ערוך השולחן, יורה דעה

ערוך השולחן

ערוך השלחן, אורח חיים, ויקיטקסט, בריישיון CC BY-SA.
ערוך השולחן, יורה דעה, ויקיטקסט, בריישיון CC BY-SA.
geulaquiz.com

סימן א

א שחיטה היא מצות עשה. ואינה חיובית כשופר וסוכה ולולב, דאם אינו רוצה לאכול בשר – אין עליו חיוב לשחוט. אלא שכל הרוצה לאכול בשר – מצות עשה שישחוט ואחר כך יאכל, שנאמר: "וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתך". וכן חיה שחיטתה מן התורה, שנאמר בבכור בעל מום: "אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל" – הא למדת שחיה כבהמה לעניין שחיטה (רמב"ם פרק ראשון וסמ"ג עשין ס"ג). וכן עוף שחיטתו מן התורה, דכתיב: "אשר יצוד ציד חיה או עוף ושפך את דמו" – מלמד ששפיכת דם עוף כשפיכת דם חיה (ספרי פרשת "ראה"). ותני בר קפרא: "זאת תורת הבהמה ועוף לכל נפש החיה הרומשת במים" – הטיל הכתוב עוף בין בהמה לדגים. לחייבו בשני סימנים אי אפשר, שכבר הוקש לדגים, ודגים באסיפה בעלמא ולא בשחיטה, דכתיב: "אם את כל דגי הים יאסף להם". ולפוטרו בלא כלום אי אפשר, שכבר הוקש לבהמה. הא כיצד? הכשירו בסימן אחר (חולין כז ב, ועיין כסף משנה ולחם משנה).

ב כל דיני שחיטה נאמרו לו למשה רבינו בעל פה בסיני ככל תורה שבעל פה, דכתיב: "וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתך". ומצוה היא תורה שבעל פה (רמב"ם שם). ותניא רבי אומר: "וזבחת כאשר צויתך" – מלמד שנצטוה משה על הוושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף, ועל רוב שנים בבהמה (חולין כח א). ויש רמז לזה בתיבת "כאשר": האל"ף הוא "אחד בעוף", והשי"ן הוא "שנים בבהמה", והרי"ש – "רובו של אחד כמוהו". ו"כאשר" למפרע בראשי תיבות – הוה רובו של אחד כמוהו (תוספות).

ג כל אחד מישראל נאמן על השחיטה, דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה, דכתיב: "וזבחת מבקרך ומצאנך". "ושחט את בן הבקר" דכתיב בקדשים, ואכלי כהנים על ידו, ולא הזקיקתו תורה להעמיד עדים בדבר. ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון, ולמיתת בית דין, ולעריות, דגמרינן דבר דבר מממון (רש"י י ב) דעד אחד נאמן באיסורין (רמב"ם סוף פרק עשירי). ואף על גב דבחזקת איסור אין עד אחד נאמן להוציא מחזקה, ובהמה בחייה בחזקת איסור עומדת – זהו בדבר שאינו בידו. אבל במה שבידו – נאמן (יבמות פח א), והכא בידו לשחוט או לבקש לשוחט שישחוט. וכל אדם נאמן על שלו אף בחזקת איסור, מטעם זה שבידו להוציא מחזקת איסור (רא"ש פרק חמישי דגיטין ס"ח). וטעם זה אמרו חכמינו ז"ל שם לעניין טבל, שנאמן לומר שהפריש מזה תרומות ומעשרות מפני שבידו להפריש.

סימן ב

א [דין שחיטת כותי ושחיטת רשע ובו כ"א סעיפים].

שנו חכמים במשנה [י"ג.] שחיטת כותי נבלה ואפילו שחט כראוי בסכין בדוק ובעומד ע"ג מן התורה שחיטתו נבלה כדמפרש בתוספתא ריש חולין שנאמר וזבחת ואכלת ולא שחיטת כותי ע"ש וה"פ וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל [תוס' ג':] מפני שהכותי לא נצטוה על השחיטה לפיכך שחיטתו אינה שחיטה כלל ואפילו אינו עובד כוכבים כיון שלא נצטוה על השחיטה והרמב"ם דייק לה מדכתיב וקרא לך ואכלת מזבחו משמע שאפילו זובח בביתך בהכשר שחיטה אסור דאין לפרש מזבחו שזובח בביתו כדרכו דהא בזה כבר הזהירה התורה שלא לאכול טריפה ונבלה וחלב ודם ובביתו כולהו איתניהו אלא וודאי שאפילו זובח כדין שחיטה אסור [ב"ח] וגם להרמב"ם אסור מן התורה אפילו כשאינו עובד כוכבים [ש"ך סק"ב] וזה שכתב הרמב"ם בפ"ד וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו כותי שאינו עובד אסור זהו על הכותים השמרונים [שם] דעשאום כעובדי כוכבים והצדוקים והבייתוסים והמינים והאפיקורסים שאין מאמינים בתורה שבע"פ שחיטתן אסורה לגמרי [עש"ך סקכ"ד מ"ש בשם תשו' ר"ב אשכנזי]:

ב איתא בגמ' [ד'.] אמר רבא ישראל עבריין אוכל נבילות לתיאבון בודקין סכין ונותנין לו ומותר לאכול משחיטתו ביאור הדברים דנבילה מקריא כל שלא נשחט בהכשר והוא רשע בעל תאוה ולא להכעיס ודרכו כשמוצא בשר כשר לא יאכל נבילה אך כשאינו מוצא כשר אינו מטריח עצמו לבקש כשר ואוכל נבילה ולכן א"א להאמין לו על השחיטה ולא יטריח עצמו להעמיד הסכין בהכשר וכשיתנו לו סכין בדוק ושוחט השחיטה כשירה גם בלא עומד ע"ג דבוודאי ישחוט בהכשר כיון שהוא אומן ומומחה הרי אין בזה טרחא לשחוט בהכשר ולא יכשיל רבים שהרי לבד תאוותו אינו חשוד להאכיל איסור ולעבור על לפני עור לא תתן מכשול ודווקא שיודעין בו שיודע הלכות שחיטה והוא אומן דברשע כזה א"א להעמיד על רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ולבד בדיקת סכין אינו מועיל לו כלום אפילו כשישראל יוצא ונכנס דמצינו בגמ' בכותים השמרונים שמועיל מפני שמתיירא לשחוט בסכין פגום כשישראל יוצא ונכנס אבל בעבריין אינו מועיל שהרי הוא מחזיק א"ע כישראל גמור וגם בעיני הבריות הוא כישראל גמור ואינו מדמה שיבדוקו אחריו [תוס' ורא"ש] ואסור ליתן לו לכתחלה לשחוט בלי בדיקת סכין אפילו כשמומחה עומד ע"ג ויבדוק הסכין אחר שחיטה מ"מ אסור ליתן לו על

סמך זה משום דחיישינן שמא לא יבדוק אח״כ ויהיה אסור בדיעבד וכל שבדיעבד אסור אין ליתן על סמך בדיקה אחר שחיטה כמ״ש בסי׳ א׳ סעי׳ ב׳ דרק במקום שמותר בדיעבד מותר ליתן על סמך זה ע״ש ואם אירע שנתנו לו לשחוט בלי בדיקת סכין אסור לאכול עד שיבדקו סכינו אחר השחיטה ואם נמצא יפה מותר לאכול ואפילו לא ראינו באיזה סכין שחט נאמן לומר שבסכין זה שחט ולא חיישינן שמא שחט בסכין פגום ואח״כ נזדמן לו סכין זה [ש״ך סק״ז] שלבד תאוותו אינו חשוד ודווקא מיד אחר השחיטה אבל אם נמשך זמן מה אינו נאמן [ע״ש בש״ך]:

ג כתב רבינו ירוחם יש מי שכתב שכיון שבדקו להעבריין את הסכין קודם השחיטה שוב א״צ לבודקו אחר השחיטה והגאונים כתבו שלכתחלה צריך לבודקו אחר השחיטה וכן עיקר עכ״ל ורבינו הב״י בספרו הגדול הכריע שא״צ ע״ש ובש״ע לא נזכר מזה כלל והנה דבר פשוט הוא כיון דקיי״ל בסי׳ י״ח שכל שוחט צריך שיבדוק הסכין קודם שחיטה ולאחר שחיטה ורק בדיעבד מותר כשלא בדקו אחר שחיטה לא עדיף שחיטת עבריין משחיטת ישראל כשר וגם זהו פשיטא דלסמוך על בדיקת העבריין אחר השחיטה אינו כלום דהא עיקר הבדיקה הוא דשמא ימצא שהסכין נפגם יטריף הבהמה וזה העבריין וודאי דלא יעשה כן שהרי אפילו להעמיד סכין הוא חשוד כמ״ש וכ״ש שלא יטריף כשימצא הסכין פגום וא״כ בדיקתו לאחר השחיטה לאו כלום הוא ובוודאי שצריכין לבדוק הסכין אחר שחיטה לכתחלה כדברי הגאונים וצ״ל דכוונת החולקים כן הוא דלדברי הגאונים בהכרח צריכים לראות שיבא לפנינו תיכף אחר השחיטה כדי לבודקו ולפ״ז אם נבדוק סכין והוא ירצה לשחוט במקום רחוק מאתנו באופן שלא נראה הסכין אחר השחיטה אסור לדעת הגאונים ובזה חולקים כיון דהבדיקה אחר השחיטה אינו מעכב בדיעבד אין בנו כח לאוסרו לשחוט במקום אחר כשבדקנו לו את הסכין דכן משמע לשון הש״ס ונחשב זה כדיעבד [וזהו כוונת הט״ז בסק״ב ודברי הש״ך סק״ד שכתב דאמרינן שמסתמא בדקו ומצאו יפה וכו׳ צ״ע דאטו יש לסמוך על בדיקתו והרי הוא כאלו לא בדקו ודו״ק]:

ד עבריין ששחט בלא בדיקת סכין אפילו נשבע ששחט בסכין יפה אינו נאמן שהרי הוא חשוד על השבועה לגבי נבילות דהא הוא מושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול נבילות ועכ״ז לתאוותו עובר ואיך נאמינו בשבועה בנדון זה [ב״י] ואע״ג דאינו דומה שבועה זו שנשבע ששחט בסכין יפה שהיא שבועה שלעבר דבשעה שנשבע יצאה שבועה מפיו לשקר לשבועה דהר סיני שהיא שבועה דלהבא ותקפתו יצרו לעבור ע״ז כמבואר בח״מ סי׳ ל״ד לעניין פסולי עדות ע״ש מ״מ לעניין בהמה זו שהיתה בחזקת איסור והוא אינו נאמן להוציאה מחזקתה מפני עבריינותו שאוכל איסור ואיך אפשר להפקיע חזקת איסור ע״י שבועתו במה שחשוד בעצמו באיסור זה גם בעניין שבועה:

ה עבריין לתיאבון ששחט בינו לבין עצמו וידענו שיש אצלו שני סכינין אחד בדוק ואחד שאינו בדוק או שראינו אצלו תיכף אחר השחיטה את השני סכינין [עש״ך סקי״ג וסק״ז] ואומר שביפה שחט נאמן דלא שביק התירא ואכל איסורא ולא עוד אלא אפילו כשנמצא בשר בידו נאמן לומר מומחה פלוני שחט לי דכיון דמזכיר שם המומחה לא ישקר שהרי יחשוש שישאלו מן המומחה וימצא בדאי ולכן כשלא הזכיר שם המומחה אינו מועיל [ש״ך וט״ז] ואע״ג שיש מי שמשמע מדבריו דכיון שיש מומחים בעיר תו לא חשדינן ליה ששחט אצל שאינו מומחה דלא שביק התירא ואכל איסורא ואע״פ שאינו רוצה לטרוח בהעמדת הסכין מ״מ יטריח א״ע לילך אצל הבקי לשחוט כמו שאמרו חז״ל על חמצן של עוברי עבירה שמחליפין על היתר [ב״י בשם סה״ת] וא״כ א״צ לומר מומחה פלוני מ״מ לא קיי״ל כן דמי יוכל לשער איזה טורח שיעשה ואיזה שלא יעשה וא״א להקל בזה באיסור חשש נבילה וכן בזה שכתבנו כשיש בידו שני סכינין שנאמן לומר ביפה שחטתי י״א דאפילו לא אמר ג״כ כשר שהרי אמירתו לא מעלה ולא מוריד דאטו נאמן באמירתו אלא דכיון שיש בידו גם סכין בדוק ויודע שהוא בדוק לא שביק התירא ואכל איסורא א״כ גם בלא אמירתו כשר [ש״ך וט״ז] ומ״מ נראה דאין להקל בלא אמירתו דמנלן שידע שיש אצלו סכין בדוק ואולי גם בזה לא ירצה לטרוח לראות אם הוא בדוק אם לאו אבל כשאומר נהי דאינו נאמן באמירתו מ״מ כשיש גם לאמירתו סכין בדוק נאמן [עתב״ש]:

ו ויש בזה שאלה דאיך אנו מתירין להעבריין לשחוט בסכין בדוק והרי קיי״ל שצריך לבדוק הסימנים אחר שחיטה ואם לא בדקו אסור לאכול ממנה כמ״ש בסי׳ כ״ה ואיך נאמין להעבריין על בדיקה זו דנהי דאינה טירחא לבדוק בסימנין ובוודאי יבדוק מ״מ מה מועיל בדיקתו דאטו כשימצא שלא נשחטו רובן יטריף הרי אוכל נבילות לתיאבון ובדיקתו לא מעלה ולא מוריד ושנאמר שאנחנו מחוייבים לבדוק בהסימנים לא מצינו זה לא בגמ׳ ולא בפוסקים [רק הש״ג כתב כן בשם ריא״ז] ויראה לי שזה שהצריכו חז״ל לבדוק בסימנין לאו משום חשש שמא לא נשחטו רובן דבוודאי השוחט שוחט כדרכו אלא דכיון דהבהמה עמדה עד עתה בחזקת איסור וע״פ שחיטת רוב הסימנים יצאה להיתר א״א לנו להתיר כשלא נבדוק שחיטת רוב הסימנים שזהו העיקר המוציא מידי איסור וכל שלא בדקנו זה לא יצאה מחזקת איסור עדיין אבל לא מפני שבאמת יש חשש שלא נשחטו רובן ולכן שפיר נאמן העבריין לומר שבדק בסימנים שאין בזה טורח וממילא כיון שבדק היא מותרת ולא דמי לבדיקת סכין שאחר שחיטה שאנו חוששים שמא נפגם בהעור

ולכן אע״ג דבעיקר דינא חמירא בדיקת סימנים מבדיקת סכין מ״מ לעניין עיקר החששא קילא [כנלע״ד] [פסמ״ג במ״ז סק״ב ולדברינו א״ש הכל וזהו כוונת הרשב״א] אבל לפי מה שיתבאר לקמן סי׳ כ״ה דבאמת יש חשש שמא לא נשחטו רובן צע״ג אם לא דס״ל כהש״ג:

ז יראה לי דזה שאמרו חז״ל עבריין לאכול נבילות ה״ה לאכול טריפות דהאיסור אחד זה לאו וזה לאו וכן אין חילוק בין אוכל הרבה לאוכל חצי שיעור דחצי שיעור אסור מן התורה אבל בחשוד לטריפה דרבנן כגון שאוכל בשר שלא נמלח דדם האיברים דרבנן אינו חשוד על איסור שחיטה שהוא מן התורה כשאוכל זה רק לתיאבון ולא להכעיס [ובזמנינו יש להחמיר גם בכה״ג כמ״ש בסעי׳ ט״ז ע״ש]:

ח ודווקא לתיאבון אבל האוכל נבילה להכעיס שמניח ההיתר ואוכל האיסור וההיתר טוב טעמו כהאיסור שחיטתו אסורה אפילו שחט יפה ובעומד ע״ג ושחיטתו כשחיטת כותי דלא מקרי בר זביחה כלל [רא״ש ור״ן ועיטור] וי״א דוודאי לכתחלה אסורים ליתן לו לשחוט אפילו בסכין בדוק ובעומד ע״ג שהרי חשוד להכשיל בכוונה אבל בדיעבד כששחט בסכין בדוק ועמדו עליו מתחלה ועד סוף ושחט יפה שחיטתו מותרת דאינו ככותי דעבריין לדבר אחד לא הוה עבריין לכל התורה כולה לבד בעכו״ם וחילול שבת כמו שיתבאר [רשב״א]:

ט וכל שאינו לא לתיאבון ולא להכעיס כגון כשמונח לפניו כשירה ונבילה אינו מקפיד ליקח כשרה דווקא וכן אינו מקפיד ליקח נבילה דווקא גם לדיעה ראשונה אינו ככותי אלא שאין לו שום נאמנות כלל ואפילו בדקו סכין ונתנו לו כששחט בינו לבין עצמו אסור לאכול משחיטתו שהרי בלא הקפדה יעשה נבילה אא״כ עמדו על גביו מתחלה ועד סוף [ר״ן ריש חולין ע״ש] ולהרא״ש דינו כלהכעיס:

י עוד יש חילוק בין לתיאבון ובין להכעיס דבלתיאבון א״צ בדיקת סכין לדעת רוב הפוסקים רק בעבריין לנבילה או לטריפה אבל כשהוא עבריין לשאר עבירה א״צ בדיקת סכין כמו שיתבאר ובלהכעיס אין חילוק דאם רק עובר להכעיס על דבר אחד מן התורה או דרבנן דינו ככותי לדיעה ראשונה שבסעי׳ ח׳ ולדיעה אחרונה ג״כ אין לו שום נאמנות עוד יש חילוק דבלתיאבון לא נעשה עבריין בפעם אחד כמו שיתבאר ובלהכעיס גם בפעם אחד נעשה עבריין דכיון שמקניט את הבורא ית׳ מה לנו לחכות עליו [ש״ך סקט״ז בשם רש״ל]:

יא עבריין להרבה מצוות שבתורה אפילו כשהוא עושה לתיאבון מ״מ דינו ככותי ושחיטתו אסורה וזה שאמרו חז״ל עבריין לכל התורה כולה אין הכוונה לכל התרי״ג מצות או לרוב המצות שהרי לא אמרו רק שעבריין לדבר אחד לא הוה עבריין לכל התורה כולה ומשמע להדיא דעבריין להרבה מצות הוה עבריין לכל התורה כולה ובאמת לא אמרו חז״ל דבעינן שיהא עבריין לכל התורה כולה אלא לעניין דבר אחד אם דינו כלכל התורה אם לאו ולכן הפוסקים והש״ע סעי׳ ה׳ שכתבו דעבריין לכל התורה דינו ככותי לישנא דגמ׳ נקטו והכוונה שהוא עבריין להרבה מצות ויראה לי דבין שהוא עבריין להרבה לאוין לעבור עליהם ובין שהוא עבריין על הרבה עשין שלא לקיימם דינו ככותי דזהו פורק עול ממש וכן עבריין לעבוד עכו״ם או לחלל שבתות הוה כעבריין לכל התורה כולה ודינו ככותי דשקולה איסור עכו״ם ומצות שבת ככל התורה כולה ולכן אפילו עושה זה לתיאבון דינו ככותי ושחיטתו אסורה בכל עניין אך בחילול שבת בעינן דווקא שיעבור בפרהסיא בפני עשרה מישראל דאז דינו ככותי אבל כשבפרהסיא שומר שבת ובצינעא מחללו דינו כלאחד משארי עבירות ודין מי שהוציא טריפה מת״י יתבאר בסי׳ ד׳ בס״ד:

יב כתבו הטור והש״ע סעי׳ ו׳ דעבריין לאחד משארי עבירות שוחט אפילו בינו לבין עצמו וא״צ אפילו בדיקת הסכין תחלה או סוף והרמב״ם ז״ל הצריך ג״כ בדיקת סכין עכ״ל הטור וכדעת הטור כתבו רוב רבותינו דעבריין לדבר אחד אינו עבריין לשארי דברים והוא לשארי דברים בישראל כשר וראיה שהרי בגמ׳ לא הצריכו בדיקת סכין אלא לעבריין לאותו דבר והרמב״ם לא ס״ל כן כמו שיתבאר:

יג וז״ל הרמב״ם בפ״ד דין י״ד ישראל עבריין לעבירה מן העבירות שהיה מומחה ה״ז שוחט לכתחלה וצריך ישראל כשר לבדוק את הסכין ואח״כ יתננה לעבריין זה לשחוט בה מפני שחזקתו שאינו טורח לבדוק ואם היה עבריין לעכו״ם או מחלל שבת בפרהסיא או אפיקורוס הרי הוא כעכו״ם ושחיטתו נבילה עכ״ל עוד כתב מי שהוא פסול לעדות בעבירה מעבירות של תורה ה״ז שוחט בינו לבין עצמו אם היה מומחה שאינו מניח דבר מותר ואוכל דבר איסור שזו חזקה היא על כל ישראל ואפילו הרשעים מהם עכ״ל:

יד ומתבאר מדבריו דגם בעבריין לאחד משארי עבירות צריך בדיקת סכין דכיון דפקר לעבור תדיר לתאוותו על אחת מעבירות שבתורה וודאי יש לחוש שלא יטרוח לעשות שום מצוה כהלכתה וזה שנקטו בגמ׳ לאכול נבילות לתיאבון לרבותא היא דלא נימא כיון דדש בעבירה זו לא נהמניה כלל אף בבדיקת סכין קמ״ל דבבדיקת סכין מהימן גם באוכל נבילות אבל לעולם גם בשאר עבירה אסור בלא בדיקת סכין [רא״ש] ועוד ס״ל דדווקא כשהוא עבריין תמידי צריך בדיקת סכין אבל אם במקרה עבר לתאוותו וע״י זה נפסל לעדות כמבואר בח״מ סי׳ ל״ד א״צ בדיקת סכין כלל ויש מי שאומר

דדווקא בשארי עבירות אבל באוכל נבילה אפילו בכה״ג בעי בדיקת סכין [ב״י] וכן פסק רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ ואף שיש חולקים בזה מ״מ כן עיקר לדינא [עש״ך סק״ך ופר״ח]:

טו ולדינא הסכימו כמה מהראשונים להרמב״ם ויראה לי שדבריו מפורשים בתוספתא וגמ׳ דתניא בתוספתא ריש חולין הכל כשרין לשחוט אפילו כותי אפילו ערל אפילו ישראל עבריין ומבואר דחד דינא אית להו [וזה שבכותי סגי ביוצא ונכנס משום דמירתת כמ״ש התוס׳ ג׳: ד״ה בודק ע״ש] דאל״כ לא שייך לשון אפילו כשאין דינם שוה ואוקמוה בגמ׳ [ד׳:] דישראל עבריין הוא לאכול נבילות לתיאבון וערל הוא כשהוא עבריין לערלות כלומר דאם אינו מל א״ע מפני שאחיו מתו מחמת מילה ומתיירא שלא ימות גם הוא הרי הוא כישראל כשר אלא הוא עבריין שאינו מתיירא מן המיתה ומ״מ אינו מניח עצמו לימול והרי הוא עבריין לאחד משארי מצות ודינו שוה לעבריין לאכול נבילות ולפ״ז מדנקט התנא ערלות שדבר זה בהכרח שיהיה עבריין תמידי דאם רק ימול א״ע פעם אחת שוב א״א לעבור עליה ולא נקיט עבירה אחרת מסתמא קמ״ל דדווקא כשהוא עבריין תמידי ולא כשנפסל רק לעדות [ומזה מתבאר דגם בלאכול נבילות הדין כן וכדעת הת״ח שהביא הש״ך סק״ב]:

טז ודע שמלשון הרמב״ם שהבאנו נראה להדיא דגם במחלל שבתות ועובד כוכבים אין שחיטתו נבילה רק כשהוא מועד לכך שהוא עבריין תמידי ולא כשעבר פעם אחד וכן משמע מדבריו בפ״ג ממעה״ק ובפ״ג משגגות ע״ש שהרי שם עבריין אינו אלא בעובר תמידי וזה הוא דעת רבותינו בעלי התוס׳ [עירובין ס״ט ד״ה הוציא וזהו כוונתם גם בחולין י״ד. ד״ה השוחט] ויש מרבותינו דמשמע מדבריהם דגם בפעם ראשון נעשה עבריין בשבת ועכו״ם [רש״י עירובין שם ד״ה יכול וכ״כ הרשב״א בחולין שם בשם התוס׳ וכ״כ הג״א שם] אלא דאותה שחיטה עדיין אינה נאסרת מפני שלא עבר מקודם ושחיטתו ועבריינותו באין כאחד [מל״מ פ״ג משגגות] אבל משחיטה זו ואילך הוא עבריין ויש מהפוסקים שהכריע כדיעה זו [ש״ך סקי״ז] וצ״ע לדינא [וגם המל״מ שם לא הכריע כן ע״ש] וכן יש מי שאומר דחילול שבת בדרבנן אינו נעשה עבריין ולא נראה כן וכן יש מחלוקת במלשין אם שחיטתו אסורה אם לאו וצ״ע לדינא והעובר על הרבה מצות דרבנן נ״ל ברור ששחיטתו אסורה ואפילו עוברם לתיאבון דינו כעבריין לכל התורה ובבירור הוא שמינות נזרקה בו ובפרט בעיתים הללו ועמ״ש בסי׳ י״א סעי׳ ג׳:

יז כתב הטור התחיל אחד מהפסולין לשחוט וגמר ישראל על ידו או ישראל שהתחיל וגמר הפסול על ידו פסולה בד״א שהתחיל הפסול בדבר שעושה אותה נבילה כגון בושט או ברובו של קנה אבל התחיל בחצי קנה וגמר הישראל על ידו כשירה עכ״ל וכ״כ בש״ע סעי׳ י׳ ומשמע להדיא דרק כשהתחיל ישראל וגמר הפסול אבל כששחט ישראל רוב הסימנים וגמר הפסול כשירה [ש״ך סקכ״ז] וכן מבואר להדיא בתוספתא ריש חולין וז״ל ישראל ששחט ומירק כותי שחיטה על ידיו שחיטתו פסולה שחט בה שנים או רוב שנים שחיטתו כשירה כותי ששחט ומירק ישראל שחיטה על ידו שחיטתו פסולה [כצ״ל] שחט בה דבר שאינו עושה אותה טריפה וישראל בא וגמרה מותרת באכילה עכ״ל התוספתא [ותמיהני על הב״י שכתב מקורו מת״ה להרשב״א והיא תוספתא מפורשת]:

יח ודע דלפי מה דקיי״ל לקמן סי׳ כ״ג דשהייה טריפה בין במיעוט קמא בין במיעוט בתרא אינו כשר בשחט הכשר רוב סימנים וגמר הפסול אלא באופן שלא היתה אפילו שהיה כל שהוא וזה שגמר הפסול אין דנין בזה כדין שהייה שתטרף עי״ז [ש״ך סקכ״ו] דרק שהייה ממש פוסלת אפילו כשגמר הפסול וזה שגמר הפסול אין ע״ז שם שחיטה כלל לפסול מטעם שחיטתו ודמי לעניין פסול זה לשחט רוב סימנים ודרסה ברגלו דכשירה וזה שנטרף ע״י הפסול כששחט במקום שצריך לשחוט משום דשחיטתו אינו כלום וגם בזה שנתבאר דכששחט הפסול חצי הקנה וגמר הכשר דהשחיטה כשירה צ״ל ג״כ באופן שברור לנו שלא ניקב הושט בשחיטת חצי הקנה כגון שתפס הפסול את הקנה לבדו כמו שיתבאר בס״ס כ״א [שם סקכ״ט] ושם יתבאר דגם בזה יש חולקין:

יט עוד כתבו הטור והש״ע היה הישראל והפסול אוחזין בסכין אחד ושוחטין פסולה ואצ״ל אם כל אחד סכינו בידו לא מיבעיא אם אין שחיטת הישראל אלא ע״י צירוף הפסול אלא אפילו שחט כל אחד רובו של סימן פסולה עכ״ל ורבים חולקים בזה [עב״ח וש״ך] וכן מבואר להדיא בתוספתא ישראל וכותי שהיו אוחזין בסכין ושוחטין אפילו אחד מלמעלה ואחד מלמטה שחיטתן כשירה ע״ש ומ״מ למעשה חששו גדולי האחרונים לדברי הטור והש״ע וזה הוא דעת הרשב״א ז״ל בס׳ תה״ב [והביא ראיה מהשוחט לשם הרים דתנן [מ׳.] שנים אוחזין וכו׳ אחד לשם אחד מכל אלו וכו׳ פסולה ובאמת אין זה דמיון כלל כמ״ש הב״ח דהתם משום מחשבת עכו״ם פסול ע״ש]:

כ ויראה לי שמחלוקת זו תלוי בשני לשונות הש״ס בב״ק [נ״ג.] בשנים שעשו נזק אי אמרינן האי כולי׳ הזיקא עביד והאי כולי׳ הזיקא עביד או דהאי פלגא הזיקא עבד והאי פלגא הזיקא עביד ע״ש וכזה יש לחקור ג״כ בשנים ששחטו אי האי כולי׳ שחיטה עביד והאי כולי׳ שחיטה עביד וכשר כששחטו

הכשר והפסול כיון שיש כולי׳ שחיטה מהכשר או האי פלגא שחיטה עביד והאי פלגא ופסול ולכן דחאו תוספתא זו מהלכה דהתוספתא ס״ל האי כוליה והאי עביד כוליה אבל לפי אוקימתא דש״ס שם דהאי פלגא והאי פלגא שחיטה זו אסורה:

כא עוד אפשר לומר שלא יחלוקו על התוספתא כלל דהנה מצד הסברא נראה ברור דשנים שעשו מלאכה אחת בשוה שדינן פלגא אהאי ופלגא אהאי וכן הדין לעניין מלאכת שבת כדתנן [שבת צ״ב:] המוציא ככר לרה״ר חייב הוציאוהו שנים פטורין ע״ש והטעם מפני דחשבינן שכל אחד לא עשה מלאכה שלימה וכן הדין בשנים ששחטו חשבינן כאלו כל אחד לא עשה שחיטה שלימה וטריפה כפסק הטור והש״ע ואפילו להך לישנא בב״ק שם דהאי כוליה הזיקא עביד והאי כוליה אפשר לומר דזהו רק לעניין תשלומי נזקין שיש שחייב על מקצת נזק ככל נזק כגון החופר בור תשעה ובא אחר והשלימה לעשרה שהאחרון חייב בכוליה וכיוצא בזה אבל בשארי עניינים דנין למחצה אמנם אם האחד עיקר כגון שהתחיל בהמלאכה ובא אחר וסייעו מסייע אין בו ממש כמבואר שם בשבת ע״ש ולפ״ז י״ל דהתוספתא מיירי שהישראל אחז מקודם בהסכין ובא לשחוט והפסול בא אחריו וסייעו כדמשמע מלשון התוספתא ישראל וכותי שהיו אוחזין בסכין וכו׳ שהישראל עיקר והכותי טפל והטור והש״ע מיירי בשעשו שניהם יחד ולמעשה אסור בכל עניין אם לא שניכר לכל שהכשר הוא העיקר והפסול הוא מסייע בעלמא דאז יש להכשיר [וכ״כ התב״ש] ודין שחיטת קוף יתבאר בסי׳ הבא בס״ד ופסול שאחז ביד הכשר ושחט פסול וכן להיפך ויש להתיישב בזה והכל לפי ראות העין [עתב״ש ומנ״א סי׳ ש״מ] אבל פסול שאחז וודאי פסול:

סימן ג

א [שחיטה א״צ כוונה אבל כח גברא בעינן ובו ז׳ סעיפים].

שנו חכמים במשנה [ל״א.] נפלה סכין ושחטה אע״פ ששחטה כדרכה פסולה שנאמר וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל דבעינן שחיטה מכח אדם [ר״ן] ודווקא שנפלה מעצמה כגון שהיה הסכין בחיקו ועמד ונפל הסכין מחיקו ושחט הבהמה אבל אם הפיל האדם את הסכין בכוונת זריקה שרצה לזרקו לתחבו בכותל וכיוצא בזה ובדרך הלוכו שחט הסכין את הסימנים שחיטה נכונה השחיטה כשירה כיון שבא מכח אדם ואין לשאול כמו דבעינן כח אדם מקרא דוזבחת א״כ ניבעי נמי כוונת זביחה שיכוון לשחוט כדכתיב וזבחת ופירשו חז״ל [שם] מדגלי רחמנא מתעסק בקדשים שפסול כלומר כששחט הקרבן בלא כוונת זביחה פסול שנאמר לרצונכם תזבחו לדעתכם זבוחו שהשוחט יכוין לשחוט ממילא שמענו דבחולין לא בעי כוונת זביחה כלל דאל״כ למה לה להתורה להשמיענו בקדשים כיון דבחולין פסול ק״ו בקדשים דאין לומר דבקדשים בעינן כוונת הקרבן כמו לשם עולה או לשם שלמים דא״א לומר כן דהא קיי״ל כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירים אלא וודאי דרק כוונת זביחה בעינן וש״מ דבחולין גם זה לא בעינן וגם זה אין לומר נהי דכוונת זביחה לא בעינן נצריך עכ״פ כוונת חתיכה שיזרוק הסכין שיחתוך דבר מה ואז כשחתך הסימנים כשר אבל כשכיון לזרקו להפלה בעלמא ליפסול דבאמת יש מי שסובר כן אמנם גם בזה השיבו חז״ל מי כתיב וחתכת ואכלת הרי וזבחת ואכלת כתיב וא״כ ממ״נ או נצריך כוונת זביחה או לא נצריך שום כוונת חתיכה וכיון שלמדנו מקדשים דלא בעינן כוונת זביחה ממילא דגם כוונת חתיכה לא בעינן וזה שכתוב וזבחת ואכלת הכוונה שהזביחה יהיה ע״י כח אדם בלבד כמ״ש [וכה״ג גם בטבילת נדה דלתרומה וקדשים צריך כוונת טבילה ולבעלה א״צ שום כוונה מפני שדינו כחולין כמ״ש לקמן סי׳ ר״א ע״ש]:

ב י״א דאע״ג דלא בעינן כוונת זביחה מ״מ אם כיון מפורש שלא לשם זביחה שכוונתו היתה לעשות בה נחירה וחניקה ונתהוה שהיתה שחיטה הגונה השחיטה אסורה דאינה בכלל וזבחת [יש״ש פ״ב סי״ג] ולע״ד הדין הזה צ״ע דוודאי מצינו שהיפך הכוונה אינו כסתם אבל זהו רק בדבר שצריך כוונה כמו בקדשים דבעינן לשמה וקיי״ל בפ״ק דזבחים דסתמן כלשמן דמי בזה אמרינן שפיר דאם מפורש כיון שלא לשמן פסול וכן כל כיוצא בזה אבל בדבר שא״צ כוונה כלל למה תועיל כוונה להיפך ואם נאמר דכוונה לגריעותא תועיל לקלקל גם בדבר שא״צ כוונה א״כ נדה שזרקוה לנהר וטבלה והיא צועקת שאין רצונה ליטהר בטבילה זו נאמר ג״כ שאין טבילתה כלום ותאסר לבעלה דהא בגמ׳ שם מדמינן זל״ז וזה וודאי אין סברא כלל שהרי בטבילת עבדות מהני בע״כ כמבואר לקמן בטור סי׳ רס״ז ולא מצינו בגמ׳ חילוק בין טבילה לטבילה וברור אצלי שמטעם זה לא הביאו האחרונים דין זה ולמעשה צ״ע:

ג דבר פשוט הוא דבשחיטה כזו שהיתה בלא כוונת שחיטה צריך לעיין אם לא היתה חלדה בין סימן לסימן או תחת העור ולכן אם מצא הנוצה מהעוף או השיער של הבהמה חתוכים וודאי לא היתה חלדה ופשיטא שצריך לראות שלא היתה דרסה כגון שהיתה הולכה והובאה או בסכין גדול דדי בהולכה לבד [רש״י י״ב: ד״ה שהלכה]:

ד כיון דבעינן כח אדם בשחיטה לפיכך כשלמדו את הקוף לשחוט שחיטתו נבילה דאין כאן וזבחת ואפילו סייעו האדם מסייע אין בו ממש וכיון דקיי״ל דלא בעינן כוונה לשחיטה לפיכך חש״ו ששחטו אף שאין להם כוונה כלל מ״מ אם אחרים עמדו ע״ג וראו ששחטו שחיטה יפה שחיטתן כשירה כמ״ש בסי׳ א׳ אך קטן גמור שאין לו אימון ידים כלל י״א דאין זה כח גברא כלל ודמי לשחיטת הקוף כמ״ש שם סעי׳ מ׳ ע״ש:

ה כתב אחד מהגדולים זרק אבן והכה בסכין והלכה הסכין ושחטה נ״ל דפסולה מספק דכח כחו הוא ודלמא לאו ככחו דמי עכ״ל [תב״ש] ואולי דומה דין זה למ״ש לקמן סי׳ ז׳ בשוחט בגלגל דבכח שני פסול ע״ש אף שיש לחלק משם כמובן מ״מ אין להכשיר שחיטת כח כחו אבל כח החוזר כגון שזרק סכין בכותל ומכח ההכאה חזרה לאחוריה ושחטה הוה ככח ראשון וכשר [שם ופר״ח] וגם גלות חייב בכה״ג בהורג בשוגג [סנה׳ ע״ז] וכן כשזרק למעלה את הסכין והלך לצדדין ושחט מקרי כחו דאלולי כחו היה יורד למטה כנגדו ולא לצדדין וכשירד למטה ושחט שחיטתו פסולה דלאו מכחו הוא כדמוכח שם בגמ׳ [שם]:

ו הרשב״א ז״ל בספרו תורת הבית סוף שער א׳ מסתפק דזה שהצריכה התורה כח גברא בשחיטה אם בעינן כוונה לכח זה אם לאו ונ״מ לדינא כגון שדרס אדם ברגלו או בידו על הסכין ומכח זה נפל הסכין ושחט הסימנים דכח אדם איכא אבל האדם לא כיון לכח זה וכן בנפל מחיקו שכתבנו יש להסתפק בזה דאולי לא פסלה התורה רק בנפלה שלא מכח אדם כגון שהסכין נפל מעצמו מאיזה מקום אבל לא כשבא מכח אדם וכתב שאע״פ שסברתו נוטה לזה מ״מ רבותינו בעלי התוס׳ כתבו דדווקא כשהאדם הטיל הסכין בכוונת זריקה וכשנפל מחיקו או שדרס ברגלו פסול ואע״ג דלעניין נזקין מקרי זה כח אדם זהו משום דגם גרמי חייב בנזקין דאדם מועד לעולם אבל לא בשחיטה [הרא״ה] וכן מבואר מדברי הרא״ש ע״ש והטור והש״ע שכתבו ואפילו הפיל הסכין בידו או ברגלו שלא בכוונה וכו׳ כשירה כוונתם שלא בכוונת שחיטה וחתיכה אבל לעולם כוונת זריקה בעינן כדמוכח מסוף דבריהם ע״ש וראיה ברורה לזה מתוספתא [פ״ב] דתניא שם נפלה סכין ושחטה או שדרס עליה ושחטה וכו׳ נבילה ומטמא במשא עכ״ל ודרס עליה בע״כ דהוה כה״ג שדרס על הסכין וע״י הדריסה נשחטה ופוסל השחיטה ועפר״ח ותב״ש ולא נתברר לי דבריהם והמעיין יראה שכל דברי הראשונים אחת הם אמנם לדינא גם הם הסכימו כן ע״ש ודו״ק]:

ז יש מי שאומר דבשחיטה בלא כוונה כשהשחיטה כשירה מ״מ אין שייך לברך על שחיטה כזו דברכה לא שייך אלא כשעשה בכוונה [מג״א סי׳ קנ״ח סקי״ד] וצ״ע דלפי מה שכתב רבינו הרמ״א לקמן סי׳ י״ט דסמוך לשחיטה יכול לברך גם אח״כ למה לא יברך דהא עיקר הברכה על קדושת ישראל שאין אוכלין בלא שחיטה והרי יש לפנינו קדושה זו ולא דמי למ״ש שם בא״ח לעניין נט״י כשנטל ידיו שלא לכוונת אכילה ואח״כ נמלך ואכל יטול שנית בלא ברכה משום דיצא בנטילה ראשונה ע״ש זהו וודאי כן הוא שהרי נמשך קצת זמן מנטילה הראשונה ולא שייך לברך אבל מיד אחר הנטילה כשנמלך לאכול נ״ל דגם שם צריך לברך ויש להתיישב בזה [וכ״מ קצת מלשון הט״ז שם סקי״א]:

סימן ד

א [דיני שחיטה לעבודת כוכבים ובו ט״ו סעיפים].

דבר ידוע שעבודת כוכבים אסורה בהנאה ותקרובת שלה שמקריבין לה קרבן אסורה הבהמה בהנאה בשרה ועורה ופירשה כמו שיתבאר בסי׳ קל״ט לפיכך השוחט בהמה או עוף ואומר ששוחטה לשם עבודת כוכבים פלונית הוי תקרובת ואסורה בהנאה וכ״ש באכילה והיא מטמאה ג״כ ואפילו לא אמר על השחיטה ששוחט לשם זה אלא שאמר הריני שוחט ע״מ שאזרוק דמה או אקטיר חלבה לעבודת כוכבים אסורה בהנאה וכן ע״מ שאחר יקטיר ויזרוק ג״כ אסור בהנאה והכי קיי״ל [ל״ט.] דכשם שבשחיטת קרבנות מחשבין מעבודה לעבודה במחשבת פיגול שאומר הריני שוחט קרבן זה ע״מ לזרוק דמו חוץ לזמנו שזהו עיקר פיגול כמו כן במחשבת עבודת כוכבים מחשבין מעבודה לעבודה:

ב ודע דעבודות של כוכבים מבואר בש״ס [סנה׳ ס׳:] שהם ג׳ שחיטה כדכתיב זובח לאלהים יחרם וזריקה כדכתיב בל אסיך נסכיהם מדם וניסוך היינו זריקה והקטרה כדכתיב אשר חלב זבחימו יאכלו אבל קבלה והולכה כבקדשים אין בהן ולכן השוחט ע״מ לקבל דמה לכוכבים או להוליך דמה אין זה תקרובת לאסור בהנאה ויראה לי דבאכילה אסורה שהרי עכ״פ הוא מין ושחיטתו נבילה כמ״ש בסי׳ ב׳ ואולי עשה כן כמה פעמים דלכ״ע אסור:

ג מדברי רש״י ז״ל [חולין ל״ט: ד״ה חולין] מתבאר לי דכשם שהשוחט לכוכבים או ע״מ לזרוק דמה לכוכבים אסורה בהנאה כמו כן אם בשעת שחיטה אומר הריני זורק דמה לכוכבים ג״כ אסורה בהנאה דהדם היוצא בשעת השחיטה זו הוא זריקת הבל שלהם אבל אם בשעת שחיטה לא אמר כלום ואח״כ זרק דמה לכוכבים לא נאסרה השחיטה רק מטעם הוכיח סופו על תחלתו כמו שיתבאר לפנינו בס״ד [ובזה מתורץ קושית התוס׳ שם בד״ה מקום ע״ש וראיה לזה דאל״כ היכי משכחת לה שתי עבודות ודו״ק]:

ד כתבו הטור והש״ע שחט סתם ואח״כ חישב לזרוק דמה או להקטיר חלבה לכוכבים ה״ז ספק זבחי מתים עכ״ל והספק מבואר בגמ׳ שם מפני שיש פלוגתא אם אמרינן סופו הוכיח על תחלתו שגם בשחיטה חישב כן או לא אמרינן והנה לעניין דיני ממונות ס״ל להרמב״ם ג״כ בפ״ד מזכייה דהוה ספק אבל הרא״ש פסק שם דלא אמרינן הוכיח סופו על תחלתו כמ״ש הטור בח״מ ס״ס רמ״ה ע״ש ומ״מ לעניין איסור עבודת כוכבים החמיר הטור בכאן ויש מי שמתיר גם בכאן מטעם זה [ב״י בשם רי״ו] ומ״מ לא התיר הבהמה רק בהנאה ולא באכילה מיהו זה וודאי דאם אחר זרק או הקטיר דמותר הבשר גם באכילה וכן אם הוא עצמו אמר בשעת שחיטה ששוחט לשם שחיטה ואח״כ זרק או הקטיר דמותרת ג״כ באכילה [ב״ח] דלא שייך בזה לומר הוכיח סופו על תחלתו:

ה ודע דמחשבת פיגול בקדשים אינו במחשבה בלבד אלא באמירה כמ״ש רבותינו בעלי התוס׳ בפסחים [ס״ג.] ובב״מ [מ״ג:] וכ״כ רש״י ז״ל בזבחים [מ״א: ולעניין מחשבת כוכבים אינו מבואר אם בעינן דווקא אמירה ולכן יש לאסור גם במחשבה בלבד [וכ״פ התב״ש ועכרו״פ] שהרי מלשון הרמב״ם ז״ל בפי״ג מפהמ״ק נראה דס״ל גם בפיגול דדי במחשבה בלבד ע״ש וגם מהתוס׳ בעצמם נראה שיש שמסתפק בזה [זבחים ד׳: ד״ה מחשבה וחולין ל״ט ד״ה. אלא] וכן מהדין הקודם מוכח דבמחשבה בלבד נאסרה דאל״כ מה שייך הוכיח סופו על תחלתו כיון שלא דיבר בתחלתו:

ו אין המחשבה הולכת אלא אחר השוחט ולא אחרי מי שהבהמה שלו לפיכך ישראל ששחט בהמה של מצרי והמצרי חשב או אמר לכוכבים לא נאסרה אפילו באכילה אבל כשהישראל חשב אסורה בהנאה אף שאין הבהמה שלו ואפילו לא חשב על עצמו אלא חישב בשעת שחיטה שהמצרי יזרוק דמה או יקטיר חלבה לכוכבים פסק הרשב״א ז״ל [בת״ה] שאסורה בהנאה ואף שיש מפקפקים בזה מ״מ כן עיקר לדינא [עב״ח וש״ך סק״ד] ויש להסתפק אם חישב על אחר שאינו בעל הבהמה שיזרוק דמה או יקטיר חלבה לכוכבים אם נאסרה בהנאה ואפילו באכילה יש להסתפק להסוברים דבפעם ראשון לא נאסרה הבהמה כמ״ש בסי׳ ב׳ ויש להחמיר [עתב״ש סעי׳ ח׳ וערש״י ל״ט. ד״ה לזרוק דמשמע ג״כ שסובר כהרשב״א ודו״ק]:

ז כתב הטור ישראל ששחט בהמת חבירו לכוכבים לא אסרה שוודאי לא כיון לאוסרו אלא לצערו אבל אם היא של שניהם כתב הרמב״ם שאוסר גם חלק חבירו וא״א ז״ל כתב שאפילו אם הוא שותפו אינו אוסר שאינו מכוין אלא לצער שותפו ואם ישראל עבריין שוחט בהמה אחרת או שהתרו בו בישראל וקיבל התראה אז וודאי כיון לאסור ואסור עכ״ל:

ח ביאור הדברים דקיי״ל [חולין מ׳.] אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בלא מעשה כגון המשתחוה לבהמה חבירו לא אסרה לגבי מזבח משום נעבד וכיוצא בזה אבל בעשה בה מעשה כגון ששחטה לעבודת ככובים או שניסך לה יין בין קרניה הוה פלוגתא דעולא ור״ה סברי דע״י מעשה אוסר גם את שאינו שלו ור״נ ורב עמרם ורב יצחק סברי דגם ע״י מעשה אינו אוסר את שאינו שלו וגם בזה יש פלוגתא דר״ח פירש דדווקא ע״י מעשה זוטא אינו אוסר אבל במעשה רבה אוסר גם לר״נ ור״ע ור״י ורש״י פירש דאפילו ע״י מעשה רבה אינו אוסר לדידהו והסכים הרא״ש שם לפירש״י ע״ש ויש מחלוקת בין הפוסקים כמאן הלכתא דהראב״ד [בפ״ח מעכו״ם בהשגות] והרשב״א [בת״ה שער א׳] והטור והש״ע לקמן ס״ס קמ״ה פסקו כמאן דאסרי ע״י מעשה והרא״ה [בבד״ה שם] והר״ן [ס״פ השוחט] פסקו דאינו אוסר ע״ש:

ט עוד איתא שם בגמ׳ דאפילו למאן דס״ל שאוסר שאינו שלו ע״י מעשה זהו דווקא עבריין ידוע או שקבל עליו התראה או עכו״ם דוודאי כוונתו לעבוד כוכבים אבל ישראל שהוחזק בכשרות עד עתה אמרינן שלא כיון כלל לעבודה אלא שכיון לצערו לבעל הבהמה ואין זה כלום והיא מותרת אפילו באכילה [רשב״א במשמרת שם] ויש אוסרין באכילה [רא״ה ור״ן שם] ודעת רוב הפוסקים להתיר אפילו באכילה [ש״ך סק״ה] ואין חולק בעיקר דין זה ואיתא שם בגמ׳ דכשהיה להשוחט שותפות בבהמה זו אז אין אומרים לצעורי קא מכוין כיון שיש גם לו חלק בזה ונאסרה גם בהנאה וזהו דעת רש״י שם והרמב״ם בפ״ב משחיטה דין כ״א ע״ש אבל דעת התוס׳ והרא״ש שם דלמסקנא דסוגיא גם ביש לו שותפות אמרינן לצעוריה קא מכוין ולא לאסור ע״ש ובזה נתבארו דברי הטור וכן דברי הש״ע סעי׳ ד׳ ע״ש וזה שלא הזכירו בכאן דע״י מעשה אדם אוסר דבר שאינו שלו דממילא שמעינן דכיון שכתבו ההיתר משום דלצעורי קא מכוין ממילא שמעינן דאי לאו טעם זה היה אוסר ומפורש כתבו דין זה לקמן ס״ס קמ״ה:

י אמנם דברי הרמב״ם והרא״ש ז״ל תמוהים בעניין זה דבפ״ח דעכו״ם כתב וז״ל אבל אם שחט בהמת חבירו לעכו״ם או החליפה לא נאסרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו עכ״ל הרי שפסק דאפילו ע״י מעשה אין אוסר שאינו שלו ובספ״ב משחיטה כתב וז״ל שנים אוחזין בסכין ושוחטין אחד מתכוין לדבר שהשוחט לו שחיטתו אסורה והשני לא היתה לו כוונה כלל ואפילו נתכוין לשם דבר המותר שחיטתו פסולה וכן אם שחט זה אחר זה והתכוין אחד מהם לשם דבר הפסול פוסל [נ״ל פשוט כשהשני נתכוין לפסול אינו אלא כשהתחיל קודם שגמר הראשון השחיטה] בד״א כשהיה לו בה שותפות אבל אם אין לו בה שותפות אינה אסורה שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו עכ״ל ומשמע להדיא דאי לאו טעם זה היה אוסר אף דבר שאינו שלו וכן תפסו גדולי האחרונים בדעתו [פר״ח וכרו״פ] והרי להדיא פסק שם דאינו אוסר ולבד זה אין לשונו מתוקן שאין אדם

מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו וכיון דעיקר ההיתר מפני שלא כיון רק לצערו מה זה שאמר שאינו אוסר דבר שאינו שלו וצ״ל דכוונתו כן הוא שאין אדם מישראל רוצה לאסור דבר שאינו שלו אבל דוחק לומר כן וגם דברי הרא״ש תמוהים שמקודם הביא מחלוקת רש״י ור״ח ז״ל בעניין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו ע״י מעשה והכריע כרש״י דגם ע״י מעשה רבה אינו אוסר הרי שפסק כהמתירים ובסוף דבריו כתב דישראל לצעורי קא מכוין וביש לו שותפות אוסר הרי דאי לאו הך טעמא היה אוסר דבר שאינו שלו ע״י מעשה [וכבר הקשה זה הישׁ״ש פ״ב סכ״ב ונשאר בתימא]:

יא ונ״ל ברור דהרמב״ם והרא״ש ז״ל שניהם סברי להלכה דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו ע״י מעשה אמנם בשחיטה אין זה תועלת דאכתי היא אסורה באכילה שהרי הוא עבריין ושחיטתו נבילה ואפילו אם נאמר דבפעם ראשון לא נאסר זה הוא לעניין איסור הנאה אבל באכילה אסורה ואפילו לפי מה שבארנו בסי׳ ב׳ סעי׳ ט״ז דהרמב״ם ס״ל דבפעם ראשון לא נאסר זהו בחילול שבת אבל בשוחט מפורש לכוכבים אין שום סברא להתירה באכילה [וכ״כ הר״ן] ולכן כאן בהלכות שחיטה דהעיקר הוא להתיר הבשר באכילה לא היה יכול הרמב״ם לסמוך עצמו על היתר שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו דאכתי באכילה אסור ולפיכך הוכרח לסיים מפני שלא כיון אלא לצערו ולכן מותרת גם באכילה ושיעור דבריו כן הוא שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו ומותרת בהנאה שאין כוונתו אלא לצערו ומותרת באכילה ובהלכות עכו״ם דשם עיקר דין איסורי הנאה כתב עיקר הדין וכן הרא״ש ז״ל בתחלה הכריע כרש״י מפני שדעתו לפסוק כמאן דס״ל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו ע״י מעשה וזהו לעניין איסור הנאה ובסוף קאמר הטעם דלצעורי לעניין היתר אכילה [כנלע״ד ברור והטור לא ס״ל בזה כהרא״ש ומה שלא הזכיר דעתו בסי׳ קמ״ה מפני שלא באו דברי הרא״ש מפורשים כל כך להיפך דכן דרך הטור כידוע]:

יב בסי׳ קמ״ה יתבאר שכל שאין בה תפיסת ידי אדם כלומר שהאדם לא עשה זה אלא נבראת כך אין הדבר נאסרת בנעבד וגזירת התורה היא דכתיב אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים את אלהיהם על ההרים הרמים וגו׳ ודרשינן אלהיהם שעל ההרים ולא ההרים אלהיהם כלומר שאם עבדו את ההרים אינם נאסרים דאין בכח אדם לאסור ע״י שטותו מעשה ידיו של הקב״ה והגם שהעובד חייב מיתה מ״מ אין הדבר נאסר וכיון שהנעבד עצמו אינו נאסר בהנאה כ״ש שהתקרובת שלה אינה נאסרת בהנאה וזהו ששנו חכמים במשנה [ל״ט:] השוחט לשם הרים לשם גבעות לשם ימים לשם נהרות לשם מדבריות שחיטתו פסולה ואין דינם כזבחי מתים שתאסר בהנאה ומיהו באכילה אסורה כיון שנשחט לעבודה וכן הדין כששחט לשם חמה ולבנה כוכבים ומזלות דדינם כמחובר כיון שאין בהם תפיסת ידי אדם והם כמחוברים בגלגל הרקיע [כנ״ל בכוונת התוס׳ שם ודו״ק] אבל השוחט לשם שרים הממונים על ההרים והגבעות והימים והנהרות ומדבריות וחמה ולבנה כוכבים ומזלות או ששחט למיכאל השר הגדול או לשלשול קטן שבים הרי אלו זבחי מתים ואסורה בהנאה דהם נחשבים כתלושים [תוס׳ שם] אף שלא שייך בהם תפיסת ידי אדם מפני שזהו עיקר עבודת כוכבים וגם לחמה ולבנה יש מלאכים המנהיגים אותם כדאיתא במדרש [שם] ומדברי רש״י ז״ל [שם] מתבאר דהשוחט גם לשם חמה ולבנה עצמה וכן לשם כוכבים ומזלות עצמן הוי ג״כ זבחי מתים ואסור בהנאה ע״ש וס״ל דהם כתלושים וכמ״ש:

יג והרמב״ם והרשב״א והר״ן ז״ל יש להם שיטה אחרת בזה וס״ל דאם מכוין לעבודה הוי ככל תקרובת ואסורה בהנאה דאיזה עניין הוא מה שלא אסרתן התורה ועוד דא״כ השוחט לשם השרים למה נאסרו בתקרובתן הרי גם המה אינם נאסרים דלא שייך איסור בהם וזה ששנינו דהשוחט לשם הרים וגבעות וכו׳ ה״ז פסולה בלבד ואינם אסורים בהנאה מיירי שלא כיון כלל לעבודה אלא שעשה זה לשם רפואה או לכוונה אחרת כדרך השוטים המשוגעים שנוטים לדברי הבאי ואיסור אכילה הוא משום מראית העין בלבד מפני שנראה כמתכוין לעבודה [ר״ן] ומ״מ כששחט להשרים אפילו שחט ג״כ רק לרפואה דמדינא א״צ ליאסר בהנאה מ״מ כיון שדרך העכו״ם לעבדם עשאום כתקרובת גמור ואסור בהנאה [שם] וי״א דגם כוונת הרמב״ם כן הוא [ב״י וב״ח] וי״א דדווקא בעבודה ממש אבל לשם רפואה בכל עניין אינו נאסר בהנאה [טור בשם ר״י] וכך מטין פשטיות דברי הרמב״ם ז״ל ולהדיא נראה כן מדבריו בפי׳ המשנה ע״ש [ונלע״ד דהשוחט להשרים לרפואה זה הוא עבודת כוכבים ממש כיון שמייחד להם כח זה וזהו כוונת הרמב״ם שם אבל בשוחט לשם הרים הוא רק עושה כעניין סגולה לפי דעת הטפשים וזהו תירוץ הגמ׳ שם הא דאמר להר ומיושב קושית הב״ח שהקשה ליתרץ הא לרפואה הא לעבודה ודו״ק]:

יד בארצות הישמעאלים אינם מניחים לישראל לשחוט אם לא שיהפך פניו למזרח ונקרא בלשונם אלקיבל״י וכתב הרשב״א ז״ל דאינו דומה לשוחט לשם הרים דהתם השוחט עצמו מתכוין אבל הכא זה מחשב וזה עובד לא אמרינן ומשום מראית עין נמי ליכא דהרואה יאמר איתרמויי איתרמי ליה צד מזרח ומ״מ מאחר שמקפידים הישמעאלים בזה ראוי לבטלו ולגעור במי שעושה כן עכ״ל בתשו׳ סי׳ שמ״ה ע״ש ומשמע מדבריו דאם א״א לו להישראל להשתמט מזה וכופיהו לעשות כן אין בזה איסור כיון שהישראל אינו מחשב כלום ושוחט כדרכו ומה לו אם שוחט במזרח או בשארי רוחות:

טו כתב רבינו הרמ״א בסי׳ ב׳ סעי׳ ב׳ מי ששחט והוציא טרפה מתחת ידו פעם אחת אם לא הוחזק בכך מותר לאכול אח״כ משחיטתו מ״מ דנין בזה לפי ראות עיני הדיין באדם השוחט אם כבר נכשל ורגלים לדבר מעבירין אותו עכ״ל ביאור דבריו דוודאי אם ידענו שבמזיד הוציא טריפה פעם אחת מעבירין אותו עד שיעשה תשובה כראוי וכן אם ידענו בבירור ששוגג היה פשיטא שאין שום חשש עליו על להבא וכאן מירי שלא ידענו אם היה שוגג או מזיד ומבואר לקמן סי׳ קי״ט שאינו נאמן לומר שוגג הייתי ע״ש וזהו דקמ״ל דאם לא הוחזק בכך ומעולם לא ראינו בו שיסור מדרך הוראה מותר לאכול אח״כ משחיטתו ומאמינים לו ששוגג היה אמנם אם פעם אחר ג״כ נכשל ויש רגלים לדבר שאינו חושש להשגיח היטב על כשרות מעבירין אותו [כנ״ל לפרש כוונתו ועש״ך סקי״א והרמ״א לא מירי כלל בעד אחד דזה נתבאר בס״ס א׳ ומדברי הגר״א מתבאר שמפרש דאפילו במזיד מותר לאכול משחיטתו ע״ש וצע״ג מסי׳ קי״ט וראייתו מד׳ י״ח מלא נמצאת סכינו יפה ע״ש תמיהני דאדרבא מוכח להיפך כדמוכח מרבינא שם ואין זה מפני כבוד החכם ואם כוונת הגר״א על שוגג יותר קשה מדרבינא וצ״ע]:

סימן ה

א [דין השוחט לשם קדשים ובו ט׳ סעיפים].

דבר ידוע שהשוחט קדשים חוץ למקדש חייב כרת וגם בזמה״ז כמ״ש הרמב״ם סוף הל׳ מעה״ק ואסורה בהנאה ולכן אם הקדיש בזה״ז בהמה לקרבן אסורה בהנאה ואם שחטה ענוש כרת ויש מי שאומר דאם בשעת שחיטה מתפיסה להקדש לאו התפסה היא דה״ל כנדר ופתחו עמו והוי כמי שאומר ה״ז הקדש להקריבה בחוץ דאין זה כלום דדווקא כשקידשה מתחלה ואח״כ שחטה הוי קדשים בחוץ ולא כשקידשה בשעת שחיטה [תב״ש סק״ב] ולא נהירא כלל דוודאי הוי הקדש גמור וחייב כרת וגם באומר ה״ז הקדש להקריבה בחוץ נ״ל ג״כ דהוי הקדש וחייב כרת ומי גרע זה ממה דקיי״ל [מנחות ק״ט.] ה״ז עולה להקריבה בבית חוניו והקריבה שם דחייב כרת כמ״ש הרמב״ם שם פי״ד ע״ש ואי משום דבית חוניו נבנה כבניין מקדש מ״מ מה מועיל זה סוף סוף שחוטי חוץ הוא ומה לי בית חוניו או שאר מקום בארץ [ומ״ש ראיה מתוס׳ מנחות ק״ג. דכשאמר הרי עלי עולה נעשה עולה ואח״כ כשאמר שאקריבנה בחוץ תו לא פקע ע״ש תמיהני דמשם ראיה להיפך דאטו שני דיבורים הם הלא בדיבור אחד אמרן ומה לי דיבור זה או דיבור ה״ז הקדש להקריבה בחוץ וק״ו כשאומר סתם ה״ז הקדש או ה״ז עולה ושוחטה מיד שחייב כרת ואסורה בהנאה מן התורה וזהו דעת מהרש״ל שהביא הב״ח וכן נראה דעת הט״ז סק״ה ולחנם דחה דבריהם ודו״ק]:

ב וזהו דווקא כשבאמת הקדישה בשעת מעשה אבל כשאומר בשעת שחיטה אני שוחטה לשם קרבן אין זה כלום מן התורה שהרי לא הקדישה מקודם וגם עתה אינו מקדישה והם דברי רוח בעלמא אך מדרבנן אסרו מפני מראית העין דהרואה יאמר שהקדישה לקרבן וקדשים בחוץ מותרין [רש״י מ״א:] והטור כתב דאיכא למיחש שמא עתה הקדישו ויש שפירשו בכוונתו דבאמת יש לחוש לזה [ב״י] ואין זה הכרח דכוונתו ג״כ שיש לחוש שיאמרו שעתה הקדישו [ב״ח] וכיון דאין האיסור רק מפני מראית העין לא אסרוה רק באכילה ולא בהנאה וזהו דעת כמה מהגדולים וכן מבואר מלשון הרמב״ם ספ״ב ע״ש [רש״ל וב״ח ותב״ש]:

ג ובזה גופה חילקו חז״ל דאם אמר דבר הבא בנדבה כמו עולה ושלמים שאמר הריני שוחטה לשם עולה או לשם שלמים או לשם תודה או לשם פסח דבכל השנה דינו כשלמים שחיטתו פסולה מטעם שנתבאר אבל אם אמר לשם דבר שאינו בא אלא בחובה ולא בנדבה כמו חטאת או אשם ואמר הריני שוחטה לשם חטאת או לשם אשם שחיטתו כשירה דאין כאן אפילו משום מראית העין דאלו חטא באיסור כזה היה הדבר ידוע ויש לזה קול ולפיכך גם הרואה יבין שדברי רוח הם ולא אתי למטעי להתיר קדשים וכך שנו חכמים במשנה [מ״א:]:

ד באשם תלוי יש מחלוקת אם הוא בא בנדבה אם לאו [כריתות י״ח:] ודעת הרמב״ם להקל שפסק דאינו בא בנדבה ודעת הטור והרמ״א להחמיר מפני הספק וכן אם אמר לשם בכור לשם מעשר שחיטתו כשירה דמידע ידעי ששקר הוא שהרי אין לו בכור ומעשר בהמה בתוך ביתו ובנדבה א״א להביאן וכן אם אמר הריני שוחט לשם תמורה ג״כ כשר דתמורה הוא על קרבן והכל יודעים שאין לו קרבן בתוך ביתו ולכן בזמן הבית ויש לו קרבן בביתו שחיטתו אסורה וכן כשאומר לשם עולת יולדת מותר דהכל יודעים שאשתו לא ילדה דאם היתה יולדת היה לזה קול ולכן אם באמת ילדה או הפילה ולד שחייבת בקרבן בזמן הבית שחיטתו אסורה וכן אם שחט לשם יולדת אחרת שאינה אשתו שחיטתו אסורה [תב״ש] דהכי קיי״ל שאחר יכול להביא הקרבן בלא דעת המתכפר וכן אם אמר הריני שוחט לשם עולת נזיר או לשם חטאת נזיר או שלמי נזיר שחיטתו פסולה דהרואה יאמר שנדר בצינעא שיהיה נזיר וכן אם שחט לשם קרבן זב אסורה שיאמרו דבאמת יש לו זיבה אבל אם אמר לשם קרבן מצורע כשירה דבלא ראיית כהן א״א להביא קרבן והכל יודעים שבזמה״ז אין רואין נגעים:

ה אם נודע שעבר עבירה שחייב עליה חטאת או אשם ואמר הריני שוחט זה לחטאתי או לשם חטאתי שחיטתו פסולה אבל אם לא סיים ביו״ד ואמר לשם חטאת כשירה דאינו במשמע על החטא שחטא אלא לנדבת חטאת [ש״ך וט״ז] וכן באשם וכן בבכור כשיש לו בכור בהמה בתוך ביתו ואמר הריני שוחט לשם בכור אסור ובזה פשוט שא״צ לומר בכורי אבל במעשר לא שייך זה דהאידנא ליכא מעשר בהמה:

ו דבר פשוט הוא דבאווזים ותרנגולים כשאומר לשם איזה קרבן שחיטתו כשירה שהרי אינם באים לשום קרבן ורק בתורים ובני יונה פסול וגם זה רק בתורים גדולים ובני יונה קטנים דלהיפך אינם ראוים לקרבן אבל בבהמות בכל המינים אסור בדבר הבא בנדבה דכל המינים ראוים לזה וכן בחטאת ואשם כשעבר עבירה שחייב עליה חטאת או אשם ואמר זו לחטאתי אסורה אע״פ שמין זה אינו ראוי לזה הקרבן דלאו כ״ע דינא גמירי [נ״ל] אבל תורים קטנים ובני יונה גדולים הכל יודעים שאינם ראוים לקרבן וכן יראה לי דדווקא כשפרט שם הקרבן כעולה ושלמים וכיוצא בזה אבל אם אמר סתם לשם קרבן אינו כלום דאפילו במקדש כשאינו פורט הקרבן אינו בגדר קרבן כלל ויש להתיישב בזה דהא קיי״ל בקרבנות כששחטן סתם יצא כדתנן ספ״ד דזבחים וכמ״ש הרמב״ם בספ״ד ממעשה הקרבנות לא גרע אם אומר לשם קרבן מסתם דמשמע לשם קרבן שנדר או נדב או שחייב בו וא״כ גם השוחט בלשון זה אסור אך מלשון הש״ס והפוסקים לא משמע כן וצ״ע לדינא:

ז ואין לשאול בעיקר דין זה איזה חשש יש בזמה״ז שיאמרו ששוחט לשם איזה קרבן והרי כולנו טמאי מתים ואין קרבן יחיד דוחה את הטומאה די״ל דלאו כ״ע דינא גמירי ועוד כיון דקיי״ל דעל הטומאה מרצה הציץ וגם בקרבן יחיד מרצה הציץ מן התורה [יבמות צ׳.] ולכן אע״ג דהאידנא ליכא ציץ שירצה מ״מ כיון דעכ״פ יש גוונא שבזמן הבית יקובל הקרבן אסור גם בזמה״ז [אבל בעניין מנחות כגון שיקח סולת ויקמוץ ויאמר ה״ז לקמיצה אינו כלום דהא קמיצה צריך כהונה אבל שחיטה כשירה בזה וכהן שאמר זה נ״ל דאסור הסולת באכילה וכן ביין ושמן כיון דקיי״ל בס״פ כל התדיר דמתנדבין יין ושמן אסור באכילה]:

ח כתב הרמב״ם ז״ל בספ״ב שנים אוחזין בסכין ושוחטין אחד מתכוין לדבר שהשוחט לו שחיטתו אסורה והשני וכו׳ נתכוין לדבר המותר ה״ז פסולה וכן אם שחט זה אחר זה והתכוין האחד מהם לשם דבר הפסול פוסל בד״א כשהיה לו בה שותפות אבל אם אין לו בה שותפות אינה אסורה שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו עכ״ל ודבריו הם על כל מה שביאר מקודם דיני שחיטה לכוכבים ודיני שחיטה לקרבנות ע״ש וכבר בארנו דבריו בסי׳ הקודם סעי׳ י״א ע״ש והטור לא הזכיר חילוק בין יש לו בה שותפות בין אין לו בה שותפות:

ט ויש לתמוה עליו דהא בסי׳ הקודם הביא דעת הרא״ש דגם ביש לו בה שותפות אמרינן לצעורי קא מכוין ואינו אוסר וא״כ בשנים בכל עניין אינו אוסר ולמה כתב כאן בשנים ששחטו כשאחד כיון לשם הקרבן דאוסר וי״ל דס״ל דבכאן לא שייך כלל לצעורי קא מכוין דלשם קדשים אין כאן צער ואולי סבר דמצוה קעביד ולכן בכל עניין אוסר אף כשאין לו בה שותפות וכ״כ גדולי אחרונים ורבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ חשש לדיעה זו ע״ש ורבינו הב״י העתיק לשון הרמב״ם ולדעתו גם להרא״ש אינו אוסר בלא שותפות דבקדשים כיון שאין לו חלק בה אין סברא שיאסור אותה [לבוש וש״ך] ופשוט הוא דאחר ששחט האחד רוב הסימנים אין בכח השני לאסרו בקדשים דכל עיקרו של איסור אינו אלא מפני מראית העין [תב״ש]:

סימן ו

א [באיזה דבר מותר לשחוט ובו י״א סעיפים].

בשחיטת קדשים קיי״ל דצריך כלי לשחיטתן [זבחים צ״ז:] כמו סכין וכיוצא בזה וילפינן לה מעקידת יצחק שהיה עולה וכתיב ביה ויקח את המאכלת לשחוט את בנו ש״מ דעולה טעונה כלי דאל״כ לכתוב ויקח את המחתך [תוס׳] ומעולה ילפינן שם לכל הקדשים אבל בשחיטת חולין לא בעינן כלי ולא ילפינן מקדשים דבקדשים בכל עבודתם בעינן כלי שרת משא״כ בחולין ורק לעניין תלוש שצריך לשחוט בדבר התלוש מן הקרקע ואם שחט בדבר המחובר לקרקע שחיטתו פסולה וזה ילפינן מעקידת יצחק וכך אמרו חז״ל [חולין ט״ז.] מניין לשחיטה שהוא בתלוש שנאמר ויקח את המאכלת לשחוט דמדלא כתיב לשחוט את העולה ילפינן מזה על כל מין שחיטה דאינה אלא בדבר התלוש מן הקרקע [תוס׳]:

ב וכך שנו חכמים [ט״ו:] בכל שוחטין בין בצור בין בזכוכית בין בקרומית של קנה ורק שיהיו חדים ובדוקים מפגימה וגם שיהיו קשים שאין צרורות נתזים מהם ולכן אמר התנא צור ולא סתם אבן כי צור הוא הקשה שבאבנים כמ״ש ביחזקאל [ג׳] כשמיר חזק מצור ע״ש ולכן גם בזכוכית דווקא בקשים ולא ברכים וזהו שכתב רבינו הרמ״א ואסור לשחוט וכו׳ או זכוכית שקיסמין נבדלין מהן ע״ש [וא״צ לומר שיש ט״ס בדבריו עש״ך וט״ז וכרו״פ]:

ג וגם בקרומית של קנה חילקו חז״ל [שם] דרק בקרומית דאגם מים שוחטין לכתחלה שהן קשין ואין קיסמין נבדלין מהן אבל בשאר קרומיות של קנה אין שוחטין לכתחלה ויש שאוסרין גם בדיעבד [ב״י בשם עיטור] מטעם שגם אחר הבדיקה קשה לעמוד על הבירור ונכון לחוש לדבריהם ומגדולי האחרונים אסרו זה מדינא [ט״ז ופר״ח] ואע״פ שמעיקר הדין כן הוא מ״מ מימינו לא שמענו לשחוט באחד מאלה הדברים והמנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שלא לשחוט רק בסכין של ברזל ובימינו אלה אין שוחטין רק בברזל עשת שקורין סטאל ובערים הגדולים יש בתי מלאכה שעושין אותם מלוטשים הרבה והן מובחרים לשחיטה כידוע והם חדים וחלקים וכל שוחט צריך שיהיה לו סכין מיוחד לשחיטה [טור] וכן מבואר בש״ס [ח׳:] ולא ישתמש בו לשום דבר כדי שיהיה נקי ולא יתקלקל [עב״י וב״ח] וזהו כבוד המצוה ג״כ ובשבת לעניין מוקצה אמרינן דסכין של שחיטה הוא מוקצה לכל הדיעות [שבת קכ״ג: תוס׳ ד״ה וסכינא] מפני שאין משתמשין בו רק לשחיטה ועכשיו המנהג הפשוט שיש לכל שו״ב ג׳ סכינין לגסות ולדקות ולעופות שידוע שעופות טוב לשחוט בסכין קטן ודקות ביותר גדול מעט וגסות בגדול הרבה:

ד כבר כתבנו שבמחובר פסול מן התורה לשחוט בו ותלוש ולבסוף חברו דעת הרי״ף והרמב״ם להכשיר בדיעבד אף כשביטלו לקרקע דכן משמע מסוגיית הש״ס שם ודעת הרא״ש והטור לפסול גם בדיעבד כשביטלו לקרקע ויש לחוש לדבריהם [רש״ל וב״ח] ואפילו לדעת המכשירים דווקא כשלא נשרש בארץ אבל אם נשרש הוה כמחובר מעיקרו [טור]:

ה לפיכך קנה היוצא מן הארץ וצור היוצא מכותל ושחט בהם השחיטה פסולה לדעת הרא״ש והטור בכל עניין ולהרי״ף והרמב״ם דווקא בקנה שעלה מאליו או שנטעו אדם ונשרש בארץ וצור היוצא מכותל מערה ולא מכותל בניין:

ו ותלוש ולבסוף חיברו ולא ביטלו להקרקע כשר לכל הדיעות כגון שנעץ סכין בכותל ושחט בו שחיטתו כשירה ודווקא כשצואר הבהמה למטה והסכין למעלה דאלו הצואר למעלה והסכין למטה פסול אפילו בדיעבד מטעם דרסה שהצואר מכביד על הסכין ודורס ואפילו אם אמר ברי לי שלא דרסתי פסולה [טור] ודווקא בהמה אבל עוף כשר בדיעבד בכל עניין מפני שהעוף קל בטבעו ואינו מכביד על הסכין [גמ׳ שם] ויש שמחלקין בין עוף קל לעוף כבד וטעמם דס״ל דזה שמחלק הש״ס בין בהמה לעוף הוא מפני שהבהמה משקלה הרבה ולכן ס״ל דבעוף כבד ג״כ פסול והטור דחה זה דהטעם הוא מפני שכל עוף קל בטבעו וכיון שהאיסור בבהמה כשהיא למעלה הוא מטעם דרסה אין חילוק בין שנעץ הסכין בכותל ובין שנעצו בקורה המונחת על הארץ [ב״י] אבל באוחז הסכין בידו לית לן בה שהרי אינו מעביר את צואר הבהמה על הסכין אלא מוליך את הסכין תחת הצואר ואין כאן חשש דרסה ומיהו לכתחלה אין לעשות כן וכן משמע בגמ׳ [עש״ך סק״ח]:

ז דבר המחובר לגוף בעל חי דינו כדין מחובר לקרקע ולכן אם שחט בשן המחובר לאיזה בעל חי או ששחט בצפורן המחובר לאיזה בעל חי שחיטתו פסולה מן התורה דאדם מצינו שדינו כמחובר דהוקש לקרקע [רש״י קדושין ז׳.] ושארי בעלי חיים אע״ג דלעניין קניין דינם כמטלטלין מ״מ אינם דומין למאכלת דמיניה ילפינן לפסול מחובר כמ״ש וכמו דממעטינן מחובר כמו כן נמעט בעלי חיים [ומיושב קושית הגרע״א שהביא הפ״ת] אבל אם חתך לחי מבהמה שיש בה שינים חדים ושחט בשן אחד שחיטתו כשירה וכן אם חתך יד או רגל מבהמה ויש בה צפורן חד ושחט שחיטתו כשירה דזה שמחוברים להלחי והיד והרגל אין זה כמחובר ודווקא כששחט בשן אחד או בצפורן אחת אבל בשנים ההפסק שבין זל״ז הוי פגימה וטריפה שאין זה שחיטה אלא חניקה דזהו כמגל:

ח סכין שצדו אחד סכין וצידו השני מגל או מגירה שמלאים פגימות לא ישחוט אפילו בצידו שהוא סכין ואפילו בשעת הדחק [תב״ש] שמא יטעה וישחוט בצד השני וגם אם אפילו עשה איזה היכר לזה אינו מועיל אא״כ החליקו לצד השני לגמרי ולא דמי למה שיתבאר בסכין שיש בו פגימה דבשעת הדחק שוחטין במקום שאין בו פגימה ובכריכת מטלית דהתם אין הפגם בקביעות אבל בכלי שהפגימות הן למלאכה והם בקביעות אסור לעולם דשמא יבא לטעות ולשחוט בצד הפגימות ובדיעבד כששחט בצד היפה שחיטתו כשירה דבדיעבד אין לאסור מפני גזירה וזהו ששנו חכמים במשנה [ט״ו:] השוחט במגל קציר וכו׳ שחיטתו כשירה דיעבד אין לכתחלה לא [גמ׳] דילמא אתי למיעבד באידך גיסא [שם]:

ט סכין שיש בו פגימה אסור לשחוט בו אפילו אם מכוין לשחוט שלא בצדה של פגימה ואפילו הסכין עדיין גדול עד הפגימה ואפילו יכרוך מטלית על הפגימה אסור לכתחלה ובדיעבד אם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי בהפגימה אם ידע ממנה שחיטתו כשירה ואם לא ידע ממנה כלל גם בדיעבד אסור דכיון דלא ידע העביר דרך עליה ולא ארגיש [ט״ז] דכל מילתא דלא רמי עליה דאינשי עביד לה ולאו אדעתיה וכשידע כשר בדיעבד אפילו בלא כריכת מטלית:

י ומ״מ ביום טוב כשנצרך לשחוט ואסור להשחיזו או אפילו בחול בשעת הדחק שהזמן בהול לשחוט כמו לחולה וכיוצא בזה מותר לשחוט לכתחלה אם כורך מטלית על הפגימה ודווקא כשנשאר ממקום הפגימה כמלא שני צוארין דאע״ג דכששוחט בהולכה והובאה לא בעינן שיעור זה כמו שיתבאר הכא חיישינן שמא ע״י הולכה והובאה תנתק המטלית ממקומו וישחוט בהפגימה [ש״ך סק״ה] והנכון שבחול ימנע א״ע מזה לגמרי אלא ישחיזנו וכן המנהג פשוט ואין לשנות [ורק לחולה ינהוג כדינא]:

יא גם כשיש פגימה בין סכין לקתא לא ישחוט בו לכתחלה וכן סכין שיש לו עוקץ חד בראשו לא ישחוט בו לכתחלה דשמא יתחוב בהחוד ויעשה חלדה וביו״ט יתחוב החוד בקיסם וסכין שיש לו שני פיות יזהר ששני הפיות יהיו כשרים גמורים:

סימן ז

א [דין הקובע סכין בגלגל אם מותר לשחוט בו ובו ג׳ סעיפים].

כבר נתבאר בסי׳ ג׳ דבעינן כח אדם בשחיטה ואף אם אין האדם מחזיק בהסכין על צואר הבהמה ושוחט אלא אפילו אם הסכין שוחט מעצמו ורק שבא בכח אדם כמ״ש שם לפיכך אמרו חז״ל [ט״ז.] השוחט במוכני שחיטתו כשירה ר״ל מוכני הוא גלגל של עץ או של אבן ובלבד שהגלגל לא יהא במחובר לקרקע אלא בתלוש מן הקרקע כמו גלגל של יוצרי חרסים שיש להם מוכני שמגלגלין בו כשחוקקין את הכלי חרס [רש״י] והשכיב בו הסכין חודו למעלה וגלגלה והלך הסכין על צואר הבהמה שוחטה אע״פ שבשעת השחיטה לא נגע האדם בהגלגל שהרי כיון שהאדם גלגלה בידו או ברגלו כל מה שתעשה הגלגל בגלגול זה מקרי מכח אדם והדבר פשוט שלא תהא צואר הבהמה למעלה שלא יבא לידי דרסה כמ״ש בסי׳ הקודם לעניין תחב סכין בכותל ע״ש [ב״ח]:

ב ודע שמלשון רבינו הב״י שכתב יכול אדם לקבוע סכין בגלגל וכו׳ מתבאר שאפילו לכתחלה מותר לעשות כן וזהו דעת הרשב״א והטור ע״ש אבל הרא״ש ז״ל כתב דדווקא בדיעבד כשר אבל לכתחלה אסור דגזרינן אטו גלגל של מים שאינו בא בכח אדם כמו שיתבאר וגם לשון הרמב״ם ז״ל בפ״ב דין י״ג משמע כן וכן מוכח מלשון הש״ס שהבאנו [והרשב״א והטור ס״ל דלמסקנא דקאי אשל מים דפחרא מותר לכתחלה] וכל גדולי האחרונים הסכימו לדיעה זו והכי נקטינן דלכתחלה אין לעשות כן:

ג אם המים מסבבים את הגלגל ושם צואר הבהמה כנגד הגלגל ונשחט ע״י הגלגל שחיטתו פסולה דאין כאן כח אדם ואם הגלגל עמד כגון שהיה דף המעכבו מלגלגל ונטל האדם את הדף והתחיל הגלגל להתגלגל ונשחטה הבהמה שחיטתו כשירה שהרי גלגול זה בא מכח אדם בד״א בסיבוב ראשון כלומר שנתגלגל הגלגל כולו פעם אחד שזה בא מכח האדם אבל בסיבוב השני וכ״ש מכאן ולהבא כבר נסתלק כח האדם ולא היה האדם רק סיבה שתתגלגל אבל עצם כחו כלה בהסביבה הראשונה דמכאן ואילך המים מסבבים אותו ואם נשחטה בסיבוב שני וכ״ש מכאן ואילך שחיטתו פסולה ולא דמי למוכני בלא מים שכל מה שתתגלגל הכל נחשב כח אדם שהרי אין בה כח אחר אבל במים היא מתגלגלת בכח המים [והפרמ״ג כתב מטעם כח כחו ע״ש וצ״ע דלעניין נזקין וגלות קיי״ל דככחו דמי ועתב״ש סי׳ ג׳ סק״ד וא״צ לזה דהטעם כמ״ש דאינו אלא גרמא כמבואר מרש״י שם ד״ה אבל בכח שני וכו׳ דגרמא בעלמא הוא עכ״ל ומה ששינה פירושו משחיטה לדר״פ הכל לפי העניין אבל הטעם אחד ע״ש ודו״ק]:

סימן ח

א [אם יש שיעור לסכין של שחיטה ובו ד׳ סעיפים].

סכין של שחיטה אין לו שיעור לארכו וכך אמרו חז״ל [ל״א.] דאם שוחט בהולכה בלבד או בהובאה בלבד צריך שיהיה הסכין ארוך כשיעור צואר של הדבר הנשחט עם העור והמפרקת וחוץ לצואר כמלא צואר כלומר שארכו יהיה כשני צוארין עם העור והמפרקת דכשיש בסכין שיעור כזה יש בו כדי לשחוט בלא דרסה בהולכה או בהובאה ואם אין בו כשיעור הזה אין הסימנים נשחטים בלא דרסה [ר״ן] וכשיש בו כשיעור הזה אינו בהכרח שיוליך כל אורך הסכין קודם שישחוט הרוב דאין אדם יכול ליזהר בזה דלפעמים כשהסכין חד וחריף חותך רוב הסימנים קודם שיוליך או יביא כשיעור הזה ואמרו חכמים שיעור זה דקים להו שאז ישחוט בריוח בלא דרסה [רא״ש] ויתבאר עוד בסי׳ כ״ד בס״ד:

ב אמנם כששוחט בהולכה והובאה שזהו עיקרו של שחיטה לכתחלה כמ״ש שם א״צ שיעור כלל דע״י הולכה והובאה לא ידרוס אף בסכין קטן וכך שנו חכמים במשנה [ל׳:] אבל אם הוליך והביא אפי׳ כל שהוא אפי׳ באיזמל כשירה ואיזמל הוא תער דק וקטן מאד ויש שהיו רגילין לעשות להאיזמל קרנים לנוי ומטין לצד ראשון ובאלו אסור לשחוט דמתוך שהוא קטן מאד הוא נשמט מן הצואר וכשהוא מוליך ומביא יש לחוש שמא יחלידו הסימנים

או ינקבו אותן הקרנים [רש״י] ומותר לשחוט באותן שאין להן קרנים ולא גזרינן אטו אותן שיש להן קרנים [גמ׳ וזהו הרבותא במשנה ודו״ק] ודווקא איזמל שיש לו עכ״פ איזה משך דאלו אותן שאין להן משך כלל הרי הן כמחט דנוקב וקורע ולא חותך ואפילו מחט של סנדלר שעב קצת ופיותיו חדודין שחותכין חוטי התפר ג״כ השחיטה אסורה דהסימנים נוקב ואינו חותך וזה ששנינו במשנה אפילו כל שהוא מ״מ יש לו איזה שיעור [כמ״ש התוס׳ שבת ס״ג: ד״ה אריג] ומתוך דברי הרמב״ם והטור והש״ע נראה שמפרשים דקרנים הוא עוקץ כלומר שאינו רחב או עגול בראש האיזמל אלא עוקץ חד דיש לחוש שמפני קטנותו ידקור בהעוקץ דבאיזמל קטן כשיש לו עוקץ השחיטה אסורה ואנן מחמרינן גם בסכין גדול שלא יהיה לו עוקץ אלא דזהו חומרא בעלמא אבל באיזמל קטן הוא מדינא [עט״ז סק״א]:

ג ויש מרבותינו הראשונים [רי״ף ור״ח] שכתבו דזה שכשר אפילו בסכין קטן כל שהוא בהולכה והובאה אינו אלא בעוף ולא בבהמה שהצואר הוא משך נכון וכשהסכין קטן מאד אין ביכולת לשחוט אפילו בהולכה והובאה אם לא שיהא קרוב לדרסה ולכן כתבו דבבהמה בעינן כמלא צואר בכל עניין וגם חוץ לצואר משהו וזהו ההפרש שבין הולכה בלבד והובאה בלבד לבין הולכה והבאה דלא בעינן חוץ לצואר כמלא צואר [ולדבריהם כל שהוא דתנן הוא על חוץ לצואר ע״ש] וי״א עוד דגם בעוף בעינן כמלא צואר וחוץ לצואר כל שהוא [וכמ״ש דקאי המשנה על חוץ לצואר] ועם כי יש שחלקו עליהם מ״מ רבים מהגדולים תפסו דבריהם לדינא [עיש״ש שם וב״ח] ודבר פשוט דלמעשה אין לשחוט אפילו עוף קטן אם לא באיזה המשך נכון ולא בסכין קטן למאד ולהיפך שאין לשחוט עוף בסכין של גסות שהוא כבד וקרוב לבא לידי דרסה אם לא בשעת הדחק ובזהירות יתירה [וכ״כ התב״ש]:

ד וכתב רבינו הרמ״א דמי שלא יוכל לשער יקח אורך סכין כמלא שני צואריו של אותו דבר ששוחטין וי״א לשער בי״ד אצבעות ורמז לזה שנאמר ושחטתם בזה [שמואל א׳ י״ד] מניין י״ד עכ״ל ורמז זה איתא במדרש פ׳ נשא [פ׳ י׳] וז״ל מהו ושחטתם בזה רבנן אמרי סכין הראה להם כמה היה צריך להיות שיעור ארכו מניין בזה ב׳ תרין ז׳ שבעה ה׳ חמשה וכו׳ ע״ש ואינו אלא רמז בעלמא ואפילו לפי רמז זה אינו אלא לגסות כדכתיב שם ויגישו כל העם איש שורו וגו׳ וישחטו שם ולא בדקות ועופות והחוש מעיד שעופות קשה לשחוט בסכין ארוך כזה [ומקודם כתוב שם הגישו אלי איש שורו ואיש ושחטתם בזה]:

סימן ט

א [דין שוחט בסכין מלובנת ובו ו׳ סעיפים].

איתא בגמ׳ [ח׳.] ליבן סכין באור ושיעור ליבון איתא בירושלמי [סוף עכו״ם] כדי שנצוצות ינתזו ממנו ושחט בה שחיטתו כשירה ולא אמרינן דהליבון שורף הסימנים קודם גמר שחיטה ונעשה טריפה דחידודו של הסכין קודם לליבונו ואע״ג שיש צדדי הסכין וכשנכנס לתוך החתך ביכולת הצדדין לשרוף את הסימנים מ״מ גם זה לא חיישינן דבית השחיטה מירווח רווח דהחתך מתרחב מצידי הסכין מכאן ומכאן והנגיעה בסימנים אינו אלא חידודו של סכין והוא תופס קודם להליבון [גמ׳] ואין הש״ס מחלק בין אם הסכין חד מאד או לא ובין שהליבון חזק או לא דהרי יש גם ליבון קל כמבואר בא״ח סי׳ תנ״א וכן אינו מחלק בין בהמה לעוף אף שבעוף הסימנים רכים ובקל שיכוו מהחימום מ״מ לפי ערך זה גם החידוד בקל תופסם ואין לשאול דכפי מ״ש דנצוצות נותזים ממנו הלא הנצוצות ישרפו הסימנים די״ל נצוצות אין בהם ממש [כמ״ש ספ״ג דשבת]:

ב והנה הרי״ף ז״ל לא הביא מימרא זו ובפשוטו י״ל דכיון דהוי מילתא דלא שכיחא כלל לא חשש להביאה וכמה דינים שהשמיט בשחיטה מטעם זה כמו קובע סכין בגלגל וכיוצא בזה ופשיטא דזה אינו שכיח כלל שהרי בהכרח לבדוק את הסכין בעודו מלובן אם אין בו פגימה ומי יוכל לבודקו כשהוא מלובן וע״פ רוב כשיתלבן באור רחוק שלא יתקלקל בפגימה משהו ועוד דאולי סובר שיש חילוק בין ליבון לליבון ובין חידוד לחידוד ובין בהמה לעוף ולכן לא חשש להביאן אבל יש מרבותינו שאמרו שדחה זה מהלכה [הרא״ש והר״ן]:

ג וטעמם מהא דאיתא לקמן [י״ז:] דהסכין צריך בדיקה מפגימה גם מצדדיו ויש מהאמוראים שחולקים בזה והביאו ראיה ממימרא זו דלא חיישינן שצדדי הסכין ישרפו הסימנים משום דבית השחיטה מירווח רווח כמ״ש וה״ה לעניין חשש פגימה ג״כ לא חיישינן מטעם זה ע״ש ואנן קיי״ל דצריך בדיקה בהצדדין כמו שיתבאר בסי׳ י״ח וא״כ נדחה דין זה מהלכה:

ד אמנם הרמב״ם ז״ל בפ״א דין כ״ב כתב ליבן סכין ושחט בה שחיטתו כשירה ע״ש ויש מראשונים שהביאו גירסתו שחיטתו פסולה אבל לפנינו הגירסא כשירה וכן דעת כמה מרבותינו דזה דבעינן בדיקה בצדדי הסכין זהו לכתחלה ומאי דמכשירינן בליבון זהו דיעבד [ראב״ד] ועוד דנהי דבית השחיטה רווח נגד עניין הליבון שלא תשרפנו מ״מ אינו רווח נגד מורשא דסכינא שלא תנקוב הסימן [רא״ש בשם הר״י] ועוד דבליבון שיודע שהסכין מלובן הוא נזהר בזה שלא יגע בצדדיו משא״כ בבדיקת הסכין אם לא יבדקנו בצדדיו לא ידע להזהר [שם] ודעת הטור נוטה להכשיר ודעת רבינו הב״י

נוטה לאיסור וכן הסכימו כל גדולי האחרונים לאסור גם בדיעבד דלא אמרינן בית השחיטה מירווח רווח ואע״ג דחידודה קודם לליבונה יש לחוש להצדרין:

ה ודע שיש מהגדולים שכתבו דליבן סכין הוא בכדי שהיד סולדת בצדדי הסכין [תב״ש] ולפ״ז אנן דמחמרינן בהאי דינא כשהיה ליבון כזה ושחט בו שחיטתו אסורה ולענ״ד נראה דחומרא יתירא היא ומנ״ל לפרש ליבון זה שאינו כליבון דכל הש״ס ועוד דמסוגיא זו עצמה מוכח דיש בליבון זה גם ליבון גמור כמבואר שם [דהא מדמה זה לדין דשחין ומכוה בליבן שפוד והכה בו ע״ש ובמכוה חשיב שם גם גחלת ורמץ ובע״כ דר״ז מכשיר גם בליבון גמור ולכן דיו שנאמר דבליבון גמור לא קיי״ל כמותו ודו״ק]:

ו רושם שעושים האומנים בצדדי הסכין אין לחוש להם כיון שהם רחוקים מן החוד מיהו כשהוא בולט יש להחמיר [תב״ש] ולכתחלה נכון שלא יהא בסכין שום רושם כלל כדי שהסכין יהיה חלק בכל צדדיו:

סימן י

א [דין סכין של משמשי עכו״ם וסכין ששחט טריפה ועוד דינים ובו ט״ז סעיפים].

השוחט בסכין של משמשי עבודת כוכבים ועשו בו שימוש שכבר נאסר כמ״ש לקמן בסי׳ קל״ט ובאופן שלא נאסר מבלועי טריפות כגון ששימשו בו בחתיכת עצים לעכו״ם או אפילו שימשו בו בבליעת טריפה אלא שהגעילו אותו והאיסור הוא רק משום שימוש לעכו״ם ואיסורו איסור הנאה שחיטתו מותרת ולא נחשב כנהנה מאיסורי הנאה דלעניין איסור הנאת עכו״ם לא מקרי הנאה דהבהמה או העוף בחייה שוה יותר מלאחר השחיטה ולעניין הנאה זו מקרי מקלקל דהבעל חי כשהוא בחיים עומד לשני דברים לגדל ולדות וגם לאכילה ולאחר שחיטה אינו עומד רק לאכילה והנקיבות מבעלי חיים יש בהם בחייהם גם הנאה שלישית לחלב ולביצים:

ב ולכן אע״פ ששחיטה לשארי דברים מקרי הנאה וסוף בהמה לשחיטה והשוחט בשבת חייב סקילה במזיד ובשוגג חטאת ומאבות מלאכות היא דוודאי מקרי מלאכת מחשבת כשיש בהמלאכה איזה תקון אף שיש בה גם קלקול [שבת ק״ו.] מ״מ בהנאת עכו״ם לא נאסרה אא״כ כולו תקון דכה״ג אמרו חז״ל [עכו״ם מ״ח:] מה שמשביח בזה פוגם בזה ע״ש דאיסור הנאה מעכו״ם אינו מטעם מלאכה אלא מטעם שנהנה ממנה וכיון שנגד ההנאה יש קלקול שוב לא נחשב הנאה [זהו כוונת התוס׳ חולין ח׳. וכל הראשונים ועכרו״פ] ותדע לך שכן הוא שהרי אם שחט בסכין זה כשהוא פגום והבהמה נטרפה פשיטא שמותרת בהנאה שהרי קלקלה לגמרי ובשבת גם בכה״ג חייב שיש בה תקון שהוציאה מידי אבר מן החי וגם יש בזה נטילת נשמה שזהו אב מלאכה [שבת ע״ה.]:

ג ודע שמלשון הש״ס שאומר [שם] סכין של עכו״ם מותר לשחוט בה מבואר דגם לכתחלה מותר וכן הוא לשון הטור והש״ע מ״מ מלשון הרמב״ם ספ״ז דעכו״ם שכתב סכין של עכו״ם ששחט בה ה״ז מותר מפני שהוא מקלקל ע״ש מתבאר דרק בדיעבד מותר וצ״ע על רבינו הב״י דלקמן סי׳ קמ״ב כתב כלשון הרמב״ם וכאן כתב כלשון הש״ס והטור ע״ש ואפשר דהולך לשיטתו בספרו כ״מ שם דהרמב״ם ס״ל דלשון מותר לאו דווקא לכתחלה ולכן לא דקדק בלשון זה ויש מי שאומר דשם מיירי כשצריכה הגעלה [ש״ך סק״ג] וכן משמע מדברי רבינו הרמ״א שם ע״ש אבל על דברי רבינו הב״י א״א לומר כן מדלא תירץ כן על דברי הרמב״ם ז״ל עוד נ״ל לחלק דכשיש סכין אחר וודאי דלכתחלה אין לשחוט בו דנהי דאין בזה הנאה מ״מ הרי מצוה להרחיק מזה וכשאין סכין אחר מותר לשחוט בו לכתחלה [והש״ס והטור דדינם לעניין שחיטה ה״פ סכין של עכו״ם מותר לשחוט בו כשאין אחר דכשיש אחר למה לו זה והרמב״ם דמיירי בדיני עכו״ם באיסורי הנאה אומר שאם שחטו בזה מותר וגם דברי הש״ע י״ל כן אף שנראה שלא כיון לזה כדמוכח מדבריו בכ״מ כמ״ש]:

ד ודווקא בהמה בריאה אבל אם שחט בהסכין בהמה מסוכנת ה״ז אסורה כל הבהמה דזהו תקון גמור והוי הנאה שאם לא שחטה היתה מתה וכן מבואר מלשון רבינו הב״י לקמן סי׳ קמ״ב דגם בדיעבד אסורה כל הבהמה וכן מבואר מלשון הרמב״ם שם ולא מהני הולכת הנאה ליד המלח דהולך לשיטתו שם שכתב בנטל כרכר מאשירה וארג בו את הבגד דכל הבגד אסור ורק בנתערב באחרים מותר ע״י הולכת הנאה לים המלח וה״נ דכוותיה אבל הטור כתב בשם הרשב״א דבהולכת הנאה לים המלח סגי והוא כדי שכר סכין לשחיטה וס״ל דזה לא מקרי הנאה מגוף האיסור שהרי הבהמה כבר גדלה ואינה חסירה רק להכשירה ע״י שחיטה ובשם הרא״ש כתב דגם הולכת הנאה א״צ מטעם זה ואינו מוכרח כל כך [עש״ך סק״ה וגם הר״ן פסק כהרשב״א וכ״כ היש״ש סי״א וגם בלשון הרמב״ם שכתב אסורה ולא כתב אסורה בהנאה כבכל הדינים שם יש לעיין ודו״ק]:

ה השוחט בסכין של כותים שבלוע מטרפות צריך לקלוף מקום השחיטה משום דבית השחיטה הוא כרותח ובולע מהסכין ועוד דאפילו לא נדיננו כרותח מ״מ מפני דוחק הסכין שדוחק בהצואר בולע [גמ׳ ח׳:] ולא מיבעיא אם הסכין הוא בן יומו מתשמישו באיסור אלא אפילו אינו בן יומו דאע״ג דהבלוע בכלים באינו בן יומו הוי נותן טעם לפגם ושרי מ״מ סתם סכין שמנוניתו טוח על פניו והוה כאיסור בעין [רשב״א ורא״ה ור״ן] ויותר מקליפה א״צ דחמימות בית השחיטה פחות אפילו מחמימות דכלי שני כמ״ש הטור בסי׳ ק״ה ופשיטא שיותר מכדי קליפה אינה בולעת וי״א דדווקא כשידוע שהסכין בן יומו אבל כשאינו ידוע וסתם כלים אינם בני יומן א״צ קליפה וסגי בהדחה [תוס׳ ורא״ש] דהשמנונית שעל הסכין מתקלקל ג״כ מפני הברזל שטבע הברזל לקלקל ואין זה נחשב כבן יומו ודעת הרמב״ם והש״ע דבכל עניין א״צ קליפה וסגי בהדחה משום דס״ל דבית השחיטה מיחשב צונן ומיהו הדחה בעי שהרי נתקנח בה שמנונית ואע״פ שלא נבלע בבשר הרי הוא בדפנות בית השחיטה שא״א לדופני הסכין בלא שמנונית [רש״י אליבא דרבב״ח שהרמב״ם פוסק כמותו ורש״י פסק כרב] ולדינא קיי״ל דצריך קליפה דכן הוא דעת רוב רבותינו וכן הסכימו כל גדולי האחרונים :

ו ואסור לכתחלה לשחוט על סמך שיקלוף אחר השחיטה [טור] דכללא הוא דכל דבר שצריך לעשות לאחר השחיטה אסור לכתחלה לסמוך ע״ז קודם השחיטה משום דחיישינן שמא ישכח ולא יעשה כמ״ש בסי׳ א׳ וכן אפילו לדעת הרמב״ם שאינו מצריך רק הדחה אסור לשחוט על סמך שידיח אחר השחיטה ואע״ג דכל בשר צריך הדחה קודם מליחה מ״מ חיישינן שמא יצלה הבשר ואז א״צ הדחה כמ״ש בסי׳ ע״ו ועוד דהדחה שקודם מליחה אינה אלא הדחה בעלמא והדחה דהכא צריך שפשוף היטב מפני השמנונית [ר״ן] ובסכין מקונח יפה יפה אפשר דשרי כשאינו ידוע שהוא בן יומו מטעם דכל נטל״פ מותר בדיעבד וא״כ לעניין שחיטה אפשר דמותר לכתחלה וצ״ע :

ז אם השחיזו הסכין באבן לטושה או נעצו אותו י׳ פעמים בקרקע קשה א״צ קליפה אפילו בבן יומו מפני שבית השחיטה אינו כרותח גמור כמ״ש ולכן אע״פ שהשחזה ונעיצה אינו מועיל לרותח גמור כמ״ש בסי׳ קכ״א מ״מ לעניין רתיחת בית השחיטה לא חיישינן שהסכין יפליט ויבליע בבשר ובהשחזה יש להתיר גם לכתחלה ובנעיצה רק בדיעבד [ש״ך סק״ח] ודע דנעיצה לא מהני רק בסכין שאין בו גומות בצדדיו כמ״ש שם ויש מתירין גם בנעיצה לכתחלה [עב״ח] ובשעת הדחק שאין לו סכין אחר לכל הדיעות מותר לשחוט בו לכתחלה אפי׳ בנעיצה לבד [רמ״א] ואין לומר נמתין עד אחר מע״ל שיופגם הבלוע ולא נתיר לכתחלה די״ל כגון שצריך היום להבשר לאכול :

ח כתב הטור סכין ששחט בה כשירה אע״פ שהוא מלוכלך בדם מותר לשחוט בו פעם אחרת אבל אסור לחתוך בו רותח ומותר לחתוך צונן ע״י הדחה שידיחנו תחלה ומכיון ששחטו בו טריפה אסור לשחוט בו פעם אחרת עד שידיחנו בצונן או יקנחנו בדבר קשה ונוהגין עתה לקנחו יפה בשער הבהמה בין כל שחיטה ושחיטה ושפיר דמי ואם שחט בו בלא הדחה ידיח בית השחיטה ואם רגיל לשחוט בו טריפות תדיר צריך נעיצה עשר פעמים בקרקע קשה עכ״ל וכ״כ בש״ע :

ט ביאור הדברים דאע״ג דקיי״ל בית השחיטה רותח כמ״ש וא״כ כל סכין ששחט בו פעם אחת ומלוכלך בדם היה לנו לאסור לשחוט בו פעם אחרת מפני שתבלע הדם של הראשונה ודם הנבלע ממקום אחר אינו יוצא ע״י מליחה כמ״ש בסי׳ ס״ט מ״מ לא אמרינן כן דלא אמרינן בה״ש רותח אלא בסכין שהוא מכבר טריפה ופולט בהבשר והבשר רק לבלוע אבל להיפך שהסכין יבלע מחום בה״ש לא אמרינן כן דהסכין קשה לבלוע ולגביה מיחשב בית השחיטה צונן [רש״י] אמנם לפי טעם זה היה לנו להצריך הדחה להסכין כדי שלא תבלע השחיטה השנייה מדם בעין שעל הסכין של שחיטה הראשונה ומהטור משמע שא״צ הדחה ועוד דעל טעם שנתבאר יש חולקין וס״ל דגם הסכין בולע מחום בה״ש [רשב״א בתה״א עט״ז סק״ט] אך מטעם אחר לא חיישינן לבליעת דם דהסימנים טרודים לפלוט דם עצמן ואיידי דטרידי למיפלט לא בלעי דזהו כלל גדול בענייני פליטה ובליעה שהדבר שהוא פולט אינו בולע בשעת מעשה דלא תעשה דבר והיפוכו ברגע אחת :

י וזה שכתב שאסור לחתוך בו רותח הוא מטעם שהסכין יפלוט להרותח את הדם הנבלע בו מהשחיטה ולכן אפילו הדיח את הסכין אסור ומזה מוכח דגם לעניין הסכין אמרינן שבולע מחום בה״ש [ומטעם זה חולק הרשב״א על רש״י] ודין זה הוא גמ׳ מפורשת [קי״א:] וגם על הרמב״ם ז״ל קשה שהרי ס״ל בסכין של כותים דבה״ש צונן ודי בהדחה כמו שנתבאר ואיהו פסק בפ״ו ממ״א דין זה דסכין ששחט בה אסור לחתוך בו רותח עד שיגעילנו ע״ש [ורש״י בעצמו כתב שם דבה״ש רותח ובולע הסכין ע״ש] [ולפמ״ש הר״ן שם דלרש״י מיירי בלא הדחה א״ש] :

יא וצ״ל דס״ל דנהי דאין הסכין בולע הרבה מחום בה״ש לעניין שיהא בכחו להפליט ג״כ ע״י חום בה״ש ולכן מותר לשחוט בו מ״מ מעט הוא בולע מחום בה״ש ואותו המעט תפליט ברותח גמור דרתיחת הרותח חזק כל כך עד שתכריח את הסכין להפליט בה המעט דם הנבלע בו מחום בה״ש ולכן באמת כתב הרמב״ם שם דבדיעבד אם חתך בו רותח מותר ע״ש מפני שהיא פליטה קלה ואין האיסור רק לכתחלה ואפילו להרשב״א דס״ל דבליעת הסכין שוה לבליעת בשר מ״מ נראה דדי בקליפה כשחתכו בו רותח דכבר בארנו דחום בה״ש קיל מחום כלי שני ואינו בולע יותר מכדי קליפה [ש״ך

סקי״ד] ולכן גם לעניין רותח אף שצריך הגעלה מ״מ די גם לכתחלה בהגעלה ע״י עירוי מכלי ראשון אע״פ שאינו ככלי ראשון דאינו מפליט רק כ״ק דהא גם הבלוע אינו אלא ב״ק ובסי׳ ס״ח וסי׳ ק״ה יתבארו דינים אלו:

יב וזה שכתב דמותר לחתוך בו צונן ע״י הדחה שידיחנו תחלה פשוט הוא דבלא הדחה הא איכא דם בעין ויובלע בהצונן ע״י דוחקא דסכינא וע״י הדחה שרי אף דאיכא דוחקא דסכינא ולכן אע״ג דבכל סכין של איסור אסור להשתמש אף בצונן עד שינעיצנו י׳ פעמים בקרקע כמ״ש בסי׳ קכ״א מ״מ הכא דהבליעה קלה סגי בהדחה [ר״ן ס״פ כ״ה] וגם קמ״ל דדווקא הדחה אבל קינוח לא מהני אא״כ קינוח יפה ולא קינוח קל [שם] ואפילו שחט בו הרבה פעמים מותר לחתוך בו צונן ע״י הדחה [ש״ך] ולא דמי לשחט טריפה שיתבאר דלא מהני הדחה בשחט הרבה דבשם האיסור מפני שמנונית ובכאן הוא משום דם ודם מישרק שריק [שם]:

יג וזה שכתב דכששחט בו טריפה אסור לשחוט בו עד שידיחנו או יקנחנו בדבר קשה הטעם הוא דבטריפה שכולה איסור ולבד הדם שעל פני הסכין גם השמונית שעל פניו טריפה ובזה לא אמרינן איידי דטריד למיפלט לא בלע דרק בדם אמרינן שכיון שפולט דם לא יבלע דם ולא שלא יבלע שמנונית דפליטת דם לחוד ובליעת שמנונית לחוד אבל בהדחה או קינוח בדבר קשה שהוא כהדחה סגי ולא חיישינן לבלוע שבתוך הסכין מטעם שהסכין קשה לבלוע כמ״ש בסעי׳ ט׳ ולהחולקים שם ג״כ מותר משום דהבלוע המועט שע״י חום בה״ש אין בכחו להפליט ע״י חום בה״ש כי אם ע״י רותח גמור כמ״ש בסעי׳ י״א:

יד וזה שכתב דנוהגין לקנח הסכין בשער הבהמה בין כל שחיטה ושחיטה הוא מטעם שמא תמצא טריפה וקנוח יפה בשיער מועיל דהשיער קשה ודווקא בבהמה נוהגין כן ולא בעופות משום דאין מצוי בהם טריפות ועוד דאם ינהגו כן בעופות הוי טירחא רבה לקנח בדבר קשה בין כל שחיטה דקנוח בגופם אינו מועיל דהנוצות הם רכים ואין דומין לשיער [עש״ך סקי״ח] ואפילו אם יזדמן טריפה אין חשש בזה שהרי מדיחים אח״כ התרנגולת ע״פ רוב וממילא תודח בית השחיטה וזה מועיל כמו שיתבאר לפנינו [וגם אין אנו רגילים לאכול קנה וושט של עופות וזורקין אותם]:

טו וזה שכתב דאם שחט בלא הדחה ידיח בית השחיטה הקשו עליו דכיון שנמצאת טריפה הרי בלעה שמנונית של איסור ודמי לסכין של כותים שפסק בעצמו דצריך קליפה [רש״ל וב״ח וש״ך סקי״ט] אמנם באמת א״ש דברי הטור דהא בסכין של כותים להרמב״ם א״צ קליפה ונהי דבזה לא קיי״ל כוותיה משום דבלע הרבה איסור אבל בשחט טריפה דמעט איסור בלוע בה י״ל דלכ״ע די בהדחה [ט״ז סקט״ז] ועוד דבשם היתה בליעה ע״י רותח גמור משא״כ רתיחת בה״ש דהרתיחה קלה כמ״ש ובהכרח לומר שהטור מחלק בכך שהרי כתב ואם רגיל לשחוט בו טריפות תדיר צריך נעיצה עשר פעמים בקרקע קשה עכ״ל כלומר ושוחט בו לכתחלה והרי לרותח לא מהני נעיצה כמ״ש בסי׳ קכ״א אלא ודאי משום דרתיחת בה״ש קלה כמ״ש בסעי׳ ז׳ גם בסכין של כותים וכ״ש בכאן דגם הבליעה הוא ע״י בה״ש ומטעם זה היקל הטור בשחיטת טריפה פעם אחת בהדחת מקום השחיטה מיהו לדינא חולקים כמה מהפוסקים על זה וס״ל דצריך קליפה:

טז בכל מקום שצריך להדיח הסכין מפני שמנונית כמו בסכין טריפה וכיוצא בזה כתבו הראשונים דכשמדיח במים צוננים צריך להעביר תחלה השמנונית כולו עד שיתן מים על הסכין ויהיו המים זבים מראשו לסופו ומסופו לראשו דאם לא יסיר השמנונית מקודם המים מתעכבים ואינם יכולים לזוב [סמ״ג והגהמ״י פי״ז ממאכ״א בשם ריצב״א] ומשמע דבמים חמים אין לחוש לזה דהחום מסיר השמנונית ודע דבסי׳ צ״א יתבאר דבמקום שצריך קליפה ולא קלפוהו צריך שישים נגד הקליפה ע״ש:

סימן יא

א [באיזה זמן שוחטין ובאיזה מקום ובו טו סעיפים].

לעולם שוחטין בין ביום ובין בלילה בד״א כשיש אבוקה כנגדו והוא שתי נרות קלועים זה בזה או אפילו אינם קלועים רק שהאש מתחבר מזה לזה שאורן רב או עצים דקים אבל אם אין אבוקה כנגדו או ביום במקום אפל לא ישחוט לכתחלה דחיישינן שמא לא ישחוט רוב הסימנים [רש״י י״ג:] ולא נסמוך על מה שיראה אח״כ במקום אורה דשמא ישכח וכ״ש בלילה לסמוך על בדיקת היום שיש עוד חשש שמא יתרחבו ע״י פירכוס ואף דחששא רחוקה היא כמ״ש בסי׳ כ״ה מ״מ קצת חששא יש בזה וגם יש קצת חששא שיוכל לדרוס או להחליד ולא ירגיש [רשב״א] ומ״מ בדיעבד לא חיישינן לכל זה כשאומר ברי לי שלא דרסתי ולא החלדתי כי באמת גם באופל יוכל להרגיש בזה ורק לכתחלה חיישינן לזה וכ״ש כשהיתה נר אחת אפילו קטנה או לאור הלבנה דאין חשש בדיעבד אבל לכתחלה ודאי אסור לשחוט בפני אור הלבנה כיון שחז״ל הצריכו אבוקה ופשיטא שאין אורה דומה אפילו לאור נר אחת וכ״ש לאור האבוקה [ויש שמסתפקים בזה ולא ידעתי מקום הספק] ומטעמים אלו גם סומא אינו שוחט לכתחלה כמ״ש בסי׳ א׳:

ב אם התחיל לשחוט נגד אבוקה וכבתה יגמור השחיטה ולא יפסיק דשהייה במקצת אוסרת [תב״ש] וכן אם התחיל לשחוט בלא אבוקה ונזכר באמצע השחיטה לא יפסיק ויגמור השחיטה [שם] ויש מי שאומר דאם נכבה הנר באמצע שחיטה יש לחוש שנבעת ועשה שהייה [פ״ת בשם שבו״י] ולא ידעתי מנ״ל לחוש לזה ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו ולכן אם אמר ברי לי שלא שהיתי השחיטה כשירה:

ג כתב הרמב״ם [ספ״א] השוחט ביוה״כ או בשבת בשוגג אע״פ שאלו היה מזיד היה מתחייב בנפשו או מתחייב מלקות על יוה״כ שחיטתו כשירה עכ״ל ומבואר להדיא דבמזיד שחיטתו אסורה וביאור זה בפירושו למשניות בפ״ק דחולין דאע״ג דאינו נפסל רק אחר שחיטה מ״מ משחט מקצת הסימנים הוא מחלל שבת ובשעה שיגמור השחיטה הוא פסול ע״ש ומבואר מזה דדעתו דבחילול שבת אחד נעשה עבריין ושחיטתו אסורה וזהו דלא כמ״ש בסי׳ ב׳ סעט״ז דס״ל להרמב״ם דחילול שבת דמי לשארי עבירות דלא נאסרה שחיטתו רק כשהוא מועד לעבור כמה פעמים ע״ש ולפ״ז נצטרך לדחוק בכוונת דבריו בכמה מקומות ע״ש ומ״מ יש לעיין שהרי דבר זה ביאר בפירוש שם דרק בפרהסיא מקרי עבריין וא״כ גם במזיד היה לו להתיר כששחט בצינעא ויראה לי דזה נכלל במה שכתב שאלו היה מזיד היה מתחייב בנפשו או מלקות וידוע שזה אינו אלא ע״י התראה וזהו כמו בפרהסיא ולכן ביאר זה ללמדינו דאם לא היה בפרהסיא גם במזיד כשר ובשוגג אע״פ שעשה בפני רבים מותר מפני שהוא שוגג [ובזה י״ל למה הוצרכה המשנה לזה ודו״ק] ובא״ח סי׳ שי״ח נתבאר אימתי מותר באכילה ע״ש:

ד והטור כתב השוחט בשבת וביוה״כ אע״פ שאלו היה מזיד בשבת מתחייב בנפשו ולוקה ביוה״כ שחיטתו כשירה עכ״ל וכן הוא בש״ע סעי׳ ב׳ ויש שפירש בכוונתו כמ״ש הרמב״ם דדווקא בשוגג מותר [ב״י] ויש שפירש דדעת הטור להתיר גם במזיד [ב״ח] מדלא כתב השוחט בשוגג וה״פ השוחט בשבת ויוה״כ כשר בין בשוגג בין במזיד ואע״פ שאלו היה במזיד היה מתחייב בנפשו מ״מ שחיטתו כשירה דבשחיטה ראשונה עדיין לא נעשה עבריין וזהו דעת התוס׳ והרשב״א והר״ן כמ״ש בסי׳ ב׳ ע״ש [אך לפ״ז הלשון אינו מדוקדק והו״ל לומר אע״פ שבמזיד ולא שאלו היה מזיד אמנם גם דעת הדרישה כהב״ח ע״ש וכ״ה דעת הש״ך והט״ז וס״ל כיון דהכל מעשה אחת לא נעשה עדיין עבריין ודלא כסברת הרמב״ם ז״ל ועתב״ש שמסכים לפי׳ הב״י]:

ה יש מהגדולים שחקרו לפי מה דאמר רבא ריש תמורה כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני נימא גם בשוחט בשבת ויוה״כ אי עביד לא מהני ותיהוי כנחירה בעלמא ואין זה שחיטה כלל ותרצו בזה כמה תירוצים ולי נראה דאין זה עניין כלל לאי עביד לא מהני דהא בכאן אף אם נחשבנה כנחירה יש בזה חילול שבת כבשחיטה ואין בזה תועלת לעניין העבירה א״כ מה לי אם נקראנה שחיטה או נחירה ועוד נראה דכל מעשה שנעשה באיסור ואין להשיב המעשה שתהיה כקודם המעשה לא שייך בזה אי עביד לא מהני דבהכרח מהני כיון שא״א להשיבה כבראשונה וילפינן זה משחיטת פסח על החמץ דאיתא בירושלמי פסחים [פ״ה ה״ד] דהפסח כשר דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי התורה קראה זבחי ע״ש הרי התורה גילתה דבשחיטה כל שאין האיסור בעצם השחיטה שחיטה שמה וכשירה ומזה ילפינן גם לשוחט בשבת [ולכן התוס׳ בתמורה שם לא הקשו משוחט בשבת דכיון שהקשו משוחט הפסח על החמץ ותרצו כמ״ש ממילא ילפינן לכל שחיטות כשהאיסור הוא צדדי]:

ו כתב הרמב״ם ז״ל [רפ״ב] בכל מקום מותר לשחוט חוץ מן העזרה שאין שוחטין בעזרה אלא קדשי מזבח בלבד אבל החולין אסור לשוחטן בעזרה בין בהמה בין חיה בין עוף עכ״ל ומסתימת דבריו משמע דגם בזמה״ז הדין כן דהולך לשיטתו בספ״ו מהלכות בית הבחירה דקדושת המקדש קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא ע״ש ונראה דלהסוברים דעתה בטלה קדושת המקדש אם שחט חולין בזמה״ז במקום העזרה לא נאסרה וצ״ע:

ז עוד כתב השוחט חולין בעזרה אותו הבשר טהור ואסור בהנאה כבשר בחלב וכיוצא בו וקוברים אותו ואפרו אסור אפילו שחט לרפואה או להאכיל לכלבים אבל הנוחר בעזרה והמעקר ועכו״ם ששחט והשוחט ונמצא טריפה והשוחט בהמה חיה ועוף הטמאים בעזרה הרי אלו כולן מותרין בהנאה עכ״ל והטעם דחולין שנשחטו בעזרה ילפינן מקרא דכי ירחק ממך המקום וגו׳ וזבחת מבקרך וגו׳ דבריחוק מקום אתה זובח ולא בקירוב מקום [קדושין נ״ז:] וממילא דרק שחיטה כשירה נאסרה וכל הני לאו שחיטה נינהו [הכ״מ הקשה דר״ש הוא דמתיר בהנאה שחיטת טריפה בעזרה וחכמים אוסרים [שם נ״ה.] ולמה פסק כר״ש ע״ש ונ״ל טעמו משום דאמרינן בחולין [פ״ה.] ראה ר׳ דבריו של ר״ש בכיסוי הדם דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה ושנו בלשון חכמים ומפרש שם טעמא דר״ש מדכתיב אשר יאכל ע״ש וה״נ בחולין בעזרה כתיב ואכלת בשעריך והוי סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא והלכה כסתם משנה]:

ח עוד כתב ולא בהמה וחיה בלבד אלא כל החולין אסור להכניסן לעזרה אפילו בשר שחוטה או פירות ופת ואם עבר והכניסן מותרין באכילה כשהיו ודברים אלו כולן דברי קבלה הן וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה מכין אותו מכת מרדות עכ״ל וזה שאין לוקין עליו מלקות גמור לאו משום דאיסורן מדרבנן דהא מקרא יליף לה וזבחת בריחוק מקום ולא בקרוב מקום כמ״ש בעצמו מקודם אלא משום דהוה לאו

הבא מכלל עשה דאין לוקין עליו [וכ״מ המל״מ בפ״ה מיסה״ת ע״ש] אך זה שאסור בהנאה ביאר בפירוש בפט״ז ממאכ״א דין ו׳ דאיסור הנאה מחולין שנשחטו בעזרה הוא מדרבנן ע״ש [ואע״ג דבקדושין שם ממעט מאותו אך בפסחים כ״ב מבואר דזהו לר״מ ולא לר״י דדברים ככתבן ואיהו פסק בפ״י מעכו״ם כר״י ע״ש ודעת התוס׳ בכ״מ דאין איסור הכנסת חולין בעזרה רק במידי דכעין הקרבה ועמל״מ שהאריך בזה ועלח״מ שהקשה כיון דפסק כר״י א״כ מנ״ל דחשב״ע דאורייתא ודבריו תמוהים דעיקר האיסור למדנו מקרא דכי ירחק כמ״ש ואיסור הנאה הוא מדרבנן מפני שפסק כר״י כמ״ש ודו״ק]:

ט עוד כתב האומר בהמה זו שלמים וולדה חולין אם נשחטה בעזרה ולדה מותר באכילה לפי שאינו יכול לשחוט אותה בריחוק מקום עכ״ל כלומר ולא אמרינן כיון דהולד ניתר בשחיטת האם כמ״ש בסי׳ י״ג נחשבנה כאלו הולד של חולין נשחטה בעזרה ותיאסר דכיון שא״א לשחוט הבהמה בריחוק מקום דהוה שחוטי חוץ לא קרינן בה כי ירחק ממך המקום [וזהו גמ׳ תמורה י״א:] אבל להיפך כשהקדיש הולד שבמעיה והבהמה חולין וקדושת הולד חלה גם כשהיא בתוך הבהמה דקיי״ל ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים ושחט הבהמה בפנים נראה דגם הולד אסור משום שחיטת חולין בעזרה דהא קרינן בה כי ירחק ממך המקום ולא מחייב משום שחוטי חוץ כדאיתא שם בגמ׳ וכיון דלא מחייב משום שחוטי חוץ ממילא דמחייב משום שחיטת חולין בעזרה [ונ״ל דלכן הש״ס שם לא בעי בהיא חולין וולדה שלמים לעניין חולין בעזרה אלא לעניין שחוטי חוץ ע״ש משום דתלוי זה בזה כמ״ש ע״ש]:

י אין שוחטין לתוך ימים ונהרות שמא יאמרו עובד מים הוא זה ונראה כמקריב למים [רמב״ם] או שלא יאמרו לשר של ים הוא שוחט [טור] ולא ישחוט לכלי מלא מים שלא יאמרו לצורה הנראית במים שחט ולכן אם המים עכורים מותר דאין כאן צורה ואין האיסור רק כשהמים צלולים אבל לתוך כלים ריקים לא ישחוט שלא יאמרו מקבל הוא הדם לזרקו לכוכבים וכשנותן עפר בכלי מותר דהדבר ניכר שאין ראוי לזריקה וכן במים צלולים כשנותן עפר לתוך המים ממילא דאינם צלולים ושרי אבל בימים ונהרות אין חילוק בין מקום צלול למקום עכור [ט״ז וש״ך] דהחשד לשר של ים הוא ואין חילוק בין עכור לצלול אבל מותר לשחוט בראש הגג או בראש הספינה ולא חיישינן שיאמרו ששוחט לצבא השמים דאין דרך עובדיהם לעלות למקום גבוה ולכן אין בזה חשדא:

יא יראה לי דכשם שאסור לשחוט לתוך ימים ונהרות כמו כן אסור לתוך בארות ומעינות דנהי דלטעם שלא יאמרו לשר של ים הוא שוחט לא שייך זה אבל לטעם הראשון שמא יאמרו עובד מים הוא אין הפרש ועוד שהרי יש כאן צורה ויאמרו לצורה הנראית במים הוא שוחט [עתב״ש ודבריו צ״ע דאינו אלא להטור אבל להרמב״ם אסור כמ״ש וגם מפני הצורה כמ״ש]:

יב מפני האיסור שנתבאר שאין שוחטין לתוך הכלים יש לאסור מה שנהגו במקצת מקומות שמקבלין הדם בעת השחיטה כדי למכור לאינו יהודי ואף שעושים זה בשעת גמר שחיטה מ״מ יש לאסור [בה״י] כיון שהוא דינא דגמ׳ ומשנה מפורשת היא [מ״א.] יש לאסור בכל עניין ולכן יראו שהכותי יקבל הדם בהכלי ולא הישראל [תב״ש] ויש מי שאוסר ליטול בעד הדם דמים מרובים מפני איסור סחורה בדברים האסורים שיתבאר בסי׳ קי״ז [שם] ולא נ״ל דהאיסור אינו אלא בדבר המיוחד למאכל כמ״ש שם ורוב האומות אין אוכלים דם בעין שנפשו של אדם קצה בהן [מכות כ״ג.] ולא לאכילת עצמן נוטלין את הדם כידוע [וגם דמי לנזדמנו דמותר שם]:

יג היה הולך בספינה ואין לו מקום פנוי לשחוט שוחט על גבי אחורי הכלי שמקצתה בולטת לתוך הים ושוחט עליה והדם שותת ויורד להים דכיון שאינו שוחט להדיא לתוך הים וגם אינו שוחט לתוך הכלי אין בזה חשדא וה״ה שיכול להניח דף על דופן הספינה שמקצתו לתוך הים וישחוט עליו ושותת הדם להים [תב״ש] או מוציא ידו חוץ לספינה ושוחט על דופן הספינה מבחוץ ומשם שותת לתוך הים ויש מי שמתיר באחורי כלים שיש להם תוך לשחוט להתוך של האחורים דלא נאסרה רק לתוך הכלי של הפנים ולא של אחורי הכלי [ש״ך סק״ה] ויש חולקים בזה [תב״ש סקי״ז] מטעם דמצינו גבי טומאה דנחשב גם זה כתוך ואינו מוכרח דוודאי בעבודה אין דרך קבלה באחורי הכלי ובקדשים פשיטא שהדם צריך לקבל בתוך שבפנים וכן בטומאה יש חילוק בין אחורים לתוך כמבואר פכ״ה דכלים [וגם הפר״ח הסכים להש״ך וכ״מ מכרו״פ]:

יד ודע דדעת רש״י ז״ל [יג:] דבראש הגג יכול לשחוט גם לתוך כלי מטעם דהכל יודעים שא״א לו לטנף את הגג ואין כאן חשדא וכן בראש הספינה יכול לשחוט להדיא לתוך הים דהכל יודעים שא״א לו לטנף ספינתו וזה שאמרו חז״ל [מ״א:] דההולך בספינה מוציא ידו חוץ לספינה כמ״ש זהו בעומד בתוך הספינה ולא בראש הספינה [ב״ח] והטעם דבתוך הספינה לא בעית אם יושיט ידו חוץ לספינה על דופני הספינה משא״כ בראש הספינה בעית לעמוד ממש בקצה הספינה [נ״ל] והרבה מרבותינו חולקים בזה וס״ל דגם בגג לא הותר לתוך הכלי וכן בראש הספינה לא הותר לשחוט להדיא למים וכל ההיתרים שנתבארו אינם אלא בשעת הדחק אבל שלא בשעת הדחק ישחוט רק באופן שיזוב הדם על הארץ ועמ״ש בסי׳ י״ב:

טו כתב רבינו הרמ״א מקצת שוחטין נזהרים שלא לשחוט שום אווז בטבת ושבט אם לא שאוכלין מלבה משום שקבלה היא בידם שיש שעה אחת באותן חדשים אם שוחט האווז ימות השוחט אם אין אוכל ממנה ונוהגין לאכול מן הלב עכ״ל ויש שכתבו מן הכבד ויש שכתבו מן הרגלים [ש״ך] ויש מן השומן [כרו״פ] ובאמת אין להקפיד בזה ותמים תהיה עם ד׳ [שם] וזה שכתב מנהג זה מפני שבימיו הנהיגו כישופים באווזות עד שרבים נמנעו אז מלאכול אווזות אבל בימינו אלה אין להקפיד כלל [שם]:

סימן יב

א [שלא לשחוט בגומא ובו ה׳ סעיפים].

שנו חכמים במשנה [מא.] אין שוחטין לגומא כל עיקר אבל עושה גומא בתוך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את הצדוקים עכ״ל ביאור הדברים דבימי חכמי הש״ס היו צדוקים ומינים ועבודתם היתה לחקוק גומא בחצר או ברחוב ולשחוט לתוך הגומא אסף שם הדם ואוכלים עליהם [תה״ב] ולכן השוחט לתוך גומא נראה שמחזק עבודתם אף שאינו מכוין לכך ואסרו חכמים כל עיקר אפילו בגומא שבתוך הבית אף שלא היו העובדים רגילים לעבוד עבודתם בגומא שבבית:

ב ומי שאינו רוצה לטנף ביתו וחצירו שמקפיד על נקיות עושה גומא ועושה מקום לשחוט חוץ לגומא ושוחט שם והדם שותת ויורד לגומא שאז ניכר לכל שכוונתו לנקות ביתו וחצירו ולא יחשדוהו אבל בשוק אפילו כה״ג אסור מפני שאינו חושש בנקיון השוק [טור] ויבא לידי חשדא ואע״ג דקיי״ל [שבת ס״ד.] כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור זהו כשיש חשד בחדרי חדרים אם היו רואין משא״כ בכאן דליכא חשדא בביתו ובחצירו אף אם יהיו רואין דהכל יודעין שעושה כן מפני נקיות [תוס׳]:

ג ומדלא התירו חכמים רק בעושה מקום חוץ לגומא ש״מ דאפילו בגומא שאינה נקייה אסור [סמ״ג ומרדכי] דאל״כ למה להם בטורח כזה יתירו בהשלכת עפר וצרורות לתוכה כמו במים שבסי׳ הקודם אלא וודאי דגם בכה״ג אסור ואע״ג דעבודת הצדוקים נראה שהיתה דווקא בגומא נקייה שהרי אכלו עליה כמ״ש מ״מ אסרו גם בשאינה נקייה מפני שאין הכל מסתכלין בתוכה לראות אם נקייה היא אם לאו וכיון דעיקר האיסור הוא מטעם חשדא ממילא שיש לאסור בכל עניין ולכן יש ליזהר מי ששוחט חיה ועוף הצריכים כיסוי לא יחפור קצת עפר וישחוט להחפירה ויכסה בהעפר החפור דיראה כשוחט לתוך גומא אלא ימלאנה עפר וישחוט שלא תהא נראית כגומא [שם]:

ד כתב הטור דהרמב״ם כתב [פ״ב הל׳ ו׳] שאם שחט לתוך גומא אסור לאכול משחיטתו עד שיבדקו אחריו שמא מין הוא והרשב״א כתב אע״פ שאסור לעשותו אין שחיטתו פסולה שאין מוציאין את האדם מחזקת כשרות עד שיבדוק וימצא חשוד עכ״ל וזה ששנינו בברייתא צריך בדיקה אחריו זהו על להבא ואם ימצא שהוא מין נאסור שחיטתו למפרע [רש״ל וש״ך וב״ח וגם דעת רש״י כן הוא ע״ש] וכן הדין בשוחט לימים ונהרות שבסי׳ הקודם [שם] ויש מי שאומר דלמפרע לא נאסר לעולם וגם רק בגומא צריך בדיקה ולא בדינים שבסי׳ הקודם לפי שבשם הוי עבודה ממש ולא נחשדו ישראל על כך אבל בגומא היא רק מעשה כישוף שהיו מנחשים בעניין זה לידע עתידות כמעשה אוב וידעוני ויש שמתאוותם לידע העתידות נחשדו על כך ולפיכך צריך בדיקה וממילא דאפילו נמצא חשוד בכך אין לאסור שחיטתו לעבר ורק להבא לא יניחוהו לשחוט שאין זה עבודה ממש אלא מעשה כסילים שהתורה אסרתן [כרו״פ]:

ה וכתב רבינו הרמ״א ובזמה״ז דאין דרך עובדי כוכבים בכך יש להתיר בדיעבד עכ״ל וממילא דגם בשוחט להרים לימים ולנהרות שבסי׳ הקודם ג״כ הדין כן שהרי אין דרך לעבוד בכך בזמה״ז [ש״ך וט״ז] ויש מי שאומר דדיני סי׳ הקודם נוהגים גם בזמה״ז מפני שהוי דבר שנאסר במניין ולכן אף שבטל הטעם צריך מניין אחר הגדולים בחכמה ובמניין להתיר וא״א לנו להתיר דאנחנו כנגד הקדמונים כנמלים משא״כ דין גומא שחז״ל עצמם התירו במקום דליכא חשדא כמו בניקור בית וחצר שנתבאר ועכשיו גם בשוק ליכא חשדא לפיכך אין חשש בזה [כרו״פ] וגם זה אין להתיר רק בדיעבד ולא לכתחלה [כמבואר מלשון הרמ״א בש״ע ששינה מלשונו בד״מ ע״ש וידוע שזה שנאסר בש״ס יש לזה כמה פנים באיסורן ודו״ק]:

סימן יג

א [איזה בעלי חיים אינם צריכים שחיטה ובו כ״ג סעיפים].

כבר נתבאר בסי׳ א׳ דבהמה צריכה שני סימנים ועוף ניתרת בסימן אחד ודגים א״צ שחיטה ע״ש וגם חגבים אין טעונין שחיטה שהתורה הקישן לדגים דכתיב זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרומשת במים אלו דגים ולכל נפש השורצת על הארץ אלו חגבים [רש״י ס״ו.] דנפש השורצת הם

חגבים כדאיתא בת״כ סוף שמיני ע״ש והרמב״ם ז״ל בפ״א למדה מהא דכתיב אוסף החסיל [ישעי׳ ל״ג] דכיון שלמדנו דאין שחיטה לדגים מדכתיב אם את כל דגי הים יאסף להם דבצאן ובקר כתיב שם שחיטה ובדגים אסיפה כדאיתא בגמ׳ [כ״ז:] ומזה למדנו דכל מקום דכתיב באיזה בעל חי לשון אסיפה ולא מצינו בו לשון שחיטה להורות לנו דא״צ שחיטה [ומיושב קושית הרשב״א עליו שהקשה הרי אין אסיפה במקום שחיטה ועכ״מ וכרו״פ]:

ב וכתב הרמב״ם לפיכך אם מתו מאליהן בתוך המים מותרים ומותר לאכלן חיים עכ״ל דדווקא בבהמות וחיות ועופות שהצריכה תורה דתיפוק חיותם בשחיטה אי לא נפקי בשחיטה אלא במיתה הוה נבילה וכן אם אכל מהם בעודם חיים הוה אבר מן החי אבל דגים וחגבים שלא הצריכתן תורה דתיפוק חיותן בשחיטה ממילא דאין כאן נבילה כשמתו ואין כאן אבר מן החי ומ״מ י״א דנהי דאין בזה אבר מן החי מ״מ אסור לאוכלן חיים משום בל תשקצו [תוס׳ שבת צ׳: וחולין ס״ו. והמרדכי בהגה׳ פא״ט] וזה ששנינו בתוספתא דתרומות [פ״ט] אוכל אדם דגים וחגבים בין חיין בין מתים ואינו חושש ה״פ בין שמצאן חיים ובין שמצאן מתים אבל לאכול צריך להמתין עד שתמות והרמב״ם מפרש כפשטא דלישנא דתוספתא וזה שמבואר בש״ס שבת שם שעובר משום בל תשקצו נ״ל דאיסור זה אינו כללי אלא בדבר שרוב בני אדם ממאסין בזה כמבואר מדבריו סוף הל׳ מאכלות אסורות ומבואר שם בפרטיות איזה דברים אבל בדבר שיש מפונקים שממאסין בזה אינו אסור למי שדעתו יפה שהרי שנינו בפ״ב דעכו״ם גבי קיבת העולה כהן שדעתו יפה שורפה חיה ע״ש וכן הוא בעניין זה דשם בשבת היה איש גדול המעלה ולגבי דידיה שייך בל תשקצו ולא לאחריני ומ״מ למעשה כיון דהרבה מרבותינו אוסרים יש להורות כן וכמ״ש בש״ע ואיסור זה אם הוא מן התורה או מדרבנן יתבאר בס״ד בסי׳ קט״ז:

ג כיון דבדגים וחגבים לא שייך שחיטה ממילא דלא שייך בהם טריפות האיברים כמו נקבו בני מעיין וכיוצא בזה דטעמא דטריפות הוא מפני שאינה יכולה לחיות ותמות וכאן מותרת כשתמות [וכ״מ בגמ׳ ע״ה: דבעי לעניין טומאה ע״ש] ואע״ג דלעניין היתר אכילה אין בהם חילוק בין חיים למתים מ״מ לעניין טומאה יש חילוק דבחייהם אינם מטמאים טומאת אוכלין ובמיתתן מטמאין כמ״ש הרמב״ם בפ״ב מטומאת אוכלין והטעם משום דכל חי אינו מטמא לבד האדם וגם בנולדו בהם סימני טריפה מטמאין מספק כמ״ש שם:

ד בפ׳ שמיני כתיב כל מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו ובפ׳ ראה כתיב וכל בהמה מפרסת פרסה ושסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו ושינה הכתוב בפ׳ ראה לכתוב שני פעמים בהמה ומיותר הוא ומזה קבלו חז״ל איש מפי איש עד הל״מ דבן פקועה מותר בלא שחיטה כלומר בהמה ששחטוה ופקעו כריסה ונמצאת שם עובר מותר זה העובר באכילה ע״פ שחיטת אמו בין שנמצא חי ובין שנמצא מת כמו שיתבאר ושדינן בהמה דרישא אבבהמה דסיפא כלומר בהמה הנמצאת בבהמה תאכלו ע״פ שחיטת אמה ולא עוד אלא אפילו הושיט ידו למעי הבהמה וחתך מעובר שבמעיה והניחה שם כששחטה אח״כ מותרת החתיכה באכילה משא״כ כששחט דבר מבהמה עצמה כמו שיתבאר בס״ס י״ד וכך שנו חכמים במשנה [רפ״ד דחולין] ע״ש והכל מטעם שאין העובר צריך שחיטה דניתר בשחיטת אמו:

ה וכשם שבשר בן פקועה מותר בלא שחיטת עצמו כמו כן אין בו איסור חלב וגיד שחלבו וגידו מותר אבל לא דמו [ע״ד:] ופרטי דינים אלו יתבארו בסי׳ ס״ד וס״ה והטעם שיש חילוק בין חלבו וגידו לדמו משום דדרשינן כל בהמה שבבהמה תאכלו כמ״ש ומשמע כל דבר אף חלבו וגידו אבל דמו הרי הוא נבלע בכל הגוף וחשיב כדם האיברים של הבהמה עצמה [רא״ש שם] ועוד דאין ללמוד היתר מפסוק אלא מידי דבר אכילה כמו חלבו וגידו ולא דמו דאינו אכילה אלא שתייה [ר״ן שם] ואע״ג דבכ״מ אמרינן שתייה בכלל אכילה ובדם גופה כתיב לשון אכילה כל חלב וכל דם לא תאכלו מ״מ בזה שהוא דבר חידוש וכתיב ביה לשון אכילה אין לנו לרבות רק אכילה ממש ונראה שיש נ״מ בין הטעמים דלטעם ראשון דהוי כדם האיברים אינו חייב על דמו כרת רק בלאו כדין דם האיברים ולטעם השני חייב כרת על דמו הכנוס כבבהמה עצמה וכ״כ הרמב״ם בפ״ו ממאכ״א שדמו שוה לדם בהמה ע״ש [ומהש״ס דף ע״ד: אין הכרע דאע״ג דלר״ל אין חייבין כרת על דמו מ״מ לר״י י״ל שאינו כן ע״ש ועב״י ר״ס ס״ן]:

ו לפיכך השוחט את הבהמה ומצא בה עובר בין שכלו לו חדשיו כגון בן ט׳ בגסה ובן ה׳ בדקה ובין שלא כלו לו חדשיו בין שהעובר מת ובין שהוא חי אינו טעון שחיטה ואוכלו כמו שהוא בחלבו ובלבד שיוציא את דמו וזהו דין תורה אבל מדרבנן אסרו חז״ל [ע״ה:] כשנמצא עובר שכלו לו חדשיו והוא חי והפריס על גבי קרקע שהלך אינו ניתר בשחיטת אמו משום מראית העין שיאמרו דבהמה מותרת בלא שחיטה ואתי לאחלופי בבהמה גמורה ולכן צריך שחיטה לעצמו ויראה לי דצריך ברכה בשחיטתו דכיון דרבנן אצרכוה לשחוט שייך לומר וצונו כבכל מצות דרבנן ויש מי שחולק בזה ואינו עיקר [וכ״כ הפר״ח ר״ס י״ט ועפמ״ג סק״ל]:

ז וכתב הטור דכל שפוסל בשאר שחיטות פוסל בו אבל שאר טריפות אין אוסרין אותו עכ״ל כלומר כיון שעכ״פ הצריכו שחיטה בעינן שחיטה כשירה אבל שארי טריפות דבכל בן פקועה אינו אוסר כמו בדגים וחגבים דדבר שא״צ שחיטה מה איכפת לנו בטריפתו שהרי מתה מותרת כמ״ש שם אינו

אוסר גם בזה דאין כאן מראית העין שאין הטריפה גלויה לכל ולכן י״א דגם אם נמצא הסכין פגום אין בכך כלום [הה״מ בפ״א ממ״א] שאין זה בעצם השחיטה ומכל הפוסקים לא משמע כן [עש״ך סק״ה] ואף בטריפות כשנראה לכל כמו חסירת רגל וכיוצא בזה יש לאסור [פמ״ג סק״ה]:

ח ודבר פשוט הוא דאימתי בן פקועה מותר כששחטו את אמו שחיטה כשירה וגם לא נטרפה משארי מיני טריפות אבל כשנטרפה אמה גם היא טריפה אא״כ כלו לו חדשיו והוא חי שיכולין לשוחטו וכך אמרו חז״ל ד׳ סימנין אכשר ביה רחמנא [ע״ה.] כלומר שניתר בין בשחיטת שני סימנים דאמו ובין בשני סימנים של עצמו ודינו כשאר בהמה וחלבו וגידו אסור וכל שאר טריפות פוסלין בו:

ט לפיכך אם לא שחט האם אלא קרעה וכן אם שחטה ונתנבלה בשחיטה או שנמצאת טריפה אם העובר בן ט׳ חי טעון שחיטה מן התורה לעצמו כמ״ש ואם הוא בן ט׳ מת או בן ח׳ אפילו חי ה״ז אסור דבן ח׳ אינו ראוי לשחיטה וה״ה בדקה בן ד׳ חדשים וכתב רבינו הרמ״א דעכשיו אין להתיר שום ולד הנמצא בבהמה אם האם טריפה ולא מהני לו שחיטת עצמו דחיישינן שמא אינו בן ט׳ עכ״ל ולכן כשהמתין עד תחלת יום ח׳ ללידתו שיצא מספק נפל מותר בשחיטת עצמו גם האידנא [ש״ך סקי״א] ויש חולקין בזה [תב״ש] ואינו עיקר וכן הסכימו גדולי אחרונים [דגמ״ר ולב״ש]:

י ואין לשאול דאיך יש מציאות לדין זה דנמצא בה בן ט׳ חי והא קיי״ל דכשמתה האם והיא מעוברת מת הולד מקודם [ערכין ז׳.] דהאמת הוא דזהו כשמתה מעצמה אבל בשחטוה או הרגוה יש במציאות דכשיחתוכו תיכף ומיד כריסה יהיה עדיין הולד חי [שם]:

יא כיון שזה שהצריכו שחיטה לבן פקועה בן ט׳ חי שהפריס ע״ג קרקע הוא משום מראית העין כמ״ש לכן אמרו חז״ל [ע״ה:] דאם יש בבן פקועה זה דבר התמוה לרבים כגון שפרסותיו קלוטות שאינן סדוקות כבשארי בהמות מותר בלא שחיטה כדין תורה שהרי קול יוצא עליו דקלוט זה בן פקועה הוא ומתוך שתמהין על קליטתו זוכרין גם את אשר בן פקועה הוא ולא יבואו להתיר בהמה אחרת בלא שחיטה וה״ה אם יש בו שאר דבר התמוה לרבים מותר ג״כ בלא שחיטה אלא נוחרו ואוכלו ויש מי שמצריך שיהיה בעניין זה שני דברים התמוהים כגון שהוא קלוט וגם אמו קלוטה פרסותיה דדווקא תרי תמיהות מידכר דכירי אינשי ומדברים בזה ולא בתמיהה אחת [כאיכא דאמרי בגמ׳] ורוב הפוסקים הסכימו דדי בתמיהה אחת וכיון דעיקר הצרכת שחיטה הוא מדרבנן מפני מראית העין כמ״ש הולכין להקל ודי בתמיהה אחת [רא״ש] והרמב״ם ז״ל השמיט דין זה ולא נודע טעמו:

יב עוד אמרו חז״ל [שם] דאם בן פקועה זה נתגדל ובא על בהמה והולידה הבהמה ולד אותה הולד אין לה תקנה בשחיטה והטעם דהא ולד זה מצד אביו נחשב כשחוט מן התורה ומצד אמו צריך שחיטה וא״כ כל סימן וסימן שבו הוה כחציו שחוט וחציו אינו שחוט ואין בו רוב סימנים שיהיו ראויים לשחיטה [תוס׳] וגם זהו כשהייה בין חצי סימן ראשון לחציו השני דכיון דחציים חשבינן כשחוטים אין לך שהייה גדולה מזו ואין דין זה אלא רק למאן דס״ל חוששין לזרע האב דאלו למאן דלית ליה סברא זו הרי שדינן להולד כולו בתר אמו ואינו נחשב כחציו שחוט ואנן באמת קיי״ל דדין זה הוי ספיקא דדינא כמ״ש בסי׳ ט״ז וכן להיפך אם הפקועה היא נקיבה ונתגדלה ובא עליה זכר וילדה ולד אין לו תקנה ג״כ מטעם זה דמצד אמו הוא כשחוט ומצד אביו אינו כשחוט:

יג ודע דהרמב״ם ז״ל בפ״ה ממ״א השמיט דין זה ג״כ ותמהו עליו ואין לומר דס״ל אין חוששין לזרע האב שהרי פסק בסוף הל׳ שחיטה שיש ספק בדבר ע״ש ונ״ל טעמו דס״ל דלפי מה דקיי״ל דד׳ סימנים אכשר ביה רחמנא דאם האם טריפה ניתר בשחיטת עצמו ליתא להאי דינא כלל דאיך נאמר דמצד אמו הוא כשחוט הא א״צ לשחיטת אמו [וגם רש״י ז״ל פי׳ כן ע״ש] ומימרא זו אינה אלא אם נאמר דשחיטת עצמו לית ליה כלל ולא קיי״ל כן מיהו כל הראשונים ס״ל דזה דאמרינן ד׳ סימנים אכשר ביה רחמנא וניתר בשחיטת עצמו אינו אלא כשצריך לשחיטת עצמו כגון שאמו נטרפה ולא כשאמו נשחטה כהוגן ואינה טריפה ובהכרח שחציו מותר בכה״ג והוי כחציו שחוט ולכן אם האם הפקועה היתה טריפה שוב אין חשש בהולד הנולד ממנו שהרי צריך לשחיטת עצמו ואינו נחשב הולד שלו כחציו שחוט:

יד יש מי שאומר דולד בן פקועה זה כשהיא נקיבה חלבה אסור ג״כ דכיון דחשבינן לה כחציה שחוטה וחציה אינה שחוטה הרי יש שהייה באמצע הסימנים ואין לך טריפה גדולה מזו [ש״ך סי״ד סקי״א] ויש מתירין חלבה [ב״ח] שהרי איננה טריפה אלא שאין השחיטה מתירתה ואינו דומה לדין הוצאת אבר שבסי׳ י״ד שנאסר חלבה מפני תערובת האבר דבשם האבר מדינא אסור כמ״ש שם אבל בכאן כל הולד מותר אלא שאין לו תקנה בשחיטה [שם] וגדולי האחרונים הסכימו לדיעה ראשונה [פר״ח וכרו״פ ותב״ש] ולענ״ד נראה עיקר כדיעה אחרונה דאיך אפשר לומר דחשבינן ממש כחציין שחוטין והא אין צריכין שחיטה כלל מצד הפקועה ועוד איך אפשר לומר דכשחוטין ממש הם והרי כשנשחט חציין של סימנים בהכרח שתמות במהרה דזהו כללא דטריפה כל שאין כמוה חיה והולד ה״ז בריא אולם ואיך נחשבנוהו לטריפה אלא דלעניין שחיטה הכי קאמרינן דחציין א״צ שחיטה וממילא דלדינא דשחיטה הויין חציין כשחוטין ולא מצינו שחיטה למחצית סימנים וזה שאמרנו דהוי כשהייה שיגרא דלישנא בעלמא הוא דדמי לשהייה לעניין

שחיטה אבל איזה עניין הוא לטריפות שנאמר דהיא טריפה ומה גם דלדעת רש״י והרמב״ם גם לעניין שחיטה לא קיי״ל כן כמ״ש ומ״מ למעשה א״א להתיר החלב כיון שרוב האחרונים הסכימו לאיסור:

טו בן פקועה זה שבא על בת פקועה כיוצא בו הרי ולדן וולד וולדן עד סוף כל הדורות כמוהם וצריכים שחיטה מדבריהם כשהפריסו ע״ג קרקע ואין הטריפות פוסל בהם כל זמן שלא נתערב בהם אב או אם מבהמה שאינה פקועה וה״ה להיפך ולד זה שאין לו תקנה שבא על בהמה דעלמא או בן פקועה ג״כ אין לו תקנה להולד הנולד וכן עד סוף כל הדורות לפי שמעולם אין כאן סימנים שלימים דקצת מהם הויין כשחוטין [תב״ש] ואין הולכין בזה אחרי חשבון רוב סימנים אם הם כשחוטין או מיעוט סימנים ולילך אחר רוב מפני שמן התורה צריך שכל הסימן יהא צריך לשחיטה [שם]:

טז בן פקועה הבא על בהמה דעלמא ונשחטה הבהמה שחיטה כשירה ונמצא ולד בתוכה אפילו בן ט׳ חי ניתר בשחיטת אמו כשאר בן פקועה ולא אמרינן הרי מצד אביו א״צ שחיטה דבאמת גם מצד אמו א״צ שחיטה שהרי הוא בן פקועה דאמו ג״כ אבל בהמה דעלמא הבא על בת פקוע ונשחטה הבת פקוע כדין שנתבאר שמדרבנן צריכה שחיטה ונמצא בה ולד אין לו תקנה להולד דשחיטת אמו לא הועילה לו מן התורה דכשחוטה דמיא ושחיטתה אינו אלא מדרבנן ושחיטת עצמו אין לו שהרי חלק שמצד אמו כשחוטין דמיין [שם] דלא כיש מי שחולק בזה ואין חילוק בין אם הולד בן ט׳ חי או מת או בן ח׳ ופחות מכאן ואף שי״ל דבן ח׳ ופחות מכאן הוא כאחד מאיברי אמו מ״מ סוף סוף גם האיבר הזה כחציו מותר וחציו לא הותר עדיין [שם] ויש להתיישב בזה דנ״ל דכשעדיין אינו בר שחיטה אינו בגדר לחלקו דהרי הוא כאיברי אמו ממש [וכ״מ מלשון הש״ך סקי״ד]:

יז איתא בגמ׳ [ס״ט.] השוחט את הבהמה ומצא בה דמות יונה אסורה באכילה מ״ט בעינן פרסות וליכא ר״ל דכיון דהיתר בן פקועה ילפינן מבהמה בבהמה כמ״ש וכתיב שם שתי פרסות מבואר דכשנמצא דבר שאין לה פרסות אסורה באכילה ושמא תאמר דא״כ גם כשנמצא קלוטה במעיה לתסרי דקלוטה אין לה רק פרסה אחת והתורה אמרה שתי פרסות ותרצו בגמ׳ דהא כתיב ג״כ פרסה כלומר דבפ׳ שמיני לא כתיב שתי פרסות דהכי כתיב שם ושסעת שסע פרסת מעלת גרה בבהמה ללמדינו דדי בפרסה אחת מדלא כתיב שתי פרסות כבפ׳ ראה הולכין בזה אחר המסורת דמשמע פרסה אחת דלא כתיב פרסות בויו ע״ש ולכן קלוטה מותרת אבל דמות יונה אין לה אף פרסה אחת דרגלי עופות אינן פרסה כבהמה:

יח ומזה למדנו דזה ששנו חכמים במשנה דבכורות [ה׳:] בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותרת באכילה שהיוצא מן הטהור טהור וכמ״ש לקמן בסי׳ ע״ט זהו דווקא כשילדה מין בהמה טמאה אבל אם ילדה דמות עוף אף שטהורה היא אסורה באכילה דזהו מילתא דפשיטא דכיון דבנמצא בה אסור כ״ש ביצאה לחוץ כדמוכח בגמ׳ [ס״ח:] דאפילו מאן דס״ל דפרה שילדה קלוט אסור מודה דקלוטה במעי אמו שריא ע״ש הרי מפורש דבמעי אמו קילא מיצאה לחוץ וזה שהזכיר הש״ס ומצא בה דמות יונה ולא הזכיר שילדה דמות יונה לרבותא קאמר דאפילו במעי אמה אסורה וכ״ש כשיצאה לחוץ ועוד דיצאה לחוץ א״א שתחיה כידוע וכן משמע להדיא בנדה [כ״ג.] דכל בעל חי שהוליד את שאינו מסוג שלו לא חיי ע״ש [ולפ״ז א״ש הכלל שבמשנה שכל היוצא מן הטהור טהור ור״ל היוצא וחי הוא]:

יט והנה הש״ס יליף לה מדכתיב פרסות והירושלמי בתרומות [פ״ח הל׳ א׳] יליף לה מדכתיב בהמה בבהמה וז״ל הירושלמי השוחט בהמה ומצא בה שקץ אסור באכילה מ״ט בהמה בבהמה תאכלו ולא שקץ בבהמה השוחט בהמה ומצא בה חזיר מותר באכילה יונה אסור באכילה [כצ״ל וכ״ה בריי״ו הובא בב״י ודלא כהמפרש שם] מ״ט בהמה בבהמה ולא עוף בבהמה ולא שקץ בבהמה עכ״ל ויראה לי דגם הש״ס דילן עיקרא אהך דרשא סמיך דאל״כ ליבעי נמי כשנמצא דווקא מעלת גרה במעיה דהא בקראי כתיב מעלת גרה בבהמה וא״כ כשנמצא בה דמות חזיר ליתסר ולהדיא מבואר בבכורות [כ״ד.] דחזיר הכרוך אחר פרה אם רק ידוע לנו שילדתו מותר באכילה וכ״ש כשנמצא במעיה כמ״ש וזה שהוצרך הש״ס לדרשא דפרסות נ״ל דמבהמה בבהמה ס״ל דא״א למעט רק דבר טמא שנמצא במעיה כמו שקץ אבל דמות יונה דטהורה היא נאסר דלא מיעטה רחמנא קמ״ל דרשא דפרסה דכיון שאין כאן פרסה אסורה אבל חזיר א״א למעט מן מעלת גרה שהרי ריבה הכתוב כל בהמה בבהמה וחיה ג״כ נקרא בהמה כמבואר בש״ס בכ״מ:

כ ולפ״ז ברור הדבר דאם נמצא במעיה בהמה שרגליה כרגלי יונה או שאין לה רגלים כלל מותר דנהי דליכא כאן פרסה מ״מ הא איכא כאן בהמה בבהמה וזהו דעת הטור שכתב השוחט בהמה ומצא בה דמות יונה אסור אבל אם מצא בה בהמה שרגליה כרגלי יונה או שאין לה רגלים כלל מותר עכ״ל וזהו דעת התוס׳ והרא״ש והר״ן והרשב״א שם ואמת שהם כתבו הטעם דלא בעינן רק מין פרסה ולא בעינן פרסה ממש ע״ש ולפי דברינו י״ל כטעם הירושלמי ומ״מ לדינא הכל אחד:

כא ורבותינו בעלי הש״ע כתבו בספריהם [ב״י וד״מ] דלהרמב״ם אסור בכה״ג ודייקו לה ממ״ש בפ״א ממאב״א דין ז׳ וז״ל בהמה שנמצא בה דמות עוף אע״פ שהוא עוף טהור ה״ז אסור באכילה לא הותר מן הנמצא בבהמה אלא מה שיש לו פרסה עכ״ל ומזה דקדקו דכל שאין לה פרסה אסור ע״ש

ולענ״ד נראה דכוונת הרמב״ם למעט רק עוף טהור מטעם זה דזהו עיקר הרבותא כמו שבארנו וזהו שדקדק בלשונו אע״פ שהוא עוף טהור אבל מין בהמה הנמצא בה אינו כלל מטעם פרסה אלא מטעם בהמה בבהמה כהירושלמי וגם הש״ס שלנו ס״ל כן כמ״ש וראיה לזה ממ״ש מקודם בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה אע״פ שאינו מפריס פרסה ולא מעלה גרה וכו׳ ה״ז מותר באכילה עכ״ל וכוונתו כמו שבארנו דאין ההיתר מטעם פרסה דא״כ ליבעי מעלה גרה שמפורש בקרא אלא ההיתר הוא מטעם בהמה בבהמה וטעם פרסה אינו אלא לעוף טהור [ולחנם תמה הב״י על המ״מ שהביא דברי הרשב״א והתוס׳ על דברי הרמב״ם והמ״מ הבין כמ״ש]:

כב וגם לבד זה תמוהים מאד דברי רבינו הרמ״א שכתב בסעי׳ ה׳ על מ״ש המחבר לשון הרמב״ם שהבאנו וי״א דאפילו פרסותיו קלוטות רק שיהא דומה לבהמה שבמינה מין שיש לו פרסה עכ״ל וכוונתו לדברי הטור ולא כך היה לו לכתוב אלא וי״א דאפילו אין לו פרסה כלל וכבר תמהו על דבריו מגדולי האחרונים וצ״ל בכוונתו להיפך דאפילו נמצא בה עוף ויש לה פרסה אסור דהכל תלוי במין פרסה ולא בפרסה עצמה וזהו שכתב דאפילו פרסותיו קלוטות אעוף קאי ולחומרא [ש״ך סק״כ] אבל באמת נראה עיקר דהרמב״ם אינו חולק כלל כמ״ש:

כג כתב רבינו הב״י השוחט את הבהמה ומצא בה בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות אסור עכ״ל והטעם ביאר הרמב״ם שם דאף שהתורה התירה כל מין בהמה הנמצא בה מ״מ דבר זה מיעטתו התורה בפירוש דכתיב את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה וזהו בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות ושסועה פירושו בריה שנולדה שסועה לשתי בהמות ע״ש וביארו בגמ׳ [נדה כ״ד.] דא״א לומר דכוונת התורה הוא כשנולדה כך דזהו דבר שא״א שאינה יכולה לחיות וממילא אסורה משום נבילה אלא הכוונה הוא אם נמצא בתוכה בריה כזו אינה מותרת כבן פקועה דעלמא [ולשון הרמב״ם שם שכתב שילדה או שנמצא וכו׳ צע״ג דזהו דבר שא״א וכבר תמה עליו הכ״מ ע״ש ואולי טעמו הוא דס״ל דבמציאות לא יחלקו רב ושמואל אלא שיש מיעוטא דמיעוטא שחיים ג״כ ורב סובר שדיברה תורה על הרוב ושמואל סובר שדיברה תורה על המיעוט ופסק כרב ולפי״ז דבריו נכונים ודו״ק]:

סימן יד

א [דין עובר שהוציא ידו או ראשו ורובו ועוד דינים ובו כ״ב סעיפים].

כבר נתבאר בסי׳ הקודם שהתורה התירה הולד הנמצא בבהמה שחוטה שהולד א״צ שחיטה וממילא מובן שאם בשעת שחיטה הוציא הולד ידו או רגלו חוץ לרחם שאין האבר היוצא ניתר בשחיטת אמו דהתורה לא התירה רק בהמה בבהמה כמ״ש שם שתהא מונחת במעי האם ולא היוצא חוץ למחיצת האם ויותר מזה קבלו חז״ל [ס״ח.] דאבר שיצא לחוץ קודם שחיטה אע״פ שחזר האבר לפנים לתוך מעיה קודם שחיטה ונשחטה נשאר אבר זה באיסורו דכתיב ובשר בשדה טריפה לא תאכלו כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר כטריפה שאין לה היתר:

ב ביאור הדברים דאי ס״ד דכוונת הכתוב רק על טריפה ממש למה לי למיכתב בשדה והרי בכל מקום שנטרפה אסורה אלא האי בשדה לשון חוץ הוא כמו השדה שהיא חוץ לגבול העיר וה״פ כל בשר שיש לה מחיצה שאין לה לצאת חוץ ממחיצתה כגון בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה או בשר קדשים קלים שיצא חוץ לירושלים או עובר במעי אמו שיצא איזה אבר ממחיצת האם ה״ז כטריפה מה טריפה אין לה היתר אף אלו כיון שיצאו חוץ למחיצתם נאסרו כטריפה ולא מהני חזרתם למחיצתן:

ג וכן אינו מועיל מחיצה אחת למחיצת אחרת כגון בהמה מעוברת והיא קדשי קדשים העומדת בעזרה או של קדשים קלים העומדת בירושלים והוציא העובר את ידו נאסר זה האבר בכל עניין אף כששחטו אח״כ את האם במקדש לקרבן והותר העובר כולו כדין בן פקועה מ״מ זה האבר נשאר באיסורו ואף אם חזר לתוכה ולא אמרינן מיגו דהוה עזרה מחיצה לגבי ק״ק וכן ירושלים הוי מחיצה לגבי קדשים קלים תיהוי נמי מחיצה לגבי האבר ולא נחשבנו כאבר שיצא חוץ למחיצת אמו דמחיצה זו למחיצה אחרת אינו מועיל [גמ׳ ס״ט.]:

ד ואע״פ שאין נ״מ לגבי האבר בין שחזר לפנים או לא חזר דבכל עניין נאסר כמ״ש מ״מ יש נ״מ בין חזר ללא חזר לעניין מקום החתך כלומר דהאבר כשהוא עדיין בחוץ בשעת השחיטה כשחותך האבר צריך להניח ממה שבפנים לצד החיצון ולחותכו שמקום החתך הבדלת החיצון והפנימי אסור מפני שהוא עומד על שפת הרחם ולא קרינא ביה בהמה בבהמה דלאו בתוכה הוא אבל אם החזיר האבר קודם השחיטה א״צ לחתוך לצד פנים אלא מצמצם וחותך ומקום חתך מותר דקרינא ביה בהמה בבהמה דביציאת האבר לא נאסר רק האבר לבדו וכל העובר מותר:

ה בד״א שהאבר בלבד אסור וכל העובר מותר כשהוציא ידו או רגלו או שאר אבר אבל אם הוציא הולד את ראשו קודם השחיטה נאסר כל העובר דלא מהני ליה שחיטת אמו אף אם החזירו קודם השחיטה דביציאת ראשו נחשב כילוד ואינו ניתר אלא בשחיטת עצמו ודע דבח״מ סי׳ רע״ז נתבאר דיציאת רוב פדחת הוי כיציאת כל הראש ע״ש וה״נ כן [ט״ז וש״ך] ולכן כשיצא ראשו או רוב פדחתו שאינו ניתר בשחיטת אמו אם נמצא העובר בן ח׳ בין חי בין מת או בן ט׳ מת הוי נבילה אבל כשנמצא בן ט׳ חי שוחטין אותו ככל בהמה דאינו נחשב כעובר כלל ויש מי שאומר דביציאת פדחת רובו או אפילו כולו אינו נחשב כילוד רק לחומרא ולא לקולא ונ״מ אם הוא בן ט׳ חי וצריך שחיטה לעצמו מ״מ הפדחת אסור דשמא אינו כילוד וניתר בשחיטת אמו וממילא דהאבר היוצא אסור [תב״ש] אבל ביציאת רוב הראש ודאי הוי כילוד ויראה לי דאין חילוק בין שיצא ראשו חי ובין שיצא מת הוי כילוד ואם חי ניתר בשחיטת עצמו ואם מת כולו נבילה דאע״ג דבח״מ שם נתבאר דביציאת ראשו מת אינו ודאי כילוד מ״מ הכא מפני הספק ג״כ אסור דשמא הוי כילוד והוי נבילה:

ו וכמו שביציאת ראשו הוי כילוד כמו כן ביציאת רובו של העובר שאם יצא רוב הגוף אף בלא ראשו נחשב כילוד וכן שנינו במשנה [ס״ט:] לעניין מבכרת וכמ״ש לקמן סי׳ שי״ט ואפילו לא יצא רק חציו אלא שהוא ברוב אבר כגון שבהחציו יצא רוב ידו וכשנשער בכלליות העובר לא יצא אלא חציו או אפילו פחות מעט אבל אם נשליך מיעוט היד שבפנים אחרי רוב היד שמבחוץ יהיה רוב עובר אסור ואמרינן תרי רובי דמיעוט היד שדינן אחר רוב היד שבמחוץ והוי ככל היד בחוץ ואח״כ נשליך מיעוט העובר אחרי רובו ומ״מ לקולא לא שדינן המיעוט אחר הרוב כגון שיצא רוב עובר ובתוך זה יש מיעוט היד לא שדינן מיעוטו שמבחוץ אחר רוב היד שבפנים ונחשבנו כאלו כל היד בפנים ואז יהיה רק מיעוט עובר בחוץ לא אמרינן כן והמיעוט מהיד שמבחוץ נחשב עם מה שיצא והוה רובו והוא כילוד:

ז והטעם בזה דרובו במיעוט אבר פשיטא שחשוב כילוד דלא שבקינן רובא דעובר שהוא בחוץ ולשדייה אחר רובו ידו שבפנים [גמ׳ ע׳.] דוודאי רוב עובר חשוב יותר מרוב אבר אבל חציו ברוב אבר הוי ספיקא דדינא בגמ׳ שם והספק הוא אם רוב אבר חשוב כרוב עובר להמשיך מיעוטו של אבר אבתריה ולפ״ז אין הדינים שוים דרובו במיעוט אבר הוי כילוד בין לקולא ובין לחומרא אבל חציו ברוב אבר אינו כילוד רק לחומרא כגון אם הוא בן ט׳ חי וצריך שחיטה לעצמו מ״מ היוצא אסור דשמא אינו כילוד וניתר בשחיטת אמו וממילא דהיוצא נאסר [ש״ך סק״ז] והטור שלא ביאר זה סמך א״ע על מ״ש לקמן סי׳ שי״ט לעניין בכורה ע״ש וכן הרמב״ם לא הביא דין זה בפ״ה מה׳ מא״א שסמך עצמו על מ״ש בפ״ד מבכורות ע״ש:

ח וכל זה הוא כשאנו צריכין לדון על כל העובר דאז יש ספק בחציו ברוב אבר כמ״ש אבל באבר אחד בלבד פשיטא דלא שדינן מיעוטו אחר רובו ולכן אם הוציא רוב ידו לא נאסר המיעוט יד שבפנים והטעם משום דקיי״ל אין לידה לאיברים [ס״ח:] כלומר דעל אבר אחד לא שייך שם לידה דנאמר דהוי כילוד והולך המיעוט אחר הרוב ודוקא כשנוגע לרוב עובר דהוי כילוד דאז שייך לומר כן ולא באבר דחשיבותו של הרוב אינו אלא אם הוא כילוד:

ט דבר פשוט הוא דזה שאסרנו אבר היוצא אינו אלא כשהעובר ניתר בשחיטת אמו אבל אם לא ניתר בשחיטת אמו כגון שהאם נטרפה והוא בן ט׳ חי וצריך שחיטה לעצמו הותר גם האבר דשחיטת עצמו מתיר הכל וק״ו אם נולד העובר קודם שחיטת אמו דאין מזיק מה שהוציא אבר בעודו במיעיה וכל הנולדים כן הוא שמוציאין מקצת אבר ומחזירין עד שנולד כולו אבל אם הותר בשחיטת אמו אפילו יצא חי אחר שחיטתה ונתגדל דמדרבנן צריך שחיטה לעצמו מ״מ כיון דמן התורה הוי כשחוט נאסר האבר משא״כ כשאמו נטרפה דמן התורה צריך שחיטה לעצמו הותר גם האבר [ועש״ך סק״ו]:

י הוציא העובר את ידו והחזירה וחזר והוציא את רגלו והחזירה וחזר והוציא את שדרתו והחזירה ובאופן שכשנצרפם יהיה רוב עובר מ״מ לא נאסר המיעוט שלא יצא ואין דנין בזה דין יצא רובו דהוי כילוד ושדינן המיעוט שבפנים אחר הרוב שמבחוץ דכיון דכל אבר כשהוציא החזירו ולא היה רוב מבחוץ בפעם אחת אין זה כילוד אלא כיציאת אבר דלא שדינן מיעוטו אחר רובו מפני שאין לידה לאיברים כמ״ש דאע״ג דחזרה לא מהני לעניין היתר האבר כמ״ש מ״מ מהני לעניין זה שלא נחשוב כיציאת רובו בבת אחת ואין כאן לידה אלא הוצאת אבר [גמ׳ ס״ח:]:

יא אבל אם חתכו לכל אבר בעת שיצא אע״ג דלא יצא רובו של עובר בבת אחת מ״מ כיון דסוף סוף יצא הרוב לחוץ ולא הוחזר לפנים נאסר גם המיעוט שמבפנים דהוי ספיקא דדינא אם מיחשב בכה״ג כילוד או לא ואזלינן לחומרא [שם] ודע דהרמב״ם שם השמיט דינים אלו ולא נודע טעמו וכבר נתעוררו המפרשים בזה ולי נראה דבאמת כמה דינים השמיט בעניין זה כמו יציאת ראשו או רובו דהוי כילוד וסמך עצמו על מ״ש דינים אלו לעניין בכור בה׳ בכורות פ״ד ושם בהל׳ י״ד ביאר דין זה דבחיתוך איברים נחשב כרוב ע״ש וה״ה בכאן וממילא מוכח דבלא חיתוך שהחזיר כל אבר לפנים אינו כרוב:

יב י״א דכשיצא חציו ברוב אבר ובאותה החצי יש אבר שמקצתו בחוץ ורובו לפנים דמה שבפנים מותר ממ״נ דאי שדינן מיעוט האבר שבפנים לחוץ א״כ נישדי ג״כ מקצת האבר שמבחוץ לרובו שבפנים [ב״ח בשם רש״ל ופר״ח] ויש מי שחולק בזה [תב״ש סקי״ג] וכן נ״ל עיקר שכבר בארנו דלא שדינן המיעוט אחר הרוב אלא לעניין לידה ולא לעניין אחר ולכן אף דשדינן מיעוט שבפנים לרובו שמבחוץ זה מפני שנעשה בזה רוב עובר והוי לידה אבל דנשדי מקצת שבחוץ לרובו שבפנים אין שום טעם בזה לילך אחר רוב [והתב״ש השיג מטעם דסופו לצאת ולא דמי זל״ז והפרמ״ג סק״ז השיג עליו ולא אדע להולמו ע״ש ודו״ק]:

יג כבר נתבאר בסי׳ הקודם דבן פקועה הבא על בהמה וילדה אותו הולד אין לו תקנה מפני שהוא כחציו שחוט ואם בא על בת פקועה מותר הולד ע״ש ואפילו אם אחד מהפקועים הוציאו אבר דנאסר אותו האבר כמ״ש לא אמרינן דהנולד ממנו יאסר אותו אבר מפני שאבר מוליד אבר לא אמרינן כן דידוע דאין אבר מוליד אבר דאל״כ כל סומא יוליד סומא וכל חיגר יוליד חיגר אלא דהזרע מתבלבל בכל הגוף [גמ׳ ס״ט.] ואי קשיא דא״כ נאסור כל הולד מפני שיש בו ביצירתו מכח האבר האסור ג״כ דבאמת כל יצירה הבא מכח איסור אינו נאסר דאל״כ נאסור כל הבהמות מפני שיצירתן מכח חלב ודם של האב והאם אלא דכל מכח אינו נאסר [שם]:

יד ורק לעניין חלב עובר זה שיצא ממנו אבר אם נקיבה היא ונתגדלה הוי ספיקא דדינא דחלב אינו דומה לעובר דעובר בא מכח האם והחלב הוא עצמיות שלה וא״כ יש בהחלב תערובת חלב מן האבר האסור ואנן קיי״ל דחלב של טריפה אסור וה״נ הרי האבר דינו כטריפה כמ״ש או אפשר דלא דמי לטריפה שבעצם היא טריפה משא״כ האבר הזה אף שהתורה אסרתו כטריפה מ״מ איסורו אינו מפני טריפות אלא שהוא כאבר מן החי והרי כל חלב בא מאבר מן החי והתורה התירה לאכול חלב ומה איכפת לנו אם בא גם חלב מאבר זה שהוא ג״כ אבר מן החי או אפשר דלא דמי דכל בהמה בחייה יש לה היתר בשחיטה אבל אבר זה אין לו היתר בשחיטה כמ״ש ולכן הוה ספיקא דדינא ואסור החלב מפני הספק [גמ׳ שם] וכן פסקו כל הפוסקים וכן פסקו הטור והש״ע סעי ה׳ [והביאור כתבנו ע״פ דברי הר״ן ז״ל ע״ש]:

טו ויש מי שאומר כיון דטעם האיסור הוא כמו חלב טריפה שנתערב בחלב כשירה א״כ כשנשער שיש ששים בכל הבהמה נגד האבר החלב מותר שהרי כל איסור בטל בששים [לבוש וב״ח] ויש חולקין בזה דמי יימר כמה הוליד חלב זה האבר דיש אבר קטן שמוליד הרבה חלב דהחלב בא מכח הדם ויש אבר גדול שאין בו ריבוי דם ויש אבר קטן שיש בו ריבוי דם [ט״ז וש״ך] ויש מי שהתיר מטעם אחר דנהי שיש ספק אם יש ששים כנגד האבר מ״מ אין זה רק ספק דרבנן דהא מין במינו הוא ומן התורה בטל ברוב ורבנן הצריכו ששים כמ״ש בסי׳ צ״ח וספיקא דרבנן לקולא [ש״ך סקי״ב] אמנם אם נאמר כן למה פסקו הפוסקים דין זה לחומרא נימא שמא יש ששים וספיקא דרבנן לקולא דרוב ודאי יש כנגד האבר ומותר מן התורה [תב״ש] ועוד דא״כ נתיר מכח ס״ס דהא בגמ׳ יש ספק בעיקר האיסור כמ״ש ואת״ל לאיסור שמא יש ס׳ [פמ״ג] אלא ודאי כל דבר שהוא לפנינו ואין ביכולתינו לעמוד על שיעורו גם בדרבנן אין הולכין להקל [שם] וא״כ בכל עניין אסור:

טז וגם בעיקר הביטול י״א דלא שייך כאן ביטול לא ברוב ולא בששים [מל״מ פ״א ממשכב ומושב דביטול לא שייך אלא בדבר שהיה ניכר מתחלה בפ״ע ואח״כ נתערב אבל בדבר שתחלת ביאתו לעולם בתערובות לא שייך בזה ביטול [מרדכי סוף חולין בשם רבינו משולם] אמנם אני בארתי בס״ד באהע״ז סי׳ קס״ט סעי׳ נ״ז דלא אמרינן סברא זו אלא בדבר שאינו ניכר מוצאם ומובאם אבל כשהדבר ניכר מעצם הבריאה ודרך הגידול כן הוא שפיר שייך בזה ביטול ולכן גם בכלאים במעביר עציץ נקוב בכרם ובריבוי נוטפין על הזוחלין שייך ביטול כשאין בהם שיעור שא״א לבטלן כדמוכח בש״ס ולכן בחלב שייך ביטול ע״ש [שהבאנו גם סברת הנוב״י שהביא הפ״ת אבל סברתינו ברורה בס״ד]:

יז כיון שאין העובר צריך שחיטה דניתר בשחיטת אמו לפיכך אפילו אם הושיט ידו למעיה וחתך חתיכות מהעובר והניחם שם ואח״כ שחט את האם הרי חתיכות העובר מותרים באכילה דהכתוב התירם בהבהמה בבהמה אבל בהבהמה עצמה אינו כן כגון שהושיט ידו למעיה וחתך מאיבריה דבר שאינה נטרפת בו כמו מן הטחול ומן הכליות והניחם שם ואח״כ שחטה החתיכות אסורות משום אבר מן החי דבהמה בבהמה התיר הכתוב ולא של הבהמה עצמה ועוד דכתיב בבהמה אותה תאכלו ודרשינן אותה בזמן שהיא שלימה ולא בזמן שהיא חסירה וכך שנו חכמים במשנה [ס״ח.] חותך מעובר שבמעיה מותר באכילה מן הטחול ומן הכליות אסור באכילה זה הכלל דבר שגופה אסור ושאינה גופה מותר:

יח שחיטת עובר במעי אמו לא שמה שחיטה דאין שחיטה אלא ביציאה לאויר העולם ושחיטה כזו אם העובר צריך לשחיטת עצמו הוי נבילה כגון שהושיט ידו למעי אמו ושחט את העובר והוא בן ט׳ חי ויצא לאחר שחיטתו ממעי אמו או ששחטו את אמו ונמצאת טריפה וצריך שחיטה לעצמו אין זה שחיטה והנה דין זה הוא בעיא בגמ׳ [ע״ד.] והולכין לחומרא וכיון שיש ספק בדבר לכן כששחט העובר בפנים אסור לשחוט האם אחריו בו ביום משום איסור אותו ואת בנו דשמא הוי שחיטה [ש״ך סקי״ד]:

יט כשם שלמדנו מקרא דובשר בשדה טריפה לעניין אבר היוצא מהעובר כמו כן למדנו ממקרא זה לאיברין המדולדלין ובשר המדולדל בבהמה עצמה שאין להן חיות מהבהמה רק שתלוין בהן אסורין משום אבר מן החי וכך שנו חכמים [ע״ג:] ובשר בשדה טריפה לא תאכלו להביא האבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ובעוף וכו׳ ע״ש ויתבאר בסי׳ ס״ב ומבואר בגמ׳ דלא לקי עליהם משום אבר מן החי אלא כשמתה הבהמה דאז חשבינן כאלו נפלו האיברין ממנה בחייה אבל אם שחטו להבהמה אין בהם רק איסור בעלמא וכך אמרו חז״ל שם כששחטן אין בהן אלא מצות פרישה בלבד דכיון דתלויין הן בהבהמה בשעת שחיטה הגם שאין יונקין חיות ממנה מ״מ לא חשבינן כאלו נפלו ממנה בחייה וכך קבלו חז״ל מיתה עושה ניפול ואין שחיטה עושה ניפול [ע״ד.] כלומר כשמתה חשבינן כאלו נפלו ממנה קודם מיתתה ובשחיטה לא חשבינן כן:

כ לדעת הרבה מרבותינו כששחטה אין בהן איסור תורה כלל רק מצות פרישה מדרבנן כדמשמע מלשון הגמ׳ שהבאנו אבל דעת הרמב״ם בפ״ה מה׳ מ״א דין ו׳ מבואר שאסורין מן התורה רק אין בהן מלקות וזה שאמרו חז״ל אין בהן אלא מצות פרישה בלבד ר״ל מצוה מן התורה בלא חיוב מלקות וז״ל הרמב״ם בשר המדולדל בבהמה ואבר המדולדל בה אם אינו יכול לחזור ולחיות אע״פ שלא פירש אלא אחר שנשחטה אסור ואין לוקין עליו ואם מתה הבהמה רואין אותו כאלו נפל מחיים לפיכך לוקין עליו משום אבר מן החי עכ״ל:

כא ומדבריו למדנו שאע״פ שאיסור זה למדנו מקרא דובשר בשדה טריפה אין האיסור משום טריפה אלא משום אבר מן החי [וכן פירש״י ע״ד ד״ה כי אמרי וכו׳ דלא משום נבילה אלא משום אמה״ח] והתורה לא קאמרה דליהוי בה איסור טריפה ממש אלא אסורה כטריפה אבל איסורה משום אבר מן החי וכן נ״ל גבי אבר היוצא מהעובר דאף שנתרבתה מובשר בשדה טריפה מ״מ איסורה הוא משום אבר מן החי ולא משום טריפה ונ״מ לעניין התראה דאם התרו בו משום אבר מן החי לוקה ומשום טריפה אינו לוקה והכי משמע בגמ׳ [ס״ט.] לעניין איסור חלב שכתבנו בסעי׳ י״ד שדימו חז״ל זה להדיא לאבר מן החי ע״ש:

כב ולפ״ז מתבאר יפה דברי הרמב״ם שם דין י״א שכתב כל אבר עובר שיצא וחתכו קודם שחיטה והוא בחוץ ה״ז אבר מן החי ולוקין עליו ואפילו מת העובר קודם שחיטה [דמיתה עושה ניפול כמ״ש] ואם נחתך אחר שחיטה האוכלו אינו לוקה ואפילו מת [דשחיטה אינה עושה ניפול] ואם מתה הבהמה ואח״כ חתכו האוכלו לוקה משום אבר מן החי עכ״ל והראב״ד ז״ל השיגו שהרי יש בו לאו דטריפה וגם הכ״מ כתב כן שיש בזה שני איסורים טריפה ואבר מן החי ע״ש ולענ״ד נראה ברור שאין בו רק לאו דאבר מן החי וראיה ברורה לזה מאבר המדולדל ומאיסור חלב של אבר היוצא שאומר הש״ס מפורש כן [ע״ש ד׳ ס״ט. חלב דעלמא לאו כאמה״ח דמיא ושרי החי נמי לא שנא וכו׳ והרמב״ם שכתב לעניין החלב דהוי כחלב טריפה שנתערב וכו׳ ודאי כן הוא שהדין הזה הוי כדין חלב טריפה אבל האיסור הוא משום אמה״ח וכן ראיתי לגדולי אחרונים שתפסו שיש בזה לאו דטריפה ולענ״ד ברור שאינו כן כמ״ש]:

סימן טו

א [אימתי אפרוח מותר ושלא לשחוט בהמה עד יום השמיני ובו י״ז סעיפים].

אפרוח כל זמן שלא יצא לאויר העולם אסור ולאחר שיצא לאויר העולם מותר מיד אפילו לא נתפתחו עיניהם עדיין ואף שיש בש״ס מי שסובר כן דקודם שנתפתחו עיניהם אסורות [ראב״י ביצה ו׳.] ועוד יש בגמ׳ [חולין ס״ד.] כל השרץ השורץ על הארץ לרבות אפרוחים שלא נתפתחו עיניהם ואיתא שם דהאיסור הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא לא קיי״ל כן דזהו דעת יחידאי וחכמים פליגי עליה וס״ל דמיד שיצאו לאויר העולם מותרים מיד כן פסקו הרי״ף והרמב״ם והרשב״א והר״ן ועוד ראשונים אבל הרא״ש ז״ל פסק [שם בביצה] דאסורות עד שיתפתחו עיניהם והטור הביא שני הדיעות ובשו״ע לא הובא כלל דיעה זו [טעם הרא״ש דמשנת ראב״י קו״נ ובספא״ט העתיק לשון הרי״ף כדרכו ולאו משום דס״ל כן ומתורץ קושית הט״ז סק״א וכמ״ש בנקה״כ והיש״ש פ״ק דביצה סי״ז פסק כהרא״ש ע״ש]:

ב יש מהראשונים שכתבו דמשום דבר שקץ אין לאכלם עד שיגדלו הכנפים דהיינו נוצה גדולה שעל גופו שיש לו קנים [הג״א שם בשם א״ז] ויש מהגדולים שדחו דבר זה [ט״ז] ויש שהסכימו לזה [ש״ך ופר״ח] ואמת שכן מבואר בירושלמי דביצה [פ״א ה״א] וז״ל גוזלות שלא העלו עליהן כנפים אסורים משום שקץ ע״ש [ושם א״א לומר דזהו לראב״י כמ״ש הט״ז על הג״א ע״ש ודו״ק] אבל באמת הדבר תמוה דאם הש״ס שלנו סובר כן איך אשתמט מזה מדבר שמעשה בכל יום דאפילו להמחמיר בגמ׳ עד שיתפתחו עיניהם לא הגיעו עדיין לגדילת כנפים כידוע ואע״ג דכוונת הירושלמי דאסורים משום שקץ אינו שקץ ממש אלא איסור בל תשקצו שהוא מדרבנן וזהו כוונת הפוסקים האוסרים כמ״ש בעצמם מ״מ הא גם קודם שנולדו אין האיסור רק מדרבנן כמו שהבאנו וא״כ איך לא הזכיר הש״ס מזה האיסור וכן לדחות דברי הירושלמי קשה מאד:

ג ולכן נלע״ד כמו שבארנו בסי׳ י״ג סעי׳ ב׳ דלבד המוזכר בש״ס דילן בפירוש שיש בהם משום בל תשקצו אין זה איסור כללי ואינו אסור רק להמפונקים והבאנו ראיה ברורה לזה ממה שאמרו חז״ל בקיבת עולה כהן שדעתו יפה שורפה חיה ע״ש ולפ״ז א״ש דהירושלמי מיירי במפונקים דבאמת מצינו שבני א״י היו מפונקים כדאיתא בש״ס [כתובות ס״ב.] מפנקי דמערבא וגם מצינו [שבת קמ״ה:] שמאכלי בבל היו נמאסים בעיניהם ולכן הירושלמי הזכיר מזה והש״ס שלנו לא חשש לזה וממילא הוא שלמי שהדבר נמאס בעיניו אסור לו לאכלם משום בל תשקצו [ומ״מ למעשה יש לחוש להגדולים האוסרים]:

ד אם אכל את האפרוח קודם שיצאה מהביצה כתב הרמב״ם בפ״ג ממ״א דין ח׳ וז״ל אבל ביצת עוף טהור שהתחיל האפרוח להתרקם בה ואכלה מכין אותו מכת מרדות עכ״ל ואף שבגמ׳ [ס״ד.] דרשו מכל השרץ השורץ אסמכתא בעלמא הוא כמבואר שם בגמ׳ וכמ״ש בסעי׳ א׳ מיהו יש מהראשונים שסובר דנהי דמשום איסור שרץ ליכא מן התורה מ״מ נבילה היא מן התורה כמו נפל דבהמה והש״ס שאומר דקרא אסמכתא בעלמא זהו לגבי איסור שרץ [סה״ת] וטעמו נראה דכיון דהוא בשר למה לא תאסור משום נבילה ומהרמב״ם מוכח להדיא דלא ס״ל כן כמ״ש וכן הרשב״א ז״ל [בתה״ב שער ד׳] חולק על זה ע״ש ותמיהני שלא הביא ראיה לדבריו מירושלמי [ביצה פ״א ה״א] שאומר שם מפורש בצים שריקמו גוזלות אין לוקין עליהן משום נבילה ע״ש ולא דמי לעובר המונח במעי האם שהאם צריכה שחיטה א״כ ממילא כשהפילה הוי נבילה דהא לא נשחטה אבל בצים שהתורה התירתן לאכלן כמו שהם לא חילקה בין יש בה אפרוח ובין אין בה אפרוח דכל זמן שמונחת בהביצה יש לה דין ביצה מן התורה ולכן נ״ל דכוונתו כן הוא דכשהוציא האפרוח מהביצה והיא מתה יש בה משום נבילה דכיון שהיא בפ״ע נפקא מהיתר דביצה אבל כשאכלה עם הביצה הכל מודים שאין בה איסור נבילה ואולי בכה״ג גם הרמב״ם מודה והירושלמי מיירי ג״כ שאכלה בעוד שהיא בהביצה ואולי גם הרשב״א יודה לזה [אף שמלשונו בתה״ב לא משמע כן מ״מ נוכל לומר כן בדוחק ע״ש אך לפ״ז לא היה לו לסה״ת לדחוק א״ע במה שאמרו בחולין שם דהוי אסמכתא בעלמא ונאמר דזהו בעודה בביצה]:

ה בהמה שילדה אם ידוע שכלו לו חדשיו דהיינו ט׳ חדשים לגסה וה׳ לדקה מותר מיד ביום שנולד ולא חיישינן שמא נתרסקו איבריו מחבלי הלידה וכך אמרו חז״ל [נא.] בית הרחם אין בו משום ריסוק איברים והנה הטור והש״ע סתמו דבריהם ומשמע דאפילו איכא ריעותא שאינו הולך ואינו יכול לעמוד וגם אפילו היתה מקשה לילד מ״מ לא חיישינן לריסוק איברים [ב״י וש״ך סק״ג] וכ״כ הראשונים [תוס׳ ורא״ש שם] ובהכרח צ״ל כן דאל״כ פשיטא שאין חשש ריסוק איברים בכל ולד דאם לא נאמר כן רוב הנולדים ימותו [ר״ן בשם ראשונים]:

ו אמנם רבינו הרמ״א בספרו ד״מ סוף אורח חיים סי׳ תצ״ח כתב דכשיש ריעותא יש לחוש [הובא במג״א שם סק״י] וכן דעת כמה מגדולי אחרונים [בה״י ותב״ש] והסברא נותנת כן דכיון שנולדה כריעותא אין לה חזקת רוב בהמות כשירות שהרי יצאה מכלל הרוב ואע״פ שבסי׳ כ״ט יתבאר בס״ד דגם ביש לה ריעותא לא יצאה מכלל הרוב דלא כיש מי שחולק בזה והבאנו לזה ראיות ברורות ע״ש זהו כשנולדה בלא ריעותא ואח״כ אתייליד בה ריעותא משא״כ כשנולדה בריעותא מעולם לא היה לה חזקת כשרות מרוב בהמות כשירות ואין לשאול דבלא ריעותא פשיטא שאין בה חשש כמ״ש די״ל דה״ק דלא נימא דהוא מיעוט המצוי וצריכין לחוש לזה כמו דחיישינן בדלא ידעינן שכלו לו חדשיו להשהות שבעה ימים כמו שיתבאר אף דרוב ולדות בני קיימא נינהו מ״מ חיישינן מפני שהוא מיעוט המצוי כמו כן ניחוש לריסוק איברים קמ״ל דאין זה מיעוט המצוי ולא חיישינן לה [וכ״מ מר״ן שם שזהו דעתו ע״ש]:

ז וכן המנהג פשוט כשנולדה בריעותא שאינה יכולה לעמוד אף ששהתה ז׳ ימים אין מתירין אותה עד שתצא מהריעותא ואפילו עמדה ולא הלכה כל הז׳ ימים אין להתירה עד שתלך ד׳ אמות הילוך יפה וגם בדיעבד יש לאסור [תב״ש] ואפשר בדיעבד יש להקל כיון דרוב רבותינו הקילו בזה מיהו לכתחלה ודאי יש להחמיר אמנם ריעותא דמקשה לילד ודאי דאין זה ריעותא כלל דכל המקשות לילד מ״מ הולדות בריאים המה ואם אין בה ריעותא אחרת אין זה ריעותא כלל [וכ״מ מהתב״ש] [ומ״ש דלאחר ז׳ הריעותא יותר גדולה צ״ע]:

ח ודע דבעיקר דין זה שנתבאר דבכלו לו חדשיו א״צ להמתין עד יום ח׳ אנן לא בקיאינן בכלו לו חדשיו [מג״א שם סק״ט] ובכל עניין צריך להמתין עד יום ח׳ וזה שלא כתב רבינו הרמ״א בכאן דין זה סמך עצמו על מ״ש לעיל סי׳ י״ג סעי׳ ג׳ ובארנוהו לעיל שם סעי׳ ט׳ דאנן השתא לא בקיאינן בזה ע״ש וכן שלא יהיה לה ריעותא מהילוך כמ״ש [ומה שהקשו דברי הרא״ש והטור אהדדי נ״ל בדעת הטור דבא״ח שם ביאר דעתו שצריך פריסה על הקרקע וכוונתו שלא יהא בה ריעותא וכדעת הר״ן שהבאנו ובכאן סתם הדברים וסמך על מ״ש בשם וראיה שהרי לא כתב שאפילו יש ריעותא כמ״ש התוס׳ והרא״ש וסתמו כפירושו דמיירי באין בה ריעותא ומפרש כן מימרא דר״נ וא״ש מה דמקשה מעגל שנולד ביום טוב ומברייתא דושוין דלהתוס׳ ורא״ש מאי מקשה וזה שמתרץ בהפריס וכו׳ ר״ל דמיד ביציאתו מרחם הפריס בחוזק על הקרקע דרואין שאין בו חשש ריסוק ור״נ מיירי בלא הפריס מיד אלא

כדרך הולדות ולאחר שעה עמד ואין בו ריעותא והטור שכתב שם כגון שהפריס אין כוונתו הפריס דווקא אלא שלא יהא בו ריעותא ונקיט לישנא דגמ׳ ודו״ק]:

ט ואם לא נתברר שכלו לו חדשיו מדינא דגמ׳ אסור לשוחטו בתוך ח׳ ימים משום ספק נפל ומיהו א״צ ח׳ ימים שלימים אלא מיד בתחלת ליל שמיני מותר וגם אלו השבעה ימים א״צ מעל״ע ואם נולד ביום א׳ בסוף היום מותר לשוחטו במוצאי שבת מיד ויש שרוצים להחמיר להצריך מעל״ע ואין שום טעם לזה וכן הסכימו רוב הגדולים שא״צ מעל״ע והכי קיי״ל:

י דבר ברור הוא שאיסור זה לבלי לאכול בהמה עד יום שמיני ללידתה אינו מן התורה דאזלינן בתר רובא ורובן אינן נפלים ורק לעניין קרבן גזרה תורה דמיום השמיני והלאה ירצה לקרבן ולא קודם ואפילו ידענו שכלו לו חדשיו [מל״מ פ״ד מאיסורי מזבח] אבל בחולין מותר מן התורה גם בסתמא מטעם רוב ורק מדרבנן החמירו בזה כמ״ש רבותינו בעלי התוס׳ [יבמות ל״ו: חולין י״ב:] דמפני שהוא מיעוט המצוי החמירו חכמים והגם שבכל הדברים גם מדרבנן הולכין אחר הרוב ולא מחמרינן מ״מ בזה דבאדם הוכרחו חכמים להחמיר בולד שלא שהה ל׳ יום להצריך חליצה לאמו כשמת האב בלא בנים מפני חומרא דעריות כמו שהחמירו במים שאין להם סוף ולכן החמירו גם בבהמה דאי לא הא לא קיימא הא [תוס׳ בכורות כ׳: ונדה מ״ד:] ועוד דגזרינן ולד בריא אטו ולד חולה דכשיש בו ריעותא מתולדתו הרי אינו בכלל רוב ולדות [שם]:

יא וכ״כ הרא״ש פי״ט דשבת [ס״ז] דזהו חומרא מדרבנן ויש שרוצים לדקדק מלשון הרמב״ם [פ״ד ממ״א ה״ד] שכתב שאסור לאכול מן הבהמה שנולדה עד ליל שמיני ללידתה שכל שלא שהה ח׳ ימים בבהמה ה״ז כנפל ואין לוקין עליו עכ״ל ומלשון אין לוקין משמע שהיא מדאורייתא וא״א לומר כן דהא אפילו אם יסבור שיש ספק השקול אם הוא נפל אם לאו ידוע שיטתו דס״ל דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ועוד איך אפשר לומר דהוי ספק השקול והרי שמונה ימים דבהמה ול׳ יום דאדם שוין הן ואיהו כתב מפורש בספ״ב מיבום ביבמה שילדה ולד שלא כלו לו חדשיו ומת בתוך ל׳ יום אם נתקדשה לכהן שאסור בחלוצה אינו חולץ לה שאין אוסרין אשתו מפני ספק דבריהם עכ״ל הרי דקרי לה ספק דבריהם ועוד דידוע דרך הרמב״ם בכל איסור תורה שכותב שאין לוקין עליו כותב הטעם למה אין לוקין כמו שבאיסור זה עצמו לגבי קדשים כותב בפ״ד מאיסורי מזבח שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו הניתק לעשה ע״ש וברור הדבר ששיגרא דלישנא נקיט כמו בשם מפני שלא רצה להאריך ולומר שהוא רק מדרבנן וסמך על מ״ש בשארי מקומות:

יב ויש שהביא ראיה מגמ׳ דר״ה [ז׳.] לעניין בכור שצריך לאכלו תוך שנתו כדכתיב לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה ואמרו שם חז״ל דבתם חשבינן השנה מיום השמיני ובבעל מום מיום שנולד ופריך בעל מום מי מצי אכיל ליה כלומר הא גם בבעל מום צריך להמתין עד יום השמיני מפני ספק נפל ע״ש ואי ס״ד דזהו רק מדרבנן מאי מקשה מאיסור דרבנן לאיסור תורה אלא ודאי דגם מן התורה צריך להמתין [נובי״ת אה״ע סי״ט] וזה אין לומר דמה שצריך לאכול בעל מום בתוך שנתו הוי ג״כ רק מדרבנן [כמ״ש הט״א שם] דלהדיא דריש בספרי מקרא דגם בעל מום הוא מן התורה [ספרי ס״פ ראה] ואין נראה שהוא אסמכתא בעלמא שהרי גם בעל מום נזכר שם בהך פרשה ע״ש וכן מבואר מדברי הרמב״ם פ״א מבכורות דזהו מן התורה ע״ש:

יג אך באמת אין זה ראיה כלל דנ״ל ברור דמן התורה בין תם בין בע״מ מותר לאכלו שנה וחדש בתוך שנה שנייה כדכתיב שנה בשנה וכך דרשו חז״ל בבכורות [כח.] לעניין בע״מ ע״ש וברור הוא דגם בתם כן הוא שהרי עיקרא דקרא מיירי בתם כדכתיב לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה אלא דמדרבנן החמירו בתם וגם בבע״מ לא התירו בכל גווני כמבואר שם [ור״א דאיתותב שם הוא רק בפרטי הדינים ע״ש] וא״כ כיון שזהו רק מדרבנן שפיר פריך הש״ס [ודרשא זו דשנה בשנה מוכרחת וגם לעניין שכירות דכתיב כשכיר שנה בשנה דרשינן כן בב״מ ס״ה. וצע״ג על תוס׳ בכורות כ״ז: שם שחשבו הך דמעשר ובשם לא כתיב שנה בשנה אלא שנה ומה עניין זל״ז ע״ש]:

יד עוד הביאו ראיה ממ״ש בש״ע סעי׳ ג׳ דאין סומכין על הכותי בגדיים קטנים הנקחים ממנו ואומר שהם בני ח׳ ימים עכ״ל והוא מתשו׳ הרשב״א וכתב הטעם לפי שאינו נאמן אלא בעדות אשה בלבד וכ״ש כאן שהוא אומר להשביח מקחו ע״ש ולפ״ז גם במסל״ת אינו נאמן דהא בעדות אשה אינו נאמן אלא במסל״ת [ש״ך סק״ד] ולכן אף כותי אחר שאין הגדי שלו אינו נאמן [פמ״ג] ומזה דקדקו דהוי דאורייתא דאם דרבנן הרי נאמן במסל״ת כמו בשארי איסורי דרבנן [שם] ואין זה ראיה כלל דהתם מיירי בקטנים מאד שלפי הראות עדיין לא הגיעו לח׳ ימים [תשב״ץ כמ״ש הגרע״א והגה׳ רפ״ב] ובמקום דאיכא ריעותא פשיטא שאינו נאמן דכל שיש ריעותא כגון שהוא קטן מאד או שהוא חולה הוי ודאי ספק דאורייתא דאינו ניתר מטעם רוב שהרי רובן אין בהן ריעותא זו אבל במקום דליכא ריעותא אפשר שנאמן במסל״ת אם אין כוונתו להשביח מקחו ועוד דגם בדרבנן אינו נאמן במסל״ת כמו שיתבאר בסי׳ ס״ט סעי׳ נ״ח ע״ש:

טו ויש שרצו לומר דלכן אסור מן התורה מפני שנעמיד את האם בחזקת מעוברת [פמ"ג ונוב"ת י"ד ס"ו] ואינו כן דזהו אם היינו צריכין לדון על האם בזה שפיר היינו אומרים דחזקת האם מהני להולד אבל במקום שא"צ לדון על האם לא שייכא חזקה זו כלל [רש"י קדושין ס"ו ואף להתוס' שם אין עניין לזה כמובן וכל המפרשים הסכימו שם לרש"י] ויש שרצה לאסור מטעם חזקת שאינו זבוח [שם] וגם זה אינו כלום דמה עניין חזקה זו לבן שמנה או אינו בן שמנה [וגם הח"ס סכ"ה דחה זה ע"ש] וגם אין לומר שנעמידנה על חזקת שאינה בן שמנה כמו שהיתה ביום שנולדה דפשיטא שאין לך חזקה שהיא עשויה להשתנות יותר מזה שהרי בהכרח תהיה בן שמנה [ע' קדושין ע"ט.] וכן הסכימו רוב גדולי אחרונים דאיסור זה אינו אלא מדרבנן ומ"מ אם עבר ושחט בתוך ז' ימים אסורה ואינו דומה למה שהתירו בנתקדשה לכהן שא"צ חליצה כמ"ש דזהו כדי שלא להוציא אשה מבעלה אבל לא בשארי דברים ואם בשלו הבשר גם הכלים אסורים ואולי בספק בן שמנה יש להתיר הכלים ולא הבשר עצמו מפני שחז"ל עשו זה לתקנה קבועה והחמירו בה ולכן אין להקל כלל לעניין הבשר עצמו ואפילו בשלו בשוגג:

טז יש מהגדולים שכתבו שיש להכיר ע"י סימנים אם הם בני שמנה אם לאו כגון שיש להם שינים וכן סימן בקרנים שאם הם קשים שאינו יכול לתחוב צפורן לתוכם זהו סימן שהן בני שמנה ימים [פר"ח] ועוד שמענו איזה סימנים ובאמת אם אפילו היו סימנים אמצעיים לא גרועים ולא מובהקים ג"כ ביכולת לסמוך באיסור דרבנן אבל כבר נודע שאין מדינה דומה למדינה בגידולם ויש מדינה שידוע שגם בתוך שמנה יש להם סימנים כאלו לפרקים ואינם אלא סימנים גרועים וקשה לסמוך עליהם אפילו באיסור דרבנן:

יז ולענ"ד נראה להלכה למעשה כיון שנתברר שזהו איסור דרבנן א"כ כל מקום ומקום אם נודע להשוחטים ולהקצבים איזה סימן במקומם שרובא דרובא כשיש להם סימן זה הם אחר ז' ימים יכולים לסמוך על סימן זה אבל לעשות כלל בדבר א"א לפי שהסימנים משתנים ממקום למקום וכן אם לפי הגידול נראה להדיא שהם בני שמנה או שכותי מסל"ת שאין הבהמה שלו אומר שהוא בן שמונה יכולים לסמוך על זה וכ"ש אם ישראל מעיד אפילו אשה יכולים לסמוך עליהם דא"צ בזה עדות ממש רק על קטן וקטנה א"א לסמוך ואם יש איזה ריעותא כגון שהוא קטן מאד בגידולו לפי ערך ח' ימים או שהוא חולה צריך עדות ברורה שזהו אסור מן התורה כמ"ש [ואפשר שדי בעד אחד כשר]:

סימן טז

א [דין אותו ואת בנו שלא לשחוט ביום אחד ובו כ"ח סעיפים].

בפרשה דשור או כשב כתיב אחר פסוק זה ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד להורות דאיסור זה נוהג בין בחולין ובין בקדשים דא"א לומר דרק בחולין נוהג ולא בקדשים שהרי בעניינא דקרבנות כתיבא וא"א לומר דרק בקדשים ולא בחולין דא"כ הך ושור או שה מיותר דהא מקודם כתיב שור או כשב והו"ל למיכתב ואותו ואת בנו לא תשחטו וגו' אלא להורות דגם בחולין נוהג דין זה ונוהג בכל מקום ובכל זמן וכך שנו חכמים במשנה [ע"ח.] אותו ואת בנו נוהג בין בארץ בין בח"ל בין בפני הבית בין שלא בפני הבית בחולין ובמוקדשין ובין קדשים הנאכלים ובין שאין נאכלים כמו עולה דאע"ג דאינה לאכילת אדם מ"מ גם אכילת מזבח שמה אכילה שנאמר ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח [פ"א.] וחייב מלקות:

ב דבר פשוט הוא שאינו לוקה אלא על שחיטת האחרון שבזה עשה האיסור ואם ראובן שחט ראשון ואח"כ שמעון שחט השני חייב שמעון מלקות וכתב הרמב"ם [פי"ב] לפיכך הראשון ששחט בעזרה והשני בחוץ או הראשון בחוץ והשני בעזרה בין שהיו שניהם חולין או שניהם קדשים בין שהיה אחד מהן חולין ואחד קדשים זה ששחט אחרון לוקה משום אותו ואת בנו עכ"ל דאע"ג דכי שחט קדשים בחוץ אסורה באכילה משום שחוטי חוץ וכן חולין בפנים אסורה מטעם חולין בעזרה מ"מ לעניין אותו ואת בנו קיי"ל דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה [פ"ה ראה ר' דבריו של ר"מ באותו וא"ב ושנאו בלשון חכמים]:

ג ומטעם זה אם הראשון שחט חולין בעזרה או ששחט טריפה או שור הנסקל או עגלה ערופה או פרה אדומה או ששחט לכוכבים ובא האחרון ושחט את השני לוקה וכן אם שחט הראשון את האחד ובא האחרון ושחט את השני חולין בעזרה או שור הנסקל או עגלה ערופה או פרה אדומה ה"ז לוקה אבל אם שחט השני לכוכבים אינו לוקה משום אותו ואת בנו שהרי מתחייב בנפשו וקם ליה בדרבה מיניה שאין עונשין מיתה ומלקות על דבר אחד אא"כ התרו בו רק משום אותו ואת בנו ולא משום כוכבים דאז לוקה משום אותו ואת בנו [רמב"ם שם] ואע"ג דבחיוב מיתה וממון פטור מתשלומין אף דלא אתרו בו משום מיתה ואף אם היה שוגג כמ"ש בפ"א מנערה דין י"ג ובפ"ד מחובל ומזיק ע"ש מ"מ בחיוב מיתה ומלקות חייב במלקות אם התרו משום מלקות ולא משום מיתה [וצ"ע דהא בחולין פ"א: הביא זה מדרב דימי ובכתובות ל"ה. אידחא לה הא דרב דימי ע"ש ועוד דשם ל"ז: מוכח

דמיתה וממון ומיתה ומלקות חד דינא אית להו כדרך כל צריכותא בש״ס דאינה אלא צריכותא בעלמא וצ״ל דס״ל דלא איתותב ר״ד רק במיתה וממון מפני ברייתא דתנא דבי חזקי׳ ולא במיתה ומלקות וכ״נ דעת התוס׳ חולין שם ד״ה כיון ע״ש ודו״ק]:

ד אין איסור אותו ואת בנו נוהג אלא בשחיטה בלבד אף אם היא שחיטה שאינה ראויה כמ״ש אבל אם אין שם שחיטה עליה כלל בין על הראשון ובין על השני אינו עובר לפיכך אם ניחר הראשון או השני או שאחד מהם נעשה נבילה בשחיטה אינו עובר וכן חרש שוטה וקטן ששחטו בינם לבין עצמם את הראשון מותר לשחוט אחריהם את השני שאין על זה שם שחיטה כלל ואם שחיטת הראשון היה ספק נבילה אסור לשחוט השני אחריו ואם שחט אינו לוקה וכן דבר שא״צ שחיטה כמו עובר במעי אמו מותר לשחוט את האם אע״ג דגם הולד ניתר בשחיטתה דעובר ירך אמו הוא אבל אם היה בן ט׳ חי והפריס על גבי קרקע שצריך מדרבנן שחיטה לעצמו כמ״ש בסי׳ י״ג אין שוחטין את הולד בו ביום ואם שחט אינו לוקה אא״כ האם נטרפה דצריך שחיטה לעצמו ואם שחטו חש״ו ואחרים רואים אותם ששחטו יפה אסור לשחוט אחריהם [משנה פ״ו.] ואפשר אפילו אם רק ידוע ששוחטין כראוי אפילו שחטו בינם לבין עצמן אסור לשחוט אחריהם [נ״צ] דטעמא דמותר לשחוט אחריהם איתא בגמ׳ [שם] מפני שרוב מעשיהם מקולקלים וכיון שידענו ששוחטין כראוי ממילא דאסור לשחוט אחריהם וכן אם שחט הראשון אסור ליתן לחש״ו את השני בכל עניין דכשיראו אחרים אותו פשיטא שאסור ואף כשלא יראום אחרים הא נתבאר בסי׳ א׳ שאין מוסרין להם לשחוט ע״ש [ש״ך סק״ך] ושם נתבארו דינים אלו:

ה יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה הקודמת ואע״ג דבעניינא דקדשים כתיבא ובקדשים הלילה הולך אחר היום מ״מ ילפינן מיום אחד דמעשה בראשית [פ״ג.] מה במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה כדכתיב ויהי ערב ויהי בקר מקודם ערב ואח״כ בקר אף באותו ואת בנו כן לפיכך אם שחט הראשון בתחלה הלילה לא ישחוט השני עד תחלת הלילה השנייה ואם שחט הראשון בסוף היום שוחט השני מיד בתחלת הלילה ואם שחט הראשון בין השמשות לא ישחוט השני עד למחר בתחלת הלילה ואם שחט אינו לוקה דבין השמשות הוי ספק יום ספק לילה והולכין בכל צדדיו לחומרא ואין לוקין על הספק וזמן בה״ש מבואר בא״ח סי׳ רס״א ע״ש:

ו אין חילוק באיסור אותו וא״ב בין ששחט האם תחלה ואח״כ הבן או הבת או ששחט הולד תחלה ואח״כ האם וחז״ל למדו זה מקרא [פ״ב.] ומ״מ בשני ולדות יש נ״מ בזה כיצד שחט את האם ואח״כ שחט שני ולדות שלה לוקה שמונים דעל כל שחיטת ולד חייב מלקות אבל אם מקודם שחט את הולדות ואח״כ האם אינו לוקה אלא ארבעים שהרי האיסור הוא בשחיטת האם ואין בה אלא מעשה אחת [שם] שחטה ואח״כ שחט בתה ואח״כ בת בתה לוקה שמונים שהרי עשה שני מעשיות באיסור אבל אם שחטה ואח״כ שחט בת בתה דעדיין אין כאן איסור ואח״כ שחט בתה שהיא בת הזקינה ואם הילדה אע״ג דמצד שתיהן חייב מלקות מ״מ כיון שהיא רק מעשה אחת אינו לוקה אלא ארבעים [שם]:

ז אין חיוב מלקות אלא כשידענו בבירור שהיא ילדתו אבל אם לא ידענו בבירור אף שהולד כרוך אחריה שהולך עמה תמיד ואסור מן התורה לשחטן ביום אחד דחזקה שהיא ילדתו מ״מ אין לוקין עליו דבעיא היא בגמ׳ [בכורות כד.] דאולי מרחמת גם לולד אחר ע״ש והרמב״ם ז״ל השמיט דין זה ולא נודע טעמו ואם אין הולד כרוך אחריה אע״פ שדומה לה בגידולה ובמראיתה אין חוששין אף לאיסור ומותר לשוחטן ביום אחד [ש״ך סק״ו בשם רש״ל]:

ח הלוקח בהמה מאחד ויש להמוכר ולד ממנה או אם של הנמכרת והלוקח רוצה לשחוט היום וגם המוכר רוצה לשחוט היום אמה או בתה הלוקח קודם שעל מנת כן לקחו וכך שנינו בתוספתא [פ״ה] ע״ש ולכן אם אח״כ מכר המוכר את השנייה לאחר אין לו ג״כ רשות לשחוט היום כשהלוקח הראשון רוצה לשחוט היום שהרי המוכר לא היה ביכולתו למכור להשני את הזכות שלא היה לו בעצמו וזהו כשהאם או הבת היה ביד המוכר הראשון אבל אם היה ביד אחר מי ששוחט תחלה ה״ז זריז ונשכר ואף אם הם ביד אחד אין איסור להמוכר או להקונה ממנו לשחוט אא״כ הודיע הלוקח הראשון שרצונו לשחוט היום אבל אם לא הודיע רשאי השני לשחוט היום והוא זריז ונשכר וממילא שהקונה הראשון יוכרח להמתין עד למחר וקצת משמע בגמ׳ [פ״ב.] דדווקא הקונה השני מותר לו לשחוט מקודם כשהראשון לא הודיע אבל המוכר עצמו גם בלא הודיעו הראשון אין לו לשחוט מקודם ע״ש [עש״ך סקי״ד וצ״ע ודו״ק]:

ט הלוקח בהמה מחבירו הולך ושוחט ואינו נמנע ואין לו לחוש שמא יש לה אם או בת אצל המוכר וישחטנה היום דא״כ היה המוכר חייב להודיעו ומדלא הודיעו מסתמא אין חשש בזה וגם אין חשש שמא מכר המוכר האם או הבת לאחר והאחר ישחוט היום דאיכא ספיקי טובא שמא אין לה אם או בת ואת״ל יש לה שמא לא מכרן היום ואת״ל מכרן שמא לא לקחן הלוקח לשחיטה ואת״ל לקחן לשחיטה שמא לא ישחטנה היום אמנם אם המוכר יודע שהלוקח ממנו מקודם צריך לשחוט היום או שהוא בעצמו צריך לשחוט היום מחוייב להודיע להקונה ולכן כשלא הודיע שוחט היום ואינו נמנע ואם נתוודע לו שהמוכר או הלוקח הראשון שחט היום בהכרח לו להתעכב עד למחר ואין זה מקח טעות דנהי דהמוכר עשה איסור במה שלא הודיעו

מ״מ אין ביכולתינו לבטל המקח דיכול לומר לו שחוט למחר שהרי לא אמרת לי שנחוץ לך לשחוט היום ואינו דומה לד׳ פרקים שיתבאר לפנינו [שם סק״ט]:

י ואמרו חז״ל [פ״ב.] שיש ארבעה פרקים בשנה שחזקה כל מי שקונה בהמה צריך לשוחטה היום ולכן אם מכר המוכר היום אמה או בתה לאחר חייב להודיעו להקונה השני ואם לא הודיעו הוי מקח טעות כשנודע שמכר לאחר היום הבת או האם ולכן כשלא הודיעו שוחט ואינו נמנע ואין חילוק בין כשהמוכר ישראל ובין שאינו ישראל שאע״פ כשהמוכר אינו ישראל לא שייך שיזהירו ללוקח ובאמת יש מי שסובר שהלוקח צריך לשאול כשקונה מכותי [ערא״ש פ״ה ס״ו] לא קיי״ל כן דאין לנו לחוש לזה ואחזוקי איסורא לא מחזקינן וראיה שחז״ל לא הזהירו על הלוקח בארבעה פרקים הללו שישאל אלא הזהירו שהמוכר צריך להודיע אבל הלוקח אין לו לחשוש [רא״ש] אא״כ יודע בוודאי:

יא ואלו הן הד׳ פרקים שבהן מרבין בסעודות ע״פ וערב שבועות וער״ה וערב יו״ט האחרון של סוכות דבימים הראשונים מפני שהם טרודים במצות סוכה ולולב אין רגילין להרבות בסעודות ולכן הלוקח בערב ימים אלו חזקה שלוקחם לשוחטן היום ודווקא שמכר היום האם או הבת אבל אם מכרן מאתמול א״צ להודיע להלוקח השני שאני אומר שהלוקח הראשון שחטן אתמול:

יב ודע שהרמב״ם ז״ל אחר שכתב דין דארבעה פרקים כתב וז״ל בד״א כשראה זה שלקח באחרונה נחפז לקנות והיה בסוף היום שחזקתו שהוא שוחט עתה אבל אם היה ריוח ביום א״צ להודיעו שמא לא ישחוט אלא למחר עכ״ל ודבריו תמוהין וכבר תמהו עליו הראשונים [שהוא מפרש כן מ״ש פ״י אם יש לו ריוח ע״ש] ונראה שהרמב״ם ז״ל יש לו דרך אחרת בזה דלא ס״ל מ״ש מקודם דאם מכר מאתמול א״צ להודיע דאין זה סברא כלל דע״פ רוב הקונים אפילו כמה ימים קודם יו״ט קונים על יו״ט וישחטו בעיו״ט או יום קודם ולכן מפרש דכאן מיירי שקנו ביום שקודם עיו״ט והראשון שחטה להבת או להאם היום ולכן כשזה השני אינו נחפז א״צ המוכר להודיעו דאמרינן שישחוט למחר בעיו״ט אך אם הוא נחפז והוא בסוף היום דניכר שרצונו לשחוט מיד צריך להודיעו [לח״מ]:

יג וכן אמרו חז״ל [שם] שאם מכר האחד לחתן והשני לכלה אפילו מכרן בשני ימים חייב להודיע להשני דמסתמא ישחטו ביום אחד ואם לא הודיעו להשני הוי מקח טעות וכתבו גדולי האחרונים שעכשיו שהמנהג ששוחטים מכמה ימים קודם החופה א״צ להודיע כשמכר בשני ימים זה אח״ז [ב״ח וש״ך] וכן הדין ביו״ט שהרי המנהג עתה לשחוט כמה ימים מקודם ולכן בשני ימים אין לחוש [שם] ובזמנינו המנהג לשחוט על יו״ט ביום שקודם עיו״ט ולכן באותו יום או אפילו ביום הקודם צריך להודיע להשני שהרי רוב העולם שוחטין ביום אחד וצריך ליזהר בזה:

יד אם עבר ושחט אותו וא״ב ביום אחד אינו מבואר בגמ׳ שיש איסור לאכול הבשר מהשני ואדרבא משמע להדיא דמותר מיד לאכול הבשר דחז״ל אמרו בלשון זה [קט״ו.] מדאסר רחמנא לגבוה מכלל דלהדיוט שרי ע״ש ומשמע דמותר מיד וכן מבואר מלשון הרמב״ם מיהו הראשונים הביאו מבה״ג דאסור לאכול בו ביום את האחרון משום קנס ולכן כתבו האחרונים דרק לדידיה קנסינן ולא לאחריני [ש״ך סק״ג ופרישה] ואפשר דלבני ביתו אסור כמו לעצמו כי היכי דלא ליהני מעשה איסור שעשה ויש מי שחושש להחמיר גם לאחרים בו ביום [תב״ש] ואין נראה להחמיר כל כך באיסור שאין לו שורש בש״ס ובשוגג נראה דגם לדידיה שרי בו ביום [עפמ״ג סק״ג]:

טו כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״א כותי שמכר שתי בהמות ואח״כ אמר מסל״ת שהן אותו וא״ב אינו נאמן במה שאמר לאחר שמכרה ויצאה מת״י ומיהו אי מהימן ליה אסור עכ״ל ביאור דבריו דאם היה אומר קודם שיצאה מת״י היה נאמן במיגו דאי בעי לא מכר וגם כיון שהוא מסל״ת נאמן להחמיר ויש להתיישב בזה ואפילו כיון להשביח מקחו אם יש לו מיגו נראה דנאמן ויש מי שאומר שיש חולקים בזה [ש״ך סקכ״ג] ואינו מוכרח [תב״ש] וכיון דדעת הרא״ש והמרדכי מבואר להדיא כן כמ״ש בסי׳ קכ״ז אפילו אם יש חולקים בדבר יש להחמיר אבל אחר שיצא מת״י ודאי דאינו נאמן אף במסל״ת אם לא במקום שהעניין נראה שכן הוא כמו לקמן בסי׳ שי״ג לעניין כותי שהטיל מום בבכור כשאומר מסל״ת שהישראל צוהו דנאמן דאל״כ למה עשה כן [ש״ך שם] וכן בכל מקום שלפי הנראה אומר אמת נאמן במסל״ת [ט״ז סי׳ קכ״ב] אבל בדין זה אין לנו מסברא לתלות שאומר אמת ומיהו אי מהימן ליה כלומר שיודע שכותי זה הוא רחוק מלדבר שקר נאמן דלא גרע ממקום שלפי העניין נראה שאומר אמת וה״נ הרי נראה שאמת הדבר כיון שהוא נאמן אצלו ופשוט הוא דזה שייך אפילו בכותי אחר שאין הולד שלו כיון דתלוי בנאמנות:

טז עוד כתב בהמה שנשחטה אמה או בתה היום ונתערבה באחרות וצריך לשחוט מהם היום כיצד תקנתו נכבשינהו דניידי ממקום קביעותם ויקח אחד מהם וישחוט דכל דפריש מרובא פריש ושנים הנותרים אסור לשוחטן היום עכ״ל וזהו מטעם קבוע ואין זה קבוע דאורייתא אלא דרבנן כמו שיתבאר

בסי׳ ק״י בס״ד ופשוט הוא דמיירי כשבהכרח לשחוט היום דאל״כ הא ה״ל דשיל״מ שאפילו באלף לא בטל ופרטי דינים אלו וטעמיהם יתבאר שם בס״ד:

יז אין איסור אותו וא״ב נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד ולא בחיות ולא בעופות דכתיב ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד ודרשו רז״ל בת״כ שור ולא חיה שה ולא עופות אבל בבהמות נוהג אפילו הנולדים מכלאים שנולדו מכבש ועז וכך באה הקבלה או לרבות את הכלאים [ע״ח:] וכלאים בבהמה טהורה לא משכחת לה רק מכבש ועז דבהמות טהורות אינן אלא שלשה מינים שור וכבש ועז ומשור וכבש או משור ועז לא משכחת לה דגסה אינה מתעברת מן הדקה ולא דקה מן הגסה [בכורות ז׳] וזה שיתבאר לפנינו כלאים הבא מן התייש ומן הצבי אע״ג דאמר שם דחיה אינה מתעברת מבהמה ולא בהמה מחיה מ״מ בזה הפרט יש שם תנאים שסוברים שמחיה ובהמה יכול להיות ע״ש והדינים שיתבארו הם אליבייהו אבל בדקה וגסה אין חולק ע״ש היטב:

יח עיקר איסור דאותו ואת בנו הוא בנקיבות כלומר שלא ישחוט האם עם הבן או הבת ביום אחד ואע״פ דכתיב בלשון זכר אותו ואת בנו מ״מ הכוונה הוא על האם וכן תרגם אונקלוס לה ולברה ע״ש ולמה לא נאמר דקאי על האב ועל הבן שזה דבר שא״א דידוע שאין לבהמות אב ידוע דכל הזכרים מהבהמות מזדקקים לכל הנקיבות ואף אם נדחוק לומר דמיירי שלא היה זכר אחר אצלה ושניהם היו סגורים ביחד מ״מ גם זה א״א לומר דהא כתיב ואת בנו דמשמע הכרוך אחריו ודבר ידוע שהולד אינו כרוך רק אחרי האם [גמ׳ חולין ע״ח:] ולמה לא כתבה התורה ופרה או כבש אותה ואת בנה לא תשחטו ביום אחד משום דבקרא הקודם כתיב שור או כשב או עז כי יולד דזהו המינים הכוללים לכן כתיב אחריו ושור או שה כלומר המינים שזכרתי לך מקודם לא תשחטו ביום אחד והכוונה על האם ולכן כתיב שה משום דשה הוא כולל כבשים ועזים כדכתיב שה כבשים ושה עזים וכיון שהזכיר סוגי המין וכל הסוגים נדברו בלשון זכר בלשון התורה כדכתיב בדגים כל אשר לו סנפיר וגו׳ ובשרץ העוף כתיב ההולך על ארבע שקץ הוא לכם ובארבה כתיב את הארבה למינו וגו׳ וכן בפרטי המינים כתיב איל וצבי ויחמור והנקיבות נקראו אילה צבייה ובכל אלה אין הפרש בין זכרים לנקיבות ולכן גם בכאן כתיב לשון זכר [ע׳ מנחות צ״ג. ותוס׳ ב״ק ט״ו.]:

יט ומ״מ יש תנא בגמ׳ [ע״ח:] דס״ל מדכתיב אותו בלשון זכר דנוהג גם בזכרים שאם ידענו מי הוא אביו אסור לשחוט האב והבן ג״כ ביום אחד וחכמים פליגי ע״ז וס״ל דאינו נוהג אלא בנקיבות ע״ש ונחלקו בזה רבותינו השאלתות והבה״ג והרי״ף פסקו דאינו נוהג בזכרים והרא״ש פסק דנוהג בזכרים וכ״כ הטור אבל הרמב״ם ספוקי מספקא ליה ולכן כתב שם אם נודע ודאי שזהו אביו אין שוחטין שניהם ביום אחד ואם שחט אינו לוקה שהדבר ספק אם נוהג בזכרים אם אינו נוהג עכ״ל וכ״כ בש״ע סעי׳ ב׳ ע״ש [טעמו של הרא״ש משום דשמואל אמר הלכה כחנניא ומשום משנה דבכורות מ״ה. ע״ש וטעמו של הרמב״ם משום דפסקינן שם ע״ט כר״י ור״י ספוקי מספקא ליה ע״ש וטעמו של השאלתות ובה״ג והרי״ף משום דר׳ אבא שם עשה מעשה דלא כחנניא כ״כ הרשב״א בתה״ב בית שני שער ד׳ ע״ש]:

כ ודע דכל הראשונים הסכימו להרמב״ם דדין זה הוא ספיקא דדינא ולכן אסור לשחוט האב עם הבן ביום אחד ואם שחט אינו לוקה ובכל הדברים שבעולם הדבר ספק אם חוששין לזרע האב בבהמות וחיות אם לאו וזהו דעת התוס׳ והסמ״ג והמאור וסה״ת והרשב״א והר״ן ז״ל וגם הרא״ש והטור ס״ל דבעיקרא דדינא הדבר ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו אף שדעתם נוטה שודאי חוששין לזרע האב מ״מ להלכה פסקו שהדבר ספק כמו שמבואר בדברי הרא״ש שם והטור שלא הזכיר הספק משום דאיהו לא מיירי במלקות שאין לנו בזמה״ז ולעניין איסור אין נ״מ אם ספק אם ודאי וראיה ברורה לזה שהרי לעניין מתנות כהונה בסי׳ ס״א ולעניין כלאים בסי׳ רצ״ז כתב שם הטור מפורש שהדבר ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו ע״ש וי״א דגם הבה״ג והרי״ף שכתבו דאין חוששין אינו אלא למלקות אבל לאיסורא מודים [סמ״ג] ועכ״פ זהו דעת רוב רבותינו הראשונים והאחרונים שהדבר ספק וכן משמע להדיא בכל הש״ס והכי קיי״ל:

כא עוד יש פלוגתא בגמ׳ שם אי אמרינן שה ואפילו מקצת שה או דבעינן כל שה וקיי״ל דאמרינן שה ואפילו מקצת שה וביאור הדברים דכבר נתבאר דאותו וא״ב נוהג בכלאים הבא מן העז ומן הרחל ושני מינים אלו הן מבהמות ובשניהם נוהג דין אותו וא״ב אבל בכלאים הבא מן הבהמה ומן החיה למאן דס״ל שיכולים להתעבר זה מזה כמ״ש בסעי׳ י״ז ובחיה אין דין אותו וא״ב נוהג כלל כמ״ש שם וכבר נתבאר שהדבר ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו ולכן נ״מ רבתי בדין שה ואפילו מקצת שה כמו שיתבאר בס״ד:

כב כיצד כגון שה זכר שבא על צבייה נקבה וילדה הצבייה בת ואותה בת ילדה ולד ושחט הבת והולד ביום אחד והנה ממלקות ודאי פטור דכיון שיש ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו ודילמא אין חוששין ונמצא דהבת הזו כולה חיה ולא בהמה אבל איסור יש בזה דשמא חוששין לזרע האב ויש בה מקצת שה וא״כ האיסור אינו אלא אם נאמר שה ואפילו מקצת שה אבל אם נאמר שהתורה הצריכה כולה שה גם איסור ליכא:

כג ולפיכך יש נ״מ למלקות כגון צבי זכר שבא על שה נקבה וילדה בת ואותה בת ילדה ולד ושחט הבת והולד ביום אחד והנה איסור ודאי יש דשמא אין חוששין לזרע האב והוי הבת כולה שה אבל לעניין מלקות הדבר תלוי בשה ואפילו מקצת שה דאי אמרינן כן חייב מלקות דאף אם נאמר דחוששין לזרע האב ויש בה מקצת חיה מ״מ הא אית בה מקצת שה אבל אם נצריך כולה שה אין בה מלקות דשמא חוששין לזרע האב ואין בה כולה שה ואפסיקא הלכתא דאמרינן שה ואפילו מקצת שה [כרבנן דר״א ע״ט.] ולפיכך שה זכר שבא על צבייה נקבה וילדה בת והבת ילדה ולד ושחט הבת והולד ביום אחד עשה איסור אבל אינו לוקה ולהיפך צבי זכר שבא על שה נקבה וילדה בת ואותה בת ילדה ולד ושחט הבת והולד ביום אחד חייב מלקות דשה ואפילו מקצת שה [הכל בגמ׳ שם וכן העלו כל הפוסקים]:

כד עוד איתא שם [ע״ח:] בשה זכר שבא על צבייה נקבה וילדה שה ושחט הצבייה והשה ביום אחד דאין זה איסור אפילו אם חוששין לזרע האב מפני שהתורה לא אסרה רק בהמה ובנה ולא חיה ובנה ולהיפך צבי זכר שבא על שה נקבה וילדה צבי ושחט השה והצבי הנולד ביום אחד דוודאי לוקה מפני שהתורה אסרה בהמה ובנה יהיה הבן מה שיהיה כיון דהאם היא בהמה וודאית והנ״מ הוא רק לעניין הולד הנולד מהם כשהולד נקבה וילדה ולד ושחט הנקבה והולד ביום אחד בזה תלוים בירורי הדינים שנתבארו בסעי׳ כ״ב וכ״ג כמ״ש בס״ד:

כה ודברי הרמב״ם בעניינים אלו תמוהים מאד שכתב וז״ל ונוהג בכלאים כיצד צבי שבא על העז ושחט העז ואת בנה לוקה אבל העז שבא על הצבייה אסור לשחוט אותה ואת בנה ואם שחט אינו לוקה פרה ובנה אסרה תורה לא צבייה ובנה היתה בת הצבייה הזאת נקבה וילדה בן ושחט את הנקבה בת הצבייה ואת בנה לוקה עכ״ל וגם בש״ע סעי׳ ח׳ כתבו כדבריו והדברים תמוהים במה שפסק בעז שבא על הצבייה אסור לשחוט אותה ואת בנה דכיון דהתורה לא אסרה צבייה ובנה מנ״ל לחלק בין איסור למלקות ובוודאי גם איסור אין בזה וכן מה שפסק דכששחט בת הצבייה ואת בנה לוקה והרי בעצמו פסק שהדבר ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו ואיך לוקה ושמא אין חוששין לזרע האב והוי כולה צבי ואין בה אפילו מקצת שה וכבר תמהו עליו כל הפוסקים ודברים רבים נאמרו בזה [עלמ״מ וב״ח וש״ך סקט״ז וט״ז סקי״ב ונשארו בקושיא]:

כו ויותר מזה תמוהים דבריו בפ״ט מכלאים דין ו׳ שכתב הילודים מן הכלאים אם היו אמותיהם מין אחד מותר להרכיבן זע״ז ואם היו שני מינין אסור להרכיבן זע״ז ואם הרכיב לוקה וכן אם הרכיב זה הנולד אפילו על מין אמו לוקה כיצד פרד שאמו חמור מותר להרכיבו על פרידה שאמה חמור ואסור להרכיבו אפילו על החמור אבל פרד שאמו סוס אסור להרכיבו על פרידה שאמה חמור וכו׳ עכ״ל דמרישא מבואר דאין חוששין לזרע האב כלל ובסיפא מבואר דחוששין בוודאי שהרי כתב דאם הרכיבו על מין אמו לוקה וכבר תמה עליו הרא״ש ז״ל בה׳ כלאים ע״ש וטרחו המפרשים להגיה בדבריו ולא עלתה בידם ע״ש:

כז ולענ״ד נראה שהרמב״ם ז״ל היה לו שיטה אחרת בכל עניינים אלו מפני שראה בש״ס שני דברים הסותרים זא״ז דבחולין [ע״ט.] פסקו הלכה כחנניא דאותו וא״ב נוהג בזכרים הרי דחוששין לזרע האב ובכתובות [קיא:] פסקו הלכה כר״י בפרידות דפרידה שתבעה אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור אלא מינה דמזה מבואר להדיא דאין חוששין לזרע האב או דספוקי מספקא ליה כמבואר בש״ס דחולין וס״ל מדלא הביא הש״ס פלוגתא זו במקום אחד ש״מ דלא סתרי אהדדי והאמת כן הוא דוודאי חוששין לזרע האב לעניין היא עצמה שיש בהולד חלק מהאב ג״כ ומ״מ חלק האם גדול יותר מחלק האב וכן מוכח לשון חוששין לזרע האב ולכן להרכיב זה הנולד על מין האם עצמו הוי כלאים מצד האב ולוקין עליו מפני שבמין האם אין מין אחר מעורב בו ובהולד מעורב מין אחר בו מיהו להרכיבו על מין שמצד אמו הוי כיוצא בו אע״פ שמצד האבות מחולקים אין חוששין לזרע האבות כיון ששניהם שוים מצד האם ושניהם שוין לעניין שמין אחר מעורב בהם בטל זרע האב בזרע האם לעניין הרכבה משא״כ להרכיבו במין אמו בלבד הרי אינם שוים כלל [ויפרש מה שאמר ר״י פרידה שתבעה וכו׳ ר״ל לא מין סוס בלבד ולא מין חמור בלבד כלומר לא על מין האב בלבד ולא על מין האם בלבד אלא מינה כלומר ששוין מצד האם אף שמצד האב אינם שוים וזה שבחולין שם טרח הש״ס בדברי ר״י לאוקמה באילמית וגידמית זהו קודם שהביא דברי ר״ה בריה דר״י דהכל מודים בפרד עם האם שאסור וזה שאמר הש״ס שם ש״מ ספוקי מספקא לי׳ דחה מכח ההיא דכתובות דעל ספק אין שייך לומר הלכה וגם מה שאמר הש״ס שם ואזדא שמואל לטעמיה וכו׳ אבל חכ״א כל כמין פרידות אחת הן מאן חכמים חנניא ע״ש ולפ״ז שוין צד האב עם צד האם דחה ג״כ מהך דכתובות ויסבור דלפי הש״ס שם לא יסתור חנניא לדר״י וכפמ״ש ויש לזה ראיה מירושלמי פ״ח דכלאים הל׳ ג׳ שאומר שם מודים חכמים לר׳ יודא בסוס בן סוס בן חמור עם חמור בן חמור בן סוס כלומר שזה מצד אמו סוס ומצד אביו חמור וזו מצד אמה חמור ומצד אביה סוס ובחולין אומר להיפך דלחכמים כל מין פרידות אחת הן אלא דזהו כדברינו וס״ל להרמב״ם דגם הש״ס דכתובות סובר כן והמפרש שם טרח בזה ולפמ״ש א״ש בפשיטות ודו״ק]:

כח וזה שכתב באותו וא״ב כוונה אחרת לוטה בדבריו דזה שכתב שהדבר ספק אם נוהג בזכרים אם לאו אין זה מפני שיש ספק אם חוששין לזרע האב דוודאי חוששין אלא משום דרבנן דחנניא מיעטו זכרים מאותו דמשמע אחד ולא שנים כמבואר בגמ׳ שם וא״כ י״ל דגם אינהו ס״ל דחוששין לזרע האב אלא שהתורה מיעטה לזרע האב באותו וא״ב ויחיד ורבים הלכה כרבים ושמואל שפסק הלכה כחנניא הוא על כלליות הדין שחוששין לזרע האב דבכל הש״ס נזכרו דברי חנניא לעניין זה וכוונת שמואל על חנניא ומחלוקתו כדרך הש״ס בכ״מ אבל בפרט עניין זה דאותו וא״ב לא מיירי כלל או אפשר דחכמים ס״ל דמדרשא זו מוכח דאין חוששין לזרע האב וא״כ הלכה כחנניא גם לעניין אותו ואת בנו וזהו שכתב שהדבר ספק אם נוהג בזכרים וכו׳ אבל פשיטא שחוששין לזרע האב ולכן שפיר פסק בעז שבא על הצבייה וילדה הצבייה בת והבת ילדה בן ושחט את בת הצבייה ואת בנה לוקה דכיון דלעניין עצמה פשיטא לן דחוששין לזרע האב ויש בהבת הזו חלק שה מצד האב ואנן קיי״ל דשה ואפילו מקצת שה כמו שנתבאר וא״כ וודאי דלוקה וזה שכתב דאסור לשחוט הצבייה ואת בנה אע״ג דבגמ׳ אמרו שה ובנו אמר רחמנא ולא צבי ובנו ס״ל מדקאמר הש״ס לשון פטור הוי פטור אבל אסור כמו בשבת [ט״ז סקי״א] ולעניין כיסוי הדם שכתב בפי״ד שכל שמבהמה וחיה מכסה ואינו מברך טעמו פשוט דאפילו אם האב מחיה צריך לכסות דהא חוששין לזרע האב ואינו מברך אפילו אם האם מחיה דכיון דחוששין לזרע האב והאב הוא מבהמה שא״צ כיסוי דינו כנתערב בדם שא״צ כיסוי או במים דצריך שיהיה בו מראה דם הצריך כיסוי כמ״ש בסי׳ כ״ח ומי יוכל לשער זה [וא״צ למ״ש הכ״מ מתשובתו לחכמי לוניל וראיה שלא הזכיר שם רק כוי ודו״ק] וזה שכתב לעניין מתנות כהונה בפ״ט מבכורים צבי הבא על העז וילדה הולד חייב בחצי המתנות דשה ואפילו מקצת שה ותייש הבא על הצבייה פטור ע״ש אע״ג דס״ל חוששין לזרע האב מ״מ לעניין ממון שאני שיכול לומר להכהן כיון שיש פלוגתא בזה הביא לי ראיה שהלכה דחוששין לזרע האב וזה א״א להביא שהרי יש מחלוקת בזה ונהי דלעניין איסור הכרענו כן מ״מ להוציא ממון א״א בלתי ראיה ברורה [ולמד זה מחולין ע״ט: דפריך לרבנן לימא ליה אייתי ראיה דחוששין לזרע האב ושקיל ע״ש ותימא מאי פריך לרבנן נימא דס״ל כחנניא אלא ודאי דלעניין ממון שאני וא״צ למ״ש הש״ך בסי׳ ס״א סק״י ודו״ק]:

סימן יז

א [הפרש שיש בין שחיטת בריאה למסוכנת ובו י״ב סעיפים].

בהמה חיה ועוף שהם חולים ומסוכנים ונוטים למות מ״מ כיון שאין להם מכה מיוחדת באיבריהם המטריפין ה״ז מותרת שלא אסרה תורה אלא נבילה והיינו כשמתה או שלא נשחטה כראוי דהוי נבלה או שיש לה טריפות באחד מאיבריה כמבואר בהל׳ טריפות ואז אסורה מחיים אפילו נשחטה כראוי משא״כ מסוכנת שאין בה רק תשישות כח ולכן אע״פ שהיא נוטה למות כשירה כשנשחטה כראוי כמו שיתבאר:

ב ודבר זה מפורש בתורה ובנביאים הרי שאמרה תורה לא תאכלו כל נבלה ונבלה היא לאחר מיתה כדכתיב וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנגע בנבלתה וגו׳ ואין לך כל מתה שלא תהיה מעט קודם המיתה מסוכנת ואם נאמר שהתורה אסרה מסוכנת למה לה לאסור נבלה לאחר מיתה והרי גם מחיים אסורה אלא ודאי דמחיים מותרת [גמ׳ ל״ז.] ובנביאים ג״כ מבואר זה שיחזקאל הנביא צווח [ד׳] אהה ד׳ אלהים הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטריפה לא אכלתי מנעורי וגו׳ וא״א לומר נבילה וטריפה ממש דא״כ אין זה שבח לנביא בדבר שכל ישראל אסורים בו אלא באה הקבלה דאמסוכנת קאי משום דדרך למהר שחיטתה שלא תמות ותתנבל [שם] ולכן קרי לה נבילה וטריפה י״ל ג״כ כעין זה כגון שנתחב לה מחט בכרס לפנינו וממהרים לשוחטה כדי שלא ילך המחט לפנים וינקוב הדקין ותהיה טריפה ולכן קרי לה טריפה כלומר שאלו קרובים להתנבל ולהטרף אם לא ישחטוה מיד ומדשבח הנביא א״ע בזה ש״מ דמדינא מותרת ורק הנביא היה נזהר בזה:

ג וזהו שכתבו הרמב״ם [פ״ד ממ״א] והש״ע סעי׳ ג׳ וז״ל גדולי החכמים לא היו אוכלים מבהמה שממהרים לשחוט אותה כדי שלא תמות ואע״פ שפרכסה בסוף השחיטה ודבר זה אין בו איסור אלא כל הרוצה להחמיר על עצמו בדבר זה ה״ז משובח עכ״ל ומשמע מדבריהם שאין חילוק בין בהמת ישראל לבהמת אינו ישראל [וע״ש בהמ״מ]:

ד וז״ל הטור יש מן הגאונים שכתבו שלא התירו מסוכנת ע״י סימנים אלא בבהמת ישראל משום הפסד ממון וכו׳ ובתשו׳ אחרת לגאון מסוכנת והיא של כותי מותר לישראל לשוחטה וליקח ממנה בשר ומותר לישראל לקנותה מן הכותי עכ״ל וכתבו המפרשים ששני דיעות אלו אינם מחולקים כלל ודיעה ראשונה ג״כ אינה אומרת איסור ואינה אלא מדת חסידות למי שמתנהג בחסידות ודיעה השנייה היא לכל אדם [ב״י וב״ח] ויש מוסיפין עוד דבבהמת ישראל אפילו מדת חסידות ליכא אלא חומרא לגדולי החכמים [ש״ך סק״ח] אבל יש חולקים וס״ל דבבהמת אינו ישראל יש איסור מדינא עד שתקום

מאליה ותלך ד׳ אמות הילוך הראוי [שם בשם ראב״ן וב״ח בשם א״ז] וכל זה במסוכנת אבל חולה שאינה מסוכנת אפילו מדת חסידות ליכא [תב״ש] [ועכשיו יש רופא ממונה מן המלכות המשגיח שלא ישחטו רק בריאות וטובות]:

ה יש הפרש בין שחיטת בריאה לשחיטת מסוכנת דבריאה אף אם לא פרכסה כלל בשעת שחיטה שלא הזיזה אבר מותרת דכיון שהיא בריאה אין לנו שום חשש בזה אבל מסוכנת אם פירכסה בסוף השחיטה באופן שנמשכה הפירכוס עד אחר השחיטה מותרת אבל אם לא פירכסה כלל ה״ז נבילה ולוקין עליה דקים להו לרבנן דמסוכנת שלא פירכסה בסוף השחיטה בידוע שנפשה נטולה ממנה קודם גמר שחיטתה ומהו פירכוס יתבאר לקמן סעי׳ ט׳:

ו ודע שמדברי הרמב״ם בפ״ד ממ״א דין י״ג מתבאר לי דאע״ג דקיי״ל השוחט ולא יצא ממנה דם כשירה ויתבאר בסי׳ כ״ח מ״מ במסוכנת כשלא יצא ממנה דם אף אם היה פירכוס אסורה שהרי כתב שם השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהם דם הרי אלו מותרין ואין אומרים שמא מתים היו וכן השוחט את הבריאה ולא פרכסה ה״ז מותרת וכו׳ עכ״ל ונראה מלשונו שהעדר יציאת דם יש חשש מיתה בזה ורק בבריאה אין חוששין כמו שאין חוששין לפירכוס אבל במסוכנת ודאי דיש לחוש אף אם פירכסה ונאמר דהפירכוס אינו סימני חיות אלא כזנב הלטאה שמפרכסת וחז״ל לא הוצרכו לבאר זה שזהו מילתא דפשיטא דהדם הוא הנפש וכשאין דם אין נפש ואדרבא אף אם יצא דם אם לא פירכסה ג״כ היא נבילה [כנלע״ד]:

ז מהו הסימן של מסוכנת כשהיא חולה ושוכבת ואינה יכולה לעמוד ואפילו אוכלת דברים קשים ככל בהמות בריאות אין זה כלום ואפילו אם מעמידים אותם בידים ועומדת אינו כלום אבל אם עומדת ע״י גערה או ע״י מקל אין זו מסוכנת וכל שאינה עומדת ע״י גערה או מקל הרי היא בחזקת מסוכנת וצריך פירכוס ופשוט הוא שאם נשברה רגלה שע״י זה אינה יכולה לעמוד וכל הגוף בריא אינה בחזקת מסוכנת שהרי אנו רואין הסיבה מפני מה אינה יכולה לעמוד ומ״מ נ״ל דדווקא כשאוכלת אבל אם אינו יכולה לאכול הרי יש סימן שע״י שבירת רגלה אף שאין בה דין נפולה שיתבאר בסי׳ נ״ח מ״מ נחלש גופה ואולי היא כמסוכנת וצ״ע לדינא:

ח כבר כתבנו דהפירכוס צריך להיות בסוף השחיטה ושתמשוך קצת גם אחר השחיטה ויש מי שמקיל בזה ואינו כן [עש״ך סק״ג] וכ״ש אם כל הפירכוס היה אחר השחיטה דשרי ואם בשעת שחיטה ואחר שחיטה תיכף לא פירכסה ואחר משך זמן התחילה לפרכס יש אוסרים ויש מתירים [עפ״ת] ונ״ל כדברי האוסרים וכן בתחלת השחיטה ובאמצע השחיטה אינו מועיל עד שתהא בסוף השחיטה ושתמשך קצת אחר השחיטה או שכל הפירכוס תהיה אחר שחיטה תיכף:

ט כיצד הוא הפירכוס כתב הרמב״ם [שם] בבהמה דקה ובחיה גסה ודקה בין שפשטה ידה והחזירה או שפשטה רגלה אע״פ שלא החזירה או שכפפה רגלה בלבד ה״ז פרכוס ומותרת אבל אם פשטה ידה ולא החזירתה ה״ז אסורה שאין זה אלא הוצאת נפש בלבד ובבהמה גסה אחד היד ואחד הרגל בין שפשטה ולא כפפה בין שכפפה ולא פשטה ה״ז פירכוס ומותרת ואם לא פשטה לא יד ולא רגל ולא כפפה כלל ה״ז נבילה ובעוף אפילו לא רפרף אלא בעינו ולא כשכש אלא בזנבו ה״ז פירכוס עכ״ל:

י ומבואר מדבריו דבבהמה דקה וחיה גסה ודקה כפיפת יד בלבד לא מהני אבל הטור כתב דמהני ע״ש וכן דעת הרשב״א והר״ן ועוד ראשונים [ב״ח וש״ך] ובוודאי שיש לחוש לדברי הרמב״ם באיסור דאורייתא [וכ״כ התב״ש ופמ״ג] וכשכוש זנב בבהמה י״א דהוי פירכוס [ש״ך סק״ו] וכן מבואר מדברי הראשונים וצריך כשכוש גדול ודבר פשוט הוא במקום דהפירכוס הוא פשיטת יד או רגל צריך שמקודם תהיה כפופה לגמרי וכן במקום דמהני כפיפה צריך שמקודם תהיה פשוטה לגמרי דאל״כ אינו מועיל דאין זה כפיפה ופשיטה [תב״ש] וזה שכתב בעוף דרפרוף בעינו מהני יש פוסקים שגרסו בגמ׳ גפו אבל עינו לא מהני [ש״ך] ולדעת הרמב״ם אולי דגפו לא מהני ולכן צריך רפרוף בעין ובגף ואין להקל באיסור דאורייתא:

יא עוד כתב השוחט את המסוכנת בלילה ולא ידע אם פרכסה ה״ז ספק נבילה ואסורה וכ״כ בש״ע סעי׳ ב׳ אבל הטור כתב דאם בגמר שחיטה יצא ממנה דם בקילוח כשרה ואם שחט בלילה ולא יכול לראות ולמחר מצא בית השחיטה מלוכלך בדם בידוע שיצא בגמר שחיטה דרך קילוח וכשירה עכ״ל ותמהו עליו כל המפרשים דזהו דברי יחידים במשנה [ל״ז.] וחכמים פליגי בזה והלכה כחכמים ודחאו דבריו ובאמת ל״ק על הטור שהוא מפרש דבזה הכל מודים [דו״פ] וס״ל דפירכוס דיד ורגל הוא פירכוס קל מזינוק אבל לדינא העיקר כדעת רוב הפוסקים דזינוק אינו מועיל [וכ״מ לשון עד שתפרכס דקאמרי חכמים]:

יב עוד כתב הטור שיש עוד שני סימנים בגמ׳ דהוי פירכוס שאם הטילה רעי מתרזת למרחוק כשירה ואם הטילה רעי בסמוך לה טריפה דאין זה סימן פירכוס וצריך סימנים אחרים [נ״ל] וכן אם צועקת וקולה חזק הוי סימן פרכוס אבל כל רבותינו השמיטו זה ונראה דעתם דלמסקנא דש״ס שם אין כל

אלו סימני פירכוס וכן יש להורות ודעת הטור היא דיעה יחידאי [וכ״כ הב״י] ויש שהורו כדעת הטור [רש״ל וב״ח] ואחרי שרבותינו בעלי הש״ע השמיטו זה אין להקל כלל ודע דבזמה״ז יש לראות שתהא פרכוס טוב בלי שום ספק ספיקא ואין להעמיד בזה על הטבחים שדרכם להטות דעתם להיתר ועל כיוצא בזה אמרו חז״ל [ט׳:] בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה:

סימן יח

א [דיני בדיקות הסכין ופגימותיו ואם נמצא פגום אח״כ ובו מ״ט סעיפים].

הסכין של שחיטה צריך שיהא חלק על פני כולו בלי פגימה דאם ישחוט בפגימה יקרע הסימנים ואין זה שחיטה אלא קריעה ולכן חייב השוחט לבדוק את הסכין קודם השחיטה ואין לו לסמוך על מה שיבדוק אחר השחיטה דשמא ישכח מלבדוק אח״כ והרי הוא כמאכיל נבילה ואפילו יש לו סכין מיוחד לשחיטה חייב לבודקו דדרך הסכין להתקלקל קצת מאיליו בלי מלאכה ולכן כשלא בדק לא ישחוט ודלא כיש מי שרוצה להקל בסכין המיוחד לשחיטה לסמוך על הבדיקה אחר השחיטה מטעם שהרי אף אם ישכח מלבדוק השחיטה כשירה כמו שיתבאר בסי׳ זה [פ״ת בשם תפל״מ] דלאו כללא הוא כמו שיתבאר לפנינו בס״ד [עפמ״ג סקכ״ג] ועוד דבדין זה עצמו כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י״ד שאין לשחוט בו לכתחלה בלא בדיקה ע״ש ולא דמי למ״ש בסי׳ א׳ שיכולים ליתן לאחד לשחוט על סמך שנבדוק אותו אחר השחיטה אם הוא מומחה מטעם רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ואף אם לא נבדוק אותו השחיטה מותרת דהתם הספק הוא אצלינו אבל השוחט בעצמו יודע ששוחט כהוגן משא״כ בבדיקת הסכין שהשוחט בעצמו אינו יודע ואיך נסמוך על זה ועוד דבשם גופה יש כמה פרטי דינים בזה ע״ש ועוד דאיך יברך על השחיטה דשמא ימצאוהו שנפגם ועוד דבגמ׳ [י״ז:] אסמכוה לדין זה אקרא ע״ש ומשמע שיש מצוה לבדוק הסכין ואיך נקיל בזה [ועתב״ש שג״כ מחמיר בזה אם לא בשעת הדחק ע״ש ול״נ דאין להקל גם בשעת הדחק ואף שלכאורה יש קצת ראיה להיתר מהש״ס שם דפריך פשיטא וכו׳ ולא תירץ דקמ״ל אף במיוחד לשחיטה ואינה ראיה דבאמת מתרץ שאף אם בדקו צריך להראותו לחכם ע״ש ודו״ק]:

ב כיצד היא הבדיקה מצינו לחז״ל [שם] כמה מיני בדיקות יש שבדקו בשימשא שנותנים חודה של סכין כנגד השמש ורואין בחודה אם יש פגימה או שרואין בצלו של סכין בחוד דאם יש פגימה נכנס השמש בהפגם [רש״י] ויש שבדקו במים שהוליכו החוד על פני המים בנגיעה מועטת ואם יש פגם העוקץ עושה כמין חריץ במים בהליכתה או שמחזיק הסכין בשיפוע וחודה למעלה ומטיף על החוד באצבעו ואם יש שם פגם נופלים המים שם [שם] ויש שבדק בריש לישניה שהוליך הסכין על ראש לשונו ואם יש פגימה ירגיש ויש שבדק בחוט שיער שכשיש פגם לא יעבור השיער ויכנס לתוך הפגימה:

ג ואח״כ איתא שם אר׳ פפא צריכה בדיקה אבישרא ואטופרא ואתלתא רוחתא מקודם יבדוק על בשר האצבע שהוא רך כנגד הושט שהוא רך ואח״כ יבדוק על הצפורן שהוא קשה כנגד הקנה שהוא קשה מפני שאינו דומה רך לקשה דרך מרגיש יותר בפגימה דקה ודבר קשה עובר על פגם קטן ואינו ניכר [שם] ואתלתא רוחתא באמצעו דהיינו על חודו ובשני צדדיו דשמא נפגם בצד הסכין והסימן נאחז בעוקץ ונקרע [שם]:

ד ואח״כ איתא שם אר׳ חסדא דפגימת הסכין הוא כדי שתחגור בו צפורן שהצפורן מתעכב בו [רש״י בכורות ל״ז:] ולשון חגירה יש לפרש כמו אגירה דאותיות אחהע״ר מתחלפין ואגירה הוא מלשון התאספות כמו אוגר בקיץ ובלשון הש״ס שם לענין הסכין אוגרת פסולה שהפגימה מאספת הצפורן לתוכו או יש לפרש מלשון חגר שאינו הולך הילוך יפה ומתנענע כמו כן הצפורן אינו הולך הילוך יפה על הסכין והרשב״א ז״ל מפרש [בתה״ב] שהוא מלשון חגורה כלומר שהצפורן חגור בה וכ״כ בשם הרמב״ם ז״ל והכוונה כמו שהחגורה סובבת את הגוף כמו כן הפגימה סובבת את הצפורן ויש מרבותינו שפירשו כמו ויחגרו ממסגרותיהם כלומר כדי שתרגיש בה הצפורן [רא״ה בבד״ה שם] וכן מבואר מדברי הרא״ש [פ״א סכ״ד] ונ״מ רבתי בין אלו הפירושים כמו שנבאר בס״ד:

ה דעת הרמב״ן והרשב״א ז״ל דחגירת צפורן הוא הרבה יותר מהבדיקות דמיא ושימשא ולישנא וחוט השערה וכל אלו שבדקו בזה ס״ל דאף פגימה קלה שאינה כחגירת צפורן פוסלת ולכן הרי״ף וכן הרמב״ם ז״ל שלא הביאו הך דחגירת צפורן ז״ל דפגימה כל שהוא טריפה ומיהו כל שהוא לאו דווקא דבעינן שתחגור דבר מה כמו חוט השערה דאל״כ היינו דמי לסאסאה דכשירה [ר״ן] כמו שיתבאר כיון שאינה אוגרת שום דבר:

ו ודעת הרא״ה והרא״ש דחגירת צפורן הוי ג״כ פגימה קלה וז״ל הרא״ש הרי״ף ז״ל לא הביא מימרא דר״ח דפגימה הוא כחגירת צפורן יש מפרש דעתו שהוא סובר דהנך דבדקי בשמשא ומיא ואבישרא ואטופרי פליגי אדר״ח וסברי דפגימה כל דהוא טרפינן ואפילו אין הצפורן חוגרת בו ולי נראה כיון דפסק דבעינן לבדוק אבישרא ואטופרא היינו כדי שתחגור בה צפורן דכל פגימה שהוא מרגיש בצפורן היינו שתחגור בה הצפורן הלכך לא הוצרך

להזכיר ההיא דר״ח עכ״ל וברור הוא שכוונתו כמ״ש הרא״ה ז״ל [בבד״ה] וז״ל האי לישנא שתחגור בה הצפורן אינו מלשון חגורה כמו שסובר הרשב״א אלא מלשון חגירה כמו ויחגרו ממסגרותיהם כלומר שתרגיש בה הצפורן שאלו כדבריו היה לו לומר כדי שתחגור הצפורן שהפגימה היא החוגרת עכ״ל:

ז ומחולקים בזה שכתבנו שהרמב״ן והרשב״א מפרשים שהפגימה סובבת הצפורן ולפ״ז הוי פגימה גדולה משימשא ומיא ובישרא וטופרא והרא״ש והרא״ה מפרשים שזהו ג״כ רק הרגשת צפורן שהצפורן ביכולתו להרגיש אך הפגימה היותר דקה אף שאין בה רק שיכנס בה חוט השערה ואם גם חוט השערה אינה נכנסת בה אין זה כלום אף שהצפורן מרגיש דזהו דמי לסאסאה דכשירה כמו שיתבאר וזהו ממש דברי רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ שכתב שיעור הפגימה כל שהוא ובלבד שתאגור בה כל שהוא אפילו חוט השערה עכ״ל וזה בהכרח לומר שגם הרמב״ן והרשב״א מודים שהצפורן מרגשת אף בפגימה כל שהוא דאל״כ מהו בדיקת אבישרא ואטופרא שהביא הרי״ף ז״ל אלא דאינהו סברי דחגירת צפורן הוא עניין אחר כמ״ש והרא״ש והרא״ה סוברים דהוא עניין אחד כמ״ש ונמצא דלדינא לא פליגי כלל [וכ״כ הדרישה ע״ש]:

ח ויש ראיה ברורה שגם הרמב״ם ורש״י ז״ל סוברים כהרא״ש והרא״ה ז״ל שהרי דברי הרמב״ם בפ״א הם כדברי הרי״ף שכתב שם בדין י״ד שלא יהא בהסכין פגם וכו׳ ואפילו היה התלם קטן ביותר שחיטתו פסולה עכ״ל ובדין כ״ג כתב כיצד בודק מוליכה ומביאה על בשר אצבעו ומוליכה ומביאה על צפרנו מג׳ רוחותיה שהן פיה ושני צדדיו כדי שלא יהיה בה פגם כלל ואח״כ ישחוט בה עכ״ל ובפ״א מה׳ בית הבחירה דין י״ד כתב כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הצפורן כסכין של שחיטה ה״ז פסולה לכבש ולמזבח עכ״ל הרי מפורש כדבריהם שאע״פ שבהל׳ שחיטה לא זכר חגירת צפורן אלא פגם קטן ביותר הזכיר במקום אחר שזהו חגירת צפורן ש״מ דהכל אחד ואינו מפרש מלשון חגורה אלא מלשון הרגשה או מלשון חגר שבארנו בסעי׳ ד׳ וכן רש״י ז״ל פי׳ חגירת צפורן שהצפורן מתעכב בו כמ״ש בסעי׳ ד׳ ובזבחים [פ״ח.] פירש״י דפגימה דקה טריפה ע״ש הרי מפורש דהצפורן מתעכב כלומר שמרגיש אפילו בפגימה דקה ולזה קורא רש״י ז״ל עיכוב הצפורן:

ט ודברי הטור תמוהים שכתב וז״ל השוחט בסכין בדוקה ונמצאת פגומה ה״ז נבילה וכו׳ וכתב הרמב״ם אפילו היא קטנה ביותר ולא הזכיר חגירת צפורן וכ״כ הרשב״א שיעור הפגימה כל שהוא ובלבד שתחגור בה כל שהוא אפילו כחוט השערה וא״א ז״ל פסק כדי שתחגור בה הצפורן עכ״ל וכבר הבאנו שבמקום אחר הזכיר הרמב״ם חגירת צפורן וצ״ל בכוונתו דכיון שלא הזכיר בהלכות שחיטה חגירת צפורן אלא פגימה כל שהוא ונהי דבפירושא דחגירת צפורן לא ס״ל כהרשב״א מ״מ לדינא ס״ל להרמב״ם כהרשב״א דפגימה כל שהוא טריפה וזה אמת כמו שבררנו בס״ד:

י אבל זה שכתב שהרא״ש חולק לדינא עליהם וס״ל דאינה טריפה רק כדי שיחגור בה הצפורן תימא שהרי כבר נתבאר שאינו חולק רק בפירושא דחגירת צפורן ולא בעיקר הדין שהרי להדיא כתב הרא״ש דחדא מילתא היא בדיקה דבישרא וטופרא עם חגירת צפורן וצ״ל דהטור ס״ל להיפך בכוונת הרא״ש דבדיקה דבישרא וטופרא היא פגימה גדולה כחגירת צפורן ולא דמי לבדיקה דשימשא ומיא ודעתו בפירושא דחגירת צפורן כהרשב״א שהוא מלשון חגורה והיא פגימה גדולה אלא דבזה פליג דהרשב״א ס״ל דבדיקה דבישרא וטופרא הרבה קטן מחגירת צפורן והרא״ש ס״ל דהוא כחגירת צפורן ומ״מ לדינא יודה הטור דפגימה כל שהוא טריפה דאפילו אם הרא״ש אינו סובר כן לדעתו מ״מ הרמב״ם והרמב״ן והרשב״א רבים הם נגדו והכי קיי״ל וכמו שפסק רבינו הב״י בש״ע שהבאנו בסעי׳ ז׳:

יא ודע שרבותינו האחרונים [יש״ש סל״ח וש״ך סק״ד וט״ז סק״ב ותב״ש] כתבו דזה שאנו נוהגים לבדוק בצפורן משום דלא חישינן לבדיקה כל שהיא אבל אם נמצאת פגימה כל שהוא כמו בדיקה דשומשא ומיא הוי טריפה אלא דא״צ לחוש לזה ע״ש ולדבריהם הוי קולא גדולה והוא תימא דאיך אפשר להקל באיסור דאורייתא לכתחלה אמנם באמת כפי מה שבררנו בס״ד כל רבותינו הקדמונים שוים בדבר שבצפורן נוכל להרגיש אף הפגימה היותר דקה כמו שחוט השערה נכנס בתוכה ופחות מזה אינה פגימה כלל [לבד הרא״ש לדעת הטור לא ס״ל כן ואינו מוכרח כמ״ש] ובאמת גם אנחנו בזמנינו רואים בחוש שהצפורן מרגשת בפגימה דקה מן הדקה למי שיש לו הרגשה ואין לך בדיקה יפה יותר מבדיקת צפורן ולהיפך בדיקת השמש והמים והלשון כמעט אין אנו משיגים אותם וגם אבישרא רחוק מלהרגיש איזה פגימה דקה כידוע לכל שוחטי זמנינו וא״כ אין זה קולא ומעיקר דינא כן הוא וא״א באופן אחר ואין בה שום מכשול כמו שאנו רואים מעשים בכל יום כמה גדול כח הרגשת הצפורן ואין דומה לה [וגם דעת הדרישה והפר״ח והפמ״ג נראה כן ע״ש ודברי הב״ח תמוהים כמ״ש הש״ך ע״ש ובעיקר הסברא שכתבנו שהצפורן מרגיש בכל הפגימות הסכים גם הכרו״פ אלא שחילק בין אדם לאדם ע״ש וא״צ לזה ולחנם כתב שלא מצא מנוח בדברי הפר״ח דדברי הפר״ח ברורים ורק במ״ש דרש״י לא ס״ל כן כבר הבאנו מזבחים דגם רש״י ס״ל כן ומעשה דרש״י שהביא הב״י צ״ל שגם חוט השערה לא נכנס לתוכה ולכן לא רצה לאסור וז״ש שאין צפרנו חוגרת בה כוונתו להרגשה וכדברי הרא״ה שהבאנו]:

יב המנהג הפשוט אצלינו בבדיקת הצפורן שמוליכין הצפורן על הסכין וכן הוא לשון הטור שכתב שצריך שיעבור עליו צפרנו וכו׳ וכן הוא לשון הרא״ש שכתב שהוליך אצבעו עליה וכו׳ [פ״ק סכ״ד] וראיתי לאחד מגדולי האחרונים שפקפק בזה [מעי״ט שם אות כ׳ נ׳] וס״ל שצריכים להוליך הסכין על הצפורן ודקדק זה מלשון הגמ׳ שאמרה צריכה בדיקה אבישרא ואטופרא ולא קאמר בבישרא ובטופרא ש״מ שצריך להוליך הסכין עליהם ולא הם על הסכין וגם מלשון הרמב״ם והש״ע דקדק כן שכתבו מוליכה ומביאה על בשר אצבעו ועל צפרנו ע״ש וגם מצד הסברא צריך כן שהרי מוליכין הסכין על הצואר בשעת השחיטה וממילא דגם בדיקת הסכין צריך כעין זה ותמה על רבינו הב״י שלא דקדק בההפרש שבין לשון הטור ללשון הרמב״ם ע״ש ואין בזה תמיה דאין קפידא בזה וכל אחד יכול לעשות כפי שטוב לו להרגשה ובוודאי בזמן הש״ס נראה שהוליכו הסכין על הצפורן דכן מוכח להדיא במסוכסכת [י״ז:] שמחלק בין הוליך והביא לבין הוליך ולא הביא דהך הולכה הוא בסכין על האצבע [כמ״ש הט״ז סק״ג] אמנם אצלינו ידוע דההרגשה יותר חזקה כשמוליכין הצפורן על הסכין דכשהצפורן מתנענע הוא מרגיש יותר מכשיעמוד במקום אחד [וכ״מ בנדה כ״ה: מביא קיסם] ומי שלדעתו יותר טוב להוליך הסכין על הצפורן יעשה כן [וכ״כ במשבצות שם] ולכן יפה עשה שלא הביא הפרש לשון בין הרמב״ם להטור לפי שאין שום נ״מ בזה ומלשון הרא״ש והטור מתבאר שבמדינתם באשכנז היה המנהג כן להוליך האצבע על הסכין ואולי בכוונה הנהיגו כן מפני שבמדינות אלו ובאשכנז הקור גדול בימי חורף וידוע שבזמן הקור היד מתקשה ולא תרגיש ובהכרח לחמם את היד ולכן אם יוליכו הסכין על האצבע לא ירגישו בחסרון הרגשת האצבע כיון שעומד במקום אחד אבל כשמוליכין האצבע בהכרח לראות שמפני קרירותו מחוסר הרגשה ויחמם את האצבעות אבל חכמי הש״ס שהיו בא״י ובבבל וכן הרמב״ם שהיה במדינות החמים לא הוצרכו לזה ולפניהם היה די בהולכת הסכין על האצבע ואם נאמר כן אין לנו לשנות מכפי מנהגינו:

יג וראיתי מי שכתב דבדיקה דשימשא ודמיא שבגמ׳ ניכרת הפגימה אע״פ שאין חוט השערה נכנס לתוכה ולפי דעתו אסרו חז״ל גם בכה״ג ופוסק כן לדינא דאם רק מרגיש בפגימה דקה מן הדקה אף שאין חוט השערה נכנס לתוכה טריפה [פמ״ג במ״ז ססק״ב ובשם דמש״א] וחומרא יתירה היא ואין לה על מה שתסמוך ומפורש אמרו כל רבותינו הראשונים והאחרונים דכשאין חוט השערה נכנס לתוכה אין זה פגימה כלל ובדיקה דשימשא ודמיא נכנס חוט השערה לתוכו כמבואר להדיא מדברי הרשב״א והר״ן ז״ל ע״ש אמנם האמת הוא דאם רק מרגישין בפגימה ודאי טריפה דמי יימר שאין חוט השערה נכנס לתוכה דהבדיקה קשה בזה אבל אם שו״ב מומחה וירא אלקים יאמר על בירור שאין חוט השערה נכנס לתוכה ודאי דהשחיטה כשירה בלי פקפוק:

יד ודווקא לאחר השחיטה יש לנהוג כמ״ש אבל קודם השחיטה לא מיבעיא איזה חשש פגימה אף קלה שבקלות ואף שאין חוט השערה נכנס לתוכה אלא אפילו אם אינו חלק כראוי החיוב חל על השוחט לתקנו עד שיהיה חלק מאד ואם אינו עושה כן הרי הוא מעיד על עצמו או שאינו אומן כראוי או שאין בו יראת ה׳ דידוע בזמנינו זה שיש בהערים הגדולות בתים מיוחדים לעשיית סכינים מלוטשים והברזל הוא ברזל עשת מה שלא היה כן בדורות שלפנינו וכל שוחט ביכולתו להעמיד שיהיה הסכין חד וחלק ולכן אם אינו עושה כן ראוי להעבירו או עכ״פ לקונסו ואף גם לאחר השחיטה רובם ככולם אין מתקלקלים כאשר ראינו ושמענו ולכן אם אירע מקרה שלאחר השחיטה נתקלקל הסכין מעט דאז יש לסמוך על שוחט אומן וירא אלקים שאם אומר דאין בפגימה זו כדי שתכנס בה חוט השערה יש להכשיר [והכרו״פ והחכ״א מזכירין שם איך שהיה בימיהם וצועקים ככרוכיא ע״ש וגם על ששפים על סמרטוט חזק ואני במקומות שהייתי לא ראיתי ולא שמעתי זה ופשיטא דעתה לפי הסכינים שלנו צריכים להיות חדים וחלקים על צד היותר טוב ואין פרץ ואין צוחה תודות לד׳ בזמנינו זה]:

טו כשבא לבדוק הסכין יראה שיהא נקי מכל צדדיו וביחוד על חודו דאם יהיה שם איזה לכלוכית יכול להיות שיש שם פגימה והלכלוך סותמה [ש״ך סקי״ד] ואצלינו המנהג הפשוט אצל כל השוחטים שמנקים תמיד סכיניהם אפילו שלא בעת השחיטה ומנהג יפה הוא ויבדוק אבישרא ואטופרא ואתלתא רוחתא דהיינו שמוליכה ומביאה על בשר אצבעו ואח״כ מוליכה ומביאה על צפרנו משלש רוחותיה שהם פיה ושני צדדיה כדי שלא יהא בה פגם כלל ולפי מנהגנו מוליך האצבע והצפורן על הסכין ויבדוק לאט ובכוונת הלב שלא יפנה לבו לדברים אחרים והרבה צריך ישוב ודעת ויראת שמים לבדיקת הסכין הלא תראה כי יבדוק אדם פעמים ושלש ולא ירגיש בפגימה דקה ואח״כ ימצאנה כי הכין לבו באחרונה ובחינת חוש המישוש הוא כפי כוונת הלב וצריך לשנות הצפורן אחר קצת הבדיקה שמא נפגם הצפורן בחודה של סכין ואולי יש פגימות בצדדיה שלא ירגיש בה לפי שעוברת בתוך פגימת הצפורן ולא יבדוק שני צדדי הסכין ביחד אלא כל אחד בפ״ע ואין קפידא באיזה צפורן לבדוק:

טז ודע שבזמנינו אינם יודעים כמעט מבדיקת בישרא ואנו בודקין רק אטופרא וכשאנו רוצים לבדוק בבשר האצבע רחוק מאד מלהרגיש בפגימה קלה כידוע לרוב שוחטי זמנינו ומפירש״י [י״ז: ד״ה בישרא] מבואר דעל הבשר יותר נוחה להרגיש מהרגשת הצפורן ואצלנו הוא ההיפך ממש שעל הצפורן

אנו מרגישים בפגימה דקה מן הדקה ועל הבשר ההרגשה רחוקה מאד ונ״ל הטעם דבזמן הש״ס לא היו הסכינים מלוטשים הרבה ולא היה החוד דק וחד כמו הסכינים שלנו ולכן היה ביכולת להרגיש בבשר משא״כ עתה שהחוד דק וחד מאד יחתוך הבשר מיד והוא רחוק ההרגשה ובבדיקת הצפורן שלנו אנו מרגישים גם אם אינו חלק כראוי ויותר מזה דבבדיקת השמש אנו רואים גם היום שמעמידים החוד למעלה ומסתכלים בו ואם אינו שוה לגמרי מראשו ועד סופו הן בחידוד הן בחלקלקות רואים על החוד סימני לובן כידוע לשוחטי זמנינו מיהו עכ״פ בדיקתנו יפה יפה בלי פקפוק כלל וכלל:

יז ואמת שבילדותנו שמענו וכן ראינו בספרים שבערך שני דורות מקודם היתה מחלוקת גדולה בין חכמי ישראל בדבר העמדת הסכין שאלו היו מעמידים את חוד הסכין דק וחד למאד ואלו היו מעמידים עב קצת וחלק למאד ולא היה חד הרבה ושני הצדדים העמידו דבריהם שעיקר הבדיקה צריך להיות כן ויש שהיו פורשים מאכילת בשר לפי העמדת צד שכנגדם ובאמת מדינא אין לפסול לא העמדת אלו ולא העמדת אלו ושניהם דברי אלהים חיים המה כאשר נצטוינו מפי מרע״ה מפי הגבורה האמנם עכשיו אין שום הפרש בין מדינה למדינה וכל השוחטים שבכל המדינות העמדתם שוה בעיקר החדוד והחליקה:

יח מדינא דגמ׳ [י״ח.] חייב כל טבח להראות סכינו לחכם העיר קודם כל שחיטה ושחיטה ואסמכוה אקרא [י״ז:] והחמירו בזה הרבה עד שאמרו חז״ל [שם] שאם לא הראה סכינו לחכם אף שנמצא הסכין יפה מנדין אותו [בימים הקדמונים] ואם לא נמצא יפה גם מעבירין אותו שלא יהיה טבח עוד ובנמצאת יפה יכול החכם למחול על כבודו אמנם כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ז דהאידנא נהגו החכמים למחול על כבודם כי הם בעצמם ממנים אנשים ידועים באומנותם וביראת ה׳ על השחיטה והבדיקה ולהם מחלו כבודם כי הם זהירים וזריזים הרבה ונתמנו ע״פ חכם העיר ולכן שוחט שאינו ממונה מן רב דמתא אפילו היה שוחט בעיר אחרת אסור לו לשחוט בתוך העיר ובסביבותיה שלא ברצון החכם מהעיר ואם שוחט בלא רשיונו אסורים לאכול משחיטתו ומעיד על עצמו שהוא אינו ירא אלהים ואינו מקפיד על השחיטה ואין זה מפני החומרא אלא מעיקר הדין כן הוא דכיון דמדינא דגמ׳ צריך להראות לחכם בכל שחיטה ושחיטה אלא שהחכמים מחלו על כבודם ממילא דפעם הראשון כשבא לשחוט בעירו של החכם וסביבותיה ודאי דאינו מוחל על כבודו ואינו רשאי למחול כדי שלא תהיה השחיטה הפקר ולכן מעיקר הדין כל שוחט שהחכם אינו רוצה שישחוט שם שחיטתו אסורה מדינא ויש יכולת ביד החכם להעביר שוחט אם רואה שאינו נוהג כשורה אף כששחט מכבר בעיר הזאת שנתמנה מפי החכם וק״ו בן בנו של ק״ו ששוחט שעדיין לא נתמנה עד עתה במקום הזה ושוחט שלא ברצון הרב דמתא ששחיטתו אסורה וראוי לעונש וכל המחזיק בידי שוחט כזה נגד רצון הרב דמתא עתיד ליתן את הדין וכאלו אוכלים טריפות ועונם קשה מאד ותהי עונותם על עצמותם והשומע תבא עליו ברכה:

יט סכין שיש לה פגימה אסור לשחוט בה אפילו אם מכוין לשחוט שלא כנגד הפגימה דאולי לא ירגיש כשתעבור על הפגימה ויאכיל טריפות ובדיעבד כששחט כשר אם אומר ברי לי שלא שחטתי כנגד הפגימה אפי׳ שלא בכריכת מטלית על הפגימה כמ״ש לעיל סי׳ ו׳ ודווקא כשידע שיש פגימה אבל אם לא ידע כלל מהפגימה ואומר ברי לי שלא נגעתי בהפגימה גם בדיעבד אסור ואפילו הפגימה היתה לצד ראש הסכין והוא אומר ששחט בצד שלסוף הסכין או להיפך מ״מ אסור דכל מילתא דלא רמיא עליה דאינש עביד לה ולאו אדעתיה [ש״ך סקט״ו] וביו״ט נוהגין היתר לכרוך מטלית על הפגימה ולשחוט כיון שאינו יכול להשחיזו ואפילו בחול כשזמנו דחוק כמו לחולה יכול לכרוך מטלית על הפגימה ולשחוט ועמ״ש בסי׳ ו׳ ושם נתבאר דאם הסכין יש לו שני פיות צריך לבדוק שני הצדדין ע״ש ודע דבתוספתא שנינו [פ״א] אם יש בין פגימה לחברתה כמלא שנים בצואר שחיטתו כשירה ע״ש וצ״ל דמיירי שידע שיש פגימות דאל״כ גם בדיעבד טרפה כמ״ש ולמדנו מזה דאף בדידע אינו כשר רק בדיעבד ודווקא כשיש מלא שני צוארים שאין בהם פגימה הא בלא״ה גם בדיעבד אסור אפילו בדידע ואין אנו סומכין על אמירתו שלא פגע בהפגימה ותמיהני על הפוסקים שלא הביאו תוספתא זו והדבר פשוט שאם ידע מהפגימה ובדיעבד כשר ע״פ הדרכים שנתבארו יש לקונסו או להעבירו על משך זמן כפי ראות עיני החכם [נ״ל] [ומצאתי להתב״ש ס״ו שהביאה מסמ״ג]:

כ כתב הטור כיצד יהיה הפגימה כי הא דאמר רבא [י״ז:] שלש מדות בסכין אוגרת לא ישחוט ואם שחט שחיטתו פסולה מסוכסכת לא ישחוט ואם שחט שחיטתו כשרה עולה ויורד שוחט לכתחלה פירוש אוגרת שיש לה שני עוקצין ובין הוליך ולא הביא או הביא ולא הוליך פסול מסוכסכת שאין לה אלא עוקץ אחד וצד השני הוחלק במשחזת וכגון דקיימא אריישא דסכינא והוליך ולא הביא בענין שלא חתך אפילו העור עד שעבר כל הפגימה ואם היא עומדת אצל הקתא צריך שיביא ולא יוליך אבל אם היא באמצע הסכין בכל ענין פסולה והרי״ף פסק אפילו באמצע הסכין אם העוקץ כלפי ראש הסכין כשר אם הוליך ולא הביא שאין עוקץ הפגימה קורע אלא בפוגעו בסימן ולא כשירד ממנה ואם העוקץ כלפי הזנב אז כשר אם הביא ולא הוליך וכ״כ הרמב״ם ורש״י כתב כסברא הראשונה ולזה הסכים א״א הרא״ש ז״ל עולה ויורד שאין לה שום עוקץ שהושחזו שני עוקציה שוחט לכתחלה סכין שיש

לה פגימות הרבה נדון כמגירה [גמ׳] ואפילו בדיעבד פסולה ופירש״י אפילו כולם מסוכסכות ובעל העיטור כתב אם הם מסוכסכות כשירה בדיעבד אם שחט בענין שלא נגע בעוקץ הפגימה אלא מיירי שהן אוגרות וא״א הרא״ש ז״ל הסכים לפירש״י עכ״ל הטור:

כא ביאור הדברים דכל פגימה יש לה שני עוקצים אחד שלצד הראש ואחד שלצד הקתא ואם השחיזו עוקץ אחד עד שהוחלק לא נשאר רק עוקץ אחד וזהו מסוכסכת ואם השחיזו שני העוקצים עד שהוחלקו זהו עולה ויורד ודעת רש״י והרא״ש דגם אם לא נשאר רק עוקץ אחד הוא קורע בין בהליכתו בין בחזירתו ולכן אינו כשר אא״כ עומדת בראש הסכין והוליך הסכין ולא הביא כלומר שהתחיל לשחוט בצד ראש הסכין ופגע העוקץ בהצואר בראשיתו קודם שנחתך עדיין העור וממילא כשבא הסכין להסימנים כבר עבר העוקץ והוא עשה הולכה ולא הובאה א״כ כל הסימנים נשחטו שלא בהפגימה אבל אם עשה גם הובאה טריפה דשמא לא נגמרה שחיטת כל הסימנים עד סוף ההובאה ופגעו בהעוקץ ואף אם פגעו במיעוט אחרון ג״כ טריפה כמ״ש בסי׳ כ״ד וממילא דכן הדין להיפך כשזו המסוכסכת היא אצל הקתא ועשה הובאה ולא הולכה ג״כ כשר וכשעשה גם הולכה טריפה מטעמים שנתבארו ואם המסוכסכת היא באמצע טריפה בכל ענין מפני שעד שהסכין מגיע בעוקצו כבר נחתך העור ומקצת סימנים ופוגע העוקץ בהסימנים ואם יש בהסכין פגימות הרבה אפילו כולן מסוכסכות וכולם בראש הסכין והוליך ולא הביא טריפה מפני שהראשון קורע העור והשני פוגע בהסימן וקורעו וכ״ש כשיש יותר משנים [רש״י שם] וזה שאמרו חז״ל פגימות הרבה לאו דוקא דה״ה אפילו רק שנים טרפה [כן מוכרח מרש״י שם ד״ה סכין ע״ש]:

כב והרי״ף ז״ל יש לו שיטה אחרת בזה דס״ל כשאין בהפגימה רק עוקץ אחד והשני נשחז והוחלק אינו קורע הסימן אלא בפגעו בו למעלה אבל לא כשיורד למטה ולכן במסוכסכת כשר בכל מקום שהעוקץ עומד אפילו שלא ברישא דסכינא ורק תלוי איזו עוקץ נשאר ואיזה הוחלק דאם הוחלק העוקץ שלצד הקתא ונשאר העוקץ שלצד הראש כשר אם הוליך ולא הביא מפני שהעוקץ יורד שם דרך ירידתו ואינו קורע ואם הוחלק העוקץ שלצד הראש ונשאר העוקץ שלצד הקתא כשר אם הביא ולא הוליך מטעם זה וגם ברישא דסכינא הדין כן וכן בסיפא דסכינא דאין חילוק באיזה מקום עומד ולפ״ז יש דבר שלהרי״ף חמור יותר מלשיטת רש״י דלרש״י ברישא דסכינא כשר בכל עניין בהוליך ולא הביא ובסיפא דסכינא בהביא ולא הוליך ולהרי״ף תלוי באיזה מהעוקצים שנשארו כמ״ש ואין לשאול לשיטת הרי״ף למה בפגימות הרבה טריפה והרי אם כל העוקצים שלצד הקתא נשארו ושלצד הראש הוחלקו והביא ולא הוליך כשר שהעוקצים יורדים שם דרך ירידתם ואינם קורעים דהטעם הוא דמתוך שפגימותיה מרובות חיישינן שמא השיב ידו מעט ולא הרגיש [רשב״א ור״ן וב״י] ולפ״ז גם בזה יש הפרש בין רש״י להרי״ף דלרש״י בארנו שגם אם אין שם רק שני פגימות כאלה טריפה ולהרי״ף דווקא כשהן מרובות ולכל הפחות שלשה דבשנים לא שייך חששא זו כמובן [נ״ל] [ונ״ל דלפי׳ זה מ״ש הגמ׳ דקאים אריש דסכינא ר״ל שהעוקץ שלצד הראש נשאר ודלא כפירש״י ודברי הכ״מ בפ״א צ״ע וכ״מ מהרא״ש והרשב״א ע״ש ומה שלא ביאר זה משום דמובן מאליו כמ״ש שם המעיו״ט אות ח׳ ע״ש ודברי העיטור התמוהים מחוורתא כמ״ש הט״ז סק״ד דאפילו יש שיעור לשחיטה בינתים פסול בהרבה אוגרות אך מ״ש הט״ז דגם בשנים פסול להעיטור לא נ״ל כן כדמוכח מתוספתא שהבאנו בסעי׳ י״ט וכ״מ לשון פגימות הרבה אף דלרש״י בהכרח לפרש כן כמ״ש אך העיטור עומד בשיטת הרי״ף כמ״ש הב״ח ובהכרח לומר כן ודו״ק]:

כג והרמב״ם ז״ל בפ״א דין ט״ז קיצר בזה וז״ל כיצד סכין שתבדק בהולכה ולא תרגיש שיש בה פגם וכשתחזיר אותה בהבאה תרגיש שיש בה פגם אם שחט בה דרך הולכה ולא הביא שחיטתו כשרה ואם הביא שחיטתו פסולה עכ״ל וזהו ממש דרכו של הרי״ף שהבאנו וברור הדבר שאין כוונתו דבהולכה לא נרגיש כלל דזהו מן הנמנע דכיון שממנה יורד הפגם בע״כ שנרגיש אלא כוונתו שלא נרגיש שזהו פגימה הקורעת אבל הירידה בהכרח שנרגיש [וכ״כ המעיו״ט שם אות ל׳ ומתורץ תמיהת הרא״ש ע״ש]:

כד ורבינו הב״י בסעי׳ ד׳ העתיק לשון הרמב״ם שכתבנו וכתב עוד דדווקא אם הרגיש בה קודם שחיטה אבל אם מצא סכינו יפה קודם שחיטה ואחר השחיטה מצא בה פגימה מסוכסכת ואמר ברי לי שלא עשיתי אלא הולכה לבד שחיטתו פסולה עכ״ל דכל מילתא דלא רמי עליה למידע עביד לה ולאו אדעתיה וכמ״ש בסעי׳ י״ט ורבינו הרמ״א כתב שם וז״ל ויש מחמירים דכל מסוכסכת אסורה עד דקיימא אריש דסכינא ממש אם שחט בהולכה ואסיפא דסכינא ממש אם שחט בהובאה ולפי שאין אנו בקיאין היכן מקרי ריש דסכינא יש להטריח הכל והכי נהוג עכ״ל ונ״ל דאין כוונתו משום חסרון בקיאות בלבד דאיזה בקיאות הוא זה אלא משום דלרש״י צריך דווקא אריש ממש ולהרי״ף צריך העוקץ להיות רק מה שלצד הראש כמו שבארנו וא״כ א״א להכשיר רק בשני הדברים ביחד שיהיה על ראש הסכין ושהעוקץ שלצד הקתא ישחיזו עד שיהיה חלק וישאר העוקץ שלצד הראש ובזה ודאי אפשר לטעות וכבר נתבאר דאין חילוק בין כשהפגימה בראש הסכין או מן הצד אבל הרושמים שמן הצד שעושים האומנים אין להקפיד [ש״ך]:

כה ודע שיש שרוצים לומר דלדינא לא פליגי רש״י ורי״ף כלל אלא בפירושא דמסוכסכת דרש״י מפרש דהעוקץ שנשאר נשאר זקוף ולכן מרגישים בו בין בהולכה בין בהובאה וגם הרי״ף יודה בזה אך הרי״ף מפרש דהעוקץ שנשאר אינו זקוף אלא כפוף למטה ומתעגל ולכן דרך ירידה לא ירגישו בו ובזה גם רש״י יודה ואם נאמר כן יתפרשו דברי הרמב״ם כפשוטן שבהולכה לא נרגיש כלל ולדידן אין נ״מ כי אנו מטריפין בכל ענין [עדו״פ שמפרש כן וכ״מ מהר״ן ע״ש אך מ״ש הב״ח דאם העוקץ אינו גבוה מכל הסכין יודה הרא״ש ע״ש א״א לומר כן דהרא״ש כרש״י ס״ל ורש״י כתב מפורש דעוקץ שאינו כפוף קורע אפילו בירידתו שהסימן יורד ממנו ונכנס לתוך הפגם עכ״ל ע״ש]:

כו איתא בגמ׳ [שם] דמיא לסאסאה כשר אפילו לכתחלה ופירושו שאין בו שום פגימה אך שאינו חלק והוא חד מאד ומגעתו כמגע ראש השבולת שהוא מסתבך באצבע הואיל ואין בו פגם שוחטין בו לכתחלה וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ דאין אנו נוהגים לשחוט בו לפי שאין אנו בקיאין בדבר עכ״ל דבאמת אם נתיר דבר זה יבואו לומר על פגימות קלות שזהו ג״כ דמי לסאסאה ולכן יש להזהיר לשוחטים שכל שלא יהיה הסכין חלק לא ישחטו בו אבל אחר השחיטה אם נמצא דמי לסאסאה ודאי דאין שום חשש בזה וגם לכתחלה כשעשה מעשה ושחט בו יש להכשיר [תב״ש] וראוי לגעור בו:

כז וכן סכין שפיו חלק רק אינו חד הואיל ואין בה פגם שוחטין בו ואפילו שהאריך זמן מרובה בשחיטתו כשירה וכך אמרו חז״ל [ל״ב.] השוחט בסכין רעה אפילו הוליך והביא כל היום שחיטתו כשרה כיון דכל הזמן הוא מוליך ומביא ולא הפסיק בשחיטתו [רש״י] ודע דלקמן סי׳ כ״ג יתבאר דהשוחט בסכין שאינו חד ונתעכב במיעוט אחרון של סימן ראשון כשיעור שהייה פסול והטעם דכשנחתך רוב הסימן הוי כנחתך כולו ומה ששוהה בהמיעוט הנשאר הוי כחותך בידו ורגלו ע״ש ולפ״ז לא משכחת האי דינא רק בעוף ולא בבהמה דעוף הכשרו בסימן אחד ואע״ג דאנן פסלינן שהייה במיעוט בתרא בכל עניין כמ״ש שם זהו בשהייה ממש ולא בשוחט בסכין רעה שאין זה שהייה ממש ולפעמים גם בבהמה יש להכשיר כשהניח שני הסימנים זה אצל זה [ש״ך] דחד טעמא הוא מיהו זהו בדיעבד אבל לכתחלה אין לשחוט בו אפילו עוף דהא לכתחלה צריך גם בעוף לשחוט שני הסימנים כמ״ש בסי׳ כ״א ולשון הגמ׳ מוכח כן דרק בדיעבד מותר ולא לכתחלה:

כח סכין שהוא עולה ויורד כנחש דשדרתו עקומה וכשמגביה ראשו וזנבו יש ביניהם כמו גומא הואיל ואין בו פגם שוחטין בו לכתחלה ויש מי שאומר דווקא חד עולה ויורד ולא שנים [ב״ח] וחלקו עליו דמה לי חד ומה לי תרי [ש״ך וט״ז] ובזמנינו אין שוחטין בו אלא בשעת הדחק [בה״י] ובשני עולים ויורדים גם בשעת הדחק אין לשחוט בזמנינו [שם] ויש שלא חששו לזה כלל שאין לחומרא זו שום טעם [תב״ש] ומ״מ לא ראינו מעולם לשחוט בסכין כזה:

כט כבר נתבאר שחייב לבדוק הסכין קודם שחיטה ואם לא בדק לא ישחוט ואם עבר ושחט בלא בדיקה ואח״כ בדקו ומצאו יפה שחיטתו כשרה שהרי עכ״פ שחט בסכין יפה וכשם שחייב לבדוק קודם השחיטה כמו כן חייב לבדוק אחר השחיטה אע״פ שבדקו קודם השחיטה כן הסכימו הרמב״ם והטור והש״ע ורוב הפוסקים שזהו חיוב מדינא ולכן קיי״ל לקמן בסי׳ כ״ח בשחיטת חיה או עוף שלא לכסות קודם בדיקת הסכין ע״ש ויש מן הראשונים [הראב״ד פ״א והמאור פ״ק] שאמרו דלא מצינו שיהא חיוב מדינא לבדוק אח״כ כיון שבדקו קודם השחיטה אוקמיה אחזקה ואינו כן דזה אינו אלא בנאבד הסכין או שיבר בו עצמות שא״א לבודקו כמו שיתבאר אבל בישנו לפנינו הא קיי״ל שאין סומכין על חזקה במקום שאפשר לברר ועוד שהרי אם נמצא פגום מטרפינן להדבר הנשחט ותלינן שמא בעור נפגמה כמו שיתבאר וא״כ עשה בו מעשה שאפשר להוציאו מחזקתו ונהי דבא״א לבודקו בהכרח לסמוך על חזקתו אבל כשאפשר לבודקו פשיטא שאין לסמוך על חזקתו והכי קיי״ל:

ל השוחט בסכין בדוקה קודם השחיטה ונמצאת פגומה אחר השחיטה אפילו הפגימה מן הצד ה״ז ספק נבילה דלא ידענו אם בעור נפגם ושחט הסימנים בסכין פגום או שמא נגע אחר שחיטת הסימנים בעצם המפרקת ונפגם וכל ספק בשחיטה פסולה דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך שנשחטה כראוי [ט׳.] ואז יצאה מחזקת איסור וכיון שאחר השחיטה נמצא הסכין פגום הרי לא יצאה מחזקת איסורה ואע״פ שבדקנוהו קודם השחיטה מ״מ הרי הוא פגום לפניך ואין לנו דבר ברור לומר שאחר השחיטה נפגם כגון אם שיבר בו עצמות או נפל בחודו על הקרקע כמו שיתבאר דנגיעת הצואר אינו ברור שיפגום יותר מהעור שהעצם המפרקת רך הוא והוי ספק השקול ולא יצאה הבהמה או העוף מחזקת איסורה שמחיים ולכן הוי ספק נבילה אפילו בעוף שעורו רך מפני שצוארו ג״כ רך ואפילו נגע בוודאי בעצם המפרקת:

לא לפיכך השוחט בהמות רבות או עופות הרבה צריך לבדוק הסכין אחר שחיטת כל אחד ויבדקנו בדיקה הגונה דאם לא יעשה כן ואחר כל השחיטות ימצא הסכין פגום יטרוף הכל אפילו הראשונה דכיון שיש ספק שמא בעור נפגם כמ״ש א״כ יש ספק ג״כ שמא בעור הראשונה ולא יצאה הבהמה או העוף מחזקת איסורה שהרי לא נודע לנו שנשחטה בהכשר כמ״ש וכן פסקו חז״ל בגמ׳ [י׳:] ואין לומר דנכשיר הראשונה ע״י ס״ס ספק שמא בעצם המפרקת נפגם ואת״ל בעור נפגם שמא בעור השניה או בעור האחרונה די״ל דכיון דהסכין פגום לפנינו ואין לנו דבר ברור שיפגמנו שנתלה בו והכשר

הבהמה תלויה בהכשר הסכין וכשאנו דנין על הסכין אין לנו ס״ס דשני הספיקות שם אחד הן ספק קודם שחיטה ספק לאחר שחיטה כמו שאנו דנין בבהמה אחת דלענין הסכין אין נ״מ בין בהמה אחת לבהמות רבות ולכן ממילא גם הראשונה ספק נבילה [וזהו ממש כמקוה שנמדד ונמצא חסר דאמרינן הרי חסר לפניך והעמד טמא על חזקתו וה״נ הרי פגום לפניך והעמד בהמה על חזקתה ובזה לא שייך תירוץ התוס׳ שם ד״ה סכין איתרעאי שתרצו דהכא טעמא משום דעצם ודאי פוגם וזה התירוץ הוא העיקר כמ״ש הפוסקים ואפילו לתירוצם הראשון והאחרון ג״כ יש לחלק דבכאן גם בהמה איתרעאי כיון שאין דבר ברור במה לתלות ע״ש ודוק]:

לב וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י״א ומי שרוצה להכניס עצמו לספק זה א״צ לבדוק סכין בין שחיטה לשחיטה עכ״ל כלומר שזה שנתבאר בשוחט בהמות רבות שיבדוק בין כל שחיטה ושחיטה אינה חיובית אלא עצה טובה אבל מי שרוצה להכניס א״ע לספק זה דאם ימצא פגום אח״כ יטרף הכל הרשות בידו ופשוט הוא דזה אינו אלא כשהבהמות שלו אבל כששוחט בהמות של אחרים פשיטא שאסור לו להכניס א״ע לספק זה ואם הכניס א״ע ונטרף הכל י״א שחייב לשלם דפושע הוא במה שלא בדק בין כל שחיטה [לבוש וש״ך סקי״ט] וי״א דא״א להוציא ממון ע״פ זה [ט״ז סק״ה] אבל בדיני שמים ודאי חייב שגרם להפסיד ממון ישראל ע״י עצלותו ויש מי שאומר דאפילו בבהמות שלו אינו רשאי להכניס א״ע בספק דשמא יטרף הכל ויעבור על בל תשחית וגם ביכולת בקל לבא לידי תקלה לחתוך מעט מהראשונה ולאכול קודם גמר כל השחיטות [ב״ח ותב״ש]:

לג אם נאבד הסכין אחר שחיטה בלא בדיקה כיון שבדקוהו קודם השחיטה כשרה דחזקת איסור של הבהמה כבר נסתלק ע״י הבדיקה שקודם השחיטה וידוע לנו במה נשחטה ואין לנו להחזיק ריעותא לאמר שמא נתקלקל בשחיטה שהרי רובם ככולם אין מתקלקלים וגם הסכין יש לו חזקת בדיקה יפה ורק אם הוא לפנינו מצריכים בדיקה ולא בשנאבד אם רק לא איבדו בכוונה דאז יש לקונסו ולאסרו וק״ו הוא ממה שיתבאר בסי׳ ל״ט דאם איבד הריאה בידים דקונסים אותו וכ״ש בשחיטה אבל בנאבד מאליו מותרת ולא דמי לבדיקת הסימנים אם נשחטו רובן דמעכב אפילו בדיעבד כמ״ש בסי׳ כ״ה דהסימנים לא היו מעולם בחזקת שנשחטו רובן משא״כ הסכין הוא בחזקת בדוק ואפילו שחט הרבה בהמות ולא בדקו בין זל״ז ואח״כ נאבד הסכין כולם מותרים מטעם שנתבאר:

לד ויש מרבותינו שאומרים דזהו דווקא כשאינו יודע אם נגע הסכין במפרקת של אחד מהם אבל אם נגע הסכין במפרקת כל הנשחטים אח״כ אסורים [רא״ש ורשב״א ור״ן] וטעמא דמסתבר הוא ואע״ג שלפי מה שנתבאר מקודם אין נגיעת המפרקת מוחזקת לעשות פגימה יותר מהעור שהרי בנמצאת פגומה מטריפין את הבהמה ולא תלינן בהמפרקת כמ״ש בסעי׳ ל׳ זהו לחומרא ולא לקולא וראיה לזה שהרי בגמ׳ [י׳.] יש מי שתולה אפילו לקולא ונהי דלא קיי״ל כן מיהו עכ״פ חזינן שיש סברא לומר דעצם המפרקת עלול לפגום א״כ כל הבהמות והעופות שנשחטו אח״כ עכ״פ לא יצאו עדיין מחזקת איסור ולא ידוע לנו במה נשחטו בהיתר וגם הסכין אבד קצת חזקת הבדיקה ואף שהרא״ש ז״ל פקפק בדין זה מ״מ כמה מראשונים אסרו וכן פסק רבינו הב״י ולפי מה שבארנו יש בזה טעם נכון:

לה וכתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ג שחט בסכין בדוק ונאבד קודם שיבדקנו אחר שחיטה ואח״כ נמצא והוא פגום שחיטתו כשרה הואיל ויצא בהיתר וזה שנמצא פגום אימור שיבר בה עצמות ולאו אדעתיה דאוקי סכין אחזקתיה עכ״ל ובסעי׳ ט״ז כתב אם בדק הסכין אחר שחיטה והצניעה ואח״כ נמצאת פגומה לית לן בה דאימור בדבר אחר נפגמה או שיבר בה עצמות ולאו אדעתיה עכ״ל הרי שלא הכשיר רק כשבדק אחר השחיטה ואיך הכשיר כאן בלא הבדיקה שאחר השחיטה וגדולי האחרונים השיגוהו ממ״ש בעצמו בסעי׳ ט״ו דאפילו נפל הסכין על הקרקע אין תולין לומר שעל חודה נפל אא״כ ידענו ברור שנפל על חודה כמו שיתבאר ואיך נתלה כאן מספק כשלא בדק אחר השחיטה ולכן פסקו לאיסור [ב״ח ופר״ח] ויש שתרצו דעיקר ההיתר הוא הואיל ויצא בהיתר כלומר דאלו בא לפנינו לשאול בנאבד הסכין היינו מתירים לו ויצא הסכין לחזקת היתר א״כ אף שנמצא אח״כ פגום תלינן בדבר אחר [ט״ז סק״י וש״ך סקכ״ב] ודברים תמוהים הם כיון שנגלה אח״כ שטעינו בחזקת היתר של הסכין ואיגלאי מילתא שאין לנו דבר ברור במה יצאה הבהמה מחזקת איסורה שמחיים ויש ע״ז סתירות רבות [עפמ״ג ודברי הש״ך צע״ג שכתב דבעצם המפרקת יותר שכיח לפגום מבעור ע״ש אמת שבתשו׳ הרא״ש כלל ק׳ מתרץ כן למאן דס״ל כן אבל אנן לא קיי״ל כן כמ״ש הרא״ש בעצמו בפסקיו פ״ק דחולין וגם דבריו בסקכ״ז צע״ג ע״ש וגם מ״ש הכרו״פ מטעם ס״ס צ״ע לפי דברי התוס׳ דף י׳ ד״ה סכין דבעינן דבר שוודאי פוגם וכמ״ש בסעי׳ ל״א ועיקר הס״ס לא נתברר וסברא דהואיל ויצא בהיתר לא מצינו רק פעם אחד בש״ס גיטין ו׳: לענין תקנה דרבנן ולא למידי דאורייתא וגם שם לא סיימוה קמיה כדאיתא שם וצדקו דברי הב״ח כמ״ש הפר״ח]:

לו ולי נראה דלכן דקדק בסעי׳ ט״ז לומר והצניעה ועיקר החילוק תלוי בזה דבכאן מירי שנאבד הסכין ונמצא אח״כ במשך זמן במקום המופקר דהדבר ברור שכמה ידים וכמה רגלים היו בו ואין זה ריעותא כלל במה שנמצא עתה פגום דבהכרח שיפגום כיון שהיה מונח במקום הפקר והוי כמו ודאי שיבר

בו עצמות ולכן כיון שיצא בהיתר שנאבד בשעת מעשה יש לנו דבר ברור במה יצאה הבהמה מחזקת איסור והוא בהבדיקה שקודם השחיטה דמה שנמצא עתה פגום יש לנו דבר ברור במה לתלות מה שהיה מונח במקום הפקר אבל בסעי׳ ט״ז שהצניעו ולכן אף שאפשר שבעצמו שיבר בו עצמות ולאו אדעתיה מ״מ כיון שהיה במקום המוצנע אין לנו דבר ברור במה לתלות ולכן לא התיר רק כשבדקו אחר השחיטה ותלינן אף בספק שמא שיבר בו עצמות ולא תלינן שלא בדקו יפה שהוא דבר רחוק יותר [ולכן לא דמי גם לספק נפל על חודה דהתם ספק והכא ודאי מפני שהיה במקום הפקר וכיוצא בזה יש בספ״ק דנדה בין הניחתו בקופסא לזורקה לאשפה בענין בדיקות ולכן לא כתב הטעמים שבתשו׳ הרא״ש שאינם לפי ההלכה כמ״ש וכך דרך בעלי הש״ע בכ״מ]:

לז עוד כתב בסעי׳ י״ד אם לא בדק הסכין קודם שחיטה ושחט בה ונאבד שחיטתו פסולה בד״א בסתם סכין אבל טבח שיש לו סכין מיוחדת לשחיטה ומקום מיוחד שמצניעה שם תמיד בחזקת בדוקה היא ואם שחט בה בלא בדיקה ונאבדה שחיטתו כשרה וראוי לכל טבח שיהא לו סכין מיוחדת לשחיטה ואסור לעשות בה שום דבר ויצניענה שלא יפגימנה ומ״מ לא ישחוט בה לכתחלה בלא בדיקה עכ״ל ומשמע מזה דסכין בדוק ומונח במקום המוצנע אפילו הונח ימים רבים אינו עומד להתקלקל מעצמו וכמ״ש רבינו הרמ״א בסעי׳ ט״ו וז״ל ואין חילוק בכ״ז בין שבדק הסכין תחלה סמוך לשחיטה או שהיתה בחזקת בדוקה תחלה ולא בדקה סמוך לשחיטה דאפילו הכי מקרי סכין בדוקה עכ״ל ולא חילק בין זמן קצר לזמן ארוך אבל יש מי שאומר דיותר משלשה ימים עשוי להתקלקל מעצמו ע״י חלודה ושכן העידו שוחטים בקיאים [שמ״ח סעי׳ ט״ז] וכן משמע במרדכי פ״ק ע״ש ואפשר דגם כוונת רבותינו בעלי הש״ע אינו על זמן רחוק [ולכן דקדק וכתב ולא בדקה סמוך לשחיטה ואולי יש בזה הפרש בין סכין לסכין דברזל רך עומד להתקלקל ולא ברזל קשה ומרש״י זבחים פ״ח משמע דאסור לשחוט בסכין מברזל רך ע״ש ומ״מ לדינא אין להקל ביותר מג׳ ימים בכל ענין כדברי התב״ש]:

לח השוחט בסכין בדוק ולאחר שחיטה קודם שבדק להסכין שיבר בו עצמות דרך שבירה ולא דרך נגיעה ע״פ הולכה והובאה וכ״ש דרך נגיעה בעלמא ובדקו ונמצא פגום שחיטתו כשרה דאנו תולים שבוודאי ע״י שבירת העצמות נפגם ועדיף יותר מנאבד שהרי אנו רואים במה לתלות הריעותא ומקרי שידוע לנו שהבהמה יצאה מחזקת איסור ע״י הבדיקה שקודם השחיטה וכן כל כיוצא בזה בדבר שוודאי פוגם כגון שנפל על חודו בקרקע קשה ודווקא שראינוהו שנפל על חודו אבל מספיקא אין תולין לומר שנפל על חודו דע״פ ספק לא תצא הבהמה מחזקת איסור שלה ולא ידוע לנו במה נשחטה בהיתר דהבדיקה שקודם השחיטה איתרעאי שהרי הוא פגום לפנינו ואין לנו דבר ברור במה לתלות פגימתו והלכך לא יצאה הבהמה עדיין מחזקת איסורה שמחיים:

לט כבר נתבאר דנגיעה בעצם המפרקת אינה עלולה לפגום אבל אם הכה הסכין על עצם המפרקת וכ״ש אם שיבר בהסכין בעצם המפרקת היה נראה מצד הסברא דוודאי פוגם כמו שאר עצם וכן מבואר מלשון רש״י ז״ל [י׳:] דרק נגיעה דעצם המפרקת לא פגמה יותר מהעור ולא דרך הכאה ע״ש וכ״כ במרדכי במעשה שנמצא הסכין פגום אחר השחיטה וצוו להדיח הדם ונמצא חתך בעצם המפרקת והכשירו דתלו הפגימה בהחתך ע״ש וכ״ש בדרך שבירה וגם בהרא״ש מבואר להדיא דכשהחתך היה בכח במפרקת תלינן ביה וכ״ש בדרך שבירה ואמת שיש קצת פוסקים שמשמע מדבריהם דלא תלינן כלל במפרקת ויחידים הם נגד רבים המתירים והחוש מעיד כן ולכן יש לתמוה על רבינו הב״י בסעי׳ ט״ו שכתב וז״ל ואם שיבר בה עצם המפרקת אפילו דרך שבירה אין תולין בו מפני שהוא רך עכ״ל למה נטה להחמיר נגד רוב הפוסקים וכבר השיגוהו כל גדולי אחרונים והתירו גם בעצם המפרקת בדרך שבירה ובחוש אנו רואים שהוא קשה ככל עצמות שבתוך הגוף לבד העצמות הקשים של הידים והרגלים ובגמ׳ התירו בסתם עצמות ולמה תגרע עצם המפרקת מהם:

מ כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ י״ח הטבח צריך שיטול שכר מן הטריפות כמו מן הכשרות שלא יבא להקל להכשיר כדי לקבל שכרו מן הכשרות ולכן נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותן הממונים מן הקהל עכ״ל כלומר כיון שמשום חשד ממון חיישינן שיבא להקל ולהכשיר נגד הדין לכן נהגו שלא יהיה השו״ב המוכר בשר ג״כ דחיישינן שיבא להקל אלא השו״ב ממונה מהקהל והוא שוחט בהמות של הקצבים כאשר המנהג הפשוט אצלנו והוא מקבל שכרו מן הטריפות כמו מן הכשרות כמו שנתבאר ולפ״ז גם הטבחיא והשומן שלוקחים השוחטים מהקצבים צריך שיטלו גם מהטריפות ואין המנהג כן שלוקחים רק מן הכשרות וגם בימים קדמונים היה המנהג כן כמבואר בח״מ סי׳ ש״ו ע״ש וגם הרמב״ם ז״ל בפי׳ המשניות בבכורות פ״ד צעק על המנהג שהיה בימיו שיש שהיו נוטלים שכר רק מן הכשרות ע״ש וכבר רצינו להניג שהשוחט יטול הטבחיא גם מן הטריפה ולא רצו השוחטים מפני שאינה שוה כמעט כלום כשהיא טריפה ולפ״ז גם אם יטלו מן הטריפה חזר החשש למקומו שיבא להכשיר כדי שירויח בהשומן:

מא וכבר טרחו בהיתר זה גדולי האחרונים י״א שנהגו כן מפני שאינן חשודים להתיר את האסור בשביל דבר קטן [ט״ז סקי״ד] ואין זה מספיק דמי יוכל לחלק בין דבר גדול לדבר קטן [ריב״ש סי׳ ת״ק] ועוד בזמנינו זה יש לפעמים מבהמות טובות ששוה הרבה וכתבו שהראב״ד ז״ל הנהיג במקומו להתנות עם השוחטים בשכר קצוב לשנה ואח״כ היה עושה שיקבלו הכרכשות מן הכשרות בעד השכר ההוא ובזה ליכא חשדא כיון שקונין הכרכשות בדמים שהושוו וגם זה אינו תקון שלם [שם] ויש שתרצו דההחשד אינו אלא כשהשו״ב מורה איזה שאלה חיישינן שיטנו לבו להכשיר בשביל הריוח אבל עתה אין שום שו״ב מורה הוראה ומוליך אצל החכם ושוב ליכא חשדא [יש״ש פ״ג ס״ח] וגם זה אינו מספיק דאולי יראה הסכין אחר השחיטה שלא טוב הוא ויטנו לבו להכשיר דבזה אין שואלין לחכם ויש מי שכתב דכיון שעל הקצבים להספיק בשר לכל בני העיר וכשנטרפה בהמת זו בהכרח להם לשחוט אחרת א״כ אין השוחט נוגע בדבר שהרי ישחוט אחרת על מקומה [כרו״פ] וזהו אמת בעיירות גדולות אבל בעיר קטנה וכ״ש על הישובים מעשים בכל יום שכשנטרפה אין שוחטין אחרת ובפרט בזמן החום כידוע ובשם גם אם יארע איזה שאלה קטנה בהריאה יורו בעצמם ולא יטריחו לשלוח אצל הרב מפני ריחוק המקום וביחוד במקומות הרחוקים ומעט ישראל שאין שם רב כלל והשוחטים מורים בעצמם ויותר מזה ידוע לנו כמה מקומות שהשו״ב בעצמו הוא המוכר הבשר ושוחט על חשבונו שהוא השוחט והוא הקצב:

מב אמנם הלא ידוע שבזמן הש״ס היה כן שהשוחט הוא המוכר הבשר שהרי אמרו כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתו [ט׳.] ואמרו שם [ח׳:] הטבח צריך שיהיה לו ג׳ סכינין אחת ששוחט בה ואחת שמחתך בה בשר וכו׳ הרי שהשוחט היה הקצב ג״כ ועוד קשה טובא בעיקר החשד דהיכן מצינו שנחשוד לישראל כשר שבשביל ריוח ממון יאכיל טריפות ח״ו והרי להדיא מבואר לקמן בסי׳ קי״ט דרק לישראל חשוד חשדינן ולא לשאינו חשוד ועיקרא דהאי דינא למדוהו מראיית מומי בכור [בכורות כ״ט.] שהצריכו חכמים שיטול בשוה בין יתירנו או לא יתירנו משום חשדא שלא יאמרו שמתירו מפני הריוח ע״ש וי״ל דלא דמי דבכור תם לשחוט בחוץ הוי איסור כרת ולכן חששו חז״ל לאיסור כרת אבל לא לאיסור לאו וזה שאמרו חז״ל ביבמות [פ״ב.] דכל בדאורייתא לא שנא איסור לאו ולא שנא איסור כרת ע״ש זהו בדבר שיש לחשוש מעיקר הדין אבל בדבר שאין זה רק הרחקה בעלמא כמו משום חשדא וכיוצא בו פירש״י להדיא שם שבאיסור כרת חששו ולא באיסור לאו [רש״י שם קי״ט ד״ה מה]:

מג ועוד דשם בבכורות הבכור הזה עומד בחזקת איסור ואין בידו להוציאו מחזקה זו ולכן כשמוציאו מחזקת איסור בדיבור בעלמא שאומר שהוא מום קבוע שפיר חששו שלא יהא לו שום פנייה בזה משא״כ בשחיטה שבידו להוציאה מחזקת איסור דמהאי טעמא נאמן איש אחד כמ״ש בסי׳ א׳ ואחר השחיטה הרי היא עומדת בחזקת היתר וגם הסכין הוא בחזקת בדוק אין כאן מקום לחושדו [וער״ש ספ״ב דנגעים] ועוד דלא דמי כלל לבכור דהתם הוי הוראה לפסוק אי הוי מום אם לאו והתורה אסרה לקבל ממון בעד הוראה כמו שאסור לקבל ממון בעד דין תורה או הגדת עדות כמבואר שם ולא התירו רק משום שכר בטלה ולכן כיון דעיקר השכר הוא שלא לפי דין התורה שפיר חששו חכמים שלא יהא בזה דבר הבולט שנוטל רק מפני הוראת היתר ולכן תקנו שיטול שכרו בין שיתירנו ובין לא יתירנו אבל זה הטבח שבא בשכרו הן בשחיטתו והן במכירת הבשר שאין כאן הוראה ואין כאן נדנוד איסור בשכרו ואינו אלא כפועל בעלמא ועל דעת כן יורד שאם תעלה מלאכתו בידו יטול שכרו ואם לאו לא יטול אין כאן שום מקום לחשדא ולכן לא חששו חז״ל לזה כלל והקדמונים שחששו לזה אינו אלא כעין מדת חסידות ובמקום שאפשר אפשר ודיו שנתקן ברוב המקומות שהשוחט לא יהיה המוכר הבשר ובמקומות שגם זה אי אפשר אין כאן שום חששא מעיקר הדין [כנלע״ד]:

מד עוד כתבו בסעי׳ י״ט ראובן שאמר לשמעון בדוק סכין זו ובדקה ב׳ פעמים מהי״ב שצריך ונתנה לראובן וראובן היה הולך לשחוט ולקחה לוי מידו ומצאה פגומה וראובן מתנצל ואומר שעדיין היה רוצה לבדקה כהוגן מעשיו מוכיחים עליו שהיה די לו באותה בדיקה ולפיכך מעבירים אותו ואם נראים הדברים שהיה כעין שגגה ושהוא אדם כשר מחזירין אותו ובלבד שיקבל עליו שלא ישוב עוד לדבר כזה עכ״ל ומשמע מדבריהם דאפילו נראה ששגגה בידו מ״מ מעבירים אותו לשעה ומחזירין אותו מדלא כתבו אין מעבירין אותו אלא מחזירין אותו והטעם דכל שוגג ג״כ צריך כפרה והיה לו לזהר שלא יבא לידי שגגה דמטעם זה חייבה התורה קרבן לעושה בשגגה ולכן מביישין אותו לשעה ומחזירין אותו מיד ופשוט הוא דזהו דווקא כשידע ששמעון עדיין לא בדקו כראוי אבל כשלא ידע מזה אין עליו שום אשמה והאשמה תלויה בשמעון שלא הודיעו [וכ״מ מש״ך סקל״ב] ובעיקרי הדברים האלה תלוי בדעת הב״ד לפי ראות עינם ולפי ערך השוחט לפי ערך שהוא מוחזק ביראת ה׳ ובזריזות מלאכתו וכן כל כיוצא בזה:

מה עוד כתבו בסעי׳ ק׳ טבח שנמצאת פגימה בראש הסכין ואמר זאת הפגימה מפני שאני מכסה דם העופות בראש הסכין וכשאני שוחט אני נזהר שאיני נוגע בפגימה מעבירים אותו וקרוב לומר שהכלים אסורים עכ״ל ופשוט הוא דבזה לא מהני לומר ששגג בזה שהרי מעיד על עצמו שאינו מקפיד בין סכין פגום לשאינו פגום ועוד דהא שוחט בסכין פגום לכתחלה [ש״ך בשם רשב״א] ולבד זה אפילו לא היתה נמצאת בו פגימה אם רק רגיל לכסות הדם בהסכין ראוי להעבירו שהרי מקפידין על סכין של שחיטה שלא להשתמש בו שום תשמיש ואיך יעיז לכסות בו להזיז עפר בסכין של שחיטה [רשב״א

בתשו׳] וטבח שנמצא סכינו פגום שלא בשעת שחיטה אין לקונסו [מהר״ם לובלין בתשו׳] והגם שהשוחטים נוהגים שבודקים סכיניהם תמיד ומונחים בתיק נקיים ויפים ומנהג יפה הוא והידור מצוה וכבוד תורתנו הקדושה מ״מ לקונסו בעד זה אי אפשר מיהו עכ״פ אינו מהשוחטים המהודרים:

מו מעשה בשוחט שבדק הסכין ומצא פגימה ונתן לחבירו ובדק ולא הרגיש בפגימה ושחט והאכיל רבים ואח״כ אמר הראשון שהיה הסכין פגום ולא גילה לו כדי להכשילו שהוא אויבו ופסקו לקנוס אותו ולהעבירו להראשון על מה שלא גילה לו [באה״ט סקכ״ד בשם רשד״ם] ולי נראה דאם לא נתוודע בבירור שבאמת היתה פגימה על הסכין אין הראשון נאמן כלל והבשר והכלים הם בחזקת כשרות כיון שהשני בדקו ומצאו יפה ואין מעבירין את הראשון ג״כ ורק ראוי לקונסו על דבריו כמתלהלה יורה זיקים שעושה עסק השחיטה כעסק דעלמא אמנם אם נתברר שבאמת היתה פגימה שנטרפה הבהמה בה הבשר והכלים אסורין ומעבירין את שניהם משחיטה ובדיקה להראשון מפני שלא גילה וגרם להאכיל טריפות והעיד על עצמו שהוא רשע והשני או מפני שאינו מרגיש בפגימה או שהוא רשע ואינו חושש בפגימה:

מז עוד מעשה בשוחט שאחר שבדק הסכין אחר השחיטה נתנו לנער למוסרו ליד שוחט אחר והאחר בדקו ומצאו פגום ופסקו דאם נער קטן הוא אמרינן שהוא קלקלו בדרך ואפילו אומר שלא נגע בו אין בדבריו כלום והבהמות ששחט הראשון הם כשרים גמורים אמנם אם הנער הוא גדול ואומר על בירור שלא נגע בהסכין ושהסכין לא נפגע בשום דבר שנוכל לתלות בו הפגימה יש לאסור הבשר ששחט הראשון [פר״ח סקל״ב בשם הר״י בן לב] ונ״ל שדין זה תלוי בהדינים שנתבארו בסי׳ א׳ מן סעי׳ ס״ג עד סעי׳ ס״ח ע״ש [והר״י בן לב גם שם דעתו להחמיר כמ״ש בבאה״ט שם סקל״ג]:

מח שנו חכמים במשנה [ספ״ב דנגעים] כל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורות עצמו ואין הכוונה שעל שלו אין אדם רשאי להורות דמפורש אמרו חז״ל להיפך [עירובין ס״ג. חולין מ״ד:] ולכן פירש אחד מרבותינו דבדבר דאיתחזק איסורא כמו בכור שהוא בחזקת איסור אין ביכולת החכם להורות אבל דבר שאינו בחזקת איסור יכול להורות [הר״ש] ואם החזקת איסור יש בידו להעבירו כמו לשחוט בהמה או לשאול על הקדשים שבידו להעביר את החזקה במה שישחטנו או שישאול לחכם ויוציאנו לחולין נאמן גם על ההוראה לעצמו ולפ״ז כתב אחד מגדולי האחרונים דלא שרי אלא לשחוט אבל אם אירע לו שאלה בשחיטה אל יורה [ט״ז סקט״ו] וביאור דבריו דכיון דבאיתחזק איסורא אינו רשאי להורות לעצמו אא״כ בדבר שבידו ולכן אינו נאמן רק לבדוק הסכין קודם שחיטה משום דבידו לשחוט וכן לשחוט שרי מטעם דרוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם או משום דגם בשעת מעשה השחיטה מקרי עדיין שהוא בידו וכן בטריפות הריאה או בשארי איברים יכול לראות לעצמו דכיון דנשחטה בחזקת היתר עומדת אבל בשאלה של שחיטה כמו אם נפל ספק בהסכין אחר השחיטה אם זהו פגימה אם לאו או איזה ספק בעצם השחיטה אסור לו להורות לעצמו שהרי עדיין לא יצאה מחזקת איסור ועתה אינו בידו [כנ״ל בביאור דברי הט״ז] ולפ״ז צ״ל זה שאמרו חז״ל שת״ח מותר לו לבדוק הסכין לעצמו [עירובין שם] אינו אלא לפני השחיטה אבל אחר השחיטה כשיהיה לו ספק לא יורה לעצמו וכן זה שאמרו שרואה טריפה לעצמו אינו אלא בטריפה שלא אתחזק וכל כי האי ה״ל לפרש וגם לא ראינו להפוסקים שיזכירו מזה דבר וצ״ע:

מט ולענ״ד אין דין זה רק בבכור משני טעמים האחד דזה ששנינו דאין אדם רואה בכורות עצמו מיירי בכהן כדפירש״י ספ״ד דבכורות ע״ש והכהנים חשודים להטיל מום בבכורותיהם כמבואר בכל המס׳ שם וכל החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו ולפיכך אסור לו להורות הוראה בבכורותיו והטעם השני דמוכח בגמ׳ ספ״ה דבכורות דהתרת בכור הוא כעין התרת נדר דמה״ט מצרכינן שלשה להתרת בכור ע״ש ובאותה משנה שנינו שם דכל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו וילפינן מקרא דלא יחל דברו דהוא אינו מיחל אבל אחרים מיחלין ליה ע״ש ולפיכך גם התרת בכור אינו ע״פ עצמו ולכן שנה אותם התנא ביחד [עי׳ תוס׳ נדה ק׳: ד״ה כל ובמעיו״ט ספ״ד דבכורות בד״ה אות כ״א שכתב דהרא״ש לית ליי סברת הר״ש ע״ש וזה שהוצרכו חז״ל שם לומר טעם מיגו על קדשיו ומעשרותיו זהו ג״כ מפני החשד דמפני המיגו נאמן כל אחד על מעשר בהמה שלו כמבואר שם במשנה ד׳ ל״ו:]:

סימן יט

א [דיני ברכת השחיטה ובו י״ז סעיפים]:

השוחט צריך שיברך קודם השחיטה ברוך אתה ה׳ אמ״ה אקב״ו על השחיטה ואע״ג דשחיטה אינה מ״ע דאין שום חיוב לשחוט ולאכול בשר ויותר היה ראוי לברך אקב״ו שלא לאכול נבילה וטריפה ואבר מן החי והתיר לנו את השחיטה כמו שמברכין בברכת אירוסין אקב״ו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות וכו׳ אמנם האמת דעל איסור לא תקנו מעולם ברכה והברכה אינה אלא על מ״ע וזה שתקנו כן בברכת אירוסין טעמא אחרינא אית בה ובארנו זה בס״ד באהע״ז סי׳ ל״ד סעי׳ ב׳ ג׳ ע״ש ולכן לא היה באפשרי לברך ברכה כזו ותקנו ברכה על מצות השחיטה דאף שאינה חיובית מ״מ כיון שכל הרוצה לאכול בשר מחוייב לשחוט וכל מין האנושי דרכו לאכול בשר ממילא דזהו כעין מ״ע וגם הפסוק הוציא זה בלשון מ״ע

וזבחת ואכלת ועוד דבקדשים א״א בלא שחיטה ולכן תקנו חז״ל ברכה על כל שחיטה [רא״ש פ״ק דכתו׳ סי״ב] וברכת השחיטה מבוארת היא מדברי הגמ׳ חולין [פ״ו: ע״ש ברש״י ד״ה לענין ברכה] ופסחים [ז׳:] ומפורשת היא בירושלמי ברכות פ״ט ה״ג ודע דבתוספתא ברכות פ״ו איתא השוחט צריך ברכה לעצמו על השחיטה המכסה דם צריך ברכה לעצמו על כיסוי הדם ע״ש ונ״ל דה״פ אע״פ שהוא לא יאכל ממנה מ״מ חייב לברך ואע״פ שאין הבהמה שלו וכן המכסה הדם אע״פ שהוא לא שחט חייב לברך על הכיסוי כשהוא מכסה או אפשר לומר דה״פ דהוא בעצמו צריך לברך ואחר אינו יכול לברך אא״כ שוחט ג״כ אבל אם אינו שוחט אין האחר יכול לברך כמו בברכת הנהנין שנתבאר בא״ח סי׳ רי״ג ואין זה דומה לברכת המצות שאחר יכול לברך אע״פ שאינו עושה המצוה מטעם דכל ישראל ערבים זה בזה [ספ״ג דר״ה] דשחיטה יותר דומה לברכת הנהנין מפני שאין הדבר חובה עליו כשארי מ״ע וזהו דעת רוב הגדולים [כמ״ש הפר״ח בסי׳ א׳ סקל״ג והתב״ש סקנ״ט ודלא כט״ז שם סקי״ז]:

ב דבר פשוט הוא שאם מבהמה זו לא יאכל ישראל כלל כגון ששוחט בעד החיל ולא יבדוק הריאה ישחוט בלא ברכה דעיקר הברכה היא על האכילה כמ״ש אבל אם יבדוק הריאה אף שעיקר השחיטה הוא בעד החיל מ״מ כיון שמהדר לבדוק הריאה יכול להיות שגם ישראל יאכל מעט ממנה ולכן צריך לברך [פר״ח בק״א ופמ״ג בש״ס סוף סק״ב] ושהחיינו אין לברך על השחיטה אפילו כששוחט פעם ראשון והטעם יתבאר בס״ד בסי׳ כ״ח לענין כיסוי הדם ע״ש:

ג שחט ולא בירך שחיטתו כשרה בין בשוגג בין במזיד וזהו דעת רוב ראשונים ואין לפסול השחיטה מטעם שהוא רשע שהרי אפי׳ דעבריין לדבר אחד מן התורה שחיטתו כשרה כמ״ש בסי׳ ב׳ וכ״ש בברכה שהיא דרבנן ויש מהראשונים שאסרו שחיטתו כשלא בירך במזיד וקנסינן ליה שלא יאכל ממנה ומכין אותו מכת מרדות [מרדכי בשם ראבי״ה פכ״ה] אבל לאחריני שרי [ב״ח] ויש מי שאומר דלאסור לעצמו הכל מודים שאסור [שם] ורוב הפוסקים חולקים בזה [יש״ש וש״ך ופר״ח ותב״ש] ומיהו כשהעם פרוצים בברכות יש לקונסו לעצמו [תב״ש]:

ד כתב רבינו הרמ״א ואם שחט דבר דאתיליד ביה רעותא וצריך בדיקה ישחטנו בלא ברכה וכשימצא כשר מברך על השחיטה ובלבד שיהא סמוך לשחיטה עכ״ל והרמב״ם כתב בפי״א מברכות דאם שחט ולא בירך לא יברך אחר השחיטה ע״ש ומ״מ י״ל דבכה״ג מודה מפני שלא היתה ראויה לברכה מקודם ויש מהראשונים שחולקים על הרמב״ם דגם בכשרה גמורה אם לא בירך קודם השחיטה מברך אח״כ [הג״א פ״ק דחולין ע״ש] דדווקא בברכת הנהנין אין לברך אחר שנהנה ולא בברכת המצות ובזה דומה שחיטה לברכת המצות מפני שאין בשחיטתה הנאה והרמב״ם סובר דבכל הברכות אין לברך אחר עשייתן ובא״ח סי׳ קנ״ח פסקו בש״ע לענין נט״י דאם לא בירך עד אחר ניגוב יברך אח״כ ע״ש ובזה י״ל דגם הרמב״ם מודה מפני דעיקר הברכה דנט״י בהכרח להיות אחר הנטילה מפני שידיו מטונפים ולכן יכול לברך גם אחר הניגוב [ע״ש במג״א סקט״ז] אבל במקום שביכולת לברך קודם תקנו רבנן שדווקא יברך עובר לעשייתן ואם לאו לא יברך אח״כ ולענין דינא נחלקו גדולי האחרונים ופשוט הוא דספק ברכות להקל אמנם אם נזכר באמצע השחיטה נראה פשוט שיברך אבל בסוף השחיטה לא יברך ודבר פשוט הוא דבשוחט דבר דאתיליד בו ריעותא אם ביכולתו לשחוט מקודם איזה עוף ולברך ולכוין לפטור גם שחיטה זו צריך לעשות כן אך אם אין לו יכול לברך אח״כ אם הוא סמוך לשחיטה:

ה עוד כתב ואם שחט בבית המטבחים שהוא מקום מטונף יברך ברחוק ד׳ אמות קודם שיכנס לשם ולא ידבר עד אחר השחיטה עכ״ל והנה אם יש מחיצות לבית המטבחים יכול לברך קודם שיכנוס וא״צ ריחוק ד׳ אמות אם אין הריח רע מגיע לשם כמ״ש בא״ח סי׳ פ״ג [תב״ש] ויש מי שחולק בעיקר דין זה וס״ל דאין לברך רק במקום ששוחט דהא אפילו ברכה אחרונה צריך דווקא באותו מקום שאכל כמ״ש בא״ח סי׳ קפ״ד וכ״ש ברכה ראשונה [מג״א ס״ס קס״ו] ולי נראה דאין זה רק בברכת הנהנין שצריך לברך במקום שנהנה ולא בברכת המצות וראיה ממעשים בכל יום בברכת נט״י שנוטלין בחדר זה ומברכין בחדר אחר אם אין החדר שנוטלין בו נקי מטינוף ואפשר שהריחוק לא יהא כ״ב אמה דמקרי הפסק בין הברכה להשחיטה כמו בנט״י שמבואר שם בא״ח אך גם שם אין דין זה מוסכם כמו שיתבאר שם ואף שי״ל דמחדר לחדר לא מקרי שינוי מקום כשהיה דעתו על זה כמ״ש שם סי׳ קע״ח אבל במקום אחר ממש אין לברך אך א״א לומר כן דהא שם בסי׳ ו׳ מבואר לענין נט״י שחרית שיש נוהגים לברכה בבה״כ ע״ש ואין לך שינוי מקום גדול מזה ולכן העיקר כדברי רבינו הרמ״א [הכרו״פ סק״ה הקשה מירושלמי שקלים פ״ג הל׳ ב׳ דתניא שהיו מדברים עם התורם את הקופות שקלים עד שיצא מהלשכה כדי שלא יאמרו שהטמין שקלים בפיו ופריך וימלא פיו מים ומתרץ מפני הברכה שהי׳ צריך לברך על התרומה ע״ש והקשה דלהרמ״א יברך קודם שיכנוס ומתרץ שהי׳ הפסק כ״ב אמה ע״ש ודוחק הוא ולע״ד נראה דה״פ וימלא פיו מים תיכף אחר יציאתו ומתרץ מפני הברכה כלומר שיצטרך לברך על המים ושמא אינו צמא וברכתו לבטלה ואם לא יברך שמא יבלע מהמים ויהנה בלא ברכה דאולי צמא קצת ולפירושם בירושלמי הוי דוחק מבואר דאיך אפשר לו לעמוד בשעת התרומה ופיו מלא מים הלא צ״ל אתרום כמו ששנינו שם לקמן ועוד דאין זה מד״א והשתא לפני מלך בו״ד אין עושין כן וכו׳ לכ״נ כדפרשנו]:

ו שחט בהמות חיות ועופות ברכה אחת לכולן כמו שהדין בכל הברכות שכל שהברכה שוה אף שהם מינים הרבה ודעתו לאכול את כולן מברך על האחת ופוטר האחרות ודבר פשוט הוא וכן סתמו בטור וש״ע סעי׳ ב׳ אמנם במרדכי פכ״ה כתב וז״ל ומצא ראבי״ה בתשו׳ הגאונים שצריך לברך על כל שחיטה ושחיטה שמא ישכח וידבר בינתים בדברים שאין מעין שחיטה וכ״כ הר״ש בן חפני ורבינו קלונימוס מרומא לברך על כל שחיטה ושחיטה עכ״ל ובסוף הפ׳ כתב שם בזה״ל בשערים דרבינו שמואל ב״ח כתוב החמירו חכמים לברך ברכת שחיטה לכל אחת ואחת שמא יסיח דעתו ויספר או יתעסק ויפסיק ולכך מברך לכל אחת ואחת לחומרא עכ״ל וכל הפוסקים לא הביאו זה דאדרבא הרי יש איסור להרבות בברכות חנם ולענ״ד נראה דהגאונים דברו בשחיטות גסות בבית המטבחים שידוע שאחר כל שחיטה משתהים הרבה בבדיקת הסכין ועד שיכינו שחיטת האחרת יש הפסק גדול וברור הוא שהשו״ב מפסיק גם בדברים שלא מענין השחיטה ובכה״ג שפיר אמרו הגאונים אבל בשחיטות עופות ודקות שהשחיטות תכופות זה אח״ז ובדיקת הסכין הוא כרגעים ספורות בזה לא אמרו הגאונים אבל כל הפוסקים לא חלקו בזה וצ״ע לדינא:

ז שנים שוחטים שתי בהמות או בהמה ועוף אחד מברך והשני שומע הברכה ועונה אמן ושוחט כדתניא בתוספתא ברכות ופ״ו] עשרה שעושין עשר מצות כל אחד מברך לעצמו עשרה שעושין מצוה אחת אחד מברך לכולם ואמן מחוייב לענות דכל שאחד יוצא בברכת השני צריך לענות אמן כמ״ש בא״ח סי׳ קס״ז וגם המברך יכוין להוציאו בהברכה והשני יכוין לצאת כמו שהדין בכל הברכות ואז אפילו אם נמצאת טריפה של המברך מ״מ יצא השני דכיון שהיה מחוייב לברך בעת השחיטה אין לחוש במה שנמצאת טריפה אחר השחיטה ועוד דהשחיטה הועילה עכ״פ לטהרה מידי נבילה אך אפילו אם נתנבלה בשחיטה ג״כ לית לן בה מפני טעם הראשון ועמ״ש בטור א״ח סי׳ תקפ״ה:

ח צריך ליזהר מלדבר בין ברכה לשחיטה בדברים שאינן מענין השחיטה כדין כל הברכות שאסור להפסיק בין הברכה להמצוה ואם דיבר צריך לברך פעם אחרת אבל בין שחיטה לכיסוי מותר להפסיק דכיסוי הוא מצוה בפ״ע ויש מי שסובר דכיסוי הוא גמר מצות השחיטה ולכן טוב ליזהר לכתחלה שלא לדבר עד אחר הכיסוי ולא נתברר לנו כמה מקרי הפסק אם אפילו תיבה אחת כדין הפסק שבתפלה כמבואר בא״ח סי׳ ס״ו או דווקא דיבור ארוך וצ״ע:

ט אם רוצה לשחוט הרבה צריך ליזהר שלא לדבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה ולא דמי לסח באמצע סעודה שא״צ לברך המוציא על מה שאוכל אח״כ דהתם סעודה אחת היא אבל הכא שתי מצות הם והוי כשח בין תפלה של יד לשל ראש למאן דס״ל דבלא שח מברך אחת ובשח מברך שתים כמ״ש בא״ח סי׳ כ״ה ולכן אם שח בין שחיטה לשחיטה צריך לברך על השחיטה השניה בפ״ע ואם שוחט שני עופות דטעונין כיסוי יכסה מקודם דם הראשונה ואח״כ ישחוט בברכה את השניה מפני שצריך לגמור מקודם כל מצות שעל הראשונה וכיסוי הוא גמר מצות שחיטה ולכן לא יפסיק בשחיטת השניה בין שחיטת הראשונה לכיסויה ועל הכיסוי השני לא יברך דיצא י״ח בברכת הכיסוי הראשון והשחיטה השניה לא הוי הפסק שהרי באפשרי לשחוט ביד אחת ובהשני לכסות [חולין פ״ז.] וברכת השחיטה ג״כ לא הוי הפסק [עב״י דמדמה ליקנה״ז ואין זה דמיון גמור דשם מתקנת חכמים כן הוא ובאמת דעת רש״י שצריך לברך כמ״ש הר״ן שם מ״מ רוב הפוסקים הסכימו דאין הברכה הפסק]:

י אבל יש מהפוסקים שחולקין בעיקר דין זה וס״ל דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק כלל ודמי לשיחה באמצע סעודה ואינו דומה לשיחה בין תפלה לתפלה שכתבנו דבשם הוי מצוה חיובית אבל שחיטת השניה היא רשות דאי בעי לא שחיט ולכן אף שהיא מצוה מ״מ לענין זה דמי לרשות וכיון דהוי ספיקא דדינא וספק ברכות להקל לא יברך פעם אחרת [ט״ז סק״ט] ואף שיש מגדולי האחרונים שהכריעו דצריך לברך מ״מ שב ואל תעשה עדיף [תב״ש] וטוב שאם סח בין שחיטה לשחיטה יסיח דעתו לגמרי ויפסיק הפסק גדול ואז יתחייב בברכה לכל הדיעות [שם] ואם א״א לו בכך ישחוט השניה ולא יברך:

יא כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ המברך על דעת לשחוט חיה אחת ואח״כ הביאו לו יותר יכסה דם הראשון ויברך על השחיטה שנייה ולא על הכיסוי והני מילי כשהביאו לו קודם שבירך על כיסוי הראשונה עכ״ל ובסעי׳ ז׳ כתב היו לפניו הרבה לשחוט ובירך על השחיטה ואח״כ הביאו לו עוד אם כשהביאו לו האחרונות עדיין יש לפניו מאותן שהיו לפניו כשבירך א״צ לחזור ולברך ואם לאו צריך לברך ולכתחלה טוב ליזהר שיהא דעתו בשעת ברכה על כל מה שיביאו לו עכ״ל:

יב וכתבו האחרונים דה״ה בהדין דסעי׳ ו׳ אם הביאו לו יותר קודם ששחט הראשון אף שהיה לאחר הברכה א״צ לברך על האחרים וכן משמע מדבריו בספרו הגדול [שהביא מהרא״ש ע״ש ודו״ק] משום דקודם ששחט לא מקרי עדיין גמר מברכתו הראשונה ויראה לי דזה אינו רק בסתמא שאע״פ שלא היה בדעתו לשחוט רק אחת מ״מ לא כוון בפירוש שלא לשחוט יותר אלא שלא עלה על דעתו שיביאו לו עוד ולכן קודם שגמר השחיטה אף שעומד באמצע השחיטה מקרי שעדיין לא נגמרה ברכתו הראשונה אבל אם כוון בפירוש שלא לשחוט רק אחת ולא יותר צריך לברך על האחרים אף שהיה

עדיין קודם שחיטה דהא נמלך ממש הוא וכן בהדין דסעי׳ ז׳ מיירי ג״כ בסתמא אף שדימה בדעתו שלא ישחוט רק אותם שלפניו מ״מ לא גמר בדעתו שלא לשחוט יותר דאם באמת גמר בדעתו שלא לשחוט יותר מאותם אשר לפניו פשיטא שצריך לברך על האחרים [וראיה לזה דהדין דסעי׳ ז׳ הוא מסה״מ והטור חולק עליו וכתב דעל כל מה שלא היה לפניו צריך לברך אא״כ היה דעתו על כל מה שיביאו לו עכ״ל וסה״מ ס״ל אף כשלא היה דעתו על מה שיביאו לו ואיך נעשה פלוגתא רחוקה ודו״ק]:

יג ודע דבא״ח סי׳ ר״ו כתב דמי שבירך על פירות שלפניו ואח״כ הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון א״צ לברך עכ״ל וברור הדבר דבשם כוונתו או שעדיין יש לפניו מפירות הראשונים והוי דומיא דסעי׳ ז׳ ולכן א״צ לברך אף שלא היה כוונתו על האחרים כיון שגם לא כוון שלא יאכל עוד או שכוון בפירוש בשעת הברכה שיביאו לו עוד ולכן אף שכבר אכל הראשונים א״צ לברך על האחרונים כיון שמפורש כוון לזה [וגדולי האחרונים הקשו מזל״ז ולא ידעתי למה ועפר״ח ומג״א שם סק״ז]:

יד ורבינו הרמ״א כתב על הדין שבסעי׳ ו׳ וי״א דאם הביאו לו ממין הראשון ששחט א״צ לכסות הראשונה ולברך על שחיטה שנייה וכן עיקר עכ״ל ויש להבין ואיך אפשר לומר כן והרי בשם לא היה דעתו לשחוט רק אחת וכבר גמר השחיטה ואיך לא יברך על השנייה אמנם לפמ״ש א״ש דבאמת שלא היה דעתו רק על אחת אבל לא כוון שלא לשחוט יותר אלא שסבור שלא יהיה יותר ולכן ס״ל דכיון שהביאו לו מאותו המין ועדיין הוא קודם כיסוי הראשונה מקרי שעדיין לא נגמרה מעשה הראשונה וא״צ לברך על השנייה אבל באותה שא״צ כיסוי כגון בהמה נ״ל דמודה שצריך לברך כשהביאו אחר שחיטת הראשונה [וכ״מ בלבוש וגם דעת העיטור צ״ל כן והאחרונים הקשו דבא״ח שם אינו מחלק בין מין הראשון למין אחר כיון דברכותיהן שוין ול״ק כלל דבשם י״ל שעדיין מהראשונים לפניו או שכיון עליהם כמ״ש ובכאן הרי כיון על אחת וכבר נשחטה דיינו לפטור מין זה ולא מין אחר וא״צ לחלק בין שחיטה לאכילת פירות ומה שהקשה הש״ך ממילה ודאי דאינו דומה מילה לשחיטה דמילה אינו מצוי כל כך כשחיטה והוי כמפורש שלא ימול רק אחד ולכן צריך לברך על השני ודו״ק]:

טו כל דינים אלו אינו אלא בשוחט שאינו ממונה לרבים אבל שו״ב העיר שממונה לשו״ב מן הציבור פשיטא שא״צ לברך על כל מה שיביאו לו אף אחר שחיטתו של הקודם אם לא הפסיק בדיבור בינתים ולא היה הפסק גדול דבסתמא כוונתו על כל מה שיביאו לו [ש״ך סקי״א]:

טז היה שוחט חיה או עוף ודעתו לשחוט עוד חיה או עוף אחריהם ושכח וכיסה ובירך כשחוזר ושוחט א״צ לברך על השחיטה דהכיסוי והברכה לא מקרי הפסק שהרי גמר שחיטת הראשונה היא ולכן השוחט חיה או עוף ודעתו לשחוט אחרי זה בהמה יכסה מקודם ואח״כ ישחוט בלא ברכה דאין הכיסוי הפסק ולפי מה שיתבאר בסי׳ כ״ח דאין לכסות עד שיבדוק הריאה וא״כ יהיה הפסק גדול בין החיה להבהמה ויצטרך לברך על שחיטת הבהמה פעם אחרת ואין לנו להרבות בברכות חנם ולכן יותר טוב שמיד אחר שחיטת החיה ישחוט הבהמה ואח״כ יבדוק החיה ויכסה [ש״ך סקי״ג] וכ״ש בשוחט בהמה ודעתו לשחוט עוד שלא יבדוק הבהמה מקודם דא״כ יהיה העסק גדול ויצטרך לברך פעם אחרת על השחיטה אלא ישחוט כל מה שיש לו לשחוט ואח״כ יבדוק הריאה:

יז בדין שנתבאר בשכח וכיסה יש לבאר איך הדין בשוחט אח״ז חיה או עוף שא״צ לברך על השחיטה השנייה כמו שנתבאר אבל מה יעשה בהכיסוי השני בהברכה כתב הלבוש נראה דאם טעותו היתה במה שכיסה ובירך שהיה סבור שכן הדין שצריך לכסות בין כל אחת ואחת ולברך עליה חייב לברך על הכיסוי השני דהא ע״מ כן עשה וכן אם היה טעותו ששכח שהיה לפניו עוד לשחוט ממילא שלא היה דעתו בברכתו על הכיסוי השני וצריך לברך אבל אם היה בדעתו לשחוט עוד ולכסות בכח ברכה זו גם האחרות א״צ לברך על הכיסוי השני וכן הסכימו כל הגדולים:

סימן כ

א [מקום השחיטה בהצואר בבהמה ובעוף ובו י״ד סעיפים].

מקום השחיטה בצואר בהקנה איפסקא הלכתא בגמ׳ [י״ט.] משיפוי כובע ולמטה שחיטתו כשרה והיינו דשייר בחיטי וביאור הדברים דהקנה עשויה טבעות טבעות וכל הטבעות אין מקיפין את כולו דרצועות בשר מהלכות לארכו של קנה שמחברים ראשי הטבעות [רש״י י״ח.] לבד הטבעת העליונה שהיא מקפת את כל הקנה [שם] ועל זו הטבעת יש שם בשר ופי הבשר עשוי כחטים ועל אותם חטים כיסוי שדומין לעלה הדס ועליה עצם אחד כטבעת גדולה ומכסה סביב זה הבשר כמו כובע ובאמצע זה העצם יש שיפוי אחת מגוף העצם ונקרא שיפוי כובע ואמרו חכמים דמשיפוי כובע ולמטה שחיטתו כשרה שהוא כמו אצבע למעלה מטבעת הגדולה [ב״י בשם הכלבו] והיינו דשייר בחיטי שהניח מהם מקצת לצד הראש ומקצת לצד הקנה

[רש״י] ואם לא שייר מהם כלום אלא שחט למעלה מהחטים זהו הגרמא שהיא מחמשה הלכות שחיטה שיתבאר בסי׳ כ״ד ויצא ממקום הכשר שחיטה וטריפה או נבילה כמ״ש:

ב ואע״פ שמעיקר הדין כן הוא מ״מ ידקדק השוחט שלא לשחוט למעלה מטבעת הגדולה מפני שיש מקצת מהראשונים שסוברים שאם נגע משהו בהחטים פסולה שכן מפרשים פירוש שייר בחיטי [הג״א פ״ק בשם ראבי״ה ור״ש ומרדכי פ״ג בשם ר״ח] ולכתחלה מהדרים לשחוט באמצע הצואר ויש מהגדולים שכתבו שגם בדיעבד אין להכשיר למעלה מטבעת הגדולה מפני חשש תקלות [ש״ך בשם רש״ל] וחומרא יתירא היא ובמקום הפסד מרובה יש להכשיר [שם] שהרי רוב רבותינו סוברים כן וכן מבואר מפשט ההלכה:

ג יש מהגדולים שטרחו הרבה בלשון הרמב״ם שבפי׳ המשנה שמבואר מדבריו דהחטים הם בתוך טבעת הגדולה ובגמ׳ מבואר מפורש שאפילו למעלה ממנה כשר [תב״ש ופרמ״ג] אמנם האמת הוא שכוונתו אינה על טבעת העליונה המקפת את כל הקנה כמ״ש וכוונתו על העצם שלמעלה ממנה שהיא ג״כ כעין טבעת ושם הם החיטי כמו שנתבאר ואין לפקפק כלל בזה [וכן מסיק התב״ש בעצמו וכ״כ בהגהות רב״פ]:

ד ולמטה בקנה מקום השחיטה עד נגד האונה העליונה שבצד שמאל כשתלויה הבהמה ברגליה ואז היא תחתונה והיא מתפשטת יותר מכולם לצד הראש וכל כנגדה בקנה אינו מקום שחיטה ושיעור זה כשנופחים הריאה ולפי שבעת השחיטה אין יכולים לראות סימן זה אמרו חז״ל [מ״ה.] כל שפושטת צוארה ורועה ובלבד שלא תאנס כלומר כל אורך הצואר כשתמשוך הבהמה צוארה לרעות כדרכה ולא שתאנוס עצמה לפשוט צוארה יותר מרגילתה ולא ימשכו הסימנים בשעת השחיטה מלמטה לא ע״י אדם ולא ע״י הבהמה עצמה [גמ׳ שם]:

ה ובושט למטה הוא השיעור עד מקום שישעיר [מ״ד.] שיש שם שיער שגוררין בסכין מכרס הפנימי [רש״י] ושם מתחיל להיות פרצים פרצים כמו הכרס ולמעלה ג״כ אינו מתחיל מראש דיבוקו בלחי דמקודם יש תורבץ הושט ואח״כ מתחיל הושט ולהכיר זה נתנו חז״ל [מ״ג:] סימן דכל שחותכו ועומד במקומו שהחלל אינו נסתם זהו תורבץ הושט וכל שחותכו וכויץ ששני צדדי החתך מתקרבים זל״ז עד שנסתם החלל למראית עין זהו ושט ומשם ישחוט ולא בהתורבץ ושיעור התורבץ בארכו אמרו חז״ל [מ״ד.] עד כדי תפיסה ופירש״י שזהו כשלש וארבע אצבעות מראשית דיבוקו בלחי וזהו בשור הגדול ומזה נשער בכל אחד לפי ערך זה [תוס׳] והרי״ף והרמב״ם פירשו כדי שיאחז בשתי אצבעותיו והיינו כרוחב אצבע וכ״כ בה״ג ושיעור זה יכול להיות בכל הבהמות והחיות וי״א כשני אצבעות [עב״ח] ובוודאי שיש להרחיק הרבה מראשיתו לצאת ידי כל הפירושים ויש שכתבו שקבלה בידם דשיעור ושט למעלה הוא כנגדו בקנה משיפוי כובע ולמטה [ר״ן בשם רא״ה] ורבינו הרמ״א כתב שקבלה ביד הקדמונים שבכל בהמה וחיה השיעור עד מקום שמגיע שם אוזן החיה או הבהמה כשכופפין אותה עכ״ל ור״ל שמשם מתחיל מקום השחיטה:

ו ובעוף למעלה בקנה לא נתבאר שיעורו ונראה שהוא כמו בבהמה [בה״י] ולמטה בקנה כמו בושט שיתבאר ולמעלה בושט הוא ג״כ אחר התורבץ ושיעור משכו הוא לפי ערך השיעור שנתבאר בבהמה ולמטה בושט הוא עד גגו של זפק ולא גגו בכלל והסימן הוא דבגגו אין בו שני עורות כמו בהושט וגם הוא לבן מבחוץ והושט אדום מבחוץ [ט״ז] ועוף שאין לו זפק כגון אוזא עד נגד התחלת חיבור האגפיים לגוף ויש שרוצים לחלק בין יונה לשארי עופות ואינו כן דאין חילוק וכתבו הקדמונים [ב״י בשם סמ״ק] דכיון דכל אלו השיעורים אין הכל בקיאין בהן לכן טוב לשחוט באמצע הצואר אמנם כשמרחיק ד׳ אצבעות בשור אין כאן עוד ספק שזהו השיעור היותר גדול כמ״ש:

ז שנו חכמים במשנה [י״ט:] השוחט מן הצדדין שחיטתו כשרה המולק מן הצדדין מליקתו פסולה השוחט מן העורף שחיטתו פסולה המולק מן העורף מליקתו כשרה השוחט מן הצואר שחיטתו כשרה המולק מן הצואר מליקתו פסולה עכ״ל ומיירי בלא החזיר הסימנים אחורי העורף דאלו החזיר הסימנים שחיטתו כשרה [גמ׳] כיון שהסימנים נשחטו קודם המפרקת מה לי אם שחטן בצואר או בעורף ולפ״ז בשוחט מן הצדדין כשר גם בלא החזיר הסימנים להצדדין של הצואר והטעם דאע״ג דשוחט מן הצד וחותך המפרקת עם חתיכת הסימנין מ״מ שחיטת הסימנין קודמת לחתיכת כל המפרקת ואפילו טריפה אינה עד שיחתוך כל הסימנים [רשב״א בתה״ב בית שני שער א׳]:

ח וכתב רש״י ז״ל דגם לכתחלה מותר לו לשחוט מן הצדדין וכ״כ הרע״ב וכ״כ הרשב״א שם מטעם שנתבאר דחתיכת הסימנים קודמין כמ״ש והא דקתני השוחט דמשמע בדיעבד דווקא משום דתני במליקה דגם בדיעבד פסול לכן תני גם בשחיטה לשון דיעבד אבל ה״ה דאף לכתחלה [שם] וראיה לזה שהרי גם מן הצואר תני לשון דיעבד ובשם פשיטא דאפילו לכתחלה דהא זהו מקום השחיטה ממש אלא ודאי דתני לה איידי דמליקה:

ט ויראה לי מה שהוכרחו רבותינו לפרש כן דאל״כ ליתנינהו בחד בבא השוחט מן הצדדין ומן הצואר שחיטתו כשרה המולק מליקתו פסולה אלא דאי הוי תני כן הייתי אומר דתני לשון דיעבד משום צדדים דאסור לכתחלה ולא איידי דמליקה לפיכך שנאן כל אחד בפ״ע דכשם דבמן הצואר ודאי לשון

דיעבד איידי דמליקה ה״נ במן הצדדים איידי דמליקה ולענין שחיטה כשר אף לכתחלה:

י אבל רבותינו בעלי התוס׳ כתבו וז״ל השוחט מן הצדדים מצינו למימר דווקא דיעבד ואפילו החזיר סימנין גזירה אטו לא החזיר ורש״י לא פירש כן עכ״ל ויראה לי בכוונתם דאין לומר דבהחזיר שוחט לכתחלה דא״כ ליתנינהו בחד בבא מן הצואר ומן הצדדין והייתי אומר דלשון דיעבד הוא משום צדדין כמ״ש אלא מדפלגינהו לתרי בבי ש״מ דמשמיענו התנא חידוש אחר ולא ניחא להו כפירש״י דמשמיענו דאפילו לכתחלה דמצד הסברא לא נראה להם להתיר אף לכתחלה בלא החזיר סימנים דכן הוא דעת רוב הפוסקים כמו שיתבאר אלא ודאי דלכן תני בבבא בפ״ע להשמיענו דגם בהחזיר הוי דווקא דיעבד דזה דמוקי בגמ׳ דמשנתנו מיירי בלא החזיר זהו אתרתי בבא בתרייתא צואר ועורף אבל רישא מיירי גם בהחזיר ואיך דעתם בלא החזיר לא נתבאר בדבריהם ונחלקו הגדולים בזה די״א דבלא החזיר ס״ל דגם בדיעבד פסול [ב״י וש״ך סק״ח] וי״א דמודים דבדיעבד כשר [מהרש״א וב״ח] ואין לשאול דא״כ הוי גזירה לגזירה די״ל דכולה חדא גזירה היא שלא לשחוט כלל מן הצדדין לכתחלה:

יא והרמב״ם ז״ל יש לו דיעה אחרת בזה שכתב בפ״א דין ט׳ וצריך השוחט שישחוט באמצע הצואר ואם שחט מן הצדדין שחיטתו כשרה עכ״ל וברור הוא שכוונתו בלא החזיר סימנים כדרך סתם שחיטות וס״ל דבלא החזיר אסור לכתחלה ומותר בדיעבד ובהחזיר יכול להיות דמותר גם לכתחלה וזה הוא דעת רוב הפוסקים ולדעתו צ״ל הא דלא ערבינהו התנא בחד בבא דאדרבא דאז הייתי טועה לומר דחד דינא הוא מן הצדדים ומן הצואר וכשם שבצואר שוחטין לכתחלה כמו כן בצדדין והא דקתני לשון דיעבד הוא איידי דמליקה לפיכך פלגינהו בתרתי בבא דהך דינא לחוד והך דינא לחוד דבצואר תני לשון דיעבד איידי דרישא ואיידי דמליקה ובצדדין תני דווקא לשון דיעבד בשחיטה [ע״ש בכ״מ וצ״ע ודו״ק]:

יב ורבינו הב״י בסעי׳ ג׳ כתב צריך השוחט שישחוט באמצע הצואר ואם שחט מן הצדדין שחיטתו כשרה והוא שהחזיר הסימנים וידע שחתכם קודם שחתך המפרקת כי הסימנים הם רכין ונדחין מן הסכין וה״ה לשוחט מן העורף עכ״ל ונראה דדעתו להשוות דברי הרמב״ם לדברי התוס׳ וכפי שיטתו שהבאנו בסעי׳ י׳ דבלא החזיר גם בדיעבד פסול וכ״כ בספרו הגדול ודבריו תמוהין דא״כ היה לו להרמב״ם לכתוב גם מן העורף דבהחזיר כשר בדיעבד ועוד דאם הרמב״ם אינו מכשיר במן הצדדים רק בהחזיר למה לא ביאר כן והרי העתיק לשון המשנה והש״ס ביאר להדיא דמיירי בלא החזיר ונהי די״ל דהרישא מיירי גם בהחזיר כמ״ש בסעי׳ י׳ לדעת התוס׳ מ״מ הרמב״ם שלא הזכיר כלל החזיר איך אפשר לומר שדעתו כן וגם במה שהצריך חזרת סימנים ולידע שחתכם קודם דבריו תמוהין דכשהחזיר למה לו לידע הרי מסתמא כן הוא וכבר השיגוהו בזה כל גדולי האחרונים ויש שרצה לפרש דבריו שהחזיר הסימנים או ידע [ש״ך] ולא משמע כן:

יג והטור כתב לכתחלה שוחטין נגד הגרון שחט מן הצדדין שחיטתו כשרה ובלבד שידע שחתך הסימנים קודם שחתך המפרקת כי הסימנים רכים ונדחים מפני הסכין אם לא שידע בוודאי עכ״ל ומיירי בלא החזיר דאם החזיר א״צ לידע ורבינו הב״י רוצה לפרש דגם בהחזיר צריך לידע וכבר השיגו עליו כל גדולי האחרונים וכדברי הטור כתב הרא״ש וחולקים על הרשב״א שהבאנו דס״ל דגם מן הסתם נשחטים הסימנים קודם וכן הוא דעת רש״י וגם מהתוס׳ נראה כן דאל״כ איך כתבו דגזרינן החזיר אטו לא החזיר דכיון שידע שנחתכו הסימנים קודם איזה חששא יש בלא החזיר ואין לומר דכוונתם דגזרינן אטו לא ידע דא״כ לא הו״ל לומר דגזרינן החזיר אטו לא החזיר נימא דגזרינן ידע אטו לא ידע ואף שכוונתם לאסור גם בהחזיר מ״מ היה להם לומר דגזרינן אטו לא החזיר ולא ידע וגם מהרי״ף והרמב״ם לא נראה כן דאל״כ היה להם לפרש וכן מבואר להדיא מדברי הר״ן ע״ש מיהו לדינא כיון שהרא״ש והטור והש״ע פסקו כן אין לזוז מדבריהם ולכן בשוחט מן הצדדים ולא החזיר הסימנים ולא ידע שנשחטו הסימנים קודם המפרקת אין להכשיר וכ״ש לפי מנהגינו להטריף בחתיכת רוב המפרקת כמו שיתבאר בסי׳ כ״ד פשיטא שאין להכשיר בלא ידיעה ובידיעה יש להכשיר לפי מה שיתבאר שם דבהפסד מרובה אנו מקילין בחתיכת רוב המפרקת אבל בהחזיר הסימנים א״צ ידיעה כלל דכן הכריעו כל גדולי האחרונים כמ״ש:

יד אפילו בשוחט כנגד הצואר טוב ליזהר ולמשמש בסימנים ולתפשם קודם שחיטה כדי שיזדמנו קודם בשר הצואר וביונים נמצאים הסימנים בצדדים וצריך אימון ידים וזהירות גדולה שאם לא ימשמש בהם ויזמינם לפניו קודם שחיטה קרוב הדבר מאד לפשוע ולחתוך המפרקת קודם הסימנים [הש״ך סק״ה חקר בשחיטה למעלה ממקום השחיטה אי הוי נבלה או טריפה ע״ש ואי״ה יתבאר זה]:

סימן כא

א [שיעור השחיטה בכמותה בהסימנים ובו י״א סעיפים].

כמה הוא שיעור השחיטה של הקנה והושט השחיטה המעולה הוא שישחוט שניהם בין בבהמה בין בעוף ולזה יתכוין השוחט לכתחלה ובדיעבד אם שחט רוב אחד מהם בעוף ורוב שנים בבהמה וחיה שחיטתו כשרה ודבר זה מפורש במשנה דתנן [רפ״ב] השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו

כשרה ורובו של אחד כמוהו ואוקמא בגמ׳ דלכן תני לשון דיעבד משום דלכתחלה צריך לשחוט כולו ולא רובו וגם בעוף צריך לכתחלה לשחוט שני הסימנים כולם ולכן יש לכל שוחט ליזהר מאד בזה דאין זה מחומרת הפוסקים אלא מעיקר דינא דמשנה וגמ׳ וכ״כ הרמב״ם פ״א דין ט׳ ע״ש:

ב כבר נתבאר דטבעות של הקנה אינן מקיפות את כל הקנה דיש שם רצועות בשר המחברן לבד הטבעת הגדולה העליונה ולכן זה שהצריכו רוב הקנה לא די ברוב הטבעות אלא צריך שיהא רוב מהיקף כל הקנה מראשו ועד סופו וגם בהושט צריך רוב משני העורות שיש לו ולכן אם העור השני של הושט לא נשחט רובו אפילו נשחט עור החיצון כולו טריפה [ש״ך סק״ב] ומותר לשחוט מן טבעת הגדולה עד סוף מקום השחיטה שנתבאר בסי׳ הקודם ואין חילוק בין ששוחט בתוך הטבעות או בין טבעת לטבעת דכולו הוא מקום שחיטה [ערש״י דף י״ח ד״ה ר׳ יוסי וכו׳ ואית דמפרשי וכו׳ ואינו כן וכו׳]:

ג צריך לשחוט בכל סימן רוב ולא חשבינן הרוב בכולל כגון ששחט בבהמה סימן אחד בשלימות וסימן אחד מחציתו וכן בעוף כששחט שני חצאי הסימנים אע״ג דבכולל יש יותר מרוב טריפה דהכי אגמריה רחמנא למשה רבינו שחוט רובא מכל סימן וסימן בבהמה ורוב אחד מן הסימנים בעוף ודע דעוף הכשירו בין בקנה לבדו בין בושט לבדו [גמ׳ כ״ח.]:

ד איתא בגמ׳ [כ״ט.] דבשחיטה בעינן רוב הנראה לעינים ומפשטיות הלשון משמע דלא סגי ברוב שע״י מדידה אלא שהעין תראה שנשחט רוב הסימן וכן משמע קצת מלשון רש״י שכתב כלומר רוב גמור שהוא ניכר עכ״ל וכ״כ במקצת שחיטות דלא סגי ברוב שע״י מדידה [יש״ש פ״ב ס״א] אבל כל רבותינו הראשון לא כתבו כן דהרמב״ם פ״א דין י׳ כתב אע״פ שלא שחט מכל אחד מהן אלא יתר על חציו כחוט השערה ה״ז כשרה וכו׳ עכ״ל וכ״כ הטור והש״ע וכ״כ הרשב״א והר״ן וכן איתא להדיא בתורת כהנים להבדיל בין הטמא ובין הטהור אין צ״ל בין פרה לחמור והלא מפורשין הן אלא בין שנשחט רובו של קנה לנשחט חציו וכמה בין רובו לחציו מלא השערה עכ״ל וזה שאמרו בגמ׳ רוב הנראה לעינים ה״פ דשם איירינן בדינא דמחצה על מחצה אינו כרוב אלא רוב הנראה לעינים כלומר דמחצה על מחצה אם נדונם כרוב הוי רוב המשוער בלב דמחצה חשבינן כרוב אלא בעינן רוב ממש שע״פ מדידה יהיה רוב והכל יראו שזהו רוב ולא נצטרך לבינת הלב [רשב״א וטור] וגם כוונת רש״י נוכל לומר כן כמובן:

ה מיהו יש כמה מגדולי האחרונים שפקפקו בזה [ט״ז ופר״ח] וכן משמע קצת במרדכי פ״ק דחולין וברבינו ירוחם ובאגודה ובשחיטות מהרי״ו וכל מקום שיש לשון זה מבואר דאינו די ע״י מדידה [עכו״ם ל״ז:] וכן מפורש ברש״י במקום אחר שכתב בעינן שיחתוך רוב להדיא שיהא נראה לעינים שהוא רוב וכו׳ עכ״ל [כ״א. ד״ה הדומים] ואמת שקשה לחלוק אפילו לחומרא על רבותינו הראשונים מ״מ כבר כתב אחד מהגדולים שהמנהג במדינות אלו שלא להכשיר כ״א ע״י רוב גמור [תב״ש] ואנחנו לא ידענו אם המנהג כן במדינתו בזמה״ז ולכן שלא בהפסד מרובה יש לנהוג לחומרא ובהפסד מרובה אין לאסור [שם] מיהו זהו ודאי אם לא בדק בסימנים מיד לאחר שחיטה אלא לאחר מקצת זמן ומצא שהרוב הוא רק כחוט השערה דאין להתיר אפילו בה״מ דזה המשהו יכול לבא בקל ע״י פירכוס והוא שכיח ותלינן בדבר המצוי ויש לאסור מדינא אפילו להמתירים במשהו [כרו״פ]:

ו רובו של סימן א״צ שיהיה במקום אחד אלא אפילו אם מפסיק בין השחוט מקום שאינו שחוט אם כשנצרף המקומות השחוטים יהיה רוב בהקיפו של הסימן שחיטתו כשרה וזהו שאמרו חז״ל [ל׳.] השוחט בשנים ושלשה מקומות שחיטתו כשרה והיכי משכחת לה כגון שהתחיל לשחוט ונתהפך הסימן וגמרה שם ובין שני החתכים יש רוב כשרה בין בקנה בין בושט ולא מיבעיא אם שני החתכים שוים בהיקף אחד אלא אפילו אחד לצד הראש והשני לצד מטה כשר כשהם בהיקפו של סימן דאם אינם בהיקף כגון שכל החתכים לצד מעלה או כולם לצד מטה אין זה כלום דרובא בעינן בהקיפו דבזה יוצא החיות ואין חילוק בדין זה בין כשאדם אחד שחט בשני המקומות כמ״ש ובין ששני בני אדם שחטו בשני סכינים ואין חוששין דילמא סמכי אהדדי ולא יהיה רוב בין שניהם רק באדם אחד יש ליזהר שלא יהיה הפסק כשיעור שהיה בין חתך לחתך ויש מי שכתב שבעל נפש לא יאכל משחיטה כזו [תב״ש וצ״ע דבגמ׳ שם מפורש דר׳ יצחק שקל משופרי שופרי ע״ש]:

ז שחיטה העשויה כקולמוס דהיינו שהניח הסכין על הצואר בעיקום קצה אחד של הסכין לצד הראש וקצה השני לצד הגוף ושחט כך או שהניח הסכין ישר רק שעיקם בידו וירד למטה או למעלה שחיטתו כשרה ואפילו לכתחלה יכול לשחוט כקולמוס [שם] ומלשון הגמ׳ נ״ל דאין לעשות כן לכתחלה שהרי קתני שם בברייתא שחיטתו כשרה ומוקי לה בגמ׳ בשחיטה העשויה כקולמוס וכשרה משמע דיעבד וצ״ע [ולפי מה שנבאר בסעי׳ י׳ אפשר דאין ראיה מהלשון ע״ש ודוק]:

ח איתא בגמ׳ [י״ט:] שחיטה העשויה כמסרק כשרה ופירושו כגון שנכנס בסכינו למעלה בעיקום כקולמוס וחזר ועיקם למטה וכנגד המקום שהתחיל חוזר ומעקם וזהו בשיני המסרק [כ״מ בב״י] או שלא נכנס בסכינו כלל לתוך החלל דאם נכנס לתוך החלל קרוב הוא שיעקר הסימנים אלא ששחט

עורות של הסימנים סביב סביב עד שנתגלה החלל ובהעורות שחט כמסרק כמו שנתבאר [דרישה] ולשני הפירושים דבר פשוט הוא שיש לאסור שחיטה כזו שאין אנו בקיאין בזה ובנקל לבא לידי מכשול ח״ו:

ט כבר נתבאר דכשיש בצירוף החתכים רוב כשר ודווקא בהיקף כמ״ש ולא בצד אחד לפיכך אם התחיל לשחוט והניח זה המקום והתחיל לשחוט במקום אחר באותו צד ובאופן שלא יהיה שיעור שהיה יזהר שישחוט רוב הסימנים במקום השני וכשיש רוב במקום השני כשר ואע״פ שאין השחיטה מפורעת וגלוי ע״י החתך הראשון כלומר דדרך בית השחיטה להתרווח והחתכים נמשכים למעלה ולמטה וכאן בסיבת החתך הראשון אינו נמשך מה שכנגד החתך הראשון מ״מ כשר דלא בעינן שחיטה מפורעת [תוס׳ ל׳. ד״ה השוחט] ועמ״ש בסי׳ כ״ג דהמנהג שלנו להטריף אף שהיה משהו:

י כתב הרמב״ם בפ״א דין י׳ שנים שאחזו בסכין אפילו אחד מצד זה ושני מצד אחר כנגדו ושחטו שחיטתן כשרה וכן שנים שאחזו שני סכינין ושחטו כאחד בשני מקומות מצואר שחיטתן כשרה ואפילו שחט זה הושט בלבד או רובו והשני שחט במקום אחר את הקנה או רובו הרי שחיטה זו כשרה ואע״פ שאין השחיטה כולה במקום אחד עכ״ל ולכאורה משמע מלשונו דווקא דיעבד כשר ולא לכתחלה אמנם בפ״ה מפסולי המוקדשין שכתב אבל שנים שוחטים זבח אחד בקדשים כחולין ע״ש מבואר דאפילו לכתחלה שרי וצ״ל דבכאן נקט לשון הש״ס ובגמ׳ [ל׳.] משמע דאף לכתחלה שרי [מדקאמר אין חוששין וכו׳ ע״ש] ומ״מ הדבר פשוט דיש למנוע עצמנו מלעשות כן דבקל יוכלו לבא לידי דרסה או שאר קלקול [כ״כ התב״ש ועפר״ח]:

יא לקמן בה׳ טריפות יתבאר דושט נקובתו במשהו והקנה ברובו לפיכך היה חצי קנה פגום וחתך שם והשלימו לרוב או התחיל לשחוט במקום השלם ופגע בפגם והפגם משלימו לרוב כשר דכל שלא נפגם רוב הקנה הו״ל כשלם והרי השוחט עשה בו מעשה רוב וכ״ז דווקא כשידוע שנעשה ע״י חולי ורואין שבהושט לא שלטה המחלה או אפילו נעשה בידי אדם אלא שאין חשש על הושט כגון שאחז הקנה בידו ויודע שלא נגע בושט כלל אבל מן הסתם טריפה משום שיש חשש שמא נגע בושט ונקיבתו במשהו ואנן לא בקיאין בבדיקת הושט כמ״ש שם ועמ״ש סי׳ כ״ג וסי׳ ל״ג בס״ד:

סימן כב

א [דיני שחיטת ונקיבת הורידין ובו י׳ סעיפים].

יש בבעלי חיים שני ורידים אצל הסימנים והם שני גידים דופקים בצואר על שני צידי קנה הריאה [רמב״ם] וצוו חכמים שבעת השחיטה ישחוט גם את הורידין או ינקבן בשעה שהוא מפרכס שעדיין הדם חם כדי שיצא הדם ולא יתקרר בתוכו לפי שרוב דמים שבבהמה ובעוף נגררין אחר הורידין שבצואר ולא מלח ולא אור תוכל לשאוב כל הדם שבהם ולא הוי כדם האיברים שלא פירש לפי שבשעת השחיטה הדם מקלח ומזנק דרך מקום השחיטה ועוקר ונזדעזע ממקומו כל דם הנפש לצאת וכשלא נחתכו הורידין נשאר הדם בהם וגם מתפשט לבשר שסביב לורידין ואינו יוצא לא ע״י מליחה ולא ע״י צליה כל זמן שהעוף שלם אבל ע״י חתיכה ומליחה יוצא הדם ואפילו לקדירה שפיר דמי [רא״ש רפ״ב] ועמ״ש בסעי׳ י״א:

ב לא החמירו חכמים אלא בעוף הואיל ודרכו לצלותו שלם ולכן אף אם רצונו לחתכו לאיברים מ״מ לא יסמוך על זה לכתחלה דשמא ימלך ויצלנו שלם אבל בבהמה לא החמירו בזה מפני שאין מדרך העולם לצלות בהמה שלימה ולפיכך אם רצונו לצלות שלימה כמו כבשים ועזים ועגלים קטנים ג״כ צריך לנקב הורידין בשעה שהוא מפרכס או לשוחטן ביחד עם הסימנים ולאו מטעם שחיטה כמו שטעו בזה הקראים ההולכים בחשך ולא נגה עליהם אור התורה אלא מטעם הדם כמו שנתבאר:

ג ודע דסתם עוף נשחטו הורידין וסתם בהמה לא נשחטו הורידין וכתב הרשב״א ז״ל [בתה״ב] דהשוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהם דם אע״פ שלא שחט את הורידין ולא נקבן א״צ לחתכה אבר אבר דדווקא כשהדם מתעורר לצאת ואינו מוצא מקום לצאת וה״ל פירש ממקום למקום ואסור אבל כשלא יצא מהם דם הדבר מוכיח שלא נתעורר כלל הדם לצאת ויש מי שחולק בזה [רא״ה בבד״ה] ואפילו לדיעה ראשונה אינו אלא בצלי אבל בבישול פשיטא שיפרוש הדם בשעת הבישול וישאר בתוך העוף והקדירה ולכן צריך ניתוח אבר אבר בשעת מליחה כשמולחו לבשל [תב״ש]:

ד יש מרבותינו שכתבו דשלם לא מקרי אלא עם הראש אבל כשחתך הראש לא מקרי שלם ומותר לבשלה כולה אף בלא חתיכת הורידין דכשהוסר הראש יש מקום שיזוב הדם ע״י מליחה וזה שאמרנו לחתוך אבר אבר לאו דווקא ועכ״ז ראש בהמה שהיא גדולה צריך לחתכה לשנים [מרדכי בשם ר״ת] וכן פסק רבינו הרמ״א בסעי׳ א׳:

ה כשלא נשחטו הורידין וצלאו שלם ישליך הורידין ויחתוך סביבם כדי נטילה שהוא כעובי אצבע ואע״ג דבסי׳ ס״ה יתבאר לענין חוטי צואר דדי בקליפה ולהטור שם אפילו קליפה א״צ ובכאן הצריך גם הטור נטילה דשאני חוטי צואר שהם עבים יותר מורידין ואינן פולטין כל כך בהבשר [ד״מ

שם] וזה שאין מצריכין ששים נגד החוטין כמו בבישול שיתבאר דצריך ס׳ משום דאינו מפעפע בכולו בצלי ודי בנטילה [רא״ש] ואפילו לפמ״ש בסי׳ ק״ה דאנן מצרכינן ס׳ גם בצלי דחוששין שמפעפע בכולו מ״מ די בכאן בנטילה דבאמת כמה מרבותינו דס״ל בכאן דגם נטילה א״צ מפני דבדם אמרינן כבולעו כך פולטו ומה שיבלע הבשר מהדם שבורידין תחזור ותפלטנו [תוס׳ רפ״ב וסמ״ג וסה״ת] אלא דאנן מחמרינן מטעם שהחוטין בעצמן אינן יוצאין מידי דמן לגמרי אחר שיסלק מן האור ועדיין החוטין יפלטו קצת דם בהבשר ואין כח בהבשר להפליט אחר שנסתלק מן האור [רשב״א בתה״ב ש״ב] דאנו חושבין הדם שבחוטין כדם בעין ולא כדם פליטה והוא חומרא בעלמא ולפיכך די בנטילה [ש״ך סק״ו]:

ו ומטעם זה כתב רבינו הרמ״א דאם נמלח כך מסירין אח״כ החוטין ושרי ויש מחמירים לקלוף סביב החוטין עכ״ל ולכאורה דבריו תמוהים דהא קיי״ל מליח כרותח דצלי כמ״ש בעצמו בסי׳ ק״ה ופשיטא דאם בצלי בעינן נטילה צריך עכ״פ כדי קליפה במליחה כמ״ש שם ואיך הקיל כאן גם בלא קליפה אלא ודאי משום דמעיקרא דדינא אמרינן בדם כבולעו כך פולטו וזה שהצרכנו כדי נטילה הוא חומרא בעלמא ודיינו להחמיר בצלייה ולא במליחה אך מ״מ יש מחמירים להצריך קליפה [שם] ואע״ג דרבותינו המחמירים חשבי לה כדם בעין ממש דלא אמרינן בזה כבולעו כך פולטו [רא״ש ורשב״א] מ״מ כיון דזה שמחמרינן בצלי להצריך ס׳ אינו מעיקר הדין כמו שיתבאר בסי׳ ק״ה וכן החומרא במליחה הוי רק בדרבנן בנדון דידן דדם שמלחו אינו אלא מדרבנן וכן דם שבישלו ובדם יש עוד קולא דמישרק שריק כמו שיתבאר במקומו לכן לא חיישינן להחמיר כולי האי ויש מן האחרונים שהחמירו בזה ואין לנו לזוז מפסק הש״ע [עתב״ש]:

ז כתב רבינו הב״י ואם בשלו שלם מחטט ומנקר החוטים והשאר אם יש בכל מה שבקדירה כדי לבטל הדם שבכל החוטין בס׳ מותר עכ״ל וכוונתו ס׳ כנגד כל החוטין דהא לא ידעינן כמה דמא נפק מיניה וכן הוא בכל האיסורים וזה שכתב לבטל הדם שבכל החוטין משום דהאיסור הוא מצד הדם [ש״ך סק״ט]:

ח והנה רבינו הרמ״א ידוע שהוא מחמיר באיסור דבוק כלומר כשהאיסור דבוק לאיזה חתיכה להצריך ששים נגד כל החתיכות אם אין בהדבוק ששים נגד האיסור כמ״ש בסי׳ ע״ב וע״ג וצ״ב ולפ״ז היה לנו להצריך כאן ששים בהתרנגולת נגד החוטים או שיהיה בהקדירה לבטל התרנגולת הדבוקה בהחוטים וכ״ש לפי מה שפסק לקמן סי׳ צ״ב דאמרינן חנ״נ בכל האיסורים ומ״מ לא הגיה כאן כלום וצ״ל דס״ל דבאיסור דבוק יש שני טעמים להצריך ס׳ נגד כולו האחד מטעם דאותה חתיכה הדבוקה בהאיסור בולעת מקודם ונעשית כל החתיכה נבילה וממילא דצריך ששים נגדה ועוד טעם דחיישינן שמא פעם אחת היתה חתיכה זו לבדה ובלעה מהאיסור ואז אפילו אם לא נאמר חנ״נ בשארי איסורים רק בבשר בחלב מ״מ חתיכה זו עומדת באיסורה כמ״ש בסי׳ ק״ו ובכאן שני הטעמים אינם דטעם הראשון שהחתיכה ממהרת לבלוע לא שייך כאן מפני שהחוטים עצמם מפסיקין בין הדם להתרנגולת דבעור החוטים עצמן אין בהם דם ולפ״ז אין התרנגולת ממהרת לבלוע יותר מכל מה שבקדירה וטעם השני ג״כ לא חיישינן דכיון דדם שבישלו אינו אלא מדרבנן לא מחזקינן ריעותא לומר שהיתה לבדה ולכן אם יש בכל מה שבקדירה ששים נגד החוטים מותר [ש״ך סק״ח ופרמ״ג]:

ט ויש חולקין וס״ל דאמרינן כאן איסור דבוק וצריך ס׳ נגד כולו אם אין בהתרנגולת ס׳ נגד הורידין [ט״ז סק״ה ותב״ש] וטעמם דהורידין לא הוי הפסק כמו קרום שיתבאר בסי׳ ק״ה דלא הוי הפסק אמנם באמת לא דמי דהקרום רך והורידין קשין הן והוי הפסק גמור ולכן נראה עיקר כדיעה ראשונה ויש מי שמחמיר להצריך ששים גם נגד הקליפה שנאסרה תחלה במליחה קודם הבישול דכל בישול בהכרח למולחה קודם וא״כ להיש מחמירים שמצריכים קליפה במליחה הרי צריך עתה ששים גם נגד הקליפה [ד״מ אות ב׳ בשם האגור] ויש מקילים בזה מפני שהקליפה במליחה אינה אלא חומרא בעלמא דבמליחה ודאי ראוי לומר בבכ״פ כן פולטו [ט״ז סק״ו]:

י ודע דכפי מה שנתבאר אם נשחטו הורידין או שחתכה אבר אבר או שהוסר הראש מותר בין לצלותה כולה ובין לבשלה ויש כמה מהקדמונים דס״ל דכל מה שנאמר בגמ׳ בורידין אינו אלא לצלי אבל לבישול צריך שני הדברים שחיטת הורידין וחיתוך אבר אבר והסרת כל הגידין שיש בהן דם [טור בשם הר״א ור״ן בשם הראב״ד] וכל רבותינו חולקים עליהם כמ״ש הרא״ש והרשב״א והר״ן והטור ע״ש ודע שהרמב״ם ז״ל לא הזכיר כלל דיני שחיטת ורידין משום דס״ל דאינה הלכה [דר״י ס״ל כן במשנה דרפ״ב והלכה כחכמים וז״ש ריב״ל לברי׳ בברכות ח׳. הזהרו בורדין כר״י אינו אלא מדת חסידות וזהירות יתירה ואין כן דעת כל הפוסקים]:

סימן כג

א [דיני שהיה בשחיטה וכמה הוא שיעור שהיה ובו כ״ב סעיפים].

חמשה הלכות שחיטה נאמרו לו למשה בסיני ואלו הן שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור וכל שוחט שאינו יודע הלכות אלו ודקדוקיהן אסור לאכול

משחיטתו [גמ׳ ט׳.] דקרוב הדבר שיאכיל נבילות ומה הוא שהייה הרי שהתחיל לשחוט ובאמצע השחיטה הגביה ידו או נדחתה ידו קודם שגמר השחיטה ושהה כפי שיעור שהייה שיתבאר בין שהיה זה במזיד ובין שהיה בשוגג ובין באונס ובין ברצון וחזר הוא או אחר וגמר השחיטה הרי השחיטה פסולה והיא נבילה:

ב וכמה הוא שיעור שהייה כתב הרמב״ם בפ״ג וז״ל אם שהה כדי שיגביה את הבהמה וירביצנה וישחוט שחיטתו פסולה ואם שהה פחות מכדי זה שחיטתו כשרה היתה בהמה דקה שיעור שהיתה כדי שיגביה בהמה דקה וירביצנה וישחוט ואם היתה גסה כדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט בעוף כדי שיגביה בהמה דקה וירביצנה עכ״ל וזהו דעת הרי״ף ג״כ לפירוש הרשב״א והר״ן ז״ל אבל הרא״ש ז״ל ס״ל בדעת הרי״ף דבגסה ודקה השיעור הוא כדי שיגביה בהמה גסה וירביצנה וישחוט ואין חילוק בשיעור שהייה בין דקה לגסה אבל בעוף השיעור הוא רק כדי שחיטת בהמה גסה בלבד בלא הגבהה והרבצה וכ״כ הטור בדעת הרי״ף ואף שלכאורה משמע מהרי״ף שאין חילוק בין דקה לעוף זהו בשיעור השחיטה דמשערינן גם בעוף כשיעור שחיטת גסה אבל בענין הגבהה והרבצה א״צ כלל בעוף ולפ״ז בדקה מקיל יותר מהרמב״ם ובעוף מחמיר יותר דפשיטא דכדי שחיטת גסה בלבד לא יהיה כשיעור הגבהת דקה ורביצתה ושחיטתה ודע דלפי גירסא שלנו ברמב״ם משמע דבעוף א״צ רק כדי הגבהת דקה ורביצתה ולא שחיטתה ואין זה עולה כלל לפי סוגית הש״ס [ל״ב.] ע״ש ובאמת ברא״ש מביא דבריו ומסיים גם שחיטתה ע״ש [וכ״מ מהש״ע סעי׳ ב׳ שזהו דברי הרמב״ם ע״ש וכ״ה בטור]:

ג אבל דעת רש״י ז״ל אינו כן דפסק [שם] דהגבהה והרבצה א״צ כלל רק כדי שחיטה בלבד הוי שהייה וכל אחד לפי שחיטתו דבגסה השיעור כדי שחיטת גסה ובדקה כדי שיעור שחיטת דקה ובעוף כדי שיעור שחיטת עוף ולפ״ז שיעור השהייה הוא דבר מועט מאד וק״ו בעוף דהוא אך כרגע שחיטתו ואפילו בגסה השחיטה הוי רק רגעים אחדים וגם הבה״ג פוסק כרש״י [דאינהו ס״ל דרב ושמואל לא ס״ל כלל הך דריב״ח הגבהה והרבצה ופוסקים כרב]:

ד שיעור דכדי שחיטה לא נתברר בפירוש אם השהייה הוא דווקא כדי שחיטת כל הסימנים בין בבהמה בין בעוף ובפחות מזה אינה שהייה דכיון דלכתחלה יש לשחוט שני הסימנים בשלימות גם בעוף כי אגמריה רחמנא למשה שיעור שהייה בכה״ג הוא או אפשר דבשחיטת רוב הסימנים הוי שהייה אף שלא שהה כשיעור כל הסימנים והרא״ש כותב מפורש כן דבשהיית רוב הוי שהייה [פ״ב סס״ט] וכ״כ בש״ע סעי׳ ב׳ וי״א דבעינן שהיית כל הסימנים [יש״ש פ״ב סט״ו] ועוד יתבאר בזה בס״ד שכן נראה דעת הרמב״ם ז״ל ולדעת הרא״ש נראה דשהיית עוף הוא רק כדי רוב סימן אחד וזהו שכתב רבינו הב״י שם וז״ל וי״א דשיעור שהיית עוף כדי שחיטת רוב סימן אחד בעוף בלי הגבהה והרבצה עכ״ל וזהו דעת רש״י ז״ל ואף שאינו מבואר להדיא כן ברש״י מ״מ ס״ל דכיון דזהו הכשר שחיטה בעוף ממילא דיש בשיעור זה שיעור שהייה:

ה איתא בגמ׳ [ל״ב.] בעי רב הונא בר נתן שהה במיעוט סימנים מאי תיקו ופירש״י שהרוב שחט כדרכו ובמיעוט האחרון עשה שהייה ופסק לחומרא ואע״ג דבתוספתא [פ״ב] תניא שחט רוב הגרגרת בעוף אפילו אם גמרו לזמן מרובה שחיטתו כשרה מ״מ כיון דבגמ׳ נשאר בספק לא חיישינן להתוספתא ויש מי שאומר דהתוספתא מיירי מן התורה ובש״ס הספק הוא דאולי מדרבנן אסורה מפני דאתי לחלופי בשהייה גמורה [יש״ש שם ס״ט] ולא נראה כן דאם זהו רק מדרבנן ה״ל לרש״י לפסוק לקולא כדין כל ספיקא דרבנן ואמת שנראה שזהו דעת הראב״ד ז״ל בפ״ג שכתב הפירוש כרש״י ופסק לקולא ע״ש ותמהו עליו אך לפ״ז א״ש דס״ל דהספק הוא רק מדרבנן אבל מרש״י משמע דס״ל דהוי ספק דאורייתא [וכ״כ הפר״ח סקי״א] ולפיכך פסק להחמיר [ולפי גירסא שלנו בתוספתא ל״ק כלל דהכי תניא שחט חצי גרגרת בעוף ושהה וכו׳ ואח״כ שחט את כולה כשרה אחד או רוב אחד בעוף אע״פ שהיא לזמן מרובה כשר עכ״ל ולפ״ז אדרבא ראיה לרש״י דרק בחצי גרגרת מכשיר משום דפגימת חצי קנה לאו כלום הוא אבל ברוב גרגרת אסור וסיפא דאע״פ שהיא לזמן מרובה יפרש רש״י כהך דרבא [ל״ב.] השוחט בסכין רעה ודוק]:

ו ויש מרבותינו שפירשו זה על מיעוט קמא ששהה במיעוט קמא כשיעור שהייה ואח״כ גמר השחיטה בלא שהייה אם פוסלת אם לאו [ר״ת בתוס׳ ל׳: ד״ה החליד] ורש״י ז״ל כתב [ל״ב. ד״ה תיקו] דבמיעוט קמא לא משכחת לה ממ״נ דאי בקנה לאו כלום הוא מידי דהוי אחצי קנה פגום ואי דושט טריפה בוודאי דכיון דשהה אזיל ליה מעשה קמא וה״ל נקב בושט וטריפה עכ״ל אבל לדיעה זו צ״ל דהספק הוא על הושט ואינו דומה לניקב הושט כיון שהוא דרך שחיטה ולכן אם אין שהייה פוסלת במיעוט קמא כשר כיון דכולו הוי דרך שחיטה ולדיעה זו אם נפסוק לקולא בבעיא זו ליכא בעוף שהייה כלל דכיון דהכשירו בסימן אחד כל כמה דלא שחיט רוב סימן ליכא שהייה וכששחט רוב סימן ג״כ ליכא שהייה כמ״ש בסעי׳ הקודם ולהדיא איתא בש״ס דיש שהייה בעוף וצ״ל דרק מדרבנן יש שהייה בעוף ולא מן התורה [תוס׳ ורא״ש] ואמנם אפשר לומר שהייה מן התורה בעוף בושט כששחטו מחצה ושהה וגמרו ולדינא כיון שלא נפשטה בעיא זו קיי״ל לאיסור בשהייה במיעוט קמא [ולא אבין דברי התוס׳ והרא״ש שכתבו דליכא

שהייה בעוף מן התורה לשיטת ר״ת אם הבעיא להקל דהא משכחת לה בחציו של ושט כמ״ש וגם מה שהקשו מתוספתא ששנינו שחט מיעוט ושט ושהה כדי שחיטה פסולה לפנינו לא נמצא זה בתוספתא]:

ז ויש מרבותינו שפירשוה על מיעוט אחרון של סימן ראשון בבהמה והספק הוא בהא דקיי״ל השוחט בסכין שאינו חד אפילו הוליך והביא כל היום כשר כמ״ש בסי׳ י״ח ומיבעיא לן אם שחט רובו של אחד והוליך והביא כל היום במיעוטו דשמא זה שמכשירין בהוליך והביא כל היום זהו כשעוסק בעיקר הסימן אבל כאן שרובו נחתך ורובו ככולו דמקצת הסימן אינו מעכב וממילא כששהה בזה הוי שהייה בין סימן לסימן או דילמא כיון דהוא דרך שחיטה אין כאן שהייה כלל ולפירוש זה הסכימו הרבה מהראשונים [תוס׳ שם לפי׳ הר״ר אושעיא וכ״כ המאור והרשב״א והרא״ש והר״ן ועוד פוסקים]:

ח והרמב״ם ז״ל יש לו שיטה אחרת בזה שכתב בפ״ג דין ד׳ וכן אם שהה כדי שיגביהנה וירביצנה וכדי שישחוט כמו מיעוט הסימנים בלבד לא כדי שישחוט שחיטה גמורה ה״ז ספק נבלה עכ״ל ולדעתו ה״פ דהבעיא הוא דזה ששנינו במשנה דשהה כדי שחיטה פסולה הוא כדי שחיטה גמורה דהיינו רוב סימנים או כולם או אפילו מיעוט סימנים הוי שהייה כן פירשו דבריו הרשב״א והר״ן [ומ״מ ורדב״ז בדפוס חדש] והקשו עליו דבוודאי סתם שחיטה הוא כדי הכשר שחיטה ויראה לי דה״פ כיון שראינו שהמשנה קיצרה בדבריה במה שאמרה כדי שחיטה שהרי בעינן כדי הגבהה והרבצה וזהו זמן ארוך הרבה יותר משחיטה אלא שסמכה על הביאור שהכוונה בכדי ההכנה לשחיטה דהיינו הגבהה והרבצה ולפ״ז בעיקרא דשחיטה לא מיירי המשנה ולכן אולי די רק בשם התחלת שחיטה בלבד [וכתבו שלפניו היה הגירסא בגמ׳ שהה כמיעוט סימנים כלומר שעשה שהייה בבהמה אחרת כפי מיעוט הסימנים עם ההגבהה והרבצה]:

ט ורבינו הב״י פירש כוונתו באופן אחר וכך הוא הענין דהנה אם שהה כדי הגבהה והרבצה ושחיטת רוב סימנים הוי ודאי נבלה וכן אם שהה כדי הגבהה והרבצה ושחיטת מיעוט הסימנים ודאי כשרה והספק הוא אם שהה כדי שיגביהנה וירביצנה ועוד שהה כדי שישחוט כמו מיעוט הסימנים כלומר ששהה כדי שישחוט פחות מעט מהשחיטה הכשרה שחסר דבר מועט שכמעט אינו נרגש הוי ספק נבלה [והשיבו עליו שאין זה סובל לשונו וגם עצם הבעיא דחוקה מאד והש״ך סק״ג כתב דגם כוונת הרמ״א שהוסיף לשון עד ג״כ כוונתו לזה ע״ש והדוחק מבואר וכוונתו פשוטה שהרי אין כאן שחיטה ממש אלא המשך שיעור שחיטת רוב נופל בזה לשון עד ע״ש היטב]:

י והרא״ש ז״ל היה לפניו גירסא אחרת בהרמב״ם ששהה כדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט שחיטה גמורה ה״ז ספק נבלה ותמה עליו איזה ספק יש כאן ויש מי שפירש דה״פ ששהה כדי שחיטת רוב הסימנים שזהו שחיטה גמורה להכשר ולא שהה כשחיטת כל הסימנים ואולי שיעור שהייה הוא כדי שחיטת כל הסימנים דווקא וזה שאמרו חז״ל שהה במיעוט סימנים ה״פ כמו לא שהה במיעוט סימנים [יש״ש פ״ב סט״ו והדוחק מבואר]:

יא והנה ודאי סברא זאת נוכל לומר דכי אגמריה רחמנא למשה שיעור שהייה כדי שחיטת כולה אגמריה ולא ברוב בלבד ולכן לפ״ז אפשר לגרוס בהרמב״ם כגירסתנו ורק להוסיף תיבה אחת וכדי שישחוט עד כמו מיעוט הסימנים בלבד כלומר שישחוט רובה ולא ישאר רק המיעוט וזהו שמסיים לא כדי שישחוט שחיטה גמורה כלומר דשחיטה גמורה היא שחיטת כל הסימנים דכן צריך לכתחלה וגם בגמ׳ יש לגרוס שהה עד כמיעוט סימנים וכמ״ש וצ״ע בכל זה:

יב והנה לדינא פשיטא שיש לנו להחמיר ככל הדיעות שהרי הוא ספק תורה וכ״כ כל הראשונים שיש לחוש לדעת רש״י ובה״ג שהם מחמירים מכולם ושיעור שהייה לדעתם הוא שיעור מועט מאד ובפרט בעוף וגם במיעוט קמא ומיעוט בתרא יש לנו להחמיר ככל הדיעות שנתבארו ולכן השוחט עוף ברוב סימנים והשליך מידו את העוף והעוף שוהה למות אסור לחזור ולחתוך המיעוט בתורת שחיטה ולכן יכה אותה על הצואר או ימתין עד שתמות [רש״י לב.] ואף בסכין שאינו של שחיטה אסור לחתוך הנשאר מהסימנים ואפילו בסכין פגום אסור מפני שיכול להיות עיקור במיעוט בתרא [ב״ח וש״ך סקי״ג] ובדיעבד אין לחוש בפגום:

יג רבינו הב״י כתב בסעי׳ א׳ דוודאי למעשה יש להחמיר כשיטת רש״י ז״ל מיהו בשעת הדחק או הפסד מרובה יש לסמוך על דעת הרמב״ם ז״ל דבגסה שיעור שהייה כדי הגבהתה והרבצתה וקצת שחיטה ובדקה ובעוף כדי הגבהת דקה והרבצתה וקצת שחיטה דנראה לו עיקר לדינא כהרמב״ם אבל רבינו הרמ״א כתב דהמנהג פשוט כמדינות אלו להטריף כל שהייה אפילו משהו בין בבהמה בין בעוף ואין לשנות ואפילו בהפסד מרובה ואין זה מטעם חומרא אלא מעיקר הדין דשמא קיי״ל כרש״י ז״ל ובפרט שהבה״ג ס״ל כן דכל דבריו דברי קבלה מחכמי הש״ס ז״ל וכ״כ האחרונים [ועמ״ש בסי׳ כ״ד סעי׳ י״ח וה״נ הפי׳ כן הוא]:

יד עוד כתב דאם נמצא לאחר שחיטה גמי או כיוצא בו מונח בקנה או בושט ונשחט עמו טריפה דוודאי הוצרך להשהות מעט בחתיכת הדבר ההוא לאחר ששחט הסימן והוי שהייה במשהו וטריפה עכ״ל ואף שי״ל שלא היתה שום שהייה כלל דהסימן והגמי נחתכו כאחת מ״מ יותר קרוב לומר שלא היה כן מפני שהסימן מתוח בשעת שחיטה והגמי אינו מתוח כי איננו מחובר אל הגוף והדבר ידוע שכל דבר רך שפוגע בו חידוד הסכין אם הוא מתוח נחתך מהר יותר מאם אינו מתוח וכיון שהגמי הוא רך ואינו מתוח בוודאי שוהה בחתיכתו יותר מבחתיכת הסימן ונמצא שהיתה קצת שהייה [תה״ד סי׳ קפ״ה]:

טו והנה עיקר דין זה הוי חומרא גדולה להחזיק ריעותא ולומר שבוודאי היתה קצת שהייה ושמא הלכה כרש״י ולכן אין להחמיר רק בעוף ולא בבהמה שאפילו לשיטת רש״י צריך שהייה זמן מה וא״כ יש ס״ס שמא לא היתה שהייה כשיעור אפילו לשיטת רש״י ואפילו היתה כשיעור לשיטת רש״י שמא הלכה כהרמב״ם ואפילו להסוברים בסי׳ ק״י דאין מתירין ס״ס בחזקת איסור זהו בספק איסור גמור משא״כ כאן כל עיקרו אינו אלא חששא וכן יש מהאחרונים שהסכימו דבבהמה יש להקל בהפ״מ [תב״ש ופרמ״ג] ואף בעוף אם הדבר המונח בהסימן הוא דבר קשה כקש ותבן יש להקל בהפ״מ דהחוש מעיד שדבר קשה נמתח יפה וממילא שיש כאן ס״ס שמא לא היתה שום שהייה אפילו משהו ואת״ל שהיתה שהייה משהו שמא הלכה כהרמב״ם דגם בעוף יש שיעור הגבהה והרבצה דבהמה דקה וכ״ש אם נמצא סובין בושט שאין להחזיק ריעותא ויש מגדולי אחרונים שהורו כן למעשה אמנם בלי שאלת חכם אסור להשוחט בעצמו להתיר זה:

טז לפי שיטת המחמירין בשהייה כל שהו יש ליזהר בעוף כשהתחיל לשחוט וחתך מעט עד שיצא דם והגביה סכינו מהצואר שלא יגמור השחיטה דאף שאפשר שעדיין לא התחיל בהסימנים ודם זה הוא מהעור מ״מ שמא שחט משהו מהושט ויש כאן שהייה ואפילו לא הגביה סכינו אלא מעט יש לחוש מפני ששחיטת העוף מועטת מאד דכדי שחיטת רוב סימן אחד בעוף הוא נעשה מהר ולכן אפילו אמר השוחט ברי לי שלא חתכתי עדיין רק העור אין סומכין עליו כיון שיצא דם אבל אם עדיין לא יצא דם ואומר ברי לי שלא פגעתי עדיין בהסימנים סומכין עליו אבל כשאינו אומר ברי לי חיישינן שמא פגע בושט אף אם עדיין לא יצא דם [ב״י] ויש מקילין בזה [רש״ל] ורוב האחרונים הסכימו להחמיר [ש״ך סק״ד] כיון שחתך כל העור ועמ״ש בסעי׳ ק׳:

יז ודע שאפילו לשיטת הרמב״ם דיש שיעור גדול בשהייה מ״מ שהיות קטנות מצטרפות ואסורה גם לשיטתו כגון ששחט מעט ושהה מעט וחזר ושחט מעט ושהה מעט אם בצירוף כל השהיות יש שיעור שהייה שחיטתו פסולה אך לדידן אין נ״מ בכ״ז כיון דמחמרינן כשיטת רש״י ז״ל:

יח וכן להיפך אפילו לשיטת רש״י איסור שהייה במיעוט קמא אינו אלא בושט מפני שנקיבתו במשהו אבל בקנה אין איסור שהייה רק במיעוט בתרא אבל במיעוט קמא לא שייך שהייה שהרי אפילו היה חצי קנה פגום כשירה דקנה איסורו ברובו דווקא [רש״י ל״ב. ד״ה תיקו] ולפ״ז בדין שנתבאר סעי׳ ט״ז יש מעיקר הדין תקנה בבדיקה לשחוט הקנה לבדו במקום אחר בהעוף לא במקום שהתחיל לחתוך וכן כששחט עוף ושהה בו ויכול להיות שלא נשחט רק הקנה לבדו והשהייה היתה בתחלתה יכול לחזור ולשחוט הקנה במקום אחר ומניחו עד שימות ולבדוק את הושט בעור הפנימי שלו שהוא לבן והבדיקה ניכרת בו דבעורו החיצון שהוא אדום לא יהיה ניכר טיפת דם אבל בעורו הפנימי ניכר ולכן יכול להפוך הושט ולראות בעורו הפנימי אם לא נמצא בו טיפת דם בידוע שלא ניקב וכשירה אמנם בסי׳ ל״ג יתבאר דאין אנו בקיאין בבדיקת הושט שהיא בדיקה קשה ולכן המנהג להטריף הכל אפילו במיעוט קמא דקנה משום חשש נקיבת הושט ואפילו למוכרה לכותי אסור מפני חשש שמא ימכור הכותי לישראל ואע״ג דקיי״ל בסי׳ נ״ז דכל ספק טריפה מותר למוכרה לכותי מטעם ס״ס שמא אינה טריפה ואת״ל טריפה שמא לא ימכרנה לישראל מ״מ הכא אסור דכיון דהספק הוא מחמת חסרון ידיעתנו שאין אנו בקיאין בבדיקה אינו נכנס בכלל ספק כמ״ש בסי׳ ק״י ולכן אין לזה תקנה אלא להמית את העוף ולמכור לכותי [ש״ך סקי״ח] וכסי׳ נ״ח יתבאר דין ספק טריפה אם יש היתר להשהותו עד שיתברר שאינה טריפה ע״ש [עש״ך סקי״ט]:

יט ומטעם זה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ שאם תלש הנוצות מן העוף ויצא דם או חתך העור בבהמה ויצא דם ממנה יש להטריף דחיישינן לנקובת הושט אבל אם לא יצא דם ולא חתך כל העור יש להכשיר ע״י שישחוט למעלה או למטה ולבדוק נגד מקום החתך ולכן יש ליזהר שלא למרוט הנוצות אם יכול לשחוט בלא זה עכ״ל ואנן נהגינן במריטת הנוצות בעופות גדולים ורק ביונה וצפור טהורה לא נהגינן במריטת הנוצות מפני שעורן דק מאד ובנקל שיצא דם וכן השוחט ביו״ט אסור למרוט הנוצות כמבואר בא״ח סי׳ תצ״ח ע״ש:

כ ורבים מהגדולים גמגמו על דין זה דמה ענין תלישת הנוצות לנקיבת הושט ואפילו יצא דם אינו מהושט אמנם כבר נהגו העולם להחמיר בזה ודווקא כשיצאו טיפות דם אבל באדמומית בעלמא אין להקפיד כלל [ט״ז סק״ז] גם מה דמבואר מדבריו דבחתך כל העור אף שלא יצא דם יש להטריף וכן ביצא דם אף בחתך מקצת העור יש חולקים בזה וס״ל דאין להטריף רק בחתך כל העור ויצא דם [מהרש״ל] ולהלכה בחתך כל העור יש חשש אף כשלא ייצא דם דכיון דכל העור נחתכה בקל יש לחוש לנקיבת הושט אבל בחתך מקצת העור אף כשיצא דם למאי ניחוש לה [ש״ך סקכ״א] הרי לא הגיע עדיין

לסוף העור וכ״ש שאין לחוש לנקיבת הושט והדם הוא מהעור דגם בהעור יש דם כדמוכח בש״ס [יומא מ״ח. ועט״ז סק״ז שכתב דבעור אין דם וכבר השיגו עליו]:

כא האומנים המקיזים דם לבהמות לרפואה מן הצואר אף שיש לחוש שמא בעת ההקזה נגע בושט וניקבו מ״מ אין להחזיק ריעותא בדיעבד מפני שהאומנים בקיאים הם שלא ליגע בסימנים ומקיזים רק בגידי הצואר ומ״מ אם הישראל עומד בשעת ההקזה טוב להטות הסימנים לצד האחר ממקום ההקזה באופן שלא יהיה שום חשש מנקיבת הושט [עפ״ת]:

כב כבר נתבאר שמחמירים מאד בשהייה אפילו בשהייה משהו ולא מחומרא בעלמא אלא מעיקר הדין דשמא הלכה כרש״י דשהייה הוי זמן מועט מאד ומחמרינן אפילו בספק שהייה משהו כמו בנמצא גמי בושט שבארנו בסעי׳ י״ד וכשנמצא הגמי חתוך אנו חוששים לשהייה אבל אם לא נמצא חתוך אין לחוש כלל וכן איזה מקרה שנוכל לדון כשהייה כגון שבעת השחיטה חתך אצבעו יש לראות אם השוחט נבהל מהחתך והגביה הסכין או שנדחפה ידו מהסכין הוי שהיה ואם לאו כשירה וכן אם ראש הסכין נגע בהארץ בעת השחיטה יש לראות אולי היתה שהיה והכל לפי ראות עיני המורה אבל השוחט בעצמו לא יפסוק הוראה לעצמו בשום דבר מעניני השחיטה וישאל לחכם העיר ויורה כפי הבנתו בהענין [וגם במ״ש בתלישת הנוצות להחמיר כשיצא דם יש מי שכתב בעוף שקורין אינדיק שיש בצוארו תלתלי בשר אדומים שקורין קארעריל ונתלש אחד מהם אם הנקב מפולש עד הסימנים יש להחמיר ולאסור ואם אינו מפולש ויש עדיין מקצת עור אין להחמיר]:

סימן כד

א [דיני דרסה חלדה הגרמה ועיקור ובו מ״ט סעיפים].

דרסה כיצד הלכה למשה מסיני שהשחיטה צריכה להיות במשיכה שמוליך ומביא את הסכין על הצואר ולא שידחוק הסכין על הצואר ויחתוך בכח כחותך צנון או קישות ואם עשה כן ה״ז פסולה ואצ״ל אם הכה בסכין על הצואר כדרך שמכין בסייף וחתך הסימנים בבת אחת ואסמכוה אקרא דכל לשון שחיטה שבתורה הוא לשון משך כדכתיב [מלכים י׳] זהב שחוט דהזהב רך ומושכין אותו כעין שעושין צורפי נחשת חוטין שעושין מהן מחטין [רש״י ל׳:] וכן חץ שחוט לשונם [ירמי׳ ט׳] שהמדבר במרמה מושך דבריו כחץ:

ב וכבר נתבאר בסי׳ ח׳ דכששוחט בהולכה והובאה א״צ שיעור לסכין דע״י הולכה והובאה לא ידרוס אף בסכין קטן וכך שנינו במשנה ע״ש אך כששוחט בהולכה לבד או בהובאה לבד צריך שיהיה הסכין כשיעור הצואר של הדבר הנשחט עם העור והמפרקת וחוץ לצואר כמלא צואר כלומר שיהיה אורך הסכין כשיעור שני צוארין ואינו בהכרח שיוליך כל אורך הסכין קודם שישחוט הרוב דאין אדם יכול יזהר בזה דלפעמים כשהסכין חד וחריף חותך רוב הסימנים קודם שיוליך או יביא כשיעור הזה וכך אמרו חכמים דכשיש שיעור זה בהסכין ממילא ישחוט בריוח בלא דרסה ע״ש ויש מהפוסקים שסוברים דבבהמה בעינן מלא צואר בכל ענין אפילו כששוחט בהולכה והובאה וי״א דאפילו בעוף בעינן מלא צואר וחוץ לצואר כל שהוא ע״ש וכתב רבינו הרמ״א דהמנהג בגלילות אלו לפסול בבהמה אפילו הוליך והביא אם אין בסכין כמלא צואר וחוץ לצואר משהו עכ״ל ומשמע דבעוף אין להקפיד בדיעבד:

ג כתב רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ שחט שני ראשים כאחד בהולכה או בהובאה בלבד אם יש בסכין כדי שלש צוארין כשרה ואם לאו יש לחוש ולאסור שתיהן עכ״ל משמע מדבריו דאפילו יש בסכין כדי ג׳ צוארין אינו כשר רק בדיעבד וכן הוא לשון הרמב״ם בפ״ב ע״ש ויש בזה שאלה דהן אמת דכן הוא לשון המשנה [ל׳:] אבל בגמ׳ [כ״ט.] מפורש דאפילו לכתחלה שרי והמשנה דנקיט לשון דיעבד הוא לענין קדשים ע״ש ויש מי שאומר דמשום סיפא נקטיה דבאם לאו אפילו בדיעבד פסול [כו״פ] ויש מי שאומר דמיירי בהולכה או בהובאה בלבד ובגמ׳ מיירי בהולכה והובאה [פר״ח] ועל הרמב״ם א״א לומר כן דהוא לא הזכיר כלל הסיפא וגם הך דהולכה או הובאה ע״ש ועוד דלמה לא יזכירו דין המפורש בגמ׳ דיכול לשחוט לכתחלה שני ראשים כששוחט בהולכה והובאה והטור באמת כתב כן לשון לכתחלה ע״ש ולי נראה דוודאי מעיקר דין שחיטה מותר אף לכתחלה אלא שהרמב״ם הולך לשיטתו בפ״א [הל׳ כ״ד] דיש לבדוק הסכין בין כל שחיטה ושחיטה דשמא ימצא פגום ויוטרף אף הראשונה וכ״כ בש״ע סי׳ י״ח סעי׳ י״א ובארנו שם סעי׳ ל״ב דאף אם רצונו להכניס א״ע בספק זה אסור לכתחלה כדי שלא לעבור על בת תשחית וכ״ש אם הבהמות אינם שלו יש בזה איסור גזילה ע״ש ולכן כתבו לשון דיעבד [והטור י״ל דס״ל כהתה״ד שהביא הרמ״א שם דמי שרוצה להכניס א״ע בספק הרשות בידו]:

ד כתב הטור שוחט אדם שני ראשין כאחד ובלבד שיהא הסכין כדי ג׳ ראשים לא היה בו אלא כדי שנים הביא ולא הוליך החיצונה כשרה והפנימית פסולה הוליך ולא הביא הפנימית כשרה והחיצונה פסולה עכ״ל ביאור דבריו דהפנימית היא מה שלצד השוחט ובהביא ולא הוליך התחיל לשחוט

בהקצה שאצל הקתא והתחיל בחיצונה והביא עד שגמר ראש הסכין בהפנימית ונמצא שעל החיצונה עבר הסכין משך שני צואריו ועל הפנימית לא עבר רק צואר אחד ולכן החיצונה כשרה ולא הפנימית ובהוליך ולא הביא התחיל לשחוט בראש הסכין והתחיל בפנימית והוליך עד שגמר סוף הסכין בהחיצונה ונמצא שעל הפנימית עבר שני צואריו ועל החיצונה רק צואר אחד ולכן הפנימית כשרה והחיצונה פסולה [ב״י] והנה אם באמת הוליך כל משך הסכין על השנייה ג״כ כגון בהוליך הוליך הסכין עד שעבר מלא סכין מהחיצונה לחוץ ובהביא הביא הסכין עד שעבר מלא צואר מהפנימית לחוץ שתיהן כשרות שהרי על כל אחת עבר שיעור שני צואריו [שם] אלא דהטור לא איירי בזה דא״כ לא נגמרו שני השחיטות בשוה וגם התחלתן לא היתה בשוה ולא מקרי שוחט שני ראשים כאחד ולא איירי רק בשנגמרו שתיהן כאחת ולכן אע״פ שההתחלה לא היתה כאחת מקרי שוחט שני ראשים כאחד ובכה״ג האחת כשרה והאחת פסולה כמ״ש [עתב״ש סק״ג] וכשיש בהסכין אורך ג׳ צואריו והתחיל בראש הסכין בהפנימית בהולכה לבד עד שסיים בסופו של סכין בהחיצונה או שהתחיל בהצד שאצל הקתא בהחיצונה בהבאה בלבד עד שסיים בראשו של סכין בהפנימית שתיהן כשרות שעל אחת עבר הסכין כמלא ג׳ צואריו ועל אחת כמלא ב׳ צואריו וזה מקרי שנגמרו בבת אחת מפני שעברו על הצואריו כל אורך הסכין שזהו דרך השחיטה וזהו לדעת הטור:

ה אבל יש מרבותינו דס״ל שבסכין שאין בו שלש צואריו פסולות שתיהן בכל ענין והטעם דכיון ששחיטתן כאחת ודרס באחת דרס גם בהשנייה שהרי בבת אחת ובכח אחד העביר הסכין על שתיהן [ר״ן פ״ב בשם הרמב״ן וכ״כ הרשב״א] וזהו כוונת רבינו הב״י שכתב שיש לחוש ולאסור שתיהן כלומר אע״פ שלדעת הטור האחת מותרת מ״מ יש לחוש לדעת האוסרים ולפ״ז אם התחיל לשחוט בקצה הסכין או בראשו ועבר הסכין לצד האחר עד שיצא מלא צואר לצד האחר חוץ להצואר בענין שעל שתיהן עבר כל הסכין כשרות לכ״ע [ש״ך סק״ד ותב״ש] אמנם מסתימת הדברים משמע דבכל ענין יש לחוש והאמת כן הוא מפני שי״א דאפילו עבר הסכין כולו וגם חוץ לצואר כמלא סכין לעבר השני שתיהן פסולות והטעם דכששוחט שני ראשים מסתמא נגמרה שחיטת שניהם כאחד ברגע אחד ולפ״ז כשהסכין עבר על האחת משך שני ראשים ונגמרה שחיטתה בהכרח שאז נגמרה גם שחיטת השנייה ועליה לא עבר הסכין עדיין משך שני ראשים ובהכרח שנדרסה וכשהיא נדרסה מסתמא גם חברתה נדרסה כפי שכתבנו ולכן בכל ענין אין להכשיר [עב״ח וט״ז סק״א]:

ו ואין לשאול הא כל עיקר דין זה הוא מפני שלא עבר שיעור שני צואריו על הבהמה האחת כמ״ש ומה איכפת לנו בזה והרי כבר נתבאר בסעי׳ ב׳ דרק כשיש בסכין שיעור שני צואריו השחיטה כשירה אע״פ שלא העביר כל משך הסכין על הצואר די״ל דזהו ודאי דכן הוא בבהמה אחת כיון שיש בהסכין משך שני צואריו רויח ליה עלמא ושוחט בלא דרסה גם בלא העברת כל הסכין אבל בשוחט שני ראשים דדחיקא ליה עלמא קרוב הוא לדרוס כשאין בהסכין משך שלשה צואריו וכפי הדיעות שנתבארו [נ״ל]:

ז וביש בסכין משך ג׳ ראשים כשר בכל עניין ולא מיבעיא אם הניח הסכין על שני הראשים בשוה ומשך ראש אחד בולט לחוץ ושחט בכל משך הסכין עד שעבר הסכין שיעור שני צואריו על כל בהמה דאז נגמרה שחיטת שניהם בשוה אלא אפילו התחיל לשחוט בראש הסכין על בהמה אחת ומשך כל הסכין על שני הבהמות דהשתא נגמרה שחיטת האחת קודם והיה לנו להחמיר לפי הי״א שבסעי׳ ה׳ מ״מ נ״ל דכיון דיש בהסכין שיעור ג׳ ראשים ורוחא ליה עלמא ושוחט בלא דרסה גם בלא העברת כל הסכין כמ״ש בסעי׳ הקודם ונהי דאין להכשיר אם לא העביר שיעור שני צואריו על כל בהמה דאולי לא נגמרה השחיטה עדיין בהבהמה השנייה שלא עבר עליה שיעור שני צואריו מ״מ בהעביר אין להחמיר ולומר דמפני חששא שהאחת נגמרה השחיטה קודם לאסור מפני זה כמו בסכין שיש בו שני ראשים דסוף סוף הלא עבר הסכין שיעור שני צואריו על כל בהמה וגם קרוב הדבר שנגמרה שחיטת שניהם בשוה [עש״ך סק״ג שהכשיר מפורש אך ממנו אין ראיה דאינו סובר כהי״א כמ״ש בסק״ד ע״ש ומ״מ נ״ל דגם הי״א מודים לזה כמ״ש ועפרמ״ג בש״ד סק״ג ודו״ק]:

ח כלל גדול צריך לדעת כשהכשרנו בסכין של ג׳ ראשים זהו כשהוליך או הביא כל אורך הסכין על שני הבהמות אבל כשלא הוליכו כולו כגון שהניח הסכין על שני הראשים והוליך הסכין לאותו צד שיצא חוץ להשני ראשים כמלא צואר דזהו חשיב כאלו אין בסכין אלא מלא שני צואריים [ש״ך סק״ד] וחזר הדין למחלוקת שבין הטור והחולקים עליו שבארנו בסעי׳ ה׳ ובזה חמיר מבהמה אחת בסכין של שני צואריו שאינו בהכרח שיוליך כל אורך הסכין כמ״ש בסעי׳ ב׳ ואע״ג דגם כאן רווח ליה עלמא כמ״ש בסעי׳ הקודם מ״מ אינו מרווח כל כך בשוחט שני ראשים בסכין של ג׳ ראשים כמו בשוחט ראש אחת בסכין של שני ראשים ורק לענין שאין קפידא אם נשחטו ברגע אחד אם לאו בזה אמרנו בסעי׳ הקודם שדומה לבהמה אחת בסכין של שני ראשים [עפרמ״ג שם שתמה על הש״ך מה בא ללמדנו ולפמ״ש יש רבותא גדולה בזה שלא לדמות לבהמה אחת בסכין של שני ראשים ודו״ק]:

ט שנים אוחזים בסכין ושוחטין בהמה אחת [רש״י ל׳:] אפילו זה למעלה לצד הראש וזה למטה לצד החזה שאוחזין את הסכין באלכסון זה אוחזו בקתא וזהו אוחזו בראשו ולא חיישינן שמתוך שזה מושכו לכאן וזהו מושכו לכאן ושניהם דוחקים את הסכין על הצואר יבואו לידי דרסה דכיון ששוחטים ע״י הולכה והובאה לא יבואו לידי דרסה ויראה לי דשני בהמות אין לשחוט בכה״ג דמתוך שכל אחד ירצה שהבהמה הקרובה אצלו תשחט קרוב לבא לידי דרסה [וכ״מ מלשון רש״י] ואף גם בבהמה אחת כתב אחד מהגדולים שלכתחלה לא יעשו כן רק לצורך גדול [תב״ש בסי׳ כ״א] אבל לאחוז שניהם בקתא שרי לכתחלה [ומלשון הרמב״ם פ״ב משמע ג״כ דרק בדיעבד ואף שכתב בפ״א מפסולי המוקדשים דגם בקדשים מותר לכתחלה י״ל דבמקדש זריזים הם משא״כ בחולין ואולי ס״ל דלכן גם המשנה שנאה בלשון לכתחלה משום קדשים דזה מיירי בקדשים כדאיתא רפ״ב ריש בחולין וסיפא בקדשים וכו׳ רב אשי אמר וכו׳ ע״ש וצ״ע]:

י אם שחט וחתך כל המפרקת כשרה דמה איכפת לן במה שעשה אחר חתיכות הסימנים כן הוא מעיקר הדין אבל רבינו הרמ״א כתב בסעי׳ ה׳ דהמנהג להטריף אפילו לא חתך רק רוב המפרקת ואין לשנות כי יש מרבוותא סוברין כן עכ״ל דס״ל דכיון שחתך רוב מפרקת בוודאי היתה השחיטה דרך דרסה דאל״כ לא היתה רוב המפרקת חתוכה ויש לזה סמך בתוספתא [פ״א] דתניא היה שוחט וחתך את הראש בבת אחת אם נתכוין לכך שחיטתו פסולה ואם לאו שחיטתו כשרה עכ״ל ובע״כ מיירי שלא שחט דרך דרסה אלא בהולכה והובאה דאם דרך דרסה מאי נ״מ בין נתכוין לכך או לא נתכוין לכך אלא ודאי ששחט דרך שחיטה ועכ״ז אם נתכוין לכך אמרינן בוודאי היתה דרסה וכיון דמדינא אסור במתכוין לכך ראוי לנו לאסור בכל ענין דמי יודע אם נתכוין לכך או לא נתכוין:

יא אמנם רוב גדולי האחרונים דחו להאי דינא דאין שום סברא להטריף בזה וגם מש״ס מוכח להדיא [י״ט: ערש״י סד״ה שחיטתו פסולה] דאין חשש בזה וכן מתבאר מדברי הראשונים [ש״ך וט״ז ופר״ח וכו״פ] ומהתוספתא נראה דאין ראיה וענין אחר הוא ולא קאי על המפרקת כלל רק על הסימנים דכן הוא לשון המשנה [ל׳:] היה שוחט והתיז את הראש בבת אחת אם יש בסכין מלא צואר כשרה ולזה הוסיפה לאמר דאפילו אם היה בסכין מלא צואר אם נתכוין לכך שתתוז בבת אחת חיישינן שמא דרס ואדרבא מהתוספתא יש ראיה להיתר דממ״נ אם נאמר דלשון כל הראש אמפרקת קאי א״כ גם לשון כל הראש דמשנה ג״כ אמפרקת קאי ותנן להדיא דאם יש כמלא צואר דהיינו חוץ לצואר כמלא צואר שחיטתו כשרה והתוספתא אינה פוסלת רק במתכוין לכך להדיא ולא בסתם שחיטה:

יב ומ״מ כיון דרבינו הרמ״א כתב שהמנהג להטריף קשה להקל שלא במקום הפסד מרובה ואם נחתך מקצת המפרקת אין להחמיר כלל ומהר״ל מפראג עשה מעשה להתיר גם בנחתך כל המפרקת [ט״ז סק״ב] וגם לא שייך לאסור משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור דבזה לא שייך מנהג דהוא דבר שאינו מצוי ובדבר שאינו מצוי לא שייך מנהג ובלא הגיע להחוט שבמפרקת אין בזה חשש כלל דהעיקר הוא החוט ויש שהחמירו אפילו במקום הפסד מרובה בנחתך רובו עד שעבר רוב החוט [תב״ש] ולא נראה להחמיר כל כך בדבר שהראשונים והאחרונים התירו מפורש ואין שום טעם נכון להחומרא:

יג כשאדם שוחט עוף ואוחז הסימנים בב׳ אצבעותיו צריך שיאחוז אותם יפה שאם אינו אוחז אותם בטוב פעמים שיהיו נשמטין לכאן ולכאן ולא יכול לשוחטן ע״י הולכה ויבא לידי דרסה והשחיטה המעולה כמנהג השוחטים שלנו שמותחין העור יפה יפה ואוחזין בידם השמאלית את העור סביב המפרקת כשהוא מתוח וממילא דהסימנים מונחים יפה וכן אין להניח אצבעו על הסכין אלא יחזיקנו בהקתא כדי שלא יבא לידי דרסה וכן אין לשחוט מיושב אלא מעומד דכשיושב בקל לבא לידי דרסה ובדיעבד אינו מעכב הנחת אצבע ומיושב:

יד בסי׳ כ״ג נתבאר דשהיה פוסלת בין בקנה בין בושט וכן הדין בדרסה ואדרבא אפילו למאן דמתיר שהיה במיעוט קמא דקנה מודה בדרסה דפסול לפי שנעשה הפסול בשעת שחיטה ובמעשה השחיטה משא״כ בשהיה כיון ששהה אזל ליה מעשה קמא והוי כמו מצא חצי קנה פגום [ב״י] דדרסה במיעוט קמא דמי לשהיה במיעוט בתרא דגם התם כיון שחזר ושחט גלי דעתו דמצרפו לשחיטה הראשונה וכשחיטה אחת דמי [יש״ש פ״ב ס״ב] ויש לתמוה על לשון רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ שכתב דאפילו לא עשה דרסה אלא במשהו מן הושט פסולה עכ״ל ולמה לא השמיענו רבותא יותר דאפילו במשהו מן הקנה פסולה והמנהג פשוט להטריף כל מין דרסה בין במיעוט קמא בין במיעוט בתרא בין בקנה בין בושט ומעיקר הדין כן הוא ולא מצד חומרא [הב״י נראה דס״ל כמ״ש הריב״ש בסי׳ קפ״ז דגם דרסה וחלדה במיעוט קמא דקנה לאו כלום הוא אף שבעצמו הביא בשם שחיטות אשכנזית לאיסור לא ס״ל כן ועפר״ח סקי״ט]:

טו חלדה כיצד ולשון חלדה הוא לשון הטמנה וכיסוי מלשון חולדה הדרה בעיקרי בתים [ק׳:] ומטמנת עצמה כמו כן נטמן הסכין בשעת שחיטה ולא נראה לאויר העולם וזהו הלכה למשה מסיני ויש לזה ג״כ אסמכתא מקרא דהנה בגמ׳ [ל׳.] יש מי שמצריך שהחתך של השחיטה עצמה תהיה מפורעת

וגלוי במקום אחד ולא בשנים ושלשה מקומות ויליף לה מדכתיב [ירמי׳ ט׳] חץ שחוט לשוגם ע״ש ולא קיי״ל כן כמ״ש בסי׳ כ״א מיהו לענין עצם השחיטה בשעת השחיטה ילפינן שפיר שתהא מפורעת וגלויה ולא בהטמנה [נ״ל]:

טז וכיצד הוי חלדה כתב הרמב״ם בפ״ג דין ט׳ כגון שהכניס הסכין בין סימן לסימן בין שפסק הסימן העליון למעלה בין ששחט התחתון למטה שהוא דרך שחיטה פסולה הכניס את הסכין תחת העור ושחט שני הסימנין כדרכן או שהחליד את הסכין תחת צמר מסובך או שפרס מטלית על הסכין ועל הצואר ושחט תחת המטלית הואיל ואין הסכין גלויה ה״ז ספק נבילה וכן אם שחט מיעוט הסימנים בהחלדה וגמר השחיטה שלא בהחלדה ה״ז ספק נבילה עכ״ל ומיעוט הסימנים הוא בין מיעוט הראשון ובין מיעוט האמצעי כמו שביאר לקמן בדין י״ג וז״ל ואם דרס או החליד בין בשליש הראשון בין בשליש האמצעי ה״ז פסולה עכ״ל כלומר ספק נבילה אבל אם בשליש האחרון החליד או דרס ס״ל דכשירה דכן דעתו גם בשהיה במיעוט אחרון כמ״ש בסי׳ כ״ג וס״ל דזה שנשאר בגמ׳ [ל׳:] בספק בהחליד במיעוט סימנים זהו על מיעוט קמא או אמצעי אבל על מיעוט בתרא אין כאן ספק דכיון דרוב סימנים נשחטו כהוגן נגמרה הכשר שחיטה ושוב לא איכפת לן במה שנעשה אח״כ:

יז אבל רש״י ז״ל ובה״ג ועוד כמה מרבותינו סוברים דהספק בגמ׳ הוא על מיעוט בתרא דבמיעוט קמא פשיטא לן דהיא ודאי נבילה [רש״י] כיון שהפסול הוא בהכשר השחיטה ורק במיעוט בתרא י״ל כיון דנגמרה הכשר השחיטה לא איכפת לן או אפשר כולה חדא שחיטה היא ומיפסלה [שם] דכיון דלכתחלה יש לשחוט כל הסימנים כי אגמריה רחמנא למשה דחלדה או דרסה פוסלת השחיטה אף במיעוט בתרא ובגמ׳ נשאר בספק והוי ספק נבילה והכי קיי״ל לדינא אפילו בהפסד מרובה:

יח וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ י׳ אם לאחר ששחט רוב הסימנים החליד הסכין תחת מיעוט הנשאר משניהם או מאחד מהם ופסקו מותר ויש מי שאוסר גם בזה וראוי לחוש לדבריו לכתחלה עכ״ל ותופס העיקר לדינא כהרמב״ם ולכן כתב על דעת רש״י רק שראוי לחוש לכתחלה ורבינו הרמ״א כתב עליו והמנהג להטריף כל חלדה בין במיעוט קמא בין במיעוט בתרא בין בקנה בין בושט עכ״ל ואין זה מטעם מנהג בעלמא אלא דכן עיקר לדינא לדעת רש״י ובה״ג שכל דבריו דברי קבלה אלא דה״פ דכיון שנהגו להטריף בכל ענין ממילא דקבלנו עלינו דעת רש״י ובה״ג לעיקר והכי קיי״ל וזה חמירא טובא משהיה דבשהיה יש סברא לומר כיון דכבר פסק מלשחוט נגמרה שחיטתו אבל בדרסה וחלדה שהכל שחיטה אחת יש יותר סברא לאסור [ולשיטת רש״י א״ש מה שהספק בש״ס נמצא רק בשהיה וחלדה ולא בדרסה הגרמה ועיקור משום דבאלו הג׳ הולך ממש בשחיטה אחת ובוודאי טריפה גם במיעוט בתרא אך בשהיה כיון שיש הפסק יש ספק בדבר וכן חלדה בע״כ צריך הפסק קצת כשרוצה להחליד במיעוט בתרא כמובן ולכן מקודם בעי לה הש״ס בחלדה [ל׳:] ואח״כ בשהיה [ל״ב.] בדרך את״ל דבחלדה פסולה משום דההפסק מעט והוי הכל כשחיטה אחת מ״מ בשהיה דהוי הפסק מרובה איבעיא לן ודוק]:

יט וכתב רבינו הב״י בסעי׳ י״א אם החליד הסכין תחת מיעוט הראשון ושחטו ממטה למעלה ואח״כ גמר השחיטה כדרכה וכן אם שחט רוב סימן אחד בבהמה והחליד הסכין תחת מיעוט הנשאר ושחט סימן השני וכן אם שחט מיעוט הראשון בחלדה וגמר השחיטה שלא בחלדה ה״ז פסולה עכ״ל וההפרש בין חלוקה הראשונה להשלישית דשניהם הוא במיעוט קמא אלא דבחלוקה הראשונה שחט המיעוט מלמטה למעלה שלא כדרך שחיטה ובחלוקה השלישית יש יותר רבותא ששחט גם המיעוט כדרכו מלמעלה למטה והחלדה היתה תחת העור [ט״ז] וזה שכתב בחלוקה האמצעית בבהמה מפני שהולך לשיטתו דבמיעוט בתרא העיקר לדינא כהרמב״ם ולכן בעוף דהכשירו בסימן אחד כיון ששחט רוב הסימן נגמרה השחיטה ושוב לא פסלה בה חלדה אבל לדידן דקיי״ל כרש״י גם בעוף טריפה בכל עניין ויש מי שאומר דגם לדידן אין המיעוט הראשון אוסר רק בושט ולא בקנה מידי דהוי אחצי קנה פגום [ש״ך סקי״ג] וכבר כתבנו בסעי׳ י״ד לענין דרסה דאינו כן דזה דמי לשהיה במיעוט בתרא ע״ש וה״ה לחלדה וכן עיקר להטריף חלדה בכל ענין בין בקנה בין בושט ואף גם בשהייה כתבנו כן בסי׳ כ״ג סעי׳ י״ח ע״ש:

כ וזה שכתב הרמב״ם דבפרס מטלית על הסכין ועל הצואר ושחט הוי ספק נבילה הרבה מהפוסקים חולקים בזה וכמ״ש הטור דדווקא כשהמטלית קשור בה בצוארה או שהיתה מדובק בשעוה בצוארה ושחט תחתיה הוי ספק ושחיטתו פסולה אבל כשהמטלית רק פרוש על צוארה או כרוך בלא קשירה אין זה פסול והשחיטה כשרה וכן הכריעו בש״ע סעי׳ ח׳ אלא שכתבו שלכתחלה יש לחוש לדברי הרמב״ם ע״ש [גם בערוך ערך גרס כתב כהטור דדווקא כשהמטלית מדובק בשעוה או בשאר דבר ע״ש ואף גם קשירה לא הזכיר ע״ש]:

כא ומטעם זה יש ליזהר מאד בכבשים שיש להם בצוארם צמר מסובך הרבה לתלוש הצמר כדי שלא יטמון הסכין א״ע תחת הצמר ויבא לידי חלדה וכן יש למרוט הנוצות מעופות ממקום השחיטה מטעם זה וביו״ט שא״א למרוט יזהר השוחט מאד להחליק הנוצות לכאן ולכאן בכדי שהסכין יהיה גלוי:

כב צריך ליזהר כשאדם שוחט וחס על העור שלא יעשה בו קרע גדול ושוחט בראש הסכין ומתכסה מהעור דאם רק קצת ממקום השחיטה בהסכין מכוסה אפילו בדיעבד פסול אמנם אם שוחט באמצע הסכין אין לחוש אם ראשו מתכסה בעור כיון שהסכין במקום ששוחט בו כנגד הסימנים אינו מכוסה ויש מהראשונים שהחמירו גם בזה [טור בשם רא"מ] וראוי לחוש לדבריו לכתחלה ויש מי שאוסר גם בדיעבד [ב"ח] ולא נראה כן [ש"ך סק"ט] וכן יש ליזהר כשחבל כרוכה על צואר הבהמה להסירה מצוארה וכן יש ליזהר בכריכת מטלית על הסכין שלא יוכרך יותר בצד העב מבהצד הדק ששוחטין בו [תב"ש]:

כג הגרמה כיצד כגון ששחט שלא במקום שחיטה שנתבאר לעיל סי' כ' ולשון הגרמה שמכריע ידו לצאת חוץ ממקום הכשר שחיטה וכמו היה שוקל עין בעין נותן לו גירומיו [ב"ב פ"ח: רש"י חולין ט'.] ולשון גרם הוא שיווי המדה שלא יוסיף ולא יגרע [זבחים ס"ב: תוד"ה באמה] וזהו הלכה למשה מסיני וגם בקרא יש רמז לזה דשם שחיטה הכתוב בתורה בקדשים ושחט את בן הבקר מורה דמקום השחיטה הוא מן הצואר ולא ממקום אחר והכי דרשינן [כ"ז.] מניין לשחיטה מן הצואר שנאמר ושחט ממקום ששח חטהו כלומר ממקום שלפעמים כופף משם הכשרו ושח הוא לשון כפיפה כמו כי שחה לעפר נפשנו וחטהו הוא לשון הכשר כמו וחטא את הבית תחטאני באזוב וגו' וממילא כששוחט שלא במקום הצואר כגון משיפוי כובע ולמעלה וכן למטה בסימנים בקנה מראש כנף האונה ובושט ממקום שישעיר אין זה בצואר במקום ששח והוי כחותך ביד או ברגל:

כד כתב הרמב"ם בפ"ג דין י"ג שחט רוב האחד או רוב השנים והשלים השחיטה בדרסה או בהגרמה ה"ז כשרה שהרי נשחט השיעור כראוי הגרים בתחלה שליש ושחט שני שלישים ה"ז כשרה שחט שליש והגרים שליש וחזר ושחט שליש האחרון כשרה הגרים שליש ושחט שליש וחזר והגרים שליש האחרון ה"ז פסולה ואם דרס או החליד בין בשליש הראשון בין בשליש האמצעי ה"ז פסולה עכ"ל והטעם שמקל בהגרמה יותר מבשארי דברים מפני שבהגרמה אינו מקום שחיטה כלל והוי כחותך ביד או ברגל ולא בעינן רק שרוב סימנים יהיו במקום שחיטה והמיעוט שהיה שלא במקום שחיטה אינו כלום בין מיעוט קמא בין מיעוט אמצעי ואינו פוסל רק כששני שליש היתה בהגרמה ושליש במקום שחיטה דאינו נשחט רוב הסימן במקום השחיטה אבל בדרסה והחלדה שהפסול נעשה במקום השחיטה פוסל במיעוט קמא ובאמצעי ואינו כשר רק במיעוט האחרון שכבר נגמרה הכשר שחיטה כמ"ש [וז"ש בדרס והחליד שליש פסולה ר"ל ספק נבילה כמ"ש לעיל הל' י' וכמ"ש בסעי' ט"ז וכ"כ הלח"מ ע"ש וסמך אדלעיל ובכאן לא בא רק לבאר ההפרש בין הגרמה לדרסה וחלדה ולחנם האריכו בזה]:

כה ויש מרבותינו דמטרפי גם בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש משום דכי נפקא חיותא בשחיטת הרוב היתה אז הגרמה [ר"ן בשם מאור ורמב"ן דפסקו כר"ה לחומרא וכר"י לחומרא י"ט.] ולדידהו הוי ספק טריפה בין ככה"ג ובין בהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש ולהרמב"ם בכה"ג ודאי טריפה [דפסק כר"י] אבל בהגרים שליש ושחט שני שלישים מכשרי וי"א דגם בכה"ג טריפה [כרב אסי שם] והטעם דכי נפקא חיותא ברוב בעינן שיהא הרוב נשחט כהוגן והכא כשנגמרו שני שלישים הראשונים היה שליש הראשון בהגרמה [רשב"א] ואינו מכשיר אלא בשחט שני שלישים והגרים שליש ורש"י ז"ל מטריף גם בכה"ג כבכל פסולי שחיטה [ל': וטעמו דשמא קיי"ל כרב אסי שם בלישנא קמא וכרבנן ע"ש] וכללא דרש"י כן היא כיון דלכתחלה צריך שחיטת כל הסימנים כי אגמריה רחמנא למשה פסולי שחיטה הכי אגמריה שלא תהא בכל הסימן אחד מהפסולים ולכן אע"ג דהגרמה אינו במקום שחיטה כלל כיון שנשנה ביחד עם כל הפסולים דינו כמותם לפסול אף במיעוט בתרא גם בדידיה [כנ"ל בטעמא דרבנן ללישנא קמא דר"א וכה"ג איתא בתמורה ט"ז: ע"ש ברש"י ד"ה שתי וכו' וכיון דכי הדדי בחדא גמרא אגמרינהו ודאי בחדא דוכתא וכו' עכ"ל ודוק]:

כו רבינו הב"י בסעי' י"ב פסק כהרמב"ם אבל רבינו הרמ"א כתב דהמנהג להטריף גם בהגרמה בין במיעוט קמא בין במיעוט בתרא בין בקנה בין בושט עכ"ל ואינו מטעם מנהג בלבד אלא מעיקר הדין מפני שאנו תופסין דעת רש"י ז"ל ולכן אין להקל אפילו בהפסד מרובה:

כז ודע דכל אלו הגרמות שהכשרנו להפוסקים שמכשירים אינו אלא כשהגרים בקנה למעלה וידוע אצלו שלא נגע בהושט אבל בקנה למטה שנקובתו במשהו כשלא נגמרה שחיטת הרוב ממילא טריפה וכן בושט בין לצד מעלה בין לצד מטה משום דבושט בכל מקום נקובתו במשהו וממילא גם למעלה בקנה כשיש ספק שמא נגע בושט טריפה מספק ורק כשנשחט הרוב שוב אין חוששין וזהו הכל לדעת המכשירים אבל לדידן דקיי"ל כרש"י טריפה בכל ענין וכמ"ש ואין נ"מ בכל זה ולכן יזהר השוחט לשחוט באמצע הצואר ואז לא יבא לידי שום הגרמה וכמ"ש בסי' כ':

כח עיקור הוא הפסול החמישי מהלכות שחיטה דאגמריה רחמנא למשה ובפירושא דעיקור נחלקו רבותינו דרש"י ז"ל פירש [ט'.] דעיקור הוא מאי דתנן [ל"ב.] שחט את הושט ופסק את הגרגרת או פסק את הגרגרת ושחט את הושט ואין הפירוש שפסק את הגרגרת ביד דא"כ אין זה שייך להלכות שחיטה דהפסול הוא מפני שלא שחטו אלא דמיירי ששחט בסכין פגומה והפגימה אינה שוחטת אלא חונקת [תוס' ט'.] וממילא שדבר זה מפורש בקרא דכתיב ושחט ואין זה שחיטה אלא חניקה ונקרא פסול זה עיקור משום דהפגימה עוקרו ממקומו ולכן תלאו זה יותר בקנה מבושט שהרי פסול דסכין

פגום שוה בשניהם וכן פסול עיקור אלא דשם עיקור יותר חל על הקנה מעל הושט דהושט רך וכי פגע בו פגימה חונקו במקומו אבל הקנה קשה וכי פגע בו פגימה עוקרו ממקומו [נ"ל]:

כט אבל הרמב"ם ז"ל ורוב הראשונים לא תפסו כן בפירושא דעיקור וזהו שייך להלכות סכין שנתבאר בסי' י"ח ואינו מחמשה הלכות שחיטה אלא פירושא דעיקור כמ"ש בה"ג שהסימן נעקר או נשמט ממקומו ממקום חבורו בלחי ובצואר ואח"כ שחטו והשחיטה היתה כהוגן אלא שהסימן היה עקור ממקומו ואינו מועיל בו שחיטה והכי אגמריה רחמנא למשה דשחיטת סימנין אינם מועילים רק כשהם מחוברים במקומם ולא כשנעקרו ממקום חיבורן ואין לשאול דא"כ למה צריך הלכה למשה מסיני לדין זה והרי כבר נטרפה הבהמה או העוף כשנעקר הסימן ממקומו דבאמת עקירת הסימן ממקומו אינו טריפה וכל זמן שהוא חי הוא כשר אלא דהלכה למשה מסיני שאינו מועיל שחיטה לסימן שנעקר ממקומו [תוס' שם] ולרש"י גם מחיים טריפה בכה"ג [שם]:

ל ודע דזה שאמרנו דעקירת הסימן ממקומו כל זמן שהוא חי אינה טריפה לאו כללא הוא ולהדיא אמרו חז"ל [מ"ד.] סימנין שנדלדלו ברובן טריפה והענין כן הוא שאם נקלף הושט מן הלחי אבל הבשר שבין הלחי והושט דבוק בהושט והיינו שהלחי נקלף מן הושט ומהבשר שעמו אפילו נקלף כולו כשר וזהו דתנן [נ"ד.] ניטל לחי התחתון כשר אבל כשהושט נקלף לגמרי מן הלחי ומן הבשר אם נקלף כולו כשר מחיים ואין שחיטה מועלת לו ואם נקלף מיעוטו ורובו קיים גם שחיטה מועלת לו ואם נקלף רובו תלוי באופן פרידתו אם המיעוט הנשאר הוא במקום אחד מועלת לו השחיטה ואם המיעוט אינו במקום אחד אלא מפוזר כאן מעט וכאן מעט אע"פ שהמיעוט הנשאר בפיזור יהיה הרבה יותר מהמיעוט שנשאר במקום אחד מ"מ אין שחיטה מועלת לו וטעמו של דבר דכשהמיעוט מפוזר ניכר שנתלש בכח מכאן ומכאן אבל כשהמיעוט הוא רק במקום אחד אף שהוא מעט מ"מ ניכר שנקלף בנחת וזהו הכל כשנקלף הושט מן הלחי ומן הבשר אבל מהסימן השני שהוא הקנה לא נפרד אבל כשהושט נפרד מן הקנה ברוב ארכו טריפה גם מחיים וזהו לדעת הטור בסי' זה ובסי' ל"ג שזהו דעת הרא"ש ז"ל ולדעת רש"י ז"ל [מ"ד.] כשנעקר כאן מעט וכאן מעט הוי גם טריפה מחיים וזהו סימנים שנדלדלו ברובן טריפה שאמרו חז"ל אבל להרא"ש והטור זהו עיקור סימנים שאין שחיטה מועלת לו ומחיים היא כשירה וסימנים שנדלדלו ברובן הוא כשנפרד הושט מהקנה [ודברי הלבוש בסעי' ט"ו צ"ע וכבר תמה עליו המעיו"ט בד"ח בפא"ט סי' ו' אות כ' ע"ש] ובסעי' ל"ז יתבאר עוד בזה:

לא והרמב"ם ז"ל נ"ל שיש לו שיטה אחרת בכל זה דבפ"ג כתב עיקור כיצד כגון שנעקרה הגרגרת והוא הקנה או הושט ונשמט אחד מהם או שניהם קודם גמר שחיטה עכ"ל ובפ"ח כתב לחי העליון שניטל טריפה אבל אם ניטל התחתון כגון שנגמם עד מקום הסימנים ולא נעקרו ה"ז מותרת עכ"ל ובפ"ט כתב סימנים שנדלדלו רובן טריפה ואפילו שלא מחמת נפילה וכן אם נתקפלו שהרי אינם ראוים לשחיטה אבל אם נתפרק רוב תורבץ הושט מן הלחי ה"ז מותרת שאין התורבץ ראוי בשחיטה כמ"ש עכ"ל:

לב ביאור דבריו נלע"ד דהנה תורבץ הושט דבוק בלחי [רש"י מ"ג:] אבל הסימנים עצמם אינם דבוקים בהלחי והם תלוים בין עיקר החיך והלשון אצל המתפצל של לחי התחתון [תשו' הרמב"ם הובא בב"י סל"ג] כלומר אצל קצה התחתון של הלחי [פרישה שם] והסימנים עצמן מחוברים זל"ז ולצואר ע"י קרומים רכים והטעם שעיקור פסול לשחיטה מפני שמחמת העיקור מתנדנדין הסימנים וא"א שתשחט בהכשר [ש"ך סקכ"ד בשם ר"ן] וממילא מובן דאם רק הסימנים אינם מחוברין כברייתן מתנדנדין ואין ראוים לשחיטה ולכן לא מיבעיא אם הסימנים עצמן נתלשו מהקרומין שנאחזו בהן בהצואר וזה לזה דוודאי מתנדנדים ואינם ראוים לשחיטה אלא אפילו הסימנים עצמם מחוברים בקרומיהם כברייתן אלא שלמעלה ממקום השחיטה שהוא התורבץ כשנתלש מהלחי אם רק כולו נתלש דממילא גם הסימנים עצמן שמחוברים לקצה התחתון של הלחי נתלשו משם ושם הוא עיקר האחיזה בהכרח שהסימנים עצמן כנדים ממקומן ואין ראוים לשחיטה והדבר מובן דכשנתלשן כולו מהלחי התורבץ ותחילת ראשי הסימנים ועומדים באויר והם רכים ממילא נופלים הסימנים עצמן כידוע שזהו שמוטה וזה מקרי נתקפלו הסימנים כלומר שהם מקופלים זה על זה והסיבה מפני שנתקלפו מהלחי [וז"ש בגמ' דאיקפל אקפולי מלשון קיפול ומלשון קילוף וערש"י] אבל אם רק רוב התורבץ נתלש ונעקר מהלחי וסופו מחובר בהלחי דממילא המקום שבו מחוברים הסימנים לקצה הלחי מחוברים בהלחי הרי הסימנים במקומן וראוי לשחיטה ולפ"ז יש בדינים אלו ג' חלוקות כמו שיתבאר בס"ד:

לג כשהסימנים עצמם נתלשו מקרומיהן או אפילו סימן אחד שנתלש מקרומין שמחובר בהם זל"ז ובהצואר הוי טריפה ככל הטריפות וזהו שאמרו חז"ל סימנים שנדלדלו ברובן טריפה כלומר אם רוב אורך הסימן נדלדל מקרומיו כדאמרינן בעלמא אבר ובשר המדולדלין [חולין קכ"ז.] שהרי הסימן אינו כברייתו ולכן אע"ג דבלחי הוא דבוק הוא טריפה ואם בקרומיהן מחוברין כראוי אלא שבמקום החיבור בלחי בשם נתפרד התורבץ מהלחי אם הפירוד

הגיע עד סופו דממילא גם ראשי הסימנים נפרדו מקצה הלחי ולכן נהי דאינה טריפה מ״מ הסימנים יתנדנדו בשעת שחיטה והוי עיקור סימנים [וזהו דאיעקור עקורי שבגמ׳ כלומר שנעקר מהלחי עד סופו] אבל אם רק רוב התורבץ נפרד מהלחי דממילא ראשי הסימנים עדיין מחוברים בהלחי בקצה התחתון כשר גם לשחיטה [וזהו דאיגום איגומי מעילויא סימנים שבגמ׳ כלומר שלא הגיע עד סופו] וזה שנמסר למשה מסיני עיקור סימנים זהו כשבשעת שחיטה נעקרו קודם גמר השחיטה בין שנעקרו מהקרומים ובין שנפרד התורבץ מהלחי עד סופו דבשעת שחיטה אין נ״מ איך שהוא העיקור דמחיים יש נ״מ בין כשהיא טריפה ממש ובין שאינה ראויה לשחיטה דאז החלב מותר אבל בשעת שחיטה בין כך ובין כך היא טריפה או נבילה:

לד וזהו שביאר הרמב״ם ז״ל עיקור כיצד כגון שנעקרה הגרגרת וכו׳ קודם גמר שחיטה עכ״ל כלומר זהו עיקור שנאמרו למשה בסיני שנעקרו בשעת השחיטה ולא נאמר בזה איך נעקרו כי אין נ״מ בזה כמ״ש ובפ״ח כתב ניטל לחי התחתון כגון שנגמם עד מקום הסימנים ולא נעקרו ה״ז מותרת עכ״ל כלומר שלא הגיע עד סופו דממילא ראשי הסימנים עדיין מחוברים בהלחי לכן כשר לגמרי ובפ״ט כתב סימנים שנדלדלו רובן טריפה כלומר שנתלשו מקרומיהן אף שבלחי מחוברין ואח״כ כתב וכן אם נתקפלו שהרי אינם ראוים לשחיטה כלומר שבהקרומין הם מחוברין כראוי אלא שלמעלה נקלף התורבץ מהלחי עד סופו ונקפלו ראשי הסימנים על הסימנים עצמן כמ״ש ונהי דאינה טריפה שהרי הסימנים מחוברין בקרומיהן מ״מ כיון דראשי הסימנים נפרדו מהלחי מתנדנדים ואינם ראוים לשחיטה ואח״כ כתב אבל אם נתפרק רוב תורבץ וכו׳ ה״ז מותרת וכו׳ כמו שבארנו עכ״ל ור״ל כמו שביאר בפ״ח דזהו עצמו הדין שכתב שם שנגמם עד מקום הסימנים [וכל הסוגיא שבדף מ״ד. מתפרש כמין חומר ע״ש וזהו שפריך מסימנים שנדלדלו ברובן על תורבץ שניטל מלחי ה״פ למה בשם טריפה ברובה ובכאן ברובה כשירה ומתרץ הא דאיקפל אקפולי הא דאיפרק אפרוקי כלומר מאי קמדמית זל״ז דבניטל מלחי הלא הוא רק קילוף מלמעלה וכיון דלא הגיע עד הסימנים עצמן לא איכפת לן אבל בנדלדלו הלא הסימנים עצמן איפרק איפרוקי מקרומיהן ולכן גם ברובה טריפה וגם לשון הרי״ף יש לכוין בזה בהגהה קצת או גם בלא הגהה אלא שאין רצוני להאריך ודו״ק]:

לה ורבינו הב״י בספרו הגדול פירש דברי הרמב״ם באופן זה דסימנים שנדלדלו היינו שהסימנים נפרדו זה מזה והוי טריפה ממש ונתקפלו מקרי כשנעקרו שניהם או רובו של אחד מהם ממקום חיבורו באורך הצואר וזהו עיקור סימנים שבפ״ג ואינה טריפה אלא שאינה ראויה לשחיטה ואם רק נתפרק רוב תורבץ מהלחי כשר ע״ש והנה לדבריו כשנתלשו הסימנים מהקרומים של הצואר אינה טריפה אלא שאין ראוי לשחיטה ולדבריו היא טריפה ממש וכן לדבריו כשהסימנים נפרדו זה מזה הוי טריפה ממש ולדבריו לא נזכר זה בדבריו אך יכול להיות דזהו ג״כ בכלל דילדול אמנם שנאמר דבנפרדו זה מזה הוי טריפה ממש ובנפרדו מקרומי הצואר אינה טריפה ממש ודאי תמוה שהרי עיקר חיות כל האיברים הם כשהם מדובקים להגוף ודיבוקם זל״ז נראה שאינו מעכב כל כך שכל אחד תשמישו לבדו הקנה הוא לכלי הנשימה והושט הוא לכלי העיכול ונהי דלדינא ודאי כן הוא דבנפרדו זה מזה טריפה שכן הביאו הראשונים בשם ר״ח ז״ל מ״מ שנאמר שזה גרע מנפרדו מהצואר ודאי צ״ע עוד כתב דזה שנתבאר דנתפרק רוב תורבץ מהלחי כשר אבל נתפרק כולו היינו עיקור סימנים ואינם ראוים לשחיטה זהו כשאחז הסימנים ועקרן מהלחי אבל אחז בלחי ועקרו מן הסימנים אפילו כולו כשירה וזהו שכתב בפ״ח ניטל לחי התחתון וכו׳ ע״ש וזהו ודאי תימא רבתי איזה סברא יש לחלק בין זל״ז [וכבר השיג עליו המעי״ט בפ״ג סי׳ ו׳ אות ע׳ ע״ש] ועמ״ש בסעי׳ ל״ח בביאור דבריו:

לו וי״א בכוונת הרמב״ם דעיקור שכתב בפ״ג היינו שנעקרו הסימנים או אחד מהם מהבשר שבלחי אבל אם רק נגמם עד מקום הסימנים כשירה וזהו ניטל לחי התחתון שכתב בפ״ח וסימנים שנדלדלו זהו כשנפרד הושט מהקנה כדברי רבינו הב״י ונתקפלו מקרי כשניטל הסימן ברובו מן הלחי והמיעוט שנשאר אינו במקום אחד [ב״ח] וכמ״ש בסעי׳ ל׳:

לז והנה לדינא ודאי שיש לנו להחמיר ככל הדיעות שהרי זה איסור תורה ולכן כשהסימנים נפרדו זה מזה ברובן טריפה וכן כשנפרדו מהקרומים שקשורים בהצואר ברובן ג״כ טריפה ובניטל לחי התחתון בכולו אינו כשר לשחיטה וכן בניטל רובו אם המיעוט שנשאר אינו במקום אחד ג״כ אינו כשר לשחיטה ויש מחמירין עוד דבשעת שחיטה אפילו אם נעקרו רק מקצת מהסימנים ג״כ טריפה [ב״ח] ויש חולקים בזה [ט״ז סקי״א] וזה שכתבנו בסעי׳ ל׳ דכשהושט נקלף רק מן הלחי ולא מן הבשר שעמו אפילו נקלף כולו כשר זהו רק לשיטת רש״י אבל ברמב״ם אינו חילוק זה ועוד דלרש״י ז״ל זהו פירוש הש״ס שם דאיגום אגומי מעילויא סימנים ולהרמב״ם הלא כוונה אחרת בזה כמ״ש ועוד דגם הטור לא הזכיר כלל חילוק זה ומשמע דגם הוא ס״ל דבכולו גם בכה״ג אין שחיטה מועלת בו [וכ״כ הט״ז סק״ח]:

לח ולפ״ז יש לתמוה על רבינו הב״י שכתב בסעי׳ ט״ו עיקור כיצד כגון שנעקר הקנה או הושט מהלחי ומהבשר וכו׳ עכ״ל דמבואר מדבריו דמהלחי לבדו כשר בכל ענין שהרי זה אינו אלא לדעת רש״י ואפשר שהולך לשיטתו שביאר כוונת הרמב״ם לחלק בין שעקר הסימנים מהלחי ובין שעקר הלחי מסימנים כמ״ש בסעי׳ ל״ה ושם תמהנו עליו איזה סברא יש לחלק בזה ולכן נאמר דכוונתו כן הוא דכשעקר הסימנים מהלחי נשאר הבשר אצל הלחי

ולכן הוי עיקור אבל אחז בלחי ועקרו מן הסימנים נשארו הסימנים דבוקים בבשר ולכן כשר ולפ״ז גם ברמב״ם מבואר סברת רש״י ז״ל [אבל הטור נראה שאינו מחלק בזה וכ״כ הב״ח בסי׳ ל״ג והנה הטור השיג שם על הרמב״ם במ״ש בניטל לחי התחתון עד הסימנים ע״ש ודבריו אינם מובנים כלל וטרחו הב״ח והדרישה בכוונתו אמנם גם הרשב״א בת״ה בית שני השיג עליו כהטור וברור הוא שתפסו דהסימנים מדובקים בכל אורך הלחי התחתון וכן סברו גם חכמי לוניל אבל לפי תשובת הרמב״ם ז״ל שאינם מדובקים רק בקצה התחתון וכמ״ש בסעי׳ ל״ב נסתלקה השגתם וגם הוא סובר כדבריהם ע״ש ולחנם טרחו בכוונת הטור ודו״ק]:

לט עוד כתב בסעי׳ ט״ז הא דפוסל בעיקור היינו כשנעקר כולו אבל אם נשתייר בו אפילו משהו כשר והוא שאותו שנשאר הוא במקום אחד אבל אם מיעוט הנשאר הוא מדולדל שהוא מעט כאן ומעט כאן פסול שניכר הדבר שנעקר בכח ומה שנשאר מחובר חיבור מדולדל הוא והו״ל נעקר כולו ופסול וה״מ כשנעקר רובו אבל אם לא נעקר אלא מיעוט ורובו קיים אע״פ שרוב זה הנשאר הוא מדולדל מעט כאן ומעט כאן כשר עכ״ל וכבר בארנו זה לשיטת רש״י והרא״ש והטור וזה שכתב דכשהמיעוט מדולדל פסול זהו לשיטת כל הפוסקים שתפסו בעיקור דעת בה״ג אבל לשיטת רש״י דעיקור הוא כששחט בסכין פגום במיעוט מדולדל אינו פסול בלבד אלא היא טריפה מחיים [כמ״ש התוס׳ ט׳. ד״ה כולהו וכו׳ ולפי׳ הקונטרס ניחא שאינו מונה שמוטה דבה״ג דהוי טריפה ששחטה וא״צ להזכירו עכ״ל אך בש״ע לא הובא כלל דעת רש״י]:

מ עיקור זה הוא שנקרא שמוטה בגמ׳ כלומר שהסימן נשמט ממקומו ואין חילוק בין שנשמטו שני הסימנים או סימן אחד בלבד או רובו אם המיעוט אינו במקום אחד כמו שנתבאר ולא עוד אלא אפילו עוף שהכשירו בסימן אחד ונשמט אחד מהסימנים ואח״כ שחט את השני שחיטתו פסולה ואע״ג דטעמא דעיקור בארנו מפני שאינו ראוי לשחיטה וכאן הלא לא את הסימן העקור שחט מ״מ הלכתא גמירי לה שבעת השחיטה צריכין להיות שני הסימנים ראוים לשחיטה [רשב״א] ולרש״י הוי טריפה מחיים כמ״ש:

מא אין העיקור פוסל אלא קודם שחיטת הרוב אבל אם לאחר ששחט רוב שנים בבהמה ורוב אחד בעוף נשמטו הסימנים השחיטה כשירה כן פסקו בטור וש״ע סעי׳ ט״ו דלא גריע פסול עיקור מכל פסולי שחיטה ובשם כשר במיעוט בתרא וכן הדין בעיקור ואדרבא עיקור עדיפא שאינה טריפה מחיים לשיטת רוב הפוסקים וממילא מבואר דלבה״ג שסובר כרש״י דבכל הפסולים טריפה מספק גם במיעוט בתרא כמ״ש בסי׳ כ״ג ממילא דגם עיקור פסול במיעוט בתרא ואף שיש לחלק בין עיקור לשארי פסולים כמ״ש מ״מ לא נראה לחלק בכך ולשיטת רש״י דעיקור הוא סכין פגום ודאי דלדידיה הוי ספק טריפה גם במיעוט בתרא כבכל הפסולים לשיטתו:

מב וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב בסעי׳ ט״ו ואנו נוהגין להטריף כל עיקור בין במיעוט קמא בין במיעוט בתרא בין בקנה בין בושט ודווקא לאחר שנשחט אבל בחייו כשר אלא שאין שחיטה מועלת בו ונ״מ לעניין חלב או ביצים שלו שהם כשרות עכ״ל ביאור דבריו נ״ל דה״פ דאנו נוהגין להטריף כל מין עיקור בין עיקור דרש״י ובין עיקור דבה״ג בין במיעוט קמא ובין במיעוט בתרא ומיעוט קמא לא שייך רק בעיקור דרש״י ששחט המיעוט הראשון בפגימה וכל השאר בלא פגימה דאלו עיקור דבה״ג לא שייך במיעוט קמא דאחרי שנעקרו הסימנים במיעוט קמא הרי הם עקורים בכל הסימן ומיעוט בתרא שייך בשניהם ואח״כ קאמר דבחייו כשר העיקור דבה״ג אע״ג דלרש״י הוי טריפה מחיים ואסורים החלב והביצים מ״מ אין חוששין לזה דהוא יחיד נגד כל הפוסקים וזה שחששנו לדבריו במיעוט בתרא משום דבזה גם בה״ג ס״ל כוותיה בכל הפסולים ומסתמא גם בעיקור כן וזה שאנו חוששין לדבריו במיעוט קמא בעיקור שלו זהו מפני שהכל מודים בזה שכששחט בפגימה הוי טריפה במיעוט קמא כמבואר בסי׳ י״ח אלא דס״ל שאין זה עיקור שנמסר למשה מסיני וממילא דלשיטת רש״י ובה״ג בכל הפסולים דגם במיעוט בתרא טריפה ה״ה בשחיטת פגימה במיעוט בתרא אבל בפירושא דעיקור העיקר לדינא כבה״ג ולכן הכשיר מחיים אבל גדולי האחרונים אסרו גם מחיים דאולי קיי״ל כרש״י בפירושא דעיקור ועיקור דבה״ג הוי טריפה מחיים וכן עיקר לדינא דספיקא דאורייתא הוא [ש״ך סקכ״ג ופר״ח ותב״ש אך מ״ש הש״ך דגם הרי״ף והרמב״ם ס״ל כרש״י צע״ג דהם ס״ל כבה״ג ונדלדלו ברובן ענין אחר הוא כמו שבארנו גם מ״ש בכוונת הרמ״א במיעוט קמא קאי אעיקור דבה״ג וכוונתו שלא נעקר רוב הסימן דבשעת שחיטה גם במקצתו טריפה וזהו דעת הב״ח וכבר השיג עליו הט״ז בסקי״א ואין לשון הרמ״א סובל זה וכוונתו ברורה לעיקור דרש״י וכ״כ מפורש בספרו ד״מ אות י׳ וז״ל אמנם מהרי״ו כתב דבין עיקור לדברי בה״ג בין לדברי רש״י פסול בין במיעוט וכו׳ עכ״ל ע״ש ודו״ק]:

מג אם שחט בעוף סימן אחד שזהו הכשירו ונמצא הסימן השני שמוט ואינו ידוע אם נשמט קודם שחיטת הסימן האחר או אח״כ טריפה דהוא ספק תורה וחזקת איסור וכללא הוא דכל ספק בשחיטה אסור ולכן אף שיש קצת הוכחה שלאחר השחיטה נשמט כגון שלאחר שחיטת הסימן זרק העוף מידו וקרוב הדבר שע״י זריקה וע״י הפירכוס נשמט הסימן השני מ״מ כיון שלא ראה מקודם שזרק שלא היתה שמוטה עדיין היא בחזקת איסור אא״כ אומר השוחט בפירוש שיודע שלא היתה שמוטה בשעת שחיטה ויש לו נאמנות בזה גם לאחר השחיטה אף שאין עתה בידו מ״מ כיון שהתורה האמינתו

להשוחט מטעם שיש בידו לשחוט כמ״ש בסי׳ א׳ א״א לומר שהאמינתו מקודם ולא אח״כ דאין נאמנות לחצאין ועוד דלענין נאמנות מטעם שהוא בידו אין חילוק בין שהוא עתה בידו ובין שהיתה מקודם בידו כמ״ש בסי׳ קכ״ז [כרבא גיטין נ״ד:] ואע״ג דענין שמוטה לא היה בידו מעולם דהא אין בידו שלא תהיה שמוטה מ״מ הרי בהכרח שהאמינתו תורה לזה דאל״כ איך נאמן על השחיטה מטעם בידו והרי שמוטה לאו בידו אלא בע״כ או שהתורה האמינתו גם לזה או מטעם שלא חששה התורה לזה דרוב בהמות ועופות אין בהן שמוטה וא״כ ממ״נ נאמן או מטעם נאמנות או מטעם רובא ואע״ג דעתה איתרע הרוב שהרי הוא שמוט מ״מ פשיטא שנאמן לומר שאחר השחיטה נשמט מטעם רובא ונשאר הרוב על מקומו אבל בלא אמירתו א״א להתיר מטעם רובא שהרי איתרע והדבר פשוט דדווקא כשאומר שבדק אחר השחיטה וראה שלא היתה שמוטה דאל״כ מניין יודע שלא היתה שמוטה והרי א״א לידע זאת בלי בדיקה [וכ״כ התב״ש סקל״ב ולחנם טרח הט״ז בס״ק י״ד ודבריו צ״ע כמ״ש התב״ש ועתה״ד פסקים סי׳ ר״ה ולפמ״ש דבריו מובנים ודו״ק]:

מד כבר נתבאר דהסימן השמוט א״א לשוחטו כראוי מפני שמתנדנד אמנם הדבר מובן כשהשוחט תופס בסימנים עצמן או שתופס בעור בית השחיטה מאחוריו עד שנדחקו הסימנים תחת העור יכול לשחוט מפני שאין מתנדנדים ולכן כתב הרמב״ם בפ״ג דאם נמצא הסימן השחוט שמוט אם לא תפס בסימנים כשירה שא״א לשמוטה שתעשה שחוטה ואם תפס בסימנים ה״ז ספק נבילה עכ״ל וס״ל דכשלא תפס בסימנים מבורר הדבר שהשמוטה נעשתה אח״כ דאל״כ לא היתה השחיטה כדרך השחיטות ולהיפך בתפס בסימנים בכל ענין הוי ספק נבילה ואינו מועיל לשחוט בהמה אחרת ולדמות החתכים זל״ז ואף שבגמ׳ [נ״ד.] יש מי שסובר כן מ״מ הרמב״ם סובר שלהלכה אינו כן [דס״ל דר״נ כרב ור״י יחיד לגבייהו]:

מה ויש מרבותינו דס״ל דאפילו בתפס בסימנים מותר ע״י דימוי לאחרת וכיצד יעשה יביא בהמה אחרת וישחוט הסימן ואח״כ יעקרנו ממקומו אם שתי השחיטות שוות במראה כשירה שכשם שזו נשחטה קודם כמו כן זו נשחטה קודם ואם השניה מאדמת יותר פסולה שזהו סימן שהראשונה נשמטה קודם שחיטה אבל באותה בהמה לא מהני דימוי בשחיטה במקום אחר מפני ששמוטה אינה טריפה מחיים והיא כחיה וממילא שא״א שהשחיטה השניה תשוה לראשונה שהרי בשניה אינה בחיים [ש״ך וט״ז] ולדיעה זו בלא תפס בסימנים מודים להרמב״ם שא״צ דימוי ובכל ענין כשירה [ב״ח] ויש מרבותינו דס״ל דבתפס בכל ענין טריפה ולא מהני דימוי ובלא תפס אינה כשירה בלא דימוי וזהו דעת הרא״ש ז״ל וכבר כתבו הפוסקים דהאידנא אין אנו בקיאים לדמות זל״ז ולכן לפי מה שנתבאר דעת הרא״ש האידנא טריפה בכל ענין [וזה שלא כתבו לדמות בדין שבסעי׳ מ״ג כתבו התוס׳ שם משום דממ״נ לא ידמו זל״ז אפילו נשמט השני קודם שחיטת הראשון מפני דאז היה לו חיות מהסימן הראשון משא״כ עתה ע״ש]:

מו כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ט שחט העוף כדרכו בהכשר ואחר גמר שחיטה מצא טבעת מהגרגרת שלם על הסכין כשר עכ״ל דתלינן שאין זה עיקור אלא ע״י גלגול הגרגרת הוא כלומר ששחט בב׳ מקומות ע״י גלגול ולכך נפרד הטבעת ואע״ג דזהו ספק בשחיטה דשמא נעקר הטבעת בשעת שחיטה מ״מ כיון דלא שכיח שיהא הטבעת מהגרגרת נשמט מחיים ולא תהיה המכה ניכרת תלינן בדבר המצוי שנפרד ע״י גלגול לאחר שחיטה [כו״פ]:

מז אבל רבינו הרמ״א כתב עליו דיש מטריפין בזה וכן עיקר ואין לשנות עכ״ל ולדבריו הסכימו רוב הגדולים דמי יעיד שע״י גלגול הגרגרת שלאחר שחיטת רוב הסימנים הוא בא שמא הוא בתחלת שחיטה או באמצע שחיטה וכן מסתבר לומר שע״י דחיקת הסכין על הגרגרת נקפצה חוליא אחת ממקומה [יש״ש פ״א סי״ח] ואפילו אם נעשה אחר שחיטת הרוב הוי עיקור במיעוט בתרא וקיי״ל דטריפה ויש שרוצים להקל בנמצא הטבעת על הארץ ואין שום טעם נכון לחלק בזה והכל הוא ספק בשחיטה ולזה הסכימו גדולי האחרונים [ש״ך סקל״א וכרו״פ ותב״ש] וכן עיקר לדינא מיהו בנמצא מקצת טבעת על הסכין או על הארץ והיינו פחות מחצי טבעת יש להכשיר [ט״ז סקי״ז] דאפילו נאמר שהוא עיקור אינו פוסל במיעוט [והחכ״א כלל ז׳ כתב שהרמ״א בד״מ הטריף גם בזה ע״ש ואינו כן דמקצת טבעות הטריף ולא מקצת טבעת ע״ש וגם התב״ש הסכים בזה להיתר ואין ספק בדבר]:

מח ואם נמצא אחר השחיטה על חוד הסכין טבעת אחת והיינו שהיתה חתוכה במקצת ושני צדדי החיתוך הם על שני צדדי הסכין יש להכשיר דזה נראה להדיא שזה אינו ע״י דחיקת הסכין על הגרגרת ונשמטה ממקומה שהרי הטבעת נחתכה ואף שי״ל שמא מקודם נשמטה ואח״כ נחתכה דלמה לנו להחזיק ריעותא שמקודם נשמטה כיון שרואין החתך [ט״ז סקי״ז והסכימו לזה כמה מהגדולים וכן אם לא נחסר טבעת אלא שני חצאי טבעת דבוקים זה בזה עם העור שביניהם מפני שאין דרך עיקור שיהיו הטבעות נחתכות לשתים בהקיפם ומחוברים יחד בעור המחברן אלא ודאי שנעשה דרך שחיטה בהולכה והובאה בהסכין וע״י גלגול הגרגרת נחתכה לשתים בהקיפה ש״ך סי׳ ל״ד סקט״ז ע״ש ודע דשם עיקור שכתבנו על דינים אלו הוא רק שם המושאל דעיקור ענין אחר הוא כמ״ש אבל כשטבעת נקפצה ממקומה קודם שחיטה הוי טריפה מחיים שהרי נפסק רוב הגרגרת ברחבו טריפה כמ״ש בסי׳ ל״ד וכ״ש בכה״ג]:

מט אמרו חז״ל [שבת קכ״ח:] האי מאן דשחיט תרנגולת לכבשינהו לכרעיה בארעא אי נמי לידלינהו דדילמא מנח להו לטופריה בארעא ועקר להו לסימנין ע״ש דטבע התרנגולת והתרנגול כשמעמידים אותם בריוח על הקרקע או לכותל ורוצים לשחוט אותם נועצים צפרנם בקרקע וממשיכים אצלם הסימנים ועוקרים אותן וכשדוחקים רגליהן לקרקע או לכותל או שתלוים באויר רחוק שיעקרו הסימנים ולכן צוו חכמים לעשות כן ויש שכתבו דכל שוחט שרוצה לשמור א״ע שלא תשמט טבעת מהגרגרת ישחוט באלכסון ואז יובטח שלא יכשיל בזה וביחוד באווזים:

סימן כה

א [שצריך לבדוק בסימנים אחר שחיטה ובו י״א סעיפים].

בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת באיסור אבר מן החי ובאיסור שאינה זבוחה וכשאתה בא להוציאה מחזקת האיסור ע״י מעשיך צריך אתה לדעת בבירור שהוצאת אותה מחזקת האיסור וכל זמן שלא ידעת בבירור עדיין עומדת בחזקת איסורה ולפיכך אמרו חז״ל [ט׳.] שהשוחט מחוייב לבדוק בהסימנים לאחר השחיטה אם נשחטו רובן ואם לא בדק הוי נבילה ומטמאה במשא אפילו השוחט הוא מהיר וזריז [רמב״ם פ״א] דכיון שעומדת בחזקת שאינה זבוחה ועתה היא מתה בהכרח שהיא נבילה:

ב ואין לשאול הרי החזיר הסכין על כל הצדדים ובוודאי נשחטו רובן דאין זה ראיה דלפעמים הסימנים נשמטים אילך ואילך וסבור הוא שנשחטו ובאמת לא נשחטו ולכן אי אתה רשאי להתיר מן הספק מה שהוא בחזקת איסור [רשב״א בתה״ב ש״ב בית ב׳] וגם אין לומר דניזל בתר רובא ורוב השוחטין שוחטין רוב הסימנים דכיון דבחזקת איסור עומדת י״ל סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא ועוד דרוב זה אינו מבורר דכמה פעמים אין רוב הסימנים נשחטין [מרדכי פ״א] ואין לשאול הרי קיי״ל דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן והאי רוב הוי כל כמ״ש בסי׳ א׳ ואם אין זה בבירור ששוחטין רוב הסימנים א״כ אינם מומחין די״ל דלענין זה לא שייך המחאה כלל שהרי ביכולת לבדוק וכ״כ הרא״ש בתשו׳ [כלל כ׳ סי״ד] וז״ל דכשלא בדק את הסימנין לא יצאה מחזקת שאינו זבוח ולא מצינו בשום מקום שיאמר רוב השוחטין שוחטין את רוב הסימנים דנסמוך אהאי רובא לאפוקי מחזקת שאינו זבוח עכ״ל:

ג מכל הטעמים שנתבאר מבואר דדעת רבותינו שכשלא בדק בסימנים הוי נבילה מן התורה וכן מתבאר מלשון הרמב״ם ויש מגדולי אחרונים שמסתפקים בזה [תב״ש] ויש דפשיטא להו דהוי רק דרבנן [עי׳ חידושי רע״א וחכ״א בבינת אדם שער או״ח ס״א] והביאו ראיה ממ״ש התוס׳ שם דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא ע״ש וגם הרשב״א בחידושיו שם כתב וז״ל דרוב הפעמים רובן של סימנים נשחטים וכו׳ ומשום דאיסור דתלי במעשה הוא אוקמוה רבנן בחזקת איסור הראשונה וכו׳ עכ״ל:

ד אבל באמת אינו כן לדינא דהם כתבו זה מפורש למאן דס״ל בגמ׳ שם דרק טריפה הוי ולא נבילה ולכן בהכרח לומר כן דהוי רק מדרבנן דאל״כ ממ״נ אם לא נשחטה כראוי הרי היא נבילה ולכן כתבו דמדרבנן החמירו לענין אכילה ולא לענין נבילה אבל למאן דס״ל בגמ׳ דהוי נבילה ודאי דמן התורה הוא ובזה גופה תלוי מחלוקת הש״ס ע״ש ואף די״ל דגם אידך ס״ל דהוי דרבנן אלא דהחמירו גם לענין נבילה לא מסתבר לומר כן ועוד דהרי מדברי הרשב״א שהבאנו בסעי׳ ב׳ מבואר דהוי מן התורה ואיך יסתור הרשב״א א״ע מספרו לחדושיו אלא ודאי דבספרו כתב לדינא ובחדושיו כתב לפרש מאן דס״ל דלא הוי נבילה ועוד ראיה ברורה לזה דהנה הרי״ף האריך להביא כל הסוגיא דהוי נבילה ע״ש והרי דיני טומאה אינו נוהג בזמה״ז אלא ודאי דבכוונה הביא זה להורות דהלכה כמאן דס״ל דאסורה מן התורה והוי נבילה ונ״מ לדינא לענין כמה דברים דאם נאמר דאסור רק מדרבנן אסור לשחוט בנו אחריו וכן צריך כיסוי הדם בחיה ובעוף ואם נאמר דהוי מן התורה א״צ כיסוי ומותר לשחוט בנו אחריו ובעיקר האיסור יש נ״מ רבתי בין דאורייתא לדרבנן לענין ספק דסד״א לחומרא ודרבנן לקולא [והמעיו״ט טרח שם למה הביאו זה הרי״ף והרא״ש] מיהו לענין טומאה יכול להיות דאין לוקין מן התורה מפני שלטומאה אין לה חזקה [עפמ״ג בפתיחה]:

ה ואין לשאול בזה והרי קיי״ל דכל ספק בשחיטה לא הוי רק ספק נבילה כמ״ש הרמב״ם פ״ג וכמ״ש בסי׳ י״ח סעי׳ ל׳ בשוחט בסכין בדוקה ונמצאת פגומה דהוי ספק נבילה וכן בספק שהייה ושארי הלכות שחיטה בספיקן לא הוי אלא ספק נבילה ומאי אולמא ספק זה דהוי נבילה ודאית דבאמת לא דמי זל״ז דבכל הספיקות נגמרה מעשה השחיטה כראוי אלא שנפל ספק מטעם פסול אחר אבל כשלא ידע אם נשחטו רוב הסימנים הרי עדיין לא נגמרה מעשה השחיטה כראוי ובמה יצאה מחזקת איסורה וממילא דעתה כשהיא מתה הרי היא נבילה וודאית [כנלע״ד]:

ו כתב הטור השוחט צריך שיבדוק בסימנים אחר השחיטה אם נשחטו רובן וכו׳ ואם בשעת שחיטה רואה אותן שחוטין לפניו א״צ יותר עכ״ל ביאור דבריו דלא תימא מדקאמר הש״ס הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה אינו מועיל מה שרואה בשעת שחיטה דאין זה סברא אלא דגם ראיית

עינים בשעת שחיטה מהני [דרישה] והש״ס אורחא דמילתא נקיט משום דבשעת שחיטה הסימנים מליאים דם וקשה לראות אם נשחטו רובן ובאמת יש מי שכתב שאין לסמוך על ראיית עינים מטעם זה וצריך להכניס ידו לצואר הבהמה תוך החתך ולראות במשמוש ידים שנשחט רוב [ט״ז בשם מהרי״ל] וחומרא בעלמא היא כדמוכח מדברי הטור והש״ע ע״ש:

ז וכתב רבינו הרמ״א דנהגו לבדוק בדרך זה שתוקף אגודל על שיפוי כובע ומתוך הדחק יפלטו הסימנים לחוץ ואז יכול לראות אם נשחטו רובן גם אם עביד שמוטה כי אם לא יכנסו הסימנים לפנים לאחר שהסיר אצבעו הוי שמוטה וטריפה מיהו א״צ לבדוק אחר שמוטה דסמכינן ארובא כמו בשאר טריפות ויש לבדוק אחר זה קודם שהוציא העוף בידו אבל אם לא בדקו תחלה בודק אח״כ ולא חיישינן שמא ע״י הפרכוס נתרחב החתך עכ״ל ויש חוששים שע״י הפרכוס נתרחב החתך ופסקו דאם זרקו מידו קודם בדיקת הסימנים הוי טריפה [ב״ח בשם א״ז] ויש מי שחילק דאם מצא רק רוב הסימן נשחט חיישינן שבשעת השחיטה לא היה רוב וע״י הפרכוס נתרחב ואם מצא כל הסימן שחוט כשר דא״א לומר שע״י הפירכוס נתרחב חצי הסימן [ב״ח] ויש מחלקים בין ושט לקנה דבושט כשנמצא רוב סימן לא חיישינן שע״י הפירכוס נתרחב דאין דרכו להתקרע ברוחבו ובקנה חיישינן דדרך הקנה להתפרק [ש״ך סק״ד] ודברי טעם הן:

ח וזה שכתב שא״צ לבדוק אחר שמוטה יש חולקין בזה מפני שבה״ג כתב שצריך לבדוק אם נשחטו בסימנים עקורים מפני ששכיח להיות הסימנים עקורים בשעת שחיטה בעוף וכדמוכח ממ״ש בס״ס הקודם ע״ש וא״כ דמי לריאה שלכתחלה צריך לבדוק ובדיעבד כשר כמ״ש בסי׳ ל״ט וה״ה בעיקור בעוף [ש״ך סק״ב] ולא דמי לשחיטת רוב הסימנים דגם בדיעבד אסור דהתם בהמה בחייה בחזקת שאינה זבוחה עומדת משא״כ בעיקור גם בחייה אינה עומדת בחזקת עיקור [שם] ולכן לכתחלה צריך לבדוק בתקיפת אגודל כמ״ש אך בדיעבד כשלא תקף אגודל אם רק ראה שרוב סימן אחד נשחט מותרת העוף [ונ״ל דבבהמה לא שייך חשש עיקור ופירכוס]:

ט אותם הבודקים בנוצה לראות אם נשחט הרוב תפח רוחם שקרובים להאכיל טריפות לישראל שתוחבים הנוצה דרך הפה להסימנים לראות אם הרוב שחוט ושמא לא נשחט הרוב ואנן בעינן רוב הנראה לעינים ועוד דהנוצה קורע ומרחיב החתך ואם אפילו יראה שהרוב נחתך יכול להיות שלא נשחט הרוב והנוצה הרחיבה החתך:

י כתב רבינו הב״י דיש מי שאומר שצריך לראות שהם שחוטין במקום שחיטה בלא הגרמה עכ״ל ובספרו הגדול כתב שלא ראה נוהגין כן והדבר פשוט דכששוחט באמצע הצואר א״צ לראות אחר הגרמה וכששוחט בקצה הצואר ודאי שיש לחוש להגרמה ויש לראות ששחט בלא הגרמה ולפי שרוב השוחטין שוחטין באמצע הצואר לכן לא נהגו בזה [תב״ש]:

יא עוד אמרו חז״ל [ט׳.] דכמו דכל ספק בשחיטה פסולה מפני שעומדת בחזקת איסור עד שיוודע לך בבירור שנשחטה כהוגן כמו כן להיפך כשנשחטה כהוגן ויצאה הבהמה מחזקת איסור להיתר עומדת בחזקת היתר לענין כל ספק שיפול אח״כ בענין טריפות שאינו שייך לשחיטה עד שיוודע לך במה נטרפה ולכן אם בא זאב או כלב ונטל הבני מעיים או הריאה והחזירן כשהן נקובים אין חוששין בזה דאמרינן שהיו שלימין והוא נקבן בשיניו ולא חיישינן שמא היה נקב גם מקודם והוא תחב שיניו למקום הנקב ולא מיבעיא בכה״ג אלא אפילו נמצאו נקבים הרבה שלא במקום שיניו תלינן כולהו בשיניו ודבר זה יתבאר בסי׳ ל״ו ע״ש אבל אם נמצא ספק בשחיטה אף שיצא בהיתר אסור שהרי נגלה דבטעות יצא בהיתר [פמ״ג בש״ד סק״ו] ולא תקשה לך כיון דנשחטה בחזקת היתר עומדת למה אסרינן בנאבדה הריאה כשאין הפסד מרובה כמ״ש בסי׳ ל״ט דריאה שאני שבה תקנו חז״ל לבודקה מפני הטעמים שיתבארו שם ולכן בנאבדה הרי לא נתקיימה תקנת חז״ל [עכרו״פ ופמ״ג במ״ז סק״ה ולפמ״ש א״ש ודו״ק] ועמ״ש בסי׳ ג׳:

סימן כו

א [דין נקב בושט או בבני מעים קודם גמר השחיטה ובו ו׳ סעיפים].

כתב הרמב״ם ריש פ״ז התחיל בשחיטה ושחט כל הקנה ואח״כ ניקבה הריאה ואח״כ גמר השחיטה ה״ז טריפה הואיל וניקבה קודם גמר שחיטה וכן כל כיוצא בזה עכ״ל וכן פסקו בטור וש״ע וביאור דבריו דהנה ידוע שהריאה תלויה בקנה וגם זה ידוע שלאחר הכשר שחיטה אם ניקבה הריאה לא שייך בזה טריפות כלל וא״כ יש סברא לומר דכשנשחט הקנה והושט עדיין לא נשחט זה האבר התלוי בקנה כמו הריאה לא שייך בו ענין טריפות כלל שהרי כבר הופסקה חיותו וכמי שמונחת בפ״ע דמי מ״מ לא אמרינן כן דכל זמן שלא נשחט בשלימות עדיין יש חיות לכל האיברים מפני שיונקים זה מזה וחצי חיות הריאה תלוי גם בושט ויש טריפה לחצי חיות וכן כל כיוצא בזה כגון אם שחט הושט תחלה וקודם שחיטת הקנה ניקבו בני מעיים אע״פ

שהמעיים תלוים בושט מ״מ כל זמן שלא נשחט הקנה יש להם עדיין חצי חיות מהקנה ויש טריפה לחצי חיות וזהו דעת הרי״ף והרא״ש [פ״ב סי״א] ועוד גדולים מהראשונים:

ב והנה בגמ׳ [ל״ב:] יש מי שאומר מפורש שחט הקנה ואח״כ ניקבה הריאה כשירה ורבותינו דחאו זה מהלכה מפני שיש בשם מי שחולק על זה וס״ל דאם אין טריפה לחצי חיות א״כ אפילו ניקבו בני מעיים אחר שחיטת הקנה ג״כ כשר אף שהמעיים תלוים בושט דאחרי שנגמר חצי חיות שוב לא שייך טריפה ואם יש טריפה לחצי חיות גם בניקבה הריאה טריפה ומפרשים רבותינו דה״ק דכשם דכשניקבו המעיים לאחר שחיטת הקנה אתה מודה דטריפה כמו כן בניקבה הריאה והלכה כמותו:

ג אבל רש״י ז״ל והמאור והרשב״א [תה״ב בית ב׳ ש״ג] ס״ל דשחט את הקנה ואח״כ ניקבה הריאה כשירה דרבותינו אלו מפרשים דהחולק ס״ל דגם בניקבו בני מעיים לאחר שחיטת הקנה כשירה דאין טריפה לחצי חיות ולא קיי״ל כוותיה אבל בניקבה הריאה אחר שחיטת הקנה או רובו או ניקבו בני מעיים לאחר שחיטת הושט או רובו לית מאן דפליג והכל מודים דכשר ודיעה זו לא הובא בש״ע כלל ופשיטא דקיי״ל כדיעה ראשונה דהוא ספק תורה [וצ״ע לדיעה ראשונה דהא שם דף ל״ג א אמר רב אחא ב״י ש״מ מדר״ל מזמנין ושקיל וטרי הש״ס בזה א״כ הלכה כר״ל ומצאתי בתה״ב שהקשה זה ואף למאן דדחי לה הוא מטעמא אחרינא מי איכא מידי וכו׳ ועוד דהרמב״ם פ״ט ממלכים פסק בדינא דברייתא כרב אחא ב״י וצע״ג]:

ד כתבו הטור והש״ע ניקב הושט בשעת שחיטה כנגד המקום ששחט כבר טריפה עכ״ל ופירשו המפרשים דדווקא קודם שחיטת רוב הושט אבל לאחר שחיטת רובו אף שהקנה לא נשחט עדיין מ״מ נקובת הושט לאו כלום הוא אחרי שכבר נשחט וכמו שמונח בפ״ע דמי ואע״ג דלענין נקיבת המעיים ס״ל דטריפה גם אחר שחיטת הושט וכן נקיבת הריאה אחר שחיטת הקנה כמו שנתבאר ולא אמרינן דכמונח בפ״ע דמי מ״מ לענין הושט עצמו א״א שיפסול בו הנקיבה אחר שנשחט רובו וכן כשנשחט רובו של קנה אינו פוסל בו פסוקת הגרגרת גם קודם שחיטת הושט:

ה ולע״ד נראה לחלק בזה דוודאי חתיכת הושט שלמעלה מן השחיטה לצד הראש כפסוקה דמיא אבל חתיכת הושט שלמעלה מן השחיטה לצד המעיים למה לא יוטרף בנקיבה כמעיים עצמן ואין לומר כיון שחצי האבר כפסוק דמי ממילא דגם המחצה השנית כפסוקה דמיא דא״כ אם נחשוב כל האבר כפסוק לגמרי אין לך נקב גדול במעיים כזה אחרי שנחשוב את הושט כפסוק מהם אלא וודאי זה שעדיין מחובר להגוף נדונם כחצי חיים ויש טריפה לחצי חיות לדעת הרמב״ם והטור והש״ע כמ״ש ויראה לי דאדרבא לכן סתמו הטור והש״ע דבריהם שלא כתבו בשעת שחיטת הושט משום דלצדדין קתני מה שלצד הגוף הוא בשעת שחיטה שני הסימנים ומה שלצד הראש הוא בשעת שחיטת הושט וה״ה בריאה בשחיטת הקנה [ומאד תמיהני שהביאו ראיה מהרשב״א בתשו׳ שכתב כן והרי הרשב״א סובר כרש״י כמ״ש בסעי׳ ג׳ והגם שכתב זה לכל הדיעות מ״מ דעתו לדינא כרש״י ואולי כתב כן לענין מה שלצד הראש ומתוס׳ ח׳ א אין ראיה כלל דלא נחתי לדינא דר״ל בד׳ ל״ב: ועוד דגם הם לא כתבו בשעת שחיטת הושט ועב״ח שגמגם בעיקר סברא זו ולפמ״ש לחלק בין צד הראש לצד הגוף א״ש בפשיטות והתב״ש אוסר ג״כ שלא במקום הפ״מ ע״ש ול״נ דלצד הגוף גם בהפסד מרובה אין להכשיר ולצד הראש גם שלא בהפ״מ מותר]:

ו דבר פשוט הוא בפי כל הפוסקים דאחר שנשחטו רוב הסימנים בבהמה ורוב סימן אחד בעוף שוב אין הנקב בושט או פסוקת הגרגרת בקנה פוסל ויש מן הגדולים שרוצה להחמיר בזה עד שישחוט כל הסימן וטעמו דהא אנן אוסרים גם עיקור במיעוט בתרא ומה לי עיקור במיעוט בתרא או נקב בושט במיעוט בתרא ואי משום דנקב בושט אינו דרך שחיטה הא גם עיקור לבה״ג אינו דרך שחיטה [כרו״פ] ואין שום מקום לחומרא זו דוודאי מה שאינו דרך שחיטה אינו פוסל אחר שחיטת רוב סימנים וזה שעיקור פוסל במיעוט בתרא הוא מפני שמחמשה הלכות שחיטה הוא כמו הגרמה שפוסל במיעוט בתרא אף שאינו מקום שחיטה כמו שבארנו הטעם בסי׳ כ״ד סעי׳ כ״ה [ואיני מבין ראייתו מתוס׳ ל׳: דהתוס׳ לא ס״ל כרש״י במיעוט בתרא וגם בהגרמה כתבו כן ע״ש וראייתו מהב״ח תמוה מאד דהב״ח לא כתב כלל על מיעוט בתרא אלא מפני שהסימן השני לא נשחט עדיין וכמ״ש]:

סימן כז

א [שאסור לאכול מהבהמה עד שתצא נפשה ובו ז׳ סעיפים].

כיון שנשחטו רוב הסימנים ובעוף רוב סימן אחד אע״פ שעדיין הבהמה והעוף בחיים ובאדם בכה״ג נדון ממש כחי כדקיי״ל באה״ע ס״ס קכ״א שגיטו גט ע״ש וכן בבהמה טמאה לא דיינינן לה כמתה לענין טומאת נבילות [ר״פ העור והרוטב] מ״מ בבהמות ועופות טהורים כיון שנשחטו שחיטה כשירה הלכה למשה מסיני דכמתים דמי ומותר לחתוך מבשרן ולא דיינינן לה כאבר מן החי שהרי התורה התירן בשחיטה כזו:

ב ומ״מ אף שמותר לחתוך ממנה בשר מ״מ לאכול הבשר אסור עד שתצא נפשה כמו שאמרו חז״ל [סנהד׳ ס״ג.] מנין לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בל״ת שנא׳ לא תאכלו על הדם ולדעת הרמב״ם בפ״א הוא לאו גמור מדאורייתא אלא שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שבכללות וכמ״ש בפי״ח מסנהדרין ולדעת רש״י [קכ״א. ד״ה השוחט] האיסור הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא והכריח זה מהא דקיי״ל דכל בעל חי אינו מטמא טומאת אוכלין כשהוא חי [חולין ע״ה.] ואלו מטמאין טומאת אוכלין אפילו ישראל ששחט בהמה טמאה ועכו״ם ששחט טהורה מטמאין טומאת אוכלין כדתנן ר״פ העור והרוטב ש״מ דמן התורה כמתים דיינינן להו [זהו כוונת רש״י] ולהרמב״ם צ״ל דמטומאת אוכלין אין ראיה דכל שסופו למות מטמאה טומאה אוכלין גם בעודנו חי כדמוכח במשניות פ״ג דעוקצים ע״ש [לר״ע בדגים ולחכמים ביחור של תאנה ובנולדו בדגים סימני טריפה ג״כ בעיא בגמ׳ חולין ע״ה. אם מטמאין בחיים וע׳ ברמב״ם בפ״ב מטומאת אוכלין הל׳ ו׳ וי״ל שזהו כוונתו והלח״מ בפ״א משחיטה והפמ״ג בסי׳ זה טרחו הרבה לתרץ דברי הרמב״ם ולענ״ד נראה ברור כמ״ש]:

ג דבר ידוע שהגויים לא נצטוו על השחיטה ואבר מן החי אסור להם מן התורה שזהו משבע מצות בני נח וא״כ מן הדין היה אסור לגוי לחתוך מהבהמה אחר שנשחטה קודם שיצאה נפשה דלדידהו השחיטה לא מעלה ולא מוריד והוי אבר מן החי ומ״מ כך שנו חכמים [ל״ג.] הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבה״ש ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה אחד גוי ואחד ישראל מותרין בו ע״ש:

ד וטעמו של דבר מוכח ממה שאמרו מקודם משום דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור דהכי אמרינן שם דאפילו למאן דס״ל דהריאה לאחר שחיטת הקנה כמונחת בפ״ע דמי כמ״ש בסי׳ הקודם ולפ״ז היה ראוי לאסור ליתן לגוי את הריאה מבהמה שנשחטה דלדידיה הוי כאבר מן החי מ״מ טעם דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור מותר ע״ש וכן פסק הטור ורוב הפוסקים וממילא לפ״ז כשנתנבלה בשחיטה שלישראל אסורה אסור הגוי לחתוך ממנה בעודנה חיה עד שתמות ואסור לישראל ליתן לו משום לפני עור לא תתן מכשול וכן כששחט ישראל בהמה טמאה או גוי ששחט בהמה טהורה דאסור לישראל לחתוך ממנה בעודנה חיה וליתן לגוי [רשב״א בתה״ב] וכן לזמן גוי על בני מעיים בכשרה מותר מטעם שנתבאר ובטמאה ובנתנבלה בשחיטה אסור [שם] אבל כשלא נתנבלה בשחיטה ונטרפה מאיזה טריפות שבשארי איברים מותר ליתן לגוי אף שלישראל אסורה באכילה מ״מ כיון שלישראל יצאה מידי איסור אבר מן החי ע״י השחיטה ממילא דגם לגוי שרי מטעם שנתבאר [פמ״ג]:

ה והרמב״ם ז״ל כתב בפ״ט ממלכים דין י״ב השוחט את הבהמה אפילו שחט בה שני הסימנין כל זמן שהיא מפרכסת אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נח משום אבר מן החי עכ״ל והוא נגד גמ׳ מפורשת וכבר תמהו עליו כל חכמי הדורות ויש מי שרצה לתרץ דמיירי שהבהמה אינה של ישראל לפיכך אין הולכין בה אחר שחיטה [יש״ש] וא״א לומר כן דכיון דהישראל שחטה וטהורה היא מה לי אם הבהמה של ישראל או אינה של ישראל [פר״ח] ויש מי שכתב שדחה הרמב״ם סוגיא זו מהלכה מפני איזה קושיות שהקשו עליה [לח״מ] וגם זה א״א לומר להדחות גמ׳ מפורשת במה שאין חולק בה:

ו ולענ״ד נראה דהרמב״ם מפרש מה שאמרו חז״ל דאחד עכו״ם ואחד ישראל מותרין בו זהו בחתיכה שהישראל חתכה לעצמו ונסתלקה ממנה איסור אבר מן החי מותר ליתן מחתיכה זו גם להעכו״ם דא״א שחתיכה זו תחזור לאיסור אמה״ח שכבר נסתלק ממנה ולכן דקדק הש״ס דווקא בלשון זה שהישראל חתכה לעצמו וכן מקודם שחקר הש״ס אם מותר לזמן עכו״ם על בני מעיים דקדק הש״ס ג״כ לזמן את העכו״ם על בני מעיים של בהמתו ששחט לעצמו ומאן דאוסר אוסר אפילו בכה״ג ומאן דמתיר לא התיר אלא בכה״ג מטעם דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו״ם אסור כלומר כיון שכבר הותרה חתיכה זו לישראל א״א שתחזור לאיסורה כשירצה לכבד את העכו״ם והוכרח לפרש כן משום דבאמת מצינו כמה מקומות שלישראל מותר ולעכו״ם אסור כמ״ש רבותינו בעלי התוס׳ ובדינא דלזמן עכו״ם על בני מעיים לא כתב כלום מפני שהולך לשיטתו שכתבנו בסי׳ הקודם דלא ס״ל הך סברא דכמונח בפ״ע דמי וזה שלא כתב בפ״א משחיטה דגם העכו״ם מותר בחתיכה זו משום דשם לא מיירי רק בדיני ישראל [מיהו מצינו עוד שני פעמים בש״ס הך סברא מי איכא מידי וכו׳ בסנהד׳ נ״ח: נ״ט וע״ש בתוס׳ ותימא שהתוס׳ בכאן לא הביאו זה]:

ז כתב הטור כל שנפסלה בשחיטה ה״ז נבילה וכל שנשחטה כראוי ודבר אחר גורם לה ליפסל ה״ז טריפה נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבילה עכ״ל ואין מדרך הטור להזכיר דברים שאין נוהגים בזמה״ז ובאכילה אין חילוק בין טריפה לנבילה [ב״י] ויש נ״מ לענין אותו ואת בנו דבנבילה מותר ובטריפה אסור כמ״ש בסי׳ ט״ז [ב״ח] ולי נראה פשוט דאדלעיל קאי לעניין מה שאמר דמותר להאכיל לעכו״ם מה שנחתך מהבהמה אחר השחיטה בעודנה מפרכסת ובארנו בסעי׳ ד׳ דכשנתנבלה בשחיטה אסור ליתן לו ובשארי טריפות מותר לענין זה כתב הטור ג״כ מהו נבילה ומהו טריפה וזה שכתב נשברה מפרקת אף שיש עוד מיני נבילות בש״ס [כ״א.] כמו גיסטרא וקרעו כדג וכיוצא בזה משום דכל אלו כשנתנבלו נפסקה חיותן ואין נ״מ בהדין הקודם אבל נשברה מפרקת ורוב בשר עמה עדיין היא בחיים כלאחר שחיטה ואסור לחתוך ממנה ליתן לעכו״ם לפיכך כתב דין זה אמנם כיון

שמטמאה טומאת נבילות ש״מ דכמתה חשיבא אף שמפרכסת כמו שפירש״י בזה [כ׳:] ולכן נראה לומר להיפך דכוונת הטור דבנשברה מפרקת ורוב בשר מותר לחתוך ממנה ליתן לעכו״ם אף שמפרכסת מפני שהיא נבילה וכמתה דמיא ובשארי נבילות לא הוצרך ליכתוב מפני שאינם מפרכסין כלל ופשיטא דכמתה דמיין ודע שי״א דדווקא כשנפסק חוט השדרה ג״כ דאז היא נבילה ובלא פסיקת החוט אינה נבילה [ט״ז ואחיו] ויש חולקים בזה:

סימן כח

א [דין כיסוי הדם בחיה ובעוף ובו מ״ו סעיפים].

מ״ע מן התורה כששוחטין חיה או עוף לכסות דמן בעפר ולא דם בהמה דכתיב בפרשת אחרי מות ואיש איש מבית ישראל וכו׳ אשר יאכל כל דם ונתתי פני וגו׳ והכרתי אותה מקרב עמה כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם וגו׳ ואיש איש מבני ישראל וגו׳ אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואומר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו וגו׳ ביאורי הפסוקים נ״ל דהתורה אסרה הדם ונתנה טעם מפני שהדם הוא למזבח לכפרה והטעם הזה כתיב גם בחלב בפ׳ ויקרא דכתיב כל חלב לד׳ וגו׳ כל חלב וכל דם לא תאכלו וכן בפ׳ צו כתיב כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה קרבן וגו׳ ולקרבן לא הוכשרו רק בהמות בלבד ולא חיות כידוע וגם מעופות אינן כשרים רק תורים ובני יונה ולא נאסרה החלב רק בבהמות ולא בחיות ועופות והייתי אומר דגם בדם כן הוא שלא נאסרה רק דם בהמות לזה אמרה התורה ואיש איש אשר יצוד ציד חיה או עוף ושפך את דמו וכסהו בעפר כלומר אני מצוה לך לכסות דם החיה והעוף ואסורין באכילה והטעם כי נפש כל בשר וגו׳ ואומר לבנ״י דם כל בשר לא תאכלו ולא כחלב שאינו אסור אלא של בהמות אבל בדם אסרתי לך מכל בשר ובמדרש בראשית פ׳ כ״ב נתנו טעם למצות כיסוי מפני שהחיות והעופות הטהורים קברו את הבל לפיכך נתן להם הקב״ה שיכסו דמן ע״ש:

ב ואע״ג דמצינו בתורה שחיה בכלל בהמה ובהמה בכלל חיה [חולין ע׳:] מ״מ בכאן א״א לומר דבהמה בכלל חיה להצריך גם דם בהמה כיסוי דלהדיא כתיב בפ׳ ראה בקראי דכי ירחיב ד׳ אלקיך את גבולך וזבחת מבקרך ומצאנך וגו׳ רק חזק לבלתי אכול הדם וגו׳ על הארץ תשפכנו כמים מה מים לא בעי כיסוי אף דם בהמה לא בעי כיסוי [שם פ״ד.]:

ג ואע״ג דכתיב ואיש איש מבני ישראל לאו למעוטי נשים אתא וכך שנינו בתורת כהנים פ׳ אחרי מות בתוכם לרבות נשים ועבדים ולמה נאמר איש איש לפי שנאמר אשר יצוד אין לי אלא הצד לקח ירש נתן לו במתנה מנין ת״ל איש איש עכ״ל הת״כ וזה שנאמר מבני ישראל ולא כתיב מבית ישראל כבהענין הקודם י״ל מפני שאין דרך נשים להתעסק בצידה וגם אין דרכן להתעסק בשחיטה ואף שכשירות לשחוט מ״מ אין דרכן בכך כמ״ש בסי׳ א׳ ודיבר הכתוב בהוה [נ״ל]:

ד וזה שכתוב ושפך את דמו ולא לשון שחיטה משום דבדם הלשון בכל התורה שפיכה כדכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך וכן על הארץ תשפכנו כמים וכן דם יחשב לאיש ההוא דם שפך וכן ולארץ לא יכופר כי אם בדם שופכו וכן בכל התנ״ך וכן בלשון חז״ל שפיכות דמים ועוד דאתא לאשמעינן דאע״פ שאינו שוחט לצורך הבשר וכל כוונתו הוא לדם כגון שצריך הדם לרפואה או לכלבים מ״מ כיון ששחט חייב לכסות כדתניא בתוספתא דחולין פ״ו ע״ש ויתבאר בסי׳ זה בס״ד ועוד משמיענו דאם שחט ולא יצא דם פטור מן הכיסוי ומותר באכילה כמו שיתבאר בס״ד ואינו מחוייב לחתוך הורידין כדי שיצא דם [כרו״פ סקכ״ח]:

ה שנו חכמים במשנה [פ״ג:] כיסוי הדם נוהג בארץ ובח״ל בפני הבית ושלא בפני הבית בחולין אבל לא במוקדשין ונוהג בחיה ובעוף מזומן ושאינו מזומן עכ״ל וכיסוי הדם הוי מצוה של חובת הגוף ולא חובת קרקע ממילא שנוהגת בכל מקום ובכל זמן ובמוקדשין אינו נוהג מפני שצריך ליתן הדם על המזבח ובכיסוי צריך עפר למטה וא״א ליתן עפר על המזבח ואע״ג דאפשר לגרור הדם מן המזבח לאחר מתן דמים ולשומה על הארץ ולכסות מ״מ הרי אמר קרא ושפך את דמו וכסהו בעפר מי שאינו צריך אלא שפיכה וכיסוי יצא זה שצריך שפיכה גרירה וכיסוי [גמ׳] ולא דמי למה שיתבאר בדם הניתז ושעל הסכין דגוררו ומכסה דהתם מקרה הוא ואינו בהכרח שהרי אם יש דם אחר א״צ לגרור דם זה כמו שיתבאר משא״כ בקדשים אם נצריך כיסוי א״א תמיד בלא גרירה וכן אם הקדיש לבדק הבית ושחטו א״צ כיסוי ממ״נ דאם שחטו קודם פדייה הרי אסורה בהנאה והוי שחיטה שאינה ראויה ולא שמה שחיטה ואם שחטו לאחר פדייה באמת צריך כיסוי דהוי כחולין ואם נאמר להצריך כיסוי גם בשחט קודם פדייה ושיפדנו לאחר השחיטה ואח״כ יכסה ג״כ נלמוד מדרשא זו ושפך וכיסה יצא זה שמחוסר שפיכה פדייה וכיסוי ועוד כיון דכתיב חיה או עוף וסתם קדשים הם למזבח וחיה אינה עולה למזבח ודומיא דהכי בעוף אפילו בתורים ובני יונה שעולים למזבח לא מיירי בהן דומיא דחיה וכיון דלא מיירי בקדשי מזבח ק״ו דלא מיירי בקדשי בדק הבית ושנינו בתוספתא [פ״ו] דאם שחט חולין ואח״כ הקדיש הדם חייב בכיסוי מפני שקדמה מצות כיסוי להקדש ע״ש:

ו וזה ששנינו דנוהג במזומן ובשאינו מזומן כלומר בעופות הבייתית ובעופות המדבריות ה״פ אע״ג דכתיב כי יצוד דמשמע דווקא אותן שצריכין צידה ולא עופות בייתית מ״מ אינו כן וכך דרשו חז״ל [פ״ד.] אשר יצוד אין לי אלא אשר יצוד צודין ועומדין מאליהן מניין כגון אווזין ותרנגולים ת״ל ציד מכל מקום א״כ למה נאמר אשר יצוד למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בהזמנה הזאת כאלו הוא צד שאינה מזומנת לו כלומר לא יאכל בשר תדיר שלא יעני [רש״י] ופירשו שם בגמ׳ דזהו בדורות ראשונים שהיו בריאים אבל כגון אנו לוים ואוכלים כלומר אנו צריכים לאכילת בשר לבריאת הגוף ומ״מ לא יאכל הרבה ודרך רעבתנות אלא כדי קיום הגוף [יש״ש פ״ו ס״ג] [ולא הזכירו חז״ל חיה בייתית משום דחיה בייתית טהורה אינו בנמצא כלל כידוע ובזה י״ל מה שדרשו מפסוק זה למדה תורה ד״א והא ידענו זה מקרא דכי ירחיב כדאיתא שם בגמ׳ אלא דנכתוב זה מפני חיה שאין דרכה אלא בצידה וכדי שלא נאמר דגם בעופות כן הוצרך לכתוב ציד לרבות וממילא דגם דרשא דד״א ידענו ממקרא זה ובזה א״ש דברי הרמב״ם בפי״ד שכתב לא נאמר אשר יצוד אלא בהוה ע״ש וזהו היפך מדרשת חז״ל ועלח״מ שטרח מאד בזה ולפמ״ש א״ש וכיון למ״ש ודו״ק]:

ז הכיסוי היא מצוה בפ״ע אע״פ שהיא גמר מצות שחיטה לדעת הסוברים שאין לדבר בין שחיטה לכיסוי כמ״ש בסי׳ י״ט סעי׳ ח׳ ע״ש [עט״ז סק״ב] מ״מ אינה שייכת להכשר השחיטה דהשחיטה כשירה גם בלא כיסוי ולכן לא מיבעיא אם שגג ולא כיסה שמותרת באכילה אלא אפילו אם במזיד לא כיסה השחיטה כשירה ומותרת באכילה והשוחט בעצמו מותר לאכול [ש״ך סק״ג] אא״כ העם פרוצים במצוה זו דאז מטעם מיגדר מילתא ביכולת לאסור להשוחט עצמו שאסור לו לאכול ממנה [שם] וגם אין לפסול שחיטתו מטעם שהוא עבריין למצות כיסוי שהרי אפילו עבריין לדבר אחד שחיטתו כשרה וכמ״ש בסי׳ י״ט סעי׳ ג׳ לענין ברכת השחיטה ע״ש:

ח רוב הפוסקים הסכימו דברכת כיסוי צריך לברך עליה קודם שמכסה כמו כל המצות שמברכין עליהן עובר לעשייתן והבה״ג כתב לברך אחר הכיסוי דס״ל דהשחיטה והכיסוי ענין אחד הוא והשחיטה היא תחלת המצוה והכיסוי היא גמר המצוה וקודם הכיסוי הוי באמצע המצוה ולא מצינו ברכה באמצע המצוה ולכן יברך על השחיטה קודם המצוה ועל הכיסוי אח״כ [טור] ולא נתקבלו דבריו דחשבינן כיסוי למצוה בפ״ע [רא״ש ס״ו] וכן פסקו הרמב״ם והטור והש״ע ומ״מ יראה לי דאם לא בירך קודם הכיסוי יברך אח״כ ואפילו לדעת הרמב״ם שכתבנו בסי׳ י״ט סעי׳ ד׳ לענין ברכת השחיטה כשלא בירך מקודם לא יברך אח״כ מ״מ בכיסוי יברך אח״כ דכיון דדעת בה״ג לברך דווקא אח״כ ביכולת לסמוך על דבריו עכ״פ בדיעבד [וכ״כ הפר״ח ועתב״ש שחולק עליו ואיני רואה הכרח לדבריו ע״ש]:

ט נוסח הברכה כתב הטור על כיסוי דם בעפר וברמב״ם ליתא תיבת בעפר וכן בסמ״ג ולכאורה נראה כדבריהם דהא בכל הברכות אין מזכירין רק כלל המצוה ולא פרטיה וה״נ דכוותיה [ב״ח] וטעמו של הטור י״ל משום דהכי כתיב בתורה וכסהו בעפר [שם] ועוד מפני שצריך עפר למטה ועפר למעלה ודרשינן זה מבעפר כמו שיתבאר לכן צריך לבאר זה בהברכה [ט״ז] ועוד משום דבלשון הקודש ישמש לפעמים כיסוי במקום העלם כמו וכסינו את דמו לכך צריך לבאר דכיסוי זה הוי כיסוי ממש [תב״ש] ועוד כדי שלא לטעות לומר דדי בכיסוי כלי או דף כדכתיב בבור ולא יכסנו ורוב כיסויים שבתנ״ך כן הוא כמו מכסה התבה ותכס בצעיף כי כסתה פניה כסוי עור תחש וכיוצא באלו וכיסוי בעפר אין לו דומה במקרא רק עוד אחד וכדי שלא לטעות בדבר המסור לרבים לכך יש לבאר [נ״ל] וכן משמע בגמ׳ [פ״ח.] ואע״ג דמכסין בשחיקי זהב כמו שיתבאר זהו מפני שקרוי עפר כאשר יתבאר בס״ד [וא״ש קושית הפר״ח]:

י כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי ולא על השחיטה דמזיק לבריה עכ״ל ועוד דשחיטה אינו מחוייב לשחוט אבל לכסות מחוייב כששחט [ש״ך] אך נראה דגם על כיסוי אין לברך שהחיינו דרק על מצוה של שמחה או שבא מזמן לזמן אנו נוהגים לברך שהחיינו ועל מצוה שאינה מזמן לזמן ואין בה שמחה אין אנו מברכין שהחיינו כמ״ש בא״ח סי׳ כ״ב דעל ציצית מברכין בקנה טלית ולא על המצוה בלבד ע״ש ורק לדעת הרמב״ם בפי״א מברכות דעל ציצית ותפילין מברכין שהחיינו אפשר דגם בכיסוי מברכין אבל אנן לא קיי״ל כהרמב״ם ולכן אין לברך שהחיינו על הכיסוי [ש״ך ופר״ח] ויש שרוצין לקיים דברי רבינו הרמ״א [כרו״פ ותב״ש] וספק ברכות להקל וכמדומני שכן המנהג פשוט שלא לברך:

יא כוי שהוא ספק חיה ספק בהמה צריך לכסות דמו ואינו מברך ואע״פ שהספק הוא מן התורה מ״מ הברכה שהיא מדרבנן לא מצינו שתקנו חכמים ברכה על ספק כזה שאינו חוב תמידי [ערא״ש ריש פכה״ד ודו״ק] וכן כלאים הבא מבהמה וחיה שאביו חיה ואמו בהמה כגון צבי שבא על התיישה שיש ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו כמ״ש בסי׳ ט״ז מכסין בלא ברכה אבל כשאמו חיה ואביו בהמה כגון תייש הבא על הצבייה מכסין בברכה דהא אפילו אי חוששין לזרע האב מ״מ הא קיי״ל שה ואפילו מקצת שה כמ״ש שם וה״נ אמרינן צבי ואפילו מקצת צבי והכי איתא בגמ׳ [ע״ט:] ולכן

כשמצד אמו הוא חיה פשיטא שמכסין בברכה וזה שכתבו הפוסקים דבכלאים הבא מבהמה וחיה מכסין בלא ברכה זהו כשמצד אביו הוא חיה [ש"ך וט"ז]:

יב הכוי והכלאים אין שוחטין אותם ביו"ט מפני שמספק א"א לכסות דמן מפני טלטול עפר מוקצה ואפילו יש לו אפר כירה או עפר מוכן שאין בזה מוקצה אין שוחטין אותם ביו"ט ולא עוד אלא אפילו בדיעבד כששחט אין מכסין דמו [ביצה ח'.] אפילו אין בזה איסור מוקצה גזירה שמא יאמרו הרואים כיון שמטריחים א"ע ביו"ט לכסות ש"מ חיה הוא ואתו לשרויי חלבו ולכן מפני מכשול ספק איסור כרת לא התירו חכמים לכסות כלל ביו"ט [שם] וכיצד יעשה כששחט ימתין עד הלילה ואם אז רישומו של הדם ניכר עדיין יכסה ואם לאו לא יכסה ואין הכיסוי מעכב האכילה כמ"ש ואין לקבל הדם בכלי ולהניח עד הערב דכבר נתבאר בסי' י"א שאין מקבלין הדם בכלים [טור] ויש מי שכתב לשום מעט עפר לתוך הכלי [ב"ח] דבכה"ג מותר כמ"ש שם ויש מפקפקין בזה [ש"ך סק"י] וכן נראה עיקר שהרי ראינו לחז"ל שהחמירו הרבה בזה משום גזירה דהתרת חלבו וכל כך החמירו ביו"ט עד שאמרו שאפילו נתערב דם חיה ווודאית בבהמה שחייב מן הדין לכסות כגון שדם חיה הרבה יותר מ"מ לא יכסו ביו"ט כמ"ש בא"ח סי' תצ"ח ודחו מצות כיסוי בשב וא"ת [תוס' ביצה שם] וכ"ש בספק חיה שיש בזה גזירה דאיסור כרת שאין לעשות שום מעשה בזה:

יג הראם הוא חיה וחלבו מותר וצריך כיסוי כדכתיב בראה אקו ודישון ומתרגמינן יעלא ורימא ואותם בופל"ש שאנו קורין ראם בטעות הוא וחלבן אסור שהרי הראם הוא גדול מאד כדמוכח בש"ס והבופל"ש בערכם הם קטנים ועוד דבאיוב [ל"ט] כתיב התקשר ראם בתלם עבותו אם ישדד עמקים אחריך הרי שא"א לעשות בו מלאכה והבופל"ש הם בני מלאכה [תוס' זבחים קי"ג:] ולפ"ז א"צ כיסוי דאינו ספק חיה וכ"כ רבינו הב"י בסעי' ד' הבופל"י נהגו שלא לכסות דמו עכ"ל ומ"מ יש מהקדמונים שנסתפקו בזה ולכן כתב רבינו הרמ"א ויש מסתפקים בבופל"א שהוא שור הבר שמא חיה הוא ע"כ טוב לכסותו בלא ברכה או לשחוט עוף ג"כ ואז יוכל לברך על הכיסוי משום עוף עכ"ל ויזהר שלא יערב דם העוף בדמו דאם יתערבו הרי יתבטל דם העוף המועט בדמו המרובה ותהיה ברכה לבטלה אלא ישחוט העוף סמוך לו [ט"ז וש"ך]:

יד אמרו חז"ל [פ"ג:] השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה שנאמר [ויקרא יג] ושפך את דמו וכסהו בעפר עפר לא נאמר אלא בעפר דאי הוי כתיב וכסהו עפר הוי משמע לכסות מלמעלה ובעפר משמע שיהא כולו טמון בעפר [רש"י] והעפר שלמעלה מצוה שיתן הוא וראיה שהרי קיי"ל דאם בעצמו כיסה הדם ואח"כ נתגלה הדם פטור מלכסות אבל אם הרוח כיסה ונתגלה חייב לכסות כמו שיתבאר הרי שלא יצא ידי חובתו כשלא כיסה בעצמו אבל בעפר שלמטה א"צ שיתן הוא ואם שוחט על עפר תיחוח הרי כאלו הוא נתן העפר [תוס'] וזה שאמרו חז"ל צריך שיתן עפר מלמטה זהו כשאינו שוחט במקום עפר תיחוח מיהו יש מרבותינו דס"ל דגם בעפר שלמטה צריך איזה דבר או שיתנם בידיו על המקום ששוחט שם או כשיש שם עפר תיחוח יזמינם בפה לכך [רש"י ל"א.] שיאמר זהו לכיסוי הדם דאל"כ לא עביד מידי וכ"ז לכתחלה אבל בדיעבד פשיטא שאינו מעכב שהרי אפילו בהעפר שלמעלה יתבאר דאם כסה הרוח את הדם ולא נתגלה פטור מלכסות וכ"ש בכה"ג [ש"ך סקי"ב] ויש מי שמחמיר כשלא הזמינו בפה ועדיין לא כיסה למעלה לגרר הדם ולתת על מקום אחר בהזמנה וחומרא יתירא היא וגירור הדם אינו אלא בהכרח גדול ובפרט שרוב הפוסקים לא ס"ל כלל הך הזמנה [עפר"ח סקי"ג]:

טו שחט על מקום שלא היה עפר למטה מחוייב לגרור מיד את הדם וליתנו על עפר תיחוח ולכסות בעפר תיחוח ולברך ואפילו שחט על הקרקע אלא שבעפר שבשם אינו תיחוח צריך לגרור וליתנו על עפר תיחוח ואם א"א לגרר מ"מ חייב ליתן עפר תיחוח מלמעלה דנהי דא"א לקיים עפר מלמטה מ"מ עפר מלמעלה שאפשר לקיים מחוייב לקיים [תב"ש] דומה למה שיתבאר בשחט בהמה ואח"כ חיה דחייב לכסות [כמ"ש הש"ך בסקכ"א] ויראה לי שמכסה בלא ברכה כיון שאינו עושה המצוה כתקונה [והתב"ש כתב בברכה ולא ידעתי מנ"ל הא ומ"ש בסקי"ב מטעם ראוי לבילה תמיהני דהש"ס לא קאמר רק דוגמא בעלמא דלכן במזבח כשאינו ראוי לעפר למטה בטלה מצות כיסוי אבל לא נראה לומר דעפר למטה אינו מעכב והש"ס ה"ק כיון דהיה ראוי לעפר למטה אינה מעכבת על העפר שלמעלה לבלי לקיים אף חצי המצוה וכ"מ מש"ך סקכ"א]:

טז חיוב הכיסוי הוא על השוחט דכתיב ושפך את דמו וכסהו בעפר מי ששפך יכסה ומ"מ אם השוחט לא כיסה החיוב על כל ישראל מי שרואה את הדם לכסות שמצות כיסוי היא כשאר מ"ע שכל ישראל חייבים בהם ואסמכוה רבנן אקרא דכתיב בפרשת כיסוי ואומר לבנ"י אזהרה לכל ישראל [גמ' פ"ז.] אמנם השוחט קודם לכל אדם ואסור לכסות בלתי רצון השוחט ואיתא בגמ' שם מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכיסה וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים שכר ברכה שנטל ממנו ואין גובין זה בחו"ל ונתבאר בח"מ סי' שפ"ב ואם השוחט רוצה לכבד לאחד במצות כיסוי הרשות בידו [תב"ש] ודווקא כשכוונתו רק לכבודו של המכובד ולא לשם ממון [שם] וכן המנהג פשוט לכבד במצות כיסוי אם כי יש מפקפקים בזה [עש"ך ח"מ סי' שפ"ב סק"ד וגם במילה אין המנהג כדבריו וכמ"ש התב"ש]:

יז שנו חכמים במשנה [פ״ו:] שחט מאה חיות במקום אחד כיסוי אחד לכולן מאה עופות במקום אחד כיסוי אחד לכולן חיה ועוף במקום אחד כיסוי אחד לכולן וזה שכתוב חיה או עוף ושפך את דמו אין הכוונה על כל חיה או עוף לכסות בפ״ע דזהו שם המין ומשמע אפילו הרבה וכן לשון דמו אין הכוונה על אחד דדמו משמע הרבה כדכתיב כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא [גמ׳ שם] אמנם לאו כללא הוא דזהו דווקא כשכיון על כולם ואז יצא בברכה אחת אבל אם כיון על אחת ובירך וקודם הכיסוי הביאו לו עוד צריך לכסות הראשונה ואח״כ לשחוט השנייה ולכסותה בפ״ע וכן אם הפסיק בדיבור וכל דינים אלו נתבארו בסי׳ י״ט בין דיני ברכת השחיטה ע״ש:

יח השוחט ונבלע הדם בקרקע אם רישומו של דם ניכר חייב לכסות בברכה ואם אין רישומו ניכר פטור מלכסות ויראה לי דהאי רישומו ניכר צריך רישומו של עצם הדם עצמו וממשו ולא חזותא בעלמא של מראה אודם דכה״ג גם באותיות שנמחקו דבעינן רישומו ניכר כמבואר בא״ח סי׳ ל״ב בעינן שיהא ממשות הדיו קצת ניכר [מג״א שם סקל״ט] וגם ראיה לזה ממ״ש הטור בדין זה דאם אין רישומו ניכר פטור מלכסות ומאי קמ״ל פשיטא מה יכסה אלא ודאי דה״ק אע״ג דחזותא של מראה אודם ניכר לא יכסה כשאין ניכר קצת רושם עצם הדם עצמו [ובזה א״ש בגמ׳ פ״ז. דפריך אדר״פ ומ״ש מהא דתניא וכו׳ ומתרץ בשרישומו ניכר ע״ש ותימה דאיך עלה ע״ד המקשן דמיירי בשאין ניכר רישומו ומה יכסה ולפמ״ש א״ש ודו״ק]:

יט כיסהו הרוח פטור מלכסות דהא מכוסה ועומד הוא ואינו מחוייב לגלותו ולחזור ולכסותו ומיהו אם ירצה לגלותו ולכסותו הרשות בידו ויכסה בלא ברכה [פר״ח] ופשוט הוא דדווקא כשהרוח כיסה בעפר אבל אם כיסה בדבר שאין מכסין בו לאו שמיה כיסוי ומחוייב לגלות ולכסות בעפר וכן אם למטה לא היה עפר תיחוח מחוייב לגלות ולכסות [תב״ש]:

כ אם אחר שכיסהו הרוח חזר ונתגלה מעצמו או ע״י אדם חייב לכסות ולא אמרינן דאידחי ליה ממצות כיסוי כשהרוח כיסהו דקיי״ל אין דיחוי אצל מצות [גמ׳ שם] ודיחוי אינו אלא בדבר שקדוש כמו קרבן וכיון שהוא לא קיים מצות כיסוי כשנתגלה ורישומו ניכר חייב לכסות ויראה לי דצריך לברך שהרי כאן בענין כיסוי אמרו חז״ל מפורש דאין דיחוי אצל מצות ויש מי שאומר שיכסה בלא ברכה [פר״ח והסכימו לו רבים] וטעמו משום דזה שאין דיחוי אצל מצות ספוקי מספקא בגמ׳ [סוכה ל״ג.] ולענ״ד נראה דלכן בדין זה דכיסוי סתמו הש״ס ולא הזכיר דספוקי מספקא ליה ולא יברך משום דאמרינן בגמ׳ [זבחים ל״ד:] דכל שבידו לא הוי דחוי והכא הרי בידו לגלותו ואע״פ שבגמ׳ מדמה לה לשארי דיחויים מטעם דכיון דאינו מחוייב לגלותו הוי כשלא בידו [תוס׳ שם] מ״מ כיון שאחר שנתגלה סוף סוף חייב לכסותו למה לא יברך ומ״מ אחרי שהרבה גדולים פסקו שלא לברך אין לברך [עמג״א סי׳ תקפ״ו דמשמע דעתו ג״כ לברך אך דבריו סתומים ע״ש]:

כא אם כיסה הדם כראוי וחזר ונתגלה א״צ לכסות עוד ורק בכיסה הרוח כשנתגלה חייב לכסות דעדיין לא קיים מצות כיסוי אבל כשכבר קיים יכול אפילו בעצמו לגלות אח״כ ומ״מ אין נכון לגלותו אח״כ וגם אין לכסות במקום הילוך רבים משום ביזוי מצוה אלא יכסה במקום שאין הולכין בו או שאחר הכיסוי יגרוף כולו למקום שאין דורסין בו כי המצות לכבוד ניתנו ולא לבזיון [ועתב״ש]:

כב מים שנפלו לתוך הדם אם יש בו מראה דם חייב לכסות ואם לאו פטור וכן בדם שנפל לתוך מים ולא אמרינן כיון שהדם נפל לתוך המים קמא קמא בטיל דאין דיחוי אצל מצות וכשנתרבה הדם עד שיש מראה דם בהמים חוזר ונראה [ש״ך] ולפ״ז אין לברך על הכיסוי לדעת הגדולים שבסעי׳ כ׳ וצ״ע ואם נתערב הדם ביין אדום או בדם בהמה שא״א לברר במראה צריכים לשער את היין והדם של הבהמה כאלו הן מים ואלו נתערב במים כשיעור הזה היה בו מראה דם חייב לכסות ואם לאו פטור וכן להיפך בנפל דם חיה או עוף ליין או לדם בהמה וכמ״ש וכן נראה שצריך לשער בנפל דם עוף שקודם כיסוי לדם עוף שכבר כיסו מקצת דמה ואע״פ ששניהם ממיני החיוב מ״מ סוף סוף האחת כבר נסתלק החיוב ממנה ויראה לי דהשיעור שמשערים יין ודם כאלו הן מים יש לשער רק בערך ולא שיהא שוין במדה שהרי יין ודם סמיכי טפי ממים ומים קלישא טובא ואם אפילו במדת מים כזה יהיה ניכר דם החיה והעוף מ״מ ביין ודם במדה כזו לא יהיה ניכר אף אם היה ביכולת לברר במראה וכן יין לגבי דם קלישא טובא [שבת רפ״ח] אמנם הש״ס בחולין [פ״ז.] ובזבחים [ע״ו:] סתמו דבריהם וכן משמע מלשון הפוסקים דמשערים במדת מים וצ״ע ואולי כיון דא״א להכיר במראה והמראה תמיד מראה דם דיו שנשער את הפסול במים במדתן ויש להתיישב בזה:

כג איתא בגמ׳ [פ״ג:] שחט חיה ואח״כ שחט בהמה פטור מלכסות שהרי דם בהמה למעלה ומה יכסה [רש״י] ואין לומר יכסה על דם הבהמה וממילא יכוסה דם החיה ג״כ ואי משום שיש חציצה בין העפר לדם החיה הא מין במינו אינו חוצץ די״ל דנהי דדם בדם מקרי מין במינו מ״מ לענין כיסוי שזה פטור וזה חייב מקרי מין בשאינו מינו וחוצץ [כרו״פ] אבל שחט בהמה ואח״כ שחט חיה חייב לכסות ואע״ג דליכא עפר למטה בינו לדם הבהמה [רש״י] דמ״מ העפר שלמעלה שביכולתו לקיים יקיים:

כד ושאלו הראשונים בזה למה לא יגרר דם החיה שלמעלה ויתן גם עפר למטה כמו דם הניתז ושעל הסכין שיתבאר וכן בשחט חיה ואח״כ בהמה למה פטור מלכסות יגרר דם הבהמה ויכסה דם החיה [תוס׳] ובאמת יש מרבותינו שכתבו שאם נקרש הדם וביכולת לגרר צריך לגרור [רשב״א במה״ב] וכשאינו נקרש לא שייך גרירה מפני שיתערבו זה בזה וי״א דכשדם החיה מלמעלה א״צ גרירה אפילו בנקרש הדם וגם בדם הניתז לא בעי גרירה אלא בדם שעל הסכין משום דעל הסכין לא שייך כיסוי ומוכרח לגרור אבל בניתז מכסה מלמעלה על מקום הניתז ואין העפר שלמטה מעכב כיון שמקודם היה ראוי ליתן עפר למטה כדאיתא בגמ׳ שם כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו [רא״ה בבד״ה] ורוב הפוסקים לא ס״ל כן בניתז:

כה והרי״ף והרמב״ם והרא״ש לא כתבו כלל הך דינא דחיה ואח״כ בהמה או בהמה ואח״כ חיה ובש״ע הובא דין זה בסעי׳ י״ד ע״ש ויש שכתבו שבאמת מפני טעם זה דחאו זה מהלכה דבעי גרירה כדם הניתז [ש״ך וט״ז] ויש מהגדולים שהשיגו על זה ולענ״ד נראה בטעמם דהרי ידוע דכל דבר לח מתערב זה בזה ואף באיסורין כן הוא וא״כ איזה הפרש יש בין שחט בהמה ואח״כ חיה או חיה ואח״כ בהמה ועוד דשנינו במשנה [פ״ז.] נתערב בדם הבהמה רואין אותו כאלו הן מים וזהו הדין שכתבנו בסעי׳ כ״ב ותערובת זה מסתמא היא בעת השחיטה א״כ היתה להמשנה לחלק בין דם חיה למטה ובין למעלה ולכן נ״ל דהנה במשנה פליג ר׳ יהודה ואמר אין דם מבטל דם כלומר אפילו דם החיה מועט ואלו היו מים לא היה הדם ניכר במראה מ״מ צריך לכסות ולא קיי״ל כר״י ובעל מימרא זו ס״ל כר״י דאין דם מבטל דם ולכן בדם חיה למעלה צריך לכסות אפילו כשהוא מועט ונבלל ומ״מ כשדם בהמה למעלה ס״ל דא״צ לכסות דכיון שהיא מרובה ולמעלה לא יגיע העפר לדם החיה אע״פ שנבללין יחד ולכן שפיר עשו רבותינו שהשמיטו זה אחרי שקבעו דין המשנה להלכה [ובזה יש ליישב גם דברי הטור שהביא זה בשם העיטור ור״ל דאיהו ס״ל דאינו סותר לדין המשנה]:

כו ולדינא אחרי שהטור והש״ע הביאו זה יש לפסוק כן וגם יש להחמיר כהרשב״א כשדם חיה למעלה ונקרש נצרך לגררו ולכסותו בעפר למטה ולמעלה וכתב רבינו הרמ״א שחט עוף או חיה ואח״כ שחט עוף אחרת ונתנבלה בידו אם יודע שדם האחרון כיסה דם הראשון פטור מלכסות אבל מסתמא חייב לכסות עכ״ל ויכסה בלא ברכה:

כז שנו חכמים במשנה [פ״ז:] דם הניתז כלומר שניתז חוץ ממקום השחיטה ושעל הסכין חייב לכסות א״ר יהודה אימתי בזמן שאין שם דם אלא הוא אבל יש שם דם שלא הוא פטור מלכסות עכ״ל המשנה דאין החיוב לכסות כל דם הנפש ויצא י״ח כשמכסה מקצת דם הנפש ולכן כשיש שם דם אחר מדם השחיטה א״צ לדם הניתז ושעל הסכין ויש מרבותינו דס״ל דר׳ יהודה חולק על הת״ק וקיי״ל כת״ק דאפילו יש דם אחר צריך לכסות גם את דם הניתז ושעל הסכין [הראב״ד בפי״ד והמאור] דס״ל דהחיוב לכסות כל דם הנפש אבל רוב רבותינו לא ס״ל כן וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ ט״ו:

כח מדברי הטור והש״ע שם מתבאר דגם לכתחלה א״צ לכסות כל דם הנפש שכתבו בדין דם הניתז וז״ל דם הניתז וכו׳ אבל אם יש שם דם אחר א״צ לכסותו שאין צריך לכסות כל הדם לפיכך א״צ להמתין לכסות עד שיצא כל הדם עכ״ל ומבואר דאפילו לכתחלה א״צ להמתין כדי לכסות כל הדם ויש להתיישב בזה דהא לדעת יש מרבותינו שבסעי׳ הקודם גם בדיעבד מעכב וכן מתבאר מדברי רבותינו בעלי התוס׳ שדעתם נוטה לזה [פ״ח. ד״ה רבנן וכו׳ ומיהו לרמי ב״ח וכו׳ ע״ש] וא״כ עכ״פ לכתחלה ודאי נכון לעשות כן ובפרט שבברייתא בגמ׳ שם חכמים ורשב״ג ס״ל דבעינן כל דם הנפש ונהי דלדעת רוב רבותינו לא קיי״ל כן מ״מ לכתחלה אולי יש לחוש לדיעות אלו ובליקוטי מהרי״ל כתוב בזה״ל ואמר מהר״י סג״ל הממהרים לכסות הדם טרם שיצא דם הנפש לגמרי שלא כדין עושין עכ״ל וזהו כמ״ש אך מדבריו שהובא בספר ד״מ ומדברי רבינו הרמ״א לא משמע כן כמו שיתבאר:

כט וז״ל רבינו הרמ״א בסעי׳ ט״ו מיהו ימתין עד שמתחיל לירד טיפין כדי שיכסה מקצת דם הנפש עכ״ל ובספרו ד״מ אות ה׳ כתב על שם מהרי״ל יש שוחטים ממהרים לכסות הדם ולא שפיר עושים טרם שיצא דם הנפש ומצאתי בשחיטות ישנים שצריך להמתין עד שיכלה כל דם הקילוח דהיינו עד שירדו טיפין טיפין עכ״ל דמזה מבואר דמקצת דם הנפש צריך ולא כולו והגם שדברי מהרי״ל שבספר דרכי משה י״ל דכוונתו על כל דם הנפש מ״מ רבינו הרמ״א אינו מפרש כן:

ל וגם עיקר דבריהם תמוהים דמנ״ל דטיפין אלו הם דם הנפש ולא קודם דאם באנו לדמות לדם הקזה הרי מתבאר בגמ׳ [כריתות כ״ב.] דדם הקילוח הוא דם הנפש ע״ש וכ״כ הרמב״ם פ״ו ממאכ״א דין ג׳ ודבריהם הם רק לרש״י ז״ל [חולין ל״ג.] והתוס׳ והרמב״ם חולקין עליו [וכמ״ש התב״ש סק״ל] וגם רש״י בעצמו לא כתב כן במקום אחר [כריתות שם] אמנם כל זה הוא בדם הקזה אבל בדם שחיטה נראה להדיא מהרמב״ם שם שאינו דומה לדם הקזה וכל דם אדום היורד בשעת שחיטה הוה דם הנפש ע״ש וצ״ע [ובאמת לולי דברי הרמ״א היינו מפרשים כוונת מהרי״ל כמ״ש שצריך לכתחלה כל דם הנפש והוה א״ש הכל ודו״ק]

לא וכבר כתבנו בסעי׳ כ״ד דדם הניתז ושעל הסכין צריך לגרור הדם וליתן עפר מלמטה ומלמעלה כשלא ניתז על עפר תיחוח ואף שיש מי שסובר דבניתז לא בעי גרירה כמ״ש מ״מ רוב הפוסקים לא ס״ל כן והכי קיי״ל:

לב השוחט לחולה בשבת לא יכסה הדם אפילו יש לו דקר נעוץ מבעוד יום בעפר תיחוח דביו״ט שרי לכסות וא״כ גם בשבת היה לנו להתיר לקיים מ״ע דכיסוי שהרי שחט בהיתר ובהכיסוי אין בה רק מוקצה דרבנן מ״מ לא התירו חכמים לעשות כן [פ״ד] ודחו מצוה זו בשב וא״ת עדי לעשות היכר שיום זה אסור בשחיטה ולא התירו רק מה שלצרכי החולה והכיסוי אינו מצרכי החולה [ר״ן שם] ובלילה במוצאי שבת אם עדיין רישומו ניכר יכסנו ואם לאו פטור ושנינו בתוספתא [פ״ו] השוחט בשבת וביוה״כ אע״פ שמתחייב בנפשו כיון שחשכה אם היה הדם קיים חייב לכסות עכ״ל ור״ל דלא אמרינן כיון שעבר בהשחיטה באיסור סקילה וכרת ליפטור מכיסוי דאין שייכות זל״ז כיון דהשחיטה כשירה כמ״ש בסי׳ י״א ופשוט הוא דבמקום שהשחיטה פסולה לפמ״ש שם דפטור מכיסוי:

לג בשוחט לחולה בשבת כתב רבינו הב״י בסעי׳ ט״ז דיש מי שאומר שאם היה לו אפר מוכן לכסות בו צואה יש לכסות בו הדם אפילו בשבת עכ״ל ונראה דדיעה זו סוברת דדווקא כשיש איסור דרבנן כמו דקר נעוץ לא התירו חכמים אבל כשיש אפר מוכן שאין בו מוקצה צריך לכסות אבל לפי הטעם שנתבאר שרצו חכמים לעשות היכר גם בכה״ג לא התירו אבל בספרו הגדול כתב שאפשר דבזה כ״ע מודים וצ״ע והרשב״א ז״ל כתב מפורש בספרו משמרת הבית דגם בכה״ג לא התירו ע״ש [והתב״ש כתב ג״כ בפשיטות דיכסה בברכה ולדידי צע״ג בזה וכ״מ דעת הפר״ח והכרו״פ וראיתי בפ״ת שהביא ג״כ מס׳ תל״מ שחלק על הב״י בזה ולא הביא טעמו ואין ס׳ זה ת״י ולכן למעשה צ״ע וגם מ״ש התב״ש לשחוט בשבת על צחיח סלע כדי שיתקיים הדם עד מ״ש ג״כ לא ידעתי כששוחט מפני פקוח נפש דצריך מהירות וזריזות יתירה לחפש אחר צחיח סלע וכיוצא בזה וצע״ק]:

לד השוחט ונתנבלה בידו בשחיטה כגון ששהה או דרס או אחד משארי פסולי שחיטה או ששחט ונמצאת טריפה באיזה אבר פטור מלכסות מפני שאינה ראויה לאכילה ובכיסוי הדם כתיב ציד חיה או עוף אשר יאכל ולכן חש״ו ששחטו ואין אחרים רואין אותם שחזקה שרוב מעשיהם מקולקלין כמ״ש בסי׳ א׳ פטורה מכיסוי ואפילו אם ירצה להחמיר ולכסות בלא ברכה אין מניחין אותו כדי שלא לבא לידי קלקול שיאמרו הרואים אחרי שמכסים הדם מסתמא היא שחיטה כשירה ויאכלו ממנה [ב״ח וש״ך] ויש מי שאומר דה״ה בגדול שאינו יודע הלכות שחיטה ששחט בינו לבין עצמו שאין מכסין את הדם [ט״ז סקי״ד] וי״א לכסות בלא ברכה [תב״ש] ויראה לי שלפי הטעם שנתבאר כדי שלא לבא לידי קלקול טוב יותר שלא לכסות אף שיש מי שמפקפק בטעם זה [שם] מ״מ כן נראה עיקר אבל באחרים רואים אותו הדבר פשוט שמכסין בברכה שהרי שחיטה כשירה היא כמ״ש בסי׳ א׳ ואפילו קטן ששחט ואחרים רואין אותו צריך כיסוי בברכה [ש״ך סקכ״ג] ודווקא במקום ששחיטתו כשירה בדיעבד כגון שיכול לאמן ידיו כמ״ש בסי׳ א׳ אבל כשבדיעבד אין שחיטתו כשירה מכסה בלא ברכה [שם] אבל שלא לכסות כלל א״א דכיון שאחרים רואין ששחט יפה נהי דמחמרינן באכילה מ״מ א״א לפטור ממ״ע דאורייתא ולא דמי לאין אחרים רואין אותו דחזקה ששחט שלא כהוגן [כנ״ל לחלק מה שבזה לא גזרינן שמא יבא לידי קלקול שהש״ך עצמו חשש בזה בסקכ״ד משום דבכאן א״א לפטור עצמו]:

לה השוחט לרפואה שצריך הדם לרפואה או לכלבים ואין כוונתו להבשר מ״מ כיון ששוחט כהוגן והבשר כשר לאכילה חייב בכיסוי וכך שנינו בתוספתא [פ״ו ויכסה בברכה ולא אמרינן כיון דכתיב אשר יאכל בעינן כוונתו לאכילה דאינו כן אלא שיהא כשר לאכילה [ב״ח] ולכן אם רוצה לפטור מן הכיסוי נוחר או מעקר [הדרישה הוכיח מזה שמותר להמית הבהמה שלא ע״י שחיטה כשצריך לכך ע״ש] והשוחט חולין בעזרה או שנגמר דינן לסקילה פטור מכיסוי כמו נבילה וטריפה לפי שאסורין בהנאה [גמ׳]:

לו צריך לבדוק הסימנים והסכין קודם הכיסוי דאם ימצא פסול בסימנים אין כאן כיסוי כלל ואף אם ימצא פגימה בסכין שיש ספק שמא במפרקת נפגם אע״ג דלאכול אסור כנבילה וודאית כמ״ש בסי׳ י״ח מ״מ סוף סוף אינו אלא ספק וא״א לפטור מכיסוי דאורייתא אבל עכ״ז לא יכסה בברכה ולא דמי לברכת השחיטה שמברכין מקודם ולא חיישינן שמא יהיה פסול דא״א בענין אחר שהרי צריך לברך עובר לעשייתן אבל כיסוי שאפשר להמתין עם הכיסוי עד אחר הבדיקה אין לכסות מקודם [ט״ז סקט״ו]:

לז וכן השוחט חיה לא יכסה עד שיבדוק הריאה מטעם שנתבאר ואם נמצאת ספק טריפה מכסה בלא ברכה וה״ה לכל פסול שהוא מחמת ספק כגון בפגימה שחוששין שמא בעור נפגמה וכיוצא בזה מכסה בלא ברכה ויש מי שרוצה לומר דכל שהספק בשחיטה ולא יצאה בבירור מחזקת איסור א״צ לכסות כלל [ב״ח] ואינו כן דסוף סוף אינו אלא ספק ואיך אפשר לעקור עשה דאורייתא מפני הספק [ש״ך סקכ״ז] והנה יש דברים שכשר לגמרי מעיקר הדין אלא שנהגו להחמיר כגון בחתיכת כל המפרקת וכיוצא בזה חייבים לכסות בברכה [שם] ויראה לי דבשהייה כל שהוא אף שלרוב הפוסקים כשר מ״מ כיון שאנו סוברים כרש״י כמ״ש בסי׳ כ״ג יכסה בלא ברכה וכן בשהייה במיעוט בתרא ושלא לכסות כלל א״א כיון שרוב הפוסקים מכשירים ודע

שבמקום שנהגו לבדוק הושט כמו שיתבאר בסי׳ ל״ג מ״מ אין להמתין עם הכיסוי עד אחר בדיקה זו שהיא בבית הבעלים ובשאלת חכם ובין כה וכה ישכחו על הכיסוי ולא דמי לבדיקת הסימנים והסכין והריאה שהם הכל במקום השחיטה וכן בבר אווזות ששכיחות בועות במעיהן אין להמתין עם הכיסוי עד שיבדקו אותם מטעם שנתבאר וה״ה לכל כיוצא בזה [פ״ת בשם צ״צ]:

לח שנו חכמים במשנה [ל״ג.] השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהם דם כשרים ופשטא דלישנא משמע דלא נשנה כלל לענין כיסוי הדם שהרי בהמה נשנית בהדייהו אלא לענין הכשר שחיטה מיתנייא ולענין טומאה וטהרה כמבואר שם אבל לענין כיסוי יכול להיות שמחוייב להשיג דם הנפש כגון לחתוך הורידין ולקיים מצות כיסוי ומ״מ רבותינו הראשונים דקדקו מכאן דגם לענין כיסוי כשר כלומר שא״צ להשתדל למצא דם הנפש ולכסות דהתורה לא חייבה אלא כשיצא דם וזהו שכתבו הטור והש״ע סעי׳ כ״ב השוחט חיה ועוף ולא יצא מהם דם מותרין עכ״ל כלומר וא״צ להשתדל להוציא דם ע״י חתיכות ורידין [כרו״פ] וטעמם נ״ל דאי ס״ד דלכיסוי מחוייב למצא דם הנפש לא הוי משתמט התנא להזכיר זה שהרי חיה ועוף חייבין בכיסוי ומדקתני כשרים משמע להדיא דלכל דבר כשר וא״צ תקון [ותמיהני על השגת הש״ך סק״ל ע״ש ודו״ק]:

לט כתיב וכסהו בעפר וקבלו חז״ל בהלכה למשה מסיני [סוטה ט״ז. וירושלמי פ״א דקדוש׳ סוף ה״ב] דאפילו בדברים הדומין לעפר בשם כמו אפר דקראתה התורה עפר דכתיב בפרה אדומה מעפר שריפת החטאת וכן זהב נקרא עפר דכתיב ועפרות זהב לו אף שאין להם סגולת העפר שהעפר זורעים בו ומצמיח ואפר וזהב אינן ראוין לזה מ״מ כיון דאיקרי עפר מכסין בהם כמו שיתבאר וכן דברים שיש להם סגולת העפר כגון שזורעין בהן ומצמיחין אע״ג דלא איקרו עפר מכסין בהם:

מ וגם מקרא דוכסהו למדו חז״ל כן וכך אמרו חז״ל [פ״ח.] אין לי אלא עפר מניין לרבות זבל הדק וכו׳ ת״ל וכסהו דנדרש בפ״ע מדלא כתיב ובעפר יכסנו דהוי משמע עפר ולא דבר אחר וכו׳ אבל השתא מידרש וכסהו באנפי נפשיה [רש״י] דוכסהו משמע הפסק ענין דאל״כ הו״ל לכתוב וכסו אותו בעפר כדכתיב סוף במדבר וכסו אותו במכסה עור תחש וכמה פעמים כתיב בלשון זה ומדכתיב וכסהו משמע דומיא דעפר דבכל מקום דכתיב כלשון זה לדרשא אתי [כמו ביוה״כ ועשהו חטאת דרשינן ביומא הגורל עושה חטאת ואין השם וכו׳ וגם מהטעמים מתבאר כן דוכסהו הוא במפסיק ולא במשרת משמע דהוא מופסק מבעפר]:

מא לפיכך שנו חכמים שמכסין בזבל ובחול הדק מאד עד שאין היוצר צריך לכתשו כלל ולא אפילו למעכו ביד להפרידו ובסיד שהוא נפרד ובחרסית והוא ג״כ מין סיד נפרד [פר״ח] או טיט שעושין ממנה כלי חרס והוא נפרד ולבינה שכתשה ומגופה של חרס שכתשה ובשחיקת שארי חרסין ובשחיקת אבנים ובנעורת של פשתן דקה דהיינו מה שמנערין מן הפשתן ובנסורת עץ היוצא מן הנחתך במגירה שהוא דק כקמח ובשיחור שזהו כתושי פחמין או פיח הכבשן ובכחול והוא צבע שנותנין לתוך העין ובנקרת פסולים והוא עפר שמנקרין מן הריחים דכל אלו קים להו לרבנן דכשזורעין בהן מצמיחין:

מב אבל אין מכסין בזבל גס ולא בחול שצריך עדיין להפרידו שהרי אפילו בעפר ממש אין מכסין ברגבי עפר אלא בעפר תיחוח שיהא ראוי לצמיחה ואע״ג דגם רגבי עפר הרי הם מגדלין צמחין מאליהן או כשנותנים לתוכן צמחים ועשבים שגדלו כבר הם מצמיחים יותר מ״מ זה לא מקרי צמיחה דבעינן שיתנו לתוכה זרעונים ויצמחו וזה אינו אלא בעפר תיחוח ואין מכסין מטעם זה בעפר לחה ממים שקורין מתונת״א וכ״ש בטיט ולא בקמח ולא בסובין ומורסן ולא בשחיקת מתכות חוץ מזהב שחוק מפני דמיקרי עפר כמ״ש ודווקא בשחיקת מתכות שאינם שרופים אבל בשרופים הרי נעשה אפר וכבר נתבאר דבאפר מכסין מפני שנקרא עפר וה״ה לכל אלא שנתבאר דאין מכסין בהם כשנשרפו לאפר מכסין בהם ואין מכסין בשלג אע״ג דכתיב כי לשלג יאמר הוי ארץ [איוב ל״ז] אנן עפר בעינן ועוד דאין הכוונה שהשלג הוא ארץ אלא שיורד על הארץ [ב״י] וכן יש מי שרוצה לומר דמכסין בברזל שחוק משום דכתיב [שם נ״ח] ברזל מעפר יקח ואינו כן שהרי כל המתכיות לוקחין מעפר ואנן בעינן שהם עצמם יקראו עפר ואינם נקראים כן לבד זהב [שם] ומכסין בעפר עיר הנדחת וכן בכל עפר מאיסורי הנאה דמצות לאו ליהנות ניתנו [גמ׳] שהרי אין בזה הנאת הגוף ממש אלא מצוה ומצות לאו ליהנות ניתנו ולכן לא שייך לומר שנהנה מאיסורי הנאה:

מג איתא בגמ׳ [שם] שאין מכסין בעפר המדבר מפני שאינו מצמיח הזרעים שזורעים בו כדכתיב לא מקום זרע וכך פסקו בטור וש״ע ותמהו הראשונים בזה דכיון דקיי״ל דמכסין באפר ובזהב שחוק אף שאינו מצמיח אך מדאיקרי עפר מכסין בו כמ״ש כ״ש שרשאי לכסות בעפר ממש אף שאינו מצמיח [רשב״א בתה״ב ור״ן ס״פ כ״ה] ומתוך זה י״א דמיירי כשהוא חול גס ואין לו במה לפרוו אבל בחול דק שפיר דמי [שם] אך מדברי הטור והש״ע מתבאר דבכל ענין אין מכסין בו וצ״ל הטעם מפני שבלשון הכתוב לא נקרא עפר ואף שבלשון בני אדם נקרא עפר אין זה כלום [ב״י וש״ג] או י״ל דדבר שאינו עפר כלל והתורה קראתו עפר עדיף יותר מעפר ממש שאין בו מסגולת העפר שאינו מצמיח [שם]:

מד וטעם זה דחוק מאד והטעם הראשון יותר תמוה דהא בפ׳ סוטה כתיב ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן וגו׳ והמשכן היה במדבר וצ״ל דבעת שהיו ישראל במדבר נשתנה הטבע שם [וכמ״ש התוס׳ שם בסד״ה אלא לענין צמיחה ע״ש] וברמב״ם לא נזכר באמת דין זה וגם הך שזורעים בו ומצמיח לא הזכיר כלל וגירסא אחרת היתה לו בש״ס כגירסת השאילתות שהביאו הראשונים ז״ל וס״ל דלמסקנא אין תלוי רק במידי דאיקרי עפר [בשאילתות שלפנינו לא נמצא זה]:

מה מי שאין לו עפר לא ישחוט אלא ימתין עד שיהיה לו עפר [טור] אא״כ נצרך לחולה דאז אין להמתין ואיתא בגמ׳ [שם] היה מהלך במדבר ואין לו עפר לכסות שוחק דינר זהב ומכסה היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות שורף טליתו ומכסה ואין בזה משום בל תשחית כגון שהזהב או הבגד אינו שוה כמו העוף ואין בזה משום בל תשחית [ש״ך בשם ד״מ] ולכן כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ כ״א ואם הוא הולך במדבר או בספינה ולא שוה העוף כהפסד הבגד שישרוף לאפר או הזהב שישחוק תקינו ליה רבנן לשחוט ולמצות הדם בבגד או בסנדל ומברך וכשיגיע למקום עפר יכבס הבגד או הסנדל שיצא הדם ומכסהו בלא ברכה והכי נהוג עכ״ל ומקורו ממרדכי בשם הגאונים ואין לתמוה איך יברך כשממצה הדם בבגד או בסנדל הא אין זה כיסוי כלל די״ל דזה ג״כ מקרי התחלת הכיסוי [ד״מ] ולכן לא יברך רק על כיסוי דם ולא יאמר בעפר [ש״ך] ורבים דחו לגמרי דבר זה מהלכה [ב״י וט״ז ורש״ל ופר״ח] דאין זה התחלת הכיסוי כלל ואיך יברך וגם מדלא הוזכרה בש״ס תקנה זו ש״מ דאין לעשות כן [וגם תמיהני על מ״ש הרמ״א והכי נהוג מה שייך מנהג בדבר שרחוק במציאות והעיקר כדעת החולקים]:

מו כשמכסה הדם לא יכסה ברגלו אלא בידו או בהסכין בהקתא ולא בראשו שלא יפגמנו או בכלי כדי שלא ינהוג בהמצוה בדרך בזיון אלא דרך כבוד שאין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא והצילנו מלמשש בחשך וערך לנו נר ליישר המעקשים ואור להורות נתיבות היושר וכן הוא אומר נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי [רמב״ם]:

סימן כט

א [דני כלל נבילות וטריפות וגם מיני וטריפות ובו כ״ח סעיפים]

האוכל כזית מבשר בהמה שמתה או חיה שמתה או עוף שמת לוקה שנאמר לא תאכלו כל נבלה וכל שלא נשחטה כראוי הרי זה נבלה וכל מקום שנתבאר בה׳ שחיטה שהשחיטה פסולה ה״ז נבלה שאין מוציא מידי נבלה אלא שחיטה כשירה כאשר נצטוינו מפי משה רבינו מפי הגבורה וכל ספק בשחיטה ה״ז ספק נבלה והאוכל ממנה כזית מכין אותו מכת מרדות:

ב ויש עוד ששה נבלות אף כשהן חיים ואלו הן בהמה שניטל ירך וחלל שלה וחסרונה נראית כשהיא רבוצה [כ״א.] וכן עשאה גיסטרא כלומר שחתכה לרחבה או בצוארה כולה או בשדרה עד החלל [רש״י שם] וכן שנקרעה מגבה כדג וכן נשברה מפרקת ורוב בשר עמה וי״א דדווקא כשנפסק חוט השדרה ובלא זה הוי טריפה ולא נבילה [אחי הט״ז ס״ס כ״ז] ויש חולקין בזה וכן כשנפסק הקנה ברובו או ניקב הושט במקום הראוי לשחיטה הוי נבלה מחיים לדעת הרמב״ם פ״ג משחיטה וי״א דכוונתו דכששחטה אין השחיטה מועלת ודינו כנפסלה בשחיטה ואז הוה נבלה אבל מחיים אינה אלא טרפה [עש״ך סל״ג סק״ד ונקה״כ ופר״ח] וכן משמע דעת רש״י ותוס׳ [ל״ב:] וי״א דזהו לעניין טומאת נבלות אבל לעניין איסור אכילה יש עליה דין נבלה מחיים [תב״ש וכרו״פ שם]:

ג כתב הרמב״ם בפ״ד ממאכלות אסורות דין ב׳ אין אסור משום נבלה אלא מינים טהורים בלבד מפני שהן ראוים לשחיטה ואם נשחטו שחיטה כשרה יהיו מותרין באכילה אבל מינין טמאין שאין שחיטה מועלת בהן בין שנשחטה כראוי בין שמתה כדרכה בין שחתך בשר מן החי ממנה ואכלו אינו לוקה משום נבלה וטריפה אלא משום אוכל בשר טמא עכ״ל ולפ״ז אם התרו בו על נבלת בהמה טמאה משום נבלה אינו לוקה ודבר זה לא נמצא מפורש בש״ס אלא לעניין נבלת עוף טמא ולעניין טומאה דאינה מטמאה טומאת בית הבליעה כנבלת עוף טהור [ספ״ז דזבחים] אבל בבהמה לא אשכחן וכן בעוף לעניין איסור לא נמצא בגמ׳ ואפשר דס״ל דאין חילוק בין איסור לטומאה ובין עוף לבהמה לעניין איסור נבלה כמ״ש בפ״ג משחיטה ע״ש אמנם אין ספק בדבר וכן פסק הסמ״ג מצוה קל״ג ע״ש דלא מצינו בשום איסור אכילה כמו גיד הנשה ואבר מן החי שיהא נוהג בטמאה כמפורש בש״ס ועוד דבע״כ כן הוא דכמו דבגיד הנשה אמרו חז״ל הטעם [פג״ה ק׳:] משום דאין איסור חל על איסור ה״נ אין איסור נבלה חל על איסור טמאה דאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ועוד דכשנדקדק בכל התורה לא מצינו בתורה שם אכילה בנבלת בהמה טמאה רק טומאה כמ״ש בויקרא או נפש אשר תגע וגו׳ או בנבלת בהמה טמאה ובפ׳ צו ונפש כי תגע וגו׳ או בבהמה טמאה ובפ׳ שמיני במינים הטמאים כתיב מפורש מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו וכן בדגים ובעופות טמאים ע״ש לאפוקי בטהורים כתיב שם והאוכל מנבלתה ע״ש וכן בפרשת ראה ע״ש ובאכילת נבלה מיירי שם להדיא

בטהורה דהכי כתיב שם כל עוף טהור תאכלו לא תאכלו כל נבלה וגו׳ כי עם קדוש אתה וכו׳ ומזה גופא מוכח דלא מיירי בטמאה שהרי נתן טעם כי עם קדוש אתה ולכן לא תאכל כשמתה ואי מיירי בטמאה הרי גם בשחיטה אסורה לעם קדוש [ועמ״מ ולח״מ ולפמ״ש א״ש ודו״ק]:

ד עוד כתב האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום אוכל נבלה ואע״פ שאין בו כזית הואיל ואכלו כולו ואם אכלו אחר שמת עד שיהיה בו כזית ואע״פ שאין בכולו בשר כזית הואיל ויש בכולו כזית חייב עליו משום נבלה עכ״ל וכל דבריו תמוהים דלהדיא איתא בגמ׳ [חולין קב.] דהאיסור הוא משום אבר מן החי ועוד דאיך אפשר לחייב על נבלה בפחות מכזית ואי משום בריה דלא בעי כזית כמ״ש לקמן סי׳ ק׳ הא מתבאר שם דבטהורה ליכא איסור בריה דכל שהאיסור משום נבלה לא שייך איסור בריה דבריה אינו אלא כשיתחלק לא יהיה שמו עליו אבל נבלה אפילו אם תתחלק לכמה חלקים שם נבלה עליה ואינו חייב בפחות מכזית וכ״כ כל הראשונים וגם הרמב״ם עצמו פ״ב ממאכ״א דין כ״א כתב אבל האוכל בריה טמאה בפ״ע ה״ז לוקה מן התורה ואפילו היתה פחותה מן החרדל בין שאכלה מתה בין שאכלה חיה עכ״ל הרי כתב מפורש דדוקא טמאה הוה בריה כדעת כל הראשונים ויותר מזה תמוה מ״ש דבאכלה לטהורה אחר שמתה צריך כזית ואע״פ שאין בהבשר כזית מ״מ כיון שבכולה כזית חייב כלומר שמצטרפין העצמות לכזית והרי להדיא כתב לקמן י״ח שאין העצמות והגידין מצטרפין לכזית בנבלה [עלח״מ שהאריך בזה ונשאר בצ״ע]:

ה ויראה לי ברור שהרמב״ם היתה לו שיטה אחרת בזה ומסוגיית הש״ס שם דקדק כן דהנה הש״ס שם הביא ברייתא דפליגי תנאי באכל צפור טהורה בחייה אם חייב אם לאו ומסיים שם חנקה ואכלה דברי הכל בכזית ע״ש וקשה טובא דברייתא זו הוא תוספתא בשלהי מס׳ עכו״ם ולהדיא מתניא שם בבני נח שחייבין רק באבר מן החי ופליגי תנאי אם בחייה לאיברים עומדת כלומר אם אכל שלימה אם שייך מן החי אם לאו [כפירש״י שם] ומסיים שם בתוספתא חנקה ואכלה דברי הכל פטור ע״ש דבן נח אינו מצוה על נבלה ואיך אומר הש״ס דבכזית חייב לדברי הכל:

ו עוד מפרש הרמב״ם דטעמא דבריה לא בעי כזית הוא משום דבריה חשובה [וכ״כ רש״י בשבועות כ״א: ד״ה מפרש] ודלא כטעם שכתבו כל הראשונים וא״כ אין נ״מ בין טמאה לטהורה שהרי גם טהורה יש לה חשיבות ולכן מפרש דגם טהורה הוה בריה [וכ״כ הכרו״פ סי׳ ק׳ סק״ה] וההפרש בין טמאה לטהורה אינו אלא במתה דבזה בטמאה הוה בריה אף שאין בכולה כזית ובטהורה צריך כזית והטעם פשוט משום דבטמאה ליכא איסור נבלה כמ״ש מקודם בסעי׳ ג׳ ונשארה בריה כבחייה לאפוקי בטהורה שחל עליה שם נבלה במיתתה א״א לחייב בפחות מכזית מיהו להכי אהני מה שהיא כולה שלימה ושם בריה עליה דבכל הנבילות אין העצמות והגידים מצטרפין לכזית ובבריה מצטרפין לכזית ובזה כל דבריו מבוארין דבכאן החיוב רק משום נבלה ולא משום אבר מן החי דאיהו ס״ל כמאן דאמר דבחייה לאו לאיברים עומדת כמבואר מדבריו פ״ה מה׳ מאכ״א דין ה׳ ע״ש [וכ״כ הלח״מ] וכשאכלה בחייה שעדיין לא חל שם נבלה עליה חייב בכל שהוא כבטמאה מטעם בריה ובמיתתה שחל עליה שם נבלה צריך כזית רק דגם העצמות והגידין מצטרפין לכזית וזה שכתב בפ״ב דין בריה בטמאה משום דכתב שם בין מתה בין חיה ובכאן ביאר דבטהורה יש חילוק בין חיה למתה ובגמ׳ מאן דמחייב בחייה משום אבר מן החי משום דס״ל דגם בחייה לאיברים עומדת ואנן לא קיי״ל כן [ובסוגית הש״ס ק״ב. ה״פ אמר רב אמה״ח צריך כזית ופריך מהא דאמר רב אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית כלומר דקאי בין על ישראל בין על בן נח דבחייה שניהם חייבים משום אמה״ח ובמיתתה קאי על ישראל דב״נ אינו מצווה רק על אמה״ח ומתרץ במשהו בשר גידים ועצמות וקשה הא אמורא דרכו לפרש דבריו וע״ק מאי קמ״ל במיתתה בכזית אטו לא ידענא שחייב על כזית נבלה אלא דה״פ דבחייה הישראל חייב במשהו ממש מטעם בריה ובן נח שחיובו רק משום אמה״ח חיובו במשהו בשר גו״ע ולכן אמר סתם בכל שהוא מפני הישראל ובמיתתה בכזית ג״כ במשהו בשר גו״ע ומזה לקח הרמב״ם דינו ובזה א״ש דקדוק התוס׳ דלא הוי דומיא דסיפא ע״ש ולפמ״ש דומה ממש בישראל ואח״כ הביא התוספתא דקאי אבן נח ולכן רבי פוטר דאין אצלו חיוב בריה ואמה״ח בחייה לאו לאיברים עומדת וראב״ש מחייב דס״ל לאיברים עומדת וג״כ במשהו בשר גו״ע כמו שמתרץ וחנקה ואכלה בבן נח פטור כמבואר בתוספתא ובישראל חייב בכזית וג״כ במשהו בשר גו״ע ומדייק מתוספתא גופא מדפטרה רק בבן נח ש״מ דבישראל מחייב והרמב״ם פסק דלאו לאיברים עומדת וא״ש הכל ודו״ק] [ולא תקשה לך מ״ש הרמב״ם בה׳ מלכים פ״ט דבן נח א״צ שיעור ע״ש דזה תלוי במה שפסק שם כרב אחא בר יעקב דף ל״ג. דאיכא מידי דלישראל שרי ולב״נ אסור וסוגיא זו לא ס״ל כן כמ״ש בסי׳ כ״ז ע״ש ודוק]:

ז עוד כתב האוכל כזית מבשר נפל בהמה טהורה לוקה משום אוכל נבלה וכו׳ השליא שיצאת עם הולד אסורה באכילה והאוכלה פטור שאינה בשר ואפילו בטומאת אוכלים אינה מטמאה [ע״ז.] דלא חשיבא אוכל אבל השוחט את הבהמה ומצא בה ולד דהולד מותר בלא שחיטה כדין בן פקועה גם השליא מותר אם הוא נפש היפה שיכול לאוכלה ואין נפשו קצה בה מחמת מיאוס וכך שנו חכמים במשנה [שם]:

ח האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף טהורים שנטרפו לוקה שנאמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו טריפה האמורה בתורה זו שטרפה אותה חית היער כגון ארי ונמר וכיוצא בהן וכן עוף שדרס אותו עוף הדורס כגון נץ וכיוצא בו ואין אתה יכול לומר שטרפה אותה והמיתה

אותה דאם מתה הרי היא נבלה ולמה זה קראה התורה טריפה דמה לי מתה מחמת עצמה או הכה בסייף והמיתה או טרפה חיה והמיתה ומכאן אתה למד שהכתוב מדבר בשנטרפה ולא מתה ולשון טרפה הוא שנחטף מאיזה דבר כמו שכתוב טרוף טורף יוסף אבל עדיין הוא בחיים וראיה לזה ממה שאמר הנביא [הושע] וכי הוא טרף וירפאנו:

ט ושמא תאמר א״כ כשנחטפה הבהמה מהחיה הטורפת בידה או ברגלה מקום שאינה עושה אותה טריפה ובא האדם והצילה נקראת טריפה ואסורה באכילה הרי הוא אומר לכלב תשליכון אותו למדה תורה דכוונת טריפה לא תאכלו עד שיעשה אותה בשר הראוי לכלב כלומר שלא תחיה ממכה זו וסוף כל סוף תמות ותושלך לכלבים ואסרתה התורה אף שהיא עדיין בחיים אינו מועיל לה שחיטה והרי היא טריפה ולא מהני לה שחיטתה רק להוציאה מדין נבלה לעניין טומאה וה״פ דקרא ובשר בשדה טריפה לא תאכלו כלומר אין לך בו היתר אכילה אף כשתשחטנה ואע״פ שמטומאת נבילה תצילנה מ״מ לא תאכלנה ולכלב תשליכון אותו כנבלה:

י ושמא תאמר שהכתוב לא אסר טריפה רק כשנטרפה מחייתו יער כגון ארי או נמר שדרסוה בשדה ועדיין היא בחיים כמ״ש אבל שאר מיני טרפיות כמו ניקבה הריאה או הדקין או נפולה וכל מיני טרפיות אין אוסרין אותה א״א לומר כן שהרי התורה אסרה נבלה ואסרה טריפה ומה נבלה לא חלקת בה בין מתה מחמת עצמה ובין מתה מחמת חיה ובין מתה מחמת נפילה או חניקה או מכת חרב וכיוצא בזה כמו כן לא תחלוק בטריפה בין נטרפה מסיבת חיה ובין נטרפה מסיבה אחרת אפילו נולדה טריפה הרי היא אסורה באכילה א״כ למה נאמר בתורה טריפה דמשמע שנטרפה מחיה דיבר הכתוב בהוה מפני שרוב בעלי חיים הם בריאים אבל אם נתהוה בהם טריפות שאין ביכולתם לחיות זמן ארוך או שנולדו כך כמו ששנו חכמים במשנה זה הכלל כל שאין כמוה חיה טריפה אין חילוק בהם שאם לא תאמר כן אלא תלך אחר פשטא דקרא ממש לא נאסור אף כשנטרפה מחיה בבית שהרי כתיב ובשר בשדה טריפה ונאמר דבשדה דווקא ולא בבית וזהו דברי שטות אלא בע״כ שדיבר הכתוב בהוה וכך דרשו חז״ל במכילתא משפטים ע״ש וכן מבואר ברמב״ם שם ועוד דעיקר פירושא דטריפה הוא לשון שבירה כמו שתרגם אונקלוס בכמה מקומות על טריפה תבירא והיינו שאינה בשלימות חיות שלה ולכן נקרא כל מיני איסור שבבהמה טהורה שעל ידם אסור לאכול בשם טריפה:

יא שמונה כללי טריפות נאמרו לו למשה בסיני וסימנם ד״ן חנ״ק נפ״ש דרוסה נקובה חסירה נטולה קרועה נפולה פסוקה שבורה וכל המיני טרפות שיתבארו הם בכלל הזה ובפרטיות חשבן הרמב״ם בפ״י מה׳ שחיטה שבעים טרפות ע״ש וכל אלו מבוארים במשנה וגמ׳ פ״ג דחולין שהיו מקובלים בהם דור אחר דור עד משה רבינו שלמדם לישראל ככל תורה שבע״פ ושמא תאמר למה לנו על דרוסה הלכה למשה מסיני והרי מפורשת היא בתורה מקרא דובשר בשדה טריפה כמ״ש אינו כן דדינים הרבה יש בדרוסה כמו שאין דריסה אלא ביד ובצפורן ועוד דינים שכל זה אין להם רמז במקרא ובאה לנו בקבלה ממשה רבינו מסיני [והקשה הב״י הא האי כללא עולא אמרה ד׳ מ״ג ואומר שם לאפוקי לקותא דרכיש דלקתה בכוליא טריפה ואנן הא קיי״ל כרכיש כמ״ש בסי׳ מ״ד והרבה טרחו בזה הד״מ והב״ח ע״ש וצ״ע ונלע״ד דאחרי דלא קיי״ל כרכיש אלא בדמטי לקותא למקום חריץ כדאיתא ד׳ נ״ה: ופירש״י למקום שהגידין מעורין שם ממילא דהוי בכלל נטולה אבל בדעולא א״א לומר כן מפני שרכיש לא הזכיר מקום חריץ וכן צ״ל בבוקא כדאיעכל ניבי הוי בכלל נטולה ודו״ק]:

יב ואין לשאול למה לנו על זה הל״מ כיון דכלל גדול הוא כל שאין כמוה חיה טריפה א״כ נראה ע״פ כללי הרפואה אם אין למכה זו רפואה היא טריפה ואם יש רפואה כשירה דאין זה שאלה כלל וכבר כתב הרמב״ם בפ״י משחיטה דין י״ב וז״ל ואין להוסיף על טרפות אלו כלל שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות וכן אלו שמנו ואמרו שהן טרפה אע״פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר ע״פ התורה אשר יורוך עכ״ל ועוד דבטרפות אלו שנו חכמים אם היא וודאי טרפה אפילו חיתה שנים רבות היא טריפה וזה שאמרו חז״ל [נ״ז:] סימן לטרפה י״ב חדש אינו אלא בספק טרפה ולא בוודאי טרפה כמו שיתבאר בסי׳ נ״ז בס״ד:

יג וכן החותך בשר מן החי מן הטהורים הרי אותו הבשר טרפה והאוכל ממנו כזית לוקה משום אוכל טרפה וכך דרשו חז״ל [ק״ב:] לא תאכל הנפש עם הבשר זה אבר מן החי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה בשר מן החי ובשר מן הטרפה ע״ש והרמב״ם ז״ל בפ״ד ממאכ״א הסביר דבר זה וז״ל שהרי בשר זה מבהמה שלא נשחטה ולא מתה מה לי אם טרפה אותה חיה מה לי חתכה בסכין מה לי בכולה מה לי במקצתה הרי הוא אומר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו כיון שנעשית הבהמה בשר בשדה הרי היא טרפה עכ״ל דבשר בשדה אתי לאורויי על כמה דברים שיצאו חוץ ממחיצתן כמ״ש בסי׳ י״ד ואין לך חוץ ממחיצה גדול מזה שנתלש הבשר מעצם הבהמה ודע דבשר מן החי אינו אבר מן החי ויתבאר בסי׳ ס״ב [וגם אונקלס תרגם על ובשר בשדה טרפה לא תאכלו ובשר תליש מן חיוא היא לא תיכלון ע״ש]:

יד לפי מה שנתבאר דבשר מן החי למדנו מקרא דטרפה לפיכך אם אכל בשר מן החי ובשר מן הטרפה אינו לוקה אלא אחת כיון דבלאו אחד נאמרו ואם אכל אבר מן החי ובשר מן החי לוקה שתים כיון שנאמרו בשני לאוין [גמ׳ שם] ופשוט הוא באוכל נבלה וטרפה או נבלה ובשר מן החי דלוקה שתים דכל אחד הוא לאו בפ״ע ומ״מ לעניין צירוף לכזית נחשב נבלה וטרפה או נבלה ובשר מן החי ללאו אחד לעניין שאם אכל חצי זית נבלה וחצי זית טרפה או בשר מן החי ה״ז לוקה אף שכל האיסורים אין מצטרפין זה עם זה לבד מאיסורי נזיר מ״מ נבלה וטרפה מצטרפין וכן נבלה ובשר מן החי כן פסק הרמב״ם שם ונתן טעם לזה לפי שהטרפה היא תחלת נבלה ע״ש:

טו ולא ידעתי כוונתו דאם כוונתו לטרפה שמתה אח״כ פשיטא הא אידי ואידי נבלה היא ועוד דא״כ לא הוי דומיא דבשר מן החי שלעולם לא תחול עליה שם נבלה אלא וודאי כוונתו לטרפה ששחטה וא״כ מה שייך לומר שהיא תחלת נבלה והרי כשישחטנה לא תהיה נבלה אף לעניין טומאה דשחיטה מטהרת מידי נבלה ובש״ס אינו מבואר זה כלל ואמת שבמס׳ מעילה אמרו שם [ט״ז.] דלעניין אכילה אין מצטרף טהורה עם הטמאה אלא טהורות בפ״ע וטמאות בפ״ע ומשמע להדיא דכל טהורות מצטרפות זו עם זו אמנם זהו בנבלות דאמשנה דשם קאי דתנן כל הנבלות מצטרפות זו עם זו כלומר אפילו טהורות עם הטמאות ופירשו בגמ׳ דזהו לעניין טומאה ולא לעניין אכילה לפי שאין איסור נבלה חל על איסור טמאה אבל טהורות נבלות מצטרפות זו עם זו גם לאכילה כגון חצי זית נבלת השור וחצי זית נבלת השה וכיוצא בו אבל טרפה עם נבלה מנלן דמצטרפין:

טז ולכן נ״ל דכוונתו לטרפה שמתה וכן בבשר מן החי שמתה הבהמה אח״כ ואע״ג דכשמתה הרי היא נבלה מ״מ הא יש סברא לומר דאין איסור חל איסור כלומר כיון דנטרפה מחיים לא אתי איסור נבלה וחייל על איסור טרפה וזהו שאומר דהיא תחלת נבלה כיון שמתה אח״כ וגם הבשר הנחתך ממנה כשמתה אח״כ חל על הבשר הנחתך שם נבלה ודייק לה מש״ס דשם דכיון שאומר דכל הטהורות נבלות מצטרפין זע״ז וטרפה שמתה הלא נקראת נבלה עתה לכן פסק דמצטרפין:

יז לפיכך האוכל חצי זית חלב וחצי זית דם או חצי זית נבלת בהמה טמאה וחצי זית נבלת בהמה טהורה או חצי זית דג טמא וחצי זית עוף טמא וכיוצא בו בשארי איסורין אין מצטרפין זע״ז ואינו אלא כאוכל חצי שיעור שאסור מן התורה ואין בו מלקות אבל האוכל חצי זית נבלת בהמה טמאה וחצי זית נבלת חיה טמאה מצטרפין זע״ז לפי שהן בלאו אחד ולכן בהמה או חיה טמאה עם עוף טמא או דג טמא אין מצטרפין זה עם זה לפי שחלוקין בלאוין ונבלת בהמה טהורה עם נבלת עוף טהור מצטרפין זע״ז לפי שבלאו אחד נאמרו ואע״ג דלעניין טומאה יש בהן דינין חלוקין דנבלת עוף טהור אינו מטמא אלא בבית הבליעה מ״מ לעניין איסור אכילה שוין הן וכן טרפה עם נבלה מצטרפת מהטעם שנתבאר בסעי׳ י״ד וכן נ״ל דחלב חצי זית מנבלה ובשר חצי זית מנבלה מצטרפין למלקות מפני שהתורה גזרה דאיסור נבלה חל על איסור חלב וה״ה טרפה [חולין ל״ז.] ואע״ג דעל חלב יש לאו בפ״ע מ״מ כשנתנבלה יש על החלב גם שם נבלה וכן טרפה וכ״ש דחלב משחוטה ומנבלה מצטרפין דכלולין בלאו אחד וה״ה לדם דמצטרפין מזה ומזה וחצי זית חלב מטהורה וחצי זית חלב מטמאה אין מצטרפין דבחלב כתיב כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו אבל בטמאין חלבן כבשרן כמ״ש הרמב״ם בפ״ז ממאכ״א ע״ש והאוכל מחלב נבלה וטרפה פסק שם דלוקה שתים משום חלב ומשום נבלה או טרפה מפני שיש בזה איסור מוסיף שהרי כשנתנבלה או כשנטרפה נתוסף איסור על הבשר ועוד שהתורה גזרה דנבלה וטרפה חל על איסור חלב כמ״ש [הה״מ] אבל בדם אין חילוק בין טמאה לטהורה דלא חלקה התורה בדם בין טמאה לטהורה דכתיב וכל דם לא תאכלו כמ״ש הרמב״ם שם בפ״ו ע״ש [כנ״ל בדינים אלו]:

יח האוכל מנבלה וטרפה או מבהמה וחיה הטמאים מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים ומן צפרנים של עוף ממקומות שיבצבץ בשם הדם כשיחתכו ומן השליא שלהן אע״פ שהוא אסור ה״ז פטור ממלקות מפני שאלו אינן ראוין לאכילה ואין מצטרפין עם הבשר לכזית ומדברי הרמב״ם שם מתבאר דבעוף כל אלו דינן כבשר לפי שהן רכין וצ״ע בעצמות של עוף למה ישתנה דינן מעצמות בהמה [עיתוס׳ חולין ר״פ העור והרוטב ד״ה והטלפים] וקרנים וטלפים וצפרנים בראשם במקום שאין הדם מבצבץ לא שייך עליהם תורת אוכל כלל וגם איסור אין בזה [כ״מ בגמ׳ שם קכ״א. ע״ש]:

יט יש עורות שהן כבשר והאוכל ממנו כזית כאוכל מן הבשר כגון עור העוף ויש אפילו בעורות אחרות כשיאכל אותן כשהן רכין ואלו הן עור האדם ועור החזיר של ישוב ועור חטוטרות של גמל שלא טענו עליו משא מעולם ולא הגיעו למשא שעדיין היא רכה ועור בית הבשת והיא בית הרחם ועור שתחת האליה ועור השליל ועור האנקה והכח והלטאה והחומט כל אלו העורות כשהן רכות הרי הן כבשר לכל דבר בין לאיסור אכילה בין לטומאה ויש חולקים בעור בית הבושת [פרש״י קכ״ב: ד״ה להביא ועלח״מ ספ״ד ממאכ״א] ועורות אלו כשנתקשו כגון שעבדן או הלך בהן כדי עבודה אינם כבשר [הה״מ שם] ואפילו עור האדם דלעניין טומאה אין חילוק בזה כמ״ש הרמב״ם בפ״א מאבות הטומאה מ״מ לעניין אכילה דינו כשארי עורות שחשבנו [לח״מ]:

כ נאמר בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו והיאך היה אפשר לאכלו אחר שסקלוהו והרי הוא נבלה אלא הכתוב בא להורות שכיון שנגמר דינו לסקילה נאסר ונעשה כטמאה ואפילו אם קדם ושחטו שחיטה כשרה אסור בהנאה כאלו נסקל ואם אכל מבשרו כזית לוקה ויש מרבותינו דס״ל דשור הנסקל אינו נאסר מחיים בהנאה ואם שחטו לאחר שנגמר דינו אינו אסור רק באכילה [ר״ת בתוס׳ זבחים ע״א.] וכשנסקל אסור בהנאה ולא יתן מבשרו אף לכלבים ולכך נאמר ולא יאכל את בשרו ופרש של שור הנסקל מותר בהנאה אבל עורו אסור בהנאה ויש להסתפק בעצמותיו וגידיו ודמו של שור הנסקל אם אסורים בהנאה ובגמ׳ [ב״ק מ״א:] לא הזכיר רק עורו מיהו חלבו וודאי אסור בהנאה דכיון דדינו כטמאה ובטמאה אין חילוק בין חלבו לבשרו כמ״ש בסעי׳ י״ז ויראה לי דחצי זית משור הנסקל אינה מצטרפת לחצי זית נבלה או טמאה למלקות כיון שעל שור הנסקל יש לאו בפ״ע ושור שנגמר דינו לסקילה והוזמו עדיו חזר להכשרו לגמרי ויצא וירעה בעדר ואם נודע זה אחר שנסקל ה״ז מותר בהנאה [כריתות כ״ג:]:

כא כתב הרמב״ם בפ״ה משחיטה דין ג׳ אע״פ שכל הטרפות הלכה למשה מסיני הן הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור ושאר שבעה מיני טרפות יש בהן שספיקן מותרין עכ״ל וכל חכמי הדורות נתקשו בדבריו היכן מצינו בגמ׳ להחמיר בדרוסה יותר משארי מיני טרפות ועוד איזה הפרש יש בין הל״מ ובין מה דמפורש בתורה ועוד דע״פ הל״מ הרי כל הטרפות נכללים במקרא זה כמ״ש והרבה דברים נאמרו בזה [ויש שהקשו מד׳ מ״ג: בישב לו קוץ בושט דפריך מ״ש מספק דרוסה ולהרמב״ם מאי מקשה ונדחקו בזה אך באמת זה ל״ק כלל דהא הרמב״ם ס״ל בנקובת הושט דהוה נבלה כמ״ש בסעי׳ א׳ ולא דמי לכל הטרפות ושפיר דמי לספק דרוסה וכמ״ש התב״ש]:

כב והנה אפילו אם נמצא דברים שמקילינן בשארי טרפות מספק כגון בנקב במקום משמוש ידא דטבחא וכן בריאה הסמוכה לדופן ונמצא מכה בדופן דתולין בדופן ולא בריאה וכן בבית הכוסות שיצאה המחט לחוץ ולא נמצא עליה קורט דם דמכשרינן מספק וספק דרוסה אסור כמו שכתבו המפרשים אכתי איזה דמיון הוא זל״ז בשארי טרפות נפל הספק לאחר שחיטה דבחזקת היתר עומדת ובדרוסה הספק נפל מחיים דבחזקת איסור עומדת [דברי התוס׳ מ״ג: ד״ה קסבר צריכין ביאור ודו״ק]:

כג ואפשר לומר בכוונתו על שארי טרפות שנפל מחיים ועכ״ז תלינן לקולא משא״כ ספק דרוסה לחומרא ומצינו שלשה דינים בכה״ג שתלינן לקולא אף בנפל הספק מחיים האחד בבהמה שגוררת רגליה אף שהוא ריעותא גדולה מ״מ לא תלינן שנפסקה חוט השדרה אלא אמרינן שגרונא נקטה וכתבה הרמב״ם בפ״ט דין י׳ והשנית בעוף שנפלה לאור אף שריעותא גדולה היא מ״מ לא מחזקינן איסורא לומר שנשתנו בני מעיה אא״כ שרואין שנשתנה מראיתן לאחר הבישול כדמוכח מדבריו ספ״ז ע״ש [וכ״כ הש״ך בסי׳ נ״ב סקי״א] והשלישית בגלודה שמקיל הרמב״ם בספיקא כמ״ש בפ״ט דין ז׳ אף שהספק נפל מחיים ובדרוסה אוסרין מפני הספק אף שאין אנו רואין ריעותא כל כך אלא רק שהדורס היה ביניהם ושתק והם צעקו אוסרין מספק כמו שיתבאר בסי׳ נ״ז וכל הדברים שחשבנו נראה הריעותא יותר גדולה ועכ״ז מתירינן מספק אלא משום שהחמירו בדרוסה:

כד ועוד נ״ל לומר דההפרש בין דרוסה לשאר טרפות הוא על כל הספיקות שמקילינן בשארי טרפות כמ״ש המפרשים ואע״ג דבדרוסה נפל הספק מחיים מ״מ הא הרמב״ם פסק בפ״ה דגם לדרוסה וודאית מהני בדיקה ע״ש וא״כ אפילו דרוסה וודאית אינה אלא ספק טרפה דאלו היתה וודאי טרפה לא היה מועיל הבדיקה וא״כ בספק דרוסה הוה ס״ס שמא לא דרסה כלל ואת״ל דרסה שמא לא שלט בה הארס ולכן שפיר דומה ספק דרוסה שמחיים לשארי ספיקי טרפות שלאחר שחיטה מפני הס״ס ואין זה ס״ס משם אחד שהרי עלינו בהכרח לחקור אם דרסה כלל וגם הוא ס״ס המתהפך כמבואר בכללי ס״ס בסי׳ ק״י [ע״ש בש״ך אות ט״ו] ואפילו לדעת המחמירים ס״ס במקום חזקת איסור מ״מ לא חמירא מספק אחד שנפל לאחר שחיטה ועוד דהעיקר כדעת המתירים בס״ס במקום חזקה כמ״ש שם [והט״ז סק״א נדחק בפרט זה ע״ש שכתב על ס״ס בשארי טרפות וא״כ בהכרח שאינן דומין וגם הס״ס שלו שכתב בדרוסה יש לדון בזה ע״ש אבל לפמ״ש מטעם דוודאי דרוסה ג״כ אינו אלא ספק א״ש ועל שארי טרפות אין אנו צריכין לס״ס ודו״ק]:

כה והטעם שכתב הרמב״ם ז״ל דלכן מחמרינן בדרוסה יותר מפני שהיא מפורש בתורה אין הכוונה שהיא חמורה יותר מדבר שהלכה למשה מסיני וחלילה לומר כן ועוד דע״פ הל״מ כולם נכללו בפסוק דטרפה לא תאכלו כמ״ש אלא כוונתו כן הוא לענ״ד דמן התורה מבואר שיש להחמיר בדרוסה יותר דהנה ידוע שיטתו של הרמב״ם דספיקא דאורייתא שאמרו חז״ל סד״א לחומרא זהו מדרבנן שהם החמירו אבל מן התורה כל ספק איסור תולין לקולא כמ״ש בפ״ט מטומאת מת ובשארי מקומות והנה כל הטרפות שנאמרו למשה בסיני הוא כשראינו וודאי טרפה כמו נקבה הריאה נקבו הדקין וכיוצא בהם אבל כשיש ספק אם נקבו אם לאו מותר מן התורה וזה שאנו אוסרים בהרבה ספקות הוא מדרבנן ולפ״ז איך נפרש בדרוסה מה שאמרה תורה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו דפירושו שנדרסה מחיתו יער דאם הרגה הרי היא נבלה כמ״ש בסעי׳ ח׳ ואם תלש ממנה אבר שנטרפת על ידו כגון שתלש רגליה מן הארכובה ולמעלה וכיוצא בזה הרי היא טרפה מפני חסרון האבר ומה לי אם תלשה חיה או שנתלש ע״י קוץ ואין זה מעניין דרוסה

אלא וודאי דרוסה ממש והיא חיה ושלימה וכיון שהרמב״ם פסק דגם לדרוסה וודאית יש לה בדיקה ולפ״ז כל דרוסה אינו אלא ספק א״כ למה זה אסרתה התורה ובע״כ דפירושא דקרא הוא ובשר בשדה טרפה לא תאכלו עד שתבדקנה דזה דוחק לומר דפירושו הוא כשנדרסה ושחטוה ובדקוה ומצאו ששלט הארס דאז לא תאכלו דהא בקרא סתמא כתיב דאך אם נדרסה לא תאכלו עד שתבדקנה הרי שהתורה בעצמה החמירה בדרוסה יותר והטעם או מפני שדרוסה שכיח או מטעם אחר ועכ״פ מוכח שהחמירה בזה ולכן ראו גם חז״ל להחמיר יותר בספק דרוסה יותר מבשארי ספיקי טרפות [כנלע״ד]:

כו ויראה לי ראיה לדברי הרמב״ם מהא דפליגי אמוראי אם חוששין לספק דרוסה אם לאו [נג.] ואנן קיי״ל דחוששין לספק דרוסה ויש להבין במאי פליגי ולמה רק בספק דרוסה נחלקו אמנם לדעת הרמב״ם א״ש דהנה קיי״ל דס״ס מותר וא״כ ספק דרוסה הוה ס״ס דאפילו אם נדרסה וודאי הוה ספק כמ״ש וזהו טעמו של מי שסובר דאין חוששין לספק דרוסה והחולק סובר כיון דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ועכ״ז החמירה התורה בספק זה כמ״ש ולכן אנן מחמירינן גם בס״ס כמו בכל ספיקא דאורייתא דקיי״ל לחומרא [וזה אין לומר דמחמת חזקת איסור החמירה התורה כמו באשם תלוי דמודה הרמב״ם דמן התורה לחומרא כידוע דהתם הוא על אותו האיסור עצמו כמו בשני חתיכות של חלב ושל שומן אבל הכא בעצם איסור הדרוסה ליכא חזקת איסור וחזקת האיסור שבהמה בחזקת איסור עומדת בחייה אין שייך לזה כמובן ודו״ק]:

כז לקמן בסי׳ נ׳ יתבאר בספק טרפה שא״א לברר אם הוי טרפה אם לאו אם הוא דבר שביכולת לתלות שנעשה לאחר שחיטה כמו בא זאב ונטל בני מעים והחזירן כשהן נקובין תולין ואמרינן נשחטה בחזקת היתר היא עד שיודע לך שנטרפה וודאי אבל בדבר שוודאי נעשה מחיים כגון שנמצא מים בראש ולא נודע אם המוח מקיפו אם לאו לא אמרינן נשחטה הותרה ואוסרין אותה ויש חולקין ואומרים דגם בזה אמרינן נשחטה הותרה ושם יתבאר בס״ד:

כח וראיתי מי שכתב דבנולד ריעותא מחיים יצאה בהמה זו מכלל רוב בהמות כשירות הן והביא ראיה ממה שאמרו חז״ל [רפ״ב דכתו׳] רוב נשים בתולות נשואות ורוב הנשואות בתולות יש להן קול וזו מדאין להּ קול איתרע לה רובא וה״נ נאמר כן רוב בהמות כשרות הן ורוב הכשרות אין להן ריעותא כזו וזו הואיל ויש לה ריעותא כזו איתרע לה רובא [תב״ש] ולענ״ד אינו כן שהרי הרמב״ם פסק בפ״ב מה׳ רוצח דין ח׳ וז״ל ההורג את הטרפה וכו׳ ה״ז פטור מדיני אדם וכל אדם בחזקת שלם וההורגו נהרג עד שיודע בוודאי שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר עכ״ל וק״ו הדברים דאם בדיני נפשות לא אמרינן סברא זו רוב בני אדם בריאים ורוב הבריאים אין להם מכה וזה מדיש לו מכה איתרע לו רובא אלא אמרינן דהוא בכלל רוב בריאים וריעותא זו דמכה אינה ריעותא ברורה וממיתין על זה כ״ש דלעניין איסור והיתר לא אמרינן דהריעותא מוציאה מכלל רוב אלא אמרינן דאינה ריעותא ברורה והיא בכלל רוב ומהך דכתובות אינה ראיה כלל דלהוציא ממון שאני דגדולה חזקת ממון אפילו מאן דלית ליה אין הולכין בממון אחר הרוב מ״מ הא איכא חזקה כנגד הרוב וכן בכל מקום בש״ס דאמרינן סברא כזו יש חזקה כנגד הרוב משא״כ הכא אפילו לא ניתן לה חזקת חיים כגון שעדיין לא עברו עליה י״ב חדש או אפילו היא יותר מי״ב חדש מ״מ היא חזקה שאינה מבוררת כמו גבינות שנעשה מבהמה ואח״כ נשחטה ונמצאת טריפה שיתבאר בסי׳ פ״א מ״מ גם חזקה לאיסור ליכא נגד הרוב וזהו ממש כדינו של הרמב״ם דשם ג״כ אין חזקה כנגד הרוב משא״כ בשם דיש חזקה נגד הרוב ולכן נ״ל ברור דאפילו מאן דס״ל בסי׳ נ׳ דכשאינו ביכולת לתלות שנעשה לאחר שחיטה לא אמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת מ״מ לא יצאת מכלל רוב בהמות כשרות אלא שחזקת היתר אין לה והוי ספק השקול ושם נבאר אי״ה הדינים היוצאים מזה [וגם מנדה כ״ט. אריב״ל עברה נהר והפילה יש ראיה לדברינו ע״ש ודו״ק] [וכן ראיה ממ״ש הט״ז בסי׳ ל״ט סק״י בשם הרשב״א ועמש״ש סעי׳ נ״ז]:

סימן ל

א [דין מכה בעצם הגולגולת ובו י״ח סעיפים]:

בהמה או חיה שנחבטה רוב עצם הגולגולת שהוכתה מכות רבות ולא נפחתה ולא ניקב הקרום ואפילו גם קרום העליון של המוח שלם אם רובה נחבטה טרפה ולא נתברר הדבר אם טרפות זה הוא מצד עצמו או מצד שסוף הקרום של מוח לינקב כמו בעופות שיתבאר דבשם אמרו חז״ל הטעם מפני הקרום ונראה דגם בבהמה וחיה האיסור הוא מפני הקרום דקים להו לחז״ל דכשנתרוצץ רוב עצם הגולגולת שהמוח נתון בתוכה שוב לא יהיה קיום להמוח דלא נראה לומר שתלוי איזה חיות בהעצם עצמו ועוד דכיון דבעופות נתבאר דהוה מטעם הקרום ממילא דגם בבהמה וחיה כן הוא וזה שהש״ס [נ״ר.] הוצרך לבאר בעוף ולא בבהמה לפי שבבהמה השיעור גדול ברובה כשנתרוצץ ובנפחתה כסלע כמו שיתבאר מובן ממילא דכשיש בהעצם קלקול גדול

כזה והקרום של מוח הוא כמגולה בוודאי יתקלקל אבל בעוף ששיעורו מועט כמו שיתבאר הוצרך לבאר דבעוף שחיותו מועט יתקלקל הקרום אף בשיעור מועט [ועתוס׳ מ״ב: ד״ה ואמר ודו״ק]:

ב וזה שהרמב״ם כתב דין זה בדיני שבורה ולא בדיני נקובה דמפני שהטרפות תלוי בזה לכך כתבה בפ״י משחיטה בדיני שבורה וכן כשמנה ע׳ טרפות באותו פרק בפרטיות חשבה ג״כ בשבורות מטעם זה וראיה שהרי גם עופות חשב שם בדינים אלו והן וודאי מטעם קרום של מוח כמ״ש ועוד ראיה לזה ממ״ש הרמב״ם והטור על דין זה אע״פ שהקרום קיים ואי ס״ד דהטרפות הוא מצד עצמו מאי קמ״ל אע״פ שהקרום קיים דאין לומר דזה גופה קמ״ל דאין הטרפות מצד הקרום דהא אפילו לא כתבו כן ידענו זאת מסתימת דבריהם אלא וודאי דהטרפות הוא מצד הקרום ולזה הייתי אומר דדוקא כשאנו רואין קצת קלקול בקרום אבל בל״ז לא הוה טרפה וקמ״ל דאפילו הקרום קיים טרפה והטעם דקים להו לחז״ל שסוף הקרום להתקלקל ויש מי שרוצה לומר דהטרפות הוא מצד עצמו ולא מפני הקרום [נו״ב סי׳ ה׳] ולא נראה כן [ועיקר ראייתו מתוס׳ ע״ו: ד״ה איפסיק ואינו דומה זל״ז דיתר עליהן עוף שבד׳ נ״ו אינו כנגד בהמה אלא עוף המים כנגד שארי עופות לעניין בדיקה כמבואר שם וכן ראייתו מהג״א והמרדכי לעניין חצר הכבד שהביאו ראיה מכבד ולא מגולגולת תמיהני כיון שביכולתם להביא ראיה מאותו אבר עצמו למה להם להביא מאבר אחר שאין מדמין בטרפות זל״ז וענו״ב תניינא יו״ד סי׳ י״ח שהשיגוהו מטעמים אחרים והוא המאמין לתרצם אבל דברינו ברורים בס״ד ודו״ק] [וכ״כ היש״ש פא״ט ס״ס פ׳ דהטרפות הוא מפני הקרום:]:

ג ואין לשאול דאם הטעם מפני הקרום א״כ למה בעופות דיבשה יש להם בדיקה בהקרום ובבהמה אינו מבואר שמועיל בדיקה דזה אינו שאלה דבשם שהנקב קטן מאד כמו שיתבאר ולא שליט בה אוירא שיתקלקל הקרום ע״י זה אלא דהחשש שמא עתה יש נקב בהקרום שפיר מועיל בדיקה כמו שיתבאר אבל בבהמה כשנתרוצץ רוב העצם או נפחתה כסלע בוודאי יתקלקל הקרום אף שהוא עתה בשלימות ולכן לא שייך בדיקה בזה וזהו שאמרו רבותינו ז״ל אע״פ שהקרום קיים כלומר דעכ״ז סופו להתקלקל:

ד י״א דטרפות של חביסת גולגולת שוה עוף לבהמה [פר״ח וכרו״פ] ואע״ג דלנפחתה אינן שוין כמו שיתבאר מ״מ לעניין נחבסה גם בעוף בעינן רוב [וכ״כ הש״ך ס״ס זה] ונראה דדווקא עוף דיבשה אבל בעוף של מים כאווזות ובר אווזות שאמרו בגמ׳ שם דקרומן רך נראה דאפילו לא נחבסה ברובה יש לאסור דאולי מפני רכות הקרום ניקבה כשנחבסה [וכ״מ מהפר״ח ע״ש] ויש מי שאומר דגם עוף המים דווקא ברובא [תב״ש סק״ב] ולי נראה כמ״ש [ודע שהתב״ש באמצע סק״ח פשיטא לי׳ דנחבסה הוה טרפות מצד עצמה ולא מפני הקרום כדעת הנוב״י והביא ראיה ממ״ש התוס׳ רפ״ג ד״ה ואמר דלכן לא פריך מחסרון הגולגולת מפני שזהו מפני הקרום וכבר תני לה במשנה וא״כ אי ס״ד דחביסה היא מפני הקרום מאי פריך שם דליחשבה ע״ש וכ״כ הגרע״א ביו״ד החדשים ואין זו ראיה דאטו פריך על חביסה בפרט והא פריך לה בכולל דשב שמעתתא ונימא באמת דהקושיא הוא על השאר ולמסקנא דאמר אפיק שב ועייל שב ל״ק דהא מסקנת התוס׳ בחסרון דהוא עם קרום העליון ע״ש ובזה לא פריך אבל חביסה דטריפתה בלא שום קרום פריך שפיר דליחשבה אע״פ שעיקר הטעם משום דסוף הקרום ליפסק ודו״ק]:

ה ויש להסתפק בהך טריפות דנחבסה הגולגולת אי דווקא כשנחבסה ע״י הכאות אבל בנחבסה ע״י חולי כגון שע״י חולי רופפו חלקי רוב הגולגולת או ע״י סיבה אחרת אינה טרפה או דאין חילוק ונראה וודאי דכן הוא ולא מיבעיא לפמ״ש דהטרפות הוא משום הקרום א״כ כיון דנחבסה מאיזה סיבה שהוא יתקלקל הקרום אלא אפילו להסוברים דהיא טרפות מצד עצמה נראה ג״כ מצד הסברא דאין חילוק ובכל עניין טרפה:

ו טרפות זו דנחבסה ברובא יש ספק בגמ׳ [נ״ב:] אם רוב גובהה אם רוב הקיפה ונשאר בספק ולכן פסקו רבותינו דבין רוב גובהה בלא רוב הקיפה ובין רוב הקיפה בלא רוב גובהה טרפה מספק וזה שהטור והש״ע כתבו סתם טרפה כוונתם ג״כ לספק טרפה וזה דרכם בכמה מקומות שלא לדקדק בזה מפני שלעצם הדין אין נ״מ בזה אף שיש נ״מ לעניין תערובות וכיוצא בזה מ״מ לא חשו לדקדק בזה ולפנינו יתבאר מה הוא רוב גובהה ומה הוא רוב הקיפה ודבר פשוט הוא שאם היה רוב גובהה ורוב הקיפה טרפה בוודאי:

ז וכ״כ הרמב״ם בפ״י דין ו׳ וכן גולגולת שנחבס רוב גובהה ורוב הקיפה טרפה אע״פ שהקרום שלם ולא נחסר ממנה כלום נחבס רוב גובהה והרי רוב הקיפה קיים או שנחבס רוב הקיפה והרי רוב גובהה קיים ה״ז ספק טרפה ויראה לי שאוסרין אותה עכ״ל ונראה שמסתפק בזה אלא שמכריע לחומרא ויש בזה שאלה והרי בש״ס נשאר בספק וכל ספיקא דאורייתא לחומרא ואיך תלה הדבר בסברתו אמנם הרמב״ם הוליך לשיטתו שכתבנו בסי׳ הקודם דבכל הטרפות לבד דרוסה יש ספיקות שמקילינן בהם לפיכך תלה זה בסברתו [כ״מ] ומ״מ אין הדבר מתיישב על הלב ואיך אפשר להקל באיסור דאורייתא במה שבגמ׳ נשאר בספק ולכן יראה לי מפני שיש לפרש בגמ׳ דהספק הוא אי ברוב גובהה בלבד טרפה או דווקא עד שיהיה גם רוב הקיפה ולפ״ז ברוב הקיפה בלבד אפשר לומר דוודאי כשר ולזה אומר הרמב״ם דנ״ל שאוסרין אותה וקאי ארוב הקיפה בלבד משום דמשמע ליה דהספק הוא

ג״כ על רוב הקיפה בלבד כמ״ש וזהו דעת כל הפוסקים [ונראה שכוונת הלח״מ ג״כ כן ע״ש ותירוץ השני של הכ״מ אינו מובן ויש לעיין בו ע״ש ודו״ק]:

ח מה נקרא רוב גובהה ומה נקרא רוב הקיפה פירש״י רוב גובהה מן העינים ולמעלה ורוב הקיפה גדול מרוב גובהה עכ״ל והטור כתב בין ברוב הקיפה דהיינו מאמצעיתו ולמעלה שהוא למטה מן העינים בין ברוב גובהה דהיינו ממקום שהתחיל כבר לשפע והוא למעלה מהעינים וכו׳ עכ״ל וכתב רבינו הב״י שדבריו תמוהין ואין להם שום הבנה ע״ש ורבים מהגדולים טרחו לפרש כוונתו ולענ״ד נראה ברור דכוונתו ג״כ כפירש״י כמו שנבאר בס״ד:

ט דהנה הגולגולת שהמוח מונח בתוכה היא עגולה ומתחלת למטה מן העינים ובכל סביבותיה היא נמוכה ובאמצעה היא גבוהה ובולטת כהר וזהו למעלה מן העינים והנה כשנחבסה ברובא והיינו רוב כל השטח שלה כגון אם מחזקת טפח על טפח אינה טרפה אא״כ תהיה החביסה יותר מטפח על חצי טפח והספק הוא אם נצרך רוב שטח כל הגולגולת והיינו רוב הקיפה מקצה הגולגולת בתחתיתה שהוא למטה מן העינים עד למעלה ברובא או רוב גובהה בלבד כלומר שכל סביבותיה לא נחשוב כלל אלא הבליטה בלבד ממקום שהשיפוע מתחיל למעלה מן העינים עד סוף הבליטה והוא עד מקום שהשיפוע מתחיל לירד וזהו הרבה פחות מן רוב הקיפה דברוב גובהה כשנחבסה רוב הבליטה היא טרפה וזהו שפירש״י דרוב הקיפה גדול מרוב גובהה וזה שכתב הטור על רוב הקיפה מאמצעיתו ולמעלה ר״ל בקצה התחתון דדבר עגול נקרא במדידה כל נקודה שבקצה התחתון אמצע לעניין העיגול ולפ״ז כשיש רוב הקיפה בהכרח שכלול בזה גם רוב גובהה שהרי הבליטה היא באמצע מכל צד:

י ולפ״ז א״א לפרש דברי הרמב״ם שכתב או שנחבס רוב הקיפה והרי רוב גובהו קיים וכו׳ דזה לא משכחת לה כלל ונראה שמפרש דלא בעינן שתהיה החביסה בכל שטח רוב הגולגולת אלא חביסת קו אחד או שהוא בסביבת כל העצם כשנחבסה ברוב היקף שלה בקצוותיה קו אחד טרפה והולכת החביסה בעיגול או שהולכת החביסה בקו ישר מאמצע תחתיתה עד למעלה ברוב גובהה ולפ״ז רוב גובהה הוה ממש מקום אחר מן רוב הקיפה ושניהם מתחילין למטה מן העינים אלא שזה הולך בהיקף כחצי עיגול ויותר מעט וזה הולך ביושר עד חצי העצם ויותר מעט ולשון הרשב״א בתה״ב הקצר ג״כ כלשון הרמב״ם ע״ש ופשוט הוא דלדינא יש לאסור כדעת הרמב״ם והרשב״א [ובטור יש כמה פירושים וקשה לעמוד עליהם והפרישה נראה שפירש כוונת הטור כדברינו בהרמב״ם ע״ש ולא נראה כן אך לדינא אין נ״מ כמ״ש]:

יא וראיתי מי שפירשו בדברי הטור במ״ש מאמצעיתו ולמעלה שהכוונה באמצע שטח העצם ממש והיינו ממקום שהעצם מתחיל לעלות בשיפוע ועל פי זה פסקו דכל שבתחתית העצם קודם השיפוע החבסה אינה אוסרת כלל [ב״ח וט״ז] ודברים תמוהים הם חדא דא״כ רוב גובהו קרוב לרוב הקיפו כמו שנדחקו בעצמם ועוד דלשון ולמעלה לא נראה כן ועוד נהי דתפסו כן בדברי הטור מ״מ בדברי הרמב״ם וודאי לא נראה כן דלדבריהם ג״כ נכלל רוב גובהו ברוב הקיפו ואיך כתב רוב הקיפו בלא רוב גובהו אלא וודאי דהרמב״ם מפרש כמ״ש שאפילו בתחתיתו ממש אם נחבסה רק כרצועה אחת בעיגול או בגובה טרפה וכן עיקר לדינא [ועתב״ש]:

יב נפחתה מהעצם לגמרי אם חסר ממנה כסלע טרפה דכשיש חסרון כזה יתקלקל הקרום ואפילו אם אין החסרון ביחד אלא שניקבה בכל המשך הגולגולת נקבים קטנים ומקום הנקב נחסר אם בצירוף כל הנקבים תחסר כסלע טרפה ובפחות משיעור זה יש להכשיר אפילו בזמה״ז מפני שאין לחוש בבהמה לנקיבת קרום של מוח כל שאין כשיעור הזה ואם יש הרבה נקבים שאין בהם חסרון מצטרפין לרובא כמו בנחבסה [ש״ך סק״ד] ויש מכשירין לגמרי בנקבים שאין בהם חסרון [ב״י] ואף שכן נראה מלשון הטור מ״מ יש להחמיר כדיעה ראשונה וכן הסכימו כמה מהגדולים דלא גרע ולא עדיף מנחבסה:

יג שיעור סלע כתב רבינו הב״י שהוא שליש טפח כלומר שליש טפח על שליש טפח עגול ובהיקף הוה טפח דכל שיש בהקיפו טפח הוה הרוחב שליש טפח דמרובע יתר על העיגול רביע כשיעור תורה אף שאין החשבון מדוקדק כל כך לפי חכמי המדות מ״מ התורה גזרה למדוד באופן זה [וזהו ששנינו בעירובין י״ג: כל שיש בהקיפו וכו׳ ושאלו בגמ׳ מנה״מ ומביא מיש״ש ע״ש וקשה מאי פריך מנה״מ ניתי חוט ונמדוד אלא אדרבא דכיון דאין החשבון מכוון וצ״ל שהתורה גזרה כן א״כ מנא לן שגזרה כן ולזה מביא מים ש״ש ומתורץ קושית התוס׳ שם ודו״ק]:

יד ודע דלפי סתימת לשון הרמב״ם והטור והש״ע משמע דבכל מין בהמה בין גדולה בין קטנה צריך כסלע ופחות מזה כשר וי״א דסלע הוא בבהמה גדולה אבל בקטנה משערין לפי ערך ואף בפחות מכסלע טרפה [רי״ו בש״ס רוב הפוסקים וכ״מ מהרא״ש] וגדולי האחרונים חששו לדיעה זו [פר״ח ותב״ש] ובוודאי שיש להחמיר באיסור תורה ונ״ל שבהפסד מרובה יש לסמוך על רבותינו שלא חילקו בדבר שהרי יש מראשונים שסוברים דחסרון

בגולגולת כשרה לגמרי כמבואר בטור ולדעת הטור גם הרא״ש סובר כן ונהי דלא קיי״ל כן מ״מ בזה שלא נחלק בין גדולה לקטנה נראה שיש לסמוך בפשיטות על כל רבותינו שלא חילקו בזה:

טו כתב רבינו הב״י בספרו הגדול בדין נקבים שיש בהם חסרון אם אין בין נקב לנקב כמלא נקב גם השלם שבין הנקבים מצטרפין לכסלע כמו בגרגרת בסי׳ ל״ד ובש״ע לא הביא זה גם מפרשי הש״ע לא הביאו זה ויפה עשו מפני שאינו דומה לגרגרת שהטריפות מצד עצמו וקרומו רך משא״כ בגולגולת שהטרפות מצד הקרום והעצם קשה הוא תמיד מגין וכ״כ גדולי אחרונים [פר״ח וכרו״פ וגם דעת התב״ש נוטה כן ע״ש]:

טז עוף המים כמו אווזא ובר אווזא אפילו לא ניקב העצם אלא כל שהוא טרפה לפי שקרומו רך וכשניקב העצם אפילו משהו שוב לא יתקיים הקרום [גמ׳ נ״ו.] ואפילו אין חסרון בהנקב טרפה [תב״ש] ואפילו סדק משהו טרפה [שם] ואם רק נקרע העור והעצם בשלימות אע״פ שיורד דם כשר [ט״ז ופר״ח] וכן אם אין שם רק נפוח וכשהסירוהו העצם קיים ואין בו נקב כשר [שם] וכן אם הנקב בתולדה יש מכשירין כמו שיתבאר בס״ד:

יז ועוף היבשה שנשכתה חולדה בשיניה בראשה שאין בזה חשש דרוסה דדרוסה היא רק ביד או שנגפה בעץ או באבן מדינא דגמ׳ [שם] מניח אצבעו בצד הנקב ונועץ אצבעו שם או מכניס ידו לתוך פיה ודוחק שם אם לא בצבץ המוח ולא יצא מהנקב בידוע שלא ניקב קרום של מוח וכשרה ואם יצא טרפה אמנם אנן אין בקיאין בבדיקה קשה כזו דגם בגמ׳ [שם] נחלקו באופן הבדיקה ולכן אצלינו שוין עוף דיבשה עם עוף המים ובכל מין עוף כשניקב עצם הגולגולת אף במשהו טרפה גם בהפסד מרובה אבל בנחבסה אין חילוק בין בהמה לעוף גם לדידן [ש״ך] כמ״ש בסעי׳ ד׳ ע״ש:

יח זה כשני מאות שנים שנתחדש דבר בעופות באווזות ובר אווזות שיש במקצתן שיש להם נקב בגולגולת בתולדה ולא ניקב הקרום ויש להם סימן מבחוץ בהנוצות שעל ראשם שקצת נוצות שעל קדקדן בולטות יותר משארי נוצות הראש וכשמסירין הנוצות נראה בעצם כנקבים דקים וכן יש שאחר שמסירין הנוצות נראה כמו גומא בראש והעור שלם רק שכפוף לתחת וכאשר מתחילין לחתוך העור נראה בגולגולת סדק המגיע עד קרום המוח והקרום קיים והכשירו גדולי הדור מפני שגידולם הוא כן ואין בזה חשש לנקיבת הקרום והרי אפילו אבר שטרפותו כשניקב הוא מצד עצמו מ״מ יש שרוצין להכשיר כשהנקב בתולדה כ״ש בגולגולת שאין נקובתו טרפות מצד עצמו שיש להכשיר כשהנקב בתולדה ואף שיש מהגדולים שפקפקו בזה מ״מ רבו עליהם המתירים ויצא הדבר בהיתר ואין לפקפק בזה וכל מי שרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים:

סימן לא

א [דין נקיבת המוח וקרומיו ובו כ״א סעיפים]:

המוח יש לו שני קרומים האחד הוא קרום עב ודבוק סביב הגולגולת והשני הוא קרום דק שהמוח מונח בתוכו ודעת ר״ת ורבינו שמשון בעלי התוס׳ דבניקב העליון טרפה דכיון שהקרום החזק ניקב ממילא דהשני מפני דקותו עתיד לינקב ולא יחיה הבעל חי ודעת הרי״ף והרמב״ם בפ״ו להיפך דהכל תלוי בתחתון ואף שהוא קרום דק מ״מ כיון שהמוח מונח בתוכו כיון שניקב הוה המוח כמגולה להעצם ולא יחיה דהקרום העליון אף שהוא עב מ״מ הרי הוא דבוק לעצם ולא להמוח ובניקב העליון ולא התחתון כשרה ולא חיישינן שיפקע מתוך דקותו ודיעה ראשונה סוברת דכשניקב התחתון ולא העליון כשרה דהעליון מגין על המוח ואין המוח מגולה להעצם וי״א דדווקא בנקיבת שניהם טרפה [ראב״ן ורא״ש] וי״א דבאחד מהם שניקב טרפה [בה״ג] וטעם חלוקי הדיעות מפני חלופי גירסאות שבגמ׳ בעניין זה ע״ש [מ״ה.]:

ב ולדינא פסק רבינו הב״י כהרי״ף והרמב״ם דניקב העליון כשרה וניקב התחתון טרפה ורבינו הרמ״א כתב דיש מטריפין ג״כ בניקב העליון לבד והכי נהוג אם לא בהפסד מרובה עכ״ל וגדולי אחרונים אוסרין אפילו בהפסד מרובה כיון דדעת בה״ג להטריף באחד מהם וכל דבריו דברי קבלה [ב״ח וט״ז וש״ך וכ״כ ביש״ש פא״ט סי״א] ופשוט הוא דהנקב צריך להיות מפולש אבל אם רק חצי הקרום ניקב אינו כלום וכשרה ואם נרקב מקצת הקרום או נתמסמס דינו כניקב ואין לשאול למה בריאה מכשרינן בלא ניקבו שני הקרומים כמ״ש בסי׳ ל״ו ובמוח מטרפינן דאין מדמין בטרפות זל״ז ועוד דבריאה שני הקרומים שוין ומדובקים לריאה משא״כ במוח שלכל אחד מהקרומים יש מעלה וחסרון שהקרום העליון חזק ועב אך עיקר דיבוקו להעצם והקרום התחתון דק וחלש ועיקר דיבוקו להמוח ולכן יש פנים לכאן ולכאן ולדעת רבותינו בעלי התוס׳ העיקר הוא העליון ולהרי״ף והרמב״ם העיקר הוא התחתון ומי יכול להכריע באיסור תורה בין אבות העולם ולכן תמיהני על מי שרוצה להקל בהפסד מרובה בניקב העליון בלבד [עפר״ח ותב״ש ולענ״ד העיקר כהמחמירים מפני חלוקי דיעות שבין התוס׳ והרי״ף והרמב״ם ודו״ק]:

ג אם פתחו בגולגולת וראו שמבפנים יוצא עצם דק וחד יבדוק יפה כנגד העצם בהקרומים ואם נמצאו שלימים כשר דכיון דהוא מקום ידוע גם אנן בקיאין בבדיקה ובמקומות ששכיח למצא עצם כזה נראה שיש לחשוש ולפתוח כל גולגולת ולראות ויש מקילין בזה [תשו׳ ב״א] ונראה שיש להחמיר כיון שהוא דבר המצוי וכן אם ניקב העצם ע״י קוץ ואין בהנקב כשיעור סלע שיטרוף ע״י זה צריך לבדוק כנגד הנקב בהקרומים אם אין בהם נקב ואפשר דגם בניקב העצם קצת ע״י חולי שצריך בדיקה בהקרומים ויש להתיישב בזה:

ד כתב הרמב״ם בפ״ו המוח עצמו שנרקב או נתמעך והקרום קיים כשרה ואם נשפך כמים או כדונג טרפה עכ״ל וזהו אפילו כשהקלקול הוא בקצה המוח אצל הגולגולת ומ״מ כל שלא נשפך כמים או כדונג כשרה דקים לן דאין זה מזיק לחיות הבעל חי דאם הקלקול הוא באמצע המוח הא קיי״ל דאפילו נמצא מים ממש כשר כשהמוח מקיף את המים מכל צד כמו שיתבאר וכ״כ המפרשים ומשמע מלשון הרמב״ם שאין שיעור לדבר דאפילו נרקב או נתמעך הרבה מהמוח כל שהקרום קיים כשרה:

ה ולשון הטור כן הוא ואם חסר מן המוח מעט כגון שנרקב או נתמעך והקרום קיים כשרה אבל אם נמוח ונשפך כמים בתוך הקרום או שנתרכך שכיוצא בזה בחוט השדרה אם מעמידין אותו אינו עומד טרפה עכ״ל ומשמע דווקא שחסר מעט כשר ולא שחסר הרבה וגם בלשון הרמב״ם י״ל כן שהוא לא הזכיר לשון חסרון כלל אלא דממילא מובן דכיון שנרקב או נתמעך ממילא שיש חסרון דמבשר בריא וטוב כשנעשה רקבון נתמעט בכמות ומ״מ שיעור הרקבון לא נתבאר לא בלשון הרמב״ם ולא בלשון הטור ומשמע שאפילו נרקב או נתמעך כל המוח רק החסרון מועט כל שהקרום קיים כשרה:

ו אבל מלשון רבינו הב״י בש״ע שכתב המוח עצמו שנרקב מעט ממנו או נתמעך והקרום קיים כשרה ואם נשפך כמים או כדונג טרפה עכ״ל נראה דגם הרקבון צריך להיות מעט אבל כשנרקב הרבה טרפה ולפ״ז יש לנו לדעת כמה הוא מעט וכמה הוא הרבה והיה להם לבאר זה ולכן נראה דאין שיעור לדבר אלא דאורחא דמילתא קתני שנרקב מעט דאלו נרקב הרבה כבר היה מת הבעל חי והרמב״ם לא חש להזכיר זה דמילתא דפשיטא היא והטור והש״ע שהזכירו זה לא שחולקים על הרמב״ם דא״כ היה להם לכתוב שדעת הרמב״ם אינו כן כדרכם בכל המקומות אלא דאורחא דמילתא נקטי והטור הזכיר החסרון קודם שהזכיר הרקבון והש״ע הזכירו אח״כ בזה שכתב שנרקב מעט ממנו וזהו החסרון המועט שכתב הטור והכוונה אחת היא [וגם דעת הש״ך סק״ב דלא פליגי הפוסקים והשיג על הב״ח ובמה שחידש דדינו כמוח שבחוט השדרה יתבאר לפנינו בס״ד]:

ז ולפי מה שנתבאר הכל תלוי באיכות הרקבון דאם הרקבון עדיין אינו כל כך עד שנעשה כמים או כדונג כשרה והטור הסביר זה דאם רקבון כזה אלו היה במוח שבחוט השדרה והיו מעמידין אותו ולא היה עומד כלומר שהמיעוך היה מגיע למדרגה כזו בחוט השדרה רקבון כזה דומה למים וטרפה וזהו שיעור דונג שהזכירו הרמב״ם וש״ע ובמוח שבראש אין באפשרי ליתן סימן זה שהרי המוח נתון בתוך העצם משא״כ המוח שבחוט השדרה הוא כמקל ובו שייך שיעור זה וכל דברי הפוסקים אחד הם:

ח ויש מרבותינו האחרונים שכתבו שאפילו כנרקב או נתמעך אינו כשר אא״כ היה מעט באופן שאלו היה כזה בחוט השדרה היה עומד אבל אם בחוט השדרה היה שיעור כזה נופל כשמעמידין אותו גם במוח טריפה ולכן בנשפך כמים או כדונג טרפה מפני שבחוט השדרה היה נופל אפילו במעט [ש״ך סק״ב ופר״ח ויש״ש סי״ד] ופירשו כן בדברי הטור במה שכתב או שנתרכך שכיוצא בזה בחוט השדרה אם מעמידין אותו אינו עומד טרפה עכ״ל שכוונתו על כמות הריכוך ולא על איכותו כלומר אפילו אם הריכוך אינו באיכותו כמים או כדונג אלא הוא הרבה בכמות שנרקב הרבה ונתמעך הרבה [כמ״ש היש״ש ע״ש]:

ט ויש לתמוה בזה דא״כ שעיקר הטרפות תלוי בזה איך לא ביארו הרמב״ם והרא״ש והרשב״א [בתה״ב] והש״ע וכל הראשונים דבר זה שהרי מפורש דברו שההפרש הוא רק באיכות הרקבון וגם דברי הטור נראה שכיון לאיכות הרקבון כלומר אם הרקבון הוא כמים או דומה למים באופן שבחוט השדרה היה נופל וזהו כדונג שכתב הרמב״ם אבל אם הרקבון לא הגיע לאיכות זה לא איכפת לן בכמות החסרון דמה עניין חוט השדרה שהוא זקוף כמקל וכל עצמותו הוא שהוא עומד ולכן אם אין ביכולתו לעמוד טרפה אבל במוח שנתון בעצם הגולגולת מה איכפת לן בזה הרי בין כך ובין כך הוא עומד ולא נופל ובו תלוי העיקר באיכות הרקבון דכשנרקב עד שדומה למים או לדונג סוף הקרום לינקב וטרפה ואם לא הגיע לאיכות הזה אין סופו לינקב וכשרה ובאמת יש גדולי אחרונים שהשיגו על דבריהם [כרו״פ ותב״ש] ומ״מ למעשה קשה להקל נגד הגדולים המחמירים אם לא בהפסד מרובה וצ״ע [שהרי גם דעת הב״ח להחמיר בחסרון מרובה ונהי שבזה גם הש״ך והפר״ח השיגו עליו מ״מ עכ״פ לדינא הוא מהמחמירים ע״ש ודו״ק]:

י זה שנתבאר דבנשפך כמים טרפה זה בקצה המוח אצל הקרום אבל אם נמצא מים באמצע המוח ומהמוח נחסר כשיעור המים אם המוח מקיף המים סביב באופן שהמים אינן מגולים כלל לא להעצם ואפילו להקרום אינו מגולה כלומר שסביבות הקרום הוא מוח שלם ויפה כשרה ואם מגולים אפילו רק להקרום טרפה דסוף הקרום ליפסק ולדעת המכשירים בניקב קרום התחתון בלבד צ״ל דכשמגולה להקרום התחתון סופו של קרום העליון ג״כ ליפסק וה״ה אם היו המים מונחים בתוך כיס קטן שהוא כעין שלחופית אם המוח מקיף השלחופית שאינה מגולה אפילו לקרום כשרה ואם לאו טרפה דהשלחופית יש לו דין המים עצמן:

יא ויש להסתפק כשיש מים במוח והמוח מקיפם מכל צד אך המוח יש במקצתו רקבון אצל הקרום ובלא המים היה כשר כמו שנתבאר אבל עתה שיש מים באמצעו והכשר המים הוא שהמוח יקיפנו אם מוח זה נקרא כשומר להמים שלא ישלוטו בהקרום אם לאו ומלשון הפוסקים נראה דדווקא כשהמים מגולים לקרום טרפה אבל כל שאינם מגולים כשרה ויש להתיישב בזה:

יב אם המוח שלם בכל צדדיו ואחר שחתכו הגולגולת והוציאו המוח נמצא בגולגולת קצת מים אין בזה איסור דעיקר האיסור במים הוא משום דאמרינן המוח נתמסמס ונעשה מים אבל כאן אנו רואין שהמוח שלם והמים באו ממקום אחר [ט״ז סק״ב וכרו״פ] ויש אוסרין בזה דסוף סוף כיון שהמים מגולים לקרום אף כשהם בין קרום לגולגולת מ״מ תתקלקל הקרום [ש״ך סק״ד ופר״ח] וכ״ש אם המים הם בין קרום למוח או בין קרום לקרום אפילו המוח שלם טרפה אמנם כשהמים הם בשלחופית אפילו לדיעה ראשונה ואפילו נמצא בין קרום לגולגולת טרפה דכיון שמונחים בשלחופית נראה להדיא שמן המוח באו [ט״ז] וכן פסק רבינו הרמ״א [עכרו״פ שהכריע כהט״ז להקל במים בלבד בין קרום לגולגולת ולפמ״ש הפרמ״ג בט״ז שם ה״ה גם בין קרום למוח כשר כשהמוח שלם ויפה בכל צדדיו ע״ש]:

יג כתב רבינו הרמ״א היה ספק אם היה מכוסה במוח אם לא טרפה על כן יש ליזהר כשפותחין הראש שיפתחוהו בדרך שיוכל לראות אם המוח מקיף אם ימצאו שם מים אם לאו ומ״מ א״צ לבדוק אחר זה וסמכינן ארובא ויכול להשליך הראש או למוכרו לכותי בלא פתיחה עכ״ל וזה שכתב דבספק אם מכוסה במוח אם לאו טרפה הולך לשיטתו לקמן סי׳ נ׳ דכל שנולד הספק מחיים לא אמרינן נשחטה הותרה אבל להחולקים עליו מותר ושם יתבאר בס״ד וזה שכתב שא״צ לבדוק אח״ז ויכול להשליך הראש בלא פתיחה זהו כשלא היה ניכר שום ריעותא מחיים אבל כשניכר ריעותא כגון שבחייה היתה מנענעת ראשה שזה בא מפני מים שבראש פשוט הוא שאסור להניחה בלא פתיחה וגרע מבדיקת הריאה [ב״ח וט״ז] ובפרט בכבשים ובימות החמה דאז שכיח הרבה שבהן מים בראש שמחוייבים לבדוק [תב״ש] ואם השליכו בלא בדיקה יש לקונסו ומ״מ אין לאסור בהפסד מרובה כדין ריאה בלא בדיקה שיתבאר בר״ס ל״ט [וכ״מ מהתב״ש ופרמ״ג]:

יד אם יוצא ליחה מן הראש אצל הקרנים ויש להסתפק שמא יש נקב בעצם שהמוח מונח בתוכו והמוח נתקלקל וזב דרך הקרן יפתוחו הגולגולת ויוציאו המוח ואם העצם מבפנים שלא כשרה [באה״ט בשם רש״ל] ולדיעה ראשונה שבסעי׳ י״ב אם רק המוח שלם ויפה שוב לא איכפת לן ואז אף אם יש נקב קטן בגולגולת ואין בו כשיעור שיאסר על ידי זה לא חיישינן להליחה:

טו אם נמצא מים בראש כבש אחד באופן שהיא טרפה וודאית וגוף הכבש נתערב בהרבה כבשים וא״א להתבטל מדינא מפני חתיכה הראויה להתכבד וכיוצא בזה או שנתערב אחד באחד י״א שיש לבדוק בחוטי השדרות של הכבשים ואם נמצא בכבש אחד מים בחוט הנמשך מהמוח לשדרה תולין שהראש הוא מאותו כבש [ב״ח ס״ס ק״א] ויש מפקפק בזה כיון שסימן זה אינו נזכר בש״ס [ט״ז שם] ויש מי שאומר שבאיסור דרבנן כגון שנתערב חד בתרי דמדאורייתא בטל רק דמדרבנן אינו בטל מטעם חתיכה הראויה להתכבד או מפני דבר שבמניין יש לסמוך על זה כשלא נודע האיסור מקודם [פמ״ג בש״ד סק״ו וע״ש]:

טז אם נמצא תולעת בקרום המוח העליון והמוח קיים ואין בקרום התחתון רושם ולא קורט דם כשרה לשיטת הר״ף והרמב״ם דמכשרי בניקב קרום העליון בלבד אבל לשיטת התוס׳ טרפה ואפילו להמכשירים מ״מ לדידן טרפה מפני שאין אנו בקיאין בבדיקה כזו וכיון שאין אנו בקיאין בבדיקה כזו לכן אפילו אם נמצא על הקרום העליון ואין נקב ולא רושם ולא קורט דם טרפה [ש״ך סק״ח] דחיישינן שמא קודם שחיטה יצאה מהמוח וניקבו הקרומים וזה שיתבאר בסי׳ ל״ו דבריאה מכשרינן כה״ג ואמרינן לאחר שחיטה פריש שאני ריאה דכיון דהתולעים נתהוו ממנה תלינן שפיר שבחייה היו בתוכה ולאחר שחיטה שאפס חום הטבעי נדחקו לצאת אבל במוח דמעלמא אתו ודאי יש לחוש שמחיים יצאו וניקבו [ב״ח] ועוד דאפילו אם נוכל לומר דגם בהמוח נתהוו בשם ולאו מעלמא אתו מ״מ לא דמי לריאה דבריאה כיון שמרחפת תמיד בחיי הבהמה א״א שהתולעת ינקבנה דהריחוף ידחיפנה ובודאי לאחר שחיטה יצאה אבל במוח שמונח במנוחה ביכולת התולעת לנקבה בחיים כלאחר שחיטה [ש״ך סק״ז] ועמ״ש בסעי׳ כ״א:

יז ודע שמהרש״ל [יש״ש סי״א] מתיר בנמצא תולעת במוח אם לא נמצא שום רושם ולא קורט דם בשני הקרומים דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן ובפרט שכמה גדולים מכשירים כשלא ניקבו שני הקרומים וא״כ לחוש שמא ניקבו שני הקרומים ובשניהם אין אנו רואין שום סימן היא חומרא בלי טעם וגדולי אחרונים הסכימו לו [ש״ך ופר״ח וכרו״פ] ועוד דבנמצא על הקרום העליון ודאי דיש להכשיר מטעם אחר דנימא שמחוץ באה דרך החוטם ועדיין מונחת שם ורק אם נמצאת בין קרום לקרום דוודאי ניקבה קרום אחד בזה יש להטריף בכל גוונא [כרו״פ] אבל בנמצא על הקרום העליון בין קרום לעצם ובדקנו שני הקרומים ונמצאו שלמים ויפים יש לסמוך על הגדולים המתירים בהפסד מרובה:

יח וכל זה בנמצא תוך העצם שהמוח מונח בתוכה אבל אם נמצא התולעת חוץ להעצם כגון בחוטם כשרה בכל עניין דאמרינן כאן נמצא וכאן היה ועדיין לא הגיעה להמוח מעולם ואף אם פי התולעת לצד חוץ ונראה שמתוך המוח יצאה מ״מ מותרת מטעם ס״ס ספק שמא נתהפכה התולעת ולא הגיעה למוח עדיין ואת״ל שהגיעה למוח שמא לא ניקבה הקרום [ט״ז] ואין מתירין רק אחר הבדיקה [שם] ואף שאין אנו בקיאין מ״מ בכה״ג ודאי שיש לסמוך על בדיקתינו [שם] ויש שמכשיר בלא שום בדיקה [פר״ח] ואפילו למאן דמצריך בדיקה אם נאבדה בלא בדיקה אין לאסור [פרמ״ג]:

יט אם נמצא תולעת בפנים המוח עצמו טרפה אם הוא מגולה לקרום ואם הקרום מקיפו מכל צד כשר כדין מים שבמוח [תב״ש] והקרומים ודאי צריכין בדיקה דאל״כ ניחוש שמא באו מהחוטם וניקבו הקרומים ואף שאין אנו בקיאין מ״מ בכה״ג יש להכשיר דאמרינן כאן נמצא וכאן היה אמנם למי שסובר דבהמוח עצמו א״א שתתהוה תולעת ודאי אסורה דהא מעלמא אתאי וניקבה אך כבר דחו סברא זו דבכל האיברים אפשר שיתהוו תולעים ואם אנו רואים שנתהוה בתוכה שלחופית ולמה לא יתהוו תולעים [פלתי ס״ס זה] ובאמת מפרשי הש״ע לא הביאו דבר זה כלל ולכן בבדיקת הקרומים יש להכשיר בהפ״מ ואם נאבדו הקרומים ולא בדקו צ״ע [עפרמ״ג שגמגם בדברי התב״ש ולפמ״ש א״ש]:

כ עצם שהמוח מונח בתוכו יש בו חלל גדול כמין קדירה ויש על פיה כלפי הצואר כמו שני פולין וכל מה שיש בהקדירה מהמוח עד הפולין והפולין בכלל נדון כמוח ונקיבת קרומם במשהו ומשם ואילך נדון כחוט השדרה ונקיבתם ברובא כמ״ש בסי׳ ל״ב והמוח שכנגד הפולין דינו כמ״ש וגם בעוף יש היכר כעין פולין הללו ודינו כבהמה:

כא ודע שהרמב״ם כתב בפ״ב ממאכ״א דין י״ז דתולעים שנמצאים במוח הבהמה אסורים ע״ש ומבואר להדיא דהבהמה מותרת ובהכרח שנתהוו התולעים בשם גופה דאם נאמר שבאו דרך החוטם א״כ בהכרח שניקבו הקרומים כשנמצאו במוח עצמו ולפמ״ש בסעי׳ י״ט צ״ל דמיירי שהמוח מקיפו מכל צד מיהו מזה מתברר לן שביכולת שיתהוו תולעים במוח עצמו וכמ״ש שם דזה דוחק לומר דכוונתו כשנמצאו על הקרום דלשונו לא משמע כן

[הלח״מ מפרש שם דזהו קוקיינא שבספא״ט ואינו כן דקוקיינא הוא רק דגים כמפורש ברי״ף שם ומ״ש תולעים שבמוח הוא מה שאמרו שם בגמ׳ דרני דבישרא וכ״מ מהכ״מ ע״ש ודו״ק]:

סימן לב

א [דיני טרפות שבחוט השדרה ובו כ״א סעיפים].

חוט השדרה יוצא מן המוח ונמשך על פני כל השדרה עד סוף הזנב והוא המחזיק והמחבר כל האיברים והגידים והוא עיקר קיומו של בעל חי ואם נפסק לרחבו רוב היקף העור החופה את המוח שבחוט טרפה אע״פ שכל המוח קיים דלעניין זה המוח לא מעלה ולא מוריד דכיון שעור המקיף אותו נפסק ברובו לרחבו ממילא שסוף המוח ליפרד ולצאת שהרי קיומו הוא ע״י העור [ערש״י מ״ה:] וכ״ש אם נפסק כל העור דטרפה ואם לא נפסק רוב העור אע״פ שנפסק כל המוח שבפנים כשר:

ב י״א אע״ג דגם בגרגרת הדין כן דכשנפסק לרחבו ברובו טרפה ובשם מצטרפין לרוב כשאין הפסיקה בבת אחת אלא שיש נקבים בהיקף סמוכין זל״ז וכשיש רוב בין הכל טרפה כמ״ש בסי׳ ל״ד מ״מ בחוט השדרה אינו כן דרק כשנפסק ברובו בבת אחת אבל כשיש נקבים סביבות החוט ויש בהם חסרון ובהצטרפות הנקבים יהיה רוב כשר [ב״ח וש״ך] וטעמא דמסתבר הוא דדווקא בגרגרת שחיותו מצד עצמו בזה כשנחסר הרוב אע״פ שאינו במקום אחד נפסק חיותו משא״כ בעור החוט שאין החיות מצד העור אלא מפני המוח שבתוכו ורק העור מחזיקו ולכן כל שאין הרוב ביחד עדיין מחזיקו והמוח לא יופרך ומ״מ יש חולקים בזה [פר״ח ותב״ש] מפני שיש סברא לומר דכשנפסק רובו אפילו בהצטרפות שוב אינו מחזיק המוח ואפילו למי שסובר בסי׳ ל׳ לעניין גולגולת דבנקבים שאין בהם חסרון אין מצטרפין לרובא מ״מ מבואר שם דבנקבים שיש בהם חסרון מצטרפין לכסלע וא״כ למה לא נצטרף לרובא בעור החוט ואפילו אין הרוב בהיקף שוה כגון שלמעלה נסדק החוט מעט ולמטה נסדק מעט מתחתיתו אם בהצטרפות יהיה רוב טרפה [שם] ואולי יש להחמיר ג״כ אם אין בין נקב לנקב כמלא נקב לצרף גם השלם שביניהן כמו בגרגרת וצ״ע לדינא:

ג נסדק העור לארכו כשרה דבסדיקת ארכו עדיין יונח המוח על מקומו ולא יופרך ואפילו נסדק כולו ולא נשתייר אפילו משהו למעלה ולמטה שלא נסדק כשר [ב״י] והסכימו לזה כל הפוסקים אף שיש מי שחולק בזה והטעם דבזה לא דמי לגרגרת שיתבאר בסי׳ ל״ד שצריך שישאר משהו למעלה ולמטה דהגרגרת חיותו מצד עצמו משא״כ עור החוט וכיון שאין זה מזיק להמוח ליה לן בה וכן עיקר לדינא:

ד וכן אם נשברה השדרה ולא נפסק החוט או שנתמעך המוח שבתוך החוט ונתנדנד הואיל ועורו קיים ה״ז מותרת ובנשברה השדרה צריך בדיקת החוט וכן יש עופות שצד אחד גבוה מהצד השני ונראה כחטוטרות ואם נראה שבא ע״י שבירה צריך בדיקת החוט ויש מי שאומר שאין אנו בקיאין עכשיו בבדיקה זו וחומרא יתירא היא ובפרט כשהלכה הילוך יפה ויש לסמוך בזה גם על בדיקתינו וכן כשהשדרה הולך בעיקום וי״ל שהיתה ע״י שבירה ונתרפא יש לבדוק חוט השדרה ובסעי׳ י״ח יתבאר שרוב הגדולים הסכימו שאנו בקיאין בבדיקה זו ועמ״ש בסי׳ נ״ד סעי׳ ט׳:

ה מעשה שמצאו את החוט שחור מתחלתו ועד סופו והכשירו חכמי הדור ההוא [בת״י] דאין שינוי מראה פוסל אלא בריאה ונ״ל דלאו כללא הוא דוודאי שינוי מראה אינו פוסל אמנם זהו כשאנו רואים שהקרום חזק ככל קרומי חוטי שדראות אחרות אבל כשרואים את הקרום רפה וחלש ע״י שינוי המראה קרוב לומר דזהו כרקבון ופשיטא דרקבון פוסל בהקרום דאין לו חיזוק וכן י״א דזה דשינוי מראה אינו פוסל זהו כשהמוח בתוכו שלם ויפה אבל אם המוח נפסד מבפנים אע״ג דבלא שינוי המראה לא היה פוסל מ״מ הפסד המוח מעיד גם על שינוי המראה שלה קודם ששלט בו הפסד וטרפה [פמ״ג]:

ו זה שנתבאר דמוח לא מעלה ולא מוריד זהו כשנפרד מבפנים אבל אם נתמסמס או נתרכך כמו שיתבאר טרפה דקים להו לרבנן דמתוך ליקוי זה עתיד לינקב וליפסק וגם אין לך פיסוק גדול מזה [רש״י מ״ה:] ונתרכך מקרי כל שנשפך כקיתון שנעשה המוח בתוך הקרום כמים ונשפך מראשו לסופו ומסופו לראשו ואם היו נוקבין אותו היה יוצא דרך הנקב [שם] ונתמסמס מקרי פחות מזה שאינו נשפך כמים אלא נמס כדונג עד כשאוחזין אותו ומניח קצתו למעלה מידו הוא נכפף ונופל ושיעור שנשפך כקיתון הוי ג״כ כשיעור הזה כשנכפף ונופל [כ״מ מרמב״ם פ״ט ומרש״י שם שכתב בד״ה נתמרך שכתב אע״ג וכו׳ אפ״ה תנא תרווייהו וכו׳ ע״ש ודו״ק]:

ז כתבו הטור והש״ע וכן אע״פ שלא נתרכך מבפנים אלא שהוא עב וכבד ואם מעמידים אותו אינו יכול לעמוד מפני כובדו טרפה עכ״ל וכוונתם שזהו ספק טרפה וכ״כ הרמב״ם שם מפני שזהו בעיא בגמ׳ שם ולא איפשטא והטור והש״ע לא חשו לדקדק בזה מפני שבעיקר הדין אין נ״מ בזה כדרכם

בכ״מ והספק הוא אם עיקר הטרפות בנתרכך ונתמסמס הוא מפני שאינו יכול לעמוד או מפני עצם הריכוך והמיסמוס וזה שתלוי באינו יכול לעמוד הוא סימן בעלמא דכל שהגיע לסימן זה הרי היא מקולקלת ואם נחסר קצת מהמוח ונתרוקן כשר ואם נחסר הרבה בעניין כשמעמידו היה הריקן שחוץ לידו שוחה טרפה [ש״ך סק״ו]:

ח חוט השדרה יוצא מן המוח והולך על פני כל השדרה והאליה עד סוף הזנב ואמרו חז״ל [מ״ה:] דכחו של חוט השדרה להיות בהמה טרפה בפסיקתו אינו עד סוף הזנב אלא עד בין הפרשות כלומר עד מקום שהוא מתפרש ומתפצל פצולין והתחלת הפצולין הוא כנגד הירכים ויוצא ראש אחד לירך זו ואחד לזו והאמצעי יורד לזנב ושתי אצבעות למטה מאותן פצולין הוא חוזר ומתפצל עוד לג׳ ולמטה מהם עוד מתפצל וכן בהרבה מקומות עד סופו ואם נפסק החוט מן המוח ועד בין הפרשות האלו כל מקום שנפסק רובו טרפה אבל אם נפסק למטה מבין הפרשות האלו כבר תשש כח החוט שבשם הוא אינו מעמיד את השדרה רק הירכים מעמידין את השדרה ואין הבהמה מתה בסיבת החוט שנפסק שם ולכן כשנפסק החוט בשם כשרה הבהמה:

ט החוט הישר בשדרה שבין פיצול לפיצול נקרא בין הפרשות והחוט שבין שני הפצולין בהתחלתן כשמושכין אילך ואילך נקרא פי פרשה וחוטין שבפיצולין עצמן נקראו פרשות וכתב הטור וכל מקום שיפסוק החוט עד פיצול השלישי טרפה ומשם ואילך כשרה ואם נפסק כנגד עובי הפיצול של פרשה השלישית וזהו פי פרשה כתב הרשב״א יראה שהוא טרפה ויש שמתירו ואם נפסקו אחד משני חוטי הפיצולים הראשונים וזהו פרשות טרפה אבל אם נפסקו חוטי פיצול השלישי כשרה עכ״ל ודע שטרפה וודאית אינה אלא עד פי פרשה ראשונה ומשם ואילך בין פיות הפרשות ובין פרשות עצמן ובין החוט הגדול שכנגדן הוויין טרפות מספק [רשב״א בתה״ב ור״ן שם] וכבר כתבנו שהטור והש״ע לא חשו לבאר בין וודאי טרפה לספק טרפה [ובהכרח שכל אלו הוי ספק מפני שהן בעיות בגמ׳ שם ואף שיש שם את״ל עד ועד בכלל ולפי כלל הגאונים הוי כפשיטות מ״מ הלא ר״פ אומר את״ל עד ולא עד בכלל ע״ש ודו״ק]:

י וזה שכתב הטור על השלישית שיש שמתירו זהו דעת הרמב״ם שם והשיגו עליו כל הגדולים דאיך אפשר להתיר בדבר שבגמ׳ נשאר בספק ולכן השמיטו בש״ע דעתו לגמרי וגדולי אחרונים טרחו ליישב דבריו [עש״ך סק״ח וב״ח ויש״ש סט״ו וכבר השיג עליהם הפר״ח סק״ד ע״ש]:

יא ומאד תמיהני על רבותינו האחרונים שהרי המעיין בדברי הרמב״ם יראה להדיא שהיה לו שיטה אחרת בזה שהרי לא הזכיר לא פי פרשה ולא פרשות עצמן וז״ל בפ״ט דין ג׳ עד היכן חוט השדרה תחלתו מבחוץ לפולין שבתחלת העורף עד סוף פרשה שנייה שלא ישאר אחריה אלא פרשה שלישית הסמוכה לתחלת האליה ושלשה פרשות הן ואלו הן שלשה עצמות דבוקין זה בזה למטה מחוליות של שדרה עכ״ל הרי שאינו מפרש הפרשות כפי׳ כל הראשונים שהן החוטין המתפצלין אילך ואילך כמה פעמים ולדידיה אין טרפות רק בחוט הגדול האמצעי ההולך על פני כל השדרה רק שבגמ׳ השאלה הוא על מקום שכלה שם כחה [עלח״מ שכתב דלפירושו השאלה על העצם עצמה אם נשברה אם דינה כהחוט ותמיהני דא״כ למה לא הזכירם הרמב״ם ז״ל ועוד מה עניין עצם לחוט השדרה וצע״ג]:

יב ובירור הדברים כן הוא דאיתא בגמ׳ [שם] עד אחת טרפה שלישית כשרה שנייה איני יודע ושאלו בגמ׳ אם עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל ואח״כ שאלו אם עד ולא עד בכלל פי פרשה מהו ואח״כ שאלו אם עד ועד בכלל פרשה עצמה מהו ופשיט מברייתא דתניא הפרשה תדון כבשר מאי לאו פרשה ראשונה ושנייה ודחי לה דהכוונה על פרשה שלישית ע״ש:

יג וה״פ דהנה יש לפרש עד אחת ממש ולא מה שבין ראשונה לשנייה וזהו עד ולא עד בכלל ולפ״ז גם מה שאמר דהשנייה הוי ספק זהו מה שבין ראשונה לשנייה אבל מה שבין שנייה לשלישית כשר או דה״פ עד ועד בכלל כלומר דעד אחת מקרי עד כלות האחת והיינו עד פרשה שנייה והספק הוא על מה שבין שנייה לשלישית ואחר השלישית רק כשר ולא קודם לה ואח״כ שאל אם תמצא לומר עד ולא עד בכלל פי פרשה מהו כלומר כיון דהטרפות הוא רק עד השנייה וגם זה הוי ספק כמ״ש איך הדין בקצה פרשה שנייה שהוא כפה השנייה כמובן ואח״כ שאל את״ל עד ועד בכלל והטרפות הוא עד תחלת השלישית איך הדין בפרשה עצמה וזו היא שאלה אחרת לגמרי וה״פ ודאי דכל החוט עד תחלת השלישית הוי בכלל חוט השדרה וכשנפסקה רובה טרפה האמנם על מקצת של החוט השוכבת בין העצמות אולי אינה אוסרת בפסיקתה מפני שהעצמות מחזיקות אותה ואף שהיא תפסק שם לא תתקלקל שהעצמות שמשני צדדיה יחזיקוה ופשיט ליה מהא דתניא הפרשה תדון כבשר מאי לאו ראשונה ושנייה כלומר אף שהטרפות מהחוט הולך עד השלישית מ״מ מקצת החוט שבין העצמות הראשונה והשנייה אינה אוסרת מפני שהעצמות יחזיקוה ודחי לה לא שלישית כלומר רק פרשה שלישית בעצמה וכל מה שלמעלה מזה טרפה ודאית וזהו שדקדק הרמב״ם לומר שלא ישאר אחריה אלא פרשה שלישית וכו׳ כדי לכלול דכל מה שלמעלה מזה אפילו מה שבין העצמות טרפה כשנפסקה [ופסק דוודאי טרפה ככלל הגאונים ואף שמקודם יש את״ל להיפך מ״מ כיון שזה הוזכר אח״כ הוי כפשיטות ודו״ק]:

יד טריפות דפסיקת חוט השדרה שוה בבהמה ובעוף ועד היכן כח חוט השדרה בעוף שמשם ולמטה אין פסיקתה אוסרת דעת הטור עד בין האגפיים כלומר דהכנפיים הן מחוברים לגוף ולכן עד התחלת המקום שהן מחוברין להגוף טרפה ומכאן ואילך כשרה וזהו דעת הרמב״ם והרא״ש וכן פסק רבינו הב״י בסעי׳ ה׳ ויש מרבותינו שפוסקים עד סוף המקום שהן מחוברין לגוף [כר״י בגמ׳ מ״ו. עד למטה מאגפיים] ויש מרבותינו שפוסקים עד למטה במקום ששוכבות על הגוף שהכנף בולט ויוצא העצם ממנו ממקום חבורו בגוף ושוכב כך על הגוף ועד מקום שכיבתו על הגוף טרפה כשנפסק החוט ברובו וכתב רבינו הרמ״א דשלא במקום הפ״מ יש להחמיר כדיעה אחרונה ובמקום הפ״מ יש להקל כדיעה שנייה עד סוף המקום שמחוברין לגוף [ט״ז סק״ג] ויש מהגדולים שאסרו מעיקר הדין כדיעה אחרונה אף בהפ״מ [ב״ח ויש״ש סט״ז ותב״ש ותי״ק] ויש מהגדולים שפסקו בהפ״מ כדיעה ראשונה [ש״ך בנקה״כ ופר״ח וכ״מ מהכרו״פ]:

טו בהמה שהכו אותה על השדרה במקל והלך המקל על פני כל אורך השדרה כשרה ולא חיישינן שמא נפסק החוט ואם לא הגיע המקל על פני כל השדרה או שיש קשרים במקל חוששין שראש המקל במקום שהוא כלה מכה בכח וכן במקום הקשרים וכן אם הכה לרוחב השדרה חוששין שמא נפסק החוט [כל זה הוא בגמ׳ נ״א. וברמב״ם פ״ט הי״ג והוסיפו הכה על ראשה והלכה כלפי זנבה או להיפך והטור והש״ע השמיטו זה ולפירש״י שם א״ש בפשיטות שלא הכה כלל על הצלעות ע״ש והרמב״ם נראה שמפרש שהכה על כל הצלעות אלא שלא היה במתכוין שלא כיון אלא להכות על ראשה או על זנבה ואח״כ אומר ואפילו הכה אותה וכו׳ כלומר אפילו במתכוין וע״ש בכ״מ שטרח בזה]:

טז כשאמרנו חוששין לה הכוונה לפסיקת חוט השדרה כמ״ש הטור והש״ע סעי׳ ו׳ ע״ש ואף שבגמ׳ [שם] הלשון חוששין לריסוק איברים וכן הוא ברי״ף ורא״ש ע״ש ס״ל דהכוונה הוא לאבר זה דפסיקת החוט ואך משום דבגמ׳ שם מיירי בדיני נפולה שבשם החשש משום ריסוק כל האברים נקיט נמי גם בכאן לשון זה אבל הכוונה על ריסוק החוט דלמה לנו לחוש לשאר אברים הלא המקל לא הכה רק בחוט השדרה:

יז אך י״א דוודאי החששא הוא משום ריסוק אברים כבנפולה ממש ואדרבא בזה חמיר יותר מבנפולה דאלו בנפולה כשהלכה הילוך יפה ד׳ אמות שוב א״צ בדיקה כמ״ש בסי׳ נ״ח ובכאן אף שהלכה צריכה בדיקה בחוט השדרה והטעם דחיישינן דפסיקת חוט השדרה אינו מעכב ההילוך תמיד וגם ס״ל דבהכאה זו יכול להיות שנתרסקו כל האברים ג״כ [ר״ן שם וצ״ל בכוונתו כמ״ש ודו״ק]:

יח ויש נ״מ רבתי בין שני הטעמים דאם נאמר דהחשש הוא כבנפולה אם לא הלכה הילוך יפה טרפה דאין אנו בקיאין בבדיקת נפולה כמ״ש בסי׳ נ״ח אבל אם החשש רק משום חוט השדרה גם אנו בקיאין בזה כמבואר בגדולי אחרונים דבבדיקת אבר אחד גם אנו בקיאים [יש״ש סי׳ ס״ב וט״ז סק״ד וכ״כ התב״ש והפמ״ג] דלא כיש מי שרוצה לומר דגם בזה אין אנו בקיאים לבדוק [עב״ח] שאין זה בקיאות גדולה וכל עין יכול לראות אם נפסקה החוט אם לאו:

יט ולעניין דינא נראה עיקר כדברי הטור והש״ע שהחשש הוא רק משום החוט והרמב״ם מסתם לה סתומי בפ״ט שכתב סתם חוששין ע״ש ויש מי שדייק מסתימת דבריו דהחששא הוא כבנפולה [פר״ח] ואינו ראיה כלל ואדרבא מדלא כתב כלשון הגמ׳ דהחשש הוא משום ריסוק אברים ש״מ דס״ל דהש״ס לאו דווקא נקיט ואין לחשוש רק מה שראוי לחשוש וגם רש״י ז״ל כתב מפורש כן דהחשש הוא משום החוט ע״ש [וגם התב״ש דחה דבריו ודעתו נוטה כמ״ש ע״ש] וכיון שדעת רש״י והטור והש״ע מפורש כן ודעת הי״א היא דיעה יחידאה נראה דהלכה כרבים ויש מי שרוצה לחלק בין נפלה לארץ מחמת ההכאה ובין לא נפלה [פר״ח] דבנפלה לארץ ואין ביכולתה לקום ולילך חיישינן לריסוק אברים ובלא נפלה לארץ החשש הוא רק משום החוט ובוודאי כן הוא אלא דהש״ס והפוסקים לא מיירי בדין זה כשנפלה לארץ [תב״ש] ויש שמשמע מדבריו דגם דעת הי״א אינו לעניין כל האברים אלא בבדיקת השדרה בלבד [ט״ז] והיינו אם לא נשברו הצלעות ונראה שזה תלוי לפי ערך ההכאה [עי׳ ב״י שתפס בדברי הרמב״ם והרמב״ן כהר״ן וצ״ע דאין ראיה כלל כמ״ש וגם דברי הרמב״ן אנפולה קאי ולא על דין זה וכמ״ש התב״ש ונראה שבש״ע חזר בו שהרי לא הזכיר כלל חששא דריסוק אברים]:

כ וכתבו הפוסקים דאפילו אם המקל הלך על פני כל השדרה אם נשבר המקל בההכאה והשבירה הגיעה עד אמצע השדרה לא בסופו חיישינן לפי שבמקום שנפסק המקל עושה חבורה או מכה רבה כמו בראש השרביט [ב״י בשם כלבו] ובש״ע לא הביא זה וצ״ע לדינא ודע דכל דין ההכאה שנתבאר זהו דווקא מכה גדולה שלא כדרך שמכין הבהמות דבהכאה מורגלת ודאי שאין שייך בזה חששא דפסיקת חוט השדרה והרי זהו מעשים בכל יום ונראה דגם בעוף שייך דין הכאה במקל אם יש לחוש שההכאה גרם לפסיקת החוט:

כא בהמה שגוררת רגליה ולא ידענו לה איזה סיבה כהכאה או נפילה אין חוששין לפסיקת החוט אלא אמרינן שגרונא נקטה והוא כאב הירכים וכן כשקנו עוף מן השוק וגוררת רגליה אין חוששין לה מטעם זה ואם העכו״ם המוכר אומר שזהו ע״י הכאה או נפילה אף שמדינא דבריו לא מעלה ולא מוריד מ״מ אם לפי הדברים נראה שמסיח לפי תומו נאמן ואסורה וכל שהיה להבהמה והעוף איזה סיבה כהכאה או נפילה אע״פ שאם לא היתה גוררת רגליה לא היה שום חשש כגון שההכאה היתה קטנה והנפילה היתה בפחות מעשרה טפחים מ״מ כיון שיש ריעותא חיישינן וצריכה בדיקה בחוט השדרה ובנפילה גמורה אפילו הלכה ד׳ אמות הילוך יפה שזה מועיל גם בנפילה גמורה כמ״ש בסי׳ נ״ח מ״מ כיון שגוררת רגליה אין ההילוך כלום וצריכה בדיקה בכל הגוף ובזה אין אנו בקיאים כמ״ש שם ואיתא בגמ׳ [נ״א.] שאפילו אם בדקו לבהמה אחת שגוררת רגליה ומצאו שנפסקה החוט מ״מ אם נמצא בבהמה אחרת לא חיישינן לה וא״צ בדיקה כלל [רש״י] ואע״ג דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת מ״מ כיון דשגרונא שכיח ופסיקת החוט לא שכיח תלינן לעולם בדבר המצוי [גמ׳]:

סימן לג

א [דיני טרפות בלחי ובושט ובזפק ובו מ״א סעיפים].

שנו חכמים במשנה [נ״ד.] ניטל לחי התחתון כשר דהלחי ניטל מעל הבשר והסימנים מחוברים בבשר [רש״י] וכבר בארנו בסי׳ כ״ד סעי׳ ל׳ דכשהלחי נקלף מן הושט והבשר שעמו כשר אפילו נקלף כולו אבל כשהושט נקלף מן הלחי ומן הבשר שעמו לרש״י היא טרפה גמורה ולכל הפוסקים אינה טרפה מחיים אלא שאין שחיטה מועלת בו וזהו הוא עיקור סימנים ודווקא שנקלף כולו אבל נקלף מיעוטו ורובו קיים כשר גם לשחיטה ואפילו אם נקלף רובו אם המיעוט הנשאר הוא במקום אחד מועיל לו השחיטה ע״ש:

ב וז״ל הטור כתב הרמב״ם ניטל לחי העליון טרפה אבל ניטל התחתון כגון שנגמם עד הסימנים ולא נעקרו ה״ז מותר ואני כתבתי למעלה בה׳ שחיטה שאפילו נעקרו רוב מהלחי אם המיעוט נשאר מחובר במקום אחד כשר עד שנעקרה כולה או שלא ישאר המיעוט במקום אחד וגם אני תמה על מה שאסר ניטל לחי העליון וכי להוסיף על הטרפות יש ואין לדקדק מדהכשיר בתחתון מכלל דבעליון טרפה דלגופיה אצטריך לאשמעינן אע״פ שהסימנין מחוברין בו וכ״ש בעליון עכ״ל וכבר טרחו המפרשים בתחלת דבריו במה שהשיג על הרמב״ם וגם הרשב״א ז״ל [בת״ה] השיג עליו כהטור:

ג ולפי מה שבארנו לעיל סי׳ כ״ד א״ש הכל דהנה הטור והרשב״א וחכמי לוניל תפסו דהסימנים מחוברים בלחי התחתון ולכן פירשו בדברי הרמב״ם במה שכתב שנגמם עד הסימנים וכו׳ כוונתו שבכל אורך הלחי נשארו הסימנים דבוקים כמו שהיו ולכן השיגו עליו שאפילו נעקרו רוב כשר אם המיעוט במקום אחד ולפ״ז שפיר תמהו עליו דמניין לו דניטל לחי העליון טרפה דזה דתנן ניטל לחי התחתון כשר לרבותא הוא אף שהסימנין דבוקין בו וכ״ש לחי העליון ולכן גם רבינו הב״י כתב בסעי׳ ב׳ ניטל לחי העליון להרמב״ם טרפה וראוי לחוש לדבריו עכ״ל וכ״כ הרשב״א ומבואר מזה שמעיקר הדין אינם מסכימים לו רק שראוי לחוש לדבריו:

ד אמנם באמת דלפי שיטת הרמב״ם א״ש הכל דהוא ביאר בתשובתו לחכמי לוניל שהסימנים אינם דבוקים כלל בהלחי רק התורבץ דבוק בהלחי והסימנים תלוים בין עיקר החיך והלשון אצל קצה התחתון של הלחי ולפ״ז כוונתו במ״ש ניטל לחי התחתון שנגמם עד מקום הסימנים וכו׳ כמו שבארנו שם סעי׳ ל״ד והיינו שכל התורבץ נגמם מהלחי וראשי הסימנים עדיין דבוקים בקצה הלחי ולכן כשר לגמרי אבל אם גם קצה הסימנים נתלשו מהלחי זהו עיקור סימנים וזהו שמוטה מפני שהסימנים עצמן יפלו דאין להם אחיזה כמ״ש שם סעי׳ ל״ב ע״ש ולפ״ז שפיר מדייק לה הרמב״ם מהמשנה גופה דלמה תנן ניטל לחי התחתון והיה לו לשנות לחי סתם דכיון דהסימנים אינם מחוברין להלחי שוב אין בזה שום רבותא אלא ודאי לדייק הא ניטל העליון טרפה והטעם ביאר הרמב״ם בתשובתו מפני שהרוח יכנס לתוך הריאה ותיכף ימות הבעל חי [עב״י שהביא תשו׳ זו] והם תפסו שהרמב״ם חידש זה מעצמו ע״פ חכמתו הגדולה בטבעיות וחלילה לומר כן שכבר כתב בעצמו בספ״י משחיטה שאין לנו לחדש מעצמינו אפילו בדבר שנודע לנו ע״פ דרכי הרפואה שבידינו ורק מה שקבלו רבותינו הקדושים ז״ל ע״ש ולדברינו הדבר ברור שדייק לה מהמשנה אך הוא הסביר הטעם בזה [עיש״ש ס״ז שדחה דבריו מטעם זה ולפמ״ש א״ש]:

ה כתבו הרא״ש והטור בשם הגאונים ניטל לחי התחתון כשר והוא שיכולה לחיות ע״י המראה והלעטה הא לאו הכי טרפה עכ״ל ולפנינו איתא כן בגמ׳ [נ״ה:] ואינה מעיקר הש״ס שהרי רש״י ז״ל לא פירש בזה כלום וגם הרי״ף והרמב״ם לא הביאו זה ומהו המראה והלעטה שתוחבין לה המאכל בבית הבליעה עד מקום שאינה יכולה לחזור וזה נקרא המראה ולמקום שיכולה לחזור נקרא הלעטה וכן עוף שניטל חרטומו התחתון אם יכול לחיות ע״י המראה והלעטה כשר ואם לאו טרפה אבל אם ניטל חרטומו העליון בעומק בכל עניין טרפה דזהו ניטל לחי העליון [תב״ש] וכתבו האחרונים בשם

הרוקח דאם נימוק הלשון עד הטוטלת והיא ערלת הגרון כשרה אבל עם הטוטלת טרפה ויש שהקשו עליו דמניין לו להוסיף על הטרפות [פר״ח] אמנם הטעם בזה מפני שאינה יכולה לאכול והוי כאינה יכולה לחיות ע״י המראה והלעטה [תב״ש] ועמ״ש בסעי׳ ז׳ וצ״ע:

ו ודע שיש מן הגדולים שאומר דבוודאי היתה להגאונים גירסא זו בגמ׳ דבאינה יכולה לחיות ע״י המראה והלעטה טרפה דאל״כ מניין היה להם להוסיף על הטרפות [ב״ח] ואני תמה עוד בזה דלמה תטרף מפני זה אטו זה שאינה יכולה לאכול הוי עניין טרפות וא״כ אם יש לה מכה בלשונה שאינה יכולה לאכול ובוודאי תמות מפני הרעבון נאמר שהיא טרפה והרי כל זמן שהיא חיה היא כשרה גמורה ומה עניין רעבון לטרפות:

ז ולכן נלע״ד דלפי מה שבארנו בכוונת הרמב״ם א״ש הכל ובאמת הרמב״ם הזכיר דין זה אלא שהזכירו בלשון אחר דכבר כתבנו שאין הסימנים תלוים בלחי התחתון אלא בקצהו והתורבץ מחובר בהלחי ובארנו בסי׳ כ״ד סעי׳ ל״ד שזה שכתב בפ״ט שאם נתקפלו הסימנים טרפה כוונתו שנקלף התורבץ עד סופו ונקפלו ראשי הסימנים על הסימנים ונהי שאין זה טרפות מ״מ אינם ראוים לשחיטה וכמו שמסיים שם וז״ל מפני שאינם ראוים לשחיטה ע״ש והדבר מובן שהמאכל בהכרח שירד דרך הסימנים שהרי אין לו מקום אחר וממילא מובן דכשנקלף התורבץ עם ראשי הסימנים ונקפלו הסימנים הרי נפלו הסימנים ובמה יכנס המאכל וזהו שאמרו הגאונים דכשאינה יכולה לחיות ע״י המראה והלעטה טרפה כלומר דאם הסימנים נפלו בהכרח שאינה יכולה לחיות ע״י המראה והלעטה שהרי אין מקום שיכנס המאכל וממילא הוי טרפה ולא מפני העדר המאכל אלא מפני שאינה ראויה לשחיטה וזהו עיקר סימנים ובגמ׳ [מ״ד.] מבואר זה שאומר שם הא דאיקפל אקפולי ע״ש ובמה שפרשנו בסי׳ כ״ד ולפ״ז הגאונים סימנא בעלמא קאמרי דבכה״ג בוודאי טרפה דלשחיטה אינה ראויה ובלא שחיטה בהכרח שתמות מפני העדר המאכל וממילא שהיא טרפה ולפ״ז הזכירו זה הרי״ף והרמב״ם ז״ל שהרי ידוע שדרכו להביא כל דברי הגאונים ולמה לא הביא זה ולפמ״ש א״ש:

ח כתב רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ ושט או תורבץ הושט שניקב לחללו בכל שהוא נבלה עכ״ל דכלל גדול הוא בנקיבת הטרפות שכל דבר שמטריפו בנקובה אם הוא דבר שיש לו חלל צריך שינקוב עד החלל וכל דבר שאין לו חלל עד שתנקב נקב מפולש מעבר לעבר ובלא זה אינה טרפה [ט״ז] וזה שכתב דהוי נבלה ודאי שכן הוא לדעת הרמב״ם ואף אם נאמר שאינה נבלה מחיים מ״מ אין שחיטה מועלת בו ולאחר שחיטתה הוי נבלה וכמ״ש בסי׳ כ״ט סעי׳ ב׳ ושם בארנו די״א מחיים דינה כנבלה לעניין איסור ולא לעניין טומאה ע״ש אך במה שפסק דגם בנקיבת התורבץ הוי נבלה צ״ע שהרי זה אינו מקום שחיטה וטרפות הנקב שבו הוי כנקב בכרס ודקין שאפילו לאחר שחיטה אינה אלא טרפה ולא נבלה וכ״ש דבחייה אינה נבלה [ש״ך סק״ה] ואף שמלשון הרמב״ם פ״א דין ו׳ יש לדקדק קצת דגם בתורבץ הוי נבלה ע״ש מ״מ אין סברא לומר כן כמ״ש רבינו הב״י שם בספרו כ״מ ע״ש ולכן נראה דגם בכאן לא דקדק בזה ואגב הושט כתב ג״כ על התורבץ לשון זה [פר״ח] מפני שבעצם הדין אין הפרש בין נבלה לטרפה [ועכרו״פ ותב״ש העיקר כדברי הפר״ח]:

ט שני עורות יש לו לושט ניקב אחד מהם כשרה נקבו שניהם טרפה ואפילו עלה בו קרום חזק ונסתם דכלל הוא בטרפות דכל מקום שנטרפה בנקב אינו מועיל הקרום שעלה בו אח״כ מפני שסופה להסתר ואינה מתקיימת [רש״י מ״ג/ ויבמות ע״ו.] וזה שאין אנו חוששין שמא עלה קרום ונסתם יתבאר בסעי׳ ל׳ ואפילו היו הנקבים זה שלא כנגד זה כגון שקרום העליון ניקב למעלה והתחתון ניקב למטה ולא דמי לקורקבן שיתבאר בסי׳ מ״ט דניקבו שני הקרומים זה שלא כנגד זה כשרה דהקורקבן מינח נייח ולא יארע לעולם שיפגעו שני הנקבים כאחד ולכן כל נקב במקומו יש לו השני שמגין אבל הושט שאוכלת בו ומנשמת בו והקרומים אינם נחים יכול להיות ששני הנקבים יפגעו במקום אחד ואפילו אם רחוקים הרבה זה מזה מ״מ לא פלוג רבנן כי אין שיעור לדבר שנוכל לשער עד כמה יהיו קרובים ועד כמה יהיו רחוקים [ט״ז] ולפ״ז דווקא כשניקבו שניהם מרוח אחד ואף שאינן שוים ממש בשורה אחת מ״מ כיון דבצד אחד הם אפשר שיפגעו זה בזה אבל כשנקב השני הוא מעבר השני כשר שהרי לעולם לא יפגעו זה עם זה ויש מי שרוצה להחמיר גם בכה״ג ואינו עיקר [עב״ח ודבריו צ״ע דאזיל בתר איפכא ודו״ק] ואם נקב אחד בתורבץ והשני בעור השני של הושט נראה ג״כ דטרפה מפני שאפשר שיפגעו זב״ז דזהו כאחד למעלה ואחד למטה שנתבאר דטרפה [עתב״ש סק״ו] ואפילו ניקב הושט למעלה סמוך לראש ששם דבוק בבשר יש להטריף ולא אמרינן שהבשר סותם דכיון דאינו במנוחה יכול להיות שיעתק משם וצ״ע [נו״ב ס״ט] אך כפי מה שבארנו בסעי׳ ד׳ אין שם מקום הושט אלא מקום התורבץ ואולי הוי סתימה [השבו״י מיקל בזה ולדינא צ״ע]:

י שני עורות אלו החצון אדום והפנימי לבן ואיתא בגמ׳ [מ״ג.] דאי חליף טרפה כלומר אם החצון לבן והפנימי אדום וכששניהם אדומים או שניהם לבנים נחלקו רבותינו בזה די״א שכשר [טור בשם העיטור] ומלשון הש״ס נראה כן מדלא קאמר דאי חליף חד מינייהו טרפה ש״מ דדווקא כששניהם הוחלפו וכן מבואר להדיא מלשון הרמב״ם פ״ז שכתב וכן הושט שנמצא העור החצון שלו לבן והפנימי אדום בין בעוף בין בבהמה הרי הוא כאלו אינו וטרפה עכ״ל וגם מצד הסברא נראה כן דכיון דניקב זה כלא זה כשר מה לנו אם הוחלף עור אחד ממראיתו והוי כניקב הרי השני מגין:

יא אבל הרא״ש ז״ל כתב [רפ״ג] דאפילו הוחלף אחד מהן טרפה ולא דמי לנקב שהעור השני מגין דכאן כיון דכל העור לקוי אינו מתקיים ע״י השני וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ ה׳ וי״א דכשהפנימי נהפך לאודם טרפה דכל מראה אדום לקותא היא אבל כשהחצון נהפך ללבן אין זה לקותא כלל וכן מבואר מלשון רש״י שהביא הר״ן שכתב דאי חליף הפנימי באדמומית טרפה דאמרינן דרוסה היא עכ״ל וכן דעת הר״ן ז״ל ע״ש והביאו שגם בתוספות פסקו כן [הג״א] ומלשון רש״י שלפנינו משמע דדווקא בחליף לגמרי טרפה ובאחד מהם כשרה [ריש ד׳ מ״ג. ע״ש] ורבים מגדולי אחרונים הסכימו ג״כ דאם שניהם לבנים כשרה [יש״ש ס״ג וט״ז סק״י ופר״ח] ולכן מה שנמצא בזמנינו בעופות לפרקים שניהם לבנים ובפרט בעופות שמנים [כמ״ש הפמ״א והחג״ש] אין לפקפק בהם כלל וגם דעת הרשב״א בתורת הבית נוטה כן וכיון דכל הני רבוותא ס״ל כן הוי דעת הרא״ש מיעוטא לגבי כל הראשונים והאחרונים שהסכימו בהיתר ומימינו לא שמענו שיטריפו מפני זה אף שמצוי מאד בעופות ששני העורות לבנים:

יב אם האדים מקצת העור הפנימי הסכימו כל הגדולים דכשר דדווקא כשכולו או רובו האדים הוי לקותא ולא במקצתו [יש״ש וט״ז סק״ח וש״ך סק״ט ופר״ח וכרו״פ] וזה שהבאנו מלשון רש״י שהביא הר״ן ז״ל שיש בזה חשש דרוסה וא״כ אפילו במשהו טרפה זהו כשבלא״ה יש בה חשש דרוסה אבל בלא זה אין סברא כלל שבשביל מקצת אדמומית ניחוש לספק דרוסה [ט״ז] ויש מי שרוצה לומר דזהו דווקא בדליכא שינוי בעור החצון אבל אם יש קצת לובן בעור החצון טרפה כשיש מקצת אודם בעור הפנימי [תב״ש סק״ט] ואין זה נראה כלל דזהו רק להסוברים דבשניהם לבנים טרפה [כמ״ש בעצמו ע״ש] אבל כבר בארנו דבשניהם לבנים יש לסמוך על רוב רבותינו הראשונים והאחרונים שמכשירים א״כ אין זה לקותא כלל במה שעור החצון נתלבן מעט ודע שיש מי שרוצה להכשיר בניטל עור אחד לגמרי ואינו כן ובנוטל עור אחד טרפה [כמ״ש הפר״ח ע״ש] וכ״ש אם יש לו שני ושטים או שני קנים דטרפה דכל יתר כנטול דמי ואם למטה ולמעלה מחוברים כאחד ובאמצע נפרדים צ״ע לדינא ובבר אווזות הזכרים יוצא כמין בליטה בראש הקנה ואין זה כשני קנים דהכי רביתייהו ויש מכשירים גם בהנקבות שלהם אם נמצא כן וצ״ע:

יג ובזה שנתבאר דניקב אחד מהם כשרה כתב רבינו הרמ״א וכל זה לא מיירי אלא בניכר שהנקב בא מחמת חולי אבל אם יש לחוש שניקב ע״י קוץ אפילו לא ניקב רק הפנימי טרפה דחיישינן שמא ניקב גם החצון ווושט אין לו בדיקה מבחוץ עכ״ל ובנקב מחמת חולי כשר ולא חיישינן שמא ניקב גם החצון ואין הנקב ניכר בו דכיון שאנו רואין שלא שלטה המחלה בהחיצון כשרה דאמרינן במאי ששלטה שלטה ובמאי דלא שלטה לא שלטה ואף אם שלט החולי במקצת עובי עור החיצון כיון שלא שלטה בכולו לית לן בה ולזה בעי בדיקה אם לא שלט החולי בכל עובי העור החיצון [פמ״ג מ״ז סק״ו] ובבקיאות אם שלטה החולי גם אנחנו בקיאים בזה אלא דכל זמן שאין אנו יודעים בבירור שבא ע״י חולי תלינן מסתמא בקוץ [ש״ך סק״ח] דכן משמע מלשונו שכתב בניכר שהנקב בא מחמת חולי אבל אם יש לחוש שניקב ע״י קוץ וכו׳ מבואר דבסתמא תלינן ע״י קוץ:

יד ולפ״ז יש בזה שאלה והרי בסי׳ מ״ט בקורקבן ובסי׳ נ״א כתבו רבותינו בעלי הש״ע דכשיש ספק אם ניקב ע״י מחט וטרפה או ע״י חולי וכשרה תולין להקל מפני ס״ס שמא ע״י חולי ואת״ל ע״י מחט שמא לא ניקבו שני העורות ע״ש וא״כ ה״נ נכשריה מהאי טעמא ובאמת יש מי שחולק שם ג״כ ומטריף [ט״ז שם] ויש מי שאומר דושט לא דמי לשארי אברים דשכיח שאוכלת קוצים ולכן לעולם תלינן במצוי [נקה״כ שם] ועוד דושט כיון שאוכלת בו ומנשמת בו קרוב הדבר דכשניקב אחד ע״י קוץ ניקב גם השני ולכן לא מהני ס״ס משא״כ בשארי אברים שפיר הוי ס״ס [פר״ח שם] ועוד דספק דושט לא דמי לספק דשארי אברים דבשם יש חזקה להיתר דנשחטה הותרה משא״כ כשהספק הוא בהושט דאם ניקב תו לא מהני ליה שחיטה והוי נבלה ואין לו חזקה דנשחטה הותרה [כרו״פ] ואע״ג דס״ס מהני גם בחזקת איסור אך באמת אין זה ס״ס גמור דזהו כס״ס משם אחד ספק אם ניקב גם העור השני אם לאו ומה לי אם לא ניקב מחמת חולי ששלט בהראשון ובו לא שלט או שלא ניקב מחמת קוץ שניקב הראשון ואותו לא ניקב סוף סוף שם אחד הוא [עי׳ כרו״פ סי׳ נ״א] ולכן עיקר תליית ההיתר בשם הוא מפני חזקת היתר ובושט ליכא חזקה זו כמ״ש:

טו ובזה שכתב דאם יש לחוש שניקב ע״י קוץ אפילו לא ניקב רק הפנימי טרפה דחיישינן שמא ניקב גם החצון ווושט אין לו בדיקה מבחוץ עכ״ל נחלקו המפרשים בפירושו די״א דכ״ש אם ניקב החצון לחוד דטרפה [ב״ח וט״ז סק״ז] שהרי רוב בליעות דרך הושט וא״כ ממ״נ טרפה דאם בא דרך פנימיות הושט הרי בהכרח שגם העור הפנימי ניקב ואם נאמר שהקוץ ירד מהושט לחלל הגוף ואח״כ נתחב בעור החיצון הרי כשיצא מהושט בהכרח שניקב אחד מהאברים הפנימיים וי״א דכשהפנימי ניקב שפיר חיישינן להחצון ובו אין בדיקה לנקב כל שהוא אבל כשניקב החצון שפיר נוכל לבדוק העור הפנימי [ש״ך סק״ז] וזה שיתבאר לקמן דאין אנו בקיאין לבדוק בושט בנקב כל שהוא זהו כשהנקב אינו במקום ידוע אבל כשהנקב במקום ידוע גם אנן בקיאין בבדיקה וזהו כמקום ידוע [שם] מפני שאנו רואים מקום הנקב בהחצון וא״צ בדיקה בהפנימי רק כנגדו של הנקב של החצון ויותר אין לנו להחזיק ריעותא אך זהו דווקא כשיש לתלות שניקב מבחוץ ע״י קוץ כגון שיש קצת קלקול גם בהעור מבחוץ או אפשר לומר דאף אם אין ניכר שום קלקול מבחוץ הרי יש כאן ספק ספיקא ספק שמא ע״י חולי ואת״ל ע״י קוץ שמא בא מבחוץ ולא ניקב רק עור החיצון בלבד ולעניין זה דומה לשארי

אברים שאנו תולין בחולי מפני ס״ס כמו כן בושט דנהי דבחולי אין תולין מפני שיותר שכיח שיבא ע״י קוץ מ״מ לעניין זה שיש גם ספק אם בא ע״י קוץ מבפנים או קוץ מבחוץ שפיר מצרפינן ספק חולי לס״ס [כנ״ל בכוונת הש״ך וא״ש כל מה שהקשו עליו האחרונים ומ״מ לדינא יש להחמיר כפירוש הראשון שרוב הגדולים הסכימו לפירושו ועפרמ״ג ותב״ש וכרו״פ ודו״ק]:

טז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ ושט אין לו בדיקה מבחוץ אצל דרוסה שצריכה בדיקה מפני שכיון שהוא אדום אין אודם הארס ניכרת בו כיצד יעשה אם עוף הוא בודק בקנה מבחוץ ושוחטו ואח״כ מהפך הושט ובודקו מבפנים ואם בהמה היא אין לה תקנה ולעניין נקב נמי אין לושט בדיקה מבחוץ אלא מבפנים עכ״ל וכתב רבינו הרמ״א ולדידן דאין אנו בקיאין בבדיקה אף עוף אין לו תקנה עכ״ל [וזה כתב קודם ולעניין נקב ע״ש] ועמ״ש בסעי׳ ל״א:

יז ביאור הדברים דהנה מדינא דגמ׳ יש בדיקה לספק דרוסה ולדעת הרמב״ם גם לוודאי דרוסה יש בדיקה כמו שיתבאר בסי׳ נ״ז וגם הסימנים צריכים בדיקה אך בזה קילא סימנים משאר אברים לעניין דרוסה דבשארי אברים כמו כרס ובני מעים אפילו אם אין רושם הארס ניכר בהם עצמם אם רק בהבשר שכנגדם יש אדמומית טרפה דזהו סימן ששלט הארס גם בהם עצמם אבל בסימנים אפילו האדים הבשר כנגדם לית לן בה [גמ׳ נ״ג:] והטעם מפני שסימנים קשין הן ואף ששלט הארס בהבשר שכנגדם מ״מ בהם לא שלטה הארס ולכן אמרו חז״ל [שם] בסימנים עד שיאדימו סימנים עצמן ומטעם זה נמי אפילו אם אנו רואים ששלט הארס בעור אחד של הושט מ״מ כל זמן שלא שלט בעור השני אינה טרפה [ר״ן רפ״ג] וזה שאומר שלא יבדקו בדרוסה בעור החצון של הושט שהרי אין אודם הארס ניכרת בו ולכן יבדוק רק העור הפנימי ואם אין בו מראה אדמומית לא חיישינן להחצון שאפילו אם בו שלט הארס לית לן בה כמ״ש אמנם בבהמה כיון שצריכין לשחוט שני הסימנים אין לזה תקנה דניחוש ששחט על מקום האודם אבל בעוף אף שלכתחלה יש לשחוט גם בעוף שני הסימנים מ״מ כיון דבזה א״א הוי כדיעבד ולא ישחוט רק סימן אחד והוא הקנה ואף שגם הוא צריך בדיקה מ״מ אפשר לבודקו קודם השחיטה שאינו אלא עור אחד ולכן יקרע העור במתינות ויראה על הקנה שאין בו רושם הדריסה וישחטנו ואח״כ יעקור הושט ויבדקנו בהעור הפנימי וכל זה הוא לדינא דגמ׳ אבל אנן אין בקיאין לבדוק בספק דרוסה כמ״ש בסי׳ נ״ז ולכן כתב רבינו הרמ״א דלדידן גם לעוף אין תקנה והיא טרפה בכל עניין [עב״י וב״ח ופרשנו ע״פ דברי הר״ן וכתירוץ הראשון של הרא״ש שם סי׳ ג׳ ע״ש ודו״ק]:

יח והוסיף לומר דלעניין נקב נמי אין לו לושט בדיקה מבחוץ אלא מבפנים עכ״ל ר״ל משום די״א דרק בספק דרוסה אין לושט בדיקה מבחוץ מפני שאדמומית הארס אינו ניכר בו מפני שהוא בלא״ה אדום אבל נקב נוכל גם בו להכיר ויש בדיקה לושט לעניין נקב גם מבחוץ [תוס׳ כ״ח. ד״ה אתא בשם ריב״א] אבל הרבה חולקים בזה וס״ל דגם לנקב אין בדיקה לושט מבחוץ מפני שהאדמומית מכסה הנקב וקשה להכירו וגם טיפת דם נכנסת לו בפנים בנקב ואינו ניכר [רש״י כ״ח.] וגם הרמב״ם ס״ל כן וזהו שחלקו לדין בפ״ע לומר דלא קיי״ל כמאן דס״ל דרק לעניין דרוסה אין לו בדיקה אלא דגם לעניין נקב נמי אין לו בדיקה ולכן לא כתב רבינו הרמ״א אחר זה דאין אנו בבדיקה משום דבנקב במקום ידוע גם אנן בקיאין בבדיקה כמו שיתבאר משא״כ בדרוסה אין אנו בקיאין אפילו במקום ידוע ולכן כתב זה רק על דרוסה ולא אנקובה [וזהו כוונת הש״ך סקי״ב ע״ש]:

יט עוף הבא לפנינו וצוארו מלוכלך בדם שנקרע צוארו וצריך לבדוק בסימנין שמא נפסק הקנה או ניקב הושט [רש״י כ״ח.] ולספק דרוסה אין חוששין כיון שאין כאן דורס לפנינו [ט״ז] דאם היינו חוששין לספק דרוסה היה צריך בדיקת כל חלל הגוף ולכן כיון דהחשש הוא רק משום נקיבה א״צ לבדוק רק המקום שהוא מלוכלך בהדם ולראות אם לא נפסק הקנה או ניקב הושט ובעור החצון ג״כ א״א לבדוק כמו שנתבאר דאין נקב משהו ניכרת בו ורק בעור הפנימי יבדוק וכיצד יעשה כמ״ש מקודם לבדוק הקנה ולשחוט אותו בלבד ואח״כ יוציא הושט ויבדקנו מבפנים וכתב רבינו הרמ״א דיש אוסרין כל עוף או בהמה דצוארה מלוכלך בדם דחיישינן לנקיבת הושט ואין אנו בקיאין וכן המנהג עכ״ל כלומר כיון שכל הצואר מלוכלך בדם וצריך לבדוק כל אורך הצואר הוי מקום שאינו ידוע ואין אנו בקיאין לבדוק אפילו בעור הפנימי אבל במקום ידוע גם אנחנו בקיאין והאחרונים כתבו דזהו כשהקוץ תחוב לפנינו ולענ״ד נראה דזה אינו שכיח אלא אפילו אם מקצת צוארה מלוכלך בדם הוי מקום ידוע ומותר לבדוק [וראיה לזה מדברי הש״ך סק״ז שכתב שם דהוי מקום ידוע והא בשם אין הקוץ תחוב לפנינו שהרי יש שם ספק אם ע״י חולי אם ע״י קוץ אלא דכל שאין הספק בכל אורך הצואר מקרי מקום ידוע והתב״ש סק״ח נדחק בזה ולפמ״ש א״ש וגם מ״ש הרמ״א בסי׳ ל״ד סעי׳ ט׳ שם יש ספק על כל הצואר ע״ש בש״ך סקט״ז אבל במלוכלך בדם אין החשש רק על מקום המלוכלך ועל יותר אין לנו להחזיק ריעותא ועמ״ש בסעי׳ כ״ט]:

כ וראיה לזה דעיקרא דהאי דינא לחלק בין מקום ידוע למקום שאינו ידוע מקורו מהראשונים שחילקו בזה לעניין הכרת נקב משהו בעור החצון של הושט כמ״ש הרשב״א בתה״ב [ש״ג בית שני] וז״ל אבל בנקב כיוצא בזה יש לו בדיקה במקום ידוע אפילו בושט אפילו מבחוץ אבל במקום שאינו ידוע כההיא אווזא דרבא דהוי ממסמס קועיה דמיה שהיו צריכין לבדוק כל הושט כנגד כל הצואר נקב משהו בעור אדום אינו נבדק עכ״ל הרי שכתב דווקא שצריכין לבדוק הושט כולו הוי מקום שאינו ידוע וכ״כ הר״ן בפ״ב בההיא אווזא דהוי ממסמס קועיה דמא ויותר מזה ביאר הרשב״א ז״ל בחי׳ רפ״ג

וז״ל שלא אמרו ושט אין לו בדיקה מבחוץ אלא היכא דאיכא לספוקי בכולי ושט וכו׳ שמפני שהעין משוטט בכל ובנקב משהו עובר ההרגש וכו׳ עכ״ל ואנן מחמרינן אפילו בבקיאות של עור הפנימי אבל אם אין הספק בכל הושט אלא במקום ידוע בושט למה אין אנו בקיאין בזה:

כא ועוד ראיה לזה מדברי רבינו הרמ״א עצמו שכתב ויש אוסרין כל עוף או בהמה דצוארה מלוכלך בדם וכו׳ וקשה מה לו להזכיר בהמה הא בבהמה גם לרבינו הב״י אין תקנה כמו שנתבאר ובאמת יש מי שהקשה עליו כן [עכרו״פ] אך לדברינו א״ש וה״פ שיש אוסרין כל עוף או בהמה שכל צוארה מלוכלך בדם שזהו כמקום שאינו ידוע אבל כשמקצת מצוארה מלוכלך בדם הוי כמקום ידוע וגם לבהמה יש תקנה לשחוט למעלה ממקום המלוכלך או למטה מהליכלוך ואח״כ נהפוך הושט ונבדקנו בעור הפנימי כנגד מקום המלוכלך מפני שזהו כמקום ידוע:

כב וכ״כ להדיא המהרש״ל [ביש״ש פ״ב סי׳ ג׳] וז״ל ועוד אומר אני נהי דפליגי גאונים בבדיקת הושט מבחוץ לעניין נקב אפילו במקום ידוע מ״מ היכא שידע מקום המכה אזי ישחוט למעלה או למטה ויהפכה לושט ויבדוק אם יש בו נקב דשפיר נבדק מבפנים כה״ג לכ״ע ואף בבהמה כן עכ״ל וכ״כ שם לקמן באותו סימן ע״ש ולכן נלע״ד אע״פ שכמה מגדולי אחרונים כתבו שמקום ידוע הוא כשנתחבה הקוץ לפנינו מ״מ כיון שזהו רק חומרא בעלמא ואין לזה שום מקום בעיקר הדין ובנקל להכיר נקב בעור הפנימי שהוא לבן ולכן בהפסד מרובה המקיל במקום שידוע מקור המכה כגון שמקצת צוארה מלוכלך בדם לשחוט למעלה או למטה ואח״כ לבדוק בעור הפנימי לא הפסיד ואפילו בבהמה ובפרט שהמהרש״ל אומר מפורש כן והדבר פשוט שנוכל לסמוך על דעתו הגדולה:

כג כתב הרמב״ם בפ״ג דין כ״א נמצא קוץ עומד בושט ה״ז ספק נבלה שמא ניקב הושט ועלה קרום במקום הנקב ואינו נראה אבל אם נמצא הקוץ לאורכו בושט אין חוששין לו שרוב הבהמות המדבריות אוכלים הקוצים תמיד עכ״ל וזה שכתב עומד בושט ר״ל שמונח לרחבו של ושט ודוחק בדפנות הושט באופן שאינו זז ממקומו ולכן חיישינן לנקב וגם לשון הש״ס שאמר ישב לו קוץ בושט [מ״ג:] משמע כן אבל אם מונח לרחבו בריוח לית לן בה וזה שכתב דלאורכו אין חוששין ה״ה לרחבו ובריוח דחד טעמא הוא ואורחא דמילתא קתני [וכ״כ התב״ש סקי״ב וגם כוונת הכ״מ כן הוא ע״ש ודברי הש״ך סקט״ז צ״ע] וגם הטור שכתב ודווקא שנמצא הקוץ תחוב בושט אבל אם נמצא לארכו או לרחבו ואינו תחוב כשרה עכ״ל וכן הוא לשון הש״ע סעי׳ ט׳ אינו חולק על הרמב״ם כדמוכח מדבריו ע״ש דגם להרמב״ם עיקר ההפרש בין תחוב לאינו תחוב ובתחוב גם לארכו אסור ובאינו תחוב גם לרחבו מותר ותחוב מקרי כשדוחק את הדפנות אע״פ שאין שום נקב ניכר בושט חיישינן שמא עלה בו קרום ונסתם [והר״ן שכתב שם שאם נתחב קוץ לתוך הושט אע״פ שאינו נראה לחוץ וכו׳ וכן הוא לשון רש״י שם ד״ה ישב לו וכעין זה הוא לשון הסמ״ק שהביא הש״ך סקי״ח אין כוונתם שכל עור הפנימי ניקב והספק הוא רק על עור החיצון אלא הספק הוא גם על עור הפנימי וכן מתבאר מדברי הב״ח והש״ך והפר״ח ורק מאי דמשמע מדבריהם שעור הפנימי ניקב במקצתו בוודאי אורחא דמילתא כן הוא דכיון דתחוב יפה ממילא שיש קצת נקב אבל באמת אפילו אין שום נקב כיון שתחוב יפה חיישינן לנקב והבריא ודו״ק]:

כד ומסתימת לשון הרמב״ם מבואר דאפילו אם אין שום ריעותא בהושט כגון שלא נמצא בו קורט דם לא מבפנים ולא מבחוץ מ״מ הוי ספק נבלה והטעם דכיון דבגמ׳ [שם] דימו זה לספק דרוסה ולשיטת הרמב״ם החמירו בספק דרוסה מהטעם שבארנו בסי׳ כ״ט דרק אם היה הדורס בין הבהמות אף שלא ראינו בהם שום ריעותא חיישינן וה״נ בושט כשנמצא הקוץ תחוב הוי כהיה הדורס ואין זה דומה לספק משארי טרפות שהקילו בהם לדעת הרמב״ם כמ״ש שם משום דבשם אמרינן נשחטה הותרה ובחזקת היתר עומדת אבל כשהספק הוא בהושט לא יצאה לחזקת היתר דהשחיטה אינה כלום דנקובת הושט הוי נבלה ולכן אף שהספק נפל לאחר שחיטה מ״מ אגלאי מילתא שלעולם לא יצאה עדיין מחזקת איסור [ומתורץ קושית התוס׳ שם ד״ה קסבר והתוס׳ סוברים דכיון דהספק נפל לאחר שחיטה י״ל גם בושט נשחטה הותרה או שסוברים דנקובת הושט הוי טרפה ולא נבלה ועתוס׳ ל״ב. ד״ה ורמינהו]:

כה ובאמת מחולקים הפוסקים בזה וז״ל הטור כתב הרשב״א בד״א שיש קורט דם בושט או סביב הקוץ אבל לא נמצא עליו קורט דם בידוע שהוא לאחר שחיטה וכשרה ומקצת המורים אסרו בין כך ובין כך ולזה דעתי נוטה עכ״ל וטעם המתירים בלא קורט דם כמו בבית הכוסות שאפילו ניקב משני צדדים אם לא נמצא קורט דם כשרה כמ״ש בסי׳ מ״ח א״כ לא עדיף ושט שעדיין לא ידענו אם ניקב כלל אם לאו והחששא הוא שמא עלה בו קרום ונסתם משאם ודאי ניקב משני צדדין דצריך קורט דם וכ״ש בחששא דניקב אמנם האוסרים סוברים דלא דמי לבית הכוסות דמינח נייח ואם היה קורט דם לא היה מי שמדיחו ומסירו אבל בושט חיישינן גם לזה שהיה קורט דם והאוכלין והמשקין העוברין שם תמיד שטפוהו והסירוהו [ר״ן שם] ועוד נ״ל דכמו דחיישינן על הנקב עצמו שמא עלה בו קרום ונסתם כמו כן חיישינן ג״כ על הקורט דם שמא עלה בו קרום ונסתם ואדרבא יותר בנקל לסתום קורט דם מלסתום נקב:

כו ואין לשאול למה באמת בושט אנו חוששין שהקרום סתם הנקב ולמה לא ניחוש גם בבית הכוסות לזה ונאמר שאפילו לא ניקב מעבר לעבר טרפה מפני חששא זו שעלה בו קרום ונסתם וכן בשארי אברים בכה״ג אמנם דע דחששא זו אינו אלא בריאה ובושט דבהם מצינו לחז״ל שחששו בזה ולא בשארי אברים וטעמא רבה איכא במילתא דהריאה מתוך ששואבת כל מיני משקה והמשקה נעשה עב בתוכה ויוצא מעט מעט דרך הנקב נקפא ונעשה קרום [רש״י מ״ו: ד״ה לית] וכן הושט מתוך שהוא מתנועע תמיד וגם אוכלין ומשקין עוברין בתוכו יכול להיות שמתוך הנענוע שב הקוץ לאחור ואז עלה הקרום מבחוץ אבל באברים שהם נחים לא שייך חשש זה דאם היה נוקב שני הקרומים לא היתה המחט או הקוץ חוזרת לאחור [רא״ש פ״ג סל״ד בשם ר״ת וכ״כ הסמ״ק הובא בש״ך סי׳ מ״ח סקי״ט] ואמת שיש מראשונים שסוברים דגם בהמסס חוששין לחשש זה [תוס׳ שבת ספ״ב וחולין נ׳:] אך לא קיי״ל כן ועוד דגם הם לא חששו רק להמסס מפני שהוא עור אחד אבל בבית הכוסות שיש בו שני עורות לא חששו ובושט וריאה אף שיש להם שני עורות אנו חוששין לזה מפני הטעם שכתבנו [עיש״ש פ״ג ס״ס ה׳]:

כז וקיי״ל לדינא כדעת רוב הפוסקים דבתחוב הוי ספק נבלה אפילו בדליכא קורט דם לא מבפנים ולא מבחוץ וכן פסק רבינו הב״י בסעי׳ ט׳ ע״ש אמנם בנמצאת מונחת לארכו של ושט או לרחבו ואין תחוב בו כלל היה נראה לומר דאפילו נמצאת קורט דם מבחוץ לית לן בה דאפילו אם נאמר שהקורט דם מעיד על הנקב לא נקב אלא מבחוץ אבל מבפנים ליכא שום ריעותא ולכל היותר אין לנו לבדוק רק העור הפנימי ולא לחוש לעליית קרום וכן כל רבותינו לא הזכירו דבנמצאת טרפה בקורט דם ויש עוד שמבואר מלשונם דבנמצאת מותר אפילו בקורט דם [ער״ן שכתב דילמא משום קורט דם אצטריכא ליה לעולא לאשמעינן ע״ש ומבואר דבזה וודאי הלכתא כעולא ע״ש היטב]:

כח אבל רבינו הרמ״א כתב דווקא אם אין עליו קורט דם מבחוץ והסכימו לזה כמה מגדולי אחרונים [ט״ז ופר״ח ותב״ש ותי״ק וכרו״פ] ויש שהוסיפו לומר דאפילו בנמצאת קורט דם בפנים יש להחמיר [ט״ז ופר״ח] וצ״ל דדעת רבותינו האחרונים דכיון שמצינו בגמ׳ [נ״א.] דקורט דם דמי לנקב א״כ כשנמצאת מונח בושט ויש בזה קורט דם הוי כתחוב בושט ובלא קורט דם ובוודאי שיש להחמיר אפילו בקורט דם בפנים שהרי זהו ספק איסור תורה ובושט שאין כאן חזקת היתר דנשחטה כמ״ש שכל ספק בושט גרוע מכל ספיקות דשארי אברים שיש בהן חזקת היתר דנשחטה משא״כ בושט:

כט ודע שיש בזה שאלה גדולה דכיון דבושט יש חשש שמא עלה בו קרום ונסתם א״כ לעיל בסעי׳ י״ט בעוף שצוארה מלוכלך בדם שנתבאר שיבדוק מבפנים וכן הוא בגמ׳ וניחוש שמא עלה בו קרום ונסתם וגם רבינו הרמ״א שהחמיר שם מפני חסרון בקיאות למה לו לטעם זה והרי די בחששא דשמא עלה בו קרום ונסתם והתשובה על זה דחששא זו לא שייך אלא בישב לו קוץ בושט וכה״ג דחיישינן שמא הוא מזמן ארוך ועלה בו קרום ונסתם אבל כשהצואר מלוכלך בדם שהדבר היה זה קרוב לא שייך לומר שמא עלה בו קרום דעדיין לא היה עת מספיק שיעלה בו קרום [כרו״פ סקי״א] ולפ״ז אם היה צוארה מלוכלך בדם ועבר זמן רב עד שנתייבש הדם יש לחוש לעליית קרום וא״צ לטעם דאין אנו בקיאין בבדיקה ונ״מ לעניין מקום ידוע שכתבנו שם שגם אנו בקיאין ע״ש אבל כשעבר זמן רב יש לחוש לעליית קרום:

ל עוד יש לשאול במ״ש סעי׳ ט׳ בשני עורות דושט ניקב זה בלא זה כשרה וזהו ג״כ גמ׳ מפורשת [מ״ג.] היכי משכחת לה וניחוש שמא עלה בהשני קרום ונסתם והתשובה בזה דשם נתבאר בסעי׳ י״ג דזהו רק כשבא מחמת חולי ע״ש ובמחמת חולי כיון שאנו רואין שבהשנייה לא שלטה המחלה כלל אין לנו לחוש לעליית קרום אא״כ רואין עליית קרום כמו סרכות דריאה אבל שניחוש לזה אין חוששין רק בישב לו קוץ בושט וזה שנתבאר שם דע״י קוץ או מחט טרפה מטעם דושט אין לו בדיקה מבחוץ ע״ש באמת לפי חשש עליית קרום אין אנו צריכים לטעם אין לו בדיקה אלא דבשם נקט מילתא דפסיקא מפני שבעיקר חשש עליית קרום יש כמה מהפוסקים שחולקים כמו שיתבאר [דפוסקים כעולא ד׳ מ״נ:] ולמי שסובר לעיל סעי׳ ט״ו דכשניקב החיצון שפיר יש בדיקה בעור הפנימי [ש״ך סק״ז] סובר באמת דחששא דעליית קרום אינו אלא בעור החיצון מפני שהבדיקה קשה בו ולא בעור הפנימי [כמ״ש בסקכ״א] אך כמה מהגדולים השיגו על זה וכבר כתבנו שם דלא קיי״ל כדיעה זו ע״ש [וגם בגמ׳ י״ל דס״ל כעולא דאין חוששין שמא הבריא]:

לא וזה שנתבאר בסעי׳ ט״ז דושט אין לו בדיקה מבחוץ אצל דרוסה ויבדוק מבפנים בעוף ע״ש ולא חיישינן לעליית קרום י״ל דבדרוסה לא שייך חששא דעליית קרום דהארס לא יניח לעלות קרום וזה שנתבאר שם דגם לעניין נקב יש לו בדיקה מבפנים י״ל דמיירי בנקב חדש שלא היה לו פנאי עדיין להעלות קרום [ובגמ׳ שם י״ל דמיירי אליבא דעולא] ויש מי שאומר דחששא זו דעליית קרום אינו אלא כשניקב עור בוודאי דאז חיישינן לעליית קרום בהשני אבל במקום שיש ספק על שני העורות לא חיישינן לעליית קרום [כרו״פ שם] ולפ״ז נצטרך לומר דהך דישב לו קוץ בושט מיירי דווקא בשראינו שניקב עור אחד ומכל הפוסקים משמע להדיא להיפך דאפילו לא ראינו נקיבת כל העור הפנימי אלא תחיבה בעלמא שבקושי לצאת משם חיישינן לעליית קרום וכן יש מי שאומר להיפך כשקרום אחד ניקבה לא חיישינן לעליית קרום בהעור השני דלמה לא עלה קרום על האחר וחששא

דעליית קרום אינו אלא כשיש חשש שוה על שני העורות או שתחוב קוץ בהפנימי דאמרינן דעל החצון העלה קרום והקוץ לא הניח להעלות קרום גם על הפנימי [תב״ש סק״ח] וכל אלה דברים דחוקים הן אלא שההכרח לחלק לדעת הרי״ף והרמב״ם פ״ג [שפסקו דלא כעולא מ״ג:]:

לב ובאמת יש מרבותינו שפסקו דלא חיישינן לעליית קרום כלל כמ״ש הטור דהראב״ן והרא״ש פסקו כעולא דאין חוששין אפילו בקוץ התחוב ובכל עניין כשר ע״ש וכן הוא דעת ספר התרומה [הג״א] ואפילו לדיעה זו אם יש עליו קורט דם בחוץ בוודאי טרפה דוודאי ניקב כולו [טור] אבל קורט דם בפנים אין לחוש [ב״י] ורבינו הב״י לא הביא דיעה זו כלל בש״ע סעי׳ ט׳:

לג אבל רבינו הרמ״א כתב וז״ל ויש מכשירין אם אין קורט דם מבחוץ דלא חיישינן שמא הבריא וכן נהגו להקל בעירינו באותן אווזות שמלעיטין לעשות מהם שומן שיש תקנה בעיר לבדוק אחר נקיבת הושט משום דשכיח יותר מסרכות הריאה ונהגו להקל בישב לו קוץ בושט אם אינו נקוב משני צדדים ואין קורט דם מבחוץ ויש לדקדק בזה הרבה כי הוא איסור דאורייתא ויותר היה טוב שלא לבדוק כלל ולסמוך ארובא מלבדוק ולהקל במקום דאיכא ריעותא עכ״ל ורבים טרחו בהבנת דבריו:

לד והנה גם על דברי הרמב״ם והש״ע יש לדקדק דלמה להו טעמא דחששא מפני עליית הקרום הא כבר נתבאר בסעי׳ ט״ז דושט אין לו בדיקה מבחוץ גם אצל נקובה וא״כ גם בלא טעם עליית קרום יש לאסור וצ״ל דטעמא דעליית קרום א״צ כלל כשאנו רואים נקב בעור הפנימי דבלא״ה טרפה מפני שבעור החצון אין לו בדיקה אמנם אם מפרידין העורות ורואין שגם הפנימי לא ניקב כולו דאז אין האיסור רק מחששא דעליית קרום [ש״ך סק״ך] וכבר נתבאר בסעי׳ י״ח דיש חולקים ואומרים דרק לספק דרוסה אין לושט בדיקה מבחוץ אבל לספק נקב יש לו בדיקה מבחוץ ובזה יתבארו דברי רבינו הרמ״א:

לה וה״פ ויש מכשירין אם אין קורט דם מבחוץ כלומר דזהו הדיעה שהבאנו בסעי׳ ל״ב דאין חוששין לעליית קרום כלל ולדיעה זו אם לא ניקב העור הפנימי כולו מהני בדיקה בושט אפילו בתחוב לו קוץ אבל אם ניקב עור הפנימי גם לדיעה זו טרפה מפני שאין לושט בדיקה מבחוץ אא״כ נצרף לדיעה זו גם דעת היש חולקים שבסעי׳ י״ח דלספק נקב מהני בדיקה גם מבחוץ וזהו שכתב וכן נהגו בעירינו להקל וכו׳ ר״ל דבעירו תקנו לבדוק אחר הושטות מפני שהיו מלעיטין אותן ומצוי בהם נקבים ונגד זה היה להם קולות גדולות שכל שאינו נקוב משני הצדדים אפילו ניקב עור הפנימי אם אין קורט דם מבחוץ היו מכשירים וזהו רק בצירוף שני הדיעות שאין חוששין לעליית קרום ושיש לושט בדיקה מבחוץ בספק נקב:

לו ולזה אומר רבינו הרמ״א דמוטב היה שלא לבדוק כלל אע״פ שגם בזה יש קצת איסור דאחרי שהוא דבר המצוי צריכין לבדוק כסרכות דריאה מ״מ בזה אין האיסור עכ״פ בחששא דאורייתא דאזלינן בתר רובא שאינן נקובות משא״כ עתה שבודקין ומכשירין על סמך שני הדיעות שנתבארו שזהו נגד דעת רוב רבותינו ויש בזה איסור תורה [עט״ז סקי״ח שרוצה לדמות זה לנקב מחמת חולי ע״ש וכבר השיגו עליו דמה זה עניין לחולי וכמ״ש הנקה״כ ע״ש ועכרו״פ שביאר כמ״ש]:

לז ולדינא גם רבינו הרמ״א אינו סובר כמנהג עירו ובוודאי צריך בדיקה ואין לזה בדיקה מחשש עליית הקרום כמו שנתבאר ולכן אם רק נמצא הקוץ תחוב בושט היא טרפה וח״ו להקל בזה וכן הסכימו גדולי אחרונים ומימי לא שמעתי במקומותינו שילעיטו אווזות ואם המצא ימצא מקום שעושין כן יש לגזור עליהם בכל תוקף שיבדקו הושטות ואם ימצאו קוץ תחוב בושט היא טרפה וכל מי שלא ישמע לזה יש להפריש א״ע מכליו וגם בעירו של רבינו הרמ״א כבר נתבטל המנהג הזה כמ״ש הב״ח ז״ל ע״ש:

לח אם נמצא כשהין על הושט או אבעבועות קטנות יש לגררם ואם הבשר שתחתיו שלם ויפה כשר [פמ״א] כמו בדקין שיתבאר בסי׳ מ״ו אבל אם נשחט בתוך השחין טרפה דשמא במקום נקב קשחיט [שם] ולפעמים רואין בושט כשקולפין אותו נשאר בעור החצון כמין צלקת ולפעמים נמצא כמו גידין לבנים וקשין הן יותר מבשר הושט ונראה לעין כל שהיה קרע רק שנתרפא ועלה כמין קרום ונסתם דהוי כקרום שעלה מחמת מכה וטרפה [שם] כללו של דבר כל שינוי שבושט יש להחמיר בו יותר מבשארי אברים כמ״ש שאין בו חזקת נשחטה הותרה דנקובת הושט הוי נבלה ואף אם אולי ימצא שומן סביבות הושט אינו סותם דאינו דבוק בחוזק ועשוי רק כמין קרטין ואינו דומה לשומן הקורקבן [שם] וגם הבשר שלמעלה אינו סותם כמ״ש בסעי׳ ט׳ ע״ש:

לט הושט והקנה מחוברין זה לזה ע״י קרומים ואם נפרדו ונתדלדלו זה מזה ברוב שיעור ארכן טרפה וכבר בארנו זה בסי׳ כ״ד:

מ הושט בכל העופות לבד אווז למטה מתרחב והולך עד שנעשה ככיס שבו מתקבץ המאכל ומשם יורד לקורקבן ואותו הכיס נקרא זפק ואם ניטל הזפק טרפה ואפילו נשתייר בו כדי שיוכל המאכל לעבור מן הושט אל הקורקבן טרפה ולעניין נקב יש בו מקום שדינו כושט וטרפה בנקב משהו ויש בו מקום

שאין הנקב אוסר בו וכך אמרו חז״ל [נ״ו:] דגגו של זפק נדון כושט בנקב משהו ואיזהו גגו כל שנמתח עמו כלומר ממקום שמתחיל לשפע כלפי הושט ונעשה על הזפק ככיסוי על פי הקדירה וכשהעוף מאריך צוארו נמשך אותו חלק עם הושט וניכר זה למראית עין כשממתחין הזפק והולך שיפוע לושט ושיפוע לצד השני ומהשיפוע לצד הושט דינו כושט וטרפה בנקב משהו ומהשיפוע לצד השני אין הנקב אוסר בו:

מא בין זפק לקורקבן הולך כמין מעי שמחברן ויש ספק אם דינו כזפק ואין הנקב אוסר בו או דינו כקורקבן וטרפה כשניקב ולכן אם ניקבה המעי הזה הוי ספק טרפה כן פסק רבינו הרמ״א ס״ס זה ואם נמצא מחט במעי הזה ולא נראה בו שום נקב בהמעי כשר מטעם ס״ס שמא לא ניקב ואת״ל ניקב שמא דינו כזפק ולא מיטרף בנקב [בה״י] ובתחוב בו יש להחמיר [פר״ח] מפני שהמעי דק ויותר קרוב לומר שניקבה בכולו [עפמ״ג סקכ״א שתמה עליו ולפמ״ש א״ש] ועופות שאין להן זפק כמו אווזא ובר אווזא אם נמצא תחוב מחט בבשר הסמוך לקורקבן לצד הושט ולא יצא לחוץ כשר וכ״ש שיש להכשיר כשנמצא לשם כמו אבעבועות קטנות ולפרקים כשחותכים אותם נמצא בם כתולעים קטנים רק לא ניקבו לחוץ דיש להכשיר [פ״ת בשם פה״ב] [ומ״ש היד אפרים בשם ס׳ גוו״ר הם דברים תמוהים והעיקר כתשו׳ מהר״י פראג שהביא ע״ש]:

סימן לד

א [דיניי טרפות בגרגרת ובו י״ח סעיפים].

הגרגרת ובלשון הגמ׳ קנה הוא חלול והוא עב מלמעלה לצד הפנים ולמטה לצד העורף הוא דק וכשנפסק לרחבו ברוב חלל הקנה הוא טרפה ודווקא ברוב חללה אבל ברוב עוביה וליכא רוב חללה דמפני שלמעלה הוא עב יכול להיות דהוי בכולל בעובי רוב ובהחלל ליכא רוב אינה טרפה [גמ׳ מ״ד:] וזהו כשנפסק מלמעלה למטה כדרכו והיינו מצד הפנים לצד העורף וממילא דלהיפך כשנפסק מצד העורף לצד הפנים טרפה ברוב חללה אע״ג דליכא רוב עוביה:

ב וז״ל הרמב״ם פ״ג דין כ״ג גרגרת שנפסק רוב חללה במקום הראוי לשחיטה ה״ז נבלה עכ״ל ורבינו הב״י כתב בסעי׳ א׳ גרגרת שנפסק רוב חללה במקום הראוי לשחיטה או למעלה מזה ה״ז אסורה עכ״ל דלמטה ממקום שחיטה נקיבתו במשהו כמו שיתבאר ס״ס זה [ט״ז וש״ך] וגם הרמב״ם סובר דלמעלה ממקום שחיטה פסיקתו ברובו וזה שכתב במקום הראוי לשחיטה לעניין נבלה דלמעלה ממקום שחיטה הוי טרפה ולא נבלה [כ״מ] אך לשון הטור קשה שכתב גרגרת שנפסק רוב חללה במקום הראוי לשחיטה טרפה עכ״ל וכיון שהוא לא הזכיר נבלה למה לא כתב גם למעלה ממקום שחיטה וצ״ל דעיקר כוונתו למעט למטה שלא במקום שחיטה אבל למעלה דינו כמקום שחיטה [ב״י וב״ח ודו״פ] ומ״מ קשה איך לא הזכירו הרמב״ם והטור טריפות זו בשום מקום ואין נראה לומר דכיון דקיי״ל דמקום שחיטה בקנה הוא משיפוי כובע ולמטה כמ״ש בסי׳ כ׳ ס״ל דלמעלה ממקום זה אינו אלא כבשר בעלמא וזה שכתבו דבשחיטה למעלה ממקום זה הוי נבלה זהו מפני העדר השחיטה דכל כי האי לא ה״ל לסתום אלא לפרש וצ״ע [ועפע״ג מ״ז סק״א]:

ג וזהו כשנפסק הקנה לרוחבו דאז כשנפסק רובו מתוך שהצואר מושך למעלה והאברים התלוים בהקנה מושכים אותו למטה ומתרחב פי החתך ולא יוכל לחיות אבל כשנסדק הקנה לארכו אפילו נסדק רובו ויותר מרובו אם רק נשאר ממנו כל שהוא למעלה ולמטה במקום הראוי לשחיטה כשר מפני שכל מה שהצואר נמשך הסדק סוגר והולך כיון שאינו אלא סדק ולא נחסר ממנו כלום הלכך חוזרים ומתחברים שני צדדי הסדק עד שיתרפא לגמרי אבל כשלא נשאר אפילו משהו למעלה או למטה לא יתחבר לעולם וימות הבעל חי וי״א דלמטה ודאי לא מהני שיור משהו רק במקום הראוי לשחיטה דמשם ואילך אין עליו תורת קנה אלא שם מעיים ולא יועיל להתחברות שני צדדי הסדק אבל למעלה מועיל השיור אפילו למעלה משיפוי כובע שעד שם הוא המקום הראוי לשחיטה שהרי גם למעלה משיפוי כובע שם קנה עליו ויועיל להתחברות [ב״י ולבוש] אבל מלשון הרמב״ם מבואר דגם למעלה צריך דווקא במקום שחיטה וכן עיקר לדינא [ב״ח וש״ך סקי״ג] ויש מחמירים עוד דלמעלה מטבעת הגדולה לא מהני שיור ואינו עיקר דבמקום השחיטה בכל מקום מועיל להתחברות שני צדדי הסדק [שם]:

ד וכל זה הוא בסדק בעלמא אבל כשיש נקבים בגרגרת יש בזה דינים אחרים וכך אמרו חז״ל [מ״ה.] ניקבה כנפה שיש בהגרגרת סביב סביב להקיפה נקבים דקים כנפה [רש״י] מצטרפין הנקבים לרובה ואלו היו כולן מחוברין יחד היה רובה נפסק טרפה [שם] וזהו כשאין חסרון כלל מעצם הגרגרת אלא נקבים בעלמא ולכן דיוקא כשהנקבים הם בהיקף הגרגרת וכשיש נקבים כשיעור רוב חלל הגרגרת ממילא דהוי כנפסק הגרגרת לרחבו וההפסק שבין נקב לנקב אינו מצטרף עם הנקבים לרובה אפילו אין בין נקב לנקב כמלא נקב [ש״ך סק״ו] אבל כשהנקבים אינן בהיקף הגרגרת אלא באורך הגרגרת אינו כלום ודינם כנסדק לארכו [רא״ש שם] ולכן כל הנקבים שאינן בהיקף אינם מצטרפין לרובה [ש״ך סק״ה] וזהו בנקבים שאין בהם חסרון:

ה אבל בנקבים שיש בהם חסרון מעצם הגרגרת יש בזה דין אחר דבזה אין חילוק באיזה מקום הם הנקבים שאפילו עומדים באורך הגרגרת אם יש בכל הנקבים שיעור מטבע הנקראת איסר האיטלקי הרי היא טרפה וזהו ששנו חכמים במשנה [נ״ד.] עד כמה תחסר הגרגרת עד כאיסר האיטלקי ובימי חכמי הש״ס היתה מטבע זו ידוע להם ואין חילוק בין ששיעור זה נחסר במקום אחד בין שנקבים קטנים שיש בהם חסרון מפוזרים בכל אורך הגרגרת מצטרפין לשיעור זה ולא עוד אלא אפילו אם אין בין נקב לנקב כמלא נקב מצטרף לשיעור זה גם השלם שבין נקב לנקב דהכי קים להו לחז״ל דבהכי לא יחיה הבעל חי אבל כשיש בין נקב לנקב כמלא נקב אין השלם שביניהם מצטרף ובעינן שבעצמות הנקבים יחסר שיעור זה:

ו וי״א דאפילו בנקבים שאין בהם חסרון מצטרף השלם שביניהם לרובה כשאין בין נקב לנקב כמלא נקב דגם מה שבין הנקבים אינו מתקיים [ר״ן שם] ויש מהגדולים שהחמירו כדיעה זו [פר״ח ותב״ש] ויש שפסקו כדיעה ראשונה דכשאין בהם חסרון אין השלם מצטרף [ש״ך וכרו״פ] ובאמת הרי״ף והרמב״ם לא ס״ל כלל לצרף השלם שבין נקב לנקב אפילו בנקב שיש בו חסרון שהרי לא הזכירו דבר זה כלל וכן מבואר מפירש״י ע״ש ורק בעוף דינא הכי כמו שיתבאר והרא״ש והטור כתבו זה שהשלם מצטרף וכתבו מפורש רק בנקבים שיש בהם חסרון וגם בש״ע פסק כן ודעת הי״א היא דיעה יחידאי וגם קשה להבין בנקבים שאין בהם חסרון מה שייך לומר בין נקב לנקב כמלא נקב ומ״מ כיון שיש גדולים שנוטים להחמיר קשה להקל באיסור דאורייתא אך בהפסד מרובה נלע״ד שביכולת לסמוך על דיעות המכשירים:

ז ויש שאלה בעיקר דין זה דלפי מה שנתבאר נמצא דנקבים שאין בהם חסרון חמור יותר מיש בהם חסרון דבנקבים שאין בהם חסרון אמרנו דמצטרפין לרובה כלומר לרוב הקיפה והוא רק כחוט דק בלי משך רוחב כלל וביש בהם חסרון הוי כאיסר ודבר ידוע שאם נחתוך האיסר לחוטים דקים נקיף בהם הרבה קנים והתשובה בזה דוודאי כן הוא אבל אין עניין זל״ז כלל ושני מיני טרפות הם דביש בהם חסרון הטרפות הוא משום חסרון הגרגרת שבא בקבלה דכל שנחסר כאיסר ימות הבעל חי ובפחות מזה יחיה אבל באין בהם חסרון אין הטרפות מפני חסרון אלא מפני שתופסק הגרגרת לשני חלקים ולכן אין טרפות זו אלא בעומדים בהיקף הגרגרת כמ״ש ולא באורך הגרגרת משא״כ ביש בהם חסרון הטרפות הוא בכל אופן שעומדים ואפילו ניטלה ממנו רצועה לארכה צריכים לשער אי כד מעגלא לה הוי כאיסר טרפה כמ״ש הפוסקים ולכן אם אפילו הנקבים שיש בהם חסרון עומדים בהיקף הגרגרת ואינם מקיפים רובו וגם אין בהם ובהשלם שביניהם כאיסר כשר ואף אם כשנחתוך הנקבים לחוטים דקים יקיפו בהם כמה קנים מ״מ אין זה כלום דאנן לא נחתינן בהיקפו של קנה לעניין חסרון אלא שלא יופסק לשני חלקים ולכן כל הנקב אינו מזיק לו כלל רק החוט התחתון שלו ולכן אם מכל הנקבים לא יקיף רובו בהחוטים התחתונים שלהם לית לן בה:

ח וכל מה שנתבאר הוא בבהמה אבל בעופות יש בזה דינים אחרים ושאלו בגמ׳ [שם] בעופא מאי והשיבו דבעוף הדין כך שמקפלו ומניחו ע״פ הקנה אם חופה את רוב הקנה טרפה ואם לאו כשרה כלומר שחותך למטה מן הנקבים ובצידיהן עד שיוכל לקפל את הרצועה שהן בה כלפי פי הקנה ומניחו למקום הנקבים ע״פ הקנה אם חופה בין הנקבים והשלם שבין נקב לנקב את רוב הקנה אע״ג דבנקבים עצמן ליכא רובא טרפה הואיל ויש בהם חסרון [רש״י] אבל בנקבים שאין בהם חסרון דינו כבהמה שאם עומדים בהיקף ומקיפין רובו של קנה טרפה ואם לאו כשרה [רא״ש וכ״מ מרמב״ם פ״ג ע״ש] ובוודאי שכן הוא דבשלמא ביש בהם חסרון שפיר שייך לחלק בין עוף לבהמה דזה חיותו מועט וזה חיותו מרובה אבל באין בהם חסרון דהטרפות הוא מפני פסוקת הגרגרת מה לי עוף מה לי בהמה דבשניהם כשיופסק הגרגרת א״א לחיות וכשלא יופסק יחיה:

ט וז״ל הרמב״ם [שם] ובעוף כל שאלו מקפל הרצועה או הנקבים שיש בהם חסרון ומניחן ע״פ הקנה אם חופה את רובו נבלה ואם לאו כשרה עכ״ל וכן מתבאר מלשון הרי״ף ע״ש ולפ״ז אין חילוק בעוף בין שהנקב כולו כאחד והיינו שנחסר חתיכת גרגרת ובין שהם נקבים הרבה ויש בהם חסרון השיעור הוא כשחופה את רובו אבל הרא״ש ז״ל כתב דשיעור זה אינו אלא בנקבים שיש בהם חסרון אבל בנקב אחד והיינו שנחסר חתיכת גרגרת הוי השיעור לפי ערך איסר בבהמה ע״ש והטור לא הזכיר זה כלל ורבינו הרמ״א בסעי׳ ד׳ כתב שני הדיעות וז״ל ואם נחסרה גרגרת של עוף י״א דמשערין כמו בנקיבה כנפה וי״א דמשערין הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו לפי ערך השיעור שהוא בבהמה כאיסר עכ״ל ודיעה ראשונה היא דעת הרי״ף והרמב״ם והשנייה היא דעת הרא״ש [וכ״מ קצת מרש״י ע״ש]:

י ויראה לי שכל אחד הולך לשיטתו דהנה הרשב״א ז״ל כתב בחדושיו על חולין [נ״ד:] בשם בעל העיטור וז״ל כמה תחסר עד כאיסר וכו׳ ואנן דלא מתחזי לן שיעורא אזלינן לחומרא ונראה דמ״מ אם אין שיעור הקדירה יותר מחצי רוחב עיגול פי הקנה כשרה וכדאמרינן לגבי עופות וכו׳ מקפלו ומניחו ע״פ הקנה וכו׳ אלמא אפילו בעוף דחיותו מועט אזלינן לרוב פי קנה כ״ש בבהמה דחיותו גדול וצ״ע עכ״ל וכבר תמהו ע״ז גדולי אחרונים [פר״ח וכרו״פ ותב״ש] דאיך אפשר לומר כן והלא פשיטא שרוב רוחב חלל הקנה בבהמה הוי הרבה יותר מכאיסר שהיא של כסף מטבע קטנה של ח׳ פרוטות ולכן יש מי שדחה דבר זה לגמרי [פר״ח] ויש תרצו דהרשב״א ס״ל דשיעור זה דאיסר אינו מפני שביותר מזה אינה יכולה לחיות אלא להיפך

דאף בקטן מאד אינו פחות מכאיסר אבל עיקר השיעור הוא כרוחב רוב חלל הקנה [תב״ש] ולא נראה כלל דוודאי השיעור שנתנו חכמים הוא בדקדוק [והתב״ש] בעצמו כתב שלא נראה כן ע״ש ויש שתרצו דס״ל דבעינן שני השיעורים כלומר דאם יש חסרון כאיסר ואין בו רוחב רוב חלל הקנה או שיש בו רוחב רוב חלל ואין בו כאיסר כשרה [כרו״פ] וזהו כעין תירוץ הקודם וא״א לומר כן כמ״ש:

יא ולענ״ד נראה דשיטת הרשב״א בשם העיטור זו היא שיטת הרי״ף והרמב״ם דלא ס״ל לצרף השלם שבין הנקבים כמ״ש בסעי׳ ו׳ והשיעור שנתנו חז״ל בכאיסר צריך שהחלל יהיה כאיסר בין שהוא חסרון אחד ובין שהוא נקבים הרבה יצטרפו כל חללי הנקבים לכאיסר וזהו בין בבהמה גדולה ובין בעגל וגדי וכבש דכך באה הקבלה דבחסרון איסר ימות אף הבעל חי הגדול ובפחות מזה גם הקטנה לא תמות ושאלו בש״ס בעופא מאי שהרי יש עופות קטנים מאד שאין בהקנה כאיסר ולזה נתנו חז״ל שיעור אחר כפי רוחב רוב חלל הקנה ובו מצטרפים גם השלם שבין נקב לנקב וגם השלם שסביבות הנקב כדי אחיזה שהרי אתה צריך לקפלו ולהניחו ע״פ רוחב פי הקנה ולכן אף שהחסרון הוא בבת אחת ולא בנקבים מ״מ כיון שאתה צריך לקפלו ולהניחו בהכרח שצריך ליטול גם מסביבת החסרון כדי אחיזה וכל מה שהנקב יותר גדול גם האחיזה יותר גדול וכל מה שפי הקנה יותר רחב בהכרח שגם מקום האחיזה יותר גדול כמובן [ע׳ שבת ע״ח: שתי אותיות ובית אחיזה] ולפ״ז אף בקנה היותר גדול קים להו לחז״ל דכשיכסה בכללו רוחב רוב חלל פי הקנה מ״מ לא יהיה בעצם החלל יותר מכאיסר מפני מקום האחיזה וממילא דבעוף יהיה החלל דבר מועט לגמרי:

יב אבל הרא״ש ז״ל דס״ל דבנקבים שיש בהם חסרון מצרפינן גם השלם שבין נקב לנקב א״כ לא בעינן גם בבהמה היותר גדולה חלל כאיסר ולפ״ז בהכרח לומר דשיעור כאיסר הוא השיעור היותר גדול ובבהמה גדולה אבל בקטנה וכ״ש בעופות צריכים לשער לפי ערך איסר בבהמה גדולה כשהחלל בבת אחת ועל זה לא שאלו כלל בגמ׳ ורק שאלו בנקבים שיש בהם חסרון ומצרפינן גם השלם שבין נקב לנקב א״כ לפ״ז בערך מן שיעור איסר בבהמה גדולה לשיעור הקטן של עוף ואם נצרף גם בזה השלם שבין נקב לנקב יהיה השיעור קטן מאד ולזה נתנו חכמים בו שיעור אחר וזהו בעוף ולא בבהמה [ער״ן שכתב צירוף השלם שבין נקב לנקב על דברי הרי״ף ובהכרח דאיהו לא ס״ל כדברינו ורק העיטור נ״ל ברור שסובר כן בדעת הרי״ף והרמב״ם ולכן הרשב״א מסיים וצ״ע וגם בספרו תה״ב לא הביא זה משום דמספקא ליה]:

יג כתב רבינו בסעי׳ ב׳ אם ניקבה נקב שיש בו חסרון כאיסר אסורה ואם ניטלה ממנו רצועה לארכה אי כד מעגלת לה הוי כאיסר אסורה ויש מי שאומר שאין אנו בקיאין בשיעור כאיסר הלכך משערים אותו ברוב רוחב חלל הקנה עכ״ל וזהו דברי הרשב״א בשם העיטור שהבאנו בסעי׳ י׳ שלפי פשטות הדברים משמע שרוב רוחב חלל הקנה הוא פחות מכאיסר [והב״י תפס הדברים כפשטן אף שהחוש מכחיש זה מ״מ ע״פ איזה ביאור שכתבנו או ביאור אחר יתבארו גם דבריו]:

יד וכתב עליו רבינו הרמ״א ולפי מה שיתבאר בסמוך דשיעור איסר הוא פחות מרוב א״כ מי שאינו בקי יבא להקל על כן נראה דרצה לומר רוב רוחב חלל קנה של עוף דהוא פחות מכאיסר ומי שאינו בקי יטריף בכל עניין עכ״ל וכוונתו ברורה לדברי הרא״ש שהביא בסמוך סעי׳ ה׳ דבחסרון בבת אחת משערין בעוף לפי ערך כאיסר בבהמה דמוכח מזה דשיעור איסר הוא הרבה פחות מן רוב חלל הקנה של בהמה כמו שבארנו ונהי שדברי הרשב״א עצמן יש ליישב באיזה אופנים אבל איך סתם המחבר הדברים ומי שאינו בקי לברר כל דבר לאשורו יבא להקל כפשוטו ויבא לידי קלקול ולכן בהכרח לומר שכוונת המחבר היתה על רוב רוחב חלל קנה של עוף דהוא פחות מכאיסר ומי שאינו בקי לשער גם בזה יטריף בכל עניין [והש״ך והט״ז הלכו למרחוק בכוונת הרמ״א ע״פ טעות שנפל בס׳ ד״מ דכוונתו על סעי׳ ג׳ והשיגו עליו וכבר השיגוה כל גדולי האחרונים ובתוכם בנו של הש״ך ז״ל בס׳ נקה״כ וכוונת רמ״א לסעי׳ ה׳ כמ״ש והגם שמקור הדין שהביא הב״י הוא על רוב רוחב חלל קנה של בהמה מ״מ הוכרח הרמ״א לפרש דברי הב״י על עוף מפני הקלקול שיבא מזה והאמת כן הוא וגם זה צע״ג דלפי הראות גם רוב רוחב חלל קנה בעוף גדול כאווזא יהיה יותר מכאיסר ולפמ״ש בכוונת העיטור הב״י שפוסק כהרא״ש לעניין צירוף השלם שבין נקב לנקב ודאי דא״א לקיים דברי העיטור ואולי שהרמ״א נתכוון לזה]:

טו אמרו חז״ל [שם] דאם בהגרגרת נפחתה כדלת השיעור הוא כדי שיכנס איסר לרחבו כלומר שהפחת לא ניטל מהקנה אלא תלוי ועומד שם זקוף כעין דלת במזוזתו צריך שיעור גדול מאיסר ובעינן כדי שיכנס ויוצא האיסר ברחבו [רש״י] דממילא כשנכנס ויוצא האיסר יש בחללו יותר מכאיסר דלפי שלא ניטל לגמרי הקילו בשיעורו אבל הרי״ף והרמב״ם מפרשים בזה פי׳ אחר דנפחתה כדלת הוא חמור יותר דפירושו הוא שהנקב מפולש משני צדדי הנקב וכדי שיכנס ויוצא איסר לרחבו פירושו בעוביו כלומר שעוביו של איסור יכנס ויוצא בהחלל שהוא הרבה פחות מרוחבו של איסר ושני הפירושים אמת לדינא [ובש״ע בסעי׳ ה׳ כתב פירש״י ובסעי׳ ו׳ פי׳ הרי״ף ובשניהם כתב לשון י״א ולאו משום שיש חולקים בעיקר הדין אלא כך דרכו מפני שמחולקים בפי׳ הש״ס ועב״י שר״ל דהרי״ף והרמב״ם מיירי רק בעוף אבל כבר כתב הש״ך בסקי״א דגם בבהמה מיירי ע״ש ולדידן לא נ״מ לדינא כי אין אנו בקיאין בשיעור כאיסר ולכן בכל עניין טרפה]:

טז אם מצא גרגרת שנפסקה או חסרה ואינו יודע אם נעשה מחיים אם לאו מדינא דגמ׳ [נ׳:] פוסק את הגרגרת במקום אחר ורואה אם הם שוים במראיתם כשרה וסימן הוא שנעשה לאחר שחיטה ואם לאו אסורה ואין מדמין אלא מחוליא לחוליא ומבר חוליא לבר חוליא ולא מחוליא לבר חוליא ולא מבר חוליא לחוליא לפי שהמראות שונות זו מזו וחוליא הוא מקום עוביו של קנה ובר חוליא הוא מקום קלישות הקנה מן הצדדין ומתחתיה שרצועות הבשר מחברות ראשי הטבעות ואף התנוך הולך ודק מאמצעיתו ולצדדין לכאן ולכאן על פני כל הקנה [רש״י] ויש מפרשים חוליא היינו טבעת ובר חוליא היינו עור שבין הטבעות וטוב לחוש לדברי שני הפירושים [טור] וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ט׳ דאנו אין אנו בקיאין בבדיקה זו ויש להטריף בכל עניין עכ״ל וכ״כ בסי׳ ל״ו לעניין הקפה בריאה ע״ש:

יז עוד כתב שזה שטרפה בנפסקה הגרגרת ואינו ידוע מתי נעשה דווקא כשאין ביכולת לתלות שנעשה מחמת השחיטה ששחט בשני מקומות עכ״ל ודווקא שיש הוכחה גמורה שנעשה ע״י סכין כגון שלפי הבנתו של השוחט דרך שהסכין יעשה כן אבל לתלות סתם בסכין לא תלינן דבפסולי ושט וקנה א״א לומר נשחטה בחזקת היתר עומדת שהרי כל הפסולים בהם הם נבלה ואין זו שחיטה כלל כמ״ש כמה פעמים [ודברי הלבוש צ״ע כמ״ש הפמ״ג] ודע דכל דינים אלו בנקובה וחסרון בגרגרת זהו דווקא כשידוע שנעשה מחמת חולי או שתפס הקנה לבדו בידו באופן שאין בזה שום חשש דנקיבת הושט אבל אם יש ספק שמא נעשה מחמת קוץ או מחט לדידן דלא בקיאינן בבדיקת הושט טרפה בכל עניין דלא גרע מאלו היה הצואר מלוכלך בדם דטרפה לדידן כמ״ש בסי׳ ל״ג ודבר פשוט הוא ששיעור פסוקת הגרגרת ברובו הוא רק עד מקום שחיטה אבל למטה ממקום שחיטה במשהו טרפה דמשם ואילך נדון כריאה לאסור בנקב משהו:

יח אמרו חז״ל [מ״ה:] תלתא קני הוו חד פריש לליבא וחד פריש לריאה וחד פריש לכבדא לאחר שהקנה נכנס לחזה מתפצל לשלשה ראשים האחד נוטה ללב והוא המזרק הגדול שיוצא ממנו לריאה [ש״ך סק״ך] ואחד לכבד היינו המזרק הגדול שבכבד והוא נקרא סמפונא רבה דכבדא אבל סמפונות הקטנים שבכבד יתבאר דינא בסי׳ מ״א וכן הסמפונות הקטנים שבריאה יתבאר דינם בסי׳ ל״ו [שם] ואחד לריאה ושלשתן נקובתן במשהו ולדעת רש״י של כבד דינו ככבד [טור] וז״ל הרמב״ם בפ״ו דין ח׳ קני הכבד והן המזרקים שבו שהדם מתבשל בהן אם ניקב אחד מהן במשהו טרפה עכ״ל והשיגו הראב״ד דעל הקנים שבתוך הכבד אין מי שיסבור שיטרוף בנקב משהו אלא על מה שחוץ לכבד על מה שנתפשט ממנו לריאה ע״ש וכמה מהראשונים השיגוהו בזה [ע״ש בכ״מ] וגם על לשון הטור והש״ע שכתבו הקנה בסופו משנכנס תחת החזה מתפצל ומשם יפרד והיה לשלשה ראשים האחד נוטה ללב והשני לכבד והשלישי לריאה דמלשון זה משמע שסוברים דקנה הריאה הוא הנכנס בלב ובכבד וא״א לומר כן ויש לזה מופת חותך שאחרי שתחתוך הכבד כולו ועורקו או סמפונו הגדול ותבדילנו מן הריאה וכן אחרי שתחתוך ותפריש הלב כולו ועורקו הגדול מן הריאה ועל כל זה מעלים הריאה בנפיחה ואלו היו קנה הלב וקנה הכבד מתפצלים מן קנה הריאה היה לו לרוח לצאת דרך שם אחרי הפרדם מן הריאה ונשארו שם נקבים חלולים אלא ודאי דקנה הריאה מתפצל ומתחלק לסמפונות וקנוקנות הנכנסים בתוך הריאה ואינם יוצאין מן הריאה כלל והם מכניסים האויר והרוח לריאה ומוציאים האויר והרוח ממנה ואינם מביאים דם כלל ומה שבריאה נמצאים מזרקים ועורקים הדופקים ובלתי דופקים המביאים ומוציאים דם ולא אויר נמשכים מן המזרק הדופק הגדול ומן המזרק הבלתי דופק הגדול הנקרא קאוו״ה המביאים דם מן הכבד לריאה ומן הריאה ללב ומן הלב לריאה ואין שייכות כלל לגרגרת ולסמפונות ולקנוקנות הריאה עם המזרקים האלה ואינם שופכים זה לזה כלל וא״כ הקנה דפריש לליבא ולכבד אינו מן הגרגרת ולא מן הקנוקנות אשר בריאה אלא מן העורק הגדול הדופק ומן העורק הגדול הבלתי דופק וזה שאמרה הגמ׳ תלתא קני הוו הכוונה הוא דהאי כדיניה והאי כדיניה ואין הכוונה שזה נמשך ומתפצל מזה [פחד יצחק בהקדמה] והסכימו לזה כמה מחכמי איטליא ונראה שגם דעת הרמב״ם כן הוא שהוא לא הזכיר כלל הך דתלתא קני הוי משום דס״ל שאין הפירוש שכולם יוצאים מקנה הריאה אלא דהגמ׳ הזכיר דין שלשה אלו לפי שמשונים בדיניהם כדאיתא שם בגמ׳ שני לשונות ע״ש ואנן דמחמרינן בכולן בנקב משהו משום דמספקא לן כמאן הלכתא ע״ש ודין כל אחד כתבן בפ״ע וז״ל בפ״ו דין ה׳ הלב שניקב וכו׳ וקנה הלב והוא המזרק הגדול שיוצא ממנו לריאה הרי הוא כלב ואם ניקב לחללו במשהו טרפה עכ״ל וזה הוא השומן היורד בין ערוגות הריאה שהלב תלוי בו והולך מלמעלה עד למטה והטבחים קוראים לזה פתילה או נר והוא שומן כשר היורד מאחורי הקנה עד סוף ערוגות הריאה והוא חלול ויתבאר בסי׳ מ׳ בס״ד ולכן הוכרח לפרש על קני הכבד שהם המזרקים שבכבד עצמו וכן בספ״י כשחשב פרטי הטרפות חשב אלו השלשה ניקבו קני הכבד ניקב קנה הלב ניקב הקנה למטה ממקום שחיטתו ע״ש ואולי י״ל דגם כוונתו בקני הכבד אינו על המזרקים שבכבד עצמו אלא לפי שהכבד תלוי למטה מהריאה והלב ובפנימיותו הולך ממזרק הלב למזרק הכבד וכפי הראות יש שם כמה מזרקים עד עצם הכבד וכונתו למזרקים אלו שעד הכבד וגם כוונת הטור והש״ע י״ל דאין כוונתם שמהקנה הנכנס בתוך הריאה מתפצל ללב ולכבד אלא לפי שהמזרקים שהלב והכבד תלוים בהם המה כדבוקים להקנה לכן נראה כמו שכולם מתפצלים ממנו וזה שכתבו משנכנס תחת החזה לאו דווקא אלא כלומר סמוך לזה ואף שקנה הלב הוא במשהו כמ״ש מ״מ כתב רבינו הרמ״א וז״ל מיהו בקנה הלב שהוא שומן שיורד בין ערוגות הריאה ללב רגילין להיות בו נקבים קטנים דקים והיינו

רביתייהו ולא מקרי נקבים וכשר עכ״ל דאלו הנקבים הם פיות הסמפונות ולאו נקבים נינהו [ב״י] ולכן אם במקום אחר יש נקבים טרפה [פמ״ג] ויש עוד טעם אחר משום דהשומן שעל הנקבים שהם חלב טהור סותמין את הנקבים [שם] ולפ״ז גם במקום אחר כשניקב אם יש שם שומן סותמו וצ״ע לדינא [שם] דאולי לטעם הראשון אין שומן זה ראוי לסתימה דעשוי כקרטין קרטין וכן יש מי שאומר דאם במקום פיות הסמפונות ניקב השומן כנגדם טרפה [שם] וגם זה צע״ג דאם הם פיות הסמפונות למה צריכין סתימה ומדברי רבינו הרמ״א מבואר להדיא דההיתר הוא מטעם דהכי רביתייהו א״כ אין זו סתימה כלל ויש להתיישב בזה:

סימן לה

א [דין טריפות הריאה ושיעור האונות ובו ס״ח סעיפים].

שנו חכמים במשנה דאלו טרפות בבהמה הריאה שניקבה או שחסרה ואע״ג שיש עוד מיני טרפות בריאה כמו חליף דאונות ובועי דסמיכי להדדי וסרכות ואטום בריאה ושינוי מראות כמו שיתבאר אמנם כולם בכללא דהני תרי נכללו דבועות וסרכות ואטום ושינוי מראות מעידות על נקב כאשר יתבאר וחליף דאונות בכלל חסרה שהיא חסרה ממקום שהיא ראויה להיות שם [רש״י מ״ג. ד״ה לא] וכן מתבאר מדברי הרמב״ם שבפ״ז כתב דין ניקבה הריאה וכל הטרפות של ריאה השייך לנקובה ובפ״ח כתב דין חסרה הריאה והטרפות השייך לחסרה ע״ש וזה שהזכיר שם נקיבת הוורדא משום דכתב דבחסרה הוורדה כשרה וכדי שלא לטעות ולומר דה״ה בניקבה כשרה לכן הוכרח לכתוב דאעפ״כ בניקבה טרפה וכן זה שהזכיר שם בהלכה ה׳ באונה הסמוכה לאונה ונדבקו יחד בסמוכה לה מותרת ומראשונה לשלישית טרפה ע״ש אף שזהו מטעם נקב ג״כ הוכרח לכתוב בשם דמפני שכתב שם דחסרון אונה טרפה ואף אם אונה אחת כשתי אונות כשנראה שלא מחמת דיבוק הם כאחת טרפה ולזה הוכרח להקדים דמחמת דיבוק כשרה דאין זה כחסרון אונה וכדי שלא לטעות דגם מראשונה לשלישית מכשיר הדיבוק לזה הוכרח לפרש דמראשונה לשלישית אף מחמת דיבוק טרפה ע״ש היטב ועוד יתבאר בזה בס״ד:

ב ואין לשאול דאיך אפשר לומר דכשחסרה הוורדא כשירה ובניקב טרפה והא כללא הוא דכשניקב טרפה כ״ש בחסרה כמ״ש הרמב״ם בפ״ו ויתבאר בסי׳ נ׳ אך אין זה שאלה כלל דבריאה לא שייך דין זה שהרי אפילו כשיש יותרת אונה בריאה וניקבה ג״כ טרפה דאין טרפות הנקב בריאה מפני קלקול זה המקום שהנקב בו אלא מפני קלקול כל הריאה שהרוח המקיים את הבעל חי תצא דרך הנקב:

ג ולמדנו מדברי רש״י והרמב״ם ז״ל ששני מיני טרפות יש בריאה נקובה וחסרה וזהו מבואר מדברי המשנה שאמרה הריאה שניקבה או שחסרה ופירושו דחסרה היא כגון חסר אונה או חליף כמ״ש הרמב״ם והרע״ב בפי׳ המשניות ע״ש ואע״ג דבגמ׳ [מ״ז:] מבואר דחסרה פירושו מעין ניקבה ע״ש אך כבר כתב רבינו הב״י בספרו כסף משנה [פ״ח ה״ז] דזהו רק לפי השקליא וטריא אבל לפי המסקנא הפירוש הוא שלא מטעם ניקבה ע״ש ויש להוסיף ביאור דהנה השקליא וטריא שם בסוגיא הוא מהאמוראים הראשונים ע״ש ודינא דחסר אונא וחליף אמרה רבא [מ״ז.] ולכן לא אמרו דברים אלו אבל לפי ההלכה וודאי דפירושא דחסרה הוא כדברי רבא כמ״ש הרמב״ם והרע״ב [והתוס׳ שם שדחו בסברא זו להמחמירים בקמט בריאה שפיר קאמרי דהא זה לא מצינו בגמ׳ ואי ס״ד שמצד הסברא כן הוא היה לו להש״ס לדחות כן אלא ודאי דמצד הסברא כשרה היא ע״ש ודו״ק]:

ד ויש רוצים לומר דכל טרפות שבריאה הם מצד נקובה שסופה לינקב [תב״ש ופמ״ג וב״א] וא״א לומר כן דהא בצמקה קיי״ל לרוב הפוסקים דדווקא בצמקה כולה טרפה ואפילו להמחמירים ג״כ דווקא אונא שלימה כמו שיתבאר בסי׳ ל״ו ואי ס״ד דמטעם ניקבה אתינן עלה היה לנו להטריף אף בצימוק מקצת אלא ודאי דמטעם חסרון אתינן עלה ואינה טריפה אלא בחסרה כולה כלומר דחסרון דצימוק לא מקרי חסרון אלא בכולה ולא במקצתה דטריפות הצימוק הוא מפני שאינה יכולה להניף הרוח על הלב ואנן חזינן דמעט רוח יש לה גם כשצמקה ולכן ביכולתה להניף על הלב כראוי כל זמן שלא צמקה רובה שהיא ככולה דהרוב שלא נצטמק עושה מלאכתה כראוי וגם זה שנצטמק מסייע מעט הלכך לא הוי חסרון רק בצמקה כולה או רובה שהיא ככולה ולהמחמירים באונה שלימה טעמם מפני שבעינן שכל אונה תפעול פעולתה כראוי אבל באטום טריפה גם במקצתה כנקב או מפני שהמקום שהוא אטום אינו עושה כלל מלאכת ההנפה והיא כחסרה מקום זה [וגם הלב״ש בסק״ב חולק על התב״ש וס״ל דחסרה היא טרפות בפ״ע רק מ״ש בסקכ״ז דצמקה אינה לא בכלל נקובה ולא בכלל חסירה לא נ״ל והעיקר כמ״ש]:

ה ומה שהביאו ראיה מדברי הטור שפתח בדין ריאה שניקבה ואח״כ כתב דין חליף וחסר ויתיר [תב״ש סק״א] לא ידעתי איזה דקדוק הוא זה והרי הטור כתב דיני מראות בסי׳ ל״ח ודיני סרכות בסי׳ ל״ט וזהו ודאי מטעם ניקבה ולמה לא סמכינהו לריאה שניקבה אלא הדבר פשוט שהטור לא שמר הסדר מהכללים וסדר אחר היה לו כמבואר בדבריו ר״ס זה ונ״מ לדינא לעניין תרתי לריעותא שאין מצטרפין שני ריעותות כשהם משני מיני טרפות כמו

שיתבאר ולכן כשריעותא אחת היא מצד נקיבה והשנית היא מצד חסירה אינן מצטרפות לעשותה תרתי לריעותא וכן עיקר לדינא [וכ״כ הלב״ש ולדידיה צמקה ואטום אין מצטרפות גם לחסרה ולדידן מצטרפות לחסרה ובזה שכתבנו דצמקה היא בכלל חסרה א״ש מה דתנן באלו כשרות חרותא בידי שמים כשרה ולמה לא תנן באלו טרפות חרותא בידי אדם כמו כל הדברים ששנה לנו התנא דבר והיפוכו ע״ש אלא משום דזהו בכלל חסרה ומ״מ לא היה יכול עולא להשיב לר׳ אבא דחסרה אתא לחרותא שהרי לא תנן בה בידי אדם ובע״כ צ״ל דגם לבד חרותא יש חסרה שטריפה ועכ״ז גם חרותא בידי אדם הוי בכלל חסרה ודו״ק]:

ו והלקותות שמטעם נקב יש מהן שהלקותא מעידה שיש שם נקב ויש מהן שמעידות שסופה לינקב כמו בסירכה שלא כסידרן להפוסקים שסוברים שיש סירכה בלא נקב אלא שהסירכה כשהיא שלא כסדרן סופה להתפרק וחשיב כנקובה כיון שסופה לינקב [תוס׳ מ״ז.] וכל שעתיד לינקב כנקוב דמי [ר״ן שם] ויש להבין איזו סברא היא זו הא עדיין לא ניקבה דבוודאי אין זה עניין למאי דאמרינן בעלמא [ב״ק ע״ו:] כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי חדא דבזה גופה יש פלוגתא ור״ש ס״ל כן וחכמים פליגי עליה ע״ש ועוד דאיזה עניין הוא לטריפות דא״כ כשנתחבה מחט ארוכה בעור הבהמה ושחטוה מיד ואלמלי לא שחטוה היה נוקב הבני מעים נימא ג״כ דטריפה מטעם זה ולכן נ״ל דהעניין כן הוא דסירכה כזו עומדת לינקב עורות הריאה ולכן חיישינן שמא כבר ניקבתה ובסי׳ ל״ט יתבאר עוד בזה בס״ד ע״ש סעי׳ כ״ד:

ז תמונת הריאה כן הוא היא כשתי ערוגות ויש בה חמשה אונות ושני אומות גדולות והאונות קטנות הן נגד האומות ולכן אלו השתים נקראות אומות כמו האם שהיא עיקרית ואונות הן מלשון אוזן שהם כמו אזנים בהפרצוף ואלו האונות הם שתים מצד אחד ושלשה מצד השני כיצד כשתולין הבהמה ברגליה ופניה כנגד פני הבודק שאז ימין הבודק וימין הבהמה אחד הן יש שם שלשה אונות וכך הם סדרן האומה היא למעלה והאונה הסמוכה לה היא הגדולה שבאונות ונקראת ארוכה ועבה וגם ביכולת לקרא לה אונא תחתונה כשהבודק אוחז בקנה ונופחה דאז העליונה כשתלויה ברגליה נעשית אז תחתונה כמובן והשנייה לה נקראת אונה האמצעית והשלישית שהיא עתה תחתונה נעשית עליונה כשנופח בקנה כמ״ש ונקראת אונה הסמוכה לגרגרת שנכרכת סביב הגרגרת ולכן לפעמים מתפצלת כמו שיתבאר ומצד שמאל למעלה היא האומה והיא יותר גדולה מהאומה שבצד ימין ותחתיה יש שני אונות אחת הסמוכה לאומה והשנית הסמוכה לגרגרת והיא קטנה משל צד ימין הסמוכה לגרגרת ולבד זה יש בהריאה אונא אחת קטנה והיא עינוניתא דוורדא ודרכה לעמוד בצד ימין בצד שלש האונות ואינה עומדת בסדר האונות אלא מרוחקת מהם לצד פנים ושוכבת בכיס:

ח אמר רבא חמשה אונות אית לה לריאה וכו׳ חסר או יתיר או חליף טריפה ולית הלכתא כוותיה דרבא ביתרת [מ״ז.] כמו שיתבאר אבל בחסר או חליף הלכתא כוותיה דליכא מאן דפליג עליה [רש״י] חסר כיצד אם נחסרה אחת מן האונות ואפילו אם בכולל יש ה׳ אונות כגון שיש ארבע בימין ואחת בשמאל או שלשה בשמאל ושנים בימין טרפה [ש״ך סק״ג] דצריך להיות דווקא ג׳ בימין ושנים בשמאל ועוד דג׳ בשמאל ושנים בימין זהו חליף כמו שיתבאר דחליף מקרי כשיש בשמאל יותר מבימין ולכן אפילו יש ג׳ בימין אם בשמאל יש ד׳ הוי חליף וטרפה וכשיש שוה בשוה כשרה כמו שיתבאר בס״ד בסעי׳ י״א ע״ש: נכון להחמיר [יש״ש וש״ך וט״ז] דזהו כל עיקר הריאה משונה:

ט וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ א׳ צורות האונות של ימין אינן דומין לשל שמאל ואם נתחלף צורתן טרפה וכן כשהאונה האמצעית של ימין גדולה מהתחתונה טרפה ואם האונא של שמאל העליונה גדולה מאונה עליונה של ימין טרפה וכן אם האומא של ימין גדולה משל שמאל כל זה מקרי חליף וטרפה עכ״ל ואינו אלא חומרות בעלמא דהא בש״ס אינו מבואר כלל צורות האונות והאומות והש״ס לא קאמר רק לעניין מספר האונות [יש״ש סל״ד] ובוודאי בהפסד מרובה המקיל לא הפסיד [ב״ך וש״ך וט״ז] ויש שכתבו לאסור מטעם מנהג ולא מסתבר כן לומר מנהג על מקרה רחוקה והדבר פשוט שבהפסד מרובה אין לאסור וכ״ש אם עצם האונות בעצמן אינן כצורתן התמידיות כגון שדרך האונות להיות משוכים וחדודים וזו היא עגולה כוורדא דאין לאסור [תב״ש] ואפילו בלא הפסד מרובה דאין להוסיף על הטרפות מה שאינו מבואר בגמ׳ אמנם כשהאומות למעלה והאונות למטה

י אפילו לדעת המחמירים בחלופין שנתבארו אם הצורות משני הצדדין שוין או שאותן הראויות להיות גדולות מחברותיהן שוין לחברותיהן כשר [תב״ש] וכן לפעמים כשחסר מאונה הסמוכה לאומא ונמצא אותה החתיכה בהאומה וכשנופחין אותה ממלאה החסרון ושוה כראוי אם ע״י הצירוף היא גדולה מהאמצעית ויש לה עם האומה שורש אחד כעובי אצבע כשרה [שם] ודבר פשוט הוא דאותה החתיכה שבהאומה צריך להיות איזה היכר שמוחלקת היא מהאומה דאל״כ במה נצרף אותה להאונה [ובזה א״ש תמיהת הב״א בתקצ״ז על התב״ש ע״ש] ויש מי שאומר דאע״ג דאין להחמיר בכל אלו החלופין שאין להם יסוד בגמ׳ מ״מ אם יש בה עוד איזה ריעותא אף דלא מיטרפה בשביל כך מ״מ אם יש בה עוד ממיני חילופים הנזכרים מצטרפת לתרתי לריעותא וטריפה [ט״ז סק״ב] ויראה לי דדווקא כשהריעותא האחרת היא במקום זה אבל כשהיא במקום אחר לא שייך לאיצטרופי וצ״ע ועמ״ש בסעי׳ ל״ב:

יא כבר נתבאר דחליף דגמ׳ הוא כשיש שנים מימין וג׳ משמאל ואע״ג דא״כ מה מצרכינן לטעמא דחליף הא היא חסירה מצד ימין אונא אחת די״ל דאי לאו טריפה דחליף הייתי אומר דזה לא מקרי חסר כיון שבכולל יש חמשה אונות קמ״ל דגם זה טריפה מטעמא שחסירה היא מהמקום שצריכה להיות [רש״י מ״ג. ד״ה לא תיפוק ע״ש] אבל כשיש ג׳ בימין וד׳ בשמאל אין ראיה מדברי רבא דזה מקרי חליף דהא לדידיה טריפה מטעם יתרת בשמאל ואפילו רק ג׳ בשמאל טריפה מטעם יתרת אמנם לפי מה דלא קיי״ל כרבא ביתרת בוודאי גם בג׳ מימין וד׳ משמאל מקרי חליף כמו שפסק רבינו הרמ״א בסעי׳ ה׳ ע״ש דכמו שלרבא אין להיות בשמאל יותר מבימין כמו כן לדידן ואע״ג דלא דמי דלרבא כשיש בשמאל יותר מבימין הוי חסר מימין משא״כ בג׳ וד׳ וכן מבואר מלשון הרמב״ם בפ״ח דין ג׳ וז״ל נתחלפו האונות ונמצאו ג׳ מן השמאל ושתים מן הימין וכו׳ ה״ז טרפה שהיא חסרה מצד ימין עכ״ל וכן מבואר מלשון רש״י [שם] ובאמת יש מי שסובר כן [פר״ח סקכ״ד] ויש מי שאומר דבהפסד מרובה יש להכשיר [כרו״פ]:

יב אבל דעת רוב גדולי אחרונים להטריף אף בהפסד מרובה וכן נ״ל עיקר דזהו ודאי לרבא בעצמו דס״ל גם ביתרת טרפה מטעם כל יתר כנטול דמי א״כ לדידיה א״א להיות באופן אחר מספר האונות ולכן בחליף שפיר הוי הטעם משום חסר אבל לדידן דקיי״ל להכשיר ביתרת ולא חיישינן לכל יתר כנטול דמי אע״ג דכלל גדול הוא בטרפות וצ״ל הטעם כמו שיתבאר בס״ד בסעי׳ ג׳ ע״ש ומבואר מזה דאין מספר להאונות למעלה ורק למטה יש להן שיעור שלא יהו פחות מחמשה א״א לומר בטעמא דחליף מפני חסרון שבצד ימין דמה בכך הרי בכולל יש חמשה ואי משום שבשמאל יש יותר כח מבצד ימין הרי אנן לא חיישינן לה כשיש ג׳ בימין וד׳ בשמאל אלא ודאי צ״ל לדידן בטעמא דחליף מפני שיש בשמאל יותר כח מבימין וממילא דגם בג׳ מימין וד׳ משמאל טרפה וזה א״א לומר דבאמת לא קיי״ל כרבא בחליף שהרי הש״ס אומר מפורש דרק ביתרת לית הלכתא כוותיה אבל בחסר וחליף קיי״ל כרבא ומ״מ גם בזה טעם טרפות שלה נכנס בסוג חסר דכיון דבהמה זו יש לה שבעה אונות בהכרח שבצד ימין יהיו ד׳ כדי שלא יהיה להשמאל יותר כח וממילא כשיש בשמאל ד׳ ובימין ג׳ הרי חסירה אונא אחת מצד ימין ומה לי אם טעמא דחסר היא מפני המספר או שהוא מפני הכח סוף סוף צד ימין הוא חסר נגד צד השמאל [כנלע״ד] אבל בג׳ בימין וג׳ בשמאל או ד׳ בימין וד׳ בשמאל וכן יותר ויותר כל שצד השמאלי אין בו יותר כח והם שוה בשוה בכחות כשר ואף שיש גדולות וקטנות לא חיישינן לה דכן משמע מלשון רבינו הרמ״א וגדולי אחרונים:

יג וזה שיתרת כשרה אמרו חז״ל [מ״ז.] דדווקא כדקיימא בדרא דאוני אבל ביני ביני טרפה כמ״ש הטור אם התוספת עומד בסדר שארי אונות כשרה ואם לאו טריפה עכ״ל והרמב״ם בפ״ח כתב דרק אם התוספת היא כלפי פנים הריאה כשרה ואין התוספת אוסר אא״כ תהיה מעבר השני בגב הריאה כנגד הצלעות ע״ש וטעמו דס״ל דלמסקנת הש״ס אין היתרת מטרפת רק מגבה [כ״מ] או דס״ל דביני ביני דבגמ׳ הכוונה על גבה דווקא [לח״מ וב״ח] ורבינו הב״י בסעי׳ ג׳ פסק כמותו וז״ל נתוספו האונות במניינם אם היתה האונא היתרה בצד האונות או מלפני הריאה שהיא לעומת הלב מותרת ואם היתה על גבה שהיא לעומת הצלעות ה״ז טריפה עכ״ל:

יד ורבינו הרמ״א כתב שם ויש מחמירין לאסור כל יתרת שאינה בדרא דאוני וכן נוהגין במקצת מקומות לאסור יתרת אפילו מקמא ואין חולקין בין מקמא בין מגבה אלא אם היא עומדת בדרא דאוני וכשנופחין אותה נוטה לקמא כשר ואם נוטה לגבה טרפה ובמדינות אלו המנהג להכשיר יתרת מקמא ואין לשנות המנהג עכ״ל ודבריו צריכין ביאור דהנה כל האחרונים תפסו בכוונתו דלמסקנתו כפי מנהג מדינות אלו המנהג להכשיר כל יתרת מקמא כדעת הרמב״ם והש״ע והקשו עליו דהא איהו מטריף ביתרת דורדא כמ״ש בסעי׳ ב׳ והרי בש״ס וטור ורוב ראשונים מבואר דדין אחד יש ליתרת בין דורדא בין דאונות ואיך סותר א״ע [ב״ח וט״ז סק״ד וש״ך סקי״ז] וטרחו לחלק בין זל״ז ולי עוד קשה דהא בספרו ד״מ האריך שא״א לקיים פסק רבינו הב״י שפסק כהרמב״ם מפני שרוב גדולי ראשונים חולקים עליו ע״ש ואיך יפסוק להלכה כן וע״ק מאי האי דקאמר וכן נוהגין במקצת מקומות לאסור יתרת אפילו מקמא הא בזה עיקר הפלוגתא וכיון שכתב דיעה זו שהם היש מחמירין לאסור כל שאינה בדרא דאוני הו״ל לומר וכן נוהגין במקצת מקומות ותו לא:

טו ולכן נ״ל ברור דכוונה אחרת לוטה בכל דבריו דהנה מקורו הוא ממהרי״ו וז״ל מהרי״ו [הובא בב״ח ובד״מ] והיתרת בעומדת שלא בדרא דאונות טרפה ויש מרבותינו שמטריפין יתרת אפילו עומדת בדרא דאוני אלא שעומדת מקמא ויש מכשירין ואפילו לפי דעת המכשירין דווקא שעומדת מקמא לאונות אבל מקמא לאומות טרפה ויתרת העומדת בדרא דאוני ממש וכשנופחין הריאה אז היתרת נוטה לצד גבה של הריאה אז היא טרפה אבל כשנופחין הריאה ונוטה לצד קמא של הריאה אז היא כשרה עכ״ל:

טז ביאור דבריו דזה מילתא דפשיטא דלא מכשרינן אלא רק כשעומדת בדרא דאוני מיהו גם בזה יש כמה פרטים האחת שעיקר עמידתה והוא השורש שלה שוה ג״כ לשורש האונות ממש והשנית שהשורש שלה מתחיל למטה מעט משורש האונות או למעלה מעט ועכ״ז היא בדרא דאוני מפני שהאונות הם בולטות הרבה והיא כולה בתוך הבליטות והשלישית שהגם שהשורש שלה הוא בשוה ממש לשורש האונות מ״מ מקומה היא למטה מהאונות אלא

אם תמדוד תמצא שהשורש שלה שוה ממש עם שורש האונות בהמשך הריאה ולכן כלל כייל מקודם דכשאינה בדרא דאוני טרפה ושלא כדעת הרמב״ם ואח״כ אומר ויש מרבותינו שמטריפין יתרת אפילו עומדת בדרא דאוני אלא שעומדת מקמא וזהו התמונה השנית שכתבנו שהשורש מתחיל למטה והיינו בצד הקמא ומ״מ היא מונחת בין דרא דאוני ואח״כ אומר שאפילו לפי דעת המכשירין בכה״ג אינו אלא מקמא לאונות ולא מקמא לאומות והיא התמונה השלישית שבארנו ואח״כ אומר שאפילו העומדת בדרא דאוני ממש כלומר שגם השורש בשוה עם האונות מ״מ צריך לנפוח הריאה ואז אם נוטית בכללה לצד גבה ג״כ היא טרפה:

יז והן הן דברי רבינו הרמ״א אלא שקיצר כדרכו ותחלה הביא דעת האוסרין שלא בדרא דאוני ואח״כ כתב וכן נוהגין במקצת מקומות לאסור יתרת אפילו מקמא כלומר אפילו בדרא דאוני אם אינה מושרשת בשוה לאונות ממש אפילו השורש היא מקמא והיא התמונה השנית וזהו שכתב ואין חולקין בין מקמא בין מגבה כלומר כשם שאם השרשתה למעלה מהאונות מעט לצד גבה היא טרפה כמו כן כשהשרשתה למטה מעט לצד קמא ג״כ טרפה ואדרבא כשאפילו עומדת בדרא ממש נופחין אותה ורואין להיכן היא נוטה ואח״כ כתב ובמדינות אלו המנהג להכשיר יתרת מקמא כלומר כשהיא רק בדרא דאוני מכשירין בכל עניין אפילו כשהשורש שלה היא מקמא וכן אין חילוק לאין היא נוטה בנפיחתה [כנלע״ד] ועסעי׳ מ״ח:

יח ונמצא דלפ״ז כשאינה בדרא דאוני כלל טרפה בכל עניין וכשהיא בדרא כשרה בכל עניין וזה אינו לפי המנהג שלנו שמכשירין מקמא בכל עניין וכשעומדת בדרא דאוני ונופחין אותה כשנוטה לגבה מטריפין ולדעתינו אינו כן [עש״ך סקי״ז שנתקשה בדברי הד״מ שכתב שאנו מטריפין כל יתרת שלא בדרא דאוני וכתב שהוא ט״ס וצ״ל יתרת דורדא ולדברינו א״ש]:

יט וגם לשון הרי״ף משונה מאד בדין זה וז״ל ולית הלכתא כרבא ביתיר אלא אי משכחת יתיר כשרה והנ״מ דקיימא בדרא דאוני אבל ביני וביני טרפה והנ״מ מגווה אבל מגבה אפילו כטרפא דאסא טרפה עכ״ל ורבינו הב״י כתב שדעתו כדעת הרמב״ם ולא משמע כן [תב״ש סקט״ז] דאי ס״ל כהרמב״ם לא ה״ל לומר רק והנ״מ מגווה וכו׳ ולמה לו לומר והנ״מ דקיימא בדרא דאוני הא כשר בכל מגווה אף שלא בדרא דאוני [ער״ן שכתב אי נמי וכו׳ וצע״ג] ולפי מה שפרשנו דברי רבינו הרמ״א ודברי מהרי״ו יתפרשו דבריו בכוונה אחרת וה״פ והנ״מ דקיימא בדרא דאוני אבל וכו׳ והנ״מ מגווה וכו׳ כלומר ואפילו בדרא דאוני דווקא כשנשרשת מגווה אבל נשרשת מגבה כטרפא דאסא אף שרובה היא בדרא דאוני טרפה או שיש לפרש לעניין נטייה שנתבאר וה״ק אפילו בדרא דאוני הנ״מ מגווה כלומר כשנופחין אותה היא נוטה לגווה אבל מגבה כלומר אם כשנופחין נוטה לגבה כטרפא דאסא טרפה [ורק וורדא כשרה מקמא דהכי רביתה שלה]:

כ וזה שנתבאר דכשעומדת בדרא דאוני וכשנופחין אותה היא נוטה לגבה טרפה כתבו האחרונים דזהו דווקא בליטה יתירא אבל נתעקמה והולכת למעלה אין כאן בית מיחוש דכיון שעומד במקום הכשר בשביל שבולטת לחוץ לא מיטרפה עכ״ל [ב״י וד״מ וש״ך סקכ״ד] ויראה לי דה״פ דדווקא שבעת הנפיחה יש ממקום השרשתה בליטה יתירא כטרפא דאסא לצד גבה אבל אם במקום השורש אינו בולט לגבה כטרפא דאסא אע״פ שאחרי מקום השורש מתעקמת והולכת למעלה לצד הגב לית לן בה דאין לנו לילך רק אחרי מקום השורש ודי לנו בחומרא זו שצריכין לראות מקום השורש כשהיא נפוחה וכן נ״ל להדיא מלשון הלבוש סעי׳ ג׳ ע״ש ויש שמשמע מדבריו דה״פ דאפילו בנתעקמה והולכת למעלה כטרפא דאסא טרפה וזהו בליטה יתירא וזה שכתבו דבנתעקמה והולכת למעלה אין כאן בית מיחוש זהו כשהעיקום הוא פחות מטרפא דאסא [שמ״ח אות י״ג] ולא נראה כן ודע דבליטה ועיקום אינו אוסר רק ביתרת אבל בסתם אונות לית לן בה [שם] ואם יש חיוב לנפוח ביתרת כשעומדת בדרא דאוני נראה דאם כשאינה נפוחה לא נראה כלל שבנפיחה תהיה נוטה לגבה אין חיוב לנפח אבל אם נראה שבנפיחה תהיה נוטה שגבה ודאי דהנפיחה מעכבת [ע״ש אות י״ד]:

כא כתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ נמצאת אונא יתירה בסוף שיפולי האומה כשרה דזה מקרי בדרא דאוני עכ״ל דלא כמהרי״ו שהבאנו בסעי׳ ט״ז ע״ש ובסעי׳ ט׳ כתב אם בצד אחד של הריאה חסירה אונא אחת אלא שבסוף האומא שבאותו הצד היתה בליטה גדולה כמו אונא אע״פ שדרך האונות להיות סמוכות זל״ז וכאן האומא מפסקת ביניהם כשרה עכ״ל והגיה רבינו הרמ״א וז״ל ויש נוהגין להטריף בכה״ג כי כל מה שלמטה מן הורדא מקרי שלא בדרא דאוני וכן נוהגין במדינות אלו עכ״ל:

כב וזה שלא הגיה כן בסעי׳ ד׳ דהתם שהאונות הן כתקונן שפיר מקרי זה בדרא דאוני אבל בסעי׳ ט׳ שחסירה אונא אחת נהי דבליטה כזו אם היתה בדרא דאוני ממש היתה משלמת אבל בליטה שבסוף האומא אינה משלמת ולעניין זה לא מקרי בדרא דאוני [כנ״ל כוונת הש״ך סקמ״ז] דאין נותנין לה שני קולות שבליטה תחשב כאונא ושלמטה מהאומא תחשב כדרא דאוני ויש מי שתירץ דבסעי׳ ד׳ כשר מטעם יתרת מקמא [ט״ז סקי״ז] וזהו לפי מה שתפסו בדבריו דיתרת מקמא כשר בכל עניין אבל לפמ״ש בסעי׳ י״ז אינו כן ועוד דא״כ מאי האי דקאמר שלמטה מן הורדא מקרי שלא בדרא דאוני הרי

אין אנו מצריכין בדרי דגם במקמא כשרה והעיקר הו״ל לומר דבליטה בשם אינה נחשבת כאונא ואף שי״ל דהכוונה הוא דלעניין מספר חמשה אונות צריך דווקא למעלה מן האומא מ״מ לא משמע כן:

כג שיעור אונא בין לעניין חמשה אונות המוכרחים להיות בריאה ובין לעניין יתרת במקום שמטרפת כמו מגבה או למאן דס״ל דגם במקמא שלא בדרא דאוני מטרפת וכן לעניין הורדא בכל הדינים שיתבארו בה השיעור הוא כטרפא דאסא והוא עלה של הדס ומשערין שיעור זה לאחר נפיחה ואם אין בה כשיעור זה אינה נחשבת כאונא כלל לא להכשיר ולא להטריף ולא נתברר לנו היטב שיעור זה כי יש עלי הדס גדולים ויש קטנים ויש מהגדולים שאמרו ששיעור זה ארכה ורחבה כאורך ורוחב צפורן גודל בינוני וי״א כאורך ורוחב פרק האמצעי של גודל בינוני ולכן בכל מקום שנזכר שיעור זה יש לילך לחומרא בשני שיעורים אלו [שמ״ח] ואין חילוק בין בהמה גסה לדקה לעניין זה [שם] ובגדיים וטלאים קטנים לפי מה שיתבאר לקמן דלא קפדינן בהו במספר האונות מטעם דכשיתגדלו יתגדלו גם האונות ממילא דלא קפדינן גם לעניין שיעור טרפא דאסא מטעם זה ובסעי׳ ס״ח נתבאר זה ע״ש [ובזה אף שבצד האחד הוי כשיעור ובהשני עדיין ליכא כשיעור מ״מ נ״ל להכשיר ע״ש ודו״ק]:

כד יש מי שאומר באונא שקטנה מטרפא דאסא ובה בועא על החוד מעבר לעבר וחוט בשר מקיף באופן שהיא כשרה מצד הבועא מצרפין הבועא לשיעור טרפא דאסא מפני שסוף סוף הדרא בריא והיא כולה אונא [פרמ״ג סק״מ בשם כנה״ג] וכן להיפך ביתרת מגבה פחותה מטרפא דאסא ובועא על החוד וחוט בשר מקיף מצטרף להטריף [שם במ״ז סקי״א] ודברי טעם הן:

כה כתב רבינו הב״י בספרו הגדול אם נמצא בליטה על הריאה כמין הר רחב למטה ולמעלה עב קרוי גבשושית וכשרה ואם למעלה או למטה חד ככובע הוי יתיר וטרפה עכ״ל ובש״ע לא כתב זה ונ״ל הטעם דבאמת א״א לכוין דבר זה בכתב והעיקר הוא דלמראה עינים ישפוט אם יש בתואר זה כמו אונא נחשבת כיתרת ואם לאו אינה כלום ולא אמרינן נהי דאינה כתואר אונא מ״מ הרי תתחכך בצלעות ותנקב הריאה דאינו כן דאין לנו לבדות דברים מדעתינו ואין לנו אלא מה שאמרו חז״ל דביתרת אונא על גבה טרפה וכן למאן דמטריף ביתרת מקמא הדין כן וכן לעניין השלמת חמשה אונות הדין כן [ועשמ״א אות י״ז]:

כו הורדא נקראת בלשון הגמ׳ עינוניתא דורדא מפני שהיא קטנה מכל האונות ואדומה יותר מהן [רש״י] וגם תמונתה אינה ככל האונות שהן משוכות וחדות והיא עגולה ויש לה חריץ וגם אינה עומדת בדרא דאוני שמקומה בימין הריאה מקמא נגד החיתוך שבין אונא התחתונה לאומא והחריץ מכוון נגד החיתוך ופניה נגד הכליות וגבה נגד הלב והיא מונחת בכיס כדי להצילה מדחיפת האונות ואין לשאול לשיטת הפוסקים דיתרת שלא בדרא דאוני טרפה והרי הורדא אינה בדרא דאוני דאין זה שאלה כלל דרק יתרת אונא טרפה ולא ורדא שמעיקר הבריאה כן היא:

כז כבר כתבנו דבאונות יתרת כשר וחסר טרפה אבל בורדא יש מחלוקת הראשונים בזה יש מרבותינו שמכשירים בחסירה ומטריפים בשני ורדות וי״א להיפך ויש מכשירים בשניהם וז״ל הטור ואם חסרה הוורדא פירש״י דכשרה ואם יש לה שנים טרפה ורבינו אפרים אוסר כשהיא חסירה ומכשיר בשנים והגאונים מכשירים בין אם אין לה כלל בין אם יש לה שתים וכן עיקר עכ״ל ומחלוקתן תלוי בסוגית הש״ס [מ״ז.] וממילא דלדעת הגאונים גם בשינתה מקומה כשר דמה איכפת לנו נהי דנחשוב כחסירה ממקומה ושלא במקומה היא יתרת הא בשניהם כשר וזהו שכתב רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ דהורדא אם חסרה או אם יש לה ב׳ או שנמצאת בצד שמאל כשרה עכ״ל וזהו כשיטת הגאונים:

כח ויש לשאול בדינים אלו שאלה גדולה הרי כלל גדול הוא בטרפות דכל יתר כנטול דמי כמ״ש בסי׳ נ׳ ואיך אנו אומרים בחסר אונא טרפה וביתרת כשרה והרי כל יתר כנטול דמי וכן בורדא לדעת רש״י דבחסר כשרה ובשנים טרפה והרי כל יתר כנטול דמי ולמה טרפה בשנים וכן לרבינו אפרים דבחסר טרפה ובשנים כשרה והרי כל יתר כנטול דמי ותשובת דבר זה יתבאר בסעי׳ נ׳ בס״ד:

כט אבל רבינו הרמ״א כתב דבמדינות אלו נהגו להטריף בין שנמצאו שתי ורדות או אם חסרה או ששינתה מקומה והכי נהוג כי יש רבוותא סוברין כך ואין לשנות המנהג וכן אם שינתה תוארה וצורתה הרגילה בה טרפה עכ״ל וטעם המנהג דבחסרה יש ספק שמא קיי״ל כרבינו אפרים ובשתים שמא קיי״ל כרש״י וממילא דגם בשינתה מקומה יש להטריף משני הדיעות דבמקומה היא חסירה ושלא במקומה יתרת היא וכן בשינתה תוארה וצורתה אולי זהו כחסר כיון שאין עליה תוארה וצורתה ויש הפרש לדינא בין חסר אונא לחסר ורדא דבחסר אונא היא טרפה וודאית ובחסר ורדא אינה אלא ספק טריפה ונ״מ לכמה עניינים כמובן:

ל שינתה תוארה מקרי כשהיא משוכה כאונא ולא עגולה דוודאי באונא אין קפידא אם אינה משוכה וחדודה דדווקא בורדא אמרינן שינתה תוארה טרפה דדיני טרפות תלוים בדרכי גידול הריאה וקים להו לרבנן דאונא היא פעמים חדודה פעמים עגולה אבל ורדא תמיד עגולה וכן אם היא אינה קטנה מכל

האונות אפילו היא רק גדולה כאונה אמצעית של ימין שהיא קטנה שבכל האונות טרפה [ש"ך סק"ט וט"ז] וי"א דווקא כשהיא גדולה כל כך כאונא הסמוכה לאומא [שם] ובהפ"מ יש לסמוך על דיעה [שמ"ח] ודבר פשוט הוא שזה אינו אלא כשהאונות כדרכן אבל אם אירע בבהמה אונות קטנות שלא כדרך כל הבהמות והורדא היא כדרך כל הורדות לא מטרפינן מטעם שהיא גדולה מהאונות של בהמה זו [לב"ש סקס"ח] דזה לא מקרי שינתה תוארה וצורתה שהרי היא בתוארה וצורתה והאונות אינן בתוארן וצורתן:

לא כתב רבינו הרמ"א הורדא דרכה להיות בכיס ואם לא נמצא לה כיס או שיש לה שני כיסין או שיש לה כיס ואינה מונחת בתוכו ואף כשמניחין אותה בתוכו חוזרת ויוצאת ממנה כשנופחין הריאה טרפה עכ"ל ויש מכשירים בכל אלו דהכיס אינו מעכב כלל [ש"ך סקי"ד בשם רש"ל ומ"ב] ותלוי במנהג מקומות שהרי עיקר דיני ורדא בחסר ויתיר תלוי ג"כ במנהג כמ"ש רבינו הרמ"א בעצמו וז"ל וכל אלו הדינים אינן אלא במקומות שנהגו להטריף בשתי ורדות או אין לה ורדא כלל אבל במקומות שמכשירים גם כל אלו החילוקים הם כשרים עכ"ל דבאמת המקומות שסומכים על דעת הגאונים המכשירים בין בחסר ורדא בין ביתר ורדא יש להם על מה שיסמוכו ועוד דבין בחסר ובין ביתר רוב דיעות הם להכשיר דבחסר דעת רש"י והגאונים להכשיר וביתר דעת הגאונים ורבינו אפרים להכשיר אלא שהמקומות שקבלו עליהם לאסור מפני הספק אין להם להתיר וא"כ ק"ו שאפילו במקומות שנהגו להטריף אם נהגו בחסרון כיס או ביתיר כיס להכשיר דלית לן בה:

לב יש שכתבו שאם אין לה חריץ טרפה דבזה בטלה לה תואר ורדא וכן כשהחריץ במקום אחר שלא במקום שדרכו להיות וזה נקרא ורדא הפוכה [שמ"ח] או שחסר ממנה קצת [שם] וכל אלו הם חומרות ובמקום דנהוג נהוג ובמקום שנהגו להכשיר מכשירין מיהו כתבו גדולי האחרונים שאפילו במקום שנהגו להקל בכל חומרות אלו שנתבארו היינו דווקא דליכא שום ריעותא בריאה במילתא אחריתי אבל אם אית בה ריעותא אחריתי אפילו במה שאנו מכשירים מ"מ בכל שהוא מצטרף לסייע ידי האוסרים ואמרינן לקותא היא וטרפה [ש"ך סקכ"ב בשם מהרש"ל] ועמ"ש בסעי' י' וצ"ע:

לג כתב רבינו הרמ"א אם חסר מקצת מן הורדא יש לבדוק באונות או באומות מצד שמאל אם נמצאת החתיכה החסירה י"א דכשר כי כן נמצא לפעמים בגדיים וטלאים עכ"ל ור"ל כיון דבגדיים וטלאים לפעמים נמצא כן אלמא דהכי רביתייהו דלכי גדלי מתגדלי ועומדים על מקומם וכיון שיש בכעין זה לכן יש להקל גם בגדולים ובכל המינים ותולים שבה נתהוה כן מתולדתה ועדיין לא הספיק להתתקן ודווקא שאם נצרך החתיכה החסירה תהיה לה צורת ורדא דאל"כ בלא"ה טרפה כמ"ש [ש"ך סקי"ח] ואין לומר מה מועיל הצירוף כיון שהחתיכה החסירה היא בצד שמאל הו"ל שינתה מקומה דטריפה ואפילו אם תהיה בצד ימין שלא במקום הורדא הרי ג"כ שינתה מקומה די"ל כיון דעיקר ושורש הורד הוא על מקומה לא חיישינן לה להצירוף [שם סקי"ט] ומזה למדנו דטרפות דשינתה מקומה ושינתה צורתה אינו אלא כששינתה כל צורתה וכל מקומה אבל במקצת לית לן בה שהרי בכאן עכ"פ יש שינוי במקצת ולא חיישינן לה [דלא כב"א ס"ק קט"ז]:

לד עוד כתב וכן יש מכשירים אם יש לה תואר ורד בשורש שלה כעובי אצבע אע"פ שאין לה תואר ורד בראשה רק שלא תהא הפוכה ולא שינתה מקומה וכל אלו הדברים יש להקל מאחר דרבים מכשירין בכל עניין עכ"ל ולפ"ז מה שכתבנו בסעי' הקודם דבעינן כשנצרף החתיכה החסירה תהיה לה צורת ורדא זהו כשאין בהשורש צורת ורד אבל אם יש בהשורש צורת ורד כעובי אצבע לא בעינן שגם בהצירוף תהיה צורת ורדא [פרמ"ג סקכ"א] ויש מי שאומר דבעינן שבהשורש בעצמו תהיה שיעור כטרפא דאסא ולזה לא מהני הצירוף מהחתיכה החסירה [ב"א סקק"ך] ולא ידעתי למה כיון דהצירוף מועיל למה לא תועיל להשלים השיעור:

לה ורדא הפוכה מקרי כגון שפניה נגד הלב וגבה כנגד הכליות או שהראש שלה למטה והתחתון למעלה או שהחריץ הוא במקום אחר כמ"ש בסעי' ל"ב או שהחריץ הפוך כנגד הלב ודע דכל אלו אין רואים רק אחרי הנפיחה דבהמה בחייה היא נפוחה ולכן אם אחר הנפיחה עומדת כראוי אפילו אחר המשמוש ביד כשרה וגם מה שנתבאר בסעי' ל"א בטרפות שני כיסין במקום שנהגו להחמיר אינו אלא כשיש על השנייה צורת כיס ממש אבל בלא"ה אין זה אלא תלתלי בשר [שם] וכן אם נמצא בתוך הכיס חתיכה ארוכה שאין עליה תורת ורד וע"י הנפיחה מתקמט בה כעין חריץ וכשממשמשין וממרסין בידים סביב אותו חתיכה יוצא הורדא כדרכה וכצורתה יש להכשיר אף שאח"כ חוזרת לקדמותה [שם] ובמקומות שאין שם מנהג ידוע יש להכשיר בחסירה הורדא [שם ס"ק קט"ו] וכ"ש שיש להקל בשארי חומרות אבל במקום שנהגו להטריף קשה להקל ובהפ"מ יפסוק הרב כפי ראות עיניו בהעניין:

לו עוד כתב אם נמצאו בו שני ורדות ויש להם שורש אחד כעובי אצבע אע"פ שיש בו סדק כשר ואם אחד הפוך והשני אינו הפוך הולכין אחר היותר גדולה ואם היא אינה הפוכה כשר עכ"ל ביאור דבריו דכשיש להם שורש אחד נחשב כאחד ואף שיש סדק בהשורש ויתבאר לקמן דבאונות כשיש סדק מחשבינן כשתי אונות להשלים השיעור של חמשה אונות ולפ"ז הרי גם השורש כשני ורדות מ"מ כשר דסדקים מצרפינן להכשיר ולא להטריף כמו

שיתבאר בס״ד ושיעור השורש הוא כעובי אצבע כלומר כשיש בגובה הורדא כעובי אצבע אע״פ שברוחבו אינו כעובי אצבע כשר [ט״ז סק״ה] ושיעור עובי אצבע הוא רוחב אגודל במקום הרחב ולא בעוביו [אחרונים] ואם אפילו יש להם שורש אחד רק אחד הפוך ואחד אינו הפוך אם שניהם שוים בגדלם טרפה דהן אמת דכאחת הן הרי היא הפוכה וכ״ש כשההפוכה היא הגדולה אבל אם ההפוכה היא הקטנה כשר מפני שאנו חושבים אותם לאחד ונמצא דרוב הורדא אינה הפוכה אך כשאין להם שורש אחד טרפה בכל עניין מפני יתרת ורדא וק״ו הוא מה בשני ורדות ששניהם אינם הפוכים טרפה כ״ש כשאחד הפוך [זהו כוונת הש״ך סקי״ב] ודע שיש מי שאומר ביש להם שורש אחד כשהקטנה היא ההפוכה כשר מ״מ אם שינתה מקומה טרפה [תב״ש סקמ״ו] ולי לא נראה כן דכבר כתבנו דגם בשינתה מקומה לא מיטרפה במשהו ודווקא כשרוב הורדא שינתה מקומה והכא שהקטנה שינתה מקומה לית לן בה [וזה שכתב הרמ״א בד״מ אות ג׳ וז״ל ואם העינוניתא שינתה מקומה אפילו פורתא טרפה עכ״ל אין הכוונה מקצתה אלא כלומר ששינתה כולה אפילו פורתא מהמקום שהיתה שם והב״א ס״ק קט״ז תפס כפשוטו ע״ש וא״א לומר כן וראיה ברורה מדין זה דכשהקטנה היא ההפוכה כשר ודו״ק]:

לז כבר נתבאר דחסר אונא טרפה אך כשיש באונא אחת סדק מצטרף להכשיר דחשבינן אותה לשני אונות ואם יש בכל אחת כטרפא דאסא כשרה אבל בלא סדק אף שהאונא רחבה פי שנים מכפי שנצרך להיות מ״מ אין חושבין אותה לשנים ודע שהסדק אינו מועיל רק להכשיר ולא להטריף כגון שיש בשתי האונות שבצד שמאל סדקין ואם נחשב סדק לשנים הרי יש בשמאל ד׳ אונות והוי יותר מבימין אינו כן דסדק אינו מועיל להטריף ולא עוד אלא אפילו באותה ריאה עצמה שחשבנו הסדק להכשיר אינו מועיל בה להטריף כגון שבריאה זו יש רק שני אונות בימין ושני אונות בשמאל ויש בימין אונא אחת עם סדק ובשמאל הם שני האונות עם סדקין מ״מ הסדק של ימין נחשבת כשנים והוי תלתא מימינא וסדקי השמאל אינם כלום ולא עוד אלא אפילו באותה אונא עצמה מועיל להכשיר ולא להטריף כגון שבצד שמאל אינה רק אונא אחת ובה שלשה סדקים חשבינן סדק אחד כשנים והוי שני אונות משמאל והשני הסדקים האחרים אינם נחשבים לכלום [ש״ך סקל״ג] ויש מי שאומר דכשיש בימין ב׳ אונות וסדק ובשמאל ג׳ אונות טרפה [ט״ז סק״י] ואינו עיקר והכי נהוג עלמא [נקה״כ] ושיעור הסדק כטרפא דאסא שזהו שיעור אונא [כ״מ בב״י] והטעם שתולין בסדקין להקל ולא להחמיר מפני דרובא דרובא יש להן חמשה אונות ולכן הסדק שנצרך להכשרו אמרינן זיל בתר רובא והסדק שעל ידו יוטרף אין תולין בו לאונא בפ״ע שזהו מיעוטא דמיעוטא [כרו״פ סקי״ח]:

לח כתב רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ ריאה שאין לה חתוכה דאוני טרפה ואם סדק כמראה הפרש ביניהם כשיעור עלה הדס בין בעיקרן בין באמצען בין בסופן כשרה עכ״ל ורבינו הרמ״א כתב ויש מכשירין בהיכר או סדק כל שהוא אע״פ שאינו כטרפא דאסא ויש לסמוך עלייהו אם הוא הפסד מרובה להטריף עכ״ל ותפסו כן בדעת רש״י ז״ל שכתב [מ״ז:] וז״ל והיכא דלא מחתכא בחיתוך גמור ובסדק אלא כמין מראה הפרש ניכר בו כשרה עכ״ל ובאמת תמוה מאד היכן מבואר ברש״י דסגי בכל שהוא ורש״י לא קאמר אלא דלא בעינן חיתוך וסדק גמור אלא סדק קל שיהא רק ניכר אבל בשיעור הסדק לא קמיירי ויראה לי דגם איהו לא קאמר רק בריאה שאין בה חיתוך אונות כלל חזינן גם בסדק כל שהוא דהכי רביתייהו אבל בחסר אונא אחת או שתים א״א להתיר בהיכר סדק כשאין בו כשיעור וסברא זו כתב המהרש״ל [יש״ש סל״ה] ולכן לא כתב רבינו הרמ״א להאי דינא בסעי׳ ה׳ דמיירי בשם בחסר אונא וכמ״ש בסעי׳ הקודם ויש מהגדולים שכתבו מפורש דאין חילוק בזה ושגם בחסר אונא אחת יש להכשיר בסדק כל שהוא [ש״ך סקמ״ד] ומ״מ לדינא נ״ל עיקר כמ״ש וכן כתבו גדולי אחרונים [תב״ש סק״ח ולב״ש] ואף גם בריאה שאין בה חיתוכי דאונא כלל אין להקל בסדק כל שהוא וצ״ע ופשוט הוא שהסדק צריך להיות במקום שדרך להיות שם מפוצל אבל שארי סדקים אינם מועילים [שם]:

לט יש מי שרוצה להחמיר עוד דבהיכר סדק צריך שני סמפונות ואם בדקו שאין להם רק סמפון אחד אינו מועיל הסדק [שמ״ח סק״י] ואין עיקר לדברים הללו וכבר השיגוהו כמה גדולים [ג״ש ולב״ש] דממ״נ אם העיקר תלוי בהסמפון יאמרו חז״ל לבדוק בסמפונות ואמת שגם סמפון מועיל כמו שיתבאר אבל ברור הוא שהיכר סדק אינו תלוי בסמפון שאפילו בדקו ולא מצאו רק סמפון אחד אין להחמיר כיון שיש היכר סדק וגם יש שרוצים להחמיר שהסדק צריך להיות בעומק ג״כ איזה שיעור [שם] ולא נהירא כלל והעיקר כמ״ש כשיש סדק באורך כטרפא דאסא כשר [וכל דברי השמ״ח בסק״ד אין לו הבנה כמו שטרח הלב״ש בסק״ה והעיקר כמ״ש]:

מ מעשה היה בזמן הקדמון במדינת ריינו״ס ששחטו פרה שמינה ולא מצאו בהריאה לא אונא ולא אומא ולא ורדא ולא שום סדק והיה שם בודק אחד ולקח סכין חד וחתך בקרום העליון כלומר באותו הלבוש שנתקרם עליה והיה קולף ופשטו בנחת והפרידו כולו מעליה ואז ראו הריאה כשאר הריאות והכשירוה [ט״ז סקי״ד בשם רש״ל] וזהו מעשה דריינו״ס הנזכר בכ״מ:

מא עוד כתב רבינו הרמ״א וז״ל האונא התחתונה של ימין דרכה להיות עבה ואורכה מאונא האמצעית גם היא יותר גבוה משל שמאל ואם היא דבוקה לאומא לגמרי רק שנראה היכר סימנים אלו במקום שראוי להיות האונא מקרי היכר וכשרה וה״ה אם ניכר שם סימן אחר שניכר האונא קצת ואפילו היכר ע״י הסמפון הרגיל להיות באונא אם נמצא שם סמפון במקום הרגיל להיות אונא מקרי היכר וכל אלו הדברים בדקינן ומשערינן אחר שנפחו הריאה משום דבחיי הבהמה הריאה נפוחה עכ״ל:

מב ויש חולקין על כל סימנים אלו לבד היכר סדק [יש״ש] אבל גדולי האחרונים הכריעו דוודאי כשכל הריאה לית לה חתוכה דאוני וזהו דמי לאופתא שבגמ׳ לא מהני רק היכר סדק אבל בחסר אונא ורואין סימנין אלו שנראה להדיא שהיא היא האונא החסירה ודאי דיש לסמוך על זה ואמרינן שנסרכו זל״ז מראשו עוד סופו [ש״ך סקמ״ה ופר״ח] וכן יש מי שאומר דדווקא באונא לאומא מהני סימנים אלו ולא באונא לאונא ואינו כן דאין הפרש וגם בין אונא לאונא מועיל [ט״ז סקט״ו]:

מג יש שכתבו עוד סימנים שיש בהן להכיר שהן שתי אונות [עי׳ ב״א סעי׳ י״ט] ואנו אין לנו אלא דברי רבינו הרמ״א ודאי אם הבודק מומחא ומכיר היטב ע״י טביעות עין בהך ריאה שנחסרה אונא ומבין ומכיר בבקיאותו ששני אונות נדבקו זל״ז יהיה איזה סימן שיהיה פשיטא שיכול לסמוך על זה ע״י שאלת חכם שיסכימו שניהם שהם שני אונות ויכשירו אבל הסימנים שבארנו ע״פ רבינו הרמ״א כל בודק מומחה יכול לסמוך על זה בעצמו [כנלע״ד]:

מד לכאורה נראה דבר פשוט דבהסימנים שהבאנו שעי״ז נראה שהם שתי אונות צריכים להכיר שלא תשתנה בכל הריאה דבר מכפי המורגל כשנאמר שהן שתי אונות כגון גדלות האונות ותוארן שאינן דומין זל״ז יש להכיר בטביעות עין שאם נאמר שהן שתים הרי כל אחת כפי תוארה וצורתה שצריכה להיות וכן הורדא עומדת כפי הרגילה וכך יש מהגדולים שנראה כן מדבריהם [שמ״ח סעי׳ ג׳ וב״א סעי׳ כ״ו] דאל״כ נהי שהן שני אונות הרי שינו צורתן וגם הורדא שינתה מקומה ולא מיבעיא לרבינו הרמ״א דמטריף בשינוי צורות האונות אלא אפילו למאן דמכשרי בזה כמ״ש בסעי׳ ט׳ מ״מ איך נסמוך על הסימנים כנגד רוב צורות האונות שבכל הבהמות:

מה אמנם לפ״ז קשה על רבינו הרמ״א דמכשיר בהיכר סדק במאי קמיירי דאם נאמר דע״י הסדק כשנחשוב אותן לשתי אונות תהיה כל אחת צורתה ותמונתה עליה כגון בארוכה ועבה או בגודלן וקוטנן א״כ מה לנו להיכר הסדק הא יש סימן אחר אלא בע״כ צ״ל דע״י היכר הסדק לא תהיה לכל אחת צורתה ותמונתה והרי איהו הוא דמטריף בשינוי צורות האונות ואמת שי״ל כגון שע״פ הסדק יהיו תמונות שוות וכבר נתבאר בסעי׳ ט׳ וסעי׳ י׳ שאפילו לפי דעתו כששוות כשר ואין קפידא אלא מתמונת אונא אחת לתמונת חברתה אבל מה שאינן כצורתן התמידיות לית לן בה ע״ש אבל דוחק לומר כן דכל כי האי ה״ל לפרש ולא לסתום וגם כל רבותינו הראשונים שהזכירו את ההיתר מהיכר סדקים לא זכרו דבר שיכירו צורות האונות:

מו ולכן נלע״ד ברור דאם רק יש היכר סדק או סימן אחר ששני אונות הן שוב לא איכפת לן בתמונתן וצורתן ובמצב הורדא וכיוצא בזה וטעמא דמילתא דאמרינן שע״י שנסרכו ונדבקו יחד נשתנו גם צורותיה ותמונותיהן וסדר מצבן ומקודם שנדבקו יחד היה הכל על מכונו ואח״כ נשתנו והסברא נותנת כן דמפני שנדבקו יחד נתעבו או נתקצרו או נתארכו כדרך שני איברים שמתדבקים זה בזה שא״א להן להיות ממש כתמונתן הראשונה מפני הלחץ זו הדחק דכשם שנדבקו זל״ז ע״י איזה סיבה כמו כן נשתנה צורתן מפני סיבה זו וגם הורדא נראית כעומדת במקום אחר מפני סיבה זו ולעולם הם באמת ובשרשן על מקום הראשון ולכן לא הזכירו כל רבותינו דבר מזה וההכשר במקומו עומד ודמי ממש לצמקה מקצתה שאנו רואים ג״כ שהאונא היותר גדולה נעשית קטנה ועכ״ז עומדת בהכשירה והכי נמי דכוותה שע״י דיבוקן נשתנה צורתן:

מז יש מי שאומר דפיצול באונא עליונה מצטרפת להשלים אונא שאצלה כשהיא חסירה דאף דמקילינן שלא נחשבה כיתרת כמו שיתבאר מ״מ הרי יש כאן להשלים מניין האונות ועדיף מסדק [כרו״פ סק״ה] ודברים תמוהים הם מה עניין פיצול להשלמת מניין האונות שהרי הפיצול אנו חושבין שמאותה אונא נתפצלה ואיך נחשבנה לאונא אחרת בשלמא הסדקים אנו חושבין שהסדק מפסיק וכל אחת היא אונא בפ״ע אבל פיצול במה נחשבנה לאונא בפ״ע ועוד דכבר נתבאר שהסדק אינו מועיל אא״כ הוא עומד במקום שראוי להיות אונא אחרת ומה עניין פיצול לזה ולכן אין לסמוך על הוראה זו וכ״כ אחד מהגדולים [ב״א סעי׳ ל״א]:

מח דעת הרמב״ם בפ״ח והש״ע סעי׳ ז׳ דכשחסרה אחת מאונות הימין הורדא משלמת ורש״י ז״ל כתב [מ״ז.] דאינה משלמת שהרי אין זה בדרא דאוני ע״ש ולפ״ז הרמב״ם שמכשיר הולך לשיטתו דלא בעינן בדרא דאוני וכל יתרת מקמא כשר ומ״מ אינה משלמת רק לצד ימין משא״כ כשחסרה אונא אחת מצד שמאל אינה משלמת מפני שהורדא עומדת בצד ימין ולפ״ז אם עומדת הורדא בצד שמאל י״א שמשלמת [ב״ח] ויש חולקין בזה [עב״י] ואין

לשאול הרי עכ״פ חסרה הורדא אם נצרף אותה להאונות דגם בזה אזלי לשיטתייהו דחסר ורדא כשר שזהו דעת רוב הפוסקים כמ״ש בסעי׳ כ״ז ורבינו הרמ״א שכתב די״א דהורדא אינה משלמת והכי נהוג עכ״ל דטעמו מפני חסרון הורדא שהולך לשיטתו דמטריף בזה כמ״ש שם אבל א״א לומר מטעמא דרש״י לפי שאינה עומדת בדרא דאוני שהרי איהו מכשרי ביתרת מקמא [ש״ך סקמ״ב] וזהו הכל לפי שיטת האחרונים שתפסו כן בדבריו אבל לפי מה שבארנו בסעי׳ י״ז א״צ לזה ע״ש:

מט לפי מה שנתבאר אם חסרה אונא אחת ויש יתרת מקמא משלמת לכ״ע למאן דמכשרי ביתרת מקמא מיהו י״א דגם זה אינו משלים דההשלמה לאונות אינו אלא מי שעומדת בדרא דאוני ממש ולא כשעומדת במקום אחר וי״ל שזהו טעמו של רבינו הרמ״א שפסק שאין הורדא משלמת [שם] וכ״ש אם נמצא יתרת בערוגה למעלה מהאונות סמוך לשדרה לפנים מן הריאה שאינה משלמת אפילו למאן דמכשירה כדין יתרת מקמא מיהו להשלים למספר האונות ודאי דאינה משלמת וי״א דזה גם בלא השלמה טריפה דזה נקרא יתרת מגבה מפני שמקום זה נכלל יותר בעל גבה מבקמא [ט״ז סקי״ג]:

נ כבר נתבאר דיתרת מגבה טרפה והטעם כתב הרמב״ם בפ״ח מפני שהיתר כחסר כלומר כל יתר כנטול דמי ואי קשיא דא״כ למה יתרת מקמא כשרה כתב רש״י ז״ל [נ״ח:] לעניין יתרת דרגל וז״ל ואע״ג דאמרן באוני דריאה לית הלכתא כוותיה דרבא ביתרת הא אוקימנא והוא דקיימא בדרי דאוני דקים להו לרבנן דאורחייהו בהכי אבל ביני ביני טרפה אלמא כנטול דמי וגבי רגלים דלאו אורחייהו ודאי טרפה עכ״ל וכן צ״ל לשיטת הרמב״ם דמכשיר במקמא משום דמקמא אורחייהו בהכי ומגבה דלאו אורחייהו כל יתר כנטול דמי:

נא ויש בזה שאלה דא״כ משונה דין כל יתר כנטול בריאה מבשארי איברים שהרי ברגל קיי״ל לקמן סי׳ נ״ה דלא אמרינן כל יתר כנטול אא״כ עומדת זה היתר מראש עצם התחתון ולמעלה וכן בסי׳ מ״א בכבד ג״כ אין אוסרים יתרת אא״כ היא במקום מרה או במקום חיותה [ע״ש בט״ז סקי״א וש״ך סקט״ז] ולפ״ז גם ביתרת אונא היה לנו לאסור יותר כשעומדת אצל האונות ממש ואנן איפכא אמרינן דכשהיא במקום האונות דווקא כשר ושלא במקומם טרפה וצ״ל כיון דחזינן דבמקום האונות הכי רביתייהו ושלא במקומם אינו רביתייהו בהכרח צ״ל כן ועוד כיון דכולהו גרירי בתר עיקר הריאה הוי בכל מקום כעומדים אצלם ורק דאצלם ממש הכי רביתייהו וכשר וע׳ סעי׳ נ״ד:

נב ועוד יש לשאול הרי כל הטרפות נאמרו למשה בסיני ובוודאי שגם הלכה זו דכל יתר כנטול דמי ג״כ נאמרה למשה בסיני ולהדיא כתב כן הרשב״א ז״ל בתשו׳ [חלק א׳ סי׳ צ״ח] דכך נאמר למשה בסיני דיתר כנטול דמי וכיון דזהו הלכה למשה מסיני איך אפשר לחלק בזה לשנות דינם משארי איברים דזהו דוחק לומר דכך נאמר למשה דדווקא יתרת מגבה טרפה דא״כ לא הוי פליגי חכמי הש״ס בזה ובודאי דהלכה סתמא נאמרה ומ״מ י״ל דסוף סוף כיון דחזינן דבמקום האונות הכי רביתייהו ממילא אמרינן דלאו על זה נאמרה ההלכה כמו בתרתי וורדות וכן בגובתא דמבי כסא להובלילא דלא אמרינן יתר כנטול מטעם דכל חיוי ברייתא אית להו כן [נ״ח: ע״ש] וה״נ דכוותיה ומיהו לא דמי דהתם בכל המין לא נמצא באופן אחר משא״כ יתרת בדרי דאוני גם זה מקרה רחוקה כידוע:

נג ועוד יש לשאול דאם הטעם דיתרת מגבה טרפה מטעם יתר כנטול א״כ אם יש ששה אונות בהריאה וגם יתרת מגבה נכשירנה דאפילו אם יתר אחת כנטול אחת עדיין ישארו חמשה אונות ודבר זה לא נתבאר בשום מקום ולהדיא משמע דבכל עניין טרפה יתרת מגבה וצ״ל דהכי אגמריה רחמנא למשה דהיתר הוא כנטול מעיקר הדבר שצריך להיות שם ולא ממה שנתוסף בבהמה זו נגד שארי בהמות:

נד ודע שגדולי אחרונים נחלקו ביתרת דורדא שיש מי שאומר דאינה טרפה אא״כ שתי הורדות עומדות במקום אחד אבל כשאחת בימין ואחת בשמאל כשרה כמו ביתרת דרגל דלא אמרינן יתר כנטול אא״כ עומדת אצלה [ט״ז סק״ד] ויש מי שאומר שבכל עניין טרפה [ש״ך סקי״ז] והעיקר כדיעה זו שטרפה בכל עניין שהרי בררנו בסעי׳ נ״א דבפרט זה אינו דומה יתר כנטול דריאה לכל האיברים ואדרבא בריאה הוא היפוך מכל האיברים כמ״ש:

נה והנה באמת אלולי דברי רבותינו הייתי אומר דדין כל יתר כנטול לא שייך כלל באונות והטעם דלא אמרינן יתר כנטול אלא בעיקר האבר בכללו כמו יתרת רגל כחסר רגל וכן בכבד ובכל האיברים וה״נ אם נמצאו שני ריאות אמרינן יתר כנטול אבל בפרטי האבר כמו באונות שכולן בטילים לעיקר הריאה אין להן לתלות זה בזה דאין בפרטי האבר חשיבות לתלות זה בזה אלא כך באה הקבלה דאם ההשתנות באופן זה לא תתקלקל הריאה ואם באופן אחר תתקלקל ובפרט ביתרת מגבה יש לנו טעם פשוט למה היא טרפה מפני שמתחככת בהצלעות שהרי מטעם זה כתבו כל הגדולים לעניין פיצול מגבה דקיי״ל דכשר כמו שיתבאר בס״ד ואם היא ארוכה מהגומא שלה טרפה מטעם שתתחכך בהצלעות [נקה״כ סקי״ב ופר״ח סקכ״ט ורמ״א בד״מ אות י״א] וא״כ פשיטא שיתרת שאין לה גומא כלל תתחכך בהצלעות וראיה לזה שהמהרי״ל הכשיר ביתרת תחת הורדא מטעם שהחריץ מגין על

היתרת [ד״מ שם] ואם הטעם מפני כל יתר כנטול מאי מהני ההגנה כמו שבאמת השיגו עליו מטעם זה [שם] ושם מבואר שגדולי ישראל הסכימו בדין זה ע״ש אלא ודאי כסברתינו דבאונות לא שייך כלל דין זה דכל יתר כנטול דמי אבל מה נעשה אחרי שרש״י והרמב״ם והרבה פוסקים לא אמרו כן בטלה דעתינו מכל וכל וזה שרבינו הרמ״א בש״ע סוף סעי׳ ה׳ הכשיר ביתרת נגד חריץ הורדא בשעת הדחק והפ״מ ע״ש אע״ג דאיהו ס״ל גם בריאה יתר כנטול אמנם הכשיר מטעם יתרת מקמא לסמוך בשעת הדחק והפ״מ על דעת המכשירים יתרת מקמא [ש״ך סקל״ט] אבל המהרי״ל והגדולים הכשירו מטעם הגנה דאינהו ס״ל כשיטת רש״י דיתרת מקמא טרפה [וגם מזה ראיה ברורה לדברינו בסעי׳ י״ז דהרמ״א אינו מכשיר ביתרת מקמא דאל״כ למה התיר רק בשעת הדחק והפ״מ]:

נו כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ה׳ דלא מקרי יתרת אלא אם יש לה צורת אונא אבל אם נמצא על גבי הריאה מקום גבוה רחב למטה ועב למעלה שאינו חד בראשו נקרא גבשושית וכשרה עכ״ל וכבר בארנו זה בסעי׳ כ״ה דלכן השמיטה רבינו הב״י מטעם דא״א לכוין דבר זה בכתב ולמראה עיניו ישפוט וכן אם הוא רחב למטה ועגול למעלה כשר [ט״ז סקי״א] אבל אם הוא חד למעלה או למטה טרפה [שם] דזהו יתיר [ש״ך סקל״ה] ואולי אף אם אינה נחשבת כיתרת מ״מ כיון שהיא חדה תתחכך מאד בצלעות וסופה לינקב ולפ״ז אם היא מקמא דבשם לא שייך חיכוך בצלעות כשר אפילו להמטריפים יתרת מקמא אבל לטעם שהיא יתרת טרפה [תב״ש סקכ״ב] וכן יש נ״מ בין שני הטעמים אם היא פחות מטרפא דאסא דלטעם יתרת כשר ולטעם חיכוך טרפה וכל זה משערינן אחר הנפיחה דבחיי הבהמה הריאה נפוחה וכל זה כשאינה מובדלת מן הריאה אבל אם היא מובדלת בוודאי היא יתרת ואם יש כטרפא דאסא טרפה [ב״א סעי׳ מ״ט] וכל זה כשהגבשושית היא ריאה עצמה אבל בועא גבוה אף על פי שהיא חדה ומשוכה ויש עליה תואר אונא מ״מ אין דינה כיתרת אלא כשארי בועות שבריאה [שם]:

נז עוד כתב וכן אם נמצא אונא על גבי הריאה וגומא תחתיה וכשנופחין הריאה כל האונא נופלת לתוך הגומא ושוה לשאר הריאה אף על פי שאינה נכנסת תוך הגומא אלא כשמניחים היד בנחת עליה כשרה דאין זה יתרת אלא פיצול הריאה ומאחר שיש לו תחתיו גומא לנוח בו אינו עתיד להתפרק כשאר יתרת וכשרה ואין להכשיר פיצול כזה רק מגבה דהפיצול מונח על הגומא אבל מקמא הפיצול נופל למטה וסופו להתפרק וטרפה עכ״ל וזה שמשמע מלשונו דטעמא דיתרת מגבה טרפה הוא מטעם דסופו להתפרק לאו דווקא דכבר נתבאר דהטעם הוא משום יתר כנטול אלא דה״ק דאפילו אם נאמר ביתרת מגבה מה שאמרו חז״ל שהיא טרפה הוי מטעם חיכוך בצלעות ולפ״ז גם בפיצול הדין כן לזה אומר דלא כן דאפילו להך טעמא כשר בפיצול דאינו עתיד להתפרק מפני שיש לו גומא לנוח בו [כן מוכרחני לפרש דאל״כ סותר עצמו ודו״ק]:

נח וזה שכתב נופלת לתוך הגומא ושוה לשאר הריאה כוונתו שממלאת כל הגומא לאפוקי אם היא בולטת למעלה אפילו כעין גבשושית שאינה חדה טרפה ויש מי שאומר שאפילו אין גבהותה כטרפא דאסא כיון שבכל הפיצול יש כטרפא דאסא טרפה מפני שיש בזה שני ריעותות האחת מה שנתפצלה מהריאה והשנית מה שקצת הבליטה תתחכך בצלעות וכ״ש אם בולטת מחמת שהיא רחבה מהגומא וא״א לה לבא עד תחתית הגומא דטרפה [שמ״ח סעי׳ י״ח] דלא כיש מקילים כשהבליטה היא פחות מטרפא דאסא [עתב״ש סקכ״ג] ופשוט הוא דאם ע״י נפיחה חזקה היא שוה לשאר הריאה דיש להכשיר ואם כל הפיצול הוי פחות מטרפא דאסא כשר בפשיטות דאפילו נאמר שתתחכך בהצלעות מ״מ כיון דיתרת מגבה כשר בפחות משיעור זה כ״ש בפיצול מגבה אף שאינה ממלאת הגומא דכל פחות משיעור זה אין בכחו לקלקל דכך קבלו חז״ל ולכן נ״ל דבהפ״מ יש להקל ג״כ כשהבליטה היא פחות מטרפא דאסא אף שבכללה יש השיעור אם אך ברור שזהו פיצול ולא יתרת דכל פחות משיעור יש להקל בהפ״מ וצ״ע לדינא:

נט ואם הפיצול קטנה מהגומא שאינה ממלאת כל הגומא י״א דטריפה דזהו סימן שאין זה פיצול אלא יתרת [מ״ז סקי״ב] וי״א דכשרה דסוף סוף כיון דנח בגומא אינו עתיד להתפרק [נקה״כ ופר״ח ותב״ש] ואי קשיא דאם היא פיצול מהריאה למה אינה ממלאת כל הגומא די״ל דזה זמן מרובה שנתפצלה וגדלה הריאה עם הגומא והפיצול מחולשתה לא נתגדל כ״כ כעיקר הריאה והגומא [שם] וכיון שיש תחתיה גומא הוי כבירור שזהו פיצול ולא יתרת [עחג״ש ודבריו תמוהים]:

ס סתם פיצול מגבה הצד המחובר בה הוא להשדרה וצד הפירוד הוא למטה ולכן הכשיר רבינו הרמ״א אע״פ שאינה נכנסת תוך הגומא מעצמה אלא כשמניחין היד עליה בנחת דכשם שבהנחת היד נכנסת לתוך הבהמה כמו כן בחייה כשמגיע הפיצול להדופן יורד לתוך הגומא אבל אם צד הפירוד הוא להשדרה והצד המחובר הוא למטה מובן מאליו שאינו נייח כל כך שיכנס לתוך הגומא ולכן יש מספרי הבודקים שרוצים להחמיר בכה״ג אבל מסתימת לשון הפוסקים מבואר דאין חילוק דאל״כ היה להם לבאר זה ולכן כתב אחד מהגדולים דבכה״ג לא מקילינן כל כך שיועיל בה תפיסת ידי אדם אלא אם בנפיחה הולכת מעצמה לתוך הגומא ודאי יש להכשיר דוודאי היתה מונחת בתוך הגומא בחייה אבל אם צריכים להניח היד עליה עד שנכנסת לתוך

הגומא רואים הבקיאים ומשערים לפי ערך הפיצול וחיבורה ואם לפי השערתם נפלה להגומא בחייה כשפגעה בהצלעות מכשירין אותה ואם לאו אין להקל [שמ״ח סעי׳ י״ט] ודברי טעם הן:

סא וזה שמטריף בפיצול מקמא הטעם פשוט מפני שסופה להתפרק כיון שהוא לתוך החלל ונמצא דפיצול הוי היפך ממש מיתרת דיתרת מקמא כשרה להרבה פוסקים ומגבה טרפה ופיצול הוא להיפך דמקמא טרפה ומגבה כשרה מפני הטעמים שנתבארו והא דלא חיישינן ביתרת מקמא שמא תתפרק מפני שמושרשת יפה כדרך האונות שעצם הבריאה כן הוא משא״כ פיצול שנתפצל מהבריאה הרי נתקלקלה ובוודאי יש חשש גדול דכשהיא מקמא תפול לתוך הבריאה:

סב ודע שיש כמה מהגדולים שאמרו שאפי׳ בפיצול מקמא אם היא מושרשת יפה לא חיישינן שמא תתפרק וכשרה ויש שצווחו על זה ככרוכיא ואפי׳ לדעת המכשירים לא ידענו מה מקרי מושרשת יפה וראיתי מי שאומר דאם הפיצול הולך בעיגול ויותר מכחצי העיגול היא מושרשת בהבריאה ונמצא שהצד התלוי הוא הרבה פחות מן הצד המושרש זה נקרא מושרשת יפה דממילא תחזיק את המעט התלוי שלא תתפרק אבל אם הפיצול הוא כמרובע ולאו דווקא מרובע אלא אפלו ארוך וקצר אך אם צד המושרש אינו יותר מן הצד התלוי ודאי שבקל שתתפרק וסברא נכונה היא ומי שלבו שלם בדבר יכול להקל בהפסד מרובה כשמושרש יפה יפה:

סג אם יש ספק אם זהו פיצול או יתרת באופן שא״א להבחין יש מי שאומר שיש לתלות יותר ביתרת [ב״א] ולא ידעתי למה דלפי ראות עינינו זה וזה לא שכיח הרבה והיה אפשר לומר כיון דרוב בהמות כשרות הן ונשחטה בחזקת היתר עומדת יש להקל בזה בין מקמא בין מגבה ולתלות בכל אופן להכשיר אך בריעותא שנעשה מחיים יש לפקפק אם יש להתיר מטעם זה כמ״ש בסי׳ כ״ט ועוד יתבאר בסי׳ נ׳ על כן העיקר בזה לאסוף טבחי מתא ולא ימלט שלא יכירו היטב אם זהו פיצול או יתרת:

סד עוד כתב אונא שנתפצלה ויש לה שורש אחד כעובי אצבע אינה נחשבת אלא לאחת עכ״ל ביאור הדברים דזה אינו דומה לפיצול שנתבאר דפיצול היינו דווקא שאינו עומד בשיפולי אלא בגוף הריאה וגומא תחתיו אבל כל שנחלק לשנים בין באורך בין ברוחב בין בעובי אין לחושבו לפיצול אלא לנחלק כל שהרואה יראה לעינים היא דומה לתמונת נחלק [לב״ש] ולכן כשיש להם שורש אחד כעובי אצבע אינה נחשבת אלא לאחת וי״א דזהו להטריף אבל להכשיר כגון שחסר אונא פשיטא דלא גרע מהכשר סדק שנתבאר [ש״ך סקל״ד] וממילא דאינו מועיל רק במקום שמועיל סדק כגון שהוא במקום שדרך להיות שם חלוקת אונות ואם אין להם שורש אחד חדא מינייהו יתרת היא [תב״ש סקכ״ה] ואם מונחת שתיהם בשוה הוי יתרת בדרי דאוני וכשרה ואם אחת גבוה מחברתה וחברתה כאלו מונחת תחתיה צריכים הבקיאים להכיר ע״פ אורכן ורוחבן ועוביין אם האחת היא העיקרית וחברתה שמונחת תחתיה היא היתרת הרי היא יתרת מקמא ואם חברתה העיקרית הרי האחת הגבוה היתרת והוי יתרת על גבה [כ״מ מהתב״ש וב״א] וכלל גדול יש לדעת שכל ענין שתלוי בבקיאות לפי ראות עינים א״א לבאר הכל בכתב ואין לו למורה אלא מה שעיניו רואות ובצירוף השוחטים הבקיאים ובתפלה לד׳ שלא יכשלו בדבר הלכה דזה עינינו רואות שעם כל ריבוי הספרים מאחרוני אחרונים על הלכות בדיקות מ״מ יש חדשים לבקרים שאינו מבואר בספרים ולכן החכם שלבו שלם והוא בקי בריאות אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות:

סה כתב רבינו הב״י בסעי׳ ה׳ אונא של ימין הסמוכה לגרגרת במצר החזה אצל הצואר ממש התחתונה שהיא עליונה הסמוכה לצואר אם ימצא על גבה כטרפא דאסא כשרה מפני שכן דרכה ליפצל ודווקא ימנית אבל לא שמאלית ויש מי שאומר דדווקא למעלה מחציה אבל למטה מחציה טרפה עכ״ל ובספרו הגדול ביאר דבשאר אונות טרפה ע״ש ויש להבין הא פיצול מכשרינן בכל האונות כשהיא על גבה והוא בעצמו הביא זה בספרו הגדול וצ״ל דה״פ דבשארי אונות אין כשר אלא כשיש גומא תחתיה אבל בלא גומא הוי יתרת מגבה וטרפה ובאונא הסמוכה לגרגרת כשר אפילו בלא גומא מפני שמתוך דוחק החזה דרכה להתפצל ולכן תלינן זה בפיצול ולא ביתרת ולאו דווקא כטרפא דאסא דה״ה אפי׳ יותר מכטרפא דאסא כשר [אחרונים] אלא דהזכיר שיעור אונא שהוא כטרפא דאסא דבפחות משיעור זה גם בכל האונות ובכל הריאה כשר כמ״ש ולכן אין כשר רק בימין ולא בשמאל משום דבשמאל אין שם דוחק החזה ולא תלינן בפיצול ואף על גב דגם אונא עליונה השמאלית היא סמוכה לגרגרת מ״מ אינה כמצר החזה:

סו וזה שכתב דיש מי שאומר דדווקא למעלה מחציה אבל למטה מחציה טרפה רבו בזה הפירושים י״א דשניהם הם ברוחב האונא ולמעלה מחציה מקרי מה שלצד החוד ולמטה מחציה מקרי מה שלצד השורש ולפי זה מה שלצד החוד כשר בכל אורך האונא וי״א דאף באורך האונא משערין והיינו אותה החצי ברוחב שהכשרנו אינו אלא למעלה מחציה בארכה לצד הקנה ולא החצי השנייה שלצד הריאה [ט״ז סק״ח בשם רש״ל] וי״א שהחריץ של האונא הוי הגבלת המקום דמהחריץ לצד החוד כשר ומהחריץ לצד השורש טרפה [שמ״ח סעי׳ ט״ו] וכל מה שחוץ לחריץ טרפה בכל מקום וטעמא דכל הדיעות הוא לפי השערתם באיזה מקום הוא עיקר דוחק החזה ויש מי שכתב דהמנהג לשער באופן זה שנוטלין אונא השמאלית וסומכין אותה

להימין ובמקום שכלה אונא של שמאל משם ואילך נקרא לצד החוד דהיינו לצד הראש וכשרה ומן מקום שמגעת אונא של שמאל ולצד הריאה היא נקראת למטה מחציה וטרפה [באה״ט בשם ע״י]:

סז לכאורה נראה ברור דפיצול זה שמכשירין באונא עליונה אינו אלא במגבה אבל במקמא הא פיצול מקמא טרפה כמו שנתבאר מפני שסופו להתפרק ומה לי אונות אחרות ומה לי אונא זו הרי סוף סוף תתפרק אבל יש גדולי אחרונים שהכשירו גם מקמא באונא זו [ב״ח ופמ״א נודע ביהודה סי״א] וכתבו הטעם מפני שהגרגרת מחזיקו שלא יפול ומכשירין אפילו בגומא תחתיה [נוב״י] ויש שכתבו דבמקום שמכשירין יתרת מקמא גם בזה יש להכשיר ולא במקום שמטריפין [ב״א סק״ס] ויש שמשמע מדבריהם דדווקא ביתרת יש להכשיר באונא זו במקמא אפילו במקום שאוסרים יתרת מקמא אבל לא בפיצול וצ״ע בכל זה [בב״ח ובנוב״י מבואר גם בפיצול ובתב״ש ופרמ״ג במ״ז סק״ח משמע ביתרת ע״ש]:

סח אין כל הדברים הללו אמורים אלא בבהמה וחיה אבל העוף אין לו חיתוך אונות בבהמה ואם ימצא אין לו מספר ידוע וכן בגדיים וטלאים רכים עד שלשים יום [ש״ך סקמ״ו] י״א דאין להטריף אם לא נמצאו אונות אפילו בלא היכר וסדק כלל דהכי רביתייהו ואורחייהו דבקטנות ליה להו וכשמתגדלים גדלי האונות בהדייהו ודווקא כשאין להן כלל אבל אם בצד אחד יש להן חיתוך אונות צריך להיות גם בצד השני ואם לאו טרפה [שם וט״ז] דהא חזינן שכבר נתגדלו ולא אמרינן דמצד אחד נתגדלו ומצד השני עדיין לא נתגדלו דמסתמא שני הצדדים מתגדלים בשוה ויש מי שמפקפק גם על עיקר דין זה [עפר״ח] וכן כתבו גדולי אחרונים שבחיות ובשור הבר שקורין בופל״י נמצאים תמיד שני ורדות [ואפשר שזה הוא שא״ל ר״ה לר״א בגמרא מ״ז כל הני חיוי ברייתא הכי אית להו ולפירוש רבינו אפרים בתוספות שם דאשני ורדות קאי]:

סימן לו

א [כמה דיני טריפות בריאה ובו פ״ה סעיפים].

הריאה יש לה שני קרומים והקרום התחתון הוא אדום [רש״י מ״ו.] והוא דק יותר מקרום העליון [עב״י] ניקב זה בלא זה כשר דכל אחת ביכולתה להגין על הריאה שלא תצא הרוח ממנה ומלשון הפוסקים משמע דא״צ בדיקה כלל [ש״ך סק״ב] ומ״מ כיון דאיכא ריעותא החמירו הגדולים לבדוק ברוק על מקום הנקב [תב״ש ופמ״ג] מיהו בדיעבד כשלא בדק אינו מעכב ופשוט הוא דאם יש קורט דם בהקרום האחר כנגד הנקב שהיא טרפה וודאית [לב״ש] וכן כשהנקב הוא ע״י חולי אבל ע״י קוץ או מחט טרפה בכל עניין ופשוט הוא [לב״ש ועכרו״פ וצ״ע]:

ב ואם ניקבו שני הקרומים זה שלא כנגד זה דבוושט טרפה בכה״ג כמ״ש בסי׳ ל״ג ובקורקבן כשר בכה״ג כמ״ש בסי׳ מ״ט ואומר בש״ס [מ״ג.] הטעם דקורקבן מינח נייח ולא יגעו הנקבים זה בזה והושט מתוך שאוכל בו ואינו נייח יכול להיות שהנקבים יפגעו זה בזה והרשב״א ז״ל מדמה ריאה לקורקבן שהרי גם הריאה מינח נייחא ואף שהיא שואבת כל מיני משקה והיא מרחפת תמיד מ״מ היא במנוחה על מקומה וגם זה אין לחוש שהרוח יכנס דרך נקב זה ויצא דרך נקב השני שהרי שני הקרומים דבוקים זה בזה ורוח לא יבא ביניהם וזה שנמצא בגמ׳ [מ״ו:] דכשהפנימי ניקב ולא החצון משמיע קול בין שני הקרומים ע״ש זהו כנגד הנקב של הפנימי ודאי משמיע קול מפני הרוח אבל להלאה מזה לא ילך הרוח וכן פסקו הטור והש״ע [ולפמ״ש א״ש כל מה שהקשו בזה ודו״ק]:

ג אבל יש מהראשונים שאוסרים בניקב זה שלא כנגד זה [הג״א ורי״ו] ומדמין ריאה לושט דאינו דומה לקורקבן ששני הקרומים דבוקים הרבה זה בזה וכקרום אחד הן משא״כ בריאה [או״ה הארוך] ועוד דמי יימר שאין הרוח נכנס בין שני הקרומים דפשטא דגמ׳ [שם] משמע כן וכן פסק רבינו הרמ״א וכל גדולי האחרונים והכי נהוג ואין לשנות וגם בדיקה אינו מועיל בזה דאם אפילו לא תבצבץ בשעת הבדיקה יכול להיות שאז לא נכנס הרוח בחוזק בין שני הקרומים אבל בחייה נכנס הרוח ועוד דבוודאי טרפה אינו מועיל שום בדיקה [עתב״ש ולב״ש]:

ד ודווקא כששני הנקבים הם ברוח אחד אפילו נקב אחד באומא והשני באונא אבל משני צדדים כשרה [ט״ז] שהרי גם בושט כשר בכה״ג ויש אוסרין גם בשני רוחות דגרע מושט דהרוח אין לו משקל ונכנס ברוח זה ויוצא ברוח אחר [כרו״פ ותב״ש] אם לא כשהם בשני הערוגות זה בימין וזה בשמאל דבהא ודאי ליכא חששא [תב״ש סק״ג]:

ה אפילו נקלף כל קרום העליון ולא נשאר רק הקרום התחתון הדק ג״כ כשר וכך אמרו חז״ל [מ״ו:] האי ריאה דאגליד כאהינא סומקא כשרה כלומר שנגלד כל העלין ונשאר רק התחתון האדום כשרה ומלשון זה משמע דא״צ בדיקה מיהו בה״ג כתב שצריכה בדיקה והסכימו רבותינו לדבריו דכיון שיש בה ריעותא כזו לא מסתבר להכשירה בלא בדיקה [רא״ש ורשב״א ור״ן] והבדיקה היא בנפיחה [ש״ך] שינפח אותה כראוי ויראה אם היא שלימה

ועולה בנפיחה בכל המקומות ואם יש בה נקב לא יעלה אותו מקום בנפיחה ויש מי שמחמיר דצריך בדיקת פושרים אחר הנפיחה [תב״ש] וחומרא יתירא היא דכיון שהראשונים כתבו דמלשון הגמ׳ משמע דגם בלא בדיקה כשרה ורק הבה״ג החמיר לבודקה איך נחמיר כל כך להצריך פושרין [לב״ש וב״א] ונ״ל דבבדיקת נפיחה אין כל השוחטים בקיאים בזה דלזה צריך הרגשה יתירא להבחין אם עלתה כולה בנפיחה שלא נשאר בה משהו שלא עלתה בנפיחה ולכן אם אינו יודע בעצמו שהוא בקי בבדיקה זו בהכרח שיבדוק בפושרין לראות אם המים אינם מבצ[ב]צים בשום מקום דזה יותר בקל להרגיש ושיעורא דפושרין הוא כרוק היוצא מן הפה או כמים ששואבין בקיץ מהנהר ואין בזה שיעור מצומצם אלא שלא יהא חם מאד ולא קר מאד [תב״ש] וכל המדריגות שבין חמימות לקרירות כולהו מקרי פושרין:

ו אם לא נבדקה בנפיחה כלל הוי ספק טרפה ואף שיש לשאול והרי יתבאר לקמן שאין אנו בקיאין בבדיקה וכל בדיקות שאנו בודקין הוי רק מחמת חומרא ואם מדינא דגמ׳ היה צריך בדיקה לא היינו בקיאין וא״כ כיון שאמרנו דאם לא נבדקה טרפה א״כ הבדיקה היא חיובית ואיך אנחנו בקיאים בזה די״ל דכיון דרבותינו תפסו מלשון הגמ׳ דאין הבדיקה חיובית ולכן אע״ג שבלא בדיקה הוי ספק טרפה דכל דברי בה״ג הם דברי קבלה מ״מ שנאמר להחמיר על עצמינו שאין אנו בקיאים הוי חומרא יתירא ולכן אנחנו סומכים על בדיקתינו [עתב״ש] ופשוט הוא דאם אפילו רק רוב הריאה נגלדה ג״כ הבדיקה מעכבת דרובו ככולו:

ז וכתב רבינו הרמ״א מיהו אם נמצא בועא על מקום שנקלף העור העליון יש להטריף כי הוי כקרום שעלה מחמת מכה עכ״ל ביאור דבריו דחיישינן שמא גם הקרום השני ניקב והקרום הנמצא הוא שעלה מחמת המכה וקיי״ל כל קרום שעלה מחמת מכה אינו קרום דלאו סתימה מעלייתא היא שזהו טעם טרפות כל הסרכות כמו שיתבאר וטרחו הגדולים בטעם דין זה והא חזינן דלא מחזקינן ריעותא מקרום לקרום שהרי אפילו נגלד כל קרום העליון כשרה ולא חיישינן שמא גם קרום התחתון נתקלקל וא״כ מאי איכפת לן בהבועא שניחוש שגם קרום התחתון חלף הלך לו [לב״ש] וכתבו דהטעם הוא משום תרתי לריעותא [תב״ש סקי״א ולב״ש סקט״ז] ולדעתם הוי זה כסירכא תלויה מן הבועא או בועא העומדת במקום שאר ריעותא שיתבאר בסי׳ ל״ז דשם גם כן ביארו הטעם משום תרתי לריעותא אמנם לפ״ז מאי האי דקאמר שזהו כקרום שעלה מחמת מכה הא הטעם משום תרתי לריעותא ונדחקו לפרש דהיינו הך דמפני שיש תרתי לריעותא תלינן שגם העור התחתון ניקב וקרום עלה בו [שם] ויש מי שאומר דאי משום תרתי לריעותא אינו אלא בבועא של מים עכורים ולא במים זכים ולכן תולה בקרום שעלה מחמת מכה דגם בכה״ג טרפה [ג״ש סמ״א]:

ח ולענ״ד לא נראה כן דהנה עיקרי כללי דתרתי לריעותא שאחרוני האחרונים עשו מזה כללים ופרטים ופרטי פרטים אין לזה עיקר ושורש לא מש״ס ולא מראשונים ויש חולקים בעיקרי הכלל הזה [עי׳ פמ״ג בש״ד אות ג׳ בשם כנה״ג] ורבותינו בעלי הש״ע לא הזכירו הכללים האלה הן אמת שיש דינים שטעם הטרפות מפני תרתי לריעותא אמנם לאו כללא הוא על כל מיני תרתי לריעותא לעשותם כאלו היא הלכה פסוקה והכל לפי העניין ובזמנינו שבשר כשר ביוקר וההפסד נתרבה לאין שיעור ויש שבבהמה אחת תהיה הפסד עד מאה זהובים ויותר א״א לנו להחמיר בחומרות שאינם מעיקרא דדינא ואם נאמר דטרפות דתרתי לריעותא כללא הוא איך לא הזכירו הפוסקים הראשונים והטור והש״ע אלא ודאי לאו כללא הוא ובמקום שאין הפסד ודאי מצוה לשמוע דברי הגדולים שהחמירו בזה ועוד יתבאר בס״ד בסי׳ ל״ז סעי׳ י״ט:

ט וטעם דין זה נ״ל ברור דהיינו טעמא דאלו ידענו ברור שהנגלד היה מקודם ואח״כ באה הבועא בוודאי לא היינו חוששין לה אבל שמא הבועא נעשתה מקודם וע״י הבועה נגלד קרום העליון וכיון שהעליון נגלד פשיטא שהקרום התחתון נגלד שהרי הבועא היא בין עור לבשר וכיון ששלטה להגליד העליון כ״ש שהגלידה התחתון הקרובה אליה ואח״כ עלה עליה קרום וזהו שאומר רבינו הרמ״א יש להטריף כי הוי כקרום שעלה וכו׳ ור״ל דהוי ספק טרפה ספק אם הנגלד קדים ואינו כלום או שמא הבועא קדמה והיא גרמה להנגלד שיגלד וא״כ הקרום שכעת הוא קרום שעלה מחמת מכה ולפי טעם זה אין חילוק בין מים זכים למוגלא דבכל עניין טרפה [כמ״ש הש״ך סק״ג ועפמ״ג]:

י ולטעם זה נ״ל דזה אינו אלא כשנגלד מקצת הריאה ועל מקום הגלד עלתה בועא אבל אם הנגלד הוא הרבה יותר ממקום הבועא לא חיישינן לומר שמא הבועא קדמה והיא הגלידה את הקרום שהרי אנו רואים דהגלד הוא הרבה יותר מהבועא וזהו סימן מובהק דלאו הבועא גרמה להנגלד ואולי שלכן כתב רבינו הרמ״א לשון זה אם נמצא בועא על מקום שנקלף העור העליון וכו׳ לדייק דדווקא כשהבועא היא על מקום שנקלף ממש כמ״ש ולא קאי לא אנגלד כולו דבזה הרי אנו רואים שהבועא לא היתה סיבת הנגלד וגם לא כתב דין זה בסעי׳ א׳ דמיירי שם בניקב קרום אחד דבנקב כשעלתה בועא גם כן אין חשש דהנקב הוא קטן והבועא בע״כ יש לה איזה שטח וכיון דלא על כל מקום הבועא יש גלד זהו סימן דלא מסיבת הבועא בא הנקב [והתב״ש והלב״ש אוסרים גם בבועא על הנקב וכן בנגלד כולו וטרחו בדברי הרמ״א ע״ש ולפמ״ש הדברים מדוקדקים ומ״מ למעשה צ״ע ובלא הפ״מ טרפה בכל עניין ובהפ״מ יש להתיישב בזה מאד]:

יא ודעת גדולי אחרונים דבנגלד כולו או רובו חמור יותר דטרפה אפילו כשהבועא היא מים זכים דאע״ג דמטעם תרתי לריעותא אינו אלא אם הבועא היא מים סרוחים מ״מ כיון דהקלקול כל כך גדול חיישינן גם במים זכים שנתקלקל גם הקרום התחתון ואם נגלד מקצתו או ניקב עור העליון אז אם הבועא היא מים סרוחים טרפה מטעם תרתי לריעותא ובמים זכים יש להכשיר בהפ״מ [סמ״ג סק״ג ולב״ש סקע״ז]:

יב עוד כתב י״א אם נפחו הריאה ונקרע הקרום מחמת הנפיחה טרפה עכ״ל וחלקו בזה דמעשים בכל יום שמחמת חוזק הנפיחה תשבר וכל הבודקים אומרים כן ולית מאן דחש לה [ב״ח וט״ז סק״ג] וי״א דמיירי שנפחוה כדרכה דבכה״ג בהכרח שיש קלקול בהקרומים [ש״ך סק״ה] וי״א דמיירי כשסביב השבירה יש קצת יובש או ריעותא אחרת כמראה וכיוצא בזה דהשבירה הוי סימן שהיובש הוא יבש ממש או המראה היא מראה טרפה [שם] ויש מחלקים דוודאי אם ע״י חוזק הנפיחה נשברו הקרומים וגם הבשר בעצמו לא חיישינן לה דזהו מפני חוזק הנפיחה אך רבינו הרמ״א מיירי דהקרומים לבד נשברו בלא הבשר דזהו סימן שיש קלקול בהקרומים דאם היתה הסיבה מפני חוזק הנפיחה היה גם הבשר משתבר [הג׳ רפ״ב]:

יג ואם היה בה סירכא ועברה על ידי מיעוך ונפחוה לבדוק יש אוסרין כשנתקרעה בשעת הנפיחה דזהו ריעותא ויש מתירין דכיון שעברה ע״י מיעוך אין הבדיקה אלא רק משום חומרא כמו שיתבאר בסי׳ ל״ט וא״כ אמרינן דזה שנקרעה עתה הוא ע״י חוזק הנפיחה ובחייה לא היתה נפוחה כל כך [עפ״ת סק״ב] דבאמת י״א דאין לנו לדון ככל ממה שנתקרעה לאחר שחיטתה מגודל הנפיחה על מחייה של הבהמה דאז רוח חיים מסייעתה שאם אפילו היתה נפוחה כל כך לא היתה מתקרעת ואין בשר המת דומה לבשר החי [תב״ש וכרו״פ] ולכן רק כשיש ריעותא ניכרת יש לנו להטריף ולא באופן אחר וראיה לזה ממה שיתבאר בסי׳ ל״ז בבועא בשפולי שצריך שחוט בשר יקיפנה ואם אחד נפח יותר בכח והעלה עליה חוט בשר כשר והרי שמא בחייה לא היתה נפוחה כל כך אלא ודאי דאינו דומה בחייה ללאחר שחיטתה ובחייה היתה יותר נפוחה מפני רוח חיים שבה ועכ״ז לא תארע בה קלקול ומדברי רבינו הרמ״א עצמו יש ראיה דמיירי שהיה בה איזו ריעותא שהרי כתב אם נפחו הריאה וזה ידוע שמעיקר הדין אין לנפוח שום ריאה כשאין בה ריעותא כמ״ש בסי׳ ל״ט ועם שהוא כתב שם שיש מקומות שמחמירין לנפוח בלא ריעותא מ״מ אין זה מעיקר הדין ולכן נ״ל שסמך דין זה אל דין דנגלד קרום העליון להורות דדין זה מיירי ג״כ בכה״ג או בריעותא אחרת ולענין סירכא נ״ל לדינא דאם השוחט יודע שהסירכא עברה בקל ובנחת וזהו סימן מובהק שאין זה סירכא המטרפת יש להקל כשנקרעה בנפיחתה ואם עברה בכבידות אין להקל [כנלע״ד]:

יד אמרו חז״ל ביבמות [ע״ו.] לעניין כרות שפכה דאם ניקב הגיד פסול וכשנסתם שסתמו הנקב כשר וזהו פסול שחוזר להכשירו למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום וכן איתא בחולין [מ״ג.] לעניין ושט דקרום שעלה מחמת מכה בושט אינו קרום ופירש״י דאפילו עלתה בו סתימה עבה אינה מתקיימת דכל נקובי דטרפות לא מהני להו סתימה דסלקא בהו לאחר זמן ולא דמי לריאה שניקבה ודופן סותמתו ולסתימת כבד במרה ולסתימה דירכים בחלחולת דההיא סתימה מעיקרא היא עכ״ל ומשמע דתרי טעמי קאמר חדא משום דאין הסתימה מתקיימת ועוד כיון דהסתימה נתחדשה אח״כ אינו מועיל אמנם באמת חד טעמא הוא דמפני מה אין הסתימה מתקיימת מפני שלא היה להקרום מקודם הויה בעולם ורק ע״י המכה נתהוה הקרום דמלחות המכה נתהוה וא״כ אין יסודו דבר של קיימא וסופו להתפרק אבל הלחות היוצא מדופן לסתום ולסרוך הריאה השורש שלו מהדופן שהיתה מקודם ואף שהלחות יוצא מהריאה מ״מ עיקר אחיזתו הוא בדופן ולכך קרוי סתימה וכן הכבד במרה והירכים בחלחולת [כרו״פ] ולפ״ז עיקר הטעם הוא משום שאין הסתימה מתקיימת וא״א לפסול שיחזור להכשירו בדבר שנתחדשה אח״כ אבל כשהסתימה היא בדבר שהיה מקודם לא מקרי חוזר להכשרו שהרי ההכשר היה מוכן בעת שנעשה הנקב וזה שאמרו חז״ל [חולין ס״ח:] דטרפה כיון שנטרפה שוב אין לה היתר הכוונה ג״כ כן כשההיתר נתחדש אח״כ מפני שא״א שיתקן בשלימות כמ״ש אבל כשההיתר היה מוכן בעת הטרפות לא חל עלה שם טרפות בעולם אע״פ שצריך זמן עדיין שיוסתם הנקב מ״מ אין נקב כזה עלול שהבעל חי ימות מזה מפני שתיכף מתחיל מעט מעט להתתקן עד שנסתם לגמרי סתימה חזקה [ובזה יצאתי ידי חובתי ממה שנסתבכו בעניין זה כמה מגדולי אחרונים ודו״ק]:

טו ריאה שנשמע בה קול הברה כשנופחין אותה וזהו מפני הרוח שיוצא ממנה מאיזה נקב אם ניכר המקום שממנו נשמע ההברה מושיבין על מקום זה רוק או תבן דק וכיוצא בזה אם הרוק והתבן יתנדנד בידוע שהיא נקובה וטרפה ואם לא ניכר המקום מושיבים אותה במים פושרין ובסעי׳ ה׳ בארנו מה הם פושרים ע״ש ויכול לשום המים באיזה כלי שהוא ואף שבבדיקות צימוק יתבאר בסעי׳ ע״ב דבעינן כלי מיוחדת לזה זהו מפני שבשם צריכה להיות מעל״ע בהמים משא״כ בכאן לשעה קלה אין חוששין איזה כלי שהוא [תב״ש סק״ח] וי״א דגם בכאן צריך אותו כלי שיתבאר שם [ש״ך סק״ז] והעיקר נראה כדיעה ראשונה וכששמוה בהכלי נופחין אותה ורואין אם יש בצבוץ בהמים באיזה מקום טרפה ואם לאו כשרה דזהו סימן מובהק שהקרום העליון לא אינקב ורק התחתון לבדו אינקב והרוח הולך בין שני הקרומים ומפני זה נשמע בה קול הברה בשעת נפיחה וכבר נתבאר דניקב זה בלא זה כשר:

טז בדיקה זו היא חיובית מדינא דגמ׳ [מ״ז:] ולכן י״א שאין אנו בקיאין בזה ובכל עניין טרפה כמו בצמקה שפסק רבינו הרמ״א דאין אנו בקיאין בבדיקה [תב״ש וכ״כ הש״ך בשם אגודה] מיהו דעת רבינו הרמ״א שלא הגיה כאן דאין אנו בקיאין משמע להדיא דס״ל דבזה אנו בקיאין ולא דמי לבדיקת צמקה שצריך להשהות הריאה במים מעל״ע ועצם הבדיקה קשה להבין משא״כ בכאן לשעה קלה ולראות אם יש בצבוץ גם אנחנו בקיאין בזה [ש״ך סק״ט] וכן דעת כמה גדולי אחרונים [לבוש וב״ח וכ״מ מהט״ז] וכן מבואר מיש״ש [סי״ט] ובאמת לא ידעתי איזה בקיאות יש בזה ופשוט שבהפ״מ יש לסמוך על בדיקתינו:

יז ודווקא בפושרים אבל בחמימי או בקרירי אינו מועיל הבדיקה ולא עוד אלא אפילו אם רק שמוה במים חמים או קרים שוב לא מהני לה שום בדיקה וטעמו של דבר דכך אמרו חז״ל [שם] דחמים מכווצים את הקרום וסותמים הנקב וקרירי מטרשי לה כלומר שמקשין אותה כאבן ועי״ז יסתם הנקב [ר״ן] וממילא דמה תועיל לה בדיקה בפושרין אחרי שהנקב כבר נסתם ע״י החמין או הצונן [וגם בצמקה כן הוא וצ״ע]:

יח כבר נתבאר בס״ס כ״ה דנשחטה בחזקת היתר עומדת וכל ספק שיארע בה לאחר שנשחטה כראוי ויש ספק אם נעשה קודם שחיטה וטרפה או לאחר שחיטה וכשרה אם רק יש במה לתלות תולין על אחר שחיטה ומעמידין אותה על חזקתה של אחר שחיטתה שעמדה בחזקת היתר ואפילו אתייליד בה ריעותא כשר דרוב בהמות כשרות הן ולכן אין מוציאין אותה מחזקת היתר שלה ועוד יתבאר בזה בסי׳ נ׳ בס״ד:

יט לפיכך אם נמצאת הריאה נקובה במקום שיש לתלות שנעשה אחר שחיטה כגון שהעביר הטבח ידו בכח או שתלשה בכח או שלקחה זאב או כלב והחזירה נקובה תלינן להקל וכשרה ולא מיבעיא בהנקבים שבמקום שיניו לא חיישינן שמא במקום נקב נקב אלא אפילו יש נקבים הרבה שלא במקום שיניו תלינן כולהו בזאב ובכלב מטעמא דכתבינן ואמרינן שנשך במקום זה וחזר ונשך במקום אחר וא״צ לעשות נקב במקום אחר ולדמות הנקבים זל״ז כבתולעים שיתבאר שצריך לדמות דבזה מילתא דפשיטא דכיון שזאב או כלב נטלה ודאי שהוא נקבן [ש״ך סקי״ב] ולא עוד אלא אפילו סמכיה לנקב אחר שעשו אחר שחיטה ואינן דומין זל״ז ג״כ כשר מטעם חזקה שנתבאר ואמרינן שאע״פ ששני הנקבים נעשו לאחר שחיטה אינו בהכרח שידמו זל״ז [שם] ויש מחמירין בכה״ג [פר״ח] אמנם כשיש לתלות שמפני שינוי האויר אינן דומין או מפני המשמוש שמשמשו בזה יותר מבנקב השני יש להקל [תב״ש ופמ״ג]:

כ דבר פשוט הוא דזה שאנו תולין בהעביר הטבח ידו בכח או שתלשה בכח שצריך הטבח לידע שבערך מקום זה העבירה או תלשה בכח או שהלך שם בסכין וכן במצר החזה והיינו מן החוט שמנקרין מן החזה ולמעלה לצד השדרה אם רק יודע הטבח שהכניס ידו ומשמש במקום הנקב תלינן שמתוך שהמקום צר וצריך לדחוק ידו שם נקב בצפורנו ובמקום זה א״צ לדעת שהעביר ידו בכח אבל בשאר מקומות צריך לדעת שהעביר בכח או תלש בכח ובכל זה א״צ לידע בצמצום ממש שידו היתה במקום הנקב ממש ודי שיודע שידיו הלכו בשטח זה שהנקב נמצא שם [שמ״ח] ואפילו הוציא עכו״ם את הריאה ומצאוה נקובה במקום שדרכו למשמש בחזקה או להעביר סכין שם אע״ג דלא ברור שהיתה יד עכו״ם במקום הנקב ממש ואפשר שמשמש סמוך לזה מ״מ תולין להקל ואומרים הנקב מוכיח על הידים לומר שכל אלה ידו עשתה [שם] ואפילו הרבה נקבים תולין במשמוש ידא דטבחא כמו בזאב [שם]:

כא וזה שאנו תולין בזאב וכלב היינו כשנטלו הריאה בפיהם אבל אם רק עמדו אצל הריאה ולא ידענו בבירור שנטלו בפיהם אין תולין בהם הנקבים וטרפה מספק [שם] ויש שמצדד להקל [פמ״ג במ״ז סק״ו] ונראה דהכל לפי העניין דוודאי אם לא עמד אדם שם אצל הריאה דרכו של כלב לחטוף בפיו וכשרואה אדם בא מניחה אבל אם עמד אדם שם אין דרכו לחטוף ואלמלי חטפה היה האדם מרגיש וכל זה קודם הבדיקה אבל אחר שבדקו את הריאה ולא נמצא בה נקב פשיטא שתולין אח״כ את הנקב הנמצא אפילו במציאות רחוקה ודע שיש מי שרוצה לומר דלדידן דמחמרינן בנאבדה הריאה בלא בדיקה שלא בהפ״מ כמ״ש בסי׳ ל״ט ה״ה דמחמרינן בנטלה זאב או כלב ודחו הגדולים דבר זה דדעת המחמיר הוא דחיישינן שהיה בה איזה סירכא והכלב העבירה ובאמת אין מדרך בעלי חיים להסיר הסירכא עד שלא ישאר בה קצת דלדול [תב״ש]:

כב אם עכו״ם נטל הריאה והלך עמה ואח״כ החזירה ונמצאו בה נקבים אם מקודם בדקו את הריאה ונמצאת יפה ודאי דתולין שהוא עשה הנקבים אבל אם עדיין לא בדקוה דעת רוב גדולי אחרונים להחמיר ולא לתלות בו דמה לו לעשות נקבים ואם ידוע שנקבה ולא ידענו כמה נקבים ניקב תולין בו כל הנקבים [שמ״ח] ואחד מגדולי הפוסקים פסק דתלינן בעכו״ם בכל עניין כיון שנטל הריאה [ב״י בשם רי״ו] ודחו את דבריו כמ״ש ואחד מגדולי האחרונים כתב דהדין עמו דאל״כ בני מעיים שאנו מוכרים לעכו״ם שא״צ בדיקה ולפי דעת המחמירים כשלמחר יבא ויראם לפנינו נקובים יאסור הבהמה ומעולם לא שמענו זה דאחרי שיצא מתחת ידינו לידו והלך עמה לאו כל כמיניה לאסרה עלינו ואנו אומרים שבכוונה עשה לאסור עלינו [כרו״פ סק״ה] אך אין זה דמיון דוודאי כשמכרנו לו והלך עמהם לביתו שוב אין לנו עסק עמו וזה א״א להיות רק בבני מעיים דריאה אסור למכור קודם

הבדיקה וזה שכתבנו שאין תולין בעכו״ם זה כשלא קנאה אותה העכו״ם רק נטלה על שעה קלה והחזירה ובזה בוודאי אין לנו לתלות בו דמה לו לעשות הנקבים אם לא שיש אומדנא שעשה בכוונה דאז יש להתיר אבל בלא זה אין להתיר [וכ״נ דעת הב״א סקמ״א]:

כג זה שהכשרנו הנקב כשיש במה לתלות כמ״ש אפילו אם נמצא הנקב בבועא או בשאר ריעותא שא״צ בדיקה אלו לא היה כאן נקב תלינן ג״כ ולא אמרינן דהוי תרתי לריעותא משום דהאי נקב לאו ריעותא הוא כלל כיון דתלינן שלאחר שחיטה נעשה אבל אם נמצא במקום סירכא אפילו עוברת ע״י מיעוך או שנמצאת סמוך לו באופן שצריך בדיקה טרפה דהא במקום הנקב א״א לבדוק [שמ״ח] ויש שמכשירים דאע״ג שא״א לבדוק במקום הנקב מ״מ כיון שהבדיקה היא רק לחומרא כמו שיתבאר בסי׳ ל״ט אינה מעכבת כשא״א לבדוק [פמ״ג וג״ש ולב״ש סקל״ד] ופשוט דבהפ״מ או לצורך גדול יש לסמוך על זה אמנם בסירכא תלויה או בסירכא כסדרן גם דיעה ראשונה מודה שיש להכשיר [שם]:

כד כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ה׳ דלא תלינן ביד הטבח אלא אם הנקב משוך שדרכו להיות מכח הטבח אבל אם הוא עגול לא תלינן בטבח כי אין דרכו להיות עגול וכל נקב שהוא פתוח או שהושחר או אדום סביב הנקב ואפילו הוא רק אדום סביב הצלעות נגד הנקב טרפה ולא תלינן בשום דבר דבוודאי מחיים נעשה עכ״ל ולפ״ז נכון לבדוק בצלעות דמה שאפשר לברר מבררין [ב״י] וזה שכתב כשהנקב פתוח כוונתו שיש חסרון בהנקב ואפילו עור הריאה של הנקב שיש בו חסרון תלוי על גבי הנקב אין אומרים דבוודאי לאחר שחיטה נעשה דאלו היה מחיים היה העור כלה לגמרי דאין זה ראיה ברורה [שמ״ח סעי׳ מ׳] וכן כשתלינן בזאב ובכלב ובסכין צריך שיהיה הנקב כדרך שאפשר להעשות בהם [שם] וזה תלוי בראיית עיני הבקיאים:

כה וזה שנתבאר דבאדום סביב הנקב טרפה יש מן הבודקים שאומרים שאם הוא אדום קצת במקום הנקב ממש והוא רך ויוצא ממנו ג״כ אדום תולין במידי דאיכא למיתלי דדווקא שהוא אדום סביבו בשטח רב וקשה קצת כעין אדמימות מכה שבאדם זהו סימן שמחיים נעשה אבל אדום קצת במקום הנקב כך דרכו אף כשנעשה אחר שחיטה וזהו מחמת דם הריאה שמתעורר לצאת וזה שבקי היטב במראית עין יכול לסמוך על זה [שם] ודע דכל מקום שאמרנו שנקב זה נעשה מחיים אינו מועיל אף אם נעשה נקב אחר וידמו ממש זל״ז דזה אינו מועיל אלא בספק אם מחיים נעשה אבל כשנראה להדיא שנעשה מחיים אינו מועיל זה [ש״ך סקי״ג]:

כו איתא בגמ׳ [מ״ט.] מורנא פליגי בה רב יוסף ורבינא חד אמר קודם שחיטה פריש וחד אמר לאחר שחיטה פריש והלכתא לאחר שחיטה פריש וביאורו תולעת היוצא מן הריאה וניקבה [רש״י] וכ״כ הרמב״ם בפ״ז דין ט״ו וז״ל תולעת שהיתה בריאה וניקבה ויצאה והרי הריאה נקובה בתולעת ה״ז מותרת חזקתה שאחר שחיטה תיקוב ותצא עכ״ל והטעם לפי שאנו אומרים שכשהרגישה התולעת שחום הטבעי אפס במות הבהמה דחקה לצאת לבקש חמימות וניקבה או אפשר לומר שבעוד הבהמה חיה א״א לתולעת לנקוב מתוך טרדת הריאה שמרחפת תמיד בלי הפסק [ב״י בשם כלבו] ומלשון הרמב״ם משמע שהתולעת היא מונחת בנקב הריאה או עכ״פ היא סמוכה להנקב וי״א דדווקא כשהתולעת מונחת בהנקב [רש״ל וב״ח וט״ז סק״ח] וצ״ל שיפרשו מ״ש הרמב״ם ויצאה לא לגמרי יצאה אלא התחילה לצאת וטעמם דאל״כ מי הוא הנביא שהגיד לנו שהנקב בא מן התולע [ב״ח]:

כז ויש חולקים על כל זה וס״ל דאפילו התולעים רחוקים מהנקב אם רק נמצאים על הריאה כשר דכיון שיש על הריאה תולעים יש הוכחה גלויה שהנקבים באו ע״י מורנא גם א״צ לדקדק שימצאו כל כך תולעים כפי מספר הנקבים [ש״ך סקט״ז ומהרמ״ל ופר״ח] ולדבריהם צ״ל מ״ש הרמב״ם והרי הריאה נקובה בתולעת פירושו דכיון שיש תולעים על הריאה ה״ז ודאי שהנקב הוא מהתולעת ואין בזה שום ספק ואין תולין הנקב בעניין אחר והטעם שהרי ברוב ריאות אין בנמצא כלל להמצא נקבים אלא סרכות ולכן כשאנו רואים נקבים ורואין תולעים על הריאה תלינן זה בזה ונ״ל דאם לפי הכרת הבקיאים יכירו שתולעים אלו במראיתן ובגודלן נמצאים בפנים הריאה לפרקים גם דיעה ראשונה מודה שתולין זה בזה:

כח ומלשון הטור וש״ע סעי׳ ה׳ משמע כדעת היש חולקים שכתבו וכן אם נמצאו עליה תולעים שנקבו ואין ידוע אם נקבוה קודם שחיטה או אחר שחיטה כשרה עכ״ל ולשון נמצאו עליה מבואר להדיא שכוונתם שנמצאו על הריאה באיזה מקום שהוא ולכל הדיעות שנתבארו כשלא נמצאו כלל תולעים על הריאה פשיטא שאסורה ואין לסמוך על הכרת הבודקין שאומרים שמכירים שהם נקבי המורנא [ועב״ח שרצה לעשות הפרש בין דברי הרמב״ם לדברי הטור ואינו מוכרח כלל כמבואר מכל האחרונים שלא דיברו בזה ודבריו אינם מובנים דמאי נ״מ כמ״ש הלב״ש סקל״ט וכל מה שכתבו בזה אינו מספיק וגם הש״ך סקט״ו לא כתב רק לכאורה ע״ש ובאמת אין נ״מ בין זל״ז]:

כט ודע שרבינו הרמ״א בספרו דרכי משה אות ג׳ הביא שרגמ״ה הצריך להניח הריאה בשמש אם יצאו עוד תולעים כשר ואם לאו טרפה ביאור דבריו כשנמצאו תולעים על הריאה ותולין הנקבים בהתולעים ונמצאו בפנים הריאה עוד תולעים אין מכשירין אא״כ יניחוה בשמש ואם התולעים הנשארים

יבקשו חמימות השמש ויצאו זה סימן שגם אותם שעל הריאה יצאו וניקבו אחר השחיטה לבקש חמימות אבל אם אלו לא יצאו הוי סימן שגם אותם שעל הריאה לא יצאו אחר השחיטה אבל שארי הפוסקים לא הצריכו זה וכשר בכל עניין ולכן לא הביא זה כלל בש״ע:

ל אבל יש מהפוסקים שפירשו דברי רגמ״ה באופן אחר ולקולא ולא מיירי כלל בנמצאו עליה תולעים דבכה״ג פשיטא דכשר ואדרבא רגמ״ה משמיענו קולא גדולה דכשנמצאו נקבים בהריאה ולא נמצאו עליה תולעים אך הנקבים ניכרים שהם מנקבי המורגא יניחו את הריאה בשמש ואם לחוש השמש ישרצו איזה תולעים מתוך הריאה לחוץ סימן הוא שגם נקבים אלו באו מתולעים שיצאו לאחר השחיטה ונאבדו התולעים במשמוש ידים ואם לאו טרפה [ש״ך סקי״ח ופר״ח] ויש שהשיג על זה דאין ראיה מזה כלל דזריחת השמש נותן כח לרחשים ותולעים לרחוש ובלעדי השמש הם כפגרים מתים ואין כח להם לרחוש ואין ראיה שמקודם יצאו לחוץ אחר השחיטה [כרו״פ] ואין זה השגה כלל דוודאי זה אמת שהשמש נותנת להם כח לרחוש אבל זהו ברור שחיותם הטבעי היה יותר חזק בחיי הבהמה בחום הטבעי של הבהמה ובהכרח הוא שכשהרגישו באפיסת חום הטבעי התחילו לחפש חיות כדרך כל בעלי חיים שבורחים ממקום הנזק ויש חזקים שיצאו ויש חלשים שנשארו בתוכם ועתה בזרוח עליהם השמש השיגו כח [וז״ש שאין נעשה פלוגתא רחוקה תמיהני דזה בזה תלוי ודו״ק]:

לא ויש ראיה לזה מדברי בה״ג שכתב ריאה דאית בה מורנא נעיין אי נפקין ורחשין כשרה ואי לא נתלי לריאה בשימשא אי כד חיימא ריאה נפיק מורנא כשרה ואי לא נפיק טרפה והיכא דבתר דאישתחיט בהמה אישתכח מורנא דנקב בריאה או בכרס אחר שחיטה הוא דניקב וכשרה וכן הלכתא עכ״ל ודבריו כפולין ואין מובנים ולפמ״ש ה״פ דמקודם קאמר ריאה דאית בה מורני כלומר בפנים הריאה ועל הריאה לא נמצא כלום ולכן בהכרח לנסות שאלו שבפנים יצאו ואם לאו טרפה ואח״כ אומר והיכא דבתר דאישתחיט בהמה אשתכח מורנא דנקב בריאה וכו׳ כלומר שהמורנא נמצא על הריאה אז א״צ בדיקת השמש וכשר בכל עניין והכי קיי״ל [ועש״ך סקי״ח שהביא ראשית דברי בה״ג ולא הביא סופו דמזה יש יותר ראיה דעל ראשית דבריו יש לבעל דין לחלוק ולפרשו כמו שפירש הרמ״א בד״מ דברי רגמ״ה אמנם מסוף דבריו מוכח להדיא כמ״ש ודו״ק]:

לב וזה שכתב בה״ג נעיין אי נפקין ורחשין כשרה דמשמע שיכול להיות שיצאו לחוץ גם בלא בדיקת שמש או מקום חם נ״ל דכוונתו כן הוא שע״י שינפחו אותה בחוזק יתחילו התולעים לצאת מפנים הריאה וזה ראיה למ״ש אחד מהבודקים המומחים שקבל מרבותיו שאם יש נקבי מורנא בריאה ולא נראה המורנא שיש לנפח הריאה היטב ויוצאים המורנא מהריאה [תב״ש סקכ״ז בשם ז״ך ע״ש] ודבר פשוט הוא שבחורף שהאויר קר וא״א להניחה בשמש יניחוה אצל תנור חם דמה לי חום השמש או שארי חמימות:

לג עוד כתב אחד מהגדולים שמעשה היה בפוזנא בנקב שלא נמצא שם כלום וחתכו מקום הנקב מראשה לסופה עד שמצאו שם תולע והכשירו ע״פ קבלה מהגאון מהר״ן מהוראדנא שפסק שם כן ותלה לומר שתולע אחר עשה הנקב ואזיל לעלמא ותולע הנמצא לא היה בו כח לצאת ואין שום משמעות בשום פוסק להקל כל כך אבל י״ל דבקיאים היו הבודקים דהוי התם דבשם שכיחא הא מילתא והכירו גם נקבי המורנא רק דלא סמכו אהכרה וכשמצאו המורנא תלו במצוי כיון דאיכא מורנא הידוע להם בטב״ע שעלול לנקוב ולצאת [תב״ש שם] ואף גם למנהג זה דווקא כשנמצא התולע בעומק הריאה כנגד הנקב אבל אם בשם אין נקב רק כשחותך בריאה משם ולהלן נמצא שם תולע אינו מועיל [ב״א סקנ״ט] וחלילה לנהוג באיזה מקום כן אם לא כשיודעים ומכירים ובקיאים שבשם שכיח זה [ונלע״ד דלכן סתמו חז״ל דבריהם ואמרו מורנא פליגי וכו׳ ולא אמרו מורנא על הריאה או מורנא בנקב או מורנא בריאה ולא נמצא בגמ׳ דין סתום כזה אלא משום דאית בה כמה אנפי ועיקר הדין כמ״ש בסעי׳ ל׳ ובמקום שיודעים ומכירים ומקובלים להורות כמעשה דפוזנא אין למחות בידה כמ״ש התב״ש סקכ״ז והב״א שם]:

לד דבר פשוט הוא דריאה שנמצא עליה או בתוכה תולעים אסורה כל הריאה באכילה מפני שמוחזקת בתולעים ובוודאי א״א לברור התולעים כי רבים הם ואם רק נמצאו ג׳ תולעים אסורה ולא מיבעיא אי אתו מעלמא אלא אפילו אם ממנה נתהוו אסורים כאבר מן החי כמו שאמרו חז״ל [ספא״ט] ויתבאר בסי׳ פ״ד דאינו דומה לכל הדברים כמו תולעים מגבינות וחומץ דכיון דבהמה בשחיטה תליא מילתא ובהם לא שייך שחיטה ממילא נאסרו באיסור אבר מן החי ואפשר גם לעכו״ם אין למוכרה וצ״ע:

לה יש מי שאומר דרק בריאה הדין כן אבל בכרס ודקין וקורקבן כשנמצא נקב ונמצא עליה תולע אין אומרים דלאחר שחיטה פירש [ב״ח] וחלקו עליו דבכל האיברים הדין כן לבד במוח כמ״ש בסי׳ ל״א וכמבואר להדיא מדברי בה״ג שהבאנו בסעי׳ ל״א [ש״ך סקי״ז ופר״ח] ויש מי שכתב שאין לעשות בהם מעשה להתיר [פמ״ג שם] ולא ידעתי למה כיון שבבה״ג מפורש כן ומזה מוכח שהטעם הראשון שכתבנו בסעי׳ כ״ו הוא עיקר דלטעם השני לא שייך זה רק בריאה בלבד ע״ש:

לו אמרו חז״ל [נ׳.] מקיפין בבני מעיים ובריאה כלומר אם נמצא בהם נקב ואין במה לתלות והדבר ספק אם נעשה קודם שחיטה או לאחר שחיטה נוקבין נקב אחר בצדו ורואין אם מראיהן שוין כשרה דבידוע שלאחר שחיטה היה [רש״י] ומדין אפילו מערוגה זו לערוגה זו ורק מדקה לדקה ומגסה לגסה ולא מדקה לגסה ולא מגסה לדקה כלומר מאונא לאונא ומאומא לאומא ולא מאונא לאומה ולא מאומה לאונה [שם] אבל הרי״ף והרמב״ם בפ״ז מפרשים גסה ודקה כפשוטו והיינו שיש לדמות אפילו מבהמה זו לבהמה אחרת ובלבד מבהמה דקה לבהמה דקה וכן מגסה לגסה אבל לא מגסה לדקה ומדקה לגסה ורש״י ז״ל הביא גם פירוש זה וכתב שאין להקל כל כך ע״ש אמנם לדידן אין נ״מ בזה דכבר כתב רבינו הרמ״א וכל גדולי אחרונים דהאידנא אין אנו בקיאים בזה ואין לסמוך בזה אהקפה כלל להכשיר [והש״ך סקי״ט כתב דהיכא שיש עוד קצת צד להיתר יש להקל גם בזמה״ז והאחרונים חולקים בזה דאין אנו בקיאים כלל ורק להחמיר יש לחוש להכרתינו עפמ״ג שם]:

לז כבר נתבאר בסעי׳ כ״ה דכשניכר שהנקב מחיים נעשה אין מועיל שום סימן וכן הדין במורנא לבד בנקב פתוח שנתבאר שם דאינו מועיל סימן אבל לעניין מורנא לא שייך זה דבמורנא דרכו להיות פתוח [שמ״ח סעי׳ ט״ז] וכן מה שנתבאר שם לעניין אדום ובניקבי המורנא אדרבא דרכו להיות אדום ורך סביבותיו [לב״ש סקמ״ג] ודבר פשוט הוא דכל שאין הנקב דומה לניקבי המורנא אין להכשיר וא״כ דווקא אדום הוי סימן לניקבי המורנא אך אפשר שאין האדמימות דומה זל״ז וכמ״ש שם ג״כ כעניין זה מיהו אם יש אודם בצלעות כנגדן אין להכשיר ומהנכון לבדוק נגדו בצלעות [פמ״ג] וכמו שאמרנו בסעי׳ כ״ג דאפילו אם יש עוד ריעותא כשר כשיש לתלות במשמוש היד או בכלב כמו כן במורנא דחד דינא אית להו [עלב״ש סקמ״ד]:

לח בהריאה יש סמפונות שהם כקנים חלולים ואם ניקב אחד מסמפוני הריאה בפנים לסמפון חבירו דהיינו במקום שמתפצלים זה מזה ואין בשר ביניהם טרפה שחבירו קשה ואין מגין עליו וכ״ש אם גם חבירו ניקב כנגדו אע״ג דכל היוצא מנקב זה נכנס תיכף בנקב השני ואינו הולך בין הסמפונות כלל ולנקב השני יש סתימת בשר הריאה מ״מ טרפה כיון שלנקב זה אין דבר שיסתום אותו אבל אם ניקב ברחוק מהפיצול לבשר הריאה כשרה שהבשר רך ונכנס לתוך הנקב וסותמו ואם אין בשר על הנקב אע״פ שיש בצדדיו וכנגדו או שהבשר שעל הנקב לקוי אין זו סתימה וטרפה [שמ״ח סעי׳ י״ז] וכן אם ניקב הסמפון למעלה קודם שמתפשט בבשר הריאה ואין עליו בשר רק קרום הריאה פרוש עליו ג״כ טרפה [לב״ש] וכן אם נמצא מחט תחוב מהסמפון אל תוך הבשר דטרפה [פמ״ג בשם כנה״ג] שהרי כפי שנמצא עתה ליכא הגנה על נקב הסמפון [וזה שמדינא דגמ׳ מחט בריאה כשרה זהו בנמצאת כולה בבשר ואף שעברה דרך הסמפון מ״מ אין זה כלום שהרי מיד יצאה ונסתם הנקב כמו סירכא בכסדרן אבל כשנמצאת תחובה מן הסמפון לבשר טרפה וכ״כ האחרונים]:

לט ודע שזה שנתבאר כשהסמפון ניקב לבשר כשר זהו דעת הטור והש״ע וכל הראשונים כדמוכח להדיא בגמ׳ [מ״ח:] ודברי הרמב״ם בזה צ״ע שכתב בפ״ז אחד מסמפוני הריאה שניקב אפילו לחבירו טרפה עכ״ל דמשמע מדבריו דכ״ש לבשר והמה דברים תמוהים דאדרבא לבשר כשר וכבר תמהו עליו הטור וכל הראשונים ודברים רבים נאמרו בזה [עב״י וב״ח וט״ז] והמחוור מה שתרצו דה״ק לא מיבעיא אם ניקב למעלה קודם התפשטותו בבשר שאין עליו רק קרום הריאה דוודאי אין דבר שיגין עליו אלא אפילו לחבירו ג״כ טרפה מפני שהסמפון קשה אבל בניקב לבשר מודה שכשר [ט״ז סק״ט ולח״מ שם וכרו״פ] וזהו דעת רוב הפוסקים דגם הרמב״ם מודה דלבשר כשר ויש מי שהקשה דא״כ למה לא כתב דלבשר כשר [ב״ח] וי״ל דגם זה מבואר בדבריו שכתב שם לקמן מחט שנמצאת בריאה נופחין אותה אם לא יצא ממנה רוח בידוע שדרך סמפונות נכנסה ולא ניקבה עכ״ל והרי נמצאת עתה בבשר ובע״כ שיצאה מהסמפון לבשר וניקבה שם וזהו כמבואר להדיא שלבשר כשר ואין לשאול למה לא ניחוש שניקבה מסימפון לסימפון ומשם יצאה לבשר דאין זה שאלה דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן [רש״י שם]:

מ ולי נראה להוסיף עוד בזה דבאמת קשה לי על עיקרא דהך דינא שנתבאר דחבירו אינו מגין על הנקב והבשר מגין משום דסמפון הוא קשה והבשר רך וחזינן מזה דרך על גבי קשה יותר מהודק מקשה על גבי קשה ובגמ׳ דשבת [נ״ז.] מוכח לעניין חציצה בטבילה דקשה על גבי קשה יותר חוצץ מרך על גבי קשה [ע״ש בתוס׳ ד״ה השתא קשה] אלמא דקשה על קשה יותר מהודק מרך על קשה וצריך לחלק ולומר דשאני הכא דהבשר נכנס לתוך הנקב וסותמו אך העיקר נ״ל דזה ידוע בכל הגידים כל מה שהולכין להלאה נחלש כוחם ודומין לבשר כמו שיתבאר בסי׳ נ״ו בצומת הגידין וכן נראה דזהו סברת הרמב״ם בסמפוני הריאה דשם סמפון אינו אלא בתחלתו וכשהם מחוברים זל״ז וכשהולכין להלן ומתפרדים זה מזה נחלש הקושי שלהם והם דומים בריכוכם כבשר ולא שייך עליו לומר שהסמפון ניקב דהוא כבשר ממש ולכן במחט כשהלך דרך הסמפון הלך מסתמא כדרכו עד מקום שמתפרדים זה מזה ונתחב בהבשר ולכן שפיר קאמר הרמב״ם אפילו לחבירו כלומר לא מבעיא אם ניקב למעלה כמ״ש בסעי׳ הקודם וניקב לבשר לא הוצרך להזכיר דבשם אין זה סמפון אלא כבשר ודין זה מבואר במחט כמ״ש [כנלע״ד]:

מא קיי״ל דחסרון מבפנים לא שמיה חסרון [מ״ז:] ואין חילוק בין שנבראת כך חסירה מבפנים ובין נחסרה ע״י חולי [ב״ח] ולפיכך אמרו חז״ל [שם] ריאה שנשפכה כקיתון כשרה כלומר שבשר הריאה נימוח בתוך קרומים שלה ונשפך מראשה לסופה ומסופה לראשה בתוך הקרומים וחסרון הוא שמתחלה כולה מלאה ועכשיו חציה ריקנית [רש״י] והקרום קיים והוא בריא וטוב ועולה בנפיחה כראוי ואפילו אם רק קרום העליון קיים כדמוכח מדברי הרמב״ם [פ״ז ה״ט] והש״ע סעי׳ ז׳ ע״ש:

מב ודווקא שהסמפונות לא נתקלקלו והיינו שעומדים במקומם ולא נמוחו אבל אם נמוח אפילו סמפון אחד טרפה וכיצד בודקין אותה נוקבין אותה ושופכין אותה בכלי שהיא שוע באבר שחלקה היא ונראה הכל יפה או כיוצא בזה כלי נקייה ולבנה אם נראה בה חוטין לבנין בידוע שנמוקו הסמפונות וטרפה ואם לאו בשר הריאה בלבד הוא שנימוק וכשרה [שם] ולא חיישינן שמא ניקב סמפון אחד וסמפון האחר אינו מגין כמ״ש בסעי׳ ל״ח וגם בשר הריאה אינו מגין שהרי נימוק והיה למים דאי ס״ד שהסמפונות היו נקובים או אפילו אחד מהן היו נמוחים ונראים בכלי אחרי שהקלקול הגיע לסמפון אלא ודאי שהסמפונות שלימים [ר״ן] ואין לסמוך האידנא אבדיקה זו כי אם בהפסד רב וצורך גדול ובהקבץ כל הבקיאים [שמ״ח]:

מג וכתב הטור וז״ל ופי׳ רב אלפס דווקא שיהיו מיחוי המים זך אבל אם הם עכורים או סרוחים טרפה וכ״כ הרמב״ם וא״א הרא״ש מכשיר אף בעכורים וסרוחים עכ״ל ועפ״ז הובא בש״ע סעי׳ ז׳ שני הדיעות וכתב רבינו הרמ״א דמי שהוא בקי לבדוק שלא נמוחו הסמפונות יכול לסמוך עלייהו לצורך הפ״מ עכ״ל ובאמת ברי״ף ורמב״ם לא נמצא כלל בדין זה דאם הם עכורים או סרוחים טרפה ורק הטור למד זה מדבריהם שכתבו בבועות דבעכורים וסרוחים טרפה כמ״ש בסי׳ ל״ז ומזה למד הטור דלדעתם גם בכאן הדין כן ושארי הפוסקים הראשונים לא הזכירו דבר זה:

מד ובאמת תמיהני דאי ס״ד דדין זה הוא גם בנשפכה כקיתון למה לא הזכירו הרי״ף והרמב״ם בזה הדין דצריך שיהא המיחוי זך והרי דיני בועות כתבם הרי״ף בריחוק מקום מדין נשפכה כקיתון ואף גם הרמב״ם שסמכן זל״ז הלא הזכיר דין זה דנשפכה כקיתון קודם דיני בועות ואיך סמך בזה על מה שיכתוב אח״כ בלי שום גילוי דבר ועוד דהא בגמ׳ מוכח להדיא דבועות גריעי הרבה מנשפכה כקיתון דבבועות אמרו שם [מ״ח.] דר׳ יוחנן לא הוי מורה בהו היתר ע״ש ומרא דשמעתא דנשפכה כקיתון הוא ר׳ יוחנן והטעם כתב הרשב״א [שם] וז״ל דריאה שנשפכה כקיתון לית בה חשש נקב ומבפנים היא שנמוקה בשרה וכו׳ ומשום נקב ליכא דעורה לא לקה כלל אבל צמחים שהם מחמת ליחה שמתאספת בין עור לבשר ונפסדת שם ונעשית מוגלא קרוב הדבר הרבה שנקב העור ע״י כך ואע״פ שנראית שלימה ועולה בנפיחה קרום הוא שעלה בה עכ״ל ואיך למדו הטור והש״ע זה מזה וגם במקור הדין של הרי״ף והרמב״ם בבועות הוא מגמ׳ [נ״ה:] לעניין ריאה וכוליא ושם לעניין בועות מיירי כדפירש״י שם ועוד דבסוכה [ל״ו.] שרצו חז״ל ללמוד דין באתרוג שנשפך כקיתון מדין ריאה שנשפך כקיתון ומבואר שם להדיא דמיירי בסרוחים ע״ש [עכרו״פ שהקשה משה] וזהו לעניין הקרומים ולעניין סמפונות הוא להיפך ויתבאר בסי׳ ל״ז:

מה ודע דבגמ׳ שם איתא ריאה שנמוקה וקרום שלה קיים אפילו מחזקת רביעית כשרה ע״ש והרמב״ם והש״ע השמיטו דין זה ונראה ברור שטעמם הוא שזהו עצמו דין של נשפכה כקיתון דמה לי אם נשפכה כקיתון או שנמוקה ונתרוקן המקום לגמרי ונשאר המקום חלול [כפירש״י ע״ש] דהעיקר הוא הקרום וכיון שהקרום קיים כשרה אבל הרי״ף והטור כתבו שני הדינים ע״ש ותמיהני על רבינו הב״י שבספרו הגדול הביא בשם קדמון דדוקא כשהחלל אינו מחזיק יותר מרביעית אבל יותר מרביעית טרפה וא״כ חלוק דין זה מנשפכה כקיתון דבשם אף אם כולה נשפכה כקיתון כשרה ובכאן הוא רק עד רביעית וא״כ למה לא כתב זה בש״ע ורבינו הרמ״א כתב זה בסעי׳ ח׳ דביתר מרביעית טרפה ונ״ל דרבינו הב״י לדינא לא הסכים לזה כמו שבאמת חלקו על זה גדולי האחרונים [ט״ז ופר״ח וכרו״פ] והרי מדברי הרמב״ם ראיה ברורה שמכשיר גם ביותר מרביעית מדהשמיטו לגמרי והשוה זה עם נשפכה כקיתון וגם דעת הטור נראה כן מדלא כתב שביותר מרביעית טרפה ואי הוי ס״ל כן לא היה משמיט א״ע מלהזכיר זה ושום אחד מהראשונים לא הזכירו דבר זה ולכן בהפ״מ יש להקל:

מו כל מה שנתבאר הוא כשהחסרון הוא רק מבפנים ומבחוץ היא שוה לשארי ריאות כשנופחין אותה ואין בה מבחוץ שום חסרון אבל כשיש בה מבחוץ חסרון יש בזה דיעות מחולקות וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ חסר מגוף הריאה ולא ניקבה כשרה ויש מי שאוסר וכתב על זה רבינו הרמ״א והמנהג להכשיר אם החסרון ככף פשוטה אבל אם החסרון ככף כפופה אם יוכל להניח בגומא ההיא אצבע אגודל מקרי חסרון וטרפה ואם לאו כשרה וכו׳ עכ״ל ורוב הגדולים צווחו ככרוכיא על זה דאיזה חילוק יש בין כפופה לפשוטה ומכשירים בכל עניין [יש״ש סי׳ מ״א וש״ך סקכ״ד וט״ז סקי״ג ופר״ח]:

מז וגם במ״ש שיש מי שאוסר בחסר וזהו דעת הרמב״ם בפ״ח דין ז׳ שכתב וז״ל נמצאת כולה שתי ערוגות ואין לה חיתוך אזנים טרפה וכן אם חסר גוף הריאה אע״פ שלא ניקבה ה״ז כמו שחסר מניין האונות וטרפה לפיכך אם נמצא ממנה מקום יבש עד שיפרך בצפורן ה״ז כחסר וטרפה ואפילו היה כל שהוא עכ״ל ותפסו הטור והש״ע וכל הפוסקים שזה שכתב וכן אם חסר גוף הריאה כוונתו על חסרון מבחוץ כמו חריץ וקמט וכיוצא בזה אבל באמת

נראה יותר דה״ק כשם שבחסרון אזנים שהם האונות טרפה כמו כן גוף הריאה שחסרה כלומר אם האומא שהיא גוף הריאה חסירה שאין לה רק אומא אחת ג״כ טרפה דאע״ג דרבא לא קאמר בגמ׳ רק דחסר אונא טרפה מ״מ ק״ו הוא לחסר אומא והכל הוא נכלל במה ששנינו במשנה או שחסרה וזהו שאומר ה״ז כמו שחסר מניין האונות כלומר דחסרון אומא הוי כחסרון אונא ואומר עוד לפיכך אם נמצא ממנה מקום יבש וכו׳ ואפילו היה כ״ש ביאור דבריו דבגמ׳ [מ״ו:] איתא אמר רבא ריאה שיבשה מקצתה טרפה והנה יש לפרש דטעם טרפות דיבש הוא מחמת נקב דיבש סופו לינקב אמנם א״כ למה הוצרך לומר מקצתה פשיטא דנקב כל שהוא טרפה ולכן מפרש הרמב״ם דטעם טרפות דיבש הוא מפני חסרון ולכן הייתי אומר דכשם שבחסרון ממש אינה טרפה אלא בחסרון אונא או אומא ולא בחסרון מקצתם כמו כן ביבשה קמ״ל דיבש גריע טפי מפני שסופה להתייבש כולה ולפ״ז גם הרמב״ם ס״ל ככל הפוסקים דחסרון מבחוץ כשר [ע׳ ס׳ תי״ק סק״ה שפי׳ כן בכוונתו ועכ״מ שטרח הרבה לתרץ קושית התוס׳ מ״ז: ד״ה אבל שהקשו לאותן שאוסרים קמט וסדק וחסרון על הריאה למה ליה לאוקמא כר״ש לוקמא כדברי הכל ע״ש וזהו לפי הבנתו שהרמב״ם עומד בשיטת אלו האוסרין אבל לדברינו אינו סובר כן וזה שלא תירץ שם דמיירי בחסר אונא או אומא כמו שהאמת זהו פי׳ המשנה דאו שחסרה כמ״ש הרמב״ם עצמו בפי׳ המשנה וכן הרע״ב כבר תרצנו זה בס״ד בסי׳ ל״ה סעי׳ ג׳ ע״ש והתי״ק טרח ג״כ בזה ע״ש ולענ״ד הדבר פשוט כמ״ש שם ודו״ק]:

מח ולפ״ז כיון שכל רבותינו הראשונים והאחרונים סוברים העיקר לדינא דחסרון מבחוץ לאו כלום הוא וכשיש סדק וקמט בריאה או איזה חסרון כגון שבמקום אחד עור הריאה נמוכה משאר הריאה וכיון שהיא עולה בנפיחה ואינה מבצבצת לית לן בה ורק יש שחששו לדעת הרמב״ם ז״ל שאוסר בכה״ג ואחרי שבררנו בס״ד שגם הרמב״ם סובר כן אין שום דיעה לאסור ולכן נלע״ד דזה שכתבו כמה מהגדולים דכשיש עוד ריעותא בהקמט והסדק וכיוצא בזה כגון סירכא או בועא דדיינינן לה כי תרתי לריעותא כמבואר בספריהם זהו הכל לפי מה שתפסו בדברי הרמב״ם שדעתו להטריף בחסרון מבחוץ כפי הכללים שהנחו בעניין תרתי לריעותא שכשיש דיעה אחת להטריף אף דלא קיי״ל כמותו מ״מ מצטרף לתרתי לריעותא אבל לפי מה שבררנו הרי אין שום דיעה לאסור בזה ויש שרוצים לומר גם בחסרון מבפנים שהכל מודים שכשר אם יש עוד ריעותא על הקרום כמו בועא וסירכא וכיוצא בזה דהוה תרתי לריעותא ולא נראה כלל דכיון שהריאה מבחוץ שלימה וטובה מה איכפת לן בחסרון שבפנים וראיה מדברי רבינו הרמ״א בעצמו שהחמיר בחסרון מבחוץ אם הוא ככף כפופה כמ״ש מ״מ כתב בסי׳ ל״ז סעי׳ ג׳ דבועא על חריץ וקמט טרפה מטעם דהוה כתרי בועי דסמיכי ע״ש הרי שהטריף מטעם זה ולא מטעם תרתי לריעותא [עי׳ לב״ש סק״ס שכתב ג״כ דקמט אינו ריעותא והביא ראיה מזה ע״ש וכ״כ בסקנ״ז לעניין חסרון מבפנים עם חסרון מבחוץ דלא הוי תרתי לריעותא משני טעמים האחד דחסרון מבפנים אינו ריעותא כלל ועוד דהקרומים מפסיקים בין שני הריעותות ע״ש]:

מט והנה מ״ש רבינו הרמ״א לחלק בין כף כפופה לכף פשוטה אין לזה טעם מה בין זל״ז ובספרו ד״מ אות ה׳ הביא מבדיקות מהרי״ו לחלק בין כף כפופה לפשוטה דכפופה מקרי חסרון ומבדיקות ישנים הביא דאם החסרון הוא כדי שיוכל להכניס אצבע אגודל בתוכה מקרי חסרון וטריפה ופחות מזה כשרה ואין חילוק בזה בין אונא לאומא ובין שיפולי לגגה עכ״ל ובש״ע כתב ע״פ המנהג להצריך שניהם כף כפופה והכנסת אגודל בכל השלש רוחות [לב״ש סקס״ג] דלפי שמעיקר הדין כשר בכל גווני לכן לא ראה להחמיר רק בהצטרף שניהם יחד ובהפסד מרובה המקיל אף בכף כפופה לא הפסיד [פמ״ג בש״ד סקכ״ג] ואפילו יש בהחסרון אגודל או יותר ויש מי שהכריע דבניכר שזהו מתחלת ברייתו כשר בכל עניין בהפ״מ אבל בקמטים שנעשו ע״י חולי יש לאסור בכפופה אף בהפ״מ [לב״ש סקס״ה] והבקיאים יודעים להכיר בין קמט שבא מתולדתו ובין קמט שנעשה מחמת איזה לקותא וחולי [שם סק״ס] וכשנעשה בתולדתו אין להצטרף לשום תרתי לריעותא ולא כן כשנעשה מחמת חולי [שם] עוד כתבו דאפילו בכף כפופה אם צד אחד ארוך יותר מחבירו כשר דכיון שאותו צד התחיל להתרפאות גם השני יתרפא [ט״ז סקי״ג] ובסי׳ ל״ט יתבאר דאם הקמט הוא ע״י סירכא שהקמיטה בשר הריאה ואינה עולה בנפיחה יפה טרפה ושם יתבאר בס״ד פרטי דין זה:

נ ויראה לי ליתן טעם למנהג זה להפריש בין כף כפופה לפשוטה שזה נתייסד ג״כ ע״פ מה שתפסו בדברי הרמב״ם דחסרון מבחוץ טרפה דהנה רבינו הב״י בספרו הגדול הקשה על הרמב״ם היאך פסל בחסרה אע״פ שלא ניקבה והא בנימוקה מכשרינן אפילו החסרון מחזיק רביעית עכ״ל ביאור דבריו דאחרי שנתרוקנה מבפנים בהכרח כמעט שעור הריאה במקום חסרונה תפול ותהיה כחסרון מבחוץ דאע״ג שאפשר ע״י נפיחה שתעמוד העור על עמדה כדרך נודות נפוחות מ״מ ודאי ג״כ קרוב הדבר שע״י חסרונה שבפנים אין העור מעמדת עצמה כראוי ותירץ דלא נימוקה גריע טפי מנימוקה ע״ש שתירץ בדוחק ולכן ס״ל לבעלי דיעה זו דוודאי יכול להיות כן שע״י הריקון שבפנים נראה כחסרון מבחוץ ולכן אם החסרון מבחוץ במקום אחד כעיגול או מרובע או אורך או רוחב באמת אמרינן כן שאין זה חסרון מבחוץ אלא חסרון מבפנים וע״י זה גם מבחוץ אינה עולה כראוי אבל כשהחסרון הוא משלשה רוחות ככף כפופה ובאמצע הכף היא עולה בנפיחה כראוי אי ס״ד דהסיבה הוא מפני החסרון שבפנים למה עלתה באמצע כראוי דפשיטא אם ג׳ רוחות אלה נתרוקן מבפנים גם התוך שבהם שהוא האמצע נתרוקן כמובן אלא ודאי דאין זה מפני החסרון שמבפנים וכ״ש אם החסרון הוא כמם

סתומה והאמצע עולה בנפיחה כראוי דג״כ טרפה אבל ככף פשוטה שהם רק אורך ורוחב בלי המשך אמרינן שכאן נתרוקן מבפנים ולא במקום אחר [כנלע״ד טעם המנהג הזה]:

נא ודע שיש שכתבו טעמים אחרים על החילוק שבין כפופה לפשוטה יש מי שכתב דכשהקלקול ככף כפופה לא יתרפא עוד [תב״ש סקמ״ח] ויש שכתב הטעם דתמונה זו הוי יתרת ולפ״ז אין זה רק באומות אבל באונות הרי הוי יתרת בדרי דאוני וכשר [באה״ט סקי״ט בשם דמש״א] ויש שכתבו דזהו רק במקום השיפולים של הריאה דכשהוא שם ככף כפופה ובעומק ורוחב אגודל נתקלקלו הסמפונות [ב״ח והתב״ש סקמ״ו בשם הר״צ] ויש שכתב טעם ע״פ חכמת הנסתר [ב״א ס״ק ק״א בשם מג״ע] ולע״ד העיקר כמו שכתבנו:

נב כתב הטור ריאה שאירע בה מקרה שנפחוה ונשאר בה מקום אטום שאינו עולה בנפיחה קורעין המקום האטום אם נמצא בו ליחה כשרה שמחמת הליחה נאטם ואם לא נמצא בו ליחה מניחין עליו קש או נוצה ונופחין אותה אי מבצבצת כשרה שהרי הרוח בא שם ואם לאו טרפה אבל א״צ לחוש לזה כל זמן שלא נפחוה עכ״ל כוונתו מבוארת דסתם ריאה כל שלא ראינו בה איזה ריעותא א״צ לנפחה כלל ולכן כתב כשאירע בה מקרה שנפחוה כלומר שראינו בה איזה ריעותא וע״י הנפיחה נתראה לנו גם ריעותא דאטום [ב״י] ובסי׳ ל״ט יתבאר עוד בזה בס״ד וטעם טרפות של אטום מפני שהריאה רוחפת ומניפה על הלב ואם היא אטומה אינה יכולה להכניס רוח ולהניף [רשב״א בתה״ב] והרמב״ם בפ״ז כתב מפני שזהו כנקובה ולפ״ז אפילו בכל שהוא טרפה [ב״ח] ורש״י ז״ל כתב [מ״ז:] דלקותא היא ע״ש וכוונתו ג״כ כהרמב״ם ז״ל דזהו כנקב [כמ״ש רש״י מ״ג. ד״ה לא תיפוק] ויש מי שעשה דעת רש״י לדיעה שלישית [מ״ז סקט״ו] ואינו כן וכ״כ גדולי האחרונים [תב״ש ולב״ש]:

נג י״א דיש נ״מ לדינא בין שני הטעמים דלטעם שאינה יכולה להניף על הלב והטרפות הוי מטעם הלב אין זה מצטרף לתרתי לריעותא כגון כשיש סירכא על האטום וכיוצא בזה מפני שאין הריעותות שוות שזה מעיד על הלב וזה על הריאה ולטעם נקב מצטרף לתלר״ע ולהיפך יש קולא כשהוא מטעם נקב כגון שהאטום הוא נגד הדופן במיצד החזה דאפילו ניקבה שם הא קיי״ל בסי׳ ל״ט ריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה ואף דאנן מחמרינן שם זהו חומרא בעלמא כמו שיתבאר שם ולטעם הנפת הלב גם שם טרפה ובוודאי שיש להחמיר כשני הדיעות [פמ״ג שם] אמנם כשיש אטום במיצר החזה ומבצבץ באופן שמחמת האטום כשר ויש על האוטם עוד ריעותא יש להכשיר [לב״ש סקע״ו] דבזה לשני הטעמים אין כאן טרפות כמובן:

נד י״א דאטום לא הוי רק כשנאטם מעבר לעבר אבל נאטם בצד אחד כשר [פר״ח בשם ראב״ד] וזה יכול להיות לטעם הנפת הלב דכשאינה מעבר לעבר עדיין ביכולתה להניף על הלב אבל לטעם נקב פשיטא דאפילו מצד אחד טרפה כמ״ש דלהרמב״ם אפילו בכל שהוא טרפה ויש מי שדחה דברים אלו לגמרי לומר שטעות הוא לומר כן דבעינן מעבר לעבר [תב״ש סקנ״ה] ואינו כן דוודאי לטעם הנפת הלב שייך לומר כן כמ״ש [אבל מ״ש הבל״י דבקולשא דריאה לא שייך אטום זהו ודאי תמוה כמ״ש התב״ש שם]:

נה מה נקרא אטום שהמקום קשה ומראהו דומה לשאר ריאה אלא שאינו עולה בנפיחה אבל אם מראהו דומה למוגלא אינו אלא טינרי וכשר בלא בדיקה דכל שיש בתוכו מוגלא אין זה כלום דהקרומים הם בריאים וגם על הנפת הלב אין זה עיכוב דבחייה היתה ביכולת המוגלא לצאת ממנה וההפרש להכיר בין אטום ליבש הוא פשוט דיבש אפשר לעלות בנפיחה והקרום הוא יבש ושירטוט ציפורן ניכר בה משא״כ אטום אינו עולה בנפיחה ואין שירטוט צפורן ניכר בה והקרום אינו יבש [פמ״ג סקט״ו] וקשה כעין שיתבאר הוא יותר קשה מאטום ואינו מועיל אף אם יעשו שתצא רוח [שם] וההפרש להכיר בין אטום לצמקה דאטום המראה דומה לשאר ריאה אלא שהמקום קשה אבל צמקה הוא מראה אחרת כמו פירות צמוקים אך בנפיחה אינו עולה כמו אטום והבודקים הבקיאים בנקל להם להבחין בין זל״ז:

נו כיצד היא הבדיקה באטום מקודם מהפכין כל הערוגות למטה עם הקנה ומנענעין אותו שמא יש תוך הקנה ליחה שסותם אחד מהסמפונות שאין הרוח יכול ליכנס שם וע״י הנענוע יפול ממנו וטוב ליתן מקודם לתוך הקנה מים פושרין שיהיו נוטים קצת לחמימות [עתב״ש סקנ״ו] ובימות החמה יהיו רק פושרין וינענע את הריאה ואח״כ ישפוך את המים וינפח ואז אם אח״כ תעלה בנפיחה היא כשרה דאפשר שהליחה לא היה כן בחייה והיו יוצאות לקנה ואחר השחיטה נתקבצה שם [לבוש] ואם עדיין אינה עולה בנפיחה מניחין אותה במים פושרין כדי שתתחמם מעט דשמא נתקררה אחר השחיטה ואח״כ נופחין אותה ואם גם זה לא יועיל ממשמשים שם ביד באותו מקום הרבה אולי תתרכך ותעלה בנפיחה [שם]:

נז ואם גם זה אינו מועיל יעשו הבדיקה שכתב הטור שהבאנו בסעי׳ נ״ב לקרוע המקום האטום אם נמצא בו ליחה כשרה ואם לאו מניחין קש או נוצה ונופחין אותה אי מבצבצא כשרה ואם לאו טרפה אך בזה יש מחלוקת כיצד היא הקריעה במקום האטום ובש״ע סעי׳ ט׳ כתוב מביאין סכין וקורעין הקרום לבד סמוך ממש למקום האטום עכ״ל והקשו על זה דא״כ אפילו אם יבצבץ שם מה ראיה יש שנכנס הרוח למקום האטום ממש שמא רק מן

הצדדין בא הרוח [ט״ז סקט״ז] וצ״ל דס״ל דכל שיש מקום אטום א״א לרוח שיבא סמוך לו ממש ובהכרח לקרוע סמוך להאטום דאם יקרע בהאטום עצמו אפשר שיבצבץ מחמת חתך זה [שם] ואיזה ראיה הוא שבלא החתך הזה היה נכנס הרוח לשם וי״א שקורעים מקצת ממקום האטום ומניחין עליו איזה דבר וכשמבצבץ המקום שלא קרענוהו כשר ולא חיישינן שמא במקצת אטום זה שקרענוהו היה מטומטם הרבה דאלמלי לא חתכנוהו לא היה מבצבץ להא לא חיישינן דמסתמא כל מקום האטום הוא בשוה [פר״ח סקכ״ה] וזה נראה דעת הטור שכתב לקרוע המקום האטום דמשמע זה המקום עצמו [וכ״כ הי״ש ס״מ וט״ז שם]:

נח אבל י״א באופן אחר שקורעין הקרום שעל גבי האטום ולא הבשר עצמו כדי שלא יצא הרוח כשיחתוך בשר האטום עצמו וזהו כוונת הטור והש״ע וזה שכתבו בש״ע סמוך ממש למקום האטום אין הכוונה סמוך בהמשך הריאה אלא סמוך ממש על גבי מקום האטום [ש״ך סקכ״ה ותב״ש סקנ״ז] וע״י הקרום בלבד אין חשש לומר שמא רק החיתוך הזה גרם שיבצבץ:

נט ולע״ד נראה דאין קפידא בזה ובכל אופן שנעשה הוי בחינה טובה דהנה יש לדקדק בעיקר בדיקה זו שע״י החיתוך תבצבץ וכשרה כמ״ש למה כשרה הרי סוף סוף כשהיתה בשלימות הרי נפחנוה ולא נכנס בה הרוח ובחיי הבהמה לא היתה חתוכה ולא נכנס בה הרוח אז וצ״ל דמהנפיחה שלאחר שחיטתה אין ראיה שכן היתה בחייה שאז רוח חיים מסייעתה וכמ״ש בסעי׳ י״ג ע״ש וא״כ יכול להיות אף שעתה לא נכנס בה הרוח מ״מ בחייה נכנסה הרוח מפני שהנפיחה שע״י רוח חיים חזק יותר מכל הפעולות שע״י אדם ולכן מגלין אותה ע״י חיתוך שאם אז תבצבץ זהו סימן שבחייה נכנס בה הרוח גם כשהיתה שלימה ולכן כל הראשונים כתבו להדיא לחתוך בהאטום ממש וכל שאז נכנס הרוח בהחתך אין לנו להחזיק ריעותא שמא במקום החתך היה אטום הרבה שלא נכנס בה הרוח דממ״נ אם נבא לחשוש ניחוש ג״כ שמא בחייה כשהיתה שלימה לא נכנס הרוח במקום הזה אלא ודאי כיון דרוב בהמות כשרות ומשנשחטה בחזקת היתר עומדת כיון שרואין עתה ע״י החתך השתנות מכפי שהיה מקודם שוב לא חיישינן לה ואלו שאמרו שקורעין סמוך ממש למקום האטום או לקרוע רק הקרום שעל האטום זהו להעדפה בעלמא דהבדיקה יותר ברורה בכה״ג אבל לדינא מודים ג״כ שאם חתכו בהאטום עצמו ג״כ כשר וראיה ברורה לזה שהרי בשם הרשב״א הביאו [ב״י וב״ח] שהצריך דווקא סמוך למקום האטום שכן כתב בתורת הבית הקצר והרי בתה״ב הארוך כתב לקרוע בהאטום עצמו ע״ש אלא ודאי כמ״ש דזהו להעדפא בעלמא ולאו לעיכובא וגם כוונתו בסמוך למקום האטום אין צ״ל לקרוע העור שעל האטום אלא סמוך ממש כפשוטו וממילא כשיחתוכו בשם סמוך ממש הרי יתגלה מקום האטום בשלימות ובלא הקרומים כמובן וכשיבצבץ בשם במקום החתך בדופן החצון של האטום שנתגלתה ע״י החיתוך הרי יש ראיה שאין זה אטום ממש ואמרינן שבחייה נכנס במקום זה רוח גם כשהיתה בשלימות ובזה מתורץ כל מה שהקשו הגדולים בעניין זה [וא״צ לדוחק שבסעי׳ נ״ז ודו״ק]:

ס כבר נתבאר דאם נמצא בהאטום מוגלא כשר וה״ה אם נמצא דם עכור או בשר נרקב כשר מטעם שנתבאר בסעי׳ נ״ו ויש מי שרוצה לומר דדווקא כשנמצא המוגלא סמוך לעור ולא באמצע האטום דחיישינן שמא משם ולמעלה נטמטם [לב״ש סקע״ה] ואינו כן דא״כ נצטרך שיהיה כולו מלא מוגלא ולא משמע כן אלא ודאי כיון שמוצאים איזה סיבה להאטום אמרינן שבחייה לא היה כן מטעם שבארנו בסעי׳ הקודם [והפמ״ג במ״ז סקי״ז לא קאמר אלא דברחוק מהאטום אינו מועיל אבל באטום גופה מועיל בכל מקום ואף גם בריחוק מקום ס״ל להכנה״ג דמועיל כמ״ש הפמ״ג ע״ש וזהו הכל לפי ראות עיני הבקיאים אם ביכולת מוגלא זו לעצור בעד הרוח מועיל גם בריחוק מקום ועכ״פ דברי הלב״ש תמוהים]:

סא סירכא מתוך האטום ועברה ע״י מיעוך והאטום הותר ע״י קריעת הקרום או האטום עצמו כמו שנתבאר מ״מ הרי אין בדיקה להסירכא כיון שעתה נקרע הקרום ומקודם ג״כ אין בדיקה לסירכא במקום האטום ולכן יש שאוסרין זה מטעם חסרון הבדיקה של הסירכא ומטעם תרתי לריעותא [תב״ש סקנ״ח] ומ״מ בהפ״מ יש להתיר דהבדיקה אינה אלא לחומרא כמ״ש בסעי׳ כ״ג ע״ש וכשנחסרה הבדיקה הוי כנאבדה הריאה שמתירין בהפ״מ כמ״ש בסי׳ ל״ט ומטעם תרתי לריעותא אינו אלא לטעם נקב אבל לטעם שאינה יכולה להניף על הלב אין זה תרתי לריעותא כמ״ש בסעי׳ נ״ג ע״ש ואפילו לטעם נקב אין דין תרתי לריעותא מוסכם מכל הפוסקים כמ״ש בסעי׳ ח׳ ע״ש [עלב״ש סקע״ז והנלע״ד כתבתי ודו״ק]:

סב יש מי שאומר שאם יש נקב במקום האטום ע״י מישמוש יד הטבח וכדומה ואף שנעשה ודאי אחר שחיטה אם הקרומים לבד ניקבו כשר אם מבצבץ אבל גם בשר הריאה ניקב טרפה מפני שבבדיקת אטום לא מהני רק קריעת הקרומים לבד אבל כשנקרע הבשר חיישינן שמא מקום הקרע היה מטומטם [לב״ש סקע״ט] ואינו כן לפי מה שבארנו בסעי׳ נ״ט ולכן כשיש לתלות הנקב במישמוש היד כשר בכל עניין אם עלתה בדיקת האטום כראוי כפי מה שנתבאר:

סג וכן יש מי שאומר שאם נמצא באטום חוט אדום נמשך מעט ודאי אטום הוא ולא מהני ליה בדיקה אא״כ בהפ״מ ושעת הדחק אבל בחוט לבן ינקוב החוט ויבדוק גם שלא בהפ״מ [שם סקע״ח] ואמת שדבר זה הובא בדרכי משה אות ז׳ בשם בדיקות ישנים ע״ש אבל בש״ע לא הובא דבר זה וגם

האחרונים לא הזכירו זה [וכ״כ התב״ש סקנ״ט] ודע דבדיקת אטום אפילו כבר נחתכה הריאה אם ביכולת לבדוק ע״י שפופרת שיבצבץ במקום האטום כשרה ופשוט הוא ויש מי שאומר דכשהאטום מקום רחב ומקצתו מראה מוגלא והשאר מראה ריאה דטריפה מטעם דאין מקצת המקום ראיה על כולו [לב״ש סקפ״ג] וגם זה אינו לפמ״ש דבדיקת מקצת מועיל ג״כ כפי הטעם שבארנו בסעי׳ נ״ט:

סד איתא בגמ׳ [מ״ז:] ריאה דדמיא לאופתא והוא בקעת עץ טרפה ויש בגמ׳ כמה פירושים על זה וזהו שכתוב בטור וש״ע ריאה שקשה כעץ במישמושה טרפה וה״ה אם קלה כעץ טרפה עכ״ל כלומר שהיא קלה יותר מכל הריאות וקשה כעץ הוא כפשוטו שבמישמוש היד הוא דומה לעץ וזהו ספק טרפות כיון שיש כמה לשונות בגמ׳ על זה וכן מ״ש הרמב״ם בפ״ח ריאה שנמצאת נפוחה כמו עיקר חריות של דקל אוסרים אותה מספק שזו תוספת משונה בגופה ושמא התוספת בגוף כחסרון עכ״ל זהו ג״כ מהפירושים שנאמרו בגמ׳ על דמיא לאופתא ולכן כתב שהוא ספק כמ״ש והטור והש״ע לא חששו לזה שכן דרכם לבלי לדקדק ולבאר בכל מקום מהו טרפה וודאית ומהו ספק טרפות ודבר פשוט הוא שזה אינו דומה לא לאטום ולא ליבש והבקיאים יודעים להפריש בין זל״ז [ובסעי׳ י״ב שכתב ספק טרפה לפי שהעתיק לשון הרמב״ם]:

סה יש מי שאומר דקשה כעץ וקלה כעץ אפילו במשהו מן הריאה טרפה מטעם דזהו כנקב [שמ״ח סעי׳ כ״ד] והנה לפירושו של הרמב״ם שהבאנו ודאי אינו כן שהרי כתב שזהו כחסרון ובעינן אונא שלימה או אומא שלימה ואפילו להטור והש״ע לא ידעתי אם זהו מטעם נקב ויותר נראה ג״כ שהוא מטעם חסרון כמ״ש הרמב״ם לפי פירושו ומדברי רבינו הב״י בסי׳ ל״ח סעי׳ א׳ נראה דאף לפירוש הרמב״ם טרפה במשהו ע״ש וצ״ע שהרי דימה זה לחסרון אך שהולך לשיטתו שתפס בדברי הרמב״ם דמטריף בחסרון מבחוץ כמ״ש בסעי׳ מ״ז אבל לפי מה שבארנו שם אינו מטריף רק בחסרון אונא או אומא וה״נ כן ולכן דין זה צ״ע ויש להתיישב בו ודבר פשוט הוא שכל אלו הדברים משערים כפי שהיא לאחר נפיחה:

סו ריאה שנתמסמסה דהיינו שנמצאת שלימה וכשתולין אותה תחתך ותפול חתיכות חתיכות טרפה ואף אם לא תפול אלא שהגיע ללקותא לבשר שהרופא גורדו טרפה [פר״ח סק״ל] ומעשה בריאה אחת שנפחוה ונפל ממנה חתיכה חתיכות ולא יצא הרוח וצוה המורה לנפוח בחוזק עד שנפלו כל חתיכות בשר ההם וראו קרום חדש בהריאה והיא שלימה כדינה והכשירוה דהחתיכות היו בשר בלוי שעל הריאה [שם בשם הגהות מהרי״ו]:

סז איתא בגמ׳ [מ״ו:] ריאה שיבשה מקצתה טרפה והוא שתהא נפרכת בצפורן כלומר כשידחוק עליה הצפורן תשבר דאע״ג דבמומי בכור ביבשות האוזן מקרי יבש כשמנקבין אותה ואינה מוציאה דם אע״פ שאינה נפרכת בצפורן זהו מפני שהאויר שולט בו משא״כ בריאה שמונחת בגוף ואין האויר שולט בה כל שלא הגיע היבשות לפריכת צפורן תחזור לבריאותה [גמ׳] דרוח ואויר מבאיש ומקלקל את המכה [רש״י ד״ה רוח] וכ״כ הרמב״ם בפ״ח והטור וכל הפוסקים:

סח ויש לתמוה על רבינו הרמ״א שכתב בסעי׳ י״ג ואם משרטט בצפורן על בשר הריאה ונראה השירטוט בתוכה מקרי יבש וטרפה עכ״ל דמנ״ל לומר כן בדבר שמפורש בגמ׳ להיפך דכל שאינה נפרכת כשרה וכבר תמהו עליו בזה [מעיו״ט בד״ח אות מ״ט] ויש מי שכתב בלשון זה איזהו יבש כשנפרך בצפורן ואנן אין בקיאין בזה לכן כשמשרטט בצפורן על הריאה ונראה השרטוט בתוכו ה״ל יבש וטרפה מספק [שמ״ח סעי׳ כ״ח] ולא נראה לומר כן דאיזה בקיאות יש בזה וגם מלשון רבינו הרמ״א לא משמע שזהו מפני חסרון בקיאות מדלא כתב כן שאין אנו בקיאין בזה כדרכו בכ״מ ולכן נ״ל דמעיקר הדין כתב כן דפריכה לאו דווקא כשנפרד כולו זה מזה דאם רק ניכר ההפרש זה מזה מקרי פריכה כדאמרינן בר״ה [י״ג:] לעניין מעשר אורז ודוחן מתוך שעשויין פרכין פרכין וכו׳ ופי׳ בערוך [אות פ׳] משארי משארי כלומר ערוגות ערוגות ע״ש וכן במס׳ כלים [פי״ב מ״ג] הפרכין טהורין ופירשו שהם ברזלים התלוים במוקד ובסופן מזלגים [תוי״ט בשם כ״מ] ועל שם שהמזלגין מפורדין הן זה מזה אף שהם בחתיכה אחת קרוי פרכין וכן כאן כשמשרטט בצפורן ונראה השרטוט בתוכו הוי כמפורדים זה מזה כמו ערוגה מערוגה ולכן אף שלשון זה נמצא בש״ס גם על פירוד גמור כמו דהבא פריכי [ב״מ ע׳.] וכמו מפרכין קטניות ביו״ט [ביצה י״ב:] מ״מ כיון שמצינו לשון זה גם לא על פירוד גמור א״כ מנ״ל שחז״ל כיוונו לפירוד גמור [עתב״ש סקס״ה ולפמ״ש מיושב הכל וכ״מ דעת הפרישה והלבוש ע״ש]:

סט דבר פשוט הוא כשאינה נפרכת בצפורן כשר וא״צ שום בדיקה ואף דעכ״פ לא עדיפא מצמקה שיתבאר ובצימוק הא צריך בדיקה אמנם זהו בצמקה כולה או רובה או אונא שלימה לפי דעת איזה פוסקים כמו שיתבאר אבל במקצת אונא או מקצת אומא לית לן בה [ב״י] וכן פשוט הוא דאם כשנראה השרטוט של הצפורן ובמשך זמן נסתלק השרטוט וחזר לקדמותו דכשרה דכיון שחוזר לקדמותו לאט לאט אין זה יבש [שמ״ח] וכן נ״ל ברור שאם משמשו בהריאה וחזרה לקדמותה ג״כ מועיל דלא כיש מי שרוצה לאסור בכה״ג [שם] דאין שום טעם לאסור בזה וההפרש בין אטום ליבש נתבאר בסעי׳ נ״ה דיבש אפשר לעלות בנפיחה רק הקרום הוא יבש ולכן אינו מועיל ביבש כשיש ליחה ומוגלא בתוכה דאחרי שהעור יבש טרפה וכן להיפך אם הקרום אינו יבש ובתוכו יבש לית לן בה דלא גרע מחסרון שבפנים דקיי״ל דכשרה וכן אם קרום אחד יבש והשני אינו יבש ג״כ כשר דלא גרע מנגלד

ובטעמא דיבש יש מהאחרונים שתפסו מטעם דיבש הוי כנקב וכן נראה מצד הסברא וכ״כ הרשב״א אמנם הרמב״ם ס״ל שהוא מטעם חסר דכשיבש מעט סופו להתייבש בכולו ובארנו טעמו בסעי׳ מ״ז ע״ש [ועכ״מ פ״ח סוף הל׳ ז׳] וכלל גדול הוא דכל יבשות שלא הגיע לפריכת צפורן הוא בכלל צמקה שיתבאר׃

ע צמקה הריאה שנעשית כמו פירות צמוקים ועדיין לא הגיעה להיות יבישה קבלו רז״ל חכמי המשנה [נ״ד.] עד הלכה למשה מסיני דאם הסיבה היא מחמת בני אדם שהפחידוה כגון ששחטו אחרת לפניה או שאר מין מורא שעשו לה לא תחזור לעולם לבריאותה וטרפה ואם הוא בידי שמים כגון שנפחדה מקול רעם או זיקים וכיוצא בזה כשרה מפני שתחזור לבריאותה אלו היתה חיה ואינה טרפה שאין ביכולתה לחיות וכן אם נצטמקה מפני פחד שארי ברואים כמו משאגת אריה וקול שחל וכיוצא בזה הוי כבידי שמים וכשרה [טור] ולכן מהנכון שיזהרו השוחטים שלא לשחוט בעלי חי בפני בעל חי אחר שלא תצטמק הריאה ויצטרך בדיקה כמו שיתבאר ועוד שיש בזה צער ב״ח ואיסור גמור הוא וכ״כ כמה גדולי אחרונים׃

עא צמקה אינה טרפה אלא כשנצטמקה כל הריאה או רובה דרובו ככולו ויש שאוסרין גם בצמקה אונא שלימה [ט״ז וש״ך סקכ״ט בשם יש״ש והג״א בשם בה״ג] וכ״ש אומא שלימה אלא שבזה א״צ בדיקה שיתבאר בדין צמקה כולה או רובה אלא די שיניחו אותה במים וימשמשו בה או ליתן מים לתוך הקנה ואם תחזור לברייתה כשרה [שם] ויש מי שרוצה לומר דגם בצמקה מקצת אונא או מקצת אומא צריך בדיקה [ב״ח] ונדחו דבריו מכל הגדולים [ש״ך ופר״ח ותב״ש ולב״ש] ואפילו ריעותא לא מקרי [לב״ש ס״ק קכ״ב] אבל בצמקה אונא שלימה הסכימו כל הגדולים דטרפה אם אינה חוזרת לברייתה ע״י משמוש או נתינת מים לתוך הקנה כמ״ש ואם מקצת מהאונא חזרה לברייתה ומקצת לא חזרה כשר ויראה לי דאף אם רובא לא חזרה לברייתה ומיעוט אונא חזרה ג״כ כשר ולא אמרינן בזה רובו ככולו דכיון שדין זה אינו מעיקר דין הגמ׳ והוא חומרא בעלמא הבו דלא לוסיף עלה ויש מי שאומר דגם בזה אמרינן רובא ככולה [שמ״ח סעי׳ ל״ד] ולא נראה להחמיר בדבר שאינו אלא חומרא בעלמא ואעיקר דינא הרבה חולקים ואיך נחמיר חומרא על חומרא [ותמיהני שהתב״ש בעצמו בסקפ״ג כתב דהמעיין בבה״ג יראה להדיא דמטעם אטום קאתינן עלה ולא מטעם צימוק]׃

עב וכיצד ידעינן אם בא לה ע״י אדם או בידי שמים אמרו חז״ל [שם] לעשות בדיקה זו להושיב את כל הריאה במים מעל״ע והמים יהיו פושרים כל המל״ע וזהו בזמן הקור ומושיבים אותה בכלי שאין המים מתמצין מגבו ונוזלים כדי שלא יצננו במהרה ואם היה זמן החום מושיבין אותה במים צוננים קצת דהם כפושרים בימי הקור [רשב״א] ובכלי שהמים מתמצין מגבו כמו כלי חרס לבן [רש״י] כדי שישארו קרים כל המל״ע וכבר נתבאר דשיעור פושרים הם כרוק שבפה האדם או כמים ששואבין מהנהר בימי הקיץ ולא תקשה לך איך אפשר שהמים יהיו במצב אחד מעל״ע שלם דכבר בארנו בסעי׳ ה׳ דאין בפושרין שיעור מצומצם אלא לא חם מאד ולא קר מאד וכל המדריגות שבין חמימות לקרירות הם במדריגת פושרין ע״ש ולכן ביכולת שיהיו פושרין כל המעל״ע ובגמר המעל״ע רואין אם חזרה לברייתה ככל הריאות כולה או רובה הוי סימן שהוא בידי שמים או בידי שאר בריות וכשרה ואם רובה נשארת בצימוק הוי סימן דזהו בידי אדם וטרפה ושוב לא מהני לה שום מישמוש ולא שום מעשה אף אם תחזור לברייתה אח״כ דאחר בדיקת חז״ל אין לנו שום בדיקה אבל קודם שעשינו לה בדיקה זו אם ע״י משמוש בידים נסתלק הצימוק היה נראה מתוך הסברא דמועיל שהרי בכל עניין שיארע בהריאה מותר למשמש ולנפוח וכשנסתלקה הריעותא כשרה ולמה יגרע ריעותא זו משארי ריעותות כיון שיש ספק אם בא לה בידי שמים או ע״י אדם אמנם אם נראה שבא לה ע״י אדם לא מהני לה בדיקה אבל בספק למה לא יועיל משמוש ונפיחה ואף גם בזמה״ז נוכל לסמוך על זה [ועלב״ש סקק״ו והנלע״ד כתבתי] ועמ״ש בסעי׳ י״ז׃

עג יש מרבותינו שמסתפק היכא שראינו שארי רדף אחריה או שראינו שנזדעזעת מקול רעם וכיוצא בזה ואחר איזה משך זמן שחטוה ונמצאת צמקה הריאה אם נאמר דא״צ בדיקה כלל שהרי יש לנו במה לתלות והוי דומיא ויבא זאב ונטל בני מעיים וכנקב במקום דמשמשא ידא דטבחא דמותרת מטעם נשחטה בחזקת היתר עומדת ורוב בהמות כשרות או אפשר דלא דמי לשם דבשם אמרינן שאחר שחיטה נעשה אבל זו דוודאי מחיים נעשה לא תלינן בהתירא דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא [רשב״א בחידושיו ד׳ נ״ה׃]׃

עד אבל רוב הפוסקים הסכימו דכל שיש לנו לתלות שנעשה בידי שמים תולין וא״צ בדיקה דכן מוכח מסוגיית הש״ס [יש״ש ס״צ וש״ך סק״ל וט״ז ופר״ח וזהו דעת הר״ן שם] ולהיפך אם נראה שנעשה בידי אדם אינו מועיל בדיקה [פר״ח ותב״ש] והבדיקה אינו אלא כשלא נודע לנו כלל הסיבה וזהו דעת רבינו הרמ״א ג״כ כמ״ש בסעי׳ ט״ו כיצד בודקין אותה אם הדבר ספק מאיזה דבר בא לה עכ״ל ומבואר להדיא דאם יש במה לתלות תלינן ואע״ג דבסי׳ נ׳ פסק בעצמו דלא אמרינן נשחטה הותרה אלא בדבר שנוכל לתלות שנעשה לאחר שחיטה דווקא ולא כשהריעותא נעשה מחיים מ״מ שאני הכא שהרי אנו רואים הסיבה ולמה לא נתלה בזה ואינו דומה לשארי ריעותות שאין לנו דבר במה לתלות ויש שרוצים לדקדק מלשון הטור והרמב״ם דלא

ס״ל כדיעה זו מדכתבו סתם שצריך לבדוק ואין זה דקדוק כלל דבוודאי כן הוא דרוב פעמים אין ביכולת לידע הסיבה ומקרה רחוקה היא להוודע מאיזה סיבה נעשה הצימוק אבל אם ראינו הסיבה למה לא נתלה בו וצימוק ע״י חולי הוי כבידי שמים [שמ״ח סעי׳ ל״ב]:

עה וכל זה הוא מדינא אבל למעשה כתב רבינו הרמ״א וז״ל ונראה דאין לנו לסמוך על בדיקה זו כי אין אנו בקיאים בכל דבר שצריך בדיקה ואם נראה שבא לה בידי שמים אין להכשיר בלא בדיקה זו ובזה יש לסמוך על בדיקתינו עכ״ל ויש מהגדולים שסוברים דבכה״ג א״צ בדיקה כלל גם בזמנינו [ש״ך סקל״א בשם רש״ל] אמנם אם בדקו ולא חזרה לברייתה פשיטא שטרפה דמוכחא מילתא שמקודם הפחידוה גם ע״י בני אדם ולא אמרינן שמחסרון בקיאתינו בבדיקה זו לא חזרה לברייתה דזה לא אמרינן רק לחומרא ולא לקולא ודע שזה שתולין הצימוק בידי אדם או בידי שמים זהו כשנמשך איזה זמן מהפחד אבל אם שחטוה תיכף אחר הפחד אין תולין הצימוק בזה דאין סברא שבזמן מועט כזה צמתה [רשב״א שם]:

עו כבר בארנו בסי׳ ל״ה סעי׳ ד׳ דטרפות דצמקה הוא מטעם חסרון דאינה יכולה להניף הרוח על הלב ולכן בצמקה הוורדא יש להקל הגם דמחמרינן באונא שלימה שצמקה מ״מ בוורדא שבלא״ה רוב דיעות שמקילים בחסרון הורדא כמ״ש שם סעי׳ כ״ז ולכן בצמקה שג״כ הוי חומרא באונא שלימה כמ״ש יש להקל ויש מי שאומר דבעינן שישתייר ממנה כטרפא דאסא שלא צמקה [שמ״ח סעי׳ ל״ד] ולי נראה כמ״ש [וגם הפמ״ג במ״ז סק״כ החמיר בזה דהולכים לשיטתם בר״ס ל״ה דהכל הוא מטעם נקב ואינו כן כמ״ש שם וכ״כ הלב״ש ס״ק קכ״ח ע״ש]:

עז כתב הרמב״ם פ״ז דין י״ד מחט שנמצאת בריאה נופחין אותה אם לא יצא ממנה רוח בידוע שזאת המחט דרך סמפונות נכנסה ולא ניקבה ואם נחתכה הריאה קודם נפיחה ונמצאת בה המחט ה״ז אסורה שהדבר קרוב שניקבה כשנכנסה עכ״ל ביאור הדברים כגון שבעוד שהריאה בשלימות הרגישו בה במשמוש היד שיש בה מחט נופחין אותה ואם לא יצא ממנה הרוח כשרה ואע״ג דרוב הנבלעין הולכין דרך הושט שאין דרך הקנה לבלוע וא״כ בהכרח שיצאה מהושט אל הדקין וניקבה את הדקין ויצאה וניקבה את קרום הריאה ונכנס לתוכה אין אומרים כן דא״כ היתה הריאה מבצבצת ולא חיישינן שמא באמת יש נקב בריאה אלא שעלה בה קרום ונסתם ולכן לא יצא ממנה רוח דלא מחזקינן איסורא כיון שאנו רואין שהיא שלימה ואין בה סירכא שנחשוש לעליית קרום ולכן אמרינן שבלעה המחט דרך הקנה שהריאה קרובה לקנה ונכנסה לסמפוני הריאה ומן הסמפונות לבשר הריאה ולא ניקבה הקרום החצון ואף אם אולי ניקבה הקרום הפנימי לית לן בה כיון שקרום החצון שלם וכן לא חיישינן אולי אכלה המחט קצת בשר מבפנים דחסרון מבפנים לא שמיה חסרון כמ״ש בסעי׳ מ״א [ערש״י מ״ח: ד״ה סמפונא ועלח״מ שם]:

עח ובזה אין חילוק בין כשהמחט דקה או עבה ואפילו ראשה אחת עב כגרעין תמרה והצד העב הוא לצד חלל הגוף דכה״ג בכבד טרפה כמו שיתבאר בסי׳ מ״א מטעם שבוודאי נכנסה בצד הדק שלה דרך הושט ומשם נכנסה לכבד ולכן הצד העב שלה הוא לצד חלל הגוף דאם היתה נכנסת בצד הדק שלה לתוך הכבד דרך הקנה היה הצד הדק לתוך חלל הגוף מ״מ בריאה אין הפרש בזה לפי שסמפוני הריאה רחבים והריאה קרובה מאד לקנה ובשר הריאה רך ומרחף תמיד אמרינן שנכנסה המחט אפילו דרך צד העב שלה מהקנה לתוך הבשר דרך הסמפונות וגם לא חיישינן שמא בהליכתה ניקבה סמפון אחד לחבירו דטריפה דאין לנו להחזיק ריעותא במה שאין אנו רואין והרי עינינו רואות שהריאה שלימה מכל צד ואין בה נקב ובהכרח שלא נכנס המחט דרך הושט ואיך נחזיק ריעותא על נקיבת סימפון לחבירו שאין זה הכרח כלל לומר כן ויש מי שאומר דלכתחלה נכון לפתוח הריאה ולראות אם אינה תחובה באיזה סימפון לחבירו [שמ״ח סעי׳ ל״ו] דכל מה שמצינן לברורי מבררינן ובדיעבד אם לא עשה כן לא עיכב [שם]:

עט וכל זה הוא כשהריאה שלימה והרגישו המחט כשהיא בשלימותה ונפחוה ולא יצא ממנה הרוח וכן הדין אם אפילו לא הרגישו בהמחט אלא שנפחוה מפני עניין אחר שאירע בה ונמצאת שלימה שאין הרוח יוצא ממנה ואח״כ נתחוה ונמצא מחט באחת החתיכות ג״כ הדין כן [ראב״ד שם] ולא אמרינן כיון שלא הרגישו בהמחט קודם אין הנפיחה מוציאה מידי ספק נקב של המחט דאינו כן דמה לי אם הנפיחה היתה מפני המחט או מפני עניין אחר סוף סוף עיקר הנפיחה היא לראות אם אין הרוח יוצא ממנה וכך לי אם ידעו מהמחט או אם לא ידעו והרי נתבאר ששלימה היא:

פ אבל אם בהמחט לא הרגישו כשהיתה בשלימותה וגם לא נפחוה וחתכו הריאה ונמצא מחט באחת החתיכות טרפה בכל עניין בין כשהמחט דקה ובין כשהיא עבה ואפילו ראשה אחד עב כגרעין תמרה והצד העב הוא לצד הסמפון וצד הדק הוא לצד חלל הגוף טריפה אע״ג דוודאי נכנסה דרך הקנה לסמפון וניקבה בחודה את הסמפון ונכנסה ממנו לסמפונות קטנים וניקבה לתוך הבשר מ״מ חיישינן שמא ניקבה בחודה גם קרומי הריאה וחזרה לאחוריה וכ״ש אם צד העב לצד החלל וצד הדק לסמפון ודאי דקרוב הוא שבא המחט דרך הושט ומשם לדקין וניקבה ויצאה ובאה לתוך הריאה דרך חודה וניקבה הקרומים דכללא הוא דכל שיש בה מחט הבדיקה חיובית היא מדין תורה וכיון שנחתכה אין כאן בדיקה והרי היא ספק טרפה כדין מחט שנמצא בחלל הגוף וכ״ש אם נמצא המחט על הריאה דטרפה מטעם זה:

פא וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ט״ז דבזמה״ז יש להטריף כל ריאה שנמצא בה מחט ואין דנין בה דין שלימה אם לא בהפ״מ דאז יש להקל ולבדוק ע״י נפיחה עכ״ל דכן כתבו כמה מהראשונים דבדיקה קשה היא לבדוק כל הריאה אם אין הרוח יוצא מאיזה מקום אך בהפ״מ בהכרח להעמיד על בדיקתינו וגם זה הוא רק כשבדקוה כשהיא שלימה אבל אם מצאוה בחתיכה אע״פ שבדקוה בנפיחה מקודם אין לסמוך אנפיחה זו אפילו בהפ״מ דכיון שלא ידעו מקודם שהמחט בתוכה הוי חששא גדולה שמא לא דקדקו יפה [שמ״ח סעי׳ ל״ז וכ״מ בש״ך סקל״ד]:

פב ואם נמצא קורט דם מבחוץ נגד המחט או סמוך קצת למקום המחט טרפה מדינא אפילו בדקוה כשהיא שלימה ולא יצא הרוח דקורט דם מעיד על הנקב כמו שאמרו חז״ל בעניין אחר אם אין שם מכה קורט דם מניין [נ״א.] ולכתחלה נכון לראות אם אין קורט דם נגד המחט ובדיעבד אינו מעכב וכ״ש אם רואין המחט תחובה ויוצאה לחוץ שהיא טרפה אף בלא קורט דם ולא אמרינן שאחר שחיטה יצאה לחוץ ולא דמי למחט שנמצא בבית הכוסות שבסי׳ מ״ח ואין מדמין בטרפות זל״ז [ש״ך סקל״ג ע״ש] ומהו ק״ד יתבאר בסי׳ מ״ח סעי׳ ס״ט ע״ש:

פג נמצא גרעין בריאה כגרעין תמרה שאינה חדודה בין בשלימה בין בחתוכה כשרה דאיך דרך גרעין כזה לנקוב ובוודאי דרך הקנה נכנסה אבל גרעין החדוד כגרעין זית יש לה דין מחט [שמ״ח סעי׳ ל״ט] וכן כל כיוצא בזה:

פד ריאה שנימוקה מבפנים ונמצא בה מחט טרפה בכל עניין ואפילו נמצאת בהבשר של הריאה שהרי ודאי ניקבה אחד מהסמפונות כשנכנסה לבשר הריאה וכיון שאין בשר מגין עליו טרפה כמ״ש בסעי׳ ל״ח [שם]:

פה מחט שנמצא בסמפון הגדול שבריאה בין שלימה בין חתוכה בין מחט גדולה בין קטנה ואפילו שני ראשיה חדין כשרה בכל עניין דמקום זה רחב הוא מאד והוא סמוך ממש להקנה ודרך הקנה נכנסה ולא עשתה כלום ומעיקר הדין כתבו הפוסקים שאפילו בדיקה א״צ אמנם לפמ״ש לקמן ריש סי׳ ל״ט דכל שיש איזה ריעותא קצת אנו נוהגין לבודקה גם כאן צריך לבדוק הריאה בנפיחה ולראות יפה יפה אם לא תצא הרוח מאיזה מקום [ש״ך סקל״ה] אך בדיעבד אם לא בדקוה אינו מעכב דלא כל הריעותות שוות לעכב הבדיקה [פמ״ג שם] ודין נקב בריאה מתולדתה יתבאר בס״ד בסי׳ נ׳ ע״ש ודע דהבדיקה שהוזכרה בסעי׳ ע״ב להניח הריאה מעל״ע במים אף אם הבדיקה עלתה יפה והיא כשרה מ״מ הריאה היא טרפה מטעם שהונחה מעל״ע במים קודם מליחה וכבוש כמבושל:

סימן לז

א [דיני בועות וטנרות וטרפות וסירכא תלויה מן הבועא ובו נ״ח סעיפים].

דרך הריאה לגדל בה צמחים ובלשון הגמ׳ [מ״ח] שם הכולל שלהם בועות ומשתנים לשלשה שמות צמחי וכנדי וטינרי ופירש״י וכן הערוך [ערך טינרי] דצמחים הם קטנים וכנדי גדולים מצמחים וטינרי גדולים מכנדי ומסיים הערוך וכולהו בועי אינון ומבואר מהש״ס שם דבכל גווני כשר ודע שזה שנמצא בגמ׳ [מ״ו:] גילדי אוכמא חזותא ופירש״י שהן כעין מכות ע״ש מ״מ אין זה עניין לבועות דהתם הוא על העור עצמו שמראה הקרומים נשתנו ויתבאר זה בסי׳ ל״ח לאפוקי בועות שנתבארו הם מכות גבוהות מבשר הריאה והם בין עור לבשר [הפמ״ג במ״ז סק״א הביא בשם הב״ח דבגמ׳ יש ד׳ שמות וחשיב בועות לשם פרטי ואינו כן דהוא שם כללי כמבואר מדברי הערוך וכן הוא בבה״ג ע״ש וגם הלב״ש סק״א האריך לדקדק במ״ש רש״י דכנדי הם גדולות מאי רבותא בזה ואינו כלום דכן הוא פירוש המלות כמ״ש הבה״ג והערוך ומבואר מבה״ג שם דהשמיענו דבכל עניין כשר והש״ס הוכרח לזה מפני ששם צמחים מורגל יותר וצמחים הם דווקא קטנים כדמוכח במשנה דבכורות פ״ז מ״ד לגירסת הערוך ערך צמח הצימוח והצימום איזהו צימוח שאזניו קטנות ע״ש והייתי אומר דגדולים אסורים קמ״ל וכ״מ בבה״ג ובערוך שם ולחנם האריך בזה ודו״ק]:

ב ובלשון הפוסקים יש ג״כ שלשה שמות אחרים שדינם משונים זה מזה כאשר יתבאר בסי׳ זה ואלו הם בועות וטנרות ומורסות הבועות יש מהם מליאים רוח ויש מליאים מים זכים ויש מליאים מים עכורים או סרוחים או מוגלא עכורה וסרוחה או מוגלא נקייה או ליחה כדבש וכיוצא בזה והם גדילים בין עור לבשר והם גבוהים מבשר הריאה וטינרי ג״כ גבוה מבשר הריאה אלא שהיא קשה כאבן ואין בה מוגלא כלל ואם תשאל דא״כ הרי זה אטום דאינו כן דאטום אין שם שום צמח ואינו משתנה מן הריאה אלא שאינו עולה בנפיחה [רש״י מ״ח:] וכמ״ש בסי׳ ל״ו אבל טינרי אין עליה מראה ריאה כלל כמו בועא והיא גבוה מבשר הריאה כמו בועא אלא שאין בה לא ליחה ולא מוגלא ומורסות נקראים שיש בהם מראה ליחה כעין מראה אבן טוב שקורין טורקיס ואינה גבוהה כמעט מבשר הריאה וכשנופחין הריאה קרום הריאה מכסה אותה וכלל גדול הוא דאיזה בועה שהיא אם ע״י נפיחה בשר הריאה מכסה אותה אינה לא בועא ולא טינרי אלא מורסא וכתב הרשב״א ז״ל [מ״ז:] דעניין הבועות הם מחמת הליחה שמתאספת בין עור לבשר

ונפסדת שם ונעשית מוגלא עכ״ל [במורסא בהכרח לומר שיש בה ליחה כדתנן בעדיות פ״ב מ״ה המפיס מורסא בשבת וכו׳ ואם להוציא ממנה ליחה פטור ומייתי לה בשבת ד׳ ק״ז. וז״ל הערוך ערך מורסא ומפיס מורסא פי׳ בועא כלומר עוצר הבועא להוציא ממנה המוגלא והליחה עכ״ל ע״ש]:

ג כתב הרמב״ם פ״ז דין י׳ ריאה שנמצאו בה אבעבועות אם היו מליאים רוח או מים זכים או ליחה הנמשכת כדבש וכיוצא בו או ליחה יבישה וקשה אפילו כאבן ה״ז מותרת ואם נמצא בהם ליחה סרוחה או מים סרוחין או עכורין ה״ז טרפה וכשמוציא הליחה ובודק אותה צריך לבדוק הסמפון שתחתיה אם נמצא נקוב טרפה עכ״ל דס״ל דכיון שנתקלקל הליחה או המים שבתוך הבועא עד שנסרחו או נתעכרו ודאי דגם הקרומים נתקלקלו ונתמסמסו והם כמנוקבים וכן חייש לסמפונות אם הבועא עומדת במקום שיש סמפון דאע״ג דהבועא עומדת בין עור לבשר והסמפונות הם בתוך הבשר מ״מ מי יימר שלא נכנסה בעומק הבשר ונקבה הסמפון ולכן צריך לבדוק הסמפון שתחתיו אף כשמוציא בהבועא מים זכים מ״מ יכול להיות שע״פ דחיקת הבועא בהבשר ניקבה הסמפון במקום שאין הבשר סותמו וזהו דעת הרי״ף ג״כ ע״ש וגם רבינו הב״י בסעי׳ א׳ העתיק דבריו לבד בדיקת הסמפון ע״ש:

ד אבל כל רבותינו הראשונים והאחרונים השיגו על שיטה זו והתירו בועות בכל עניין אפילו מליאים ליחה סרוחה ומים סרוחים ועכורים דאין עניין להקרומים עם הבועות והבועות הם תחתיהם וגם אין צריך בדיקות סמפונות דאפילו אם הבועא בעומק הבשר מדחקת א״ע בין הסמפונות ולא דמי לריאה שנשפכה כקיתון שבסי׳ ל״ו שצריך בדיקת סמפונות דבשם כל בשר הריאה נתקלקל ובנקל שגם הסמפונות נתקלקלו אבל בבועות שהבשר בריא וטוב והסמפונות הם בהבשר והבועות הם על הבשר תחת העור ואין לנו לחוש להסמפונות כלל וראיה ברורה שהרי בגמ׳ [מ״ח.] איתא להדיא שכמה אמוראים ראו במקומות שונות במקום שמוכרין בשר ריאות מליאות בועות הרבה גדולות וקטנות רכות וקשות ולא אמרו דבר והם עצמם קנו מהבשר ולא עשו שום בדיקה בהסמפונות ולא פתחו את הבועות לראות אם הם מים זכים או סרוחים ובאמת להרי״ף והרמב״ם צריך לומר דלא קיי״ל כסוגיא זו כלל אלא כסוגיא אחרת [נ״ה:] שלפי פירוש הרי״ף והרמב״ם פוסל שם גם בריאה מים עכורים [כ״כ הרמב״ן במלחמות] ועוד קשה טובא לשיטתם דאסרי במים סרוחים או עכורים וכן בליחה סרוחה או עכורה ומכשרי במוגלא איזה הפרש יש בין זל״ז והרי מוגלא נעשה מקלקול הליחות ונדחקו לומר דמוגלא קרובה יותר לרפואה מן מים עכורים וסרוחים [שם] וגם זה קשה טובא שהרי להדיא מבואר בגמ׳ [מ״ח.] דבמקום שאסור מים סרוחים ועכורים כגון בכוליא גם מוגלא אסור דכן אמרו שם בכוליא מליא מוגלא טרפה מים זכים כשרה ע״ש הרי להדיא דמוגלא דומה למים עכורים וסרוחים וכן פסק רבינו הרמ״א וז״ל ורבים מכשירים אפילו בעכורים וסרוחים וכן המנהג להכשיר בועות בכל עניין אם אינם סמוכות עכ״ל וגם בדיקת סמפונות אין אנו מצריכים וכן פסקו כל האחרונים והכי קיי״ל ועמ״ש בסי׳ ל״ו סעי׳ מ״ד:

ה יש מי שכתב בועא ישנה טרפה כיצד כשהבודק מכניס ידו לבדוק ומתמסמס ביד הבודק שהיא מעופשת טרפה וכן אם נמצא מין בועות בריאה שקולפין אותן בידים והריאה נשארה שלימה במקום הבועא ולזו קורין שלפוחית נ״ל להטריף ואפילו נפיחה לא מהני דילמא ניקבה במקום הבועא ועלה קרום מחמת מכה [לב״ש סק״ב בשם מ״כ]:

ו והנה בדין הראשון ודאי אם גם הקרום נתמסמס ביד הבודק ולא משמשה בכח ולא תלשה ולא היה במצר החזה הרי הקרום כניקב ואפילו אם רק קרום העליון נתמסמס הא קיי״ל בסי׳ ל״ו דבועא העומדת על מקום שנקלף העור העליון טרפה כמ״ש שם סעי׳ ז׳ ע״ש [וזהו המצאתי כתוב של הט״ז סק״ח] אבל אם רק הבועא נתמסמסה והקרום בשלימות פשיטא דלית לן בה ומה לי בועא חדשה או ישינה וכל הפוסקים לא הזכירו מזה דבר ואין שום מקום להחמיר בזה:

ז אמנם הדין השני ודאי תמוה ואדרבא כיון שהבועא נקלפה בידים והריאה נשארה בשלימות זהו סימן שנתרפאה ולא נשארה רק קליפה קשה וזהו צרבת השחין דכתיב בנגעים כדתנן בפ״ו דמס׳ נגעים משנה ח׳ השחין המכוה והקדח ונעשו צרבת ופי׳ הר״ב שנתרפאו וקרם עליהם עור ע״ש ואמרינן דבועא זו היתה כעין שחין על העור ונתרפאה וקרם עליה עור וזו היא שנקלפה והקרומים קיימים ומנ״ל להחזיק ריעותא לומר שהיתה בועא בין עור לבשר וזו שנתקלפה היא קרום הריאה ומי שמחמיר בזה אינו אלא מאבד ממונן של ישראל [וכל דברי הלב״ש תמוהים ומי הוא הנביא שהגיד לו שהיתה בועא גמורה בין עור לבשר ועפמ״ג במ״ז סק״ח שגם הוא הביא זה ואין זה אלא מן המתמיהין ודבר תימא על הגדולים לסמוך על כל מה שמצאו כתוב ולא כן עשה הרמ״א בד״מ אות א׳ שכתב שמ״כ בועא שמראיה כמראה קריטין שטיין או כעין עין טרפה ודחה זה וכ״כ היש״ש סל״ט וז״ל מ״כ בועא שיש בה כתם כמראה וויינשיל טרפה ולא נהירא למה לנו להוסיף בטרפות וכו׳ עכ״ל ע״ש]:

ח כתבו רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ ב׳ אם סירכא תלויה יוצאה מן הבועא טרפה וה״ה בועא העומדת במקום שאר ריעותא אע״פ דכשר בלא״ה כגון בגבשושית או במקום דמשמיע קול או שהבועא בעצמה משמעת קול טריפה עכ״ל ביאור הדברים מבואר במקור הדין להראב״ד [סת״ד סי״ב] דאע״ג

דסירכא תלויה אנו מכשירים מפי הגאונים לפי שלא נסרכה בשום דבר מ״מ כשהיא יוצאה מן הבועא הבועא מעיד עליה בנקב עכ״ל:

ט וטעם הדבר דהנה באמת כל בועא מטלת ספק בהקרומים שעל הריאה מה שכנגד הבועא שהרי בועא היא ליחה המתאספת בין עור לבשר ונפסדת שם ונעשית מוגלא וקרוב הדבר הרבה שניקב העור ע״י כך [לשון הרשב״א מ״ז:] והרי מטעם זה יש מהחכמים שהיו מגמגמים בעניין הבועות כמבואר בש״ס [מ״ח.] והרי״ף והרמב״ם אסרי בבועות המליאות עכורים וסרוחים כמו שנתבאר והכל מטעם קלקול הקרומים וע״פ הרוב אנו רואים שקרומי הריאה שעל הבועות נשתנו צורתן ועכ״ז אנו מכשירים מטעם דנשחטה בחזקת היתר עומדת ורוב בהמות כשרות הן ואמרינן דקרומי הריאה לא נתקלקלו וא״כ כשיש עוד סירכא ואין סירכא בלא נקב ורק בתלויה אנו מכשירים ע״פ הגאונים מפני שאינה סרוכה למקום אחר ועכ״פ אין כאן הוכחה ברורה שסירכא זו אינה ע״פ נקב אלא שמפני שבחזקת היתר עומדת ורוב בהמות כשרות הן אנו אומרים שהוא ריר בעלמא וכיון שהקרומים מקולקלים קרוב יותר שהסירכא היא מפני הנקב וקרום עלה בה ונסתמה:

י ויש מן הפוסקים המתירים סירכא תלויה מבועא במים זכים [ב״ח וש״ך בשם הר״ץ] וטעמם דכשהיא מים זכים עדיין לא נתקלקלו הקרומים וראיה לזה שהרי החכמים שגמגמו בהכשר בועות מודים ג״כ במים זכים כמבואר בגמ׳ [שם] ואף גם בכוליא יש הפרש בין מים זכים למוגלא [שם] אלמא דמים זכים אינה ריעותא כלל ויש שמחמירים אפילו במים זכים [רש״ל וט״ז סק״ג] ולפי הכרעת איזה גדולים במקום שמכשירים בתרי בועא דסמיכי במים זכים כמו שיתבאר יש להקל גם בסירכא מהבועא ובמקום שאוסרים שם גם בכאן אסור והסברא נותנת כן שהרי תרי בועי דסמיכי הוא מדינא דגמ׳ וכיון דבזה מקילים במים זכים אלמא שאין זה בגדר לקותא כלל כ״ש בדין זה שלא הוזכר בגמ׳ כלל וכן יש להורות [וכ״כ הלב״ש סק״ז]:

יא וה״ה בועא על גבשושית שבגב הריאה והיא כטרפא דאסא [פמ״ג] או שמשמעת קול דחזינן שפה יש איזה קלקול בהקרומים דאל״כ למה היא משמעת קול וגבשושית ג״כ הגם שאין זה קלקול בהקרומים מ״מ הרי היא עלולה להתחכך בדופן וינקבו הקרומים ונהי שאנו מכשירים ולא חיישינן לזה כמ״ש בסי׳ ל״ה מ״מ כשיש עליה גם בועא דע״י הבועא נתקלקלו ג״כ הקרומים ובצירוף לזה חששא דחיכוך יש לחוש לנקב וכ״ש כשמשמעת קול שזהו סימן קצת שנקלף קרום התחתון כמ״ש בסי׳ ל״ו שיש לחשוש להבועא שבשם לנקב שהרי בשם נתבאר דבועא על מקום שנקלף קרום העליון טרפה וה״ה לקרום התחתון וכל אלו הדברים הם כשהקרום שעל הבועא נשתנית ממראה ריאה אבל כשהיא כמראה ריאה או שע״י נפיחה עלה עליה עור הריאה כשרה שהרי אנו רואים עור הריאה כתקונה ואין בה שום חששא כלל לומר שעור הריאה ניקבה [ש״ך סק״ה] וגם בסירכא תלויה היוצא מהבועא ג״כ הדין כן שאם יש בה מראה ריאה לית לן בה וכשרה [וכ״מ מפמ״ג שם]:

יב ודע שדין זה דסירכא תלויה היוצא מן הבועא הוא מקור דיני תרתי לריעותא שכמה מהאחרונים הרחיבו הדברים בהם ועשו מזה כללים ופרטים ופרטי פרטים ועיקר יסודם על מה שאמרו חז״ל בריש מס׳ נדה לעניין טומאה דכיון דאיכא תרתי לריעותא כוודאי טומאה דמי ע״ש ומדמה שם איסור לטומאה בעניין זה [ב״ח] ובאמת הדברים דשם אמרו זה גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו טמאות מטעם תרתי לריעותא חדא דהעמיד טמא על חזקת טומאה והשנית דבחזקת טהרה דמקוה יש ריעותא שהרי חסר לפניך ע״ש וא״כ מה עניין זה לריאה שיש לה חזקה ורובא להיתר דרוב בהמות כשרות הן ובהמה משנשחטה בחזקת היתר עומדת ואפילו לדיעה שיתבאר בסי׳ נ׳ דכל שהריעותא בוודאי נעשה מחיים לא אמרינן חזקה זו מ״מ מכלל רוב בהמות כשרות לא יצאת כמו שהוכחנו זה בס״ס כ״ט מדברי הרמב״ם פ״ב מרוצח הל׳ ח׳ ע״ש דלא כיש מי שחולק בזה ותרתי לריעותא דנדה הכוונה שחזקת האיסור עדיף מחזקת ההיתר כמ״ש דחזקתו של הטמא עומד בתקפו וחזקת המקוה איתרע ואיזה עניין הוא לכאן:

יג עוד אמרו שם דבר זה לעניין הא דתנן השרץ שנמצא במבוי מטמא הטהרות למפרע ע״ש אע״ג דיש להטהרות חזקת טהרה מ״מ כיון שיש בהמבוי השרצים הנמצאים שם ושרצים דאתי מעלמא הוי תרתי לריעותא ולכאורה זהו דמיון גמור לתרתי לריעותא דריאה דגם בשם איכא חזקת טהרה אמנם באמת בשם עיקר הטעם הוא משום דספק טומאה ברה״י ספיקו טמא כמבואר מדברי הרמב״ם והרע״ב בפי׳ המשניות פ״ו דנדה ע״ש וכ״כ הרמב״ם בחבורו בפי״ח מאה״ט ע״ש [ותרתי לריעותא דחביות הוי כמקוה מטעם חזקת איסור ע״ש ולבר מן דין הא יש שם בסוגיא תירוצים אחרים]:

יד וברור הדבר דעיקר לימודם אינו מסוגיא דנדה ולאסמכתא בעלמא הביאו משם ועיקר הלימוד הוא מהך דינא דסירכא תלויה היוצא מן הבועא דכשם שבזה הטריף הראב״ד מטעם תרתי לריעותא כמו כן בכל תרתי לריעותא וראיה שהרי על דין זה כתבו שמכאן למדו הבודקים להטריף בכל מקום שיש שני לקותות [ט״ז סק״ג] אמנם גם זה אינו דמיון שהרי הראב״ד לא מטעם שני ריעותות הטירף דלהדיא אמר שהבועא מעיד על הסירכא שנקובה היא וכמו שבארנו בסעי׳ ט׳ דבאמת טעמא דהתירא דסירכא תלויה מרופה בידינו ולהדיא כתב הרשב״א בתשו׳ [סי׳ שע״ש] דלשיטת הסוברים אין סירכא בלא נקב גם סירכא תלויה טרפה שהרי נקובה ורק להסוברים שעתידה להתפרק תלויה מותרת מפני שאין לה כח המושך משני הקצוות ע״ש אך דבר יצא מפי הגאונים שתלויה מותרת ואומרים שתלויה לא נעשית מחמת נקב ובהבועות אנו רואים קלקול הקרומים ולכן קרוב מאד לומר שנקובה היא:

טו ועוד האם דינו של הראב״ד ז״ל מוסכם הוא והרי רבים חולקים עליו כמ״ש הרשד״ם בתשו׳ [סי׳ ל״ז] שבשלוניקי מקילין בסירכא תלויה היוצא מהבועא ע״ש וכן מהר״י אבן לב בתשו׳ [ח״ג סי׳ ק״ו] כתב דנהוג עלמא דלא כהראב״ד ע״ש [הביאם הפר״ח סל״ט סקכ״א] ונהי דאנן פסקינן כהראב״ד ז״ל מ״מ ללמוד מזה על כל העניינים של שני ריעותות ולעשות כללים ופרטים כאלו היא גמ׳ מפורשת ודאי תמוה מאד:

טז וגם רבינו הרמ״א לא החמיר רק בבועות כמו בועא על נגלד בסי׳ ל״ו ובועא בשיפולי ובועא על חריץ וקמט שיתבאר בסי׳ זה וכן בועא על גבשושית ובמקום שמשמעת קול שכבר נתבאר ולא מטעם תרתי לריעותא שהרי לא הזכיר טעם זה כלל אלא מטעם שהרי״ף והרמב״ם מטריפין בבועות של עכורים וסרוחים משום דבריא לה שהקרומים נתקלקלו ונהי דאנן לא קיי״ל כן מ״מ הא עינינו רואות קלקול הקרומים אלא אנן אמרינן שעדיין לא הגיע הקלקול לבשר שהרופא גורדו וכיון דחזינן בהו קלקול אחר ודאי שיש לחוש הרבה לקלקול הקרומים אבל אין זה עניין על כל מיני תרתי לריעותא:

יז ועוד ק״ל שהרי בסוגיא דריאה הסמוכה לדופן שיתבאר בס״ד בסי׳ ל״ט לשיטת הפוסקים הסוברים דגם כשיש ריעותא בריאה מועיל הבדיקה להכשירה אפילו ליכא ריעותא בדופן וזו היא שיטת ר״ת ובעל המאור כמו שיתבאר שם והלא יש שם תרתי לריעותא הסירכא והצמחים כמ״ש שם ויותר מזה שהראב״ד עצמו דמטריף בסירכא תלויה היוצא מי הבועא גם הוא עומד בשיטה זו כמבואר בדבריו שם בס׳ תמים דעים [סי׳ י״ב] ואיך יסתור א״ע אלא ודאי אין עניין זל״ז ויותר מזה קשה שהרי כבר אמרו חז״ל אין מדמין בטרפות זל״ז ואיך ניקום ונגמור מדין אחד שחידש פוסק אחד וללמוד ממנו על כל העניינים [ועב״ח שם ולא משמע כן מכל הפוסקים ודו״ק]:

יח ויש מי שרוצה להביא ראיה לכלליות דין זה מריאה הסמוכה לדופן להפוסקים שאוסרים כשיש ריעותא בריאה אפילו איכא ריעותא בדופן כמ״ש שם וזהו מטעם תרלר״ע ותמיהני דהא הרבה שיטות יש בסוגיא זו ויש שמחמירים עוד יותר אף בדליכא ריעותא בריאה אם אין ריעותא בדופן כמ״ש שם והרי בזה ודאי דליכא תרלד״ע אלא בשם עניין אחר הוא דמפני שיש להסתפק מאין באת הסירכא אם מדופן אם מריאה בזה נחלקו הפוסקים והמחמירים סוברים דאם רק יש ריעותא בריאה הוי סימן ברור שהסירכא היא מן הריאה ולא מן הדופן ועוד יש טעמים בזה כמו שיתבאר שם בס״ד ומה זה עניין לתרל״ע ואדרבא ראיתינו שבסעי׳ הקודם הוי ראיה ברורה שהרי המקילים ותולים הסירכא בהדופן מתירים אף כשיש תרלר״ע והרי אפילו בתרלר״ע שבגמ׳ נדה שהבאנו במקוה שנמצא חסר שחזקה אחת לאיסור והשנית איתרע חזקתה כמ״ש לאו כללא הוא שהרי בשחיטה אנו מתירים בנאבד הסכין ואח״כ נמצא פגום ולא בדקנוהו אחר השחיטה או בשיבר בו עצמות תיכף אחר השחיטה שאנו מתירים השחיטה כמ״ש בסי׳ י״ח סעי׳ ל״ה ע״ש ובשם יש ג״כ חזקה לאיסור דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וחזקת היתר של הסכין איתרע וזהו ממש כמו במקוה ועכ״ז מתירין אותה ואמת שרבותינו בעלי התוס׳ הקשו שם בנדה מדין זה וטרחו לחלק זה מזה וגם אנחנו בארנו הרבה בדינים אלו בסי׳ י״ח ע״ש מיהו עכ״פ לאו כללא הוא וא״כ איך נחדש מדעתינו לעשות זה לכלל גמור מדינו של אחד הפוסקים שהוא לא הזכיר כלל טעם דתרלר״ע כמ״ש:

יט ולכן נלע״ד דעיקרי כללים אלו לא יצאו מתחלה מפי גדולי אחרונים ורק הבודקים בעצמם החמירו ועשו זה לכלל גמור כמו שהבאנו בסעי׳ י״ד מדברי הט״ז ז״ל שכתב שמכאן למדו הבודקים להטריף בכל מקום שיש שני לקותות ע״ש וחכמי ישראל שבאותו הדור לא מיחו בידם מפני שלא היה הפסד בממונם של ישראל כידוע שבדורות הקודמים מעטים היו קצבי ישראל והיו לוקחים מקצבי גוים כשהיתה כשרה וכשלא היתה כשרה לא היו לוקחים הבשר ולכן לא חשו חכמי ישראל שבאותו הדור לזה כמו שגם עתה יש עדיין בערים שמעט ישראל נמצא שם ולוקחים ישראל הבשר הכשר ממקולי גוים ומוכרים לישראל ובזמן הקדמון רובם ככולם כן היה וכן בזמן הקדמון היה בשר בזול ולא היה הפסד בזה ובהמשך העת כיון שהנהיגו כן ממילא שגם הגדולים החמירו ורוב הגדולים היו בארצות אשכנז ופלוניא שלא היה הפסד לישראל בחומרות אלו וגם עתה כן הוא בשם שאין הפרש במקחים בין כשירות לטרפות רק דבר מועט ולא כן עתה בכל המדינות שלנו שיש הרבה מישראל והקצבים הם ישראלים וההפסד רב מאד ויש שיגיע ההפסד בבהמה אחת עד מאה זהובים ויותר ודאי נלע״ד ברור שאין לעשות תרלר״ע לכלל גמור ואמת שהשוחטים אין בידם לשקול הדברים ולכן מחוייבים בכל תרלר״ע לעשות שאלת חכם והרב היושב על כסא ההוראה ומומחה ובקי בהוראה מהש״ס והפוסקים והוא ישקול בפלס שכלו אם להתיר אם לאסור כפי עניין הריעותות וספרי הבודקים שעשו מזה כללי כללים ופרטי פרטים וחילקו בשמות לומר זו ריעותא גדולה וזו ריעותא קטנה וזו אמצעית צ״ע:

כ ומ״מ כיון שכבר נתפשטו בספרי הבודקים בהכרח להזכירן והמורה יורה כפי ראות עיניו לפי ענייני הריעותות ולפי ההפסד וכללא דתרתי לריעותא שהניחו גדולי אחרונים כן הוא דכל דבר שיש פלוגתא בש״ס או בפוסקים אף דקיי״ל להתירא מ״מ מקרי ריעותא שבהצטרף לזה עוד ריעותא הוי תרלר״ע ודווקא דיעה שבפוסקים ראשונים או הרבה מאחרונים אבל דיעה יחידאה מאחרונים דלא קיי״ל כוותיה לא שייך לצרף זה לתרלר״ע וכן כשיש

בש״ס רק שקלא וטריא לא שייך לעשות מזה תרלר״ע וכן כשיש בש״ס מי שמסתפק בדין ונפסקה להלכה דלא כוותיה אין ספק מוציא מידי ודאי ואינו מצטרף לתרלר״ע [כנלע״ד ולפ״ז ר״י דהוי מסתפק בבועות דמליין מוגלי וכן התלמידים שהיו מגמגמין בזה בד׳ מ״ח. ואיפסקא להתירא לא היה לנו להצטרף לתרלר״ע אבל הלא מקור תרלר״ע מדינו של הראב״ד בבועא כמ״ש והמקילים ג״כ רק במים זכים מקילים כמ״ש ואולי זהו טעם מהר״י אבן לב והרשד״ם שהבאנו בסעי׳ ט״ו שחולקים בזה ע״ש וצ״ע מיהו עכ״פ במים זכים ודאי דיש לסמוך להתיר לפי הכלל הזה דהא במים זכים ליכא מאן דאסר ותמיהני שהאחרונים לא הזכירו שהכלל הזה הוא לבד מבועות וכיון שלא הזכירו הרי גם בועות בכלל וא״כ למה נאסור במים זכים ודו״ק] [ועלב״ש ס״ס ל״ז בדיני תרלר״ע ס״ק קכ״ג]:

כא תרלר״ע לא הוי אא״כ שני הריעותות עומדים זה על זה ולא כשאחד בריחוק מקום מהשני ואם הם קרובין עד שאין הפרש קש ביניהם יש בזה דיעות שונות ורובי האחרונים הסכימו דגם זה הוי תרלר״ע [הפמ״ג במ״ז בסי׳ זה בתנאי השני דתרלר״ע מסתפק בזה והתב״ש סק״י והלב״ש ס״ק קכ״ד והב״א ס״ס ל״ט בדיני תרלר״ע אות ל״ב הסכימו לאיסור וכתב שבהפרש כשני שערות יש להקל לצורך ע״ש]:

כב שני הריעותות צריכין להיות משם אחד כמו בועא וסירכא ששניהם מטעם נקב אבל כשריעותא אחת הוי מטעם נקב והשנית מצד חסרון אינו מצטרף לתרתי לריעותא וכן להיפך שצריך להיות שני שמות משם אחד לאפוקי שם אחד משם אחד כמו בועא ובועא או סירכא וסירכא וכיוצא בזה אין זה תרלר״ע ודע שכבר בארנו בר״ס ל״ה שלא כל הטריפות שבריאה הם מטעם נקב ע״ש וספק תרלר״ע כשר [תב״ש ועלב״ש סי׳ ל״ה סק״א אות י״ב] וכל שיש הפסק בין שני הריעותות כרוחב קש או כשתי שערות לפחות שאין מצטרף לתרלר״ע כמ״ש בסעי׳ הקודם צריך שבינתים יהיה הקרום טוב ושלם אבל אם מקולקל הרבה הרי הם כאחת ואם יש להסתפק אם הוא טוב ויפה אם לאו ה״ז כספק תרלר״ע [עלב״ש בתנאי השביעי ודו״ק] ופרטי תרלר״ע שחשבו האחרונים יתבאר בס״ס זה ועיקר דין סירכא תלויה היוצא מן הבועא יתבאר עוד בסי׳ ל״ט בדיני סירכות ושם יתבאר דמטינרי כשרה וכ״ש ממורסא:

כג שני בועות הסמוכים זל״ז טרפה מדינא דגמ׳ [מ״ז.] וכך אמרו חז״ל הני תרתי בועי דסמיכי להדדי לית להו בדיקותא כלומר שאינו מועיל הבדיקה לראות אם יש תחתיהם נקב אם לאו דקים להו לחז״ל שסמיכותן הוא מחמת שהיה נקב בריאה והעלה הנקב את הבועות הללו סביביו [רש״י] ואף אם נבדוק ולא נמצא שם נקב אמרינן שעלה בה קרום ונסתם [רא״ה בבד״ה] וי״א הטעם דכיון שסמוכות זל״ז מתוך שכל אחת דוחקת חברתה סופו של עור לינקב וה״ל כאלו ניקב מעכשיו [ר״ן ורשב״א] והרמב״ם כתב בלשון זה ריאה שנמצאו בה שתי אבעבועות סמוכות זל״ז טרפה שהדבר קרוב הרבה שיש נקב ביניהן ואין להן דרך בדיקה עכ״ל ומשמע שכוונתו כפירוש הראשון [ב״י] וגם אפשר לומר דלטעמיה אזיל שכתב מקודם דכל בועא צריך לבדוק אם הם מים זכים או עכורים וסרוחים וגם צריך לבדוק הסמפון שתחתיו כמו שכתבנו בסעי׳ ג׳ ולזה אומר דבשני בועות אינו מועיל שום בדיקה שאפילו בדקנו ונמצאו מים זכים וגם בדקנו הסמפונות ונמצאו שלימים אינו מועיל דוודאי יש איזה נקב או בהקרומים או בהסמפונות [ולפירושו א״ש לישנא דלית להו בדיקותא דמפני שכל בועא צריכה בדיקה ולאלו אינו מועיל הבדיקה ומבה״ג מבואר כהי״א ע״ש]:

כד והנה לטעם הראשון העיקר תלוי אם סמוכים זל״ז בהשורש אבל אם בשרשם אינם סמוכים אף שמתרחבים למעלה ובראשם סמוכים זל״ז כשר אבל לטעם הי״א טרפה שהרי בראשם דוחקים זא״ז [שמ״ח] וכן יש נ״מ דלטעם הראשון צריך שיהיה ביניהם כרוחב קש דק או לכל הפחות הפסק כרוחב שתי שערות אבל בפחות מזה אינו הפסק ולהי״א כל שאין דוחקות זא״ז כשר אפילו ההפסק פחות משיעור שנתבאר ודבר פשוט הוא שיש להחמיר כשני הטעמים [שם] באיסור דאורייתא וגם בההפסק שביניהם צריך להיות מראה ריאה בלא מוגלא דאם יש בההפסק מוגלא אף שזהו ממראות הכשרות שיתבאר בסי׳ ל״ח מ״מ כיון שיש שם מוגלא ה״ל סמיכי [ש״ך וט״ז סק״ח] וכ״ש טינרי ומורסא:

כה י״א שיש עוד נ״מ בין הטעמים דלטעם ראשון דווקא בשתי בועות טרפה אבל בועא וטינרא או בועא ומורסא או שני טנרות או שני מורסות דסמיכי להדדי כשר דהנקב אינו מעלה רק שני בועות אבל לטעם הי״א שדוחקות זא״ז אפילו בועא וטינרי דוחקת זא״ז [ט״ז סק״ד] וכן שני טנרות ושני מורסות וכן אפילו מלאות רוח הרי עכ״פ דוחקין זא״ז [פר״ח סק״ט] וי״א דגם לטעם השני אינה טרפה רק בשתי בועות דהטינרא היא קשה ועומדת במקומה ואינה דוחקת את הבועא [נקה״כ] וכ״ש שני טנרות או שני מורסות וכן כשהן מלאות רוח כשר גם לטעם השני [ב״ח] והכל מטעם שנתבאר דבכה״ג לא דחקי אהדדי וכן מבואר מדברי רבינו הרמ״א שסתם ופסק בסוף סעי׳ ג׳ דבועא וטינרי כשר ע״ש ומשמע להדיא דלכל הטעמים כשר דאל״כ היה לו לבאר [וכן פסק השמ״ח] ויש מי שמצריך שלא יהיה בהטינרי מראה מוגלא ואינו כן דאפילו יש בה מראה מוגלא כשר [תב״ש סקט״ו] וכן לטעמו של הרמב״ם בטינרי ומורסא יש בדיקה:

כו הטור כתב דתרתי בועי דסמיכי טרפה אף במים זכים ויש מראשונים דמכשרי במים זכים [עב״י] ולכאורה לטעם הראשון אפשר להכשיר במים זכים דהם אינם מעלים נקב אבל לטעם הי״א יש להטריף דגם כשהם זכים דוחקים זא״ז ואפשר דאפילו לטעם הי״א י״ל דאין סופן לינקב זא״ז כיון דהקרומים בריאים וליכא לקותא וגם עלולים לחזור לבריאותן טרם ינקבו וגם דרכן להיות להם כיס זולת עורות הריאה כמו שיתבאר ומתחזקת קצת ע״י זה [תב״ש] וזה לשון רבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ יש מכשירים אפילו תרי בועי דסמיכי אם המים שבהם זכים צלולים ומתוקים ויש לילך בזה אחר המנהג או לפי עניין ההפסד ושעת הדחק ובועי בשיפולי ריאה ובמים זכים דינם כמו בסמיכי עכ״ל ומשמע דבהפסד ושעת הדחק יש להתיר אפילו במקום שאין מנהג מבורר:

כז ומדהצריך צלולים ומתוקים מבואר דאם הם מרים או מלוחים אף כשהם זכים טרפה ונמצא בבדיקות האחרונים דמים זכים אלו צריך להיות להם כיס בפ״ע ונקלף מן הריאה ואין רוח יוצא מהן כשמנקבין הבועא ועור של הבועא לבנה היא גם בפנים [ש״ך סקט״ו] כלומר דהכיס יהיה לבן מבפנים וגם עור הבועא מבפנים יהיה לבן ונוסף לזה צריך לפתוח הבועות ולשופכן ולטועמן אם הם זכים וצלולים ומתוקים יש להכשיר במקום שיש מנהג להכשיר או בהפסד וגם שעת הדחק וכתבו הגדולים דכשבא לפתוח הבועות לא יפתח בסכין דהברזל מקלקל המים שיהיו מלוחים אלא ינקבן בקוץ של עץ וכן לא יתן המים בידו לטועמן בלשונו מפני שהיד ממררת את המים אלא נותנם בכלי וטועמן בלשונו [פר״ח ושמ״ח] ופשוט הוא שאם נקבן בסכין ושפכן לידו והנה הם זכים וצלולים ומתוקים דוודאי כשר:

כח לכתחלה ודאי יש לו לעשות כל מה שנתבאר והטעימה ודאי דמעכבת גם בדיעבד אף שבדק שיש להם כיס וכל מה שנתבאר מ״מ הטעימה הוא העיקר אמנם אם בדק בטעימה שהם זכים וצלולים ומתוקים ושכח לבדוק סימני הכיס שנתבאר יש אוסרים [עשמ״ח] ויש מתירים וכן נראה עיקר [לב״ש סקכ״ט] ואם בדק וליכא כיס בפ״ע ודאי דקשה להתיר [שם] אף שרבינו הרמ״א לא הזכיר זה כלל וצ״ע:

כט יש מי שרוצה לומר דאפילו המקילים במים זכים דווקא כששני הבועות הם זכים אבל אם האחת מלא מוגלא טרפה [שמ״ח] ויש חולקין בזה דכיון דבאחת הם זכים הו״ל כבועא וטינרי [לב״ש סק״ל] ובהפסד גדול ושעת הדחק גם דיעה ראשונה מודה להכשיר ודע דאם ע״י נפיחה עלה עור הריאה על הבועות יש להסתפק אם יש להכשיר בתרי בועא דסמיכי ואף שלעניין סירכא מתוך הבועא ודאי יש להכשיר מ״מ תרתי בועי דסמיכי שהוא דינא דגמ׳ יש להסתפק וגם גדולי אחרונים נסתפקו בזה [עשמ״ח ולב״ש סקל״ה] ובתרי בועי דסמיכי אין חילוק בין שהן בועות גדולות או קטנות או אחת קטנה ואחת גדולה ופשוט הוא:

ל כתב רבינו הרמ״א בועא על חריץ וקמט טרפה דהוי כתרי בועי דסמיכי שני בועות זה כנגד זה בין שני אונות כשרה אבל בועא נגד טינרא כהאי גוונא טרפה דהטינרא קשה ומנקבת הבועא שכנגדה בועא וטינרא סמוכים זה אצל זה כשר עכ״ל וזה שכתב בועא על חריץ וקמט ביאר דבריו בספרו ד״מ [אות ד׳] וז״ל עוד מצאתי בועא באונא העליונה של ימין במקום חריץ סביביו טרפה וכן כל בועא העומדת על הקמט טרפה משום דהוי כתרי בועי דסמיכי להדדי עכ״ל ויש שפירשו דבריו שבש״ע דרק במקום חריץ דאונא עליונה או חריץ דוורדא טרפה מטעם דהוי כתרי בועי דסמיכי אבל במקום שאין דרך להיות חריץ טרפה בלא״ה מטעם תרתי לריעותא [שמ״ח סעי׳ ט״ו ופמ״ג סקי״ח] ודברים תמוהים הם דא״כ למה הזכיר קמט הלא אין בריאה קמט מתולדתו ועוד שהרי בעצמו ביאר דבריו בד״מ ומה שהכריחם דאל״כ הוי בלא״ה תרלר״ע הולכים לשיטתם שעשו תלר״ע לדין קבוע ולא כן הוא כמ״ש בסעי׳ י״ט [וגם הלב״ש סקס״ו השיג עליהם ע״ש אלא שכתב דקמט לא הוי ריעותא ונדחק בזה ע״ש והאמת כמ״ש]:

לא אמנם גם על טעמו יש לשאול דמה בכך דהוי כתרי בועי דסמיכי והרי יתבאר דבחדא ומתחזי כתרתי אי שפכי להדדי כשרה וא״כ מה איכפת לן דמתחזי כתרי בועי דסמיכי וכבר הקשו עליו כן וכתבו דכוונתו כן הוא משום דהבועא טבעה להגביה עור הריאה ולהתפשט וכאן טבע העור להקמיט ולידבק בבשר וכשתרצה הבועא להפשיטה תקרע העור [תב״ש סקכ״ז] וצ״ל לפ״ז דזה שכתב דהוי כתרי בועי דסמיכי אין כוונתו מפני מראית העין אלא דה״פ דקלקול זה הוי כקלקול תרי בועי דסמיכי ולי נראה דה״פ דכשם שבשני בועות קים להו לחז״ל שיש נקב או שיגרומו להיות נקב כמו כן בועא אחת העומדת שלא במקום מישור אלא בחריץ או קמט ועומדת כבמשקולת בהכרח שתתנדנד ותגרום להנקב ונראה דבמים זכים וודאי יש להכשיר אפילו אותם שמטריפים בתרי בועי אף במים זכים מ״מ בדין זה שלא נזכר בגמ׳ הדבר פשוט שיש להכשיר במים זכים בלא כל התנאים שנתפרשו בתרי בועי דסמיכי והבו דלא לוסיף עלה בחומרא שלא הוזכרה בש״ס [וכ״מ מדברי השמ״ח ע״ש היטב]:

לב וזה שכתב דשני בועות זה כנגד זה בין שני אונות כשרה כוונתו אפילו במקום שהאונות שוכבות זה על זה מ״מ לא דיינינן להו כתרי בועי דסמיכי אף שהם סמוכות זל״ז מ״מ סוף סוף לא באונא אחת הן ולא יקלקלו זה לזה ועוד דבחיי הבהמה גם בשם קצת כפרודות מפני שהן מרחפין תמיד ואע״ג דסירכא בשם מקרי כסדרן כמ״ש בסי׳ ל״ט מפני שהן נחשבות כסמוכות ממש ע״ש מ״מ לעניין שבועא אחת תקלקל להשנית לא אמרינן כן:

לג וזה שכתב אבל בועא נגד טינרא בכה״ג טרפה הטעם דכיון שכל אונא מרחפת תמיד בחיי הבהמה והטינרא קשה כאבן ומנקפת ברחיפתה התמידית את הבועא שכנגדה עלולה לנקוב אותה וגריע יותר מבועא וטינרא הסמוכים זל״ז במקום אחד כמובן ונראה דבזה לא מהני אף כשהבועא היא מים זכים כיון דבכאן הטעם מפני נקיפת הטינרא מה מועיל שהיא מים זכים אמנם אם ע״י הנפיחה תעלה מראה ריאה על הבועא כשר דאין שם בועא עליה וטינרא נגד טינרא בכה״ג ג״כ כשר [שמ״ח] דאף אם מנקפים זל״ז מ״מ כיון דשניהם קשים לא ינקבו זא״ז וכן מורסא נגד בועא בכה״ג נ״ל דאין חשש בזה דהמורסא כיון שהיא שוה לבשר הריאה לא תנקף את הבועא ודע דזה שנתבאר לאסור בועא על החריץ או על הקמט זהו דווקא על החריץ ממש או על הקמט זהו דוקא אבל סמוך להם ליה לן בה [וכ״כ השמ״ח]:

לד אמרו חז״ל [מ״ז.] שאם יש בועא אחת ונראית כשתים כגון שיש סדק באמצעיתה [רש״י] ולא ידענו אם באמת הם שתים או רק נראות כשתים נוטלין קוץ ונוקבין אותה באחת מצדיה ורואין אם שופכין זה לזה אחת היא וכשרה ואם לאו שנים הם וטרפה וי״א דאפילו אם שופכים זל״ז צריך לראות אולי יש להם שני כיסים וזהו סימן מובהק שהם שני בועות וזה ששופכים זל״ז נעשה נקב ביניהם [ש״ך סק״ז בשם רש״ל] ואי לא שפכי להדדי אפילו בכיס אחד טרפה ובשתי בועות ממש לא מהני מה ששופכים זל״ז [שם] ופשוט הוא דבזה נתגלה שיש נקב ביניהם ואם ניקבו ולא שפכי אהדדי מ״מ אם נפחוה לאחת ועלתה גם השני בנפיחה זו או שהטילו מים באחת מהן ועל ידי כן נתמלאה גם השנית זהו סימן מובהק שאחת הן וכשרה [באה״ט בשם כנה״ג] וסברא נכונה היא וזה שאין שופכים זל״ז י״ל דהליחה עבה ואין משתפכות בכולה ויש חולקים בזה וס״ל דכשאין משתפכות זל״ז טרפה בכל עניין אף שהאחת עולה ע״י נפיחת חברתה או שהמים יוצאים מזה לזה ואמרינן שיש נקב קטן ביניהם דהמוגלא אין משתפכת מזל״ז והרוח והמים יוצאים מזה לזה [שמ״ח] ובוודאי יש להחמיר כדיעה זו כיון דבגמ׳ לא הוזכרה רק הבחינה כששופכות זל״ז ובשני כיסים בכל עניין טרפה כמ״ש אך אם לא בדק אחר הכיסין אינו מעכב בדיעבד כששופכין זל״ז [שם]:

לה בועא שנמצא בשיפולי ריאה אוסרין אותה אם אין בשר כל שהוא אפילו כחוט השערה מקיף אותה בכולה ודין זה ליתא בגמ׳ אלא בה״ג וטרחו כל רבותינו הראשונים למצא טעם נכון לזה ולא מצאו ומ״מ כיון שכל דברי בה״ג דברי קבלה הם נהגו הקדמונים לאסור ויש שכתבו הטעם דכיון שהיא בשיפולי נראית כשני בועות ויש לחוש למראית עין [עש״ך סקכ״א] וא״א לומר כן והרי כבר נתבאר בחדא ומתחזי כתרתי אי שפכי להדדי כשרה ואיזה מראית עין יש בזה ועוד דהראשונים הביאו משם בה״ג דטעמו הוא משום חסר ומטעם כל יתר כנטול דמי וטרחו בזה אמנם הכוונה כן הוא דכל שאין חוט בשר מקיף אותה סופה ליפסק במקום זה מחמת שהמוגלא מכבידה שם ואין לה חיזוק על מה לסמוך וזה הוא שאמרו כל יתר כנטול דמי כלומר זו הבועא הנוספת הוי כנטול מקצת הריאה כלומר שסופה להנקב ולהתחסר מפני שהמוגלא מכבדת עליה ותפסק חתיכת ריאה זו [וכ״כ השמ״ח ע״ש]:

לו ולע״ד נראה להוסיף טעם נכון בכוונת בה״ג ויסודו הוא משיטתו בתרי בועי דסמיכי שבגמ׳ דהנה בזה כבר כתבנו שני טעמים האחד מפני שעלו ע״י נקב והשנית שדוחקים זא״ז וסופן לינקב כמ״ש בסעי׳ כ״ג והנה הבה״ג כתב בזה״ל אמר רבא הני תרתי בועי דסמיכי להדדי חזינן למקום חיבור דביני ביני כמאן דנקיב דמי ולא תכשריה עכ״ל ולכאורה יש לפרשו כפי טעם השני שידחקו זא״ז וסופן לינקב אבל באמת נ״ל דה״פ דכבר כתבנו בשם הרשב״א ז״ל שכל בועא כיון שזהו מחמת ליחה המתאספת בין עור לבשר ונפסדת שם ונעשית מוגלא קרוב הדבר מאד שתנקב העור ע״י כך אלא שמ״מ קים להו לחז״ל שהעור של הריאה לא תתקלקל וסופה להתרפאות כיון שיושבת במנוחה תשוב במשך העת להתרפאות וזהו כשבכל סביבותיה יש בשר הריאה בריאה וטובה אמרינן שהבשר שסביבותיה יחזקוה וירפאוה וזהו כשמקיפה בשר סביב סביב אבל אם בצד אחד אינו מקיפה בשר ממילא שעלולה להתקלקל ולהתחסר ולהנקב ולכן בתרי בועי דסמיכי הרי במקום שמתחברים אין לכל בועא היקף בשר בצד הזה וזהו שאומר בה״ג חזינן למקום חיבור דביני ביני כמאן דנקיב דמי כלומר מפני שבמקום חיבורן ליכא היקף בשר לכל אחת ועתה ממילא נלמוד דכשעומדת בשיפולי ואין חוט בשר מקיפה דג״כ עלולה לינקב מטעם זה עצמו דתרי בועי דסמיכי מפני שבצד אחד ליכא היקף בשר ועלולה לינקב ולפ״ז זהו ממש דינא דתרי בועי דסמיכי שבגמ׳ [ונ״ל שזהו כוונת הראב״ן שהביא הלב״ש ס״ק פ״ח ע״ש]:

לז מה נקרא שיפולי י״א דזהו רק תחתית האומא או האונא והיינו הצד השני התלוי למטה כנגד הצד המושרש [עפר״ת סקכ״א וצ״ע] וי״א שבכל מקום שיש שם חידוד מקרי שיפולי ריאה ובכל מקום חיתוך שבה בין באונות בין באומות ואפילו למעלה במקום שהריאה דבוקה לשדרה נגד חיתוך האונות נקרא שיפולי שהריאה שם חדה אבל נגד האומות דשם הריאה רחבה לא מקרי שיפול ויש לילך בזה אחר המנהג ודווקא בועא אבל טינרא בשיפולי כשרה ואף גם בבועא יש מי שאומר שאם הבועא קטנה מן אצבע אגודל כשרה [ב״ח] אבל מכל הפוסקים לא משמע כן שלא חילקו בין גדולה לקטנה וכן עיקר [תב״ש ולב״ש סקפ״ז]:

לח כבר נתבאר דכשחוט בשר מקיף אותה כשר ואפילו חוט כשער אחת דיו וביכולת לעשות כל טצדקי שיעלה חוט בשר כגון אם ע״י נפיחה אינו עולה חוט בשר נופחין אותה וממשמשין לצדדי הבועא ואם ע״י כך העלו חוט בשר כשרה ודווקא שיהיה בההיקף מראה ריאה והרבה גדולים מכשירים אף כשאין בה מראה ריאה רק שלא תהיה ממראות הפוסלות שיתבאר בסי׳ ל״ח [רש״ל וט״ז ופר״ח ושמ״ח סעי׳ כ׳] ואם א״א לעמוד על מראיתו מחמת דקות החוט יש להכשיר כיון שאין זה דינא דגמ׳ [שמ״ח] אבל בתרי בועי דסמיכי אין להקל כיון שהוא דינא דגמ׳:

לט אם נמצא בועא בשיפולי ולא הספיקו לנופחה ולראות אם חוט בשר מקיף עד שנחתכה וא״א לבדוק טרפה ודווקא שלא ראו קודם נפיחה אם חוט בשר מקיף אבל אם ראו חוט בשר מקיף אף שלכתחלה צריך לנופחה ולראות שגם בנפיחה יש חוט בשר מ״מ בדיעבד כשר ואמרינן כיון שקודם נפיחה נראית חוט בשר מסתמא היתה כן גם בנפיחתה ויש מכשירין אפילו לא ראו כלל קודם שנחתכה ויש לסמוך עלייהו בהפ״מ [שמ״ח סעי׳ כ״ג] כיון שאין זה דינא דגמ׳ אמנם אם במזיד קרעו הבועא יש לאסור [שם]:

מ בועא בשיפולי ושנים אומרים שנפחו ולא היה חוט בשר מקיף ושנים אחרים אומרים שנפחו והיה חוט בשר מקיף יש להכשיר ולא נדונם כמכחישים זא״ז די״ל דהאחרים היה כחם יפה יותר מהראשונים והעלו חוט בשר ואם בנפיחה אחת מכחישים זא״ז שאלו אומרים שיש חוט בשר מקיף ואלו אומרים שאין כאן חוט בשר מקיף הוי הכחשה ויש שרוצים להקל גם בכה״ג כיון שאין זה דינא דגמ׳ [שם סעי׳ כ״ד] ובועא בשיפולי במים זכים במקום שמכשירים במים זכים בתרי בועי דסמיכי פשיטא שגם בזה כשר ומליאה רוח כשר:

מא כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ה׳ בועא בריאה וניכרת בעבר אחר אע״ג דלא שפכי אהדדי כשרה והוא דלא קיימי במקום הסמפונות אבל אי קיימי במקום סמפונות דהיינו שני אצבעות מן השיפולי בדקה וארבעה בגסה נהגו להטריף ואין לשנות ואפילו מים זכים בבועא ודווקא דשפכי להדדי אבל אי לא שפכי להדדי כשר אפילו בעכורים וסרוחים בועא שהיא תחת הוורדא במקום הדק ויש שם סימפון טרפה דניכרת מעבר לעבר טינרי הניכרת מעבר לעבר דינה כבועות עכ״ל והרבה טרחו המפרשים בביאור הדברים ונבארם בס״ד:

מב הנה בריש סי׳ זה נתבאר דהרמב״ם מצריך בדיקת סמפונות בבועות ואנן לא קיי״ל כן ולכאורה דברי הרמב״ם מוכרחים שהרי בררנו בסי׳ ל״ו סעי׳ מ״ד דריאה שנשפכה כקיתון קילא מבועות ע״ש שיש ראיה ברורה לזה דמאן דהתיר בגמ׳ בריאה שנשפכה כקיתון היה מסתפק בבועות וא״כ כיון שבריאה שנשפכה כקיתון אמרו חז״ל שצריך בדיקת סמפונות כמ״ש שם כ״ש בבועות אמנם אינו כן דוודאי לעניין קלקול הקרומים יש בבועות יותר חשש מנשפכה כקיתון כמ״ש שם אבל לעניין חששא דסמפונות הוא להיפך דכשנשפכה כקיתון בע״כ שהגיע למקום הסמפונות וקרוב לחשוש שנתקלקלו משא״כ בועות שהן בין עור לבשר לא נגעו כלל בסמפונות ואפילו אם הבועא בעומק אמרינן שמצאה לה מקום בין הסמפונות וזהו הכל כשהבועא בצד אחד של הריאה אבל כשהיא מעבר לעבר בע״כ שנגעה גם במקום הסמפונות וכיון שכן י״ל שיש יותר חשש בזה מנשפכה כקיתון כמו בקלקול הקרומים וזהו טעם איזה מראשונים שאסרו בועא מעבר לעבר כמבואר במרדכי ואין לשאול דא״כ למה הכשרנו בבועא בשיפולי כשיש חוט בשר מקיף והרי היא מעבר לעבר דאין זה שאלה דחששא דסמפונות לא שייך בשיפולי הריאה דעיקרי הסמפונות מתחילים כשני אצבעות בדקה משיפולי וד׳ בגסה והדבר מובן שמטעם חשש סמפונות יותר יש חשש בשפכי להדדי מבלא שפכי דבלא שפכי י״ל ששני בועות הן זו מעבר זה וזו מעבר השני ושניהם בין עור לבשר ולא נגעו בסמפונות וגם אין זה תרי בועי דסמיכי דזה אינו אלא כשהם בצד אחד של הריאה ולא כשזו בעבר זה וזו בעבר השנית דלא נגעי אהדדי אבל כדשפכי להדדי בע״כ שהיא אחת ונגעה בסמפונות והנה יש שחששו בבועא מעבר לעבר מפני חששא אחרת והיינו מטעם תרי בועי דסמיכי ולא נחלק בין כשהם מצד אחד ובין כשהם משני צדדים ובזה ודאי קילא כדשפכי להדדי מדלא שפכי כדין תרי בועי דסמיכי שנתבאר ובזה יתבארו כל דבריהם בס״ד:

מג וה״פ בועא בריאה וניכרת בעבר אחר אע״ג דלא שפכי אהדדי כשרה כלומר דלא קיי״ל כמאן דחיישי לתרי בועי דסמיכי דאינו דומה כיון שהם בשני צדדים ולכן אף דלא שפכי אהדדי דכה״ג טרפה בתרי בועי דסמיכי מ״מ במעבר לעבר כשר וכ״ש כדשפכי אהדדי דגם בסמיכי כשר ודווקא שלא במקום סמפונות שבשם החשש הוא רק משום תרי בועי דסמיכי וזהו לאו כלום אבל במקום סמפונות ושפכי להדדי דזהו בירור ששלטה הבועא מעבר לעבר במקום הסמפונות טרפה בכל עניין אף במים זכים דכיון שאנו אומרים ששלטו הבועות בהסמפונות ובועות גריעי מנשפכה כקיתון לעניין קלקול כדמוכח מחששא דקרומי הריאה אלא שבכל הבועות אומרים שלא שלטו כלל במקום הסמפונות אבל בזה שבוודאי שלטו לא מהני אפילו בדיקת סמפונות כבנשפכה כקיתון מפני שבועא גריעא יותר אבל אי לא שפכי להדדי ונתגלה שהם שני בועות אחת מצד זה ואחת מצד שנית א״כ הם ככל הבועות דאמרינן שלא שלטו במקום הסמפונות ועדיפא מנשפכה כקיתון ובועא תחת הוורדא במקום הדק אף שזהו כשיפולי בכל הריאה דאין חוששין לסמפונות כמ״ש מ״מ בהוורדא יש שם סימפון ולכן בשם טרפה במעבר לעבר אי שפכי אהדדי מפני טעם קלקול הסמפון וכ״ש למעלה משיפולי

בהוורדא דטרפה כבכל האונות [ט״ז סקט״ו] ולפ״ז דין בועא בשיפולי דבכל הריאה כשר כשיש חוט בשר מקיף אין זה בוורדא [שם] וגם טינרי מעבר לעבר טרפה מפני חששא דסמפונות [ודברי הש״ך סקכ״ח שהביא ראיה לדין זה מנשפכה כקיתון צדקו לדעת בעלי הש״ע ולחנם השיגו עליו הכרו״פ והתב״ש ועי׳ פר״ח שהסכים ג״כ לדברי הש״ך ודו״ק]:

מד וכל זה הוא לשיטת בעלי הש״ע אבל יש מגדולי אחרונים דלא ס״ל כן ואין עניין לנשפכה כקיתון דהבשר נמס והיה למים וקרוב שהסמפונות יתקלקלו ולפיכך צריך בדיקת סמפונות אם נתקלקלו משא״כ בועא מעבר לעבר דהבשר שלם ולא נחסר והבועות דוחקות הבשר והסמפונות לצדדים אין הסמפונות מתקלקלים ובמים זכים לא בעי בדיקה וכשמלאות מוגלא יכול להיות שמתוך הדחיקות ניקבו הסמפונות או שנתקלקלו ובזה צריך בדיקה כבנשפכה כקיתון אך כשהם עכורים וסרוחים קרוב יותר שיתקלקלו וגם בדיקה לא יועיל שהרי הרי״ף והרמב״ם אוסרים גם בכל בועות בכה״ג ויש שמצריכים בדיקה גם במים זכים וגם מה שהחמירו בוורדא אין נראה כלל שהרי גם בכל הריאה יש קרוב לשיפולי איזה סמפונות אלא דאמרינן דעד ד׳ גודלין לגסה וב׳ לדקה אין זה עיקרי סמפונות א״כ לא נחמיר בוורדא יותר מבכל הריאה וגם מה שהחמירו בטינרא לא נראה כלל וכיון שלא נזכר דין זה בש״ס כלל לא נראה להחמיר [יש״ש סל״ז וט״ז וכרו״פ ולב״ש סק״ק וק״ו ותב״ש סקל״ט] ויש להסתפק אם המה מחמירים בעכורים וסרוחים אפילו אי לא שפכי להדדי ובזה מחמירים יותר מבעלי הש״ע או דווקא בשפכי להדדי וכן נראה עיקר דמדבריהם מבואר שבאו להקל על דברי בעלי הש״ע ויש שבוורדא הסכימו לאסור כדברי הש״ע [שמ״ח סעי׳ כ״ח]:

מה בועא מעבר לעבר ומצד אחד היא במקום הסמפונות ומצד השני היא למטה מסמפונות יש להקל [שם סעי׳ כ״ז] ואם מצד אחד בועא ומצד השני טינרא או מורסא דינו כבועא מעל״ע אמנם אם חותך בפנים ורואה שיש הפסק בין הבועא ובין הטינרא יש להקל [שם סעי׳ כ״ו] וכן אם ע״י נפיחה עולה מצד אחד עור ובשר קצת ואין הבועא ניכרת שם כלל ואפילו היכר מורסא אין כאן ה״ל מצד אחד וכשר [תב״ש סק״מ]:

מו דרך הבועות הגדולות שלפעמים אין המים שבתוכם ממלאים כל הבועא ונשפכים כקיתון הנה והנה בתוך הבועא וכשר אפילו אם יש ריקן בתוכו יותר מרביעית וכן בבועא מעבר לעבר או בשיפולי ובאופן שאין בהם איסור מחמת מעל״ע ומחמת השיפולי כפי הדינים שנתבארו אז אפילו אם יש בהם ריקות בתוך הבועא יתר מרביעית כשר [לב״ש]:

מז בועא שנמצא בו נקב היכא דמשמש ידא דטבחא כמו במצר החזה או שתלש בכח תלינן כמ״ש בסי׳ ל״ו אבל שלא במקום דמשמש ידא דטבחא ואינו יודע אם ניקב מחיים או לאחר שחיטה טרפה ולא אמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת ואין אומרים לנקוב נקב אחר בבועא ולדמות הנקבים זל״ז כמו בנקב בריאה לפי דין הש״ס כמ״ש בסי׳ ל״ו סעי׳ ל״ו ע״ש דבועות עשויות להשתנות כל שעה ושמא מראה אחר היה לו ונשתנה [רש״י מ״ו: ד״ה אין מקיפין בבועי] ולכן גם לפי דין הש״ס אינו מועיל ולמה לא אמרינן נשחטה הותרה ונתלה שלאחר שחיטה נעשה הנקב שמ״ש בסי׳ נ׳ מפני שהדבר רחוק לתלות בלאחר שחיטה כיון שאין יד הטבח ממשמש בו ויותר נראה שנעשה קודם שחיטה ומ״מ אין זה אלא ספק טרפה ודע דאפילו במקום דמשמש ידא דטבחא צריך לעיין בצלעות כנגד הנקב ואם נמצא שם ריעותא טרפה ואם לא ראה בצלעות אינו מעכב בדיעבד:

מח ודע שלא מצינו בועא מטרפת כי אם בריאה ואפילו בריאה של עוף אבל בכל שאר מקומות אע״פ שנקובתן במשהו אין טרפות בועא שייך בהם דאין הבועא מעידה על הנקב ולכן י״א דאפילו בדיקה א״צ בשארי אברים כמו כרס ודקין אבל י״א דצריך בדיקה לפתוח הבועא ולראות אם הבשר שלם תחתיו [עתב״ש סקמ״ו] ואפילו אם היא רק בועא אחת ולא דמי לבועא שבריאה שא״צ בדיקה דבריאה אורחא הוא ובשם כיון שהוא כיוצא מן הכלל יש לבדוק [שם] ואם לא בדק לא עיכב [שם] אמנם בדקין כשיש בועות הרבה ודאי דהבדיקה מעכבת דאין לך ריעותא גדולה מזו ויתבאר בס״ד בסי׳ מ״ו:

מט ועתה נבאר מיני תרתי לריעותא שכתבו הגדולים האחרונים בועא על יתרת בדרי דאוני הוי תרלר״ע [תב״ש ופמ״ג] וי״א דלא הוי תלר״ע כי יתרת בדרי אינה ריעותא כלל [לב״ש סל״ה סקצ״ב] וכן בסירכא או מראה כשרה או שאר ריעותא על יתרת תלוי בפלוגתא זו [שם] מיהו בסירכא שלא כסדרן על יתרת בדרי לא מהני מיעוך [שם] וגם זהו דווקא כששני האונות הסרוכים של״כ זל״ז המה היתירים [ע״ש] אבל יתרת מקמא במקומות שמכשירין הוי ריעותא וכל ריעותא שעליה מצטרף לתלר״ע לבד סירכא תלויה או סירכא דבוקה ממקום למקום ביתרת ועוברת ע״י מיעוך יש להכשיר [שם] ובועא העומדת על יתרת מקמא הוי תלר״ע אבל טינרא ומורסא יש להכשיר [שם] וצמקה מקצת אונא ביתרת אין זה תלר״ע [שם] וצימוק בריאה יתבאר בסעי׳ נ״ה:

נ גבשושית מגבה כצפורן אגודל הוי ריעותא ופחות מזה אינו ריעותא ומקמא בכל עניין אינו ריעותא ופיצול מגבה לא מקרי ריעותא ואפילו הפיצול קצר מהגומא שמכשירין בהפ״מ כמ״ש בסי׳ ל״ה [שם] ופיצול מקמא פחות מצפורן אגודל שמכשירין בהפ״מ הוי ריעותא [שם] ומיני חליף שיש מכשירין כמ״ש שם לא הוי ריעותא אבל שני וורדות במקום שמכשירים הוי ריעותא ושני וורדות בשורש אחד אפילו אם אחת מהן הפוכה וכשרה באופן שנתבאר שם לא הוי ריעותא אפילו הריעותא האחרת עומדת על ההפוכה וכן בריעותא דכיס הוורדא אינו מצטרף לתלר״ע ושני ורדות בשורש אחד ונסרכו זל״ז י״א דמהני מיעוך וי״א דלא מהני [עלב״ש סי׳ ל״ה ס״ק קל״ב] ואם הורדא גדולה כאונא אחת ולא כהגדולה שמתירין בהפ״מ דינו לענין תלר״ע כדין יתרת מקמא וכן אם חסר מקצת הורדא ונמצאת החתיכה החסירה בימין או בשמאל שהכשרנו שם אם יש עליה איזה ריעותא דינה כיתרת מקמא [שם]:

נא קרום עליון של ריאה שניקב או נגלד מקצתו או רובו או כולו הוי ריעותא ובהצטרף עליה עוד ריעותא כמו בועא או סירכא וכיוצא בזה הוי תלר״ע לבד בועא במים זכים במקום שמכשירים תרתי בועי דסמיכי במים זכים אינה ריעותא כשעומדת על הנגלד שלא נגלד רובו או ניקב עור העליון וסירכא תלויה או מאונא לאונא למטה מחציין בנגלד מעט יש להכשיר אבל בנגלד רובו או כולו טרפה [עלב״ש סי׳ ל״ו סקי״ח] וניקב כיס הוורדא לא הוי ריעותא וסירכא מכיס הורדא לריאה מהני מיעוך [שם ס״ק קל״ה] וכ״ש לורדא עצמה מהני מיעוך:

נב נשבר הקרום ע״י שנפחוה יותר מדאי הוי ריעותא ואם במקום שנשבר או סמוך לו יש איזה ריעותא הוי תרלר״ע ודווקא כשהריעותא לא עברה בנפיחה זו שנקרע הקרום מחמתה וכן דווקא שנשברו שני הקרומים אבל אם נשבר קרום אחד לא הוי ריעותא ונקב במקום דמשמש ידא דטבחא או כשתולין בכלב לא הוי ריעותא זולת אם יש שם איזה ריעותא הצריכה בדיקה והבדיקה מעכבת טרפה שהרי אין כאן בדיקה מפני הנקב:

נג נקבי המורנא אם יש תולעים על הריאה כמספר הנקבים לא הוי ריעותא ואם לאו הוי ריעותא ויש שמצריך שכל תולע יהיה מקצתו בנקב ומקצתו חוץ לנקב ואינו עיקר וריאה שנשפכה כקיתון וריאה שנתרוקנה מקצתה לא הוי ריעותא מיהו כשנתרוקנה ביותר מרביעית אפילו מאן דמכשיר מ״מ הוי ריעותא ובועא שבתוכה תולע יתבאר בסעי׳ נ״ו:

נד ריאה שיש בה חסרון או פגם או קמט אם ניכר שבא לה ע״י חולי או לקותא הוי ריעותא ואם ניכר שזהו מתחלת ברייתה לא הוי ריעותא ואינו מצטרף לתלר״ע לבד בועא על הקמט יש לאסור ואם יש ספק אם הוא מתולדה או ע״י חולי או לקותא יש להחמיר ואטום בריאה אף שהרוק מתנדנד מ״מ הוי ריעותא אבל אם ע״י הנפיחה בריא ועולה בנפיחה כשאר ריאה לא הוי ריעותא כלל ותלינן שמחמת ליחה נאטמה ויבש בריאה כשלא הגיע לשיעור יובש הוי כצמקה:

נה צמקה מקצת ריאה לא הוי ריעותא דצימוק אין ענייננו לנקב כלל [לב״ש ר״ס ל״ה אות כ״ז] ואפילו צמקה כולה או רובה או אונא שלימה למאן דמטריף וחזרה לברייתה ע״י הבדיקה אינה ריעותא כלל וצמקה מקצתה ויש בה סירכא שלא כסדרן המעכבת הבדיקה יש מי שאומר שאסורה שהרי בצמקה אין כאן בדיקה [לב״ש ס״ס ל״ו] ולא נראה כן דהא כל בדיקות שלנו אינו אלא לחומרא דאי מדינא לא בקיאין אנן בבדיקה וכמו שיתבאר בסי׳ ל״ט אמנם כיון דהמיעוך בעצמו הוי קולא גדולה אין להוסיף קולות בזה וכמו סירכא שלא כסדרן היוצא מתוך הטינרא דלא מהני מיעוך [כמ״ש הט״ז סי׳ ל״ז סק״ב וכמ״ש הלב״ש סל״ה סקצ״ג] וכן בסירכא מאונא לאונא למטה מחציין ויש חלון או למעלה מחציין בלא חלון המיעוך מעכב ובצימוק ליכא מיעוך [שם ס״ס ל״ו] ואין חילוק בין אם שני ראשי הסירכא יוצאים מהצימוק ובין שרק צד אחד יוצא מהצימוק [שם] וצ״ע בכל זה ונראה שאם הסירכא נתקלפה בקל והריאה יפה יפה יש לסמוך בהפ״מ להקל:

נו בועא הוי ריעותא ובועא במים זכים במקום שמכשירים תרי בועי דסמיכי במים זכים לא הוי ריעותא וכן בועא מליאה רוח לא הוי ריעותא כלל ובמקום שאוסרים תרי בועי דסמיכי במים זכים רוי ריעותא אבל ברוח בשום מקום לא הוי ריעותא ובועא שיש בתוכו תולע אי ליכא נקב בבועא רק כשפתחו הבועא נמצא תולע בתוכו ודאי כשר ואם יש נקב בבועא אם התולע מקצתו בנקב ומקצתו חוץ לנקב נמי כשר ואם התולע אינו בתוך הנקב רק על הריאה הוי תרלר״ע [לב״ש ס״ס ל״ז] ולפמ״ש בסי׳ ל״ו סעי׳ ל׳ דא״צ תולעים בנקב או סמוך לה וכשנמצא על הריאה תולעים היא כשרה גמורה נראה דגם בנמצא על הריאה לא הוי תלר״ע:

נז בועא שע״י נפיחה עולה עליה מראה ריאה אינה ריעותא ואף שעדיין גבוה קצת ודומה לגבשושית אינה אלא כמורסא ואמרינן שבמשך העת היתה מתרפאת ולא היתה גבוה מבשר הריאה [שמ״ח סל״ז סעי׳ ד׳] ותרי בועי דסמיכי הוי ריעותא אפילו במים זכים ובמקום שמכשירים אבל תרי טינרי או

תרי מורסות או טינרא ומורסא אין זה ריעותא אבל בועא וטינרא או בועא ומורסא הוי ריעותא שהרי גם בועא יחידית הוי ריעותא ואפילו במים זכים אפשר דביחד עם טינרא ומורסא הוי ריעותא והמיקל בזה במקום הפ״מ אין מוחין בידו [עלב״ש ס״ס ל״ז]:

נח בועא בשיפולי כשיש חוט בשר מקיף אין דינה רק כבועא יחידית לעניין תלר״ע אבל כשאין חוט בשר מקיף אפילו מלאה רוח או מים זכים במקומות שמכשירים מ״מ הוי ריעותא וכשנחתכה ויש ספק אם היה חוט בשר מקיף הוי ספק תרלר״ע וכשר [שם] וכן הדין בהכחשת תרי ותרי אם היה חוט בשר מקיף אם לאו וכן הדין בבועא מעבר לעבר כשהיא כשרה אין דינה לעניין תלר״ע רק כבועא יחידית ודינה כדין שיפולי שנתבאר ובועא בשיפולי ועלה עליה מראה ריאה אינה ריעותא וכן מעבר לעבר כשעלה מראה ריאה משני הצדדים ויש עוד מיני תלר״ע ויתבארו בסי׳ הבאים וכבר גלינו דעתינו בכלליות דיני תלר״ע בסעי׳ י״ט ע״ש:

סימן לח

א [דיני מראות הפוסלות בריאה ובו כ״ו סעיפים]:

ריאה שנשתנה מראיתה ממראה שלה התמידית אמרו חז״ל [מ״ז:] שיש מראות שאם נתהפכה לאותה מראה טרפה דקים להו לחז״ל דכל שנראה בהקרומים מראה זו נתקלקלו הקרומים ועתידין לינקב דזהו כרקבון ולכן אפילו נשתנה רק משהו למראה הטרפה ה״ל כנקב משהו וטרפה ואף שיש מהפוסקים שאמרו דמראות הפסולות אינן פוסלות אא״כ רוב הריאה היא במראה זו [תוס׳ מ״ו: ד״ה אוכמי והראב״ד ובס׳ ת״ד סי״א] דס״ל דאין זה כנקב אלא אם רובא של ריאה כך הוה סימן שכולה מקולקלת היא אבל כל רבותינו הראשונים לא ס״ל כן וכן פסקו הרי״ף והרמב״ם בפ״ז והטור והש״ע דזהו כנקב ואפילו במשהו טרפה והכי קיי״ל:

ב ויש שינוי המראות בריאה שהם כשרות ואפילו נשתנית כולה לאותה מראה או בכמה מקומות דקים להו לחז״ל שאין זה קלקול ואין זה לקותא ואפילו יש בה כמה מראות משונות זו מזו כיון שכולן ממראות הכשרות לית לן בה ולא עוד אלא אפילו יש בה שני מראות שמורים הפכיות זה מזה כגון מראה אדום שיתבאר ומראה ירוק כעשבים שיתבאר ושניהם הם מראות כשרות רק דאדום מורה שעדיין לא נבלע בה הדם וירוק מורה שעדיין לא נפל בה דם וזהו היפך מאדום שכבר נפל הדם בה אלא שלא נבלע בהבשר והולך בין עור לבשר ולפיכך הוא אדום וירוק הוא שעדיין לא נפל בה דם כלל ולפ״ז במקצתה אדום ומקצתה ירוק היה לנו לאסור ומ״מ אין חוששין לזה ואמרינן דבמקום זה עדיין לא נפל הדם ובמקום זה נפל ועדיין לא נבלע הדם בהבשר ואפילו הן סמוכות זל״ז לית לן בה [וכ״כ הפמ״ג סק״א ולב״ש סק״ב]:

ג ודע שיש מגדולי אחרונים דמטרפי בכה״ג דממ״נ אם עדיין לא נפל בה דם למה יש בה אדמימות ואם נפל ועדיין לא נבלע למה יש בה ירקות ולכן ס״ל דטרפה [כרו״פ סק״ב] ואינו כן דסוף סוף הרי מראות כשרות הם ואינן מורות על קלקול הקרומים ונהי דנעלם ממנו הסיבה מ״מ כיון שחז״ל אמרו שהן מראות כשרות איך אפשר לאסור ועוד דגם הסיבה לא נעלם מאתנו וכמ״ש שבמקום אחד לא נפל עדיין הדם ובמקום אחד נפל ולא נבלע ואין זה מן התימא שהרי דבר זה דאדמימות וירקות יש גם בתנוק העומד למול שאין למולו מפני זה כמבואר ביו״ד סי׳ רס״ג וזה אנו רואים בחוש כמה פעמים בתנוקות קודם המילה שבמקום אחד יש בו אדמימות ובמקום אחד ירקות וכן הוא בריאה וגם הסברא נותנת כן דכשלא נפל עדיין הדם ומתחיל ליפול ועומד להבלע בהבשר אינו נופל ונבלע ברגע אחת בכל הגוף ומעט מעט נופל ונבלע הדם ולכן יש מקום שעדיין לא נבלע ויש בו אדמומית ויש מקום שעדיין לא נפל ויש בו ירקות ואין זה לקותא כלל:

ד ואלו הן המראות הפסולות שחשבו חז״ל [שם] ריאה דדמי לאופתא וזהו בקעת של עץ כדדמי בחזותא לבקעת והיינו שנעשית לבנה כבקעת טרפה [רש״י] והרמב״ם בפ״ז דין י״ח אינו מפרש על מראה לובן שכתב שם נמצאת כעין חריות של דקל אוסרין אותה מספק שזה קרוב למראה האסור עכ״ל ביאור דבריו דאע״ג דמראה חריות של דקל קצת נוטה למראה רקיע שהוא ממראות הכשרות כמו שיתבאר מ״מ גם הוא נוטה למראה שעוה שהוא מהמראות הפוסלות כמו שיתבאר וזהו שאומר שהוא קרוב למראה האסור [ב״י] ולפ״ז לא הוזכר כלל מראה לובן בהמראות הטרפות וכן ראיתי לאחד מגדולי ראשונים שכתב להדיא דלובן בריאה אינו מראה טרפה [עיטור הביאו ב״י בסי׳ מ״ד]:

ה ויראה לי שטעמם הוא שהרי בארבע מראות נגעים שכולם הם מראה לובן לא מצינו במס׳ נגעים שידמה הלובן לבקעת של עץ וחשיב שם ד׳ מדרגות בלובן זו למעלה מזו שלג וצמר וסיד וקרום ביצה ולא חשיב בקעת של עץ וזה אין לומר דבקעת לבנה מכולן שהרי מבואר שם שאין למעלה משלג בלובן וכן מוכח מקרא אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו וצ״ל דאדרבא בקעת של עץ היא למטה מכולם והיינו שגם קרום ביצה לבנה ממנה ולפ״ז קשה לשון רבינו הרמ״א שכתב וי״א דאף אם היא כלובן ביצה טרפה והכי נהוג עכ״ל דמשמע מזה דלובן ביצה נמוכה בלובן מבקעת וא״א לומר כן

ואין לומר דכוונתו כלובן ביצה בעודה חיה שהרי אין בה לובן כלל [ש"ך סק"ג] אלא ודאי אחר שנתבשלה וכ"כ הוא עצמו בספרו ד"מ ע"ש וצ"ל דקרום ביצה הוא למעלה בלובן מבקעת ולובן ביצה עצמה הוא למטה בלובן מבקעת [ופר"ח כתב דהוא כקרום ביצה ודלא כש"ך ולפמ"ש א"א לומר כן ע"ש]:

ו אך יש להתפלא להיפך על דעת הרמב"ם והעיטור דא"כ למה לא הזכיר הש"ס מראה לובן בהמראות הכשרות וצ"ל לדעתם דמראה לובן היא המראה המורגלת בריאה ולא הוצרך הש"ס להזכירה ובאמת אנו רואים בחוש כשמנפחים הריאה רוב מקומות שבה נוטים ללובן וצ"ל דאינו מגיע ללובן דבקעת ואף לא ללובן ביצה וזהו הכל לדעת רש"י והרא"ש והטור שפירשו דקאי על מראה לובן אבל להרמב"ם והעיטור א"צ לזה:

ז ולדינא קיי"ל לאיסור ככל הדיעות שהרי הוא ספק איסור דאורייתא ולכן בין אם היא לבנה כלובן ביצה וכ"ש כבקעת של עץ וכ"ש למעלה משיעור זה וכן אם היא כעין חריות של דקל טרפה מספק והרבה יש לדקדק במראה לובן דריאה כשמנפחים אותה שלא תהא לבנה יותר מדאי עד שתדמה כלובן ביצה או כבקעת או למעלה מזה ולכן רבותינו בעלי הש"ע כתבו שני הדעות לדינא וזה שלא הזכירו דהוי ספק טרפה שהרי הרמב"ם כתב להדיא שהוא ספק ואף גם לדיעה ראשונה מוכח בש"ס שהוא רק ספק שהרי יש כמה לשונות ע"ש מפני שאין דרכם לדקדק בזה בין ספק טרפה לטרפה ודאית כיון דאידי ואידי טרפה היא וכמ"ש בסי' ל"ו סעי' ס"ד ע"ש:

ח עוד יש בגמ' כדיותא טרפה ששחור כקורט דיו יבש והיא שחרות עזה דשחור מתחלה היה אדום ואח"כ נהפך לשחרות ולקותא היא וסופו לירקב ולינקב [רש"י] אבל אם אינו שחור כל כך כשר ומוכח בנדה [כ'.] דשחרות כזפת או כעורב או כזית כשר דאין שחרותם כשחרות הדיו ע"ש וכ"ש אם השחרות אינו מגיע אף למדרגות אלו שכשר ואין לשאול דא"כ למה אמרו חז"ל בכאן ככוחלא כשרה כדיותא טרפה ע"ש הא אפילו למעלה מכוחלא כל שאינו כדיותא כשרה והרי כוחלא פירש"י צבע כחול שהוא כמראה לזו"ר לא ירוק ולא שחור עכ"ל והרי אפילו שחור כשר כל שאינו כדיו אמנם האמת נראה דכחול שקורין בלשוננו לזורא"ק כשהיא בשלימותו שאינו שרוי במים הוא לא ירוק ולא שחור ולזה כיון רש"י ז"ל אבל כששורין אותו במים הוא שחור ולכן פירש"י צבע כחול וכן מבואר מלשון הרמב"ם שם שכתב ארבע מראות מותרת יש בה ואלו הן שחורה ככחול ע"ש הרי שהוא שחור [וכ"מ בשבת ע"ח: כחול כדי לכחול עין אחת והעינים יפים הוא השחרות וכ"מ בחולין פ"ח: השחור והכחול ע"ש וכ"מ בסוכה נ"א: באבני שישא כוחלא ומרמרא ופירש"י שישא לא לבן ולא שחור ומרמרא שייש לבן וכוחלא צבוע ככחול עכ"ל הרי שזהו שחור כמובן ועד היום הם האבנים היותר יקרות כשהם שחורים ולכן נלע"ד כל שאינו כדיו כשר והשמ"ח סעי' ה' כתב כל שאינו שחור כזפת לא מקרי שחור כדיו וכשרה עכ"ל ותמיהני דמנדה מוכח להדיא דזפת אינו מגיע לשחרות דיו כמ"ש וכן הביא הוא עצמו בתב"ש סק"ז מראב"ן שכתב חרתותא דדיו ורוצה לדחות דבריו דכעליונו של דיו ותמיהני שהרי גם רש"י פירש בכאן קורט דיו יבש ע"ש רק אפשר לומר שאין אנו בקיאים בזה כל כך להפריש בין שחרות דזפת לשחרות דדיו יבש אבל מי שהוא בקי ודאי לדינא כן הוא ודו"ק]:

ט עוד איתא בגמ' שם האי ריאה דדמי ככשותא שקורין האפי"ן וכמוריקא שקורין זפרע"ן וכביעתא כלומר כחלמון ביצה טרפה וכל אלה מין ירוק הן שקורין גע"ל אלא שזה משונה מזה וכל מראה קרו"ג נקרא ירוק [רש"י] כלומר דבשם ירוק נכללו כמה מראות והיינו גע"ל וגרי"ן ובלו"א ובמראה געל גופה יש כמה מראות ובריאה מחולק דינם זה מזה דגע"ל הוא מראה טרפה וגרי"ן ובלו"א הם מראות כשרות כמו שיתבאר ויראה לי דלכן חשבה הש"ס במראה גע"ל ג' מינים משום דבמראה זו יש מראה חלושה עד מאד וזהו ככשותא ויש מראה חזקה עד מאד וזהו כחלמון ביצה ויש הנוטה למראה אדום כמו מראה זהב שנתבאר בסי' קפ"ח לעניין מראה דמים דמראה זהב היא מראה כשרה דזהו בכלל ירוק ולא בכלל אדום דדם נדה ובכאן הוא להיפך דמראה אדום כשרה ומראה ירוק טרפה והייתי אומר דמראה זהב כשרה לכך קמ"ל דגם זהו בכלל ירוק וטרפה וזהו מראה כרכום מוריקא שבגמ' ולכן חשיב ג' מראות אלו דכל רק שנוטה לגע"ל הוי טרפה וכן כמראה געל זוכט הוי טרפה וכן כזהב וכשעוה וככנף טוו"ס שקורין פאוו"א [ט"ז וט"ז סק"ב] ודע דעל נרד וכרכום תירגם בתרגום רשק ומוריקא ע"ש [ערוך ערך מרקא] והרמב"ם כתב על זה לשון משנה חריע ע"ש [וזהו לשון המשנה בכלאים פ"ב מ"ו ומפרש שם בירושלמי מהו חריע מוריקא ע"ש]:

י ואלו הן מראות כשרות שחשבו חז"ל שם מראה אדומה ומראה ירוקה ככרתי וזהו חציר שבתורה [במדבר י"א] שתירגם אונקלס כרתי ע"ש וכ"כ הרמב"ם ירוקה כחציר ע"ש ונכלל בזה שני מראות שאנו קורין גרי"ן ובלו"א שרש"י פי' ירוקה כעשבים שהוא גרי"ן ועל ככרתי כתבו התוס' והרא"ש שזהו כמראה תכלת הדומה לרקיע שהוא מראה בלו"א ובע"כ אינו לגמרי כתכלת שהרי אמרו בברכות [ט':] משיכיר בין תכלת לכרתי אלא משום ששני מראות אלו דומין זל"ז וכ"כ כל האחרונים ששני מראות אלו כשר [רש"ל וש"ך סק"ו ותב"ש] וכן מוכח מדברי התוס' וכל הראשונים:

יא וכן חשבו חז״ל בין מראות הכשרות ככוחלא ובארנו בסעי׳ ח׳ שזהו מראה שחור רק שאינו שחור כדיו וכ״כ הרמב״ם שחורה ככחול ע״ש וזה שכתוב בספרי הבדיקות וכן הוגה בש״ע ובלבוש שהוא מראה רקיע שקורין בלו״א א״א לומר כן כמ״ש שם ועוד דמראה זו קראו בגמ׳ ככרתי כמ״ש אלא כוונתם כמ״ש בסעי׳ ח׳ דכוחלא קודם ששורין אותה במים היא נוטה למראה רקיע אבל אחר שרייתה במים היא שחורה שזהו טבע שלה וזהו מה שאנו קורין לאזורא״ק [ועשמ״ח סעי׳ י׳ ולדברינו א״ש יותר ע״ש ודו״ק]:

יב עוד אמרו בגמ׳ ככבדא כשרה כבישרא טרפה וסימנך ובשר בשדה טרפה ופירשו רבותינו דאמראה קאי ואינו מובן שמראה בשר הרי היא מראה אדומה וכשרה היא ויש מהבודקים שפירשו דקאי על שומן מבהמה כחושה דנוטה למראה גע״ל [עתב״ש סק״ה] וא״א לומר כן דא״כ למה לא אמר הש״ס כשומנא ובאמת יש מהראשונים שפירשו דאמישמוש קאי כלומר שאם במשמושה היא כבשר טרפה וככבדה כשרה ולא קאי אמראה כלל [המאור והרשב״א] ויש מי שחשש להחמיר כדיעה זו [ב״ח] ויש שלא חשש כלל לדיעה זו שהוא נגד כל דברי הראשונים [תב״ש סק״ה] אמנם הרשב״א ז״ל בספרו תה״ב כתב וז״ל ואנן מספקא לן מילתא אי בחזותא אי בגישתא הלכך בין הכי ובין הכי טרפה עכ״ל:

יג ולפע״ד היה נראה להשוות הדיעות במקצת דבאמת אמראה בשר קשה מאד הרי זו אדום ולכן כתב אחד מהגדולים שצריך להבחין באדמימות אם אינה נוטה למראה בשר [שמ״ח סעי׳ ד׳] אבל מי הוא האיש החכם ויבן את זאת ולכן נראה דזה שכתבו כמראה בשר לאו משום המראה של אדמימות אלא גם על המראה העצמיות שלה דידוע דריאה היא חלקה מאד ולהיפך מזה הבשר אינו חלק כלל שהרי נמשכת לחוטים דקים ולכן אם הרואה לעינים לא יאמר עליה שזו היא ריאה אלא בשר היא טרפה ואם יאמר הרואה שזהו כבד כשרה וה״ה אם יאמר עליה שזהו טחול ג״כ כשר ולפ״ז זה שאמרו כמראה בשר טרפה לאו משום המראה אדמומית אלא משום מראה העצם שגשמיותה נראית כבשר [ומתורץ בזה קושית המאור למה לא אמר הש״ס כעין בישרא ע״ש]:

יד ונמצא לפ״ז שיש ד׳ מראות טרפות בריאה וד׳ כשרות הטרפות הן שחור כדיו ולבן לרש״י או חריות של דקל להרמב״ם וכחלמון ביצה וכבישרא ובפרטיות חשבו ששה מפני שבמראה ירוק שקורין גע״ל חשבו שלשה ככשותא וכמוריקא וכחלמון ביצה והכשרות ג״כ ד׳ ככוחלא שאינו שחור כדיו וככבדא ואדומה וירוק כעשבים או כרקיע והיינו גרי״ן ובלו״א והרמב״ם כתב שם חמש מראות אסורות שחור כדיו או ירוקה ככשות או כחלמון ביצה או כחריע או כמראה הבשר וכחריות של דקל הוי ספק טרפה ובכשרות ד׳ מראות שחורה ככחול או ירוקה כחציר או אדומה או כמראה הכבד ע״ש ולא חשיב לבן כמ״ש בסעי׳ ו׳ דס״ל דלבן היא עצם מראה שלה ע״ש:

טו ויש שואלים למה ליה להש״ס לחשוב מראות כשרות דכיון שחשבו מראות הטרפות ממילא דשארי מראות כשרות הן ורצו לומר דכל שאינה כמראות הכשרות אף שאינה ג״כ כהטרפות שבגמ׳ מ״מ יש להחמיר וע״פ זה רצו לאסור מראה גרו״א וברוי״ן ומראה ווינקשיי״ל ומראה קרייטי״ן שטיי״ן [תב״ש סקי״ג] ויש מי שדחה זה וכתב ששאר מראות יש להתיר [נודע ביהודה סי׳ י׳] וכן עיקר שהרי התירו מראה הטחול ואינו בגמ׳ וכ״כ על מראה ווינקשיי״ל שכשר וכן קרייטי״ן שטיי״ן [יש״ש סל״ט] ועוד דא״כ לא נכשיר רק ירוק כרקיע אבל כעשבים מנ״ל להכשיר דהא בגמ׳ אינו מבואר זה אלא ודאי דכל שאינו כמראה הטרפות שבגמ׳ כשר בפשיטות וזה שהוצרכה הש״ס לחשוב מראות הכשרות טעמא אחרינא אית ביה שחשבה ככוחלא מפני שהוא שחור והייתי אומר דטרפה כדיו וחשבה אדומה מפני שלעניין מראה דמים שאדום טרפה אמרינן דשחור ג״כ טרפה מטעם דשחור אדום הוא אלא שלקה כמ״ש בסי׳ קפ״ח וא״כ בריאה דשחור טרפה הייתי אומר ג״כ מטעם זה דאדום טרפה קמ״ל דלא וככבדא הוצרך לומר דכשרה דלא נימא דטרפה כבישרא וירוק ככרתי הוכרח להשמיענו דהנה ידוע בחכמת הצבעים שכשמערבים צבע שחור וצבע לבן ביחד יצא מזה ירוק כרקיע שקורין בלו״א וכשמערבין צבע שחור עם צבע ירוק שקורין גע״ל ביחד יצא מזה ירוק כעשבים וא״כ הייתי אומר כיון דשני מראות אלו יסודם משחור ולבן או משחור וירוק גע״ל שהם מראות טרפות בריאה וא״כ גם גרי״ן ובלו״א טרפה קמ״ל דלא [כנלע״ד ברור בס״ד]:

טז כתבו הטור והש״ע דאדומה כשרה ואפילו בתכלית האודם כשרה ואפילו היא כולה כך היה האודם מחמת מכה שיש לה בדופן כנגדו טרפה עכ״ל הטור וצריך לבדוק אחר זה והכי נהוג [רמ״א] ביאור הדברים משום שיש אחד מן הראשונים דס״ל דאדומה מתולדתה שלא נבלע בה הדם כשרה ואדומה ביותר שבא מחמת לקותא טרפה [המאור והרא״ש בסי״ג בשם יש מחלקין והרשב״א בתה״ב בשם הר״א] וכל רבותינו הראשונים דחו דברים אלו [עתוס׳ מ״ו: ד״ה אלא ל״ש] ולכן כתבו דאפילו בתכלית האודם כשרה וזה שכתבו דאם האודם מחמת מכה בדופן טרפה זהו ג״כ דיעה יחידאי דכיון שנצרר הדם מחמת מכה סוף העור לינקב וטרפה ולא דמי לאדמומית דממילא והרא״ש הסכים לדיעה זו [שם] והחמירו בזה שגם צריך לבדוק אחר זה דכל היכי דאיכא לברורי מבררינן ובדיעבד אם לא בדק בדופן נראה שאינו מעכב [וכ״כ התב״ש]:

יז כתב הרמב״ם ז״ל [שם הי״ז] וכל המראות האלו אין אוסרים בהם עד שנופחים אותה וממרס בה בידו אם נשתנית למראה המותר מותרת ואם עמדה בעינה אסורה עכ״ל ומבואר מלשון זה דאע״פ שלא נשתנית ע״י הנפיחה והמירוס למראה ריאה התמידית אלא למראה המותר ג״כ מותרת אבל מלשון הטור לא משמע כן שכתב דאם ע״י נפיחה חוזרת למראה הריאה כשרה עכ״ל ומשמע דדווקא למראה ריאה התמידית וגדולי אחרונים נחלקו בזה ורובם הסכימו להיתר [ש״ך ופר״ח ושמ״ח ופמ״ג] ואפשר דגם הטור אין כוונתו רק למראה היתר וזה שכתב למראה ריאה משום שיש מי שסובר שאפילו חוזר למראה ריאה אסור כמ״ש הרא״ש שם והוא דחה דבריהם ולכן כתב הטור כן לשון זה להוציא מדעת החולק אבל עיקר כוונתו למראה המותר כדברי הרמב״ם וכן משמע מכל הראשונים ואפילו האדימה מחמת מכה בדופן שכנגדה ונפחוה ומשמשו בה וחזרה למראה הריאה או למראה המותר ג״כ כשר דלא כיש מי שאומר דבהאדימה מחמת מכה אינו מועיל כלום דאינו כן [ש״ך סק״ט וט״ז סק״ד] ואפילו בריאה שיש בה קמט וחסרון ומכה בדופן כנגדה ועלתה בנפיחה כשרה [ג״ש ספ״ו] אבל כשהאדימה וגם יש בה קמט וחסרון ומכה בדופן כנגדה אפשר דהוי תלר״ע ואינו מועיל נפיחה ויש להתיישב בזה ועמ״ש בסעי׳ כ״ג:

יח כבר נתבאר דהמראות הכשרות אפילו היא כולה כך או הרבה גוונים מהמראות הכשרות לית לן בה ועל זה אמרו בגמ׳ [מ״ו:] האי ריאה דקיימי גילדי גילדי אוכמי אוכמי חזותא חזותא כשרה ובאופן שכולן הן ממראות הכשרות שבגמ׳ [רש״י] ופשוט הוא דאוכמי הוא כשלא הגיע שחרותן לדיו וגילדי הוא קליפות כעין נתק וזהו שכתוב בטור וש״ע ס״ס זה יש בה קליפות כמו נתק והיא שלימה כשרה עכ״ל והיא כצרעת ויש מי שכתב שכשירה בלא בדיקה [פר״ח בשם רשד״ם] ואם יש בין קליפה לקליפה סירכא אינו כלום דהני קליפות לאו מגוף הריאה הוי [שם] ודבר תימה הוא להקל בלא בדיקה ובוודאי לכתחלה צריך בדיקה [וכ״כ השמ״ח סעי׳ י״ח] ויש מי שאומר דהקליפה מהעור מעכב גם בדיעבד דאולי הריאה תחתיהם אינו שלם ויפה והנפיחה אינו מעכב בדיעבד [לב״ש]:

יט המראות הפסולות אינן פוסלות אלא כשהשינוי בהקרומים הם מעצמם אבל אם השינוי בא ע״י המוגלא שבתוכם והיינו כשמסירין המוגלא נשארו הקרומים טוב במראיתן כמראה ריאה או אפילו כמראות הכשרות שנתבאר כשר שאין עיקר הטרפות תלוי רק בקלקול הקרומים וכן אפילו יש בה הרבה מראות פסולות וכשמסירין המוגלא שבתוכם חזרו כולם למראות כשרות כשר [ש״ך סק״ה] וכן אם בא השינוי מחמת שיער שחור המונח בריאה או מחמת דם צרור שבריאה וכשהסירו השיער או הדם הנצרר חזרו הקרומים למראה ריאה או למראה כשרות כשר ואם לא בדק להוציא המוגלא ולראות אם חזרו הקרומים למראה הכשר אסור גם בדיעבד [שמ״ח סעי׳ ט״ו] ויש שרוצים להקל בזה ואמרינן כיון שיש מתחתם מוגלא תלינן השינוי בהמוגלא [פמ״ג סק״ה ולב״ש סקמ״ט] וכתבו שהמקל בהפ״מ לא הפסיד ולי נראה עיקר כדיעה ראשונה דוודאי אם לפי מראית עין נראה להדיא כן שאין השינוי מחמת הקרומים עצמן יש להקל אבל אם לפי מראית העין נראה שהשינוי הוא בהקרומים עצמן איך אפשר להקל מחמת המוגלא בלא בדיקה וצ״ע:

כ אם השינוי מראה הוא רק בקרום אחד ולא בקרום השני יש מי שאוסר דאפילו אם רק מלמעלה על הקרום הוי מראה אסורה הוי כארס שהולך להלן [ט״ז סק״ד] והרבה גדולים חולקים בזה דלא עדיף מנקב שכשר בעור אחד כמ״ש בר״ס ל״ו רק להבשר א״צ המראה ליכנס אבל בשני הקרומים צריך ואם לאו כשר [פר״ח וכרו״פ] ויש מי שמתיר לצורך גדול וגם זה כשהקרום השני הוא מראה ריאה אבל אם גם הוא מראה משונה אף שהוא ממראות הכשרות טרפה [שמ״ח סעי׳ י״ד] שאני אומר שעתידה ליהפך לאיסור כיון שכבר נלקה [שם]:

כא מעשה שהיה על הריאה חוט אחד עב כב׳ חוטין וארוך כשיעור אצבע ובדקו במשמוש יד והיה בראש החוט בועא קטנה מלא מוגלא והרגישו שהיה בו דם כמו שדרך להיות בגידי צואר וחתכו החוט למטה עד שיצא הדם לראות אם ישתנה ללובן ונשאר המראה על גבי ריאה שחור כבתחלה והטריפו את הבהמה [ט״ז שם] והכוונה שהיה החוט שחור והיא נשארה שחור כבתחלה [פמ״ג שם] ופשוט שגם בעוף פוסל המראות של ריאה כמו בבהמה [ט״ז שם]:

כב יש מי שרוצה לומר דמראה כשרה ג״כ הוי ריעותא ומצטרף לתלר״ע ופשיטא דמראה פסולה החוזרת ע״י נפיחה למראה כשרה ולא למראה ריאה מצטרף לתרלר״ע וזהו הכל לפי שנתקשו למה הוצרך הש״ס לבאר מראות הכשרות אבל לפי מה שבארנו בסעי׳ ט״ו דהש״ס הוכרח לזה אין שום ראיה שתקרא מראה כשרה ריעותא ולפ״ז בועא או סירכא עם מראה כשרה יש להסתפק אם נקרא תרלר״ע אם לאו ונ״ל דבמקום הפ״מ ושעת הדחק המקל לא הפסיד ואם יש מראה טרפה על בועא צריך לפתוח הבועא ולהוציא ממנה המוגלא ואם שבו הקרומים למראה ריאה כשר [שמ״ח סעי׳ ט״ו] ואם לא עשה כן אסור אא״כ נראה להדיא וניכר מבחוץ שהמראה הוא מצד המוגלא ולא מצד הקרומים דכשר [שם] ודע דאם אחר נפיחה שבה המראה למראה כשר אע״ג דאח״כ כשנחה מהנפיחה חזרה המראה למראה טרפה לית לן בה דכבר נתבאר דכל ענייני ריאה משערים כשהיא נפוחה מפני שבחייה תמיד היא נפוחה [שם סעי׳ י״ב]:

כג מראה אדום העומדת על בוצע או טינרי או מורסא או מוגלא ויש מכה בדופן נגד המראה יפתוחו אותם ויריקו המוגלא ואם חזרה למראה ריאה כשר ואם לא פתח ולא בדק טרפה [לב״ש סקס״ו] וכן אם נפחו את הריאה שיש מראה טרפה וראו שאין המראה עומדת במקום אחד רק זזה ממקום למקום כשרה דהרי נראה מזה שאין הלקותא בהקרומים ורק שיש איזה מוגלא תחתיהן שמראיתן כך ואותה המוגלא זזה ממקום למקום [שמ״ח סעי׳ י״ז] ומ״מ לכתחלה ראוי לפתוח הקרומים ולראות [פמ״ג] ובדיעבד אינו מעכב:

כד יש מי שאומר שאם יש מראה טרפה על קרומי הריאה שלא במקום בוצע או מוגלא רק במקום בשר וקלפו הקרומים והלכה המראה מהקרומים יש לאסור אע״ג דנראה שהמראה באה מן בשר הריאה והיתה נראית מבין הקרומים ולא הוי כי אם חסרון מבפנים דקיי״ל לא שמיה חסרון מ״מ הכא שאני דקים להו לחז״ל דכה״ג לקותא היא [שמ״ח סעי׳ ס״ז] ואין זה אלא דברי תימא דכיון שהוסרה המראה מהקרומים למה נטריפה ולא ראינו לשום פוסק שיזכיר דבר זה [גם הלב״ש סקס״ז תמה עליו מאד ומ״ש שאין ס׳ מה״ב לפניו ע״ש אצלינו יש ס׳ מה״ב ואין בו דבר מזה]:

כה אם יש על הריאה כמו נקודות אדומות צריך לבדוק אחר נקבים במקום האדמימות ואם לא בדק אסור [שמ״ח סעי׳ י״ג] מיהו במקומות דשכיחי נקודות אדומות ובדק כמה פעמים ולא מצא נקבים אע״ג דמ״מ ראוי לבדוק תמיד מ״מ אם אירע מקרה בשוגג שלא בדק יש להכשיר [לב״ש]:

כו כל דיני מראות אלו נוהגין גם בחיה ועוף רק שא״צ לבדוק אחריהם בעוף ובבהמה כשבודק אותה בדיקת פנים אם הוא מומחה הוא מרגיש ע״י משמוש היד אם יש בה מראה מפני שמקום המראה משתנה משארי מקומות הריאה בחמימות או בקרירות או חלקות כמו ריר או ביבושת ואז מוציא את הריאה ורואה [שמ״ח סעי׳ י״ט] ודע דבעופות שכיח צרורות דם ונראה אדום או שחור והוא בא מבית השחיטה וא״צ אפילו בדיקה כי ניכר הוא למי שהוא בקי בתרנגולים וכשר מפני שאינו אלא מחמת צרורות הדם מבית השחיטה [לב״ש]:

סימן לט

א [דיני בדיקות הריאה ודיני סרכות ובו קט״ו סעיפים].

כל הטרפות שמנו חכמים א״צ לבדוק אחריהן דחזקת בהמה חיה ועוף כשרים הם שרוב בעלי חיים בריאים וכשרים הם [טור ועב״ח] וכיון שנשחטה שחיטה כשרה הרי בחזקת היתר עומדת עד שיולד להן דבר שחוששין לו ובודקין על אותו דבר בלבד [רמב״ם פי״א] וחזקה זו באה מכח רוב שרוב כשרות הן ורובא דאורייתא דכתיב אחרי רבים להטות ואע״ג שאפשר לבדוק כל הטרפות מ״מ זהו הלכה למשה מסיני לסמוך ארובא אפילו היכא דאפשר לבדוק [רש״י י״ב.] ואע״ג דבכמה רובות החמירו חז״ל ואמרו כל היכי דאיכא לברורי מבררינן כמו ברוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן כמ״ש בסי׳ א׳ זהו כשאפשר לברר בנקל דליכא טירחא אבל כשיש טירחא רבה לא אמרינן כן ואי מצרכינן לבדוק אחר כל הטרפות אין לך טירחא מרובה מזה [פמ״ג בשם מ״י] לפיכך אין בודקין אחר כל הטרפות אא״כ רואין דבר שיש לחוש עליו בודקין אותו דבר בלבד כמ״ש:

ב אמנם בבדיקת הריאה אינו כן ואמרו חז״ל [ביצה כ״ה:] נטיעה מקטע רגליהון דקצביא כלומר נטיעת ערלה שאמרה תורה להמתין ג׳ שנים מלאכול פירות מקצץ רגלי הקצבים הממהרין לאכול קודם הפשט וניתוח ופעמים שנמצאת טרפה [רש״י] וכן הוא בירושלמי ביצה [שם] והכי איתא במדרש תנחומא מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שאתה לא יכולת וכו׳ ובניך וכו׳ אדם מישראל לוקח בהמה או שה או עז או שור ושוחט ומפשיט בודק בריאה ונמצאת טרפה מונע ואינו אוכל הוי אמרת ד׳ צרופה עכ״ל הרי שאסור לאכול בלא בדיקת הריאה ואף גם במקדש בשחיטת הקרבנות היו בודקין את הריאה [ריב״ש סי׳ קס״ג] ודורשי רשומות מצאו לזה רמז בתורה דכתיב וישחטהו ויחטאהו כראשון כ״ף כסדרן רי״ש ריאה אל״ף אומא שי״ן שלש אונות בימין שתים בשמאל וא״ו וורדא נו״ן נפיחה [שם]:

ג והטעם שהחמירו בבדיקת הריאה יותר מכל הטרפות מפני שסרכות הריאה הוא דבר מצוי וחששו למיעוט המצוי ואין הבדיקה אלא מפני הסרכות אבל לשארי דברים שבריאה כמו מראות וחסרון אונות ואוטם ובועות א״צ לבדוק אפילו לכתחלה כמו בשארי טרפות מפני שאין זה מצוי [שם] אלא דזהו ממילא כיון שבודקין אותה מסרכות ממילא נרגיש בה גם ענין אחר ויש מי שכתב שגזרות חז״ל היתה לבדוק כל מיני טרפות שיש בריאה [שמ״ח סעי׳ א׳] ולא משמע כן מכל הראשונים וגם מלשון הטור והש״ע סעי׳ א׳ מבואר שאינו כן שהרי כתבו שהצריכו לבדוק הריאה לפי שהסרכות מצויות בה [טור] וצריך לבדוק אם יש בה סירכא וכל הפורץ גדר לאכול בלא בדיקה ישכנו נחש [ש״ע] הרי מפורש דרק משום סרכות חששו ולא לטרפות אחרות [הפמ״ג נסתפק בזה ואין כאן ספק וכן הלב״ש סק״ב השיג עליהם ע״ש]:

ד ועוד טעם כתבו הראשונים למה חששו לריאה יותר מכל האברים כדי להסיר המכשולים דכיון שהסרכות מצויות אם לא היינו בודקים אחרי הסרכות יבא הדבר לידי הפסד ולידי מכשול דפעמים שימצא האחר סירכא בריאה ויחזור על כל לוקחי הבשר לשבור כליהם ולהריץ הבשר לפני הכלבים ואפשר שיחוס עין מי שאינו הגון על ממונו ויתקבץ וימלא בטנו מן האיסור גם אחר שנודע אבל בשארי טרפות שאינן מצויות לא חשו להם חכמים [רשב״א חולין ט׳. בשם הרמב״ן] ועוד שהרי בארנו בסעי׳ א׳ דלמה לא אמרינן כל היכי דאיכא לברורי מברירנן מפני שיש בזה טירחא רבה ובבדיקת הריאה אין בה טירחא דמיד כשפותחין אותה הרי רואין הריאה ובודקין אותה [שם]:

ה וכתב הרמב״ם בפי״א דין י״א יש מקומות שנופחין הריאה שמא יש בה נקב ורוב המקומות אין נופחין שהרי לא נולד דבר שגורם לחשש ומעולם לא נפחנו ריאה בספרד ובמערב אלא אם נולד לנו דבר שחוששין לו עכ״ל דתקנת חז״ל לא היתה רק לבדוק הריאה בדיקת פנים כשהיא שוכבת על הארץ לאחר השחיטה פותח הטרפש ומכניס ידו ובודק בנחת ובמתון את כל הריאה ואם אין בה סירכא ואינו מרגיש שום שינוי א״צ יותר ולמה לנו להוציאה ולנפחה אלא שיש מקומות שמחמירין גם בזה להוציאה ולנפחה והיכי דנהוג נהוג וז״ל רבינו הרמ״א ונהגו ג״כ לנפוח כל ריאה אפילו לית בה ריעותא ובקצת מקומות מקילין שלא לנפחה רק אם היתה בה סירכא עוברת ע״י משמוש וכן עיקר עכ״ל ופשוט הוא דכיון דרק יש בה איזה ריעותא יהיה מה שיהיה הנפיחה מוכרחת ומעכבת גם בדיעבד:

ו ויש מי שאומר שאפילו במקומות שלא נהגו לנפוח מ״מ יש להוציא הריאה אחר בדיקת פנים כדי לבודקה במראית עין ויש שגזרו באיסור חמור על הבודקים שלא יסמוכו על בדיקת פנים לחוד אם לא שהוא בודק מורגל מכמה שנים בעיר שהבדיקה שכיח יום יום [שמ״ח סעי׳ ב׳] ונכון הוא שהרי אין זה טירחא מרובה ולמה לא נברר כל מה שביכולתינו לברר:

ז ואם מרגיש בפנים איזה ריעותא קצת חייב להוציאה ולראות בה ואפילו בדיעבד מעכב וכשמוציאה ורואה שעדיין הריעותא במקומה חייב לנפחה ולבדקה ואם לא עשה כן מבואר כל אחד במקומו איזה ריעותא טרפה דיעבד כשלא בדק ואיזה ריעותא כשר וכשבא להכניס ידו יחתוך בנחת לפתוח הטרפש ויטה לצד הצלעות ולא יותר מכדי כניסת ידו שלא יחתוך שם איזה סירכא ויש שאין חותכין הטרפש בסכין כי אם בצפורן מפני חששא זו ויש חותכין נקב קטן רק להכניס אצבעו ולבדוק סביב ואח״כ מרחיב הנקב [שם סעי׳ ג׳]:

ח נאבדה הריאה קודם בדיקה באונס או בשוגג כגון שקרע הבטן וקודם שבדקוה בדיקת פנים בא כלב או עכו״ם ונטלה והלך לו או סיבה אחרת שנאבדה נחלקו בזה רבותינו הראשונים יש אוסרים ויש מתירים וטעמם של המתירים הוא פשוט דרובן כשרות הן ואתמול אכלנו מחלבה ואיך נחזיקנה עתה בחשש טרפות ונהי דרבנן תקנו לבודקה מ״מ כיון דא״א לקיים התקנה למה נאסרה ומוקמינן אדינא וטעם האוסרין הוא דכיון שחכמים תקנו הבדיקה אין להקל בזה דאל״כ כל אחד יעשה איזה טצדקי להאביד הריאה ויאמר שבשוגג נאבדה ובין כה וכה יתבטל תקנת חז״ל ורש״י [י״ב.] והרמב״ם [פי״א] והרא״ש והרשב״א ז״ל מן המתירים ודעת הטור נוטה לאיסור ע״ש:

ט ורבינו הרמ״א הכריע דבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המתירין לבד בגדיים וטלאים וחיות שאין סרכות מצויות בהם יש להתיר גם בלא הפסד וגדיים וטלאים נקראו כל זמן שבני אדם קורין אותם כן וי״א דזהו כל זמן שיונקין אבל כשמתחילין לאכול דינן כגדולות דרוב הסרכות באין ממאכלים שאינם נאותים להם וטלאים הגדלים בבתים רגילים להיות הריאה סרוכה לדופן [שמ״ח סעי׳ ד׳] ועגלים הרכים דינם כגדיים וטלאים [שם] וגם הם כל זמן שיונקים ותלוי בידיעת הטבחים אם יודעים שבכיוצא בהם לא נמצאו סרכות יש להקל ופשוט הוא דאם בדקו בדיקת פנים אפילו רק מסרכות ולא מטרפות אחרת שאין להחמיר בה אפילו במקום שנוהגין להוציא הריאה ולנפחה [שם] וכל זה בנאבדה בשוגג אבל באיבדה במזיד דינו כמבטל איסור לכתחלה דאסור להמאבד ולמי שאיבדוה בשבילו ואסור לו להרויח מזה מה שכשרה ביוקר על הטרפה וזהו גם באיסור דרבנן כמו שיתבאר בסי׳ צ״ט בדין מבטל איסור [ש״ך סק״ז] ובפרט בדבר זה שהוא תקנתא דרבנן וזה בא לעוקרו חמיר יותר משארי איסורי דרבנן ויש לקונסו בעד זה [מ״ש השמ״ח דבעל נפש יחמיר גם בהפ״מ ובגדיים וטלאים כבר דחה זה הש״ך סק״ד שאין לזה טעם ע״ש]:

י בא עכו״ם או ישראל שאינו בקי ונטל הריאה מהבהמה קודם שבדקוה בדיקת פנים והוציאה מהבהמה והריאה לפנינו והרי היא שלימה בלי ריעותא מ״מ צריכה נפיחה דשמא היו בה סרכות והמוציא נתקן ולכן צריך גם בדיקת פושרין לראות אולי תבצבץ במקום אחד ויש רוצין להחמיר כיון דאנן לא בקיאין בבדיקה במקום שצריך בדיקה מדינא [ט״ז סק״ב] וחומרא יתירא הוא זו שהרי אינו אלא חששא בעלמא וגדולי אחרונים התירו ופשיטא שבמקום הפסד אין להחמיר [וכ״כ השמ״ח] ויש לעיין בהצלעות אם לא ימצאו סרכות שנתנתקו בהוצאת הריאה ואם לא נפחה כלל אין להתיר רק בהפ״מ או בגדיים וטלאים [שם] ואם לא נפחה במזיד יש לאסור גם בדיעבד [שם]:

יא כתב אחד מהגדולים שאם השוחט שחט הבהמה וקודם הבדיקה חלף הלך לו ואם נמתין על ביאתו תתקלקל הבשר יש להתיר ולאכול בלא בדיקה [כרו״פ] כמו בנאבדה הריאה וקולא גדולה היא והגם שמצינו לחז״ל שהתירו משום הפסד ממון בלי בדיקה במסוכנת ביו״ט שאין שהות לבודקה אם רק יכול לאכול כזית בשר מבית טביחתה ביו״ט אף בלא בדיקה מותר לשוחטה ביו״ט כדאיתא בביצה [כ״ה.] ובא״ח סי׳ תצ״ח שהתירו משום הפסד ממונו מ״מ בכה״ג שבשאט נפש ביד רמה עובר השוחט על תקנת חז״ל ונהי שבעל הבהמה אינו חייב בזה מ״מ לא ידעתי אם יש להתיר ויותר טוב שהשוחט דינו כמזיק וצריך לשלם לבעל הבהמה את ההפסד ובוודאי שאם היה אנוס לילך דינו כנאבדה הריאה אבל אם במזיד הלך קשה להתיר והוא חייב לשלם ואע״ג דזהו היזק שאינו ניכר לא גרע מכהנים שפיגלו במקדש דחייבין לשלם כשפיגלו במזיד או מטעם קנסא או מטעם דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק כמבואר בגיטין [נ״ג.] וה״נ דכוותיה:

יב אך יש להביא ראיה להיתר דהנה דין זה כדין מבטל איסור [ש״ך סק״ז] דקיי״ל בסי׳ צ״ט שאסור להמבטל ולמי שנתבטל בשבילו וכתב המהרש״ל דדווקא שידע זה שנתבטל בעבורו וניחא ליה אפילו לא צוה אותו לבטלו אבל היכי שביטלו דבר שאינו שלו וזה לא ידע ממנו בוודאי שרי ליה [יש״ש פגה״ג סי׳ נ״ט] וה״נ אנן סהדי דלא ניחא ליה לבעל הבהמה בכך הלכך אין לקונסו וצ״ע [ע׳ חג״ש סי׳ צ״ט סקט״ז שדחה דברי היש״ש ואין דבריו נראים לדחות בסברא בעלמא דברי היש״ש]:

יג השוחט בהמה לגוי שרוצה למכור הבשר לישראל לא יניחנה בידו בין שחיטה לבדיקה דשמא יכניס ידו בין שחיטה לבדיקה דרך בית השחיטה ויפרוק הסרכות וכן הדין בישראל חשוד מיהו בדיעבד מותר שיש כאן ס״ס ספק הכניס ספק לא הכניס ואת״ל הכניס שמא לא היה בה סירכא [לבוש] ואין זה ס״ס גמור ועיקר הטעם כמ״ש רבינו הרמ״א בסעי׳ י״ז דכיון דבדיקת הריאה היא דרבנן הולכין בספיקא לקולא מיהו אם הטבחים רגילים לעשות כן יש לחוש אפילו בדיעבד דהוי כמזיד ולכתחלה יש ליזהר בכל עניין:

יד בודק שהוציא ידו ואמר טרפה ואח״כ הכניס אחר ידו ואמר שלא מצא טרפות הראשון נאמן שאולי הבודק השני הכניס ידו בחזקה והעביר הסירכא או שהראשון העבירה בהוצאת ידו [ש״ך סקל״ט] ועוד שהרי התורה האמינתו להבודק על השחיטה והבדיקה בעת שהוא עוסק בה וכשאמר טרפה הרי הוא כשנים ואין עד אחד נאמן להכחישו וטעם הראשון צריך שאפילו אם שנים הכניסו ידם ואמרו שלא מצאו טרפות ג״כ הראשון נאמן [עט״ז סקי״ט ופמ״ג שם שטרח בזה ולדברינו א״ש בפשיטות ודו״ק]:

טו בודק שהכניס ידו ואמר טרפה מצאתי בהריאה ואח״כ נתברר שלא נתברר שלא נפתח הטרפש עדיין ובטעות אמר כן שהרי עדיין לא פגע בהריאה ופתחו הטרפש ובדקוה ולא נמצא בה טרפות מכשירין אותה ולא אמרינן דאולי הרגיש במשמושה איזה טרפות אף קודם פתיחת הטרפש ולכל הפחות יהא אסור לדידיה מטעם דשויה אנפשיה חד״א דלא תלינן במילתא דלא שכיחא אלא תלינן בטעות ואין אנו צריכים לשאול את פיו מה היתה כוונתו בזה [עלב״ש ס״ק קפ״ד ולפמ״ש א״ש ודו״ק] ודווקא כשאמר שבריאה מצא טרפות אבל אם אמר טרפות סתם אינו מועיל מה שלא נפתח הטרפש דאולי מצא באבר אחר איזה טרפות [ט״ז סק״ך] ואם הוא אומר שכוונתו היתה על הריאה וטעיתי בפתיחת הטרפש נראה דנאמן ויש מי שאומר דאינו נאמן [שמ״ח סעי׳ מ״ט] מטעם דאין הבודק עשוי לטעות ולא נראה כן דיותר אינו חשוד להאכיל טרפות ואי משום דלא שכיח שיטעה הרי גם זה לא שכיח שלא נמצא עתה הטרפות וכיון שהבודק אינו חשוד נראה ודאי דנאמן:

טז הבודק אומר שהסירכא היתה שלא כסידרן וטרפה ובודק אחר מכחישו ואמר כסדרן היתה וכשרה אם הראשון בא לב״ד מקודם נאמן כבי תרי ואין עד אחד יכול להכחישו ואם באו שניהם בבת אחת מוקמינן עד כנגד עד ומוקמינן הבהמה בחזקת היתר וכשרה ואם שני עדים הכחישוהו אפילו בא מקודם הם נאמנים דאפילו נחשוב אותו כשנים אוקי תרי להדי תרי ואוקי בהמה בחזקת היתר ואפשר כיון דמדרבנן לא מוקמינן אחזקה בתרי ותרי כמבואר ביבמות [ל״א.] גם בכה״ג אסור ויש להתיישב בזה:

יז כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ז הקונה ריאה ואמר שמצא בה סירכא שהיא טרפה והמוכר אומר שהיתה במקום שהיא כשרה כיון שבאו שניהם בבת אחת לב״ד אין כאן עדות וה״ז כבהמה שנאבדה הריאה קודם שנבדקה עכ״ל כלומר ולכן לדידן במקום הפסד גדול מותר אבל אם הקונה בא מקודם לב״ד הרי הוא כבי תרי ואין המוכר נאמן להכחישו ועיקרי דינים אלו יתבארו בסי׳ קכ״ז וזה שכתבנו דרק במקום הפסד גדול מותר זהו לפי מה דקיי״ל בנאבדה הריאה כמ״ש בסעי׳ ט׳ [רש״ל וב״ח] אבל י״א דבדין זה גם לדידן מותר בכל ענין דנהי דמחמרינן בנאבדה הריאה משום חשש סרכות המצויות אבל בבהמה זו שאין אנו רואים בה הרבה ריעותות ורק הקונה אמר שהיה בה סירכא אחת המטרפת והמוכר מכחישו אוקמוה אדינא דבחזקת היתר עומדת [ט״ז סקכ״ב] ועוד דשם לא נבדקה ולא נעשה כתקון חכמים אבל הכא נבדקה אלא שיש הכחשה ביניהם למה לא נוקמא אדינא [ש״ך סקמ״ב] ודע דזה שהקונה נאמן אע״ג דהבהמה לא היתה בידו מעולם רק הריאה מ״מ כיון שהתורה האמינתו לכל אחד מישראל על שלו ועתה הריאה

היא שלו וכיון שהוא נאמן על הריאה ממילא שהבהמה אסורה אם לא שהמוכר מכחישו ובאו שניהם כאחד לב״ד כמ״ש [והלב״ש ס״ק קפ״ו הרבה להקשות בזה ע״ש ול״ק כלל וראיה ממ״ש הש״ך סי׳ ל״ו סקי״א בעכו״ם שנטל הריאה והחזירה נקובה אם נאמן או אינו נאמן והרבו גדולי אחרונים לחקור בזה אבל בישראל כה״ג ודאי דמהימן אפילו אם קנה הריאה אח״כ ומ״ש הואיל ויצא בהיתר מפי הבודק ע״ש הרי הבודק לא היה בב״ד ועתה שהריאה ביד הקונה ובא ראשון להב״ד והעיד האמינתו התורה וממילא דכל הבהמה אסורה ודו״ק]:

יח בענייני הסרכות וטרפותן נחלקו רבותינו הראשונים רש״י וסייעתו פירשו דאין סרכא בלא נקב והסרכא באה מחמת נקב שמתוך שהריאה שואבת כל מיני משקה [ברכות ס״א:] והמשקה נעשה עב בתוכה ויוצא מעט מעט דרך הנקב נקפה ונעשה קרום וכך מצא בתשו׳ הגאונים ואף שהסרכא סותם הנקב ואינו מוציא רוח הא קיי״ל קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום דסופו ליסתר [מ״ו: ד״ה לית] ולפי טעם זה נחלקו רבותינו בסרכא תלויה די״א דטרפה כיון שאין סרכא בלא נקב מה לי אם נסרכה למקום אחר או לא נסרכה סוף סוף הרי היא נקובה [רשב״א ור״ן שם] וי״א דסרכא תלויה אינה מחמת נקב לפי שהסרכא הבאה מחמת נקב היא נסרכת למקום הסמוך לה לפי שדרך הנקב יוצא המשקים ונעשה חוט עב וחזק ונסרך אל מקום אשר יפגע בו אבל סרכא תלויה אינה אלא הפשטת ליחות הריאה ולא בא ממקום נקב [רא״ש סי׳ י״ד]:

יט ויש בזה שאלה דבאמת למה לא ניחוש שמא היתה סרוכה למקום אחר ונתפרקה משם וצ״ל דאם איתא דנתפרקה היתה ניקבת באותה שעה [ב״י] אבל לפ״ז למה לא ניחוש שבאמת נתפרקה ויש שם נקב ואין אנו מכירים המקום ההוא [מעי״ט שם אות כ׳] אך הרמב״ם כתב בספי״א דסרכא תלויה צריכה נפיחה לראות אם אין שם נקב ע״ש ולפ״ז נסתלקה חששא זו אמנם הטור והש״ע סעי׳ ח׳ כתבו דסרכא תלויה א״צ בדיקה ע״ש וזהו למאן דלא ס״ל כשיטה זו דרש״י וס״ל דיש סרכא בלא נקב כמו שיתבאר אבל לשיטת רש״י ודאי צריך בדיקה [וכ״מ בב״י] וא״כ יש תימא למה לא כתבו כן והעיקר לדינא דלשיטה זו צריך בדיקה בסרכא תלויה [ותמיהני על הט״ז סקי״ב שכתב שצריך בדיקה מצד המנהג שכתב הרמ״א בסרכא עוברת ע״י משמוש ע״ש הא מעיקר הדין לשיטת רש״י צריך בדיקה והרמב״ם פסק כן ועפמ״ג שם ותב״ש ולפמ״ש א״ש הכל והבדיקה הכרחית ואין לומר כיון שהיא הכרחית הרי אין אנו בקיאין בבדיקה כשהיא מעיקר הדין די״ל דבזה אין לנו להחמיר כל כך מפני שלשארי שיטות א״צ בדיקה כלל ודו״ק]:

כ ועוד יש לשאול דא״כ למה פסק רבינו הב״י בסעי׳ ט׳ סרכא שהיא ממקום למקום באונא או באומא עצמה דינה כדין סרכא תלויה עכ״ל הא לשיטה זו כיון שנסרכת למקום אחר הרי אין סרכא בלא נקב ובאמת יש מהפוסקים שסוברים כן דלשיטת רש״י טרפה ממקום למקום [יש״ש וט״ז סקי״ד] וטעם המתירים הוא ג״כ כטעם סרכא תלויה שאלו היתה סרכא גמורה היתה נסרכת לאונא אחרת וכיון שנסרכה לאותו מקום עצמו אינה אלא הפשטת ליחה וכשר [ש״ך סקכ״ז] ואין הסברא מובנת כלל ויותר נראה לומר דנהי דהיא סרכא גמורה מ״מ גם סתימה גמורה הוי כמו בכסדרן שכשר כמו שיתבאר מטעם דהוי סתימה גמורה ואין זה כקרום שעלה מחמת מכה וה״נ כיון ששני הקצוות במקום אחד שוכבת במנוחה והוי סתימה יפה [תב״ש סקמ״ח]:

כא וזה שאמרו חז״ל [מ״ו:] דכסדרן היינו רביתייהו וכשרה אע״ג דאינה באה אלא מחמת נקב מפני שמתוך שהסרכא היא במקום ששוכבות זו על זו אינה מתפרקת והקרום הולך וחזק [רש״י] ועוד יתבאר בזה בס״ד ואין לשאול דאיך אפשר לומר כן והרי אמרו חז״ל דקרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום וסופו ליסתר אף כשהקרום הוא על מקום המכה ואין מי שימשכנו לכאן ולכאן וכ״ש כשהקרום הוא בשני מקומות די״ל דכשיש לה שני קצוות עדיף טפי דהאחד מחזיק חבירו ועוד דסרכא זו אין לנו להחזיק ריעותא שהנקב הוא בשני קצות הסרכא אלא בצד אחד ובצד השני נסתרכה במקום שפגעה שם וא״כ י״ל כיון דמצד זה דהוא מקום בריא הולך וחזק מחזק וסותם גם הצד השני שבו יש הנקב אבל קרום מחמת מכה שאין לו אחיזה רק במקום המכה אחיזה חלושה היא וסופו להסתר [פמ״ג בש״ד סק״י] וסברא טובה ונכונה היא:

כב האמנם מה שיש לנו לשאול על שיטה זו דאם כל סרכא היא מחמת נקב בע״כ שמתחלה נתהוה הנקב ואח״כ במשך העת המשקה יצאה דרך הנקב מעט מעט ונקפה ונעשה קרום וקודם זה היה נקב וא״כ למה אנו רואין בחוש שהסרכות מצויות הרבה מאד כמעט ברוב הבהמות ונקב בפועל ממש בלא סרכא אין אנו רואים אף באחת ממאה ועוד יותר הרבה ואיך לא איתרמי שישחטו בהמות קודם שעלו הסרכות על הנקבים ועוד הרי דבר פשוט הוא בכל הש״ס דרוב בהמות כשרות הן וזה אנו רואים בחוש דרוב בהמות יש בהם סרכות ואי כל סרכא אינה בלא נקב הוי תרתי דסתרי:

כג ותשובת שאלה זו כן הוא דוודאי אם כל מה שאנו רואים סרכות בבהמה היו סרכות ודאית היתה שאלה גדולה ואין עליה תשובה אמנם האמת דהרבה יש מהם שאינם סרכות כלל ויש מהן רירין בעלמא ויש מהן שנראה לעינים שהוא כקרום שלישי וכמעשה דריינו״ס ויש מהן שהם רק מעור העליון וראינו בפוסקים שכתבו שיש קרום שקורין טייל״א [סמ״ג] שאין זה סרכא וכן יש סרכות בת יומן ונפסקים מחמת הגבהת היד כמ״ש בש״ע סעי׳ י״א ויש סרכות שמסולקים ע״י השקאת הבהמה סמוך לשחיטה כמבואר סעי׳ י״ב ע״ש וזה ידוע שאלו הסרכות כשלא נסתלקו ויוצאין לאויר העולם יתחזקו ונראית כסרכות ממש וכן כל הסרכות שאינן בריאה עצמה שני קצותיה אלא שקצה השני סרוך לדופן ולחזה ולשומן הלב ושארי מקומות אפילו

הן סרכות גמורות אינן ודאי סרכות מהריאה דאולי הן מהאבר האחר ונסרכו להריאה ונהי שאנו תולין יותר בהריאה מפני שהיא עלולה לכך כמו שיתבאר מ״מ אין זה ודאי אלא ספק ואנחנו כל מה שאנו רואים אין בנו בקיאות להפריש בין סרכא ודאית לאינה ודאית או שאינה סרכא כלל ומפני זה רוב בהמות אצלינו יש להן סרכות ומ״מ סרכות אמיתית שהן מפני נקב מועטים המה ורוב מזה המיעוט עולה סרכא על הנקב ונקב בלא סרכא הוי מיעוטא דמיעוטא ולכן אין זה מצוי אצלינו ולפ״ז כל סרכות שלנו אינן אלא ספק טרפות והרי זהו עיקר ההיתר של מיעוך בסרכות מפני שברי אצלינו דסרכא גמורה לא תעבור ע״י מיעוך כמו שיתבאר בס״ד וזה אנו רואים בחוש שרובן עוברות ע״י מיעוך ומשמוש או בקליפה כפי המנהג אצלינו א״כ ממילא מתברר שרובן אינן סרכות כלל וכולן ספיקי סרכות הן [וכ״כ הש״ע בסי׳ פ״א סעי׳ ב׳ והטור שם]:

כד ושיטת רבותינו בעלי התוס׳ כן הוא דיש סרכא בלא נקב וטעם האיסור הוא מפני שכשהיא שלא כסדרן סופה להתפרק ולינקב עור הריאה וחשיב כנקובה כיון שסופה להתפרק וכל העומד לינקב כנקוב דמי [ר״ן] אבל כשהיא כסדרן מונחת יפה ואינה עומדת להתפרק ולכן כסדרן כשרה שלא כסדרן טרפה וכבר כתבנו בסי׳ ל״ה סעי׳ ו׳ שאין הסברא מובנת דמה לנו אם סופה לינקב כיון שעתה אינה נקובה ובארנו שם דה״פ דכיון שסופה לינקב יכול להיות שבאמת כבר נקבה וזה שלא נתפרקה משום דאולי התחילה להתפרק ונעשה נקב וחזר ונסתם והוי קרום שעלה מחמת מכה ואינו קרום ואמת שמלשון רבותינו משמע קצת דאפילו אם ברי לנו שעדיין לא נתפרקה היא טרפה מטעם שסופה להתפרק ונקראת שאין כמוה חיה שא״א לה לחיות אבל דוחק לומר כן שהרי לא התחיל בה מעשה הטרפות שנאמר שסופה למות כיון שעדיין שלימה היא ועוד דמנלן שעדיין לא התחיל להתפרק שמא כבר התחיל להתפרק וניקבה ונסתם הנקב לכן נראה כמ״ש:

כה אמנם עכ״ז יש מרבותינו שמלשונם מבואר שהיא טרפה אף שלא התחילה להתפרק כלל וז״ל הרשב״א ז״ל בספרו משמרת הבית דכיון שא״א שלא תנקב הלכך מעתה יש לה טרפות ואסורה וכך היא מדת חכמים בטרפות כל שיש לה ענין שסופה ליטרף בה בוודאי אסורה עכ״ל וכ״כ בס׳ החנוך וז״ל במצוה ע״ג טרפות הריאה הצריכו חכמים לבדוק מפני שמצוים רירין הנקראין סרכות ויש לחוש בהם שלא ימשכו קרום הריאה וינקבוהו לפיכך צריך לראות וכו׳ ואם ימצא אותם בעניין שאפשר שבתנועתם ינקבו הריאה טרפה שאנו אומרים כל שעתיד לינקב עכ״פ כניקב חשבינן ליה דכאלו מתה היא אחרי שא״א לה להנצל מן המות וידוע הוא כי אותו החולה הגורם אותן רירין במקומות העתידין לינקב התחלת החולה המביא לידי מות הוא אחר שבאותן מקומות נעשו הרירין וכו׳ עכ״ל ולפ״ז א״ש דאע״ג דעדיין לא התחיל לנקוב כלל מ״מ הסרכא גופה היא מחלה וכיון שממנה תמות בהכרח הרי אינה שלימה וטרפה היא [וצ״ע שבעל החנוך הוא הרא״ה ובספרו בד״ה כתב כרש״י ע״ש]:

כו ולפ״ז אין הפרש בין שיטה זו לשיטת רש״י וגם לשיטה זו אם רק היא סרכא ודאית והיא שלא כסדרן ושני הקצוות בריאה עצמה הוי ודאי טרפה וכשהיא מחוברת בקצה השני במקום אחר שלא בריאה היא ספק טרפה דשמא תתפרק מצד האחר ולא מצד הריאה ואם הסרכא כסדרן יש קצת הפרש בין שיטה זו לשיטת רש״י כמו שיתבאר בס״ד וגם לעניין פירוק יותר עשויה להתפרק מצד הריאה שקרומה רך [רשב״א]:

כז אמנם גם סברא זו שכתבנו דלשיטה זו גם בשלא כסדרן אינה טרפה ודאית דעדיין אינה טרפה אלא דחיישינן שמא התחילה להתפרק ונעשה נקב ונסתם כמ״ש בסי׳ ל״ה סעי׳ ו׳ ולעיל סעי׳ כ״ד מצאתי בשם הרמב״ן ז״ל שסובר כן וז״ל התשב״ץ בספר יבין שמועה [הביאו הב״א בק״ה סל״ט אות ג׳] והרמב״ן דעתו כדעת התוס׳ ומפרש השמועה כך שלא כסדרן לית להו בדיקותא דשמא נתפרקה קצת וניקבה הריאה בקצת מקום חיבורה ואפילו לא מפקא זיקא וכו׳ עכ״ל ולפ״ז גם בשלא כסדרן אינו אלא ספק טרפה:

כח ויש עוד שיטה לראב״ד ז״ל דבשלא כסדרן סובר כרש״י דאינה באה אלא מחמת נקב וכסדרן סובר כהתוס׳ דאינה באה מחמת נקב אלא מחמת הפשטת הליחות ודוחק מקום רביצתה ואין שם נקב כלל ואינה עלולה לסתור מפני שהיא כסדרן ולשיטה זו לא חיישינן כלל לחששא זו שתתפרק ותינקב אך הרשב״א בחדושיו [מ״ח.] כתב דגם להראב״ד יש חששא שמא תתפרק ותנקב ע״ש וצ״ע:

כט ודע דכל הראשונים כתבו משם הראב״ד כמ״ש ולפ״ז סרכא שלא כסדרן הוי ודאי טרפה ויש לתמוה דהראב״ד בספרו תמים דעים [סי״ב] כתב בלשון זה וריאה שנסרכה רובה להיתר דהיינו מן האונא לדופן וכו׳ נהגו בנרבונה לדונה אחרי הרוב וכן בדין כי הסרכות ספיקות הן שמא אינה נקב ואפילו היא נקב שמא מן האונא יצא הליחה וכו׳ עכ״ל הרי שכתב מפורש שהסרכות ספיקות הן [וגם הב״א שם כן הקשה ע״ש] ויראה לי שלא כתב זה אלא על סרכות שאין שני קצותיה בריאה כענייננא דמיירי שם בנסרכה לדופן ובזה ודאי הוי ספק כמו שבארנו אבל כששני קצותיה בריאה עצמה הוי ודאי טרפה ולכל השיטות שנתבארו סרכא תלויה מותרת:

ל ודעת הרמב״ם ז״ל לא נתבררה והפוסקים כתבו שדעתו כדעת התוס׳ דיש סרכא בלא נקב [עב״י] ולענ״ד אינו כן דהנה לענין כסדרן ושלא כסדרן ששני קצותיה בריאה עצמה סתם דבריו לגמרי וז״ל בפ״ח דין ה׳ אוזן שנמצאת דבוקה בחבירתה הסמוכה לה מותרת ואם נסמכו שלא על הסדר כגון שנסמכה ראשונה לשלישית טרפה עכ״ל ולא ביאר כלל אם מחמת נקב שמכבר או אם מחמת שעשויה להתפרק ואדרבא מדסתם דבריו משמע להדיא שזהו מטעם נקב דכל הטרפות שכתב מקודם בפ״ז ביאר להדיא שהוא מטעם נקב וזה שכתב דין שלא כסדרן בפ״ח בדיני חסר כבר בארנו הטעם בריש סי׳ ל״ה ע״ש ואפילו אם נדחוק לפרש מטעם חסר מיהו זהו ודאי דאין טעמו מפני שעשויה להתפרק כדברי התוס׳ שהרי לא מצינו טעם זה בדבריו כלל:

לא ורק בפי״א כשמדבר בדיני סרכות שמהריאה למקום אחר כתב שם וז״ל מן הדין היה על דרך זו שאם נמצאת הריאה תלויה בסרכות כמו חוטין אם היו מן האום של ריאה ולדופן או שהיו ללב או לטרפש הכבד שחותכים את הסרכא ומוציאים את הריאה ונופחין אותה בפושרין אם נמצאת נקובה טרפה ואם לא נתבעבעו המים הרי היא שלימה מכל נקב ומותרת וסרכא זו לא היתה במקום נקב או שמא ניקב קרום העליון בלבד וכו׳ עכ״ל הרי שכתב דסרכא אינו ודאי נקב אך זה הוא כשצד השני נסרכה שלא בהריאה וגם רש״י יודה בזה אבל כששני קצותיה בריאה ס״ל ג״כ דאין סרכא בלא נקב ואין לומר דהא בקרום העליון נוכל לתלות גם כששני קצותיה בריאה די״ל דודאי מפני תלויה דקרום העליון בלבד אין לנו לתלות דיותר קרוב לומר אחרי שניקבה ניקבו שני הקרומים והבדיקה אינה מועלת דנאמר דהקרום סתם הנקב ואינה סתימה אבל כשגם צד השני אינו בריאה כלל ודאי דספק גמור הוא ולכן נלע״ד דגם הרמב״ם ז״ל ס״ל כשיטת רש״י ז״ל ובשלא כסדרן הוי ודאי טרפה ובסרוכה למקום אחר הוי ספק טרפה ואף שיותר יש לתלות בריאה מפני שעלולה לכך כמ״ש בסעי׳ כ״ג מ״מ בצירוף תלויה בעור העליון כמ״ש הרמב״ם הוי ספק גמור וזהו כללי הסרכות ועתה נבארם בפרטיות בס״ד:

לב כבר נתבאר דשני אונות הסרוכים זל״ז כסדרן כשרה ושלא כסדרן טרפה ומהו כסדרן כתבו רש״י והרמב״ם ז״ל דמאונא לאונא הסמוכה אצלה זהו כסדרן ומאונא ראשונה לשלישית הוי שלא כסדרן ואין חילוק בין שהסרכא הולכת למעלה על גבי אונא השנייה או מתחתיה תחת אונא השנייה [טור] ולפ״ז קשה למצוא בצד שמאל שלא כסדרן שהרי אין שם רק שני אונות אם לא שנסרך מצד שמאל לצד ימין שעוברת הסרכא דרך האומא או שנסרכה מהאומא שבצד שמאל להאונא הרחוקה ממנה ועוברת הסרכא דרך האונא הקרובה אליה אך זהו למאן דס״ל דאין חילוק בין אונא לאונא ובין אונא לאומא דגם מאונא לאומא כסדרן כשרה כמו שיתבאר בס״ד:

לג אבל כל רבותינו הראשונים כתבו דכסדרן לא מקרי רק כסדרן ממש במקום ששוכבות זו אצל זו והיינו מחיתוך לחיתוך כלומר שהאונות נראין כאלו מחותכין זה מזה ושם במקום החיתוכים מדובקים זל״ז בעת שהיא נפוחה כנראה בחוש וזהו רבותייהו האמור בגמ׳ ולכן הסרכא שבשם תשכון במנוחה דשני קצותיה אינן נמשכים זה מזה וכשהבהמה בחיים גם כשאינן סרוכות זל״ז דחקי אהדדי וכשרה [ערוך ערך אן] אבל כשסרוכות מגבה של זו לגבה של זו דהיינו מלמעלה על גבי האונות או אפילו מחיתוך לגב השנייה או מחודה של זו לחודה של זו או מחודה לחיתוך או מחודה לגב וחוד מקרי כל החידודים שיש בהאונה אף אותן שהן למטה מגבה כי האונא יש לה חדודים הרבה וכן משיפולי לשיפולי והיינו כשמנפחים הריאה מתדבקת אונא לאונא אבל בסופה מופרדים זה מזה וזהו שיפולי ובכל אותן המקומות מקרי שלא כסדרן וטרפה:

לד והטעם בכל זה מפני שבאלו המקומות אין הסרכא שוכבת במנוחה וזו מושכתה לכאן וזו לכאן וסופה להתפרק ואין זו סתימה יפה וגם מחוד לחוד הגם שהם סמוכים זל״ז מ״מ כיון שהיא רק על החוד בקל תנתק וכ״ש שאין זו סתימה יפה וכ״ש משיפולי לשיפולי כיון שבשם אינן מדובקות האונות זל״ז ממילא שיופרדו ואין זו סתימה יפה וכל שצד אחד מן הסרכא אינה על מקום החיתוך הגם שצד השני הוא על מקום החיתוך מובן ממילא שאינה שוכבת במנוחה וכמ״ש:

לה ויש מחמירים עוד דאפילו מחיתוך לחיתוך אינו כשר אלא כשהסרכא הולך במישור אבל באלכסון הגם ששניהם במקום החיתוך מ״מ הוי שלא כסדרן דכל שהוא כן סופה להתפרק וחומרא יתירה היא והמנהג פשוט להתיר [ר״ן ורי״ו] דמה לה להסרכא אם הולכת ישר או באלכסון סוף סוף שוכבת במנוחה:

לו וכן יש מרבותינו שאומרים דאפילו מחיתוך לחיתוך צריך שהסרכא תלך בכולה ושלא יהא שם שום פילוש ואם יש פילוש דהיינו כחלון במקום אחד מפרקי מהדדי וטרפה [תוס׳ ורא״ש בשם ר״ח] ולא קבלו רבותינו דבר זה דאף כשיש חלון כיון שנסרכת מחיתוך לחיתוך לא תתפרק וכשרה וכן פסק רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ דכשר אפילו בפילוש ואפילו באלכסון ע״ש ואף שמלשון הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ ל׳ משמע קצת דפירושא דכסדרן הוא כשסרוכה בכולה ע״ש י״ל דלאו דווקא קאמר [ועוד דמפני דמקודם מיירי שם במניין האונות לזה אומר דבכה״ג כשתים חשבינן להו ע״ש היטב]:

לז יש מרבותינו שכתב כלשון זה איכא מאן דאמר דכי אמר רבא דשלא כסדרן לית להו בדיקותא דווקא שאינם סרוכות אלא בסרכא אבל סמוכות לגמרי אפילו שלא כסדרן כשרה דתו לא מפרקי ויש מי שכתב בהיפך שלא הכשירו בכסדרן אלא בסמוכות לגמרי אבל בסרוכות אפילו כסדרן איפרקי וטרפה ולא כדברי זה ולא כדברי זה אלא בין סמוכה מעט בין סרוכה כולה כסדרן כשרה שלא כסדרן טרפה [ר"ן] ויש להסתפק בכוונתו מהו ההפרש בין סמוכות לגמרי לסרוכות אם הכוונה היא על פילוש שנתבאר בסעי' הקודם דסמוכות לגמרי היא בלא פילוש וסרוכות הוי בפילוש או ששניהם הם בפילוש אלא שסרוכה מקרי כשהסרכא היא כחוט המושך מזה לזה וסמוכות לגמרי אינם ע"י חוט אלא ע"י דיבוק שביניהם והנה הגם שאין נ"מ לדינא כמו שאומר בין סמוכה מעט וכו' אך שמקודם לזה כתב לשיטת רש"י דאין סרכא בלא נקב ובכסדרן כשרה משום דאונא חבירתה סותמת הנקב דאין כשר אלא בסמיכין ולא סריכין ע"ש ולכן יש לדעת ההפרש בין זל"ז אך בשארי פוסקים לא מצאתי דברים אלו ונ"ל דגם הוא אחרי מסקנתו שאין הפרש בין זל"ז גם לשיטת רש"י אין הפרש דאל"כ היה לו לבאר דזהו לשיטת רש"י ולא לשיטת תוס' וצ"ע:

לח והנה בטעמא דכסדרן כשרה לשיטת תוס' הדבר פשוט דבכסדרן לא יתפרקו זה מזה אבל לשיטת רש"י שיש נקב צ"ל בכסדרן ההכשר הוא מפני סתימת הנקב וזה לשון רש"י ז"ל בכסדרן היינו רבותייהו זו מגינה על זו והדרא בריא שמתוך ששוכבות זו על זו אינה מתפרקת והקרום הולך וחזק עכ"ל ויש בזה שאלה שהרי רש"י ז"ל בעצמו כתב [מ"ג] דבטרפות אינו מועיל שום סתימה שנתחדשה אח"כ אא"כ היתה סתימה דמעיקרא כמו ריאה שניקבה ודופן סותמתה ובארנו זה בסי' ל"ו סעי' י"ד דכל סתימה שלא הוכנה מקודם אינו סותם יפה ע"ש וא"כ מה מועיל שהקרום הולך וחזק הא לאו סתימה דמעיקרא היא וצ"ל דגם זה הוי סתימה דמעיקרא שאונא השנייה סותמתה והאונא היתה מעיקרא כמו דופן ויש מראשונים שכתבו כן בכוונתו:

לט אך דא"כ הלא בהכרח לומר גם לשיטתו דבכסדרן לא מקרי רק מחיתוך לחיתוך דבזה שייך שהאונא השנייה סותמתה אבל כשהסרכא היא מגב לגב הרי בשם אין האונא סותמת רק הסרכא בלבד סותמת ובאמת יש מראשונים שכתבו כן דלשיטת רש"י בהכרח לומר דכסדרן לא מקרי רק מחיתוך לחיתוך מפני הטעם שנתבאר [ר"ן ע"ש] אבל כל הראשונים לא כתבו כן וכתבו מפורש דלרש"י לא מקרי שלא כסדרן רק מראשונה לשלישית [וכן הכלבו כתב כהר"ן עב"י שדחה זה ובאמת בתוס' ורא"ש וטור ורשב"א מבואר דלרש"י בכל ענין מקרי כסדרן גם מגב לגב ע"ש]:

מ וצ"ל דגם זה מקרי סתימה דמעיקרא ע"פ מ"ש בסעי' כ"א דהנקב הוא בקצה האחד של הסרכא והקצה השני שבאונא השנייה אין בה נקב ובשם פשיטא שהקרום חזק מאד ומתוך שבשם הוא חזק מחזק גם הצד השני ע"ש ולפ"ז כיון דעיקר הסתימה היא מסיבת האונא השנייה שפיר מקרי סתימה דמעיקרא אפילו במגב לגב וכ"ש בשארי מקומות [עב"ח ודרישה שטרחו בזה ולדבריהם קשה מרש"י מ"ג. ולפמ"ש א"ש ויש לכוין זה בלשון הרא"ש סי"ד והמעיין יבין ע"ש ודו"ק]:

מא ואם יש נקב בפועל ממש בכסדרן טרפה ולא מיבעיא לשיטת התוס' אלא אפילו לשיטת רש"י ואפילו בין חיתוך לחיתוך דמ"מ בעינן שהנקב יהיה סתום [פר"ח סק"ז] ואפילו שומן סותמתה אינה כלום דאין שומן בריאה עצמה ושומן מאבר אחר לא מהני לפי דעת הטור והש"ע לקמן בסי' מ"ו [שם] ולא דמי לריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה כמו שיתבאר דזהו כדסביך בבישרא כמו שיתבאר ובאונא לא שייך זה [שם]:

מב ומ"מ יש בזה שאלה דכיון דלשיטת רש"י אפילו יש נקב ממש מ"מ כשעלתה עליה סרכא כשרה בכסדרן א"כ גם בלא סרכא נכשיר הנקב ונהי דעתה אין לה סתימה מ"מ כיון שהיא ראויה לסתימה כשיעלה בה סרכא אין זה טרפה דטרפה לא הוי אלא דבר שאין לה תקנה דכן אמרו חז"ל [ס"ח.] ומטעם זה קיי"ל לקמן בסי' מ"ד דניקבה הכוליא כשרה וביארו בגמ' [נ"ד.] מפני שיש לזה רפואה וא"כ כיון שגם לנקב זה יש רפואה ע"י סרכא נכשירנה גם אם עדיין לא עלתה עליה הסרכא [ר"ן במימרא דתרתי אוני]:

מג ותשובת דבר זה כן הוא דודאי אם כל הנקבים היו ראוים להעלות סרכא ולסותמה היינו אומרים כן אך באמת לא כל נקבים ראוים להעלות סרכא ולסותמה ודבר זה ידוע רק למי שאמר והיה העולם ולבני אדם אין ידוע דבר זה אם נקב זה ראוי להעלות עליו סרכא אם לאו ולכן כשיש נקב בלא סרכא טרפה דשמא נקב זה אינו ראוי שתעלה עליו סרכא [שם ורא"ה בבד"ה] וכשעלה עליו סרכא הוברר שנקב זה הוא מהנקבים המעלים עליו סרכא וכשרה [שם] ולפ"ז יש הפרש בין שיטת רש"י לשיטת תוס' דלשיטת רש"י בנקב בפועל ממש בכסדרן אינו אלא ספק טרפה ולשיטת תוס' היא טרפה ודאית:

מד והנה בסרכא בכסדרן דכשרה יש מחלוקת בין הראשונים אם צריך בדיקה אם לאו די"א דא"צ שום בדיקה [רא"ש שם בשם הגאון ועוד גדולים] וי"א דצריך בדיקה [שם בשם רגמ"ה] והטור והש"ע פסקו דא"צ בדיקה ונראה דגם זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' דלתוס' א"צ בדיקה שהרי אין כאן נקב ולרש"י צריך בדיקה שהרי יש כאן נקב אלא שהסרכא סותמתו ולכן צריך לבדוק אותה כמות שהיא עם הסרכא אם סתמתו הסרכא דאולי תבצבץ ויתגלה שעדיין לא סתמתו הנקב [סמ"ג וכ"מ מלשון התוס' ע"ש]:

מה אמנם א״א לומר כן שהרי הרא״ש והטור סוברים כרש״י ועכ״ז פסקו שא״צ בדיקה אלא דבאמת הסוברים דא״צ בדיקה גם לשיטת רש״י א״צ והטעם דאין לנו להחזיק ריעותא שהנקב לא נסתם [ב״ח ודו״פ] ועוד דלפי מה שבארנו בסעי׳ מ״ג דאם רק נקב זה ראוי להעלות עליו סרכא כשר גם בלא סרכא א״כ בדיקה זו למה וכן פסק רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ אבל רבינו הרמ״א כתב די״א דאפילו בכסדרן צריך בדיקה שאין נקב בריאה ומאחר שאין אנו בקיאין בבדיקה כל מקום דאיכא ריעותא יש להטריף כל סרכא עכ״ל דס״ל דלשיטת רש״י הבדיקה מעכבת והבדיקה צריך להיות בפושרין [ט״ז סק״ה] והיינו לשומה בפושרין או לשפוך פושרין על מקום הסרכא בעת הנפיחה לראות אם לא תבצבץ והנהיגו גדולי צרפת שבכל מקום שצריך בדיקה מדינא להטריף ולא לבדוק שמא אין אנו בקיאין כמ״ש בהגהות מיימוני פי״א ובהגהת סמ״ק ובמהרי״ק סי׳ ל״ז ונסתפקתי אם חומרא זו שכתבו שאין אנו בקיאין בבדיקה אם כוונתם גם בבהמת ישראל ובמקום הפסד דהנה בהגה״מ שם כתב דאותם גדולים שהתירו התירו אף בבהמת עכו״ם בלא בדיקה ע״ש ואולי דעל זה אומר לאסור אף בבדיקה אבל בבהמת ישראל לא החמירו אך מסתימת הדברים משמע דבכל גווני אסרו וכך תפסו בכל ספרי הבודקים אמנם אם ההפסד גדול מאד כמו בימינו אלה לא ידעתי אם גזרו בכה״ג בפרט דלשיטת התוס׳ א״צ בדיקה כלל ואפילו לשיטת רש״י הרבה סוברים דא״צ בדיקה כלל ואפילו לשיטת הר״ן אפילו נשאר שם קצת נקב כשר כיון שהיא ראויה לסרכא וכן היא דעת הרא״ה וכמ״ש בסעי׳ מ״ג ולכן להחמיר כל כך בשני הדברים לדעת הסוברים דצריך בדיקה ולומר שאין אנו בקיאים בבדיקה יש להתיישב הרבה במקום הפסד ממון רב אך גם בלא זה הרי אנו נוהגין במיעוך כמו שיתבאר׃

מו ואין לשאול דאיך כתב רבינו הרמ״א שאין אנו בקיאין בבדיקה והרי מעשים בכל יום שממעכים הסרכות ובודקים הריאה בנפיחה ופושרים דהאמת כן הוא שאין אנו סומכים עצמינו על הבדיקה ועיקר סמיכתינו הוא על המיעוך כמו שיתבאר דכשנתמעכה הסרכא אנו אומרים שאין זו סרכא כלל והבדיקה הוא לחומרא בעלמא ולא מדינא [ט״ז סק״ו] ומטעם זה י״א דאם נאבדה אחר המיעוך וא״א לבדוק בנפיחה אין אוסרין אותה ויש חולקין בזה אבל לא במקום שמעיקר הדין צריך בדיקה׃

מז עוד כתב רבינו הרמ״א וי״א להכשירה אם היא מעיקר האונות עד חציין אפילו מפולש וכן נוהגין להכשיר כי האי בכסדרן וכן אם יש כמין קרום בין אונא לאונא או בין אונא לאומא כסדרן יוצא מעיקרו עד אמצעיתו אין להטריף דדרך הוא להמצא כך ואין זה סרכא ואין דרך קרום זה למצא אלא בין אונא לאונא או בין אונא לאומא אבל לא בשאר מקומות ואם נמצא בשאר מקום אינו אלא סרכא וכל מקום שהסרכא כשרה אף אם יש סרכא תלויה גם באותן סרכות והוא נקרא סרכא כפולה כשר עכ״ל ודבריו צריכין ביאור שהרי סותרין זא״ז דמקודם כתב דמעיקר האונות עד חציין יש להכשיר בכסדרן וסומכין על הדיעות שא״צ בדיקה בכה״ג א״כ מהו זה שאומר דאם יש קרום מעיקרו עד אמצעיתו אין להטריף דאין זה סרכא והרי מקודם אמר דגם בסרכא מכשירים בכה״ג ויש מי שאומר דאמצעיתו לאו דווקא וה״ה עד סופו וזה היא החילוק בין סרכא לקרום [ש״ך סקט״ז] והדברים תמוהים דא״כ עיקר דבריו חסירים ואין דרכו בכך דלשונו מדוקדק היטב בכל מקום [גם הפמ״ג תמה בזה] ויש מי שאומר דה״פ דהוא עצמו ס״ל לדינא דגם בכסדרן צריך בדיקה ואין אנו בקיאין וטרפה אלא שנוהגין במדינות אלו להכשיר בכסדרן בלא בדיקה כשהם מעיקר האונות עד חציין ואח״כ כתב דבקרום בכה״ג גם מעיקר דינא אין להטריף אפילו להסוברים דצריך בדיקה מפני שאין זה סרכא [לב״ש סקס״ה וכן בתב״ש סקכ״ו בשם בה״י] ובאמת אין נ״מ לדינא בין קרום לסרכא גמורה לפי מנהגינו מיהו בזה כל האחרונים הסכימו דגם בקרום אין דעתו להכשיר רק מחיתוך לחיתוך ודלא כרבינו ב״י בספרו הגדול דמכשיר בקרום גם מגב לגב ע״ש׃

מח ולע״ד נראה דאינו כן דהרי בקרום לא הזכיר דכשר אפילו בפילוש ומוכח להדיא דדווקא בלא פילוש כשר וכ״כ מפורש בספרו ד״מ אות ז׳ וז״ל ונ״ל דאין להכשיר קרום אלא בין אונא לאונא כסדרן ובלא חלון וכו׳ עכ״ל ולפ״ז דבריו תמוהין מאד שיהיה קרום חמור מסרכא גמורה ועוד יש להבין כיון דזהו רק קרום בעלמא ולא סרכא מה לי אם הם מפילוש לפילוש או מגב לגב דלמאי ניחוש לה לשיטת רש״י הרי אין כאן נקב ורבינו הב״י כתב בפשיטות להכשיר גם מגב לגב בקרום וגם הב״ח ז״ל הסכים עמו בזה ע״ש ולכן אני אומר דגם כוונתו כן הוא ואינו חולק כלל על הב״י כדמוכח מלשונו בד״מ שלא כתב ולי נראה אלא ונ״ל ובא לחדש דרק בכסדרן בין אונא לאונא והיינו מראשונה לשנייה ולא לשלישית דזהו שלא כסדרן גמור ולא נחית לדקדוק כסדרן שנתבאר בסרכא גמורה דהיינו מפילוש לפילוש ולכן מקודם כתב דבסרכא גמורה נהגו להתיר בכסדרן כי האי כלומר מפילוש לפילוש אם הוא מעיקר עד חציו ובקרום כתב להכשיר בכל מין כסדרן דהיינו אפילו מגב לגב ולכן לא הכשיר רק בלא חלון אבל מפילוש לפילוש פשיטא דכשר אפילו בחלון דלא גרע מסרכא גמורה ולפ״ז בקרום כשר אפילו מגב לגב בלא פילוש ומ״מ לדינא צ״ע כיון שגדולי האחרונים לא כתבו כן [וראיה לזה שהרי העתיק בש״ע כל דברי הב״י בעניין זה ומנלן שחולק עליו ולע״ד ברור הוא בס״ד]׃

מט וקרום זה י״א דדווקא כשהוא קרום דק אבל כשהוא עב נחשב לסרכא [ב״י בשם אגור] וי״א דאין חילוק בין עב לדק [ב״י] ויש שהכריעו כדיעה ראשונה וכתבו שהבודקים בקיאים בזה להבחין בין עב לדק וקרום זה קורין בלשון אשכנז שליימי״ל [ב״ח] ויש שהכריעו כדיעה שנייה [ש״ך סקי״ד] ובוודאי צריך הבודק להיות בקי בזה ואם אינו בקי מי יגיד לנו שאינה סרכא גמורה ולכן יעשה שאלת חכם והמורה והבודק שניהם יעיינו בזה ויבינו וכבר נתבאר שלדעת גדולי אחרונים בקרום זה מחיתוך לחיתוך אפילו כשהולך עד סופו של השיפולי ג״כ כשר אם אין חלון [שמ״ח סעי׳ י״ז והלב״ש סקס״ה האריך לסתור דבריו ולדעתו אין כשר רק עד השיפולי ולא השיפולי בכלל ע״ש ואין בדבריו טעם גמור לדחות דברי השמ״ח וכ״מ להדיא מט״ז סק״ז ומש״ך סקט״ז ובב״ח שם]:

נ הטעם שנהגו להכשיר בכסדרן עד חציין מפני השיפולי ששם המה מפורדין ואין זה כסדרן והגם שאנו רואים בחוש שהשיפולי מתחיל רק בסוף האונא והיה לנו להכשיר יותר מחציין אך כדי שלא ליתן תורת כל אחד בידו גבלו גבול עד חציה ולכן במקום שנהגו להכשיר גם יותר מחציה עד השיפולי יש להם על מה לסמוך [שמ״ח סעי׳ י׳] וזה שנהגו להכשיר אפילו כשיש חלון כמו שנתבאר ה״ה אם יש כמה חלונות [שם סעי׳ י״א] ומכשירים בלי בדיקה מיהו נפיחה ודאי צריך לראות אם היא מפילוש לפילוש ואם לא נפחוה יש לאסור דמאין יודעים שהיתה כסדרן ולכן אם גם קודם שנפחוה ראו בבירור גמור שהיא מפילוש לפילוש יש להתיר בדיעבד גם אם לא נפחוה כלל [שם סעי׳ ח׳ ולב״ש]:

נא והגם שא״צ בדיקה בכסדרן עד חציין כמ״ש מ״מ אם אירע שבדקו והסירו הסרכא והיא מבצבצת טרפה לדעת התוס׳ והראב״ד דס״ל דאין זה מפני נקב אבל בנקב טרפה לדעתם ועתה שנתגלה שיש נקב כיון שהיא מבצבצת ממילא שהיא טרפה לדעתם [שם סעי׳ ט׳] אם לא שיש לתלות זה במשמוש היד כגון שהסיר הסרכא בכח דאז כשר גם לשיטתם [שם] ואם נפחוה ועלתה הסרכא בנפיחה טרפה גם לשיטת רש״י שהרי אנו רואים שנקובה היא ואין זו סתימה [שם] ואם הסרכא היא בשתי אונות שאחת ארוכה ואחת קצרה נ״ל שיש למדוד החצי לכל אחת כפי מה שהיא ויש מי שמחמיר למדוד גם בהארוכה לפי ערך הקצרה [שם סעי׳ י״ב] ולא ידעתי למה ובפרט שכבר בארנו דהחציה היא חומרא גדולה כיון דכל החשש הוא משום השיפולי ואין לך אונא שהשיפול תתחיל מחציה וכבר נתבאר דבאלכסון ג״כ כשר רק אם היא נקמטת ע״י האלכסון דינה כסרכא מתוך הקמט שיתבאר בס״ד ודע שכל למטה מחציין יש להכשיר בכל ענין אפילו אם בעת הנפיחה נראה שגם שם האונות פרודות זו מזו מ״מ כסדרן הוא וכשר דלא כיש מי שמחמיר בכה״ג [ש״ך סקי״ב ופר״ח ופמ״ג ולב״ש סקמ״ז]:

נב וזה שכתב רבינו הרמ״א דכל מקום שהסרכא כשרה אף אם יש סרכא תלויה גם באותן סרכות והיא נקראת סרכא כפולה כשר עכ״ל צריך ביאור והנה רבינו הב״י בחבורו הגדול כתב וז״ל אם האונא והאומה נדבקות זו בזו בלא שום פילוש או בפילוש למאן דמכשיר בפילוש [ע״ש] וכנגד הדיבוק עולה סרכא אחת היא שקורין אותה סרכא כפולה וכו׳ ואם היא תלויה פשיטא דכשרה ואם נסרכה באונא אחרת פשיטא דטרפה ואפילו נסרכה באונא או באומא עצמה שכתבנו דדין סרכא תלויה יש לה הכא איכא למיחש דפסולה דדלמא סרכא זו באה מהאומא וראשה השני שנסרך באונא וה״ל שלא כסדרן ואיכא למימר דכשרה היא משום דדלמא לא מהאונא ולא מהאומא באה אלא מהליחות שביניהם וה״ל ס״ס ספק מחמת הריאה ספק מחמת הליחות ואת״ל מחמת ריאה שמא בא ראשה האחת ממקום שנסרכה אליו ראשה השני ולזה דעתי נוטה עכ״ל:

נג ביאור דבריו כן הוא דכשאנו רואים סרכא היוצא מן הסרכא אין אומרים שזו היא סרכא חדשה אלא תולין אותה בהיוצא ממנה ומקורן אחת הן ונ״מ אם זו הסרכא נסרכה למקום אחר וכבר בארנו בסעי׳ כ״א דאין תולין כל סרכא שניקבה בשני קצותיה אלא ניקבה בצד אחד ונסרכה לצד השני ולכן בסרכא זו היוצאת מאחרת אם נסרכה לאיזה מקום אין אצלינו ספק לומר שמא עיקר הסרכא הוא מהמקום שנסרך שם קצה השני אלא הסרכא מקורה ממקום סרכא הראשונה ולפ״ז בסרכא כסדרן מחיתוך לחיתוך בין אונא לאומא [וה״ה בין אונא לאונא] ומסרכא זו יוצא סרכא אחרת זהו ברור לנו שמקורה היא מסרכא זו שבין חיתוך לחיתוך וכאלו הן סרכא אחת ונקראת סרכא כפולה ולכן אם היא תלויה שלא נסרכה לשום מקום ודאי כשר דלמאי ניחוש לה ואי משום תלר״ע הא שם אחד הוא דהכל הוא מפני סרכא וכן להיפך אם נסרכה לאונא אחרת לגמרי לגבה או לחודה מקום שאינו כסדרן פשיטא דטרפה דנהי שאנו תולין אותה בהראשונה מ״מ הרי היא שלא כסדרן והן אמת דלשיטת רש״י דאין סרכא בלא נקב היה אפשר להכשירה שהרי מקור הסרכא אנו תולין בהראשונה ושם הסרכא סותמת הנקב וא״כ מה לנו שנסרכה בקצה האחרת לאונא אחרת הרי בשם אין נקב שהרי אין תולין הנקב בשני הקצוות מ״מ לשיטת התוס׳ היא ודאי טרפה שהרי תתפרק וגם לשיטת רש״י אין ההיתר ברור כל כך:

נד אמנם אם נסרכה באותה אונא או באותה אומא עצמה שמדובקים בהסרכא כסדרן הקודמת ודבר זה כבר נתבאר בסעי׳ כ׳ דסרכא ממקום למקום דינה כדין סרכא תלויה ע״ש ולכאורה אין שום חשש בזה אמנם לכי תידוק אינו כן דהן אמת שזה ברור לנו דסרכא זו מקורה מהסרכא הקודמת האמנם איפא מקור הסרכא הקודמת אינו ידוע לנו ולדוגמא אם הסרכא היוצאת נדבקה לאונא שלה על גבה או על חודה התינח אם הסרכא הקודמת שהיא כסדרן

מקורה ג״כ מאונא זו ונדבקה לאומא או לאונא הסמוכה אצלה בכסדרן א״כ הוי סרכא זו היוצאת והיא שלא כסדרן סרכא מינה ובה ממקום למקום ודינה כתלויה וכשרה אבל למה לא ניחוש שמא הסרכא הקודמת שהיא כסדרן מקורה מאומא או מאונא הסמוכה לה והיא נדבקה בכסדרן לאונא זו שהסרכא היוצאת נדבקה לה שלא כסדרן וא״כ הוי סרכא מאומא לאונא או מאונא לאונא שלא כסדרן וטרפה ועכ״ז מסקנתו להיתר מטעם ס״ס דמקודם יש ספק אם הסרכא הראשונה שהיא בכסדרן יש שם סרכא עליה ושמא לא יצאה משום מקום אלא ע״י ליחות היוצא מהריאה נדבקו יחד בכסדרן ולכן לגבי הסרכא היוצאת אין כאן שלא כסדרן ואפילו אם נאמר דהיא סרכא וכשרותה מפני שהיא כסדרן מ״מ שמא מקורה היא מזו האונא שנסרך לה הסרכא היוצאת והוי סרכא ממקום למקום וכשרה דכבר בארנו בסעי׳ כ״ג דכל הסרכות הם ספקות ע״ש:

נה וגם יש לפרש כפשוטו דהנה זו הסרכא היוצאת מבין הסרכא כסדרן שבין אונא לאומא ברור לנו שזו היוצאת מקורה ג״כ מכאן אך לא ידענו אם מאומא אם מאונא ולכן כשקצה השני נסרך לאונא שלה אם מקורה של היוצאת היא מאונא זו הוי ממקום למקום וכשרה ואם מקורה מהאומא הוי שלא כסדרן וטרפה אך לזה יש עוד ספק שמא זו הסרכא היוצאת אין מקורה לא מהאונא ולא מהאומא אלא מהליחות שביניהן ואת״ל שלא מהליחות שמא מקורה מהאונא זו שקצה השני נסרך לה והוי ממקום למקום וכשרה [התב״ש סקכ״ג והלב״ש סקמ״ט נראה שתפסו כפי׳ זה והרבה התב״ש להקשות ודחה דבריו והלב״ש האריך מאד וקיים דבריו ולפירושינו הראשון א״ש הכל וגם הפמ״ג סקי״ז נשאר בצ״ע ע״ש ולפמ״ש א״ש בס״ד והד״מ והש״ך סקי״ז והב״ח הביאו דברי הב״י להלכה שלא כהט״ז סק״ט דאינו מדמה סרכא ממקום למקום לסרכא תלויה ע״ש]:

נו והנה רבינו הרמ״א הביא דבריו רק לענין סרכא תלויה ויש להבין מה דעתו בסרכה היוצא ממנה ואינה תלויה אלא מדובקת לאותה אונא או לאותה אומא שהכסדרן מהם וממ״נ אם דעתו להתיר למה לא כתב זה בש״ע ואם דעתו לאסור כ״ש שהיה לו לכתוב כן מפורש ולא לבא לידי מכשול ע״י דבריהם בטור [ב״י וד״מ] ולכן נראה ברור דכוונתו להיתר ודרכו לקצר וסמך עצמו על מה שמבואר לקמן בש״ע סעי׳ ט׳ דסרכא ממקום למקום דינה כדין סרכא תלויה וממילא כשביאר כאן דתלויה מותרת גם ממקום למקום מותרת ואף שבענין זה יש לחלק מ״מ ההכרעה הוא להיתר ובש״ע דרכם לקצר וזה שלא הזכיר דבאונא אחרת טרפה פשוט הוא כיון שכתב דרק תלויה כשרה ממילא דבאונא אחרת טרפה ורק באונא זו ממקום למקום דהוי כתלויה כשרה ודע שכלל גדול הוא שבכל מקום שנזכר סרכא אין חילוק בין עבה מאד בין דקה כחוט השערה ובין דבוקה ממש בלי שום חוט [שמ״ח סעי׳ י״ד] ופשוט הוא כיון שאין אנו בקיאים להבין בין סרכא גמורה ובין שבאה ע״י רירין וכיוצא בזה בהכרח לנו לילך לחומרא וכמ״ש בסעי׳ כ״ג ע״ש:

נז סרכא בכסדרן אך עומדת בשפת החיתוך ויש להסתפק אם היא בגב או בחיתוך וכשנופחים אותה הרבה נראית שהיא בחיתוך וכשאין נופחין אותה כל כך נראית שהיא בגב כשרה והולכין אחר רוב בהמות שהן כשרות וכיון שיש ספק היאך היתה נפוחה בחיי הבהמה אם הרבה אם מעט העמידנה על חזקת היתר מטעם דנשחטה הותרה [ט״ז סק״י וב״י בשם רשב״א] ומזה יש ראיה למה שכתבנו בס״ס כ״ט דגם בדאיכא ריעותא לא יצאה מכלל רוב בהמות כשרות ומחזקת היתר דשחיטה ע״ש:

נח ודע דבגמ׳ לא אמרו בסרכא כסדרן דכשרה אלא בין אונא לאונא ולכן יש מרבותינו שאמרו דדווקא בין אונא לאונא אבל בין אונא לאומא גם בכסדרן טרפה [תוס׳ מ״ז. ורש״י בשם יש אוסרין ע״ש] וטעמם דדווקא אונות הנתונות במצר החזה ואינם מתפרקות זו מזו ולא כן האומא שהיא באויר ומתפרקת אבל רש״י והרמב״ם והרא״ש ועוד מרבותינו כתבו שאין חילוק דכיון דכסדרן היינו רביתייהו ומונחים במנוחה וסותמים הנקב וגם הם אינן מתפרקות בכסדרן ולכן גם אונא באומא כשר בכסדרן וכן פסקו הטור והש״ע [ובש״ע לא הובאה כלל דעת האוסר ועד״מ אות י׳ ודו״ק]:

נט בועא היוצאת מן הסרכא דבין אונא לאונא למטה מחציין כשר ואין זה תרתי לריעותא דלמטה מחציין אין שם סרכא עליו כלל [ט״ז סל״ז סק״ג] ואע״ג דלשיטת רש״י כיון שיש נקב אלא שבכסדרן סותם וא״כ י״ל שכשיש בועא אינה סותמת יפה לא חיישינן לה וכ״כ האחרונים [לב״ש סקכ״ח וס״ק קנ״ט ושמ״ח סעי׳ מ״ד] ובפרט בהפ״מ ודאי דיש להתיר [שם] וכ״כ רבינו הרמ״א בד״מ אות ז׳ וז״ל מצאתי כתוב בועא העומדת בין אונא לאונא כסדרן וסרכא יוצא משם כשרה דהיינו רביתייהו אבל שתי בועות העומדות שם וסרכא יוצאת מזו לזו טרפה עכ״ל ונ״ל דזהו לשיטת רש״י דכיון דשני קצותיה נאחזות בבועות ודאי אין הנקב נסתם יפה ואפשר גם לשיטת התוס׳ י״ל דבשני בועות תתפרק ותעשה נקב:

ס ודווקא כשהסרכא בכסדרן בלא חלון אבל כשיש חלון אע״פ שאנו מכשירים מ״מ כיון דיש מטריפין בחלון כמ״ש בסעי׳ ל״ו הוי ריעותא ומצטרף להבועא להיות תרתי לריעותא [ט״ז שם] וכן בכסדרן בין אונא לאומא הגם דאנו מכשירים מ״מ כיון שיש אוסרים כמ״ש בסעי׳ נ״ח מצטרף לתלר״ע [שם] והסכימו לזה גדולי אחרונים [פר״ח ותב״ש] ואם הסרכא הולכת ע״י מיעוך נראה שיש להכשיר בהפ״מ וסרכא תלויה מבועא בין אונא לאונא

למטה מחציין דינה כבשאר מקום וטרפה [שמ״ח סעי׳ מ״ד] דבזה לא שייך כסדרן שהרי אינה מתחזקת בשום מקום כיון שהיא תלויה ויראה לי דאם הבועא מים זכים במקום שנהגו להכשיר סרכא תלויה מן הבועא במים זכים כמ״ש בסי׳ ל״ז גם בכל אלו יש להכשיר:

סא אבל סרכא היוצא מטינרא או ממורסא למטה מחציין בין אונא לאונא או בין אונא לאומא אפילו יש חלון אם הולכת ע״י מיעוך ודאי דכשרה [שמ״ח סעי׳ מ״ה] ואם אינה הולכת ע״י מיעוך יש להכשיר בלא חלון בהפ״מ ובחלון טרפה [שם] ותלויה מתוך טינרא ומורסא כשר בכל מקום כמ״ש בסי׳ ל״ז [עלב״ש ס״ק קס״ט ודוק]:

סב הוורדא לכל מקום שתסרך טרפה דאצלה כל מקום הוי שלא כסדרן שהרי היא עומדת בפ״ע ואפילו נסרכת לכיס שלה ואפילו כולה נדבקת בו מקרי ג״כ שלא כסדרן הגם שהיא מונחת אצלה מ״מ כמה פעמים שהיא יוצאה מהכיס וממילא דנתהוה כשלא כסדרן [ר״ן ורשב״א] ולכן אף שיש מכשירין בנדבקה לכיסה בלא פילוש [ב״י בשם כלבו] מ״מ הטור והש״ע פסקו לאסור דכן משמע מרוב הפוסקים וכן הדין לכל יתרת מקמא אם אינה בדרא דאוני כל סרכא היוצא ממנה הוי שלא כסדרן כיון שאינה בין האונות אבל כשעומדת בדרא דאוני דינה ככל האונות אבל סרכא תלויה בוורדא וביתרת כשר וה״ה בסרכא ממקום למקום לפי מה דקיי״ל דדינה כסרכא תלויה:

סג זה שנתבאר דאפילו כולה דבוקה לכיס טרפה י״א דדווקא כשדבוקה וסרוכה אבל דבוקה בלא סרכא יפרידנה בנחת ויבדקנה בנפיחה ופושרין אם אינה מבצבצת כשרה [יש״ש ס״ל ושמ״ח סעי׳ כ״א] ויש מגמגמים בזה ואינו עיקר ואם לא בדקה אסורה [שם] וכן אם הורדא נדבקה בסרכא למטה השורש שלה עם הכיס שלה כשר דהיינו רביתייהו והוי כמו כסדרן והשורש נקרא עד המקום שמתחיל להתעגל כצורת ורדא:

סד לפעמים נמצא בגדיים וטלאים הורדא ע״ג גידין ויש בה קרום למטה כלפי האומא אין לאותו קרום דין סרכא דהכי רביתייהו אבל אם יהיה אותו הקרום לצד הראש יש לו דין סרכא ולפעמים היא מחוברת באותן גידין ואינה בכיס ונראה שצריך שיהא מקום חיבורה שהיא אצל האונא שתהא מחוברת באותן גידין ושיהא אותו חיבור מקום גידולה ואינה דבוקה שאם היתה דבוקה טרפה וזה תלוי במראית העין אם היא דבוקה או מקום גידולה [ב״י בשם רמב״ן] ואין לנהוג כן רק במקומות שיודעים דרגילות גדיים וטלאים בכך [שמ״ח סעי׳ כ״ב]:

סה מעשה בבהמה שהיתה שמינה ביותר והיו ראשי האונות מובלעין בשומן מרוב חלב והפרידו השומן מהאונות ולא נשארו דלדולי שומן בריאה ועלתה בנפיחה בלא בצבוץ והכשירוה [ט״ז סקי״א] ומעשה בריאה שנסרכה לכיס והסרכא היתה מליאה דם עד שבמקום הסרכא לכיס נתמלא כל סביבו אותו מראה דם והטריפו דלא מהני בזה מיעוך [שם סל״ז סק״ג] ופשוט הוא שהרי אפילו סרכא העולה בנפיחה טרפה כ״ש במליאה דם:

סו כבר נתבאר דסרכא היוצאת מהריאה והיא תלויה שאינה נדבקת לשום מקום כשרה וא״צ בדיקה וכן אפילו היא דבוקה רק היא דבוקה באותו מקום דהיינו באותה אונא או באותה אומא עצמה ונקראת סרכא מינה ובה דינה כדין סרכא תלויה וכבר בארנו טעמו של דבר בסעי׳ כ׳ ויש חולקים בזה [ט״ז סקי״ד] אבל הרבה פוסקים להקל וכן המנהג [ש״ך סקכ״ז] וכבר נתבאר בסי׳ ל״ז דסרכא תלויה היוצא מן הבועא טרפה מטינרא כשרה ע״ש סעי׳ ט׳ שבארנו טעמי הדברים בס״ד ואם ע״י ניפוח ומישמוש עולה בשר הריאה על הבועא אינה אלא כמורסא וכשרה ומיעוך מהני בהפ״מ וסירכא מתוך האטום הוי כסרכא מן הבועא [פר״ח סק״כ] ויש מקומות שנהגו להכשיר סרכא תלויה מבועא שאין חושבין זה רק לריר בעלמא [שם בשם הר״י אבן לב והרשד״ם מנהג שאלוניקי] אבל בכל המקומות אוסרין וכל סרכא תלויה שעולה ג״כ עם נפיחת הריאה טרפה דאז ודאי ניקבה הריאה ונכנס הרוח תוך הסרכא ועולה בנפיחה וכן אם יש מכה בדופן כנגדה טרפה דוודאי ניתקה משם ולפ״ז יש לעיין בצלעות בכל סרכא תלויה וזהו לפי מנהגינו שאין מכשירין ע״י מכה בדופן כמו שיתבאר אבל במקום שמכשירים כפי דינא דגמ׳ שיתבאר לקמן אין להטריף מפני זה דמכה בדופן מעליותא היא:

סז וזה שנתבאר דסרכא מינה ובה הוי כסרכא תלויה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ט׳ דדווקא שאין הסרכא קצרה מבשר הריאה כשנופחין הריאה אבל אם היא קצרה עד שמכח הסרכא הבשר שתחתיה מקמיט ואינו עולה בנפיחה היטב כשאר הריאה טרפה עכ״ל והטעם מפני שסופה להנתק ע״י הקמיטה ויהיה נקב אף שעכשיו אין כאן נקב שהרי היא כתלויה אבל אחר שתנתק תינקב [ש״ך סקכ״ח] והנה לפ״ז אם עברה הקמט והסרכא ע״י מיעוך כשר דלא גריעא מסרכא שלא כסדרן העוברת ע״י מיעוך [פמ״ג] אמנם עוד טעם יש בזה דכיון שאינו יכול לעלות בנפיחה ה״ל כאטום בריאה [רמ״א בד״מ] ולפ״ז גם בעברה ע״י מיעוך לא מהני כבאטום אך העיקר הוא הטעם הראשון ולכן בהפ״מ בעברה ע״י מיעוך הנהוג ועברו הקמט והסרכא יש להתיר [שם]:

סח והנה כל זה הוא כשהקמט נתהוה מפני הסרכא וכשמסירים הסרכא סרה הקמט אבל אם אנו רואים שהקמט אינו מפני הסרכא כגון שחותכין הסרכא והקמט נשאר על מקומו לכאורה יש להקל דזהו כקמט בלא סרכא דבזה לא שייך לומר שמא סופה להתפשט ולהנקב דאין זה שייך אלא כשסיבת הקמט

היא מפני הסרכא ולא כשאינם שייכים זל״ז וא״כ גם מיעוך א״צ כלל שהרי הסרכא היא מינה ובה וכן הדין בסרכא שלא כסדרן ועברה הסרכא ע״י מיעוך כפי המנהג והקמט נשאר דיש להתיר מטעם זה אך גדולי האחרונים אסרו זה מטעם תלר״ע [פמ״ג ותב״ש סקנ״ב] ומ״מ י״ל דבסרכא מינה ובה דקיי״ל שהיא כתלויה ובתלויה בארנו דאין זו ריעותא א״כ ה״נ במינה ובה [נודע ביהודה סי״ב] וכן יש מי שאומר דאם ניכר שהקמט הוא מתחלת ברייתו א״צ אפילו מיעוך במינה ובה [לב״ש ס״ק קכ״ט]:

סט ריאה שניקבה במקום חיתוך האונות בגב האונות כנגד הדופן כשרה מפני שהאונות הם במצר החזה וסמוכות מאד אל הדופן א״כ הדופן סותם הנקב ודווקא כשיש סירכא מהאונא לדופן דבאמצעית הסירכא סותם הדופן את הנקב אבל אם הנקב מפולש ואין עליו סירכא כלל טרפה דהגם שהיא סמוכה להדופן מ״מ בלא סירכא אין זה סתימה והרוח יוצא וי״א דגם בסתם סירכא אינו מועיל רק אם הסירכא סבוכה ונאחזת בדופן בחוזק דכן הוא לשון הש״ס [מ״ח.] ריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה והוא דסביך בבישרא ע״ש ולא קאמר דסריך בבישרא והחילוק בין סביך לסריך שהסיבוך הוא בחוטים קצרים שבאמצעיתם תדבק הריאה לדופן לשון נאחז בסבך בקרניו וסריך מקרי שהחוטים דקים מאד או אפילו עבים רק שארוכים שני טפחים דא״א ליסבך יפה מפני ארכם [ב״י] אמנם לדינא הכריעו רוב הפוסקים דאין חילוק בין סביך לסריך ובכל גווני כשר ולכן רבינו הב״י בסעי׳ י״ח לא הזכיר מזה דבר וכתב סתם סירכא ע״ש [עתב״ש סקע״ה] ויש מי שרוצה לומר דגם סירכא לא בעינן [פר״ח סק״מ] וחלילה לומר כן דאמת שיש דיעה יחידאה שסוברת כן ונדחית מכל הראשונים וגם אינו מבורר שדיעה זו סוברת כן כמ״ש הטור ע״ש [הפר״ח רצה להתחזק שרב שר שלום גאון סובר כן והטור לא כיון יפה בדברי הרא״ש ע״ש וכבר דחה הפליתי בקס״ח דבריו מכל וכל והטור יפה כיון ע״ש היטב]:

ע סתימה זו אינה מועלת רק באונות ולא באומות דהאומות מונחין ברוחב החלל של הבהמה ורחוקה מן הדופן ולכן אין מועיל סירכא מאומא לדופן כשיש נקב בהאומא דכיון שרחוקה היא מיפרקא הסתימה [רש״י] וזהו שאמרו בגמ׳ שם במקום רביתא בחיתוכי דאונא ע״ש אבל בהאונות מועיל גם אם הנקב למעלה מהחיתוכים דידוע שלמעלה במקום דיבוק הריאה בשדרה אינו מתחיל בשם פירודי האונות והפירודים מתחילים במשך אח״כ ולכן רק מה שכנגד האונות עד גג הריאה מקרי מקום רביתא ואם יש שם נקב וסירכא הולכת לדופן שכנגדה הוי סתימה שהרי גם שם היא סמוכה להדופן כהאונות עצמן וזהו שאמרו חז״ל במקום רביתא בחיתוכי דאונא כלומר במקום שהיא רובצת אצל הדופן והמקום הוא במקום חיתוכי דאונא אבל לאו דווקא במקום פירודי האונות עצמן ויש מי שרצה לומר דרק שני אצבעות למעלה מפירודי האונות נחשב כאונות עצמן ולא למעלה מזה [ב״י בשם רשב״א] ויש שרצה לומר דרק במקום חיתוך האונות עצמן בלבד [שם בשם י״א] ולא קיי״ל כן אלא כל השלם שלמעלה עד השדרה שכנגד האונות דינם כאונות עצמן וכן פסקו הטור והש״ע ע״ש:

עא אין הסתימה לדופן מועלת אלא להבשר שבדופן כגון הבשר שבין צלע לצלע או אפילו בצלעות עצמן במקום שיש עליהן בשר [רדב״ז] דהצלע באמצעיתה היא רק עצם ובהצדדים יש עליה בשר כשהיא בהמה שמינה דבכחושה אין שם רק קרום ואינה סותמת דסתימה אינה אלא מבשר שהוא רך אבל העצם שהוא קשה אינה סותמת כי תתפרק ממנה ואם היא סרוכה לבשר ולעצם דעת רוב הפוסקים ומכללן הרמב״ם פ״ז והראב״ד והרשב״א להיתר ודעת הרא״ש לאיסור מפני שכנגד העצם הרי אינו סותם ומה מועיל הסתימה כנגד הבשר אחרי שישאר הנקב כנגד העצם וכן נוטה דעת הטור ע״ש אבל רבינו הב״י בסעי׳ י״ח לא הביא כלל דיעה זו וס״ל דכיון שנסרך גם בבשר לא תתפרק גם מה שכנגד העצם וסופו להתרפא ואף אם ניחוש לדעת הרא״ש יש מי שאומר דזהו רק בנקב ממש אבל בסירכא בלבד ואין אנו רואין הנקב אלא שאנו חוששין לנקב מפני הסירכא גם הרא״ש מודה דכשרה [ב״י בשם הר״י בן חביב] והרי הראב״ד ז״ל מתיר בסירכא גם בסרוכה לעצם בלבד כמבואר בדבריו בפ״ז דין ד׳ ע״ש ונהי דלא קיי״ל כוותיה ולא הובא דעתו כלל בטור וש״ע מ״מ כשסרוכה בשניהם בבשר ובעצם יש להכשיר בפשיטות:

עב והנה רבינו הב״י בש״ע לא הזכיר כלל אם בעינן רוב הסירכא בבשר ומיעוטא בעצם או שא״צ רוב בשר ובספרו הגדול כתב שאפילו רוב הסרכא בעצם כשרה ע״ש וי״א דבעינן דווקא רוב בבשר [רדב״ז כת״י ופר״ח סקמ״א ושמ״ח סעי׳ נ״ח] ודע דבמקום שכשר א״צ שום בדיקה ובמקום שטרפה אינו מועיל בדיקה [ב״י וש״ך סקמ״ד] וכמ״ש הטור דלעצם אינו מועיל בדיקה ולבשר א״צ בדיקה ע״ש:

עג אין הסתימה מועלת אלא מגב האונא אבל מקמא אינה כלום דאין זה מקום רביתא ולכן סירכא מקמא ולדופן הוי שלא כסידרן ואפילו משיפולי האונא לדופן אין הסרכא סותמת ואין זה מקום רביתא ואם סרכא יוצאת משיפולי אונא ומתפשטת על הגב ונסרכת לדופן ואין ביכולת לידע אם מקור הסרכא הוא מהשיפולי ונתפשטה לגב האונא וטרפה או מקור הסרכא הוא מגבה ונתפשטה לשיפולי וכשרה אם רוב הסרכא הוא בגב האונא כשרה ואם הרוב הוא בשיפולי טרפה דמסתברא לתלות מקורה במקום שיש רוב וכן הדין אם היא מקמא ומגבה רואין אם הרוב מקמא טרפה ואם הרוב מגבה כשרה ויראה לי דלפי המנהג של מיעוך או קליפה אצלינו כמו שיתבאר אם עברה כולה ע״י מיעוך פשיטא דכשרה שהרי אפילו אם היא רק מקמא

המנהג למעך דמיעוך נוהג בכל הסרכות אמנם אם מקצתה עברה ע״י מיעוך ומקצתה נשאר שאינו הולך ע״י מיעוך משערים כפי הנשאר אחר המיעוך ואם אז הרוב מקמא טרפה ואם הרוב מגבה כשרה וכן אם מקמא עברה ע״י מיעוך ומגבה נשאר כשרה דזהו סימן דמקורה בגבה ואם מגבה עברה ומקמא נשאר טרפה דזהו סימן דמקורה מקמא שהרי כל מה שעוברת ע״י מיעוך אמרינן דאינה סרכא כמו שיתבאר וא״כ אין לנו לשער רק במה שנשאר אחר המיעוך ועוד נראה דבר פשוט דמחצה על מחצה טרפה מספק דבעינן רוב במקום הכשר וכן הדין בכל מיני סרכות שיתבארו דבעינן רוב ממקום הכשר:

עד יש מי שאומר דזה שנתבאר דמגבה מועלת כשנסרכה לבשר ולעצם אם יש רוב סרכא לבשר זהו דווקא כשהמקצת הסרוך לעצם סרוך עכ״פ להעצם אבל אם המקצת שכנגד העצם פרוד ותלוי סמוך לעצם אין להכשיר דזה שהכשרנו במקצתו לעצם היינו כשעכ״פ מקצתו דבוק להעצם דיש כאן תרתי לטיבותא שמא תתחזק גם בעצם ואת״ל תתפרד שמא די בחיבור הבשר לבד אבל כשאינה דבוקה להעצם אין להתיר וכ״ש אם הסרכא כולה נגד הבשר וקצת ממנה אפילו מיעוטה תלויה על הבשר ואינה דבוקה לבשר דטרפה דנראה מזה דלאו דבק טוב הוא וסופו להסתר [שמ״ח סעי׳ נ״ח] ויש חולקים בזה דאדרבא י״ל דבמקום הנקב הסרכא דבוקה בטוב והמיעוט התלוי אינו אלא התפשטות חוץ לנקב דאל״כ גם בסרכא מאונא לאונא בכסדרן נאמר ג״כ דאם מקצתה תלויה טרפה ודבר זה לא נמצא בשום פוסק ואדרבא משמע להיפך אבל בבשר ובעצם ודאי דיש לחשוש משום דעצם לא מיהדק שפיר ויש חשש שמא בהעצם הוא עיקר הסרכא משא״כ כשכולו בבשר [לב״ש ס״ק קצ״ז]:

עה ודע שהרמב״ם כתב בפי״א דין ז׳ דמקום רביתא מקרי בין בשר שבין הצלעות בין בשר שבחזה ע״ש אבל כל הפוסקים לא כתבו כן ובשר שבחזה אינו מקום רביתא וטרפה מיהו בבהמה שמינה ששמנונית החזה בא עד למטה והשמנונית תלוי על הצלעות הוי כצלעות עצמן ואם יש סרכא מגבה לשמנונית החזה התלוי על הצלעות כשרה [ב״י בשם העיטור]:

עו י״א דשני הצלעות הקטנים הראשונים לצד הראש הניתק עם החזה לכהן אינם נקראים דופן וכשנסרכה מגבה לבשר שבין שני צלעות אלו טרפה [הגהמ״י] ובשו״ת הרשב״א סי׳ ע״ד וברוקח סי׳ שפ״א כתבו שיש מחלוקת בזה והם נהגו להכשיר ע״ש וברוחב הבהמה והיינו קומתה מקרי דופן עד החוט שמנקרים מהחזה והיינו מראש השדרה עד מקום זה מקרי דופן ומהחוט ואילך מקרי חזה ואם נסרכה שם טרפה ואם נסרכה על גבי החוט דינה כאלו נסרכה בחזה וטרפה כן הסכימו כל הפוסקים:

עז אע״פ שהסרכא היא באונא מ״מ אם נסרכה באלכסון והקצה השני מגיע לדופן שכנגד האומא טרפה דכיון שהקצה האחר הוא במקום הרחב לאו רביתא דאוני הוא ואם הסרכא עולה לדופן שבצד האונא וגם לדופן שבצד האומא הולכין אחר הרוב ועמ״ש בסעי׳ ע״ב וכן אם הסרכא יוצאה מבין החיתוכים שבין אונא לאונא אף שנסרכה לדופן שכנגדה טרפה דבין החיתוכים נדון כמקמא ולא כמגבה [כ״מ בטור ורא״ש] וכל דינים אלו הם כשהסרכא יוצאה מגב האונות ולא מגב האומות דבזה אין הדופן סותם כמ״ש וסרכא שמגב האומא אינו מועיל רק מכה בדופן כמו שיתבאר בס״ד בסעיפים הבאים לפנינו ועמ״ש בסעי׳ פ״ו:

עח ריאה הסמוכה לדופן שלא במקום רביתא דאוני והיינו שכל הריאה דבוקה בצלעות הדופן או שיש סרכא מהאומא להצלעות יש בזה דיעות הרבה לשיטת רש״י ותוס׳ [מ״ח.] אם אין ריעותא בדופן והיינו שאין שם מכה אפילו אם גם בהריאה לא נמצא ריעותא שאין בסביבות הסרכא צמחים דהיינו בועא ומוגלא טרפה ואפילו אם פרקוה מן הדופן או הסירו הסרכא מן הדופן ונפחוה ושמוה בפושרין ואינה מבצבצת מ״מ טרפה היא מפני דתלינן הסרכא בהריאה ולא תלינן שהדופן קלטתה אצלה מפני איזה סיבה אלא דהריאה נסמכה או נסרכה להדופן מפני הנקב שהעלה הסרכא לשיטת האומרים דאין סרכא בלא נקב או שעתידה לינקב להאומרים דזהו טעם איסור הסרכות ומה שאינה מבצבצת הוא מפני סתימת הסרכא והוי קרום שעלה מחמת מכה בריאה ואינו קרום [והרשב״א שם כתב דלרש״י מועיל בדיקה בכל ענין אפילו ליכא מכה בדופן והעלתה צמחים ע״ש וצע״ג]:

עט וכן אפילו איכא ריעותא בדופן שיש בה מכה אם גם בריאה יש ריעותא שהעלתה צמחים ג״כ אינו מועיל בדיקה וטרפה בכל ענין אך כשיש מכה בדופן וליכא ריעותא בריאה צריך בדיקה והבדיקה מועיל וכיצד היא הבדיקה מביאין סכין חד מאד ומפרקינן הריאה מן הדופן בנחת שלא נעשה בה נקב ע״י החיתוך ואם היא סרוכה לדופן חותכין הסרכא מן הדופן ונשארה תלויה בריאה ונפחינן לה ונותנים אותה בפושרים או משימים פושרים על מקום הסרכא ואם אינה מבצבצת כשרה וטעמא דמילתא דכל מקום ששני הצדדים שוים והיינו שבשניהם יש ריעותא או בשניהם ליכא ריעותא תלינן הסרכא בריאה מפני שהיא עלולה לכך ולכן אינו מועיל הבדיקה כלל דמה שאינה מבצבצת היא מפני סתימת הסרכא כמ״ש ולדיעה זו לדידן גם בדאיכא ריעותא בדופן וליכא ריעותא בריאה טרפה דכיון דמדינא צריך בדיקה אין אנו בקיאין וזהו שכתבו התוס׳ בשם וז״ל ועתה נוהגין להטריף כל הסרכות ואין בודקין אותן וכו׳ עכ״ל וכ״כ הרא״ש שם דבאשכנז וצרפת נהגו להטריף הכל ע״ש והטעם כמ״ש:

פ ושיטת הרי״ף לדעת הרא״ש והטור דהכל תלוי במכה בדופן דאם יש בה מכה אפילו אם גם בריאה יש ריעותא דצמחים מ״מ מהני לה הבדיקה שנתבאר ואם אינה מבצבצת תולין שהדופן המשיכה או הסריכה הריאה אצלה ואין הסיבה מחמת הריאה וכשרה וכשאין מכה בדופן אפילו אם גם בריאה ליכא ריעותא דצמחים אינו מועיל הבדיקה וטרפה דתלינן בריאה וטעמא דמילתא דודאי יש יותר לתלות בריאה מבדופן מפני שעלולה לכך רק אם רואים מכה בדופן הרי אנו רואים סיבה גלויה לזה שהרי מדרך המכה להמשיך הריאה אצלה וגם דרכה לעשות ריעותות בהריאה והנה לשיטה זו לדידן שאין אנו בקיאין בבדיקה ג״כ אין תועלת כיון שבלא בדיקה אינו מכשיר בשום פנים אפילו במכה בדופן ואין ריעותא בריאה:

פא ושיטת ר״ת ובעל המאור שכתבו הרשב״א והר״ן בשמם כן הוא דאם יש מכה בדופן אפילו איכא ריעותא דצמחים בריאה כשרה וא״צ בדיקה כלל דכיון דחזינן מכה בדופן ברור לנו שסיבת הסרכא היא מפני הדופן והיא שעשתה הצמחים בהריאה וכשאין מכה בדופן מהני לה הבדיקה אפילו כשיש ריעותא בריאה וכשיטה זו כתב ג״כ הראב״ד ז״ל בספר תמים דעים [סי״ב] ע״ש ובהשגות פ״ז לא משמע כן [ודברי הטור שכתב וי״א וכו׳ ומתירין כשיש מכה בדופן ואין ריעותא בריאה ואפילו בלא בדיקה עכ״ל צריך תיקון כמ״ש הב״ח ובהגהות מהרלנ״ח דלשיטה זו אפילו יש ריעותא בריאה מותר בלא בדיקה ע״ש אם לא שלא כיון לשיטת ר״ת]:

פב ודברי הרמב״ם בענין זה צריך ביאור שבפ״ז דין ה׳ כתב האום של ריאה שנמצאת סמוכה לדופן בין שהעלתה צמחים בין שלא העלתה חוששין לה שמא ניקבה וכיצד עושין בה מפרקין אותה מן הדופן ונזהרין בה שלא תנקב אם נמצאת נקובה ונמצא בדופן מכה במקום הנקב תולין במכה ואומרים אחר שחיטה ניקבה כשנפרק מן המכה ואם אין מכה בדופן בידוע שנקב זה היה בריאה קודם השחיטה וטרפה עכ״ל ובדין ח׳ כתב זה עיקר גדול יהיה בידך שכל ריאה שנופחין אותה בפושרין ולא יבצבץ המים הרי היא שלימה מכל נקב עכ״ל ובפי״א דין ה׳ כתב לפיכך ריאה שהעלתה צמחים או שנמצאו סרכות כמו חוטין תלויין ממנה ולדופן או ללב או לטרפש הכבד חוששין לה שמא ניקבה וצריכה בדיקה עכ״ל ובדין ו׳ כתב מן הדין היה על דרך זו שאם נמצאת הריאה תלויה בסרכות כמו חוטין אם היו מן האום של ריאה ולדופן או ללב או לטרפש הכבד שחותכים את הסרכא ומוציאים את הריאה ונופחין אותה בפושרין אם נמצאת נקובה טרפה ואם לא נתבעבע המים הרי היא שלימה מכל נקב ומותרת וסרכא זו לא היתה במקום נקב או שמא ניקב קרום העליון בלבד וכו׳ עכ״ל ואח״כ כתב דהמנהג אינו כן ויתבאר לפנינו בס״ד ורבים טרחו בהבנת דבריו ומסקנתם כן הוא:

פג דהרמב״ם סובר כשיטת ר״ת ובעל המאור דאם אין מכה בדופן צריך בדיקה בין יש ריעותא בין אין ריעותא והבדיקה היא לחתוך הסרכא מן הדופן או אם היא סמוכה לגמרי להדופן לפורקה בסכין דק שלא תנקב ואם נתפרקה ואין בה נקב אפילו ליכא מכה בדופן מנפחינן לה ובודקין בפושרין ואם אינה מבצבצת כשרה וזהו מדינא דגמ׳ אבל המנהג אינו כן כמו שביאר אח״כ ועוד נבאר בזה בס״ד אבל כשנמצאת מכה בדופן שוב לא חיישינן אפילו אם ניקבה בהתפרקותה מפני שכשיש מכה בדופן א״צ בדיקה כלל וממילא דלא חיישינן אם ניקבה ותלינן שלאחר שחיטה ניקבה בהתפרקותה וזהו אפילו לפי המנהג מורין כן וזה שהצריכו חז״ל סכין דק זהו מפני הספק שמא לא ימצאו מכה בדופן ותיטרף כשתתפרק בנקב שהרי צריכה בדיקה וכשיש נקב אין כאן בדיקה [עכ״מ ולח״מ ומ״מ כתב יד שבדפוס חדש ורדב״ז וכולם נראה מדבריהם שכן תפסו בשיטתו ע״ש ולפ״ז ביש מכה בדופן גם הרמב״ם מכשיר בלי שום בדיקה וע״ש בהשגת הראב״ד ודבריו בת״ד מסכים ג״כ לשיטה זו וצ״ע]:

פד ולפ״ז מובנים דברי רבינו הב״י בש״ע סעי׳ כ״ב שכתב דברים קצרים וז״ל אם האומא סרוכה לדופן אם יש מכה בדופן כשרה וא״צ בדיקה ואם אין מכה בדופן טרפה ולא מהני לה בדיקה עכ״ל ולא הזכיר כלל הפרש בין יש ריעותא בריאה אם לאו ודבריו ברורים דבאין מכה בדופן חשש להדיעות של רבותינו דאף אם אין ריעותא בריאה אינו מועיל בדיקה ואפילו להסוברים דמועיל בדיקה הרי כתב הרמב״ם דהמנהג אינו כן ואולי הטעם מפני שאין אנו בקיאים בבדיקה או דהמנהג נתייסד על הפוסקים שאינו מועיל בדיקה אבל כשיש מכה בדופן אף אם יש ריעותא בריאה הסכימו הרמב״ם ור״ת והמאור וכן נוטה דעת הרשב״א והר״ן וגם כתבו שזהו דעת רב האי גאון שא״צ בדיקה כלל ולכן פסק כן:

פה מה נקרא מכה כגון שיש נגע או פצע וחבורה או שניכר שהיתה שם מכה וחיתה וה״ה אם נמצא שם בשר רעוע או מוגלא בבשר שבין הצלעות [מ״מ כ״י] אבל אם יש בה בהרות שחורות בלבד אינו סימן מכה ממש ואם נשבר הצלע אף אם חזר ונקשר קרינן ביה שפיר מכה [טור וש״ע] וכ״ש אם היא עדיין שבורה וצריכין לראות שאין עוקץ בהבשר דאם יש עוקץ בולט להריאה הרי קרוב לוודאי שניקבתה מחיים וטרפה ואם העוקץ טמון בבשר הדופן ואינו יוצא לחוץ יש להכשיר בהפ״מ:

פו ודע שגם בסרכא במקום רביתא כגון מן האונא לדופן שהכשרנו כתב המרדכי דבלבד שלא יהא שחין אבעבועות במקום סרכת האונות ואם יש שם שחין טרפה וכן הורו הגאונים ור״ח עכ״ל ורבינו הב״י בספרו הגדול דחה דברים אלו מטעם שהרי גם אם ניקבה כשרה ע״ש אמנם גדולי האחרונים כתבו דצדקו דבריהם דהן אמת דגם ניקבה כשרה כמו שנתבאר וזהו הכל מפני שאנו אומרים שהדופן סותמה אבל כל שיש שחין סביבה או במקומה

ברור לנו שלא נסתם הנקב דהשחין מחלחל ואינו מניח לסתום וכך יש להורות [פר״ח סק״מ ותב״ש סקפ״ה] ויש מי שכתב שכוונתם דצריך בדיקה אם אינו מבצבץ ובבדיקה כשרה [ב״ח] ונראה עיקר כדיעה הקודמת דאינו סותם בכה״ג ובכל ענין טרפה:

פז והנה רבותינו חכמי הגמ׳ לא הזכירו בסרכות רק סרכא בריאה עצמה או מריאה לדופן ושארי סרכות כמו לשומן הלב ולחזה או לגרגרת או להטרפשים וכיוצא בזה לא הזכירו כלל בגמ׳ ואנו רואים בחוש שסרכות אלו מצויים הרבה והנה באמת הרמב״ם ור״ת והראב״ד והמאור סוברים דסרכא לשארי מקומות דינם כמו סרכא לדופן והגמ׳ חדא מינייהו נקטה ולדבריהם כשיש מכה במקומות אלו תולין בהם הסרכא וכשר בלא בדיקה ואף אם אין מכה מועיל בדיקה לחתוך הסרכא ולנופחה ולבודקה בפשורי אם אינו מבצבץ כשרה רק הרמב״ם כתב וז״ל בפי״א דין ז׳ ואע״פ שאלו הן הדברים הנראין מדברי חכמי הגמ׳ המנהג הפשוט בישראל כך הוא וכו׳ ואם נמצא חוט יוצא מן האום של ריאה לאיזה מקום שימשך ואפילו היה כחוט השערה אוסרין אותה וכן אם היה מן הריאה חוט משוך ללב או לטרפש הכבד או לכיס הלב או לורדא בין שהיה החוט מן האום של ריאה בין שהיה מן האוזן ואפילו היה כחוט השערה אוסרין אותה עכ״ל וכבר בארנו טעם המנהג בסעי׳ פ״ג ור״ת התיר למעשה בבהמת ישראל כמובא בראשונים ובעיטור:

פח אבל רבותינו הבאים אחריהם הרמב״ן והרשב״א והרא״ש והר״ן והטור והש״ע חלקו בעיקר דבריהם שאפילו במכה לא התירו רק בדופן בלבד ולא במקומות אחרים דדווקא הדופן שהוא רחב וליחתו מרובה נקלטת הריאה אליו ולא בשארי איברים [רא״ש] ועוד שהדופן קשה הוא להסתרך מחמת ליחה שבריאה והלכך תולין שהריאה שהיא קלה נסרכה מחמת ליחת הדופן אבל שארי מקומות שהן נוחין להסתרך לריאה כמו שהריאה נוחה להסתרך אליהן חוששין שמא מחמת הריאה הן וטרפה [רשב״א בתה״ב]:

פט ועפ״ז כתבו הטור והש״ע סעי׳ ז׳ דאם נסרכה האונא או האומא לגרגרת או לחזה או לשמנונית הלב או לכיסו או לטרפש הלב או לטרפש הכבד שקורין רוי״ט פליי״ש או לטרפש העינוניתא שהוא סוף טרפש הלב או לרחם או לאלמעד״א שקורין מוליג״א או לסמפון היורד בין שתי הערוגות או לקנה הלב או לשמנונית הסמפונות או לכבד טרפה ולא מהני בדיקה [ש״ך] ואפילו היא דבוקה לאחת ממקומות הללו בלי פילוש עכ״ל ולענין מכה כתבו בסעי׳ כ״ב דאם סרוכה לשאר מקומות כגון חזה וגרגרת ושמנונית הלב וטרפש וכיוצא בהן אע״פ שיש בהן מכה טרפה ולא מהני לה בדיקה עכ״ל ולא הביאו כלל דעת המקילים:

צ כבר נתבאר דאם הסרכא משני מקומות ממקום הכשר וממקום האסור או לשני מקומות למקום הכשר ולמקום האסור הולכין אחר הרוב לפיכך אונא ואומא שנסרכו בסרכא אחת לדופן אם רוב מהאונא כשרה ואם רוב מהאומא טרפה אם אין מכה בדופן וכן אונא הסרוכה בסרכא אחת לחזה ולדופן אזלינן בתר רובא אם רובה לדופן כשר ואם רובה לחזה טרפה וכן אומא הסרוכה בסרכא אחת לדופן שיש בו מכה והסרכא במכה וחוצה לה אם רובה במכה כשרה ואם לאו טרפה וכן אם נסרכה האומא לסרכא אחת לטרפש ולמכה שבדופן אם רובה במכה שבדופן כשרה ואם לאו טרפה וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ כ״ה [מ״ש הפ״ת בשם מהרי״ט שלא לצרף הרוב משני צדדים צע״ג כמ״ש הפר״ח סק״נ]:

צא והטעם בכל זה כמו בכל התורה כולה דאזלינן בתר רובא ואע״ג דלא דמי כולי האי דבכל התורה המיעוט והרוב סותרין זא״ז ובהכרח לילך אחר אחד מהן אבל הכא אין מכחישין זא״ז דאפשר להיות שניהם דהאונא וגם האומא נסרכו והמשקה שיצאה משניהם נסתבך ונעשה סרכא אחת וכן בסרוכה לחזה ולדופן אף אם יועיל הדופן לסתום הרוב הסרוך לו מ״מ מה מועיל אם לא נסתם המיעוט הסרוך להחזה וכן כל כה״ג מ״מ סמכו הראשונים ללילך גם בזה בתר רובא [רא״ש סכ״ה] והטעם ביאר הרא״ש בתשו׳ [כלל כ׳ סי׳ כ״ט] מפני שאין סברא לומר דסרכא אחת באה משני מקומות ונתחברו יחד לעשות סירכא אחת ולכן אין לומר שחציה באה מן המכה וחציה מן הריאה ולכן הולכין אחר הרוב ע״ש ואע״ג דטעם זה לא שייך רק במכה וחוץ למכה אבל בנסרכה לחזה ולדופן או מאומא ואונא לדופן הרי אין צ״ל דבאה משני מקומות ונתחברו אלא סרכא רחבה היא ואחת היא [ב״י] מ״מ משמע להו להטור והש״ע דדין אחד להם דגם באלו י״ל דרחוק לתלות שנאחזו בשני מקומות או שבאו משני מקומות אלא אמרינן דהאחת עיקרית והשנייה טפל לה ואינה אלא התפשטות ותמיהני על רבינו הב״י שבספרו הגדול הביא דעת הרשב״א והר״ן לאסור בכה״ג ולא לילך אחר הרוב ולמה לא הביא כלל דעתם בש״ע ויראה לי דעיקר הטעם הוא דזה אנו רואים בחוש בכל סרכא המתפשטת לרוחב דעיקרה ומקורה הוא מקום אחד והשאר אינה אלא התפשטות ומטעם זה כתבנו בסעיף ע״ג דההליכה אחר הרוב הוא לאחר המיעוך הנהוג ע״ש ולכן ס״ל דכולהו מודי בזה שהולכין אחר הרוב והאוסרים שהביא בספרו הגדול אולי מיירי כשניכר שבשני המקומות יש סרכא גמורה ובש״ע מיירי כשרואין סרכא אחת במקורה והתפשטותה מרובה ומ״מ צע״ג ויש להתיישב למעשה ותלוי בראיית עיני הבקיאים וכמה פעמים ראינו שיש להכיר בזה:

צב רבינו הרמ״א כתב בסעיף י״ח דלדידן אין נ״מ בחילוקים אלו גם כל החלוקים אשר יתבארו עד סוף הסימן כי כבר נהגו באלו הארצות להטריף הכל ואין לשנות כי מנהג קדמונים הוא באשכנז וצרפת שאנו מבני בניהם ולכן אין להכשיר שום סרכא בריאה אם לא ב׳ אונות הסרוכות בכסדרן למטה מחציין לצד עיקרן וה״ה אונא באומא בכסדרה בכה״ג עכ״ל וכוונתו על שני כללי דינים אלו על אונא הסרוכה מגבה לדופן ועל אומא הסרוכה לדופן שיש שם מכה דבשניהם המנהג פשוט להטריף ומהרש״ל ביש״ש [סמ״ד] הסכים על דין מכה בדופן לפי שלשיטת רש״י ותוס׳ לעולם צריך בדיקה גם כשיש מכה בדופן כמ״ש בסעיף ע״ט ואנן לא בקיאין בבדיקה אבל בסרכא מגב האונא לדופן שהדופן סותם דגם רש״י ותוס׳ הסכימו להיתר למה נאסור בחנם ולהפסיד ממונם של ישראל אבל כל האחרונים החזיקו בדברי רבינו הרמ״א וכן המנהג פשוט ברוב ערי ישראל ולכן האחרונים קיצרו מאד בדינים אלו וגם על אונא הסמוכה לדופן יש טעם למנהג מפני שיש מראשונים דס״ל דגם באונא הסמוכה לדופן צריך בדיקה מדינא ואנן לא בקיאין בבדיקה ועוד יש סוברים דבעינן סביך דווקא ולא סריך ואנן לא בקיאין בזה:

צג ודע שיש עד היום כמה מקומות שאין פוסקים בחומרת רבינו הרמ״א אלא כפסק רבינו הב״י דבמכה בדופן מכשירים בלא בדיקה ובאונא הסרוכה לדופן גם כן מכשירים ועירי שאני יושב בה כעת ג״כ נהגו כן ולכן הארכתי לבאר דינים אלו ודבר זה נוהג בערים אלו מכמה דורות שבכמה מקומות נהגו כן ע״פ הגאון שאגת אריה ז״ל שהורה כן ובעירי נהגו כן ע״פ הוראת הגאון מו״ה ר׳ דוד ז״ל בעל המחבר ספר גליא מסכת וראיתי לאחד מהגדולים שהתמרמר על זה ואין בכל דבריו דברי טעם להשיג על זה ובוודאי אם המנהג שהיו נוהגים ע״פ רבינו הרמ״א היה מנהג בעלמא שידעו שדברים אלו מותרים ע״פ הדין אלא שקבלו עליהם חומרות אלו היה כנדר ואין ביכולת להתיר אבל האמת שהמנהג נתייסד ע״פ דעות הפוסקים המחמירים מדינא א״כ ביכולת אח״כ להרב היושב על כסא הוראה בצירוף חכמי העיר כשנראה להם דעה אחרת לפסוק כאותה דעה וכך מצאתי בענין זה בספר מגיד משנה לה׳ שחיטה הנדפס ברמב״ם החדשים בדפוס ווארשא פי״א דין ז׳ וז״ל אבל אם נפרש דברי רבינו וכו׳ מקומות שנהגו שלא להכשיר ע״י נפיחה משום דדעתם כדעת האוסרים ואח״כ רצו לחזור ולסבור כדעת המתירין יכולין לחזור וכ״כ הרב הגדול בעל הכללים וכו׳ א״כ נמצינו למדים כפי זה דבמקומות דנהגו וכו׳ ואח״כ רצו לחזור בהם שחוזרין מאחר שלא נהגו כן מצד גדר אלא שסברו כדעת האוסרין כל עת שירצו לחזור ולסבור כדעת המתירין הרשות בידם ובלבד שיהיה בהסכמת החכמים הנמצאים בעיר בזמן ההוא ע״פ רובם ודברים אלו יש להם סמך ועיקר מהתלמוד והגאונים ז״ל עכ״ל וההולך ממקום שנוהגין איסור למקום שנוהגין היתר ודעתו לחזור צריך ליזהר מבשר זה [שם] כשיודע שבשר זה הוא נגד מנהג מקומו אמנם בסתמא אין לחוש וא״צ לישאל דרוב בהמות כשרות הן לכל הדעות [ולכלים א״צ לחוש כלל]:

צד אם כל הריאה דבוקה לדופן אם אין מכה בדופן טרפה ולא מהני לה בדיקה אפילו אם דבוקה כולה בלא שום פילוש ויש מי שכתב שמי שמתיר זה הוא בר נידוי והכלים אסורים ואם כל הגג של האומא מהשלמת האונין ולמעלה דבוק בשדרה כתב הרשב״א בשם הגאונים דכשרה שכך מראים הדברים שזו היא ברייתה בד״א כשכל הגג דבוק אל השדרה אבל אם יש פיצול שאין כל הגג דבוק אל השדרה טרפה [טור] ויש מי שאומר דבנסרך כל גג האונות להשדרה כשר אפילו יש פיצול דלא מחלקינן בהאי דינא דפיצול אלא באומא ולא באונות [פרישה]:

צה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ז׳ דיש מקילין אם האונות העליונות הסמוכות בגרגרת דבוקות ממש בגרגרת ואין ביניהם חילוק כלל שיוכל להכניס אצבע ביניהם וכן אם היו האונות או האומות דבוקים לגמרי מראשן עד סופן לשומן היורד בין האומות וכן אם היתה כל הריאה דבוקה בשדרה כי אומרים שדרך רביתייהו בכך ואין זה סרכא ואין להתיר כל זה בלא שאלות חכם ומומחה מורה הוראות ואין ללמוד ממקומות אלו לשארי מקומות שנסרכה שם הריאה כי בשאר מקומות אין חילוק בין דבוק כולו או לאו עכ״ל:

צו והנה מלשון שכתב האונות העליונות הסמוכות בגרגרת מבואר דעל שני האונות קאי על ימינית ועל השמאלית הגם דהשמאלית אינה כל כך סמוכה לגרגרת מ״מ כיון שהיא הראשונה מצד השמאלי הוי מקום רביתא ומדלא כתב שיהא הדיבוק מראשו עד סופו כמו בדיבוק לשומן משמע להדיא דלא בעינן מראש עד הסוף אלא כל שאין פילוש כאצבע במקום הדבוק כשר [עשמ״ח סעי׳ כ״ה] ויש מסתפקים ברוחב הדיבוק אי בעינן כל רוחב האונא או אפילו קצת הרוחב דבוק ומקצתו פרוד ונראה דבעינן כל הרוחב ויש מכשירים בשסתום משני הצדדים ובאמצע אינו דבוק כיון שבהצדדים ליכא פילוש [ש״ך סקכ״ב ועשמ״ח שם]:

צז ובדבוקות לשומן היורד בין הרוחות לא הזכיר הכנסת אצבע ומבואר דס״ל דאפילו אם משהו יש פילוש דטרפה ובמרדכי מבואר דגם בזה צריך כאצבע דווקא ע״ש אך הוא הכריע דאפילו פחות מזה אסור וטעמו מפני שיש מקדמונים שסוברים כן בדין זה דדווקא שאין שם שום פילוש כמבואר בב״י ע״ש אבל בדין הראשון אין חולק [תב״ש סקל״ב] וכן עיקר לדינא דלא כיש מי שאומר דגם בכאן בעינן אצבע [עפר״ח] וזה שכתב כשכל הריאה

דבוקה בשדרה זהו הדין שבארנו בסעי׳ צ״ג ע״ש [עשמ״ח דאין חילוק בין ששני האונות דבוקות לגרגרת או אחת מהן וכן באונות ואומות הדבוקות לשומן אין חילוק בין צד אחד לשני הצדדים]:

צח מעשה בסרכא תלויה שיצאה בשיפולי אומא ובסוף הסרכא היה תלוי בה כמין כפתור ונראית כמלא מוגלא יש שרצו להכשיר דזהו רק כהתפשטות ליחה ויש שהטריפו דזהו בועא בשיפולי [ט״ז סקכ״ג] ואמרינן שהיתה בועא בשיפולי וניתקה והכרעת גדולי אחרונים דאין זה בועא בשיפולי אלא מוגלא בעלמא ורק שיש לחוש שמא היא סרכא חלולה והריאה נקובה ולכן אם היא סרכא דקה כשרה ע״י נפיחה לראות אם אינה עולה בנפיחה כשרה ואם עולה בנפיחה טרפה ואם לא בדקוה אין להתיר ואם היא סרכא עבה טרפה ואינו מועיל בדיקה דסימן הוא שכל הסרכא נתמלאה מוגלא ונקבי הריאה נסתמים ולא תעלה בנפיחה [פמ״ג ופר״ח סל״ז סקכ״ג ושמ״ח]:

צט מעשה שנמצא על הריאה כמו עצם דק ארוך דבוק בקרום הריאה וקלפה הטבח ולא היתה מבצבצת והכשירוה מטעם שהבודקים אומרים שמצלעות הבהמה נקלפה ונדבקה בריאה וי״א שהיא טרפה מטעם שהרי ביכולתה לינקב הריאה וא״כ צריך בדיקה מדינא וכל שצריך בדיקה מדינא אין אנו בקיאים [ט״ז סקכ״ג] וגדולי אחרונים הכריעו להיתר דאין לנו להחזיק ריעותא ולומר אולי ניקבה הריאה ואינו דומה למחט בריאה שהולכת אבל זו העצם שוכבת במנוחה ולכן די בבדיקה [פר״ח וחג״ש] ובהפ״מ ודאי דאין להחמיר ובודקין בנפיחה אם אינו מבצבץ כשר [תב״ש סקצ״ו ופמ״ג במ״ז שם] וכן אם נמצא עצם כזה בתוך חלל הגוף שיש לתלות שנקלפה מהצלעות בפנים ג״כ כשר בהפ״מ ולא דמי למחט שנמצא בחלל הגוף דבשם חיישינן שמא בא דרך הושט וניקבה אחד מהאיברים הפנימים וגם לא חיישינן שמא בהיותה בחלל הגוף ניקבה אחד מהאיברים דאין לנו להחזיק ריעותא דמאי שנא משבר שבצלע דלא חיישינן לזה [פמ״ג שם] ויש אוסרין בזה [ב״א סי׳ קס״ד]:

ק כתב רבינו הרמ״א בס״ס זה ריאה שנמצא עליה כמו חלב כיסוי והוא בשר בלוי קולפין אותו מעליה ואם הריאה תחתיו שלם ויפה כשר מיהו צריך לבדוק הריאה בנפיחה עכ״ל וזה שכתב דאם הריאה שלם ויפה אין כוונתו דאם אינה יפה אף שאין בזה טרפות מצד עצמה מ״מ טרפה מצד הבשר הבלוי דאין בזה שום טעם דבשר בלוי אינה ריעותא כלל ועוד דא״כ היה לו לבאר מה מקרי אינה יפה אלא כוונתו דלא נאמר דהבשר בלוי עושה אותה טרפה קמ״ל דלאו כלום היא דכל שהריאה מתחתיה כשנקלפת אין בה טרפות לא חיישינן להבשר הבלוי אבל לאו דווקא שלם ויפה וה״ה אם יש תחתיה כמו צלקת או קמטים כשרה כשאין בהם טרפות מצדם [ט״ז סקכ״ד] ויש שרוצה לומר דבשר בלוי הוי ריעותא ומצטרף לתלר״ע [תב״ש סקצ״ה] ואינו מוכרח ובהפ״מ ודאי דיש לסמוך ולומר שאין זה ריעותא כלל [לב״ש סקכ״ד ע״ש וכ״מ מהפמ״ג שם וכ״כ הפר״ח]:

קא ודע דכל מה שנתבאר בסי׳ אלו שאין אנו בקיאין בבדיקה מקור ענין זה נובע ממ״ש בסי׳ נ״ז לעניין בדיקת דרוסה ונפולה שכתב בה״ג דאין אנו בקיאין ורש״י ז״ל כתב דאנו בקיאין ואין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות [נ״ב.] והראשונים תפסו לדינא כבה״ג ומטעם זה כתבו ג״כ דבבדיקת הריאה אין אנו בקיאים ואע״ג דלא דמי בדיקת אבר אחד לבדיקת כל הגוף מ״מ גם הריאה מפני גודל כמותה צריך בקיאות גדולה להבחין בנקב דק בכל הריאה ולפ״ז נראה מצד הסברא דדווקא כשהבדיקה היא בכל הריאה יש סברא לומר כן שאין אנו בקיאין אבל כשהבדיקה היא רק במקום אחד איזה בקיאות יש בזה ובוודאי גם אנחנו בקיאים בזה וכ״כ המהרש״ל ביש״ש [ס״ס מ״ד] והרי כן הסכימו הגדולים בסי׳ ל״ג גבי ושט דבמקום ידוע גם אנן בקיאין בבדיקה [ש״ך שם סקי״ד] ולמה תגרע הריאה מבקיאות כזה ולכן יש להתפלא על איזה פוסקים דמשמע מדבריהם דבריאה גם במקום ידוע אין אנו בקיאין בבדיקה ואין זה אלא מן המתמיהים ולכן נלע״ד דבהפ״מ יש לנו לסמוך על המהרש״ל דבמקום אחד בריאה גם אנן בקיאינן בבדיקה:

קב זה ערך מאה שנים שנתחדשה שאלה בריאה בזיעת דם והיינו שאינה מבצבצת רק כשממשמשים אותה יוצאים טיפות אדומות כמראה דם וכשמקנחין טיפות אלו וחוזרין וממשמשין יוצאים טיפות אחרות כאלו וע״פ רוב הוא תחת בשר בלוי כשמקלפין הבשר הבלוי מהריאה והריאה שלימה ויפה ואח״כ כשממשמשין יוצאים טיפות אלו ורבתה המחלוקת אלו אוסרים ואלו מתירים ושניהם נותנים טעם לדבריהם האוסרים אומרים הרי מבצבץ דם ובוודאי זהו מהעורקים והסמפונות שבתוך הריאה ומבצבץ דרך הקרומים א״כ ניקבו הקרומים ומה שאינו מבצבץ ע״י נפיחה מפני שאין אנו בקיאים והמתירים אומרים שאינה אלא זיעה בעלמא והיא זיעה אדומה שדרך הריאה בכך מתוך ששואבת כל מיני משקה ואין כאן נקב כלל דאם היה נקב היה מבצבץ בנפיחה וזה רחוק מן הדעת לומר שאין אנו בקיאים בנקב ידוע במעשים שנעשו למאות:

קג ויש מי שכתב ששמעו מבודקים מובהקים שמצוי בריאה עורקים דקים מאד בכל חלקי הריאה ובדקו בהרבה ריאות שעורקים הללו הם בין קרום לקרום וכשקולפין עור העליון נקלף עמו גם העורק ושוב אינו מזיע א״כ הוי ראיה ברורה להמתירים שזהו מעור העליון וממה שבין קרום לקרום והקרום התחתון שלם [שאילת שמואל סנ״ז] ואם הדברים כנים אז אין ספק בזה אבל מי יימר שכל הזיעות כן הוא והנה אנחנו רואים בחוש שזיעות האלה מצויות יותר בבהמות העומדות במכונות שעושים יי״ש ואוכלים ושותים הפסולת היוצא מהיי״ש וקורין זה בראהע והבהמות והשוורים

העומדים על זה קורין להם בראזנא ובהם מצוי סרכות דקות מאד ונתמעכים בקלות ותחת הסרכא מבצבץ דם דהיינו זיעה זו המורגלת ואם נאמר שזהו הכל מעור העליון גם הסרכא מעור העליון וקרום התחתון שלם אך לפ״ז החיוב עכ״פ לקלוף העור העליון ולראות אם לא תזיע עוד אבל בלא בדיקה זו איך אפשר להתיר והנה באמת אין הכרעה ברורה בדין זה ואין להאריך עוד בזה אמנם זהו פשוט שאם מקנחין הזיעה פעם ראשון ושני ושוב אינה מזעת הדבר פשוט להתיר ובזה הסכימו גם האוסרים׃

קד כתב רבינו הב״י בסעי׳ י׳ כל מקום שאסרו סרוכת הריאה אין הפרש בין שתהא הסרכא דקה כחוט השערה בין שתהא עבה וחזקה ורחבה כגודל ולא כאותם שממעכים ביד ואם נתמעכה תולים להקל וכל הנוהג כן כאלו מאכיל טרפות לישראל יש מי שכתב שמכניס אצבעו תחת הסרכא ומגביה קצת אם נפסקה מחמת הגבהה כל שהוא סרכא בת יומא היא וכשרה ואין להקל בכך אלא בבהמת ישראל ואין סומכין על קולא זו אלא בבודק כשר וירא את ד׳ מרבים טוב להשקות הבהמה סמוך לשחיטה עכ״ל דזהו קבלה מכל זובחי בהמות דבהמה שלא הושקתה סמוך לשחיטתה היא מליאה סרכות דקות וקשות וכשמשקין אותה יסורו הסרכות ומבואר זה בגמרא ביצה [מ׳.] לפי׳ הרי״ף שם ע״ש [ש״ך סקל״ב]׃

קה עוד כתב יש מי שאומר שהבודק יכניס ידו בזריזות בהבהמה בלא רפיון ידים [וההילוך בפנים יהיה בנחת] ואם נתפרקה שום סרכא כשמכניס הבודק ידו מוציא הריאה לחוץ ובודקה אם היא סרכא ימצא ראשה בריאה או בדופן ואם לאו רירא היא וכשרה ואין להקל בכך אלא בבהמת ישראל ואין סומכין על קולא זו אלא בבודק כשר וירא את ד׳ מרבים עכ״ל וכ״כ ברוקח סי׳ שפ״ב דסרכות המתפרקות מאליהן בהכנסת יד הטבח ואין מקומן ניכר הם רירין בעלמא ע״ש והטור כתב שמר יעקב גאון הורה לאחוז בקנה ולנענע בריאה ג׳ וד׳ פעמים יפה יפה וכל סרכא שתנתק ע״י נענוע זה כשרה ע״ש ולא הזכירו זה בש״ע מפני שכתבו שאין אנו בקיאין בנענוע ולא נהיגין כן [ב״י וש״ך סקל״א] ואף המסכימים לזה אינה אלא בשומן הלב ולא בסרכא אחרת וע״י חכם בקי [ט״ז סקט״ו]׃

קו ורבינו הרמ״א כתב בסעי׳ י״ג דיש מתירין למשמש בסרכות ולמעך בהם ואומרים שסרכא אם ימעך בה אדם כל היום לא תנתק ולכן כל מעוך שיתמעך תולין להקל ואומרים שאינה סרכא אלא ריר בעלמא [ואחר המיעוך נוהגין לבדוק ברוק או בפושרין לראות אם אינו מבצבץ ש״ך ואחרונים ואם נאבדה או נקרעה אחר המיעוך בלא בדיקה יש אוסרים ויש מתירים] ואע״פ שהיא קולא גדולה כבר נהגו כל בני מדינות אלו ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מה שיסמוכו ומ״מ צריך להיות הבודק ירא אלקים שיודע ליזהר למעך בנחת שלא ינתק בכח ויש מקומות שאין נוהגין למעך ולמשמש בסרכות הורדא אם נסרכה למקום אחר וכל מקום שתסרך טרפה ויש מקומות שנהגו להקל גם בזה ולי נראה כסברא הראשונה שלא למעך בורדא ובכל סרכות שהן שלא כסדרן מאחר שסרכא שלא כסדרן טרפה מוזכר בגמ׳ ואין חולק עליו ואין לסמוך אדברי מקילין בענין המיעוך והמשמושים אבל המנהג בעירינו למעך ולמשמש בכל הסרכות ואין חילוק בין סרכא לסרכא ונכון לחוש למה שכתבתי אם לא בהפ״מ [ולא ימשמש ע״י עפר וחול ובסמרטוטים והעושים כן מאכילים טרפות לישראל וכן המיעוך אינו אלא בנחת והממעך בחוזק יד מאכילים טרפות לישראל ט״ז וש״ך] עוד נהגו בעירינו להטריף כל סרכות גדיים וטלאים ועגלים הרכים ולא למעך בהם כלל כי יש קבלה בזה להטריף כי הסרכא עדיין רכה ומנתקת ע״י מיעוך עכ״ל וכל זמן שנקראו בלשון בני אדם גדי וטלה ועגל יש לנהוג חומרא זו [שמ״ח סעי׳ ל״ט] וי״א דווקא בגדיים וטלאים תלוי בלשון בני אדם אבל עגלים הרכים אינן אלא תוך שנתן ויונקים דכן הוא בלשון המשנה [ב״ח וש״ך] ונראה להחמיר כדיעה ראשונה דאין לדקדק בלשון פוסק כבלשון משנה ואע״פ שלא נהגו למעך כאלו מ״מ אם חתוכי האונות דבוקים זל״ז אפילו יותר מחציין ואפילו גם השיפולים דבוקים זל״ז יש להקל כשנפרדו ע״י הולכת אצבע בנחת ביניהם כיון שבזה בלא״ה יש מקילים דא״צ מיעוך דזהו בכסדרן [שמ״ח שם] וכן אין למעך כשיש תרתי לריעותא [ט״ז סקי״ח וסקי״ג] ובמכה בדופן פשיטא שמועיל מיעוך [ודברי התב״ש צע״ג]׃

קז והנה בענין מיעוך זה יש שני פירושים האחד שכל הסרכא יסיר ע״י מיעוך בנחת לגלגל אותה בין האצבעות עד שנתמעכה כולה ואף אם נתמעכה באמצע או בצד אחד אינו כלום וצריך שתתמעך כולה ולא ישאר שום דלדול והדלדולים מעכבים וכן אין לקלוף הדלדולים בצפורן אלא הכל ע״י מיעוך וכן משמע שטחיות לשונו של המנהג הזה [שמ״ח סעי׳ ל״ח] וזהו בסרכא ששני קצותיה בריאה אבל סרכא הסרוכה למקום אחר שקצה השני אינו בריאה א״צ למעך רק בצדה הדבוק לריאה ואם אחר שנסתלק כל עובי הסרכא מעל הריאה ע״י המיעוך והמשמוש נשאר עוד דלדולים כעין קרומים או חוטין להלאה משטח עובי הסרכא א״צ למשמש בהם ולא לקלפם וא״צ להשגיח רק שמקום שטח עובי הסרכא ישאר נקי בלא שום דלדול ואם אירע שקלף אותן הקרומים ואח״כ בצבץ שם להלאה משטח עובי הסרכא אין לאסור [שם] זהו הפירוש האחד׃

קח והפירוש השני הוא שממעכין בגלגול אצבעות וכאשר ניתק ע״י המיעוך באמצע קולפין השאר בנחת והמדקדקים שבהם ממעכים בגלגול עד סמוך לריאה ומה שנשאר עוד בגוף הסרכא דלדולים קצרים שאין בהם כדי אחיזה וגלגול באצבעות הם קולפין בנחת [שבו״י ופמ״ג במ״ז סקי״ז ולב״ש

בתשו׳ ותי״ק] כי בדלדולים א״צ לדקדק להסיר בנחת דאחרי שנמוח באמצע אנו אומרים שאין זו סרכא רק שמ״מ צריך לבדוק בנפיחה ופושרין [תי״ק] וגם זה המנהג היה ברצון חכמים כמבואר בספרי הגדולים [עכרו״פ סקי״ג שצווח ככרוכיא וז״ל הרבה אזהרות כתבו וכו׳ אבל בעוה״ר וכו׳ הם ממעכים והולכים עד שנעשה הסרכא כחוש ואז דוחין באצבע עד שנפסק ואח״כ מפרקין הסרכא מן הריאה והרגישו בזה חכמי הדור בפראג והיה רעש גדול עם השוחטים וכו׳ עכ״ל ע״ש]:

קט האמנם זה ערך יותר ממאה שנה שנתהוה ענין חדש בדבר המיעוך שאין ממעכין כלל בנחת וגלגול בין האצבעות אלא קולפין הסרכא בצפרנים מעל הריאה עד שלא נשאר ממנה שום דבר ובודקין בנפיחה ברוק או בפושרין והרעישו אז כמה מגדולי ישראל על המנהג הזה אך לא היה להם שומע וכל כך נתפשט המנהג הזה עד שזה כמו שני דורות שלפנינו לא דברו דבר מזה ומנהג זה נתפשט בכל המדינות ואין מי שיודע מנהג אחר וכל שוחט ובודק שאין ביכולתו לקלוף הסרכא בטוב לא יקרא בשם אומן ומלמדין א״ע לאומנות זה ובזמנינו וגם בדור שלפנינו כמעט נשכחו הדברים שהיה רעש בענין זה וסוברים כולם שמעיקר הדין כן הוא והתחילו גדולי ישראל לחפש זכות וליתן טעמים נכונים על המנהג הזה:

קי והנה אחרי שנתאמת הנסיון לאלפים ולרבבות שהסירו הסרכות ולא בצבצו בהבדיקה ולשיטת רש״י דאין סרכא בלא נקב הרי בהכרח שאם היתה סרכא גמורה שתבצבץ וצריך אתה לומר אחד משני דברים או שאין אנו בקיאין בהסרת הסרכא שבאמת עדיין לא הוסרה כולה רק אנו סוברים שסרה כולה וטועין בזה או שהוסרה כולה ובאמת היא מבצבצת רק אין אנו בקיאין בבדיקה ואנו סוברין שאינה מבצבצת והנה דבר זה א״צ סתירה דנהי שנאמר שאין אנו בקיאין אבל הלא גם לנו יש עינים ולא עורים אנחנו והעיון הוא במקום אחד וכי מאות ואלפים שוחטים ובודקים ומעשים הנעשים בכל יום ובכל עת ובכל שעה ורואים שהריאה נקייה ויפה ושלימה ופשיטא שאין זה סרכא כלל דאם היתה סרכא היתה מבצבצת כמו שבאמת אנו רואים בחוש שסרכא גמורה כשמתחילין לפורקה מיד מבצבץ [ת״צ ס״ד להגאון מהר״צ מגלוגא]:

קיא והן אמת דלשיטת התוס׳ דעתידה להתפרק ולע״ע אין כאן נקב הרי אין ראיה מה שאינו מבצבץ מ״מ נוכל לומר דהמנהג נתייסד ע״פ שיטת רש״י ועוד אפילו לשיטת תוס׳ בכל הסרכות שקצה השני הוא במקום אחר חוץ מהריאה א״ש המנהג הזה גם לשיטתם דכיון דטעמם דסופו להתפרק וכל העומד לנקוב כנקוב דמי אין זה שייך כשקצה השני לדופן או לשומן הלב וכיוצא בזה דמנלן שתתפרק מצד הריאה דילמא תתפרק מצד האחר ונהי דהריאה נוחה יותר להתפרק מ״מ אין זה ודאי שתתפרק מצד הריאה ואין בזה ודאי איסור אלא ספק ובספק גם אנחנו בקיאים [שם]:

קיב ועוד הנה מעשה דריינו״ס ידוע בפוסקים שהיתה עור פרושה על הריאה וקלפוה ממנה ונמצאת הריאה שלימה והכשירוה וזהו ודאי שהקרום אינו נעשה בפעם אחת אלא מתחיל להתקרם מעט מעט עד שמתקרם ע״פ כל הריאה וא״כ כל שקולפין הסרכא ונקלפת מעל פני הריאה אין זה רק קרום שהתחיל להתקרם ומחמת זה נקלפת מן הריאה ואם היתה סרכא גמורה המתדבקת לגוף הריאה לא היתה נקלפת דבאמת מה לי קרום על פני כל הריאה מה לי קרום על מקצתה כיון שנפרדה ממנה ע״י קליפה אינה בתורת סרכא אלא בתורת קרום ומלבוש והקרומים באים מחמת הליחות שמבחוץ [ב״א סי׳ קכ״ו בשם דודו הגאון מהרא״ס]:

קיג אמנם טעם זה אינו אלא בסרכא רחבה כעין קרום ובוודאי טעם נכון הוא דבאמת ראינו בספרי קדמונים שסרכא רחבה קראו כשהיא רחבה כאצבע ולכל היותר שני אצבעות [עב״י] ונראה מזה דרובי סרכות שלנו שהם רחבים הרבה אולי לא קראו אותם בשם סרכא רק בשם קרום אבל הסרכות כחוטין דקים או עבים בזה לא שייך מעשה דריינו״ס כמובן אך זה אנו רואים בחוש דסרכות הנמשכות כחוטין קשה לקולפן וכרובן אם נקלפו יבצבצו דהן הנה סרכות גמורות והסרכות שהן כקרומין פרושין על הריאה כרובן נקלפין יפה יפה וכן הנמשכין כחוטין דקין ונקלפין בנקל ניכרין הן שהן ריריין בעלמא ודבר זה מושג לחוש דסרכות כמו חוטין אם היא סרכא היא מושרשת יפה וא״א בשום אופן לקולפה שלא תבצבץ והן הן סרכות גמורות שבאמת כמה בהמות נטרפין מצדם וכל דברים אלו אנו רואים מעשים בכל יום:

קיד ועוד כשנתבונן הרי זהו ממש המנהג השני שנתבאר בסעי׳ ק״ח שזה נעשה ברצון חכמים והיינו שבאמצע הסרכא היתה ע״י מיעוך והיותר קלפוה ע״ש ואיזה תועלת הוא זה ומי הגיד להם שבאמצע הוא מקור הסרכא והשאר אינה אלא התפשטות שמא מקור הסרכא אינו באמצע ונמצא שמקור הסרכא גם הם קלפו ושמענו מבודקים בקיאים שהקליפה הנהוג אצלינו הוא יותר בהכשר מהמיעוך שבימי קדם סוף דבר חלילה וחלילה לומר שרוב ישראל נכשלין באיסור ח״ו ולא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו הכי וכל הממליץ טוב על ישראל הקב״ה מעמיד גם עליו מליצים ופרקליטים טובים:

קטו מיהו זה ודאי שצריך להסיר הסרכא מכל וכל ושלא ישאר בה שום דלדול ואח״כ לנופחה ולבודקה ברוק או בפושרין ואם אינה מבצבצת כשרה רק עכ״ז יש כמה וכמה שאינם אוכלים משום סרכא דעל כל ההיתרים צריכים שהבודקים יהיו יראי אלקים שידוע שהקצבים אף אם המה אנשים ישרים

מ״מ חרדים על ממונם וביחוד בזמנינו זה שההפסד רב מאד כשנטרפה הבהמה ויסיתו ויגערו בהשוחט ולכן צריך השוחט להיות י״א ולב כביר לבלי לשמוע אל העומד על ימינו לשטנו:

קטז כתבו האחרונים שיש לפעמים בריאה דלדולים ומצויים בשיפולי ואינו סרכא כלל ולא מקרי ריעותא והוא ניכר לבקיאים עוד כתבו שלפעמים נמצא על הריאה מוליא שקורין שלופרו״ק או רתיח שקורין שוי״ם צריך לקלוף ולראות אם הריאה תחתם שלם ויפה ואם עולה בנפיחה כראוי ואם לא בדקה בנפיחה ויש לאסור כי לפעמים מצוי שיש נקבים בהריאה וע״י זה עלה עליה השלופרו״ק עוד כתבו שאם בעת פתיחת הטרפש קפץ קלוח מים מבפנים צריך להפוך הבהמה על צדה ולשפוך המים ולבדוק אח״כ הריאה אם עולה בנפיחה ואין הפרש בין מים עכורים למים זכים ורוב פעמים מצוי כשיש בתוכה מים שימצא נקבים בריאה במקום שיש כנקודות אדומות וכן מצוי להיות יובש בהריאה כשיש בתוכה מים לכן מחוייב לבדוק אחר זה [ב״א סי׳ קס״ב] ודיני תרתי לריעותא בארנו בס״ד בסי׳ ל״ז ושם כתבנו דעתינו בזה ע״ש ודע שיש לפרקים שעולה סירכא רחבה ועבה וארוכה מהריאה למקומות אחרים ומתוך הסירכא עולה כגידים מליאים דם והסירכא נקלפת בטוב ונשארה נקייה וטהורה בלי שום בצבוץ דם ונראה לעין שזהו כקרום פרוש על הסירכא ממקום אחר ומשם עלה עליה כתמונת גידים מליאים דם למראית עין יעשה השוחט שאלת חכם ולפי מראה עיניהם ישפוט החכם וא״א לפרט הכל בכתב והחכם והשו״ב המומחה יבינו מה המה אלה ואם יבינו שאין זה מהריאה בעצמה יש להכשיר בהפ״מ ותן לחכם ויחכם עוד כי ענייני הריאה משונים הם וכל מה שכתוב בספרים אין ביכולת לצייר כל מה שיארע בה חדשות מחדשות שונות וצריך בזה הרבה בקיאות ומעיין החכמה ועזר אלקים לבלי להכשל באיסור ח״ו ולחוס על ממונם של ישראל:

סימן מ

א [דני טרפות הלב ואם השומן סותם ודין קנה הלב ובו כ״ב סעיפים].

הלב יש לו ג׳ חללים אחד גדול באמצע ואחד קטן בימינו ואחד קטן בשמאלו ניקב עד לאחד מן החללים טרפה אבל אם לא הגיע הנקב להחלל אפילו הגיע סמוך לחלל כשרה [תוס׳ רפ״ג] וכן אפילו אם ניקב מעבר לעבר כל שאינו לתוך החלל כגון שניקב בבשר הלב שקודם החלל כשרה [ר״ן במשנה דואלו כשרות]:

ב ודע שהטור והש״ע כתבו שיש להלב ג׳ חללים אבל הרמב״ם והר״ב בפי׳ המשניות כתבו שיש ללב שני חללים ע״ש ורש״י י״ל [מ״ה.] כתב שהרבה חדרים קטנים יש לו סביב הנקב הגדול ויש מי שרוצה לעשות מחלוקת בין הפוסקים [תב״ש ועפמ״ג] ואינו כן דאיך שייך פלוגתא במציאות אמנם לפי מה שבדקנו וראינו הענין כן הוא שסביב החלל הגדול יש ארבעה חללים אך שנים מהחללים הם אחד ממש והיינו שרק מלמעלה פרוש ביניהם קרום המפסיק בין זל״ז ולמטה מהקרום הם חלל אחד ובהתחלת החלל יש חלל גדול מהם לתוך החלל הגדול האמצעי והם ממש כאחד עם החלל הגדול עוד יש חלל אחד שהוא חלל בפ״ע ורק בתחתית החלל שופך לתוך חלל הגדול ועוד יש חלל שהוא חלול בפ״ע מראשו עד סופו ואינו שופך לתוך החלל הגדול ולכן לא פליגי לדינא רק רש״י נקיט כפי מראית העין מלמעלה שיש הרבה חללים סביב החלל הגדול והרמב״ם לא חשיב רק החלל הקטן שאינו נשפך כלל לתוך הגדול דהשלשה הנשארים הרי הם כאחד עם החלל הגדול והטור והש״ע חושבים גם החלל שבתחתיתו נשפך לתוך הגדול כיון שעד תחתיתו הוא חלל בפ״ע אבל השנים שרק קרום פרוש ביניהם ומיד נחללו לתוך החלל הגדול לא קחשבי שהרי הם אחד ממש עם החלל הגדול ודע שנראה בשם עוד חללים דקים מאד ואין זה חלל אלא הם מהעורקים והסמפונות [לפמ״ש מתורץ קושית הפליתי סק״א על הרא״ש ע״ש ודו״ק]:

ג לאיזה חלל שניקב הוי טרפה וודאית ויש מי שרוצה לומר דאם ניקב להקטנים אינו אלא ספק טרפה ואינו כן וכן מבואר מלשון רבותינו הראשונים שאין חילוק בין ניקב לחלל הגדול ובין ניקב לחלל הקטן וכן הסכימו גדולי האחרונים [כרו״פ ותב״ש ופמ״ג] והגם שמלשון הש״ס [מ״ה:] משמע קצת דחלל קטן הוי ספק ע״ש מ״מ הסכימו דלהמסקנא הוי טרפה וודאית [וצ״ע הא ר״ז בעיא לה והוא דחי לאביי ע״ש הרי נשאר בספק ולענ״ד נראה דהכל הוא מדברי אביי וה״פ א״ל אביי מאי תיבעי לך כלומר לשיטתך שאינו מוכח מהלשון מאי תיבעי לך אלא ודאי מוכח מהלשון מדלא קתני לבית החללים ש״מ דכולן שוים והכי השתא אביי קאמר לה ויש כיוצא בזה בש״ס שבת ק״א. מידי איריא וכו׳ כפירש״י שם]:

ד דבר ידוע שכל נקב המטריף אם חלב טהור סותם הנקב הוי כאלו לא ניקב וכשר כמו שיתבאר בסי׳ מ״ו מפני שחלב טהור מיהדק שפיר וסותם יפה והנה על הלב יש שני מיני חלב טהור האחד השומן הגדל בלב עצמו ברחבו למעלה והשני נקרא טרפשא דלבא והוא הכיס שהלב מונח בתוכו ועשוי ככובע ועל שומן זה אמרו חז״ל [מ״ט:] שאינו סותם הנקב דמפני שהוא עשוי ככובע לא מיהדק שפיר ואינה סתימה יפה [ר״ן] אבל השומן הגדל בלב עצמו הוי סתימה דמיהדק שפיר [ב״י]:

ה ורבינו הרמ״א כתב די״א דלא מהני סתימת שומן הלב וכדאיתא בסמוך סוף סי׳ זה ויש לחוש לדבריהם עכ״ל וכוונתו ממה שיתבאר שם דכשנמצא קורט דם בעובי הלב טרפה ואינו מועיל סתימת השומן ובאמת אין ראיה משם חדא שי״ל דגם שם מיירי בטרפש הלב [ב״ח וט״ז סק״ב] ועוד אפילו אם מיירי שם בשומן הלב עצמו הא בשם יש לחוש שמא גם השומן ניקב כנגדו כמו שיש חשש בבשר הלב ולא עדיף השומן מהבשר שאנו חוששים שהוא כולו נקוב [תב״ש סק״ג] אבל הרמב״ם כתב בפ״ו דין י׳ דחלב הלב אינו סותם ע״ש וכן משמע בבה״ג שכתב חלב העשוי ככובע אינו סותם וכו׳ תרבא דטרפשא דליבא ומן הכא טרפינן בתרבא דליבא עכ״ל כלומר דכיון שהטרפש אינו סותם טרפינן גם בכל חלב הלב שאינו מועיל בסתימתו את הנקב כמו שהטרפש אינו מועיל והטעם דכל חלב הלב אחד הוא שהרי מונחין ביחד וטבעו של חלב זה שלא יסתום הנקב יפה וכיון שבה״ג והרמב״ם ס״ל כן פשיטא שאין להקל ובעוף ודאי סותם שומן הלב:

ו כתב רבינו הב״י ניקב ולא הגיע לחלל אם מחמת חולי כשרה ואם בקוץ או במחט טרפה עכ״ל דהא אפילו מחט שנמצא בחלל הגוף ולא נתחב בשום מקום טרפה [טור] ואינו כשר אלא כשניכר שהוא מחמת חולי אבל אם יש ספק אם הוא ע״י חולי או ע״י קוץ ומחט טרפה אף שלא נמצא קוץ או מחט לפנינו כל שיש להסתפק שהנקב הזה שבצד חוץ הוא שלא מחמת חולי טרפה [פרישה] ויש מי שרוצה להכשיר בספק חולי ספק קוץ או מחט מטעם ס״ס ספק שמא ע״י חולי ואת״ל ע״י קוץ או מחט שמא לא ניקב אחד מהאברים שהנקב פוסל בו [חג״ש וכ״מ בש״ך סק״ד] ונראה עיקר כדיעה ראשונה ולא דמי לנקב בקורקבן דכשרה בספק חולי ספק קוץ כמו שיתבאר בסי׳ מ״ט דהתם בעוף מיירינן ורוב עופות יש להם זפק ולכן אפילו אם נאמר שרוב הנבלעין הם דרך הושט ובהכרח שניקבה מקום שהנקב פוסל בו מ״מ י״ל שמא יצאה דרך הזפק במקום שאין הנקב פוסל בו אבל בבהמה והעור שלם מבחוץ ורוב הנבלעין הם דרך הושט בהכרח שניקבה מקום שהנקב פוסל ואין כאן ס״ס [פמ״ג בש״ד שם] וכן עיקר לדינא [ותמיהני שלא הזכירו כלל דברי הפרישה שמטריף בספק] אמנם אם נתחב הקוץ לפנינו מבחוץ ופגע בלב ולא ניקב לחלל יש להכשיר כמ״ש בסי׳ נ״א [שם]:

ז דין מחט שנמצא בלב ולא הגיע עד החלל לא נתבאר בגמ׳ כמו שנתבאר דין מחט הנמצא בכבד או בריאה אך הבה״ג ביאר דין זה והטור הביאו וז״ל מחט דמשתכחא בליבא אע״ג דלא ניקב טרפה והני מילי כי משתכחא בסמפונא דליבא לגוואי דלית ליה דוכתא למיפק וכי רישא לתתאי דכמה דאתי נקובי מינקבא וטרפה אבל קופא לתתאי דלא עייל אלא בסמפונא רבה תלינן דילמא בהדי דשעלה פלטה לה ואחזוקי איסורא לאו מילתא היא דנפקא מהתם ונקיב דוכתא אחריתי עכ״ל והרבה פירושים נאמרו בזה [עב״י וב״ח ופרישה ויש״ש סי״ב וט״ז סק״ד ופמ״ג]:

ח ולענ״ד נראה דה״פ דהנה בפירושא דקופא לבר וקופא לגוו דאיתמר בגמ׳ גבי כבד יש שני פירושים כמו שיתבאר בסי׳ מ״א והבה״ג ס״ל כפי׳ הרי״ף והרמב״ם והרשב״א שיתבאר שם דלבר מקרי לצד הראש ולגוו מקרי לצד חלל הגוף דס״ל דלא חיישינן שנכנס דרך הושט אלא דרך הקנה נכנס ולכן בקופא לבר טרפה דכיון שהלכה בהחוד למטה חיישינן שמא דרך הילוכה נקבה אחד מהאיברים ובקופא לגוו כשרה דבהקופה אין ביכולת לנקוב [וכ״כ הט״ז שם והב״ח בהדרך השני ע״ש]:

ט והבה״ג מיירי כשנמצא המחט באחד מהסמפונות ותחוב בבשר הלב ולא הגיע לחלל וזהו שאומר כי משתכחא בסמפונא דליבא לגוואי דלית ליה דוכתא למיפק כלומר שנמצא באחד מהסמפונות ותחוב בתוך בשר הלב ואינו יכול לצאת משם וראש המחט הוא למטה כלומר לצד חלל הגוף שזהו קופא לבר לפירושו כמ״ש וכיון שהלך בהחוד חיישינן שמא בדרך הלוכו ניקב עד החלל ובכאן א״א לבדוק כבריאה דבדקינן ע״י נפיחה כמ״ש בסי׳ ל״ו סעי׳ ע״ז דבלב לא שייך נפיחה ולכן טרפה בכה״ג אבל קופא לתתאי כלומר שצד העב הוא לצד חלל הגוף שזהו לפירושו קופא לגוו כשר ומסביר הטעם דכיון שהלך בהקופא בהכרח שהלך דרך הסמפון הגדול דבמקום אחר לא היה יכול ליכנס בהקופא דזה לא חיישינן שמא הלך דרך הושט אלא אמרינן דהלך דרך הקנה להסמפון הגדול שהוא מקום רחב ומה שנמצא עתה בסמפון אחר ותחוב להבשר תלינן שע״י שיעול נכנס מהסמפון הגדול לסמפון זה ונתחב בהבשר שכך דרך השיעול להפליט דבר הנבלע ממקום למקום ואם תאמר דא״כ ניחוש שמא ע״י שיעול יצאה מהסמפון הגדול וניקבה עד החלל וחזרה לאחוריה כמו שנמצאת עתה לזה קאמר דאחזוקי איסורא לא מחזקינן שניחוש דנפקא מהתם כלומר מסמפון הגדול ונקיב דוכתא אחריתא עד החלל אלא אמרינן כמו שנמצא עתה כן היה מקודם שנכנס מהסמפון הגדול לתוך הסמפון האחר ונתחבה קצת בבשר ולא הגיע להחלל [כנלע״ד ברור ולא ידעתי למה טרחו רבותינו בזה]:

י והנה הרשב״א ז״ל בספרו תה״ב הקצר כתב סתם מחט שנמצאת בלב טרפה ע״ש ותמה רבינו הב״י בספרו הגדול למה לא חילק כדברי הבה״ג שהוא בעצמו הביאו בתה״ב הארוך ולפמ״ש א״ש בפשיטות דכיון דלהבה״ג טרפה כשחודה למטה שזהו קופא לבר כמ״ש ולרש״י טרפה כשחודה למעלה שזהו קופא לבר לפירש״י והטעם דחיישינן שמא נכנס דרך הושט כמ״ש בסי׳ מ״א ולכן אע״ג דבכבד הסכים הרשב״א דלא כפירש״י כמ״ש שם מ״מ בלב דלא נמצא בגמ׳ חשש גם לפירש״י לחומרא ועוד דהרשב״א בעצמו כתב גבי כבד דאנן לא בקיאין בין מחט דק למחט עב ולכן ממילא דבכל ענין

טרפה דבמחט דק אין חילוק בין קופא לבר לקופא לגוו כמ״ש שם ולדינא פסק רבינו הב״י ג״כ שכתב בסעי׳ ג׳ נמצא מחט בלב אע״פ שאינו ניכר בחוץ טרפה וה״ה אם נמצא בטרפשא דליבא עכ״ל:

יא והנה מחט הנמצא בלב הוי ספק טרפה כמו שנתבאר וכשנמצא בטרפשא דליבא כתב בספרו הגדול דהוי ודאי טרפה דממ״נ אם מהלב יצא הרי ניקב הלב וטרפה ואם מבחוץ באה הוי מחט שנמצא בחלל הגוף ותמה על הרשב״א שכתב דהוי ספק טרפה ותירץ משום דמחט שנמצא בחלל הגוף הוי ג״כ רק ספק טרפה דשמא ניקב אחד מהאיברים הפנימים ע״ש ולי נראה דגם אם מהלב באה הוי ג״כ רק ספק טרפה דמי יימר שבאה דרך חלל הלב ושמא באה דרך הלב למטה מהחללים דבכה״ג אפילו ניקב מעבר לעבר כשר כמ״ש בסעי׳ א׳:

יב ולפי מה שבארנו לא מיירי בה״ג רק אם נמצא באיזה סמפון ותחוב בבשר הלב אבל אם נמצא בסמפון הגדול שבלב כשר בכל ענין כמו בנמצא בסמפונא רבה דריאה דכשר כמ״ש בסי׳ ל״ו שם דהלב והריאה שניהם במקום אחד סמוך לצואר ולא דמי לכבד שתלוי למטה והוא רחוק מהצואר [וכ״כ הט״ז שם]:

יג אמנם רבינו הרמ״א כתב בסעי׳ ג׳ וז״ל מיהו אם לא נמצא רק בסמפון הגדול שבלב וקופא לבר דהיינו לצד חלל הלב אם ראש המחט כגרעינן של תמרה כשרה דתלינן דנכנס דרך הגרגרת לסמפון שבלב ומאחר שראשו למטה אין סופו לנקוב והבהמה תפליט אותו ע״י כיחה וניעה עכ״ל וזה כתב ע״פ דבריו בספרו דרכי משה שביאר כן כוונת הבה״ג שזה שכתב אבל קופא לתתאי דלא עייל אלא בסמפונא רבה וכו׳ כוונתו שאינו מכשיר רק בכה״ג בקופא לבר ובנמצא בסמפון הגדול ובקופא לגוו טרפה גם בסמפון גדול מטעם דכשהחוד למטה יש לחוש דכשילך ינקוב ואף דעדיין לא ניקב כיון דסופו לנקוב הו״ל כנקוב ע״ש והדברים תמוהים מאד להטריף מטעם זה וכבר תמה על זה רבינו הב״י בספרו הגדול ושארי גדולים ואין זה דומה לסרכא שלא כסדרן לשיטת התוס׳ דהטרפות הוא מטעם דסופו לנקוב דבשם כבר התחילה המחלה כמ״ש בסי׳ ל״ט משא״כ בכאן אך למעשה אין לנו לעבור על דברי רבינו הרמ״א [וכ״פ הב״ח והש״ך סק״ו והט״ז מכשיר ע״ש סק״ד] ומחט שנתחב בדופן ותקוע בלב יתבאר בסי׳ נ״א:

יד מעשה היה בזמן הקדמון שנמצא עצם בתוך לב של שור והכשירוהו חכמי הדור וטעמם לפי שכך נמצא בלב צבי כשנתקשה הדם נעשה עצם ואפשר שיהא נמצא כך גם לפעמים בבהמה [ב״ח] ויש לפקפק בזה חדא דאף בצבי אם הוא מונח בענין שבמחט היה בו איסור מצד שסופו לנקוב מה מועיל לנו שנעשה מדם הלב סוף סוף סופו לינקב [ט״ז] ולפי דעת רבינו הרמ״א שנתבאר כל שסופו לינקב הוי טרפה [פמ״ג] ועוד איך נלמוד מצבי על שור [ט״ז]:

טו ולעניין דינא העלו גדולי אחרונים דאם נמצא בחלל הלב עצם אם הוא שחור או אדום י״ל שנעשה מדם הבהמה וכשר בכל הבהמות ולא אמרינן שסופו לינקב דכיון דמינה הוא אין כח הדוחה מדחה אותו ואם הוא לבן אין להתיר כי אם בצבי ומיהו אם נמצא בעובי בשר הלב אז נראה דכן הוא מבריאתו כדי לחזק הלב ויש להקל אף בשארי בהמות ומיהו אם רואים שהעצם יש לו עוקצים וחדודים מראין הדברים שעצם מעלמא הוא וטרפה [פר״ח ותב״ש ופמ״ג] ואם יש להסתפק אם הוא עצם אי דם הנקרש יטילו לפושרין מעת לעת או יותר ואם נמוח ממנו קצת הוי סימן שזהו דם וכשר [תב״ש] ומעשה היה שנמצא בבשר הלב עצם רחב ודק וארוך קצת כתמונת סכין והיה דבוק עד שא״א להפרידו וניכר שכן נברא והעידו הקצבים שכן נמצא לפעמים בבהמה גסה והכשירו [שם בשם לחה״פ] ומעשה היה בלב תרנגול שהיה עליו כיסוי מלא מים והלב כולה בתוכה וקלפו אותו ולא היה בו נקב והכשירו [פר״ח] וכשנמצא שני לבבות טרפה דכל יתר כנטול דמי וכן כשנמצא על בשר הלב חבורות ופצעים אם אינו מגיע לחלל כשרה וצריך לחתוך הבשר עד החלל לראות אם עד החלל נתקלקל הבשר ונתמסמס טרפה ואם לאו כשרה:

טז קנה הלב דינו כלב לאסור במשהו כשניקב ומהו קנה הלב לדעת הרשב״א והטור הוא החלב שעל דופני הערוגה ולדעת הרמב״ם הוא המזרק הגדול היוצא ממנו לריאה וכבר בארנו בס״ס ל״ד שזה הוא השומן היורד בין ערוגות הריאה שהלב תלוי בו והולך מלמעלה עד למטה והטבחים קורים לזה פתילה או נר והוא שומן כשר היורד מאחורי הקנה עד סוף ערוגות הריאה והוא חלול ע״ש ושם נתבאר שרגיל להיות בו נקבים דקים והיינו רבייתייהו ע״ש:

יז ניטל הלב בין ביד בין בחולי טרפה והרמב״ם ז״ל במניין הטרפות שמנה בפ״י לא מנה ניטל הלב דשם טרפות לא שייך אלא בדבר שמ״מ ביכולת הבעל חי לחיות קצת זמן כמו בניקבו הדקין או הריאה או הלב אבל בדבר שלא תחיה אף רגע אחת בלא אבר זה כמו בניטל הלב שלא יצוייר חיות כל בע״ח בלא לב אין זה בכלל טרפות והיא כנבלה גמורה [כ״מ שם הל׳ ט׳] וזה שלא מנאה בכלל נבלות דפשיטא אחרי שניטל הלב היא מתה גמורה וזהו עיקר שם נבלה [עכרו״פ סק״ד ולפמ״ש א״ש ודו״ק]:

יח מעשה בריבה אחת שפתחה תרנגולת להוציא המעיים והחתול עומדת אצלה ואמרה הריבה שלא מצאה לב בתרנגולת ובעלת הבית אמרה שבוודאי החתול חטפה הלב והריבה ודאי לא השגיחה כשנפל הלב לארץ והכשירו גדולי הדור מטעם שדבר רחוק הוא שלא ימצא לב לבעל חי ותלינן אף במציאות רחוקה מיהו אם עדים מעידים שראו פתיחת התרנגולת ולא נמצא לב אין אחר העדאת עדים כלום והתרנגולת טרפה אף שזהו דבר זר מ״מ ע״פ שנים עדים יקום דבר מיהו על תמונת הלב אין להקפיד ואף שאינה כתמונתה הטבעית מ״מ כשר ולא מצינו בגמ׳ ובפוסקים שתמונת הלב תעכב [כנלע״ד ועכרו״פ שם שכן משמע ג״כ מדברי הרופאים ע״ש ודבריו צ״ע ודו״ק]:

יט כתב המרדכי [פא״מ] מעשה שהביאו לפני ראבי״ה שהיה שומן הלב דבוק בלב מאד מאד ואדוק בו הרבה בכח וחתך בסכין השומן מן הלב במקום שהיה דבוק ולא ראה מבחוץ על הלב שום ריעותא במקום שהיה דבוק ואח״כ חתך במקום שהיה דבוק עד החלל וראה בעובי הלב ולא בחללו קצת קורט דם ואסר עכ״ל ונלע״ד דה״פ דאע״פ שכל שומן הוא דבוק בהבשר שתחתיו מ״מ הדיבוק הזה היה משונה באופן שהיה הדיבוק מוכיח שנסרך השומן לבשר הלב מפני איזה סיבה וחתך השומן ולא ראה על הבשר מבחוץ שום ריעותא אבל כשחתך בעובי הבשר לפנים ראה קורט דם והקורט דם הגיע עד החלל ולא בהחלל עצמו והטריף דהקורט דם מעיד על הנקב וכיון שהגיע עד החלל אף שבחלל עצמו לא נראה הקורט דם מ״מ כיון שהגיע עד החלל הוי טרפה וודאית וכ״ש אם היה נראה הקורט דם בהחלל עצמו והיינו שאע״ג שכל חלל הלב מלא דם מ״מ אינו כקורט דם דקורט דם הוא דם צרור מחמת מכה ואז לא היינו צריכים לבדוק בעובי הבשר כיון שהגיע להחלל עצמו אך מפני שבכאן לא הגיע להחלל עצמו הוכרח לחתוך כל עובי הבשר:

כ ועפ״ז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ יש מי שאומר שאם שומן הלב דבוק בלב ואדוק מאד מפרידין אותו בסכין ואם נמצא שם או בעובי הלב קורט דם אסור ואצ״ל אם נמצא בחללו עכ״ל וכוונתו ג״כ הן שנמצא הקורט דם בהשומן ויורד עד לחלל והן שבשם לא נמצא רק בעובי הלב נמצא הקורט דם ויורד עד לחלל כההיא מעשה דראבי״ה טרפה וכ״ש אם הקורט דם נמצא בחללו דאז א״צ לבדוק בעובי הבשר כמ״ש ומפרשי הש״ע תפסו בכוונתו שהקורט דם לא הגיע עד החלל ותמהו עליו [עש״ך סק״ז ופר״ח ותב״ש] ולענ״ד נראה ברור ממקור הדין שהכוונה שהגיע עד החלל מדקאמר וראה בעובי הלב ולא בחללו וכו׳ ואי ס״ד שלא הגיע עד החלל הו״ל לומר ולא הגיע עד החלל אלא ודאי שהגיע עד החלל ולא בהחלל עצמו ולכן הטריף וגם הקשו הא כל חלל הלב מלא דם ומהו זה שאומר ואצ״ל אם נמצא בחללו [ש״ך שם] וכבר בארנו דקורט דם הוא עניין אחר וכ״כ האחרונים:

כא ולפי מה שתפסו מפרשי הש״ע הטריף אף שלא הגיע עד החלל הקורט דם ותמהו בזה ויש מי שתירץ דהיינו טעמא כיון שבאמצע נמצא הקורט דם ומבחוץ אינו ניכר וזהו בהכרח שמבחוץ שלטה הלקותא וראיה מדחזינן שהיה השומן דבוק מאד אלא ודאי שקרום עלה מבחוץ והבריא ואינו ניכר וכלל גדול בידינו שקרום שעלה מחמת מכה אינה סתימה א״כ חיישינן שמא גם לצד החלל שלטה המכה וקרום עלה בו והבריא אבל אם מבחוץ ניכר הקורט דם ולא מבפנים כשרה וכן אם לא היה ריעותא מדיבוק השומן ונמצא באמצעו קורט דם ואינו ניכר הקורט דם לא מבחוץ ולא מבפנים או שניכר מבחוץ ולא מבפנים כשר [תב״ש סק״ה] וצ״ע לדינא ולמעשה קשה להקל נגד גדולי אחרונים:

כב וכתב רבינו הרמ״א נצרר הדם בעובי הבשר הרי הוא כקורט דם וטריפה עכ״ל והיינו כשניכר שנצרר הדם מחמת מכה כמ״ש בסי׳ ס״ז ולפ״ז גם אם הבשר אדום ביותר וניכר שהדם נצרר בתוכו זהו כנצרר הדם [ר״ן פגה״נ] ואם ניכר שמחמת מכה היא טרפה ויראה לי דכל זה הוא כשהגיע עד החלל כמ״ש מקודם ואפשר דמי שסובר דבקורט דם טרפה אף שלא הגיע לחלל כמ״ש בסעי׳ הקודם ואפשר דגם בנצרר הדם מטריף ג״כ בכה״ג וצ״ע [ודע שיש שכתבו דמעשה דראבי״ה הוא בטרפש הלב וא״צ לזה דהדבר פשוט כמ״ש בסעי׳ י״ט ודו״ק]:

סימן מא

א [דיני טרפות הכבד ובו ל״ט סעיפים].

אין נקב אוסר בכבד ואפילו הוא מלא נקבים מעבר לעבר כשר ואינו אוסר אא״כ ניטל כולו וכך שנו חכמים במשנה [נ״ד.] ניטלה הכבד ונשתייר הימנה כזית כשר ולא בכל משך הכבד מועיל הכזית דהטעם דהכזית מועיל מבואר בתוספתא [פ״ג] מפני שע״י זה יעלה ארוכה לכל הכבד ע״ש ולכן בעינן שישאר הכזית במקום שעיקר חיותו של הכבד תלוי בו ונחלקו חז״ל [מ״ו.] בזה דיש מאן דאמר שהכזית ישאר במקום המרה ויש מאן דאמר שהוא במקום שהיא חיה ממנו ופירש״י והרי״ף והרמב״ם והבה״ג שזהו מקום תלייתה כשהיא מעורה ודבוקה תחת הכליות ואיפסקא הלכתא בגמ׳ [שם] דבעינן שני זיתים אלו וי״א דבמקום שהיא חיה זהו במקום תלייתה בטרפש [רש״י בל״א ורי״ו ורוקח עב״י] ולפ״ז לדידן מפני הספק צריך ג׳ זתים אלו:

ב שיעור זה הוא אפילו בשור הגדול וגם בשור קטן ואפילו בבהמה דקה אינו מועיל בפחות משיעור זה אבל בעוף כתב הטור דהכל לפי גדלו וקטנו ע״ש וכ״כ בש״ע ויראה לי דה״פ דבעוף גדול ודאי צריך שיעור זה אך בעוף קטן לא שייך שיעור זה וכן משמע להדיא בתשו׳ מיימוני שכתב וז״ל ומיהו בעוף קטן לא שייך האי שיעורא עכ״ל [בה׳ מאכ״א ס״ו] ולפ״ז בעופות גדולים כמו אווזות ועוף הודו שקורין אינדיק שיעורם כבהמה ורק בתרנגול ותרנגולת משערין בשיעור קטן לפי ערך בהמה וכמדומה לי שאין מורין כן וכן משמע מתשו׳ אחרונים דבכל מין עוף לא בעינן שיעור זה [עמ״ב סק״ג ומנ״י כלל פ״ט וחכ״א]:

ג וגם בכל מקום שנזכר דבעוף השיעור לפי גדלו וקטנו כמו בסי׳ כ׳ ובסי׳ ל״ד הפירוש הוא דגם בעוף הגדול אינו כשיעורו של בהמה כמבואר שם ולכן נראה דגם בכאן הפי׳ כן דאפילו בעוף היותר גדול צריך לשער לפי ערך בהמה גדולה ובעוף קטן עוד פחות מזה וזה שהבאנו מתשו׳ מיימוני צ״ל דה״פ ומיהו בעוף קטן כלומר עוף שהוא קטן לגבי בהמה לא שייך האי שיעורא ועל כל מין עוף קאמר ולפ״ז י״ל דבבהמה דקה ג״כ א״צ שיעור זה דמשערין לפי ערך השיעור של שור גדול ויש להתיישב בזה [עכרו״פ סק״ד שכתב דלרא״ש וטור כן הוא ועתב״ש סק״ה]:

ד דבר ברור הוא שטריפת ניטל הכבד הוא טרפות מצד עצמו ולא מטעם חסרון המרה ולא מיבעיא להפוסקים שמכשירים בניטלה המרה או כשנמצאו שתי מרות [תשו׳ מיימוני שם בשם ר״ת וראבי״ה ע״ש] אלא אפילו להאוסרים בניטלה המרה מ״מ ניטל הכבד טרפתו מחמת עצמו דכן מוכח להדיא בש״ס [מ״ח.] שאומר לענין מרה שניקבה והכבד ניקב כנגדו טרפה ועכ״ז לא תני לה משום דהטרפות אינו מצד עצמו ע״ש ומבואר להדיא דטרפות דניטל הכבד הוי טרפות מצד עצמו וכ״כ רבותינו בעלי התוס׳ [רפא״ט] דכשניטל כל בשר הכבד אע״פ שגידי הכבד והסמפונות שהמרה תלויה בהם נשארו עם המרה טרפה ע״ש אלמא שאין הטרפות מפני המרה וממילא הא דבעינן שיור שני זתים כמ״ש צריך שיהיה השיור מבשר הכבד עצמו ואין מצרפין לזה גידי הכבד והסמפונות וכן משמע מלשון כל הפוסקים והכי קיי״ל:

ה ועוד ראיה לזה מדברי הרמב״ם שכתב בספ״ו דכל אבר שניקב טרפה כמו כן אם ניטל כולו או שנברא חסר טרפה ולכן מרה שחסירה טרפה ע״ש ובספ״ח כתב דכל אבר שאמרו אם ניטל טרפה דווקא שניטלה אח״כ אבל כשנבראת חסירה כשרה ע״ש ולכן כשנבראת בלא כבד כשרה וזה יתבאר בסי׳ נ׳ בס״ד שיש בזה מחלוקת הפוסקים מיהו להרמב״ם מבואר דכשנבראת חסירת הכבד כשרה וחסירת המרה טרפה וא״כ צ״ל מה שמכשיר בחסירת הכבד זהו כשהמרה קיימת ובכה״ג בניטל הכבד מטריף אף שהמרה קיימת הרי מבואר להדיא דזהו טרפות מצד עצמו:

ו ולכן מה שכתב הרשב״א ז״ל בתורת הבית [ד׳ כ״ט] וז״ל ואם נבראת הבהמה בלא כבד גם היא חסירת המרה וכל עצמינו לא אסרנו כשניטלה כל הכבד אלא מחמת חסרון המרה עכ״ל ומטעם זה השיג על דינו של הרמב״ם שהבאנו ע״ש ודברים תמוהים הם דאטו לא משכחת לה שבשר הכבד יחסר והמרה קיימת ותלויה בגידי וסמפוני הכבד ומה ענין זל״ז ועוד דלדבריו במינים שאין להם מרה לא תיאסר נטולת הכבד וא״א לומר כן דא״כ היה לו להש״ס לבאר זה וגם זה אין לומר דס״ל דעיקר חיותו של הכבד תלוי בהגידים והסמפונות שהמרה תלויה בהם ואפילו במינים שאין להם מרה מ״מ הגידים והסמפונות יש בהם ולכן שייך גם בהם ניטל הכבד והיינו שניטלו הגידים והסמפונות דא״א לומר כן דא״כ למה הצריכו חז״ל שישארו שני זיתים בשר כיון שאין החיות תלוי בהבשר אלא ודאי שהחיות תלוי באלו השני זיתים וא״כ אף שהגידים והסמפונות קיימים מ״מ כשלא נשארו שני זיתים אלו טרפה וא״כ איזה ענין הוא לחסירת המרה וצע״ג [אך מה שהקשינו מגמ׳ מ״ח. המעיין בחי׳ הרשב״א שם יראה שלא היה לפניו הגירסא כן בגמ׳ שהרי כתב דניקבה המרה וניקב הכבד כנגדו כשרה ע״ש ולחנם נדחק הפמ״ג בש״ד סק״א ודו״ק]:

ז שני זיתים אלו צריכים שיהיה כל אחד כזית שלם על מקומו אבל כשהכזית אינו במקום אחד אלא מתלקט חצי זית כאן וחצי זית כאן אף ששניהם במקום מרה או במקום חיותא או שאפילו הוא במקום אחד אלא שאינו כדרכו כגון שהוא כרצועה כלומר ארוך ודק או שהוא מרודד ומרוקע כלומר רחב מאד ודק בעוביו כמו ריקועי פחים ואפילו כזית אחד כהוגן והשני אינו כדרכו ג״כ טרפה [לבוש] וכן לדידן בג׳ זיתים:

ח ודע שזה שנתבאר בסעי׳ הקודם הוא בעיא דלא איפשטא בגמ׳ [מ״ו.] ופסקו כל הפוסקים לחומרא ויש לי בזה שאלה דהנה בעיא דמתלקט וכרצועה הוא מקודם ואח״כ שואל על מרודד ע״ש ופירש״י דמרודד גרוע מרצועה וא״כ צ״ל דבעיא לה באם תמצא לומר דברצועה כשר דאל״כ כיון דכרצועה טרפה כ״ש במרודד וכללא בידינו מהגאונים דכשאומר הש״ס אם תמצא לומר זהו פשיטות על הקודם ולפ״ז היה לנו לפסוק ברצועה ובמתלקט לקולא וצ״ל משום דבכאן אינו מפרש הש״ס להדיא לשון זה דאת״ל או שכל הפוסקים לא יפרשו שמרודד גרע מכרצועה ואולי שמפני זה כתב הרמב״ם בפ״ח על דינים אלו שנראה לו שאסור ותמהו עליו למה תלה זה בדעתו והלא היא בעיא דלא איפשטא ולדברינו א״ש וכוונתו למתלקט וכרצועה [אמנם גם הב״י יישב זה מפני שמעיקר הדין די בכזית אחד ולכן אפשר דהוי כס״ס והלח״מ תירץ דהולך לשיטתו שבכל הטרפות לבד מדרוסה יש ספיקות שהן מותרות ע״ש]:

ט יש מי שאומר דבזית שבמקום חיותא שיש בזה שני פירושים אם הוא במקום תלייתה בכליות או בטרפש כמ״ש בסעי׳ א׳ אם אחד מאלו שלם והשני מרודד יש להכשיר מטעם ס״ס [כרו״פ סק״ג] אך כיון דרוב הפוסקים הסכימו שזהו במקום הכליות א״א להקל בו אמנם בכזית השני שבמקום הטרפש יש להקל [פמ״ג סק״א] וכן עיקר לדינא ודע דבאלו המינים שאין להם מרה די גם לכתחלה בשיעור שני זיתים אלו לפי ערך וא״צ לפי ערך ג׳ זתים [שם בש״ד סק״א] ושיעור זית ידוע שיש מחלוקת הראשונים אם הוא כשליש ביצה או כחצי ביצה ופשוט הוא שיש להחמיר בכאן להצריך בכחצי ביצה דזהו ספק תורה:

י איתא בגמ׳ [שם] כשנדלדלו זיתים אלו ומעורין בהטרפשין כשר ופירש״י דה״פ שנעקר במקומות הרבה ומחובר בהטרפשין כאן מעט וכאן מעט ע״ש וכן הוא לשון רבינו הב״י בסעי׳ ה׳ שכתב נעקר הכבד במקומות הרבה ומעורה בטרפשיהון כאן מעט וכאן מעט כשרה עכ״ל וביאור הדברים כן הוא דכל הכבד הוא שלם אך שנעקר משרשו במקום שצריך להיות תלוי ואינו תלוי רק בהטרפשים שהוא המקום היותר גרוע ומ״מ כיון דהוא בשלימות ומקומות הזיתים ג״כ בשלימותן בעצם הכבד לא חיישינן במה שאינם תלויים זיתים אלו על מקומן וזה שכתבו שנעקר במקומות הרבה זהו מפני שכן הוא לשון דלדול כמו בסוכה [כ״ב.] סוכה מדולדלת כלומר שהסכך מעט כאן ומעט כאן וכמו כן בכאן אבל עיקר הכוונה שהכבד אינו מחובר במקומו הראוי בכולו:

יא והרמב״ם כתב בפ״ח נדלדלה הכבד והרי היא מעורה בטרפש שלה מותרת עכ״ל וכעין זה הוא לשון הטור ע״ש וגם כוונתם כן הוא שאין הכבד תלוי כולו על מקומו ולא חשו לבאר עצם לשון דלדול דאין נ״מ בזה לדינא וגם לדידהו אם נעקר במקומות הרבה ומחובר בטרפש כאן מעט וכאן מעט דכשר דאיזה נ״מ יש בזה ויש שרצה לעשות הפרש בין הלשונות ומכח זה תמה על רבינו הב״י [תב״ש סק״ב ועפמ״ג] ואינו כן דאין שום נ״מ בין הלשונות [וצ״ע במה שרצה להעמיס ברש״י דכוונתו להלשון אחר ע״ש והא מיירי גם בזית במקום מרה ע״ש ודו״ק]:

יב וכתב הרמב״ם [שם] ניטלו אלו השני זיתים כזית שבמקום מרה וכזית שבמקום חיותו אע״פ ששאר הכבד קיים טרפה ולא נמצא דין זה בגמ׳ אמנם בוודאי כן הוא דכיון דעיקרו של חיות תלוי בהם והם ניטלו מה מועיל השאר וצ״ע על הטור והב״י שלא כתבו דין זה [ועל הטור י״ל שכתב זה לענין יבש ע״ש אך על הב״י צ״ע]:

יג וכן אם יבש בשר הכבד עד שנפרך בצפורן דינו כנטול ואם לא נשתייר בו שנים או ג׳ זתים שנתבארו בלא יבשות טרפה וכן אם נתייבשו אלו הזתים אף שכל הכבד לא נתייבש טרפה מפני שעיקר החיות תלוי בהם ואם משרטטין בצפורן על בשר הכבד והשירטוט נשאר קיים זהו ג״כ סימן לייבשות כמו בריאה לעיל סי׳ ל״ו [ש״ך סק״ב] והוי ספק טריפה [פמ״ג] ודווקא כשרושם השירטוט נשאר קיים בבשר הכבד אבל מה שנשאר קיים על עור הכבד אין זה כלום [שם] ודע דזה שכתבנו בניטלו שני זתים אלו או נתייבשו הכוונה על אחד משני זתים אלו כשניטל או נתייבש [וגם כוונת הטור והרמ״א כן הוא ועתב״ש סק״ו]:

יד י״א שאם נתקשה הכבד כאבן טרפה אף שאיננו יבש אלא שקשה ואין בו לחלוחית [ב״ח] גם זה נחשב כיבש [רמ״א בשם רוקח] אם לא נשתיירו השני זתים שאינם קשים כאבן וכן אם אלו שני הזתים נתקשו או אחד מהן טרפה ויש מגמגמים בדין זה [ב״י ופר״ח] ויש שכתבו דבהפ״מ יש להתיר [ש״ך סק״ה] אבל גדולי אחרונים אוסרים גם בהפ״מ [ב״ח ותב״ש ופמ״ג]:

טו ואם הכבד מלמעלה ולמטה קשה ולבן ונגעים דבוקים בו אם הבשר שבפנים כהוגן אין חוששין לו ולכן חותכין אותו ורואין איך הוא בפנים ודע שאם נמצא חבורות ופצעים על הכבד אף שמצד הכבד אין איסור כשנשארו השני זתים או שבפנים הוא יפה מ״מ בעוף יש לבדוק הבני מעיים דזה ראינו בחוש שע״פ רוב כשיש חבורות ופצעים על כבד של עוף יש גם על הדקין בועות הרבה וצריך לבודקן כמו שיתבאר בסי׳ מ״ו׃

טז מעשה בכבד של אווז שהיה בצד התחתון כמין כיס של בשר ומחופה בעור הכבד והיתה גבוה וקשה קצת מבשר הכבד וקרעו הכיס ונמצא בתוכו שבולת שועל ושארי דברים והטריפוה [פר״ח בק״א] ופשוט הוא דהא בהכרח שיצאו מהדקין או מהקורקבן ונכנסו לתוך הכבד והוי ניקבו הדקין או הקורקבן או אם יצאו מושט ניקב הושט ויש להסתפק אם רק באווז פסקו כן מפני שאין לו זפק ובהכרח שנכנסו ממקום שנטרף בנקב אבל בשארי עופות י״ל שנכנסו מתחתיתו של זפק במקום שאין הנקב פוסלו ונראה שאין חילוק ובכל עוף טרפה בכה״ג דזהו דומה למחט בחלל הגוף אף שיש לחלק קצת מ״מ לא נראה כן ודע שלפעמים נמצא כעין אבן בכבד של בהמה טמון בבשר הכבד ואין בו חששא כלל לפי שזה מתהוה ממותרי הדמים [שם בשם ריק״ש] אמנם אם ניכר שזהו אבן שבא ממקום אחר ודאי דטרפה [ובאינדיק מצוי אבנים קטנים בכבד ויש להכשיר שזה בא מחמת התרגזותם נולד שם כדמות אבנים]׃

יז כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ נימוק הכבד דהיינו שדם יוצא מבשר הכבד שנימק והיה לדם טרפה אע״פ שנשתיירו שני הזתים דסופו לירקב הכל עכ״ל וי״א דכשנשתיירו שני הזתים שלא נימוקו כשר [ש״ך וט״ז] וכן הסכימו גדולי האחרונים [פר״ח ותב״ש] ופשוט הוא דאם הבשר נרקב הוי כניטל ולכן כשעלה רקבון בכבד ולא נשתיירו השני זתים שלא נרקבו טרפה ובעוף יש לשער לפי ערך שני זתים שבבהמה דכלל גדול הוא דבשר שנרקב או נתמסמס דנין אותו כמי שאינו׃

יח התליע הכבד אפילו עלו תולעים גם בהשני זתים שבמקום מרה ושבמקום חיותא ועשו שמה נקבים כשר ואפילו ניטל שאר הכבד ולא נשתיירו רק זתים אלו ובהם ג״כ עלו תולעים ונקבום כשר דכל שהחסרון הוא ע״י התולעים ולא ע״י חולי אחר סופן להתמלאות [תב״ש סק״ח] וזהו דעת הרשב״א ז״ל בתורת הבית אבל יש חולקים עליו וס״ל דדווקא כשכל הכבד שלם דאז אפילו אם ניקבו התולעים בשני זתים אלו יש להכשיר אבל כשלא נשתיירו רק השני זתים וגם בהם ניקבו התולעים יש לאסור [רא״ה בבד״ה] וכן יש להורות [תב״ש שם] ואפילו כל הכבד מלא תולעים שניקבו וגם בהשני זיתים אלו ניקבו התולעים כשר [ערש״י מ״ח. ד״ה ואסרה ועש״ך סק״ו ודו״ק]׃

יט כתב בה״ג והיכי דעביא לה כבדא חזינן לריאה דידה אי חיוורא כעמר גופנא טרפה ואי סומקא הדרא ובריאה וכשרה עכ״ל ויש מהראשונים שהביאו זה ודחו דבריו [ר״ן ורי״ו וב״י] ויש שחשש לדבריו מפני שכל דבריו דברי קבלה [ב״ח] אמנם הדברים תמוהים דמה ענין ריאה לזה ועוד דכשהריאה לבנה כצמר גפן בלא״ה טרפה כמ״ש בסי׳ ל״ו ואולי לישנא קלילא נקיט וזה שכתב חזינן לריאה דידה ר״ל למראה שלה של הכבד וה״פ אם הכבד נפוח ועב הרבה שקורין גישוואלין וזהו סימן שהוא כולו מקולקל חזינן למראה הכבד אם הוא לבן זהו סימן שנתקלקל כולו ואם הוא אדום הדרא בריא וכשרה ובזה יודו כל הפוסקים וכן יש להורות אבל כשהכבד גדולה ממידתו הרבה ואינו מקולקל אין שום חשש בזה ודע שכבד של אווזא שמינה נוטה קצת ללובן מפני שמנוניתה והכי רביתייהו ומותרת בלי שום פקפוק׃

כ זה לשון הטור כתב הרמב״ם [פ״ו] קני הכבד והם המזרקים שבו הדם מתבשל אם ניקב אחד מהם טרפה ולא נהירא דהא מכשרינן אפילו בניטל כולו חוץ מכזית במקום מרה וכזית במקום חיותו עכ״ל והנה מפרשי הרמב״ם כתבו דס״ל להרמב״ם דזה דמכשרינן בניטל כולו היינו הבשר אבל הסמפונות יהיו קיימים ע״ש [כ״מ וב״ח] ולענ״ד נראה דאין כוונתו כלל על הסמפונות שבתוך הכבד דאינהו סמפונות מקרי ולא קנים וכוונתו כמו שבארנו בסי׳ ל״ד סעי׳ י״ח לפי שהכבד תלוי למטה הרבה מהלב והריאה ובפנימיותו הולך ממזרק הלב למזרק הכבד ויש שם כמה מזרקים עד עצם הכבד ועל זה אמרו חז״ל [מ״ה׃] תלתא קני הוו חד פריש לליבא וחד לריאה וחד לכבדא וכולהו מיטרפי בנקב משהו ע״ש ולאלה הקנים כוונתו ולא על הסמפונות שבתוך הכבד עצמו׃

כא מחט שנמצאת בכבד חילקו חז״ל [מ״ח׃] בין קופא לבר ובין קופא לגוו והקופא הוא הצד העב שאינו נוקב וכך אמרו רז״ל אי קופא לבר נקובי נקיב ואתאי וטרפה ואי קופא לגוו סמפונא נקט ואתאי והני מילי באלימתא כלומר במחט עבה שאין ביכולת הקופא לנקוב אבל בקטינתא מחט דקה שמנקבין אפילו דרך קופא שלהן נקובי נקיב ואתאי וטרפה בכל ענין ויש בפירושא דקופא לבר וקופא לגיו שני פירושים הפכים רש״י ותוס׳ והרא״ש והטור והש״ע מפרשים דקופא לבר מקרי כשהקופא היא לצד חלל הבהמה והצד החד הוא לצד הראש דלבר פירושו לבר מכבד ולתוך חלל הגוף ולגוו מקרי כשהקופא היא לצד הראש והצד החד הוא לתוך חלל הגוף והרי״ף והרמב״ם והרשב״א מפרשים להיפך דקופא לבר מקרי כשהקופא היא לצד

הראש דלבר פירושו לבר מחלל הבהמה וקופא לגוו מקרי כשהקופא היא לצד חלל הבהמה והנה לדינא לדידן בכל ענין טרפה מפני שינוי הפירושים ועוד דאין אנו בקיאין לחלק בין אלימתא לקטינתא ומ״מ נבאר טעמי רבותינו בענין זה דאלו ואלו דברי אלקים חיים ולכולם יש פנים בהלכה:

כב רש״י ז״ל והעומדים בשיטתו ס״ל דאע״ג דהכבד תלוי בהקנה והיה לנו לומר שהמחט הלך דרך הקנה עד שבא להכבד ולא נגע בשום אבר המטריף בנקיבתה מ״מ כשקופא לבר כלומר כשצד העב הוא לצד חלל הגוף אם נאמר שנכנס דרך הקנה נצטרך לומר שנכנס בצד העב ואיך זה נכנס בבשר הכבד הלא צד העב אינו נוקב אלא ודאי שנכנס דרך הושט דרך חודו ויצא מהושט או מהדקין ונכנס להכבד מעבר השני דרך חודו וניקב בבשר הכבד ולכן נמצא עתה קופתו לצד החלל וחודו לצד הראש ולכן טרפה מפני נקיבת הושט או נקיבת הדקין ועוד כיון דרוב הנבלעין נבלעין דרך הושט תלינן יותר בבליעת הושט מבבליעת הקנה ומטעם זה במחט קטינתא טרפה בכל עניין מפני שאנו אומרים שנכנס דרך הושט אבל בקופא לגיו כלומר כשצד העב הוא כלפי הראש והחד הוא כלפי החלל אמרינן שנכנס דרך הקנה בצד החד וניקב בחידודו לבשר הכבד ולא פגע במקום שנטרף ע״י נקב ואי קשיא כיון דרוב נבלעין דרך הושט למה לא נתלה שהלך דרך הושט כמו בקטינתא די״ל דאם היה הולך דרך הושט לא היה לו להמצא באופן זה בחודו לחלל הגוף וקופתו לצד הראש דבע״כ כשיצא מהושט או מהדקין ונכנס מעבר השני של הכבד בצדו החד היה לו להמצא צדו החד לצד הראש וקופתו לצד החלל ואף אם נכנס מן הצד היה לו להמצא שיונח המחט ארכו לרוחב הכבד ולא בחודו לצד החלל משא״כ בקטינתא אין הדבר ניכר ולכן תלינן בושט כדרך רוב הנבלעין ואע״ג דגם בקופא לגיו י״ל שנכנס דרך הושט בחודו ובהתחלת הושט יצא ונכנס להכבד בחודו ולכן נמצא בהכבד בחודו למטה לא תלינן בזה שהרי הושט הוא רחב ומסתמא הלך כל הושט או כל הדקין ואח״כ נכנס לעבר השני של הכבד [ולפמ״ש א״ש כל מה שהקשו על שיטה זו ודו״ק]:

כג י״א דלשיטת רש״י בקופא לגיו דכשרה היינו אפילו כשאין המחט כולו טמון בבשר הכבד דאפילו מקצת מחט יוצא בחודו לחלל הגוף כשרה ולא חיישינן שמא ניקבה בחודה אחד מהאיברים הפנימים כמו בכל מחט שנמצא בחלל הגוף לפי שמחט זה נכנס בנחת ומונח על מקומו במנוחה משא״כ במחט או קוץ שנמצא בחלל הגוף שיש לחוש שנכנס בכח מבחוץ וניקב אחד מהאיברים [רשב״א בתה״ב] וי״א דבכה״ג ודאי אין סברא להקל והא דמכשרינן בקופא לגיו היינו כשכולה טמונה בבשר הכבד אבל אם חודה יוצאה לחלל הגוף טרפה

כד ושיטת הרי״ף ז״ל והעומדים בשיטתו כן הוא דכיון שהכבד תלוי בקנה לא חיישינן כלל שנכנס דרך הושט אלא דרך הקנה נכנס ולכן בקופא לבר כלומר שהקופא לצד הראש והחוד לצד החלל כשנכנס להקנה דרך חודו והכבד תלוי למטה הרבה מהלב והריאה והלכה המחט דרך רחוקה עד שנכנס לבשר הכבד ולכן חוששין שמא נטה בחודו דרך הלוכו בקני הכבד שנקובתם במשהו כמ״ש ס״ס ל״ד אבל בקופא לגיו והיינו שהקופא לצד החלל והחוד לצד הראש ונכנס דרך קופתו והקופא איננה נוקבת כשרה ואי קשיא היאך נכנסה בבשר הכבד דרך הקופא די״ל דע״י כח המושך שבאיברים משכה את המחט לבשר בכבד דכח המושך גדול הוא עד מאד ובפרט הכבד שהוא כולו דם ומלא חמימות המשיך את המחט אפילו דרך הקופא ובקטינתא טרפה בכל גווני משום דחיישינן שדרך הלוכה נטתה וניקבה קני הכבד כמ״ש:

כה ולשני השיטות דווקא כשהמחט מונח בארכו לאורך הכבד אבל אם מונח לרחבו של כבד והקופא והחוד פונין לצדדי הבהמה טרפה בכל ענין דזהו סימן מובהק שהלכה דרך הושט וניקבה בצד הכבד ומונחת לרחבו דאם היה הולך דרך הקנה למה נתעקם כל כך ומי עיקמו אלא וודאי שהלך דרך הושט ודע דלשני השיטות אין חילוק בין נמצא המחט בכבד שלם או בחתיכא דכבדא ויש מי שרצה לחלק בזה ונדחו דבריו [עב״י] וכן פסקו הטור והש״ע ע״ש וכבר כתבנו שאין אנו בקיאין לחלק בין קטינתא לאלימתא ורק אם הקופא גדולה כמו גרעין של תמרה כתבו הראשונים שיש לדון בה דין קופא שהיא אינה ראויה לינקב [טור] ויראה לי דמחטין שלנו שקורין ספילקא שראשו אחד חד וראשו השני עגול ודאי שבקופתו אינו ראוי לנקוב אף אם אינו כגרעין תמרה ושיעור זה כתבו אף אם אינו עגול [כנלע״ד] ולדינא אין נ״מ לדידן מפני ספיקות של השיטות בקופא לבר ולגיו כמ״ש:

כו אבל אם נמצא המחט בסמפון גדול שבכבד והוא סמפון הקנה שנכנס בתוכו וכן אם נמצא בסמפון גדול של ריאה כשרה בכל ענין לכל הדיעות ואפילו נמצא בחתיכת כבד או בחתיכת ריאה [ט״ז סק״ז] והטעם דבכאן אין שום חשש שמא יצא דרך הושט דא״כ איך כוונה להכנס בסמפון זה אלא ודאי דרך הקנה נכנס והקנה וקנה כבד סמוכין זל״ז בהתחלקן סמוך לריאה וגם קנה הלב וקנה הכבד מתחלקין לסמפונות בראשן האחד ויש לומר שנכנסה מסמפוני הכבד לסמפוני קנה הכבד ומשם עלתה לכבד דרך הסמפונות [רש״י מ״ט.] ולשיטת הרי״ף נמי אין חשש דכיון שהמקום רחב לא חיישינן כלל לנקיבה ובין קופא לגיו ובין קופא לבר כשרה:

כז כתבו הגאונים שטרפש הכבד שניקב נקב מפולש טרפה ואין הטרפות מצד עצמו אלא כיון שנתקלקל הטרפש סוף כל הכבד שיתקלקל וסופו להנטל וכנטול דמי [לבוש] דכך קבלו הגאונים ובש״ס לא הוזכר טרפות זו מפני שאין הטרפות מצד עצמותו [עגמ׳ מ״ח.] ועוד דאינו דומה לכל הטרפות

שאיזה סתימה שהוא מועיל לזה כמו סירבא או חלב טמא כמו שיתבאר ולכן לא חשיב לה הש״ס [פר״ח ותב״ש סקי״א]:

כח וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ ניקב טרפש הכבד נקב מפולש מצד הכבד טרפה אבל אם נסרכה בסרכא בצלע כשרה עכ״ל וכן הוא לשון המרדכי בשם הגאונים ע״ש ולשון מצד הכבד יש שפירשו שהכוונה הוא שהטרפות הוא מצד הכבד ולא מצד עצמו ויש שפירשו שמפני שהטרפש תלוי כנגד הכבד וגם חוץ לכבד ואין הנקב מטריף רק מה שכנגד הכבד ולא הסכימו הגדולים לזה ולכן יש מי שכתב שזהו טעות הדפוס [ב״ח] אמנם העיקר כן הוא דבא למעט אותו חלק של חצר הכבד שפרוס על דופן הבהמה לפי שהדופן מכסה הנקב אף שאינו נכנס לתוכו [ט״ז סק״ח] ואין הנקב פוסל אלא בחלק הטרפש שעומד באויר והסכימו לזה גדולי אחרונים וכן עיקר לדינא:

כט וזה שכתב דאם נסרכה בסרכא בצלע כשרה יש בזה שני כוונות האחד דאע״ג דיש סוברים דסרכא אוסרת בכל האיברים וכמו שיתבאר בסי׳ מ״ו מ״מ בטרפש אינו כן מפני שאין הטרפות מצד עצמו [זהו כוונת הט״ז סק״ט ומיושב דקדוק הפמ״ג ודו״ק] והשנית דבנקב הטרפש כל דבר סותם אפילו עלה סרכא בהטרפש וסתם הנקב הוי סתימה דאע״ג דסרכא אינה סותמת בריאה ובשארי אברים שטרפתן בנקב דהוי קרום שעלה מחמת מכה ואינה קרום מ״מ בטרפש שאין הטרפות מצד עצמו אלא מפני שסוף הכבד להנטל סותם כל דבר אפילו סרכא ואפילו חלב טמא סותם ואפילו איזה קרום שהוא הוי סתימה [שם וש״ך סקי״ד] ויש מי שרוצה להחמיר בחלב טמא ואינו עיקר ובפרט שעיקר דין זה אינו בגמ׳ הבו דלא לוסיף עלה:

ל לפי מה שנתבאר דכל סתימה מהני בטרפשא כשניקבה לכן אם גם נסתם הנקב בהטחול שנסרך ונסבך בה כשר [דרישה] ודווקא כדרך הנחתו אבל אם נסרך בה שלא כדרך הנחתו וגידולו הוי כמפורקת וטרפה [שם] וראינו לפרקים שיש נקב בטרפש אך חתיכה מהכבד סותמו והיינו שחתיכת כבד נכנס להנקב וסתמו ודאי כשרה דלמאי ניחוש לה אי משום סתימה פשיטא דהוי סתימה יפה יותר מסרכא וסתימת הטחול ואי משום שחתיכת כבד זה הוא חוץ לטרפש ועתיד להנטל מה איכפת לנו הלא הרבה מהכבד נשאר בעבר השני בפנים הטרפש ושנאמר שכיון שזה שחוץ לטרפש עתיד להנטל סופו שניטל כולו מנלן לומר כן ולכן אף שיש מי שמסתפק בזה [חכ״א] מ״מ אין שום ספק בזה [וכן משמע להדיא מתשו׳ הרשב״א סי׳ כ״א ע״ש ודו״ק] ואין שום חיוב לבדוק אם יש נקב בטרפש [ט״ז]:

לא נמצא מחט בטרפש הוי ספק טרפה וכל ספק טרפה לאיסור ולא מיבעיא אם מקצת מחט יוצא לחלל הגוף דהוי כמחט שנמצא בחלל הגוף אלא אפילו אם כולו טמון בהטרפש ג״כ הוי ספק טרפה דחיישינן שמא ניקב אחד מהאברים הפנימים בכניסתו לשם [ש״ך סקט״ו] ועוד שמא נכנס דרך הושט ואין חילוק בין קופא לגיו או קופא לבר ובכל ענין הוי ספק טרפה [שם]:

לב כתב רבינו הרמ״א דאם נסרך טרפש הכבד לבית הכוסות יש לבדוק בכרס שבוודאי יש שם קוץ או מחט שניקבה ועל ידי זה באה סרכא זו כן מצאתי בבדיקות ישנים וראיתי מעשה והכי נהוג עכ״ל וז״ל אע״ג דקיי״ל שאין סרכא אוסרת בשארי איברים לבד מריאה מ״מ הסרכא שמטרפש לבית הכוסות בדוק ומנוסה שהיא מעידה שהכרס ניקב ע״י קוץ או מחט ומפני זה באה סרכא זו:

לג ואם לא בדקו בהכרס יש מי שאומר דגם בדיעבד אסור דכיון שכתב שבוודאי יש שם קוץ או מחט הוי ריעותא ברורה ואין להכשיר בלא בדיקה אפילו בדיעבד [מנ״י כלל פ״ט] ויש מי שמתיר בדיעבד [חוט השני] מפני שאין זה ריעותא ברורה אלא חששא בעלמא ולשון שבודאי יש שם קוץ או מחט לאו דווקא והוא עצמו בספרו תורת חטאת לא כתב רק שמא יש שם קוץ או מחט וכ״כ בלבוש ע״ש והנה זהו ודאי אם הקצב עשה כן במזיד ודאי יש לאסור אך אם עשה כן בשוגג יש להתיר בהפ״מ או לכבוד שבת [וכ״מ דעת הפמ״ג בש״ד ס״ס מ״א ובס׳ חג״ש ע״ש]:

לד ואם בדקו בהכרס ולא מצאו כלום ואפילו מצאו הקוץ או המחט מונח בהפרש כיון שאינו תחוב בשום מקום אין שום חששא בזה ואף שיש מחמירים גם בכה״ג מחששא דשמא כבר ניקבה וחזרה לאחוריה לתוך הפרש אין זה חששא כלל דאין לנו לדון אלא על מה שעינינו רואות ואין מחזיקין את המחט ממקום למקום בכה״ג ואפילו מאן דס״ל דהבדיקה מעכבת גם בדיעבד לא ס״ל לחוש בכה״ג [נוב״י סט״ו] וכ״ש לפי מה שכתבנו להכשיר בהפ״מ בדיעבד:

לה ואם נמצא המחט תחוב בכרס או בהמסס ובה״כ אף שלא ניקב מעבר לעבר מ״מ כיון שהמחט הוא נגד הסרכא הסכימו גדולי אחרונים דסרכא הוי כקורט דם ועוד גרוע מזה וכשם שאמרו בגמ׳ [נ״א.] במחט שנמצאת בעובי בית הכוסות שניקבה מצד אחד ובעבר השני נמצא כנגד המחט קורט דם דטרפה דזהו כנקב מעבר לעבר דאם אין שם מכה מעבר לעבר קורט דם מניין ע״ש כמו כן כשיש סרכא נגד המחט זהו עדות שהנקב הוא מעבר לעבר ואם נמצא המחט בהמסס ובה״כ מונחת לארכה בין הקמטים ואינה תחובה בבשר ההמסס ובה״ב יש להתיר בהפ״מ אף שהוא נגד הסרכא וזהו הכל לפי ההנחה שסרכא הוי כקורט דם ועוד גרוע מזה כמ״ש:

לו אמנם חכמי פראג אמרו דסרכא לא הוי כקורט דם דדבר זה מובן כשהמחט תתחיל לכנוס בהבשר מיד תרגיש הבהמה כאב גדול ומפני הכאב תעלה סרכא כנגדה והמקום יתחיל להיות נפוח ובריבוי הנפוח והליחות נסרך לו גם הטרפש אבל אין זה עדות כלל על נקב מעל״ע ורבינו הרמ״א ה״ק שיש לבדוק בכרס ולראות אם ניקב מעל״ע אם לאו ואם לא ניקב מעבר לעבר כשר [כרו״פ סק״ט] והנה אם יש לזה עוד איזה צירופים להכשיר וההפסד גדול אולי שיש לסמוך על זה וצ״ע [שם] אמנם זהו ודאי דאם רק יש נקב בצד אחד יש חיוב לבדוק בקש אם אינו הולך שביל בעיקום וראינו זה כמה פעמים שהולך שביל עקום והנקב היא מעבר לעבר רק שהנקב שמעבר השני אינו כנגד העבר הראשון אלא רחוק ממנו ושביל הולך מזה לזה ואם לא בדקו הוי ספק טרפה כיון שיש נקב או מחט בעבר אחד ואין ספק שהבדיקה מעכב גם בדיעבד אפילו אין סרכא כנגדה ואפילו אם אין נקב מעל״ע יש חיוב לראות אם לא נתקלקל הבשר כנגד הנקב או המחט וכמה פעמים ראינו שהבשר נתקלקל ונתמסמס עד סופו והטרפנו דזהו כנקב מעל״ע וגם בזה הבדיקה מעכב אפילו בדיעבד ואפילו אין סרכא כנגדה [כנלע״ד]:

לז כבר כתבנו שטרפש הכבד שניקב ואין עליו שום סתימה טרפה ואם ניכר שהנקב הוא בתולדה כגון שיש להנקב שפה סביב ולפי מראית העין הוא כאלו תפור השפה סביב סביב וזהו סימן שהוא בתולדתו אולי יש להכשיר ולא מיבעיא לדעת הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ ה׳ דכל שנברא חסר לא דמי לניטל ודאי שי״ל גם בכאן שהטריף בה״ג בנקב ולא בנקב מתולדה ואע״ג דכל מקום שניקב טרפה ס״ל להרמב״ם דגם בחסר טרפה כמ״ש שם זהו בחסרון כל האבר ועוד דזהו רק בדבר שהטרפות מצד עצמותו אמנם יש סברא לומר להיפך כיון דטעם הטרפות הוא מפני שסוף הכבד להנטל א״כ מה לי אם הנקב בתולדה אם לאו סוף סוף ינטל הכבד אך די״ל כשהנקב בתולדה אין סוף הכבד להנטל דדווקא כשהכבד הורגל בהפסק הטרפש קשה לו כשינקב אח״כ אבל כשהוא בתולדה כן אפשר שאינו מזיק לו וצ״ע לדינא ואולי כיון שאין זה דינא דגמ׳ יש לסמוך להקל בספיקו בהפ״מ ואחד מהגדולים פסק כן בפשיטות דנקב בתולדה כשר [נוב״י מהד״ת סי״ב]:

לח כתבו הטור והש״ע נמצאו שני כבדים בבהמה או בעוף טרפה דכל יתר כנטול דמי והוה ליה ניטל הכבד עכ״ל ואע״ג דכל יתר כנטול הכוונה הוא כנטול מתולדתו וכנברא חסר וא״כ לדעת הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ ה׳ דכשהכבד חסר מתולדתו כשר היה לנו להכשיר גם ביתר אחת מ״מ לא חשו לדעת הרמב״ם בזה וכמו שכתבו לקמן סי׳ נ׳ דכל מקום שאמרו ניטל טרפה ה״ה בנברא חסר ע״ש שהגם שהביאו שם דעת הרמב״ם מ״מ להלכה נראה דעתם דלא כהרמב״ם ולכן סתמו כאן דבריהם לאסור ולא הביאו דעתו כלל וכן הלכה דאיסור תורה הוא ויש להחמיר בפלוגתא דרבוותא ובפרט דרוב הפוסקים הסכימו כן ומה גם שכ״כ הרא״ש בשם בה״ג [פא״ט סי׳ נ״ד] ודווקא כשהם בצורת כבדים אבל אם השני אינו כצורת כבד אין להטריף [ד״ח שם] ובאווזים דרך הכבד להיות ככפול ונראה כשנים והכי רביתייהו ועמ״ש בסי׳ נ׳ סעי׳ כ״ה:

לט ודע שזה שקבל משה מסיני דכל יתר כנטול דמי לדעת רש״י והרמב״ם והרא״ש פירושו פשוט דיתר אחת כנטול אחת כמ״ש אמנם דעת הרמב״ן ז״ל דאין הכוונה כניטל כולו אלא כל יתר כנטול זה היתר עם מקומו הדבוק כגון שיש שני כבדים ואם מחוברים שניהם במקום מרה ובמקום חיותא טרפה שהרי חשבינן זה המקום כנטול אבל אם מחוברים בשארי מקומות כשר דאפילו אם נחשוב זה המקום כנטול לית לן בה כיון דנשתייר במקום מרה ובמקום חיותא ועל דרך זה בכל האיברים והרשב״א ז״ל כתב [בתה״ב ד׳ כ״ו:] דכנטול זה לבדו דמי ואין טרפות זה אלא במקום שכשינטל זה לבדו ונשאר המקום נקוב יטרוף בזה כמו שני מעיים וכיוצא בזה אבל בשני כבדים ושני טחולים כשרה וביתרת רגל הוי טרפה משום בוקא דאטמא ע״ש אמנם העיקר לדינא כסברא הראשונה והרשב״א בעצמו כתב שאינו סומך ע״ז למעשה ורבותינו בעלי הש״ע בסי׳ זה ובסי׳ נ״ה לא הביאו רק דיעה ראשונה וכן הכריע הרא״ש ז״ל [שם]:

סימן מב

א [דיני טרפות המרה ובו כ״ט סעיפים].

ניקבה המרה טרפה ואע״ג דאיוב אמר על עצמו ישפוך לארץ מרירתי [איוב מ״ז] וחיה שנים רבות אח״כ אך באמת זה היה דרך נס ואין מזכירין מעשה נסים [גמ׳ מ״ג.] וניקבה המרה מקרי כשניקב הכיס כמו בכל האיברים דנקב מקרי כשניקב העור וטעם טרפות זו אינו מפני הכיס דאין זה אבר שתהא החיות תלוי בו שהרי יש כמה מינים שאין להם מרה כלל וכן יש פוסקים שמכשירין בניטלה המרה לגמרי כמו שיתבאר אף דלא קיי״ל כן אלא הטרפות הוא מפני שפעולת המרה להשקיט חום הכבד וכעסו כמו שאמרו חז״ל כבד כועס ומרה זורקת בו טיפה להשקיטהו ובלא זה א״א להבעל חי לחיות מפני גודל חמימות הכבד ולכן כשניקבה וכל המרירות יצא לאיבוד אין מי שישקיט חמימות הכבד אבל באותן שאין בהם מרה כלל הבריאה היא באופן

זה שאין להכבד חמימות הרבה וזהו טעם המכשירים בחסרון המרה לגמרי דאחרי שנבראת כן מסתמא אין בהכבד שלה חמימות גדולה [כנ״ל מתשו׳ מיימוניות להלכות מאכ״א ס״ו ומדברי הכרו״פ]:

ב אם ניקבה כנגד הכבד והכבד סותמה כשרה אבל אם לא נסתם הנקב אע״פ שהנקב סמוך לכבד טרפה [רמב״ם פ״ו] ואם גם הכבד ניקב כנגד נקב המרה טרפה [גמ׳ מ״ח.] שאין לה מי שיסתמנה ואפילו אם עלתה סרכא על נקב הכבד אינו מועיל ולא דמי לנקיבת הטרפש שמועיל גם סתימה כל שהוא מפני שאין הטרפות מצד עצמו כמ״ש בסי׳ הקודם וה״נ אין הטרפות מפני הכבד דלא דמי כלל דהתם לא התחילה עדיין מעשה הטרפות אלא אמרינן דעי״ז סוף הכבד להנטל כמ״ש שם ולכן בסתימה כל דהוא אין סופו להנטל אבל הכא הרי הטרפות דניקבה המרה לפנינו רק דנאמר דהכבד יסתמנו וכיון שאין בהכבד סתימה חזקה נשארה הטרפות בתקפה [תב״ש]:

ג דבר פשוט הוא שאם יש לתלות הנקב במשמוש ידא דטבחא תלינן שהרי בכל האיברים הדין כן [ש״ך סק״א] וכן אם לא נמצא מרה כלל ויש לתלות שלאחר שחיטה נאבדה כגון שזרקו הבני מעיים לאשפה ולפעמים רגילה להמצא בעופות בין המעיים תלינן שלא היתה אצל הכבד אלא אצל המעיים וכשהשליכו המעיים ממילא שהשליכו אותה ג״כ וכשרה וכן הורו גדולי עולם [עפ״ת סק״ה מ״ש בשם שבו״י] וכן אם יש איזה תלייה אחרת מכשירין אבל כשאין שום תלייה לומר שנאבדה אין להתיר מטעם ס״ס ספק שמא קיי״ל כהפוסקים המכשירים בחסירה המרה לגמרי ואת״ל דלא קיי״ל כן שמא נאבדה אחר שחיטה דכיון דאין במה לתלות שנאבדה אחר שחיטה אין לעשות מזה ספק [פמ״ג סק״א] ועוד דרוב הפוסקים מטריפים בחסרון המרה ובטור וש״ע לא הובא כלל דעת המתירים ולכן קשה לעשות זה לספק ורק לאיזה צירוף ביכולת לצרף להיתר דיעה זו [הפמ״ג הקשה מאי רבותא לתלות במשמוש היד ע״ש ולפמ״ש בסעי׳ י״ג א״ש ודו״ק]:

ד נסרכה המרה למקום אחר כשרה דאין סרכא אוסרת אלא בריאה ולא בשארי איברים כמ״ש בס״ס ל״ז דבשארי איברים אין זה אלא הפשטת ליחות [ט״ז וש״ך סק״ג] ואף שיש פוסקים חולקים על כלל זה [תה״ד ויש״ש סמ״ח ופר״ח ס״ס ל״ז] וס״ל דגם בשארי איברים הסרכא אוסרת מ״מ כיון דרבותינו בעלי הש״ע וכן מפרשי דבריהם פסקו כן בכ״מ ולא הביאו דיעה האוסרת קיי״ל כן והכי מסתברא ולא מיבעיא לפי׳ התוס׳ דסרכא בריאה אינה מעידה על נקב אלא שסופה להתפרק כמ״ש בסי׳ ל״ט דוודאי אין זה אלא בריאה שמרחפת תמיד ולא בשארי איברים אלא אפילו לפירש״י שם דאין סרכא בלא נקב אין זה אלא בריאה כדפירש״י דמתוך שהבריאה שואבת כל מיני משקה והמשקה נעשה עב בתוכה ויוצא מעט מעט דרך הנקב ונעשה סרכא [מ״ו:] ולא בשארי איברים והכי קיי״ל:

ה מעשה במרה שהיתה בולטת מבין הצלעות לחוץ בין עור לבשר והמרה היתה שלימה ונפחוה ועלתה בנפיחה והכשירוה דלמאי ניחוש לה דאי משום שנסרכה לבין הצלעות הא קיי״ל דאין סרכא אלא בריאה ושניחוש שמא ניקב ע״י קוץ מבחוץ והקוץ הגיע לחלל הגוף וניחוש שמא ניקב אחד מהאברים הפנימים הא כיון שהעור שלם הרי נראה לעין שלא ניקב מבחוץ ועוד דכשיש ספק אם ע״י קוץ אם ע״י חולי תולין בקורקבן להקל כמ״ש בסי׳ מ״ט וה״ה במרה [פר״ח בשם צ״צ] ולכן אם העור נקוב מבחוץ צריך שיכ[י]ר שזהו ע״י חולי ולא ע״י קוץ ובלא״ה טרפה [שם] דאחרי העור נקוב נראה יותר שבא ע״י קוץ מבחוץ [עתב״ש וכבר כתבנו דקיי״ל כפסק הש״ע ודו״ק]:

ו אם המרה נטולה לגמרי או שחסירה מבריאתה טרפה כן פסקו הרמב״ם [פ״ו] והרשב״א והרא״ש והטוש״ע ורוב הפוסקים דכיון דניקב איתא בש״ס דטרפה כ״ש בניטל או חסרה מברייתה ולכן אף שיש מהקדמונים שמתירים בחסרה המרה ואע״ג דניקב טרפה אין מדמין בטרפות זל״ז כמו בטחול דניקב טרפה וניטל כשר כמ״ש בסי׳ מ״ג וה״נ כן [מרדכי והג״א רפ״ג בשם ראבי״ה ועוד פוסקים] וטעמם שאין זה אבר שהחיות תלוי בו שהרי תורים ובני יונה אין להן מרה כלל לא קיי״ל כן דאין למידין ממין על שאינו מינו [רא״ש שם]:

ז כתב הטור בשם בה״ג ניטל המרה טעמינן לה בדוכתה אם יש בה טעם מרה כשרה בידוע שנבלעה במקומה וכתב הראב״ן ואי לא טעם בה טעם מרה כשהיא חיה יצלנה ואי בלע בגויה יהיב בה טעמא עכ״ל ואע״ג דאסור לטעום דבר מאכל לידע אם יש בה איסור אם לאו מ״מ בזה סמכו הגאונים דמילתא דלא שכיחא היא שתהא נטולת המרה ויותר קרוב שנבלעת במקומה ולכן התירו לטעום [ש״ך סק״ד] ועוד דאין כאן טעימה אלא לחיכא בעלמא ואינו כלום [פר״ח] דבלחיכא בעלמא יורגש אם יש כאן מרירות אם לאו:

ח מלשון הטור מבואר דא״צ לקרוע הכבד ולטועמו אלא טעמינן ליה בדוכתיה כלומר במקום שהמרה צריכה להיות סמוכה לכבד אבל רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ כתב אם חסרה המרה קורע הכבד שתי וערב וטועמו בלשונו וכו׳ וכלשון זה כתבו כמה מהפוסקים ולכן יש מי שאומר דדווקא כשקורע הכבד

וטועם טעם מר מהני אבל בלא קריעה אף כשטועם טעם מר על הכבד מלמעלה אין זה כלום דשמא ניטלה המרה והמרירות הוא מהזמן שהיתה בה המרה משא״כ כשקורעין אותו וטועמין מבפנים טעם מרירות זהו סימן שהמרה נבלע בו [תב״ש סוף סק״ג]:

ט אמנם באמת לא מצינו לאיזה פוסק שיסבור כן וכל כי האי ה״ל לפרש ועוד דאם באנו לחשוש על המרירות שמבחוץ שמא הוא מכבר א״כ גם מבפנים ניחוש שמא המרירות הוא מעת שהיתה המרה וזרקה טיפים בהכבד כטבעה אלא ודאי דקים להו לגאונים דע״פ המרירות דמכבר א״א לטעום עתה טעם מר א״כ גם מבחוץ נמי ואולי כתב הטור בכוונה לשון זה ללמדינו דא״צ קריעה דווקא וכן הוא המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל ואין מפקפקין בזה [וכ״כ הגר״ז מרגליות ביד אפרים בשם חכמי ירושלים ע״ש]:

י ובעיקר דין זה יש לשאול שאלות גדולות האחת דמה מועיל טעימת המרירות הא אכתי מכיס המרה לא נשאר כלום [פר״ח] ועוד כיון דניקבה טרפה מדינא דגמ׳ א״כ ניחוש שמא זה מקרוב ניקבה ונשפך המרה ומכח זה (אינו) [אנו] טועמין טעם המרירות ועוד דא״כ למה ניקבה טרפה דמשמע להדיא דאף אם נשאר מהמרה בכיסה טרפה מי גרע מרירות שבעצם המרה ממרירות שאנו טועמין בכבד:

יא והתשובה לזה שקבלה הוא ביד הגאונים דאבר זה אינו אבר שהחיות תלוי בו ולא נברא רק להשקיט המיית הכבד מחומו וכעסו וכשניקבה שוב אין ביכולתה שתעשה פעולתה כי מפני הנקב היא כנאד פתוח ואין בה כח לזרוק טיפות להכבד ולכן טרפה אבל כי נאבדה לגמרי וזהו דבר רחוק שתאבד לגמרי או שתהיה חסירה מבריאתה ולכן יותר יש סברא לומר שהכבד מפני גודל חמימותו וכעסו המשיך אחריו כל המרה אותו וכיסו ומפני גודל החום נדבקו להכבד ונתבטלו במציאות מיהו עכ״פ פעולתו עושה כיון שכולו נבלע בו הרי בהכרח שישקיטנו מכעסו וחמימותו ולכן הסימן הוא כשטועמין טעם מר זהו סימן שנבלע בו ולא חיישינן שמא זה מקרוב ניקבה המרה ונשפכה דא״כ היינו מוצאים כיס המרה ושהיא נקובה דהיכן הלך הכיס אלא ודאי שכולו נבלע בו ועמ״ש בסעי׳ א׳ [עכרו״פ שכתב ג״כ כעין זה ואנחנו בארנו בס״ד באריכות]:

יב י״א דגם אם טועמין טעם מר בשארי מקומות כמו בקורקבן ובדקין דג״כ כשר וכן הוא המנהג הפשוט ובאמת אין שום טעם לזה דכיון שאין בכבד טעם מר נהי שנאמר שנשפכה לשארי אברים מ״מ הלא לא עשה פעולתו בכבד ובאמת יש אוסרין בזה דבראשונים לא מצינו היתר רק בטעימת הכבד [עפ״ת סק״ג] אך כיון דכן הוא המנהג הפשוט ודאי דיש להמנהג על מה לסמוך:

יג והאמת נ״ל כן דמנהג זה נתייסד מטעם אחר דהנה אנחנו רואים בחוש הרבה פעמים למאות שהמרה נמצאת בשלימותה במקום אחר בין הבני מעיים או אצל הטחול וכן העידו גדולים שהיו בכמה דורות לפנינו [כרו״פ סק״ו שבו״י סס״ו] וכן אוכל להעיד מיום שבתי על כסא הוראה ומביאים לפנינו עופות שלא נמצא להם מרה אנו מוצאין אותה ע״פ רוב בשלימותה בין המעיים ושנטעום טעם מר בכבד הוי מקרה רחוקה [שם] וע״פ רוב אין טועמין טעם מר בכבד אמנם הטעם הוא שמפני שע״פ הרוב הוא בשלימותה אצל המעיים איך נטעום טעם מר בכבד ואם באמת איננה בוודאי ימצאו טעם מר בכבד ודרך בעלי הוראה כשמביאים לפניהם קודם כל טועמין הכבד וכשאינו בהכבד טעם מר מחפשין אחריה בין המעיים וקרוב הדבר שע״י החיפוש ממעכין אותה ולכן נמצא טעם מר במקומות אחרים ולפ״ז מה שמכשירים בטעם מר בשארי מקומות אינו מפני טעם מר שבכבד אלא כמ״ש:

יד וראיה ברורה לזה דהא הרבה גדולים מכשירים כשזרקו המעיים לאשפה אף אם לא נמצא טעם מר בכבד מטעם חזקה זו שבוודאי נדבקה להמעיים והיא שם בשלימותה [שבו״י שם עה״ג ס״י] וא״כ למה לא ניתלי שע״י משמוש הידים נתמעכה דזה ידוע דעד שמוצאים אותה במקום אחר ממשמשים בהם הרבה ואין לך משמוש ידא יותר מזו וכן עיקר לדינא וכשנאבדו הבני מעיים יש להתיר אף אם אין טועמין טעם מר בכבד ולהיפך אם המעיים לפנינו ולא נמצאת בהם המרה וגם אין בהם טעם מר באיזה מקום והכבד נאבד דטרפה ואין לנו לתלות שאלו היה הכבד לפנינו היינו טועמין בו טעם מר כיון שהחוש מעיד שברוב פעמים אין טעם מר בכבד וכן הסכימו כמה גדולים שלא להתיר בנאבד הכבד [כמ״ש הפמ״ג בש״ד סק״ד] ואף שי״ל דכיון דאינה בין הבני מעיים קרוב הדבר שימצא טעם מר בכבד מ״מ כיון שאנו רואים שזהו מקרה רחוקה קשה להתיר ואולי בצירוף דיעות המכשירים בחסרה המרה יש להכשיר גם בכה״ג וצ״ע [עפ״ש סק״ה שהביא דיעה להכשיר]:

טו אם טעמו הכבד ונמצא מר ושוב טעמוהו ולא נמצא המרירות תלינן שנתקנח מה שבלע הכבד מן המרה וכשרה [פר״ח בשם ריק״ש] ובשארי מקומות בכה״ג יש להסתפק אם מועיל וצ״ע ודע דיש מי שאומר שקודם הטעימה בהכבד צריך להדיח הדם שעל גביו ולפי מה שנתבאר א״א לומר כן דאולי ידיח גם המרירות ויפסיד ממונן של ישראל ואי משום דלוקק הדם בלשונו יקנח באצבעו וכבר נתבאר דאין זה בגדר טעימה כלל כמ״ש בסעי׳ ז׳ וכ״כ גדול אחד בתשו׳ [ז״י הובא בפ״ת סק״ד] וכתב רבינו הרמ״א דגם עכשיו נוכל לסמוך על טעימה זו וכן המנהג בכל תפוצות ישראל:

טז מרה שנתרוקנה והכיס תלוי במקומו כשרה דתלינן שדרך הסמפון נשפך המרה לא דרך נקב [פר״ח בשם א״מ] מיהו בדיקה ודאי בעינן לראות אם אין שם נקב וצריך לנפחה להכיס ואם אחר נפיחה לא ימצא שם נקב תלינן דדרך הסמפון נשפך [שם] ואם לא בדקו נראה לאסור שאין לך ריעותא גדולה מזו ודיו שמקלינן בבדיקה ואין חוששין שמא עלה בה קרום ונסתם אבל להתיר בלא בדיקה לא נראה כלל:

יז י״א שאין לסמוך על נשים בטעימת הכבד ואינן נאמנות בזה לומר שיש בו טעם מר [פ״ת סק״ז בשם ז״י] ואין נראה כלל שהרי אין בזה טירחא מרובה ועוד כיון שהדבר מוטל עליהן בוודאי הן בודקות יפה וכן פסקו כמה גדולים [עי״א להגר״ז מרגליות שהביא בשם כמה גדולים דנאמנות] וכן יש להורות ודע שיש מי שאומר שאם לא מצאו המרה וגם לא טעמו טעם מר שהתרנגולת טרפה יש לאסור גם הביצים שלה שהטילה ג׳ ימים מקודם ובוודאי כן הוא אחרי דקיי״ל להלכה דניטלה המרה טרפה לא עדיפא מסרכא שמטריפין החלב שבתוך ג׳ ימים כמ״ש לקמן סי׳ פ״א ויש מיני עופות שאין להם מרה כלל כמו תורים ובני יונה אבל שארי עופות יש להם ובצבי המרה סמוך לזנבו וכל הדינים שבארנו אין חילוק בין בהמה לחיה ועוף אך מימינו לא שמענו שתחסר המרה במיני בהמות ורק בעופות שכיח זה:

יח מי שבא לפניו עוף שאין לו מרה ואינו ממין העופות המצויים וזה נתברר שהוא עוף טהור אין אומרים ודאי כל מינו אין להם מרה כתורים ובני יונה אלא אמרינן מסתמא יש להם מרה ורק זה לבדו אין לו וטרפה עד שיוודע בבירור שכל המין הזה אין להם מרה ויש שכתבו דגם אילים אין להם מרה [ש״ך סקי״ב בשם מהרא״י וש״ד] וקשה לומר דכוונתם על מין אילים שהם מיני כבשים כאילו של יצחק ובקרבנות שהקריבו אילים שקורין באראן שבהם כמדומה יש מרה ואולי כוונתם על מאי דכתיב איל וצבי ויחמור [עפרמ״ג שם]:

יט נמצאו שתי מרות טרפה דכל יתר כנטול דמי והוי כאין לו מרה ואם היא אחת ונראית כשתים נוקבין אותן ואם שופכות זו לזו אחת היא וכשרה ואם לאו שתים הן וטרפה ואפילו אם ע״י נקב אין שופכות זל״ז אך כשנופחין אחת עולה גם חבירתה בנפיחה זו או כשהטילו מים באחת מהן וע״י כך נתמלאית גם השנייה מים זהו סימן שאחת הן וכשרה וזה שאין שופכות זל״ז ע״י נקיבה זהו מפני עובי הליחה והנקב שביניהם שמשם שפכי אהדדי היה דק ולא יכלה הליחה לצאת מאותו הנקב שהליחה עבה ממים ולכן המים עברו דרך אותו הנקב והליחה לא עברה וכן הרוח עברה לפי שהוא יותר דק מיהו עכ״פ נתברר שמרה אחת הן:

כ ואם היו שתי מרות סמוכות לכבד אחת הנה ואחת הנה וסמפון אחד שופך מרה לשתיהן וכשאדם זוקף האחת חוזרת הליחה למקום שהסמפון מחלק מרה ושופך לשתיהן אך כשהן שוכבות כדרך שהן נמצאות בחיי הבהמה אז אין שופכות זל״ז אין להכשיר רק במקום הפ״מ ולא במקום אחר הטעם שהרי כפי שהן בחיי הבהמה הרי הן שתים אלא שי״ל דכשרוח החיוני דופק אפשר ששופכות זל״ז גם בכה״ג כיון שיש להן מוצא אחת כמו שאנו רואים בזקיפתן ואין זה דבר ברור אלא אומדנא בעלמא ולכן שלא בהפ״מ אין להתיר:

כא אם נמצאו שתי מרות ובמקום דיבוקם בכבד הם אחת כמו רוחב אצבע אע״פ שמשם ואילך נתפרדו לשתים או להיפך שמתחלה הם שתים ובסופם נתחברו יחד ברוחב אצבע אחת הן וכשרה וא״צ לראות אי שפכי להדדי אם לאו ונראה דאפילו אי לא שפכי כשרה דאם נאמר דמיירי בשפכי להדדי א״כ למה לנו חיבורם ברוחב אצבע וזה שבסי׳ מ״ז גבי בני מעיים מצרכינן חיבור כרוחב אצבע בתחלה ובסוף ובכאן לא מצרכינן רק בתחלה או בסוף התם שאני מפני שהמאכל צריך לצאת ולכן בעינן חיבור גמור משא״כ בכאן הוא רק משום כל יתר כנטול דמי דיו בחיבור במקום אחד [ש״ך סק״ט]:

כב אם השתי מרות נפרדות זו מזו רק במקום חיבורן אחת הם אף שאין בזה כרוחב אצבע אך כשמגביה הצד האחד שופך אל השני דרך חיבורן כשר [פר״ח סק״ט בשם רדב״ז] ויש מי שחולק על זה וס״ל דלא מכשרינן בשפיכה אלא בחדא ומתחזי כתרתי שבסעי׳ י״ט אבל בשתי מרות ממש אף שמחוברין בתחלתן כיון שאין בחיבורן רוחב אצבע אינו מועיל גם שפיכה מזו לזו [תב״ש סק״ו] והעיקר לדינא כדיעה ראשונה דכיון דשופכות זל״ז הרי הן בבירור אחת ומה לנו אם יש בחיבורן בחוץ רוחב אצבע אם לאו כיון שבפנים אחת הן וכן ראיה ברורה לדין זה ממה שנתבאר בסעי׳ כ׳ ע״ש:

כג כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ז׳ מרה הניכרת מעבר לעבר של כבד אי שפכי להדדי חדא היא וכשרה ואי לא שפכי להדדי טרפה עכ״ל ואע״ג דבבועא מעבר לעבר בריאה אמרינן איפכא דאי שפכי להדדי טרפה ואם לאו כשרה כמ״ש בסי׳ ל״ז זהו מפני הסמפונות כמ״ש שם אבל בכבד אף אם ניטלו הסמפונות כשרה [ש״ך בשם ד״מ] ואיני יודע מה שייך במרה ניכרת מעבר לעבר הלא איננה דבוקה לכבד אלא סמוכה היא לכבד ואיך שוייך בזה ניכרת מעבר לעבר בשלמא בועא שהיא בעצם הריאה שייך לומר שניכרת בשני עברי הריאה אבל במרה איך שייך לומר כן ועוד איזה קלקול יש במה שהיא ניכרת מעל״ע ובועא כשהיא מעל״ע הקלקול הוא בהריאה ולא בהבועא אבל במרה הקלקול הוא אם הן שתי מרות וא״כ מה שייך לזה מעבר לעבר ובוודאי עיקר הכוונה הוא שנראות כשתי מרות וא״כ מה חידש בזה הלא כבר נתבאר דין זה וצ״ע:

כד אם נמצאת הכיס של המרה נפוח שקורין גישוואלין כתב אחד מן הגדולים שהיא טרפה [חכ״א] דהוי כבשר שהרופא גורדו ואין אנו בקיאין בזה וק״ו אם המרה הירוקה שבתוכו נהפך לעיפוש ולריקבון דטרפה שהרי עיקר טרפות המרה הוא בשביל הליחה ואפילו לא נהפך לעיפוש רק שהליחה נתקשה כאבן הוי לקותא וטרפה [שם] וידוע שכשיש מגפה בבהמות וממהרין לשחוט אותם והמגפה הוא מהמרה שנעשית נפוחה הרבה ומזה מתים יש חיוב לבדוק המרה ואם הכיס נפוח הרבה עד שהוא כבשר שנתמסמס או אם המרה שבפנים נתעפשה נראה שאסורה והכל לפי ראות עיני הבקיאים [ע״ש בב״א סי׳ ט״ז] ויש שדוחים לגמרי דברי האוסר ולי נראה עיקר כדברי האוסר ובפרט בעת המגפה אין לך כל שאין כמוה חיה יותר מזו כשהמרה נתפחה הרבה ואולי יש גם סכנה בזה׃

כה יש מי שאומר דכשנמצאו שתי מרות ויש בכבד טעם מר כשרה שהרי אפילו בחסרון המרה מכשרינן וכ״ש ביתר דכנטול דמי [פר״ח סק״ח] ויש חולקין בזה דאדרבא דהא דמכשרינן בחסר כשיש טעם מר משום דאמרינן שאינה חסירה ונדבקה בכבד כמו שנתבאר אבל ביתר שהיא לפנינו אלא דכך באה הקבלה דכל יתר כנטול דמי הוי כאלו ניטלה גם היא גם מרירותה שבהכבד [תב״ש וש״י] ועוד כיון שבארנו דעיקר טעם ההיתר מהמרירות שבכבד הוא משום דאמרינן שנדבקה להכבד אבל בלא זה אינו מועיל המרירות וא״כ כשהיא לפנינו אלא דהיא כנטולה מה מועיל המרירות אמנם כשאחת מהשתי מרות אינה מר יש להכשיר ולתלות שאין זו מרה אלא כעין בועא בעלמא ויש מי שרוצה להטריף במרה אחת כשאין בה טעם מרירות אם לא כשהכבד מר וצ״ע בכל זה [עתשו׳ מיימוני לה׳ מאכ״א ס״ז שכל גדולי צרפת מכשירין בשתי מרות שאין זה אבר שנאמר עליו כל יתר כנטול דמי ור״ת השיב בשם רבינו יצחק הלוי שמותרת לכל ישראל וראויה ליקרב על גבי המזבח ע״ש]׃

כו איתא בגמ׳ [מ״ט.] דאם נמצא בהמרה גרעין של תמרה כשרה וגרעין של זית טרפה וכתב הרמב״ם בפ״ו הטעם משום דגרעין תמרה אין ראשה חד וגרעין זית שראשה חד הרי ניקבה אותה כשנכנסה וזה שלא נראה הנקב מפני שהוגלד פי המכה עכ״ל והולך בשיטת רבו הרי״ף שכתבנו בסי׳ הקודם סעי׳ כ״ד דבהאברים התלוים בקנה כשנמצא בהם דבר לא תלינן שבא דרך הושט אלא בודאי דרך הקנה נכנס דרך הסמפונות וגרעין זית כיון ששני ראשיה חדין דינה כמחטא קלישתא שנמצאת בכבד דחיישינן שמא דרך הלוכה ניקבה אחד מסמפונות שנטרף שם בנקב משהו וכמ״ש שם ואף שאין הנקב לפנינו חוששין שמא עלה קרום ונסתם [כ״מ בתה״ב ד׳ כ״ד׃ ע״ש] ויש מי שאומר הטעם דהחשש הוא על נקיבת המרה עצמה דמתוך שעורה דק חוששין שמא לאחר כניסתה ניקבה ועלה בה קרום ונסתם [ב״י] וכשנמצאת מחט במרה לטעם הראשון דינה כמו בכבד דיש לחלק במחט עבה בין קופא לבר ובין קופא לגוו אך להיש מי שאומר בכל ענין טרפה במחט כיון דחיישינן שמא ניקבה עור המרה עצמה בהיותה שם [ובזה נבין דברי הב״י והב״ח והש״ך סקי״ד ודו״ק]׃

כז אבל רש״י והתוס׳ דס״ל דגם באברי הקנה חיישינן שמא נכנס דרך הושט כמ״ש שם גבי כבד מפרשים גם בכאן דבגרעין של זית כיון שהוא חד כמחט חוששין שמא נכנס דרך הושט ויצאה משם וניקבה המרה ונכנסה ואין בה חילוק בין קופא לבר וקופא לגוו שהרי שני ראשיה חדים כמ״ש ולפ״ז במחט עבה יהיה הדין כמו בכבד שיש חילוק בין קופא לבר ובין קופא לגוו אמנם בגרעין זית מתבאר מדברי התוס׳ שם שכתבו דמפני שהם גסים ואינן יכולין לבוא בריוח דרך הסמפונות חיישינן שמא ניקבה הושט וחזר ונכנס בכבד עכ״ל ולפ״ז אין חילוק בין קופא לבר ובין קופא לגוו וכן מבואר מדברי הרא״ש ע״ש [וצ״ע על המעי״ט שם שהוצרך לחלק בין סמפון הריאה לסמפון הכבד והחילוק פשוט כמ״ש התוס׳ ודו״ק]׃

כח והטור כתב בלשון זה גרעין שנמצא בה אם הוא גדול כשל תמרה כשרה שאינו יכול לנקוב ובוודאי נכנס דרך הסמפון ואם הוא דק כשל זית טרפה שהרי הוא עשוי לנקוב עכ״ל ואין כוונתו דהטרפות תלוי בגדלות וקטנות שבין תמרה לזית דאינו כן דגם זית הוא גדול לגבי מחט כמ״ש ועיקר כוונתו על החוד דחודו של תמרה גדול ואין ביכולתו לנקוב ולכן אף שאינו יכול לבא בריוח דרך הסמפונות מ״מ בהכרח לומר שבא דרך הסמפונות כיון שאין ביכולתו לנקוב משא״כ הזית שהוא דק בראשו וביכולתו לנקוב תלינן תמיד שבא דרך הושט ולא דרך הסמפונות מפני שאין יכול לבא בריוח דרך שם [ולפ״ז גם הטור הולך בזה בשיטת רש״י והרמב״ם והב״י חילק ביניהם וכבר השיג עליו הב״ח ע״ש]׃

כט והנה לפי מה שבארנו נראה דלשיטה זו במחט במרה יש חילוק בין קופא לבר ובין קופא לגוו במחט עבה כמו בכבד ורבינו הרמ״א שכתב בסעי׳ ט׳ דכ״ש אם נמצא מחט או קוץ במרה דטרפה עכ״ל שהולך בשיטת היש מי שאומר שכתבנו בסעי׳ כ״ו דבמרה מפני שעורה דק חיישינן לנקיבת המרה עצמה [וזהו דעת הר״ן ע״ש] א״כ ממילא לחששא זו כל שהמנקב יותר דק יש יותר לחשוש בזה וממילא שאין חילוק בין קופא לבר ובין קופא לגוו כיון שהחשש הוא מפני נקיבת המרה עצמה והכי קיי״ל לדינא [עפר״ח סקי״ד שחולק על הרמ״א ולפמ״ש דבריו ברורים וגם התב״ש סק״ט השיג עליו ע״ש ובדברי רש״י עמהרש״א וכרו״פ]׃

סימן מג

א [דיני טרפות בטחול ובו י״ח סעיפים.

דיני טחול משונה מדיני כל האיברים דבכל האיברים דאם ניקב טרפה כ״ש ניטל וכשניטל כשרה כ״ש ניקב כמ״ש בסי׳ נ׳ ובטחול אינו כן דכשניטל הטחול שנו חכמים במשנה דכשרה [נ״ד.] ובניקב אמרו חז״ל [נ״ה:] שיש מקום בהטחול דכשניקב טרפה ולמה לא מנו אותו חז״ל במשנה דאלו טרפות דניקב הטחול טרפה משום דגם דיני נקובתו משונה בשני דברים האחת דלא בכל מקום כשניקב טרפה כמו שיתבאר וזה אין בכל האיברים לבד בזפק והשנית דבכל האיברים אין טרפות הנקב אלא כשהוא מפולש או לתוך החלל כמו דקין וקורקבן והמסס ובית הכוסות וכיוצא בהן ואבר שאין בו חלל עד שינקב מעבר לעבר והטחול אינו כן דאף אם לא ניקב מעבר לעבר אם לא נשאר בהמקום השלם כשיעור שיתבאר טרפה [זה למדתי מדברי הרמב״ם פ״ו הל׳ י״ט וכ״א]:

ב וטעמו של דבר מפני שהטחול אינו מהאיברים שהחיות תלוי בו דכל פעולתו אינו אלא לשחוק [ברכות ס״א:] ואצל המלכים היו אנשים שנטלו הטחול שלהם ע״י סם [סנהד׳ כ״א:] וקיימו שנים רבות ולכן ניטל הטחול כשר בין שנברא חסר ובין שניטל ע״י חולי או ע״י סם וזה שניקב טרפה אינו מטעם עצם הנקב כבכל האיברים אלא דכך קבלו חז״ל שמפני הכאב של הנקב לא תוכל לחיות ולכן אף שלא ניקב מעבר לעבר כל שאין השלם כמו שיתבאר הכאב גדול מאד ולא תוכל הבעל חי לשאת את הכאב ותמות ולכן לא מצינו להפוסקים שיאמרו שמועיל סתימה לנקב הטחול מפני שאין טריפותו מצד עצם הנקב אלא מפני הכאב א״כ אין רפואה לזה סתימת הנקב שהרי הכאב הוא מעצמותו [ולפמ״ש יש ליישב דברי האו״ה שהביא הט״ז בסי׳ מ״ו סק״א והד״מ הקשה עליו והט״ז טרח ליישב ולדברינו א״ש בפשיטות ועט״ז סק״ט בסי׳ זה ודו״ק] ובסעי׳ ד׳ יתבאר עוד טעם בזה [והלבוש כתב כמ״ש]:

ג באיזה מקום אוסר הנקב בטחול בצד העב דהטחול ראשו האחד עב והשני דק כבריית הלשון ובצדו העב הוא חלק ממנו דבוק לכרס וחלק שאינו דבוק לכרס ובראש צדו העב יש ג״כ דק ולכן אם ניקב בצדו העב בהחלק הדבוק לכרס טרפה וכן בהדק שבצד העב אם ניקב שם טרפה [ט״ז ופר״ח]:

ד ובהחלק העב שאינו דבוק לכרס אם ניקב שם יש אוסרין [ד״ח פ״ג אות ר״ל בשם חכמי פראג] ויש מתירין [הג״א וריו״ו וד״ח שם] ולזה נוטה דעת רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ ופשוט הוא שיש לסמוך על דיעה זו בהפ״מ וכן הסכימו גדולי האחרונים [פר״ח ותב״ש] ויש מי שמפקפק בזה דבאמת מלשון הש״ס מבואר שהחילוק הוא רק בין צד העב לצד הדק [כרו״פ] אך שי״ל דעיקר טעם דטרפות נקב בטחול הוא מפני שע״י זה יוכלו להתקלקל הכרס והמעיים [פרישה בשם רנ״ש] ולכן כל מה שדברו חז״ל בזה הוא רק במקום הדבוק לכרס אך לפ״ז למה להו לחז״ל לומר דבצד הדק כשרה הא הצד הדק אינו מחובר לכרס כלל וצ״ע:

ה ואפילו לא ניקב מעבר לעבר אם לא נשאר שלם מתחתיו כעובי דינר זהב טרפה דקים להו לחז״ל דכל שלא נשתייר כשיעור זה לא תחיה הבעל חי ושיעור עובי דינר זהב לא ידענו אך הרשב״א כתב שהוא פחות מחצי עוביו וטעמו מדאמרו חז״ל [נ״ה:] נשתייר כעובי דינר זהב ולשון שיור הוא עכ״פ פחות מחצי ואע״ג דשירי מנחות נקראים שיריים והם הרבה יותר מהקומץ זהו על שם החשיבות מפני שעולה הקומץ על גבי המזבח וכן שירי הדם נקראים שיריים על שם שההזאות הוא על המזבח לכן המותר נקראים שיריים אע״פ שהן הרבה יותר דשיריים הוא לשון טפל ג״כ [כמו בר״ה י״ז. לשארית נחלתו למי שמשים עצמו כשיריים ויש לדקדק בלשון המשנה עירובין פ׳: אבל בשירי עירוב וערש״י שם ודו״ק]:

ו והנה לפי מה שנתבאר דגם בדק שבעב כשניקב טרפה צ״ל דגם בזה הוי עובי דינר זהב פחות מחצי עוביו דאל״כ הו״ל להרשב״א והטור והש״ע לבאר זה וכן צ״ל בעגלים הדקים שגם בהם עובי דינר זהב פחות מחצי עוביו דזה דוחק לומר דרק בחצי עוביו משערינן כל אחד כפי מה שהוא כמו שיש מהגדולים שסוברים כן [עתב״ש סק״ט ופמ״ג סק״א] שהרי בגמ׳ לא הזכירו רק שיעור עובי דינר זהב ולפ״ז איך כתבו הרשב״א והטור שהוא עכ״פ פחות מחצי עוביו והרי לפי חשבון זה לא יגיע בהעב אף לחלק רביעית כמובן אך אפשר לומר דהגמ׳ שאמרה כעובי דינר זהב הוא על העב ובבהמה גדולה ולפי ערך זה יש לשער בכל בהמה דקה וכן בהדק שבעב והכלל הוא שהוא מעט פחות מחצי עוביו ויען שגם זה קשה לשער כמה הוא הפחות לכן יש לשער שישאר מחצה עוביו וצ״ע [ואם נאמר כן א״ש מ״ש הב״י בשם הרשב״א דכל שניקב עד מחציתו כשרה וכ״כ בת״ח והקשה התב״ש סק״ח הא גם פחות מזה כשר ע״ש ולפמ״ש א״ש דבצד הדק שבעב ובעגלים בהכרח לומר כן ועפר״ח בקו״א והתב״ש והפמ״ג דחו דבריו ולענ״ד דבריו ברורים וסובר כמ״ש דאין לנו שיעור רק דינר זהב ודו״ק]:

ז דבר פשוט הוא דא״צ עובי דינר רק תחת הנקב ולא בצדדי הנקב ואפילו אם נחתך הדק וסמוך לחתך זה ניקב העב ואין בין נקב זה למקום החתך רק משהו או אפילו לא כלום כל שיש תחתיו כעובי דינר כשר [תב״ש סק״ב] וכן אם ניקבו שני צדדיו דהיינו הצד הדבוק לכרס וצד שכנגדו זה כנגד זה ובאמצע נשאר בשר הטחול כעובי דינר כשר [שם] ואין לאסור מטעם שהעור ניקב זה כנגד זה דבטחול לאו בעור תליא מילתא רק בשיור עובי דינר ובכל גווני שנשאר עובי דינר כשר ולא עוד אלא אפילו ניקב בהעב זה שלא כנגד זה כגון שבצד זה ניקב ונשאר כעובי דינר וגם בצד שכנגדו ניקב ונשאר כעובי דינר ואלו היו זה כנגד זה היה נקב מפולש ג״כ כשר רק בזה בעינן שיהיה גם בין נקב לנקב רוחב עובי דינר זהב דאל״כ הרי הם כנוגעים להדדי וה״ל מפולש [שם]:

ח עור הטחול מצטרף להעובי דינר אבל הקרום שעל הטחול שהוא חלב טמא אינו מצטרף [ט״ז סק״ב ועי׳ פמ״ג] שהרי אינו עצם טחול ואיך יצטרף וגם סתימתו אינו מועיל שהרי חלב טמא הוא כמ״ש בסי׳ ס״ד ועוד דאין סתימה מועלת לנקב הטחול כמ״ש בסעי׳ ב׳:

ט נחתך מקצת הטחול דינו כניקב דבמקום הדק כשר ובמקום העב טרפה ויש מכשירים בנחתך גם במקום העב דניקב גרוע מנחתך דהכאב יותר גדול [ב״י בשם עיטור] וכבר הכריעו הרשב״א והטור דדמי לניקב ע״ש ודע דזה שנחתך במקום הדק כשרה לא משכחת לה אלא בהכניס סכין מבחוץ וחתכו למקצת טחול ולא פגע בשארי אברים דאלו נחתך או ניקב ע״י מחט הנמצא בטחול טרפה דהוי מחט שנמצא בחלל הגוף ולכן מה שהכשרנו בניקב בצד הדק או כשנשתייר כעובי דינר אינו אלא בניקב ע״י חולי דע״י מחט בכל ענין טרפה וכ״כ האחרונים [וז״ש רש״י שם ולא יצא המחט לחוץ דוגמא בעלמא נקיט כמ״ש הש״ך סק״א]:

י כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ נקרע הטחול או נימוקה או לקתה בשינוי בשר דינה כניקבה וכן כל מקום שהבשר רע ונרקב דינו כניקב ואם מים בטחול אפילו עכורין וסרוחין אם הבשר סביבו שלם כשר עכ״ל וכל זה כשזהו בצד העב אבל בצד הדק לית לן בה וזה שכתב לקתה בשינוי בשר כלומר דליקוי בשינוי מראה בלבד אין זה כלום דדווקא בריאה שטריפתה הוא מפני הקרום בלבד שפיר פוסל שינוי מראה ולא בטחול אלא בטחול תלוי אם הבשר נשתנה בעצם איכותה ונעשית כנתמסמס ולכן דקדק וכתב בשינוי בשר ולא כתב בשינוי מראה וכ״כ כל הגדולים דלא כיש מי שרוצה להחמיר בזה [ש״ך וט״ז ופר״ח וכרו״פ ונוב״י דלא כהתב״ש שגמגם בזה] וזהו שמסיים וכן כל מקום שהבשר רע ונרקב דינו כניקב כלומר לא לבד בטחול אלא בכל האברים הדין כן ומזה מבואר להדיא דמ״ש מקודם בטחול שינוי בשר ג״כ מירירי באופן זה וכשלא נשתייר כעובי דינר בשר שלם וטוב ועי׳ בסי׳ נ׳:

יא וזה שכתב ואם מים בטחול אפילו עכורים וסרוחים אם הבשר סביבו שלם כשר מירירי כשנשתייר בשר כעובי דינר זהב [ט״ז וש״ך] וקמ״ל דלא אמרינן דסופו לירקב הכל וטרפה אף כשנשתייר כעובי דינר ויש מי שרוצה לומר דכוונתו להכשיר אף כשלא נשתייר כעובי דינר [ב״ח] ודחו דבריו [ולפמ״ש בסעי׳ י״ב י״ל דזהו כוונת הב״ח]:

יב וכל זה הוא כשהקלקול מתחיל מבחוץ אבל אם מבחוץ שלם מכל צד ובלי שום קלקול אף אם מבפנים נתקלקל כולו באופן שלא נשאר כעובי דינר כשר [ט״ז ס״ס זה ופר״ח סק״ח וכרו״פ סק״ד ותי״ק ומ״י] ויש מי שאוסר גם בכה״ג [תב״ש סק״ו ועפמ״ג] ובוודאי בהפ״מ יש לסמוך על דעת המתירים ויראה לי דזהו אם גם מהבשר נשאר מעט סביב אבל אם כלה כל הבשר ולא נשאר רק עור הטחול קשה להקל דעור הטחול כשם שאין הטרפות תלוי בו כמו כן אינו מציל מהטרפות אף שמצרפין אותו לעובי דינר כמ״ש מ״מ הוא בעצמו אינו כלום [ומצאתי שכ״כ הפ״ת בשם נחלת עזריאל ע״ש]:

יג וכן כשיש מכות וחבורות על הטחול אם הם בצד הדק כשר ואם בצד העב חותכין המכות והחבורות ואם נשאר תחתיהם בשר נקי כעובי דינר כשר ואם לאו טרפה וכבר נתבאר דהדק שבעב דינו כהעב וכשיבש הטחול נראה ג״כ דדינו כניקב כמו בריאה וחותכין מקום היבש ואם נשאר תחתיו כעובי דינר כשר ובריאה נתבאר מה נקרא יבש ע״ש:

יד כשאמרו ניטל הטחול כשרה לא שנא נבראת חסירת טחול ולא שנא ניטל ע״י חולי ואע״ג דבכוליא יתבאר בסי׳ מ״ד דניטל ע״י חולי טרפה זהו מפני שלכוליא יש שיעור בהקטינה כמ״ש שם ולכן כשהקטינה לפחות מכשיעור ונטרפה לא תחזור להכשירה משא״כ בטחול אין לו שיעור ואף גם בכוליא יש חולקין כמ״ש שם ומ״מ יש מי שאומר דדוקא ע״י חולי שהקטינה אבל בחולי שנימוקה טרפה דכשהגיע הנימוק עד שלא נשאר בעובי דינר הא נטרפה ואיך תחזור להכשירה [כרו״פ סק״ח] ויש מי שאומר דגם בכה״ג כשרה לפי שאין החולי גורם הטרפות אבל בכוליא הקטנות גורם הטרפות [תי״ק סי׳ נ׳ סק״ב] וראיה לזה מדלא הזכירו הפוסקים דין זה בטחול [שם] ומ״מ מצד הסברא נראה כדיעה ראשונה למאן דמטריף בכוליא בכה״ג וצ״ע לדינא:

טו נמצאו שני טחולין כשרה דהגם שכל יתר כנטול דמי מ״מ בטחול גם נטולה כשר וזהו לדעת המפרשים כל יתר כנטול כפשוטו אבל למי שסובר כל יתר כנטול ממקום חבירו כמ״ש בסי׳ מ״א סעיף ל״ט ע״ש אם דבוקים זל״ז במקום העב טרפה שהרי ישאר נקב בשם וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ה׳ דיש מחמירים אם נמצא כמין טחול בצד העב וטוב להחמיר אם לא במקום הפ״מ עכ״ל דבהפסד מרובה לא חיישינן לדיעה זו מפני שרוב הפוסקים לא פירשו כן כמ״ש שם ועוד דגם לדיעה זו מי יימר דכנטול עד סופו שמא כנטול עד אמצעיתו וישתייר כעובי דינר אא״כ מחוברים זל״ז בכל צדדי העובי [עב״י ס״ס מ״א] ועוד שהרי כבר נתבאר דטעמא דנקב הוא משום הכאב ובזה לא שייך כאב כמובן [פרישה] וזהו טעם הטור שכתב בכאן דכשרה ולא הביא כלל דעת אחרת אף שבס״ס מ״א הביאה ע״ש [ועב״ח שהחמיר בזה ולפמ״ש א״ש וא״צ לטעם הש״ך סק״ט ע״ש ודו״ק]:

טז אם יש שני טחולין ובאחד יש נקב בצד העב אם יש להכיר שהנקובה היא היתרת כשרה ואם לאו טרפה מספק [צ״צ סי׳ צ״ח ומ״ר] ויש מי שמטריף בכל עניין מטעם שהרי הטרפות אינו מטעם עצם הנקב אלא מטעם הכאב א״כ מה לי אחד מה לי יתרת סוף סוף לא תוכל לחיות מפני הכאב [פר״ח סק״ו] ודע דיתר טחול אינו אלא כשיש על השני צורת טחול אבל בלא״ה הוה דלדול בעלמא וכשר לכל הדיעות [פמ״ג סק״ט ע״ש]:

יז כתב הרמב״ם בפ״ו טחול העוף עגול כענבה ואינו דומה לשל בהמה לפיכך אין הנקב פוסל בו עכ״ל והרשב״א ז״ל כתב דאדרבא מצד הסברא היה נראה דכולו הוא צד עב וככל מקום הנקב פוסל בו אלא שכבר הורה זקן [טור] ודעתו נוטה לאסור וכ״כ הישׁ״ש [סי׳ פ״ה] שקולא גדולה היא לסתור הכלל שאמרו חז״ל כל מה שטרפה בבהמה טרפה גם בעוף וכמה מהפוסקים שאוסרים [רא״ה בבד״ה ופר״ח סקי״א] ויש מי שאומר בטעמו של הרמב״ם משום דטעם הטרפות הוא דכשניקב בהעב הדבוק לכרס יתקלקל הכרס ובעוף לא שייך זה שהטחול בעוף מונח בפ״ע [דו״פ בשם רנ״ש] אך לפי הטעם שכתבנו דמשום כאב מיטרפה אין טעם זה כלום ולי נראה ברור דהרמב״ם דקדק כן מתוך המשנה דכבר כתבנו שהרמב״ם דקדק בדבריו דלכן לא מנו חכמי המשנה נקובת הטחול משום דטריפתו אינו בכל מקום של טחול ואי ס״ד דטחול של עוף דינו כולו כעובי מפני מה לא מנו אותה במשנה דטרפות העוף [נ״ו.] אלא ודאי דבכולו כשר ואם תאמר למה לא מנו אותה במשנה דאלו כשרות בעוף די״ל דזהו משנה שאינה צריכה דכיון דבכשרות דבהמה שנינו דניטל הטחול כשר כ״ש ניקב דבניטל אין הפרש בין בהמה לעוף וזה ששנו חכמים דכל מה שבבהמה כנגדו בעוף זהו כשכל האבר יש לו דין אחד ולא בטחול שבבהמה דיש בה דינין מחולקין [ולכן לא תלה דין זה בסברתו]:

יח אם יש נקב בטחול בצד העב וניכר שהוא בתולדתו כגון שיש לו שפה סביב ונראה ברור שהוא בתולדה הרבה מהגדולים מתירים ולא מיבעיא אם נדון נקב זה כחסר ולא כנקב הא ניטל הטחול כשר אפילו ניטל כולו וכ״ש מקצתו אלא אפילו אם נדונו כנקב שנעשה אח״כ מ״מ הא טריפות דנקב בטחול אינו מצד עצם הנקב אלא מצד הכאב או מצד הכרס כמו שנתבאר וכל זה לא שייך בנקב בתולדה אלא שי״א מי מעיד לנו שהוא בתולדה שמא ניקב ונתרפא ונראה כמו שהוא בתולדה אמנם אם רבים הם הנמצאים נקב כזה ומצומצם במקום אחד אין ספק בדבר שהוא בתולדה וכשר ולכן בנקבים הנמצאים בעגלים בצד העב בהדק שבו ומצוי הדבר הרבה פשיטא שיש להכשיר והגם שקודם שהיה הדבר מצוי נחלקו בזה הגדולים מ״מ כשהדבר מצוי אין חולק בדבר ולכן בזמנינו זה שנתהוה גם בשוורים ובהמות נקב כזה כמו שראיתי בעיני כשהייתי במדינת רייסין ובתחלה היה הדבר קשה עלי להכשיר אמנם אח״כ כשנתרבה הדבר חזר דינם להיות כעגלים דאיזה חילוק יש בדבר ונתפשט הדבר להכשירם וכפי הנראה שתלוי בגידול הבהמות לפי המקום ופה במדינת ליטא לא שמעתי שיהיו מצויים נקבים כאלה בגדולים רק בעגלים ונהרא נהרא ופשטיה [עט״ז סק״ב ונקה״כ ופר״ח ותב״ש ופמ״ג וצ״ל ועוד תשו׳ והכל מודים כשהדבר מצוי הרבה שכשר]:

סימן מד

א [דיני טרפות בכליות ובו כ״ה סעיפים].

שנו חכמים במשנה [נ״ד.] דניטלו הכליות כשרה לפיכך אם נבראת בכוליא אחת או בג׳ כליות כשרה שהרי כל יתר כנטול דמי ונטול כשר ואפילו דבוקים במקום החריץ דהיינו בלובן שבכוליא כשר [ב״ח] ורק לקרבן פסול בחסר כוליא או יתרת מטעם חסרון [בכורות ל״ט.] ומזה גופה ראיה מדפסל רחמנא לגבוה מכלל דלהדיוט שרי [רי״ף] ולקמן יתבאר אם יש חילוק בין ניטל ביד לניטל ע״י חולי ויש מי שרוצה לומר דלמאן דס״ל בפירוש כל יתר כנטול דמי כנטול ממקומו כמ״ש בס״ס מ״א ע״ש ולפי מה שיתבאר דכוליא שהקטינה עד כפול בדקה וכענבה בגסה טרפה א״כ אם דבוקים זל״ז עד שכשינטלו זה מזה ממקום חיבורם לא ישאר זה השיעור טרפה [פמ״ג במ״ז סק״א] ולא נראה כן שהרי יתבאר דהקטינה טרפה דווקא מחמת חולי אבל בנבראת כך כשרה ובכה״ג פשיטא שאין לנו לדונה יותר מנבראת כך ועוד דלמעשה ודאי דאין לחוש בזה דהעיקר כפירוש רוב המפרשים דכל יתר כנטול דמי היינו כנטול אחת כמ״ש בסי׳ מ״ג סעי׳ ט״ו ע״ש:

ב איתא בגמ׳ [נ״ה.] לקתה בכוליא אחת טרפה והוא דמטי לקותא למקום חריץ וזה חיורא דתותי מתני שהגידין מעורים שם והוא אמצעית הכוליא [רש״י] וזה הלובן שתחת המתניים שנכנס בתוך הכוליא [רשב״א] שבשם הוא עיקר חיות של הכליות ולקותא גרע מניטלה דניטלו אפילו שתי הכליות כשר ולקתה אפילו באחת טרפה וכ״ש בשתים [רש״י] ואין זה מן התימא שיהא קלקול בהאבר חמור יותר מניטל כל האבר שהרי גם בטחול כן הוא דניטל כשר וניקב בסומכיה טרפה כמ״ש בסי׳ מ״ג:

ג וטעמא דמילתא דכך קבלו חז״ל עד הלכה למשה מסיני שיש שהקלקול בגוף האבר גרע יותר מניטל כל האבר דבניטל כל האבר יכולה לחיות שאין אבר זה מאיברי החיות אבל בקלקולו של האבר לא תוכל לחיות מפני הכאב כמ״ש טעם זה גם בטחול ולכן כדמטי לקותא למקום לובן הכוליא שבשם עיקר חיות האבר של הכוליא תמות מפני הכאב או שעי״ז תתקלקל כל הגוף וכל שלא הגיע להלובן אין המכה חזקה ותוכל לסבול הכאב ולא תזיק לכל הגוף:

ד ומהו לקותא פירש״י כגון שמליאה מוגלא ע״ש אבל הרמב״ם והטור כתבו ששני דברים הם ומוגלא הוא טרפות בפ״ע ולקותא מקרי כל שנתמסמס הבשר עד שאם יאחוז אדם במקצתו מתמסמס ונופל והוא שיגיע הליקוי והמוגלא על הלובן [טור] וכל שלא הגיע להלובן אף אם הגיע עד הלובן כשר [ש״ך סק״ה] ויש מחמירים גם בהגיע עד הלובן אם אין בשר בריא מפסיק בין הלקותא והמוגלא לבין הלובן [לבוש ותב״ש] ואין כן דעת רוב הפוסקים ולפנינו הגירסא בטור ג״כ על הלובן כלומר בתוך הלובן וכן מתבאר מדברי רבותינו הראשונים:

ה אמנם יש מי שאומר דרק בלקותא בעינן מקום חריץ אבל במוגלא גם אם לא הגיע להחריץ טרפה כל שהמכה ניכר מבחוץ [יש״ש סי׳ פ״ו] ולכאורה גם מלשון הרמב״ם בספ״ח משמע כן שכתב וכן אם לקתה הכוליא והוא שיעשה בשרה כבשר המת שהבאיש אחר ימים שאם תאחוז במקצתו יתמסמס ויפול והגיע חולי זה עד הלובן שבתוך הכוליא ה״ז טרפה וכן אם נמצאת בכוליא ליחה אע״פ שאינה סרוחה או שנמצא בה מים עכורים או סרוחים ה״ז טרפה אבל אם נמצא בה מים זכים ה״ז מותרת עכ״ל ומדלא הזכיר בליחה דהיינו מוגלא שיגיע עד הלובן ש״מ דבמוגלא לא בעינן כלל עד הלובן [ועכ״מ]:

ו אבל הטור והש״ע כתבו מפורש דגם במוגלא בעינן עד הלובן וכ״כ הרשב״א וכ״ש לפירש״י שמפרש דלקותא הוא מוגלא הלא אמרינן בגמ׳ מפורש דבעינן שיגיע להלובן ויש חששו להחמיר כדיעה ראשונה לחלק בין לקותא למוגלא ובמוגלא כל שהמכה ניכר מבחוץ טרפה אפילו לא הגיע למקום חריץ [ש״ך סק״ה וט״ז סק״ו] ויש שלא חששו כלל לדיעה זו [פר״ח ופלתי סק״ו] וראיה לה שהרי לקותא דנתמסמס גריעא טובא ממוגלא כדמוכח מריאה דבועות מלאות מוגלא כשר וריאה שנתמסמסה טרפה וכיון דבכוליא בנתמסמס בעינן עד הלובן כ״ש במוגלא ועוד שהרי הכוליא עיקר טרפותה היא בהלובן ועוד דכיון דלפירש״י מבואר כן להדיא בגמ׳ ובדברי הרמב״ם אין מפורש להיפך וי״ל דארישא סמיך נקטינן כן וכן נראה עיקר ודבר פשוט הוא שבהפ״מ יש לסמוך בפשיטות על דיעות אלו:

ז כבר נתבאר דליחה אע״פ שאינה סרוחה טרפה ומים עכורים וסרוחים טרפה כשהגיע להלובן אבל מים זכים אפילו הגיע ללובן כשר ונראה דאם קודם שיגיע ללובן המים עכורים או סרוחים ובהגיעם ללובן נעשו זכים ג״כ כשר דהעיקר תלוי בהלובן ואפילו נמצאו המים זכים בשלחופית קטנה ג״כ כשר ואם נמצאת מליאת מים שמראיהם רע אבל לא היו עבים ועכורים אלא מראיהם כרכומי כמראה הדבש כשרה דזהו כמים זכים ויש מי שאוסר וס״ל דמראה דבש הוי דינו כליחה וכתב רבינו הרמ״א דהכי נהוג אבל אם נמצא בה דם לכל הדיעות דינו כמים זכים דאע״ג דדם נוטה הרבה למים עכורים מ״מ כיון דהכוליא כולה דם אין זה בגדר לקותא כלל [ש״ך וט״ז] ויש מי שרוצה לומר דגם במים זכים בעינן שמקצת הלובן יהא שלם שלא יהיה בו אפילו מים זכים ולא ידעינן חומרא זו מנ״ל ואין עיקר לחומרא זו [עט״ז סק״ח וסק״י ועפמ״ג שם ודו״ק] ודע דכל הטרפות שנתבארו בכוליא דבעינן שיגיע להלובן כמ״ש ה״ה אם הליקותא בהלובן לבדו וכל הכוליא בריאה ושלימה ג״כ טרפה דעיקר החיות של הכוליא בהלובן תלוי:

ח כתבו הטור והש״ע סעי׳ א׳ ניטלו הכליות כשרה וכו׳ וכן אם ניקבה הכוליא או נחתכה אפילו עד מקום חריץ כשרה ובטור כתב אם ניקבו או חסרו אפילו אם הגיע החסרון והנקב עד הלובן כשרה עכ״ל והנה בפירוש חסרה יש לפרש או שחסרה ע״י חולי או ע״י חתיכה ונראה שבש״ע בכוונה שינה מלשון הטור להורות דדווקא בחסרון ע״י סכין כשרה אבל ע״י חולי הוי כנתמסמסה וכן בניקבה ע״י חולי הוי כנתמסמסה ובאמת יש מי שסובר כן [ב״ח בשם או״ה הארוך] ושארי הפוסקים לא חילקו בזה [שם] ולמעשה יש להתיישב בזה [שם] ובאמת גם בניקבה או חסרה ע״י חולי י״ל דלא דמי לנתמסמסה דמאי דהוי הוי ולא יגדל הכאב עוד משא״כ בנתמסמסה תגדל הכאב [ט״ז ופר״ח] מיהו מלשון הש״ע משמע דאין חילוק וצ״ע:

ט ונראה דבניקב או נחתך אפילו הגיע לתוך החריץ כשרה דאל״כ הא גם בנתמסמסה כשרה וזה שכתוב בטור וש״ע עד החריץ הכוונה עד ועד בכלל כלומר לתוך החריץ [ט״ז וש״ך ופר״ח] ויש מי שאומר דרק בניקב כשר אבל נחתך טרפה [הג״א] וזהו דיעה יחידאה וכל הפוסקים לא ס״ל כן וטעמו משום דכתיב באיוב [ט״ז] יפלח כליותי ולא יחמול ובגמ׳ [מ״ג.] מבואר דמעשה נסים הוא אבל בלא נס הוי מכת מות אבל באמת אין ראיה מזה כמו שיתבאר בס״ד׃

י כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ מכת חרב דינו כלקתה הכוליא עכ״ל והקשו עליו דזהו מאן דס״ל דנחתכה טרפה אבל למאי דקיי״ל דנחתכה כשרה א״כ מה לי נחתכה בסכין או בחרב ויש מי שאומר דמכת חרב היינו שנחלקה לשנים וזהו טרפה [ט״ז סק״ה] ואינו מובן איזה חילוק יש בין נחלקה לשנים או לשלשה ואין סברא לחלק בזה [ש״ך סק״ז] ועוד דא״כ עיקר חסר מן הספר דאטו מכת חרב משמע דווקא נחלקה לשנים ויש מי שאומר דמכת חרב היינו מכה בכח [שם] וכן נראה עיקר דהכאה בחרב הוא הכאה בכח משא״כ חתיכה בסכין וזהו שאמר איוב יפלח כליותי דלשון יפלח משמע בכח כמו דכתיב במשלי עד יפלח חץ כבידו וידוע שהחץ מכה בכח וכן בתהלים כמו פולח ובוקע בארץ שזהו בכח כדרך שבוקעין עצים׃

יא ויש מהגדולים שדחו פי׳ זה מטעם דמי יוכל לשער מה נקרא בכח ומה נקרא שלא בכח [פלתי] ואין זה דיחוי כלל דכל שנעשה דרך חתיכה הוי שלא בכח וכל שנעשה דרך הכאה הוי בכח ועוד דחו פי׳ זה ממה שמבואר בגמ׳ [נ״ד.] רבי פפא ריישבא מחו בכוליא ע״י חץ והכשירו ע״ש ולא מצינו שדקדקו אם הגיע המכה למקום חריץ אם לאו ע״ש והרי זהו בכח והכשירו [פר״ח] וגם זה ל״ק כלל דבע״כ צ״ל שדקדקו שלא הגיע למקום החריץ דאל״כ שמא נפל החץ לחלל הגוף וכן פירש״י שם וז״ל מחו בכוליתא מכין בחץ החיה בכולייתא מלמעלה ומכוונים שאין החץ נכנס ויורדת למטה מן הכליות לחלל עכ״ל וכיון שדקדקו שיהיה רק מלמעלה הרי אין שם מקום הלובן כלל [והפליתי פי׳ מכת חרב שנעשה עי״ז פצעים וחבורות ומוליד חום והוי סכנה לכל הגוף ע״ש]׃

יב כתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ נמצאו בכוליא אבנים כשרה עכ״ל ולא חילק בין מקום חריץ לשלא במקום חריץ ומשמע דגם אם נמצאו במקום חריץ כשרה וכן הסכימו כל האחרונים [ש״ך וט״ז ופר״ח וכרו״פ] ובהכרח צ״ל כן דשלא במקום חריץ מאי רבותא דבאמת אין זה חולי כלל דדרך הכוליא להוליד אבנים ומשם יורדים לגיד הערוה [ש״ך בשם רוקח] וזהו מהלכות הרופאים כידוע ואף שאפשר שע״י האבנים תעצר השתן מ״מ אין דבר זה מהטרפות שמנו חכמים ויש שמשמע מדבריהם דכשהאבנים הם במקום החריץ טרפה [עב״י] ואולי מפני טעם זה דעצירת השתן ומ״מ לא קיי״ל כן וכן הסכימו כל גדולי הפוסקים׃

יג מעשה בבהמה שנמצאת ריעותא בכוליא שהיתה סרוחה ולא הספיקו לבדוק אם הגיע עד החריץ ונאבדה טרפה [באה״ט בשם כנה״ג] דכל שיש ריעותא לפנינו הבדיקה מעכבת בדיעבד וכן אם שנים אומרים שראו הכוליא ולא ראו הסרחון ושנים אומרים שראו הסרחון אין כאן הכחשה וטרפה דאלו ראו ואלו לא ראו שהרי אין אומרים שלא היתה סרחון אלא לא ראו הסרחון ולכן אם באמת אומרים שראו שלא היה בה סרחון אוקי תרי להדי תרי ובהמה משנשחטה בחזקת היתר עומדת [שם] ואם ראו בכוליא מים והריחו ריח סרחון ואינם יודעים בבירור שהסרחון הוא מהמים שבכוליא תלינן שהסרחון הוא ממנה וטרפה אף שיש לתלות הסרחון בדבר אחר מ״מ כיון שלא ראו להדיא שהמים הם זכים בלא סרחון טרפה [שם] ואפשר אם גם לא ראו שהגיעו המים עד החריץ יש להקל מטעם ס״ס אם הגיעו לחריץ ואת״ל שהגיעו לחריץ שמא המים זכים והסרחון הוא ממקום אחר וצ״ע למעשה׃

יד כוליא שהקטינה טרפה וכמה תקטן ותטרף בבהמה דקה עד כפול ופול בכלל טרפה ובגסה עד כענבה בינונית וענבה בכלל טרפה וענבה הוא מענבי הגפן וגדולה הרבה מפול ואף דהאידנא אינו כן זהו מפני שנתקלקלו הפירות ובימים הקדמונים היו הרבה גדולים מפול והרי גם בזית קבלה בידינו שהיא כחצי ביצה ועינינו רואות בזמנינו זה שלא תגיע אף לרבע ביצה [ט״ז סקי״ב בשם רש״ל]׃

טו בגמ׳ [נ״ה׃] איתא בלשון זה הכוליא שהקטינה בדקה עד כפול בגסה עד כענבה בינונית וכתבו כל רבותינו הראשונים דגם כפול וכענבה טרפה והטעם דלהדיא איתא בגמ׳ שם דכל שיעורי חכמים להחמיר ולפ״ז אמרינן עד ולא עד בכלל כיון דהוי לחומרא ותמהו על בה״ג שכתב דכפול וכענבה כשרה ויש שרצו לתרץ דבריו דזהו רק שיעורי חכמים שבמשנה ובברייתא ולא בגמ׳ [ב״ח ופר״ח] ועכ״ז מנ״ל לפרש לקולא ולכן העיקר כדברי הטור והש״ע דטרפה [שם]׃

טז ולענ״ד נראה דהבה״ג דקדק מלשון הגמ׳ עצמה דאימתי שייך לומר עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל בשלשון עד מוכרח להיות כמו במשנה דשם [נ״ד.] בגרגרת ששנינו עד כמה תחסר עד כאיסר האיטלקי וכן במשנה דכלים [פ״ב מ״ב] מלוג עד סאה מסאה עד סאתים וכן בכל מקום אבל בכאן אי ס״ד דגם כפול וכענבה טרפה הו״ל לומר הכוליא שהקטינה בדקה כפול ובגסה כענבה טרפה וממילא מובן דכ״ש כשהקטינה עד למטה משיעור זה

אלא ודאי דה״פ דכשהקטינה עד כפול ועד כענבה כשרה אבל בפחות מפול וענבה טרפה וכפול וענבה כשרה ומיהו לדינא קיי״ל דטרפה כפסק הטור והש״ע:

יז וזה שהקטינה טרפה דווקא כשנתקטנה ע״י חולי אבל אם היתה קטנה בתולדתה כשרה והיכי ידעינן אי הוי מחמת חולי אי לא חזינן שהקרום שלה כווץ בידוע שמחמת חולי הוא ואם אינו כווץ אלא שעשוי כמדת כוליא מוכחא מילתא שמתחלת ברייתה היא כך וכשרה והבדיקה הפשוטה לבדוק מקומה אם היא כולה מליאה ואין שם חלל סביבותיה ולא ריקוב כלל אז ניכר שכן היא מתחלת ברייתה ואם נמצא שם חלל הרי הקטינה וטרפה [ש״ך סקי״ד] ואם אין ביכולת לעמוד על הבירור אם הקטינה מחמת חולי אם לאו טרפה אא״כ יש איזה ראיה מוכחת שזהו בתולדה כגון שגם הכוליא השניה משונית בברייתה וכיוצא בזה [עפ״ת סק״ו]:

יח כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ יש מי שכתב שכשאמרו ניטלו הכליות כשרה היינו כשניטלו ביד או כשנבראת כך אבל אם ניטלה ע״י חולי כיון שהקטינה לפחות מכשיעור כבר נאסרה ואיך תחזור להכשירה כשגמרו לכלות ולהמק ולפ״ז צריך לבדוק אם הכיס שלהם מלא חלב ניכר שזה תחלת ברייתה וכשרה ואם נמצא שם חלל ומקום ריק ניכר שהיו לה כליות אלא שנימוחו וטרפה עכ״ל:

יט ויש חולקין בזה דכיון ששנינו ניטלו הכליות כשרה משמע בכל עניין ואין זה מן התימא שתחזור להכשירו שהרי כיוצא בזה מצינו בריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה וקודם הסתימה היא טריפה וכן בחצר הכבד שניקב ואח״כ נסתם חוזר להכשירו [רש״ל ס״ס פ״ח ופר״ח] וזה שאמרו חז״ל [ס״ח:] דכיון שנטרפה שוב אין לה היתר זהו ע״י מעשה בני אדם [שם] כגון בהא דקיי״ל נחתך בצומת הגידין טרפה ולמעלה מזה כשרה כמ״ש בסי׳ נ״ו ולכן אם היה חתך בצומת הגידין ונרצה להכשירה ע״י שנחתוך למעלה מזה אי אפשר שתחזור להכשירה אבל במה שנתהוה מעצמותה חוזר להכשירה:

כ וגדולי האחרונים הסכימו לפסק הש״ע דוודאי א״א לטריפה שתחזור להכשירה אפילו מעצמותה וזה שריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה זהו מפני דהוי סתימה דמעיקרא כמ״ש בסי׳ ל״ט [ש״ך וט״ז] ומחצר הכבד אין ראיה כלל דטרפות זו לא נזכרה בגמ׳ כלל והיא חומרא מבה״ג מטעם דסוף הכבד להנטל לכן כשנסתמה אין סוף הכבד להנטל ולענ״ד נראה דגם כליות דומין לזה שהרי כל מיני טרפות שבכליות אין הטריפות מצד עצם האבר אלא מפני הכאב או מפני שהקלקול יהיה במשך העת בכל הגוף שהכליות עצמן אינן מהאיברים שהחיות תלוי בהם כמו שבארנו וכיון שאנו רואים שנסתלק הכאב ע״י שנחסר כולו וכל הגוף לא נתקלקל למה נטריפה אמנם למעשה קשה להורות בזה נגד הש״ע ומפרשי הש״ע וצ״ע לדינא:

כא עוד כתב בסעי׳ ז׳ אם היו ג׳ כוליות או יותר והקטינו היתרות ונשארו שתים כהלכתן שלא הקטינו כשרה עכ״ל ויש מי שמדייק מלשון זה כשידוע מי היא היתרת כגון שהשלישית אינה עומדת בשורה עם השתים וכיוצא בזה אבל כשכולן עומדות בשורה אחת והקטינה אחת מהן טרפה דמי יימר שהיתרת נתקטנה דילמא העיקרית נתקטנה [ב״ח] וי״א דאין זה סברא כלל דכיון ששתים נשארו כהלכתן אין לנו להטיל עליהן שם יתרת ולא שייך לקרא אחת מהן יתרת בבירור וכל שנשארו שתים כהלכתן כשרה [ט״ז סקי״ד] וכמה מהפוסקים מסכימים לסברא זו וס״ל דאינה טרפה אא״כ שתים המה במקום אחד והשלישית רחוקה מהם ונתקטנו אחת מהשתים וזהו ג״כ כהי״א [עש״ך סקט״ז שכתב דהמהרש״ל ס״ל כן וזהו כדעת הי״א ודלא כהב״ח ומיושב דקדוק הפמ״ג שם]:

כב ויש מי שחולק בעיקר דין זה וס״ל להטריף בכל עניין [פר״ח סקי״ד] וטעמו שהרי טרפות הכליות אינו מצד עצם האבר אלא מפני הכאב א״כ גם אם הכאב הוא בהיתרת סוף סוף לא תהיה מפני הכאב ודברי טעם הם [וכ״כ התב״ש סקי״ב] אך קשה לומר שכל הפוסקים לא ירגישו בזה ונ״ל בטעמם דהנה מצינו בגמ׳ [נ״ד.] בכוליא דמה שלא מנו חכמים בטריפות כשר הוא אף שאנו רואים שמתה מפני זה מ״מ כשר דגמירי דאי בדרי לה סמא חיי ע״ש והנה בחולין לא הובא לא במשנה ולא בגמ׳ דין זה דיתרת בכוליא וממילא דמאי דאיתמר בגמ׳ שם בדין הקטינה הכוליא אינו אלא בשתי כליות התדירים ולכן שפיר קאמרו רבותינו דביתרת כיון שאינו מבואר שם בש״ס כשרה ואף דמתה מפני הכאב גמירי דאי בדרי לה סמא חיי ומ״מ למעשה קשה להקל וצ״ע:

כג הכוליא שהקטינה ולא הספיקו לשער אם נשתייר בה יותר מכפול וכענבה עד שנאבדה כשר מטעם ס״ס ספק שמא נשאר בה כשיעור ואת״ל שלא נשאר כשיעור שמא היא בתולדתה ולכן אם יש איזה הוכחה שע״י חולי הוא כגון שבהכוליא השנייה יש איזה מחלה טרפה [באה״ט בשם כנה״ג] אמנם עתה לא ידעתי אם אנו בקיאים בשיעור ענבה לפי מה שנתבאר דאין זה כענבים שבזמנינו א״כ מי יוכל לשער בגסה אא״כ אם לפי מראית העין ודאי יש בה כשיעור וצ״ע למעשה:

כד אע״ג דשינוי מראה אינו פוסל בכל האיברים לבד מריאה מ״מ כתב הטור בשם העיטור דמסתברא דלובן בכוליא לקותא היא וכל שינוי מראה פוסל בה ואם היא ירוקה כשרה עכ״ל ביאור הדברים דכיון דלקותא פוסל בכוליא כמו שנתבאר ממילא דשינוי מראה זהו לקותא והכוליא נוטה לאדמימות ולכן הלובן פוסל בה ובעינן שהשינוי מראה יגיע לתוך הלובן והגם שא״א להכיר בלובן אם הגיע למקום החריץ דבלא״ה בשם היא לבנה מ״מ אסור מספק דזהו ספיקא דאורייתא [ש״ך סקי״ז בשם רש״ל] אא״כ נראה לעין שהלובן דלקותא לא הגיע לשם וכן כל שינוי מראה לבד ירוקה כשרה וזהו ירוק ככרתי שקורין בלו״א מטעם דאמרינן דאכתי לא נפל בו הדם כמ״ש בסי׳ ל״ח גבי ריאה וי״א דדווקא מראה גע״ל כשרה וזהו ירוק כשעוה אבל בלו״א וגרי״ן טרפה וזהו דעת רבינו הרמ״א בספרו תורת חטאת וטעמו דגע״ל נוטה לאדמימות וגדולי האחרונים [ש״ך סקי״ח וט״ז סקט״ו] תמהו עליו דאדרבא לעניין דם נדה בסי׳ קפ״ח מבואר דגע״ל אינו כמראה אדום ע״ש ולי נראה שטעמו הוא שהרי גם מראה זהב כשר בדם נדה אף דוודאי נוטה לאדום אלא דאין למדין משם דמעיקר דין תורה רק חמשה מיני אדום טרפה ואנן הוא דמחמרינן בכל הנוטה לאדמימות ולכן הקילו במראה זהב ובמראה גע״ל אבל לעולם הרי אנו רואים בחוש שנוטה יותר לאדמימות מגרי״ן ובלו״א ודעת הגדולים כמ״ש מקודם דגע״ל טרפה ובלו״א וגרי״ן כשר:

כה אבל רבינו הב״י בספרו הגדול רוצה לומר דבכל שינוי מראה טרפה ולכן כתב בסעי׳ ח׳ דכל שינוי מראה פוסל בה וכיון דגם בדברי הטור שהכשיר ירוקה יש מחלוקת על איזה מין ירוק כיון כמ״ש ולכן לדינא ראוי להחמיר בכל גווני כדברי רבינו הב״י וכ״כ גדולי אחרונים [פר״ח ותב״ש וכרו״פ] וכיון דהוי ספק תורה יש להחמיר אמנם אם שלקוה וחזרה למראיתה כשרה [י״א] ודע שהלובן שבכוליא יש עליו קרום דק מלמעלה ולפעמים נמצא שחור אם תחת זה הקרום הוא לבן כשאר לובן שבכוליא כשר [פר״ח] וכוליא שהאדימה כולה או מקצתה ואין בה ליחה ולא דבר רע אף שהאדמומית חזק כשרה שהרי בלא״ה היא נוטה לאדמומית אבל שחור טרפה ואף דבדם נדה קיי״ל דשחור אדום הוא אלא שלקה מ״מ הא לקותא בכוליא טרפה ודע כי אין טרפות בכוליא של עוף מפני שהם סגורים בעצם ואין המעיים מגיעים לשם וליקוי הכליות טרפה מטעם שיגיע קלקול להבני מעיים ובעוף לא שייך זה ועוד כיון שהם סגורים בהעצם אינם משמשים לחיות כלל ואינם אלא כחתיכות בשר בעלמא [תב״ש] וגם לובן אין בהם ולאו כלום הוא:

סימן מה

א [דיני שליא ושלחופית שמי רגלים נקוים בה ובו ח׳ סעיפים].

שנו חכמים במשנה [נ״ד.] ניטלה האם שלה כשרה וזהו הרחם שהולד מונח בו ולכן נקראת אם וכמה שמות יש לה אם וטרפחת ושלפוחית [נ״ה.] וכן אם נמצאו בה שני אמות כשרה ואין חילוק בין בהמה לעוף ובעוף נקרא האם המעי שהביציה מונחת בה וזהו דעת רוב הפוסקים דגם בעוף כשר:

ב ומ״מ יש אומרים דבעוף מפני שחיותו מועט טרפה בניטל האם וכן בשתים טרפה דכל יתר כנטול דמי [ש״ך סק״א ופמ״ג] והנה בהפ״מ פשוט הוא דיש לסמוך על רוב הפוסקים דכן משמע ברור מהש״ס שלא הזכירו שיש חילוק בין בהמה לעוף אך שלא בהפ״מ נכון להחמיר [שם]:

ג לפי הכלל שיתבאר בסי׳ נ׳ דכל אבר שניטל כשרה כ״ש ניקב א״כ בניקבה האם ג״כ כשרה מק״ו דניטל ומ״מ כתב רבינו הרמ״א דיש מחמירין לאסור בניקב או נימוק ויש להחמיר אם לא במקום הפ״מ עכ״ל והטעם דכיון דמצינו בטחול דניטל כשר וניקב טרפה י״ל דה״ה אם וגם נימוק גרע מניטל אמנם לדינא העיקר דכשר גם בניקב גם בנימוק דאל״כ היה לו לבעל הש״ס לבאר כן בפירוש ולכן לא החמיר רק שלא במקום הפ״מ:

ד והנה כמה פעמים נמצא בתרנגולת בשלל של בצים שנימוקה ונשפכו הבצים שקורין גישוואלענע בצים והמנהג פשוט להכשיר ולדעת האוסר בנימוק הרי התרנגולת אסורה ואפילו לדעת רבינו הרמ״א היה לנו לאסור עכ״פ שלא במקום הפ״מ ואפשר שאנחנו חושבים בזמנינו תרנגולת להפ״מ והעיקר מפני שאנחנו תופסין העיקר לדינא דניקב ונימוק כשר:

ה יש מהקדמונים שאסרו כשניטלה השלפוחית שמי רגלים נקוים לתוכה וכן כשניקב כיס השתן ויש שהתירו והסכים הרא״ש לדברי המתירים שאין לנו להוסיף על הטרפות מה שלא נזכר להדיא בגמ׳ ומקום חיבור שלפוחית זה הוא בין דבק הירכים אצל החלחולת ומתמצין לתוכה מי המשקין פסולת הגוף ואף כשניטלה מ״מ מי השתן מתמצין למקומן ואין להם כח לחזור לגוף אלא יוצאים לחוץ כמו חלחולת שניקבה וירכים מעמידים אותה וכן יש כמה בני אדם שמי רגלים שלהם יוצאים תמיד ואומרים הרופאים שהשלפוחית שלהם ניקבה או ניטלה והמים המתמצים מן הגוף יוצאים מיד כאשר יגיעו למקום השלפוחית ואותן בני אדם יחיו הרבה שנים [שם] והאוסרים ס״ל דאין ללמוד בהמה מאדם דאדם אית ליה מזלא:

ו וכתב רבינו הרמ״א דהמנהג להטריף בניטלה השלפוחית ואפילו בניקבה המנהג להטריף ע״ש שאנו תופסים להלכה כהאוסרים ולפי דיעה זו בשוורים המשתינים דם צריכים לבדוק השלפוחית אם לא ניקבה וכמדומה לי שאין המנהג כן מפני שהשתנת דם אינו ראיה על נקיבת השלפוחית והרי אנו רואים כמה פעמים שהבהמה משתנת דם ואח״כ פוסקת וגם באדם יש לפעמים כן וכן בהמה המטפטפת מי רגלים לית לן בה ולא חיישינן לנקיבת כיס השתן:

ז אם נמצא מים בחלל הגוף אין זה מהטרפות ורק מחוייבים לבדוק הדקין וכל האיברים אם אין בהם קלקול וכן הורו גדולי הפוסקים [תב״ש] ולכן תרנגולת שבטנה צבה ופתחוה וזב ממנה קילוח מים בודקין הדקין ושארי האיברים אם הם בריאים ושלימים כשרה ואין לחשוש שמא בא זה ע״י נקיבת השלפוחית מהשתן לדעת המטריפים בזה כמ״ש דאין לנו להחזיק ריעותא בזה ויותר בא זה מאיזה מחלה כידוע לרופאים מיהו בבהמה נכון לבדוק השלפוחית ואפילו המים עכורים לית לן בה [שם]:

ח דבר פשוט הוא שמחט הנמצאת בשלל של ביצים התרנגולת טרפה דזהו כמחט שנמצא בחלל הגוף [ט״ז בשם רש״ל]:

סימן מו

א [דיני טריפות בבני מעיים ובו כ״ד סעיפים].

ניקבו הדקין נקב מפולש טרפה ואפילו ניכר שהנקב הוא בתולדה טרפה [לבוש] ובין בבהמה ובין בעוף טרפה שהרי הפרש יצא דרך הנקב לתוך החלל ותמות ואפילו ליחה שבתוכן סותמת הנקב אינו כלום ואפילו היא דבוקה בהן הרבה עד שאין יכולין להוציאה אלא ע״י הדחק קבלו חז״ל [נ׳.] דאינה סתימה וטרפה:

ב קבלו חז״ל [מ״ט:] דחלב טהור סותם הנקב וחלב טמא אינו סותם והטעם דכל חלב טמא יש עליו קרום דק ונקלף הקרום מעל החלב שאינו אדוק בו כל כך ונמצא שהחלב אינו סותם סתימה מעלייתא אלא כבגד הוא פרוש אבל חלב טהור אדוק מאד במקום ששוכב שם ולכן סותם סתימה יפה ולכן יש גם בחלב טהור שאינו סותם מטעם זה כמו הקרום שעל הלב והוא טרפשא דלבא שנתבאר בסי׳ מ׳ וחלב שעל הכרכשתא והיא החלחולת מפני ששני חלבים אלו אינם מהודקים בטוב דהטרפש עשוי ככובע וכן חלב הכרכשתא עגול הוא ככובע ולכן אינם סותמין הנקב [רש״י שם] ולאו דווקא חלב טהור סותם אלא ה״ה בשר סותם הנקב כמ״ש הרמב״ם בפ״ו ע״ש:

ג חלב חיה אע״פ שכולו טהור הוא שאין בו חלב טמא מ״מ לעניין סתימת הנקב אינו סותם אלא מה שסותם בבהמה דסתימת הנקב אינו תלוי מטעם שהוא טהור שהרי יש גם חלב טהור שאינו סותם כמ״ש אלא משום דמהודק שפיר והטמא אינו מהודק ולכן גם בחלב חיה שכנגדו בבהמה אינו סותם גם בחיה אינו סותם דנהי דהתורה התירתו באכילה מ״מ סוף סוף הרי אינו מהודק שפיר:

ד אבל בעופות כל שומן שלהן סותם שהרי בעופות טהורים אין בהם חלב טמא כלל וכל השומן שלהם מהודק בטוב והנה בגמ׳ לא נזכר מפורש שבעוף סותם השומן את הנקב אך כן כתבו כל רבותינו הראשונים ויש מהגדולים שמגמגם בזה מטעם ששומן העוף רך ואינה סתימה יפה [יש״ש סנ״ב] ואין זה השגה כלל דלאו בריכוך תליא מילתא אלא בהידוק יפה והרי גם בבהמה דקה השומן רך ואדרבא אם מדינא לא היה סותם לא היה נמנע הש״ס מלהזכיר זה בפירוש ולכן לית מאן דחש לה וראיה ברורה לזה שהרי בגמ׳ [נ׳.] יש מי שסובר דגם ליחה סותמת ואין לך רך ממנה והרי היא כרוק בעלמא ונהי דלא קיי״ל כן מ״מ בשומן רך פשיטא שסותם ואין ספק בדבר ודע שאין השומן סותם רק נקב שהוא במשהו אבל דבר שצריך שיעור לנקיבתו ולסתימתו כמו בטחול אין הסתימה מועלת דשמא לא נסתמה כשיעור הנצרך [עט״ז וש״ך סק״ג]:

ה וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ א׳ דאינו סותם אלא באותו אבר שהשומן דבוק בו בתולדתו אבל אם סותם נקב של אבר אחר לא מקרי סתימה וטרפה עכ״ל ואמת שכן כתבו רבותינו בעלי התוס׳ שרק השומן ששוכב עליו תמיד ואדוק הוא מאד סותם הנקב ולא של אבר אחר ולכן אין סתימת שומן מועלת בריאה לפי שאין לה שומן [מ״ט: ל״ה הלב] וכ״כ הרא״ש והמרדכי שם ועוד פוסקים [עב״ח] והכי קיי״ל [והט״ז סק״ג מיקל בבשר גם מאבר אחר וכל האחרונים חולקים עליו ע״ש]:

ו אבל מדברי רש״י ז״ל מתבאר להדיא דגם באבר אחר סותם שהרי כתב [שם] על מה שאמרו חז״ל דטרפשא דליבא אינו סותם וז״ל והיינו טעמא דריאה הסרוכה בשומן הלב דאע״ג דהיינו רביתא ואצלו הוא גדל טרפה וכו׳ עכ״ל הרי שכתב להדיא דרק מפני שהטרפש אינה סתימה יפה אבל שאר שומן סותם אף שלא באותו אבר וגם הר״ן ז״ל כתב כן ע״ש וכן משמע מדברי הרשב״א ז״ל בתורת הבית ע״ש שלא הזכיר דבר זה ומהרמב״ם פ״ו דין י׳ מתבאר להדיא דאפילו באבר אחר סותם שכתב שם דטרפש הכבד אינו סותם מפני שהוא קשה ואינו מגין ע״ש והרי הרמב״ם לא מנה נקיבת הטרפש

בכלל הטרפות שזהו רק מחומרת הגאונים כמ״ש בסי׳ מ״א ואיהו לא ס״ל ע״ש ובהכרח דכוונתו לענין שיסתום נקב של אבר אחר ואינו סותם מפני קשיותו אבל שאר חלב טהור סותם אף שלא באותו אבר ולכן נלע״ד הגם דלדינא יש להורות כדברי רבינו הרמ״א דבאבר אחר אינו סותם מ״מ להצטרף לעוד איזה היתר יש לצרף דעת רש״י והרמב״ם והרשב״א והר״ן ז״ל [וכן נ״ל דעת הב״ח ע״ש]:

ז בחלב שעל הקיבה יש שני מיני חלבים האחד נקרא דאקשתא והשני דאייתרא שהקבה עשוי כקשת והחלב שלצד חוץ ההולך בעיגול נקרא דאקשתא שעשוי כקשת והוא חלב טמא ואינו סותם ומה שלצד פנים נקרא דאייתרא והוא חלב טהור וסותם ואף שאין אנו אוכלים אותו כמו שיתבאר בסי׳ ס״ד מ״מ לעניין סתימה סותם [רשב״א בתה״ב ד׳ כ״ה] ויש להסתפק בחלב שנחלקו הפוסקים רבינו יואל ורבינו אפרים כמו שיתבאר שם וכן כיוצא בזה ואנן נקטינן כדברי האוסרים אם נאמר דעכ״פ לעניין סתימה גם לדידן סתים כמו שאמרו בגמ׳ [מ״ט:] אינהו מיכל אכלי ואנן מיסתם נמי לא סתים ע״ש או אפשר כיון דאנן תפסינן דזהו חלב גמור ממילא דגם אינו סותם [עפרמ״ג במ״ז סי׳ מ״ח סק״א] וכן עיקר לדינא כמ״ש בסי׳ ס״ד סעי׳ כ׳ ע״ש:

ח כשהשומן סותם הנקב אפילו יש מחט בהנקב והשומן מכסה אותו כשר ולא אמרינן דוודאי המחט תינקב לחוץ לשומן ואולי כבר ניקבה וחזרה לאחוריה דאין לנו להחזיק ריעותא בזה וכן הדבר פשוט בפי כל הפוסקים ויש מי שמגמגם בזה ואינו עיקר [ש״ך סק״ב] מיהו צריך שיהיה ראש המחט מכוסה בשומן כראוי [פמ״ג]:

ט יש מי שרוצה לומר דבעוף שפיטמוה ונתרבה השומן ע״י הפיטום אינו סותם דדווקא השומן שמחולדתו סותם ולא מה שבא ע״י פיטום ואינו עיקר דא״כ לא ה״ל לרבותינו לסתום אלא לפרש שהרי הדבר מצוי הרבה ועוד מי יוכל לשער השומן העיקרי והשומן הבא ע״י פיטום וגם יש מי שחשש שמא אם תכחיש סופה להתפרק [חג״ש סק״ו בשם באר עשק] וכוונתו דלפ״ז גם אם לא נכחשה אין זה סתימה מפני שסופה להתפרק וגם זה אינו כלום דא״כ גם בשומן העיקרי אם ימנעו ממנה מאכל בוודאי תכחיש ואלו דברים שאין להם שיעור [וגם המנ״י דחה זה כמ״ש החג״ש שם]:

י בהדקין יש מהן שמלופפין ומוקפין זו לפנים מזו בעיגול כמו נחש שנכרך [רמב״ם] ונקרא בלשון הגמ׳ הדרא דכנתא אם ניקב אחד מהן לחבירו כשר דחבירו מגין עליו אא״כ ניקבה החצונה לצד חוץ וכ״ש אם שומן הכנתא עצמה סותמת דכשר דהוא חלב טהור וסותם ולכן אפילו החצונה שניקבה במקום שהכנתא סותמת אותו דכשר [דלעניין הפנימים א״צ להכנתא ודו״ק]:

יא כתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ מחט שנמצאת בדקין טרפה דחיישינן שמא ניקב עכ״ל ביאור דבריו דזהו על ההדרא דכנתא דמתוך שהולכין בהיקף וקרומן רך יש לחוש שמא אוכלים ומשקים דחקוה עד לחוץ ועשו נקב משהו ואין לזה בדיקה [ב״י בשם ר״ן ע״ש] וכל גדולי אחרונים חלקו בזה דאין לנו להחזיק ריעותא שהרי הדקין תלוין בושט והולכה דרך הושט להדקין ומונחת שם ולא ניקבה ולא דמי למרה שבסי׳ מ״ב שהרי המרה תלויה בהקנה ואם נכנסה דרך הושט כדרך רוב הנבלעין הרי בהכרח שניקבה המרה משא״כ בדקין ולכן פסקו כולם שאם המחט מונח אורכו לאורך הדקין בוודאי כשר ובפרט בהפ״מ אמנם אם תחובה קצת בדופן יש לאסור ואפילו אם אינה תחובה אלא שאורך המחט מונח לרוחב הדקין ונדחקת בהדופן ג״כ יש להחמיר ובהפ״מ יש להתיישב בזה [עש״ך וט״ז ופר״ח ותב״ש]:

יב חלחולת והוא המעי האחרון שהוא שוה בלא עיקום והרעי יוצא ממנו אם ניקב במשהו טרפה בד״א שניקב לחלל הבטן או אפילו שלא להחלל אלא שניקב במקום שאינו דבוק להירכים טרפה אבל אם ניקב במקום הדבוק ליריכים כשר שהיריכים מעמידים שם ואפילו ניטל כל אותו המקום כשר ובלבד שישאר ממנו כמלא ארבע אצבעות בשור הגדול ולפי ערך שיעור זה בדקה הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו וי״א דבדקה ג״כ אין פחות משני אצבעות [ש״ך סקי״ג בשם ראב״ן] ובגדי וטלה י״א דדי באצבע אחד ולשה גדול צריך שני אצבעות [שם בשם רוקח] ואם באותם ארבע אצבעות ניקב י״א דאסור במשהו וי״א עד שינטל רוב רחבו אבל סתימת השומן שבמקום זה אינו מועיל כלל אף שהוא חלב טהור דכבר נתבאר בסעי׳ ב׳ דחלב הכרכשתא הוא עגול ואינו מהודק ואינו סותם הנקב ע״ש:

יג יש מהפוסקים שהכריעו כדיעה שנייה דדווקא עד שינטל רובו טרפה ולא במשהו ודבר פשוט הוא שבהפ״מ יש לסמוך על דיעה זו [ש״ך סקי״ד] אמנם בפירושא דרוב רחבו מחולקים הפוסקים די״א דבעינן דווקא רוב מהכולל והיינו שינטל שני אצבעות ומשהו מהאורך וכן מהרוחב [ט״ז סק״ו בשם רש״ל] וי״א דדי מצד אחד והיינו ב׳ ומשהו מהאורך ומהרוחב כל שהוא או ב׳ ומשהו מהרוחב ומהאורך כל שהוא [ש״ך סקט״ו בשם ריי״ו ור״י חביב וגם המהרש״ל חזר בו באיסור והיתר שלו וכן עיקר לדינא] ושיעור אצבע הוא במקום רוחב האגודל באדם בינוני ודבר פשוט הוא שכשנתקלקל הבשר שבחלחולת כמו ריקבון או נתמסמס דנין זה כנקב ובמקום שהנקב כשר כפי שנתבאר גם זה כשר ובמקום שהנקב טרפה גם זה טרפה ואם

נתמסמס הרבה דינו כניטל ודע שא״א לכוין במראית העין לאחר השחיטה המקום שהירכים מחזיקות אותה מפני שלאחר השחיטה האיברים מתרפים ונעתקים ממקומן ובחיי הבהמה הוא כמו שבארנו [ערש״י נ׳. ד״ה ברובו]:

יד מעשה במקום אחד שבדקו כמה בהמות ונמצא נקב בבני מעים סמוך ליציאתם מן הקיבה והנקב הולך בשיפוע והטבחים אמרו שרוב הבהמות כך הם והוא בא מסמפוני הכבד ופסקו דכשר כיון שהנקב הוא תמיד על צורה אחת ובמקום אחד ובהרבה בהמות ודאי שזהו הוריד ההולך מהמעים להכבד והרופאים אומרים שפעולתו הוא שתהיה הכבד זורקת מרה דרך הוריד הזה להבני מעים ומשם לקיבה לעכל המזון [נוב״ת סי׳ כ״א ואע״פ שהרשב״א בתשו׳ לא האמין לטבחים שאמרו כן מפני שעדיין לא נתברר הדבר ואין חיוב לבדוק אחר זה ע״ש]:

טו שנו חכמים במשנה דואלו כשרות בעוף [נ״ו:] יצאו בני מעיה ולא ניקבו ואמדו בגמ׳ שם לא שנו אלא שלא היפך בהן אבל היפך בהן טרפה שנאמר הוא עשך ויכוננך מלמד שברא הקב״ה כוננויות באדם שאם נהפך אחת מהן אינו יכול לחיות וטרפות זו היא בכלל נקובה מפני שכשנתהפכה סופו לינקב ולירקב [תוס׳] ופירש״י היפך בהן כשהכניסן לתוכו היפך עליונו לתחתיתו או עגולה זו למעלה מכמות שהיתה שהחליף זו למעלה וזו למטה עכ״ל:

טז מבואר מלשון רש״י דאפילו אם הכניס בידיו המעים לתוך הגוף אם רק לא היפך בהן שהכניסם כמו שהיו כשר וכ״כ הטור יצאו הדקין לחוץ והיפך בהן והחזירן טרפה אפילו הן שלימים אבל אם החזירן ולא היפך בהן כשרה עכ״ל ומשמע מלשונו דרק בדיעבד מותר כשהחזירן ולא היפך בהן אבל לכתחלה אין להחזירן משום חשש שמא יהפך דאל״כ היה לו לומר דמותר להחזירן כשלא היפך בהן והסברא נותנת כן דכשיכנסו מאליהן יכנסו כטבען אבל כשהאדם מחזירן קשה לכוין להחזירן לכמות שהיו ולכן רק בדיעבד מותר אם ידע שלא היפך בהן ואם לא דקדק לידע אם היפך אם לאו אסורה וכן דעת כמה מהגדולים [עש״ך סק״ח ולפמ״ש דבריו מובנים ודו״ק]:

יז ודברי הרמב״ם בפ״ו דין ט״ו צריך ביאור שכתב בני מעיים שיצאו לחוץ ולא ניקבו מותרת ואם נתהפכו אע״פ שלא ניקבו טרפה שא״א שיחזרו כמות שהיו אחר שנהפכו ואינה חיה עכ״ל ולמה שינה מלשון הש״ס שאומר שהאדם היפך בהן ויראה לי בכוונתו דבאמת לרש״י והטור דעיקר האיסור הוא בהחזרה לתוכה למה לא הזכירה הגמ׳ דבר בזה בעניין החזרה לתוכה ורש״י והטור הוכרחו לפרש כן דבוודאי בהיותם בחוץ לגוף לא איכפת לן אם הם מהופכין או אינם מהופכים אלא דהאיסור הוא כשיוחזרו לפנים ולכן פירשו כן ולזה השכיל הרמב״ם לפרש דרק אם נתהפכו טרפה גם בלא הוחזרו מפני שכשנתהפכו א״א שיוחזרו כמות שהיו אף מעצמן וזה שהתנא מכשיר ביצאו מעיה הוא מהטעם שאין סכנה בזה דאח״כ יוחזרו לתוכה ובהיפך בהן אף כשיוחזרו לא תחיה ולכן לא כתב הרמב״ם את ההיפוך על האדם לבלי לטעות לומר דדווקא כשהאדם היפכן והחזירן טרפה כדמשמע לכאורה מלשון הפוסקים ולזה כתב דרק אם נתהפכו טרפה ואין נ״מ אם האדם היפכן או כשמעצמן נתהפכו וגם רש״י והטור ס״ל כן לדינא [והב״י בש״ע סעי׳ ב׳ הרכיב שני הלשונות ומ״ש שא״א שיחזירוה וכו׳ הוא טעות הדפוס וכצ״ל שא״א שיוחזרו ודו״ק]:

יח ולפ״ז כשיצאו בני מעיה לא יעשו מאומה ואם רוצים לשוחטה ישחטוה כמו שהיא וכן אם הוחזרו מאליהם כשרה אבל אם האדם החזירן צריך לדקדק שלא יתהפכו ואם לא דקדק טרפה דמסתמא נתהפכו ויזהר גם מלמשמש בהן דשמא יהפכם ולכן לא הזכיר הש״ס כלל ענין החזרה מפני שאין נ״מ בזה דבלא נתהפכו בין חזרו ובין לא חזרו כשרה ואם נתהפכו בין כך ובין כך טרפה ואין נ״מ בדין זה בין בהמה לעוף וזה שהמשנה נשנית בעוף משום דבעופות מצוי דבר זה דיציאת המעיים ולא בבהמות [ב״י]:

יט וכתב רבינו הב״י דה״ה אם לא יצאו ונמצאו מהופכין טרפה עכ״ל כלומר אם פתחו תרנגולת ונמצאו המעיים מהופכין שלא כסדר כל המעיים טרפה ולכאורה דין זה פשוט הוא דכיון שעיקר הטרפות הוא ההיפוך כמו שנתבאר מה לי אם נתהפכו בחוץ או בפנים סוף סוף הפוכין הן אבל יש מהקדמונים שמכשירים בכה״ג דאין ההיפוך אוסר רק ביצאו לחוץ [ש״ך סק״ט בשם ראבי״ה וש״ד] וכ״כ המהרש״ל ביש״ש סי׳ צ״ח דמנלן להוסיף על הטרפות וכתב דלכן לא הזכיר הש״ס אלא לשון היפך בהן דבנתהפכו מעצמן לית לן בה ע״ש והדברים אינם מובנים דא״כ גם ביצאו לחוץ ונתהפכו מעצמם נכשיר מהאי טעמא והרי הרמב״ם כתב מפורש להיפך אלא וודאי דמה שהזכיר הש״ס לשון היפך בהן משום דבלא מעשה האדם אין דרכן להתהפך אבל אם עכ״פ נתהפכו ודאי טרפה וכן פסקו הרשב״א והטור [וכ״כ הב״ח והפר״ח והכרו״פ והתב״ש וכן עיקר]:

כ וכתב רבינו הרמ״א וכן אם נמצאו המעיים בין עור לבשר ונמצא תפור שם יש לחוש שיצאו ונתהפכו אבל אם לא נמצא שם תפירה ולא ניכר שם שנקרע ולא היה ניכר בה שום ריעותא כשרה עכ״ל כלומר שבחיים לא היה ניכר בה שום ריעותא שהלכה הילוך יפה אבל אם היה ניכר איזו ריעותא מחיים טרפה [ש״ך ואחרונים] וס״ל לרבינו הרמ״א דזה שנפלו בין עור לבשר אין זה בכלל היפוך דהיפוך לא מקרי אלא כשנתהפך העליון למטה

והתחתון למעלה וכל כיוצא בזה אבל מה שכולם נעתקו ממקומן לא מקרי היפוך [ולכן אף שמקור דין זה הוא מראבי״ה ואיהו ס״ל דמבפנים היפוך כשרה ואנן לא ס״ל כן כמ״ש מ״מ הרמ״א ס״ל דבזה הכל מודים ועתב״ש שגמגם בזה ועכרו״פ אבל כשיש תפירה או קרע ודאי דנתקלקלו המעיים]:

כא יש מקומות שהגוים מסרסים תרנגולים זכרים כדי שיפטומו ותופרין מקום הקריעה ומנהג העולם לאוכלם ואין פוצה פה ומצפצף ואומרים דהמתעסק בזה בקי הוא שלא יגע בבני מעיים ואף אם בשעת הקריעה נופלים המעיים בין עור לבשר מאליהן יצאו והוא לא הפך בהן ואף אם מכניסן בידים מסתמא יודעים להכניס בענין שאינן נהפכין [באה״ט בשם דמש״א] וכן נהירנא שבילדותי היו אוכלין זה המין תרנגולים וקורין להם קאפ הענער והם שמנים למאד וכל בעל נפש ראוי להרחיק א״ע מזה ועתה בימינו אלה לא ראיתים ולא שמעתי מקומות שעושים כן במדינתינו:

כב יש מי שאומר דזה דיצאו המעיים לחוץ כשרה זהו כשיצאו דרך הבטן אבל אם יצאו דרך פי הטבעת טרפה מפני שא״א שיוחזרו כסדרן לתוך המעיים במקום צר כזה [פמ״ג סק״ט בשם רש״ל בא״ו שלו] ודברים תמוהים הם והלא כשם שיצאו כסדרן כמו כן יוחזרו כסדרן ועוד דדין זה שוה בבהמה ובעוף והמשנה ביארה דין זה בעוף וכתב רבינו הב״י בספרו הגדול דהטעם מפני שבעופות מצוי זה וכמ״ש בסעי׳ י״ח וזה אנו רואים בחוש שמצוי הוא בעופות שיצאו דרך פי הטבעת ולא דרך הכרס ועוד כיון שדבר זה מצוי הוא ביציאה דרך פי הטבעת איך לא היו הפוסקים מזכירים זה והמהרש״ל עצמו בחבורו הגדול יש״ש לא הזכיר מזה דבר אלא ודאי דליתא וכן המנהג פשוט בכל בית ישראל להכשיר כשיצאו המעיים דרך פי הטבעת וכ״ש אם רק מקצת כרכשתא יצא [ואולי אין זה בכלל יציאת מעיים וצ״ע]:

כג כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ אם סירכא יוצאת מהדקין או מאחד משארי איברים שנקיבתן במשהו ונסרכת לדופן או למקום אחר כשר דלא אשכחן בועא וסירכא אלא בריאה עכ״ל והכי קיי״ל ואע״פ שיש חולקים עליו וס״ל דדין סרכא שוה הריאה לשארי איברים לא קיי״ל כן דכן מבואר מלשון רש״י [מ״ו:] וכל רבותינו הראשונים דסירכא דריאה נתהוה מתוך ששואבת כל מיני משקה ומעט מעט נעשה קרום מה שאין שייך זה בשארי איברים:

כד וכתב ע״ז רבינו הרמ״א דמ״מ יש לדקדק שלפעמים ימצאו בועות הרבה ועל ידן נסתמו המעיים ואז היא טרפה ויש לבדוק ע״י קש או נוצה אם נסתמו עכ״ל ומשמע מלשונו דאין חשש האיסור רק משום סתימת המעיים שהמאכל יתעכב אבל משום עצם הבועות אין חשש וזהו כדברי רבינו הב״י שבסעי׳ הקודם דאין חשש בועא רק בריאה אבל בספרו ד״מ כתב שיש לחתוך הבועות ולראות אם יש בהן לחות הוי לקותא וטרפה עכ״ל וכוונתו כשהבשר שתחתיו רע דהוי כנתמסמס אבל כשהבשר שלם ויפה לא איכפת לן בהלחות [ש״ך סקט״ז] ויש מי שרוצה לומר דכאן בש״ע חזר בו ממה שכתב בד״מ [ט״ז סק״ז] ואינו מוכרח ואין כאן מחלוקת דוודאי מפני עצם הבועא לית לן בה אבל שהעור יהיה שלם ויפה פשיטא דצריך ומי יחלוק בזה וכאן בש״ע מירי שאנו רואים מבחוץ שהעור שלם ויפה ואין החשש רק משום סתימת המעיים אבל במקום שיש לחשוש לקלקול העור ודאי צריך לבדוק וכן המנהג פשוט ואין לשנות אלא שמנהגינו לחתוך שלשה בועות ולבודקן אם בהשלשה מקומות נמצאת הבשר שלם ויפה מוקמינן לכולהו ג״כ אחזקת היתר והגם שיש לפקפק על זה דבמקום שנמצא ריעותא אין לסמוך על חזקה מ״מ כיון שעינינו רואות דברוב פעמים העור שלם ויפה לכן נהגו כן ואין לפקפק בזה מיהו אם רואים איזה בועא מקולקלת הרבה פשיטא שיש לבדוק בה ביחוד ולא לסמוך על מה שבדקנו ג׳ בועות אחרות:

כה אופן הבדיקה בהבועות כל אחד יכול לבדוק כפי רצונו אם לחתוך המעי לשנים באורך במקום הבועא ולגוררה ולראות מבפנים אם העור שלם ויפה או לגרור הבועא מבחוץ ולראות העור שתחתיו מבחוץ ואין קפידא בזה ואם נאבדו הדקין קודם הבדיקה נלע״ד אם הבועות היו קטנות מכפי בועות הרגילות יש להקל בדיעבד ולסמוך על הרוב שכשרים הם אמנם כשהיתה בועא אחת גדולה שלא כדרך שארי בועות הרגילות יש לאסור מפני שני דברים האחד דשמא העור מקולקל והשני שמא נסתמו המעיים ודע דכל כבד שיש עליו בועות או פצעים וחבורות אע״פ שמצד עצמו כשר שכנשאר כשיעור שנתבאר בסי׳ מ״א מ״מ יש לבדוק הדקין דברוב פעמים ראינו בחוש דכשהכבד יש עליו בועות או פצעים וחבורות גם בהדקין נמצאו כן וזולת במיעוטם ראיתי שאינו כן אבל ברובם כן הוא ולכן החיוב לבדוק הדקין אמנם אם נאבדו אפשר שיש להקל ותרנגולת שיושבת על הביצים יש להחמיר בהן יותר שמפני חלישתן עלולים להתקלקל הדקין שלהן ומעשה היה באווז שהיה מכה בבטנה ופתחו הבטן וראו שהדקין שלימים והכשירוה דמפני מכה שבבטן אין זה טרפות דאין לעוף כרס ודע דבבר אווזות שקורין ענטלאך מצויות בהדקין שלהן בועות קטנות ולכתחלה צריך בדיקה ובדיעבד יש להכשיר דהכי רביתייהו מפני ששטין תמיד על פני המים נחלשו המעיים שלהן וגם בבהמות בסוף ימי הקיץ מצוי הבועות בבהמות וטוב יותר להשליך אז הדקין ולא לראותן מפני שע״פ רוב אין להבהמות גם אז בועות ולכן א״צ בדיקה כשלא ראינו הבועות אבל אם ראינו הבועות אז החיוב לבדוק וכבדיקה שזכרנו [כנלע״ד בדינים אלו]:

סימן מז

א [דין אם נמצאו מעיים יתירים בעוף ובבהמה ובו ט״ו סעיפים].

דבר פשוט הוא דכיון דניקבו המעיים טרפה כ״ש ניטלו וכיון דניטלו טרפה ה״ה אם יש לה שני מיני מעיים דכל יתר כנטול דמי אך מה נקרא שני מיני מעיים נחלקו בזה אבות העולם דלדעת הרי״ף כן הוא דהנה המעיים נמשכים מן הקיבה ואם יש שני ראשיות שהן נמשכין מן הקבה אע״פ שאח״כ נתחברו והיו לאחד טרפה וכן אם להיפך כשמן הקיבה אינו נמשך רק מעי אחד אך אח״כ בסופו מתפרד לשנים באופן שהזבל יוצא משני מקומות ג״כ טרפה ואינו כשר להרי״ף אא״כ כשבראש הקיבה יהיה כאצבע שלם שלא יתפרדו לשנים וגם בסופו יהיה ברוחב אצבע אחד ואז אף אם בכל אורך הדקין המה כשנים מ״מ כיון שיש כרוחב אצבע שלם בראשיתו וכרוחב אצבע בסופו כשר וכל זה בבהמה אבל בעוף כשר [רי״ף פא״ט] ומשמע דבעוף כשר בכל עניין ועוד יתבאר בזה בס״ד וזהו דעת בה״ג והרשב״א והרא״ש והטור ועוד כמה מהפוסקים [שפוסקים לחומרא בפלוגתא דר׳ אמי ור׳ אסי נ״ח: דבעינן הדרי וערבי וכלין מלמעלה ומלמטה ע״ש]:

ב ולפי דעת רש״י ז״ל כתבו הראשונים עוד חומרא דלבד שצריך כרוחב אצבע בראשיתו ובאחריתו כמו שנתבאר עוד צריך שמקום שהם מפורדים לשני מעיים לא יהיה בהפירוד הזה כרוחב אצבע אלא פחות מזה וזהו שכתב הטור הדקין של הבהמה שיוצאין מהן מעי קטן כענף היוצא מן הבד אם בראש הקיבה שהמקום שהדקין יוצאין משם יש שלם ברוחב אצבע קודם שיתחיל זה המעי ליפרד וגם למטה לאחר שנתחבר עם שאר הדקין יש כרוחב אצבע שלם כשרה ואם לאו שאין כאצבע שלם למעלה ולמטה טרפה וי״א שאינו כשר אא״כ יהא באורך הפיצול פחות מרוחב אצבע וראשון עיקר ובעוף כיוצא בזה כשר עכ״ל הטור ודיעה ראשונה היא דעת הרי״ף ודעת הי״א הוא דעת רש״י והסכים להרי״ף:

ג ובאמת לשיטת רש״י שמחוברים מראשיתם עד אחריתם ורק באמצע פרודים על משך פחות מרוחב אצבע מה שייך לקרא זה שני מעיים וכבר הקשה כן הרא״ש ז״ל [פא״ט סי׳ נ״ד] ומטעם זה הסכים להרי״ף ע״ש אמנם לענ״ד המעיין בגמ׳ בשיטת רש״י ז״ל מיירי להדיא דכשמתחילין לצאת מן הקבה יוצאין שני מעיים סמוכים זל״ז דכן איתא שם בגמ׳ יוצאין במקום אחד וכלין עד כאצבע ופירש״י יוצאין ממקום אחד סמוכין זל״ז וכלים עד כאצבע וחוזרין ומתחברין בתוך רוחב אצבע עכ״ל וה״פ דעל יוצאין במקום אחד מפרש רש״י סמוכים זל״ז אבל ניכר להדיא שיוצאין שני מעיים ועל כלים עד כאצבע מפרש שחוזרין ומתחברין בתוך רוחב אצבע ולפ״ז י״ל דלא פליגי לדינא אלא בגירסא דגמ׳ דלרש״י מיירי ששני מעיים יוצאין מתחלתן ולכן אם לא יתחברו יחד בפחות מרוחב אצבע טרפה והרי גם להרי״ף כן הוא ודאי ואדרבא הרי״ף מחמיר יותר כמובן אבל בגוונא דפירושא דהרי״ף גם רש״י מודה:

ד ודברי הרמב״ם ז״ל בענין הזה צריך ביאור שכתב בספ״ו וז״ל המעי היתר שתטריף בו הבהמה הוא היתר מתחלתו ועד סופו עד שנמצאו שני מעיים זה בצד זה מתחלתו ועד סופו כמעי העוף או שהיה המעי יוצא כענף מן הבד והרי הוא מובדל בין בעוף בין בבהמה אבל אם חזר ונתערב עם המעי ונעשה אחד משני ראשיו והרי שניהם מובדלים באמצע הרי זו מותרת ואין כאן יתר עכ״ל ונראה מדבריו שכשיוצאין משני מקומות קילא מיוצא כענף מן הבד דמשני מקומות מכשיר בעוף ובענף מן הבד מטריף גם בעוף כשלא חזר ונתערב [ב״ח ולח״מ ומפרשים דזה שאמרו בגמ׳ אבל יוצאים במקום אחד וכו׳ קאי גם אעוף ע״ש]:

ה והדברים תמוהים שיהא ענף מן הבד חמור משני מעיים גמורים ולענ״ד נראה בכונתו דזהו ודאי דבמקום שהריעי יוצא צריך להיות רק יציאה אחת אף בעוף וראיה ברורה לזה שהרי כתב עד שנמצאו שני מעיים זה בצד זה מתחלתו וער סופו כמעי העוף והרי אין לך עוף בעולם שתהא לה שני יציאות ובשום בעל חי א״א להמצא זאת אלא זה שכתב מתחלתו ועד סופו עד ולא עד בכלל דבסופו מתחברים יחד במקום שמטלת רעי וזהו כמעי העוף דבעופות יש כמין שני מעיים האחת מה שיוצא מן הקורקבן אל הזפק והשנית המעיים הגמורים וכדפירש״י ע״ש אבל היציאה אחת היא וזה שכתב אח״כ או שהיה המעי יוצא כענף מן הכבד והרי הוא מובדל בין בעוף בין בבהמה כוונתו למעי פתוחה בסופה שהפרש יוצא ממנה לחלל הגוף וזהו בוודאי טרפה גם בעוף מפני הפרש היוצא לחלל הגוף אבל אם המעי סתום בסופה כשר גם בבהמה דאין זה בגדר יתרת כלל אלא כעין דלדול בעלמא וכמה דלדולים נמצאים בבעלי חיים [וזה שלא הזכיר הרמב״ם שיעור אצבע דס״ל דאין הכוונה על שיעור אצבע אלא על החיבור כמ״ש הכ״מ והלח״מ ועפר״ח]:

ו ודברי רבותינו בעלי הש״ע כולו מוקשה בענין זה שכתבו וז״ל בהמה שנמצאו לה שני מעיים טרפה כגון שיש לה מעי יתר מתחלתו ועד סופו עד שנמצאו שני מעיים זה בצד זה מתחלה ועד סוף כמעי העוף או שהיה המעי יוצא כענף מן הבד והרי הוא מובדל בין בעוף בין בבהמה אבל אם חזר ונתערב עם המעי ונעשה אחד משני ראשיו והרי שניהם מובדלים באמצע ה״ז מותרת ואין כאן יתר וי״א שכשיוצא מהדקין מעי קטן כענף היוצא מן

הבד אם בראש הקיבה מקום שהדקין יוצאין משם יש שלם כרוחב אצבע קודם שיתחיל זה המעי ליפרד וגם למטה לאחר שנתחבר עם שאר הדקין יש כרוחב אצבע שלם כשרה ואם לאו שאין כאצבע שלם למעלה ולמטה טרפה וכן עיקר עכ״ל:

ז ובסעי׳ ב׳ כתבו וז״ל בד״א בבהמה אבל בעוף כיוצא בזה כשר ואפילו כמה ענפים יוצאים ממנו כשר עכ״ל ובסעי׳ ה׳ כתבו הדרא דכנתא שיוצא מאמצעיתה יתרת שתלוי בדקין כמו מעי קטן באורך אצבע כשרה וכל זה דהיתר סתום בראש ואין הרעי יוצא ממנו אבל אם הוא פתוח בראשו טרפה דהרעי נופל לגוף ועוד דהוא נקיבת הדקין עכ״ל:

ח וכבר הקשו עליהם שדבריהם סותרין זא״ז דכיון שבסעי׳ א׳ כתבו דברי הרמב״ם דכענף מן הבד גם בעוף טרפה איך כתבו בסעי׳ ב׳ דבעוף כשר ויש מי שרוצה לומר דכתבו זה לדעת הי״א ולא לדיעה ראשונה שהיא דעת הרמב״ם [ט״ז סק״ב] ולא משמע כן דאיך כתבו זה בסעי׳ בפ״ע ועוד שהרי כתבו זה להלכה למעשה מדסיימו ואפילו כמה ענפים יוצאים ממנו כשר והרי ידוע דרכם בקדש שהדיעה ראשונה היא העיקרית ואיך דחאו דעת הרמב״ם מכל וכל ויש מי שרוצה לומר דבסעי׳ ב׳ מיירי שחזרו ונתערבו [ש״ך סק״ב] וכבר דחאו זה ג״כ דלהדיא לא משמע כן ועוד הקשו על מ״ש בסעי׳ ה׳ בהדרא דכנתא שיוצא מאמצעיתה יתרת כשרה שזהו נגד המבואר בסעי׳ א׳:

ט אמנם לפי מה שבארנו בסעי׳ ה׳ בכוונת הרמב״ם דמיירי במעי פתוחה א״ש הכל דזה שכתבו בסעי׳ ב׳ דבעוף כשר זהו כשהיא סתומה בסוף ובבהמה גם בכה״ג טרפה לדעת הי״א שבסעי׳ א׳ וזה שכתבו בסעי׳ ה׳ ה״פ דאפילו להי״א דאסרי בבהמה בענף היוצא זהו דווקא כשהיא ארוכה קצת כעין מעי אבל אם היא רק כאורך אצבע אין זה צורת מעי אלא דלדול בעלמא והרמב״ם ס״ל דגם כשהיא ארוכה כיון שהיא סתומה בסופה הוי כדלדול בעלמא וזהו שסיים רבינו הרמ״א דדווקא כשהיא סתומה בראשה כלומר ובסופה של המעי אם היא סתומה ג״כ לית לן בה כיון שאין הריעי נופל ממנה או אפשר לומר דכוונתו דווקא בראשה אבל בסופה אסור לדעת הי״א ויש להתיישב בזה [והש״ך סק״ז כתב דבדק היוצא מן הדקין כשר בכל גווני ואפילו יותר מאצבע כמ״ש בסק״ח ותמיהני דהא זהו ממש כענף היוצא מהבד והט״ז תירץ ששוה היא בשכיבתה להדקין וענף היוצא היינו שבולטת ע״ש וגם זה תמוה וכבר השיג עליהם התב״ש סק״ד והעלה ג״כ כדברינו דהרמב״ם מיירי בפתוחה ע״ש ודו״ק]:

י ולענין דינא כתבו גדולי האחרונים שיש להחמיר ככל הפירושים והיינו שאין להכשיר רק אם בתחלתן אחד הם ברוחב אצבע והפירוד הוא פחות מאצבע ואח״כ נתחברו יחד וזהו כמו שתפסו לדעת רש״י ולענ״ד נראה דבזה אין להחמיר כלל דאפילו לפי דבריהם כל רבותינו חולקים עליו ובש״ע לא הובא דעת רש״י כלל וכ״ש לפמ״ש בסעי׳ ג׳ גם רש״י לא ס״ל כן וכל שמחוברין יחד בראשן ובסופן באורך כרוחב אצבע אגודל באמצעיתו יש להכשיר ולענין דק היוצא מן הדקין אם היא סתומה בראשה ודאי הוא דלדול בעלמא ואפילו אם היא פתוחה בראשה אם היא סתומה בסופה ואינה אלא כרוחב אצבע אגודל יש להקל בהפ״מ וביותר מאגודל יש להתיישב:

יא כתב הכלבו שבא מעשה בעיר בדרש״י שנמצא יתר במעי היוצא מן הקבה לאחר שנמשך זרת או זרתים והתירוה ע״פ חכמים ואמרו שכל הבהמות יש להם וריד אחד מחובר בכבד ראשו אחד והוא מחובר בדקין וכו׳ והוריד הוא חלול ונכנס לתוך המעי היוצא מן הקבה ופעמים שנשאר כל הוריד בכבד כשחותכים הכבד מן הגוף ונמצא המעי היוצא מן הקבה חלק שלא ניכר בו כלל וכו׳ ופעמים שאין מצמצמין לחתכו שישאר כל הוריד עם הכבד אלא שנשאר ראש הוריד במעי שהוא מחובר ופעמים שנשאר שם באורך וברוחב שלשה אצבעות או יותר ונראה שהוא יתר ואינו כן וזה הוריד פעמים שמקום חיבורו במעי כרוחב אצבע או יותר ופעמים שהוא דק עד מאד וכל זה העידו שהתירו ג״כ חכמי לוניל [ב״י וביש״ש סי׳ ק״ז כתב שצריך בזה דקדוק גדול וקיבוץ של טבחים בקיאים]:

יב תרנגולת שיש לה שני נקבים מאחוריה שבהם מוציאה הרעי אם בדקו אותה וראו שהמעי שבו יוצא הרעי היא אחת לבד אלא שפי אותה המעי היה מתפשט לב׳ מקומות ומ״מ אין רק נקב אחד בהתרנגולת בגופה וכן כל המעי היא אחת כשרה שאין זה יתרת כלל אלא שהפה התפשטה לשני מקומות [באה״ט סק״ה בשם הר״ש הלוי סי׳ כ״ה וכנה״ג]:

יג כתבו הטור והש״ע סעי׳ ג׳ מעי היוצא מבית הכוסות להמסס כשרה והיוצא מבית הכוסות לכרס טרפה עכ״ל והטעם מפורש בגמ׳ [נ״ח:] לפי שמבית הכוסות להמסס נמצא באיזה מין בהמות והכי רביתייהו הלכך כשר בכל מין בהמה ולכרס לא נמצא ואין מדמין בטרפות זל״ז והבית הכוסות הוא בסוף הכרס ושם עשוי ככובע ונקרא בית הכוסות וההמסס מחובר בו והמאכל נכנס מבית הכוסות להמסס והיא האיצטמוכא ולפי שמעכל המאכל נקרא המסס מלשון כמסוס נוסס:

יד ברמב״ם לא נמצא מפורש דין זה ואולי מפני שטעם הטרפות משום דהוי מעי יתר וכל יתר כנטול דמי [רש״י שם] ונכלל זה בדבריו בפ״ו דין ב׳ שכתב דשני מעיים טרפה ומ״מ היה לו לבאר דמבה״כ להמסס לא נקרא שני מעיים ולכרס מקרי שני מעיים שהרי ראינו בגמ׳ שהיה להם שקלי וטריא בענין זה וצ״ע:

טו עוד כתבו דאי אית לה תרתי סניא דיבי טרפה ואי שפכי להדדי כשרה וסניא דיבי הוא המעי הרחב הנקרא סייג״ו והוא מחובר לדקין וזורקין אותו [ב״י בשם רי״ו] ורש״י פירש [נ׳:] שהוא עשוי ככיס וסתום בראשו ונקרא סניא דיבי לפי שהוא מקום מאוס וכחוש שגם הזאבים אינם אוכלים אותו ובגמ׳ שם יש דיעה שזהו כרס הפנימי ע״ש וגם זה השמיט הרמב״ם וצ״ע ומעשה בהדרא דכנתא שנמצא באמצעיתה יתרת כעין סניא דיבי והיה מלא פרש והטריפוה דכיון שצורתה כצורת הסניא דיבי ומלא פרש כמוהו אע״פ שאינה במקום הסניא דיבי סוף סוף היא במקום המעיים והוי תרתי סניא דיבי והוי כמעי יתר וטרפה [פר״ח סק״ה בשם מבי״ט] ואפילו לפי מה שיתבאר בסי׳ נ״ה ביתרת רגל דבעינן שהיתרת תהיה במקום העיקר ג״כ טרפה דכל מין מעיים אחד הוא וכולהו מקומם מקרי:

סימן מח

א **[דיני טרפות בקבה וכרס והמסס ובה״כ ובו ע״ב סעיפים]**

קיבה שניקבה טרפה והקיבה הוא בין ההמסס לבין הדקין שהמאכל נכנס מקודם לכרס ומכרס לבית הכוסות והוא בסוף הכרס עצמו ועשוי ככובע ובית הכוסות שופך המאכל להההמסס והמסס לקיבה ומקיבה לדקין והטבחים קורין להכרס וואמפי״ן ובית הכוסות פאנ״ץ או הוי״ב או שאפטשאכ״א וההמסס קורין קני״ע:

ב הקיבה מסובב בחלב ועשוי כמן קשת והחלב שמבחוץ שהולך בעיגול נקרא דאקשתא והוא חלב טמא ושמבפנים נקרא דאייתרא מפני שלמעלה הולך כיתר שמתוח על הקשת והוא חלב טהור ואף שאין אנו אוכלים אותו כמ״ש בסי׳ ס״ד אינו אלא מנהג בעלמא ולפיכך חלב הקשת אינו סותם הנקב ודאייתרא סותם וכבר בארנו זה בסי׳ מ״ו סעי׳ ז׳ ודע שיש שרוצים לומר ולדקדק מלשון הרמב״ם פ״ז ממאכ״א דין ו׳ שכתב על דאייתרא חוט משוך כמו יתר שאין כאן חלב טהור רק החוט העליון בלבד ולא משמע כן מכל הראשונים ויתבאר בסי׳ ס״ד בס״ד:

ג אם נמצא קוץ או מחט תחוב בסוף הקיבה והקיבה לא ניקבה מעבר אל עבר אלא שיבלת קשה שקורין ווארצי״ל עומדת על הקיבה נגד אותו מקום שהמחט תחוב בו מבפנים והנה היבלת הוי הוכחה שניקב מעבר לעבר וה״ל קרום שעלה מחמת מכה וטרפה אמנם אם היבלת מכוסה בחלב שעל היתר ה״ז סותם הנקב וכשר ואפילו אם החלב שסמוך ליבלת הוא שחור והוי כנתמסמס ואין זה סתימה אם עליו יש חלב עב באופן שיש על השחור עוד חלב הרבה לבן ומבחוץ אין אנו רואים שחרות על החלב יש להכשיר [פר״ח בק״א בשם ש״א] ואפילו אם הקוץ או המחט תחוב בדופן הקיבה אם נשאר מעט מהעור שלא ניקב יש להכשיר אם אין קורט דם מבחוץ [שם] ויש מי שחושש להחמיר ובמקום הפ״מ יש לסמוך ולהתיר [עצ״צ סי׳ מ״ס] ועמ״ש בסעי׳ ס״ח וה״ה כאן:

ד מעשה בקיבה שיצאו ממנה ג׳ ענפים באורך חצי אצבע ויותר כעין חתיכות מעי והיה סתום בסופו והבשר היה מעין בשר הקיבה בלי שינוי כלל והכשירו ע״פ עדות שכן הרגילות בהרבה בהמות השמנות מחמת השומן [באה״ט וחג״ש בשם חה״ש] אבל אלולי העדות שכן הוא הרגילות היו מטריפין מטעם יתרת וצ״ע [ועמ״ש בסי׳ מ״ז סעי׳ י׳ ודו״ק]:

ה כתבו הרמב״ם פ״ו והש״ע סעי׳ ב׳ כרס שניקב טרפה ואין לו דבר שיסתום אותו שהרי החלב שעליו אסור עכ״ל והטור כתב כרס הפנימי שניקב כל שהוא טרפה ואיזהו כרס הפנימי י״א היכא דפרעי טבחא פירוש כל מה שנראה מהכרס כשהטבח פורע ופותח מהירכים עד החזה ושמהצד מזה ומזה הנתון תחת הצלעות הוא כרס החצונה ואינו נאסר בנקיבת משהו וי״א דכל הכרס הוא כרס הפנימי לאסור בנקיבת משהו וכן עיקר עכ״ל הטור:

ו ודע שבענין זה יש לנו לבאר דברים לפי שראינו מתחכמים כחולקים על רבותינו הפוסקים וכמתלהלים יורים זיקים וכבר צווחו ע״ז ככרוכיא [הב״ש ותב״ש] אמנם זהו צווחות בעלמא והמה טוענים כי הדין עמהם ושהפוסקים לא כיונו יפה בזה ולכן הנני להראות להם בסייעתא דשמיא שלא מצאו ידם ורגלם ולא ירדו לעומק דברי רבותינו הקדושים ז״ל ולא ידעו סוגית ההלכה:

ז הנה נמצאת הגה״ה בטור בלשון זה אמר המגיה שמעה אזני מפי מגידי אמת שבארצות המערב ביומי אדר שהעשבים גדולים והשור לוחך את ירק השדה בריבוי ממלא כריסו הרבה וכדי שלא ימות קורעין אותו על גבו מבין צלעותיו וקורעין הכרס ומוציאין ממנה פרש הרבה וחוזר ומתרפא ובזה

נצול מן המיתה וכן עושין לגמלים בזמה״ז והחוש והנסיון לא יכזיבנו אדם וצדקו דברי הפירוש הראשון עכ״ל ויצא בעל הגה״ה זו לחלוק על כל דברי רבותינו וצווחו בזה הגדולים וכתבו שמצוה למוחקו מן הספרים כי אין לנו אלא מה שאמרו חז״ל כמ״ש הרשב״א בתשו׳ ויש שסמכו קצת על הגה״ה זו מפני שראו שהאמת כן הוא [עחכ״א שהתיר בשהיית יב״ח ע״פ דברי המגי״ה] ועמ״ש בסי׳ נ״א סעי׳ י״ד:

ח ולכן בהכרח לבאר דין זה במשנה דאלו טרפות תנן הכרס הפנימי שניקבה או שנקרע רוב החצונה דמזה מבואר שיש שני כרסים בבהמה פנימי וחיצון והנה עינינו הרואות שאין לה רק כרס אחד לזה כתב רש״י בגמ׳ מפרש ור״ל שבגמ׳ יתפרש מהו זה פנימי וחיצון ולזה באו בגמ׳ לפרש [נ׳:] העיד נתן בר שילא לפני רבי משום ר׳ נתן איזהו כרס הפנימי כלומר דזה הכרס האחד חלקו התנא לשני חלקים פנימי וחצון והפנימי הוא סניא דיבי וכל שאר הכרס הוא חצון וכשר בנקיבה ר׳ ישמעאל אומר איסתומכא דכרסא וכתב רש״י ואיני יודע מה הוא ועד הנה המה דברי התנאים ומכאן ואילך דברי האמוראים ר׳ אסי א״ר יוחנן מקום צר יש בכרס ואיני יודע איזהו וכו׳ ר׳ אסי אמר מן המצר ולמטה ופירש״י ממקום שהכרס הולך ומצר לצד הושט הוא קרוי פנימי וכו׳ שמואל אמר מקום שאין בו מילת ופירש״י מקום יש בכרס חלק וכו׳ רב אמר טפח בושט סמוך לכרס זו היא כרס הפנימית ורבה בר רב הונא אמר היכא דפרעי טבחא ופירש״י צד הכרס הרואה את הקרקע הנראה מיד כשפותחין הבהמה וכו׳ וברור הוא שהאמוראים אין ביכולתם לחלוק על התנאים אלא שמפרשים דברי התנאים מר אמר הכי ומר אמר הכי לבד רב שתנא הוא ופליג ע״ש ואמרו שם דכולהו שייכא בדרבה בר רב הונא כלומר אלו שאמרו סניא דיבי ואיסתומכי ומקום שאין בו מילת כולן באותו צד עומדים או למעלה או למטה וכי טרפת לה לכל אותו צד בנקב במשהו מקיימת ליה לכולהו [רש״י]:

ט אמנם עוד איתא שם אמרו במערבא משמיה דר׳ יוסי בר׳ חנינא כל הכרס כולו זו היא כרס הפנימית ואיזהו כרס החצון בשר החופה את רוב הכרס ופירש״י שזהו קרום עב העובר על כל החלל וישנו מן החזה ועד הירכים וכו׳ והנה ר׳ יוסי זה חולק על כל התנאים והאמוראים הקודמים וברור אצלי שזהו ריב״ח התנא דיש ריב״ח תנא כמ״ש התוס׳ בנזיר [כ״ט.] [ועספ״ק דסנהד׳ ובתוס׳ שם ד״ה מחכו וצ״ע ודו״ק]:

י והנה ברור הדבר שריב״ח הוא היחיד נגד כל התנאים והאמוראים הקודמים ואין הלכה כמותו וגם יש ראיה ברורה דסתמא דהש״ס בר״פ אלו טרפות לא ס״ל כריב״ח דפריך שם על המשנה והאיכא שב שמעתא וחשיב שם בשר החופה את רוב הכרס והרי לריב״ח זו היא כרס החיצונה ששנינו במשנה אלא דלא ס״ל כוותיה וכן מוכח בדף נ״ב דרב אשי לא ס״ל כריב״ח ע״ש:

יא ומטעם זה כתב הרי״ף שיש שפוסק כרבה בר רב הונא ע״ש וזהו מטעם שכתבנו דר׳ יוסי בר חנינא הם דברי יחיד אך מפני שיש דיעות שונות ובדרבה בר רב הונא כולהו שייכי ולכן ממילא כשפוסקין כמותו פוסקין כרבים וזהו דעת העיטור [עב״י]:

יב אך הרמב״ם ורוב הפוסקים פסקו כר׳ יוסי בר חנינא ולאו משום דהלכתא כוותיה אלא משום שהאמוראים מחולקים זה אומר בכה וזה אומר בכה והגם שבדרבה בר רב הונא כולהו שייכי מ״מ כיון דלאו מטעם אחד אמרו כולם לכן יש להחמיר בכל הכרס כדברי ריב״ח ולפ״ז מה שפסקו דכל הכרס נקיבתו במשהו מודים כולם דיש הרבה מקומות בכרס שלא תמות בנקיבתה שם ורק מקום מיוחד יש בכרס שבשם תמות הבהמה בנקיבתה שם וזהו שפסקו להחמיר בכל הכרס הוא מטעם ספק וא״א לפסוק באופן אחר מפני ריבוי הדיעות:

יג וכל מה שכתבנו ביאר לנו רש״י ז״ל בדברים קצרים וז״ל וכיון דלא איפסק הלכתא עבדינן לחומרא וטרפינן בכל הכרס בנקב במשהו כבני מערבא עכ״ל הרי ביאר להדיא דמפני הספק מחמרינן ולאו משום דמעיקר הדין כן הוא ולפ״ז לא חידש לנו המגיה דבר כלל דוודאי כן הוא שהרבה מקומות יש בכרס שאינו נטרף מעיקר הדין בנקב משהו אלא דאנן מפני הספק אנחנו מוכרחים להטריף בכל הכרס כדעת הרמב״ם והטור והש״ע ורוב הפוסקים:

יד ולפ״ז נלע״ד להלכה ולמעשה כשאירע נקב בכרס בבהמת גוי ושהתה י״ב חדש מותרת דבזה נתגלה שזה המקום שהיתה בו הנקב אינו ממקום הכרס הפנימי דעיקרא דדינא אך בבהמת ישראל אסור לעשות כן לכתחלה ואם אירע שעשה כן והיינו שתחבוה בין הצלעות בתוך הכרס עד שיצא הפרש נלע״ד להתיר לשהותה י״ב חדש ואף דקיי״ל בסי׳ נ״ז דספק טרפה אסור להשהות יב״ח ע״ש מ״מ בנקב הכרס נגד הצלעות דלהרבה תנאים ואמוראים כשרה בוודאי שהרי בגמ׳ אמרו דכולהו שייכי בדרבה בר ר״ה והוא במקום מפרעתה צד הכרס הרואה את הקרקע ורחוק המקום מן הצלעות וגם לרב דאמר טפח בושט סמוך לכרס זהו הכרס הפנימי הדבר ברור שאינו הסמוך להצלעות מלמטה שהרי עדיין הוא בושט ולא נשאר רק דעת יחידאה דריב״ח ונהי שמפני החומרא פסקנו כמותו ואסור לעשות כן לכתחלה וגם החלב אסור כל יב״ח מ״מ לענין להשהות יב״ח יש להקל [ואולי שבצירוף דעת העיטור יש להתיר גם החלב וצ״ע]:

טו והנה זה שכתבו שאין לך דבר שסותם הכרס אע״ג דחלק מהטחול דבוק לכרס אמנם מאשר יש שם חלב טמא אינו סותם [ט״ז סק״ב] והנה בעובי הטחול יש חלב גמור אמנם בהדק שלו כתבו הקדמונים שהקרום שלו האיסור אינו אלא מהרחקה בעלמא כמ״ש בסי׳ ס״ד [בב״י שם] ולמה לא יסתום הנקב שכנגדו וצ״ע [ומ״ש הט״ז שאסור מדרבנן צ״ע הא עכ״פ טהור הוא וסותם בטבעו והאיסור הוא רק הרחקה בעלמא כמ״ש הב״י בסי׳ ס״ד בשם הרוקח והסמ״ג ולענ״ד היה נראה משום דמן הדק מעט הוא שמחובר לכרס לכך לא ביארו זה אבל אם אירע נקב כנגד הדק ודאי סותם ולמעשה צע״ג]:

טז תרנגולת שבטנה צבה וכשפתחוה זב ממנה מים הרבה אם הדקין וכל האיברים יפים ושלימים היא מותרת וכן בבהמה אך יש מי שכתב ששמע מרופאים שהאוכל מזה יכול להביא עליו חולי שקורין וואסע״ר זוכ״ט [שבו״י] וכן יש מי שכתב כעין זה על תרנגולים שרגליהם נפוחה אפילו בעצם התחתון שיש לחוש לחולי פודגאר״א ושומר פתאים ד׳ ודבר פשוט הוא שיש לראות אם הבשר של הכרס בריא ושלם דאם ע״י המכה נתמסמס הבשר ודאי דדינה כניקבה וטרפה:

יז אם יש נקב בעור כנגד הכרס וכל העור נקובה הדבר פשוט שהכרס צריך בדיקה במקום זה שכנגד העור ואף בדיעבד יראה לי שהבדיקה מעכבת אך לאסור החלב בחייה מפני זה לא נראה דלמה לנו להחזיק ריעותא שגם הכרס ניקב וכ״כ אחד מהגדולים [שם] אמנם אם יוצא פרש דרך הנקב ודאי טרפה שהרי ניקב הכרס ואם חיתה אח״כ י״ב חדש יש לדון בזה ויש להכשיר בהפ״מ לפי מה שבארנו בסעי׳ י״ד ויש להתיישב בזה אבל כשלא נראה פרש דרך הנקב יש להכשיר החלב מטעם ס״ס ספק אם ניקב שם הכרס ואת״ל ניקבה שם שמא אין זה מקום טרפות מצד עיקר הדין לפי מ״ש שם [וא״צ למ״ש מקודם שאין להחזיק ריעותא]:

יח תולעים שנמצאו בכרס כשר דמן הפרש הן גדלים או הבהמה אכלה אותן ואם נמצאו על הכרס מבחוץ ואינו ידוע אם קודם שחיטה ניקבו הכרס ויצאו לחוץ או לאחר שחיטה יצאו תלינן שלאחר שחיטה יצאו כמו בריאה בסי׳ ל״ו [ט״ז סק״ג] ויש חולקים ואוסרים [תב״ש וב״ח סי׳ ל״א] ולא דמי לריאה דמתוך שמרחפת תמיד א״א להתולע לנקבה מחיים משא״כ בכרס [והש״ך בסי׳ ל״ו הקיל ג״כ כהט״ז ע״ש]:

יט בשר החופה את רוב הכרס וזהו הקרום העב שתחת העור ועובר על כל חלל הבהמה והולך מן החזה ועד הירכים והכרס הוא תחת אותו הקרום והיינו כשפותחין קרום זה נראה שרובו של כרס הוא כנגד זה הקרום ומיעוט הכרס נחבא בצלעות החזה והנה זה הקרום אין בו טרפות מצד עצמו [ב״ח] ולכן בחלק הקרום שאינו כנגד הכרס אין בו שום טרפות ורק בהחלק שכנגד הכרס אם ניקב כשרה ואם נקרע באורך טפח טרפה וכן ברוחב טפח טרפה והטרפות הוא מפני קלקול הכרס דכך קבלו חז״ל דבקריעת טפח יתקלקל הכרס [ומ״ש הטור ע״ז דזהו כרס החיצון אינו כן לרוב התנאים ואמוראים דכרס הפנימי הוא רק חלק מהכרס ורק למאן דס״ל דכל הכרס בנקב טרפה מקרי זה כרס חיצון אבל לאינך כרס החיצון שבמשנה הוא בכרס עצמו ובשר החופה היא משב שמעתתא דר״פ א״מ ולכן הרמב״ם והש״ע לא כתבו ע״ז כרס החיצון והטור לא חש בזה מפני דקיי״ל לחומרא דכל הכרס הוא כרס הפנימי כמ״ש בסעי׳ י״ב וערש״י נ׳: סד״ה בשר החופה ודו״ק]:

כ וזה שהצרכנו טפח היינו בשור הגדול שאורך הקרום שכנגד הכרס יש בו שני טפחים ויותר אבל כשאין בזה שני טפחים טרפה שלא בקרע טפח אם רק נקרע רובו וכך אמרו חז״ל [נ׳:] דטפח אף שאין רובו ורובו אע״פ שאין טפח ודע דבעוף אין כרס ולא בשר החופה ולכן טרפות הכרס ובשר החופה אינם בעופות:

כא והנה דברי הרמב״ם בענין זה משונים הם דהנה כל רבותינו הסכימו דזה שאמרו חז״ל דבקריעת בשר החופה ברובו או בטפח טרפה זהו כשנקרע כל עובי הבשר עד שנגלה הכרס והסברא נותנת כן שהרי אפילו באיברים שהנקב מטריף בהם מפני טרפות עצמן כריאה וכרס ודקין אין הנקב אוסר עד שיהיה מפולש מעבר אל עבר וכ״ש בקריעת בשר החופה שאין הטרפות מצד עצמו שאינו נטרף עד שיהא הקרע מפולש והרמב״ם ז״ל ס״ל דאפילו אינו מפולש אלא שנקרע ברוב עוביו טרפה:

כב וז״ל הרמב״ם בפ״ט דין ה׳ קרועה כיצד בשר החופה את רוב הכרס וכו׳ אם נקרע בשר זה טרפה אע״פ שלא הגיע הקרע לכרס עד שנראית אלא כיון שנקרע רוב עובי הבשר הזה או ניטל טרפה עכ״ל ואחריו נמשך רבינו הב״י בש״ע סעי׳ ג׳ וכל הגדולים כתבו שהעיקר לדינא דלא כדבריו ורק יש להחמיר מפני שבש״ע כתב כן [ט״ז סק״ה וש״ך סק״ד] ובהפ״מ יש להקל [פר״ח וכרו״פ ותב״ש ופמ״ג] וביותר תמהו עליו מאין יצא לו חומרא זו מה שאינו בגמ׳:

כג ולענ״ד נראה שדברי הרמב״ם מוכרחים בסוגיית הש״ס דהנה במשנה דאלו טרפות שנינו בכרס הפנימי שניקבה או שנקרע רוב החיצונה ר׳ יהודה אומר הגדולה טפח והקטנה ברובה ויש לדקדק דא״כ למה קיי״ל כר״י הא יחיד ורבים הלכה כרבים אמנם כתבו משום דבגמ׳ [נ׳:] פירשו האמוראים

דברי ר״י [עכ״מ וב״ח] ובאמת אין זה הכרע דבכ״מ מצינו כן ועכ״ז פסקינן הלכה כרבים ועוד דא״כ למה לא קבע הש״ס לומר הלכה כר״י ולזה מפרש הרמב״ם דוודאי לכל הני דמפרשי כרס פנימי וחיצונה הכל בכרס עצמו ודאי דקיי״ל כחכמים אבל זה שמפרש דכל הכרס הוא כרס הפנימי וחצונה מקרי בשר החופה את רוב הכרס א״כ קשה מהו זה שאמרו החצונה ברובה דמשמע להדיא שרוב החצונה תתקרע והרי בשר זה עובר על פני כל החלל מהבהמה ואין שום טרפות בו כמ״ש וא״כ איזה שייכות יש לו להצטרף לרוב או שיעכב הרוב ואם תפרש דכוונתו על החלק שכנגד הכרס א״כ עיקר חסר מדברי המשנה אלא ודאי דלא קאי כלל על משך האורך או הרוחב אלא על העובי שנקרע רוב עובי החצונה כנגד הכרס הפנימי ובמשך לא מיירי כלל ולזה בא ר״י לפרש דבמשך הוי גדולה טפח וקטנה ברובה ולא פליג כלל אחכמים ולכן קיי״ל כר״י ולפ״ז להרמב״ם וכל הפוסקים שפסקו בכרס הפנימי כהמחמיר דכל הכרס הוא פנימי ונטרף בנקב משהו בהכרח שנפסוק ג״כ בחצונה כהחכמים לענין העובי וכר״י לענין המשך [ובזה א״ש ג״כ קושית התב״ש סק״ה שהקשה עמ״ש הגמ׳ בד׳ נ״ב: על בעיא דר״א ברוב קרוע וכו׳ תפשוט ליה מהך דריב״ח דמנ״ל דסבר דריב״ח ע״ש ולפמ״ש א״ש דמקשה לפי הדין שמחמרינן כריב״ח ובכל הכרס טרפה בנקב משהו א״כ ממילא דנפשטה הבעיא ע״ש ודו״ק]:

כד ועוד ראיה דהנה הש״ס [נ״ב:] בעי אהאי דינא דבשר החופה את הכרס ברובו אם הכוונה רוב קרוע או רוב נטולה ע״ש ופסקו הרמב״ם והטור והש״ע וכל הפוסקים דבשניהם טרפה וזהו שכתבו אם נקרע וכו׳ או ניטל טרפה ויש להבין מהו זה פירושא דניטל לדברי כל הפוסקים אם נפרש דניטלה חתיכת בשר לגמרי מעבר אל עבר א״כ מאי קמיבעי ליה והא להדיא איתא שם [נ׳:] נקדרה כסלע טרפה והיינו ניטל חתיכה מעבר לעבר כמו שיתבאר אלא ודאי דפירושא דניטל הוא שלא מעבר לעבר אלא ניטל בעוביה ומדקא מיבעיא ליה ברוב קרוע או ברוב נטולה ש״מ דבחד גוונא הוא ומזה הכריח הרמב״ם דגם רוב קרוע הוא שלא מעבר לעבר [ועב״ח]:

כה ובטעם טרפות זה לדעת הרמב״ם נ״ל דהנה זה הבשר החופה הוא מעמיד את הכרס שלא יפול למטה ולא יתקלקל דמטעם זה הוי טרפות זו כמ״ש בסעי׳ י״ט ולכן לכל הפוסקים בהתגלות הכרס טרפה ולהרמב״ם גם בקריעת רוב עובי הבשר הזה לא יהיה בכח המיעוט להחזיק את הכרס וע״י כבידו של כרס סופו שזה המיעוט יקרע ג״כ והכרס יפול ויתקלקל:

כו איתא בגמ׳ [נ׳:] נקדר הבשר הזה בעיגול כמין ארובה עגולה ורוחב הקדירה כסלע כשרה ואע״פ שברוחב כסלע בעיגול הוי ההיקף כטפח דסלע הוא שליש טפח וכל שיש ברחבו טפח יש בהקיפו ג׳ טפחים ונמצא שאם תמתחנו להקדירה למשוך אותו בשוה הוי טפח מ״מ כשרה יותר מסלע טרפה ושאלו בגמ׳ כמה יותר מכסלע והשיבו כדי שיכנסו בהקדירה שלשה גרעיני תמרים ואם יש קצת אוכל סביבות הגרעינים יכנסו בדוחק ואם אין אוכל סביבותיהם יכנסו בריוח ע״ש:

כז ויש בזה שאלה והרי בקריעה בעלמא במשך טפח טרפה אף שאין בזה שום חסרון כמו שנתבאר וכ״ש בקדירה שיש בזה חסרון למה כסלע כשרה והרי אם תמתחנו יעמוד על אורך טפח וכי עדיפא יש בו חסרון מאין בו חסרון והרי בסי׳ ל״ד מבואר בגרגרת דיש בו חסרון חמור יותר מאין בו חסרון והתשובה בזה דוודאי באבר שהטרפות הוא בו מצד עצמו חמור הרבה ביש בו חסרון מדאין בו חסרון אבל טרפות בשר זה אינו מצד עצמו אלא מצד נפילת הכרס וקלקולו כמו שבארנו ולכן העיקר תלוי בההמשך דאם באורך או ברוחב יש בו קרע טפח יפול הכרס מפני גודל הקרע בארכו או ברחבו משא״כ כשהקרע הוא בעיגול אפילו אם יש בו חסרון מ״מ כיון שהמשך הקרע הוא קטן יחזיק הכרס ולא יפול ולכן בעינן שיעור יותר [כנלע״ד ובזה מובן שאלת הגמ׳ וכמה יותר מכסלע וקשה איזו שאלה היא זו ולדברינו א״ש וה״פ דוודאי אם גם מעט יותר מכסלע לא יפול הכרס ולמה טרפה בכה״ג אלא ודאי דהוי שיעור רב יותר מכסלע לזה שואל וכמה ודו״ק]:

כח והנה הרמב״ם והטור והש״ע כתבו כלשון זה אם נקדר הבשר הזה בעיגול או באורך אם היה יותר מכסלע כדי שיכניסו בו ג׳ גרעיני תמרה וכו׳ טרפה עכ״ל והקשו על זה דאם באורך הרי כבר נתבאר דשיעורו בטפח גם בנקרע [ב״י בשם ר״י בן חביב] ויש שרצו למחוק זה [דרישה בשם רנ״ש] והמפרשים תרצו דה״פ דאין בהאורך כטפח אלא הרבה פחות מזה אך כשנקיף בחוט סביב יהיה טפח כמו בעיגול ויש שפירשו דאם נעשה מן האורך עיגול יהיה כסלע [ש״ך וט״ז] וצ״ע דהא כסלע כשרה וצ״ל דכוונתם למעט יותר מסלע:

כט והנה הרי״ף והרמב״ם והש״ע סיימו בדבריהם שאם ימתח קרע זה יעמוד על טפח עכ״ל והרבה תימא דהא בגמ׳ שם איתא נקדרה כסלע טרפה שאם תמתח תעמוד על הטפח וכו׳ לדידי מפרשה לה וכו׳ כסלע כשרה יתר מכסלע טרפה וכמה יותר מכסלע כגון דעיילן תלת קשייתא וכו׳ ע״ש הרי מפורש דכסלע הוא כשתמתח תעמוד על טפח ויותר מכסלע כשתמתח תעמוד על יותר מטפח וא״כ איך אמרו על יותר מכסלע שתעמוד על טפח ואין לומר דאינהו מפרשי דלמסקנא דגמ׳ כן הוא דיתר מכסלע הוי טפח כשתמתח ולא כמו שסבור מקודם דאיך אפשר לומר שיחלקו במציאות ובאמת הטור לא

כתב לשון זה [וע׳ בסי׳ ל׳ בש״ך ופר״ח וכרו״פ ותב״ש שנדחקו בזה וי״א שכסלע וכיתר מכסלע חדא מילתא היא אלא שזה מרווח וזה מצומצם וי״א דלפי שבמדידת ההיקף א״א ליתן סימן החמירו בזה]:

ל ולפענ״ד נראה כוונה אחרת בדברי הגמ׳ ובדברי הרי״ף והרמב״ם והש״ע בשנדקדק למה הוצרכו כלל לומר שאם תמתח תעמוד על טפח אלא ודאי משום דשיעור קריעה באורך בלא חסרון הוא טפח לזה אמרו דשיעור סלע בקדירה הוי לאורך טפח והשתא קשה דאם למותחה על חוטין דקים את ההיקף הלא יהיה הרבה טפחים ואף בנקב קטן אם באנו למותחה על חוטים דקים יהיה טפח ויותר כמובן אלא ודאי דקים להו לחז״ל דאע״ג דכשהקרע הוא באורך טפח בעינן שום חסרון מ״מ כשהחסרון הוא בהיקף בעינן כשנמתחנו לאורך יהיה איזה חלל ג״כ דכיון שאין הטרפות מצד עצמו אלא מפני נפילת הכרס קים להו לחז״ל דבפחות מזה השיעור חלל לא יזיק להכרס:

לא ולפ״ז הדבר מובן דמקודם כשאמרו בגמ׳ נקדרה כסלע טרפה שאם תמתח תעמוד על טפח בע״כ ה״פ דתעמוד על טפח בחלל והחלל יהיה ברוחבו איזה שיעור והאורך יהיה טפח וא״כ כשאח״כ אמרו כסלע כשרה יותר מכסלע טרפה היינו ג״כ ביסוד זה שאם תמתח תעמוד על טפח דזה הוא עיקר הטעם כמ״ש אלא שרוחב החלל יהיה יותר מרוחב החלל של הסלע ולפ״ז כוונת הרי״ף והרמב״ם והש״ע כן הוא דלא תימא שזה שמצריך יותר מכסלע זהו מפני שמצריך שההמתחה תהיה יותר מטפח דזה א״א לומר שהרי עיקר הטרפות הוא באורך טפח ולכן גם בזה הוי הטעם מפני שכשתמתח תעמוד על טפח אלא שהחלל יהיה יותר ברוחב [ובזה א״ש גם קושית המעיו״ט בפ״ג סי׳ ל״ג אות ל׳ ע״ש ודו״ק]:

לב ונראה דלענין קדירה אין חילוק בין בהמה קטנה לגדולה דאע״ג דלענין קרע יש חילוק דקטנה ברובה אע״פ שאין בה טפח מ״מ לענין קדירה אין חילוק מדלא הזכירו בגמ׳ ובפוסקים שיש הפרש בזה י״ל דהכי קים להו לחז״ל דבקדירה פחות משיעור זה לא יזיק את הכרס אפילו בקטנה [וכ״כ הכרו״פ סקי״ג ודלא נתפל״מ שהניא הפ״ת סק״ד]:

לג ואם נתמסמס בשר זה עד שהרופא גורדו חשיב כניטל ולא אמרינן כיון שאין הטרפות מצד עצמו לא איכפת לן בקלקול הבשר דכל שנתקלקל הבשר הוי כניטל ונתבאר כמה פעמים דאנן אין אנו בקיאין בבשר שהרופא גורדו וכל שנתקלקל הבשר ברקבון או שנמס חשבינן כאלו אינו [ולכן הוצרכו הטוש״ע להזכיר דין זה בכאן מפני שאין הטרפות מצד עצמו ודו״ק]:

לד מחט שנמצא בחלל הקיבה או הכרס דינה כמחט שנמצא בבית הכוסות ואם אינו תחוב בה פשיטא שמותרת ואפילו תחוב בה ולא ניקבה מעבר לעבר ואין קורט דם בהצד השני ג״כ מותר [ב״י] ויש להסתפק לשיטת רש״י שיתבאר דבהמסס גם בניקב מצד אחד טרפה מפני שאין לה אלא עור אחד א״כ גם בקיבה וכרס הדין כן שהרי גם להן אין רק עור אחד או אפשר דבהן העור עב ודינן כבית הכוסות:

לה ומלשון רבינו הב״י סעי׳ ו׳ שכתב דדינם כבית הכוסות אין ראיה שהרי לא הביא כלל לקמן דעת רש״י אך מדלא הגיה רבינו הרמ״א ע״ז שיש להחמיר כבהמסס שהרי הוא הביא לקמן דעת רש״י דשלא במקום הפ״מ יש להחמיר גם מצד אחד נראה שבכאן אין להחמיר ואפשר שלא חש לכתוב בזה מפני שבוודאי הדין שוה להמסס ויש מי שכתב בפשיטות דדינן שוה להמסס [תב״ש סק״ט]:

לו אם נמצא נקב בבשר החופה את הכרס והעור קיים וידוע שזה בא מנגיחות הבהמות כשר [ב״ח] ולא חיישינן שניקב אחד מהאיברים הפנימים ודע דזה שנתבאר בנקרע קרע מפולש טרפה דוקא באורך טפח ובפחות משיעור זה כשר זהו דווקא בקרע שע״י חולי אבל אם נקרע ע״י סכין או מחט טרפה דחיישינן לנקב אחד מהאברים כהדקין וכיוצא בהן [ט״ז סק״ה] ופשוט הוא ואפילו ניקב במחט לתוך הבשר החופה אם לא היה נזהר שמשם ולהלן לא תלך ודאי יש לחוש והאומנים בקיאים להזהר בזה:

לז ההמסס והבית הכוסות דבוקים זל״ז דהבית הכוסות הוא בקצה הכרס עצמו שעשוי כמו כיס או כובע וזהו הקנה שבכרס העשוי כמו כיס ויש בו גומות [רמב״ם בפי׳ המשנה] וההמסס שקורין קני״ע מחובר לו ודבוקים זל״ז ושנו חכמים במשנה דאלו טרפות המסס ובה״ב שניקבו לחוץ טרפה ובמשנה דאלו כשרות שנינו [נ״ד.] המסס ובה״כ שניקבו זה לתוך זה כשר כלומר דהם מחוברים זל״ז ומתדבקים יחד ממש במקום חיבורן ויש למעלה מזה שמחוברים יחד ע״י שומן ולכן במקום דיבוקן אע״פ שנוקב כל ההמסס או כל הבית הכוסות כשר מפני שחבירו מגין עליו ואי משום שהנקב מגיע עד החלל ויוצא הפרש הרי בלא״ה הם מחוללים זל״ז והפרש יוצא מבה״כ להמסס אבל אם ניקבו למעלה ממקום חיבורם אם ניקב כל ההמסס מעבר לעבר או כל הבה״כ טרפה וכן אם ניקב אחד מהם במקום שמחוברים יחד ע״י שומן ג״כ טרפה שהשומן הוא חלב טמא ואינו סותם [תוס׳ נ׳: ד״ה מחט] והנה מזה מבואר דשניהם שוים בדינם ואפילו ההמסס אם לא ניקב לחוץ שיש מקצת עור שלא ניקב כשרה:

לח עוד נמצא בגמ׳ [נ׳: ושבת ספ״ב ונשו׳ ע״ו:] מחט שנמצא בעובי בית הכוסות מצד אחד כשרה משני צדדים טרפה ופירש״י דהבית הכוסות הוא כעין כוס ויש בו סביב שפתו עובי שני כפלים כפולים ודבוקים ונמצא מחט תחובה באותו עובי ומתוך עוביו אפשר לה שלא נקבתה כולו [כתובות שם] ולכן בבית הכוסות הוא דאיכא לפלוגי בין צד אחד לשני צדדין אבל בהמסס אפילו מצד אחד שלא נראה הנקב לחוץ אין זו סתימה לפי שהדופן דק מאד [שבת שם]:

לט מלשון זה מבואר דגם בבית הכוסות אינו כשר מצד אחד רק במקום העובי שיש לו שני כפלים כמבואר מלשון הגמ׳ מחט שנמצא בעובי בית הכוסות אבל בשאר בית הכוסות דינו כהמסס [וכ״כ הש״ך סקי״ג] וכן נראה דאף במקום העב אינו כשר רק כשצד אחד נשאר כולו שלם והיינו שכפל אחד ניקב והכפל השני לא ניקב כלל אבל אם גם הכפל השני ניקב אף אם לא ניקב כולו טרפה דהוי כהמסס שאין זו סתימה כשנשאר רק דופן דק [וכ״כ הפמ״ג במ״ז סק״י]:

מ ולפ״ז הא דתנן המסס ובה״כ שניקבו לחוץ טרפה ביאורו שניקב לצד חוץ [תוס׳] אבל לא בעינן שינקוב מעבר לעבר או יותר י״ל דבניקב ע״י חולי בעינן מעבר לעבר ואם אפילו נשאר רק מעט מהעור שלא ניקב כשר בין בהמסס בין בבהכ״ס ורק כשניקב במחט אינו כשר לא בהמסס ולא בבה״כ במקום הדק אף כשלא ניקבה מעבר לעבר משום דחיישינן דבוודאי המחט נקבה כולה אלא שחזרה קצת לאחוריה והוי כקרום שעלה מחמת מכה ואינו קרום [שם] ויש מהגדולים שתפסו כפירוש השני [ש״ך סקי״ב] ויש שתפסו כפירוש הראשון [ט״ז סקי״א]:

מא האמנם רוב רבותינו [ר״ת והרא״ש והרשב״א והר״ן והטור] חולקים עליו וס״ל דגם בהמסס ובמחט כל שלא ניקב מעבר לעבר כשרה ואין לנו להחזיק ריעותא שניקבה כולה דבהמה משנשחטה בחזקת היתר עומדת אם לא כשיש קורט דם מעבר השני דאז נתברר שניקבה מעבר לעבר דאל״כ קורט דם מניין וזה נראה דעת הרמב״ם ג״כ בפ״ו ע״ש וזה שאמרו בעובי בה״כ דמצד אחד כשרה דמשמע ולא בהמסס אדרבא רבותא קמ״ל דאע״ג שניקבה עור אחת כולה מ״מ כשרה וכ״ש בהמסס כשלא ניקבה כל העור [תוס׳] וזה ששנינו במשנה דאלו כשרות המסס ובה״כ שניקבו זה לתוך זה ולא קתני שלא ניקבו לחוץ ג״כ רבותא קמ״ל דאפילו ניקב כל העור כשרה וכ״ש כשלא ניקבה כולה [תה״ב להרשב״א]:

מב וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ז׳ המסס ובה״כ דבוקין זה בזה ואם ניקבו במקום חיבורן אפילו הנקב מפולש מזה לזה כשרה ואם הנקב בשאר צדדים שאינם דבוקים יחד אם הנקב מפולש מעבר אל עבר טרפה ואם לאו כשרה בין בהמסס בין בבה״כ ויש אוסרין בהמסס אפילו בלא נקב מפולש והכי נהוג אם לא במקום הפ״מ דאז יש לסמוך אמכשירין עכ״ל וקיצרו בדבריהם דלדעת היש אוסרין גם בבה״כ שלא במקום העב טרפה ואף במקום העב אם ניקב עור וחצי טרפה ומלשונם משמע דרק בהמסס טרפה וצ״ע ונראה שדעתם דרק בהמסס יש להחמיר מפני שעורו דק בעצם אבל הבה״כ עורו עב ואין להחמיר בו כלל ויש מי שאומר שאין להחמיר רק במחט ולשון הש״ע לא משמע כן אמנם במקום הפ״מ אין להחמיר כלל:

מג איתא בגמ׳ [נ׳: נ״א.] תנו רבנן מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד אחד כשרה משני צדדים טרפה נמצא עליה קורט דם בידוע שלפני שחיטה לא נמצא עליה קורט דם בידוע שלאחר שחיטה עכ״ל עוד איתא שם מעשה ובא לפני רבי מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד אחד והפכה רבי ומצא עליה קורט דם והטריפה ואמר דאם אין שם מכה קורט דם מניין עכ״ל ולפ״ז יש בזה שאלה גדולה דא״כ איך מחלקת הברייתא בין צד אחד לשני צדדים והלא בלא קורט דם גם משני צדדים כשרה ובקורט דם גם מצד אחד טרפה:

מד ולכן י״א דההפרש הוא דבמצד אחד סתמא כשרה וא״צ לבדוק אחר קורט דם וזה שהפכה רבי לא מפני שמן הדין צריך להפכה אלא שהמעשה כן היה ומשני צדדים סתמא טרפה עד שיבדוק שאין שם קורט דם וממילא לפ״ז כשא״א לבדוק אחר קורט דם כגון שנאבדה או שהודחה במים דאז אפילו היה קורט דם המים העבירוהו נשאר הדין דמצד אחד כשרה משני צדדים טרפה [ב״י ורמ״א בד״מ] וכתבו שזהו דעת הרמב״ם בפ״ו דין י״ב והרא״ש בפ״ג סי׳ ל״ד ע״ש:

מה וי״א דבמצד אחד אינה אסורה עד שימצא קורט דם מבחוץ כנגד פי המחט דבזה ניכר שהמחט עבר לחוץ וחזרה אבל אם הקורט דם הוא מבפנים ואפילו מבחוץ אם הוא סביב המחט ולא כנגד פי המחט כשרה ובמשני צדדים בכל ענין טרפה אפילו אם הקורט דם בפנים וכ״ש בחוץ שלא כנגד המחט [מרדכי בשם ראבי״ה וב״י וב״ח וש״ך וט״ז] והא דקתני בברייתא במשני צדדים נמצא עליה ר״ל סביבותיה ובמצד אחד עליה דוקא [שם] ולדיעה זו גם במצד אחד יש חיוב לבדוק בהצד השני אם יש קורט דם:

מו וכן משמע מלשון הטור שכתב נמצא באחד מהם מחט תחוב בו ולא ניקב מעבר אל עבר הופכין אותו ובודקין אותו מבחוץ אם נמצא עליו קורט דם בידוע שניקב כולו וטרפה ואם לאו כשרה ואפילו ראש העב שלו לצד חוץ [הגם שבכבד מטרפינן בקופא לבר בסי׳ מ״א מטעם דבקופא א״א לנקוב

ובע״כ שנכנסה דרך הושט ויצאה משם ונכנסה לכאן מ״מ הכא אמרינן דאוכלין ומשקין דחקוה וניקבה גם בהקופא גמ׳ שם] ואם עבר המחט מעבר אל עבר ועודנו תחוב בו בודקין אותו אם נמצא קורט דם סביב המחט בידוע שקודם השחיטה ניקב כולו וטרפה ואם לאו אחר השחיטה דחק ועבר וכשרה דכיון שהמחט עודנו שם אלו עבר מחיים היה הדם סביבו אבל כשאין המחט לפנינו אסור בשניקב כולו אפילו אין בו קורט דם עכ״ל הרי שכתב במצד אחד אם נמצא עליו ק״ד ובמשני צדדים כתב סביב המחט ויש מי שאומר דגם במצד אחד טרפה כשיש קורט דם סביב המחט מבחוץ וראיה שגם הטור לא כתב נגד פי המחט אלא עליו והיינו סביב המחט ובמשני צדדים גם מבפנים אם הדם סרוך במחט טריפה [ב״ח] וגם עיקר דעת הטור משמע שהחילוק בין במצד אחד לבשני צדדים הוא כשאין המחט לפנינו דאז במצד אחד כשר ובשני צדדים טריפה ובאופן זה מירי רישא דברייתא אבל כשיש מחט לפנינו באמת אין חילוק בין מצד אחד לשני צדדים [שם] וכן אם נמלח והודח שא״א להכיר אם יש קורט דם דאז במצד אחד כשרה ובשני צדדים טרפה [יש״ש סי׳ ס״א] וזה שכתב הטור בשם הר׳ פרץ דאם מלחו או הדיחו אסור אפילו אין עליו ק״ד דחיישינן שמא עבר ע״י מליחה או הדחה עכ״ל זהו אמשני צדדים כדמוכח מלשונו ע״ש [ועב״י שלא כ״כ]:

מז וז״ל הרמב״ם בפ״ו מחט שנמצאת בעובי בה״כ מצד אחד כשרה ואם ניקבה נקב מפולש לתוך חלל בית הכוסות ונמצאת טיפת דם במקום הנקב טרפה שוודאי קודם שחיטה ניקב אבל אם אין דם במקום הנקב ה״ז מותר שוודאי אחר שחיטה דחקה המחט ונקבה עכ״ל ולא הזכיר כלל דין דמצד אחד כשנמצאת בעבר השני קורט דם דטרפה וגם הרי״ף לא הזכיר זה ע״ש ומשטחיות דבריו נראה דבמצד אחד בכל ענין כשר גם בנמצא קורט דם וזהו ודאי א״א לומר כן שהרי רבי הטריף בכה״ג ולכן פירשו דכוונתו דבמצד אחד א״צ לבדוק כמ״ש בסעי׳ מ״ד:

מח וגם זה שכתב ואם ניקבה נקב מפולש לתוך חלל בה״כ דמבואר מדבריו דמצד אחד היינו שתחוב מחלל הגוף לתוך בה״כ וזה ודאי תמוה וכבר הסכימו כל רבותינו דזה שכשר במצד אחד אינו אלא מחלל בית הכוסות להעור של בה״כ ומשני צדדים הוא כשבולט עד החלל של הגוף אבל דרך חלל הגוף גם במצד אחד טרפה דזהו ממש מחט שנמצא בחלל הגוף דחיישינן לנקיבת אחד מהאברים כמ״ש בסי׳ נ״א וכתבו שבאמת כוונתו לבדוק כל האברים שנקובתן במשהו דכן פסק בריש פי״א דבספק טרפות מהני בדיקה בכל הגוף [כ״מ] ואנן לא קיי״ל כן כמ״ש בסי׳ נ״א ואולי דלכן לא מצינו בדברי הרמב״ם דין זה דמחט שנמצא בחלל הגוף דכייל לה בכל ספק טרפות שכתב שם:

מט וזה שהכריח להרמב״ם לפרש כן י״ל דגם לדידיה קשיא למה לא ניחוש במצד אחד שמא יש בעבר השני קורט דם ולכן פירש בכה״ג דוודאי אם הנקב בא מבפנים לחוץ שפיר יש לחוש דע״י דחיקת המאכל את המחט תחבה לחוץ ועתה הוא שחזרה ואינו ניכר ובכה״ג ודאי דגם במצד אחד יש לבדוק העבר השני אבל כשניקבה מחוץ לפנים אין כאן חשש כלל שמא ניקבה גם בעבר השני בצד הפנימי דאדרבא האוכלין והמשקין דוחפין אותה לחוץ ולפיכך פירש הרמב״ם להברייתא כן [כרו״פ סקי״ב] וסברא נכונה היא ומעשה דרבי היתה מפנים לחוץ:

נ ומ״מ עיקרי הדברים תמוהים דאיך השמיטו הרי״ף והרמב״ם מעשה דרבי דגם במצד אחד אם נמצא קורט דם טריפה ואם נאמר דמילתא דפשיטא היא ולא הוצרכו לבאר א״א לומר כן שהרי בגמ׳ מבואר דגם אחד מהאמוראים היה סובר דקורט דם אינה כלום ע״ש ואין מדרכם להשמיט דין המפורש בגמרא ומלשונם משמע להדיא דבמצד אחד אין שום חששא בהקורט דם:

נא ולכן נלע״ד דהנה להרי״ף והרמב״ם הוי קשיא ג״כ מעשה דרבי אלישנא דברייתא דמבואר להדיא דבמצד אחד אין כאן חשש כלל ולכן ס״ל דוודאי כן הוא דכמו דקורט דם בלא מחט כלל לאו כלום הוא כמו כן אם ידענו בבירור שלא ניקב רק מצד אחד כגון שתיכף אחר שחיטה ראו שהמחט תחובה מצד אחד לא מחזקינן ריעותא כלל לחוש שמא ניקבה משני צדדים וחזרה המחט לאחורי׳ ואפילו נמצא קורט דם תלינן במידי אחרינא כדמשמע פשטא דברייתא ומעשה דרבי ענין אחר הוא דהנה זה הבית הכוסות כשהביאו לפני רבי בבהמ״ד ורבי ראה שניקב מצד אחד אבל לא ידע בבירור אם בשעת שחיטה נמצא כן ואולי בשעת שחיטה היה הנקב מעבר לעבר ואח״כ ע״י משמוש ידים עד שהביאו לפני רבי נחזר המחט לאחוריו והשואלים היו אנשים פשוטים ולא דקדקו בכך וחובה היה על רבי לראות אולי ימצא נקב בעבר השני ולכן כשמצא ק״ד הוי כנקב כיון שאינו בבירור שהנקב הוא מצד אחד ולכן לא כתבו הרי״ף והרמב״ם להאי דינא כלל דזה נכלל בכל ספק טרפות שכתב בריש פי״א וכאן לא כתבו רק דינא דברייתא דבבירור לא ניקב רק מצד אחד והיינו כשנמצא כן תיכף אחר השחיטה ולא מחזקינן ריעותא שחזרה מעצמה מחיים [ובזה א״ש גם מה שטעה רב עוירא דאיהו ס״ל דבבירור לא נמצא רק מצד אחד ואביי חידש דלא כן אלא השואל לא ידע כלל איך נמצא ורבי חשש דעד שהביאו לבהמ״ד נחזר לאחוריו מפני משמוש ידים וזהו רק לתרץ דברי הרי״ף והרמב״ם ולדינא קיי״ל כרוב הפוסקים]:

נב והנה כבר נתבאר דדעת רוב הפוסקים דגם במצד אחד יש חיוב לבדוק אם אין שם קורט דם בעבר השני אפילו אם ברור שלא ניקב רק צד אחד והכי קיי״ל ואם נאבד או נמלח או הודח שאין ביכולת להכיר אם היה שם קורט דם דעת רבינו הב״י לאיסור שכן כתב בסעי׳ ח׳ וכן דעת הרשב״א בתשו׳ סי׳

רס״ו אבל דעת רבינו הרמ״א להכשיר דגם לשון הטור משמע כן כמ״ש בסעי׳ מ״ו והסכימו לזה גדולי האחרונים [יש״ש סי׳ ס״א וש״ך סקכ״ה ופר״ח וכרו״פ דלא כט״ז סקי״ב] ודווקא דברור שלא ניקב מעבר לעבר אבל אם גם בזה יש ספק ונאבד הבה״כ קודם הבירור טריפה אפילו בהפ״מ והסכימו לזה רוב הגדולים [שם] ויש מי שמקיל גם בכה״ג [יש״ש שם] אבל רוב הגדולים לא הסכימו לזה [וכ״כ התב״ש והפרמ״ג במ״ז סקי״ב] וכן עיקר לדינא:

נג ויש מי שאומר דהיכא שלא ראו קורט דם מבפנים ודאי דיש להתיר כמ״ש אבל אם ראו קורט דם מבפנים אסור גם בדיעבד אם לא בדקו אחר קורט דם בחוץ דכיון שודאי יצאתה מחזקתה מחיים לא אמרינן נשחטה הותרה כמ״ש בסי׳ נ׳ ולהיפך אם בדקו מבפנים ולא מצאו קורט דם דאז יש להתיר אף אם לא ידענו בבירור שלא ניקבה מעבר לעבר ואמרינן נשחטה הותרה דיותר קרוב לומר שמחיים לא ניקבה כלל [דגמ״ר] ודברי טעם הן וכן אם לפי ראות העין לא היה הנקב מעבר לעבר ג״כ יש להקל בהפ״מ:

נד ואם נמצא הקורט דם סביב מבחוץ ולא כנגד פי המחט ממש כבר נתבאר דיש פוסקים להתיר בכה״ג וזהו דווקא כשבבירור לא ניקב מעבר לעבר אבל אם לא נתברר זה פשיטא שטרפה בכל ענין אפי׳ לא נמצא כנגד פי המחט ממש שהרי י״א דגם אם לא בדק כלל אחר ק״ד דטרפה כמ״ש וכ״ש בכה״ג אך יש חולקים בעיקר דין זה וס״ל דגם שלא כנגד פי המחט טרפה וכמו שיתבאר בניקב משני צדדים אמנם רוב הפוסקים הסכימו לדיעה ראשונה דדווקא כנגד פי המחט [ש״ך וכרו״פ סקי״ז]:

נה אם ניקב משני צדדים כגון שנמצא המחט תחוב מעבר לעבר אך אינו ידוע אם מחיים היתה כן וטרפה או שלאחר שחיטה ע״י מישמוש ידים או ע״י ענין אחר נתחב לעבר השני יש לזה בדיקה דאם נמצא קורט דם סביב המחט בין מבחוץ בין מבפנים [ש״ך סקכ״ו] וכ״ש אם נמצא עליו על המחט הוי סימן מובהק שמבחיים ניקבה מעבר לעבר ואם לא נמצא קורט דם לא מבפנים ולא מבחוץ סביבות המחט ואפילו רחוק מהמחט כרוחב קש נמי לא נמצא ק״ד הרי היא כשרה וודאית דכיון שיש מחט אלו ניקבה מחיים מעבר לעבר היה נמצא במקומה ק״ד ובוודאי אם נמצא נקב מעבר לעבר בלא מחט טרפה בכל ענין אפילו כי ליכא ק״ד דרק במחט כיון דיש להדם במה להסתבך היתה סריך הדם בהמחט או סביבו אבל בלא מחט אין במה להסתבך הדם וכן אפילו במחט אם נמצא ק״ד רחוק מרוחב קש מהמחט ג״כ אינו כלום דאין זה מסיבת המחט [שם] ושיעור רוחב קש לא נתברר לנו בדיוק ויש להחמיר בזה עד שיצא מכלל ספק כי הוא איסור דאורייתא:

נו הדבר פשוט דבניקב משני צדדים ונאבד קודם בדיקת הקורט דם או שמלחו או שהדיחו ה״ז טרפה דבחזקת איסור קאי עד שיוודע לך שלא היה ק״ד וכן אם נמצא כעין שביל הניכר עד לחוץ טרפה בכל ענין [יש״ש שם] דבזה ניכר להדיא שניקבה מחיים מעבר לעבר ומה לנו אם יש ק״ד אם לאו:

נז ודע דיש מי שרוצה לומר דזה שמכשירים במשני צדדים כשלא נמצא ק״ד זהו כשלא מצאו הנקב תיכף אחר שחיטה אלא לאחר זמן אבל אם נמצא מיד אחר השחיטה טרפה בכל ענין [תב״ש בשם תו״ח] ואינו מובן כלל דאטו לאחר השחיטה אין לתלות במשמוש ידי הטבח בעת שעוסק בה או לתלות שבעת הפירכוס לאחר השחיטה דחקוה האוכלין לצאת לחוץ דוודאי להיפך כשנמצאת מצד אחד שפיר יש סברא לומר כן דלא חזרה המחט לאחוריה שהרי האוכלין דוחקים אותה לצאת לחוץ ואיך תחזור לפנים אבל כשנמצאת משני צדדים שפיר י״ל דמחיים לא היתה תחובה לחוץ ורק אחר השחיטה ע״י הפירכוס או ע״י משמוש היד דחקוה האוכלין לחוץ והבירור הוא ע״י הק״ד ויותר מזה קשה דאיך לא הזכירו הפוסקים מזה דבר שהרי פשטא דלישנא דברייתא משמע שנמצאת מיד אחר השחיטה וצ״ע:

נח כתבו הפוסקים דחלודה הוי כקורט דם וסברא נכונה היא דהחלודה שעל המחט היא עדות ברורה שמזמן ארוך הוא ואחד מגדולי הפוסקים כתב דהחלודה אינו מועיל להטריף רק בניקב משני צדדים ולא בניקב מצד אחד דמה איכפת לן בזה סוף סוף לא ניקבה רק מצד אחד [יש״ש שם] ואף אם נמצא חלודה על הבשר מבחוץ אינו כלום דחלודה לא שייך רק על המחט כשניקבה משני צדדים ונמצא חלודה על ראש המחט זהו סימן מובהק שזהו מזמן ארוך ולא חלודה על הבשר [שם] אבל רבינו הרמ״א בסעי׳ ט׳ כתב דאם נמצא חלודה מבחוץ נגד המחט אם ניקב מצד אחד טרפה כאלו נמצא ק״ד עכ״ל וגם אם החלודה באמצע המחט יש מחלוקת בין האחרונים [עב״ח וש״ך סקל״ה ופר״ח סקכ״ג שדעתם להחמיר בכל גווני]:

נט וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ח׳ די״א דבזמה״ז דאין אנו בקיאין בבדיקות יש להטריף אם ניקבה המחט משני צדדין אפילו לא נמצא ק״ד ולא חלודה דאין אנו סומכין בזה על בדיקתינו מאחר דניקב משני צדדין והכי נהוג עכ״ל ומ״מ בהפ״מ יש להכשיר ולסמוך אבדיקה גם בזמה״ז [ש״ך סק״ל וב״ח וגם הלבוש השמיט חומרא זו] וכן בהמסס לדעת רש״י צריך עכ״פ ק״ד [שם]:

ס הסכמת רוב הפוסקים הוא דזה שאמרנו מצד אחד כשרה זהו מבפנים כלפי הרעי דאי צד שבחוץ כלפי חלל הגוף אפילו לא ניקב כלל אלא שנמצא מחט בחלל הגוף טרפה ולא מהני שום בדיקה ואף שדעת הרמב״ם אינו כן כמ״ש קיי״ל כדעת רוב הפוסקים:

סא ודע שרבינו הרמ״א כתב שלשה הגהות בענין זה וצריכים ביאור דמקודם כתב אדברי המחבר בניקב מצד אחד שיש חיוב לבדוק אחר קורט דם ואם מלחו או הדיחו טרפה כתב הוא וז״ל ויש מקילין להתיר אם לא ניקב מעבר לעבר והודח ונמלח או שנאבד ולא בדק מבחוץ אם היה עליו ק״ד ויש לסמוך עלייהו במקום הפ״מ עכ״ל ובדין כשניקב מעבר לעבר שכתב המחבר ג״כ דבודקים אחר ק״ד ואם מלחו או הדיחו טרפה כתב וז״ל כל מקום שצריך בדיקה אם לא בדקוהו כגון שנאבד או לקחו המחט משם טריפה דהוי כאלו הדיחו ומלחו עכ״ל ובסוף הסעיף כתב וז״ל יש מקילין דאפילו בניקב המחט מצד אחד א״צ לבדוק מבחוץ אם יש עליו ק״ד ויש לסמוך עלייהו אם הוא הפ״מ וא״א לבדוק כגון שנמלח או הודח או נאבד עכ״ל:

סב והשתא יש לדקדק דהגהה שנייה סותרת הראשונה דכיון שכתב דכל מקום שצריך בדיקה אם לא בדקוהו וכו׳ טרפה א״כ למה כתב מקודם במצד אחד דיש לסמוך במקום הפ״מ להתיר בהודח ונמלח ונאבד הא כיון דצריך בדיקה טרפה אם לא בדקוהו ואין לומר דכוונתו בההגהה השנייה שלא במקום הפ״מ א״כ מה חידש על הגהה הראשונה וגם אין לומר דכוונתו על משני צדדים פשיטא והרי גם המחבר כתב כן ויש מי שאומר דכוונתו להשמיענו דאפילו אם אינו ברור שניקב רק מצד אחד ונאבד דינו כהודח וכשר בהפ״מ [ש״ך סקכ״ט] והרבה תמוה דא״כ עיקר חסר מן הספר ועוד דכבר הסכימו רוב הגדולים דבכה״ג טרפה וכל דבריו מבוארים דהבדיקה היא רק על הקורט דם אבל זהו ודאי דאינו כשר בהפ״מ רק כשוודאי לא ניקב רק מצד אחד ולכן נראה דכוונתו להיפך דהנה במלחו או הדיחו אין הספק רק על הקורט דם אבל בנאבד יכול להיות הספק גם על עיקר הנקב אם הוא מצד אחד או משני צדדין וזהו שאומר דנאבד הוי כמלחו והדיחו שאינו כשר בהפ״מ רק כשוודאי לא ניקב רק מצד אחד והוסיף על דברי המחבר דאפילו אם יש ספק אם ניקב מצד אחד או משני צדדין ג״כ טריפה גם בהפ״מ [עתב״ש סקט״ו שכתב כעין זה] ובהגהה השלישית בא לתרץ את ההגהה הראשונה שהקשינו דאיך נקיל בהפ״מ בצד אחד כשלא בדקו אחר ק״ד והרי צריכה בדיקה מדינא וכל מקום שצריך בדיקה הבדיקה מעכבת ולזה מתרץ כיון שי״א דא״צ בדיקה כלל במצד אחד וזהו דעת הרמב״ם והרא״ש ולכן נהי דלא קיי״ל כן מ״מ בהפ״מ כשנחסרה הבדיקה סמכינן על דיעה זו להקל:

סג ואם נמצא מחט או קוץ בחלל ההמסס או הבית הכוסות ולא נתחב בשום מקום כשר בכל ענין וא״צ בדיקה ואף אם נמצא ק״ד מבפנים או מבחוץ לית לן בה ואף שיש אוסרים כשנמצא ק״ד מבחוץ נגד המחט או הקוץ [ט״ז וש״ך סקל״א] מ״מ גדולי האחרונים חלקו עליהם והכשירו בכל גווני [פר״ח וצ״צ ושבו״י] ובמקום הפ״מ אין להחמיר כלל [תב״ש ופרמ״ג במ״ז ובש״ד שם]:

סד יש שכתבו דכל זה שמכשירים במצד אחד בבדיקה כמ״ש זהו הכל כשהמחט הוא בהפרש ותחוב בעור ההמסס והבה״כ או הכרס דכרס דין אחד עם המסס ובה״כ אבל כשהמחט מונח כבריח והיינו שמונח בדופן ההמסס או בה״כ או הכרס על אורכו של מחט אין להקל כלל ולאו מטעם שמא ניקב משני צדדים אלא מטעם אחר דכשהוא בהפרש אנו אומרים שהלך דרך הושט להמסס או לבה״כ או לכרס ונתחב קצת בהעור אבל בכה״ג ודאי שאינו בא דרך הושט דאלו היה הולך דרך הושט היו מוצאים אותו על הפרש ולא על הדופן ובוודאי שבא מאיזה מקום מחוץ וניקב אחד מהאיברים [זהו ביאור דברי הט״ז סקט״ו]:

סה ולפ״ז גם אם המחט נמצא בין כפלי ההמסס והבה״כ או בתוך הקמטים ולא נתחב כלל ג״כ טרפה כמובן וכ״ש אם גם תחוב קצת בהעור עצמו כמ״ש אבל לא נהירא לומר כן דא״כ איך לא הזכירו הפוסקים מזה דבר במעשים השכיחים בכל עת ולשון הש״ס והפוסקים מחט שנמצא מצד אחד מורה להדיא שאין שום נ״מ איך מונח המחט וגם רבותינו בעלי הש״ע לא הזכירו דבר זה בש״ע שהוא להורות הלכה לרבים וגם כל בעלי הוראה אין נוהגין כן וגם עיקר הסברא תמוה שהרי המאכל מתבשל שם והוא רותח והולך המאכל ברתיחתו בכל חללי ההמסס והבה״כ והכרס והוליך המחט עמו עד הדופן ושם נתחב בהקמטים או בהכפלים או לאורך העור וכמדומני שמנהג בעלי הוראה הוא שאם נמצא בהכפלים או בין הקמטים ולא נתחב כלל דינו כנמצא על הפרש ואם תחוב בהעור דינו כמצד אחד כמו שנתבאר ויש גם מן גדולי אחרונים שחולקים ע״ז וכן יש להורות ובפרט בהפ״מ [עס״ז סקי״ט דבהקמטים מכשיר וזהו נגד מ״ש כאן ודו״ק]:

סו אם ניקבו שני עורות של בית הכוסות זה שלא כנגד זה כשר ואינו דומה לושט דטריפה בכה״ג כמ״ש בסי׳ ל״ג דבושט איידי דאכלה ביה והעורות מתנענעים תמיד יכול להיות שיפגעו הנקבים א״ע זה כנגד זה אבל איברים אלו עורותיהם נחים ושקטים במקומם ולא יפגשו א״ע זה כנגד זה ומפורש אמרו כן חז״ל בקורקבן [גמ׳ מ״ג.] וממילא דה״ה לבית הכוסות דקורקבן בתרנגולת כאיברים אלו בבהמה אא״כ שהולך שביל מנקב זה לנקב זה דאז טרפה:

סז כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ י״א מחט שנמצאת בקורקבן וכולה נבלעת בעובי בשרו ונשאר כחצי אצבע מצד הכיס גם מצד החוץ שלא היתה המחט אוכלת ולא היה ניכר שום נקב לא לצד פנים ולא לצד חוץ תולין להקל דהמחט בא מבפנים והוי כניקב מצד אחד ואם אין עליו קורט דם מבחוץ כשר ויש מחמירין ואוסרים אפילו בכה״ג ויש לחוש לדבריהם אם לא בהפ״מ עכ״ל והטעם של דיעה ראשונה דכיון דבע״כ אחד מן הנקבים נסתם תולין שהלך כדרכו דרך הושט ורוב הנבלעים הם דרך הושט וזה שכתבו כחצי אצבע לאו דווקא דה״ה אפילו לא נשאר רק מעט ואם לא בדקו אחר קורט דם לכאורה דינו כהמסס ובה״כ אמנם י״א דאפילו להמחמירים בשם מודים בקורקבן מפני שעורו עב [ש״ך סקל״ח בשם יש״ש] ויש חולקים וס״ל דדינם שוה [שם] ויש להתיישב בזה והדבר פשוט שאם יש איזה היכר כל שהוא מאין בא הולכין אחריו בין להקל בין להחמיר אמנם ההיכר שבמקום אחד נשאר מעט ומצד השני נשאר יותר אין זה היכר כלל [וכ״כ בפ״ת בשם מעיל צדקה] ואם יש ק״ד מבפנים ודאי ניכר שמבפנים בא כיון שמבפנים יש ק״ד ולא מבחוץ ואם ניקבו שני העורות אף שאין ק״ד סביבות המחט נראה שיש לאסור כמו שהמנהג אצלינו בהמסס ובה״כ לפי דברי רבינו הרמ״א שיתבאר [ט״ז סקי״ז] ואף שיש חולקים בזה מ״מ כן עיקר לדינא ואדרבא בקורקבן שעורו עב יש לאסור מדינא דכיון שהוא עב לא תלינן שלאחר שחיטה יצא המחט לחוץ [שם] וכן עיקר לדינא:

סח יש מהגדולים שכתבו דכמו שנתבאר דכשיש קורט דם מבחוץ טרפה גם בניקבה מצד אחד כמו כן אם יש סירכא כנגד המחט דזהו כק״ד והנה כבר הארכנו בכעין זה בסי׳ מ״א סעי׳ ל״ו בדין נסרך טרפש הכבד לבה״כ והבאנו שמה שי״א דסירכא אינה כק״ד ע״ש אמנם בלא זה נ״ל דלא דמי לשם דבאמת הקשו כמה גדולים על דין זה הא קיי״ל דאין סירכא מטרפת בשאר איברים ותרצו דשם באה הקבלה דכשנסרך הטרפש לבה״כ היא מעידה על מחט בכרס ואין זה רק בדין זה אבל בכאן בנמצא מחט תחובה מצד אחד וסירכא כנגדה בעבר השני מאן לימא לן דהיא מעידה על נקב מעבר לעבר ואם אתה אומר כן הרי עשית שאר איברים כריאה ואף דבריאה לא בעינן מחט מ״מ עצם הסברא דסירכא מעידה על נקב מעבר לעבר כשיש מחט בעבר השני הוי כריאה והרי הסברא נוטה דמפני הכאב עלתה הסירכא והנה שלא בהפ״מ ודאי יש לאסור אם לא שאין הסירכא כנגד המחט אך בהפ״מ אפשר שיש לסמוך ולהתיר וכמ״ש שם ודע דאפילו להאוסרים בסירכא כנגד המחט אינו אלא בסירכא ממש אבל אם נפוח מעט בעבר השני לאו כלום הוא רק יש לראות שלא נתקלקל הבשר שיהא כנתמסמס דבנתמסמס בלא״ה טרפה כשהבשר מקולקל מעבר לעבר וגם בקורט דם צריך שיהא הבשר בריא ורק קורט דם יש עליו מעבר השני דאל״כ בלא״ה טרפה ויבלת קשה כנגד המחט ה״ל כניקב מעבר לעבר כמ״ש בסעי׳ ג׳ ע״ש ודווקא כשהולך כן בכל הבשר:

סט ודע דקורט דם שנתבאר בענין זה אינו מראה דם בעלמא אלא שיש בו ממש כגרעין קטן כמו קורט של חלתית [עכו״ם ל״ה:] וקורט של לבונה [מנחות י״א] ובנדה [כ׳.] פלי קורטא דדיותא ע״ש וכן בספ״ג דשבת דאית ביה קרטין ע״ש וכן מבואר להדיא מדברי רש״י בעכו״ם [ל״ב. ד״ה יש עליו ק״ד] אבל מראה בעלמא לית לן בה אא״כ המראה אדמומית הוא חזק בכל הבשר מעבר לעבר דאז אפשר יש לדונו כנתמסמס ותלוי בראיית עיני המורה [וכ״כ הפמ״ג ס״ס מ״ו]:

ע כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ב קטן שמצא מחט תחוב בכרס יש להחמיר ולאסור על פיו אם הוא חריף לידע ולכוין בדברים אלו עכ״ל ואין זה מטעם נאמנות דאפילו גדול אינו נאמן באיתחזק התירא בדבר שאינו בידו כמ״ש בסי׳ קכ״ז והבהמה משנשחטה בחזקת היתר עומדת אלא הטעם כאן דהוי כמו גילוי מילתא בעלמא דכיון שמחט בוודאי היתה שם הוי כמו רגלים לדבר [ש״ך סקמ״ב] ולפ״ז צ״ל דמיירי שבעיקר מציאת המחט א״צ לעדותו של הקטן דבזה אין ספק כלל אלא דהספק אם היה תחוב אם לאו:

עא ואם גדול אומר שמצא מחט באופן שלפי אמירתו היא טרפה אע״פ שאינו ידוע לו כלל לבעל הבהמה אם היה מחט אם לאו מ״מ אם האיש נאמן אצלו טרפה על פיו ואף שיכול לומר איני מאמינך מ״מ אם בלבו הוא נאמן אצלו אסור לו לומר שאינו מאמינו וזה שיתבאר בסי׳ קכ״ז שמלמדין אותו לומר איני מאמינך זהו בייי״נ שעיקרו מדרבנן אבל באיסור דאורייתא אסור לומר כן כמו שיתבאר שם בס״ד וכ״ש אם כשאמר לו שתק הוי שתיקה כהודאה כמ״ש שם:

עב מעשה בכותי שעשה מלאכה אצל הישראל בהפשטת הבהמה ובא הכותי וא״ל שמצא מחט תחוב שם ודאי אין לו נאמנות לא להתיר ולא לאסור אמנם אם זה כעין רגלים לדבר נאמן לאסור [עט״ז סקי״ט ובנה״כ ובפר״ח שם] ומעשה בכותית שרחצה ההמסס של ישראל ובאה ואמרה מצאתי שם תחוב המחט עם החוט וראו שהמחט והחוט היו כחדשים והתירו את הבהמה ואינה נאמנת [פמ״ג שם] ועמ״ש בסי׳ ל״ו סעי׳ כ״ב בכעין זה ומשם יש ללמוד גם בכאן ודע דאשה שנמצא אצלה מחטין בצעיפיה ורדידיה ועסקה בתרנגולת או בהמסס ובה״כ או בכרס וכיוצא בזה ונמצא שם מחט בהמים

או בהאיברים אם מונחים שם באופן שאין הכרח לומר שנתחבה שם מחיים ביכולת לתלות שממנה נפלה בעת שהיתה עוסקת בזה וזהו הכל לפי ראות עיני המורה דאין ביכולת לתת כללים בדינים כאלו:

סימן מט

א [דיני טרפות בקורקבן ובו ט׳ סעיפים].

כל אלו הטרפות שיש בבהמה ישנן גם בעוף באיברים הנמצאים בו בשוה עם הבהמה ולכן טחול וכליות אף שיש לעופות מ״מ כיון שאין צורתן דומה לשל בהמה אין דינן שוה כמ״ש בסי׳ מ״ג וסי׳ מ״ד [ד״מ] האמנם כרס ובשר החופה והמסס ובה״כ אין לעוף כלל וכנגדם יש בעופות זפק וקורקבן ודיני זפק נתבארו בסי׳ ל״ג ואווזא אין לה זפק ודיני קורקבן מקצתו נתבאר בסי׳ הקודם ומקצתן יתבארו בסי׳ זה בס״ד [ולכן הסמיכו בטוש״ע זל״ז מפני שאבר זה הוא במקום ההמסס שגם הוא טוחן המאכל]:

ב הקורקבן יש לו שני עורות והיינו הכיס שמבפנים וכל הבשר והכיס הוא עור אחד והבשר הוא עור השני ניקב זה בלא זה כשרה עד שינקבו שניהם זה כנגד זה אבל זה שלא כנגד זה כשר דדווקא בושט דאכלה ביה ופעיא ביה טרפה גם בשלא כנגד זה כמ״ש בסי׳ ל״ג משום דחיישינן שמא מתרמי אהדדי אבל קורקבן מינח נייח [גמ׳ מ״ג.] והיינו טעמא ג״כ בהמסס ובה״כ כמ״ש בסי׳ מ״ח סעי׳ ס״ו ואם הולך שביל מנקב זה לנקב זה פשוט הוא דטרפה:

ג ומטעם זה דלא דמיין לושט כמ״ש לכן לא חיישינן בניקב מקצת העור שמא ניקבה לגמרי וקרום עלה ונסתם כדחיישינן גבי ושט בסי׳ ל״ג דהושט מפני שאינו במנוחה יכול להיות שניקב כולו והמחט חזר לאחוריו וקרום עלה בו משא״כ קורקבן וכרס והמסס ובה״כ שעורותיהן מונחים במנוחה לא חיישינן לזה [רא״ש פא״ט סל״ד]:

ד אין חילוק בכל זה בין שהנקב הוא ע״י חולי או ע״י מחט הבא מפנים לחוץ דאינה טרפה אא״כ יצא המחט לחוץ ואף אם מקצת העור לא ניקבה ג״כ כשר אך אם המחט מצד חוץ ותחוב לפנים בלא״ה טרפה מטעם מחט שנמצא בחלל הגוף ויתבאר בסעי׳ ז׳ וכן אם עור אחד מהקורקבן נרקב והשני לא נרקב ואפילו מקצתו לא נרקב כשר ואם ניטל עור אחד והשני קיים ג״כ כשר:

ה ודע שזה שכתוב בטור וש״ע לשון שני עורות אינו בדווקא דהחיצון הוא כל בשר הקורקבן ולשון הגמ׳ באמת אינו כן והכי איתא בגמ׳ ניקב הקורקבן וכיס שלו קיים או ניקב הכיס וקורקבן קיים כשר [מ״ג.] והטור והש״ע כדי לקצר הדברים כתבו לשון שני עורות והרמב״ם בפ״ו כתב הקורקבן יש לו שני כיסין חיצון אדום ופנימי לבן ע״ש דהכיס הפנימי בפנימיותו הוא לבן ומצד החצון הוא ירוק ואף שבדוחק מתחלקים זה מזה מ״מ הכל הוא עור אחד ויש מי שרוצה לומר דאין הכוונה על בשר הקורקבן אלא על עור הדק שלו שמלמעלה וטעות הוא כמבואר מלשון הגמ׳ וכן מבואר ברשב״א בספרו תה״ב הקצר וכן ראיתי מי שכתב דהקרום שמסירות הנשים אף אם אינו ניקב טרפה [עפ״ת בשם שה״ל] וחלילה לומר כן ולהפסיד ממונן של ישראל וכל כי האי לא ה״ל להפוסקים לסתום אלא לפרש ובאווזא אין הקליפה הפנימית כמו בתרנגולת וגוררין ומקלפין בסכין ונשאר עור לבן:

ו ניקב הקורקבן ושומן שעליו סותמו כשר דבעוף כל מין שומן סותם דהכל טהור ואפילו המחט בולט לחוץ ועל המחט יש שומן באופן שאין ראש המחט נראה כלל כשר וכ״ש אם לא ניקבו כל העורות השנים אע״פ שלא נשאר רק מעט מעור החצון והוא הקורקבן שלא ניקב כשר ויש מי שרוצה לומר דאותו שומן הבא ע״י פיטום ולא בתולדה אינו סותם [עתב״ש] מפני שכשיוכחש יוסר מהם השומן ולא נזכרה חומרא זו בשום פוסק ומי הוא הנביא שיוכל לדעת איזה שומן הוא ועיקר הטעם תמוה דא״כ גם בשומן הטבעי ניחוש להכחשה שהרי זה אנו רואים בחוש שלפעמים הבעל חי שמן ואח״כ יוכחש אלא ודאי שאין אנו חוששים לזה וסוף סוף אף אם תוכחש עלולה היא לחזור לשומנה וכן נוהגים כל בעלי הוראה דכל מין שומן בעוף סותם:

ז וזה שנתבאר דניקב זה בלא זה כשר והיינו אפילו כשניקב החצון שהוא בשר הקורקבן בלא הכיס הפנימי כשר זהו בניקב מחמת חולי אבל מחמת קוץ או מחט טרפה מטעם אחר דחיישינן שמא ניקב אחד מהאיברים הפנימים שנקובתן במשהו כיון שבא מבחוץ ואם לא היה מכיר אם הנקב מחמת קוץ או מחמת חולי פסק רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ דיש להקל משום ס״ס שמא ע״י חולי ואת״ל ע״י קוץ או מחט שמא לא ניקב אחד מהאיברים הפנימים ואף שאין זה ס״ס המתהפך ס״ל דלא בעינן ס״ס המתהפך ויש אוסרין מטעם זה [ט״ז סק״ג] ובאמת אפילו למאן דס״ל בכל ס״ס דבעינן מתהפך כאן א״צ כיון דאתה מוכרח לדון מהיכן בא הנקב הלא בהכרח להתחיל מן ספק זה ספק ע״י חולי ספק ע״י קוץ וכו׳ וכמו שיתבאר בסי׳ ק״י בכללי ס״ס [נקה״כ] ובפרט שיש הרבה פוסקים דס״ל דלא בעינן כלל ס״ס המתהפך כמו שיתבאר שם בס״ד ופשוט הוא דאם הנקב ניכר גם בדופן העוף עד שניכר מחוץ

שיש שם נקב יש לתלות יותר בקוץ מבחולי [פר״ח] ולפ״ז לא משכחת לה ספק אלא כשאין העור לפנינו דהא אם אין בה נקב פשיטא שאינו מקוץ [פמ״ג] ועמ״ש בסי׳ ל״ג סעי׳ י״ד ובסי׳ נ״א סעי׳ ג׳ דרבינו הרמ״א לא ס״ל כן:

ח אם נמצא מחט תחוב בו מבפנים דינו כמו בהמסס ובה״כ דמצד אחד צריך קורט דם נגד פי המחט ובמשני צדדים בכל מקום שנמצא ק״ד טרפה וי״א דבקורקבן בכל ענין טרפה בניקבה משני צדדים אף בלא ק״ד וכבר בארנו זה בסי׳ הקודם סעי׳ ס״ז ע״ש ופשוט הוא דאנו מטריפים בקורקבן אף בלא ק״ד שהרי גם בהמסס ובה״כ פסק רבינו הרמ״א כן ע״ש וכן יש להורות ואם נבלע כולו בבשר ואין ניכר אם בא מבפנים או מבחוץ תולין להקל שבא מבפנים כדרך רוב הנבלעים שנבלעים דרך הושט וכמו שנתבאר שם וכן כל דיני חלודה שנתבאר שם נוהג גם בקורקבן ואם תולעים יוצאים מהקורקבן שנמצאו על הקורקבן מבחוץ כשרה דתלינן דלאחר שחיטה פריש כמו בריאה בסי׳ ל״ו ואף שיש שמחלקים הקורקבן מהבריאה שהבריאה מרחפת תמיד ואין ביכולת התולע לצאת מחיים משא״כ בקורקבן מ״מ בקורקבן יש טעם אחר להכשיר דכיון שקרומיו קשים ועבים ודאי דהתולע אין בה כח לנוקבה ולאחר שחיטה פריש [דרישה]:

ט וכן אם בעת מליחת התרנגולת ושרייתה ובישולה נמצא מחט אם יש לתלות שמהעוסקת נפלה תולין בזה ובאם לאו טרפה וכן אם בעת אכילת התרנגולת הרגישו מחט בפה ג״כ הכל טרפה ואין אומרים שמא היה המחט באופן שהתרנגולת כשר שהרי הוא ספק דאורייתא וספיקא לחומרא ואם לפי ראות עיני המורה נראה היתר בדבר כגון שנמצא בהירך ולפי ראות העין בא מבחוץ והיה טמון בבשר הירך וכיוצא בזה או שאכלו הקורקבן ונמצא בפיו חתיכת מחט וניכר שהמחט היה טמון בתוך חלל הקורקבן אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות וכן כל כיוצא בזה [משום דיש מקילים בכל ענין משום דרוב הנבלעים הם דרך הושט ומקודם לא הרגישו במשמוש ידים שיש מחט והיה כולו טמון בו]:

סימן נ

א [דינים כללים בנקיבת האיברים ובו כ״ו סעיפים].

אמרו חז״ל [נ׳.] מקיפין בבני מיעים אם נמצאו נקובים ואין אנו יודעים אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה נוקבין נקב אחר בצדו ורואין אם מראיהן שוין כשרה דבידוע שלאחר שחיטה היו [רש״י] ואם היה בנקב הראשון הנמצא משמוש ידים ממשמשין גם בהשני ואם אח״כ דומים כשר [גמ׳] ואם לא מישמשו בהראשון לא ימשמשו גם בהשני [ב״י]:

ב ודע שמלשון הטור וש״ע שכתבו ואפילו אם אין דומים אם משמשו בידים בנקב הספק ימשמשו גם בנקב שעושין עכ״ל מבואר להדיא דאם דומין קודם המישמוש כשר אף שהיה מישמוש בנקב הספק ולמה לא נאמר כיון שבזה היה מישמוש ובהשני לא היה ודומין זהו סימן שהראשון לא נעשה לאחר שחיטה די״ל דאין זה כלל שהמישמוש תשנה מראיתו ולפעמים משניהו ולפעמים אינו משניהו ולכן כשר בכל גווני [וכ״מ מהש״ס במעשה דרבא דלא אידמו ואתא ר״מ ומישמש ואידמו מטעם דכמה ידא וכו׳ ומשמע דאי הוי אידמו מקודם ג״כ היו מכשירין ע״ש ודו״ק]:

ג אבל מלשון הרמב״ם פ״ו דין י״ד לא משמע כן שכתב ואם מישמשו הידים בנקב הספק כך צריך למשמש בנקב שמדמה לו ואח״כ עורכין זל״ז עכ״ל ומבואר מדבריו שבדווקא צריך לעשות כן וזהו מטעם שבארנו דהדמיון מקודם מעיד על ההיפך ולדינא ודאי דיש להחמיר ותמיהני על הפוסקים שלא הזכירו זה [וצ״ל בגמ׳ שם להרמב״ם דבאמת חידש ר״מ דצריך למשמש ע״ש ודו״ק]:

ד אין מדמין אלא בכרס ובדקין אבל לא בלב וטחול וקורקבן דאלו אינם בכלל בני מעים שאמרו חז״ל וצ״ל דרק בבני מעים הדרך שישתוו ביניהם כשהיו שניהם באופן אחד אבל לא בשארי איברים ובהם אין זה סימן כלל לבד בקנה וריאה כמ״ש בסי׳ ל״ו ואף שיש מן הראשונים שפסק דגם באלו מדמין [טור בשם עיטור] דגם הם בכלל הבני מעים מ״מ הטור והש״ע הכריעו כדיעה ראשונה אמנם לדידן אין נ״מ דכבר כתב רבינו הרמ״א בסי׳ ל״ו דאין לסמוך על בדיקתינו בזה דאין אנו בקיאין בהקפה אך אם עוד יש צד להקל י״א דגם לדידן סומכין על בדיקתינו וכבר בארנו בזה בסי׳ ל״ו סעי׳ ל״ו ונתבאר שם דלהחמיר סומכין על בדיקתינו ע״ש:

ה וכן בכל נקבים אלו אם יש במה לתלות כגון בזאב וכלב או במשמוש ידא דטבחא תולין בזה כמ״ש שם גבי ריאה וכשיש במה לתלות תולין וא״צ לעשות בחינה לנקוב נקב אחר ולראות אם הם דומים זל״ז והטעם כיון שיש במה לתלות ה״ז חזקה גמורה ואפילו אם אירע שעשו נקב אחר ואינן דומין זל״ז ג״כ לא חיישינן לה מטעם שנתבאר ויש מחמירין בכה״ג וכבר בארנו זה בסי׳ ל״ו סעי׳ י״ט ודבר פשוט שאם יש במה לתלות השינוי שבין זל״ז כגון משינוי אויר או משינוי זמן וכיוצא בזה הכל מודים שמותר כמ״ש שם:

ו כתב רבינו הרמ״א כל מקום שאין יכולין לתלות שנעשה לאחר שחיטה אע״פ שהוא טרפות שיש לו בדיקה אם לא בדקוהו או שאין יכולין לבדוק הרי הוא כספק טרפה ואוסרין אותה ולא אמרינן נשחטה הותרה אלא בדבר שנוכל לומר שנעשה הריעותא לאחר שחיטה דלא יצאתה מחזקתה מחיים עכ״ל וביאר דבריו בספרו ד״מ סי׳ ל״א במעשה בראש בהמה שהיה בו מים וקודם שידעו הריעותא חתכו הגולגולת לשנים וגם מקצת המוח מן הגולגולת ולא היה נודע אם היה המוח מקיפו וכשר אם לאו ויש שרצו להתיר מטעם דאמרינן נשחטה הותרה עד שיוודע לך במה נטרפה וכשיש ספק בזה מעמידין את הבהמה בחזקת היתר שחוטה ודחה דבריהם דזהו רק בדבר שיש לתלות שכל עיקר הריעותא נעשה לאחר שחיטה כגון שמצאנוה שבורת רגל ויש ספק מתי נשברה תולין שלאחר שחיטה נשברה וכן כל כיוצא בזה אבל במה שהריעותא ודאי היתה מחיים כמו במים בראש אלא שיש ספק אם היה באופן המטריף אם לאו אין להכשיר מטעם זה וכן משמע בתוס׳ [יבמות ל׳:] וע״פ זה הם דבריו כאן בש״ע והאמת דחז״ל שאמרו נשחטה הותרה הוא לענין בא זאב ונטל בני מעים והחזירום נקובים דבזה הרי אנו תולין שלאחר השחיטה נעשה אבל בדבר שוודאי מחיים נעשה מי יימר דגם בזה אמרינן נשחטה הותרה:

ז והנה כל גדולי האחרונים פלפלו בדבריו ויש שדחו דבריו [מהרמ״ל] והביאו ראיה מתוס׳ להיפך ויש שקיימו דבריו [ש״ך סק״ג וט״ז ס״ס מ״ט] אך האמת הוא שזהו פלוגתא דרבוותא רבותינו בעלי התוס׳ כתבו מפורש בחולין [מ״ג:] דלבד דרוסה מעמידין בחזקת היתר אף כשנולדה ריעותא מחיים ע״ש וכן הוא שם בפיסקי תוס׳ אות קכ״ג בזה״ל נולד ספק מחיים ועדיין היא בחזקת איסור אפילו הכי נשחטה הותרה עכ״ל וגם בתוס׳ יבמות שם נראה להדיא כן כדברי החולקים על רבינו הרמ״א [פר״ח סי׳ כ״ט] וכן מבואר מלשון רש״י חולין [ט׳ ד״ה דאע״ג] שכתב שנולד בה ספק טרפות ספק קודם שחיטה היה בה ויש לתלותו בלאחר שחיטה מוקמינן לה אחזקת היתר דסתם בהמה אינה טרפה ותלינן בלאחר שחיטה וכשרה עכ״ל ואע״ג דלשון ויש לתלותו בלאחר שחיטה י״ל דכוונתו דדווקא כשיש במה לתלות כמו בזאב וכה״ג מ״מ מדכתב הטעם דסתם בהמה אינה טרפה משמע דבכל גווני מיירי:

ח וגם דעת הרמב״ם כן הוא דלבד שידוע דעתו שכל הספקות הם מדבריהם כתב מפורש בפ״ה דין ג׳ שאפילו מדרבנן לא החמירו בספיקות רק בדרוסה ובארנו דבריו בסי׳ כ״ט סעי׳ כ״א ע״ש ולכן כתב בפ״ט דין ז׳ דספק גלודה מותר ע״ש ועוד כמה מקומות כמו שבארנו שם ושם בסעי׳ כ״ח הבאנו ראיה ברורה מדבריו בפ״ב מרוצח דאף בנולד ריעותא מחיים לא יצאת מכלל רוב בהמות כשרות הן דלא כי״א דכיון שהיתה ריעותא מחיים יצאת מכלל רוב ע״ש:

ט ואף גם לענין חזקה מבואר מלשון הש״ס דאף שנתגלה שהריעותא היתה מחיים מ״מ עומדת בחזקת היתר שהרי הש״ס אומר שני דינים בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה והנה כשם דלענין חזקת איסור צריך להיות היתר השחיטה ברור וכשיש ספק אסור כמו שאמרו דכל ספק בשחיטה פסולה כמו כן להיפך דכשעומדת בחזקת היתר משנשחטה צריך להיות הטרפות ברור ואם יש ספק מעמידין בחזקת היתר דהא בחד לישנא כללינהו הש״ס ולא תקשה לך מה שהצריכו חז״ל לומר בהיתר בהמה שגוררת רגליה דתלינן בשגרונא ולא בפסיקת חוט השדרה משום דשגרונא שכיח וחוט השדרה לא שכיח [נ״א.] ותיפוק ליה מטעם דנשחטה בחזקת היתר עומדת דלא דמי כלל דהתם ראינו הריעותא מחיים קודם השחיטה וא״א לומר עליה נשחטה בחזקת היתר עומדת דלעולם לא יצאה לחזקת היתר מפני הריעותא אבל כשמחיים לא ראינו שום ריעותא ונשחטה ובחזקת היתר עומדת אין לאוסרה רק בדבר ברור אך שאפשר לומר דכיון שלאח״כ נתגלה שהיתה ריעותא מחיים איגלאי מילתא למפרע שלא היתה בחזקת היתר מעולם:

י אבל יש מרבותינו שמחמירים הרבה בזה וס״ל דאפילו בספק שיש לתלות שלאחר שחיטה נעשה ג״כ אסור וז״ל הרשב״א בתורת הבית ד׳ כ״ה: דלא תלינן להקל אלא בשיש לפנינו דבר ממש לתלות בו כזאב וידא דטבחא וכיוצא בזה אבל בכל מקום שנמצא שם ענין הטורף ולא ידענו עניינו אין תולין בו להקל וראיה מספק דרוסה וכו׳ ומחרותא ספק בידי אדם ספק בידי שמים אסורה עד שתבדוק עכ״ל:

יא וכ״כ הרשב״א בחדושיו ד׳ ט׳: וז״ל והיכא דנשמטה גף העוף או נשברה רגלו מן הארכובה ולמעלה ואין ידוע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה כתב רבינו ז״ל דמסתברא דספק דאורייתא היא ולחומרא וכדתניא שחט את הושט ונמצאת גרגרת שמוטה ואינו יודע אם קודם שחיטה וכו׳ כל ספק בשחיטה פסולה וכן לכל שארי טרפות עכ״ל ומביא ראיה מהא דאמרינן שגרונא שכיח פסיקה חוט השדרה לא שכיח אבל אי לאו דשכיח יותר לא הוי תלינן לקולא והא דאמרינן ספק כלבא ספק שונרא אימר כלבא משום דלא שכיח דדריס שונרא ותדע דהא חוששין לספק דרוסה וזה דתלינן בזאב ובמשמוש ידא דטבחא לפי שיש דבר לפנינו לתלות בו להיתר ואין דבר לפנינו לתלות בו לאיסור וכל היכא שיש לפנינו דבר לתלות בו להיתר שדרסו

על העוף לאחר שחיטה או פירכס ונלחץ אל הקיר ואיכא אומדנא דאפשר שנשמטה גפו מחמת כן תלינן לקולא דהא תלינן בזאב עכ״ל וכ״כ הר״ן בפ״ק בשם רבינו יונה ע״ש:

יב וכל אלו הראיות אינן סותרות לדיעה ראשונה דהראיה מדרוסה שחוששין לספק כבר כתב הרמב״ם דרק בדרוסה החמירו וראיה לזה שהרי רק בספק דרוסה נחלקו חז״ל אם חוששין אם לאו מכלל דבשארי דברים אין חוששין וכמ״ש בסי׳ כ״ט שם ומספק בשחיטה פשיטא שאינה ראיה כלל דכיון שנשחטה בחזקת היתר עומדת ומחרותא אין ראיה דוודאי כיון שיש לזה בדיקה מחוייבים לבדוק דאפילו לענין רובא קיי״ל בסי׳ א׳ דכל היכי דאיכא לברורי מבררינן וכ״ש לענין חזקה ומשגרונא אין ראיה דהתם קודם השחיטה נפל הספק מחיים ולא שייך לומר נשחטה הותרה ועוד דהגמ׳ מילתא דפסיקא נקיט:

יג ונראה להדיא שרבינו הרמ״א עשה כעין הכרעה בין הדיעות דבדבר שיכול להיות שנעשה רק אחר שחיטה פסק כדיעה ראשונה ובדבר שוודאי מחיים נעשה פסק כדיעה אחרונה:

יד ודע דטעם רבותינו האוסרים אינו כמו שנראה מריהטת דבריהם דכיון שיש ריעותא לפנינו אבדה חזקת היתר שלה שהרי מוכח בכמה מקומות בש״ס דגם חזקה דאיתרע הוי חזקה ועוד שהרשב״א והר״ן בעצמם כתבו לענין חלב הבהמה כששחטוה ונמצאת טרפה וודאית אם רק יש לומר שאך קודם שחיטה נטרפה ולא קודם תולין בזה ומכשירין החלב שחלבו ממנה קודם שחיטתה מטעם חזקה וגם מטעם רוב בהמות כשרות הן כמו שיתבאר בסי׳ פ״א וכ״כ בשם רבינו יונה [ר״ן פ״ק] ואדרבא התוס׳ מחמירים בזה יותר מטעם חזקה שלא נתבררה כמ״ש שם אבל כולהו ס״ל דמטעם הריעותא לא אבדה חזקתה:

טו אמנם טעמם כן הוא דס״ל דכיון שנמצא ריעותא באחד מהאיברים מעולם לא יצאת מחזקת איסור שאינו זבוח ולא לבד דלא אמרינן בה נשחטה בחזקת היתר עומדת אלא אפילו אמרינן דעומדת בחזקת איסור דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וטעמא דמילתא דלא אמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת אלא כשאין ריעותא לפנינו או שיש לפנינו דבר הניכר במה לתלות הריעותא כזאב ומשמוש ידא דטבחא וכיוצא בזה אבל בלא זה איך היא בחזקת היתר הרי חזקת היתר אינו אלא בשחיטה ראויה ובאיברים כשרים דבטרפה מה מהני שחיטה לענין אכילה וכשם שאם אין השחיטה כראוי נשארה בחזקת איסור כמו כן אם האיברים אינם כראוי נשארה ג״כ בחזקת איסור ולכן לא דמי לחלב דא״צ היתר החלב לשחיטה ראויה ולכן היא בחזקת היתר משא״כ הבשר צריכה היא לשחיטה ראויה וכמ״ש [ובזה א״ש קושית הכרו״פ]:

טז ודיעה ראשונה סוברת דאין השחיטה ענין להאיברים ומקודם אנו דנים על השחיטה וכשנשחטה כראוי יצאה לחזקת היתר וכשיש ספק בהאיברים מוקמינן בחזקת היתר עד שיוודע לך במה נטרפה וטעמא רבה איכא במילתא שהרי השחיטה מועיל תמיד גם בטריפה לענין טומאת נבלות ושם שחיטה עליה ולכן אמרינן גם לענין אכילה שהיא שחיטה גמורה ואם נפל אח״כ ספק בטרפיותה מוקמינן אחזקה דנשחטה בחזקת היתר עומדת ורבינו הרמ״א הכריע דבדבר שנוכל לומר שנתהוה הריעותא לאחר שחיטה שפיר הוי חזקה גמורה משא״כ כשבוודאי היתה הריעותא מחיים שוב אין חזקת היתר שחיטתה אלים כל כך דנימא נשחטה בחזקת היתר עומדת וזהו כעין הכרעה בין שני הדיעות שנתבארו כמ״ש בסעי׳ י״ג:

יז ודע שמדברי בה״ג נראה כדיעה ראשונה שהקשה על הך דספק כלבא ספק שונרא דתולין בכלבא והא ספק איסורא לחומרא ומתרץ בלשון זה כי אמרינן ספק איסורא לחומרא כגון חתיכה של חלב שנתערבה עם חתיכות אחרות דודאי הוי איכא איסורא אבל הכא מי יימר דהוי איסורא ואחזוקי ריעותא לא מחזקינן עכ״ל הרי שלא כתב הטעם משום דלא שכיח שונרא כמ״ש הרשב״א אלא מטעם שאין להחזיק ריעותא ומחיים הוי ריעותא זו וא״כ בכל ספק טרפות כן הוא אפילו בריעותא מחיים ונתלי בהיתר:

יח והנה גם הסמ״ג והמרדכי [פ״ד] הביאו דברים מבה״ג מה שאינם בספרי בה״ג שלפנינו וג״כ מורה כדיעה ראשונה וז״ל סמ״ג בדין שמוטת יד וכל ספק טרפות הבא לפני חכם פסק רב יהודאי גאון שאין אנו בקיאין בבדיקה ויש לנו לאסור הכל ואין לנו להקל להתיר הספקות מטעם דרב הונא דאמר נשחטה הותרה עד שיוודע במה נטרפה שהרי לא אמר כן אלא במקום שיש לתלות בהיתר כגון בא זאב וכו׳ שיש לתלות הנקב בזאב אבל בספק טרפות שימצא ומחמת חסרון חכמה אין אנו יכולין לברר את הדבר ראוי לאסור את הכל עכ״ל הרי שלא אסר אלא בדבר שצריך בדיקה מדינא כמו אי איעכול ניביה וכיוצא בזה כמ״ש המרדכי שם אבל בדבר שיש לתלות שאין זה טרפות כלל כמו בעובדא דרמ״א במים בראש שי״ל שהיה המוח מקיפו וכ״ש אם י״ל שנעשה אחר שחיטה שתולין בזה והרי לא כתב משום שיש לפנינו דבר במה לתלות כמ״ש הרשב״א כדמוכח מסוף דבריו דרק בחסרון חכמה אוסר:

יט אמנם גם הר״ן הביא דברים אלו ומבואר כדיעה אחרונה וז״ל בפ״ד ולענין נשבר העצם ויצא לחוץ ואין אנו יודעים אם מחיים אם לאחר מיתה כתב בה״ג דאסור דאין להתיר מדרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר וכו׳ דהתם דווקא דאיכא למיתלי כגון בזאב או במשמוש וכו׳ אבל הכא דליכא למיתלי אסורה מספק אא״כ וכו׳ עכ״ל וזהו כפי שיטתו שסובר כהרשב״א כמ״ש [וכעין זה הוא לשון הסמ״ק ואו״ה בשם בה״ג שהביא הש״ך סק״ג ונראה שדברים אלו אינם בבה״ג אלא שכל אחד פי׳ כפום מאי דס״ל ולכן הסמ״ג והמרדכי דסוברים כהתוס׳ פירשו כדבריהם והר״ן והסמ״ק והאו״ה סוברים כהרשב״א ופירשו כדבריו ודו״ק אבל מלשונו שהבאנו בסעי׳ י״ז מבואר כתוס׳]:

כ ועוד נלע״ד דאף רבותינו המחמירים לא החמירו אלא בדבר שכפי הראות עתה היא טרפה גמורה אלא שיש ספק שמא לאחר שחיטה נעשה ובזה קאמרי דבעינן שיהא לפנינו דבר לתלות בו כמו זאב או משמוש ידא דטבחא אבל בדבר שגם עתה אין אנו רואים בזה טרפה וודאית כמו במים בראש שא״א להכיר אם היה מוח מקיף אותה מוקמינן בחזקת היתר כשא״א לבדוק אותה אם אין העדר הבדיקה מפני חסרון חכמה כספק דרוסה או ספק חרותא דכן משמע מדקדוק לשונם שהבאנו בסעי׳ י׳ וסעי׳ י״א ע״ש ולפ״ז היה אפשר לומר דלא פליגי כלל עם דיעה ראשונה דדיעה ראשונה מיירי דגם עתה יש ספק בדבר כפי שהיא אף אם נעשה מחיים אמנם זהו היפך ממש מדברי רבינו הרמ״א וצ״ע בכל זה:

כא ולהלכה למעשה הכריע אחד מגדולי האחרונים דהיכי דההיתר שכיח טפי תלינן לקולא אפילו בדבר שנעשה ודאי מחיים ואם האיסור שכיח טפי ודאי אסור אף כשיש ספק אם מחיים נעשה אא״כ יש ידים מוכיחות שנעשה לאחר שחיטה וכשהאיסור וההיתר שוים אם אינו הפ״מ יש לאסור ובהפ״מ יש לסמוך על דעת רבותינו אלה המתירים בכה״ג [ש״ך סק״ג] אפילו נולדה הריעותא מחיים [שם] ויש מהגדולים שהחמירו בזה הרבה דבכל ספק השקול אין להקל כלל אפילו בספק שמא נעשה לאחר שחיטה אא״כ יש יותר לתלות בהיתר מבאיסור [פר״ח ותב״ש סי׳ כ״ט] ויש שכתב שאין לזוז מפסק רבינו הרמ״א דכן עיקר לדינא [כרו״פ סק״ג] ולפ״ז אין לנו הלכה ברורה בכל זה ואפשר כיון שדברי בה״ג הם דברי קבלה כמ״ש כל הראשונים והבאנו דבריו בסעי׳ י״ז דמוכח דס״ל כדיעה ראשונה אולי יש לסמוך בהפ״מ על דעת המתירים וכדיעה ראשונה שבסעי׳ זה ויש להתיישב בדבר:

כב כל אבר שאמרו חכמים בו שאם ניקב במשהו טרפה כך אם ניטל כולו טרפה בין שניטל ביד או ע״י חולי או שנברא חסר או שנברא בשני איברים דיתר כנטול דמי לבד מטחול כמ״ש בסי׳ מ״ג וכן בניטלה האם דכשר ובניקב טרפה לדיעה אחת כמ״ש בסי׳ מ״ה ואם היה הנקב בתולדה אין זה בכלל נקב אלא בכלל חסרון [ט״ז סי׳ מ״ג סק״ב] ונברא חסר בנקב הזה ולכן בריאה ודקין וכרס והמסס ובה״כ טרפה בכה״ג דשם גם חסר טרפה אבל בטחול כשר דניטל הטחול כשר וכ״ש אם חסרה מברייתה [שם] וכן בכבד לדעת הרמב״ם דנברא חסר כשרה כמ״ש בסי׳ מ״א סעי׳ ה׳:

כג מעשה באווזא שהעור היה שלם על פני כולה והיה נראה גומא עמוקה כרוחב שני אצבעות באמצע הבטן על פני ארכה והיה ניכר שיש שם חסרון מבפנים תחת העור והפשיטו העור ונמצא שאותו עצם האמצעי הבולט באמצע כמו קרש דק שהבשר משני צדדיו היה נסדק ונחלק על פני כל ארכו באמצעו ממש ובאותו הפסק שהיה ביניהם היה נראה מבחוץ הלב והכבד כאשר הם שוכבים בחלל הגוף והיה נראה שנעשה כך מתולדתו והכשירו האווזא [צ״צ סי׳ ע״ו] אמנם אם הנקב ניכר מבחוץ יש להטריף דבזה נראה יותר שנעשה ע״י קוץ דאין להכשיר אא״כ יש ספק אם נעשה ע״י קוץ או ע״י חולי משום ס״ס [פר״ח סק״ב] כמ״ש בסי׳ מ״ט סעי׳ ז׳ ע״ש וכן אווזות ובר אווזות שיש להם נקבים בגולגולת והמה בתולדה ויש להם סימן מבחוץ בהנוצות הכשירו גדולי הדור כמ״ש בסי׳ ל׳ סעי׳ י״ח ע״ש:

כד וכל אבר שאמרו חז״ל דאם נברא חסר טרפה כ״ש אם ניטל ביד או ע״י חולי אבל ניקב כשר וכל שאמרו בו חז״ל אם ניטל טרפה כתב הרשב״א דה״ה לנברא חסר והרמב״ם בספ״ח כתב דכל שאמרו אם ניטל טרפה אם נבראת חסירה ה״ז מותרת שאם לא תאמר כן נמצאת החסירה והנטולה אחת עכ״ל כלומר והרי למשה מסיני נמסרה בשמנה מיני טרפות חסירה בפ״ע ונטולה בפ״ע והרשב״א כתב דכך נאמרה לו למשה מסיני בין שהיא חסירה מבריאתה ובין שהיא נטולה ביד או ע״י חולי [תה״ב ד׳ כ״ט] וכל שאמרו אם ניטל כשר כ״ש אם חסרה מתולדתה:

כה וכיון שזה מחלוקת הראשונים ואין מכריע ביניהם והוא איסור דאורייתא נקטינן לחומרא דכל מקום דנטולה טרפה ה״ה חסירה וכן כשיש שנים דכל יתר כנטול דמי [עב״י] וכן מבואר ממה שפסקנו בסי׳ מ״א דשני כבדים טרפה דלדעת הרמב״ם כשר שהרי שנינו ניטל הכבד טרפה ולדידיה בהסרה כשר וה״ה בשנים ומ״מ כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ דבהפ״מ יש לסמוך אמכשירין עכ״ל ובסי׳ מ״א לענין כבד סתמו דטרפה ולא הביאו כלל דעת הרמב״ם וכבר בארנו שם סעי׳ ל״ח דכן עיקר לדינא ע״ש [וכ״כ הפר״ח ועכרו״פ שמקיים דברי הרמ״א וכתב דבכבד גם הרמב״ם מודה מפני הסמפונות ולכן לא כתב רק בטחול דבשנים כשרה ולא בכבד ועמ״ש בסי׳ נ״ד]:

כו כל אבר שנקיבתו או נטילתו או חסרונו פוסל אם נתמסמס הבשר הוי כנקוב ונחסר וניטל דכל שנתמסמס כאלו אינו ואנו שאין אנו בקיאין בזה כל שנשתנה מראה הבשר לריעותא דנראה כבלוי ומקולקל הוי כנתמסמס ודווקא שעצם הבשר נשתנה אבל אם רק נשתנה המראה לית לן בה ואפילו נקרע הבשר ונשתנה מראיתה אין מחזיקין ריעותא אא״כ נתקלקל גוף הבשר וכלל גדול צריך לדעת דבכל מקום שאמרו חכמים אם נקוב טריפה אם יש שם אבעבועות שקורין פאקין צריך לפתוח אותם ואם נשאר העור שלימה תחתם כשר אפילו יש שם ליחה או מים זכים או סרוחים אבל אם העור שתחתיהם רע הוי כניקב [דרישה] וכבר בארנו זה בס״ס מ״ו ע״ש:

סימן נא

א [דין מחט או קוץ שנמצא או נתחב בבהמה ובו י״ח סעיפים].

קוץ או מחט שניקב לחלל הבהמה או העוף חיישינן שמא ניקב אחד מהמקומות שנקיבתן במשהו וטריפה ולא מיבעיא אם הקוץ או המחט נמצא בחלל הבהמה והעוף ואין ניכר שום ריעותא בהבשר והעור שזה קרוב לטריפה וודאית שהרי זה בא ע״י אכילתה ושתייתה ורוב הנבלעים הם דרך הושט ובהכרח שיצאה מהושט או מהבני מעים לחלל הגוף וניקבה את הושט או אחד מהמעים אלא אפילו אם הקוץ או המחט ניקב מבחוץ דרך הדופן והיה אפשר לומר שלא נגע כלל באחד מהאיברים שנקובתן במשהו מ״מ הוי ספק טרפה מפני החשש שמא ניקב אחד מהאיברים ובוודאי אם לא הגיע לחלל והיינו שיש עדיין מקצת מהעור לצד פנים שלא ניקבה לא חיישינן אולי ניקבה וחזרה לאחוריה ואין הנקב ניכר אבל כל שהעור ניקבה כולה באופן שאין הפסק בין קצה העור להאיברים הפנימים אפילו לא ידענו אם נכנס הקוץ או המחט בבירור להחלל של הבהמה והעוף כיון שהעור ניקב כולו טרפה דחיישינן שמא ניקבה ודבר פשוט הוא דבמקום שיש בשר על העור צריך שינקוב כל הבשר וכן אם היה הנקב במקום הבשר החופה את הכרס והוא הכרס החצונה שנתבאר בסי׳ מ״ח צריך שינקוב כל בשר זה ואם לאו אין שום חשש להאיברים הפנימים כמובן אבל כשניקב כולו אף אם לפי הראות היתה חודה של הקוץ או המחט שוה להבשר ולא נכנס כלל להחלל טרפה דחיישינן שניקב וחזר ע״י ניענוע הבהמה [תב״ש] וכך אמרו חז״ל [נ״ג:] והלכתא בקוץ עד שתינקב לחלל כלומר עד החלל:

ב ולפיכך כל האיברים ששנו חכמים בהם שאם ניקב מצד אחד כשר כגון לב ועובי בית הכוסות וקורקבן אם הנקב הוא מצד חוץ אינו כשר אלא בנקב ע״י חולי אבל אם הוא מחמת מחט או קוץ טרפה מטעם חשש אחד מהאברים ואם הוא ספק אם נעשה ע״י מחט או ע״י חולי כבר נתבאר בסי׳ מ״ט דכשר משום ס״ס וע״ש בסעי׳ ז׳ שכתבנו דאם הנקב ניכר מבחוץ יש לתלות יותר בקוץ ומחט והספק לא משכחת לה אלא כשאין העור לפנינו אבל כשהיא לפנינו אין כאן ספק ממ״נ אם לא ניקבה ודאי שנעשה ע״י חולי ואם ניקבה יותר יש לתלות בקוץ ע״ש:

ג אמנם מדברי רבינו הרמ״א שכתב על דין זה דחיישינן שמא ניקב אחד מהאברים וז״ל ואם הוא ספק אם נעשה ע״י חולי או קוץ ומחט כשר וכ״ש שיש להכשיר כה״ג בניקב העור והבשר עד החלל עכ״ל ביאור דבריו דכשאנו רואים נקב מבחוץ וניקב צד החצון של אחד מהאברים כמו לב וקורקבן ויש ספק אם נעשה ע״י קוץ או ע״י חולי כשר משום ס״ס וכ״ש אם ראינו נקב רק עד החלל ולא יותר ויש ספק ממה נעשה דכשר מטעם ס״ס [פמ״ג במ״ז סק״ב] ולפי מ״ש בסעי׳ הקודם דכשהנקב ניכר מבחוץ ודאי נעשה ע״י קוץ הרי אין כאן ס״ס אלא ודאי דלא ס״ל סברא זו ואפילו אם הנקב מבחוץ ג״כ יש ספק אם ע״י קוץ או ע״י חולי [שם] ותמיהני על הגדולים שלא הרגישו בזה [עתב״ש סק״ג ולא נתבררו לי דבריו ודו״ק]:

ד ורבינו הרמ״א לא הזכיר שצריך בדיקה בכה״ג כשהוא נקוב עד החלל וי״א שצריך בדיקה נגד הנקב [יש״ש סע״ז] והדבר תמוה דאיך אפשר לשער נגד הנקב והרי האיברים בחייהם מתנענעים ואיך אפשר לכוין נגד הנקב ממש [ט״ז סק״ב] וצ״ל דמ״מ כל מה שנראה לעינים שזה האבר או מקצתו היה נגד הנקב נבדקנו ומה נפסיד בזה אמנם זהו ודאי אם א״א לכוין או שנאבד אין הבדיקה מעכבת אבל כל מה שנוכל לבדוק למה לא נבדוק [וכ״מ דעת הש״ך סק״ב]:

ה קוץ או מחט הנתחב לחלל הבהמה אין לזה בדיקה גם מדינא דגמ׳ שהרי יש לחוש שמא ניקבו הדקין ובבדיקה אי אפשר מפני שאין נקב דק ניכר בהן [רש״י נ״ג:] ואף שהרמב״ם כתב בפי״א דין ד׳ וז״ל הכה אותה קוץ או נזרק בה חץ או רומח וכיוצא בהן ונכנס לחללה חוששין לה וצריכה בדיקה כנגד כל החלל שמא ניקב אחד מן האיברים שתטרף בנקיבתן עכ״ל לא קיי״ל כן וכן הסכימו כל רבותינו והטור והש״ע לפי שהמקומות רבים וא״א לעמוד על נקב משהו ע״י בדיקה [טור] ואף גם לדעת הרמב״ם אינו אלא בידוע שנעשה עתה אבל אם אינו ידוע שעתה נעשה חיישינן שקרום עלה באחד המקומות ונסתם וקרום שעלה מחמת מכה אינו קרום [ב״ח ודרישה] מיהו לא קיי״ל כן אלא בכל ענין אינו מועיל בדיקה [והגם שגם הבה״ג ס״ל

כרמב״ם כמ״ש הטור מ״מ קיי״ל כרש״י ופלא הוא שבענין זה רש״י לחומרא ובה״ג לקולא ובבדיקת נפולה ושבורה ודרוסה הוי להיפך כמ״ש רש״י דף נ״ב. ד״ה כתב בה״ג ע״ש]:

ו וכתב רבינו הב״י ומיהו אם ניקב בקוץ לפנינו ונשחטה בהמה ונמצא הקוץ תחוב לפנינו מדופן הבהמה לאחד האיברים נראים הדברים שלא ניקב במקום אחר לפיכך אם פגע בלב וכיוצא בו ולא ניקב לבית חללו כשרה עכ״ל ביאור הדברים אפילו לא ראינו תחלה מכוון לאיזה אבר ניקב אלא שראינו שנכנס הקוץ מבחוץ נגד הלב וכעת אנו רואים אותו ראשו אחד בדופן וראשו השני תקוע בלב או באבר אחר ולא ניקב לחללו כשר דנראה להדיא שלא פגע במקום אחר [עי׳ ב״ח] וכן מבואר מלשון הרשב״א [בתה״ב] שממנו מקור דין זה שכתב וז״ל כגון שניקב הקוץ לפנינו בדופני הבהמה ונתחב בלב ועודנו לפנינו מן הדופן אל הלב שאין לחוש בכעניין הזה לנקיבת אחד האיברים הפנימים עכ״ל הרי שכתב מן הדופן אל הלב:

ז וי״א דכשראינו שנתחב מבחוץ נגד הלב ונמצא עתה מקצתו בלב כשר אף שאין ראשו השני בדופן [רמ״א בד״מ] וי״א עוד דכשראשו אחד בדופן ואחד בלב אפילו לא ראינו כלל לאיזה מקום נכנס מחוץ אלא שעתה נמצא כן ג״כ כשר [מרדכי] והכל מודים בזה [ב״ח] כשיש היכר מבחוץ שבאה דרך דופן ולא חיישינן שמא ניקבה עוד אחד ממקומות אחרים דא״כ היאך כוונה לחזור וליכנס בדופן למקום שנכנסה בו מתחלה וכן עיקר כדיעה זו [ש״ך סק״ג ויש״ש סע״ז וט״ז סק״ג] וכ״ש שיש להורות כדיעה ראשונה שבסעי׳ זה [עש״ך שם דדעת המרדכי קילא טפי וא״כ כ״ש שיש להורות כהרמ״א בד״מ ודע שהש״ך והב״ח תפסו בדעת הב״י שצריך לראות שנתחבה ממש בלב ותמה הב״ח היאך אפשר להרגיש בחיי הבהמה כן ע״ש ובאמת כוונתו ג״כ כנגד הלב רק שצריך להיות תקוע גם בדופן ובזה חולק הרמ״א בד״מ ודברי הש״ך צ״ע ודו״ק]:

ח הא דמטרפינן בקוץ או מחט שהם דקים וא״א לבדוק אחר נקב משהו אבל בקנה וכיוצא בו כשר ע״י בדיקת האיברים שנקובתן במשהו דכיון דאם ניקב הוי הנקב גדול בקל לבדוק ולהרגיש אבל במחט עבה מ״מ אין הנקב גדול וא״א להרגיש ולבדוק בכל האיברים ואם נמצא בחלל העוף עגולים של עופרת קטנים שקורין סראט וזהו ע״פ מי שירה בכלי משחית ונכנס לתוכה ג״כ טרפה דחיישינן שמא בעת הירייה בכח כשם שניקבה בעצם כך ניקבה באחד מהאיברים ואין נקב משהו ניכר בהם אמנם אם הם גדולים כקטניות קטנות יש לזה בדיקה דהנקב גדול והוי כקנה וכיוצא בזה [יד אפרים בשם ש״י]

ט י״א דזה שהכשרנו בקנה אינו אלא בשחטו מיד אבל אם היה זמן ארוך חוששין שמא עלה בו קרום ונסתם [תב״ש] וי״א דבנקב גדול לא חיישינן להעלאת קרום ואף אם היה מעלה קרום היה ניכר [ש״י ופה״ב הובא בפ״ת] ופשיטא שהסברא נותנת כן ויש לסמוך על זה בהפ״מ וכן משמע להדיא מרש״י דרק נקב קטן כשנסתם אינו ניכר ולא נקב גדול [יבמות ע״ו. ד״ה ניקב נקב קטן שנסתם בכ״ש ואין ניכר וכו׳]:

י בהמה שלא נראה בה שום ריעותא מבחוץ שהעור היה שלם ולאחר שהופשט העור נמצא נקב בבשר שבין צלע לצלע נגד הריאה או נגד אבר אחר שנטרף בנקיבה נראה להדיא שזה בא מחמת נגיחת בהמה אחרת או שהוכתה בכח ע״פ איזה עץ או אבן וע״פ זה נעשה נקב בהבשר אף שיש לחוש שבעת מעשה נעשה נקב בהריאה או בשאר אבר מ״מ בדיעבד לא חיישינן לה ולא מחזקינן ריעותא דאין זה דומה לקוץ ומחט ויותר יש לדמותה לקנה דהא ע״י הכאה בכח לא שייך לומר שע״פ זה נעשה נקב קטן ואם היה נעשה ע״פ זה היה האבר קרוע או עכ״פ נקב גדול ולכן בודקין האיברים כמו בקנה וכשרה [עפ״ת סק״א בשש חב״י]:

יא וכן בשור שנגח את הבהמה בקרנו בכריסה ואין נקב בהעור רק המקום נעשה נפוח כמין בליטה על הכרס אין להחזיק ריעותא בשביל זה כשאין אנו רואים שום ריעותא בהאיברים הפנימים ואף אם נגחה בצלעות ורואין ריעותא בהבשר מ״מ כל זמן שלא ראינו ריעותא בהריאה ובאחד משארי איברים הפנימים לית לן בה [יד אפרים] וטעמא דמילתא דכיון שהקרן לא ניקב העור מעבר לעבר הרי אין כאן חשש נקב כל שהוא ואם היה איזה קלקול ע״י זה בהאיברים היה הקלקול ניכר הרבה שהיתה נעשית איזה מכה שמה וכיון שאין אנו רואים שום מכה למאי ניחוש לה:

יב יש מי שמסתפק כשנתחב קוץ בפנינו ומיד יצא כגון שנכנס קוץ מן אילן תוך דופן הבהמה בחוזק פתאום ומיד הרחיקה הבהמה עצמה מן האילן והקוץ נשאר בהאילן אם יש לחוש בכה״ג לנקיבת אחד מן האיברים דאולי זה שאמרו חז״ל דקוץ שניקב לחלל חיישינן זהו כשהקוץ נשאר שמה איזה זמן וע״י הניענוע וההילוך ניקב האבר אבל כשהקוץ יצא מיד לא חיישינן שברגע זו ניקב או אפשר דאפילו על רגע מועטת חיישינן וטרפה [פ״ת סק״ג בשם פה״ב]:

יג והנה אף כי לפי הסברא היה נראה לומר שאין לחוש שברגע אחת תנקוב מ״מ מלשון הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ ה׳ מוכח להדיא שאין חילוק בדבר שהרי כתב הכה אותה קוץ או נזרק בה חץ או רומח ונכנס לחללה וכו׳ והרי רומח ודאי שנטלו הרומח מיד דאם ישאר הרומח בגופה הרי יחתוך כל

האיברים ומיד תמות ומסתמא גם קוץ מיירי בכה״ג ועוד דלשון הכה אותה קוץ משמע להדיא בקוץ המחובר לאיזה דבר ונכנס לחללה ויצא וכן מלשון הש״ס שאמר בקוץ עד שתנקב לחלל משמע ג״כ דרק בנקיבה לחלל דיו ולא בעינן שישהא הקוץ בגופה ולכן אין להקל בדבר זה מיהו נלע״ד דאם לפי מראית העין לא הגיע הקוץ תוך החלל אלא עד החלל בלבד ונשמטה מיד מהקוץ שיש להקל בהפ״מ שהרי עדיין לא הגיע להאיברים הפנימים וניענוע ג״כ לא היה שנחוש שאח״כ ניקב וחזר לאחוריו כיון שנשמטה תיכף ומיד ויש להתיישב בזה ועמ״ש סוף סעי׳ א׳:

יד בהמות שיש להם חולי בטחול ותרופתם היא שהאומן הרופא מנקב במחט מן הדופן עד הטחול ומנקב עור החצון ויש לחוש שמא עשה נקב בעובי הטחול וכן שמא פגע באחד משארי איברים ונשאלו גדולים על זה וצדדו להתיר [עפ״ת שם] דהאומן מסתמא הוא בקי לעשות באופן שלא יגיע נזק למקום אחר והרי כשהקוץ תחוב מדופן ללב נתבאר בסעי׳ ו׳ שכשר אם תחב לפנינו כ״ש במעשה ידי אדם הבקי בזה ומשנה מפורשת היא חותך מן הטחול ומן הכליות וכו׳ [חולין ס״ח.] והבהמה לא נאסרה ע״י זה הרי דלא חיישינן שמא קלקל במקום אחר וכן יש ראיה ממה שאמרו חז״ל הושיט ידו למעי בהמה ושחט בן ט׳ חי ע״ש [שם ע״ד.] הרי דלא חיישינן שמא חתך בהסכין אחד מהאיברים הפנימים ואין לחלק בין ישראל לאינו ישראל דמנלן לחלק בזה ועוד דבכמה דברים אנו סומכין על חזקה דאומן לא מרע אומנותו ועכ״ז לכתחלה יש למנוע א״ע מזה ובדיעבד אין לאסור וכ״ש אם שהתה אח״כ י״ב חדש דוודאי אין שום ספק בזה ועמ״ש בסי׳ מ״ח סעי׳ ז׳ [ועתוס׳ ביצה ו׳. ד״ה וכי]:

טו אם הקוץ או המחט לא ניקב לחלל הבהמה אלא המחט טמון בהבשר שבדופן כגון שמונחת המחט ארכה ברוחב בדופן או אפילו תחובה כדרכה אלא שהיא בהירך של הבהמה שעבה מאד כשרה ואמרינן שמבחוץ באה בהתחככה בכתלים ולא חיישינן שמא בא מבפנים מהמעיים ונתחב לתוך הבשר ולזה אמרו חז״ל בקוץ עד שתנקב לחלל דכל שלא הגיע לחלל לא מחזקינן ריעותא ואפילו קופא לגיו והיינו שצד העב של המחט כלפי פנים דיש סברא לומר דבאה מבפנים דאלו מצד חוץ היאך ניקבה בצד העב כל עובי הירך מ״מ לא חיישינן דמתוך שדרכה להתחכך בכתלים יכנוס המחט בתוכה אפילו בצד העב:

טז י״א דרק בבהמה אמרינן כן אבל בעוף טרפה [ב״ח וש״ך] דאין דרך העוף להתחכך בכתלים ותולין שבא המחט מבפנים וי״א דגם בעוף כשר דגם העוף דרכו ליכנס במקום צר כשרודפים אחריו ויכול להיות שמשם נתחב [ט״ז סק״ד] דכן מבואר מלשון הש״ס והפוסקים דכל שלא הגיע לחלל לא חיישינן לא בבהמה ולא בעוף [שם] ויש רוצים להכריע דבעוף שאינו בייתי טרפה אבל בעוף הבייתי כתרנגולת ואווזא וכיוצא בהן שדרכן להתחכך באשפתות ודאי דקרוב הדבר שמבחוץ בא [י״א בשם שבו״י ח״ב סי׳ ס״ז ומח״ב] וסברא נכונה היא וגם האוסרים מודים במחט דק שכשר:

יז מעשה שנמצא באווזא בשומן הסמוך למעיים נוצות ארוכות הרבה והורו הגדולים שכשר ואין להוסיף על הטרפות דמתוך שומנם לא היה בכח טבעה להוציא הנוצות לחוץ וגדלו בפנים [ב״ח וט״ז שם] ומ״מ יש להמורה לעיין אולי יכיר שבאו מבחוץ וניקבו המעיים ויש לבדוק המעיים כל מה שנוכל ואם נמצא בהם קוץ או מחט פשיטא דטריפה דכל קוץ או מחט הנמצא אחרי הדופן של הבהמה והעוף הוי מחט בחלל הגוף וטרפה [עי״א בשם פמ״א]:

יח אמרו חז״ל [נ״ח:] הלעיטה חלתית טרפה מאי טעמא דמנקבא להו למעיים דמתוך שהוא חד נוקב את בני המעיים [רש״י] ולנו לא נודע מהו חלתית וכתבו דרק הקורט של חלתית נוקב אבל השורש אינו נוקב אך מזה יש ללמוד דכל דבר שיש בזה עוקצין חדין אין להאכיל את הבהמה והעוף ואפילו שחטוה מיד ובזמן מועט לא ניקב מ״מ כל העומד לנקוב כנקוב דמי וטרפה [פר״ח] ויש להסתפק אם כוונת חז״ל דווקא כשהלעיטה בידים דכן משמע לשון הלעטה אבל באוכלת מעצמה לא חיישינן לנקב או דלאו דווקא הוא והפוסקים לא חילקו בזה וכל דבר שיש ספק אם נוקב טרפה מספק ומעשה בימי רבינו הב״י בבהמות שאכלו עשב שקורין בערבי כל״ך ומתו הרבה מהם ואסרם רבינו הב״י ויש שלא השגיחו בהוראה זו ומתו כמה נפשות מישראל ואז הודו כולם לדבריו [אבקת רוכל סי׳ ריי״ג] ויש מין חולי הרגיל בכבשים שמתים מהם וגזרו כמה קהלות שלא לאוכלם [פמ״ג סק״ה] דחמירא סכנתא מאיסורא וכתבו הסימן שהכבד שבהם לקוי ונהפך ללובן [שם]:

סימן נב

א [דין עוף שנפל לאור ונחמרו בני מעיה ובו י״ח סעיפים].

שנו חכמים במשנה [כ״ו.] דעוף שנפלה לאור ונחמרו בני מעיה שנהפכו מראיתן מפני חום האש אם ירוקים פסולים אם אדומים כשרים ופירשו בגמ׳ דזה קאי על לב וכבד וקורקבן שדרכן להיות אדומים ונשתנו לירקות כעשב שקורין גרי״ן טרפה שזהו סימן שהאור שלט בהם וקילקלם עד שנהפך מראיתן והמה כאלו אינם אבל אם המה אדומים כלומר אף אם נתאדמו יותר מכפי טבעם מ״מ כשרים דהגם ששלטה בהם החמימות עד שהאדימו יותר

מכשהיו מ״מ זהו סימן לחמימות קלה שאינה מקלקלת האבר דאלו היתה חמימות עזה היתה מהפכתן למראה אחרת לגמרי ועל המעיים אמרו חז״ל להיפך דהמה בטבעם ירוקים כעשב ואם נשתנו לאדמימות טרפה ואם הם ירוקים אף אם ירוקתם עזה מכפי טבעם כשר מטעמא דכתיבנא [הר״ן כתב על אדומין אף אם הוסיפו באדמימות ע״ש והביאו הש״ך סק״א וטעמו נ״ל ברור דאל״כ מאי היא דתנן אדומין כשרה והרי בטבעם אדומים הם אלא ודאי שהוסיפו באדמימות ומהטעם שכתבנו וממילא דה״ה בירקות המעיים ג״כ כן כמ״ש ודו״ק]:

ב שינוי זה מטריף אפילו במשהו וחמור מנקב דבנקב לא מיטרף עד שינקוב להחלל ושינוי זה מטריף גם בלא הגיע לחלל דכיון שנשתנו מחמת מכות אש סופן לינקב במקום הזה ולפיכך בלב וקורקבן ובני מעיים דהיינו הדקין אם רק נעשה שינוי באיזה מקום שהוא אפילו משהו אפילו לא הגיע לחלל טרפה בנפלה לאור אבל בכבד שאין הנקב פוסל בו גם שינוי זה אינו מטריף אא״כ נעשה השינוי על כל הכזית שבמקום מרה או על כל הכזית שבמקום חיותה דהוי כניטל זה המקום וטרפה כמ״ש בסי׳ מ״א ודווקא שנתפשט על כל הכזית שבאחד מהם דבמשהו לא נטרפה כשנשאר עדיין כזית במקום מרה ובמקום חיותה:

ג ועוד יש מקום בכבד שהשנוי מטריף בו אפילו במשהו ולא מפני הכבד אלא מפני אבר אחר וכך אמרו חז״ל שם הוריקה כבד כנגד בני מעיים כלומר הדק שבו בקצה התחתון שכנגד הבני מעיים בידוע שנחמרו בני מעיה וטרפה דקים להו לחז״ל דכשנפלה לאור ונשתנה הכבד שאצל המעיים כבר שלט כח האש גם בהמעיים אלא שאינו נראה עדיין שאין דרכם להתגלות בזה כל כך מהרה אבל כבר מקולקלים הם וכאלו ניקבו ולא כן כששלט האור במקום אחר של הכבד לא נתקלקלו המעיים כלל ומצד עצם הכבד אין הנקב פוסל ולכן כשר והרמב״ם ז״ל בפ״ז דין כ׳ מטריף בכבד בכל מקום ויש לו שיטה אחרת בכל זה ויתבאר לפנינו בס״ד בסעי׳ י״ח ודע דכשנפלה למים רותחים דינה כנפלה לאור:

ד כתב הטור בשם הרשב״א שני מיני ירקות הן יש ירוק ככרתי ויש ירוק כביצה ויראה לי שהירקות הפוסל בכבד של עוף הוא הירוק ככרתי שהכבד הוא ירוק כביצה אם הוא שמן עכ״ל וכן בלב וקורקבן אין הירוק פוסל אלא ככרתי שכל שהאש מוריק ככרתי הוא מוריק [ב״י בשם הרא״ה] ונ״ל דגם מראה תכלת שקורין בלו״א טריפה כמראה עשבים שקורין גריי״ן דשני מראות אלו דומים זל״ז ודין אחד להם כמו שבארנו בסי׳ ל״ח סעי׳ י׳ בדיני מראות הריאה ושם נתבאר שהתוס׳ פירשו על מראה כרתי שזהו מראה תכלת שקורין בלו״א ע״ש:

ה ודע שהרשב״א ז״ל כתב בתורת הבית [דכ״ז] דבלב וקורקבן כל מיני ירקות פוסל אפילו כמראה ביצה דרק בכבד שלפעמים כשהוא שמן יש לו מראה זו לכן גם בכחוש אין להטריף משא״כ בלב וקורקבן ויש שהחמירו לומר דאפילו בכבד אינו מותר בכמראה ביצה אלא בשמן ולא בכחוש [יש״ש סצ״ו] אבל מדברי רבותינו בעלי הש״ע נראה שתפסו לדינא כדיעה ראשונה ולא הזכירו כלל דיעה זו ונראה דדעתם דכיון שבגמ׳ השוו כבד ללב וקורקבן ש״מ שדין אחד להם דקים להו לחז״ל דמפני סיבת החמימות אין ביכולת להשתנות רק למראה כרתי ואם נשתנו למראה ביצה אין זה מסיבת החמימות:

ו יש מי שמסתפק איך הדין בנשתנו למראה אחרת דבגמ׳ לא מצינו רק אדומים שהוריקו או ירוקים שהאדימו דלכאורה משמע דמראה אחרת אינו פוסל בהן דקים להו לחז״ל דשינוי למראה אחרת אין זה מצד האש או אפשר דגם למראה אחרת טרפה וחז״ל השמיענו רבותא דאפילו נשתנו להמראה הנמצא באבר אחר בתרנגולת טרפה וכ״ש בנשתנה למראה אחרת לגמרי [תב״ש סק״ג] ומלשון הפוסקים אין הכרע ויש פנים לכאן ולכאן אמנם לענ״ד נראה דאין זה במציאות כלל דהנה עיקר השינוי הוא מפני הדם דהדם הוא הנפש ולא משכחת לה רק אחת משתי אלה או שכח הדם מתגבר ונעשה אדום הרבה או להיפך שהדם מסתלק ונעשה ירוק דכן מצינו ג״כ בתנוק לענין מילה דמסיבת הדם נעשה אדום או ירוק [שבת קל״ד.] וכמ״ש ביו״ד סי׳ רס״ג ועוד נ״ל דהרבה יותר מצוי אדומים שהוריקו מירוקים שהאדימו ולכן במשנה לא שנו חכמים רק אדומים שהוריקו והטעם דזה מובן בשכל דכשהתרנגולת נופלת לתוך האש תפול עליה חרדה גדולה וחרדה מסלקת את הדמים [נדה ל״ט.] אך בגמ׳ פירשו דאם לפעמים להיפך ג״כ טרפה וזהו מפני דאמרינן שם דף ע״א. פחדא צמית ביעתותא מרפיא וע״פ רוב נופלת עליה פחד ולפרקים ביעתותא והוי להיפך ודו״ק]:

ז אמרו חז״ל [נ״ז.] דבהריאה של העוף אין שום חשש בשינוי המראה אף בנפלה לאור משום דרוב ריוח הצלעות מגינות עליה שהצלעות אינן שוכבות על רחבן אלא על חודן וכולן רחבן לפנים והריאה נחבאת ביניהם [רש״י] ולכן אפילו נפלה לאור ונשתנית המראה של הריאה תולין השינוי בדבר אחר ואין חוששין לה ויש מחמירים כשוודאי נפלה לאור ואין להחמיר בהפ״מ [ש״ך סק״ז]:

ח וכתב רבינו הרמ״א וטחול שהוריקה בסומכיה אפילו רק משהו טרפה שסופו לינקב עכ״ל והנה לפי מה שנתבאר ס״ס מ״ג דטחול העוף אין הנקב פוסל בו אין סברא להטריף בזה ואין דין זה רק בבהמה והולך לשיטתו בסעי׳ ז׳ דדין זה דנפלה לאור ישנו גם בבהמה כמו שיתבאר בס״ד ודע דלפי מה

שנתבאר דבמשהו שינוי אנו דנין כמו ניקב כנגדו עד לעבר השני ולא יותר אין השינוי פוסל בלב אלא כשהוא כנגד החללים של הלב אבל אם הוריק למטה מחללים כשר דהא אפילו אם ניקב שם מעבר לעבר כשר כמ״ש בסי׳ מ׳ [פמ״ג במ״ז סק״ד]:

ט הא דשינוי פוסל באיברים אלו כשנפלה לאור דווקא כשעמדו בשינויין אחר ששלקן אבל אם שלקן וחזרו למראיתן כשר דע״פ זה נתגלה דרק קיטור האש שלט בם ולא עצם האש ולכן כשנתנום במים רותחים עבר הקיטור [רש״י] וכן להיפך אם נפלה לאור ולא נשתנו איברים אלו וע״פ מקרה שלקו אותן ונשתנו טרפה כיון שנפלה לאור דעיקר הבדיקה הוא ע״י השליקה מהטעם שכתבנו ולכתחלה כשאנו רואים שלא נשתנו א״צ לשולקן ויכול לאוכלן צלי דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן [ש״ך סקי״א] וכן בלא נפלה לאור ואירע ששלקן ונשתנו לא חיישינן לה אפילו להמטריפין בשינוי גם בלא נפלה לאור כמו שיתבאר מ״מ כשהשינוי הוא רק ע״י שליקה לא חיישינן לה בלא נפלה לאור [שם] ועמ״ש בסעי׳ י״ח:

י ודע דבגמ׳ שם לא נזכר בדין זה רק אדומים שהוריקו ושלקן וחזרו והאדימו כשרין אבל ירוקים שהאדימו ושלקן וחזרו והוריקו לא נזכר בגמ׳ ויש מן הראשונים שאמרו דבאמת בזה לא מהני השליקה כמ״ש הטור בשם הרשב״א אבל רוב הפוסקים כתבו דאין חילוק בזה וכן פסקו בטור וש״ע והגמ׳ נקטה חדא מינייהו וה״ה לאידך ועוד דכמו שהמשנה לא הזכירה רק אדומים שהוריקו מטעם שכתבנו בסעי׳ ו׳ כמו כן גם הגמ׳ לא הזכירה מטעם זה רק בכה״ג משום דזהו מצוי כמ״ש שם אבל לא שיש הפרש לדינא בין זל״ז:

יא כתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ אין ירקות פוסל בכבד של עוף בייתי שיש במינו מדברי שכל המדבריים כבדן ירוק ככרתי עכ״ל דכן מצינו בגמ׳ לענין יתרת דוורדא דמפני שיש כמדבריים יתרת לכן מכשרינן גם הבייתים אף שאין דרכן בכך [מ״ז.] וה״ג דכוותיה דהגם דבבייתים הכבד אדום מ״מ כיון שבמדבריים הוא ירוק יכול להיות שבזה נזדמן להיות כמדברי ובסעי׳ ה׳ כתב נפלה לאור ואינו ידוע אם נחמרו בני מעיה צריכה בדיקה ואי ליתא לקמן למיבדקה אסורה עכ״ל דכל מידי דבעי בדיקה מחמת איזה מקרה ולא הספיקו לבדוק אסורה [פר״ח]:

יב ולפ״ז שני דינים אלו סותרים זא״ז והרי זה העוף הבייתי שכבדו ירוק ספק בידינו אם הוא מטבעו דומה למדברי או שהוא מחמת נפילתו לאור ועכ״פ לא עדיף מאלו נפלה לאור וליתא קטן למיבדקיה והיה לנו לאסור [ט״ז סק״ט] והגם די״ל דכיון שהשינוי לא נמצא רק בהכבד ולא באיברים אחרים ובמין זה המדבריים כבדן ירוק יותר יש לתלות בזה משנתלה בהאור דלמה לא נשתנו שארי האיברים משא״כ בדליתא קמן למבדקיה יש ספק על כל האיברים [נקה״כ] מ״מ הסכימו רוב הגדולים דדין זה בירקות הכבד דעוף בייתי שיש במינו מדברי אינו אלא בלא נפלה לאור ולשיטת הפוסקים דמטרפי בשינוי גם בלא נפלה לאור כמו שיתבאר אבל בנפלה לאור ונמצא הכבד ירוק טרפה בכל מין עוף [פרישה ופר״ח וכרו״פ] ויש מכשירין גם בנפלה לאור מטעמא דכתיבנא [ב״ח וש״ך] ולדינא יש להחמיר:

יג נמצא שינוי באחד מאיברים אלו אע״פ שאין ידוע לנו שנפלה לאור טרפה דאמרינן שבוודאי נפלה לאור ועי״ז בא השינוי וזהו דעת הרמב״ם והרשב״א אבל הרבה מרבותינו חולקים על זה וס״ל דכל זמן דלא ידעינן שנפלה לאור תולין השינוי בדבר אחר משום דלא שכיח נפילה לאור ושיתקלקלו עי״ז האיברים דמיד שתפול לאור תפרח ותצא ואין עדיין כדי להתקלקל ואם תשרף כנפיה לא תצא ותמות במקומה [רא״ש] ומקרה רחוקה היא שתפול לאור ותשלט בה האור ותצא בחיים לפיכך לא תלינן בזה ויש לסמוך ולהקל כדיעה זו בהפ״מ:

יד דבר פשוט הוא דכשנפלה לאור ונמצא בה איזה שינוי הצריך בדיקה במעיים כגון שנשרפה בעור ובשר אצל הצלעות ובתוכה נמצא צרירת דם באופן שצריך בדיקה בכל המעיים טרפה דאנן לא בקיאין בבדיקת כל המעיים וכן אם נמצא מכות אש במקום צומת הגידין ואדום שם הרבה ג״כ טרפה דאנן לא בקיאין בבדיקת צומת הגידין של תרנגולת כמ״ש בסי׳ נ״ו וכן כל כיוצא בזה:

טו מעשה בכבד שהיה ירוק ככרתי ושלקוהו וחזר למראיתו מבחוץ אבל מבפנים עדיין הוא בשינויו והכשירוהו הגדולים דכיון דלא נפל לאור לפנינו וחזר עורו למראית הכבד איגלאי מילתא דמחמת חולי הוריק ולפיכך מבפנים עומד בשינויו שאלו היה מחמת האור עיקר האש ושליטתו הוא מבחוץ [פר״ח סק״ח] ומשמע מזה דבנפלה לאור ודאי לא היו מכשירים בכה״ג אע״ג דעיקר שליטת האש הוא מבחוץ מ״מ כיון דוודאי נפלה לאור בהכרח לתלות השינוי בהנפילה לאור וכיון דכל גוף האבר עדיין הוא בשינויו לא משגחינן בהעור וצ״ל דהמעשה היה שלא במקום הפ״מ דבהפ״מ הא קיי״ל להקל גם בלא זה כמ״ש בסעי׳ י״ג [והנה הפר״ח סק״י מביא בשם הריק״ש דאשה שמצאה ירקות בכבד ולא ידעה אם נוטה לאודם ונאבד הכבד דכשרה והשיג עליו שאין תולין להקל ע״ש וצ״ל דכוונתו בוודאי נפלה לאור דאל״כ הא כתב בעצמו בסקי״ג דיש לתלות טפי בהיתר וכמ״ש בסעי׳ י״ג]:

טז אין טרפות שינוי איברים אלו פוסל אלא בעוף אבל בבהמה אין שינוי איברים אלו פוסל אפילו ידענו שנפלה לאור לפי שעורה קשה וגם עובי הצלעות מגינים עליה וגם הבני מעיים קשים ליחמר ובטרם יחמרו מנפילת האש תשרף עורה ובשרה ולכן אע״ג דכל מיני טרפות שיש בזה יש בזה מ״מ

בזה לא שייך ולאו משום דאין בבהמה מין טרפות זה דוודאי ישנה אלא שהוא רחוק המציאות ולכן אפילו נפלה לאור ונשתנו בני מעיה בהכרח לתלות השינוי בדבר אחר ומ״מ יש כמה מהפוסקים דס״ל דגם בבהמה הדין כן דאם ידוע שנפלה לאור ונשתנו בני מעיה דתולין זה בנפילתה לאור ואוסרין אותה והכי נהוג אך בשינוי מעיה ולא נפלה לאור או שנפלה לאור ולא בדקו המעיים ונאבדו יש לסמוך בפשיטות אדיעה ראשונה ומכשירין אותה גם בלא הפ״מ [ש״ך ופר״ח] ודע דגם עתה בקיאים בבדיקת נפלה לאור בשינוי המראות דלא כיש מי שרוצה להחמיר בזה [שם]:

יז כתב הרמב״ם ז״ל ספ״ז עוף שנפל לאור והוריק לבו או כבדו או קורקבנו או שהאדימו המעיים שלו בכל שהוא ה״ז טרפה שכל הירוקים שהאדימו או אדומים שהוריקו מחמת האור בעוף הרי הן כמי שניטלו וטרפה והוא שיעמדו במראה זה אחר ששלקן מעט וממרסין בהן כל עוף שנמצאת הכבד שלו כמראה בני מעיים או שנשתנו שאר בני מעיים ועמדו בשינויין אחר שליקה ומריסה כמו שבארנו בידוע שנפל לאור ונחמרו בני מעיה וטרפה ולא עוד אלא בני מעיים של עוף שלא נמצא בהם שינוי וכשנשלקו נשתנו והאדימו הירוקים והוריקו האדומים בידוע שנפל לאור ונחמרו בני מעיה וטרפה עכ״ל והרבה טרחו בדבריו [עכ״מ ולח״מ]:

יח והנלע״ד בכוונתו דהנה שם ירוק כולל מראה כרתי ומראה ביצה כמ״ש בסעי׳ ד׳ וקיי״ל דאין השינוי לירקון פוסל אלא ככרתי ולא כביצה כמ״ש שם והרמב״ם ס״ל דכל מין ירקון פוסל בנפל ודאי לאור דאע״ג דע״פ הרוב האור משנה את האדום לירוק בכרתי שהוא המראה של הבני מעיים ולכן אם אינו ידוע ודאי שנפל לאור ונשתנה לירוק כביצה לא חיישינן לה ודווקא אם נשתנה למראה כרתי שהוא מראה הבני מעיים דאז אמרינן בידוע שנפל לאור ונחמרו בני מעיה וזהו שכתב כל עוף שנמצאת הכבד שלו כמראה בני מעיים או שנשתנו שאר בני מעיים וכו׳ כלומר האדומים כולם אם נשתנו למראה בני מעיים והירוקים אם האדימו בידוע שנפל לאור וטרפה ולדעתו זהו שאמרו בגמ׳ שם הוריקה כבד כנגד בני מעיים וכו׳ כלומר כמראה בני מעיים דבמשנה שנינו נפלה לאור ונחמרו בני מעיה אם ירוקין פסולין זהו בכל מראה ירוק אבל בלא ידוע שנפלה לאור פשיטא דכמראה ביצה כשרה אך במראה כרתי מיבעי ליה ופשט ליה דאסור ומטריף בכבד אף במשהו ובכל מקום דס״ל דאין דנין זה בנקב אלא כניטל כולו וניטל הכבד טרפה ולדעתו אפשר לומר דלכן לא הזכיר הש״ס טחול משום דקיי״ל ניטל הטחול כשר ולכן גם בנפלה לאור לא חיישינן לה ושליקה מפרש בישול מעט שכן הוא מפרש בכל הש״ס שזהו ההפרש בין שליקה לבישול כידוע ומצריך למרס בהן כלומר למשמש בהם וזהו מצד הסברא דגם במראות הריאה נתבאר בסי׳ ל״ח דצריך מירוס ומישמוש ע״ש וכן מטריף כשלא נשתנו וע״י שליקה נשתנו אף אם לא ידענו שנפלה לאור ואמרינן דוודאי נפלה לאור דלא כדעת רוב הפוסקים שכתבנו בסעי׳ ט׳ ע״ש ומחלוקת זה תלוי בחילוף גירסאות בש״ס שם [ולדעת הרמב״ם א״ש שהמשנה לא הזכירה רק אדומים שהוריקו מפני שבזה יש חידוש שכל מין ירוק טרפה]:

סימן נג

א [דיני שבר ומכה בידי הבהמה ואנפי העופות ובו י״ח סעיפים].

הבהמה יש לה שתי ידים ושתי רגלים הידים הם שלצד הצואר והרגלים הם שלצד הזנב ודיניהם משונים זה מזה דבידים אין שום טרפות דאין חיות הבעל חי תלוי בהם ואפילו נחתכו לגמרי או נשתברו באיזה מקום שהוא או שיש לה ג׳ ידים כשרה וכל הטרפות שנתבאר בגמ׳ באיברי הרגלים כמו בוקא דשף מדוכתיה וכן נחתך מן הארכובה ולמעלה או ניטלו צומת הגידין וכל כיוצא בהן אינם אלא ברגלים האחרונים ויתבאר בסי׳ נ״ה וסי׳ נ״ו אבל הרגלים שלצד הצואר אינם אלא כמו ידים שבאדם ואין הטרפות תלוי בהם לבד אותו אבר עצמו כשאין לו חיבור לגוף נאסר כמו שיתבאר בס״ד:

ב ויותר מזה אמרו חו״ל [נ״ז.] דאפילו שמוטת יד בבהמה כשרה אף שנשמטה לגמרי מן הכתף ונשאר הכתף נקוב ואף אם נתעכלו הניבים כשר ואע״ג דבעוף כה״ג טרפה כשנשמטה גף אחת כמו שיתבאר מטעם דחוששין לנקיבת הריאה זהו מפני שהריאה של העוף נחבאת בין הצלעות וקרום הבשר רך ודק בין צלע לצלע וכשנשמטת גפה מנתקת הריאה [רש״י שם] אבל בבהמה לא שייך זה ועוד דהבהמה מתוך עובי הכתף ורחבו ליכא למיחש לנקיבת הריאה [מרדכי שם]:

ג ורק זה האבר עצמו שנשמט אסור שהרי הוא כנחתך לגמרי מן הגוף ודינו כאבר מן החי שיתבאר בסי׳ ס״ב ואף לבן נח אסור ובנשבר אם עור ובשר חופין את רובו ושאין בו נקב מבחוץ מותר גם האבר דאפשר לו לחזור ולהתרפאות ואינו כנחתך מן הגוף אבל אם אין עור ובשר חופין את רובו או שיש נקב מבחוץ אסור עד מקום השבירה וגם צריך לחתוך מעט למעלה מהשבירה ולהשליכו דבכה״ג א״א לו לחזור ולהתרפאות והוי כנחתך ואסור משום אבר מן החי ויש בזה הרבה פרטי דינים ויתבאר בסי׳ נ״ה גבי רגל דלענין האבר הנשבר דינם שוה:

ד כתב רבינו הרמ״א ויש מטריפין גם הבהמה אם נשמט או נשבר סמוך לגוף ורואין שנצרר הדם מעבר לצלעות שרואין שעברה המכה תוך הגוף והכי נהוג אבל אין לחוש לזה כל זמן שאין רואין שנצרר הדם וא״צ בדיקה עכ״ל ביאור דבריו דאמת שאמרו חז״ל שמוטת יד בבהמה כשרה ולא חיישינן לנקיבת הריאה מיהו זהו כשאין רואין צרירת דם מעבר לצלעות תוך הגוף אבל כשרואין צרירת דם דזהו סימן שהמכה שלטה תוך הגוף חוששין לנקיבת הריאה והכי נהוג להטריף בכה״ג וזהו כשרואין צרירת הדם אבל א״צ לבדוק אחר זה כיון דרוב הפוסקים לא ס״ל דין זה ותמיהני דהא אף אם רואין צרירת דם למה לא תועיל בדיקת הריאה דבשלמא בנשמט הגף דמדינא דגמ׳ אסור עד שתבדק הריאה כמו שיתבאר שפיר י״ל דאין אנו בקיאין בבדיקה כמו שאנו מחמירים בכמה דברים הצריכין בדיקה אבל בשמוטת יד דלרוב הפוסקים א״צ בדיקה כלל נהי דחיישינן לדיעה זו דיו להצריך בדיקה כבדינא דגמ׳ בנשמט הגף אבל גם לחוש שאין אנו בקיאין בבדיקה למה נחמיר כל כך בשביל דעת יחיד נגד רבים והרי בסרכות שטרפות שלהן מדינא דגמ׳ מ״מ כיון שאינה טרפה ודאית אנו סומכין על בדיקתינו כ״ש בדין זה שאינו אלא חומרא בעלמא דהמחמירים הם מיעוטא דמיעוטא למה נחמיר כל כך ואולי דגם רבינו הרמ״א לא היה מחמיר בבהמת ישראל רק להצריך בדיקת הריאה ואחד מגדולי אחרונים כתב דבבהמת ישראל אין להחמיר כלל כדיעה זו [פר״ח סק״ד) ולכן נלע״ד דבהפ״מ יש להקל בבדיקת הריאה להטילה כולה במים ולנפוח אותה ואם אין המים מבצבצים בשום מקום כשרה:

ה ויש מי ששאל דאיך אפשר לומר דחיישינן לנקיבת הריאה והרי בנשברו הצלעות שיתבאר בסי׳ נ״ד לא חיישינן לזה וכל שלא נשתברו רוב צלעותיה כשרה ואפילו היתה השבירה בצד הסמוך להריאה ואיך אפשר לחוש לנקיבת הריאה בנשמט או נשבר היד סמוך לגוף והרי אם בזה חוששין כ״ש בשבירת הצלעות [לבוש] ובשלמא בנשמט הגף שפיר חוששין לנקיבת הריאה מפני שהעוף מנדנד אותו הנה והנה ולא דמי לצלעות שמונחות על מקום אחד אבל היד שפיר דמי לצלעות אמנם גם זה לא דמי דבצלעות ודאי לא מחזקינן ריעותא לומר שנכנסו חוץ לגבולם משא״כ בכאן כשנצרר הדם מעבר לצלעות הרי ראינו שנכנס חוץ לגבול ולכן חיישינן גם להריאה [ט״ז סק״ב] ולפ״ז גם בנשבר הצלע הסמוכה לריאה מלמעלה ונצרר הדם ג״כ יש לחוש לנקיבת הריאה אמנם הפוסקים לא הזכירו זה ויש לחלק באופן אחר דהנה הרשב״א כתב הטעם בקוץ שניקב לחלל דחיישינן לנקיבת אחד מהאיברים ולמה בצלעות לא חיישינן שהרי כשנשברו הן דמיין לקוץ אך מפני שהקוץ נוקב בכח מבחוץ ונכנס מדוחק שפיר יש לחוש שע״פ הכח והדחק נקבה אחד מהאיברים אבל בראשי הצלעות ליכא למיחש למידי [ב״י סי׳ נ״ד] ולכן בשמוטת או שבורת יד שעברה המכה תוך הגוף ונצרר הדם הוי כמו קוץ שניקב בכח ולכן שפיר יש לחוש [חג״ש סק״ז]:

ו ודע דבגמ׳ [נ״ז.] איתא בלשון זה שמוטת יד בבהמה כשרה שמוטת ירך בבהמה טרפה שמוטת ירך בעוף טרפה שמוטת גף בעוף טרפה חיישינן שמא ניקבה הריאה עכ״ל ופירשו רש״י ותוס׳ וכל רבותינו דשמוטת ירך זהו הדין מבוקא דאטמא דשף מדוכתיה ואיעכול ניבי שמבואר בגמ׳ דטרפה [נ״ד:] ולכן קרי לשון שמוטה דמשמע דאיעכול ניבי [תוס׳] וע״פ זה נתבאר דביד בכל ענין כשרה כמו שבארנו וכן סתמו הטור והש״ע ולא הביאו שום דיעה אחרת:

ז והנה נמצא למקצת מן הראשונים דברים תמוהים בענין זה וז״ל סמ״ק שמוטת יד בבהמה דהיינו רגל שלפנים כשרה נשמט ממקום חבורו בכתף טרפה שמא איעכל ניביה וכו׳ עכ״ל וכן בשערי דורא סי׳ פ״ז כתב אבל גף העוף בגוף טרפה וכו׳ ובבהמה חיישינן לאיעכול ניביה ואפילו בבהמה טרפה שמוטת יד בגוף עכ״ל וכבר כתבו שזהו נגד הגמ׳ [יש״ש סי׳ צ״ט] אמנם האמת הוא שהם פירשו הגמ׳ באופן אחר והיינו דדין בוקא דשף מדוכתיה ואיעכול ניביה דטרפה זהו בין ביד בין ברגל וזה שאמרה הגמ׳ שמוטת ירך טרפה הוא ענין אחר והיינו בין פרק שני לפרק שלישי וזהו בין שוק לקולית וזה שקראה שמוטת ירך הכוונה הוא על הקולית מפני שהיא מחובר לירך אך זהו בצד השני במקום שהיא מחובר לשוק וכדי שלא לטעות דהכוונה הוא על הצד התחתון של השוק במקום שהיא מחובר אל הפרק הראשון דכן קאמר שמוטת ירך ולא שמוטת שוק וכנגד זה אמר שמוטת יד בבהמה כשרה והיינו בין פרק שני לשלישי אבל כשנשמטה מהירך טרפה וזהו בוקא דשף מדוכתיה ואיעכול ניביה ובשמוטת ירך טרפה אף בלא איעכול ניביה וכבר הביא הרשב״א ז״ל בתורת הבית [ד׳ כ״ז:] פירוש זה ודחאו בשתי ידים מכמה ראיות נכונות וברורות והגדולה שבכולן שהרי שמוטת גף בעוף פשיטא שהיא ממקום חיבורה לגוף כיון דחוששין לנקיבת הריאה ודכוותה שמוטת יד ושמוטת ירך ג״כ במקום חיבורן לגוף דהא בחדא גווני מיירי ועוד תמוה דאיך אפשר ששמוטת שוק מהקולית תהא חמור משמוטת קולית מהגוף דבזה מצרכינן איעכול ניביה ובשמוטת שוק טרפה בכל גווני [והב״ח כיון בפי׳ לדברי התה״ב] ולכן תמיהני על איזה גדולי האחרונים שחששו להחמיר כדיעה זו שהוא נגד כל רבותינו הראשונים והרשב״א ז״ל דחאה בשתי ידים [עב״ח וש״ך סק״ד] והיטב אשר דיבר אחד מגדולי האחרונים דאין להחמיר כלל כדיעה זו [פר״ח וגם הפמ״ג שם הסכים לזה ע״ש] ולכן באיזה הפסד שהוא פשיטא שאין להחמיר כלל וכלל [ומאד תמיהני על הלב״ש בחיבורו טרפת העצמות סי׳ ז׳ ע״ש]:

ח גף העוף היא כידי הבהמה ואין שום טרפות בה באיזה מקום שנשברה לבד לענין האבר עצמו כמ״ש בסעי׳ ג׳ ורק בשמוטה אמרו חז״ל שמוטת גף בעוף טרפה ולא מפני הגף אלא משום דחיישינן שמא ניקבה הריאה שנחבאת בין הצלעות וע״י ההשמטה נוחה לינקב ולכן צריכה הריאה בדיקה ואנן דלא בקיאין בבדיקת ריאת העוף טרפה כן הסכימו כל הגדולים [יש״ש שם וט״ז וש״ך סקי״א] אבל כשנשברה או שהיא חסורת גף או יתרת גף או שהגפין שלה הן רק של פרק אחד או אפילו פחות מפרק לא חיישינן לזה והיא כשרה ואפילו נשברו סמוך לחיבורן לגוף אם מקום החיבור לגוף שהוא כעין בוכנא באסיתא קיים דאל״כ ה״ל נשמט [ב״י] ודווקא ששבר העצם החצון אין בו עוקץ שאם היה בו עוקץ חיישינן לנקיבת הריאה וצריכה הריאה בדיקה לנפחה ולבדקה אם היא שלימה ואנן דלא בקיאין בבדיקה טרפה ויש אוסרים בנשבר סמוך ממש לגוף ואומרים דדינו כשמוט [הגהמ״י] והטעם דכיון דהריאה נחבאת בשם בין הצלעות וקרום הבשר רך מאד בשם נקל מאד בשהשבירה סמוך לגוף ממש שעל ידי השבירה וצער העוף תנדנד בחזקה המעט הנשאר בהגוף ותנקב הריאה:

ט ומטעם זה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ דהמנהג הפשוט שנהגו לשער כרוחב אגודל אפילו בצמצום כשר אם לא שרואה שנצרר הדם מעבר לצלעות אבל אין חוששין לזה ומכשירין מסתמא ואין חילוק אם עוקץ בשבירה אם לא מאחר שרחוק מן הגוף אבל אם אין רוחב אגודל בין מקום השבירה לגוף אז היא טרפה בכל ענין ולא מהני בדיקת הריאה דאין אנו בקיאין בבדיקה בכל מקום דאיכא ריעותא והכי נהוג עכ״ל ופשוט הוא שהאגודל יש למדוד ממקום חיבורו בגוף וכן ידוע שמדידת האגודל הוא בפרק ראשון של האגודל במקום הרחב ואם יש בצמצום רוחב אגודל בין השבירה למקום חיבורו בגוף מכשירין אותה ואם לאו מטריפין אותה ואם השבירה אינה הולכת בשוה אלא באלכסון באופן שאם נמדוד מקצה השנייה של השבר יהיה רחוק אגודל ומקצה הראשון לא תהיה אגודל י״א דצריך להיות אגודל מקצה הראשון [ט״ז סק״ד] וי״א למדוד מאמצע השבר משום דשם הוא עיקר השבירה ואין חוששין להתחלת השבר שלצד הגוף אם לא שיש עוקץ בתחלת השבירה דאז צריך להיות אגודל רחוק מהראש שהוא העוקץ [כ״מ מש״ך סק״ט וזהו דעת הפרישה ג״כ למעיין בדבריו וכ״כ הכרו״פ סק״ז ולחנם תמה עליו הלב״ש סקי״ג וכתב שאין להחמיר בשיעורים הללו הואיל שהוא חומרא בעלמא ואין לו שורש בגמ׳ וכן עיקר]:

י בעוף קטן שכל הפרק אין בו אגודל משערים בחצי הפרק דבלא״ה יש סוברים לשער תמיד בחצי הפרק ורק מנהגינו לשער באגודל ולכן כשא״א באגודל משערים בחצי הפרק [עמהרי״ק שורש ל״ח] וכן אם השבר רחוק אגודל מן הגוף אלא שהונחה השבירה עצם על עצם באופן שהחצי עצם שהונחה על החצי השני או תחתיה אין ממקום שבירתה אגודל ג״כ לית לן בה כיון שעצם השבירה רחוק אגודל [ש״ך שם] אם לא שיש לה עוקץ בהכרח שהעוקץ נצרך להיות רחוק אגודל כמ״ש:

יא יש מהפוסקים שכתבו דאם נתרפא השבר ושבר אל שבר יחדיו ידובקו ואין שוכבים זה על זה יש להתיר אפילו השבר הוא סמוך לגוף ממש [ב״ח בשם מהרי״ק] ויש שהשיגו על זה דריפוי השבר אינו מועיל אלא כשהאיסור הוא על זה האבר לבד משום דנפרש מהגוף בזה שפיר י״ל כיון דנתרפא כראוי כשר כמ״ש בסי׳ נ״ה אבל בכאן שהאיסור הוא משום חשש נקיבת הריאה מה מועיל ריפוי השבר והרי יש לחוש שעד שנתרפא ניקבה הריאה [ש״ך סק״ו] אך באמת אין זה השגה כלל שהרי כעין זה כתב הטור בסי׳ נ״ו לענין שבירת הרגל במקום צומת הגידין דאם נתרפא השבר כשר אע״ג דעיקר טרפות הוא מטעם הגידים כמבואר שם אלא ודאי דהטעם הוא דאלו היה השבר גדול כל כך באופן שקלקל את הגידים בוודאי לא היה מתרפא יפה וזהו עצמו סימן שלא קלקל את הגידים וה״נ כן הוא דאלו היה השבר חזק כל כך עד שניקבה הריאה לא היה מתרפא יפה [כרו״פ סק״ב] ובכאן יש עוד טעם להקל כמ״ש אחד מגדולי הפוסקים וז״ל ובשבירת הגף סמוך לגוף שאנו נוהגין להטריף משום חשש נקיבת הריאה כל היכא שנתרפא ונדבקו השברים ואין ניכר ריעותא בצלעות כשרה דאי אפשר שבתוך אותו הזמן שנקשרו ונתרפאו שלא היה נרגש מזה שינוי בצלעות כי בקל לשם ניכר [יש״ש פ״ד סט״ז] ולפ״ז כשיש ריעותא בצלעות יש לאסור אף אם נתרפא יפה אבל כשאין שינוי אין להחמיר ובפרט בהפ״מ כיון דכל עיקר דין זה הוא חומרא בעלמא [והש״ך בעצמו צידד בסוף דבריו להקל מטעם דרוב הפוסקים מכשירים לגמרי בנשבר ע״ש דדין הש״ס הוא רק בנשמט ובזה ודאי בכל ענין טרפה משא״כ בנשבר]:

יב כבר נתבאר דנשמט הגף טרפה מדינא דגמ׳ מטעם חשש נקיבת הריאה ואין אנו בקיאין בבדיקה ואין חילוק בין שנשמטה מהחור לגמרי אל החוץ ובין לא יצאה לגמרי רק שניזוזה במקומה טרפה שהרי חשש נקיבת הריאה יש גם בכה״ג כמובן [לב״ש סי׳ ז׳] ואף אם לא נצרר הדם בצלעות ולא ראינו שום ריעותא טרפה ואפילו נשמטה בידי השו״ב קודם גמר השחיטה טרפה [שם] ואפילו אם הבוכנא אינה מתנדנדת תוך האסיתא ודבוקה בה כדרכה רק שיש שבר בהבוכנא דינו לכל דבריו כנשמט [שם] ואפילו חזרה ונתרפאה טרפה [שם] ואין להקל בזה כלל כיון דהוא דינא דגמ׳ וגם אסור למוכרה לכותי דשמא ימכרנה לישראל [שם] אא״כ ניכרת מאד שהיא שמוטה דאז מותר למוכרה לכותי דהישראל לא יקחנה ולא חיישינן שמא תתרפא וכן אם

שהתה י״ב חדש או ששהתה כ״א יום והתחילה להטיל בצים דאז שבה להכשירה [שם] דזהו סימן שלא ניקבה הריאה ודווקא שעתה נתרפאית לגמרי דאל״כ הרי בכל שעה יש לחוש שמא עתה תנקב הריאה:

יג ועוף שנברא חסר גף או חסרו שני גפיו או שיש לו ג׳ גפין כשר ועוף שבא לפנינו חסר גף ואין ביכולת להכיר אם זהו בתולדה או שנשמטה אח״כ אסור ואף שיש ס״ס ספק אם הוא בתולדה ואת״ל שאח״כ נשמטה שמא לא ניקבה הריאה מ״מ זהו הכל ספק אחד כיון דהאיסור אינו מהמת עצמה אלא מחמת הריאה ושני הספקות הם שם אחד שמא לא ניקבה הריאה [שם סק״ט] וכל זה כשגם הבוכנא ניטלה אבל אם הבוכנא קיימת והספק הוא על נשבר כשר מפני שזה שאנו אוסרים בנשבר הוא חומרא בעלמא ואין להחמיר בספיקו וכן אם נבראת שמוטת גף ג״כ כשר שהרי אין בזה חששא דנקיבת הריאה:

יד אם נמצא שמוטת הגף ולא ידעינן אי קודם שחיטה אי לאחר שחיטה יש להחמיר ולאסור ואף שיש כאן ס״ס שמא לאחר שחיטה ואת״ל קודם שחיטה שמא לא ניקבה הריאה מ״מ אין זה ס״ס גמור כמ״ש בסעי׳ הקודם ועוד דהספק השני אין זה רק מפני חסרון ידיעה דאלו היינו בקיאים לבדוק לא היה זה ספק ולא נחשב זה לס״ס והגם דיש לחושבו מטעם זה לס״ס כיון שכולנו אינן בקיאין וכמ״ש בכללי ס״ס בסי׳ ק״י מ״מ כיון דשמוטת הגף נזכר בגמ׳ יש להחמיר ובמקום הפ״מ יש להקל אך אם ניכר איזה ריעותא בצלעות או בהריאה עצמה טרפה בכל עניין וגם בדיקה אינו מועיל דאנן לא בקיאין בבדיקה [ש״ך] ואם אין נראה שום ריעותא ויש מקום לתלות שנעשה לאחר שחיטה מפני איזה סיבה ודאי דמתירינן בכל ענין כמו משמוש ידא בריאה:

טו ואם נמצא הגף שבור ואינו ידוע אם קודם שחיטת או לאחר שחיטה אם אין עוקץ בהשבר ודאי מותרת אפילו ליכא אגודל כיון שאין זה רק חומרא בעלמא ואם יש עוקץ כתב רבינו הב״י דטרפה וכגון שא״א ליבדק הריאה [עט״ז וש״ך סקי״ב] אבל רבינו הרמ״א כתב בסעי׳ ד׳ דיש מכשירים מכח ס״ס ספק שמא נשבר אחר שחיטה ואת״ל קודם שחיטה שמא לא ניקבה הריאה ויש לסמוך על זה להכשיר בנשבר דיש מכשירין בלא״ה עכ״ל וכן יש להורות אך אם נמצא ריעותא בצלעות או בריאה ודאי דיש לאסור וכ״ש אם יש ידים מוכיחות שקודם השחיטה נעשה:

טז אותם שקושרין אגפי העוף בחוזק יש לנעור בהם דעל פי זה אירע כמה קלקולים ויש בזה צער בע״ח ויקשרו ברפיון ולפעמים יש כשהשוחט לוקח העוף לשחוט ותופס בחזקה בהגפיים ושוברן ואם כי אין לחוש ע״פ דין דברגע זו עד אחר השחיטה ודאי לא תינקב הריאה מ״מ האבר נאסר ויש ליזהר בזה [עט״ז סק״ט ופר״ח סק״ז] אבל אם נשמט הגף רגע אחד קודם השחיטה או אפילו קודם גמר השחיטה טרפה דבשמוטה יש לחוש אפילו ברגע אחת:

יז יש מי שמסתפק כשנשבר הגף או נשמט לאחר שחיטה בוודאי ואח״כ נמצא נקב בריאה אי תלינן שהנקב נעשה לאחר שחיטה בסיבת הגף כמו דתלינן במשמוש ידא דטבחא או לא תלינן ונ״ל דבנשמט או בנשבר ויש עוקץ הנכנס לתוך הגוף יכולין לתלות בזה ואם לאו אין תולין [עפ״ת סק״ד בשם תפל״מ]:

יח כתב רבינו הב״י בסעי׳ ה׳ עוף שהיה לו מכה עמוקה תחת הכנף כנגד הריאה ושמו נוצה על המכה ונפחו דרך הגרגרת בקש דק ולא יצא הרוח ימלא מקום המכה מים וינפח בקש דרך הגרגרת אם יבצבצו המים טרפה עכ״ל ואף שאין אנו בקיאין בבדיקה מ״מ כיון שזהו רק לחומרא ולא מעיקר הדין שהרי אין כאן ריעותא דנשבר או נשמט ובבהמה כשיש מכה בדופן כל שאינה סרוכה לא חיישינן לה ורק בעוף חיישינן לחומרא לכן גם אנחנו יכולים לסמוך על בדיקתינו [ש״ך וט״ז] ודע דבנשבר הגף שצריכין למדוד אם יש מרחק אגודל כמו שנתבאר ונפל העצם ונאבד וא״א למדוד יש להתיר בהפ״מ או לצורך שבת מטעם מ״מ שמא היה אגודל ואת״ל לא היה שמא לא ניקבה הריאה [פמ״ג במ״ז סק״י] והגם שאין זה ס״ס גמור מ״מ כיון דעיקר הדין הוא רק חומרא בעלמא יכולים לסמוך על זה לכבוד שבת או בהפ״מ:

סימן נד

א [דיני טרפות בצלעות הבהמה והעוף ובו י״ח סעיפים].

שנו חכמים במשנה דאלו טרפות בבהמה נשתברו רוב צלעותיה ופירשו בגמ׳ [נ״ב.] דרוב צלעות הן או ששה מכאן וששה מכאן או י״א מכאן ואחת מכאן ומחציין כלפי שדרה ובצלעות גדולות שיש בהן כוח דיש כ״ב צלעות כאלו וביאור הדברים דהנה כל השדרה עשויה חוליות חוליות ומקושרים זה בזה ובתוכן הולך חוט השדרה המחזיקן וזהו עיקר בניין גוף הבעל חי וישנו בהשדרה הרבה יותר מן כ״ב צלעות אך צלעות שיש בהן מוח אינן רק

כ״ב וי״ב הוי רובא ובשנשברו רובן והשבירה היא למעלה לצד השדרה ולא למטה לצד החזה אף שהחוליות קיימות והחוט במקומו מ״מ לא תחיה והיא טרפה ונבאר כמה צלעות יש וכמה חוליות יש:

ב הנה בשדרה יש י״ח חוליות [ברכות כ״ח:] ומתחילות בגב הבהמה מן מקום כלות המפרקת עד הזנב ובכל חוליא יש בית קיבול שנכנס הצלע לתוכו בבוכנא באסיתא ור״ן] וזהו סידרן החוליא הראשונה הסמוכה למפרקת תקועים בה שני צלעות אחת מימין ואחת משמאל ושני צלעות הללו נקראים חזה ואין בשבירתן שום טרפות:

ג ואחר חוליא זו יש עוד י״א חוליות אשר בהם תקועים כ״ב צלעות גדולות שיש בהן מוח י״א מימין וי״א משמאל ואלו הם הצלעות ששנו חכמים במשנה שבהם תלוי הטרפות וכל הצלעות תקועים תוך החוליות צלע מכאן וצלע מכאן ככובנא באסיתא:

ד ואחרי חוליות הללו יש עוד שלשה חוליות אשר בהם תקועים ששה צלעות ג׳ מכאן וג׳ מכאן ואין בהם מוח וג״כ תקועים תוך החוליא כבוכנא באסיתא והם נקראים צלעות קטנות ואחרי חוליות הללו יש עוד שלשה חוליות אשר אין בהם שום צלעות תחובים והם נקראים בגמ׳ [נ״ב:] שלהי כפלי כלומר סוף הכפלים שקורין פלאנקע״ן:

ה ולכן אם נשתברו י״ב צלעות מהכ״ב והשבירות הן מחציין למעלה כלפי שדרא או שנעקרו מהחוליות והחוליות קיימות דזהו ג״כ כנשתברו טרפה אבל נשתברו י״א צלעות או נעקרו מהחוליות כשרה וכן אם נשברו או נעקרו מהחוליא השני צלעות הראשונות וגם הששה צלעות הקטנות כשר ולא עוד אלא אפילו נשתברו או נעקרו מהצלעות י״א מהצלעות הגדולות וגם השנים הראשונים וגם הששה הקטנות ג״כ כשר דאפילו להשלים מניין הרוב אינן מועילות דכך קבלו חז״ל מהלכה למשה מסיני:

ו כשנשתברו פחות מרוב שהבהמה בשרה נראה דגם הצלעות כשירין ואין דנין אותן כמו שפירשו מהבהמה ואפילו נעקרו מהחוליא ולא מיבעיא אם עור ובשר חופין את השבר דכה״ג גם בשבירת רגל כשר כמ״ש בסי׳ נ״ה אלא אפילו אם אין חופין מ״מ הרי הם מחוברין לצד מטה לשארי עצמות והפוסקים לא דיברו מזה כלל ונראה שהיה פשוט בעיניהם להיתר:

ז ויש בזה שאלה כשנשברו מיעוט הצלעות והשבר כלפי פנים למה לא ניחוש לנקיבת אחד מהאיברים הפנימים שנקובתן במשהו כמו דחיישינן בקוץ שניקב לחלל אמנם הרשב״א והר״ן ז״ל תרצו דדווקא בקוץ שנוקב בכח ובדוחק כשנכנס מבחוץ חיישינן לזה ולא בשבירת הצלעות שנחות במקומן ולכן בין שהשבר נוטה לחוץ בין שנוטה לחלל הבהמה לא חיישינן לנקיבת האיברים [ט״ז סק״א] וע׳ מה שכתבנו בסי׳ הקודם סעי׳ ה׳ ובעוף יש מי שמחמיר בזה כמו שיתבאר בס״ד:

ח דין שבירת הצלעות שוה בבהמה ובעוף הגם שבעוף אין מספר ידוע לצלעות מ״מ אם נשתברו רוב צלעותיה טרפה ופחות מזה כשרה ואף שיש מי שמסתפק בזה [עפמ״ג במ״ז סק״א] אמנם דבר זה מבואר ברש״י ור״ן [ביצה צ״ד. ד״ה ה״ג ע״ש] דהעוף שוה בזה לבהמה וכל טרפות שמנו חכמים בבהמה כנגדן בעוף ג״כ [נ״ו.] ויש מי שרוצה לאסור בנשבר צלע אחד בעוף במקום שהריאה נחבאת שם מפני חשש נקיבת הריאה כמו בנשבר גף סמוך לגוף בסי׳ נ״ג [לבוש] וכ״ש כשיש עוקץ בהשבירה ואין בשר מכסה את העוקץ [עש״ך סק״ג ופמ״ג] ויש מתירין [ט״ז שם] דבאמת יש לחלק בין גף לצלע דהצלע מונחת במנוחה משא״כ הגף מנדנד הנה והנה ומ״מ בעוקץ נכון להחמיר אך בהפ״מ ולצורך שבת יש להקל גם בעוקץ [פמ״ג בש״ד סק״ג]:

ט יש לפעמים בעופות שהשדרה עקומה מאד או כמין חטוטרות והכשירו הגדולים וכתבו דזה בא ע״פ רוב מתחלת ברייתם כשהעוף נרקם בתוך הביצה וצריך לצאת מהביצה לאויר העולם ולפעמים לא תוכל הביצה להפילה מתעקמת העוף בתוך הביצה כדי שתפיל [יד אפרים בשם מ״י] ויש מי שאומר דטוב לפרק החוליות ולראות אם חוט השדרה קיים אמנם מדינא א״צ בדיקה זו [שם] ולכן אם הבדיקה קשה עליו יתירנה בלא בדיקה ואחד מן הגדולים כתב בלשון זה ראיתי כמה פעמים מרוב מורי הוראה בעוף שנשבר או נתעקם הגוף שלו שקורין בילי״ק דהיינו החזה והכשירוהו שזה דרכו בילדותו כשממשמשין אותו יותר מדאי ולא הטריפוהו מחמת הריאה הנחבאת שם [באה״ט סק״ט בשם דמש״א] ועמ״ש בסי׳ ל״ב סעי׳ ד׳:

י כבר נתבאר דנעקרה הצלע מחוליא והחוליא קיימת דינו כנשברה ובפחות מרובא לא מיטרפא ונעקרה מקרי בין שיצאה לגמרי מחור האסיתא בין שהיא בהאסיתא רק שהיא מתנדנדת [לב״ש סי׳ י״ב] ויש מי שאומר דאם מקודם נשברו ששה צלעות או נעקרו ונתרפאו יפה ששבר אל שבר יחדיו ידובקו וכן כשנתעקרו ואח״כ נתחזקו ושבו לבריאותן ואח״כ נשברו או נתעקרו ששה אחרות כשר כיון דבששה הראשונות עדיין לא נטרפה וכשהאחרונות נשברו שבו הראשונות לקדמותן א״כ אין כאן רוב [שם] ודברי טעם הן:

יא אע״ג דבנעקרו מהחוליות לא מיטרפא אלא ברובן כמ״ש זהו כשהחוליא במקומה אבל אם גם החוליא נעקרה או אפילו רק חצי חוליא והיינו שמצד אחד נעקרה האסיתא ועמה נעקרה הצלע התחובה בה אע״פ שמצד השני קיימת גם הצלע גם החצי חוליא מ״מ טרפה וכך אמרו חז״ל [שם] נעקרה צלע וחצי חוליא טרפה מטעם קלקול חוט השדרה דכיון דצד אחד נעקרה החוליא ממקומה בהכרח שגם החוט נזוז ממקומו והוי כפסיקת החוט ולאו דווקא חצי חוליא אלא אפילו פחות מחציה אם רק נתעקרה ממקומה באופן שלפי הראות גם החוט אינה על מקומה כראוי טרפה ויש מהאחרונים שנסתפקו בזה אי חצי חוליא דווקא או לאו דווקא [עפמ״ג ולב״ש] ואין כאן ספק דוודאי לאו דווקא ואפילו בפחות מחצי מיטרפא:

יב כתב הטור נעקר צלע וחצי חוליא עמה טרפה וכתב הרשב״א דווקא מהצלעות הגדולות אבל הקטנות שאין בהן מוח אפילו נעקר צלע וחצי חוליא כשרה וא״א הרא״ש ז״ל לא חילק בזה עכ״ל ופסקו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ג׳ כהרשב״א וגדולי האחרונים פסקו לחומרא [ש״ך וט״ז] ובהפ״מ יש להקל [פר״ח וכרו״פ] דהעיקר כדיעה ראשונה וכן משמע מלשון הרי״ף והרמב״ם בריש פ״י ע״ש וגם הרא״ש לא כתב מפורש להיפך וי״ל ג״כ דס״ל כהרשב״א דעיקר כח חוט השדרה הוא בעצמות שיש בהן מוח אבל באותן שאין בהן מוח אינה נטרפת אלא בעקירת כל החוליא וכמו בחוליות דשילהי כפלי כמו שיתבאר וכ״ש דבחוליא ראשונה שנקראת חזה דאינה טרפה בכה״ג דעדיין לא התחיל בשם תוקף החוט [נ״ל]:

יג נעקרה חוליא אחת כולה אפילו מאותן שאין בהן צלעות דהיינו שלהי כפלי טרפה ואפילו הוא למטה במקום שאין פסיקת חוט השדרה פוסל שם דבעקירת כל החוליא בהכרח שהחוט תתקלקל ובגמ׳ שם משמע דבצלעות העליונות בעקירת כל החוליא ממקומה הוי נבלה ע״ש ויש להסתפק בחוליא הראשונה שנקראת חזה אם נטרפת בעקירת כל החוליא דאולי אין זה רק בבשר בעלמא והפוסקים לא הזכירו מזה כלל ואחד מגדולי האחרונים כתב דהיא טרפה ואפשר דהוי גם נבלה אבל טרפה ודאי הוי דלא גרעה משלהי כפלי [לב״ש סי״ב סעי׳ ג׳] ולא ידעתי מנ״ל הא ומ״מ למעשה יש לאסור וצ״ע ואם נשברה השדרה ולא נפסק החוט כבר נתבאר בסי׳ ל״ב סעי׳ ד׳ דכשר וצריך בדיקת החוט ע״ש וכן כשנתמעך המוח ועורו קיים מותרת ע״ש:

יד כתב רבינו הרמ״א על הדין שכתב המחבר נעקר מהצלעות הגדולות צלע וחצי חוליא עמה טרפה וז״ל ודווקא נעקרה אבל אם אירע כן חסירה כשר וה״ה אם יתירה חוליא אחת אפילו עם ב׳ צלעות כגון שנמצאו י״ב צלעות גדולות שיש בהן מוח כשר וכן אם נמצאו בצד אחד ט״ו צלעות ובצד אחד כתקונו עכ״ל ולאו דווקא חפירה חצי חוליא אלא אפילו חפירה חוליא שלימה כשר [ש״ך פק״ח]:

טו והקשו המפרשים דהא בסי׳ ג׳ נתבאר מחלוקת הרמב״ם והרשב״א בהא דאמרו חז״ל כשניטל טרפה איך הדין בחסרה מתחלת ברייתה דלהרמב״ם כשר ולהרשב״א טרפה ושם נתבאר דיש להחמיר ואיך סתם כאן דנברא חסר ויתר כשר דזה אינו אלא להרמב״ם ולא להרשב״א ולכן יש שכתבו שבאמת אין הלכה כן ויש שתרצו דלהרשב״א כשר מטעם אחר דאיהו מפרש כל יתר כנטול דמי כנטול ממקומו ולא כנטול אחת כמ״ש כמה פעמים וא״כ ביתרת ודאי כשר אבל בחסר עדיין קשה [עב״ח וש״ך וט״ז ופר״ח שהאריכו בזה]:

טז אמנם עיקר הטעם שהכשיר בחסר חוליא ויתר חוליא הוא מטעם אחר דוודאי באבר שהטרפות הוא מצד עצמו אם ניטל בוודאי שיש לאסור גם בחסר ויתר אבל בכאן אין הטרפות מצד עצמו אלא מפני קלקול חוט השדרה כמ״ש א״כ אין זה שייך בחסר מתחלת ברייתה או בנברא יתר דהא בניין הגוף חזק הוא ובשלמא כשניטלה חוליא או חצי חוליא נתרופף הבניין והוי כפסיקת החוט אבל בחסר ויתר מתחלת הבריאה מה איכפת לנו [וכ״כ הלבוש] [וזה שהתה״ד כתב מטעם סברת הרמב״ם הוא להעדפה בעלמא ואולי גם זהו כוונת הט״ז סוף סק״ד]:

יז וכתבו המפרשים היכא שנמצאו צלעות יתירות כגון י״ג י״ד ט״ו מכל צד וכולן דומות זל״ז כולן כשרות לבד העליונה שמניחין לצד האחוריים [ב״ס ונז״ז] וכן כל צלע יתירה יש למנוע מלאכול מפני שהיא קרובה לחלב הכליות [ש״ך סק״ט] וזה שכתבו שכולן דומות זל״ז לא ידעתי כוונתם דמה איכפת לן אם דומות זל״ז אם לאו ואולי דבאינן דומות אינן בכלל צלעות יתירות וצ״ע:

יח הפוסקים הביאו משם בה״ג שמטריף בנעקרה צלע אחת אע״פ שכל החוליא קיימת ויש לחוש לדבריו במקום שאין הפ״מ [ב״ח וש״ך סק״ד] אבל בהפ״מ אין לחוש שזהו נגד הש״ס וכל הפוסקים [שם] ובאמת הענין תמוה שהרי הבה״ג עצמו כתב מקודם זה דבין נשתברו בין נעקרו ברובא וז״ל הבה״ג נשתברו רוב צלעותיה טרפה וכו׳ ור׳ יוחנן אמר בין נעקרו ובין נשתברו ברוב שני צדדין והלכה כר״י וחיותא דמתעקרין עילאי דידה אפילו בלא חומרתא חדא בעלמא טרפה ואע״ג דקאמר רב עד דמתעקרא צלע וחוליא עמה דהוי טרפה הלכה כרבה וכו׳ דאמר משמיה דשמואל כי מתעקרא צלעא חדא מעיקרה אפילו בלא חומרתה טרפה עכ״ל וסותר א״ע וכתבו דזה כתב למעשה להחמיר וגם הגמ׳ מסיק למעשה להחמיר [ב״ח] והדברים תמוהים ולענ״ד נראה ברור דהבה״ג היה לו שיטה אחרת בזה ומחלק בין נעקרה צלע ובין נעקרה צלע מעיקרה דהנה הצלע תחובה בראשה בהאסיתא ולכן כשנעקרה רק עד האסיתא והמקצת התחוב בהאסיתא נשארה בהאסיתא כשר עד שתיעקר גם החוליא אבל נעקרה צלע מעיקרה והיינו שנעקרה לגמרי

מהאסיתא טרפה מטעם דבוודאי כיון שנתעקרה מהאסיתא לא ימלט שגם האסיתא נדדה ממקומה והוי כי עקירת חוליא ובזה מדוקדק לשון הש״ס דמקודם אמר נעקרה סתם והיינו דומיא דנשברה שזהו רק עד האסיתא אבל שמואל אמר נעקרא צלע מעיקרא ע״ש ולפ״ז אפשר דגם בהפ״מ אין להקל אף שכל הפוסקים לא פירשו כן ונ״ל דגם רש״י סובר כן [ע״ש שכתב בדשמואל מעיקרה אפילו בלא אסיתה עכ״ל וזהו שכתב בדף מ״ב: ד״ה נעקרה צלע אע״ג דתנן וכו׳ אבל נעקרה צלע אחת מעיקרו עד חצי חולייתה וכו׳ טרפה עכ״ל והגיהו בגליון עם חצי חולייתה ע״ש ואינו כן דכוונתו שהצלע נעקרה מעיקרו מהחוליא שהוא תחוב עד חצי החוליא ע״ש ודו״ק]:

סימן נה

א [דיני טרפות בפרקי הרגל ובו נ״ג סעיפים].

שנו חכמים במשנה [ע״ו.] בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמטה כשרה מן הארכובה ולמעלה פסולה וכן שניטל צומת הגידים עכ״ל המשנה דהנה בהרגל יש שלשה פרקים הארכובה התחתונה הנמכרת עם הראש מפני שדרך הטבחים לחתוך אותה עם הפרסות כשמפשיטין הבהמה ומוכרין אותה עם הראש ולמעלה ממנו פרק שני והוא האמצעי ונקרא שוק ובפרק זה הם צומת הגידין והם בתחתיתו של זה הפרק סמוך לארכובה התחתונה ולמעלה ממנו פרק שלישי ונקרא קולית התחובה בגוף כבוכנא באסיתא וראש הקוליא נקרא בוקא וזהו כמו בוכנא [רש״י מ״ב:] ולפעמים נקרא זה הפרק גם בשם ירך וזהו שאמרו חז״ל בוקא דאטמא דשף מדוכתיה כלומר קולית הירך שקפץ ממקומו [שם] ובמשנה דבכורות [מ׳.] שנינו איזהו שחול שנשמטה יריכו ע״ש ובגמ׳ חולין [נ״א.] ניטל הירך וחלל שלה ניכר ופירש״י ניטל הירך ממקום חיבורו בבוקא דאטמא עכ״ל הרי שנקרא פרק זה בשם ירך ולשון התורה כן הוא והוא צולע על יריכו לצבות בטן ולנפיל ירך והרבה כן ועיקר לשון ירך הוא על ראשו העליון שזהו יסוד הגוף ובין פרק הראשון לפרק השני ובין שני לשלישי נמצאים עוד עצמות קטנות שתנוקות משחקין בהן ונקראים טשי״ך ובלשון משנה ערקום או ערקוב [בכורות מ״א. וערש״י שם ד״ה וכנגדו] [ופרקי האדם אינם כבבהמה כמ״ש תוס׳ מנחות ל״ז.]:

ב וז״ל הרמב״ם בפ״ח דין י״א נחתך הרגל מן הארכובה ולמעלה טרפה מן הארכובה ולמטה מותרת באיזה ארכובה אמרו בארכובה שהוא סוף הירך הסמוך לגוף עכ״ל כלומר דזה ששנינו במשנה מן הארכובה ולמטה כשרה זהו על הארכובה האמצעית הנקראת שוק שמהתחלתה עד סוף הרגל אין החתך פוסל בה וזה ששנינו מן הארכובה ולמעלה טרפה זהו בהשלישית הסמוכה לגוף ואח״כ בדין ט״ו כתב בהמה שנחתכו רגליה במקום צומת הגידים טרפה ואל תתמה ותאמר כיצד החתך למעלה מצומת הגידים והיא מותרת עד שתחתך למעלה מן הארכובה העליונה כמו שבארנו ואם נחתך למטה מצומת הגידים אסורה שבטרפות תחתך מכאן ותחיה ומכאן ותמות ולא נאסרה בהמה זו מפני שהיא חתוכת רגל ממקום זה אלא מפני שנחתכו הגידין וכו׳ עכ״ל ולכן גם בנחתכו צומת הגידים בלבד והרגל קיים ג״כ טרפה כמו שביאר זה לקמן בדין י״ז ע״ש וזהו ששנינו וכן שניטל צומת הגידים וזהו דעת הרי״ף ועוד פוסקים דבשני הפרקים אין שום טרפות בנחתך וכ״ש בנשבר לבד במקום צומת הגידים בין בבהמה בין בעוף ורק בפרק השלישי הטרפות תלוי כשנחתכה שם או בנשבר באופן המטריך כמו שיתבאר בס״ד:

ג אבל רש״י ז״ל פסק דרק בפרק הראשון שהיא הארכובה הנמכרת עם הראש כשר בנחתך וכ״ש בנשבר ועליה שנינו מן הארכובה ולמטה כשרה אבל בשני הפרקים העליונים שהם השוק והקולית בכל מקום שיחתך שם טרפה ובן בנשבר באופן המטריך אף שהצומות הגידים קיימים ועל זה שנינו מן הארכובה ולמעלה טרפה כלומר ארכובה האמצעית המחוברת להתחתונה כל מקום שיחתך שם טרפה מפני עצם החתך וזה שאמרה מן הארכובה ולמעלה פירושו מן סוף ארכובה התחתונה וצומת הגידים הוי טרפות בפ״ע כשניטלו או נחתכו אף שכל הרגל קיים ועל זה שנינו וכן שניטל צומת הגידים ולדעה זו הסכימו הספר התרומות והרא״ש והרשב״א וכל רבותינו הצרפתים והאשכנזים וכתבו שכן ראוי להורות [שני דיעות אלו תלוים בשני אוקימתות בש״ס שם ע״ש דהרמב״ם פסק כלישנא בתרא ורש״י כלישנא קמא וקיי״ל כרש״י למעשה כמ״ש]:

ד כבר כתבנו שבין הארכובה התחתונה לבין השוק יש עצם קטן שנקרא ערקום וכן בין השוק לבין הקולית ולפ״ז יש להסתפק לדעה ראשונה מה דין הערקום הזה ואיך הדין כשנחתכה בין הפרקים והיינו בין שוק לערקום ובין ערקום לקולית ולדעה אחרונה מה דין הערקום שבין הארכובה התחתונה לבין השוק ואיך הדין כשנחתכה בין הפרקים והיינו בין הארכובה לבין הערקום ובין הערקום להשוק ונחלקו הפוסקים בכל זה כמו שנבאר בס״ד:

ה והנה מלשון הטור שכתב בפרק התחתון בכל מקום שיחתוך בו כשרה למעלה ממנו מיד בכל מקום שיחתוך טרפה ואפילו בתוך הפרק שבינו לשוק לדעת רש״י עכ״ל משמע להדיא דכל למעלה מארכובה התחתונה דינו כארכובה השנייה והיא השוק וטרפה וזהו ששנינו מן הארכובה ולמעלה פסולה כלומר בין שנחתך בין הארכובה התחתונה לבין הערקום וכ״ש כשנחתך בערקום עצמו או בין הערקום להשוק והטרפות הוא או משום עצם הרגל או

מצד צומת הגידים המתחילים מיד בכלות הארכובה התחתונה וכמה גדולים סוברים לדינא כן [ב״ח וש״ך סק״א ומעיר״ט] וכתבו מפורש שאין הטעם מפני צומת הגידים שאפילו הם קיימים טרפה מפני עצם חתוכת הרגל [ש״ך].

ו אבל מדברי רבותינו בעלי הש״ע לא משמע כן שאחר שהביאו שני הדעות כתבו וז״ל וכן אם נחתך בתוך הפרק שבין ארכובה הנמכרת עם הראש לשוק בסוף הערקום בין הערקום ובין השוק טרפה לדעת זה [לדעת רש״י] ואם נחתך בתוך הפרק במקום שמחובר עצם הקולית עם השוק טרפה [לדעת הרמב״ם] ונהגו בכל אשכנז וצרפת כסברא האחרונה ואין לשנות לכן בכל מקום שנחתך מן הערקום ולמעלה טרפה אע״פ שצומת הגידין קיימין עכ״ל הרי שלא אסרו רק בנחתך בין ערקום לשוק אבל בערקום גופה וכ״ש בין הערקום להארכובה התחתונה דכשר וכה״ג בין שוק לקולית לדעה ראשונה ואינהו מפרשי מה ששנינו מן הארכובה ולמעלה פסולה היינו מראשית השוק או תחתיה ממש דגם הערקום נכלל בהארכובה התחתונה ולזה הסכימו כמה מהגדולים [ט״ז סק״א ויש״ש פ״ד סי״א] ויש להחמיר כדיעה ראשונה [פר״ח] אך במקום הפ״מ יש לסמוך על המקילים [כרו״פ] ודע דבעוף ליכא ערקום וכשנחתך בין הפרק התחתון שהוא כמו קשקשים לבין הפרק השני טרפה דבין הפרקים הוי כלמעלה ממנה והצומת הגידים מתחילים בין הפרקים ויש שם חשש בהטרפות מפני הגידים [פר״ח] ונ״מ לעניין נשבר בין הפרקים דג״כ טרפה לפי מנהגינו אף שנתרפא יפה דאנן לא בקיאין בצומת הגידין של תרנגולת כמו שיתבאר בס״ס נ״ו בס״ד:

ז עצם הקולית שניתק ממקומו במקום חיבורו בגוף וזהו בוקא דאטמא דשף מדוכתיה שבגמ׳ [נ״ד:] טרפה בין בבהמה בין בעוף ובזה חמור מקום זה מכל פרק הקולית דבכל הפרק הטרפות תלוי בנחתכה לגמרי או בשבירה שהיא כחתיכה כמו שיתבאר ומקום זה אפילו אינו חתוך ולא שבור רק ניתק ממקומו טרפה ואמרו חז״ל [שם] דבניתק לבד אינה נטרפת אא״כ נתעכלו הניבים ג״כ:

ח ומה המה הניבים כתבו הרמב״ם והש״ע שהם היתרות שבעצם הכף שיוצאות על העצם הזכר ואוחזות אותו עכ״ל וזהו הלבן שמקיף כל העצם סביב סביב והן המה הגידים החזקים וכשפותחים הבוקא ממילא שמחתכים הגידים באמצע ונשארים גם סביבות האסיתא וגם סביבות הפרק של הקולית ורואין אם הם לבנים ויפים הרי לא נתעכלו וכשרה ואם סרה לבנוניתם והם כבשר בלוי וכמראה דם אדום יש בהם הרי נתעכלו הניבים כלומר שנרקבו וטרפה וזהו שיטת הרמב״ם ורוב הפוסקים:

ט אבל רש״י ז״ל פירש באופן אחר את הניבים שכתב ניביה גיד שבראשו שמחובר בחור וקטן הוא מאד עכ״ל וכ״כ הר״ן וז״ל והני מילי דאיעכול ניביה שנרקב גיד שבראשו שהוא מחובר בחור וקטן הוא מאד עכ״ל וזהו הגיד הקטן שבפנימיותו שתחוב בהאסיתא באמצעיתו ותחוב בהעצם הזכר שהם גורסים בגמ׳ ניביה לשון יחיד כלומר הניב שלו אבל הרמב״ם ורוב הפוסקים גורסים ניבי לשון רבים כלומר הניבים המחברים את הקוליא והירך והולכים סביב סביב ופלא הוא שרבותינו בעלי הש״ע ומפרשי הש״ע לא הזכירו דברי רש״י כלל ואולי מפני שאנו רואים גם בכמה בהמות בריאות וטובות שהגיד הזה אינו ושמענו שבהמות העושות במלאכה נתמעך זה הגיד הקטן שלהם וגם לא ראינו מעולם שזה הגיד יתעכל אלא או שישנו בשלימות והוא בטוב או שאיננו כלל משא״כ הניבים של הרמב״ם ראינו הרבה פעמים שנתעכלו ואנחנו מורים בזה כדברי הרמב״ם והש״ע [הפר״ח סק״ג מביא דברי רש״י וכתב שיש להחמיר כשני הפירושים ע״ש ועפמ״ג בש״ד סק״ח ולב״ש]:

י שף מדוכתיה מקרי בין שנישף לגמרי מהאסיתא ועומד חוץ מהאסיתא ובין שעומד תוך האסיתא שלא במקומו שמנדנד א״ע שם [וכ״כ הבאה״ט סק״ב בשם דמש״א וכנה״ג] ויש מי שרוצה לומר דכשיצא לגמרי מהאסיתא אינו בכלל שף מדוכתיה והוי טרפה אף בלא עיכול ניבי [לב״ש בפתיחה אות י״ג] ודקדק כן מדברי הר״ן שכתב בזה״ל מסתברא שאם ניטל הירך טרפה ואע״ג דלא איעכל ניביה דכי מכשרינן בלא איעכל אע״ג דאיפסק היינו משום דהדרא בריא והכא לא אפשר כיון דניטל עכ״ל ומפרש מה שכתב שם ניטל הירך היינו שיצאה הבוקא לגמרי מהאסיתא לחוץ ואינו כן שהרי הרשב״א ז״ל כתב בתשו׳ [סי׳ פ״ט] דבבוקא דאטמא דשף מדוכתיה לא מחלקינן בין עור ובשר חופין את רובו או אין חופין אלא בין איעכול ניבי לבין לא איעכול ע״ש וזה לא שייך אלא כשיצאה לגמרי מהאסיתא דאז אפשר להיות שעור ובשר חופין או אין חופין אבל כשהיא בתוך האסיתא הרי לעולם עור ובשר חופין אותו ועוד שהרי רש״י ותוס׳ פירשו שזה שאמרו חז״ל [נ״ז.] שמוטת ירך טרפה זהו בוקא דשף מדוכתא וכמ״ש בסי׳ נ״ג סעי׳ ו׳ ע״ש ולשון שמוטה פשיטא שנשמטה לגמרי ממקומה כמו שמוטה בגרגרת ועוד דתנן במומי בכור בבכורות [מ׳.] והשחול איזהו שחול שנשמטה יריכו ופירש״י דלא איעכול ניביה דאי איעכול ניביה טרפה נמי הוי כדאמרינן האי בוקא וכו׳ עכ״ל והרי מומין שבסתר אינם מומין לא בבכור ולא בקדשים כדאיתא בבכורות [ל״ט.] דילפינן מעורת או שבור וא״כ צ״ל דשחול הוא שיצאה לגמרי מהאסיתא ולשון שחול כן הוא כמו כמשחל ביניתא מחלבא שמוציאין אותה לגמרי מהחלב הרי דזהו שף מדוכתיה ועוד דבעוף אין בוכנא ובע״כ שניתקה לגמרי והרי הדין שוה בבהמה ובעוף וגם ברמב״ם מפורש להיפך ע״ש:

יא וגם עיקר פירושו בדברי הר״ן לא נהירא כלל ואיזה ענין הוא לניטל הירך ועוד מאי קאמר אע״ג דאיפסיק אמנם הר״ן נתכוין לענין אחר והיינו שהבוכנא ניטלה לגמרי או האסיתא ניטלה לגמרי והניבין עומדים במקומן שלא נתעכלו אלא שבהכרח לומר שנפסקו דא״א בענין אחר לפירש״י והר״ן שזהו הניב הקטן התחוב מהבוכנא להאסיתא ולזה קאמר אע״ג דאיפסיק משום דא״א בענין אחר כמובן ולכן קרי לה ניטל הירך משום דמקום זה נקרא ירך כמ״ש בסעי׳ א׳ וזהו לשון ניטל כלומר שניטל לגמרי הבוכנא או האסיתא:

יב ודע שהטור כתב וז״ל ועצם הקולית אפילו לא נחתך אלא ניתק ממקומו במקום חיבורו בגוף טרפה בין בבהמה בין בעוף בד״א שנפסקו הגידין שמחובר בהן לגוף או נתעכלו אבל לא נפסקו ולא נתעכלו כשרה וה״ר אלחנן כתב וה״מ בבהמה אבל בעוף טרפה אפילו לא איעכול וא״א ז״ל לא חילק בזה עכ״ל והנה זה שכתב דגם בנפסקו טרפה הוא טעות הדפוס שהרי בגמ׳ [נ״ד:] איתא להדיא והלכתא איפסיק נמי כשרה עד דמתעכלא איתעכולי [ריב״ש סי׳ ש״מ] וכך צריך להגיה בטור בד״א שנפסקו הגידים ונתעכלו אבל נפסקו ולא נתעכלו כשרה [ב״י] וכן דעת כל הפוסקים [עב״ח שרצונו ליישב ע״פ גירסת הרי״ף וצ״ע דאפילו לפי גירסתו אינו מבואר דטרפה בנפסק ואיך יכתוב נגד אביו הרא״ש ולא יזכיר דעתו כלל ע״ש ודו״ק]:

יג וזה שכתב דבעוף יש מחלוקת אי בעינן איעכול ניבי אם לאו הנה גם מלשון הרמב״ם בפ״י יש לכאורה לדקדק כן שאחר שכתב דין הבהמה דבעינן עיכול ניבי כתב וכן בעוף אם נשמט יריכו טרפה עכ״ל ולא כתב עיכול ניבי אך המפרשים כתבו שסמך על הקודם [כ״מ] ורש״י ותוס׳ כתבו מפורש דזה שאמרו שמוטת ירך בעוף טרפה היינו דווקא באיעכול ניבי וגם רבותינו בעלי הש״ע סתמו דשוה בהמה לעוף והכי קיי״ל לפי עיקר הדין ורק למעשה יש להחמיר בעוף מטעם שיתבאר בסעי׳ ט״ו ע״ש:

יד הטרפות תלוי בשני הדברים בשף מדוכתא ובאיעכול ניבי אבל שף ולא איעכול או איעכול ולא שף כשרה ויש מי שרוצה לאסור בעיכול בלבד ונדחו דבריו דכן מוכח להדיא מלשון הש״ס וכן פסקו כל הפוסקים ואיעכול מקרי כשנתעכלו רוב הניבין אף שהמיעוט לא נתעכל טרפה אבל אם המיעוט נתעכל ורובן לא נתעכלו כשר דבכל דבר אזלינן בתר רובא דטרפות הניבין אינן מצד עצמן אלא מפני שהם מחזיקות הגוף ולכן כשרובן קיימות הן מחזיקין את הגוף וכל זה מדינא:

טו אך רבינו הרמ״א כתב בסעי׳ ב׳ די״א דאין אנו בקיאין באיעכול ניביה לכן יש לאסור כל שמוטת ירך שמא איעכול ניביה וכן אם נשבר סמוך לגוף אע״פ שחזר ונקשר היטב טרפה שמא איעכול ניביה ומשערין ד׳ אצבעות בגסה וב׳ בדקה ובעוף הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו וטוב להחמיר במקום שאין הפ״מ עכ״ל אבל בהפ״מ מוקמינן אדינא ולכן נהגינן בתרנגולת אם רק שף מדוכתא להטריף ומעולם לא בדקנו בתרנגולת אם איעכול ניביה אם לאו דאין בזה הפ״מ כל כך וגם הבדיקה קשה בתרנגולת אבל באווזות ואינדי״ק וכ״ש בבהמות אנו בודקין באיעכול ניביה אם נתעכלו אם לאו דבזה יש הפ״מ וגם הבדיקה קלה כידוע ויש מי שרוצה להחמיר למעשה גם בבהמה ואינו כן [ש״ך סק״ב] אבל בתרנגולת מחמרינן ולא בדקינן אפילו אם גם לא נפסקו הניבין [שם סק״י] וי״א דבלא נפסקו אין להטריף אפילו מצד מנהג גם בלא הפ״מ [רש״ל] ואנן לא נהגינן כן [עש״ך שם]:

טז וגם זה שכתב דבנשבר סמוך לגוף ד׳ אצבעות בגסה וב׳ בדקה ולפי ערך זה בעוף נהגינן להטריף גם זה הוא כשאין הפ״מ אבל בהפ״מ כשר [ש״ך סק״ו] דבאמת היא חומרא יתירה דמה ענין נשבר לנשמט אלא שאנו דנין כיון דנשבר סמוך לגוף אולי ע״י זה נשמטה ממקומה ולכן בהפ״מ אין להחמיר בזה וכמ״ש לענין עיכול ניבי בסעי׳ הקודם ודע דזהו כשעור ובשר חופין את רובו דאל״כ הרי היא טרפה גמורה מצד עצם השבירה בלבד כמו שיתבאר וכאן מצד המנהג אנו מטריפין אפילו עור ובשר חופין את רובו ואפילו נתרפא השבר שחזר ונקשר היטב שבר אל שבר יחדיו ידובקו דמפני השבירה בלבד היה כשר כמו שיתבאר אך מפני חשש שמוטה נוהגין להטריף כשאין בזה הפ״מ [ודע דלפמ״ש בסי׳ נ״ג סעי׳ י״א הו״ל להכשיר כשנתרפא יפה אף שלא בהפ״מ ומדברי רמ״א אלו יש קצת סתירה למ״ש שם וראיה להש״ך שם ודו״ק]:

יז אם נמצאת הבוקא שמוטה לאחר שחיטה ואינו ידוע אם קודם שחיטה נשמטה או לאחר שחיטה יש להתיר מטעם ס״ס שמא לאחר שחיטה ואת״ל קודם שחיטה שמא לא איעכול ניבי וכן בנמצאת הרגל שבורה במקום המטריף לאחר שחיטה ואינו ידוע אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה ואין עור ובשר חופין את רובו ג״כ יש להכשיר מטעם ס״ס שמא לאחר שחיטה ואת״ל קודם שחיטה שמא לא יצא השבר לחוץ קודם שחיטה דזהו עיקר הטרפות מדינא דגמ׳ כמו שיתבאר [הש״ך סק״ד כתב דחסרון ידיעה לא מקרי ספק ותמיהני כיון שאין אנו בקיאין הרי הוא ספק לכולם ושפיר מקרי ספק וכ״כ הפר״ח סק״י ע״ש ועוד הרי בהפ״מ אנו בקיאין וא״כ באמת נבדוק ונראה ודו״ק]:

יח ויש שכתבו דאין זה ס״ס מפני שאינו מתהפך דא״א להפכו ולומר שמא לא איעכול ניבי ואת״ל איעכול שמא לאחר שחיטה דלאחר שחיטה לא שייך עיכול וכן בנשבר א״א להפך ולומר שמא לא יצא לחוץ ואת״ל יצא לחוץ שמא לאחר שחיטה דלאחר שחיטה לא שייך יצא לחוץ אך דבר זה תלוי

בכללי הס״ס שיתבארו בס״ס ק״י אי בעינן כלל ס״ס המתהפך [שם] אך אם הספק הוא רק על זמן מועט קודם השחיטה והיינו שיודע דמקודם היתה שלימה אלא שאפשר שסמוך לשחיטה נשמטה בוודאי יש להכשיר מטעם דבשעה מועטת כזו ודאי לא איעכול ניבי [שם] אבל בנשבר אין להתיר דיצא לחוץ יכול להיות אף ברגע אחת אך מטעם הס״ס יש להכשיר שהרבה פוסקים לא ס״ל כלל הך דמתהפך ואפילו להסוברים דבעינן מתהפך מ״מ אולי גם זה אינו מצוי שברגע השבירה תצא לחוץ ויש להתיישב בזה ועמ״ש בסעי׳ נ״ג:

יט בהמה שהכו אותה כנגד הירך וע״י זה צולעת וכן בשהכו אותה ברגלה במקום שהשבר מטריף כמו שיתבאר וע״י זה צולעת מ״מ אין לאסור חלבה מטעם ס״ס שמא לא שף מדוכתיה ואת״ל שף שמא לא איעכול ניבי וכן בהכאה ברגלה הוי ס״ס כמ״ש ועוד דבהכאה אנו רואין שהעור והבשר בשלימות ואין כאן טרפות כלל ואפילו אם המקום נפוח לית לן בה דסוף סוף עור ובשר חופין אותו וכן בהכאה בירך אף שהירך נפוח אין זה ראיה על עיכול ניבי אמנם אם מכירים מבחוץ שהבוקא שף ממקומו ודאי יש לאסור החלב שהרי לא נשאר רק ספק אחד שמא לא איעכול ניבי וספיקא דאורייתא לחומרא ודבר פשוט הוא שאם ראינו הבהמה צולעת ולא ידענו מאיזה סיבה היא צולעת ואין רואין מבחוץ ריעותא המטרפת דכ״ש שיש להכשיר דאמרינן שגרונא נקטה כמ״ש בסי׳ ל״ב סעי׳ כ״א גבי גורדת רגליה וה״ה בצולעת [עפ״ת סק״ב מ״ש בשם ג״ש]:

כ כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ג׳ ראש עצם הקולית המחובר לשוק שניתק ממקומו כשרה אפילו אם איעכול ניביה וי״א דווקא כשעור בשר חופין את רובו עכ״ל ביאור הדברים דהנה כבר בארנו בסי׳ נ״ג סעי׳ ו׳ שיש מקצת מן הפוסקים שסוברים שזה שאמרו חז״ל [נ״ז.] שמוטת ירך טרפה אין זה בוקא דאטמא דשף מדוכתא אלא זהו בין פרק השני לפרק השלישי והוא ראש עצם הקולית התחתון המחובר לשוק ולדידהו טרפה גם בלא איעכול ניבי וכל הפוסקים חולקים על זה כמ״ש שם ולהוציא מדיעה זו כתבו דבזה אין שום טרפות תלוי ולא לבד בלא איעכול ניבי כדעת הסוברים כן אלא אפילו בנתעכל כשר:

כא אך זה שכתבו די״א דווקא כשעור ובשר חופין את רובו צ״ע מה ענין זה לעור ובשר חופין דזה אינו אלא בנשבר ולא בנשמט ולהדיא כתב הרשב״א דבשף מדוכתיה אין חילוק בין עור ובשר חופין או אין חופין והבאנו דבריו בסעי׳ י׳ ע״ש ובאמת יש מגדולי אחרונים שדחו דבריהם מטעם זה [ש״ך סק״ז ופר״ח]:

כב אמנם דבריהם אמת ותורתם אמת בשנדקדק למה באמת לא בעינן בשף מדוכתיה עור ובשר חופין את רובו אטו נשמט עדיפא מנשבר אך הטעם כן הוא דאם נתעכלו הניבים לא מהני עור ובשר וטרפה ואם לא נתעכלו א״צ לעור ובשר דטעמא דעור ובשר הוא משום שזהו עיקר הקיום של הגוף ולכן בהבוקא דעיקר הקיום הוא בהניבים דלכן טרפה כשנתעכלו א״צ לקיום העור והבשר וזהו הכל בראש העליון של הקולית אבל בראש התחתון המחובר להשוק דבשם אין הקיום תלוי בהניבים ולכן אף אי איעכול ניבי כשר א״כ מקום זה הוי ככל הפרק ופשיטא שצריך עור ובשר חופין את רובו דלא עדיף מנשבר:

כג והלבוש כתב וז״ל וי״א דהיינו דווקא כשעור ובשר חופין את רובו כשר ואם לאו טרפה אם נרקבו הגידין עכ״ל ונראה שדעתו כן הוא דזה שהצריכו עור ובשר זהו באיעכול ניבי אבל בלא איעכול א״צ לעור ובשר ולפ״ז ל״ק מבוקא דשף מדוכתיה דבשם באיעכול בכל גווני טרפה ובלא עיכול גם בכאן כשר [וכ״כ החג״ש] אבל לשונם לא משמע כן ועוד דבכאן אין יחוס להניבים כיון שאין הטרפות תלוי בהם לכן נ״ל עיקר כמ״ש דבכאן אפילו בלא עיכול צריך עור ובשר חופין אח רובו:

כד וכיון שנחתך הרגל טרפה לכן אם יש לה ג׳ רגלים ג״כ טרפה דכל יתר כנטול דמי והוי כחסר רגל וחסר רגל אפילו מתחלת ברייתה ג״כ טרפה [בכורות מ׳.] וכתב רבינו הב״י והוא שיהיה זה היתר מראש עצם התחתון למעלה עכ״ל וגם הערקום בכלל מעלה לדיעה שניה שבסעי׳ ו׳ ולדעה ראשונה שם הוא בכלל מטה ע״ש והטעם ביאר בספרו הגדול דאין להטריף יתרת רגל אלא במקום שנחתך טרפה אבל בארכובה הראשונה דנחתך כשר מה איכפת לן ביתרת דכנטול דמי הרי גם נטול כשר:

כה ויש מהגדולים שהשיגו עליו דזה אינו אלא לשיטת הסוברים דכל יתר כנטול ממקומו דמי ולכן במקום דזה המקום כשניטל אין בזה טרפות גם היתר כשר אבל לרוב הפוסקים דכל יתר אחת כנטול אחת אין שום חילוק באיזה המקום עומד היתר הא למה זה דומה לשני כבדים המחוברים זה בזה שלא במקום מרה ושלא במקום חיותא דלשיטה ראשונה כשר ולשיטה זו טרפה וכבר בארנו זה בסי׳ מ״א סעי׳ ל״ט ע״ש ואנן קיי״ל כשיטה זו א״כ מה לי אם היתר במקום זה או במקום זה [ט״ז סק״ד ופר״ח סקי״ב] ולפ״ז יש מי שפסק דבכל מקום טרפה [פר״ח שם]:

כו ולענ״ד נראה עיקר בדברי רבינו הב״י דוודאי אין קפידא באיזה מקום עומד היתרת ורק אם הוא סמוך לאבר העיקרי טרפה אך כל זה הוא אם נוכל לומר על היתרת שהוא יתרת אבר אבל אם ברור הוא שאינו זה האבר אלא דלדול בעלמא לית לן בה וכמ״ש רבינו הרמ״א וז״ל ודווקא שזה היתרת יש לה תואר רגל ועומד במקום הרגלים אבל בלא״ה אינו מקרי יתרת ולא הוי רק דלדול וכשר עכ״ל ולית מאן דפליג בהא ולפ״ז א״ש דוודאי בכל האיברים שאינם מחולקים לפרקים כמו כבד ומרה וטחול וכיוצא בהן אם רק יש עליהן צורת אות אבל הוי יתר ודינו כנטול ואין מדקדקין אם הוא גדול כהאבר העצמי או קטן ממנו דאלו דברים שאין להם שיעור אבל ברגל שבהכרח שיהיה לה שלשה פרקים ממילא דזה היתרת כשאין לה רק פרק אחד אינה יתרת רגל אלא דלדול בעלמא דאם היתה יתרת רגל היה לה להיות כתמונת רגל אך מ״מ אם היתרת המה בשני פרקים הראשונים בהשוק והקולית אף שהארכובה התחתונה חסר ממנה אמרינן דהיא יתרת רגל בלא הארכובה אבל אם כל היתרת היא רק הארכובה ממ״נ כשרה דאם הוא דלדול ודאי כשרה ואם היא יתרת הלא חסירה עיקר הרגל במה שהטרפות תלוי בזה ואיך נאמר עליה יתרת רגל ואפילו אם היא יתרת אין זה אלא יתרת ארכובה ולא יתרת רגל וממ״נ כשר אבל כשהיא יתרת שוק או יתרת קולית טרפה גם לשיטה דכל יתר אחת כנטול אחת דאפילו נאמר שאין זה יתרת רגל אלא יתרת שוק או יתרת קולית הא יתר כנטול דמי וניטל השוק או ניטל הקוליא הוי טרפה [עט״ז שהשיג על הדו״פ ואולי כיון למ״ש ואין כאן השגה ע״ש ודו״ק]:

כז כבר נתבאר וכשאין לה תואר רגל או שאינה עומדת במקום הרגל אין זה יתרת רגל אלא דלדול בעלמא ולכן אם היתרת אינו מגיע לארץ ואינו הולך עליו אע״פ שיש לו צורת רגל אינו אלא תלתלי בשר וכשר [פר״ח שם] ולענ״ד נראה דאם יש להיתרת קולית ושוק טרפה דמנא לן שזהו תלתלי בשר הרי יש עליה צורת רגל ואי משום שאינה הולכת עליו נאמר שהיא חסירה ארכובה תחתונה ומה בכך וכמ״ש בסעי׳ הקודם וזה פשוט שאם נמצא ברגל אצבע אחד יתר אפילו היה בו אצבע וצפורן או עלתה שם יבלת ובה עצם וכן כל כיוצא בזה יש להכשיר בפשיטות [שם וב״י]:

כח כתב המרדכי [פ״ג] מעשה בתרנגולת אחת שהיתה יתרת כמו רגל שלישי לצד הזנב ולא היה דבוק כלל לאחד מרגליה והתירה הרב ויש מי שהשיג על זה דגם זה אינו אלא לשיטה דיתר כנטול ממקומו אבל אם כנטול אחת מה לי אם עומד במקום זה או במקום זה [פר״ח שם] ולענ״ד נראה דלכל השיטות כשר וכעין החילוק שכתבנו מקודם דהא זהו ודאי שצריך להיות במקום שהבריאה מזה האבר שם וכמ״ש רבינו הרמ״א דאל״כ איך נאמר על זה שהיא יתרת רגל הלא אינה עומדת במקום שצריכין הרגלים להיות אלא דלדול בעלמא הוא ומטעם זה התירוה:

כט שבורת הרגל אינו דומה לחתוכת הרגל דאע״ג דלכאורה דא ודא אחת היא שהרי כשנשברה העצם לגמרי נפרדה מכל הגוף והרי היא כאלו אינה מ״מ אינן דומים והטעם דנהי שהעצם נשברה מ״מ כיון שהיא בפנים והשבר לא יצא לחוץ לאויר העולם והעור והבשר מקיפים אותו במשך העת יוחזר להתדבק עצם אל עצם כמו שאנו רואים גם בבני אדם שבורי יד או שבורי רגל שהרופאים חובשים את מקום השבירה ובמשך העת מתדבקים ולכן אף אם נשחטה קודם הדיבוק אין בכך כלום כיון שהשבר הזה מיועד להתחבר אין זה טרפות שהבעל חי ימות ע״י זה:

ל וזהו ששנו חכמים במשנה [ע״ו.] נשבר העצם אם רוב הבשר קיים שחיטתו מטהרתו ובברייתא פירשו יותר ותנו רבנן [שם] נשבר העצם ויצא לחוץ אם עור ובשר חופין את רובו מותר ואם לאו אסור וכמה רובו רוב עוביו ורוב הקיפו עכ״ל הש״ס וזהו בין לענין טרפות הבהמה כשהשבר הוא במקום שהחיתוך מטריף כמו מארכובה ולמעלה ובין לענין האבר עצמו שנאסר אף אם השבר הוא במקום שאין החיתוך מטריף כגון מן הארכובה ולמטה דהאבר נאסר דכפרוש מן הגוף הוא ואם עור ובשר מקיף רובו מותר האבר ג״כ מטעם שנתבאר וזהו כוונת המשנה האומרת שחיטתו מטהרתו כלומר לאותו אבר הנשבר אפילו במקום שהבהמה אינה נטרפת כמו מארכובה ולמטה מ״מ אם אין רוב הבשר קיים אין שחיטתו מטהרתו לאותו אבר ואסור באכילה ואם הבשר קיים מותר:

לא ויש מרבותינו שכתבו דהמשנה והברייתא לאו בחדא גוונא מיירי דהמשנה מיירי כשלא יצא העצם לחוץ הלכך לא בעינן שהעור והבשר יהיו חופין רוב עוביו ורוב הקיפו אלא רק שיהא רוב הבשר קיים שלא ניטל אע״ג שאינו חופה כשר והברייתא מיירי שהשבירה יצאה לחוץ הלכך לא סגי ברוב בשר קיים אלא שיהא חופה רוב עוביו של השבירה ורוב הקיפו [רשב״א בשם רבו] אבל רוב רבותינו נראה דלא ס״ל כן וס״ל דהברייתא מפרש להמשנה דרוב בשר קיים דמשנה היינו עור ובשר חופין את רובו דברייתא והמשנה נמי מיירי כשיצא לחוץ דאלו לא יצא לחוץ לא בעינן כלל רוב בשר לא שיהא חופה ולא שיהא קיים דאפילו ניטל הבשר כשר [ר״ן בשם רש״י] וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפ״ח דין י״ב שכתב נשבר העצם למעלה מן הארכובה אם יצא כולו או רובו לחוץ ה״ז כמה שנחתך ונפל וטרפה ואם היה הבשר או העור חופה רוב עביו ורוב הקיפו של עצם שנשבר ה״ז מותרת עכ״ל הרי מבואר להדיא דכשיצא לחוץ צריך חיפוי ובלא יצא לחוץ א״צ כלל אפילו קיום הבשר שהרי לא הזכיר זה כלל בדבריו ואף שבעיקר הענין משתוים דברי רש״י עם דברי הרמב״ם מ״מ לדינא אינם שוים כמו שיתבאר בס״ד:

לב דהנה בדברי הרמב״ם מבואר להדיא דכשעור ובשר חופין רוב עביו ורוב הקיפו אף אם השבר יצא כולו לחוץ כשרה ובלא יצא השבר לחוץ לא בעינן כלל כמ״ש וזהו דעת רבותינו בעלי התוס׳ והרא״ש והרשב״א והטור והש״ע סעי׳ ה׳ ומהו פירושא דרוב עוביו ורוב הקיפו דלכאורה אחת היא דכשחופה רוב עובי השבירה ממילא שיש רוב היקף השבירה ג״כ אמנם העניין כן הוא דלפעמים עיגול העצם אינו בהשואה אחת אלא מתקצר והולך ויצא כמו עוקץ בזוית אחר וכל כמה שמתארך זה העוקץ כן מתרבה ההיקף ולכן בשבירת העצם אם החיפוי הוא לאותו צד של העוקץ אף אם החיפוי הוא הרבה יותר מרוב הקיפו מ״מ רוב עובי העצם נשאר מגולה וטרפה ואם החיפוי הוא לצד העובי הו״ל מחופה רוב עוביו אבל אינו מחופה רוב ההיקף שהרי רוב ההיקף ישנו בצד העוקץ ומשום הכי בעינן רוב עוביו ורוב הקיפו [זהו כוונת התוס׳ והרא״ש וכל הפוסקים ויש שרצו לעשות מחלוקת בכוונתם ואינו כן אלא כמ״ש וכ״כ הפר״ח סקי״ד]:

לג אבל רש״י ז״ל מפרש באופן אחר דרוב עוביו הוא ענין אחר לגמרי מרוב הקיפו דרוב עוביו הוא על חלל העצם ורוב הקיפו הוא ההיקף מבחוץ וביאור הדברים דלפעמים יכול להיות שרוב חלל השבירה יצא לחוץ דרך נקב קטן ואין כאן רוב עוביו ואף שרוב הקיפו והיינו הבשר שעל העצם קיים רובו וזהו רוב הקיפו ולא רוב עוביו ולפעמים יש שאין כאן רוב הקיפו והיינו שהעצם מבחוץ מגולה שאין עליה בשר סביב השבר וחלל העצם נכסה והיינו שכיוונה בליטת ראש השבירה לצד בשר הקיים וכל חלל העצם מהשבירה נכסה וזה מקרי רוב עוביו ולא רוב הקיפו ובעינן תרווייהו ולפ״ז אף אם עור ובשר מקיף את רובו מ״מ אם הפה של השבירה יצאה לחוץ מחיים טרפה ודע שכל יציאת עצם הנזכר בענין זה אין הכוונה שיצא העצם לחוץ ממש דא״כ הרי נקלף כל הבשר מהעצם אלא הכוונה שגילויו לחוץ שרואין מקצתו מבחוץ והיינו שפי השבירה בולט ממש לחוץ [פר״ח שם]:

לד ודע דזה שהצריכו חז״ל רוב עוביו ורוב הקיפו זהו מפני הספק דבגמ׳ שם [ע״ו:] נחלקו דחד אמר רוב עוביו וחד אמר רוב הקיפו ופסקו בגמ׳ הלכך בעינן רוב עוביו ורוב הקיפו כלומר כיון שיש מחלוקת ולא איפסקא הלכתא כמאן נלך לחומרא ולפ״ז כי איכא רוב עוביו בלבד או רוב הקיפו בלבד הוי ספק טרפה ויש נ״מ בזה לדינא כאשר יתבאר בס״ד בסעי׳ ל״ח ע״ש:

לה והנה רבינו הב״י כתב בסעי׳ ה׳ כל מקום שאם יחתך שם הרגל היא טרפה אפילו לא נחתך אלא נשבר ויצא לחוץ אם אין עור ובשר חופין רוב עביו ורוב הקיפו טרפה ואם עור ובשר חופין רוב עביו ורוב הקיפו כשרה עכ״ל וגם הטור כתב כן וז״ל כל מקום שאם יחתוך שם הרגל היא טרפה כגון מעצם התחתון ולמעלה לרש״י אפילו אם לא נחתך אלא נשבר אם אין עור ובשר חופין את רובו חשוב כנחתך וטרפה בין בבהמה בין בעוף ואם עור ובשר חופין את רובו הכל מותר בין בהמה בין אבר וכו׳ ורוב זה צריך שיהא רוב עוביו ורוב הקיפו וכו׳ עכ״ל וזהו כדעת הרמב״ם והתוס׳ והרא״ש והרשב״א ורוב הפוסקים וכמו שבארנו:

לו אבל רבינו הרמ״א כתב בזה״ל ויש מחמירים ואוסרים אף אם עור ובשר חופין את רובו אם השבירה יצאה פעם אחת מחיים דרך נקב קטן ומזה נתפשט המנהג באלו המדינות להטריף כל שבירה בעצם במקום שאם נחתך טרפה ואף אם עור ובשר מקיפין אותו מכל צדדיו ואין שם נקב כלל מ״מ המנהג להטריף כי חילוקים רבים הם בדין חיפוי בשר ואין רבים בקיאין ואין לשנות אם לא במקום הפ״מ לפי ראות עיני המורה שיש להקל להורות כהלכה ודווקא אם לא חזר ונקשר אבל אם חזר ונקשר נוהגין להכשיר וכמו שיתבאר עכ״ל:

לז והנה כבר התרעמו כל גדולי אחרונים על החומרא הזה שהחמיר שלא במקום הפ״מ וחומרא זו לא נזכר בשום פוסק [ש״ך סקי״ד] ובפרט מ״ש להחמיר אפילו באין נקב כלל כי אין אנו בקיאין בחיפוי בשר וקשה הא כשאין נקב א״צ לחיפוי בשר כיון שלא יצא לחוץ [ט״ז סק״ח] אך טעם המנהג הוא כדי שלא יבא להכשיר כשהשבירה קצתה מגולה ולכן נהגו להטריף בכל ענין כמ״ש בספרו דרכי משה [ש״ך סקט״ו] אך זהו חומרא בלא טעם ולא מצינו כיוצא בה [פר״ח סק״כ]:

לח ובעיקר הדבר יש להתפלא שהרי חומרא זו בנויה על שיטת רש״י ז״ל דכשהשבירה יצאה פעם אחת מחיים אין כאן רוב עוביו כמ״ש בסעי׳ ל״ג וכבר נתבאר בסעי׳ ל״ד דזה שהצריכו רוב עוביו הוא מפני הספק וא״כ איך מחמרינן כל כך ולבד שדעת רש״י היא דיעה יחידאה הא גם לדעת רש״י יש ס״ס גם בנקב קטן שמא לא יצא לחוץ ואת״ל שיצא לחוץ שמא הלכה כמאן דאמר רוב הקיפו ואף גם שנתוסף ספק שלישי שמא הלכה כרוב הפוסקים דכשחופה את רובו לא חיישינן ליצא לחוץ וא״כ איך נוסף לגזור גם כשאין נקב כלל ולכן זהו ודאי במקום שאין מנהג אין להפסיד ממון ישראל גם שלא בהפ״מ אפילו בנקב קטן מטעם השלש ספיקות שכתבנו וכ״ש כשאין כאן נקב כלל והעור והבשר שלם דאין להחמיר כלל אך במקום שיש מנהג להחמיר שלא בהפ״מ אין להקל שם זולת בהפ״מ:

לט ודע דזה שאמרנו שהעצם יצא לחוץ הוא כפשוטו לחוץ ממש לאויר העולם אבל נשבר העצם בחלל הגוף לפנים שהעור והבשר הם שלימים אע״פ שבפנים יצא העצם מן הבשר לגמרי והיא ערומה מעור ומבשר כשרה דכיון שאין האויר שולט בו יחזור לקדמותו ויתרפא [ב״י בשם הראב״ד] דלא כיש חולקים בזה [שם]:

מ מדברי הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ ל״א מתבאר דחיפוי הוי בין מבשר ובין בעור בלא בשר ע״ש אבל הטור והש״ע סעי׳ י׳ פסקו דדוקא עור ובשר חופין את רובו והיינו דבשר בלא עור ודאי דמהני אבל עור בלא בשר אינו כלום ואפילו יש מיעוט בשר ורובו עור אינו מועיל ודווקא כשרוב החיפוי הוא מן הבשר אז מועיל מיעוט העור להצטרף וזהו רק בבהמה שהעור קשה ואינו מחפה יפה אבל בעוף שעורו רך אפילו מחצה עור ומחצה בשר הוי חיפוי אבל רוב עור ומיעוט בשר גם בעוף אינו מועיל וכ״ש כולו עור בלא בשר [הרמב״ם פסק כל״ק בגמ׳ ס״ו: והם פסקו כאיכא דאמרי שם ועתוס׳ שבת מ״ב: ד״ה והיינו]:

מא וזה שאינו מועיל עור בלא בשר זהו במקום שהיה שם בשר ונתרוקן הבשר מתחת העור ונשאר העור לבדו ואפילו נשאר בשר קצת דבוק בעור אלא שניטל הבשר התחתון הסמוך לעצם ג״כ אינו מועיל דכיון שאינו כברייתו לא ישוב לאיתנו אבל במקום שאין דרך להיות שם בשר לעולם אלא העור לבדה דבוקה עם העצם בהולדתה כגון סמוך לארכובה ממש אז אפילו העור לבדה מציל אפילו בבהמה ואפילו במקום שדרך להיות בשר ונתרוקן אם יש רירין בין עור לעצם מציל דיש להם חיזוק כבשר אבל גידין אינן מצילין כבשר ואפילו הם עכשיו רכים מפני שסופן להקשות וכל הגידין סופן להקשות:

מב לא היה הבשר החופה רובו במקום אחד אלא מתלקט כאן מעט וכאן מעט סביב העצם ואם תצרפיהו הרי רובו נכסה או שהוא במקום אחד אלא שהוא מתרוסס כלומר שהיה הבשר מרודד וקלוש וחופה את רוב העצם [רש״י ע״ז.] או שנקלף מעל העצם אותו בשר החופה ואינו דבוק בעצם [שם] או שנגרד הבשר מלמעלה עד שלא נשאר מן הבשר אלא כקליפה [רמב״ם פ״ה ממכ״א] או שניטל שלישיתו התחתון של עובי הבשר הסמוך לעצם וממילא דהשני שלישי עליונים עומדים באויר [רש״י] או שניקב אותו בשר החופה בלא חסרון [שם] והרמב״ם שם כתב בזה״ל שהיה הבשר שעליו נקבים נקבים או שנסדק הבשר או שהבשר נתמסמס עד שהרופא גורדו וכבר נתבאר כמה פעמים דאין אנו בקיאין בזה וכל שנתקלקל הבשר וקרוב לרקבון הוי כבשר שהרופא גורדו ואינו מציל דכל אלו הם בעיות בגמ׳ [ע״ז.] ולא אפשיטא ואזלינן לחומרא ודינים אלו הן לענין הבהמה כולה כשהבשר הוא במקום שהחתך מטריף והן לענין האבר כשהשבר הוא בארכובה התחתונה:

מג כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״א נקדר הבשר בסכין מעל השבר כעין טבעת בעיגול ורוב הקיפו מכוסה כשרה בד״א שהבשר דבוק בעצם סביב הקדירא שאז מעלה ארוכה אבל אינו דבוק לא עכ״ל וזהו לפי גירסת רש״י בגמ׳ שם דנקדר איפשטה להכשר ע״ש אבל הרמב״ם שם הכניס נקדר ג״כ בכלל הספיקות ואסור מפני הספק ויש לחוש לדבריו [עב״ח ופר״ח סקכ״ח] ובוודאי היתה לו גירסא אחרת:

מד אפילו אם נפל קצת מהעצם הנשבר אם רק יש בהעור והבשר לחפות השבר אף אם לא היה נופל קצת העצם כשרה דקצת עצם זה שנפל לא מעלה ולא מוריד אבל אם אין בהעור והבשר כדי לחפותו אלו לא נפל אע״פ שעתה יש בו כדי לחפותו טרפה דאנן צריכין לשער העור והבשר על כל האבר דאז ישוב לקדמותו:

מה ודע דכל מה שנתבאר שצריך להיות בשר חופה זהו הכל כשהיה נקב בעור ויצא לחוץ דאז לרוב הפוסקים לבד לרש״י מועיל עור ובשר חופין את רובו אבל כשכל העור קיים ואין בו נקב ולא יצא העצם לחוץ אין אנו צריכין להכשר כלל ואע״פ שאין רוב בשר קיים כשר להרמב״ם וכל הפוסקים מלבד לדיעה ראשונה שהבאנו בסעי׳ ל״א דס״ל דאף בלא יצא לחוץ צריך שיהא הבשר קיים והיא דיעה יחידאה:

מו כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ נשבר עצם הקולית וניטל ממנו קורט מראשו העליון המחובר בשדרה ונתעכלו מיעוט ניביו אם עור ובשר חופין את רובו כשרה עכ״ל ומשמע דאם נתעכלו רוב הניבין אינו מועיל חיפוי עור ובשר וטרפה והקשו עליו דלמאי ניחוש לה אי משום השבירה הרי עור ובשר חופין את רובו וכשר כדין שבירה שנתבאר ואי משום עיכול ניבי הרי כבר נתבאר דעיכול ניבי בלא שמוטה כשר [פר״ח] אמנם ל״ק כלל דהשבירה בראשו העליון שהוא הבוכנא דינו כשמוטה דכשם שבשמוטת ירך ואיעכול ניבי טרפה מפני שאין קיום להגוף כמו כן כשנשבר העצם שם נתרופף יסוד הגוף ואם הניבין קיימין יש יסוד להגוף ואם נתעכלו נאבד היסוד וטרפה ואדרבא דקמ״ל דבזה חמירא מנשמט דאלו בנשמט אין תלוי רק באיעכול ניבי ובכאן מצרכינן לבד הניבין עור ובשר חופין את רובו כבכל השברים וצריך שני הדברים שהניבין יהיו קיימים ושעור ובשר יחפו רוב השבר [וכ״כ החג״ש]:

מז כתב הטור נשבר העצם במקום שעושה טרפה וחזר ונקשר ואין ידוע אם יצא רובו אם לאו כתבו הגאונים דכשרה כיון שנקשר בידוע שלא יצא רובו עכ״ל ונראה דה״פ שלא היה עור ובשר חופין את רובו דאלו היו חופין לא איכפת לן ביציאת העצם לשיטת רוב הפוסקים כמו שנתבאר אמנם אם העצם לא יצא לחוץ א״צ לעור ובשר חופין כמ״ש בסעי׳ ל״א וזהו שאמרו הגאונים דכיון שנקשר זהו סימן שלא יצא רוב העצם לחוץ וא״צ לעור ובשר חופין [וכ״מ מהפרישה והב״ח כתב שזהו לשיטת רש״י אך דממילא הוי דין זה גם לרוב הפוסקים דזהו סימן שהיה חיפוי בשר ע״ש וכמה מהדוחק הוא זה ודו״ק]:

מח וגם זה שכתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ב נשבר העצם במקום שעושה אותה טרפה וחזר ונקשר ואין ידוע אם יצא רובו אם לאו כשרה והוא שחזר למקומו הראשון ונתחבר שבר עם שבר יחדיו ידובקו ואפילו אם הוא עדיין עב במקום השבר וניכר עדיין שנשברה בשר אבל אם לא חזר למקומו הראשון אלא שני שברי העצם שוכבים זה על זה זה נמשך למעלה וזה נמשך למטה טריפה וכל זה מיירי שלא במקום צומת הגידין אבל במקום צה״ג יתבאר בסי׳ נ״ו עכ״ל וכוונתו ג״כ כשאין עור ובשר חופין את רובו והספק הוא אם יצא העצם לחוץ וטרפה או לא יצא לחוץ דאז א״צ לעור ובשר חופין וכ״כ גדולי אחרונים דרבינו הב״י מיירי באין עור ובשר חופין את רובו [כרו״פ סקי״ח ופר״ח סקל״א אך מ״ש הפר״ח דזהו סימן שהיה חופה ע״ש א״צ לזה אלא כמ״ש ודו״ק] והנה אחד מגדולי המפרשים כתב דכאן מיירי בעור ובשר חופין את רובו [ש״ך סק״כ] ודבריו תמוהין מאד ואין שום הבנה לזה וצ״ל שיש איזה טעות בדבריו וכבר תמהו עליו גדולי עולם [הגרע״א והלב״ש]:

מט וזה שהצריך דווקא שבר אל שבר יחדיו ידובקו יש חולקין בזה וס״ל דמעיקר דינא אפילו שוכבים זה על זה ג״כ דיו ולכן בהפ״מ יש להקל אף באין שבר אל שבר יחדיו ידובקו [ב״ח] ויש מי שהכריע דאם שוכבים ממש זה על זה אין להקל אך אם השבר היה בשיפוע כקולמס ונתדבקו השברים באותו השיפוע רק שלא נתכוונו ממש כמו שהיה כתחלה רק עוקץ זה נמשך קצת למטה ועוקץ זה למעלה דכשרה [ט״ז סקי״א] וכן כשהשבירה היא מארכובה ולמטה דאין הבהמה נאסרת ורק זה האבר בלבד נאסר יש להקל בו ג״כ אף באין שבר אל שבר יחדיו ידובקו [שם] מפני שאיסור האבר הוא מדרבנן [פמ״ג שם] וכן במקומות שנוהגים להחמיר אף אם עור ובשר חופין את רובו ולא יצא לחוץ כמ״ש בסעי׳ ל״ו וכל שלא נקשר אין מכשירין יש להכשיר בנקשר אפילו שוכבין זה על זה [ש״ך סקי״ד] כיון שעיקר חומרא זו אין לה טעם כלל כמו שבארנו בסעי׳ ל״ח:

נ כבר נתבאר דאם נחתך או נשבר אפילו במקום שאין עושה אותה טרפה כגון מארכובה התחתונה ולמטה מ״מ אם לא נקשר האבר עצמו אסור כשאין עור ובשר חופין את רובו ובמקום שנהגו להחמיר כמבואר בסעי׳ ל״ו אף כשעור ובשר חופין את רובו אוסרין האבר ואיסור זה הוא מדרבנן מפני שנראה כאבר מן החי שהרי פרוש הוא מכל הגוף וגם חז״ל סמכו זה מקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו להביא האבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ובעוף ושחטן שהן אסורין [ע״ג:] וצריך לחתוך גם מעט מהמותר כשחותך האבר האסור מפני שא״א לצמצם אבל למעלה ממש ממקום השבירה א״צ לחתוך [ש״ך סקי״ב] וכיון שזהו מדרבנן לכן כשיש ספק אזלינן לקולא [שם סקי״א] ואם מותר לתתו לבן נח יש בזה מחלוקת די״א האסור מטעם אבר מן החי וי״א כיון דלישראל אין האיסור רק מדרבנן אין לאסור אותו לבני נח [הסמ״ק אוסר והרשב״א והר״ן מתירים]:

נא וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ה׳ דצריך לחותכו קודם שימלחנו עם הבהמה או עם העוף עכ״ל דאם נמלחו ביחד צריך ששים או קליפה לפי הדיעות שיתבארו בסי׳ ק״ה ואם נתבשלו או נצלו יחד צריך ששים דגם באיסור דרבנן צריך ששים וכמו שאמרו חז״ל [צ״ח.] לא תזלזל בשיעורי דרבנן ומ״מ י״א דאיסור זה קילא משארי איסורי דרבנן משום דחז״ל אמרו בזה שאין בזה אלא מצות פרישה בלבד [ע״ד.] ולכן במליחה יש להקל בכל ענין ובבישול ובצלי אין להקל רק בספק אם יצא העצם לחוץ אם לאו דספיקא דרבנן לקולא וגם זה רק בהפ״מ או לכבוד שבת [ט״ז סק״ז וש״ך סקי״ג] וכ״ש אם עור ובשר חופין את רובו דמדינא מותר אלא שיש שנהגו להטריף כמ״ש שאין לאסור התבשיל ודי להשליך אותו אבר בלבד וכן אפילו ודאי יצא לחוץ ואין עור ובשר חופין שאנו מצריכין ששים מ״מ לא אמרינן בזה חתיכה נעשה נבלה באיסור דבוק כיון שאין האיסור אלא מדרבנן [שם] וזהו רק לענין איסור דבוק להצריך ששים נגד כל הדבוק בהשבר אבל אם לא היה ששים בקדירה נגד הנשבר צריך אח״כ ששים נגד כל הקדירה כיון שכבר נאסר [שם] ויש מקילין גם בכה״ג דבאיסור דרבנן לא אמרינן חנ״נ [פר״ח סקי״ח] ויתבאר בסי׳ צ״ב בס״ד:

נב מכלל הדינים שנתבארו בסי׳ זה למדנו כשיש שבירה בשוק שלא במקום צה״ג או בקולית רחוק מן הגוף כשיעור שנזכר בסעי׳ ט״ו אם אין ריעותא בעור ובשר אף שלא נקשר כלל יכולים להקל בהפ״מ ובמקום שאין מנהג להחמיר יכולים להקל גם שלא בהפ״מ ובנקשר אף שהשברים מונחים זה על זה יש להקל בכל גווני ובכל מקום אבל כשיש ריעותא בהבשר צריך שבר אל שבר יחדיו ידובקו והריעותא הוא לפי ראות עיני המורה ויש מתירין אף כשיש ריעותא גם כשהשברים מונחים זה על זה [ב״ח] ויש לסמוך על זה בהפ״מ אמנם במקום צומת הגידים לא מהני גם אם שבר אל שבר יחדו ידובקו ויתבאר בסי׳ נ״ו בס״ד וכן בקולית סמוך לגוף לא מהני קשירה אך בהפ״מ יש להקל אף בלא נקשר וגם נפסקו הניבים רק שלא נתעכלו [הגרב״פ] ואין

חילוק בכל זה בין בהמה לעוף ואם נשברה האסיתא דינו כשף מדוכתיה ואם נתעכלו הניבים טרפה ולבד זה צריך עוד שיהא עור ובשר חופין את רובו וכמ״ש בסעי׳ מ״ו [ועמ״ש בסעי׳ ט״ז דגם בקרוב לגוף יש להקל בהפ״מ]:

נג כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ג נמצא שבור ואינו ידוע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה אם במקום המכה שחור בידוע שנעשה מחיים ואם אין יכולין לעמוד עליו אם יש במה לתלות כגון שדרסה או שרצצה וכיוצא בו תולין להקל ואם לאו אסורה מספק עכ״ל כלומר דאם אין מקום המכה שחור אין הכרע אם נעשה מחיים או לאחר שחיטה דגם אם נעשה מחיים יכול להיות שלא יהיה מקום המכה שחור כגון שנעשה בזמן לא רחוק ולכן כשאין במה לתלות הולכין לחומרא דכיון שנעשה במקום שהשבר מטריף ורואין שיצא השבר לחוץ ואין עור ובשר חופין את רובו הוי ספק דאורייתא ולא דמי לבא זאב ונטל הריאה דתלינן להקל בסי׳ ל״ו דהתם איכא רגלים לדבר וגם בכאן אם דרסה או רצצה תולין להקל אבל בלא״ה לא ואפילו להסוברים בסי׳ נ׳ דכל ספק דאתיליד לאחר שחיטה תולין להקל דאמרינן נשחטה הותרה מ״מ בכאן אין תולין לפי שזהו ספק מחמת חסרון ידיעה ואין זה ספק דהיודע היה מכיר אם נעשה קודם שחיטה או אח״כ [ש״ך סקכ״א] ועוד דכיון דאין במה לתלות א״כ יותר נראה דנעשה מחיים ומסתבר לתלות טפי באיסור מבהיתר ולכן אסור לכל הדיעות [שם] אמנם אם עור ובשר חופין את רובו פשיטא דמותר אפילו במקום שנהגו לאסור כשאין הפ״מ כמ״ש בסעי׳ ל״ו מ״מ כיון שיש ספק מתי נעשה ודאי מותר גם הבהמה או העוף גם האבר ואין חילוק בזה בין בהמה לעוף שיש מי שרוצה לומר דרק בעוף תלינן בדריסה או רציצה ולא בבהמה ואינו כן [עפר״ח סקל״ה שכ״כ הת״ח וכ״מ מהר״ן ע״ש] ופשוט הוא שאם הושחרה המכה אין מועיל דריסה ורציצה מפני שוודאי נעשה מחיים [כנ״ל לפרש דמיירי שאין עו״ב חופין ויצא לחוץ דאל״כ אין כאן חשש כלל לפי עיקר הדין ועמ״ש בסעי׳ י״ח]:

סימן נו

א [דיני טרפות בצומת הגידין ובו כ״ה סעיפים].

צומת הגידים הם בעצם האמצעי שברגל בין בבהמה בין בעוף וזה שכתוב ברמב״ם פ״ח דין י״ד שבעוף הם בפרק הראשון שהוא בעין קשקשים טעות הוא כמו שכתב הוא ז״ל בעצמו לחכמי דורו שלא אמר כן מעולם ושנפל טעות בהעתקת דבריו כמ״ש רבינו הב״י בספרו הגדול ע״ש ולא נסתפק בזה אדם מעולם ונקראים צומת מפני שהם מחוברים ומצומתים יחדיו מלשון מבעד לצמתך והם עיקרי החיות של הבעל חי ואלמלי ניטלו או נחתכו ימות הבעל חי וזהו ששנינו במשנה דכשניטלו צה״ג טרפה [ע״ו.] אע״פ שכל הרגל קיים וזהו ברגל ולא ביד:

ב בבהמה התחלתם הוא למעלה מהערקום והיא עצם קטן שמחבר השוק שהוא הפרק השני להפרק התחתון שהיא ארכובה הנמכרת עם הראש ועצם זה הוא שמשחקים בו התנוקות שקורין טשי״ך ולמעלה ממנו מתחברים וצומתים גידים אלו ועולים ומתפשטים בשוק עד שמתרככים וחוזרים כעין בשר ובעוף שאין ערקום התחלתם הוא בין פרק לפרק וגם בשם אם נחתכו או שנשבר הרגל בין פרק לפרק או שיש שם מכה או נעשה נפוח באופן המטריף בצה״ג כמו שיתבאר גם בשם טרפה וכן בבהמה בין הערקום ובין השוק דינו כבשוק עצמה מפני שבשם מתחילים צה״ג:

ג אבל כנגד הערקום עצמו אין כאן צה״ג לפי דברי הטור והש״ע ואם נפסקו כנגד הערקום כשרה דאין בהם דיני צה״ג ומ״מ יש אוסרים כשנשבר העצם במקום הערקום עצמו שיש לחוש שמא נפסק אחד מהגידים משום דאין אנו בקיאין להבחין אם לא נפסק [ש״ך סק״ד בשם ש״ד] ויש מי שרוצה לאסור אפילו כשנתרפא ויש מתירים בנתרפא [עפמ״ג שם] ותמיהני מה בכך אם נפסק אחד מהגידים הא בבהמה כשרה כשנפסק אחד מהגידים כמו שיתבאר בס״ד דכן סוברים רוב הפוסקים וצ״ל שחששו לשיטת רש״י דמטריף אפילו בפסיקת אחד מהגידים כאשר יתבאר בס״ד אבל א״כ הא יש להתיר מטעם ס״ס ספק שמא לא נפסק ואת״ל נפסק שמא אין הלכה כרש״י וצ״ל מפני שהספק הראשון הוא ספק של חסרון ידיעה ואינו ספק או אפשר לומר שיש ספק שמא נפסקו כל הגידין ולאו דווקא קאמרי אחד מן הגידין ולכן נלענ״ד דהמקל בזה בהפ״מ לא הפסיד:

ד ניטלו צה״ג אף שהרגל קיים טרפה וכן אם נפסקו או נחתכו ואפילו לא נחתכו ולא ניטלו רק שנקפלו ונעקרו מן העצם עד למעלה טרפה דכל שנתקפלו מהעצם הרי הם כאלו אינם [ש״ך וט״ז סק״א) דהחיות הוא רק כשהם מחוברים ומצומדים להעצם ומלשון הפוסקים משמע להדיא דדווקא כשנתקפלו לגמרי טרפה אבל כשנתקפלו בראשם או באמצעיתם או בסופם כשר דכיון דהרוב מחובר לעצם לית לן בה ואינו דומה בזה לנחתך דהחתך באיזה מקום שהוא מחליש כל כחם ולא בנתקפלו [וכ״כ הלב״ש בסי׳ ו׳ ע״ש]:

ה אמרו חז״ל [ע״ו:] דבבהמה יש ג׳ גידין האחד עב מאד ושנים דקים והאחד העב נקרא רוב בניין מפני שהוא עב משניהם ביחד [רש״י] והשנים נקראו רוב מניין ואינו נטרף עד שיופסק רוב בניין ורוב מניין ולכן אם העב לבדו נפסק כשר מפני שנשאר רוב מניין נפסקו השנים לבדם כשר מפני שנשאר

רוב בניין נפסק העב וגם אחד מהדקים טרפה שיש רוב בניין ורוב מניין וכ״ש אם נחתך רוב כל אחד ואחד והגיד העב הוא אותו שמפרידין כשתולין הבהמה והוא מונח על השנים והם דבוקים בבשר ובעצם:

ו ויש מי שמקיל עוד שאפילו נחתך העב כולו וגם מיעוט מן השנים הדקים כשר וכן אם נחתכו השנים הדקים לגמרי וגם מיעוט מן העב ג״כ כשר ואינו נטרף אא״כ נחתך כל העב וגם רוב מהדקים או נחתכו הדקים וגם רוב מהעב [טור בשם הרא״ש] ודעת רש״י ז״ל להטריף אפילו רק בנפסק רוב אחד מהם [כל״ק דרב שם] וכמה מגדולי הראשונים שסוברים כן [סמ״ג וסמ״ק וסה״ת] וראוי להחמיר בשל תורה [ש״ך סק״ו] ודיעה ראשונה היא דעת הרמב״ם ורבותינו בעלי הש״ע לא הביאו רק דיעה זו:

ז ובעוף יש ט״ז גידין ואפסיקא הלכתא בגמ׳ שם דאפילו נחתך חדא מינייהו טרפה ולאו משום דעוף חמירא מבהמה אלא משום דבעוף הגידים חלושים וכשנפסקה אחת מהן עתידים כולם ליפסק [תוס׳] וזהו דעת רש״י והרמב״ם ורוב הפוסקים ואף שיש מהראשונים דס״ל דגם בעוף צריך רוב כל הט״ז להפסק [ע׳ בטור] אין הלכה כן אלא כמ״ש וכן סתמו רבותינו בעלי הש״ע ואפילו נפסק רוב האחת טרפה ואין חילוק בזה בין עופות דקים לגסים דאפילו באווזות ואינדי״ק שהם עופות גדולים והגידין של האינרי״ק המה רחבים וקשים כעצם כמו שאנו רואין מ״מ חד דינא אית להו דכך קבלו חז״ל שבעופות נטרף בפסיקת אחד מהגידין ואף ברוב אחד והכי קיי״ל:

ח ודע שצומת הגידים בבהמה שהם שלשה האחד עב והשנים דקים כמ״ש ישנם בשני מקומות ברגל דישנם בצד חוץ שהזנב נופל עליו וישנם בצד פנים לצד חלל הבהמה ונחלקו בזה אבות העולם דרש״י ותוס׳ והרא״ש וכל רבותינו הצרפתים והאשכנזים פירשו שהם לצד חוץ וכך קיבל רש״י מרבותיו [רא״ש] וכן מבואר להדיא מהרמב״ם פ״ח דין י״ג [ע״ש בכ״מ] וכן מתבאר מדברי הרי״ף ו ערא״ש] וידוע הוא שכח הבהמה וחזקתה וחיותה תלוי בגידים שבחוץ ועל זה לא נסתפק שום חכם [שם]:

ט אבל הראב״ד ז״ל חלק על זה וס״ל דצה״ג הם רק אותם שכלפי פנים והסכימו לו הרשב״א והר״ן ורבינו ירוחם מפני שאותם שמבחוץ אינם לא צמותים ולא מחוברים יחדיו כלל אלא כל גיד עומד בפ״ע והפנימים הם צמותים ומחוברים יחדיו ועוד דבגמ׳ מבואר דהאחד העב הוא יותר בעוביו מהשנים הדקים וזהו ג״כ רק בהפנימים ולא בהחצונים כאשר עינינו רואות ששנים היוצאים מן העצם שניהם שוים ולא תמצא בהם אחד שיהא גדול מן השנים ולא אפילו כשנים מהם [ר״ן] ויש בהפנימים גם חוטים אחרים ואינם לבנים כהצומת הגידין גם אינם קשים וחזקין כמותן ועוד יש שני גידים קטנים ולבנים הרבה כהגידין עצמן ונכנסין בתוך הגיד העב לבד השנים הדקין שהם מחוברין עמו שהם המה הצומת הגידין כמ״ש:

י ולענין דינא הדבר פשוט שיש להחמיר כשתי הסברות דהנה הסברא ראשונה היא דעת רבים ובקבלה מקדמונים ודעת הראב״ד נראה מאד בחוש לפי דברי הש״ס כמ״ש וא״א להכריע בזה ומדברי רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ ב׳ מבואר שתפסו העיקר לדינא כסברא הראשונה אלא שיש להחמיר גם כפי סברת הראב״ד ולפ״ז כשיש ספק בפנימיים אם נפסקו אם לאו יש להתיר מטעם ס״ס שמא לא נפסקו ואת״ל נפסקו שמא אין הלכה כהראב״ד אבל כשיש ספק בחצוניים אין להתיר מטעם ס״ס זו דהעיקר להלכה כדיעה ראשונה [סמ״ג סק״ב בש״ד]:

יא ראיתי גדולים שכתבו דגם בעוף יש מחלוקת זה והעיקר להלכה דחצוניים הם העיקר [שם ובה״י] ותמיהני מאד דהרי בעוף אנו רואים שהגידים סובבים סביב סביב מבפנים ומבחוץ מימין ומשמאל שהרי הם ט״ז וגם בתרנגולת אנו רואים זאת שהגידים הם סביבות השוק וביותר רואים זאת גלוי באינדיק שהגידים הם רחבים וקשים והולכים בעיגול סביבות כל השוק ואין בעוף מחלוקת כלל:

יב שיעור ארכן ממקום שמתחילים להיות צומתין עד שמתפשטים בבשר בשור הגדול להרמב״ם ט״ז אצבעות ולרש״י רק ד׳ אצבעות דבגמ׳ אמרו שם ארבעה בטדי בתורא ורש״י מפרש בטדי אצבע והרמב״ם מפרש כפי׳ הערוך [ערך בטדי] דבטדי הוא ד׳ אצבעות וארבעה בטדי הם ט״ז ורוב הפוסקים סוברים כהרמב״ם [עב״י] ובדקה לא נתנו בו חכמים שיעור אלא במראיתן ובמשמושן שכל זמן שהם לבנים קשים ועבים יש להם דין צה״ג אבל כשהם מתחילים להתרכך או שהם קטנים ודקים אין להם דין צה״ג ובמקום שאין לבנים כל כך אלא לבנים קצת ומזהירים כעין זכוכית לא הוי צה״ג:

יג כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ שיש גידים אחרים שנבלעים באלו כזכרות בנקבות ואותם אינם בכלל צה״ג עכ״ל ותמיהני שסתם דבריו דזה אינו אלא לדעת הראב״ד שהפנימיים הם צה״ג דבהם יש גידים אלו כמ״ש בסעי׳ ט׳ אבל לשיטת רש״י שהם החצוניים אין בהם גידים אלו ואף גם להראב״ד אינם נבלעים כזכרות בנקבות אלא באלים בלבד אבל בשארי מינים אינם נבלעים כל כך אלא נכנסים בהגיד העב כמ״ש הרשב״א בתורת הבית [דכ״ח.] והובא בספרו הגדול של רבינו הב״י ע״ש ואולי לא חש להאריך בזה מפני שהרואה יראה שכן הוא וסמך על דבריו בב״י:

יד ושיעור אורך צה״ג בעופות הם כמו בבהמה דקה שאין להם שיעור ידוע במידה וסימנם כבבהמה דקה ומי שבקי לשער ישער בכל עוף לפי גדלו ולפי קטנו דכל זמן שהם קשים הוי צומת הגידים ובמקום שמתרככים לא הוי צה״ג וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ט׳ דמי שאינו בקי לשער ישער כרוחב אצבע בעוף ממקום שמתחילין ולעולם אין צה״ג למעלה מחצי עצם האמצעי עכ״ל ודבריו צריכין ביאור ונראה דכוונתו כן הוא דיותר מאצבע אין בכל עוף אך אם העצם האמצעי אין באורכו שני אצבעות אין כאן אפילו אצבע צה״ג אלא חצי עצם ולקולא נקיט כלומר דאפילו פחות מאצבע אם רק למעלה מהחצי עצם אין בזה צה״ג והאצבע הוא השיעור היותר גדול [ובזה א״ש קושית הש״ך סק״ט וכן נראה שהבין הכרו״פ סק״ה ע״ש ודו״ק]:

טו אבל באמת יש בזה שאלה והרי בעצמו ביאר בספרו ד״מ ששני דיעות הן דהמהרי״ל שיער ברוחב אצבע וברוקח מבואר עד חצי עצם ע״ש והרי הרוקח קדים טובא למהרי״ל ולא הזכיר אצבע כלל ובוודאי כוונתו עד חצי עצם אפילו אם הוא יותר מאצבע ויותר מזה תמוה דכיון שנתבאר דעוף דינו כבהמה דקה שתלוי במשמושם ובמראיתן והרי עינינו רואות באינדי״ק ויש קורין אותו ענגילשע״ר הא״ן שהגידים שלו ארוכין הרבה ומראשן עד סופן מראה אחד להם ומשמוש אחד להם וא״כ כל העצם הוי צה״ג ובאמת בספרו ד״מ הביא מהאגור שכתב בשם הרמב״ם דכל אורך העצם הוי צה״ג ודחה דבריו ע״ש ויש להבין במה נחלקו הפוסקים והמהרש״ל ביש״ש [פ״ד סי״ב] כתב שני אצבעות ע״ש וגם יש להבין דהנה אצבע זו כתבו שהוא אגודל [ש״ך סק״ז בשם מהרי״ל] והמהרש״ל שם כתב דמהרי״ל ס״ל אצבע וי״א אגודל ע״ש הרי דשני דיעות הם [וכבר הקשה זה הסמ״ג בש״ד סק״ז ע״ש]:

טז ונלע״ד דאין כאן מחלוקת כלל ורבינו הרמ״א הוכרח לומר כן דמפני שהעופות אין דומין זל״ז בגדלן ובקטנן אך רוב עופות שהעולם משתמשים בהם הם תרנגולת בידוע ומעיקר הדין הוא דתלוי במראיתן ובמשמושן ומעולם לא עברו יותר מחצי העצם ולפ״ז היה לנו לפסוק עד חצי העצם אך דגם זה צריך בקיאות למדוד ולחלוק והוא מלמד לשאינו בקי דהבקי א״צ לכל זה דהוא יבדוק במראה ומשמוש כמו שכתב והאינו בקי גם זה לטורח עליו למדוד ולחלק מחציתן לכן כדי להקל המשא אמר למדוד בעוף ברוחב אצבע וזהו בתרנגולת שבאמת אורך העצם הוא ערך שני אצבעות כמו שאנו רואים בחוש ולכן בזה קילא לבדוק בהאצבע וזהו שהמהרי״ל מדד באצבע ברוב עופות שזהו תרנגולת אמנם גם תרנגולת אין שוה זל״ז במקצת ולכן לא ביאר באיזה אצבע וזה תלוי בראיית עיני המורה אם היא גדולה ימדוד בהאגודל ואם היא קטנה ימדוד באצבע השני ומפני שאין בזה הפרש גדול לכן לא חש לבאר:

יז וזהו הכל בתרנגולת אבל בעופות גדולים כמו אווזות ובר אוזא שהעצם גדול א״א לשער באצבע דבוודאי הוא שני אצבעות באווזא גדולה כמ״ש המהרש״ל ולהיפך בקטנים כתורים ובני יונה אין אגודל בכל הפרק ועכ״פ לא יהיו שני אצבעות ואיך נשער שם באצבע לזה אומר ולעולם אין צה״ג למעלה מחצי עצם האמצעי וה״פ דזה שאמרנו לשער באצבע זהו בתרנגולת אבל בשארי עופות כמו היותר גדולים והיותר קטנים דא״א לשער באצבע בהכרח לשער בחצי עצם דזהו כלל גדול בין בעוף בין בבהמה דלמעלה מחצי עצם אין בהם דין צה״ג כמ״ש הפוסקים [ש״ך שם] וזהו שהרוקח כתב בחצי עצם וזהו שכתב המהרש״ל שני אצבעות והיינו באווזא וכיוצא בה [ובזה א״ש מכל מה שגמגמו גדולי האחרונים ונתקשו בדבריו עפמ״ג שם ופ״ת סק״ב ודו״ק]:

יח אך באינדי״ק הדבר תמוה שהרי אנו רואים אותן ששוין במראה ובמשמוש בכל אורכן שהם רחבין ורואין יפה יפה שבכל העצם מראה אחת ומשמוש אחד ומאד מסתבר שבהם יש דין צה״ג ככל אורך העצם ועל רבינו הרמ״א ל״ק כלל שבימיו לא היה עדיין העוף הזה שידוע שזה אך ערך ג׳ מאות שנה שבא למדינתינו מארץ הודו שקורין אינדי״א ולכן קורין אותו אינדי״ק ולפ״ז היה נכון מאד מ״ש האגור בשם הרמב״ם דבכל העצם יש דין צה״ג כמ״ש בסעי׳ ט״ו דהרמב״ם היה במצרים ושם היה ידוע העוף הזה דגם בימי הרמב״ם היה המסחור רב בין מצרים להודו כידוע ורבינו הרמ״א דחה זה מפני שלא ידע מזה המין והרמב״ם כוונתו על מין זה האמנם דזהו נגד הכלל דלמעלה מחצי העצם אין בזה דין צה״ג ולכן לענ״ד יש להחמיר באינדי״ק שנוהג בו דין צה״ג בכל העצם האמצעי [הכלל הזה על עוף כתבו הרמ״א בת״ח והב״ח כמ״ש הש״ך שם ובימיהם לא נתפשט כלל העוף הזה כמ״ש]:

יט בדיקת צה״ג בעוף כתרנגולת וכ״ש בתורים ובני יונה היא בדיקה קשה למאד וכיון שנפסק אחד מהן טרפה והם ט״ז ודקים קשה היא מאד הבדיקה והקדמונים כתבו לבדוק באופן זה ליקח מחט ולהפריד גיד מחבירו ולתחוב מחט בין גיד לגיד וקושרו בחוט ותוחב המחט ופורך החוט לאותו גיד עד שימצאם ויראה שלא יפריד אחד לשנים [רוקח סי׳ ת״ה וכ״כ המרדכי בס״ד ע״ש] והדבר מובן שבימינו אלה הוא כמעט מן הנמנעות:

כ ולכן כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ט׳ וז״ל ואנו אין בקיאין בבדיקת צה״ג של עוף משום דקשה לבדוק ובקל הוא נטרף ולכן בבל מקום דאיכא מכה במקום צה״ג אפילו אינו רק נפוח ונצרר הדם מאחר שהיה צריך בדיקה ואין אנו בקיאין בעוף הוא טרפה עכ״ל ודווקא שנצרר הדם הרבה עד שכמעט אין הגידים ניכרים מפני הדם אבל צרורת דם מועט למה נטריף כשאין רואין שום ריעותא בגידין שאם נבא להטריף כל הבאות לפנינו ונצרר הדם מעט

נטריף רובא דרובא [לבוש] והכל לפי הנפוח וצריך המורה קודם שיטריף לחתוך הנפוח ויעיין בו שאם נראה מתוך הנפוח שיש בו רקבון ונמוח ויש לחוש שנפסק אחד מהחוטין אז יש לאסור ולהטריף [יש״ש פ״ד סט״ו] אבל בלא רקבון אין איסור אפילו נשתנה הבשר מכמו שהיה [ט״ז סק״ח] ואין להשגיח בשינוי מראה לחוד בלו״א וגרי״ן וגע״ל דכיון דאין כאן לקותא ולא נפוח יש להכשיר בפשיטות [ב״ח] ואפילו השינוי הוא בהבשר וכ״ש אם אין השינוי אלא בהעור בלבד ודע דבאינדי״ק ואווזא אנו בקיאין בבדיקת צה״ג כן הסכימו האחרונים [פמ״ג סק״י] והאמת כן הוא דהם עבים או רחבים וניכרים היטב ולכן מהני בהן בדיקה ואפשר דגם בבר אווזא שקורין ענטי״ן אנו בקיאין ויש להתיישב בזה ולכן באווזא ואינדיק וכ״ש בבהמה אפילו אם הבשר במקום צה״ג נפוח הרבה שקורין גישוואלין [ד״מ] וגם נצרר הדם [שם] כל שאין רואין ריעותא בהגידין עצמן יש לבדוק הגידין ואם נמצאים כולם שלימים ובריאים מכשירין וכ״ש בבהמה שאין שם רק ג׳ גידין וכשהעב שלם ויפה או שנים הדקין שלימים ויפים כשר אבל אם בגידין עצמן יש ריעותא יש להטריף ולא מהני בדיקה [מרדכי בשם בה״ג] אפילו בבהמה:

כא כתבו רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ י׳ נשבר העצם במקום צה״ג ונקשר ונתרפא יפה יש מתירין אם לא נשתנה מראית בשר שעל השבר ויש אוסרין עד שיבדוק צה״ג וכן עיקר לדידן דאין אנו בקיאין בבדיקת העוף טרפה עכ״ל אבל בבהמה דבקיאין אנו בבדיקת צה״ג יש להכשיר בבדיקה [ש״ך סקי״ג] ואין לשאול דאפילו בעוף כיון שחזר ונקשר למה לא נכשיר כמו שהכשרנו בס״ס נ״ה בחזר ונקשר ע״ש די״ל דלא דמי דהתם חשש הטרפות הוא משום העצם לכן בחזר ונקשר יפה הוי סימן שהעצם לא יצא לחוץ וכדומה אבל הכא שהחשש הוא מפני צה״ג יכול להיות אף שהשבר מהעצם שבר אל שבר יחדיו ידובקו מ״מ הגידים נתקלקלו [ב״י] וכבר בארנו קצת מזה בשם סעי׳ נ״ב ע״ש:

כב ודע שיש ממפרשי הש״ע שכתבו דאפילו בבהמה לא מהני בדיקה אלא כשנקשר אף אם לא נקשר שבר אל שבר יחדיו ידובקו מ״מ כיון שנקשר מהני בדיקה אבל בלא חזר ונקשר כשבא לפנינו שבור העצם במקום צה״ג גם בבהמה לא מהני בדיקה [ש״ך סקי״ג] ודברים תמוהים הם דכיון דאנו בקיאים בבדיקת צה״ג של בהמה דבאמת היא בדיקה קלה שהרי החוטים אינם רק ג׳ ועבים וניכרים היטב וכ״ש העב הוא עב כחבל ואם רק הוא לבד לא נפסק ולא נעכל כשר א״כ מה איכפת לנו בהשבר סוף סוף הרי אנו רואים הגידים שלימים ויפים דבאמת היא מילתא דלא שכיחא שע״י השבר יפסקו הגידים של הבהמה העבים והחזקים וממ״נ דאם באנו לחוש שאין אנו בקיאין בבדיקה בעת שבירתן מה מהני קשירתן אם אין שבר אל שבר יחדיו ידובקו והרי כבר נתבאר בסי׳ הקודם דכל שמעיקר הדין צריך קשירה צריך דווקא שבר אל שבר יחדיו ידובקו ובלא זה אינו מועיל והרי הכא מכשירים אף בלא נקשר יפה כמבואר מדבריהם וכ״כ האחרונים [פמ״ג שם] ואולי דגם הם לא אמרו אלא בדליכא הפ״מ אבל בהפ״מ גם בלא נקשר יש להכשיר בבהמה בבדיקה:

כג וראיה ברורה לזה ממקור הדין שהרא״ש כתב [פ״ד ס״ז] וז״ל ואם נשבר העצם במקום צה״ג ונקשר ונתרפא יפה יש פנים לאסור דאלו הובאה העוף לפנינו קודם שנקשר העצם היינו צריכין לבדוק בשיתסר חוטי וא״כ אע״פ שנקשר העצם מ״מ בדיקה צריך עדיין ומי שאינו בקי לבדוק צריך להטריפו וכו׳ עכ״ל והאריך בזה והביא דיעות האוסרים ודיעות המתירים ע״ש הרי שכתב להדיא דאלו הובאה העוף לפנינו קודם שנקשר היינו צריכים לבדוק וכו׳ והרי מפורש דמדינא מועיל בדיקה גם קודם שנקשר אלא דבעוף אין בקיאים אבל בבהמה שבקיאים מועיל הבדיקה אף קודם שנקשר:

כד ולפ״ז מ״ש הטור בדין זה בזה״ל ואם נשבר העצם במקום צה״ג ונקשר ונתרפא יפה יש אוסרין בלא בדיקה וכו׳ ולא הזכיר עוף זהו מפני שקודם לזה מיידי רק בדיני צה״ג של עוף לא חש להזכיר עוף דאדלעיל קאי והרא״ש דמקודם זה לא מיירי בדיני צה״ג של עוף הוצרך להזכיר עוף אבל גם כוונת הטור הוא בעוף ויש מי שרוצה לדקדק מדלא הזכיר הטור עוף ש״מ דגם בבהמה הדין כן [עב״ח] וא״א לומר כן כדמוכח מהרא״ש והטור לא הוצרך להזכיר דכל הענין שם הוא רק בעוף ע״ש:

כה וגם נלע״ד ברור דכל חומרא זו הוא כשנשבר ואין עור ובשר חופין את רובו דכשעו״ב חופין את רובו כיון שהשבר אינו קלקול לגבי העצם סימן הוא שלא קלקל גם צה״ג וראיה לזה מדברי רבינו הב״י בספרו הגדול וז״ל כתב באורחות חיים שי״א שאם נשבר העצם בפנים תוך הבשר ואינו יוצא כלל א״צ לבדוק אחר צה״ג לפי שהעצם נוח להשבר מפני שהוא קשה אבל הגיד והעור שהוא רך לא וכשאנו רואים שהעור לא נפסק כ״ש שהגידים לא נפסקו והר״מ מצריך לבדוק וכו׳ עכ״ל ומכל הדברים האלה נלע״ד ברור שבהפ״מ יש לסמוך בבהמה על הבדיקה גם כשהוא שבור עדיין [ענוב״י סכ״א בבר אוזא שנשבר עצם אמצעי למעלה מאצבע ונקשר ואינו שאש״י ונמצא אחר אכילה והסכים להמתירים ע״ש ובשבירת עצם מהני שהיית יב״ח או בעוף בהטלת בצים ובמקום צה״ג כשנשבר אוסר הפרמ״ג ס״ס זה מפני שבכל יום תוכל לקלקל את הצמה״ג]:

סימן נז

א [דיני דרוסה ובו ע״ט סעיפים].

דרוסה טרפה וזהו דכל חיות ועופות הדורסות יש להן ארס בין ציפרניהן שבידם שהם הרגלים הראשונים וכשמכות בהצפרנים על איזה מקום שהוא מן גוף הבעלי חיים נכנס הארס בהם ושורפן וסופן למות ואין הטעם משום דסופו לינקב דא״כ הוי בכלל נקובה ובאמת היא טרפה בפ״ע והיא משמנה מיני טרפות שנאמרה למשה בסיני כמ״ש בסי׳ כ״ט ונמנה נקובה בפ״ע ודרוסה בפ״ע אלא טעמא דדרוסה מפני שהארס שורף וסופה למות [תוס׳ מ״ב.] ואין זה מענין דריסה שיתבאר בסימני עופות טמאים בסי׳ פ״ב דהתם פירושו שחולק את רגליו או שקולט מן האויר כמ״ש שם והכא הוא ארס כמ״ש:

ב ודרוסה מפורש בתורה דכתיב ובשר בשדה טרפה לא תאכלו וזהו שנטרפה מחייתי יער כארי וזאב וכיוצא בו או עוף שנדרסה מעוף הדורס כנץ ונמייה וכיוצא בו ובסי׳ כ״ט סעי׳ ח׳ בארנו זה ע״ש ושמא תאמר והרי היא הלכה למשה מסיני משמנה מיני טרפות שנאמרו למשה כמ״ש וכיון שהיא מפורש בתורה למה לנו הל״מ דבאמת הרבה פרטי דינים נאמרו בזה כמו שיתבאר בסי׳ זה והפרטים נאמרו למשה בסיני כמו כל תורה שבע״פ וכבר בארנוהו שם סעי׳ י״א ע״ש ולדעת הרמב״ם החמירו באיסור דרוסה בספיקו יותר מבשארי טרפיות כמ״ש ריש פ״ה משחיטה ואם כי השיגו עליו בדבר זה אך אנחנו יישבנו דבריו בס״ד בסי׳ כ״ט סעי׳ כ״ה ע״ש ויתבאר גם בסי׳ זה בסעי׳ ל״ח בס״ד:

ג כל החיות הטמאות וכל העופות הטמאים יש להם כח הדריסה לדעת הרמב״ם בפ״ה והרשב״א בתורת הבית וכן הוא דעת רוב הפוסקים אך הרא״ש ז״ל סובר [פ״ג סי׳ מ׳] דלחיות טמאות אין דריסה אלא לארי וזאב וחתול וחולדה ושועל ונמייה כל אחד לפי מדריגתו כמו שיתבאר שכל אלו הזכירו חכמי הש״ס [נ״ב:] אבל שארי חיות טמאות אפילו הגדולים והעזים שבהם כנמר ושחל ודוב וכיוצא בהם אין להם כח דריסה זו שהרי הש״ס [נ״ג.] שואל על כל העופות הטמאין אם יש להם כח דריסה זו ומסיק שיש להם ע״ש ואינו שואלו על חיות טמאות ש״מ שאין להם דרוסה ולדיעה ראשונה י״ל דבחיות פשיטא להו לחכמי הש״ס שיש לכולן דריסה שכחן חזק וארסן נראה מקול המייתן אבל העופות החלושין הייתי אומר דאין דריסה רק לנץ וגם שנשנו במשנה ולכן הוי שאלה וראיה לזה שהרי אמרו בגמ׳ שם נקטינן דאין דריסה לכלב וכלב הוא מין חיה כדתנן בפ״ח דכלאים ואם נאמר דלשארי חיות אין דריסה למה הוצרכו לומר דאין דריסה לכלב ועוד דלשון נקטינן הוא שבא לנו בקבלה דין זה [כמ״ש רש״י עירובין ה׳.] ואם כדעת הרא״ש למה הוצרכו לקבלה וזה אין לשאול לדעה ראשונה דלמה הוצרכו שם לומר דיש דריסה לשועל כיון שלכל החיות יש דריסה דזהו מפני שיש בגמ׳ לשון אחד דאין דריסה לשועל הוצרכו לומר דיש דריסה וגם אין לשאול לדיעה ראשונה והרי נחש הוא מין חיה כדכתיב והנחש היה ערום מכל חית השדה וכו׳ וכן בגמ׳ נתקבצו כל החיות אצל הנחש [תענית ח׳.] ואין לו דריסה כמו שיתבאר בסי׳ ס׳ דנשוכת הנחש אסורה מפני סכנת נפשות ולא מפני הטרפות ע״ש דבאמת נלע״ד דהנחש אחרי שנתקלל יצא מכלל חיה ונכנס בכלל שרץ וראיה לזה דבגמ׳ [סנהד׳ נ״ט:] מרבינן מובכל חיה הרומשת על הארץ את הנחש ע״ש ועוד ראיה שאינו מטמא טומאת נבלות כחיות ודינו כשרץ [תוס׳ ערובין י״ג: ע״ש) [ועתוס׳ נדה כ״ג. ד״ה ליתני ודו״ק] ואפילו אם דינו כחיה הרי אין לו צפרנים כיון שאין לו רגלים והדריסה הוא בצפורן [ולפ״ז גם לדוב אין דריסה כמ״ש הרא׳ש מפני שאין לו צפרנים] ולענייו דינא נקטינן שלכל חיות טמאות ועופות טמאין יש להן דריסה אבל בהמות טמאות אין להן דריסה וכן חיות ועופות טהורים אין להם דריסה שהטהור אין לו ארס וכן שרצים אין להם דריסה זו לבד מחולדה כמו שיתבאר ובקרא נחשב בשמנה שרצים כדכתיב החולד והעכבר והצב למינהו ואולי דגם חולדה שיתבאר שיש לה דריסה זהו חולדת הסנאין דתנן בכלאים [פ״ח מ״ה] דזהו מין חיה וכן משמע להדיא מהערוך ערך חלד ע״ש [וצ״ע על הערוך דבמגילה י״ד: מבואר דחולדה הוי כרכושתא ועל קרא דהחלד והעכבר תרגום ירושלמי כרכושתא והערוך עצמו הביאו בערך כרכשתא ע״ש]:

ד ולא כל חיה ועוף שוים בדריסתם דמדרגות מדרגות יש דלפי ערך כח הנדרס כן צריך כח הדורס ולכן עוף הדורס אינו דורס בבהמה כלל לבד הנץ כמו שנתבאר לפי שכח הארס שלהן חלוש לשרוף את הבהמה וגם החיות הדורסים צריך הדורס להיות כפי ערך הנדרס והנה בכל סוגי הבעלי חיים יש גסות ודקות כגון בבהמה יש בהמה גסה כגון שוורים ופרות ויש דקות ככבש ועז ובהמין עצמו יש גדולות וקטנות כמו בגסה יש קטנות כעגלים ובדקה הגדולים הם כבשים ועזים וקטנות הם גדיים וטלאים דהעז בילדותה נקראת גדי והכבש בילדותה נקראת טלה וכיוצא בזה בעופות שהגסות הם תרנגולת ואווזות ובר אווזא ואינדיק והדקות הם תורים ובני יונה וצפרים וכה״ג בחיות:

ה והנה במשנה דאלו טרפות שנינו דרוסת הזאב כדקה ודרוסת ארי בגסה דרוסת הנץ שקורין אישפאריוו״ר בעוף הדק ודרוסת הגס שקורין אסטו״ר וי״א פלקו״ן [טור] בעוף הגס ואע״ג דכל עופות טמאים יש להם דריסה כמבואר בגמ׳ [נ״ג.] ולמה פרט התנא נץ וגס פירשו בגמ׳ דנץ וגס יש להם יתרון על כל הטמאים דכל העופות הטמאים אינם דורסים להעופות הטהורים רק כשהם שקולים כלומר כשהדורס והנדרס שוים בכמותן אבל אם

הנדרס גדול מהדורס אין ארס הדורס שולט בו ואלו השני מינים ארסן שולט אף בעופות הגדולים מהם ולזה פרט התנא דרוסת הנץ בעוף הדק אפילו אם זה הדק הנדרס גדול מהנץ ודרוסת הגס בעוף הגס כלומר אע״פ שהגם הנדרס גדול מהגס הדורס ולמעלה מהן כמותן כמו שיתבאר [והגם דבגמ׳ לא פירשו רק על נץ רישא דמילתא נקיט וממילא דה״ה לגס בעוף הגס והרמב״ם שם השמיט גס ותמהו עליו וי״ל דמטעם זה השמיט ופירש באופן אחר כמו שיתבאר בס״ד ודו״ק]:

ו ולפ״ז לשיטת הרמב״ם והרשב״א שבסעי׳ ג׳ דכל החיות יש להם כח הדריסה בהכרח לפרש ג״כ דמה שפרט התנא ארי וזאב הוי ג״כ מטעם זה דכל החיות אינן דומין להם ולהם יש יתרון וזה הוא שכתב הטור בשם הרשב״א וז״ל וכל שאר חיות חוץ מאלו כתב א״א הרא״ש ז״ל שאין להם דריסה שאע״פ שהדוב שכול והנמר עז אינן דורסין אבל הרשב״א כתב כל חיה טמאה שאינה גסה מן הזאב אין לה דריסה בגדולה שבדקה ככבשים ועזים אפילו היא גסה כזאב אבל יש לה דריסה בגדיים וטלאים וכ״ש בעופות ואם היתה גסה מן הזאב דינה כזאב ויש לה דריסה בדקה אבל לא בבהמה גסה אפילו היא גדולה כארי היתה גסה יותר מארי הרי היא כארי ויש לה דריסה בכל וכן יראה מדברי הרמב״ם עכ״ל הטור [וברירא לי דממקור זה פסקו כן ועב״ח שהקשה דא״כ רב דאמר בבהמה מן הזאב ולמעלה ופריך למעוטי מאי לימא דה״פ מן הזאב ולמעלה דינו כזאב ואינו ממעט כלום ותירץ דא״כ למה אינו אומר גם מן הארי ולמעלה ע״ש ואין זה מספיק דאטו כי רוכלא ליחשב והרי גם בעופות אינו מפרש הש״ס רק נץ דהוא רישא וממילא מובן דה״ה לגס כמ״ש וה״נ דכוותיה אך באמת ל״ק כלל חדא דא״כ עיקר חסר מדבריו והו״ל לומר מן הזאב ולמעלה כזאב ועוד דא״א לפרש כן שהרי אומר רב ג״כ ובעופות מן הנץ ולמעלה וא״א לפרש דלמעלה מנץ דינו כנץ שהרי אינו כן כמ״ש בסעי׳ ה׳ וממילא דגם בזאב א״א לפרש כי ודו״ק]:

ז ובעופות כתב הטור וז״ל ועופות בעופות כיצר הגס וכו׳ וכל שלמעלה ממנו יש לו דריסה בכל העופות אפילו בגס שבגסין ושאר עופות שהן למטה מגס עד הנץ יש להם דריסה בכל העופות שכמותם אבל לא במינים הגדולים מהם הנץ יש לו דריסה בכל העופות הדקין כגון יונים וכיוצא בהם וכ״ש בצפרים ואפילו הם גדולים ממנו אבל לא בגסין כאווזים ותרנגולים בד״א בתרנגולים הגדולים אבל בקטנים יש לו דריסה כתב א״א הרא״ש ז״ל כל שלמטה מן הנץ אין לו דריסה כלל אפילו במינים שלמטה ממנו עכ״ל:

ח והנה בזה חולקים עליו כל הפוסקים וס״ל דגם אותם שלמטה מן הנץ יש להם דריסה בשוין להם וכן מתבאר מדברי הרמב״ם כמו שנבאר בס״ד וגם בזה שכתב דכל שלמעלה מהגס דינם כגס שדורסין אף בהיותר גדולים מהם לא נראה כן מדברי הרמב״ם כמו שיתבאר וגם בגס חולק ויבואר בס״ד אבל הרשב״א והר״ן הסכימו בזה לדעת הטור [ומדברי הרשב״א ד׳ כ״ט: משמע שלמדו זה מדברי רב שאמר מן הנץ ולמעלה ופירושו דלמעלה דינו כנץ וכן בגס ואף שהגמ׳ פירשה דברי רב למעוטי כמ״ש בסעי׳ ו׳ מ״מ גם זה נכלל בכוונתו וצ״ע]:

ט וז״ל הרמב״ם בפ״ה אין דריסה בבהמה גסה ובחיה גסה אלא לארי בלבד ובבהמה דקה ובחיה דקה מן הזאב ולמעלה וכו׳ והנץ יש לו דריסה ואפילו בעוף גדול ממנו אבל שאר עופות הדורסים יש להם דריסה בעוף שכמותן ואין להם דריסה בעוף שהוא גדול מהן עכ״ל ומשמע מדבריו דבגסה אין דריסה לשום מין חיה אפילו גדולה מארי אלא לארי בלבד וזה שכתב מקודם בלשון זה דרוסה הוא שיטרוף דארי וכיוצא בו בבהמה וידרוס עליה בידו או ידרוס הנץ והנשר וכיוצא כהם על העוף עכ״ל ויש מהמפרשים שדקדקו מלשון וכיוצא בו שכוונתו ארי וכיוצא בו הגדול או הדומה לארי וזה שכתב אח״כ אין דריסה בגסה אלא לארי בלבד כוונתו ארי ולמעלה מארי כמ״ש בדקה מן הזאב ולמעלה [כ״מ ולח״מ]:

י וזהו תימא רבה ואיך אפשר לומר כן והלא אומר מפורש לארי בלבד ועוד למה שינה לשונו מזאב לארי וזה שכתב מקודם הארי וכיוצא בו זהו על כלל ענין הדרוסה כלומר הארי והזאב וכל המינים אבל בפרטי לא קמיירא ואח״כ מפרש הפרטי דינים ואין ספק בדבר דס״ל להרמב״ם דבגסה אין דרוסה רק לארי בלבד [וכ״כ הב״י בפי׳ השני וכ״כ הב״ח] וכן מבואר להדיא מדבריו בפי׳ המשניות ע״ש ויראה לי שדקדק זה מדברי הגמ׳ [נ״ב:] שאמרה בבהמה מן הזאב ולמעלה דה״פ מן הזאב ולמעלה למעלה עד סוף כל החיות הגדולות דינם כזאב ולא כארי [ולפ״ז שפיר פריך הש״ס למעוטי מאי דבע״כ ממעט איזה דבר שלמטה מזאב דאל״כ לימא כל החיות דינם כזאב ולפירוש זה ארווח לן כל הדיוקים ודו״ק] [וז״ש הטור על דעת הרשב״א וכן יראה מדברי הרמב״ם כוונתו רק על מ״ש דשארי חיות דורסים דלא כהרא״ש]:

יא ובעופות כתב דהנץ יש לו דריסה גם בגדול ממנו ושארי עופות אין להן דריסה רק בשוה להן ולא הזכיר כלל עוף הגס שנזכרה במשנה כבר כתבו הראשונים דהוא אינו מפרש דגם הוא שם פרטי אלא כלומר עוף גס בעוף גס שהכוונה שיהיה ערך הדורס כערך הנדרס וזהו הדין שכתב דשארי עופות דריסתן בשוה להן [ואף דבגמ׳ שם מבואר בעופות מן הנץ ולמעלה והיה לו לפסוק דמנץ ולמעלה דינו כנץ כמו שפירש בזאב מ״מ דחי לה מהלכה מפני האיכא דאמרי שבדף נ״ג. ע״ש ועוד כיון דאינו מפרש גם על שם פרטי כמ״ש א״א לפרש כן כמובן ובע״כ צריך לפרש דמן הנץ ולמעלה כלומר

דלמעלה מן הנץ חלוק דינם מנץ ולא דמי למן הזאב ולמעלה ולכן לא פריך הש״ס למעוטי מאי רק על זאב ולא על נץ דבנץ א״צ למעוטי לפי פירוש זה משא״כ במן הזאב ולמעלה דפירושו דלמעלה מזאב דינם כזאב בהכרח דאתי למעוטי כמ״ש בסעי׳ הקודם׃

יב וגם זה שכתב דנץ יש לו דריסה אף בעוף גדול ממנו וסתם דבריו ולא פירש דזהו רק בעוף הדק ש״מ דס״ל דנץ דורס אף העוף היותר גדול [וכ״כ הב״ח] ואע״ג דבמשנה תנן נץ בעוף הדק אורחא דמילתא קתני דדרך הנץ לדרוס עופות דקין אבל לעולם דריסתו אוסרת אפילו בעוף היותר גדול כמו אווזים ותרנגולים [שם] וזהו חומרא נגד כל הפוסקים ומ״מ למעשה יש לחוש לזה [שם] ומדברי רבינו הב״י בספרו הגדול נראה שתפס בדברי הרמב״ם דכוונתו ג״כ למין הדק ע״ש וצ״ע [והאמת הוא כיון דבמשנה מפורש דרוסת הנץ בעוף הדק איך אפשר לומר שדורס גם בגס ואולי מפני ששנינו שהנץ דורס גם גדיים וטלאים בהגיע לחלל כמו שיתבאר וכ״ש שדורס כל העופות גם בלא הגיע לחלל או אולי גם בהגסים צריך שיגיע לחלל ובזה א״ש לשון המשנה והוא לא חש לבאר מפני שזה אינו מבואר וצ״ע ודו״ק]

יג ונמצא פסק ההלכה לפי דעת הרשב״א שזהו דעת רוב הפוסקים דארי יש לו דריסה בבהמה גסה אפילו בשור הגדול מארי ובגסה שבחיות והזאב אין לו דריסה בבהמה גסה ואפילו בקטנה שבהם כגון עגלים אבל יש לו דריסה בדקה ואפילו בגדולה שבדקות כגון כבשים גדולים ושארי חיות טמאות כל שאינה גסה מהזאב אין לה דריסה בגדולה שבדקה ככבשים ועזים אפילו היא גסה כזאב אבל יש לה דריסה בגדיים וטלאים וכ״ש בעופות ואם היתה גסה מהזאב דינה כזאב ויש לה דריסה בדקה אבל לא בגסה ואפילו היא גדולה כארי היתה גסה יותר מארי הרי היא כארי ויש לה דריסה בכל וכן סתמו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ א׳ ולא הביאו דיעה אחרת וזהו דעת רוב רבותינו׃

יד ובעופות דעת הרשב״א ורוב הפוסקים דהנץ יש לו דריסה אפילו בעוף גדול ממנו ובלבד שיהא מן הדקים כתורים ובני יונה אבל לא בתרנגולת וכ״ש במה שלמעלה מתרנגולת ואותם שלמטה מן הנץ יש להם דריסה בעוף הדק השוה להנץ ולא במה שגדול מהדורס והגס שקורין פלקו״ן או איסטו״ר וכל שלמעלה ממנו יש להם דריסה בכל העופות אפילו בגדולים מהם וכל שלמטה מן הגס עד הנץ יש להם דריסה בעופות שכמותם ולא בגדולים מהם וגם זה בעוף דק ולא בתרנגולת ולמעלה ויש מרבותינו דס״ל דמן הנץ ועד הגס יש להם דריסה בעופות שכמותם אף במין הגס [ר״ן ועוד כמ״ש הב״ח] ויש להחמיר כדיעה זו דהוא ספק איסור תורה [ב״ח] וכבר בארנו דלהרמב״ם הנץ יש לו דריסה בכל מיני עופות ובוודאי יש לחוש לדעתו ולאסור [שם] ובתרנגולת קטנה גם דעה ראשונה אוסרת בנץ׃

טו ודעת רבינו הב״י בעופות תמוה שכתב הנץ יש לו דריסה אפילו בעוף גדול ממנו ובלבד שיהיה מן הדק כתורים ובני יונה אבל לא בתרנגולת ושלמעלה ממנה ושאר עופות הדורסים יש להם דריסה בעוף שכמותה אבל לא בעוף שהוא גדול מהם עכ״ל וזהו ממש כדעת הרמב״ם וא״כ איך כתב על נץ ובלבד שיהיה מן הדק הא להרמב״ם הנץ דורס כל מיני עופות כמ״ש בסעי׳ י״ב והוא עצמו בספרו הגדול כתב כן בתירוץ השני ע״ש וצ״ל דאע״ג דדעת הרמב״ם כן הוא מ״מ כיון שרוב הפוסקים חולקים עליו וגם לשון המשנה שאמרה דרוסת הנץ בעוף הדק מורה דלא כוותיה לכן לא פסק כמותו אבל לענין הגס שדורס כל מיני עופות פסק כוותיה אע״ג דגם בזה חולקים עליו רוב הפוסקים מ״מ כיון דאין לשון הש״ס סותר זה פסק כמותו׃

טז אמנם רבינו הרמ״א הוסיף על דבריו וכתב חוץ מן הגס שקורין פלקו״ן שיש לו דריסה בכל העופות עכ״ל וזהו כרוב הפוסקים ואף שבזה חולק על רבינו ב״י מ״מ לא כתב בלשון פלוגתא כדרכו בכמה מקומות כל שאינו מבואר ההיפך מפורש בדברי רבינו הב״י ולא רצה להזכיר כלל שם פלוגתא בזה משום דדעת הרמב״ם היא דיעה יחידאה ופשיטא שיש לאסור מדינא כדעת רוב הפוסקים אך יש לתמוה על רבינו הרמ״א דא״כ למה לא כתב חוץ מן הגס וכל שלמעלה מן הגס ויש ממפרשי ש״ע שכתבו שבאמת כוונתו כן הוא [ש״ך סקט״ו] ולא משמע כן מלשונו דא״כ איך הניח מקום לטעות באיסור חמור כזה ולהדיא מבואר מלשונו דרק בגס בלבד הדין כן׃

יז ונלע״ד דדעתו הוא דרק גס בלבד יש לו דריסה בכל העופות אף בגדול ממנו וכל שארי עופות טמאים אף הגדולים מן הגס אין להם דריסה רק בעוף שכמותה דכן משמע להדיא מלשון הש״ס והרי״ף שכתב דכל שארי עופות טמאין לית להו דריסה בגדול מהם וכן מבואר מלשון רש״י [שכתב דהבעיא הוא חוץ מנץ וגס ע״ש ודו״ק] וכ״כ הרשב״א והר״ן לחד פירושא [והובא ביש״ש סע״ג] ולפ״ז דין נץ בדקין וגס בגסין שוין דכשם שלמעלה מן הנץ אין דורסין אלא בעוף שכמותן כמו כן בגס דלהדיא מבואר כן מלשון המשנה דנץ וגס שוין בדיניהם בכל מילי אך לדינא לא קיי״ל כן וכל עופות הגדולים מגס שקורין פלקו״ן או אסטו״ר יש להם דריסה בכל העופות וכתבו הראשונים דגם הנשר יש לו דריסה בכל העופות אף היותר גדולים והכי קיי״ל׃

יח והנה לפי מה שנתבאר כל רבותינו שוים בדבר דהזאב אין לו דריסה בבהמה גסה וכן מבואר להדיא מסוגית הש״ס [נ״ב:] ע״ש ומ״מ יש מהפוסקים שכתבו בשם רש״י ותוס׳ דהזאב יש לו דריסה בבהמה גסה ויש שחששו לדבריהם [עב״י בשם בעה״ת] ורוב גדולי אחרונים כתבו שהעיקר כדעת רוב הפוסקים שאין לזאב דריסה בגסה [יש״ש סי׳ ע׳ וט״ז סק״ג וש״ך] ויש שכתב דהיכא דאפשר למוכרו לעכו״ם בלא הפסד צריך למכור [ש״ך סק״א] מיהו בעגלים הרכים יש לחוש לדעה זו ולאסור [יש״ש וב״ח] במקום שאין הפ״מ ולעכו״ם מותר למכור ולא חיישינן שמא ימכרנו לישראל כיון דהרבה פוסקים מתירים לגמרי [ובאמת לפנינו בתוס׳ לא נמצא כלל דבר זה וגם ברש״י בגמ׳ לא נמצא זה רק במשנה פי׳ דהת״ק פליג על ר״י ע״ש ואין זה שום ראיה דידוע שרש״י ז״ל פירושו במשנה כריהטא דלישנא ולא לפי המסקנא וראיית כל הראשונים מכרעת כיון דרבב״י אמר מפורש דר״י לפרש בא ולאבעיא גם רב סובר כן אין לחוש ללשון הראשון ע״ש ודו״ק]:

יט אבל רבינו הרמ״א כתב בסעי׳ א׳ וז״ל ויש מחמירין עוד דכל שהוא מזאב ולמעלה יש לה דריסה אפילו בבהמה גסה ויש לחוש לחומרא עכ״ל דמשמע מלשונו שיש לחוש לחומרא זו דלשון מזאב ולמעלה משמע גם זאב בכלל אמנם מפרשי הש״ע כתבו [ט״ז וש״ך] דכוונתו על למעלה מן הזאב ולא על זאב עצמו ע״ש וכן משמע להדיא ממקור הדין דמקורו הוא מתרומת הדשן סי׳ קע״ח ושם מיירי להדיא בדוב ולא בזאב ע״ש ולכן מה שאומר מזאב ולמעלה זהו כלמעלה מן הזאב ובזה חולק על רבינו הב״י שפסק דגם למעלה מן הזאב אין לו דריסה רק בדקה ולא בגסה וכמ״ש בסעי׳ י״ג ולזה אומר דלמעלה מן הזאב יש לה דריסה בגסה:

כ וזה שכתב שיש לחוש לחומרא ה״פ שיש לחוש לחומרא שלא לאכול אבל למכור לעברם מותר וכן אין לעשות קולא ע״י דעה זו כגון לפטור מכיסוי הדם וממתנות כהונה כשהכהן תפסן וכיוצא בזה [ש״ך סק״ז] ויש מי שכתב דעכשיו נוהגין לאסור דרוסת הזאב בגסה [באה״ט בשה בה״י] ואין שייך לומר מנהג על דבר שאינו מצוי כל כך דזהו מציאות רחוקה שהישראל יראה בעיניו שהזאב טרפה ואינו אלא ספק זאב ספק כלב ואפילו במקום שהזאבים מצויים יותר ובדקה יש לאסור מ״מ בגסה פשיטא שמותר ודיינו להחמיר למכור לעכו״ם כשאין בזה הפסד כמ״ש בסעי׳ י״ח:

כא והנה בעופות נתפרשו כל הפרטים אבל בחיות טמאות לא נתפרש רק זאב ולמעלה מן הזאב עד ארי ולמעלה מארי אבל למטה מזאב לא נתפרש וחשבו בגמ׳ ד׳ חיות שלמטה מן הזאב ופירשו בהם אופן דריסתם ואלו הן שועל וחתול ונמייה וחולדה וכך דינם השועל והחתול והנמייה אין להם דריסה בכבשים גדולים אבל יש להם דריסה בגדיים וטלאים וכ״ש בכל העופות והחולדה אין לה דריסה בבהמה כלל ואפילו בגדיים וטלאים אבל יש לה דריסה בכל העופות אפילו בגסה שבהם:

כב השועל ידוע לנו והחתול ג״כ ידוע והיא שונרא שקורין קאט״ץ אבל הנמייה והחולדה לא נתפרש לנו וראיתי מי שפירש נמייה מה שקורין מארדע״ר בלשונינו [בערוך] ועל חולדה וויזי״ל [שם] ולא נודע לנו מה זה והנה אצלינו מצויים דורסים בלול של תרנגולים שקורין בלשונינו טבא״ר וכן קרא״ט ומוחזקים הם לדורסים ואולי גם הם בכלל חלדה ובגמ׳ [חולין כ׳:] מצינו דחולדה דרה בעיקרי בתים ופירש״י קרא״ט בלע״ז הרי מפורש דזהו חולדה והטבא״ר נראה ג״כ שדירתו בעיקרי בתים והנץ שקורין איספארבער ידוע לנו אבל הגס שקורין אסטו״ר או פלקו״ן לא נודע לנו ויש שפירשו דברדלס הוא טחו״ר:

כג כתבו הטור והש״ע סעי׳ ב׳ כל העופות אין להם דריסה בבהמה אפילו בגדיים וטלאים חוץ מהנץ שיש לו דריסה בגדיים וטלאים ולא כשאר דריסה לחוש כשנתאדם הבשר [טור] אלא אם ניקב בצפרנו לבית החלל חוששין לדריסתו שאז מטיל ארס עכ״ל דקים להו לרבנן שהארס שלו לגבי בהמה חלוש ואינו שולט בו בהאדים הבשר בלבד ככל הדרוסות אלא בהגיעו לחלל הגוף דאז שולט בו הארס ואע״ג דכיון שהגיע לחלל אין אנו צריכין לדריסתו דלא גרע מקוץ שניקב לחלל דהוי טרפה דהא אין בדיקה לנקב קטן שניקב לחלל הגוף כמ״ש בסי׳ נ״א דבאמת לא דמי דבכאן אלו לא היה החשש משום דרוסה היתה מועיל הבדיקה מחמת הנקב דזה שנתבאר בסי׳ נ״א דאין בדיקה לנקב קטן הנ״מ כשהקוץ תחוב בגוף שיש לחוש שהלך לכאן ולכאן וא״א לבדוק אבל כאן שדרס והוציא מיד לא חיישינן לנקב בשאר מקום אלא כנגד זה המקום בלבד אבל כשהחשש משום דרוסה אין לזה בדיקה [יש״ש ופרישה] ועוד יש כמה הפרשים בין חשש נקובה לחשש דרוסה [עב״י וב״ח וט״ז סק״ז וש״ך]:

כד יש מי שאומר דכיון שיש לנץ דריסה זו כ״ש שיש לגס דריסה זו ולהגדולים מגס [ש״ך סק״ח] וי״א דרק לנץ בלבד יש דריסה זו ולא לשום מין עוף אף היותר גדולה [פרישה] והאחרונים הסכימו לדיעה ראשונה ודע דלפ״ז כל מה שנתבאר בעופות הדורסים דלמין זה מעופות יש לזה דריסה ולמין אחר אין לו דריסה זהו הכל בלא ניקב לחלל הגוף אבל כשדרס עד חלל הגוף אפילו הדורס היותר קטן יש לו דריסה בהעוף היותר גדול דכיון דדריסה כי האי שולט אפילו בגדיים וטלאים כ״ש ששולט בכל העופות וזה שהפוסקים לא ביארו זה משום דהוי מילתא דפשיטא דכל המיני דריסות הפירוש הוא בבשר בלבד ולא הגיע לחלל [כמ״ש הש״ך סקי״ב ע״ש]:

כה אמרו חז״ל דאין דריסה לכלב כלל אפילו בעופות ואם ניקב עד החלל דינו כקוץ שניקב לחלל וכך קבלו חז״ל הלכה למשה מסיני דהכלב אף שהוא חיה מ״מ אין לו כח הדריסה ויש להסתפק אם כל המיני כלבים דינם כן דהנה מצינו בגמ׳ [ב״ק פ׳:] דכלבים כופרים יש להם טבע אחת עם חתול וחולדה ע״ש וא״כ אולי גם לענין דריסה כן הוא אמנם מדסתמו הפוסקים משמע דאין חילוק בזה ולמעשה צ״ע אך לא נתברר לנו מה זה כלב כופרי ועתה בזמנינו שוה כלב העיר עם כלב הכפרי ובכלאים פרק א׳ [משנה ו׳] תנן כלב הכופרי ופירשו שהוא כלב שמגדלים בני הכפרים והוא קטן ודומה לשועל ע״ש ובערוך פירש כלב קטן שצווח בלילה במדבריות מן כפרים וכו׳ ע״ש וכל זה לא נתברר לנו:

כו וכיון שנתבאר שהחתול הוא דורס לכל העופות שאלו הראשונים שאלה גדולה דא״כ איך אנו מגדלין חתולים בבתינו וגם תרנגולים הרבה יש בתוך הבית ואיך לא ניחוש לדריסה לפעמים בהשמיעם איזה קול ויותר מזה שמעשים בכל יום שחתול נכנס להלול שתרנגולים מצויים שם ולית מאן דחש לה וכתב הרשב״א בתה״ב [ד׳ ל׳.] שיש נותנים טעם לדבר שאין חתול דורס אלא במקום שיש מצילין דכעסו מרובה ומטיל ארס ולא במקום שאין מצילין ואין טעם זה עיקר ואפשר שחתולים שלנו בני תרבות הם עם התרנגולים וכל שלא ראינו שרדף אחריהם והכה אותם אין חוששין להן ודחוק היא ובעל נפש יחוש לעצמו עכ״ל ועוד מהראשונים כתבו טעם זה וגם הטור והש״ע סעי׳ ה׳ כתבו טעם זה והטור סיים וראוי לחוש להם כלומר דבעל נפש יחוש לעצמו אבל כשהכה אותם אסורין ועוד יתבאר בזה בס״ד בסעי׳ נ״ט ע״ש:

כז כל אלו שאמרנו שיש להם דריסה אין חילוק בין יש להם מצילין בין אין להם מצילין דהנה יש מהראשונים דסברי שחתול וחולדה ונמייה אין להם דריסה אא״כ יש שרוצים להצילן מידם דאז כעסן מרובה והארס חזק או שהנדרס עצמו בורח מפניו דזהו ג״כ כיש להם מצילין תתרבה כעסו ולכן החתולים הנכנסים ללול של תרנגולים אין בזה חשש דריסה שהרי אין להם מקום לנוס והוי כאין מצילין ואין כעסן מרובה ואין הארס שולט לשרוף אבל אלו החתולים שמכניסים ידיהם בנקבים שבלול סגור הוי כיש מצילין לפי שמשתמטין התרנגולים ממנו ונתרבה כעסו ובאמת יש אוקימתא בגמ׳ [נ״ב:] שאלו השלשה לא דמו לשארי דורסים שיש להם דריסה בכל גווני ואלו השלשה דריסתן הוא רק במקום שיש מצילין [וזהו דעת סה״ת וגם הרא״ש נוטה לזה] ומ״מ דעת רוב הפוסקים שאין שום חילוק ביניהם לכל הדורסים ובכל גווני יש להם דריסה ואותם שאמרו חכמים שאין להם דריסה כלל כמו כלב או שאין להם דריסה במין זה כמו שנתבאר אין להם דריסה אף במקום שיש מצילין וזהו דעת הרי״ף והרמב״ם ורוב הפוסקים וכן פסקו הטור וש״ע סעי׳ ד׳ [כלישנא בתרא דשם לחומרא]:

כח קבלו חז״ל דאין דריסה אלא בצפורן דמשם מטיל ארס ובלא צפורן אין ארס ומטיל הארס לא בשעה שתוחב הצפורן על הבעל חי אלא בשעה ששולפו לצפורן משם ולכן אם כיסו לצפרני הדורס בכסף או בדבר אחר אין חוששין לדריסתו עוד [פל״ח סקנ״ב] והחיה אינה דורסת רק בידיה כלומר ברגלים הראשונים ולא ברגלים האחרונים אבל העוף דורסת ברגליה ולא בכנפיה וכל אלו הדברים הוא קבלת חז״ל עד למשה מסיני [נ״ג.] ולפ״ז היתה תקנה קלה לחתולים שבבתינו במקום שיש תרנגולים לחפות צפרניהם מהרגלים הראשונים באיזה מין מתכות ולא נהגו כן:

כט ולכן אם החיה דרסה ברגלה או נשכה בשיניה אין זה דריסה כלל ולא הוי אלא כקוץ בעלמא ואין לשאול דלפ״ז למה אנו אוסרים בזאב שנכנס לדיר של כבשים או חולדה בלול של תרנגולים כשהדורס שותק והם צועקים כמו שיתבאר הא איכא ס״ס שמא לא דרס ואת״ל דדרס שמא דרס ברגלו או בשיניו די״ל דזהו הכל ספק אחד דכשאנו אומרים שמא לא דרס גם רגלו ושיניו בכלל דגם זה מקרי לא דרס ועוד דאם רק דרס ודאי בידו ובצפורנו דרס דהדריסה הוא מפני הכעס והארס שם הוא [ולהרמב״ם יתבאר דלא מהני ס״ס בדרוסה וכמ״ש בסי׳ כ״ט סעי׳ כ״ד]:

ל ואין דריסה אלא מדעת הדורס אבל שלא מדעתו כגון שנפל עליו דרך מקרה ונתחב בו צפרנו לא הוי דריסה דכיון דהוי שלא בכוונה אין כעסו חזק ואינו מטיל ארס אפילו בעת ששולף צפרנו משם וכ״ש אם הדורס ישן ובעת השינה נפל עליו ונתחב צפורנו דלא הוי דריסה אבל אם שלף צפרנו וחזר ותחבו מדעת או שהקיץ ושלף הצפורן וחזר ותחבו ודאי יש לו דריסה:

לא ואין דריסה אלא מחיים של הדורס כיצד הרי שנעץ צפרנו בנדרס ועד שלא הוציא צפרנו הומת הדורס או חתכו ידו ה״ז כשר דכיון דהארס אינו מטיל אלא בעת שליפת הצפורן ואז הרי אינו בחיים וכן בחתיכת היד הרי נפרד מהגוף ואין לו ארס ואפילו אם ביציאת נפשו שלף הצפורן אין בו כח לדרוס אז [פר״ח בשם רדב״ז] וזהו אם המיתוהו או חתכו ידו בעת שלא התחיל כלל לשלוף הצפורן אבל אם התחיל לשלוף ולא השפיק לשולפו לגמרי עד שהומת או חתכו ידו הוי דריסה דאולי הארס מטיל בעת התחלת שליפתו [שם]:

לב ובזה שאמרנו בהומת הדורס או נחתך ידו דאין לו דריסה זהו אפילו האדים הבשר כנגד המעיים דזהו סימן דריסה כמו שיתבאר מ״מ בזה לא חיישינן אפילו בכה״ג כמו דלא חיישינן לזה בלא דריסה כלל וה״נ הוי כלא דרסה כלל [ש״ך סקכ״א בשם ר״ן ע״ש] וכן כשהנדרס אינו בחיים כגון

שקודם שהתחיל הדורס לשלוף צפרנו שחטו את הנדרס כשר דאפילו אם הטיל ארס אחר שחיטת הנדרס מה איכפת לן דטעם הארס הוא מפני ששורף המעיים ואחר שחיטה כמנחא בדיקולא דמי כמו אם היו עושים נקב בהמעיים לאחר השחיטה ולכן אם בין סימן לסימן בבהמה שלף הצפורן טרפה כמ״ש בסי׳ כ״ו לענין נקב ע״ש:

לג ויש שמטעם זה רצו להתיר לשחוט העוף כשהנץ שוכב עליו ולא שלף עדיין הצפורן ואינו כן דכשהנץ רודף אחר העוף ולוכדו מכהו כמה פעמים ברגליו ודורס ושולף כמה פעמים [תוס׳ נ״ג ד״ה קמ״ל] ואין דין זה אלא כשראינו מתחלה ועד סוף ולכן אם בא לפנינו וצפורן תחובה בו אסור לשוחטו אם רק ידענו שצפורן זה הוא בא מכח הדורס כמו שיתבאר ואין להתירו לשחוט מטעם דעדיין לא שלפו ולא הטיל ארס שהרי אנו חוששין שמא דרס ושלף וחזר ודרס דדרכו לעשות כן ואפילו בעת פריחת הנץ אחר העוף הפורח מכהו בעת פריחתו בצפורנו ושולף וחוזר ופורח ומכהו:

לד תרנגולת שנדרסה הביצה הנמצאת בתוכה אסורה כמ״ש בסי׳ פ״ו דביצת טריפה אסורה אפילו נגמרה לגמרי אבל האפרוח הנולד ממנה מותר כמ״ש שם אך בדרוסה יש להסתפק שמא שלט הארס גם בהאפרוח אף דהקליפה מפסקת מפני שיש מסתפקים בבהמה שנדרסה אם גם הולד הנמצאת בתוכה נאסרה אף שכלו לה חדשים וניתרת בשחיטת עצמה מ״מ שמא שלט בה הארס ג״כ [ט״ז סי׳ ע״ט] ואולי גם באפרוח יש להסתפק כן ולכן אם שחטו הולד של הבהמה תוך יב״ח אסור ולאחר יב״ח מותר [פר״ח שם] ואם נדרסה הבהמה בצוארה או בדפנותיה שלא כנגד החלל ודאי דאין חשש להולד [שם] וכן בעוף כיוצא בזה:

לה דורס שנכנס לדיר ונמצא צפורן תחוב באחד מהן באופן שבהמה זו אסורה כמו שיתבאר ועוברה בצדה שילדתו ואינו ידוע אם עד שלא נדרסה ילדה ומותרת או שילדה אחר שנדרסה וגם הולד בספק דרוסה כמ״ש אף שיש להתיר מטעם ס״ס שמא ילדתו קודם שנדרסה ואת״ל ילדתו אח״כ שמא אין הארס שולט בולד מ״מ אין להתיר והטעם דאף אם ודאי ילדתו קודם שנדרסה הרי יש ספק שמא הדורס דרס גם את הולד כמו שדרס את האם [עפ״ת סק״ג בשם ש״י]:

לו איפסקא הלכתא בגמ׳ [נ״ג.] דחוששין לספק דרוסה ע״פ הפרטים שיתבארו והחששא הוא לבדוק הבהמה כמו שצריך לבדוק ודאי דרוסה להפוסקים דס״ל דמהני בדיקה לוודאי דרוסה כמו שיתבאר ולדידן דאין אנו בקיאין בבדיקה כמו שיתבאר גם ספק דרוסה טרפה גמורה בכל ספק טרפה והא דלא אמרינן נשחטה הותרה ונעמידה בחזקת היתר מפני שהספק נפל מחיים כמ״ש בסי׳ ג׳ ולהפוסקים דס״ל דגם בספק שאין יכולין לתלות שנעשה לאחר שחיטה ג״כ אמרינן נשחטה הותרה מ״מ לא מוקמינן ספק דרוסה בחזקת היתר משום דרוסה שכיח [תוס׳ מ״ג: ד״ה קסבר] וכן כל כיוצא בזה דבר השכיח לא מוקמינן בחזקת היתר כמו ישב לה קוץ בושט ואינו נקוב מעבר לעבר דאסרינן מטעם שמא היה נקב ונסתם [תוס׳ יבמות ל׳:]:

לז ודע דסברא זו כתבו רבותינו בעלי התוס׳ דאינהו ס״ל דאף בספק שנפל מחיים אמרינן נשחטה הותרה ובארנו זה בסי׳ נ״ו ע״ש ויש לי שאלה בזה והרי אינהו ס״ל דגם לוודאי דרוסה יש בדיקה [נ״ג: ד״ה דרוסה] וא״כ למה ספק דרוסה אסור והרי יש בכאן ס״ס שמא לא נדרסה ואת״ל נדרסה שמא לא שלט הארס שהרי יש לזה בדיקה ואין לומר דגם בס״ס צריך בדיקה דאינו כן דבכמה דברים אנו מתירים בס״ס בדרוסה כמו שיתבאר ולא מצרכינן בדיקה ואמת שיש מראשונים שרצה לומר דאולי גם בס״ס צריך בדיקה אך הוא עצמו חזר בו [הרשב״א ד׳ נג: הקשה באיהו שתיק ואינהו מקרקרן למה אוסרים כולם הא בכל אמת יש ס״ס שמא לא דרסה ואת״ל דרסה שמא לא דרסה כנגד החלל ותירץ דשמא גם בס״ס כשיש בדקה צריך בדיקה ע״ש וצע״ג דא״כ לדידן דלא בקיאין בבדיקה נתיר מטעם ס״ס ובאמת בספרו תה״ב ד׳ ל׳ חזר בו ותירץ שכולן בספק אחד הן שמא לא דרס ע״ש ודו״ק] [הש״ך בכללי ס״ס הביא זה ע״ש ולא זכר מר דבריו בתה״ב]:

לח וצ״ל דבשם דלא אמרינן נשחטה הותרה מטעם דדרוסה שכיח כמו כן מטעם זה לא נתיר גם בס״ס ואף שהדבר תמוה דס״ס עם חזקת היתר יהיה אסור מטעם ששכיח ס״ס אפשר לומר כן ועוד י״ל דס״ל לרבותינו דאין זה מ״מ כלל דהכל הוא ספק אחד שמא לא נדרסה דהא אף אם נדרסה שלא כנגד החלל ג״כ מקרי לא נדרסה כלל וכעין הסברא שכתבנו בסעי׳ כ״ט ע״ש אמנם בשיטת הרמב״ם ז״ל בארנו בסי׳ כ״ט דבדרוסה החמירו חכמים לבלי להתיר ע״י ס״ס מפני שהתורה החמירה בוודאי דרוסה להצריכה בדיקה אע״ג דמן התורה ספיקא דאורייתא לקולא ולכן החמירו חכמים גם בס״ס וזהו רק בדרוסה לבד ולא בשארי טרפות וזהו שכתב הרמב״ם בפ״ה דין ג׳ דבדרוסה החמירו יותר מבשארי טרפות ובארנוהו שם סעי׳ כ״ד ע״ש וזה שאנו מתירים איזה דברים גם בדרוסה מטעם ס״ס יתבאר לפנינו בס״ד:

לט כיצד חוששין לספק דרוסה פירשו חז״ל [שם] דאם יש ספק אם נכנס הדורס כלל אם לא נכנס אין חוששין כלל ואפילו אם יש ספק מי נכנס אם הדורס אם הכלב ג״כ מותר וכך אמרו חז״ל ספק שונרא ספק כלבא אימא כלבא ואפילו ודאי נכנס הדורס אם כולם שותקים או כולם צועקים כלומר

הדורס צועק והנדרסים צועקים ג״כ מותר ורק אם הדורס שותק והנדרסים צועקים בזה חיישינן לספק דרוסה ויש לבאר הטעמים דלכאורה בכל גווני יש ספק ולמה בזה הקילו ובזה החמירו:

מ והנה בספק אם נכנס הדורס כלל או לא נכנס כתבו הראשונים דמותר מטעם ס״ס ספק לא נכנס ואת״ל נכנס שמא לא דרס [ב״י בשם רשב״א] ועוד שרוב הבהמות והעופות בחזקת שאינם דרוסים הם [שם] כלומר דכל שיש ספק בעיקר הדריסה שפיר מוקמינן אחזקה הבאה מכח הרוב ואף דבספק דרוסה לא מוקמינן אחזקה כמ״ש זהו כשיש לפנינו ענין הדריסה ויש ספק אם הוי דריסה גמורה אם לאו בזה לא מוקמינן אחזקת היתר מפני שנפל הספק מחיים או מטעם דדריסה שכיח כמו שנתבאר וזהו הכל כשיש ספק גמור בענין הדריסה ולא כשהספק הוא אם היה כאן דריסה כלל דאל״כ לעולם לא נמלט מספיקות כאלו וכשנראה ארי או זאב הולך בשדה ובשם יש דיר של בהמות וכבשים נעשה ספק אם נכנס או לא נכנס ולכן אפילו לדעת הרמב״ם שבארנו דבדרוסה לא מהני ס״ס זהו בספק גמור ולא בספק בעיקר הדריסה:

מא וגם בספק כלבא ספק שונרא איכא ס״ס שמא כלבא ואת״ל שונרא שמא לא דרס [ב״ח] ואפילו להרמב״ם דלא מהני ס״ס בדרוסה ג״כ א״ש דהבה״ג כתב טעם אחר בזה וז״ל ספק כלבא ספק שונרא אימר כלבא ואמאי כל ספק איסורא לחומרא כי אמרינן ספק איסורא לחומרא כגון חתיכה של חלב שנתערבה עם חתיכות אחרות דוודאי הוי איכא איסורא אבל הכא מי יימר דאיכא איסורא ואחזוקי ריעותא לא מחזקינן עכ״ל וביאור הדברים דכל ספק איסור שאין אנו רואים האיסור אין לנו להחזיקו לספק איסור כלל אא״כ ידים מוכיחות לזה כמו באיהו שתיק ואינהו קא מקרקרן והרשב״א ז״ל כתב הטעם [ט׳.] משום דלא שכיח שונרא ע״ש וזהו היפך ממה שכתבנו בסעי׳ ל״ו דדרוסה שכיח ע״ש אך גם לסברא זו א״ש שיטת הרמב״ם דכל שאין הספק מוכח להדיא כמו באיהו שתיק ואינהו מקרקרן לא שכיח הדריסה ולא חיישינן לה:

מב וכן בספק דורס וספק שמא בקנה ניגף ג״כ אין חוששין מטעמים שנתבארו ונ״מ במה שתולין בכלב או בקנה דא״צ בדיקה אלא במקום שהדם מבעבע אבל מחשש דרוסה צריך בדיקה כנגד כל החלל ועוד הרבה נפקותות יש בזה אמנם לדידן אין נ״מ אא״כ השרטת הוא בשארי מקומות הגוף אבל אם הוא בצואר טרפה בכל ענין כמ״ש בסי׳ ל״ג דכל שהדם מבעבע בצואר יש לאסור ע״ש וא״כ אין נ״מ בין דורס לכלב וקנה אך בקנה רחב יש להכשיר אף לדידן דבמקום רחב אנו בקיאין כמ״ש שם [ש״ך סקל״ג]:

מג וזה דתלינן בכלב וקנה להקל כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ג דדווקא שיש לפנינו כלב וחתול או קנה וחתול שיש דבר לתלות בו להקל אבל כשבאו לפנינו כך ולא ידענו במה לתלות אין תולין אלא במצוי בין להקל בין להחמיר עכ״ל והטור כתב דין זה בשם הרשב״א ע״ש ותמיהני הלא הרשב״א כתב הטעם בספק כלבא ספק שונרא דתלינן בכלבא משום דלא שכיח שונרא והבאנו דבריו בסעי׳ מ״א וקשה לדבריו בכאן דמיירי שיש כלב וחתול א״כ מה שייך לא שכיח הרי הוא לפנינו ואיך תולין להקל אמנם ל״ק כלל דהוא עצמו ביאר כוונתו דלא שכיח שהשונרא ידרוס שהרי אנו רואים דהוא מצוי בין התרנגולים ואינו דורס והנה לפ״ז בחולדה שע״פ רוב היא דורסת כידוע לא יהיה בה דין זה וישתנה הדין בספק כלבא ספק חולדה לאיסור ותימא גדולה הוא דהא הפוסקים כללא כיילי בהאי דינא והרי הטור והש״ע כתבו ספק ארי ספק כלב והארי ודאי דורס וצע״ג ויראה לי דגם הרשב״א לא אמרה רק להעדפה בעלמא ועיקר הטעם הוא משום ס״ס כמ״ש ומטעם שכתב בעצמו לרוב בהמות ועופות בחזקת שאינם דרוסים הם וכמ״ש בסעי׳ מ׳:

מד וזה שכתבו תולין במצוי בין להקל בין להחמיר ה״פ דאם יש סברא שוה לתלות להיתר ולאיסור תולין בהיתר דרוב בהמות כשרות הן אלא דאם ההיתר אינו מצוי והאיסור מצוי תולין להחמיר [ט״ז סק״ב] ובוודאי כן הוא שהרי כשיש לפנינו הדורס והכלב או הקנה אנו תולין בכלב או בקנה ולא בהדורס דבזה שניהם מצויים והסברא שוה וא״כ גם באין שניהם לפנינו אלא שבאה הבהמה או העוף לפנינו מבעבע דם אין תולין לאיסור אא״כ האיסור מצוי וההיתר אינו מצוי אבל בשניהן שוין תולין להיתר [ומיושב בזה קושית הדרישה ע״ש וצ״ע בלשון הטור שכתב בהמה וכו׳ שבא לפנינו מבעבע דם ולא ידענו מה היה לו וכו׳ תולין להקל וכו׳ וכתב הרשב״א דווקא שיש וכו׳ אבל כשבאו וכו׳ תולין במצוי וכו׳ עכ״ל דראשית דבריו הוא כהרא״ה בבד״ה וכתוס׳ שהביא הרשב״א דאפילו באינו מצוי תולין להקל וצ״ל דכוונתו באמת דהרשב״א חולק וא״כ היה לו לומר והרשב״א כתב ויש ליישב בדוחק ע״ש ודו״ק]:

מה וכן אפילו נכנס הדורס ודאי להכלוב של העופות או לדיר של בהמות וכולם שותקים ג״כ כשר דבוודאי עשו שלום ביניהם דאם היה דורסם היו צועקים ולא אמרינן דנפל פחדו כל כך עליהם עד ששותקים דלא ימלט שאחד מהם לא היה צועק וכן אם כולם צועקים אמרינן ג״כ שנבעתים זה מפני זה דאל״כ לא היה הדורס צועק ופשיטא לו דאין כאן דריסה אך כשהדורס שותק והם צועקים זהו ספק דרוסה שאסרו חכמים ואפילו מקצתן שותקין ג״כ אסורין כולם ואמרינן דפחד הדורס נפל עליהן כל כך עד שנאלמו דום ודע דלא אמרינן דכל אחת ואחת אפשר להתירן מטעם ס״ס ספק אם דרס כלל לזו ושמא לאחת דרס ואת״ל שדרס לזו שמא לא שלט האדם דא״א לומר כן דכיון דהדורס היה ביניהן כל אחת בספק דרוסה [רשב״א בתה״ב

ל״ב.] ולדברי הרמב״ם אין מתירין בדרוסה ע״י ס״ס כמ״ש בסעי׳ ל״ח ופשוט הוא דספק דרוסה הוי ספיקא דאורייתא בשאין ס״ס [והפמ״ג במ״ז סקי״ד נסתפק בזה ואין כאן ספק וגם הוא ז״ל מסיק כן ע״ש]:

מו הא דחוששין לספק דרוסה דווקא כשעמדו השוורים או העופות במקום צר שאין ביכולתם לברוח אבל אם יש להם מקום לברוח אמרינן שוודאי ברחו מפניו שכן דרך כל בעל חי לברוח מהמזיק וז״ל רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ט׳ חוששין לספק דרוסה כגון ארי שנכנס בין השוורים למקום צר שאינם יכולים לברוח מפניו כגון שנכנס לדיר שלהם וכן עוף דורס שנכנס לכלוב מלא עוף או ללול של תרנגולים חוששין שמא דרס בד״א כשהוא שותק והם מקרקרים אבל אם הוא שותק והם שותקים או הוא והם מקרקים אין חוששין עכ״ל:

מז ומה נקרא מקום רחב מלשון הטור בשם הרשב״א שכתב אבל ארי שנכנס למקום שהבהמות רועות שם אפילו שמענו צווחות והוא שותק אין חוששין שאנו אומרים ברחו מפניו ולא השיגם עכ״ל משמע להדיא דדווקא שדה ובקעה זהו מקום רחב אבל המקום הגדור אפילו גדול הרבה כמו חצר גדול לא מקרי מקום רחב ואסור ויש מהראשונים שכתבו דחצר גדול מקרי ג״כ מקום רחב [סמ״ג וסה״ת הובא בב״י] ובוודאי יש להחמיר באיסור דרוסה ומי יודע לשער כמה יהיה גודל החצר שיקרא עליו שם מקום רחב ויש מי שאומר דרוחב כרוחב המשכן מקרי מקום רחב ואין לזה יסוד נכון ולפיכך יש להחמיר ורק למוכרן לעכו״ם יש להתיר וכן משמע מגדולי האחרונים [ש״ך סקכ״ד ופר״ח]:

מח ודווקא בבהמות אבל בעופות פשיטא כל שאינם בכלוב או בלול שלהם מקרי מקום רחב שבקל משתמטין בפריחתן אילך ואילך ולכן אפילו נמצא אחד או שנים או יותר דרוסות אותן שאין נדרסות מותרות ואמרינן שנשמטו מהדורס [ש״ך סקכ״ג] וכן הדין בבהמות במקום רחב מאד כמו בגינות גדולות ופרדסים גדולים וחצרות היותר גדולים באופן שאין להסתפק בהם אי הוי מקום רחב אם לאו ועמ״ש בסעי׳ ע״ד:

מט יראה לי שאם היו שני דירים ובהמות עמדו בדיר זה ובדיר זה ולכל דיר יש פתח והיה הדורס בדיר האחד ושתק והם צעקו ונאסרו כל מה שבדיר מ״מ אותן שבדיר השני לא נאסרו אף שגם הם צעקו שהרי יש להם מקום לברוח דרך הפתח השני ולכן אפילו כשיש פתח פתוח מדיר זה להדיר השני לא נאסרו אותן שבדיר השני ולא עוד אלא אפילו אם לא היה פתח בהדיר השני לחוץ לא נאסרו הבהמות שבדיר השני כשראינו שהיה הדורס בדיר הראשון ולא ראינו להדיא שנכנס בדיר השני ואין לאסור ולאמר שמא נכנס לדיר השני הוי כספק על ספק לא על דמותר בספק דרוסה כמ״ש בסעי׳ ט׳ וה״ה בכיוצא בזה בעופות בשני לולין ושני כלובין [ובספק על ספק לא על מותר אפילו באיהו שתק ואינהו מקרקרן]:

נ מעשה בתרנגולים שהיו בכלוב ונשמע בלילה קול צעקה ביניהם והלכו לראות ומצאו שתרנגולת אחת דחקה א״ע מן הכלוב וברחה והשאר רצו והלכו לכאן ולכאן ואחת מהן תחוב ראשה בין הנקבים ואומרים שזהו מסיבת דורס שקורין טחו״ר והתירו כולם מטעם ס״ס שמא לא היה אצל הכלוב ואת״ל היה שמא לא נגע באחד מהן [ב״ח בתשו׳] דזהו ממש ספק על ספק לא על דהצעקה בלבד כל זמן שלא ראינו להדיא את הדורס נכנס בכלוב או בלול לית לן בה דהצעקות נוכל לתלות בסיבה אחרת או מפני שראו את הדורס מרחוק וכן במקום רחב אפילו צועקים כולם וברחים כמשתגעים ואחד מהם נדרס או יותר ג״כ מותר כמ״ש בסעי׳ מ״ח:

נא אמרו חז״ל [נ״ג.] דאי קטע רישא דחד מינייהו נח רותחיה כלומר שאם הדורס הסיר ראש מאחד מהבהמות או העופות נשקט כעסו ולא חיישינן לאחריני וכולן מותרות ולאו דווקא שהסיר הראש דה״ה אם הרגו באופן אחר דכל שהרג אחד מהן נח כעסו ואין ארסו שלטת עוד ודווקא כשהרגו אבל אם פצע אחד מהן או דרסו חוששין לכולם דכ״ש שחמתו בערה בו כשהציל עצמו ולא הרגו ולכן גם בהרגו דווקא שהרגו ממש בעת מעשה אבל אם פצעו מאד ואח״כ מת לא נח רוגזיה [סמ״ג בשם צ״צ] ולכן אם למחר נמצא מת אין ראיה שהרגו דאולי אח״כ מת אם לא שניכר שמת מיד כגון שקטע ראשו וכה״ג שניכר שמידו מת מיד [שם]:

נב והא דלא חיישינן שמא דרס אחרים קודם שהרג לזה משום דידים מוכיחות שזה היה הראשון דכיון דבידו לדרוס איזה שירצה אנו אומרים שזה דרס ראשונה והרגו [ר״ן] והסברא נותנת כן דהא עיקר כוונת הדורס הוא להטיל ארסו ולשכך כעסו ובדריסה לבד אינו משכך כעסו כמ״ש א״כ בוודאי מילא תאוותו מקודם בזה שהרגו ולכן אם באמת אנחנו רואים עוד אחת שנדרסה או נפצעה לבד הנהרג הרי כולן אסורות ממ״נ דאם דרס לזו אחר שהרג להראשונה הרי ראינו שלא נח כעסו וכולן עומדות בספק דרוסות ואם דרס לזו קודם שהרג להאחרת הרי ראינו שלא ירד בראשונה להריגה אלא לדריסה וג״כ כולן עומדות בספק דרוסות:

נג ואם הרג שנים או יותר יש בזה מחלוקת הפוסקים דיש אוסרין מטעם שהרי אנו רואים שלא שככה חמתו באחד מהם וא״כ כולם בספק דרוסות עומדות ויש מתירים משום דאמרינן קמא קמא קטיל עד דנח רוגזיה דכל כמה שיכול להרוג לא יתעסק בדריסה ופציעה מפני שבזה אדרבא (מתספות)

[מתוספת] כעסו כמ״ש והן אמת שארסו חזק מאד ולא נתקררה דעתו באחד מהם מ״מ מעשה ההריגה קודם אצלו למעשה דריסה ופציעה הנה מלשון הגמ׳ משמע קצת כהאוסרים אבל מלשון רש״י ז״ל שכתב ריתחיה בהני וכו׳ משמע כהמתירים הש״ך סקכ״ח אוסר והט״ז סקט״ז מתיר ולדעתו הסכימו הפר״ח והחג״ש ותמיהני שלא הביאו ראיה מרש״י]:

נד בד״א שאם חתך ראשו של אחד מהם או הרגו באופן אחר שאין חוששין לאחרים דווקא כשנכנס הדורס להכלוב או להלול ועמד עמהם דכיון שהדורס יכול לעשות כרצונו אמרינן דבהריגתו נח רוגזיה אבל כגון אלו החתולים שעולים על כלוב מלא עופות ומכניסים ידיהם מבפנים ודורסים אע״ג דהרג אחד מהם לא נח רוגזיה עדיין דמתוך שהם בורחים אף הוא כועס עליהם שהרי אין בידו לעשות כרצונו כן פסק רבינו הב״י בסעי׳ י׳ ע״ש ויש מתירין גם בכה״ג [רשב״א במה״ב] והכריעו הגדולים לאיסור [פר״ח וזהו דעת הש״ך והט״ז ג״כ מדלא כתבו על דין זה מאומה]:

נה ויש להבין דמנלן להחזיק ריעותא באחרים הרי אינו יכול לנגוע בהם אא״כ היו קרובים להחור שהכניס החתול ידו שם ומי יימר שהיו כלל נגד זה המקום ומה לנו בכעסו דשמא לא הגיע ידו אליהם כלל ולא גרע מספק על ספק לא על ואפשר לומר דכיון דאין להם דעת ומפני הפחד בורחים אנה ואנה בוודאי עברו גם על זה המקום ג״כ ודרסן וכשם ששלט באחד מהם כמו כן שלט באחרים ואם לא ראינו שהרג או דרס אחד מהם באמת אין לאוסרם אף שהכניס ידו לחור ואמרינן שלא שלט בהם כלל ולפ״ז יהיה דין זה הפוך ממש מכשנכנס לתוכו דבנכנס כשלא הרג אחד מהם אסורין ובהרג מותרים ובכאן הוי להיפך דבהרג אסורין ובלא הרג ולא דרס מותרים והיה להם להפוסקים לבאר זה ואפשר לומר דכיון דהכלוב מלא נקבים שבכל מקום יכול החתול להכניס ידו לתוכה בכל ענין אסורים דאמרינן שבכל החורים הכניס ידו ודרסן כי לא יכלו להמלט ממנו וצ״ע בכל זה:

נו מעשה שהכניס חתול ידו לתוך לול של עופות קטנים והיו שם י״ט עופות והוציא מהם שבעה ואכל אותם והנשארים מקצתן מתו תוך הלול וששה נשארו בחיים ואסרו גם אותם [ד״מ אות ד׳] ופשוט הוא מעשה שהיה בדיר ג׳ אווזות בכלוב ועוד הלכו בדיר שני אווזות וד׳ בר אווזות ולמחר מצאו הבר אווזות קטועי ראש ע״י טחו״ר שמצויים שם הטחורים ופסקו שהשנים שבדיר שהלכו עם הבר אווזות אסורים כיון שוודאי היה הדורס שם ואותם שבכלוב מותרים דכיון שהיו בכלוב בפ״ע הוי כספק על ספק לא על [ב״ח בתשו׳] וזה שאסרו השנים שבדיר זהו לפי הדיעה האוסרת בקטע ראש יותר מאחד אבל להמתירים גם אלו השנים מותרים ומזה למדנו דבכלוב מלא עופות אף שבבירור היה דורס בחדר זה מ״מ כל שלא ראינוהו עומד על הכלוב ופושט ידו לתוך הכלוב אין לאסרם [וראיה למ״ש בסעי׳ מ״ט]:

נז עוד מעשה שהיו תרנגולים בכלוב וגם חוץ לכלוב הלכו תרנגולים אנה ואנה בדיר למחר מצאו שני תרנגולים בכלוב מתים ומאותן שהלכו בדיר אחד מת ולא שמעו קול צווחה בלילה ולא מצאו שום פצע וחבורה בהנשארים וגם בהמתים לא מצאו פצע וחבורה שיהיה ניכר להדיא שזה היה ע״י דורס המצוי ופסקו דכולם מותרים ולא מחזקינן ריעותא שנהרגו ע״י דורס אלא תלינן שמפני חולי מתו ועוד דזהו ס״ס שמא ע״י חולי ואת״ל ע״י דורס שמא לא נגעו בהנשארים [ב״ח בתשו׳] ובזה אנו צריכים להיתר זה אף להמתירים בהרג יותר מאחד דכיון שלא נמצאו קטועי ראש אלא מתים אין ראיה שמתו מיד הדורס דנאמר שנח רוגזיה שהרי למחר נמצא ובכה״ג אין היתר אף באחד וכמ״ש בסעי׳ נ״א ע״ש:

נח ולמדנו מזה דאם היה קול צווחה בכלוב או בלול ולמחר מצאו שם תרנגולת מתה או נפצעה דכולם אסורות אם דורסים מצויים שם דאנו תולים במצוי אך אם אחת נמצאת קטוע ראש כולם מותרים וביותר מאחד תלוי במחלוקת שבסעי׳ נ״ג ודין זה הוא כעין הדין שנתבאר בסעי׳ מ״ג דכשאין רואין הדורס תולין במצוי בין להקל בין להחמיר ולכן אם דורסים מצויים בלול זה כמו שיש מקומות שמצויים החולדות הטחורי״ם או הקראטי״ם אוסרים ואם אין מצויים שמה אין לאסור ותלינן בדבר אחר אא״כ אין שום דבר במה לתלות דאז אוסרים בכל ענין:

נט כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״א בד״א שאם הוא שותק והם שותקים מותר הנ״מ דלא חזינן דנגע בהו אבל היכא דחזינן דקפץ עלייהו כדרך הדורסים אע״פ שהוא בן תרבות אסור עכ״ל ואמרינן דזה שלא צעקו מפני שהפחד נפל עליהם הרבה ונאלמו דום דמה מועיל לנו שהוא בן תרבות הרי שבקיה לתרבותיה ואין אומרים דכל זה עשה דרך צחוק כיון שהוא בן תרבות וגם לא צעקו דאין לנו לתלות ולהקל כל כך בדבר שאנו רואים מעשה דריסה גמורה ולפ״ז מה שנתבאר בסעי׳ כ״ו בהיתר החתולים שלנו מפני שהם בני תרבות עם התרנגולים אם ראינו שקופץ על התרנגולת אסורה אפילו שותקת [עש״ך סקי״ח וט״ז סקי״ח]:

ס עוד כתב בסעי׳ י״ב יש מי שאומר דהיכא דלא ידעינן אי שתיק ואי צווח ואי מקרקרן אינהו ואי שתקי לא חיישינן לה עכ״ל כגון שראינוהו נכנס לדיר וקודם שבאנו להדיר יצא משם ולא נודע לנו מה היה שם וכתבו הטעם דלא אמרינן חוששין לספק דרוסה אלא היכא דאיכא ריעותא הא לאו הכי לא דרוב חיות בחזקת שאינן דורסות הן [ש״ך סקכ״ט וט״ז סקי״ט] וסברא תמוה היא דהא זהו ממש ספק דרוסה וסברא דרוב אינן דורסות אינו אלא בבני

תרבות כהחתולים המגודלים בבית ולא בחיתי יער שמוחזקים לטורפים וראיה לזה שהרי בסעי׳ כ״ו בחתולים שלנו כתבו סברא זו ומשמע דרק בבני תרבות אמרינן כן ואף דשם מתירים ג״ב בצועקים ע״ש מ״מ לא שמענו מעולם לאמר על חיות היער שאינן בחזקת דורסת ובאמת הגיה רבינו הרמ״א דיש אוסרין בכה״ג וזהו דעת הר״ן ודיעה ראשונה היא דעת הרשב״א וסיים דיש לחוש לדבר ואסור עכ״ל ומשמע דמעיקר דינא הוא מסכים לדיעה ראשונה וצ״ע ויראה לי דלא אמרו דין זה אלא כשהיו שוורים הרבה ולפ״ז נראה להדיא דכולם לא דרס מדיצא מהר מן הדיר וא״כ בכל אחת יש ס״ס שמא לא דרסה כלל ואת״ל דרסה שמא לא דרסה באופן המטריף וצ״ע [והרשב״א עצמו שם בענין אחר כתב ס״ס זו והבאנו דבריו בסעי׳ ל״ז ע״ש]:

סא ארי שנכנס לדיר של שוורים אפילו הוא שותק והם שותקים שנתבאר דמותרים מ״מ אם נמצא צפורן של הארי תלושה ויושבת בגבו של אחד מהשוורים בין אם הצפורן לח ובין שהוא יבש הוי ספק דרוסה ואסור שהרי נראה להדיא שהארי דרס בידו וממנו נשמטה הצפורן ובעת ששלף ידו הטיל הארס אף כשהצפורן נשאר על השור וזה שאמרנו שהארס מטיל בעת שליפת הצפורן זהו הכל אחד בין ששלף היד עם הצפורן בין ששלף היד והצפורן נשאר [ט״ז סקכ״ח] ואע״פ שע״פ רוב לא משתמיט הצפורן מיד הארי וא״כ אפשר לומר שהארי תחב ידו בכותל ונשמט הצפורן ואח״כ נתחכך השור בכותל ונתחב בו הצפורן מהכותל אמנם גם זה ע״פ רוב אין מדרך השור שבחיכוכו בכותל יתחב בו הצפורן וא״כ בין כך ובין כך יצא דבר זה מכלל הרוב וה״ל ספק דרוסה ואסור [גמ׳] וכ״ש אם רק מקום הצפורן ניכר בגב השור ולא הצפורן עצמו דאורחיה בכך כשדורס או שנמצאו שנים או שלשה צפרנים של ארי דוודאי הוא מן הארי ולא מכותל שאסור אפילו למאן דלא חייש לספק דרוסה [גמ׳]:

סב ולא לבד שזה השור אסור כי אם כל השוורים שבדיר אסורין דכיון דהדורס היה בוודאי ואחד מהם דרס נאסרו כולם כמו שנתבאר וזה שכולם שתקו בהכרח לתלות שמפני גודל הפחד שתקו ואין לשאול דלמה לא נתיר האחרים מטעם ס״ס ספק שמא בכותל נתחכך ואת״ל שהוא מהארי שמא לא דרס אלא לזה כיון ששתקו די״ל כיון דאיכא ריעותא דצפורן בגבו כולם בספק דרוסות עומדות [ב״ח] ואנו תולים השתיקה מפני הפחד:

סג וכל זה הוא דווקא כשראינו שנכנס הארי אבל אם לא ראינו שנכנס ונמצאת צפורן של ארי בגבו של השור אינו כלום [ב״י] משום דהוי ס״ס ספק אם נכנס הארי ואת״ל נכנס שמא זה הצפורן הוא מהכותל שנתחכך [רשב״א] ואף שאין זה ס״ס גמור שהרי גם בספק הראשון צ״ל שהצפורן הוא מהכותל וא״כ אין זה אלא ספק אחד ספק מהכותל ספק מארי מ״מ כיון דבארי יש שני ספיקות ובכותל יש ספק אחד תלינן יותר בכותל מבארי [רמ״א בד״מ] ועוד כיון שיש ספק בהעיקר אם היה כאן הדורס כלל אזלינן בתר רוב שוורים שאינן דרוסות ומותרת [ט״ז סקכ״א] ודע דלאו דווקא ארי דה״ה בכל הדורסים יש דין זה [ב״י] ופשוט הוא [ובנמצא שנים או שלשה צפרנים דוודאי אין זה מחיכוך הכותל יש לאסור אף בספק אם נכנס הארי להדיר אם לאו וצ״ע עב״י] [ובמקום רחב אפילו נכנס הארי ונמצא צפורן שרי ואפילו איהו שתק ואינהו מקרקרי ואותו השור שעליו נמצא יש אוסרין ויש מתירין עב״י וט״ז סקכ״ג]:

סד הא דחוששין לספק דריסה אין זה לאסור לחלוטין אלא להצריך בדיקה בכל הגוף כמו שיתבאר ובלא בדיקה אסורה אבל אם בדקה ואינו מוצא בה רושם הדריסה מותרת אבל ודאי דרוסה י״א דגם מדינא אין מועיל לה בדיקה [טור בשם ריב״ם ועיטור] אבל דעת הרמב״ם והתוס׳ והרא״ש והטור והש״ע דגם ודאי דרוסה מהני לה בדיקה מדינא אך לדידן אין נ״מ דאין אנו בקיאין בבדיקת כל הגוף כמו שיתבאר ומה נקרא ודאי דרוסה כשראינו שדרסה אף שאין אודם הדריסה ניכר מבחוץ אמנם גם כשניכר אודם הדריסה מבחוץ מהני בדיקה מדינא ולפי המנהג גם בספק דרוסה אוסרין לפי שאין אנו בקיאין אא״כ במקום שאמרו אין חוששין או שיש ס״ס כמו ספק על ספק לא על או ספק כלבא וספק שונרא או כשכולם שתקו או כולם צעקו או מקום רחב וביוצא באלו דאז א״צ בדיקה כלל ומותר גם לדידן [עש״ך סקל״ה]:

סה כיצד היא הבדיקה שוחטין את הנדרס ובודקין כל החלל שלו מכף הירך כדי לבדוק בשם את הצומת הגידין עד הקדקד וגם יש לבדוק המוח אם נמצאת כולה שלימה מכל מיני טרפות שלא ניטל אבר הנטרף בניטל ולא ניקבו האיברים שנטרפים בנקב ולא נפסקו האיברים הנטרפים בפסיקה כמו צומת הגידים וכיוצא בזה ובשר בעלמא שניטל או ניקב לית לן בה וגם אין רושם הדריסה נמצא בה ה״ז מותרת ואם נמצא בה רושם הדריסה אסורה ואיזהו רושם הדריסה כל שנתאדם הבשר כנגד הבני מעיים או כנגד שארי איברים שהנקב אוסר בהם דכל שהאדים הבשר כנגד האבר קים להו לחז״ל שהארס מתחלחל ונוקב האבר ואף שעדיין לא ניקב כל העומד לנקוב כנקוב דמי דסוף סוף ימות מזה לבד אם האדים בשר שכנגד הסימנים הקנה והושט אמרו חז״ל דלית לן בה לפי שסימנים קשים הם והארס לא ישלוט בהם ע״פ האדמת בשר שכנגדן אא״כ האדימו הסימנים עצמן [נ״ג:] דרוב סימנין קשין הן ואין ארס שולט בהן ולכן לא חיישינן להאדמת בשר שכנגדן אבל כי האדימו הן עצמן הרי נגלה ששלט בהן הארס [רש״י] וכן אם נתמסמס הבשר כנגד בני מעיים או כנגד איברים אחרים לבד הסימנים והוי כבשר שהרופא גורדו מרפה ואף גם אם האדים הבשר או נתמסמס כנגד צומת הגידין טרפה מפני שעתידין ליפסק:

סו אם הדריסה הייתה בשארי מקומות הגוף ולא במקום הסימנים אז אין הסימנים צריכים בדיקה כלל מטעם שנתבאר ואם הדריסה היתה בצואר במקום הסימנים אז צריכים הסימנים בדיקה ואם נתאדם הקנה או הושט מבחוץ טרפה אבל בהאדים הבשר כנגדן אינו כלום כמ״ש ורק הם עצמם כשהאדימו ואפילו הקנה שאינו נטרף בנקב נטרף בהאדמת עצמו משום דהארס סופו לשרוף רובו וכמו שאמרנו בצומת הגידים שסופן ליפסק דהארס עושה הכל ולאו דווקא נקב ולפיכך בהמה שנרדסה במקום הסימנים אין לה תקנה בבדיקה לפי שאין לושט בדיקה מבחוץ אלא מבפנים כמ״ש בסי׳ ל״ג ובבהמה מוכרח לשחוט שניהם אבל בעוף יכול לשחוט הקנה בלבד ואחר השחיטה יהפוך הושט ויבדקנו מבפנים ואע״ג דלכתחלה גם בעוף צריך שני סימנים מ״מ כיון דלא אפשר סגי בסימן אחד גם לכתחלה [זה שכתוב בטוש״ע סעי׳ י״ז דבהמה אין לה תקנה זהו בדריסה בסימנים ולא במקום אחר וכן מוכח בש״ך סקמ״א וכ״מ בב״י דלא כמהר״י בן חביב שהובא שם דמשמע מדבריו דבבהמה אינו מועיל בדיקה כלל בדרוסה מדינא ואינו כן אך בספק דרוסה משמע בב״י דאינו מועיל בבהמה בדיקה מטעם דשמא היה הדריסה כנגד הסימנים ע״ש וקשה הא איכא ס״ס וצ״ע אך לדידן אין נ״מ כלל בזה]:

סז האדמת הבשר שכנגד בני מעיים או כנגד שארי איברים המעידות על הארס י״א דצריך שההאדמה תהיה מבפנים בהבשר ולא בחוץ דבחוץ אינו כלום [רשב״א בתה״ב] וי״א דגם מבחוץ כשנתאדם הוי עדות על הארס וטרפה [רא״ש] וכן מבואר מלשון הטור והש״ע וכבר נתבאר שהבדיקה היא לאחר השחיטה ויש מי שרוצה לומר דלדעת רש״י הבדיקה היא בחיים [ש״ך סקל״ו] ולבדוק האיברים מבחוץ ודבר תימא הוא דאטו אם לא שלט הארס בהעור הוי ראיה שלא שלט גם בהבשר והרי העור קשה והשער מעכב ולא ראינו לאחד מן הפוסקים שיסבור כן [רק כשבודק צריך לבדוק גם בהעור אחר שחיטה]:

סח י״א שציפרים קטנים אין אדמומית ניכרת בהם לפיכך אין להם בדיקה גם מדינא לא בוודאי דרוסה ולא בספק דרוסה וכן י״א שארס הנץ אינו אדום כל כך לפיכך אין לה בדיקה אפילו מדינא ולדידן אין שום נ״מ בזה בי בכולם אין אנו בקיאין כמו שיתבאר:

סט יש מרבותינו שכתבו דהא דצריך לבדוק בדרוסה כנגד כל החלל זה אינו אלא בספק דרוסה או בוודאי דרוסה ולא ידענו באיזה מקום דרס כגון שאינו ניכר מקום הדריסה מבחוץ אבל אם ניכר מקום הדריסה מבחוץ א״צ בדיקה רק נגד אותו מקום [תוס׳ נ״ג: סד״ה דרוסה] וזהו דעת רש״י ז״ל שכתב על מה שאמרו חז״ל דרוסה שאמרו צריכה בדיקה כנגד בית החלל כולו כגון ספק דרוסת ארי או שראהו שדרסה ואין מקום הדריסה ניכר מבחוץ עכ״ל אבל כשמקום הדריסה ניכר מבחוץ א״צ בדיקה רק נגד זה המקום [תוס׳] וכ״כ הרא״ש שם [ס״ס מ״ב] אבל מלשון הרמב״ם והטור והש״ע לא משמע כן:

ע והרשב״א ז״ל הביא זה בספרו תורת הבית [ד׳ ל׳.] והשיג עליהם וז״ל ולא ירדתי לסוף דבריהם שאם אין מקום דריסה ניכר מבחוץ ואפ״ה אתה חושש שמא יהא ניכר מבפנים [ר״ל בספק דרוסה] אלמא פעמים שיהא רושם הדריסה ניכר מבפנים אע״פ שאינו ניכר מבחוץ א״כ אף כשאתה מוצא מקום אדמומית מבחוץ במקום אחד מפני מה אין אתה חושש שמא גם במקומות אחרים דרס אלא שאינו ניכר מבחוץ אלא א״כ תאמר דארס של ארי זה כיון שהוא מאדים כאן אלו דרס במקום אחר כך היה ניכר רישומו אבל בזמן שלא ניכר כלל יש לחוש שמא ארס ארי זה אין ניכר מבחוץ ואין אלו אלא דברי נביאות ומסתברא מבחוץ כל שאינו ניכר בידוע שלא נדרס שם ומה שאמרו צריכה בדיקה מכפא דמוחא ועד אטמא לומר שצריך לבדוק אם יש שם מקום אדמדם מבחוץ וכל מקום שימצא שם צריך בדיקה כנגדו ואם האדים בשר מבפנים כנגד בני מעיים אסורה ואם לאו כשרה אבל אטמא ומאטמא ולתחת אפילו נמצא שם קורט דם אין בכך כלום עכ״ל הרשב״א ז״ל:

עא והנה גם לדעתו בודקין מקודם מבחוץ וכשנמצא שם מקום אדמדם בודקין מבפנים כנגדו ובמקום שמבחוץ לא נמצא אודם א״צ בדיקה מבפנים וגם זה לא משמע כן מלשון הרמב״ם והטור והש״ע דמדבריהם מבואר להדיא דהן ספק דרוסה והן ודאי דרוסה צריך בדיקה כנגד כל החלל ולראות אם אין אודם מבחוץ ומבפנים דאי הוי ס״ל לסמוך רק אבדיקת חוץ לא ה״ל למסתם אלא לפרש ולהדיא משמע מלשונם לא כן ומה שמקשה על רבותינו בעלי התוס׳ י״ל דגם אינהו לא אמרו אלא כשראו המקום שדרס עליו הגם שמלשונם אינו מוכח להדיא כן ועי״ל דכיון דמצינו מקום אחד שוודאי עמד עליו הדורס אין לנו להחזיק ריעותא במקום אחר אבל כשאינו ניכר כלל המקום וע״פ הדין מוכרע שהיה כאן הדורס א״כ בהכרח לחפש בכל המקומות מבחוץ ומבפנים והרי גם בטומאה קיי״ל כן דכשנאבדה הטומאה בודקין והולכין עד שימצא ומיהו לדינא ודאי דיש להורות כפשטות דברי הרמב״ם והטוש״ע להצריך בדיקה בכל מקום בגוף אך לדידן שאין אנו בקיאים אין נ״מ בכל זה:

עב כתב הטור וז״ל כתב הרשב״א בדק ולא האדים הבשר מבחוץ אם סמוך לדריסתו בדק כשרה ואם לא בדק סמוך לדריסתו יראה לי שחוששין לו שהרי חוששין לספק דרוסה וחוששין שמא שינה מראיה מבחוץ והבריא ויורד ונוקב למטה ולא ידעתי למה יש לנו לחוש לדבר שלא מצינו שחששו לו חכמים עכ״ל והרבה טרחו מפרשי הטור בכוונת דברי הרשב״א [עב״י וב״ח ודרישה]:

עג ולענ״ד נראה דה״פ דהנה הרשב״א ס״ל בדרוסה דבודקין מבחוץ ואם ניכר שם אודם בודקין מבפנים ואם אינו ניכר מבחוץ א״צ לבדוק מבפנים וכמו שהבאנו דבריו בסעי׳ ע׳ ולזה אומר דאם סמוך לדריסתו בדק מבחוץ ולא ראה אודם כשרה לגמרי ואם לא בדק סמוך לדריסתו אז חוששין לו כלומר ואין סומכין על בדיקת חוץ רק צריך בדיקת פנים אבל אם בדק גם מבפנים למטה ולא מצא אודם כשרה [וכ״מ מפר״ח סקמ״ג]:

עד יש מי שכתב דזה שנתבאר דבמקום רחב אין חוששין לדרוסה באותם שאין רואין בהם סימן דריסה זהו כשלא נמצא שלשה נדרסות אבל כשנמצאו ג׳ נדרסות הוחזק הדיר של הבהמות האלו או עופות האלו לנדרסות וכולן אסורות ודימה זה לדיני תולעים שבסי׳ פ״ד בתבשיל שנמצאו בו ג׳ תולעים אסור ע״ש וטעות גדול הוא דהתם אמרינן דטבע ירקות אלו לגדל תולעים או הרחש מצוי במקום הזה וא״א לבודקן כמו שיתבאר שם אבל בכאן כל בהמה יש לה חזקה טובה שאינה דרוסה ומה ענין אחת לחבירתה [ט״ז ס״ס זה] דאטו כל דורס דורס בלא גבול הלא כשנח מכעסו אינו דורס עוד כמ״ש בקטל חד מינייהו ואיך נחזיק ריעותא מאחד לחבירו במקום שאינם שייכים זל״ז:

עה כתוב בהלכות גדולות דבכל מקום שהוזכר בש״ס בדיקה כמו בדרוסה נפולה ושבורה זהו הכל בדורות הראשונים דהוו בקיאי טפי דרבנן קמאי הוי חכימי ובקיאי בבדיקה אבל השתא לא סמכינן אבדיקה דילן ואין היתר לספק דרוסה או לשארי ספיקי טרפות רק כשתחיה י״ב חודש דטרפה אינה חיה יב״ח ובשנת העיבור י״ג חדש וי״א דגם בשנת העיבור די ביב״ח [פר״ח סקמ״ו] כיון שברוב המקומות הזכירו חז״ל לשון חודש ולא לשון שנה אין חילוק בין שנה פשוטה למעוברת ובנקבה דיו עד שתתעבר ותלד דטרפה אינה יולדת אבל בעיבור בלבד לא סגי דאפשר שלא תלד ותמות בעיבורה [ש״ך סקמ״ה] ואם הולידה נפל או עוף שהטילה בצים שאינם גמורים אפשר שאינו מועיל וצ״ע ובעוף אם גמרה להטיל כל הבצים של מה שנטענה מכבר ושהתה כ״א יום שזהו זמן עיבורו של עוף ואח״כ חזרה להטיל בצים כשרה וכן אם כעת בעת שאירע לה הספק טרפות אינה מטלת בצים והמתינה כ״א יום והתחילה להטיל בצים כשרה דזהו סימן שאינה טרפה דאם היתה טרפה לא היתה נטענת אבל בפחות מכ״א יום אין ראיה דשמא נטענה מקודם שאירע לה הספק טרפות:

עו ורש״י ז״ל כתב דאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ומותר לסמוך עליו דכתיב אל השופט אשר יהיה בימים ההם ולכן גם בזמה״ז יש לסמוך על בדיקתינו ורק יזהר יפה להביא לפניו כל הבקיאין בדבר כי היכי דלימטי שיבא מכשורא ומ״מ כתבו גדולי הפוסקים שאנו בדורות האחרונים אין לנו לסמוך על בדיקתינו בדבר שצריך בקיאות גדולה כמו בדרוסה ונפולה וכה״ג שהבדיקה היא קשה ואף רש״י ז״ל לא אמרה אלא בדורו שהיתה תורה ברורה וחכמה יתירה ולא בזמנינו אלה [א״ז] וכן הכריע רבינו הרמ״א ואין לשנות ואין זה כלל על כל הבדיקות דח״ו לומר כן דהרבה בדיקות גם אנחנו בקיאים כמו שנתבאר בהרבה דיני טרפות אלא בבדיקות קשות בכל הגוף כדרוסה ונפולה וכיוצא באלו:

עז ויש מחמירין עוד דכל שצריך להשהותו יב״ח חיישינן לתקלה בזמן ארוך כזה ואם רבים הם הנדרסין ודאי אסור להשהותם יב״ח כדי שלא יבא לידי תקלה אלא דיש מחמירין אפילו באחד העומד בספק וכן המנהג להחמיר אפילו באחד אבל שהייה דכ״א יום בעופות דזמן קצר הוא לא חיישינן לתקלה ואפילו גם עתה מטלת בצים ונצרך להמתין עד שתכלה הטלה זו ואח״כ להמתין כ״א יום ג״כ לית לן בה דאין זה זמן ארוך בשנה דבעיקר חשש תקלה יש כמה פלוגתות בש״ס [ועא״ג דלב״ה לא חיישינן לתקלה ספ״ק דפסחים מ״מ הרמב״ם פי״ב מתרומות הל׳ י״ב פסק דחיישינן ע״ש ולא חש לדב״ה מפני כמה סוגיות וע״ש כ״מ ודו״ק]:

עח הא שהיות יב״ח או כ״א יום בעופות זהו בספק טרפה אבל בוודאי טרפה אפילו ירבה כחול ימים אין משגיחין בזה דכל שקבלו חז״ל דהיא טרפה וודאית אין משגיחין בשום דבר כמ״ש הרמב״ם בפי״א ונאמר דזה שהיא חיה היא כיוצאה מן הכלל ומעשה נסים הוא או דזה שאין טרפה חיה יב״ח זהו ע״פ הרוב אבל מיעוטא דמיעוטא יש שחיות ויולדות דכל דברי רבותינו ז״ל הם בקבלה עד הלכה למשה מסיני ודע דגם בספק טרפות אינו מועיל שהייה בדבר שיכול הטרפות להתחדש בכל יום כמו שבורת גף בעוף סמוך לגוף דחיישינן שמא נקבה הריאה אינו מועיל שהייה וכן בשבירת עצם בחששא שיצא לחוץ וכן בשבר במקום צה״ג דחיישינן שהשבר יקלקלם וכיוצא באלו שהרי בכל יום יש חשש שתעשה הטרפות ומה תועיל השהייה שמא בסוף השנה ניקבה או קלקלה או יצא השבר לחוץ:

עט אסור למכור דרוסה או ספק דרוסה או שארי מיני טרפיות שאינן ניכרות לעכו״ם דחיישינן שמא יחזור וימכרנו לישראל ואין חילוק בין עיר שרובה עכו״ם או רובה ישראל ואפילו איש ישראל הדר בכפר יחידי אסור למכור דחיישינן שילך להעיר וימכור להישראל והישראל לא יבין שזו היא טרפה או ספק טרפה אלא ימיתנו מקודם ואח״כ ימכרנו לעכו״ם או שיראה בעת מכירתו שהעכו״ם ממית אותו ולכן כל שהטרפות נראה להדיא כמו חתוכת רגל וכיוצא בזה מותר למכור דבזה אין חשש שמא ימכרנו לישראל שהרי גלוי לכל שהיא טרפה ולא יקנה הישראל אותה ואין חילוק בזה בין עוף לבהמה ובין דקה לגסה וכן אפילו ספק טרפה ויש מהפוסקים שמכשירים ואף דקיי״ל לאסור מ״מ מותר למכרו לעכו״ם מטעם ס״ס שמא לא ימכרנו לישראל

ואת״ל שימכרנו שמא קיי״ל כהמתירים ודין עדר שנתערב בו ספק דרוסה או תערובת טרפה בכשרות יתבאר בס״ד בסי׳ ק״י וכתבו בשם הרדב״ז דדרוסה שנתערבה בעדר יש להתיר להשהותם יב״ח או עד שילדו ואפילו אם הם רבים דבתערובת אין להחמיר מחששא דתקלה ודברי טעם הן ויש להסתפק בחששא דתקלה אם מותר למסור הבהמה או העוף לעכו״ם ולשלם לו בעד טרחתו שיטריח בה שנה דבזה אין חשש תקלה שהרי אינה ברשותו של ישראל וגם חשש שימכרנה לישראל שהרי אינה שלו ומירתת למוכרה שלא יתבענו הישראל בערכאות שמכר את שאינו שלו ויש להתיישב בזה ודע דאע״פ שנתבאר דבתערובת לא חיישינן לחשש תקלה מ״מ לערב בידים אסור כמו בכל האיסורים דאין מערבין איסור לכתחלה ויש לזה ראיות רבות מהש״ס בכל המקומות שדיברו בחששא דתקלה למה לא אמרו לערב אלא ודאי שאסור לעשות כן [ואין להקשות על מה שנתבאר דבזמן מועט לא חיישינן לתקלה הא בתוס׳ פסחים ל״ד. ד״ה בשליקתא מבואר דאפילו בזמן מועט מאד חיישינן לתקלה ע״ש דדבר מאכל המוכן להדיא שאני וראיה מרש״י שבת י״ח: ד״ה וטוחה ע״ש ודו״ק]:

סימן נח

א [דיני נפולה בבהמה ובעוף ובו ל״ה סעיפים].

נפולה טרפה והיא אחת מהטרפות הנאמרות למשה בסיני וכמ״ש בסי׳ כ״ט ושנו חכמים במשנה דאלו טרפות בבהמה נפלה מן הגג [מ״ב.] אם שחטוה מיד טרפה אע״פ שאין שום שבר נראה בה חוששין שנתרסקו ונתפרקו איבריה ואין טעם בטרפות שהלכה למשה מסיני הם [רש״י] ובעינן שתעמוד ותלך הילוך יפה כמו שיתבאר לפנינו ולאו דווקא שנפלה ממקום גבוה דה״ה אם דרסה אדם או בהמה ברגליה עד שאינה יכולה לעמוד או שהכה בה בכותל או באבן או שבהמה הכתה וריצצתה עד שאינה יכולה לעמוד יש בזה דין נפולה וזהו ששנו חכמים במשנה בטרפת העוף [נ״ו.] דרסה וטרפה בכותל או שריצתתה בהמה ע״ש וזה שבבהמה שנו חכמים נפלה מן הגג ובעוף דרסה וכו׳ לאו שיש חילוק בין עוף לבהמה אלא דאורחא דמילתא קתני דהעוף אין מדרכו ליפול ממקום גבוה שהרי יש לו כנפים והבהמה אין מדרכה שע״י דריסה והכאה לא תוכל לקום [רשב״א בתה״ב ל׳.] אבל לדינא אחת הן וזהו ששנינו בתוספתא [פ״ג] נפלה מן הגג ונתרסקו איבריה או רצצתה חבירתה ונתרסקו איבריה וכו׳ ע״ש דשניהם בבהמה:

ב ודע דזה שכתבנו דאין טעם בטרפות שהל״מ הם כן כתב רש״י במשנה ואין הכוונה שהטרפות אין לה טעם שהרי יש בזה טעם גלוי משום ריסוק איברים ואין לך טרפה גדולה מזו אמנם הכוונה כן הוא דהנה לפנינו יתבאר דבהלכה הילוך יפה א״צ בדיקה ובעמדה ושהתה מעל״ע צריך בדיקה ואם לא הלכה ולא עמדה ולא שהתה מעל״ע לא מהני בדיקה ושאלו הראשונים שאלה גדולה דלמה לא תועיל בדיקה כיון שראינו שלא נתרסקו איבריה [ר״ן ורשב״א בתה״ב] ולזה אמר רש״י ז״ל דאין טעם בטרפות דכך קיבל משה רבינו מסיני דבכה״ג א״צ בדיקה ובהאי גוונא צריך בדיקה ובהאי גוונא אין מועיל הבדיקה וזהו כוונת רש״י [ולמדתי זה מדברי הרשב״א ע״ש]:

ג אמנם יש מרבותינו שנתנו בזה טעם נכון דהנה בנפולה יש שני חששות האחת לריסוק איברים וזה ודאי אינו ניכר בבדיקה ועוד יש חשש שמא נתלש אבר או נפסק או נשברו רוב צלעותיה או נעקרה חוליא ודבר זה אפשר בבדיקה וזהו שאמרו חכמים דבעמדה ושהתה מעל״ע יצאנו מחשש ריסוק איברים דאלמלא כן לא היתה יכולה לעמוד ולשהות מעל״ע ומדעמדה ושהתה ש״מ שלא נתרסקו איבריה והבדיקה הוא מפני חשש השני וכשלא עמדה ושהתה מעל״ע נהי דזה יכולין לבדוק מיהו הריסוק אינו ידוע לנו [ר״ן] ובהלכה א״צ בדיקה גם מחשש השני דאלמלא נתקלקל איזה אבר לא היתה הולכת יפה ולטעם זה הבדיקה אינו מטעם ריסוק איברים ולא משמע כן מלשון הש״ס והפוסקים [ודע דזה ששנינו במשנה נ״ו. בעוף ומפרכסת ר״ל שאינה יכולה לילך ודו״ק]:

ד ויש שפירשו טעם אחר שכל שנפלה ולא שהתה ולא עמדה חוששין שמא נתרסקו איבריה ולא נתחזק טבעה להראות ולגלות השינוי מהריסוק אבל לאחר ששהתה ועמדה כבר חזר הטבע לאיתנו קצת ואם יש הפסד וריסוק איברים יתגלה ויראה וזה נראה ונגלה תמיד בנסיון [רשב״א בתה״ב] שהרי אנו רואים גם בבני אדם שע״י הכאה אינו נרגש הכאב על רגע זו ולאחר כמה שעות או לאחר יום יתחיל הכאב ויתאדם הבשר:

ה וכעין זה מתבאר מדברי הרמב״ם שכתב בפ״ט דין ח׳ נפולה כיצד וכו׳ וכיצד הוא הריסוק שיתרוצץ האבר ויחלה מחמת הנפילה עד שתפסד צורתו ותוארו אע״פ שלא ניקב ולא נסדק ולא נשבר ה״ז טרפה וכן אם הכה אותה באבן או במטה ורצץ איבר מאיבריה ה״ז טרפה באיזה איברים אמרו באיברים שבחלל הגוף עכ״ל ובדין י״ז גבי בדיקה כתב אם מצא בה טרפה מן הטרפות שמנינו או שנתרסק אבר מן האיברים שבפנים ונפסדה צורתו ה״ז טרפה עכ״ל הרי שתלה הריסוק בהפסד הצורה מן האבר ודבר ידוע הוא שהפסד צורת אבר אינו ניכר מיד בשעת הבאה עד אחר איזה זמן שע״י ההכאה מתקלקל מרוצת הדם ואז ניכר הפסד הצורה מהאבר ששלטה בו הנפילה ונתרסק [גם הר״ן כתב לדעת הרמב״ם שאין הריסוק ניכר לאלתר וכו׳

וגם במה״ב כתב הרשב״א שתוך מעל״ע אינו ניכר שינוי ההפסד ע״ש אך בזה שוה הרמב״ם להר״ן דיש חשש גם בטרפות פשוטה כמבואר מדבריו ובהלכה אנו בטוחים שלא נתקלקל כלום כמ״ש ודו״ק׃

ו ואין לשאול כיון שיש חשש גם בשארי מיני טרפות א״כ למה מועיל בדיקה ניחוש לנקב משהו באיזה אבר ונקב משהו בכל הגוף א״א לבדוק דמהאי טעמא אסרינן בקוץ או מחט שניקב לחלל הגוף מפני שאין בדיקה לנקב משהו בכל הגוף כמ״ש בסי׳ נ״א דאין זה שאלה כלל דנקב שנעשה ע״י נפולה א״א לו להיות נקב משהו אלא קרע גדול והיה ניכר [ר״ן]׃

ז חומר יש בנפולה מה שאינו כן בכל הטרפות דאלו בשארי טרפות אינו אוסר אלא באיברים שהחיות תלוי בהן ובנפולה אינו כן שאפילו נתרסק אבר מהאיברים שאין החיות תלוי בהן כמו טחול וכליות דקיי״ל אם ניטלו כשרה בנתרסקו טרפה דכן כתב הרמב״ם שם וז״ל אפילו נתרסק אבר מהאיברים שאם ניטלו כשרה כגון טחול וכליות ה״ז טרפה חוץ מבית הרחם שאם נתרסק ה״ז מותרת עכ״ל לפי שהריסוק מכאיב אותה יותר מנטילתן [ר״ן] וזהו כעין מ״ש בטחול בסי׳ מ״ג דניטל בשר וניקב טרפה מפני שמכאיב לה יותר ע״ש ולפ״ז גם הכבד אם נתרסק אף שלא במקום מרה ומקום חיותא ג״כ טרפה מהך טעמא [ט״ז סק״ד] וגם האם אם נתרסקה טרפה אפילו למאן דמכשיר בניטל האם בסי׳ מ״ה [חג״ש סק״ח] לבד בית הרחם מפני שהוא רך וספוגי אין הריסוק שולט בו וכן הסימנים לא חיישינן כמו שיתבאר [עפמ״ג במ״ז סק״ד מ״ש בריסוק האם ודבריו לא נתבררו אצלי ויסודו עמ״ש הט״ז ששולט בכל האבר ובאמת לא משמע כן מהרמב״ם כמ״ש הג׳ רב״פ בהגהותיו ולכן נ״ל עיקר כהחג״ש דריסוק האם טרפה ודו״ק׃

ח והנה אף שיש מראשונים שמפקפקים בדין ריסוק הטחול והכליות [ראב״ד] וגם מלשון רש״י ז״ל משמע דהבדיקה בריסוק אינו אלא באיברים המטריפים כחוט השדרה ושבירת רוב צלעות ועקירת חוליא [נ״א: ד״ה אבל ע״ש] ויש מראשונים שכתבו מפורש להיפך [כלבו ורא״ה בבד״ה] מ״מ כיון שהרמב״ם פסק כן והרמב״ן והרשב״א והר״ן הביאו דבריו והודו לו [כמ״ש הרשב״א במה״ב] והטור והש״ע פסקו כן הוי טרפה וודאית ולא נדיננו כספק טרפה אלא כוודאי טרפה׃

ט כמה יהא הגובה שתטרף מנפילה כזו עשרה טפחים דזהו שיעור בור האמור בתורה לענין נזקין דבבור עשרה כשתבוא הבהמה תוכל למות כמבואר בח״מ סי׳ ת״י ולכן אם נפלה הבהמה ממקום גבוה עשרה טפחים או שנפלה לבור עמוק עשרה ולא עמדה והלכה חיישינן לריסוק איברים אבל בפחות מעשרה לא חיישינן לה ותלינן מה שלא עמדה בסיבה אחרת׃

י ודע שהטור והש״ע סעי׳ א׳ כתבו דאלו היוד טפחים מודדין מכריסה של הבהמה כלומר דאם נפלה כשהיא שוכבת צריך שיהא המקום גבוה י״ט וכן הבור עמוק י״ט אבל כשנפלה מעומד מודדין הי״ט מכריסה דכן אמרו חז״ל בב״ק [נ״א.] דמכריסה עד הארץ יש ד׳ טפחים ואם נפלה לבור עמוק ששה טפחים תוכל למות ואע״ג דרגלי הבהמה המה הרבה יותר מארבעה טפחים מ״מ הכרס תלוי הרבה למטה מראשי הרגלים וליכא רק ד׳ טפחים מסוף הכרס עד הארץ׃

יא והרי״ף והרמב״ם לא הזכירו זה כלל לא בכאן בטרפות ולא בפי״ב מנזקי ממון לענין נזקין והטור ג״כ לא הזכיר זה לענין נזקין בח״מ סי׳ ת״י וטעמו נ״ל ברור דהנה בנזקין נחלקו שם בגמ׳ דבור שחייבה עליו תורה אם החיוב הוא רק משום הבל הבור או גם משום חבטא ודין זה אינו אלא אם החיוב גם משום חבטא דהבלא לא שייך מה שמכריסו עד הארץ כמובן והנה אם כי הטור כתב שם דנראה דעת אביו הרא״ש לפסוק גם לחבטו מ״מ המעיין ברא״ש [פ״ה דב״ק ס״ח] יראה דמספקא ליה וכ״כ הטור עצמו ברמזים ולכן בנזקין דהממע״ה לא חייב הטור את בעל הבור בכה״ג משא״כ בטרפות ספק איסורא לחומרא אבל הרי״ף והרמב״ם נראה להדיא שדחו דין זה מהלכה וטרחו המפרשים בזה ולא העלו דבר ברור ולהרמב״ם קשה יותר [דאיהו הוא דפסק כשמואל להבלו וכ״ש לחבטו אבל הרי״ף שם דפסק כרב להבלו ולא לחבטו ל״ק כלל ע״ש דהרי״ף פסק שם דיש חבטא לפחות מי׳ ולכן גם בכאן לא הזכיר דצריך י״ט ע״ש אבל הרמב״ם פסק דצריך י״ט גם בכאן גם שם והשמיט זה ופסק שם כשמואל וצע״ג ודו״ק]׃

יב ולענ״ד נראה דהרמב״ם דחה זה מהלכה ע״פ גמ׳ מפורשת דשם דפליגי רב ושמואל דרב ס״ל דבור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו ושמואל ס״ל להבלו וכ״ש לחבטו ושואל הגמ׳ מאי בינייהו והרבה תימא הא יש נ״מ בעיקר דין בור דלרב צריך שיהא בור עמוק עשרה דווקא ולשמואל די בבור ששה כשנפל השור מעומד כדרך רוב נפילות ולמה לו לחפש חילוקים אחרים שאינם בענין בור עצמו אלא ודאי דלא קיי״ל כי הך אוקימתא ומ״מ אנן לדינא קיי״ל כהטור והש״ע דכשנפל מעומד דיו בבור ששה דכן פסקו הרא״ש והרשב״א והר״ן וכל הראשונים וכתבו דגם בה״ג פוסק כן [הב״י כתב דגם הרמב״ם ס״ל כן ולא הוצרך לפרש דהכל רואין שמכריסה יש ד״ט ע״ש ודבריו תמוהים והיש״ש בב״ק פ״ה סכ״ה טרח ליישב באופן אחר וכן הב״ח ולענ״ד נראה כמ״ש]׃

יג יש מי שרוצה לומר דגם באבן הנופלת על הבהמה צריך שיפול מגובה עשרה טפחים ובפחות מיוד אין חוששין לה ודברים תמוהים הם דמי יוכל לתת קצבה לאבן שנפלה דהכל הוא לפי האבן אם גדול ואם קטן [ב״י בשם כלבו] ודווקא בנפלה הבהמה דהחי נושא את עצמו יש חילוק בזה דממקום נמוך לא יתרסקו איבריה אבל האבן שנפלה עליה אם הוא אבן כבד אפילו בסמוך לה טרפה [ד״מ] אם אינה יכולה להלוך וכן הסכימו כל הגדולים [יש״ש וש״ך וט״ז ופר״ח]:

יד לפיכך בהמה שנפלה ממקום גבוה או שנפלה לבור אם יש מכריסה עד המקום שנפלה שם י״ט והיינו שהבור עמוק ו׳ טפחים דע״פ רוב יש משיפולי כרסה עד הארץ ד׳ טפחים אך אין כלל בזה דלפעמים יש יותר מד׳ טפחים ואז א״צ שיהיה הבור עמוק ו׳ [ובזה מובנים דברי הטוש״ע ודו״ק] אם הבהמה שוכבת ולא עמדה והלכה ושחטוה טרפה דחיישינן שמא נתרסקו איבריה אע״פ שאין רואין בה שום שינוי ואם אין כאן י״ט בצירוף מה ש[מ]כריסה ועד הארץ אין חוששין לריסוק איברים ואינה אלא כשאר מסוכנת שנתבאר דינה בסי׳ י״ז ע״ש:

טו וכן כל כיוצא בזה כגון שטרפה לכותל או דרסה ברגליו או בהמה אחרת דרסה ברגליה או הכה באבן בכל גופה וכן הוכתה בקורה או במשא אחרת ונשארה שוכבת על מקומה ושחטוה טרפה דחיישינן לריסוק איברים וכן בעוף כיוצא בכל זה דינו שוה לבהמה וכן העוף שנחבט על דבר קשה כגון בגד שנמתח או על גבי רשתות שיש בהם קשרים או על גבי דק שנופץ מהפשתן ועל אבק דרכים ועל גבי חריות של דקל חוששין לו אבל אם נחבט על דבר רך כגון על טלית כפול ועל חול הגס וכיוצא בזה אין חוששין לו ודע דכן איתא בטור דחול הגס אין חוששין לו אך בגמ׳ לפנינו הגירסא חול הדק לא חיישינן חול הגס חיישינן ופירש״י דחול הדק מישתרק ואינו נכבש לעולם וחול הגס כגון אבנים גדולות שבו מרסקין העוף כשנופל עליהם [דף נ״ב.]:

טז עוד איתא בגמ׳ שם תבן של חטים ושעורים ועשוי חבילות ונפל העוף עליהם חיישינן לריסוק איברים ואם אינו עשוי חבילות לא חיישינן חטים וכל המינים השייך לחטים חיישינן לפי שהם קשים שעורים וכל המינים השייך לשעורים לא חיישינן ויש גירסא דחיישינן ולפ״ז בכל מיני תבואות חיישינן כשנפלה העוף עליהם ונשארה שוכבת על מקומה כל מיני קטניות אין בהן משום ריסוקי איברים משום דמישתרקי מהדדי ואינם נכבשים יחד לבד מן רוביא והוא תלתן חימצי שקורין פישל״ש בלע״ז אין בו משום ריסוק איברים חפצי צידרו״ש בלע״ז יש בו משום ריסוק איברים ובערוך גורס דגם בחימצי יש בו משום ריסוק אברים ופירש על חימצי אפונים ועל חפצי עפצים ע״ש ומסיים בגמ׳ כללא דמילתא כל מידי דמישתרק נחלק זה מזה ואינן נכבשין יחד והנופל עליהם נשמט והולך ואין כאן חבט אין בזה משום ריסוק איברים לא משריק יש בו משום ריסוק איברים:

יז עוף שנחבט על פני המים אם שט מלא קומתו ממטה למעלה לעומת המים אין חוששין לריסוק איברים אבל אם שט מלמעלה למטה עם הילוך המים חוששין לו וצריך בדיקה ולדידן דלא בקיאין בבדיקה טרפה אם לא הלכה הילוך יפה כמו שיתבאר דזה ששט עם הילוך המים אין זה מכחו אלא המים נשאוהו ולכן שלא במי נהר כגון במי אגם דמכונסים יחד ואין בהם הילוך המים כמימי נהרות אף שיש מקום אחד גבוה ומקום אחד נמוך אין בהם חילוק וכל ששט בו מלא קומתו דיו וכן אפילו בנהר ושט עם הילוך המים מלמעלה למטה וקדם לתבן או קש שמהלכים על גבי המים בשוה לו ה״ז כשט מחמת עצמו ואין חוששין לו:

יח נדבקו כנפיו בדבק בשעת צידה ונחבט אם שני כנפיו נדבקו בהדף שצדין אותו בו כלומר שמושחין בדבק חתיכות עץ וכשהעוף שוכן עליו כנפיו מתדבקים בו וכשהוא רוצה לפרוח נופל עמהם לארץ חוששין לריסוק איברים וצריך בדיקה וכמ״ש ואם לא נדבק בו אלא אחד מהם אין חוששין לריסוק איברים מפני שהוא פורח מעט בכנף השני ואינו נחבט וכבר נתבאר דבנפל מעצמו צריך גובה י״ט ובהפילו עליו א״צ גובה י״ט אלא הכל לפי הכובד:

יט והא דשרינן היכא דלא נפל בגובה י״ט דווקא בנפל מעצמו אבל הפילוהו אחרים א״צ גובה י׳ דאז החבטה קשה ושולט הריסוק גם בפחות מי׳ לפיכך אלים המנגחים זה את זה ונפלו לארץ ולא עמדו והלכו חוששין לריסוק איברים אפילו בפחות מי׳ מחמת החבטה שחובטים זל״ז לארץ אבל אם לא נפלו אין חוששין אף שפניהם זועפות וכדואגים וכואבים דזהו רק חמימות בעלמא [גמ׳] וה״ה אם נפלו ועמדו והלכו אין חוששין להם:

כ ולפעמים יש אף כשאחרים מפילים אותה ובגובה יותר מי״ט ומ״מ אין חוששין לריסוק איברים והיינו כגון שידעה שרוצים להפילה והיא מתחזקת נגדם וכשהיא שוחה ליפול נועצת צפרניה בארץ ומתחזקת בהם עד שאינה נופלת רק בסמוך לארץ ממש ולפיכך אמרו חז״ל [נ״א:] בית המטבחיים אין בו משום ריסוק איברים כלומר כשמפילין אותו לארץ לשוחטו אפילו ממקום גבוה לא חיישינן לריסוק איברים אפילו נשמע ממנו קול יללה בנפלו לארץ לית לן בה מהטעם שכתבנו שמתחזק א״ע בצפרניו והביאו הראשונים ירושלמי בלשון זה אינו דומה נופל מדעת לנופל שלא מדעת ביומי דר׳

פנחס חבטין תורא בחילא כלומר היו חובטין השור לשחיטה בכת גדול אמר לון ר׳ פנחס בחייכון שרוניה כלומר אני מבקש מכם שתתירו אותו להיות חפשי ונראה מה יעשה שרו ליה וערק כלומר התירו אותו מהחבלים וברח אמר ברוך שבחר בהם ובדבריהם דאמרין אלין דחבטין תורא בחילא לית בו משום ריסוק איברים ולא דמי לאלים המנגחים זא״ז שכל אחר יודע ג״כ שהאחר רוצה להפילו ועכ״ז חיישינן לריסוק איברים דהכא כשמרגיש שרוצים להפילו נועץ צפרניו ומתחזק אבל התם כל אחד רוצה להפיל את חבירו ואינו מתחזק בעצמו על הצלתו אלא מתחזק להפיל להאחר וממילא מי שנופל הרי לא התחזק בעצם הצלתו:

כא זה שאין חוששין בבית המטבחיים לריסוק איברים כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י׳ דדווקא שלא קשרו כל רגליו כשהפילוהו אבל אם כל רגליו קשורים בשעה שמפילים אותו חוששין לו עכ״ל ומלשון זה משמע דדווקא כל רגליו קשורים אסור אבל כששלשה רגלים קשורים לית לן בה ואף גם על זה צעקו הגדולים [יש״ש סי׳ ס״ד וט״ז סקי״א] משום דברגל אחת קשה להתחזק והירא את דבר ד׳ לא יקשור רק שתי רגלים ושתים יהיו חפשים כדי שיתחזק בשני רגליו ודע דבקשרו כל רגליו חוששין לריסוק איברים אף בפחות מיוד כיון שהפילוהו אחרים [ש״ך סקמ״ו]:

כב יש מלמדים זכות על המקומות שקושרים כל הרגלים ואין מוחה בידם משום שעושין בענין שאין החבל מקשר הרגלים אלא בשעה שהשור נופל לארץ ומקודם החבל מרווח וביכולתו להתחזק ברגליו ובשעת נפילתו ממש נתהדקו הרגלים זל״ז ולא אסרו אלא אם ההידוק הוא קודם שנפל לארץ [ט״ז סקי״א] אבל ההיתר היותר נכון לקשור רק שני רגליו וכמ״ש [שם]:

כג הטבחים שנושאים כבש על כתפיהם ומשליכין אותו לארץ יש בזה חשש ריסוק איברים דמהכתף יש יותר מי״ט [ש״ך סקי״ד] ועוד דכשאחרים מפילים א״צ י״ט כמ״ש אך אפשר לומר כיון דאין כוונתם להפילו אלא להורידו לארץ לא דמי להפלת אחרים ובעינן י״ט [כרו״פ] אמנם א״כ גם ביותר מיוד א״צ לחוש דבהורדה לא שייך לחוש לריסוק איברים דוודאי יזהר שלא יחבטנה וצ״ע ופשוט הוא דאם הטבח אוחז רגלי הכבש בידיו עד שכבו לארץ אע״פ שאינו אוחז רק שני רגלים וכל הגוף נחבט לארץ אין חוששין לריסוק איברים כיון שאוחז הרגלים בידיו עד שכבו לארץ א״א להיות חבט קשה [זהו כוונת הש״ך סקי״ד וכמ״ש הפמ״ג שם ואף שכתב הש״ך דחשבינן ממקום אחיזה בידיו ע״ש הלשון מגומגם אבל מ״מ כוונתו כן הוא וזהו שגמגם הפר״ח סק״ב אבל כפי מ״ש א״ש ועכרו״פ שפירש באוחזו בידו בפחות מי״ט ע״ש וצ״ל דהוא שוחה א״ע דאל״כ הוי י״ט בוודאי ודו״ק]

כד וכמו שאמרנו בהפילוה אחרים וידעה שרוצים להפילה מתחזקת עצמה ואין בה חשש ריסוק איברים כמו כן אם קפצה מדעתה מאיזה מקום גבוה אפילו גובה יותר מיו״ט ואע״פ שגבוה הרבה ואע״פ שאנו רואים שאינה יכולה לילך מ״מ אין בזה חשש ריסוק איברים ותלינן בדבר אחר ואין חילוק בין קפצה מחלון שבכותל ובין מחלון שבארובה שבאמצע הגג ופירשו חז״ל הטעם [שם] משום דכל שהיא עושה מדעת עצמה אמדה נפשה שלא תתרסק דכך הטביע הקב״ה בטבע כל הבע״ח לברוח מן הנזק הגלוי ולכן אפילו קפצה מארובה שבגג שאין שום דבר שתאחז בו לא חיישינן לה ולכן אמרו חז״ל דכשהניח בהמה למעלה ובא ומצאה למטה אין בה חשש ריסוק איברים אפילו כשאינה עומדת דנהי דוודאי קפצה מ״מ הא בקפיצה מדעת ליכא חשש כמ״ש ולא חיישינן שמא אדם הפילה דאין לתלות בדבר שנגד השכל דלמה יעשה כך ולבעל חי אחר לא חיישינן שדחפה דהא ליכא אחר ולכן אם יש שם עוד שוורים ודאי חיישינן [כנלע״ד]:

כה וכן אמרו חז״ל [נ״א.] דגנבים שגנבו כבשים מהדיר אפילו השליכום מעבר לגדר שהוא גבוה מאד אין חוששין לריסוק איברים מפני שהגנבים נזהרים לבלי להפילם על הצלעות ויוכל להיות שישברו העצמות ולא יוכלו לילך שהם רוצים שתוכל הכבש לרוץ לפניהם ולכן מדקדקים להפילן על המתנים שלא תנזק ולכן אם החזירום הגנבים להבעלים מפני היראה וזרקום להדיר של הבעלים דרך הגדר ואין יכולין לעמוד בוודאי חוששין לריסוק איברים שהרי אז אינם חוששים איך להשליכה וזורקים על הצלעות ונתרסקו האיברים ולכן אם לא החזירום מפני היראה אלא מפני התשובה מותרים דבוודאי כיון שרוצים בתשובה יתכוונו שלא יגיע הפסד להבעלים וישליכום על המתנים ואם יש ספק בזה מפני מה החזירום אסור [ש״ך סקי״ח] ובוודאי כן הוא שהרי יש ריעותא ברורה לפנינו שאינם יכולים להלך ואיך נתיר אותם בלתי ידיעה ברורה שאין בזה חשש ריסוק:

כו ואע״פ שבגנבים חלקנו בין הפילוה על המתנים לבין הצלעות ולפ״ז יש מי שרוצה לומר דגם בנפלה מעצמה פתאום ממקום גבוה י״ט יש ג״כ חילוק זה דאם נפלה על המתנים אין בה חשש ריסוק [עש״ך שם] אבל לא כן כתב אחד מגדולי ראשונים [שם בשם רוקח] וכן נ״ל עיקר דאל״כ לא הוי משתמטים הפוסקים מלהזכיר דין זה בנפלה מעצמה והחילוק פשוט דוודאי נפילה שע״י אדם איך שהוא איננו מזיק בכוונה ומתאמץ שלא תהיה הנפילה בכח גדול ולכן בהפילוה על מתניה אין חוששין משא״כ כשנפלה פתאום מעצמה בנזק גמור ודאי יכול להיות שהגם שנפלה על מתניה נתרסקו איבריה מפני רעש הנפילה [עפר״ח שכתב ג״כ דמותר ושברוקח הוא ט״ס ולענ״ד אינו כן וגם הש״ך כתב רק לכאורה ולדינא אין להקל]:

כז ודע דזה שאמרנו בהוכתה באבן דחיישינן לריסוק איברים זהו כשהאבן שלט בכל הגוף אבל אם הוכתה באבן במקום אחד א״צ בדיקה רק נגד זה המקום שהוכתה שם ולא במקום אחר ונ״מ לדידן שבבדיקת כל הגוף אין אנו בקיאין אבל בבדיקת אבר אחד אנו בקיאין ולכן אם הוכה עוף כנגד הריאה לדידן דאין אנו בקיאין בבדיקת ריאה של עוף טרפה [ש״ך סק״ד] וגם הילוך לא מהני כיון שאין הריעותא רק באבר אחד [דגמ״ר] ומ״מ צריך אומד אם ביכולת הכאה זו להזיק להריאה שנחבאת בין הצלעות כיון שאין ריעותא אחרת לפנינו כיון שהולכת הילוך יפה:

כח כתב הטור עובר שנולד אע״פ שבית הרחם הוא מקום צר אין חוששין לו לריסוק איברים אפילו אם רואים בו ריעותא שאינו יכול לעמוד ומותר לשוחט מיד אם ידוע שכלו לו חדשיו עכ״ל וזהו שאמרו בגמ׳ שם בית הרחם אין בו משום ריסוק איברים וכפירש״י שם אבל הרמב״ם והש״ע השמיטו דין זה מפני שהם מפרשים פירוש אחר דהכוונה הוא דבנפולה לא חיישינן לאבר של בית הרחם משום ריסוקי איברים מפני שהוא רך וספוגי וכמ״ש בסעי׳ ז׳ [וסוגית הש״ס צ״ע לפירושו ועכ״מ פ״ט שיישב זה] ולדעת הטור אפילו במקשה לילד הדין כן ובטור א״ח סי׳ תצ״ח לא כתב כן ולעיל בסי׳ ט״ו סעי׳ ו׳ הארכנו בזה ולדינא כל שיש ריעותא חוששין לריסוק איברים כמ״ש שם:

כט כתב אחד מהראשונים אם הכו אותה בגיד הנשה כדי שתהא נופלת מאליה והיו שוחטין אותה אע״ג דאפילו אם שחטוה היתה מתה מחמת ההכאה מ״מ מאחר דאם היו נותנים עליה סימנים היתה מתרפאת כשרה [גמ׳ נ״ד.] ומ״מ דווקא במקל אבל בחץ לא דאיכא למיחש לצומת הגידים [ורש״י פי׳ שם בחצים או במקל ע״ש אך כתב לענין כוליא שהיו מכוונים שלא תרד מן הכליות למטה ע״ש וה״נ י״ל בגיד הנשה וכ״כ הפר״ח סק״כ עוד כתב דלדידן דבצה״ג דבהמה אנו בקיאין גם בחץ מותר ע״ש ודין כשהכו בהמה במקל על השדרה נתבאר בסי׳ ל״ב]:

ל ודע דכפי הדין שנתבאר דבבית המטבחיים אין בזה משום ריסוק איברים משום דכל שידעה שרוצים להפילה היא מתחזקת בצפרניה ואין חשש ריסוק אפילו בגובה יותר מי״ט כמ״ש בסעי׳ כ׳ א״כ תמוהים דברי רבינו הב״י בסעי׳ א׳ שכתב והא דבעינן גובה עשרה טפחים דווקא בנפלה מעצמה או הפילוה אחרים ויודעת שרוצים להפילה וכו׳ עכ״ל וקשה הא בכה״ג מותר ואפילו ביותר מי״ט ולכן יש מי שדחה דבריו [ט״ז] ויש מי שתירץ דס״ל דרק בבית המטבחיים שיש לה מקום לנעוץ צפרניה בזה מתירינן אף ביותר מי״ט אבל במקום אחר שאין לה במה לנעוץ צפרניה ורק בגופה בלבד היא מתחזקת ואין זה כנפילה בבת אחת ובפחות מי״ט מותר אבל בי״ט וכ״ש ביותר מזה אסור (ש״ך ופר״ח] אבל הדברים תמוהים דכיון דבגמ׳ אמרו ההיתר בבית המטבחיים מפני שנועץ צפרניו הא בלא״ה אסור וא״כ כשאין מקום לנעוץ הצפרניים אסור גם בפחות כדין הפילוה בבת אחת ומנלן להתיר בזה [פלתי סק״ג] ואולי דגם בבית המטבחיים ס״ל דדווקא בפחות מי״ט דברמב״ם ובש״ע אינו מבואר דאפילו בגבוה הרבה לא חיישינן בבית המטבחים ע״ש אבל בספרו הגדול כתב מפורש כן וצ״ע:

לא כיצד דין נפולה ובדיקתה כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ג׳ נפולה שאמרנו שחוששין לה אם לא עמדה אסור לשחוט אותה עד שתשהא מעל״ע ואם שחטה בתוך זמן זה אפילו בדקוה ומצאו אותה שלימה מכל איבריה טריפה ואם שהתה מעל״ע ואח״כ שחטה צריך לבדקה כנגד כל החלל כולו מקדקד הראש עד הירך [וגם המוח בכלל] אם ימצא בה טרפות מהטרפות שמנו חכמים או שנתרסק אבר מהאיברים שבפנים ונפסדה צורתו ה״ז טרפה אפילו נתרסק אבר מהאיברים שאם ניטלו כשרה כגון טחול וכליות ה״ז טרפה חוץ מבית הרחם שאם נתרסק ה״ז מותרת והסימנים א״צ בדיקה שאין הנפילה ממעכת אותם ואם הוכתה באבן במקום אחד א״צ בדיקה רק נגד המקום שהוכתה שם ולא בשאר איברים אם עמדה תוך מעל״ע די לה בבדיקה ודווקא שעמדה מעצמה אבל העמידוה לאו כלום הוא יש מי שאומר שכל שעמדה והלכה אפילו נמצא שינוי באיבריה אין חוששין לה כל שאין השינוי מטריף בשאר בהמה הלכה כשרה וא״צ בדיקה ואע״פ שלא שהתה מעל״ע בד״א כשהלכה הילוך יפה כדרכה אכל הלכה והיא צולעה צריכה בדיקה וי״א דאנן האידנא לא קים לן בבדיקה ואין להתיר רק בהלכה והכי נהוג ולא נקרא הלכה רק כשהלכה ד׳ אמות הילוך יפה כמו שהלכה קודם שנפלה או כשאר בהמה ואם הלכה ואחר כך אינה יכולה לילך דינה כשאר מסוכנת עכ״ל:

לב וזהו פשוט דשינוי והפסד צורת אבר אינו מטריף רק בנפלה משום חשש ריסוק אבל בלא נפלה לא חיישינן להפסד צורת אבר [ט״ז סק״ג] ואפילו בנפלה ועמדה והלכה לא חיישינן לזה שהרי כתבו שכל שעמדה והלכה אפילו נמצא שינוי כשר כשאין השינוי מטריף בשאר בהמה וכיון דבלא נפלה אין השינוי הזה מטריף ממילא דה״ה בעמדה והלכה:

לג וזה שכתבו אם עמדה תוך מעל״ע די לה בבדיקה משמע עמידה גמורה ובטור כתב אפילו פשטה ידה לעמוד ומלשון הרמב״ם וש״ע לא משמע כן ומה שכתבו אם עמדה תוך מעל״ע אין הכוונה דלאחר מעל״ע לא מהני עמידה ובדיקה דאיזה סברא יש בזה ומה איכפת לן אם עמדה אחר כמה ימים אלא דה״פ אם עמדה מהני לה בדיקה אפילו שחטוה תוך המעל״ע וכ״ש אם שהתה מעל״ע ג״כ וה״ה בעמדה ושהתה מעל״ע אינו מתכשר בלא בדיקה ולכן לדידן דלא בקיאין בבדיקה טרפה בכל ענין לבד בהלכה [ש״ך סק״ה]:

לד וזה שכתבו דווקא עמדה מעצמה ולא בהעמידוה אחרים יש מי שאומר דאם העמידוה אחרים ושכבה ואח״כ עמדה מעצמה לא מהני ולא ידעתי טעם לזה דמה איכפת לן מה שמקודם העמידוה כיון שעתה עמדה מעצמה [עפ״ת סק״ג] ויש להסתפק מה נקרא העמידוה אחרים אם בידים העמידוה או אפילו שהוכה ועמדה או געגרו בה ועמדה מקרי ג״כ שאחרים העמידוה והלשון משמע יותר שהעמידוה בידים וגם מצד הסברא כן הוא דכיון שיש לה עכ״פ כח לעמוד מעצמה נהי שההתעוררות לזה תהיה ע״י הכאה או ע״י געגרה מ״מ סוף סוף הרי יש לה כח לעמוד מעצמה אך לדידן אין נ״מ בזה דלדידן אינו מועיל רק הילוך יפה [וכ״כ הכרו״פ]:

לה ודע דיש מי שאומר דהלכה לא מקרי אלא כשעמדה מעצמה והלכה אבל העמידוה אחרים והלכה אינו מועיל אפילו הלכה הילוך יפה ודברים תמוהים הם דבהלכה לא איכפת לן כלל איך היתה עמידתה ורק כשהלכה הילוך יפה כשרה בלא בדיקה וכן הסכימו כל הגדולים [ש״ך וט״ז ומעיו״ט ופר״ח] ואם אין הילוכה יפה כגון שצולעת או אפילו אינה צולעת אלא שהלך בכבידות ולא כמו הליכתה מקדם אין זה הילוך דאע״ג דבלא נפלה לא חיישינן לצולעת ותלינן בשיגרונא כמ״ש בסי׳ ל״ב ע״ש בנפלה שאני דבעינן הילוך יפה וכבר בארנו דבבדיקת אבר אחד גם אנחנו בקיאים ולכן בנפל אבן על מקום אחד ועמדה בודקין אותה יעמ״ש בסעי׳ כ״ז:

סימן נט

א [דין בהמה שנפשטה עורה בחייה ובו ח׳ סעיפים].

בהמה שנפשטה עורה בין בידי אדם בין ע״י חולי או מחמת שחין או מחמת מלאכה [רש״י נ״ד.] טרפה כשניטלה כל העור ואע״ג דעור אין זה דבר שהנפש תלויה בו ולא עדיפא מבשר מ״מ טרפה מפני שהאויר שולט בה וסופה למות [נדה נ״ה.] ואם נשתייר בה שיעור שיתבאר כשרה מפני שע״י השיור תעלה ארוכה ותחזור כל עורה לקדמותה [רש״י חולין נ״ה:] ויש לי שאלה בזה דכיון דהטרפות הוא משום האויר כמ״ש מה מועיל שתחזור לקדמותה הא עד שתחזור לקדמותה ישלוט בה האויר וצ״ל דכך קיבלו חז״ל דבהופשטה כולה אף שביכולת העור לחזור כמו שאמרו חז״ל בנדה שם דעור גזעו מחליף מ״מ עד שתחזור תשהא זמן מרובה וישלוט האויר משא״כ בשיור מקצת תחזור בזמן קצר לקדמותה ולא תפעול שליטת האויר שבזמן קצר כדי שתמות וכשרה:

ב ודע דבנדה שם יש שני לשונות בגמ׳ ללישנא קמא עור גזעו מחליף והטעם דטרפה מפני שליטת האויר ולאיכא דאמרי עור אין גזעו מחליף והטעם דטרפה דבלא עור כלל אין הבהמה יכולה לחיות וללשון זה א״צ לחלק החילוק שחלקנו בסעי׳ הקודם דהטעם פשוט דכשנשאר מקצת עור תוכל לשוב לקדמותה משא״כ בניטל כולו לעולם לא תשוב לקדמותה והחילוק שכתבנו הוא ללישנא קמא דבהכרח לחלק כן דאל״כ איזה חילוק יש בין ניטל כולו לנשאר מקצת:

ג והנה טרפות זו שניטל עורה קראוה רבותינו חכמי המשנה גלודה ופירושו שניטל עורה ויראה לי דלשון חכמים חכמה ודבר גדול השמיענו בזה דהא יש להסתפק אם טרפות זו שניטל עורה הוי דווקא כשהבשר ערום ואין עליו שום מין כיסוי אבל כשיש עליו איזה כיסוי כגון שנקרם על הבשר כעין צרבת השחין כשרה או דילמא דגם בכה״ג טרפה ומדקראוה חכמים בשם גלודה ש״מ דאפילו בכה״ג טרפה דהנה שם גלודה נמצא באיוב [ט״ז] שק תפרתי עלי גלדי וביאורו כשעלה לו קרום דק על מכתו ודרך בני אדם לתת עליה דבר רך ואיוב מתאונן שלא היה לו דבר רך והוכרח לתפור שק עב על גלד המכה וכן שנינו ברפ״ט דמקואות גלד שחוץ למכה וגלדי צואה ע״ש ומזה הלשון הוא בגמ׳ הוגלד פי המכה ולזה קראוה בשם גלודה ללמדינו שאפילו עלה על מקום העור גלד כעין קרום דק מ״מ טרפה [וראיה לזה מנדה נ״ה. שאומר ואפילו ר״מ לא קמכשיר אלא דקריד בישרא וכו׳ ופירש״י מתקשה בשרה ונעשה כעור]:

ד כמה ישתייר בעור ויהא כשר פסק הרי״ף ז״ל דבעינן שישאר ברוחב סלע על פני כל השדרה והרמב״ם ז״ל פסק בפ״ט דבעינן כרוחב סלע על פני כל השדרה וברוחב סלע על כל פרק ופרק מפרקיה והיינו בכל פרקי חוליותיה ועצמות השוק והירך [רש״י נ״ה:] וברוחב סלע על מקום טיבורה והרא״ש ז״ל פסק [בפ״ג סמ״ז] דבכל מקום מהגוף כשישאר בו כסלע כשרה והבה״ג פסק ג״כ כן דבכל הגוף מציל השיור לבד מעור בית הפרסות והיינו מן הארכובה ולמטה דלא הוי עור מפני שהוא רך [רש״י]:

ה והנה מחלקותן תלוי בסוגיית הש״ס שם [עב״י] ולהלכה כיון שהוא ספיקא דאורייתא הכריע הרשב״א ז״ל לפסוק כהרמב״ם המחמיר שבכולם וכן פסקו רבותינו בעלי הש״ע שכתבו ואם נשתייר מן העור רוחב סלע על פני כל השדרה ורוחב סלע על הטבור ורוחב סלע על ראשי איבריה ה״ז מותרת עכ״ל ולא הביאו דיעה אחרת כלל והכי קיי״ל:

ו וכתב הרמב״ם אם ניטל כרוחב סלע מעל כל פני השדרה או מעל הטבור או מעל ראשי איבריה ושאר כל העור קיים ה״ז ספק ויראה לי שמתירין אותה עכ״ל ורבים שאלו דכיון שהוא ספק דבעיא היא בגמ׳ איך כתב שמתירין אותה הא ספיקא דאורייתא לחומרא אך האמת דהרמב״ם הולך לשיטתו שכתבנו בסי׳ כ״ט שבשארי טרפות לבד מדרוסה יש שהולכין להקל בספיקן ע״ש ועיקר הטעם הוא כיון שניטל העור מאחר משלשה מקומות הללו דנשאר בגמ׳ בספק ה״ל מ״מ שמא אין הלכה כלל כאותו אמורא שפוסל כשלא נשתייר במקום ההוא המיוחד ואת״ל דהלכה כמותו שמא גם הוא מודה דכשרה כשניטל העור מהמקום ההוא בלבד וכל שאר העור קיים [כ״מ] ולפ״ז אם ניטלה העור מכל השלשה מקומות וכל העור קיים הוי ספק טרפה וזהו שכתב רבינו הרמ״א וז״ל אבל אם ניטלה משלשתם ושאר כל העור קיים טרפה עכ״ל מפני שאין בזה רק ספק אחד והולכין לחומרא וזה שכתב טרפה כוונתו לספק טרפה כמו שרגיל בכמה מקומות כן מפני שעל עצם הבהמה אין נ״מ בין טרפה וודאית לספק טרפה [הס״ס שכתבנו אינו ס״ס גמור כמ״ש הפר״ח דספק בעיא לא הוי ספק אלא דהוי כעין ס״ס וכיון שיש פוסקים שמכשירים לגמרי אין לדקדק כל כך]:

ז יש אומרים דדווקא כשניטל סלע מכל השלשה מקומות טרפה אבל אם ניטל פחות מזה אף שלא נשתייר כרוחב סלע כשר ווה שהצרכנו כרוחב סלע זהו כשניטל כל העור ואנו מצילין אותה ע״י אלו המקומות צריך כרוחב סלע אבל כשכל העור קיים וניטל מאותן מקומות כל שלא ניטל כרוחב סלע כשר [יש״ש סצ״א] ויש חולקין בזה [ש״ך סק״א] ולזה הסכימו הגדולים דגם בכה״ג הוי טרפה כיון שבכל המקומות לא נשתייר כסלע [פר״ח וכרו״פ] וכן יש הרבה חולקין על דברי הרמב״ם והש״ע שבסעי׳ הקודם ופסקו דגם כשניטל כרוחב סלע מאחד מהמקומות הללו ג״כ טרפה ורק בזה מקילים דאם באחד מהשלשה מקומות לא ניטל כסלע אף שנשתייר פחות מסלע מ״מ כיון דבכל הגוף ובשני מקומות קיים העור לא איכפת לן במה שבמקום אחד לא נשתייר כסלע [ש״ך סק״ב בשם הרשב״א ורי״ו ויש״ש שם ואחרונים]:

ח העוף שניטלה נוצתו כשר ויש אוסרים לפי שהנוצה לעוף כעור לבהמה דעור העוף רך ודק וכתב רבינו הרמ״א דטוב להחמיר אם נפלו כולם מיהו אם נפלו נוצותיו מרוב שומן אע״פ שנפלו כולם ונשאר ערום מ״מ כשר הואיל ונעשה מרוב שומנו עכ״ל כלומר שא״א שבדבר שמשתבחת בו תטרף בו ואם כי יש מגמגמים בזה אמנם אין להחמיר כי מעיקר הדין דעת רוב רבותינו להכשיר לגמרי דכן מבואר מגמ׳ [נ״ז:] אמנם אסטניס שדעתו קצה עליו לא יאכלנה משום בל תשקצו [יש״ש סק״ע] דכעין זה נתבאר בסי׳ ט״ו באפרוח שעדיין לא נתגדלה בנוצתה ע״ש וחסרון בשר לא ביארו הפוסקים דפשיטא דלית לן בה דגזעו מחליף [נדה נ״ה.] ושתחסר כל בשרה א״א להיות כלל דלא תחיה ובמקצת חסרון בשר אפילו נעשה מקומו צלקת לית לן בה [כ״מ בנדה שם] ואם נגלד כל העור מהעוף פשיטא דטרפה אפילו להמכשירים בניטלה הנוצה דאין חילוק בין בהמה לעוף בדבר שלא ביארו חכמי הש״ס להדיא ובחסרון מקצת העור בעוף כשר כמו בבהמה והשיור צריך להיות ג״כ כמו בבהמה:

סימן ס

א [דין אחוזת דם ושאכלה סם המות ובו ז׳ סעיפים].

בהמה שאחזה דם וחלתה או שגברה עליה הדם עד שחנקה [רמב״ם] או שנכנס עשן בגופה ונסתכנה [רש״י נ״ח:] או שגברה עליה המרה שחורה [רמב״ם שם] או שחלתה מחמת צינה [רש״י] או שגברה עליה הליחה הלבנה עד שנתבטלה חושיה [רמב״ם] אבל מרה אדומה לא שכיח בבהמות [שם] או שאכלה הרדופני שהוא סם המות של הבהמה וזהו אילן הגדל על שפת הנהר ועושה פרחים דומין לשושנים והן מרים ביותר והוא סם המות לבהמה [ערוך] ויש מי שפירש שזהו שבלשון רומי רודר״פינו מין אילן אשר פרח שלו כמו ורד הנקרא בלשון יון רוזו״ן ועלים שלו כמו עלי דופי״נו והוא סם המות לבהמות ויש מהרופאים האומרים שמזיק גם לאדם ויש שכתבו שמועיל למי שנשכו נחש [מוסף ערוך] או שאכלה הבהמה שארי מיני סמי מות הממיתים לבהמות או שאכלה צואת תרנגולים או פלפלין שגם זה מזיק לבהמות או ששתה מים מגולים במקומות שהנחשים מצויים שיש בזה סכנה כל אלו אע״פ שהם סכנה לבהמה ואינה יכולה לחיות עוד מ״מ לא חשבינן לה כטרפה שהרי עדיין לא נעשה נקב וריעותא בגוף הבהמה אלא שהיא מסוכנת מחמתן ומסוכנת כשרה כמ״ש בסי׳ י״ז:

ב אבל אכלה סם המות של אדם או הכישה נחש או שנשכה כלב שוטה וכיוצא בו מותרת משום טרפה ואסורה משום סכנת נפשות והא דלא חיישינן בנחש לדריסה בארנו בסי׳ נ״ז ע״ש ושמא תשאל ולמה חשבנו מים מגולים בסמי מות של בהמה והא גם לאדם יש סכנה לשתות מים מגולים במקומות שהנחשים מצויים כמפורסם בכל הש״ס דוודאי כן הוא אם היינו רואים איזו ריעותא בהבהמה אחר שתייתה המים המגולים היינו אוסרים אותה לאדם מפני סכנות נפשות כבסמי המות דאדם אבל זה שמתירים אותה מיירינן שאין אנו רואים שום ריעותא בהבהמה אחר שחייתה ולא דמי לכל הני שחשבנו

שרואים ריעותא כמו (אחזית) [אחוזת] דם והשאר ועכ״ז אנו מתירים אותה אבל שתיית מים מגולים לא התרנו אלא בשאין בה ריעותא וזהו שדימנו לסמי המות של בהמה שגם היא מותרת לפי שוודאי לא שתה הנחש מהם דאלו שתה היתה ניכרת איזה ריעותא בגופה של הבהמה [ט״ז ס״ס קט״ז]:

ג לקמן בסי׳ קט״ז יתבאר דמסוכנת אף שמותרת מדינא מ״מ יש נמנעים מלאוכלה ולעיל בסי׳ י״ז סעי׳ ג׳ הזכרנו זה ג״כ ע״ש ויש שנהגו לאסור הכבשים שגדל בהן שחין של נגע שרגילין למות בהן מטעם סכנה וכתב המהרש״ל ז״ל דבימיו אסרו כל הכבשים שממין הזה עד שפסקה המכה ויתבאר שם בס״ד [הט״ז שם הביא זה] וביחוד יש להשגיח בשעת הדבר שמצוי בבהמות שלא לשחוט רק הבריאות ויש שמשגיחים על המרה אם היא נפוחה או ריקנית דזהו סימן ששלטה בה המגפה וגם מדינא יש חשש איסור בזה ובארנוהו בסי׳ מ״ב סעי׳ כ״ד ע״ש ובימינו יש על זה השגחה מהמלוכה לבלי ישחוטו בהמות חולות ודין חילתית נתבאר בסי׳ נ״א:

ד בהמה או חיה שנפסקו רגליה ואין אנו יודעין הסיבה צוו חז״ל [נ״ט.] שלא לאכלה רק ע״י בדיקה כיצד שלא יאכלוה אלא ע״י צלי ולא לבשלה מפני שיש לחוש לנשוכת נחש ובצלי תבדק עצמה דאם הנחש נשכה תפול חתיכות חתיכות ואם לא תפול הוי סימן שאינה נשוכה מנחש ולכן יש שכתבו דעכשיו במדינתינו שאין נחשים מצויים ולכן אין אנו נזהרים מגילוי כמו כן אין לחוש לזה ויש שמחלקין בין זה לגילוי מפני שאנו רואין ריעותא [ש״ך סק״ו]:

ה כתב הרמב״ם סוף פ״י דאין להוסיף על הטרפות שמנו חז״ל ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שתמות מחולי זה מ״מ כיון שחז״ל לא מנו זה כשרה וכן להיפך כל הטרפות שמנו חז״ל אע״פ שאפשר שמדרך הרפואה שבזמנינו נודע לנו שיש לזה רפואה טרפה שאין לך אלא מה שמנו חכמים דכתיב על פי התורה אשר יורוך עכ״ל דרבותינו ז״ל קיבלו כל הדינים איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני והתורה נצחית ולא תשתנה לעד ולעולמי עולמים:

ו כתב רבינו הרמ״א בהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים אסורה עכ״ל וביאר דבריו בספרו ד״מ דהמרדכי כתב בפ״ז דיבמות דמותרת ותוס׳ בתמורה [ל״א.] כתבו שאסורה ולזה חילק בין נתפטמה כל ימיה דמזה מיירו התוס׳ ע״ש ובין לא נתפטמה כל ימיה דמזה מיירי המרדכי ע״ש ובאמת בתמורה שם מיירי לגבי קרבן ושאכלה כרשיני עכו״ם והתוס׳ כתבו דלפום ריהטא אפילו להדיוט אסור מפני שעיקר גדילתה מהן ע״ש וא״כ י״ל דרק באיסור עכו״ם החמירו ולא בשארי איסורים או עכ״פ באיסורי הנאה החמירו ולא באיסורי אכילה שאין טעם לאסור שהרי המאכל נתעכל במעיה וכל גדולי האחרונים הסכימו להיתר [ש״ך ופר״ח וכרו״פ ומהרי״ט וכנה״ג] ועוד שהרמב״ם פסק בספ״ג מאיסורי מזבח דבהמה שנתפטמה בכרשיני עכו״ם מותרת אף למזבח וכ״ש להדיוט ולא חילק בין כל ימיה או לאו ולהדיא שנינו בסוף תרומות דמאכילין כרשיני תרומה לבהמות וזה שאסר שם לישראל להאכיל לבהמתו כרשיני תרומה משום דאסור לישראל ליהנות מהתרומה בדבר של כילוי ע״ש [פר״ח] וראיה ברורה לזה שהרי שנינו שם ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני תרומה והרי מסתמא הישראל אוכל החלב מבהמתו ומבואר שמותר להאכילה בתמידיות דאם נאמר שהישראל אסור לאכול החלב ה״ל לתנא לפרש ואם תאמר דחלב מותר ובשר אסור איזה הפרש יש בין זל״ז:

ז ורוב הגדולים הסכימו דרק בכרשיני עכו״ם אסור ולא בשארי איסורי הנאה דאין שום סברא לאסור ואין לך שלא כדרך הנאתן יותר מזה וכי אפשר לומר דזהו דרך הנאתן ליתן לבהמה וכשיאכל הבהמה או יאכל חלבה הוי זה דרך הנאתן ואין שום סברא לומר כן ולכן בחמץ בפסח כשהבהמה אוכלת חמץ כגון שהבהמה של עכו״ם מותר לאכול חלבה בפסח או לשוחטה ולאכול בשרה [כרו״פ וכ״ה במהרי״ט] ורק באיסורי עכו״ם החמירה תורה שאפילו פירשה אסור משום לא ידבק בידך וכו׳ אבל לא בשאר איסורי הנאה ולהרמב״ם אף בכרשיני עכו״ם מותר אפילו למזבח כמ״ש וגם להחולקים עכ״פ בשארי איסורי הנאה מותר [וגם דעת הש״ך והפר״ח נוטה לזה ע״ש]:

סימן סא

א [דיני מתנות כהונה של זרוע ולחיים וקיבה ובו נ״ג סעיפים]

כתוב בתורה בפ׳ שפטים וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם שור אם שה ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה וכל בהמה טהורה בכלל זה דעזים נמי בכלל שה כדכתיב שה כשבים ושה עזים וברבקה כתיב לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים אבל חיה אינה בכלל זה ולכן לא כתבה התורה בהמה משום דחיה בכלל בהמה כמו שכתוב זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים איל וצבי וגו׳ ובכאן לא חייבה התורה בחיה ולכן לא כתבה שם בהמה ודע דבשור ושה ועז אין חילוק בין דקה לגסה דגם שור בן יומו קרוי שור דכתיב שור או כשב או עז כי יולד [ב״ק ס״ח]:

ב ואף שאין נוהגים בחיה וכן בעוף מ״מ בכלאים הבא מן העז ורחל חייבים במתנות מדכתיב אם שור אם שה ולא כתיב שור ושה מרבינן לכלאים הבא מן עז ורחל דשניהם בני חיובא [לבוש] וה״ה בכוי שהוא בריה בפ״ע ריבה הכתוב מיתורא דאם שיהו המתנות נוהגות בו שאינו מין חיה [שם] וזהו דעת הרמב״ם בפ״ט מבכורים ע״ש [עב״י וב״ח ודו״פ]:

ג ובכוי הבא מבהמה וחיה אם הוא בצבי שבא על העז חייב בחצי מתנות ממ״נ שאם אין חוששין לזרע האב הרי כולו שה וחייב בכל המתנות ואפילו אם חוששין לזרע האב מ״מ לזרע האם ודאי דחוששין וקיי״ל דשה ואפילו מקצת שה [חולין פ׳] ולפיכך חייב בחצי מתנות ממ״נ אך על חציה השניה פטור דיכול לומר לכהן אייתי לי ראיה דאין חוששין לזרע האב ולכן בתייש הבא על הצבייה פטור מכל המתנות שהרי בחצייה שמצד האם ודאי פטור ובחצי השני יכול לומר לכהן אייתי לי ראיה דחוששין לזרע האב ואתן לך וזהו דעת הרמב״ם ז״ל ויראה לי דלפ״ז אם יש לאחד שני ולדות אחד מצבי הבא על העז ואחד מתייש הבא על הצבייה דממ״נ חייב בכל המתנות מאחד דאם חוששין לזרע האב חייב חצי מזה וחצי מזה ואם אין חוששין חייב מראשון בכל המתנות:

ד וכל זה הוא לדעת הרמב״ם דס״ל דזה שהתורה ריבתה כוי אינו אלא בכוי שהוא בריה בפ״ע ולא בבא משני מינים אבל הרא״ש ז״ל ס״ל דכל מין כוי ריבתה תורה ואפילו בתייש הבא על הצבייה חייב בכל המתנות דכן גזרה תורה וכ״ש בצבי הבא על העז ולדעת הטור אינו אלא בכה״ג ולא בתייש הבא על הצבייה ע״ש ודעתו דכיון שאפשר לומר דאין חוששין לזרע האב ואין כאן אפילו מקצת שה אין סברא לומר שהתורה ריבתה במתנות אמנם לא נראה כן וכ״כ מפורש רבינו ירוחם כוי שהוא ספק בהמה ספק חיה שנולד מתייש וצבייה או בהיפך חייב בכל המתנות עכ״ל וכ״כ הפוסקים בשם רש״י ז״ל וכ״כ רבינו הב״י בספרו הגדול אך בש״ע לא הביא רק דעת הרמב״ם ע״ש [והלבוש הביא דעתו ולא הזכיר דעת הטור]:

ה אין מתנות כהונה נוהגות אלא בחולין ולא בקדשים ולא בבכור בין תם בין בעל מום מפני שהם כבר מתנות כהונה ואין קדושת המצוה חלה על קדושה זו וכל הקדשים אם מקודם הקדישן ואח״כ נפל בהם מום פטורין מן המתנות ואם הקדישן בהיות בהם מום חייבין במתנות מפני שלא חלה עליהן קדושת הגוף והרי זה כמקדיש עצים ואבנים לדמיהן ודוקא כשנפדו אבל קודם פדייה פטורין שהרי קדושת דמים חלה עליהן וכל מין קדושה פוטר מן המתנות [כן מוכח במשנה דהזרוע ק״ל ע״ש] אבל קדם הקדישן את מומן פטורין אפילו כשנפדו דגם פסולי המוקדשים שנפדו יש להם קדושה [שם] חוץ מן הבכור ומעשר בהמה דלעולם פטורין מן המתנות אפילו נולדו במומן שהרי כולו ניתן לכהן בבכור וכן במעשר בהמה חלה הקדושה אף על בעל מום כמבואר ברמב״ם פ״ו מבכורות:

ו ובכור שנתערב עם בהמות אחרות אם קודם שבא הבכור ליד כהן חייבין ליתן המתנות מכולם דעל כל אחד ואחד יכול הכהן לומר תן לי מתנותיה ואין אתה יכול לומר שמא הוא הבכור דא״כ תן לי כולו וכן הדין בספק בכור שחייב במתנות ממ״נ אם הוא בכור כולו לכהן ואם אינו בכור חייב במתנות אבל בכור שניתן לכהן במומו ומכרו לישראל ונתערב באחרות אם רבים שוחטים אותם וכל אחד שוחט בהמה אחת כולם פטורין דכל אחד יכול לומר לכהן שלי הוא הבכור והמע״ה ואם אחד שוחט את כולם או שנים מהם אין פוטרין לו אלא בהמה אחת שהרי אין כאן אלא בכור אחד ושני בכורות שנתערבו ואחד שחט שלשה בהמות פוטרין לו שנים מהם וכן לעולם ואין לשאול בנתערב בכור בהרבה בהמות נלך אחר הרוב ויתחייבו כולם במתנות דאין הולכין בממון אחר הרוב:

ז וכתב הרמב״ם בפ״ט מבכורים דין ג׳ ספק בכור חייב במתנות מכל צד שאם בכור הוא טלו לכהן ואם אינו בכור מתנותיו לכהן ואם נסתפק בשנים ולקח הכהן האחד מספק הרי השני פטור מן המתנות עשאוהו כמו שזכה בו הכהן ונתנו במומו לבעליו עכ״ל וזהו שאמרו חז״ל בכמה מקומות עשו את

שאינו זוכה כזוכה ומזה למדו גדולי האחרונים דה״ה בשנתערב בכור בכמה בהמות ולקח הכהן אחד מהם פטורים כולם מן המתנות אף כשהם ביד אחד [פר״ח סקל״א ותב״ש וכ״מ מר״ן פ׳ הזרוע ועב״י] ויראה לי דזהו כשלקחו בתורת כהונה ברצון הבעלים אבל אם נטל בחזקה הרי הוא כגזלן ואינו פוטר בזה את התערובות:

ח מתנות אלו אין בהם שום קדושה ולפיכך אינן טובלין את הבשר כלומר שאינם אוסרין את הבשר להיות טבל שיהא אסור לאכול קודם ההפרשה כתרומה שאוסרת את התבואה קודם ההרמה ולפיכך יכול הכהן למוכרן וליתנם לכלבים מפני שאין בהם שום קדושה ומ״מ מצוה להפריש מיד אחר השחיטה דזריזין מקדימין למצות והחיוב הוא על השוחט אף שאין הבהמה שלו אלא של ישראל אחר דבזובחי זבח תלי רחמנא וכמו שיתבאר ולכן כששחט שחיטה כשרה ונמצאת גם בבדיקה כשרה חל עליה מיד חיוב המתנות [ז״ש דיכול להאכיל לכלבים זהו כשנתקלקל הבשר ובלא״ה הוי ביזוי מצוה]:

ט ואפילו לא שחט לצורך אכילת הבשר אלא לרפואה או לצורך כלבים וכיוצא בזה מ״מ חייב במתנות דבזביחה תלי רחמנא ולא באכילה אבל אם שחט ונמצאת טריפה פטור מן המתנות והכי תניא בספרי מאת זובחי הזבח פרט לטריפה דטריפה אינה בכלל לשון זבח ומיתה בעלמא היא דשם זבח אינו אלא בראוי לאכילה כדכתיב בכל אות נפשך תאכל בשר וגו׳ וזבחת מבקרך וגו׳ ולכן אפילו בספק טריפה פטור ואפילו נטרפה מחמת חומרת האחרונים טריפה היא ואינה בת אכילה ופטור מן המתנות:

י גרסינן בגמ׳ [דף ע״ה] אמר רב חסדא השוחט את הטריפה ומצא בה בן ט׳ חי טעון שחיטה וחייב בזרוע ולחיים וקבה ע״ש ומזה למדנו דבן פקועה הניתר בשחיטת אמו פטור ממתנות דאין זה בכלל זובחי זבח כיון שבעצמו אינו טעון שחיטה ואפילו כשהפריס על גבי קרקע דצריך שחיטה משום מראית העין כמ״ש בסי׳ י״ג במתנות אינו נראה לחייבו משום מראית העין דאין בזה מראית עין דמי יימר שלא נתנו לכהן והכהן מכרם [וכ״כ הפר״ח]:

יא הזרוע היא היד והיא הרגל שלצד הפנים ונותן לכהן יד אחת ומדכתיב הזרוע בה״א הידיעה משמע העיקרית והיא של ימין [גמ׳] וצריך ליתן לכהן שני פרקים ממנה והיינו הפרק השני והוא מסוף ארכובה הנמכרת עם הראש עד הפרק השלישי וגם הפרק השלישי עד כף היד שהיא העצם הרחב של כתף שבלעז קורין לה אספאליד״א ויש קורין ריע״ר ובלשוננו קורין אקסי״ל אבל הארכובה התחתונה אינה בכלל זרוע וכך קבלו חז״ל וי״ל שלמדו זה מזרוע בשלה דאיל נזיר שהצריכה התורה לבשלה בשלימות [חולין צח] ואין מדרך לבשל ביחד הארכובה התחתונה עם העליונות כמו שגם עתה אין עושין כן כידוע [ואולי זהו כוונת המשנה ס״פ הזרוע ע״ש ודוק]:

יב והלחיים הם שני הלחים שמצד ימין ושמצד שמאל והלחי העליון שמכל צד והלחי התחתון שמכל צד ולמדנו זה מדכתיב לחיים לשון רבים ואין לומר דקאי על הלחי העליון והתחתון שמצד אחד דא״כ הו״ל לכתוב והלחים בחד יו״ד דמשמע ג״כ שני הפרקים דעל פרק אחד הו״ל לכתוב לחי ולכן מדכתיב לחיים משמע כולהו:

יג וזהו מפרק של לחי התחתון עד פיקה של גרגרת שהיא הטבעת הגדולה עם הלשון שביניהם וצריך שיתנם עם העור ועם הצמר שבראש הכבשים והשיער שבראש התישים ולמדנו זה מדכתיב והלחיים בה״א הידיעה לרבות כל אלה [גמ׳] ואינו רשאי למלוג הראש ולא להפשיט עורו קודם שיתננו לכהן ואפילו במקום שנוהגין להפשיט הראש מ״מ לא יפשיט הלחיים ואע״פ שרוצה ליתנם עם העור לכהן מ״מ לא יעשה כן דשמא רצון הכהן לאכלו במליגה בלבד ובלא הפשטת העור אבל הזרוע במקום שנהגו לפשוט אם רוצה מפשיטו ונותנו הוא ועורו להכהן מפני שאין דרך לאכול הזרוע במליגה בלבד וגם הכהן יפשיט העור משא״כ בלחיים שדרך לאכלן במליגה בלבד מפני שהעור דק מאד [מדברי הרמב״ם שם משמע להדיא דגם את הזרוע אין להפשיט ע״ש ועב״ח]:

יד והקנה צריך ליתן לו עם כל חלבה פנימי וחיצון [גמ׳] ולמדנו זה ג״כ מיתור ה״א דוהקבה וכן פסקו כל הפוסקים ותמיהני דהא מבואר כגמרא [מט] דחלב שעל הקיבה כהנים נהגו בו היתר אבל אנן לא קיי״ל כן כמ״ש בסי׳ ס״ד דשעל הקשת אסור מן התורה ושעל היתר אסור ממנהגא או מדינא ע״ש וא״כ לדידן דקיי״ל שחלב טרפה הוא ואין הכהנים שבזהמ״ז אוכלין אותו למה צריך ליתנם לכהן והרי כבר נתבאר דטרפה פטרה תורה ממתנות ואפילו בטרפה שמחמת חומרא כמ״ש בסעיף ט׳ ואפשר לומר דכיון דבשר הקנה מותר באכילה צריך ליתן גם החלב כמו שצריך ליתן העור והצמר ואמרו חז״ל [ס״פ הזרוע) שאם הכהנים נהגו להניח החלב לבעלים א״צ ליתן לכהן כלומר אף שזה הכהן יאמר איני חפץ להניח לא משגחינן ביה כיון שכן נהגו וממילא דה״ה להעור והצמר מהזרוע ולחיים אם נהגו להניח לבעלים ג״כ הדין כן [ט״ז סק״ז]:

טו מתנות אלו אין נוהגין אלא בישראל אבל כהנים פטורים וכך שנינו בספרי וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם ולא מאת אחיו הכהנים דכהנים אינם בכלל עם ודבר זה מפורש בתורה בעבודת יוה״כ דכתיב וכפר את מקדש הקדש וגו׳ ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר הרי מפורש דכהנים אינם בכלל עם וזהו רק כשהכהן שוחט לעצמו אבל לא בשוחט למכור כמו שיתבאר בס״ד בסעיף ל״ח:

טז ופסקו בגמ׳ דלוים הוה ספק אם הם בכלל עם אם לאו [קל״א] הלכך פטורים מליתן שיכול לומר לכהן אייתי לי ראיה שאני בכלל עם ומ״מ אם הכהן נטלן מהלוי אין מוציאין מידו מפני שיכול לומר להלוי אייתי לי ראיה שאתה אינך בכלל עם ולא דמי למאי דקיי״ל בסי׳ שט״ו בספק בכור כשתקפו כהן מוציאין מידו דהתם הספק הוא על עיקר הבכור אם הוא בכור אם לאו ולא מהני תפיסה מספק אבל בכאן זהו ודאי שיש להכהן שייכות במתנות אלו אלא דהספק הוא אולי בעל בהמה זו פטור מזה יכול הכהן לומר אייתי ראיה [עש״ך סקי״ג ופר״ח] אך הרמב״ם ז״ל פסק גם בספק בכור דאם תקפו כהן אין מוציאין מידו ויתבאר שם בס״ד ומ״מ כתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ג דיש חולקין בכאן וס״ל דאפילו נטלן הכהן מוציאין מידו וטעמם דמדמים זה לתקפו כהן שבספק בכור ואינם מחלקים החילוק שחילקנו ובשם קיי״ל דמוציאין מידו וא״כ ה״נ דכוותיה ולדינא נראה עיקר כדעה ראשונה והלבוש השמיט דעת היש חולקין ע״ש:

יז מיהו זה ודאי דאין להישראל ליתנם ללוי וכשנתן ללוי מוציאים מיד הלוי ונתינה בטעות היא שהרי ונתן לכהן כתיב ולוי אינו בכלל כהן דלהיפך מצינו שהכהנים נקראים לוים כדכתיב והכהנים הלוים בני צדוק אבל לוים יקראו כהנים לא מצינו בשום מקום ולכן אף שיש מי שמסתפק בזה מ״מ העיקר לדינא כמ״ש וכ״כ האחרונים:

יח ויש לי בזה שאלה כיון שהטעם שהכהנים פטורים מפני שאינם בכלל עם כמ״ש א״כ ליפטרו נשים ממתנות כהונה שהרי אמרו חז״ל בשבת [ס״ב] נשים עם בפני עצמן הן ואינם ג״כ בכלל עם וצ״ל דבלשון תורה הן בכלל עם כדכתיב הקהל את העם האנשים והנשים וגו׳ ואין לומר דא״כ גם כהנים בכלל זה שהרי גם הם ישנן במצות הקהל אמנם לא דמי דמ״מ במקום שנזכר עם אצל כהנים אינם בכלל זה אבל נשים בע״כ הן בכלל זה וגם מעבודת יוה״כ מוכח כן שהרי כתיב ועל כל עם הקהל יכפר והרי גם נשים בכלל:

יט השוחט לכהן וללוי פטור מן המתנות כמ״ש ויראה לי דה״ה השוחט לקטן שהבהמה היא של הקטן פטור ג״כ דהקטן אינו בר מצוה וכן השוחט לנכרי פטור אע״פ שימכרנה לישראל מ״מ כיון שבשעת זביחה אינה של בר חיובא פטורה מן המתנות דבזביחה תלי רחמנא ולכן שנו חכמים במשנה [קל״ד] גר שנתגייר [בימים קדמונים] והיתה לו פרה נשחטה עד שלא נתגייר פטור משנתגייר חייב ספק פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה כדין כל ספק ממון:

כ ודע דבגמ׳ שם הקשה מהא דתנן בפ״ד דפאה דספק לקט לקט ולא אמרינן הממע״ה ונפקא לן מקרא דעני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו ולא דמי לכל ספק ממון רשות דכיון דהתורה צותה ליתן לעני או לכהן יש לוותר משלו וספיקא לחומרא ותירצה הגמ׳ הכא פרה בחזקת פטור קיימי כלומר כשאתה מעמידה על חזקתה הראשונה היתה פטורה כיון שעכו״ם היה התם קמה בחזקת חיובא קיימי ע״ש ולפ״ז גם הפרה היתה בחזקת חיוב ואח״כ נפל בה ספק חייבת:

כא ולפ״ז יראה לי דלוי שנשא אשה והכניסה לו בהמה ונשחטה ויש ספק אם קודם הנשואין נשחטה או אח״כ חייב במתנות שהרי חזקתה הראשונה כשהיתה אצל האשה עמדה בחזקת חיוב ובשלמא בכהן בכה״ג כשנשא אשה ויש ספק מתי נשחטה ודאי פטורה דאפילו אם נשחטה קודם הנשואין הרי ביכלתה ליתן לכהן זה אבל הלוי אינו רשאי לקבל המתנות של אחרים כמ״ש בסעיף י״ז ובספק נראה דחייב ליתן לכהן [ער״ן נדרים ז׳ ד״ה ולענין וברא״ש ס״ג ובק״נ סק״י ובש״ך יו״ד סי׳ רנ״ח סקי״ד ודוק]:

כב לקמן בסי׳ רנ״ז יתבאר דאין ליתן כל הצדקה לעני אחד ע״ש וה״ה גבי מתנות כהונה לא יתנם לכהן אחד וכך אמרו חז״ל בעירובין [ס״ג] כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם ולכן יתן לכמה כהנים ומ״מ יתן לכל אחד מתנה הגונה וכך אמרו חז״ל [חולין קלב] זרוע לאחד וקבה לאחד והלחיים לשנים וכן הלשון יחלק לאלו השנים [פר״ח] ובשור הגדול יכול לחלק הזרוע לשנים לכל אחד פרק אחד מפני שיש בזה כדי נתינה והטעם בכל זה משום דכתיב ונתן לכהן צריך להיות נתינה יפה [רש״י שם]:

כג יש מי שכתב דאם רצה ליתן כל המתנות לכהן אחד מותר וזה שאמרו חז״ל לבלי ליתן לכהן אהד זהו כשנותן לו לעולם מתנותיו אבל באקראי בעלמא יכול ליתן לאחד כל המתנות [פר״ח] וראיה לזה מדברי הרמב״ם שכתב הרוצה ליתן המתנות לכהן אחד נותן עכ״ל והטור והש״ע לא הביאו

דבריו ואולי טעמו של הרמב״ם הוא דכיון דבחולין במקור הדין כשאמרו חז״ל שיתן מתנה הגונה לא אמרו גם ההיפך שלא יתנם לכהן אחד ש״מ דלית לן בה כשנותן באקראי מבהמה אחת כל המתנות לכהן אחד׃

כד אם אין שם כהן בעיר ישום המתנות בדמים דאין בהם שום קדושה כמ״ש וישומם בשויים ולא בפחות משויים דיש בזה גזל השבט ואוכלם וכשימצא כהן יתן לו הדמים ודוקא שישום מקודם אכילה אבל אם ירצה להניח השומא עד לאחר אכילה אסור [רדב״ז] דקודם השומא הוה כגזל וזהו כשאין כהן אבל כשיש כהן אסור לו לשומם ומתן הדמים לכהן בלא רשותו [שם]׃

כה ודע דמלשון הטור וש״ע שכתבו ישום אותו בדמים משמע להדיא דסומכין על שומתו בעצמו וא״צ שאחרים ישומו כדרך כל שומות ב״ד וכן משמע מלשון הרמב״ם שכתב מקום שאין בו כהן מעלה המתנות בדמים ואוכל(י)ן ע״ש ומשמע להדיא שהוא בעצמו מעלה אותן בדמים אבל מלשון הש״ס [קל״ד] שאמרה מעלין אותו בדמים משמע שאחרים ישומו את המתנות ונראה דגירסתם היתה בגמ׳ מעלה ולא מעלין וכן משמע מהרי״ף והרא״ש ע״ש והטעם י״ל דכיון דבשר נמכר באטליז בכל עת ובכל שעה א״צ לזה שומת ב״ד ודע דלשון העלאה אין הכוונה להעלות יותר משויים אלא שומא טובה כפי שויין׃

כו אין לו לכהן לחטוף המתנות אפילו אם הבעלים מתרצים אח״כ דכתיב ונתן לכהן ולא שיחטוף מעצמו ואפילו לשאול אותם בפה לא ישאול מפני שהוא מתבזה בכך ובמתנות כהונה כתיב לך נתתים למשחה כלומר דרך שררה וכבוד ולא דרך בזיון ווה היה עון בני עלי שחלקם שאלו בפיהם כמ״ש חז״ל [שבת ספ״ה] אלא אם יתנו לו דרך כבוד יטלם ובזמן שיש כהנים רבים בבית המטבחים הצנועים מושכין ידיהם והגרגר[נ]ים נוטלין ואם היה הצנוע הזה במקום שאין מכירין אותו שהוא כהן יטול כדי שלא יאמרו עליו שאינו כהן וזהו במקום שאין מכירין אותו אבל במקום שמכירין אותו שהוא כהן ע״י נשיאת כפים או ע״י עלייתו לתורה ראשון א״צ ליטול כן משמע בגמ׳ [קל״ג דפריך על אביי ולפרוש ידיה ע״ש וצ״ע שלא הזכיר הש״ס מעלייה לתורה ואולי מפני שהיה גדול הדור וראוי לקרא במקום כהן אף כשלא היה כהן כרב שקרא בכהני]׃

כז הכהן יכול לאכול המתנות באיזה אופן שערב לו הטעם אם מבושל אם צלי כדי שיאכלם לתיאבון ואם כל המטעמים שוים אצלו יאכלם צלי ובחרדל דרך גדולה כדרך שהשרים אוכלים [עתוס׳ קל״ב ד״ה אין] אבל כשמוכר או נותן המתנות לאחרים אין בזה דקדוק כלל איך לאכלן ורק כשהכהן בעצמו אוכלן או שמכבד בהם כהן אחר יש לדקדק לאכול דרך גדולה וכבוד דבהם כתיב למשחה כמ״ש׃

כח אם יש כהן ת״ח לא יתנם לכהן ע״ה דכן צוה המלך יהושפט [דה״י ל״א] לתת מנת הכהנים והלוים למען יחזקו בתורת ה׳ ומ״מ אם אין כאן כהן ת״ח יתנם לכהן ע״ה ולא ימתין עד שיזדמן לו חבר [תוס׳ קל״ו] דהא בתורה כתיב סתם כהן וכן אם הת״ח אין רצונו ליטול יתנם לע״ה וכן אם הת״ח הוא עשיר והע״ה הוא עני מוטב ליתן יותר להעני [שם ק״ד ע״ב ד״ה ונותנת]׃

כט בזמן שהיו תרומות ומעשרות נוהגות בא״י היה כל אחד נותן הפרשתו לכהן ולוי המכירו ואוהבו והיה נחשב גם קודם שקיבל את ההפרשות כאלו קבלו כמו שאמרו חז״ל [גיטין ל׳] במכירי כהונה ולויה דזוכה גם קודם דמטי לידייהו מפני ששארי הכהנים והלוים יש להם היסח הדעת מזה והוי כמאן דמטי לידי המכירים [רש״י שם] ולזה אמרו חז״ל לענין מתנות אלו [חולין קל״ג] דהכהן הרגיל לקבל מתנות אלו מאיזה בעה״ב יכול לזכותם לישראל מכירו שיקבלם מיד הבעה״ב מכירו וכשהישראל מקבלם הוה כאלו קיבלם הכהן ונותנם לישראל זה׃

ל ולא התירו זה רק כשהישראל ת״ח ודחיקא ליה שעתא ואף גם זאת שלא יהיה הכהן כשרת בבית זה הישראל שמזכה לו המתנות דשמא לא ירצה בלבו לזכותו אך הוא מוכרח לזה מפני שהוא בביתו [זהו פי׳ הרמב״ם] וכן אם הכהן הוא משרת בבית המזכה לו תמיד ועתה הוא מזכה לאורח ישראל ת״ח שמתארח בבית רבו המזכה לו תמיד ג״כ אסור דאולי אין רצונו בלב שלם לזכהו ורק הוא מוכרח לעשות לרצון רבו שזה הת״ח מתארח אצלו [זהו לפירש״י] וכ״ש שאין הכהן המשרת בבית ישראל המזכה יכול לזכות לבעליו זה המזכהו תמיד דאין כאן נתינה כלל [דו״פ וב״ח ע״ש ועט״ז סקט״ז מ״ש בדברי הטור התמוהים]׃

לא לא נתן המתנות לכהן אלא אכלן או הפסידן פטור מדיני אדם שהרי זהו ממון שאין לו תובעין שכשיתבענו כהן זה יאמר לו לא הייתי נותנם לך אלא לכהן אחר ואפילו אם היה זה הכהן ממכיריו מ״מ יכול לומר לו דעתה לא היה רצוני ליתנם לך ומ״מ חייב בדיני שמים מפני גזל השבט ויראה לי דאם היה לו כהן המכירו שרגיל ליתן לו תמיד וכהן זה זיכם לישראל ת״ח כמ״ש בסעיף כ״ט דחייב לשלם בדיני אדם כיון שאנו חושבים אותו כזוכה ומ״מ יש להתיישב בזה וצ״ע לדינא וכל זה כשכבר אכלן או הפסידן אבל כשהן עדיין בעין ואין רצונו ליתנם לכהן כופין אותו ליתנם לכהן׃

לב אמרו חז״ל [קל״א] דמתנות אלו נותנן אפילו לכהנת ויצא ידי חובתו דהא דכתיב ונתן לכהן אפילו כהנת במשמע ואפילו היא אשת ישראל דכיון וקדושה לית בהו דאינן אסורים לזרים הרי היא מותרת בהן ולא דמי לתרומה [רש״י] דבמקום דכתיב בני אהרן אמרינן בני אהרן ולא בנות אהרן אבל בכאן דכתיב סתם כהן אפילו כהנת במשמע:

לג ויראה לי דדין זה אינו אלא במתנות דזרוע ולחיים וקיבה אבל בשארי מתנות כהונה ולויה בתרומות ומעשרות ופדיון הבן וחרמי כהנים אין יוצאים ידי נתינה כשנתנו לכהנות ולויות אע״פ שמעשר ופדיון הבן וחרמים מותרים לזרים מפני שמתנות אלו אמורים בפ׳ קרח וכתיב שם במעשר לבני לוי ובוודאי למעוטי בנות לוי הוא דאתי וכן בכל מתנות כהונה כתיב שם וידבר ה׳ אל אהרן ואני הנה נתתי לך וכו׳ וכיון דכתיב אהרן דווקא זכרים ולא נקבות אבל מתנות אלו כתיבא בשפטים וכתיב סתם כהנים ודרשינן אפילו כהנת ולכן אע״ג דבפרשה זו כתיב ג״כ תרומה כדכתיב ראשית דגנך וכו׳ מ״מ בעינן דווקא כהן כדכתיב בפ׳ קרח ולכן לא מצינו בכל הש״ס שיועיל נתינה לכהנת בשארי מתנות כהונה וכן לויה במעשרות [וביבמות צט: דחשיב אשה שאין חולקין לה בבית הגרנות משום יחיד או משום גרושה דמשמע דבלא״ה חולקין לה זהו באשת כהן כדפירש״י ונותנין לבעלה תדע שכן הוא שהרי גם עבד נשנה שם וכשם שהעבד הוא בשביל רבי ג״כ אשה ודברי התוס׳ בקדושין ו׳ צ״ע כמ״ש הרא״ש שלהי בכורות והתו״ס עצמם בשארי מקומות לא כתבו כן ודו״ק]:

לד וכיון שיוצאין ידי נתינת מתנות אלו גם לכהנת לכן כהנת הנשואה לישראל יכול הבעל לקבל מתנות בשביל אשתו וכך אמרו חז״ל [שם] רב כהנא אכל בשביל אשתו וכן ר״פ ורב יימר ורב אידי אכלו בשביל נשותיהם כלומר שקבלו המתנות בשביל נשותיהם שהיו כהנות וכ״ש שהם עצמם פטורים ממתנות ויש להסתפק אם בעינן דעתה שתתן לו רשות לקבל המתנות או דילמא כיון שיד אשה כיד בעלה יכול לקבל גם בלא דעתה וכן נראה עיקר [כ״כ הפר״ת דלא כפר״ח וגם דברי הי״א ל״נ ודו״ק]:

לה ואפילו איכא כהן גמור יכול ליתן לכהנת ולבעלה הישראל ואדרבא אם זה הישראל הוא ת״ח והכהן הוא ע״ה הישראל קודם ואם שניהם ת״ח שניהם שוים [ש״ש] וכתב הרמב״ם אבל חללה אינה אוכלת שאין חללים בכלל כהנים עכ״ל ואין זה רבותא כלל שהרי אפילו כהן חלל הרי הוא כזר אלא דאין כוונתו שנולדה מפסולי כהונה דבכה״ג גם הזכר נפסל מכהונה אלא כוונתו שנבעלה לפסול לה דבכה״ג הזכר אינו נפסל אלא דהיא נעשית חללה בביאת הפסול [יבמות מ״ה. היא עצמה מתחללת ה״נ כיון שנבעלה וכו׳ ע״ש]:

לו איתא בספרי ונתן לכהן לכהן עצמו ואין שום פי׳ לזה ויש שפירשו דהכוונה לכהן ולא לשלוחו ודברים תמוהים הם שהרי שלוחו של אדם כמותו ויש שפירשו דהיינו בסתמא דדילמא לא ניחא ליה לכהן שהישראל יתנם לשלוחו אבל אם הכהן שלח שליח יתנם לו [פר״ח סקי״ג] וגם זה תמוה דבלא דעת הכהן הרי אינו שלוחו ומאי קמ״ל ולי נראה דה״פ דהנה כבר נתבאר דכשהיא כהנת יכול ליתנם לבעלה הישראל ולפ״ז לכאורה כ״ש שיכול ליתנם לאשת הכהן קמ״ל דלא דדווקא לכהן ולא לאשתו והטעם פשוט דהאשה היא קנין בעלה וכשנותן להבעל הוה כאלו נתן לאשתו שהרי אף אם יתן להאשה יקנה הבעל אבל אין הבעל קנין האשה וכשנותן להאשה בלא דעת הבעל לא קיים מצות נתינה:

לז גם לכהן קטן יכול ליתן המתנות דלא כתיב לאיש אלא סתם לכהן וגם הקטן כהן הוא ואף אם נאמר שאין ביכולת להקנות לקטן במתנות לא שייכא הקנאה דהתורה זיכתה להם וזה דכתיב ונתן לכהן אין זה בתורת הקנאה אלא שהתורה צותה לו ליתן לכהן ומצינו בכמה מקומות שהיו נותנים לקטנים תרומה וחלה וגם בשם כתיב נתינה ואין שום ספק בזה דלא כיש מגמגמים בזה [יבמות צ״ט: וכולם משגרים להם לבתיהם וכו׳ וסוכה מ״ב. קטן היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה ובכורות כ״ז. ואכיל לה כהן קטן ע״ש]:

לח זה שכהן פטור מהמתנות דווקא כששוחט לאכילת בני ביתו אבל כהן טבח שמוכר לאחרים חייב ליתן המתנות לכהן אחר וכך דרשו חז״ל כיון דכתיב וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זובחי הזבח ולא כתיב מאת העם זובחי הזבח ש״מ דה״פ מאת העם בששוחטים לעצמם ולא מאת הכהנים ומאת זובחי הזבח אפי׳ כשהם כהנים כיון שהם מוכרים לאחרים [קל״ב:] ואם הוא קובע א״ע למכור בבית המטבחיים כקצב קבוע חייב ליתן מיד ואם אינו קבוע למכור בבית המטבחים אלא בביתו פטור ב׳ וג׳ שבתות מפני שעדיין לא נתפרסם שהוא שוחט למכור ומכאן ואילך חייב וכופין אותו בכל מיני כפיות אם אינו רוצה ליתן לכהן אחר:

לט יש מרבותינו שכתבו דמן התורה אינו חייב אלא כששוחט בהמת ישראל דכששוחט בהמותיו פטור אפילו בשוחט למכור אלא דרבנן גזרו שחייב ליתן לכהן אחר דאל״כ ירגילו א״ע טבחי ישראל לשתף א״ע עם כהנים כדי להפטר ממתנות ולכן כשאינו קובע א״ע למכור בבית המטבחים פטורוהו שתים וג׳ שבתות דאי מן התורה איזה חילוק יש בין קובע עצמו במטבחיים אם לאו [תוס׳ שם] ויש מרבותינו דס״ל דגם מן התורה חייב בשוחט למכור

בהמותיו [רש״י] וזה שפטור בשבתות ראשונות כשאינו קובע א״ע במטבחיים מפני שבאמת אין דעתו מוחלטת למכור וחושב שאם יהיה למי ימכור ימכור ואם לאו יאכלן כעצמו [ר״ן]:

מ כבר נתבאר בסעיף ח׳ דהחיוב הוא על הטבח כשראובן שוחט בהמת שמעון חייב ראובן להפריש המתנות וליתנם לכהן ואם שחט בהמת כהן או בהמת עכו״ם פטור ואף שהחיוב הוא על השוחט מ״מ הטובת הנאה שייך להבעלים ומהו טובת הנאה שביכולת הבעלים ליתנם לאיזה כהן שירצה וזהו טובת הנאה שהכהן מחזיק לו טובה בעד זה אבל אסור לו לקבל מעות מהכהן כדי שיתן לו המתנות וכן אסור לקבל מעות מישראל שיש לו בן בתו כהן שיתן המתנות לבן בתו [נ״י בשם רי״ו] ואע״ג דבתרומה מותר להישראל לומר לישראל המפריש תרומה הא לך סלע ותן תרומה זו לבן בתי כהן מ״מ בשארי מתנות כהונה אסור וההפרש מבואר בגמ׳ [ברכות כ״ד ע״ש] והרמב״ם בפ״ב מתרומות דין ב׳ מתיר בכה״ג גם בשארי מתנות וכבר השיג עליו הטור בסי׳ של״א ע״ש:

מא וזה שהחיוב הוא על השוחט זהו כששחט בהמת ישראל ואז אפילו השוחט הוא כהן אסור לו לקבלם בעצמו אלא נותנם לאיזה כהן שירצה בעל הבהמה [לבוש] אא״כ בעל הבהמה מצוה לו שיקחם לעצמו ואם שוחט בהמת כהן או בהמת נכרי פטור כיון דבעל הבהמה אינו בר חיובא ואפילו הוא שותף עמו כמו שיתבאר בס״ד:

מב שנים שהם שותפים בבהמה חייבים במתנות דמאת העם כתיב אפילו שהבהמה היא של כמה אנשים אבל ישראל המשותף בבהמה עם הכהן או עם הגוי פטור אפילו מחלקו ואע״ג דקיי״ל שה אפילו מקצת שה זהו דוקא בחצי שה שהוא דומיא דכולו שה כגון בצבי הבא על העז שאז חייב ליתן מכל השיות שבו היינו חצי המנות אם חוששין לזרע אב כמ״ש אבל הכא שכולו נקרא שה אלא שפטור מחלקו של כהן או של גוי אמרינן כיון שאין כל השיות שבו חייב גם חלקו של ישראל אינו חייב [תוס׳ קל״ב. ד״ה וצריך]:

מג ומ״מ צוו חז״ל שצריך לרשום כלומר לעשות סימן על הבשר שידעו הכל שהכהן שותף בו שלא יחשדוהו שאינו נותן המתנות [משנה שם] וכן כשהגוי שותף בו אמנם כשהגוי יושב בבית המטבחיים א״צ לרשום מפני שהגוי דרכו להרבות דברים לאמר לו אל תמכור בכך אלא בכך וכיוצא בזה ויראו הכל שיש להגוי מהשותפות אבל בשותפות הכהן כששוחטים לעצמם ולא למכור אפי׳ כשהכהן יושב עמו בהמטבחיים צריך לרשום מפני ששותק ואין הכל יודעים וסבורים שהכהן רוצה לקנות בשר ואפילו יושב על הארגז שהטבח נותן שם המעות שסבורים שהטבח הושיבו לשמור המעות ולא שהוא שותף בהבהמה ועוד דאין הכל יודעים שאין רצונם למכור הבשר דבכה״ג חייבים במתנות כמ״ש אבל בגוי גם בכה״ג פטור דעליו לא שייך חיוב [ותמיהני למה לא אמרה הש״ס דף קל״ג: טעם זה וצע״ג]:

מד בד״א ששותפות הכהן או הגוי פוטרת כשהוא שותף בכל הבהמה אפילו יש לו חלק קטן כיון שאין להם אבר מיוחד להשיתוף אבל אם אינם שותפים אלא בראש וכל הגוף הוא של הישראל לבדו איני פטור אלא מן הלחיים בלבד ואם הם שותפים רק ביד אינו פטור אלא מן הזרוע ואם הם שותפים רק בהבני מעיים אינו פטור אלא מן הקבה:

מה וכן אם יש בהמה לכהן או לגוי ומכר את הראש לישראל קודם שחיטה חייב הישראל ליתן הלחיים לכהן ובזרוע וקבה פטור כיון שהם של המוכר ואם מכר לו היד חייב בזרוע ואם מכר לו הבני מעיים חייב בקבה ואפילו אם אחר השחיטה מכר לו כל הגוף פטור מפני שהחיוב תלוי רק בעת השחיטה ולכן השוחט בהמות של גוי אצל הגוי והתנה עמו שאיזה שתמצא טרפה תשאר לפניו ואיזה שתמצא כשרה תהיה קנוי להישראל אפילו עשה עמו מקח פטור מכל המתנות מפני שבשעת שחיטה עדיין היא של המוכר עד שתמצא כשרה ועיקר הקנין הוא אחר השחיטה ואע״ג דרוב בהמות כשרות הן לא אזלינן בממון בתר רובא ועוד דטרפות הריאה שכיח [פר״ח] וה״ה להיפך בגוי שקונה מישראל ושוחטה ע״י שוחט אצל ישראל בתנאי שאם תהיה כשרה נשארת לישראל ואם טרפה שייך לו דחייב הישראל במתנות [שם] ופשוט הוא:

מו כהן שמכר פרה לישראל וא״ל אני מוכר לך פרה זו חוץ ממתנותיה הוי שיור וצריך ליתנם למוכר שהרי מעולם לא מכר לו המתנות אבל אם א״ל ע״מ שהמתנות שלי אינו תנאי והמקח קיים ויכיל ליתנם לכל כהן שירצה דכיון שא״ל לשון על מנת משמע להדיא שהמתנות היו בכלל המכר וקנאה הישראל וכיון שקנאה הישראל מחוייב ליתנה לכהן והתורה זיכתה לו בטובת הנאה ליתנה לכל כהן שירצה וא״כ התנאי שהתנה ע״מ שהמתנות שלי היה מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל והמעשה קיים כמ״ש באהע״ז סי׳ ל״ח דין זה מבואר בגמ׳ [קנ״ד] ופסקוה הפוסקים והרמב״ם והקשו עליו דבפ״ז ממעשר פסק בכהן שמכר שדה לישראל וא״ל ע״מ שהמעשר שלי תנאו קיים דהוה כמו ששייר לו מקום המעשר ע״ש וגם זה מבואר בגמ׳ [פ״ב ס״ג.] אך אין זה דמיון כלל דבמעשר מבואר בגמ׳ דטעם מה שאמרינן כן יהיה כמו ששייר מקום המעשר דאל״כ כל המכירה בטלה דאין אדם מקנה

דשלב״ל והמעשר אינו עדיין בעולם לפיכך אמרינן שכן היתה הכוונה כדי לקיים המכירה משא״כ בפרה דהמתנות בעולם והמכירה קיימת אמרינן הכונה כפשוטו [פר״ח] ואם אמר לשון אלא כגון פרתי מכורה לך אלא שהמתנות שלי יש פלוגתא בגמ׳ לענין גט אם לשון זה הוה כחוץ או כע״מ [נ״ח] ואיפסקא בגמ׳ גיטין [פ״ב.] הלכתא דהוה כחוץ ע״ש:

מז וישראל שמכר פרה לחבירו ושייר המתנות אע״פ שהוה שיור אם אמר בלשון חוץ כמ״ש מ״מ החובה על הלוקח שהוא הטבח ליתנם לכהן שיברור לו המוכר דכבר נתבאר שהחוב הוא על השוחט ולכן אם אין הלוקח שוחט בעצמו אין עליו חוב זה אלא על השוחט שישאל מהמוכר לאיזה כהן ליתנם:

מח ישראל שאמר לחבירו אחר שחיטת בהמתו מכור לי בני מעיה של פרה זו והיה כהן הקבה שהיא מן המתנות והלוקח לקח כל הבני מעיים עם הקבה חייב ליתן הקבה לאיזה כהן שירצה המוכר ואינו מנכה לו למוכר מן הדמים שהרי היה יודע שחלקו של כהן אצלו והוא לא לקחם במשקל ולכן אם באמת לקחם במשקל הליטרא במקח כך וכך ינכה לו מן הדמים כפי המשקל של הקבה אמנם על מי החיוב ליתנם לכהן אם הלוקח שקלן לעצמו החיוב עליו שהרי הגזילה נמצאת אצלו וחייב בהשבתן ואין הכהן יכול לתובעם מן המוכר אלא מן הלוקח אבל אם המוכר שקלן ונתנם לו יכול הכהן לתבוע ממי שירצה רצה גובה מן המוכר שהרי בידו שקלן ונתנם ללוקח רצה גובה מן הלוקח מפני שבידו נמצא הגזלה [ואין הכונה לתביעה ממש ע״פ ב״ד שהרי זהו ממון שאין לו תובעין כמו שנתבאר אלא הכונה לענין לצאת י״ש ועמ״ש בסעיף נ׳].

מט דבר פשוט הוא שהמתנות אסור לשום ישראל לאוכלן שלא מדעת הכהן וזהו גזל גמור מיהו אם אכלן או מכרן בין בעל הבהמה ובין אחר אינו יכול להוציא ממנו בב״ד מפני שהוא ממון שאין לו תובעים ורק בדיני שמים חייב מפני גזל השבט והקונה אותם אע״ג דלאו שפיר עביד מ״מ מותר לאוכלן שהרי אין בהן קדושה וגם מצות הנתינה אינו עליו אלא על מי שמכרן לו וקיבל המעות ומ״מ הוה כמסייע ידי עוברי עבירה ולפני עור אין כאן שהרי היה יכול למוכרן לגוי ועל זה אמרו חז״ל [קל״ד.] מתנות כהונה נגזלות כלומר שביכולת לגזלן ואין הכהן יכול לתובען בדיני אדם וזהו שיטת הרמב״ם בפ״ט מבכורים והש״ע סעיף ל״א:

נ ויש מקשין דלפ״ז למה פסקנו בסעיף מ״ח דכשהטבח מכרן ושקלן יכול הכהן לתבוע ממי שירצה כיון דמתנות כהונה נגזלות [פר״ת סקמ״ז] ונדחקו בזה ולי נראה דל״ק כלל דודאי היכא דנחתי אדעתא דגזלנותא א״צ לשלם בדיני אדם אמנם בשם מיירי דשניהם המוכר והקונה אין רצונם לגזול כלל ורוצים ליתנם לכהן ומחולקים רק על מי לסבול ולזה חלקנו בין בשמכרן שלא במשקל דאז על הלוקח לסבול הנזק וכשמכרן במשקל על המוכר לסבול וזהו שהכהן יכול לתבוע מזה או מזה כיון שאין כונתם לגזילה אבל אם באמת כוונתם לגזילה אין הכהן יכול לתבוע בדיני אדם וכחילוק זה מצינו בש״ס [ב״ק צ״ז. הא דנחית וכו׳ והא וכו׳ אדעתא דגזלנותא]:

נא אבל שיטת רש״י ותוס׳ שם דכל עוד שהמתנות בעין הוה גזל גמור וחייב ליתנם לכהן ומפרשים פירוש אחר במה שאמרה הגמ׳ מתנות כהונה נגזלות והיינו ששם גזלה על זה ולכן כששקלן הטבח ונתנם לקונה יכול הכהן לתבוע גם מהמוכר אף שהמתנות ביד הלוקח ולפ״ז לדעתם אף שהיה כוונתם לגזילה אינו מועיל [עפר״ח סקמ״ו ודו״ק]:

נב כתב רבינו הב״י בסעיף ט״ז ישראל ששלח לחבירו בשר והמתנות בו מותר לאכלן עכ״ל כלומר שאינו חושש שמא גזלן המשלח [טור] ופירשו מפרשי הש״ע דהכוונה דאפילו לכתחלה מותר לקבלן ולא הוה כמסייע ידי עוברי עבירה משום דאמרינן דודאי לקח מהכהן אבל מעיקר הדין אפילו גזלן מותר לאכלן דמתנות כהונה נגזלות כמ״ש [ב״ח וש״ך סק״ז ופר״ח] ולי נראה דלשיטת רש״י ותוס׳ מדין גמור היה אסור לו לאכלן זה שנשתלחו אצלו דכל זמן שהן בעין ה״ז גזל גמור כמ״ש ורק משום דאמרינן דמסתמא לקחן מהכהן אבל בלא״ה היה מדינא אסור:

נג כתב רבינו הב״י בסעיף כ״א מתנות נוהגות בכל מקום בין בארץ בין בח״ל בין בפני הבית בין שלא בפני הבית ויש מי שאומר שאינן נוהגות בח״ל וכן נהגו עכ״ל וזהו דעת רש״י ותוס׳ משום דאיתא בגמ׳ [קל״ו.] ר׳ אלעאי אומר מתנות אינן נוהגות אלא בארץ וכן ראשית הגז משום דילפינן נתינה נתינה מתרומה מה תרומה אינה נוהגת אלא בארץ אף אלו כן ואיתא שם בגמ׳ האידנא נהוג עלמא כר׳ אלאעי בראשית הגז וכתבו רש״י ותוס׳ דה״ה למתנות ואע״ג דבימי האמוראים מצינו שנתנו מתנות בבבל כתב רש״י ז״ל [שבת י׳:] וז״ל ואע״ג דר״ח בח״ל הוה לא ילפינן מהכא דמתנות נוהגות בזמה״ז דהאידנא נהוג עלמא וכו׳ והשתא לא חזינא דנהוג אף במתנות וכו׳ ולא משנינן מנהגא עכ״ל וכך נוהגים כל העולם ומ״מ מי שרוצה ליתן יכיל ליתן ולא מיחזי כיוהרא ויש מחסידים ואנשי מעשה שמהדרים לקיים מצוה זו גם בח״ל [כרו״פ] וגם אני ראיתי בימי ילדותי לגדול אחד שקודם הרגל היה קונה דקה ושחטה ונתן המתנות לכהן ואני לוי ואין ביכולתי לקיימה ואשרי אנוש יעשה זאת:

סימן סב

א [דיני אבר מן החי ובו כג סעיפים]

אבר מן החי אסור ולוקין עליו מן התורה דכתיב ולא תאכל הנפש עם הבשר ומפי השמועה למדו שזהו לאסור אבר שנחתך מן החי ועל אבר מן החי אמר הקב״ה לנח אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו אבל החותך בשר מן החי אין זה אבר מן החי אלא דינו בטרפה ובארנו זה בסי׳ כ״ט סעיף י״ג ע״ש וכך אמרו חז״ל [ק״ב:] לא תאכל הנפש עם הבשר זה אבר מן החי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה בשר מן הטרפה ואם אכל אבר מן החי ובשר מן החי לוקה שתים משום אמה״ח ומשום טרפה ע״ש:

ב ומנלן דלא תאכל הנפש עם הבשר קאי אאבר מן החי פירש״י ז״ל [שם] דאבר חי מקרי נפש שאם יחתכנו אינו עושה חליפין שלא ישוב עוד בנפש הנטולה שאינה חוזרת והכי משמע לא תאכל הנפש בעודו עם הבשר בעוד החיות עם הבשר עכ״ל ולפ״ז צ״ל מה שמבואר בגמ׳ [ק״ג.] דחלב מקרי אבר מן החי והרי חלב עושה חליפין אך הכוונה על הלב שאבר תלוי בו כמו כוליא בחלבה וזהו דעת הרמב״ן שהביא הרשב״א ז״ל בחדושיו שם ע״ש וכן הוא דעת הראב״ד ז״ל בפ״ה ממאכ״א דין ב׳ שכתב דחלב מן החי הוה כבשר מן החי ודינו כטרפה ע״ש וגם צ״ל פה שאמרו חז״ל דחלב הוה כאבר מן החי אי לאו התירה התורה [בכורות ז׳:] דלאו דוקא הוא שהרי עושה חליפין:

ג אבל להרמב״ם שם שכתב דהלב הוה אבר מן החי א״א לומר טעם זה דחליפין ויראה לי דעיקר הנפש הוא הדם והחלב דכן משמע בגמ׳ [ס״ט.] שאמרה דבריאת הבעל חי הוא מהחלב והדם ע״ש וכמו שהדם הוא הנפש כמו כן החלב ולכן גם הלב הוה כאבר מן החי לפי שהחלב בא מן הדם כדאיתא בעלמא דם נעכר ונעשה חלב [אף שיש לדחות הראיה מהגמרא שם דהכוונה דגם מחלב ודם הוה הבריאה דלענין איסור קאמר ע״ש מ״מ לא משמע כן ולכן להקרבה הוא החלב והדם כי הדם הוא הנפש וכן החלב]:

ד אבר מן החי הוא משבע מצות בני נח ולכן גם בן נח אסור באבר מן החי אבל בבשר מן החי מותר דכיון דהאיסור הוא משום טרפה ובן נח לא נצטוה על הטרפה אבל באמה״ח הוא חמור מישראל דאלו איסור אמה״ח בישראל אינו נוהג אלא בבהמה חיה ועוף הטהורין ולא בטמאין וכך קיבלו חז״ל ק״ב.] לא תאכל הנפש עם הבשר אלא בשר לחודיה כל שבשרו מותר אתה מצווה על איבריו וטמאה כיון שבשרו אסור אין אתה מצווה על איבריו ולכן אם התרו בו משום אמה״ח ולא משום טמאה אינו לוקה ועוד דבבשר טמאה אינו לוקה אלא בכזית ואלו באמה״ח א״צ כזית כמו שיתבאר וזהו בישראל אבל בבן נח שטמאה לא נאסרה לו נוהג בו איסור אמה״ח גם בטמאה ולא שייך למיפרך מי איכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור דהא גם בישראל אסור משום טמאה [תוס׳ לג. ד״ה אחד] ואסור לישראל ליתן אמה״ח לבן נח משום לפני עור לא תתן מכשול:

ה ודע שיש בענין זה בדברי הרמב״ם פ״ט ממלכים דין ו׳ דברים תמוהים שכתב וז״ל וכן חייב על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד ומותר הוא בדם מן החי אחד האבר ואחד הבשר הפורש מן הבהמה או מן החיה אבל העוף יראה לי שאין בן נח נהרג על אמה״ח ממנו עכ״ל והרי בשר מן החי למדנו מובשר בשדה טרפה שאין בן נח מצווה על זה וגם מה שמחלק בין בהמה וחיה לעוף מנ״ל לומר כן ואמת שהראב״ד ז״ל כתב שם שהוא ט״ס וצ״ל אבל השרץ וזה מפורש בסנהדרין [נט.] דאין ב״נ מצווה על דם מן החי ולא על אבר מן השרץ מדכתיב אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו מי שדמו חלוק מבשרו יצא שרצים שאין דמן חלוק מבשרן דדם שרצים לא הוזהרו ישראל עליו משום דם אלא משום שרץ כדאיתא בכריתות [כא:] דדם השרץ כבשרו אך לפ״ז קשה דא״כ למה כתב יראה לי כיון שהוא מפורש בגמרא [כ״מ] ולכן יש שנדחקו לומר דעוף חלוק מבהמה וחיה [שם וכרו״פ] אבל א״כ אני תמה למה לא הזכיר דבשרץ ליכא אבר מן החי ולכן נ״ל כדברי הראב״ד וזה שתלה בסברתו משום די״ל דהגמרא דחויי קא מדחי לה ובאמת יש מי שאומר כן דרק לדיחוי בעלמא הוא [מ״מ שם] והרמב״ם סבירא ליה דלדינא קאמרה הגמרא כן:

ו וזה שמחייב ב״נ על בשר דפירש מן החי מפורש בגמרא [קכא:] בלשון זה ישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי וכו׳ אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כבשר הפורש מן החי ואסור לבני נח וכו׳ ע״ש וצ״ל הטעם משום דבישראל נפקא לן אמה״ח מלא תאכל הנפש עם הבשר דאכילה קאי על נפש דזהו אמה״ח וזה דכתיב עם הבשר ר״ל בעוד שהחיות עם הבשר אבל בבן נח למדנו איסור אמה״ח מקרא דאך בשר בנפשו דמו לא תאכלו דקאי אכילה אבשר ור״ל לא תאכלו הבשר בעוד שהנפש בו וממילא דגם בשר מן החי נאסר לב״נ כמו אמה״ח [לח״מ]:

ז בדגים וחגבים אין איסור אמה״ח נוהג בהם כמ״ש הרמב״ם בפ״א משחיטה ובארנו זה בסי׳ י״ג סעיף ב׳ ע״ש ויש להסתפק אם גם בבני נח הדין כן דבשלמא בישראל שהתורה הצריכה שחיטה בשארי מינים ודגים התירה באסיפה בעלמא ממילא דאין אמה״ח נוהג בם כמ״ש שם אבל בבן נח שא״צ שחיטה כלל מנלן לחלק בינם לבין שארי מינים ואף אם נאמר הטעם משום דליכא מידי דלישראל שרי ולב״נ אסור מ״מ במיני דגים וחגבים טמאים

דגם לישראל אסור למה לא נאסור לב״נ ואולי כיון דבטהורין א״א לאסור להם ממילא דקרא דאך בשר וגו׳ לא קאי אדגים וחגבים וממילא דגם בטמאים מותרים:

ח ומ״מ לדעת הרמב״ם שם במפרכסת דאסורה לבני נח ולא ס״ל סברא זו דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו״ם אסור וכמ״ש בסי׳ כ״ו סעיף ה׳ ע״ש עדיין לא א״ש ואולי הטעם הוא דכמו שדרשו חז״ל לענין שרצים דליכא אמה״ח משום דאין דמו חלוק מבשרו כמ״ש בסעיף ה׳ וה״נ בדגים ג״כ אין דמו חלוק מבשרו דדם דגים וחגבים מותר כמ״ש בסימן ס״ו וממילא דאין איסור אמה״ח נוהג בהם כלל.

ט וכתב הרמב״ם שם ואחד אבר שיש בו בשר וגידים ועצמות כגון היד והרגל ואחד אבר שאין בו עצם כגון הלשון והבצים והטחול והכליות והלב וכיוצא בהן אלא שהאבר שאין בו עצם בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו ה״ז אסור משום אמה״ח והאבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום אמה״ח עד שיפרוש כברייתו בשר וגידים ועצמות אבל אם פרש מן החי הבשר בלבד חייב עליו משום טריפה לא משום אמה״ח עכ״ל:

י עוד כתיב האוכל מאמ״ה כזית לוקה ואפילו אכל אבר שלם אם יש בו כזית חייב פחות מכזית פטור חתך מן האבר כברייתו בשר וגידין ועצמות כזית ואכלו לוקה אע״פ שאין בו בשר אלא כל שהוא אבל אם הפריד האבר אחר שתלשו מן החי והפריד הבשר מן הגידין ומן העצמות אינו לוקה עד שיאכל כזית מן הבשר לבדו ואין העצמות והגידין מצטרפין לכזית מאחר ששינה ברייתו חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט אם יש במה שאכל כזית בשר חייב ואם לאו פטור לקח כזית מן האבר כברייתו בשר וגידין ועצמות ואכלו אע״פ שנדלק בפיו בפנים קודם שיבלענו חייב עכ״ל [ע״ש במ״מ ובלח״מ]:

יא ביאור דבריו דאמה״ח אמרו חז״ל [קב.] דצריך כזית שהרי כתיב ביה לשון אכילה לא תאכל הנפש עם הבשר וכל אכילה בכזית ושמא תשאל דא״כ למה צריך אבר הרי גם בלא אבר יש חיוב בכזית משום טרפה כמ״ש בבשר מן החי התשובה היא דבבשר מן החי צריך כזית בשר דוקא ואין העצמות או גידין מצטרפין לכזית ובאבר א״צ כזית מהבשר בלבד ומהשלשה דברים והיינו מבשר גידין ועצמות מצטרפין לכזית אך יש בזה תנאי שיהיה האבר כברייתו כלומר שהבשר והגידין והעצמות יהיו מחוברין כברייתן לאפוקי אם הפריד אחד מהם מהשנים אפילו נתנם לתוך פיו כולם כאחד אין בזה דין אמה״ח אלא בשר מן החי וצריך כזית מהבשר לבדו ועוד תנאי יש בזה שצריך ליתן לתוך פיו הכזית של אמה״ח בשלימות בפעם אחד לאפוקי אם חתך לשני חתיכות או יותר אף שבכל מקצת מהחתיכה מחוברים הג׳ דברים ביחד בטל ממנו דין אמה״ח וצריך כזית בשר ואפילו נתן כל החתיכות לתוך פיו ביחד אין בו דין אמה״ח וזה שכתב חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט וכו׳ אין הכוונה דוקא שנתן לתוך פיו זה אחר זה דה״ה אף אם נתנם כולם ביחד אין בו דין אמה״ח ועיקר כוונתו דבמה שחלקו ביטל ממנו שם אמה״ח וזה שכתב ואכלו מעט מעט אורחא דמילתא קתני ועוד לאשמעינן רבותא דכשיש כזית בשר חייב אפילו אכלו מעט מעט כדין כל האיסורין שא״צ לאכול כל הכזית ביחד ורק אם אכלו בכדי אכילת פרס חייב אבל אם נתן לתוך פיו כל הכזית בשלימות ונחלק בתוך פיו לית לן בה [כן מוכרחנו לפרש דבריו וזהו כפי׳ התוס׳ שם קג: ד״ה חלקו דאין לפרש כפשוטו וכרש״י שם דא״כ לא א״ש סוף דבריו מ״ש דנחלק בפיו חייב והא אף נחלק בחוץ חייב אם נתן לפיו כולו כאחד והלח״מ האריך בזה ולא ירדתי לסוף דעתו ע״ש ודוק]:

יב דבר ברור הוא דאמה״ח א״צ שיאכל כל האבר לדעת הרמב״ם דאפילו מקצת ממנו אם יש כזית בברייתו חייב ואפילו אכל אבר שלם אם אין בכל האבר כזית בין כל הג׳ דברים פטור ולפ״ז יש להבין מהו זה שכתב הרמב״ם ההפרש בין אבר שיש בו עצם לאבר שאין בו עצם דבאין בו עצם חייב בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו הא גם ביש בו עצם כן הוא אם חתכו כברייתו שלא הפריד הג׳ דברים זה מזה כמ״ש בעצמו ואם כונתו דבאין בו עצם א״צ כברייתו כדמשמע מריהטת לשונו יש להבין מה שייך באין בו עצם כברייתו הרי אין בו רק בשר ואולי כוונתו דבאין בו עצם א״צ לחתוך כזית שלם ביחד אלא אפילו חתך חתיכות קטנות אם נתן כזית לתוך פיו חייב משום דכיון דאין בו עצם לא מקרי שנשתנה מברייתו:

יג אמנם רבותינו בעלי התוס׳ כתבו [צ״ו ד״ה ור״י] דלעולם אינו חייב משום אמה״ח עד שיאכל כל האבר ע״ש אבל הרמב״ם בודאי לא ס״ל כן וכ״כ האחרונים [פר״ח סק״ג ופמ״ג סק״א] ואולי דגם הרמב״ם סובר קצת כהתוס׳ והיינו שהחתיכה מהבהמה צריך שיחתוך כל האבר והאכילה די בכזית ממנו כברייתו והטעם דכיון דכתיב לא תאכל, הנפש וגו׳ וכשנפרש מהבהמה חצי אבר לא מקרי נפש אא״כ נפרש כל האבר וזהו טעם התוס׳ ג״כ לענין אכילה ואם נאמר כן בדעת הרמב״ם יתפרשו דבריו בהפרש בין אבר שיש בו עצם לאין בו עצם כפשוטן וצ״ע בכל זה:

יד וגם דברי הטור תמוהים בזה שכתב אבר הפורש מן החי בין שיש בו בשר וגידין ועצמות בין שאין בו אלא בשר לבד כגון הלשון והטחול והכליות והבצים אסור לאוכלו בין אם יש בו כזית בין אם אין כזית עכ״ל והרי בגמרא מפורש דצריך שיהיה בו כזית וכתבו המפרשים דכוונתו לענין איסור דחצי שיעור אסור מן התורה אבל גם זה תמוה דא״כ למה הוצרך לזה והרי בכל האיסורים כן הוא וכבר הקשה זה עליו רבינו הב״י ע״ש:

טו ויראה לי דדבר גדול השמיענו הטור בזה דבאמת אלולי דבריו הייתי אומר דבאמה״ח אין חצי שיעור אסור מן התורה דהא טעמא דחצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי ובאמה״ח לא שייך זה שהרי אפילו אם תצרף לזה עוד חצי שיעור הרי כבר נתבאר דחלקו מבחוץ פטור ולזה קמ״ל דאיסור יש גם באין בו כזית והטעם י״ל מפני שהיה ראוי להצטרף קודם שנחלק ועוד דמדרבנן בין כך ובין כך אסור ואולי כוונתו כן [ונ״ל דבחצי שיעור שיאכל עצמות לבד אין בו איסור כבכל האיסורים ודוק]:

טז כתב הרמב״ם תלש אמה״ח ונטרפה בנטילתו ואכלו חייב שתים משום אמה״ח ומשום טרפה שהרי שני האיסורין באין כאחת וכן התולש חלב מן החי ואכלו לוקה שתים משום אמה״ח ומשום חלב תלש חלב מן הטרפה ואכלו לוקה שלש עכ״ל ותמהו עליו דמדכתיב ברישא הטעם דחייב שתים בנטרפה בנטילתו מפני ששני האיסורים באין כאחד כלומר דקיי״ל בהמה בחייה לאו לאיברים עומדת וכמ״ש בסי׳ כ״ט סעיף ו׳ ע״ש ולכן באו כאחד איסור אמה״ח ואיסור טרפה ומבואר להדיא דאם היה איסור טרפה מקודם לא אתי איסור אמה״ח וחייל על טרפה דאין איסור חל על איסור וא״כ בתולש חלב מן החי למה חייב שתים הרי איסור חלב קדים ואין איסור אמה״ח חל על איסור חלב וכן קשה בסיפא בתלש חלב מן הטרפה ודברים רבים נאמרו בזה [עלח״מ ופר״ח וכרו״פ] עוד הקשו עליו דהא אמה״ח הוא איסור מוסיף שהרי נתוסף בזה איסור לבני נח והרמב״ם בפי״ז מא״ב פסק דאיסור מוסיף חל על איסור אחר וכן הלכה רווחת בכל הש״ס ורק זה שאומר כן בגמ׳ [קג.] איהו הוא דלית ליה איסור מוסיף ולא קיי״ל כן:

יז ולענ״ד נראה דודאי איסור אמה״ח חל על איסור אחר מטעם איסור מוסיף וזה שאינו חל על איסור טרפה הוא מטעם אחר דכמו שאין איסור אמה״ח חל בטמאה מפני שבשרה אסור כמ״ש בסעיף ד׳ ה״נ בטרפה וסברא זו כתבו רבותינו בעלי התוס׳ [קג. ד״ה ומר וכו׳ ואי כרבנן דאמרי כל שבשרו מותר וכו׳] וזהו רק בבשר אבל בחלב דגם בכשירה אסור לישראל שוב לא שייך סברא זו ולכן גם אטריפה חייל מפני איסור מוסיף ולפ״ז גם רבא שאומר כן בגמרא שם ג״כ ס״ל איסור מוסיף [בזה א״ש מה שכתב הרמב״ם דין תולש חלב מן החי דחייב שתים דזה ליתא בגמ׳ כלל אלא מכללא דסיפא שמיע לה וכמ״ש המ״מ ואין מדרכו כן אלא דבכוונה כתב זה משום דעל מימרא דר״י דחלב חי מטריפה יש ג׳ אוקימתות והוא פסק כאוקימתא אמצעי׳ דלאו לאיברי׳ עומד׳ ע״ש וס״ל דבהא פליגי אם איסור חלב חייל אם לאו מטעם אם חלב דמי לבשר דלא אמרינן איסורו חלב כשטמאה או שאינו דומה וכמ״ש ואי לאו שכתב דין הקודם לא ידענא מפני מה פסק שחייב שלש ואולי כאוקימתא ראשונה או אחרונה ולכן כתב זה דמזה מבורר טעמו ודוק]:

יח כיון דקיי״ל בהמה בחייה לאו לאיברים עומדת וכן חיה ועוף לכן אם אכל עוף שלם במיתתה אם אין בה כזית בשר אינו חייב עליה ואין העצמות והגידים מצטרף משום דאין בה דין אבר אלא בטרפה ונבלה דצריך כזית בשר ואם אכלה בחייה יש בה דין בריה גם בטהורה לדעת הרמב״ם שבארנו בסי׳ כ״ט סעיף ד׳ ע״ש ובטמאה בין בחייה בין במיתתה יש בה דין בריה וא״צ כזית ע״ש ושם בארנו בזה בס״ד:

יט ודע דאיתא בגמרא [קס.] דאפילו למאי דקיי״ל דבחייה לאו לאיברים עומדת מ״מ אם נאמר דמחשבת אוכלין שמה מחשבה אם חישב לאוכלה אבר אבר ואכלה כולה חייב גם אם אין כזית בשר ומצרפין הגידין והעצמו׳ לכזית כדין אבר מן החי אבל אם אחר אכלה אינו חייב בלא כזית בשר דזה לפי מחשבתו וזה לפי מחשבתו והרמב״ם לא הביא דין זה ואולי משום דמספקא ליה אם מחשבת אוכלין שמה מחשבה אם לאו ולכן מספק אינו חייב אך תמיהני דבכמה מקומות מפורש דמהני מחשבה באוכלין בפ״ח דטהרות ובפ״ג דעוקצים ועוד בכ״מ ואולי דזה ודאי לעשותו אוכל במחשבה מהני בטומאה אך בדבר שגם בלא החשבתו הוה אוכל אלא שמחשב בפרטיו איך לאכלו בזה הוה ספק אי מהני [ואולי דלכן אמר רבא את״ל דסבר רבי מחשבת אוכלין וכו׳ וקשה מאי מספקא ליה ולדברינו א״ש וזה אין להקשות דכל את״ל בש״ס לפי כלל הגאונים הרי הלכה היא דזהו רק בבעיא ולא במימרא בפ״ע ועדיין יש להתיישב בזה ודוק]:

כ אבר הפורש מן החי אסור ואפילו הוא עדיין בהבהמה כגון שנחתך מהטחול או מהכליות ונשארה החתיכה בתוכה אסור משום אמה״ח ואפילו נשחטה הבהמה אח״כ דכיון שנתלש מגופה שוב אין השחיטה מתירתו וכן אם נפרש ממנה חתיכה בשר ונשארה החתיכה בתוכה אסור משום בשר מן החי אבל הנחתך מהעובר מותר כמ״ש בסי׳ י״ד ע״ש:

כא דוקא אבר או בשר שנפרש לגמרי אסורים משום אמה״ח ובשר מן החי אבל אבר או בשר המדולדלים והיינו שבמקצתו מחוברים בהבהמה אם אינם יכולים לחזור ולהיות ואף שלא פירשו עד אחר השחיטה אע״פ שאינם אסורים מן התורה כיון שעדיין מחוברים במקצת מ״מ אמרו חכמים שיש בו מצות פרישה כלומר דרבנן אסרו זה מפני גדר אמה״ח [ע״ד.] וזהו כשנשחטה הבהמה אבל אם מתה הבהמה רואין אותו כאלו נפל מחיים וחייב עליה משום אמה״ח ולא משום נבלה וכך אמרו חז״ל [עג.] מיתה עושה ניפול ואין שחיטה עושה ניפול ולמדו זה מקראי כמבואר בגמרא שם וכל זה כשאינה יכולה לחזור ולחיות אבל כשהאבר או הבשר יכולה לחזור ולחיות אם נשחטה הבהמה ה״ז מותר גם מדרבנן ואם מתה היא נבלה כ״כ הרמב״ם שם ובגמ׳ אינו מבואר זה להדיא אך דבר פשוט הוא דזה שאסרו חכמים אבר ובשר המדולדלים אינו אלא כשאינו יכול לחזור ולחיות [הה״מ] ודע דבזה אין

חילוק בין עור ובשר חופין את רובו או לאו דזה אינו אלא בעצם הנשבר או נשמט כמ״ש בסי׳ נ״ה ולא במדולדלין [ש״ך סק״י] וכן משמע להדיא מהטור ע״ש:

כב ביצי זכר שנתלשו לגמרי מכיסן אף שמונחים בתוך הכיס אסורים משום אמה״ח כמ״ש אבל אם לא נתלשו לגמרי שעדיין מחוברין במקצתן בכיס שלהן אף שאינם יכולים לחזור ולחיות מ״מ מותר מדין התורה אלא שאעפ״כ אסור לאכלן ממנהג שנהגו ישראל דחכמים אסרום מפני שדומה קצת לאמה״ח כמ״ש ואם האחד נתלש והשני לא נתלש אותו שנתלש אסור והשני מותר ולא אמרינן דכחד חשיבי ויש לדקדק בזה בבצים מהאלים שבכמה מקומות רגילין טבחי גוים לנתקן ג׳ ימים קודם השחיטה [או״ה] ואין לשאול דמנלן דאלים מסורסים מותר לאכול דודאי כן הוא דמדאסרה תורה מעוך וכתות לקרבן מכלל דלהדיוט שרי [ע׳ בכורות לט: ותוס׳ שבת קיא. ד״ה להביא]:

כג כתב רבינו הרמ״א יתרת העומדת במקום שאינו מטריף הבהמה מותר לאכלה ולא אמרינן יתר כנטול דמי והוי כאבר מדולדל עכ״ל והרבותא הוא למען דמפרש כל יתר כנטול ממקומו דמי כמ״ש בסי׳ מ״א והייתי אומר דכיון דחזינן ליה כנטול ממקומו הרי הוא כמדולדל קמ״ל דלא עוד כתב אבר הנשמט ממקומו במקום שאינו מטריף הבהמה מותר לאכלו אף אם אין עור ובשר חופין את רובו אבל המנהג להחמיר גם בזה עכ״ל ביאור דבריו דכיון דאבר זה הנשמט הוא במקום שאינו מטריף הבהמה הוה דינו כביצי זכר שנתלש ועדיין מעורים קצת דמותר מדינא ואע״ג דבשם אסור ממנהג ישראל מ״מ בזה גם ממנהג שרי מפני שעדיין הן מעורין בגידין אבל מ״מ המנהג להחמיר גם בזה שהרי גם הביצים מעורים בקצת גידין ועכ״ז אסור מצד המנהג וזהו הכל כשאין עור ובשר חופין את רובו אבל במקום שחופין פשיטא דמותר דלא כיש מי שמחמיר גם בזה וראיה ברורה שהרי בסי׳ נ״ה אפילו לענין טרפות כל הבהמה אנו מתירין בכה״ג כ״ש לענין האבר שאין בו אלא מצות פרישה בלבד וכן הסכימו מפרשי הש״ע והכי קיי״ל [ט״ז סק״ב וש״ך סקי״ד]:

סימן סג

א [דיני בשר שנתעלם מן העין ובו יז סעיפים]

כתב רבינו הב״י בשר הנמצא מושלך בשוק הלך אחר הרוב דכל דפריש מרובא פריש אם היו רוב המוכרים כותים אסור ואם היו רוב המוכרים ישראל מותר וכן בשר הנמצא ביד עכו״ם ולא נודע ממי לקח אם היו מוכרי הבשר ישראל מותר זה דין תורה וכבר אסרו חכמים כל הבשר הנמצא בין בשוק בין ביד כותי אע״פ שכל המוכרים וכל השוחטים ישראל ולא עוד אלא הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מן העין אסור אא״כ היה לו בו סימן או שהיה לו בו טביעת עין והוא מכירו ודאי שהוא זה או שהיה צרור וחתום תלה כלי אלא חתיכות בשר ונשבר הכלי ונפלו החתיכות לארץ ובא ומצא חתיכות ואין בהם לא סימן ולא טב״ע ה״ז אסור שיש לומר אותו בשר שהיה בכלי גררתו חיה או שרץ וזה בשר אחר הוא עכ״ל וכל זה הוא לשון הרמב״ם בפ״ח ממ״א ע״ש:

ב עוד כתב ואם תלאו במסמר וכיוצא בו שא״א לשרץ ליטול ולהניח מותר ויש מתירין בשר שנתעלם מן העין אם מצאו במקום שהניחו וכתב רבינו הרמ״א והמנהג להקל כסברא האחרונה ואפילו אם היה ביד כותי במקום שכל המוכרים הם ישראלים המוכרים בשר כשר עכ״ל:

ג ביאור הדברים דבגמ׳ [צה.] אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור דכיון שעבר איזה זמן שלא ראה הבשר אפילו מונח על שלחנו חיישינן שמא נתחלף בנבלה [רש״י] ואפילו בעיר שיש בה רוב טבחי ישראל דחיישינן שמא עורבים הביאו נבלה מעלמא וחלפוה וחומרא בעלמא היא [תוס׳] וכן מבואר בירושלמי שקלים [פ״ז ה״ב] דרב כשירד לבבל וראה אותם מזלזלין באיסורים והחמיר עליהם לאסור כל בשר שנתעלם מן העין ע״ש:

ד אך לפ״ז אינו מובן מה דמקשה הגמ׳ על רב מכמה משניות דכשנמצא ביד כותי הבשר מותר אם רוב טבחי ישראל ומתרץ הש״ס דנמצא ביד כותי קילא מנתעלם מן העין שהיה הבשר בחזקת המשתמר והוא לא שחטה וטרפה לא מכרו לו אבל בשר המונח ונתעלם מן העין חיישינן שמא עורבי׳ החליפו [רש״י] דמאי קא מקשה כיון דרב בעצמו חידש גזירה זו מפני שאינם נזהרים באיסורים א״כ מה שייך להקשות ממשניות ובהכרח צ״ל דהש״ס שלנו לא ס״ל בזה כהירושלמי אלא ס״ל דרב מדינא אסור לא מדין תורה אלא מגזירת חכמים שמכבר גזרו ולכן שפיר פריך:

ה ולפ״ז קשה על הרמב״ם שהחמיר גם בנמצא ביד כותי ובגמ׳ מיקל בזה וכבר הקשו זה מפרשי דבריו ותרצו דהרמב״ם פסק כהירושלמי שהחמיר בכל ענין [הה״מ] והרי לפי הירושלמי לא א״ש כלל סוגית הש״ס שלנו ויש שתרצו דזה דהגמ׳ מתיר בנמצא ביד כותי זהו במקו׳ שמכריזין אם יש טרפה במקולין אם לאו וכשלא הכריזו הוה סימן שלא היה במקולין טרפה כמבואר בש״ס [צד:] שהיה בימיהם מקומות שהכריזו ולכן הרמב״ם אוסר מפני

שבימיו לא היתה הכרזות בשום מקום ולכן חיישינן שמא היה טרפה במקולין ומכרו לכותי זה [ב״י וב״ח] וזה ודאי יותר תמוה דאי בהאי גוונא ודאי דגם מן התורה אסור ואפילו אם מן התורה מותר מטעם רוב בהמות כשרות הן מ״מ אי ס״ד דהחילוק תלוי בין מקום שמכריזין למקום שאין מכריזין ה״ל להגמ׳ לתרץ כן ועוד דהרמב״ם ודאי מיירי אפילו אם ידוע לנו שהכותי לקח בשר כשר ממקולין [כ״כ הש״ך סק״ה] שהרי לא חילק בדבר וכתב שאפילו כל המוכרין ישראל שלא נמצא בשר אחר כלל ושיטת הרמב״ם היא שיטת הגאונים כמ״ש הראשונים ז״ל:

ו ועיקר הדבר תמוה אצלי דהן אמת שהרבה פעמים מצינו פלוגתא בין הירושלמי לש״ס דילן מ״מ בענין כזה שבירושלמי בשני מקומות מבואר שהדבר היה ידוע דרב גזר דבר זה מפני שהיו מקילים באיסורים בבבל ואין זה מגזירת חכמים שמכבר והש״ס שלנו לא יסבור כן עד שמקשה עליו ממשניות הקודמות [גם בעכו״ם פ״ב ה״ח הובא זה] ועוד יותר תמוה סוגית הש״ס שלנו דעל מימרא זו דרב בבשר שנתעלם מן העין אומר דהא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר ממעשה שראה איש אחד רוחץ ראש בהמה בנהר ונפלה לנהר והביא כלי והשליכה למים והעלה שני ראשים ורצה לאכול שניהם וגער בו רב ואסרן ודחי לה הגמ׳ דמזה אין ראיה דמעיקר הדין אסורים משום דמקומות של נכרים היה הנמל ושכיחא טרפות יותר מכשרות ע״ש ובכל הש״ס כשנמצא מאמר כזה דלאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר ודחי הכללא נדחה המאמר מכל וכל [ברכות יא: שבת קמו: כתובות פ: ב״ק כ: חולין קיא:] ובכאן לא נדחה המאמר דפריך אח״כ ורב היכי אכיל בישראל ע״ש:

ז ולכן נלע״ד דודאי מקודם סבר הש״ס דמדינא קאמר והקשה עליו ממשניות ומתרץ דנמצא ביד כותי קיל טפי והדר קאמר הש״ס דלאו בפירוש אמר מדינא אלא מכללא מפני שהיו מזלזלים באיסורים כמאמר הירושלמי ומביא מעשה מאיש אחד שאבד ראש אחד ומצא שנים ורצה לאוכלן וגער בו רב ומטעם זה גזר גזירה זו וממילא דבכל גוונא אסור אף בנמצא ביד כותי כיון שרצה להחמיר עליהם יותר מהדין וזהו אחד מהזלזולים באיסורים שאמר הירושלמי ובאמת מביא הירושלמי שם מעשה באחד שאבד ראש אחד במים ומצא אחד ואסרו רב [דברי התוס׳ בד״ה אסיק צע״ג] וזהו מטעם גדר וסייג דמדינא שרי ופריך הש״ס מה לנו אם בפירוש אמרה או מכללא ומתרץ דמהך מעשה בלבד א״א לומר דרב ס״ל בשר שנתעלם מן העין אסור בבל ענין שהרי במעשה זו מדין תורה אסור כיון שהטרפות יותר מצוים אלא ודאי דמפני הך מעשה ועוד כדומה לזה גזר רב [ובזה מובן מאי דמהדר רב לרב כהנא ורב אסי דאיסורא שכיח טפי והרי הוא אוסר אפילו כשכל המוכרים ישראל כמ״ש הרמב״ם אלא דה״פ דרב כעס מפני מעשה זו וגזר ולזה שאלו לו למה אתה כועס והלא מדינא מותר והשיב להם דמדינא אסור ולכן כעס וגזר והמעשה מר״ח חתניה היה לזמן מרובה אח״כ ומיושב קושית התוס׳ שם דבמעשה זו כבר נתפשטה גזירתו]:

ח ולדעה זו אף בבהמה שלימה אסור בהעלמת עין ואע״פ שהחששות רחוקות לא פלוג רבנן בתקנתא וכ״כ הרא״ש שם ויש מי שמתיר בבהמה שלימה [ש״ך סק״ו] ואינו עיקר ולהדיא מוכח כן בגמ׳ שם [ומ״ש הש״ך מהתוס׳ צ״ע ולפי הס״ד כתבו כן ע״ש ודוק] אמנם בתלאו במסמר וכיוצא בזה מותר גם לדעה זו דבזה לא שייך גזירה כלל וזהו כמו סימן שמועיל וכל זה באין לו בה טב״ע או סימן אמצעי אבל ביש לו בה סימן או טב״ע גם בחתיכה מותר וגם ע״ה יש לו טב״ע [עט״ז סק״א וא״צ לזה כלל דממון הוא מטעם דאינו נאמן ודוק]:

ט אבל דעת רש״י ז״ל ועוד כמה מרבותינו דלית הלכתא כרב ואין אוסרין בהעלמת עין ואם מצא הבשר במקום שהניחו בביתו או בחצירו או אפילו בשוק אפילו אין לו שום סימן או טב״ע ואפילו במקום שרוב טבחים כותים מכל מקום כיון שמצאו במקום שהניחו לא חיישינן לשום דבר אך אם מצאו במקום אחר צריך סימן או טב״ע אפי׳ בביתו אם אין מקום לומר שאחד מבני הבית הניחו על מקום אחר וזהו כשרוב טבחים כותים אבל כשרוב ישראלים לא גרע מנמצא בשר שיתבאר לפנינו דמותר בכה״ג [ש״ך סק״ח ופמ״ג במ״ז סק״ב] ויש שאוסרין גם ברוב טבחי ישראל כשמצאה במקום אחר [פר״ח והב״ש סקט״ז) וגרע מנמצא משום דיש ריעותא לפנינו שמצאה במקום אחר ויש לתלות בעורבין שהביאו ממקום רחוק אך העיקר נראה כדעת ראשונה ובפרט אצלנו אינם מצויים עורבים כמ״ש הישׁ״ש [פ״ז סי׳ כ״ב] ועל זה כתב רבינו הרמ״א שהמנהג להקל כסברא זו ולא כדעת הרמב״ם [ובעל נפש לעצמו יחוש לדעת הרמב״ם שהיא דעת הגאונים כ״כ התב״ש בשמ״ח סעיף ח׳ ע״ש]

י יש מי שאומר דבשוק של גוים שהמה הרוב יש לאסור אפילו מצא הבשר במקום שהניח אם שהה איזה זמן שיש לחוש שהכותי החליפו אם לא כשרוב בשר שבעיר הוא בשר כשר וגם הכותים לוקחים בשר כשר אבל בלא זה צריך איזה סימן או טב״ע [שם סעיף יד] ודברי טעם הן ויראה לי דבזה די אפילו סימן גרוע

יא אם עוף או שרץ נטל הבשר בפנינו והלך לו לאיזה זמן וחזר והביאו אסור אפילו כשרוב הבשר כשר בהעיר משום דחיישינן שמא הניח הבשר במקום אחר או אכלו והביא טרפה ממקום רחוק ואין לזה היתר רק סימן או טב״ע [כ״ש בטור בשם רשב״ם ע״ש]:

יב לדעת רש״י המוצא בשר בשוק במקומות שרבים מצויים שם אם רוב המצויים בשוק ההוא ישראל אע״פ שרוב העיר כותים וגם רוב הטבחים כותים ואפילו בהשוק ג״כ רוב המצויים כותים אם רק ידוע שבמקום המציאה רוב המצויים ישראל הבשר מותר דתלינן שמהרוב המצויים באותו מקום נפל וגם לא חיישינן שמא שרץ או עוף הביא ממקום אחר והשליכו בכאן דמילתא דלא שכיחא היא ואין אומרים זה אלא כשיש רגלים לדבר זה [תב״ש סעיף ה] ויש מי שאוסר כשרוב העיר ורוב הטבחים כותים ואין היתר אא״כ רוב העיר או רוב טבחים ישראל [פר״ח] ובודאי שיש לחוש לדעה זו [עתב״ש סק״א שהשיג עליו ומ״מ יש להחמיר]:

יג ואם השוק ההוא אין מצויין שם בני אדם תדיר ואינו ידוע מי היו המצויים בעת אבידת הבשר הולכין אחר רוב העיר אם רוב העיר ישראל תולין שמישראל נפלה וכשר ואם רוב כותים או אפילו מחצה על מחצה אסור [שם] וכן אם רוב המצויים בשוק ידוע לנו רק במקום שנמצא הבשר אין ידוע לנו מי הם המצויים הולכין אחר רוב השוק [שם]:

יד ואם מצא בשר בעיר אם רוב טבחי גוים אע״פ שרוב העיר ישראל הבשר טרפה ואם רוב טבחי ישראל אף שרוב העיר גוים מותר כן משמע להדיא במשנה דמכשירין [פ״ב מט] ובגמ׳ חולין [צ.] אמנם יש מי שאומר דדוקא כשכל הטבחים ישראל אבל אם יש מקצת טבחים כותים יש לחוש שמא כשנצרף מקצת טרפות שיש לטבחי ישראל למקצת טבחי גוים לא יהיו הכשרות רוב ונצרך לדעת בבירור שיש רוב [תב״ש סעיף ב] וצ״ע:

טו נמצא בשר בדרך דינו כנמצא בשוק אם רוב העוברים באותו דרך ישראל מותר ואם רוב גוים אסור ואם טבחי ישראל כולם משני הערים שהדרך באמצעם מותר אפילו ברוב כותים ודע דהאידנא אין שום היתר להתיר בשר הנמצא אפילו ברוב ישראל וכל טבחי ישראל שהרי בכל בהמה יש חלק אחורים שברוב המקומות אין מנקרין אותן והן טרפה וממילא דכל בשר הוה ספק אם הוא מחלק הפנים או מאחוריים והגם שיש להכיר ביניהם מ״מ קשה לסמוך על זה

טז אם הנמצא היא בהמה שלימה ובמקום שרוב טבחי ישראל וניכר ששוחט שחטה ואפשר לבדוק הריאה שרי ברוב טבחי ישראל ובודקין הריאה ואם היא כשרה מתירין אותה ולא חיישינן שמא נתנבלה בשחיטה דזה לא שכיח [שם] ועמ״ש בסי׳ א׳ סעיף ל״ה וי״א דבעופות כשנמצא שחוטים לא מהני רוב טבחי ישראל ובעינן רוב ישראל דאין מקולין לעופות וכל אחד שוחט בביתו ולא מתירינן ברוב טבחי ישראל רק דבר ששוחטין במקולין ועל סימן השחיטה אין לסמוך דאין זה סימן מובהק ויכול להיות שגם הגוים שוחטים בכה״ג ולכן אם דרך אנשי המקום לשחוט גם דקות בביתן ולא במקולין אין להתיר גם דקות ע״פ רוב טבחי ישראל [שם] וכן אם נמצא בשר מבושל או צלי הולכין אחר רוב אוכלי בשר ולא אחר הטבחים דשמא נאסרה בבישול הכותי ובצלייתו וכן אם נמצא בשר מלוח הולכין אחר רוב מולחי בשר [שם] וכן אם ראה שהשליך עוף או שרץ בשר לכאן אסור אפילו ברוב ישראל דשמא הביאו מרחוק של טרפה [שם]:

יז כתב המרדכי בפ״ז מעשה בא לידי בתרנגולת שחוטה ושלחוה ביד כותי בלא שומר ונסתפקו בדבר לומר שמא אחרת היתה ונתחלפה והלכו לשוחט ושאלו לו אם שחט זאת התרנגולת והשיב אין לי בה טב״ע אמנם עתה שחטתי תרנגולת אחת אבל בעל התרנגולת היה מכיר אותה ואמר שזאת היא והתרתי אותה כיון שבעל התרנגולת היה מכירה כדברי ר״ת דאמר לית הלכתא כרב דאמר בשר שנתעלם מן העין אסור עכ״ל ותמהו רבים דכיון שהכירה בטב״ע הרי גם לרב שרי ודברים רבים נאמרו בזה והמחוור בזה דהן אמת דמבין שניהם מבין השוחט והבעה״ב מותרת אבל זהו אם היינו יודעים בבירור שתרנגולת זו שחט השוחט והרי יש לחוש דכששלח הבעה״ב להשוחט ביד הכותי לשוחטה החליפה הכותי באחרת ונתן אחרת גרועה לשחוט ואח״כ מפני היראה נתיישב ליתן לבעה״ב שלו ושחט׳ בעצמו ואם כי חששא רחוקה היא מיהו לרב דמחמיר טובא יש לאסור אבל כיון דלא קיי״ל כרב אין לחוש לחומרות כאלו [פר״ח] ודיני שליחות ע״י כותי יתבאר בס״ד בסי׳ קי״ח ע״ש:

סימן סד

א [דיני חלבים איזו אסור ואיזו מותר ובו נז סעיפים].

האוכל כזית חלב במזיד חייב כרת כדכתיב בפ׳ צו כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה׳ ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה ואם אכל בשוגג חייב קרבן דכללא הוא כל שבמזיד כרת בשוגג קרבן:

ב וזה שכתבה תורה על חלב נבלה וטרפה יעשה לכל מלאכה ה״פ דלא נאמר כיון שחייבה כרת על אכילתו תהא אסור גם למלאכה קמ״ל דלמלאכה שרי ואפילו להסוברים דאסור מן התורה לעשות סחורה בדבר מאכל איסור כמ״ש בסי׳ קי״ז הוציאה התורה חלב מכלל כל האסורים שיהיה מותר לעשות בה סחורה ולדעתם זהו עיקר פי׳ הפסוק כמו שיתבאר שם בס״ד:

ג אבל זה שאמרה תורה ואכול לא תאכלוהו צריך ביאור דאטו בשביל שנתוסף בהחלב איסור נבלה או טרפה קילא טפי עד שהתורה הוצרכה להזהיר על איסור האכילה ולזה ביארו חז״ל [חולין לז.] דה״פ התורה אמרה יבא איסור נבלה ויחול על איסור חלב יבא איסור טרפה ויחול על איסור חלב כלומר דלא תימא אין איסור חל על איסור דהרי איסור חלב קדמה ושוב לא תחול עלה איסור נבלה וטרפה לענין שאם אכלה אינו חייב רק על איסור חלב קמ״ל דחייב שני מלקיות אחד על חלב ואחד על נבלה או טרפה וזהו שכתב הרמב״ם בפ״ז ממאכ״א דין ב׳ האוכל מחלב נבלה וטרפה חייב משום אוכל חלב ומשום אוכל נבלה וטרפה מתוך שנוסף האיסור בבשרה שהיה מותר נוסף על החלב ולפיכך לוקה שתים עכ״ל והרמב״ם הסביר הטעם מפני שזהו איסור מוסיף ולאו דוקא איסור מוסיף דזהו כשנתוסף איסור על זו החתיכה אמנם זהו איסור כולל שכולל הבשר עמה [למ״ר] אמנם אפילו מאן דלית ליה איסור כולל בכל האיסורים מודה בכאן מפני שהתורה גזרה כן כמ״ש ומאן דאית ליה איסור כולל בעלמא למדין מכאן [ע״ש בלח״מ] ואל תתמה מה שכתב מלקות על החלב והרי יש בו חיוב כרת ולא מלקות דבאמת בכל חייבי כריתות הדין כן כדתנן שלהי מכות כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתותן ופסקה הרמב״ם בספי״ז מסנהדרין ע״ש:

ד שנו חכמים במשנה [קי״ז.] דאיסור חלב אינו אלא בבהמה טהורה בלבד כלומר דבחיה ועוף כל החלב מותר ובבהמה טמאה וחיה ועוף טמא האיסור בחלבן כמו כבשרן בלאו ואין בהן איסור כרת כדכתיב כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו וכל מיני בהמות טהורות כלולין בהן דאין מין אחר בבהמות טהורות זולתן וזהו דכתיב כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה׳ וגו׳ כלומר ממין הבהמה אשר ממנה יקריבו קרבנות והקרבנות אין בבהמות זולתן ואין לטעות ולומר שהכוונה הוא דרק מבהמת קרבן אסור ולא מחולין כמו שטעו בזה הצדוקים דא״כ למה הוצרכה התורה לפרט מקודם כל חלב שור וכשב ועז ועוד דמפני זה כתבה התורה בויקרא לאחר שכתבה בענין הקרבנות ואם זבח שלמים קרבנו אם מן הבקר הוא מקריב וכו׳ והקריב וכו׳ את החלב וגו׳ ואם מן הצאן קרבנו וכו׳ והקריב וכו׳ ואת החלב וכו׳ ואם עז קרבנו וגו׳ והקריב וגו׳ את החלב וגו׳ ואח״כ כתיב חוקת עולם לדורותיכם ככל מושבתיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו להוציא מדיעות הצדוקים שלא תאמר שלא אסרה התורה חלב רק מבהמת קרבן וממילא שאינה נוהגת לדורות בזמן שאין בהמ״ק קיים וכן בחו״ל בכל זמן לזה אמרה שזהו חוקת עולם לדורותיכם גם לדורי דורות וכן בכל מושבותיכם גם בחוץ לארץ כל חלב וכל דם לא תאכלו כלומר גם שלא מהקרבנות [ע׳ קדושין ל׳:]:

ה כתב הטור כוי חלבו אסור ואין חייבין עליו והכי איתא בגמ׳ [יומא עד.] ובת״כ ודריש לה מכל חלב ולחצי שיעור לאזהרה ולא לעונש ע״ש ודע שיש ג׳ מיני כוי האחד שהוא בריה בפ״ע והשנית כוי הבא מבהמה וחיה והשלישית הבא מעז וכבש אמנם על זה ודאי חייב כרת כיון דמשני צדדיו הוא בהמה ואינו אלא כלאים ולהדיא שנינו שם בת״כ אין לי אלא חלב שור וכשב ועז המיוחדים מניין לרבות את הכלאים ת״ל שור וכשב ועז דברי ר״ע עכ״ל ועוד דריש שם מן הבהמה לרבות את הכלאים ע״ש וכוי שמבהמה וחיה אם אמו בהמה חייב כרת ואפילו אם חוששין לזרע האב הא קיי״ל שה ואפילו מקצת שה כמ״ש בסי׳ ט״ז ובסי׳ ס״א ואם אמו חיה הוה ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו ולכן חלבו אסור ואין לוקין עליו וכן הדין בספק היה ספק בהמה ומי שהוא בריה בפ״ע אותו ריבתה תורה לאזהרה מכל חלב [עפ״ב דביכורים וצ״ע]:

ו כתב הרמב״ם השוחט בהמה ומצא בה שליל כל חלבו מותר ואפילו מצאו חי מפני שהוא כאבר ממנה ואם שלמו לו חדשיו ומצאו חי אע״פ שלא הפריס על הקרקע ואינו צריך שחיטה חלבו אסור וחייבין עליו כרת ומוציאין ממנו כל החוטין והקרומות האסורין בשאר הבהמות עכ״ל ורוב הפוסקים חולקים עליו דכיון שא״צ שחיטה ממילא דחלבו מותר כדין שליל וגם הטור השיג עליו והכי משמע סוגית הש״ס [עד:] דזה בזה תלוי שאומר שם דמאן דס״ל חלבו אסור הולך לשיטתו דס״ל דטעון שחיטה בן ט׳ חי ומאן דס״ל חלבו מותר הולך לשיטתו דא״צ שחיטה וכיון דקיי״ל דא״צ שחיטה ממילא דחלבו מותר והרמב״ם ס״ל דכיון דאמרינן שם [עה.] הושיט ידו למעי בהמה ותלש חלב של בן ט חי דחייב כרת דחדשים גורמים להיות חלב אף שהולד עדיין לא ראה אויר העולם כמו שיתבאר א״כ איך אפשר שבשחיטת אמו יוחזר להיתר ולכן אע״ג דהגמ׳ תלי זה בזה זהו לפי דעת החולקין על דין זה וס״ל דבתולש חלב מבן ט׳ חי פטור דהאויר גורם האיסור ולא לפי מה דקיי״ל דחדשים גרמי והחולקים ס״ל דאין ראיה מתולש חלב מבן ט׳ חי דגם שם בענין שיוציאו לחוץ אבל כשהניחו בהבהמה עד אחר שחיטה מותר החלב דנהי דלא בענין שהעובר יראה אויר העולם מ״מ בענין שהחלב יראה אויר העולם [עב״י ופר״ח] ויש מי שמכריע לדינא כהרמב״ם [ש״ך סק״ד] וזהו בנמצא בן ט׳ חי אבל בנמצא בן ט׳ מת הכל מודים דחלבו מותר

דחדשים בלא חיות לאו כלום הוא וכן בנולד והפריס על גבי קרקע לכל הפוסקים חלבו אסור שהרי גם שחיטה צריך מפני מראית העין כמ״ש בסי׳ י״ג ע״ש וכ״ש חלבו:

ז עוד כתב וכן נפל של שלשה מיני בהמה טהורה חלבו כבשרו והאוכל מחלבו כזית לוקה משום אוכל נבלה עכ״ל כלומר נפל שלא כלו לו חדשיו אין על חלבו שם חלב אלא שם בשר דחדשים גורמים להיות חלב ולכן כשהפילה נפל הוה הנפל מחוסר שחיטה והוא נבלה ואין בו חיוב כרת ודע דבגמ׳ [עה.] יש בזה שני לשונות וללישנא קמא גם בכה״ג חייב כרת דהאויר גורם האיסור בלא החדשים ע״ש ורק הרמב״ם פסק כאיכא דאמרי שם כשיטת הגאונים בכל הש״ס דלשון שני הוא העיקר וממילא דלרש״י ז״ל דס״ל דבשל תורה הלך אחר המחמי׳ [תוס׳ שבת מב: ד״ה והיינו] וכן לשיטת תוס׳ [שם] דכל איכא דאמרי טפל ללשון ראשון קיי״ל דחייב כרת על זה ואולי זהו כוונת רבינו הרמ״א שכתב בסעיף ב׳ וחלב נפל אסור אם הפילה הבהמה עכ״ל ותמהו עליו מאי קמ״ל פשיטא דהא נבלה גמורה היא [ט״ז וש״ך] ולדברינו כוונתו דהוא חלב גמור שחייב עליו כרת דלא כהרמב״ם והגם שברוב המקומות לא נחתי הטור והש״ע לחלק בין איסור לאו לאיסור כרת מ״מ לפרקים כוללים במלות קצרות הפרש זה כמו הטור בסי׳ זה שכתב דבהמה טמאה חלבה כבשרה וכן בדין זה הביא דברי הרמב״ם שאין בנפל איסור חלב רק איסור נבלה ובאמת טרחו הגדולים בדבריו למצא איזה נפקותות לדינא בין זל״ז [עב״ח וש״ך סק״ב וט״ז סק״א]:

ח עוד כתב הושיט ידו למעי בהמה וחתך מחלב העובר שכלו לו חדשיו והוציאו ה״ז חייב עליו כאלו חתכו מחלב האם עצמו שהחדשים הן הגורמים לאסור החלב עכ״ל אבל אם לא הוציאו לחוץ שהניחו בתוך הבהמה ואח״כ שחט הבהמה מותר החלב [נ״מ] ואף שהרמב״ם ס״ל דחלב שליל של בן ט׳ חי לא ניתר בשחיטת האם כמ״ש זהו כשמחובר להשליל דהוא כאבר בפ״ע לענין חלב אבל כשנחתך מהשליל ומונח בהבהמה ה״ז בכלל כל בבהמה תאכלו כמ״ש בס״ס י״ד [שם] ולפ״ז למדנו דאפילו לדעת הרמב״ם דחדשים גורמים איסור חלב ולא האויר מ״מ אויר החלב צריך וכמ״ש בסעיף ו׳ לדעת החולקים עליו ע״ש מיהו י״ל דלא בעינן אויר כלל אך משום דבזה א״א בענין אחר דכשיהיה בהבהמה עד אחר שחיטה מותר משום כל בבהמה תאכלו כמ״ש וא״א לחייבו רק באכלו קודם השחיטה ובע״כ צריך להוציאו לחוץ דא״א לאכלו בענין אחר כמובן אבל לא משום דצריך אויר [כנלע״ד לדעתו ז״ל ודוק]:

ט מהו גדר החלב יש פלוגתא בגמ׳ [מט:] ר׳ ישמעאל ור״ע דתניא את החלב אשר על הקרב ר״י אומר מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף אף כל קרום ונקלף ופירש״י קרום דק יש עליו ונקלף הקרום מעל החלב שאינו אדוק בו כל כך עכ״ל ר״ע אומר מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף אף כל תותב קרום ונקלף ופירש״י תותב היא שמלתו מתרגמינן היא תותביה בשמלה הוא פרוש על הקרב וכן על הדקין בראשן אבל חלב הקיבה אינו תותב אלא חתיכות חתיכות הוא אדוק ושעל הדקין מראשו והלאה וכו׳ לאו תותב הוא אלא אדוק בהם עכ״ל ולר״י אסורין שעל הקיבה ושעל הדקין מפני שהן קרום ונקלף ע״ש והלכה כר״ע וצריך תותב קרום ונקלף:

י והנה רש״י פי׳ קרום ונקלף קרום שעל החלב ונקלף מהחלב מפני שאינו אדוק בו אבל הטור כתב איזהו חלב כל שהוא תותב קרום ונקלף פי׳ שהוא פרוש על הקרום בענין שכשנקלף הקרום נקלף עמו עכ״ל הרי שפי׳ להיפך שהקרום הוא תחת החלב שבקליפת הקרום נקלף גם החלב וממילא דזהו תותב שפרוש כנגד על הגוף שיכולים לפשוט אותו וה״נ בקליפת הקרום נקלף כל החלב ואינו חולק עם רש״י ז״ל דרש״י פי׳ זה לר״י דלא בעי תותב וממילא דהקרום הוא על החלב אבל לר״ע דצריך תותב שיהא פרוש כבגד מה לנו להקרום שעל החלב והכל תלוי בקרום שתחתיו שע״י זה נקלף כמ״ש [דו״פ וב״ח וט״ז סק״ה] ובהכרח צ״ל כן דאם לר״ע היה הכוונה של קרום ונקלף על העליון היה לו לומר קרום ונקלף ותותב אלא מדקאמר תותב קרום ונקלף העיקר הוא תותב ותותבתו הוא ע״י קרום שתחתיו כמ״ש ולכן לא פירש״י על ר״ע פירושא דקרום ונקלף רק מפרש פירושא דתותב וע״י זה מובן ממילא פירושא דקרום ונקלף אך אין ראיה מכל זה כמו שנבאר בס״ד:

יא דהנה על הכרס יש חלב ונקרא פריסה והוא הקרום העב הפרוס על הכרס שקורין אותו טרפה ליילי״ך או נע״ץ בלשון אשכנז וזהו החלב המכסה את הקרב שבקרבנות ותחתיו יש קרום ותחת זה הקרום יש עוד חלב על הכרס מחובר בכרס ואינו כהפריסה ועל חלב זה שתחת הקרום נחלקו מהקדמונים שני גדולים רבינו אפרים ורבינו יואל הלוי דרבינו אפרים אסרו ורבינו יואל התירו וטענת ר״י הוא דהתורה לא אסרה רק תותב קרום ונקלף ורק זה הפריסה הוא תותב ולא מה שתחת הקרום כי הוא אינו תותב וזה שכתבה תורה את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב אין הכוונה בחלב אשר תחת זה הקרום אלא על החלב של המסס ובה״כ כמבואר בגמ׳ [צג.] אמר שמואל חלב שעל המסס ובה״כ אסורין וענוש עליו כרת וזהו חלב שעל הקרב ע״ש ולמה נקרא שמם חלב שעל הקרב פירש״י מפני שהמסס ובה״כ הם בסוף הכרס ואותו חלב המכסה את הקרב דבוק לחלב שעל המסס ובה״כ עכ״ל כלומר דלכן נקרא חלב זה בתורה חלב שעל הקרב [כנלע״ד לפרש לפר״י הלוי ודו״ק]:

יב וטענת רבינו אפרים הובא במרדכי [פ״ג] דתותב קרום ונקלף ה״פ תותב זהו חלב הפריסה וקרום ונקלף זהו הקרום שתחת הפריסה שנקלף מעל החלב שתחתיו ונמצא שהחלב שתחתיו ג״כ בכרת וזה שאמרה תורה את כל החלב אשר על הקרב כוונתו לחלב זה שהוא תחת החלב המכסה את הקרב ע״ש וצ״ל לפי״ז דזה שאמרה הש״ס דחלב שעל המסס ובה״כ הוא חלב שעל הקרב לא בא להוציא חלב שתחת הפריסה אלא דבא לומר דגם זה נכלל בחלב שעל הקרב:

יג ואין לשאול כיון דר״ע אוסר גם קרום ונקלף בלחוד א״כ במה פליג על ר״י די״ל דר״ע אינו אוסר רק קרום ונקלף שתחת תותב כמו בכרס ולכן חלב שעל הקיבה אף שהוא קרום ונקלף מ״מ כיון שאין עליו תותב אינו אסור וצ״ל לפ״ז דחלב שעל הדקין דר״ע ס״ל דהוה חלב גמור כדאיתא שם בגמ׳ הוה ג״כ כהכרס שלמעלה יש תותב ואח״כ יש קרום ונקלף:

יד ועתה לפ״ז אם נאמר דרש״י ס״ל כרבינו אפרים י״ל לפירושו דקרום ונקלף שפירש לר״י הוה נמי לר״ע דהתותב הוא החלב הפרוש והקרום ונקלף הוא חלב אחר שעל הכרס שהוא תחת התותב אמנם מרש״י מוכח דלא ס״ל כר״א שהרי פירש על החלב המכסה את הקרב שהוא בעצמו תותב קרום ונקלף וצ״ג. ד״ה המסס] וכן מוכח ממה שפירש על חלב הקיבה לר״ע דאינו תותב אלא הוא אדוק חתיכות חתיכות [מט:] ולא פירש מפני שאין עליו חלב תותב ומ״מ לדינא מודה לו מטעם אחר משום דלדינא מחמיר כר׳ ישמעאל [נ, ד״ה כי פליגי] ויתבאר עוד בס״ד בסעיף כ״ד ע״ש:

טו ובשאלתות ריש ויקרא ובבה״ג הל׳ חלב מפורש דלא כרבינו אפרים דזה לשונם וכל תרבא דלענין הקרבה קרב לגבי מזבח לענין אכילה נמי תרבא הוא ואסור וכו׳ והי נינהו תרבא דקרב את החלב המכסה את הקרב היינו פירוסתא ואשר על הקרב היינו חלב שעל המסס ובה״כ וכו׳ ומאי שנא מדכולי כרסא משום דדמי לחלב המכסה את הקרב מה מכסה את הקרב תותב קרום ונקלף אף כל תותב קרום ונקלף זה הוא חלב וכו׳ ריש מעיא באמתא בעי גרירה מ״ט תותב קרום ונקלף הוא וזהו חלב שעל הדקין עכ״ל הרי כתבו מפורש דחלב שעל הקרב מותר וגם ביארו דתותב קרום ונקלף הוא במקום אחד וכל חלב שאסרה תורה כמו חלב שעל הדקין וחלב דאקשתא שעל הקיבה המה ג״כ תותב קרום ונקלף דכן מבואר שם בשאילתות גם על דאקשתא ע״ש ותמיהני למה לא הביאו הפוסקים דבריהם הם בקבלה מחכמי הש״ס כידוע:

טז ורבינו אפרים הביא ראיה מדממעט בת״כ חלב שעל הדפנות ואי ס״ד דתותב קרום ונקלף הוא במקום אחד למה צריך מיעוט על זה ע״ש במרדכי ותמיהני דבסמ״ג לאוין קל״ח כתב דבאמת הוא תותב קרום ונקלף וז״ל ונראה שזה שהוצרך למעט חלב שעל הדפנות זהו לפי שדומה לשאר חלב גמור שהוא כשמלה פרושה וקרום דק יש עליו ונקלף החלב מעל הבשר בקל עכ״ל ומדבריו ג״כ מבואר להדיא שמפרש תותב קרום ונקלף כרש״י ולא כהטור [עתוס׳ צב: ד״ה אמר אביי שכתבו על חלב דפנות דשמא הוא תותב קו״נ ע״ש והסמ״ג כתב בפשיטות כן כמ״ש]:

יז אבל הרמב״ם ז״ל נראה להדיא דס״ל כרבינו אפרים שהרי כתב בפ״ז ממאכ״א דין ה׳ שלשה חלבין הן שחייבין עליהן כרת חלב שעל הקרב ושעל שתי הכליות ושעל הכסלים וכו׳ עכ״ל הרי שהזכיר סתמא חלב שעל הקרב ולא חילק בין חלב הפריסה לחלב דכל הכרס וכן מבואר ממה שכתב בפ״ו משחיטה דין י״א כרס שניקב טרפה ואין לו דבר שיסתום אותו שהרי החלב שעליו אסור עכ״ל הרי להדיא דכל החלב של כרס אסור ולא הזכיר כלל הך דתותב קרום ונקלף וצ״ל דזה שכתב שם אח״כ חלב שעל המסס ושעל בה״כ הוא החלב שעל הקרב כוונתו דגם זה נכלל בחלב שעל הקרב כמ״ש לרבינו אפרים בכוונת הש״ס בסעיף י״ב וראיה לזה ממה שכתב בספ״א ממעה״ק לענין הקרבת האימורין וז״ל ואלו הן האיסורים של שור או של עז החלב אשר על הקרב ובכללו חלב שע״ג הקבה עכ״ל ולא הזכיר החלב שעל ההמסס ובה״כ אף דודאי קרב לגבי המזבח כמ״ש השאלתות ובה״ג אלא ודאי דכל החלבים שבפנים נכללו בחלב הקרב כמ״ש בפי׳ המשנה לזבחים בפתיחה ע״ש ולכן לא הזכיר גם החלב המכסה את הקרב מפני שנכלל בחלב הקרב וזה שהזכיר חלב הקבה מפני שיש בזה פלוגתא בגמ׳ והוכיח לפסוק כמאן דס״ל שמקריבין חלב זה [וכ״כ במרדכי שם דהרמב״ם ס״ל כהר״א ע״ש ועכ״מ שם שכתב שפוסק כר״י ולא ידעתי מי הכריחו לכך די״ל שפסק כר״ע וכלישנא קמא דאקשתא כ״ע ס״ל דאסור וכפירש״י ודוק]:

יח ודעת הטור נראה להדיא דלא כרבינו אפרים שהרי כתב דצריך תותב קרום ונקלף ושהקרום הוא תחת החלב ונקלף עם הקרום ולא הזכיר שגם החלב שתחת הקרום הוה חלב ש״מ דס״ל כרבינו יואל שהחלב שעל הכרס תחת הפריסה מותר ולכן גם בריש סי׳ מ״ח כשכתב כרס שניקב טרפה השמיט דברי הרמב״ם שכתב שאין לו דבר שיסתום אותו דלדידיה ודאי החלב שתחת הפריסה סותם וזה שלא כתב מפורש דחלב זה מותר נראה לי דטעמו כן הוא דכיון דלקמן הסכים לדברי רש״י ז״ל דחלב דאייתרא אסור אע״פ שאינו תותב משום דאנן גררינן בתר בני בבל שהנהיגו כר׳ ישמעאל א״כ כ״ש דגם חלב שתחת הפריסה אסור לאכול מצד המנהג ולכן מקודם כתב מה שהוא מעיקר הדין דבעינן תותב קרום ונקלף אבל מצד דגררינן בתר בני בבל אסור לנו לאכול ומ״מ לענין סתימת נקב סותם כמ״ש הטור לעיל ריש סי׳ מ״ח דחלב דאייתרא סותם ע״ש:

יט ודע שרבינו הב״י כתב בסעיף ד׳ איזהו חלב כל שהוא תותב קרום ונקלף וכו׳ ובסעיף ט׳ כתב חלב שתחת הפריסה אסור ע״ש והוה תרתי דסתרי ואין לומר כמ״ש לדעת הטור דזהו ממנהגא כמו חלב דאייתרא שהרי בסעיף י״ד כתב חלב הקבה שעל הקשת אסור מן הדין מן התורה ושעל היתר אסור ממנהג שנהגו בו איסור עכ״ל ואם נאמר דגם בחלב שתחת הפריסה אסור מצד המנהג היה לו לבאר כמו שביאר גבי דאייתרא וצ״ל דלכן לא ביאר פירושא דתותב קרום ונקלף כמו שביאר הטור משום דס״ל כרבינו אפרים דקרום ונקלף הוא תחת התותב ולפ״ז גם מה שתחת הפריסה אסור מן התורה וכן נראה בספרו הגדול שנוטה לדעת רבינו אפרים מפני שהרמב״ם סובר כן ע״ש:

כ אבל רבינו הרמ״א נראה דלא ס״ל כן שכתב על דין זה דחלב שתחת הפריסה וז״ל וכן המנהג בכל מקום מלבד בני ריינו״ס שנוהגין במקצתו היתר ואין מוחין בידן שכבר הורה להם זקן ובכל מקום שנוהגין בו איסור דינו כשאר חלב לבטל בששים אבל אין אוסרין כלים של בני ריינו״ס הואיל ונוהגין בו היתר עכ״ל הרי שתלה הדבר במנהג ועכ״ז במקום שנהגו הוא חלב גמור משום דלרבינו אפרים כן הוא כמו שבארנו וכתבו דמ״מ לענין חנ״נ לא אמרינן בחלב זה מפני שר״א בעצמו ס״ל דלא אמרינן חנ״נ רק בבשר בחלב כמו שיתבאר בסי׳ צ״ב [ט״ז סק״ח] ומ״מ לענין סתימה אינו סותם כיון דלר״א חלב גמור הוא ודע שאפילו לדעת רבינו יואל צריך להסיר הקרום שתחת הפריסה [ש״ך סקי״ח] וזה שכתב שאין אוסרין כלים וכו׳ יתבאר בס״ד בסי׳ קי״ט ע״ש:

כא האליה אף שבכבש קריבה לגבי מזבח מ״מ מותרת באכילה דכתיב כל חלב שור וכשב ועז דבר השוה בשור וכשב ועז והאליה כיון דאינה קריבה בשור ועז אינה חלב גם בכשב וכן יותרת הכבד אף שקרב לגבי מזבח מ״מ כיון דאינו דומה כלל לחלב מותר באכילה [הגה״מ פ״ז] וחלב דפנות מותר באכילה ואיתא בת״כ כי כל אוכל חלב אשר יקריבו וגו׳ ולא חלב דפנות ע״ש:

כב וז״ל הרמב״ם אבל האליה מותרת באכילה לא נקראת חלב אלא לענין קרבן בלבד כמו שנקראו חלב הכליות ויותרת הכבד לענין קרבן כמו שאתה אוסר חלב הארץ וחלב כליות חטה שהוא טיבם ולפי שמרימין דברים אלו מן הקרבן לשריפה להשם נקראו חלב שאין שם דבר טוב אלא המורם לשם ולכך נאמר בתרומת מעשר בהרימכם את חלבו ממנו עכ״ל [ע״ש בלח״מ]:

כג חלב האליה אינו סותר רק מה שלצד חוץ שהיה קרב על המזבח אבל מה שלצד פנים הוא חלב גמור ולכן צריך לנקר מה שלצד פנים וגם צריך להסיר חוטי האליה כי הם יונקים מחלב הכליות ובסדר הניקור להטור סי׳ ס״ה מבואר זה יפה יפה ע״ש שכתב כלשון זה ונוטל הסכין וחותך באליה ומוציא ממנה חוט שמתחלק לשנים וממשיך החוט מעיקר האליה עד קצותה מאותן פנים המקישין על ירכי הבהמה ואח״כ נוטל הסכין וגורר מאותן הפנים גופן אותן חומרים שקורין בערבי עקע״ר מן העצמות וגורר יפה עד שישתוה מקום גבהות החומרים עם השפלות שביניהן ולא ישתייר לכל פני האליה לא בשר ולא שמנונית אלא גוררין יפה עכ״ל וגם הרוקח כתב יטול חוטין שתחת השדרה והחלב שבזנב והחוט שבו עכ״ל [ב״י] ואין חילוק בזה בין שור ועז לכבש דבכולם הדין כן כמו שנתבאר:

כד כתב הטור בקבה יש שני מיני חלבים אחד עשוי כקשת ואחד עשוי כיתר ורב אלפס התיר שעל היתר ואסר שעל הקשת וכ״כ הרמב״ש ורש״י אסר שניהם ולזה הסכים א״א הרא״ש ז״ל עכ״ל ולפי המבואר בגמ׳ [נ.] אותו שעל הקשת אסור גם לר״ע ומשמע דהוא תותב קרום ונקלף וכן מבואר מדברי השאלתות שכתבנו בסעיף ט״ו ושעל היתר אינו תותב ומותר לפי מה דקיי״ל כר״ע אך בגמרא איתא שם דבני בבל נהנו בו איסור ובני א״י נהגו בו היתר ופירש״י דבני בבל אוסרים כר׳ ישמעאל דא״צ תותב ולכן הרי״ף והרמב״ם התירוהו ורש״י והרא״ש כתבו דאנן גררינן אחר בני בבל וכתב הרא״ש וז״ל ורב אלפס פסק דאייתרא שרי ולא מסתבר אלא כדפסק רש״י דנהי דמדאורייתא שרי דקיי״ל הלכה כר״ע מחבירו מ״מ בני בבל החמירו לנהוג בו איסור וכל מנהגינו כבני בבל עכ״ל:

כה ובזה מדוקדק לשון רבינו הב״י בסעיף י״ד שכתב חלב הקנה שעל הקשת אסור מן הדין מן התורה ושעל היתר אסור ממנהג שנהגו בו איסור עכ״ל ותמיהני על רבינו הרמ״א שכתב וי״א שמדינא אסור ולכן אין להקל בו עכ״ל והרי גם הרא״ש שאוסר כתב מפורש דהוא חומרא בעלמא וגם בדעת רש״י צ״ל כן שהרי זהו פשיטא דהלכה כר״ע מחבירו וגם מהטור ריש סי׳ מ״ח שכתב דחלב שעל היתר סותם הנקב מוכח כן דאם מדינא לא היה סותם הנקב כמו חלב שתחת הפריסה וזהן אמת שמלשון רש״י שכתב דבני בבל סברי לה כר״י משמע דמדינא ס״ל כן ולפ״ז כל חלב קרום ונקלף אסור אף שאינו תותב אבל הלא רש״י ז״ל יחיד בדבר זה דמהרא״ש וטור מוכח להדיא להיפך וכן ראיתי לאחד מגדולי אחרונים דבכל חלב צריך תותב רק בדאייתרא החמירו משום גזירה שלא יאכלו דאקשתא [פלתי סק״ב] וגם לשון רש״י יש ליישב בדוחק דכוונתו דבהך מילתא סבר כר״י משום גזירה דאקשתא וצע״ג:

כו ודע שלשון הרמב״ם כן הוא ויש שם חלב על הקנה עקום כמו קשת והוא האסור וחוט משוך כמו יתר והוא מותר עכ״ל ויש שרצו לדקדק מדבריו דרק החוט העליון מותר ולא כל מה שבתוך היתר ודברים תמוהים הם שהרי כל מה שבתוך היתר אינו תותב ולמה אסור וכוונתו פשוטה שנותן סימן על חלב זה שהוא חוט משוך דלפי שהקבה הולך בחצי עיגול ומה שחוץ לעיגול נקרא קשת ומה שבתוך העיגול נקרא יתר והרי הטור השוה דעת הרמב״ם לדעת הרי״ף כמ״ש וראיה ברורה מדברי הסמ״ג לאוין קל״ח שכתב ג״כ כלשון זה דז״ל אבל חלב שבמקום והוא חוט שבמקום יתר וכו׳ עכ״ל הרי דזהו רק סימן להמקום ואין שום סברא לחלק בין זל״ז ודע שאפילו בני א״י שמתירין דאייתרא מ״מ אמרו בגמ׳ מקמצין כלומר שנוטלין מעט למעלה מהדאייתרא מפני שחלב הקרב שוכן עליו [ב״י] והאידנא בכל מקום אוסרין החלב דאייתרא מפני המנהג כמ״ש רבינו הב״י ואין מקום שאוכלין אותו:

כז עוד מתנאי החלב שלא יהא בשר חופה אותו וז״ל הרמב״ם שם דכל מקום שתמצא החלב תחת הבשר והבשר מקיף אותו מכל סביביו ולא יראה עד שיקרע הבשר ה״ז מותר עכ״ל וכך דרשו חז״ל [צג.] שעל הכסלים אמר רחמנא ולא שבתוך הכסלים שעל הכליות אמר רחמנא ולא מה שבתוך הכליות ולפ״ז הלובן שבתוך הכליות אין עליהם שם חלב מן התורה ומ״מ צוו חז״ל [שם] לרטט אחריו או עכ״פ ליטול העליון מהחלב הזה וז״ל רבינו הב״י בסעיף י״ב הכוליא יש עליה ב׳ קרומים העליון חייבים עליו התחתון והחוטים שבה אסורין ואין חייבין עליהן ועל לובן שבכוליא [כצ״ל] חלב שעל הכליות נאסר ולא שבתוך הכליות ואעפ״כ נוטל אדם לובן שבתוך הכוליא ואינו צריך לחטט אחריו ויש מחמירין לחטט אחריו ואם לא חטטו אחריו והניחו קצתו תוך הכוליא לכ״ע מותר אם נתבשל כך ודוקא מה שבתוך הכוליא אבל מה שעל הכוליא לכולי עלמא אסור עכ״ל:

כח ומ״מ אמרו חז״ל [שם] האי תרבא דתותי מתני אסור מ״ט בהמה בחיה פרוקי מיפרקא כלומר אע״פ שלאחר שחיטה נראה שחלב זה שתחת המתנים בשר חופה אותן מ״מ הוה חלב גמור דבחייה אינו כן דבחייה נראה חלב זה ובמיתתה נדבק הבשר לבשר ואין החלב נראה והתורה אסרה דדוקא כשבחייה הבשר חופה מותר ולא לאח״כ:

כט ומהו תרבא דתיתי מתני הרמב״ם כתב וז״ל יש כמו שתי פתילות של חלב בעיקרי המתניים סמוך לראש הירך כשהבהמה חיה חלב זה נראה במעים וכשתמות ידבק בשר בבשר ויתכסה חלב זה ואינו נראה עד (שיתרפק) [שיתפרק] הבשר מן הבשר ואעפ״כ ה״ז אסור שאין זה חלב שהבשר חופה אותו וכו׳ עכ״ל והרי״ף כתב קאמרי רבוותא שהחלב שתחת השומן שבראש הכסלים הוא חיוורתא דתותי מתני וקרום מפסיק בין זה החיוורתא ובין השומן שתחת זה החיוורתא העליון אסור והתחתון מותר עכ״ל:

ל כוונת הרי״ף הוא על חלב שלמטה אחר גמר הצלעות אצל חוט השדרה בין אותו בשר ובין פני הבשר הסמוכים לעור יש כמין שומן והוא נקלף בסכין כמו שהחלב נקלף וזהו שכתב שהחלב שתחת השומן שבראש הכסלים שהרי בשר זה בראש הכסלים הוא וזה שכתב שתחת זה החיורא יש שומן היינו פני הבשר שהן כמו שומן וכל זה צריך לנקרו כולו [ב״י] וי״א דהמנהג בין מנקרי בשר לנקר כולו בכבש ובשור אין מנקרים רק קצתו ואומרים הטעם כי הכבש מיפרקא בחייה יותר משור [ד״מ אות ב] אבל רבים וגדולים התרעמו על זה [עב״י] ודע כי חלב זה הוא לצד חוץ הצלעות קטנות שנשארות באחוריים והוא בין השומן שנראה בחוץ ובין הבשר המונח על הצלעו׳ אצל השדרה ונראה בראש אחוריים וכשמפרידין השוק מבחוץ מעל אותו בשר נראה אותו חלב [ד״מ] עוד כתב הרשב״א בתשו׳ שאותו החלב שהוא בראש הכסל תחת הקרום לבד לכ״ע הוה חלב דהקרום לבד לא מקרי חיפוי בשר [שם] וזהו הכל בחלק האחוריים ובסדר הניקור להטור בס״ס ס״ה מבואר כיצד מנקרין אותו:

לא ורש״י ז״ל כתב חלב שהבשר חופה אותו מותר חלב שעל הכפלים שתחת הכליות ונראה בגובה הכסלים ואח״כ נבלע תחת הבשר אדום דק ומתפשט תחת אותו בשר בכל הכסלים ומשהבשר חופהו מותר וכשכלה למטה אותו בשר יוצא ממנו קרום עב ולבן לבד קרום דק וקלוש המתפשט בכל הכפלים שאסור משום חלב כדלקמן [בתרבא דתיתי מהני] ותחת אותו קרום עב יש חלב ויש שנוהגים איסור באותו חלב לפי שאותו קרום אינו חשוב חיפוי בשר שדק הוא אבל בארץ אשכנז נוהגין בו היתר וגם בעיני נראה דחיפוי גמור הוא עכ״ל ועל תרבא דתותי מתני פירש״י וז״ל זה עליונו וגבהו של אותו חלב שפירשתי קודם שיכסהו הבשר ואותו גובה עצמו מכוסה במתנים שקורין מנביל״ש או לעדווי״ן שרחבן מרחיב למטה מצלעות קטנות ומכסהו וכשהטבח מפרישו נראה אותו חלב דבהמה בחייה פרוקי מיפרקא כשהיא הולכת איבריה נעים והמתנים פעמים שהן נמשכין כלפי מעלה והכסלים נמשכין כלפי מטה ואין החלב נכסה בהן עכ״ל רש״י ז״ל וצריך ללמוד זה ממנקר כי בכתב א״א להבין בטוב כמ״ש בש״ע סעיף ו׳ דסדר אלו החלבים צריך ראיה מן הבקי בניקור וא״א לבאר היטב בספר וכו׳ ודע כי צלע האחרון שייך לאחוריים ואפילו כשיש צלעות יתירות לא יניח לאחוריים רק הצלע האחרונה [עש״ך סק״י ופמ״ג שם ודוק]:

לב הלב שעל הכסלים וקרום שעליהם אסור וכך אמרו חז״ל [שם] האי תרבא דקליבוסתא אסור וענוש כרת וזהו חלב שעל הכסלים כלומר דגם זה נכלל בחלב שעל הכסלים [ר״ן] ופירש״י עצם קטן הוא ומונח על עצם שקורין הנק״א ומחובר לחולית האליה מלמעלה ועליו יש חלב תחת ראש המותן

שקורין לונבי״ל עכ״ל והרי״ף כתב היכא דלייפין אטמהתא והוא אותו עצם המחבר האטמות והרמב״ם כתב שהוא החלב שבעיקרי הירכים ע״ש ויש לאסור כדברי כולם וגם זה צריך ראיה מן הבקי׃

לג וז״ל הרמב״ם שם שלשה חלבים הן שחייבין עליהם כרת חלב שעל הקרב ושעל שתי הכליות ושעל הכסלים אבל האליה מותרת באכילה חלב שעל המסס ושעל בה״כ הוא החלב שעל הקרב וחלב שבעיקרי הירכות מבפנים חייבין עליו כרת וזהו החלב שעל הכפלים וכו׳ חלב שהבשר חופה אותו מותר שעל הכסלים אסר הכתוב לא שבתוך הכסלים וכן שעל הכליות אסר הכתוב ולא שבתוך הכליות ואעפ״כ נוטל אדם לובן שבתוך הכוליא ואח״כ אוכל אותה וא״צ לחטט אחריו עכ״ל וכבר בארנו כל זה׃

לד קרום שעל דד הטחול והוא הצד הגס דהטחול ראשו אחד עב והצד השני דק ושעל צד העב הוה חלב גמור וחייבין עליו כרת והקרום שעל שאר הטחול והחוטין שבו אסורין ואין חייבין עליהן כרת ופירש״י משום דבמקום עוביו הוא מחובר לכרס ולחלב כלומר והוה ג״כ בכלל חלב הכרס ואין הטעם מפני החיבור לבד דמפני זה לא היה חיוב כרת אלא דהחיבור משוה להו כאחת וראיתי מי שתפסו בפירש״י דמפני החיבור בלבד נאסר ולא נהירא לי כלל ושעל שאר הטחול האיסור משום הרחקה [עב״י]׃

לה הכוליא יש עליה שני קרומים העליון חייבין עליו כרת דזהו חלב שעל הכליות והתחתון והחוטין אסורין ואין חייבין עליהן כרת ולובן שבתוך הכוליא כתב הטור יש אוסרים ויש מתירין ורש״י פסק לחומרא עכ״ל ודעת הרמב״ם כבר נתבאר׃

לו וכתב הרמב״ם חלב הלב וחלב המעים והם הדקין המלופפין כולן מותרין והרי הם כשומן שהוא מותר חוץ מראש המעי שסמוך לקבה שהוא תחלת בני מעים שצריך לגרור החלב שעליו וזהו חלב שעל הדקין שאסור ויש מן הגאונים שאומר שראש המעי שצריך לגררו הוא המעי שיוצא בו הריעי שהוא סוף המעים עכ״ל וזהו שאמרו חז״ל [שם] ריש מעיא באמתא בעי גרירה וזהו חלב שעל הדקין ע״ש כלומר דנתרבה חלב שעל הדקין מאת כל החלב אשר על הקרב [מט׃] ופירש״י מפני שהחלב של הקרב שקורין טיל״א מחובר בו ע״ש ואין כוונתו מפני החיבור בלבד אלא כמ״ש המרדכי פ״ז וז״ל ריש מעיא באמתא בעי גרידה וזהו חלב שעל הדקין פי׳ שריבה אותו ר״ע מכל החלב והדקין דבוקין בקבה מצד אחד וחלב המכסה את הקרב הוא מתפשט על הדקין ומקום פישוטו בעי גרידא הלכך צריך לתת לב על מקום פישוטו וכשהטבח מושך הדקין בעודם חמין אינו נדבק חלב בהן ונשאר אותו חלב הטעון גרידה בהדורא דכנתא הלכך הבא לאכול מן הדורא דכנתא יגרוד אמה מן החלב לצד הקבה ואם משך הטבח בדקין ולא נודע מקום צד הקבה צריך לחתוך הדורא דכנתא סביב עוביו כדינר זהב במקום שנסתפק בה עכ״ל המרדכי ומבואר מדבריו שחלב הקרב ממש מתפשט על הדקין וזהו כוונת רש״י ג״כ׃

לז וז״ל הרא״ש [פ״ז ס״ו] ריש מעיא וכו׳ פירש״י שהראש של המעים כשהדקין יוצאין מן הקבה צריך לגרור החלב מהן עד שיעור אמה מפני שסמוכין לחלב מכאן ומכאן ואילך הם דבוקים בהדורא דכנתא והוא שומן ומותר ובלבד שינקרו אותו מן הורידין שבו עכ״ל כלומר לנקר הכנתא מן הורידין והם חוטים אדומים מלאי דם וג״כ כוונתו דעד שיעור אמה מתפשט החלב הסמוך והוא תותב קרום ונקלף ולזה אומר ומכאן ואילך הם דבוקים וכו׳ כלומר ואינם תותב עוד כתב הרא״ש וז״ל והרמב״ם כתב חלב שעל ראש המעים הסמוך לקנה ולא כתב באורך אמה מראה דמפרש דלבני מעים קורא אמתא על שם אמת המים וכו׳ עכ״ל׃

לח ורבותינו בעלי הש״ע בסעיף ט״ו כתבו חלב שעל הדקין אסור באורך אמה משמתחילין לצאת מן הקנה ומשם ואילך שומן הוא ומותר וי״א שראש המעי שצריך לגרוד חלב שעליו הוא המעי שיוצא בו הרעי שהוא סוף המעיים וירא שמים יוצא ידי שניהם לגרור אורך אמה מכאן ואורך אמה מכאן וי״א שא״צ אורך אמה ממש לכן נהגו להקל למדוד בזרוע וא״צ אורך אמה בצמצום וא״צ להסיר רק הקרום עם הדבוק בו שעל אורך אמות אלו אבל לא השומן הדבוק בטבחיא מתחתיו וכן נוהגין רק שמסירין מן הטבחיא ג״כ חוט ארוך שמונה עליו עם השומן שאצלו עכ״ל׃

לט ודע שעל זה שכתבו שאין מצריכין להסיר רק הקרום וכו׳ אבל לא השומן הדבוק בטבחיא שתחתיו נתעוררו זה ערך קרוב למאתים שנה איזה מגדולי הדור והרעישו עולם לאמר שרבינו הרמ״א לא כוון כהלכה ושבאורך אמות אלו גם השומן הדבוק בטבחיא הוא חלב גמור והוא לקח דבריו מספר כל בו וט״ס נפל שם [עכנ״י סי׳ כ״ה ובכרו״פ סק״ו שהגאונים מוהר״ר אופנהיים והשב יעקב חלקו עליו] וגם מלשון הלבוש משמע כן שהשמיט דברים אלו ע״ש׃

מ אך רוב גדולי הדור דחו דבריהם והסכימו לפסק רבינו הרמ״א [כנ״י וכרו״פ ופר״ח בקו״א וכ״מ מש״ך וט״ז שלא השיגו עליו] דלשון גרירה משמע רק לגרור מה שלמעלה ובפרט לדברי המרדכי שהבאנו שעד אמה נפרש עליהם חלב הכרס א״כ אין זה שייכות לעצם שומן הדבוק בטבחיא ולענ״ד

מלשון הרא״ש שהבאנו שכתב דמכאן ואילך הם דבוקים בהדורא דכנתא וכו׳ משמע דבאמות אלו כל החלב אסור דאל״כ למה לו לומר מכאן ואילך הרי אף גם באמות הללו השומן הדבוק מותר:

מא ולולי דברי הגאונים הייתי אומר דזה תלוי בפלוגתא שבין רבינו אפרים ובין רבינו יואל הלוי בחלב הדבוק לכרס שהבאנו ותלוי בפירושא דתותב קרום ונקלף ולרבינו יואל שמפרש הכל על מקום אחד ודאי שהדבוק לטבחיא מותר אבל לרבינו אפרים דכשלמעלה הוא תותב נאסר גם מה שתחתיו אסור הדבוק לטבחיא כמו שאסור חלב הדבוק לכרס ואולי הרא״ש סובר כהר״א והמרדכי כר״י הלוי ורבינו הרמ״א נראה דמעיקר הדין ס״ל כר״י הלוי כנראה מדבריו בסעיף ט׳ שכתב דכן המנהג כרבינו אפרים ותלה הדבר במנהג כמ״ש בסעיף ב׳ ע״ש וכבר הסכימו גדולי אחרונים ורוב הפוסקים חולקים על רבינו אפרים ולכן בהך דינא דריש מעיא כיון דלא נתפשט המנהג לאיסור לא חש אז רבינו הרמ״א משא״כ בחלב הכרס נתפשט המנהג לאיסור ועל המנהג אין להקשות דהוה תרתי דסתרי ובאמת י״ל דבכאן בריש מעיא קילא טפי משום דהתותב שלמעלה אינו מהמעיים אלא מחלב הכרס שנתפשט עליו ולכן אפשר דבזה יודה גם רבינו אפרים וצ״ע בכל זה [ועכמל״מ פי״ג משגגות שהאריך המגיה בזה ומסיק דבאמה שלצד הקבה שזהו דעת רוב הפוסקי׳ בריש מעיא צריך לגרור כולו אבל לצד הכרכשתא א״צ לגרור רק מלמעלה ודברי טעם הם]:

מב עוד כתב רבינו הרמ״א דאם הטבח משך הדקין מן הבהמה בעודן חמין נשאר דחלב וכו׳ כדברי המרדכי שהבאנו בסעיף ל״ו ע״ש ולכן אם לא משכן בחימומן אלא אחר שנתקררו לא נשאר חלב בהכנתא עוד כתב שנהגו במדינות אלו להסיר הקרום שעל כל הדקין בהדרא דכנתא דעגל משום שנשארים הדקין עם הדרא דכנתא ואוכלין הכל ביחד ע״כ מסירין כל הקרום שלא יניחו ג״כ שעל ראש הדקין ונהגו ליקח הקרום משני צדדיו משא״כ בכבש שאין דרכן להניחן ביחד וניכר ראש הדקין כן יראה טעם המנהג אבל יש להחמיר וליקח הקרום משני צדדיו גם בכבש עכ״ל:

מג כתב דסמ״ג לאוין [קל״ה] החלבין שענוש עליהם כרת הם החלב המכסה את הקרב והחלב שעל הכליות והחלב שעל הכסלים והחלב שעל המסס ובה״כ והחלב שבעיקרי המתנים וחלב שעל הקבה וחלב שעל הדקין עד אמה וכו׳ עכ״ל ולא חשיב חלב הדבוק לכרס משום דלא ס״ל כרבינו אפרים ומדבריו מבואר דגם על חלב הקבה ודדקין חייבין כרת [ובמל״מ ה׳ שגגות פי״ג הכריע המגיה לא כן ע״ש ולא נהירא כמ״ש הסמ״ג עוד כיון דמרבינן אותם להקרבה ודאי הם כשאר חלב]:

מד עוד כתב קרום שבכסלים סמוך לחזה עם קרום הבשר שסביב לדפנות שחותכין כדי לתחוב ידו שם כדי לבדוק את הריאה אסור משום חיוב מדברי סופרים נמצאת אומר הקרמים האסורים משום לב הם שלשה קרום שעל הטחול קרום שעל הכסלים קרום שעל הכליות עכ״ל וכבר נתבאר בסעיף ל״ה דעל הכליות יש שני קרומים ועל העליון חייב כרת והתחתון מד״ס כן בטחול על צד הגס חייב כרת ועל שאר הטחול מד״ס וכתב המהרש״ל מעשה בטחול שנצלה בלא ניקור והתירה רבינו משולם משום דבטל חלב הטחול בטחול עצמה ובחלב הטהור שבו ע״ש:

מה וחייב לשרש אחרי החוטין של הטחול וכן כל החוטין הסמוכין לחלב גמור מפני שיונקים מהחלב וכיצד משרש בתחלה נוטל את ראש הגיד שבתוך הטחול ומושך אותו ונמשכין עמו שלשה חוטין שבתוכו ויזהר שלא יפסוק שום חוט מהם ואם יפסוק אחד מהם ישרש אחריו ויטלנו וכל החוטין הם מדרבנן משום שיונקים מחלב ולא מדאורייתא דחלב אמר רחמנא ולא חוטין:

מו יותרת הכבד הוא מותר ורק נצרך לנקר הקרום העליון שלצד הכבד משום חלב הקרב שמונח עליו ויש מחמירין עוד לנקר השומן שתחת הקרום ההוא אבל צד פנים של צד הריאה א״צ ניקור כלל ומ״מ המנהג לנקר ולהסיר שני קרומים דילמא אתי למיטעי ובדיעבד א״צ ששים רק נגד צד הכבד [ט״ז] ויותרת הכבד מקרי הטרפש של הכבד המפסיק בין הריאה ובין הכבד ונקרא בלשוננו רוי״ט פליי״ש:

מז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז׳ דסדר ניקור אלו החלבים צריך ראיה מן הבקי בניקור וא״א לבאר היטב בספר וכל אלו החלבים אין לחוש להם אלא באחוריים של הבהמה אבל בחצי בהמה של הפנים אין בהם חלבים אלו רק קצת מן הקרום שעל חלב דכסלים הנשאר בראש הדפנות על הכסלים הנשאר שם בראשה וצריך להסיר אותו הקרום משם ויש נוהגין להפריד ג״כ הבשר הנדבק שם זה על גבי זה ולגרור החלב שביניהם ויש מתירין משום דמיחשב חיפוי בשר וכן המנהג באשכנז ובעירנו עכ״ל:

מח איתא בגמ׳ [צו.] חוטין שבעוקץ אסורין חמשא חוטי אית ביה בכפלא תלתא מימיניה ותרתי משמאליה תלתא מפצלי לתרי תרי תרי מפצלי לתלתא תלתא ונ״מ דאי שליף להו בחמימותם משתלפי ואם לאו בעי לחטוטי בתרייהו עד שימצא במספר הזה וראשן אחד מחובר בשדרה וראשי הפיצולין נדבקים תחת החזה בראשי הצלעות [רש״י] והחטיטה הוא מדרבנן [תוס׳] וצריך להזהיר אותם הקונים חלק של צד פנים לחטט אחריהם עד החזה [שם] ואצלנו עושים זה הקצבים ובקיאים בכך ואין לסמוך על הקונה כי אינם בקיאים בזה כמ״ש סוף סי׳ זה ע״ש:

מט והנה רש״י ז״ל פירש על חוטין שבעוקץ דזהו ה׳ חיטי דכפלא ועוקץ מפרש הנק״א והכל חדא מלתא היא ומקודם אומר בכלל דחוטין שבעוקץ אסורין והדר מפרש כמה חוטין יש בה אבל הרמב״ם ז״ל [שם] כתב חמשה חוטין יש בכסלים וכו׳ וכולן משום חלב ואח״כ כתב חוטי חלב וחוטי היד וחוט העוקץ וכו׳ אסורין משום דם עכ״ל הרי שחלקן לשני דברים דחוטי עוקץ הוא משום דם וחוטי כפלא הוא משום חלב מפרש עוקץ זנב או קצה כמו עוקץ של אתרוג שהיא קצה האתרוג ויתבאר זה בסי׳ ס״ה ורבינו הב״י העתיק דברי רש״י בסי׳ זה סעיף י״ב ודברי הרמב״ם בריש סי׳ ס״ה ע״ש ועוד יש דעה שלישית במרדכי בשם ספר יראים וז״ל ונ״ל עוקץ זנב כדתניא ניטל עוקצו הלכך צריך להסיר חוטי הזנב ונרא׳ שהוא אסור משום דגדלים ויונקים מחלב הכליות ובעי לחטוטי בתרייהי עכ״ל הרי שמפרש ג״כ דלא כרש״י אך גם לא כהרמב״ם דהם משום דם אלא משום חלב והרמב״ם נראה דקורא עוקץ קצה השדרה בפירוש הערוך ע״ש [והרמ״א הביא זה בסעיף ה׳ בקוצר דברים]:

נ ובזה שנתבאר בחוטי דכפלי והיינו שקורין פלאנקע״ש שצריך להסירם כשהם חמים דוקא כתב רבינו הרמ״א דאם הם שרוים במים הוה להו כחמימי ומשתלפי ויש מקילים באלו החוטין במקום שהם בלועים בבשר וטוב להחמיר עכ״ל:

נא אין מולחין החלבים עם הבשר מפני שכח המלח מרתיח ומבליע טעם החלב תוך הבשר וכן לא ידיחו ביחד חלב עם בשר בכלי אחד כדי שלא ידבק שומן החלב להבשר ויותר מזה צוו חז״ל [ק:] שיהיה להטבח שני כלים אחת שמדיח בה בשר ואחת לחלבים ואף דמן הדין די בכלי אחת ומתחלה ידיח הבשר ואח״כ החלבים ולפעם אחרת כשיצטרך להדיח הלא ידיח במים אחרים וג״כ יזהר אז להדיח הבשר ואח״כ החלב דהכלי פשיטא דלא נאסרה בשר את החלבים שעה קלה מ״מ צוו חז״ל שלא לסמוך על זה משום גזירה שמא ידיח חלבים ואח״כ ידיח במים אלו בשר והמים יהיו מפוטמות משמנונית החלב ויודבק בהבשר:

נב וכן צוו חז״ל [שם] שיהיו לו שני סכינים אחד לחתוך בו בשר ואחד לחלבים ולא יחתוך בשר בהסכין שעתה חתך בו חלבים שלא ידבק בהבשר השמנונית שעל פני הסכין דאע״ג דצונן בצונן הוא ודי בהדחה בעלמא והרי ידיח הבשר קודם המליחה מ״מ חיישינן דלמא יסמוך על הדחת הטבח ולא ידיח הקונה עוד פעם וימלח הבשר בלא הדחה ואז יש בהבשר שמנונית החלב [ר״ז] ואע״ג דדי בסכין אחד ויחתוך מקודם בשר ואח״כ חלבים ובפעם אחר כשיצטרך לחתוך מסתמא יהיה אז הסכין נקי דמסתמא מדיחו אחר גמר חתיכותיו מ״מ גזרינן שמא ישכח ויחתוך מקודם חלבים ואח״כ בשר אבל כשהצרכנוהו שני סכינין יזכור א״ע ולא ישכח וכן בשני כלים [גמ׳]:

נג וכתב הר״ן ז״ל יש שלמדו מכאן שהמנקר בשר צריך שני סכינים אחד לחתוך בשר ואחד לחתוך החלב ואינו נראה דא״כ אין לדבר סוף שאותו של בשר כיון שהתחיל לחתוך בה במקום החלב אסור מיד אלא ודאי דלא צריך וזה שהצריכו חז״ל שני סכינין זהו כשחותך חלב גמור סמוך לשחיטה שהוא חם אבל נהגו שהמנקר נותן בגד על יריכו וכל שעה שנוגע בחלב מקנחו בבגד עכ״ל וכ״כ הרשב״א והטור והש״ע וכתבו שנכון שילמד אדם לבני ביתו שישפשפו הבשר יפה במים:

נד והנה אצלנו בחנויות הקצבים יש תמיד בשר טרפה מחלק אחוריים שברוב המקומות אין מנקרים אותם ומוכרים לכותים וכן כשנטרף ע״י סרכות ואין להם רק סכין אחד וסדין אחד שקוצבים שם הבשר והטרפה ואולי הטעם משום דאצלנו אף אחד מאלף אינו סומך על הדחת הטבח ושורין הבשר קודם המליחה כחצי שעה ולכן אין חוששין לזה וע״פ רוב גם הנשים משפשפות הבשר ג״כ ואין בזה מכשול ח״ו:

נה אין פורשין הכפלים על גבי הבשר בעוד שהחלב שעליהן חם ולא נצטנן לפי שהחלב נמוח ונבלע בבשר ולא תיהני לזה הדחה במים אבל לאחר שנצטנן אין לחוש ומקרא מלא הוא וישימו החלבים על החזות ונהגו מנקרי הבשר לקלוף ולהסיר קרום שעל הבשר שהכסלים שוכבים עליו ומנהג יפה הוא כי אותו קרום אסור מחמת החלב שעליו [פר״ח] וכן יש לנקר הבשר תוך ג׳ ימים מן החלב שלא יתקשה החלב שבו וכן הקרומים והגידין ומ״מ אם לא נקרו תוך ג׳ ימים אין לאסור ומנקר אח״כ דכל הדברים אינו אלא לכתחלה ולא בדיעבד כמ״ש הרמב״ם שם וז״ל כל הדברים האלה אסור לעשותן ואם נעשו לא נאסר הבשר ואין מכין העושים אלא מלמדי׳ אותם שלא יעשום עכ״ל וכ״כ הטור והש״ע:

נו אין מולחין את הבשר קודם שיסירו ממנו את החוטין ואת הקרומין האסורין ואם מלחו מסירן אח״כ ואפילו היה בהם גיד הנשה מסירו אחר שנמלח אע״ג דגיד הנשה אסור מן התורה הרי קיי״ל דאין בגידין בנותן טעם דעץ בעלמא הוא והתורה אסרתו והחוטין והקרומין ג״כ כחושין הן ואינם מפעפעים בהבשר וי״א שצריך להסיר כדי קליפה מן הבשר סביב הגידים והקרומים ויש מי שמחמיר ומצריך ששים כמו בשאר איסורים ולדינא יש להקל בקליפה שהרי יש מתירין אפילו בלא קליפה ולכן אין אנו צריכין להחמיר כל כך וגם אין לגזור בהם משום חלב שמן דמפעפע משום דכל הקרומין הם כחושין ואין חילוק בין קרומים האסורים מן התורה לדאיסורים מדרבנן ואם לא קלפוה ובשלו כך מותר בדיעבד דכל דבר דצריך קליפה

ולא קלפיהו מותר בדיעבד כאשר יתבאר בסי׳ צ״א בס״ד ודע דזה שאמרנו שאינו נאסר רק כדי קליפה זהו במליחה אבל בבישול צריך ס׳ אפילו באיסורי דרבנן ופרטי דינים אלו יתבארו בס״ד בסי׳ ק״ה ע״ש:

נז הטבחים נאמנים על החלב להסירו ולנקרו יפה וכשקונים מהם בשר מנוקר א״צ לבדוק אחריו דאין בזה טרחא גדולה [תוס׳ צג: ד״ה נאמנים] וטבח שנמצא אחריו חוט או קרום של איסור מלמדין אותו ומזהירין אותו שלא יזלזל עוד פעם אחרת ואין מעבירין אותו מפני שאין איסורן מן התורה ולכן אם נמצא אחריו חלב גמור או קרום עליון של הכוליא או של דד הטחול שאסור מן התורה אם החלב הוא כשעורה במקום אחד מעבירין אותו ואם בשני מקומות אין מעבירין אותו ואם הוא כזית אפילו הוא בהרבה מקומות מעבירין אותו ומכין אותו מכת מרדות ועכ״ז לא (צ)[ח]שבינן ליה כמזיד שהוא חשוד לעשות כן ולהעבירו לעולם אלא חשבינן ליה כפושע בפעם הזה ומעבירין אותו עד שיכריזו עליו בבהכ״נ שני וחמישי ושני שפלוני הקצב העבירוהו מפני שנמצא אחריו חלב ויעבירוהו על חדש ימים ואח״כ יבא אל החכם ויתן לו תשובה קלה ויכריזו עליו שקבל התשובה וחזר להכשרו [לבוש] וכשנמצא כזית חלב מחוייב אחר החדש להתודות בעצמו בבהכ״נ לפני כל הקהל אמנם אם נמצא שכבי טרפה בחזקת כשרה או חלב בחזקת שומן מעבירין אותו לעולם עד שיעשה תשובה גמורה ואם היה שוגג בדבר יחמירו עליו חכמי המקום כפי ראות עיניהם ותשובה גמורה יתבאר בסי׳ קי״ט ע״ש ומנהג כשר הוא שהטבח המוכר בשר ינקרנו קודם שימכרנו ולא יסמכו על הקונים כדי שלא יכשלו בו הקונים יען רוב בני אדם אין בקיאין בזה וכן המנהג פשוט ואין לשנות:

סימן סה

א [דיני גידי דם וגידי חלב סביב גיד הנשה וניקור ובו נה סעיפים]

יש בבהמה חוטין והיינו גידין וקרומות שיש מהן שאסורין משום חלב וכבר נתבארו בסי׳ הקודם ויש מהן שאסורין משום דם כלומר שאין דומין להדם הנבלע בבשר הבהמה שיוציא ע״י מליחה דהדם שבגידין ובהקרומים אינם דם המובלע אלא דם בעין המונח בחללי הגידין והקרומים ולא יצאו ע״י מליחה אא״כ יחתכום שיהיה מקום שיזוב הדם ואז המליחה מוציא הדם אבל לצלי דעת הרמב״ם בפ״ז ממאכ״א דין י׳ דא״צ לחתכו מפני שהאש מוציא הדם דרך כותלי הגידין וכן הוא דעת רוב הפוסקים וכן מפורש בגמ׳ [קלג.] לענין חוטי לחי ע״ש:

ב וי״א דגם לצלי צריך חתיכה דודאי כשפני החוטין על פני האש כגון שנטל החוט מהאבר או שהחוט הוא על פני האבר כמו בלחיים מושך האש את הדם גם כשאינו חתוך אבל כשהחוטין מובלעים בפנים האבר אין האש שואב אא״כ יחתכם וזהו דעת הרשב״א ז״ל [ב״י סי׳ ס״ז] ונראה דהטור והש״ע חששו לדיעה זו וכן יש לעשות ויראה לי דבקרומים גם דעה זו מודה דלצלי א״צ חתיכה דהקרומים דקים והחוטים שבהם הם כעל פני האש מלבד קרום של מוח שבגולגולת שיתבאר דינו בסי׳ ס״ח:

ג אם לא חתך החוטין והקרומים ומלחן כך ובשלן צריך ששים נגד החוטין והקרומים ואם אין בחתיכה זו שהחוטין בתוכה ששים נגד החוטין חתיכה עצמה נעשית נבלה וצריך שתהיה בקדירה ששים נגד החתיכה ומסתברא דזהו נגד החוטין שנתבארו בגמ׳ [צג.] לאיסור אבל נגד חוטין שאנו מחמירים כמו שיתבאר א״צ ששים ודי להחמיר לכתחלה ולא לאסור בדיעבד וכן ראיתי מי שכותב כן [חג״ש] וכן גידי צואר שיתבאר אם חתך את הבהמה אבר אבר אין אוסרים בדיעבד [ש״ך סק״ד] כמו בורידין בסי׳ כ״ב ע״ש ובצלי למי שאוסר די בקליפה וה״ה במליחה וי״א שגם קליפה א״צ דכבולעו כך פולטו ובדיעבד אם לא קלפו מותר [שם] וזה שבורידין בסי׳ כ״ב הצרכנו נטילה סביב הורידין משום דחוטין אלו הם יותר עבים מורידין ואינם פולטים כלל בבשר [שם סק״ו] וגם בקרומים האסורים צריך ס׳ בחתיכה זו נגד הקרום ואם אין בה ס׳ צריך ס׳ נגד כל החתיכה כמו בחוטים וזהו הכל בבישול כמ״ש [עט״ז סק״ב שלמד מדברי הד״מ שכתב דכשהוציא המוח עם קרומו מהגולגולת וצלאו דהקרום אסור והמוח מותר דמותר לצלות כבד כשהוא מכורך בנייר סביב סביב דהנייר הוה כקרום ע״ש ודברים תמוהים הם שהרי הנייר הוא ככלי שאינו מנוקב וקרום שאני דפולט דרך הקרום וכבר השיגו עליו ועפרמ״ג שם]:

ד והנה בגמ׳ הזהירו על שלשה מיני גידים שביד ושבלחי [צג.] ומזרקי [שם] והם חוטי הצואר שהם הורידין וגידין [רש״י שם ופסחים עד:] והרמב״ם שם כתב חוטי הלב וחוטי היד וחוטי העוקץ וחוטי הלחי התחתון שבצד הלשון מכאן ומכאן וכן החוטין הדקין שבתוך חלב הדקין כמו בית עכביש מסובבין זה בזה וכו׳ אסורין משום דם עכ״ל והך דמזרקי כתב שם בפ״ו וז״ל וכן העורף שבו המזרקים שהן מלאים דם אם חתכן ומלחן מותר לבשלן עכ״ל וזה שחשב חוטי העוקץ הולך לשיטתו שכתבנו בסי׳ ס״ד סעיף מ״ט שמפרש מה דאיתא בגמ׳ שם חוטין שבעוקץ שהם חוטי דם ולא חוטי חלב דכפלא כפירש״י וכבר בארנו שם דרבינו הב״י שם נקיט לשון רש״י וכוונתו על חוטי דכפלא ובכאן נקיט לשון הרמב״ם ועוקץ הוא הזנב או קצה

השדרא [ותמהני על הפרמ״ג במ״ז סק״ב שעשה מזה קושיא על הב״י כאלו שם מפרש דבעוקץ הם חוטי חלב ובכאן חוטי דם ולא זכר מר דשם קאי על חוטי הכסלים ורק לשון רש״י נקיט והמציין שם שהביא פי׳ הערוך לא כוון יפה וזה שרש״י מפרש הנק״א משום דלשון זה כולל הכל כל השדרה כמ״ש הדרישה שם ודוק]:

ה אבל חוטי הלב וחוטי הדקין לא נזכרו בגמ׳ וכתבו דס״ל דהגמ׳ נקיט שביד ושבלחי לרבותא אף שהן סמוכין לבית השחיטה מ״מ צריכין חתיכה וכ״ש אלו [המ״מ] והנה הטור הביא דברי הרמב״ם ואח״כ כתב וז״ל כתב גאון יש בבהמה גסה גידין וכמה חוטין שמלאין דם וצריך לחתוך כל המקומות כדי שיצא הדם במליחה וחומרא הוא שהחמיר ולא מדינא דגמ׳ דמדינא דגמ׳ א״צ לחתוך אלא אלו הגידין שהזכרתי עכ״ל וגם ברוקח איתא שיש בבהמה נ״א חוטין כ״ה מצר זה וכ״ה מצד זה ואחד בתוך האליה וסימנך אל תאכלו ממנו נא עכ״ל והטור בריש הסי׳ לא חשיב רק החוטין שבגמ׳ ע״ש:

ו ויש להסתפק בכוונת הטור אם גם על דברי הרמב״ם קאי שחוטי הלב ודקין הם רק חומרא בעלמא או רק אדברי גאון קאי והמפרשים כתבו דכוונתו רק על דברי הגאון אבל א״כ תמוה דמנ״ל להטור הא דכמו דלהרמב״ם יש מדינא עוד חוטין כמו כן נאמר על דברי הגאון ויש מי שאומר דהרמב״ם מפרש עוקץ זוית ור״ל חוטין שבזוית הנמשכין לכאן ולכאן ובכלל זה גם חוטי הלב וחוטי הדקין [ב״ח] ולא אבין הלא הרמב״ם חשיב חוטי עוקץ לבדן ש״מ דזהו מקום מיוחד שנקרא עוקץ ועוד דאם שם עוקץ כלל כמה דברים א״כ מנ״ל דגם חוטי הגאון אינם בכלל זה ועוד דא״כ הו״ל להגמ׳ לומר חוטין שבעוקצין לשון רבים ויותר נראה דגם אדברי הרמב״ם קאי דהטור לא חשיב רק מה שנזכר בגמ׳ שביד ושבכתף ושבלשון ושבצואר ושבלחי ע״ש דיד וכתף אחת הם ונכללו בלשון יד שבגמ׳ ושבלחי ולשון נכללו בלשון לועא ושבצואר הם המזרקים שבגמ׳ [עדו״פ שכתב ג״כ דהטור גם אדברי הרמב״ם קאי כמ״ש ע׳ פרישה אות י׳ אך מ״ש דגם של הטור לא הוזכרו כולם בגמ׳ צ״ע וע״ש מה שנדחק בזה ובאמת הדברים פשוטים ודוק]:

ז ודע דחוטין אלו שבגמ׳ שצריכין לחותכן זהו אפילו כשנשחטו גם הורידין שבצואר שנתבאר בסי׳ כ״ב לפי שהדם שבתוך החוטין אינם נגררין דרך הורידין [ש״ך סק״א] וכתב רבינו הרמ״א שנוהגין להסיר ג״כ שלשה חוטי אורך אצל החזה מבפנים וכן נוטלין חוטין אחורי האזנים ואינו אלא חומרא בעלמא עכ״ל דאף שנראה בהם דם ולכן המנהג ליטלן או לחותכן מ״מ אינו אלא חומרא בעלמא שזה אינו דם אלא כמו שומן בעלמא [ר״ן] עוד כתב שנהגו ליקח מן הכתף הבשר שקורין דרי״ז ואין בו איסור רק הוא משום מיאוס עוד נהגו בלונבי״ל שקורין לידווי״ץ לצלותו ולא לבשלו ואין בו איסור אם מבשלו ואפילו לכתחלה מותר וכן נוהגין להסיר העינוניתא דוורדא ולהשליכה ולא לאכלה ואין איסור בדבר וכן נהגו לחתוך בין הפרסות של רגלי הבהמה ולהסיר משם בשר לבן ודק משום מיאוס ואם לא עשה כן אין לחוש עכ״ל ודע דהלונבי״ל הוא שייך לחלק אחוריים ולכן אצלנו באין מנקר גם בצלי אין אוכלים אותו:

ח הרוצה לצאת ידי חתיכות חוטין אלו על צד היותר טוב לא יסמוך על חתיכת הבשר לבד לומר שע״פ זה גם החוטין יחותכו משום דלפעמים החוטין נדבקין להעצם ובחתיכת הבשר בלבד עדיין החוטין לא נחתכו ולכן יחתוך הבשר וגם העצם לשנים ואז גם החוטין נחתכין ונפתח פתח ליציאת הדם שבתוכן וגם לא יסמוך על פירוק האברים זה מזה כי כשמתפשטים בתוך האבר הם מתרככים עם לחות הבשר ושם הדם רבה ומשם צריך לחתכם ולפתחם [לבוש] וכתב רבינו הרמ״א דחוטי הצואר לא מהני בהו אם חתכם רק שיחתוך המפרקת לשנים עכ״ל ולא ידעתי הטעם ואולי משום דבלא חתיכת המפרקת לשנים א״א למצא כולם ולחתכם:

ט גף העוף כיד הבהמה והלכך צריך לחתוך עצם האגפיים ולמלחם וכן עצם הלחיים בעוף כדי שיחתכו החוטין ויזוב הדם אבל י״א שא״צ ליטול בעוף חוטין אלו מפני שדקים הם והדם יוצא מהם ע״י מליחה גם בלא חתיכה ולכן לא הוזכר זה בגמ׳ וכן המנהג פשוט שאין נוטלין מן העוף שום חוטין זולת חוטי הצואר ובאותן יש ליזהר ליטלן משם או לחתוך המפרקת לשנים מיהו בדיעבד אם הוסר רק הראש מן העוף סגי ונוהגין לחתוך בירכי העופות בפרק הארכובה התחתונה משום שלפעמים נמצאים חוטין אדומים ברגלי העופות ואם לא עשה כן מותר בדיעבד אפילו נתבשלו כך אע״פ שנמצאו חוטים אדומים מפני שאינם אלא שומן בעלמא ובסי׳ ס״ח יתבאר דבבהמה צריך לחתוך ראשי הטלפיים מעט שיזוב הדם דרך שם דאל״כ הוה ככלי שאינו מנוקב ומשמע דבעוף א״צ זה אבל המנהג גם בעופות לחתוך קצת מן הצפרניים למטה וביחוד בעופות הגדולים באווזא ובר אווזא ואינדי״ק [ע״ש בבאה״ט סקי״א מ״ש בשם הבה״ג]:

י ודע שרבינו הרמ״א כתב בסעיף א׳ על חיתוכי החוטין דצריך חיתוכא לתחת ומקורו מהר״ן בשם הראב״ד [פגה״נ] ומביא ראיה מרישא בכיבשא שיתבאר בסי׳ ס״ח דצריך חיתוכא לתחת ע״ש ואין ראיה משם משום דהראש הוא ככלי ויתאסף הדם שם והיא ממש ככלי שאינו מנוקב אבל הכא רווח ליה עלמא ואף אם חיתוכו מינה למעלה דם מישרק שריק ואולי שמפני זה השמיט הלבוש הגה״ה זו ע״ש אך אמנם מצינו בגמ׳ [קיא.] גם גבי כבד

דצריך חיתוכיה לתחת ע״ש וכ״כ הטור בסי׳ ס״ז וז״ל יש מהגאונים שכתבו שצריך שיניח מקום החתך למטה בשעת מליחה כדי שיזוב הדם וכן בכל מקום שצריך לחתוך וכו׳ עכ״ל וצ״ל הטעם דדם שבחוטין חשבינן כדם בעין דלא אמרינן בזה מישרק שריק כמ״ש בריש סי׳ ס״ט ומ״מ נלע״ד דבדיעבד אין לאסור אם לא הניח בחיתוכו לתחת דהרמב״ם וכל הפוסקים לא הזכירו זה כלל ומכבד אין ראיה מפני שהוא מרובה בדמים שהרי אין דינו כבשר לענין מליחה אך אצלנו נוטלים כל החוטים לגמרי ואין נ״מ בדין זה ולדינא צ״ע:

יא שני קרומים נאסרו מפני דם וצריכין ג״כ חתיכה לבישול ואלו הן קרום שעל המוח שבקדקד ויתבאר דינו בסי׳ ס״ח וקרום שעל הביצים וז״ל הטור והש״ע סעיף ד׳ ביצי זכר כל זמן שלא היה לו ל׳ יום מותרים לקדירה בלא קליפה אפילו אם יש בהם כמו חוטים אדומים ואם היה לו ל׳ יום אם יש בהם כמו חוטין אדומים אסורים לקדרה בלא קליפה אבל לצלי מותרים עכ״ל כלומר כשלא חתך הקרום קודם המליחה דאז צריך קליפה לקדרה [ש״ך] וכתב רבינו הרמ״א ונהגו לנקר הביצים אף כשהם פחותים מל׳ וכן להסיר משם גיד הגדול ולחתוך בהם הרבה חתיכות עכ״ל ויראה לי דטעם המנהג מיוסד ע״פ לשון הגמ׳ שאמרה הני ביעי דגדיא עד תלתין יומין וכו׳ [צג:] ומשמע דרק בגדיים הדין כן מפני שחלושים הם ועד ל׳ יום עדיין הדמים מועטין ואינו נבלע בהאברים אבל מין אחר מנלן ואמת שרש״י פי׳ גדיא לאו דוקא עכ״ל אבל אולי כוונתו דה״ה כבשים שגם הם ממיני דקות אבל בבהמה גסה מנלן ולשון הרמב״ם בפ״ו מורה כן שכתב גדי או טלה ע״ש [וע״ש במ״מ] אך הטור והש״ע פסיקא להו דגם בגסה הדין כן אבל המנהג הוא ע״פ לשון הרמב״ם והגמ׳ וכדי שלא לחלק בין מין למין שאין הכל בקיאין בטעם חילוק זה לכך נהגו לנקר ביצי כל המינים ודין ביצי זכר שנתלשו ועדיין הם מעורין בכיס נתבאר בסי׳ ס״ב סעיף כ״ב ע״ש:

יב גיד הנשה שאסרה תורה כדכתיב על כן לא יאכלו בנ״י את גיד הנשה אשר על כף הירך נוהג בבהמות וחיות הטהורים ואפילו בנבלות וטרפות שלהם לענין שאם אכל גיד הנשה של נבלה וטרפה לוקה ג״כ משום אוכל גיד דבשביל שנטרפה או נתנבלה לא הלך איסור גה״נ וכן נוהג במוקדשים בין בקדשים הנאכלים כשלמים וחטאת ובין שאינן נאכלין כעולה וכך שנו חכמים במשנה [ר״פ גה״נ]:

יג ודברי הרמב״ם תמוהים מאד בענין זה שכתב בפ״ח ממאכ״א דין ו׳ האוכל גה״נ של נבלה או של טרפה או של עולה חייב שתים מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר עכ״ל ביאור דבריו דלא נימא אין איסור נבלה וטרפה ועולה חייל על איסור גיד דקדים דבאיסור כולל קיי״ל דאיסור חל על איסור והכא הוה איסור כולל דכשנתנבלה או נטרפה או הקדישה נתוסף איסור על הבשר שהיה מותר ולכן חלו איסורים אלו גם על הגיד והנה אמת שאיסור כולל הוא אבל זהו הכל למאן דס״ל יש בגידין בנותן טעם אבל אנן דקיי״ל אין בגידין בנ״ט דעץ בעלמא הוא והתורה אסרתו [צט:] והרמב״ם עצמו פסק כן בפט״ו ממאכ״א דין י״ז ע״ש לא שייך בגיד הגשה כלל איסור נבלה וטרפה ועולה ולהדיא מוכח כן בגמ׳ [ק:] לענין טמאה וכן לענין מוקדשין אמרו בגמ׳ מפורש דאם אין בגידין בנ״ט איסור גיד איכא איסור מוקדשין ליכא [פ״ט:] וכ״כ התוס׳ שם לעניו נבלה ע״ש [וכבר הביא הכ״מ שהרשב״א ז״ל תמה עליו בזה] ויותר מזה תמוה שהוא בעצמו שם בפ״ד דין י״ח כתב האוכל מנבלה וטרפה וכו׳ מן העור ומן העצמות ומן הגידים וכו׳ ה״ז פטור וכו׳ עכ״ל וכבר בארנו זה בסי׳ כ״ט:

יד ונ״ל בדעתו דהכי ס״ל דכיון דבגמ׳ [קא.] אמר רב האוכל גה״נ של נבלה ר״מ מחייב שתים וחכ״א אינו חייב אלא אחת ומודים חכמים לר״מ באוכל גה״נ של עולה ושל שור הנסקל שחייב שתים ע״ש דפליגי באיסור כולל ואנן קיי״ל דבאיסור כולל איסור חל על איסור כר״מ ולא נהירא ליה להרמב״ם לומר דר״מ וחכמים ס״ל יש בגידין בנ״ט דלא כהלכתא דא״כ היה לנו לפסוק כן ועוד דהוו״ל להש״ס להזכיר זאת והן אמת דלרב ל״ק כלל דהא איהו ס״ל [צג:] דלא אסרה תורה אלא קנוקנות שבו שיש בהן טעם מיהו אנן קיי״ל כעולא שם דעץ הוא והתורה אסרתו וא״כ נצטרך לומר דר״מ וחכמים ס״ל דיש בגידין בנ״ט ואין זה סברא כלל אלא ודאי אע״ג דאין בו טעם וכעץ בעלמא הוא מ״מ כיון דהתורה עכ״פ אסרו ממילא דהוה ככל בשר הבהמה ומוצא הוא לענין זה מכלל כל הגידין וכשנתוסף איזה איסור בהבהמה נתוסף גם עליו ורק לענין בהמה טמאה אינו כלום כמו שיתבאר מפני שבטמאה לא נאסר הגיד מעולם אבל בטהורה בהכרח לומר שהתורה עשאתו כאוכל שהרי אסרו לאכול וממילא דכל איסורי אוכל יש עליו ועוד דבשלמא אם גה״נ היה מאיסורי הנאה הייתי אומר דהוא ככל מיני איסורי הנאה אף שאינם אוכל וממילא דגם לאכלו אסור ולאו משום איסור אכילה אלא משום איסור הנאה דגם אכילה בכלל הנאה אבל הא קיי״ל דמותר כהנאה כמו שיתבאר ולא אסרו התורה רק באכילה וש״מ שהתורה עשאתו אוכל ככל בשר הבהמה וזה דהש״ס תלה בר״פ גה״נ באיסור מוקדשים שעל הגיד דתליא אם יש בגידין בנ״ט אם לאו זהו רק לפי השקלא וטריא דלמסקנא מוקים לה באוקימתא אחריתי ע״ש ויש ראיה לזה מפסחים [כב.] שאומר שם דמאן דס״ל כשהותרה נבלה בהנאה הותרה גם חלבה וגידה ס״ל דיש בגידין בנ״ט ומאן דס״ל דלא הוה בכלל נבלה ס״ל דאין בגידין בנ״ט ונשאר הגיד הגשה באיסורי הנאה ע״ש ולפ״ז אנן דקיי״ל דאין בגידין בנ״ט היה לנו לפסוק דאסור בהנאה והרמב״ם וכל הפוסקים פסקו דמותר בהנאה וכבר הקשו עליו כן [כמ״ש הה״מ פ״ח דין י״ד] וכבר תירץ הרמב״ן דלמסקנא

שם גה״נ מותר בהנאה אף אם אין בגידין בנ״ט ע״ש ולא ביאר דבריו באיזה מקום נאמר שם כן והביאור כן הוא דשם לקמן [כג:] אומר הש״ס על ר״ע דס״ל כשהותרה נבלה הותרה גם חלבה וגידה ולא הזכיר כלל דס״ל יש בגידין בנ״ט ועוד דאין זה סברא כלל לומר דר״ע יסבור דלא כהלכתא ועוד דבשם אומר הש״ס דילפינן זה מק״ו מחלב ע״ש וכל זה הוא דלא כהסוגיא הקודמת וחזינן מזה דרק לשקלא וטריא בעלמא אומר הש״ס כן אבל לפי המסקנא אחרי שאסרתו תורה באכילה הוה כבשר וחל עליו גם איסור נבלה וטרפה ומוקדשים [ולכן שם בפסחים במסקנא דסוגיא דחזקיה ור׳ אבהו דשואל מאי בינייהו ולמה לא אסר דנ״מ לענין גה״נ אם מותר בהנאה וכבר הקשה כן הפ״י ועוד מפרשים ולא העלו תירוץ נכון ע״ש ולדברינו א״ש בפשיטות דלמסקנא אינו כן וכדברי הרמב״ן שהביא הה״מ שם ותמיהני שנעלם מהגאון בעל פנ״י דברי הרמב״ן הללו ע״ש]:

טו אבל בבהמה טמאה אין בה איסור גה״נ דכתיב על כן לא יאכלו בנ״י את גה״נ מי שגידו אסור ובשרו מותר יצתה זו שבשרו אסור [קא.] דהכי משמע גיד לא תאכל אבל בשרה תיכול [רש״ל פסחים שם] ובבהמה טמאה לא שייך זה ולכן האוכל גה״נ של בהמה טמאה פטור ממלקות וגם איסור טמאה אין בו שהרי אין בגידין בנ״ט וכ״כ הרמב״ם שם דין ה׳ ואין לשאול שהרי מעשה דגה״נ היה ביעקב אבינו והיה קודם מתן תורה ואז לא נאסר עדיין טמאה דבאמת אמרו חז״ל דבסיני נאמר איסור זה רק שצוה הקב״ה למשה שיכתוב איסור זה בוישלח במעשה שהיה ולכן כתיב ע״כ לא יאכל בני ישראל דממתן תורה ואילך נקראו בנ״י [קא:]:

טז ודע שיש שכתבו דהאוכל גה״נ של אדם חייב מלקות כיון דעיקר הענין היה בו [מל״מ פ״ח ופר״ח סקט״ו] וכן הוא בתשו׳ הרשב״א סי׳ שס״ד ויראה לי דהרשב״א לשיטתו שם דס״ל דבשר אדם מותר מן התורה ואיסורו רק מדרבנן אבל לפי דעת הרמב״ם בפ״ב ממאכ״א ועוד פוסקים דמן התורה אסור כמו שיתבאר בסי׳ ע״ט א״א ליאסר גידו דכמו דדרשינן בבהמה טמאה שאין בה איסור גיד מפני שבשרה אסור כמ״ש ה״ה נמי על אדם והגם דבשר אדם הוא באיסור עשה כמ״ש שם ובהמה טמאה בלאו מ״מ סוף סוף בשרו אסור ומה לי איסור לאו ומה לי איסור עשה [הפמ״ג במ״ז סק״ד לא כתב כן ע״ש וצ״ע]:

יז בעופות אין איסור גה״נ נוהג דכתיב אשר על כף הירך וכף פירושו בשר גבוה ועגול בכף והכי קאמר רחמנא לא יאכלו בנ״י את גה״נ הנדרך סביבות הבשר הגבוה והעגול אשר בירך והוא עצם הקולית העליונה ומדתלה רחמנא ככף ש״מ דכל המינים שיש להם כף איסור גה״נ נוהג בהם וכל המינים שאין להם כף אין איסור גה״נ נוהג בהם ועופות אין להם כף דהעצם משוך ולא עגול והבשר שעל הקולית שלהם עב ואינו עגול סביבות העצם הלכך אין גה״נ נוהג בהם:

יח ואם לפרקים נמצא עוף שיש לו כף עגול דוגמת בהמה או להיפך כשאירע בהמה שאין לה כף עגול אמרו חז״ל [צב:] דשניהם אסורים מספק מפני שי״ל שהתורה תלתה במין שיש לו כף וא״כ העוף מותר והבהמה אסורה או דהתורה תלתה בזה הבעל חי עצמו דכשיש לו כף אסור וכשאין לו כף מותר ולפ״ז העוף אסור והבהמה מותרת וכל ספיקא דאורייתא לחומרא ולכן שניהם אסורין ואין לוקין עליהן דאין מלקות על הספק וזהו ודאי דא״צ לבדוק בעוף אולי יש לו כף עגול והולכין אחר הרוב:

יט גה״נ נוהג בכוי כמו חלב ובכל מיני כוי שנתבאר בסי׳ ס״ד גבי חלב ואינו נוהג בשליל כיון שא״צ שחיטה דדינו כחלב וי״א שנוהג בו אם שלמו לו חדשיו ומצאו חי וזהו דעת הרמב״ם גם בחלב כמ״ש שם ונהגו להחמיר כדיעה זו בגה״נ וזהו ודאי אם טעון שחיטה מדרבנן כגון שהפריס על גבי קרקע דמשום מראית העין טעון שחיטה כמ״ש בסי׳ י״ג גם גה״נ שלו אסור מדרבנן ודע דאין חילוק בין חיה לבהמה בכל דבר האסור משום גיד אפילו סביביו ושומנו שנוטלין מפני איסור גיד נוטלין גם בחיה וכן בגידי דם אין חילוק בין בהמה לחיה ורק מה שאסור משום חלב בבהמה א״צ לנקר בחיה דחיה חלבה מותר כעוף:

כ גה״נ איסורו בשני הירכים של ימין ושל שמאל ואם אכל מזה ומזה לוקה שני מלקיות כשאכלן בשתי התראות ובשתי אכילות [רש״י צא ד״ה מזה] וכך שנו חכמים במשנה [צו.] והרבותא היא ששניהם איסורים וודאים דלא כיש מי שסובר דעיקר האיסור הוא רק בשל ימין ע״ש:

כא אמדו חז״ל [צא.] שני גידים הם בירך פנימי סמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון סמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו דעיקר גה״נ מן התורה הוא הפנימי הסמוך לעצם ופנימי נקרא זה הצד שכנגד ירך חברתה כשהבהמה בחיים וחיצון נקרא מה שלצד חוץ [רש״י] והפנימי הוא גיד ארוך ונתון לארכו של שופי כשפורעין את הירך ונפשט בכל הירך ראשו אחד מחובר בעצם האליה ומשם נפשט לאורך השופי עד מקום חיבור הקולית ועצם הירך ושם הוא סמוך לעצם [שם] אך גם גיד זה חוזר ונכנס בבשר כמפתח הנכנס בפותחת [צג:] והחיצון הוא הגיד הקצר הנתון לרוחב השופי ובסופו מובלע בכף הסובבת את הקולית והוא בצד חיצון של הירך [רש״י צא.] והוא מובלע בכשר אך במקום חתך הירך כשהקרבים פותחים אותה ונפרשת מן האליה

הוה ראש אותו גיד מחובר לבוקא של קוליא [רש״י צג:] ובשם הוא גלוי ואינו מובלע בבשר [שם] והיה שניהם אסורים וצריך לחטט אחריהם אלא שהפנימי אסור מן התורה והחיצון אסור מדרבנן דהתורה אמרה אשר על כף הירך והחיצון מובלע בהירך:

כב הקנוקנות שבשניהם אסורים מדרבנן דגיד אמר רחמנא ולא קנוקנות והם הגידים הדקים ההולכים באורך הירך מגיד החיצון לגיד הפנימי ולפיכך צריך לחטט אחריהם בכל מקום שהם וגם שומנו של גיד אסור דישראל קדושים הם ונהגו בו איסור [גמ׳] וגופו של גיד הוא כעץ בעלמא אלא שהתורה אסרתו [שם] ולכן אין פליטתו אוסרת וא״צ ס׳ נגדו אבל הקנוקנות והשומן יש בהם טעם וצריך ס׳ כנגדן אם נתבשל עם שארי מאכלים:

כג גה״נ יש אוסרים אותו בהנאה אבל הרמב״ם והרא״ש והטוש״ע פסקו שהוא מותר בהנאה וכבר בארנו הטעם בסעיף י״ד ובזוהר וישלח אוסרו בהנאה אך בעל הזוהר הוא רשב״י והוא ס״ל בגמרא [פסחים כב.] דאסור בהנאה ואין הלכה כמותו אלא כר״י דר״י ור״ש הלכה כר״י [רמ״א בד״מ אות יב] ולכן מותר למכור גה״נ לאותם העושין מלאכה בגידין [שם] מיהו רבינו הב״י בספרו הגדול חשש לדברי הזוהר וכתב שנכון ליזהר [וכ״כ הב״ח והפר״ח]:

כד כתב רבינו הרמ״א דראשי הקנוקנות נכנסים בראשי העצמות ולכן המנקר צריך לשבור ראשי העצמות כדי להסיר הקנוקנות מעיקרן ואין ללמוד סדר הניקור רק במראית העין מן המומחה הבקי בניקורו עכ״ל ועם כל זה נבאר בסוף הסי׳ סדר הניקור בס״ד:

כה כתב הרמב״ם דאין אסור מן התורה אלא שעל כף הירך בלבד שנאמר אשר על כף הירך אבל שאר הגיד שלמעלה מן הכף ושלמטה עד סופו וכן חלב שעל הגיד אינו אסור אלא מדברי סופרים עכ״ל אבל מלשון הטור שכתב שהפנימי אסור מן התורה והוא הפושט בכל הירך עכ״ל משמע דכל הגיד אסור מן התורה וזה שאמרה תורה אשר על כף הירך סימנא הוא הגיד אשר על כף הירך זהו אסור ואיסורו הוא בכל הגיד אך בגמ׳ [צ״ו] מפורש כהרמב״ם דלא אסרה תורה אלא שעל הכף בלבד ופירש״י דאע״פ שהגיד ארוך אין אסור אלא מה ששוכב על הכף עכ״ל וצ״ל דגם כוונת הטור כן הוא וסימנא נקיט דהפנימי הוא הפושט בכל הירך אבל איסורו הוא רק שעל הכף [עכרו״פ סקט״ז שהביא לשון הסמ״ג דגה״נ נוהג בזכרים ונקבות ופי׳ דאבהמות קאי ע״ש ואני לא מצאתי זה בסמ״ג כלל ע״ש בלאוין קל״ט וגם לא בסמ״ק ואפילו לדבריו י״ל דאאדם קאי והכוונה שלא לטעות מדכתיב ע״כ לא יאכלו בנ״י ורק אזכרים קאי משום דכל התורה בלשון זכר נאמרה]:

כו וכמה שיעור אכילתו שיהא חייב עליו כתב הרמב״ם וכמה שיעור אכילה כזית ואם אכל הגיד שעל הכף כולו אע״פ שאין בו כזית לוקה מפני שהוא כבריה בפ״ע עכ״ל דכל שיש בו חיות ואסור מתחלת ברייתו וכשיחלק אין שמו עליו דנקרא חתיכת גיד ולא גיד הוה בריה כמ״ש בסי׳ ק׳ ע״ש [וכ״כ התוס׳ צו. ד״ה מ״ט] ויש לשאול הא כל הגיד אינו אסור רק מה שעל הכף בלבד א״כ לכתחלה אינו שלם אלא חתיכת גיד וא״כ אף כשיחלק הרי שמו עליו וצ״ל דחתיכה זו שעל הכף כיון שהתורה אסרתו נחשבה כשלמה ונ״ל שזהו כוונת רבינו הרמ״א בסי׳ ק׳ שכתב על דברי המחבר בגדרי בריה וז״ל ועיקר גה״נ אינו אלא על הכף בלבד והוא כרוחב ד׳ אצבעות ואם הוא שלם מקרי בריה עכ״ל ולמה לא כתב זה בזה הסי׳ דהוא עיקר דין גה״נ אלא ודאי דכוונתו כמ״ש דהאיסור אינו אלא שעל הכף בלבד ולכן אע״ג דחתיכה הוא מהגיד וא״כ אף במחציתו שמו עליו ולזה אומר דזהו כשלם מפני חשיבותו שאותו לבד אסרה תורה וכתבו הפוסקים דבגסה רוחבו ד׳ אצבעות ובדקה שני אצבעות [ט״ז שם]:

כז ראיתי מי שכתב דכמו דאמרינן באבר מן החי דצריך ליתנו לתוך פיו בפעם אחת אבל אם הפרידו מבחוץ פטור כי אין בו כזית בשר בלבד כמ״ש בסי׳ ס״ב סעיף י״א והטעם דאמה״ח חידוש הוא שחייב על גידין ועצמות ואין לך בו אלא חדושו כמו כן בגה״נ אין חיובו אלא כשנותן כל הכזית או כל הגיד האסור לתוך פיו בבת אחת ואינו מצטרף מעט מעט בכדי אכילת פרס כבכל האיסורין מפני שגם גה״נ חידוש הוא שיחייב על עץ בעלמא [פמ״ג במ״ז ס״ד] ודברים תמוהים הם בעיני דכל כי האי הו״ל להש״ס להרמב״ם לבאר בגה״נ כמו שביארו באמה״ח ובאמת אין שום דמיון זל״ז דבאמה״ח הכי קאמרינן דלא חייבה התורה על גידין ועצמות של אמה״ח אלא בהיותו מחובר להבשר בשלימות ושם אבר עליו אבל כשנפרד אין עליו שם אבר אלא שם עצם וגיד ולא שם אבר אבל בגה״נ אפי׳ כשתחתכנו לכמה חתיכות הלא שם חתיכת גיד עליו ולא נשתנה שמו דמעיקרא הוה גיד ועתה הוה גיד וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפ״ה דין ג׳ וז״ל האוכל מאמ״ה כזית לוקה וכו׳ אבל אם הפריד האבר וכו׳ והפריד הבשר מן הגידין ומן העצמות וכו׳ ואין העצמות והגידין מצטרפים וכו׳ מאחר ששינה ברייתו עכ״ל הרי שדקדק לומר דמטעם שינוי בריה הוא מפני שהפריד הבשר מהם אבל כשכל האיסור הוא מין אחד כמו גה״נ לית לן בה [וראיה מאהמה״ח שאין בו עצם וגיד כמ״ש הרמב״ם שם]:

כח כתב הטור שולח אדם ירך לכותי שגה״נ בתוכה אע״פ שמחזיק לו טובה בשביל הגיד [מפני שמותר בהנאה] ואם אינה נותנה לכותי בפני ישראל יכול ליתנה לו בין אם היא שלימה או חתוכה ואם נותנה לו בפני ישראל לא יתננה כשהיא חתוכה אא״כ נטל גידה שיש לחוש שמא סבור ישראל זה

שראה שנתנה לכותי שניטל גידה קודם שנתנה לו ויקחנה ממנו ויאכלנה עם גידה שכל ירך שיוצא מת״י ישראל מחותכת כדרך שמחתכין אותו מנקרי הבשר היא בחזקת שניטל גידה עכ״ל דבשלימה א״א לטעות שניטל גידה שהרי רואין שלא ניטל גידה אבל בחתיכה א״א להכיר ואתי למיטעי ומבואר מדברי הטור דאפילו אם לא א״ל להכותי שכשרה היא מ״מ יש לחוש שהישראל (ינקה) [יקנה] אותה מהכותי מהטעם שכתב שכל ירך וכו׳:

כט אבל רבינו הב״י בסעיף י״א כתב ואם נתנה לו בפני הישראל ואומר לו שהיא כשרה לא יתננה לו כשהיא חתוכה אא״כ ניטל גידה עכ״ל ומבואר להדיא דדוקא בכה״ג חיישינן שהישראל יקנה ממנו אבל אם נתן לו סתם לא חיישינן מפני שיחשוש הישראל שמא היא טרפה ואע״ג דאח״כ כתב בסעיף י״ב גם דין זה כל ירך שיוצא מת״י ישראל מחותכת בדרך וכו׳ בחזקה שנטל גידה ע״ש ס״ל דזהו רק ביוצא מת״י ישראל לישראל אחר ולא מישראל לכותי ולכן כתבו בסעיף בפ״ע וטעמו דאע״ג דהחיתוך הוה סימן מ״מ כל שלא אמר הישראל בפירוש שכשירה היא לא יקנה בשר מכותי ויחשוש שיש בה איזה חשש טרפות וזה שכתב לקמן בסי׳ קי״ח בשילח לחבירו ע״י כותי ירך מנוקרת סומכין על סימן זה זהו מפני שהרי שולחה לישראל ע״ש [ועט״ז סק״ה] ובסי׳ קי״ח נבאר עוד בס״ד:

ל מי שניקר והלך לו ואין אנו יודעין אם הוא בקי בניקור ואין כאן מי שהוא בקי בניקור להראות לו מותר לאכול דכמו דאמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם כמו כן אמרינן בניקור ודוקא כשיודעים שהשלים ניקורו אבל בלא״ה אסור שמא לא השלים ניקורו ומה שלא הודיע שלא השלים עדיין אולי סיבה אירע לו והיה בדעתו להודיע ומפני הסיבה לא הודיע וכתב רבינו הרמ״א אם לא ידעינן אותו שבקי בניקור ומוחזק בכשרות אע״ג דרוב המצויין אצל ניקור מומחים הם מ״מ טוב להחמיר עכ״ל והטעם דניקור לא דמי לשחיטה דבניקור אחוריים רבו הפרטים ובקל יש לטעות הלכך יש להחמיר טפי [ב״ח] והנה באמת חולק על רבינו הב״י ולא כתב בלשון י״א משום דגם הוא לא החמיר מדין גמור ולכן כתב שטוב להחמיר כלומר שמהראוי להחמיר ובאמת בזמנינו זה ח״ו לסמוך על איזה מאן דהו בניקור אף שיש לו כתבים וראיות אם לא ידעינן אותו שהוא מוחזק ביראת אלהים ואין לשנות:

לא הטבחים נאמנים על גה״נ כמו על החלב ואף שיש בזה יותר טרחא מ״מ נאמנים ובזמנינו אין הטבחים מנקרין חלק אחוריים ויש על זה מנקרים מיוחדי׳ בסמיכו׳ וקבלות כמו על השחיטה ומ״מ צריך לידע אותם ואת מעשיהם בפרטיות כמ״ש בסעיף הקודם כי עתה הדורות מקולקלים ובכלל תקון גדול הוא בעירנו שאסור לאכול שחוטי חוץ וגם הכלים אסורים ותקון גדול הוא בזמנינו זה [עפ״ת סק״ד מ״ש בשם שבו״י ומצוה למוחקו למי שבקי בזמנינו זה ואין לך שמירה לדת תוה״ק יותר מזה] והמהרש״ל גם בימיו כתב שלא היה אוכל בשר המנוקר עד שהראה למנקר אחר וק״ו בזמנינו [עט״ז סק״ז]:

לב כתב רבינו הב״י ס״ס זה ומיהו אין לוקחין בשר מכל טבח ששוחט לעצמו ומוכר לאחרים [כצ״ל] אא״כ היה מוחזק בכשרות עכ״ל וזהו מדברי הרמב״ם בפ״ח ממאכ״א וכבר הארכנו בזה בסי׳ א׳ מן סעיף ו׳ עד סעיף י״ב ע״ש היטב:

לג סדד הניקור שכתב הטור בשם העיטור כך הוא. מתחיל בראש ומחתכו ומוציא המוח ומעביר הקרום שעליו ואח״כ מעביר הקרום שתחת המוח הדבוק בעצם ונוטל הלחיים בידו ומחתך בסכין מצד הלשון ומוציא גיד אחד ומחתך מצד השני ומוציא גיד אחד ומחתך בסכין תחת שורש הלשון ומוציא ממנו חוט של דם ויורד משם לגרגרת למקום שחיטה ומוציא משם שני גידין מצד זה סמוך לבשר ושני גידין מצד זה סמוך לבשר [יש מי שאומר שאין שם אלא גיד אחד מצד זה וגיד אחד מצד זה [דרישה] וכן הוא בלבוש וי״א דזהו בעוף אבל בבהמה יש שנים מכל צד [שם] ודע דגידין אלו צריך ליטלן אף אם נחתכו הורידין או שהוסר הראש דהוה כנחתכו הורידין [שם בשם רש״ל ועב״י והשיגו עליו מפני שגידין אלו אינם נפתחים אף כשהורידין חתוכים]

לד ואח״כ חותך את החזות לשני צדדים ומאותו בשר אדום הסמוך הזה מוציא חוט של דם שאוחז מקצת החזה עד צאתו וכן מן החזה השני ונוטל הסכין ומחלק בין הכתף לגוף ונוטל את הזרוע ואת הכתף ומתחיל בראש כתף באמצעיתו ומחתך ומוציא גיד עבה ומוליך הסכין ומחתך עד הזרוע ועד היד עד קצותיו עד שימשוך כל הגיד שאוחז משפת הכתף הסמוך לשדרה עד קצות היד וצריך לשקוע הסכין יפה עד שיעקור אותו גיד והחוטין הנמשכין ממנו מעיקרו [מ״ש מחתך עד הזרוע ועד היד הרי זרוע ויד הכל אחד אך הכוונה כן הוא דמקודם כתב דיחתוך הגיד מהכתף ואחר כך מוליך הסכין משם ומחתך הזרוע עד סופו ויד שכתב אינו יד ממש אלא כאלו אמר שמחתך הזרוע דרך הליכתה לארכה עד קצותה וישקיע הסכין בעומק בשר הזרוע דו״פ]:

לה ובשעה שהוא מחלק בין הכתף לגוף צריך לשקוע הסכין בשפת הכתף סמוך לשדרה ויעקור שורש גיד זה שהזכרנו למעלה ששם השורש שלו ומוציא מצד כתף מלמעלה חוט אחד וכן לכתף השני ונוטל היד ומחתך בו ומוציא ממנו גיד אחד ואינו נמשך למעלה ומדתו כמדת היד ומחתך מצד היד ומוציא משם גיד אחד שהוא סמוך לעצם היד כמ״ש דמוציא מצד הכתף חוט אחד כוונתו דלבד מה שמוציאין מאמצע הכתף כמ״ש עוד מוציאין גם מצד הכתף ומ״ש ומחתך מצד היד גם כן כן דלבד אותו חוט שמוציא מאמצע היד כמ״ש עוד מוציא חוט מהצד של היד ומדבריו מבואר דחוטי יד וחוטי כתף שני ענינים הם דהכתף הוא מלמעלה והיד הוא באורך היד ועד״ר:

לו ואח״כ מתחיל ממקום סיום הגיד שמוציא מן החזה ומקלף בידו אותו קרום שעל הכפל וכשמקלף נראים ראשי החוטין שהן בכפל והן שלשה מימין ושנים משמאל שלשה שמימין מתחלקת לשנים שנים ושנים שמשמאל מתחלקין לשלשה שלשה ונוטל ראשי הגיד בידו וממשיך ונמשכות מאליהן בהיותו חם אבל בצונן צריך לפשפש אחריהם ולכן יש ליזהר לשורפן חמין [חוטין אלו הם חוטי העוקץ לשיטת רש״י צג. כמ״ש בסי׳ ס״ד וגם הטור שם כתב כן אבל הטור כתב שם דראשי הפיצולין נדבקין תחת החזה בראשי הצלעות ע״ש והיינו שהולכין בשיפוע מלמטה למעלה בצד הצלעות שנאחזין בראשיהן באורך החזה ובכאן כתב דראשי החוטין הם בכפל א״כ הם אחרים ומלשון רש״י מבואר דאין כאן זולתן [דו״פ] ואולי דראשי החוטין ג׳ מימין וב׳ משמאל נראים בכפל אבל ראשי הפיצולין במקום שמתחלקים לשנים שנים ולשלשה שלשה נראים תחת החזה ולשון רש״י שם ג״כ ראשי הפיצולין ע״ש ודוק:

לז וגורר אותו חלב שתחת בשר המתניים ומקלפו יפה יפה משני צידי הבהמה ואח״כ מעביר בשר המתניים שקורין לונביל״ו ואינו ראוי אלא לצלי וגוררו יפה משני צדדין ואותו עצם הנתון בינתיים מחתכו ומסיר כל ההגבהות עד שישתוה עם הבשר כדי שלא ישתייר בו משרשי החוטין ובשר המותנים כלום [חלב שתחת המותנים והוא תרבא דתותי מתני שבארנו בסי׳ ס״ד סעיף כ״ט כמה פירושים ולדברי זה החכם הוא כפי׳ הרי״ף שכתבנו שם ע״ש ולדינא צריך לחוש לכל הפירושים שבשם ומ״ש דאותו בשר אינו ראוי אלא לצלי כתב הב״י דמנהג שטות היא וגם לכתחלה מותר לבשלו ומ״ש שלא ישתייר בו מראשי המתניים לאו משום דיש איזה איסור בבשר המתנים אלא משום דראשי חוטי הלב קשורים בהעצם שתחת המתנים וא״א לנקר אם לא שיטלנו לבשר זה ועב״י ופרישה]:

לח וחוזר לבני מעיים וממשיך אותן ממקום שהם קבועים בו ומוציא ראשיהם של בני מעיים באותו חלחולת המטונפת שקורין אותה בערבי אלטו״ר ומחתך אותה חלחולת עם אמה מבני מעיים ומשליכו לפי שאינו ראוי לאכילה עכ״ל ואח״כ לקמן כתב בזה״ל וממשיך את החלחולת וקולף קרום של חלב שעליה עם אותו חוט של דם מקצה אל קצה ונוטל הסכין ועוקר כל אותו חלב הסמוך לחלחולת מכל צדדין מעיקר האליה עד מקום שעקר ממנה בשר המתנים שהזכרנו למעלה עם כל אותן החוטין המעורבין עם אותו חלב ער שמתנקר יפה יפה מקום שחלחולת קבוע בו מחלב וחוטין וכל דבר עכ״ל והדברים צריכין ביאור ופי׳ רבינו הב״י דזהו הכל על ריש מעייא באמתא דבעי גרירה דרוב המפרשים פירשוהו שזהו כשמתחילין לצאת מן הקבה ויש מהגאונים שפירשו דזהו בעבר השני שהוא סוף המעיים המעי שיוצא בה הרעי והיא החלחולת כמ״ש בסי׳ ס״ד לזה מתחלה כתב שממחתך האמה מבני מעיים במקום שמתחילין לצאת מן הקבה ומה שמשליך גם המעי עצמו מהאמתא אינו משום איסור אלא מפני מיאוס שאינו ראוי לאכילה ואח״כ מה שכתב וממשיך את החלחולת וכו׳ זהו לפי׳ השני דהאמתא הוא בסוף המעיים וצ״ל לפ״ז מ״ש גם מקודם שיחתך החלחולת זהו ראש החלחולת ולא אורך האמתא דלקמן מטעם שראש החלחולת מאוס מפני הטינוף [דברי הדרישה מחוסר הבנה ע״ש] ולקמן כתב על האמתא על צד החלחולת שקולף רק החלב אבל עיקר המעי אינו מאוס ואוכלו אחרי שחתך ראש החלחולת ממש מפני המיאוס ומ״ש אותו חוט של דם כתב רבינו הב״י שלא ראה זה בשום מקום לא בגמ׳ ולא בפוסקים ע״ש ואח״כ ביאר לנקות החלב והחוטין הסמוך לחלחולת יפה יפה:

לט אותו מקום שהוא קבוע לבני מעיים קורין אותה כנתא ובלעז יבלו״ן והוא אסור לבשל ומותר לצלי [זהו מ״ש הטור בסי׳ ע״ה מפני שמלאים חיטים קטנים של דם וא״א לנקרן היטב אך הטור כתב שם בשם הרשב״א שנוהגים היתר בדבר דמי שהוא בקי מותחן ונפשלים היטב עד שלא ישאר אחד מהם ושם מבואר ע״ש]:

מ ונוטל הדרא דכנתא ומקיף מעליה קרום של חלב וחלב שעל הקבה ושל בית הכוסות ושל הובלילא של הנכלולא הידוע באלפהתא כך שמו בערבי עם קרוש שעשו הכל מעבירין [הנבלולא הוא ההמסס ובימיו היו קוראין נבללא וי״א דהובלילא הוא ההמסס והנבלולא הוא סגיא דיבי ומונחת בשלפוחית כ״כ חדושי הגהות בטור ע״ש והרמ״א בד״מ אות י״ח כתב בשם או״ה דהנשים נהגו להסיר מן הדורא דכנתא של כבש רק קרום העליון בצד אחד ובשל בקר ושור מסירין גם הקרום התחתון וחולק עליהם דגם בכבש יטלו שני הקרומין ע״ש]:

מא ונוטל הטחול ומקלף מעליו קרום עם החלב שעליו ונוטל ראש הגיד שבתוך הטחול ומושך אותו ונמשכין עמו ג׳ חוטין שבתוכו ונוטל חלב ומחתך האזנים ומשליכן וקורעו ומוציא דמו [וזהו עוקץ הלב שבו חוטין מליאין דם] ונוטל את הכוליא ומעביר החלב שעליה ומנקרו יפה יפה [וגם מה שבתוך החריץ] ונוטל הסכין ומחתך ומעביר קרום שיש על כל אחת ואחת ומחתך בתוך הכוליא ונוקר אותו שורש של גיד מתוך הכוליא כמו שהוא עם קצותיו הנראים מבחוץ וכן לכוליא השניה ונוטל הביצים ומעביר קרום שעליהם וממשיך את החלחולת וכו׳ [זה כבר בארנו בסעיף ל״ח וזה שהחמיר לשרש שם מפני ששרשי חלב שעל הכסלים נקשרים שם וגם משום תרבא דאקליביסתא]:

מב ונוטל הסכין וחותך באליה ומוציא ממנה חוט שמתחלק לשנים וממשיך החוט מעיקר האליה עד קצותה מאותן פנים המקישין על ירכי הבהמה ואח״כ נוטל הסכין וגורר מאותן הפנים גופן אותן חומרים שקורין בערבי עק״ר מן העצמות וגורר יפה עד שישתוה מקום גבהות החומרים עם שפלות שביניהם ולא ישתייר לכל פני האליה לא בשר ולא שמנונית אלא גוררי(י)ן יפה [נראה שהוא מפרש מה שאמרו חז״ל [יג.] חוטין שבעוקץ אסורין לא כרש״י ולא כרמב״ם שכתבנו בסי׳ ס״ד סעיף מ״ט אלא כדברי היראים שהבאנו שם דאחוטי האליה קאי ומשום חלב ע״ש ואיסורן מפני שיונקין מחלב הכליות ולכן גורר המקומות הגבוהין שבשם עד שישתוו אותן המקומות עם מקומות השפלי׳ ולא ישתייר לכל פני האליה לא בשר ולא שמנונית [ב״י]:

מג ופוסק הירך האחד ומפרק בסכין במקום שיש הזכרות בעצם שבו גה״נ וחותך הזכרות והנקבות ומשליכו והבשר שבצדדין מנקרו יפה יפה מכל מיני חוטין וחלב שבו ומן אותו חנותא שקורין ונדול״א ומן גה״נ ששם בעצם האמצעי והחוטין והחלב ניכרין בו וא״א להבינו אלא בראיית העין ואח״כ נוטל העצם האמצעי שפוסק הזכרות מקצתו ונוקר החלב ומיני החוטין ממנו וחותך בסכין גדול הקצה השני שהוא סמוך לעצם של שוק שפסק ממנו ונמצא אותו עצם אמצעי מחותך משני צדדין ואף אותו עצם שהוא סמוך חותך בסכין גדול אותו המקום הסמוך לעצם זה שהזכרנו ומפשפש אחר חוטין קטנים וחתיכות קטנות של חלב ששם ומעביר אותו גיד אחד הנמשך מקצות עצם האמצעי עד קצות השוק והוא הנראה לעינים ואי אפשר לפרש בכתב יותר מכאן וכן לירך השני וכל גידין שבירך אסור בין צלויין בין מבושלין עד שמנקר אותם יפה ומוציא כל החוטין וכל החלב שבתוך הירך שהכל הוא חלב ואח״כ אוכל אותו צלי ומבושל [זה החכם קורא לעצם השלישי שהיא הקולית עצם האמצעי מפני שלמעלה ממנה יש עצם האליה והארכובה התחתונה כבר נחתכה עם הראש שהיא הארכובה הנמכרת עם הראש ולכן קורא לה אמצעי והזכרות הוא הבוכנא והנקבות היא האסיתא של הירך דזהו בוקא דשף מדוכתיה והוונדול״א הוא הבשר כמראה כסף ואף שאינו חלב ממש מ״מ צריך לנקרו והגיד הנשה מתפשט בעצם זה מראשיתה עד אחריתה ולפ״ז ראש עצם זה שהוא הזכרות עם האסיתא מהירך קוצץ ומשליך לגמרי וגם בצד השני הסמוך לשוק ג״כ קוצץ בקופין ומשליך ואף גם השוק בראשו העליון שהוא סמוך לעצם הקולית ג״כ קוצץ ובעצם הזה כל הבשר שסביבה וכן הבשר שסביב הזכרות והנקבות וכן למעלה בהירך צריך לנקר משם כל מיני חלב וכל מיני גידין ויש בשם חוטין קטנים וחתיכות חלב קטנים ואת הכל צריך לנקר היטב וזה שכתב ומעביר אותו גיד הנמשך וכו׳ פרט אותו ביחוד מפני שזהו עיקר גה״נ ויותר א״א לבאר בכתב מפני שכל הירך מלא גידין וחלב וצריך ללמוד זה מן מנקר הבקי ולראות במראית העין דגם בשר לבן שהוא כמראה כסף אסור וכן יעשה בהירך השני ואח״כ יכול לאכלו בין צלי בין מבושל]:

מד והגידין שתחת הכתף והיד אם צולה אותם כשרים לאכילה שהם צומקים באור וכן הלכה [כלומר מפני שהם חוטי דם וא״צ חתיכה רק למליחה לבשל ולא לצלי כדעת רוב הפוסקים בריש סי׳ זה ע״ש] וחום המוח שבא מהראש לשדרה מוציאים אותו והקרום שתחתיו ומנקר חלבו שיש בשדרה ניקור יפה [דבר זה לא נזכר בשום מקום ואיזה חלב יש שם ואולי סובר שהוא משרשי חלב הכסלים והכליות וכתב הב״י שבכל סדרי ניקור וכן בתשו׳ הגאונים לא נזכר זה כלל וגם בספרי הטור הישנים לא נמצא זה והעולם נוהגים היתר בדבר ולא ראיתי מי שערער בו עכ״ל הב״י וכ״כ הדרישה]:

מה ושדר רב עמרם ז״ל אין שינוי בין גה״נ לשומנו וישראל קדושים הם עשאוהו כגה״נ וזה החכם החמיר והמחמיר תבא עליו ברכה עכ״ל הטור בשם העיטור וכתב רבינו הב״י שאף שבקצת דברים החמיר יותר משורת הדין מ״מ גם להיפך השמיט מה שצריך ניקור מדין גמור והיינו חלב הכסלים שתחת הקרום העב הלבן שנתבאר בסי׳ ס״ד שיש נוהגים בו איסור וגם השמיט חלב הדבוק לכרס וגם פי׳ הרי״ף בחיורא דתותי מתני ע״ש וגם חלב שבחצר הכבד שנתבאר שם שיש אוסרים אותו ואף שיש חולקים אין להקל בספק איסור כרת וצריך להחמיר בכל מקום שיש בו ספק חלב עכ״ל:

מו והגם שא״א לבאר בכתב כל מלאכת הניקור ובפרט מחלק אחוריים מ״מ לשלימות מלאכת הקודש ראיתי להעתיק הניקור הנדפס בלבוש מספר לחם הפנים וראשית כל הירא את דבר ה׳ צריך שיהיה בידם שלשה כללים אלו הכלל האחד כל מנקר מחויב לידע איזה גידין האסורין משום גה״נ ואיזה משום דם ואיזה משום חלב וכל הגידין בכלל הם קי״א וסימנך כי כל שלחנות מלאו קי״א צואה והגידין שמשום חלב וגה״נ הם נ״א וסימנך אל תאכלו ממנו נ״א והשאר משום דם והגידין של חלב וגה״נ צריך לחטט אחריהם עם השורש והכלל השני שכל מנקר יכוין שיקלוף דק היטב כדי לחוס על ממונם של ישראל כמ״ש מהרש״ל דכשם שאסור להתיר את האסור כמו כן אסור לאסור את המותר וכל מנקר שאינו פותח מקום הגיד בראשונה ואח״כ

חותך אותה ממקום שרשה ודאי שיכלה את הבשר הכשר וצריך לידע מקום הגידין ולא כל בהמות שוות יש גידין שמונחים באיזה בהמות עמוק בשרם ובאיזה בהמות מונחים בעקמימות מלמעלה ממילא אם לא יפתח מקום הגיד בראשונה יכלה ממונם של ישראל וכן אם לא יגלה הגיד עד מקום השורש א״א שיחטט אותה וישארו בה ציצין ומאכיל טרפות ח״ו וכל מנקר צריך לידע שהטעם מה שמקלפין מהבשר הוא משום שהשומן מגה״נ ומחלב מתפשט שם והכלל השלישי שכל מנקרי בשר לא יתנו הבשר מידם עד שיעיינו בו פעמים ושלש אם עשו כדת וכהוגן׃

מז וזהו סדר הניקור בקצרה ההוי״ך פעלי״ק זו ההוי״ב גישטע״ל ובלשון רוסיא באקי״א מסירין ממנה עור לבנה עבה גזירה משום פרה שהיא אסורה משום בשר בחלב ומוציאין ממנו ביצים ומקלפין ממנו שני עורות וחותכין אותו לשנים וצולין אותו מול חדריזוא״ן שיש בהם הן אסורין והבשר שתחת ההוי״ך פעלי״ק מקלפין בראשו במקום לבן ששם מונח החלב הקליבוש״א ומוציאין מתוכו גיד אחד כצורת ש ואסור משום חלב וצריך חיטוט עד סופה׃

מח הקרום הדק שעל הכסלים מסירין אותו עם חתיכת בשר העליון הדק שהן אסורין משום חלב והבשר האמצע[י] מקלפין אותו משני צדדין וקורין אותו דאס קאלני״ר והבשר השלישי שקורין אותו די דע״ק מקלפין אותו מצד אחד ובין הכסל והקושלי״ץ יש שם חלב והוא תרבא דתותי מתנא מקלפין וגוררין היטב׃

מט הקושלי״ץ מקלפין על צד אחד שהיה דבוק בשדרה ובצד השני יש מראה כסף וגוררין היטב עד החציה בשור ובעגל ובכבש עד גמירא ומוציאין מן הקושלי״ץ חמשה גידין ג׳ העליונים אסורים משום חלב ושנים התחתונים אסורים משום דם ויזהר שלא להפריש את הקושלי״ץ מן השומן שתחתיה בסכין אלא באצבע והטעם תמצא בסדר הניקור באריכות [לא ראיתי זה הסדר הארוך] ואותו חתיכ׳ בשר קטן המונח על הקושלי״ץ בכבש צריך לקלוף אותו עם החלב עד גמירא והצנ״ה שקורין בל״א טרטי״ש או שילשלינ״ץ מקלפין למעלה ולמטה ובתוכו יש גידין ואסורין משום דם וחתיכת בשר קטן שעליה וקורין אותה חתיכת גניב(ת)[ה] מקלפין מצד אחד ומצד השני גוררין מראה הכסף היטב׃

נ הפלאנקע״ץ ובלשון רוסיא קאליא״ץ מקלפין מצד אחד ועל צד השני מונח חתיכת שומן עבה שקורין בלשון רוסיא פחוי״א ובל״א גרי״ף אין לקלוף אותן ובתוכו יש גיד אחד לאורך וצורתו כצורת עקרב ואסור משום גה״נ ובין הטארטי״ש ופלאנקע״ץ יש שם חלב וצריך קילוף וגוררו׃

נא האליה מקלפין על פני כולה ובתוכה יש קנוקנות הרבה וחותכין הקנוקנות ומוציאין אותן והצע״ך בראטי״ץ מקלפין עד מראה הכסף ומראה הכסף מגררין ומקלפין אותה היטב ומוציאין מתוכה גידין והם מונחים בשיפוע לפעמים שנים לפעמים שלשה ואסורין משוב גה״נ ותחת אלו הגידין יש עוד ב׳ גידין והם אסורים משום דם ועוד יש גיד אחד עומד בתוך חוט לבן והוא סוף גה״נ עצמו ועוד יש בשיפולו גיד אחד כצורת נ בתחתיה והקייליכדי״ג ברעטי״ל מקלפין בשני צדדיו ובתוכו יש גידין אסורין משום גה״נ ובין הצע״ך בראטי״ץ להקייליכדי״ג ברעטי״ל יש שומן וצריך גירור קילוף׃

נב היד או הכף מקלפין בשני צדדיו והבשר שעליה שקורין אותו די דע״ק בצד אחד ובראשו יש גיד אחד כצורת ט ושבאמצעיתה כצורת שני שינין ובמקום עוביה יש גיד אחד כצורת שין וקורין אותו אצבע אגודל ובמקום דק שתחתיה יש גיד אחד כצורת צבי כזה ש ש ואצל גיד זה יש עוד גיד אחד כצורה ג וכולן אסורין משום גה״נ וצריכין חיטוט ובין היד ובין הקייליכדי״ג ברעטי״ל ששם שומן וצריך קילוף וגירור [נראה שזה שאומר היד או הכף כוונתו על כף הירך והוא עיקר גה״נ]׃

נג הקני״א ריפ״ל בל״א ובפולין קא״ם שיקי״א ובלשון רוסיא הטשק״א מקלפין מבחוץ וגוררין את המראה כסף היטב בפנים ומקלפין על פני כולה ומצד אחד במקום רחב יש גיד אחד כצורה זו ד ואצלה יש ג׳ גידין זה אצל זה וחוט לבן בשר מפסיק ביניהם ואצל החוט יש עוד ג׳ גידין זה על גב זה וכולן אסורין משום דם תחת אלו הג׳ שמונחים זה על גב זה יש עוד גיד אחד ומונח בשיפוע עד הקני״א ריפ״ל ואסור משום חלב בבהמה גסה אבל בבהמה דקה הגיד שהוא אסור משום חלב הוא מונח מבחוץ על אותו הגיד שהיא כצורה זו ד׃

נד הבייט״ש מקלפין הצד אחד עם המראה כסף משום גה״נ הרובץ עליו ובצד השני מגררין המראה כסף היטב ובתוכה יש גידין לאורך הנראה לעינים והן הן גה״נ עצמו ומצד אחד מבפנים במקום הרחב הולך סוף גה״נ בצורה זו ך ומגררין המראה כסף בתוכה ומקלפין המראה אדום והאצבע שבאמצע ומגררין היטב המראה כסף מצדדין ובבהמה מקלפין שני צדדין וגם המראה כסף מגררין היטב׃

נה המייזל מקלפין מבחוץ היטב משוקע ובתוכה יש גידין והן גה״נ עצמן והן נראין לעינים וצריכין חיטוט עד סופן ובמקצת בהמות נמצא אצל זה העצם שקורין קנאכין עצם יתירה והוא עצם הככ״ו ואין בו איסור רק מצניעין אותו שאומרים שהוא טוב לכאב שינים והזנב מקלפין ומנקרין על פני כולה עד העצם ומוציאין מתוכה חוט השדרה הנחלק לשנים או לשלשה עד קצהו׃

נו הלעדוויצ״א חותכין ועוקרין עם הטרפה לעדוויצ״א ואח״כ יפריד הכשרה מן הטרפה באצבע ולא בסכין ומקלפין אותה על פני כולה והמלאה כסף מגררין היטב ובתוכו יש קנוקנות וצריכין חיטוט וגם בראשו יש גיד אחד משוקע:

נז הכליות מסירין מעליהן שני קרומים וחותכין לשנים ונוטלין מהם כל לובן שבהם והכחל מסירין ממנה עור עבה לבנה שהיא אסורה משום בשר בחלב וקורעין אותה וחותכין ממנה כל הרריז״ן ואסורין משום מיאוס ומטיחין אותה בכותל:

נח הטחול מסירין ממנה עור לבנה שאסורה משום חלב גם בתוכה יש גיד אחד לארכה ואסורה משום חלב ובמקום העב יש גיד אחד כצורה זו ש ועוקרין אותה [כוונתו כשלש חוטין שבטחול שנתבאר בסי׳ ס״ד] והגרא״ט שבין שני קיסלי״ן מחתכין אותו מן העצמות שהשדרה תקועין בו וגוררין ממנה חוט של שדרא עם שומנה לגמרי משום שיונק מחלב הכליות:

נט ביצי זוכר מסירין מעליהן שני קרומין וחוטין האדומין וחותכין לשנים ועצם הקוליא מחתכין אותו משני צדדיו ועצם הקנאכי״ן מחתכין אותו מצד אחד ועצם הנק״א מחתכין אותו משני צדדיו וגם הקני״א ריפ״ל מקלפין הלובן שבה וחותכין בתוכו חתיכות הרבה וזהו סדר הניקור בקצרה:

סימן סו

א [דיני דם ודם ביצים ודם דגים ודם אדם ובו לו סעיפים]

כתב הרמב״ם ריש פ״ו ממאכ״א האוכל כזית מן הדם במזיד חייב כרת בשוגג מביא חטאת קבוע ודבר מפורש בתורה שאינו חייב אלא על דם בהמה וחיה ועוף בלבד בין טמאין בין טהורין שנאמר וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה וחיה בכלל בהמה שנאמר זאת הבהמה אשר תאכלו שור וגו׳ איל וצבי וגו׳ אכל דם דגים וחגבים ושקצים ורמשים ודם האדם אין חייבין עליו משום דם וכו׳ עכ״ל [בכיסוי הדם מפורש כרת בדם חיה וצ״ע]:

ב ומתבאר מדבריו דאף שהדם הוא משקה ואינו בכלל אוכל לטומאה כמ״ש בעצמו בפ״א מאה״ט ומשנה מפורשת היא בפ״ח דעדיות ע״ש מ״מ לענין שיעור שתיה להתחייב כרת דינו בכזית כמו באכילה ונ״ל הטעם דכיון דרחמנא אפקה לדם בלשון אכילה נהי דשתיה בכלל אכילה כמבואר בכ״מ בש״ס בבלי וירושלמי מ״מ השיעור הוא בשתיה כמו באכילה מהאי טעמא גופה מדאפקיה בלשון אכילה וסתם אכילה בכזית וכן מפורש בגמ׳ [כריתות כב.] דשיעור דם הוה בכזית ע״ש ודוחק לומר דהרמב״ם והגמ׳ שם מיירי בדם קרוש וכדאמרינן [חולין קב.] הקפה את הדם ואכלו חייב דכל כי האי ה״ל לפרש:

ג ועוד דמנ״ל לחייבו ברביעית ורק באיסורי נזיר שהתורה כתבה לשון שתיה וכל משרת ענבים לא ישתה קיי״ל דהשיעור הוא ברביעית אבל כל האיסורים שהוציאה התורה בלשון אכילה נהי דשתיה בכלל ג״כ מ״מ השיעור א״א לשנות וראיה לזה דגם בתרומה שנינו בתוספתא תרומות פ״ז דכשם שאכילה בכזית כך שתיה בכזית וכן פסק הרמב״ם בפ״י מתרומות ע״ש והטעם ברור משום דתרומה הוציאה תורה בלשון אכילה ורק בנזיר יש חילוק כמ״ש וכן גבי יוה״כ משום דלא כתיב ביה לשון אכילה וא״כ בכל איסורי מאכלות הדין כן:

ד וכן משמע להדיא מלשונו ברפי״ד שם שכתב כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן בכזית וכו׳ ולא חילק בין אכילה לשתיה וזה שכתב שם בדין ט׳ דאם שתה מן הדם מעט מעט אם שתה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין וכו׳ עכ״ל אין הכוונה דהשיעור הוא ברביעית אלא דהשיעור הוא בכזית אך לענין הפסק דבאכילה החיוב הוא בכדי אכילת פרס ובשתיה הוא בכדי שתיית רביעית דכן הוא שיטת הרמב״ם ז״ל כידוע ועוד ראיה ממ״ש שם בדין ד׳ כזית חלב וכו׳ שהניחו בחמה ונתמעט האוכלו פטור עכ״ל אבל בשיש כזית חייב אע״ג דנמחה בחמה ונעשה משקה וכדאמרינן בחולין שם נפש לרבות את השותה מ״מ החיוב הוא כמו באכילה ובעיקר הדבר באיסור דם נ״ל דאין חילוק בין רביעית לכזית דכך אמרו חז״ל [שבת עז.] דדם רביעית כשיקרש יעמוד על כזית ע״ש הרי דשיעור אחד הוא [ואולי דמפני זה איתא בספי״ד דיבמות אכל דם דעד דאיכא רביעית ע״ש דמשמע דצריך רביעית וא״א לומר כן אך מפני ששיעור אחד הוא ובטומאה צריך דוקא רביעית והש״ס לא מיירי שם בפרטי איסורים לכן נקטה לשון זה ודברי המהרש״א שם צ״ע]:

ה כתב הטור כוי חייבים על דמו ושליל אע״פ שחלבו מותר דמו אסור עכ״ל וחייבין על דמו כרת [ב״י] ולהדיא איתא כן בגמ׳ [עד:] דאף שחלבו מותר דמו אסור ומבואר שם דלענין חיוב כרת הוא ע״ש ומשמע שאין הפרש בין שליל לבהמה וא״כ כל דם שבבהמה חייב כרת כמו דם שחיטה ודם חלב כמו שיתבאר בסי׳ ס״ז גם בשליל כן אבל הרמב״ם שם דין ה׳ כתב השליל הנמצא במעי הבהמה הרי דמו כדם הילוד לפיכך הדם הנמצא כנוס בתוך לבו

חייבין עליו כרת אבל שאר דמו הרי הוא כדם האיברים עכ״ל וכתבו המפרשים דעל דם שחיטתו אינו חייב כרת מפני שא״צ שחיטה והוא כשחוט ע״ש ומהטור לא משמע כן ולענ״ד היה נראה דגם כוונת הרמב״ם אינו אלא כשנמצא מת במעי אמו דממילא אין כאן רק דם הלב אבל בנמצא חי ושחטוהו או נחרוהו חייבים על דם הנפש ואינו ענין למה שא״צ שחיטה דסוף סוף דם הנפש הוא כמו בהמה טמאה שא״צ שחיטה [והשגת הראב״ד שם שהביאו המ״מ ורמ״ע א״א לעמוד על כוונתו כמ״ש המ״מ והלח״מ ע״ש ולענ״ד נראה לכוין גם בדבריו כמ״ש וכוונתי לדם של מקום בית השחיטה לאחר מותו ובזה יובנו דבריו ע״ש ודוק]:

ו בדם ביצים רבו דיעות הפוסקים דבמשנה דכריתות שנינו דדם ביצים אין חייבין עליו [ו:] ועוד מיני דמים שנינו שם דאין חייבין עליהם כמו דם טחול דם דגים דם התמצית ע״ש ובאלו יש שרק אין חייבין עליהן אבל איסורא מיהו איכא כמו דם הטחול והתמצית ויש שמותר לגמרי כמו דם דגים וכן בברייתא שם קחשיב דם אדם דם ביצים דם דגים ע״ש וג״כ כן הוא דדם אדם מיהא אסור ודם דגים מותר לגמרי ועתה יש להסתפק בדם ביצים מה הוא [ומאד תמיהני על תוס׳ חולין ס״ד: ד״ה והוא שהקשו על רש״י וז״ל ומיהו קשה לפירושו מדאמר בכריתות יצא דם ביצים וכו׳ יצא דם חגבים וכו׳ ומשמע דכי היכי דשרי דם חגבים וכו׳ ה״ה נמי דם ביצים עכ״ל וצע״ג הא קחשיב שם גם דם אדם ובמשנה דם הטחול ודם התמצית ומאי חזית ללמוד מחגבים יותר מדם אדם או טחול והתוס׳ בכרתו׳ שם להדיא כתבו להיפך וז״ל דם דגים אין חייבין עליו משמע הא איסורא איכא וקשיא וכו׳ וי״ל וכו׳ והוה מצי למימר ולטעמך עכ״ל הרי שדקדקו דעל כולם יש איסור ע״ש וצ״ל שדקדקו מהטעם שאינו מין בשר כדגים וכ״מ מהרא״ש]:

ז והנה בחולין [סד:] אמרו חז״ל נמצא על הבצה קורט דם זורק את הדם ואוכל את השאר אמר ר׳ ירמיה והוא שנמצא על קשר שלה תני דוסתאי לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה אבל נמצא על חלמון שלה אפי׳ ביצה אסורה מ״ט דשרי תיכלא בכולה ע״ש ולפירש״י לא פליגי אהדדי והענין כן הוא דהדם עצמו אסור בכל מקום שנמצא בהבצה דנהי דמדאורייתא אין בו חיוב מפני שהבצה אינו מין בשר כדאיתא בכריתות שם מ״מ מדרבנן אסרוה [תוס׳] גזירה אטו דם עוף שהבצה בא ממנו והאפרוח נוצר משם דזהו קרוב לדם בשר ואע״ג דמן התורה גם זה מותר מפני דעתה עכ״פ אין עליה בשר כלל מ״מ מדרבנן אסרוה [שם] ואין זה כגזרה לגזרה דמפני שאין הכל בקיאין בין מקום הקשר שהאפרוח נוצר ממנו לשארי מקומות בהכרח היה לאסור כל מין דם ביצים ובאיזה מקום שנמצא ואפי׳ בספנא מארעא שלא ע״י תרנגול דמהן לא יהיו אפרוחים מ״מ לא פלוג רבנן מפני שאינם בקיאים בזה [נ״ל] שהרי אפילו ביצה בת יומא דודאי לא שייך בה יצירת אפרוח מ״מ הסכמת גדולי אחרונים לאסור הבצה לפי מנהגנו שיתבאר וכ״ש לענין הדם עצמו וא״כ ה״ה לדספנא מארעא:

ח וא״כ כיון דלענין הדם עצמו תמיד אסור ממילא הא דאמר ר׳ ירמיה והוא שנמצא על קשר שלה אינו לענין הדם עצמו אלא על מה שאמרו ואוכל את השאר מפרש דזהו דוקא בנמצא על הקשר והקשר הוא זרע התרנגול הקשור בראש הכד של הבצה ומשם מתחלת יצירת האפרוח [רש״י] והנה באמת מקום זה חמור משארי מקומות כמובן ולזה הוכרח רש״י לפרש דה״ק והוא שנמצא רק על הקשר ולא נתפשט עדיין בשאר הבצה הלכך אוכל השאר אבל נמצא על חלמון שלח כולה אסורה תתפשט הקלקול בכל הבצה [שם] כלומר דמתחלה נוצר הדם בקשר החלבון ואח״כ ירד הדם למטה עד שמגיע לתוך החלמון ואז מתחיל האפרוח להתרקם [זה ראיה להכרו״פ סק״ב ודלא כהרא״ה ודוק] ולפ״ז בחלמון באיזה מקום שנמצא אסורה הבצה ובחלבון אפילו כשנמצא על הקשר הדם אסור והבצה מותרת וכ״ש כשנמצא בחלבון שלא על הקשר וזה עצמו בא דוסתאי לפרש לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה אבל נמצא על חלמון שלה אפילו ביצה אסורה והיינו הך דר׳ ירמיה [ומ״ש רש״י על חלבון על הקשר כדאמרן עכ״ל כוונתו אף על הקשר דזה אין לומר דבלא על הקשר גם הדם מותר דא״כ מי הכריח רש״י לפרש הך דר׳ ירמיה על היתר הבצה נפרשה על איסור הדם אלא ודאי דהדם לעולם אסור כנ״ל ברור]:

ט ודע דכל זה שבארנו לשיטת רש״י זהו לפי פירש״י שלפנינו וא״כ הוה ממש כשיטת הרי״ף והרמב״ם בפ״ג ממאכ״א דהרי״ף כתב נמצא עליה קורט דם זורק את הדם ואוכל את השאר והוא שנמצא על חלבון שלה אבל נמצא על חלמון שלה כולה אסורה וכ״כ הרמב״ם שם ולא מפלגי בין קשר ללא קשר דלענין הדם בכל מקום אסור ולענין הבצה אין הפרש רק בין חלבון לחלבון והפוסקים כתבו דהרי״ף והרמב״ם מפרשים דדוסתאי חולק על ר׳ ירמיה ע״ש בדבריהם ולפמ״ש בשיטת רש״י אין הכרח לזה וי״ל דגם הם סברי דלא פליגי ומפרשים הגמ׳ כמ״ש לשיטת רש״י

י אבל הרא״ש ז״ל כתב לשיטת רש״י דזה שאמר ר״י והוא שנמצא על הקשר ה״פ דכשנמצא רק על הקשר של החלבון הדם אסור ובצה מותרת ואם נתפשט חוץ לקשר גם הבצה אסורה אפילו לא הגיע הדם לחלמון וזה שאומר דוסתאי ל״ש אלא שנמצא על חלבון אבל נמצא על חלמון גם הבצה אסורה זהו הכל על הקשרים דבנמצא בקשר החלבון רק הדם אסור ובנמצא בקשר החלמון גם הבצה אסורה דכיון שנמצא על קשר החלמון והוא מכוון נגד קשר החלבון הוה סימן שירד הדם מקשר החלבון לקשר החלמון והרי זה כמו שנתפשט חוץ לקשר של חלבון אכל אם נמצא בחלבון או בחלמון

שלא במקום הקשרים הדם אסור והבצה מותרת שלא כשיטת הרי״ף והרמב״ם וכעין זה כתבו הרשב״א והר״ן לשיטת רש״י ע״ש ונראה שהיה להם נוסחא אחרת בפירש״י ולפ״ז אין הבצה אסורה אא״כ נמצאת הדם על קשר החלבון ונתפשט חוץ לקשר או שנמצא על קשר החלמון דזהו ג״כ כנתפשט חוץ לקשר מטעם שבארנו אבל בנמצא חוץ לקשר בלבד בין בחלבון ובין בחלמון הדם אסור והבצה מותרת:

יא עוד יש שיטה לרבותינו דדם שעל הקשר אסור מן התודה דחשיב מין בשר כיון שהאפרוח נוצר ממנו וזה שאמרו בכריתות שם דדם ביצים שרי זהו כשאין הדם נקשר אלא במקום אחר ומצוי הוא פעמים הרבה אפילו לאלתר סמוך ללידה נמצא עליה דם דבזה לא שייך ריקום כלל ובכהאי גוונא יש לומר או שהדם אסור עכ״פ מדרבנן או דגם הדם מותר דכן מבואר בירושלמי פ״י דתרומות דבנמצא על החלבון מותר הדם ועל החלמון אסור הדם אבל הבצה תמיד מותרת ע״ש אבל בש״ס שלנו מבואר דעל החלמון אסורה הבצה ופירושו הוא מפני שזה בא מהחלבון שירד לתוך החלמון והיה כריקום ושדי תיכלא בכולה [ע״ש בתוס׳ ד״ה והוא שכתבו שני תירוצים והרא״ש הרכיבם לאחד וגם הרשב״א לא כתב כמו בתוס׳ ע״ש ולדינא אין הפרש ודוק]:

יב והטור והש״ע תפשו בשיטה זו דדם ריקום אסור מן התורה ושבשאר מקומות הדם אסור מדרבנן והבצה מותרת וז״ל רבינו הב״י דם ביצים אם ידוע שהוא מרוקם האפרוח חייבים עליו אבל אם אינו ידוע שהוא מרוקם האפרוח אין חייבין עליו אבל חכמים אסרוהו נמצא עליה קורט דם זורק את הדם ואוכל את השאר והוא שנמצא בחלבון אבל אם נמצא בחלמון כל הבצה אסורה עכ״ל ויש להבין דהחילוק שבין חלבון לחלמון זהו שיטת הרמב״ם והרי״ף והרי הם לית להו שיש חיוב מן התורה על שום דם ביצים כמ״ש בעצמו בספרו הגדול ע״ש שהרי הרמב״ם כתב בפ״ג ביצת עוף טהור שהתחיל העוף להתרקם בה ואכלה מכין אותו מכת מרדות עכ״ל ואין זה רק איסור דרבנן וכיון שהוא פסק דדם ריקום אסור מן התורה ה״ל לפסוק דגם כשנמצא בקשר החלבון ונתפשט חוץ לקשר וזהו עיקר הריקום דגם בכה״ג אסורה כל הבצה בשיטת רש״י ותוס׳ והרא״ש והרשב״א והטור:

יג ויראה לי דס״ל דהן אמת דיותר נראה דהרמב״ם לית ליה איסור תורה בדם ריקום מ״מ אין הכרח לזה די״ל דכשעדיין דם אסור מן התורה וכשנתהפך לבשר איסורו דרבנן [כמ״ש הט״ז סק״א] ומ״מ לא אסרו חכמים כל הבצה אלא כשירד עד לחלמון דאז שדי תיכלא בכולה אבל כל זמן שהדם עדיין בחלבון אפילו נתפשט חוץ לקשר והדם אסור מן התורה מ״מ הבצה לא אסרו [ואולי ר״ל דבזה פליגי ר״י ודוסתאי ע״ש היטב ודוק]:

יד ובאמת דברים אלו רחוקים ולכן כתב רבינו הרמ״א ויש אומרים דאם נמצא על קשר החלבון וגם מחוץ דהיינו שנתפשט מן הקשר דכל הביצה אסורה עכ״ל וזה שיטת רבותינו ותפס שני החומרות חומרת הרמב״ם דבחלמון בכל מקום שנמצא הבצה אסורה וחומרת רבותינו דגם על החלבון בשנתפשט גם חוץ לקשר דהבצה אסורה אבל כשנמצא בחלבון על הקשר לבד וכ״ש שלא על הקשר בלבד הדם אסור והבצה מותרת:

טו אמנם עוד כתב ויש מחמירין עוד דכל שנמצא על הקשר של חלבון אפילו לא נתפשט כלל אסור ומזה נתפשט המנהג במדינות אלו לאסור כל בצה שיש בה דם ובמקום דנוהגים להקל לזרוק הדם ולהתיר הבצה צריך ליטול כדי קליפה ממקום המותר עם הדם כשזורק עכ״ל ובאמת לא נמצא כלל בראשונים דעה זו ולכן כתב דיש מחמירין כלומר דזהו חומרא בעלמא וטעם החומרא דגזרינן אטו קשר של חלמון [ש״ך סק״ז] וגם יש מחלוקת מה נקרא קשר י״א דהוא צד העגול בראשו וי״א דהוא צד החד וגם קשה לדקדק עד איזה מקום נקרא קשר ומפני כל אלו הטעמים נהגו לאסור הבצה בכל ענין [שם סק״ח] ועוד דאחד מהראשונים חולק על כל הפוסקים וס״ל דעיקר האיסור הוא בחלבון דזהו הזרע שמשם נוצר האפרוח וכל החומרות שהחמרנו בהחלמון החמיר הוא בהחלבון [רא״ה בבד״ה] ולדבריו הוה ממש היפך דבחלבון בכל מקום הבצה אסורה ובחלמון הוא רק כשנתפשט חוץ לקשר ומפרש כן סוגית הש״ס שם [כמ״ד איפכא תני ע״ש] ולדעה זו בודאי שפיר קאמר רבינו הרמ״א לאסור הבצה בכל מקום שנמצא דם דבחלמון אסור לשיטת הרמב״ם והפוסקים ובחלבון אסור לשיטה זו והן אמת שאחד מהגדולים דחה שיטה זו להחמיר יותר בחלבון מבחלמון דאדרבא כיון שעיקר הרקום בא מהחלבון מי יימר שכבר התחיל להתרקם אבל כשירד לחלמון ותלינן שירד מהחלבון הרי התחיל הריקום [כרו״פ] מ״מ כמה מהגדולים סוברים כדעה זו [וכ״כ הישׁ״ש סי׳ ק״ב] ולפ״ז המנהג שלנו נתיסד ע״פ עיקר הדין לפי סברת כל אלו הפוסקים שאנחנו צריכין לחוש לכולם:

טז ודע שיש אומרים דכל חומרות אלו יש לנהוג אפילו בביצת בת יומא דודאי אינו ריקום מ״מ לא פלוג רבנן [ש״ך סק״ו] אבל מדברי הרשב״א ז״ל לא משמע כן שכתב וזה לשונו והני מילי דבצה אסורה בבצה דלא ספנא מארעא אבל ביצה דספנא מארעא לעולם מותרת דכל שלא נולדה מזכר אינה מגדלת אפרוח ואין זה דם ריקום עכ״ל הרי מפורש דכל שודאי אינו דם ריקום אין להחמיר ולאסור הביצה ודי לאסור הדם בלבד וממילא דה״ה לבצה בת יומא וגם הטור והש״ע פסקו כהרשב״א בסעיף ז׳ וא״כ למה נחמיר כל כך בבצה בת יומא וכן מבואר מדברי הלבוש דזה שהחמירו גם בבצה בת יומא זהו לענין הדם בלבד ולא לענין הביצה שכתב וז״ל ואם נמצא בחלבון שלא בקשר וכו׳ זורק את הדם ואוכל את השאר ואין חילוק בין בצה שהיא בת יומא לשאינה בת יומא וכו׳ עכ״ל ומיהו מצאתי להמהרש״ל שכתב [ביש״ש סק״ך] דלא דמי לספנא מארעא שאינה ראויה לגדל תרנגולת אבל בצה

הראויה לגדל עשו בת יומא כשאינה בת יומא ע״ש ומ״מ חומרא יתירה היא והמיקל בשעת הדחק לא הפסיד דכן מבואר להדיא מהתוס׳ והרא״ש ורוב הפוסקים דכל שאין בזה חשש ריקום אין לאסור הבצה כלל [וכ״כ הפר״ח והכרו״פ]:

יז כתבו הטור והש״ע סעיף ד׳ ביצים הטרופות בקערה ונמצא דם על חלמון של אחד מהם אע״פ שזורק החלמון שעליו הדם אסורות מפני שמאחר שהן טרופות בקערה החלבון שהוא דק מתערב ביחד והכל אסור אבל ביצים שבורות יחד בקערה ולא טרופות ונמצא דם בחלמון של אחד מהם יקח החלמונים הכשרים כל אחד ואחד בפ״ע ודם מותרין וישאר אותה אשר בה הדם בקערה עם חלבוני השאר ויזרקם עכ״ל הש״ע:

יח וכתב ע״ז רבינו הרמ״א וכל זה כשידעינן שהיה הדם במקום האוסרו אבל אם היה ספק אם היה במקום האוסרו אם לאו יש להתיר התערובות הואיל ובלאו הכי חד בתרי בטל אבל אם הבצה לבד אסור וכן אם נתבשלה או נצלה ביצה ולא ידעינן אם הוא במקום האסור עכ״ל וכ״ז צריך ביאור:

יט והנה רבינו הב״י בספרו הגדול פירש דביצים טרופות מקרי כשטרפן לגמרי החלבונים עם החלמונים ורק החלמון שהדם עליו לא הספיק עדיין לטורפו לגמרי וניכר שהדם הוא בו [וכ״כ ביש״ש שם] ולכן אסורות כולם כיון שנתערבו ביחד וגם כתב שזהו מפני החשש שמא היה הדם במקום הריקום שמן התורה אסור ולכן לדעת הפוסקים דמן התורה אין שום דם ביצים אסור הוה ספיקא דרבנן ומותר התערובות ע״ש ורבינו הרמ״א בספרו ד״מ כתב דאפילו לפוסקים אלו התערובות אסור דאין אנו צריכין בזה לאיסור תורה דכיון דנמצא על החלמון שלדעת הרי״ף והרמב״ם הביצה אסורה אע״ג דהוא איסור דרבנן מ״מ איסר התערובות כשהוא ודאי איסור ובכאן הוא ודאי איסור לדעת הרי״ף והרמב״ם [ע״ש בד״מ אות [ה׳]:]

כ וביצים שבורות מפרש רבינו הב״י ששברום ועירו אותם מקליפתן לתוך קערה דאז החלבונים מתערבים יחד והחלמונים כל אחד עומד בפ״ע דכן הוא טבע שלהם כידוע ולכן פסק דאם נמצא דם חלמון של אחד מהם יקח החלמונים הכשרים כיון שכל אחד עומד בפ״ע והם מותרים וכל החלבונים אסורים עם החלמון שהדם עליו מפני שהחלבונים נתערבו [ומה שנדפס בש״ע בביצים שבורות שנמצא דם בחלבון של אחד מהם היא טה״ד כמ״ש הפמ״ג במ״ז סק״ג ומ״ש הט״ז סק״ד צ״ע דזהו להפירוש שיתבאר ודוק]:

כא אבל יש שפירשו דטרופות מקרי כששברום ועירו אותן לקערה והחלבונים עומדים בפ״ע וסיים כולם אסורות כשנמצא הדם על חלמון של אחד מהם [דו״פ וש״ך סק״ט] וצ״ל הטעם מפני שלא ימלט שנדבק הרבה מהחלבונים על החלמונים ושבורות פירשו שעדיין כולן הן בקליפתן רק שפתח הביצים ונתנן לקערה אחת ונמצא באחד מהם דם לא יטול ביצה זו להשליכה ויאכל השאר לפי שלא ימלט שזה ממנה מעט לתוך הקערה בהפתחה אלא יקח הביצות הכשרות כל אחת בפ״ע וישאיר בקערה אותה שיש בה דם עם מה שנטף מעט מכולם וישליכם [שם] אין שייך הלשון שנמצא דם בחלמון של אחד מהם ולא הלשון של יקח החלמונים הכשרים שכתב רבינו הב״י באמת במרדכי שזהו מקור הדין אין כאן לשון זה אלא שכך פירוש רבינו הב״י וא״צ לזה [ע״ש בדו״פ] ויראה לי שרבינו הב״י לא רצה לפרש כן דדבר תימה הוא לאסור בטרופות כל החלמונים העומדין בפ״ע מפני דביקות החלבונים וכן הדין השני בשבורות הוה חומרא בלא טעם באיסור קל כזה ולכן פי׳ בטרופות כשגם החלמונים נתערבו ובשבורות כשהחלבונים נתערבו ולא החלמונים ופירש הוא בשבורות מה שפירשו הם בטריפות והעיקר כדברי רבינו הב״י [ואולי דגם הש״ך סק״ט שציין לעיין בדברי הדו״פ אין כוונתו להסכים לדבריו ע״ש]:

כב האמנם מ״ש רבינו הרמ״א דכ״ז הוא כשידענו שהיה הדם במקום האוסרו אבל אם היה ספק וכו׳ יש להתיר התערובות עכ״ל יש להבין מאי כוונתו בזה שאמר שהיה הדם במקום האוסרו שהרי להרי״ף והרמב״ם הוא החלמון ולשארי רבותינו הוא כשהדם הוא על קשר החלבון ויצא חוץ לקשר או על קשר החלמון כמו שנתבאר ומפרשי הש״ע [הש״ך סק״ב והט״ז] פירשו דבכל מקום שנמצא הוה רק ספק דבנמצא על החלמון מותר לדעת שארי רבותינו ובנמצא על קשר החלבון ויצא חוצה לו מותר לדעת הרי״ף והרמב״ם ולכן יש להתיר התערובות ואין התערובות אסור אא״כ נמצא על קשר החלבון וגם על החלמון אבל א״כ קשה דלפ״ז הוא חולק על רבינו הב״י שאוסר בנמצא בחלמון כמ״ש והו״ל לכתוב בלשון י״א ומלשונו משמע שאינו חולק עליו:

כג ועוד דמדבריו בספרו ד״מ [אות ה] מה שהביא בשם או״ה מבואר דכוונתו כן הוא דאם הביצים מטורפים כולם ונמצא קורט דם דא״א להכיר באיזה מקום היה הדם ואולי היה במקום דלכ״ע מותר כגון שהיה רק על קשר החלבון בלבד או בשאר מקום בחלבון דאז מתירין התערובות ע״ש ולפ״ז אינו חולק על רבינו הב״י שאוסר בנמצא בחלמון דזה אסור לדעת הרי״ף והרמב״ם אבל א״כ קשה להיפך דכיון דעיקר טעם ההיתר הוא משום דבלא״ה חד בתרי בטיל מן התורה כמו שיתבאר א״כ בכל מקום שנמצא הוה ספק שמא לא קיי״ל כאותה דעה וממילא דהוה ספק דרבנן ולקולא כדברי מפרשי הש״ע:

כד ולכן נ״ל דודאי העיקר הוא כדברי מפרשי הש״ע וזה שלא כתב בלשון י״א משום דמקום האסור תלוי בהדיעות שנתבארו וממילא כיון דרבינו הב״י כבר פסק כהרי״ף והרמב״ם דהחלמון הוא מקום האסור א״כ לדידיה החלמון הוא מקום האסור ורבינו הרמ״א כבר כתב גם דעת שארי רבותינו א״כ מ״מ לא לדידיה הוה בכל מקום ספק ולזה לא שייך לשון וי״א משום דבהאי דינא לא פליגי וכולהו ס״ל דצריך דוקא מקום האסור אלא דפליגי איזהו מקום האסור והחומרא שהחמיר לחוש לדעת שארי רבותינו הוה קולא לענין זה ופלוגתא זו כבר נתבאר ולכן בכאן לא שייך לשון מחלוקת ומיהו לדינא חולק עליו כמ״ש:

כה וטעם קולא זו כן הוא דהא יש ספק אם גם הדם עצמו אסור מן התורה דלהירושלמי גם הדם מותר מן התורה וכן נראה דעת הרי״ף והרמב״ם כמ״ש בסעיף י״ב וגם כמה מרבותינו סוברים כן כמ״ש ואפילו לאותם שסוברים דהדם אסור מן התורה אינו אלא בדם ריקום בודאי ואפילו בדם ריקום בודאי מ״מ איסור הבצה לרוב הפוסקים היא מדרבנן ומן התורה אפילו בודאי איסור חד בתרי בטל ובכאן יש עוד ספיקות שמא גם מדרבנן הבצה מותרת כיון שאינו מקום האוסר לכל הפוסקים כמ״ש ולכן בתערוב׳ כי האי שיש ספיקות וספיקי ספיקות פשיטא שיש להתיר אא״כ הדם היה גם על הקשר של חלבון נתפשט חוצה לו וגם על החלמון דאז יש לאסור התערובת אבל בלא זה אין לאסור וכן המנהג פשוט להתיר התערובות כדברי מפרשי הש״ע ואין שום גמגום בזה ובתערובת חד בחד יש אוסרין [ט״ז סק״ה] ויש מתירין [ש״ך סק״י] ומנהגי לאסור בעשיר ולהתיר בעני דבאמת לפי הטעמים שנתבארו יש להקל מדינא אלא דבעשיר כיון דהפסד מועט הוא אין להקל לכתחילה [ועמ״ש סוף סעיף נ״ז]:

כו וכל זה הוא במין במינו שנתערבה ביצה זו בביצים אחרות דמן התורה בטל ברוב גם באיסור דאורייתא אבל במין בשאינו מינו כגון שעשו עיסה מביצה זו או שמוה בבשר או בדגים וכיוצא בזה ודאי דצריך ס׳ נגד כל הבצה כיון דבמין בשאינו מינו מן התורה צריך ששים באיסור דאורייתא א״א להקל גם באיסור זה ואל תתמה מה שאמרנו דכשנתערבה בשאר בצים הוה מין במינו והרי האיסור הוא מפני הדם ודם בבצים הא הוה מין בשאינו מינו וכ״כ האחרונים בסי׳ ק״ז ע״ש דבאמת אינו כן ודוקא בבצה שיש בה אפרוח שנתערבה בשאר בצים הוה מין בשאינו מינו משום דהאפרוחים יש בה ממשות אבל טיפת דם אין בה כח לאסור דמשהו בעלמא הוא והאיסור הוא מפני הביצה דאם היה הדם במקום שאוסר הביצה גם הביצה אסורה וביצה בביצים שפיר הוה מין במינו [פר״ח סק״י]:

כז וי״א דאפילו אם נתערבה במין ושאינו מינו כגון שעשו עיסה בכמה ביצים ונמצאת על אחת מהם טיפת דם ג״כ מותר דאמרינן סילק את שאינו מינו כאילו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו כמו דאיתא לקמן סי׳ צ״ח דאמריני סילק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו וה״נ אמרינן להיפך [ט״ז סק״ה] ואע״ג דגם שם יש חולקין בדין זה [פר״ח] מ״מ באיסור דם בצים יש לסמוך על זה [פרמ״ג] והגם דלא דמי לשם דבשלמא כדאמרינן סלק את מינו כמי שאינו שפיר י״ל כן דמין במינו אינו נותן טעם אבל איך אפשר לומר סלק את שאינו מינו כמי שאינו והרי נתן טעם בו אך מ״מ כיון דהוא איסור דרבנן וכמה ספקות יש בו אין להחמיר גם בכה״ג מיהו בתערובת שאינו מינו בלבד ויש ספק אם יש בו ששים אין להקל מפני שספק חסרון ידיעה אינו ספק כלל [פמ״ג] וכן בתערובת חד בחד במינו ושאינו מינו ג״כ אין להקל [אולי בכל תערובת חד בחד אולי יש להקל להוסיף עוד אחת ואין זה כמבטל איסור לכתחלה כשעושים לצאת ידי כל הפוסקים ובאיסור קל כזה שהרי בכל איסור דרבנן פסק הב״י כן בסי׳ צ״ט סעיף ו׳ ואף רמ״א החולק בזה אולי בזה יודהו דלא גרע ממוקצה דאמרינן ריש ביצה מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן ע״ש]:

כח כתב רבינו הב״י בסעיף ה׳ נמצא הדם בביצה במקום שאינו אוסר את כולה ולא זרק הדם ושכח וטרף הביצה עם הדם נ״ל שהוא מותר עכ״ל והטעם הוא שאין כח בהטיפת דם לאסור וכמ״ש בסעיף כ״ו וכיון שעשה זה בשוגג אין להחמיר בזה והנה לפי מנהגנו נראה שאין נ״מ בדין זה שהרי מנהגנו לאסור הביצה בכל מקום שנמצא הדם כמו שנתבאר וזה שרבינו הרמ״א לא הגיה כן מפני שמובן מאליו ואף שיש מי שאומר דגם לפי מנהגנו הדין כן שלא אסרו הביצה אלא כשהדם בעין ולא בשנתערב שלא בכוונת ביטול [מעיו״ט] מ״מ לא מסתבר כלל לומר כן דמה בכך שנתערב הא אפילו אם היה זורק הדם היתה הביצה אסורה לפי מנהגנו וכ״ש כשנתערב הדם בהביצה [ש״ך סקי״ב] מ״מ גם לנו יש נ״מ בדין זה בדספנא מארעא שאין אנו אוסרין כל הביצה וכן בביצה בת יומא לפי מה שבארנו בסעיף ט״ז יש להקל בכה״ג שנתערב הדם בשוגג [עפ״ת סק״ב שכ״כ בשם תפל״מ]:

כט באיסור זה דדם ביצים אין הפרש בין שנתערבה עם אחרות בצונן או בשלם או טגנם יחד ואע״ג די״ל דבבישול נותן טעם יותר מ״מ נגד זה י״ל דלרוב הפוסקים דם שבשלו הוא רק איסור דרבנן ולכן גם בבישול או בטיגון במין במינו בטל ברוב ובשאינו מינו צריך ששים ובמינו ואינו מינו אמרינן סלק וכו׳ וכמ״ש בסעיף כ״ו דבבישול נתוסף עוד קולא כמ״ש דבדם גמור הוא רק דרבנן לרוב הפוסקים וכ״ש בדם ביצים:

ל וכתב רבינו הב״י בסעיף ו׳ נמצא דם בביצה ששמוה על החמין להצטמק כיון שאין במקום הביצה רוטב מותר כל החמין עכ״ל דכיון שאין במקום הביצה רוטב לא עדיפא מצלי שאינו אוסר אלא כדי קליפה ובכאן קליפת הביצה היא במקום הקליפה ולכן י״א דלפי מה שמחמרינן לקמן סי׳ ק״ה דגם

בצלי צריך ששים יש לאסור גם בכאן עד ס׳ [ש״ך סקי״ג בשם רש״י] ואפילו לפי דעה זו אין להחמיר אלא כשהיה הדם במקום האוסר בודאי ולא במקום האוסר מספק [ט״ז סק״ו] וכבר נתבאר בסעיף כ״ב איזה מקום הוא האוסר בודאי ואין זה מילתא דשכיחא ולכן יש לפסוק כרבינו הב״י [עש״ך שם דהרשב״א היקל אפילו בביצה קלופה כיון שאין רוטב והוא כתב דהחתיכה שהביצה מונח עליה אסורה ע״ש]:

לא עוד כתב בסעיף ז׳ ביצים המוזרות פי׳ שנפסדו וגעשו כעין מטה אפילו ישבה התרנגולת עליהם ימים הרבה מותר לאכלם ובלבד שיזרוק הדם עכ״ל ביאור הדברים דזהו ביצים שלא הולידם התרנגולת מזכר אלא דספנא מארעא וממנה לא יולד אפרוח לעולם ובגמ׳ [סד:] איתמר הך דדינא דנפש היפה שאינו איסטניס יכול לאוכלם אף שמאוסים הם מפני ישיבת התרנגולת ימים רבים והביצים נפסדים ונעכרים עד שנעשו לחוטים חוטים מ״מ אין בהם איסור בל תשקצו ומי שיכול לאכלם אוכלם [פירש״י שם] אמנם הטור והש״ע ממילא דייקי מזה דאין בהם איסור מהדם הנמצא עליהם כדרך ביצים שהתרנגולת יושבת עליהם זמן רב ואפילו נמצא הדם על מקום האוסר אינו אוסר הביצה מפני שריקום לא שייך בזה כיון שאפרוח לא תפליט ממנה ומ״מ זורק את הדם כדין שאר ביצה שנמצא דם עד מקום שאינו אוסר הביצה כמו שנתבאר וכן ביצים הבאים מזכר מותרים כשהן מוזרות אם אין בהם דם וכתבו בשם הגאונים דביצים שישבה עליהם תרנגולת ג׳ ימים יש בהם משום שיקוץ למי שהוא איסטניס [ש״ך סקט״ו ומתורץ תמיהת הב״י ע״ש]:

לב מותר לאכול ביצים מבושלים וצלויים אף שאין ביכולת לבדוק אח״כ אם יש בהם דם דאזלינן בתר רובא שאין בהם דם וכן כשטורפין ביצים במאכל או בעיסה א״צ מדינא לראות אם יש בהם דם אם לאו ומ״מ המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל להחמיר כשטורפין ביצים לראות אם יש בהם דם אם לאו ואם לא ראו לא עיכב ודע דהמנהג אצלנו לסוך חלות של שבת בביצים ואם אחר הסיכה נמצא בהביצה או בקליפתה דם יש להסיר הסיכה ואם הוא לאחר האפייה גוררין מעט את החלות כקליפה דקה במקום שסכו אותה ואין אוסרין החלות משום דסיכה הוה משהו בעלמא וסברא זו היא בפסחים [י.] לענין סיכת קרבן פסח ע״ש:

לג דם דגים מותר באכילה ואע״פ שהוא מותר מ״מ אם אספם בכלי אסור מפני מראית העין לפיכך אם ניכר שהוא דם דגים כגון שיש בו קשקשים וכיוצא בזה מותר ודע דאיסור מראית העין הוא אפילו באיסור דרבנן אם הוא בפרהסיא ובאיסור דאורייתא אסור אפי׳ בחדרי חדרים [ב״ח] וכ״מ בש״ס בכ״מ ודם חגבים כדם דגים:

לד ודע דדברי הרמב״ם תמוהים מאד בזה שכתב בפ״ו ממאכלות וז״ל לפיכך דם דגים וחגבים טהורים מותר לאוכלו ואפילו כנס בכלי ושתהו מותר עכ״ל וזהו נגד גמ׳ מפורשת בכריתות [כא:] דדוקא ביש בו קשקשים מותר ובלא זה אסור וכבר השיגוהו חכמי הדורות ויש שרצו לתרץ דבריו ואין בהם טעם כעיקר אם לא שגירסא אחרת היתה לו דבאמת פשט דברי הגמ׳ שם תמוה כמ״ש שם רבותינו בעלי התוס׳ או אפשר משום דבעל מימרא זו שם הוא רב והולך לשיטתו בכל הש״ס דמה שאסרו מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור ויש מהקדמונים שפסקו דלא כרב [תוס׳ שבת ס״ה. (ועכו״ם) [וע״ז] יב בשם ר״נ גאון ע״ש] וגם בירושלמי איתא דכמה משניות חולקות על רב [תוס׳ חולין מא.] והרמב״ם בפכ״ג משבת פסק כרב ובפ״ה מיו״ט פסק דלא כרב ע״ש ואולי דעתו דלא קיי״ל כן רק בדברים חמורים כשבת ועכו״ם כמ״ש אחד מהפוסקים [ש״ך בשם ריה״ז בפ״ק (דעכו״ם) [דע״ז] ולכן בדם שאין שותים בפרהסיא וגם נפשו של אדם קצה בשארי מיני דמים לכן לא חש לה ועדיין צ״ע:

לה דם האדם אסור מדרבנן אם פירש ומכין אותו מכת מרדות אבל דם השינים בולעו ואינו נמנע הרי שנשך בפת או בשאר מין מאכל ומצא עליו דם גורר את הדם ואח״כ אוכל שהרי פירש כן הוא לשון הרמב״ם שם ומשמע דאיסור גמור הוא מדרבנן אבל לשון הטור והש״ע הוא דהאיסור הוא רק משום מראית העין ע״ש ויש נ״מ לדינא להפוסקים שפוסקים דלא כרב כמ״ש בסעיף הקודם א״כ להטור והש״ע יהיה בצינעא מותר ולהרמב״ם שאסרוהו איסור גמור גם בצינעא אסור והכי קיי״ל ועוד דרוב הפוסקים פסקו כרב בכל מקום ודם זה אינו אוסר התערובות:

לו ודע שיש בבהמות לפרקים שבהחלב שנחלב יש טיפי דמים לפעמים מעט ולפעמים הרבה ויש שרוצה לאסור כל החלב מטעם כיון דדם נעכר ונעשה חלב וכאן עדיין לא נתהפך הדם לחלב לפיכך כל החלב עדיין שם דם עליה [שו״ת נ״ש] ודברים תמוהים הם דא״כ היה צריך כל החלב להיות אדום ועוד שכמה פעמים אנו רואים בחוש שמדד אחד הוא דם ומשלשה דדין האחרים הוא חלב גמור ובאמת היא איזה מחלה השולטת בדד הזה ולכן כשאירע כך מעמידין החלב איזה שעות עד שיפול כל האדמימות למטה ואח״כ מערה החלב עד המקום הקרוב לאדמומית לתוך כלי אחר ואת הדם עם כל האדמומית שופכין לחוץ ומדיחים את הכלי ואם עמד הדם עם החלב מעל״ע הוה כבוש כמבושל ואסור כל החלב עם הכלי אם אין בהחלב ששים נגד הדם [וכך מקובלני ע״פ הוראת גדול הדור בילדותי לבלי להורות כהנ״ש וכך אני מורה ובא כמ״ש]:

סימן סז

א הפרש שבין הדם הנפש לדם האברים • ובו כ״א סעיפים

חיוב כרת בדם אינו אלא על דם הנפש, דכתיב באחרי מות בדם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא (ויקרא יז י-יא) וגו׳. תלה הכתוב איסור כרת בדם הנפש, אבל שלא על דם הנפש כמו דם האברים ודם התמצית שלאחר שחיטה שמתמצה ונסחט ושותת כשיוצא, הרי זה בלאו ולא בכרת. וכך אמרו חז״ל (כריתות ד ב) שלש כריתות האמורות בדם שתים באחרי מות ואחת בפרשה צו (ויקרא ז כז), אחת לדם חולין ואחת לדם קדשים ואחת לדם כיסוי, כלומר שלא תאמר בחיה ועוף כיון שכיסה הדם נתבטל להעפר ואם גילהו ואכלו אינו חייב כרת, קמ״ל דחייב כרת. וחמשה לאוין אמורות בדם, חד בויקרא כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ (ויקרא ג יז), וחד בצו וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם (ויקרא ז כו), וחד באחרי מות דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ (ויקרא יז יד), ותרי בראה רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ (דברים יב טז), לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם (דברים יב כד). וחמשה לאוין אלו אחת לדם חולין ואחת לדם קדשים ואחת לדם כיסוי, דאף שיש בהם כרת מ״מ לכל עונש צריך אזהרה, ואחת לדם אברים ואחת לדם תמצית, הרי דבשנים אלו ליכא כרת אלא לאו, וזה שיתבאר דבדם הלב יש כרת מפני שעיקר דם הנפש הוא בהלב, ודמים שבחוטין שנתבארו בסי׳ ס״ה (שולחן ערוך יורה דעה סה) נכללין בדם האברים:

ב וזה לשון הרמב״ם בפ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו ג) ממאכלות אסורות דין ג׳: אין חייבין כרת אלא על דם היוצא בשעת שחיטה ונחירה או התזת הראש כל זמן שיש בו אדמומית, ועל הדם הכנוס בתוך הלב ועל דם הקזה לבהמה כל זמן שהוא מקלח ויצא, אבל הדם השותת בתחלת הקזה קודם שיתחיל לקלח ודם השותת בסוף הקזה כשיתחיל הדם לפסוק אין חייבין עליו והרי הוא כדם האברים, שדם הקילוח הוא דם שהנפש יוצאה בו, דם התמצית ודם האברים כגון דם הטחול ודם הכליות ודם ביצים [ביצי זכר] ודם המתכנס ללב בשעת שחיטה ודם הנמצא בכבד אין חייבין עליו כרת, אבל האוכל ממנו כזית לוקה וכו׳. עכ״ל:

ג ומדכתב בדם הקזה כל זמן שהוא מקלח ובשחיטה לא כתב כן, ש״מ דס״ל דעל דם שחיטה ונחירה חייב כרת גם על דם השותת כמו שכתב בעצמו כל זמן שיש בו אדמומית. ואי קשיא הא גם התמצית יש בו אדמומית. דאין החיוב כרת אלא על מה ששותת מעצמו ולא על מה שממצין וסוחטין. וטעם ההפרש בין דם שחיטה לדם הקזה הוא, דכיון שזהו מן המקום שהנשמה יוצאת כל דם שיוצא מעצמו הוה דם הנפש משא״כ בדם הקזה. אבל רבותינו בעלי התוספות לא כתבו כן, שפירשו אהא דתנן בפ״ה דכריתות (כריתות כ ב) דם נחירה דם עיקור דם הקזה שהנשמה יוצאה בו, דגם בשחיטה ונחירה בעינן שהנשמה יוצאה בו והיינו דם הקילוח ע״ש, וצ״ל לדבריהם דדם השותת נכלל בדם התמצית, דאל״כ למה ליה להתנא לומר דדם התמצית אין חייבין עליו כרת הא אפילו דם שתיתא אין בו כרת, אלא ודאי דזה נכלל בדם התמצית:

ד וזה שכתב על חיוב כרת בדם הלב שזהו הדם הכנוס בלב אבל הדם המתכנס ללב בשעת שחיטה אין בו כרת אלא הוא כדם האיברין, יש שלא כתבו כן, אלא כתבו דדם הנמצא בחלל הלב מבית השחיטה הוא בא שהבהמה שואפת בעת שחיטה ומכנסת דם מבית שחיטה בחלל הלב וחייבים עליו כרת [רע״ב בריש פ״ה דכריתות], ודברי הרמב״ם תמוהים מאד, דבגמרא (כריתות כב א, מפורש דלא כדבריו, דרב אמר שם דעל דם הלב חייבין כרת, ופריך ליה מברייתא ששנינו דדם הלב הוא רק בלאו, ומתרץ דהברייתא מיירי בדם דיליה ורב מיירי בדם דאתי ליה מעלמא, ושואל מאין בא לו מעלמא, ומשיב דבשעה שהנשמה יוצאה מישרף שריף כלומר מושך הלב הדם מבית השחיטה ע״ש. ועוד קשה לי דלדבריו יש שני מיני דמים מכונסים בתוך הלב אחד של עצמו ואחד של שחיטה ועל של עצמו חייב כרת ועל של שחיטה בלאו, א״כ מי זה יוכל להבחין איזה דם הוא שלו ואיזה של שחיטה הרי מעורבין הן בתוך חלל הלב, אמנם גירסת הרמב״ם בגמרא היה להיפך דרב ממירי בדם דיליה והברייתא בדם דאתי מעלמא, וזהו גם גריסת הרי״ף בפרק כל הבשר ע״ש. [ועל קושיא שניה י״ל דבאמת א״א לנו לידע אך קמי שמיא גליא, דלענין התראה אין נפק״מ, דחייבי כריתות א״צ התראה]:

ה ודם שבישלו או מלחו דעת רוב רבותינו ראשונים ואחרונים דאין בזה רק איסור דרבנן, וזהו גמרא ערוכה במנחות (מנחות כא א) דדם אינו קרוי רק הראוי לזריקת קרבנות כדכתיב וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר וגו׳ (ויקרא יז יא), וכשבישלו יצא מתורת דם ומליח הרי הוא כרותח, דכן משמע קראי דזריקה דקרבנות שיזרוק הדם כפי שיצא מהבהמה כדכתיב וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ וגו׳ וְזָרְקוּ וגו׳ (ויקרא א יא). ועוד דכל דבר שעולה למזבח צריך להיות בלי השתנות, דגם יין מבושל פסול לנסכים, דכן אמרו חז״ל לענין אחר דבעינן זבח ונסכים בלי השתנות (בכורות יז א, וכשנתבשל ודאי דנשתנה טעמו וריחו. ועוד דנשתנה חלק מהדם למים, דכן טבע הדם גם כשנקרש (חולין פז ב) שתהא סביבותיו צלול כמים. [עי׳ רש״י מנחות שם שכתב דם שבישלו וכו׳ דהא לא חייבה תורה אלא וכו׳ הראוי לכפרה, ודם קשים משבשלו וכו׳ ונפק מתורת דם ומליח הרי וכו׳. עכ״ל. וזה הכריחני להאריך בטעם זה ע״ש, ודו״ק]:

ו והנה ברמב״ם לא נמצא דין זה כלל, וגם בקרבנות לא כתב דין זה דבשלו או מלחו אינו ראוי לזריקה, ולא עוד אלא שמשמע קצת מדבריו בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט ו) ממאכלות אסורות שכתב דבישל דם בחלב אינו לוקה לא על בישולו ולא על אכילתו משום בשר בחלב ע״ש, ומשמע קצת דמשום דם לוקה [וכן כתב הפר״ח ר״ס ס״ט], וברש״י ג״כ מבואר בשני מקומות דחייב על דם שבישלו [חולין קט א, ד״ה הלב, וחולין קכ א, ד״ה הקפה וכו׳ ע״ג האור, ועי׳ תוס׳ שם]. וצ״ל דס״ל דלא קיימא הך מימרא דמנחות לפי המסקנא שם שמחלק בין חטאות החצונות דבהם כשר דם שבישלו לזריקה ובין חטאות הפנימיות, ורבא ס״ל שם דגם בפנימיות כשר ע״ש, וא״כ כ״ש דבחולין חייב כרת על דם מבושל, ואמת שרבותינו בעלי התוספות פירשו שם דקאי על בישלו בחמה ולא באור ע״ש, אבל רש״י מפרש דקאי על בישול באור, וצ״ל דזהו גם דעת הרמב״ם [כרתי ופלתי ריש סי׳ ס״ט], אמנם דעת רוב הפוסקים כהתוספות. [וברמב״ם פ״ו דין ו׳ (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו ו) בלב מפורש כרש״י, שכתב קורעו אחר שבשלו וכו׳, אבל בלב בהמה חייב כרת ע״ש, הרי שמחייב כרת בדם שבשלו]:

ז דם האיברים שלא פירש מותר, דכן מבואר בש״ס בכמה מקומות שמותר לאכול בשר חי בלא מליחה להדיחה סביב סביב מהם בעין שעליה ולאוכלה כך, ונקרא בלשון הש״ס אומצא, והטעם כיון שהדם הזה עדיין מובלע בהבשר הוה כבשר, ולכן זהו דווקא כשלא נתעורר כלל לצאת מן הבשר, אבל כשנתעורר לצאת מן הבשר אע״פ שעדיין לא יצא כגון שהיה מכה בהבשר ונתאסף שם דם הרבה וזהו מפני שממקומות אחרים בא הדם למקום המכה, או שפירש הדם ממקומו ונתעורר לצאת ונבלע במקום אחר אסור, דכיון שהיה לו העתקה מן הבשר שם דם עליו, וכ״ש כשפירש לגמרי מן הבשר דזהו דם האיברים שלוקין עליו. ומהטור משמע דעל אלו שנתעוררו לצאת ועדיין לא יצאו ג״כ לוקין עליהם ע״ש וצ״ע, מיהו גם דעת הרשב״א בתורת הבית דלוקין על דם שפירש ממקום למקום ע״ש. ודע דזה שמותר לאכול בלי מליחה כשלא פירש הדם כלל זהו כשנוטלין גידי הדם מהבהמה, דהדם שבתוכן הוה כדם בעין:

ח והנה דברי הרמב״ם בענין זה ג״כ תמוהין, שכתב בפ״ו דין י״ב (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו יב) הרוצה לאכול בשר חי מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה ואח״כ יאכל. ועכ״ל. וזהו נגד הש״ס וכל הפוסקים דבאומצא שרי בלא מליחה וכבר השיגו הראב״ד, ועוד דהוא בעצמו כתב אח״כ ואם חלטו בחומץ מותר לאכלו כשהוא חי. עכ״ל. והרי גם זה הוא דם האיברים שלא פירש מפני שהחומץ מצמית את הדם שלא יצא, וא״כ למה הצריך מליחה מקודם:

ט אמנם דעתו נראה להדיא דס״ל שזה שהתירו באומצא היינו כשמניחין את הבשר בחומץ ומצמיתין אותו אבל בלא זה אסור, וטעמא רבה איכא במילתא, דבשלמא כשצומתין אותו בחומץ שוב לא יפרוש כלל אבל בלא זה הא כשיתחיל ללועסו בין השיניים יוצא דם והוה דם שפירש, ולכן מפרש דזה שהתירה הש״ס אומצא זהו כשמניחה בחומץ דוקא. [עי׳ כסף משנה שם, ולפמ״ש אתי שפיר, ודוק]:

י ודע דבשבת (שבת קכח א) מבואר דרק בשר עוף כבר אווזא וכיוצא בזה חזי לאומצא ולא בשר בהמה ע״ש, דמשמע דבשר בהמה א״א לו לאדם לאוכלה כשהיא חיה, ושום אחד מהפוסקים לא הזכיר זה. ואולי מדסתמא אמרו חז״ל בחולין (חולין טו ב) השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא ולא אמרו השוחט עוף, ש״מ דגם בבהמה הדין כן, אמנם אין זה ראיה גמורה לדחות דבר המפורש בש״ס ואדרבא סתמא דמילתא לחולה מאכילין בשר עוף ולא הוצרך הש״ס לפרש, ואולי דמטעם זה לא התיר הרמב״ם בלא חומץ כמ״ש, וסברא גדולה יש לחלק בין עוף לבהמה, דעוף בשרו לבן מפני מיעוט הדמים שבו ואין חשש שיוצא הדם כשילעוס אבל בהמה בשרה אדום מפני ריבוי הדמים, וזה שלא כתב דבעוף מותר גם בלא מליחה משום דאין זה מפורש בש״ס להדיא, ואולי דגם בעוף צריך חומץ ואין דרכו להביא דין שאינו מפורש בש״ס להדיא, וצ״ע לדינא, אך לדידן אין נפק״מ בזה כמו שנתבאר:

יא איתא בגמרא (חולין לג א) הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית שחיטתה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה ע״ש, ואם ההמתנה פירשנו בסימן כ״ז ע״ש. ודקדקו הראשונים למאי קמיירי, אי לבישול למה הוצרך לומר וממתין עד שתצא נפשה, ואי לאומצא למאי בעי מליחה. ותרצו דגם לאומצא צריך מליחה מפני שחותך מבית השחיטה קודם שתצא נפשה מתעורר הדם לצאת והוה כפירש [ר״ן], ולדברי הרמב״ם אתי שפיר בפשיטות, ואולי דמזה פסק דצריך מליחה:

יב עוד איתא בגמרא (חולין קיג א) השובר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה הרי זה מכביד את הבשר וגוזל את הבריות ומבליע דם באיברים, לפי שבשעת שחיטתה היא טרודה להוציא דם, וככשובר מפרקתה מתוך צרתה אין בה כח להתאנח ולהוציא דם והיא נחה ושוקטת והדם נבלע באיבריה ומכביד הבשר, ונמצא גוזל את הבריות שמכביד משקלה ומבליע דם באיברים ושוב אינו יוצא ואוכל דם [רש״י]. ומשמע מלשון זה דאפילו במליחה אסור שאין המלח מפליטו ונשאר בו דם הנפש, וכן כתב הטור בשם בעל העיטור ע״ש, וכשיבשל יוצא הדם בקדירה. וי״א דלדיעה זו גם לצלי אסור

[ב״י וב״ח]. וצ״ל הטעם דאף אם לא תצא מהחתיכה אסור, דהוה כפירש לחוץ כיון שנתעורר לצאת. או אפשר דבדם הנפש החמירו טפי, דזה שהתירו כשלא פירש היינו בדם האיברים ולא בדם הנפש. [ואולי שלזה דקדק הטור לומר ונשאר בו מדם הנפש]:

יג אבל הרמב״ם ז״ל כתב שם (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו ט) השובר מפרקת בהמה קודם שתצא נפשה הרי הדם נבלע באיברים ואסור לאכול ממנה בשר חי ואפילו חלטו, אלא כיצד יעשה יחתוך החתיכה וימלח יפה יפה ואח״כ יבשל או יצלה. עכ״ל. וזהו דעת כל הראשונים וכן פסקו הטור והשו״ע סעיף ג׳. ורבינו הב״י כתב דלצלי מותר אף בלא מליחה, אבל מלשון הרמב״ם מבואר דגם לצלי צריך מליחה. ויראה לי דמטעם זה כתב רבינו הרמ״א ונהגו להחמיר ולחותכו ולמולחו אף לצלי. עכ״ל. וטעמו מפני שברמב״ם מפורש כן. [והש״ך סק״ו כתב שחשש לשיטת רש״י והעיטור, ודבריו תמוהים, דא״כ לבשל בכל ענין אסור, והוא ז״ל הרכיב דברי רש״י בהרמב״ם וצע״ג, ודו״ק]:

יד עוד כתב והוא הדין אם חותך בשר מבית השחיטה קודם שתצא נפשה. עכ״ל. כלומר כמו שפסק בשובר מפרקתה דצריך חתיכה ומליחה אף לצלי, כמו כן בחותך מבית השחיטה קודם שתצא נפשה, משום דע״י שחיטה מתעורר הדם לפרוש כבשבירת מפרקת [ש״ך סק״ז. ועט״ז סק״ב שכתב דהגה״ה זו שייך לסעיף ד׳ ע״ש, ואינו מוכרח והעיקר כהש״ך, ודוק]:

טו עוד כתב י״א שיש ליזהר לכתחלה לשבור מפרקת הבהמה או לתחוב סכין בלבה כדי לקרב מיתתה משום שמבליע דם באברים. עכ״ל. ואינו מובן מה רצונו בזה, הא כבר ביאר דצריך חתיכה ומליחה ואיזה חשש יש בזה, ויש מי שפירש דחיישינן שמא לא יצלה יפה ולא יצא כל הדם [לבוש]. ודברים תמוהים הם לעשות גזירות כאלו, ועוד שהרי גם לצלי פסק דצריך חתיכה ומליחה. ויראה לי דכוונתו הוא לחוש לשיטת רש״י והעיטור דאסור לעולם, ואם הוא למכירה הוה גוזל את הרבים שמכביד את המשקל כמו שאמרו חז״ל, ובכ״ז אין הפרש בין בהמה לעוף:

טז ויש בזה שאלה והרי הוא בעצמו כתב בסימן כ״ג (שולחן ערוך יורה דעה כג) דאם לאחר השחיטה שוהה הבהמה או העוף למות יכנו על ראשו ע״ש. ויש מי שתירץ דאין הדם נגרר כל כך אחר הראש כמו אחר המפרקת והלב ואין כאן חשש הבלעת דם באברים [ש״ך סק״ט]. ויש מי שאומר דשם מיירי ששהה זמן רב וכבר יצא הדם מה שיש לצאת [ט״ז סק״ב]. ויש מי שתירץ דשם לא מיירי לענין איסור זה ובאמת לענין זה אסור [דרישה]. אמנם האמת הוא דאין דמיון זה לזה, דרק בשבירת מפרקת צערה מרובה ואין בה כח להתאנח ולהוציא דם ומבליע דם באברים וכן בתחיבת סכין בלבה, אבל בהכאה על ראשה היא מתבלבלת ואין צערה מרובה ומוציאה דם מקדם [פר״ח סק״ט וכן כתב הט״ז בשם הגהות אשרי. ומה שהקשה מתחיבת סכין זהו פשוט דחתיכה הוה כשבירה, וכן כתב הפר״ח בשם ספר התרומה שכתב יכנה על ראשה ובלבד שלא ישבר מפרקתה ע״ש, ותחיבת סכין החוש מעיד שהוא גרע מחתיכה והכאה והוה כשבירה]:

יז חתיכת בשר שהיא אדומה ביותר וניכר שנצרר בה הדם מחמת מכה, אותו הדם כבר נתעורר לצאת ע״י הכאה וחזר ונבלע בתוכו ונקרש ונתקשה, ואינו יוצא ממנו ע״י מליחה עד שיעשה לו פתח לצאת והוא שיחתכנו וימלחנו יפה יפה ואח״כ מותר לבשלו, וכל זה הוא לבישול אבל לצלי מותר בלא חתיכה בין לצלותו בשפוד ובין על גחלים משום דהאש ישאב הדם דכן איפסקא הלכה בגמרא (חולין צג ב). ובבישול י״א שיש להחמיר מטעם זה גם במקום בית השחיטה אף אם אינו חותך קודם שתצא נפשו אלא מפני שמקום זה הוא כנצרר מחמת מכה, ולכן יש לקלוף בית השחיטה או לחתוך באותו בשר קודם מליחה הואיל ונצרר הדם שם בשעת שחיטה. [עי׳ באר היטב סק״ו בשם בית הלל דאם בשלו בלא חתיכה ואחר הבישול נמצא שנצרר הדם צריך שישים נגד כל החתיכה דחתיכה נעשית נבילה, וצ״ע]:

יח בזמן חכמי התלמוד היה דרך העולם לתת בשר חי בחומץ שמצמית הדם ואוכלין אותו, ולדעת הרמב״ם שנתבאר לא היה דרך אחר לאכול בשר חי בלא מליחה כמ״ש בסעיף ט׳, ואפילו לשארי הפוסקים י״ל שעשו זה מפני הטעם דבלא זה תקוץ הנפש בבשר חי. וי״א דכשצמתוהו בחומץ מותר גם לבשלו בלא מליחה לדעת הטור [ט״ז סק״ג], ותמיהני שהרי הטור כתב מפורש להיפך דלאכלו חי מותר ע״ש ומשמע להדיא דלבשל אסור, וכן מבואר להדיא מלשון הרמב״ם ע״ש. ולענ״ד גם מליחה לא יועיל לבישול, דאחרי שהחומץ צומת את הדם לא יהיה כח במליחה להפליטו ובבישול יפליט. ואין ראיה ממה שכתב הטור בנתאדם דאין היתר לקדרה אלא בחתיכה ומליחה ומבואר שבחתיכה ומליחה מיהא שרי, די״ל דנתאדם שאני שהרי אנו רואים שנתעורר הדם לצאת דמטעם זה אסור החומץ כמו שיתבאר וממילא דגם מליחה יפליט הדם, אבל בלא האדים מי יימר דהמליחה תפליט את הדם, אמנם זהו ודאי דבלא מליחה פשיטא דאסור לבשל. [ומכבד אין ראיה עי׳ סי׳ ע״ג ודוק]:

יט לפיכך בשר חי שלא נמלח שנתנוהו בחומץ כדי להצמית דמו בתוכו, אם נתאדם הבשר זהו סימן שנעקר הדם ממקומו ונתערב בהחומץ וחזר ונבלע בבשר, הלכך החומץ אסור וגם הבשר אסור לאוכלו חי, אלא או שיאכלנו בצלי וא״צ חתיכה ומליחה או בבישול ע״י חתיכה ומליחה. ואם לא נתאדם

הבשר אז ודאי נצמת דמו בתוכו ולא נעקר ממקומו והבשר מותר לאכלו חי וגם החומץ מותר לשתותו, ודבר פשוט הוא כשצומתים בחומץ דצריך להדיח הדם בעין שעל הבשר. ודע שרבותינו בעלי התוספות כתבו (פסחים עד ב) דצמיתה בחומץ הוא דווקא כשתיכף כשמשימים הבשר בהחומץ נוטלים אותו ממנו דבזה לא יתעורר הדם לצאת, וכשמשהין בתוכו נתעורר הדם לצאת ע״ש, ותמיהני על הפוסקים שלא הביאו זה. ולדידן אין נפק״מ כי אין אנו בקיאין בזה ואין אנו נוהגין בהיתר זה כמו שיתבאר:

כ חומץ שנתנו בו פעם אחת להצמית בשר לא יצמית בו בשר פעם אחרת לאוכלו חי, שכבר תשש כחו ע״י פעם ראשון ואין בו עוד כח להצמית, וכיון שאין בו כח להצמית הדם שבתוך הבשר יוצא הדם מן הבשר בשריית החומץ וחוזר ונבלע בתוכו ונאסר החומץ וגם הבשר אע״פ שלא נתאדם הבשר [לבוש]. אבל חומץ שלא חלטו בו כלל מותר לחלוט בו אע״פ שאינו חזק, דכיון שלא חלטו בו עדיין הוה קיוהא דפרי שבו חזק ומצמית את הדם אע״פ שאינו חזק בעצם. ויש להסתפק בחומץ שלנו דאולי החומץ שבזמן התלמוד שהיה חומץ יין יש בו כח להצמית אף שאינו חזק כל כך דיש בו קיוהא דפרי, משא״כ חומץ שלנו שנעשה מדברים מורכבים אולי אין בו כלל כח זה, אך לדידן אין נפק״מ כמ״ש וכמו שיתבאר:

כא וכתב רבינו הרמ״א סוף סימן זה דבזמן הזה אין בקיאין בחליטה ואסור לצמת בחומץ, וכן נוהגין במדינות אלו שאין מצמיתין בשר בחומץ קודם מליחה ואין לשנות, ומ״מ בדיעבד מותר. עכ״ל. ובחומץ שלנו אולי אף בדיעבד אסור ויש להתיישב בזה:

סימן סח

א [דיני מליגת הראש ורגלים ומליגת עופות ובו לה סעיפים]

כתב הטור הטומן הראש ברמץ למולגו צריך לכוון שיהא בית השחיטה למטה כדי שיזוב הדם דרך שם ואם הניחו על צדדין המוח והקרום אסורין לפי שהדם מתקבץ בתוך הגולגולת ומתבשל המוח בתוך הדם הניחו על נחיריו ונעץ בו קנה או דבר אחר מותר לא נעץ בו שום דבר אסור עכ״ל:

ב ביאור הדברים דהראש כשרוצין להסיר שערו ניתנין עליו מים ומטמינו ברמץ [רש״י צג:] או בתנור חם אף בלא רמץ [ב״ח] וזה ידוע שהמוח מונח בעצם הגולגולת מוקפת בעצם סביב סביב וא״כ אין דרך לדם שבמוח וקרומו שיזוב ונמצא שמתבשל בדמו ולפיכך אסור המוח והקרום אבל שאר בשר הראש מותר דהדם שבמוח לא יגיע להבשר מפני שהעצם מפסיק ולכן צוו חז״ל שיניח הראש על בית השחיטה כלומר שמקום השחיטה יהיה למטה ואז יהיה מקום לדם המוח שיזוב והיינו דרך חוט השדרה [פמ״ג] דהמוח שבחוט השדרה נמשך ממוח שבראש וממילא יזוב הדם דרך שם ואף אם הניחו על נחיריו מ״מ אם לא נעץ קנה או דבר אחר בנחיריו אינם פתוחים בכדי שהדם יזוב דרך שם אבל כשנעץ קנה או דבר אחר המה פתוחים ויזוב הדם דרך שם וה״ה אם עשה נקב גדול בהגולגולת והניחו למטה ג״כ כשר מטעם שיזוב דרך שם ודוקא שהנקב יגיע להמוח [ב״י]:

ג ודע דרבינו הב״י בסעיף א׳ שינה לשון הטור שכתב הטומן הראש לצלותו צריך וכו׳ והטור כתב למולגו ובאמת יש דעה דלצלותו לא מהני הנחתו בבית השחיטה שזה אינו מועיל רק להסיר השער אבל להכשיר בצלי לאוכלו צריך להוציא המוח ולנקות הקרום מן הדם והיינו לחתוך הגידין שבלב [תה״ב בשם י״ג] והטעם מפני שסוברים דגם לצלי צריך לחתוך הגידין והקרומים ולכן שינה בכוונה לשון הטור משום דאיהו סובר דלצלי א״צ חתיכת חוטין וקרומים כמ״ש בסי׳ ס״ה ולכן כתב לצלותו וגם הטור סובר כן לדינא כמ״ש בסי׳ ע״א ע״ש וזה שכתב למולגו בא להשמיענו דאפילו למולגו צריך לעשות כן:

ד ועוד מפני טעם זה שינה רבינו הב״י לשון זה דהולך לשיטתו בסעיף ג׳ שכתב וז״ל יש מי שכתב דלהסיר את השיער בלבד אפילו הניחו על הצדדין מותר ויש מי שאוסר עכ״ל ונראה דדעתו נוטה לדעה ראשונה דלהסיר את השיער א״צ כלל בית השחיטה למטה מפני שא״צ לשהות הרבה ברמץ עד שיבושל הדם שבמוח ולכן כתב כאן לצלותו ולא למולגו משום דס״ל דלמולגו אין כאן איסור כלל והטור לא ס״ל כן כמ״ש [ולשון הרמב״ם ג״כ כהש״ע דגם הוא סובר דלצלי א״צ חתיכת חוטין כמ״ש בסי׳ ס״ה]:

ה ועל דבריו בסעיף ג׳ כתב רבינו הרמ״א וז״ל והסברא ראשונה היא עיקר וכן נוהגין לחרוך הראש להסיר השיער וכן עופות משיורי נוצות שעליהם דהואיל ואינו מונח על מקום אחד אלא מעבירו הנה והנה לא חיישינן שנבלע בו הדם ואינו אסור אלא הטמנה ושמונח תמיד במקום אחד ונוהגין לחרוך על קש ותבן שאין להם חמימות כל כך לבשל הדם ומ״מ יעבירנה על האש תמיד שלא ישהה במקום אחד הרבה עכ״ל:

ו ודבריו תמוהים שכתב דסברא ראשונה עיקר וא״כ מותר להטמין להסיר השיער אפילו מניחו אצדדים ואח״כ כתב וכן נוהגין וכו׳ דהואיל ואינו מונח על מקום אחד וכו׳ ואינו אסור אלא הטמנה עכ״ל והא לסברא ראשונה מותרת הטמנה להסיר השיער ויש שחילקו בין בהמה לעוף דלסברא ראשונה

מותר בבהמה מפני שהעור קשה ולא בעוף שהעור רך דאין היתר רק כשלא יונח על מקום אחד [כרו״פ] והן אפשר דלדינא יש לחלק כן אבל רבינו הרמ״א הא משוה כהמנהג ראש הבהמה לעוף עוד חילקו בין נתן מים על השיער דאז אסור דחיישנן שישהה הרבה ברמץ דהמים יגינו שלא תתחרך העור והבשר ובין לא נתן מים דאז מותר מפני שיחוש לחירוך ולא יעכב הרבה [שם] ובודאי דזה לא משמע כלל בדבריו ויש שפירשו דה״ק והסברא ראשונה עיקר ואף גם הסברא השניה לא נחלקה אלא בהטמנה אבל בהחרכה מותר ולכן נוהגים כן [ש״ך סק״ה] ולפי״ז העיקר חסר מדבריו:

ז ולי נראה דכוונתו כן הוא דבאמת קשה לומר שתהא מותר בהטמנה להסיר השיער מטעם שלא ישהה הרבה דמאן מפיס כמה הוא הרבה וכמה הוא מעט ובפרט בדבר הנמסר לנשים וע״ה ובפרט שרש״י ותוס׳ [צג:] אסרו זה בפירוש וכן הטור ולכן לפי הנראה מכוונתו בספרו דרכי משה ס״ל דהמתירים לא התירו כלל הטמנה אלא דהתירו להסיר השיער גם בלא הנחת בית השחיטה למטה והטעם דכשאין רצונו רק להסיר השיער לא יטמין כלל ברמץ אלא יניחו כך על האש להסיר השיער ואח״כ יהפכו על צד אחר להסיר השיער משם וכן יגלגל סביב סביב דכיון שאינו מטמינה כולה ברמץ לא יסור השיער רק המקום המונח על הרמץ ובזה גם האוסרים לא נחלקו ונמצא דאין כאן מחלוקת כלל ולכן לפי הלשון שכתב רבינו הב״י שלא הזכיר הטמנה כלל אלא שכתב דלהסיר את השיער בלבד יש מתירין ויש אוסרין ועל זה קאמר דסברא ראשונה עיקר דודאי מותר להסיר השיער אך באופן שלא יהיה הטמנה אלא הנחה והעברה דלהטמין לא התירו מעולם וא״כ ממילא דאין כאן מחלוקת דבכה״ג ליכא מאן דאסר והכי קיי״ל וכן המנהג פשוט ואין לשנות דודאי בהטמנה אסור גם בדיעבד [ודברי הש״ך צ״ע דאדרבא בד״מ נראה ברור דס״ל דגם המתירים לא התירו רק בכה״ג ע״ש ודוק]:

ח ובסעיף ראשון כתב דלכתחלה נהגו להחמיר שלא לצלות שום ראש שלם אפילו רוצה להניחו אבית השחיטה דחיישינן שמא יתהפך אצדדיו עכ״ל ונמצא לפי המנהג בטלה ההטמנה לגמרי בין לצלות כמ״ש כאן וכ״ש להסיר השיער ולא להניחו אבית השחיטה כמ״ש בסעיף ג׳ ואפילו להניחו אבית השחיטה ג״כ חיישינן שמא יתהפך אצדדיו וא״כ לפי המנהג אם רוצה לצלותו יפתח הגולגולת ויסיר המוח משם וימלחנו להמוח וגם להגולגולת ויכול למלוח על השיער דהשיער אינו מעכב הפליטה ואח״כ יצלנו כרצונו ונהגו להשליך הקרום של המוח ובאווזא יש שנהגו להשליך המוח עם הקרום ובמין תרנגולת יש נוהגין לזרוק הראש לגמרי [באה״ט] ואין שום טעם לזה אלא מפני שאין כדאי להטריח בזה וכל הרוצה יכול להוציא המוח מאיזה מין שהוא ולמולחו ולאוכלו ואם רצונו להסיר השיער בעודה סגורה יעבירנו על האש כמו שעושים לעופות:

ט כתבו התוס׳ והרא״ש [גה״נ סט״ו] יש שנותנים תרנגולת במים אחר שחיטה וטומנין אותה ברמץ להסיר הנוצה אע״ג דברישא לא שרי אלא היכי דאותביה אנחיריה היינו משום דיש בראש עצמות הרבה ודברים המעכבים את הדם מלצאת אבל בתרנגול׳ האש מישאב שאיב דמא וכ״כ הטור דמותר למלוג תרנגולת ברמץ שאין בה מקום שיתקבץ שם הדם עכ״ל [ובברא״ש כתוב לגלגל והכל אחד] ויש מי שכתב דגם הראש יכול לטמון משום דראש של עוף רך והדם יוצא [ט״ז סק״ה] ודברים תמוהים הם דלהדיא מבואר במרדכי בלשון זה ובתרנגולת ליכא למימר הכי כי ראש התרנגולת אינו משים על הרמץ אלא חותכו ומשליכו ואפילו נותנו על הרמץ אינו אסור כי אם הראש עכ״ל וכ״כ הרשב״א בתה״ב [ב״ח ס״ג] וז״ל ומותר לתת תרנגולת על הרמץ וכו׳ אבל ראש התרנגלו׳ אינו משים על הרמץ אלא חותכו ומשליכו ואפי׳ נותנו אינו אסור רק הראש עכ״ל הרי להדיא דהראש אסור [וכ״כ הפר״ח סקי״ג ועפרמ״ג שג״כ תמה עליו ע״ש]:

י ויש להסתפק בכוונת התוס׳ והרא״ש אם זה שהתירו הוה רק להסיר הנוצה אבל לצלותה ולאכול אסור או דגם לצלותה מותר ואיך הדין לבשלה ע״י צלייה זו דהנה בראשונים יש מחלוקת בזה וז״ל הרשב״א שם (א לב) [אבל] בהכשר בשר ראיתי לרב בעל העיטור ז״ל כתב וכן תרנגולת מחרכין אותה אע״פ שהלב והכבד מבפנים אין לחוש שאין מניחין אותה כל כך נראה מדבריו שאם מניחין עד כדי שיוכל הלב להתחמם מבפנים ולזוב שהוא אסור שלא כדברי הרב בעל התרומות ז״ל ומסתברא לי כוותיה דאי לקדירה בעי לה אסור דדם שפירש ממקומו ע״י האש ונבלע במקום אחר אינו יוצא ממקום שנבלע בכח מלח אלא בכח האש דכל שבליעתו ע״י האש פליטתו ע״י האש דכבולעו כך פולטו והלכך אי לקדרה בעי לה לא מתכשר אבל לצלי אפילו הניחו על האש הרבה אין בכך כלום שהדם שנפלט ממקום זה ונבלע במקום זה ע״י האש כמו כן יצא משם ע״י האש עכ״ל [גם הר״ן שם הביא זה בקיצור]: _

יא והנה דעת העיטור מבואר דס״ל דדם הלב והכבד אינו כדם פליטה אלא כדם בעין ולא אמרינן ביה כבולעו כך פולטו כמו שיתבאר בסי׳ ס״ט אבל דעת הרשב״א יש להבין דכיון דחשיב להו כדם פליטה ואמרינן שהאש יבליענו ויפליטנו א״כ איזה חשש יש לבשלו אח״כ כמו כל צלי שמותר לבשלו ומהו זה שאומר דדם שפירש ע״י האש וכו׳ אינו יוצא וכו׳ בכח מלח איזה מליחה צריך לזה ואם נאמר דכוונתו דע״י האש לא יפלוט לגמרי ואח״כ בבישול תצא הדם א״כ גם בצלי אסור כדין דם שמתעורר לצאת ולא יצא כמ״ש בסי׳ ס״ז ואם נאמר דה״פ דכשירצה לאכול צלי ישהה הרבה ברמץ ותצא כל הדם אבל אם ירצה לבשלה לא ישהנה כל כך וימלחנה אח״כ לא משמע כן מדבריו שהרי אדרבא כתב אבל לצלי אפי׳ הניחו על האש הרבה

וכו׳ הרי דגם באופן זה אסור בבישול ומ״מ צ״ל דכן היא כוונתו כמ״ש והסברא נותנת כן דמי שרוצה בבישול אינו משהה הרבה על האש עד כדי צלייה שלא תתקלקל הבשר וממילא כשמשהה מעט והדם מתעורר לצאת ע״י האש לא תצא ע״י מליחה אבל כשכוונתו לצלי משהה הרבה עד שיהא ראוי לאכילה וממילא שתפלוט כל הדם ואז באמת אם ירצה לבשלו יבשלו מפני שכבר יצא הדם וזה שכתב אפילו הניחו על האש הרבה וכו׳ ה״פ שלא תאמר שאסור להשהות הרבה גם לצלי מטעם שאולי במשך הזמן יתעורר הדם לצאת ולא יצא לחוץ לזה אמר דלא לכן דאם יתעורר לצאת יצא ודאי לחוץ ע״י האש [כנלע״ד] ומזה מבואר דהרשב״א ז״ל ס״ל דגם דם הכנוס בלב מקרי דם פליטה ולא דם בעין וכ״כ רבינו רמ״א לקמן סי׳ ע״ב ע״ש [עש״ך סקי״ז שהקשה לפמ״ש בסי׳ ע״ב סק״ט ס״ל לרשב״א דלגבי בשר אחר מקרי דם בעין ותירץ דזהו בצלי ולא בחריכה ע״ש ודבריו תמוהים דהא הרשב״א התיר גם בצלי כמ״ש אמנם האמת הוא דזה כתב הרשב״א בדיני ווירידין [בית שני שער ב׳] ובכאן בעיקר דין הלב [ב״ג ש״ג] לא הזכיר זה וגם שם כתב כמסתפק ובבישול ולא בצלי ע״ש ודוק]:

יב וכתבו הראשונים דכשמולג עוף ברמץ צריך להדיח בית השחיטה וכן כל שאר דם בעין שעליו דדם זה מתבשל ומתייבש ולא יצא עוד לחוץ ומטעם זה ג״כ אם הוציא הבני מעיים תחלה צריך שידיחנו בפנים יפה יפה קודם שיהבהבנו לפי שהגוף מלא דם ואין כח באש להפליטו לחוץ שאין האש מוציא אלא דם הבלוע אבל דם שהוא בעין אין האש מפליטו אלא אדרבא מצמית צמית ליה ואסור [ש״ך סקי״ח בשם הר״ן] ואל תתמה דא״כ גם כשמטמין קודם פתיחת התרנגולת איך האש מפליט דם שבתוך הגוף דודאי כן הוא דכשהתרנגולת סגורה כל הדמים שבה הוה דם פליטה לפי שהדם לא ראה עדיין האויר אבל כשפתחה ממילא הדם שבתוך הגוף הוה כדם בעין דכן הוא הדין בכל מליחת בשר שצריך להדיח הדם שעליו מפני שהוא כדם בעין ואם קודם שיעור מליחה יחתוך החתיכה לשנים צריך עוד להדיחה כמ״ש בסי׳ ס״ט ומקודם היה נחשב דם פליטה וכשמתגלה לאויר נחשב דם בעין וה״נ דכוותיה:

יג וכל דינים אלו ביאר לנו רבינו הב״י בסעיף ט׳ בקוצר דברים וז״ל מותר למלוג תרנגולת ברמץ או להבהב באור והוא שידיח בית השחיטה תחלה יפה יפה וכן שאר דם אם דבק בו בעין אם הוא לקדרה יזהר שלא ישהנה כל כך באש כדי שיוכל הלב והכבד להתחמם ולהפליט עכ״ל וממילא מבואר מדבריו דלצלי מותר והכל מטעם שבארנו:

יד אבל דברי הטור צ״ע שכתב בשם הרשב״א המהבהב אווזין ותרנגולין באור לחרוך שיורי הנוצה שעליהם צריך לרחוץ בית השחיטה כדי שלא יתבשל דם בית השחיטה ויבלע בבשר ואח״כ מעבירו באש ולא ישהה הרבה אותו באש כדי שלא יבלע דמו בבשרו ע״י חום האש שמה שנבלע ע״י חום האש מסתרך בו הרבה ואינו יוצא ע״י מליחה עכ״ל ולמה לא כתב דזהו רק לבישול ולצלי מותר ואפשר דבזה שכתב שאינו יוצא ע״י מליחה הוה כמו שכתב דזהו לבישול דלצלי א״צ מליחה כמ״ש הטור בסי׳ ע״ו ע״ש ומ״מ לא היה לו לסתום כל כך ולכן אפשר דמסתם לה סתומי וחשש לדעת בעל העיטור דגם לצלי אסור וגם רבינו ירוחם אומר לצלי [ש״ך סקי״ז בשם ד״מ] ויש שאסרו מטעם דלכתחלה כבדא עילוי בשרא אסור כמ״ש בסי׳ ע״ג ובכאן כשאינו פתוח יהיה כן כמובן [עב״י] ואם כי בעיקר הדין אולי לא ס״ל כן אמנם עכ״ז חשש לזה ולא כתב ההיתר מפורש דגם התוס׳ והרא״ש מיסתמי להו סתומי:

טו וכל הדברים שכתבנו הוא מדינא אבל רבינו הרמ״א כתב בסעיף ט׳ שלא נהגו עכשיו למלוג כלל ברמץ אפילו תרנגולת מיהו אם עבר ועשאו בעוף הראש כולו אסור והשאר מותר ובבהמה לא נאסר כולו רק הקרום והמוח אם לא הניחו על בית השחיטה או אנחירין ולא דץ ביה מידי ואם לא הדיח בית השחיטה או שאר דם בעין שעליו צריך ליטול או לקלוף מקום הדם השאר שרי עכ״ל ומה שבעוף אסור כל הראש מפני שמפני קטנותו אין להבחין את קרום המוח שלו אחר שהיה על האש אבל במריחה עדיין ניכר הקרום כמ״ש בסי׳ ע״א וזה שהתיר כשלא הדיח בית השחיט׳ ע״י נטיל׳ או קליפ׳ אע״ג דבדם בעין צריך ס׳ בצלי כמ״ש בסי׳ ע״ו צ״ל דזה לא נחשב כל כך דם בעין ולכן די בנטיל׳ ומי שיראה שהדם לא נכנס כל כך בעומק די בקליפ׳ וזה שכתב ליטול או לקלוף [ש״ך סקכ״א] דעיקר דם בעין הוא בדם דאתי ליה מעלמא וראיה שהרי גם דם שעל הבשר חשבינן ליה כדם בעין לענין מליחה כמ״ש בסי׳ ס״ט ומ״מ לענין צלי לא חשבינן ליה כן כמ״ש בסי׳ ע״ו ונהי דהתם שרי לגמרי מ״מ בדם בית השחיט׳ מצרכינן נטילה או קליפה [שם]:

טז זה שאמרנו דכשלא הניח בית השחיט׳ למטה בראש שהמוח וקרומו אסור וכל הראש מותר זהו בצלי אבל אם בישל הראש בקדירה שלם ולא פתח הגולגולת ולא הוציא המוח הכל אסור וצריך ששים נגד כל המוח וקרומו דבבישול לא מהני הפסקת העצם דא״א שלא יפליט הדם שבמוח וקרום ע״י הרוטב ויכנס בכל הבשר ואף שנמוח הראש קודם שבשלו אינו כלום שהרי המלח לא הוציא הדם שבמוח והקרום והחוטין שבו שצריכין חתיכ׳ ומליח׳ לבישול כמ״ש בסי׳ ס״ה וגם הדם שבמוח לא יכול להוציא שהעצם מפסיק ואין חילוק בין עוף לבהמה בדין זה:

יז וכיון דבבישול צריך ס׳ נגד המוח והקרום אם בישל הראש לבדו ובודאי אין בה ס׳ נגד המוח והקרום ע״כ צריך ס׳ בכל הקדירה נגד הראש לדידן דקיי״ל חנ״נ בכל האיסורים והראש אסור אף שיש ס׳ נגדה ואם אין ששים אסור כל מה שבקדירה וגם הקדירה עצמה טרפה ובעוף אם בשלו הראש כשהוא מחובר להתרנגולת מצרפים כל התרנגולת לששים נגד המוח והקרום [ש״ך סק״ט] ואז המוח והקרום אסורים והשאר מותר אך ממילא זורקים הראש של העוף לגמרי דא״א להכיר קרום המוח אחר הבישול כמ״ש בסעיף ט״ו:

יח כבר נתבאר בסעיף ח׳ דאפילו לצלי נוהגין לפתוח הגולגולת וליקח המוח מתוכו ע״ש וכ״ש בבישול נוהגין ליטול המוח ולחתך הגולגולת בתוכו שתי וערב שאז מתחתך הקרום היטב ויש מסירים הקרום לגמרי ובדיעבד אם חתכו שתי או ערב סגי אפילו לא הסיר המוח קודם המליח׳ ואפילו בשלו כך [עש״ך סק״ח ופמ״ג] ולקמן סי׳ ע״א יתבאר דבדיעבד אם עשה נקב בהעצם נגד הקרום ונקב גם הקרום והניח הנקב למטה ומלחו כך ולא הוציא המוח ולא חתך להקרום מותר בדיעבד ע״ש:

יט הבא למלוג הראש צריך לחתוך חוטים שבלחי קודם מליגה וזה שנתבאר בסי׳ ס״ה שא״צ חתיכת חוטים זהו לצלי ולא לבישול וכן צריך להדיח הבית השחיטה שלא יהא שם שום דם וכן כשמולגין העוף ואפילו אם חורך רק להסיר השיער והנוצות דינא הכי ומ״מ בדיעבד אינו אסור בחירוך בעלמא אם לא חתך החוטין ולא הדיח בית השחיט׳ ואצלנו שחורכים על תבן וקש גם לכתחלה אין המנהג להדיח בית השחיט׳ ואין בזה חשש כלל מפני שהוא הבהוב קל [ש״ך סקי״א בשם ד״מ]:

כ כשמולגים ראש או רגלים באש א״צ למלחם תחלה וימלחם אח״כ ואם רוצה למלחם תחלה סגי ליה בהכי דאין השערות מעכבות הפליט׳ וא״צ לחזור ולמלחם אחר המליג׳ אבל מצוה מן המובחר למלוח אחר המליג׳ והחריכ׳ [שם סקי״ג בשם רש״ל] ודבר פשוט הוא שזה שהשערות אינן מעכבות הפליט׳ זהו בבהמה אבל בעופות פשיטא שאין שייך מליח׳ כלל על הנוצות מפני שהם רחוקים מן הגוף וכאלו לא נמלח כלל דמי:

כא המשימין רגלי הבהמ׳ על האש כדי להסיר הטלפים שקורין שיכ״ל שהוא כמנעל לרגל הבהמה ולחרוך השיער בלא מליחה תחלה מותר ויש מחמירין וחותכין ראשי הטלפים מעט ומניחין החתך למטה כדי שיזוב הדם וכן המנהג פשוט ואין לשנות:

כב ובמליחה צריך קודם המליחה לחתוך פרסות הרגל דאל״כ הוה כמולח בכלי שאינו מנוקב שהרי בשם מתאסף דם המליח׳ ואין לו מקום לצאת ומ״מ בדיעבד אם נמלחו הפרסות ולא נחתך ראשן אינו אסור בדיעבד ויש אוסרים מה שבתוך הקליפ׳ ויחתוך אחר המליחה למעלה מהטלפים מעט והשאר מותר דבאמת אין זה דומה לכלי שאינו מנוקב שהרי הרגל מונחת לארכה ויש ריוח להדם לצאת דרך כל אורך הרגל משא״כ כשמונחת בכלי שאינו מנוקב כל הדם בהכרח להתאסף שם ולפ״ז גם ברגל אם מלחה מעומד אסור מפני שהדם מתאסף שם אך י״א דגם בכה״ג מותר מפני שבהטלפים הדם דבר מועט מאד ואינו מעכב שאר הדם מלפלוט [שם סקי״ג בשם או״ה] וכן הדין בהטמנה ברמץ צריך לכתחלה לחתוך ראשי הטלפים אבל בחירוך שיער בעלמא שמעבירו על האש ומשנה מקומו תמיד כדרך שמחרכין עופות אין קפידא גם לכתחלה ומיהו לכתחלה נכון להחמיר גם בהבהוב לחתוך ראשי הטלפים ומנהג יפה הוא [שם סקט״ו בשם הר״ן ע״ש]:

כג כתב הטור אין מולגין גדיים וטלאים ועופות בכלי ראשון שהוא מתבשל חלב ודם שבהם עם השבר ורשב״ם התיר לערות מכלי ראשון עליהם שעירוי חשיב ככלי שני ור״ת אסר דחשיבא ליה ככלי ראשון ומיהו אם עירה עליו די לו בקליפת העור שאינו מבשל אלא כדי קליפה ואם ראש העוף למעלה כשמערה עליו אז א״צ קליפה לפי שהנוצה מגינה עליו עכ״ל כלומר דמקום חיבור הנוצה בגוף הוא לצד מעלה ולכן כשמערה על העוף כשהראש למעלה מונחי׳ הנוצות על הגוף כדרכן ומגינים על הגוף וזהו הרבה יותר מכדי קליפה משא״כ כשראש העוף למטה או הנוצות נופלות מהגוף ושופך הרותחין על עצם הגוף ולכן צריך קליפה:

כד ויש להבין לדעת ר״ת דעירוי ככ״ר א״כ למה די בקליפה וידוע שהראשונים הקשו על שיטתו הרבה קושיות ואנחנו בס״ד בארנו שיטתו [בס׳ אל״י סצ״ד] דס״ל דמן התורה גם כלי ראשון אינו מבשל כלומר דבישול אינו אלא כשהקדירה עומדת על האש כדאיתא בירושלמי [פ״א דמעשרות] לית לך תבשיל ברור אלא כשהאור מהלך תחתיו ע״ש וכשנסתלק מעל האש ונתנו דבר לתוך הקדירה אף שהביא בעצם ריתוחה מ״מ אינו מבשל והרבה מהפוסקים סוברים דהש״ס שלנו אינו סובר כן [עפר״ח סקי״ח] אבל ר״ת סובר דגם הש״ס שלנו סובר כן וראיה לזה שהרי פסקה בפ״ג דשבת דמלח מותר ליתן בכ״ר בשבת משום דלא מתבשל בכ״ר ואמרו שם דצריכא מילחא בישולא כבשר דתורא ולפ״ז גם בישרא דתורא אינו מתבשל בכ״ר [ע״ש ברא״ש סי״ז] וא״כ באיזה מקום מתבשל אלא ודאי דאינו מתבשל אלא כשעומדת על האש וזהו מן התורה אבל מדרבנן אסרו גם בכלי ראשון וגם ע״י עירוי כדתנן התם האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין וכו׳ וכן מבואר בדברי הרמב״ם דמשנה זו היא מהשבותים ולא מאיסורי

תורה שהרי כל דיני אפייה ובישול כתב הרמב״ם בפ״ט משבת ואלו משנה זו כתבה בין השבותים בפכ״ב דין ו׳ ע״ש ולפ״ז ס״ל לר״ת דגם בכ״ר אינו מתבשל יותר מכ״ק ולפי״ז שפיר קאמר הטור דלדעת ר״ת הוה עירוי ככ״ר ומיהו די לו בקליפה משום דכ״ר עצמו ג״כ אינו מבשל יותר מכ״ק [עש״ך סי׳ ק״ה סק״ה והעיקר בדבריו ע״ש ודוק]:

כה וזהו לענין בישול אבל לענין בליעה גם מדאורייתא בולע כ״ר ואפילו ע״י עירוי כמפורש בזבחים [צה:] אפילו כלי נחושת בולע ע״י עירוי [ש״ך סקל״ג] ומהאי טעמא גזרו רבנן בבישול מפני שמן התורה בולע וכל שמן התורה בלע גזרו רבנן שיהא מבשל והבליעה היא ג״כ רק כ״ק ואפילו בליעה שע״י כ״ר כגון ששמו דבר בכ״ר לאחר שהעבירוהו מעל האש אינו בולע יותר מכ״ק [עש״ך שם] ולכן הטור שכתב דדי בקליפה דקאי גם אגדיים וטלאים וגם אעופות והנה בעופות ליכא רק חשש בישול שיתבשל הדם אבל בגדיים וטלאים יש איסור חלב שע״י העירוי יובלע החלב בתוך הבשר ועכ״ז די בקליפה ש״מ דגם הבליעה אינה רק כ״ק [ועפ״ז יובנו דברי ר״ת שהובא בתוס׳ שבת מב: ופסחים מ: ועכו״ם עד: וזבחים צה: שלכאורה אינן משתוות זל״ז ורבו הקושיות עליו כמ״ש הר״ן שלהי עכו״ם וגם האחרונים נחלקו בדבריו כמ״ש הש״ך בסי׳ ק״ה ופר״ח סי׳ זה ולפמ״ש א״ש הכל בס״ד ובספר אל״י בארנו הדברים בארוכה ע״ש ודוק]:

כו אמנם זהו רק לענין בליעת כלים אבל לענין אוכלים ודאי דכ״ר בולע בכולו כמפורש בפסחים [עו.] חם לתוך חם או צונן לתוך חם אסור חם לתוך צונן קולף ע״ש הרי דבכ״ר אפילו צונן לתוך חם אסור בכולו משום דתתאה גבר אבל בעירוי גם באוכלין אינו בולע רק כ״ק והטעם משום זה גופא דכשנפל צונן לתוך חם שהחם הוא מלמטה יש לו כח חזק להבליע בהלמעלה שנפל לתוכו בכולו מפני שאוכל הוא רך ואינו דומה לכלי אבל בעירוי שהחם הוא מלמעלה והצונן מלמטה אין לו כח אף באוכלין להבליע יותר מכ״ק והגם דלענין בישול אינו מבשל יותר מכ״ק בכ״ר כמ״ש מ״מ החמירו חכמים באוכלין דרכיכי לאסור בכולו בצונן לתוך חם וכ״ש בחם לתוך חם ולא כן בעירוי אבל לענין הגעלת כלים זה וזה שוין ונמצא דמעיקר הדין עירוי ככ״ר לגמרי הן לענין בישול באוכלים והן לענין בליעה בכלים ורק באוכלין אינן דומין זל״ז והחמירו בו כמ״ש [ובזה א״ש מה שהטור כתב לר״ת דעירוי ככ״ר והתוס׳ בשבת סב: כתבו דאינו לא ככ״ר וכו׳ ע״ש ודוק]:

כז והטור בעצמו לא ס״ל כר״ת גם לענין כלים וזהו שכתב בסי׳ קכ״א וז״ל ואם בא לערות עליו מכ״ר להכשירו כתב ר״ת דחשיב ככ״ר ורשב״ם כתב וכו׳ וא״א ז״ל כתב דהכא ודאי לא מהני עירוי וכו׳ ומיהו כלי שלא נשתמש בו אלא ע״י עירוי די לו ג״כ בהכשר ע״י עירוי עכ״ל ואמנם גם ר״ת לא אמר דדי בהגעלה ע״י עירוי אלא בכ״ר שלא עמדה אצל האש כגון ששמו כלי בקדירה רותחת לאחר שהעבירוהו מעל האש דכן מדוייקים דבריו בתוס׳ זבחים שם ולא בכלי שעמדה אצל האש דבזה גם הגעלה מכ״ר לא מהני לדעת ר״ת אא״כ ההגעלת תהיה כעמידה אצל האש באבן מלובנת וכיוצא בזה ולדעת הטור וכל החולקים עליו ס״ל דדין כ״ר הוה כעומדת אצל האש בכל הדינים הן לבישול הן לבליעת כלים ולכן בהגעלה ג״כ די מכלי ראשון אף לקדירה שעמדה אצל האש דדין אחד להם:

כח ובזה מובנים דברי הטור בסי׳ ק״ה שכתב שם בלשון זה ואפשר שרוצה לומר דחם לתוך חם אינו אוסר ג״כ אלא כ״ק וכן ראיתי לקצת מהמחברים ואינו כן אלא אוסר כולו אם היד סולדת בו עכ״ל ורבינו הב״י שם בספרו הגדול התמרמר מאד על דברים אלו וכתב דאפילו בר בי רב דחד יומא לא יטעה בזה ושאין שום מחבר שיאמר כן שהרי גמ׳ מפורשת היא בפסחים [עו.] דאוסר כולו ע״ש ויש מי שרצה לתרץ דכוונת הטור הוא אכלי שני [ב״ח] וזהו ודאי יותר רחוק שהרי בכ״ש רבים סוברים כן אמנם האמת דעל כ״ר קאמר והמחמירים הם ההולכים בשיטת ר״ת ז״ל דעירוי הוה ככ״ר וכשם שעירוי אינו אלא כ״ק כמו כן חום של כ״ר אך לא אמרו אלא על בליעת כלים ולא על בליעת אוכלין ועיקר כוונת הטור הוא שמקילים בכ״ר שאינו מבליע כל כך והטור גם זה לא ס״ל כמ״ש [עט״ז שם סק״ד שכתב ג״כ כהב״ח וצ״ע]:

כט ועוד אפשר לומר בדעת ר״ת דעירוי הוה לגמרי ככ״ר גם לענין אוכלין וזה שחם לתוך חם או צונן לתוך חם אוסר בכולו זהו מפני ששהה שם הרבה זמן והולכת הבליעה יותר ויותר כמו שהחוש מעיד כן משא״כ בעירוי דמיד נופלים הרותחים מהתרנגולת אינו מבליע אלא כ״ק ובענין זה נמי כשנתנו חם לתוך חם ומיד העלוהו להאוכל אינו אסור ג״כ רק כ״ק ולפ״ז הוה עירוי ממש ככ״ר וא״ש כוונת הטור בסי׳ ק״ה בפשיטות כמובן:

ל וזה שכתב הטור בשם הרשב״ם שהתיר לערות מכ״ר עליהם שעירוי חשיב ככלי שני עכ״ל ומבואר מזה דגם בגדיים וטלאים התיר ולא חשש כלל לבליעת החלב דס״ל דעירוי אינו מבליע כלל ויש לדקדק בזה דהנה התוס׳ והרא״ש בשבת שם כתבו בשמו דראייתו מהא דקיי״ל תתאה גבר ע״ש ולכן אינו מבשל אבל לענין בליעה הא גם בתתאה גבר צריך קליפה כדאיתא בפסחים שם בחם לתוך צונן אדמיקר ליה בלע כ״ק וצ״ל דס״ל דכשמערה איסור חם להיתר צונן שפיר מבליע בו כ״ק אבל בעירוי רותחין על הגדיים וטלאים שהרותחין הם היתר ואתה צ״ל שהם מפליטין החלב ואח״כ מבליעין אותו בהבשר בזה אמרינן להיפך אדמפליט ליה מצטנן ואין בו כח עוד להבליע [מפרשי הרא״ש שם ופר״ח] ולפ״ז צ״ל דנהי דמבליע כ״ק

מ״מ להפליט ולהבליע כאחת אין בו כח ולר״ת דהוה ככ״ר גם מפליט ומבליע כאחת שהרי מבשל ג״כ כ״ק [אך לפי״ז לא א״ש לשונו שכתב דהוה ככ״ש ולענ״ד נראה דס״ל דעירוי אינו מבליע כלל מפני שהמים נופלים וכמ״ש בסעיף הקודם ודוק]:

לא והנה לדעת רבותינו אלה בכלי שני הוה היתר גמור דכ״ש אינו מבליע כלל אבל הרשב״א ז״ל ס״ל דגם כלי שני כשהיד סולדת בו מבליע כמ״ש הטור וז״ל והרשב״א כתב שאפי׳ אם נחשב עירוי בכלי שני אסור שאע״פ שאינו מבשל מבליע ומפליט שהרי אסרו אפילו להניח הכסלים על הבשר מיד אחר שחיטה שמא יזוב החלב ויבלע בבשר לפיכך אסור למלוג אלא אחר ניקור ומליחה עכ״ל ויש מהפוסקים שהסכימו לדבריו אבל רוב הפוסקים לא ס״ל כן וראייתו מכסלים דחאו אותה שהרי אין זה רק לכתחלה ובדיעבד מותר כמ״ש הרמב״ם בפ״ז ממאכ״א וכבר נתבאר זה בסי׳ ס״ד [ובתה״ב הביא עוד ראיה מחום בית השחיטה ועוד ודחאו דהתם איכא דוחקא דסכינא]:

לב וגם רבותינו בעלי הש״ע ס״ל דכלי שני אינו מבליע כלל ובעירוי פסקו כר״ת ועירוי אינו אלא כשלא נפסק הקילוח וז״ל בסעיף י׳ אין מולגין גדיים וטלאים ועופות בכלי ראשון אא״כ ניקר את החלב ומלחם וכן לא יערה עליהם מכלי ראשון ואם עירה די בקליפת העור ואם ראש העוף למעלה כשמערה עליו אינו צריך קליפה ולא מקרי עירוי אלא כשלא פסק הקילוח מכלי הראשון כשנגע למטה אבל אם פסק כבר לא מקרי עירוי ואינו אוסר ואפילו בכלי שני י״א שלא ימלוג ואם מלג מותר דקיי״ל כלי שני אינו מבשל אפילו היד סולדת בו [כלומר וגם אינו מבליע] ובדיעבד שרי אבל לכתחלה אסור ולכן נהגו באלו המדינות שלא למלוג שום דבר רק אחר מליחה מיהו לכבוד אורחים או לצורך שבת מותר להניח בכלי שני אפילו לכתחלה חתיכה מליאה קרח וכפור כדי למהר מליחתו וטוב ליזהר לכתחלה שלא להניחו רק במים שאין היד סולדת בהן ואין חילוק בין כלי חרס או כלי נחשת או שאר כלים לענין כלי שני עכ״ל ולפ״ז כתבו בסעיף י״ג תרנגול[ו]ת שנמלגו יחד בכלי שני ונמצאת אחת מהם טרפה לא נאסרו האחרות עכ״ל ועיקרי דיני כלי ראשון וכלי שני יתבאר בס״ד בסי׳ ס״ה:

לג אם מלגה שפחה כותית שבבית ישראל עופות ולא ראו אם בכלי ראשון אם בכלי שני והיה קודם המליחה אם היא יודעת בטיב יהודים ויש שם נער או נערה שיודעים בטיב הענין ואמרה שמלגה בכלי שני מותר דאמרינן דודאי מירתתה לעשות שלא כמנהגי ישראל כשיש רואים אבל בלא זה אסור ואף אם היא מסל״ת שמלגה בכלי שני לא סמכינן על זה והגם דלענין מליחה בסי׳ ס״ט סמכינן על זה כמ״ש שם זהו מפני שבשם יש עוד טעם דקפדי אמנקיותא [ש״ך בקל״ד] אבל הכא מה לה כלי ראשון או כ״ש ואדרבא בכלי ראשון המליגה יותר טוב לפיכך אין סומכין על מסיח לפי תומו אא״כ יש רואין ויודעת מנהגי ישראל אמנם עתה בזמנינו לא שמענו ענין מליגה קודם המליחה כלל וממילא כשהשפחה עשתה המליגה קודם המליחה אסורה התרנגולת בכל ענין שהרי יצאת ממנהג שלנו:

לד מים שמלגו בהם קודם המליחה אפילו אינו רותח יש ליזהר שלא להחזירן להרתיחן כדי למלוג בהן שנית וכן לא יחזירו זו התרנגולת לתוכן או כדי להדיח בהם קערות אף של בשר דלא ימלט שלא קלטו בהם קצת דם ונהגו שלא להשתמש במי מליגה כלל אפי׳ אינם רק צוננים ומנהג יפה הוא ותרנגולת שאכלה חלב ונמצא החלב בזפק או בקורקבן אין למלגה כלל שלא יבלע החלב שהוא כעין בבשר התרנגולת [ב״י] אא״כ יטול החלב בשלימות:

לה כתב רבינו הב״י בסעיף ט״ו אם נמלגה תרנגולת בכלי שני במחבת חולבת אפילו היא בת יומא הכלי והתרנגולת מותרים אם עירו המים תחלה אבל אם עירו מים על התרנגולת אם הראש למטה יש מי שאוסר ויש מי שמתיר עכ״ל ביאור הדברים דאפילו נמלחה התרנגולת הרי יש כאן איסור בליעת בשר בחלב אך אם נתנו המים תחלה בהמחבת ואח״כ נתנו התרנגולת הרי זהו כלי שני ומותר הכל אמנם אם עירו הרותחין מכלי ראשון על התרנגולת בהיותה במחבת ממילא הפליטו המים מהכלי ומהתרנגולת ובלעו זה מזה והיש מתירין הוא לא מיבעיא לדעת הרשב״ם דעירוי אינו אוסר כלל אלא אפילו לדעת ר״ת מ״מ י״ל שהפליטות לא פגשו זה בזה כמ״ש רבינו הרמ״א בסי׳ צ״ה ע״ש [עש״ך וט״ז ולבוש ולענ״ד הדברים כפשוטן והאוסר לא ס״ל כהרמ״א בשם עב״י ודוק]:

סימן סט

א דיני מליחת בשר ודיני הדחתם. ובו ק״ח סעיפים:

הדם המובלע בבשר התקנה איך להוציא מהבשר קבלו חז״ל שיוצא או ע״י צלי האש שהאש מפליטו או ע״י מליחה דטבע המלח הוא להמשיך הדם אליו ולהפליטו ואפילו תהיה חתיכה עבה הרבה דכך ברא הקב״ה להיות טבע המלח להמשיך כל הדם המובלע בהחתיכה וכיצד הוא סדר המליחה

מדיח תחלה הבשר מכל צדדיו שיהיה נקי מדם בעין שעל החתיכה ואח״כ מולחו וישהנו במלחו השיעור שיתבאר בסעיף ל״ד ואח״כ ידיחנו עוד פעם כאשר יתבאר בס״ד בסעיף מ״א:

ב בטעם ההדחה שקודם המליחה רבו הדיעות הרשב״א ז״ל כתב בתה״ב בית ג׳ שער ג׳ [במשמרת] כדי שיתלחלח הבשר וידבק בו המלח וגם הבשר יהא נוח יותר לפלוט את דמו והעין יעיד על זה וכן פירשו כתוס׳ עכ״ל [לפנינו לא נמצא בתוס׳] והר״ן ז״ל כתב [בפ״ח] כדי שיתרכך הבשר ויצא דמו ע״י מליחה שאם יהיה נקרש על פניו לא יהא כח במלח להוציא דמו עכ״ל ואולי שטעמי שניהם שוים בכוונתם אלא שלא אמרום בלשון אחד:

ג והרא״ה ז״ל [בבד״ה שם] כתב מפני הדם שנתייבש על פניו קודם מליחה ויש לחוש שמא ישתהה הבשר הרבה במלחו עד שיתייבש וינוח מלפלוט הדם והציר ויהא ניתך הדם ויבלע הבשר עכ״ל וחששא רחוקה היא שהרי צריך להבשר לשעתו ואתה מזקיקו להדיח גזירה שמא ישתהה זמן מרובה כיום תמים שהרי הבשר פולט דם וציר י״ב שעות [מה״ב ועוד בגמ׳ קיב. דפריך ממתניתא לר״ה לתרץ הא דקבעי לה לאכול מיד והא לאורתא ע״ש]:

ד והרא״ש ז״ל כתב [פ״ת סי׳ מ״ו] דבלא הדחה אין כח במלח להפליט כל הדם אלא מקצתו ואותו המקצת חוזר ונבלע לתוכו ע״ש וי״ל בכוונתו ג״כ כטעם הרשב״א והר״ן דבלא הדחה אין הבשר מתלחלח ואינו מתרכך ולכן אין בו כח להוציא כל הדם [ב״י] וי״ל ג״כ דמ״ש הר״ן שאם יהיה נקרש על פניו לא יהא כח במלח להוציא דמו כוונתו דכל הדם לא יהיה בכח המלח להוציא אבל מקצתו יוציא וכן משמע מלשון הרשב״א שכתב יהא נוח יותר לפלוט את דמו משמע להדיא דבהדחה נוח יותר לפליטה מיהו גם בלא הדחה פולט מעט ולפ״ז דברי הרא״ש והרשב״א והר״ן אחד הם ונ״מ לענין אם נאסר הבשר ואינו מועיל עוד מליחה כמו שיתבאר לדעת הסוברים דהדם היוצא דינו כדם בעין ולא כדם פליטה ולא אמרינן ביה כבולעו כך פולטו [עש״ך סק״א שאינו סובר כן לדעת הר״ן וצ״ע]:

ה והמרדכי כתב [בפ״ח] דהדחה ראשונה הוא להעביר לכלוך הדם שעל פני החתיכה דאל״כ המלח נתמלא ממנו ושוב לא יוציא הדם שבחתיכה עכ״ל ולטעם זה משמע דבלא הדחה אין המלח מפליט כלל מהדם שבתוכו והוה כלא נמלח כלל ופשיטא דמהני מליחה עוד פעם אחרי שידיח הדם שעליו עם המלח הראשון או אפשר לומר דכוונתו ג״כ שכל הדם לא יוצא אבל מקצתו יוציא אך הפוסקים תפסו כסברא ראשונה דלטעם זה אין המלח מפליט כלל וצ״ע [עש״ך וט״ז סק״א]:

ו עוד טעם כתב המרדכי דהדחה ראשונה הוא ללחלח הבשר שיוציא הדם ע״י מליחה ודוחה טעם זה דאדרבא מים קרים מטרשי לה ומצמית הדם כמו גבי ריאה בסי׳ ל״ז שלא יבדקנה במים קרים דמטרשי לה שנעשית קשה ויש שכתבו שזהו כטעם הר״ן ז״ל לרכך הבשר [שם] וי״א דטעם אחר הוא דטעם הר״ן היא לרכך השטח העליון שעל הבשר שלא יהיה יבש ובזה לא שייך מה שמקשה דמטרשי לה דהא עכ״פ מלחלח אותה וטעם זה הוא לרכך כל עובי הבשר שתהא ביכולת המלח להפליטו [פמ״ג] ולכן שפיר פריך דאדרבא מים קרים מטרשי לה אמנם רבינו הב״י בספרו הגדול דחה דחייה זו דזה אינו אלא בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול ואז באמת יש לחמם המים מעט אבל ברוב המדינות ואפילו במדינות הקרות בזמן הקיץ ודאי דמים קרים מרככים הבשר ע״ש [ומריאה אין ראיה כלל כמ״ש רש״י מ״ז: מפני שהקרום דק ע״ש]:

ז והסמ״ק והסמ״ג והשערים כתבו דבלא הדחה ראשונה המלח מבליע בתוך החתיכה הדם בעין שעליו ואינו מפליטו אח״כ ואף שדרך המלח להפליט הדם ולא להבליע היינו אותו דם שלא פירש אבל דם שפירש כבר ונמצא עליו המלח מבליעו בבשר ושוב אינו יוצא ואסור [ש״ד סי׳ ה׳] והרא״ש חולק בזה וס״ל דמותר וכ״כ השערים דמהר״ם חולק בזה וס״ל דמותר דדם מישרק שריק ועוד יתבאר בזה בס״ד ועמ״ש בסעיף נ״א

ח ויש נ״מ בטעמים אלו לענין דינא דהנה לטעם הרשב״א והר״ן צריך הדחה מרובה לרכך הבשר ולהרא״ש ולטעם ראשון של המרדכי די בהדחה מועטת שאינו אלא להעביר הדם שעל פני החתיכה וכ״ש שכן הוא לטעם הסמ״ג והסמ״ק ואולי גם לדעת הרא״ה כן הוא והנה לכל דעות אלו מיהת סגי בהדחה מרובה וא״צ לשרות הבשר בכלי איזה משך זמן אבל לטעם האחרון של המרדכי שהוא כדי לרכך כל עובי הבשר ודאי דלא סגי בהדחה וצריך שרייה במים משך זמן שיתרכך כל עובי הבשר ואולי גם לטעם הר״ן צריך שרייה דאפשר לומר דגם שטח העליון לא יתרכך בלא שרייה [ובש״ס וראשונים לא הוזכרה שרייה רק הדחה]:

ט עוד יש נ״מ אם חתך הבשר אחרי ההדחה לדעת הרשב״א והר״ן ולטעם האחרון של המרדכי שהוא מפני הריכוך א״צ הדחה שנית שהרי כבר נתרכך וכן לטעם הרא״ה אבל לטעם הרא״ש וטעם ראשון של המרדכי ולטעם הסמ״ג והסמ״ק צריך הדחה שנית במקום החתך שהרי נתהוה עליה דם על פני החתיכות במקום החתך וכן יש נ״מ זו אם חתך הבשר שלא בגמר המליחה דבגמר המליחה כשפלט כל הדם לכל הדעות א״צ כלום כמו שיתבאר לפנינו אבל באמצע המליחה צריך הדחה שנית להרא״ש והמרדכי והסמ״ג כמובן:

י עוד יש נ״מ דאם מלחו בלא הדחה אם נאסר הבשר שלא יועיל עוד הדחה ומליחה או אינו נאסר דלהרשב״א והר״ן והרא״ה ודאי מועיל דמה איכפת לנו אם עדיין לא נתרכך הבשר כשידיחנו יתרכך וכ״ש שלטעם הרא״ה אין חשש בזה כמובן וכן לטעמי המרדכי דלטעמו הראשון להדיח הדם שלא יתמלא המלח ממנו מה איכפת לן כשידיח וימלח כראוי יעשה המלח פעולתו וכ״ש לטעמו האחרון דהוא משום ריכוך אבל לטעם הסמ״ג והסמ״ק והשערים דהטעם מפני שהמלח מבליע הדם שע״פ החתיכה הרי כתבו מפורש דנאסר הבשר מפני שזה הדם הנבלע לא יצא עוד ע״י מליחה ועיין מ״ש בסעיף ד׳:

יא אמנם הרא״ש כתב וז״ל ואם מלח בלא הדחה י״א שאין תקנה לבשר וכו׳ לפי שע״י מליחה ראשונה פירש מקצת הדם וכו׳ וחוזר ונבלע בבשר וכו׳ ואין מלח השני מפליט כיון שכבר פירש וחזר לתוכו ולפמ״ש בעל סה״ת דבשר שנמלח שנתנוהו על בשר שלא נמלח שיש לו תקנה במליחה ויפלוט וכו׳ כ״ש הכא דשרי כיון דפולט דם שקיבל מעלמא כ״ש שפולט את דמו וכן מסתבר עכ״ל וכיון דהרא״ש חשיב לה כדם פליטה דאמרינן ביה כבולעו כך פולטו ממילא דגם לטעם הסמ״ג והסמ״ק מותר דנהי דהמלח מבליע הדם שע״פ הבשר מ״מ הא יפלטנו אח״כ אבל הם חושבים זה כדם בעין דלא אמרינן ביה כבולעו כך פולטו ומפורש כתוב בשערים כלשון זה דבשר בלא הדחה הוה כדם בעין שנפל על הבשר דאסור דלא שייך ביה מישרק שריק ולא כבולעו כ״פ עכ״ל מיהו גם לדעה זו אם יש ששים בחתיכה נגד הדם שעליו ודאי מותר וממילא דבכה״ג לדעת כולם מדיחו וחוזר ומולחו ומותר לבשל ואין שום ספק בזה:

יב וזה לשון רבותינו בעלי הש״ע צריך להדיח הבשר קודם מליחה ואם הדיחו הטבח א״צ להדיחו בבית ואם אחר שהדיח חתך כל נתח לשנים או לשלשה או שהסיר טלפי הרגלים לאחר ההדחה צריך לחזור ולהדיחם ואם לא עשה כן הוי כלא הודח כלל הדחת הבשר לכתחלה יזהר לשרותו נגד חצי שעה ולהדיחו היטב במי השרייה אבל אם לא שראו רק הדיחו היטב סגי ליה ואח״כ ימתין מעט שיטפטפו המים קודם שימלחנו שלא ימס המלח מן המים ולא יוציא דם וכו׳ אם מלח ולא הדיח תחלה ידיחנו וימלחנו שנית ויש אוסרין וכן נוהגין אפילו לא נמלח רק מעט כדרך שמולחין לצלי ואפילו לא שהה במלחו שיעור מליחה מיהו במקום הפ״מ יש להתיר ואם לא הודח רק מעט קודם שמלחו מותר בדיעבד וה״ה אם היה ששים בחתיכה נגד דם שעליו עכ״ל:

יג ויש לדקדק בדבריהם דממ״נ אם תופסים להלכה העיקר כדברי הר״ן דהוא משום ריכוך ולכן כתבו דבהפ״מ יש להתיר בנמלח בלא הדחה שידיחנו וימלחנו שנית ולא חיישי להבלעת הדם א״כ למה כתבו בחתך כל נתח לשנים דאם לא הדיחו שנית הוה כלא הודח כלל הא לטעם ריכוך א״צ הדחה כמ״ש ואם תפסו להלכה מטעם הסמ״ק שבלא הדחה המלח מבליע הדם בעין ולכי הצריכו לעיכובא להדיח שנית בחתכו לשנים א״כ למה התירו בהפ״מ בנמלח בלא הדחה להדיח ולמלוח שנית וצ״ל דלעולם תופסים להלכה כהסמ״ק אלא דס״ל כהרא״ש דאינו נחשב כדם בעין אלא כדם פליטה שבהמליחה השניה תצא הדם:

יד ולפ״ז ביאור דבריהם כן הוא צריך להדיח הבשר קודם מליחה וזהו לעיכובא אבל שרייה אינו אלא לכתחלה כמו שיתבאר דטעם שרייה אינו אלא לדעה אחרונה שבמרדכי ואולי גם לטעם הר״ן כמ״ש בסעיף ד׳ ע״ש ולכן אם הדיחו הטבח א״צ להדיחו בבית אף שאין דרך הטבח לשרות אלא להדיח [והפוסקים ששרייה לעיכובא יפרשו בגמ׳ שהטבח שורה במים] ואם חתך אח״כ כל נתח לשנים צריך הדחה שנית על מקום החתך וזהו לעיכובא מפני שעיקר הטעם הוא משום דם בעין ואח״כ אומרים דלכתחלה יזהר לשרותו חצי שעה לחוש לטעם אחרון שבמרדכי ובדיעבד אם הדיחו היטב סגי ליה וא״צ לשרות אף אם עדיין לא נמלח [ש״ך סק״ה] אבל בהדחה מועטת אינו אלא בדיעבד שכבר נמלח אבל כשלא נמלח אינו יוצא בזה מפני שהדחה מועטת אינו אלא לטעם הסמ״ק ולא לרוב הפוסקים ומ״מ בדיעבד סמכינן ע״ז כי כך אנו תופסין העיקר להלכה וכן אם מלח ולא הדיח תחלה ידיחנו וימלחנו שנית כלומר לא מיבעיא לטעמי ריכוך אלא אפילו לטעם דם שעל החתיכה מ״מ לדעת הרא״ש מהני מליחה שנית ויש אוסרין דחשבי לה כדם בעין וכן נוהגין מיהו במקום הפ״מ אנו סומכים לומר שאינו כדם בעין אלא כדם פליטה ולמדנו מזה דרבותינו בעלי הש״ע תופסים להלכה בהפ״מ שהדם שעל החתיכה דינו כדם פליטה ובהפ״מ סומכים על זה [וע״ש בסעיף קי״ז]:

טו אמנם בזה שכתבו דלכתחלה ישרה בחצי שעה ולהדיחו היטב במי השרייה עכ״ל יש להבין הדחה זו מה טיבה דאחרי השרייה מה צורך עוד ובספרי הגדול [ד״ה אות ח׳] כתב דלכתחלה ישרה יותר מחצי שעה ואח״כ ישפשף הבשר במים הראשונים יפה עכ״ל אך מצאתי דגם הרשב״א ז״ל כתב כן בחדושיו [ח:] דכשהטבח מדיח לאחר השחיטה שהדם עדיין חם אז די בהדחה וא״צ שפשוף אבל בהדחת בעה״ב שהוא זמן מרובה לאחר השחיטה וכבר נתקרר הדם אז לא סגי בהדחה בלבד דבזה לא יסור הדם בעין שנתייבש וצריך שפשוף ע״ש ולכן החמירו גם בשרייה דאולי נתקרר הדם כל כך שגם בשרייה לא יסור ולכן הצריכו גם שפשוף ובדיעבד אינו מעכב [ולפ״ז מ״ש בש״ע ולהדיחו היטב במי השרייה הכוונה על השפשוף וז״ש בש״ע

חצי שעה ובד״מ כתב יותר מחצי שעה אין קפידא בזה דאין שיעור לדבר ועיקר שיעור חצי שעה לא ידעתי מנ״ל ומ״ש בהסרת טלפי רגלים עמ״ש בסי׳ ס״ח סעיף כ״א ודוק]:

טז נהגו שלא להשתמש בכלי ששורין בו בשר קודם המליחה ואף שהכלי לא נאסרה בשרייה פחות מעל״ע דזהו שיעור כבוש כמבושל ולכן אם שרו בכלי כשר לא נאסרה הכלי מ״מ חיישינן שמא לא הדיחו יפה את הכלי ונשאר בה מעט דם ולכן אין משתמשין בה לכתחלה אפילו צונן ובדיעבד אם השתמשו בה אפילו חמין מותר אם היתה נקייה ואם אירע ששרו בשר בכלי בשר מדיחה היטב שלא ישאר בה שום דם והיא כשרה ואם שרו הבשר מעל״ע אסור הבשר וגם הכלי דכבוש כמבושל ושיעור כבישה מעל״ע יתבאר בסי׳ ק״ה ומ״מ אף אם נאסרה הכלי מ״מ יכול לשרות בו בשר קודם מליחתו מפני ששרייתו מעט זמן ואינו נאסר בכך אבל לשרות בו מעל״ע בשר שנמלח והודח אסור דיבלע מהכלי והיא כלי טרפה ודינו כמו בישול בקדירה איסור שיתבאר בסי׳ צ״ג וי״א דבדיעבד מותר משום דהכבישה בא אחר מעל״ע ואז הוה נותן טעם לפגם [ש״ך סקי״ז] וחלקו ע״ז חדא דהכבישה בא בסוף מעל״ע [פר״ח ר״ס ק״ה] ועוד דאטו הכבישה בא ברגע אחת והרי ודאי שבכל המעל״ע נכבש מעט מעט וקולט הטעם אלא דגמר הכבישה בא בסוף מעל״ע וא״כ אין שייך לומר בזה נטל״פ [כרו״פ שם ועמג״א סי׳ תמ״ז סקט״ז שכתב כהפר״ח דהפליטה והבליעה באין כאחד ולכן אף שגם הט״ז ר״ס ק״ה ס״ל כהש״ך ע״ש מ״מ לא קיי״ל כן וזהו דעת האו״ה שתמה הט״ז שם עליו]:

יז יש ליזהר מאד במדינותינו בזמן החורף שהבשר אף שאינה מלאה קרה וכפור מ״מ היא קשה מאד ונצרך לשרותה הרבה ולא במים צוננים מאד וטוב לשרותה בחמין רק שהחום יהיה מועט שתהא קרוב לפושרין דבלא זה ודאי לא יפלוט המלח את הדם כאשר מובן זה בחוש הראות ויש להזהיר את הנשים על זה מאד מאד וכ״ש אם יש בהבשר קרח וכפור דאסור למולחו עד שיצאו הקרח והכפור ע״י שרייתו בחמין כמ״ש דאם ימלחנו בעודו בקרח וכפור יכול לאסור הבשר כמו שיתבאר בס״ד:

יח בשר שנקרש אסור למלחו עד שירכך אותו ואם נקרש באמצע מליחתו אם עבר זמן המליחה קודם שנקרש לית לן בה ואם נקרש תוך שיעור מליחתו וכל החתיכה נקרשה הדרך היותר טוב למלחו פעם אחרת אחר שיתרכך ולהשהותו אז שיעור מליחה אמנם אם לא עשה כן ואחר שנתרכך הניחה במלחה להשלים שיעור מליחה מצרפינן הזמן שקודם הקרישה ושאחר הקרישה ואם יש בין שניהם שיעור מליחה כשר אבל הזמן שהיה קרוש אין מצרפין דאז לא פעל המלח פעולתו כלל וכל זה הוא כשכל החתיכה נקרשה ואז אין חילוק בין הדיחה אחר שנתרככה או לא הדיחה אבל כשמקצת חתיכה קרושה ומקצתה אינה קרושה יש בזה דינים אחרים [עש״ך סקי״א ובע״כ כוונתו כשכולה נקרשה ע״ש ודוק]:

יט ודע דזה שכתבנו דמצרפינן הזמן שקודם הקרישה ושלאחר הקרישה כן נ״ל מתוך לשון הפוסקים [הגהות ש״ד ויש״ש סי׳ צ״ג] שכתבו דאם קודם הקרישה לא שהה עדיין שיעור מליחה ואחר הקרישה תיכף הדיחה ונתנה לקדירה אסור משום דזמן הקרישה הוא כאבן ע״ש משמע להדיא דאם המתין אחר הקרישה עד שהשלים שיעור מליחה שפיר דמי וגם מצד הסברא כן הוא דממ״נ אם הקרישה קלקל כל כח המלח שעל הבשר שאינו יכול לעשות עוד פעולתו א״כ לא ליהני אף אם ישהה אחר הקרישה זמן המליחה ואם לא קלקל למה לא נצרף ויש מהגדולים שכתבו מפורש דדוקא כשאחר הריכוך מהקרישה שהה שיעור מליחה מותר אבל לצרף מה שקודם הקרישה עם מה שלאחר הקרישה אינו מועיל גם בדיעבד [פמ״ג בש״ד סקי״א וח״ד] ותמיהני על סברתם ולמעשה יש לחוש לדבריהם אבל לדינא נ״ל עיקר כמ״ש [הגם שמלשון הש״ך נראה קצת כדבריהם מ״מ המעיין ביש״ש שם ובדבריו בהגש״ד יראה דגם כוונת הש״ך כן הוא וז״ש ישהה שיעור מליחה אחר ההפשר כלומר עם מה שקודם שנקרש וכ״כ מפורש הפר״ח סקי״ב וכן עיקר לדינא]:

כ ואם מקצת חתיכה קרושה ומקצתה אינה קרושה לא ימלחנה עד שירככנה כולה ואם מלחה ואח״כ מצאו במקצתה כפור וקרח יחתוך ממנה מקצתה הקרושה וירככנה וימלחנה בפ״ע והשאר מותר ואף שיש חוששים לומר דגם הנשאר הוה רק בנמלח מצד אחד מפני שאותו שלצד הקרח אין המליחה מועיל לו [ח״ד סק״י] מ״מ אין זה חששא כלל דהמלח פועל פעולתו בכל מקום שלא נקרש וכ״כ אחד מהגדולים [הגרז״מ בי״א]:

כא אבל אם ירצה לתקנה בעודה מחוברת יחד הדבר קשה ולא מיבעיא אם כבר נמלחה שיעור מליחה והודח אחר המליחה ונמצא מקצת החתיכה קרושה דאז ודאי לית לה תקנתא בעודה מחוברת שהרי המקום הקרוש צריך למלוח פעם שנית והרי המקום שאינו קרוש יבלע הדם של המקום הקרוש ולא יפליטנו דאחר ההדחה כבר נסתמו נקבי הפליטה כמו שיתבאר אלא אפילו כשעדיין לא נמלחה שיעור מליחה דאז ההדחה אינה סותמת נקבי הפליטה [כמבואר מש״ך סי׳ פ׳ סקכ״ו] ולפ״ז יכול להדיחה ולהמתין עד שיתרכך המקום הקרוש ולמולחה עוד פעם ובודאי בדיעבד אם עשה כן מותר מ״מ אין לסמוך ע״ז לכתחלה דאולי כבר עבר זמן המליחה ובעבר זמן המליחה קשה למצא תקנה אף בלא הדחה מפני שעליו לעשות איזה פעולה שיתרכך המקום הקרוש כמו להניחה במקום חם קצת או למשמש בה הרבה ובהכרח שהמלח שעליו ימס במים ויצטרך למלוח מליחה שנית ואז ממ״נ

אין ביכולת דאם ידיח יסתמו נקבי הפליטה ואם לא ידיח הרי לכתחלה אין מולחין על חתיכה שנמלחה ושהתה שיעור מליחה כשלא הודחה כמו שיתבאר הלכך לית לה תקנתא אמנם גם זה בדיעבד כשלא הדיחה ומלחה עוד פעם אחר הריכוך כשר [כנ״ל בדין זה ועדגמ״ר וי״א והנלע״ד כתבתי ודוק]:

כב כשמלח בלא הדחה תחלה יש אוסרין אפי׳ לצלי בלא הפ״מ דמדמי לה לדם בעין ואע״ג דצלי לא בעי הדחה כמ״ש בסעי׳ ע״ו ולא חשבינן הדם שעל הבשר כדם בעין מ״מ הדם שנבלע ע״י מליחה לפי טעם הסמ״ג גרוע יותר וחשבינן לה כדם בעין [עט״ז סק״ז ופמ״ג] ויש מתירין גם לכתחלה לצלי דאין זה דומה לדם בעין כלל [ש״ך סקי״ג] ואפשר דגם דעה זו כוונתה להפ״מ דוקא וכן יש להורות ודע דכמה מהפוסקים כתבו בדיני מליחה דכשבצלי ההיתר ברור ובבישול אין ההיתר רק בהפ״מ אין להתיר בבישול כיון שאפשר בצלי ולי נראה דבמדינתנו לא שייך זה דאנו רואים בחוש שאין אנו בקיאים בצליית בשר על האש ובמעט שהולך לאיבוד ולכן אם בבישול בהפ״מ מותר אין לאוסרה מטעם שאפשר בצלי מפני שבצלי תהיה ג״כ הפ״מ ועמ״ש בסעיף פ״ב:

כג אם נמלח חתיכה בלא הדחה עם שארי חתיכות שהודחו ונמלחו יחד אותה חתיכה אסורה כפי הדינים שנתבארו לעיל ושארי החתיכות מותרות לגמרי ולא אמרינן הרי הם בולעות ממנה ויהיה דינם כהיא עצמה והטעם מפני שאע״ג דלגבי עצמה חשבינן לה כדם בעין מ״מ לגבי אחרות פשיטא דאינו אלא כדם פליטה וכבולעו כך פולטו [ש״ך סקט״ז] דבחתיכה זו דכשהדם נבלע בתוכה הוא עב וקשה ולכן י״ל שהוא כדם בעין אבל הבליעה בשארי חתיכות הוא אחרי שנמס והוי כשארי דם פליטות [פמ״ג] ועוד דדם שריק ואינו מפעפע מחתיכה לחתיכה במליחה [ט״ז סקי״א]:

כד בגמ׳ [קיג.] משמע שאין למלוח במלח דק רק בגסה וכ״כ הרמב״ם [בפ״י] וכתב הטעם לפי שמלח דק נתכת ונבלעת בתוך הבשר ואינה מפלטת את הדם ע״ש אבל הרא״ש כתב [סי׳ מ״ז] דאדרבה כל שהמלח דק יותר מתפזר על הבשר ופועל להוציא את הדם כי הוא נדבק בו אבל הגס כשהופך את החתיכה למולחה מצד השני הוא נושר ממנה עכ״ל והגמ׳ קמ״ל דגם במלח גס מותר אבל יותר טוב בדק [מעי״ט] וכן מבואר מדברי רש״י ע״ש וכן הוא דעת הראב״ד והר״ן ע״ש וגם הרשב״א סובר כן [כמ״ש שם המ״מ] ואולי דלא פליגי כלל דכוונת הרמב״ם היא על מלח דק כקמח ובזה גם רבותינו אלה יודו לזה כמו שהחוש מעיד וכוונתם לדק ולא לדק מן הדק:

כה ונראה שזהו דעת רבותינו בעלי הש״ע שכתבו בסעיף ג׳ לא ימלח במלח דקה (כמלח) [כקמח] ולא במלח גסה ביותר שנופלת מעל הבשר אילך ואילך ואם אין לו מלח אחר רק מלח דק כקמח מותר למלוח בו עכ״ל ויכסנו להבשר במלח הרבה שיהא עב קצת שלא ימוח [חמ״ד] וכמה הוא שיעור גסותו שלא יהא דק כקמח ולא גס הרבה כתבו דכל מלח שאינו גס יותר ממלח שעושין ממי הים הוא כשר למליחה ואם גס יותר צריך להדיקו [ט״ז סקי״ב בשם או״ה] ועדיין לא ידענו שיעורו ועיקר הדבר תמוה בעיני הא ממי הים עושין חתיכות גדולות למאד ואח״כ כותשין אותו כל אחד כרצונו כמו שידוע לנו ועוד תמוה לי דלדעת הרא״ש דכל שהוא דק ביותר הוא יותר כשר למליחה א״כ בגמ׳ שם שאומר רב דימי מלח במילחא גללניתא פי׳ במלח גס כפירש״י נהי דמותר גם במלח גס מ״מ כיון שיותר טוב הוא הדק למה לא עשה ר״ד כן אטו לא בעי למיעבד מצוה מן המובחר וברור הוא שזהו טעמו של הרמב״ם שאוסר במלח דק אבל להרא״ש קשה:

כו ולענ״ד נראה ענין אחר בזה דהנה רש״י פי׳ מילחא גללניתא מלח גסה אבל הערוך [ערך גללן ד׳] פי׳ קשה כאבן והנה בש״ס נמצא שני מיני מלח סדומית ומלח אסתרוקנית וגם בימינו נמצאו שני מיני מלח אלה מלח סתמית מה שנתקבץ ממימי הים ומלח אסתרוקנית מה שחוצבין מן ההרים ורש״י פי׳ בביצה [לט.] דמלח סתמית היא דקה מאד וממילא דמלח אסתרוקנית אינה דקה ולהדיא פירש״י כן במנחות [כ״א.] וז״ל מלח סדומית הים משליכה לאגפיה אסתרוקנית מן הקרקע נעשה ובידי אדם מלח סתמית דקה אסתרוקנית גסה עכ״ל והנה בב״ב [ך:] פירש״י מלח סתמית עבה וקשה כאבן ע״ש ואינו סותר למ״ש שם דהוא רק כמו שרבים הקשו עליו דהענין כן הוא דמלח סתמית בטבעו קשה למאד כאבן [ערוך ערך בן ע״ש] לכן כשנטחן או נכתש נעשה דק למאד יותר ממלח אסתרוקנית שהוא לח ורך בטבעו ולכן בהטחנו או בהכתשו אינו יכול להעשות דק כל כך כמו שהחוש מעיד בזה [הגאון רי״ב בערוך שם] וגם היום אנו רואים שמלח של ים הרבה יותר קשה ממלח הארץ וגם הרבה יותר מלוח ולפ״ז מלח סתמית הוא דק וקשה כאבן ואסתרוקנית הוא גס ורך ולכן יש בכל אחד לענין מליחה מעלה וחסרון דהסדומית הוא דק ונוח ליתוך אך נגד זה הוא קשה כאבן ואינו נוח ליתוך ואסתרוקנית הוא גס ואינו נוח ליתוך ונגד זה הוא רך ונוח ליתוך ושם גלל יש לו כמה פירושים כמבואר בערוך ולכן רש״י פירש מלח גסה והוא אסתרוקנית אף שהוא רך והערוך פירש קשה כאבן והוא מלח סתמית אף שהוא דק ולפ״ז נאמר דהרמב״ם מפרש כרש״י והרא״ש מפרש כהערוך ולפ״ז לדינא במלח של ים טוב יותר כשהוא דק והמלח לא יתוך כיון שהוא קשה בטבעו ומלח של הרים צריך להיות גס כפי טבעו בעת שטוחנים אותו או כותשים אותו אבל עכ״ז הלא יכול לרקדו בנפה שיהא דק מאד ובודאי דאסור למלוח בו ואפשר אפי׳ דיעבד אסור ולכן החיוב ליזהר ולהזהיר את

הנשים שהמלח יהיה גס קצת ועוד אני אומר לענ״ד דזה שהתיר רבינו הרמ״א למלוח במלח דק כקמח כשאין כאן מלח אחר אין לפסוק כן רק במלח הים ולא במלח ההרים:

כז המדקדקים נוהגים ליזהר שלא לתת בשר שלא הודח קודם המליחה לא על שלחן ולא על שום דף שאינו מיוחד לכך מפני החשש דשמא יש מלח במקום הנחת הבשר ולאו אדעתיה [רש״ל] וממילא דיש ליזהר שלא ליתן מלח במקום המיוחד לתת שם בשר כשמביאים אותו מבית הטבח [ט״ז סקי״ב] ובדיעבד אין לחוש בכל זה דאינו אלא זהירות בעלמא ויש ליזהר בסל או בכלי או במטפחת שלקחו בהם בשר מהטבח שלא להשתמש בהם דבר אחר אפילו צונן אם לא שידיח תחלה הסל או הכלי או המטפחת מפני שע״פ רוב נדבק בהם קצת דם מהבשר ובדיעבד אין לאסור:

כח ובעיקר המליחה כתב הטור בשם הרשב״א שא״צ ליתן מלח על הבשר עד שיכסנו כולו אלא מולח יפה יפה עד שלא יהא ראוי לאכול עם אותו מלח והמנהג למלחה משני צדדים ובדיעבד אם לא מלח רק מצד אחד מותר וראיה שהרי חתיכה עבה הרבה אין אנו מצריכין לבוקעה לשנים הרי שהמלח מפליט כל הדם שבעומק עובי הבשר וכ״ש שבחתיכה דקה יפליט המלח גם הדם שבעבר השני [תה״ב] אבל הרא״ש כתב שצריך לפזר עליו מלח באופן שלא ישאר בו מקום מבלי מלח וחייב למלחה מב׳ צדדין ולכן גם אווז ותרנגולת צריך לפותחה ולהדיחה מבפנים יפה יפה ולמולחה מבפנים ומבחוץ ולא ישאר בו מקום מבפנים בלא מליחה או ישפשף בידיו במלח בעומק אם אינו יכול להגיע שם למלוח כראוי וזה שאמר הרשב״א ראיה מחתיכה עבה הרבה אין זה ראיה דקים להו לרבנן דהמלח מוציא הדם גם מהעומק אבל כל זה הוא אם יש כח הדוחה הדם משני צדדין הצד האחד דוחה הדם לעבר השני והמלח שבעבר השני מפליטו לחוץ וא״כ כשנמלח רק מצד אחד (או) [אז] אותו הצד שלא נמלח עומד הדם על שפתו לצאת ואין שם מלח שיפליטנו בכח חוצה [יש״ש פ״ח סי׳ פ״נ]:

כט ולפ״ז דברי רבינו הב״י בסעיף ד׳ תמוהים שכתב יפזר עליו מלח שלא ישאר בו מקום מבלי מלח וימלח כדי שלא יהא ראוי לאכול עם אותו מלח וא״צ להרבות עליו מלח יותר מזה ומולחו מב׳ צדדים ועופות צריך למלחן גם מבפנים ואם לא מלחם אלא מבפנים או מבחוץ וכן חתיכה שלא נמלחה אלא מצד אחד מותר עכ״ל:

ל והנה פתח בדעת הרא״ש שלא ישאר בו מקום מבלי מלח וסיים בדעת הרשב״א שלא יהא ראוי לאכול עם אותו מלח ואמת שבספרו הגדול כתב שא״צ לומר שמחולקים הם אבל א״א לומר כן דפשיטא כשלא נשאר מקום מבלי מלח שאין ראוי לאוכלו עם אותו מלח ומה שייך שא״צ להרבות יותר מזה כיון שמחפהו כולו במלח מה יעשה יותר ומה שכתבו דהכוונה שלא יעשנו כבנין גם זה תמוה דזה שמכסהו כולו במלח הוה כבנין [ב״ח] ועוד כיון דהרא״ש החמיר כל כך שלא ישאר בו מקום מבלי מלח איך אפשר לומר שמתיר בדיעבד בנמלח רק מצד אחד אלא ודאי דשתי דעות הם [וכ״כ הישׁ״ש שם והב״ח ע״ש] ואף שברא״ש אינו מבואר דאם מלח מצד אחד גם בדיעבד אינו מועיל מ״מ משמע דדעתו כן הוא מדלא כתב להיפך שבדיעבד כשר מצד אחד וכ״כ הרוקח [סי׳ תט״ו] תרנגולת שנמלחה מבחוץ ולא מבפנים אסורה עכ״ל וכ״כ המרדכי [פ״ח] בשם ר״י בר קלונימוס ע״ש והביא שם דעות בזה דיש אוסרין ויש מתירין ע״ש ונראה דהרא״ש ס״ל כהאוסרין וכן מבואר מלשון הטור ע״ש:

לא ולפיכך כתב רבינו הרמ״א וז״ל ויש אוסרים אפי׳ בדיעבד בנמלח מצד אחד והכי נהוג אם לא לצורך ודוקא אם כבר נתבשל כך אבל אם לא נתבשל עדיין לא יבשלנו כך אלא אם הוא תוך י״ב שעות שנמלח יחזור וימלח צד השני שלא נמלח עדיין ויבשלנו אח״כ ואם הוא אחר י״ב שעות אזי יצלנו דנורא משאב שאיב ואין הצד שנמלח כבר בולע מצד שלא נמלח עכ״ל משום דתוך יב״ש עדיין פולט ציר ויפלוט גם הדם שיבלע [ש״ך סקכ״ב] אבל אחר יב״ש כבר פסקה הפליטה ואע״ג דבסי׳ ע׳ כתב דבהפ״מ יש לסמוך על הדיעה הסוברת דפליטת ציר הוה יום שלם מ״מ כאן שאפשר בצלי לא סמכינן ע״ז וזהו דוקא כשלא הודח אחר המליחה אבל בהודח נסתמו נקבי הפליטה אפילו קודם יב״ש אחר ששהה זמן מליחה ולא מהני מליחה עוד ואינו מותר רק לצלי [שם] וי״א דכיון דבהפ״מ אנו סומכין על דעת הרשב״א דדי בצד אחד לפיכך גם בלא הפ״מ אנו יכולים לסמוך דפליטת ציר הוה יום שלם ואפילו בהודח לא אמרינן דנסתמו נקבי הפליטה מפני שיש חולקים בעיקר דין זה וס״ל דגם בהודח לא נסתמו נקבי הפליטה ולכן תוך מעל״ע יכול למלוח עוד פעם [טז סקט״ו] ודע דבהודח כשמולח עוד פעם צריך למלוח משני הצדדין ובלא הודח א״צ למלוח אלא הצד השני והטעם דלכאורה יש מקשים מאי מהני מליחת צד השני דאכתי דם זה לא יפלוט כשאין כח הדוחה מצד השני [הגרע״א] כמ״ש סעיף כ״ח אמנם ל״ק כלל דכיון דעדיין פולט ציר לא נפסק כח הדוחה שמצד השני והוה כנמלח משני צדדים וזהו כשלא הודח אבל אם הודח אפילו אם נאמר דלא נסתמו נקבי הפליטה מ״מ לשעתו פסקה הפליטה ונפסק כח הדוחה שמצד השני ולפיכך בהכרח למלוח משני הצדדים [כנ״ל וז״ש כאן שאפשר בצלי וכו׳ כתבנו לפי ביאור הט״ז שם שהוא יותר פשוט אך לדינא מסיק הט״ז כהש״ך ומיקל יותר ממנו אף בהודח ועמ״ש בסעיף כ״ב דאצלנו ע״י צלי הוה הפ״מ וכ״נ קצת דעת הש״ך ודוק]:

לב ודע דזה שכתב רבינו הרמ״א והכי נהוג אינו אלא על המליחה משני הצדדים אבל לכסותו כולו במלח שלא ישאר בו מקום מבלי מלח כמדומה שלא נהגו כן [ב״ח ועש״ך סק״כ ופמ״ג] מפני שרוב הפוסקים ס״ל כהרשב״א דלא בעינן רק שלא יהא נאכל מחמת מלחו וכ״כ הערוך הביאו הרוקח [סי׳ ת״ו] וז״ל ומפרש בערוך שצריך למולחו שלא יהא טוב לאוכלו וצריך למלוח מכל צדדיה וכו׳ אבל המולח מעט שמפזר המלח לכאן ולכאן אסור לקדירה עכ״ל אבל כשמפזרו ע״פ כולו דיו וכ״כ בבה״ג ובהגמ״י [פ״ו] ומיהו לכתחלה כשאפשר שלא ישאר בו מקום מבלי מלח תע״ב ובפרט במלח מדינתנו שאינה של ים ואינה מלוחה כל כך:

לג דבר פשוט הוא דבנמלח מצד אחד שאמרנו אין חילוק בין שהצד הנמלח היה מונח פניו למעלה או למטה שיש שרוצים לחלק בזה ואינו עיקר וגם פשוט הוא שהמלח יהיה נקי מתערובת שארי דברים ואם היה בו תערובת מין אחר אפילו פחות ממחצה אין המליחה מועלת וחייב להדיחו ולמולחו שנית במלח נקי אם לא שהתערובת היה מעט מן המעט דאינו נחשב לכלום דאז בדיעבד כשר אבל בתערובת גמור גם בדיעבד אינו מועיל ודע דאם באמצע המליחה חתך הנתח לשנים צריך להדיח מקום החתך ולמולחו שנית אבל לאחר שיעור מליחה א״צ לחזור ולמלחו מקום החתך אף להסוברים דגם אחר שיעור מליחה יש דם בתוך הבשר כמו שיתבאר [עח״ד סקכ״א שכתב דהדחה צריך כשחתך קודם הדחה בתרייתא ולאח״כ גם הדחה א״צ ע״ש ותמיהני דגם קודם הדחה למה צריך להדיח המקום הזה הא בהכרח שידיח כל החתיכה]:

לד כמה צריך לשהות החתיכה במלחו כתב הרמב״ם [פ״ו] כדי הילוך מיל שהוא כדי שלישית שעה בקירוב והיינו ח״י מינוטין והביאו ראיה לדבריו ממה שאמרו חז״ל [שבת ע״ה] דמליחה היינו מין עיבוד ושיעור עיבוד הוא מיל [הה״מ] ותמיהני דלהדיא מבואר בשני מקומות בש״ס דשיעור עיבוד הוא ד׳ מילין [פסחים מו. חולין קכ״ב:] והן אמת דרש״י ז״ל כתב בנדה דף נה. דהוא שיעור מיל אמנם בודאי הוא טה״ד שהרי כל הני דחשיב שם הוא ד׳ מילין וכ״כ הרמב״ם עצמו בפ״ד מאה״ט וכ״כ הערוך ערך גבל ע״ש:

לה ולכן נ״ל דטעמו של הרמב״ם הוא דהנה הבה״ג כתב דשיעור מליחה הוא בשיעור צלייה וכתב הרמב״ן בשם הגאונים דשיעור צלייה הוא כדי הילוך מיל [הה״מ וב״י] וזה קבלה בידם מחכמי הש״ס ולפיכך לא רצה הרמב״ם לכתוב כשיעור צליה דאכתי לא ידענו כמה הוא הזמן ולכן כתב מיל והטעם משום דיוצא הדם ע״י מליחה כמו ע״י צלייה ולפיכך אמרו חז״ל דמליח כרותח ולכן שיעור אחד להם [ב״י] אמנם גם בזה תמיהני שהרי במליח כרותח יש כמה דעות על איזה מליח אמרו כן ורק ר״ת ס״ל דזהו מליחה לקדירה אבל כמה דעות סוברים דהוא מליח אחר כמ״ש הטור בסי׳ צ״א ואמת שדעת רוב הפוסקים הוא כר״ת מ״מ הא יש חולקים עליו כמ״ש שם ועוד ק״ל דרבינו הב״י הביא שם בספרו הגדול בשם הנשיא אלברצלוני דבסוף שיעור מליחה נעשה כרותח ולא קודם ע״ש ואיך נדמהו לצלייה שהאש מושך הדם מתחלתו ועד סופו ועוד דהחוש מעיד שאינו דומה שאיבת כח האש לפליטת המלח וראיה ברורה לזה מבשר ששהה ג׳ ימים בלי מליחה שיתבאר דבמליחה אסור ובצלייה מותר וכמה דברים כן בהלכות מליחה אלא דכח האש יותר חזק מכח המלח:

לו ולכן ברור אצלי שזהו טעמו של הרמב״ם (שהאריך) [שהצריך] אחר הדחה אחרונה להטיל הבשר לתוך מים רותחין אבל לא לפושרין כדי שיתלבן מיד ולא יצא דם עכ״ל תמהו עליו כל רבותינו דמנין לו דבר זה ואין בכל תפוצות ישראל שתפסו חומרא זו ויראה לי דלהרמב״ם הוה קשה כל מה שהקשינו ולכן כאשר שאין ביכלתו לחלוק על הגאונים שהיה בידם שיעור זה מקובל מפי חכמי הגמ׳ ולכן פירש דאין סומכין על זה בלבד דודאי לא דמי צלייה למליחה לענין זה אלא דאח״כ מטילין הבשר לרותחין להצמית הדם הנשאר בתוכו אבל אם יניחו הבשר במלחו שיעור יותר ממיל גם הרמב״ם יודה שא״צ להטיל הבשר ברותחין:

לז ולפ״ז אני אומר דזה שנהגו העולם להשהות במלחו שיעור שעה ולא נודע לנו למה נהגו בחומרא זו מה שלא נזכר כלל בראשונים שהרי כולם כתבו כדי צלייה כפי קבלת הגאונים אלא דכלל ישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים הם דהמנהג נתייסד כדי שלא יצטרכו מיד לשום הבשר לתוך רותחין דבזה מתקלקל הבשר כידוע וזה שקצבו שיעור שעה משום דעיקר הרתיחה של המלח הוא אחר שיעור המליחה כמ״ש אז צריך להמתין שיעור צלייה ונמצא שזהו שני פעמים ח״י מינוטין שהם ל״ו מינוטין וכיון דאפקיה מחצי שעה אוקמה אשעה [מ״ש (התהצו״ד) [התה״ד] מפסח צע״ג כמ״ש הפלתי]:

לח ולפ״ז יראה לי במה שכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ו׳ וז״ל שיעור שהייה במלח אינו פחות מכדי הילוך מיל שהוא כדי שלישית שעה בקירוב וע״ז יש לסמוך בדיעבד או אפילו לכתחלה לכבוד אורחים או לצורך שבת אבל בלא״ה המנהג להשהות במליחה שיעור שעה ואין לשנות עכ״ל ולענ״ד אם עושים כן לכבוד שבת או לאורחים או בדיעבד ישליכנו למים רותחים כמ״ש הרמב״ם או שלכל הפחות ימלחו וישהו במלחו ל״ו מינוטין לא פחות

וכן אני מורה ובא [גם גיסי הגאון בספרו על השאלתות ס׳ ויקרא הלך בכעין דרך זה ע״ש אך מה שר״ל דגם השאלתות והבה״ג כוונתם כהרמב״ם הוא עילא בעלמא ע״ש היטב ודוק]:

לט אמנם מה אעשה שאין המנהג כן וגם כל רבותינו הרא״ש והרשב״א והטור וכל הראשונים כתבו שיעור צלייה ודחו דברי הרמב״ם מה שמצריך להטיל הכשר ברותחין הרי מבואר להדיא שאין סוברין כן וצ״ל דקבלה בידם דבשיעור זה די למליחה להוציא כל הדם ובאמת בצלי גם בזמן פחות מזה מוציא האש את הדם אך אין שיעור מבורר לזה ולא כל האש שוה כמובן ולפיכך אמרו בשיעור צלייה שיהא ראוי לאכילה לרוב בני אדם כמו שיתבאר בסי׳ ע״ו אבל בדעת הרמב״ם נלע״ד ברור כמ״ש [זה שהקשינו בסעיף ל״ד בשיעור עיבוד מצאתי בנוב״י סי׳ כ״ג שהגרי״ב הקשה זה ודברי הנוב״י דחוקים כמו שנדחק בעצמו בתניינא סי׳ ל״ט ע״ש]:

מ וזהו שכתבו בסעיף י״ט וז״ל אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים והמנהג כסברא ראשונה וכן עיקר עכ״ל דס״ל דהאדמומית שאחר שיעור מליחה אינו אלא מוהל בעלמא דכן כתבו כל הראשונים אמנם לפמ״ש אין ראיה כלל מהמנהג דאחרי שנהגו להשהות שעה שלימה גם לדעת הרמב״ם א״צ ליתנו ברותחים ואולי כוונתם דהמנהג הוא (הוא) אפילו בעת שמולחים רק כשיעור צלייה וכמ״ש:

מא כתב הרא״ש [סי׳ מ״ד] דאחר ששהה כדי צלייה לרחצו שני פעמים ראשונה להעביר המלח והדם ושניה להעביר לחלוחית המים הראשונים שנשארו עכ״ל וכ״כ הטור ברמזים שם וכ״כ המרדכי והסמ״ג והסמ״ק והשערים וסה״ת [סי׳ ס״ב] שצריך להדיח שני פעמים [הובא בב״ח] וכתבו דבדיעבד אם לא הדיח רק פעם אחת דיו [ב״י וב״ח] ורק בהג״א כתב דלכתחלה יש להדיח ג׳ פעמים לטהר המים השניים שנגעו בראשון ע״ש:

מב והרשב״א כתב בתה״ב [הובא בב״י] שצריך ליזהר בהדחה שאחר מליחה שינפץ המלח או שישטפנו במים עד שלא יתננו בתוך כלי המים שמדיחים בו שאם ידיחנו עם מלחו בתוך הכלי נמצאו המים שוברים כח פליטת הבשר ונמצא הדם שע״פ הבשר ועל פני המלח חוזר ונבלע בתוכו מחמת המלח שעמו בכלי וכו׳ עכ״ל וברור הוא שחשש זה אינו אלא במים מועטים מאד דבמים מרובים המים מבטלים כח המלח והציר ולכן כל הראשונים לא חששו לזה שהרי מדינא אפילו מים מועטים מבטלין כח הציר כמו שיתבאר וכ״ש מים מרובים אמנם זהו ברור דהרשב״א לא יחלוק על כל הפוסקים שאינו די לכתחלה בב׳ פעמים דמנ״ל לומר כן אלא דבזה חידש דהדחה ראשונה לא יהיה בהכלי אלא באויר או ינפץ המלח ואח״כ ידיח עוד פעם שני בכלי:

מג ולפ״ז מ״ש הטור ואחר ששהה שיעור מליחה ידיחנו שני פעמים ראשונה להעביר המלח והדם ושניה להעביר לחלוחית המים שנשארו בו וישטוף הכלי שרוחצין בו בין רחיצה לרחיצה וקודם שיתננו בכלי של מים שמדיחו בו ינפץ מעליו כל המלח שעליו או ישטפנו במים כדי שלא ישאר עליו מהמלח וכו׳ ומיהו אם לא נשטף במים תחלה ולא נפצו אין לאסור כי המים שבכלי מבטלין כח המלח ולא חשיב כרותח לאסור הבשר עכ״ל והנה אין לומר דכוונתו דלבד ההדחה שני פעמים צריך ניפוץ או שטיפה דאיך יחלוק על אביו הרא״ש ורוב הראשונים ולכל הפחות היה לו להזכיר דהרא״ש לא ס״ל כן כדרכו ועוד איך יפסוק להיפך ממה שפסק בעצמו ברמזים כמ״ש אלא סדר דבריו כן הוא דמקודם כתב לשון אביו הרא״ש ממש דצריך הדחה שני פעמים ואח״כ כתב חששת הרשב״א שלא יתן הבשר במלחו בהכלי אלא ינפצנו או ישטפנו ובהאי גוונא די אח״כ בהדחה פעם אחת ולא חשש לבאר זה בפירוש משום שא״א לטעות בכך דיותר משני פעמים לא הצריכו כל הפוסקים ואח״כ כתב דבדיעבד אם לא נפץ ולא שטף אין חשש בזה וכוונתו דלכן לא חששו הרא״ש ורוב הפוסקים לזה [וכ״נ שתפסו הב״י והב״ח אם כי לא פירשו בפירוש אך זה היה להם לדבר פשוט וכ״מ להדיא מהדרישה שכתב דבהג״א כתב להחמיר בג׳ פעמים ע״ש ואי ס״ד דגם הטור כן כוונתו מה חידש בזה]:

מד וז״ל רבינו הב״י בסעיף ז׳ קודם שיתן הבשר בכלי שמדיחו בו ינפץ מעליו המלח שעליו או ישטפנו במים ואח״כ יתן הבשר בכלי שמדיחין בו וידיחנו פעמים וישטוף הכלי בין רחיצה לרחיצה עכ״ל ותפסו מפרשי הש״ע דכוונתו שידיחנו פעמים לבד הניפוץ או השטיפה דהוה הדחה שלש פעמים ולפ״ז הרבו להקשות על רבינו הרמ״א שכתב וי״א שצריכין להדיח הבשר ג׳ פעמים והכי נוהגין לכתחלה ע״כ ישטפנו או ינפץ המלח מעליו וידיחנו ב׳ פעמים דזה הוי כהדחה ג׳ פעמים או ישים המים תוך הכלי ואח״כ יניח בו הבשר וידיחנו ג׳ פעמים והכי נהוג ולכתחלה יתן מים הרבה בהדחה ראשונה כדי שיבטלו כח המלח שבציר עכ״ל וקשה מה הוסיף על דברי המחבר ונדחקו הרבה בדבריו [ש״ך סקכ״ח וט״ז סקי״ז] וגם הקשו עליו דאיך כתב לכתחלה לשום המים תוך הכלי הא לכתחלה אסור מטעם הרשב״א שהדם שעם המלח לא יחזור ויבלע בתוכו [ש״ך]:

מה אבל האמת הוא דרבינו הב״י לא עלה על דעתו כלל לפסוק הדחה ג׳ פעמים כדעה יחידאה אלא שני פעמים כדעת רוב הפוסקים אלא שחשש לחששת הרשב״א להבלעת הדם בתוך הבשר ולכן הצריך קודם כל לנפץ המלח או לשטוף שלא כהטור שכתב זה בסוף דבריו לצאת ידי דעת הרשב״א מפני שהרא״ש לא חשש לזה כמ״ש ואיהו חשש הרבה לזה ולכן כתבו מקודם וזה שכתב וידיחנו פעמים כוונתו ללמדנו עיקר דין הדחה כמה פעמים נצרך להדיח ואומר שצריך שני פעמים וישטוף הכלי בין רחיצה לרחיצה וזהו כלשון הטור שכתב זה מקודם והיינו כשהשני פעמים מדיח בהכלי וממילא לדבריו הקודמים דמצריך ניפוץ או שטיפה דיו נעור פעם אחת ותדע לך שכן הוא דאם נאמר דההדחה פעמים הוא אחר הניפוץ או השטיפה א״כ למה צריך שטיפת הכלי בין רחיצה לרחיצה הא עיקר הדם כבר נסתלק בהניפוץ או בהשטיפה אלא ודאי כדאמרן:

מו ולזה שפיר בא רבינו הרמ״א להוסיף די״א דצריך הדחה ג׳ פעמים וכך נוהגין לכתחלה ודעה זו אינה חוששת לחששת הרשב״א ולכן כתב דמי שחושש לחששת הרשב״א צריך ניפוץ או שטיפה ואח״כ הדחה שני פעמים או מי שאינו חושש לחששת הרשב״א יתן מים בהכלי ובשם ידיחנה ג׳ פעמים והכי נהוג לבלי לחשוש לחששא זו ולהדיח ג׳ פעמים בהכלי והיינו להשים הבשר תוך הכלי ולהדיחה ואח״כ יגביה הבשר מהמים וחוזר ומפילה לתוך המים ומדיחה ואח״כ פעם שלישית והוסיף לומר דלכתחלה ישים מים הרבה בהכלי כדי לצאת חששת הרשב״א דאף הרשב״א לא חשש רק במים מועטים ולא במים מרובים וכמ״ש בסעיף מ״ב ע״ש:

מז ולזה בא רבינו הב״י בסעיף ח׳ לומר וז״ל אם לא ניפץ המלח שעליו ולא שטפו אין לאסור כי המים שבכלי מבטלין כח המלח עכ״ל כלומר אע״ג דאית חשש טובא לחששת הרשב״א דלכך הקדים זה בסעיף ז׳ לעיקר דין ההדחה וכמ״ש בסעיף מ״ה מ״מ בדיעבד אם לא עשה כן אין לאסור מפני שרוב הפוסקים לא חששו לזה ודיו להחמיר לכתחלה ובא רבינו הרמ״א לבאר וז״ל ואפילו המים מועטים מ״מ מבטלין כח הציר עכ״ל כלומר דבזה הוא עיקר הרבותא שאין לאסור בדיעבד דאלו מים מרובים אין כאן חששא כלל כמו שבארנו:

מח והוסיף עוד לומר וז״ל יש מתירין אפילו לא היה מים כלל בכלי והניחו בו הבשר דאין לחוש בשעה מועטת כזו שעוסקין בהדחת הבשר ויש לסמוך עלייהו ואין לחוש בכ״ז רק בהדחה ראשונה אבל לאחר הדחה ראשונה אין לחוש עכ״ל ביאור דבריו דכבר כתבנו דבחששת הרשב״א דעתו להקל והנה זהו הכל כשמקדימין המים לתתן להכלי ואח״כ הבשר אבל לתת הבשר מקודם ואח״כ המים פשיטא שאסור לכל הפוסקים דהא עד שיתנו המים בהכלי מונח הבשר בכלי שאינו מנוקב ויבלע הציר שפולט ולזה כתב דיש מתירין בדיעבד אפי׳ בכה״ג משום דשעה מועטת היא ואין לחוש לבליעת הבשר וכתב שיש לסמוך על זה בדיעבד ולא לכתחלה וזה הכל בהדחה ראשונה אבל לאחר מכאן אין שום חשש בזה אף לכתחלה ולכן אותן החוששים לחששת הרשב״א ומצריכין ניפוץ או שטיפה אין לחוש אח״כ איך נותנים לתוך הכלי:

מט המנהג הפשוט בכל בתי ישראל שיש להם כלי מיוחדת לשריית בשר ובה מדיחין גם לאחר המליחה ואין משתמשין בה כלום אמנם מדינא אין קפידא ואין חילוק בין אם הדיחו בכלי בשר או טרפה או חולבת אפילו בני יומן כיון שהכלי נקיה והבשר משהין בה זמן מועט ובצונן אין שום חשש בזה אך אם הכלי מלוכלך בטריפה או בחלב פשיטא שאסור להדיח בה בשר שהרי המלח ירתיח אותם ויבלעו בהבשר ואם היה מעט מים בכלי שמבטל כח המלח שאינו חשוב עוד כרותח אפילו הם מלוכלכים מותר אם הדיח בהן [זהו ביאור דברי הרמ״א סוף סעיף ח׳ ועש״ך סקל״ג]:

נ כתב רבינו הרמ״א דמותר להדיח הבשר במי פירות וא״צ מים עכ״ל והסכימו רבותינו האחרונים [ש״ך וט״ז] דבין הדחה שקודם המליחה ובין שאחר המליחה מותר במי פירות דאין שום טעם נכון לחלק בין מי פירות למים ואף שבתשו׳ רצה לחלק לענין הדחה ראשונה דאולי המי פירות מקשים הבשר ולא מרככי לה מ״מ הרי ראינו דבכאן מסתם לה סתומי ולכן אף שיש מהגדולים שרוצים להעמיד דבריו שכתב בתשו׳ [סי׳ קל״ב] מ״מ הרואה יראה שאין בדבריהם כדאי לדחות דברי מפרשי הש״ע וראיותיהם ומה גם שהרדב״ז כתב כן להדיא בתשו׳ [סי׳ ל״ז] ואין חילוק בין שבע משקין המכשירין לקבל טומאה ובין שארי משקין ובכולם מותר כשהדיחו בהם בשר בין קודם מליחה ובין לאחר מליחה וזהו הכל בדיעבד:

נא מותר להשהות הבשר במלחו אפילו כמה שעות אבל יותר מכדי פליטת צירו דהיינו י״ב שעות או מעל״ע כפי הדעות שיתבארו אסור להשהות דחיישינן שלא יחזור ויבלע מהדם שעליו ושעל המלח דכל זמן הפליטה כיון שטרוד לפלוט לא בלע אבל לאחר זמן פליטתו יש חשש ויש מתירים לשהות במלחו אפילו כמה ימים לפי שדם שעליו מעט הוא ובלוע במלח ואינו יכול לצאת ממנו שאין דרך המלח להפליט ממנו את הדם אדרבא שמושכו אליו וזהו דעת הרא״ש ודעה ראשונה היא דעת הרשב״א כמ״ש הטור והש״ע בסי׳ א׳ ולכתחלה יש לחוש לדעת האוסרים ובדיעבד מותר והמנהג הפשוט לבלי להשהות יותר משעה ועמ״ש בסעיף ז׳:

נב ובפלוגתא זו תלוי ג״כ אם מלחו בשר ושהה כדי מליחה ונמלח שנית קודם ההדחה לדעת הרשב״א יש לחוש שהמלח השני יבליע בהבשר לחלוחית דם שעל החתיכה ואולי גם קודם ששהה שיעור מליחה אין ליתן עליו מלח פעם שנית אם לא שבפעם ראשון לא מלחו כהוגן וגם בכה״ג טוב יותר להדיחו ולמלחו שנית אבל לדעת הרא״ש שאין דרך המלח אלא להפליט ולא להבליע מותר ולענין דינא ג״כ לכתחלה יש לחוש להאוסרים ובדיעבד מותר כבסעיף הקודם [דין זה למדתי ממהרא״י סי׳ ס״ז והובא בב״י שכתב דלהרא״ש שאין המלח מבליע מותר ע״ש וממילא דלהרשב״א אסור ולדינא תפס כהרא״ש]:

נג בשר שנמלח ונתבשל בלא הדחה אחרונה צריך ששים נגד הדם שע״פ הבשר ונגד המלח ולא משערינן רק הדם הנבלע בהמלח אלא כנגד כל המלח חדא דלא ידעינן כמה דם בלע המלח וכמו דמשערינן באיסור והיתר בכף חולבת שנתחבה לקדירת בשר נגד כל הכף מטעם דלא ידעינן כמה בלע כמ״ש בסי׳ צ״ג כמו כן בנדון זה ועוד דהא אנן מחמרינן בכל האיסורין לומר חנ״נ כמ״ש בסי׳ צ״ב וא״כ נעשה המלח נבלה וצריך לשער נגדו ואין לומר דא״כ לא יועיל ששים דמלח הא עביד לטעמא וכל דעביד לטעמא אפילו באלף לא בטיל דאינו כן דזהו אם המלח היה אסור מצד עצמו אבל כאן איסורו מפני הדם וכללא הוא דאין הנאסר יכול לאסור יותר מהאוסרו ולכן דנין בזה בששים ככל האיסורים:

נד והנה יש מהקדמונים שאמרו שאין לך חתיכה שלא תהא בה ששים נגד הדם והמלח שעליו [עב״י] אך רבים חולקים ע״ז דאין ראיה שיהא ששים ולא מיבעיא בחתיכה רחבה ודקה שאין ששים אלא אפילו בעבה אפשר שאין בה ששים ולכן נמנו וגמרו ששלשים יש בה בודאי נגד הדם והמלח ולכן אם יש בהקדירה מים או שארי דברים שיהא כמותם ככמות הבשר מותר שהרי ביחד יש ששים ולא חשבינן החתיכה כאיסור דבוק דנצריך נגד כל החתיכה ס׳ שהרי המלח אינו דבוק להחתיכה ומיד שתפול לקדירה נמס המלח והוסר הדם והבליעה הולכת בשוה להחתיכה ולכן מה שבקדירה לפיכך אין כאן איסור דבוק ולכן גם החתיכה מותרת ויש מי שר״ל דהחתיכה עצמה אסורה וחלקו עליו כל הגדולים [ט״ו סקי״ט וש״ך סקל״ה ופר״ח וכרו״פ]:

נה ואם אין ששים בהחתיכה ובמה שבקדירה נגד הדם והמלח כתב רבינו הרמ״א בסעיף ט׳ דאם אפילו לא הושם רק בכלי שני הכל אסור דמאחר שיש שם מלח וציר אפילו בכ״ש מבשל עכ״ל ופשוט דזהו כשהיד סולדת בו [ש״ך סקכ״ז] ואף דכ״ש אינו מבשל מ״מ במלח וציר מבשל אבל כמה מהפוסקים מקילים בזה דכ״ש כשם שאינו מבשל כמו כן אינו מפליט ומבליע באחת ובכאן אתה צ״ל שיפליט הדם מהמלח ויבליע בבשר ואין כח בחום כ״ש לעשות זאת ואי משום המלח והציר הרי לאחר שיעור מליחה כבר פסק רתיחותו [יש״ש סי׳ פ״ג] וכיון דדם שמלחו דרבנן יש להקל בזה [ט״ז סקכ״ב] אך כשאין הפ״מ אין לעבור ע״ד רבינו הרמ״א [ש״ך סקל״ז] ויש מקילים גם בהפסד מועט [פר״ח סקל״ח] ולא נראה כן [ובאמת הדבר תמוה דהא היש״ש והט״ז סק״ה סק״ד והפר״ח שם ס״ל דכ״ש מבליע גם בעלמא ואיך הקילו כאן וז״ש דכאן היא להפליט ולהבליע כאחת זהו יותר תמוה שהרי המלח נמס במים ונבלע בבשר וכבר הקשה כן הפמ״ג במ״ז סקכ״ב ואולי משום דע״פ רוב יש ששים וכמ״ש מקודם ודם שמלחו דרבנן תפסו דעות המקילים ועוד לעיקר חומרא זו נראה דאינו אלא לר״י בשבת מב: במשנה דהאילפס וכו׳ ולא לת״ק וע׳ פסחים מ: וכבר הקשה זה הכרו״פ סק״ו ותירוציו דחוקים מאד ע״ש ואולי ס״ל לרמ״א דבמלח גם ת״ק מודה אמנם זהו הכל בכ״ש אבל בכ״ר נאסר הבשר גם בלא מלח כשנתנוהו בכ״ר קודם מליחה כמ״ש הט״ז בכאן ולא כרי״ו דמיקל בזה וכ״ש לאחר מליחה: קודם הדחה דנאסר בכ״ר אם אין כאן ששים ודוק]:

נו בשר שנמלח ולא הודח אחר מליחתו והניחו כך במלחו עד שנתייבש הבשר מותר אפילו נתנוהו בכ״ר דכיון דנתייבש מלמעלה ודאי יש בהחתיכה ששים נגד המלח שעליו מאחר שכבר נתייבש וגם זהו בדיעבד אבל לכתחלה אין להניחו במלחו עד שיתייבש וגם כשהניחו לא יתננו לתוך רותחין עד שידיחנו יפה ממליחתו ואדרבא כשנתייבש צריך שפשוף הרבה שיסור המלח מהבשר ודע דכל המבואר בדינים אלו בלא הודח אחר המליחה הכוונה הוא שלא הודח כלל אבל אם רק הודח קצת אפילו פעם אחת הגם דצריך הדחה ב׳ או ג׳ פעמים כמו שנתבאר מ״מ בדיעבד אין כאן איסור אפילו לא הודח רק פעם אחת וכשנתבשל כן מותר בלי שום פקפוק דבודאי גם בהדחה אחת הוסר המלח והדם מעל החתיכה ואפילו אם נשאר דבר מה ודאי יש נגדו ששים:

נז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט׳ מלח שמלחו בו פעם אחת אסור למלוח בו פעם שנית וכ״ש שאסור לאכול המלח אחר שמלחו בו עכ״ל וכתבו דאם מלחו בהמלח פעם אחרת ונתבשל כך מותר בדיעבד [ש״ך סק״א בשם ח״ח] ודין תמוה הוא דבודאי אנן סהדי דכשהמלח נתמלא דם שוב אין בו כח להוציא דם מחתיכה אחרת ומפורש כן בתוס׳ ורא״ש שהבאנו דבריהם בסעיף ק״ד ע״ש וכענין שאמרו חז״ל בחומץ שחלטו פעם אחת שוב אין בו כח להצמית פעם שנית [פסחים ע״ד:] אף כשהחומץ הוא חזק מאד כמ״ש בסי׳ ס״ז ע״ש וכן כתב לענין אכילת המלח אחר שמלחו בו דכשנתייבש הרבה מותר [שם סקמ״א] מטעם דהדם נשרף וכלה בהמלח וגם זה תמוה מאד ויש מהגדולים שדחו דבר זה ובודאי כן הוא ואיסור גמור הוא:

נח כתב הטור וז״ל וכתב בספר המצות אם כותי משמש בבית ישראל ונתן הבשר בקדירה ואין ידוע אם הדיחו אם לאו נאמן במסל״ת ואם ידוע שדרך ישראל להדיחו והיה שם אפילו נער שיודע בטיב הדחה או אפילו אם נכנס ויוצא מותר דמירתת כותי ויש אוסרין בזה עכ״ל ביאור דבריו דאף דקיי״ל דאין מסל״ת נאמן אלא בעדות אשה בלבד מ״מ יש סוברים דבדרבנן נאמן במסל״ת [מרדכי ריש ביצה ותה״ד סי׳ ע״ט] והכא האיסור הוה דרבנן דדם שמלחו או בישלו הוה מדרבנן אמנם דעת רוב הפוסקים דגם בדרבנן אינו נאמן וכמ״ש רבינו הב״י בספרו הגדול ס״ס קל״ז ע״ש מ״מ הכא איכא עוד טעמא להתירא דכותי קפיד אנקיות [עכו״ם ל.] אמנם מסל״ת אינו שייך אלא כשלא ידע דאיסור והיתר תלי בזה דאל״כ הרי אינו לפי תומו [ב״ח ודרישה] ולפ״ז מתפרשי דברי הטור דנאמן במסל״ת כשאינו יודע דיני ישראל ואח״כ אומר ואם יודע שדרך ישראל להדיחו וא״כ לא שייך מסל״ת אין היתר אא״כ שהיה שם אפילו קטן או שנכנס ויוצא ואז מירתת הכותי לשנות ולהיפך אם אינו יודע מנהג ישראל ואינו מסל״ת לא מהני מה שהיה שם ישראל או נכנס ויוצא דלא שייך בזה מירתת כיון שאינו יודע שזהו לעיכובא אמנם אפשר לומר דגם ביודע מנהג ישראל שייך מסל״ת כגון שסיפר לפני אחרים שלא בכונה ולא שאלוהו אם הדיח אם לאו [ש״ך סקמ״ג] וזהו במסל״ת בעגונה כמ״ש באהע״ז סי׳ י״ז והיש אוסרין ס״ל דלא סמכינן לא על מסל״ת ולא על טעמא דמירתת מפני שהוא דבר שביכולת לברר והיינו ליתן לנחתום כותי לטעום אם אין בזה ריבוי מלח [ב״י] ודעת הטור נראה שנוטה לדעת ראשונה מדלא כתב ליתן לטעום [רמ״א בד״מ אות כ״א]:

נט ורבינו הב״י כתב בסעיף י׳ כותי משמש בבית ישראל ונתן הבשר בקדירה ואין ידוע אם הדיחו אם יודע הכותי מנהג ישראל סומכין על דבריו אם היה שם ישראל יוצא ונכנס או שום קטן בן דעת עכ״ל ולא כתב היתר דמסל״ת דהולך לשיטתו דמסל״ת אפילו בדרבנן לא מהימני כמ״ש לקמן ס״ס קל״ז ע״ש:

ס ולכן רבינו הרמ״א שפסק בא״ח סי׳ תקי״ג דבדרבנן סמכינן על מסל״ת וכן מוכח מדבריו לקמן סי׳ שט״ז גבי בכור ע״ש לפיכך כתב כאן וז״ל ובחד מינייהו סגי או במסל״ת שהדיחו יפה או שישראל אפילו קטן יוצא ונכנס דמירתת הואיל ויודע מנהג ישראל מיהו אם מיחה לכותי שלא ידיחו בלא רשותו והוא עבר על דבריו אסור דהא חזינן דאינו מירתת ואין לסמוך ג״כ אדבריו עכ״ל כלומר אף במסל״ת אין סומכין על דבריו אחרי שעבר על דברי הבעה״ב וזה שלא כתב דבריו בלשון וי״א משום דלא מוכח להדיא בדברי רבינו הב״י דלא ס״ל הך דמסל״ת וכן דרכו בכ״מ וגם מבואר מדבריו דגם ביודע מנהג ישראל שייך מסל״ת שהרי על אופן אחד אמר ובחד מינייהו סגי וכו׳ [עש״ך סקמ״ג ובט״ז ולפמ״ש א״ש בפשיטות ודוק] ודע שאם יש רגלים לדבר שהכותי הדיח מותר בכל גווני אף בלא מסל״ת ובלא טעמא דמירתת וזה תלוי בהבנת הבעה״ב שהכותי עשה כנצרך [עפ״ת בשם הנוב״י] ואין לשאול דהא יש כאן איסור בישולי כותים די״ל דמיירי שהישראל העמיד הקדירה על האש דמותר כמ״ש בסי׳ קי״ג וזה שלא הזכירו ההיתר שיטעמנו נחתום כותי דהולכים לשיטתן בר״ס צ״ח דעכשיו אין סומכין ע״ז ע״ש [הכרו״פ סק״ט הקשה כן וגם הקשה הא אין סומכין על מסל״ת גם בדרבנן ע״ש ול״ק כלל דאטעימה אין סומכין כמ״ש והרמ״א ס״ל דבדרבנן סומכין על מסל״ת וכ״כ להדיא המג״א בסי׳ תקי״ג סקי״ב אך דברי הש״ך ס״ס קל״ז תמוהים מאד שכתב שדעת כל הפוסקים דבדרבנן סמכינן אמסל״ת מהך דב״ק קיד: ולכן מחלק בין אתחזק איסורא ללא אתחזק ע״ש ואינו כן דרוב הפוסקים ס״ל דאינו נאמן והך דב״ק הוא בפסולי עדות וכבר השיגו הפר״ח בכאן סק״מ מיהו הרמ״א ס״ל כן דכן פסקו המרדכי והתה״ד וגם דעת הר״ן נוטה לה כמ״ש הב״י ס״ס קל״ז ע״ש]:

סא מעשה באשה אחת שבשלה בשר ושכחה אם מלחה הבשר אם לאו ופסקו דהבשר כשר מתרי טעמי חדא דכיון דדם שבשלו דרבנן ספיקא דרבנן לקולא [ט״ז סקכ״ד] ואין לשאול דא״כ למה הוצרכנו בכותי היתר דמסל״ת או מירתת נתיר מטעם זה דלא דמי דבכותי אין להתיר מטעם זה דלמה יטריח א״ע להדיח ובודאי אינו חפץ בטירחא יתירה ולכן הוצרכנו לטעמים אחרים [פר״ח סקמ״ד] וההיתר השני דודאי האשה עשתה כדרכה תמיד ומלחה תחלה [ט״ז] ויש חולקין בזה דמטעם ספיקא דרבנן לקולא אין להתיר כיון דאיתחזק איסורא ויתבאר בסי׳ ק״י דכל היכי דאתחזק איסורא לא אמרינן סד״ר לקולא וההיתר השני מטעם דודאי עשתה כדרכה תמיד ג״כ אין להתיר דאדרבא איך אפשר ששכחה מעשה רב כזה מליחה והדחה ובודאי לא מלחה [ש״ך בנקה״כ]:

סב וגדולי אחרונים הסכימו להיתר דמטעם אתחזק איסורא אין לאסור דבאמת דין זה דאתחזק איסורא לא אמרינן סד״ר לקולא אינו מוסכם ויתבאר בסי׳ ק״י דיש סוברים דגם באתחזק איסורא אמרינן סד״ר לקולא [פר״ח שם] ובענין השכחה איך שכחה מעשה רב כזה ובודאי לא מלחה י״ל להיפך דאם בודאי לא מלחה האיך היה עולה על דעתה להסתפק בזה אלא ודאי דענין הספק יכול להיות כגון שהיתה טרודה הרבה ולפי העלות על זכרונה פעם נדמה לה שמלחה ופעם נדמה לה שלא מלחה והאמת הוא כן שנצרך להתבונן באופן הספק ואם ספק גמור הוא יש לסמוך ולומר שודאי מלחה [פלתי סק״י] ולדינא צ״ע [ובשכחה אם הדיחה אח״כ יש להתיר בפשיטות]:

סג והנלע״ד אע״ג דלא סמכינן אטעימת כותי כמ״ש בר״ס צ״ח ולבד זה לענין לטעום אם יש בהבשר טעם דם ג״כ קשה לעמוד על זה מפני שגם לאחר שיעור מליחה נשאר מוהל כדם [כרו״פ] מ״מ הא זהו ברור דאם הבשר לא נמלח כלל אף שנתנה מלח בקדירה כדרכה תמיד מ״מ יהיה הבשר והתבשיל תפל מבלי מלח כמובן ואם לא יהיה תפל וטעמו בטוב זהו סימן מובהק שהבשר נמלח ובזה נראה דנאמן גם כותי שאינו נחתום דלא יוכל לשקר בזה שהישראל יכיר בשקרו תיכף ומיד ולכן נלע״ד ליתן לכותי לטעום אם יאמר שהוא תפל מבלי מלח הוה סימן שהבשר לא נמלח ואם יאמר שהוא בטוב וכהוגן ביכולת לסמוך על הגדולים המתירים [ומ״ש הט״ז ההיתר מטעם רוב אינו מובן כלל כמ״ש הנקה״כ ומ״ש הפמ״ג מטעם סמוך מיעוטא לחזקה והוה פלגא ופלגא וה״ל ספק השקול ובדרבנן מותר ע״ש כלומר דמותר אפילו למאן דס״ל באתחזק איסורא אסור בדרבנן צ״ע דהא הוה רובא דתלי במעשה ואין הולכין אחר רוב כזה כדאיתא בבכורות כ: ואינו דומה למ״ש התוס׳ ביבמות קי״ט. ד״ה ר״מ ע״ש ודוק]:

סד ודע דכל זה הוא אם האשה עצמה עוררה ספק זה אם מלחה הבשר אם לאו אבל אם האשה הלכה מכאן כאשר העמידה הבשר בקדירה לבשל אין לנו לעורר ספק כלל אם נמלח הבשר אם לאו ופשיטא שבודאי מלחה כדרך בנות ישראל ואין שום ספק בזה ומותר לאכול אמנם אם אחד שלח לחבירו בשר לכפר ולא הודיע לו אם הבשר נמלח אם לאו הדבר פשוט שצריך למלחו ולא אמרינן דבודאי המשלח מלחו כדי שלא יכשל באיסור דאינו כן דגם המשלח יודע דכיון שלא הודיעו שנמלח בודאי ימלחנו ואם בשלו בלא מליחה אסור לאכול עד שיתברר הדבר [וכ״כ היד אפרים] אמנם אם הם מכירים בהבשר שנמלח יכולים לסמוך ע״ז אם הדבר ברור אצלם:

סה מעשה באשה אחת שהביאה לביתה בשר ושומן וחלב ובקשה מאשה אחרת שתעשה הבשר והשומן בהבשר בהדחה ומליחה לקדירה ועשתה כן ואח״כ מצאה האשה בעלת הבית כל הג׳ דברים בכלי אחד ושאלה מהאשה האחרת למה עשית כן והשיבה לא ידעתי שיש כאן חלב וא״כ יש ספק שמא נמלחו ביחד ופסקו דכיון דבשר וחלב הוה מין בשאינו מינו ואסור מן התורה בנותן טעם והוה ספד״א והולכין לחומרא [פר״ח סקמ״ד בשם צ״צ] אבל אם הספק הוא על השומן והחלב דהוה מין במינו דמן התורה בטל ברוב והוא ספיקא דרבנן ולקולא [שם] ואפילו בבשר וחלב די להבשר בקליפה שהרי הרבה פוסקים סוברים דבמליחה אינו מפעפע יותר מקליפה כמ״ש בסי׳ ק״ה ולכן בספק יש לסמוך עליהם [כרו״פ סק״ז] משום דהוה ס״ס שמא לא נגע החלב בהבשר ואת״ל נגע שמא די בקליפה ואם נגע במקום אחד ואינו יודע באיזה מקום נגע הוה כנתערב מקום הצריך קליפה עם אחרים ובטל חד בתרי כמו שיתבאר בסי׳ צ״א [שם] ושם יתבארו כמה דינים בדבר שצריך קליפה ולא קלפוהו ע״ש היטב [עפר״ח שהשיג על הצ״צ ואינה השגה כמ״ש הכרו״פ ע״ש ודוק]:

סו בשר שנתבשל בלא מליחה ולאו דוקא שנתבשל אלא אפילו הכניס הבשר לתוך כ״ר שהיד סולדת בו [ש״ך סקמ״ד] ואפילו העלה את הבשר תיכף מן הרותחים צריך שיהיה בקדרה ששים נגד הבשר ואם אין כאן ששים אסור הכל הבשר והתבשיל והקדרה מפני הדם שבבשר ולמה צריך ס׳ נגד כל הבשר משום דלא ידעינן כמה דם יש בהבשר דכן היא המדה בכל בליעת איסורים ואין חילוק בין בשר בהמה לבשר עוף ובין בשר לשומן ובין הודח הבשר או השומן תחלה או לא הודח דלא כיש מקילין בשומן:

סז ואם יש כאן ששים מותר גם הבשר ולא שייך כאן לומר חנ״נ דהא הבשר עדיין לא נאסר מעולם ואין לומר הרי הבשר נתבשל בדמו דאינו כן דהדם שנפלט מהבשר לתוך המים נתבטל בהמים והדם שלא יצא מהבשר הוה דם האברים שלא פירש ואין לומר דאולי הדם התעורר לצאת ממקומו ולא נפלט להמים והוה פירש ממקום למקום ואסור כמ״ש בסי׳ ס״ז דאינו כן דמסתמא הדם שנתעורר ע״י הבישול לצאת מסתמא יצא לחוץ דמי יעכבו ואותו שלא יצא בודאי גם לא נתעורר לצאת [זהו כוונת הט״ז סקכ״ז] ויש מי שרוצה לומר דלפי טעם זה אם הבשר נמלח קצת ולא כל צרכו ובשלו דדינו כאלו לא נמלח כלל והרי בזה כבר התעורר הדם לצאת ע״י המליחה וניחוש שמא לא יצא לחוץ ותיאסר הבשר [הג׳ רב״פ] אמנם גם בזה אין חשש כלל דזהו ודאי דהדם שנתעורר לצאת ע״י מליחה פשיטא שיצא ע״י בישול ואין לנו להחזיק ריעותא תמוה כזו שלא יצא ע״י בישול מה שנתעורר לצאת ע״י מליחה [נ״ל]:

סח ומ״מ כתב רבינו הרמ״א בסעיף י״א דיש אוסרים אותה חתיכה אפילו בדאיכא ס׳ נגד החתיכה והכי נהוג אם לא לצורך כגון לכבוד שבת או לכבוד אורחים דאז יש לסמוך אדברי המקילין עכ״ל וה״ה כשיש הפ״מ כמו בעני דזהו לפי ערכו הפ״מ [ש״ך] וטעם האוסרין הוא משום דהבשר נתבשל בדמו והטעמים שכתבנו אינם מספיקים דחיישינן שהרוטב מבלבל טעם החתיכה וגורם שהדם שבתוכו פירש ממקום למקום [שם] ועוד שיש לחוש שמא יצא הדם על החתיכה מלמעלה ועדיין לא הפסיק להתערב עם המים וחזר הדם לתוך החתיכה [כנ״ל מהגש״ד ס״ב ע״ש] ותדע שחששא גדולה היא שהרי מדינא דגמ׳ מותר לחלוט ברותחין להצמית הדם אלא שהגאונים גזרו לומר שאין אנו בקיאין בחליטה כמ״ש הרי״ף בפרק כל הבשר ויתבאר בסי׳ ע״ג גבי כבד ויש להבין למה החמירו הגאונים מפני העדר בקיאות איזה חשש יש בזה דממ״נ הדם שיתעורר לצאת יתבטל בהמים ומה שלא יתעורר לצאת

הוה דם האברים שלא פירש ונהי דלענין המים שפיר יש לאסור דהוה כמבטל איסור לכתחלה אף כשיש ששים נגד הבשר אבל אם ירצה רק לאכול הבשר ולהשליך המים חוצה למה אסרו אלא ודאי דיש חשש ג״כ שמא יפליט הדם ויחזור ויבלענו ומ״מ דעה ראשונה עיקר להלכה ולכן לצורך מותר כמ״ש׃

סט ואפילו לדעה ראשונה בתרנגולת שאינה פתוחה ודאי ראוי לאסור שהרי הכבד ושארי האברים שבתוכה המה כמונחים בכלי והדם תפלוט מהם ותבלע בתרנגולת ואולי הרותחין יצמיתו בתוך התרנגולת מה שתפלוט הכבד ושארי האברים [ב״י בשם מרדכי] ויש מי שרוצה להחמיר בתרנגולת אפילו ניטלו ממנה האברים הפנימים מפני שהיא חלולה איכא למיחש שמא פירש ממקום למקום [ט״ז סקכ״ט] וחומרא יתירה היא שהרי מיד כשנפלט הדם לתוך החלל נתערב הדם בהמים והוה ככל חתיכת בשר [נקה״כ] ודע דאם נמלחה חתיכה ולא נמלחה כראוי כגון במעט מלח או שלא שהה שיעור מליחה דינה כאלו לא נמלחה כלל וכן בשר ששהה ג׳ ימים ולא נמלח אף אם מלחה אח״כ דינה כאלו לא נמלחה כלל ואם נתבשל צריך ס׳ כנגדו להתיר מה שבקדרה אבל החתיכה עצמה אסורה גם לדעה ראשונה דכיון דהדם נתקשה בתוכה שפיר יש לחוש שמא הבישול מרככו קצת ופירש הדם ממקום למקום ולא יצא לחוץ ולכן גם בהפ״מ אסור [עי״א שרצה להקל בזה לפי טעם הרא״ש דבחתיכה עצמו אין איסור בפירש ממקום למקום ותמיהני הא אכן ק״ל לאיסור כדמוכח בכ״מ]׃

ע בשר ששהה ג׳ ימים בלא מליחה אמרו הגאונים דנתייבש הדם בתוכו ואין המליחה מועלת להוציא הדם מתוכו ואסור לאכלו מבושל רק לצלי דהאש יוציא הדם ואם מותר לבשלו אחר צלייתו יש אוסרים דמי יימר שהאש מוציא כל הדם דאולי נשאר מעט דם והוה דם האברים שלא פירש וכשיבשל יצא הדם ואע״ג דהכבד מותר לבשלו אחר הצלייה ולא חיישינן שישאר דם בתוכו זהו מפני שהכבד הוא עדיין רך שלא עברו עליו ג׳ ימים ונפלט כולו בצלי משא״כ בעבר ג׳ ימים [ש״ך סקכ״א] ולפ״ז גם כבד שעבר עליו ג׳ ימים ג״כ אין לבשלו אחר צלייתו אך י״ל דכבד כיון דהוא כולו דם רק התורה התירתו ע״י צלייתו שוב אין חילוק בין עבר עליו ג׳ ימים או לא עבר עליו וכן נראה עיקר שהרי לא הוזכר בשום פוסק לחלק בכבד בזה׃

עא ויש מתירים בבישול אחר הצלייה חדא דיותר קרוב דהאש יוציא כל הדם ואפילו אם נאמר דאינו מוציא מפני קשיותו נאמר ג״כ דגם הבישול לא יוציא והכריע רבינו הב״י בסעיף י״ב דלכתחלה יש להחמיר שלא לבשלו ובדיעבד אם בשלו מותר והסכימו לזה גדולי אחרונים דזהו מילתא דפשיטא דאפילו אם נשאר מעט מעט דם והבישול יפליטנו מ״מ מעט הוא ואין בו כדי לאסור והרדב״ז ז״ל פסק להחליטו ברותחים אחר הצלייה ואח״כ יכול לבשלו שהרי מדינא דגמ׳ חליטה בעצמה די ולכן בשניהם ביחד צלייה וחליטה הדבר פשוט שאין לאכלו עוד בבישול וכן יש להורות ודע שיש מצריכים למלוח קודם הצלייה ואין עיקר לדברים אלו ונוהג בו כבשאר צלי שיתבאר בסי׳ ע״ז למלחו קצת כשמניחו על האש ע״ש [שם סק״נ]׃

עב והנה בגמ׳ אין רמז לדין זה כלל אך רבותינו הראשונים כולם הסכימו להגאונים ובודאי קבלו זה מחכמי הש״ס ולענ״ד נראה דיש רמז לזה בש״ס [קיג.] דאמר שם לענין הדחה שקודם המליחה דאם הטבח לא הדיחו ידיח בביתו ואם הדיחו הטבח א״צ להדיח בביתו ע״ש ויש להבין למה לו להטבח להדיח לעשות טירחא שאינו מוטל עליו ויותר מזה יש להקשות שהרי בשבת [עה.] יש מי שסובר דשוחט חייב משום צובע ע״ש ואמר שם דענין הצביעה הוא משום דניחא ליה לטבח שתתראה מלא דם ויבינו הכל שנשחטה היום ויקנו ממנו ע״ש והרי לפ״ז הטבח מהדר שיהיה דם ע״פ הבשר וא״כ למה ידיחנו לקלקל לעצמו אלא ודאי דביום הראשון והשני לא ידיח אך ביום השלישי שמתיירא שלא יעבור ג׳ ימים ויגיע לו הפסד שלא יקנו ממנו לבישול ממהר להדיח כדי למנות ג׳ ימים מההדחה כמו שיתבאר וראיה לג׳ ימים נ״ל מהא דתנן שלהי יבמות דאין מעידין על המת אלא עד ג׳ ימים דמשם ואילך נשתנה הפרצוף ודבר זה ידוע שכל זה הוא מסיבת הדם שהדם הוא הנפש וכל ג׳ ימים שעדיין הדם לא נתקשה דמות פרצופו הוא כמקדם ולאחר ג׳ ימים דהדם נתקשה גם הדמות נשתנה ולכן אמרינן שם בגמ׳ דכשמוטל במים אפילו אחר זמן רב מעידין עליו דלא נשתנה הפרצוף כמו דאמרינן בכאן דכשמדיחים הבשר במים פועל פעולתו עד ג׳ ימים אחרים ואם כי בעיקרי הענינים אין דומים לגמרי זל״ז מ״מ זכר לדבר יש לדין זה ממשנה וגמ׳ [וכן מכתובות ד. ל״ש אלא שנתן מים וכו׳ ראיה לזה ע״ש וצ״ע מס״פ הזהב ודוק]׃

עג אין להשהות בשר ג׳ ימים בלא מליחה דחיישינן שמא יבשלו דמפני שברובא דרובא מבשלין ולא צולין אין לסמוך על מה שיזהיר לצלות אח״כ דבכה״ג ודאי חיישינן לתקלה [עי׳ פלתי סקי״ב ולפמ״ש א״ש] ואם רואה הטבח שישאר אצלו על ג׳ ימים ימהר לשרות במים כמו שיתבאר וכן אסור להשהות ג׳ ימים בלי ניקור החלב כמ״ש ס״ס ס״ד וזה גרוע הרבה ממליחה דבזה אין היתר לצלי כמובן ויש שרוצה לאסור גם בדיעבד בלי ניקור חלב ג׳ ימים [ב״ח בשם ראבי״ה] ונהי דאנן מתירינן בדיעבד כמ״ש שם מ״מ עבירה גדולה היא וצריך הטבח ליזהר בזה׃

עד ודע דכיון שבגמ׳ לא הוזכר הך דינא לכן אין מורין בזה רק לענין חומרא שאסור לבשלה כמו שנתבאר ולא לענין קולא כגון אם מלחו בשר שעברו עליו ג׳ ימים בכלי שאינו מנוקב לא אמרינן הרי נתקשה הדם ולא פלט כלום ולא נאסר הבשר בצלי אלא איסור גמור הוא והבשר טרפה כמו בכל

מליחת בשר בכלי שאינו מנוקב [ט״ז סקל״ב] ועוד דמי יימר שמתקשה כל כך שאין המלח מפליט כלום שמא מפליט מקצת דם אמנם אם מקודם מלחו לבשר זה בכלי מנוקב ואח״כ מלחוהו בכלי שאינו מנוקב מותר דכל מה שהיה ביכולת להפליט הפליטה בהמנוקב ומה שלא הפליטה בשם גם בזה לא תפליט [שם בשם יש״ש] ולא אמרינן דפולט מעט מעט ויש מי שחושש לזה [נקה״כ] ואם מלח בשר זה עם שאר בשר שלא עברו עליו ג׳ ימים נראה ג״כ דבשר זה אסור ואין לנו לומר כשם שאינה פולטת ע״י מליחה כמו כן לא תבלע ע״י מליחה דאין זה ראיה ושמא בולעת ובה לא שייך לומר כשם שתפלוט דם דידה תפלוט ג״כ מה שבלעה מאחרת [שם] ואסור גם לצלי כמ״ש בסי׳ ע׳ אך רבים חולקים בזה וחומרא יתירא היא ובודאי גם היא פולטת קצת ועוד דהגאונים לא אמרו אלא לענין הדם אבל ציר ודאי פולט והוה כשאר בשר דאיידי דטריד למיפלט לא בלעה ועכ״פ בצלייה ודאי חוזרת להכשרה ודבר פשוט הוא שאם מלח בשר זה עם שאר בשר שכבר נמלח והודח בכלי שא״מ דנאסר שאר הבשר ג״כ [שם]:

עה כבר כתבנו דאין חילוק בין בשר לשומן אע״ג דרכיך ויש מהגדולים שרצה להתיר בשומן אווז שעברו עליו ג׳ ימים ולצלי ילך לאיבוד ורצה להתיר במליחה לפי שהוא רך מאד ולא נתקשה הדם שבתוכו [שבו״י] וצווחו עליו ככרוכיא כל הגדולים [נוב״י והגרע״א] ובודאי כן הוא דאין לנו לחדש דבר בטבעיות מדעתנו מה שלא אמרו הגאונים ויש שהיו רוצים להתיר למולחו ולהוסיף שומן עד ששים [שם] וגם זה צ״ע וקשה לעשות מעשה בזה ויש למוכרו לכותי ורק בנמלח וספק אם נמלח תוך ג׳ או לאחר ג׳ פסק רבינו הרמ״א דמותר ופשוט הוא דספיקא דרבנן לקולא אף אם היה מפורש בגמ׳ וכ״ש בחומרת הגאונים אבל לעשות קולות אחרות אין ביכלתנו בלתי קבלת רבותינו הפוסקים ואולי בשומן שבתוך האווז שהוא רך ולח מאד יש להקל ועיין בסעיף פ׳:

עו וכתב רבינו הב״י בסעיף י״ג ואם שרו אותו במים תוך השלשה ימים יוכל להשהותו עוד ג׳ ימים אחרים פחות חצי שעה עכ״ל דס״ל דהשרייה יהיה חצי שעה כמו בהדחה שקודם המליחה [ט״ז] וי״א דלאו דוקא חצי שעה אלא פחות מעט [ש״ך סקנ״ד] ביאור הדברים דאל״כ הרי עד סוף ג׳ מעל״ע מתחלת השרייה תיכף נאסר אי חשבינן חצי שעה של השרייה להג׳ ימים והיה לו להשהותו עד יותר מחצי שעה אלא ודאי דזמן השרייה לא נחשב בהג׳ ימים א״כ א״צ חצי שעה ודי במשהו כדי שמגמר השרייה לא יהיה ג׳ ימים ולזה אומר דבאמת לאו דוקא קאמר אלא פחות מעט [עפרמ״ג והג׳ רב״פ ולי נראה כמ״ש וא״ש הכל ודוק]:

עז מדבריו אלה מתבאר דצריך דוקא שרייה ומשמע להדיא דהדחה בעלמא לא מהני להשהות יותר מג׳ ימים והנה בכמה מקומות ראינו שרק מדיחים הבשר בטוב ולא שורין וצווחנו ע״ז ולית דמשגח וכן ראיתי שכותב אחד מהגדולים בלשון זה וכבר נהגו אפילו לכתחלה בהדחה בעלמא ונראה דאין להקל לכתחלה היכא דאפשר ע״י שרייה וכו׳ עכ״ל [הגרז״מ ביד אפרים] ובאמת הראשונים וגם הטור לא הזכירו כלל דבר זה שיועיל שרייה להשהות עוד ג׳ ימים ורק רבינו הב״י הביא זה בספרו הגדול בשם האגור ושם הוזכר גם הדחה בלבד וז״ל כתב האגור ראיתי גדולים מכשירים כששפכו עליו מים תוך ג׳ ימים והמהדרין נותנין הבשר תוך ג׳ ימים במים ומניחין אותו שם כמו שתי שעות ואז יכול להשהותו עוד ג׳ ימים וכו׳ עכ״ל ודבריו בש״ע הוא הכרעה מסברא דנפשיה לשרות ודי בחצי שעה ולכן אלו שנהגו בהדחה יש להם על מה לסמוך וי״א דאם ניקרו הבשר מהגידין תוך ג׳ ימים סומכים בדיעבד על הדחה בעלמא מאחר שאין שם דם אלא מה שמובלע בבשר ואם לא ניקרו אינו מועיל רק שרייה [ט״ז סקל״ג]:

עח מעשה בטבח שלקח מבית המטבחים בשר קרוש לביתו ונפשר שם ועברו ג׳ ימים אך ההפשר היה בתוך הג׳ ימים ופסק המורה להכשיר ומותר לבשל מפני שאחר ההפשר מהקרישה הרי הוא מלוחלח במים של ההפשר וה״ל כהדחה ומותר בדיעבד והסכים גדול אחד לזה אם היה משקה טופח על פני הבשר [הגרז״מ בי״א] וכן נראה אם הבשר היה מונח במרתף שקורין לאדאוניע בין רגבי קרח באופן שהבשר מלוחלח במים של רגבי הקרח יש להתיר בהפ״מ דזה הוה כהדחה אבל בלא הפ״מ אין להתיר ופשוט הוא דההדחה צריך להיות מכל צד ואם הודח רק צד אחד אינו כלום:

עט י״א דאם הבשר קרוש ושראו ולא נפשר מקרישתו דאין השרייה כלום ואסור לבשלו אחר ג׳ ימים משחיטתו דהא השרייה הוא לרכך הבשר וכשהוא נקרש כאבן אין השרייה פועלת כלום [פמ״ג בש״ד סקנ״ג] ודברי טעם הן דודאי בזמן החורף שהקרישה בתקפה מגודל הקור הרי הבשר כאבן האמנם י״ל להיפך דכל זמן הקרישה לא יהיה נחשב בזמן הג׳ ימים מטעם זה עצמו דכיון שהוא קשה כאבן לא שייך לומר שהדם מתקשה בתוכו דאז אין פעולת הדם כלום שהרי בלא״ה הוא קשה כאבן וראיה לסברא זו שהרי על המת אין מעידין אלא עד ג׳ ימים מפני שצורתו משתנית לאחר ג׳ ימים כמ״ש באהע״ז סי׳ י״ז ומ״מ כשהיה מונח בקור ונקרש התירו הרבה גדולים אף לאחר ג׳ ימים מטעם זה עצמו דכל זמן שהוא קרוש אינו משתנה [ב״ש שם סקע״ח] וכבר כתבנו בסעיף ע״ב שדין זה יש לו מקור משם וכן אנו רואים בחוש שכשהבשר אינו קרוש ומונח איזה ימים מתקלקל בטעמו וריחו וכשהוא בקרישותו אפילו ימים הרבה כשנפשר מקרישותו עומד בטוב טעמו וריחו והכל הוא מפני שכל זמן קרישותו אינו כדבר מן החי אלא כאבן בעלמא וראיה לזה שהקדישה משנה הדבר מעצמותו מהא דתנן ברפ״ג דטהרות הרוטב והגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה קרשו

הרי אלו שניים כלומר דנחשבים כאוכל ע״ש הרי שהקדישה משנה משם משקה לשם אוכל וכן באוכלין כשבזמן הקרישה הוא כאבן משנהו מתורת אוכל לתורת עץ בעלמא וגם לענין שבת כן הוא דמים הוה מחיצה וכשנקרשים בטל מעליהם שם המחיצה והוה כעפר בעלמא [מג״א סי׳ שס״ג סקנ״א וט״ז שם] דכל דבר שנקרש מבטל את שמו הקודם ואם כי יש לחלק בין זל״ז כמובן מ״מ זהו ודאי דכל זמן הקרישה הוה הבשר כעץ ואבן בעלמא ואין הדם פועל אז שום פעולה וכן אנו רואים בפירות כמו תפוחים וכיוצא בהן שבימי החורף כשנקרשים המה כאבן ואינם ראוים לאכילה כלל וזה שבמשנה דטהרות דינם כאוכלים מפני שקרישותן מעט וראוים לאכילה כמו שמן קרוש מעט אבל בימי החורף במדינות הצפוניות שהקור חזק ונעשו כאבנים באמת לא יהיה עליהם גם דין אוכלין [עפמ״ג סק״ס ולפמ״ש אינו כן ודוק]:

פ עוף שלם שלא נפתח אין השרייה מועלת להאברים הפנימים כהקורקבן וכיוצא בו ואסור לבשלן ויצלם באור ויש מי שרוצה לומר דגם להבשר אינו מועיל רק להעור ואינו כן דאם אפילו נאמר דהנקבים שבעור העוף אין שולטים מעבר לעבר מ״מ גם הבשר מתרכך ע״י שרייה [נוב״ת א״ח כ״ז] אמנם אם אינו שורה במים אלא מדיחו צריך ליתן עליו מים הרבה וגם לשפשף היטב בידיו דאל״כ בודאי לא יהיה תועלת להבשר [שם] ובכה״ג יפשיט העור ויבשל ואת הבשר יצלה [השומן שבפנים אולי יש להתיר בהפ״מ שהוא לח הרבה]:

פא אם חל יום ג׳ בשבת אסור להדיח הבשר וכ״ש לשרות אותן ואפילו ע״י כותי יש לאסור כיון שיש היתר בצלי אין לטרוח בשבת [מג״א סי׳ שכ״א סק״ז] ולכן באווזות שעיקרן הוא בשביל השומן והוי הפסד גמור יש להתיר ע״י עכו״ם [נוב״ת שם] אמנם לדידן דאין אנו בקיאין בצלי על האש והוי הפסד גדול יש להתיר בכל בשר ע״י כותי ואם א״א בכותי יעשה ע״י עצמו דאין בזה מלאכה וכ״ש אם צריך לנט״י יכול ליטול ידיו על הבשר ויתן הרבה מים על ידיו שישלטו המים בכל צד וביו״ט ודאי מותר דהא יכול לבשלו ביו״ט אא״כ הוא סמוך לערב דאינו ראוי לבשל ולאכול בו ביום דאז בהכרח לעשות ע״י כותי או ליטול ידיו על הבשר כמ״ש:

פב בשר ששהה ג׳ ימים בלא מליחה ונתערבה אותה חתיכה בחתיכות אחרות וא״א להכירה בטלה ברוב כדין יבש ביבש שיתבאר בסי׳ ק״ט ואין אומרים הרי דין יבש ביבש דבטל ברוב אינו אלא במין במינו ולא כשאינו מינו כמ״ש שם מטעם דאם יבשלם יתן טעם והכא האיסור הוא משום דם והרי זה כמין בשאינו מינו אמנם לבד שדין זה הוא חומרת הגאונים ואין להחמיר בו כל כך ועוד דזה שבאינו מינו אסור זהו דוקא באיסור דאורייתא והכא כשיבשל הוה דם שבשלו דהוי רק מדרבנן ואפי׳ להמחמירים שם גם באיסור דרבנן מ״מ הכא לא שייך כלל שהדם יתן טעם בבישול משני טעמים האחד שהרי הדם שאותה חתיכה תפליט בבישול בודאי יתבטל הדם בששים בהמים שבקדירה ועוד שהרי בכל חתיכה יש ציר ג״כ שהוא אדום כדם ויוצא בבישול ואין הפרש בהטעם ולכן לא שייך בכאן דין זה [למדתי זה ממ״ש הפליתי סקי״ד] וגם אין לאסור מטעם דשיל״מ שהרי יש לו היתר בצלי דלא שייך דשיל״מ אא״כ שיש לו מתירין ממה שנאסר מקודם כמ״ש בסי׳ ק״ב והכא לצלי לא נאסר מעולם ועוד דדשיל״מ לא שייך אא״כ לא יגיע לו הפסד ולדידן שאין אנו בקיאין בצלי על האש הוה הפסד גמור כמ״ש בסעיף כ״ב ע״ש:

פג וכיצד יעשה בהתערובות אם כולם נמלחו אלא שחתיכה זו נמלחה אחר הג׳ ימים א״צ כלום ואם עדיין לא נמלחו ימלחם עתה ויכול למולחם כאחד דממ״נ אם חתיכה זו תפליט דם של עצמה הרי לא תבלע דם אחרים איירי דטרידא למיפלט לא בלע ואם לא תפלוט דם של עצמה ויש לחוש שתבלע דם של אחרים מ״מ מה בכך הא יש בה דם של עצמה ואפ״ה היא בטלה א״כ תתבטל גם בבליעת דם אחר [פמ״ג בש״ד סקנ״ה] אמנם גם זה אינו מספיק ואיך נוסיף לה דם בידים ולבטלה וה״ז כמבטל איסור לכתחלה ולפ״ז צריך למלוח כל אחת בפ״ע אך לפמ״ש בסעיף ע״ד דציר היא פולטת תמיד א״כ אין חשש שתבלע דם של אחרים ומ״מ טוב יותר למלוח כל אחת בפ״ע ודע דבסי׳ ק״ט יתבאר דיבש ביבש שבטל ברוב צריך לבשלן כל אחד בפ״ע ע״ש ועוד יש חומרא בענין זה ודע דאם אפילו חתיכה זו ראויה להתכבד בטלה ברוב כיון שאין האיסור מחמת עצמו אלא מחמת הדם שבו והדם אינו ראוי להתכבד ויתבאר זה בסי׳ ק״א בס״ד:

פד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ד וכן הדין בנתבשל בלא מליחה ונתערב אח״כ באחרות עכ״ל כלומר דבטל ברוב ויש מי שאוסר דבזה צריך ששים שהרי חתיכה זו איסור גמור הוא ואינו דומה לעברה ג׳ ימים שהוא חומרת הגאונים ולכן למי שסובר בסי׳ ק״ט דגם באיסור דרבנן ביבש ביבש בשאינו מינו צריך ס׳ מטעם דאם יבשלם יתן טעם צריך בזה ג״כ ס׳ [ש״ך סקל״ז] אמנם לפמ״ש בסעיף פ״ב דהכא לא שייך שיתן טעם מפני שהציר יש בו ג״כ טעם די ברוב בלבד [וכ״כ הכרו״פ והחוו״ד] ועוד דהעיקר לדינא דבאיסור דרבנן לא אמרינן כן כמ״ש שם [פר״ח סקמ״ח] ויש מי שרוצה להתיר בנתערב חתיכה שלא נמלחה עם חתיכות שנמלחו קודם בישול שבטלה ברוב וא״צ למולחן מטעם דיבש ביבש בטל ברוב ואע״ג דהוה דשיל״מ ע״י מליחה מ״מ מותר דדשיל״מ לא מקרי אלא כשהזמן מתיר זה בלא מעשה ועוד שיש בכאן הפסד מלח ועוד שאין רצונו לקלקל אלו החתיכות במלחם ב׳ פעמים ולא יהיו טוב לאכילה [יש״ש סי׳ פו] אמנם מדברי רבותינו בעלי הש״ע בסי׳ זה ובסי׳ ק״ב מוכח דלא ס״ל האי דינא וכן יש מהגדולים שחולקים

ע״ז [נקה״כ ופר״ח] וכן עיקר לדינא דדבר כזה לא מקרי הפסד ויש לזה דין דבר שיש לו מתירין ולכן ימלחם כל אחד בפני עצמו אם החתיכות שנמלחו כבר הודחו מפני שנסתמו נקבי הפליטה ויבלעו מאותה שלא נמלחה עדיין או אם רוצה יצלה כולם על האש [ואם לא הודחו נ״ל שיכול למולחן כאחד דזהו כדיעבד ודוק]:

פה כתב רבינו הב״י בסעיף ט״ו בשר המלוכלך בדמים שנשרה במים מעת לעת יש אוסרים לאכלו כי אם צלי אא״כ יש במים ששים כנגדו עכ״ל וכתב רבינו הרמ״א ויש אומרים אפילו לצלי והכי נהוג עכ״ל וכבר נתקשו בזה כל הגדולים דהא כבוש הוה כמבושל ואיך אפשר להתירו בצלי וה״ז כבשר שנתבשל בלא מליחה שהם עצמם ביארו בסעיף י״א דאי ליכא ששים אסור הכל ע״ש ובשלמא כשיש ששים א״ש דגם בבישול מותר החתיכה עצמה כמ״ש שם ואף רבינו הרמ״א שם שהחמיר בהחתיכה עצמה גם כשיש ששים וכמו שבארנו בסעיף ס״ח מ״מ בהפ״מ מודה כמ״ש שם ולכן לא החמירו בכבוש כיון שמעיקר הדין גם בבישול מותר אבל כשאין כאן ששים אפשר להתיר הבשר בצלי ובאמת שיש מי שסובר דכבוש אינו אלא ככלי שני [ב״י בשם הר״ם] ולפ״ז א״ש דכיון דכלי שני אינו מבשל גם כבוש אינו מבשל אבל באמת רבותינו בעלי הש״ע כתבו להדיא בר״ס ק״ה דכבוש הוה כמבושל גמור וכן פסקו לקמן סעיף י״ח בענין מליחה בכלי שאינו מנוקב דנאסר הבשר מטעם כבוש כמבושל [ועש״ך סק״ס ופר״ח סקנ״א שנשארו בתימא אך מ״ש הש״ך דמלוכלך הוה כדם בעין ל״ק כלל דהב״י לא ס״ל כן כמ״ש הפמ״ג שם אמנם באמת אין חילוק מלוכלך להודח כיון שלא נמלח וכמ״ש הט״ז סקל״ו וכדמסיק הש״ך עצמו וגם דברי הרמ״א תמוהים שכתב והכי נהוג דמשמע שנהגו בחומרא זו והרי מעיקר הדין כבוש כמבושל]:

פו אמנם כשנדקדק מהו לשון המלוכלך בדמים והו״ל לומר בשר שלא נמלח ואם כוונתו דעדיין מלוכלך גם מבחוץ שלא הודח הו״ל לומר שלא נמלח ולא הודח ואמת שמקור הדין הוא מרבינו ירוחם [ב״י] וגם שם כתוב לשון זה וגם שם יש לדקדק בלשון זה ולכן נראה דבכוונה כתבו כן דהן אמת דכבוש הוא כמבושל אמנם בכל איסורי כבוש הענין הוא כן ששורין דבר המותר בדבר האסור כמו בשר בחלב או בשר בציר טרפה שהדבר המותר הכבוש בולע מהאיסור שנכבש או להיפך ששורין דבר האסור בדבר המותר והמותר הנכבש בולע והאיסור הכובש כמו בשביעית פ״ז ורד שכבש בשמן וחרובין ביין ע״ש וכן בתרומות פ״י שכבש חסית של חולין עם ירק של תרומה או להיפך ע״ש וגם מבואר שם דלא כל דבר בולע ע״י כבוש כדתנן התם כל הנכבשים זה עם זה מותרים אלא עם החסית ע״ש ולא לכל דבר אמרו כבוש כמבושל והרי לרש״י אין דין כבוש אלא בציר וחומץ כמ״ש בסי׳ ק״ה והן אמת דאנן קיי״ל דבכל דבר יש כבוש בכבישה מעל״ע מ״מ זהו הכל שהאחד יבלע מהשני אבל איזה חשש יש בבשר השרוי במים אם תבלע מהמים ובע״כ אתה מוכרח לומר דמקודם תפלוט הדם לתוך המים ואח״כ יבלע הבשר את הדם הנפלט לתוך המים אבל מי יימר שטבע כבוש כן הוא וראיה לזה מתרומות שם שאומר דירק בולע מחסית ולכן ירק חולין עם חסית תרומה אסור הירק לזרים אבל החסית אינו בולע מירק ולפיכך חסית חולין עם ירק תרומה מותר ע״ש והשתא ניחוש שהירק יבלע מהחסית ויהיה הבלוע תרומה ואח״כ יבלע החסית של חולין את החסית הבלוע בהירק ויאסרנו אלא ודאי דלא אמרינן כן ולפ״ז אם הבשר אינו מלוכלך בדם ואין החשש רק מדם הבלוע ודאי דמותר לגמרי אמנם כשמלוכלך בדם דבע״כ תיכף שיפול למים הודח הדם לתוך המים והוה כבשר השרוי בדם שיש חשש שהבשר יבלע מהדם ולכן זה שאמרו בשר המלוכלך בדמים טעמא קאמרי דלכן יש אוסרים רק לצלי דבצלי ודאי דאין להחמיר דפשיטא דדם מועט זה המעורב במים בליעתו מועטת ודיו לאסור במליחה בבישול ויש אוסרין אף לצלי דמדמי לה לכבוש גמור וכ״כ רבינו הרמ״א דין זה בסעיף א׳ ובארנוהו בסעיף ט״ז ע״ש וכ״ז כתבנו לבאר דברי רבותינו אבל לדינא יש לנו להורות כדעת גדולי אחרונים דאם אפילו הודח הבשר אסור אף לצלי בכבישה מעל״ע [עיין פלתי סקט״ו שכתב ג״כ כעין זה דכבוש אינו עושה פליטה ובליעה כאחת ולא חילק בין הודח ללא הודח ולפמ״ש א״ש]:

פז אין מולחין את הבשר אלא על מקום שהציר מהמליחה יהיה לו מקום לזוב כגון שמולחו על דף חלק ויניחנה במדרון ואם הוא חלק מאד כגון שנלקט ברהיטני שקורין גיהעבעלט א״צ להניחה במדרון דבלא״ה יזוב הדם בטוב אמנם אם אינו חלק כל כך יניחנה במדרון בענין שכשישפך שם מים יצאו מיד בלי עיכוב כלל או ימלחנו על גבי קשין וקיסמין שיש בהן חלל הרבה ויזוב הציר ולכן יש שעושים מקנים קלועים ויש הרבה ריוח בין קנה לקנה ויזוב שם הדם וגם בזה נוהגים להניח עץ תחת ראשו העליון ויעמיד במדרון ואם רצונו למלוח בכלי שיש לה דפנות החיוב שיעשה הרבה נקבים גדולים בשולי הכלי וזהו שאמרו חז״ל וכל הפוסקים אין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב [קיג.] כלומר כשרוצה למלוח בכלי לא ימלח אלא בכלי מנוקב בשוליה אבל יותר טוב שלא למלוח כלל בכלי דגם בזה צריך זהירות יתירה דלפעמים הבשר עצמו סותם הנקבים ואז הבשר אסור ולכן כתב רבינו הרמ״א בסעיף ט״ז דבכלי שנוקב יזהר לכתחלה שיהיו הנקבים פתוחים ולכן לא יעמידוה על הקרקע כי הוא בכלי שאינו מנוקב וכן מחמירין קצת לשום תוך הכלי מנוקב קש או קסמין כי הבשר יסתום הנקבים ובדיעבד אין לחוש לכל זה עכ״ל כלומר דבדיעבד אין אוסרין מפני חששות יתירות אבל כל זה אם המים יורדים משם אבל כשאין המים יורדים אסור גם בדיעבד [ט״ז סקל״ח] ויש ליזהר כשמולחין בקצה הספסל ובתוך הספסל יש נקבים גדולים והציר מתקבץ שם והבשר נכנס בתוך החור דזהו ודאי בכלי שאינו מנוקב [באה״ט סקנ״א בשם כנה״ג] וא״א לבאר הכל בכתב רק כל בעה״ב

מחוייב להשגיח על מליחת בשר שהדבר נמסר לשפחות ואין מדקדקין בזה ומוטל על כל בעה״ב לראות ולהנהיג בביתו למלוח על דף חלק ושתהיה במדרון או באופן אחר שיהיה להציר מקום לזוב בריוח הרבה:

פח ואם מלח בכלי שאינו מנוקב נאסר הבשר לחלוטין ואסור אפילו לצלי מפני שאין להציר מקום לזוב ומיד כשהמלח מתחיל להפליט הדם חוזר הדם לתוך הבשר והוה כדם בעין שאינו יוצא לא ע״י מליחה ולא ע״י צלייה ואין לשאול היאך יפליט הדם הא דחיקת המקום אינו מניחו להפליט דאין זה שאלה כלל שהרי הצד העליון של הבשר עם הצדדים מתחלה מרווחים הם להוציא הדם אך אחרי שמוציאו נשאר בהכלי תחת הבשר וחוזר ונבלע לתוכו:

פט וזה אין לשאול ג״כ והא קיי״ל לקמן בריש סי׳ ע׳ דמולחין כמה חתיכות זו על זו ואף שהתחתונה גומרת פליטתה קודם להעליונה אין איסור בזה מטעם שפליטת ציר מושך זמן רב וכל זמן שטרודה לפלוט לא בלעה כמו שיתבאר שם וא״כ גם בכלי שאינו מנוקב נאמר ג״כ כיון שטרודה לפלוט לא בלעה דגם זה אינה שאלה כלל דבשם רווחא עלמא להבשר ולא תבלע משא״כ בכלי שאינו מנוקב כיון שהבשר שקוע מעט בהציר דחיקא ליה עלמא ואין ביכלתו לפלוט ובולע [תוס׳ ורא״ש פ״ח ס״ס ל״ז] ועוד כיון שמונח בציר א״צ לשום כח מעצמו לבלוע הציר אלא הציר מעצמו נבלע בתוכו [מעיו״ט שם אות ש׳] ועוד דכיון שהבשר ככבוש בציר וכבוש הרי הוא כמבושל ומבושל ודאי לא שייך לומר איידי דטריד למיפלט לא בלעה שהרי הרוטב מבלבל דמפליט ומבליע וכן הוא בכבוש:

צ וכמה זמן יונח בכלי שאינו מנוקב ותיאסר הבשר כתב הטור וז״ל וכתב רבינו תם שנאסרה מיד אפילו לא שהתה שיעור מליחה והר״י אלברצלוני כתב שלא נאסרה אא״כ שהתה בכלי שיעור מליחה וא״א הרא״ש ז״ל כתב שאם שהתה בו כשיעור משיתנו מים על האש עד שיתחילו להרתיח חשוב ככבוש עכ״ל וטעמי רבותינו אלה כן הוא טעם הר״י אלברצלוני הוא שהרי האיסור הוא מטעם כבוש כמבושל ובדבר שאין בו רתיחה הרי הכבישה הוא מעל״ע ולמה אנו אומרים דבזמן מועט הוא כמבושל מפני שהבשר הוא רותח ע״י המליחה ורתיחת המליחה אינו אלא בגמר שיעור מליחה וכבר הזכרנו סברתו זאת בסעיף ל״ה ע״ש ולכן הצריך שיעור זה ודעת ר״ת הוא מפני שהציר והדם מתחילין לצאת מן הבשר מיד והטיפות עצמן אינן נאכלין מחמת מלחן אף שהבשר עדיין נאכל מחמת מלחו ולכן הבשר שהוא מתכבש ומתבשל בתוך הציר והדם שהן מלוחין הוא חוזר ובולע מיד הדם שפולט [ב״י בשם רשב״א] וזה שכתב מיד אין הכוונה ברגע אחת אלא עד שנראה ציר בכלי והוא זמן מועט ודעת הרא״ש הוא לא כדברי זה ולא כדברי זה וטעמו הוא כיון שהאיסור הוא מחמת שנכבש בציר ואמרינן שהוא כמבושל הלכך א״א שיאסר לאלתר בעת שהבשר צונן וכיון דשיעור כבישה בציר הוא כדי שיתנו על האש ויתחיל להרתיח כמ״ש בר״ס ק״ה לפיכך אם נכבש בתוך הציר כשיעור זה נאסר הבשר ובפחות משיעור זה לא נאסר רק כ״ק וכמה מלח יתן על הבשר שיהא נאסר בכלי שאינו מנוקב לא ביארו בפירוש ומסתימת דבריהם נראה שצריך שיהיה ככל מליחות לקדירה דשיעור זה מקרי אינו נאכל מחמת מלחו כמו שיתבאר בסי׳ צ״א [וכ״מ מש״ך סקע״א ע״ש]:

צא ואם נאסר גם הבשר שהוא חוץ לציר יש בזה מחלוקת הפוסקים וז״ל הטור וכתב הר׳ פרץ שכל החתיכה אסורה אפילו מה שממנה חוץ לציר ואע״פ שחתיכה שנמלחה ונפלה בציר של איסור אינו אסור אלא מה שממנה בתוך הציר הכא כולה אסורה וא״א ז״ל כתב שגם בכאן אינו אסור אלא מה שטמנה בתוך הציר וכ״כ הרשב״א ואפילו אם יש בה שומן לא אמרינן שע״י השומן מפעפע בכולה עכ״ל וטעם הר״פ הוא שאינו דומה לחתיכה כשרה שנפלה בתוך הציר מפני שהיא פלטה כל דמה ודם אינו מפעפע למעלה דמישרק שריק וכן ציר אינו מפעפע למעלה ולכן אינו אסור אלא מה שבתוך הציר אבל במליחה בכלי שא״מ שעדיין לא יצא דמה והמקום דחוק לה כיון שאינה מנוקבת והדם שבחתיכה מתעורר לצאת ופורש ממקום למקום והוה כדם האברים שפירש והרא״ש לא ס״ל כן ואין לשאול להר״פ נהי דכן הוא מ״מ ליהוי מותר בצלי כדין שובר מפרקת הבהמה לאחר שחיטתה דג״כ הדם פורש ממקום למקום ומותר בצלי כמ״ש בסי׳ ס״ז דלא דמי לשם דכאן שנמלח בכלי שא״מ הוה כבוש וכבוש הרי הוא כמבושל [ש״ך סקע״ד] וזה שלהרא״ש אינו אסור אף בבשר שמן הגם דשומן מפעפע מ״מ כיון שהאיסור עצמו שהוא הדם והציר אינו מפעפע למעלה אין השומן הנאסר מחמתו יכול לאסור יותר משהוא עצמו אוסר [שם סקע״ג] וכלל גדול הוא באיסורים כמו שיתבאר בסי׳ ק״ה:

צב וז״ל רבינו הב״י בסעיף י״ח בשר שנמלח בכלי שא״מ ושהה בו כשיעור שיתנו מים על האש ויתחילו להרתיח כל מה שממנו בציר אסור לאכלו אפילו צלי וחלק החתיכה שחוץ לציר אין אסור ממנו אלא כ״ק ואפילו אם יש בה שומן עכ״ל והקליפה הוא במקום שנגע בחתיכה שהיה בציר וזהו כדעת הרא״ש ואין להביא ראיה מזה דרבינו הב״י ס״ל בדם שפירש ממקום למקום אחר השחיטה ולא יצא לחוץ דאין איסור בדבר דהרי זהו טעמו של הר״פ שאוסר גם מה שחוץ לציר די״ל דמזה אין ראיה דס״ל דעי״ז לא פירש ממקום למקום מה שחוץ לציר דכן משמע מלשון הרא״ש [עב״י] אבל זה

אין לומר דס״ל דנהי דפירש מ״מ מותר לצלי כמו בשבירת מפרקת דא״כ היה לו לבאר דמה שחוץ לציר אינו מותר אלא לצלי אלא ודאי כדאמרן [והגם שכבר כתבתי דנ״ל דבאמת ס״ל כן להב״י מ״מ מכאן אין להביא ראיה לזה כמ״ש]:

צג אבל רבינו הרמ״א פסק כר״ת וכהר״פ וז״ל ויש אוסרין כל החתיכה אפילו מה שחוץ לציר ואפי׳ לא נמלח רק מעט כדרך שמולחין לצלי ואפילו לא שהה שיעור מליחה רק מעט עד שנראה ציר בכלי וכן נוהגין ואין לשנות עכ״ל וכבר בארנו הטעם בזה ודע שיש מי שאומר דהעיקר לדינא שאין איסור בדם הפורש ממקום למקום ולכן קיי״ל למעשה דמותר מה שחוץ לציר [פר״ח סקס״ג] ואינו כן חדא דאנן תפסינן להלכה כרבינו הרמ״א שאוסר בכמה מקומות בפירש ממקום למקום אמנם אפילו אם נאמר דאין איסור בפירש ממקום למקום הא כבר בארנו בסעיף צ״א דבכאן גרע טפי מטעם כבוש דהוא כמבושל וכשם דבבישול בלא מליחה ודאי אסור גם המקצת חתיכה שחוץ לרוטב דע״י בלבול הבישול פשיטא דהדם מפעפע למעלה כמו כן גם כאן בכבוש בציר והחתיכה רותחת שעדיין לא נמלחה בהבשר הציר האסור מפעפע למעלה ואוסרו כולו והכי קיי״ל ואין זה דמיון לבשר כשר שנפל לציר דבשם אין הבשר רותח [וכ״מ מהחוו״ד סקכ״ו ע״ש ובזה מתרץ קושית הפליתי על ר״ת בסקכ״א ע״ש]:

צד עוד כתב דאינו אסור רק אותה חתיכה שנוגעת בציר שמונחת למטה בכלי אבל שאר חתיכות שעליה הנמלחים עמה מותרות והכי נהוג עכ״ל ואע״ג דחתיכות העליונות פולטות למטה על התחתונה וכאן התחתונה הרי היא סתומה מלפלוט כמ״ש מ״מ אין חתיכה אחת דחוקה כל כך על חברתה שיעכבו התחתונות את העליונות מלפלוט ואפי׳ קליפה א״צ [ט״ז סקמ״ה]:

צה וכתבו האחרונים בשם מהרש״ל דאע״ג דמחמרינן לאסור גם מה שחוץ לציר מ״מ אם נתערב חתיכה זו באחרות בטל חד בתרי כיון דמדאורייתא בטל חד בתרי אלא מדרבנן הצריכו ששים כדאי הם הפוסקים המתירים מה שחוץ לציר לסמוך עליהם עכ״פ שיתבטל ברוב [ט״ז סקמ״ד וש״ך סקע״ו] ולכאורה משמע דזה אינו אלא כשנתערב רק חלק החתיכה שחוץ לציר דאלו בחלק שבתוך הציר ליכא מאן דשרי אבל מלשונם לא משמע כן דהיה להם לפרש והכי מוכח להדיא מדברי מהרש״ל בספרו יש״ש [סי׳ צד] ע״ש ובודאי כן הוא דבאמת ק״ל טובא איזה רבותא יש בזה הא כבר פסק רבינו הרמ״א בסעיף י״ד דבשר שנתבשל בלא מליחה ונתערבה באחרות דבטל ברוב ובארנו דבריו בסעיף פ״ד ע״ש והמהרש״ל עצמו פסק בספרו [סי׳ פ״ו] דכשנתערב חתיכת בשר שלא נמלחה באחרות בטל חד בתרי וא״צ למולחן והבאנו דבריו שם וא״כ איזה הפרש יש בין זל״ז וצ״ל דדין זה חמור יותר דכיון דבשר זו שנמלחה בכלי שא״מ כבר נאסרה ואנן קיי״ל חנ״נ בכל האיסורים א״כ כשיבשלם יתן טעם וצריך ששים מדרבנן משא״כ חתיכה שלא נמלחה עדיין לא נאסרה אבל לגבי דינו של רבינו הרמ״א אין כאן הפרש ולכן אני אומר דהנה על הדין הזה ג״כ חלקו האחרונים כמ״ש שם בסעיף פ״ד ואנחנו תרצנו דבריו ע״ש מיהו לפי דעתם יש רבותא בדין זה ולכן נ״ל ברור דהתירו אף אם כל החתיכה נתערבה דכיון דלרבינו הרמ״א בלא״ה מותר ולשיטת הרא״ש לא נאסרה כלל מה שחוץ לציר לפיכך מקילינן בתערובת זה להתיר חד בתרי וגם בדעת מהרש״ל צ״ל כן [הגרע״א הקשה ג״כ הא טע״כ דאורייתא ע״ש ולפמ״ש בסעיף ס״ד ל״ק כלל וגם ראיתי שנשאר בצ״ע מלשון המחבר בסעיף י״ח שכתב כשיעור שיתנו מים על האש ויתחיל להרתיח ובר״ס ק״ח כתב כדי שיתננו על האור דמשמע אותו דבר עצמו ע״ש ובאמת גם שם כוונתו כבכאן וכדי שיתננו קאי על הדבר הנתון בתוך הציר ויעמידנו על האש במים ובאופן אחר א״א לפרש כלל ודוק]

צו מעשה שהניחה אשה אווז שנמלח והודח על אווז שלא נמלחה עדיין ומלחה האווז העליונה כדרך שמולחין לאחר המליחה כדי להשהותה במלח ופסקו דאם זב ציר מהעליונה והתחתונה מונח ממנה חלק התחתון בהציר אם שהתה בהציר כדי שיתנו על האש ויתחיל להרתיח הוה ככבוש בציר ואסור חלק התחתון המונח בציר וחלק העליון מותר לכל הפוסקים דאף הרי״ף לא החמיר רק בנמלחה בכלי שא״מ והכא הרי התחתונה לא נמלחה ואין דינו יותר חמור מחתיכה שנמלחה ונפלה בציר של איסור דמותר מה שלמעלה מן הציר כמ״ש בסעיף צ״א דהכא הגם דהציר הוא היתר מ״מ כיון דהתחתונה לא נמלחה הרי נכבשה קודם המליחה וכבוש כמבושל לענין החלק המונח בתוך הציר [זהו כוונת הט״ז סקמ״ד וא״ש קושית הנה״כ ומה שתמה הפרמ״ג על הנקה״כ נ״ל משום דלא פירש בהדיא שהיה מונח כשיעור כבישה ע״ש ודוק]:

צז ומהו דינו של הכלי שאינו מנוקב כשמלחו בו בשר כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ט״ז וז״ל ואם מלח בכלי שא״מ אסור להשתמש באותו כלי בדבר רותח ואם נשתמש בו בעי קליפה אם הוא דבר יבש ואם הוא דבר לח בעינן ששים נגד הקליפה מן הקערה וי״א שאפילו בצונן אסור להשתמש בו בלא הדחה ואם נשתמש בו בלא הדחה ידיח מה שנשתמש בו אבל מותר לחזור ולמלוח בה בשר לאחר שנקבוה או אפילו בלא נקיבה אם הבשר שהה כבר במליחתו והודח אבל אם הוא מנוקב מותר לאכול בו אפילו רותח ויש אוסרין ברותח ויש ליזהר לכתחלה ובדיעבד מותר עכ״ל:

צח ביאור דבריהם דהנה קיי״ל אין מליחה לכלים להפליט אבל יש מליחה להבליע בכלים ויפליטו ע״י בישול כלומר דע״י שמולחין מליחת איסור בהכלי ודאי היא בולעת ונעשית טרפה אמנם שתפליט ממנה לענין לאסור אח״כ דבר המותר הנמלח בה בזה אין מליחה לכלים דכח המליחה אינו פועל

להוציא פליטת הכלי אבל כשמבשלין בה דבר היתר נאסר התבשיל משום דע״י בישול נפלט האיסור מהכלי ונבלע בההיתר וזהו שכתבו דמותר לחזור ולמלוח בה בשר לאחר שנקבוה דאע״ג דהכלי טרפה מ״מ אין כח המליחה השניה יפה להוציא ממנה הבלוע וזה שכתבו דאפילו בלא נקיבה אם הבשר שהה כבר במליחתו והודח כוונתם שימלחו שמה על איזה שעות אבל להשהות הבשר מעל״ע ודאי אסור שהרי ודאי הבשר יפליט ציר ויהיה כבוש וזהו כמבושל וכשם שהבישול מוציא הבלוע מהכלי כמו כן כבישה [ט״ז סקמ״א] ואין לשאול הא בציר הוה שיעור כבישה כדי שיתן על האש ויתחיל להרתיח דאינו כן דשיעור זה הוא להבשר ולא להכלי ולכלי צריך מעל״ע ככל הכבושים [שם וש״ך סקס״ח] וראיה לזה שהרי רתיחת המלח והציר אינו מועיל להפליט מהכלי כמו שמועיל להפליט מהבשר וא״כ רתיחתם לגבי כלי הוה כמים וצריך מעל״ע ויש מי שרוצה להתיר אפילו במעל״ע מפני שאחר המעל״ע הוה נטל״פ וכבר כתבנו בסעיף ט״ז דליתא לסברא זו ע״ש ועוד דציר הוה דבר חריף ודבר חריף אפילו לאחר מעל״ע נ״ט לשבח כמ״ש בסי׳ צ״ו:

צט אמנם יש מהגדולים דס״ל דגם בכלי הוה כבוש כמבושל בציר כדי שיתנו על האור ויתחיל להרתיח [מג״א סי׳ תמ״ז סקכ״ח] וצ״ל לפ״ז דמיירי באופן שאין הציר זב ממנו [כרו״פ] ואין זה מספיק דמסתמא יזוב הציר כדרך הכבישות ולי נראה דבכאן אין שום חשש כלל דכיון דהבשר הודח במים וכבר נתבאר בסעיף מ״ז דהמים מבטלין כח הציר אפילו היו המים מועטין א״כ אין בזה שיעור כבישה כבציר אלא כבמים ואפילו למי שסובר דבעינן רוב מים [ש״ך ס״ס ע׳]מ״מ הכא לא בעינן רוב מים שהרי לע״ע אין כאן ציר אלא שיתהוה ע״י המלח ואז כל טיפה של ציר יתבטל כחו ע״י המים ועוד דיש חולקין בזה וס״ל דאפילו מים מועטין מהציר בטל הכח [מג״א סי׳ תמ״ז סקל״ט] ואין לשאול דשמא ימלח אחר שיתייבשו המים דאין זה שאלה כלל דאם יתייבש הבשר לא יוציא המלח ציר כמובן ועוד דאין לחשוש לחששות רבות בזה:

ק ולענין מה שאסרו להשתמש בו בדבר רותח ואם נשתמש בו צריך קליפה בדבר יבש ובלח צריך ס׳ נגד קליפה מן הקערה ביאור דבריהם כן הוא דהנה אנן קיי״ל דהקערה לאחר הדחה צוננת היא אף שיש חולקים בזה [פנ״י] ולכן אע״ג דברותח אסור להשתמש בה דבישול מפליט כמ״ש מ״מ אם נשתמש בה כיון דהקערה צוננת הוה דינו כחם לתוך צונן דדי בקליפה משום דתתאי גבר כמו שיתבאר בסי׳ ק״ה וזהו בדבר יבש אף שהוא לח קצת כמו בשר מ״מ די בקליפה אבל בלח גמור כמו רוטב דלא שייך ביה קליפה צריך ששים נגד קליפה מן הקערה במקום שנשתמש בה הרותח ואף שיתבאר בסי׳ צ״א בבשר רותח שנפל לתוך חלב צונן כיון דבהחלב לא שייך קליפה מותר בלא קליפה מ״מ בכאן שיש סוברים דהקערה נחשבת תמיד כרותח משום דכח המלח והציר הנבלע בה הם מרותחים וביחוד בפגשם ברותחים נתעורר גם כח רתיחת הקערה לכן [לא] מקילינן בלא ששים נגד הקליפה מהקערה במקום שנשתמש בה ואם הקערה היתה רותחת אם נשתמש בו בדבר יבש לגמרי די בקליפה ואם הוא לח קצת צריך נטילת מקום ובלח גמור צריך ששים נגד קליפת כל הקערה אף במקום שלא נשתמש בו דחם מקצתו חם כולו אך לא בכל הכלים יש ששים בדבר שנשתמש בו נגד קליפת כל הכלי כמ״ש בסי׳ קל״ז וסתם קערה שהיא רחבה ואינה גבוה לא יהיה בה ששים נגד קליפת הקערה [ש״ך סקס״ה] ויש חולקים בזה ותלי בראיית עיני המורה והטעם שא״צ רק ששים נגד הקליפה מהקערה משום דהקערה לא נאסרה רק כ״ק כמו שיתבאר בסי׳ צ״ח דע״י מליחה לא נאסרה הכלי יותר מכ״ק ע״ש וזהו לענין להשתמש בה ברותח [זה למדתי מדברי האחרונים ומיושב קושיית הש״ך בסקס״ד ודוק]:

קא אבל להשתמש בה בצונן אין כאן איסור כלל ורק יקנח הכלי שלא יהא עליה דם וזהו לפי מה שאנו תופסים דהכלי היא צוננת אבל להסוברים דהיא רותחת הוה כצונן לתוך חם וצריך קליפה בדבר יבש ובלח אסור הכל [רשב״א חולין קיא: בשם מקצת גדולים] אך אנן לא קיי״ל כן ומ״מ אפילו להסוברים דצוננת היא י״א שאפילו בצונן אסור להשתמש בו בלא הדחה מידי דהוה לסכין ששחט בו אסור לאכול צונן בלא הדחה ואם לא הדיח הסכין ידיח מה שנשתמש בו וה״נ דכוותיה וי״א דכאן לא דמי לסכין דבסכין יש דוחקא דסכינא ולכן מותר להשתמש בלא הדחה [שתי הדעות בטור ע״ש] ויש מחלקין בין כלי חרס לשארי כלים דכ״ח אסור להשתמש בלא הדחה משום דלעולם מפלטת אפילו בצונן משא״כ בשאר כלים [ש״ך סקס״ו בשם ת״ח ויש״ש]:

קב וכ״ז הוא בכלי שא״מ אבל כשמלחו בכלי מנוקב מותר להשתמש בו אפילו רותח שהרי הדם לא נבלע בה כלל דדם מישרק שריק ויצא מבין הנקבים ולא נבלע כלל בהכלי וזה שאמרו בגמ׳ [שם] קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח מיירי בכלי שא״מ [רא״ש] והגמ׳ קמ״ל דלא לבד שהבשר אסור דזהו מילתא דפשיטא אלא אפילו הכלי אסורה דאל״כ איך מולחין תמיד בכלי מנוקב והרי מפעם ראשון נאסרה [שם] אך לפי מ״ש דע״י מליחה לא תפליט האיסור מהכלי אין ראיה מזה אבל הרבה מרבותינו [עב״י] ס״ל דגם בכלי מנוקב אסור לאכול בה רותח וצ״ל לדבריהם אע״ג דדם מישרק שריק זהו לענין הבשר אבל בהכלי נשאר דם וציר בין נקב לנקב ויש מהראשונים שמחלקים בין כלי חרס לשארי כלים דכלי חרס ודאי בולע אף כשהיא מנוקבת [טור בשם הר״פ] וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש״ע דיש ליזהר לכתחלה ובדיעבד מותר עכ״ל כלומר דלכתחלה יש ליזהר בכל הכלים ובדיעבד

מותר אפילו כ״ח שהרי לא הזכירו חילוק זה ש״מ דס״ל דבדיעבד גם כ״ח מותר אבל י״א דכ״ח גם בדיעבד אסור [יש״ש וב״ח] ולזה הסכימו האחרונים [ש״ך וט״ז] וכן יש להורות וזהו ברותח אבל להשתמש צונן במנוקבת ודאי דמותר אף בכלי חרס וא״צ אפילו הדחה רק קינוח [ש״ך סק״ע] ולפ״ז יש ליזהר מלהעמיד קדירה רותחת על דף שמולחין עליה בשר ובדיעבד מותר כמ״ש [בב״י הביא בשם הגש״ד דבדף מותר לכ״ע אך הרמ״א בד״מ אות ל״ו השיג עליו דזהו למאן דס״ל בכלי עץ מנוקבת מותר לכתחלה אבל להאוסרים גם בדף אסור ע״ש]:

קג כתב הטור מעשה שנמלח בשר ושהה כדי מליחה ונתנוהו אח״כ בכלי בלא הדחה ונתמלא מציר והתירו רש״י עכ״ל וקיצר בדבריו והתוס׳ [ק״כ:] והרא״ש [סי׳ ל״ח] ביארו הטעם דמשום הציר אין לאסרו דאינו דם אלא מוהל הבשר ולחותו שהרי אחר שיעור מליחה מדיחין אותו לבשלו בקדרה ואין חוששין לציר הנפלט ממנו ע״ש ולפ״ז להרמב״ם שמצריך אחר הדחה להשליך לרותחין מטעם דס״ל דגם אחר שיעור מליחה נשאר דם בהחתיכה כמ״ש בסעיף ל״ו ודאי דחולק על דין זה אמנם רוב הפוסקים חולקים עליו כמ״ש שם וזהו כוונת הטור והש״ע סעיף ב׳ שכתבו דין זה וקודם לזה כתבו שהרמב״ם מצריך ליתנו במים רותחין ולא נהגו כן ע״ש וכוונתם דגם מהוראת רש״י מוכח דלא ס״ל כוותיה ורבינו הב״י אע״ג שהביא דעת הרמב״ם וז״ל אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים עכ״ל וזהו דעת הרמב״ם אין כוונתו שלדינא חושש לדעה זו אלא שכן דרכו להביא דעתו אף שאינו סובר כן והנה אף שבארנו בסעיף ל״ז דלענ״ד גם הרמב״ם מודה כששהו במלחו שעה שלימה פולט כל הדם ע״ש ולפ״ז יש לקיים מעשה דרש״י גם לדידיה מ״מ רבותינו לא ס״ל כן שהרי כתבו ששהה במלחו שיעור צלייה ועכ״ז התיר רש״י ע״ש:

קד וזה שלא חשש רש״י להדם והמלח שעל החתיכה שלא יבלע בהבשר כתבו התוס׳ והרא״ש דאם באנו לאוסרו מכח הדם והמלח שעל הבשר א״כ נאסור כל בשר שמניחין אותו במים להדיחו כי נמחה המלח והדם שבתוכו ונבלע בבשר דמה לי מים ומה לי מוהל דשניהם היתר הם אלא ודאי דם המלח נתייבש בתוכו ואין לו עוד כח לצאת אי נמי פסק כח המלח לאחר שהפליט הדם מן הבשר ומחמת אותו מלח לא יחשב עוד כרותח ע״ש והדם שעל פני הבשר ודאי דאין חשש שהרי תיכף נתערב בהמוהל ורק החשש אולי המלח הוא כרותח לזה כתבו דאח״כ אינו כרותח מטעם שביארו:

קה ודע דהרשב״א ז״ל לא הביא בשום מקום הך מעשה דרש״י ונ״ל שהולך לשיטתו שכתב אהך דאין מניחין בשר אלא בכלי מנוקב [קיג.] וז״ל ושמא נאמר דאפילו לאחר שיעור מליחתו קאמר לפי שהוא פולט ציר וצירו אינו נאכל מחמת מלחו וה״ל רותח וכשהוא מתקבץ בכלי שאינו מנוקב מבליע הדם שעל המלח בתוך הבשר לפי שהוא מתקבץ בתוך הציר וכבוש הרי הוא כמבושל ובכבוש ומבושל לא שייך לומר איידי דטריד למיפלט לא בלע ומיהו אינו נאסר אלא מה שעומד בתוך הציר אבל השאר מותר בנטילת מקום לפי שאין הדם מפעפע עכ״ל הרי דס״ל דהציר אף שהוא היתר מ״מ הוא כרותח ומבליע הדם שעל המלח בתוך הבשר אבל התוס׳ והרא״ש ס״ל דציר זה דמי למים ואינו כרותח:

קו והנה לעיל סוף מ״ב הבאנו דברי הרשב״א שכתב לענין הדחה אחרונה שינפץ המלח או ישטפנו קודם שיתן הבשר להכלי של מים דאל״כ הרי המים שוברים כח פליטת הבשר ונמצא הדם שעל הבשר ועל המלח יחזור ויבלע בתוכו מחמת המלח שעמו ע״ש ולפ״ז יש לשאול דלמה ליה להרשב״א לומר מהטעם דהציר הוא רותח הא אפילו במים אוסר אך לפי מ״ש שם דזהו רק במים מועטים ולא במים מרובים א״ש דהכא גם בציר מרובה אסור מטעם דהציר הוא רותח ועוד דמשום בליעת המלח לא היה נאסר רק כ״ק אבל מטעם כבוש אסור כל מה שבתוך הציר ועוד אפשר לומר דבשם הוא רק חששא בעלמא לכתחלה וכאן האיסור אפילו דיעבד אך דגם בשם משמע דמעיקר דינא קאמר ע״ש:

קז ודע שהמפרשים הקשו על הטור שפסק כמעשה דרש״י ולעיל כתב דאם לא ניפץ המלח ולא שטפו אין לאסור כי המים שבכלי מבטלין כח המלח עכ״ל ומשמע דבלא מים יש לאסור ולמעשה דרש״י הא גם בלא מים מותר ויש מי שתירץ דשם כתב אפילו לדעת מי שחולק אהוראת רש״י [ט״ז סקמ״ו] וזהו דוחק דא״כ היה לו להזכיר גם בכאן שיש מי שחולק אלא ודאי או שלא ראה דעת החולקים או דלא ס״ל כלל כדעת החולקים אפילו לחוש לזה וא״כ למה חשש לזה ויש מי שתירץ דגם בשם לאו דוקא מים קאמר דה״ה מוהל ובשם אתי לאפוקי כשאין כאן לא מוהל ולא מים אלא מיחוי דם ומלח של איסור גרידא [ב״ח] וגם זה דוחק דהא בחדא גוונא מיירי [ט״ז] ואם נאמר דכן הוא בהכרח שמקודם שמפליט ציר נתמחה הדם והמלח ואוסר הבשר א״כ גם בכאן כבר נאסר קודם שנתמלא ציר ולי נראה דל״ק כלל דלעיל קאי אדברי הרשב״א שהביא מקודם דמחוייב לנפץ או לשטוף וטעמא דהרשב״א הוא משום דהמים שבכלי שוברים כח פליטת הבשר ויחזור הדם והמלח להתבלע בהבשר כמ״ש בסעיף הקודם לזה אומר הטור דאין שום חששא בזה דכמו שהמים מבטלין כח הפליטה כמו כן מבטלין כח המלח [ולא היה ביכלתו לדחות מטעם הוראת רש״י שהרי הרשב״א חולק בזה ולכן קאמר דאפילו לסברתו אין חשש בזה]:

קח והנה דעת הרשב״א החולק על הוראת רש״י כמ״ש לא הביאו מפרשי הטור כלל אמנם הביאו דברי התוס׳ שהביאו מעשה דרש״י והסכימו כן להלכה ועכ״ז סיימו בדבריהם דמ״מ אין להקל שכבר נהגו העם איסור עכ״ל [ב״י] ויש להסתפק בדבריהם אם המנהג לאסור כולו כל מה שבתוך הציר או רק כ״ק ואחד מהקדמונים כתב דנהגו להתיר ע״י קליפה [שם בשם ש״ד] ולפ״ז נראה דגם כוונת התוס׳ כן הוא ונראה דטעמם אינו מפני רתיחת הציר כסברת הרשב״א דא״כ ה״ל כבוש ואסור כולו אלא טעמם מפני המלח ומלח אינו כמבושל אלא כרותח דצלי ודי בקליפה:

קט והנה זהו ודאי דגם להמחמירים אינו מטעם דהציר הוא ציר טרפה אלא מפני הדם והמלח שהרי אפילו הרשב״א שאוסר כולו מטעם רתיחת הציר הלא כתב מפורש דמפני רתיחת הציר מבליע הדם שבתוך המלח לתוך הבשר ולא מפני עצם הציר כמו שהבאנו דבריו בסעיף ק״ה ולפ״ז אם נפל בשר כשר לתוך הציר שנתקבץ אחר מליחה אין כאן איסור כלל [עמ״ש בסי׳ ע׳ סעיף ב׳]:

קי ולפ״ז יש להבין דברי רבינו הב״י בסעיף כ׳ שכתב בשר שנמלח ושהה כדי מליחה ונתנוהו אח״כ בכלי בלא הדחה ונתמלא מציר מותר ולפ״ז בשר שנפל לתוך ציר היוצא מהבשר אחר ששהה כדי מליחה מותר ויש מי שאוסר בזה ובזה ויש לחוש לו לכתחלה עכ״ל וזהו ודאי לפי לשונו מבואר דזה שכתב בשר שנפל לתוך ציר וכו׳ בבשר כשר מיירי וא״כ מהו זה שכתב דיש מי שאוסר בזה ובזה מי הוא האוסר בבשר שנפל לתוך ציר זה בשלמא בהך בשר גופא שלא הודח כמעשה דרש״י שפיר יש מי שאוסר או כ״ק או להרשב״א נאסר כולו כמ״ש אבל בבשר כשר שנפל לציר זה למה נאסר והרי הציר לכ״ע אינו טרפה ואם נאמר דכוונתו לדעת הרמב״ם הרי הרמב״ם לא מיירי כלל בדין זה ועוד שבעיקר דינו של הרמב״ם שהביא מקודם לא כתב כלל דראוי לחוש לו לכתחלה ע״ש וגם בספרו הגדול לא הביא כלל מי שאוסר בבשר כשר שנפל לתוך ציר זה [וצ״ע על הש״ך בסקפ״ה שכתב דהיש מי שאוסר סובר דציר לאחר שיעור מליחה הוא רותח וחשיב דם ולא מוהל וכו׳ עכ״ל והוא תמוה דאמת דס״ל דהוא רותח אבל לא מפני שחשוב דם אלא האיסור מפני הדם שנמלח וכן מ״ש בסק״פ וז״ל דס״ל דציר זה וכו׳ ורותח הוא ונבלע בבשר עכ״ל יקשה דלא מטעם בליעת הציר בבשר אלא מטעם בליעת הדם שנמלח וכ״כ הפמ״ג בסקפ״ה וז״ל ומ״מ לדידן שאף דקיי״ל לאחר שיעור מליחה אם נתמלא מציר אסור אין הטעם משום דמוהל היוצא דם הוא אלא משום דהדם והמלח שעליו נותנים טעם בבשר להבליע עכ״ל ודוק]:

קיא ולכן נלע״ד ברור דט״ס נפל בדפוס בש״ע וכצ״ל ויש מי שאוסר בזה וכוונתו על הדין העיקרי שכתב דבשר שנמלח וכו׳ ונתמלא מציר מותר על זה יש חולקים וכמו שבארנו אבל על בשר כשר שנפל לתוך ציר זה אין מי שחולק ובכוונה כתב דאי לא הוה כתב ויש מי שאוסר בזה אלא ויש מי שאוסר סתמא הוה משמע דעל כל מה שנתבאר מקודם קאי ובאמת אינו כן ולכן דקדק וכתב בזה וכמ״ש דאל״כ ה״ל למיכתב סתמא ויש מי שאוסר כדרכו בכ״מ:

קיב ורבינו הרמ״א כתב דיש אוסרין אפי׳ בדיעבד כ״ק והכי נהוג ודוקא מה שמונח בתוך הציר אבל מה שחוץ לציר שרי והכלי שנפל בו אותו הציר אסור וכן אם היה הכלי חולבת ויש בו לכלוך אסור הבשר דאף לאחר שיעור מליחתו נחשב כרותח אבל אם הוא הפ״מ ואית ביה ג״כ צורך סעודת מצוה יש להקל ולומר דאחר ששהה שיעור מליחה לא מחשב צירו כרותח עכ״ל:

קיג ביאור דבריו דאחרי שהתוס׳ ועוד מראשונים כתבו דהמנהג לאסור אין להקל גם בדיעבד והנה הגם שמלשונם וגם משמע יותר דלפי המנהג אסור כולו כל מה שבציר אמנם כיון שהרא״ש והטור פסקו להתיר לגמרי ולא הזכירו המנהג דיו לאסור בקליפה ואף אם יש ששים נגד הקליפה אינו מועיל דאולי אינו מבליע יותר מקליפה ומה יועיל המקום שאין הבלוע בו לצרפו לביטול וכ״ש שמה שחוץ לציר אינו מצטרף לביטול [עש״ך סקפ״א] אמנם גדולי האחרונים אוסרים לגמרי כל מה שבתוך הציר [שם וט״ז סקמ״ח ויש״ש סע״ו] וכן נראה שהרי הרשב״א אוסרו מפורש כמ״ש וגם מלשון התוס׳ משמע כן כמ״ש ואם הבשר הודח אפילו רק הדחה אחת שוב אין שום איסור בכל זה [שם]:

קיד וזה שכתב דהכלי שנפל בו אותו הציר אסור ה״פ במעשה זו דרש״י שהכלי נתמלא מציר מהבשר שלא הודח גם הכלי אסורה ולא מפני הציר אלא ג״כ מפני הדם והמלח שנבלע בהכלי וכמה הוא איסורו כ״ק דלא יהא חמיר מהבשר עצמו ואף לפי מ״ש לאסור הכל מ״מ הכלי אינה בולעת יותר מכ״ק אפילו בציר שבתוך שיעור מליחה כמו שיתבאר בסי׳ צ״א אבל אם הציר בלבד נפל על הכלי כיון שהציר הוא לאחר שיעור מליחה אין בו איסור כלל כמ״ש ודבריו הם אכלי זו שנתמלאת בציר [וכ״מ מדבריו בד״מ אות מ׳ ע״ש]:

קטו וזה שכתב דאם הכלי חולבת ויש בו לכלוך חלב אסור הבשר זהו ג״כ לפי שיטת החולקים על רש״י כמו שמסיים דאף לאחר שיעור מליחה נחשב כרותח וזה אינו אליבא דרש״י [עב״י בשם הגש״ד וצ״ע] ודוקא כשהוא מלוכלך אבל אינו מלוכלך אפילו הוא בן יומו מותר [ש״ך סקפ״ג] דאין מליחה לכלים לענין להפליט מהכלי ויש מי שאומר דגם באינו מלוכלך אסור [ט״ז סק״נ וכ״כ הב״י] וצ״ל דס״ל דזה שאמרו אין מליחה לכלים אינו אלא לענין

דם ולא לענין בשר בחלב [כ״כ הט״ז בסי׳ ע׳ סק״ז וצ״ע] אבל באמת נראה בכ״מ דבכל דבר אומרים אין מליחה לכלים [ודברי הט״ז צ״ע וגם מ״ש בסקמ״ט אינו מובן כמ״ש הפמ״ג שם] וזהו הכל מפני שאנו מחמירים לומר דגם לאחר שיעור מליחה נחשב כרותח והנה מעיקר הדין הסכימו רוב רבותינו למעשה דרש״י דלא נחשב כרותח ולכן במקום הפסד וצורך גדול כמו הפ״מ וסעודת מצוה יש להקל בכל מה שנתבאר ואפילו לענין לכלוך חלב:

קטז וכתב רבינו הב״י דלדברי החולק על הוראת רש״י אע״פ ששהה הבשר במלח כשיעור אסור לאכול ממנו עד שידיחנו יפה יפה ואסור לחתוך ממנו בסכין קודם שידיחנו ואם חתך צריך להגעילו עכ״ל ודבריו תמוהים דמה ענין ההדחה להחולק על רש״י דהרי גמ׳ מפורשת היא דלאחר מליחה צריך להדיח יפה יפה [קיג.] וכמו שנתבאר לעיל וי״א דכוונתו כן הוא דלרש״י יכול להדיח זמן מרובה אחר המליחה ולהחולקים כיון דכל דהדם והמלח המה רותחים צריך להדיח מיד [ש״ך וט״ז ופר״ח] ואין זה מבואר בלשונו כלל [ט״ז] וי״א דהכי קאמר דאע״ג דלאכול ממנו אסור לכולי עלמא עד שידיחנו יפה יפה מ״מ לענין לחתוך ממנו בסכין קודם שידיחנו ודאי אסור להחולקים אבל לאחר הדחה אף שלא הדיח יפה יפה מותר גם לדעת החולקים ולכן כתב מקודם עד שידיחנו יפה יפה ואח״כ כתב שידיחנו סתמא [פרישה] וגם זה דוחק ולי נראה כפשוטו וה״ק אסור לאכול ממנו וכו׳ ואסור לחתוך וכו׳ כלומר כשם שאסור לאכול ממנו עד שידיחנו כמו כן אסור לחתוך ממנו עד שידיחנו ועיקר החידוש הוא דלדעת החולקים זה שהצריכו חז״ל להדיח אחר המליחה זהו גם לענין לחתוך ממנו משא״כ לרש״י אינו אלא לענין אכילה בלבד:

קיז ורבינו הרמ״א כתב דיש מתירין לחתוך בסכין לאחר ששהה שיעור מליחה דאין מליחה לכלים וכן עיקר דמותר אבל הסכין צריך הדחה אח״כ או נעיצה בקרקע אם נתייבשה עליו הציר ואפילו קודם שיעור מליחה אין האיסור משום הסכין אלא משום שיצא דם בעין על הבשר ואם רוצה להדיחו שם היטב ולחזור ולמלוח שם מותר עכ״ל ויש להבין איזה ענין הוא לאין מליחה לכלים דזהו לענין להפליט מהכלי ע״י מליחה ולא לענין להבליע כמו שנתבאר בסעיף צ״ח ויש מי שאומר דכוונתו דהדם מישרק שריק ואינו נבלע בסכין [ש״ך] ומ״מ בלא טעם דאין מליחה לכלים אין להתיר שהרי לקמן בסי׳ ע׳ אוסר אם נתן בשר שנמלח והודח אצל בשר שלא שהה עדיין שיעור מליחה ע״ש ולא אמרינן דמישרק שריק אלא לגבי כלי אמרינן כן מפני דמליחה לכלי אע״ג שע״י מליחה בולעת הכלי שא״מ מ״מ כאן שיש מקום לדם לזוב אמרינן אין מליחה לכלים גם להבליע מטעמא דמישרק שריק [מ״י] וזהו כדין כלי מנוקב דאמרינן מישרק שריק ואע״ג דבשם פסק דיש ליזהר לכתחלה כמ״ש בסעיף ק״ב זהו מפני שמונח על מקום אחד ונשאר דם וציר בין נקב לנקב כמ״ש שם וזה לא שייך בסכין כמובן וזה שכתב דצריך הדחה או נעיצה הוא פשוט ודין נעיצה יתבאר בסי׳ קכ״א דצריך עשר פעמים בקרקע קשה ע״ש וזה שכתב דגם קודם שיעור מליחה האיסור הוא רק משום דם בעין שעל הבשר שיגרא דלישנא הוא דאלו היה ממש דם בעין היה הבשר נאסר כמו שיתבאר בסי׳ ע׳ וכבר כתבנו בסי׳ י״ד דבעלי הש״ע לא חשבי לה ממש כדם בעין ע״ש אלא דמקרי דם בעין לענין אם לא הודח קודם המליחה ע״ש [ומתורץ קושית הגרע״א והחו״ד וגם מתורץ קושית הט״ז סקנ״ג ודוק] ואין לשאול דכיון דהסכין צריך הדחה למה מתיר לכתחלה ניחוש שמא ישכח להדיח כמו בסי׳ צ״א ע״ש די״ל דבסכין כיון שנראה הדם ע״פ הסכין ודאי לא ישכח להדיח [ש״ך ס״ק פ״ט] וגם כיון שהוא לאחר שיעור מליחה דלרוב הפוסקים אין שום חשש בזה לכן מותר גם לכתחלה [שם] ולפ״ז נצטרך לומר דזה שכתב על קודם שיעור מליחה הוא רק בדיעבד ולא לכתחלה:

קיח לפי סברת החולקים על רש״י כשרוצים לעשות מליחה להתקיים יעשה כן דלאחר ששהה במלחו שיעור מליחה בכלי מנוקב ידיח הבשר יפה יפה כדין הדחה שלאחר המליחה ואח״כ יכול למלוח הבשר אפילו בכלי שא״מ ודע דכל זה שהצרכנו הדחה זהו במליחה לבישול אבל אם רוצה למלוח ולאכול צלי בלא הדחה עושה ואינו חושש לדם שעל המלח מפני שהאש שואבו ומונע המלח מלבלוע דם אמנם זהו דוקא כשמלחו ותיכף העלהו לצלות אבל אם שהה קצת במלחו המלח בולע לדם ונאסר ולפיכך מדיחו יפה יפה וצולה ואוכל אם אין רצונו להדיח לאחר הצלייה ובסי׳ ע״ו יתבארו כמה דינים בענין זה דצלי ע״ש והדבר פשוט דבמקום שאין מלח מצוי בהכרח לצלות הבשר על האש עד שיזוב כל דמו והיינו שתתייבש מבחוץ בכדי שיהא ראוי לאכילה לרוב בני אדם ואח״כ ביכלתו גם לבשל הבשר וי״א דהוא שיעור חצי צלייתו דזהו כמאכל בן דרוסאי אמנם לכתחלה יצלה עד שיתייבש מבחוץ כמ״ש כדי לצאת מידי ספק [עט״ז סקנ״ד]:

סימן ע

א כמה דינים במליחה כשמולחין הרבה בשר ביחד. ובו מ״ט סעיפים:

מולחין הרבה חתיכות בשר זו על גב זו אע״פ שהתחתונה גומרת פליטתה קודם לעליונה ואין חוששין שתחזור ותבלע מדם העליונה ואין הפרש בין

מין למין אפילו בשר שור עם בשר גדיים וטלאים ואפילו עם עופות אבל בשר עם דגים אפילו בשר עופות עם דגים אסור למלוח ואם עבר ומלחן יחד בין שמלחן זה אצל זה או מלח הבשר על הדגים או הדגים על הבשר העופות מותרין אבל הדגים אסורים כדי קליפה או כולן כפי הדיעות שיתבארו בסעיף י״ב וזה מבואר בגמ׳ [קיג.]:

ב וטעם ההפרש בין בשר לדגים כתבו הראשונים כמה טעמים בזה י״א מפני דדם מישרק שריק במליחה כמו בצליה וכי היכי דשרי בצלי בשרא עילוי בישרא אפילו לכתחלה אע״פ שכלה תחלה פליטתה בצד התחתון של צד האש משום דמישרק שריק וכן במליחה שרי כה״ג ודגים דוקא משום דרפו קרמייהו אסירי משום דרכיכי ונבלע הדם בתוכן ולא שריק מינייהו [תוס׳ שם] אמנם טעם זה אינו מספיק שהרי לפעמים נמצאים גומות מלאות דם בחתיכות התחתונות ובזה לא שייך שריק כיון שהדם הוא בגומא ומ״מ נוהגין בזה היתר [שם ובראש סל״ז] ועוד דלא ימלט בשכיבתן זו על זו שע״י הדוחק והחימום לא ימס מעט מלח הבלוע מדם בין חתיכה לחתיכה וישאר שם ולא יזוב לחוץ וגם הדם הבלוע בהמלח שבין חתיכה לחתיכה ודאי נמחה בציר שיש שם [שם]:

ג והשיב אחד מרבותינו הראשונים דכיון שעשה כתקון חכמים והאיסור הוא מדרבנן דדם שמלחו הוה מדרבנן אין להטריח יותר מדאי [שם בשם רשב״ם] ואמרינן דאף לו יהי שתבלע התחתונה מהעליונה תחזור ותפלוט שהרי פליטת ציר נמשך לזמן מרובה וכל זמן שהתחתונה פולטת ציר עצמה תפלוט ביחד גם מה שתבלע מהעליונה [שם] אבל בדגים אין לומר כן לפי שפליטת דם העופות מושכת אחר פליטת ציר הדגים וכיון שכלה פליטת עצמה שוב לא תפליט מה שתבלע מהעופות ולפ״ז יש להשהות התחתונה עד גמר פליטת דם העליונה [רא״ש שם] ואח״כ ג״כ מעט זמן בכדי שיהיה שהות לתחתונה לפלוט מה שבלעה מהעליונה [נ״ל] ואין לשאול הרי אנו רואים קודם ההדחה גומות מלאות ציר בין תחתונה לעליונה ולפ״ז היה לנו להמתין עד שלא ישאר בגומא כלום שזהו סימן שהתחתונה הפליטה דבאמת אין חשש דבהגומות הם ציר ולא דם והציר בשר הוא שהוא לאחר שיעור מליחה והדם כבר נפלט [זהו כוונת התוס׳ שכתבו וי״מ משום דפליטת ציר מושכת הרבה וכו׳ ומה שנמצא בגומות ציר הוא וכו׳ עכ״ל ולמה הוצרכו לזה ולדברינו א״ש והמהרש״א ז״ל נדחק לפרש דלא קאי אדלעיל ע״ש ולפמ״ש א״ש בפשיטות דהוכרחו לזה ודוק]:

ד והנה לפ״ז דעיקר איסור הדגים הוא מפני שגומרת כל פליטתה קודם פליטת דם העופות אם נמלחו העופות מקודם וזמן מועט קודם גמר שיעור מליחה ימלח את הדגים ויניח העופות על הדגים לא יאסרו הדגים שהרי לא ימשך פליטת העופות אחר הדגים וממילא דהדגים יפלטו מה שיבלעו מהעופות וכן לפעמים לסברא זו יש איסור גם בבשר ובשר כגון שמלחו להתחתונה זמן מרובה קודם העליונה באופן שתכלה ממנה פליטת צירה בזמן מועט ומלחו עליה עליונה והציר של התחתונה תכלה קודם פליטת דם העליונה דאז נאסרה התחתונה [וכ״כ הפמ״ג במ״ז סק״א]:

ה אמנם י״א דכיון דמלחו לעליונה קודם גמר פליטת ציר התחתונה אע״ג דכלה הזמן קודם פליטת דם העליונה מ״מ אין חשש בדבר דאחרי שהתחילה התחתונה לעסוק בפליטה תפלוט גם מה שתבלע מהעליונה גם אחר פליטת עצמה לפי שנקביה פתוחים ולא יסתמו עוד ואי קשיא דא״כ למה הדגים אסורים וצ״ל מפני שהדגים גומרים פליטתם קודם שהתחילו העופות להפליט וכשהתחילו להפליט כבר נסתמו נקבי פליטת הדגים ולכן כשבולעים מהעופות לא יפליטו עוד מפני שנסתמו נקבי פליטתם [תירץ הר״י מאורלייניש בתוס׳] ולפ״ז אם מלחו העופות זמן מועט קודם הדגים באופן שהתחילו להפליט לא יאסרו הדגים שהרי בעוד שיבלעו מהעופות המה מפליטים ציר עצמם ולא יסתמו עוד נקבי פליטתה גם אחר גמר פליטת עצמן וגם בעיקר סברא זו תמה הרשב״א ז״ל דאיך אפשר לומר שהדגים גומרים כל פליטתם קודם התחלת פליטת העופות ולא נראה כן מצד הסברא [ועמ״ש בסעיף י״ח]:

ו אמנם י״א סברא אחרת דאין אנו צריכין לומר כלל שהתחתונה תבלע מהעליונה ותחזור ותפליטנה אלא שלא תבלע כלל דכל זמן שהבשר טרוד לפלוט ציר שלה אינו בולע דם אחרת [שם] וזהו בבשר אבל דגים מפני קלישותן ורכותן אין שייך לומר כן והמה יבלעו מהבשר גם בעת עסקם בפליטת עצמן [כן מוכרח לומר ודוק]. והנה הטור והש״ע סעיף א׳ תפסו תירוץ זה לעיקר והלכה רווחת היא בכל הפוסקים דכל זמן שעוסקת בפליטה לא תבלע ומ״מ יש לבאר דבריהם כי לכאורה הם תמוהים כמו שיתבאר בס״ד:

ז וז״ל הטור והש״ע מולחין הרבה חתיכות זו על גב זו אע״פ שהתחתונה גומרת פליטתה קודם לעליונה לא אמרינן שחוזרת ובולעת מדם העליונה לפי שהיא שוהה הרבה לפלוט ציר וכל זה שפולטת צירה אינה בולעת ואפילו מתקבץ הרבה מציר ועומד בגומא שבין החתיכות שרי בד״א במולח בשר עם בשר ואפי׳ בשר שור עם בשר גדיים וטלאים ואפילו עם עופות שא״א לגמור כל פליטת צירן עד שיגמור בשר שור לפלוט את דמו אבל בשר עם דגים אפילו בשר עופות עם דגים אסור למלוח לפי שהדגים פולטין כל צירן קודם שיפלוט העוף את דמו עכ״ל והרבה תימא דטעם זה מאיסור דגים הוא להדיעות הקודמות אבל לטעם זה ה״ל לומר דהדגים בולעים גם בעת פליטתן כמ״ש דאל״כ נהי שפולטין כל צירן מקודם מ״מ הא בעת פליטת עצמן

לא יבלעו מהעופות ואפילו אם יבלעו אח״כ הא יפלטו כיון שההתחלה היתה בעת פליטת עצמן לא נסתמו נקבי הפליטה כמ״ש מקודם [וא״א לפרש דבריהם כר״י אוריליינש]:

ח ובע״כ אנו מוכרחים לומר דהטור והש״ע לית להו האי סברא אלא דס״ל דאף אם ההתחלה היתה בעת פליטתן מ״מ אחר גמר פליטתן כשיבלעו לא יפליטו עוד וס״ל דלעולם גם בדגים אמרינן דכל זמן שעוסקים בפליטה לא יבלעו דלא כמו שכתבנו בסעיף ו׳ אלא טעם האיסור הוא משום דאחר פליטת הדגים יבלעו מהעופות ולא יפלטו עוד:

ט אבל א״א לומר כן שהרי רבינו הב״י פסק בסעיף ו׳ דאפילו בשר שנמלח כבר ופלט כל דמו שנמלח עם בשר שלא נמלח כלל לא נאסר הבשר הנמלח בדיעבד שימלחנו אח״כ ויחזור להתירו ע״ש אף שאין לו דם של עצמו וק״ו בדגים שעודם עוסקים בפליטה שלא יאסרו ע״י מה שיבלעו מהעופות ועל הטור ל״ק כל כך דבאמת אוסר בדין זה ע״ש ואע״פ דבבשר שלא נמלח כלל גם הוא מתיר כמבואר שם מ״מ י״ל דזה עדיפא מדגים דכיון שצריכין להפליט דם עצמו יפליט גם מה שבלע אבל הדגים בזמן מועט תכלה פליטתן אמנם על רבינו הב״י קשה טובא ותמיהני על מפרשי הש״ע שלא העירו בזה [עסמ״ג שם שכתב דלסברא זו לא אמרינן כבולעו כך פולטו ודבריו תמוהים כדמוכח ממ״ש]:

י אמנם באמת סברא זו שכתבו בדגים שפולטים כל צירן קודם שיפלוט העוף את דמו מבואר להדיא בגמ׳ [קיב:] והכי איתא שם דגים משום דרפו קרמייהו קדמי ופלטי ועופות קמיטי בתר דנייחי דגים פליטי עופות והדר בלעי מיניה ע״ש ולכן הוכרחו לכתוב כן ובאמת אותן הפוסקים דבשר שלא נמלח שקבלה דם מן החתיכות שנמלחו שאסורה ולא מהני מליחה עוד מביאין באמת ראיה מדגים כמ״ש במרדכי בשם ספר החכמה וז״ל נשאלתי על חתיכות בשר תפל וכו׳ ואסרתי וכו׳ דדם הנבלע בחתיכה אינו יוצא עוד וכו׳ דדגים ועופות וכו׳ אסורים הדגים וכו׳ הרי לך כיון שבלעו דגים מן העופות לית להו תקנתא וה״ה הכא עכ״ל וכיוצא כזה כתב הרשב״א בתורת הבית הקצר [הובא בב״ח]:

יא ולכן נלע״ד דהפוסקים המתירים בבשר שלא נמלח כשבלעו דם מאחרת ע״י מליחה דיפלטו ג״כ מה שבלעו ס״ל דמדגים אין ראיה כלל כמ״ש הרשב״א בתה״ב הארוך וז״ל ואפשר דדגים שאני וכיון דרפי טובא בולעין הן הרבה והדם הבא להם מעלמא נסרך בהם ביותר ואין כח במלח להוציא עכ״ל וזהו דעת הטור והש״ע ולכן זה שכתבו הטעם בדגים משום שפולטין כל צירן קודם שיגמור העוף פליטת דמו אין זה רק לבאר ההיפך מבשר ובשר שכתבו מקודם שלא יגמרו פליטת צירן עד שיגמור העליון פליטת דמו ולזה אמרו דבדגים אינו כן אבל באמת לעיקר דינא בהכרח להוסיף דברים דבבשר ובשר אין אנו צריכין כלל לטעם זה דאפילו אם התחתון גומר הפליטה מקודם מ״מ לא נאסר בבליעת העליון מפני שיחזור ויפלטנו אלא דטעם זה שכתבו מוסיף היתר דאין צריכין להמתין בהתחתון עד שהעליון יגמור פליטתו כיון שאינו בולע כלל משא״כ אם נאמר הטעם שיחזור ויפלטנו הרי צריך להמתין כמ״ש בסעיף ג׳ [והתוס׳ עיקר תירוץ זה כתבו מפני כן ע״ש] וגם באיסור הדגים שכתבו שפולטין קודם פליטת העופות צריך להוסיף דבדגים לא אמרינן שיפלטו אח״כ מטעם שבארנו ורק משום דעדיין לא הזכירו כלל דינים אלו דבסוף הסי׳ כתבו דינים אלו אם מהני מליחה להדם שבלעה מאחרת ולכן לא חשו להאריך בזה ולא כתבו רק דבר והיפוכו דבשר ובשר לא תבלע כלל התחתונה מהעליונה מפני שפליטת צירן נמשך זמן רב משא״כ בבשר ודגים אך לפי האמת בבשר ובשר אף אם תגמור התחתונה פליטתה מקודם אין חשש בזה דכבולעו כך פולטו כמו שיתבאר לקמן וסמכו עצמם על הדינים שיתבארו בזה [וכן בדגים יש איסור אף אם יגמרו הפליטות בשוה מטעם דבהם לא אמרינן איידי דטרידי למיפלט לא בלעי כמ״ש ובזה יש ליישב קושית תוס׳ על רש״י בד״ה ודגים ע״ש ודוק וכ״כ הש״ך סק״ו והט״ז סק״ח דהב״י ס״ל דבדגים לא אמרינן איידי דיפלטו דם דידהו יפלטו דם שבלעו ע״ש וזה שאמרנו דבדגים לא אמרינן איידי דטרידי לפלוט לא בלעי אינו אלא כשניטלו קשקשיהן אבל בעודם בקשקשין הם שרירי ודינם כבשר כמי שיתבאר בס״ד]:

יב אם עבר ומלחן יחד פסק רבינו הב״י דהעופות מותרים אבל הדגים צריך ליטול מהם כ״ק ואם לא ניטלו קשקשיהם כשנמלחו מותרין ורבינו הרמ״א כתב דיש אוסרין כל הדגים אם אינן ס׳ נגד העופות דאנו משערין במליחה בס׳ והכי נהוג ודוקא דלית בהו קשקשים דרפו קרמייהו ופלטי מיד אבל אי אית בהו קשקשים מותרים דאינן פולטין מיד ולא בלעי מן העופות דאיידי דטרידי לפלוט לא בלעי מידי דהוה אשתי חתיכות שנמלחו יחד עכ״ל:

יג והנה זה שפסקו דהעופות מותרים זהו דעת רש״י והרמב״ם אבל דעת הרשב״ם והרא״ש והטור דגם העופות אסורים לפי שהדגים חוזרים ופולטין הדם שבלעו ומבליעין אותו בעופות [טור] ביאור הדברים לפי שהדגים הנאסרים נעשים נבלה וחוזרין ואוסרין את העופות בצירן האסור שנאסר מחמת דם העופות ואפילו אם לא אמרינן חנ״נ בשאר איסורין לבד מבשר בחלב [עוד דלא אמרינן חנ״נ אלא במקום שהאיסור עצמו הנבלע בו הולך ומתפשט עם טעם שלה הנפלט] מ״מ יש כאן איסור שגם מן הדם הנבלע בדגים יוצא קצת ע״י המליחה שעושה אותה כרותח ונבלע עם ציר הדגים בהעופות דאע״פ שהדגים אינן פולטין כל דם העופות להיות מותרין ע״י כך מ״מ מקצתו פולטין ובולעין העופות ממנו אחר גמר פליטתן ונאסרין בכך ולא שייך

לומר בזה דם מישרק שריק דזה לא אמרינן אלא (כשאדם) [כשהדם] מרובה על הציר אבל הכא שרוב הדם נשאר בדגים ומעט ממנו נבלע עם ציר הרבה נבלע עם הציר בעופות ולא שייך לומר מישרק שריק [רא״ש שם] ולענין ציר לא אמרינן איידי דטרידי למיפלט לא בלע [ב״ח] והמתירים ס״ל דאין בזה שום חשש וגם בזה אמרינן מישרק שריק ולענין בליעת המקצת דם ודאי אמרינן איירי דטרידי למיפלט לא בלעי וכן הכריעו בעלי הש״ע ויש מי שחשש לדעת האוסרים [שם] ואינו עיקר דרוב רבותינו ס״ל כרש״י והרמב״ם וגם התוס׳ כתבו כן וגם בדעת הרא״ש אין הכרע ויותר נראה דס״ל לדינא כרש״י ע״ש [עב״י] וכן פסקו גדולי האחרונים:

יד וזה שפסקו דבלא ניטלו הקשקשים מותרים הוה משני טעמים חדא דהם עומדים במקום הקליפה ועוד אפילו למאן דמצריך ששים במליחה מ״מ מותרים דכיון שיש עליהם קשקשים קמיטי ולא בלעי ודינם כבשר ובשר דאמרינן איידי דטרידי למיפלט לא בלע ואפילו אם נמלחו הדגים עם שאר איסור שאינו של דם דלא אמרינן בהו איידי דטרידי למיפלט לא בלעי מ״מ מותרין ג״כ דבשאר איסור שאין בו שמנונית לכ״ע לא בעי ס׳ במליחה ודי בקליפה כמו שיתבאר בסי׳ ק״ה ולכן עומדים הקשקשים במקום קליפה [ש״ך סק״ה] ודע דזה שאין אנו אוסרים הבשר והדגים שנמלחו יחד מטעם סכנה כבבישול כמ״ש בסי׳ קי״ז משום דבמליחה יחד אין סכנה כמ״ש שם [ט״ז סק״ג]:

טו בענין איסור הדגים אין חילוק בין מלחן יחד זה אצל זה ובין הונחו העופות על הדגים ובין הונחו הדגים על העופות ואע״ג דדם אינו מפעפע למעלה מ״מ כ״ק אסורים מידי דהוה לבשר שבתוך הציר דמה שחוץ לציר מותר ומ״מ קליפה בעי כמ״ש בסי׳ ס״ט [ש״ך ופר״ח] אך בכה״ג די בקליפה אפילו למאן דמצריך ס׳ במליחה ואם נטלתו על דף אחד זה למעלה מזה אם העופות למעלה והדגים למטה נאסרו הדגים או בקליפה או בס׳ כפי הדיעות שנתבארו שהרי הדם זב מלמעלה למטה ואם להיפך הדגים מותרים לגמרי ואפילו היו סמוכים ודבוקים יחד די בקליפה במקום דיבוקם [עט״ז סק״ה דבספק יש לאסור]:

טז בד״א שהדגים אסורים כשמלח שניהם יחד או אפילו רק העוף מליח והדג תפל ולא מיבעיא אם הדג כבר נמלח ופלט צירו דאסור אלא אפילו עדיין לא נמלח ג״כ אסור מפני שבולע מהעופות ולא אמרינן כשימלחנו אח״כ ויפלוט דם דידיה יפלוט ג״כ מה שבלע מהעופות דלא אמרינן כן בדגים מפני שהבשר רך מאד והדם נסרך בהן וכמ״ש בסעיף י״א בשם הרשב״א ע״ש וכן הסכימו גדולי האחרונים [ש״ך סק״ו וט״ז סק״ח] אבל אם הדג מליח ועוף תפל ונתנם זה אצל זה או זה על גב זה אף הדגים מותרים בלא קליפה שהדבר המליח מחמם התפל שיהא מבליע אבל לא כל כך עד שיהא פולט ואף דבטרפה מחמרינן בכה״ג להצריך קליפה כמו שיתבאר מ״מ לענין דם לא מחמרינן כל כך וטרפה שאני דאיזה ציר שלה אוסר ובקל יפליט אף שהוא תפל משא״כ פליטת דם א״א כשהוא תפל [שם סק״ז]:

יז ודברי רבינו הרמ״א תמוהים בזה שכתב בסעיף ב׳ דהא דאמרינן דאם הדג תפל והעופות מלוחים אסורים היינו דוקא שהדג פלט כבר דמו והודח אבל אם עדיין לא פלט דמו ולא נמלח מעולם מותר דאגב דיפלוט דם דידיה יפלוט ג״כ הדם שבולע מן העופות כמו חתיכה שנפלה לציר קודם מליחה דמותר מהאי טעמא כמו שיתבאר לקמן סי׳ זה עכ״ל וכבר השיגו עליו גדולי האחרונים דבדגים בלא קשקשים לא אמרינן כן וכמו שנתבאר ובדברי הרשב״א שהבאנו בסעיף י״א:

יח ויראה לי דס״ל דהרשב״א ז״ל לא כתב סברא זו רק לתרץ שיטת רבותיו הסוברים כן כדמוכח מדבריו שם ואיהו לא ס״ל כן ע״ש בתורת הבית שער ג׳ [בית שלישי] והוכרח רבינו הרמ״א לזה מסוגית הש״ס דקאמרה דגים משום דרפו קרמייהו קדמי ופלטי ועופות קמיטי בתר דנייחי דגים פליטי עופות והדר בלעי מיניה והנה מלשון זה מוכרח להדיא דבשעה שהדגים פולטין לא בלעי מעופות והנה אם באמת דגים רכיכי וקלישי טובא עד שמטעם זה לא אמרינן בהו דאיידי דיפלטו דם דידהו יפלטו גם דם שבלעו א״כ גם לענין איידי דפליטי לא בלעי נאמר ג״כ דלא שייך בדגים כמו שבאמת כתבנו כן בסעיף ו׳ אלא ודאי דסברא זו לא פסיקא ליה להש״ס וכבר כתבנו בסעיף ה׳ מה שי״א דדגים ועופות שנמלחו ביחד גומרים הדגים פליטתן קודם שיתחילו העופות להפליט ושהרשב״א תמה על סברא זו וז״ל שם בהתה״ב ומ״מ אינו נראה שלא יתחילו עופות לפלוט כלל עד לאחר גמר פליטת דם וציר של דגים עכ״ל אך נגד זה כתב שם דלשון הש״ס מסייע לסברא זו מדקאמרה בתר דנייחי דנים פלטי עופות משמע שמתחילין להפליט דאל״כ הו״ל לומר אכתי לא נייחי עופות אך מפני שלא נראה כן מצד הסברא לא החליטה להלכה ע״ש:

יט ולזה אני אומר הרבינו הרמ״א ס״ל דכך הוא הענין דודאי מפני עצם ריכוך הדגים וקלישותם לא נשתנה דינם מבשר ורק מטעם אחר נשתנה דינם מפני שפליטתן מועטת שמפני שגידולן במים אין בהם חמימות ודמן וצירן הן מועטין מאד עד שא״א לחשוב בכמה זמן פולטין הן ואפשר לומר דגם ברגעים אחדים פולטין לגמרי ולזה אומר הש״ס דגים ועופות שמלחן יחד הדגים אסורין משום דרפו קרמייהו קדמי ופלטי כלומר יכול להיות דמקדימין א״ע להפליט לגמרי בזמן מועט ועופות קמיטי כלומר דבהכרח שישהו איזה רגעים עד שיתחילו להפליט ולכן בתר דנייחי דגים פליטי עופות

וכו׳ כלומר יכול להיות שכבר גמרו הדגים פליטתן ואח״כ תתחיל פליטת העופות ולא אמרינן כן בודאי אלא שיכול להיות כן ולפ״ז אין זה אלא שעכ״פ נמלחו יחד אבל כשהדגים לא נמלחו עדיין כלל אף אם יבלעו מהעופות יפלטו אח״כ כשימלחם ולא נשתנה דינם מדין בשר בזה כלל וכשהם בקשקשין הפליטה קשה אצלם ושוים לגמרי לבשר אף אם נמלחו יחד [כנלע״ד]:

כ עוד כתב דאם הדגים מונחים על העופות מותרים אפילו נמלחו יחד דדם אינו מפעפע מלמטה למעלה ולא גרע מחתיכה המונחת בציר דמה שלמעלה מן הציר שרי עכ״ל וכבר כתבנו בסעיף ט״ו דקליפה מיהא בעי ע״ש ועוד כתב וכן אם לא הניח הדגים אצל העופות אלא לאחר ששהו העופות במלחן שיעור מליחה אף הדגים מותרים אף ששניהם מלוחים עכ״ל והנה מזה ראיה ברורה למ״ש בסי׳ הקודם סעיף ק״ט כמעשה דרש״י דגם להמחמירים אינו מפני שסוברים דהציר הוא אסור אלא מפני הדם שבמלח ושעל פני הבשר ע״ש ובכאן אין החשש רק מפני הציר שהרי לא הניחן זה על זה אלא זה אצל זה ולכן דקדק וכתב אצל העופות אבל על גביו אסור לפי שיטתו שם דמחמיר במעשה דרש״י [עש״ך סקי״א שנדחק בזה והולך לשיטתו שם סקס״ה ועמ״ש שם] ודע דגם אם הדגים שהו במלחן מ״מ כיון שגם העופות שהו במלחן מותרים וכן אם הדגים עבים הרבה מהעופות אף אם נמלחו זה אצל זה כל מה שגבוה מהעופות מותר כמו דגים למעלה ועופות למטה [ש״ך סק״ט]

כא עוד כתב ואם נמלחו דגים בכלים שמלחו בו בשר הדגים מותרים דאין הדגים בולעים הדם שבכלי דאין מליחה לכלים עכ״ל וכוונתו לכלי שאינו מנוקב ומשמע מלשונו דרק בדיעבד מותר וכתשו׳ הרשב״א [הובא בב״י] מבואר שאפילו לכתחלה מותר ויש מי שאומר שטעמו מפני שעכ״פ הדחה בעי וחיישינן שמא ישכח מלהדיח וכמ״ש בר״ס צ״א ודגים אין דרכן להדיח והרשב״א מיירי בדגים שמולחין לקיום דדרכן להדיח קודם הבישול מפני שמונחין בהכלי זמן רב [ש״ך סקי״ג] ולי נראה דודאי מפני האיסור מותר גם לכתחלה כמ״ש הרשב״א וכוונת רבינו הרמ״א הוא מטעם חשש סכנה דנהי דבמליחת בשר עם דגים אין אוסרין בדיעבד מחשש סכנה מ״מ ודאי דלכתחלה אסור לעשות כן דלא גרע מריחא שיתבאר בסי׳ קט״ז דלכתחלה אסור ע״ש וכ״ש במליחה וראיה ברורה לזה ממ״ש הטור שם דיש מחמירים ליחד לדגים כלים לבדם ע״ש:

כב אע״פ שכבר נתבאר דאין אנו חוששין במליחה כשנמצאות גומות מלאות ציר בין חתיכה לחתיכה מטעם דכל זמן שעוסקין בפליטה לא יבלעו ולפ״ז חתיכה שיש לה בית קיבול כגון דופן שלמה וכיוצא בזה אם מלחוה והבית קיבול למעלה אין אוסרין אותה מ״מ כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ דכל חתיכה שיש לה בית קיבול מהפכין אותה שיזוב הדם ורק בדיעבד אין לחוש ויש לכל בעה״ב להשגיח על זה:

כג עוד כתב חתיכה שמלחה אותה שני פעמים מותרת ולא חיישינן שמלח השני מבליע הדם הנשאר ממליחה ראשונה עכ״ל ביאור דבריו כגון שמלחה כראוי ובמשך זמן המליחה קודם ששהתה שיעור מליחה מלחה עוד פעם או אפילו ששהתה שיעור מליחה ולא הדיחה ומלחה עוד פעם לא חיישינן שהמלח השני יבליע הדם הנשאר ממליחה ראשונה דכללא הוא דכל זמן שעוסקין בפליטה לא יבלעו ולא דמי לדם בעין שנפל על הבשר באמצע מליחה דאסור כמו שיתבאר דבשם אין האיסור מצד המלח אלא מצד הבשר בעצמו שהוא רותח ויבליע הדם לתוכו משא״כ כאן שהאיסור הוא מצד המלח לא יבליע כל זמן שעסוקה בפליטה [ט״ז סק״ב] וגם לא דמי לבשר שנמלח בלא הדחה ראשונה שאסרנו בסי׳ ס״ט דהתם עדיין אינה טרודה לפלוט [שם] אמנם זהו הכל כשמלחה תוך י״ב שעות שהוא זמן פליטת ציר או מעל״ע כפי הדיעות שיתבארו אבל לאחר זמן זה אסורה דכיון שאינה טרודה לפלוט בולעה ולא דמי ללא הודחה כלל אחר המליחה אפילו כמה ימים שהיא מותרת ולא חיישינן שהמלח יבליע הדם שעליו דזהו מפני שמלח זה כבר אבד כחו משא״כ מלח אחר ודאי יבליע ויש שמתיר בדיעבד גם לאחר שיעור פליטה מטעם דאין דרך המלח להבליע אלא להפליט [פמ״ג במ״ז סק״ב] ולא נראה כן דכבר בארנו דאנן לא קיי״ל כסברא זו וראיה שהרי אנו אוסרים כשנמלח בלא הדחה ראשונה [וכ״כ החוו״ד]:

כד בכל מה שנתבאר שנאסרו הדגים ע״י מליחת העופות וכן כל מה שיתבאר במליחת טרפה עם כשרה וטהור עם טמא שיעור המליחה הוא לאסור אפילו לא נמלח בדרך מליחה לקדירה אלא כדרך מליחה לצלי ג״כ אוסר כמו שיתבאר בסי׳ צ״א דגם הציר הנוטף משיעור מליחה כזו ג״כ הוא רותח הרבה ואוסר ויש מחלקים דאם היה העוף למעלה על הדגים דיו לאסור הדגים גם במליחה כזו לפי שהציר נוטף להדיא ברתיחתו על הדגים אבל כשמונחים זה בצד זה דהאיסור הוא מפני שהבליטות נפגשות יחד אין פליטת העופות אוסרים הדגים אא״כ נמלחו כשיעור מליחה לקדירה מיהו אפשר דדוקא בנגיעה בעלמא אינו אוסר אבל אם מונחים זו בצד זו עד שעינינו רואות דזב הציר מזה לזה בודאי נאסרו הדגים גם במליחה לצלי [ב״ח] וכן בכשרה וטרפה וטהור וטמא והר״ן ז״ל כתב דאין הדגים נאסרים אלא בשיעור מליחה לקדירה ע״ש ולענין דינא במקום הפ״מ יש להורות כן ושלא במקום הפ״מ יש לאסור בכל מין מליחה ע״ש ודע דאין הדגים נאסרים מיד אלא כשראינו שנפלט מהן מעט ציר אבל אם עדיין לא התחילה הפליטה כלל מותר [שם] וכן הדין בכשרה וטרפה וטהור וטמא ולכן אם תיכף סילקו זה מזה מותר ועמ״ש בסעיף מ״ה:

כה בשר שחוטה שמלחו עם בשר טרפה אסורה שאע״פ שאינה בולעת מדם הטרפה כיון שטרודה לפלוט דם של עצמה מ״מ הרי בולעת מצירה ולא אמרינן איידי דטריד למיפלט לא בלע אלא לענין דם דשריק ולא בציר ורוטב טרפה דמסרך סריך ורק במקום פליטה מרובה ככבד אמרינן כן ולא בסתם בשר [רשב״א בתה״ב] וציר טרפה היא כטרפה עצמה [גמ׳ קיב:] דתניא הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן ע״ש וקיפה הוא הנקפה בשולי הקדירה תבלין ופירמת בשר [רש״י]:

כו בזה אין הפרש בין שהטרפה למעלה ובין שהכשרה למעלה דאע״ג דבדגים ועופות אמרנו דכשהדגים למעלה מותרים זהו בדם מפני שאינו מפעפע למעלה אבל ציר טרפה מפעפע גם למעלה [ב״ח] וכן אם מונחים זה בצד זה אסורים אפילו אינן נוגעות זל״ז אלא כל שמונחים סמוך זל״ז באופן שהפליטות נוגעות יחד אסורה [ש״ך סקי״ז] וזהו כששניהם מלוחים או הטרפה מלוחה והכשרה תפלה אבל אם הכשרה מלוחה והטרפה תפלה כשר דאין כח בהמלח להבליע בהטרפה כל כך בכדי שתפליט אח״כ להכשרה ויש מרבותינו דס״ל דכשמונחים זה אצל זה ממש אז אסור גם בכה״ג לפי שרתיחת מלח של הכשרה תחמם להטרפה עד שתפליט להכשרה [ר״ן] ורק אם אינם מונחים זה אצל זה אלא רק הפליטות מגיעות מזה לזה דאז מותר בכה״ג ואז אפילו הדחה א״צ [ש״ך סקי״ט] וזה שיתבאר בסי׳ ק״ה דבהיתר מלוח ואיסור תפל דצריך הדחה זהו כשנוגעים זה בזה [שם]:

כז וכמה אוסרת את הכשרה כשהטרפה מלוחה כדי קליפה אמנם זהו כששתיהן כחושות אבל אם האחת שמינה אפילו אם הטרפה כחושה והכשרה שמינה מפעפע האיסור בכולה דאזיל הכשרה ומפטם לטרפה עד שנחשבת גם היא כשמינה וזהו אם היתה הטרפה המלוחה למטה דתתאה גבר אבל אם היתה הטרפה המלוחה למעלה והכשרה למטה אע״פ שהטרפה שמינה מ״מ אינה אוסרת את הכשרה אלא כ״ק משום דתתאה גבר והכשרה התחתונה התפלה מצננת את העליונה ולענין קליפה אין חילוק בין הטרפה למטה או הכשרה למטה דכדי קליפה תמיד בולעת ואם גם הכשרה מלוחה נראה דאפילו היא למטה אוסרת הטרפה המלוחה אותה בכולה שהרי בזה לא שייך תתאה גבר כיון שגם היא מלוחה ולכן אם אחת מהן שמינה אסורה הכשרה בכולה [כ״מ מש״ך סקכ״ב] וי״א דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן ומשערים כל מליחה בששים וגם אין חילוק בין כשהטרפה המלוחה מונחת למטה או כשהכשרה התפלה מונחת למטה דבכל ענין אוסרת בכולה וכל זה יתבאר בסי׳ ק״ה בס״ד וכאן אין להאריך בזה:

כח וכל זה שנגעו זה בזה בתוך שיעור מליחה אבל אם נגעו זה בזה לאחר שיעור מליחה יש לסמוך בהפ״מ וסעודת מצוה על דעת הסוברים דלאחר שיעור מליחה אין המלח נחשב כרותח עוד דכבר פסק כח המלח אבל שלא במקום הפ״מ אין להקל בזה [לבוש] וכבר נתבאר כעין זה בסי׳ ס״ט במעשה דרש״י ע״ש בסעיף ק״ג:

כט כתב רבינו הב״י סעיף ה׳ י״א שבשר שנמלח אסור להשהותו במלחו לאחר פליטת כל צירו דהיינו י״ב שעות לפי שחוזר ובולע מלחלוחית דם שעליו ושעל המלח ויש מתירים להשהותו במלחו ואפילו כמה ימים ולכתחלה יש לחוש לדברי האוסרים ובדיעבד מותר עכ״ל וטעם המתירים הוא מפני שהדם שעליו מעט הוא ובלוע במלח ואינו יכול לצאת ממנו שאין המלח מפליטו ממנו אדרבא דרך המלח להפליט הדם מן הבשר ומושכו אחריו ונשאר בתוכו ואינו חוזר לבשר [שם] ואפילו מאן דמחמיר במעשה דרש״י זהו מפני שמונח בציר אבל כאן שמונח בכלי מנוקב לית לן בה [ט״ז וש״ך] והעיקר כדעת המתירים והלבוש לא הביא כלל דעת האוסרין ע״ש ומ״מ לכתחלה ודאי יש לחוש לדעת האוסרין וכמ״ש בסי׳ ס״ט סעיף נ״א ע״ש וכיון דלדינא העיקר כהמתירים לכן אם מלחו בשר בע״ש ושכחו להדיחו קודם השבת מוטב שיניחנו כך במלחו עד מוצאי ש״ק ואז ידיחנו בעצמו ולא להתיר ע״י עכו״ם להדיח בשבת [באה״ט] אא״כ יש חשש שיתקלקל הבשר דאז מותר ע״י כותי או להדיח ידיו כמ״ש בסי׳ ס״ח סעיף פ״א לענין ג׳ ימים ע״ש [וכן כשיש גומא ציר]:

ל עוד כתב בסעיף ו׳ יש אוסרים ליתן בשר שלא שנמלח קודם פליטתו דם לפי שהבשר שלא נמלח או שנמלח ופלט כל דמו חוזר ובולע ממה שחבירו פולט ויש מתירין ע״י מליחה שימלחנו אח״כ כי אז יפליט כל דם שבלע ויש מתירים בכל זה ולכתחלה יש לחוש לדברי האוסרים עכ״ל וכתב על זה רבינו הרמ״א דאפילו בדיעבד נוהגין לאסרו אם נפל בשר שכבר פלט כל דמו וצירו אצל בשר שלא שהה עדיין שיעור מליחה עכ״ל:

לא עוד כתב שי״א שכל מעל״ע לאחר שנמלח פולט ציר ואם נגע תוך זמן זה לבשר שנמלח ולא שהה עדיין שיעור מליחה אינו נאסר וכן נוהגין אך במקום שאין הפ״מ יש לאסרו לאחר י״ב שעות וקודם לזה אין להחמיר כלל וכ״ש אם לא נמלח כלל דאפילו אם נפל לציר ממש אין לאסרו דאמרינן ע״י שיפלוט דם דידיה יפלוט ג״כ מה שבלע ממקום אחר ואפילו נמלח הבשר ולא שהה עדיין שיעור מליחה ונפל לציר יש להתיר אם לא נכבש בתוכו יום שלם אך אם שהה שיעור מליחה ונפל לציר יש אוסרין אותו אע״פ שלא כלה זמן פליטת צירו עדיין ומ״מ לצורך הפסד גדול יש להתיר גם בזה כל זמן פליטת צירו דהיינו תוך י״ב שעות ע״י שיחזור וידיחנו ויחזור וימלחנו מיהו אם מלחו בלא הדחה לאחר שנפל לציר שרי בדיעבד וכל זה לא מיירי אלא בציר שהוא כרותח כמבואר לעיל סי׳ ס״ט אבל דם בעין שנפל על בשר שהוא תוך שיעור מליחתו והוא חשוב כרותח כמבואר לקמן סי׳ צ״א נאסר

הבשר דלגבי דם בעין לא אמרינן איידי דטריד לפלוט לא בלע ולא כבולעו כך פולטו והא דאמרינן אותו כשנפל לציר היינו דוקא מה שבתוך הציר אבל מה שלמעלה מן הציר שרי מיהו מה שבתוך הציר נאסר מיד ואין שיעור לדבר עכ״ל וכל דבריהם צריכין ביאור:

לב והנה בענין זה יש ד׳ דעות בראשונים דעת ר״ת הוא דכל דם במליחה בבשר מישרק שריק ואין הדם נבלע בחתיכה אחרת כשנמלחה בכלי מנוקבת ויוצא הדם דרך הנקבים ורק בדגים דרפו קרמייהו אסרינן ולא בבשר [ר״ן ורי״ו ואמר בשמי עב״י] ולפ״ז אפילו בשר שכבר פלט דמו וצירו שנמלח עם בשר שלא שהה עדיין במלחו שיעור מליחה מותר שהרי אינו בולע כלל [והרא״ש בסי׳ ל״ז הסכים לסברת ר״ת אך בסי׳ ל״ט הביא דברי סה״ת דרק בבשר שלא נמלח מותר מטעם דיחזור וימלחנו ע״ש]:

לג ורבותיו של הרשב״א [בתה״ב ב״ג ש״ג] סוברים דודאי הבשר בולע אלא שיש להם היתר ע״י מליחה ואפילו בבשר שכבר נמלח והודח מ״מ מהני מליחה דכבולעו כך פולטו וכשם שפולט דם של עצמו ע״י מליחה כמו כן פולט דם שבלעה מאחרים שהרי גם זה הוא דם פליטה ורק דגים דרכיכי וקלישי טובא הדם סרוך בהן ואינו יוצא ע״י מליחה ולא בשר:

לד והרשב״א עצמו חולק עליהם וס״ל דודאי בשר שלא נמלח עדיין הותר ע״י מליחה שימלחנו אח״כ דכשם שתפלוט דם עצמה כמו כן תפלוט דם חברתה אבל כשכבר נמלח והודח שנסתמו נקבי הפליטה או ששהו במליחתן כדי פליטת כל הציר דהיינו י״ב שעות ששוב אין להם פליטת עצמן א״כ לא יפלטו הדם שבלעו מאחרים וזהו דעת ספר התרומה ודעת הרא״ש [סל״ט] והטור ע״ש:

לה ויש מהקדמונים שאמרו שאם אפילו עדיין לא נמלח אם הונח אצל בשר שנמלח ובתוך שיעור מליחה נאסר הבשר התפל ולא מהני ליה מליחה עוד דאע״ג דע״י מליחה תפליט דם דידה מ״מ הדם שבלעה מאחרים הוה כדם בעין ואינו יוצא עוד ע״י מליחה [ר״ן ורא״ה בבד״ה שם] ולפ״ז ר״ת הוא המיקל שבכולם דס״ל דלא יבלע מאחרת כלל ושיטה זו היא המחמרת שבכולם דלא מהני לה מליחה כלל והרשב״א עצמו והסה״ת והרא״ש והטור ס״ל כשלא נמלח עדיין מהני מליחה אח״כ וכשכבר נמלח ופלט דמו וצירו לא מהני מליחה אח״כ ורבותיו של הרשב״א ס״ל דגם בכה״ג מהני מליחה [עב״י שהביאו כל השיטות]:

לו ובזה נבא לביאור דברי הש״ע שכתב יש אוסרים ליתן בשר שלא נמלח כלל וכו׳ וזהו השיטה הרביעית המחמרת שבכולם ויש מתירין ע״י מליחה שימלחנו אח״כ וכו׳ וזהו שיטת רבותיו של הרשב״א דגם בנמלח מתירים ע״י מליחה ויש מתירים בכל זה כלומר דא״צ מליחה כלל וזהו שיטת ר״ת המיקל שבכולן וזהו שכתב ולכתחלה יש לחוש לדברי האוסרים כלומר לכתחלה יש לחוש לכל החומרות ובדיעבד פסק כר״ת וכ״כ להדיא בספרו הגדול בשם האגור וז״ל והאגור כתב סברת ר״ת דשרי וסברת האוסר וכתב אח״כ דהעולם נזהרים לכתחלה ומתירים בדיעבד עכ״ל ולזה בא רבינו הרמ״א לחלוק עליו שאפילו בדיעבד נוהגין לאסור אם כבר פלט דמו וצירו וזהו כהרשב״א וסה״ת והרא״ש והטור:

לז ומפרשי הש״ע תפסו דזהו שכתב רבינו הב״י ויש מתירים ע״י מליחה וכו׳ זהו דעת הרשב״א ומפרשי לה כשעדיין לא נמלח וזה שכתב ויש מתירים בכל זה זהו רבותיו של הרשב״א ומתירים ע״י מליחה אח״כ ע״ש ותמיהני דא״כ העיקר חסר מן הספר בין בהיש מתירים ע״י מליחה היה לו לפרש דמיירי בעדיין לא נמלח ובין בהיש מתירים בכל זה היה לו לבאר דההיתר הוא ע״י מליחה ועוד אי ס״ד דהדעה השניה הוא דעת הרשב״א א״כ למה ליה לרבינו הרמ״א להאריך כל כך היה לו לומר ואפילו בדיעבד נוהגין כדעה השניה אלא ודאי דרבינו הב״י לא הזכיר כלל דעת הרשב״א דבאמת כבר כתבו בסי׳ ס״ט בכמה מקומות דרבינו ס״ל טעמא דמישרק שריק ורבינו הרמ״א לית ליה ע״ש והולכים לשיטתם [וגם מהגר״א סקכ״ו משמע שפירש כמ״ש ע״ש]:

לח ודע דזה שכתב רבינו הב״י או שנמלח ופלט כל דמו כוונתו שפלט כל דמו וצירו דהיינו אחר י״ב שעות או שהודח אחר שיעור מליחה דאז נסתמו נקבי הפליטה [ש״ך סקכ״ו] דאל״כ פשיטא שאין כאן איסור לכל הדעות דכל זמן שעוסקת בפליטת ציר לא תבלע מאחרת כמ״ש כמה פעמים ויש מי שרוצה לפרש כוונתו שפלט דמו ולא צירו וגם לא הודח ועכ״ז אסור משום דבפליטת ציר לא אמרינן איידי דטריד למיפלט לא בלע ולא כבולעו כך פולטו [פמ״ג בש״ד סקכ״ו] והדברים תמוהים דאף אם נאמר שיש מי שסובר כן [כמ״ש בד״מ אות י״ב שהיא דעת הר״י מאורליינ״ש בתוס׳ קי״ב ואו״ה] מ״מ ידוע שהטור והש״ע וכל הפוסקים כמעט לא הזכירו דעה זו כלל וכלל גדול הוא בכל הפוסקים דכל זמן שפולטת ציר אינה בולעת [וגם בהר״י מאורליינ״ש אין הכרח לומר כן ורק בדגים כתב כן כמ״ש בסעיף ה׳ וכן מ״ש הב״ח דבהודח ליכא מאן דמתיר כבר השיג עליו הש״ך שם]:

לט כבר נתבאר דזמן פליטת ציר נמשך י״ב שעות וכתב רבינו הרמ״א די״א דכל מעל״ע פולט ציר והמעל״ע הוא אחר שנמלח וממילא דכל מה שנתבאר דבתוך זמן פליטת ציר אינה נאסרת בנגיעה לבשר שנמלח שלא שהה שיעור מליחה נוהג זה בכל מעל״ע וזהו במקום הפ״מ ובלא הפ״מ אין להתיר

אחר י״ג שעות ויש מי שאומר דגם בלא הפ״מ יש להקל עד מעל״ע ואינו כן דדעת רוב הפוסקים הוא רק עד י״ב שעות [ש״ך סקל״ג] והרשב״א ז״ל כתב בתה״ב [שם] שכן הוא מקובל מרבותיו ע״ש:

מ והנה רבינו הרמ״א האריך בכאן בדין נפל לציר כלומר לציר שבתוך שיעור מליחה דהוה דינו כאלו מונח אצל בשר שלא שהה שיעור מליחה וכמו דבזה אמרינן דאם הבשר היה בתוך זמן פליטת צירו לא נאסרה דכל זמן שפולטת ציר אינה בולעת הכי נמי בנפל לציר אך לפ״ז לא היה לו להאריך והיה ליה לכתוב בקוצר דברים דנפל לציר הוה כמונח אצל בשר שלא שהה שיעור מליחה אלא ודאי דלאו בכל דבר שוים להדדי כמבואר מאריכות דבריו וצריך טעם למה:

מא והאמת כן הוא דודאי במונחת אצל בשר שלא שהה שיעור מליחה הגם דהפליטה מציר הולכת אצלה מ״מ רווחא לה עלמא וכל זמן שיש לה איזה פליטת עצמה לא תבלע מאחרת משא״כ כשנפלה לציר דהציר מקפת אותה והיא מונחת בהציר ודחיקא לה עלמא אין אומרים בזה איידי דטרודה לפלוט לא בלעה אא״כ יש לה פליטה חזקה והיינו שלא שהתה בעצמה עדיין שיעור מליחה וצריכה עדיין להפליט דם או שלא נמלחה עדיין דאז גם אם נפלה לציר לא תאסרנה דכשתפלוט דם עצמה תפלוט גם דם חברתה דפליטתה חזק ולא תבליע כלל מהציר איידי דטרודה לפלוט אמנם לאחר שיעור מליחה כשנפלה לציר אסורה דכיון דאינה מפלטת אלא ציר שאחר שיעור מליחה פליטתה חלושה וכשהציר מסבב אותה תבלע ממנה ולא תפליט עוד אך לצורך הפסד גדול יש להתיר גם בזה במשך י״ב שעות ולומר שכל זמן שטרודה לפלוט אינה בולעת אבל אחר י״ב שעות אין להתיר כלל אפילו במקום הפסד גדול אע״ג שמקודם נתבאר דבהפ״מ יש להתיר עד מעל״ע זהו כשרווחא לה עלמא ולא בנפלה לציר דלא לבד בהפ״מ אין להתיר אלא אפילו בהפסד גדול אין להתיר וגם עד י״ב שעות אין להתיר בהפ״מ רק בהפסד גדול ולכן שינה כאן לשונו לכתוב הפסד גדול ולא הפ״מ כדרכו בכל מקום ועיין בסעיף מ״ג:

מב אך בנפלה לציר בהכרח להדיחה עוד פעם ולחזור ולמלחה מפני שהציר שטף המלח מעליה ולא מיבעיא אם הוא עדיין קודם שיעור מליחה דודאי בהכרח להדיחו ולמלחו שנית אלא אפילו אם הוא לאחר שיעור מליחה בתוך י״ב שעות שהתרנו בהפסד גדול ג״כ צריך להדיחה ולמלחה שנית והטעם משום דלא סמכינן אהאי טעמא לחוד מדטרידא לפלוט ציר לא בלעה אלא מטעם נוסף לזה דכבולעו כך פולטו ולכן צריך הדחה ומליחה שנית ואין לשאול דא״כ ממ״נ אסורה שהרי אם ידיחנה יסתמו נקבי הפליטה ולא תפליט עוד ובשלמא בשלא שהתה שיעור מליחה ניחא דאז לא יסתמו נקבי הפליטה אבל לאחר שיעור מליחה מה מועיל וא״כ איך כתב דיש להתיר כל זמן פליטת צירו ע״י שידיחנו ויחזור וימלחנו ויש שבאמת דחו דבריו מטעם זה [ב״ח] ויש שתרצו דהדחה זו מועטת היא רק להעביר הלכלוך של הציר [ש״ך סקל״ט] אך א״כ היה לו לפרש שלא יעשה הדחה גמורה ועוד דמי יוכל לשער ביה ויש שתרצו דבאמת אית ליה לרבינו הרמ״א סברא זו כלל דהדחה סותמת נקבי הפליטה [ט״ז סקט״ז] ורוצה באמת לדחות עיקר דבר זה [פר״ח סקכ״ג] והן אמת שבטור וש״ע לא הוזכרה מפורש סברא זו מ״מ כיון שמרגלא בפומא דהפוסקים והוא עצמו בספרו תורת חטאת כתב ג״כ דאחר הדחה נסתמו נקבי הפליטה קשה לומר שבכאן יחלוק על זה ולכן נ״ל דה״ק דכיון דמעיקר הדין א״צ כלל מליחה שנית כמו בהונחה אצל בשר שלא שהה שיעור מליחה דאיידי דטרידי לפלוט לא בלעה ורק מפני החומרא הצריך מליחה שנית כדי שלא לסמוך על האי סברא לחוד כמ״ש ומליחה א״א בלא הדחה כמובן ולכן חיישינן לזה דאולי תהיה הדחה מועטת ולא יסתמו נקבי הפליטה ואפילו תהיה הדחה מרובה ג״כ יוכשר להפוסקים שאינם סוברים דע״י הדחה נסתמו נקבי הפליטה ולהסוברים דנסתמו נסמוך על הטעם דאיידי דטרידא לפלוט לא בלעה ועיקר כוונתו להוציא מדעת הסוברים דבכה״ג אסור לחלוטין כמ״ש המהרש״ל ביש״ש [סע״ז] ודבר פשוט הוא שזה שאנו מתירים בתוך שיעור פליטת ציר זהו כשלא הודחה אחר המליחה דאל״כ הרי נסתמו נקבי הפליטה [ועש״ך סקל״ז שכתב ג״כ לעיקר ההיתר הוא משום דאיידי דטרידי לפלוט לא בלעה]:

מג וזה שכתב דבנפל לציר אין מתירין אא״כ לא נכבש בתוכו יום שלם הטעם פשוט דביום שלם הוה כבוש וכבוש כמבושל ואי קשיא הא כבר נתבאר דבציר הוה כבוש כדי שיתן על האש ויתחיל להרתיח ולמה צריך כאן מעל״ע ל״ק כלל דזהו בכלי שאינו מנוקב כמו בסי׳ ס״ט כשמלחו הבשר בכלי שאינו מנוקב אבל כאן הוא בכלי מנוקב וי״ל דגם במעל״ע לא שייך כבוש ורק דמ״מ במעל״ע החמיר לחושבו כבוש [ש״ך ופר״ח והגר״א] ודע דזה שכתבנו בסעיף מ״א דהפסד גדול שזכר כאן אינו הפ״מ שבכל מקום מפרשי הש״ע לא פירשו כן ופירשוהו בהפ״מ דכל מקום ולענ״ד נראה כמ״ש:

מד וזה שכתב דאם מלחו בלא הדחה לאחר שנפל לציר שרי בדיעבד עכ״ל הטעם הוא דאע״ג שהוא מלוכלך בציר מ״מ אינו מעכב הפליטה שהרי גם בלא הציר יש דם פליטה על הבשר בעודו במליחתו קודם ההדחה וציר זה הוה ג״כ כדם פליטה דאלו חשבנוהו כדם בעין הלא אינו מועיל כלום כמו שמסיים דדם בעין שנפל על הבשר תוך שיעור מליחה שנחשב כרותח נאסר לחלוטין דלגבי דם בעין לא אמרינן איידי דטרידא לפלוט לא בלעה ולא כבכ״פ אלא ודאי דחשבינן להציר כדם פליטה וא״כ לא איכפת לן כשלא הדיחו כמ״ש ודם בעין שנפל על הבשר לאחר שיעור מליחה קודם הדחה תלוי

בפלוגתא דמעשה דרש״י שנתבאר בסי׳ ס״ט [וזהו כוונת הש״ך סקמ״ד כמ״ש הפמ״ג] ודע דזה שהתרנו בבשר שלא נמלח עדיין כשנפל לציר או אצל בשר שלא שהה במלחו שיעור מליחה זהו כשהודח הבשר דאלו לא הודח הוה כבשר שלא הודח קודם מליחה שכבר פסק בריש סי׳ ס״ט לאיסור ע״ש ויש מתירים גם בלא הודח [ש״ך סקכ״ט וט״ז סקי״ח] וזה שכתב דכל זה לא מיירי אלא בנפל לציר שהוא כרותח זהו ציר שבתוך שיעור מליחה ולהחולקים על מעשה דרש״י גם ציר שאחר שיעור מליחה נחשב כרותח וכבר בארנו בסי׳ ס״ט סעיף ק״ט דגם החולקים על רש״י אינו מטעם איסור הציר ע״ש [וכ״כ הד״מ בסי׳ זה אות ו׳ ע״ש] ודע דכאן מיירי שנפל לציר בכלי מנוקב באופן שיש לציר מקום לזוב דאלו בכלי שאינו מנוקב יש בזה דין אחר ונתבאר בסי׳ ס״ט [ש״ך סק״מ]:

מה וזה שכתב דמה שלמעלה מן הציר שרי כבר נתבאר דמ״מ קליפה בעי וזה שכתב דמה שבתוך הציר נאסר מיד כוונתו במקום דלא מהני מליחה שנית כגון לאחר זמן פליטת ציר או לאחר שיעור מליחה והודח [ט״ז סק״ד] אבל במקום דמהני מליחה שנית אינו נאסר רק בשיעור כבישה כמו שנתבאר וזה שנאסר מיד הוי טעמא דמליח הרי הוא כרותח דאע״ג דלכבישה צריך זמן וא״א שתאסר לאלתר כמ״ש הרא״ש [סמ״ט] ובארנוהו בסי׳ ס״ט סעיף צ׳ ע״ש מ״מ לענין מליח כרותח א״צ זמן ונאסר מיד ויראה לי דזהו רק בנפל לציר אבל בערבוב פליטות או אפילו בנגיעה ממש לבשר מלוח האסור צריך איזה שיעור קטן דאין סברא כלל שברגע אחד תבליע מהאיסור כמ״ש בסעיף כ״ד ורק כשהיא בציר והציר מסבב אותה זהו ודאי יש סברא דתיכף נבלע הציר בתוכה ולא בסמוכות זל״ז ורווחי עלמא:

מו עוד כתב בשר שנפל לתוך ציר שעל הקרקע דינה כאלו היתה הציר ככלי עכ״ל ביאור הדברים דבקרקע יש ספק אם הוה ככלי מנוקב או ככלי שאינו מנוקב דמיירי במקום שאין רצפה כלל ולכן יש סברא לומר דהיא ככלי שאינו מנוקב שהרי הציר מתאסף בהקרקע ואין לה מקים לזוב ויש סברא לומר דהוה ככלי מנוקב משום דנבלע בתוך הקרקע וכיון שיש ספק אזלינן לחומרא מיהו לענין שתאסור גם מה שלמעלה מן הציר הולכין להקל מפני שזה שאנו אוסרין בנפל לכלי שאינו מנוקב גם מה שלמעלה מן הציר הוה ג״כ חומרא בעלמא כמ״ש בסי׳ ס״ט סעיף צ״א ע״ש ולכן בכאן אין להחמיר כלל ולכן אין לאסור רק במקום שנוגעת בקרקע ולא יותר אפילו במקום שנאסרה כגון אחר שיעור מליחה והודח כמו שנתבאר וכ״ש במקום דמהני מליחה שנית כמו קודם שיעור מליחה או שלא נמלחה כלל או לאחר שיעור מליחה בתוך שיעור פליטה במקום הפסד גדול דמדיחה ומולחה ודיו [עש״ך ס״ק מ״ז] ורצפות שלנו שמרוצפות בשלימות ודאי דדינם ככלי מנוקב ורצפות של לבנים אם יש הפסק בין רובד לרובד ונפל שמה הוה ככלי שאינו מנוקב [עכרו״פ]:

מז עוד כתב בשר שנגע בחתיכה שנמלחה בכלי שאינו מנוקב ונאסרה דינה כאלו נגעה בציר עכ״ל כלומר דמקודם נתבאר כשהניחו אצל בשר שלא שהה שיעור מליחה או אצל ציר ועכשיו מבאר כשהניחו אצל התיבה שנמלחה בכלי שאינו מנוקב בעודנה ברתיחתה מ״מ לא חמירא יותר מנגיעת ציר ובמקום דבשם מותר ע״י מליחה אח״כ כגון שהבשר הזה עדיין לא נמלח כלל או שלא פלט כל צירו עדיין כפי הדינים שנתבארו כמו כן בכאן וכמו דבשם מה שלמעלה מן הציר לא נאסרה כמו כן בכאן ולא אמרינן הרי הבשר שנמלחה בכלי שאינו מנוקב נאסרה גם מה שלמעלה מן הציר כמ״ש בסי׳ ס״ט וא״כ הבשר הנוגע בה ג״כ תיאסר כולה דלא דמי דבשם הטעם משום דהמקום דחוק לה והוה כפירש ממקום למקום כמ״ש שם משא״כ החתיכה הנוגע בה ברתיחתה והיינו כשלקחוה מהכלי שאינו מנוקב בתוך שיעור מליחה והניחוה בכלי מנוקב או על דף והניחו אצלה בשר אחר באופן שהפליטה הולכת אצלה אבל לאחר שיעור מליחה תלוי במחלוקת רש״י שנתבאר שם בסעיף ק״ט ע״ש:

מח עוד כתב ספק ציר ספק מים מותר דציר דרבנן וספיקא להקל עכ״ל ור״ל משום דדם שמלחו אינו איסור דאורייתא עוד כתב ציר מעורב עם מים אפילו מועטים לא חשיבי עוד רותח ואינה אוסרת עכ״ל ויש שפירשו דכוונתו דא״צ מהמים ס׳ כנגד הציר אבל מ״מ בענין רוב מים [ש״ך סק״ל] וי״א דאפילו המים מועטים מהציר מבטלים כחו [מג״א סי׳ תמ״ז סקל״ט] והנה לענין טומאה בעינן רוב מים כדאיתא בבכורות [פג:] ומ״מ אין ראיה די״ל דלענין לבטל חריפותו של הציר אפילו מעט מים מבטלו ואפשר שיש לקיים דברי שניהם דבנפל הציר למים אפילו מים מועטין מבטלין כח הציר דקמא קמא בטיל ואם נפל המים לציר צריך רוב מים דכעין זה הוא במים ויין לקמן סי׳ קל״ד וצ״ע מפני שאין לדמות זל״ז דכאן לא מפני ביטול נגעו בה אלא אם מבטל עצם החריפות של הציר וכיון שיש פלוגתא בזה והוא איסור דרבנן כמ״ש אולי יש להקל:

מט דבר פשוט הוא דכל מה שנתבאר שבשר אחד נאסר מחבירו זהו כשמונחים זה על זה או זה אצל זה איזה זמן קטן או סמוכין זל״ז בכדי שפליטת ציר האוסרת יגיע להחתיכה הנאסרת אבל אם אינם סמוכים כל כך זל״ז עד שלפי ההשערה לא יגיע הפליטה מהאוסרת להנאסרת וכ״ש אם מונחים על דף והדף מונח בשיקוע קצת והנאסרת מונחת גבוה מהאוסרת מותר לגמרי וכן אם מונחים שניהם אפילו סמוכים זה לזה רק שמונחים על דבר שכולו

מנוקב והנקבים תכופים זל״ז באופן שהציר הזב מכל חתיכה יזוב תחתיה ולא תלך לצדדים דג״כ מותר לגמרי [וכל שאסור למליחה אסור לצלי בדינים אלו]:

סימן עא

א דין מליחת הראש והטלפים והמוח ובו י״ד סעיפים:

כתב רבינו הב״י הראש חותכו לשנים ומולחו יפה לצד פנים וחוזר ומולחו על השיער שאין השיער מעכב ע״י המלח להפליט דם הטלפים מחתך אותם מעט למטה ומולח ויניח מקום החתך למטה וימלח גם על השיער הקרום שעל המוח יש בו חוטין והמוח עצמו יש בו דם ואינו יוצא מידי דמו במליחת הראש לפי שעצם הראש מקיפו ועומד לפניו ואין מקום לדם לזוב לפיכך הבא למולחו קורעו ומוציא המוח וקורע הקרום ומולחו ואם רצה למלוח הראש והמוח בתוכו ינקוב העצם כנגד הקרום וינקוב גם הקרום וימלח ויניח הנקב למטה ומותר אפי׳ לקדירה עכ״ל:

ב ופירשו כל מפרשי הש״ע דזה שכתב מקודם שיחתוך הראש לשנים אינו מעיקר הדין אלא למצוה מן המובחר אבל מעיקר הדין די שינקוב העצם כנגד הקרום וינקוב גם הקרום וימלח על השיער ויניח הנקב למטה כדי שיזוב הדם דרך שם כמו שמסיים בסוף דבריו ויש למליחה דין אחד עם צלי שעל האש שנתבאר בסי׳ ס״ח שינקוב העצם וחיתוכו לתחת ע״ש אלא שבשם א״צ נקיבת הקרום דכיון שניקב העצם שוב אין הדם מתכנס בעצם הקדירה של הגולגולת ואף שבהקרום יש חוטי דם נורא מישאב שאיב אבל המלח לא ישאב הדם שבתוך החוטין של הקרום וכמו בכל חוטי דם שלצלי א״צ חתיכה ולמליחה לקדירה צריך חתיכה כמ״ש בסי׳ ס״ה [ב״י] ומטעם זה אין די שיניחנו על בית השחיטה כמו בצלי שם משום דצריך לנקוב הקרומים:

ג ולפ״ז במליחה על שיער הראש די גם לכתחלה ואין זה במליחה מצד אחר דלא נכון לעשות כן לכתחלה כמ״ש בסי׳ ס״ט דכל זמן שלא נפתח הרי הוא כחתיכה עבה שא״צ לחותכו לשנים דלא חילקו חכמים בין חתיכה עבה לחתיכה דקה [שם] ומטעם זה הסמיך לו דין הטלפים שמולח ג״כ על השיער ומה שצריך בטלפים חיתוך למטה מפני המנעל שהוא ככלי שאינו מנוקב וגם בצלי כן הוא כמ״ש שם ולכן הפסיק בדין הטלפים בין דיני הראש משום דמקודם ביאר דגם כשיפתח הראש מ״מ צריך מליחה על השיער ג״כ כדי למולחו משני צדדין ואח״כ ביאר דכשלא יפתח די במליחת שיער לבדו רק שינקוב העצם עם הקרום ולזה כתב באמצע דין הטלפים לומר לך דכשם שבטלפים אין לך מליחה אחרת רק על השיער כמו כן בראש וזה שכתב בטלפים וימלח גם על השיער כלומר לבד מה שמולח במקום החתך למטה ומקום הפרק מלמעלה ימלח גם על השיער שהוא עיקר אורך הטלפים:

ד ולפי מה שנתבאר הנה מפני עצם הגולגולת לבד לא היה נשתנה דינו כלל מלצלי להניחו על בית השחיטה ולמלוח על השיער וכל עיקר הענין הוא משום המוח ולכן למצוה מן המובחר יחתוך הראש לשנים וכו׳ ומעיקר הדין דיו כמו שמסיים לנקוב העצם והקרום ולמלוח על השיער:

ה ולפי הפירוש שנתבאר אין הלשון מתוקן וגם הסדר מדבריו תמוהים דא״כ היה לו לכתוב מתחלה עיקר הדין הוא שינקוב העצב והקרום וימלח על השיער ואח״כ לכתוב ומי שרוצה לעשות מצוה מן המובחר יחתוך הראש לשנים ועוד כיון דעיקר דינא דחתיכת הראש משום המוח מאי האי דכתב אח״כ הקרום שעל המוח יש בו חומץ וכו׳ כאלו עד כה לא דיבר אודות הקרום והמוח והרי כל עיקר הדין הוא משום הקרום והמוח והיה לו להפך הסדר ולהתחיל במוח וקרומיו ולסיים ולפיכך יש לעשות כך וכך ואם נאמר דכוונתו דגם מפני הראש עצמו יותר טוב לחותכו מלהניחו על בית השחיטה מחשש שמא יתהפך אצדדיו כמו שחששנו זה בצלי בסי׳ ס״ח דא״א לומר כן דרבינו הב״י גם בשם לא חשש לזה וכ״ש במליחה שמונח על מקום אחד דאין לחשוש חששא זו:

ו וגם דברי הטור יש להבין שכתב וז״ל כתב הרשב״א המולח הראש כיצד יעשה שהשיער מפסיק בינו ובין המלח וכו׳ חותך הראש לשנים ומולח יפה יפה הראש לצד פנים וחוזר ומולח על השיער שאין השיער מעכב על המלח להפליט דם שבבשר הראש שהרי מוח שבעצמות נכשר ע״י מליחה ואין העצם מעכב ק״ו לשיער שבראש עכ״ל ואח״כ כתב הקרום שעל המוח יש בו חוטין וכו׳ לפיכך הבא למולחו קורעו ומוציא המוח וקורע הקרום ומולחו וכו׳ והרמב״ם כתב שאין מבשלין ולא קולין אותו עד שיהבהבו אותו באש תחלה וכ״כ בה״ג שאין לאוכלו אלא צלי וא״א הרא״ש היה מתיר לבשלו ע״י מליחה עם המוח רק שינקוב העצם כנגד הקרום וינקוב גם הקרום וכו׳ עכ״ל הטור:

ז ורבינו הב״י בספרו הגדול הקשה על הרשב״א דכיון שסובר שדי במליחה על השיער א״כ למה הצריך לחתוך הראש לשנים ותירץ ג״כ שהצריך זה מפני המוח ע״ש וג״כ תמוה שהרי הטור דיבר אח״כ בדבר המוח ועוד הקשה כיון שחותך הראש לשנים ומולחו מבפנים למה צריך למלוח על השיער

מבחוץ הא איהו פסק לעיל סי׳ ס״ט דדי במליחה מצד אחד ותירץ דלכתחלה צריך למלוח משני צדדים ותמיהני הא רבינו הב״י כתב מפורש לעיל סי׳ ס״ט דהטור ס״ל דלדעת הרשב״א גם לכתחלה די במצד אחד ע״ש:

ח ולכן נלע״ד דהרשב״א ז״ל שהצריך לחתוך הראש לשנים לא מפני המוח הוא אלא מפני הראש בעצמו והטעם דאמת הוא שאנו תופסים דהמליחה על השיער הוה כמליחה שעל הבשר דגם על השיער מוציא דם שבהאיברים כמו מליחה על העצמות שמוציא הדם מהמוח [ולזה יש ראיה מפסחים פ״ד: כמ״ש הב״ח ע״ש] אמנם אין הכרח לכל זה די״ל דהמוח אינו מוחזק בדם כלל וא״צ מליחה כלל [וכ״כ הדו״פ] ומליחת העצם באמת אינו מועיל כלל וזה שאנו מולחים הוא מפני הספק וא״כ גם על השיער אינו מועיל להוציא דמו וזה שאנו מולחים הטלפים על השיער נאמר ג״כ דהוא מפני הספק ועיקר המליחה מה שמולחים במקום החתך למטה ומקום הפרק מלמעלה וראיה לזה ממה שכתב רבינו הרמ״א ס״ס זה שלכתחלה לא ימלחו עצמות עם בשר ע״ש וכענין שכתבו בסי׳ ע״ה לענין מעיים שלא למלחם לכתחלה עם בשר מטעמא דאין מחזיקין דם בבני מעיים וה״נ אין מוחזק בבירור שיש דם במוח דאל״כ למה לא ימלחו לכתחלה זה עם זה ולעד״נ דבזה לא נחלקו הראשונים כלל וכ״ע ס״ל דאין יוצאין בהראש במליחה שעל השיער אפילו בדיעבד:

ט ודברי הטור מתפרשים יפה יפה לפ״ז וז״ל כתב הרשב״א המולח הראש כיצד יעשה שהשיער מפסיק בינו ובין המלח י״א שמולח על השיער ואח״כ מניחו על האש עד שיסיר השיער וחוזר ומולח ואיני רואה דבריהם אלא חותך הראש לשנים וכו׳ עכ״ל ומלשונו זה שכתב כיצד יעשה שהשיער מפסיק מבואר להדיא דזהו מילתא דפשיטא דבמליחת השיער בלבד לא יצא ידי מליחה ולכן י״א שמולח ומניחו על האש וחוזר ומולח על הבשר ולהרשב״א לא נ״ל סברא זו מחששא דהאש יפריש הדם ממקום למקום ושוב לא יצא ע״י מליחה ולכן פסק דחותך הראש לשנים ומולחו מבפנים וחוזר ומולח על השיער מבחוץ ואע״ג דלדעתו גם לכתחלה סגי במליחת צד אחד אך זהו במולח על בשר אבל כאן כשמולח בפנים הגולגולת שהוא כולו עצם ודאי דלא סגי בצד אחד ולכן צריך למלוח גם על השיער מבחוץ ומוסיף לומר שלא תתמה מה מועיל מליחה על השיער ואין בו ממש כלל לא כן הוא דיכול להיות שמליחה טובה היא כמו שאנו מולחים עצמות ומועיל להמוח וכמו שאנו מולחים על שיער הטלפים כמו כן טוב למלוח על שיער הראש והגם דגם שם אינו מבורר בודאי שהיא מליחה טובה דאולי א״צ מליחה כלל וכמ״ש מ״מ הא גם מפני הספק אנו מחייבים למלוח והרשב״א האריך לבלי היות הענין תמוה כל כך ולא שוודאי כן הוא מיהו במליחה בשני הצדדים בהראש ודאי סגי אף שצד אחר הוה עצמות והצד השני שיער דמשני הצדדים ודאי יפעל המלח פעולתו:

י ועתה מתחיל הטור לחקור בדין מליחת המוח וקרומיו שקורעו ומוציא המוח וקורע הקרום ומולחו ומביא שבמקומו של הרמב״ם לא נהגו לאכלו רק צלי וכ״כ בה״ג אבל הרא״ש ז״ל מתיר לבשלו ע״י מליחה הראש עם המוח וינקוב העצם והקרום ובמליחת הראש לא מיירי כלל ויכול להיות דס״ל להרא״ש כהי״א שמניחו על האש להסיר השיער ואח״כ מולחו וכן נראה שהרי עיקר חשש הרשב״א הוא מטעם דם דפירש ממקום למקום והרא״ש הא ס״ל דדם הפורש ממקום למקום לאחר שחיטה לית לן בה כמו שבארנו בסי׳ ס״ט סעיף צ״א ע״ש [וכ״כ הפר״ח סי׳ ס״ז סק״ב] מיהו עכ״פ אין מי שיסבור מפורש דבדיעבד סגי במליחה על השיער ונ״ל ברור שאין להקל בזה:

יא ולפ״ז גם בש״ע נפרש כעין זה אף שבספרו הגדול לא כתב כן וה״פ הראש חותכו לשנים וכו׳ דזהו לעיכובא מצד הראש בעצמו דמליחה על השיער הוא מפני הספק ולכן א״ש לשונו גבי טלפים שכתב וימלח גם על השיער כלומר דעיקר המליחה הוא על מקום החתך ומקום הפרק אך מפני הספק ימלח גם על השיער ואח״כ מתחיל דין המוח וקרומיו וזה שמסיים ואם רצה למלוח הראש והמוח בתוכו ינקוב וכו׳ זהו לתקון המוח אבל בעצם מליחת הראש לא מיירי כאן וצריך להסיר השיער קודם המליחה [והגם שלא כוון לזה בעצמו ידוע דמשמיא קא זכו רבותינו בעלי הש״ע לכתוב כהלכה אף שהם לא כוונו לזה וכמ״ש בסי׳ י׳ סעיף ג׳ ע״ש]:

יב כבר נתבאר בסי׳ ס״ח שלכתחלה נוהגין ליטול המוח קודם המליחה מתוך הגולגולת ולחתוך הגולגולת שתי וערב ע״ש וגם הקרום שעל המוח צריך לחתוך מפני שיש בו חוטי דם ואם לא חתכו קודם המליחה יטול הקרום לאחר המליחה וזורקו וא״צ למלוח המוח עוד פעם דאין הקרום מונע מלהפליט הדם שבמוח ואם נמלח הראש שלם בלא נקיבת העצם הקרום והמוח אסורים לפי שהם כנמלחו בכלי שא״מ ואין חילוק בין בהמה לעוף [ש״ך סס״ז] ושאר הראש מותר וכ״ש שאר בשר שעמו לפי שעצם הגולגולת מפסיק בין דם שבתוכו לבשר ואפילו אם קצת מן הדם נפלט לתוך הבשר כבולעו כך פולטו אך לפ״ז אם הבשר כבר נמלח והודח דאין לה פליטת עצמה אסור ויש מתירין גם בכה״ג [שם סק״ח] ויש אוסרין [ח״ד סק״א] וכן נראה עיקר ודע דאע״ג דגבי צלי מהני בהניחו על בית השחיטה או אנחירין ודץ ביה מידי כמ״ש בסי׳ ס״ח מ״מ במליחה לא מהני בלא נקיבת הקרום כמ״ש ואם בשלו הראש שלם בלא נקיבת העצם נתבאר בסי׳ ס״ח ע״ש:

יג בטלפים כבר נתבאר שמחתך אותם מעט למטה ואם לא חתכם קודם המליחה יחתוך אחר המליחה וימלח עוד פעם ואם נתנם במים רותחים קודם שחזר להכשירן ע״י מליחה שנית צריך ששים נגד הטלפים כן כתב אחד מהגדולים [י״א] ולא נראה לי להחמיר כל כך שהרי הרבה גדולים פוסקים להתיר אף מה שבתוך הטלפים מטעם דאמרינן שהדם יצא דרך אורך הטלפים [ש״ך סי׳ ס״ח סקי״ג] אלא דאנן נהגינן להחמיר כמ״ש שם וא״כ למה נחמיר כל כך ולכן נ״ל דדי בששים נגד ראשי הטלפים ודע דכבר נתבאר דכשחותכין הטלפים מעט למטה קודם המליחה שמולחין על השיער והמהרש״ל כתב [יש״ש פג״ה סי״ב] דמצוה מן המובחר לחרוך אותם מקודם ואח״כ למולחם ואין המנהג כן [ט״ז סק״ב]:

יד הקולית ושאר עצמות שיש בהן מוח צריכין מליחה ומליחת העצמות מועיל להמוח שבתוך העצמות והרי אפילו כשמולחין על הבשר ויש עצמות הטמונות בפנים הבשר מועיל להמוח שבתוכם ולכן גם כשמולח על העצמות מוציא הדם שבתוך המוח וא״צ לנקוב העצמות ולא דמי למוח שבראש שצריך לנקוב העצם והקרום כמ״ש דבשם הוא מפני שורייקי דדמא שבקרום המוח והוה כדם כנוס בתוכו אבל דם פליטה במעט מליחה נפלט ומתמצה (ש״ך פק״י בשם הרשב״א] וכתב רבינו הרמ״א דלכתחלה לא ימלח העצמות עם שאר בשר רק לבד ובדיעבד שרי עכ״ל כלומר עצמות שאין בשר עליהן ומולחן כדי לבשלן מפני המוח שבתוכן לא ימלחם עם שאר בשר והטעם כבר בארנו מפני שאין זה דבר ברור שהמוח מיחזק בדם ויש חשש שיבלעו מהבשר אבל בעצמות שבדרך הבשר פשיטא שמולחין ביחד דכיון שהוא ביחד הדם עוסק רק בפליטה ולא בבליעה [עפר״ח שכתב שנוהגין לכתחלה למלוח עצמות עם בשר מפני שמוחזק לו שיש דם במוח ע״ש ואנחנו לא ראינו שיקנו עצמות בלא בשר אמנם אם אירע כן אין לעבור על דברי הרמ״א וימלחם בפ״ע כמו מעיים בסי׳ ע״ה]:

סימן עב

א דיני מליחת הלב והריאה. ובו י״ח סעיפים

יש בלב שני מיני דמים האחד המובלע בבשר הלב כבכל הבשר ודם זה הוה ככל דם האיברים כשלא פירש מותר וכשפירש יש בו איסור לאו והמלח מפליטו לחוץ והדם השני הוא הדם שבחלליו שמתקבץ מחוצה לו בשעת שחיטה ועל דם זה חייבים כרת כמ״ש בסי׳ ס״ה והמלח אינו מפליטו לחוץ מפני שהוא דם בעין וככנוס בכלי וגם האש אינו מפליטו לחוץ ולפיכך שנו חכמים [ק״ט.] הלב קורעו ומוציא את דמו וקורעו קודם מליחה ושופך הדם ואח״כ מולחו כשאר בשר ואז מותר אפילו לבשלו ויש מחמירין לבשלו אף אחר המליחה רק צולין אותו מטעם דחיישינן שמא יבשלנו בלא קריעה רק צולין אותו ע״י קריעה ומליחה קצת כשאר בשר כמ״ש בסי׳ ע״ו ואח״כ מבשלין אותו אך רבים מקילים בזה שלא מצינו גזירה זו בגמ׳ וכן הסכימו הגדולים [יש״ש וט״ז סק״א ופר״ח] וכן המנהג להקל ורק הזכרים אין אוכלין לב מפני דאיתא סוף הוריות שקשה לשכחה וגם לב עוף אין אוכלין מטעם זה [ש״ך סק״ב] וכשמותר לבשלו מותר אפילו עם בשר ביחד [שם סק״א] ופשוט הוא ואין בזה שום רבותא כלל:

ב לא קרעו קודם המליחה לא נאסר בכך וקורעו לאחר מליחה ומותר והגם שבשעת מליחה בלע מדם החלל מ״מ אמרינן בזה דכשם שבלעו כך פלטו והגם דבדם בעין לא אמרינן כבולעו כך פולטו כמ״ש בסי׳ ס״ט ובסי׳ ע׳ מ״מ בלב אין אנו צריכין לכך דבשר הלב משונה מכל הבשר שהוא חלק מאד ואינו בולע כלל וכך איתא בפסחים [ע״ד:] שאני לב דשיע דלכך אמרו חז״ל דאפילו אם בישלו ולא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר ובבישול ודאי לא שייך לומר כבולעו כ״פ שהרי הבישול מבלבל אלא מפני שהיא חלק בין מבפנים ובין מבחוץ ואינו בולע כלל והרמב״ם ז״ל פוסק כן להלכה בפ״ו ע״ש ואנן לא קיי״ל כן כמו שיתבאר מיהו לענין מליחה ודאי דאין חשש בזה כמ״ש וכן בצלי אם צלאו ולא קרעו קורעו לאחר צלייתו ומותר:

ג ויש בזה שאלה דאם הטעם הוא משום דלב שיע א״כ מהו זה שכתבו הטור וש״ע וכל הפוסקים טעמא דכבולעו כ״פ אמנם האמת כן הוא דוודאי משום טעמא דשיע לבד א״א להתיר דלא ימלט שלא יבלע מעט אלא עיקר הטעם הוא משום כבולעו כ״פ וטעמא דשיע צריך דזה משוה אותו כדם פליטה ולא כדם בעין [עש״ך סק״ג] דלגבי הלב עצמו מיחשב כדם פליטה [פר״ח סק״ג וכרו״פ] ועוד יש טעם מה שנחשב כדם פליטה לפי שהדם שבחללו מתייבש ע״י מליחה וצלייה [תוס׳ קיא. ד״ה דמא] וי״א דבאמת א״צ כלל לכבולעו כ״פ דגבי צלייה ומליחה ודאי הוא חלק שאינו בולע כלל אפילו להפוסקים שכתבו דלענין בישול ליכא טעמא דשיע מ״מ במליחה וצלייה נשאר טעם זה [ש״ך שם בשם רמב״ן וכ״כ ביש״ש סמ״ח] ודע דשיע י״א שרק מבפנים הוא שיע ולא מבחוץ וי״א דגם בחוץ הוא שיע וי״א דגם בחתך הלב לחתיכות קטנות ג״כ הוא שיע ואינו בולע [ר״ן בשם י״א] ודע דהסכימו הפוסקים דטעטא דשיע אינו אלא לענין דם ולא לשאר איסור [וכ״כ הפמ״ג סק״ג]:

ד וז״ל הרמב״ם בפ״ו ממאכ״א דין ו׳ הלב בין לצלי בין לקדירה קורעו ומוציא את דמו ואח״כ מולחו ואם בישל הלב ולא קרעו קורעו אחר שבשלו ומותר עכ״ל והטעם מפני שהלב חלק ואינו בולע אפילו בבישול וכ״כ רש״י [ק״ט.] וכ״כ הרשב״א אבל רבותינו בעלי התוס׳ והראב״ד ורוב הפוסקים

ס״ל דלא אסרינן זה רק בצלי ולא בבישול ואפילו לדעת הרמב״ם אין זה אלא לענין הלב עצמו אבל לענין שאר בשר שעמו ודאי דנאסר בבישול דנהי שהוא חלק ואינו בולע מ״מ מיפלט ודאי פלט ובולעים הדם:

ה אם בשלו הלב בלא קריעה כתבו הטור והש״ע דצריך ששים כנגד הלב דלא ידעינן במה נפיק מיניה עכ״ל כלומר דא״א לשער נגד הדם בלבד שהרי לא ידענו כמה דם היה בו והוה דין זה כמו כל בשר שנתבשל בלא מליחה שפסקו בסי׳ ס״ט סעיף י״א דצריך ששים נגד כל הבשר ובשם ג״כ הטעם משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה כמ״ש הרא״ש [סי׳ מ״ה] אמנם יש להבין למה הטור והש״ע לא ביארו בשם הטעם הזה וכאן ביארו זה ונ״ל שבכוונה כתבו כאן כמו שיתבאר בס״ד:

ו דהנה זה ודאי אם לא נמלח הלב כלל פשיטא דצריך ס׳ נגד כל הלב ולא גרע משאר בשר שלא נמלח אמנם אם נמלח הלב שכל דם שבבשר הלב יצא ע״י מליחה ולא נשאר רק הדם בעין הכנוס בחללו בזה י״א שא״צ ס׳ נגד כל הלב אלא נגד הדם שבחלל דזה קל לשער כמה מחזיק החלל [יש״ש סמ״ט ותשו׳ מיימוני ס״י ופר״ח סק״ה] ומפרשים דהטור והש״ע מיירי כשלא נמלח הלב וי״א דאפילו בנמלח צריך ס׳ נגד כל הלב מפני שגם ביה א״א לשער וראיה דגם הטור והש״ע מיירי כה״ג שהרי כתבו אם בשלו הלב בלא קריעה ומשמע דלבד זה יצא הלב בהכשר מליחה [ש״ך סק״ה וט״ז סק״ד]:

ז ולפ״ז אני אומר דלשני הדיעות הוכרחו לפרש כאן הטעם דלדיעה ראשונה כוונתם בזה לפרש דמיירי בלא מלחו את הלב ולכן דקדקו לומר דלא ידעינן כמה נפיק מיניה ואי במלחו הא ביכולת לשער כמה מחזיק החלל ולדיעה אחרונה נאמר אדרבא דלכן כתבו הטעם להשמיענו דאפילו כשמלחוהו מ״מ לא ידעינן כמה נפיק מיניה ואם לא כתבו הטעם כמו בסי׳ ס״ט הייתי אומר דמיירי בלא מלחוהו וא״כ הטעם פשוט כמו בשם ולכן בכוונה כתבו כאן הטעם כלומר דאפילו כשמלחוהו נוכל לומר סברא זו ונ״ל שבהפ״מ יש לסמוך אדיעה ראשונה וכ״כ בשערים סי׳ כ״ז ע״ש [וגם הט״ז שהחמיר כתב שדעתו נוטה לדעת הישׁ״ש אלא שלמעשה החמיר ע״ש]:

ח ואפילו בדאיכא ס׳ מ״מ הלב עצמו אסור דהלב עצמו נעשה נבלה כיון שהאיסור דבוק בו וממהר לבלוע משארי דברים שבקדירה ואפילו אם נאמר כיון דהלב חלק אינו בולע במהרה והולכת הבליעה בשוה לכל מה שבקדירה כמו בלב מ״מ אסור מטעם אחר דלפעמים הדם שבלב נתבשל ונתייבש כולו בחלל הלב ואינו יוצא לחוץ [ט״ז וש״ך] ואם הלב דבוק בהתרנגולת ויש ששים נגד הלב מותרת התרנגולת והלב אסור ויקלוף מעט סביב הלב ואם אין בה ששים נגד הלב נאסרה התרנגולת לפי שהיא ממהרת לבלוע משארי דברים שבקדירה ונעשית נבלה וצריך ששים בכל מה שבקדירה נגד העוף ואפילו בדאיכא ששים העוף עצמו אסור כדין חנ״נ והטור חולק על זה שהולך לשיטתו לקמן בסי׳ צ״ב דלא אמרינו חנ״נ רק בבשר בחלב אבל אנן לא קיי״ל כן כמ״ש שם וכן הכריע רבינו הרמ״א [אך בנמלח העוף אפשר יש לסמוך בהפ״מ דא״צ ס׳ נגד כל הלב אלא רק נגד דם הכנוס וכמ״ש בסעיף הקודם]:

ט ולפ״ז כששכחו ובשלו את הלב בלא קריעה אם אינה דבוקה בחתיכת עוף אלא היא בפ״ע מצרפין כל מה שבקדירה המים והתבשיל לששים ואם יש בכולן ס׳ נגד הלב זורקין הלב והקדירה וכל מה שבתוכה מותרת ואם היא דבוקה בעוף צריך ס׳ בהעוף נגד הלב ובשיש ס׳ זורקין הלב וקולפין מעם סביב הלב ומותר העוף וכל מה שבקדירה ואם אין בה ס׳ נאסרה התרנגולת וצריך ס׳ ככל מה שבקדירה נגד העוף ואם אין ס׳ נאסרה הקדירה וכל מה שבתוכה:

י וכתבו רבותינו שאין לך עוף שלא יהא בו ששים נגד לבו אפילו אין בו הראש והרגלים התחתונים ויש מקילין יותר דאפילו כשהיא בלא כנפים ורגלים אלא רק גוף העוף יש בו ששים נגד כל הלב ולכן כשבשלו תרנגולת שלימה כמו שנתבאר ונמצא הלב דבוק בה זורק הלב וקולף מעט כמ״ש ומותר ובאווז אפילו הופשטה העור ג״כ יש בה ששים נגד הלב כשהיא בשלימותה כפי מה שנתבאר [ט״ז סק״ט] ודע דאף שרבינו הרמ״א כתב בזה״ל וכל עוף יש בו ס׳ אפילו אין בו הראש והרגלים התחתונים כדרך שנוהגין להסירן דהיינו עד הארכובה התחתונה וכו׳ עכ״ל מ״מ יש להקל כדעת היש מקילין שכתבנו שהרי בזה יש עוד קולא כיון שהיתה דבוקה להתרנגולת הרי נמלחה ביחד עם התרנגולת א״כ לדיעה ראשונה שבסעיף ו׳ הרי א״צ ס׳ נגד כל הלב אלא נגד דם שבחללו [ולכן השמטנו דעת החולקים על הט״ז הנ״ל]:

יא ודע דיש טועים לומר דכשאין התרנגולת שלימה אלא מחציתה או פחות בוודאי אין בה ששים נגד הלב ואינו כן דאדרבא רבותינו נתנו הכלל דכשהיא שלימה כפי מה שנתבאר א״צ לשער כלל יהיה איזה מין עוף שיהיה יש בה ששים נגד הלב וכשאינה שלימה אז צריך המורה לשער אם יש בחתיכה הדבוקה ששים נגד הלב אם לאו וכבר ראינו שאם העוף גדולה ושמינה והלב אינו גדול כל כך יש גם במחציתה ס׳ נגד הלב וכ״ש לדיעה ראשונה שבסעיף ו׳ כמ״ש ועמ״ש בסוף סעיף ז׳ [וכ״כ בתשו׳ עה״ג סכ״ט שהיה משער ששים גם אם לא היתה העוף שלימה ע״ש]:

יב מעשה בעוף שצלו בתוך אגן והיה רוטב בהאגן ונמצא הלב דבוק בהעוף ונסתפקו דהן אמת דבעוף שלם יש ס׳ כמ״ש מ״מ הלא כל העוף לא היה מכוסה ברוטב ואולי א״א לשער בכל העוף אלא במקצתה שהיתה תוך הרוטב ובזה ליכא ס׳ נגד הלב והנה אם יש גם ספק דאולי גם הלב לא היה תוך הרוטב והיינו שהרוטב לא הגיעו עד מקום שהלב דבוק בו בודאי מותר שהרי הוה ספיקא דרבנן ולקולא דדם שמלחו ושבשלו אין בו איסור תורה אלא אפילו ידוע שחלק שהלב תלוי בו היה בתוך הרוטב ג״כ התירו כמה גדולים מפני דקיי״ל לדינא כדעת ר״י בעל התוס׳ דהרוטב מבלבל וגם המקצת שחוץ לרוטב מצטרף עם מה שבתוך הרוטב וגם דלדעת רש״י אינו כן וכמו שיתבאר בסי׳ צ״ב מ״מ רוב הפוסקים פוסקים כר״י ע״ש ולכן בעובדא דא אף שיש שחששו בזה לדעת רש״י מ״מ בצירוף דיעה ראשונה שבסעיף ו׳ פשיטא שאין להחמיר בזה [עבאה״ט סקי״א ופ״ת סק״א וי״א ודוק]:

יג כתב רבינו הרמ״א דאין לך בהמה שתהא ס׳ נגד לבה עכ״ל וכתב הלבוש שבוודאי הוא טעות מתלמיד טועה דהא לפי אומדנא קלה אנו רואים שיש ששים ויותר משישים ע״ש וממפרשי הש״ע כתבו שאין זה טעות דאחרי שבבהמה דרך להסיר ראשו וכרעיו וקרבו ומסירין העור והחלב וגה״נ א״כ אדרבא לפי האומדנא אין כאן ששים [ש״ך סקי״ט] אמנם האמת הוא דאין כוונת רבינו הרמ״א לומר דאין בהמה שיהא בה ס׳ נגד לבה אלא כלפי מה שאמרו בעוף דאין לך עוף שלא יהא בה ס׳ נגד הלב כלומר וכשהיא שלימה א״צ אומד אלא בחתיכה מעוף צריך אומד אם יש ס׳ נגד זה אומר דבבהמה אינו כן כלומר דבה צריך אומדנא אם יש ששים אם לאו וה״ק אין לך בהמה שתהא בה הכלל הזה שבוודאי יש ס׳ נגד לבה [פמ״ג בשם מ״י]:

יד כבר נתבאר דלענין מליחה וצלייה דיינינן להדם הכנוס בלבד כדם פליטה ולא כדם בעין וזהו לענין הלב עצמו אמנם לענין שאר בשר שנמלח או נצלה עם הלב יש פנים לכאן ולכאן דאם נאמר עיקר הטעם בלב הוא מטעם שהוא חלק א״כ לענין שאר בשר צריך לדונו כדם בעין ונאסר הבשר שנמלח או נצלה עמו כדין דם בעין שנפל על הבשר שאינו יוצא לא ע״י מליחה ולא ע״י צלייה אמנם אם עיקר הטעם בלב הוא מפני שהדם נתייבש בתוכו ואינו ממהר לפלוט א״כ גם לענין שאר בשר הוה כדם פליטה [נ״ל]:

טו ובזה מתבארים דברי רבינו הרמ״א שכתב וז״ל ויש מחמירין בו אפילו במליחה לאסור שאר בשר שנמלח עמו ואומרים דלא אמרינן כבולעו כך פולטו גבי דם הלב הכנוס בתוכו דהוי דם ממש ולא מקרי דם פליטה והמנהג להקל וכן עיקר דגם זה מקרי דם פליטה ושייך למימר ביה כבולעו כ״פ מידי דהוה אדם שבחוטין כמ״ש לעיל סי׳ כ״ב ויש מחמירין לקלוף במקום שהיה הלב דבוק וטוב לחוש לדבריהם ולקלוף קצת סביב הלב ואז הכל מותר ואין חילוק בין בשר שעם הלב או הלב עצמו ואין חילוק בין אם הלב סגור או פתוח למעלה ונוהגין לכתחלה לחתוך ערלת הלב ולחתוך גידים שבפנים ואינו אלא חומרא וזהירות בעלמא עכ״ל:

טז והנה בזה שכתב מידי דהוה אדם שבחוטין בסי׳ כ״ב רמז להסברא שבארנו דהנה גם בשם בארנו בסעיף ח׳ דלמה לא אמרינן איסור דבוק משום דהחוטים מפסיקים ואין התרנגולת ממהרת לבלוע יותר משארי דברים שבקדירה וה״נ דכוותיה כעין זה מפני שהדם נתייבש בתוך הלב ואינו ממהר לפלוט כמ״ש וזהו שמסיים עוד פעם דאין חילוק בין בשר שעם הלב או הלב עצמו עכ״ל והוא שפת יתר שהרי כבר כתב זה אלא דכוונתו לבאר הטעם וה״פ מפני שאין חילוק לענין הפליטה בין בשר שעם הלב או הלב עצמו דכשם שלענין הלב עצמו חשיב לה דם פליטה מטעם שמתייבש וכו׳ כמו כן לענין שאר בשר וכמ״ש וזה שכתב דיש מחמירין לקלוף קצת במקום שהיה הלב דבוק יש בזה שאלה והרי הלב עצמו עומד במקום הקליפה כיון שהאיסור הוא רק משום הדם הכנוס [עדג״מ שהקשה זה] ויראה לי דלכן מסיים דטוב לחוש לדבריהם כלומר אף שמעיקר הדין אין כאן חשש מ״מ טוב לחוש ויש מי שאומר דבצלי צריך נטילת מקום סביב הלב [ש״ך סק״ט] וזה שכתב שאין חילוק בין הלב סגור או פתוח למעלה ה״פ דאפילו היה סגור למעלה מהני ליה קריעה אחר מליחה וצלייה ואפילו היה פתוח למעלה צריך לחזור ולקרעו דזה שהיה פתוח אינו בקריעה [שם סקי״ג] ובזה שכתב לחתוך ערלת הלב פירושו החידוד למעלה שהוא כערלה ויש בזה טעם כי הברית הוא דוגמת הלב לכך חותכים חידודו להעביר משם כחות הטומאה וזהו דכתיב ומלתם את ערלת לבבכם [שם סקי״ד]:

יז ודע שיש מי שרוצה להחמיר בדיבוק הלב לעוף ונתבשלה והיה בו ס׳ ועירו התרנגולת לקערה בעודה רותחת וחתכו ממנה מקצת באופן שבהנשאר לא היה בו ס׳ דכיון דעודה רותחת ודבר גוש הוה ככ״ר וא״כ בלעה עתה מהלב ואין בזה שום טעם דהרי מעיקר הדין גם הלב מותר כשיש ס׳ אלא שאנחנו מחמירים בזה ואיך נוסיף איסור מטעם קלוש כזה שהרי אין כאן רוטב שיוליך הבליעה [י״א] ולבד זה אין הדבר מוסכם דדבר גוש הוה ככ״ר וכן יש מי שרוצה להחמיר כשנתבשל הלב עצמו בקדירה דצריך ס׳ בקדירה נגד הלב כמ״ש שישאל המורה אולי עירו מקודם להקערה והלב נשאר עם מעט תבשיל בקדירה שלא היה בו ס׳ וכעין שיתבאר בסי׳ ק״ז וכל אלו הדברים הם חומרות בלי טעם כמובן ובפרט באיסור דרבנן ודע דאם אין בחתיכת התרנגולת ס׳ כנגד הלב אע״פ שמילאוה התרנגולת בביצים או בשאר בשר מ״מ אין מצרפין זה לששים ודינם כשארי דברים שבקדירה [ט״ז סק״י] וזהו רק כשמילאו בין עור לבשר אבל אם מילאו בתוכו בביצים או בבשר ידוע שהלב נחבא בתוך המילוי והוה המילוי בגוף התרנגולת ומצרפין

זה לששים [שם] ויש חולקין בזה [שם] וכשיש בעוף עצמו ס׳ גם המילוי שרי [שם] ויש חוששין להחמיר בהמילוי גם כשיש ס׳ בהעוף מפני שיש לחוש שכל הדם נבלע במילוי בלבד וחומרא יתירה היא [שם] ועוד יתבאר בזה בס״ס ע״ג גבי כבד ע״ש:

יח הריאה אינה צריכה חיתוך דהיא כשאר בשר ומ״מ נהגו לקרעה ולפתוח הקנוקנות שבה ודווקא הקנוקנות הגדולים ומנהג יפה הוא אבל בקנוקנות הקטנים אין שום חשש בזה ואפילו הגדולים אם לא פתחום ולא קרעו הריאה אין שום חשש בדיעבד כשבישלוה כך בשלימותה:

סימן עג

א דיני כבד, דלא סגי ליה במליחה, וצריך צלייה • ובו כ״ח סעיפים

הכבד יש בו ריבוי דם, דהוא כולו דם, אלא שהתורה התירתו, דלא אסרה תורה אלא דם הנשפך כמים, שנאמר עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם (דברים יב יד), והכבד הוא קרוש ועומד בגוף הבהמה ואינו נשפך כמים [לבוש], והנה הריבוי דם מבואר לעיני כל שנשפך ממנו דם רב, ושהוא בהרכבתו כולו דם, יש בחינה ג״כ שכשהכבד מתקלקל ונתמחה, נתמסמס ונהפך כולו לדם, והיינו שהדם יוצא דרך הפה וימות הבעל חי (גיטין סט א), וזהו שאמר הנביא בקינתו נִשְׁפַּךְ לָאָרֶץ כְּבֵדִי עַל-שֶׁבֶר בַּת-עַמִּי (איכה ב יא), וגם בחולין (חולין קט א) מבואר שהוא ממש כדם, דחשיב שם מה שהתירה התורה כנגד מה שאסרה, אסר לן דמא התיר לן כבדא, ע״ש, הרי שהוא ממש כדם:

ב ומנלן שהתורה התירתו, למדנו זה מכל הקרבנות הנאכלין לכהנים, דכתיב בפרשת קרח וְזֶה-יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן-הָאֵשׁ כָּל-קָרְבָּנָם לְכָל-מִנְחָתָם וּלְכָל-חַטָּאתָם וּלְכָל-אֲשָׁמָם וגו׳ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ (במדבר יח יט), וביאורו מה שישאר מן האישים העולה למזבח, והיינו החלב והכליות ויותרת הכבד, תאכלום, והרי הכבד הוא ג״כ מהנשאר מהאש, שהרי לא הקריבו רק יותרת הכבד, ועוד כתיב אַךְ בְּכוֹר-שׁוֹר וגו׳ אֶת-דָּמָם תִּזְרֹק וגו׳ וּבְשָׂרָם יִהְיֶה-לָּךְ (במדבר יח יז), והרי גם כבד הוא בכלל בשר כמבואר בש״ס (נדרים נד ב), ועוד דבחטאת העוף שנינו בפ״ו דזבחים (זבחים סד ב) דאין למזבח אלא דמה, והשאר נאכל לכהנים, ע״ש, וא״כ אכלו גם הכבד. ואין חילוק בין כבד עוף לכבד בהמה, דאפילו באווזא שמינה שהכבד לבן הוא מפני שומנו, מ״מ עיקרו ויסודו הוא דם:

ג וכיון שהוא כוליה דם לכן רבתה המחלוקת בין רבותינו הראשונים איך להכשירו לאכילה, ויש שסוברים שאין לו היתר במליחה כלל, דמפני ריבוי דם שבו לא יוציא המלח דמו ממנו, ואין לו היתר רק ע״י צלייה על האש, וישהנו כחצי צלייתו, ואח״כ מותר לבשלו, כמו שנוהגין עתה בכל תפוצות ישראל, וזהו דעת הריף והרמב״ם בפ״ו ממאכלות אסורות (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו ז), וכן כתב בעל הלכות גדולות, ואע״ג דבחליטה ברותחין או בחומץ ודאי שרי, דמצמית הדם כמבואר בגמרא (חולין קיא א), מ״מ כתב הרי״ף דשדרו ממתיבתא דאנן לא בקיאינן בחליטה, ע״ש, ויתבאר בסעיף ט״ו בס״ד:

ד ויש שסוברים דע״י מליחה אין שום ספק שמותר לבשלו, דמליחה הוה כצלייה, דמליח הוה כרותח דצלי, ופולט ע״י מליחה כמו שפולט ע״י צלייה, ואדרבא הש״ס מסתפק שם דאולי גם מליחה א״צ. וזה אין ספק ג״כ דלעצמו של כבד א״צ כלום, שהרי הוא כולו דם והתורה התירתו, ומותר לבשל הכבד בלא שום דבר, והספק הוא על שארי בשר שמתבשל עם הכבד שלא נמלח, אם פליטת דם הכבד אוסר בשר אחר, דאולי כיון שהוא כולו דם והתורה התירתו אינה אוסרת, או אפשר דאחר שפירש הדם לחוץ אוסרת מדרבנן, וזה ששנו חכמים במשנה דתרומות (תרומות י יא) הכבד אוסרת ואינה נאסרת, כלומר פליטתה אוסרת אחרים, והיא בעצמה אינה נאסרת גם מפליטת דם אחר, לפי שהיא תמיד טרודה לפלוט ואינה בולעת, וזהו שיטת ר״ת בתוס׳ ורא״ש שם, [ואם נאמר דפליטתה אינה אוסרת אחרים, לא קשה ממשנה זו דאוסרת אחרים, דנוקי לה בכבד טריפה כדדחי הש״ס שם, ואפילו בכהאי גוונא היא אינה בולעת אפילו מטריפה, משום גדול טרידת פליטתה, אבל מצד איסור דם גם אחרים אינה אוסרת, ולמה דוחקת הש״ס את עצמה לאוקמה בכהאי גוונא, משום דכיון דהיא עצמה א״צ מליחה כלל, אין סברא שפליטתה יאסר אחרים, ע״ש ודוק]:

ה ויש סוברים דבלא מליחה פשיטא שאסור, והש״ס הוא דמסתפק כיון שיש בכבד ריבוי דם שמא אינו יוצא כולו ע״י מליחה, ולענין הכבד עצמו ודאי דמליחה מתרת לבשלו, והספק הוא לענין לאסור בשר המתבשל עמו אחר מליחתו, וזהו פירוש משנה דתרומות שהבאנו, ומיירי לאחר מליחה כדרך שמולחין כל בשר, או אפשר דלאחר מליחה גם שאר בשר אינו אוסר, והמשנה מיירי בכבד טריפה וכמ״ש לשיטה הקודמת, [וזהו שיטת התוס׳, ע״ש, והרא״ש והרשב״א כתבו דזהו שיטת רש״י, ובאמת אינו מבואר ברש״י דמיירי אחר מליחה, והפרי חדש והמהרש״ל בהגהות שערי דורא כתבו דשיטת רש״י היא כר״ת, ע״ש]:

ו ובאמת אלו שתי הדיעות מפורשים בירושלמי תרומות (ירושלמי תרומות ו), וזה לשון הירושלמי: רבי זעירא לא אכל כבד מימיו, שלקה רבי בא ואכליה ליה, ואית דאמרי מלחה רבי בא ואכליה ליה. עכ״ל. הרי מפורש דללשון ראשון שלקה בלא מליחה כלל כדעת ר״ת, וללשון שני מלחה ושלקה כדעת התוס׳, ותמיהני על הפוסקים שלא הביאו הירושלמי הזה, [ועוד איתא שם רבי ירמיה בעי שלקה בחלב מהו, כלומר אם הכבד אינו בולע גם שאר איסור, כמו חלב וכיוצא בזה, וכדאיתא בש״ס דילן דילמא התם בכבדא דאיסורא, והמפרש פירש בזה פירוש זר, ע״ש, וכן כתב הכרתי ופלתי]:

ז ונמצא לפ״ז דלר״ת מותר לבשל כבד בלא מליחה כלל, ולבשלו עם בשר אסור, ואם בשלו עם בשר, הכבד כשר, והבשר טריפה, וממילא דגם כשנתבשל לבדו הקדירה אסורה, שבולעת מדם הפליטה. ולהתוס׳ אם בישל הכבד בלא מליחה, טריפה, וכשמלחו כשר, ואם בשלו לאחר מליחה עם בשר, הכבד כשר, והבשר טריפה, וממילא דגם כשנתבשל לבדו אחר מליחה הקדירה אסורה כמ״ש, אבל להרי״ף והרמב״ם גם הכבד טריפה כשנתבשל ע״י מליחה, ואין לו היתר רק ע״י צלייה, [דהם דחאו למשנה דתרומות מהלכה, כמו שכתב הרמב״ם שם בפירוש המשנה, ע״ש, וגם בגמרא קיא (חולין קיא א) מסיק כתנאי, ע״ש, ובתוספתא תרומות (תוספתא תרומות ט ד) פ״ט הגירסא גם בדברי רבי אליעזר אוסרת ונאסרת, והגר״א הגיה כן גם בגמ׳ כמו שכתב בסקי״ב, ע״ש, ולפ״ז שיטת הרמב״ם מבוררת, והפלתי רוצה לתרץ דהרמב״ם מפרש דהמשנה לא מיירי כלל באיסור דם, אלא באיסור תרומה לזרים, ושהכבד אינו בולע מתרומה, ע״ש, וצ״ע מאי אוסרת דקאמר, ומחוורתא כדברי הגר״א, אבל הירושלמי שהבאנו הוא מפורש נגד הרמב״ם, וצ״ע שלא הביאוהו]:

ח ודע דלכל הפירושים זהו רק לענין דם הכבד עצמו, אבל הדם שבסמפוני הכבד הוה כדם בעין, ואפילו בצלי, אם לא הוציאו דם הסמפונות ע״י פתיחת הסמפונות, אין הדם יוצא מהם ע״י צלייה, ולכן אמרו בגמרא שם קרעו שתי וערב וחיתוכא לתחת, שיהא חיתוכו למטה כשנתנוהו בתנור לצלות, כדי שיזוב הדם ויצא (״רש״י], ואע״ג דבחוטי דם קיי״ל דלצלי א״צ חתיכה, דנורא משאב שאיב כמ״ש בסימן ס״ה (שולחן ערוך יורה דעה סה), סמפוני הכבד שאני, שיש בהם ריבוי דם, ולכן אף בצלי צריך חתיכה, וי״א דבאמת לצלי א״צ חתיכה כמו בסימן ס״ה (שולחן ערוך יורה דעה סה), והש״ס שהצריך חתיכה זהו לבישול [תוס׳, ועוד יתבאר בזה בסעיף י״ז]:

ט כתב הטור הכבד יש בו ריבוי דם, לפיכך אין לו תקנה לבשלו ע״י מליחה, ואין לבשלו אלא א״כ קרעו שתי וערב והניח חתוכו למטה וצלאו, ואח״כ יכול לבשלו, ור״ת התיר לבשלו ע״י קריעה ומליחה, ואין נוהגין כן, ומיהו בדיעבד שרי. עכ״ל. ואע״ג דלדעת ר״ת א״צ מליחה כלל, כתבו המפרשים דכוונתו לבשלו עם בשר, דבזה צריך מליחה גם לדעת ר״ת כמ״ש בסעיף ד׳ [ב״י, וב״ח, ודרישה ופרישה], וזהו שכתב הטור לקמן לענין חליטה דמדינא דגמרא מותר, והגאונים אסרו לפי שאין אנו בקיאין, כתב וזה לשונו: והגאונים כתבו שאין אנו בקיאין בחליטה, הלכך אין להתירו בחליטה, אבל אם נעשה בדיעבד, או אפילו נתבשל לבדו בקדירה, שרי בדיעבד, שפולטת ואינה בולעת, אבל הקדירה אסורה. עכ״ל. ובכאן מיירי בלא מליחה כלל [שם], ולפ״ז פסק לגמרי כר״ת, אלא רק לכתחלה נהגו כדברי הרמב״ם:

י ולענ״ד נראה דהטור לא התיר אפילו בדיעבד שאר בשר שנתבשל עמו ע״י מליחה, ולדבריהם העיקר חסר בדברי הטור, והיה לו לומר שר״ת התיר לבשלו עם שאר בשר, ועוד דהטור עצמו בקיצור פסקי הרא״ש [סכ״ז] כתב וזה לשונו: אין לבשל הכבד כלל בלא צלייה, ואם בשלו עם הבשר אוסרת ואינה נאכלת, ור״ת מתיר לבשלו אחר מליחה, ואין הלכה כן אם לא בדיעבד. עכ״ל. ולדברי המפרשים צ״ל דגם כאן כוונתו לומר שר״ת מתיר אף הבשר שנתבשל עמו, ובכאן ודאי הו״ל לסיים שמתיר לבשלו עם בשר כמו שהתחיל בזה בבבא השניה, ומדכתב לבשלו סתמא, משמע להדיא דאבבא ראשונה קאי, ועוד דהמעיין בראש שם יראה להדיא שלא הכריע כלל כר״ת נגד רש״י לענין הבשר שנתבשל עמו, אלא דבזה הכריע כר״ת מכח משנה דתרומות שהבאנו דהכבד עצמו אינו נאסר לעולם אפילו בלא מליחה, מטעם שאינו בולע, וזהו גם לפירוש רש״י, אבל שיועיל מליחה לענין בשר אחר, בזה לא הכריע כלל, ע״ש, ובאמת רוב רבותינו הכריעו כן מכח משנה דתרומות וחולקים על הרמב״ם, אבל שיועיל מליחה הרבה חולקים, מטעם דמליחה בכבד לא מעלה ולא מוריד, דמפני שפעת דמו לא יפעל המלח אצלו כלום [ר״ן], ויותר מזה כתבו דהמלח מרקיב את הכבד [ב״י וב״ח בשם אגור ואגודה], וכיון שהחוש מעיד כן, קשה להתיר למעשה נגד החוש:

יא ולכן נלע״ד דהן אמת דר״ת מתיר ע״י מליחה גם הבשר שעמו, מ״מ הטור לא הביא דבריו רק לענין הכבד עצמו, ופסק לדינא רק לענין הכבד עצמו שהוא מותר בין מלחוהו בין לא מלחוהו, כמו שכתב בסוף דבריו דאם נתבשל לבדו, מותר הכבד והקדירה אסורה, ולא מפליג בין נמלח ללא נמלח, אלא בכל גווני מיירי, דהכבד מותר אפילו בלא נמלח, והקדירה אסורה אפילו בנמלח, וממילא דהוא הדין הבשר שעמו, דחד טעמא הוא, מפני שפליטת הכבד אוסרתם, וזה שכתב בתחלת דבריו דר״ת התיר לבשלו ע״י מליחה, ואין נוהגין כן, ובדיעבד מותר, זהו לענין הכבד עצמו, והגם שר״ת התיר הכבד גם בלא מליחה, מ״מ אי אפשר לומר שר״ת התיר לכתחלה לבשלו בלא מליחה, דאיך יעשה כן, והרי תיאסר הקדירה, ולא יעשה כן בר ישראל

לכתחלה, לפיכך הוכרח לומר שר״ת מתיר לבשלו ע״י מליחה, דלשיטת ר״ת המליחה מועלת לגמרי, אבל הטור לא תפס דבריו להלכה רק לענין הכבד עצמו, וכדי לשא לטעות לומר דרק ע״י מליחה מותר הכבד, סיים בסוף דבריו דהכבד לעולם מותר, והקדירה לעולם אסור וכמ״ש, [ועוד דהאית דאמרי בירושלמי שמלחה רבי בא הוא מפורש נגד שיטת ר״ת, דאי אפשר לפרש על בשר שעמו, כדמוכח מלישנא קמא ודוק]:

יב ועוד ראיה דהטור לא ס״ל כר״ת להתיר בשר שעמו ע״י מליחה, שהרי כתב בס״ס זה ואם נמצא הכבד בעוף דינו כדין הלב, בצלי מותר, ובקדירה צריך ששים כנגד הכבד. עכ״ל. וביאורו כשנמצא מחובר להעוף כמו שיתבאר, ובעל כרחך שנמלח העוף ונמלח גם הכבד, ועם כל זה מצריך נגדו ששים, הרי מפורש דלא כשיטת ר״ת, [ודוחק לומר דמיירי בנמלח מצד אחד וכמו שכתב הפמ״ג סקכ״ג]:

יג וגם רבינו הב״י בשו״ע לא הביא כלל דעת ר״ת להתיר הבשר שעמו ע״י מליחה, וזה לשונו: הכבד יש בו ריבוי דם, לפיכך לכתחילה אין לו תקנה לבשלו ע״י מליחה, אלא קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה, וצולהו שיהא ראוי לאכילה, והיינו כחצי צלייתו [ש״ך], ואח״כ יכול לבשלו, ובדיעבד מותר אם נתבשל לבדו בקדירה בלא צלייה [רמ״א], אבל הקדירה אסורה, שפולטת ואינה בולעת, ויש מי שאוסר. עכ״ל. והיש מי שאוסר הוא דעת הרמב״ם, ואמנם אפילו לדיעה ראשונה לא ביאר רק על הכבד לבדו, אבל מה שעם הכבד כמו הקדירה ושאר בשר, אסור אפילו במליחה, מדלא ביאר שע״י מליחה הקדירה מותרת, וזהו כוונת רבינו הרמ״א שהגיה בלא צלייה, כלומר אפילו נמלח, אבל הכבד לבדו מותר גם בלא מליחה [שם סק״ז]:

יד ונראה להדיא שדעתו להלכה דלא כהרמב״ם, ולכן הביא דעתו בשם ויש מי שאוסר כדרכו, אבל רבינו הרמ״א כתב על זה דכן נוהגין לאסור הכל, אפילו נמלח הכבד קודם בישולו. עכ״ל. כלומר דהמנהג הוא כדעת הרמב״ם ז״ל שדחה משנה דתרומות מהלכה. ומ״מ כתבו דאם אירע שהורה המורה להתיר אחר המליחה גם הבשר שנתבשל עמו כדעת ר״ת, לא מהדרינן עובדא [שם סק״ט], ודוקא כשקרעוהו שתי וערב כמ״ש, וכל שכן שהכבד לבדו מותר בלא מליחה אם כן הורה המורה, דלא מהדרינן עובדא. וי״א דדוקא כשיש בהתבשיל ששים נגד הכבד, דאל״כ התבשיל שנאסר חוזר שמנוניתו ונבלע לתוך הכבד, ונאסר גם הכבד [שם בשם ים של שלמה], ואע״ג דע״י האיסור עצמו והיינו פליטת הדם אין הכבד נאסר, וא״כ איך יהיה הנאסר על ידו חמור מהאיסור עצמו, ובאמת השיגו על זה מטעם שבארנו [שם], מ״מ יש פנים גם לדיעה זו בהלכה [עי׳ פמ״ג שם]. ויראה לי לפי מה שבארנו כדעת הטור והשו״ע, דאין להתיר הבשר שעמו והקדירה אפילו ע״י מליחה, ומהדרינן עובדא, וצ״ע. [עי׳ ש״ך סק״ח שכתב על הרמ״א בטעם המנהג לאסור הכל מפני החילוק בין שלוק לבישול, אבל הט״ז סק״ד כתב כמ״ש, עוד כתב הש״ך דהקערה שאכלו בה הכבד, כשירה, ועי׳ פמ״ג]:

טו אם חלטו בחומץ או ברותחין, ונקב והוציא מזרקי הדם שבתוכו, מדינא דגמרא מותר לבשלה אח״כ אפילו עם בשר, שהחליטה צומת הדם ולא יצא עוד, אלא שהגאונים אסרוהו, מפני שאין אנו בקיאין בחליטה כמה מדת חום המים, וכמה לשהות הכבד בתוך המים, ולכן אסרו כל מין חליטה אפילו בחומץ, ומ״מ בדיעבד אם קרעוהו שתי וערב להוציא הדם שבסמפונות, ואח״כ חלטוה ברותחין או בחומץ, ואח״כ בשלוה אפילו עם בשר, אין לאסור בדיעבד, מאחר שזהו היתר גמור גם להרמב״ם, אף שהגאונים אסרוה, אין סברא שיהיה גזרתם גם על בדיעבד, וכן פסקו בשו״ע (שולחן ערוך יורה דעה עג) סעיף ב׳, ולכן אף שרבינו הרמ״א בספרו תורת חטאת כתב לאסור גם בדיעבד, מ״מ אין לנו אלא דבריו שבשו״ע, וכן הסכימו גדולי אחרונים, והכי קיי״ל, [והש״ך סק״י נתן טעמים לדבריו שבתורת חטאת, ע״ש, ודחוקים דבריו, דעיקר יסודו על מה שכתב הטור שפולטת ואינה בולעת, ובאמת אבישול קאי ולא אחליטה כמו שכתב בעצמו, וכן פסקו הפרי חדש והחגורת שמואל]:

טז י״א דלדידן דנהגינן איסור בכבד שנתבשל כדעת הרמב״ם, א״כ גם אם נכבש מעת לעת במים אסור, דכבוש הרי הוא כמבושל [צמח צדק ומנחת יעקב], ורבים חולקים על זה, דחומרא יתירא היא, דכיון דמעיקר הדין גם בבישול מותר כדעת רוב הפוסקים, אלא שנהגו להחמיר, א״כ אין להחמיר בכבוש שאינו כמבושל ממש לענין כמה דברים, והבו דלא לוסיף עלה [פרי חדש סק״ט, ושער אפרים, ומעיל צדקה, ומקום שמואל], ועוד דאפילו לדעת הרמב״ם שאוסר בבישול יש סברא להתיר בכבוש, שהרי י״א דטעמו הוא מפני שבש״ס יש שמחלק בין שליקה לבישול, ואנן לא בקיאינן בזה [ש״ך סק״ח], ולפ״ז פשיטא שכבוש מותר, דכבוש הוא כמבושל ולא כשלוק, דבזה יש מי שאוסר בגמרא, וכן מבואר בירושלמי תרומות פ״י (ירושלמי תרומות י) שיש חילוק בין כבישה לשליקה [כרתי ופלתי]. ודע שיש מי שאומר דכבוש במים מעת לעת אינו אלא כשלא הוחלפו המים בתוך המעת לעת, אבל כשהוחלפו לא הוה כבוש [מנחת יעקב בשם מהר״ש מפראג, וחגורת שמואל סק״ג], ואינו מובן איזה חילוק יש בזה. [וכבד שלא נשרה במים ג׳ ימים, אין לבשלו אחר הצלייה כמו בשר בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט), אלא א״כ חלטוהו אח״כ ברותחין, אך י״ל דבכבד בכל ענין שרי ומ״ש בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) סעיף ע׳, ע״ש]:

יז כבר נתבאר דגם בצלייה צריך קריעת שתי וערב, ואם לא קרעו קודם צלייה יקרענו אח״כ, ולא חיישינן שמא הכבד בלע דם שבסמפונות, דכבולעו כך פולטו. ויש מרבותינו דס״ל דלצלי א״צ שום חתיכה, דהאש שואב הדם שבסמפונות [תוס׳ קיא. (חולין קיא א) ורא״ש], וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳

דכן נוהגין אפילו לכתחלה שלא לקרוע שתי וערב. ולפ״ז יש לתמוה על מה שכתב בעצמו בסעיף א׳, דאם מנקבה הרבה פעמים בסכין הוי כקריעת שתי וערב, וכן אם נטל משם המרה וחתיכת בשר מן הכבד, דאפשר לדם לזוב משם, כלומר שחתך ממנו הגידין והקנוקנות באותו צד שהמרה תלויה בו, וחתך מעט מבשר הכבד עמהן. ומ״מ אם לא עשה כן, נוטל הסמפונות לאחר צלייה ומבשל, וכל זה בכבד שלימה, אבל כשהיא חתוכה א״צ כלום. עכ״ל. וקשה הלא לצלי א״צ כלום כמו שפסק בסעיף ג׳, וצ״ל דכתב זה לדיעה ראשונה שבסעיף ג׳ דגם לצלי צריך קריעת שתי וערב [ט״ז סק״ה], ויש מי שאומר דבסעיף ג׳ מיירי כשרצונו לאכלה צלי, ובסעיף א׳ מיירי כשבא לבשלה אחרי הצלייה [עי׳ פרי חדש סקי״א], והנה לפ״ז לדינא לדידן כשרוצין לבשל כבד אחר הצלייה, צריך חתיכה, ולא נהגו כן. והנה בכבד בהמה אין חשש, שאין מבשלין אותו כשהוא בשלימות מפני גודלו, אבל בכבד של עוף יש חשש, ובאמת יש מי שחשש בכבד של אווז שנחלק לשני חלקים לנוקבו בשני החלקים, וכמדומני שלא נהגו כן, ואנחנו סומכים על הסוברים דלצלי א״צ כלום אפילו כשמבשלים אח״כ, [והרמב״ם לא הזכיר קריעת שתי וערב רק חתיכה, ע״ש בפ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו ז) ממאכלות אסורות, ועי׳ ב״י]:

יח נהגו למלוח הכבד אחרי ההדחה ותיכף ומיד לצלותו על האש, ולא מפני חשש איסור אין משהין אותו במלחו, אלא מפני שדרכו להתרקב כשמשהין אותו במלח [ב״י וב״ח בשם אגור]. ואם רצונו לבשלה אחר הצלייה, ידיחנה אחרי הצלייה קודם הבישול, מפני המלח הנדבק בו שמלא דם ויפליט בבישול, מיהו אם לא הדיחה ובשלה כך, מותר, אבל לאכילת צלי א״צ הדחה גם לכתחלה, ומ״מ המנהג להדיח:

יט אופן צלייתו הוא על גחלים כשבוערים כמו אש, ויניח הכבד על הגחלים שיהא מקום להדם לזוב תחתיו, ואסור להניחו בתנור גרוף חמה, שהגם שהתנור מחוממת הרבה מפני שהאש בוער מרחוק, או הרבה גחלים לוהטים מרחוק, מ״מ כיון שמונח על התנור, והדם זב תחתיו, יש לחוש שבעצמו יבלע הדם הנפלט, ומ״מ בדיעבד יש להתיר, לפי שהאש שואב הדם ואינו מניחו להבליעו ומכלה אותו ומיבשו, ויש מפקפקין בזה גם בדיעבד [עי׳ פתחי תשובה סק״א], והדבר פשוט שאין לאסור בדיעבד, אבל אם כרכוהו בנייר וצלוהו, אסור גם בדיעבד, דלא כמי שרוצה להתיר בזה, וכבר בארנו זה בסימן ס״ה (שולחן ערוך יורה דעה סה). ולתלות הכבד באויר תנור חם שיצלה, ודאי שפיר דמי:

כ אם צלאו את הכבד עם בשר בתנורים שבימי חכמי הגמרא שפיהם למעלה, יהיה הכבד למטה והבשר למעלה, דאם הכבד יהיה למעלה, הרי יבלע הבשר ממנו מריבוי דם שבו, ולא דמי לבשר ובשר, אך בדיעבד מותר גם כשהכבד למעלה, דדם מישרק שריק ואינו נבלע בבשר, וגם מטעם כבולעו כך פולטו יש להתיר, אלא דבכאן לא שייך להזכיר בליעה, שהרי נופל מבחוץ, ומישרק שריק, ואינו נבלע כלל [פרי חדש סקי״ב], ועוד דאפשר דכבד שיש בו שפע דם, כשנבלע בבשר אולי לא אמרינן ביה כבולעו כך פולטו, ולא דמי ללב שבסימן ע״ב (שולחן ערוך יורה דעה עב) שיש בו ג״כ בחללו הרבה דם, ועם כל זה אמרינן ביה כבולעו כך פולטו כמ״ש שם, משום דהדם מתייבש בחללו, משא״כ בכבד [ש״ך סקי״ב]:

כא ולכן בתנורים שלנו שפיהן מן הצד, וכשתוחבים הבשר לצלות מהפכים השפוד לכאן ולכאן, למעלה ולמטה, אסור לצלות לכתחלה כבד עם בשר, מפני שהכבד יהיה למעלה מהבשר, ובדיעבד מותר מטעם שנתבאר. מיהו אם נמלח הכבד, דנתמעט דמו כששהה במלחו שיעור מליחה, מותר לכתחלה לצלותה עם בשר ביחד, ורק בזה י״א דאדרבא דהכבד צריך להיות דווקא למעלה ולא למטה, שהרי לדעת ר״ת כבר פסק דמו, ודינו כבשר שנמלח שאסור להיות תחת בשר שלא נמלח כדי שלא יבלע ממנו כמ״ש בסימן ע׳ (שולחן ערוך יורה דעה ע) [ט״ז סק״ו], וי״א דאין קפידא בזה, שהרי דין זה ג״כ אינו מוסכם כמ״ש בסימן ע״ב (שולחן ערוך יורה דעה עב), וכיון דלרוב פוסקים לא מהני מליחה בכבד, לא חיישינן לזה, ומותר לצלותו תחת הבשר אפילו כשנמלח הכבד [ש״ך סקי״ד, ופרי חדש], ובמקומותינו אין דרך כלל לצלות בשר על האש, ואין להאריך בזה:

כב וכן אם רוצה למלוח בשר עם כבד, ג״כ לא ימלחנו לכתחלה על הבשר אלא תחתיו, ואם הבשר כבר נמלח והודח והניחו אצל כבד שנמלח, פשיטא שהבשר נאסר, שהרי גם בבשר הדין כן כמ״ש בסימן ע׳ (שולחן ערוך יורה דעה ע), וכל שכן בכבד [ש״ך סקט״ו]. אמנם מנהגנו שלא למלוח הכבד כלל משלשה טעמים, האחד, כדי שלא להשוותו לבשר, ויבואו לטעות שמותר לבשלו ע״י מליחה, והשנית, דהאור חוזר ומבליע הדם שפלט ע״י המליחה כשלא הדיחו אחר המליחה, והשלישית לא מפני האיסור אלא מפני הרקבון וכמ״ש בסעיף י׳ בסופו, ע״ש, ואין לשנות המנהג, רק יש למלחה קצת כשהיא תחובה בשפוד או מונחת על האש לצלותה, ומיהו בדיעבד כשמלח הכבד, בין שמלחה לבדה, או עם בשר, אפילו על גבי בשר, הכל מותר, וי״א שיש לקלוף מעט סביב הכבד כשהיא דבוקה בהעוף, ואינו אלא חומרא בעלמא, ובבהמה לא שייך דבוקה לבהמה כמובן, ולכן אף כשמונח הכבד בתוך הבשר, כיון שאינה דבוקה א״צ קליפה אף לחומרא בעלמא [עי׳ ש״ך סקי״ז]:

כג כתב רבינו הרמ״א נהגו להדיח כל כבד אחר צלייתה משום דם הדבוק בה, מיהו אם לא הדיחה, מותרת. עכ״ל. כלומר אפילו רוצה לאכלה צלוייה, דמן הדין א״צ הדחה כמ״ש בסעיף י״ח, מ״מ המנהג להדיח כמ״ש שם, וזה שכתב דאם לא הדיחה מותרת, אין הכוונה לאחר הצלייה, דא״כ גם

כשבישלה אחר הצלייה ולא הדיחה מותרת כמו שכתב בעצמו בסעיף א׳, וכמו שבארנו בסעיף י״ח, אלא כוונתו דאם אפילו לא הדיחה קודם הצלייה, מותרת [שם סקי״ט], ואפילו מלחו בלא הדחה מקודם, וצלהו כך, מותר, אם לא שהה במלחו, כמו שיתבאר בכל צלי בסימן ע״ו (שולחן ערוך יורה דעה עו):

כד אם נמצא כבד בעוף צלי, מותר, ואף שבלעה מדם הכבד, כבולעו כך פולטו, ויש מחמירין לקלוף מעט סביב הכבד, ואינה אלא חומרא בעלמא, שהרי בכבדא עילוי בשרא לא בעי קליפה כמ״ש, ולכן אם לא קלפוה ונתבשל כך, אין לחוש כלל, וא״צ קליפה אחר הבישול [ש״ך סקכ״א], ואע״ג דגבי לב החמירו להצריך גם קליפה אחר הבישול, בדם בעין החמירו, אבל כבד לא הוה דם בעין:

כה ואם נמצא כבד בעוף מבושל, צריך ששים נגד הכבד, ואין לך עוף שיש בה ששים נגד הכבד כשהיא שלימה, ולכן אם הכבד שלימה ודבוקה בעוף, נעשה העוף חתיכת נבילה, ובעינן ששים משאר דברים שבקדירה נגד כל העוף, והוא הדין אם דבוק חתיכת כבד בחתיכת עוף ואין ששים כנגדו, דהא קיי״ל בכל האיסורין חתיכה נעשית נבילה כמו שיתבאר בסימן צ״ב (שולחן ערוך יורה דעה צב), ואם הכבד בפני עצמה ואינה דבוקה לעוף, מצטרף כל מה שבקדירה לבטל הכבד, ואם יש ששים, הכל מותר, מיהו הכבד עצמה אסורה כמו בלב בסימן ע״ב (שולחן ערוך יורה דעה עב). וי״א דגם הכבד מותר, דהא בכאן נמלחה, כיון שהיא דבוקה, ולשיטת ר״ת אין כאן איסור כלל, וזה שאנו אוסרים בלב ג״כ הוה חומרא, לכן אין להחמיר בזה, ואפילו לא נמלחה מקודם, כיון דלהרבה פוסקים אין הכבד נאסר כלל, אין להחמיר בחומרא שהחמרנו בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) בבשר שנתבשל בלא מליחה לאסור אותה חתיכה אף כשיש ששים [ש״ך סקכ״ג, ופרי חדש סקכ״א], ולעת הצורך יש להקל [כרתי ופלתי], ועי׳ מ״ש בסעיף י״ב, [ודברי הט״ז סק״ח אין להם הבנה כמו שכתב הפמ״ג, ע״ש]:

כו כתב רבינו הרמ״א ס״ס זה עוף שמלאוהו בביצים, ונמצא בו לב או כבד, דינו כמבושל, ובעינן ששים מן העוף בלא המילוי, ואם לאו הכל אסור, ואם מלאוהו בבשר ואין שם ביצים הנקרשים ומעכבים הדם, דינו כצלי. עכ״ל. וזה שכתב דבעינן ששים מן העוף בלב, מיירי כשאין העוף שלימה, דאל״כ אין לך עוף שלא יהא בו ששים נגד לבו כמ״ש בסימן ע״ב (שולחן ערוך יורה דעה עב), ובכבד מיירי כשאין הכבד שלימה, דאל״כ אין לך עוף שיהא בו ששים נגד הכבד כמ״ש:

כז וביאור דבריו כן הוא, דביצים הנקרשים מעכבים את הדם מלפלוט, ונשאר הדם בתוכם אפילו בצלי, ולכן אין המילוי מצטרף לששים, דמפני קרישותו הוא כעומד בפני עצמו, ולכן צריך ששים בעוף בלא המלוי, ואף כשיש ששים, המילוי אסור, מפני שהדם נקרש בתוכו, אבל במילוי בשר שאין הבשר נקרש, מצטרף גם הבשר לששים, וכשיש ששים גם המילוי מותר, ולפ״ז מיירי רבינו הרמ״א כשאין הלב או הכבד דבוק לעוף [כ״מ בלבוש], ולפ״ז י״ל דכשדבוקים להעוף בכל אופן צריך ששים מן העוף בעצמו, כדין איסור דבוק:

כח אבל י״א דכוונתו הוא דווקא כשדבוקים להעוף, דבאינם דבוקים, גם הביצים מצטרפים לששים, דכיון שכתב דדינו כמבושל, ממילא דכשם שבבישול מצרפים כל הקדירה לששים, כמו כן בכאן, אבל כשדבוקים להעוף, כיון שהביצים נקרשים והם כמבושל, ממילא דדנים בזה איסור דבוק, וצריך ששים מן העוף לבדו, מפני שהוא ממהר לבלוע, והביצים נאסרים בכל ענין, אבל במילוי בשר בלבד בלא ביצים, אף כשהלב והכבד דבוקים, מ״מ מצרפים המילוי, מפני שאין העוף ממהר לבלוע [כ״מ מש״ך סקכ״ד]. ובסימן ע״ב סעיף י״ז כתבנו שיש מי שמחלק בהמילוי כשהיה בין עור לבשר, דאז אין שום מילוי מצטרף לששים, לכשהיה המילוי בתוך התרנגולת, דאז מצטרף, ושיש מתירים המילוי כשיש בעוף עצמו ששים אף כשאין המילוי מצטרף, ושיש חולקים בזה, ע״ש, ועוד יתבאר בזה בס״ד בסימן ע״ז (שולחן ערוך יורה דעה עז), ואם מותר לחתוך בסכין את הכבד בשעה שנצלה על האש ועדיין לא פלט כל דמו, יתבאר בס״ד בסימן ע״ו (שולחן ערוך יורה דעה עו):

סימן עד

א דיני מליחת טחול, וכליות, וביצי זכר • ובו ד׳ סעיפים

הטחול אע״פ שיש בו מראה אדמומית ונראה כריבוי דם, מ״מ אין דינו אלא כשאר בשר, בין לצלי בין לקדירה, ומותר לבשלו עם בשר אחר המליחה, מפני שאינו דם אלא בשר הדומה לדם [רמב״ם פ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו ט)], ומראיתו הוא מפני שומנו [חולין קיא א], וא״צ חתיכה בתוכו, מפני שאין בו סמפונות כבכבד [תוס׳ שם], ורק צריך ניקור החלב והקרומים כמ״ש בסימן ס״ד (שולחן ערוך יורה דעה סד), ועל דד הטחול יש בו חלב שחייבים כרת כמ״ש שם. [בהגהות מרדכי פרק כל הבשר נמצא שאסור לבשל טחול עם בשר, ע״ש, ונ״ל דהוא טעות הדפוס, וצ״ל כבד, שהרי בטחול אין שום טעם לאסור, ועוד דלעיל כתב בעצמו להיפוך, ע״ש]:

ב מעשה בטחול שנצלה בלי ניקור, והתירו הגדולים, מפני שבטל חלב הטחול בהטחול עצמו ובחלב הכשר שבו, ושיערו דהטחול והחלב הכשר שבו יש בה ששים נגד החלב [ב״ח וט״ז בשם הגהות שערי דורא], ויש מי שרוצה לומר דבסתם טחול כך הוא, שיש ששים נגד החלב [רמ״א בתורת חטאת], וא״כ גם אצלינו יש להכשיר אם אירע כן, וזהו כמו בלב בסימן ע״ב (שולחן ערוך יורה דעה עב) שנתבאר דאין לך עוף שלא יהא בה ששים נגד הלב, והכא נמי דכוותיה. וי״א דמדלא ביארו הפוסקים בטחול כמו בלב, ש״מ דלאו כללא הוא, אלא באותה מעשה שיערו שהיה ששים, ולכן אם אירע מעשה כזו, צריך לשער אם יש ששים אם לאו [ב״ח, וט״ז, ופרי חדש]. ואחד מן הגדולים הכריע כדיעה ראשונה, דגם בסתמא יש ששים, וזה שהפוסקים לא הזכירו בטחול כמו בלב, משום דבטחול אין זה רבותא כלל, דהוה מין במינו, דמדאורייתא בטל ברוב, ולכן אף אם יש ספק אם יש ששים, מותר, כמו בנשפך בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צח), מה שאין כן בלב דאיסורו משום דם, הוה מין בשאינו מינו, דמן התורה צריך ששים, ואע״ג דדם שבשלו הוה מדרבנן, מ״מ לדעת רש״י והרמב״ם יש בו איסור תורה [כרתי ופלתי]:

ג ולמדנו ממעשה זו דחלב הטחול מפעפע בכל החתיכה, דאל״כ מה שייך כאן ששים, שהרי המעשה היה בצלי ולא בבישול, ולא היה צריך להצריך רק נטילת מקום, אבל אם מפעפע בכל החתיכה שפיר צריך ששים כבבישול כמו שיתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) בס״ד, ודבר פשוט הוא שהצריכו גם נטילת מקום כמ״ש שם. וג״כ למדנו מזה דאם נתבשל טחול שלם בלי ניקור, ודאי יש להקל, דאפילו למי שאומר דבסתמא אין כאן ששים, מ״מ בצירוף התבשיל ודאי יש ששים, ובזה אין להחמיר מפני איסור דבוק, כיון די״א דתמיד יש ששים בהטחול עצמו כמ״ש, ואיסור דבוק אינו מוסכם מכל הפוסקים, לפיכך אין להחמיר בזה. ועוד נ״ל דבטחול, שהחלב הוא על הטחול מבחוץ, לא שייך כלל איסור דבוק, דטעמא דאיסור דבוק הוא מפני שחתיכה זו בולעת תחילה ונעשה נבילה, ובכאן החוש מעיד שתיכף שנתנו הטחול בהקדירה, נבלע מיד החלב בהמים ובכל מה שבקדירה כמו בהטחול עצמו [כנלע״ד]:

ד י״א שנהגו שלא לבשל הכליות או ביצי זכר אפילו לאחר שניקר אותן, משום שיש בהם רוב דם, ובדיעבד אין לחוש. ורבינו הב״י בספרו הגדול כתב על זה שאנחנו נוהגים היתר לבשלם ואין פוצה פה, ע״ש, וכמדומני שגם בזמנינו מבשלים הכליות לאחר מליחה, ומותר למלוח כל אלו עם שאר בשר, אע״פ שיש בהם רוב דם, ובלבד שיסירו הקרומים והחלב מהם כמ״ש בסימן ס״ד (שולחן ערוך יורה דעה סד), ולא דמי לכבדא עילוי בשרא שאסור לכתחלה כמ״ש בסימן ע״ג (שולחן ערוך יורה דעה עג) דהכבד הוא כולו דם:

סימן עה

א דין מליחת המעיים, ופרטי המעיים • ובו ח״י סעיפים

אמרו חז״ל (חולין קיג א) אין מחזיקין דם בבני מעיים, שאינן בחזקת דם לאסור אם לא נמלחו [רש״י], ופירשו בגמרא דזהו הכרכשתא, ומעייא, והיינו קיבה וכרס ושאר הדקין [שם], והדרא דכנתא, וזהו הדקין שסביב הכנתא, והכנתא הוא השומן שבמעיים, אבל הלב והריאה והכבד וכנתא גופא יש בהן דם, וצריכים מליחה [שם]. והנה בהכרס נכלל גם ההמסס ובית הכוסות, שהרי הבית הכוסות הוא בסוף הכרס כמ״ש בסימן מ״ח (שולחן ערוך יורה דעה מח), וההמסס עם הבית הכוסות חדא מילתא היא, [וראיה מהר״ן שכתב בשם ר״ת לאסור בכרס כמו שיתבאר, והביא ראיה ממחט שנמצא בבית הכוסות, עי׳ ט״ז סק״א, הרי דכחדא חשיבא]:

ב ויש מרבותינו דס״ל דהכרס אינו בכלל הזה, דבכרס יש דם, והוא הדין בהמסס ובית הכוסות, וכתב רבינו הרמ״א לדיעה זו, דאפילו בדיעבד אסור בכרס ובית הכוסות כשאר בשר. עכ״ל. ולא הזכיר ההמסס, ולכאורה נראה דחדא מילתא היא [וכן משמע מפמ״ג במשב״ז סק״א], או אפשר כיון דהם כולם בכלל המעיים, ורק דיעה זו סברת דכיון דאשכחן בגמרא קורט דם בבית הכוסות (חולין נא א), שמע מינה שיש בה דם, ואין זה ראיה רק על הכרס, שהוא אחד ממש עם הבית הכוסות, ולא על ההמסס שהוא בפני עצמו, ובו לא אשכחן מפורש בגמרא שנמצא עליו קורט דם, ומ״מ העיקר נראה דחד דינא אית להו [וכן כתב התורת חטאת, והמעדני יו״ט, אבל הקיבה גם לדיעה זו הוה בכלל מעיים, ואין מחזיקין בו דם]:

ג יש מי שאומר דלדיעה ראשונה דכרס הוה בכלל מעיים, גם קורקבן בעוף אין מחזיקין בו דם, דקורקבן בעוף הוה כנגד כרס בבהמה [דרישה], כלומר כנגד ההמסס בבהמה, דההמסס טוחן המאכל, והקורקבן טוחן [ברכות סא ב פירש רש״י קורקבן כנגד המסס, ע״ש], ורבים חולקים על זה שאין זה בכלל מעיים, ועינינו רואות שהקורקבן אדום ויש בו דם [ש״ך, ט״ז, פרי חדש], דבאמת מלשון מעיים אין ראיה כלל, דלפעמים נכללו הרבה דברים בלשון בני מעיים, ולפעמים מעט, והכל לפי הענין [פרי חדש], ויש מי שכתב דאם יש עוד צד היתר, יש להורות כך דקורקבן אינו מוחזק בדם, ולא נראה כן, דבוודאי הוא מוחזק בדם כדעת גדולי אחרונים, וכן עיקר לדינא:

ד וזה לשון הרמב״ם בפ״ז (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ז טו) ממאכלות אסורות דין ט״ו: וכל בני מעיים שהמאכל סובב בחללן, אין מחזיקין בהם דם. עכ״ל. ופירש הרב המגיד דבריו דכוונתו רק על הדקין המלופפין, ולא על שארי דברים, ע״ש, וזהו לשון שהמאכל סובב בחללן, כלומר מפני ששוכבין בעיגול, לאפוקי הכרס וההמסס ובית הכוסות, אם שהמאכל יורד לחללן, מ״מ אינו סובב שם, וממילא דהוא הדין לקיבה דגם שם אינו סובב, ונצטרך לומר לפ״ז מה שאמרו חז״ל כרכשא ומעייא והדרא דכנתא, דמעייא קאי ג״כ אדקין, ויש דקין לבד אלו הסובבין סביב הכנתא:

ה ומאד תמיהני, דלפ״ז הלא גם בכרכשא אין המאכל סובב בחללו אלא הולך ישר כמו בכרס, שהרי הכרכשא היא החלחולת, שהוא המעי הדבוק בפי הטבעת, והיא הולכת מישרים לא בעקלקלות, ועוד דגם שארי דקין לבד הדרא דכנתא ג״כ מונחים ביושר, דרק אלו שסובבים הכנתא הולכים בעיגול, דלכך נקראים הדרא דכנתא, ועוד דלפ״ז גם הקיבה אינו בכלל מעיים, וכבר נתבאר דהקיבה לכל הדיעות הוה בכלל מעיים, וכן מסתבר, שהרי הקיבה נמשך מהדקין וכאחד הם. ולכן לענ״ד נראה לומר דכוונת הרמב״ם הוא על כל המעיים שהמאכל נכנס בהם, ככרס והמסס ובית הכוסות וקיבה ודקין ולאפוקי לב וכבד וטחול כמו שפירש רש״י, והוצרך לזה, מפני שבלשון חכמים גם הם לפעמים נכללים בלשון בני מעיים, כמו ששנינו במשנה (חולין נו א) נפלה לאור ונחמרו בני מעיה, ואמרו שם בגמרא (חולין נו ב) באלו בני מעיים אמרו בלב וקורקבן וכבד, וגם בלשון תורה כן הוא, דכל מה שבחלל הגוף נקרא מעיים, כדכתיב וּשְׁנֵי לְאֻמִּים, מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ (בראשית כה כג), והרבה כמוהו, ובלשון משנה גם על מין הצומח נקרא כל מה שבתוך המאכל בלשון מעיים, כמו מעי אבטיח (משנה עדיות ג ג), וזה שכתב לשון סובב מפני שהאמת כן הוא, דכל האיברים שבתוך חלל הבהמה אינם מונחים כולם באורך זה אחר זה, אלא רובם סובבים אחד לאחד וכרוכים ומלופפים, ולכן כתב שהמאכל סובב בהם:

ו ולענין דינא הנה רש״י והרא״ש והר״ן והסמ״ג כתבו מפורש דכרס אינו מוחזק בדם, וכן היה מנהג הקדמונים, כמו שכתב במרדכי שהראשונים לא היו מולחים כרס של בהמה, ע״ש, ודעת ר״ת והרשב״א והראב״ן במרדכי דכרס מוחזק בדם, וכן משמע בהגהות מיימוניות [פ״ו אות צ], שכתב טבחיא וקיבה ודקין וכו׳, ולא חשיב כרס, וברמב״ם אין הכרע כמ״ש, ורבינו הב״י בסעיף א׳ וכן הטור סתמו כדיעה ראשונה, ורק רבינו הרמ״א כתב דיש חולקים בכרס וכו׳:

ז ויש להסתפק אם כוונתו לפסוק בהחלט לאיסור כדיעה אחרונה, או דזהו רק להחמיר לכתחלה, כנראה מדברי הלבוש שהשמיט זה לגמרי, ע״ש, וזה שכתב דאפילו בדיעבד אסור בכרס וכו׳, אין זה הכרעת דעתו, אלא שזהו דעת החולקים דאפילו בדיעבד אסור, ומדברי מפרשי השו״ע מתבאר דזהו הכרעת דעתו להלכה (ש״ך סק״ו, ופרי חדש, וכרתי ופלתי׳׳), ופסקו כן לדינא:

ח ויש לי בזה שאלה, והרי כל עיקר ראיות החולקים הוא מטעם שני דברים, האחד ממה ששנינו בבית הכוסות נמצא עליה קורט דם, אלמא שיש בה דם [ר״ן בשם ר״ת], וכיון שפסקו בשו״ע דבאסמיק אסור כמו שיתבאר, אלמא דלפרקים יש בהם דם, ורק בסתמא אין בהם דם, וא״כ אין ראיה משם, ועוד יש מהראשונים שפירשו דהכי אמרינן אין מחזיקין בהם דם, כלומר דמעט מן המעט דם שיש בהם לא יצא אף ע״י בישול, והוה דם האיברים שלא פירשו ומותר, וממילא דאין ראיה מנמצא עליה קורט דם [ר״ן], וראיה שניה הביאו מדפירשה הגמרא מעייא, ש״מ דרק בהם אין דם [מרדכי], וכבר בררנו דבשם מעיים הכל בכלל, והשתא קשה לדברי רבינו הרמ״א, דאם תפס להלכה כדיעה שניה דכרס יש בו דם, ועיקר הראיה מקורט של בית הכוסות, א״כ איך פסק דבאלו שאין בהם דם אסור באסמיק, ולפ״ז נסתלקה ראית האוסר. וצ״ל דהעיקר סמך על ראיה השניה, וס״ל דכיון דהגמרא פירשה מעייא וכרכשא והדרא דכנתא, מסתמא הוה מעייא דומיא דכרכשא והדרא דכנתא, שהכל הוא רק בהדקין וגם בהקיבה הסמוך לדקין, ולא יותר. [ודוחק גדול הוא, ונלע״ד דאין כוונת הרמ״א להכרעת הלכה, ובהפסד מרובה אם לא מלחו הכרס יש לסמוך אדעת המתירים, וכן כתב בחכמת אדם]:

ט וכיון שאין מחזיקין דם בבני מעיים, לפיכך אם בשלם בקדירה בלא מליחה, מותר, אלא א״כ אסמיק, כלומר שנצרר המקום בדם, דאז צריך למלחה והמליחה מעכבת, ויראה לי דלא לבד המקום דאסמיק, אלא אפילו כל אותו מעי, המליחה מעכבת, כיון שנתגלה שיש בה דם, וכן משמע מלשון הפוסקים:

י וכל זה בדיעבד, אבל לכתחלה צריכין מליחה כשאר בשר, וגם הדחה תחילה, ורק בדיעבד מותר כשלא נמלחו, וכל שכן אם מלחן בכלי שאינו מנוקב דמותרין מן הסתם אי לא אסמיק, והטעם שצריך לכתחלה מליחה, משום דע״פ רוב יש עליהם קצת שומן, והשומן צריך מליחה מדינא, ולכן סגי כשלא מלח רק הצד החיצון ששם הוא השומן [ש״ך סק״ה]. והשומן שעליהם דינו כשאר בשר, לפיכך כשמולחין החלחולת ושאר מעיים, אין מולחין אותם בצד פנימי מעבר המאכל, אלא בצד החיצון ששם השומן דבוק, ואפילו ידעו בה שומן א״צ למלוח אלא בצד החיצון ולא בצד הפנימי, ואע״פ דכל שומן ודאי דיש למלוח משני צדדים, מ״מ כשהשומן דבוק במעיים דיו בצד אחד, וא״צ לקולפו מהמעיים ולמלחו משני צדדים, משום דמעט הוא, ושואב המלח את הדם גם במצד אחד:

יא ואם מלח החלחולת או שאר מעיים מצד פנימי בלבד, הוה כלא נמלח כלל, דאינו מועיל להשומן שבעבר השני, ואע״ג דמליחת עצמות מועיל להמוח שבתוכו, משום דהעצם יש בו נקבים דקים טבעים, שמשם שואב המלח את הדם שבמוח, משא״כ המעיים מצד פנים המה חלקים מאד ואין בהם שום נקב, דכך ברא הקב״ה טבע המעיים כדי להחזיק הפרש שבתוכם מבלי לצאת, ולכן אינו מועיל להשומן כלל:

יב ולכן בנמלחה מצד פנימי בלבד, ונמצא עליה שומן, טריפה כשנתבשלה כך, אבל בסתמא לא מחזקינן שהיה בה שומן, דאולי אף אם היה מעט יהיה ששים מהדקין נגד השומן, ורק אם נודע שהיה בה שומן הרבה, טריפה, ומ״מ בדיעבד מצרפין כל מה שבקדירה להמעיים לבטל השומן בששים, ואע״ג דאיסור דבוק הוא, הקילו בזה, מפני שהשומן מיד נמס במים, והולכת הבליעה בשוה להמעיים ולכל מה שבקדירה. ואם לא נתבשלה עדיין, יחזור וידיחנה וימלחנה מבחוץ ומותרת, ואפילו לאחר י״ב שעות, או אחר מעת לעת, מותר לחזור ולמולחו, דאע״ג דבשאר בשר בנמלח מצד אחד אסור בכהאי גוונא, מפני שכלה זמן הפליטה כמ״ש בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט), מ״מ מעיים כיון שבלא״ה אין מוחזקין כל כך בדם, אין להחמיר בהם [שם סקי״א]:

יג בני מעיים בלא שומן שעליהם אע״פ שאין מחזיקין בהם דם, מ״מ מותר למלחם עם בשר, ולא חיישינן שיבלעו מדם הבשר כיון שאינן טרודין לפלוט, דאע״ג דאין להם דם, מ״מ יש להם ציר, וטרודין לפלוט ולא בלעי, ועוד דדם מישרק שריק, ולכן אף למאן דחייש וסובר דבפליטת ציר לא אמרינן איידי דטריד לפלוט לא בלע, מ״מ כשנתוסף טעם דמישרק שריק אין לחוש כלל [עי׳ ט״ז סק״ו, וש״ך סקי״ג׳׳, ודוק], ויש אוסרים למלחם עם בשר, וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ דהכי נוהגין לכתחלה למלחן בפני עצמם, ובדיעבד מותר. עכ״ל. ויש מי שאומר דמעיים דנמלחו עם כבד, גם בדיעבד יש לחוש, מפני שמרובה בדמים [פתחי תשובה סימן עג סק״ה בשם רדב״ז], וכמדומני שלא נהגו כן, וכיון שרבותינו בעלי השו״ע סתמו בזה, אין לחלק בין דמים מרובים לדם מועט, ועוד לפי הטעם דמישרק שריק, ודאי אין לאסור כמובן:

יד יראה לי דלדעת האוסרים למלוח מעיים עם בשר, גם כשיש שומן על מקצת המעי מחוייב להסיר השומן ולמלחן בפני עצמן, דאל״כ הרי יש לחוש שהמעי תבלע מדם פליטת השומן, ותמיהני שלא הזכירו זה, ולהדיא משמע מלשונם דלא חשו רק במליחה עם שאר בשר, ולכן נראה דאפילו לדיעה זו לא חששו רק בבשר, ולא בשומן שעל המעיים, מפני שניכר למראית העין דאין בשומן הרבה דם, ולענין השומן גם דיעה זו מודה שאין חשש בדבר, מטעם מישרק שריק, או מטעם פליטת ציר, והסברא נותנת כן, דכיון שמולחין אותה מפני השומן שיש בה דם, ממילא נפתחים נקבי הפליטה גם בהמעיים עצמן, ופולטין ציר:

טו שומן הכנתא, והיינו שומן שבפנים אצל הדקין, וקורין פלטסטע״ר, מלאים חוטין דקין מלאים דם, ולפיכך יש אוסרים אותה לקדירה אפילו ע״י חתיכה ומליחה, וכן כתבו בשם רב האי גאון דיש בהן ורידים דקים וקטנים מלאים דם, ומרוב דקותן אין מוציאן הדם אפילו ע״י חתיכה ומליחה [הגהות מיימוניות פ״ו], ומ״מ כתבו הרשב״א והטור והשו״ע דעכשיו נוהגין היתר בדבר, דאותם החוטים של דם כשאדם בקי בהן, מותחן ונפשלים היטב עד שלא ישאר אחד מהם. עכ״ל. וצ״ל דעכשיו כולם בקיאים בזה, ויש לחקור בזה. וכבר נתבאר דכל שומן מוחזק בדם כבשר, בין שומן של בהמה, ובין של עופות:

טז כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ ביצים הנמצאים בעופות לאחר שחיטה, אם לא נגמר חלבון שלהם רק החלמון לבד, צריכים מליחה כשאר בשר, ומותר למלחן עם בשר, ואם נגמר אף החלבון, אפילו הקליפה הקשה עליו כמו שהיא נמכרת בשוק, נוהגין למלחן, אך יזהר שלא למלחה עם בשר, מיהו בדיעבד אין לחוש. עכ״ל. ויש אוסרים אפילו בדיעבד אם נמלחו עם בשר, ואפילו נגמר רק החלמון לבד, משום דעינינו רואות שאין בהם לא דם ולא ציר [ים של שלמה פ״ח ס״ב], והסכימו לזה גדולי אחרונים [ש״ך סקי״ב, וט״ז סק״ה], והעולם נוהגין כדברי רבינו הרמ״א, וכן העיד רבינו הב״י בספרו הגדול בסימן פ״ז שכן הוא מנהג העולם למלוח עם בשר כשלא נגמר רק החלמון, ע״ש [והפרי חדש סקי״א מסכים לזה], וכ״ש כשנגמרה הקליפה הקשה שאין לאסור כשנמלחה עם בשר, שהרי הקליפה מפסקת [וכן כתב הכרתי ופלתי], ובוודאי לכתחלה ראוי לנהוג כדעת המחמירין [וכן כתב הפמ״ג]:

יז מעשה בכרכשתא שהיה עליה הרבה שומן, והפכוה לצד המאכל ומלאוה קמח בלא מליחה, ומלגוה ברותחים ע״י עירוי, והיינו ששפכו הרותחים למקום המילוי, והתירוה, ולא אמרינן הרי נבלע מהשומן שלא נמלח לתוך המילוי, דכיון דעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה, והיא בעצמה מוחזקת בדם, הרי היא עצמה מפסקת בין השומן והמאכל, ולכן צריך לחתוך השומן ולמולחה בפני עצמה והכל כשר [פמ״ג בשפתי דעת סקי״ג]. ודע דכיון דאין מעיים מוחזקים בדם, לכן כל הקולות שמקילינן במליחה כשנפל לציר וכהאי גוונא, מטעם שטרודים לפלוט ולא בלעי, לא שייך במעיים, [עי׳ פמ״ג במשבצות זהב סק״ו, ודו״ק]:

יח כבר נתבאר דהקורקבן מוחזק בדם, וכן הזפק, ואם נמלח הקורקבן עם הפרש שבתוכו, שלא פתחוהו, ונמלח כך, י״א דאם בשלוהו כך, אסור עד שיהא ששים נגד הפרש, שהפרש בולע דם, כיון שאין לו דבר להפליט, ונעשה נבילה [מנחת יעקב בשם מהר״ש], וי״א דאין לחוש לזה, דהפרש הוה עפרא בעלמא, ואין שם איסור חל עליו, אבל בזפק בכהאי גוונא יש להחמיר, דבזפק עדיין לא נתעכל המאכל [חכמת אדם כלל לד], ומ״מ אין להחמיר ולהצריך ששים רק נגד קליפת המאכל שהיה בזפק, דבזה יש לסמוך על מי שסובר דמליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה. וכל זה בנתבשל כך, אבל אם עדיין לא נתבשל, א״צ כלום, וזורק הזפק והתרנגולת מותר, ואי משום שצריך קליפה, הזפק עומד במקום הקליפה [שם]:

סימן עו

א דיני בשר לצלי, אם צריך מליחה אם לאו • ובו כ״ה סעיפים

כשרוצין לאכול בשר צלי על האש או על גחלים בלי בישול בקדירה, א״צ הבשר מליחה, לפי שהאש שואב הדם ומוציאו לחוץ, ולא מיבעיא אם נצלה יפה, דאז נפלט כל הדם לחוץ, אלא אפילו לא נצלה יפה, ולא נפלט עדיין כל הדם לחוץ, אם רוצה לאכול כך בלי בישול, מותר, דמה שיצא יצא, ומה שלא יצא הוה דם האיברים שלא פירש ומותר, ואף אם אולי התעורר הדם לצאת ולא יצא עדיין לחוץ, הא יש מהפוסקים דס״ל דפירש ממקום למקום אינו אסור אלא כשפירש מחיים, כמו דם צרור שבסימן ס״ז (שולחן ערוך יורה דעה סז), ולא מה שפירש לאחר שחיטה [רא״ש, כמ״ש הב״י שם], ואפילו להסוברים דזה מקרי ג״כ פירש ממקום למקום ואסור, מ״מ הכא לא חיישינן לזה, מפני שכח האש חזק הוא, ואם רק האש מעורר הדם ממקומו, בודאי יצא לחוץ לגמרי, ואם לא יצא לחוץ הוה סימן שלא עוררו כלל, [וזהו כוונת הפרישה, ומיושב תמיהת הש״ך סק״ב, והגם שכתב להרא״ש, מ״מ כוונתו לתשובת הרשב״א שהשיב לרא״ש כמ״ש הב״י שם, וכן עיקר, ודוק]:

ב ואפילו הדחה שקודם המליחה ג״כ א״צ בצלי [רא״ש פ״א סי״ט], ורק שפשוף משמנונית חלב צריך, לפי שאין לקצבים סכין מיוחד לחלבים [שם], מיהו בדיעבד כשלא שפשף, מותר, ולא מחזקינן איסור [מעדני יו״ט שם], ואם יש להם סכין מיוחד, גם לכתחלה א״צ שפשוף, והטעם שא״צ הדחה, משום שואב הכל, גם מה שעל פני הבשר, ולא דמי למליחה:

ג וי״א דצלי צריך הדחה תחילה, מפני שהדם שעל פני הבשר נחשב קצת כדם בעין, וכתב רבינו הרמ״א די״א דצריך קצת מליחה תחילה [רש״י], והמנהג להדיחו תחילה, וגם למלחו קצת כאשר נתחב בשפוד, וצולהו מיד קודם שיתמלא המלח דם, מיהו אם לא הדיחו ולא מלחו כלל, או מלחו בלא הדחה תחילה ונצלה כך, מותר, ובלבד שלא שהה כך במליחתו בלא הדחה שיעור מליחתו, אבל אם שהה כל כך קודם שצלאו, אסור, ואין חילוק בכל זה בין אווזות ושאר עופות החלולים, ובלבד שלא יהיו מלואים בביצים או בשאר בשר, אבל אם הם מלואים, דינם כבישול, וצריכים מליחה תחילה כמו לקדירה. עכ״ל:

ד והנה מה שכתב די״א דצריך ג״כ קצת מליחה תחילה, כן כתבו הפוסקים בשם רש״י ז״ל, ותמהו עליו דמה מהני מליחה קצת [תוס׳ ורא״ש יד.], ועוד דהרי האש ודאי מוציא הדם יותר ממלח, ולע״ד נראה דגם רש״י ז״ל לא אמרה מעולם מפני דין מליחה, אלא מפני שכן דרך בני אדם למלוח קצת, ודבר זה מפורש בגמרא [ביצה יא.], ולא מפני האיסור, אלא כדי ליתן טעם בהבשר [תוס׳ שם], דלא יאכל תפל מבלי מלח, וגם לענין קדשים שמצינו מליחה לצלי [מנחות כא.] כפי גירסת רבינו גרשום מאור הגולה, אינו מטעם איסור דם, אלא מפני שקדשים מצוה למולחן, כדכתיב וְכָל-קָרְבָּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח (ויקרא ב יג) [ר״ן פ״ק דחולין בשם רא״ה], וגם בדברי הרמב״ם פ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו יב) יש לפרש כן:

ה ולכן זה שכתב דהמנהג להדיחו תחילה וגם למלחו קצת וכו׳, יכול להיות דההדחה הוה ודאי קפידא מדינא, לחוש לדיעה שסוברת דזהו כדם בעין, אבל ממה שנהגו למולחה קצת, אין ראיה שהמנהג הוא מפני הדין, אלא מפני הטעם, כמו שהיה בזמן חכמי הש״ס כמ״ש. וזה שכתב וצולהו מיד קודם שיתמלא המלח דם, הטעם פשוט, דאילו נתמלא המלח דם, נאסר, וכמו שכתב רבינו הב״י ג״כ כלשון זה וזה לשונו: רצה למלוח צלי ולאכלו בלא הדחה, עושה, [בלא הדחה שאחר המליחה קודם הצלייה], ואין לחוש לדם שעל המלח, ויש מי שאומר דהני מילי כשמולחו וצולהו מיד, אבל אם שהה במלחו, המלח בולע ונאסר, לפיכך מדיחו יפה קודם צלייה. עכ״ל. ואם לא הדיחו קודם צלייה, מדיחו אחר צלייה [ש״ך סק״ז], ורבינו הב״י מיירי ג״כ כשהדיחו קודם המליחה [ט״ז סק״ד], ורבינו הרמ״א טעמו ג״כ מטעם זה, וכל זה לכתחלה, אבל בדיעבד אין איסור בזה, דנורא משאב שאיב גם הדם שבתוך המלח כמו שיתבאר בס״ד:

ו אמנם זה שכתב דאם מלחו בלא הדחה ולא שהה שיעור מליחה ונצלה כך, מותר, יש חולקין על זה, וס״ל דאפילו בלא שהה שיעור מליחה אסור, כמו שקיי״ל בריש סימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) דנאסר מיד, ולא מהני מליחה עוד. ורבינו הרמ״א ס״ל דנורא משאב שאיב, דכח האש חזק הוא, וכל זמן שלא שהה שיעור מליחה לא נאסרה במה שמלחו בלא הדחה תחילה, ולא דמי למליחה, ובכמה דברים אנו מחמירים במליחה יותר מבצלייה, אבל כששהה במלחו שיעור מליחה, ודאי דנאסר בכל גווני, משום דהמלח מבליע הדם בעין שעליו, ואסור גם לצלי, [ומלשון הב״י נראה דגם בכהאי גוונא מותר ע״י הדחה, אבל הרמ״א אוסר, ועי׳ ש״ך סק״ט, ועי׳ לבוש, והש״ך השיג עליו, ודו״ק]:

ז וזה שכתב דאין חילוק בכל זה בין אווזות ושאר עופות החלולים, אין הלשון מדוייק, והכי הו״ל לומר דאין חילוק בין אלו לשאר בשר, וגם כוונתו כן הוא, והרבותא הוא דלא נימא דהעופות החלולים ויש בהם שני צדדים, הוה כשני חתיכות בשר, ופירש הדם מזה לזה, דאינו כן, אלא הוא כחתיכה אחת, ואפילו אי לא הוה כחתיכה אחת לא חיישינן לה בצלי שאצל האש, דכבולעו כך פולטו [ט״ז סק״ו]. וזה שכתב דכשהם מלואים בביצים או בשאר בשר דינם כבישול וצריכים מליחה כמו לקדירה, קיצר בכאן, ואין דיניהם שוה, דוודאי במילוי ביצים הוה דינו כמו לקדירה, אבל במילוי בשר אין קפידא רק לכתחלה ולא בדיעבד כמו שיתבאר בסימן ע״ז (שולחן ערוך יורה דעה עז) [ש״ך]:

ח י״א דכל צלי צריך הדחה אחר צלייתו מפני דם הדבוק בו, ויש מחמירים להצריך ג׳ פעמים הדחה, וי״א דגם לכתחלה די בהדחה אחת [רש״ל], וכל זה לכתחלה, וכן המנהג פשוט, מיהו בדיעבד אם לא הדיחו, ואפילו בישלו כך, מותר, בין שלא נמלח תחילה כלל, ובין שנמלח ולא שהה במלחו, או אפילו שהה במלחו שיעור מליחה כשהודח קודם המליחה, ולא הודח אחר המליחה קודם הצלייה, מותר, ולא חיישינן לדם ומלח שעליו, דהאש שואב הכל:

ט נהגו להחמיר כשצולין בשר בלא מליחה, או שנמלח ולא שהה שיעור מליחה, שלא להפך השפוד תמיד כשצולין בשפוד, כדי שיזוב הדם, ואם יהפכנו תמיד לא יניחו הדם לזוב כראוי, אמנם בדיעבד אין לחוש לזה, דדמא מישרק שריק, והאש שואבו בכל מקום שימצאנו. ודע דבכל מה שנתבאר

בדינים אלו אין חילוק בין אם רוצה לאכלו כך צלי, או רוצה לבשלו אח״כ, ורק כשרוצה לבשל צריך ליזהר שיצלנו כדי שיהא ראוי למאכל, והיינו כחצי צלייתו, וי״א עד שליש צלייתו, ויש להחמיר עד חצי צלייה, דכן סתמו רבותינו בעלי השו״ע:

י ודע דאף שהקלנו בכמה דברים בצלי לענין הדם שע״פ הבשר, דלא חשבנוהו כדם בעין, מ״מ בדם בעין ממש, והיינו דם ממקום אחר שנפל על הבשר, בין שנפל על הבשר כשהוא אצל האש, ובין שנפל על בשר צונן ולא הודח וצלהו על האש, אפילו הדם הוא צונן, לא אמרינן שהאש שואבת, ואוסרת ממנו כדי נטילה, ולדידן אסור עד ששים כמ״ש בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה):

יא יכול לצלות בין על האש, בין על גחלים רותחות, ובין בתנור חם כשהסיק את התנור וגרף את הגחלים, יכול לצלות מהתנור (פסחים עה א). ואם היה מונח בשר או עוף אצל תנור חם מאד, ומקצת הבשר והעוף נצלה מחום התנור, יזהר לחתוך מיד המקום הנצלה, והשאר ימלחנו ויבשלנו, ואם לא עשה כן, אלא מלחו כולו, נאסר המקום הנצלה, שהרי ממקום זה כבר נפלט דמו מחום התנור, ועתה במליחה יבלע אותו מקום את הדם משאר מקום החתיכה, ולא יפליטנו כיון שאין לו דם וציר של עצמו, ועי׳ מ״ש בסימן ע״ז (שולחן ערוך יורה דעה עז) סעיף ה׳ שיש סברא להתיר גם בכהאי גוונא:

יב ויש מי שאומר שאם הניחו אווזא או תרנגולת לאחר שהסירו הנוצות אצל תנור חם מאד, ונגע מקצתו בחרסית התנור עד דאסמיק מבחוץ ונצרר הדם מחום התנור עד שכמעט נצלה מקום הזה, שיש לאסור למלוח ולבשל את כל העוף, ורק יצלנו על האש, דיש לחוש שהחום הבליע הדם שבכל הגוף, ולא יצא עוד ע״י מליחה, ועוד שיש לחוש שנתחמם הלב והכבד והדם שבתוך הגוף ונבלע במקום אחר [הר הכרמל], ובודאי דלכתחלה יש להחמיר בזה ולצלותו כולו, אמנם בדיעבד אין חשש כשחתך המקום הנצלה והשאר מלחו ובשלו כמ״ש, דכיון שאנו רואים שכל גוף העוף לבד המקום שהיה אצל חום התנור הוא קר, אין לנו לחשוש לחששות אלו [עי׳ יד אפרים]:

יג עוד יש מי שכתב דאותן הנוהגין לצלות בתנור בלי שפוד שיתלה הבשר באויר, אלא מונח על חרסו של תנור, ובהתנור לא היה אש וגחלים אלא שנשאר החום, לא יפה הם עושים, שיש לחוש שאחר שנפלט הדם חוזר הבשר ובולע הדם, כיון שאין אש בתנור שישרוף הדם [כנסת הגדולה], וגם זה נכון לכתחלה, ובדיעבד אין קפידא, דחום האש הוה כאש עצמו [שם], ועוד דדם מישרק שריק [עיין תוס׳ פסחים עד.]. ודבר פשוט הוא דלצלות בשר בכלי, דהיינו צלי קדר, דינו כבישול, וצריך מליחה כמו לבישול, דאל״כ נאסר הבשר כמו מליחה בכלי שאינו מנוקב, דהדם נפלט וחוזר לתוכו, ואפילו בזמן מועט נאסר הבשר, ולכן יש ליזהר בזה:

יד כבר נתבאר בסימן כ״ב (שולחן ערוך יורה דעה כב) דבעוף צריך לשחוט הורידין או לנקבן בשעה שהוא מפרכס שעדיין הדם חם, כדי שיצא ולא יתקרר בתוכו, ואם לא עשה כן, לא יצלנו שלם, ואם צלאו שלם, יחתוך הורידין וישליכם, ויחתוך סביבם כדי נטילה שהוא כעובי אצבע, ע״ש:

טו ולכן אם לא ניקב הורידין בעוף בשעת שחיטה או סמוך לה, אסור לאכלו אפילו צלי עד שיחתוך אבר אבר ויצלה, ואפילו אם רוצה לאכול בשר חי, דבשאר בשר מותר, דהוה דם האיברים שלא פירש, מ״מ בכאן אסור עד שיחתוך וימלח, משום דהדם שבתוך הורידין הוה כדם כנוס. ואם ניקר הבשר מחוטי דם, אוכל אפילו בלא מליחה חי, או צלי, ואפילו כולו כאחד, דכיון דניקר ודאי דנחתכו הורידין. ויש אומרים דלא מהני ניקור, ואסור לאוכלו כולו כאחד אפילו בצלי אלא אחר חתיכת הורידין ורוב שני הסימנים, אם בשעת שחיטה לא נשחט רק סימן אחד, דבעוף הכשירו בכך, אך לדידן אסור לחתוך הסימן השני בסכין לאחר שחיטה כמ״ש בסימן כ״ג (שולחן ערוך יורה דעה כג), ולכן לדידן יש תקנה יותר טובה, והיינו לחתוך הראש, דכבר נתבאר בסימן כ״ב (שולחן ערוך יורה דעה כב) דאחר שנחתך הראש לא חיישינן לורידין, ע״ש:

טז כתב הטור וזה לשונו: כתב בספר המצות שאסור לחתוך בסכין צלי שאצל האש שלא נמלח, כל זמן שאינו נצלה כל צרכו, מפני דם שבו שנבלע בסכין, והרשב״א אסר השפוד, שכתב שפוד שצולין בו בשר בלא מליחה, בולע מהדם ונאסר, והורה אחד מהגדולים שאסור להשהות הצלי על השפוד לאחר שהוסר מן האש, שמא יחזור הבשר החם ויבלע ממנו, אבל מותר לצלות בו ולהשהות בו כל זמן שהבשר זב, שכל זמן שהוא זב ופולט אינו בולע מהדם שבשפוד, וא״א הרא״ש ז״ל כתב שהשפוד מותר, דנורא מישאב שאיב ואינו מניחו לבלוע הדם, ולפ״ז הוא הדין דסכין נמי מותר. עכ״ל הטור:

יז ביאור הדברים, דבעל ספר המצות אוסר לחתוך בסכין צלי שאצל האש קודם שיעור צלייתו לענין פליטת דם, והיינו כחצי צלייתו, מטעם שהסכין יבלע מהדם, ואע״ג דקיי״ל דדם מישרק שריק, זהו לענין הבשר עצמו, ולא לכלי אחרת, ואין לשאול דא״כ למה לו להורות דין זה בסכין, והרי לפ״ז גם השפוד שצולין בו נאסר, והיה לו לומר דנאסר השפוד כמו שכתב בשם הרשב״א, וק״ו לסכין, אלא ודאי דס״ל דהשפוד אינו נאסר והסכין נאסר, וההפרש בין זה לזה, דבהשפוד שצולין בו אמרינן כבולעו כך פולטו, כיון שגם השפוד תדיר על האש, ולכן כמו שבבשר אמרינן סברא זו, כמו כן בהשפוד, כיון שהוא על האש כהבשר, אבל הסכין שהוא צונן, בולע מהדם ואינו מפליט, ועי׳ מ״ש בסימן ע״ז (שולחן ערוך יורה דעה עז) סעיף ד׳:

יח אבל הרשב״א אוסר גם השפוד, דס״ל דבו לא אמרינן כבולעו כך פולטו, דהבשר שיש לו פליטת עצמו, שפיר פולט גם מה שבלע, ולא כן השפוד שאין לו פליטת עצמו, מיבלע בלע ומיפלט לא פליט, ולכן לא נאסר הבשר מהשפוד, דכל זמן שהבשר זב ופולט, איידי דטריד למיפלט לא בלעה, ולכן כתב אחד מהגדולים דזהו רק כשהוא על האש, אבל אחר שהוסר מהאש דאז נפסקה הפליטה מהבשר, שוב בולע הבשר מהשפוד ונאסר, ולפיכך יש ליזהר שתיכף שהוסר מעל האש יסיר הבשר מהשפוד, [וזהו כוונת הרמ״א באורח חיים סימן תק״ט סעיף ה׳ (שולחן ערוך אורח חיים תקט), כלומר מי שרוצה לחוש לדיעה זו, ולחנם תמהו עליו, ודוק]:

יט אבל הרא״ש חולק על כל זה, וס״ל דטבע האש להמשיך הדם אליו, ולא להבליעו באיזה דבר, ולכן מותר גם השפוד, גם הסכין שחתך בו, ואף שהרא״ש לא כתב רק על השפוד, מ״מ דקדק הטור מטעמו דגם הסכין מותר [ב״י], דכיון דהאש אינו מניחו להבליע הדם, מה לי שפוד מה לי סכין, הא אידי ואידי חד טעמא הוא. ויש מי שכתב דאפילו לדעת הרא״ש אם הוסר השפוד מעל האש, נאסר השפוד והבשר והסכין שחתך בו, אם עדיין לא פלט כל דמו [ב״ח], והסברא נותנת כן, דכיון דעיקר טעמו הוא מפני שהאש מונע מלבלוע, לא שייך זה אלא בעודנו על האש, ולא כשהוסר מעל האש, ויש מי שמתיר הבשר, מפני דכשהיא רותחת היא פולטת ואינה בולעת, וכשנתקרר אינה פולטת ואינה בולעת, אבל השפוד אסור [ט״ז סק״ט]. ודע דכל זמן שהבשר אצל האש, אע״פ שכבר פסק הדם מלזוב, מ״מ אין הבשר נאסר אפילו למי שאוסר השפוד, דבבשר ודאי אמרינן כבולעו כך פולטו אף לאחר פליטת הדם, דלא כיש מי שחולק בזה [ש״ך סקכ״ב], ואף אם גם אינו פולט ציר [פמ״ג], וצ״ל הטעם משום דהבשר יותר נוחה לפלוט מהשפוד, וצ״ע:

כ ורבותינו בעלי השו״ע הביאו כל דיעות אלו, והכריעו לקולא כדעת הרא״ש, וכתבו בסיף ד׳ דאנו נזהרין לכתחלה, ומתירין בדיעבד. עכ״ל. והיינו דלכתחלה נזהרים שלא לשהות הבשר על השפוד לאחר שהוסר מהאש, וכל שכן שלא לחתוך בסכין קודם גמר צלייה מפליטת דם, וכן השפוד נאסר אף לצלות עליו עוד בשר בלא ליבו [פמ״ג סקכ״ג], ובדיעבד הכל מותר, אבל אם חתך בסכין הצלי שהוסר מעל האש, נהי דהבשר יש מי שמתיר כמ״ש בסעיף הקודם, אבל הסכין בודאי נאסר, דלא גרע מסכין ששחט בה שאסור לחתוך בו רותח כמ״ש בסימן י׳ (שולחן ערוך יורה דעה י), וכל שכן בחום האש לאחר שהוסר מהאש, [ושפוד שצלו בו טריפה, נאסר מיד, וכן הסכין שחתכו בו]:

כא צלי שלא נמלח, וחתכו על גבי ככר, אע״פ שיש בככר מראה אודם, ואף שעבר בכל הככר מעבר לעבר, ואפילו המוהל עב, מותר, אם נצלה עד כדי שיהא ראוי לאכילה לרוב בני אדם, דהיינו חצי צלייתו, דאין זה מין דם אלא מוהל בעלמא, ולכן גם המוהל בלא הככר נמי שרי, ויש מי שרוצה להחמיר במוהל עב, ואינו עיקר [ש״ך סקכ״ד]:

כב כתב הטור בשר שצולין בלא מליחה, אין נותנין כלי תחתיו לקבל שמנונית הנוטף ממנו, עד שיצלה עד כדי שיהא ראוי לאכילה ע״י צלייה זו, וקאמר בגמרא [חולין קיב.] שאם נותן בכלי ב׳ או ג׳ גרגרי מלח, מותר, לפי שהמלח מושך כל הדם בטבעו לשולי הכלי, והשומן צף למעלה, ואחר צלייה שופך בנחת השומן מלמעלה, ומשליך הדם הנשאר בשולי הכלי, ומיהו הכלי אסור, לפי שבולע מן הדם. במה דברים אמורים, בבשר, אבל בכבד אסור בכל ענין ליתן כלי תחתיו לקבל שמנונית, מפני שדם הכבד עבה, ואינו יורד לשולי הכלי, ומתערב עם השומן. וכתבו הגאונים שלא התירו ע״י נתינת מלח אלא בב׳ או ג׳ גרגרין, אבל אם המלח הרבה, אסור, לפי שפוסק כח הדם ועושהו כמים ומתערב עם השומן, ועל כן כתב רש״י שאין אנו בקיאין בדבר שלא להרבות או למעט, ואין ליתן כלי תחת הצלי עד שימלחנו וישהה כדי מליחה לקדירה, וכתב הרשב״א דאם עבר ונתן אפילו מלח הרבה, מותר, שאין בו איסור דאורייתא כיון שנתבשל הדם, ובלבד שנתבשל קצת עד שתעלה תמרותה, פירוש עד שנצוצות הנתזות ממנה על הגחלים מעלות עשן, שזה סימן שאין דם עוד, שאין דרך הדם להעלות עשן. עכ״ל הטור:

כג ודבריו צ״ע, דאיך מותר מדינא ע״י גללי מילחא, הא נאסר השומן מהדם שהוא רותח, וכן מהכלי נאסר השומן, שהרי כתב שהכלי אסורה, ואיך מותר השומן, ובאמת יש מרבותינו והם הרשב״א והר״ן מפרשים דהיתר נתינת הכלי ע״י גללי דמילחא אינו אלא לאחר שנצלה כמאכל בן דרוסאי, דמדינא מותר לגמרי, ורק מפני מראית העין כיון שהמוהל בעין, ולא דמי לככר שחתך עליה בשר שבסעיף כ״א, ויש מי שרצה לומר דגם הטור כוונתו כן [עי׳ ב״י], אבל אי אפשר לומר כן, דדברי הטור הם בתחילת הצלייה, וזהו דעת הרא״ש [פ׳ כל הבשר סל״ו], וזהו דעת הרי״ף והרמב״ם ג״כ כמש״כ בפ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו טו) ממאכלות אסורות דין ט״ו, ע״ש, [ב״ח ודרישה], וגם אין זה לפי מ״ש בסעיף כ״א דגם כשהמוהל בעין מותר ע״ש, ולא חיישינן למראית עין דהכל מבינים שהוא מוהל בעלמא, כמו המוהל שאנו רואים לאחר שיעור מליחה, [גם דברי הב״ח תמוהים, שעל הב״י השיג, והוא פירש דמיירי לאחר חצי צלייתו, ע״ש, וכבר השיגו עליו הט״ז סקי״א והש״ך סקכ״ה]:

כד וכתבו דלכן לא נאסר השומן, דכיון שאין הכלי מונח על האש נהי שהוא בולע מדם הנוטף לתוכו חם, מ״מ אינו כדאי לאסור את השומן [ב״י ודרישה]. ואין הדברים מובנים, וירא לי דה״פ, דהנה הדם הנוטף לתוך הכלי טיף אחר טיף, לא חמיר יותר מכלי שני, כיון דנפסק הקילוח, ולכן אין

הדם והכלי אוסרים השומן, ולפ״ז הרשב״א והר״ן לשיטתייהו דס״ל דגם כלי שני מבליע כמ״ש בסי׳ ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), הוכרחו לפרש דמיירי לאחר שנצלה מעט:

כה ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף ו׳ בשר שצולין בלא מליחה, אין נותנין כלי תחתיו לקבל שמנונית הנוטף ממנו עד שיצלה עד שיהא ראוי לאכילה על ידי צלייה זו. עכ״ל. והשמיט לגמרי הך דגללי מילחא, מטעם שכתב הטור בשם רש״י שאין אנו בקיאין. ודע דבגמרא שם אמרו מקודם דמשיעלה העשן מותר לתת הכלי תחתיו, ופריך בגמרא שמא צד התחתון של הבשר נתבשל ולא צד העליון, ונדחה דבר זה עיין שם, ואמנם זה שרבינו הב״י כתב עד שיצלה עד שיהא ראוי לאכילה, פשוט הוא שכוונתו שיראה שכל הבשר נתבשל עד שיהא ראוי לאכילה, בין צד העליון ובין צד התחתון, ושני גדולים השיגו על רבינו הב״י מכח סוגית הגמרא שכתבנו דלא מהני ראוי לאכילה בלא גללי מילחא [ב״ח, ומעדני יו״ט בדברי חמודות שם אות קפ״ה], וכתבו שבהכרח יש ט״ס בשו״ע, ואינו כן, דזהו ענין אחר כלל ממה שנאמר בגמרא כמ״ש, [וגם הט״ז והש״ך השיגו על הב״ח, ע״ש, ולא הזכירו המעדני יו״ט]:

סימן עז

א דיני מילוי עופות בבשר ובביצים • ובו י״ז סעיפים

איפסקא הילכתא בגמרא (פסחים ריש פ״ז) האי מולייתא שרי, אפילו פומא לעיל. ביאור הדברים, כשממלאים עופות או בהמות דקות במילוי בשר, וצולין אותן על האש, אפילו הפה למעלה, מותר, ואם שניהם מלוחים כדין מליחה לקדירה, בהדחה, ומליחה כשיעור, והדחה אח״כ, אין בזה שום רבותא כלל, ומאי קמ״ל, אלא דמיירי בלא מליחה כמו שיתבאר [רש״י]:

ב והן אמת דהרמב״ם ז״ל כתב בפ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו יז) ממאכלות אסורות דין י״ז וז״ל: עופות שהניחן שלמים, ומילא חללן בשר וביצים, ובשלן, אסורות, שהרי דם יוצא לתוכן, ואע״פ שמלחן יפה יפה, ואפילו היה הבשר שבתוכן שלוק או צלוי. ואם צלאן הרי אלו מותרות, אפילו היה הבשר שבתוכן חי, ואפילו פיהן למעלה. עכ״ל. ולדבריו זה שהתירו חז״ל מולייתא לצלי אינו אלא כשנמלחו כדין, ואפ״ה בבישול אסור, וכבר תמהו עליו חכמי הדורות מה ראה על ככה ואיזה טעם יש בזה, אמנם הרמב״ם ז״ל הולך לשיטתו דע״י מליחה אינו יוצא כל הדם, וצריך אחר המליחה חליטה ברותחין כמו שבארנו בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) סעיף ל״ו, אבל כל רבותינו חולקים עליו, וכל העולם לא תפסו דעתו בזה, ולכן פירשו כולם דהגמרא מיירי בשלא נמלח, דאז בצלי שרי, ובבישול אסור:

ג וזה לשון הטור: עופות או גדיים שממלאין אותן בשר שלא נמלח, אם לצלי, מותר אפילו פיהן למעלה, ואפילו אם נמלח החיצון, שעתה אינו טרוד לפלוט, דכמו שבולע דם המלואים כך פולטו, ולקדירה אסור עד שימלח חיצון לבדו ופנימי לבדו, אבל אם לאחר שמלאו מלח לחיצון, אינו מפליט לדם שבפנימי. עכ״ל. וכלשונו כתב גם רבינו הב״י בשו״ע:

ד וביאור הדברים, דלא מיבעיא אם גם החיצון לא נמלח, דאז שניהם פולטין דמם בהאש ולא חיישינן שהאחד יבלע מחבירו, דאיידי דטרידי למיפלט לא בלעי, אלא אפילו נמלח החיצון, והודח אחר המליחה, דכבר נסתמו נקבי הפליטה, ואין לו דם של עצמו לפלוט, מ״מ אמרינן כשם שהחיצון בולע מדם הפנימי כמו כן פולטו מיד, ואע״ג דבשר ששהה כדי מליחה והודח, כשנפלה לציר נאסרה מטעם זה, מפני שאין לו דם של עצמו להפליט כמ״ש בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט), מ״מ הכא שאני, מפני שהבליעה והפליטה באין כאחת, ואמרינן שפיר כבולעו כך פולטו, משא״כ בנפל לציר שבלעה הדם, ולאחר משך נתירנו ע״י מליחה כדי שיפליט מה שבלע, לא אמרינן כן אלא כשיש לו דם של עצמו להפליט [ב״י]:

ה ודע דלפ״ז יש להתיר ג״כ באווזא שמקצתה נצלה אצל תנור חם, למולחה אח״כ כולה, ואי משום שמקצת הנצלה יבלע הדם, הא כיון שהפליטה היא בעת הבליעה אמרינן כבולעו כך פולטו, ודלא כמו שכתבנו בסימן ע״ו (שולחן ערוך יורה דעה עו) סעיף י״א, ע״ש, מ״מ אין ראיה מכאן, די״ל דרק בבשר חי אמרינן כן, ולא בבשר צלוי, וצ״ע לדינא, [וכן אין להקשות מזה להרשב״א שם סעיף י״ח, דזה אינו רק באוכלין, ולא בכלים, וכל שכן בשפוד של ברזל, ודוק]:

ו וכתב רבינו הרמ״א דכל שכן אם נמלח הפנימי ולא החיצון דשרי, דנורא משאב שאיב הדם מן החיצון ואינו נבלע בפנימי. עכ״ל. כלומר כיון דאפילו בנמלח החיצון ולא הפנימי, דבהכרח שדם הפנימי ילך דרך החיצון, שהרי אין לו דרך אחר, ועם כל זה מותר מטעם כבולעו כך פולטו, ק״ו להיפך,

בנמלח הפנימי ולא החיצון דשרי, דאמרינן דדם החיצון ישאבנו האש מבחוץ, ולא ילך הדם כלל אל הפנימי, דהאור שסביב החיצון ישאבנו אליו ולא יניחנו ליכנס בצד השני:

ז ויש חולקים בזה ואומרים דהפנימי גרע טפי מהחיצון, דזה לא אמרינן כלל שהאש לא יניח לבלוע הפנימי מהחיצון ובודאי בולע, ואין לו מקום להפליט כיון שהוא בפנים, והוה כמונח בציר, דדווקא החיצון כשהוא בולע מהפנימי אמרינן ביה כבולעו כך פולטו, מפני שהוא לצד חוץ, ולא כן הפנימי, ובו לא אמרינן כבולעו כך פולטו, ורק אם מפליט בעצמו וטרוד בפליטה אז שפיר אמרינן ביה שאינו בולע, וגם בזה יש חלוקי דינים כמו שיתבאר בס״ד:

ח אם החיצון והפנימי שניהם תפלים, שניהם מותרים, דאימת בלע הפנימי מהחיצון, בשעה שהוא חם ע״י צלייה, והרי אז טרוד בפליטת עצמו, ואיידי דטריד למיפלט לא בלע, והחיצון ג״כ מותר, ואע״פ שזהו בהכרח שדם הפנימי יעבור בו, מ״מ כיון שהפליטה והבליעה באין כאחת אמרינן כבולעו כך פולטו, וכל שכן אם שניהם מלוחים ושהו שיעור מליחה, אף שלא הודחו אחר המליחה, דשניהם מותרים, ואף שהמלח נאסר, מ״מ לגבי מלח של הפנימי יש ששים בהמילוי והעוף, והמלח של החיצון מדיח אחר הצלייה, ושרי הכל [ש״ך סק״ב כפי ביאור הפמ״ג, וכן הוא דעת הים של שלמה]:

ט כשהפנימי תפל והחיצון לא שהה שיעור מליחה, נאסר הפנימי מיד, מפני שקודם שנתחמם הפנימי מהאש שיפלוט דם שלו בולע מהחיצון שלא שהה שיעור מליחה ומפליט, ונאסר הפנימי מיד, דבו לא אמרינן כבולעו כך פולטו כמ״ש, אבל אם שניהם לא שהו שיעור מליחה, שניהם מותרים, דשניהם עסוקים בפליטה, ואין הפנימי בולע מהחיצון, והחיצון אף שבעל כרחך הפנימי יש לו דרך עליו, כבולעו כך פולטו. ואם החיצון תפל והפנימי שהה שיעור מליחה, נאסר הפנימי, מפני שיבלע מהחיצון והדם ישאר שמה דהוא כנפל לציר כמ״ש, ואף אם עדיין לא הודח הפנימי, דפולט עדיין ציר, דבכהאי גוונא במליחה לא אמרינן שבולע מחתיכה שאצלה, מ״מ הכא בולע, דזהו דומה לחתיכה שנפלה לציר דבהכרח הוא בולע כיון שהיא במקום דחוק מבפנים, ורק כשמפלטת עיקר דם אז אמרינן דאינה בולעת מהחיצונה, ולא בפליטת ציר [שם]:

י וגם זה שהתרנו החיצון מפני הטעם דכבולעו כך פולטו, זהו כשהוא תפל, או נמלח ולא שהה שיעור מליחה, או אפילו שהה ועדיין לא הודח אחר המליחה, אבל אם נמלח והודח, שנסתמו נקבי הפליטה, או אפילו לא הודח רק ששהה י״ב שעות או כ״ד שעות באופן שנפלט צירו לגמרי, דאז נאסר אם בולע מהפנימי ואין האש מוציאו מיד, כגון שהפנימי לא שהה שיעור מליחה, דאז החיצון בולע ממנו קודם שנתחמם מהאש ואינו יוצא עוד, אבל כשהפנימי תפל מותר החיצון דכבולעו כך פולטו [ש״ך שם]. ויש חולקין בזה וס״ל דהחיצון לעולם מותר אף אם הפנימי לא שהה שיעור מליחה [ט״ז סק״א, וזהו דעת הים של שלמה, והש״ך נדחק בדבריו, ע״ש]:

יא אמנם גדולי אחרונים חולקים על דיעה הקודמת ומקיימים דברי רבינו הרמ״א דיש ראיות ברורות דגם הפנימי אף שאין לו פליטת עצמו, מ״מ שואב האש ממנו אף כשבולע מהחיצון, או שאינו בולע כלל מטעם שהאש שואב לחוץ ואינו מניחו לפנים. חדא, ממה שנתבאר בסי׳ ע״ו (שולחן ערוך יורה דעה עו) מדין שפוד שאינו נאסר, והרי הוא תחוב בתוך הבשר, והוה כפנימי המונח בחיצון, ואם כי יש לחלק בין בשר לכלי, מ״מ מי יכריחנו לחלק בזה להקל בשפוד [ועמ״ש בסעי׳ ה׳ דלהיפך יש סברא ודו״ק]:

יב ועוד ראיה מדברי הרמב״ם פ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו יז) ממאכלות אסורות שכתב וזה לשונו: עופות שהניחן שלימין וכו׳, והבאנו דבריו בסעיף ב׳, וכתב דבצלי מותר, אף שהבשר שבתוכן אין בו דם כלל, לא אמרינן שבולעין מהעוף, וכן בסוף כתב אע״פ שהבשר שבתוכה חי, כלומר וכל שכן כשהוא צלוי דמותר הכל, בין שנמלחו העופות ובין שלא נמלחו [פרי חדש, וכרתי ופלתי]. ומ״מ יש לדחות דמיירי שגם העוף נמלח, אך לשיטתו אינה מועלת המליחה לגמרי כמ״ש בסעיף ב׳, ולכן לגבי מעט הדם הנשאר לא חיישינן [פמ״ג]. אבל לא משמע כן, דא״כ היה לו לבאר להדיא שהעופות נמלחו, אלא ודאי כדברי רבינו הרמ״א:

יג ועוד ראיה דהא קיי״ל אין מחזיקין דם בבני מעיים, ובקרבן פסח תנן דנותן את המעיים לתוכו [ריש פרק כיצד צולין (פסחים עד א)], וגם מאן דפליג בזה הוא מטעם דהוה כבישול כמבואר שם במשנה, ואם כדברי החולקים, הא בלא״ה אי אפשר להניחן בתוך הפסח, כדין פנימי מלוח והחיצון אינו מלוח, אלא ודאי העיקר לדינא כרבינו הרמ״א. וגם מה שאומרים דכשהפנימי נמלח ולא שהה, והחיצון נמלח והודח, אסור, שבולע מהפנימי, ג״כ אינו מוכרח, דכח האש חזק לגבי החיצון ומוציא הדם גם מה שבלע קודם שנתחמם [עי׳ כרתי ופלתי], וכבר נתבאר זה סוף סעיף י׳, ע״ש:

יד וכתב רבינו הרמ״א דכל זה בדיעבד, אבל לכתחלה אין לעשות שום מולייתא רק אם נמלחו שניהם. וכל זה מיירי כשאין במולייתא זו רק בשר או עשבים, אבל אם יש שם ביצים הנקרשים, דינו כאילו נתבשל בקדירה, ואפילו בדיעבד יש לאסרו אם לא נמלחו שניהם. עכ״ל. דביצים הם כבישול

ממש, ולכן אם אפילו יש להביצים ג״כ בשר באותו מילוי, ג״כ אסור לגמרי, דלא כיש מי שרוצה להקל בזה, ואפילו הבשר מרובה על הביצים אסור הכל אפילו בדיעבד, אלא א״כ יש ששים בכל המולייתא נגד האיסור שבמולייתא, אבל בלא זה אסור הכל [ש״ך סק״ה]:

טו וזה שכתבו הטור והשו״ע דלקדירה אסור עד שימלח חיצון לבדו ופנימי לבדו, אבל אם לאחר שמילאו מלח החיצון, אינו מפליט דם שבפנימי. עכ״ל. כלומר לא מיבעיא קודם מילוי דלא סגי בחדא מליחה, בפנימי לבדו או בחיצון לבדו, וצריך למלוח שניהם כל אחד לבדו ולהדיחם קודם המילוי, אלא אפילו עבר ומילאו ולא מלח לשום אחת מהם, ובא עתה למלוח, לא אמרינן דנחשב המילוי כאילו הוא מגוף העוף, והוה כחתיכה עבה שא״צ לבקעה לשנים, אלא לא מהני מליחת חיצון להפנימי [ב״ח]. ואפילו מלח החיצון משני הצדדים, לא מהני לפנימי, דאם מלח לחיצון מצד חוץ ולא מצד פנים, גם לחיצון אינו מועיל, אפילו נמלח הפנימי מקודם והדיחו, ומילאו בהחיצון קודם שמלח להחיצון, ואח״כ מלח את החיצון מצד חוץ, לא מהני מליחת החיצון לקדירה, שהרי לא נמלח צד הפנימי של החיצון, ואע״ג דבסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) מכשרינן בדיעבד בנמלח מצד אחד, הכא גרע טפי, מפני שהמילוי של הפנימי סותם צד הפנימי של החיצון ואינו מניחו לפלוט, ועוד דהפנימי יבלע מהחיצון ויאסור אותו [שם, וכ״כ הט״ז והש״ך סק״ד], וכן עיקר לדינא, דאין שום היתר במילוי לענין בישול בקדירה אלא א״כ ימלח כל אחד לבדו מקודם וידיחנו, ויעשה אח״כ כרצונו:

טז כתב רבינו הרמ״א בשר שלא נמלח ולא הודח שנצלה עם בשר שנמלח והודח, מותר בדיעבד, אבל לכתחלה אסור לצלות בשר שנמלח עם הבשר שלא נמלח ואפילו הודח. עכ״ל. והטעם שמותר בדיעבד, משום דאמרינן כבולעו כך פולטו, דהדם הנופל מאותו שלא נמלח על אותו שנמלח הוא דם פליטה, ולא דם בעין, ואפילו גם לא הודח הדחה שקודם המליחה אותו שלא נמלח, כבר נתבאר דלענין צלייה לא חשבינן הדם שע״פ הבשר כדם בעין, אלא כדם פליטה, ושפיר אמרינן ביה כבולעו כך פולטו:

יז מעשה שצלו בשפוד אחד בשר שלא נמלח עם בצלים, ואסר אחד מהגדולים את הבצלים, ויש שהתירו בדיעבד כדין בשר שלא נמלח עם בשר שנמלח שנתבאר מקודם, דדם מישרק שריק, ועוד דכבולעו כך פולטו, ועוד דהאש מושך הדם אליו ואינו מניחו לבלוע דבר הסמוך לו, ואפילו אם נאמר דע״י הגבהת השפוד הדם ניגר ומסתרך בבצלים, מ״מ כבולעו כך פולטו [פרי חדש סק״ה]. ולענ״ד נראה כדברי האוסר, דאולי חריפות הבצלים מבליעים הדם כמו האש, ומצד חריפותם אינם מפליטים, ויראה לי העיקר לדינא ליתן לעכו״ם לטעום אם יש בהבצלים טעם דם, ובלא זה אין להתיר, [האוסר הוא הרשד״ם], דאולי דינו כטפילה של קמח שיתבאר בסימן ע״ח (שולחן ערוך יורה דעה עח):

סימן עח

א שלא לדבק בצק בבשר שלא נמלח • ובו ד׳ סעיפים

כתב הטור הטופל בצק בעוף שלא נמלח כשיעור מליחה, אם הבצק של סמידא, פירוש מקמח של חטין סולת הגס, מותר אע״פ שמאדים, שבצק של סמידא מתפרר, וכבולעו כך פולטו, ואין אדמימות זה אלא מראה דם [ולא דם ממש], ואם הבצק מקמח של חטים מנופה ודק, אפילו אין מראה האודם ניכר אלא שאינו זך ככסף אסור, לפי שנדבק בו הרבה ובולע ואינו פולט, היה הבצק משאר קמחים, אם האדים אסור, ואם לאו מותר. עכ״ל:

ב וכל זה הוא בעמ׳ פסחים (פסחים עד ב) שהיה דרכם לטפל בצק סביב העוף ולצלותה על האש, ולכן אם עדיין לא הוכשר הבשר במליחה כראוי אסור לטפל הבצק סביביו שהרי יבלע מדם הפליטה, ולכן צריך לדעת שסגולת טפילה הלזו להפליט הדם שבולע ע״פ הפרטים שנתבארו:

ג וכיון שיש בזה הרבה בקיאות לכן כתב רבינו הב״י וזה לשונו: הטופל בצק בעוף שלא נמלח, אע״ג דבגמרא מפליג בין סמידא לשאר קמחי ובין אסמיק ללא אסמיק, אנן השתא לא בקיאינן במילתא ובכל גווני יש לאסור, אבל אם נמלח ושהה כדי מליחה ואח״כ הודח מותר בכל גוונא. עכ״ל. כלומר להוציא מדעת הרמב״ם בפ״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ו) שפירשה לאחר מליחה, והולך לשיטתו דהמליחה אינו מוציא לגמרי את הדם וכמו שכתבנו לענין מולייתא בסימן הקודם סעיף ב׳, לזה קמ״ל דלא נהגינן כוותיה כמ״ש שם:

ד וכתב רבינו הרמ״א דדוקא לטפל בבצק אסור, אבל מותר למשוח בשמן או בציר בשר שלא נמלח, דאין זה מעכב הפליטה, ופשטיד״א יש לו כל דין בישול בקדירה בין לקולא בין לחומרא. עכ״ל. וכוונתו משום דיש מרבותינו שפירשו הך דטפילת בצק שבגמרא שזהו פשטיד״א שממלאים בתוך העיסה בשר, ולא כן דעת כל הראשונים אלא זהו טיחה שעל הבשר כמו שנתבאר, לזה קמ״ל דפשטיד״א אינו כטיפול בצק אלא כבישול ממש, וזה שכתב בין לקולא בין לחומרא, כוונתו דבעינן ששים נגד המילוי ואי ליכא ששים הכל אסור וזהו לחומרא, ואם יש ששים זורק המילוי וכל הפשטיד״א כשר וא״צ נטילת מקום כדין צלי וזהו לקולא, ומיהו יש מחמירים דגם כשיש ששים צריך נטילת מקום [פרי חדש]:

סימן עט

א סימני בהמות וחיות טהורים וסימני הטמאים. ובו ח״י סעיפים:

ארבע מצות עשה יש במאכלות האחת לבדוק בסימני בהמה וחיה להבדיל בין טמאה לטהורה והשנית לבדוק בסימני העוף להבדיל בין טמא לטהור והשלישית לבדוק בסימני חגבים להבדיל בין טמא לטהור והרביעית לבדוק בסימני דגים להבדיל בין טמא לטהור שנאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה וגו׳ ונאמר להבדיל בין הטמא ובין הטהור [סמ״ג ל״ט] וכ״כ הרמב״ם ז״ל בריש הלכות מאכלות אסורות ע״ש:

ב ואין הכוונה שהבדיקה היא מ״ע אלא דה״פ דהנה באיסורי מאכלות ממינים הטמאים יש בהם ל״ת ככל איסורים כנבלה וטריפה וכדומה אך באלו יש ג״כ מ״ע שהאוכל מהטמאים עובר על עשה ועל ל״ת והנה בדגים מפורש כן בגמ׳ [חולין ס״ו:] ובבהמות וחיות מבואר בספרא אותה תאכלו אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה ולאו הבא מכלל עשה עשה וכן בעופות הובא בילקוט בשם הספרי וגם הרמב״ם בס׳ המצות [ק״נ] כל צפור טהורה תאכלו זו מ״ע [בספר שלנו לא נמצא זה] ואין הכוונה שיש מ״ע לאכול טהורה אלא כלומר שיש עשה לבד הל״ת על אכילת עוף טמא וכן בחגבים כתיב בשמיני את אלה מהם תאכלו ג״כ על הטמאים הוה לאו הבא מכלל עשה [שם] וזהו שאמרנו שהבדיקה היא מ״ע כלומר כשאוכל מהטמאים עבר גם על עשה [ומתורץ קושית הראב״ד בפתיחה להרמב״ם חלק א׳ ע״ש דכן ביאר בעצמו בס׳ המצות וזהו גם כוונת הה״מ והלח״מ ריש הל׳ מאכ״א ע״ש ומה שהקשה הלח״מ למה לא הזכיר בפ״ב בחגבים שיש עשה תמיהני דכיון שגילה בריש ההלכות וגם בריש פ״ב בבהמות למה לו לאהדורי מילי ודוק]:

ג הלאוין מפורשין בתורה אצל כל המינים בפ׳ שמיני והסימנים של בהמות וחיות טהורות מפורשים בתורה מעלה גרה ומפרסת פרסה ומעלה גרה הוא שבולעת המאכל ואח״כ מעלה את המאכל ומקיאה ממעיה ומחזרת אותו לתוך פיה לכתשו ולטחנו הדק [רש״י] ומפרסת פרסה כתיב ושוסעת שסע שמובדלת מלמעלה ומלמטה בשתי צפרנים שיש שפרסותיו סדוקות מלמעלה ואינן שסועות ומובדלות לגמרי שמלמטה הן מחוברות [שם] ואין זה מפרסת פרסה:

ד תניא רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבהמה טמאה מרובה מן הטהורה לפיכך מנה הכתוב בטהורה [חולין ס״ג:] ועשרה מינים מנה הכתוב [שם פ׳.] בטהורין ואין לך בכל בהמה וחיה שבעולם שמותר באכילה חוץ מעשרה מינים המנויים בתורה פ׳ שמיני שלשה מיני בהמה והם שור שה ועז ושבעה מיני חיה ואלו הם איל וצבי ויחמור ואקו ודישן ותאו וזמר הם ומיניהם כגון שור הבר והמריא שהן ממין השור וכל העשרה מינים ומיניהם הם מעלה גרה ומפריסי פרסה לפיכך מי שהוא מכירן א״צ לבדוק לא בפה ולא ברגלים [רמב״ם שם] ומי שאינו מכירן נתפרשו סימניהם בתורה מעלה גרה ומפריס פרסה כמו שבארנו [ויש לעיין למ״ד דכוי בריה בפ״ע אם הוא נכלל במינים אלו ואולי מי שסובר כן לא יסבור הך דעשר בהמות ותו לא והרמב״ם סובר דכוי הוא מבהמה וחיה ע״ש]:

ה התורה מנאה אותן האסורין באכילה כחזיר וגמל וארנבת ושפן להודיע שאף שיש להן סימן אחר של טהרה כמבואר בתורה מ״מ אסורין מפני שנחסר להם הסימן השני כמבואר שם וק״ו אותן שאין להם אף סימן אחד של טהרה וכך שנינו בת״כ את זה לא תאכלו אין לי אלא אלו בלבד שאר בהמה וחיה טמאין מניין ודין הוא מה אלו שיש בהן סימן טהרה הרי הן בל״ת על אכילתן שאר בהמה וחיה טמאה שאין בהן סימן כלל אינו דין שתהא בל״ת על אכילתן ואין זה ק״ו גמור ככל הק״ו שבתורה דאמרינן אין עונשין מן הדין דאין זה רק גילוי מילתא בעלמא [רמב״ם בלאוין שם] ויש מי שתירץ דכיון דיש בזה עשה ג״כ כמ״ש ולכן לוקין על הלאו אף שבא מן הדין [הה״מ רפ״ב שם ותמיהני שלא כתב טעמו של הרמב״ם שהבאנו]:

ו קבלו חז״ל שכל בהמה וחיה שאין להם שינים בלחי העליון ולא ניבין שהם תלתלי בשר כעין שינים בולטין בחניכין וי״א שניבין הם שני שינים למעלה אחד מכאן ואחד מכאן בקצוות הלסתות בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר בן גמל כלומר גמל קטן שהוא טמא דאין לו שינים וגם ניבין אין לו עד שיגדיל [נ״ט.] והטעם משום דכיון דאין לו שינים וניבין אינה יכולה לטחון את המאכל בתחלה דק דק ויורד המאכל לתוך האיסטומכא גס גס ומפני זה אינה מעכלת את המאכל עד שמעלתו עוד פעם לתוך פיה ולטוחנו דק דק ומפני זה חייבה חכמת הבורא יתברך ליתן לה הטבע שתהא מעלת גרה וכל שמעלת גרה גם היא מפרסת פרסה חוץ מגמל וארנבת ושפן שמעלים גרה ואינם מפריסות פרסה ולהן אין לחוש מפני שיש להם שינים למעלה או ניבין וכל שמפרסת פרסה מעלת גרה חוץ מחזיר:

ז לפיכך היה מהלך במדבר ומצא בהמה שפרסותיה חתוכות ואין ביכולת להכיר אם היא מפרסת פרסה אם לאו והוא אינו מכירה אם היא מבהמות וחיות טהורות אם לאו יבדוק בפיה אם אין לה שינים ולא ניבין למעלה בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר בן גמל וכן כשמצא בהמה שפיה חתוך ואינו יכול לבדוק בניבין ואינו מכירה יבדוק ברגליה אם פרסותיה סדוקות בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר חזיר ואם יש לה קרנים בידוע שאינה חזיר

שהחזיר אין לו קרנים גם קבלו חז״ל [שם] שאין לך בהמה וחיה טמאה שבשרה שתחת העוקץ של עצם האליה שלה הולך שתי וערב לאיזה צד שיחתכנו אלא הערוד לפיכך המוצא בהמה או חיה שפרסותיה חתוכים וגם פיה חתוך שאין ביכולת לבדוק בשני הסימנים ישחטנה בלא ברכה ויבדוק בבשר שתחת כנפי העוקץ אם הולך הבשר שתי וערב טהורה והוא שיכיר ערוד וכל דברים אלו קבלו חז״ל איש מפי איש עד הל״מ:

ח כתב הרמב״ם בפ״ב ממאכ״א דין ג׳ האדם אע״פ שנאמר בו ויהי האדם לנפש חיה אינו מכלל חיה בעלת פרסה לפיכך אינו בל״ת והאוכל מבשר אדם או מחלבו בין מן החי בין מן המת אינו לוקה אבל אסור הוא בעשה שהרי מנה הכתוב שבעת מיני חיה ואמר בהן זאת החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו ולאו הבא מכלל עשה עשה עכ״ל ובש״ס לא נמצא הדרש הלזה אמנם בת״כ איתא יכול יהא אף בשר מהלכי שתים וחלב מהלכי שתים בל״ת על אכילתן ת״ל זה לא תאכלו זה בל״ת על אכילתן ואין בשר מהלכי שתים וחלב מהלכי שתים בל״ת על אכילתן עכ״ל הת״כ ומזה למד הרמב״ם דרק מל״ת אימעוט ולא מעשה והסכימו לדעתו הרא״ה והריטב״א והר״ן ז״ל [כתובות ס׳. ע״ש]:

ט אבל רבותינו בעלי התוס׳ [שם] והראב״ד והרא״ש והרמב״ן והרשב״א ז״ל חולקין בזה וס״ל דגם עשה אין בבשר אדם חי כשנחתך ממנו דודאי בשר מת אסור בהנאה ג״כ וכ״ש באכילה אבל בשר מהחי אין בזה שום איסור מן התורה כמו דם אדם וחלב אשה שמותר מן התורה [שם] וכוונת הת״כ לא לבד על איסור לאו אלא על כלל האיסור וראיה שהרי גם על חלב אשה דרשו כן ובשם מותר לגמרי מן התורה כמ״ש בסי׳ פ״א וה״נ דכוותיה ואדרבא אי ס״ד דבשר אדם אסור מן התורה איך מותר הדם והחלב והא קיי״ל דכל היוצא מן הטמא טמא והאוסרים אומרים להיפך אי ס״ד דבשר אדם מותר מן התורה א״כ למה לן קרא דדמו וחלב אשה מותר הא קיי״ל כל היוצא מן הטהור טהור כדגים וחגבים שדמן מותר משום דא״צ שחיטה אלא ודאי דבשרו אסור ולכן איצטריך קרא להתיר דמו וחלב אשה ועוד היאך אפשר לומר שיהא בשר מותר בלא שחיטה והרי התורה פרטה רק דגים וחגבים שמותרים בלא שחיטה אבל לא מין בשר אחר אמנם מצינו בסנהדרין [נ״ט:] בשר היורד מן השמים ע״ש ואפילו לדעת המתירים מ״מ מצות פרישה יש בו כמו חלב אשה לאחר שפסק התינוק לינק שאמרו חז״ל דהוי כיונק שקץ כמו שיתבאר בסי׳ פ״א כן כתב הרשב״א בתשו׳ [סי׳ שס״ד] ע״ש ואחד מהאחרונים חולק בזה וס״ל דאפילו מצות פרישה אין בו ואין עיקר לדבריו:

י ושאלו מהרשב״א ז״ל [שם] דלשיטת המתירים בשר אדם חי יהא איסור אבר מן החי נוהג בו שהרי קיי״ל דאמה״ח אינו נוהג אלא בטהורין מטעם דכתיב ולא תאכל הנפש עם הבשר מותר אתה מצווה על איבריו [ק״ב.] כמ״ש בסי׳ ס״ב וא״כ כיון שבשרו מותר יהא אסור משום אמה״ח והשיב דזה לא נאמר אלא בדבר שצריך שחיטה ובאדם לא שייך זה כמובן דאל״כ למה אינו נוהג אמה״ח בדגים וחגבים שהרי בשרם מותר אלא ודאי כיון דא״צ שחיטה לא שייך בהם אמה״ח ע״ש:

יא ומאד תמיהני הא אמה״ח באדם מטמא באהל כמת עצמו כמו ששנינו בפ״ב דאהלות ואיזה ענין הוא לדגים שאין בהן שום טומאה רק טומאת אוכלין ככל האוכלין ולא כבעלי חיים כמו ששנינו בעוקצין [פ״ג] ועוד היכן מצינו דבר שטמא כמת עצמו ויהא מותר באכילה ואפילו אם נאמר דאמה״ח של אדם יהא אסור באכילה ורק בשר הפורש ממנו מותר באכילה ובבשר מן החי ליכא שום טומאה כמ״ש הרמב״ם בפ״ב מטומאת מת ג״כ תמוה דמ״נ אם נאמר דאמה״ח שלו אסור באכילה א״כ גם בשר מן החי שלו אסור דכל מקום שאמה״ח אסור גם בשרו אסור כמ״ש בסי׳ ס״ב ועוד דבטומאת בשר יש פלוגתא בעדיות [פ״ו מ״ג] והרמב״ם פסק כמאן דמטהר וא״כ למאן דמטמא ודאי דאסור באכילה ולפ״ז גם למאן דמטהר כן הוא דבזה לא נחלקו ושמא תאמר דאיסור אכילה אינו תלוי בטומאה וטומאה אינו תלוי באיסור אכילה א״א לומר כן דודאי יש שאינו מקבל טומאה ושאכילה אסור כמו טריפה אבל להיפך שיהא מקבל טומאה כמת ונבילה ושתהא מותר באכילה ודאי א״א לומר כן שהרי בכל איסורי מאכלות בפ׳ שמיני קרא התורה בשם טומאה כדכתיב להבדיל בין הטמא ובין הטהור וכתיב אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם והכוונה על אכילה כפירש״י ע״ש וכתיב וזה לכם הטמא בשרץ וגו׳ ובקדושים כתיב והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה וכו׳ אשר הבדלתי לכם לטמא ופירושו לאיסור אכילה ואיך נאמר דדבר המטמא במגע ובמשא כנבלה ובאוהל כמת יהא מותר באכילה ושמא תאמר הרי דם מן החי מותר אמנם באמת אין שום טומאה בדם מן החי כמ״ש הרמב״ם בפ״ב מטומאת מת דין י״ג וז״ל דם מן החי אפילו דם נחירה ה״ז טהור כל זמן שהוא חי עכ״ל [וצע״ג]:

יב ואולי זהו דעתו של רבינו הרמ״א שכתב בשר אדם אסור לאכלו מן התורה עכ״ל ותמהו עליו למה לא הביא דעות החולקים ומתירים והלבוש הביא באמת שתי הדעות ע״ש ואולי ס״ל כמ״ש דודאי לאכול כמו שהוא אין שום סברא להתיר אחרי שיש בזה טומאה ולהמתירין אפשר להתיר כשנסתלקה הטומאה ממנו כגון שנתייבש הבשר יותר מדאי דבכה״ג גם במת טהור כדאיתא בנדה [נ״ה.] וכמ״ש הרמב״ם בפ״ג מטומאת מת ע״ש וכ״ש כשנעשה

כקמח דהוא טהור כמ״ש שם ובכה״ג אפשר להמתירין שיתירו בבשר מן החי אף שמלשונם לא משמע כן מ״מ אין הכרח לזה ורק מתשו׳ הרשב״א שהבאנו מבואר ההיפך ואולי גם מטעם זה לא הביאו הטור והב״י דין זה כלל וצ״ע:

יג שנו חכמים במשנה [בכורות ה׳:] בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותר באכילה וטמאה שילדה כמין טהורה אסור באכילה שהיוצא מן הטמא טמא ומן הטהור טהור ודווקא כשילדה מין פרסה כמ״ש לעיל סי׳ י״ג ע״ש וכיון שהיוצא מן הטמא טמא ומן הטהור טהור לכן גם חלב טמאה אסורה כבשרה וחלב טהורה מותרת כמו שיתבאר בסי׳ פ״א ואין לשאול איך מתירין בטהורה שילדה טמאה ויש בה כל סימני טומאה ניחוש שמא עיברתו אמו מן הטמא ודומה לאביו ולמאן דחייש לזרע האב הרי הוא טמא אמנם כבר אמרו חז״ל דטמא וטהור אין מתעברין זה מזה וכ״כ הרמב״ם בפ״א ממאכ״א ע״ש:

יד וזה שהתרנו בטהורה שילדה כמין טמאה זהו דווקא כשבבירור ילדתו כגון שראינו שילדתו אבל מטעם חזקה אפילו חזקה ברורה דמהני לענין בכורה כגון שהנחנוה מעוברת ואח״כ מצאנו מין טמא הולך אחריה וכרוך אחריה ויונק אותה דלענין בכורה מהני כמ״ש בסי׳ שט״ז מ״מ לענין היתר אכילה לא מהני משום דחיישינן שמא מן הטמאה נולד ונכרך אחר הטהורה וכך אמרו חז״ל [שם נ״ד.] ראה חזיר שכרוך אחר רחל פטורה מן הבכורה ואסור באכילה והטעם מזה דאע״ג שזהו חזקה גדולה וסוקלין על חזקה כזו [קדושין פ׳.] מ״מ כיון שאינו מצוי כלל שטהור יוליד מין טמא סותרת לגמרי את החזקה ולא אזלינן אחר חזקה כזו לקולא משא״כ לענין בכורה נהי נמי דלא ילדה אותה מיהו עכ״פ כבר ילדה כיון שהיא מינקת ומקרבת ולד וממילא שפטורה מן הבכורה:

טו ודע שיש מהקדמונים שאמר דדווקא כשיש מין טמא בהעדר אסור באכילה אבל כשאין מין טמא בהעדר לא חיישינן כולי האי שיבא ולד מעדר אחר וינק מזו ויהא כרוך אחריה ומותר גם באכילה [ראב״ד ס״א ממאכ״א] אבל מכל הפוסקים נראה שאינו כן [הה״מ] וטעם גדול יש בדבר שהרי גם בלא זה הוה חזקה גדולה כמ״ש ועכ״ז אינו מועיל מטעם שנתבאר א״כ מה יוסיף הך דאין דבר טמא בעדרו סוף סוף אין זה רק חזקה אלימתא ומה שאינו מצוי סותר החזקה:

טז דבר פשוט הוא דה״ה בטמאה שהניחה מעוברת ולא ראינו שילדה ואנו רואין מין טהור כרוך אחריה שהיא ג״כ אסורה דחיישינן שהטמאה ילדתו [לבוש] ואפילו יש טהורה בעדרו וק״ו הדברים מהדין הקודם דלא אזלינן בתר החזקה מפני הריעותא שאין הדבר מצוי כמ״ש כ״ש שאין הולכין אחר הריעותא מפני החזקה:

יז יראה לי דטהורה שנולדה מן הטמאה יש לה כל דין טמאה לכל דבר ואסור לכתוב על עורה ס״ת תו״מ ואין שחיטה מועלת לה להוציאה מידי טומאה וכן לקולא שאין דין אמה״ח נוהג בה כבטמאה כמ״ש בסי׳ פ״ב ואין חיוב כרת על החלב כבטמאה ויש מי שמסתפק בזה ולא ידעתי למה דהא בגוונא חדא נשנו שניהם במשנה טמא שילדה כמין טהור וטהור שילדה כמין טמא ולכן כמו טהור שהוליד טמא הוה טהרה גמורה כמו כן להיפך [ואולי לזה סיים התנא שהיוצא וכו׳ כלומר לגמרי ואפשר שזהו כוונת הש״ס בבכורות ו׳. סימנא בעלמא הוא וכו׳ ע״ש וע״ש בתוס׳ ד״ה למה ודוק]:

יח הנולד מן הטריפה מותר ואע״ג דעובר ירך אמו הוא מ״מ כיון דאיסור האם אינו אלא מפני שאינה יכולה לחיות דטריפה אינה חיה והרי זה העובר יש לו חיות בפ״ע ואינו תלוי בחיות האם ואפילו למאן דס״ל בגמ׳ טרפה חיה מ״מ הרי הולד איננו טריפה ולא דמי לביצת טריפה שאסורה כמ״ש בסי׳ פ״ו שהיא היתה מעורה בגידין להעוף הלכך כגופה דמיא משא״כ בולד בהמה [גמ׳ נ״ח.] ואין לשאול היכי משכחת לה להאי דינא והא קיי״ל טרפה אינה יולדת די״ל דמשכחת לה שעיברה ואח״כ נטרפה או בטרפה ודאית דאינו מועיל י״ב חדש כמ״ש בסי׳ נ״ז וה״ה אם אירע שילדה אינה יוצאת בזה מידי טריפתה אמנם בש״ס משמע דא״א אפילו במקרה רחוקה שטרפה תלד [עש״ך סק״ח ופמ״ג שם ודוק] ודע שיש מי שמסתפק בנדרסה האם אם מזיק להעובר אם לאו [ט״ז סק״ה] דזה לא דמי לכל הטרפות לפי שהארס מחלחל והנה זהו ודאי אם העובר ניתר בשחיטת האם ודאי דאסור כהאם עצמו וגם בשארי טרפות כן הוא כמ״ש בסי׳ י״ג ואם נולד הולד וחי יב״ח ודאי דמותר דהא גם לדרוסה ודאית מהני יב״ח לכמה פוסקים כמ״ש בסי׳ נ״ז והספק הוא אם נשחט תוך יב״ח [ועפר״ח סק״י]:

סימן פ

א הסימנים להכיר בין בהמה לחיה. ובו י״ג סעיפים:

כיון דבהמה חלבה אסור והחיה חלבה מותר כמ״ש בסי׳ ס״ד וכן הבהמה א״צ כיסוי דם וחיה צריך כמ״ש בסי׳ כ״ח וכן לענין אותו ואת בנו יש הפרש

ועוד לכמה דברים ולכן צריכין לדעת הסימנים להכיר מה היא בהמה ומה היא חיה ובתורה לא נתפרש זה ורק בתורה שבע״פ באה הקבלה לחז״ל ההפרשים שביניהם כמו שיתבאר׃

ב וז״ל הרמב״ם בפ״א ממאכ״א דין י׳ וסימני חיה מפי השמועה הם כל מין שהוא מפריס פרסה ומעלה גרה ויש לו קרנים מפוצלות כגון האיל ה״ז חיה טהורה בודאי וכו׳ עכ״ל מבואר מדבריו דסימן דקרנים מפוצלות בלבד אינו מועיל דאע״ג דודאי איננה בהמה דאין קרני בהמה מפוצלות מ״מ יש להסתפק בחיה טמאה ולכן צריך מפריס פרסה ומעלה גרה [וזה דעת הריב״ם בתוס׳ חולין נ״ט ע״ש]׃

ג ושנו חכמים במשנה [נדה נ״א׃] כל שיש לו קרנים יש לו טלפים דמשמע מזה דבסימן קרנים לבד די ואין הלכה כמשנה זו דכבר יש פלוגתא בזה בברייתא שם וקיי״ל דלא כמשנה זו ויש שרצו לדייק ממשנה זו דבהמה טמאה אין לה קרנים והקשו על רבינו הרמ״א בא״ח סי׳ תקפ״ו שכתב שופר של בהמה טמאה פסול והא לא משכחת לה וטעות הוא בידם דאפילו לפי משנה זו אין הכוונה על סתם קרנים אלא על קרנים כקרני חיה [וכ״כ התוי״ט שם] דכן מבואר מסוגיית הש״ס דחולין שם וכ״כ כל הראשונים אבל סתם קרנים יכול להיות גם בבהמה טמאה וכ״ש דלא קיי״ל כמשנה זו והסכימו לזה גדולי אחרונים [עפר״ח וכרו״פ] ועוד ראיה ממה שאמרו חז״ל שם כשהיה מהלך במדבר וכו׳ כמ״ש בסי׳ ע״ט למה לא אמרו סימן קרנים אלא ודאי שאין זה סימן טהרה [ואמת שלשון רש״י והרע״ב בנדה שם מבואר דהוה סימן וכבר תמה התוי״ט שם וכתב שאינו מרש״י ע״ש ולשון הרמב״ם בפי׳ המשנה מדוייק ע״ש ואפילו לרש״י אינו אלא לר״ד ולא לרבנן וסוגיא דשבת כח׃ בתחש י״ל קרן אחת שאני והנה הפר״ח הביא הרבה בקרן אחת ושהם טמאים ע״ש ועכרו״פ ולענ״ד נראה בשנדקדק שם למה לא הכריעו חכמים אם התחש מין חיה או מין בהמה לפשוט משורו של אדה״ר דהוא בהמה מדהיה לו קרן אחת כמו דפשיט לענין טהרה אלא ודאי דאין ענין זל״ז אלא דה״פ דפשיט מדאיצטריך למימר קרן אחת היה לו לתחש ואיזה נ״מ הוא בשלמא בין חיה לבהמה יש הפרש לדינא אבל מה לנו אם קרן אחת אם יותר אלא להורות דטהור הוה משום דמצינו מימרא דקרן אחת באדה״ר שהיה טהור ש״מ דגם בזה כן כוונתם ולא משום דקרנים הוה הכרח לטהרה ודוק]׃

ד ופירושא דמפוצלות לפירש״י לשון פיצול שהקרנים מתחלקים לכמה ענפים בענפים היוצאין מבדי אילן ור״ת פירש שהם חדות וזקופות ובראשיהן הן כפופות [טור] ולכאורה כיון שיש ספק יש להחמיר בשל תורה כשני הפירושים אך הרשב״א ז״ל כתב בתורת הבית דמועיל כל אחד משני הפירושים ע״ש וצ״ל משום דא״א לזה בלא זה ורש״י ור״ת לא נחלקו רק בפירושא דמפוצלות אבל כשיש סימן אחד ממילא דגם השני יש אבל א״א לומר כן שהרי הצבי קרניו מפוצלות לפי פירש״י ולא לפיר״ת כמ״ש רש״י ותוס׳ שם אלא צ״ל משום דבבהמה א״א להיות גם אחד מהם ולכן הוא בהכרח היה [ב״י]׃

ה וכך אמרו חז״ל שם דכשהקרנים מפוצלות לית דינא ולית דיינא כלומר דודאי חיה היא וחלבה מותר וצריך כיסוי דם אמנם כשאין קרניה מפוצלות צריך סימנים אחרים כהקרנים להכיר שזהו חיה ולא בהמה ואלו הן כרוכות חדורות וחרוקות והוא דמיבלע חירקייהו ופירש״י כרוכות גילדי גילדי קליפה על קליפה כעין קרני השור חדורות שהדין למעלה כעין קרני איל וצבי וחרוקות מלאות פגימות וחריצים ודמיבלע חירקייהו שחריציהן תכופות וסמוכין ומובלעים זה בזה׃

ו והרמב״ם כתב [שם] כרוכות כקרני השור וחרוקות כקרני העז ויהיה החרק מובלע בהן והדורות כקרני הצבי ה״ז חיה טהורה ובלבד שיהא בקרנים שלשה סימנים אלו כרוכות חרוקות והדורות עכ״ל וי״ל שמפרש כרש״י ורק בפירושא דמיבלע חירקייהו מפרש באופן אחר והיינו שהחרק יהיה מובלע בהן כלומר עמוק עמוק אבל מדבריו בפי׳ המשנה נראה שמפרש פירוש אחר לגמרי וז״ל שם אם היו דומים לגוף פשוט שיש לו גובה ידוע מתוקן הקצוות כלומר שיהו קרנותיו זוית נצבות ושזר אותו ופתלו כמו שעושין צמיד על זרוע ואחר שפתלו עוותו עד שנוטה ואפילו (ואפילו) כל שהוא ה״ז חיה כגון הצבאים והדומה להם לפי שקרני השור מעוותים ואין בהם נפתולים וקרני העזים מעוותים ומפוצלים אבל נפתוליהם כמו נפתל דבר עגול שאין לו שפה חדה עכ״ל׃

ז ונראה שהוא מפרש כרוכות ראשיהם מעוותות והדוקות מפוצלות והדורות נגזר מלשון הדור כלומר שהם מתוקני הקצוות שיש לקרנותיהם זוית נצבות [ב״י] וי״א שלפי לשונו זה אינו מלשון הידור ואדרבא היה גורס בגמ׳ כגירסת רש״י חדורות ואפשר שגירסתו היתה חדודות שיש להנפתולים חדה [לח״מ] ויש גורסים הדוקות והדורות כלומר הדוקות שיהיו מהודקים הרבה שלא כקרן השור שהגלדים רפויים עד שמתקלפים זה מעל זה אלא שהגלדים יהיו מהודקים זה עם זה והדורות היינו שהן מגולות שלא כקרני העז שהם רחבות ומיבלע חרקייהו שהגלדים מובלעים זה בתוך זה [רשב״א ור״ן ע״ש] ויש להחמיר ככל הפירושים [ב״ח]׃

ח אם חסר אחד מג׳ סימנים אלו וגם אינן מפוצלות חלבן אסור בד״א במין שאינו מכירו אבל שבעה מיני חיה האמורים בתורה אם היה מכיר אחד מהם אפילו לא מצא לו קרנים חלבו מותר ודמו טעון כיסוי כן פסקו הרמב״ם והש״ע אמנם הטור לא הביא זה ולכאורה מתוך סוגית הש״ס נראה להדיא דכל חיה טהורה יש לה קרנים ועוד איך אומר הרמב״ם אם היה מכיר אחד מהם אפילו לא מצא לו קרנים מותר והרי באיל וצבי ידענו שיש להם קרנים ומסתמא גם בשאר יש קרנים ועוד איזה לשון הוא לא מצא לו קרנים ולכן נלע״ד דה״ק ודאי אם ידענו שאין לו קרנים אינו מין חיה אלא משום דדרך החיות להפיל לפרקים קרניהם מעליהם כמ״ש בספרי הטבע וזהו כוונת הרמב״ם אם מכיר אחד מהם כגון שמכיר שהוא צבי וכיוצא בו אפילו אין לו קרנים עתה תולין שקרניו נפלו ממנו וזהו שאומר לא מצא לו קרנים כלומר שעתה לא מצא לו קרנים וצ״ע לדינא [ובטמאות ודאי יש חיות בלא קרנים בהארי והדוב והנמר והכלב שהוא ג״כ מין חיה כדתנן בפ״ט דכלאים]:

ט יש מרבותינו שאמרו דטלפי חיה אינה דומה לטלפי בהמה ומשונים הם מטלפי בהמה וניכר הוא לעינים דשל חיה ארוכות וחדות ושל בהמה רחבות [רא״ש פ״ג סנ״ז בשם ר״ת] ותמיהני למה לא הזכירו הפוסקים דבר זה ואולי סמכו על משנה דנדה [נ״א:] כל שיש לו קרנים יש לו טלפים אך כבר כתבנו דכמה מהראשונים ס״ל דלא קיי״ל כמשנה זו וצ״ע:

י כבר נתבאר דעת הרמב״ם והטור והש״ע דלהג׳ סימנים שנתבארו צריך ג״כ מיבלע חירקייהו כמ״ש וי״א דא״צ דטעמא דצריך מיבלע חירקייהו מבואר בגמ׳ שם משום ספיקא דעיזא כרכוז מין עז הנקרא כן ויש לה כל הג׳ סימנים ועכ״ז נסתפקו בה שמא אינה מין חיה לכך הוסיפו סימנא דמיבלע חירקייהו וזהו לפי הש״ד אבל למסקנת הש״ס דהיא מין חיה ממילא דא״צ להאי סימנא [רשב״א בתה״ב] אמנם הרמב״ם מפרש דגם עיזא כרכוז מיבלע חירקייהו אלא דאינן מובלעים יפה והוה סברי דאין זה מין חיה ומסקינן דגם זה מיבלע חירקייהו מקרי מיהו עכ״פ סימן זה הכרח ג״כ [הה״מ] אך זהו הכל לדינא ולמעשה אין אנו סומכין על סימנים שאין אנו בקיאים בהן ואין היה נאכל אלא במסורת כמו שיתבאר בסי׳ פ״ב בעופות ע״ש [ש״ך סק״א]:

יא הקרש אע״פ שאין לו אלא קרן אחד הרי הוא מין חיה וחלבו מותר וקרש פירשו בגמ׳ [נ״ט:] שהוא טביא דבי עילאי ואורך העור שלו ט״ז אמה וקרנו שחור כמו צבע [רש״י ספ״ק דב״ב] והוא בריה משונה [עתוס׳ שם שהקשו משבת כ״ח: ולפמ״ש בסעיף ג׳ א״ש ודוק] ושור הבר הוא מין בהמה אך רבינו הרמ״א בסי׳ כ״ח כתב דטעון כיסוי מספק שמא הוא מין חיה ועז הבר כתב הטור שהוא מין חיה ע״ש והרמב״ם לא הזכיר מזה ומשמע דס״ל דהוא ככל העזים והוי מין בהמה וממילא לא הוצרך להזכיר שהוא מין בהמה כיון דשמו עז והרשב״א והרא״ש פסקו כהטור דכן משמע להדיא סוגית הש״ס בחולין [פ׳.] והמפרשים תרצו דבריו בדוחק [עב״י] ונראה טעמו דכיון דהרבה אמוראים הסתפקו בו והרבה סוברים דהוא מין בהמה אע״ג דבסוף קאמר הש״ס שאמורא אחד עשאן כחיות לא משגחינן בזה ע״ש [אך מ״מ היה לו לפסוק דזהו ספיקא דדינא וחייב בכיסוי מספק ואמנם זה נכלל כמ״ש כל שיסתפק לן וכו׳ כמו שיתבאר וגם זה בכלל]:

יב הראמים שלנו שקורין בופל״י כתבו התוס׳ שלהי זבחים שזהו מין בהמה ואין זה ראם החיה שהוא גדול עד מאד והנה זהו שור הבר שכבר בארנוהו בסעיף הקודם וכל שיסתפק לך אם הוא מין חיה או בהמה חלבו אסור ואין לוקין עליו ומכסין את דמו ועא״ח סי׳ תצ״ח אם מכסין אותו ביו״ט וכלאים הבא מבהמה טהורה עם חיה טהורה הוא הנקרא כוי וג״כ דינו כן חלבו אסור ואין לקין עליו ומכסין את דמו ודע דאע״ג דמיני בהמות הם רק ג׳ ומיני חיות הם ז׳ מ״מ בספק לא אזלינן בתר רובא מפני שבהמות הם הרבה יותר מחיות ופשוט הוא [עפ״ת סק״א בשם בי״ע והשיג עליו ע״ש ואין שום נ״מ בזה לכי תידוק ודוק]:

יג ודע דבכוי הבא משני מינים חיה ובהמה יש הרבה נ״מ לדינא אם האב הוא חיה או האם מפני דלזרע האם ודאי חוששין אבל לזרע האב יש ספק כמ״ש בסי׳ ט״ו לענין אותו ואת בנו ומשם יתבארו כל פרטי דינים בזה בהנפקותות שיש בין בהמה לחיה ומ״מ בצבי וכיוצא בו אין לנו לחוש שמא הוא בא משני מינים דזהו מילתא דלא שכיחא [עכרו״פ סק״ה ומ״ש בסק״ד מעיזי כרכוז דסתמא הוה חיה תמיהני דבשם כל דמותה היא כחיה בכל הפרטים לבד ממיבלע חירקייהו ומאי דומיא זה לשארי מיני ספיקות ע״ש ודוק]:

סימן פא

א דיני דברים היוצאים מן החי מטמא וטהור. ובו ל״ד סעיפים:

חלב בהמה וחיה טמאה וצירן אסור מן התורה דכתיב אלה הטמאים לכם בכל השרץ וגו׳ ותניא הטמאין לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן [בכורות ו׳:] ועיקר דרשא הוא על צירן דלרוטב וקיפה שהוא ריסוק בשר שבשולי קדירה לא איצטריך קרא דטעם כעיקר דאורייתא וזה ילפינן ממקום אחר [תוס׳] ועל חלב טמאה ילפינן מגמל גמל דכתיב שני פעמים אחר לאסור גמל ואחד לאסור חלבה [שם]:

ב ושאלו בגמ׳ שם דלמה לן קרא לחלב בפ״ע והרי ילפינן מהטמאים דאטו חלב גריע מציר והשיבו דמשום דחלב טהורה נמי חידוש הוא מה שהתורה התירתו דהוה באבר מן החי והייתי אומר דגם של טמאה מותר ולכן צריך לזה דרשא בפ״ע וחלב טהורה ילפינן דמותר מדכתיב זבת חלב ודבש ועוד פסוקים ע״ש [וצ״ע למה לא יליף מאברהם שנתן להאורחים חמאה וחלב ואמה״ח הוא משבע מצות ב״נ]:

ג וחלב טרפה אסור כחלב טמאה כמ״ש הרי״ף ז״ל [בפא״ט] מדתנן כשרה שינקה מן הטרפה קיבתה אסורה ש״מ דחלב טרפה אסור ע״ש ויש לי בזה שאלה דמנלן דחלב טרפה אסור והא אפילו חלב טמאה אי לאו קרא דגמל לא היה אסור כמ״ש וא״כ בטרפה דליכא קרא מנ״ל לאסור ויראה לי דהנה בת״כ סוף שמיני תניא להבדיל בין הבהמה הטמאה לטהורה אין צ״ל בין פרה לחמור שכבר נאמר וכו׳ אלא בין נשחט רובו של סימן לנשחט חציו ע״ש אלמא דהתורה קראתה לנבלה טמאה ונבלה וטרפה אחת הן וכיון דיש קרא לחלב טמאה ממילא דה״ה לטרפה [ונ״מ להדיא בחולין קי״ב: רב מרי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה ואסר ליה רבא מהטמאין ע״ש אלמא דטרפה הוה כטמאה ובזה מתורץ קושית תוס׳ בבכורות שם סד״ה לאסור ודוק]:

ד וז״ל הרמב״ם ריש פ״ג כל מאכל היוצא ממין מן המינין האסורין שלוקה על אכילתן הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה כגון חלב בהמה וחיה הטמאים וביצי עוף וכו׳ עכ״ל ותמיהני למה לא הזכיר ג״כ צירן ורוטבן וקיפה שלהן שאסור מן התורה כמבואר בגמ׳ דדרשה גמורה היא מדפריך הש״ס למה לי קרא לאיסור חלב טמא כמ״ש ויראה לי דהרמב״ם ז״ל דחה זה ההלכה לפי מה שפסק ברפט״ו דטעם כעיקר איסורו מדרבנן דמן התורה אינו אסור אלא כשיש כזית בכדי אכילת פרס ויתבאר בסי׳ צ״ח א״כ בע״כ איסור רוטב וקיפה אינו מן התורה וה״ה ציר כדמוכח מתוס׳ שהבאנו בסעיף א׳ דציר לא עדיף מרוטב ע״ש ולכן זה שכתב בספט״ו לענין ציר נבלה שאוסר הבשר כוונתו לאיסור דרבנן [כנלע״ד]:

ה עוד כתב שם בדין ו׳ וז״ל אע״פ שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהם שנאמר מבשרם לא תאכלו על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה לא על הביצה ולא על החלב והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה וכו׳ עכ״ל והנה הדרש הזה לא נמצא לא בגמ׳ ולא בת״כ ויש שמשמע מדבריו דכוונת הרמב״ם הוא על סיפא דקרא ובנבלתם לא תגעו ואלו אינן מטמאין בנבלה כמבואר ברמב״ם בהלכות אבות הטומאה ולא משמע כן מדבריו [עמ״מ] וע״ק לי הא דתניא בת״כ [פ״ד] פ׳ שמיני טמאים מלמד שמצטרפים זה עם זה בשר עם בשר חלב עם חלב בשר עם חלב וכו׳ עכ״ל ולהרמב״ם דאין בזה מלקות מה שייך צירוף שהרי גם בלא צרוף חצי שיעור אסור מן התורה ומלקות אין כאן אף בכשיעור וצע״ג וגם הסמ״ג בלאוין קל״ב כתב כהרמב״ם ע״ש:

ו אע״ג דכל היוצא מן הטמא טמא ולפ״ז היה לנו לאסור דבש דבורים שהרי הדבש יוצא מגוף הדבורים מ״מ מותר ובטעם ההיתר יש פלוגתא בגמ׳ [בכורות שם] דר׳ יעקב ס״ל שיש דרשא מקרא דאך את זה תאכלו מכל שרץ העוף וכו׳ שהתורה התירתו ע״ש וחכמים ס״ל דא״צ קרא לזה ומסברא מותר מפני שאין הדבש מעיקר גופן של דברים אלא שמכניסין אותו לגופן ע״י שאוכלין מפרחי אילנות ומהן נעשה הדבש במעיהן ואין ממצין את הדבש מגופן:

ז ויש נ״מ לדינא בין שני הטעמים דלהטעם שמצד הסברא מותר א״כ לאו דווקא דבש דבורים דה״ה דבש גיזין וצירעין והם מיני ארבה שמוציאין ג״כ דבש מגופן ומותרין כדבש דבורים ולטעם דהוא גזירת הכתוב לא התירה רק סתם דבש דהוא דבש דבורים ולא של מינים אחרים [גמ׳] ויש מחלוקת בפוסקים דהרמב״ם בפ״ג דין ג׳ פסק דמותרין מפני שאינו מתמצית גופן וכן פסק רבינו חננאל והרמב״ן והרא״ש והטור פסקו דאסורין ובש״ע סוף סי׳ זה הובאו שתי הדעות וכתבו שאין אנו צריכין לחוש לזה כי אינו מצוי בינינו כלל ע״ש:

ח מי רגלים של בהמה טמאה כתב הטור דלא שנא מי רגלים של חמור ולא שנא מי רגלים של שאר בהמה וחיה הטמאים אסורין כבשרם עכ״ל וביאור דבריו דבגמ׳ איתא דשל חמור חמירא משאר מי רגלים כמו של סוסים וגמלים מפני שהם מים בעלמא והמים ששתו הם ממש המי רגלים שהוציאו אבל של חמור עכירי ודמי לחלב ואולי זהו מתמצית הגוף וכיון דבגמ׳ נשאר בספק הוה ספק של תורה ואסור וכן פסקו כל הפוסקים וכן עיקר לדינא:

ט והרמב״ם ז״ל בספ״ד פסק שכל מי רגלים של בהמות טמאות מותר ותמהו עליו כל חכמי הדורות שהרי בגמ׳ נשאר בספק אמנם דבריו נכונים דכל סוגיית הש״ס שם אזלא למאן דס״ל דדבש דבורים התורה התירתו ואלולי לא התירתו הייתי אוסרו ולכן דבש גיזין וצירעין אסור משום דאינו מועיל מה שמכניסים אותן לגופן ממקום אחר אבל למאן דס״ל דדבש מותר מצד הסברא מפני שמכניסים אותם ממקום אחר א״כ ממילא גם מי רגלים מותר אפילו של חמור ואי משום שנשתנו הרי אין לך שינוי יותר מדבש שמכניסים פרחים ומוציאין דבש וכן מבואר להדיא מסוגיית הש״ס שם ולפ״ז

הרמב״ם לשיטתו שפסק דדבש גיזין וצירעין מותר משום דיחיד ורבים הלכה כרבים ולכן פסק גם במי רגלים להיתר והטור שפסק בדבש לאיסור לכן פסק גם במי רגלים לאיסור [וכ״כ הב״ח ע״ש]:

י מי רגלים דאדם מותרין וכ״ש מי רגלים של בהמות טהורות ורק יש בזה משום בל תשקצו כי הוא מאוס ולכן כשנתערב בתבשיל אין כאן שום חששא וכן אם עושה זה לאיזה רפואה אף שאין בה שום חשש סכנה מותר דבכה״ג לא שייך בל תשקצו:

יא אמרו חז״ל [שם ז׳:] יאלי דיחמורתא מותרים כלומר כעין ביצי זכר שחמורה נקבה משלכת מרחמה שזהו פירשא בעלמא שזהו זרע הנקרש אף שיש לזה תואר ביצים וכן שיליא שהחמור נוצר בו מותר דפירשא בעלמא הוא וה״ה שיליא של שאר בהמות וחיות טמאות ואינו דומה למי רגלים ולכן אפילו מאן דאסר במי רגלים מודה באלו [עב״י וב״ח] ויש מהגדולים שאסרו שיליא של שארי טמאות ורק של חמור מותר משום דמאיס וכן מבואר להדיא מדברי הרמב״ם בפ״ד דין י״ח שכתב האוכל מנבלה וטרפה או מבהמה וחיה הטמאים מן העור וכו׳ ומן השיליא שלהן אע״פ שהוא אסור ה״ז פטור ע״ש [פר״ח ושבו״י] ואפילו שיליא של בהמה טהורה אם יצאת מחיים אסורה משום אמה״ח אם לא כשנמצאת במעיה לאחר שחיטה דהשחיטה התירתו [כרו״פ] והכי קיי״ל דכן עיקר לדינא:

יב כבר נתבאר דדבש דבורים מותר ואע״פ שגופי הדבורים מעורבים בו וכשמפרישין הדבש מהם מחמין ומרתיחין אותן עמהם מותר משום דהוי נותן טעם לפגם כלומר שהדבורים עצמם פוגמין הדבש ואע״ג דשרץ שהוא ג״כ פגום ואסור הוא בעצמו מ״מ רגלי דבורים הם עצמות בעלמא [תוס׳ השוכר ס״ט] ומ״מ יש ליזהר לבלי לאכול דבש קודם סינון מפני תערובת הדבורים ונמלים דשכיח בדבש וכן המנהג פשוט ואין לשנות [פר״ח סקכ״ז]:

יג כבר נתבאר דחלב טהורה התירתו התורה אע״ג דדמי לאמה״ח וכתב הטור וז״ל וכתב הר׳ אליעזר דווקא חלב שהתירה הכתוב אבל מי חלב אסור והר׳ שמחה מתירו וכן נוהגין עכ״ל ורבותינו בעלי הש״ע כתבו בסעיף ה׳ מי רגלי בהמה וחיה הטהורים וחלב ומי חלב שלהן מותר וה״ה למימי חלב שלהן ויש מי שאוסר בזה והמנהג כסברא הראשונה עכ״ל:

יד ביאור הדברים דאחר שעושין הגבינה נשאר הפסולת ונקרא נסיובי דחלבא ואח״כ מבשלין הנסיובי ומתקבץ יתר המאכל וצף למעלה ונשאר רק כמים בעלמא וזהו הנקרא מימי חלב והנסיובי נקרא מי חלב וגם כוונת הטור הוא על מימי חלב כדמוכח מדבריו לקמן סי׳ פ״ז שכתב שם דהנסיובי הוה ממש כחלב אף לענין בישול בשר בחלב לפיכך לא דקדק בכאן בזה וסמך אדלקמן [ודברי הב״י צ״ע ודוק] והנה על הנסיובי לית מאן דפליג ובודאי מותר כחלב עצמו ורק על המימי חלב ס״ל להר״א דאסור משום אמה״ח ולא דמי למי רגלים דמעלמא אתי משא״כ המימי חלב מתמצה מגופה:

טו וס״ל להר״א דהתורה התירה רק חלב ולא מימי חלב ואע״ג דכשהן ביחד מותר הכל מ״מ כשפירש אסור כמו דם האיברים כשלא פירש מותר וכשפירש אסור ואין לשאול דמנ״ל באמת דהתורה התירה בכה״ג שמא לא התירה אלא כשיפרישו ממנה המימי חלב דאין זה שאלה כלל דאם נאמר כן לא התירה חלב אלא גבינה ולהדיא התירה התורה חלב כדכתיב זבת חלב ודבש [והפלתי טרח בזה והלך בדרך רחוקה ופשוט הוא כמ״ש ודבריו דחוקים ורחוקים ול״ק כלל דלפי המסקנא גם קרא דחלב עזים ללחמך היא כפשוטו ע״ש ודוק]:

טז והר׳ שמחה ס״ל דגם מימי חלב מותר דאע״ג דלענין בישול בשר בחלב אינו כחלב כמ״ש בסי׳ פ״ז זהו מפני דכתיב לא תבשל גדי בחלב אמו משמע דווקא כשהם מעורבים כמו ביציאתה מן האם אבל לשארי דברים הרי הן כחלב ולהדיא שנינו לענין הכשר טומאה מי חלב הרי הן כחלב [מכשירין פ״ו] וזהו דעת רוב הפוסקים וכן המנהג פשוט להתיר וכן הוא הסכמת האחרונים [ועל משנה דמכשירין ק״ל טובא דאפילו אינו כחלב אלא כמים הא עיקר הכשר במים כתיב וכי גריע זה ממי רגלים ורוק הפה והחוטם דתנן התם דמכשירין ע״ש וצע״ג]:

יז כשרה שינקה מן הטרפה חלב הנמצא בקיבתה מותר בין חלב קרוש ובין צלול דגם הצלול נחשב כפירשא בעלמא לפי דעת הרי״ף והרמב״ם שיתבאר בסי׳ פ״ז וכ״ש טרפה שינקה מן הכשרה דאפילו אם נאמר דחלב הנמצא בקבתה אינו כפירשא בעלמא הלא בא החלב מבשרה אבל יש מרבותינו שמחלקים בין צלול לקרוש וס״ל דרק קרוש הוה כפירשא בעלמא אבל הצלול הוה כחלב גמור ולפ״ז בכשרה שינקה מן הטרפה ונמצא חלב צלול בקיבתה אסור דבא מהטרפה ובסי׳ פ״ז יתבאר יותר בזה בס״ד ע״ש:

יח וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳ דהכי נהוג כדעת המחלקים בין צלול לקרוש וכל זה בידוע שינקה מן הטרפה או מן הטמאה אבל בסתמא אין חוששין לזה והכל מותר כל זמן שלא ידענו בודאי שינקה מהם אבל טרפה שבודאי ינקה מן הכשרה מותר בכל גווני גם לדיעה זו ומ״מ יש אוסרים לכתחלה משום מראית העין להעמיד בקיבת טרפה שינקה מן הכשרה אפילו בקרוש ולא מפני הדין אלא משום דנראה כאוכלין טרפות וכן נוהגין לכתחלה אבל בדיעבד שכבר העמיד בה מותר וכן אם נתערבה בקבות אחרות מותר להעמיד בה גם לכתחלה כיון דאין כאן איסור כלל מדינא וכבר נתבאר בסי׳ ס׳

שיש אוסרין הבהמה כשינקה כל ימיה מן הטרפה ע״ש [והלבוש שכתב בכשרה שיקנה מהטרפה דאסור מפני שנראה כאוכל טרפות דבריו תמוהין מאד וכבר השיגו בחג״ש]:

יט כבר נתבאר דחלב טרפה אסור מן התורה ולכן כשנשחטה בהמה ונמצאת טרפה ויש ממנה חלב וגבינות כתבו הטור והש״ע סעיף ב׳ וז״ל גבינות שנעשו כחלב בהמה ונמצאת טרפה אם הוא טרפות שאפשר שלא אירע לה אלא עתה כגון ניקב קרום של מוח וכיוצא בזה מותרת דאמרינן השתא הוא דנטרפה אבל אם ידוע שקודם שחלבה נטרפה כגון יתרת אבר שנטרפה בו או הוגלה פי המכה שבידוע שג׳ ימים קודם השחיטה היו כל הגבינות שנעשו מחלבה אסורות עכ״ל:

כ ביאור הדברים דהנה יש מרבותינו שפסקו דכל מין טרפות שנמצא אסורים הגבינות [תוס׳ חולין י״א.] דאע״ג דחזקה הוה מן התורה ובהמה זו יש לה חזקת כשרות שהרי כבר חיה י״ב חודש ואין טרפה חיה יותר מי״ב חודש וא״כ למה לא נוקמה אחזקה שהיתה כשרה עד סמוך לשחיטה ואי משום דאיתרע חזקתה שהרי עתה נמצאת טרפה הא בכל החזקות שבש״ס אנו הולכין אחר חזקה דאיתרע ואמרינן השתא הוא דאיתרע ולא דמי למה שנתבאר בסי׳ ג׳ דהרבה סוברים דלא אמרינן נשחטה הותרה אלא בדבר שנוכל לומר שנעשה לאחר שחיטה כמ״ש שם התם שאני דלענין היתר הבשר בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת ורק כשנשחטה הותרה וזהו בשחיטה שאין בה טרפות באחד מאיבריה דכשיש טרפות לא יצאה לגמרי מחזקת איסור אבל לענין החלב דאין אנו צריכין להיתר שחיטה שפיר יש להעמידה אחזקה:

כא אמנם הטעם הוא דכל חזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה כלומר שהרי אין לה חזקה בהיותה בחיים ששעה זו היא כשרה אלא שעתה נתברר שי״ב חודש מקודם היתה ודאי כשרה וכן הוא בכל יום כשהיתה הבירור הוא על זמן הקודם ולא דמי לשארי חזקות שבש״ס כמו חזקת חיים חזקת בתולה וכיוצא באלו דבשעה שנולדה ודאי היה לה חזקה זו משא״כ חזקה זו דחזקת כשרות גם בשעה שנולדה לא נתברר לנו אלא דלאחר י״ב חודש משנולדה נתברר שלא היתה טרפה בשעה שנולדה וכן בכל זמן כמ״ש [תוס׳ שם]:

כב אבל יש כמה מרבותינו שחולקים בזה וס״ל דנהי דמטעם חזקה אין להתיר מ״מ יש להתיר מטעם רובא דרוב בהמות כשרות הן אפילו בתוך שנתן ורובא עדיף מחזקה [רא״ש פ״ק סט״ז] ואע״ג דאיתרע רובא שהרי עכשיו היא בודאי טרפה מ״מ כמו בחזקה אף בשאיתרע הוה חזקה כמו כן ברובא [ב״ח] ועוד דבכאן הוה שפיר חזקה אע״ג דלא נתברר בשעתה משום דהוה חזקה דאתי מכח רובא דרוב בהמות כשרות הן [רשב״א ור״ן וסמ״ג וסמ״ק והר״י בשם רבינו שמשון עב״י] כלומר דחזקה שהיא מכח הרוב יש לה חזקה בכל רגע ואמרינן דבשעה שנולדה יש לה חזקת כשרות מטעם רוב וכן בכל שעה ואמרינן השתא סמוך לשחיטתה הוא דנטרפה וזהו דעת הטור והש״ע:

כג ולפיכך כל טרפות שאפשר לומר סמוך לשחיטתה נטרפה בשר החלב והגבינות אבל טרפות שא״א לתלותן בשעת שחיטה בהא ודאי אסורין שא״א לומר בה העמידנה על חזקתה דהא ודאי נפק לה מחזקתה ואי אתה יודע מתי נטרפה ומתי יצאה מחזקתה וכיון דודאי יצאת מחזקתה ואין אתה יכול לברר מתי ולא לתלות בזמן ידוע אוסרין אותה למפרע [תה״ב בית ג׳ שער ה׳]:

כד ולכן לא מיבעיא ביתרת אבר דמטרפינן אף גם מה שקודם י״ב חודש דבטרפה ודאית לא משגחינן על יב״ח כמ״ש בסי׳ נ״ז אלא אפילו בהוגלד פי המכה דודאי ג׳ ימים מקודם נטרפה שא״א להטריף ספק מה שקודם יב״ח מיהו עד יב״ח למפרע מטרפינן ולא אמרינן נכשיר מה שקודם ג׳ ימים ונאמר דעד ג׳ ימים מקודם היתה בחזקת כשרה ונטרפה רק ג׳ ימים מקודם כמו בשארי טרפות דאמרינן סמוך לשחיטתה נטרפה דלא דמי דבשם אמרינן דכל ימי חייה כשחלבוה היתה כשרה אבל בהוגלד פי המכה דהחלב שבתוך ג׳ ימים ודאי טרפה וכיון שבהכרח יש בה חלב טרפה א״כ אבדה חזקת כשרותה לגמרי:

כה ויש מהקדמונים שאמרו דבהוגלד פי המכה אין אוסרים הגבינות שקודם ג׳ ימים ומוקמינן אחזקתה שכשרה היתה עד ג׳ ימים מקודם שחיטתה דכל שיש ספק הולכין אחר הרוב דרוב בהמות כשרות הן וזה הוא דעת רבינו הרמ״א שכתב וז״ל מיהו בהוגלדה פי המכה אין לאסור רק הנעשה ממנה תוך ג׳ ימים אבל מה שנעשה מחלבה קודם לזה שרי אבל ביתרת או בשאר טרפות הבא מן הבטן מה שנעשה ממנה מעולם אסור עכ״ל [וחולק על דיעה הקודמת ומ״מ לא כתב בלשון פלוגתא משום דמקודם אינו מבואר להדיא שאוסר אף מה שקודם ג׳ ימים אף שהכוונה כן הוא וכן דרכו בכ״מ וזהו דעת סמ״ק והגהמ״י וש״ד]:

כו דבר פשוט הוא דרק בהפ״מ יש לסמוך על דיעה זו להתיר בהוגלד פי המכה מה שנעשה קודם ג׳ ימים שהרי רוב דעות נוטות לאסור גם מה שקודם ג׳ ימים ודע שיש מי שרוצה לומר דהני ג׳ ימים צריך מעל״ע משעה לשעה [עפ״ת סק״ה בשם ב״א] ואין זה מוכרח ולמה לנו לשנות דין זה מכל

הדברים דא״צ מעל״ע [וכ״מ להדיא בסמ״ט סי׳ רכ״ד סק״ז וכ״מ בב״ב צ״ו ע״ש וראייתו תמוה ודוק]:

כז ואם נטרפה ע״י סירכא כתב הטור בשם הרשב״א לאסור החלב והגבינה שהרי א״א לומר סמוך לשחיטתה נטרפה ויצאה מחיים מחזקת הרוב ודינה כהוגלד פי המכה ואסרינן עד יב״ח ובשם הרא״ש כתב להתיר מטעם אחר משום דבסירכא יש ס״ס שמא אינה טרפה ואת״ל טרפה שמא אח״כ נטרפה כלומר דכל סירכא הוה ספק טרפה מפני שאין אנו בקיאין בבדיקה ואולי אם היינו בקיאים היתה כשרה ואין לשאול הא קיי״ל דספק שמחמת חסרון ידיעה לא נחשב לספק דבכאן שאני כיון שחכמים הסכימו שלא לבדוק ונעלם מכל העולם הוה שפיר ספק גמור [ב״ח] ולכאורה נראה דאינו מכשיר רק מה שקודם ג׳ ימים דבג׳ ימים שקודם שחיטתה אין כאן רק ספק אחד שמא אינה טרפה שהרי ודאי נעשה קודם ג׳ ימים וכן היא דעת המפרשים [ב״י יש״ך סק״ט וט״ז]:

כח אבל מדברי רבינו הרמ״א לא נראה כן דהנה רבינו הב״י כתב דאם נטרפה ע״י סירכא אין אוסרין הגבינות שנעשו מחלבה משום דהוי ס״ס עכ״ל וכתב על זה ויש אוסרין אפילו בסירכא מה שנחלב תוך ג׳ ימים וכן יש לנהוג אם אין הפ״מ עכ״ל ומבואר להדיא דבהפ״מ אפילו תוך ג׳ ימים מותר בסירכא ודבר תימא הוא דודאי הסירכא לא נעשתה ברגע אחת ולא גרע מהוגלד פי המכה והן אמת דמסתימת לשון הטור וש״ע משמע יותר דמתירין אף תוך ג׳ ימים דאל״כ היה להם לפרש ולא לתת מכשול בסתימת הדברים דמשמע שמותר גם מה שבתוך ג׳ ימים אבל הסברא תמוה:

כט ולכן נראה דס״ל באמת כן דלהרא״ש מותר בסירכא כל החלב ונהי דלשיטת רש״י בסי׳ ל״ט דאין סירכא בלא נקב שפיר דמי להוגלד פי המכה אבל לשיטת תוס׳ דיש סירכא בלא נקב רק שסופו לינקב ולפ״ז אין כאן מכה כלל רק דאסרינן דמצב סירכא כזו סופה לינקב ומי יודע מצבה מקודם ואולי מקודם השחיטה לא היתה חזקה וכריר בעלמא הוא ורגע שקודם השחיטה נתחזקה עד שבאופן זה סופו לינקב ונמצא שזה דמי לניקב קרום של מוח שארי גם בשם לא ברגע אחד ניקב הקרום אלא שהקרום מתחלש ונתרפה עד שינקב ואמרינן דברגע שקודם השחיטה נגמר הנקב וה״נ כן ובעין זה כתב אחד מגדולי אחרונים [פלתי סק״ה] ולכן הרא״ש וטור סתמו דבריהם דאע״ג דבעיקר ענין הסירכא חשו לדעת רש״י מ״מ לענין החלב לא חשו להחמיר כל כך ואף גם לדברי רש״י אין הכרח לומר שנעשה קודם ג׳ ימים דכן מבואר מדברי הרשב״א [במה״ב שם] דגם ביום אחד יכול להתהוות סירכא ולכן הסומך על דברי רבינו הרמ״א בהפ״מ לא הפסיד אמנם זה ודאי דאם למראית עיני השוחט והבודק נראית כסירכא ישנה אין להקל בהחלב שתוך ג׳ ימים שהרי הרבה גדולים אוסרין בכל סירכא מה שבתוך ג׳ ימים כמ״ש:

ל ואם היתה בהמה זו שנטרפה עם עוד בהמות בדיר אחד ונתערב חלבה עם חלב של שארי בהמות וחלבה של זו היא טרפה לפי הדינים שנתבארו הולכים בו אחר שיעור ששים כמו בכל האיסורים שאם יש עד ס׳ פעמים מהכשרות נגד חלבה של זו כשר ואם לאו כל החלב טרפה וזהו כשידענו כמה חלב היה ממנה ואם לא ידענו כגון שחלבום לתוך כלי אחד אם יש ס׳ בהמות בעדר אם רק לא ידענו בבירור שמהטרפה יש יותר חלב משל הכשרות אמרינן מסתמא דאיכא ששים ומותר מפני שזהו רק ספק דרבנן דמן התורה מין במינו בטל ברוב ולכן הולכין בספיקו להקל וה״ה אם יודעים שיש בהמות אחרות משובחות מזו באופן שאפשר שהיה ס׳ נגדה אף שאין ששים בהמות יש להקל [ט״ז סק״ד] וכן להיפך אם ידענו בבירור שהטרפה משובחת בחלב נגד איזה בהמות שבדיר אף שיכול להיות שיש משובחות ממנה כיון שזה לא ידענו וזה ידענו אסור אף כשיש ס׳ בהמות [ש״ך סק״ז] ודע דא״צ ס׳ בהמות לבד הטרפה דגם היא מצטרפת לששים ולא דמי לביצה שבסי׳ פ״ו ע״ש [שם] מפני שבביצים הכל רואים שיש גדולים וקטנים אבל בחלב אנו אומרים שכולם נותנים חלב בשוה:

לא זה שמועיל ששים זה בחלב כשנתערבו ואף אם עשו מהם גבינות לאחר התערובות לית לן בה מפני שכבר נתבטל אבל אם מקודם עשו מכל אחת גבינות ואח״כ נתערבו הגבינות אין לזה ביטול דגבינות הוה חתיכה הראויה להתכבד ואינו בטל אפילו באלף וי״א דגבינות לא מקרי ראוי להתכבד ויתבאר בסי׳ ק״א אבל אם עשו חמאה או העמידו החלב בטל בששים כמו חלב עצמה ואם ממקצתם עשו גבינות ומהשאר נשאר חלב או חמאה הגבינות אינן בטלות והחלב והחמאה בטלות ואם העמידו מכל הבהמות הרבה כדי חלב או עשו גבינות וכבר אכלו או שתו מקצתן ולא נודע אם מהטרפה כבר נאכל ואלו שישנם הוא מהכשרות או להיפך אנו תולין להקל והנשארות מותרות אף שאין כאן ששים דבאיסור דרבנן תולין להקל כמו שיתבאר בסי׳ ק״י ודבר פשוט הוא דלאחר שנודע הטרפה אסור לערב החלב בחלב אחר כדי לבטלן דאין מבטלין איסור לכתחלה ואם ביטל במזיד קונסים אותו ואסור לו כל התערובות אף אם יש כדי ביטול כמ״ש בסי׳ צ״ט ויש בזה הרבה פרטי דינים כמו שיתבאר שם בס״ד:

לב חלב אשה מותר באכילה ואפילו לדעת הרמב״ם דבשר אדם אסור מן התורה כמ״ש בסי׳ ע״ט סעיף ח׳ מ״מ חלב התירה התורה וכך קבלו חז״ל [כתובות ס״ו] דכתיב את הגמל כי מעלה גרה הוא הוא טמא ואין חלב מהלכי שתים טמא אלא טהור אמנם מדרבנן אסרו לינק להדיא מדדי האשה ולא מיבעיא שאיש אסור לינק מדדיה שיש בזה קורבא של עריות אלא אפילו אשה אסורה לינק וכך אמרו חז״ל [שם] דיונק משדי אשה כיונק שקץ ומכין

אותו מכת מרדות שכיון שאין דרך לאכול בשר אדם גם לדעת המתירים מן התורה וסוברין רוב העולם שהוא יונק מטמא ואתי לאחלופי בבהמה טמאה [לבוש] ואפילו אם אינו סומך פיו להדד שעומד מרחוק והיא חולבת הדד לתוך פיו אסור ואינו מותר אא״כ חלבה מדדיה לתוך כלי ואז מותר לשתותן [ובדם אדם הוי להיפך כשלא פירש מותר וכשפירש אסור כמ״ש בסי׳ ס״ו והטעם דבדם כשפירש אתי לאחלופי בדם אחר אבל חלב הא יש חלב טהור כמ״ש הש״ך סקי״ח]:

לג זמן הנקת התינוק הוא כ״ד חדשים שהם שתי שנים ואם נתעברה השנה יונק גם חדש העיבור ובתוך הזמן הזה אפילו אם גמלוהו וכבר פסק מלינק יכולים להחזירו לינק אפילו הוא בריא לגמרי ויש רשות להניח להתינוק שיינק כמה שנים והיינו ד׳ שנים אם הוא בריא וה׳ שנים אם הוא כחוש והיינו דווקא שלא הפסיק מלינק שלא פירשוהו מהדד לאחר שנעשה שתי שנים אבל אם פירשוהו לאחר שתי שנים והיינו שלא ינק ג׳ ימים מעל״ע לא יחזירוהו עוד דכיון שיש איסור דרבנן לינק מן הדד כמ״ש אין ליתן לו בידים אחר שהפסיק ממנה ג׳ ימים מעל״ע אחר שתי שנים שהוא זמן ההנקה ודווקא כשפירשוהו כדי לגמלו שהיה בריא ופירשוהו לגמלו מן הדד אבל אם לא פירשוהו להגמל אלא מצד סיבת חולי שאינו יכול לינק יכולים להחזירו כשיבריא ויוכל לינק עד ד׳ וה׳ שנים דכיון שפירש מצד איזה סיבה לא נחשב עדיין כפירש ודבר פשוט הוא שאם יש סכנה בדבר מחזירין אותו אפילו אחר כמה ימים בכל ענין וכשתסתלק הסכנה יפרישוהו וכ״ז לאחר שתי שנים אבל תוך הזמן הזה מותר בכל ענין כמ״ש:

לד מדינא יכולים ליתן תינוק למינקת מצרית דחלבה כשר ומ״מ כתבו רבותינו שלא יניחו לינק ממנה אם אפשר בישראלית דחלבה מטמטם הלב ומוליד טבע רע וכן מינקת ישראלית לא תאכל דברים האסורים אפילו כשמותרת כגון שיש סכנה אם לא תאכל מ״מ יפרישו את התינוק ממנה לזמן שתאכל דברים האסורים וכן התינוק בעצמו לא יניחו לו לאכול דברים האסורים כי כל זה מטמטם הלב ומזיק לו בגדלותו שיסור מדרך התורה ח״ו ולא מיבעיא אם אוכל דבר האסור מן התורה דאז מדינא חייב אביו להפרישו כמ״ש בא״ח סי׳ שמ״ג אלא אפילו באוכל איסורים דרבנן דאין אביו חייב להפרישו מדינא כמ״ש שם מ״מ מטעם טמטום הלב יפרישנו וכל זה בדוק ומנוסה ובירושלמי חגיגה מבואר דזה היתה סיבת אחר שיצא לתרבות רעה וכתב אחד מהגדולים שלפי שבזמנינו אין נזהרים מכל זה רוב הבנים יוצאים לתרבות רעה והן הן עזי פנים שבדור ואין יראת ה׳ נוגעת בלבם וכשמוכיחים אותם אינם מקבלים מוסר [פר״ח] ולכן יזהרו מאד מאד מכל מה שנתבאר בסעיף זה:

סימן פב

א [סימני עופות טהורים. ובו ל״ו סעיפים]:

כבר נתבאר בסי׳ ע״ט שהאוכל עוף טמא עובר בעשה ול״ת דכתיב בפ׳ ראה כל עוף טהור תאכלו ודרשו בספרי זו מ״ע כלומר דודאי אין הכוונה שבאכילת עוף טהור תהיה מצוה אלא הכוונה עוף טהור ולא עוף טמא ולאו הבא מכלל עשה עשה והלאו מפורש בשמיני ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו וגו׳ ודע דבש״ס נמצא כל עוף טהור תאכלו לרבות את המשולחת [קידושין נ״ז] כלומר דצפור של טהרת מצורע הנשלחת ע״פ השדה מותרת באכילה וא״כ מנלן דעל טמאה עובר גם בעשה ובאמת דרשא דזו מ״ע לא נמצא בש״ס כלל וגם בספרי שלפנינו לא נמצא אך הרמב״ם והסמ״ג כתבו כן וצ״ע [ונ״ל דטעמם דלדינא שם דאמר לא אמרה תורה שלח לתקלה שוב א״צ קרא למשולחת וכ״מ קצת שלהי חולין ע״ש ודוק]:

ב סימני עופות טמאים לא נתפרשו בתורה אלא מנה מינין טמאין בלבד ושאר מיני העוף מותרים [רמב״ם ס״א] והמינין האסורין הם כ״ד שבפרשה שמיני ונשנו בפרשה ראה ואלו הן נשר פרס ועזניה דאה ובמשנה תורה נקראת ראה ואיה ומינו ראיה שכן כתיב ואת האיה למינה ובמשנה תורה נקראת גם דיה שכן כתיב שם ואת האיה והדיה למינה ואחת היא אלא שיש שקוראין אותה איה ויש שקורין אותה דיה [ס״ג:] עורב ומינו דעורב שכן כתיב את כל עורב למינו בת היענה תחמס ושחף ונץ ומינו שכן כתיב ואת הנץ למינהו כוס שלך וינשוף תנשמת קאת ורחם חסידה ואנפה ומינה שכן כתיב והאנפה למינה ודוכיפת ועטלף סך הכל עשרים מפורשים וארבעה דלמינם והם ארבעה ועשרים ולמה בבהמות פרטה תורה הטהורים ובעופות הטמאים מפני שבהמות טמאות מרובות על טהורות ובעופות טהורים מרובים דעופות טהורים אין להם מספר [גמ׳ שם] ולעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה ואין לומר דלפ״ז כשנמצא עוף ואין ידוע לנו אם הוא טמא או טהור ניזיל בתר רובא ונטהרנו דבאמת בכל אחד מהטמאים יש מינים למאות [תוס׳] שכן אמרו חז״ל [שם] מאה עופות טמאים יש במזרח וכולן מין איה הם ועוד כיון שיש להם סימנים אין לסמוך ארובא:

ג ואלו הן ד׳ סימני טומאה שבטמאים וד׳ סימני טהרה שבטהורין אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף ואינו דורס ולהיפך כשאין אצבע יתירה ואין לו זפק וקורקבנו אינו נקלף ודורס הם סימני טומאה ומהו אצבע יתירה פירש״י זו אצבע הגבוה שאחורי האצבעות וי״א שא״א לומר כן שהרי גם בנשר יש אצבע זו ובגמ׳ אמרו דלנשר יש כל סימני טומאה ולכן פירשו דאחד מהאצבעות שלפניו גדולה מחברותיה ובנשר האצבעות שוין [ר״ן בשם תוס׳]

ולפירש״י צ״ל דזה שאנו קורין נשר טעות הוא ואינו נשר ואחר הוא [תוס׳ ס״ג ד״ה נץ] או אפשר לומר דלכן דקדק רש״י לומר אצבע הגבוה שאחורי האצבעות כלומר שהוא נטה משארי אצבעות ובנשר אינו גבוה אלא שוה לכולם [נ״ל]:

ד זפק ידוע ובלשון הכתוב נקרא מוראה ובלשוננו וואלי״ע שהמאכל הולך מהושט אל הזפק [ולאווזא אין זפק] וקורקבנו נקלף והיינו שבכל קורקבן יש בתוכו כיס לבן ונקלף מהקורקבן ביד ואפילו היה חזק ומדובק ואינו נקלף ביד עד שיניחו אותו בשמש להתרפות ואז נקלף ביד ג״כ הוה סימן טהרה אבל אם אינו נקלף כלל ביד אלא בסכין אינו סימן טהרה ונשאר בספק בגמ׳ [ס״ב]::

ה ומהו דורס פירש״י שאוחז בצפרניו ומגביה מן הקרקע מה שאוכל והקשו עליו שהרי גם תרנגולת עושה כן [תוס׳ ס״א] ואפשר לומר דכפי ראות עינינו התרנגולת דורסת המאכל בצפרניה אבל בפיה אוכלת בעוד המאכל על הקרקע וי״א דדריסה זו הוה כמו שאמרו חז״ל ארי דורס ואוכל כלומר שאוכל הבעל חי בחייו ואינו ממתין עד שימות ואין זה ענין למה שהתרנגולים אוכלים תולעים חיים [ר״ן ותוס׳] שתולעים אינם בכלל בעלי חיים ויש אומרים דדריסה זו הוה הטלת ארס כענין דרוסה שבסי׳ נ״ז [רמב״ן ורשב״א ור״ן בשמו ומ״מ] ואל פירוש זה הסכימו רבים מהגדולים [עש״ך סק״ג]:

ו לסימן שאינו דורס נתנו חז״ל בחינה לידע אם הוא דורס אם לאו דאם כשמעמידים אוחו על חוט חולק את רגלו שני אצבעות לכאן ושנים לכאן הוא דורס ואם חולק שלש לכאן ואחת לכאן אינו דורס [ס״ה] ועוד סימן אם כשזורקין לו מאכל באויר קולט המאכל מן האויר ואוכלו קודם שמניחו על הארץ הוא דורס ואם אינו קולטו מן האויר או אפילו קולטו אלא שמניח המאכל לארץ ואח״כ אוכלו כדרך שהתרנגול עושה אינו דורס [שם]:

ז ואלו הסימנים אין הכרח שבעוף טהור יהיו כל הד׳ סימני טהרה שהרי אווזא אין לה זפק וכן להיפך בעוף טמא אין הכרח שיהא בו כל סימני טומאה וכך אמרו חז״ל [ס״א.] דבנשר יש כל ד׳ סימני טומאה ולתורים יש כל ד׳ סימני טהרה ומזה למדנו ההפרש בין סימני טומאה לסימני טהרה אבל יש בהטמאים שיש בהם גם סימני טהרה ולהיפך בטהורים שיש בהם גם סימני טומאה אלא שהתורה גזרה אלו לטהרה ואלו לטומאה כמו שיתבאר ורק אינו דורס מוכרח להיות בכל עוף טהור דאם הוא רק דורס לא משגחינן בשארי סימנים וכך שנו חכמים במשנה כל עוף הדורס טמא [נ״ט:] ויש בענין זה כמה שיטות ונבארם בס״ד:

ח שיטת רש״י ותוס׳ והגאונים דבאלו הכ״ד טמאים בעשרים מהם יש ג׳ סימני טהרה וסימן אחד טמא ובעורב יש שני סימני טומאה ושני סימני טהרה ולפרס ועזניה יש סימן אחד של טהרה ושלשה סימני טומאה אלא דסימן טהרה של פרס אינו סימן טהרה של עזניה דבאחד מהם יש סימן טהרה מאחד מהסימנים שבכל הטמאים ובהשני יש סימן טהרה חדש שאינו בכל הטמאים ובנשר יש כל ד׳ סימני טומאה:

ט ולפ״ז אם נמצא עוף שיש בו הסימן טהרה החדש של פרס או עזניה עם עוד סימן טהרה הרי הוא טהור שהרי ליכא לספוקי באיזה עוף טמא שהרי לעשרים יש ג׳ סימנים כמ״ש ובעורב אינו הסימן החדש ופרס או עזניה אין להם רק סימן אחד אמנם לבד שנעלם ממנו מהו הסימן החדש ולכן א״א להתיר בשני סימנים דאולי הוא מין עורב אך יש ספק אחר דהנה זהו אם נאמר שזולת אלו כ״ד עופות טמאים אין כאן עוד עוף טמא כדמשמע מלשון הרמב״ם שהבאנו בסעיף ב׳ וכן משמע מלשון רש״י ז״ל [ס״ג:ד״ה ישנה] אמנם הרשב״א ז״ל כתב [ס״א. ד״ה גירסת] בחדושיו שיש עופות טמאים גם לבד מאלו הכ״ד וזה שאמרו חז״ל שעופות טהורין מרובין מטמאין ולפיכך פרט בטמאים לאו למימרא שאלו בלבד שפרט לך הכתוב יש אלא לומר לך שהטמאין מועטין ע״ש וכיון שיש עוד טמאים הרי לא ידענו אולי יש להם סימן החדש עם עוד סימן טהרה ולפ״ז אף אם הסימן החדש יהיה ידוע לנו כמ״ש הראשונים שזהו קורקבנו נקלף ג״כ אינו מועל לפי שיטה זו כמ״ש:

י לשיטה זו אף אם יש לעוף ג׳ סימנים דגופה והיינו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף אם הוא דורס טמא ובענין דריסה קשה לעמוד על אמתתו דמצינו בגמ׳ [ס״ב:] בתרנגולתא דאגמא שהיו מחזיקין אותה לעוף טהור ואח״כ נמצאת שהיא דורסת ולכן אין שום עוף נאכל אצלנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור ושלא מסרו לנו יש לחוש ובמסורת יש לנו לסמוך כדאיתא בגמ׳ [ס״ג:] עוף טהור נאכל במסורת [רש״י ס״ב:ד״ה חזיוה] וכשיש מסורת א״צ לכל הד׳ סימנים וראיה ברורה לזה שהרי לאווזא אין זפק:

יא וי״א דכשנמצא לעוף ג׳ סימנים שבגופו ודאי אינו דורס והוא כשר ומותר לאוכלו ועל זה שנינו במשנה [נ״ט.] כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף טהור כלומר אף אם לא ידענו אם הוא דורס אם לאו משום דוודאי אינו דורס [שיטת ר״ת בתוס׳ ובמאור ובסה״י] דאע״ג דעשרים עופות טמאים יש להם ג״כ ג׳ סימנים ואיך נתיר בעל ג׳ סימנים אמנם בהטמאים אינו דורס חד מנהון ואליו יש שני סימנים שבגופו [תוס׳ ס״א. ד״ה כל] אבל כשיש ג׳ סימנים שבגופו ודאי אינו דורס דבכל עופות הטמאים אין בהם ג׳ סימני הגוף [ומאווזא יש להוכיח דזפק יש להטמאים וסימן אחר חסר מהם

וכן נראה מקבלת ר״ח שהובא בתוס׳ וראשונים דקורקבנו נקלף היה סימן החדש וזהו שלא כדברי התוס׳ ס״ב:ד״ה מאי וכל מ״ש שם אינו לשיטה זו אלא לשיטת רש״י ע״ש ודוק:

יב עוד שיטה יש לחד מרבוותא שאליה הסכימו רוב רבותינו [היא שיטת הר״מ בר יוסף שבמאור] שלכל העשרים עופות אין להם רק סימן טהרה אחד וג׳ סימני טומאה אך הסימן טהרה אינו שוה זל״ז לדוגמא הכוס יש לו זפק והינשוף יש לו אצבע יתירה וכו׳ אמנם סימן טהרה אחד מהד׳ סימנים אינו בכולם ונעלם ממנו איזו סימן הוא ולפי קבלת ר״ח הוא קורקבנו נקלף כלומר אצבע יתירה וזפק ואינו דורס אלו הג׳ סימנים הדרי בכולהו והיינו שאחד מג׳ אלו יש בכל אחד מהם ובעורב יש שני סימנים של טהרה מאלו הג׳ ובפרס ועזניה יש סימן אחד של טהרה כמו בכל העשרים עופות הטמאים ורק ההפרש שבהם הוא דבחד מנהון או בפרס או בעזניה יש סימן החדש של טהרה שאין בכולם ולפי קבלת ר״ח הוא קורקבנו נקלף:

יג והנה לשיטה זו אם מצאנו עוף בשני סימני טהרה משונים משני סימנים שיש בעורב אין לחוש לשום עוף טמא דשיטות אלו סוברים שלבד הכ״ד עופות טמאים שבתורה ליכא עוד עוף טמא בעולם וא״כ אין כאן שום חששא וכ״ש אם נמצא עוף בג׳ סימנין ליכא שום חששא ולפי קבלת ר״ח אם נמצא שני סימנים וחד מנהון קורקבנו נקלף ג״כ ליכא שום חששא אף אם אין מכירין בעורב שהרי בעורב ודאי אין קורקבנו נקלף שהרי זהו סימן החדש כמ״ש ואף גם בלמינו דעורב שאפשר לומר ששני סימנין דלמינו אינן דומין לסימנים דעורב עצמו מיהו עכ״פ א״א לומר דקורקבנו נקלף חד מנהון דאם נאמר כן אין זה סימן חדש שישנו בפרס או בעזניה וכן אם יתברר דעורב ומינו דורסים אם נמצא שני סימנים וחד מנהון אינו דורס ג״כ אין שום חשש כמובן אך כבר כתבנו שיש בדריסה חשש שאין יכולין לעמוד על בוריו כמ״ש בסעיף י׳ ע״ש:

יד אמנם זהו ודאי בין לשיטה זו ובין לשיטה הקודמת עוף שיש לו ג׳ סימנים שבגופו הוא ודאי טהור ורק לשיטת רש״י צריך גם לדעת אם אינו דורס וכיון דבענין דריסה יש לטעות א״כ אין לסמוך על סימנים וצריך מסורת כמ״ש בסעיף י׳:

טו אבל לפי מה שכתב בעל המאור דקבלה בידו שכל עוף שחוטמו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס והסכימו לזה הרא״ש והרשב״א והטור ורוב הפוסקים כמ״ש רבינו הב״י בספרו הגדול ע״ש א״כ גם לשיטת רש״י א״צ מסורת וכ״כ הטור ורבינו הב״י בש״ע אבל רבינו הרמ״א לא ס״ל כן כמו שיתבאר בס״ד בסעיף כ״ט:

טז ודברי הרמב״ם ז״ל הרבה תמוהים בענין זה וכבר טרחו חכמי הדורות ליישב דבריו ולא נתיישבו על הלב [עריב״ש סי׳ קצ״א וב״י ולח״מ וכרו״פ בקונ׳ פ״נ] וז״ל הרמב״ם בפ״א סימני עוף טהור לא נתפרש מן התורה אלא מנה מינין טמאין ושאר מיני העוף מותרין והמינין האסורין כ״ד הן ואלו הן וכו׳ כל מי שהוא בקי במינין אלו ובשמותיהן ה״ז אוכל כל עוף שאינו מהן וא״צ בדיקה ועוף טהור נאכל במסורת והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שהוא עוף טהור ונאמן צייד לומר עוף זה התיר לי רבי הצייד והוא שיוחזק אותו צייד שהוא בקי במינין אלו ובשמותיהן עכ״ל:

יז עוד כתב מי שאינו מכירן ואינו יודע שמותיהן בודק בסימנין אלו שנתנו חכמים כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא מאלו המינין וטמא ושאינו דורס ואוכל אם יש בו אחד מג׳ סימנין אלו ה״ז עוף טהור ואלו הן אצבע יתירה או זפק והוא המוראה או שהיה קורקבנו נקלף ביד לפי שאין בכל אלו המינין האסורין מין שאינו דורס ויש בו אחד משלשה סימנין אלו חוץ מפרס ועזניה ופרס ועזניה אינן מצויין בישוב אלא במדברות איי הים הרחוקות עד מאד שהן סוף הישוב וכו׳ עכ״ל:

יח עוד כתב אמרו הגאונים שמסורת היא בידיהם שאין מורין להתיר עוף הבא בסימן אחד אלא אם היה אותו סימן שיקלף קורקבנו ביד אבל אם אינו נקלף ביד אע״פ שיש לו זפק או אצבע יתירה מעולם לא התירוהו כל עוף שחולק את רגליו כשמותחין לו חוט שתים לכאן ושתים לכאן או שקולט מן האויר ואוכל באויר ה״ז דורס וטמא וכל השוכן עם הטמאים ונדמה להם ה״ז טמא עכ״ל:

יט ותמהו עליו דאיך כתב דבפרס ועזניה יש בם סימן אחד בגוף ואינו דורס והרי להדיא איתא בגמ׳ דפרס ועזניה אין להם רק סימן טהרה אחד וג׳ סימני טומאה ועוד למה לא כתב איך הדין אם נמצא בעוף שני סימנים שבגוף או שלשה סימנים שבגוף ועוד ק״ל שהרי לדבריו כל הטמאים דורסים וטהורים אינם דורסים וא״כ למה לנו סימנים אחרים והו״ל לומר דכל שאינו דורס טהור ועוד תימא עליו דזה שהביא מהגאונים שאין מתירין בסימן אחד רק אם אותו סימן הוא קורקבנו נקלף ביד הביאו התוס׳ וכל הראשונים בשם קבלת ר״ח ומפורש בהם שא״צ לזה עוד סימן שאינו דורס והוא הביא דבריהם על אינו דורס ועוד סימן אחד בגופו וע״ק לי דבזה שכתב בעוף שחולק את רגליו שתים לכאן ושתים לכאן ה״ז דורס וטמא מסיים בגמ׳ [ס״ה.] שלש לכאן ואחת לכאן טהור ולמה השמיט זה [ער״ן וצ״ע ודוק]:

כ ונלע״ד דהרמב״ם דקדק כל זה מתוך המשנה דתנן כל עוף הדורס טמא כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף טהור וקשה כיון דכל הדורס טמא ממילא כל שאינו דורס טהור דהא כל עוף טמא דורס וכל עוף טהור אינו דורס א״כ למה לנו סימנים אחרים ליתני כל עוף הדורס טמא וכל עוף שאינו דורס טהור אלא ודאי דאע״ג דמעיקר דין תורה ודאי כן הוא מ״מ אין לסמוך על סימן שאינו דורס להתיר באכילה וטעמא רבה איכא במילתא דאלו הג׳ סימנין שבגוף הם סימנים לטהרה בחיוב וסימני טומאתם בשלילה וסימן דורס הוא להיפך דסימן טומאה שלו הוא בחיוב וסימן טהרה שלו הוא בשלילה וביאור הדברים דאצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף הם סימני טהרה ואנו רואים זה בחוש שיש לו אצבע יתירה שיש לו זפק שקרקבנו נקלף ביד ואין כאן מקום לטעות וסימני טומאה שלהם הוא בשלילה שאין להם כל אלו וסימן דריסה הוה להיפך דסימן טומאה שלו אנו רואים בחוש שהוא דורס ואין כאן מקום לטעות משא״כ סימן טהרה שאינו דורס הוא בשלילה וכל שלילה עלולה להטעאה לדוגמא לא מיבעיא אם לא ראינו שהוא דורס ודאי דאין ראיה דלא ראינו אינה ראיה אלא אפילו אם ראינו שלא דרס אולי באותו פעם לא רצה לדרוס או סיבה אחרת היה לו ולכן אמרו חז״ל כל עוף הדורס שראינוהו דורס ודאי טמא ואין להביט עוד על סימנים אחרים וכל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף טהור כלומר דאף אם ראינוהו שאינו דורס א״א לטהרו למעשה בסימן של שלילה אא״כ יש עוד סימן אחד בגופו אצבע יתירה או זפק או קרקבנו נקלף והמשנה או או קתני וביאר הרמב״ם הטעם לפי שאין בכל אלו המינין האסורין וכו׳ ונבאר דבריו:

כא דהנה איתא בגמ׳ [ס״א:] גמירי כ״ד עופות טמאין הן וד׳ סימנין תלתא הדרי בכולהו עשרים מהם ג׳ ג׳ ותרי בעורב חד בפרס וחד בעזניה וכו׳ ע״ש ומפרש כשיטת רש״י והגאונים דעשרים יש להם ג׳ סימני טהרה שבגוף אך הוא מפרש דסימן טומאה שלהם הוא רק סימן דריסה ובעורב יש שני סימני טהרה שבגוף וסימן אחד של טומאה שבגוף וסימן דריסה חד בפרס וחד בעזניה דאיתא בהא ליתא בהא כלומר דאחד מהם יש לו סימן אחד של טהרה שבגוף והוא דורס והשני אין לו סימן טהרה בגוף ואינו דורס וזה שאמרו כל עוף טמא דורס הוא לבד זה האחד שאין חוששין לו שאינו מצוי בישוב כלל ולכן גם מטעם זה לא היה באפשרי להתנא לשנות דכל שאינו דורס טהור דהא אחד איכא שאינו דורס וטמא ולפ״ז הסימן החדש הוא שאינו דורס ויוצא מן הכלל:

כב ורוב רבותינו פירשו דהסימן החדש הוא קרקבנו נקלף והביאו ראיה ממסורת הגאונים שאין להתיר רק ע״פ סימן זה והרמב״ם יש לו דעת אחרת בכל זה כמו שיתבאר וראיה ברורה לזה ממ״ש התוס׳ בעצמם [ס״ב:ד״ה מאי] לשון ר״ח שכתב שיש באלו ב׳ זפק וקרקבנן נקלף ואצבע יתירה אבל דורסין והעורב יש לו שנים מאלו הג׳ ופרס ועזניה אחד מהם יש לו אחר מאלו הג׳ והאחר אינו מאלו הג׳ כלל וכו׳ אבל אינו דורס עכ״ל וכתבו התוס׳ דלדוגמא בעלמא קאמר ר״ח וכמה מהדוחק הוא זה ולדברי הרמב״ם א״ש בפשיטות:

כג ולפ״ז יתפרשו דבריו כמין חומר וה״פ מי שאינו מכירן וכו׳ בודק בסימנים אלו שנתנו חכמים כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא טמא ושאינו דורס ואוכל אם יש בו אחד מג׳ סימנים הללו ה״ז טהור כלומר דעל סימן שאינו דורס גדרו חכמים שלא לסמוך מפני שהוא סימן שלילה כמ״ש ורק עוף שיש לו רק סימן אחד הוא טהור מפני שכל הטמאים עשרים מהם יש להם ג׳ סימנים ועורב ומינו שני סימנים ורק פרס ועזניה יש להם סימן אחד זה בגופו ווה שאינו דורס ולא חיישינן להו מפני שרחוקים מן הישוב וזה שכתב דלסימן אחד בעינן גם שאינו דורס זהו לא מפני הסימן אלא שבהכרח צריך לראות על הדריסה מפני שכל דורס טמא ונהי שאין אנו מעמידים על סימן שאינו דורס מפני החומרא מ״מ להיפך להתיר עוף בהכרח לראות שאינו דורס דכל דורס טמא ולפיכך אם באנו להתיר עוף בסימן אחד בהכרח לראות גם אם אינו דורס ואין אנו חוששין שמא טעינו בסימן שאינו דורס ובאמת הוא דורס דאין לחוש לזה דאם נאמר כן בהכרח שהוא פרס או עזניה והרי אינן מצויין בישוב אבל בשני סימנים ואינו דורס א״א להתיר בלא מסורת מפני חששא רבה שמא טעינו באינו דורס והוא עורב או מין עורב שיש להם סימנים וכן אף אם יש להם ג׳ סימנים וגם אינו דורס א״א להתיר בלא מסורת דשמא טעינו באינו דורס והוא מהעשרים עופות טמאים שיש להם ג׳ סימנים וזה ממש כשיטת רש״י ז״ל:

כד וזהו שאומר לפי שאין בכל אלו מינין האסורין מין שאינו דורס ויש בו אחד מג׳ סימנין אלו חוץ מפרס ועזניה וכו׳ כלומר דבאלו השנים יש אחד שאינו דורס ואחד שיש לו סימן אחד שבגוף ועיקר כוונתו על היתר דסימן אחד וזה שאינו דורס הכרח הוא כמ״ש ולכן לא קאמר חוץ מפרס או עזניה מפני שבאחד מהם ליכא שני סימנים ורק בשניהם נתקבצו השני סימנים אלו והוא מוכרח לומר שאינו דורס כמ״ש ועל שבשניהם נתקבצו שני הדברים לכן כתב כן ובכל הטמאים אינו כן:

כה וגם זה מקורו מגמ׳ מפורשת [ס״ב.] אמר אמימר הלכתא עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס וכו׳ מאי איכא משום פרס ועזניה ליתנהו בישוב ע״ש ונדחקו רש״י ותוס׳ בפירושא דוהוא דלא דריס ע״ש והרמב״ם מפרש כפשטיה דזהו הכרח לראות שאינו דורס וזה שאומר מאי איכא משום פרס ועזניה ה״פ דאף אם ניחוש שמא טעינו באינו דורס ג״כ אין לחוש לזה דא״כ הוא פרס או עזניה וליתנהו בישוב אבל ב׳ או ג׳ סימנים גריע טפי דיש

לחוש שטעינו באינו דורס וזהו עורב או שארי טמאים מעשרים הטמאים כמ״ש [והרמב״ם אין מדרכו להאריך כל כך לפיכך כלל כל מה שבארנו במלים מועטים כדרכו בקודש]:

כו ואח״כ כתב אמרו הגאונים וכו׳ שאין מורין להתיר וכו׳ אלא וכו׳ שיקלף קרקבנו וכו׳ ואין הטעם מפני שהוא סימן החדש אלא הטעם כן הוא דהגאונים ראו שחכמי הש״ס החמירו בסימן שאינו דורס אע״ג דמעיקר דין התורה הוא מותר בזה בלבד מפני שהוא דבר הנמסר לכל העולם יש לחוש לטעות בסימן שלילה כמו שבארנו ולכן גדרו עוד יותר לומר דגם באלו השני סימנים אצבע יתירה וזפק יש לחוש לטעות שהרי באצבע יתירה יש מחלוקת מהו זה אצבע יתירה כמ״ש בסעיף ג׳ ולחכמי הגמ׳ היה ידוע אבל כיון שלהפוסקים נתחדשה מחלוקת בזה ודאי יש לחוש וכן בזפק ידוע שיש בעופות כמין זפק קטן ויש שמשונים בתוארם ואין זה זפק כמ״ש המהרש״ל [יש״ש קט״ו] וז״ל וכן יש לעיין שהזפק שבו יהיה בצורתו ואינו משונה בתוארו מצורת שאר זפקים אבל אין לדקדק בקטנותו וכו׳ עכ״ל ולכן גדרו הגאונים שלא לסמוך על זה אבל בקילוף הקרקבן אין מקום לטעות כלל:

כז ואח״כ כתב כל עוף שחולק את רגליו וכו׳ ה״ז דורס וטמא עכ״ל ולא כתב הבבא השניה דכשאינו חולק טהור משום דזהו סימן על העדת דריסתו וכיון דעל עצם שאינו דורס אין אנו סומכין כ״ש על הסימן המורה על זה ובריייתא שבגמ׳ עצם הדין קא נקיט אבל הרמב״ם שבא לפסוק למעשה השמיט זה בכוונה מטעם שכתבנו:

כח ולפ״ז אני אומר דגם הסימן שכתב בעל המאור שהבאנו בסעיף ט״ו שכל שחוטמו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס ע״ש ואף דודאי כן הוא וחלילה לפקפק בזה מ״מ לפי מה שבארנו בדעת הרמב״ם שחז״ל לא סמכו על סימן שאינו דורס ומטעם זה א״א להתיר למעשה גם בסימן חילוק רגלים שהובא בגמ׳ והגאונים החמירו גם בסימני אצבע יתירה וזפק מטעם שהענין נמסר לרבים כמ״ש ק״ו שאין לסמוך למעשה להתיר על סימן זה שאינו דורס ולא יהא טפל טוב מן העיקר:

כט ויראה לי ברור שזהו טעמו של רבינו הרמ״א בסעיף ג׳ שעל מה שכתב רבינו הב״י י״א שכל עוף שחרטומו רחב וכף רגל רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס ומותר באכילה אם יש לו ג׳ סימנים בגופו עכ״ל כתב הוא וז״ל וי״א שאין לסמוך אפילו על זה ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור וכן נוהגין ואין לשנות עכ״ל ואין שום טעם לכאורה לחומרא זו [עפר״ח סק״ט שחולק עליו] ואחד מהגדולים האריך להוכיח דאווזות הבר ובר אווזות הבר מותרים מטעם זה דאפילו לדעת רש״י הא יש להם סימן זה ודעת הרמב״ם היסב לשיטת הר״מ בר יוסף שכתבנו בסעיף י״ב אבל לפי מה שבארנו דברי הרמב״ם דברי רבינו הרמ״א נכונים וברורים וחלילה להתיר בלא מסורת [עכרו״פ בקונו פני נשר שהאריך לדחות דברי הצ״צ שאסרם והוא התירם ולדברינו אין להתירם כי אם ע״פ מסורת ולבד זה אתפלא עליו שכתב שיש להם כל הג׳ סימנים שבגוף ע״ש וצ״ע דהא אווזא ובר אווזא אנו רואים שאין להם זפק ואיך אפשר שאווזא הבר ובר אווזא הבר יש להם זפק ואני לא ראיתים מעולם וצע״ג]:

ל וזה שכתב שכל השוכן עם הטמאים ונדמה להם ה״ז טמא עכ״ל וע״פ זה כתב מקודם דזרזיר טמא דס״ל דהוא שוכן עם טמאים ודומה להם וי״א דזרזיר טהור [ר״ן] דאינו נדמה במראיתו להטמאים ורק שוכן עמהם ותמיהני על הטור והש״ע שלא כתבו כלל דין זה ולרבינו הרמ״א ניחא כיון שפסק שבלא מסורת אין לאכול אפילו בד׳ סימנים א״כ גם בלא זה אין אוכלין שום עוף שאינו ידוע אבל על הטור ורבינו הב״י קשה ואולי דס״ל דשכן ונדמה אינו אסור אלא כשאין לו כל הד׳ סימנים אבל ביש לו לא שייך לאסור מטעם זה וכיון שפסקו שבלא ג׳? סימנים אין להתיר בלא מסורת לפיכך לא הוצרכו לדין זה [ועל הטור ק״ל שכתב דלא כמסקנת הרא״ש בסי׳ נ״ט דאין לאכול בלא מסורת וכ״כ בתשו׳ כלל ב׳ ע״ש וצ״ע]:

לא ודע דעוף שיש עליה מסורת א״צ לבדוק אחר שום סימן אמנם אם נמצא שהוא דורס או קולט מאויר או שחולק את רגליו אסרינן ליה ולא משגחינן אמסורת ובודאי שמסורת טעות הוא [ש״ך סק״י] אבל אם אינו ידוע אם דורס אם לאו אפילו ידוע שאין לו סימן מהג׳ סימנים שבגוף מותר במסורת דהא יכול להיות שהוא טהור כשאינו דורס דזהו עיקר סימן טהרה וכיון שיש עליו מסורת מותר לאכלו [שם]:

לב מי שהוא במקום שנוהגין איסור בעוף אחד מפני שאין להם מסורת והלך למקום שאוכלים אותו מפני שיש להם מסורת יכול הוא ג״כ לאכלו שם אפילו דעתו לחזור למקומו ואין כאן משום חומרי מקום שייצא משם שהרי מה שאין אוכלין אותו במקומו לא מפני שאומרים שהוא אסור אלא שמודים שהוא מותר ורק מפני שאין להם מסורת ובלא מסורת אין אנו אוכלין וכיון שהוא עתה במקום שיש להם מסורת למה לא יאכלם וכן ההולך ממקום שיש להם מסורת למקום שאין להם מסורת יכול הוא לאכלו שם ואין כאן משום חומרי מקום שהלך לשם מהטעם שכתבנו ויראה לי דזה אינו אלא בדעתו לחזור למקומו אבל כשמתיישב שם אסור לו לאכלו דכל אדם נגרר אחר מקומו דאל״כ כשיתיישבו כמה אנשים משם ויאכלו וכל העיר לא תאכל אין לך לא תתגודדו יותר מזה ויש מי שמסתפק בזה ולי נראה ברור במ״ש עכרו״פ ודוק] [וכן משמע להדיא בדו״פ ע״ש]:

לג וכתב רבינו הב״י בסעיף ה׳ אם שאר מקומות שאין להם מסורת יכולים לאכלו על סמך מקום שיש להם מסורת יש מי שאוסר ויש מי שמתיר ויש לחוש לדברי האוסר עכ״ל ומקודם כתב הדין שבסעיף הקודם דההולך ממקום שאין מסורת למקום שיש מסורת יכול לאכלו שם וזהו דעת הרא״ש והיש מי שמתיר שבסעיף זה הוא ג״כ דעת הרא״ש כמ״ש בספרו הגדול ע״ש ואין לשאול דא״כ לפ״ז למה לו לומר מקודם דזה שהלך יכול לאכול הא אפילו כל בני מקומו יכולים לאכול על סמך מקום שיש להם מסורת די״ל דודאי כן הוא ובאמת כוונתו כן הוא דלא לבד שזה שהלך יכול לאכול אלא אפילו כל בני מקומו ונקיט בדרך לא זו אף זו [עכרו״פ סק״ד] ועוד דאין זה שאלה כלל דודאי אם כל אנשי המקום שאין להם מסורת רוצים לסמוך על המקום שיש להם מסורת יכולים לעשות כן אבל אם אינם רוצים ונשארים באיסורם מי יוכל להכריחם ועכ״ז מותר לו להיחיד שהולך ממקומו למקום שיש בו מסורת לאכלו אם רצונו בכך ולא אמרינן שמוכרח לעשות כמקומו מטעם חומרי מקום שיצא משם מהטעם שבארנו:

לד וטעם היש מי שאוסר הוא דשמא מה שבמקומם נהגו איסור הוא מטעם שבמקומם מצויים טמאים הדומים להם ובהכרח לאסור זה מפני זה וזהו דעת הרשב״א [ב״י] ומ״מ אפילו לפי דיעה זו יחיד ההולך משם למקום שיש בו מסורת יכול לאכול דודאי אם היה ברור לנו דהמקום האוסר הוי מטעם זה ומדינא אסר להם לאכול היה גם היחיד הפורש מהם נגרר אחריהם והיה אסור לו לאכול גם במקום המותר מטעם חומרי מקום שיצא משם אבל באמת אין אנו יודעים מפני מה אין אוכלים שם ולכן א״א להחמיר על היחיד ההולך למקום אחר דנוכל לומר דזה שאין אוכלים הוא מטעם שאין להם מסורת ודק להתיר לכולם אנו חוששין לטעם אחר [ש״ך סק״א]:

לה ויש מי שאומר דלא פליגי כלל דהרא״ש מירי במקומות שלא קבלו בו היתר לכך אין אוכלים אותו אבל מ״מ לא נהגו בו להחזיקו לאיסור גמור ולכן שפיר יכולים לסמוך על המקום שיש להם מסורת והרשב״א מירי במקומות שמחזיקין אותו לאיסור גמור ולכן אינם יכולין לסמוך על מקום ההיתר [שם] ואפילו בסתם י״ל דאולי מה שאין אוכלים אותו הוא מטעם שמחזיקין אותו לאיסור או מטעם סייג ובוודאי גם המתיר א״א להתיר להם אא״כ ידענו ברור שזה שאין אוכלין אותו הוי רק מטעם חסרון מסורת והכי קיי״ל [וכ״נ דעת האחרונים] ורק להיחיד ההולך משם למקום המותר א״א לאסור עליו מסתם כמ״ש בסעיף הקודם:

לו ביצי עוף טמא אסורין מן התורה ולא משום דכל היוצא מן הטמא טמא בלבד אלא דבפירוש אסרה תורה ביצת עוף טמא וכתיב ואת בת היענה וקשה אטו בת יש לה לעוף טמא זה אלא דקאי על הביצה שילדה [גמ׳ ס״ד:] ואין לשאול דבאמת למה לן קרא הא בלא״ה כל היוצא מן הטמא טמא די״ל דכיון דמצד הסברא היה ראוי לאסור גם ביצת עוף טהור משום אמה״ח אלא דהתורה התירה בקן צפור והייתי אומר דגם מטמאה מותרת להכי צריך קרא [תוס׳ ס״ד.]:

סימן פג

א [דיני סימני דגים סנפיר וקשקשת. ובו נ״ג סעיפים:]

סימני דגים טהורים מפורשים בתורה בפ׳ שמיני דכתיב את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים אותם תאכלו וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם:

ב ותנו רבנן [ס״ו:] ממשמע שנאמר אכול את שיש לו שומע אני אל תאכל את שאין לו וממשמע שנאמר אל תאכל את שאין לו שומע אני אכול את שיש לו ולמה שנאן לעבור עליו בעשה ול״ת עכ״ל ולמדנו מזה שהאוכל דג טמא ביטל מ״ע ועבר על מצות ל״ת [רמב״ם פ״ב] ולמה לנו הכתוב השלישי דכל אשר אין לו וגו׳ שקץ הוא לכם דרשו בת״כ שיכול אין לי אלא המעלה סימני טהרה שלו ליבשה השירו במים מניין ת״ל במים עכ״ל כלומר דווקא כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים לא יאכל אבל אם במים יש לו אף שבהעלותו מהמים נשרן מותרים באכילה כמו שיתבאר:

ג עוד דרשו שם ימים זה ים הגדול שנאמר ולמקוה המים קרא ימים ובנחלים אלו הנהרות וכו׳ אין לי אלא ימים ונחלים שמושכים בימות החמה ובימות הגשמים מניין לרבות שאר ימים ושאר נחלים שמושכים בימות הגשמים ואין מושכין בימות החמה עד שאתה מרבה מים שבבורות תלמוד לומר במים עכ״ל וים הגדול כולל כל הימים שהרי כל הימים נכנסין לתוכו וכן כל הנחלים הולכים אל הים ומי בורות פירושו אגמים ונהרות קטנים שפוסקים בימות החמה [ע׳ פי׳ הראב״ד שם]:

ד סנפיר הם ששט בהם כעין גף העוף וקשקשת אלו הקליפות הקבועין בו כענין שנאמר ושריון קשקשים הוא לבוש ושנו חכמים במשנה [נדה נ״א.] כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר וזה שהתורה הוצרכה לכתוב גם סנפיר כדי שלא לטעות לומר דקשקשת הוא סנפיר ואף שידענו זה מקרא דנביאים דכתיב ושריון קשקשים הוא לבוש מ״מ לא רצתה התורה לסמוך על מה שבמקום אחר מבואר כן ועל זה אמרו יגדיל תורה ויאדיר כלומר דבכאן עצמו גילתה התורה מהו קשקשת ובמה גילתה בזה שכתבה גם סנפיר [עתוס׳ שם]:

ה ודע שיש מי שכתב [מעיו״ט פ״ג סס״ז אות מ׳] שרופא אחד הביא לו דג אחד מים ספרדי ויש לו קשקשים וד׳ רגלים ואין לו סנפיר והדג הזה הוא סם המות לאדם והרופאים מוציאים הארס ועושין ממנו רפואה והקשה על הך כללא דכיילי חז״ל דכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר והרי הדג הזה יש לו קשקשת ואין לו סנפיר ואף אם נאמר דרגלים הם במקום סנפיר איך אפשר שהתורה תתיר סם המות והלא דרכיה דרכי נועם וטרח מאד ליישב וכתב דכלל זה אינו אלא על דגים ולא על שארי ברואים שבים ויש מי שכתב דודאי הסנפירין נפלו בהעלותו מן המים ואי משום סם המות גם כוונת התורה הוא להתירה לאחר שיוציאו ממנה הארס [פר״ח סק״ד] ויש מי שכתב דהתורה דברה על הרוב ויש שיוצאים מן הכלל [כרו״פ סק״ג] וכל דברים אלו אין כדאי לשומעם שהרי הגמ׳ הקשה דלמאי בעי סנפיר כלל והלא כיון שיש קשקשים יש ג״כ סנפיר ואי ס״ד שיש יוצאים מן הכלל או שיש שמסירים הסנפירים פשיטא שצריך להשמיענו [ולהפר״ח י״ל בדוחק אבל להכרו״פ קשה טובא]:

ו והנה להגדולים האלו פשיטא להו דכל ברואים שבים מותרים באכילה כשיש להם סנפיר וקשקשת ולכאורה הדין עמהם דאטו דגים כתיבי באורייתא והרי כתיב כל אשר לו סו״ק במים וגו׳ וכל הברואים בכלל אמנם הרמב״ם ז״ל בפ״ב ממאכ״א דין י״ב כתב מפורש להיפך וז״ל האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה שנאמר אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם וכו׳ איזהו שרץ המים אלו הבריות הקטנות כמו התולעים והעלוקות שבמים והבריות הגדולות ביותר שהן חיות הים כללו של דבר כל שאינו בצורת הדגים לא דג טמא ולא דג טהור כגון כלב המים והדלפון והצפרדע וכיוצא בהן עכ״ל הרי שכתב מפורש שלבד מיני דגים כל ברואי הים אסורין באכילה וזהו שרץ המים:

ז ויש שלא הביאו דבריו כלל ויש שהביא דבריו [פר״ח] ודחאו מהלכה לגמרי והביא ראיה מדברי הגמ׳ פ׳ אין מעמידין (עבודה זרה ל״ח:) חמרא דימא שרי תורא דימא אסור ועוד ראיה מת״כ דדריש שם מאי דכתיב במים במים להורות דכל המים כימים ונחלים בין לענין היתר כשיש סו״ק ובין לענין איסור כשאין סו״ק ואח״כ אומר לכך נאמר במים במים או אינו אלא אותו המין שהתרתי אותו המין אסרתי איזה מין התרתי בעל עצמות ופרה ורבה [דדגים הם פו״ר ויש להם עצמות] אף אין לי לאסור אלא בעל עצמות ופרה ורבה מניין לאסור בעל עצמות ואינו פרה ורבה פרה ורבה ואינו בעל עצמות עד שתהא מרבה להביא את הגלים ואת הצפרדעים הגדילים בים וגדילים ביבשה ת״ל כל אשר אין לו סו״ק וכו׳ עכ״ל עוד אמרו שם ומכל נפש החיה אשר במים חיה זו חית הים נפש להביא את הסירני עכ״ל וסירני הוא מין שבים שחציו העליון דמות אשה וחציו התחתון הוא דג [ערוך ערך סרני] הרי מבואר שהפסוק כולל לכל הברואים שבים עוד הביאו ראיה מדג שיבוטא שהיו אוכלים והוא מין עז שבים כדאיתא [ספ״ד דב״ק] הנהיג בעיזא ושיבוטא ומכח כל אלו דחה דברי הרמב״ם ז״ל ויש שכתב דכוונת הרמב״ם הוא על אותן חיות שבים שאין להם סנפיר וקשקשת [פמ״ג במ״ז סק״ב] ומי לא יראה שהרמב״ם כותב מפורש להיפך שהרי דבריו ברורים במה שכתב שכל שאינו בצורת דג לא טמא ולא טהור ואין מהצורך להאריך בזה:

ח ואני אומר דמשה אמת ותורתו אמת וכל דבריו צודקים דלהדיא מוכח כדבריו בעצם הפסוקים ומת״כ ג״כ אדרבא ראיה ברורה לשיטתו כמו שנבאר בס״ד וזה שאמרו חז״ל חמרא דימא תורא דימא הם דגים ממש ונקראים בלשון זה כמו שגם אצלנו יש מיני דגים שמכנים אותם באיזה כינוי של חיות וכן בכל הלשונות ובהכרח כן הוא אחרי שיש מיני דגים לאלפים שהרי מיני דגים טמאים אמרו חז״ל [ס״ג:] שיש שבעה מאות וטהורים עוד הרבה יותר ועל כן לא פרטה התורה בדגים כבהמה וחיה ועופות ורק הסימנים כתבה וא״כ הסכמת שמות הפרטים לכל דג נותנים כינויים וכינויי כינויים וגם מה שאמרו על שיבוטא שהוא מין עז לא ידעתי מאין להם ורש״י פירש בכל המקומות שיבוטא דג ע״ש וכן שמעתי מאחד שאכל בעיר סטאמבול דג שיבוטא והיא ככל הדגים רק שמינה מאד וזה שאמרו חז״ל הנהיג בעיזא ושיבוטא האם מפני זה נאמר שהוא ג״כ כדמות עז וזה שהרמב״ם בפ״ט מכלאים קראה חית הים מפני ששם אינו מדבר רק בענין כלאים לא נחית לדקדק בפרטיה והתורה ג״כ ביצירת מעשי בראשית קראה לכולם ישרצו המים שרץ נפש חיה וגם הדגים בכללם אבל כשבאה לפרוט לענין איסור והיתר פרטם כמו שיתבאר בסעיף הבא בס״ד:

ט דהנה בהיתר כתיב כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים אותם תאכלו ובאיסור כתיב וכל אשר אין לו סו״ק וכו׳ מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם וקשה למה לא פרטה גם בההיתר כל אשר לו סו״ק וגו׳ מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים אותם תאכלו והרי ההיתר כתיב מקודם אלא הטעם הוא דכל שרץ המים וכל נפש חיה אשר במים אף שיש להם סו״ק אסורים ורק דגים בלבד התירה תורה כשיש להם סו״ק וזה שלא פרטה דגים משום דסתם ברואי המים שאוכלים אותם בני אדם הם רק דגים ולא הוצרכה לפרט והרי במעשה בראשית שכתבה

תורה ישרצו המים שרץ נפש חיה שכל הברואים בכללם ועכ״ז אח״כ בהברכה דפרו ורבו רק לדגים נאמרה כמבואר בריש כתובות וזהו שכתוב אח״כ ורדו בדגת הים אע״ג שמקודם כללם עם כל הברואים אלא משום שהמה העיקרים וכן אמר מרע״ה במתאוננים אם את כל דגי הים יאסף להם ולא אמר חיות הים ולכן באיסורם הוכרחה התורה לפרט שלא תאמר דעליהם אין שום איסור כלל לזה פרטה התורה דעליהם תמיד יש איסור אף כשיש להם סו״ק וה״פ דקרא וכל אשר אין לו סו״ק וגו׳ [וזהו מיני דגים] וכן מכל שרץ המים וכן מכל נפש החיה אשר במים שקץ הוא בין שיש להם סו״ק ובין שאין להם וזה שלא כתבה ומכל שרץ המים דרך התורה כן הוא לכתוב ויו החיבור על האחרון בלבד כמו שם חם ויפת במקנה בכסף ובזהב:

י ועוד ראיה ברורה מהתורת כהנים עצמו דהנה יש להבין מהו זה שאומר או אינו אלא אותו המין שהתרתי וכו׳ בעל עצמות ופרה ורבה וקשה אטו בהיתר כתיב איזה מין שנאמר שהוא בעל עצמות ופו״ר והרי רק כל אשר לו סו״ק כתיב אלא ודאי דסתמא אדגים קאי והמה בעלי עצמות ופרים ורבים וזהו שאומר דאולי אתי קרא דבמים במים להורות על שארי מינים שהם אסורים דאי לא פרטה הייתי אומר דשארי מינים לבד דגים מותרים לגמרי לזה אומר דלהכי לא צריך במים במים דכתיב כל אשר אין לו סו״ק וכוונתו לסיפא דקרא מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים דמכאן למדנו לאסור כל שאינו מין דגים וכמו שמסיים הת״כ ומכל נפש החיה אשר במים חיה זו חית הים כלומר שכל מינים שבים לבד דגים אסורים הן הדומים לשרצים והן הדומים לחיות ועוד דריש נפש להביא את הסירני שהוא חציו אשה וחציו דג ולכן הוא בכלל נפש ומזה גופא יש ראיה להרמב״ם בשנבין דזו הבריה שחציה דג אם אין עליה סנפיר וקשקשת למה צריך לרבות הלא גם בכולה דג אסורה אלא ודאי שיש לה סו״ק והייתי אומר דחציה זו מותרת ככל הדגים לזה מרבה הכתוב דכיון דחציה אינה דג אסורה כולה מיהו זהו מילתא דפשיטא דכל שאינו בצורת דג אסור לגמרי ואינו מועיל סו״ק וא״כ זה הדג שהביאו מים ספרדי כיון שיש לו ד׳ רגלים הוא שרץ גמור ואינו בכלל דגים כלל:

יא וזה שהרמב״ם הביא לאיסור לאו מקרא דאל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ ולא הביא מפסוק זה עצמו דמבשרם לא תאכלו כבר הקשו עליו [עמ״מ] ויותר מזה תמוה דבס׳ המצות [לאוין קע״ט] כתב דלשרץ המים אין לאו אחר מיוחד זולת פסוק זה ע״ש אמנם האמת הוא דס״ל דקרא דכתיב אח״כ ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו לא קאי רק אדגים טמאים ולא על שרץ המים וראיה לזה דהנה במשנה תורה לא כתיב שם באיסור מכל שרץ המים ומכל נפש וגו׳ אלא סתמא כתיב וכל אשר אין לו סו״ק לא תאכלו משום דלא מיירי שם רק בדגים ולכן ממילא הוכיח הרמב״ם דגם לא תאכלו דשמיני הוה ג״כ רק אדגים בלבד ולכן הוצרך קרא דאל תשקצו לשארי ברואים שבים [כנלע״ד ברור]:

יב ועוד דבעצם התולדה אינם דומים דגים לשארי חיות הים דכל חיות הים נזקקין זכר ונקבה זל״ז ככל הברואים אבל דגים אינם כן אלא הזכר מטיל זרעו על הארץ והנקבה ג״כ כן כדאיתא במדרש בראשית [פ׳ ז׳] וכ״כ התוס׳ בב״ק ספ״ה ולכן גם לענין אכילה אין דומין זל״ז אמנם בבכורות [ז׳:] לא משמע כהמדרש ע״ש ותלוי בפלוגתא דפ׳ א״מ מ׳:ע״ש ודוק]:

יג הקשקשות צריכין להיות נקלפים מן הדג [ב״י בשם רמב״ן] וראיה שהרי אונקלוס תרגם קליפין וכן מקרא דשריון קשקשים הוא לבוש מוכח שצריך להיות כלבוש שביכולת לפושטו ולכן אם הן אינן נקלפים מעל הדג אא״כ ינטל עמהם גם מעור הדג ובשרו אין זה סימן טהרה ואסור לאוכלה אמנם הקליפה יכול להיות גם ע״פ כלי וגם ע״פ תחבולה כגון שביד א״א לקולפה אלא בכלי וע״י שרייה במים רותחים מ״מ הא הם נקלפים [נוב״י] וכן הקדמונים שהתירו מין דג ברבוט״א לא היתה נקלפת רק ע״י שרייה ברותחין ואין לפקפק בזה ואין לשאול כיון דמדמי הפסוק ללבוש נצטרך שינטל ביד כמו בגד דל״ק כלל שהרי כתיב ג״כ עור ובשר תלבישני ואטו העור נקלף ביד אך ע״י רותחין ודאי גם העור נקלף:

יד כתב הרמב״ם [ספ״א] מי שאין לו קשקשים החופים את כולו מותר אפילו אין בו אלא סנפיר אחד וקשקשת אחת ה״ז מותר עכ״ל וזהו דעת רוב הפוסקים דכן הוא פשטות לשון המשנה [נ״ט.] ולכן אע״פ שמצינו בתוספתא דחולין [ספ״ג] בלשון זה וכמה קשקשים יהיו בו אפילו אחת תחת לחיין ואחת תחת זנבו ואחת תחת סנפיריו עכ״ל דמשמע דצריך ג׳ קשקשים ובמקומות אלו דווקא לא חשו לה כיון שהוא נגד המשנה ויש שחשו לה לענין קביעת המקום דזה אינו מפורש במשנה להיפך וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב וי״א דאין להתיר בקשקשת אחת רק כשהיא עומדת תחת זנבו או לחייו או סנפירו וטוב להחמיר עכ״ל ומפרשים דהתוספתא או או קתני או תחת לחייו או תחת זנבו או תחת סנפירו ופירשו הטעם דבשארי מקומות יש לחוש שמא נדבקה הקשקשת מדג אחר אבל במקומות אלו אין לחוש ויש שחששו לפשטות דברי התוספתא ולא התירו רק בג׳ ובמקומות אלו וכתב הרשב״א שיש לחוש לזה [עב״י והרמ״א לא חשש לה משום דבמשנה ר״י אומר שתים והוה ר״י לחומרא ובתוספתא ר״י לקולא בתמי׳ ולכן פירש דאו או קתני ואלולי דברי רבותינו הייתי מפרש התוספתא כפשטה ואינה חולקת על המשנה דבמשנה אינו מבואר קשקשת אחת מפני שזה א״א להיות דאם יש קשקשות בודאי יש הרבה אלא דהתוספתא ה״ק אפילו הם מפוזרים ור״י אומר שתים במקום אחד והיה ר״י לחומרא וגם במשנה יש לפרש כן וכ״מ מלשון אפילו ודוק]:

טו יש מיני דגים טהורים שקשקשיהם דקים מאד ואינם ניכרים ולכן אם כרכוהו בבגד או נתנו אותו בכלי מלא מים ונמצאו קשקשים מותר דלא הצריכה התורה קשקשים גדולים דווקא ולכן במינים שאינם ידועים לנו ועשו בחינה בכריכת בגד או במים ונמצאו קשקשים היא כשרה וכן אם העמידו הדג נגד השמש ורואין בו קשקשים קטנים מותר [גמ׳ פא״מ ל״ט.] אמנם בראיה בעלמא אינו מועיל לפי מה שנתבאר דצריך שיהא ביכולת לקולפן ולכן לא כתבו הטור וש״ע לדין זה [עש״ך סק״ב ולפמ״ש א״ש ודוק] ודע שדבר פשוט הוא דבדבר שצריך ראית עין אינו מועיל אם רואין ע״י זכוכית המגדלת הראיה וצריך לראות בעין עצמה וכן הוא בענינים שבכל התורה כולה במה שצריך ראיית עין:

טז כבר בארנו דדגים המשירין קשקשיהם בשעה שעולין מן המים מותרים הם ובגמ׳ שם חשיב כמה מינין ואינם ידועים לנו וכן אמרו חז״ל דאם מין דג זה אין לו בקטנותו קשקשים ועתיד לגדלו לאחר זמן מותר לאכלו גם בקטנותו דלא הצריכה תורה רק מין שיש לו קשקשים וכבר נתבאר דכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת לפיכך אם מצא חתיכות דג שיש לו קשקשת א״צ לחזור אחר סנפיר מצא סנפיר צריך לחזור אחר קשקשת ולא משכחת לה האי דינא רק בחתיכה דאלו בדג שלם לא משכחת לה להמצא קשקשת בלא סנפיר:

יז מצא חתיכות דגים מונחים ביחד ויש בחתיכה אחת קשקשת אם החתיכות מתאימות והיינו שהן שוות וכשמניחן יחד זו אצל זו מתחברות כולן מותרות דזהו סימן שכולם הם מדג אחד ואם אינם מתאימות אותן חתיכות שיש עליהן קשקשים מותרים ואותן שאין עליהן אסורים ואפילו נמלחו ביחד לא חיישינן לאסור החתיכות שיש להן קשקשים לפי שציר דגים טמאות אינו אלא דרבנן כמו שיתבאר ולא החמירו בספק שהרי אין ברור לנו שאלו החתיכות האחרות הם מדג טרפה ולכן אפילו ברור לנו שנמלחו ביחד כשר [עש״ך סק״ה שפי׳ משום ספק שמא אחר מליחה עירבן כמו בסעיף ה׳ וצ״ע דההתם בודאי טרפה מיירי אבל הכא ספק הוא וכ״מ מלשון הש״ע דידוע שנמלחו ביחד ודוק]:

יח כתב הטור עוד יש סימן אחר בדג טהור והוא שהטמא ראשו חד ואין לו שדרה והטהור אין ראשו חד ויש לו שדרה ויש מהגדולים שכתבו שיש לסמוך על שני סימנין אלו להתיר כל דג וא״א הרא״ש ז״ל כתב שאין לסמוך עליהם ומ״מ כתב כותי שמביא חבית מלא מחתיכות דגים מלוחים כל דג שמכירין ראשו ושדרתו מותר והשאר אסורין עכ״ל ודבריו צריכין ביאור:

יט וה״פ דאיתא בגמ׳ [שם צ״ט:] דכשמביאים דגים קטנים מלוחים והמה טרופות כלומר לבד שאינם שלימות עוד החתיכות מטורפות שאין בהם אף חתיכה אחת שלימה אסורות דשמא הם מדג טמא ואם החתיכות אינם טרופות שהחתיכות ניכרות אם הראשים והשדראות ניכר שהם מין טהור כגון שהראש רחב ולא חד ויש להם שדרה מותרות ופריך הש״ס דאם ראש ושדרה הוה סימן טהרה למה תנן רק סנפיר וקשקשת ומתרץ דיש גם בטהורים שראשם ושדרתם דמי לטמאים ע״ש ופירשו הקדמונים דה״פ דודאי הם סימן טהרה אך התורה והמשנה לא היה ביכולתם לתת סימן זה ולומר דכל שהראש חד ואין לו שדרה הוא סימן טומאה דאינו כן דיש טהורים שיש להם סו״ק וראשם ושדרתם דמו לטמאים מיהו אותם שהראש רחב ויש להם שדרה ודאי הם טהורים וזהו שכתב הטור שיש מהגדולים שכתבו שיש לסמוך על סימנים אלו להתיר:

כ אבל הרא״ש כתב שם [סי׳ מ״א] דה״ק הש״ס דכיון שיש בטהורים שבראשם ושדרתם דמו לטמאים א״כ אין זה סימן מובהק ויכול להיות גם בהיפך שבטמאים יש ראשם ושדרתם דמו לטהורים וא״כ אין לסמוך על סימן זה להתיר ומ״מ בחבית חתיכות דגים מלוחים יש להתיר ע״י סימן זה דכיון דאין כאן ריעותא במה שאין להם קשקשת דנופלים בשעת מליחה לכן יש להתיר ע״י סימן זה ולא חיישינן למיעוטא דמיעוטא שטמאים יש להם סימנים אלו בטהורים משא״כ כשהיא לפנינו שלימה בלא קשקשים א״א להתיר עי״ז [ב״ח ודרישה וש״ך סק״ו] ויש מי שפירש דבכאן מיירי שיש בהחבית מקצת חתיכות שיש בהם קשקשים ולכן אותם שאין בהם קשקשים לא חיישינן להו כיון שיש להם סימני ראש ושדרה [שם בשם מהרל״ח] ולא משמע כן מלשון הטור ויש שמחלק בין לכתחלה לדיעבד והכותי שהביא הוה בדיעבד [ט״ז סק״ה]:

כא ולהרמב״ם ז״ל דעת אחרת בזה שכתב בספ״ג אין לוקחים דגים מרוצצים מלוחים מן העכו״ם והם הנקראים טרית טרופה ואם היה ראש הדג ושדרו ניכר אע״פ שהוא מרוצץ מותר ליקח אותו מן העכו״ם עכ״ל ונראה דמפרש דאין שום הפרש בסימן מובהק בראש ושדרה בין טמאין לטהורין אלא שצריך שיכיר בטב״ע הראש והשדרה שהוא ממין דג פלוני ואז לא חיישינן לדג אחר טמא שעירב עמהן דאין להחזיק איסור והראש והשדרה הם עיקר הגוף לפיכך יש בהן הכרח מאיזה דג הוא [כ״מ] וכן ביאר דבריו בפי׳ המשניות ע״ש ולכן רבינו הב״י השמיט כל דין זה בש״ע:

כב אבל רבינו הרמ״א כתבו בסעיף ד׳ על דין דחתיכות דגים וז״ל ואם נמצא שם דג שיש לו ראש רחב ושדרה מותר לאכול דודאי היו לו קשקשים אבל אם הדג שלם ואין אנו רואים בו קשקשים אין לסמוך אראש ושדרה עכ״ל וכוונתו דבחתיכות כשיש לתלות שהוסרו הקשקשים מפני איזה סיבה תלינן וסמכינן על זה אבל לא בשלם וכמ״ש בסעיף כ׳ [ולא חשש להרמב״ם משום דרוב הפוסקים לא ס״ל כן ורק הב״ח והש״ך סק״ו שרצו להסב גם דעת

הרמב״ם דהוה סימן א״א לומר כן כמ״ש הפר״ח והכרו״פ ויישבו בדוחק הסוגיא לדבריו וגם הראב״ד ס״ל כן כמ״ש הר״ן שם ולא כן דעת רוב הפוסקים]:

כג כתבו בשם רבינו יהודה החסיד שדג טהור יש לו זנב סדוקה לשנים [ב״י] ובודאי שאין לסמוך ע״ז להקל אלא להחמיר כשאינו סדוק לשנים [פר״ח סק״ז] ויש מי שכתב בלשון זה על שם ריא״ז סימן מובהק בדגים כל דג שזנבו מפוצל אם היו הפיצולין שוין בידוע שיש לו קשקשת ואם ראשי הפיצולין האחד ארוך מחבירו בידוע שאין לו קשקשת אבל שאין זנבו מפוצל דומה זנב הטהור לטמא ברוב דגים [ש״ג ספא״ט] וזהו דלא כר״י חסיד דיש הרבה שאין הזנב מפוצל והיינו שאינו נחלק לשנים ורק אותו שנחלק צריכין הפיצולין להיות שוין ורובי הפוסקים לא הזכירו מזה כלל:

כד כתב אחד מהגדולים מין דג שקורין בל״א מין קארפין והוא מכוסה בעור דק מאד ותחת העור הדק יש כמו חדרים קטנים מרובעים ובו מונח קשקשת אחת וא״א לקלוף רק בסכין והתירו באכילה חכמי ק״ק ווילנא [באה״ט בשם בה״י] ואנחנו לא שמענו מדג זה ואסור לנו לאכול רק הדגים הידועים לנו ואת שאינם ידועים לנו אין לאכול אא״כ רואים עליו קשקשאות כדרך הדגים דאין לנו מסורת על הדגים שאין בהם קשקשים לומר שהם מהמינים המשירים קשקשיהם במים ושמענו שבדור שלפנינו היתה מחלוקת בין חכמי הדור בדג שקורין סעטרינ״א שאין לו קשקשים ואומרים שזהו מהדגים המשירים קשקשותיהם במים ויצא הדבר לאיסור והיא מוחזקת אצלנו לדג טרפה וח״ו להתירה וכן אף אם במקום אחד נוהגים היתר באיזה מין דג ובמקום אחר נוהגים לאיסור אין לסמוך ולהתיר באותו מקום על סמך מסורת המקום אחר כמ״ש בסי׳ פ״ב לענין עופות דאולי במקום זה יש טמאים הדומים לזה ולכן גדר גדרו בזה וא״א להתירם [וכ״כ הנובי״ת בסי׳ כ״ח ע״ש]:

כה ציר דגים טמאים אין איסורו רק מדרבנן דזיעה בעלמא הוא ולא דמי לציר בשר נבלה שהוא כבשר דדגים אין בהם שמנונית והציר הנוטף ע״י המליחה הוא רק זיעה בעלמא [חולין צ״ט:] ואע״ג דבת״כ דריש משקץ דכתיב גבי דגים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן אסמכתא בעלמא הוא [תוס׳ שם] או דעיקר קרא הוא לרוטב וקיפה ודווקא דג שאין בו שמנונית אבל הדגים השמנים צירן אסור מן התורה כבשר ולכן כל ספק שיארע בציר דגים הוה ספיקא דרבנן והולכין להקל אבל בדג שמן הולכין בספיקו להחמיר דהוי ספיקא דאורייתא וסתם דגים אין בהם שמנונית [ב״ח בשם או״ה] ולכן כשיש ספק אם יש בהם שמנונית אם לאו הולכין להקל [ש״ך סקט״ו] ודע דדווקא ציר שע״י מליחה הוה בדגים מדרבנן אבל ציר שע״י כבישה מעל״ע וכ״ש ציר שע״י בישול הוה מן התורה [שם] ויש חולקין בכבוש [נו״ב סכ״ו] וכן עיקר [ער״ש פ״י תרומות מ״ח ורא״ש פא״מ סמ״ב]:

כו וכיון דציר שע״י מליחה בדגים איסורו דרבנן לפיכך מותר לקנות מהכותי דגים מלוחים טהורים אע״פ שמונחים עם הטמאים בכלי אחד דשמא לא נמלחו יחד כתחלה אלא אחר שמלחן כל אחד לעצמו עירבן אח״כ בכלי אחד ולכן אע״ג דקיי״ל לקמן סי׳ צ״א דאף לאחר שיעור מליחה נחשב כרותח ע״ש וא״כ כיון שמונחים בכלי אחד והם לחים יבלעו הטהורים מן הטמאים לא חיישינן לה מפני שציר דגים הוא מועט וכששהו שיעור מליחה כבר פלטו כל צירן [ש״ך סק״ז] ואפילו מונחים עתה ביחד בכלי מלאה מים קרים לא חיישינן לה כל זמן שלא נשרו מעל״ע ביחד דאז הוה כבוש [או״ה סי״ג בשם ראבי״ה וכ״מ בלבוש] אמנם אם בהכלי יש ציר והציר עולה על כל הדגים ודאי אסורים אפילו אם אינו ידוע שנשרו מעל״ע ולא מיבעיא אם נאמר דבציר א״צ מעל״ע כמ״ש לקמן בסי׳ ק״ה אלא אפילו אם נאמר דציר דגים לאחר שיעור מליחה אינו אלא כמים וצריך מעל״ע מ״מ יותר קרוב הדבר שהמה יחד בהכלי ימים רבים דכן דרך הסוחרים להניח במלחן בכלי והציר שוטף עליהן כדי שלא יתקלקלו דבשלמא כששרויים במים קרים נראה לעין שזה מקרוב שראום ביחד וכיון שיש ספק אם היו מעל״ע ביחד תלינן לקולא אבל כששרויים בציר יחד בכלי מי הביא הציר לכאן ובודאי שמזמן רב הושמו יחד בכלי זה ומתוך המליחה והדחק עלה הציר עליהן [עט״ז סק״ו דמשמע דאפילו בציר מותר כשלא ידענו בבירור שנשרו מעל״ע ודברי תימא הם ואפילו אם אינם עתה בהכלי שמוליכים בם כמו חבית אלא הם בכלי אחרת כקערה ועריבה מ״מ מי שם הציר עליהם וראיה לזה מהאו״ה שהבאנו דרק במים קרים יש להקל וחלילה להקל בציר ודוק]:

כז זה שכתבנו כן הוא מעיקר הדין ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ה׳ וז״ל ויש אוסרים אם מונחים עם הטמאים בחבית אחת וכן נוהגין שלא לקנותם אפילו אם רואים רק שמונחים עם הטמאים המלוחים בערבוב על השולחן שמוכרין אותם שם מלבד בהערינ״ג ומרקד״ש דמתירין בכל ענין דודאי אינם נמלחין עם הטמאין משום דאין דרך למלחן עמהם ואפילו בשאר דגים אין להחמיר לפשפש ולבדוק אם יש ביניהם דגים טמאים ואם רואה שהדגים הטמאים שרויים במים עם הטהורים אפילו בהערינ״ג יש לאסרו אבל אין חוששין שמא נשרו כל זמן שאין רואים וכל זה לכתחלה אבל בדיעבד שכבר קנאו יש להתיר בכל ענין משום דציר דגים דרבנן ואמרינן שמא בתחלה לא נמלחו יחד ואין חוששין אח״כ לבליעתן זה מזה ודוקא דלית בהו שמנונית וסתם דגים מלוחים לית בהו שמנונית אבל אם אית בהו שמנונית אסור מדאורייתא וספיקא לחומרא והיכא דהדגים מלוחים יבשים מותר בכל ענין מאחר דהטמאים ג״כ יבשים ונהגו להחמיר גם בזה לכתחלה אם מונחים ביניהם עכ״ל:

כח ביאור דבריו דאינו חולק על כל מה שנתבאר ובודאי מעיקר הדין כן הוא שיש לתלות שלא נמלחו ביחד האמנם מי לא יבין את זאת דכשמביאים אותם בכלי אחד יותר קרוב שנמלחו ביחד ג״כ וכ״כ אחד מהקדמונים בזה״ל אמנם תבא מארה באיש אשר רואה בעיניו דגים טהורים וטמאים מונחים יחד בכלי וקונה אותם לכתחלה ועליהם נאמר ופושעים יכשלו בם [ש״ד ס״י] וכוונתו הגם שאין למחות בידם מטעם שנתבאר אבל הלב יודע שנמלחו ביחד וכ״כ המרדכי [ספא״מ] בשם גדולים דדגים מלוחים המונחים יחד עם הטמאים נהגו בהם איסור ע״ש והטעם כמ״ש ולכן אם יש ששים מן הטהורים נגד הטמאים אין בזה חששא כלל ולא חיישינן שמא נמכרו מן הטמאים ומקודם לא היה שם ששים דכולי האי אין לחוש [עש״ך סק״ח]:

כט אמנם בהערינ״ג אין לחוש דודאי לא נמלחו עם שארי דגים טמאים משום דבאים מריחוק מקום ולאלפים ומולחין אותן לבדן ובהן אין לחוש אף כשמונחים יחד עם טמאים על השולחן או בכלי ובודאי לאחר זמן רב הניחו אצלן ואף גם בשארי דגים מלוחים אין לנהוג בחומרא זו רק אם רואים שמונחים עם הטמאים ביחד על השולחן או בכלי אבל כשסוחר מביא דגים מלוחים טהורים אין לנו לחטט ולחוש שמא יש עמהם טמאים ג״כ דאין לנו לחוש לזה אפילו כשיש לברר דאין שום מקום לחשש זה ולהיפך אף גם בהערינ״ג שנתבאר דאין בהם חשש כשמונחים יחד בכלי מ״מ אם רואים שהם שרויים יחד בכלי במי השרייה ויש בזה ציר הרבה ממי השרייה ואותן מי שרייה עזין הן יש לאסור [תה״ד סי׳ קע״ד וש״ד וגם כוונת הרמ״א כן הוא וז״ש שרויים במים כוונתו במי שרייה אלו וכ״מ בד״מ אות ב׳ דבמים ממש אין לחוש ואצלנו קורין לזה ליא״ק ועניים טובלים בהם פיתם כי הוא מלוח מאד וגם מטעם דג יש בו]:

ל וזהו כשראינו שהערינ״ג אלו שרויים בדגים טמאים אבל כשלא ראינו אין לחוש אע״ג שהערינ״ג אחרים ראינו ששרויים עם טמאים אין לנו לחוש אולי גם אלו כן וכיון שאלו לא ראינו אין לנו להחזיק ריעותא ואין להחמיר בזה וכל דברים אלו שהחמרנו הוא לכתחלה משום דהסברא כן הוא כמו שבארנו ולכן אף שמעיקר הדין יש להקל מ״מ יש להחמיר לכתחלה אבל בדיעבד אם כבר לקח מוקמינן אדינא כמ״ש בסעיף כ״ו ואפילו מונחים יחד ושרויים יחד ואפילו שלא בהערינ״ג ויש להתיר בכל ענין ואמרינן שמא מתחלה לא נמלחו יחד אלא אח״כ נתערבו ואין חוששין לבליעתן זה מזה ודווקא דלית בהו שמנונית הולכין להקל משום דהוי ספק דרבנן אבל כשיש בהו שמנונית הולכין בספקן להחמיר דהוי ספק תורה וסתם דגים מלוחים או סתם דגים שאינם מלוחים [ט״ז סק״ז] לית בהו שמנונית ולכן אם יש ספק אי אית בהו שמנונית הולכין בספיקו להקל משום דרובן לית בהו שמנונית ועוד דהוה ס״ס שמא לא נמלחו עמהם ואת״ל נמלחו שמא אין שמנונית בהם ומותר מן התורה וכיון דמן התורה יש ס״ס מותר בדרבנן כחד ספק [עש״ך סקט״ו ופמ״ג שם]:

לא וכל דברים אלו הם כשהדגים לחים ומעורבים אלו באלו אבל דגים מלוחים יבשים כמו טאראנע״ס וצובאקע״ס וכדומה המעורבים טמאים בטהורים והטמאים ג״כ יבשים מותר בכל ענין ואין שום חשש להחמיר אפילו לחוש לחומרא משום דאין כאן שום ראיה שנמלחו ביחד ובודאי נמלח כל אחד בפ״ע שכן דרך דגים אלו שכשמוציאים אותן מן המים קורעין אותן כל אחד בפ״ע ומולחין כל אחד לבדו ותולין אותן ומפרידין זה מזה כדי שתשלוט בהם הרוח והחמה ויתייבשו שם [ש״ך סקט״ז] וכתב דנהגו להחמיר גם בזה לכתחלה אם מונחים ביניהם עכ״ל כלומר דהמון ישראל נהגו גם בזה להחמיר אף שמדינא אין שום מקום לחומרא זו אף לדעת המחמירים דישראל קדושים הם ונהגו להחמיר ולכן במקום שלא נהגו בחומרא זו מותרין לאכול בלי פקפוק כלל [שם סקי״ז]:

לב ודע דאפילו לחומרא זו לא שייך בדגים יבשים שלנו כמו טארא״ן צובא״ק סאמאייקע״ס וכיוצא בהם דמימינו לא שמענו שיהא נמצא ביניהם דגים טמאים וגם בהדגים הקטנים למאד שקורין סטינקעס אין בהם דגים טמאים ואולי המצא תמצא מיעוטא דמיעוטא זורקן מותרין וכן אלו הדגים הקטנים הנחרזות בעצים דקים שקורין מייאטקע״ס או איזגאריקע״ס אין בהם שום חשש כלל וכלל וכל המחמיר באלו וכיוצא באלו אינו אלא מן המתמיהין וכן אלו הדגים המלוחים הלחים כמו שאנג״ע ובייעל״ע ריביצ״ע ולאקסי״ן אין בהם שום חשש כלל כי לא נמצא ביניהם טמאין כלל ושמעתי שבאיזה ערי ליטא לא היו אוכלין הדגים היבשים שלנו כטארא״ן צובא״ק וכיוצא בהם ולא ידעתי מאיזה טעם וגם שמעתי שאחד מהגדולים בדור שלישי שלפנינו אסרם וגדול הדור אחד חלק עליו והתירן ולפי מה שבארנו אין שום טעם כלל וכלל לאוסרן כמ״ש:

לג איתא במשנה [ס״פ א״מ] דציר אם יש בו דגה כילבית מותר הציר ושאין בו אסור וביאור הדברים לרש״י דדרך הציר של דגים טהורים כשהם הרבה בחבית אחת להיות נוצר ולגדל מאליה מין דג טמא שנקראת כילבית ואם מעורב בה ציר של דגים טמאים אין מטבעו לגדל שם כלל ולא עוד אלא אפילו אם נתגדל בציר דגים טהורים אם אח״כ נתערב בהציר ציר דגים טמאים לא יתקיים הכילבית וימות ולפיכך פוחד כותי שהביא ציר של דגים אם כילבית אחת שוטטת בו והוא חי מותר שזהו סימן שהוא מטהורים ואם אין כילבית שוטטת בו או שהכילבית מת אסור דחיישינן שמא נתערב בזה ציר של דג טמא ואמרו חז״ל שיש חילוק בין חביות סתומות לפתוחות כמו שיתבאר:

לד כשהביאו הרבה חביות מציר ונמצאת באחת מהם כילבית חי אם החביות פתוחות כולן מותרות דכולן חשובות כאחת ואם החביות סתומות היא מותרת וכולן אסורות אך בפתוחה יש חומרא אחרת דלא סגי בכילבית אחת דחיישינן דמעלמא אתי ולא נתהוה ממנה וצריך שתי כילבית ובסתומה סגי בחדא דאלו היה בא מעלמא כשהיתה פתוחה כבר היתה מתה וכשנסתמה א״א לבא מעלמא אבל בפתוחה חיישינן שזה זמן מועט שנפלה לתוכה ובשתים לא חיישינן [כן הוא לפירש״י שם וצ״ע על הטור וש״ע שהשמיטו דין זה דבפתוחות כולן מותרות ועב״ח שיישב בדוחק גדול ועש״ך סקי״ח ודוק:

לה והרמב״ם ז״ל ספ״ג יש לו דעת אחרת בכל זה והסכימו לו כמה מרבותינו והוא דבכל חבית ציר דגים משימים שם דג אחד לסימן שהציר הוא ממין דגים אלו והכילבית הוא דג טהור ששמוהו שם ואם כולם פתוחות די בדג אחד בחבית אחת דחשיבי כולהו כחדא ואם סתומות הן צריך ביורר יותר והיינו שימצאו בשני חביות דג בכל אחת ואז אמרינן דמסתמא כל החביות הם ציר טהור וגם ס״ל דאף אם אין הדג שלם ואין בו היכר ע״י קשקשת מ״מ אם הראש והשדרה שלמים ומכיר בטב״ע שזהו מדג טהור מותר [הטוש״ע קיצרו מאד ע״ש וצ״ע]:

לו וז״ל הרמב״ם שם אין לוקחין ציר מן העכו״ם אא״כ היה דג טהור משוטט בו אפילו דג אחד עכו״ם שהביא עריבה מלאה חביות פתוחות של ציר ודג אחד טהור באחת מהם כולן מותרות היו סתומות פתח אחת ונמצא בה דג טהור שנייה ונמצא בה טהור כולן מותרות והוא שיהא ראשו של דג ושדרו קיים כדי שיהא ניכר שהוא דג טהור עכ״ל וזה דסמכינן אשתי חביות בסתומות הוא מטעם חזקה אע״ג דכל חזקה הוא בג׳ פעמים מ״מ כיון דציר דגים דרבנן הקילו בשתים מפני שבש״ס יש מי שסובר דבשתים הוי חזקה [יבמות ס״ד:] לכן הקילו בזה [נ״ל]:

לז וזה שהתרנו ע״י הדג הנמצא בהחבית זהו כשאין בה דג טמא ג״כ כגון דג או חתיכה שאין בה קשקשים אבל אם נמצא בה דג טמא ג״כ אפילו אם נמצאים גם טהורים הרבה מ״מ אסור הציר ולא מיבעיא אם נמצא ודאי דג טמא אלא אפילו כשנמצאים חתיכות שיש בהם ספק אם הם טמאים או טהורים והיה מן הדין להתיר הציר משום ס״ס שמא גם הם טהורים ואת״ל טמאים שמא לא נשרו מעל״ע ביחד והציר הוא מטהורים ועוד דספק כבוש הוה ג״כ מדרבנן להיש חולקין שבסעיף כ״ה מ״מ לא התירו הציר גזירה משום גוף הדגים דאם נתיר הציר יאכלו גם הדגים המסופקים וזהו ספק תורה ולכן החתיכות הניכרים שהם טהורים מותרים ולא חיישינן מה ששרויים בהציר כיון דהציר גופא אינו אלא חומרא [ש״ך סקכ״ג] והוה דין זה כמו בסעיף י״ז בחתיכות דגים שאינם מתאימות ע״ש [וצ״ל גם בשם דהציר אסור כמו בכאן וכ״כ שם הלבוש והש״ך סק״ה ע״ש ולפ״ז דברי הלבוש שכתב בכאן ולא דמי וכו׳ אינן מתאימות ומקילינן בציר הבלוע וכו׳ עכ״ל תמוהים מאד שהרי חד דינא אית להו למעיין היטב ודוק]:

לח איתא בגמ׳ [ס״פ א״מ] דקרבי דגים וביצי דגים וזהו השלל של ביצים המקובצים שהם עוברי דגים ובלשוננו נקרא רייגי״ן או איקר״א יש הפרש בין טמאים לטהורים שהטהורים כל שלל ושלל ראשה אחד כד וראשה אחד חד כבביצת תרנגולת והטמאים שני ראשיהם כדים או חדים כבביצת עוף טמא וכן בקרבי דגים יש סימן זה ולא בעצם הקרביים דבהם לא שייך זה אלא בהשלפוחית של הדג המונחת בקרביים והיא מלאה רוח ונקראת בלא״ז ובטהורים ראשו אחד כד וראשו אחד חד ובטמאים שניהם כדים או חדים ולפ״ז בבא לפנינו קרבי דגים או עוברי דגים שהם ביצי דגים בסימנים אלו מותר לאוכלן ואם נימוחו הקרביים והביצים וא״א להכיר בסימן זה אסור ללוקחן אלא מן המומחה כלומר ישראל בקי ומבין בטיב קרבי דגים וביציהם אף כשהן נימוחים להכיר מאיזה מין דגים הם ואם אין שם מומחה כזה אין להם היתר אם לא כשיאמר הישראל אני מלחתי הדגים וראיתי שדגים טהורים הן ומהן הוצאתי הקרביים אלו והביצים אלו וכ״ש כשמראה לנו הדגים ואומר ממין דגים אלו הוצאתים דכשר:

לט כל מה שבארנו זהו העולה מתוך דברי הגמ׳ שם לפירש״י ותוס׳ ע״ש ואע״ג דבחולין [ס״ד.] מסקינן דסימני ביצת עוף עצמן לאו דאורייתא משום דאיכא גם בטמאים שביציהם דמו לטהורין מ״מ בדגים הוה דאורייתא [תוס׳ בשם ר״ת] ולפ״ז נשאר הדין כמו שבארנו:

מ ואח״כ כתבו רבותינו בעלי התוס׳ דמירושלמי משמע להדיא דגם בדגים אין זה סימן מובהק ע״ש ולפ״ז אפילו כשהן שלמים ולא נימוחו א״א לסמוך על סימנים אלו וצריך דווקא מומחה ואם אין שם מומחה צריך הישראל לאמר אני מלחתי הדגים וראיתי שטהורים הם כמ״ש ואין לשאול דא״כ למה אמרו חכמים סימנים אלו כיון שאינם מועילים כולם די״ל דמועילים סימנים אלו דא״צ מומחה ולא אני מלחתים אלא די במה שיאמר המוכר של דג פלוני הם דכיון דהסימנים ניכרים ורוב דגים טהורים יש להם סימנים אלו ולכן בצירוף זה כשאומר המוכר של דג פלוני הם אף שאינו מומחה ואינו אומר אני מלחתים נאמן ומותר לאוכלן אבל כשנימוחו לא מהני זה וצריך דווקא מומחה או אני מלחתי דכה״ג גם בביצים של עופות הדין כן כמ״ש בסי׳ פ״ו [זהו כוונת התוס׳ שם ולכן הוכרח רבא לתרץ כשנימוחו משום דאז צריך מומחה דווקא דבלא נימוחו די באמרו של דג פלוני הוא וע״ש במהר״ם לובלין שכוון ג״כ לזה ודוק]:

מא ודברי הרמב״ם והטור והש״ע מסוכסכים מאד בדינים אלו דהנה הרמב״ם ז״ל כתב ספ״ג וז״ל ביצי דגים סימניהם כסימני ביצי העוף אם היו שני ראשיהן כדין או חדין טמאה אחד כד ואחד חד שואל לישראלי המוכר אם אמר לו אני מלחתים והוצאתים מדג טהור אוכל על פיו ואם א״ל טהורים הם אינו נאמן אא״כ היה אדם שהוחזק בכשרות עכ״ל:

מב והנה דבריו תמוהים במה שלא הזכיר כלל קרבי דגים ועוד למה לא יועיל כשיאמר של דג פלוני הם כבבצי עופות כיון דאיהו מיירי כשלא נימוחו שהרי לא הזכיר זה כלל ועוד דלדידיה למה אמרו חז״ל אלו הסימנים כיון דאינם מועילים כלל ועוד דהא הגמ׳ מחלקת בין כשהם שלמים ובין כשנימוחו ואיהו לא מפליג מידי וכבר תמהו עליו כל חכמי הדורות ועוד למה בביצי דגים בעינן שהוחזק בכשרות ובביצי עופות א״צ לכל זה והוא בעצמו פסק מקודם בביצי עוף דכשהצייד אומר לו של עוף פלוני הוא והוא טהור סומך עליו ע״ש וכתב המגיד משנה משום שהדגים המלוחים באים ממרחקים ומצי לאישתמוטי טפי מבביצים לכן צריך דווקא שיאמר אני מלחתים ע״ש וטעם נכון הוא [אבל מ״ש דלכן לא הזכיר קרבי דגים משום דאליבא דר״ז שם לא מיתנייא בהו שום סימן צע״ג דאטו ר״ז לא יודה במוחשיות וכבר הקשו עליו כן וע״ש בלח״מ שהקשה הרבה בזה הענין ונשאר בצ״ע]:

מג ונראה לענ״ד דהרמב״ם ז״ל סובר דכיון דביצי עוף הניכרים לכל אדם והם גדולים בכמות אמרו חז״ל שאין לסמוך על הסימנים ק״ו לביצי דגים שההכרה בשלל שלהם קשה עד מאד להכירם כאשר ראיתי בעיני שאין לסמוך על הסימנים כלל אלא דמה שאמרו חז״ל הסימנים הוא להיפך דאם שני ראשיהם כדים או חדים אינו מועיל אף כשיאמר אני מלחתים ואף אם הוא מוחזק בכשרות דשקרן הוא ולהיפך כשיש בהם הסימנים ג״כ אין סומכין על זה מפני שני דברים האחת דסימנין לאו דאורייתא והשנית שמפני רכותם בקל יכולין לטעות ולכן אף אם יאמר של דג פלוני הוא וטהור הוא אינו מועיל עד שיאמר מלחתים בעצמי או שהוא מוחזק בכשרות ולא דמי לביצי עוף המצויים הרבה וניכרים לכל והם קשים וגדולי הכמות וממילא דכשאומר אני מלחתים אין חילוק בין נימוחו לשלמים כיון שאנו סומכין עליו לגמרי ולכן לא הזכיר חילוק זה כלל וגם הגמ׳ לא הזכירה דבאמרו של דג פלוני הוא שיהא נאמן וזה שהזכירה חילוק בין נימוחו ללא נימוחו הוא לחומרא דבלא נימוחו ורואין בה שני הראשין כדין או חדין טרפה לגמרי ואינו מועיל שום דבר וזהו שכתב הרמב״ם דבריו [ודברי הש״ך סקכ״ד צ״ע ודוק]:

מד וזה שלא הזכיר קרבי דגים נ״ל דכיון דאמרו חז״ל דבהקרביים עצמן אין שום היכר רק בהשלפוחית שלהם ובירושלמי אמרו שאמורא אחד טעה בהשלפוחית בין טמא לטהור ק״ו בן בנו של ק״ו שא״א לסמוך על שום אדם בעולם בזה אפילו על היותר מומחה ועוד דעינינו רואות דקרבי דגים הבאים ממרחקים שקורין פי״ש טרא״ן ובלשון רוסיא ריבנ״ע זי״ר באים חביות לאלפים ואין בהם השלפוחית וא״כ א״א לסמוך על שום סימן ועל שום מומחה וצדיק ולכן אף דלדינא כן הוא דשוים עם ביצי דגים מ״מ למעשה לא היה יכול הרמב״ם לכתוב דין זה כלל והן אמת דאם בא אחד המוחזק בכשרות והביא קרבי דגים ואומר אני הוצאתים מדג כשר דודאי נאמן אמנם לזה א״צ לבאר כאן דין זה ובכל המאכלים כן הוא ועוד דזה נכלל בכלל מה שכתב אח״כ דאין לוקחין חתיכת דג אא״כ ממי שהוא מוחזק בכשרות ע״ש וממילא דה״ה לקרבי דגים כיון דגם בהם אין סימן אצלנו כמ״ש:

מה ודברי הטור תמוהין ביותר שכתב קרבי דגים אין נקחים אלא מהמומחה אבל מי שאינו מומחה אין לוקחין אותם ממנו בד״א כשנימוחו אבל אם הם שלמים וניכר בהם סימני טהרה נקחים מכל אדם ומהו סימניהן וכו׳ וכתב ר״ת שהוא סימן מובהק להתיר עליו כל דג ובירושלמי משמע שאינו סימן מובהק וכן הוא מסקנת א״א הרא״ש ז״ל והא דאין נקחין ממי שאינו מומחה בשנימוחו היינו דווקא בסתם אבל אם אומר משל דג פלוני הוא ואנו מכירים שהוא טהור או שאומר אני מלחתים או שאומר אלו הדגים שקרביים אלו באים מהם נקחין מכל אדם אבל אם אמר של דג פלוני הוא וטהור הוא אינו נאמן והרשב״א כתב דאפילו הן שלימין וסימן טהרה ניכר בהם אין נקחין ממי שאינו מומחה אא״כ אומר של דג פלוני וטהור הוא או אלו דגים ואלו קרביהן וא״א הרא״ש כתב כסברא ראשונה וכתב עוד הרשב״א עוברי דגים מותרים ליקח מכל אדם וכו׳ שדג טמא משריץ ואינו מטיל ביצים ואיני יודע למה כתב כן אע״ג דפריך תלמודא וכו׳ ומשני סמי עוברין הא איכא שינויי אחריני דמשני ר׳ זירא וכו׳ וכיון דאיכא תרי שינויי נקטינן לחומרא עכ״ל:

מו וכבר תמה עליו רבינו ב״י דכיון דלהרא״ש לא הוה סימן מובהק א״כ גם בלא נימוחו צריך מומחה או שיאמר משל דג פלוני או אני מלחתים אמנם האמת נראה לעינים דהטור ס״ל דנהי דאין זה סימן מובהק להתיר עליו דג שאנו רואין בו ריעותא שאין לו קשקשת מ״מ בלא ריעותא אזלינן בתר רובא ונאמר דזהו סימן טהרה להתיר הקרבי דגים או הביצים עצמן וזהו שדקדק בדבריו דר״ת התיר ע״פ סימן זה את כל דג כלומר אף שאין בו קשקשת אמרינן שהשירם במים ועל זה חולק הרא״ש כיון שיש ריעותא לפנינו אבל להתיר עצמם כיון דרוב דגים כן הם הלא בכל התורה אזלינן בתר רובא וזה שכתב כשאומר של דג פלוני צריך שאנחנו נכיר שהוא טהור הולך לשיטתו בסי׳ פ״ו דגם בביצים מצריך כן וזהו שהביא דברי הרשב״א כלומר

דהרשב״א ס״ל כיון דאין זה סימן מובהק א״כ גם להתיר עצמן אינו מועיל אבל הרא״ש לא ס״ל כן דרק להתיר הדג א״א ע״פ סימנים אלו אבל לא להתרת עצמם [וכ״כ רמ״א בד״מ אות ה׳ וכ״כ הדו״פ ולהדיא מוכח כן ברא״ש ע״ש ודוק] [ועט״ז סק״ט ודבריו דחוקים וצ״ע ודוק]:

מז וז״ל רבינו הב״י בסעיף ז׳ קרבי דגים אינם נקחים אלא מהמומחה אא״כ אומר לו הישראל המוכרם אני מלחתים והוצאתים מדג טהור אבל אם א״ל טהורים הם אינו נאמן אא״כ היה אדם שהוחזק בכשרות עכ״ל ובסעיף ח׳ כתב ביצי דגים אם היו שני ראשיהם כדים או חדים טמאים אחד כד ואחד חד שואל לישראל המוכר אם א״ל אני מלחתים והוצאתים מדג טהור אוכל על פיו ואם א״ל טהורים הם אינו נאמן אא״כ היה אדם שהוחזק בכשרות עכ״ל:

מח ודבריו תמוהים דלמה בקרבי דגים לא הצריך סימנים ובביצי דגים הצריך סימנים ונ״ל דס״ל כדעת רוב הפוסקים ובודאי מעיקר הדין שוה קרבי דגים לביצי דגים דצריך סימנים ועל הסימנים עצמם לא סמכינן בלא אמירת אני מלחתים או מומחה וכמו שפסק בביצי דגים אמנם מאשר בקרבי דגים ברובא דרובא ליכא סימנים כיון דבהם עצמן ליכא סימנים רק בהשלפוחית ורוב פעמים באים בלא שלפוחית ועוד הרי בירושלמי אמורא טעה בשלפוחית כמ״ש ובודאי מעיקר הדין די או במומחה או באמירת אני מלחתים ורק בביצי דגים כיון שהסימנים הם בהביצים עצמן ויש לברר ממילא כל היכא דאיכא לברורי מברירינן ולכן דקדק וכתב בקרבי דגים מומחה כלומר מי שביכלתו להכיר מאיזה דגים הם הקרביים האלו ובביצים לא הזכיר מומחה דא״צ מומחה במה שביכולת לראות וה״פ קרבי דגים אין נקחים אלא ממומחה כיון דליכא סימנים בהם עצמם אא״כ א״ל אני מלחתים אבל אם א״ל טהורים הם אינו נאמן אא״כ היה אדם שהוחזק בכשרות עכ״ל ואין זה מומחה שכתב מקודם ואח״כ אומר אבל ביצי דגים כיון שהסימנים בהם עצמם ולכן אם שני ראשיהם כדים או חדים אינו מועיל שום דבר ואסורים לגמרי ובראשו אחד כד וראשו אחד חד צריך אמירה או אדם שהוחזק בכשרות ואם נימוחו די באני מלחתים או הוחזק בכשרות בקרבי דגים כיון דא״א לברר הסימן ולכן לא כתב דבעינן דווקא שלמים אלא דאף בשלמים צריך אמירה ועל הסימנים לא סמכינן [כנ״ל ברור בעזה״י ודברי הש״ך סקכ״ד צ״ע ולפמ״ש א״ש מה שהקשה עליו וגם דברי הט״ז סק״י שכתב דגם בקרבי דגים מיירי בשלמים ויש סימנים הוא תימא רבתא ודוק]:

מט ודע שרבינו הרמ״א הגיה בקרבי דגים על מה שכתוב שם דכשישראל המוכר אומר אני מלחתים נאמן כתב הוא דה״ה עכו״ם וכבר תמהו עליו [עש״ך סקכ״ה] ואיך אפשר לסמוך על אמירתו בלא סימנים ודחו דבריו ויש שתרצם בדוחק מטעם מירתת [כרו״פ ועש״ך ופר״ח שדחו דבריו] ומי לא יראה הדוחק הזה הא משוה ליה לישראל ועוד מה שייך מירתת בדבר הבא מריחוק מקום ויראה לי דכוונה אחרת לוטה בדבריו דהנה בסעיף ח׳ על מה שכתב רבינו הב״י בסימני ביצי דגים הגיה הוא וז״ל וה״ה בקרביים נמי דינא הכי עכ״ל וכוונתו שבא לחלוק על רבינו הב״י במה שלא הצריך סימנים בקרבי דגים אלא ס״ל דגם בקרביים צריך סימנים וממילא דזה שכתב מקודם או עכו״ם סמך אדלקמן דמיירי ביש סימנים ולא כתב בלשון וי״א משום דאינו מבואר להדיא ההיפך כדרכו בכ״מ וכיון דיש סימני טהרה ודאי דנאמן דכן כתבו כמה מהראשונים [כנלע״ד ברור]:

נ כתב רבינו הב״י דעכשיו פשט המנהג לקנות ביצי דגים בסתם בין שלמים בין נימוחים ואפילו מן העכו״ם ובלבד שיהיו אדומים אבל השחורים אין אוכלים אותם כלל עכ״ל וביאר דבריו בספרו הגדול ששמע דהגם שיש גם בטמאים אדומים מ״מ כשמולחים אותם יחזרו לשחרות אבל הטהורים עומדים באדמימותם ע״ש ויש מהגדולים שצווחו בזה ככרוכיא דודאי אם דבר זה היה בקבלה מפי הגאונים היינו סומכים על זה אבל לסמוך באיסור דאורייתא על שמועות ההמון והסוחרים איך אפשר זה [פר״ח סקכ״ר] ובודאי כן הוא וחלילה לסמוך על זה ומעולם לא שמענו לאכול הביצי דגים הבאים ממרחקים והם מוחזקים אצלנו לטרפה יהיו מה שיהיו אדומים או שחורים [ודע דעכשיו נתרבה שתיית הקרבי דגים שקורין פי״ש טרא״ן והנה להחולה הדבר פשוט אבל יש גם בריאים שותים אותם ומאין הרגלים ואולי קים להו שהם מדגים כשרים וכן שמעתי מרוקח אחד על דבר הפי״ש טרא״ן שהדגים הגדולים שמהם לוקחים אותם יש להם קשקשים וכן הראה לי בציור אסיפות הדגים ויש להתיישב בזה ולברר הדק היטב]:

נא שנו חכמים במשנה [בכורות ז׳:] דג טמא שבלע דג טהור מותר באכילה וטהור שבלע דג טמא אסור באכילה לפי שאינו גידולו ולאו דווקא שבלע לפנינו אלא אפילו נמצא טהור בטמא או טמא בטהור הוה כמו שראינו שבלע ולא חיישינן שמא השריץ הטמא דג טהור והוה כבהמה טמאה שילדה טהורה דאסורה כאמה שהיוצא מן הטמא טמא משום דרוב דגים במינם משריצים ולכן אין ספק אצלנו שבלעו [גמ׳]:

נב ולכן הרמב״ם [בפ״א] והטור והש״ע כתבו דג טהור שנמצא במעי דג טמא טהור ודג טמא שנמצא במעי דג טהור אסור עכ״ל ולא כתבו שבלע דנמצא הוה ג״כ כמו שבלע לפנינו כמ״ש ובאיזה מקום מן הדג שנמצא לא חיישינן לה בין שנמצא דרך בית הרעי ובין שנמצא דרך בית הבליעה או שיצא לחוץ דין אחד להם ואם נמצא בבית הרחם י״א דבכה״ג גם בטהור שנמצא בטמא אסור דחיישינן שילדתו [ט״ז סקי״ד ופר״ח] ולכאורה משמע כן מלשון הטור והש״ע ע״ש אבל י״א דגם בכה״ג מותר משום דלא חיישינן ליה כלל [ש״ך סקכ״ט] ומלשון הגמ׳ והרמב״ם משמע כן דאין שום הפרש בין בלע לפנינו ובין נמצא בהדג ומ״מ כיון שזהו איסור דאורייתא אין להתיר בכה״ג ובפרט שרוב דיעות אוסרים [עכרו״פ שמסתפק בזה מפני דרב אשי

אולי לא פליג בזה ותמיהני דהרי ר״א אומר כן שא״צ להתירוצים הקודמים וכ״מ להדיא מהלכות הרמב״ן ע״ש וזה שכתבו הטוש״ע הני גווני משום דהוזכרו בגמ׳ בהתירוצים הקודמים ע״ש ודוק]:

נג ואין לשאול למה מותר הטהור שנבלע בטמא מי גרע ממי רגלים של חמור דאסרינן לה בריש סי׳ פ״א לדעת רוב הפוסקים והתם נמי הרי המים נכנסו ממקום אחר אך אין זה שאלה כלל דבשם כשהמים מונחים בגוף של החמור מתחממים מבשרו ולחלוחית הגוף מתערב עמהן אבל הדג הטהור כשם שנכנסה כך יוצאה ואינה בולעת מבשר הטמאה כלום [רא״ש] וגם אין לשאול להיפך למה אסרינן דג טהור שבלע דג טמא נחשבה כמעוכל כדתנן באהלות פי״ג לענין טומאה דכל מאכל שנשתהה במעי הדג אפילו זמן מועט דינו כמעוכל והוא כעפרא בעלמא ולכן אפילו היה טמא קודם הבליעה כמו בשר המת וכה״ג נטהר בבליעתו ואפילו למאן דמחמיר שם ומצריך מעל״ע לעיכול ע״ש מיהו עכ״פ כשידענו שהדג הטמא אישתהי בהטהור מעל״ע לא נאסרנו ולכן כתבו רבותינו דאיסור מטומאה אין למידין [תוס׳ ורא״ש] וי״א שיש חילוק בין היכא שאוכל ולועס בשיניו דכה״ג חשבינן כמעוכל ובין שבלע הדבר שלם דלא חשבינן כמעוכל כיון שהיא שלימה כתחלתה [שם בשם הר״ם] והכי קיי״ל גם לענין חמץ בפסח כשנמצאת חטה במעי התרנגולת ובשלוה כך בפסח דאוסרין התבשיל ולא מתירינן מטעם עיכול כמ״ש בא״ח סי׳ תס״ז ע״ש והטור נראה שתפס התירוץ השני לעיקר ובא״ח שם לא משמע כן [עש״ך סק״ל] וי״א דביצא לחוץ דרך בית הרעי בכל גווני חשיב כמעוכל [שם סקל״א] אבל מלשון הטור משמע דכשנמצא שלם גם ביצא לחוץ לא חשיב כמעוכל [והש״ך שהקשה מהרא׳ש תמיהני דהרא״ש כתב זה קודם שהביא תירוץ הר״ם ע״ש אבל לתירוצו של הר״ם אין חילוק בזה ואולי לכוונה זו כתב הטור טעם זה ורבים הקשו עליו דבא״ח כתב הטעם דאין למידין איסור מטומאה ולפמ״ש א״ש דלהורות בא דבכה״ג גם ביצא לחוץ אסור ודוק]:

סימן פד

א [דיני שרצים ודיני שרצים הנמצאים בפירות במים בקמח בחומץ וגבינה ובירקות. ובו צ״ה סעיפים]:

כל מיני שרצים אסורין מן התורה ושלשה מיני שרצים הם שרץ העוף ושרץ המים ושרץ הארץ וכולן מפורשין בתורה בשרץ העוף כתיב בראה כל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו ובשרץ המים כתיב בשמיני וכל אשר אין לו סנפיר וגו׳ ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו וגו׳ ולדעת הרמב״ם לאו דשרץ המים הוא מאל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם כמו שבארנו בסי׳ פ״ג סעיף י״א ועוד יתבאר בזה ושרץ הארץ כתיב וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל ושרץ הארץ נחלקו לשני ענינים לשרץ הארץ ולרמש הארץ כאשר יתבאר בס״ד:

ב איזהו שרץ העוף כגון זבוב או יתוש וצרעה ודבורה וכיוצא בהן כל שמעופפים ואיזהו שרץ המים אלו הבריות הקטנות כמו התולעים והעלוקות שבמים והבריות הגדולות שבמים שהן חיות הים ולדעת הרמב״ם כל שאינו בצורת דג אף אותם שיש להם סנפיר וקשקשת הרי הם שרץ המים וכמ״ש בסי׳ פ״ג ע״ש ואיזהו שרץ הארץ כגון שמנה שרצים האמורים בתורה החולד והעכבר וגו׳ והנחש והעקרב וחיפושית ונדל וכיוצא בהן ויש הפרש בין שמנה שרצים שבתורה לבין שארי שרצים כמו שיתבאר בס״ד:

ג יש בכלל שרץ הארץ אותן התולעים הנבראים בפירות ובתבואות התלושים מן הקרקע וכן הנולדים במשקים כחומץ ומים שבכלים ושארי משקין וכל הנולדים באוכלים תלושים כגבינות ובשר וכיוצא בהן דכל אלו כל זמן שלא פירשו מותרים וכשפירשו על הארץ אסורים דנקראים שרץ הארץ כיון ששורצים עתה על הארץ וכן הנולדים בפירות המחוברים לקרקע דאסורים אף כשלא פירשו על הארץ דכיון שנולד בעוד הפירי מחובר לקרקע הוה שרץ השורץ על הארץ ופרטי הדינים יתבארו בסי׳ זה:

ד ובכלל שרץ הארץ יש רמש הארץ וזהו דכתיב ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרומש על הארץ ומה בין שרץ הארץ לבין רמש הארץ שרץ הארץ מקרי אותם שרצים שפרים ורבים מזכר ונקבה ורמש הארץ מקרי אלו המינין שנבראין באשפות ובגופי הנבלות כגון רמה ותולעה וכיוצא בהן שאינן נבראין מזכר ונקבה אלא מן הגללים שהסריחו וכיוצא בהן והנבראים מזיעה ככנים שבאדם ובהמה וכל כיוצא בזה אבל פרעוש שהיא הכינה הקופצת ונקראת פלי״י או בלאח״ע היא בכלל שרץ הארץ שהרי היא פרה ורבה [שבת ק״ז:ועתוס׳ שם י״ב.] וההפרש הזה ביאר הרמב״ם בפ״ב ממאכ״א דין י״ג ע״ש [ערש״י פסחים כ״ד. סד״ה לוקה חמש]:

ה שיעור אכילת שרצים ללקות עליהן הוא בכזית כמו בכל איסורי מאכלות שהרי גם בהם כתיב לשון לא תאכלום כי שקץ הם וכל אכילה הוא בכזית [מעילה מ״ז:] ואפילו אכל אבר שלם מן השרץ ואין בו כזית בשר אינו חייב מלקות דבטמאים ליכא איסור אמה״ח וזה בארנו בסי׳ ס״ב ודם השרץ כבשרו שאינו חייב כרת על דם שרצים כעל כל מיני דמים אלא חיוב מלקות ולכן אם התרו בו משום שרץ לוקה משום דם אינו לוקה [כריתות כ״א:]

ולכן דם השרץ ובשרו מצטרפין לכזית ללקות עליו וכך שנו חכמים במשנה [מעילה י״ז.] דם השרץ ובשרו מצטרפין זה עם זה וזהו בכל מיני שרצים שאין מקבלין טומאה כנחש וכיוצא בו׃

ו אבל שמנה מיני שרצים האמורים בתורה החולד והעכבר והצב והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת שהן מקבלין טומאה ושיעורן כעדשה דכן הוא הלכה למשה מסיני ולכן גם איסור אכילתן ללקות עליהן ג״כ שיעורם בכעדשה [שם ס״ז׃] וכך באה הקבלה כתיב ולא תשקצו את נפשתיכם וכו׳ ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא פתח הכתוב באכילה וסיים בטומאה מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה [שם]׃

ז וכמו שבשארי שרצים מצטרף הדם להבשר בשיעור כזית כמו כן בשמונה שרצים מצטרף הדם להבשר בשיעור כעדשה ולדעת רש״י ז״ל דווקא דם של זה השרץ מצטרף לבשרו ולא של שרץ אחר [שם י״ז ד״ה אמר] ולדעת התוס׳ [שם] אפילו של זה השרץ עצמו אינו מצטרף רק כשהדם מחובר לבשרו ולא כשפירש מהבשר דמיד כשפירש מהבשר אינו חייב על דמו בפחות מכזית וזהו דעת הרמב״ם ג״כ ואין דין זה שייך רק בשמונה שרצים אבל בשאר שרצים הא גם בבשרם שיעורן בכזית כמ״ש [וגם לענין טומאה כן הוא כמ״ש הרמב״ם בס״ד מאה״ט ע״ש]׃

ח וכיון שמשונה שיעור שמנה שרצים מכל השרצים ולכן לענין צירוף זל״ז נ״ל לומר דכל השרצים מצטרפים זה עם זה לכזית [שם ט״ז׃] וכן שמנה שרצים מצטרפין זה עם זה לכעדשה אבל שמנה שרצים לשארי שרצים אין מצטרפין כיון דלא שוו שיעורייהו להדדי וכל שאין שיעורן שוה אין מצטרפין זל״ז [שם י״ז.] ולא מיבעיא דשארי שרצים אין מצטרפין לשמנה שרצים להשלים שיעור כעדשה דזהו צירוף מהקל אל החמור אלא אפילו שמנה שרצים אין מצטרפין לשארי שרצים להשלים שיעור כזית ובזה עצמו אין כעדשה כגון שחסר פחות מכעדשה והשלים משמנה שרצים דהוי מן החמור אל הקל ג״כ אין מצטרף ואע״ג דלענין טומאת מדרס מצטרף החמור אל הקל כמו ששנינו בפכ״ז דכלים ע״ש מ״מ לענין אסור אכילה ולענין נגיעת הטומאה יראה לי דאינו מצטרף [כ״מ ברש״י שם י״ז. ע״ש]׃

ט וכיון דחומרא דשמנה שרצים לענין איסור אכילה הוא מפני הטומאה כמ״ש ולכן אמרו חז״ל [שם ט״ז׃] דרק במיתתן שיעורן בכעדשה אבל בחייהן שיעורן בכזית שהרי בחייהם אינן מטמאים דכתיב כל הנגע בהם במותם יטמא עד הערב ולכן אם חתך אבר מן החי מאחד מהשמנה שרצים ואכלו אינו לוקה עד שיהיה עליו כזית בשר ויראה לי דלענין צירוף אינו מצטרף רק מחי לחי וממת למת אבל ממת לחי אינו מצטרף אפילו מאותו שרץ עצמו כיון דהשיעור אינו שוה זל״ז׃

י וכתב הרמב״ם שאם אכל אבר שלם מן השרץ אחר שמת אינו לוקה עד שיהיה בו כעדשה עכ״ל ביאור דבריו דלכאורה כיון דבשמנה שרצים הוה שיעור איסור כטומאה ולענין טומאה קיי״ל האברים אין להם שיעור אפילו פחות מכעדשה מן השרץ מטמא וא״כ גם לענין איסור נימא כן קמ״ל דלא דלענין איסור אפילו באבר שלם אינו חייב בפחות מכעדשה והטעם שהרי גם בנבלה האברים אין להם שיעור לענין טומאה ומ״מ לענין איסור צריך כזית בנבלה אף באבר שלם שהרי בבהמה טמאה ליכא איסור אמה״ח כמ״ש בסי׳ ס״ב אלמא דבאיברים אין מדמין איסור לטומאה וא״כ גם בשמונה שרצים הדין כן [לפירש״י ותוס׳ שם אין דין זה מבואר בגמ׳ והרמב״ם מפרש פירוש אחר בסוגיא כמ״ש הה״מ ומ״מ לדינא אפשר שיודו לו יע״ש בלח״מ]׃

יא וזה שהצרכנו כזית בשארי שרצים וכעדשה בהשמנה שרצים זהו דווקא בשאכל כזית מבריה גדולה או שצירף מעט מבריה זו ומעט מבריה זו שבמינה עד שיאכל כזית וכן בשיעור כעדשה בח׳ שרצים אבל האוכל בריה טמאה בפ״ע כולה ה״ז לוקה מן התורה ואפילו היתה פחותה מן החרדל בין שאכלה מתה בין שאכלה חיה ואפילו נסרחה הבריה ונשתנית צורתה הואיל ואכלה כולה לוקה [רמב״ם פ״ב הל׳ כ״א] ודווקא כשלא נסרחה כל כך עד שאינה ראויה לאכילת אדם אבל אם נסרחה באופן שאינה ראויה כלל לאכילת אדם ה״ז פטור כמ״ש הרמב״ם בפי״ד ממאכ״א [הה״מ]׃

יב לפיכך האוכל זבוב שלם או יתוש שלם וכל כיוצא בזה בין חי ובין מת לוקה עליו משום שרץ העוף אף שאין בו כזית וכן הדין בכל מיני שרצים ודע דבגמ׳ [נזיר נ״א׃] יש ספק דאם הבריה כולה בשלימותה בדבר הנוגע לחיותה וחסר ממנה דבר שאינו נוגע לחיותה שיכולה לחיות בלעדה כגון נמלה וזבוב וצרעה וכיוצא בהן שחסר אחת מרגליה אי הוה בכלל בריה אם לאו וממילא כיון שיש ספק אינו לוקה וזהו שכתב שם הרמב״ם ז״ל נמלה שחסרה אפילו אחת מרגליה אינו לוקה עליה אלא בכזית עכ״ל משום דהוי ספיקא דדינא וממילא דלענין ספק איסור הוה ספיקא דאורייתא ולא ספק דרבנן ונ״מ לכמה דברים לענין ביטול איסורין ולכמה ענינים אחרים דדיינינן לה כספק דאורייתא והולכין לחומרא בדין ספק תורה׃

יג יש לפעמים שבאכילת שרץ אחד עובר כמה לאוין וכך אמרו חז״ל בפסחים [כ״ד.] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעא לוקה שש ופוטיתא היא שרץ המים וחד לאו הוא בשמיני וכל אשר אין לו סו״ק וגו׳ מבשרם לא תאכלו וחד לאו במשנה תורה בראה דכתיב וכל אשר אין לו סו״ק

לא תאכלו ושני לאוין כתובין בשמיני בסתם שרצים שלא פרטה שרץ מים או שרץ עוף או שרץ הארץ דכתיב ולא תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם והוה לא תשקצו חד לאו ולא תטמאו לאו שני והכוונה לא תטמאו באכילתם דא״א לומר טומאה ממש שהרי כל השרצים אינם מטמאים כלל לבד שמנה שרצים המפורשים שם וכיון דכתיב סתם שרץ כלול כל מין שרץ ולפיכך לוקה על הפוטיתא שהיא שרץ המים ד׳ מלקות ונמלה שהיא שרץ הארץ לוקה חמש הרי דסתם שרץ כמ״ש והשלישי דכתיב וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל והרביעי דכתיב וכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם והחמישי דכתיב ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרומש על הארץ [רש״י] ואע״ג דרמש הוא מין שאינו פרה ורבה וודאי דכן הוא דמין זה אינו בכלל שורץ דשורץ משמע ע״י זכר ונקבה אבל כל שרץ הוא בכלל רמש דלשון רמש הוא ההולך נמוך סמוך לארץ וכל השרצים בכלל זה כדמוכח ממעשי בראשית דכתיב תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וגו׳ ובנח כתיב ג״כ כל החיה וגו׳ בעוף ובבהמה ובכל הרמש וגו׳ צירעא לוקה שש דצירעא היא שרץ העוף וגם שורצת על הארץ ויש בה חמשה לאוין אלו והששי הא דכתיב וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו בפ׳ ראה׃

יד זה הפירוש שבארנו הוא ע״פ פירש״י ובה״ג ורוב ראשונים ואין לשאול דאם אתה מחייבו על לאו דמשנה תורה בפ״ע א״כ גם האוכל בהמה טמאה או עוף טמא לחייב שתים שהרי גם הם נשנו במשנה תורה אמנם הטעם הוא דודאי כל לאו שנשנה במשנה תורה ומחדש דבר בענין מצוה זו לא חשבינן ליה בפ״ע דנכתבה בשביל החידוש ולכן בבהמות ועופות יש חידושי דינים במשנה תורה כמו שאמרו חז״ל לענין שסועה ולענין ראה ודאה [חולין ס״ג׃] אבל שרץ המים דבמשנה תורה לא לבד (שהוסיפה) [שלא הוסיפה] דבר אלא גם כתבה בקיצור מאד א״כ אתי לאוסופי לאו [רמב״ן בסה״מ שורש ט׳ ע״ש] וגם אין לשאול כיון דהני תרי לאוי דלא תשקצו ולא תטמאו כולל כל השרצים א״כ הוה לאו שבכללות ואין לוקין עליו דבאמת אינו כן שהרי כל מיני שרצים אחד הם אלא שנחלקו לפרטים ולכן שם שרץ אינו לאו שבכללות ורק כשנחלק לפרטים ממילא דאין לוקין על מין שרץ אחר שאינו בפרט היה וגם אין לשאול איך אפשר להלקות על איסור אחד בשביל ריבוי הלאוין והרי כמה לאוין שנשנו כמה פעמים ואין לוקין רק מלקות אחד די״ל דכל מקום שנשנה נשנה לצורך איזה דין כמו בכלאים דכתיב לא תלבש שעטנז וכתיב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך דצריכא תרי קראי חד ללבישה וחד להעלאה כמבואר בש״ס וכן כל כיוצא בזה ובכה״ג ודאי דלא נחשב ללאו בפ״ע משא״כ בהני דשרצים שלא הוסיפו שום דין ובע״כ דאתי לאוסופי לאוי [שם] [ולהרמב״ם באמת לחידושא אתי ודוק]׃

טו אבל הרמב״ם ז״ל יש לו שיטה אחרת בזה דאיהו ס״ל דאין לוקין על דבר אחד בשביל הלאוין שנתרבו בו ולכן מפרש דברואים אלו הם מורכבים מכמה מיני שרצים וזהו שכתב בספ״ב וז״ל הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ כגון שהיו לו כנפים והיא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים ואכלה לוקה שלש מלקיות ואם היתה יתר על זה מן המינין שנבראו בפירות לוקה ד׳ מלקיות ואם היתה מן המינין שפרין ורבין לוקה חמש ואם היתה מכלל עוף טמא יתר על היותה משרץ העוף לוקה עליה שש מלקיות משום עוף טמא ומשום שרץ העוף ומשום שרץ הארץ ומשום שרץ המים ומשום רומש על הארץ ומשום תולע הפירות בין שאכלה כולה בין שאכל ממנה כזית לפיכך האוכל נמלה הפורחת הגדילה במים לוקה חמש מלקיות עכ״ל׃

טז והנה אינו מובן מ״ש משום תולע הפירות וכוונתו לנולדה בהפרי בהיותה מחובר לארץ או בהיותה תלושה ופירשה לארץ וחזרה והלא זהו עצמו שרץ הארץ ובשלמא רומש חשיב לאו בפ״ע משום דשרץ מקרי אותן שפרין ורבין מזכר ונקבה ורומש מקרי מאותן המתהוין מעיפוש וכמ״ש בסעיף ד׳ אבל אותן שבפירות הרי הם שרץ הארץ אמנם הולך לשיטתו בס׳ המצות דבמצוה קע״ו כתב שהזהירנו מלאכול שרץ הארץ ובמצוה קע״ז כתב הזהירנו מאכילת השרצים המתהוים מעיפושים ובמצוה קע״ח כתב הזהירנו מלאכול תולעים המתילדים בפירות ובזרעים והביא מספרי להביא את שפירשו לארץ וחזרו עכ״ל הרי שחשב זה ללאו בפ״ע וכן כשחשב מנין המצות בראש הל׳ מאכלות אסורות כ״ח מצות ומנה שלא לאכול שרץ הארץ ומנה שלא לאכול רמש הארץ ומנה שלא לאכול תולעת הפירי כשתצא לאויר ע״ש הרי שחשב זה ללאו בפ״ע וגם אינו מובן כיון שרמש הארץ ושרץ הארץ הם שני הפכים ואיך אפשר להיות זאת בבריה אחת וכבר השיגו הרמב״ן שם ודעת הרמב״ם ז״ל נראה משום דתרי קראי כתיבי בשרץ הארץ דהכי כתיב וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל כל הולך על גחון וגו׳ לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם וא״כ נהי דבחזרת הלאוין אין כופלין המלקיות מ״מ כיון שיש להעמידם על שני דברים נפרדים דאחד על סתם שרץ הארץ והשני על שרץ הארץ הבא מפירות שפיר הוי לאו כל אחד בפ״ע וזהו דדריש הספרי מלכל השרץ השני וכ״כ בפ״ב דין י״ד ע״ש וזה שחייבו משום שרץ הארץ ומשום רמש הגם דשני הפכים הם מ״מ כיון דסוף סוף נולד מהפירי והוה כנולד מעיפוש ולכן אף שהיא פרה ורבה מ״מ יש גם בכללה רמש הארץ ולכן כיון שהיא הולכת על הארץ כסתם שרץ הארץ ונתהוה מפירי והיא גם פרה ורבה חייב באלו הג׳ משום שרץ הארץ ורמש הארץ ושרץ מפירי לבד שרץ המים והעוף ועוף טמא ומ״מ רוב רבותינו לא הודו לו בזה ועמ״ש בסי׳ קנ״ט סעיף ו׳׃

יז ודע דלאו דשרץ המים הביא הרמב״ם מאל תשקצו וגו׳ בכל השרץ השורץ ולא מקרא דכל אשר אין לו סו״ק משום דס״ל דשם לא מיירי רק בדגים ואע״ג דשם כתיב ג״כ מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים מ״מ המקרא שבו כתיב הלאו והוא מאי דכתיב אח״כ ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו עיקרא דלאו לא קאי רק אדגים וטעמו נ״ל דהולך לשיטתו שבארנו בסי׳ פ״ג סעיף ו׳ דדגים טמאים ושרץ המים הם שני ענינים נפרדים דשרץ המים אסור אף בסנפיר וקשקשת ואם נאמר דלאו זה כולל כולם א״כ הוה לאו שבכללות ולכן חלקן דלאו זה הוא לדגים טמאים ולאו דשרץ המים הוא מאל תשקצו וכמ״ש בפ״ב דין י״ב וז״ל האוכל כזית משרץ המים ה״ז לוקה מן התורה שנאמר אל תשקצו וגו׳ בכל השרץ וגו׳ ע״ש:

יח עוד כתב הרמב״ם בספ״ב ריסק נמלים והביא אחת שלימה וצרפה לאלו שנתרסקו ונעשה הכל כזית ואכלו לוקה שש מלקיות חמש משום הנמלה האחת ואחת משום כזית מנבלת הטמאים עכ״ל והיא גמ׳ מפורשת במכות [ס״ז:] אבל הדברים תמוהים שהרי כתב מפורש בריש פ״ד דנבלה אינה אלא בטהורים ולא בטמאים דבטמאים לא שייך נבלה ולכן גם במיתתן לא לקי רק אלאו דטומאה [לח״מ] וא״כ ה״נ לא לקי רק אלאו דשרצים והרי לאו דשרצים ישנו כבר בהנמלה האחת וכבר הקשה זה המגיד משנה שם ונ״ל דהרמב״ם דקדק בלשונו לומר מנבלת הטמאים ובגמ׳ אמרו נבלה סתם להורות דאין הלאו משום נבלה אלא דה״פ דהגמ׳ ס״ל דאיסור בריה ואיסור כזית הם כשני ענינים נפרדים והכוונה משום כזית שרץ והוצרכו ללשון נבלה משום דהנמלה האחת אומר הגמ׳ לשון חי והכוונה שלימה כמ״ש הרמב״ם ורק משום דבחייה ודאי היא שלימה לכן נקטה הגמ׳ בלשון חי אבל אלו ט׳ שנתרסקו ודאי הם מתים וכל מת שם נבלה עליה ולכן אומר הש״ס ואחת משום נבלה כלומר משום כזית שרצים מתים והרמב״ם ששומר א״ע תמיד להשוות לשונו ללשון הש״ס לכך אמר מנבלת הטמאים כלומר מנבלת שרצים שהם טמאים:

יט כבר נתבאר בסעיף ג׳ דתולעים שנתהוו בפירות תלושים כל זמן שלא פירשו מותרים דלא קרינן בהו שורץ על הארץ ע״ש וכן שרצים שבמים אינם אסורים אלא אותם שנתהוו בימים ובנהרות ובאגמים אבל תולעים שנתהוו במים שבכלים או בשארי משקין מותרים כל זמן שלא פירשו דהתורה לא אסרה רק בימים ובנחלים אותן שאין להם סו״ק אבל מים שעצורים בכלים או במים שבבורות ובמערות המכונסים מותרים כל זמן שלא פירשו אבל כשפירשו קרינן בהו השורץ על הארץ ולדעת הטור אפילו מים שבחריצין ונעיצין כשאינם נובעים ג״כ דינן כמים שבכלים ולדעת הרמב״ם אסורים כיון שמושכין ודומין לנהרות וחריצין מקרי ארוכין וקצרין [רש״י ס״ז.] ונעיצין מקרי רחבים כגון שעושין לביברי דגים [שם]:

כ לפיכך שוחה אדם לתוך הבור או לתוך הכלי ושותה המים ואינו חושש לתולעים שבו וגם משום בל תשקצו ליכא שהרי אין כוונתו להתולעים אלא שממילא נכנסים לתוך פיו אמנם אם הדבר מאוס עליו ודאי דאסור משום בל תשקצו ודע דאלו הזבובים הקטנים הנופלים מאויר לתוך המים נשארים באיסורם ולא הותר רק התולעים שנתהוו מעצמן בהמים או בהיין או בהחומץ אבל הנופלים לתוכן כמו שמצוי בזמן הקיץ שנופלים זבובים ורמשים קטנים מן האויר לתוך המים או שארי משקין או לאוכלין נשארין באיסורן הקודם ולפי שיש טועים בזה ועוברים על כמה לאוין כמו שנתבאר דעל נמלה לוקה חמש לכן יש ליזהר מאד בזה וגם להזהיר את ההמון על כך:

כא כבר נתבאר דפירשו אסורים אף אם אח״כ נפלו לתוך המים ופירש מקרי כשפירש אחורי הכלי או אחורי הבור ואפילו פירש על שפת הכלי או שפת הבור או שפירש לאויר אסור אף כשנפל אח״כ לתוך המים אבל אם פירש לדופן הכלי מבפנים או לדופן הבור מבפנים לא מקרי פירש וכשנפל אח״כ לתוך המים מותר והטעם דהכי רביתייהו כלומר שכן דרך התולע לצאת מהמים אל דופן הכלי מבפנים ואם נאמר דגם בכה״ג אסרה תורה א״כ לא התירה כלל הגדילים בתלוש שהרי כן דרכם תמיד לפרוש לדפנות מבפנים ומדהתירה התורה ש״מ דגם בכה״ג שרי [גמ׳ ס״ד]:

כב וכשם שבזו הכלי שנתהוו התולעים מותרים כשלא פירשו כמו כן אם עירו המים או המשקין מכלי זה לכלי אחרת יש להכלי האחרת דין הכלי הראשון שכל זמן שהם בהמשקין או אפילו פרשו לדופני הכלי האחרת מבפנים מותר כמו בכלי הראשונה והטעם דהכי רביתייהו שהרי כן דרך האוכלים והמשקין לערות מכלי אל כלי ומה לי כלי ראשון או כלי שני או שלישי אבל מבור לכלי אינו כן ואסור לשאוב בכלי ולשתות מהם דשמא יפרשו בדופן הכלי מבפנים והוי כפירש לארץ ולא דמי לעירוי מכלי לכלי דמותר כמו שבארנו לא נשתנה השם דמעיקרא כלי והשתא כלי אבל הכא מעיקרא בור והשתא כלי [ש״ך סק״ד]:

כג ועוד דאפילו אם נאמר דאין הפרש מן כלי לכלי או מן בור לכלי ג״כ אסור לשאוב בכלי מן הבור משום דחיישינן שמא יפרשו מהבור על הכלי מבחוץ או על שפת הכלי או אפילו בדופן הכלי מבפנים אך קודם שיכנסו המים לתוכה משא״כ בעירוי מכלי לכלי אין חשש כזה שהרי אינו נותן הכלי השניה לתוך הראשונה [זהו כוונת הט״ז סק״ה]:

כד אך לפ״ז ישתנה הדין גם מכלי לכלי דאין היתר רק לערות מכלי הראשון לכלי השני אבל לשום הכלי השני תוך הכלי הראשון אסור מפני חששות אלו שכתבנו ואם נאמר כן יהיה אסור לאכול בכף מן הקערה ג״כ שנחשוש שתפרוש אחורי הכף או על שפתו והרי המנהג פשוט לאכול בכף חומץ מתוך הקערה כנהוג אף שחומץ מוחזק בתולעים וההיתר הוא מפני שלא פירש א״כ אין לנו לאכול החומץ אא״כ שופכין מהקערה לתוך פיו ואין זה סברא כלל ואין המנהג כן ולכן נראה דבכף לכלי ליכא חששא זו שהרי תוחבה במהירות והעין רואה והחוש מעיר שאין להשרץ פנאי לפרוש על אחורי הכף משא״כ בבור שאין העין שולט ויש בזה שהיות דבכה״ג יש לחוש [עפמ״ג במ״ז סק״ה ולא שם על לבו המנהג הפשוט ובהכרח צ״ל כמ״ש והב״א התיר מטעם רביתא ע״ש]:

כה יש מי שאומר דהא דמותר מכלי לכלי זהו כשבכלי השני לא יהיה רק המשקין בלבד אבל כשיש שם אוכלין אסור מטעם שיפרשו על האוכלין ודברים תמוהים הם שהרי כשהאוכל מעורב עם המשקה היינו רביתייהו וכחדא חשיבא והרי אף בפירש לדופני הכלי השני מבפנים לית לן בה כמ״ש וכ״ש בפירש להאוכל המעורב יחד עם המשקה ועוד האחד מהקדמונים כתב להדיא דמותר ליתן מכלי חומץ לתבשיל [רי״ו] ובתבשיל יש בה אוכלין הלכך אין לחוש לחומרא זו [וגם דעת הפרמ״ג במ״ז סק״ה כן הוא] וע׳ בסעיף ל״ח:

כו זהו ודאי דאין לחוש שמא פירש אחורי הכלי או על שפת הכלי וכן בבור כל זמן שלא ראינו שפירשו דדווקא בתוך הכלי דרכן לפרוש על הדופן מבפנים אבל לא על שפת הכלי וכ״ש אחורי הכלי ומיהו אותם התולעים המתהוים בחומץ או בשארי משקין שיש להם דמות כנפים ודרכן לעופף מתוך המשקה לאויר וליפול לתוכן ודאי אסורים כיון שדרכן בכך ואינו מותר אלא אותן שאין להם כנפים כן כתב אחד מהגדולים [סמ״ג בש״ד סק״י בשם דמש״א] והרבה תמוה לי דאיך השתמטו רבותינו הראשונים לבאר לנו דין כזה המצוי בכל יום ועינינו רואות בחומץ מלא יתושים עם כנפים ובבישולן ניכרים יותר ואיך הניחו מכשול כזה לפני עדת בנ״י ועוד דכפי הראות כחותיהם חלושים ואין להם כח לעוף מן המים לאויר ולמה לנו להחזיק ריעותא ולכן צ״ע לדינא והמחמיר יחמיר לעצמו ותע״ב:

כז כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ג׳ המסנן מים או שאר משקים והיו בו תולעים או יבחושין או יתושים אע״פ שחזרו לתוכו אסורים שכבר פירשו לפיכך משקה שדרך ליגדל בו תולעים וכיוצא בהן אין לסננו בקיסמים וקשים בלילה שמא יחזרו ויפלו לתוך הכלי ויבא לשתותן אבל מותר לסננן דרך בגד או מסננת שהרי לא יוכלו ליפול דרך שם אל תוך המשקה וכן מותר לערות המשקין מכלי אל כלי הואיל והם תמיד עם המשקה היינו רביתייהו עכ״ל והדברים צריכים ביאור:

כח והנה בגמ׳ [ס״ז.] אמרו לא לשפי אינש שיכרא בצבייתא באורתא דילמא פריש לעיל מצבייתא והדר נפיל לכסא והוי עובר משום שרץ השורץ על הארץ ופירש״י שכר של תמרים ומצויין בהן תולעים עכ״ל וכוונתו הוא דשכר שעורים שאין מצוי בהם תולעים א״צ לחוש שמא יש בו תולעים ורק דבר שמצוי בו תולעים אסרו לסנן בלילה דרך עצים וקשים דקים משום דבלילה כשתפול התולעת על הקשים לא יראינה ומשם תפול לכלי ולמחר כשיראנה יהא סבור שלא יצתה מן השבר לקשים ותולעת המים מותרת [רש״י] ומזה למדנו מפורש דדווקא כשהתולעת אינו הולך דרך הנקב של המסננת בשוה עם המשקה אלא המשקה הולך והתולעת נשארת על העץ או על הקש ואח״כ נופלת לתוך המשקה אסורה דזהו פירש ממש אבל אם הולך דרך הנקב עם המשקה ביחד לית לן בה וגם למדנו דרק בלילה יש חשש זה משום דביום הלא יראה אם הלכה בשוה עם המשקה אם לאו ואם תשאר על העצים והקש ישליכנה לחוץ אבל בלילה לא יראה:

כט ונראה להדיא שבדרך זה הלכו רבותינו בעלי הש״ע ולכן כתבו מים או שאר משקים והיו בו תולעים כלומר שמוחזקים בתולעים וזהו שכתבו אע״פ שחזרו לתוכו אסורים כוונתם שמקודם היו מלמעלה על הדבר שסיננו בו ולכן כתבו שאין לסננו בקסמים וקשים משום דבזה יש חשש שישארו התולעים עליהם כפירש״י ומפני שהנקבים רחבים ישרקו עצמם מהעצים והקש להמשקה אבל בנקבים דקים אין חשש ולכן כתבו דדרך בגד או מסננת כלומר מסננת דקה אין חשש בזה שהרי לא יפלו דרך שם והדבר פשוט דמסננת כשהיא בנקבים רחבים דינה כעצים וקש וזה שלא ביארו מסננת דקה משום דסתם מסננת היא דקה ואף גם בעצים וקש ומסננת רחבה אין האיסור רק בלילה ובדבר שהוחזק בתולעים ובסעיף ל״ד יתבאר עוד בזה בס״ד:

ל אמנם מדברי הטור נראה בענין זה דעת אחרת שכתב וז״ל המסנן המשקה והיו בו שרצים חשיב כפירשו שהרי פירשו ממקום רביתן לפיכך משקה שדרך ליגדל בו שרצים אין לסננו בלילה שמא יחזרו השרצים לתוך הכלי ויבא לשתותן והרי כבר פירשו אבל מסתמא אין לחוש שמא פירשו כל זמן שאין הוכחה בדבר עכ״ל ודבריו תמוהים שלא הזכיר עצים או קש המוזכר בגמ׳ [ב״י] ויש מי שתירץ דס״ל דלאו דווקא עצים או קשים דה״ה מסננת והביא ראיה ממאי דאמרינן בגמ׳ [שם] כל השרץ וגו׳ לרבות יבחושין שסיננן ובודאי הכוונה כשנפלו אח״כ למשקה דאל״כ פשיטא אלמא דגם דרך מסננת יש חשש זה [ב״ח] וגם מ״ש אבל מסתמא אין לחוש שמא פירשו וכו׳ קאי על מ״ש מקודם במשקין שבבורות וכלים [שם] ודברים תמוהים הם

דהדרשא של יבחושין שסיננן הכוונה לאכול היבחושין עצמן כמבואר ברמב״ם ע״ש והרבותא היא דלא נימא כיון שגדילתה במשקים שבכלי אין עליה כלל שם שורץ על הארץ וגם מה לו להטור לחזור על הקודם:

לא ולכן נלע״ד דלהטור הוה קשה דאם החשש הוא מפני שבשעת הסינון תפול התולעת על הקש ומשם תשרץ להמשקין א״כ גם ביום יש לחוש לזה דאטו מי שמסנן עיניו לנוכח יביטו לראות אופן הנפילה מהתולעים לתוך הכלי שמסנן בה והרי לזה צריך ראיה חזקה ולא להעלים עין מתוך המסננת אף רגע קלה אלא ודאי דאין לחוש לזה מסתמא ואמרינן שהלך התולע עם המשקה יחד והחשש של הגמ׳ הוא חשש אחר דשמא אחר שיסנן כל המשקה והתולעים ישארו מלמעלה וירחשו זמן רב הנה והנה והמשקה עומדת שם יכול להיות שאח״כ ירחשו לתוך המשקה ולכן אין חשש זה רק בלילה דביום כשיראה תולעים רוחשים סביב המשקה יטול המשקה משם אבל בלילה אין רואה וזהו שאומר שאין לסנן בלילה שמא יחזרו וכו׳ כלומר זמן רב אחר הסינון וזהו שמסיים אבל מסתמא אין לחוש וכו׳ כלומר דלכאורה א״כ בכל סינון יש לחוש שמא אינו הולך התולע יחד עם המשקה וכמ״ש וא״כ מאי איריא בלילה אפילו ביום נמי יש לחוש לזה אומר דמסתמא אין לחוש וכו׳ ולפ״ז ודאי דאין חילוק באיזה מסננת הוא מסנן [וזה שאמרו בגמ׳ צבייתא משום דדרכן היה לסנן ע״י זה כדמוכח משלהי עכו״ם ע״ה ע״ש וכן בשבת קל״ט: לא ניהדוק אינש צינייתא והערוך גורס צבתא אבל לדינא אין חילוק במה הוא מסנן ודוק]:

לב ודע שהרמב״ם ז״ל השמיט לגמרי דין זה ורק כתב בפ״ב דין ך׳ וז״ל המסנן את היין ואת השכר ואת החומץ ואכל את היבחושין או את היתושין והתולעות שסינן לוקה משום שרץ העוף או שרץ המים אפילו חזרו לכלי אחר שסיננן שהרי פירשו ממקום ברייתן אבל אם לא סננן שותה ואינו נמנע כמ״ש עכ״ל ודין זה שלא לסנן בלילה לא כתב כלל ואין מדרכו להשמיט דין מפורש שבגמ׳ ואין לומר דס״ל דאין חוששין לספק שמא פירשו אא״כ ראה שפירשו כדמשמע לכאורה משטחיות לשונו דא״א לומר כן שהרי הגמ׳ חששה לזה כשמסנן בלילה וגם אין לומר להיפך דס״ל דכל שסינן צריך לחוש ואין להתיר סינון רק כשיראו ברור שלא פירשו חדא דלשונו לא משמע כן ועוד דגם זהו נגד הגמ׳ שהרי הגמ׳ לא חששה רק בלילה ולא ביום [עמ״ש וגם לשונו סתום ודוק]:

לג ויראה לי דהרמב״ם מפרש פי׳ אחר בגמ׳ וס״ל דאין לתת דין קבוע בזה דלא מפני הסינון הוה הכרח שהתולע יפרוש כמ״ש לסברת הטור דבאמת א״כ היה להם לחז״ל לאסור עלינו כל סינון דמי יכול לכוין איזה הוא נקב דק ואיזה הוא נקב גס אלא דתלוי לפי ראות האיש המסנן ולפי השערתו ולכן הודיענו הרמב״ם דין זה דאם ע״י סינון נפרש וחזר למשקה נאסר ובגמ׳ ענין אחר הוא דאמר לא לישפי שיכרא בצבאתא בלילא דלשון שיפוי במשקה הוא כשיש פסולת בהמשקה מעמידין אותה לזמן הרבה כדי שבהמשך העת תשאר הפסולת למטה וביחוד היה זה בשכר כדאמרינן בשבת [קל״ט:] דבי ר״פ שאפו שיכרא ממנא למנא ופירש״י כל היכא דתני לשון שפוי בנחת הוא והפסולת נשאר בשולי הכלי עכ״ל וכן תנן התם [ק״מ.] ולא שולין את הכרשינין ולא שפין אותם ופירש״י להסיר הפסולת ע״ש ודרכן היה להעמיד זה על כל הלילה כיון דצריך שהייה כדאיתא בביצה [כ״ט.] ע״ש וזהו שאומר שלא יעשה כן בשכר בציבתא משום דבמשך רב כזה פשיטא שיש לחוש שהתולעת יפרוש ויחזור ולא היה צריך להרמב״ם להזכיר זה כלל דאף בפחות משיעור זה ודאי יש לחוש אך משום דבזמן הגמ׳ היה דרכם לעשות כן הזהירו על זה:

לד לפי מה שבארנו שיטת רבותינו בעלי הש״ע הוא ע״פ שיטת רש״י ז״ל ואפילו לפי שיטה זו כתבו דהאיסור הוא רק בקסמים וקשים אבל דרך בגד או מסננת מותר ובארנו בסעיף כ״ט דהכוונה למסננת דקה וסתם מסננת היא דקה ע״ש ומ״מ תמוה לי דאם במסננת רחבה אסור לא היה להם לסתום ולתת מכשול לפני המעיינים ולכן נלע״ד לומר דכוונתם דבמסננת בכל גווני שרי דלמה לנו להחזיק ריעותא ולומר דאלו שירדו דרך נקבי המסננת היו תחלה על המסננת ואח״כ ירדו וחזרו לתוך המשקה דאדרבא נאמר שירדו בדרכם ביחד עם המשקין ולא נשארו על המסננת בלא משקה והחוש מעיד כן ודווקא בקסמין וקשין דאין דרך סינון בכך שהרי אינם עשוים לסינון והמשקה כרגע נופל ובודאי התולעים מתפזרים על העצים ועל הקשין ואח״כ משתרקין לתוכן ובפרט לפי מה שבארנו דשיפוי הוא לזמן ארוך אבל במסננת שכרגע יורד המשקה עם כל מה שביכולת לירד דרך המסננת ודאי ירדו ואותם שישארו במסננת לא ירדו אח״כ לתוך המשקין שהרי מיד נוטלין המסננת משם ומ״מ למעשה צ״ע ובפרט אם משהין המסננת בתוך הכלי שהמשקין ירדו לתוכה:

לה ראיתי לאחד מהגדולים שכתב בלשון זה וכן חומץ שהתליע אסור לסננם כי אינם ניכרים כי אם נגד השמש וחיישינן שמא יפרוש על המסננת ויחזור לתוכו אבל בלא סינון מותר כדין מים שהתליע בתלוש ושמעתי בבירור דאפילו יהיה בגד דק מאד שלא יהיה בו נקב קטן אפילו הכי תעבור ואין לו תקנה אלא שיבשל החומץ תחלה ואח״כ יסנן דכיון שהתולע מת לא תעבור בסינון עכ״ל אותו גדול [חכ״א כלל ל״ח] ולדבריו לא ביארו רבותינו כל

הצורך בענין כזה שצריך בכל עת ובכל שעה ולפי מה שבארנו א״צ לזה דממ״נ אם יעברו יעברו ביחד עם החומץ ואין לנו להחזיק ריעותא במה שאין אנו רואים והרי זהו שכתב הטור דמסתמא אין לחוש שמא פירשו ומ״מ ודאי מי שחש לזה תע״ב וכן אנו נוהגים:

לו יש מי שכתב בשם חכמי הטבע דהמסתכל בזכוכית המגדלת שקורין ספאקטיוו״א יראה בחומץ מלא תולעים והנה בחומץ אין חשש כמו שנתבאר דהתולעים המתהוים בתלוש התירה התורה אמנם שמעתי שבכל מיני מים וביחוד במי גשמים מלא ברואים דקים שאין העין יכולה לראותם ובילדותי שמעתי מפי אחד שהיה במרחקים וראה דרך זכוכית המגדלת עד מאד כרבבות פעמים במים כל המיני ברואים ולפ״ז איך אנו שותים מים שהרי אלו הברואים נתהוו במקורם אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו דלא ניתנה תורה למלאכים דאל״כ הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר הוא מלא ברואים דקים מן הדקים וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם אלא ודאי דהבל יפצה פיהם ואף אם כן הוא כיון שאין העין שולט בהם לאו כלום הוא אמנם כמה שהעין יכול לראות אפילו נגד השמש ואפילו דק מן הדק הוה שרץ גמור:

לז ולכן יש ליזהר מאד בקיץ באותם ששותים מן הנהרות ומן האגמים ומבארות ומעיינות שאינם עמוקים דע״י החמימות נתהוו שם כמו זבובים קטנים ותולעים קטנים ויש ליזהר לסנן המים במסננת דקה מן הדקה וכן בקיץ במי גשמים מתערבים בהם זבובים קטנים הפורחים באויר ויש ליזהר שלא לשתותם קודם הסינון במסננת דקה מן הדקה או ע״י בגד כדרך שאנו מסננים המים בפסח מפני חשש תערובת חמץ אבל בבארות ומעיינות עמוקים אין הרחש מצוי בהם:

לח כתב אחד מהקדמונים חומץ שיש בו תולעים אם פירשו לאויר נקרא פירשו אבל מן החומץ לתבשיל לא הוי פירשו ומותרים [ב״י בשם רי״ו] ודברים פשוטים הם אלא שיש מי שכתב וז״ל ומסתברא דאף בתבשיל צונן מיירי ואף אם פירש ממקום למקום במאכל עצמו היינו רביתא ושפיר דמי אבל אם פירש מן המאכל לחוץ אף בדופני הכלי מבפנים אסור דלאו היינו רביתא ולפ״ז אין לאכול תבשיל זה אלא ביום דחזי ליה אבל בלילה לא [פר״ח סק״ט] ודברים תמוהים הם דממ״נ אם חשבינן האוכל בפ״ע אסור לגמרי שהרי פירש על האוכל ואם חשבינן המאכל והמשקה כאחת מה איכפת לנו אם פירש על דופן הכלי מבפנים וכן ראיתי לאחד מהגדולים שהשיג על דברים אלו [חכ״א בב״א] ועמ״ש בסעיף כ״ה [ואם פירשה מתה יתבאר לקמן]:

לט כבר נתבאר דתולעים הגדילים בפירות בתלוש מותרים שהרי לא קרינן בהו השורץ על הארץ ולכן אין מותרין אלא כל זמן שלא פירשו לארץ אבל אם פירשו הרי הם שורצים על הארץ ואם חזרו להפירי אסורים ולוקין עליהם ולא עוד אלא אפילו פירשו ומתו באויר קודם שהגיעו לארץ מקרי השורץ על הארץ וזהו איבעיא בגמ׳ ולא איפשטא וממילא דספיקא דאורייתא לחומרא וממילא כשיש עוד ספק הוה ס״ס ויש להתיר [פמ״ג סקי״א] אמנם זהו למאן דס״ל דבעיא דלא איפשטא בגמ׳ נכנס בגדר ס״ס אבל להחולקים בזה אין זה ס״ס [עפר״ח סק״י בכללי ס״ס אות ה׳]:

מ ואפילו לא פירש כולו מהפרי אלא מקצתו או שלא פירש אלא על גבי הפירי או שהיה בגרעין הפירי ופירש על הגרעין אף כשהגרעין עודנה בהפירי או שהיו שני פירות סמוכים זל״ז ופירש מפירי לפירי כל אלו אסורים דגם אלו הם בעיות שלא נפשטו בגמ׳ והספק הוא דשמא כיון שיצאו ממקום גידולם אף שלא שרצו על הארץ מ״מ אפשר דמקרי שורץ על הארץ וזהו כתולעים שבמים שבכלים שפירשו לאחורי הכלים ואין זה דומה לפירשו בדופן הכלי מבפנים דהוי ממש רביתייהו דאל״כ למה התירתן התורה הרי לא סגי בלא״ה אבל תולעים שבפירות תלושין אדרבא דרכן להיות שם תמיד ולכן מקרי זה ג״כ פירש וכיון שאיסורן מפני ספק לכן כשיש עוד ספק הוה ס״ס וכמ״ש בסעיף הקודם:

מא ודע דלדעת רש״י ותוס׳ והרבה מהראשונים לא מקרי פירש אלא כשפירשה חיה אבל אם פירשה מתה לאו כלום הוא שהרי כל עיקר איסור פרישה הוא משום דמקרי שורץ על הארץ והרי במיתתה לא תוכל לרחוש ושריצה פירושו דבר הרוחש ומנענע [רש״י] ולכן בין בתולעת שבמים שפירשה לאחורי הכלי ובין בפירות תלושין שפירשה על הארץ או לאויר או לכל מה שנתבאר זהו הכל בפרישה מחיים ולא במיתתה ולפ״ז תולעים שבחומץ ובפירות תלושים ובעדשים ובפולין ובקטניות שהרתיחן על האור ומתו התולעים לא איכפת לן אח״כ אם פירשו [ב״י בבד״ה בשם רי״ו]:

מב אבל הרמב״ם והרי״ף ורבינו חננאל והרשב״א ז״ל אמרו גם בכה״ג וס״ל דגם פירשה מתה הוי בעיא דלא איפשטה בגמ׳ ויראה לי שהולכים לשיטתם דס״ל גם בתולעים שבמחובר אסורים גם כשאין להם מקום לרחוש ורש״י ותוס׳ והרבה מהראשונים ס״ל דגם במחובר צריך מקום לרחוש כמו שיתבאר בס״ד ולמאן דס״ל דרחישה מעכבת ממילא גם בפרישת תלוש צריך רחישה דווקא ומאן דס״ל דרחישה אינה מעכבת ממילא גם בפרישת תלוש אינה מעכבת [כצ״ל ברור והגם שמחולקים בגירסת הש״ס אם הגירסא פירשה מתה או פירשה ומתה מ״מ הסברא ברורה כמ״ש]:

מג ולרבותינו אלו אינו מועיל רתיחה על האור אם פירשו אח״כ כמובן ובוודאי נראה כיון שיש פלוגתא דרבוותא יש להחמיר אלא שנראה מרבותינו בעלי הש״ע בסעיף ד׳ שתפסו לעיקר כדעת המקילים ודעת האוסרים כתבו בשם יש אוסרים ולפי מ״ש דתלוי אם במחובר צריך ריחוש הולכים ג״כ

לשיטתם בסעיף ו׳ דצריך ריחוש וכן הוא דעת מפרשי הש״ע [ש״ך סקי״ב וכר״ת וכרו״פ] ועליהם תמיהני דהא הם ס״ל במחובר דא״צ ריחוש כמו שיתבאר בס״ד ואיך הקילו כאן אלא די״ל דס״ל דכאן קילי טפי דאפילו לדעת המחמירים במחובר מ״מ בכאן אינו אלא בעיא דלא איפשטא ולכן הקילו בזה וצ״ע ובודאי שיש להחמיר [והפלתי סק״ג כתב דזה אינו אלא מדרבנן ולא ידעתי מנ״ל הא וגם הפרמ״ג סקי״ד תמה עליו בזה ע״ש ודו״ק]:

מד כל זמן שהתולעת נמצא בתוך הפירי והתליע בתלוש אפילו אם חורו נקוב לחוץ לא חיישינן שמא יצא דרך החור ופירש וחזר לתוכו כמו דלא חיישינן במים שבכלים שמא יצאו אחורי הכלי ואע״ג דשם לא חזינן ריעותא ובכאן חזינן ריעותא של הנקב מ״מ אין הדבר מצוי שיחזרו לחוריהן אחר שיצאו משם אבל יש מגדולי הפוסקים שאוסרים אם חורו נקוב לחוץ מפני שהחור מוכיח עליו שיצא כולו יצא מקצתו דג״כ אסור במו שנתבאר ולכן כתב רבינו הרמ״א דהכי נהוג לאסור כדיעה זו והכי קיי״ל:

מה כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ה׳ תולעים הנמצאים בקמח וכיוצא בו אסורים שמא פירשו ושרצו על הארץ וחזרו וה״ה במלח או שאר דברים שאינן משקה ואסור למוכרו לעכו״ם שמא יחזור וימכרנו לישראל עכ״ל ביאור דבריהם דתולעים המתהוים בקמח ומלח ושארי מיני אוכלים דקים בוודאי כל הצבור יחד נחשב כפירי אחת וכל זמן שלא פירשו לארץ מקרי לא פירשו אף שפירשו מקורט זה לקורט זה ולא דמי לתולעת שבפירי דאסורה בשפירשה לפירי אחרת דבשם נתהוה התולע בפנימיותו של פירי ושם רביתה וגידולה וכשיצאה משם מקרי פירש אבל בקמח ומלח וכיוצא בהם שאין להם תוך וכל קורט וקורט אינו חלוק בפ״ע נחשב כל הצבור כפירי אחת וראיתי לגדול א׳ שכתב דכל קורט של קמח הוא כפירי אחד [חכ״א בב״א] ודברים תמוהים הם ולהדיא מוכח מתשו׳ הרא״ש [כלל ד ס״ג] ומדברי הש״ע שלא חששו רק לפירשו על הארץ ולא מקורט לקורט ואין שום ספק בזה וכן צבור של חטים ושעורים וקטניות וכיוצא בהן אם התולעת נתהוה בפנים הפירי ודאי שכל חטה או שעורה או קטניות נחשבת כפירי בפ״ע ואם פירש מחטה לחטה אחרת וכן בשעורה וקטניות מקרי פירש ואסור אבל התולעים המתהוים בהצבור כמו מילבין שמתהוין מפני הליחות ואינם בתוך הפירי נחשב כל הצבור כפירי אחת ולא מקרי פירש אלא בשנפרשו לגמרי מן הצבור למקום אחר או לצבור אחר:

מו ולא עוד דבכאן לא שייך לאסור כשהם על גבי הקמח או המלח דדווקא התולע המתהוה בפנים הפירי כשנפרשת על גב הפירי מקרי פירש דלאו היינו רביתה אבל כשמתהוים במאכל גם אם נתהוו באמצע הצבור אין זה כתוך הפירי וכל הצבור גם הגב גם התוך היינו רביתייהו וראיה לדבד זה ממ״ש רבינו הרמ״א בס״ס זה גבי תולעים של גבינה דמותר לאכלם אף שקופצים הנה והנה על הגבינה ע״ש והטעם ברור כמ״ש מפני שאין זה דמיון להמתהוים בפנימיות הפרי וזהו שכתבו בש״ע בתולעים הנמצאים בקמח וכיוצא בו אסורים שמא פירשו על הארץ וחזרו עכ״ל שאין חוששין רק לפרישה על הארץ ולא לפרישה על גב הקמח או מקורט לקורט וזה שבכאן אנו חוששים לפרישה על הארץ ובמים שבכלים לא חששו לפרישה של אחורי הכלי מפני שבכאן דרכן לרחוש וקרוב לודאי שפירשו על הארץ וחזרו וכן אין זה דמיון לתולעת שבפירי שלא חששו אפילו חורו נקוב לחוץ להרבה פוסקים כמ״ש בסעיף מ״ד דהתם שגידולו בתוכיותו של הפירי ושם מקומו אין לנו להחזיק ריעותא שמא יצא משא״כ כאן שאין להם מקום מיוחד ותמיד רוחשים ממקום למקום פשיטא שיש לחוש [ובזה מיושב קושיית הט״ז סק״ח ע״ש]:

מז ואפילו אם הקמח מונח בכלי ג״כ אסור דקרוב לודאי שפירשו על דופני הכלי מבפנים ובכאן אין היתר לומר דדופן הכלי מבפנים הוה דעצם הדבר ולא מקרי פירשו דזהו רק בכלים ובבורות של מים או שאר משקין שהתורה התירתן להדיא ש״מ דגם בכה״ג שרי דא״א בענין אחר אבל באוכלין לא התירה התורה ורק בדבר שנתהוה התולע בתלוש ולא פירשה התירה תורה אבל מי יימר שהתירה גם כשהאוכל בכלי וכמו כשהאוכל על הארץ חוששין לפרישתן על הארץ כמו כן חוששין כשהם בכלים לפרישתן על דופני הכלים מבפנים דגם זה אינו רביתייהו ויש מתירים גם בכאן כמו במים שבכלים והעיקר כדיעה ראשונה [הש״ך סקט״ז והכרו״פ אוסרים והפר״ח סקי״ז מתיר והכרו״פ תמה עליו ואין כאן תימא דהפר״ח ה״ק כיון שבמים אמרה תורה דמבפנים הוה כבמים מנ״ל שלא לומר כן בכל דבר ומ״מ יש להחמיר ודוק]:

מח ודבר פשוט הוא שאם אפשר לרקד הקמח והתולעין ישארו בהנפה וישליכם דהקמח מותר אמנם אם התולעים קטנים כמו מילבין וכדומה שיצאו דרך נקבי הנפה אסור הקמח [ש״ך סקי״ד] ואסור למכור כולו לכותי שמא יחזור וימכרנו לישראל ואפילו אם נהגו שם שלא ליקח קמח מעכו״ם בלא בדיקה מתולעים מ״מ חיישינן שמא יעשה מהקמח פת והמלח ישים בהערינג וכיוצא בזה ובזה לא שייך בדיקה [שם סקט״ז] ולכן ימכור מעט לכל עכו״ם דבזה אין חשש שימכרנו לישראל כמ״ש בא״ח סי׳ תס״ו בדגן שנטבע בנהר לענין חמץ ע״ש וכן אם יש לו משרתים ומשרתות אינם יהודים יכול להאכילן ובלבד שלא ימשוך זמן מרובה כדי שלא לבא לתקלה [שם סקי״ז] ולכן בגרויפי״ן מתולעים יכול למכור לעכו״ם דבגרויפי״ן אין חשש שישים אותם באיזה דבר והישראל כשיקח מהם הרי יראה שיש בהם תולעים דניכרים לעין:

מט ודע שזה שכתבנו שמעט מעט יכולים למכור יש חולקים בזה וס״ל דרק בענין חמץ קודם הפסח תלינן שאף אם ימכור לישראל יאכלן הישראל קודם הפסח ולא בשאר איסור [מג״א שם סק״ס וכן הש״ך בנקה״כ והפ״ת בשם פמ״א] ואין זה מוכרח דבוודאי בחמץ יש גם טעם זה אבל גם בלא זה הטעם אמרינן שישתמש לעצמו ולא ימכרם בשאינו בריבוי וכן משמע להדיא מדברי רבינו הרמ״א בסי׳ קל״ד סעיף ח׳ שגם בתערובת יין התיר למכור מעט מעט ע״ש וה״נ כן הוא [בפסחים מ׳: התירו גם לישראל למכור מעט מעט מטעם שיכלה קודם הפסח ולכן גם בעכו״ם די בטעם זה ובשארי דברים הטעם פשוט שישתמש לעצמו ועוד דאיכא ס״ס שמא לא פירשו ושמא לא ימכור כמ״ש הפמ״ג בש״ד סקי״ז]:

נ חטים ושעורים מתולעים אף שאסורין לאכול מ״מ יכול לעשות מהם משקה כמו יי״ש וכדומה שמוציאין רק הזיעה דאין כאן משום מבטל איסור לכתחלה שהרי אין כוונתו רק להוציא הזיעה מהקמח ויש מי שאסר מטעם שמא יבא לאכלם בעין [ט״ז סק״ט] וחלקו עליו כל הגדולים דאין גוזרין גזרות מדעתנו ולזמן מועט לא חיישינן שמא יאכל [פר״ח וכרו״פ ופמ״נ] וכן המנהג פשוט :

נא כתב רבינו הב״י בסעיף ו׳ תולעים הגדילים בפירות בעודם במחובר חשוב כשורץ על הארץ ואסור אע״פ שלא פירש והוא שריחש אבל תולעים הנמצאים בפולין ואפונים תחת הקליפה והקליפה משחרת עליהם מבחוץ וכשמסירין הקליפה מוצאים היבחושים תחתיהם מותרים לפי שהם מונחים במקום צר ולא קרינן ביה השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחש אבל הנמצאים בשרביטים אסורים שיש להם מקום לרחוש עכ״ל :

נב והנה זהו דעת רש״י ותוס׳ והרא״ש [ספא״ט] דנהי דקיי״ל דהגדילים במחובר מקרי שורץ על הארץ מפני שהפירי או הירק מחובר לקרקע והוה כקרקע עצמו מ״מ בעינן מקום רחב שיהא ביכולת התולע לרחוש ולנענע דכל לשון שריצה הוא ריחוש ונענוע [רש״י שם] וכמו כשהיא על הארץ המקום פנוי לה לרחוש כמו כן צריך להיות בהפירי ולכן כשאין לה מקום לרחוש כמו שתחת הקליפה בפולים ואפונים שהמקום צר אין עליהם שם שרץ ואע״ג דהרשב״א ז״ל חולק בזה כמ״ש הטור וז״ל כתב הרשב״א אפילו חור שבתוכו קטן ואינו מחזיק אלא כדי התולע אסור וא״א הרא״ש מתיר עכ״ל וגם הר״ן הסכים לזה וכתב דכשם כשהיא על הארץ לא חיישינן אם היא רוחשת אם לאו כמו כן בהיותה במחובר לקרקע ע״ש וצ״ל דכוונתו הוא כגון אם נתהוה השרץ בקרקע במקום צר שאין לו מקום לרחוש ומ״מ אסור כמו כן כשהיא בפירי המחובר לקרקע ודיעה ראשונה תסבור דגם אם בקרקע נולדה באופן זה אולי לא אסרה תורה כיון דשם שרץ הוא רק כשרוחש ומנענע א״ע ורבינו הב״י לא חש לדיעה זו מפני שרוב דיעות מסכימים להיתר כמ״ש בספרו הגדול ע״ש:

נג ויש לשאול בזה שאלה גדולה ואיך אפשר לומר דצריך רחישה ממש והרי אפילו בנולדה בתלוש יש בעיא בגמ׳ בפירשה לאויר ומתה קודם שהגיעה לארץ ונשאר בספק וקיי״ל דמספיקא אסורה כמ״ש לעיל סעיף ל״ט אע״ג דבמיתתה א״א לרחוש כ״ש בנולדה במחובר דא״צ רחישה כלל ועכ״פ אסור מספק [פר״ח סקי״ח] ועוד מדקא מיבעיא ליה להש״ס בתלוש מכלל דבמחובר אין כאן ספק ובודאי מן התורה אסור דאם נאמר דאפילו במחובר מותר בלא רחישה כ״ש בתלוש ומאי קמיבעי ליה ובאמת הר״ן ז״ל הביא ראיה זו דא״צ רחישה במחובר:

נד ונ״ל ברור דרבותינו אלו סוברים דהש״ס דקא מיבעיא ליה בפירשה ומתה לאו משום דיש ספק אם צריך רחישה כלל דודאי בלא רחישה אין איסור כלל אלא דמיבעיא ליה אם רחישת אויר הוה כרחישת ארץ אם לאו והכא כשפירשה לאויר וקודם שהגיעה לארץ מתה הרי רחשה באויר ותדע לך שכן הוא שהרי לעניין עיקר פרישה שצריך בתלוש הספק הוא ג״כ אם פרישת אויר הוה כפרישה לארץ וא״כ גם לענין רחישה כן הוא דכיון שמדמין אויר לארץ א״כ מה לי שהיא הולכת על הארץ או הולכת באויר אבל רחישה מעכבת [וז״ש רש״י בזה״ל פירשה וכו׳ שמתה מיד בנפילתה מי אמרינן וכו׳ או דילמא לא בעינן שריצה עכ״ל כוונתו על הארץ לא בעינן דאויר כארץ דמי ומ״מ צ״ע על הב״י והיש״ש סי׳ ק׳ שלא הביאו כלל דברי הר״ן ולתרץ קושיתו או עכ״פ לחוש לדעה זו וצע״ג]:

נה והנה הגדולים האחרונים חלקו על רבינו הב״י וס״ל דיש להחמיר כדעת הרשב״א והר״ן שא״צ רחישה במחובר דהנה המגיד משנה כתב ספ״ב ממאכ״א דגם דעת הרמב״ם והרמב״ן כהרשב״א ע״ש ואם שברמב״ם אינו מבואר זה להדיא מ״מ מוכח כן ממה שפסק שם בתלוש דאף בפירשה מתה יש ספק וקיי״ל לאיסור כמ״ש בסעיף מ״ב ובפירשה מתה ודאי דאין כאן רחישה אפילו באויר ומדקא מיבעי ליה בתלוש מכלל דבמחובר א״צ ריחוש כלל וזהו שכתבנו שם שהולכים לשיטתם ע״ש ובודאי שיש להחמיר כדיעה זו:

נו ודברי רבינו הרמ״א ג״כ הולך כדעת האוסרין שהרי כתב על דברי רבנו הב״י וז״ל ופעמים נמצא בפירי כמין נקודה שחורה והוא מקום שמתחיל התולעת להתרקם וצריך ליטלו משם בעומק דאסור כמו התולעת עצמו עכ״ל ומקורו הוא מתשו׳ הרשב״א [סי׳ ער״ה] והולך לשיטתו דלא בעינן ריחוש שהרי בריקום ודאי אין כאן ריחוש וכבר תמהו עליו מפרשי הש״ע שכתב זה על דברי רבנו הב״י וז״ל ופעמים נמצא בפירי כמין נקודה שחורה והוא מקום שמתחיל

ריחוש [פר״ח סק״ך] ויש מי שאומר דס״ל דרק לענין התולעת עצמו יש להחמיר גם כשלא ריחש ולא לאסור פליטתו [ש״ך סק״ך ועט״ז סק״י שתמה עליו ובאמת דברי הש״ך דחוקים דלא ה״ל לסתום]:

נז ואני מתפלא הפלא ופלא על כל הגדולים שתפסו דלדעת מי שמצריך ריחוש אין איסור בריקום ואיך אפשר לומר כן והרי להדיא אמרינן בחולין [ס״ד.] דעל ריקום השרץ לוקין משום כל השרץ השורץ על הארץ ע״ש הרי מפורש דא״צ ריחוש בריקום ולדעתם היה להם להקשות על בעלי דיעה זו מגמ׳ מפורשת אלא ודאי דאין ענין זל״ז דהתורה אסרה ריקומו כמו שנברא בשלימות וריחש כבר ואין זה מן התימא דבריקום לא בעי ריחוש וביצירתו כולו בעי ריחוש כיון דבריקום לא שייכא ריחוש כלל ולפ״ז יתיישבו דברי רבינו הרמ״א לכל הדיעות וא״כ בברירת קיטניות שנהגו לברר המתולעים אפילו אין בהם תולע רק שהתולע אכלם וחוששין לריקומו כנהוג בכל תפוצות ישראל ורבים אומרים שזהו חומרא בעלמא לדעת החולקים וס״ל דלא בעי ריחוש ולפי מה שבררנו הוה איסור לכל הדיעות ויש ליזהר בזה מאד:

נח תולעים הגדילים בכמהין ופטריות דינן כמו בשארי פירות ואסורין מן התורה ולא אמרינן דלא חשיבי מחובר לקרקע מפני שאין מברכין עליהם בפה״א דאין ענין זל״ז שהרי הם גדילים מן הארץ ולהדיא אמרו חז״ל בעירובין דהם כפולין וכפניות [תוס׳ כ״ז ד״ה מאן ע״ש] ואפילו לדעת הרמב״ם [פ״ז מע״ש] דאין נקחין בכסף מעשר מ״מ הרי אמרו חז״ל בנדרים דהנודר מגידולי קרקע אסור בכמהין ופטריות [שם נ״ה:] משום שגדילין מן הארץ רק שאין יניקתן מן הארץ ולכן מברכין עליהן שהכל [שם]:

נט וכיון שנתבאר דתולעת שנתהוה במחובר אסור ובתלוש מותר כל זמן שלא פירש ולכן אם יש ספק בפירי מתולעת אם נתלע במחובר או בתלוש אסור דהוה ספיקא דאורייתא ולחומרא ואפילו לא ידענו שדרך פירי זו להתליע במחובר דאלו ידענו שדרכה להתליע במחובר אסורה לאכול בלא בדיקה גם כשאין רואין בו תולעת כמו שיתבאר וכן אם ידענו שאין דרכה להתליע במחובר תולין לקולא שנתהוה בתלוש דבכל ספק איסור תולין במצוי אמנם כשלא ידענו אם דרכה להתליע במחובר או בתלוש אסור מספק [ש״ך סקכ״א ופמ״ג שם] וכשחורו נקוב לחוץ בלא״ה אסור אפילו התליע בתלוש לחד דיעה שבסעיף מ״ד ע״ש אך לדיעה ראשונה שבשם הוה ספק בכל גווני אף כשחורו נקוב לחוץ [שם]:

ס כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהם מחוברים לא יאכל עד שיבדוק הפרי בפנימיותה שמא יש בו תולעת ולכן אין לאכלה בלילה בלא ראיית עין לאור הנר וכן הדין במים ושארי משקים שדרך ליפול לשם זבובים ותולעים ויתושים אסור לשתותן בלא בדיקה ולפ״ז במיני קטניות במדינתנו שברוב השנים מצוי בהם הכנימה וכן בפירי מאלינע״ס או ווינקסלע״ן שתמיד מצוי בהם תולעים אסורים לאכול בלא בדיקה וכן בתפוחים ובערנע״ס בקיץ שמצוי בהם תולעים אסור לאכלן בלא בדיקה ובשנה שהתולע מצוי בהם בהגרעינים אסור לאכול הגרעינים שלהם ויחתוך האוכל וישליך הגרעינים לחוץ ודבר זה תלוי בכל מדינה ומדינה כפי דרך פירות שלה כי אין דומה מדינה למדינה ואין דומה שנה לשנה כידוע:

סא וזה לשון הרב בעל חכ״א [כלל ל״ח] ואין כל המדינות שוות בזה כי הקירסי״ן במדינות אשכנז זאקסין צרפת כל המינין מוחזקין בתולעים בעודן במחובר זולתי מין אחד שקורין זויע״ר קירסי״ן וכן כל מיני פלוימע״ן וכל מיני פירות וצריך לבדקן מבפנים ובדאנציג וק״ב ומדינותיהן הפלוימען שכיח בהם מתולעים אבל הקירסי״ן אינו שכיח אלא המתולעין ניכרין מבחוץ שיש בו כמו גומא ובמדינת ליטא הפלוימע״ן הגדילים שם מחמת שהפירות כחושים מאד לא שכיח בהם תולעים כמו כן בקירסי״ן אבל הפלוימע״ן היבשים שמביאין ממדינות אחרות צריך לבדוק מבפנים כי הם מוחזקים בודאי כתולעים עכ״ל וכן המנהג פשוט בכל ישראל שהפלוימען היבשים שבאים ממרחק פותחין כל פלוי״ם ואותן שיש בהן כמין גרגרים שאינם חלקים ויפים משליכין אותן שמפני שהם מוחזקים בתולעים יש לשער שהם הם התולעים שנתרסקו או שזהו ריקום התולעת:

סב עוד כתב הירקות בכל המדינות מוחזקים בתולעים וכן ירק שקורין פעטרוסק״א וקימ״ל ועשב שקורין הויפ״ט או קא״פ קרוי״ט ושאר כל מיני ירקות מוחזקין בתולעים ואסור לאכלן בלי בדיקה וכן מיני סאלאטי״ן וכן בצלים ירוקים שאוכלין אותן חיין וצריך לבדוק היטב וכן קיטניות ירוקות שעודן בשרביטין שקורין ארבע״ס ובאבי״ן מוחזקין מאד בתולעים ואסור לאכלן עד שיפתח כל שרביט ושרביט ויבדוק הקיטניות כל אחד בפני עצמו ומה שאומרות הנשים שמהבהבין הירקות באש אינו מועיל ומין ירק שקורין קראפ״א שמניחין אותו באוגערקע״ס אין לך קלח וקלח שאין בו הרבה תולעים ולכן אפילו בדיעבד אם הניחו אותו באוגערקע״ס צריך לסנן הרוטב ולהדיח האוגערקע״ס אך כשרוצין להניח משום ריח אזי יחתכו כל העלין ויניחו השרביטים כי גם להם יש ריח עכ״ל ואנחנו בדקנו גם בהשרביטים ויש בהם תולעים ולכן נהגו בביתי להניח בתנור חם מאד כמו בעת אפיית לחם את השרביטין בלבד ואח״כ להניחם בהאוגערקע״ס ודע שהאוגערקע״ס עצמן הם כשרים גמורים ואין בהם תולעים אבל ירק קרוי״ט שמעמידין אותו בכבישה לכל החורף בהם הרבה תולעים ברוב השנים ובודקין כל עלה ועלה בפ״ע פעמים ושלש ואח״כ חותכין אותן ומעמידין אותן לימות

החורף ואת זה נסינו וראינו שאותם העלים הבדוקים אם לא יחתכו אותם באותו יום להעמידם בכבישה במלח בכלי כנהוג ואם יניחו את העלין עד למחר יתהוו בהם עוד תולעים ורוחשים ופורשים מעלה לעלה וגם על המקום שמונחים שם והחיוב לברור מחדש וכן נהגתי בביתי:

סג עוד כתב העדשים שמעתי שיש בהם שני מינים יש מין שמוחזק בתולעים שנתערב בתוכן כמין תולעים אדומים ויש מין שלא נמצא ביניהם כלום עכ״ל ואני שמעתי שהעדשים הקטנים מוחזקים בתולעים והגדולים אינם מוחזקים בתולעים ובביתי מתרחקים מאכילת עדשים וכמהין ופטריות שקורין שוועמלא״ך מוחזקים מאד בתולעים וצריכין בדיקה היטב ויש שאין מבררין אותן מתולעים ורק מבשלין אותן צרורות במטפחת כדי ליתן טעם בהתבשיל ואחר הבישול זורקין אותן והגרעינים שבתפוחים ובערנע״ס מוחזקים בתולעים לכן לא יאכלו הגרעינים וקליפת פאמאראנצין יש לבדוק אם אין בהם מילבי״ן מפני שזה שכיח מאד וגדול אחד הנהיג בעירו להניחם בתנור חם ער שישרפו שם המילבין ואורז ודוחן שכיחי בהם מילבין ובפרט באורז בקיץ שבא ממרחקים ושמעתי שיש שני מיני אורז פשוטים וטובים ובאחד מהם אינו שכיח ובהשני שכיח ולא נתברר לי דבר זה היטב על כן אין ביכלתי לפרוט בבירור ובדרך כלל ראוי להתרחק מאכילת אורז שקורין ריי״ז בקיץ וכן אני נוהג ובקיץ כל מיני גרויפי״ן יש בהם מילבי״ן וראיתי בעיני גם הגרויפין שלקחום מתחת הריחים נמצאו בהם הרבה מילבין וראוי לכל בעל נפש לבלי לאכול גרויפי״ן בקיץ אם לא שיניחם בתנור חם וכן נהגו בביתי להתרחק בכל היכולת מגרויפי״ן בעת החום ואם יש הכרח מניחים אותם בתנור חם מאד וכולי האי ואולי [ועי׳ מה שכתבנו בסי׳ ק׳ סעיף י״ז]:

סד ודע דכל מיני קמחים המונחים בחנויות בקיץ בודאי יש בהם מילבי״ן ואין שום תקנה לזה דלהניחם בתנור חם אי אפשר ולחם הוא חיי נפש ולכן עכ״פ יזהרו לראות אם יש בהם מילבי״ן אם לאו ושמעתי שכשהשק הוא מלא קמח ונכבש בטוב שקורין איין גיפרעסט באלו אין המילבין מצויים ושמענו שבדור שלפנינו היו משגיחים מהקהל שהיו הולכים בקיץ לבדוק הקמחים בהחנויות אם אין בהם מילבין ואשרי חלקם ועל כל בעל הבית לראות המקומות שאוכלים מונחים שם שהמקומות יהיו נקיים ויבשים דבמקומות הלחים המילבין מתרבים שם והרי על נמלה אחת אמרו חז״ל [פסחים כ״ד] שעובר על חמשה לאוין וכל המתחזק להתרחק מאיסור מסייעין לו מן השמים והבא לטהר מסייעין אותו:

סה כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהם מחוברים אסור לאכול מהם עד שיבדוק הפירי מתוכו שמא יש בו תולעת ואינו מועיל מה שבדק מקצתן ואפילו בדק רובן לא מהני להנותרים אלא החיוב לבדוק כל פירי ופירי דהוה מיעוט דשכיח אמנם אם אין דרכן להתליע אף שלפרקים נמצא ביניהם קצת מתולעים בודק מקצתן ואם לא מצא בהם תולע מסתמא כולם כשרים ועוד יתבאר בזה בסעיף ע״ב:

סו אמרו חז״ל [חולין נ״ח] כל בריה שאין בה עצם אינו מתקיים י״ב חודש ובירושלמי שבת [פ״א ה״ג] ובמדרש פ׳ שפטים איתא דבריה שאין בה גידין ועצמות אינו חי יותר מששה חדשים ופירשו הראשונים דחיותה הוא רק ששה חדשים ואח״כ מתה אך עדיין היא בשלימותה עד י״ב חדש ולאחר י״ב חודש נעשה כעפרא בעלמא ולא תקשה לך מעלוקות שחיות יותר דבעלוקה יש עצם וגיד רך ורק סביב הפה דכן איתא בירושלמי ושמעתי שכבר בדקו הרוקחים ומצאו כן ולפיכך אף אותן פירות שדרכן להתליע במחובר אם ישהה אותן י״ב חדש יכול לאוכלן דאפילו אם היה בו תולע כבר נעשה עפרא בעלמא וזהו לענין הבדיקה תוך הפירי מחשש תולעת שבמחובר אבל מ״מ צריך בדיקה שמא נתהוו תולעים בתלוש ופירשו לפיכך בדיקת חוץ צריך תמיד כמו שיתבאר:

סז וז״ל הטור והש״ע בסעיף ח׳ אם שהה הפירי אחר שנעקר יב״ח א״צ בדיקה ומ״מ צריך לבדקן להשליך התולעים הנמצאים ביניהם בחוץ או על גבי הפירי ואף לאחר שישליך הנמצאים בחוץ יש לחוש שמא כשיתנם במים בתוך הקדרה יצאו לחוץ וירחשו במים או בדופני הקדרה או על גבי הפירי הלכך הבא לבשל לאחר יב״ח פירות שהתליעו יתנם לתוך מים צוננים המתולעים והמנוקבים יעלו למעלה ואח״כ יתנם בקדירת מים רותחים שאם נשאר בו תולעת ימות מיד ולא מהני בהם אם בדק הרוב אלא צריך לבדוק כולם דהוי מיעוט דשכיח עכ״ל:

סח ולמה אין סומכין על בדיקה זו גם תוך יב״ח משום דאותן שמתליעין במחובר אין דרכן לצוף למעלה כמו אותן שדרכן להתליע בתלוש ועוד דבמחובר דהאיסור הוא אפילו לא פירש התולעת לא סמכינן אבדיקה זו ואולי לא יעלו כל המתולעין למעלה אך באיסור תולעת שבתלוש שאין האיסור אלא משום חשש פרישה סמכינן אבדיקה זו [ר״ן וב״י] וראיה לזה שהרי בבדיקה שנתבאר היה די באחד מהם או בצוננים שיעלו המתולעים למעלה וישליכם או ברותחים שימותו מיד אלא משום דלא ברירא לן האי בדיקה ולכן בתלוש מחששא דפירש סמכינן אשני בדיקות אלו אבל לא על תולעת שבמחובר [עש״ך סקכ״ד] ודע שרבים טרחו בכונתם למה לן שתי בדיקות אלו ולענ״ד נראה ברור כמ״ש ויש מי שאומר דלאחר יב״ח א״צ שום בדיקה [שם סקכ״ו בשם המ״מ] וטעמו דאין לנו לחשוש על תולעת שבתלוש ואנו אין לנו אלא דברי הטור והש״ע וטעמם ברור דכיון דפירות אלו דרכן להתליע במחובר אלמא דהתולעת דבוק להם בתולדתן וכ״ש שיש לנו לחוש שנתהוו תולעים בהם לאחר שנתלשו מן המחובר:

סט כתב אחד מן הגדולים מי שירצה לאכול עדשים ושאר מיני קיטניות בלי שום פקפוק וחשש תולעים ובלא בדיקה יקנם מתחלת השנה ויניחם במים רותחים וימתין מעת הרתיחה ששה חדשים שכל תולעת מת שעבר עליו ששה חדשים חזר לעפרא בעלמא ושרי באכילה וא״כ למאי ניחוש לה דאי משום תולעת שגדל בהם במחובר הוי עפר בעלמא ושרי ואי משום תולעת שגדל בהם בתלוש כיון שהונחו במים רותחים שוב אינו גדל בהם תולעת והלכך שרי בלא בדיקה עכ״ל [פר״ח סקכ״ו] ויש שהשיגו עליו משני טעמים האחד דשמא זה שאין התולעת מתקיים יותר מששה חדשים ונעשה עפר זהו כשחי מקודם ששה חדשים ולא כשהמיתוהו מיד שנולד [פמ״ג בש״ד סקכ״ד] ועוד דזה שכתב שאחר שנתנום ברותחים אין מתליעין עוד אדרבא ראינו בחוש שעוד מתליעין יותר [שם בשם מנ״י] הלכך ליתא להאי תקנתא ואין לנו אלא דברי רבותינו הטור והש״ע׃

ע כתבו הטור והש״ע סעיף ט׳ עבר ובישל תוך י״ב חדש בלא בדיקה אם יכול לבדוק בודק ואם לאו מותר עכ״ל ודין זה הוא מהרשב״א בספרו תה״ב [סב״ג שער ג׳] וביאר הטעם שזה דומה לבא זאב ונטל בני מעיים דמעמידים אותה בחזקת היתר ועוד שהרי יש כאן שני ספיקות ספק אם היה שם רחש אם לאו ואת״ל היה שם שמא נמוח ונתבטל ואף שבריה אינה בטילה זהו כשהיא בשלימותה אבל כשנימוחה מתבטלת וכיון שיש שני ספיקות הולכין בו להקל אפילו באיסור תורה עכ״ל וכתבו הגדולים שזהו בסתם אבל אם הוחזקו בתולעים הוה ודאי ולא ספק ואפילו בדיעבד אסור כשבישלם תוך יב״ח [ש״ך סקכ״ט בשם או״ה ומהר״מ לובלין ופר״ח סקל״א וכרו״פ סקט״ז]׃

עא ולכאורה דבריהם תמוהים שהרי הטור וש״ע ביארו זה על דבריהם הקודמים שכתבו כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהן מחוברים לא יאכל עד שיבדוק וכו׳ ועל זה אמרו עבר ובישלן וכו׳ והרשב״א שם כתב עוד יותר בביאור שכתב וז״ל כתב הרמב״ם כל מיני פירות שרכן להתליע כשהן מחוברים לא יאכל וכו׳ ולפיכך הפולין והעדשים הרכים אסורין לאוכלן בלא בדיקה מפני שתולעת מצויה בתוכן וכו׳ ומ״מ נראה דדוקא לכתחלה אבל אם עבר ובישל כשאינו יכול לבדוק מותרין כדרך שאמרו בבהמה וכו׳ ועוד דהכא איכא תרי ספיקי וכו׳ עכ״ל הרי כתב להדיא דין זה על מינים שהוחזקו בתולעים ואיך כתבו דגם בדיעבד אסורים׃

עב אמנם באמת כל דברי רבותינו צודקים והענין כן הוא דזה שכתבו כל מיני פירות שדרכן להתליע וכו׳ אין הכוונה שרוב הפירות דרכן להתליע דודאי בכה״ג אין לזה תקנה בלא בדיקת כל אחד ואפילו בדיעבד אסור אלא כוונתם דמין זה דרכו להתליע במחובר ובמיעוטם ודאי יש בהם תולעת ואע״ג דברובם אין בהם תולעת מ״ט לא אזלינן בתר רובא משום דהוה מיעוט המצוי וזהו כבדיקת הריאה שאע״פ שרוב בהמות כשרות הן מ״מ הצריכו חז״ל בדיקה משום דסרכות מצויות והוה מיעוט המצוי ולא אזלינן בתר רובא וכ״כ הרשב״א מפורש שם וז״ל שכל שהדבר מצוי בו חוששין לו ואע״פ שהוא במיעוט דלמיעוט המצוי חששו כענין שחששו לסרכות שבריאה עכ״ל ועל זה אמרו שפיר דבדיעבד כשעבר ובישלן מותר כמו בנאבדה הריאה ומטעם ס״ס כמ״ש וזה שהגדולים אמרו בהוחזקו בתולעים גם בדיעבד אסור זהו כשרוב הפירות הוחזקו בתולעים ולפ״ז לדינא במדינתנו בענין פולין וקטניות ברוב השנים לא הוחזקו רובן בתולעים אבל יש שנים שברובן יש תולעים ולכן אפילו בדיעבד אסור וכן הדין בענין המילבין [ומיושב קושית הפר״ח שם על הרשב״א ודוק]׃

עג וזה שהתרנו בדיעבד בעבר ובישלם בלא בדיקה אפילו אם נמצאו קצת מתולעים בקדירה משליכם ואוכל השאר ולא חיישינן להטעם שנתנו התולעים בהפירות מפני שאין לך פירי מהפירות הגדולים כמו תפוחים ואגסים שלא תהא בהפירי ששים נגד התולעת שבתוכו ואפילו בפירות קטנים כמו קירסי״ן וכל מיני יאגעדע״ס וכל מיני גודגדניות כמו ווייניפערלא״ך ומאלינע״ס וכיוצא באלו מ״מ יש בכל פירי ס׳ נגד טעם של התולע [פר״ח] ועוד דרוב תולעים ושרצים הם מאוסים ואין פליטתן אוסרת כמו כל דברים המאוסין שיתבאר בסי׳ ק״ד [שם וט״ז סקט״ו ועש״ך סק״ל ועפר״ח שהסכים להט״ז והחוש מעיד כן שהתולעים פגומים למאד]׃

עד וי״א דאין להתיר כשנמצאו קצת מתולעים בקדירה אלא כשנמצא אחת או שתים אבל כשנמצאו שלשה תולעים וכ״ש יותר הוחזק התבשיל בתולעים ואסור כולו דג׳ הוה חזקה והוי כברור לנו שיש שם תולעים ואין כאן הס״ס שבסעיף ע׳ ולא נשאר רק הספק שמא נימוחו וחד ספק אסור באיסור תורה וזהו בתולעים שנתהוו במחובר אבל אותם שנתהוו בתלוש עדיין יש ס״ס שמא לא פירשו מחיים ומותר לדעת הש״ע כמ״ש בסעיף מ״ג דס״ל כשיטת הסוברים דפירשה מתה מותרת ואת״ל שפירשו מחיים שמא נימוחו ולכן הגם שהרבה גדולים אוסרים גם בפירשו מתים כמ״ש בסעיף מ״ב מ״מ הכא שאנו חוששין מפני שהוחזק בתולעים ואין כאן ודאי איסור אפשר יש לסמוך על דעת המקילין אך אמנם גם זה הוא רק בתולעים שבתלוש שמתהוים בפנים הפירי ולא מה שמתהוים על הפירות כמילבין וכיוצא בהם דבזה אין כאן ס״ס שהרי ודאי פירשו חיים [עש״ך סקל״א]׃

עה ודווקא מאכל שא״א לסננו ולהסיר מהם התולעים ומאחר שהוחזק בתולעים כולו אסור אבל אם אפשר לסננו מעביר משם התולעים הנמצאים שם והשאר מותר אפילו נמצאו הרבה תולעים דכבר בארנו שפליטתן אינה אוסרת וכן אם יש בשר בתבשיל ירחצנו ויבדקנו ומותר כמ״ש בסי׳ ק׳ ע״ש והכל

תלוי לפי המאכל כמ״ש רבינו הב״י בסעיף י׳ וז״ל ירקות מבושלים שנמצאו בהם תולעים הרוטב מותר ע״י סינון אבל ירקות עצמן אם מצא בהם ג׳ פעמים יש לחוש שמא יש ואינן ניכרות עכ״ל דבירקות א״א להכיר אחר הבישול ויש פירות שגם אחר הבישול יש להכיר אם יש בהם תולעים אם לאו ואפילו כמהין ופטריות אפשר לבודקן אפילו אחר שנתבשלו ומותרין בבדיקה [ש״ך סקצ״ד] ויש דברים שאחר הבישול א״א לבדוק והכל תלוי לפי ראות עיני המורה וא״א לפרוט כל הדברים [עפמ״ג שם]:

עו ויש מי שאומר דהא דאמרינן דכשנמצאו ג׳ תולעים הוחזק התבשיל בתולעים ואסור כמו שנתבאר זהו בתולעים הבאים מהפירי עצמו שנתהוה בתוכו או מילבי״ן שהיו בהפירות ולא בדק קודם הבישול אבל אם הפירות לא הוחזקו בתולעים או במילבי״ן אלא שהתולעים נפלו לתוכו מעלמא וכמו בפסח בתבשיל שנמצאו בו ג׳ שעורים דודאי מעלמא אתו וכה״ג בכל השנה באיסורי שרצים כגון שנמצאו בהתבשיל ג׳ זבובים או ג׳ פרעושים דודאי מעלמא אתו או אפילו ג׳ תולעים רק שידוע שנפלו בעת הבישול וכיוצא בזה לא הוחזק בתולעים וזורק אלו התולעים ואוכל את התבשיל בלא סינון [ט״ו סקי״ז]:

עז ויש חולקים על סברא זו ומביאים ראיה מדברי רבינו הב״י בא״ח בספרו הגדול סי׳ תס״ז שהביא שם בשם הכלבו דכשנמצאו ג׳ שעורים בתבשיל בפסח הוחזק התבשיל בשעורים ואסור אפילו לא נתבקעו [עפ״ת בשם ח״י ומקום שמואל] האמנם יש מהגדולים שכתב שם מדלא הביא רבינו הב״י שם דין זה בש״ע ש״מ דס״ל דבדבר דאתי מעלמא לא אמרינן חזקה זו [מג״א שם סקי״ג] ובאמת מדברי הרי״ף ז״ל בפ״ב דפסחים יש ראיה לסברא זו דהנה כתב שם דלאסור התבשיל בעינן נתבקעו דווקא אבל השעורים עצמם אסורין אפילו לא נתבקעו וכתב בזה״ל לא אסרינן להוא בישולא דמשתכחי ביה תרי ותלת שערי אא״כ נתבקעו עכ״ל הרי מפורש דגם בג׳ שעורים לא אמרינן דהוחזק התבשיל בשעורים [ותמיהני שלא הביאו דברי הרי״ף וצ״ע לדינא]:

עח מעשה בחג השבועות שאפו הרבה נשים פלאדינ״ס עם ראזינקע״ס שקנו כולם מחנוני אחד ולא בדקו הראזינקעס ממילבין ואשה אחת בדקה בשלה ומצאה מילבין ובדקו גם אצל החנוני ונמצאו אצלו ג״כ מילבין בהראזינקעס שמהם לקחו כולם ופסק אחד מהגדולים שאותן שקנו קודם שנמצאו המילבין אצל האשה והחנוני יש להתיר מטעם ס״ס שמא נתהוו המילבין אח״כ ואת״ל שהיו קודם שמא נימוחו [ט״ז סקי״ז] וחלקו עליו כמה גדולים דכיון שכולן לקחו ביום אחר דחוק מאד לאמר שבזמן מועט נתהוו המילבין וקודם לא היו שם הגם שיכול להיות כן מ״מ אין לעשות זה לספק ולא נשאר רק ספק שמא נימוחו ואסורים כל הפלאדינ״ס שלקחו מחנוני זה [פר״ח סקל״ג ונקה״כ ומיושב קושית הכרו״פ ודוק] ובודאי כן הוא דאם לא היו נמצאים המילבין רק אצל האשה לבדה י״ל שאצלה נתהוו המילבין אבל כיון שגם אצל החנוני נמצא בודאי גם מקודם היו רק אם קנו איזה ימים מקודם יש לתלות שאח״כ נתהוו וכן מי שבדקה הראזינקעס ולא מצאה מילבין אפילו קנתה ברגע אחד עם האשה שמצאה המילבין הפלאדי״ן שלה כשר דכיון שבדקה אמרינן דבשלה לא נתפשטו המילבין ואין לנו לחשוש שמא לא בדקה יפה [וק״ו מגל טמא שנתערב וכו׳ בנדה ס״א: דסברי רבנן בודק עד שמגיע לקרקע בתולה וכו׳ ואפילו לר״מ שם דס״ל עד שיוודע לך הטומאה היכן היא זהו כשלא נמצא כלל הטומאה שראינוה מקודם וכאן לא הוחזקו כל הראזינקע״ס שלא מקצת בהם בלא מילבין וראיה לזה מפסחים י׳ דאפילו לר״מ תלינן באכילת עכבר אף שבאיסור דרבנן מיירי שם מ״מ בכאן שאין הדבר ברור כמ״ש ודאי מותר ודוק]:

עט יש להסתפק מה שנתבאר דבשנמצאו ג׳ תולעים הוחזק בתולעים אם לא נמצא אצל איש אחד כגון ששלשה אנשים לקחו מחנות אחת פירות וכל אחד מצא תולעת אחת מצרפינן כולם לעשות פירות אלו מוחזקים לתולעים שיהיו אסורים מלאכול בלא בדיקה והנה זהו ודאי אם לא לקחו כולם בעת אחת דלאו כלום הוא שהרי באדם אחד עצמו אם היינו מוצאים בפירא אחת תולעת וזרקו אותה ולאחר שעה עוד פירא בתולעת וזרקוה ולאחר שעה עוד פירא בתולעת דלא הוה מצרפינן לכולהו אם אין הדבר ברור שהתליעו במחובר דאלו בהתלעה במחובר מה לנו אם נמצאו ברגע אחת או בג׳ זמנים סוף סוף נתגלו שפירות אלו התליעו במחובר אבל בהתליעו בתלוש י״ל שבשעה שנמצאת ראשונה עדיין לא היתה השלישית מתולעת ואחר שזרקה להראשונה נתהוה בה אמנם אם כל השלשה לקחו כאחד אולי יש לצרפם וכן נראה עיקר [עפ״ת סק״ו מ״ש בשם חו״י ואין לדמות זה לשני שבילין כמובן ופשוט דכשיש לתלות שבאחד נתהוה התולע בביתו דאין מצטרפין אבל בל״ז ודאי מצרפין דזיל בתר טעמא ודוק]:

פ יש מי שאומר שאין הנשים נאמנות בבדירת תולעים מירקות שיש בהן טורח גדול ואף שאנו סומכים על הנשים בכמה איסורי תורה זהו בדבר שאין כאן טורח רב אבל בטירחא מרובה אין נאמנות [ש״ך סקל״ה בשם רש״ל] ובריש פסחים אמרו חז״ל לענין בדיקת חמץ הימנוהו רבנן לנשים בדרבנן ע״ש משמע דבדאורייתא אין נאמנות בדבר שיש טירחא מרובה כבדיקת חמץ ומפרש בירושלמי שם מפני שהנשים עצלניות הן [ע״ש בתוס׳ ובעירובין

נ״ט:] ולכאורה משמע כן ג״כ מדברי רבינו הרמ״א בסי׳ קכ״ז שכתב ובודאי איסור נשים נאמנות אבל בספק איסור כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים או איסור שיש בו צדדים להקל אין אשה נאמנת דדעתה קלה להקל עכ״ל וברירת תולעים נמי יש כאן ספיקות כמובן:

פא אמנם המנהג אינו כן בכל תפוצות ישראל וכל הנשים בודקות הקטניות והפירות והירקות וסמכינן עליהן [ש״ך שם ופר״ח סקל״ה] וכ״כ רבינו הרמ״א עצמו בספרו תורת חטאת [שם] ולא דמי למ״ש בסי׳ קכ״ז דהכא לא אתחזק איסורא [שם] וכן נראה להדיא מדברי רבנו הב״י בסי׳ זה סעיף י״א שכתב אשה שנמצא אחר בדיקתה שרץ הנראה לעינים כגון חומט אסור לאכול מבדיקתה אבל אם לא נמצאו אלא תולעים המתליעים בתוך העלים שאינן נראין אלא אחר שליקתן מותר לאכול מבדיקתה עכ״ל, הרי מפורש שהנשים נאמנות ובאמת נוכל לומר דגם כאן הוה רק איסור דרבנן דהא התולעים נבטלו בקדרה ששים ואי משום דבריה אפילו באלף לא בטיל הא זהו רק מרבנן וא״כ הא בחמץ מהימני אף בטירחא יתירא כשהוא דרבנן ולמה לא יהיו נאמנות גם בכאן [פמ״ג שם בשם כנה״ג] ועוד כתב אחד מן הגדולים דעתה החוש מעיד שיש יותר לסמוך על בדיקת נשים שמעיינות הרבה יותר מאנשים שנחפזים לצאת לעסק [כרו״פ סקי״ט] ומ״מ כתב דלאכול מבושלים יש לסמוך עליהן אבל לאכול ירקות חיין צריך בעצמו לראות ע״ש מטעם שזה יכול בעצמו לברר:

פב ובעיקר הדבר אני תמה דאיך אפשר לומר ח״ו דנשים שלנו יקילו באיסורים מפני הטורח והלא ראינו טרחתן המרובה בכל דבר השייך לאיסורים וזה שאמרו בגמ׳ גבי בדיקת חמץ ובעירובי תחומין דאלו היה איסור דאורייתא לא מהימני לאו משום דמקילי באיסורין אלא הענין הוא כמ״ש הרשב״א ז״ל בריש ספרו תה״ב וז״ל דבדיקת חמץ צריכה בדיקה בחורין ובסדקין ונשים עצלות הן ומימר אמרי חמץ בחורין ובסדקין ליכא וכו׳ ובתחומין נמי צריך בקיאות לדקדק בקידור וריבוע והבלעה ואלו הוי תחומין דאורייתא לא הוי מהימנא דדילמא אף הן מדדו וטעו או שראו מודד מי שאינו בקי וטעה הא בעלמא אפילו בדאורייתא מהימני ומעשים בכל יום שאנו סומכין עליהן בניקור גיד וחלבים ומליחה ואע״פ שהן דאורייתא וניקור כשר צריך טירחא יתירתא אלא שהן יודעות שיש חלבים וגידין וחוטין שצריך לחטט אחריהן ובודקות יפה יפה עכ״ל ולמדנו מדבריו דכל שיודעות שיש כאן איסור אפילו אם הטירחא מרובה לא יניחו מידן בלא בדיקה יפה יפה ובבדיקת ירקות ופירות וקטניות הלא יודעות שמוחזקין הן בתולעים ובודקות יפה יפה ולא דמי לברירת דגים טמאים מטהורים דאין זה דבר ההוה בתמידיות ורק במקרה בעלמא ולא ידעו ולא יבינו ויתלו להקל מפני עצלותן אבל בדברים שמעשים בכל יום ובכל שנה ודבר ההוה בתמידיות וידוע לכל חלילה להן להוציא מת״י בלא בדיקה יפה יפה ומימינו לא שמענו אפילו על צדיקי וגאוני עולם שלא יסמכו על נשותיהן הכשרות בבדיקת תולעים וכן בנות ישראל העובדות בשכירות אם הבעה״ב מכיר אותה שהיא יראת ד׳ ומדקדקת באיסורים יכול לסמוך עליה ואם לאו אל יסמוך עליה לבדה ויראה בעצמו כשאין לו אשה או אין אשתו בבית או יבקש אשה מהנשים הכשרות שתעיין בברירת התולעים והמילבי״ן:

פג טבע הדבש הוא להעמיד הדברים השלימים הטמונים בתוכו אף לזמן רב ולכן בזה שנתבאר דפירות שדרכם להתליע במחובר מותרות לאחר יב״ח מפני שכל בריה שאין בו עצם אינו מתקיים יב״ח אם הפירי ההיא מטוגנת בדבש או מונחת כך בדבש אסורות גם אחר יב״ח מפני שהדבש מעמידם אמנם זהו כשהדבר בשלימות אבל הדברים הנחתכים הנופלות לתוך הדבש אדרבא הדבש מכלה אותן ומחזיר את הדבר לדבש עצמו ולכן אם אין הבריה בשלימות כגון שנתפרפרה קצת דרך בישול ומ״מ איסור בריה עליה כמ״ש בסי׳ ק׳ אם היא טמונה בדבש מותרת מפני שהדבש מכלה אותה [פמ״ג קל״ז] וכן יש נ״מ לענין שרץ דאיסורו בכעדשה כמ״ש בסי׳ ק״ך וכשהוא בדבש בטל [ש״ך סקל״ז] ונראה דלזמן מועט מכלה אותן ולא נודע לנו בכמה זמן וצ״ע ויש לחקור בזה:

פד דבש שנפלו בו נמלים יחממנו באש עד שיהא ניתך ויסננו דאין מבטל איסור לכתחלה שהרי אין כוונתו לבטל אלא לתקן הדבש ויש מי שאומר דזהו בדיעבד כשכבר נתערב האיסור אבל לערב לכתחלה ולבטלו לטעמו מטעם שכוונתו רק לתקן הדבר שעושה כגון מי שעושה י״ש או שכר ומשים שם בשר טרפה להפיג המרירות ואח״כ משליך הבשר לחוץ והטעם הנשאר שם מפיג המרירות ויש ששים כנגד הבשר ורק האיסור הוא משום אין מבטלין איסור לכתחילה וכיון שבזה אין כוונתו לבטל טעם האיסור אלא להפיג מרירות הי״ש והשכר וכן כל כיוצא בזה ומ״מ אסור לעשות כן רק כשכבר האיסור נפל שם כמו בדבש שנפלו בו נמלים מותר מטעם זה שאין כוונתו לבטל האיסור אבל לכתחלה לעשות כן אסור [נוב״י סכ״ו] ודברי טעם הן אלא שיש לבאר בזה דאין אסור אלא בשנותן איסור להדיא כמ״ש אבל בשנותן דבר שאין בה איסור כעת כגון שנותן חלב לתוך הי״ש דהיתר גמור הוא אלא שאם ישתה עם בשר יהיה מבטל איסור לכתחלה זהו בודאי מותר [מג״א סי׳ תמ״ו סקמ״ה] וכן כשנותן פירות מתולעים לתוך הי״ש כיון שאין עיקר הנתינה התולעת אלא הפירי ג״כ מותר ועל דרך זה הם כל הדברים [הפ״ת סק״ט חלק על הנוב״י ולא ירד לסוף דעתו ע״ש:]:

פה ולכן כל מיני מרקחת שנפלו לתוכם תולעים או מיליבין יטגנם על האש עד שיהיה כרוטב ויסננם דרך מסננת [עפמ״ג במ״ז סקי״ז שהביא מהכנה״ג בדבר חומץ שבו תולעים וכו׳ ודברים תמוהים הם ע״ש וכן החכ״א כלל ל״ח אות כ״ג הביא בשם הבל״י באיין גימאכץ שיש בו תולעים שיותר מעובי אצבע אין בהם תולעים ע״ש ודבריו תמוהים וכבר דחה זה הפמ״ג בש״ד סקל״ז ע״ש]:

פו חטים ושעורים מתולעים אם הרוב מתולעים אסור לטוחנן בשביל ישראל ואם מיעוטן מתולעין כל מה שביכולת לברור קודם הטחינה יבררו ואף אם אין ביכולת לברר כולם מ״מ מותר לטוחנן ואין חוששין שמא יטחנו גם התולעים מפני שכששופכים החטין והשעורין בתוך האפרכסת כל תולע שיש נקב לפניו שיוכל לצאת רוחש ובורח לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנוד הריחים אמנם המילבי״ן שמעתי שאינם בורחים מקול הריחים וכן בריחים שאין בהם אפרכסת כמו ריחים של יד שאין להתולעים מקום לברוח אך יש עוד היתר בזה שאף אם יטחנו התולעים בטלים הם בששים ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה שהרי אינו מכוין לבטלו אלא לטוחנן כמו שאסרנו גבי דבש מיהו כשירקד הקמח אח״כ ירקדם לאור היום לראות שמא נפלו שם תולעים מתים מהבל ואבק הריחים ויזרוק אותם והשאר מותר ויש לנפות הקמח בנפה וכברה כדי שישארו התולעים שמתו בהבל למעלה:

פז יש מיני עופות הגדילין באילן ותלויין באילן בחרטומיהן הואיל שגדילין באילן המחובר לקרקע כתבו הטור והש״ע סעיף ט״ו שאסורין משום שרץ השורץ על הארץ ונ״ל דכוונתם דלבד הלאו של שרץ העוף עוברים גם משום לאו דשרץ הארץ וכן זבובים הגדילים באילנות שמתהוים מהזרע שהזריעו אמותיהן על העלין ג״כ אסורים משום שרץ השורץ על הארץ לבד איסור שרץ העוף דכיון שהאילן מחובר לארץ והם גדילים בהאילן דינם גם כשרץ הארץ [עפמ״ג בש״ד סקמ״א מ״ש בשם מהרי״ל]:

פח תולעים הנמצאים בבהמה בין שנמצאים במוח שבראש ובין שנמצאים במעיה ובין שנמצאים בין עור לבשר כולם אסורים והטעם דאותם שבמוח ובמעיים הרי אתו מעלמא כשהבהמה ישנה הם נכנסים לחוטמה ומשם למוח או לקנה וריאה וכבד והוי להו שרץ הארץ ממש ואותם שבין עור לבשר או בתוך הבשר ממש הרי הם נתהוו בתוכה קודם שנשחטה ובאו מאיסור אמה״ח דכל שבגוף הבהמה הרי זה אמה״ח ושחיטתה אינו מועיל להתולעים שהרי יש להם חיות לעצמן ואע״ג דשליל מותר בשחיטת אמו אף שיש לו חיות לעצמו זהו מגזירת התורה כמ״ש בסי׳ י״ג מדכתיב כל בבהמה תאכלו לרבות עובר כמבואר שם אבל אלו התולעים לא התירה תורה וא״כ אף שאין אסורין מטעם שרץ הארץ מ״מ המה, אסורים משום אמה״ח [אבל לבני נח מותרים דאין בהם בשרצים משום אמה״ח כמ״ש בסנהד׳ נ״ז ולא יהא חומר השרץ מהבהמה כשרץ עצמו ועוד דכיון שיש להם חיות בפ״ע ובהם שחיטה לא שריא לה הם כבפ״ע ודוק]:

פט והתולעים הנמצאים בדגים אם נמצאו במעיים אסורים משום דמעלמא קאתו כמו בבהמה אבל אותן שנמצאו בין עור לבשר או בתוך הבשר ממש מותרין דמיניה קא גדלי ודגים אין טעונים שחיטה ואפילו פירשו קצת וחזרו מותרין כי כן רביתייהו לפרוש קצת ולחזור אך אם פירשה כולה פשיטא דאסור:

צ וזה שבבהמה אסורים היינו אלו תולעים שנתהוו בחיים אבל אותם שמתהוים לאחר שחיטה כגון שמלחו הבשר לימים רבים ונתהוו בם תולעים מותרים כל זמן שלא פירשו וכתבו הטור והש״ע סעיף ט״ז דלפיכך תולעים הנמצאים בקערה שנפלו מן הבשר מותרין ולא חיישינן שמא פירשו מחיים חוץ לחתיכה דמסתמא אותן שפירשו מחיים נפלו כשהדיחו הבשר עכ״ל והולכים לשיטתם דס״ל פירשה מתה מותרת כמ״ש בסעיף מ״א אבל לדעת האוסרים בפירשה מתה כמ״ש בסעיף מ״ב גם בכאן אסור [לבוש] ויש מי שרוצה להתיר גם לדעת האוסרים ע״פ מה שיתבאר לענין תולעים שבגבינות דיש סברא לומר דאפילו בפירשו לגמרי שרי [פמ״ג בש״ד סקמ״ה] אבל לקמן יתבאר דח״ו לסמוך על הסובר כן:

צא עוד כתב הטור וז״ל וראוי היה לחוש בשנתן הבשר בקדירה במים צוננין אולי פירשו לדופני הקדירה ולאו היינו רביתייהו ונהגו להתיר עכ״ל וביאור הדברים דהנה כבר נתבאר בסעיף מ׳ דתולעים שבתלוש אם רק פירשו לאיזה מקום שהוא אסורים דזהו בתולעים שבמים שפירשו לאחורי הכלי ולכן אפילו פירשו בדופן הקדרה מבפנים אסורים אך בכאן ההיתר משום דאמרינן דאלו פירשו מחיים היו נופלים בהדחת הבשר ופירשה מתה ס״ל דמותרת אמנם עדיין יש להבין והרי הטור והש״ע בעצמם לא התירו לעיל התולעים בעצמם יהיה מה שיהיה ולא תלינן לענין התולעים עצמם לאמר שפירשה מתה כמ״ש לעיל סעיף ס״ז ע״ש ובטור מבואר עוד יותר דגם הנמצאים לאחר בישול משליכים התולעים וכבר יש מי שהקשה כן ותירץ דלא דמי דתולעים שבפירות הוא דבר המצוי משא״כ בבשר ולא החמירו בו כל כך ועוד דבפירות התולעים הם מבפנים אבל בבשר הם מבחוץ ואלו נפלו בהדחת הבשר [דו״פ אות כ״ד ע״ש] וזהו דברי הטור דהן אמת דתלינן כן אבל ס״ס הא יש לחוש שמא היה התולע בפנים הבשר ולא יצא בהדחת הבשר וכששמוהו בקדרה בעוד המים צוננים ולא מת עדיין התולע פירש בדופני הכלי מבפנים וכתב שבאמת היה ראוי לחוש לזה אלא שנהגו להתיר מהטעם

שנתבאר דתולעים שבבשר אמרינן שלעולם היו על הבשר ולא מבפנים וגם אינו מצוי כל כך ומיהו למעשה ודאי יש להחמיר ולהשליך התולעים ואין לשנות:

צב ודע שהרמב״ם יש לו שיטה אחרת בתולעים שבבשר שלא ככל הפוסקים ואיהו סובר דאפילו הנולדים לאחר שחיטה אסורים מטעם דכל מה שבעניני בשר אין להתיר כל הנמצא בו בלא שחיטה אפילו הנולדים אח״כ וגם בדגים סובר דאפילו הנמצאים בבשרו של דג מחיים תלינן שנכנסו מחוץ ותולעים שבדגים אינם מותרים רק הנולדים לאחר מליחתן ע״ש בספ״ב שכן ביארו כוונתו המגיד משנה וכל המפרשים וזהו שכתב רבינו הב״י סוף סעיף ט״ז דיש מי שאוסר התולעים המתהוים לאחר שחיטה מכל דבר הטעון שחיטה עכ״ל אך רבינו הרמ״א כתב דנהגו להקל כסברא הראשונה ע״ש :

צג עוד כתב שנוהגים בתולעים של גבינה לאכלן אע״פ שקופצין הנה והנה על הגבינה אבל אם פירשו לגמרי אוסרין אותן מיהו אם נתערבו בשאר מאכל ולא יכולין להסירן משם אין אוסרין המאכל כי יש מתירין אותן בכל ענין וטוב להחמיר במקום שאין הפ״מ עכ״ל ביאור הדברים דהנה לפי מה שנתבאר בכל סי׳ זה יש ג׳ מדרגות באיסור פרישת התולעים המתהוים בתלוש דבמים שבכלים לא מקרי פרישה עד שתפרוש לאחורי הכלי ותולעים המתהוים תוך הפירי בתלוש מקרי פרישה אף אם פירשה על גבי הפירי וכ״ש ביצאה מהפירי לגמרי אל דופן הכלי מבפנים והתולעים שנתהוו בשארי מאכלים כמו מילבין שבקמחים וגרויפין וכיוצא בהם באלו לא שייך לקרא פירש כשהם על גבי הקמח והגרויפין שהרי לא נתהוו תוך הפירי ואפילו כשהולכים על הקמח והגרויפין הוה כלא פירשו וכל הצבור הוה כדבר אחד כמבואר מדברי הש״ע סעיף ה׳ והארכנו בזה בסעיף מ״ה וסעיף מ״ו ע״ש ובארנו שם דכשמונחים על הארץ מקרי פירשו רק כשפירשו על הארץ ואם מונחים בכלי מקרי פירשו כשפירשו על דופני הכלי מבפנים כמ״ש בסעיף מ״ז ע״ש והנה לפ״ז בתולעים שבבשר לאחר שחיטה לרוב הפוסקים ובתולעים שבדגים ובתולעים שבגבינה נראה ג״כ הדין כן שהרי התהוותם אינם דווקא בפנימיות המאכל ואדרבא רובם מתהוים על גבי המאכל כמ״ש בסעיף צ״א אמנם בשפירשו בתוך הכלי אפילו מבפנים וכ״ש למקום אחר לגמרי ודאי הוה פירשו ואסורים וזהו שאומר רבינו הרמ״א דבשקופצים הנה והנה על הגבינה לית לן בה וכשפירשו לגמרי אפילו בתוך הכלי מבפנים מקרי פירשו ואסורים אלא שי״א דתולעים אלו אפילו פירשו לגמרי מותרים דס״ל דתולעים המתהוים מרוב שומן או מסרחון אין עליו שם שרץ כלל דלא הוה שרץ רק בגידולי קרקע או בעניני שתיה כמים ושארי משקין [ט״ז סקכ״ג בשם רש״ל וב״י בשם ראבי״ה] ורבינו הרמ״א לא הסכים לדעתם אלא שסמך על דיעה זו לענין תערובות ובאמת דיעה זו תמוה שהרי הרמב״ם כתב להדיא בפ״ב דין י״ג וז״ל אלו המינין הנבראין באשפות ובגופי הנבלות כגון רמה ותולעה וכו׳ מן הגללים שהסריחו וכו׳ והאוכל מהן כזית לוקה וכו׳ אלו המינין הנבראין בפירות ובמאכלות אם פירשו וכו׳ אע״פ שחזרו לתוך המאכל לוקה וכו׳ עכ״ל וכ״כ כל הראשונים וכבר צווח על זה ככרוכיא אחד מגדולי אחרונים [פר״ח ס״ס זה] וחלילה להקל בזה [וכן מוכח בת״כ פ׳ שמיני:

צד ודע דזה שכתבנו בתולעים שבגבילות כשפירשו בתוך הכלי מבפנים אסורים כן כתב גם הלבוש אמנם הש״ך ז״ל [סקמ״ו] כתב דבתוך הקערה מותרים ואינם אסורים רק כשפירשו על השלחן והשיג על הלבוש ע״ש ומאד תמיהני דלהדיא כתב רבינו הב״י ס״ס זה דרוב גדולי ראשונים ס״ל כן דאינם מותרים רק בשפירשו לגג החתיכה ורק קצת סוברים להתיר בתוך הקערה ודעת הרשב״א הוא לאסור אפילו על גבי החתיכה ואיך נקיל כל כך נגד דעת רוב גדולי ראשונים ונגד דברי הרמב״ם ונגד הסברא ולכן חלילה להקל בזה:

צה שרץ שרוף מותר לאכלו משום רפואה דעפרא בעלמא הוא וחולי נכפה שהוא כמכה של חלל מותר להאכילו מאכל שיש בו שרץ עוף אם הרפואה ברורה ואם לאו אסור ואם ביטל הכותי הרפואה בששים מותר [ט״ז סקכ״ד] ומה שאומרים רפואה לבעלי ירקון לבלוע כנים אסור לעשות דאינה רפואה בדוקה [תו״י סק״ב] והשוא(ל)[ף] דבר איסור דרך נחיריו פטור מאחר שאין דרך אכילתו בכך [באה״ט בשם הל״ק] ובסי׳ קנ״ה יתבאר עוד באלו הענינים ע״ש:

סימן פה

א דיני חגבים וכלליות דינים באיסורי מאכלות. ובו מ״ח סעיפים:

חגבים יש בהם טמאים וטהורים כדכתיב בשמיני כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע אשר לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ את אלה מהם תאכלו את הארבה למינו ואת הסלעם למינהו ואת החרגל למינהו ואת החגב למינהו וכל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים שקץ הוא לכם וכיון דחגבים טמאים הם בכלל שרץ העוף האוכל חגב טמא עובר בעשה ול״ת כבעוף טמא כמ״ש בסי׳ פ״ב ובארנו זה בסי׳ ע״ח סעיף ב׳ ע״ש:

ב והתירה התורה שמנה מיני חגבים שהרי פרטה ד׳ מינים ובכל אחד כתיב למינו או למינהו ריבתה עוד ארבע ואלו הן חגב ומין חגב והיא הרבזנית חרגל ומין חרגל והיא ערצוביא ארבה ומין ארבה והיא צפורת כרמים סלעם ומין סלעם והיא יוחנא ירושלמית [רמב״ם ספ״א] ומי שהוא בקי בהן ובשמותיהן אוכל והצייד נאמן עליהן כעוף ומי שאינו בקי בהן בודק בסימנים וג׳ סימנין יש בהן כל שיש לו ד׳ רגלים וד׳ כנפים שחופות רוב אורך גופו ורוב היקף גופו ויש לו שני כרעים לקפוץ בהן והם שני רגלים ארוכים לבד מהארבעה והם סמוך לצוארו ממעל לרגלים לקפוץ בהם כשהוא רוצה לקפוץ [רש״י במשנה נ״ט. כתב ד׳ סימנין וכן הוא בגמ׳ דחשיב חופות רוב גופו לסימן בפ״ע והרמב״ם חשיב כנפים חופין וכו׳ לאחד ודוק] :

ג דרשו חז״ל [ס״ה.] מהא דכתיב אשר לא כרעים והקרי הוא בואו והכתיב הוא באלף דמשמע שאין לו כרעים דאע״פ שעכשיו אין לו עדיין כרעים אלא שעתיד לגדלן לאחר זמן שידוע שמין זה כן הוא שכשנתגדל יהיו לו כרעים מותר והרמב״ם כתב דין זה גם אכנפים דכשעתה אין לו כנפים ועתיד לגדלן מותר דמאי שנא וכיון דגלי רחמנא בכרעים ה״ה לכנפים [פר״ח וכ״כ הר״ן ע״ש] :

ד באלו מינים שפרטה תורה יש מהן שראשן ארוך ויש מהן שאין ראשן ארוך יש מהן שיש להן זנב ויש מהן שאין להן זנב ולכן אין קפידא בסימנים אלו איך שהן ויש מהן שיש להן גבחת והיינו שראשם מרוטה ויש מהם שאין ראשם מרוט ולכן אין קפידא בסימן זה ג״כ והטמאים כולן ראשן ארוך ויש להם זנב אבל בגבחת יש בהם ג״כ משונים זה מזה [עב״י דלכך הרמב״ם והטור לא כתבו גבחת מטעם זה] :

ה אמרו חז״ל [נ״ט.] דלסימנים אלו נצרך ג״כ שיהא שמו חגב וכתב הטור דלכך אין לאוכלם אפילו יש להם כל הסימנים אא״כ יש על מין זה מסורת ששמו חגב ולשון הרמב״ם כן הוא ואע״פ שראשו ארוך ויש לו זנב אם היה שמו חגב טהור עכ״ל משמע מדבריו דא״צ שמו חגב רק בארוך ראש ויש זנב אבל בראש קצר ואין לו זנב א״צ לשמו חגב ומסוגית הש״ס [ס״ה:] יש ג״כ ללמוד כן ומ״מ כתב המגיד משנה דכוונתו לאו בדווקא ובכל ענין צריך לשמו חגב ע״ש וצ״ע וכ״כ הטור והש״ע והצייד נאמן לומר ששמו חגב ע״פ מסורת שלו [עפמ״ג במ״ז] ועכשיו אנו נוהגין שלא לאכול שום חגב אפילו בכל הסימנים ואפילו ידוע ששמו חגב [ס״ז סק״א] ומימינו לא שמענו שיהא מקום שאוכלין בו חגבים :

ו תניא בת״כ [שמיני ס״ה] רבי אומר כל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים טמא הוא לכם אם יש לו חמש ה״ז טהור עכ״ל דהאי קרא יתירא הוא שהרי מקודם כתיב כל שרץ העוף ההולך על ארבע וכו׳ אך את זה תאכלו וכו׳ ולמה שנתה התורה עוד פעם לאמר דאשר לו ד׳ רגלים הוא טמא אלא לדרשא אתי דאם יש לו חמש ה״ז טהור ולענ״ד פירושו כן הוא דלא תימא כיון דכתיב אך את זה תאכלו מכל וכו׳ ההולך על ארבע וגו׳ דדווקא ההולך על ארבע כשר בסימנים שנתבארו אבל בהולך על חמש או יותר לא מהני סימנים אלו והכל טמא לזה השמיענו התורה דרק בעל ארבע רגלים בלא סימנים טמא אבל בסימנים גם ביותר מארבע כשר והראב״ד ז״ל פי׳ דבהולך על חמש א״צ לסימנים כלל ואפילו בלא סימנים טהור ע״ש ומאד תמיהני דא״כ לא הוה משתמט הש״ס מלהזכיר זה ואדרבא מלשון המשנה והגמ׳ בחולין מבואר דבלא סימנים ודאי טמא וצ״ע :

ז חגבים אין טעונין שחיטה כדגים ודמן מותר כדגים ואדרבא עוד קילא מדגים דציר דגים טמאים אסור כמ״ש בסי׳ פ״ג וציר חגבים טמאים פסקו הרמב״ם והטור והש״ע דמותר לפי שאין בהם לחלוחית כלל ומשנה מפורשת היא בעדיות [פ״ז] כלומר דהלחלוחית שלהם הוה כזיעה בעלמא דאין בהם שום שמנונית [וכן מדוייק לשון הלבוש] ומ״מ י״א דצירן אסור דס״ל דהמשנה מיירי לענין הכשר מטומאה וטהרה ולא להיתר אכילה וזהו דעת הראב״ד בעדיות שם וכן משמע בירושלמי תרומות [פ״י] ע״ש והטור והש״ע לא הביאו דיעה זו [עש״ך סק״ד הביאו בשם יש״ש דצירו אסור אך תערובתן אינו אוסר] :

ח והנה אחרי שבסייעתא דשמיא בארנו כל המינים הטמאים שאסרה לנו תורה וגם מקודם נתבארו כל דיני נבלות וטרפות יש לנו לבאר עתה דינים כלליים שיש באיסור מאכלות וז״ל הרמב״ם ז״ל בריש פי״ד ממאכלות אסורות כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן בכזית בינוני בין למלקות בין לכרת בין למיתה בידי שמים וכל המחוייב כרת או מיתה בידי שמים על מאכל לוקה ושיעור זה עם כל השיעורין הלכה למשה מסיני הם ואסור מן התורה לאכול כל שהוא מדבר האסור אבל אינו לוקה אלא על כזית ואם אכל כל שהוא פחות מכשיעור מכין אותו מכת מרדות עכ״ל וזה שכתב כל איסורי מאכלות בכזית זהו על רוב הדברים ויש מקצת יוצא מן הכלל שהרי שמנה שרצים שבתורה שיעורן בכעדשה כמ״ש בסי׳ פ״ד סעיף ו׳ ע״ש וזה שכתב כזית בינוני כן הוא במשנה דכלים פי״ז [מ״ח] דתנן כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני זה אגורי והיינו ששמנו אגור בתוכו שאינו נבלע בפירי כמשקה תפוחים ותותים אלא כמשקה ענבים [רש״י ברכות ל׳.ט.] ולא ידעתי למה השמיטה הרמב״ם ונ״ל דשם מקום היא ובזמנם היה כן ובכל זמן צריך לידע מה הוא הבינוני [וכ״מ בברכות שם שאומר לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ולמה וכו׳ מפני ששמנו וכו׳ הרי דהוא שם מקום ושינו לאגורי מפני הטעם] :

ט אמרו חז״ל [ספגה״נ] דזה שחייבה תורה על כזית איסור היינו שגרונו נהנה בכזית אף אם למעיים לא נכנס כזית כגון שאכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית אע״פ שבמעיו לא היה בהשני פעמים רק חצי זית מ״מ הרי גרונו נהנה בכזית ולא עוד אלא אפילו אכל אותו חצי זית שהקיא חייב דהרי גרונו נהנה בשני חציי זיתים דמה שהיה שעה קלה בהמעיים לא נחשב עיכול שנחשבנו כעפרא בעלמא והרי נהנה גרונו בכזית ולפיכך אמרו חז״ל שם שאפילו אם נשאר מעט מהזית בין החניכיים והיינו בחיך שלו ולא ירד להמעיים כזית שלם מ״מ חייב שהרי חיך אוכל יטעם לו ונהנה גרונו בכזית אבל מה שנשאר בין השינים לא מצרפינן לכזית דמה שבין השינים אין הגרון נהנה מזה [ע׳ רמב״ם שם דין ב׳ ועכ״מ ודבריו צ״ע אך מה שתמה המגיה שם על הרמב״ם טעות הוא שהרי ר״פ אמר דבין השינים דכ״ע לא פליגי וגו׳ ודוק]:

י ודע שיש לנו בענין זה שאלות גדולות דהנה בפ״ח דתרומות תנן בכהן שנתן תרומה לתוך פיו ונודע לו שאינו כהן כגון שהיה עבד כהן ורבו מכרו לישראל ועדיין לא בלע התרומה ר״א אומר יבלע ור׳ יהושע אומר יפלוט וכן אם נודע לו שהוא טמא או שהתרומה טמאה יפלוט ור״א אינו חולק על זה ואומר שם בירושלמי דטעמא דר״א משום דהתחיל בהיתר ומביא הירושלמי ברייתא דר׳ נתן חולק על זה דתניא ר״נ אומר לא שהיה ר״א אומר משום דהתחיל בהיתר אלא שהיה ר״א אומר הלעוס כבלוע אף בשבת כן אף בפסח כן אף ביה״כ כן אף בנזיר כן אף בנבלות כן אף בטרפות כן אף בשקצים ורמשים כן עכ״ל וטעמא דר״א כיון שלעס המאכל הרי נהנה גרונו ע״ש וזהו כסברת הש״ס דילן שכתבנו שהתורה חייבה על הנאת גרון אף שלא נכנס למעיו וא״כ הא אנן קיי״ל דלא כר״א דכלל גדול הוא ר״א ור״י הלכה כר״י וכן פסק הרמב״ם בפ״י מתרומות ע״ש ועוד דאפילו לר״א אינו אלא לר׳ נתן וצ״ל דזה שר״י חולק הוא מטעמא דעדיין לא בלע כלל אבל אם בלע והקיא גם ר״י מודה אע״פ שלפי הטעם מהנאת הגרון לא היה לנו לחלק בין בלע ללא בלע דסוף סוף הרי גרונו נהנה מ״מ בלא בליעה אין שם אכילה על זה רק שם הנאה ועל הנאה בלא אכילה לא חייבה התורה מלקות [ע״ש בכ״מ שכתב לענין הוצאה של שבת ושכח דברי הר״ש שם שפירש לענין תולש ממוקצה וממילא דכל מ״ש במה״פ אינו כן וגם מה שפירש הדברים כהך דפכנה״ג אלא לומר כן כמו שבארנו בס״ד ודוק]:

יא והנה גם בברכות [י״ד.] אמרינן לענין תענית דטועם התבשיל ואין בכך כלום ופירשו הראשונים דבולע ופולט וכן לענין ברכה מטעמת א״צ ברכה ומפרש בגמ׳ שם דאף שיש לו הנאה מ״מ אין כאן אכילה ע״ש וזה מסכים לדברינו שכל שהמאכל לא נכנס לתוך מעיו אין על זה שם אכילה אבל א״כ איך מצרפינן מה שבין החניכים הא כזית שלם מעולם לא נכנס בתוך מעיו ובשלמא באכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו עכ״פ נכנס כזית בצירוף אבל מה שבין החניכים הרי לא היה מעולם במעים וצ״ל דכיון דהעיקר ירד לתוך מעיו ויש על זה שם אכילה לפיכך אף אם מעט ממנו לא ירד כיון שההנאה היתה בכל הכזית חייב והטעם י״ל דהנה התורה חייבה על אכילת כזית ואין אכילה בלא הנאה ודרך אכילה לישאר מעט בחניכים ולכן מקרי אכילת כזית כשנשאר מעט בין החניכים אבל מה שבין השינים כיון דאינו נהנה מזה כלל ועוד דיש דברים שאינו נכנס בין השינים כמו משקה ואכילה רבה ממילא דא״א לצרפם לכזית:

יב ועוד יש לנו לשאול דהנה הגמ׳ ביארה לנו לענין אכילת איסור שמצרפין מה שבין החניכים ואיך הדין לענין אכילת מצוה כמו מצה ומרור ופסח וכל מצות אכילה אם יוצאים ידי חובתן באכילת כזית עם מה שבין החניכים וכן אם אכל חצי זית מצה והקיאו וחזר ואכלו אם יוצא ידי חובת מצוה אם לאו ומהירושלמי שהבאנו דאומר אף בפסח כן אין להביא ראיה די״ל כוונתו על חמץ בפסח ולענין חיוב ולא לענין חובת מצה ולכאורה אין סברא לחלק בין זל״ז וגם יש להביא איזה ראיות לזה:

יג וראיתי לאחד מן הגדולים שכתב דלענין ברהמ״ז דכתיב ושבעת בעינן שישבעו מעיו ולא מצרפינן מה שבין החניכים ומביא ראיה מלשון הרא״ש בברכות [פ״ב ס״י] בענין שהבאנו שכתב דא״צ ברכה בטועם ופולט אפילו יותר מרביעית משום דבעינן הנאת מעיים ע״ש ולי נראה דאין זה ראיה כלל דלפי מה שבארנו גם לענין כל האיסורים בעינן הנאת מעים דבלא זה לא מחייב דלא מקרי אכילה כלל ורק כשיש הנאת מעים מצרפינן גם מה שבין החניכים ואי משום דכתיב ושבעת הא להדיא דרשו חז״ל [ברכות מ״ט:] ושבעת לשתייה או לשיעור ביצה ומפורש אמרו דכזית אינו בכלל שביעה [שם ך׳:] ועוד דאי ס״ד דמשונה דין ברהמ״ז מכל דבר מפני ושבעת למה לא דרשו חז״ל ושבעת להכי אלא ודאי דאין ברהמ״ז חלוק מכל הדברים [עח״ס א״ח סי׳ קכ״ז שהביא זה בשם הפמ״א לחלק ברכהמ״ז מכל דבר]:

יד עוד ראיתי לאותו גדול [שם] שכתב דלענין יוה״כ דצריך ככותבת דלא מצרפינן מה שבין השינים משום דכתיב אשר לא תעונה וכל שלא נכנס למעים לא נסתלק העינוי ואני תמה בזה דכמו שקבלו חז״ל דלשיעור זית בכל האיסורים מצרפינן מה שבין החניכים ושם אכילת כזית על זה כמו כן קבלו דבאכילת ככותבת ביוה״כ נסתלק העינוי אף בהצטרף מה שבין החניכיים ועוד ראיה שאינו כן ממה שאמרו חז״ל ביומא [פ׳] דשינו חז״ל בשיעורא דיוה״כ משיעור כל האיסורים דכל האיסורים בכזית ויוה״כ בככותבת מפני דכתיב לא תעונה ע״ש ואי כדברי אותו גדול ה״ל להש״ס לומר דמטעם זה

ג״כ משונה שיעורו דלא לצרף מה שבין החניכים ועוד דמירושלמי תרומות שהבאנו נראה להדיא דיוה״כ שוה, לכל האיסורים שהרי למאן דס״ל דלעיסה הוי כבליעה אומר מפורש דגם לענין יוה״כ כן הוא כמ״ש בסעיף י׳ וא״כ ה״נ לדידן דלעיסה אינו כבליעה אלא שמצרפינן מה שבין החניכים גם ביוה״כ כן הוא [עח״ס שם שכתב דבירושלמי שם משמע שיוה״כ חלוק ותימא רבתי עליו דאדרבא בירושלמי הוא להיפך וראיתו מכתובות ל״א. הגונב חלבו וכו׳ ולא אמר הגונב לחמו ביוה״כ משום דיוה״כ צריך ירידת מעים ע״ש לבד שהיא ראיה חלושה אינה ראיה כלל דלפמ״ש בכולהו צריך ירידת מעים ומקום בית הבליעה שאינו יכול לחזור היינו ירידת מעים ולכן בא כאחד ע״ש ודוק]:

טו כתב הרמב״ם [שם ה״ד] כזית חלב או נבלה או פגול או נותר וכיוצא בהן שהניחו בחמה ונתמעט האוכלו פטור חזר והניחו בגשמים ונתפח חייבין עליו כרת או מלקות היה פחות מכזית מבתחלה ונתפח ועמד על כזית אסור ואין בו מלקות עכ״ל ואין לשאול כיון דפחות מכזית שנתפח אין בו מלקות א״כ בזית שנתמעט הרי אידחי ממלקות וא״כ גם אחר שנתפח נימא כיון דאידחי אידחי כמו דקיי״ל שיש דיחוי בקרבנות אמנם באמת אמרו חז״ל במנחות [נ״ד:] דאין דיחוי באיסורין ע״ש [והנה גם במצות אין דיחוי כדאיתא בחולין פ״ז. אך משום דבמצות ולקולא מיבעיא ליה להש״ס בסוכה ל״ג. ובאיסורין פשיטא להש״ס בכל גווני דאין דיחוי אף דשם מיירי לחומרא לכן אומר לשון זה ודוק]:

טז ואין לשאול כיון דקיי״ל אין דיחוי באיסורים א״כ למה פסק הרמב״ם בפי״ח משבת דין כ״ו בהוציא גרוגרת לרה״ר וצמקה וחזרה ותפחה דהוי ספק אם יש דיחוי אי אין דיחוי ופטור נהי דהש״ס בשבת[צ״א] קמיבעיא ליה ע״ש והרי כיון דבמנחות פסק הש״ס דאין דיחוי באיסורין א״כ למה נשתנה דין איסור שבת מכל האיסורים די״ל דודאי לא דמי דבכל האיסורים הוא עושה האיסור אחר ששב לשיעורו משא״כ בשבת האיסור נחלק לשתים לעקירה והנחה והעקירה היתה קודם הדיחוי ואח״כ נדחה וא״כ חזר לקדמותו ועשה ההנחה וא״כ יש הפסק בין עקירה להנחה ולא מצרפינן זל״ז ולא דמי לכל האיסורים ולכן פסק הרמב״ם דפטור מפני הספק [וערש״י שבת שם שכוון לזה ודוק]:

יז ויראה לי אע״ג דכזית שנתמעט ע״י צימוק וחזר ונתפח ע״י משקה חייב מ״מ בעינן שלא יהיה בו שום חלל אפילו קטן שבקטנים ובכל שיעור כזית כן הוא אף שכן דרך דבר זה להיות בו ריקות מעט כגון לחם חטה שנתפח שדרכו להיות בו חללים קטנים וכן כל כיוצא בזה דההתפחה אינו מועיל רק שמפשט הכיווץ ועושה רפיון בחלקי המאכל אבל אם עושה חללים אינו מועיל וראיה לדבר זה מהא דתנן בפ״ב דעוקצים בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן כלומר כמו שהם עתה וחייב על בשר עגל שנתפח אם מתחלתו היתה כזית ומקודם לזה תנן עלי בצלים ובני בצלים אם יש בהם ריר משתערין בכמות שהן אם יש בהן חלל ממעך את חללי פת סרוגנית [רכה כספוג] משתערת בכמות שהיא אם יש בה חלל ממעך את חללה ע״ש הרי להדיא דהרפיון מצטרף אפילו רפיון של ריר שהוא ליחה, וכן רכה כספוג שהוא רפה הרבה מצטרף והחלל אינו מצטרף ועור ראיה מירושלמי יומא [פ״ח ה״ב] שאומר שם לענין שיעור ככותבת דתנן כמוה וכגרעינתה אר׳ יוסה זאת אומרת צריך למעך חללו ע״ש וזהו שפסק רבינו הרמ״א בא״ח סי׳ תפ״ו לענין מרור שצריך למעך חלל האויר ע״ש וכן במצה החלל אינו מצטרף לכזית [מג״א] וה״ה בכל דבר וממילא דה״ה דגם לענין מלקות וכרת אין האויר מצטרף [וקצת צ״ע על הרמב״ם שכתב היה פחות מכזית וכו׳ ונתפח ונו׳ אסור וכו׳ עכ״ל הא גם בל״ז חצי שיעור אסור מה״ת ובמנחות נ״ד שאומר כל היכי דמעיקרא וכו׳ מדרבנן זהו לענין טומאה אבל לענין אכילה הא ח״ש אסור מה״ת וכ״כ הרמב״ם בפ״ד מאה״ט דין י״ג דין זה לענין טומאה דמדרבנן מטמא אבל באיסור לא שייך זה אך כוונתו שאין בזה מלקות]:

יח כל איסורין שכתורה אין מצטרפין זה עם זה לכזית כגון חצי זית חלב וחצי זית דם ואדרבא מבטלין זא״ז כמו שיתבאר בסי׳ צ״ח לבד נבלה וטרפה מצטרפין זה עם זה כמ״ש בסי׳ כ״ט וכן איסורי נזיר מצטרפין זה עם זה דכן גזרה תורה [נזיר ל״ז:] וחמשה מיני תבואה וקמחין שלהן והבצקות שלהן הכל מצטרפין לכזית בין לאיסור חמץ בפסח בין לאיסור חדש מלפני העומר ובין לאיסורי מע״ש ותרומות ושאור הוה כבצק שמצטרפין מכל החמשה מינים זה עם זה ושאור מצטרף לבצק דבצק ושאור כאחת חשיבא [כ״מ בפ״ק דחלה]:

יט וכתב הרמב״ם [שם] יראה לי שכל החייב בתרומות ומעשרות מצטרף לכזית בטבל מפני שהוא שם אחד הא למה זה דומה לנבלת השור ונבלת השה ונבלת הצבי שהן מצטרפין לכזית כמו שבארנו עכ״ל ביאור דבריו דהנה בפ״ד ממאכ״א דין ט״ז כתב דכל האיסורין אין מצטרפין זל״ז לכזית כמו חצי זית חלב וחצי זית דם וכן חצי זית נבלה וחצי זית טמאה וכיוצא בזה דכיון שחלוקין כל אחד בלאו בפ״ע אין מצטרפין זל״ז אבל מה שבלאו אחד מצטרפין אף שהן שני מינים כגון נבלת השור ונבלת הצבי ונבלת העוף מצטרפין לכזית כיון שכולם כלולים בלאו דנבלה וכן בכל האיסורים ע״ש:

כ והנה בש״ס אינו מבואר להדיא דין זה ואדרבא לכאורה מדאמרו חז״ל [פסחים מ״ג:] כל איסורי תורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר ע״ש משמע דאיסור לאיסור מצטרף דאל״כ לשמעינן רבותא טפי אמנם הדין הזה מוכח להדיא בכ״מ מדאמרה הש״ס [השוכר ס״ו] דר״מ ס״ל דכל איסורין שבתורה מצטרפין זל״ז מקרא דלא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל ע״ש וחכמים פליגי עליה וקיי״ל כחכמים ועוד מדתנן

במעילה [פ״ד] קדשי מזבח מצטרפין זה עם זה למעילה ולפיגול ונותר וטמא התרומה ותרומת מעשר וחלה ובכורים מצטרפין זל״ז משום דכולהו אקרי תרומה כל הנבלות מצטרפין זל״ז וכל השקצים מצטרפין זה עם זה ופיגול ונותר מצטרפין זל״ז לאכילת כזית אף שהן בשני לאוין מפני גזה״כ לא יאכל כי קדש הוא כל שבקודש פסול יש לאו על אכילתן [שם י״ז:] הרי להדיא דאין מצרפין איסור לאיסור אם לא מה שגזרה תורה להדיא וצ״ל דזה שאמרו אין היתר מצטרף לאיסור זהו לרבותא לנזיר דכנזיר אף היתר מצטרף לאיסור אי נמי דהיתר אין מצטרף לאיסור אפילו ממינו ממש כגון חצי זית בשר שור שחוט לחצי זית נבלת בשר שור וזה לא תמצא באיסור כמובן:

כא האמנם יש להקשות על זה ממשנה דערלה ריש פ״ב דתנן הערלה וכלאי הכרם וכו׳ ומצטרפין זל״ז ר״ש אומר אינן מצטרפין וקיי״ל כחכמים וכ״כ הרמב״ם בעצמו בפט״ו דין י״ד וז״ל הערלה וכלאי הכרם עולין באחד ומאתים ומצטרפין זה עם זה ע״ש והרי הם חלוקים בשני לאוין ועוד תנן התם [משנה י״ד] שאור של תרומה ושל כה״כ שנפלו לתוך עיסה לא בזה כדי לחמץ ולא בזה כדי לחמץ ונצטרפו וחמצו אסור לזרים ומותר לכהנים ר״ש מתיר לזרים ולכהנים תבלין של תרומה ושל כה״כ שנפלו בקדרה לא באלו כדי לתבל ולא באלו וכו׳ אסור לזרים וכו׳ ר״ש מתיר וכו׳ ע״ש וכתבם הרמב״ם בפ״ז דין י״ג וז״ל שאור של כלאי הכרם ושל תרומה לא בזה וכו׳ אותה עיסה אסורה לישראל וכו׳ וכן תבלין וכו׳ עכ״ל וקשה איך מצטרפין שני איסורים זל״ז ויותר מזה תמוה דבירושלמי שם אומר מפורש דת״ק דר״ש הוא ר״מ וז״ל שם מצטרפין זה עם זה בין לאיסור בין להיתר דברי ר״מ ר״ש אומר אינן מצטרפות וכו׳ עכ״ל ואיך פסקה הרמב״ם להלכה והא לא קיי״ל כר״מ כמ״ש בפ״ד [והמפרשים שתקו בזה]:

כב עוד יש דברים תמוהים שכבר נתעוררו מפרשיו בזה דתנן שם תבלין שנים וג׳ שמות ממין אחד או ממין שלשה אסור ומצטרפין ר״ש אומר וכו׳ ופירשוה רבותינו בעלי התוס׳ [שבת פ״ט: והשוכר ס״ו] וכן פירשוה הר״ש והרע״ב בפי׳ המשניות דשמות היינו איסורים כלומר ג׳ שמות ממין אחד כגון פלפלין דערלה ודאשרה ודעיר הנדחת או תרומה ומע״ש ושביעית או ממין שלשה כגון פלפלין וקנמון ולבונה ומאיסור אחד ואיתא על זה בירושלמי [הל׳ ה׳] ניחא שני שמות ממין אחד שני מינין משם אחד כלומר איך מצרפין שני מיני זל״ז ומתרץ במיני מתיקה שנו כלומר כיון דכולם באים למתק הקדרה הוי כולהו כמין אחד ומצטרפין וכיוצא בזה הוא בש״ס דילן בשבת שם שהביא משנה זו ואמר חזקיה במיני מתיקה שנו הואיל וראויין למתק קדרה ע״ש:

כג ובהשוכר את הפועל [ס״ו] פליגי אביי ורבא בענין נתינת טעם בהפרש שבין מין במינו דהוה במשהו במילתא דעביד לטעמא וביי״נ וכו׳ ובין מין בשא״מ דהוה בששים מה נקרא מינו ומה נקרא שאינו מינו דאביי ס״ל דאזלינן בתר טעמא ורבא ס״ל דאזלינן בתר שמא ומביא אביי ראיה ממשנה זו ומהך דחזקיה דמשום דחד טעמא הוא מצטרפין אבל לרבא הא שמות מחולקין הן ומתרץ רבא דאתיא כר״מ דכל איסורים שבתורה מצטרפין זל״ז אע״ג דלא שוו לא בשמא ולא בטעמא ודחזקיה ליתא [רש״י] והנה אביי ורבא הלכה כרבא וכן פסק הרמב״ם בפט״ז דין ל״ב כרבא דאזלינן בתר שמא כרבא ע״ש ולפ״ז נדחית הך משנה מהלכה כיון דלרבא אתיא כר״מ ואנן לא קיי״ל כר״מ:

כד ולפ״ז הקשו על הרמב״ם שהעתיק משנה זו לדינא בפט״ז דין י״ד וז״ל תבלין שנים או שלשה שמות ממין אחד או שלשה מינים משם אחד מצטרפין לתבל ולאסור וכן לחמץ כיצד שאור של חטים ושאור של שעורים הואיל ושם שאור אחד הוא הרי הן כמין אחד ומצטרף לשער בה כדי לחמץ בעיסה של חטין אם היו טעם שניהם טעם חטין או כדי לחמץ בעיסה של שעורין אם היה טעם שניהם טעם שעורין שלשה שמות ממין אחד כיצד כגון כרפס של נהרות וכרפס של אפר וכרפס של גינה אע״פ שכל אחד מהם שם בפ״ע הואיל והן מין אחד מצטרפין לתבל עכ״ל והנה הרמב״ם מפרש פי׳ אחר על שלשה שמות דזהו שמות ממש ולא איסורים וגם רש״י ז״ל פי׳ כן מיהו עכ״פ כיון דרבא אוקמי לה כר״מ ואנן קיי״ל כחכמים [והכ״מ נשאר בצ״ע והלח״מ האריך בדברים דחוקים וכן הפר״ח והכרו״פ בסי׳ צ״ח האריכו בקושיא זו ע״ש]:

כה ויותר יש להתפלא על הרמב״ם לפירושו דשמות הם שמות ממש א״כ איזה שייכות הוא לדר״מ דכל האיסורים מצטרפים זל״ז האם לר״מ עדיף שני איסורים מאיסור אחד לרבנן דכשם דלרבנן באיסור אחד לא מקרי לרבא מין במינו רק השוים בשמם ולא בטעמם כמו כן לר״מ בשני איסורים דאטו לר״מ עדיפא שני איסורים מאיסור אחד לרבנן וכיון דלא שוו בשמא למה יצטרפו [וכעין זה הקשה הכרו״פ שם] ומאי תירץ הא מני ר״מ היא ועוד יש לדקדק לשיטתו למה לא זכר התנא באמת האיסורים והרי בכל הפרק מזכיר שמות האיסורים כמבואר שם:

כו והנלע״ד בשיטת הרמב״ם דאע״ג דלא קיי״ל כר״מ ואין מצרפין איסור זה לאיסור אחר ללקות עליהן בכזית אפילו הם דברים שוים ממש כגון שאכל חצי זית חטים של תרומה וחצי זית חטים של כלאי הכרם כיון שהם לאוין נפרדין אין מצטרפין זל״ז ולהיפך מזה מה שבא בלאו אחד מצטרפין ללקות עליהן בכזית אף שאין להם שום דמיון זל״ז כמו חצי זית תרומה של חטים וחצי זית תרומה של גפן וראיה לזה שהרי שנינו במעילה [ט״ו:] חמשה

דברים בעולה מצטרפין זה עם זה הבשר והחלב והסולת והיין והשמן הרי להדיא שמצטרפין בשר עם סולת ועם יין ושמן שאין להם שום שווי אך כיון שנאמרים בלאו אחד מצטרפין זל״ז וזהו הכל לענין אכילת גוף האיסור:

כז אבל לענין נתינת האיסור טעם בהיתר יש בזה דינים אחרים דהנה האוסרים רק כדי נתינת טעם בהיתר בשאינו מינו ובמינו בטל ברוב בזה הולכים אחר שווי הטעם בלבד וזה יתבאר בסי׳ צ״ח [לדעת הש״ך שם] אבל איסורין שאוסרין במשהו כמו המחמץ והמתבל בזה נחלקו אביי ורבא וקיי״ל כרבא דאזלינן בתר שמא ודבר זה יתבאר באריכות בסי׳ צ״ח בס״ד וזהו הכל לענין השווי שבין דבר האיסור הנופל לבין דבר ההיתר שלתוכו נפל אבל לענין השווי שבין האיסורים הנופלים אם נפלו משני דברים בזה לא נחלקו אביי ורבא כלל ולא מתבאר בגמ׳ דין זה ודין זה ביאורו בפ״ב דערלה שהבאנו וזהו יסוד כל הפ׳ דשם כמבואר למעיין:

כח וגם בזה פליג ר״מ עם ר״ש דר״ש ס״ל דכשם שלענין אכילת גוף האיסור אין שני איסורים מצטרפים זל״ז כמו כן לענין נתינת טעם בהיתר אין מצטרפין ור״מ ס״ל דכשם דלגוף האיסור מצטרפין כמו כן לענין נתינת טעם והוה ק״ל להרמב״ם דאי ס״ד דדין אחד להם א״כ למה סתם רבי בכל הפרק הזה את דברי ר״מ בלשון חכמים שהרי לא הזכיר שמו ודברי ר״ש שנה בלשון יחיד ובכיוצא בזה אמרו חז״ל בחולין [ס״ה] ראה רבי דבריו של ר״מ באו״ב ושנאו בלשון חכמים ודר״ש בכיסוי הדם ושנאו בלשון חכמים ומזה שפט הרמב״ם דבזה הלכתא כר״מ וטעמא רבה איכא במילתא לחלק זה מזה כמו שנבאר בס״ד:

כט דהנה אם באנו להלקות על אכילת שני חציי זיתים משני לאוין א״א בשום פנים אפילו יהיו ממש דבר אחד דאיך נלקה אותו והרי לא אכל כזית מלאו אחד ולהיפך כשאכל כזית מלאו אחד אף שאין שום דמיון מחצי זית זה לחצי זית זה מ״מ סוף סוף אכל כזית מאיסור לאו זה ולמה לא ילקה אבל בנפילת איסור לתוך היתר לאסור את ההיתר שאין בזה כלל מלקות לשיטת הרמב״ם ברפט״ו דבפחות מכזית בכא״פ לא שייך מלקות ויתבאר בס״ד בסי׳ צ״ח ואין הדבר נוגע רק לענין לאסור את הדבר המותר שלתוכו נפל בזה ודאי הלכה כר״מ ולא חיישינן אם זהו מאיסור אחד או משני איסורים אם הדבר שמשני האיסורים הם דבר אחד ונותנים טעם בהדבר המותר שלתוכו נפל וזהו ששנינו ברפ״ב הערלה וכלאי הכרם עולים באחד ומאתים ומצטרפין זה עם זה וביארה הרמב״ם כגון שהיה רביעית יין חציה כערלה וחציה מכלה״כ ואוסר עד מאתים כדין ערלה וכלה״כ וכן שאור של איסור שחימצה עיסה של היתר שאין לזה שיעור וכן תבלין בקדרה מצטרפין משני איסורין וזהו ששנינו שאור של תרומה ושל כלה״כ שנפלו לתוך עיסה וכו׳ תבלין של תרומה ושל כלה״כ שנפלו בקדרה וכו׳ אסורים לזרים מפני ששני האיסורים מצטרפים ז״ל כיון דשני האיסורים הם שאור ונמצא דשאור של איסורים חימצה את העיסה וכן תבלין של איסורין בקדרה וזהו שדקדק הרמב״ם בדבריו לאמר שהרי דבר האסור להם תיבלה וכו׳:

ל ולפ״ז הא דתנן תבלין של שנים וג׳ שמות וכו׳ ודאי דאין חילוק בין שהם מאיסור אחד ובין שהם משנים ושלשה איסורים שהרי דבר זה כבר ביאר התנא להדיא במשנה ראשונה דערלה וכלה״כ מצטרפין זל״ז והם שני איסורים ואיזה חידוש חידש לנו במשנה זו ולכן מפרש הרמב״ם דבזה לא איירי כלל ואין נ״מ בין איסור אחר לשני איסורים ובמשנה זו קמ״ל חידוש אחר דבמשנה ראשונה מיירי כששני האיסורים הם ממש דבר אחד כמ״ש הרמב״ם דבשניהם יין ועתה קמ״ל דאע״ג דאינם ממש דבר אחד כגון שיש להם שם אחד שכולן שאור אבל הם ג׳ מינים של חטים ושל שעורים ושל כוסמין או מין אחד שכולם הם מיני כרפס אבל שמות מחולקין מ״מ מצטרפין זל״ז ולזה מקשה הש״ס לרבא דאזיל בתר שמא כיון דשמות מחולקין מאי מהני שהטעם אחד והא רבא לא אזיל בתר טעמא ומתרץ רבא הא מני ר״מ היא כלומר דכמו דלר״מ אין חילוק בין איסור אחד לשני איסורים ולדידן ג״כ קיי״ל כר״מ דאיסורים שנפלו להיתר דמצטרפין כשהם שוין בהפעולה שעושים לחמץ או לתבל והשתא ק״ו הדברים אם בשני איסורים דמן הדין אין להם צירוף באוכלם בעין עכ״ז מצטרפין לאסור את ההיתר א״כ כ״ש לענין שווי השם דצריך לרבא לענין להקרא מין במינו דלא קפדינן על שינוי השם אם רק שוין בהפעולה כמו לחמץ או לתבל [ולפ״ז דברי חזקיה צריך גם לרבא ודלא כפירש״י וז״ש הא מני ר״מ היא פירושו ר״מ היא ובזה הלכה כמותו ולכן גם בשבת שם ובירושלמי מביא הא דחזקיה ובזה א״ש כל מה שהקשו התוס׳ ומפרשי הרמב״ם אך לאסור במשהו להיתר שנפל צריך מינו וזהו שכתב כדי לחמץ בעיסה של חטין אם וכו׳ ודוק]:

לא וזהו שכתב הרמב״ם בפי״ד יראה לי שכל החייב בתרומות ומעשרות מצטרף לכזית בטבל מפני שהוא שם אחר וכו׳ וה״פ דכיון שנתבאר דכל מה שבלאו אחד מצטרפים זל״ז אע״פ שאין להם דמיון כלל דענין הדמיון אינו אלא לאסור ההיתר כשנפלו בו איסורים ולא באכילת בעין א״כ חצי זית טבל של חטים וחצי זית טבל של גפנים מצטרפין זל״ז ללקות עליהן ולא גרע מחמשה דברים בעולה שמצטרפין אף שאין להם שום דמיון כמו בשר וסולת ויין וזה שתלה בסברתו משום דבמשנה אינו מבואר רק דחמשה מיני תבואה מצטרפין זל״ז וזהו הדין שכתבו מקודם ואם כי אינם מין אחד שזה חטים וזה שעורים מ״מ כולן מין תבואה הן אבל תבואה עם גפן וזיתים אין ראיה שמצטרף זל״ז ומעולה אין כל כך ראיה דאולי איסור קדשים שאני

ולכן תלה לה הרמב״ם בסברתו והראב״ד השיג עליו דבעינן טעם שוה ע״ש ולפי מה שבארנו בס״ד אין זה רק בלאסור להההיתר הנופל בתוכו ולא באכילת איסור בעין [וז״ש הראב״ד ז׳ מיני טבל כוונתו ה׳ מיני תבואה ותירוש ויצהר דס״ל תרומת פירות מדרבנן אבל הרמב״ם לא ס״ל כן כמ״ש בפ״ב דתרומות ובריש מע״ש]:

לב כתב הרמב״ם [פי״ד הל׳ ז׳] האוכל אכילה גדולה מדבר אסור אין מחייבין אותו מלקות או כרת על כל כזית וכזית אלא חיוב אחד לכל האכילה ואם היו העדים מתרים בו בשעת אכילה על כל כזית וכזית חייב על כל התראה והתראה ואע״פ שהיא אכילה אחת ולא הפסיק עכ״ל וכן הוא בכל האיסורים כדתנן שלהי מכות ודע דבירושלמי נזיר [פ״ו ה״ד] אומר רבותא יותר וז״ל אם היה שפוד של נבלה והתחיל לאכול בו אמרו לו תהא יודע משאתה אוכל כולו ויש בו עשרה זיתים ואתה מתחייב עשרה מלקות מקבל התראה בדעת הזאת עכ״ל כלומר וחייב עשרה מלקות ואפשר לכלול זה ג״כ בלשון הרמב״ם בזה שכתב אם היו מתרים בו בשעת אכילה על כל כזית וכזית וכו׳ כלומר שהיו מתרים בו כל ההתראות בפעם אחת ודווקא בשעת אכילה ולא קודם דכל התראות בעינן בשעת מעשה העבירה [עש״ק שם שהקשה משלהי מכות ול״ק כלום ודוק]:

לג עוד כתב האוכל כשעורה או כחרדל מאחד מכל מאכלות אסורות ושהה מעט וחזר ואכל כחרדל וכן עד שהשלים כזית בין בשוגג בין במזיד אם שהה מתחלה ועד סוף כדי אכילת ג׳ ביצים יצטרף הכל והרי הוא חייב כרת או קרבן כמו שאכל כזית בבת אחת ואם שהה יותר מזה מתחלה ועד סוף אע״פ שלא שהה ביניהם אלא אכל כחרדל אחר כחרדל הואיל ולא השלים כזית בכדי אכילת פרס אינן מצטרפין ופטור וכן השותה רביעית של יינם מעט מעט או שהמחה את החמץ בפסח או את החלב וגמאו מעט מעט או ששתה מן הדם מעט מעט אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין עכ״ל ויש מרבותינו דס״ל דאכילת פרס הוה כמו ד׳ ביצים והרשב״א ז״ל הסכים לדבריו כמ״ש המגיד משנה ע״ש [עלח״מ פ״ב מיוה״כ דצריך ביצים שוחקות] וע׳ בא״ח סי׳ תרי״ב:

לד והנה במה שכתב דבשתייה הוה הצירוף כדי שתיית רביעית כבר תמהו עליו כל חכמי הדורות שזהו נגד משנה בכריתות [י״ב:] שתה משקין טמאין שתה רביעית יין ונכנס למקדש ושהה כדי אכילת פרס חייב ע״ש וכ״כ הוא עצמו שם בפי׳ המשניות [ודברי הה״מ בפ״ב מיוה״כ צע״ג כמ״ש הלח״מ שם] והרמב״ם כתב כדי רביעית בפ״ב משביתת עשור לענין יוה״כ ובפ״י מתרומות לענין שתיית תרומה והשיגוהו הראב״ד וכל הראשונים והאחרונים כמבואר בטור וש״ע א״ח סי׳ תרי״ב [ע״ש בפר״ח והגר״א] וגם בעיקר הדבר אינו מובן מה שייך צירוף לשתיית רביעית כדי שתיית רביעית א״כ אין זה צירוף וצריך לשתותה בבת אחת [ועלח״מ שם שנדחק בזה לומר ששתה במהרה מעט מעט וכמעט אינו מובן כלל ובפסחים פ״ו: השותה כוסו וכו׳ שנים דרך ארץ וכו׳ וצע״ג]:

לה עוד כתב כל האוכלין האסורין אינו חייב עד שיאכל אותם דרך הנאה חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בישול ובלשון הקדש [בכלה״כ פן תקדש המלאה וגו׳] לאסור אותן אפילו שלא כדרך הנייה כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יי״נ או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם ה״ז פטור ואם עירב דבר מר בתוך קדירה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב עכ״ל ולעיל בפ״ה דין ט״ז כתב כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לכלבים אינו לוקה ומכין אותו מכה מרדות והדמים מותרין עכ״ל דאין איסורי הנאה תופסין דמיהן ויש אוסרים לעצמו [הה״מ] ואין באיסורי הנאה מלקות וכן איסורי הנאה אינם אסורים רק כדרך הנאתן אבל שלא כדרך הנאתן כגון לעשות רטייה או מלוגמא מאיסורי הנאה כחמץ בפסח ועלה וכיוצא בהם אין כאן איסור לבד בשר בחלב וכלה״כ שאסורים בהנאה אף שלא כדרך הנאתן כמ״ש הרמב״ם בפ״ה מיסודי התורה דין ח׳ ע״ש:

לו וטעמו מה שאין באיסורי הנאה מלקות ביאר בס׳ המצות לאוין קפ״ז וז״ל שם דאין ראוי למנות איסור הנאה מצוה בפ״ע שהיא והאכילה ענין אחד והאכילה הוא חלק מחלקי הנאה וכשאמרה תורה לא יאכל הכוונה שלא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו וזהו שאמרו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב להיתר כדרך שפרטה בנבלה וכו׳ ואפילו בבב״ח שיש קרא לא תבשל על איסור הנאה בפ״ע מ״מ לא חשבינן ליה ללאו בפ״ע דאינו בא בשביל לאו בפ״ע אלא מטעם אחר דאלו היה כתיב בבב״ח הלאו בלשון לא יאכל שבו כלול גם הנאה לא היה כותב מקרא בפ״ע להנאה כבכל איסורי הנאה ורק משום דבבשר בחלב לא היה יכול לכתוב לשון אכילה דא״כ לא היה החיוב רק דרך הנאה והתורה רצתה לחייב בבב״ח גם שלא כדרך הנאה ולא כתבה לשון אכילה וכתבה לשון לא תבשל דבזה אינו כלול הנאה להכי הוכרחה לכתוב עוד לא תבשל לאיסור הנאה אבל אין הכוונה לתוספת לאו לאיסור הנאה [זהו תמצית דבריו שם]:

לז אמנם עדיין אין הדברים מובנים דנהי דכלולים בלאו אחד מ״מ כמו שלוקין על אכילה למה לא ילקה על הנאה ובאמת הרמב״ן ז״ל כתב מפורש דלוקין על הנאת בב״ח [שם בשורש ב׳] ויש מראשונים דס״ל דלוקין על כל איסורי הנאה [ש״ג בשם ריא״ז פ״ב דפסחים] וכן משמע מרבותינו בעלי התוס׳ [חולין ק״ב. ד״ה אלא] וכן משמע מדברי הסמ״ג לאוין רנ״ט ע״ש ויש שכתבו שטעמו של הרמב״ם מפני שאפשר לעבור בלי מעשה [מל״מ בפ״ה מיסיה״ת בשם חינוך ע״ש] ויש מי שכתב דטעמו בב״ח דס״ל כמאן דנפקא ליה איסור הנאה מק״ו [פר״ח בא״ח סי׳ תמ״ב] אבל א״א לומר כן דמפורש כתב דילפינן מלא תבשל [מל״מ שם] ולי נראה דטעמו כן הוא משום דודאי עיקר קרא בכל איסורי הנאה הוא לאכילה וההנאה הוא רק כחלק מחלקי המצוה דכיון דבאכילה יש גם הנאה א״כ הנאה הוי רק חלק ממנה ואין לוקין רק על עיקר המצוה ולא על חלק ממנה וכהכלל שהשריש בשורש י״ב ע״ש ובשם כתב שאין לחשוב חלק למצוה בפ״ע וממילא דאין לוקין עליה:

לח קיי״ל דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה [כריתות י״ט:] כלומר אע״ג דלענין שבת פטור מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל באיסורי מאכלות ובביאות אסורות חייב מפני שסוף סוף נהנה מזה ומה נקרא מתעסק כגון חלב ושומן לפניו ויודע שזה חלב וזה שומן ונתכוין לאכול השומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו אי נמי חלב וחלב לפניו וסבור שהוא שומן ונתכוין לאכול חתיכה זו ואכל את זו ולא דמי לשוגג דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהוא שומן [רש״י]:

לט וזהו שכתב הרמב״ם בפי״ד דין י״ב האוכל מאכל ממאכלות אסורות דרך שחוק או כמתעסק אע״פ שלא נתכוין לגוף האכילה הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוין לעצמה של אכילה והנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האסורין אם נתכוין אסור ואם לא נתכוין מותר עכ״ל ואיהו מפרש מתעסק באופן אחר דלא כפירש״י שלא נתכוין כלל לחתיכה זו דא״כ היינו שוגג דמה לי אם לא ידע שחתיכה זו אסורה או שכיון לאכול המותר ועלתה בידו האסור ונהי דלענין שבת יש חילוק מטעם מלאכת מחשבת אבל בשארי איסורים ענין אחד הוא ולכן פירש שנתכוין לחתיכה זו וידע שאסורה היא אלא שלא נתכוין לכוונת אכילה כלל כגון שעשה דרך שחוק כדי לעשות שחוק בענין זה או כמתעסק כלומר כגון שכיון לזרקה ונזרקה לתוך פיו וכיוצא בזה ואח״כ כתב לענין איסור הנאה שאין רצונו בזה כלל אלא שבאה לו בע״כ כגון שהולך ברחוב ויש בשם ריח טוב של איסורי הנאה אם נתכוין אסור ואם לאו מותר ואין זה דמיון לדין הראשון דבראשון לא היה מוכרח לזה ומרצונו עשה אלא שעיקר כוונתו היתה לענין אחר ולכן יש לצייר זה גם בענין אכילת איסור אבל בדין השני מיירי שמוכרח היה לכך וזה א״א בענין אכילה אלא בענין ריח וכיוצא בו ולכן כתב לשון אסור ומותר ולא כתב לשון חייב ופטור דהולך לשיטתו דאין באיסורי הנאה חיוב מלקות [ובפ״ב משגגות צייר מתעסק שסבר רוק הוא ובלעו ע״ש דכן הוא בגמ׳ שבת ע״ג ובאמת קרי לה הש״ס שגג בלא מתכוין ע״ש ולכן בשם דמיירי בה׳ שגגות צייר בכה״ג ודוק]:

מ בסעיף ט׳ נתבאר דהתורה חייבה על הנאת הגרון ע״ש וממילא אם הגרון לא נהנה כגון שכרך החלב בסיב ואכלו אינו לוקה וכמו דאמרינן לענין מצה דכרכן בסיב לא יצא [ע״פ קט״ו:] אמנם אם כרך האיסור במאכל אחר אפילו של היתר מאכל במאכל אינו חוצץ והוה כאלו האיסור עצמו נוגע בגרונו ודבר זה מוכח מדברי הרמב״ם פ״ג מאה״ט דין ה׳ שכתב הכורך כזית מבשר נבלת העוף הטהור בחזרת וכיוצא בו ובלעו אע״פ שלא נגע בגרונו ה״ז טמא כרכו בסיב ה״ז טהור והיא תוספתא בזבים ע״ש וכן משמע מירושלמי שבועות פ״ג [ה״ג] שבועה שלא אוכל פת וחרצנים וזגים וכרכן בחרצנים וזגים חייב על כל אחת ואחת דלא הוה הפסק אבל בשכרך הפת בעלי קנים ועלי גפנים ונשבע על כולם אינו חייב על הפת משום דהוה הפסק [כ״ז למדתי מדברי המל״מ ורישא דירושלמי היא כשנשבע גם על העלים וכ״כ הפ״מ שם והעלים אינם ראוים לאכילה לפיכך היה הפסק ומזה למדנו גם לענין מצה דאם כרך המצה במאכל ואכלה דיצא ויש להתיישב בזה]:

מא האוכל מאכל של איסור מפני התיאבון או אפילו מפני הרעב חייב כשאין בזה סכנת נפשות אמנם כשיש בזה סכנת נפשות מותר לאכול כגון התועה במדבר ואין לו לאכול רק דברים האסורים מותר לו לאכול וכן מי שהוא בסכנה ורופא מומחה אומר שדבר מאכל איסור זה תרפאהו מותר לו לאכול וכתב הרמב״ם עוברה שהריחה מאכל אסור כגון בשר קדש או בשר חזיר מאכילין אותה מן המרק אם נתיישבה דעתה מוטב ואם לאו מאכילין אותה פחות מכשיעור ואם לא נתיישבה דעתה מאכילין אותה עד שתתיישב דעתה וכן החולה שהריח דבר שיש בו חומץ וכיוצא בו שמערערין את הנפש דינו כמעוברת עכ״ל כגון שיש סכנה אם לא יתנו לו וזה תלוי בבקיאים או בדברי החולה עצמו כמו ביוה״כ:

מב לענין יוה״כ אמרו חז״ל דהאוכל אכילה גסה פטור [יומא כ:] וכן האוכל תרומה אכילה גסה פטור דכתיב כי יאכל פרט למזיק [שם] וכיון דהאכילה גסה לא מקרי אכילה נראה דגם בכל מאכלות אסורות האוכלן אכילה גסה פטור ואכילה גסה מקרי כשהוא שבע מאד עד שאכילה זו מזיק אותו ואת האוכלין ולא שמה אכילה ויש להסתפק בבשר בחלב דלא כתיב לשון אכילה אם חייב על אכילה גסה אם לאו וכן בכלאי הכרם כיון דלא כתיב בה אכילה אם יש לחייבו על אכילה גסה וצ״ע:

מג וכתב הרמב״ם [שם] מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו דברים האסורים מיד עד שיאורו עיניו עכ״ל כלומר דאין עושין כמו במעוברת ליתן מקודם הרוטב אולי יתיישב דעתו לפי שאין מחלה זו סובלת המתנה [כ״מ] ולכן כתב דאין מחזרין על דברי המותר אלא ממהרין מה שנמצא ומאכילין אותו הקל הקל תחלה אם האירו עיניו דיו ואם לאו מאכילין אותו החמור כיצד היה לפנינו טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה תחלה שהטבל במיתה נבלה וספיחי שביעית מאכילין אותו ספיחי שביעית שאסורין מד״ס טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית טבל ותרומה אם א״א לתקן הטבל מאכילין אותו טבל שאינו קדוש כתרומה וכמו כן כיוצא בזה עכ״ל ופשוט הוא דמיירי דלענין הארת עיניו כולן שוין אבל אם בהחמורה אנו בטוחים שיאורו עיניו בודאי ובהקלה יש להסתפק פשיטא דנותנים לו מיד החמורה כמ״ש לענין הרוטב [ודינים אלו הם ביומא פ״ג.]:

מד ויש להבין מדלענין טבל ותרומה חלקו חז״ל בין אפשר לתקן את הטבל לבין א״א לתקן כגון שהחולין לא יספיק לו ובין נבלה וטבל לא חלקו בין אפשר לתקן ללא אפשר וזהו ודאי מילתא דפשיטא דאם יספיק לו בהחולין בלבד ודאי דהחיוב להפריש את הטבל ולהאכילו החולין ולא להאכיל לו נבלה אך כיון שאין החולין יספיק לו ונצטרך להאכילו תרומה מוטב יותר להאכילו נבלה הקלה ומזה למדנו דמוטב להאכילו איסור קל אפילו הרבה זיתים מלהאכילו איסור חמור אף כזית אחד ושמא תקשה לך דא״כ למה חלקו חילוק זה בין טבל לתרומה ולא בין טבל לנבלה כיון דגם נבלה בע״כ מיירינן שאין החולין מספיק ליה אמנם התירוץ הוא דהש״ס בא להשמיענו דלא לבד באיסור חמור ממש ואיסור קל ממש כגון טבל שהוא במיתה ונבלה שהיא בלאו דמוטב להאכילו הרבה נבלה ממעט טבל אלא אפילו כששניהם חמורים כגון טבל ותרומה ששניהם במיתה אלא דלענין איזה פרט מקרי טבל קל לגבי תרומה מפני שאינו קדוש כתרומה כמ״ש מ״מ מוטב להאכילו הרבה טבל ממעט תרומה ולהכי פירשה הגמ׳ דין זה בטבל ותרומה ולא בטבל ונבלה אבל לענין דינא הכל שוה וכמ״ש [כנלע״ד]:

מה ולפ״ז זה שמבואר בטוש״ע א״ח סי׳ שכ״ח בחולה בשבת כשצריך לבשר שוחטין בעדו בשבת והקשו הראשונים ז״ל למה לנו לחלל שבת באיסור סקילה הלא מוטב לומר לכותי שינחרנה ונאכילו נבלה ותירץ הר״ן ז״ל משום דבנבלה יעבור על כל כזית וכזית ולכן כדי למעט בכמות האיסור מוטב לעבור על איסור חמור דאז תהיה כולה היתר [ר״ן ביומא שם] והרי חז״ל אמרו לנו לבלי להביט על הכמות רק על איכות האיסור שיהיה קל ולדברי הר״ן אפילו בשהחולין לא יספיקו לו מוטב להפריש ולהאכילו מעט תרומה מלהאכילו הרבה טבל וכן בטבל ונבלה מוטב להפריש ולהאכילו מעט תרומה מלהאכילו הרבה נבלה [הגאון מהר״ם חביב בספרו תוספת יוה״כ כתב דהר״ן מפרש בגמ׳ בדלא אפשר בחולין שאין מי שיודע לתרום ודוחק גדול הוא ועוד דאם היה מפרש דלא כרש״י היה מביאו כדרכו ולפרשו בפנים אחרים ואם כי גם הגאון פר״ד כתב כן דוחק הוא ע״ש וי״ל כשאין הבעלים שם]:

מו ויש מרבותינו שתרצו משום דשבת אצל חולה הותרה לו ולא הוה איסור כלל כמ״ש הטור והב״י שם בסי׳ שכ״ח ובדעת הר״ן נ״ל דס״ל דודאי אם ביכולת שהחולה לא יצטרך לאכול איסור כלל אע״פ שהמלאכה שעושים בעדו הרבה חמור יותר מ״מ כיון שהתורה התירה לעשות יש לנו להרחיקו מאכילת איסור אבל כיון שהוא מוכרח לאכול איסור שוב לא איכפת לנו בין רב למעט אם המעט יותר חמור [וכעין סמך לסברא זו במנחות ר״פ ר״י מוטב שירבה במלאכה אחת כהרקדה ואל ירבה במלאכות הרבה ע״ש משום דמלאכות הרב חמורים ממלאכה אחת ומה שמרבה בהאחת לא איכפת לן וה״נ כן הוא ודוק]:

מז כבר נתבאר באהע״ז סי׳ ו׳ סעיף ה׳ לענין ביאות אסורות דאין איסור חל על איסור אם לא בשבאו בבת אחת או בכולל או במוסיף וכן הדין במאכלות אסורות לענין מלקות כמ״ש הרמב״ם ספי״ד וז״ל לפיכך יש אוכל כזית אחר ולוקה עליו חמש מלקיות והוא שהתרו בו בחמשה איסורין שנתקבצו בו כיצד כגון טמא שאכל כזית חלב שנותר מן המוקדשים ביוה״כ לוקה משום אכל חלב ומשום אוכל נותר ומשום אוכל ביה״כ ומשום טמא שאכל קדש ומשום שנהנה מן הקדש ומעל:

מח ולמה חל כאן איסור על איסור שבהמה זו היה חלבה אסור באכילה ומותר בהנאה הקדישה נאסר חלבה בהנאה ומתוך שנוסף בו איסור הנאה נתוסף בו איסור קדשים ועדיין היה חלב זה מותר לגבוה ואסור להדיוט נעשה נותר מתוך שנוסף בו איסור לגבוה נאסר להדיוט והאיש האוכל הזה היה מותר בבשר הבהמה ואסור בחלבה נטמא נאסר אף בבשרה נוסף לו איסור על החלב בא יוה״כ כלל כל האוכלין ומתוך שנאסר אף בחולין נוסף איסורו בחלב זה וכן כל כיוצא בזה עכ״ל וזה הוא ששנינו יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ד׳ חטאות ואשם אחד וטמא שאכל חלב והיה נותר מן המוקדשין ביוה״כ כריתות י״ג:] :

סימן פו

א סימני ביצים ודיני ביצת נבלה וטרפה ואפרוח הנולד מהם. ובו ל״ב סעיפים:

רבותינו ז״ל בדקו ההפרש שבין ביצי עוף טהור לביצי עוף טמא ומצאו שאם שני ראשיה כדין או חדין או שהיה החלבון מבפנים והחלמון מבחוץ בידוע שהוא ביצת עוף טמא ואפילו אם יאמר המוכר שהם מעוף פלוני ואנו מכירים אותו עוף שהוא טהור אין סומכין עליו ואפילו הוא מוחזק בכשרות לפי שמשקר שא״א להיות כן ואפילו יבואו שני עדים וישבעו שהיא מעוף טהור עדים שקרים הם ורוצים להכשיל באיסור וכן אם החלבון והחלמון מעורבין זה בזה הוה ביצת השרץ [גמ׳] ואינו מועיל כל עדות בעולם להכשירו ואם היה ראשה אחר כד וראשה אחר חד וחלבון מבחוץ וחלמון מבפנים זהו ביצת עוף טהור ומ״מ סימן מובהק לא הוה משום דיש גם איזה מינים עופות טמאים ששוים לטהורים בסימן זה כמו שאמרו חז״ל [ס״ד] דאיכא דעורבא דדמי לדיונה כלומר יש הפרש ביניהם בצורתן וניכרין הן איזהו מן הטהור ואיזהו מן הטמא אך בסימן דכד וחד שוין הן וכן בחלבון מבחוץ וחלמון מבפנים ויכול להיות שעוד מינים טמאים יש ששוין בסימן דכד וחד ובחלבון וחלמון לטהורים ולכן אין זה סימן מובהק:

ב מעשה בא לידי אחד הגדולים בביצה שהיתה חלבון בלי חלמון והטריף אותה [פר״ח סק״ה בשם ריק״ש] האמנם אחד מחכמי הטבע כתב בזה״ל התרנגולת כי תעמוד מלדת הביצה האחרונה תהיה קטנה עד מאד ואין בה רק חלבון לבד ולפעמים נמצא ביצה קטנה בתוך הגדולה ולפ״ז ביצה שאין לה אלא חלבון לבד או שיש בה שני חלבונים וחלמונים יש להתיר [שם] ורוב העופות לא יטילו רק פעם אחת ביום ויש תרנגולת שמולידה ביצים שני פעמים ביום ומתה מהר ויש מהם שמולידות בשני חלמונים שהם משני זרעים ומאותם הביצים יצאו אפרוחים תאומים מב׳ ראשים וארבעה רגלים אך לא יצאו חיים וזהו אם יש קרום מפסיק בין שני החלמונים אך אם אין קרום ביניהם יוליד אפרוח אחר בראש אחד ובד׳ רגלים וי״א שאם יש קרום ביניהם יולדו תאומים נפרדים [שם בשם שעה״ש] ורובי תרנגולת אין מטילות בפעם אחת רק ביצה אחת ולפרקים רחוקים יש שמטילות שני ביצים ויש נזהרים מלאכלה ע״פ צוואת ריי״ח ז״ל:

ג תשמישו של התרנגול עם התרנגולת אינו אלא ביום ולא בלילה ולכן רק ביום מטלת ביצים ולא בלילה אבל הביצה שאינה מתרנגול אלא היא מתחממת בקרקע ויולדת ביצים אותן הביצים יולדת בין ביום ובין בלילה והביצים שמתרנגול יפים יותר מביצים של קרקע [ביצה ז.] ובמקום שיש תרנגול אינה מולידה מהקרקע רק מהתרנגול [שם] ועד ששים בתים מהתרנגול היא שומעת קולו ולא תוליד מהקרקע ובתנאי שלא יפסיק נהר בלא גשר [שם] ולפעמים עוברת גם בלא גשר אם יש מצר קטן על רוחב הנהר [שם]:

ד וכיון שאין בביצים סימן מובהק לפיכך כתב הטור וז״ל סימני ביצים להכיר שמעוף טהור הוא בשראשה אחד כד ועגול וראשה השני חד ועגול וחלבון מבחוץ וחלמון מבפנים ואינו סימן מובהק לסמוך עליו לקנות מהכותים אלא להכי אהני שאם יש בהם סימן טהרה שואלים את המוכר ממה הם אם אומר משל עוף פלוני ואנו מכירין אותו שהוא טהור קונין ממנו אבל אם אמר סתם משל עוף טהור ואינו מזכירו אין קונים ממנו והרמב״ם כתב שאפילו אמר משל עוף פלוני וטהור הוא לא מהני אלא לקנות מישראל אבל מכותי אין קונין אא״כ מכירין אותו ויש לו בהן טב״ע שהן ביצי עוף פלוני הטהור ונראה שאין לחלק בין כותי לישראל חשוד עכ״ל:

ה ביאור הדברים דלקמן בסי׳ קי״ט פסק הטור דסתם אדם מישראל נאמן אפילו באיסור דאורייתא למכור כבשר וגבינה וכיוצא בהם ורק אם הוא חשוד אינו נאמן וזה דעת רוב הפוסקים אבל הרמב״ם בפי״א ממאכ״א דין כ״ה פסק דסתם אדם אם אינו מוחזק בכשרות והיינו שידענו בו בבירור שהוא איש כשר אין לוקחין ממנו יין ובשר וגבינה ע״ש ולפ״ז גם בכאן הולכים לשיטתם דלהטור בישראל א״צ שום דבר וזה שאמרו בגמ׳ [שם] באומר של עוף פלוני טהור זהו בכותים כפי הגירסא בגמ׳ שם ע״ש והרמב״ם לשיטתו מצריך גם בסתם ישראל שיאמר של עוף פלוני טהור וס״ל דבכותי אינו מועיל זה ובישראל חשוד גם הטור מודה כמ״ש בסי׳ קי״ט וזהו שמסיים ונראה שאין לחלק בין כותי לישראל חשוד וה״פ דבישראל חשוד מודה שצריך לומר של עוף פלוני טהור כבכותי [וזהו כעין סי׳ השני של הב״י בשם הר״י חביב ודברי הב״ח תמוהים וגם דברי הדרישה אינם מובנים ודחוקים וברור הוא כמ״ש ודוק]:

ו והטעם כשאומר סתם של עוף טהור דאינו נאמן משום דא״א לברר כשישקר ולא מירתת אבל כשאומר של עוף פלוני וכשיתברר שאינו דומה לאותו עוף יתפוס בשקרו ויתיירא מלשקר ואף שנתבאר דגם בטמאים יש הדומים לטהורים זהו רק בכד וחד וחלבון וחלמון אבל מ״מ בצורתן משונין הן וכמ״ש בסוף סעיף א׳ [כ״כ הר״ן וגם הרשב״א כתב כעין זה עב״י]:

ז ויש שדקדקו על הטור בזה שכתב אם אומר משל עוף פלוני ואנו מכירין אותו שהוא טהור קונין ממנו אבל אם אמר סתם משל עוף טהור ואינו מזכירו אין קונים ממנו עכ״ל ולמה לא אמר רבותא יותר דאף כשאמר של עוף פלוני אם אין מכירין אותו שהוא טהור אין קונין ממנו והוה דומיא דרישא דבר והפוכו ויש מי שתירץ דמסתמא כשמזכיר שמו אנו מכירין אותו [פרישה] דעופות אין דומין לדגים דעופות ידועים הם] ויש מי שכתב דהטור בכוונה כתב ״כן להורות לנו דתרתי למעליותא בעינן שיאמר של עוף פלוני והשנית שהעוף יהיה מצוי בינינו אבל כשאינו מצוי אף שיודעים שהוא טהור לא מירתת וישקר [ט״ז סק״ב] והנה אפשר שדין זה אמת דבעופות שאין מצויים אין סומכין על דבריו אבל דברי הטור המה פשוטים דזהו רבותא יותר ולא מיבעיא כשאומר של עוף פלוני ואין מכירין אותו פשיטא שאין לנו על מה לסמוך כלל אלא אפילו אומר מפורש של עוף טהור אם אינו מזכירו אסור [וכ״כ הב״ח] ועוד דהטור רישא רבותא קמ״ל דאע״פ שאינו מזכיר טהור מ״מ כיון שמזכיר שמו ומכירין אותו מותר וסיפא רבותא קמ״ל דאף שמזכיר טהור אם אינו מזכיר המין אין סומכין עליו אבל בהיפוך דרישא שאומר של עוף פלוני ואינו מזכיר טהור ואין מכירין אותו פשיטא ופשיטא שאסור שהרי גם בעצמו אינו אומר שטהור הוא ועל מה יש לנו לסמוך ולאכול:

ח ודע שדברי רבותינו בעלי הש״ע צ״ע שרבינו הב״י כתב וז״ל לפיכך שואל לצייד ישראל המוכר אם א״ל של עוף פלוני הוא ואנו מכירין שאותו עוף טהור הוא סומך עליו ואם אמר של עוף טהור ולא אמר שמו אינו סומך עליו לפיכך אין לוקחין ביצים מן העכו״ם אא״כ היה מכיר אותן ויש לו בהם טב״ע שהם ביצי עוף פלוני טהור וכו׳ עכ״ל וזהו כפי שיטת הרמב״ם והרי לקמן בריש סי׳ קי״ט פסק להדיא דרק בישראל חשוד אין להאמין אבל סתם ישראל נאמן ע״ש וגם על רבינו הרמ״א שהגיה או עכו״ם כלומר שגם עכו״ם נאמן באומר של עוף פלוני טהור ומכירין אותו שהוא טהור וא״צ בו טב״ע [ש״ך סק״ב] וזהו דלא כהטור ולא כהרמב״ם דלהטור בישראל א״צ כלום ולהרמב״ם לא מהני זה בעכו״ם כמו שנתבאר אך לדידיה י״ל דלדינא סובר כהטור שזהו דעת רוב הפוסקים [שם] אך מפני שבריש סי׳ קי״ט חשש לדעת הרמב״ם שכתב שם וי״א אפילו ממי שאינו חשוד רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור עכ״ל לפיכך חשש גם בכאן לדעת הרמב״ם אבל על רבינו הב״י קשה:

ט וגם על דברי הרמב״ם שהוא כלשון הש״ע ק״ל במה שכתב שואל לצייד ישראל שמוכרה וכו׳ מה ענין צייד לכאן ובגמ׳ [ס״ג:] ובתוספתא פ״ג לא נזכר כלל צייד בביצים ורק בעופות הוזכר בגמ׳ צייד ע״ש ואין דרך הרמב״ם לשנות מלשון הש״ס בחנם ולכן נלע״ד דכוונה אחרת לוטה בדבריו וממילא דגם לשון רבינו הב״י א״ש [ואף שלא כוון לזה כנראה מספרו הגדול אך כבר כתבנו בסי׳ י׳ דמשמיא אסתייעו לרבותינו בעלי הש״ע לכוין כהלכה]:

י דהנה הראשונים הקשו כיון שאמרו חז״ל [שם] דאין חוששין בביצים שמא היא ביצת נבלה או טרפה כמו שיתבאר מטעמא שרוב ביצים כשרים הם א״כ למה חוששין לטמאים ותרצו דמצרפינן מיעוטא דטמאים למיעוטא דטרפות והוה רובא או מחצה למחצה [ר״ן וערשב״א שם שדחה זה] ובאמת אין זה מספיק דהא בשניהם יש רוב טהורים ורוב אינן טרפות א״כ הו״ל תרי מיעוטי נגד תרי רובי אך רבותינו בעלי התוס׳ כתבו [שם] דאפשר שבמין אחד של טמאים יש מינים הרבה כמו שאמרו חז״ל מאה עופות טמאים יש במזרח וכולן מין איה הן [שם] ועוד דהנה הטור והש״ע וכל הפוסקים הראשונים כתבו דעכשיו קונים ביצים מכל אדם לפי שאין ביצי עוף טמא מצוי בינינו ויש להבין דאטו העולם נשתנה מזמן הש״ס הרי עולם כמנהגו נוהג והמה כתבו כן מפני שאנו רואים בכל העולם שקונים ביצים סתם והוכרחו לאמר כן אבל כמה מהדוחק יש בזה:

יא ולכן להרמב״ם היה קשה כל זה ופירש דברי הגמ׳ והתוספתא דלא מיירו כלל בסתם ביצים אלא דמיירו בצייד שצד עופות ביערים ובמדברות וכמו דלענין העוף עצמו נתבאר בגמ׳ שצריך שיהא הצייד בקי בהן ובשמותיהן כמו כן בהביצים ממינים שצדים ממילא שצריך בקיאות בהעופות ולאו משום נאמנות נגעו בה ואין לשאול לפ״ז א״כ למה אנו צריכין להכיר שעוף טהור הוא והרי די כשיאמר שעוף טהור הוא דבאמת ברמב״ם אינו מבואר זה הלשון דהרמב״ם כתב בלשון זה אם א״ל של עוף פלוני הוא וטהור הוא ע״ש ורבינו הב״י כתב לשון זה מהטור דמיירי בכותי וכבר השיג עליו בדבר זה אחד מגדולי אחרונים [פר״ח סק״ג] וכן מוכח להדיא מלשונו שכתב ואם א״ל של עוף טהור ולא א״ל שמו אינו סומך עליו עכ״ל אבל אם א״ל שמו סומך עליו ואולי רבינו הב״י יפרש דכיון דא״ל שמו ממילא יוודע לו אם הוא טהור אם לאו ולכן בכותי אינו מועיל שום דבר עד שיכיר בטב״ע וכל זה הוא בביצים שאינם מצויים אבל בסתם ביצים א״צ לכלום ולא נשתנה זמן הש״ס מזמן הזה [ונפלאתי על הפלתי סק״ב שכתב זהו דעת הרמב״ם דס״ל דווקא ישראל חשוד מירתת וכו׳ עכ״ל איפא ראה דמיירי בחשוד והרי להדיא כתב הב״י בשם ר״י בן חביב לחלק לתלתא גווני חשוד וסתם ישראל ומוחזק בכשרות והרמב״ם לא גריס מן העכו״ם ובתוספתא נמי ליתא ע״ש ומ״מ גם בעכו״ם מיירי וכל חד כדיניה כמ״ש הרמב״ם וזהו שהברייתא מסיים ואין חוששין לא משום נבלות וכו׳ ובישראל לא שייך זה ולכן שפיר פריך הש״ס בד׳ ס״ד וכה״ג מי זבנינן מינייהו והא תניא אין מוכרין ביצת

טרפה וכו׳ שזהו סתירה גלויה להרמב״ם כמ״ש הלח״מ והכרו״פ ולא העלו ארוכה ע״ש וכן בס״פ כה״ב מוכח להדיא דמיירי בעכו״ם ואל זה רמז הש״ך בסק״ב ולפ״ז א״ש הכל והכל קאי על ביצים שאינם מצויות ודוק]:

יב כתבו הטור והש״ע וכל הראשונים דעכשיו נוהגים ליקח ביצים סתם מכל אדם בין ישראל בין עכו״ם לפי שאין ביצי עוף טמא מצוי בינינו ואין רגילות שום אדם למכרם לפי שאין המינים הטמאים מצויים אצלנו [מ״מ בשם הרשב״א] ועוד שאין אנו לוקחין רק ביצי תרנגולת ואווז והם ניכרים בטב״ע [שם] וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ דדווקא בביצים השכיחים דהיינו ביצת תרנגולת או אווזות וכיוצא בהן אבל אין לוקחין ביצים מעופות שאינם שכיחים יותר מעופות טמאים עד שיראה בסימנים כמו שנתבאר עכ״ל ולהרמב״ם מעכו״ם לא מהני סימנים רק טב״ע כמ״ש [כוונת הב״י ג״כ כהרמ״א ולפרושי אתי והש״ך סק״ו תפש דלפלוגי אתא וכן הט״ז סק״ה תפס בהרמ״א כששברה שלא בכוונה בפנינו אין לקנות מהעכו״ם והשיג עליו ע״ש וכ״ז אינו מוכרח דדבריו הם כדברי המ״מ שהבאנו ודוק]:

יג ביצת נבלה כגון שמתה ומצאו בה ביצים או שנתנבלה בשחיטה וכן ביצת טרפה כגון ששחטוה ונמצאת טרפה ונמצאו בה ביצים אפילו נטרפה סמוך לשחיטתה אסורות הביצים ואפילו נגמרה הביצה לגמרי בקליפה קשה אסורה וכן אם הטילה ביצה ושחטוה מיד ונמצאת טרפה באופן שאין ספק שבזמן שהטילה הביצה היתה טרפה אסורה הביצה ודע שביצת טרפה אסורה מן התורה כמו ששנינו בעדיות [פ״ה] מפני שנגמרה באיסור והביצה כגופה דמיא וכשנטרפה התרנגולת אף הביצה אסורה ולא דמי לולד בהמה דכשנולדה מן הטרפה מותרת מפני שיש לה שחיטה בפ״ע אבל ביצת נבלה האיסור הוא מדרבנן כשנגמרה בקליפתה דא״א שתגמר לאחר מיתה ורק שהחמירו באיסור נבלה ואע״פ שלענין בשר בחלב לא החמירו שהרי אמרו חז״ל [ביצה ו׳.] השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותרות לאכלן בחלב מ״מ לגבי נבלה החמירו ועוד דגזרינן אטו ביצת טרפה [תוס׳ חולין נ״ח.] וגם בטרפה כשנטרפה סמוך לשחיטתה האיסור הוא מדרבנן שהרי לא נגמרה באיסור אך לא פלוג רבנן [ב״י בשם הרשב״א]:

יד וכיון דביצת נבלה הוא מדרבנן וביצת טרפה הוא מן התורה לכן בספק אם היא ביצת נבלה או ביצת שחוטה מותרת דהוה ספק דרבנן ולקולא אבל בספק טרפה ספק שחוטה אסורה דספיקא דאורייתא לחומרא ולפ״ז בנטרפה סמוך לשחיטה דהאיסור הוא מדרבנן יש להקל אך יותר נראה לומר דדייניגן לה כאיסור תורה שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים [נ״י] וכיון דספק ביצת נבלה מותרת לכן כל ספק בשחיטה דקיי״ל שהיא כנבלה ביצתה מותרת [ש״ך סקי״א]:

טו כתבו הטור והש״ע סעיף ג׳ ביצת נבלה וטרפה אפילו נתערבו באלף כולן אסורות ואינו בטל ברוב או בששים לפי שביצה הוה דבר שבמנין ולא בטל ויש מי שכתב הטעם משום בריה, [לבוש] אבל בסי׳ ק׳ יתבאר דרק ביש בה אפרוח הוה בריה דאין בריה בלא נשמה ע״ש ותמהו רבותינו האחרונים [ש״ך סק״י וט״ז סק״ז] הלא רבינו הב״י פסק לקמן בסי׳ ק״י דדבר שדרכו למנות בטל ואפילו למאן דס״ל דלא בטיל מ״מ ביצים שלפעמים מוכרים במנין ולפעמים שלא במנין [רש״י ביצה נ׳: ד״ה מאי] ודאי בטיל כמבואר שם אמנם בזה אפשר לומר כיון דהאידנא הכל מוכרין במנין לא בטיל [פר״ח סק״ט] אבל על רבינו הב״י קשה [אולי סובר דביצה כיון שי״א דהיא גם בריה אף דלא קיי״ל כן מ״מ ככיון דהיא גם דבר שבמניין החמירו בה וצ״ע] ובסי׳ ק״י סעיף ה׳ יתבאר עוד בזה בס״ד:

טז ויש בזה שאלה ביצת נבלה שהיא מדרבנן למה החמירו בה בתערובת ונהי דדבר שאינו בטל כבריה וחה״ל וכיוצא בזה שאינן בטלין גם באיסור דרבנן לא בטיל כמ״ש בסי׳ ק״י מ״מ בביצה דגם בטרפה שהיא מן התורה אין בה טעם הגון למה אינה בטלה כמ״ש ומה ראו להחמיר גם בנבלה שהוא דרבנן ונ״ל דכיון דחז״ל החמירו בביצת נבלה אפילו נגמרה בקליפתה מה שלא החמירו זה בבב״ח כמ״ש בסעיף י״ג והשוה לגמרי לטרפה ולכן גם הפוסקים החמירו בזה בתערובת ג״כ כבטרפה:

יז ודע שיש מי שאומר דבספק טרפה שנתערבה ג״כ אינה בטלה דאע״ג דלענין דשיל״מ לא החמירו בביצת ספק טרפה כמ״ש בסי׳ ק״ב מ״מ לענין דבר שבמנין יש להחמיר כמו שהחמיר הטור בס״ס נ״ז לענין ספק דרוסה שנתערב ע״ש [ב״ח] וכמו שיתבאר בסי׳ ק״י דכל שהספק הראשון אסור מן התורה אינו מותר בתערובות ע״ש אבל מלשון הטור וש״ע מבואר להדיא דרק בודאי אסור ולא בספק ונ״ל דטעמם הוא דכיון דכל עיקר שהביצה אינה בטלה אין לזה טעם נכון כמ״ש לכן אין לנו להחמיר בספיקה ובטילה ברוב כדין יבש ביבש וצ״ע לדינא:

יח כתבו הטור והש״ע סעיף ד׳ הכה תרנגולת על זנבה והפילה ביצתה קודם שנגמרה מותרת ואין בה משום אמה״ח וכתב הרשב״א בד״א שאינה מעורה בגידין אבל היתה מעורה בגידין ה״ז כבשר הפורש מן החי ואסורה עכ״ל הטור וכשאינה מעורה בגידין אף שלא נגמרה בקליפתה החיצונה אינה כבשר מן החי ואע״ג דלענין בשר בחלב מתירינן כשנגמר החלבון והחלמון אף שהן מעורות בגידים כמ״ש בסי׳ פ״ז מ״מ לענין נבלה החמירו

כמ״ש בסעיף י״ג [עפר״ח סקי״א שהביא הירושלמי ספ״י דתרומות ביצים שהקרימו הרי אלו אסורות אך ברוקח סי׳ תמ״ז הגירסא מותרות וכתוס׳ חולין ס״ד: ד״ה גיעולי הביאו הגירסא ביצים שהרקימו אסורות כלומר שהרקימה אפרוח ע״ש]:

יט אפרוח שנולד מביצת טרפה מותר מפני שאין האפרוח נוצר מן הביצה עד לאחר שנמרחת ואז הוה עפרא בעלמא כן איתא בגמ׳ [תמורה ל״א.] ויש בזה שאלה ואיך משכחת לה להאי דינא והרי אמרו חז״ל בביצה [ו:] דביצה שנמצאת במעי התרנגולת אינה מגדלת אפרוחים דגידול אפרוחים אינו אלא בביצה שיצאה מחיים ממעי אמה ע״ש וצ״ל דמשכחת לה שילדה הביצה ושחטוה מיד ונמצאת טרפה והיתה הטרפות מקודם ולפ״ז תמוהים מאד דברי הטור וש״ע סעיף ז׳ שכתבו אפרוח שנולד מביצת נבלה וטרפה מותר עכ״ל דהא בנבלה לא משכחת לה אלא כשמתה או שהיה פסול בשחיטה ונמצאת במעיה והרי אינה מגדלת אפרוחים וצ״ל דאגב שיטפא דטרפה נקטו נבלה ולאו דווקא והרמב״ם כתב דין זה בספ״יג מאיסורי מזבח דאפרוח ביצת טרפה מותר למזבח ע״ש ולא הזכיר וכן בפ״ג ממאכ״א כתב דין זה ולא הזכיר נבלה ע״ש:

כ ודע דרבינו הרמ״א כתב על דין זה וי״א דלא נהיגין כן ולכתחלה יזהר עכ״ל ורבים דחאו זה שהרי הדין מפורש בגמ׳ [לבוש וש״ך סקכ״א ופר״ח] וגם הוא בספרו ד״מ תמה על זה ע״ש ויש מקיימים דין זה מטעם דאסור לשהות הביצה שלא יבא לאוכלה [ט״ז סקי״ד] ואין לנו לחדש גזרות מדעתנו [פר״ח ונקה״כ] ויש מי שאומר דהוה כמבטל איסור לכתחלה [פ״ת בשם יעב״ץ] ואין שום טעם לזה דאטו מבטלו בהיתר וכל האיסורים מותרים כשנעשים עפרא בעלמא [וכתב המ״מ בפ״ג ממכ״א הל׳ י״א דביצת עוף טמא שישב עליו עוף טהור שאסור ולוקין עליו כיון דמינו טמא ולא דמי לאפרוח ביצת טרפה ע״ש ומפורש כן בחולין ק״מ. דטהור רובץ על ביצי עוף טמא פטור משה״ק דכתיב תקח לך ולא לכלביך ע״ש ודברי הר״ן ז״ל בפ״א בסד״ה אמר חזקיה מניין לביצת טמאה וכו׳ תמוהים מאד ולית לה פתר ומ״ש הפר״ח בסי׳ זה סקי״ח לפרש דבריו לא אבין ע״ש ודוק]:

כא כתבו הטור והש״ע סעיף י׳ אין מוכרין ביצת נבלה וטרפה לעכו״ם שמא יחזור וימכרם לישראל כיצד יעשה יטרפנה בקערה וימכרנה לו שאז ודאי לא יקנה אותה ישראל ממנו בד״א שרואים אותה טרופה בידו שיש לחוש שישראל מכרה לו מפני שהיא טרפה [כצ״ל] אבל מותר לקנות ממנו פת שנלוש בביצים במקום שנוהגים לאכול פיתן כיון שאין רואין אותה טרופה בידו עכ״ל והוסיף הטור לומר ואין חוששין ג״כ משום דם שרוב ביצים אין בהם דם שהרי אנו אוכלין ביצים מגולגלים ואין אנו חוששין משום דם עכ״ל וזה שאנו מסתכלין בעת שטורפין ביצים חיים בקערה מפני שכל שיש לברר מבררינן ולא משום שמדינא יש חשש משום דם וכמ״ש בסי׳ ס״ו:

כב ויש מן הגדולים שתמה עליהם במה שאסרו גם ביצת נבלה למכור לו והרי איסורו רק מדרבנן כמ״ש ולמה נגזור באיסור דרבנן שמא ימכרנה לישראל [נוב״ת סי׳ קפ״ז] ובאמת בגמ׳ [ס״ד] ליתא נבלה ע״ש וכבר כתבנו בסעיף י״ט דהטור והש״ע בפי׳ זה אגב שיטפא דטרפה נקטי נבלה גם בדבר שאינו כמ״ש שם והיה אפשר לומר דגם בכאן כן הוא אך לא נראה לומר כן בדבר שכותבין לדינא ויותר נראה כמו שכתבנו בסעיף ט״ז שהחמירו בתערובת ביצת נבלה מפני שראו שחז״ל השווה לביצת טרפה ע״ש וה״נ י״ל כן ומ״מ דוחק הוא דבשלמא דין תערובת אין מפורש בגמ׳ אבל דין זה הלא מפורש בגמ׳ ואיך ביכולתם להוסיף על דברי הגמ׳ לכן נראה כתירוץ ראשון וצ״ע לדינא ויש להתיישב בזה:

כג וכתב רבינו הרמ״א וז״ל וי״א דעכשיו שאין נזהרין מפיתן אין למכור לו ביצה אסורה אפילו טרופה דחיישינן שמא יערבנה עם פת וימכרנה לישראל והכי נהוג במקום דנוהגין לעשות הפת עם ביצים ונוהגין בו היתר לקנותו אבל בשאר מקומות אין לחוש עכ״ל והאחרונים השיגו עליו דאפילו במקום שאין נזהרין מפיתן מותר למכור להם טרופות דכולי האי אין לחוש [ש״ך ופר״ח] ודע דטרופות אסור לקנות מהם בכל מקום אפילו כשמכירין שמעוף טהור הוא ואין רואין בהם דם מ״מ כיון שהרייעותא לפנינו שהם טרופות יש לחוש שישראל מכרה להם מביצי נבלות וטרפות ואף במקום שאין מוכרין להם טרופות ג״כ מ״מ חיישינן שמא מכרו לו וכן הסכימו גדולי אחרונים [שם]:

כד קיי״ל דטרפה אינה יולדת [נ״ח.] אמנם כשהיא ודאי טרפה אינו מועיל כלום אפילו ילדה כמ״ש בסי׳ נ״ז לענין י״ב חדש ע״ש אך בתרנגולת ספק טרפה יש בדיקה ע״י הטלת ביצים והיינו דעיבור התרנגולת הוא כ״א יום [בכורות ח׳.] דלאחר שנתעברה מן התרנגול שוהה ביצתה ליגמר עד כ״א יום [רש״י] ולכן אם עתה אינה מטלת ביצים ולאחר כ״א יום תטיל ביצים הוה סימן שהיא כשרה שאלו היתה טרפה לא היתה מתעברת אבל קודם כ״א יום כשמטלת אין ראיה שהרי נתעברה קודם שאירע לה הספק טרפות והטרפות לא תקלקל לה העיבור שקודם שלא תטיל הביצים ולכן בהכרח להמתין מן יום שתפסוק להטיל ביצים כ״א יום ואז אם תטיל תתכשר וממילא דאם בעת שאירע לה הספק טרפות היא מטלת ביצים צריכים להמתין עד שתפסק מלהטיל טעינה זו ולהמתין כ״א יום כמ״ש וביצים אלו מטעינה הקודמת כל שתטיל אחר הספק טרפות אסור לאכלם וימתין עד שיתברר כמ״ש או שיטרפם בקערה וימכרם לעכו״ם דשלימות אסור למכור מטרפות וספק טרפות כמו שנתבאר מקודם וכן תרנגולת שעדיין לא ילדה מעולם ימתין כ״א יום מזמן שאירע הספק טרפות וכמ״ש ורשאין להשהות הזמן שעד כ״א יום ואין חוששין לתקלה כמו שחששנו בסי׳ נ״ז לענין המתנת יב״ח דהתם הוה

זמן מרובה אבל לזמן מועט לא חיישינן ויש מי שחשש גם לזמן דכ״א יום [עבאה״ט בשם בה״י] ואין עיקר לחומרא זו שחז״ל לא גזרו עליה ואפילו התחילה להטיל בתוך כ״א יום דצריך להמתין כל ההטלה מטעינה זו ולא להשתמש בהביצים ולהמתין אח״כ כ״א יום כמ״ש מ״מ מותר לעשות כן דכיון שחז״ל לא גזרו עליה אין לנו לגזור גזרות מדעתנו׃

כה כתבו הטור והש״ע סעיף ח׳ ביצת עוף טמא שהתחיל העוף להתרקם בה לוקין עליה משום שרץ העוף וביצי עוף טהור שהתחיל העוף להתרקם בה ואכלה מכין אותו מכת מרדות עכ״ל וזהו מדברי הרמב״ם בפ״ג דין ח׳ כמ״ש הטור בשמו והנה דין ביצת עוף טמא לא נמצא מפורש בגמ׳ ורק ביצי עוף טהור שהתחיל להתרקם נמצא בגמ׳ [ס״ד] ואסמכוה אקרא דכל השרץ השורץ על הארץ ועל ריקום השרץ חייב מלקות מהך קרא דכל השרץ השורץ על הארץ ולפ״ז הקשה הרשב״א ז״ל בספרו תה״ב [בית שני שער ב׳] דאפילו אם נחייב מלקות בריקום עוף טמא צריך החיוב להיות משום שרץ הארץ ולא משום שרץ העוף כמו דאסמכו חז״ל לריקום עוף טהור מהאי קרא ובאמת אחד מהראשונים פסק כן [סה״ת]׃

כו וטעמו של הרמב״ם הוא דודאי בעוף טמא שמינו הוא מין טמא ולוקין משום שרץ העוף כמו כן ריקומו הוה ג״כ שרץ העוף וכמו דריקומו של שרץ הוה כשרץ כמו כן ריקומו של עוף טמא הוה כעוף טמא אבל ריקומו של עוף טהור לא שייך בריקומו שם שרץ העוף אף לאסמכתא בעלמא דממ״נ אם ריקומו הוה כהוא עצמו הרי הוא טהור גמור כמו שבאמת מן התורה כן הוא ולכן כשרצו חכמים לעשות לזה אסמכתא ולומר שאינו כהוא עצמו ממילא שבהכרח היה להם ליתן לזה שם אחר לגמרי כשרץ הארץ וכוונתם דכל זמן ריקומו הוא מין שרץ ולא מין עוף [ואולי לזה נתכוין הרא״ה בבד״ה שם ופרר״ח סק״ך ע״ש] וגם דעת רש״י שם [ד״ה השורץ] נראה כהרמב״ם ע״ש׃

כז ודעת הרשב״א עצמו שאין בזה לא משום שרץ העוף ולא משום שרץ הארץ דשרץ העוף אינה אלא כשיוצאה לאויר כעוף המעופף ושרץ הארץ לא שייך בביצה שאינה גידולי קרקע ורק בשרצים חייב על הריקום משום דלענין טומאה מטמא הריקום ע״ש ודעת הרמב״ם הוא דהגדילים במחובר כמו שרצים שבפירות אינן קרוין שרץ העוף עד שיעופו אבל זה שמינו כבר הוה עוף והביצה הוא מעוף טמא לאלתר הוה כשרץ העוף כמו ריקומו של שרץ דלאלתר הוה כשרץ אע״פ שעדיין לא שרץ על הארץ כמו כן ריקומו של עוף טמא אף שלא עפפה עדיין היא כהעוף טמא [הה״מ שם] וזה אין לשאול להרמב״ם במה הרווחנו שחייבנו על ריקומו משום שרץ העוף הא ביצה מעוף טמא ג״כ אסורה מן התורה די״ל דהרמב״ם הולך לשיטתו שכתבנו בסי׳ פ״א סעיף ה׳ דעל ביצת עוף טמא אין חייבין מלקות ע״ש אבל על ריקומו חייבין מלקות [וגם נ״מ להתראה]׃

כח יש מהראשונים שכתבו דאע״ג דעל ריקומו של עוף טהור אין חייבין מן התורה כמ״ש מ״מ לאחר הריקום כשנעשה בשר חייבין עליו משום נבלה כל זמן שלא יצא לאויר העולם ואפילו נטלו מהביצה ושחטו הוה נבלה [סה״ת] דבגמ׳ יש מחלוקת באפרוח שלא נתפתחו עיניו וקיי״ל דמותר וזהו הכל כשיצא לאויר העולם אבל כשהוא בהביצה דינו כנפל והוה נבלה והרשב״א חולק על זה [שם במה״ב] וס״ל דכל שלא יצא לאויר העולם אין שם עוף על זה ולא שייך למקרייה נבלה והביא ראיה דאל״כ למה הוצרכו חכמים לגזור על ריקומו משום שרץ הארץ כיון דהוה נבלה אבל באמת אין ענין זל״ז דבהתחלת ריקומו אין שם בשר ולא שייך לאסור משום נבלה אבל אח״כ כשנתגדל הבשר שייך בזה שם נבלה [עפר״ח שם] ובירושלמי בפ״א דביצה [ה״א] משמע קצת כהרשב״א ע״ש [ויש לדחות ע״ש היטב ובפר״ח שם וצ״ע ודוק]׃

כט ואין לשאול דאיך אפשר לומר דריקום עוף טהור איסורו מדרבנן והא הטור והש״ע פסקו בסי׳ ס״ו דדם שהוא מרוקם האפרוח חייבין עליו מן התורה דיי״ל דבודאי בשיש דם ריקום חייבין מן התורה וכאן מיירינן דכבר נתהפך הדם ונעשה גובלא בעלמא [פרישה וש״ך סקכ״ג] ועוד דלאו כללא הוא שיהא דם בריקום וכשיש דם חייבין עליו מן התורה וכאן מיירינן בריקום בלא דם [ט״ז שם ופר״ח סקכ״ב]׃

ל כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ה׳ ביצת עוף טמא שנתבשלה עם אחרות אם היא בקליפתה אינה אוסרת ואם היה קלופה אוסרת ואם היא נקובה דינה כקלופה וצריך ס״א ביצים של היתר כנגדה לבטלה ואפילו אינה שלימה רק טרופה ואם נתבשלה בתבשיל של היתר א״צ אלא ס׳ מן התבשיל לבטלה וביצה שיש בה אפרוח או דם אוסרת המתבשל עמה אפילו אם אינה קלופה וקליפות האיסור מצטרפין גם עם ההיתר לבטל האיסור וכ״ש קליפות ההיתר וביצת טרפה ונבלה דינה כדין ביצת עוף טמא דכל שאינה קלופה ונתבשלה עם אחרות אינה אוסרת דמיא דביעי בעלמא הוא וי״א דכל ביצים דינם שוה ואוסרין אפילו אינם קלופים וכן יש לנהוג במקום שאין הפ״מ אבל בהפ״מ יש לסמוך אמקילין עכ״ל׃

לא ביאור דבריהם דבגמ׳ [צ״ז:] אמרו דביצה כשהיא אסורה ונתבשלה עם אחרות אין טעמה אוסרת דאין בנתינת טעם שלה רק כמים בעלמא ואם יש בה אפרוח או דם על הקשר במקום שאוסר כל הביצה כפי מה שנתבאר בסי׳ ס״ו אוסר נתינת טעם שלה ככל האיסורים דהאפרוח או הדם נותנים טעם וצריך ששים לבטל הטעם כבכל האיסורים ובירושלמי תרומות [פ״י] איתא דדוקא כשהיא בקליפתה אין טעמה אוסרת אבל קלופה אוסרת והש״ס שלנו

אינו מזכיר זה משום דרוב ביצים מבשלים בקליפתן וכשהיא קלופה אוסרת אפילו האחרות אינן קלופות [ש"ך סקט"ו] דהקליפה מעכבת הפליטה מהביצה האסורה אבל אינה מעכבת הבליעה מההיתר דבליעה יותר בנקל מפליטה כמו בסי' ע' דכשטהור מלוח וטמא תפל מותר דהתפל אינו מפליט וכשהטמא מלוח והטהור תפל אסור דהתפל בולע ואין לשאול דאיך אפשר לבשל קלופה שלא תתערב גוף הביצה עם האחרות די"ל שנקלף רק הקליפה הקשה והרכה נשארה וביכולת לבשלה ושתשאר שלימה ולא תתערב ונקובה ג"כ בא הטעם דרך הנקב והוה כקלופה וצ"ל דזה שאמרו בגמ' דטעמה אינה אלא כמים בעלמא לאו דבעיקר הביצה אין בה טעם אלא הטעם היוצא דרך הקליפה הוה כמיא בעלמא ודע דכשמצריכים ששים צריך נגד כל הביצה גם בביצה שיש בה דם אף דהדם הוא במקצתה מ"מ כיון שהוא במקום הריקום יש בכל הביצה טעם דם וכ"ש בביצה שיש בה אפרוח [וזהו בדם שאוסר מדינא אבל בסתם דם ביצים שאנו מחמירים כמ"ש בסי' ס"ו א"צ ששים נגד פליטתה רק בשלא במינו אבל במינו בטל ברוב גם בבישול כמו בתערובתם בביצים בלא בישול שנתבאר שם]:

לב ואמרו חז"ל [צ"ח.] דלבטל ביצה צריך ששים ואחת ולא די בששים ככל האיסורים והרמב"ם ז"ל בפט"ו דין י"ט מפרש הטעם משום דביצה שיש בה אפרוח הוה בריה והחמירו להוסיף אחת ולפ"ז ליתא לדין זה בביצה ממאה או בביצת נבלה וטרפה שהרי אינה בריה וכנגד זה יש חומרא לפי טעמו דאף בנתבשלה בתבשיל צריך ששים ואחת אך הרשב"א הקשה עליו [בתה"ב שם] הא אנן לבטל פליטתה איירינן ואיזה ענין הוא דבריה וצ"ל להרמב"ם דגם בפליטתה החמירו מטעם זה [עכ"מ] לפיכך פירש הרשב"א דהטעם הוא מפני שיש ביצים גדולים וקטנים החמירו להוסיף אחת ולפ"ז אין זה רק בשנתבשלה עם ביצים ולא בתבשיל וכנגד זה יש חומרא דאף בביצת טמאה ונבלה וטרפה צריך ס"א וא"צ ממש כל כך ביצים שהרי הקליפות מצטרפין אלא זהו לפי הערך הצירוף צריך ס"א [ש"ך סקט"ו] ויש מהראשונים דס"ל דגם באינן קלופות אוסרות דס"ל דזה שאומר הש"ס דכמיא בעלמא הם אינו לפי המסקנא [עב"י] וכל הפוסקים חלוקים בזה ולכן בהפ"מ אין לחוש לזה [ובזה מובנים כל דברי הש"ע ופסקו כהרשב"א ודוק]:

סימן פז

א דיני איסור בשר בחלב, ואיסור בישולו • ובו מ"ג סעיפים

איסור בשר בחלב מפורש בתורה, דכתיב לֹא-תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ (שמות כג יט), ותרגם אונקלוס לא תיכלון בשר בחלב. ו'גדי' לאו דווקא, דהוא הדין שור שה ועז, דגדי הוא כולל ולד השור, ולד השה, ולד העז, עד שיפרוט לך הכתוב גדי עזים, כדכתיב וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת-גְּדִי הָעִזִּים (בראשית לח כ), וכן וְאֶת עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים (בראשית כז טז), דפרטה דווקא עזים, אבל בכל מקום שנאמר גדי סתם, אף שור ושה בכלל (חולין קיג א). ו'בחלב אמו' לאו דווקא, דלא שנא בחלב אמו ולא שנא בחלב אחרת, אלא דיבר הכתוב בהוה, שבשעה שהוא קטן אז אמו מינקת אותו ויש לה חלב [פרישה]. וקל וחומר הדברים, דאם אסרה תורה לבשל הבשר עם החלב שהיו ביחד מאם אחת וינק מהחלב, קל וחומר לחלב אחר שלא היו ביחד כלל (חולין קיד א), ואין זה מגדרי קל וחומר שנאמר בזה אין עונשין מן הדין (סנהדרין נד א), דזהו רק גילוי מילתא בעלמא, ויותר מגילוי מילתא. [ועיין מ"ש בסוף סעיף ו, ודו"ק]

ב משונה איסור בשר בחלב מכל האיסורים בשני דברים: דרובי איסורי תורה מותרים בהנאה, לבד ערלה וכלאי הכרם, ובשר בחלב אסור בהנאה, וכל איסורי תורה אין האיסור רק באכילתם בלבד, או איסורי הנאה גם בהנאתם, אבל לא בבישולם, ובשר בחלב אסור גם בבישול בלבד, בלא אכילה וגם בלא הנאה, ורק מלקות אין חייבים אלא על אכילה ועל הבישול, ולא בהנאה לשיטת הרמב"ם שבארנו בסימן פ"ה סעיף ל"ו, ובארנו שם הטעם ע"ש. ויש מרבותינו שמשמע מדבריהם שחולקים בזה, וסבירא להו דגם על איסור הנאה לוקין. [עיין משנה למלך פרק ה' מהלכות יסודי התורה (רמב"ם הלכות יסודי התורה ה) הלכה ח' שהאריך בזה, ועיין פרי חדש אורח חיים סימן תמ"ג (שולחן ערוך אורח חיים תמג) ועיין פרי מגדים בפתיחתו להלכות בשר בחלב]

ג ועוד יש בה חומר מכל איסורי אכילה, דכל איסורי אכילה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן, מפני שלאו שלהן כתוב בלשון אכילה, משמע דרך אכילה, אבל בשר בחלב לוקין אף שלא דרך הנאתן, ובארנו זה לעיל בסימן פ"ה ע"ש. וכך אמרו חז"ל (פסחים כה א) דלפיכך לא כתיב בבשר בחלב לשון אכילה, לומר שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן. ולכן אפילו אם עירב דבר מר לתוך קדירה של בשר בחלב ואכלו - חייב, וכן אם אכל הבשר בחלב אחר שהסריח ונתבטל מאוכל אדם - נראה לי דחייב [כן משמע מרמב"ם פרק י"ד הלכה י"א (רמב"ם הלכות מאכלות אסורות יד), ואף שלא סיים זה בהדיא, לא חש להאריך ע"ש ודו"ק]. אבל התהוות הבשר בחלב צריך בלא פגם, כמ"ש בסעיף ל"ג.

ד ומנין למדנו שבשר בחלב אסור בהנאה, כך קבלו חז״ל: נאמר ׳לא תבשל גדי בחלב אמו׳ ג׳ פעמים, במשפטים (שמות כג יט), ובכי תשא (שמות לד כו), ובראה (דברים יד כא), אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול (חולין קטו ב). וכתבו הטור והשו״ע דלכן כתבה התורה לאכילה בלשון בישול, לומר שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול, ולא במליחה ולא בכבוש, ואף על פי שבכל האיסורים הוה כבוש כמבושל, מכל מקום בבשר בחלב לא אסרה תורה רק דרך בישול בלבד. אבל מדרבנן אסור בכל ענין, ואפילו לאכול שניהם יחד בלא מליחה וכבישה אסור מדרבנן, ולא עוד אלא שצריך להמתין בין אכילת בשר לחלב כמו שיתבאר בסימן פ״ט.

ה ודע דטעם זה דרק דרך בישול אסרה תורה איתא בגמרא (חולין קח א) ע״ש, ולכן כתבה התורה בלשון בישול ולא בלשון אכילה, כמו שכתבו הטור והשו״ע, ולפי זה יש להבין במה שאמרו חז״ל (פסחים כה א) טעם אחר שלא כתבה בלשון אכילה, לומר שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן, כמ״ש בסעיף ג׳. והם כסותרים זה את זה, דמנלן למידרש שני דינים משינוי זה. ויותר מזה תמוהים דברי הרמב״ם בפרק ט׳ דין ב׳ (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט) וזה לשונו: ״לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור, ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת״ עכ״ל, וזהו מדברי המדרש כמו שכתב המגיד משנה, ע״ש, ולא כדברי הגמרא [לחם משנה].

ו אמנם לעניות דעתי נראה דאתי שפיר הכל, דהנה תלתא קראי כתיבי בלשון בישול: וחד קרא הוא לגופיה לבישול ממש כפשטיה, וחד קרא לאיסור אכילה, וחד לאיסור הנאה. ולמה שינתה התורה בשניהם וכתבה לשון בישול, ולזה דרשינן מקרא דאתי לאכילה ולא כתבה בלשון אכילה, לומר לך שלוקין עליו אפילו שלא כדרך הנאת אכילה, וקרא דאתי להנאה ששינתה אותו ללשון בישול ולא כתבה לא תהנה, ללמדנו דרק דרך בישול לבד אסרה תורה. והרמב״ם ז״ל משמיענו ענין אחר, דהנה יש לשאול דהן אמת דכולהו אתו לדרשא, מיהו על כל פנים איפה מבואר בתורה להדיא איסור אכילה, לזה אומר דאכילה נכללה ממש בלשון בישול, דכיון דאפילו בישולו אסור, כל שכן אכילתו, והוה כא(י)לו כתיב בהדיא לא תבשל גדי בחלב אמו לאוכלה, דעל מה מבשלין אם לא לאכול, רק לשון אכילה מפורש לא היה ביכולת לכתוב מפני הדרשות שבארנו. וזהו שמדמה לבת, דכיון דמפורש בת הבת, הוה כמפורש בת, דאי אפשר לבת הבת בלא בת, וכמו כן אכילה ובישול ענין אחד הוא, והוה כא(י)לו כתבה אכילה מפורש. וקל וחומר הדברים, דאם כל האיסורים שמותרים בבישולם, אסורים באכילה, קל וחומר לבשר בחלב שאסור בבישול דאסור באכילה, ואין זה מגדרי קל וחומר, אלא גילוי מילתא בעלמא. ועוד כיון שיש לאו בפני עצמו על איסור אכילה, אפילו אם היה זה מגדר קל וחומר, שפיר מלקינן על אכילתו, [עיין לחם משנה, ולכן אף לרבא בסנהדרין עו. (סנהדרין עו א) דדריש לבתו מגזירה שוה, ולא מצד דגילוי מילתא בעלמא הוא, אתי שפיר גם כן, ודו״ק].

ז וכיון שאסור בהנאה אסור גם ליתנו לכלבים, אלא ישליכנו במקום הטינופת. ואף אם שרפו - אפרו אסור, וכמו שכתב הרמב״ם ריש פרק ט׳ (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט) וזה לשונו: ״בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה ואסור בהנאה, וקוברין אותו, ואפרו אסור כאפר כל הנקברין [משנה שלהי תמורה (משנה תמורה ז)]. ומי שיבשל משניהם כזית אחד - לוקה, שנאמר: ״לא תבשל גדי בחלב אמו״, וכן האוכל כזית משניהם מהבשר והחלב שנתבשלו כאחד - לוקה, ואף על פי שלא בשל״ עכ״ל, כלומר אף על פי שלא בישל בעצמו אלא אחרים בישלוהו.

ח וכל בשר בחלב שאיסורו הוא מדרבנן - מותר בהנאה, כגון בשר בחלב שעל ידי מליחה ועל ידי כבישה, וכן בישול בשר עוף בחלב, או בשר חיה, שיתבאר דאיסורו הוא מדרבנן - מותר בהנאה וכן בבישול, שכן כתב הרמב״ם שם בדין ד׳ (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט, ד) וזה לשונו: ״וכן בשר חיה ועוף, בין בחלב חיה בין בחלב בהמה - אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו, ומותר בהנאה, ואסור באכילה מדברי סופרים, כדי שלא יפשעו העם ויבואו לידי אסור בשר בחלב של תורה וכו׳״ עכ״ל. וכן כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳ (שולחן ערוך יורה דעה פז, ג) וזה לשונו: ״ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה - מותר בבישול ובהנאה, ואף באכילה אינו אסור אלא מדרבנן״ עכ״ל. וכן כתב הטור (טור יורה דעה פז) וזה לשונו: ״ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה - אינו אלא מדרבנן, ומותר בבישול ובהנאה״ עכ״ל. וגם רבינו הרמ״א בסעיף א׳ (שולחן ערוך יורה דעה פז, א) שכתב וזה לשונו: ״כל בשר בחלב שאינו אסור מן התורה - מותר בהנאה״ עכ״ל, וכוונתו לבשר בחלב שעל ידי מליחה או כבוש, דכמו שבשר חיה ועוף בחלב מותר בהנאה מפני שהן מדרבנן, ומותרים אפילו כשנתבשלו יחד, כמו כן בשר בהמה בחלב על ידי מליחה או כבישה או שארי איסורי דרבנן שיתבאר בסימן זה - מותרין בהנאה, וזהו כוונתו להוסיף על דברי הטור והשו״ע.

ט ויש מהגדולים שאומרים דגם באיסור בשר בחלב דרבנן אסור בהנאה, דעשאום כשל תורה [ב״ח, ים של שלמה סימן ק], ויש רוצים לומר דבשר חיה ועוף אסור מן התורה [שם]. אבל גדולי האחרונים דחו דבריהם, שאין לנו לזוז מדברי הרמב״ם וטור ושו״ע, [ט״ז סק״א, וש״ך סק״ב וסק״ד, ותמיהני על הפרמ״ג במ״ז סק״א ובש״ד סק״ב שיש לאסור בבישול מפני מראית עין, ע״ש, מנא ליה לחדש דבר נגד אבות העולם, ובוודאי דכל בשר בחלב דרבנן מותר בבישול ובהנאה].

י טיגון בשר בחמאה על המחבת יש מחלוקת בין הגדולים אם הוא דאורייתא או דרבנן, ונפקא מינה אם מותר בהנאה ובבישול, כלומר אם מותר לישראל לטגן בשר בחמאה בעד כותי ולקבל ריוח מזה, ודבר זה מצוי מאד בהאכסניות. דיש אומרים דהוה כבישול, שהרי אפילו הוא צלי אש בלבד כמו צליית הקרבן פסח כתיב "ויבשלו הפסח" (דברי הימים ב ל"ה:י"ג), כל שכן טיגון. אבל דעת רש"י ותוספות (סנהדרין ד ב) דטיגון אינו בישול ע"ש, וצריך לומר דזה שהפסוק קרא לצליית הפסח בישול, לדרשא אתי, כמו שדרשו בספרי סוף פרשת ראה (ספרי על דברים טז ז) דכתיב גבי פסח "ובשלת ואכלת" ע"ש, או דקאי על החגיגה שעם הפסח. ולכן יש אומרים דטיגון אינו בכלל בישול ומותר בהנאה [פמ"ג במ"ז סק"א בשם מנחת יעקב], ובהפסד מרובה יש לסמוך על זה [שם]. ואין להביא ראיה להיתר מריש פרק ו' דנדרים (נדרים מט א): "הנודר מן המבושל - מותר בצלי", חדא דטיגון עדיף מצלי, ועוד דשם הטעם משום דהולכים אחר לשון בני אדם כמבואר שם בגמרא, אבל בלשון תורה מבואר שם בירושלמי דצלי בכלל בישול, ומביא ראיה מן "ויבשלו הפסח" ע"ש, ואם כן כל שכן טיגון. וכן להיפך אין להביא ראיה לאיסור מירושלמי שבת (ירושלמי שבת ז ב), דבשבת חייב על צלי וטיגון כמו בבישול, דמה ענין שבת לזה, דאטו בשבת כתיב בישול בתורה, והם אב מלאכה כמו בישול, או דהוה תולדה דבישול וגם כן חייב בשבת, שהרי בשבת אפילו המתיך אבר חייב משום מבשל כמבואר שם.

יא וכיון דרש"י ותוספות סבירא ליה דטיגון אינו בכלל בישול לענין בשר בחלב - ודאי כן הוא, והאוסרים שהקשו הרי מן התורה טיגון וצלי בכלל בישול, נראה לי דאפשר לומר דאפילו אם כן הוא בכל הדברים, מכל מקום בבשר בחלב אינו כן, דכיון דהתורה אמרה "לא תבשל גדי בחלב אמו", ובחלב לא משכחת לה לא צלי ולא טיגון, דאם יטגן בשר בחלב הרי אינו זה טיגון אלא בישול כמובן. ונהי דבחמאה משכחת לה טיגון, מכל מקום כיון דבחלב לא משכחת לה, והתורה אמרה "בחלב אמו", ממילא דטיגון אינו בכלל זה, וכל שכן צלי, וכן נראה לעניות דעתי עיקר לדינא. ומכל מקום מחוייב הישראל להרחיק את עצמו שהוא בעצמו לא יטגן זה, ויצוה לכותי לטגן, [דבזה ליכא גם חשש מראית עין שהבאנו מקודם בשם הפמ"ג, ועיין מ"ש בסעיף ט'].

יב אין בשר בחלב נוהג אלא בבשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טהורה, אפילו הבשר היא טריפה או נבילה, וכן החלב. אבל בשר בהמה טמאה בחלב טהורה, או בשר טהורה בחלב טמאה, וכל שכן כששניהם טמאים - אין איסור בשר בחלב נוהג בהם לענין בישול והנאה, ומותר לבשלם וליהנות מהם, ולזה נאמר "גדי בחלב אמו", כלומר טהורה. וכתב הרמב"ם שם (רמב"ם הלכות מאכלות אסורות ט ו): "המבשל בשר מתה או חלב וכיוצא בהן בחלב, לוקה על בישולו, ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב, שאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבילה או איסור חלב, שאין כאן לא איסור כולל, ולא איסור מוסיף, ולא איסור בת אחת" עכ"ל, וכן אינו אסור בהנאה [בפירוש המשניות פרק ג' דכריתות]. ולא מקרי הנאה איסור מוסיף שנאמר דבאמת יהיה אסור בהנאה, דכבר ביארנו בסימן פ"ה סעיף ל"ו דבאיסורי מאכלות אין איסור הנאה באותן שיש בהן איסורי הנאה דבר בפני עצמו, והאכילה הוא חלק מחלקי ההנאה, ולכן אין בהנאה חיוב מלקות, וממילא שאין זה איסור מוסיף, ומותר בהנאה. ורק בהקדש דאיסור הנאה בה הוא ענין בפני עצמו, שפיר הוה הנאה איסור מוסיף [וזהו תורף כוונתו שם, ודוק]. ויש אומרים דגם בהקדש לא הוה איסור הנאה איסור מוסיף, וחז"ל שקראו לה איסור מוסיף [כריתות יד א], לאו דווקא, אלא כלומר איסור חמור [תוספות חולין קא א, ד"ה איסור]. ולמה לא מקרי איסור בישול איסור מוסיף, ונאמר כיון דאתוסף בחתיכה זו איסור בישול ילקה גם על אכילתו כבכל איסור מוסיף. יראה לי משום דקודם הבישול אי אפשר לחייבו על אכילתו משום בשר בחלב, שהרי רק דרך בישול אסרה תורה, ואחר שנתבשל כבר עבר האיסור של הבישול ואין בו עוד איסור בישול, ואיך נאמר שילקה עתה על אכילתו מפני שיש בה איסור מוסיף, הלא כבר עבר איסור זה [וכן צריך לומר בגמ' קיג: (חולין קיג ב) ע"ש]. או אפשר לומר כיון דעל הבשר עצמו בלא צירוף החלב אין בו איסור בישול, אי אפשר להוסיף על זה הבשר נבילה או על החלב איסור אכילה מטעם בשר בחלב, שהרי בהבשר לבדו אין בו איסור מוסיף, ולא דמי לכל איסור מוסיף שהמוסיף הוא על חתיכה זו בעצמה בלא צירוף דבר אחר, וממילא דגם על הנאה יש לומר טעם זה, וצ"ע [לפי מ"ש אין קפידא בנרות שמערבין בם חמאה, ועיין יד אפרים סעיף י', ודוק].

יג ולשון הטור בזה טרחו בו המפרשים, שכתב: "ואינו נוהג אלא בטהורה וכו' אבל בשר טהורה בחלב טמאה, או בשר טמאה בחלב טהורה, ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה - אינו אלא מדרבנן, ומותר בבישול ובהנאה. עכ"ל, דמשמע מלשונו דגם טהורה בטמאה או טמאה בטהורה אסרו מדרבנן באכילה כמו בבשר חיה ועוף. ותימא, דבשלמא בבשר חיה ועוף שבישלו בחלב טהורה, דמן התורה מותרין, שפיר גזרו רבנן על אכילתן. אבל טמאה וטהורה דאסורין מן התורה, למה הוצרכו רבנן לגזור על אכילתן. ובודאי דכוונתו רק על בשר חיה ועוף בחלב, ואם כן אין לשונו מדוקדק [ב"י]. ויש אומרים דכוונת הטור הוא שגם באלו גזרו מדרבנן, ונפקא מינה לענין 'חתיכה נעשה נבילה', דלהרבה פוסקים לא אמרינן זה רק בבשר בחלב ולא בשאר איסורים, לזה קמ"ל דטמאה בטהורה אמרינן גם כן חתיכה נעשית נבילה [ב"ח, ודרישה]. ורבים דחו דבר זה, דודאי לא שייך איסור בשר בחלב

בזה, כיון דמן התורה אסור למה להם לחכמים לגזור בזה לאיזה ענין שהוא [ט״ז סק״ב, וש״ך סק״ג, ופר״ח, וכרתי ופלתי]. ולדידן דקיימא לן בכל האיסורים ׳חתיכה נעשית נבילה׳ כמ״ש בסימן צ״ב, אין נפקא מינה כלל בזה.

יד ולי נראה דדבר גדול השמיענו הטור בזה, ונפקא מינא לדינא כמו שיתבאר, ולאו מטעם בשר בחלב דודאי אין בזה שום איסור בשר בחלב גם מדרבנן, אלא טעמא אחרינא אית ביה: דהנה יש להקשות על הגמרא והפוסקים שהתירו לבשל וליהנות בבשר טמאה בחלב טהורה או להיפך, ומשמע דמותר למכור לכותי, והא קיימא לקמן בסימן קי״ז דדבר האסור באכילה מן התורה - אסור להשתכר בו במכירה לכותי לאכול, ולהרבה פוסקים הוי איסור תורה כמו שיתבאר שם. ודוחק לומר דמירי בנזדמנו, דזה לא שייך על טמאה אלא בצייד ע״ש. וצריך לומר כיון דבכאן אחד מהן טהור הבשר או החלב, עיקר כוונתו על הטהור, והטמא הוה כנזדמן לו דשרי. אך קשה, הא גם הטהור נאסר על ידי בישול עם הטמא על ידי נתינת טעם, אמנם הטור ביאר לקמן סימן צ״ח (טור יורה דעה צח) דנותן טעם מין בשאינו מינו לשיטת רש״י הוא דרבנן, ולשארי פוסקים אף שהוא מן התורה אין לוקין עליו עד שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, ע״ש, ואינו גם כן לענין זה חמור מאיסור דרבנן דשרי להשתכר בו כמבואר שם. ולכן הש״ס והפוסקים לא התירו בבישול ובהנאה רק כשאחד מהם טהור, אבל בשר טמאה בחלב טמאה אסור בבישול והנאה מטעם איסור עשיית סחורה. ולכן דקדק הטור לכתוב על שניהם שאינו אלא דרבנן, וכוונתו על בשר עוף בחלב איסור אכילתו מדרבנן, ועל טמאה בטהורה איסור מכירתו מדרבנן, ולכן מותר בבישול ובהנאה, כלומר למכרו לכותי ולהשתכר בזה [כן נראה לענ״ד].

טו כבר נתבאר דבשר חיה ועוף מותר מן התורה, ומדרבנן אסור לאכלו, ולכן מותרים בבישול ובהנאה, וכן הכריעו גדולי אחרונים, ודלא כיש שרוצים להחמיר בזה, וכן הדין בבשר בהמה עם חלב חיה. אבל בשר דגים וחגבים אין בהם איסור אכילה בחלב אפילו מדרבנן, ופשיטא שיכול לבשל דגים עם חלב ולאוכלן, וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל. ודע שטעות נפל בספרו הגדול של רבינו הב״י, שכתב שאין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה כמבואר באורח חיים סימן קע״ג, ושם מבואר על בשר בדגים שיש סכנה, וכבר השיגו רבינו הרמ״א בספרו דרכי משה. ויש שרוצים לקיים זה ואמרו שמצאו בספרי הרופאים שיש סכנה בדגים בחלב, ואינו כן, דרבינו בחיי כתב בפרשת משפטים שהסכנה הוא בדגים עם גבינה, ומזה נופל צרעת על האדם, ע״ש, ולא בדגים בחלב. ועוד דאם כדבריהם למה לא קבע זה בשו״ע, ועוד דכל העולם אוכלים זה ונחשב למאכל חשוב. ולכן לית מאן דחש להא מילתא, ויכולים לאכול בלי שום קפידא חלילה, [ועיין תוספות סוף פרק קמא דמועד קטן (מועד קטן יא א)].

טז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: דנהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף, הואיל ואינו רק מדרבנן, אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית העין, כמו שנתבאר לעיל סימן ס״ז לענין דם עכ״ל. ויש שהקשו עליו דמצינו שגם באיסורי דרבנן חששו למראית עין, באיסורי שבת (שבת נד א). ולי נראה דמאיסורי שבת אין ללמוד, דכבר כתב הרמב״ן ז״ל דכל איסורי שבת דרבנן הוה כדאורייתא, וראיה שהרי מצינו בנביאים איסור מקח וממכר בנחמיה (נחמיה יג), ע״ש. ועוד אפשר לומר פשוט, דודאי אין דרך לבשל בשר בחלב שקדים, אלא שאוכלים הבשר עם החלב שקדים. ולכן בבשר בהמה, אף דבלא בישול הוי גם כן רק איסור דרבנן, מכל מקום חששו למראית עין. אבל בבשר עוף, דאף בבישול אינו אלא איסור דרבנן באכילתו, ולכן בלא בישול אין חשש כלל, דזהו כתרי דרבנן [עיין פרי מגדים במ״ז סק״ד], ומכל מקום נכון להחמיר גם בעוף כיון שיש אוסרין.

יז אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין, ואם נפל לתוך התבשיל - בטל ואין צריך שיעור, כן כתב הרשב״א. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳ (שולחן ערוך יורה דעה פז): ״ונראה לפי זה דכל שכן דאסור לבשל לכתחלה בחלב טמאה, או בשר טמא בחלב טהור. ודווקא בשר בהמה, אבל בעוף דרבנן אין לחוש״ עכ״ל. ויש חולקים בזה, דדווקא בדבר המותר לאכול חשו למראית עין, אבל לא בדבר שאסור באכילה [ט״ז, וש״ך]. ועוד דאיך אפשר לאסור דבר שחכמי הש״ס התירו להדיא, ודוחק לומר דזהו במקום דליכא מראית עין, שהרי קיימא לן דכל שאסרו מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, הגם שיש לחלק, מכל מקום לא מסתבר לומר כן. וגם דוחק לומר דהמשנה והגמרא לא מיירו באיסור מראית העין [עיין ש״ך סק״ז], והרשב״א עצמו בתשובות כתב דטמאה מותר לבשל, אך שקשה להקל מאחר שיצא מפי רבינו הרמ״א וצ״ע, ופשוט דלרפואה אין כאן חשש כלל.

יח שאלו להרדב״ז ז״ל [חלק ג׳ סימן תר״ו] על מה שנהגו ליתן בתוך הצוקע״ר בזמן שמבשלים אותו חלב של בהמה טהורה תרי למאה, אם מותר לאכלו עם בשר. והשיב דאין כאן בית מיחוש, שהרי נותנים כפלים מים, והרי נתבטל במים ובצוקע״ר. ולא שייך בזה לומר ׳אין מבטלין איסור לכתחלה׳, שהרי בשעה שמבטלו אינו איסור, והאיסור אינו אלא בשעה שאוכלו עם בשר, ואז כבר נתבטל, ועוד שהחלב האור שואבו ושורפו. [עיין פרי חדש סק״ז ואין דבריו מובנים ועיין יד אפרים להג״ר זלמן מרגליות שהקדוש האריז״ל היה אוכל זה הצוקער עם בשר. עוד כתב שם בשם כנסת הגדולה, שבקושטא בסעודת מצוה אוכלין אחר בשר אורז שנתבשל בחלב שקדים, וכרוב ממולא בבשר עם חלב שקדים, וכיון שהחלב שקדים מכוסה ואין ניכר להדיא, אין כאן מראית העין]

יט כתב הטור (טור יורה דעה פז): "וביצים הנמצאים בעופות - מותרים לאכלן בחלב. במה דברים אמורים: שהן גמורות, אבל אם אינן גמורות - הרי הן כבשר העוף עצמו. ואיזהו גמורה: כתב הרשב"א: "כל שיש לה חלבון וחלמון, אף על פי שהיא מעורה בגידין - הרי זה גמורה. אין לה אלא חלמון - עדיין בשר הוא". ורש"י פירש: "כשנגמר החלמון ועדיין היא אדומה ומעורה כמו השלל של הביצים המחובר באשכול - שרי", ויראה מדבריו שמתיר אפילו אין לה עדיין חלבון" עכ"ל. ורבינו הב"י בסעיף ה' (שולחן ערוך יורה דעה פז, ה) כתב: "ביצים הנמצאים בעופות, אם הם גמורות, דהיינו שיש להם חלבון וחלמון, אף על פי שהיא מעורה בגידים - הרי זה גמורה, ומותר לאכלה בחלב. אבל אם אין לה אלא חלמון - אסור לבשלם בחלב, אבל אם אכלם בפני עצמם מותר לאכול אחריהם גבינה או חלב" עכ"ל, וזהו כשיטת הרשב"א שבטור, ולא כשיטת רש"י.

כ ויראה לי שזה שכתבו לשיטת הרשב"א כשיש לה חלבון וחלמון אף שמעורה בגידין מותר לאכלה בחלב, אין הכוונה דווקא שנגמר גם החלבון בשלימות עם קליפתה הרכה, ולא נחסר רק הקליפה הקשה, דאם כן איך היא מעורה בגידין, דזה אנו רואים בחוש כשמוצאים ביצה גמורה בחלבון וחלמון ובלא הקליפה הקשה היא מונחת בפני עצמה, ואינה מעורה כלל אף במקצת. וכן כתב הרשב"א עצמו בתורת הבית [בית ג שער ד] וזה לשונו: "ושלל, אותן שנשללו מן הגידין ונפרדו ועדיין לא נתקשתה קליפתה העליונה, דבהם לכולי עלמא אינן כבשר וכו' דאף רבי יעקב לא אסר אלא כל זמן שמעורות בגידין" עכ"ל. כלומר ואנן קיימא לן כרבנן (ביצה ו ב) דאפילו מעורות בגידין מותר, הרי מפורש דאף קודם קישוי קליפה העליונה אינה מעורה בגידין. אלא כוונתם שיש לה חלבון וחלמון, כלומר החלמון נגמר והחלבון עדיין בגידולו, דאז עדיין היא מעורה קצת בגידין, וכשנגמר גם החלבון נפרדה לגמרי מהגידין אף קודם קישוי הקליפה.

כא וזהו שדקדק הטור בדבריו, דלשיטת רש"י כתב שנגמר החלמון, ולשיטת הרשב"א כתב שיש לה חלבון וחלמון ולא כתב שנגמר החלבון והחלמון, מפני שהחלבון עדיין לא נגמר. ובזה מובן גם כן מה שכתב לשיטת רש"י "ויראה מדבריו שמתיר אפילו אין לה עדיין חלבון" עכ"ל, ולכאורה אינו מובן מה שכתב "ויראה מדבריו וכו'", הלא מבואר כותב רש"י כן שהחלמון נגמר, וממילא דעדיין אין כאן חלבון. אלא מפני שאפשר לומר בכוונתו שהחלמון נגמר והחלבון עדיין לא נגמר, אבל מקצת החלבון יש, ולפי זה לא פליג רש"י עם הרשב"א, ולזה אומר הטור שמדברי רש"י משמע שאפילו אין לה עדיין חלבון כלל מותר, כיון שהחלמון נגמר בשלימות, ולפי זה פליגי לדינא. [ותורף כוונתו משום דרש"י פירש שם ואף על פי שמעורה עדיין וכו', ולפי זה יכול להיות גם כשיש חלבון. אך ממה שכתב שהחלמון לבדו נגמר, משמע דאין לה חלבון כלל. וצ"ע בתוספות שם ז'. ד"ה 'ומצא' (ביצה ז א), שכתבו: "ופירש הקונטרס דגמורות קאי אחלמון, אבל לא נתקשה עדיין וכו'" עכ"ל, ורש"י לא כתב כן ע"ש, ולדבריהם זהו כהרשב"א ועוד יותר. ואולי דלאיכא דאמרי שם כן הוא, ורש"י פירש ללשון ראשון ולא פליגי עם הרשב"א, אך הטור אינו סובר כן, וצ"ע ודוק]

כב וראיתי לאחד מגדולי המפרשים שכתב וזה לשונו: והעיקר דגמורות היינו שנגמרו בחלמון וחלבון, דאם אותן שקליפתן רכה מעורות - אפילו דיעבד אסור, ואם אינן מעורות - מותר. אבל אותן הקטנים שלא נגמרו אלא בחלמון לבד, אפילו אינן מעורות - אסור אפילו דיעבד, דכגוף הבשר נינהו". וכן פסק בתורת חטאת, אלא שלא חילק בין מעורות או לאו, ומשמע מדבריו דאותן שנגמרו בחלמון וחלבון אפילו מעורות מותר, והעיקר כמ"ש, גם צ"ע קצת למה לא הגיה כאן כלום [ש"ך סק"י]. ולעניות דעתי דברים תמוהים הם, דכל שנגמרו בחלמון וחלבון אי אפשר שיהיו מעורות, וכל שנגמר החלמון לבד אי אפשר שלא יהיו מעורות, ויפה עשה רבינו הרמ"א שלא חילק בתורת חטאת ושלא הגיה כאן כלום, וכאשר בררנו בסעיפים הקודמים בס"ד.

כג הקשו הגדולים דהכא שרינן כשיש להם חלמון וחלבון אף שמעורות בגידים, ולעיל בסימן פ"ו (שולחן ערוך יורה דעה פו) נתבאר בהכה תרנגולת על זנבה והטילה ביצים - דאסורות משום אבר מן החי כשהן עדיין מעורות בגידים, ודין זה הוא גם כן מהרשב"א, כמ"ש שם סעיף י"ח. וכבר כתבנו שם דלענין נבילה החמירו, ויש מי שתירץ דבבשר עוף בחלב דרבנן הקילו [ש"ך סק"ט], ויש מי שתירץ דאיסור אבר מן החי שאני, דהא אי לאו דהתירה תורה ביצים, היינו אוסרין כל ביצים מפני אבר מן החי, וכשהתירה תורה לא התירה רק אותן שאינן מעורות [שם]. ויש מי שתירץ דאיסור בשר בחלב בטעם תלוי, וכשיש חלבון וחלמון אף שהן מעורות אין בהם טעם בשר, מה שאין כן איסור אבר מן החי, אינו תלוי בטעם [ים של שלמה סימן ב]. ויש מי שאומר דבאמת גם בכאן אסור כל זמן שמעורות [ט"ז סק"ו בשמו]. ולי נראה דודאי גם בשם דינו כמו בכאן, אך בשם אי אפשר לברר באופן אחר, דהנה כבר בארנו דכשנגמר גם החלבון שוב אינן מעורות בגידין, וקודם גמר החלבון הוא רפה מאד, באופן שכשהפילה התרנגולת ישתפך לגמרי ולא ישאר רק החלמון, וגידול החלבון אי אפשר להכיר רק בהמצאו בפנים התרנגולת ולא כשתפיל. ולפי זה שפיר קאמר הרשב"א בשם, דאם אינה מעורה בגידין, והיינו בגמר החלמון והחלבון - מותר, וכשהיא מעורה בגידין, אי אפשר להכיר רק החלמון - ואסור.

כד וזה שכתב רבינו הב״י דאם אין לה אלא חלמון אסור לבשלה בחלב, לאו דווקא, דבישול בשר עוף בחלב מותר כמו שנתבאר, וכוונתו על אכילה, ונקיט לשון התורה שקראתה לאכילה בישול [ש״ך, ופרי חדש סק״י]. וזה שכתב דאם אכלם בפני עצמם - מותר לאכול אחריהם גבינה או חלב, יש חולקים בזה, וסבירא להו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [פרי חדש], והמקל יש לו על מה לסמוך. וכתבו גדולי האחרונים שבנות ישראל שלנו נהגו שאפילו במצאם ביצים שלמים בקליפתם הקשה שלא לאוכלן עם חלב, אבל כשהפילה הביצה, אף בקליפה רכה - מותר לאכלה בחלב, ואין להחמיר כלל.

כה בשר בחלב מעושן, כלומר ששרו בשר בחלב ואחר כך תלו אותו בעשן, וכן המבושל בחמי טבריא - אין לוקין עליו, מפני שדבר זה הוה בעיא בירושלמי נדרים (ירושלמי נדרים ו א) אי חשיבי כבישול לענין בשר בחלב אם לאו, והוה ספק תורה, ולכן גם בהנאה אסור מספק. ויש שמשמע מדבריו דזהו רק מדרבנן אסור, ואינו כן [עיין ש״ך סקי״ג, ולבוש, ודוק]. ויש מי שאומר שבמעושן אין ספק, ולוקין עליו, משום דבירושלמי שבת (ירושלמי שבת ז ב) אומר שם דבשבת חייב משום מבשל, וממילא דהוא הדין לענין בשר בחלב [פרי חדש]. אמנם כבר כתבנו בסעיף י׳ דמשבת אין ראיה כלל ע״ש [וכן כתב הפלתי סקי״ב]. ואדרבא מדלא הזכיר הירושלמי שם גם לענין בשר בחלב, שמע מינה דבשר בחלב הוה ספק.

כו וכן המבשל בשר במי חלב, או בחלב הנמצא בבהמה שמתה או שנשחטה, או בחלב זכר של בהמה [ש״ך סקי״ט], או שבישל דם בחלב - פטור, ואין לוקין על אכילתו משום בשר בחלב. דאין בזה איסור תורה בבישול ובאכילה מפני איסור בשר בחלב, ורק מדרבנן אסור משום בשר בחלב, ולכן מותר בבישול ובהנאה. וחלב זכר של איש לא מקרי חלב כלל, ואם נפל לתוך קדירה של בשר אינו אוסר, ולא גרע מחלב אשה שנתבאר שאינו אוסר. אבל כל אלו שנתבארו - אוסרים המאכל כמו חלב גמור, ואפילו בבישול נכון לאסור לכתחלה.

כז יש מי שאומר דזה שנתבאר דבמי חלב פטור, אין זה הנסיובי, שהוא החלב המתמצה מקפאון הגבינה, דזה אינו בכלל מי חלב אלא בכלל חלב, ואסור מן התורה. אלא מי חלב הוא דאחר שעושים הגבינות מבשלים הנסיובי, והאוכל צף מלמעלה, ולא נשאר בו אלא מים בעלמא, וזהו הנקרא מי חלב. וכבר נתבאר זה בסימן פ״א סעיף י״ד (שולחן ערוך יורה דעה פא יד) ע״ש, וזהו דעת הרא״ש והטור, ולא כן הוא דעת התוספות בחולין (קי״ד ד״ה ׳המבשל׳) (חולין קיד א), וגם דעת רש״י שם לא נראה כן ע״ש [שפירש מישג״א בלעז, וגם על נסיובי בריש פרק ג׳ דפסחים (פסחים מב א) פירש כן ע״ש].

כח המבשל שליל בחלב - חייב, דהוא כבשר לענין זה, וכך אמרו חז״ל: ״׳גדי׳ - לרבות את השליל (חולין קיג ב). וכן המבשל בשר בחלב בן פקועה שיצאה חיה, אף על פי שאינה טעונה שחיטה מן התורה, מכל מקום קרינא בזה ׳בחלב אמו׳, ולא דמי לחלב שחוטה ומתה [כן נראה לענ״ד וכן כתב בנודע ביהודה תניינא סימן ל״ו]. ויש מי שכתב דהוה כחלב שחוטה, ומביא ראיה מבכורות (ו:) שחקר הש״ס מנלן דחלב אינו אבר מן החי, ואומר שם מדאסרה תורה בשר בחלב, מכלל דחלב לחודיה שרי ע״ש. ואם נאמר שיש בבת פקועה איסור בישול, נימא דאחלב בת פקועה קרי, דלחודה שרי כהבשר. אין זה ראיה כלל, דבגמרא אין זה רק הוה אמינא, ובלאו הכי דחי לה שפיר ע״ש, דדחיה זו הוא דוחק כמובן, והש״ס דחי לה ברווחא, [ואין צריך להדוחק של הנודע ביהודה דאתי כרבי מאיר, ועיין פתחי תשובה סקי״ד].

כט אבל המבשל שיליא, או עור וגידים ועצמות, ועיקרי קרנים וטלפים הרכים - פטור, וכן האוכלן פטור. ומכל מקום איסורא מיהא איכא בין בבישול בין באכילה, ואפילו עצמות קשים וגידים קשים [עיין פמ״ג סקכ״ב], ומוח שבעצמות הוה כבשר ממש. ואם נמצא עצם חלול שנתבשל בחלב, ויש להסתפק שמא היה בו מוח ונמס בהחלב, ואולי אין ש(י)שים נגדו - אין להחזיק ריעותא, אם לא שדרכו של זה העצם להיות בו מוח הרבה, דאז הוה ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, דמשום העצם בלבד אם היא קשה נראה דאין צריך ש(י)שים בדיעבד, ובעצם רך נראה דצריך ש(י)שים [כן נראה לי, ועיין פמ״ג שם, ודוק]. ונראה לענין עור באותן שעורותיהן כבשרן כמו שכתב הרמב״ם סוף פרק ד׳ (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ד כא), והיינו עור השליל, ועור שתחת האליה, ועור בית הבושת, גם לענין בשר בחלב יש לדונם כבשר, וצ״ע [עיין פמ״ג שם].

ל כתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳: ״יש אומרים דאסור לחתות האש תחת קדירה של עכו״ם, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר, והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב. עוד כתבו דאין לערב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים שהדיחו בהם כלי חלב וליתן לפני בהמה, דאסורים בהנאה. עוד כתבו דהכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש, אין לשמש בו, דעושין אותה מאפר שעל הכירה, ורגילות הוא להתערב שם בשר וחלב. ולכן יש לאסור גם כן להשתמש מן הקדירות של התנורים שבבית החורף, משום דנתזים עליהם לפעמים בשר וחלב מן הקדירות שמבשלים בתנורים. ובדיעבד אין לחוש בכל זה, ואף לכתחלה אין בזה אלא חומרות בעלמא, והמיקל לא הפסיד״ עכ״ל, ולכן הרבה אין נזהרין בכל זה [עיין ש״ך סקי״ח, ופמ״ג, ודוק].

לא והטעם דאינם אלא חומרות בעלמא: בדין הראשון לחתות תחת קדירה שלהם יש לומר משני טעמים: או משום דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב כמו לענין שבת, דלהרבה פוסקים אין בישול אחר בישול כמ״ש באורח חיים סימן שי״ח, או שהטעם הוא משום דבשר בחלב הבלוע בכלי לא שייך בזה בישול, דאין זה דרך בישול שאסרה תורה, וכן כתבו האחרונים דטעם זה עיקר. וכתבו דיש בישול אחר בישול בבשר בחלב גמור שאינו בלוע [פלתי סקי״ג, ופמ״ג סקי״ח]. ויש מי שכתב דהגם דלפי הסברא יש לומר דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב, מכל מקום יש ראיה מגמרא (חולין קד ב) דיש בישול אחר בישול כמו שיתבאר בס״ד.

לב דאמרו שם דטעמא דאסור להעלות על השלחן גבינה עם בשר, גזירה שמא יעלה באילפס רותח, וזהו ודאי שאין מעלין על השלחן דבר שלא נתבשל, ובודאי הבשר נתבשל כבר, ועם כל זה גזרו שלא לבא לידי איסור דאורייתא אם יתנו גבינה בהאילפס הזה [פלתי שם]. ואיני מכיר ראיה זו כלל, דודאי כיון דהגבינה עדיין לא נתבשל, לא מקרי בישול אחר בישול אף שהבשר נתבשל, מכל מקום בשר בחלב עדיין לא נתבשל, אבל בשר בחלב שכבר נתבשל, מנא ליה לומר דיש בזה בישול אחר בישול. ועוד דרש״י פירש שם בזה הלשון: ״גזירה שמא יעלה בשר בהמה עם הגבינה בתוך אילפס רותח, דהוה ליה בישול״ עכ״ל, ומשמע להדיא שיעלה לתוך האילפס הרותח בשר חי עם גבינה חיה. ואף אם נדחוק לומר בכוונתו דהבשר כבר נתבשל, מכל מקום הגבינה ודאי לא נתבשלה, וזהו בישול ראשון לענין בשר בחלב וכמ״ש, ולכן צ״ע לדינא [ועיין מ״ש בסעיף יב ודוק].

לג ובדין השני שאין לערב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים שהדיחו בהם כלי חלב וליתן לפני בהמה, הרי לא שייך זה אלא אם כן היו המים רותחים מכלי ראשון ונתערבו רותחים, דאם לא כן אינו אסור בהנאה, שאין זה דרך בישול, וגם שיהיה ממשות של בשר ושל חלב בתוך הכלים. ודבר זה הוא רחוק המציאות, שהרי אפילו אם הדיחו ברותחין מכלי ראשון, אחר כך כשנתערבו הרי הם כלי שני. וכל שכן בהדין השלישי בחפיפת הראש שעושין מאפר שבכירה, ובודאי כבר נשרף כל הלחלוחית, וגם הוא טעם לפגם. ואף על פי שכתבנו בשם הרמב״ם בסעיף ג׳ דבשר בחלב אסור אף אם נתנו בהם ראש ולענה ע״ש, זהו כשכבר נעשה בשר בחלב, אבל לעשות בשר בחלב על ידי דברים הפוגמים זה לא שמענו, ודינו ככל האיסורים, דנותן טעם לפגם מותר [וכן כתב הפלתי סקט״ו]. ותדע לך שכן הוא, שהרי לקמן יתבאר בקדירה של בשר שאינה בת יומא, אם בישלו בה חלב - מותר התבשיל, משום דהוה נותן טעם לפגם, וכן בקדירות של תנורי בית החורף הוא רק חששא בעלמא, ולכן כל אלו אינן חומרות מעיקר הדין. ודע שיש ליזהר שלא לשאוב מים בכלי של בשר ואחר כך בכלי חולבת אם אינם נקיים לגמרי, ואף בכלי בשר שאינה נקיה בלבד או בכלי חלב שאינה נקיה בלבד אין לשאוב מים לכתחלה, דשמא ישתמש בהמים עם הדבר השני, ופשוט הוא.

לד כתב הטור חלב הנמצא בקיבה, לדעת רב אלפס אינו חלב, ומותר לבשל בו בשר אפילו בצלול שבה, וכן כתב הרמב״ם (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט טו). ורש״י אסרו, וכתב שהוא חלב גמור אפילו הקרוש שבה, כל שכן הצלול. ור״ת חילק הקרוש שבה אינה חלב, אבל הצלול הוא חלב. לפיכך אם מלח הקיבה בחלבה - נאסר משום בשר בחלב, דמליח כרותח, וכן אם עמד בה יום אחד, דכבוש כמבושל. ואם העמיד בה גבינות: אם יש בהן בנותן טעם אסורות לרש״י אפילו בקרוש, ולר״ת בצלול דווקא, וכן היא מסקנת אדוני אבי הרא״ש ז״ל, עכ״ל.

לה ביאור הדברים: דטלה או עגל או גדי כשיונקים ושוחטין אותם נמצא חלב בתוך הקיבה, והוא כחומץ, ויש בו חריפות הרבה, עד שבו, כלומר בהחלב שבהקיבה, או בהקיבה עצמה, והוא נקרא עור הקיבה [מפני שבשר הקיבה הוא רק כעור ולא כבשר, דמפני חמיצותו וחריפותו אינו שמן] ובהם מעמידים גבינה, דכשמטילים מהם מקצת לתוך יורה של חלב נעשה גבינה, וזהו מפני גודל חריפותם, ולפעמים נמצא בו חלב צלול ולפעמים חלב קרוש. ולכן סבירא ליה להרי״ף והרמב״ם דחלב הקיבה אין דינו כחלב כלל אלא כפירשא בעלמא, כמו כל הטינופת הנמצא בהקיבה, שהרי אין בו טעם חלב כלל, ולכן מותר לבשל בו בשר. ונראה להדיא דלדיעה זו אפילו מדרבנן מותר, ותדע לך שכן הוא, דאי מדאורייתא, הלא גם בלאו הכי חלב שחוטה מותר מן התורה, כדדרשינן בגמרא (חולין קיג ב) ״בחלב אמו׳ ולא בחלב שחוטה״, וכמ״ש בסעיף כ״ו. ויש מי שכתב דלדיעה זו מיהו אסור מדרבנן, ודברים תמוהים הם [עיין לבוש, וחגורת שמואל סקכ״א]. ודעת רש״י ז״ל שהוא כחלב גמור אף הקרוש שבה, ור״ת ז״ל מכריע: דהצלול כיון שהוא דומה לכל חלב, דינו כחלב, אבל הקרוש הוה כפירשא בעלמא. ואם נמצא צלול ונקרש, יש בזה דיעות כמו שיתבאר בס״ד.

לו ולכן כתב הטור דאם מלח הקיבה בחלבה - נאסר, דמליח כרותח, וכן אם עמד בה יום אחד, מטעם כבוש. וזהו לרש״י ולר״ת, לרש״י אפילו בקרוש, ולר״ת בצלול. ושיעור מליחה הוא כדי שיתנו על האור ויתחיל להרתיח, כמ״ש בסימן צ״א. ואם העמיד בהמליח או בהכבוש גבינות: אם יש בהם בנותן טעם, דהיינו כשאין בהגבינות ששים נגד החלב המלוח והכבוש - אסורות הגבינות, אבל לדעת הרי״ף והרמב״ם מותר, כיון דהוה פירשא בעלמא. ואין לשאול נהי דהוה פירשא בעלמא, מכל מקום הא בלעה מעור הקיבה על ידי המליחה והכבישה ויש בה טעם בשר, ואם כן כשנתן החלב אחר כך לתוך הגבינות, הרי יש בהם טעם בשר. ובאמת יש מהפוסקים שאוסרים מטעם זה גם להרי״ף והרמב״ם [ב״י בשם רי״ו, ומרדכי בשם ראבי״ה].

וצריך לומר, לדעת הטור דכיון דהוא פירשא בעלמא, אין כח הבשר של עור הקיבה שולט בו שיתן אחר כך טעם בשר בהגבינות, וזה עדיף יותר מנותן טעם בר נותן טעם, מפני שהפרש מבטלו לגמרי [ב״י]. ולי נראה לומר עוד טעם בזה, דנהי דבאיסור דרבנן מחמרינן כבדאורייתא, מכל מקום הכא הוה כתרי דרבנן, דאפילו חלב גמור אינו אסור מן התורה אלא בבישול, ולא במליחה וכבישה, ובכאן גם טעם הבשר הנבלע בחלב זה אינו אלא על ידי מליחה וכבישה, והעיקר שמשימים בהגבינות הוא פירשא בעלמא, ורק טעם בשר שבא על ידי מליחה וכבישה, והוה כתרי דרבנן, ולא מחמירנן בזה.

לז והנה גם לשיטת רש״י ור״ת יש שאלה גדולה, דלמה לא אסרו רק בנותן טעם, הא הוה דבר המעמיד דאפילו באלף לא בטיל. ונהי דלענין עור הקיבה עצמה כשהעמידו בה גבינות יתבאר דאינו אוסר רק בנותן טעם, מפני שאיסור בשר בחלב בטעמא תליא, כמו שיתבאר בס״ד, מכל מקום הא כשהעמידו בעור קיבת נבילה יתבאר דאפילו באלף לא בטיל כדין דבר המעמיד, והכא החלב שבקיבה הוה נבילה, כיון דנמלחה עם הקיבה עצמה או נכבשה וחתיכה נעשית נבילה, ואם כן למה אינו אוסר רק בששים [ש״ך סק״ל]. וצריך לומר כיון שזה המעמיד אין איסורו מחמת עצמו אלא מחמת איסור בשר בחלב, לא החמירו בזה [שם]. ועוד, כיון דהמעמיד נעשה נבילה מאיסור בשר בחלב דרבנן על ידי מליחה וכבישה, אין לנו לדונו כנבילה גמורה שלא יבטול אפילו באלף [פרי חדש סקכ״ז]. ולי נראה משום דהכא הוה ממש תרי דרבנן, דאפילו חלב גמור בבשר על ידי מליחה וכבישה הוה דרבנן, ובכאן אפילו בבישול גמור לא נעשה אפילו איסור תורה, מפני שהוא חלב שחוטה. ולכן בתרי דרבנן לא מחמרינן במעמיד לומר שלא יבטול אפילו באלף.

לח וזה לשון רבינו הב״י בסעיף ט: ״חלב הנמצא בקיבה אינו חלב, ומותר לבשל בו בשר אפילו בצלול שבה, ויש מי שאוסר״. עכ״ל. ונראה להדיא לתפוס להלכה כדעת הרי״ף והרמב״ם, והיש מי שאוסר, כלומר בצלול כדעת ר״ת, אבל דעת רש״י לא הביא כלל, ויש שחששו גם לדעת רש״י [ים של שלמה סי׳ קז]. ובסעיף י כתב: ״חלב הנמצא בקיבה שנמלח בקיבתה, או שעמד בו יום אחד, ואז אסור להעמיד בו״ עכ״ל. ואין סברא לומר שכתב זה רק להיש מי שאוסר, דאם כן הוה ליה לכתוב זה באותו סעיף. אלא ודאי דגם לדעת הרי״ף והרמב״ם כתב כן, וסבירא ליה דאף על גב דפירשא בעלמא הוא, מכל מקום כיון שנמלח או נכבש עם בשר הקיבה, הרי יש בה טעם בשר, וכשנתנה אחר כך לתוך הגבינות, הרי יש בהם טעם בשר, וכמ״ש בסעיף ל״ו [ש״ך סקכ״ט, ובדיעבד כתב בב״י דמותר].

לט אבל רבינו הרמ״א לא סבירא ליה כן, שכתב שם וזה לשונו (שולחן ערוך יורה דעה פז): ״ואם העמיד בו: אם הוא הצלול - אוסר כל הגבינות עד שיהא ששים בחלב שהעמיד נגד הקיבה האסורה [כלומר החלב שבקיבה], ואם היה ששים בחלב - הכל מותר. ואם היה הקיבה קרושה - אינה אוסרת כלום אפילו לא היה ששים בחלב נגד הקיבה. ואם היה הקיבה צלול מתחילה ונקרש, יש לו דין צלול. ויש מקילין בזה, ובמקום הפסד יש להקל״ עכ״ל. הרי שפסק לגמרי כדעת היש מי שאוסר, והוא דעת ר״ת, דבצלול גם בדיעבד אסור כשאין ששים, ובקרוש גם לכתחלה מותר. ואולי דבקרוש סבירא ליה גם כן דאסור לכתחלה, ורק בדיעבד מותר. ואפילו בכשירה שינקה מן הטריפה, והיה צלול ונקרש, יש להתיר במקום הפסד מרובה, כיון דאין כאן איסור דאורייתא שאינו דרך בישול, ולהרי״ף והרמב״ם מותר גם בצלול, לפיכך בצלול ונקרש יש להתיר בהפסד מרובה גם בזה [ש״ך סקל״ב]. ודע דכשיש ששים מותר גם לכתחלה, ואין שייך בזה ׳מבטלין איסור לכתחלה׳, כיון שאין כוונתו לבטל האיסור אלא להעמיד החלב לעשות גבינות. וצ״ע לדינא, אמנם בצירוף דעת הרי״ף והרמב״ם יש להקל.

מ כיון שנתבאר דחלב שבקיבה יש לה חריפות וחימוץ, לכן לכתחלה אין להניחה בקיבה עד שיצטנן החלב שבתוך הקיבה, ויש לחוש שיפליט ויבליע גם בלא מליחה וכבישה מפני חריפותו, ויקבל טעם הבשר מעור הקיבה. אמנם בדיעבד אין לחוש כל זמן שלא מלחוהו בתוכו ולא כבשוהו, כפי שנתבאר לפי הדיעות. [עיין ט״ז סק״י וצ״ע, וכבר תמהו עליו הנקה״כ והפמ״ג].

מא כל מה שנתבאר הוא בהקיבה עצמו, כלומר בחלב שבתוך הקיבה, שזה נקרא בלשון הפוסקים ׳קיבה׳. אבל בשר הקיבה עצמה, ונקרא בלשון הפוסקים ׳עור הקיבה׳, הרי הוא בשר ממש. ולכן אם העמיד גבינה בעור קיבת נבילה וטריפה או בהמה טמאה - הרי זה אסור בכל שהוא כדין דבר המעמיד, דאפילו באלף לא בטיל. אבל כשהעמיד בעור קיבת כשרה - בטל בששים, והיינו אם יש בהחלב שנתנו בו עור הקיבה ששים כנגד העור, בטל. ואף על גב דגם זה הוא מעמיד, מכל מקום באיסור בשר בחלב שהתורה הקפידה על הטעם הגמור, שהרי לא אסרה רק דרך בישול, אין לאסור כשאין בו טעם, ולכן בטל בששים, דכל כמה דלא יהיב טעמא, לאו בשר בחלב הוא, אלא כל אחד עומד בפני עצמו, כן כתבו הפוסקים [ש״ך סקל״ה]. ומטעם זה גם מדרבנן לא אסרו, לפי שאין זה גדר בשר בחלב. אבל נבילה וטריפה וטמאה דהוא בפני עצמו אסור, אזלינן בתר מעמיד.

מב ואפילו בנבילה וטריפה כתב רבינו הרמ״א בסעיף י״א: דדווקא כשלא היה שם מעמיד אחר רק הדבר האסור, אבל אם היה שם גם כן מעמיד היתר - הוי ׳זה וזה גורם׳, ומותר אם איכא ששים נגד האסור. עכ״ל. וגם זהו דווקא כשאין בהאיסור לבדו כדי להעמיד, אבל אם יש באיסור לבדו כדי להעמיד, אפילו אם גם בהיתר יש כדי להעמיד - אסור, כדין כל ׳זה וזה גורם׳ שבש״ס [ט״ז, וש״ך, ופרי חדש, וכרתי ופלתי]. ואף שלשון רבינו הרמ״א משמע

קצת דבכל ענין מותר, מכל מקום כן עיקר לדינא. ולפי זה אם העמיד בהעור ובהקרוש, או בצלול ובקרוש, ואין באחד מהן כדי להעמיד - מותר, ואולי דבצלול ובקרוש יש להתיר בכל גווני מפני צירוף דעת הרי״ף והרמב״ם, דגם הצלול הוי כפירשא בעלמא, ויש להתיישב בזה.

מג עוד כתב בסעיף י׳: ״דעור הקיבה לפעמים מולחים אותו ומיבשים אותו ונעשה כעץ, וממלאים אותו חלב - מותר, דמאחר שנתייבש הוי כעץ בעלמא, ואין בו לחלוחית בשר״ עכ״ל. והוא הדין שאר בני מעיים כשמיבשים אותם עד שנעשים כעץ [ש״ך סקל״ג], אבל בשר יבש כעץ - אוסר [פמ״ג]. ויש מתירים גם בבשר יבש כעץ [פתחי תשובה בשם נודע ביהודה ותפארת צבי], ואף אם אחר כך מבשלין אותן, או שורין במים מעת לעת - מותר [שם]. ואצלינו עושים הגבינות על ידי עור הקיבה שנתייבש עד אשר דק לעפר עם עוד דברים, כידוע.

סימן פח

א שלא להעלות בשר וגבינה על שולחן אחד • ובו י״א סעיפים

שנו חכמים במשנה (משנה חולין ח א): ״כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים, ואסור להעלות עם הגבינה על השלחן וכו׳״, ואפילו בשר עוף אסור להעלות עם הגבינה על השולחן. ופירשו בגמרא (חולין קד א) דאף דבשר עוף בחלב מדרבנן, גזרינן אטו בשר בהמה, ואף על גב דצונן בצונן מותר מן התורה, גזרינן שמא יעלם יחד באילפס רותח, ע״ש. ואף על גב דהוה גזירה לגזירה, מכל מקום כאן היה נראה לחכמים לגזור [תוספות שם].

ב והטעם שהחמירו בבשר בחלב יותר מכל האיסורים, שהרי לא מצינו שיהא אסור לאכול על השלחן שמונח עליו נבילות וטריפות, דמשום דבשר בחלב כל אחד בפני עצמו מותר ולא בדילי מינייהו, לפיכך חששו [ר״ן פרק גיד הנשה]. וכן במודר הנאה מחבירו אסור לאכול עמו מקערה אחת שמא יטול מחלקו, כמ״ש בסימן רכ״א, הוה גם כן כעין טעם זה, דמפני שאין הדבר אסור מצד עצמו אלא מצד נדרו, חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה [ש״ך סק״ב]. וזה שעל שלחן אחד מותרים לאכול, הוה הטעם דכיון שנדר ממנו הנאה מסתמא הם שונאים זה את זה, לפיכך לא חששו בשלחן אחד, דגם כאן אין האיסור רק במכירים זה את זה כמו שיתבאר. וזה שנתבאר באורח חיים סימן ת״מ דבפסח כשבא עכו״ם עם חמצו אסור להעלותו על השלחן כשהישראל אוכל, אף על גב דחמץ בפסח איסורו בכרת, מכל מקום כיון דלא בדילי מיניה כולי שתא, ועל הלחם יחיה האדם, חששו לזה, אבל בשארי איסורין לא חששו חכמים [שם]. ולפי זה אסור להעלות לחם של איסור בעת שאוכל, שמא יאכל ממנו [שם].

ג ודע דלשון הרמב״ם ז״ל בפרק ט׳ דין כ׳ (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט כ) תמוה קצת בענין זה, שכתב: ״אסור להעלות את העוף עם הגבינה על השלחן שהוא אוכל עליו, גזירה משום הרגל עבירה, שמא יאכל זה עם זה, אף על פי שהעוף בחלב אסור מדברי סופרים״ עכ״ל, וכעין זה כתבו הטור (טור יורה דעה פח) והשו״ע (שולחן ערוך יורה דעה פח), ע״ש. והרי בגמרא אמרו דהחשש הוא משום בשר בהמה, ושיעלה באילפס רותח [ותירוץ הלחם משנה אינו מובן כמעט, ע״ש]. ואולי דרך הפוסקים לקצר, כיון דלדינא אין נפקא מינה בזה, וכוונתם גם כן הוא, שמא יבא לאכול זה עם זה, ומזה יבא לאכול בשר בהמה עם גבינה, ושיעלה באילפס רותח [וזהו כוונת הט״ז סק״א, וקיצר בדבריו, ולחנם גמגם בו הפמ״ג ע״ש ודוק].

ד אמנם לעניות דעתי דבר גדול השמיעונו רבותינו בזה, ונפקא מינה לדינא כאשר יתבאר בס״ד, דהנה במשנה ראשונה (משנה חולין ח א) ד׳כל הבשר׳ שנינו: דכל מין בשר אסור להעלות עם הגבינה על השלחן, ובזה פלפלו בגמרא כמו שכתבנו. אך אחר כך שנינו משנה אחרת (משנה חולין ח א): ״העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים: לא עולה ולא נאכל״, ולא ידענו איזה חידוש יש במשנה זו. ואמת שרבותינו בעלי התוספות כתבו שם (חולין קד ב) דזהו כמו שאומר שדבר זה הוא מחלוקת בית שמאי ובית הלל, ובית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, ולכן לא נחשב זה כ׳סתם ואחר כך מחלוקת׳, דאין הלכה כסתם, ע״ש. ויראה לי דהרמב״ם אינו מפרש כן, דאם כן הוה ליה להש״ס לפרש כן, כמו שמצינו בכמה מקומות שפירש הש״ס כעין זה, אלא ודאי דבמשנה זו יש חידוש אחר.

ה והיינו במשנה ראשונה שכללה כל מיני בשר ביחד, שפיר פירש הש״ס דגזרו שלא יבא לידי איסור דאורייתא, ובלא זה לא היו גוזרין. אבל במשנה זו באו בית הלל לומר דגם בעוף בלבד אסרו, ולא מטעם בשר בהמה ושיעלה באילפס, אלא שחכמים הרחיקו זה מפני הרגל עבירה, אף שהוא איסור קל דרבנן, דמפני שהוא דבר תמידי ומצוי, הרחיקו מהרגל עבירה אף בדבר קל. ולפי זה נפקא מינה לדינא, והיינו שאפילו תבשיל של בשר בלבד אסור להעלותו עם תבשיל של חלב בלבד, דממשנה ראשונה לא שמענו רק בשר ממש וגבינה ממש, אבל כיון דבית הלל חששו לבלי להתרגל לעבירה אפילו עבירה קלה, ולכן כל שם בשר ושם חלב אסור.

ו עוד נראה לעניות דעתי לדקדק מלשון המשנה, דברישא אמרה: "כל הבשר אסור לבשל בחלב", ואחר כך אמרה "ואסור להעלות עם הגבינה וכו'", ולמה שינה התנא מחלב לגבינה. ולכן יראה לי דרש"י ז"ל תיקן זה בלשונו הטהור, שכתב (חולין קג ב): "ואסור להעלות דילמא אתי למכלינהו כי הדדי, דקא נגעי ובלעי מהדדי וכו' עכ"ל. וכוונתו: דכיון דגבינה הוא דבר יבש ומונח על השלחן בלא קערה, וכן הבשר מונח על השולחן בלא קערה, דרוב אכילתם היתה צלי אש, והבשר יבש, ולכן אם יונחו על שלחן אחד יגעו זה בזה ויבלעו זה מזה אם יהיו חמים, וחששו שיבואו לאוכלם ביחד. אבל חלב שהיא משקה, ובלא כלי אי אפשר שתהיה על השלחן - אין חשש בזה כיון דאיכא כלי דמפסיק, והוי כשני מפות שיתבאר דשרי. ("ויותר נראה לי לומר דמה שכתב רש"י "ובלעי מהדדי" לאו דווקא, וכוונתו לא כשהם חמים דווקא, אלא דמתוך שומנם יכול להיות מעט בליעה זה מזה, ואולי כוונתו לאסור גם בשלא בשעת אכילה, וצ"ע. ואם נאמר כמ"ש, אם כן גם בשני תבשילין שכתבנו אינו אלא בתבשיל יבש שמונח על השלחן בלא כלי].

ז זה שאסרו חכמים להעלותם על שלחן אחד, זהו דווקא בשלחן שאוכלין עליו. אבל בשלחן שסודר עליו את התבשילין, כמו שלחן של בית המבשלות - מותר ליתן זה בצד זה. דשלחן שאוכלין עליו, איידי דמשמשי בהו ידים אתו לאנחינהו זה על זה (חולין קד ב), או זה בצד זה ממש. אבל בשלחן שסודרין עליו, ליכא חשש זה, דמסתמא אינן זה בצד זה ממש, וכל שכן שאינן זה על גבי זה.

ח הא דאסור להעלותן על שלחן אחד, זהו דווקא בשני בני אדם המכירים זה את זה, שאינם מתביישים זה מזה ויאכל כל אחד מחבירו, ואפילו הם מקפידים זה על זה מכל מקום יש חששא. ויש אומרים דדווקא באחים המקפידים זה על זה אסרו, דסוף סוף הם אחים, אבל בשארי בני אדם המקפידין, מותר [ים של שלמה]. והאחרונים הכריעו כדיעה ראשונה [ש"ך וט"ז סק"ב], אם לא שנדרו הנאה זה מזה, דאז מותר, או שיושבים ברחוק כל כך זה מזה, עד שאם האחד יפשוט ידו לא יגיע להמאכל השני, דאז גם כן מותר [ב"ח]. וכן כשאוכל לבדו - אסור.

ט ואפילו המכירים זה את זה, אם עשו שום היכר ביניהם, כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו, או אפילו אוכלים על מפה אחת ונותנים ביניהם פת להיכר - מותר. ודווקא כשאין אוכלין מן הפת המונח ביניהם להיכר, אבל אם אוכלין ממנו, אף אם אחד לבד אוכל ממנו - אין זה היכר, שהרי בלאו הכי הפת שממנו אוכלין מונח על השלחן, ולכן צריך היכר אחר, כגון שנותנין ביניהם כלי ששותין ממנו ואין דרכו להיות על השלחן, דאז הוי היכר אף על פי ששותין מן הכלי. ואף שיש אומרים דאם שותין ממנו לא הוי היכר בכל ענין, מכל מקום גדולי האחרונים הכריעו דאם אין דרכו תמיד להיות על השלחן - הוי היכר, וכל שכן אם נתנו שם מנורה או שארי דברים שאין דרכן להיות על השלחן דהוי היכר. ולכן מנורה בלילה שדרכה להיות על השלחן לא הוי היכר, אם לא שהעמידוה במקום שאין דרכה לעמוד תמיד, דאז הוי גם כן היכר.

י ויש בזה שאלה, בזה שכתבנו דכשאוכלים על מפה אחת יתנו ביניהם איזה דבר להכירא, ואיך אפשר לאכול על מפה אחת בשר וחלב, הא נדבקים להמפה, ובאמת נהגו כל ישראל שיש להם מפות מיוחדות לבשר ומפות מיוחדות לחלב. האמנם זהו דווקא במפה חדשה או שנתכבסה, שזה אוכל בקצה מזה וזה אוכל בקצה מזה, באופן שאין חשש דיבוק למפה [מג"א סי' קע"ג]. ויש מי שכתב דכשמשימין קערה של בשר על השלחן, ואחר כך משים קדירה של חלב במקומה - בולעת טעם הבשר ואוסרת כדי קליפה [ב"ח]. ולא קיימא לן כן, דאין הבליעה הולכת מכלי אל כלי, כמ"ש סוף סימן צ"ב [מג"א שם]. מיהו ודאי דיש ליזהר בזה, ולא ימלט שלא ישפך מעט מהקערה ומהקדירה, ויש בזה חשש גמור. וכבר המנהג פשוט שבכל בית המבשלות יש ספסל מיוחד להעמדת קדירה של בשר, וספסל מיוחד להעמדת קדירה של חלב, ולכל דבר של חלב ושל בשר יש כלים מיוחדים, וישראל קדושים הם ומחמירים הרבה בזה.

יא וכן יש ליזהר שמי שאוכל בשר והשני אוכל חלב לא ישתו מכלי אחת, מפני שהמאכל נדבק בכלי, ולכן אפילו הם בשני שולחנות והם שני אכסנאים - אסור, אם לא שבעת השתיה יקנחו שפתותיהם יפה. וכל שכן שלא יאכלו מפת אחד, אם לא שנזהרים לחתוך בסכין נקי, ויקנחו ידיהם יפה בעת שחותכין הלחם. וכן נוהגין ליחד כלי של מלח לבשר בפני עצמו ולחלב בפני עצמו, כי לפעמים טובלים במלח ונשארו שיורי מאכל במלח, ואף אם לוקחים המלח בידם יש בהם שיורי מאכל ונדבקים להמלח. וכבר נהגו כל ישראל להיות להם כלי מלח לבשר לבד ולחלב לבד, ואין לשנות ח"ו. ודע דיש מי שכתב דמי שאכל בשר אין לו לישב תוך שש שעות אצל מי שאוכל חלב, דילמא מישתלי ואכיל. ואין להשגיח על חומרא כזו, דאם כן הנשים שאכלו בשר לא יתקנו מאכלי חלב לצורך סעודה אחרת, שמא ישכחו ויתנו לתוך פיהם. אלא ודאי לית מאן דחש לה [וכן כתבו הפמ"ג והיד אפרים]. ועוד דינים בעניני סעודה נתבאר באורח חיים סימן קע"ג [וע"ש בב"י שדחה דברי הטור במה שהביא דברי י"א לחלק בין הוצאה אחת לשתי הוצאות, ועיין ט"ז סק"ג].

סימן פט

א שלא לאכול חלב אחר בשר שש שעות • ובו י״ז סעיפים

כתב הטור אכל בשר, לא שנא בהמה, חיה, ועוף, לא יאכל גבינה אחריו עד שישהא כשיעור שמזמן סעודת הבוקר עד סעודת הערב, שהוא שש שעות [תמידיות, והוא רבע מעת לעת]. ואפילו אם שהה כשיעור, אם יש בשר בין השינים צריך להסירו, ובתוך הזמן אפילו אין בשר בין השינים אסור, לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך, ולפ״ז הטעם אם לא אכלו אלא שלעסו לתינוק, א״צ להמתין, דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם. והרמב״ם נתן טעם לשהייה משום בשר שבין השינים, ולפי דבריו לאחר ששהה כשיעור, מותר אפילו נשאר בשר בין השינים, והלועס לתינוק צריך להמתין, וטוב לאחוז בחומרי שני הטעמים. עכ״ל.

ב ובזה שכתב הטור דלהרמב״ם אחר שש שעות מותר גם אם יש בשר בין השינים, דגם הם חשובים כמעוכל, יש מי שחולק, דהא מקרא מלא הוא (במדבר יא לג) ׳הבשר עודנו בין שניהם׳, ובגמרא (חולין קה א) למדו מזה דבשר שבין השינים הוה בשר [פרי חדש סק״ב]. אמנם באמת מתהלים מוכח דהאי קרא מיירי רק תוך ו׳ שעות שהרי כתיב (תהלים עח ל) ׳לא זרו מתאותם עוד אכלם בפיהם׳, ש״מ דעדיין לא נתעכל הבשר. וכן מפורש בספרי בהעלותך וזה לשונו: יכול כדרך שכנסו ממנו הרבה כך אכלו ממנו הרבה, ת״ל ׳הבשר עודנו בין שניהם׳, כיון שהיה נותנו לתוך פיו לא היה מספיק לפוסקו בשיניו עד שנשמתו יוצא, כענין שנאמר ׳לא זרו מתאותם עוד אכלם בפיהם׳. עכ״ל. הרי דשיעור זה דבשר עודנו בין שניהם הוא סמוך לאכילה, ופשיטא דלא מיירי אחר ו׳ שעות [כרתי ופלתי]. וגם לדיעה ראשונה לאו מקרא יליף דבשר שבין השינים אקרי בשר גם לאחר ו׳ שעות, אלא מקרא יליף דבשר שבין השינים אקרי בשר, וממילא ס״ל דגם אחר ו׳ שעות כן הוא, דקודם ו׳ שעות א״צ לבשר שבין השינים, שהרי הטעם נמשך עדיין, ולהרמב״ם הלימוד הוא דווקא על קודם ו׳ שעות.

ג והנה לפי מה שנתבאר, לדיעה ראשונה צריך לנקר את הבשר שבין השינים גם לאחר ו׳ שעות, ולהרמב״ם א״צ לנקר אח״כ, וקודם ו׳ שעות לא מהני ניקור לרמב״ם, וזהו עיקר השאלה בגמרא שם בשר שבין השינים מהו, כלומר אי מהני ניקור לבשר זה תוך ו׳ שעות, והשיב לו כיון דהתורה קראתו בשר, לא מהני ניקור, דגם אחר הניקור נקרא בשר [ב״ח], דא״א לומר שהשאלה היתה אם מקרי כלל בשר, שהרי להרמב״ם עיקר האיסור הוא רק בשביל זה ואיזה שאלה היא זו [שם], אלא ודאי כדאמרינן, והטעם שמא לא ינקר יפה [שם]:

ד ואמת שכן כתבו ממפרשי הטור, אבל דוחק גדול הוא זה, דלמה לא יועיל ניקור, ולמה יש לחשוש שמא לא ינקר יפה, וגם מלשון הרמב״ם עצמו לא משמע כן, שהרי כתב בסוף פ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט כח) וזה לשונו: מי שאכל בשר וכו׳ לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה, והוא כמו ו׳ שעות, מפני הבשר של בין השינים שאינו סר בקינוח. עכ״ל. ואי ס״ד דגם בניקור אינו סר, הו״ל לומר שאינו סר בקינוח ולא בניקור, אלא ודאי דבניקור סר, וזה ששאלו בגמרא בשר שבין השינים מהו, נ״ל שיפרש הרמב״ם דבתמיה שאל, כלומר כיון דעיקר האיסור הוא מפני בשר שבשינים, לזה שאלו מהו, כלומר איזה חשיבות יש בו שבשבילו נצטרך להמתין ו׳ שעות, וזהו כאומרו מה הוא, כלומר מה חשיבותו, והשיב לו מקרא ד׳הבשר עודנו בין שיניהם׳ שהתורה קראתו בשר. ומיהו לדינא לא נפק״מ מידי, דאנן קיי״ל לעיקר כדיעה ראשונה שהיא דעת רש״י ותוספות ורוב הפוסקים, ורק לחומרא קיי״ל כהרמב״ם, לענין אם לעס לתינוק שצריך ג״כ להמתין ו׳ שעות מפני הבשר שבין השינים. ולפי מה שבארנו, אם ניקר הבשר שבין השינים, א״צ להמתין ו׳ שעות גם לדעת הרמב״ם בלעס לתינוק. ורבינו הב״י כתב בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה פט) אכל בשר אפילו של חיה ועוף, לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות. ואפילו אם שהה כשיעור, אם יש בשר בין השינים צריך להסירו, והלועס לתינוק צריך להמתין. עכ״ל. וי״ל שכוונתו ג״כ כשלא ניקר השינים, הגם שמשטחיות לשונו לא משמע כן, וצ״ע. ודע שההמתנה שש שעות הוא מסוף הסעודה של בשר עד תחלת הסעודה של חלב, ואף אם בעת התחלת הסעודה לא יאכל חלב, או שבסוף סעודת הבשר לא אכל בשר, מפני שבגמרא הקפידו מסעודה לסעודה, ע״ש:

ה ואחר ו׳ שעות כשמוצא בשר שבין השינים, ינקרן, וא״צ להמתין כלל מזמן הניקור, ומ״מ ודאי דצריך קינוח והדחה, והיינו לקנח פיו ע״י מעט פת שיאכל, ולהדיחו במים, דאיך יאכל חלב אחרי פה שיש בו בשר ואך רגע שהסירו, ולא גרע מבשר שאחר חלב דצריך קינוח והדחה כמו שיתבאר בס״ד:

ו והנה המתנת ו׳ שעות אינו מבואר להדיא בגמרא, דבגמרא (חולין קה א) לא קאמר רק שצריך להמתין מסעודה לסעודה, והרמב״ם והרשב״א והרא״ש והטור מפרשים דמסעודה לסעודה הוי שש שעות, אבל התוספות והמרדכי בשם ראבי״ה והגהות אשר״י מפרשים כפשוטו מסעודה אחת לסעודה אחרת, ואם סילק השלחן ובירך ברכת המזון, מותר לאכול חלב. ויש שכתבו דהמתנת שעה צריך, והיא אחד מכ״ד במעת לעת, אבל בלא ברכת המזון לא מהני אפילו אם ימשך כמה:

ז וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ וזה לשונו: וי״א דא״צ להמתין שש שעות, רק מיד אם סלק ובירך ברהמ״ז, מותר ע״י קינוח והדחה. והמנהג פשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת בשר שעה אחת, ואוכלין אח״כ גבינה, מיהו צריכים לברך ג״כ ברהמ״ז אחר הבשר, דאז הוי כסעודה אחרת דמותר לאכול לדברי המקילין, אבל בלא ברהמ״ז לא מהני המתנת שעה [ואף לא שש שעות]. ואין חילוק אם המתין השעה קודם ברהמ״ז או אח״כ. ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה, צריך לנקרו ולהסירו. וי״א דאין לברך ברהמ״ז על מנת לאכול גבינה, אבל אין נזהרין בזה. ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות. עכ״ל. וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל להמתין שש שעות, וחלילה לשנות, ובזה נאמר (קהלת י ח) ׳פורץ גדר׳ וגו׳. ונ״ל באדם שאינו בריא שצווהו הרופאים לשתות חלב, יכול לסמוך על דיעה זו בהמתנת שעה ובהדחת פיו, אף שאין בו סכנה, וכן נער או נערה כחושים ורפואתם לשתות חלב, די להם בהמתנת שעה:

ח אכל גבינה, מותר לאכול אחריו בשר מיד, ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם, ואם הוא בלילה, שאינו יכול לעיין היטב בידים, צריך לרוחצם, ואם יש לו אור יפה דולק, הוה לילה כיום, מפני שיכול לעיין בידיו, וכן אם לא אכל בידיו אלא בכף או במגריפה או במזלג, א״צ לרחוץ ידיו [פר״ח]. וכשצריך ליטול ידיו כתבו בשם הראב״ד ז״ל דכל הדינים שיש במים אחרונים ישנם במים אלו, ויש שגמגמו בזה וס״ל דא״צ ליזהר במים אלו רק שלא יטלם בדבר שאינו מנקה הידים, וכן צריך להשפיל ידיו למטה, וכן צריך ליטול עד הפרק השני [עש״ך, ופר״ח סק״י], אבל שארי דינים שבמים אחרונים, כגון שלא יטלם על גבי קרקע, אין זה שייך למים אלו, וכן כל כיוצא בזה:

ט וזהו לענין הידים, אבל פיו צריך להדיח ולקנח, והקינוח הוא שילעוס פת ויקנח פיו יפה, ולאו דווקא פת, דהוא הדין בכל דבר אכילה יכול לקנח, לבד מקימחא ותמרי וירקא, לפי שהן נדבקין בהחניכיים ואין הפה מתקנח יפה, ואח״כ ידיח פיו במים, או ביין, או בשארי משקין, והוא הדין שיכול לעשות מקודם ההדחה ואח״כ הקינוח. ויש להסתפק אם מועיל הדחה וקינוח בבת אחת, כגון שישרה היטב פת במשקין ויאכל הפת, דיש בזה קינוח והדחה. ונראה דכשנבלע הרבה משקה בהפת יכול לצאת בזה ידי שניהם. וכל זה מדינא, אבל בזוהר משפטים (זוהר קכה א) החמיר מאד שלא לאכול בסעודה אחת חלב ואח״כ בשר, אלא כשרוצה לאכול בשר יפסיק בברהמ״ז וימתין שעה. ויש מדקדקין שנזהרין בזה, אבל רובם אין נזהרין בזה. וי״א דלפי הזוהר גם בבשר עוף אחר גבינה יש להחמיר ככבשר בהמה [ב״י או״ח סימן קע״ג], וי״א דהזוהר לא החמיר רק בבשר בהמה ולא בעוף [פר״ח סקט״ו], וכן נראה מלשון הזוהר, ע״ש:

י וכתב רבינו הב״י סוף סעיף ב׳ דזה שהצרכנו בבשר אחר גבינה רחיצה וקינוח והדחה, זהו בבשר בהמה וחיה, שאע״פ שחיה הוא מדרבנן, מ״מ כיון שבשרה דומה לשל בהמה, ויש בה שמנונית, ונדבק לידים ולחיך, ככהמה החמירו בה, אבל בבשר עוף כשבא לאכול אחר גבינה א״צ כלום, לא נטילה ולא קינוח, וגם ע״פ הזוהר י״א שאין להחמיר בבשר עוף כמ״ש בסעיף הקודם.

יא אבל רבינו הרמ״א כתב וזה לשונו: ויש מחמירין אפילו בבשר אחר גבינה [כלומר להמתין שש שעות]. וכן נוהגין, שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף, כמו בגבינה אחר בשר. ויש מקילין, ואין למחות, רק שיעשו קינוח והדחה ונטילת ידים, מיהו טוב להחמיר. עכ״ל. וכתבו האחרונים דכל שהגבינה היא ששה חדשים מקרי קשה, וכן גבינות מתולעות שקורין וואלאכסע קעז, או שוויצער קעז, או האלאנדער קעז, שיש בהם הרבה שמנונית, והטעם נמשך הרבה זמן, יש להמתין ו׳ שעות, ורבים אין נזהרין בזה כמו שכתב רבינו הרמ״א דיש מקילין. ויש שכתבו עוד כיון דכל עיקר חומרא זו ליתא בגמרא, והיא ע״פ הזוהר, ושם מבואר דיותר משעה א״צ להמתין [ש״ך סקט״ז]. וכבר כתבנו דלהזוהר אין לאכלן בסעודה אחת, ויפסיקו בברהמ״ז. וזהו הכל לענין הטעם הנמשך, אבל לענין גבינה שבין השינים יש להחמיר כמו בבשר שבין השינים, ואף שיש מי שאומר דרק בשר בין שינים גלי קרא דמקרי בשר, ולא גבינה [ט״ז סק״ד], מ״מ חלילה לעשות כן, והרבה חולקים בזה [פרי חדש, ופמ״ג], ואיזה סברא הוא שלא להקרא גבינה מה שבין השינים, ובבשר צריך קרא לענין אחר ו׳ שעות כמ״ש לדעת רוב הפוסקים, ולכן בוודאי יש לנקר השינים מהגבינה. ודע דזה אנו רואים בחוש שהגבינות הפשוטות שעושין בעלי בתים, בהם נשאר יותר בין השינים מהגבינות המתולעות, מפני שהן נפרכין, ולכן יזהרו לנקרם, ואין זה רק בגבינות, אבל חלב וחמאה אין נשארין בין השינים כמובן:

יב כל מה שנתבאר הוא בבשר עצמו ובגבינה עצמה, אבל אם אכל תבשיל של בשר, והיינו שנתבשל בו בשר, ולא אכל הבשר רק התבשיל, מותר לאכול אחריו תבשיל של חלב, וגם נט״י שביניהם אינו אלא רשות, וי״א שנט״י צריך ע״פ הדין. וכ״ש כשאכל תבשיל חלב שמותר לאכול תבשיל של בשר בלי שום דבר ביניהם. אמנם אם בא לאכול גבינה עצמה אחרי תבשיל של בשר, או בשר עצמו אחר תבשיל של חלב, חובה ליטול ידיו, אבל קינוח והדחה א״צ, אך שומן של בשר דינו כבשר עצמו, ואפילו שומן של עוף דינו כבשר עצמו, וגם בתבשיל י״א דמרק של בשר דינו כבשר [הגהות מיימוניות], וי״א דמרק שהוא צלול דינו כתבשיל, אבל תבשיל עב של בשר דינו כבשר (ט״ז סק״ה בשם רבינו יונה פרק ״אלו דברים״).

יג ומכל הדברים האלה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳ דנהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כמו אחר בשר עצמו, ואין לשנות ולפרוץ גדר. מיהו אם אין בשר בתבשיל, רק שנתבשל בקדירה של בשר, [אפילו הוא בן יומו, ואפילו מלוכלך בבשר ואין בו ששים נגד הלכלוך], מותר לאכול אחריו גבינה ואין בו מנהג להחמיר. וכן נוהגין לאכול בשר אחר תבשיל שיש בו גבינה או חלב, מיהו יש ליטול ידיו ביניהם, ואפילו לא יאכל בשר ממש, רק תבשיל בשר אחר תבשיל של גבינה אם נגע בהן בידיו, [דהתבשיל נדבק יותר בידים מבשר עצמו, ואם אכל בכף או במזלג לית לן בה]:

יד עוד כתב שמש המשמש בסעודה ונוגע באוכלין, א״צ נטילה, דלא הצריכו נטילה רק לאוכלין. עכ״ל. והשיגו עליו דלא נאמר זה אלא לענין נטילת ידים במים ראשונים, כמ״ש באורח חיים סימן קס״ג (שולחן ערוך אורח חיים קסג) שלא תקנו חז״ל נטילת ידים לאכילה רק למי שאוכל ולא להמשמש, ע״ש , אבל במים אמצעיים שהטעם הוא משום דביקות המאכל בידים, מה לי האוכל ומה לי המשמש, ואם רק עושה בידיו צריך נטילה [ש״ך סקכ״א, ופרי חדש]. ולי נראה דאין כאן השגה, דהא בין מים ראשונים בין מים אמצעיים לית בהו גרירא דאיסור דאורייתא, אלא כולהו תקנת חכמים הם, ולפיכך ק״ו הדברים, דאם במים ראשונים דחמירא, עד שאמרו חז״ל ריש סוטה (סוטה ד ב) דכל האוכל בלי נטילת ידים כאילו אכל לחם טמא, עם כל זה לא החמירו במשמש, כ״ש במים אמצעיים שלא גזרו למשמשין רק לאוכלים. [ודע דמי שטועם תבשיל של בשר, ודאי אינה כלום, וא״צ להמתין, ומ״מ קינוח והדחה צריך, כן כתב הפרי חדש סקי״ח]:

טו מי שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר, צריך לבער מעל השלחן שיורי פת שאכלו עם הגבינה, והכי איתא בירושלמי פ״ו דפסחים (ירושלמי פסחים ו ד) הדין דאכל חוביץ, ובעי למיכל קופר, מבער פתיתין, ע״ש, וחובץ הוא גבינה, וקופר הוא בשר. ואסור לאכול גבינה על מפה שאכלו בה בשר וכן להיפך, דא״א שלא תהיה על המפה כמה טיפין של בשר או של חלב, ובשר לח כשיגע בלחם אסור לאכול הלחם עם חלב, וכן להיפך, ומצוה מן המובחר כשאכל גבינה או חלב, ורוצה לאכול בשר, דיש להעביר מעל השלחן הלחם וכל המאכלים שאכלו עם החלב ועם המפה, ויפרוס מפה אחרת, ולחם אחר, וכלים אחרים, ויאכל בשר, וכן המנהג פשוט ברוב תפוצות ישראל:

טז דבר פשוט הוא שאסור לחתוך גבינה אפילו צוננת בסכין שרגילין לחתוך בו בשר, ולא עוד אלא אפילו הפת שאוכלים עם הגבינה אסור לחתוך בסכין שחותכין בו בשר, לפי שלפעמים הסכינים שומנו של בשר קרוש עליהם, וכשחותכים הפת נדבק בו [ב״י]. ולכן אם מקנח הסכין היטב [ט״ז סק״ו] מותר, וכ״ש שע״י נעיצה בקרקע קשה מותר. וזהו הכל לענין הלחם, ולא לענין גבינה עצמה, אלא אם היה בדיעבד, אבל לכתחלה לחתוך גבינה בסכין של בשר, אסור בכל ענין. וה״ה להיפך סכין של חלב לחתוך בו בשר, או לחם לאכול בו בשר, הוה הדין כמו שנתבאר בסכין של בשר לחתוך בו גבינה, או לחם לאכול עם חלב. וכבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סכינים, אחד של בשר ואחד של חלב, וגם הלחם שאוכלין עם בשר חותכין בסכין של בשר, ושל חלב עם של חלב, ויש מהמדקדקין שיש להם ג׳ סכינים, אחד של בשר, ואחד של חלב, ואחד שחותכין בו לחם, ואין משתמשין בו לא בבשר ולא בחלב רק לחתוך לחם [פרי חדש סקכ״ד]. ונוהגים כדי שלא להחליף רושמין כמו חריצין על של חלב, וסימנך ׳חריצי חלב׳ (שמואל א יז יח), ואין לשנות. אמנם מי שאין לו רק סכין אחד יכול לחתוך לחם לשניהם, ורק יזהר לקנח הסכין יפה יפה [ועי׳ ב״ח וש״ך סקכ״ב]. וקערות קטנות וגדולות שבבית של בשר לבד ושל חלב לבד, יעשו משני מינים להכירא שלא יתחלף, וכן בכפות ומזלגות, וכן כל הכלים, או לעשות חריצים על של חלב, וכן נהגו כל ישראל. והמוצא סכין חרוץ ברחוב של יהודים, ודאי הוא של חלב [פמ״ג], וכן כל הכלים:

יז יש מי שרוצה לומר שאין להגעיל כלי של בשר לשל חלב או להיפך, מטעם שמא לא יהיה לו רק כלי אחת ויגעילה מבשר לחלב ומחלב לבשר ואתי למיטעי, וחומרא יתירה היא, ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו. [ועי׳ מג״א סימן תק״ט סקי״א שכתב גם בשם הגאון מפוזנא להתיר]:

סימן צ

א דיני כחל, צלייתו ובישולו • ובו י״ט סעיפים

הכחל, והם הדדים של הבהמה, בין קטנה שלא הניקה עדיין כיון שלא ילדה ולד, ובין גדולה שכבר ילדה שדדיה מלאים חלב, כדכתיב באיוב (איוב כא כד) ׳עטיניו מלאו חלב׳, מן התורה אין בזה איסור כלל, כיון שהוא חלב שחוטה, וכבר נתבאר בסימן פ״ז דהתורה אמרה ׳בחלב אמו׳ ולא בחלב שחוטה, ע״ש, רק מדרבנן אסור ככל בשר בחלב, ולכן כיון דהכחל עצמו הוא בשר בהכרח שצריך להוציא החלב ממנה ע״י קריעה שתי וערב ולטוחו בכותל, והיינו שכובשו בידיו לכותל כדי שיסחט חלבו (חולין קט ב), דע״י קריעה בלבד יצא החלב ג״כ, אך עדיין ישאר מעט בדופני הכחל, ונצרך לסוחטו הרבה כדי שלא ישאר חלב כלל. ולאו דווקא בכותל אלא כלומר לסוחטו בחזקה. ואם קורעו ומחתכו כמה פעמים שתי וערב על פני כולו עדיף

יותר מטיחה בכותל [רמ״א]. ויש בו כמה פרטי דינים, והיינו או לצלותו לבדו על האש, או לבשלו לבדו בקדירה במים בלא בשר, או לבשלו בקדירה עם בשר. ויש בזה שלש שיטות לרבותינו כמו שיתבאר בס״ד:

ב לשיטת רש״י ז״ל אפילו לצלותו לבדו על האש צריך קריעה שתי או ערב לכתחילה [תוס׳ שם], ודיו בכך, דכיון שהוא על האש בלא קדירה אם רק חתכוהו באורך או ברוחב יזוב החלב לגמרי ע״י כח האש, ובדיעבד אפילו לא קרעו כלל מותר, דהאש שואב החלב מבפנים כמו ששואב הדם. ולבשלו לבדו בקדירה צריך קריעה שתי וערב וטיחה בכותל, דבלא זה הרי יצא החלב להמים והכחל יחזור ויבלע ממנו, ולכן אף בקדירה בלא מים צריך כן. ואם לא עשה כן אפילו בדיעבד אסור, אם לא שיש ששים במים נגד הכחל דאז יתבטל החלב בהמים, ומה שישאר בו הו״ל חלב מובלע דלא גזרו ביה רבנן [פרי חדש סק״א]. ולבשלו עם בשר י״א דתמיד אסור ולא מהני גם קריעה שתי וערב בכותל לדעת רש״י [רשב״א], מיהו בדיעבד מותר. וי״א דגם לכתחילה יכול לבשלו עם בשר בכהי גוונא, דאין שום טעם לחלק בין בישול לבדו לבין בישול עם בשר, שהרי ע״י זה יוצא החלב לגמרי, ומה טעם יש לאסור עם בשר [ר״ן], וכן נראה עיקר [פר״ח שם]:

ג ושיטת רבינו תם הוא דזה שאמרו בגמרא שם דלקדירה צריך קריעה שתי וערב וטיחה בכותל הוא בקדירה עם בשר, אבל לקדירה בלא בשר, או לצלי על האש, מותר לכתחילה בקריעה קצת. וטעמו דהחמירו בה עם בשר, לפי שטעם החלב נכנס בבשר ומשתנה טעם הבשר ויש בו טעם בשר בחלב, ולכך גזרו חכמים, אבל כשאין בשר בקדירה אע״פ שלא קרעו שתי וערב כיון שקרעו קצת מותר גם לכתחילה, מפני שאין החלב בעין כמו שהיה מקודם, ואע״פ שנפלט החלב וחוזר ונבלע תוך הכחל, לא גזרו בו חכמים, כיון שלא נשתנה טעמו של הכחל מפני בליעה זו ולא אתי למיכל בשר בחלב, ובדיעבד מותר אפילו לא קרעו כלל. ואין שום טעם לחלק בין צלי לקדירה בלא בשר, שהרי בצלי נמי נוטף החלב על הכחל מבחוץ וחוזר ונבלע בו, ולא אמרינן כבולעו כך פולטו אלא בדם שטבעו כן הוא, ועד דמישרק שריק, אבל טיפת חלב שנפלה על חתיכת צלי אינו חוזר ופולט כמו בשמנונית שבלע, כמ״ש בסימן ע׳ (שולחן ערוך יורה דעה ע) דאפילו צלי אינו חוזר ופולט שמנונית שבלע, וכיון דבצלי גם לשיטת רש״י בדיעבד מותר בלא קריעה כלל, ממילא דהוא הדין גם בקדירה בלא בשר [מדברי התוס׳ שם]:

ד ודעת הרי״ף והרמב״ם בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט יב) כן הוא, דלקדירה בין בפני עצמה בין עם בשר צריך קריעה שתי וערב וטיחה בכותל, ובדיעבד כשלא קרע כלל, אם בישלו בפני עצמו מותר, ואם בישלו עם בשר אסור כשאין ששים. ולצלי לדעת הרי״ף א״צ כלום אף לכתחילה, והרמב״ם הצריך לכתחילה קצת קריעה למרק החלב שבו, ע״ש. ודע דלכל השיטות במקום שצריך קריעה שתי וערב וטיחה בכותל ומעכב בדיעבד, כמו בקדירה עם בשר, ולרש״י אפילו בלא בשר, אם החסיר דבר מה, כגון שקרע שתי וערב ולא טחו בכותל, או שקרע שתי וטחו בכותל ולא קרעו ערב, אינו כלום והוי כלא קרע כלל. ואם שאין דבר זה מתבאר בפירוש, מ״מ כן מבואר מלשון הטור שכתב לשיטת רש״י כשקרעו ולא טחו בכותל ובישלו אפילו לבדו אוסר עד ששים, וכ״ש לאלו השיטות בבישלו עם בשר, אם לא שחתכו כמה פעמים דעדיף יותר מטיחה בכותל כמ״ש בסעיף א׳ ע״ש:

ה ודע שיש מהקדמונים שכתבו לשיטת ר״ת דלצלי או לקדירה בלא בשר א״צ אף לכתחילה שום קריעה [סמ״ג לאוין ק״מ, וספר התרומה], אבל בתוספות מבואר להדיא כמ״ש בסעיף ג׳ דלכתחילה צריך קריעה קצת, וכבר עמד בזה הרשב״א ז״ל בחדושיו. ובאמת דיעה זו תמוה מאד, שהרי בגמרא מבואר להדיא שיש דבר שבדיעבד מותר ולכתחילה צריך, ורש״י מפרש לה לצלי, ולהרי״ף וכן לפי מ״ש בסעיף ג׳ לר״ת הוא על בישול בפני עצמו, אבל לשיטה זו אין כאן כלל לכתחילה ודיעבד, דעם בשר גם בדיעבד אסור, ובלא בשר גם לכתחילה מותר, ותמיהני מהמפרשים שלא עמדו על זה, וצע״ג. [עי׳ פרי חדש וכרתי ופלתי סק״א שהקשו לר״ת דלפירושו הך דר׳ אלעזר דאמר קרע לי ואנא איכול, והך דרב נחמן דזויקו לה כחלי, שניהם כוונתם לקריעה מעט מפני שהוא בלא בשר, א״כ למה על ר״א פריך הש״ס מאי קמ״ל מתניתין היא, ועל דר״נ פריך והאנן תנן קורעו, וזהו שני הפכים, וגם המהר״ם שיף הקשה כן. ועוד הקשו למה לא פריך על ר״א מהמשנה, ע״ש. אך אחר נשיקת עפר רגלם המעיין בתוס׳ יראה שהיה להם הגירסא בדר״א מאי קמ״ל דלא בעי שתי וערב אלא לקדירה, ולא כגירסא שלנו מאי קמ״ל מתניתין היא, דאין כאן קושיא ותירוץ, ואדרבא ר״א הוא שחידש כן, ודוק]:

ו והנה המחמיר שבכולם הוא רש״י ז״ל, ומ״מ גם לשיטתו בקריעה שתי וערב וטיחה בכותל מותר לבשלו עם בשר, ולי״א עכ״פ בדיעבד מותר כמ״ש בסעיף ב׳, ולפ״ז מילתא דפשיטא למעשה מדינא מותר לבשלו עם בשר בקריעה שתי וערב וטיחה בכותל, דאפילו להי״א כיון דלהרי״ף והרמב״ם ור״ת מותר גם לכתחילה, שנוכל לסמוך עליהם גם לדעת רש״י, כיון דגם לדידיה עכ״פ בדיעבד מותר, וכן כתבו גדולי הראשונים שלכל הפירושים מותר לבשלו עם בשר בכהאי גוונא [סמ״ג, ור״ן, ורא״ש, ורשב״א]:

ז ומ״מ כתבו מהקדמונים בלשון זה: נהגו העולם שלא לבשל שום כחל עם בשר כלל אפילו ע״י קריעת שתי וערב וטחו בכותל, אע״פ שמותר לכל הפירושים [ב״י בשם הגהות]. ויותר מזה נמצא בתשובות הגאונים דנהוג במתיבתא דלא מבשלי כחל כלל אלא צלוי צלי ליה [הגהות אשר״י סי׳ כ״ד], וכן נמצא תשובת רש״י ז״ל דכחל שנתבשל עם בשר אסור גם בדיעבד אף בקריעת שתי וערב וטיחה בכותל [מרדכי בשם ראבי״ה], ומהגאונים משמע דאפילו לבדו אין לבשלו ורק בצלי, ואלו הדברים אינם מדינא אלא גזירות וסייגות. והטעם שעשו בזה סייגים הרבה נ״ל משום דמצינו בגמרא (חולין קי א) שהיו מקומות שאסרו להם לגמרי אכילת כחל מפני שהיו פרוצים באיסור בשר בחלב, ולכן גם הקדמונים החמירו יותר מכפי הדין הגמור, ולכן גם בזמנינו זה אין מבשלין כחל כלל ורק קורעין קריעות הרבה דעדיף מטיחה בכותל, וצולין אותו על האש, ואח״כ מבשלין אותו בקדירה. ויש נשים שאין משתמשין בקדירה זו לתשמיש אחר ורק לכחל, וכל זה הוא טעות גמור, דאחר שנצלה הרי הוא כשאר בשר ויכולים לבשלו עם בשר אפילו אחר כל החומרות היתירות, וגם הקדירה הוא ככל הקדירות של בשר, [ובסעיף ט״ז יתבאר דרש״ל אוסר לבשלו עם בשר]:

ח וזה לשון רבינו הב״י בסעיף א׳: הכחל אסור מדברי סופרים, שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מן התורה, לפיכך אם קרעו ומירק החלב שבו מותר לצלותו ולאכלו, ואם קרעו שתי וערב וטחו בכותל עד שלא נשארה בו לחלוחית חלב מותר לבשלו עם הבשר. וכחל שלא קרעו בין של קטנה שלא הניקה בין של גדולה אסור לבשלו, ואם עבר ובישלו בפני עצמו וכ״ש אם צלאו מותר לאכלו, ואם בשלו עם בשר אחר משערין אותו בששים וכו׳. עכ״ל. וזהו לשונו של הרמב״ם, וזה כתב ע״פ עיקר הדין ודלא כשיטת רש״י כיון שרבים חולקים עליו:

ט אמנם בסעיף ב׳ כתב וזה לשונו: נהגו שלא לבשלו עם בשר כלל, ולבשלו בלא בשר בטיגון או בפשטיד״א מצריכין קריעת שתי וערב וטיחה בכותל, ולצלי קריעת שתי וערב. עכ״ל. ומנהג זה נתיסד ע״פ שיטת רש״י, ולהי״א שבסעיף ב׳ דלרש״י לכתחילה אין לבשלו עם בשר בכל ענין, ולבשלו בלא בשר צריך קריעת שתי וערב וטיחה בכותל, ופשטידא הוה כלבשלו לבדו, ואפילו הפשטידא במחבת [ש״ך סק״ז], דהפשטיד״א הוא בצק בלא בשר, וכל שאין בשר עמו אפילו יש דברים אחרים הוי כבישול בפני עצמו. וזהו שכתב דלצלי צריך שתי וערב, הגם שבארנו בסעיף ב׳ דדי בשתי או ערב, הצריך שניהם משום דבקצת נוסחאות ברש״י כתוב כן:

י ורבינו הרמ״א כתב בזה״ל: ואם עבר ובישלו [עם בשר] אם קרעו שתי וערב וטחו בכותל יש להתיר בדיעבד במקום הפסד מרובה, אבל בלא״ה אין להתיר, ומה שנהגו לקורעו ולחותכו כמה פעמים שתי וערב ע״פ כולה עדיף ומהני יותר מטיחה בכותל. ולצלי נוהגין לכתחילה לקורעו שתי וערב וטיחה בכותל, מיהו אם עבר וצלאו אפילו בלא קריעה שרי אם נצלה לחוד בלא בשר עמו. ואם נצלה עם בשר עמו, אם נקרע שתי וערב וטחו בכותל שניהם מותרים ואם לאו העליון מותר והתחתון אסור, ואין לאסור שניהם שמא נתהפך השפוד, דבדיעבד לא מחזקינן איסורא, אבל לכתחילה אין לצלותו עם בשר כלל. ולקדירה בלא בשר נוהגין בו איסור לכתחילה, והוא הדין לטגן אפילו בלא בשר, ואפילו נתייבש הכחל. ואם עבר ובישלו בקדירה לבדו בדיעבד מותר אם נקרע שתי וערב וטחו בכותל. מיהו אם נתייבש דהיינו לאחר שלשים יום, אם עבר ובישלו אפילו עם בשר מותר בדיעבד. ולעשות פשטיד״א מן הכחל בלא בשר נהגו בו היתר אם אין אופין הפשטיד״א במחבת, אבל במחבת דינו כמו בישול בקדירה. ויש פירושים המחמירים בכל פשטיד״א אם לא נתייבש הכחל תחילה. יש מחמירין שלא לאפות פשטיד״א עם כחל של בשר בתנור קטן, רק יש להניח אחד בפי התנור, וטוב ליזהר לכתחילה כי אינו אלא חומרא בעלמא. עכ״ל.

יא ביאור דבריו, שתפסנו כל החומרות, חומרת תשו׳ רש״י שעם בשר גם בדיעבד אסור, ולכן אין להתיר בלא הפסד מרובה, ועוד חומרא יתירא נהגו להצריך לצלי קריעת שתי וערב וטיחה בכותל דס״ל דכן הוא לשיטת רש״י לכתחילה [עי׳ ש״ך סק״י בשם יש״ש], ורק בדיעבד כשר. ובצלייה עם בשר הוי כבישול עם בשר, דהתחתון בולע מן העליון ובזה לא שייך כבולעו כך פולטו ולא מישרק שריק כמ״ש בסעיף ג׳, ובדיעבד מותר כשקרע שתי וערב וטח בכותל, ומשמע אפילו שלא בהפסד מרובה, ולא דמי לגמרי לבישול, ואף דהטעם אחד מ״מ לא החמירו כבבישול. ואם לא היה קריעת שתי וערב וטיחה בכותל גם בדיעבד התחתון אסור משום דבולע מהעליון, והעליון מותר דאינו בולע מהתחתון, ואע״ג דכל האיסורים מפעפעים גם למעלה ורק דם אינו מפעפע למעלה, מ״מ לא החמירו בכאן כיון דעיקר האיסור הוא חומרא בעלמא. ואין לאסור שניהם שמא נתהפך השפוד, דלא מחזקינן ריעותא, ולכתחילה אין לצלותו עם בשר כלל, כלומר אפילו נקרע שתי וערב וטח בכותל:

יב אמנם עיקר דבריו תמוהים בזה לפי סוגית הש״ס והראשונים, דהנה בגמרא שם פסקו הלכתא בין כבדא בין כחלא תותי בשרא שרי, עילויא בישרא דיעבד אין לכתחילה לא, והקשו התוספות היאך מותר בדיעבד כחל תחת הבשר, והלא שמנונית הבשר נוטף על הכחל, ואי מיירי בקרעו שתי וערב וטחו בכותל א״כ עילוי בישרא נמי שרי, דהא מותר לבשלו עם בשר בקדירה. ותירצו דלעולם מיירי בקרע שתי וערב וטחו בכותל, אך בזה גרע מבישול, דאע״פ שקרעו עדיין נוטף החלב מן הכחל על הבשר וניכר שהוא בעין. עכ״ל. וכן כתב הרא״ש שם. ולכאורה אינו מובן דממ״נ אם עדיין יש

בו חלב א״כ למה מותר בבישול. אמנם דבר זה ביאר הסמ״ג [לאוין קל״ז] וזה לשונו: וכן כחל לכתחילה אסור, שאע״פ שקרעוהו ויצא כל חלבו יוצא ממנו לבנונית כעין חלב ונסרך על הבשר ונראה כעין בשר בחלב, ובדיעבד מותר שאין זה חלב. עכ״ל. וכן כתב מהרש״ל בביאורו לשערים סימן ל׳, ע״ש, ולשיטתם אם לא נקרע, התחתון אסור דבולע מהעליון. והרשב״א והר״ן מפרשים דבלא נקרע איירי, ומ״מ בדיעבד אין הכחל המונח למעלה אוסר את הבשר, והטעם דאף שהחלב נוטף על הבשר ומסתרך בו, מ״מ כיון דרובו נופל באש וחלב שחוטה דרבנן לא חששו לאסור הבשר בדיעבד מפני מעט החלב הנוטף על הבשר, ואם הבשר מונח על הכחל מותר גם לכתחילה, לפי ששומן הבשר הנבלע בכחל אין טעמו ניכר בהכחל [ר״ן], ועוד דאמרינן כבולעו כך פולטו [רשב״א], וצ״ע:

יג ולפ״ז מבואר דדבריו הם לפי שיטת התוספות והרא״ש דבלא קריעה אסור התחתון, אבל הרי גם לפי שיטתם בקריעה כדין מותר לכתחילה כשהבשר מונח על הכחל, ואיך פסק דלכתחילה אין לצלותו עם בשר כלל ולא פירש דזהו רק כשהבשר למטה ולא כשהכחל למטה. וצ״ל בכוונתו דהן אמת שלפי דינא דגמרא כן הוא, אבל זהו רק בשפודים שלהם, אבל שפודים שלנו שמונחים לארכן, ופעמים ראש זה למעלה ולפעמים הצד השני למעלה דיש לחוש שמא יתהפך ויהיה הכחל למעלה, ולכן לכתחילה אסור בכל ענין, ולכן סיים בדבריו דבדיעבד אין לאסור שמא נתהפך השפוד [וזהו כוונת הש״ך סקי״ג, וחילוק זה מבואר גם בסימן ע״ג (שולחן ערוך יורה דעה עג) בכבד, ולכן קיצר הרמ״א בדבריו שסמך אדהתם]:

יד וזה שכתב דלקדירה בלא בשר נוהגין בו איסור לכתחילה כלומר אפילו בקריעה וטיחה, זהו מגזירת הגאונים שבסעיף ו׳. וכן גזרו בטיגון אפילו בלא בשר, וכן בפשטיד״א במחבת, אבל בלא מחבת הגם שבכל הדברים אנו דנים פשטידא כבישול כמו במליחה בסימן ע״ח (שולחן ערוך יורה דעה עח ד), מ״מ כיון דגם בישול בעצמו הוא רק חומרא וגזירה, לא רצו לגזור גם בפשטידא שבלא מחבת, דלא נראה כלל כבישול, אבל במחבת נראה כבישול וגזרו אפילו כשנתייבש הכחל ושעברו עליו שלשים יום. וכ״ז הוא לכתחילה, אבל בדיעבד מוקמינן אדינא כשיטת רש״י ז״ל דאם קרעו שתי וערב וטחו בכותל ובישלו לבדו מותר. ואם ידענו שהיה יבש או שעברו עליו ל׳ יום מותר בדיעבד גם כשבישלו עם בשר, כיון שנתייבש וכלה החלב שבו. ויש מי שרוצה לאסור גם בדיעבד בבישולו לבדו אף כשקרעו וטחו בכותל, מטעם דאחרי שקבלנו עלינו חומרא זו הוי כדבר שנאסר במנין וצריך מנין אחר להתירו. וכן יש שרוצים להחמיר גם בפשטידא שבלא מחבת, וכן שלא לאפותו כשעשה ממנו פשטיד עם פשטיד של בשר בתנור קטן אחד, וכל אלו הם חומרות יתירות, [עי׳ ט״ז סק״ח מה שכתב בשם רש״ל דהוה כדבר שנאסר במנין, והעיקר כהרמ״א, דאטו היתה גזירה שנגזרה בפומבי, אלא שנהגו כן, והגאונים חיזקו זה מהטעם שכתבנו בסעיף ז׳, ודיו לאסור לכתחלה, ואף בדיעבד תפסנו השיטה המחמרת יותר, ודוק]:

טו לענין מליחת כחל עם בשר כיון דמליח כרותח דצלי א״כ הוי דינו כצלי דבלא קריעה כדין התחתון אסור, ובקריעה כדין אם הבשר למעלה מותר לכתחילה, ואם הכחל למעלה אסור לכתחילה ומותר בדיעבד, אמנם י״א דבזה לא אמרינן כלל מליח כרותח, שהמלח אינו פועל בחלב כבדם שאינו מפליטו ולא מבליעו, ולכן לכתחילה אין למולחו עם בשר אף כשנקרע כדין, ובדיעבד מותר אף כשלא נקרע כלל. ומעשה בכחל ובשר שנמלחו יחד בכלי מנוקב ואח״כ שמוהו בכלי שאינו מנוקב והתיר מהר״ם מרוטנבורג את שניהם [ט״ז סקי״ג]. וכן עור הקיבה שהוא בשר הקיבה לאחר שהוסר חלבו מתוכו והודח יש לו דין שאר בשר, ומותר למולחו עם בשר, וכן לצלותו ולבשלו עם שאר בשר, ולא דמי לכחל:

טז אע״ג שמחמרינן שלא לבשלו כלל בכל ענין, מ״מ לענין לחתוך את הכחל בסכין של בשר מוקמינן אדינא, והיינו שאם קרעוהו שתי וערב וטחו בכותל מותר לחותכו בסכין של בשר אפילו בעודו רותח ולא נצלה עדיין כל צרכו, ולא דמי לבישול שגזרו שמא יבשלו עם בשר, משא״כ בסכין לא שייכא הך גזירה, אבל אם צלאוהו בלא חתיכה אסור לחותכו בסכין של בשר לכתחילה. וזה שיש שנהגו שכשמבשלין אותו אחר צלייתו אין משתמשין בהקדירה, הוא מנהג שטות, דאחר צלייתו יכולין לבשלו עם בשר, וכבר כתב מהרש״ל דהמחמיר לאחר שנצלה כל צרכו ונקרע קורא אני עליו חסיד שוטה והדיוט [ש״ך סקכ״ג]. אך המהרש״ל כתב זה רק על לחותכו בסכין, אבל לבשלו עם בשר כתב בספרו ים של שלמה [פ״ח סימן מ״ז] דלכתחילה אין לבשלו עם בשר אפילו אחר הצלייה, ורק בדיעבד מותר, אך מלשון רבותינו בעלי השו״ע נראה להדיא להיפוך, שהרי כתבו דלאחר הצלייה הרי הוא כבשר לכל דבר, וכן נראה עיקר, [והרש״ל הולך לשיטתו שזהו כדבר הנאסר במנין, ואנן לא ס״ל כן כמ״ש בסעיף י״ד]:

יז וכן מותר לחתוך בסכין של בשר כחל חי אע״פ שהוא מלא חלב, וכן מותר לחתוך בשר בסכין שחתכו בו כחל, וכן הדין לאכול זה בכלי שאכלו בו זה, והוא הדין לצלות זה בשפוד שצלו בו זה כשמלח הכחל, דאל״כ נאסר מפני הדם שבכחל [ט״ז סק״ט], והוא הדין דמותר להניחו בקערה עם בשר צלי אפילו שניהם חמים, דלאחר צלייתו דינו כשאר בשר לכל דבר, ודווקא שנצלה כדינו דהיינו שקרעוהו תחילה שתי וערב וטיחה בכותל, או שחתכוהו הרבה פעמים דעדיף מטיחה בכותל, אבל אם עבר וצלאו בלא קריעה או קריעה מועטת כל דברים אלו לכתחילה אסורים, ובדיעבד הכל מותר. ואם קרעוהו כדינו וצלאו, אע״פ שמצאו אח״כ גומות מלאות חלב אין לחוש, והטעם דחלב שחוטה מותר מן התורה וחכמים גזרו בזה משום גדר

בשר בחלב, וכיון שעשה כתקון חכמים החלב שלא נפרש ונשאר בו מותר, כמו דם האיברים שלא פירש לאחר הצלייה שאין חוששין לו, אבל כשלא נקרע כדינו הוה חלב הכנוס כחלב גמור [ט״ז סקי״א]. וכן אם הניח הכחל שלם קודם צלייתו עם חלבו יום שלם מותר, ולא אמרינן ביה כבוש כמבושל, ומותר לצלותו אחר הקריעה והטיחה, והטעם דכיון דכבוש אף בבשר בחלב גמור אינו אלא דרבנן כמ״ש בסימן פ״ז, לכן לא גזרו בחלב שחוטה לאסור כבוש בדיעבד, מיהו לכתחילה לא יניחנו מעת לעת בלא קריעה, אבל אם נכבש עם שאר בשר או עם שאר חלב והיה כבוש מעת לעת, גם בדיעבד אסור, דלא כיש מי שרוצה להקל גם בזה [נקודות הכסף, ופרי חדש, וכרתי ופלתי]. ודע דהאוכל כחל צריך לשהות עד אכילת חלב ו׳ שעות דבשר גמור הוא [לבוש]:

יח כבר נתבאר דאם עבר ובישלו עם בשר בלא קריעה וטיחה אסור מדינא דגמרא וצריך ששים נגד הכחל, אך חז״ל הקילו בזה ואמרו דגם הכחל הוא מן המנין (חולין צז ב), כלומר דבכל האיסורים צריך ששים לבד האיסור, ובכאן די בנ״ט נגד האיסור. והכחל עצמו מצטרף לששים, והטעם לפי שהוא בעצמו אינו איסור שהרי היתר גמור הוא לפיכך מצורף גם הוא לששים [רש״י]. ואם יש עמו ששים, הכחל אסור וזורקו והשאר מותר, ואם אין עמו ששים הכל אסור, וגם הקדירה אסורה, [עי׳ ט״ז סק״ב שהביא דברי תורת הבית שנדחקו בטעמו למה מצטרף הכחל, ונדחק הרבה בזה, ותמיהני למה לא הביא דברי רש״י ז״ל שהוא הטעם היותר פשוט]:

יט כחל שנפל לקדירה והיה עמו ששים, או שלא היה עמו ששים וזרקו הכחל ונפל לקדירה אחרת אוסר אותה ג״כ, ולא אמרינן אחרי שנפל מקודם והיה עמו ששים הרי כבר נתבטל כל טעמו בהקדירה הראשונה ולמה יאסור עתה את הקדירה השניה, דבכל האיסורים לא אמרינן כן וחשבינן שעדיין לא פלט לגמרי, וכ״ש כשלא היה ששים עמו מקודם דודאי נחשבו כחתיכת איסור. אמנם הקולא שהקלנו בהקדירה הראשונה לחשוב גם כחל ממנין ששים נקל גם עתה בהקדירה השניה אפילו כשלא היה עמו ששים בהראשונה, ואף שעתה איננו היתר, מ״מ א״א להחמיר בו עתה מבפעם הראשון, שלא יהא סופו חמור מתחילתו. אבל י״א דאם בהראשון לא היה עמו ששים, אם נפל אח״כ לקדירה אחרת אין מצרפין אותו לששים, לפי שנעשה נבילה בנפילה הראשונה, וכן עיקר, אבל כשהיה מקודם ששים אף שאסרנו הכחל אינו אלא מפני מראית העין, ולכן מצרפי אותו גם עתה לששים. ושיעור הששים אין משערין בו אלא כמות שהוא בעת שנתבשל ולא כמו שהיה בשעה שנפל, בין שהיה גדול מקודם מכפי שהוא עתה בין להיפך, ובכל שיעורי ששים באיסורים הדין כן שמשערים כמו שהוא עתה, וכבר בארנו זה בסימן פ״ה (שולחן ערוך יורה דעה פה). [ודע שיש מי שרוצה לומר דכחל הוי בריה, ואינו כן, דבריה לא מקרי אלא מה שנאסר מתחלת ברייתו כמו גיד הנשה כמ״ש בסימן ק׳ (שולחן ערוך יורה דעה ק) , וכמו שכתב הש״ך סוף סק״ה. והפרי חדש רצה לתרץ דברי הב״ח ע״ש, וצ״ע, ועי׳ פמ״ג, ומיהו זה ודאי דדינו כחתיכה הראוי להתכבד, ואם נתערב בהרבה כחלין אינו בטל בששים, כן כתב הפמ״ג שם]:

סימן צא

א דין בשר בחלב שנגעו זה בזה, או נתערבו • ובו ל״ז סעיפים

בשר וגבינה שנגעו זה בזה, אפילו אחד מהם לח, או אפילו שניהם לחים, מותרים לגמרי בלא קליפה, כיון שהם צוננים, ומ״מ צריך להדיח מקום נגיעתן, דמפני לחותן לא ימלט שלא נדבקו מעט זה לזה, ולכן די בהדחה קלה וא״צ שפשוף. ומותר לצור אותם במטפחת אחת באופן שכל אחד יונח בפני עצמו, ולא חיישינן שמא יגעו זה בזה, וזהו ששנו חכמים במשנה (חולין קז ב) צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת, ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה, ואם נגעו צריכין הדחה. וזהו הכל כששניהם או אחד מהם לח, אבל כששניהם יבשים א״צ כלום [ש״ך סק״א]. ואין חילוק בין בשר חי למבושל. ואם אחד מהם שמן, צריך הדחה עם שיפשוף, וכ״ש כשיש דוחקא דסכינא דצריך הדחה ושיפשוף היטב עד שיוודע לו שסר השמנונית [תורת הבית, ועי׳ פמ״ג במ״ז סק״א, ובחוות דעת סק״ב], וכן אם נפל דם לח על בשר ונקרש, או חלב מהותך, או חמאה מהותכה צוננת שנפל על בשר ונקרש, אינו די בשיפשוף לבד או הדחה לבד, אלא צריך ג״כ הדחה ושיפשוף גדול וכמ״ש [יד אפרים]:

ב ולאו דווקא שני אוכלים שנגעו זה בזה צריך הדחה, אלא אפילו בשר שהניחו בכלי חלב, או חלב בכלי בשר, אם אחד מהם לח צריך הדחה, ולפ״ז לא יפה עושים הולכי דרכים שאוכלין הערינג״ש מלוחים בכלי הכותים, שהרי צריך הדחה אחר שמונח עליהם [ט״ז סק״ב בשם רש״ל], ואם קולפים ממנו העור שפיר דמי, דקליפת הקרום מההערינג טוב יותר מהדחה, וכ״ש שאותם שאוכלים קשואים מלוחים שקורין אוגערקעס בביתם, ונותנים על הכלי שלהם עם מי הכבשים, שלא יפה הם עושים [שם], והאוגערקעס לבדם יכולין לקלוף הקליפה ולהניחם על הקליפות ולא על הכלי, ואע״פ שהם בדרך והוא שעת הדחק, מ״מ הרי יש לזה תרופה קלה, לרחוץ היטב הטעלער במים נקיים, ואז מותר להניח עליה מאכל צוננת או משקה צוננת [פמ״ג שם, ע״ש ודוק]:

ג כל מידי דבעי הדחה, כגון להניח בשר היתר צונן בקערה של איסור צונן, או להיפך איסור צונן בכלי של היתר צונן, אסור לכתחלה, דשמא ישכח ויאכל בלא הדחה, ואין לומר כיון דבדיעבד מותר, הרי מותר לסמוך על סמך שידיחנו אח״כ, וכהאי גוונא אמרינן בסימן א׳ (שולחן ערוך יורה דעה א) בענין שחיטה, די״ל דהתם אין כאן איסור ודאי אלא חששות בעלמא, ונהי דהחששות גדולות ובאיסור גדול, מ״מ אינו אלא חששא בעלמא וכנגד הרוב כמבואר שם, לפיכך סמכינן על אח״כ, משא״כ בכאן, אף שהוא איסור קל, מ״מ הא ודאי איסור הוא, לפיכך לא סמכינן על זה שידיחנו אח״כ [וזהו כוונת הט״ז סק״א]. וזה שאין אנו סומכין על אח״כ זהו דווקא במידי דלאו אורחיה בהדחה, כמו בשר מבושל וכיוצא בו. אבל מידי דאורחיה בהדחה, כמו בשר חי וכיוצא בו, סמכינן על ההדחה שאח״כ, ומותר ליתן לכתחלה על סמך זה. ויש מי שרוצה לומר דזהו רק על גבי כלי, אבל על גבי מאכל איסור, גם בכהאי גוונא אסור לכתחלה [פמ״ג במ״ז סק״א], ויש להתיישב בזה, דאיזה איסור יש בזה, אלא שמכוער הדבר:

ד כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ על הדין שנתבאר דצריך הדחה וז״ל: ודווקא דבר שיש בו לחלוחית קצת, אבל דבר יבש ממש, אם לא בלע הכלי רק בצונן, מותר להניח בו דבר יבש בלא הדחה כלל, ועיין לקמן סימן קכ״ב (שולחן ערוך יורה דעה קכב). עכ״ל. ותמהו עליו דבדבר יבש מה לי אם היתה בליעת הכלי בחמין, סוף סוף הרי הוא דבר יבש, ואיזה איסור יש בזה, ולכן יש שהגיהו בדבריו דכצ״ל, אבל דבר יבש ממש, או אם לא בלע הכלי רק בצונן, מותר גם דבר לח, כלומר להניח דבר יבש ממש, מותר אף כשבלע הכלי בחמין, ואם בליעת הכלי לא היתה רק בצונן, מותר להניח עליו גם דבר לח, מפני שהכלי לא נאסרה ע״י בליעת צונן [ט״ז סק״ג]. וזה שכתב לעיין בסימן קכ״ב הוא טעות הדפוס, וכצ״ל בסימן קכ״א (שולחן ערוך יורה דעה קכא), דשם בסעיף ה׳ נתבאר דבאקראי מותר להשתמש בכלי איסור צונן ע״י הדחת הכלי ולשפשפה היטב, ומבואר שם דאפילו דבר לח כחומץ מותר, ע״ש, וא״כ ק״ו לדין זה שבכאן שבוודאי מותר, וכן נראה עיקר לדינא, ועמ״ש סוף סעיף ב׳ ובכלי חרס יש להחמיר:

ה צריך ליזהר שלא יגע בשר בלחם, שאם יגע בו בשר אסור לאוכלו עם גבינה, וכן יזהר שלא יגע בו גבינה, שאם יגע בו אסור לאוכלו עם בשר. וי״א דע״י הדחה גם לחם מותר [ש״ך סק״ד], וי״א דלחם אסור גם ע״י הדחה, דבלחם נדבק ונסרך ביותר [פמ״ג בשם כנסת הגדולה], וכן נראה עיקר, אך כל זה כשאחד מהם לח, אבל כששניהם יבשים לית לן בה [שם]. וכן בסכין של בשר שהיה עליו שמנונית, וחתך בו לחם, אסור לאכול אותה חתיכה בחלב, וכן להיפך, אבל אם הסכין הוא נקי ומקונח היטב, מותר, ועוד נתבאר בזה בסימן פ״ט סעיף ט״ז, וע״ש:

ו ואחד מגדולי אחרונים עשה כללים לדיני השתמשות בכלי איסור, דכלי שנשתמש בו בקביעות איסור אפילו צונן, וגם לא ע״י כבוש, ובא להשתמש בו רותח אפילו באקראי, או צונן בקביעות, לא סגי בהדחת הכלי, אלא צריך שפשוף גדול. ולהשתמש צונן באקראי, די בקינוח, ולהשתמש רותח בקביעות, בכל ענין אסור. וכלי שנשתמש בו איסור בחמין, אסור להשתמש בו רותח מדינא אע״פ שאינה בת יומא אסור לכתחלה, וכן להשתמש בו

צונן בקביעות אסור, גזירה שמא ישתמש בו רותח, אבל להשתמש בו צונן באקראי מותר ע״י שפשוף, ואז מותר ליתן בו באקראי גם דבר לח וחריף כחומץ וכיוצא בו. וכלי שנשתמש בו באקראי איסור, סגי בקינוח היטב להשתמש בו צונן אפילו בקביעות, אם לא נאסרה לגמרי ע״י חום כלי ראשון, אבל להשתמש בו רותח, אסור אפילו אם נאסרה ע״י עירוי כלי ראשון. אבל אם הבליעה היתה ע״י כלי שני, אינו כלום, ורק אם שימשו בקביעות בה חמין של איסור אף ע״י כלי שני, או אפילו כלי שלישי, כמו טעלער של טריפות, הוי כשימוש כלי ראשון, כיון שהתשמיש היתה בקביעות. וכשנשתמש בכלי שצריך קינוח והדחה בלא קינוח והדחה, צריך להדיח הדבר שנשתמש בו עתה, אם לא שהוא דבר לח דא״א בהדחה, מותר בדיעבד [חוות דעת סק״ד בתוספת משלי]:

ז כל אלו הדברים שנתבארו בבשר וגבינה שנגעו זה בזה, היינו דווקא בצוננים, אבל בשר וחלב רותחין שנתערבו יחד, או אפילו בשר צונן לתוך חלב רותח, או חלב צונן לתוך בשר רותח, הכל אסור, דקיי״ל תתאה גבר, כלומר התחתון הרותח מחמם את העליון הצונן, ודוקא שנפל לתוך בשר רותח המונח בקדירה, אבל לא על בשר רותח צלי, דבקדירה צריך ששים, משא״כ בצלי, כמו שיתבאר בסימן צ״ב (שולחן ערוך יורה דעה צב) וסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), ושם יתבאר דלדידן גם בצלי צריך ששים. וחלב רותח שנפל לתוך בשר צונן, אפילו הבשר בקדירה, או בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן אינו אוסר כולו, דתתאה גבר שהוא צונן, ומקרר את העליון עד שלא יוכל לפלוט ולהבליע בתחתון, וכ״ש שלא יבלע הוא מן התחתון, אבל מ״מ הבשר צריך קליפה, דא״א שלא בלע פורתא קודם שנתקרר החום, ושיעור החמימות יתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) בס״ד:

ח ודע שיש בענין זה דתתאי גבר שאלות גדולות, האחת, הרי קיי״ל בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צ״ח) בכל איסור שנתערב בהיתר, דמעיקר דינא דגמרא הוא שיטעמנו קפילא אם יש בההיתר טעם איסור אם לאו, וכן חלב בבשר כמבואר שם, וא״כ מה שייך לחקור אם תתאה גבר או עילאה גבר, ופלוגתא היא בגמרא פסחים (פסחים עו א), יטעמנו קפילא, אם יש טעם בשר בחלב או חלב בבשר, אסור בכל ענין, ואם לאו, מותר בכל ענין [כרתי ופלתי]. ונהי דלשיטת רש״י שמבואר בטור שם לא קשיא כלל, דטעימת קפילא לא מהני אלא ביותר מששים, אבל בפחות מששים אף אם אין טעם אוסר, שפיר נחלקו בזה כשאין כאן ששים, וקיי״ל תתאה גבר, אבל לשיטת הר״י והרא״ש שם דבכל ענין מהני קפילא, קשה:

ט ובפשוטו י״ל כגון דליכא קפילא, ולא נראה כן. אמנם באמת הענין כן הוא, דנאמנות הקפילא אינו אלא כשיש בודאי איסור לפי קבלת חז״ל, אבל במקום דליכא איסור לפי הקבלה אינו נאמן, הא למה זה דומה לכלי שני דלרוב הפוסקים אינו מפליט ומבליע, או כלי שלישי לכל הפוסקים, ואם יבא הקפילא ויאמר שיש בזה טעם איסור לא נשגיח בו, דכללא בידינו דאין עכו״ם נאמן לא להתיר ולא לאסור, והכא נמי כשהתחתון צונן לא נשגיח כלל באמירת הקפילא, כיון דקי״ל תתאי גבר:

י ועוד י״ל כיון דגם כשהתחתון צונן מ״מ בולע כדי קליפה כמ״ש, א״כ אין ראיה כלל מטעימת הקפילא, דאף אם יאמר שיש בזה טעם איסור לא נכחישנו, ונאמר שהטעם הוא מהקליפה [וכעין זה תירץ הפלתי], ולפ״ז בעירוי דמבליע כדי קליפה כמ״ש בסימן ק״ה, לא יועיל טעימת קפילא. אמנם לפי תירוצים אלו לא יועיל טעימת קפילא רק להחמיר, כשהתחתון הוא צונן, אבל לקולא, כגון שהתחתון הוא חם, והקפילא יאמר שאין בזה טעם איסור, למה לא יועיל, וכי גרע זה משניהם חמים. אך י״ל דבאמת כן הוא, וחז״ל לא אמרו רק להיפך, דכשהתחתון צונן ודאי מותר, אבל כשהתחתון חם אסור עד שיטעמנו קפילא, והוא ככל האיסורים דמהני קפילא. [והנודע ביהודה סימן כ״ח תירץ דאין זה כלל שתמיד יתן טעם, ע״ש, ואינו מובן, דא״כ איך סמכו על טעימת קפילא]:

יא עוד יש לשאול ואיך נתנו חז״ל כלל בזה לומר דתתאי גבר, א״כ אם נפל הרבה חלב רותח על מעט בשר צונן, ונאמר דתתאה גבר ומקרר את העליון, ואין לך דבר תמוה יותר מזה, שהרי עינינו רואות שהחלב נשאר ברתיחתו, וגם מעט הבשר נעשה רותח, וכן להיפך אם נפל הרבה חלב צונן על מעט בשר רותח, איך נאמר דתתאה גבר ואסור החלב כשאין ששים, הרי עינינו רואות שהחלב צונן לגמרי, וגם הבשר נצטנן, ולפי הראות כשיש ד׳ או ה׳ פעמים האחד נגד השני, בהכרח לפעול על השני שיהיה כמותו, ואם נאמר שבאמת יש בזה איזה שיעור, למה לא למדונו חז״ל כמה הוא השיעור:

יב ויראה לי ברור דמיירי ששוין הן בהכמות, ולפי ערך החלב כן הוא גם כמות הבשר, ולכן נחלקו חז״ל האיכות של מי גובר, העליון או התחתון, ואיפסקא הלכתא דהתחתון גובר. וראיה ברורה לזה מדברי התוספות שבת (שבת מב א) דתניא נותן אדם חמין לתוך הצונן, ולא הצונן לתוך החמין, ופירש רש״י משום דתתאה גבר, והקשו התוספות דא״כ תקשי מהכא למאן דס״ל עילאה גבר, ופירש ר״ת דאין זה שייך לזה, אלא חמין לתוך צונן משמע שהצונן מרובה מהחמין, וצונן לתוך חמין משמע שהחמין שלמטה מרובין, ע״ש, הרי מפורש דכל היכא שיש ריבוי בכמות לא שייכא סברא זו דתתאי גבר או עילאה גבר, והש״ס לא הוצרך לפרש זה, ואדרבא מדלא פירשה שמע מינה דשוין הן. [וקצת קשה לי על דבריהם, דהא גם בהך דתתאה גבר הוא לשון זה חם לתוך צונן וכו׳. וצ״ל דבנתינת אדם שייך לומר שמשמע כן, ולא בנפילה מאליו, או דרק בלשון ברייתא כן הוא, וצ״ע ודו״ק]:

יג ודע דדין תתאי גבר הוא בין שנפל דבר גוש לדבר צלול, או להיפך צלול על הגוש, כמו בשר בחלב וכיוצא בזה, או גוש בגוש, כמו שכתב בשערי דורא [סימן כ״ג] וזה לשונו: והלכתא תתאי גבר, וכן הדין אם למטה בשר כשרה חם, ועליה בשר נבילה צונן, ואפילו חי, ואפילו בשר שלמעלה אינו מלוח, בשר שלמטה נאסרה, לפי שחום התחתון מפליט העליון וכו׳, וכ״ש אם בשר נבילה למטה רותחת ושחוטה צוננת עליה, דנאסרה, דתתאי גבר, ואם הצונן למטה, בין נבילה בין שחוטה, השחוטה כשירה וכו׳, ומיהו קליפה בעי וכו׳. עכ״ל.

יד ובאיסור והיתר הארוך [סימן כ״ט] הוסיף עוד דברים בזה, וזה לשונו: קיי״ל תתאי גבר. וכתב בסמ״ק והלכך שתי חתיכות, אחת של איסור ואחת של היתר, ששוכבין זו על זו, ורק אחת מהם חם שהיד סולדת בה, אם החם למטה, אף ההיתר נאסר כולו וכו׳, דהעליון מכביד על התחתון ומפליטו, והלכך תתאי גבר בין לחמם בין לקרר, בין לחומרא בין לקולא, שאם התחתון חם, אפילו הכשרה למטה ועליה בשר נבילה צונן, אפילו חי ותפל, נדונין כרותחין, ונאסרה אף הכשרה דלמטה, לפי שהעליון מפליט חום התחתון, וגם כח האש עולה תמיד ונעשו שניהם חמים, והו״ל חם בתוך חם, וכ״ש אם בשר נבילה רותחת למטה וכו׳. ומסיק בסמ״ק ואפילו אם חתיכת איסור התחתון החמה קצרה, שאינה רחבה כל כך כמו העליונה הצוננת, אפ״ה מיתסרי כולה וכו׳, ואם התחתון צונן נדונים כצוננים וכו׳, ובלע מיהא כדי קליפה וכו׳. עכ״ל איסור והיתר הארוך:

טו ונ״ל אע״ג שהפוסקים השוו שניהם לגוש וצלול, זהו רק לענין עצם השני חתיכות, אבל לא לענין אחר, כגון בשר צונן שנפל לחלב רותח, ונפל על הבשר חתיכת בשר אחרת, ודאי דנאסרה כדין תתאי גבר, וא(י)לו חתיכת בשר צוננת כשרה שנפלה על חתיכת נבילה חמה, פשיטא שאין סברא לומר שכשתפול עוד חתיכה על העליונה הצוננת שתיאסר מחמתה. וכן כתב אחד מהגדולים [חוות דעת סק״ה] דבשניהם גושים אמרינן רק תתאה גבר להפליט ולהבליע, ולא לעשותה ממש רותחת, שהרי החוש מכחיש זה, משא״כ גוש צונן בצלול רותח נעשה ממש רותח. ודע דכל זה הוא בחום האש, אבל בחמימות מליחה אין דנין דין תתאה גבר כמו שיתבאר בס״ד, וכן בכבוש אין דנין זה, דאין החמימות שוה לגמרי. ודע דכל צונן שנתבאר בענין זה, לאו דווקא צונן, אלא כל שאינו מחום כלי ראשון מקרי צונן, וחום כלי ראשון הוי כחום שאצל האש, אך בדבר גוש י״א דלעולם דנין בו דין כלי ראשון, אפילו לאחר שהוסר מכלי ראשון, כל זמן שעומד בחומו, ויתבאר בסימן צ״ד בס״ד. וגם דבר פשוט הוא דדין תתאה גבר בשני דברים גושים אינו אלא במונח זה על זה, ולא זה אצל זה, דבכהאי גוונא גם בשניהם חמים א״צ אלא קליפה כאשר יתבאר בס״ד בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), וטעמא דמילתא דבזה על גבי זה העליון מכביד על התחתון ומפליטו כמ״ש בסעיף הקודם בשם איסור והיתר הארוך, משא״כ בזה אצל זה [ועי׳ פמ״ג במ״ז סק״ה].

טז ובזה שנתבאר דאם העליון חם והתחתון צונן צריך קליפה, כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ וזה לשונו: אבל חלב רותח שנפל על בשר צונן, או בשר רותח שנפל על חלב צונן, קולף הבשר ושאר הבשר מותר, והחלב מותר כולו. ואם נפלו זה לתוך זה צוננים, מדיח הבשר ומותר. עכ״ל. וכתב רבינו הרמ״א ובמקום שהבשר צריך קליפה, אם לא קלפוה ובשלו כך, מותר בדיעבד. עכ״ל. ונראה דס״ל דקליפה זו הוה חומרא בעלמא מדרבנן, ולכן החלב שא״א בקליפה מותר כולו, ולא הצריכו שיהא ששים נגד הקליפה, וממילא לפ״ז גם הבשר אם לא קלפוהו ובשלו כך מותר בדיעבד, כיון שאינו אלא חומרא בעלמא:

יז אבל במקום שלפי עיקר הדין צריך קליפה, גם בדיעבד מצרכינן ששים נגד הקליפה. והנה בטור הביא שני דיעות בענין החלב, דר״י אין מצריך ששים נגד הקליפה, וריב״א מצריך, ע״ש, ורבותינו בעלי השו״ע תפסו כדעת ר״י, ונראה דמחלקותם תלוי אם זה שהצריכו בהבשר קליפה אם זה הוא מעיקר הדין או מצד חומרא, ולפ״ז לריב״א פשיטא שאם לא קלפו הבשר ובשלו כך, דצריך ששים נגד הקליפה, ואם לא אסור, וכן הוא לרבותינו בעלי השו״ע בכל מקום דקליפה הוא מדינא, [וכן נראה דעת המג״א סימן תס״ז (שולחן ערוך אורח חיים תסז) סקל״ג, ע״ש]:

יח לפי מה שבארנו אין להקשות משארי מקומות בשו״ע שהחמירו בהקליפה גם בדיעבד, דזהו במקום שהקליפה הוא מדינא. אבל מפרשי השו״ע לא נחתי לחילוק זה, והקשו משארי מקומות שהחמירו בעלי השו״ע בקליפה גם בדיעבד להצריך ששים נגדה, ויש שדחה מפני זה דבריהם דבכאן [ט״ז סק״ז]. ויש שתירץ דכאן הוה הטעם שא״צ בהחלב ששים נגד הקליפה, מפני שהקליפה נתערבה, ואינה נכרת בפני עצמה, ולכן הקילו בה, וגם זה שכתבו על הבשר שאם לא קלפוה ובשלו כך מותר בדיעבד, זהו ג״כ דווקא כשנתערב הבשר ואין ביכולת להכירו, אבל כשלא נתערב, צריך ששים נגד הקליפה [ש״ך סק״ח, ופרי חדש]. והחילוק דחוק, דאיזה נפק״מ יש בזה אם הקליפה ניכרת או נתערבה, הא קמי שמיא גליא שיש כאן קליפת איסור [כרתי ופלתי סק״ב]. ויש מי שחילק בין קליפת בשר בחלב דקילא, לפי שכל אחד מותר בפני עצמו, ועוד דקליפה הוא טעם קלוש, ובבשר בחלב לא אסרה תורה רק דרך בישול שהוא טעם גמור, ולכן לא מחמרינן בדיעבד, משא״כ בשארי איסורים מחמרינן בהקליפה גם בדיעבד [שם]. ואפשר שיכול להיות כן, ויש טעם בחילוק זה, אבל העיקר כפי מה שתרצנו בסעיף הקודם. [אך י״ל דזהו ג״כ הטעם דס״ל דכאן הוה חומרא בעלמא, מטעם הכרתי

ופלתי לחלק בין בשר בחלב לשארי איסורים, אבל יותר נראה מפני דס״ל דהסברא דאדמיקר ליה בלע אינו אלא חומרא בעלמא, וכן משמע מהמג״א שם]:

יט וזהו שכתבו שאם נפלו זה לתוך זה צוננים מדיח הבשר ומותר, י״א שזהו רק בבשר בחלב, דמן התורה לא נאסרו אף בכבישה יום שלם, אבל נפל איסור לתוך היתר צלול צונן, וגם האיסור צונן, צריך קליפה. ויש חולקין בזה, דגם בכל האיסורים כן הוא, כיון שלא היתה כבישה די בהדחה בעלמא, וכן נראה עיקר לדינא [ש״ך סק״י, ופרי חדש סק״ז, ופמ״ג שם], וממילא דבהך גוונא דכתבינן שההיתר הוא צלול, דלא שייך הדחה, מותר גם בלא הדחה, ולהיפך שייך הדחה, כגון שנפל היתר גוש צונן לתוך איסור צלול צונן, דצריך ההיתר הדחה. ודע דאין חילוק בין שהיה הצלול דבר חריף או שאינו חריף, ואפילו נפל במי מלח עזין, או בחומץ, ששיעור הכבישה הוא דבר מועט בכדי שיתן על האור ויתחיל להרתיח כמ״ש בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), כל שלא שהה כשיעור זה מותר בהדחה, או כשההיתר הוא צלול דא״א בהדחה, מותר לגמרי בלא הדחה כמ״ש, [וכן משמע בפמ״ג בשפתי דעת סק״י שכתב דלריב״א אסור המי מלח של אוגערקעס, ע״ש, ואנן דלא קיי״ל כריב״א מותר]:

כ זה שאמרנו שכשנפלו זה לתוך זה צוננים מותר, זהו כשלא נמלחו, אבל נמלחו, ובעודן במלחן נפלו זה לתוך זה, קיי״ל דמליח כרותח דצלי, ולא כרותח דבישול, ולכן לא נאסר כולו כדין בישול, אלא צריך קליפה במקום שנוגעים זה בזה, ואע״ג דצלי צריך נטילת מקום, ולמה לא מצרכינן גם במליחה כן, ובאמת יש מי שסובר שצריך במליחה נטילת מקום ויתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), [ע״ש בב״י שכן כתב בשם הרא״ה], מ״מ לרוב הפוסקים די בקליפה, ובאמת יש מי שאומר דגם בצלי די בקליפה בדברים כחושים כמו שיתבאר שם בס״ד, מיהו לרוב הפוסקים מליחה בקליפה, וצלי בנטילת מקום:

כא זה שנתבאר דבמליחה די בקליפה, זהו כששני החתיכות הבשר והחלב שניהם כחושים, אבל אם אחת מהם שמינה, שניהם אסורות כולם כבבישול, השמינה אסורה שהרי כשבולעת מהשני מפעפע האיסור בכל החתיכה מפני השומן, ואף גם השניה הכחושה אסורה כולה, דאזיל האי ומפטם להאי ומפעפע בה בכולה. ולכן בשר וגבינה שנגעו זה בזה והם מלוחים, צריך לקלוף מקום נגיעתן כשהיו שניהם כחושים, ואם שניהם שמנים, ואפילו אחד מהם שמן, שניהם אסורים לגמרי וצריך ששים. וי״א דבכל מליחה אנו משערין בששים, ואין אנו מחלקים בין כחוש לשמן, מפני שיש סוברים דמליחה גרע מצלי, שמפעפע יותר מצלי מפני המוהל היוצא ע״י מליחה שהוא כעין רוטב, ויתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה). ודע דמליחה אינה אוסרת רק כשהם לחים, אבל כשהם יבשים, אפילו הם מלוחים, אינו כלום. כללא דמילתא, יבשים כשהם מלוחים, או שאינם מלוחים והם לחים, סגי בהדחה, ואם אחד מהם לח והשני יבש שנתייבש במלחו, ונגעו זה בזה, די ג״כ בהדחה [לבוש]:

כב ודע דבמליחה לא אמרינן תתאה גבר, ודווקא בחמי האור שהחום מעלה הבל ומחמם את העליון, דיש כח בהתחתון להפליט את העליון, שייך דין תתאי גבר, ולא במליחה, דאין חילוק בין עליון לתחתון, דבין אם המלוח עליון והתחתון תפל, ובין שהעליון תפל והתחתון מלוח, לעולם המלוח מבליע בתפל כדי קליפה או יותר כפי הדעות שנתבארו, ואינו בולע ממנו כלום. הלכך בשר וגבינה שנגעו זה בזה, אם שניהם מלוחים ולחים, שניהם צריכים קליפה במקום נגיעתן, מפני שכל אחד בולע מחבירו ומבליע בחבירו, ואין מליחתו מעכבתו מלבלוע, ורק בדם אמרינן איידי דטריד למיפלט לא בלע, וכן כבולעו כך פולטו, אבל בשארי דברים לא שייך זה. ואם הבשר מלוח והגבינה תפילה, הבשר די בהדחה, והגבינה צריך קליפה, ואם הבשר תפל והגבינה מלוחה, הגבינה די בהדחה, והבשר צריך קליפה, ולא אמרינן שהתפל יעשה מלוח ע״י המלוח השני, שאין כח בהמלוח לעשות להתפל כמלוח. ואין חילוק בין מונחים זה על זה או זה אצל זה ממש, וי״א דאפילו אינם דבוקים זה לזה, רק הפליטות נוגעות זה בזה, הוה כאילו נגעו זה בזה [לבוש], ואין להחמיר בזה כמו שיתבאר בס״ד בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה):

כג זה שאמרנו דהמלוח אינו בולע מהתפל, זהו כשהתפל דבר גוש כבשר וגבינה וכיוצא בזה, ואפילו הוא דבר רך מאד כמו חלב רך שאינו מהותך, אבל דבר צלול ממש, כגון בשר מלוח שנפל לחלב שאינו מלוח, נאסר גם הבשר, דמאחר שהבשר מלוח באופן שאינו נאכל מחמת מלחו, ממילא בולע מהחלב ג״כ, ושניהם אסורים או כדי קליפה או לגמרי. אך זהו ג״כ דווקא אם הדבר המלוח הוא לח קצת, אבל אם הוא יבש לגמרי, לא חיישינן לה אפילו נפל לתוך דבר הצלול, ונוטלו ומדיחו ומותר, לפיכך אם נתייבש הבשר המלוח ונפל לחלב, מדיחו ומותר, וגם החלב לא נאסר כלל. [עי׳ ש״ך סקט״ז שהביא ממרדכי ואיסור והיתר הארוך כשהחלב לבדו מלוח, מותר החלב, וצ״ע, דלהדיא מיירו בשם כשהבשר יבש לגמרי, ולא כשהבשר לח, דכן הוא באיסור והיתר הארוך כלל ל׳ אות י״ד וזה לשונו: לפי שאינו בולע כלל מן הבשר שהוא יבש. עכ״ל. וכן הוא במרדכי, ע״ש]:

כד ודע דדין זה שכתבנו דדבר צלול כגון בשר מלוח שנפל לחלב שאינו מלוח, שניהם אסורים או כדי קליפה או לגמרי, כלומר למאן דס״ל דמליחה אוסרת כדי קליפה, גם כאן אוסר כדי קליפה, ולמאן דס״ל עד ששים, גם כאן עד ששים, דכן נראה לפי הסברא. ורבינו הרמ״א כתב דין זה בלשון זה:

והא דטהור מלוח וטמא תפל שרי, היינו שהטמא יבש, אבל אם הוא דבר צלול, נאסר הטהור, מאחר שאינו נאכל מחמת מלחו בולע מהאיסור שאצלו, ושניהם אסורים. עכ״ל. וכתב אחד מגדולי המפרשים וזה לשונו: ולא דמי לבשר רותח שנפל לתוך חלב צונן דלא נאסר אלא כדי קליפה, ולא אמרינן דמחמת רתיחתו בולע מהאיסור צלול שאצלו, דהתם כיון דתתאה גבר נצטנן הבשר, אבל במליחה לא שייך תתאה גבר. עכ״ל. [ש״ך סקט״ו]. ונ״ל דהכי פירושו, דס״ל כפי מה שפרשנו, דבכאן הדין למאן דס״ל דמליחה די בקליפה הכא נמי די בקליפה, ולמאן דס״ל בששים הכא נמי בששים, ולפ״ז רבינו הרמ״א דס״ל דמליחה בששים, גרוע יותר מבשר רותח שנפל לחלב צונן, ולמה הוא כן, ומתרץ דשם תתאה גבר, ובמליחה לא שייך תתאה גבר. ובזה אתי שפיר ג״כ מה שבכאן כתב ושניהם אסורים, דגם הצלול אסור, ובבשר רותח החלב מותר, כיון שא״א בקליפה ומ״ש בסעיף ט״ז, אך זהו ג״כ מטעם תתאה גבר:

כה וראיתי מי שהקשה על דברי רבינו הרמ״א, הא קיי״ל בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) דאפילו מים מועטים מבטלין כח הציר, וא״כ יתבטל כח הבשר המלוח שנפל לחלב ע״י החלב, כמו המים המבטלין כח הציר. ותירץ דאדמבטל ליה בולע כדי קליפה [חוות דעת סקי״א בשם הצמח צדק]. ולפ״ז כוונת רבינו הרמ״א מה שכתב שניהם אסורים, הוא רק כדי קליפה, אפילו לדידן דאסרינן במליחה עד ששים. אך לפ״ז קשה למה זה גם החלב אסור, והרי במקום שהבשר צריך רק קליפה החלב מותר כמ״ש. וצ״ל דמיירי שבכאן החלב מועט מאד, באופן שאין הבשר נכסה בו [שם]. וכל דברים אלו תמוהים הם בעיני, ולבד שלשון רבינו הרמ״א אינו מורה כן, דכל כי האי הו״ל לפרש ולא לסתום, עוד זאת לא ידעתי הדמיון לסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט), דבשם האיסור הוא רק משום הציר, וכשנתבטל כח הציר הוה היתר גמור, שפיר אמרינן דהמים מבטלין כח הציר, אבל הכא האיסור הוא בשר בחלב, או שאר איסור והיתר, או טמא וטהור, לכן אף אם החלב מחליש מעט כח המלוח, מ״מ אינו מבטלו מכל וכל, והאיסור נשאר קיים. ועוד דמים מדיחים הדם, אבל חלב יש בו שמנונית ואינו מדיח היטב, ומיסרך סריך, וכן שאר איסור צלול שיש בו איזה שמנונית ואין זה דמיון כלל לסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט):

כו באיזה מליחה נחשב כרותח, אמרו חז״ל (חולין קיב א) שיהא מלוח שאינו יכול לאכול מחמת מלחו, אבל כשנאכל מחמת מלחו לא נחשב כרותח. ויש בזה כמה דיעות כמו שכתב הטור (טור יורה דעה צא) וז״ל: והא דמליח חשיב כרותח, דווקא שאינו נאכל מחמת מלחו, ופירש רש״י דהיינו מליחת בשר להצניע, שאינו נאכל עד שישרוהו במים וידיחוהו היטב. וי״א דלא נקרא אינו נאכל מחמת מלחו אלא כגון עיבוד, שמולחין אותו הרבה לצורך הדרך. ור״ת פירש דכל מלח שמולחין לקדירה מקרי אינו נאכל מחמת מלחו, אבל נאכל מחמת מלחו לא חשיב כרותח. עכ״ל. ולדיעה זו הסכימו רוב הפוסקים, והכי קיי״ל [ב״י]. ומליחה כמליחת צלי לא נחשב כרותח [שם], מפני שנאכל בעודו במלחו, אבל מליחה כמליחת קדירה א״א לאכול עד שידיחוהו במים היטב, ולכן כל זמן שלא הודח הוה כרותח [שם]. ומלוח יותר מזה דהיינו כעין מליחה להצניע ולהוליך בדרך, אפילו אחר הדחה נחשב כרותח, עד שישרוהו במים הרבה [שם]:

כז ודע שמלשון רוב הפוסקים משמע להדיא דזה המלוח שחשיב כרותח מיד שמלחוהו עד שידיחוהו, אפילו הונח כמה ימים מיחשב כרותח, ולא דמי למליחת בשר שבסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) במעשה דרש״י שם שפסק דלאחר שיעור מליחה לא נחשב כרותח, דהתם שאני שהמליחה היתה להפליט הדם, וכשהמלח הפליטו תשש כחו, כיון שעסק בהוצאת הדם, משא״כ מלוח דכאן לא הפליט הדם, דכאן מיירי בבשר כשר, שכבר מלחוהו והדיחוהו והכשירוהו, ואח״כ מלחו אותו כמליחת קדירה, שהמלח לא פעל כלום, ולעולם הוא בחריפותו עד שידיחוהו [כמו שכתבו הש״ך סקי״א, והט״ז בסימן ס״ט סקמ״ז]. וגם זה שאמרנו דמיד שמלחוהו נחשב כרותח, אף שבגמרא אמרו שאינו נאכל מחמת מלחו, לא בעינן עד שישהא במלחו שיעור המליחה דאז אינו נאכל מחמת מלחו, דהגמרא לא אמרה רק שצריך שיעור זה, אבל לא עד שישהא שיעור זה, ומ״מ יש מגדולי הראשונים דס״ל כן, כמו שכתב הר״ן ז״ל בשם הר״י אלברצלוני וזה לשונו: דכל ששהה במלחו שיעור מליחה לקדירה הוי רותח, ומקמי הכי לא. עכ״ל. [מובא בב״י]. והוא כתב כן במליחת בשר להוציא דם, כמו שכתב הטור בסימן ס״ט (טור יורה דעה סט) וזה לשונו: והבשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב, אסור וכו׳. וכתב ר״ת שנאסרה מיד וכו׳ והר״י אלברצלוני כתב שלא נאסרה אא״כ שהתה בכלי שיעור מליחה. עכ״ל. ובשם לא קיי״ל כן כמו שכתבו שם הטור והשו״ע סעיף י״ח, ואם כן גם בכאן לא קיי״ל כן:

כח אבל רבינו הב״י כתב בסעיף ה׳ וזה לשונו: מליח שאינו יכול לאכול מחמת מלחו, דהיינו כעין מליח שמולחים לקדירה, ושהה כדי מליחה לקדירה, כל זמן שלא הדיחו מקרי אינו נאכל מחמת מלחו. ומליח כעין מליח דבעי לה לארחא, אפילו לאחר שהדיח הוי אינו נאכל מחמת מלחו, וכל זמן שלא שרא במים דינו כרותח לאסור כדי קליפה. עכ״ל. ורבינו הרמ״א כתב עליו וזה לשונו: וי״א דלאחר ששהה במלחו שיעור מליחה לא מקרי אח״כ רותח, ולצורך גדול כגון בהפסד מרובה והוא לצורך סעודת מצוה, יש לסמוך אמקילין, אבל בלא״ה אין להקל כלל. אפילו לא נמלח הבשר משני צדדין רק

מצד אחד, כל שנמלח מליחה שאינו נאכל מחמת מלחו, מיחשב רותח, אבל כל שלא נמלח כל כך, מיחשב צונן אפילו נמלח משני צדדין. וי״א דאנן אין בקיאין בדבר, ויש לנו לחשוב אפילו מליחת צלי כרותח, וטוב להחמיר במקום שאין הפסד מרובה. עכ״ל:

כט ומשמע מלשון רבינו הב״י שכתב ושהה כדי מליחה לקדירה, דס״ל כהר״י אלברצלוני דקודם שיעור זה לא נחשב כרותח, וכך תפסו מפרשי השו״ע, וכתבו דאע״ג דבסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) לא תפס כדיעה זו, זהו מפני שהדם והמלח רותחים הם בשעת המליחה, ואדרבא אחר שיעור מליחה פסק כחו, משא״כ בכאן שאינו פולט כלום, לא נעשה רותח עד אחר שיעור מליחה [ש״ך סקי״א]. עוד יש לחלק, דהנה שם בסימן ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) מיירינן לענין הדם והציר הנוטף מהבשר דמיחשב כרותח, והכא נמי לענין הציר אם נוטף ודאי דמיחשב כרותח מיד אחר המליחה, כמו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף זה וזה לשונו: כל ציר מבשר שנמלח, אפילו לא נמלח רק לצלי, חשיב רותח. עכ״ל. וכ״ש כשנמלח כשיעור לקדירה, וזה שכתב כאן ושהה כדי מליחה לקדירה, קאי על עצם הבשר, שלא נעשה רותח עד אחר שיעור מליחה. ויש מי שהשיג עליו ואומר דגם הר״י אלברצלוני לא קאמר שזה רק במליחת בשר, דכיון שעוסק להוציא דם, אינו פועל פעולה אחרת לחמם הבשר שיהא רותח, וכשכלה פליטת דם מתחיל לעסוק בחימום הבשר, אבל בכאן שאין המלח עוסק בפליטה, מיד מחמם הבשר, מפני שאין לו עסק אחר [פלתי סק״ג]. ואין הדברים מובנים, דהא דא ודא אחת היא, והרי הפליטה היא ג״כ ע״י חימום, ויותר נראה כמ״ש מקודם:

ל אמנם בעיקר הדבר תמיהני שיסתום נגד דעת רוב הפוסקים, ועוד דאם כן דעת רבינו הרמ״א הוא ממש להיפך מדעתו, דלדעתו עד שיעור מליחה לא נחשב כרותח, ואח״כ נחשב כרותח, ולרבינו הרמ״א עד שיעור מליחה הוי כרותח ואח״כ לא נחשב כרותח, ואם כן מה זה שאומר וי״א דלאחר וכו׳, וכך הו״ל לומר, וי״א להיפך דעד שיעור מליחה הוי כרותח, ואח״כ לא מקרי רותח. אלא ודאי דזה שכתב רבינו הב״י ושהה כדי מליחה לקדירה כל זמן שלא הדיחו וכו׳, אין כוונתו דעד שיעור מליחה לא נחשב כרותח, אלא כוונתו דאפילו שהה כדי מליחה נחשב רותח, ועל זה פליג רבינו הרמ״א דלאחר שיעור מליחה לא נחשב כרותח. ולדינא הסכימו רוב הגדולים דגם אחר שיעור מליחה הוה כרותח, ואין להקל אפילו לצורך גדול, דכן עיקר לדינא:

לא כל ציר מבשר שנמלח, אפילו לא נמלח רק לצלי, חשיב רותח, דזה שאמרנו שצריך כמליחה לקדירה, זהו לענין עצם החתיכה, דפחות מזה לא נחשב רותח, אבל הציר תמיד נחשב רותח, שהרי הוא נוטף ע״י רתיחה, ולכן אם נפלה ציר של בשר מלוח על גבינה, או על כלי, אוסר, ואוסר כדי קליפה. ונ״ל דלדעת הסוברים מליחה בששים, כשנפל טיפת ציר על מאכל צריך נטילת מקום, שהוא כעובי אצבע, וכשנפל על כלי צריך הגעלה, וכלי חרס צריך שבירה, וכלי עץ אם נפל על מקום אחד קולף מקומו ודיו, אבל בכלי חרס לא שייך קליפה, וכן כלי נחשת, ולכן בנחשת או שאר כלי מתכות צריך הגעלה, ובכלי עץ כשנפל על כל משך הכלי, אם רוצה לקולפה כולה הרשות בידו, ואם לאו יגעילנה [עי׳ ש״ך סקי״ח]:

לב וכיון דציר אינו אוסר בכלי רק בכדי קליפה, לכן אף דבכלי חרס לא שייך קליפה, מ״מ אם נפל ציר על כלי חרס מבחוץ, ביכולת להתיר בשעת הדחק לבשלו בו [פמ״ג סקי״ח]. וכן כל דבר שמן אינו אוסר בכלי יותר מכדי קליפה [שם], ולא דמי לאוכלין שהשומן מפעפע בכולו, אבל לא בכלי, ולא עדיף מחם לתוך צונן דדי בקליפה כמ״ש. ודע דכלי שנאסרה ע״י מליחה כדי קליפה, או ע״י שאר דבר הנוטף עליה, וצריך קליפה, לא מהני הגעלה ע״י עירוי, דעירוי הוה ספק אי פועלת כדי קליפה אם לאו, ולחומרא קיי״ל דבולעת כדי קליפה, ולא לקולא שנאמר דמפלטת ג״כ כדי קליפה, ולכן יש להגעילה בכלי ראשון דווקא [שם]:

לג בגמרא (חולין קיב א) איתא מעשה בגוזל שנפל לכד של כותח שבו יש נסיובי דחלבא ומלח, והתירו הגוזל, ואמרו דאע״ג דמליח כרותח, זהו כשאינו נאכל מחמת מלחו, אבל כותח נאכל מחמת מלחו. והני מילי חי, אבל צלי צריך קליפה מלמעלה סביב [רש״י]. ואי אית ביה פילי, כוליה אסור, פילי הם בקעים, והוא צלי, לא סגי ליה בקליפה, לפי שבולע דרך הנקבים, וכולו אסור [רש״י]. ואי מתבל בתבלין, כוליה אסור, התבלין שנתבשלו עמו מרככין אותו ונוח לבלוע, וכשנפל לכותח היה צמא לבלוע ונבלע [רש״י]. והנה לפירוש רש״י היונה היתה מבושלת או צלויה, וחי מקרי כשהיא צוננת, וצלי מקרי כשהיא רותחת, ודרך התלמוד לקרא לצלי רותח צלי סתם, כמו בפסחים לענין קרבן פסח (פסחים עה ב), שאומר סכו בשמן של תרומה, אם חי הוא ידיחנו, ואם צלי הוא יקלוף את מקומו, והתם ודאי צלי רותח קאמר, שאין סכין את הצלי אלא בעודו רותח כשצולין אותו על גבי האש, אבל צלי צונן הוה כשאר צונן דעלמא דסגי ליה בהדחה. וגם זה שאמרו דאי אית ביה פילי כולו אסור, היינו בצלי רותח דאית ביה פילי, ואגב הפילי בלע, ואי מתובל בתבלין והוי כרותח, אע״ג דלית ביה פילי, כולו אסור, לפי שהתבלין מושכין את הכותח ומבליעין אותו בכולו [ר״ן, וכן כתב הרשב״א].ולפ״ז צלי צונן בכל ענין א״צ רק הדחה, וצלי רותח צריך קליפה, ואם הוא רותח ויש בו בקעים, או מתובל בתבלין, כוליה אסור:

לד אבל הרא״ש ז״ל כתב שם דחי הוא חי ממש שאינו מבושל, ולכן סגי בהדחה, אבל צלי אפילו צונן צריך קליפה, ואי אית ביה פילי בהצלי, או מתובל בתבלין, אפילו צונן, כולו אסור. ובספר התרומה כתב דאפילו חי, אם יש בו בקעים או מתובל בתבלין, כולו אסור, לפי שהתבלין או הבקעים מבליעין

בכולו את הכותח, ע״ש. וכן כתב הטור וזה לשונו: ודווקא בבשר חי יש חילוק בין נאכל מחמת מלחו לאינו נאכל מחמת מלחו, אבל בצלי אין חילוק, שאפילו נפל למליח שנאכל מחמת מלחו בעי קליפה. ואם יש בקעים, או מתובל בתבלין אפילו אין בו בקעים, והוא חי, כולו אסור. עכ״ל. ונראה מהטור שתפס שהרא״ש הסכים לספר התרומה, דבבקעים או בתבלין אפילו חי אסור, ובאמת יש כמה מהראשונים דבזה ס״ל דלא כרש״י, והיינו לענין צונן, דצלי צונן צריך קליפה, ואם הצלי יש בו בקעים או מתובל בתבלין אפילו הוא צונן כולו אסור, אבל בחי בכל ענין די בהדחה [וזהו דעת הסמ״ק, והאור זרוע, והגהות מרדכי, וכן נראה דעת הרא״ש]:

לה ונמצא שיש בענין זה ג׳ שיטות, לשיטת רש״י המקל שבכולן, כשהוא צונן א״צ כלום רק הדחה, אפילו הוא צלי ויש בו בקעים ותבלין. שיטת ספר התרומה המחמיר שבכולן, אינו די בהדחה רק חי ואין בו בקעים ואינו מתובל בתבלין, אבל צלי אפילו צונן צריך קליפה, ואם יש בו בקעים או מתובל בתבלין, אפילו הוא חי, כולו אסור. ודעת הרא״ש והסמ״ק, בחי אין צריך רק הדחה כשהוא צונן, ואם הצלי הצונן יש בו בקעים או מתובל בתבלין, כולו אסור. והטור פסק כהמחמיר שבכולן:

לו ורבינו הבית יוסף בסעיף ז פסק כרש״י וזה לשונו: הא דמפלגינן בין נאכל מחמת מלחו לאינו נאכל מחמת מלחו, הני מילי בבשר חי, אבל צלי רותח שנפל למליח אפילו נאכל מחמת מלחו, בעי קליפה, ואם יש בו בקעים או שהוא מתובל בתבלין והוא צלי רותח, כולו אסור, והוא הדין אפוי ומבושל. עכ״ל. כלומר דאפוי ומבושל דינן כצלי, דאם הם רותחים צריך קליפה, וכשיש בקעים או תבלין והם רותחין, כולו אסור, וזהו ממש שיטת רש״י. ורבינו הרמ״א כתב בזה וזה לשונו: ויש אומרים דאפילו הם צוננים דינא הכי, וכן יש לנהוג אם אין הפסד מרובה. עכ״ל. וכוונתו מבוארת שלא כוון לשיטת הטור, אלא לשיטת הרא״ש והסמ״ק, דבצלי אפילו צוננים דינא הכי דצריך קליפה, ובבקעים או בתבלין כולו אסור. ולעיקר דינא תופס כרש״י, מדהתיר בהפסד מרובה בצונן, וכן כתב מפורש בספרו דרכי משה אות ז׳ בשם הגהת שערי דורא דאין אנו נוהגים כהטור, ע״ש:

לז והנה מלשון הטור והשו״ע שכתבו אפילו נאכל מחמת מלחו, משמע להדיא דכל איסורים אלו לפי הדיעות שנתבארו זהו הכל במלוח קצת כי הך דכותח שבגמרא, אבל בלא מלוח כלל מותר בכל ענין, ולפ״ז כשנפל בשר צלי או מבושל לחלב צונן, יהיה מה שיהיה, מדיחו ומותר, אבל יש מהגדולים שכתבו דהכל אחד, מלוח קצת, ואינו מלוח כלל [ש״ך סקכ״ב, ופרי חדש סקי״ט]. והנה לפ״ז בשר צלי ומבושל שנפל לחלב, אפילו צונן, צריך קליפה לשני הדיעות, ואם יש בקעים או מתובל, כולו אסור, וע״פ הרוב בצלי ומבושל יש בקעים, ולפי הכרעת רבינו הרמ״א בלא הפסד מרובה יש לאסור, אבל בחי אין לאסור. ואחד מגדולי האחרונים הכריע כספר התרומות והטור, דבבקעים ובתבלין אפילו חי, כולו אסור [פרי חדש], ואין כן דעת רוב הפוסקים, מיהו זה ודאי לכולם בצלי רותח כשאין בו בקעים ותבלין, די בקליפה [ש״ך סקכ״ו]. ודע דכל זה מיירי בנפל לתוך החלב, אבל חלב שנפל על בשר יתבאר דינו בסימן צ״ב וסימן ק״ה [שם]. ודבר ידוע שאין בשר בחלב נאסר על ידי מליחה או על ידי כבוש רק באכילה ולא בהנאה, מפני שזהו רק מדרבנן, וכבר נתבאר זה בסימן פ״ז, ע״ש, ולכן בספק בשר בחלב שע״י מליחה או כבישה, יש להקל כדין ספיקא דרבנן [בית הילל], ובספק כבוש בבשר בחלב פסק כן רבינו הרמ״א בריש סימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), ע״ש, וממילא דכ״ש בספק מליחה:

סימן צב

א דין נפל חלב לקדרה בשר, ודין חתיכה נעשית נבילה, ואיסור דבוק • ובו נ״ה סעיפים

כתב הרמב״ם בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט ח) דין ח׳ בשר שנפל לתוך החלב, או חלב שנפל לתוך הבשר ונתבשל עמו, שיעורו בנותן טעם. כיצד, חתיכה של בשר שנפלה לקדירה רותחת של חלב, טועם העכו״ם את הקדירה, אם אמר שיש בה טעם בשר, אסורה, ואם לאו, מותרת, ואותה חתיכה אסורה. במה דברים אמורים, שקדם והוציא את החתיכה קודם שתפלוט חלב שבלעה, אבל אם לא סלק, משערים אותה בששים, מפני שהחלב שנבלע בה ונאסר יצא ונתערב עם שאר החלב. עכ״ל. וכזה כתבו גם הטור והשו״ע (שולחן ערוך יורה דעה צב) בסעיף א׳. ועיקר דין טעימה יתבאר בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צח), ויתבאר שם דאנן לא סמכינן אטעימה וצריך ששים:

ב וביאור הדברים, דכשקדם והוציא את החתיכה קודם שתפלוט חלב שבלעה, מהני טעימה, דהחשש להחלב אינו אלא לטעם הבשר, שיש לחוש שהבשר נתן טעם בהחלב, ולכן כשטועם ואומר שאין בו טעם בשר, מותרת הקדירה, אבל כשלא סלק, והחלב שנבלע בהבשר נעשה נבילה ויצא מהחתיכה אל החלב, ואסרה הקדירה מפאת החלב, דהוה מין במינו, ולכן אף אם אינו טועם טעם בשר, מ״מ שמא יש בו טעם החלב הנפלט מהחתיכה, ומין במינו ליכא למיקם אטעמא, ולכן צריך ששים. ומאן דס״ל מין במינו לא בטיל באמת אסור הקדירה כשלא קדם וסילקו אף כשיש ששים כמו שכתב הטור, ע״ש, אלא דאנן קיי״ל דגם מין במינו בששים כמ״ש בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צח):

ג ויש בזה שאלות גדולות, דבקדם וסילקו למה להחלב מהני טעימה ולהבשר לא מהני, מדכתבו שהעכו״ם טועם הקדירה וכו׳, ואותה חתיכה אסורה, למה לא יועיל טעימה להבשר. ועוד למה לן הטעימה, דכיון דקדם וסילקו קודם הפליטה, ונתבאר בגמרא (חולין קח ב) דהיינו בעודה רותחת, דמבלע בלע מיפלט לא פליט, ע״ש, וכיון דקים לן שאינו פולט, הרי לא בלע עדיין החלב מהבשר, וא״כ למה לן טעימה. אמנם כבר פירשו רבותינו בעלי התוספות שם שאינו פולט מה שבלע עכשיו, והיינו החלב שבולע עכשיו, אבל מה שבלע מקודם פולט תמיד, וכ״ש שפולט את של עצמו, ולפיכך מוכרחין לטעימה, ולכן גם להבשר אינו מועיל טעימה, דכיון דקים לן דמיבלע בלע, אין העכו״ם נאמן להכחיש זאת [וזהו שאמר רב בשר אסור וחלב מותר, כלומר בשר אסור ואינו מועיל טעימה, וחלב מותר ע״י טעימה, והפלתי סק״א נדחק הרבה בזה, ע״ש]:

ד ועוד יש לשאול דאיך אמרינן כשלא קדם וסילקו דצריך ששים מהחלב נגד הבשר, וכשיש ששים כשר החלב, והרי עיקר האיסור הוא מהחלב שנבלע בהבשר וחזר ונפלט להחלב, דהחלב הנפלט הוי נבילה כמ״ש, וא״כ מי יודע כמה זיתי חלב בלעה הבשר ופלטה, דכיון שהיה הבשר זמן רב בהקדירה הרי בלעה ופלטה וחזרה ובלעה ופלטה בלי גבול, ואולי אין בהקדירה ששים נגד החלב שבלעה ופלטה [פרי חדש סק״ב]. ועוד כי משערינן ששים נגד הבשר לבד אמאי מותר, והא כזית חלב ודאי דבלעה ופלטה, וא״כ היה לנו להצריך ששים גם נגד הכזית חלב שבלעה ופלטה [שם]. ואולי כיון דמין במינו מדאורייתא בטל ברוב, לא דקדקו כל כך אחר החלב שפלטה [שם], ואין זה מספיק כמובן:

ה ויותר נראה לעשות כלל גדול באיסורים שע״י בליעות ופליטות, שא״א שהנאסר יהיה לו יותר כח מדבר האוסרו, ולא יפה כח התולדה יותר מכח האב, וכיון דהחלב הבלוע מהבשר איסורו מכח הבשר, א״א שיאסור יותר מהבשר עצמו, דאל״כ גם בכל האיסורים כמו כזית נבילה שנפל לקדירה, דמשערינן ששים נגד הכזית, והרי כמה זיתים בלע הכזית נבילה מהקדירה ופלטם, והרי נעשים נבילה לדידן דקיי״ל בכל האיסורים חתיכה נעשית נבילה, אלא ודאי דאין הנאסר יכול לאסור יותר מכח האוסר, והכא נמי דכוותיה. ובאמת כתב הר״ן בשם הרמב״ן ז״ל [סוף פרק כל הבשר] דלכן לא חיישינן בחתיכה נבילה שנתבשלה ביורה גדולה לומר שהנבילה בולעת ראשון ראשון ופולטת, וא״כ כל היורה נעשה נבילה, משום דקמא קמא בטיל, ע״ש, והביאור הוא כמ״ש, דכיון שרצונך לאסרו ע״י הנבילה, לא יפה כחו מהנבילה עצמה, וממילא כיון שיש ששים נגד הנבילה, בהכרח לומר דקמא קמא בטיל, כלומר שאינו אוסר יותר ממנו. [ראיתי להפרי חדש שהקשה על סברת הר״ן מסימן קל״ד (שולחן ערוך יורה דעה קלד), וכוונתו דביין נסך לא אמרינן קמא קמא בטיל, ע״ש, ולפמ״ש הוא ענין אחר בכאן, ורק שיגרא דלישנא נקיט קמא קמא בטיל, וכעין סברתנו איתא במנחות ט״ו: (מנחות טו ב) ומה האוסר אינו נאסר וכו׳, ודוק]:

ו ואין להשיב על סברא זו ממה שיתבאר בסימן צ״ד (שולחן ערוך יורה דעה צד) בתחב כף חולבת לקדירת בשר שני פעמים, דצריך שני פעמים ששים, מטעם שמא בפעם הראשון לא פלט הכף כל הבלוע בתוכו מהאיסור, ונשאר בו חלק ששים, ונכנס בתוכו נ״ט חלקים מן ההיתר שבקדירה ונעשה נבילה, וצריך נגדו ג״כ ששים, ואפילו להחולק בזה אינו אלא מטעם דמה שבלוע בכלי לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה כמו שיתבאר שם, אבל במאכל לא אמרינן כן, הרי שהנאסר יש לו כח יותר מהאוסר, ומבואר שם שאם תחב כמה פעמים, צריך ששים נגד כל תחיבה, למאן דס״ל חתיכה נעשית נבילה בכל האיסורים [עי׳ ש״ך שם סק״ד]. אמנם אין דמיון זה לזה, דהתם שני מעשים הם, דכל תחיבה היא מעשה בפני עצמה, ובמעשה השניה כבר חלה עליה איסור הראשון, משא״כ הכא כולה מעשה אחת היא, ואדרבא משם יש ראיה לדברינו, מדלא הצרכנו ב׳ פעמים ששים רק בשני תחיבות, והא גם בתחיבה אחת י״ל כן שפלטה ובלעה ופלטה, אלא משום דבמעשה אחת לא אמרינן כן מטעם שבארנו. [וראיה לזה מתוס׳ קח: ד״ה אמאי וזה לשונם: אלא ודאי כיון שהחלב הנפלט מהבשר לא נעשה נבילה אלא מטעם בשר וכו׳, אין לו דין וכו׳, אלא מתבטל בחלב שביורה כמו שמתבטל טעם בשר האסור. עכ״ל. וזהו כעין דברינו, ובזה אתי שפיר כל מה שהקשו הפרמ״ג במ״ז סק״א, והחוות דעת סק״א, ע״ש ודוק]:

ז קדירה של בשר מליאה רוטב, וחתיכות בשר בתוך הרוטב, וחתיכות למעלה מהרוטב, אם נפלה טיפת חלב על החתיכה שבתוך הרוטב, מצטרפין כל החתיכות וכל הרוטב לבטלה, שאם יש בכולן ששים נגד הטיפה, מותרין כולן, מפני שע״י הרוטב הלך טעם הטיפת חלב בכל מה שבקדירה, אבל אם נפלה הטיפה על חתיכה שמחוץ לרוטב, צריך שיהו ששים בהחתיכה עצמה נגד הטיפה, ואין הרוטב ושארי החתיכות מצטרפין לבטלה, מפני שהטיפה נבלעה רק בזו החתיכה ולא באחרות, דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, וכיון שאותה חתיכה נאסרה, נוטלה משם, ואם לא נטלה משם, וניער אח״כ את הקדירה ונכנסה חתיכה זו לתוך הרוטב, צריך שיהא בכל מה שבקדירה ששים נגד כל החתיכה, שהרי חתיכה זו נעשית נבילה וצריך ששים כנגדה, וכן אפילו אם לא ניער את הקדירה אלא כיסה אותה בכיסוי, ג״כ מתערבים כולם יחד, דכיון שהיא עומדת אצל האש, ואפילו נסתלקה מהאש כל זמן שהיא רותחת, כשמכסין את הקדירה עולה החום והזיעה וההבל למעלה, והם כנתערבו יחד:

ח במה דברים אמורים, כשלא ניער את הקדירה מיד כשנפלה הטיפה על החתיכה שמחוץ לרוטב, ולא כיסה אותה, אבל אם תיכף כשנפלה הטיפה ניער את הקדירה, או כיסה אותה, מצטרף כל מה שבקדירה לבטל טעם הטיפה, וזהו ששנו חכמים במשנה (חולין קח א) טיפת חלב שנפלה על החתיכה, אם יש בה בנותן טעם באותה החתיכה, אסור. ניער את הקדירה, אם יש בה בנותן טעם באותה קדירה, אסור. ואין לשאול מה מועיל מה שניער מיד או כיסה, הא עכ״פ בהכרח שכמו רגע קודם קיבלה חתיכה זו טעם הטיפה, והרי נעשית נבילה, ונצריך ששים כנגד כל החתיכה. אמנם אין זה שאלה, דא״א לדקדק ברגעים, דאל״כ והרי גם כשנפלה הטיפה לחתיכה שבתוך הרוטב ג״כ לא ימלט שבאיזה רגעים קודם תבלע חתיכה זו שהטיפה בה, וכן אף אם נפלה הטיפה להרוטב ג״כ אין הטיפה הולכת בכל הקדירה ברגע אחת כמובן, ולא מקרי בליעה מוקדמת אלא כשעבר איזה זמן מועט עכ״פ שהבליעה היתה רק בה ולא באחרת, וא״א לבאר כמה הוא הזמן המועט, ותלוי בראיית עיני המורה, ועי׳ מ״ש בסעיף י׳:

ט ודע שיש בענין הזה בדברי הרמב״ם דברים תמוהים, שהוא כתב בלשון זה (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט י): במה דברים אמורים כשלא ניער הקדירה בתחילה כשנפל החלב אלא לבסוף, ולא כיסה, אבל אם ניער מתחילה ועד סוף, או שכיסה משעת נפילה ועד סוף, הכל מצטרף לבטל טעם החלב. עכ״ל. ותמהו רבים למה הצריך לנער מתחילה ועד סוף, הלא די בניעור מתחילה בלבד. וי״א דבאמת לאו דווקא הוא [הר״י חביב], וזהו דוחק מבואר. ורבינו הב״י כתב בספרו הגדול דטעמו הוא מפני שחיישינן שמא לא ניער יפה יפה, ולכן צריך שיהא הניעור מתחילה ועד סוף, וכך סתם בשו״ע כלשון הרמב״ם. וגם זה תמוה, דהא חכמים לא חשו לזה [כמבואר בגמ׳ (חולין קט א)]. ולכן כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ וזה לשונו: וכן אם ניער בתחילה, או כיסה מיד, אע״ג דלא ניער ולא כיסה לבסוף, כל הקדירה מצטרף, והוא שניער וכיסה מיד שנפל שם האיסור. עכ״ל. ולא כתב זה בלשון י״א, משום דלדעתו גם הרמב״ם סובר כן כמ״ש מקודם, ולמה באמת נקיט הרמב״ם לשון זה, משום דגם בגמרא (שם) מבואר דלשון זה דמתחילה ועד סוף, וכמו שנפרש בגמרא דלאו דווקא הוא כמו כן יתפרש בלשונו [פרי חדש סק״ה]. מיהו עכ״פ יש להתבונן גם בלשון הגמרא למה נקטו לשון זה.

י ולכן נלע״ד דדבר גדול השמיענו רז״ל בלשון זה, דלבד זה אין הלשון מובן כלל מהו עד סוף, איזה סוף יש בזה, וברירא לי דהכוונה כן הוא, דכבר כתבנו בסעיף ח׳ דא״א לצמצם ברגעים, ואף אם ימהר לנער בנפילת הטיפה, מ״מ בהכרח יעברו רגעים אחדים, וכתבנו דא״א לדקדק בזה, אבל מ״מ הרי צריך לדעת השיעור כמה הוא מיד וכמה הוא לאחר זמן, וכתבנו שתלוי בראיית עיני המורה, אמנם מי יוכל לשער זאת, ולכן רבותינו ז״ל בלשונם הטהור נתנו גבול בזה, והכוונה הוא דכל זמן שלא עברה בליעת החלב בכל החתיכה מהני ניעור, ורק כשעברה הבליעה בכל החתיכה לא מהני ניעור, ובמה יודע זה הוא פשוט, דהחלב שנפלה על החתיכה ניכר החלב מלמעלה על החתיכה, וכשנבלע בכל החתיכה שוב אינו ניכר מלמעלה כמובן, דמעט מעט נחסר החלב מלמעלה עד שנחסר כולו, וזהו שאומר מתחילה ועד סוף, כלומר שהניעור מהני מתחילת הבליעה של החתיכה, כשחלב עדיין ניכר כולו, עד סוף הבליעה של החתיכה, והיינו שאין החלב ניכר כלל, אז לא מהני הניעור. ולפ״ז אדרבא יש קולא גדולה בזה, דכל זמן שרושם החלב ניכר על החתיכה מועיל הניעור או הכיסוי, כנ״ל ברור בס״ד. ולדינא יש להתיישב בזה אם להורות כן למעשה או לאו, וצ״ע. [ודברי הט״ז סק״ו דחוקים מאד, ע״ש].

יא וכתב רבינו הרמ״א וכן אם לא ניער כלל לא בתחילה ולא בסוף, ולא כיסה כלל, אם יש ששים בקדירה נגד טיפת חלב שנפל אינו אסור רק החתיכה לבד, ושאר הקדירה מותר. עכ״ל. וקשה כיון דלא ניער ולא כיסה, למה לן ששים בקדירה נגד הטיפה, הלא הקדירה לא בלעה כלל, ואי משום שחשש לבליעת שארי החתיכות מחתיכה זו עצמה, שכולה נעשית נבילה, וכמו שבאמת יש מי שסובר כן [ראב״ד בהשגות פ״ט], א״כ נצריך ששים נגד החתיכה. וצ״ל דס״ל דזה מוכח בגמרא דכשלא ניער ולא כיסה אין חתיכה זו אוסרת אחרים, מיהו מ״מ יש לחוש לפליטת הטיפה עצמה, ולכן יש לחוש ולהצריך ששים [פרי חדש סק״ו]. וי״א דמיירי שמקצתה בתוך הרוטב [ש״ך סק״ו]. וי״א דטעות נפל בספרים וכצ״ל אף אם אין ששים בקדירה [באר הגולה], או אם אין ששים בחתיכה [בית הלל], וכל אלו הדברים דחוקים ולא נהירין, וצ״ע:

יב ויותר נראה, דהנה כבר הקשו הראשונים כשהחתיכה חוץ לרוטב למה אסורה כולה כשאין בה ששים נגד החלב, והרי הלכה פסוקה היא דאיסור שנפל על הצלי כשאינו שמן לא יאסר רק כדי נטילה כמו שיתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), והכא נמי כשכולה חוץ לרוטב הוה כצלי. ויש מרבותינו שתרצו דחלב הוה איסור שמן [רשב״א]. ואין כוונתו שמן ממש, דא״כ גם החתיכה שתחתיה יש לאסור, דבאיסור שמן יוצא האיסור מחתיכה לחתיכה גם בלא רוטב כמו שיתבאר שם בשם הרשב״א ז״ל, אלא כוונתו דמעט שומן יש בו, שהרי משמנונית החלב עושין חמאה, ובכל טיפת חלב יש בו חלב שמנונית, ולכן נהי דלחתיכה אחרת חשבינן לה ככחושה, מ״מ לענין אותה חתיכה עצמה חשבינן לה כשמן שמפעפעת בכל החתיכה [וזהו כוונתו במשמרת הבית, ואתי שפיר כל מה שהקשו עליו, ודוק]. ויש מרבותינו שתרצו דבצלי ודאי דדי בנטילת מקום, אבל חתיכה זו כיון

שעומדת בקדירה, מתוך שיש בה הבל ולחלוחית החלב מתפשט בכולה אף כשהיא חוץ לרוטב [ר״ן סוף פרק כל הבשר, ועש״ך סק״ג, ופרי חדש], וג״כ צ״ל דזה אינו מועיל רק לאסור אותה חתיכה, אבל לחתיכה אחרת אינו מועיל ההבל והלחלוחית. ולזה ס״ל לרבינו הרמ״א כיון שעכ״פ יש כאן שני דברים, קצת שמנונית, והבל ולחלוחית, נהי שאין להצריך בכל הקדירה ששים נגד כל החתיכה, מ״מ לענין הטיפה עצמה פשיטא שיש לחוש להצריך ששים נגדה, דהוה כאילו הטיפה בכל הקדירה. ודע דזהו מילתא דפשיטא דאף אם יש ששים בחתיכה נגד הטיפת חלב, מ״מ צריך נטילת מקום לפי הסברות שנתבארו:

יג והקשו מפרשי הטור והשו״ע דבכאן פסקו בחתיכה חוץ לרוטב דצריך ששים נגד הטיפה, ובסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) סעיף ד׳ כתבו להדיא דאיסור שנפל על חתיכה שחוץ לרוטב בקדירה, אינו אוסר אלא כדי נטילה, והא גם שם יש הבל ולחלוחית. וי״א דשם מיירי דליכא רוטב בקדירה רק דברים גושים, דבזה אין כל כך הבל ולחלוחית. ודוחק הוא, דא״כ לא היה להם לסתום הדברים. ויותר נראה דס״ל כתירוץ הראשון שהבאנו בסעיף הקודם, דחלב הוה לענין זה כאיסור שמן, משא״כ בשם מיירי באיסור כחוש [ועי׳ ש״ך, וט״ז]:

יד והנה כל זה הוא כשהחתיכה כולה חוץ לרוטב, או כולה בתוך הרוטב, דכשהיא חוץ לרוטב צריך באותה חתיכה ששים, וכשהיא כולה בתוך הרוטב כל הקדירה מצטרף לששים. אבל אם החתיכה מקצתה תוך הרוטב ומקצתה חוץ לרוטב, כתב הטור שיש בזה פלוגתא דרבוותא, ורש״י ז״ל ס״ל דאפילו מקצתה בתוך הרוטב הוה ככולה חוץ לרוטב, ור״י ז״ל ס״ל דכשמקצתה ברוטב הוה ככולה ברוטב, מפני שהרתיחה מערבת הטעם בכל הקדירה, וכל הקדירה מצטרפת לבטל החלב, ע״ש. ויש שהכריעו כרש״י [ב״י], ויש שהכריעו כר״י [ש״ך סק״י], ולכן הוה ספיקא דדינא והולכין להחמיר בכל ענין, [והט״ז סק״ב כתב דגם לרש״י המקצת שתוך הרוטב אוסר האחרות, ע״ש, ודברים תמוהים הם, וכבר השיג עליו בנקודות הכסף, אך לדידן אין נפק״מ, דבכל ענין הולכין להחמיר כמ״ש]:

טו כתבו הרמב״ם (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט י) והשו״ע (שולחן ערוך יורה דעה צב) וכן אם נפל לתוך המרק או לחתיכות ולא נודע לאיזה חתיכה נפל, נוער את הקדירה כולה עד שישוב ויתערב הכל, אם יש בקדירה כולה טעם חלב, אסורה, ואם לאו, מותרת. ואם לא נמצא עכו״ם שיטעום ונסמוך עליו, משערים בששים. עכ״ל. וכתב הטור על זה, ואיני מבין דבריו, שאם החתיכות כולן בתוך הרוטב, מה צריך לנער, ואם אינן ברוטב, מה מועיל ניעור שמנער אח״כ. עכ״ל. ולזה כתב רבינו הרמ״א דיש חולקין וס״ל דאינו מועיל מה שנוער הקדירה, אם לא שניער מיד שנפל האיסור, והכי נהוג. עכ״ל:

טז וטעמו של הרמב״ם הוא דכיון שאינו ידוע לנו לאיזה חתיכה נפלה, נכנסו כל החתיכות בספק, וא״א לומר בכאן חתיכה נעשית נבילה, כיון שאינה ידועה, ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, כיון שכל הקדירה נכנס בספק, ודמי למה שיתבאר בסימן קי״א (שולחן ערוך יורה דעה קיא) בשתי קדירות שנפל איסור לתוך אחד מהם, ואינו ידוע לאיזה נפל, דשניהם מצטרפים לבטלו אם אין באחד מהם כדי לבטל, והכא נמי דכוותיה [ש״ך סק״ח, וט״ז סק״ו, ופרי חדש, וכ״מ מהמגיד משנה]. ואע״ג דזה לא אמרינן רק באיסור דרבנן, כמו במין במינו, דמן התורה בטל ברוב כמ״ש שם, והכא בשר בחלב דאורייתא, אמנם גם בכאן הוה דרבנן, דהן אמת דחתיכה זו אסורה מן התורה אם אין בה כדי לבטל החלב, מ״מ הא אינה ניכרת ונתערבה באחרות, ויבש ביבש בטל ברוב, ואף שהם חתיכות הראויות להתכבד ואינו בטל, אין זה רק מדרבנן, ואף שיש גם רוטב, והוה מין בשאינו מינו דמן התורה בששים, הרי אמרינן סלק את שאינו מינו כמי שאינו, ומינו רבה עליו ומבטלו [עיין כרתי ופלתי, ופמ״ג]. ואין לשאול דזה ניחא בנפל לחתיכות, אבל בנפל למרק שכתב הרמב״ם, מה זה צורך לנער, ובאמת יש מי שאומר בכוונתו דכוונתו ג״כ כדעת הטור, ואיהו מיירי בנפל למרק או לחתיכה שבתוך הרוטב, ומה שהצריך ניעור הוא לעצה טובה כדי שיתערב יפה יפה [עי׳ ב״י], אבל לא משמע כן. ולכן נראה דמה שכתב וכן אם נפל לתוך המרק או לתוך החתיכות, הכי פירושו, דזהו הכל בספק אם נפל להמרק או להחתיכות [עי׳ ש״ך שם], אך עם כל זה הלשון דחוק מאד. ועוד דהרמב״ם מסיים שם משערים בששים בין בשר לתוך חלב בין חלב לתוך בשר וכו׳, ע״ש, ואיזה חידוש יש בזה. ועוד דמאין לקח דין זה, ואין דרכו להביא דין שאינו מפורש בגמרא אם לא כשאומר יראה לי, כידוע בכל חבורו הגדול. [אך בהגר״א סקי״ב הביא שיש גורסים במשנה טיפת חלב וכו׳ נוער את הקדירה, ע״ש]:

יז ולענ״ד נראה דהרמב״ם ז״ל היה לו שיטה אחרת בכל זה, דהנה זה ההפרש שבארנו בין כשהחתיכה כולה תוך הרוטב או חוץ מן הרוטב, לא נזכר כלל בגמרא, וכן ברמב״ם אין רמז מזה, ורק רבותינו בעלי התוספות כתבו זה במשנה (חולין צז ב) דירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם הרי זה אסורה, דבעל כרחך מיירי שלא היה בה עם הרוטב ששים לבטל טעם הגיד, או לפירוש רש״י כשהיתה מקצתה חוץ לרוטב, ע״ש, דאל״כ ודאי דהרוטב מצטרף, וכן כתבו במשנה דטיפת חלב, ואחריהם נמשכו כל רבותינו הראשונים, לבד אחד שכתב בזה הלשון: דמשמע מפירוש רש״י שאפילו

היתה החתיכה בתוך הרוטב כשנפלה הטיפה עליה, אם לא ניער וכיסה אין הרוטב מסייע לבטל טעם הטיפה. עכ״ל. והביאו הב״י בספרו הגדול וכתב עליו וזה לשונו: משמע מדבריו שאע״פ שכולה בתוך הרוטב, רק שפניה העליונים מגולים, אין הכל מצטרף, שאילו היתה משוקעת כולה בתוך הרוטב, מאחר שהרוטב צף עליה פשיטא דטיפת חלב הנופלת מתערב עם כל הרוטב. עכ״ל. לפי שלרבינו הב״י לא היה שום ספק ספיקא בזה ולכן היה מוכרח לפרש כן:

יח אבל הרמב״ם אינו סובר כן, מדלא משתמט הש״ס אף במקום אחד לפרש כן, ואדרבא פשטא דמשנה דירך שנתבשל בה גיד הנשה משמע להדיא דאף שהיא בתוך הרוטב אין הרוטב מצטרף, וצריך בהירך בלבד ששים. ועוד קשה בהא דאמר רב (חולין ק א) כיון שנתן טעם בחתיכה, חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן וכו׳, וקשה טובא שהרי כיון דצריך באותה חתיכה בלבד ששים, ש״מ דהחתיכה כולה היתה חוץ לרוטב, א״כ למה אוסרת כל החתיכות כולן, ובאמת נדחקו התוספות לפרש דזהו אחר שניער הקדירה, ע״ש, ורש״י ז״ל מפרש אחר שנתנו שארי חתיכות בקדירה, ע״ש, ולפ״ז עיקר חסר מן הספר. ויותר מזה קשה דאמרינן על זה בסוגיא מאי קסבר, אי קסבר אפשר לסוחטו מותר, חתיכה אמאי נעשית נבילה, אלא קסבר אפשר לסוחטו אסור וכו׳, ופירש רש״י אפשר לסוחטו, איסור שנבלע בהיתר ונתן בו טעם ואסרו, וחזר ובישל ההיתר הזה עם היתר אחר, שאפשר האיסור הנבלע בזה ליסחט ממנו וליחלק בהיתר האחרון וכו׳. עכ״ל. וקשה הא אין מבטלין איסור לכתחלה, ולכן כתבו התוספות דמיירי בדיעבד אם נסחט ויצא ממנו, אבל לכתחלה אסור, ע״ש, ואינו מובן דאיך קרי הש״ס אפשר לסחטו בדבר שהסחיטה הוא איסור גמור, ועוד יש בזה דקדוקים והויות [עי׳ בר״ן סוף פרק כל הבשר]:

יט ולכן מפרש הרמב״ם דאף כשהחתיכה בתוך הרוטב, מ״מ בלא ניעור וכיסוי נשאר עיקר האיסור בחתיכה זו, אך במשך הזמן תתפשט האיסור בכל הקדירה, כאשר עינינו רואים בחוש שאם יתנו דבר שמן אף ברוטב במקום אחד, אם לא יערבו תיכף את השומן בכל הרוטב יעמוד השומן על מקום אחד בהרוטב, ובמשך הזמן יתפשט בכולו. וזהו שאמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה, נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן, כלומר בהמשך הזמן הרי יתפשט האיסור בכל הקדירה, וזהו שאומר אפשר לסוחטו, כלומר שהסחיטה באה מעצמה בלי שום מעשה, והיינו אחרי ההתפשטות בקדירה. ודבר זה מפורש שם ברמב״ם וזה לשונו: נפל חלב לתוך קדירה של בשר, טועמין את החתיכה וכו׳, ואם יש בחתיכה טעם חלב, אע״פ שאם תסחט החתיכה לא ישאר בה טעם, הואיל ויש בה עתה טעם חלב וכו׳. עכ״ל. וזהו כדברינו, דעתה יש בה בלבד הטעם חלב, ובהסחטה כלומר כשתתפשט בכל הקדירה, ואח״כ מחלק בין ניער בתחילה ללא ניער בתחילה, ואח״כ אומר וכן אם נפל חלב לתוך המרק, או לתוך החתיכות ולא נודע לאיזה חתיכה נפל, נוער את הקדירה וכו׳, וזהו ודאי מילתא דפשיטא, כיון שהטיפה היא בתוך המרק, או באיזה חתיכה שבתוך הרוטב, דבמשך העת מעצמו ילך הטיפה בכל הקדירה, ולכן אין לו להמתין, ויעשה הוא בעצמו תיכף מה שהטיפה תעשה בהמשך הזמן, ופשיטא דאין זה בגדר מבטל איסור, כיון דסוף סוף מעצמה תתפשט בכל הקדירה, אבל אם נפלה טיפה על חתיכה שחוץ לרוטב, ודאי אסור לערב החתיכה בכל הקדירה, וזהו שמסיים הרמב״ם שמשערין בששים בין בשר לתוך חלב בין חלב לתוך בשר, כלומר כמו בנפילת בשר לתוך חלב ודאי דמשערין בששים בכל החלב, שהרי הבשר שהוא גוש כשנופל לחלב תיכף ומיד מתפשט הטעם בכל החלב, כמו כן להיפך, חלב לתוך בשר אף שמקודם אין החלב מתפשט בכל הקדירה, מ״מ כיון שלבסוף יתפשט יכול לערבו תיכף כדי שיתפשט הטעם בכולו. [ומקורו מהמשנה דטיפת חלב, שאומרת ניער את הקדירה, אם יש בה בנותן טעם באותה קדירה, אסור, כלומר אם לא המתין עד שמעצמו יתפשט הטעם ובתוך כך תיעשה החתיכה נבילה, אלא שניערה, מצטרף כל הקדירה לששים, ומזה לקח הרמב״ם דין זה, ודוק]:

כ כשנאסרה החתיכה מחמת החלב נעשית כל החתיכה איסור, ואם בישלה עם אחרות צריך ששים לבטל כולה, ואם מכירה, משליכה, והאחרות מותרות כשיש ששים נגד החתיכה, ואם אינו מכירה, הרוטב מותר, וכל החתיכות אסורות אם חתיכות האיסור וההיתר ראויות להתכבד, דאם אינם ראויים להתכבד קיי״ל דיבש ביבש בטל ברוב, ואם יש ג׳ חתיכות מותרות כולן, אבל כשראויין להתכבד אינה בטלה אפילו באלף. ואף שיתבאר בסימן ק״א (שולחן ערוך יורה דעה קא) דאין דנין דין חתיכה הראויה להתכבד אלא באיסור מחמת עצמו ולא באיסור בלוע, מ״מ בשר בחלב הוה איסור מחמת עצמו, שהרי עיקר האיסור הוא ע״י הרכבת שניהם יחד, וכל אחד בפני עצמו מותר. ודע דזה שהצרכנו שגם חתיכות ההיתר יהיו ראויים להתכבד אינו מפני הדין, אלא משום שא״א באופן אחר, דאל״כ הרי יכול להכירם, אמנם כשגם הם ראויים להתכבד יש אפשרות שאין ביכולת להכירם כמובן, [ובשו״ע סעיף ג שכתב אם חתיכת האיסור ראוייה להתכבד, דינא נקיט, אבל בהכרח צ״ל דגם האחרות כן הם, ודוק].

כא ודע דאף דחשבינן חתיכת בשר הבלועה מחלב איסור מחמת עצמו כמ״ש, מ״מ לא לכל הדברים אנו דנין כן, כגון חתיכה בשר בחלב שנגעה בחתיכת בשר כשר חם בחם בלא רוטב, אינה אוסרת, ודנין אותה כאיסור בלוע ולא כאיסור מחמת עצמה. ויש שסוברים דלכל דבר נחשב כאיסור

מחמת עצמה ויתבאר בס״ד בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), ע״ש. [הט״ז סק״ז סובר דהוה כאיסור בלוע, רק מה שהראה לסימן צ״א (שולחן ערוך יורה דעה צא) סעיף ד׳ צע״ג, דשם הוא ברוטב, והש״ך בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) סקי״ז אינו סובר כן, ע״ש]:

כב יש מהקדמונים שכתב דהא דטיפת חלב אוסרת עד ששים, זהו בבשר בהמה, אבל אם נפלה על בשר חיה ועוף, כיון דהאיסור הוא מדרבנן, לא בעינן שיהא ששים בחתיכה, אלא בטל ברוב [ב״י בשם הגהות אשר״י]. ודברים תמוהים הם, דלהדיא כתב הרמב״ם בפט״ו דין כ״ז (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות טו כז) דגם בבשר עוף אוסר בנותן טעם, אלא דבבשר עוף יכול להרבות עד שיבטל הטעם, ע״ש, וגם בזה יש חולקין כמו שיתבאר בסימן צ״ט (שולחן ערוך יורה דעה צט), ע״ש, וכן כתבו כל רבותינו הראשונים דגם באיסור דרבנן צריך ששים ואין חולק בדבר, הלכך ליתא להאי דינא, וכבר השיג על זה אחד מגדולי האחרונים [פרי חדש סקי״א]:

כג הטור הביא מחלוקת הראשונים בדין חתיכה נעשית נבילה, די״א דאין זה רק בבשר בחלב מפני שכל אחד מותר לעצמו, ובהתערבם יחד נעשה האיסור, ולכן כל החתיכה נעשה נבילה, שהרי היא גוף האיסור, אבל שאר איסור הנבלע בחתיכת היתר, אף שאין בה כדי לבטל האיסור ונאסרת, מ״מ לא שייך לומר עליה דנעשית נבילה, דהיא אסורה מפני האיסור הנבלע בה, אבל היא עצמה איננה נבילה, אלא שאסור לאוכלה מפני האיסור הבלוע, ולכן אם נפל כל החתיכה למקום אחר א״צ ששים כנגד כל החתיכה אלא כנגד האיסור הבלוע בה, ושכן הוא דעת הרא״ש, וגם דעת הרמב״ם נראה כן. וכן פסק רבינו הב״י בסעיף ד׳ וזה לשונו: לא אמרו חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בבשר בחלב, אבל לא בשאר איסורים, כגון כזית חֵלֶב שנבלע בחתיכה ואין בה ששים לבטלו, ונאסרה, ואח״כ בישלה עם אחרות, א״צ אלא ששים כדי כזית חֵלֶב, ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת. עכ״ל. והנה בזה שכתב דגם החתיכה עצמה חוזרת להיתר פסק בעצמו להיפך בסימן ק״ו סעיף א׳ (שולחן ערוך יורה דעה קו) דהחתיכה נשארת באיסורה, ע״ש, [ואינו סותר עצמו, דכאן כתב לפי דעת הטור דקרי חתיכה נעשית נבילה אפשר לסוחטו, דלדעתו הכל אחד, ושם כתב לפי דעת הפוסקים דשני ענינים הם, ואף אם לא נאמר חתיכה נעשית נבילה, מ״מ נאמר דא״א ליסחט האיסור כמו שכתב הר״ן סוף פרק כל הבשר, ועי׳ ב״ח, ודוק]. [והש״ך סקי״א כתב דהכוונה שבטל ברוב, ע״ש, ואין לשונו מורה כן, ודברי הכרתי ופלתי יותר דחוקים, ויותר נראה כדבריו, וזהו כוונת הט״ז סק״י].

כד והרמב״ן והרשב״א ז״ל הסכימו ג״כ לדיעה הקודמת, אבל רבינו תם וכל רבותינו בעלי התוספות והמרדכי והסמ״ג פסקו דבכל האיסורים אמרינן חתיכה נעשית נבילה. וכתב אחד מגדולי הראשונים דוודאי כן הוא דבכל האיסורים אמרינן חתיכה נעשית נבילה, דכן מבואר בירושלמי דערלה [פ״ב ה״ג] בגריסין של תרומה שנתבשלו עם עדשים של חולין, ואין בהחולין כדי לבטל התרומה, ואח״כ ריבה עליהם עדשים של חולין, ס״ל לרבי שם דצריך שהעדשים השניים ירבו על החולין ועל התרומה כדי לבטלן, הרי להדיא דאמרינן חתיכה נעשית נבילה, דאל״כ היה די בהוספה כדי לבטל התרומה בלבד [ר״ן סוף פרק כל הבשר]. אך הענין הוא דודאי מן התורה לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בבשר בחלב מטעם שנתבאר, אך מדרבנן גזרו בכל האיסורים דומיא דבשר בחלב, ולפ״ז לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בדרך בישול כמו שאסרה התורה בשר בחלב, אבל שלא בדרך בישול לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה [שם]. ולפ״ז אם יש ספק בחתיכה נעשית נבילה, בבשר בחלב אסור דהוה ספיקא דאורייתא, ובשאר איסורים מותר דהוה ספיקא דרבנן, אמנם מכמה פוסקים משמע דגם בשאר איסורים מדאורייתא הוא, וצ״ע. [ומ״מ אין קושיא מזה הירושלמי לדיעה ראשונה, דנפרש דלאו מטעם חתיכה נעשית נבילה צריך להרבות על העדשים של חולין, אלא משום דס״ל אפשר לסוחטו אסור, ושני דברים הם כמ״ש, ונשאר מעט תרומה בהעדשים, לכך צריך ריבוי, כרתי ופלתי סק״ט]:

כה יש מי שאומר דבאיסור דרבנן אפילו בבשר בחלב לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה [פרי חדש סקי״ז], וראיה לזה מדברי הרמב״ם פט״ו (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות טו כז) שכתב איסור של דבריהם מבטלין האיסור לכתחלה, כיצד חלב שנפל לקדירה שיש בה בשר עוף, ונתן טעם בקדירה, מרבה עליו בשר עוף אחר עד שירבה הטעם. עכ״ל. ואם נאמר חתיכה נעשית נבילה, הרי נעשה כל הקדירה נבילה. וממילא הוא הדין לבשר בחלב שע״י מליחה וכבישה, כל שאינו דרך בישול לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, וכ״ש בשארי איסורים שהם מדרבנן דלא אמרינן בהו חתיכה נעשית נבילה. [ולכן אף שיש מקומות דמשמע מהם דגם בדרבנן אמרינן חתיכה נעשית נבילה, מ״מ נראה דהעיקר כדיעה זו, ועיין תורת יקותיאל שרצה לדחות זה בלי שום ראיה, ע״ש ודוק]. [עט״ז סימן צ׳ סק״ד, ואין ראיה, דכחל עשאוהו כבשר בחלב ממש, ועט״ז סקי״א ודוק]:

כו רבינו הרמ״א פסק כדיעה זו דבכל האיסורים אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק שהוסיף בזה הרבה תנאים דבלא זה לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, וזה לשונו בסעיף ד׳: וי״א דאמרינן בכל האיסורים חתיכה נעשית נבילה, וכן המנהג פשוט ואין לשנות. ודווקא אם האיסור דבוק בחתיכת היתר, או שהחתיכה כולה חוץ לרוטב ונפל עליה איסור, אבל אם מקצת החתיכה תוך הרוטב ואין האיסור דבוק בו, לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, ומצטרף כל

הקדירה לבטל האיסור, ומ״מ יש להחמיר לאסור אותה חתיכה. וכל זה בשאר איסורים, אבל בבשר בחלב אע״פ שאין האיסור דבוק ומקצת החתיכה תוך הרוטב, אמרינן חתיכה נעשית נבילה. י״א דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה א נתערב איסור לח בהיתר לח ואח״כ נתערב הכל בהיתר אחר, וא״צ ששים רק נגד האיסור שנפל, ויש לסמוך על זה בשאר איסורים לצורך הפסד גדול, אבל לא בבשר בחלב. ואם נתערב יבש ביבש, לא אמרינן בשום איסור חתיכה נעשית נבילה. וע׳ לקמן סי׳ צ״ט (שולחן ערוך יורה דעה צט) מדין חתיכה נעשית נבילה. כלי הנאסר מבליעת איסור לא אמרינן ביה חתיכה נעשית נבילה, ולא בעינן ששים רק נגד האיסור שבלע. עכ״ל. ודבריו צריכין ביאור, [והש״ך סקי״ג והט״ז סקי״ד תמהו עליו, ע״ש]:

כז והנלע״ד דס״ל דודאי צריך טעם על כל האיסורים למה אמרינן בהו חתיכה נעשית נבילה, וס״ל דהענין כן הוא, דכמו ביבש ביבש דבטל ברוב כתב הרא״ש דהאיסור נהפך להיות היתר, דכן גזרה תורה כאשר יתבאר בסימן ק״ט (שולחן ערוך יורה דעה קט), כמו כן להיפוך, האיסור הבלע בהיתר ואין בההיתר כדי לבטלו נהפך ההיתר להיות כולו איסור, וא״כ לא שייך זה רק כשנתדבקו יחד והוה החתיכה כולו איסור, או שנפל על חתיכה שחוץ לרוטב, וקיי״ל אפשר לסוחטו אסור, כלומר שאין האיסור נסחט כולו, וממילא דהוה כאיסור דבוק והוה כולו איסור, אבל כשמקצתה בתוך הרוטב, אפילו לרש״י דסובר דדינה ככולה חוץ לרוטב, מ״מ א״א לחשבה כאיסור דבוק ממש, שהרי בשעת נפילת האיסור היה לו לחתיכה זה התחברות עם כל החתיכות עכ״פ, ודיינו להחמיר ולאסור אותה חתיכה לחלוטין, וזהו בשאר איסורים, אבל בבשר בחלב שהטעם פשוט למה אמרינן חתיכה נעשית נבילה, בכל גווני אסור:

כח וכן באיסור לח בלח, שהטעם מתפשט בשוה בכל הרוטב או המשקה, ולא שייך כאן לומר שהאיסור לא נסחט לגמרי, ג״כ לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשארי איסורים, אך נגד זה יש סברא דלח בלח גרוע יותר מבליעת לח ביבש, דבשם לא נתפשט האיסור בשוה בכל החתיכה כמובן, משא״כ בלח בלח ודאי נתפשט האיסור בכל ההיתר, לכן לא סמכינן על זה רק לצורך הפסד גדול שזהו יותר מהפסד מרובה. אמנם ביבש ביבש אפילו בבשר בחלב לא שייך לומר חתיכה נעשית נבילה, שהרי לא נתערבו הטעמים כלל, ולכן לא אמרינן בזה חתיכה נעשית נבילה כלל. וכן בכלי לא שייך לומר חתיכה נעשית נבילה, שהרי יכולין להוציא האיסור ע״י הגעלה, ולכן בכלי חרס יש להחמיר, ועוד יתבאר בזה בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צח) בס״ד, ע״ש, ובסימן צ״ט (שולחן ערוך יורה דעה צט) יתבאר עוד בזה, ע״ש, [כנ״ל, וא״צ לטעם חשיבות שכתבו הט״ז והש״ך סקי״ד, ע״ש]:

כט יראה לי דחתיכה שכבר נאסרה מבליעת בשר בחלב שנפלה אח״כ להיתר בקדירה רותחת, ונבלע בה עוד היתר, דדייניגן ליה חתיכה נעשית נבילה כדין שארי איסורים ולא כדין בשר בחלב, שהרי הטעם בבשר בחלב הוא משום שכל אחד בפני עצמו מותר, והכא הרי כבר נאסרה והיא כשאר איסור, דמה לי אם היא חתיכת חֵלֶב או חתיכת בשר בחלב, וכן מצאתי לאחד מגדולי האחרונים שכתב כן בסימן צ״ד (שולחן ערוך יורה דעה צד) [ש״ך שם סק״ד], ומ״מ יש חולקים בזה [פרי חדש שם], ויתבאר בשם בס״ד:

ל כתב הטור דאפילו למאן דס״ל חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים, זהו כשנאסרה ע״י נתינת טעם, אבל כשנאסרה ע״י משהו, כגון למאן דס״ל מין במינו במשהו, לא נעשה החתיכה נבילה [תוס׳ ק. (חולין ק א) ד״ה בשקדם]. וביאר הרשב״א ז״ל [שם] דלסברא זו א״צ ששים נגד החתיכה שנאסרה במשהו, וכן כתב בספרו תורת הבית [סב:]. ולדידן אין נפק״מ בזה, דאנן לא קיי״ל מין במינו במשהו, אך כתב שם דכן הדין גם לענין יין נסך דקיי״ל דאוסר במשהו, ע״ש. והרמב״ן ז״ל חולק על כל עיקר דין זה, וכן הרא״ה שם בספרו בדק הבית חולק על זה, ע״ש:

לא מדברי הטור שכתבנו למד אחד מגדולי האחרונים [ט״ז סקט״ז] דחמץ בפסח דקיי״ל שנאסר במשהו, מ״מ אין חתיכה זו שנאסרה במשהו אוסר אחרות במשהו, ודיו להצריך ששים נגד החתיכה, וכן ביין נסך. ויש חולקים עליו וס״ל דאוסר במשהו גם לחתיכה האחרת, וכן לעולם [נקודות הכסף, ומג״א בסימן תס״ז (שולחן ערוך אורח חיים תסז) סקי״ג]. ותמיהני שנחלקו בדבר שכבר נחלקו בו רבותינו הראשונים, ואדרבא תמיהני על דעת המתיר למה הצריך ששים נגד החתיכה [עפמ״ג שם], והרי הרשב״א כתב מפורש דא״צ, ומבואר מדבריו שם דאין כח במשהו להפליט, והוה כאין כאן איסור כלל לענין לאסור חתיכה אחרת, מיהו עכ״פ לדעת הטור שזהו דעת רבותינו בעלי התוספות, וודאי דגם בחמץ כן הוא, דהרמב״ן והרא״ה החולקים בזה משום דלא ס״ל כלל כדיעה זו שהביא הטור, אבל להתוספות ולהטור אין חילוק כמו שכתב הרשב״א ז״ל. אמנם באיסור לח שנאסר במשהו ונתערב עוד היתר לח, ודאי דהמשהו אוסר גם ההיתר השני [ט״ז שם], והסברא כן הוא, דבשלמא כשאיסור הלח נבלע בדבר גוש, שפיר אמרינן דהמשהו אינו יוצא משם, אבל בלח בלח בהכרח שמשהו זה יתערב גם בהשני. ולא עוד אלא אפילו לח בלח שנאסר במשהו, ואח״כ בישלו עם דבר גוש, ג״כ אוסר המשהו, מפני שמשהו זה נכנס בעצמו להדבר הגוש כשנתבשל עמו [חוות דעת סקי״ב]. וגם מדברי הלבוש נראה להדיא כדעת המתיר, והקיל עוד יותר, שכתב וזה לשונו: ודווקא כשנאסר בנותן טעם וכו׳, אבל אם לא נאסר החתיכה אלא מאיסור האוסר במשהו, כגון חמץ בפסח ויין נסך, ונאסר מחמת

משהו שבו, לא נעשית כולה נבילה, ואם חזרה ונפלה לקדירה אחרת בטלה ברוב אם אינו מכירה, ואם מכירה משליכה והשאר מותר. עכ״ל. [והנקודות הכסף רצה לומר דכוונתו על לאחר הפסח, ותמיהני שהרי כתב גם יין נסך, וצ״ע]:

לב ודע דזה שבארנו בסעיף כ״ח דלח בלח לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, כתב המהרש״ל [ים של שלמה פ״ז ס״ס] דזהו בדבר לח שאינו דרך בישול, כגון יין בייין וכיוצא בזה, אבל דבר לח שהוא דרך בישול, אפילו לח בלח נעשה נבילה, כגון שבישלו רוטב של איסור עם רוטב של היתר, ואח״כ נשפך מקצת לתוך היתר אחר, צריך לשער ששים נגד כל הנשפך בההיתר אחר, ולא לשער נגד רוטב האיסור שיש בה, כגון שנתבשל כזית רוטב איסור עם כזית רוטב היתר, ומשם נשפך כזית להיתר אחר, ונמצא דאין בזה רק חצי זית איסור מהקודם, ומ״מ צריך ששים זיתים נגד כל הכזית, מפני שכולו נעשה נבילה כיון שהוא דרך בישול (עי׳ ט״ז סקט״ו׳׳):

לג אבל מלשון רבינו הרמ״א לא משמע כן, וכן הוא מפורש במרדכי וזה לשונו: דוודאי בכל שאר איסורים נאמר חתיכה נעשית נבילה, ודווקא בחתיכה עצמה וכו׳, כי החתיכה איסור ניכר ומובדל הוא וכו׳, אבל בדבר לח, כגון תרומה בחולין, או יין במים, או רוטב ברוטב, דאין האיסור ניכר ונבדל וכו׳, מתערב היתר שני עם הראשון ולא שייך כלל לומר חתיכה נעשית נבילה, לעשות הכל איסור ולהצריך ס׳ לכל התערובת עכ״ל. והסכים שם להוראת הרמב״ן ז״ל ביורה של בשר שנתבשל בה חתיכת איסור ולא היה ביורה ששים לבטל האיסור, ונאסר כל מה שביורה, ולקחו המרק שביורה ושמו בקדירה שהיה שם מאכל של היתר, ולא היה ששים בקדירה שניה מכל התערובות האיסור, ופסק הרמב״ן ז״ל שאין המרק הנאסר אוסר אלא לפי חשבון שיש בו תערובות מן האיסור, כגון שביורה היה ל׳ פעמים נגד האיסור, לא חשבינן להמרק ששמו בקדירה שניה רק חלק שלשים של איסור, וממילא כשיש בקדירה זו שני פעמים כהמרק שנפל לתוכה יש כאן ששים, וכן לפי ערך זה יש לחשוב בכל כהאי גוונא כהאי דתנן (משנה תרומות ה ו) אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון, ע״ש, והנה הרמב״ן פסק כן משום דס״ל דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשארי איסורים, אבל מ״מ המרדכי הסכים להוראתו אף דאיהו לא ס״ל כן מטעם שנתבאר:

לד ומזה למדנו לכל הדיעות דהיתר בהיתר כהאי גוונא, דא״צ לשער ששים רק נגד הדבר האוסר, כגון שבישלו תבשיל של חָלָב בקדירה, והחלב היה מחצה או רבע נגד המים והתבשיל, ונשפך רוטב זה לקדירה של בשר או תחת הקדירה, דא״צ לשער ששים מהקדירה של בשר נגד כל מה שנשפך, אלא לפי ערך החלב שבו, ואם יש בהקדירה של חלב מחצה חלב ומחצה מים ותבשיל, ונשפך רביעית, צריך ששים נגד חצי רביעית, ואם היה בה רבע חלב צריך לשער נגד רבע ממה שנשפך. וכן בקדירה של בשר שהבשר היה רבע מכל הקדירה, ונשפך רביעית מהקדירה לתוך קדירה של חלב או תחת הקדירה, דצריך לשער ששים נגד רבע הנשפך, וכן לעולם, וק״ו הדברים דאם בדבר איסור לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, כ״ש בהיתר לא אמרינן דהחתיכה נעשה חלב או בשר, ואפילו להיותר מחמיר באיסור דס״ל דאמרינן חתיכה נעשית נבילה אף בלח בלח כמ״ש, מ״מ בהיתר לא שייך זה. [עי׳ חכמת אדם כלל מ״ד סעיף ט׳ שנתקשה בזה מדברי הרמ״א סימן צ״ט סעיף ו׳ בכזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים, ואח״כ נפל לבשר, מותר, דמשמע דווקא כשהיה ששים במים, וכתב דאיסור והיתר הארוך הולך לשיטתו וכו׳, ע״ש, לא ידענא מה ענין זה לזה, ומה שייך בזה רבותא יותר, אדרבא בשם קאמר דאין על זה שם חלב כלל, ודוק]:

לה כל מה שנתבאר הוא בנפל בשר לתוך חלב, או חלב לתוך בשר, או איסור להיתר, או היתר לאיסור, וזהו הכל בהתבשיל ממש, אבל אם נפלה טיפת חלב על קדירה של בשר, או רוטב של בשר על קדירה של חלב, או תחת הקדירה בתנור חם, יש בזה דינים אחרים כמו שיתבאר בס״ד. אך מקודם יש להקדים מה שנמצא בפוסקים בלשון זה: טיפה שנפלה על דופן הכלי מספקא לן בפרק דם חטאת (זבחים צו ב) אי מפעפע בכל הכלי אי לא. עכ״ל. ובאמת בגמרא שם אין כאן ספק, ומפורש אמרו שם דבישול מפעפע, ואם בישל קדשים במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה בכל הכלי, ע״ש. אלא כוונתם הוא כן, דאנן מספקא לן אם הטעם הוא משום דמפעפע בכל הכלי, או שזהו רק גזירת התורה להצריך מריקה ושטיפה, דזהו רק בקדשים שטיפת צונן כמבואר שם, ובכל האיסורים די בהגעלה בלבד, וגזרה התורה להצריך מריקה ושטיפה בכל הכלי אף שאינה מפעפעת בכל הכלי [כרתי ופלתי סקי״א]. אמנם התוספות כתבו שם [בד״ה בישל] דכשכל הכלי חם פשיטא דמפעפע בכוליה, ע״ש, וכן משמע מרש״י שם, אך לשארי פוסקים מספקא להו [עש״ך סקי״ח]. וצ״ע שלא הזכירו הפוסקים ובעלי השו״ע והמפרשים דלרש״י ותוספות פסיקא להו דין זה, [ובמרדכי הביא דר״י פשיטא ליה דאינו מפעפע, מדאיצטריך קרא שם דצריך מריקה ושטיפה בכולה, ע״ש, וצ״ע].

לו וכתב הטור טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ, אפילו אם יש בתבשיל הקדירה ששים כנגדה אינו יכול לבטלה, וא״כ הטיפה אוסרת הקדירה כל סביבותיה ונאסרה התבשיל שבה. והר״מ מרוטנבורג כתב שאם יש בתבשיל ששים פעמים ששים כנגד הטיפה, מותר, שהטיפה אינה אוסרת אלא עד ששים כנגדה, ואם יש בתבשיל ששים כנגד אותם ששים, מותר. ובספר המצות כתב שאם נפלה כנגד התבשיל, א״צ אלא ששים כנגדה,

שמפעפע לפנים והוה ליה כאילו נפלה בתבשיל, ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפעת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ששים כנגד הטיפה, הרי נאסר אותו מקום הקדירה, ואם יערה התבשיל דרך מקום הקדירה שנאסר הרי יאסר התבשיל, וזה תקנתו שיניחנה כך ולא יגע בה עד שתצטנן. וכבר נהגו העולם לאסור כשנופלת על הדופן שלא במקום הרוטב, ודוקא בנפל באותו צד שלא כנגד האש, אבל אם נפל כנגד האש, מותר, שהאש שורפו ומייבשו. ודוקא בדבר מועט כגון טיפה, אבל אם נפל הרבה אין להתיר אפילו אם נפל כנגד האש, אא"כ כנגד הרוטב וע"י ששים. ורבינו יחיאל היה מתירה בשעת הדחק, כגון בערב שבת, אפילו שלא כנגד הרוטב אפילו שלא כנגד האש, ע"י ששים. עכ"ל הטור. וכעין זה כתוב בשו"ע בסעיף ה' ו' ז', ע"ש:

לו ביאור הדברים דמקודם כתב דטיפה אחת אוסרת הקדירה והתבשיל, וטעמו של דבר, דס"ל לבעל דיעה זו שהטיפה מתפשטת בכל הכלי, ונעשית כל הקדירה נבילה, וצריך ששים נגד כל הקדירה, וע"פ רוב אין בהתבשיל ששים נגד הקדירה [ב"י]. ושמא תשאל והלא אין בטיפה כדי ליתן טעם בקדירה, התשובה היא דדוקא בדבר מאכל שיש להמאכל עצמו טעם, צריך גם האיסור ליתן בו טעם, אבל קדירה שאין לה טעם מגופה, אפילו לא נכנס בה אלא איסור משהו נעשית הקדירה כולה נבילה, וצריך ששים נגדה [ב"ח]. ודין זה כתבו הסמ"ג, וחומרא גדולה היא, והטעם אינו מבורר כל כך, ובשו"ע לא נזכרת כלל דיעה זו:

לח ואח"כ מביא דעת הר"מ מרוטנבורג דצריך ששים פעמים ששים, בין שנפל כנגד התבשיל ובין שנפל כנגד הריקן, דאיהו ס"ל דלא אמרינן שהטיפה מתפשט בכל הקדירה, וגם לא אמרינן שמפעפעת לפנים והוה כאילו נפלה בתבשיל ודי בששים נגד הטיפה, אלא מספקא לן שמא מפעפעת רק במקצת כלי שבזו המקצת ליכא ששים נגדה, ולכן אם יש ששים פעמים ששים מותר ממ"נ, אם נתפשט הטיפה במשך הקדירה שיש ששים נגד הטיפה, פשיטא דשרי, ואם נתפשט בפחות מששים ולא נתבטלה בטיפה ואסרה נ"ט פעמים כנגדה, הרי כיון שיש ששים פעמים ששים הרי תבטלה להאיסור שהתפשט עד קרוב לששים בששים אלו [דרישה]. וזהו כשאנו יודעים כמה טיפות שנפלו על הקדריה שנוכל לשער שיש בהקדירה ששים פעמים ששים, אבל אם אינו ידוע לנו, ויכול להיות שנפל הרבה חלב באופן שאין ששים פעמים ששים בהקדירה נגד החלב שנפל, באמת אסור הקדירה והתבשיל [שם]. וגם דיעה זו היא חומרא יתירה ואינה מובנת, דממ"נ אם נאמר שמפעפע לפנים, למה נאמר שלפנים מפעפעת ולהתבשיל אינה נכנסת, אם היא מפעפעת לפנים נאמר שנכנסה להתבשיל ונתבטלה, ובאמת הדבר תמוה שתהא נפילתה על הקדירה הרבה חמור מנפילתה לתבשיל, וגם דיעה זו לא הובאה בשו"ע, ע"ש:

לט ואח"כ מביא דעת ספר המצות לחלק בין נפלה כנגד התבשיל לנפלה כנגד הריקן, דכנגד התבשיל מותר כשיש ששים בהתבשיל נגד הטיפה, דממ"נ, אם מפעפעת לפנים, הרי נכנסה להתבשיל ונתבטלה בששים, ואם אינה מפעפעת, הרי עומדת במקומה ולא תכנס לתבשיל לעולם, דזה אין לומר שעתה נכנסה רק לדופן הקדירה ואח"כ במשך העת תכנס לתבשיל עם הבלוע שבקדירה, דזה אין סברא כלל, או נכנסה לגמרי או שלא תכנס לגמרי [כתבתי ע"פ דברי הט"ז סקי"ט], ולכן מן הדין גם הקדירה תשוב להכשירו, דאם לא פעפעה עתה לתוך התבשיל גם בבישול שני לא תפעפע [שם], אלא שנוהגין לאסור הקדירה תמיד:

מ אבל אם נפלה הטיפה כנגד הריקן אז נאסר חלק גדול בקדירה, דשמא לא פעפעה עד תוך התבשיל שיתבטל בהתבשיל אלא עד סמוך לתבשיל באופן שנשאר הפעפוע בהקדירה בהמקום הריקן, ואולי אין בהתבשיל ששים נגד מקום פעפועו, ולכן נאסרה הקדירה מדינא והתבשיל מותר, וממילא בהכרח להניח שיעמוד התבשיל בהקדירה עד שיצטנן ואז ישפכנו, דאם ישפכנו בעודו חם, שמא ישפכנו דרך מקום שהקדירה נאסרה, והיינו דאולי הפעפוע הלך סביב כל הקדירה, וכשיערה יבלע התבשיל מהאיסור שבקדירה, וכן לא ינקוב הקדירה מתחתיו ולהזיב דרך שם התבשיל, דשמא ע"י נענוע יגע התבשיל במקום הריקן, וכדיעה זו פסקו בשו"ע סעיף ה'. [ותמיהני על הש"ך סקכ"א שכתב דאינו מועיל שיערב הצד האחר שמא ינענע, ע"ש, ולמה הוצרך לזה, דמי יימר שהפעפוע לא הקיפה סביב כל הקדירה כמ"ש]:

מא וכתב רבינו הרמ"א דדווקא אם הקדירה ישנה, אבל אם היא חדשה, בכל ענין א"צ ששים רק נגד הטיפה שנפל עליה, כדלקמן סימן צ"ח (שולחן ערוך יורה דעה צח) גבי כף. עכ"ל. כלומר אפילו בנפל הטיפה כנגד הריקן. ואע"ג דבכאן לא שייך חדשה, שהרי עתה מבשלים בתוכה, אמנם כיון דהחשש הוא שמא הטיפה לא פעפעה רק במקום הריקן ולא במקום התבשיל, א"כ ממילא גם התבשיל לא פעפעה רק כנגדו ולא כנגד הריקן, דאם זה התבשיל פיעפע למעלה ממקום התבשיל, א"כ גם הטיפה פעפעה למטה ממקום הריקן [ש"ך סקכ"ג]. ואין לחוש שמא עלה רתיחת התבשיל עד למעלה מהתבשיל, ואח"כ נחה מרתיחתה, ואח"כ כשנפלה הטיפה הרי אינה חדשה, דאין לנו לחוש כל כך, ועוד דיש בזה ספק ספיקא שמא לא עלתה הרתיחה

למעלה, ואם תמצא לומר עלתה, שמא הטיפה פעפעה בהתבשיל ונתבטלה, שהרי זהו ג״כ ספק כמ״ש, וא״כ איכא ספק ספיקא, [ובזה מתורץ מה שהקשה ר׳ ברוך פרנקל בהגהותיו]:

מב ודע דלפי מה שיתבאר בסימן צ״ח דלחומרא י״ל בכלי חרס שהכלי נעשית נבלה אם כן אין דין זה דכלי חדשה רק בחלב דבנפילת חלב שהוא היתר לא שייך לומר שתעשה נבלה אבל בנפילת איסור יש לאסור גם בחדשה. אך בשם יתבאר דגוף החרס לא שייך לומר שתעשה נבלה אלא אם יש בה בלועת מאכל ומשקה אמרינן שהבלוע יעשה נבלה ולכן לפי זה גם בנפילת איסור יש להורות כן כחדשה ממש (שם סקכ״ב) וכל שאינה בת יומא דינא כחדשה דכיון שהוא נותן טעם לפגם לא נעשה נבלה (שם) ושם יתבארו דינים אלו בס״ד.

מג וזה שכתבו הטור והשו״ע דנהגו העולם לאסור כשנפלה שלא כנגד הרוטב, כלומר לאסור גם התבשיל. וגדולי אחרונים חלקו על זה ולא נתפשט המנהג הזה ולא שמענוהו. וכן מה שכתבו דיש מי שמתיר בשעת הדחק ע״י ששים אפילו שלא כנגד הרוטב ושלא כנגד האש, אצלינו הוא מנהג פשוט בכל תפוצות ישראל להצריך ששים נגד הנופל, ואין מחלקין בין נגד הרוטב ובין נגד התבשיל, ובין צד שכנגד האש ובין צד שלא כנגד האש, משום דקים לן כדעת רש״י ותוספות שהבאנו בסעיף ל״ה דודאי בכל מקום שנופל מפעפע בתבשיל, והלכך אם יש ששים מותר בכל ענין, ואם אין ששים אסור בכל ענין, והקדירה אנו אוסרין בכל ענין אפילו יש ששים נגד הנופל, משום דחיישינן שמא נשאר משהו בדופן הקדירה [ש״ך סקכ״ז]:

מד וכתב רבינו הרמ״א דיערה מיד התבשיל ממנו בצד אחר שלא כנגד הטיפה. ואם בישלו בקדירה תבשיל אחר, דינו כמו בפעם הראשון. עכ״ל. וזה שכתב לערות מיד, זהו כשנפל כנגד הרוטב, ומטעם חשש שמא יפעפע יותר מכאן ואילך [שם סקכ״ח], אבל בשלא כנגד הרוטב טוב יותר להניח להצטנן כמ״ש, אך אצלינו המנהג תיכף לערות התבשיל, מפני שבתנורים שלנו קשה לדקדק איך היתה הנפילה כנגד הרוטב או כנגד הריקן, וע״פ רוב הוא כנגד הרוטב, ובענגלש״ע קיכי״ן אין מבשלין בלא כיסוי ובזה הכל אחד כמ״ש בסעיף מ״ו:

מה וזה שכתב שאם בישלו בהקדירה תבשיל אחר דינו כמו בפעם הראשון, ביאור דבריו, דלא תימא שכבר נפלטה הטיפה בתוך התבשיל הראשון, דלא פסיקא לן, ולכן צריך גם בפעם השני ששים נגד הטיפה הראשונה. ופשוט הוא דזהו כשבישלו בו באותו יום שבישלו התבשיל הראשון, אבל אם בישלו בו למחר, מותר בכל ענין, דהוה נותן טעם לפגם. וכתוב באיסור והיתר הארוך [כלל לא] דאפילו אם בפעם הראשון היתה הטיפה כנגד הרוטב, ובפעם השני היתה שלא כנגד הרוטב, דבפעם השני היה התבשיל פחות מבפעם הראשון, ג״כ מותר, ע״ש, משום דס״ל דאין חתיכת הכלי נעשה נבילה, וכבר בארנו דלדידן אין חילוק [עי׳ חוות דעת סקי״ג]:

מו אם נפל טיפת חלב על קדירה שנתבשל בה תבשיל שאינו לא בשר ולא חלב, והקדירה חדשה או אינו בן יומו, ובתוך מעת לעת בישל בה בשר, אפילו לא היה ששים נגד הטיפה לא בהתבשיל ולא בבישול הבשר השני, מותר הבשר ממ״נ, דאם מקודם לא עברה הטיפה להתבשיל הרי גם בהבשר לא עברה, ואפילו אם עברה בפנים תחילה, מ״מ הרי אין בהקדירה חלב רק שיעור המעורב בהתבשיל, דבהיתר לא חשבינן כל החתיכה כהבליעה עצמה, ונגד זה השיעור המעורב מסתמא יש ששים [ט״ז סקכ״ד בשם איסור והיתר הארוך]. אבל אם מתחילה נפלה שלא כנגד התבשיל, ועכשיו נפלה כנגד הבשר, צריך ששים בבשר נגד הטיפה, משום דחיישינן שמא מקודם לא עברה הטיפה לפנים, מחמת שהיה שלא כנגד הרוטב, ועכשיו עברה לפנים, והקדירה לא נאסרה מקודם כיון שהיתה חדשה או אינה בת יומא. וכן אם נפל כזית חלב לתוך קדירה של מים חדשה או אינה בת יומא, ואח״כ תוך מעת לעת בישל בשר בתוכה, א״צ ששים אלא נגד ערך החלב המעורב בהמים [חוות דעת סקכ״ב]. ודע דאם כיסה הקדירה, הוה תמיד כמו נגד הרוטב אפילו נפלה שלא כנגד הרוטב, משום דע״י כיסוי עולים הרתיחות עד למעלה כמו שנתבאר בדין ניער וכיסה בסעיף ז׳, וכן אם ניער יפה יפה ג״כ נראה כן, ועמ״ש בסעיף מ״ג ומ״ד:

מז כתב רבינו הרמ״א בסעיף ז׳ אם נשפך חלב או שאר איסור רותח על גבי קרקע, והעמידו עליו קדירה חמה, אם מה שנשפך אינו אצל האש לא הוה רק כלי שני, ולכן הקדירה אסורה דבולע קצת, והתבשיל מותר, דתתאי גבר. וקילוח מן הקדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקילוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן הוי נמי ככלי שני, ואם לא נפסק הוה כעירוי, והקדירה הצוננת נאסרה אם היד סולדת בקילוח הנוגע בקדירה, והתבשיל שבתוכה שרי, דאין עירוי אוסר רק כדי קליפה. אבל אם הקדירה היא חמה והוא כלי ראשון, וכלי שני עומד אצל האש, אפילו הקילוח הוא צונן הכל אסור, דתתאי גבר, והוי כצונן לתוך חם דכולו אסור כמ״ש לעיל סימן צ״א. עכ״ל:

מח ביאור הדברים, דעד כה נתבאר דין טיפה שנפלה על הקדירה בתנור, ועתה מבאר כגון שנהפכה קדירה של חלב או של שאר איסור על הקרקע של התנור שקורין פא״ד, והנה אם התנור חם, אפילו העמידו במקום זה קדירה של בשר צוננת, הכל אסור, דתתאי גבר, אם יש ממשות של חלב במקום

שהעמידו הקדירה, וצריך ששים נגד החלב, דאז התבשיל מותר והקדירה אסורה. והוא הדין אם בעת שנשפך החלב וזב על פני התנור וזב החלב תחת קדירה של בשר העומד שם, ג״כ דינא הכי, דיש לשער כמה זב חלב תחת הקדירה של בשר, ואם אין בכל התבשיל ששים נגד החלב, הכל אסור, ואם יש ששים מותר התבשיל, אבל הקדירה אסורה. ויראה לי דאם קרקע התנור שוה וחלק בלי גומות ודאי יש ששים, משום דתחת הקדירה ודאי לא בא החלב, ורק סביבות הקדירה בתחתיתו, ופשיטא שיש ששים כנגד זה כמובן, וזהו הכל כשנשפך במקום שהתנור חם כמו בתוך עצמותו של תנור [עי׳ ש״ך סקל״ב]:

מט אבל אם נשפך שלא אצל האש, כמו המקום שבראש התנור שקורין פריפעצא״ק, ששם אין החום שולט כל כך, אין דנין בו רק דין כלי שני, ולכן אם העמידו במקום זה קדירה של בשר חם, הקדירה אסורה, ואע״ג דבכלי שני ממש לא היינו אוסרים הקדירה, מ״מ כיון שהקדירה חם בולע כדי קליפה כדין חם לתוך צונן, וזהו שדקדק לומר דבולע קצת. אבל לענין התבשיל דנין בזה דין כלי שני, ולכן אף כשהקדירה חם מותר התבשיל, דהקדירה היא במקום הקליפה. וזה שכתב דתתאי גבר צריך ביאור, דלפי מה שבארנו בסימן צ״א סעיף י״א לא שייך תתאה גבר בדבר שהעליון הרבה יתר מאד על התחתון כמובן בחוש השכל, ואיך שייך לומר דקדירה מלאה תבשיל חם העומדת על מעט חלב שבכלי שני יקרר החלב אותה. אמנם הכוונה לענ״ד כן הוא, דאדרבא מפני שהחלב מעט כדרך החלב הנשפך בתנור שאין הרבה חלב בכמות על מקום אחד, אין בכחו להבליע בכולי קדירה, ודי כשיבליע ערך קליפה או יותר מעט, ולכן עובי הקדירה המפסיק בין החלב ובין התבשיל של בשר דיו, ומ״מ לשון תתאה גבר צ״ע.

נ ובאמת יש מהפוסקים שאמרו דאם הקדירה היא רותחת מחמת האש, גם התבשיל אסור אם אין ששים בתבשיל נגד מה שתחתיו, ואפילו כשהנשפך הוא צונן [ש״ך סקל״ג בשם ים של שלמה]. וכן עיקר לדינא, מפני שחום האש שבקדירה מרתיח התחתון ובולע [ט״ז סקכ״ה]. וגם מה שכתב דלהחלב יש דין כלי שני, אינו אלא כשהמקום הנשפך הוא הרבה רחוק מהאש באופן שאין היד סולדת שם, אבל כשהיד סולדת שם דנין מקום זה ככלי ראשון, וכן עיקר לדינא [שם]. ולפ״ז בתנורים שלנו ידוע דבתחלת ההיסק המקום שלפני התנור שקורין פריפעצא״ק אינו חם כלל, ואחר ההיסק אם הסיקו התנור כראוי אז גם המקום הזה הוא חם מאד, ולכן צריך המורה לשאול מתי היה, כי זהו עיקר גדול לדינא, וכן יש להורות:

נא וזה שכתב בקילוח מקדירה רותחת אל קדירה צוננת לחלק בין נפסק הקילוח ללא נפסק הקילוח, הכי פירושו, כגון שעמדה בתנור חם קדירת חלב חמה, ולפני התנור או תחת התנור עמד קדירה של בשר צונן, ונהפך בתנור הקדירה של חלב וזב הקילוח עד תחת הקדירה של בשר או לתוך הקידרה, אם עמדה תחת התנור הדין כן הוא, דאם נפסק הקילוח, אין דינו רק ככלי שני ואז גם הקדירה מותרת, דכיון שנפסק הקילוח ודאי דנפסקה גם חמימותו הגדולה, אם המקום שהקדירה של בשר עומד אין יד סולדת בו, דאם במקום הזה יד סולדת הוה ככלי ראשון אף כשהקדירה צוננת [שם סקכ״ו], אבל כשלא נפסק הקילוח הוה כעירוי, כלומר דאם הקדירה של בשר עומד תחת התנור הוה ממש עירוי, ואם עומד לפני התנור דינו כעירוי שמבליע כדי קליפה, ולא אמרינן דנקרר ע״י הזחילה. וכיון דדינו כעירוי, לכן אם זב על דופן הקדירה או תחת הקדירה, הקדירה אסורה דבולע כדי קליפה, והתבשיל מותר, משום דהקדירה הוא במקום הקליפה. ואם נפל לתבשיל צריך התבשיל קליפה כשהוא דבר גוש דשייך בו קליפה. ואם הוא דבר צלול, או שצריך ששים נגד הקליפה, או שא״צ כלום כפי הדינים שנתבארו בסימן צ״א סעיף ט״ז, ע״ש, וזהו כשהיד סולדת בהקילוח, דאל״כ אינו כלום. וכל זה הוא כשהקדירה של בשר הוא צונן, דאלו הוא חם מחום כלי ראשון, וכ״ש כשזה קרוב עמד אצל האש, פשיטא שאפילו הקילוח הוא צונן אסור הכל, דתתאה גבר, והוי כצונן לתוך חם דכולו אסור, ולא דמי לאיסור והיתר העומדים זה אצל זה אחד חם ואחד צונן דסגי בקליפה, דהכא כיון שהקילוח בא מלמעלה הוי כמו עילאה והקדירה של בשר כתתאי, ועוד כיון שהקדירה של בשר עומד במקומו, והקילוח בא מבחוץ, חשיב הוא תתאי [ש״ך סקל״ו]. ויש מי שאומר דזהו בשזב על דופן הקדירה, אבל כשזב תחת הקדירה יש להחלב דין תתאי ואינו אוסר התבשיל שבקדירה [פרי חדש], ולפי מ״ש בסעיף נ׳ אינו כן, ע״ש:

נב כיסוי קדירה, בזמן שהקדירה רותח דאז עולה הזיעה תמיד ומגיע אל הכיסוי וחוזר מהכיסוי ויורד אל הרוטב, ואז דינו כקדירה עצמה, שאם נפל טיפה על הכיסוי הוי חד דינא כמו בנפל על הקדירה, אבל אם הקדירה עדיין לא התחיל להרתיח, אין להכיסוי שייכות אל התבשיל שבקדירה, ואם נפל עליו טיפת חלב או איסור, נאסר הכיסוי אם הוא חם, אבל התבשיל והקדירה מותר. ויש מי שאומר דאפילו בעת שהקדירה רותח ואוסר התבשיל אם אין בו ששים נגד הטיפה, מ״מ אפילו יש בהתבשיל ששים אסור הכיסוי כשאין בעצמו ששים נגד הטיפה, דנהי דהרתיחה עולה עד הכיסוי, מ״מ אין הרוטב מצטרף עמו, ולא דמי לקדירה עצמה שהתבשיל מדובק בו [ט״ז סקכ״ח בשם רש״ל]. ויש שחולק בזה כדמשמע מדברי רבינו הרמ״א, דממ״נ, אם מפעפע למעלה הרי הכל מעורב וכדבר אחד דמי, ואם אינו מפעפע למה נאסור מה שבקדירה [פרי חדש סקל״ג]. ואם נפלה טיפה על אוזן הכלי, לאו כלום הוא, ומדיחה, וגם הקדירה מותרת:

נג אם כיסו תבשיל של בשר בכיסוי של חלב או להיפך, והכיסוי היה בן יומו מבליעת הראשון, ושהה זמן נכון בכיסויו על השני, צריך ששים נגד כל הכיסוי אפילו הוא נקוב למעלה [ב״י בשם שערי דורא]. ואם לקח כיסוי מקדירה של בשר שמתבשל אצל האש, וכיסהו על קדירה חולבת צוננת, ושהה זמן נכון, אסורים הכיסוי והקדירה, דא״א שלא בלע הקדירה מהכיסוי הרותח, כמו טיפה רותחת שנפלה על קדירה שאוסרת הקדירה, ובהכיסוי הבן יומו יש הרבה טיפות. אבל התבשיל מותר, כיון שהוא צונן ואינו ברור שנפלו טיפין להתבשיל [שם], ויתבאר בסימן צ״ג (שולחן ערוך יורה דעה צג):

נד מחבת של חלב ויש בה חלב, ונתנוה בכירה תחת קדירה של בשר, ולא כיסו המחבת, באופן שהזיעה עולה מן המחבת אל הקדירה [בתנורים שלנו א״א להיות כזאת], הזיעה עולה ואוסרתה מפני שנבלע בקדירה, ואם אין ששים בקדירה נגד החלב שבמחבת, אסורים הקדירה והבשר, מפני שהזיעה עולה למעלה ונכנס להבשר. במה דברים אמורים, שהקדירה קרובה כל כך למחבת עד שהיד סולדת בזיעה היוצא ממנו ומחממת את הקדירה, אבל אם הקדירה רחוקה מן המחבת עד שאין היד סולדת בו מחמת הזיעה, או שהמחבת היא מכוסה, מותר. ומטעם זה תולין בשר לייבש על הכירה, אע״פ שמבשלין לפעמים קדירות של חלב על הכירה, מפני שהבשר הוא רחוק הרבה ממנו. וזה שהתרנו במחבת מכוסה, אף שנוגעות זו בזו לית לן בה מידי דהוה אשתי קדרות בתנור שנוגעות זו בזו שאין אוסרין זה את זה בנגיעה, דאין בלוע יוצא מקדירה לקדירה בלא רוטב, וקילא מבשר וגבינה חמים שנוגעים זה בזה דאם האחד שמן אוסר את חבירו, אבל בקדירות אפילו כשבלוע בשמנונית לית לן בה. ולכן אם אפו בתנור פלאדין של חלב, והושיבו את הפלאדין בעצמו בקרקעיתו של תנור, ואח״כ באותו מקום הושיבו שם קדירה של בשר רותח, דכיון שאין החלב בעין דינו של מקום זה כקדירה, והוי כשתי קדירות הנוגעות זו בזו [ט״ז סקכ״ט]. ועיין באורח חיים סימן תנ״א (שולחן ערוך אורח חיים תנא) סעיף כ״ב [ובמג״א שם סקמ״ד ודוק]. [עיין פתחי תשובה סק״ו לחלק בין זיעת משקין לזיעת אוכלין, ואין חילוק, רק שתלוי בשומן]:

נה והנה בדין זיעה מתברר לנו ממשנה דמכשירין (משנה מכשירין ה י) [פ״ה מ״י] דלא שייך זיעה אלא במקום המוקף, ולא במקום גלוי, כמו בכירה שהקדירה התחתונה נתונה בה, ועליה עומד העליונה, ועולה הזיעה סביב סביב שאין לה מקום לצאת, אבל במקום גלוי כבתנורים שלנו שיש אויר, הזיעה עולה באויר ואינו אוסר הקדירה הסמוך לו. וגם מתברר משם דדווקא כשהעליון אין בו תבשיל חם, דאם יש בו ג״כ תבשיל חם שזיעה עולה ממנו, ג״כ אין הזיעה של התחתון פועל בו, והכי תנן התם המערה מחם לחם, ומצונן לצונן, ומחם לצונן, טהור. מצונן לחם, טמא. ופי׳ הרמב״ם לפי שעמוד המשקה אשר יקרא נצוק יתחמם בהיות קצהו בכלי החם הטמא וכו׳. עכ״ל. הרי מבורר דדווקא כשקצהו בכלי החם הטמא, כלומר שקצהו מוקף בהתחתון, אבל בלא זה אין הזיעה פועלת בו, וגם מדקאמרה מחם לחם טהור, ופירשו מטעם שכיון שהעליון חם אין פעולת התחתון ניכר בו, ע״ש, [וכן כתבו הרע״ב ותוי״ט, ע״ש, ומוכח להדיא כדברינו. ולפ״ז אצלינו שהבישול במקומות הגלויים, אין הזיעה אוסרת כלל, והוי כנפסק הקילוח כמובן. וגם אם העליון חם אין הזיעה פועלת, ומה שכתב הב״י בשם מהרא״י, הכוונה קדירה בלא משקה, או כשהיא מכוסה, ובתשו׳ הרא״ש כלל ד׳ דין כ״ו מפורש כן, ומה שהקשה בחידושי הגהות בטור שם ל״ק כלל לפמ״ש, ע״ש, ודוק]:

נו אם העמידו קדירה רותחת על מקום שדבוק בו חֵלֶב, או קדירה של בשר על מקום שדבוק בו חמאה או חלב קפוי, באופן שנימס החלב או החמאה מחמת החום, נאסר הקדירה, והתבשיל מותר, כדין חם לתוך צונן דצריך קליפה, ובכאן הקדירה הוא במקום הקליפה [דרכי משה אות י״א], וכמ״ש בסעיף מ״ט, ע״ש. ונר של חֵלֶב הנכרך סביב הפתילה כעין נרות שלנו וכנרות של שעוה, ונטף ממנה טיפה על כלי, א״צ כי אם גרירה שהוא כעין קליפה, מפני שאנו מרגישין בחוש המישוש שאין חומו חם כל כך כחום שמחמת האור, אבל שאר חלב מהותך חם שמחמת האור שנפל על הכלי, צריך הגעלה, וכן בנר הדולק מחלב מהותך ונפל ממקום שהפתילה דולקת, חשיב כרותח מחמת האור. וכן נר של חלב כשהיא דולקת ונפלה לקערה ונכבתה שם, הוה כחום מחמת האור, ואוסרת הקערה. מיהו בנרות שלנו דהחלב עומד ימים רבים ומוסרח למאד הוה נותן טעם לפגם, ומותרת הקערה אחרי שיגרדו את החלב [כרתי ופלתי סקל״ב]. ויש נזהרים מלהדליק שפופרת של טובא״ק מנר של חלב, מפני שממשיך שומן החלב לתוך פיו, ויש מתירים מהאש העליון שאין בו שומן כלל, והנזהר תבא עליו ברכה, והמקל אין מוחין בו. [עט״ז סק״ל שהאריך להוכיח דאם הוציא כף עם מאכל מקדירה רותחת שם כלי ראשון על הכף, ואם הוציאה ריקן אין עליה שם כלי ראשון, ע״ש, ואי״ה בסימן ק״ז (שולחן ערוך יורה דעה קז) יתבאר זה, ע״ש]:

סימן צג

א קדירה שבישל בה בשר – לא יבשל בה חלב; ואם בישל מה דינו • ובו י״ח סעיפים

איתא בגמרא (חולין צז א) קדירה שבישל בה בשר אל יבשל בה חלב, ואם בישל בנותן טעם, וכן הוא לשון הרמב״ם בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט יא) והשו״ע. וביאור הדברים, דשואלין לקפילא אם יש בה טעם בשר אם לאו, ואפילו למאן דס״ל בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צח)

דבפחות מששים לא סמכינן אקפילא, זהו כשנתערב גוף האיסור, אבל כשאין שם אלא טעמו כי הכא, מותר גם בפחות מששים כדליכא טעמא כמ״ש שם [ב״י, וב״ח]. ורבינו הרמ״א שכתב כאן וצריך לשער נגד כל הקדירה, עומק כוונתו בזה, דאע״ג דכן הוא הכוונה לפי עצם הדין, מ״מ לפי מה שיתבאר שם דאנו אין סומכין כלל אטעימה, א״כ בהכרח יש לשער בששים. וזהו שאומר דצריך לשער נגד כל הקדירה, משום דלא ידעינן כמה בלע, ולפי שברוב פעמים אין במה שבקדירה ששים נגד הקדירה, לפיכך אסור לגמרי, אם לא שידעינן כמה בלע הקדירה, כגון שלא בישלו בו באותו מעת לעת רק כזית בשר, דא״צ לשער רק נגד הכזית שבלע תוך מעת לעת, דמה שבלעה קודם מעת לעת הוה נותן טעם לפגם, או כגון שהקדירה רחבה ונחשתה דק באופן שיש במה שבתוכו ששים נגד הקדירה [ב״י, ועש״ך סק״א]. ואין חילוק בין קדירה של מתכת או של חרס, לעולם צריך לשער נגד כל הקדירה [שם]:

ב אבל אם בישל בה חלב אחר מעת לעת, הו״ל נותן טעם לפגם ומותר התבשיל, אבל הקדירה אסור לבשל בו לא בשר ולא חלב, לפי שהוא בלוע משניהם, ואם בישל בשר תוך מעת לעת לבישול החלב, אסור התבשיל, אבל אם בישל חלב, מותר בדיעבד, אבל לכתחלה אסור לבשל גם בנותן טעם לפגם, דגזרו שאינה בת יומא אטו בת יומא (עבודה זרה עו א) ויתבאר בסימן קכ״ב (שולחן ערוך יורה דעה קכב). ודע דיש דיעה דכשעברה לילה אחת לא מקרי בת יומא והוי נותן טעם לפגם כמו שיתבאר שם, מיהו אנן קיי״ל להלכה דצריך מעת לעת, ואין סומכין על דיעה זו רק בדוחק גדול כמ״ש, ולכן גם הטור אף שבשם הביא שתי דיעות אלו, מ״מ בכאן כתב בפשיטות וזה לשונו: קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בישל בה בתוך מעת לעת אסור, אבל אם שהה מעת לעת וכו׳. עכ״ל. ועיקר כוונתו דכאן צריך דווקא מעת לעת ולא לינת לילה. [עי׳ ב״י וב״ח שטרחו למה לא הזכיר שסומכין אטעימה, ולענ״ד נראה פשוט דכאן לא נחית רק להצריך מעת לעת דווקא, ולכן כתב לשון אסור ומותר, ודין קפילא ממילא הוא מה שכתב בסימן צ״ח, ודוק]:

ג ודע שיש בענין זה בדברי הרמב״ם ז״ל דברים שאינם מובנים, דהנא בגמרא (חולין צז א) שנינו שני דברים, קדירה שבישל בה תרומה אל יבשל בה חולין, ואם בישל, בנותן טעם, קדירה שבישל בה בשר אל יבשל בה חלב, ואם בישל, בנותן טעם. ודבר פשוט הוא בפי כל הפוסקים שאם בישל בה בתוך מעת לעת בלא הגעלה, אסור התבשיל כשאין כדי ביטול כמ״ש, וגם דבר פשוט הוא בפי הפוסקים דלכלי חרס לא מהני הגעלה, והרמב״ם כתב סוף הל׳ תרומות (רמב״ם הלכות תרומות טו יט) קדירה שבשל בה תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בשל, בנותן טעם. ואם שטף הקדירה במים או ביין, הרי זה מותר לבשל בה. עכ״ל. והשיג עליו הראב״ד מה ענין שטיפה בצונן לכאן, והרי בכאן צריך הגעלה, ע״ש. ושאלוהו חכמי לוניל על זה, והשיב כיון ששנינו במשנה סוף תרומות (משנה תרומות יא ח) המערה מכד לכד, נוטף ג׳ טיפין ונותן לתוכו חולין, הרכינה ומיצה, הרי זה תרומה. וק״ו הדברים, ומה השמן הנשאר בשולי הכד אינו מדמע, ק״ו לקדירה שנבלעה תרומה בחרסיה שיעלה על הדעת וכו׳, ולא הוצרכתי רחיצה אלא מפני שהיא ע״י האור להחמיר. עכ״ל. ודבריו תמוהים, דמה ענין זה לזה, והרי כיון שנתבשל בהקדירה הרי בלעה הרבה, ואין בהתבשיל כדי לבטלה כמו כל האיסורים:

ד ועוד תמוהים דבריו בפ״ח (רמב״ם הלכות מעשה הקרבנות ח) ממעשה הקרבנות, בהא שהצריכה התורה בבישול קדשים דכלי נחשת צריך מריקה ושטיפה כדי שיהא מותר לבשל בו עוד, מפני שמהבישול הקודם הוה נותר, וכלי חרס צריך שבירה, וכתב שם בדין י״ד דרק בחטאת הדין כן, אבל בשארי קדשים גם כלי חרס מותר במריקה ושטיפה, ע״ש, והתפלא עליו הראב״ד דאיך יועיל הגעלה לכלי חרס, והא אינו יוצא מידי דופנו לעולם. ויותר מזה תמוה דבהלכה ט״ו כתב דכלי גללים וכלי אדמה וכלי אבנים אינן טעונין מריקה ושטיפה אפילו בחטאת אלא הדחה בלבד, ע״ש, ואיך יועיל הדחה לכלי שנתבשל בה קדשים ואחר זמן נעשה נותר, ובמה יצא האיסור, והרי כתב בריש פי״ז (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות יז ב) ממאכלות אסורות דכלי חרס שבישלו בה בשר נבילה או שקצים ורמשים, אסור לבשל בהם לעולם, דאף שהתורה לא אסרה רק קדירה בת יומא, מ״מ מדרבנן אסור, ולחרס לא מהני הגעלה.

ה ונלע״ד דהרמב״ם ס״ל דזה שאסרו חז״ל קדירה שאינה בת יומא, זהו כשבישלו בה דבר איסור, כנבילה, ושקצים ורמשים, וכיוצא בהן, אבל כשבישלו בה היתר, כמו תרומה וקדשים, או בשר או חלב, דלשעתו הוא היתר, ורק אח״כ יהיה איסור כשיבשל חולין, או שארי קדשים כשיעבור הזמן ויהיה נותר, או מבשר לחלב, או מחלב לבשר, מוקמינן אדין תורה דכשאינה בת יומא מותר לבשל בה. וכבר הזכיר סברא זו המגיד משנה בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט יא) ממאכלות אסורות דין י״א בהך דינא דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, וזה לשונו: ויתבאר פי״ז שאפילו בישל בה בשר נבילה וביום שני בישל בה בשר שחוטה וכו׳, והרי דין הכלים הבלועים מבשר אצל חלב כדין כלים הבלועים מאיסור אצל

בישול היתר. ויש מפרשים שהיו מקילים בבשר בחלב, מפני שכל אחד היתר בפני עצמו, מפני שכשבלע היתר בלע, והראשון עיקר וכדעת רבינו. עכ״ל. ותמיהני היכן ראה דהרמב״ם ס״ל כדיעה ראשונה, ואדרבא אני אומר דס״ל כהיש מפרשים, ואתי שפיר הכל כמו שיתבאר בס״ד:

ו דהנה בשלהי עכו״ם (עבודה זרה עו ב) איתא, רמי לה רב עמרם לרב ששת, תנן השפודין והאסכלא מלבנן באור, והתנן גבי קדשים (זבחים צז א) השפוד והאסכלא מגעילן בחמין. א״ל עמרם ברי מה ענין קדשים אצל גיעולי עכו״ם, הכא התירא בלע, התם איסורא בלע, [התירא בלע, הלכך סגי בהגעלה, רש״י]. אמר רבה סוף סוף כי קא פליט איסורא קא פליט, [נותר שהוא בכרת], אלא אמר רבה מאי הגעלה נמי שטיפה ומריקה, [כלומר לפלוט האיסור בעי ליבון, אלא בקדשים מצות מלך היא מריקה ושטיפה]. א״ל אביי מי דמי, מריקה ושטיפה בצונן, הגעלה בחמין וכו׳, אלא אמר רבא קדשים היינו טעמייהו וכו׳, כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, [דבכל יום מבשלין בהן ואינו מספיק להיות נותר עד שתחזור ופולטו וכו׳], אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי, קשיא וכו׳. רב אשי אמר לעולם כדאמרן מעיקרא הכא התירא בלע הכא איסורא בלע, ודקא קשיא לך דבעידנא דקא פליט איסורא קא פליט, בעידנא דקא פליט ליתא לאיסורא בעיניה, [שכשנעשה נותר לא הוה איסור בעין, שבתוך דופני הכלי היה בלוע, ומעולם לא הוכר איסורו ולא חמיר איסוריה]:

ז והשתא יש לשאול בזה שאלות גדולות, ואיך אמר אביי מריקה ושטיפה בצונן, הא פלוגתא היא בזבחים (זבחים צז א), דרבי ס״ל מריקה ושטיפה בצונן, וחכמים אומרים מריקה בחמין ושטיפה בצונן, וקיי״ל כחכמים כמו שכתב הרמב״ם (רמב״ם הלכות מעשה הקרבנות ח יב) שם, וא״כ מאי פריך, ומבואר שם דלחכמים מריקה זהו הגעלה, ע״ש. ועוד כי היכי דפריך על תירוצא דכל יום נעשה גיעול לחבירו, אי הכי הגעלה נמי לא תיבעי, למה לא פריך כן על תירוצא דרב אשי. ויראה לי דהנה כללא בידינו מפי הגאונים דכל היכי שאומר בעל הש״ס קשיא, ולא תיובתא, אינה קושיא גמורה, ולכן כדפריך הגעלה נמי לא ליבעי, קשיא, יש לתרץ בפשיטות דזהו הכל לרבי, אבל לחכמים בהכרח להיות הגעלה, דהיינו מריקה ושטיפה, שזהו גזירת התורה בקדשים, ומקודם כדפריך מי דמי מריקה ושטיפה בצונן הגעלה בחמין, רצה לאוקמי משנה זו גם אליבא דרבי, משום דרבי סידר המשניות, אבל לפי ההלכה כחכמים נאמר דזהו מריקה ושטיפה. ועוד דאפילו לרבי ל״ק כל כך, דהן אמת דכל יום נעשה גיעול לחבירו, מ״מ הא מעיקר הדין צריך ליבון כדתנן בגיעולי עכו״ם (עבודה זרה עה ב), אלא משום דהתירא בלע מקילינן בהגעלה, מיהו הגעלה צריך ולא סמכינן אגיעול שבכל יום, דאולי לא בישלו כל כך הרבה ביום זה כביום אתמול ואין זה הגעלה יפה, ולכן לא פריך לרב אשי אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי, דהן אמת דבהויות האיסור ליתא לאיסורא בעיניה, מ״מ מובלע איסור בדפנות, שהרי כשיבשלו בהכרח שהאיסור שבדפנות יפליטו, אך זהו תועלת דלא בעינן הכשר גמור כבבליעת איסור, ולכן כיון שבבליעת איסור צריך ליבון די בזה הגעלה, ואולי היה די בהכשר פחות מזה, אך זהו גזירת התורה לחכמים וכמ״ש:

ח ועכ״פ למדנו מפורש מסוגיא זו דכל היכי שהתירא בלע קיל הרבה יותר מהיכא דאיסורא בלע, ולפ״ז מילתא דפשיטא דכלי חרס שבלע היתר די הגעלה, שהרי ודאי הרבה מפלטת, ונהי דבכלי חרס א״א להוציא כל הבלוע משום דאינו יוצא כולו מידי דופנו, מ״מ בהתירא בלע די בזה, מידי דהוה לדבר דצריך ליבון ובהתירא בלע די בהגעלה, והכא נמי כן הוא, וכן לאחר מעת לעת דמותר מן התורה, ורבנן גזרו בזה, לא מצינו רק בגיעולי עכו״ם דאיסורא בלע, אבל בהתירא בלע לא גזרו רבנן, דלא חמיר איסורו, וזהו דעת היש מפרשים שהביא המגיד משנה, וזהו גם דעת הרמב״ם ז״ל כמו שנבאר בס״ד:

ט וזה שכתב דבתרומה א״צ רק שטיפה, וגם זה שכתב בקדשים בכלי גללים וכו׳, דדי בהדחה, כוונתו להשתמש אחר מעת לעת, ולא הוצרך לפרש דמילתא דפשיטא היא, וזה שהצריך מריקה ושטיפה בכלי מתכות ושבירה בכלי חרס בחטאת, לאו משום הכשר הגעלה, אלא משום דזהו גזירת התורה בקדשים, ולכן בשארי קדשים א״צ שבירה בכלי חרס, דלא גזרה תורה רק בחטאת, אבל מריקה ושטיפה צריך בכל הקדשים כמבואר בזבחים שם (זבחים צה ב), וזהו שהסביר הרמב״ם לחכמי לוניל דאם על הטיפין הקיימים לא הקפידו חז״ל, אף שהן בטילין בששים, מ״מ הא אין מבטלין איסור לכתחלה, אלא משום דהתירא הוא לא הקפידו חז״ל על זה, ק״ו לאינו בן יומו דמן התורה מותר בכל האיסורים, שלא הקפידו חז״ל במקום דהתירא בלע וכדעת היש מפרשים, [ואין להקשות מסימן צ״ז, דבמאכל עצמו החמירו, ודוק]:

י ואין הרמב״ם יחיד בזה, דגם כפי הנראה גם העיטור והרשב״א ז״ל הלכו בדרך זה, דהנה הטור בסימן זה כתב וזה לשונו: כתב בעל העיטור אם בישל חלב בקדירה של בשר, והיא בת יומא, ויש בה ששים וכו׳, שיכול לבשל בה מאיזה מין שירצה. ואני תמה האיך מותר לבשל בה חלב, וכי עדיף מהגעלה, דאפילו הגעלה לא מהני לכלי חרס וכו׳. עכ״ל. וברור הוא דהעיטור סובר כיון דהתירא בלע, מותר לבשל בה לאחר מעת לעת דהוה נותן טעם לפגם, דבהתירא בלע לא גזרו חכמים לאסור הקדירה לאחר מעת לעת כמו שגזרו באיסורא. [עי׳ ב״ח שכתב ג״כ דהעיטור מיירי לאחר מעת לעת,

ומחלק בין בשר לחלב לשארי איסורין, ע״ש, ולפ״ז אין תימא מה שכתבנו דגם הרמב״ם מיירי לאחר מעת לעת, שהרי הרב הב״ח אומר כן בכוונת העיטור]:

יא וגם בשם הרשב״א כתב שאם בישל ירקות בקדירה של בשר, שמותר לבשל בה אח״כ גבינה, שכבר נתמעט בה כח בלע הבשר ונקלש עד שאין ראוי לחול עליו שם איסור בשר בחלב. במה דברים אמורים כשבלע היתר כמו שאמרנו, אבל בלע דבר אסור, לעולם הוא באיסורו עד שיגעיל הראוי להגעיל וכו׳. עכ״ל. ובספרו תורת הבית סוף בית ד׳ ביאר שלמד זה מהך דכל יום נעשה גיעול לחבירו שהבאנו, ומפרשי הטור פירשו דהרשב״א מיירי בכלי שטף, לא בכלי חרס, ולכן לא השיג הטור עליו, אבל מלשונו לא משמע כן, ועכ״פ גם הם מחלקים בין התירא בלע לאיסורא בלע, דכמו שיש חילוק בענין נ״ט בר נ״ט בין בשר בחלב לשאר איסורים, כמו כן בזה:

יב מיהו רוב הפוסקים לא ס״ל כן, כמו שכתב הטור בשם הרב רבינו פרץ דאפילו אינה בת יומא, ובישל בה חלב, אסור אח״כ לבשל בה בתחילה לא בשר ולא חלב, לפי שהיא בלוע מבשר וחלב, אלא אם היא של מתכת יגעילנה וכו׳, ואם היא של חרס אין לה תקנה אלא שבירה. עכ״ל. וגם דיעות רבותינו בעלי השו״ע כן הוא, שאין לחלק בין התירא בלע לבין איסורא בלע. וצ״ל דס״ל דהגמרא אינו אומר כן רק לגבי קדשים, דאין שבות במקדש, וגם רבותינו בעלי התוספות כתבו כן דבמקדש לא גזרו רבנן, ואוקמוה על דין תורה (חולין קיב א). [ועי׳ ר״ן שנתן טעם אחר]:

יג אך בזה שהצריך לכלי חרס שבירה הדבר תמוה, דלמה יהיה אסור להשתמש בה שארי דברים שאינן לא בשר ולא חלב, ובאמת בשו״ע פסקו כן דשארי דברים מותר, ע״ש, אך גם בשו״ע בסימן צ״ד (שולחן ערוך יורה דעה צד) מבואר דכלי שאינה בת יומא אסור בכל תשמיש. וצ״ל דחומרא בעלמא היא, וכאן דינא קמ״ל [ש״ך סק״ג], וגם הטור החמיר חומרא בעלמא ולא מדינא. ויש מי שסובר דכלי חרס מדינא אסור בכל תשמיש רותח אפילו שאינו של בשר או של חלב, מפני שהיא לעולם פולטת, ותפלוט בשר בחלב, ואף בצונן פולטת כלי חרס, ולכן מדינא אסורה בכל תשמיש צלול [פרי חדש סימן צ״א סק״ג], וכנראה שזהו דעת הטור, וכן אנו מורין למעשה שאסור להשתמש בה שום תשמיש, וטוב לשוברו, וכן משמע בגמרא [חולין קיא:, בפינכא דר׳ אמי דתבריה]:

יד כתב הלבוש קדירה של חלב שבישל בה פעם ושתים ושלש, ואח״כ עמד בה חלב צונן אפילו יום שלם מעת לעת שהוא שיעור כבישה ויותר, ואח״כ בישלו בה בשר תוך מעת לעת של כבישה, הבשר מותר, דכיון שהבלוע הנכנס בכלי ע״י בישול אינו בן יומו, ונותן טעם לפגם, והבלוע של הכבישה אינו אוסר, כיון שכבר בישלו בה פעמים או שלש קודם הכבישה כבר שבע הכלי מלבלוע ואינו בולע ע״י כבישה. עכ״ל. ומקורו ממרדכי [פרק אין מעמידין] בשם ר״י הלבן, ושם כתוב שהיה בה חלב כל הלילה, ע״ש [הובא בב״י], וסבר הלבוש דהכוונה על מעת לעת, דאל״כ אין זה רבותא, דאין כבוש בפחות מעת לעת, אבל אינו כן, דאם עמד מעת לעת ודאי אסור, דנהי דשבע מלבלוע, מ״מ בעל כרחך בולע ופולט מה שבפנים, דאל״כ למה בבישול אסור, איך יבלע והלא אין לו מקום, אלא בולע ופולט מה שבפנים, וא״כ גם בכבוש כן [ט״ז סק״ב], והמרדכי דווקא לילה קאמר, דהייתי אומר כיון דכלי חרס קל הוא לבלוע, גם בלילה אחת בולע, קמ״ל כיון דהוא שבע מלבלוע אינו בולע בלילה אחת עד שיעשה כבוש ויבלע ויפלוט, וסברא כזו מובא בטור לקמן סימן קל״ה (טור יורה דעה קלה) לענין יין נסך, ע״ש, ואדרבא בכלי חרס חדש חמור יותר משארי כלים, די״ל שבולעים אפילו בפחות מעת לעת מפני שהן רכין לבלוע ואין בהם בליעה עדיין, אלא דבאמת אין ללמוד מדין יין נסך, ולענין איסור והיתר דינן ככל הכלים, וכן הסכימו גדולי האחרונים, וכן עיקר להלכה [נקודות הכסף, ופרי מגדים, וכרתי ופלתי]:

טו המעת לעת חשבינן מהזמן שניטלה מהאש ונתקרר מעט, ולא מהזמן שעמדה בכלי, כגון שניטל כד של חלב מהאש ביום א׳ בבקר, ועמד בהכד עד הערב, חשבינן המעת לעת מבקר יום א׳ עד בקר יום ב׳, ואח״כ אם בישלו בו בשר הוה נותן טעם לפגם, ולא חשבינן המעת לעת מהערב, וכן כל כיוצא בזה, ופשוט הוא, אך כל זמן שהיד סולדת הוה כעומד אצל האש:

טז כתב רבינו הרמ״א ודין כיסוי קדירה כדין קדירה עצמה. ויש מחמירים בכיסוי לומר דאע״פ שאינו בן יומו דינו כאילו היה בן יומו, וכן נוהגין בקצת מקומות, וכן אני נוהג מפני המנהג, והיא חומרא בלי טעם, ומ״מ במקום שיש שום צד להתיר בלאו הכי, או שהוא לצורך שבת, או הפסד, יש להתיר אם אין הכיסוי בן יומו כמו בקדירה עצמה. עכ״ל. ויש שנתנו טעם על הכיסויים, מפני שהם קצרים הרבה מלמעלה ושם המקום צר וא״א לקנחם ולעולם נשאר שם הזיעה והתבשיל בעין ואינו לפגם, אבל הכיסויים שלנו שהם רחבים אין שום מקום לחומרא זו, וכן יש להורות [עי׳ ש״ך סק״ד, וט״ז סק״ב]. ואפילו בכיסוי צר, אם יש ששים נגד המקום הצר, כשר [ט״ז]:

יז עוד כתב שאם לקחו כיסוי רותח מקדירה של בשר ונתנו אותו על קדירה של חלב, אם שניהם חמים, שניהם אסורים אם יש מאכל בקדירה של בשר וחלב, ואם הכיסוי צונן והקדירה חמה, נמי שניהם אסורים אם התחיל להזיע תחת הכיסוי, דתתאי גבר, ואם הכיסוי חם והקדירה צוננת, הכל שרי, רק המאכל צריך קליפה אם אפשר לקלפו, ואם לאו הכל שרי, ואם לא היה מאכל בקדירה הכל שרי, דהוי כשתי קדירות שנגעו זו בזו. עכ״ל:

יח ביאור הדברים, דכשהם רותחים עד שהיד סולדת בהם, ובשניהם היה תבשיל, ממילא שעולה הזיעה של הקדירה אל הכיסוי ויורד מהכיסוי אל הקדירה, ושניהם אסורים עם המאכל שבקדירה אם אין ששים נגד הכיסוי. ואפילו אם הכיסוי צונן, כיון שהקדירה חמה ושהה הכיסוי הרבה זמן באופן שהתחיל להזיע והיד סולדת בו בהזיעה, ג״כ הכל אסור, דתתאי גבר והוה כשניהם חמים. ולהיפך כשהכיסוי חם והקדירה צוננת, אם אין מאכל בהקדירה הכל שרי, דהוי כשתי קדירות הנוגעות זו בזו, ואם יש מאכל בקדירה צריך המאכל קליפה כדין חם לתוך צונן, ואם א״א בקליפה מותר כמ״ש בסימן צ״א (שולחן ערוך יורה דעה צא), אבל הכיסוי והקדירה שרי. ודע דבסימן צ״ב סעיף נ״ג כתבנו דבכהאי גוונא הקדירה והכיסוי אסורים, דא״א שלא בלע הקדירה מהכיסוי הרותח, כמו טיפה רותחת שנפלה על קדירה, ע״ש. ודיעה זו סוברת דלא דמי לעירוי שאוסר כדי קליפה, וגדולי אחרונים הכריעו לאיסור [ש״ך סק״ו, ופרי חדש סק״ט], וצ״ע. ואם הכיסוי היה יבש, בכל אופן מותר. וכן כיסוי חלב שאינו בן יומו שכיסו על קדירה בשר בת יומא ובישלו בו ירקות, הכל מותר.

סימן צד

א דין תוחב כף חולבת לקדרה של בשר • ובו ל״ה סעיפים

כתבו רבותינו בעלי השו״ע התוחב כף חולבת בקדירה של בשר או איפכא, משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה, אם הכף בן יומו, דהיינו ששימשו בו בכלי ראשון תוך מעת לעת. ויש מי שאומר שאם הכף של מתכת משערים בכולו, משום דחם מקצתו חם כולו, וסברא ראשונה עיקר, וכן נוהגין. עכ״ל. וזה שכתבו לשער בכל מה שנתחב בקדירה ולא כתבו מה שנתחב בתבשיל, להורות דצריך לשער בכל מה שהכף נתחבה בקדירה אף מה שחוץ לתבשיל, כגון שהתבשיל לא היה עד פי הקדירה, מ״מ ההבל העולה מהתבשיל הוה כא(י)לו הקדירה מלא תבשיל עד פיה, אבל מה שחוץ לקדירה אין ההבל מועיל, מפני שמתפשט על פני הבית [פלתי]. וראיה לזה שהרי בסימן צ״ב (שולחן ערוך יורה דעה צב) סעיף י״ד לדיעה הסוברת דחתיכה שהיא מקצתה ברוטב הוה ככולה ברוטב, דהרוטב מפליט אף מה שחוצה לה, א״כ גם בקדירה כן, ואפילו לדיעה שאינה סוברת כן בחתיכה, מ״מ בקדירה מודה, דהפליטה מכלי נוח יותר מפליטה של חתיכה, שהרי בחתיכה קיי״ל שא״א ליסחט כל האיסור משם כמבואר שם, ולקדירה מועיל הגעלה [שם]:

ב וזה שצריך לשער נגד כל הנתחב, משום דלא ידעינן כמה בלעה הכף, ולכן אם ידעינן כמה בלעה, כגון שהיא חדשה ולא השתמשו בה רק בכזית חלב רותח, או שהיא כף ישנה אך במעת לעת הזה לא השתמשו בה רק בכזית חלב רותח, א״צ לשער ששים רק נגד הכזית, וכן כל כיוצא בזה. ואם אינו ברור עד כמה תחב, אמרינן דמסתמא תחב עד ראש הכף דכן דרכו [ש״ך], אבל כשאומר עד כמה תחב, נאמן, ולא אמרינן מילתא דלא רמיא עליה דאינשי לאו אדעתיה, דבמעשה שהאדם עושה בידים לתשמישו דעתו על זה. [עי׳ פתחי תשובה סק״א מה שכתב בשם הנודע ביהודה, והשיג עליו ומהפרמ״ג, ולפמ״ש אתי שפיר, דזה רמי עליה, וגם אשה נאמנת, ואין לפקפק בזה כלל, ודו״ק]:

ג יש מי שכתב דשיעור ששים נגד כף הוא א׳ קווארט וחצי, ועץ הפרור הוא שני קווארט שהוא חצי טאפ דמדינתנו [באה״ט סק״ו], וכן המנהג אצל בעלי הוראה, אמנם זהו בכפות של עץ, אבל בכף נחשת או כסף די בפחות מזה, מפני שהם דקים מכפות עץ, ומה גם אם יתיכו אותם באש יהיה הכמות מעט מאד, וגם בכפות של עץ תלוי בראיית עיני המורה, וא״א ליתן כלל בזה, דאין הכפות שוות בכל המקומות:

ד וזה שכתבו ששימשו בו בכלי ראשון תוך מעת לעת, היינו כששימשו בו בחלב, אבל כששימשו בו במים, או בתבשיל שאין בו לא בשר ולא חלב, לא חשבינן המעת לעת מתשמיש זה, אלא מזמן ששימשו בו בחלב, ולא דמי לכף של איסור דחשבינן המעת לעת אפילו משימוש המים בלבד כמו שיתבאר בסימן זה, דהתם משום דנעשה נבילה, ובתשמיש היתר לא שייך זה [ש״ך סק״ב]. וכבר בארנו בסימן צ״ב סעיף ל״ד דכשהיה בתבשיל חלב ומים א״צ לשער רק לפי ערך החלב שבו, ודלא כמו שיש שנסתפק בזה, ע״ש. ודע דהכלי ראשון צריך שיהיה היד סולדת בו, ויש מי שרוצה להחמיר גם באין היד סולדת בו, ואינו עיקר, דאפילו בעומד אצל האש אם אין היד סולדת בו לאו כלום הוא, ויתבאר בס״ד בסימן ק״ה [עי׳ ט״ז סק״א דכן פסק הרמ״א בתורת חטאת]:

ה וכמו שאסור בתחיבה כמו כן אסור גם ע״י עירוי, כגון שעירו חלב רותח על כף של בשר, או להיפך, וכן אם עירו מים מכלי ראשון רותחים על כלי בשר וכלי חלב והם מלוכלכים, יש איסור כמו בכלי ראשון לפי מה שיתבאר לקמן סימן צ״ה (שולחן ערוך יורה דעה צה) [שם]. אמנם עירוי אינו מבליע

ומפליט רק כדי קליפה, וא״כ א״צ לשער רק ששים נגד הקליפה [חוות דעת]. ויש מי שסובר דבכלי חרס מבליע בכולו כמו שיתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), והעיקר לדינא אינו כן, ושם יתבאר בס״ד, וכן בסימן צ״ה (שולחן ערוך יורה דעה צה) יתבארו דינים אלו:

ו וזה שכתבו דיש מי שאומר דבכף של מתכת משערים בכולו אף אם תחב מקצתה, משום דבמתכת כשחם מקצתו חם כולו, אבל הסברא הראשונה היא עיקר, דנהי דחם כולו, מ״מ אינו מוליך בליעתו בכולו, וכ״ש שאינה מפלטת מכולה, ואף שאמרנו בסימן צ״ב סעיף מ׳ לענין קדירה דבבישול מפעפע הבליעה בכל הקדירה, זהו כשעומדת אצל האש [פמ״ג בש״ד סק״ג] ומתבשלת שם, ולא בתחיבה בעלמא, והתועלת ממה דחם כולו הוא אם נגע איסור בראש השני נבלע שם, דדנין אותו כחם ולא כקר, אבל לא לענין בליעה ופליטה. ויש מי שאומר דגם לענין בליעה חם כולו ולא לענין פליטה, כמו בדין זה שא״צ לשער נגד כולו, משום דאינו מפליט מכולו, אבל בולע בכולו [מג״א סימן תנ״א סקכ״ד], ונפק״מ אם תחב אח״כ הצד השני בתבשיל נאסר התבשיל אם אין ששים נגד מקום התחיבה, אבל דעת רוב גדולי אחרונים אינו כן [כמו שכתב הש״ך בסי׳ קכ״א סקי״ז]:

ז כתבו הטור והשו״ע סעיף ב׳ אם תחב הכף בקדירה שני פעמים ולא נודע בינתים, צריך ב׳ פעמים ששים. עכ״ל. ורבינו הרמ״א כתב על זה וי״א דסגי בפעם אחת ששים, וכן נוהגים. עכ״ל. וביארו המפרשים דהטעם שהצריכו שני פעמים ששים, דמתחילה צריך ששים נגד החלב, וחיישינן שמא לא פלט הכף כל הבלוע בתוכו ונשאר בו מעט חלב, וכשהוציאו מן הקדירה נעשה כל הכף נבילה מבשר בחלב, וצריך עוד ששים נגד זה שנתחדש בתחיבה שניה, ולכן צריך לבטל הכף בששים גם בפעם השני [ש״ך סק״ד, וט״ז סק״ב]. ולכן לא כתבו רק שני פעמים, דיותר מזה א״צ אף אם תחבו כמה פעמים, דאזלי לשיטתייהו בסימן צ״ב דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בבשר בחלב ולא בשאר איסורין, ולכן נגד פעם השניה שנעשה בשר בחלב צריך עוד פעם ששים, אבל מה שתחבו אח״כ כשכבר נאסר והוה כשארי איסורים כמ״ש שם בסעיף כ״ט, א״צ עוד ששים [שם]:

ח וזה שכתבו ולא נודע בינתים, דא(י)לו נודע בפעם הראשון שהיה ששים נגד הכף, הרי כבר הותרה כל מה שבקדירה, והוי כלא נתחב כלל, ולכן אם תחבו אח״כ א״צ רק פעם אחד ששים כמקדם. אבל דבריהם תמוהים, דהן אמת דמצינו בפ״ה דתרומות (משנה תרומות ה ח) חילוק בנפילת תרומה לחולין שני פעמים בין נודע ללא נודע, אמנם רבינו הב״י בעצמו בספרו הגדול סוף סימן צ״ט כתב שאין ללמוד מתרומה לשארי איסורים. ועוד הא הטור בעצמו בסימן ק״ט (טור יורה דעה קט) בדין יבש ביבש כתב חילוק זה בין נודע ללא נודע, דבנודע אפילו בישלו אח״כ די ברוב, ובלא נודע צריך ששים, ומ״מ כתב דאם אחר שנתבטל ברוב נתוסף על האיסור, חוזר ונאסר אף בנודע, ע״ש, וכן רבינו הב״י (סוף סימן) [ס״ע] צ״ט בספרו הגדול מתבאר מדבריו דכשנפל כזית איסור לששים זיתים היתר ונתבטל, אם נפל אח״כ עוד כזית איסור חוזר וניעור, וא״כ איזה תועלת יש כאן בנודע, הא הכף באיסורה עומד כמו שיתבאר, וא״כ כשאנו חושבים הכף לנבילה, כשתחבוה עוד פעם הוה כנתוסף האיסור וחוזר וניעור, ומה מועיל הידיעה. ואם נאמר דכאן באיסור בלוע והכל איסור אחד וחתיכה אחת לא שייך לומר חוזר וניעור, א״כ מנלן לומר דבלא נודע צריך ב׳ פעמים ששים, כיון שאין זה דמיון כלל לאיסור שנתוסף, וכמו שבאמת דעת רבינו הרמ״א כן הוא, ורבותינו הראשונים הרא״ש [פרק גיד הנשה סל״ז] והמרדכי [פ״ט דב״ק] לא כתבו דין זה שצריך שני פעמים ששים רק על דבר מאכל ביבש וכמו שכתב הטור בסימן ק״ט (טור יורה דעה קט), ולא בדבר הבלוע ובחתיכה אחת כמו הכף הזה, [עי׳ ש״ך סק״ה שדקדק מדברי הב״י סוף סימן צ״ט, ולא ידעתי למה לא הקשה מדברי הטושו״ע סימן ק״ט, והפלתי סק״ד טרח הרבה מה איסור מוסיף יש כאן, ועב״ח, ודו״ק]:

ט ולכן נלע״ד דכוונה אחרת לוטה בכל ענין זה, דהנה כבר כתבנו בסימן צ״ב סעיף ד׳ דבזה שנתבאר שם בכזית בשר שנפל ליורה של חלב דדי בששים נגד הכזית בשר, דמעיקר הדין היה לנו להצריך בלא קדם וסילקו לא פחות משני זיתים, שהרי הכזית חלב שבלע ופלט נעשה נבילה, וכן הקשה הרמב״ן בכל האיסורים למאן דס״ל חתיכה נעשית נבילה בכל האיסורים, ע״ש בסעיף ה׳, ובארנו שם הטעם משום דאין כח בנאסר לאסור יותר מדבר האוסרו, ולפ״ז בכף חולבת שתחבוה לקדירה של בשר, אם לא נטלוה תיכף מהקדירה הרי בלעה כזית בשר ופלטה עם הכזית חלב לתוך הקדירה, והיה לנו להצריך שני פעמים ששים, אחד כנגד הבשר ואחד כנגד החלב, אך מפני הטעם שאמרנו א״צ, וזהו רק בתחיבה אחת, אבל בשתי תחיבות שכל אחד הוא מעשה בפני עצמו, שפיר צריך שני פעמים ששים. ואין כוונתם לדמות לתרומה או לאיסור יבש ביבש שנפלו שני זיתים זה אחר זה, דאין ענין זה לזה, דבכאן גם בנפילה אחת היה לנו להצריך שני פעמים ששים. וזה שחלקו בין נודע ללא נודע אינו ג״כ מפני הענין שבתרומה וביבש ביבש, אלא דוגמא בעלמא הוא, דכמו שבשם בנודע נתבטל האיסור שמקודם, כמו כן בכאן, ובלא נודע צריך שני פעמים ששים כמו בשם, כיון שהאיסור לא נתבטל, ושני מעשים הם, לפיכך צריך שני פעמים ששים, אחד כנגד החלב שפלטה הכף, ואחד כנגד הבשר שבלעה הכף וחזרה ופלטה. וסייג מצאתי לדברי מדברי התרומת הדשן סימן קפ״ג [שכתב וזה לשונו: בפ׳ כל הבשר גרסינן (חולין קח א) כזית בשר שנפל וכו׳, ואיתא שם בתוס׳ וכו׳, וא״כ

החלב נעשה חתיכת נבילה וכו׳, ובעינן ששים וכו׳, ורצה אחד מהגדולים להביא ראיה לדברי סמ״ק דלעיל להצריך שתי פעמים ששים אפילו בכף של שאר איסורים וכו׳. עכ״ל. הרי שתלה זה בזה, וזהו ממש כדברינו, ע״ש דמסיק לדינא כהרמ״א, ודו״ק:

י אמנם לדינא כתב רבינו הרמ״א דדי בפעם אחד ששים, וכן המנהג שלא לשאול אם היתה תחיבה אחת או שתי תחיבות, משום דמה שבלוע בתוך הכף לא נעשית נבילה, ואע״פ שבסימן צ״ח יתבאר שאנן חוששין לומר דהבלוע יעשה נבילה, ע״ש, מ״מ בנדון זה דעיקר טעם האיסור לא פסיקא לן, ואין דבר חדש נוסף על התחיבה הראשונה דהיא היא הכף שבתחיבה הראשונה, לא חיישינן לחומרא זו לומר דהבלוע יעשה נבילה, ולכן די בפעם אחד ששים, בין בבשר בחלב בין בשאר איסורים, אפילו תחב הרבה תחיבות זה אחר זה, וכן המנהג פשוט ואין לשנות, וגם בעל תרומת הדשן כתב שם שלא ראה ממורי הוראה שישאלו כמה תחיבות היו, ע״ש:

יא ומ״מ יש מי שכתב דאם תחבו הכף לקדירה והיה ששים, ואח״כ תחבוה לקדירה אחרת שלא היה בה ששים, ואח״כ חזר ותחב לראשונה, דצריך שני פעמים ששים [פתחי תשובה סק״ד בשם חמודי דניאל]. וטעמו נראה מפני שנתחדש בהכף איסור חדש שאסרה הקדירה השניה, וכל מה שבלעה מהשניה הוי ודאי איסור. ומ״מ לא נ״ל לומר כן, דכיון דעיקר יסוד ההיתר בנוי על מה דהבלוע לא נעשה נבילה, א״כ אין חילוק בזה, שהרי הכף בעצמה גם מתחיבה ראשונה נאסרה, ועם כל זה א״צ רק פעם אחד ששים, וא״כ גם כשאסרה את הקדירה השניה לא נתוסף בה עצם איסור, והבלוע לא נעשה נבילה:

יב אם יש ששים לבטל הכף, הקדירה והתבשיל מותרים, אבל הכף אסור בין עם בשר בין עם חלב, וכן בשארי דברים, לפי שהכף נעשית נבילה שהיא בלועה מבשר וחלב, ולא אמרינן דמה שנתחב בהקדירה הוה כהגעלה מבליעה ראשונה כיון שיש ששים נגדה, ויהיה דין הכף כדין הקדירה אם בשר בשר ואם חלב חלב, דהגעלה אינה אלא ברותחין שמעלין רתיחה, ולענין הצרכת ששים די בהיד סולדת בו. ועוד דששים אנו מצריכים מכל הכף אפילו בספק אם כולה נתחבה, והגעלה אינה מועלת רק אם בודאי תחבה כולה [ב״י בשם סמ״ק]. ועוד דבלוע מבשר לא שייך הגעלה בחלב, וכן להיפך, דסוף סוף מה שבפנים נעשה נבילה [כרתי ופלתי סק״ט]:

יג ואפילו בדיעבד אסור אם שימשו בהכף בדבר רותח מכלי ראשון בין עם בשר בין עם חלב כל זמן שהיא בת יומא מתשמיש ראשון, ואפילו היא אינה בת יומא מזמן בישול החלב, אם היא בת יומא מתחיבה הראשונה אוסרת אפילו דיעבד [ש״ך סק״י]. אמנם אם השתמשו בה לאחר מעת לעת מתחיבה ראשונה, מותר, שהרי היא נותן טעם לפגם, אבל לכתחלה אסור להשתמש בה בשום תשמיש רותח אפילו אחר מעת לעת, כיון שנעשית נבילה [שם]. ודע דזהו הכל כשהכף נשתמשה בקדירה חולבת ממש, שהיה חלב בהקדירה, ותחבוה בקדירה של בשר ממש, שהיה בשר בהקדירה, אבל כשלא היה בשר בהקדירה, אף שהוא בן יומו מבישול בשר, יש בזה דינים אחרים, וכן כשלא היה חלב בהקדירה ששימשו בה הכף, ויתבאר לפנינו בס״ד בסעיף ט״ז:

יד ואם אין ששים בקדירה נגד הכף, הכל אסור בהנאה כדין בשר בחלב, והמאכל יזרוק לבית הכסא או לשאר מקום מטונף, ואסור ליתנו אף לכלב, ואף אם אינו שלו [ט״ז סק״ד]. ויש מתירין בכלב שאינו שלו, ורק בחמץ בפסח אסור, ולא בשארי איסורי הנאה. ובהקדירה אסור ליתן שום תבשיל רותח, ואף גם תבשיל צונן אין ליתן בו כמ״ש בסימן צ״א (שולחן ערוך יורה דעה צא) סעיף ד׳, ויש בזה פרטי דינים כמבואר שם. ומותר לתת בתוכה פירות או שארי דברים יבשים צוננים, כיון שאינו נהנה בגוף האיסור, וכן מותר לחום בו לויי״ג לחפיפת הראש, וכן שארי דברים שאינן לצורך אכילה ושתיה, מותר [ט״ז סק״ד], וכן הדין בהכף. ואם בישל אח״כ כשאינה בת יומא, מותר התבשיל, ויש מי שמצריך להשליך דמי הקדירה לנהר כדי שלא יהנה מבישול הקדירה, ואינו עיקר [ש״ך סקי״א], וכל זה הוא כשהכף היה בן יומו.

טו אבל אם הכף לא היה בן יומו ותחבוה בקדירה של בשר, אף אם אין ששים בהתבשיל נגד הכף, הקדירה והתבשיל מותרים, והכף אסור לכתחלה בין עם בשר בין עם חלב, בין שהיה ששים נגדה ובין לא היה ששים נגדה, שהרי עכ״פ היא בלועה מבשר בחלב, ואפילו לשמש בה רותח בשארי דברים אסור כפי המנהג שיתבאר בסעיף כ׳. ומ״מ בדיעבד, אם תחבוה במין שתחבו בה פעם הראשון, אפילו בתוך מעת לעת מותר, אבל אם תחבוה במין שהיתה בלועה בתחילה, אם היתה בתוך מעת לעת של תחיבה הראשונה אסור הקדירה והתבשיל אם אין ששים נגדה. והטעם פשוט שהרי נגד המין הראשון היא אחר מעת לעת, וכנגד מין שתחבוה היא בתוך מעת לעת. ופשוט הוא שאם הוא אחר מעת לעת של תחיבה ראשונה, בכל ענין מותר בדיעבד, וכן אף בתוך מעת לעת ותחבוה במים או ירקות חמים שאין בהם לא בשר ולא חלב, מותר ג״כ בדיעבד. וכן דבר פשוט דכף שנאסרה מבשר בחלב, או משארי איסורין מדינא, ותחבוה בתבשיל שאין בה לא בשר ולא חלב, דצריך ששים נגד הכף כשהיא בת יומא, ואם אין בה ששים הכל אסור, וכן הדין בקדירה כשנאסרה ושימשו בה איזה דבר חם בתוך מעת לעת, הכל אסור:

טז כתב רבינו הב״י בסעיף ה׳ אם בישלו מים בקדירה חדשה ותחבו בה כף חולבת, ואח״כ חזרו ובישלו בה מים פעם אחרת ותחבו בה כף של בשר, ושתי הכפות היו בני יומן, ובשום אחד מהפעמים לא היו במים ששים, אסור להשתמש בקדירה לא בשר ולא חלב, אבל שאר דברים מותר לבשל, מאחר שהיתה חדשה שלא בישלו בה מעולם. מיהו אם עבר ובישל בה בשר או חלב, מותר, דהוי כנותן טעם בר נותן טעם. עכ״ל.

יז והשיגו עליו גדולי אחרונים דלמה אסור לכתחלה לבשל בשר או חלב, והרי יש כאן ג׳ נותני טעם, שהחלב נתן טעם בכף, והכף במים, והמים בקדירה, ועדיין הוא של היתר, ולכל הדיעות שיתבארו בסימן צ״ה בדיני נ״ט בר נ״ט כולהו מודים דבשלשה טעמים מותר אפילו לכתחלה, וא״כ מותר גם לכתחלה להשתמש בה איזו שירצה בשר או חלב [ש״ך סקט״ו, ופרי חדש סקי״ד], אלא דמ״מ יש לכתחלה לקבוע בה התשמיש האחרון, ובכאן שהשל בשר היה אחרון יש לקבוע בה תשמיש בשר [ש״ך שם בסופו]. ולא עוד אלא אפילו היה הקדירה של בשר ובן יומו, והיו תוחבים בה כף חולבת בן יומא, ולא היה במים שבקדירה ששים נגד הכף, ג״כ לא נאסרה הקדירה מטעם נ״ט בר נ״ט, כיון שעתה אין בשר בקדירה [שם]:

יח ואני אומר דודאי כן הוא, ולא נעלם דבר זה ח״ו מעיני רבינו הב״י, אלא דס״ל דבדבר מאכל ודאי דשרי נ״ט בר נ״ט גם לכתחלה, כמו בסימן צ״ה (שולחן ערוך יורה דעה צה) בדגים שעלו בקערה דמותר לאוכלן בכותח, כיון שרצונו לאכול הדגים בחלב, ומדינא מותר, א״א לומר לך אכול אותם בלא חלב, והוה זה כדיעבד, אבל בקדירה, ודאי כשהקדירה היא של בשר ובישלו בה בתוך מעת לעת תבשיל בלא בשר ותחבו בה כף חולבת בת יומא ואין בקדירה ששים, דהקדירה מותרת לבשל בה בשר כמקדם, אבל בקדירה חדשה ובאו בה שני נ״ט בר נ״ט הפכים של חלב ושל בשר ואין כאן ששים, דא(י)לו היה ששים כמאן דליתא כלל דמי, אבל כשאין כאן ששים, נהי דנ״ט בר נ״ט מותר, זהו בדיעבד כמו במאכל, אבל בקדירה הוה כלכתחלה, ולמה ישתמש בה בשר או חלב, הרי ביכלתו להשתמש בה בדברים אחרים, זהו סברת רבותינו בעלי השו״ע דנ״ט בר נ״ט מותר רק בדיעבד שהרי מ״מ קצת טעם יש, ונהי דאינו אוסר, זהו בדיעבד ולא לכתחלה, ולא דמי ליש ששים, דבששים כמאן דליתא דמי, וסברא ברורה היא בס״ד, [ולמדתי זה מדברי הט״ז ז״ל בדף האחרון המובא בפמ״ג בש״ד סוף סקט״ו, ע״ש, ודו״ק]. וזהו שאומר מאחר שהיתה חדשה שלא בישלו בה מעולם, כלומר אם הקדירה היתה ישנה, בין בתוך מעת לעת ובין לאחר מעת לעת, אין דבר הבא ע״י נ״ט בר נ״ט מונע התשמיש הקודם, דזהו כדיעבד כיון שכבר שימשו בו, אבל בקדירה חדשה הוה כלכתחלה, ויכול להשתמש בה תשמישים אחרים:

יט ולפ״ז יתחדש לנו דין מחודש בנ״ט בר נ״ט בכלים, בקדירה חדשה שבישלו בה מים או ירקות או שאר תבשיל בלא בשר ובלא חלב, ותחבו בה כף חולבת בת יומא ואין ששים בקדירה נגד הכף, נעשה הקדירה חולבת, ויש לקבוע בה תשמיש חלב לכתחלה, וכן כשתחבו בה כף של בשר בת יומא ואין בקדירה ששים נגד הכף, יש לקבוע בה לכתחלה תשמיש של בשר [וזהו גם לדעת הש״ך סוף סקט״ו], וכשתחבו בה שני הכפות ישתמשו בה דברים אחרים, וזהו הכל כשאין ששים, אבל בששים כמאן דליתא דמי, מפני שהטעם שיותר משים כמאן דליתא דמי, ולכן אם כף האחת אינה בת יומא ישתמשו בה כהכף שהיתה בת יומא כמו שיתבאר, ואם שניהן אינן בני יומן, מותר לקבוע בה איזה תשמיש שירצה:

כ וכתב רבינו הרמ״א קדירה שבישלו בה ירקות או מים, ותחבו בה כף בן יומו והקדירה אינה בת יומא, או להיפך, או שיש במאכל ששים, הכל שרי, ונוהגין להחמיר לאכול המאכל כמין הכלי שהוא בן יומו, ולאסור הכלי שאינו בן יומו, ואינו אלא חומרא בעלמא, כי מדינא הכל שרי. עכ״ל. וזה שכתב ונוהגין להחמיר וכו׳, לא קאי איש במאכל ששים, דבששים אין להחמיר כלל [ש״ך סקי״ז], ויכול לאכול המאכל באיזה מין שירצה:

כא ביאור דבריו, כגון שהיה קדירה של בשר שלא היתה בת יומא מבישול בשר, ועתה בישלו בה ירקות או מים בלא בשר, ותחבו בה כף חולבת בן יומו ואין בהקדירה ששים נגד הכף, מעיקר הדין הכל מותר, דהקדירה נשאר של בשר כמו שהיה, והכף לא אסרה, מפני שהוא נ״ט בר נ״ט, ואף שבדין שני כפות בקדירה חדשה נתבאר שלא להשתמש בה לא בשר ולא חלב, זהו מפני שהקדירה חדשה, אבל ישנה אין לבטל התשמיש הקודם כמ״ש בסעיף י״ח, [וזהו גם כוונת הש״ך סס״ק כ״א, ע״ש, ועי׳ ט״ז סק״ט, ולפי מה שכתב בעצמו בדף האחרון, א״צ לזה, ודו״ק], והתבשיל מדינא יכול לאכול בין עם בשר ובין עם חלב, דבחלב ודאי שרי, מפני שהקדירה שהיא של בשר אינה בת יומא ונותן טעם לפגם, ובבשר ג״כ מותר, מפני שהכף של חלב הוי נ״ט בר נ״ט, ואפילו למי שמחמיר בסימן צ״ה (שולחן ערוך יורה דעה צה) בנ״ט בר נ״ט בבישול, י״ל ג״כ דתחיבת כף אינה בישול גמור, אבל המנהג הוא לאסור הקדירה לגמרי אפילו לבשל בה שאר דברים, ולאכול המאכל בכלי חולבת, ולא לאכול לא עם בשר ולא עם חלב, ואין שום טעם לחומרות אלו, אלא שיש נוהגין כן, ולכן מי שאינו יכול לאכול בלא בשר או חלב יאכל בחלב שהוא הבן יומו [כרתי ופלתי סקט״ו], וממילא אם הדבר להיפך, שהקדירה בת יומא והכף אינו בן יומו, הוה להיפך, וכבר כתבנו בסעיף י״ח דלענין אכילת המאכל לא שייך לכתחלה וכדיעבד דמי, וכן בקדירה ישנה, ולכן חומרא זו אינו אלא במקום שנוהגין כן, ובזה כל דבריו מבוארים, [וא״צ להגהת הש״ך סקי״ח, ולדינא גם הש״ך מודה, אלא שתופס דתחיבת כף הוה כבישול, ולכן להאוסר נ״ט בר נ״ט בבישול אסור לאכול המאכל עם הדבר שכנגד הבן יומו, ודו״ק]:

כב כתב הטור בשם ספר התרומות אע״ג דבשאר איסורין קדירה של איסור ששהתה מעת לעת בלא איסור, אם הוחמו בה חמין בתוך מעת לעת חשיבא כבת יומא וכו׳, וצריכה מעת לעת לאחר חימום המים, בבשר בחלב אינו כן, שאם בישלו בה בשר ובתוך מעת לעת הוחמו בה מים, ואחר ששהתה מעת לעת לבישול הבשר בישלו בה חלב, מותר אע״פ שהיא בתוך מעת לעת לחימום המים. עכ״ל.

כג והנה למאן דס״ל חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים, טעם החילוק פשוט, דבבשר הוה נ״ט בר נ״ט דהתירא, מן הבשר לקדירה, ומן הקדירה למים, ומן המים לקדירה, וממילא דנקלש טעם הבשר, אבל באיסור כולו נבילה, וכשבישלו המים בתוך המעת לעת הוה כבישול איסור עצמה, ולכן צריך מעת לעת מבישול המים, אלא אפילו מאן דלא ס״ל חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים, מ״מ בדבר איסור כל היכא דאיכא טעמא דאיסורא הוה כגוף האיסור, ולא שייך באיסור נ״ט בר נ״ט [ש״ך סקכ״ב, ודרישה]. ואע״ג דסוף סוף כיון דאין האיסור מהמים אלא מפני טעם האיסור שיש בו, והרי טעם האיסור כבר נפגם שהוא לאחר מעת לעת, וכמו שבאמת יש שרוצה לומר כן [פרי חדש סק״ך], אך באמת גם האיסור לא עבר עליו מעת לעת, שהרי כשחממו המים בהקדירה הפליטה הקדירה את האיסור לתוך המים וחזרה ובלעתו, וכיון שהאיסור נפלט להמים הוה אז כא(י)לו האיסור בעין, ומונין מאותו זמן מעת לעת, אבל בבשר כיון דהיתר הוא נקלש הטעם, והוה נ״ט בר נ״ט, ונהי נמי דבעת חימום המים הוה כא(י)לו הבשר בעין, מ״מ רק טעם קלוש הוא [וכ״מ מהפמ״ג שם], ולכן העתיק הטור להך דינא אע״ג דאיהו ס״ל בסימן צ״ב (טור יורה דעה צב) דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בבשר בחלב, [והב״י כתב הטעם מפני חתיכה נעשית נבילה, ולכן לא העתיק דין זה [בש״ס] (בשו״ע) משום דאיהו ס״ל ג״כ כהטור בסימן צ״ב (שולחן ערוך יורה דעה צב), וצ״ע דא״כ איך כתבו הטור, וכבר השיגוהו הש״ך והדרישה]:

כד עוד כתב הטור אע״ג דבשאר איסורים שבתורה איסור הבלוע בהיתר כגון בצלים בלועים מאיסור ובישלם בקדירה של היתר צריך ששים כנגד כל הבצלים, ולא סגי בששים נגד הבליעה, בבשר בחלב אינו כן, שאם בצלים או ירקות בלועים מבשר, ובישלם בקדירה חולבת, אם ידוע כמה בשר בלוע בבצלים ובירקות א״צ אלא ששים כנגד הבשר ולא כנגד כל הבצלים והירקות. עכ״ל הטור. ולכאורה גם בזה משמע הטעם משום דבאיסורים אמרינן חתיכה נעשית נבילה, והוה כא(י)לו כל הבצלים הוה איסור, ולכן צריך ששים כנגד כל הבצלים, וכן כתב בלבוש, ע״ש. אבל א״א לומר כן, שהרי הטור אינו סובר כן כמ״ש. ולכן יש מי שכתב דבזה אף למי שאינו סובר חתיכה נעשית נבילה בכל האיסורים, והטעם בכאן הוא, דמירי שחתך הבצלים דק דק בהסכין של איסור, ובכל חתיכה בעינן ששים נגד כל הסכין, וכשהשליך כל החתיכות הדקים בהקדירה בעינן כמה פעמים כדי כל הסכין, כמו תחיבת הכף בקדירה שני פעמים שנתבאר לעיל, ולכן ממילא שצריך ודאי ששים נגד כל הבצלים [דרישה]. ואין הטעם מבואר כל כך, ולבד זה הא אינו מבואר בטור שחתכן לחתיכות דקות. ויותר נ״ל ממקור הדין [הובא בב״י] דבאמת הוא רק חומרא בעלמא, מפני שחל שם איסור על כל הבצלים וכל הירקות לכן צריך ששים נגד כולם, [ובפרט לפי מה שכתב הר״ן סוף פרק כל הבשר דאפילו מאן דלא ס״ל חתיכה נעשית נבילה מ״מ אפשר לסוחטו אסור, אתי שפיר יותר, וכ״מ בב״י, ע״ש, ודו״ק]:

כה וכתבו רבותינו בעלי השו״ע בסעיף ו׳ בצלים או ירקות שבלועים מבשר, ובישלם בקדירה חולבת, אם ידוע כמה בשר בלוע בבצלים ובירקות, א״צ ששים אלא כנגד הבשר, דלא שייך לומר חתיכה נעשית נבילה הואיל ועדיין כולו היתר, ולכן א״צ לשער רק נגד מה שבלע, וכ״ש בקדירה של חלב שבישלו בה מים תוך מעת לעת, ואח״כ בישלו בה בשר, ולא אמרינן דצריך לשער נגד כל המים, רק נגד החלב שבלעה הקדירה. עכ״ל. ועד כנגד הבשר הוא לשון רבינו הב״י, ומשם ואילך הוא לשון רבינו הרמ״א. ויש מי שכתב דזה שכתב רבינו הב״י שבלועים מבשר, לאו למעוטי שאר איסורים, דהא איהו ס״ל דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים, אלא כוונתו למעוטי בצלים שהיו בלועין כולן מחלב שבלעו אח״כ בשר, דלא סגי בששים כנגד הבשר [ש״ך סקכ״ג], וכמה מהדוחק הוא זה. ויש מי שכתב דרבותא קמ״ל, דאפילו בבשר בחלב דאמרינן חתיכה נעשית נבילה, מ״מ יש לפעמים דגם בבשר בחלב לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, והיינו כשעדיין כולו היתר [פרי חדש סקכ״א]. וזה יותר תמוה, דפשיטא כיון שאין איסור בבשר לבדו מה שייך בזה לומר חתיכה נעשית נבילה, ואין זה אלא מן המתמיהין:

כו ולענ״ד כוונתו ברורה, דאף שבספרו הגדול משמע דהטעם תלוי בחתיכה נעשית נבילה, מ״מ מדראה שהטור העתיק דין זה אף דגם הוא ס״ל דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשארי איסורים, ש״מ דלאו מטעם זה הוא, אלא מפני קלישות הטעם, ולכן לא כתב דין זה רק בבלועים מהיתר ולא בבלועים מאיסור. ורבינו הרמ״א שכתב ולא שייך לומר חתיכה נעשית נבילה וכו׳, לא הטריח בעצמו לבאר טעם אחר, מפני שהוא פסק בסימן צ״ב (שולחן ערוך יורה דעה צב) דאמרינן חתיכה נעשית נבילה בשארי איסורים, וא״כ הטעם פשוט. ואח״כ כתב וכ״ש בקדירה של חלב שבישלו בה מים תוך מעת לעת, ואח״כ בישלו בה בשר תוך מעת לעת של בישול החלב [ט״ז סקי״א], דא״צ לשער רק נגד החלב שבלעה הקדירה, וזהו כ״ש מהדין הקודם, לפי שכאן אין בלוע מחלב עצמו, וטעם החלב הבלוע כבר נקלש ע״י המים [ט״ז], ועיקר כוונתו הוא ג״כ מתבאר כפי מה שבארנו, דכשם

שבדין זה בבישול איסור אם בישלו מים תוך מעת לעת לא שייך לומר שהאיסור נקלש אפילו למאן דלית ליה חתיכה נעשית נבילה בשארי איסורים, וכמו שבארנו בסעיף כ״ג דלכן העתיק הטור להך דינא, כמו כן בדין הקודם, ועיקר כוונתו דגם רבינו הב״י ס״ל כן כדמוכח מדבריו:

כז ודע דזה שנתבאר בבצלים הבלועים מבשר וב(י)שלם בקדירה חולבת דצריך ששים כנגד הבשר שבלעו אם יש ששים גם הבצלים מותרים אף שלא נמחו ונתמעכו א״צ להשליך הבצלים, אבל אם חתכו בצלים בסכין של איסור, אפילו יש ששים, צריך להפריש הבצלים מן התבשיל ע״י סינון או באופן אחר, דהא קיי״ל אפשר לסוחטו אסור [ש״ך סקכ״ג בשם מהר״ם מלובלין]. ויש חולקים וס״ל דגם בבלועים מבשר צריך לברר הבצלים ולהשליכם, דנהי דאנו אומרים שהחלב הנכנס להבצלים לא נעשה נבילה מפני שכל הקדירה מצטרף, מ״מ טעם הבשר שיש בהבצלים ודאי נעשה נבילה ע״י החלב, דלהטעם המובלע לא שייך צירוף של הקדירה, וכיון דהבלוע בהבצלים נעשה נבילה איך מותרים, ואין לומר דהקדירה מפליט כל טעם הבשר שיש בהבצלים, דא״א לומר כן, שהרי קיי״ל אפשר לסוחטו אסור, כלומר שא״א לסחוט כל האיסור, וממילא דכל טעם א״א לסחוט כולו [פלתי סק״ח], וכן נראה עיקר לדינא. [וכל דין בצלים שבכאן מיירי שהיו מובלעים מבשר בכולו, כגון שנתבשלו בבשר, או נחתכו דק דק, אבל בחתך הבצלים במקום אחד נתבאר בסימן צ״ו (שולחן ערוך יורה דעה צו) שא״צ רק ששים נגד מקום הנטילה כמו שכתב הט״ז סק״י, ע״ש]:

כח בשר רותח שחתכו בסכין חולבת כל החתיכה אסורה אם אין בה ששים כנגד מקום הסכין שחתך הבשר, ולא דמי לסכין של עכו״ם ששחט בה דסגי בקליפה כמ״ש בסימן י׳ (שולחן ערוך יורה דעה י), אף דקיי״ל בית השחיטה רותח כמ״ש שם, דהתם אין כל הבהמה רותחת רק מקום בית השחיטה, אבל חתיכה שכולה רותחת, כשחותכין אותה בסכין חולבת מתפשט בכולה [טור], ולכן צריך ששים נגד מקום הסכין שחתך. ואע״ג דבסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) יתבאר דכל בלא רוטב א״צ רק נטילת מקום דאין הטעם מתפשט יותר, מ״מ בכאן שיש דוחקא דסכינא י״ל שהטעם מתפשט בכל החתיכה [ש״ך סקכ״ז]. ואע״ג דלענין דבר חריף יתבאר בסימן צ״ו (שולחן ערוך יורה דעה צו) שאינו מתפשט יותר מנטילת מקום, י״ל דלענין התפשטות האיסור עדיף רותח מדבר חריף [שם]. אך באמת דבר קשה הוא לומר שדוחקא דסכינא יגרום שתתפשט בכל החתיכה, ולהדיא מוכח מדברי הרשב״א והראב״ד [בתורת הבית] דבענין דוחקא דסכינא שוה דבר חריף לרותח גמור [פרי חדש סקכ״ג]. ולכן יותר נראה שהטעם הוא משום דסתם סכין של חלב יש עליו שמנונית חמאה, וגם בבשר יש שמן, ובדבר שמן נתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) דאוסר עד ששים [ש״ך שם], וזהו הכל כשהסכין בן יומו מתשמיש חלב רותחת בכלי ראשון.

כט וזה שלא הצרכנו רק נגד מקום הסכין שחתך ולא נגד כל הסכין, אף דקיי״ל דבמתכות חם מקצתו חם כולו, מ״מ אינו מוליך בליעתו בכולו כמ״ש בסעיף ו׳. אמנם זהו כשיודע בבירור עד איזה מקום חתך, אבל בסתמא אמרינן שבכל הסכין חתך, וצריך ששים נגד כל הסכין לבד הקתא. ויש מחמירין דאפילו אומר ברי לי שלא חתכתי בכל הסכין אין שומעין לו, משום דמילתא דלא רמי עליה דאינשי עביד ולאו אדעתיה [ט״ז סקי״ב בשם רש״ל], אך אין לנו להחמיר כל כך, מיהו זהו ודאי כשאינו ידוע לו בבירור עד איזה מקום חתך אמרינן שחתך בכל משך הסכין [ש״ך סקכ״ח], ועי׳ מ״ש בסעיף ב׳:

ל וזהו כשהסכין בן יומו ודאי כמ״ש, אבל אם אינו בן יומו, או שאינו ידוע אם הוא בן יומו אם לאו, וקיי״ל סתם כלים אינם בני יומם, אע״ג דסתם סכין שמנוניתו קרוש על פניו כמ״ש בסימן י׳ (שולחן ערוך יורה דעה י) ויתבאר ג״כ בסימן צ״ו (שולחן ערוך יורה דעה צו), מ״מ אינו אוסר אלא כדי קליפה מפני שהוא דבר מועט, ובסימן צ״ו (שולחן ערוך יורה דעה צו) יתבאר דאוסר עד כדי נטילה, וזהו בדבר חריף כמ״ש שם [ב״ח, וש״ך סקכ״ט]. ויש מי שאומר דכנגד השמנונית צריך ששים [ט״ז סקי״ג], והעיקר כדיעה ראשונה [פרי חדש]. וכשהסכין מקונח ואינו בן יומו די בהדחה בעלמא. ודבר פשוט הוא דגם בבן יומו ויש ששים, מ״מ קליפה בעי, כמו שיתבאר בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה) דדבר שהוא בלא רוטב אף שצריך ששים מ״מ במקום החתך צריך קליפה, דבשם הבליעה יותר מבכל החתיכה כיון דליכא רוטב [ט״ז שם]. ויש מי שרוצה לדחוק את עצמו דא״צ בזה קליפה, ואינו עיקר, דפשיטא דצריך גם בזה קליפה, [והטור והשו״ע סוף סעיף ז׳ אתרוויהו קאי כמו שכתב הט״ז, ע״ש, ודו״ק].

לא והסכין צריך הגעלה בין אם הוא בין יומו ובין שאינו בן יומו, שהרי הוא מובלע מבשר בחלב, ודינו כדין קדירה של בשר שאינה בת יומא שנתבשל בה חלב שהקדירה אסורה כמ״ש בסימן צ״ג (שולחן ערוך יורה דעה צג), ורק בסכין שהוא מתכות מהני הגעלה. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז׳ דכל זה הוא בבשר רותח בכלי ראשון, ואז אם הסכין בן יומו ואין ששים בבשר נגד הסכין הכל אסור, ואף הסכין צריך הגעלה, אבל אם הוא כלי שני הבשר צריך קליפה, והסכין נעיצה בקרקע, וכן נוהגין, ואפילו אין הסכין בן יומו יש לקלוף הבשר מעט משום שמנונית הסכין. עכ״ל. וזה שכתב דבבן יומו צריך הגעלה, אין כוונתו דבאינו בן יומו א״צ הגעלה, אלא דכוונתו דבאינו בן יומו מותר להשתמש בו בשארי דברים כמו דגים וירקות כמ״ש בסימן צ״ג (שולחן ערוך יורה דעה צג), ובבן יומו גם זה אסור משום דנעשה הסכין נבילה [ש״ך סקל״א]. וזה שכתב דבכלי שני הבשר צריך קליפה, זהו מפני שמנונית הסכין, ולכן כשיודע שהוא מקונח די בהדחה, ונעיצה הצריך בסכין אף שהבשר הוא רך, מ״מ כיון שיש בו חום כלי שני צריך נעיצה, דאילו

היה דבר קשה גם בצונן צריך נעיצה, כגון סכין של בשר שחתכו בו גבינה קשה צריך נעיצה ויתבאר בסימן קכ״א (שולחן ערוך יורה דעה קכא) [שם], ויש חולק בזה [פרי חדש סקכ״ח]:

לב ודע דרבינו הרמ״א ס״ל דכל כלי שני אין בו בליעה ופליטה אפילו כשהדבר גוש, כגון בשר זה שנטלוה רותחת מקדירה לקערה יש לה דין כלי שני. וי״א דכל דבר גוש אפילו בכלי שלישי כמו בשר רותח שהושמה בטעלער יש לה דין כלי ראשון כל זמן שהיא רותחת, שהחוש מעיד דדווקא דבר צלול מתקרר מכלי לכלי ולא דבר גוש, וכל זמן שהיד סולדת בה דינה ככלי ראשון [ש״ך (סק״ל) בשם רש״ל]. וכן דוחן ואורז וכל מיני גרויפין בבישול עב שקורין קאס״ע, אפילו הושמה מכלי לכלי יש להם דין כלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בהם [ט״ז סקי״ד בשמו]. ויש מי שמחלק דבדוחקא דסכינא ודאי כן הוא, והיינו כשחתך בסכין בשר חם אפילו בכלי שני ושלישי יש להבשר דין כלי ראשון, אבל בלא דוחקא דסכינא, כגון שלקח בכף את הבשר או הקאס״ע, יש לזה דין כלי שני [שם]. ויש מי שאומר דכשעירו הבשר לבדה מהקדירה אל הקערה והטעלער, יש להן דין כלי ראשון, ואם עירו הבשר עם הרוטב יש לה דין כלי שני, דכיון דהרוטב מתקרר גם הבשר שבתוכו מתקרר [מנחת יעקב]. ובודאי נכון להחמיר כדיעה זו שיש בזה סברא נכונה, אמנם בהפסד מרובה או בדיעבד כדאי הוא רבינו הרמ״א לסמוך עליו, דעיקר חמימות הכלי ראשון הוא ע״י דפנות של הכלי, ולכן גם בגוש כיון דליכא דפנות הכלי אין לזה דין כלי ראשון. ומירושלמי מעשרות [פ״א הל׳ ד] יש ראיה ברורה לרבינו הרמ״א, שאומר שם ההפרש בין כלי ראשון לכלי שני, דחד אמר שיש בהם הפרש בעצם החמימות, וחד אמר שאין בהם הפרש בהחמימות, ועם כל זה דין כלי שני אינו ככלי ראשון, ומביא ראיה לדיעה זו שהרי אנו רואים בקערות אורז חם או גריסין חמים שמערין אותה מכלי ראשון לכלי שני ועומדים בחמימותן הראשונה, ע״ש, ואם כדיעה ראשונה, מאי ראיה מייתי, הא באמת בדבר גוש הדין משתנה, אלא ודאי כדעת רבינו הרמ״א, [אם לא דרש״ל ס״ל דדבר גוש הוה ככלי ראשון לענין פליטה ובליעה, והירושלמי מיירי לענין בישול, ומ״מ פשטא דירושלמי ראיה ברורה להרמ״א], ובסימן ק״ה סעיף כ׳ וסעיף כ״ד יתבאר עוד בזה בס״ד.

לג כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳ אם נפל לתנור פנאד״ש גבינה אפילו לחה, וכן גבינה חמה בקערת בשר בת יומא, אינו אוסר אלא כדי קליפה. עכ״ל. ואין הכוונה שבתנור עושים הפנאד״ש, אלא בקערה של בשר עושים בה מאכל של בשר שקורין פנאד״ש, ומשימין אותה בתנור חם לצלות ולאפות, אם נפל על המאכל גבינה אפילו לחה, די בקליפה, ולא דמי לבשר רותח שחתכו בסכין חולבת דצריך ששים, דהתם יש דוחקא דסכינא ובולע הרבה, ועוד דסתם סכין יש בו שמנונית [ב״י]. ואף דקיי״ל לקמן בסימן ק״ה דאיסור שנפל על היתר חם צריך נטילה, ולמה די בכאן בקליפה, משום דאין דרך גבינה ליכנס הרבה [שם], כלומר שהיא בעצם נוטה ליבשות וקשיות אף כשהיא רכה ושמינה, ולכן אינה נכנסת הרבה ודי כדי קליפה, ולכן הגבינה עצמה אפשר צריכה נטילה מפני שבלעה מהפנאד״ש [ש״ך סקל״ב].

לד וכן גבינה חמה בקערת בשר בת יומא אינו אוסר אלא כדי קליפה, דגם כאן ליכא דוחקא דסכינא, וכיון דאין כאן רוטב די בקליפה אף כשגם הקערה חמה, וגם להגבינה די בקליפה כיון דאין כאן מאכל כלל [עי׳ ש״ך סקל״ג]. ולדינא הסכימו הגדולים דאם הוא נגוב די בקליפה, ואם הגבינה לח קצת צריך נטילה, ובלח גמור צריך ששים נגד הקערה [עי׳ פרי חדש סק״ל, וש״ך שם], וכן מתבאר מדברי רבינו הרמ״א בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), ע״ש, וזה שלא הגיה כאן דסמך אדלקמן, ויותר נראה דבכאן לא החמיר משום דהקדמונים תפסו דגבינה קילא מכל דבר ואין טבעה להפליט הרבה ולבלוע הרבה, וצ״ע. [עי׳ ב״י בשם רבינו ירוחם ומשמע כמ״ש, ע״ש, ודו״ק]:

לה עוד כתב בסעיף ט׳ בישלו דבש במחבת של בשר בת יומא, והריקוהו חם בקערה של חלב בת יומא, מותר, משום דהוי נ״ט בר נ״ט דהיתירא. עכ״ל. ואפילו לדיעה שיתבאר בסימן צ״ה דבבישול אסר נ״ט בר נ״ט, זהו לענין לאוכלו עם המין השני, אבל בכלי של המין השני מותר, והכא הקערה אין בה מאכל חלב ולכן מותר הדבש, אמנם הקערה אסורה לפי מה שיתבאר שם דאם עירו מכלי ראשון של בשר בת יומא על כלי חלב דאוסר הכלי, ומלשונו זה משמע דגם הקערה מותרת. וי״ל לפי שבמקור הדין מתבאר טעם אחר, דשמנונית בדבש הוה נותן טעם לפגם, ולכן אף שאנו אין סוברין כן כמו שיתבאר בסימן ק״ג, מ״מ לענין זה הקילו, ולכן גם רבינו הרמ״א לא הגיה בזה כלום [ועי׳ ש״ך סקל״ד, וט״ז סקי״ז]. ודע דסכין חולבת במדינתנו כשבא שאלה לפני החכם יחקור במה הסכין חולבת, דע״פ רוב אין משמשין בסכין של חלב ברותח כלל, ורק חותכין גבינה וחמאה ואין בו דין סכין חולבת כלל, ולכן צריך החכם לחקור בזה כדי שלא להפסיד ממון ישראל חנם, דהשואלים אינם בקיאים בזה כידוע לנו.

סימן צה

א דין נותן טעם בר נותן טעם, וקצת דיני דבר חריף, ונותן טעם לפגם • ובו כ״ו סעיפים

איפסקא הלכתא בגמרא (חולין קיא ב) דדגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח משום דהוה נותן טעם בר נותן טעם. ביאור הדברים, דגים צלויים

רותחים שנתנום לתוך קערה שאכלו בה בשר, מותר לאכול הדגים בכותח שהוא מאכל חלב, ולא אמרינן הרי הדגים יש בהם טעם בשר שבלעו מן הקערה, לפי שאין זה טעם גמור, דודאי אם היו מבושלים יחד עם הבשר היה אסור לאכלן בכותח, וכן לאכול חלב רותח בקערת בשר משום דהוה טעם ראשון והוה כבשר גמור, אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר, אלא שהבשר נתן בה טעם, והקערה נתנה טעם בהדגים, והוה שני טעמים של היתר ונקלש הטעם, ולכן מותר לאכלן בכותח, ואין הפרש בין שהדגים והקערה שניהם רותחים, ובין שהאחד רותח והשני צונן, וכ״ש כששניהם צוננים (וע״ש בתוס׳ ד״ה הלכתא), ובמה שנוגע לסכנה יתבאר בסימן קט״ז בס״ד:

ב וזהו יסוד דין נ״ט בר נ״ט, דכל כי האי גוונא שהמאכל בלע מכלי בשר בן יומו מותר לאכול המאכל הזה עם חלב, משום דנקלש הטעם והוה נ״ט בר נ״ט, וכן להיפך. ואין דין זה רק בבשר עם חלב או חלב עם בשר, דכיון שטעם שני אכתי של היתר הוא ואיקלש כולי האי לא חשיב לאסור, אבל בדבר איסור כל היכא דאיכא טעמא אוסר עד סוף העולם (ר״ן על חולין מא א, ד״ה דגים), כלומר כגון קדירה שבישלו בה איסור, ואח״כ בישלו בה מים, ונתנו מן המים למאכל, צריך ששים נגד כל המים, דחשבינן להמים כגוף האיסור אע״ג דטעם שני הוא, וכן לעולם. ואין לשאול הרי עכ״פ נקלש טעם האיסור כמו שנקלש טעם הבשר, ובשלמא למאן דס״ל חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים ניחא, אבל למאן דלא ס״ל כן למה לא נתיר המאכל שבישלו אותו עם מים אלו, ומה לי קלישת טעם בשר או קלישת טעם איסור. דבודאי לא דמי, דהא דשרינן נ״ט בר נ״ט לאו משום דסברינן שאין הטעם הראשון מתפשט עד השלישי, דאם היינו אומרים כן בודאי גם בשארי איסורים היה מותר בכהאי גוונא למאן דלית ליה חתיכה נעשית נבילה, אלא אנן מתירינן כשהטעם השני היה של היתר משום דאין בו חשיבות שטעם קלוש כזה והוא של היתר שיאסור, אבל בטעם איסור לא שייך זה (למדתי זה מדברי הר״ן ז״ל, ע״ש), ועמ״ש בסימן צ״ד סעיף כ״ג:

ג ודע דגם בנ״ט בר נ״ט דהתירא לא אמרינן רק כשטעם הראשון היה בכלי והשני בהמאכל כמו בדגים שעלו בקערה שכתבנו, אבל כשגם טעם הראשון היה במאכל לא שרינן נ״ט בר נ״ט, כגון אם איזה מאכל רותח היה מונח על בשר רותח, ואח״כ הניחו הדגים על זה המאכל הרותח, אסור לאכול הדגים בכותח, דכן פסקו הראשונים בעל ספר התרומה (סי׳ סא) ובעל השערים סימן ס׳ [הובא בפמ״ג במ״ז סק״א, ובחוות דעת (סק״א)], דדווקא כשהטעם הראשון בכלי והשני באוכל הוקלש הטעם, אבל כשהראשון באוכל הוה כממש [שם], ויש מי שרוצה לחלוק על זה [עי׳ פתחי תשובה (סק״א)], ואין טעם בדבריו, שבודאי כן הוא, ומטעם היסוד שכתבנו בסעיף הקודם, דאין אנו אומרים שהטעם אינו מתפשט אלא מפני קלישותו, וזה שייך כשהטעם הראשון הוא מכלי ולא מאוכל:

ד וגם אפילו כשהטעם הראשון היה בכלי לא אמרינן נ״ט בר נ״ט בשעת הבישול, כגון אם נפל חלב על הקדירה שמבשלין בה דגים כנגד הרוטב, ואח״כ בישלו הדגים עם בשר, אסורים הדגים אם לא היה בהם ששים נגד החלב, ולא אמרינן הרי החלב נתן טעם בקדירה והקדירה בדגים והוה ממש נ״ט בר נ״ט, דכיון דנפל בשעת הבישול והבישול מפעפע בכל הקדירה הוה כאילו כולם קשורים זה בזה, והוה כאילו החלב נפל על הדגים [חוות דעת סק״א]. ויש מי שאומר דאפילו בשעת הבישול אמרינן נ״ט בר נ״ט [פתחי תשובה בשם בית אפרים], ונראה עיקר כדיעה ראשונה ואין להקל בזה. [ואפשר דתלוי בהדיעות שיתבארו אם יש חילוק בין עלו לנתבשלו, וצ״ע, ודו״ק]:

ה ויש לרבותינו הראשונים ג׳ שיטות בדינא דנ״ט בר נ״ט, י״א דאין חילוק בין כשעלו הדגים רותחים להקערה של בשר ובין שבישלו אותם בהקערה או צלו אותם בהקערה, בכולם מותר לאכול הדגים בכותח מפני שהוא נ״ט בר נ״ט, וזהו דעת ר״ת ור״י הזקן (הגהות אשרי חולין פ״ח סי׳ כט), וכן מתבאר מפירוש רש״י (חולין קיא ב), וכן משמע מהרמב״ם פ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט כג), ע״ש. וי״א דווקא עלו אבל לא נתבשלו, דכשעלו בקערה רותחת לא בלעו הדגים רק כדי קליפה, והבליעה מועטת, בזה התירו נ״ט בר נ״ט, אבל כשנתבשלו בקערה ונבלע כל טעם הבשר שהיה בקדירה, לא התירו בזה נ״ט בר נ״ט, דזהו כאילו נתבשלו עם בשר ממש, וזהו דעת ריב״ן בשם רש״י ז״ל שהביאו התוספות והרא״ש שם. וי״א דנתבשלו מותר ונצלו אסור, דבנתבשלו יש ג׳ טעמים, הבשר שבקערה, והקערה במים, והמים בהדגים, ואף שי״ל דהלכה הפליטה מהקערה עצמה להדגים, מ״מ אנן סהדי דרוב הפליטה הלכה אל המים, אבל במצלו כיון דהפליטה הולכת מהקערה עצמה אל הדגים הוה כטעם ראשון ואסור, וזה דעת ספר התרומה (סי סא) (והפמ״ג) [והסמ״ג] (לאוין קמ-קמא) והסמ״ק (סי ריג), ולזה הסכים הראש [״כל הבשר סכ״ט״]:

ו רבינו הב״י הכריע כדיעה ראשונה דבכל גוונא שרי, שכתב בסעיף א׳ דגים שנתבשלו או שנצלו בקדירה של בשר רחוצה יפה שאין שום שומן דבוק בה, מותר לאכלם בכותח, משום דהוה נ״ט בר נ״ט דהתירא. ואם לא היתה רחוצה יפה, אם יש בממש שעל פני הקדירה יותר מאחד משישים בדגים אסור לאכלם בכותח. ביצה שנתבשלה במים בקדירה חולבת מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפילו לכתחילה, אבל אם נתבשלה בקדירה עם בשר

ואפילו בקליפה אסור לאכלה בכותח. עכ״ל. והקדירות היו בני יומן, ודבר פשוט הוא, ולכן לא הוצרך לפרש, וכבר ביאר זה בסימן צ״ג דבאינה בת יומא אפילו בישלו חלב עצמה מותר, וכ״ש הדגים שנתבשלו בה דמותר לאכלן בכותח:

ז דקדק וכתב רחוצה יפה שאין שום שומן דבוק בה, והרי פשיטא כיון דרחוצה יפה אין שום שומן דבוק בה, ויראה לי דקמ״ל דהקפידא הוא רק על דביקות השומן, כגון שבישלו בהקדירה רק בשר לבדו בלא תבשיל, וכשנשתייר סביב הקדירה מבפנים הלא נשתייר שומנו של בשר, והוה כממשו של בשר ולא כטעמו, אבל אם בישלו בה תבשיל של מיני גרופי״ן או תפוחי אדמה או של אורז ודוחן או של עיסה, ונתנו בה גם בשר כדרך שמבשלין אצלינו, דהבשר הוא מועט נגד התבשיל, אפילו אין הקדירה רחוצה יפה לית לן בה, דמה שסביבות הקדירה מבפנים הוא תבשיל שיש בו טעם בשר, ואינו אלא טעם בשר ולא בשר ממש. ואפילו לפי מה שכתבנו בסעיף ג׳ דכשהטעם הראשון הוא במאכל אין מורין בו דין נ״ט בר נ״ט, מ״מ הכא ג״כ עיקר הטעם הוא בהקדירה, ולא חיישינן למעט רוטב שסביבות הקדירה שיש בו טעם בשר, ודנין בזה דין נ״ט בר נ״ט [כנלענ״ד]:

ח וכתבו האחרונים דאין כוונתו דבעינן לידע שהיתה רחוצה יפה, דגם בסתם אמרינן מסתמא היתה רחוצה יפה כדרך בע״ב שאחר אכילה מנקים הקדירות, ולא אתי למעוטי רק אם ידעינן שלא היתה רחוצה יפה [ש״ך סק״א]. ויש מי שחולק בזה, ואינו עיקר, דאף אם נאמר שאינה מודחת יפה, מ״מ משומן היא נקיה בסתמא. ודע שבעל איסור והיתר הארוך כתב [כלל ל״ג (דין ב)] דסתם כלי יש בתבשיל ששים נגד הלכלוך שעליו. ודע דזה שהצרכנו ששים בדגים נגד הממש שעל פני הקדירה, זהו בנצלו, ובנתבשלו די שיהא ששים בדגים עם המים שנתבשלו ביחד, שהרי הטעם הולך בשוה להדגים ולהמים [פמ״ג (שפ״ד) סק״א]:

ט וזה שכתב דביצה שנתבשלה בקדירה חולבת מותר לתת אותה בתוך התרנגולת, לאו דווקא בתרנגולת, דהוא הדין בבשר בהמה, דאין חילוק בדינא דנ״ט בר נ״ט בין בשר בהמה שאסור בחלב מן התורה ובין בשר עוף דרבנן, ואפילו הביצה קלופה, אם רק הקדירה היתה נקיה, אלא משום דמקור דין זה הוא מתשו׳ הרשב״א (ח״א סי׳ תקטז), ובשם המעשה היה כן, ודרכו להביא לשון המקור. וזה שכתב דכשנתבשלה עם בשר אסור לאוכלה בכותח אפילו נתבשלה בקליפתה, הטעם הוא פשוט, דקליפת הביצה מנוקבת היא ונכנס בה הטעם, והמופת לזה דכשיבשלנה במי צבע יהיה הצבע גם על הביצה עצמה [ט״ז סק״ב], ואין לומר הטעם משום דמפליט דרך הקליפה, דא״כ נדון בה דין נ״ט בר נ״ט, דנחשוב הקליפה ככלי, אלא ודאי בהקליפה עצמה יש נקבים [פמ״ג שם], ולא דווקא נקבים ממש, אלא כעין נקבים דקים שאין לתופסן בחוש הראות, מיהו עכ״פ אינה דומה לכלי [שם]:

י מלשון הגמרא נראה להדיא דבענינא דנ״ט בר נ״ט יש מה שאסור לכתחלה ורק בדיעבד מותר, ויש מה שמותר לכתחלה, והיינו להכניס הדגים בקערה של בשר כדי לאכלם בכותח אסור לכתחלה, ולכן אומר הש״ס דגים שעלו בקערה, כלומר בדיעבד כשעלו, אבל עלו מותר לאוכלן בכותח לכתחלה, ולכן אומר הש״ס מותר לאוכלן בכותח, ומותר הוה לכתחלה, ע״ש. ויש מי שאומר שאם עשה לכתחלה להכניס הדגים בקערה של בשר כדי לאכלם בכותח קנסינן ליה שלא יאכלם בכותח [פרי חדש סק״א בשם מנחת כהן], ויש מי שחולק בזה כיון דהרחקה בעלמא הוא [פרי חדש], ונראה כדיעה ראשונה שלא להרגיל באיסור:

יא ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ב׳ וזה לשונו: ויש מחמירים בצלייה ובישול לאסור נ״ט בר נ״ט, והמנהג לאסור לכתחלה, ובדיעבד מותר בכל ענין, ודוקא לאכול עם חלב ובשר עצמו, אבל ליתנן בכלי שלהם מותר לכתחלה, וכן נהגו. וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה, רק עלו בכלי של בשר, מותר לאכלן עם חלב עצמו, וכן להיפך, וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם שלא היה בן יומו נוהגין היתר לכתחלה לאכלן עם המין השני. עכ״ל:

יב היש מחמירים זהו הדיעה השניה שבסעיף ה׳, ולדינא מסכים גם הוא לדעה ראשונה שזהו דעת רוב הפוסקים, אלא שנהגו להחמיר כדיעה השניה לכתחלה, ובדיעבד מותר, כלומר לכתחלה אין לאוכלם בכותח, ובדיעבד כשנתנו אותם בכותח מותר לאכול וסומכין על דיעה ראשונה, ואין זה כלכתחלה ודיעבד שבסעיף י׳, ע״ש. ויש מי שרוצה לומר דבנצלו גם בדיעבד אסור [ש״ך סק״ד בשם רש״ל], וזהו לפי הדיעה השלישית שהבאנו בסעיף ה׳, אך מרבינו הרמ״א לא משמע כן, ובפרט שרבינו הב״י הכריע להלכה כדיעה ראשונה. ודע שיש מי שרוצה לומר דלדיעה שניה אם הדגים והקערה שניהם חמים דינם כנתבשלו ואסור, ואינו מותר אלא כשאחד חם ואחד צונן [ט״ז סק״ג], ולא משמע כן מכל דברי הראשונים. ואמת שקצת משמע כן מלשון הטור שכתב דגים רותחים וכו׳ בקערה צוננת וכו׳, ע״ש, אמנם גם הוא אין כוונתו בדווקא, ולרבותא קאמר כמו שכתבו המפרשים [עי׳ ב״ח, וכן משמע מב״י], וראיה לזה דאל״כ למה לו לסיים אבל אם נתבשלו וכו׳, לימא אבל אם שניהם חמין, אלא ודאי דאין חילוק בזה. [וגם הגאון ר׳ ברוך פרנקיל משיג עליו בגליון, והתוספות שכתבו כן (חולין קיא ב) לרבותא לרב דגם בכהאי גוונא אוסר כמוכח מדבריהם, וגם הראש כוונתו כן, ונראה לי דהטור נגרר אחר לשונם, וא״צ לדוחק של הב״ח, ודו״ק, וגם הש״ך סק״ו סותר דבריו שבסימן צ״ד סקל״ג כמו שכתב הפלתי (סק״ג)]:

יג וזה שכתב דליתנן בכלי שלהן מותר לכתחלה, כלומר ליתן דבר שנתבשל בכלי חלב בכלי בן יומו שנתבשל בה בשר אף כשהוא רותח, דזהו שני טעמים שע״י כלים. וי״א דרק ליתנן מותר, אבל לערות ע״י עירוי מכלי שנתבשל בה חלב, ועתה בישלו בו איזה דבר, לערות התבשיל לכלי בשר בת יומא אסור לכתחלה, ואולי גם בדיעבד כמו שכתב לקמן סעיף ג׳ וזה לשונו: ואם עירה מכלי ראשון של בשר על כלי חלב דינו ככלי ראשון ואוסר אם היה בן יומו. עכ״ל. [פרי חדש סק״ו]. אלא שדבריו בשם צ״ע כמו שיתבאר שם (סכ״ב) בס״ד [שם], והרבה מן הגדולים הסכימו דמותר [ש״ך סק״ה בשם איסור והיתר הארוך (כלל לד דין ה), ובשם משאת בנימין], והטעם שהתיר ליתנן בכלי שלהן, דבזה סמכינן על דיעה ראשונה [ט״ז סק״ה]:

יד וזה שכתב דבלא נתבשלו או נצלו תחילה רק עלו בכלי של בשר מותר לאכלן עם חלב עצמו, וכן להיפך. עכ״ל. זהו פשוט, משום דבעלו מותר לכל הדיעות, וכבר כתבנו שהאחרונים מחמירים דבשניהם חמים הו״ל כנתבשלו, ולענ״ד לא נראה כן כמ״ש בסעיף י״ב. וזה שכתב דאם הכלי שנתבשלה בה או נצלה בה לא היה בן יומו נוהגין היתר לכתחלה לאכלן עם המין השני. עכ״ל. ג״כ הטעם פשוט, וכבר נתבאר בכעין זה בסימן צ״ג (ס״ב), ע״ש:

טו עוד כתב וכל זה כשהמאכל אינו דבר חריף, אבל אם היה דבר חריף, כגון שבישלו דברים חריפים בכלי של בשר אפילו אינו בן יומו, או שדכו תבלין במדוך של בשר, אם אכלו בחלב אוסר אפילו בדיעבד עד דאיכא ששים נגד הבשר הבלוע בהם, ומ״מ לא מקרי מאכל דבר חריף משום מעט תבלין שבו, רק אם כולו הוא דבר חריף, ורובו ככולו, ועיין לקמן סימן צ״ו (שולחן ערוך יורה דעה צו) (שו״ע ס״א). עכ״ל. דבדבר חריף לא אמרינן נ״ט בר נ״ט, משום דחריפותו משוי ליה כאילו האיסור בעין, וגם בדבר חריף לא שייך אינו בן יומו, דחריפות מחליא ליה לשבח כאילו היה בן יומו כמו שיתבאר בסימן צ״ו (ס״ד), ושם יתבאר (סעיפים יג-יד) מה נקרא דבר חריף, ואנו אין לנו אלא פסק של רבינו הרמ״א, מיהו במקום שיש ספק אם זהו דבר חריף אם לאו יש להקל [עי׳ פתחי תשובה סק״ד], ובסימן צ״ו יתבאר עוד בזה בס״ד:

טז כשפליטות של כלי בשר וכלי חלב בני יומן פוגעות זו בזו בחום כלי ראשון נחלקו רבותינו אם זה הוא נ״ט בר נ״ט אם לאו, כגון קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן, אפילו שניהם בני יומן, די״א שמותר, דזהו ממש נ״ט בר נ״ט, הבשר בקערה, והקערה במים, וכן היורה החולבת, והשני טעמים עדיין הם של היתר, וזהו ממש כדגים שעלו בקערה, והוא שיאמר ברי לי שלא היה שום שומן דבוק בהם, ואם היה שומן דבוק אפילו באחד מהם הרי הטעם השני הוא של איסור, אא״כ יש במים ששים כנגד ממשות השומן שעל פני הקערה או היורה, אבל אם אינו ברי אצלו שלא היה שומן דבוק, אסור, דאמרינן מסתמא היה דבוק שומן, ואע״ג דסתם כלים נקיים כמ״ש בסימן צ״ד, שאני הכא שהרי בא עתה להדיחן [פרי חדש סקי״ב], וזהו דעת רבינו הב״י בסעיף ג׳:

יז ויש מרבותינו דס״ל דגם בכלים נקיים אסור כששניהם בני יומן, דאין זה נ״ט בר נ״ט, משום דשני הפליטות מתערבין יחד, וכשפולט מן הקערה אל המים ומן היורה אל המים נפגשים הפליטות והוה טעם שני באיסור בשר וחלב, ועוד דהקערות בעצמן נוגעות אל היורה בעצמה ונפלט מזה לזה שלא ע״י המים, וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב שם ויש אוסרים אפילו אין שומן דבוק בהן, אא״כ אחד מן הכלים אינו בן יומו מבליעת כלי ראשון, ואז כל הכלים מותרים והמים נוהגים בהם איסור לכתחלה, אבל אם שניהם בני יומן והדיח אותן ביחד בכלי ראשון, הכל אסור, והכי נוהגין ואין לשנות. ודווקא שהודחו ביחד ובכלי ראשון, אבל אם הודחו זה אחר זה, או בכלי שני אפילו ביחד, הכל שרי. עכ״ל:

יח ודבריו מבוארים, דכשאחד אינו בן יומו הכל מותר, דבן יומו מותר מפני שבלע מאינו בן יומו, והאינו בן יומו מותר אף שהוא בלע מבן יומו, אך זהו נ״ט בר נ״ט דהתירא, כיון דהבן יומו לא נאסר ממילא שכל פליטתו הוי של היתר. וזה שכתב אבל אם שניהן בני יומן והדיח אותן ביחד בכלי ראשון הכל אסור, בא להוסיף דאע״פ שלא הדיח הקערות של בשר ביורה חולבת, אלא שהדיח שניהם בכלי ראשון אחרת, ג״כ אסור, מפני הפליטות שמתערבים כמ״ש, אבל בהודח זה אחר זה מותר, כיון שלא נתערבו הטעמים הוי נ״ט בר נ״ט דהתירא, וכן בכלי שני פשוט הוא דמותר, דקיי״ל (שולחן ערוך יורה דעה קה ב) כלי שני לא מפליט ולא מבליע:

יט ואפילו באינו בן יומו, אם שומן דבוק בהם ואין בהמים ששים נגד השומן, אם השומן דבוק בשניהם, שניהם אסורים, ואם השומן דבוק באחת מהן, אותו שיש בו שומן מותר, שהרי הוא בולע מאינו בן יומו, ואותו שאין בו שומן אסור דבולע מהשומן. ואם אחת בת יומא והשניה אינה בת יומא ויש שומן באחת מהן, אם השומן באותה שאינה בת יומא, הכל אסור, דהבת יומא בלעה מהשומן ושאינה בת יומא בלעה מהבת יומא, ואם השומן דבוק בהבת יומא, היא מותרת והשניה אסורה כמובן [פרי חדש סקי״ג]:

כ ודע דלכאורה אין האיסור שאמרנו לדעת המחמירים אלא בקערות כלי ראשון של בשר ושל חלב, דאילו כלי שני וכלי שלישי לא נאסרה מעולם איסור גמור לא בדבר איסור ולא בבשר בחלב, וא״כ אם הדיחו יחד קערות וטעלער וכפות של חלב ושל בשר יחד בכלי ראשון, לית לן בה, דקערות

שלנו אין תשמישם רק בכלי שני ששופכין מהקדירה לתוך הקערה, ואפילו כששופך ומערה מהקדירה אל הקערה הלא עירוי אינו מבליע ומפליט רק כדי קליפה, וכ״ש טעלער הרי הם כלי שלישי, וכן הכפות. אמנם בעל איסור והיתר הארוך כתב [סימן ל״ד אות ט״ו] דגם הקערות והטעלער והכפות נאסרו כשהדיחם של חלב ושל בשר ביחד, וטעמו הוא דנהי דעירוי אינו אלא כדי קליפה, מ״מ ע״י ריבוי פעמים שמערין מהקדירה לתוכן, ובכל פעם נשאר בה בליעה מועטת, הולכת הבליעה בכל הכלי, וכן הטעלער דרך ליתן עליה לפעמים בשר רותח, ובחלב דבר גוש של חלב רותח כמו פשטידא של חלב וכיוצא בזה, וכן מערין מקדירה אל הטעלער, והכפות דרכן לתחוב בקדירה, ולכן אם ברי לו שבמעת לעת הזה לא נשתמשו הקערות או הטעלער או הכפות בשימוש כלי ראשון, יש להתיר בפשיטות [ש״ך סקי״ג בשם תורת חטאת], וצריך החכם לחקור בזה מהשואל:

כא וכתב רבינו הרמ״א דאם עירה מכלי ראשון של בשר על כלי חלב דינו ככלי ראשון ואוסר אם היה בן יומו, אבל אם עירה מים רותחים שאינם של בשר ולא של חלב על כלים של חלב ושל בשר ביחד, ואפילו שומן דבוק בהם, הכל שרי, דאין עירוי ככלי ראשון ממש שיעשה שהכלים שמערה עליהם יבלעו זה מזה, ואם נמצא קערה חולבת בין כלי בשר לא חיישינן שמא הודחו ביחד בדרך שנאסרים. עכ״ל:

כב וכבר כתבנו בסעיף י״ג שדבריו אלו תמוהים, דמה ראה לאסור בעירוי מכלי בשר על כלי חלב, הא זהו ממש נ״ט בר נ״ט, ואף לפי שיטתו דבבישול אסור, הא פסק בעצמו דבדיעבד מותר, וכאן לאסור הכלי הוה כדיעבד, ובעירוי לא שייך עירוב פליטות, ולכן פסקו גדולי האחרונים דמותר בעירוי [ש״ך סק״ה, ומשאת בנימין, ופרי חדש סקי״ז]. ואפילו היה שומן דבוק בהם א״צ רק קליפה כדין עירוי, ובמקום שא״א לקלוף מותר כמ״ש בסימן צ״א. ויש מי שרצה ליתן טעם לדבריו, דחושבין קילוח העירוי כאילו הוא בכלי שמערין ממנו [ט״ז סקי״ג], והיינו מטעם ניצוק. ודברים שאינם מובנים הם להחמיר כל כך בנ״ט בר נ״ט, [גם הפמ״ג אין דעתו נוחה מזה, ע״ש], אך כיון שיצא מפי רבינו הרמ״א יש להגעיל הכלי אם היא של מתכת, ואם היא של חרס לא ישתמש בה מעת לעת [הג״ר זלמן מרגליות בבית אפרים]:

כג ולהיפך תמהו עליו במה שהקיל בעירה מים רותחים על כלים של בשר ושל חלב, והא כיון שפסק בהדיח אותם בכלי ראשון אסור, ועירוי הא מבשל כדי קליפה, א״כ ודאי דמבליע כדי קליפה אפילו בכלי (ש״ך סק״כ, ופרי חדש שם), אך בקליפה כשא״א לקלוף, או שאין הקליפה ניכרת, לא החמירו בזה כמ״ש בסימן צ״א (עי׳ חוות דעת סקי״א). ודע דעירוי מכלי איסור בן יומו ודאי דאוסר כדי קליפה. וזה שכתב דאם נמצא קערה חולבת בין כלי בשר לא חיישינן שמא הודחו ביחד בדרך שנאסרים. עכ״ל. כלומר שמא הודחו בכלי ראשון רותח, ולא עוד אלא אפילו כשרגילין באותו בית להדיח בכלי ראשון ג״כ מותרין, מטעם ספק ספיקא, שמא לא הודחו, ואם תמצא לומר הודחו, שמא לא היתה בת יומא (ט״ז סקי״ד), ועוד דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, ועוד דסתם כלים אינם בני יומן אפילו כלי ישראל כמ״ש בסימן קכ״ב (עי׳ פמ״ג שם):

כד כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ יראה לי שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה, אע״פ שהשומן דבוק בהם מותר, דעל ידי האפר הוא נותן טעם לפגם. עכ״ל. ומפרשי השו״ע חלקו עליו שלא נמצא דין זה בשום פוסק, ועוד דא״כ למה כתבו הפוסקים שלא להגעיל כלי בת יומא משום דהוה טעם לשבח וצריך ששים במים נגד הבלוע, יתנו לשם אפר [ש״ך סקכ״א], ועוד מה שאמרו בש״ס (עבודה זרה סז ב) דבכלי מדין אסרה התורה כלים בני יומן, הא אפשר לפוגמן באפר. אמנם הרבה מהגדולים חלקו עליהם וקיימו פסקו של רבינו הב״י, וכל אלו אינם דקדוקים כלל, דאטו ליכא דברים המרים הפוגמים, אמנם התורה והפוסקים לא דיברו רק בהגעלה שע״י מים בלבד, ועוד דהגעלה לא מהני ע״י אפר כלל כמ״ש באורח חיים סימן תנ״ב[ב״י שם], והמנהג הפשוט אצל כל בעלי הוראה בנשפך איסור או בשר תחת קדירה של חלב או להיפך בתנור, והיה שם אפר, דמכשיריו התבשיל אף בלא ששים, ואוסרין רק הקדירה. ואף שיש מפקפקים דאולי ברגע אחת אינו פוגם אמנם כן נהגו, והחוש מעיד שאין לך פגום יותר מזה אף אם יסננו התבשיל נשאר טעם האפר, ופשיטא שבן אדם לא יאכלנו, וכן יש להורות, וגם בורית שקורין זיי״ף ונרות חלב שלנו פוגמים הרבה, ואם נפלו לתוך התבשיל אינם אוסרים את התבשיל:

כה מותר להניח כלי שיש בו חלב אצל כלי שיש בו בשר בתוך תיבה אחת, ולא חיישינן שמא יפול מזה לזה ולא ידע ויבא לאוכלם כך, שמפני שהבשר והחלב הם ממש בעין, והכל יודעים שאוסרים זה את זה, מיזהר זהירי בה אינשי. וכן מותר להניח כלי שיש בו חלב אצל כלי שיש בו חומץ, מפני שאף אם יפול בו החלב מעט לתוך החומץ יתערב יפה ויתבטל קודם שיתן מן החומץ לתוך בשר. ויש מחמירין לכתחלה כששניהם מגולים, וטוב ליזהר בזה. אבל אסור להניח כלי שיש בו כותח אצל כלי שיש בו מלח אם שני הכלים מגולין, מפני שאין נזהרים מליפול מזה לזה כיון שאין אוסרים זה את זה, וגם המראה שלהם שוה [פרישה], ויש לחוש שמא יפול חתיכה של כותח לתוך המלח ולאו אדעתיה, והכותח בעין ואינו בטל תוך המלח, ויתננו לתוך תבשיל בשר, או ימלח בו בשר. מיהו גם בזה אם עבר ונתן זה אצל זה, מותר, ולא מחזקינן איסורא, ומותר ליתן המלח אל תבשיל בשר ולמלוח בו

בשר. והרמב״ם בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט) מפרש הטעם משום דהמלח שואב הטעם מהכותח, ע״ש, ודינים אלו הם בגמרא (חולין קיב א), ומזה יש ללמוד לכל כיוצא בזה:

כו מלח הנתון בקערה של בשר מן הדין מותר ליתנו בחלב, דאין מליחה לכלים להפליט ולהבליע, אבל אין להתיר מטעם נ״ט בר נ״ט, דהא המלח הוא דבר חריף, ואין בחריף דין דנ״ט בר נ״ט כמ״ש בסעיף ט״ו, ומ״מ יפה להחמיר גם בזה לכתחלה [עט״ז סקי״ח, ועי׳ נקודות הכסף]. ובכל בית ישראל המנהג פשוט להיות להם כלים מיוחדים למלח, ולבשר לבד ולחלב לבד כמ״ש בסימן פ״ח ע״ש, והעושה כן תבא עליו ברכה:

סימן צו

א דיני דברים חריפים, ודמשוים אינם בני יומן כבני יומן • ובו כ״א סעיפים

אמרינן בגמרא (חולין קיא ב) צנון שחתכו בסכין שחתך בו בשר, אסור לאכלו בכותח. ולא דמי לדגים שעלו בקערה דמותר לאוכלן בכותח כמ״ש בסימן צ״ה דהוה נ״ט בר נ״ט, דסכין פעמים שהשמנונית קרוש על פניו ואינו ניכר, וכשחותך בצנון הוה נותן טעם הבא מן הממש. ועוד דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרותחים, ואגב דוחקא דסכינא פליט סכינא ובלע צנון [רש״י]:

ב ויש הפרש בין שני הטעמים, דלטעם שמנונית הקרוש על פניו אסור אפילו אם הסכין אינו בן יומו, ולא הוה נותן טעם לפגם, שהרי אין כאן טעם בלוע אלא טעם בעין, ולטעם השני דמשום חורפא בלע אין האיסור אא״כ הוא בן יומו, וכן כתב רבינו הב״י בסעיף א׳ וזה לשונו: צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו, או שאינו מקונח, אסור לאכלם בחלב עד שיטול ממקום החתך כדי נטילת מקום שהוא כעובי אצבע, או שיטעמנו ולא יהא בו טעם בשר שאז מותר בהדחה. עכ״ל. וכן מתבאר מלשון הרמב״ם פ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט) דין כ״ד דמיירי בבן יומו, שכתב סכין שחתך בה בשר צלי, וחזר וחתך בו צנון וכיוצא בו מדברים החריפים, אסור לאכלם בכותח. עכ״ל. משמע להדיא דמיד שחתך בו בשר צלי, כלומר בשר רותח, חתך בו אח״כ צנון אסור לאכלו בכותח, ומלשון הש״ס עצמו יש לדייק כן, מדקאמר צנון שחתכו בסכין שחתך בו בשר וכו׳, ולא קאמר בסכין של בשר, ש״מ דהכוונה הוא שגם חתיכת הבשר היתה מקרוב, לאפוקי כשלא היה בן יומו, ולא הוצרך הרמב״ם לבאר דכשיש שמנונית על הסכין אסור אפילו אינו בן יומו, דזהו פשוט וא״צ לבאר:

ג ואין לשאול הרי אמרו חז״ל בסוף פרק אין מעמידין דבדבר חריף אין חילוק בין בן יומו לאינו בן יומו, דאמרינן שם דקורט של חלתית של עכו״ם אסור באכילה, מאי טעמא משום דמפסקי ליה בסכינא, ואע״ג דנותן טעם לפגם מותר, וסתם כלים אינן בני יומן, אך אגב חורפא דחלתיתא ממתיק השמנונית שבתוך הסכין והוה כנותן טעם לשבח ואוסר (עבודה זרה לט א), הרי מפורש דדבר חריף משוה אינו בן יומו כבן יומו. כתבו הראשונים דזהו לא בכל דבר חריף, רק בחלתית שהוא חריף מאד [תוס׳ שם, והרא״ש, בשם הר״ם מר״ב], דאינו מאכל אדם כלל, רק לפרקים מערבים ממנו מעט בתוך המאכל [רע״ב פ״א דטבול יום מ״ה ותוי״ט], וריחו רע (משנה עוקצין ג ה) ועיקרו הוא לרפואה (שבת קמ א), ויש בו חמימות הרבה, ואינו דומה לצנון ושארי מאכלים חריפים דלא מהני חריפותם רק להוציא הבלוע מתוך הכלי והמאכל, אבל לא לעשות אינו בן יומו כבן יומו, וזהו דעת כמה מרבותינו:

ד אמנם יש מרבותינו שכתבו דחלתית וכל הדברים החריפים דין אחד להם ומשוים אינם בני יומן, וזהו שכתב רבינו הב״י שם די״א דהוא הדין לאינו בן יומו והוא מקונח. עכ״ל. משום דחריפותא ממתיק לעשות אינו בן יומו כבן יומו, וזהו דעת בעל ספר התרומה כמו שכתב בטור, וכן תפסו להלכה רוב הפוסקים מגדולי האחרונים, וגם בימי הראשונים היו מורים כן כמו שכתב הרא״ש שם, ואין לצרף היתר דיעה ראשונה רק במקום הדחק והפסד גדול [ותוס׳ חולין קיב. נסתפקו בזה, ע״ש בד״ה אגב, ותמיהני שלא מצאתי בהרמב״ם דין קורט של חלתית]:

ה כמה אוסר הדבר חריף, כבר נתבאר שאוסר כדי נטילה שהוא כעובי אצבע, ואע״ג דכשחתך בסכין חולבת שאינו בן יומו די בקליפה כמ״ש בסימן צ״ד סעיף ל׳, ושם הוא בבשר רותח, ואין סברא שחורפא יהיה כחו יותר חזק מרותח, י״ל דהכא כיון שהוא בן יומו מפליט יותר, ואף להמחמירים גם באינו בן יומו כמ״ש, זהו מפני שהחריפות ממתיק והוה כבן יומו, ואין כח זה שייך לרותח. ועוד דשם לאסור הבשר די בקליפה, משא״כ כאן שאין אנו אוסרין הצנון, אלא שלא יאכלנו בחלב, החמרנו בנטילת מקום [ב״ח]. ואמת שיש מהפוסקים דגם כאן לא מצרכי רק קליפה, וזהו דעת הטור שכתב צנון וכו׳ עד שיקלוף מקום החתך וכו׳, ע״ש, מ״מ דעת הראב״ד ורבים מהפוסקים הסכימו לו, מדאומר הש״ס סתם אסור לאוכלו בכותח, אי הוה רק כדי קליפה לא היה הש״ס אומר סתם אסור. ובאמת מטעם לשון זה כתב הרשב״א ז״ל שכולו אסור כמו שכתב הטור בשמו, והביא ראיה לדבריו דהרי בקורט של חלתית אסרינן כולו וכמ״ש בסימן קי״ד [ע״י ב״י], אמנם משם אין ראיה מפני שהקרטים קטנים ואין ביכולת לדעת באיזה מקום חתכוהו

לפיכך אסרוהו כולו, אבל כאן די בקליפה [רא״ש שם] או בנטילה, וכן עיקר לדינא דדבר חריף אוסר כדי נטילה, דכן הכריעו רבותינו בעלי השו״ע לעיקר הדין, אך לכתחלה חוששין להדיעה שאוסרת כולה כמו שיתבאר, ואין חילוק בדבר חריף בין דבר איסור או מבשר לחלב ומחלב לבשר:

ו וזה שכתב או שיטעמנו ולא יהיה בו טעם בשר שאז מותר בהדחה. עכ״ל. הגם שבסימן צ״ח יתבאר דאין אנו סומכין על טעימה, י״ל דזהו בטעימת עכו״ם, אבל בכאן על טעימת ישראל נוכל לסמוך. מיהו גדולי אחרונים כתבו דגם בזה אין אנו סומכים על טעימה [ט״ז סק״ב, וש״ך סק״ה], וזהו לכתחלה, אבל בדיעבד כשטעמו ואין בו טעם בשר, ובישלו בחלב, מותר [שם]. ודע דסילקא הוא תרדין, ואין ידוע מין זה במדינתנו, ומהלשון משמע שזהו ג״כ חריף כצנון, אמנם יש שכתבו שאין בו חריפות כלל אלא שיש בו כח המושך ולכן דינו כחריף [פרי חדש סק״א], ולפ״ז יתחדש לנו דין חדש באם שידוע אצלינו איזה מין מאכל שיש לו כח המושך יש לזה דין דבר חריף [עי׳ פמ״ג סק״א, וטעם כח המושך כתבו הרשב״א בתורת הבית]:

ז אם חתך הצנון בסכין של בשר ולא חתך ממנו כדי נטילה, וגם לא טעמו, ובישלו בחלב, צריך ששים כנגד מקום הנטילה, ואם אינו יודע לשער מקום הנטילה, ישער ששים כנגד מה שנגע בהסכין בהם כשיודע בבירור עד איזה מקום מהסכין נגע, ואם אינו יודע בבירור אמרינן דמסתמא משך בכל הסכין, וצריך ששים נגד כל הסכין לבד הקתא [ש״ך, וט״ז סק״ד]. אמנם אם חתך את הצנון דק דק, צריך לשער ששים נגד כל הצנון, דכל חתיכה ממנו נאסר כדי נטילה, אך זהו כשכל הצנון הוא פחות מהסכין, דאל״כ די בששים נגד הסכין, דיותר ממשך הסכין אין בו טעם בשר:

ח וכמו שהדין בסכין שחתך בו בשר לענין לאכול בו חלב, כמו כן הדין לענין סכין של איסור כשחתך בו צנון או שאר דבר חריף דנאסר ממנו כדי נטילה, ואם חתכו דק דק צריך ששים נגד כולו. אמנם לדידן דקיי״ל חתיכה נעשית נבילה בכל האיסורים כמ״ש בסימן צב (שולחן ערוך יורה דעה צב), יש הפרש בין צנון שחתך בו בסכין של בשר לבין צנון שחתך בו בסכין של איסור, דבשל בשר א״צ יותר מששים נגד הסכין בכל ענין כמ״ש, ובשל איסור אם מקום הנטילה הוא יותר מכדי משך הסכין צריך דווקא ששים כנגד מקום הנטילה, וכ״ש כשחתכן דק דק דצריך ששים נגד כולו, דכולו נעשה נבילה. ויש מי שרוצה להחמיר דגם בחתך במקום אחד דצריך נטילת מקום, דמ״מ נצריך ששים כנגד כולו, משום דכולו נעשה נבילה. ודברים תמוהים הם, שהרי יותר מכדי נטילה לא נעשה נבילה, ואף אם כוונתו כשבישלו, ומטעם איסור דבוק כשאין בצנון עצמו ששים נגד מקום הנטילה, ג״כ אינו, דבזה לא שייך איסור דבוק, שאין מקום הנטילה אסור מצד עצמו אלא מצד איסור בלוע, אין זה איסור ניכר ומובדל דלהוי שייך ביה לומר איסור דבוק, דאל״כ כל איסור קליפה כשנתבשל נצטרך ששים נגד כל החתיכה הדבוקה למקום הקליפה, אלא כיון שאין האיסור מצד עצמו לית לן בה, וכבר השיגו גדולי אחרונים על מי שרוצה לומר כן [עי׳ ש״ך סק״ט, וט״ז סק״ו]:

ט ואם יש ששים נגד מקום הנטילה או נגד כולו או נגד מקום הסכין כפי הדינים שנתבארו, י״א דגם הצנון או הבצלים מותרים, וא״צ לברור אותם מתוך התבשיל כשנחתכו בסכין של בשר ובישלם בחלב, כיון שלא היה שם איסור עליהם, אבל כשנחתכו בסכין של איסור צריך לבררם [ט״ז סק״ה]. ויש מי ששאל דאף בשל בשר מי יימר שנסחט כל טעם הבשר שבצנון לתוך הקדירה ונתבטל, שמא נשאר איזה טעם בשר בהצנון ונאסר ע״י החלב [פמ״ג בש״ד סק״ח], ויש להביא ראיה לזה מתוחב כף חולבת לתוך קדירה של בשר, דאף אם יש ששים אסורה הכף, משום דלא אמרינן שכל החלב שבכף נסחט לתוך הקדירה, והכא נמי כן הוא. אמנם אין זה שאלה, דוודאי בתחיבה בעלמא יש לחוש שמא לא נסחט כולו, אבל בבישול גמור ודאי נסחט כולו [וכן כתב החוות דעת סק״א]. ועוד דמכף אין ראיה למאכל קטן שבתוך הקדירה כמו הצנון והבצלים שבתוך הקדירה, שאף אם אינם מחותכין לחתיכות דקות, מ״מ מעטים המה בכמות נגד התבשיל, ופשיטא שנסחט כל מה שבתוכם לתוך התבשיל ואין שום ספק בזה:

י וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ וי״א שאם חתך צנון בסכין של איסור כולו אסור, וכן אם חתכו בסכין של בשר אסור כולו בחלב, וכן נוהגין לכתחלה, אבל בדיעבד אין לאסור רק כדי נטילה. עכ״ל. וכבר בארנו שזהו דעת הרשב״א שדבר חריף אוסר כל החתיכה, ורוב הפוסקים אין סוברים כן, ולכן בדיעבד כגון ששמו לתוך התבשיל או כיוצא בזה, א״צ לשער ששים רק נגד מקום הנטילה כפי הדינים שנתבארו, אבל לכתחלה כגון לאוכלן בחלב יש לאסור כולו. ואין לשאול דא״כ בחתכו בסכין של איסור ג״כ לא נאסרנו כולו דהא זהו כדיעבד, דאין זה שאלה כלל, דלא מתירינן בדיעבד אלא לענין שלא יאסור דבר אחר ע״י איסורו בכולו, כגון שנתנוהו לתבשיל ואין בתבשיל ששים נגד כולו, אבל לא לענין איסור עצמו [וכ״מ בש״ך סק״י, ע״ש]:

יא ודע דדבר חריף אינו מועיל רק כשיש בו דוחקא דסכינא, כמו צנון שחתכו בסכין, או שדכוהו במדוכה דהוי ג״כ דוחקא, או שנתנוהו בעריבה וחתכו אותו דק דק בסכין עץ שקורין האק מעסער, או שגררוהו במגררת שקורין ריב אייזן כמו שעושין בקריי״ן והוא תמכא בלשון הגמרא, וכן בבישול אוסר דבר חריף, שגם הבישול מפליט הרבה, וממילא דדבר חריף מפליט יותר, ודווקא כשעיקר הבישול הוא דבר חריף, אבל אם מעט חריף בהבישול כמו שנותנין פלפלין בתבשיל או בדגים לא נחשב התבשיל כדבר חריף, וכבר בארנו זה בסימן צ״ה סעיף ט״ו, ע״ש. אבל דבר חריף בנתינה בעלמא, כגון שחתכו צנון בסכין של היתר ונתנו הצנון לתוך כלי איסור צונן, אינו כלום, וכן כשנתנוהו בכלי בשר מותר לאכלו בחלב, דכל שאין כאן דוחקא או

בישול שוין הן דברים החריפים ושאינם חריפים [וכן כתב הט״ז סק״ג, ועי׳ פמ״ג שם]. וכן דוחקא דסכינא בלא דבר חריף אינו כלום, ודין סכין כדין שאר כלי, שאם אינו בן יומו והוא נקי מותר אפילו כשהוא רותח מכלי ראשון, וכ״ש דדוחקא דסכינא בצונן דלאו כלום הוא אם אינו דבר חריף, ופרטי דיני סכין יתבארו בסימן קכ״א בס״ד [ועש״ך סק״ו]:

יב ויש ששאלו דאיך אפשר לומר דבכל דבר חריף הוה אינו בן יומו כבן יומו כמו קורט של חלתית, דא״כ איך אמרו חז״ל (עבודה זרה עה ב) לענין כלי מדין דלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, והא יש לחוש גם באינה בת יומא שמא בשלו בה דברים חריפים. ויש שרצו לומר דבאמת כל עיקר דין דבר חריף אינו מן התורה אלא מדרבנן, אבל לא משמע כן מכל הראשונים, וגם אין סברא כלל, כיון דנותן טעם בודאי איסורו מן התורה, למאן דס״ל דכל נתינת טעם הוה דאורייתא כמו שיתבאר בסימן צ״ח (שולחן ערוך יורה דעה צח) שזהו דעת רוב הפוסקים. אמנם בכלי מדין אין חשש כלל בדבר חריף, דלא שכיח שיבשלו כל המאכל מדברים חריפים, ורק הדברים החריפים משימים במאכל, ומפני זה לא מקרי חריף כמ״ש בסעיף הקודם, ולבד זה כתב הרשב״א ז״ל בתשובה [סימן תצז] דיש כמה ספיקות, שמא לא בישלו בו היום כלל, ואם תמצא לומר דבישלו, שמא לא בישלו דברים האסורים, ואם תמצא לומר שבישלו בו דברים האסורים, שמא בישלו דברים הפוגמים בתבשיל, ע״ש, ועוד שמא לא בישלו בו דברים חריפים. ומטעם זה ג״כ אנו מתירים סתם כלים של עכו״ם מפני שאינן בני יומן מסתמא, ולא חיישינן לדברים חריפים [ועי׳ כרתי ופלתי סק״ב]:

יג הסכמת רוב הפוסקים דזה שאמרו חז״ל דמפני חריפות הצנון בולע הרבה כמו שנתבאר, לאו דווקא צנון, דהוא הדין שומין ובצלין ותמכא שקורין קרי״ן, דכל אלו אנו רואים בחוש שיש בהם חריפות יותר מן הצנון, וכן כל כיוצא באלו הוה דבר חריף, ופירות חמוצים משמע מדברי רבינו הב״י בסעיף ב׳ דהוה דבר חריף, וצ״ל שהם חמוצים ביותר, דסתם פירות חמוצים כתפוחים ואגסים ושזיפין שקורין פלוימע״ן וקירסי״ן לא שייך לקרותם דבר חריף אם לא כשהעמידם בחומץ [עי׳ ט״ז סק״ט, ומה שכתב בסק״ח צ״ע דזהו לענין אינו בן יומו, ודו״ק]. וכן ירקות חמוצים כמו אוגערקע״ס, וקרוי״ט, ובוריקעס חמוצים, וכן שארי מיני ירקות, נראה בחוש שאין בהם חריפות כלל. ובארש״ט שעושין ברוסיא מסובין עם מים דהוה דבר חריף [ט״ז שם], וזהו כשהוא מחומץ הרבה שא״א לשתותו חי בלי עירוב מים, אבל סתם בארש״ט המורגל אינו דבר חריף [בית הילל, ופמ״ג שם]. ועשב שקורין שצאווי״י ובאצווינ״א ג״כ אינו דבר חריף. ודע דצנון אנו רגילים לפרשו מה שקורין רעטא״ך בלשוננו, [ובילדותי שמעתי מאחד הגדולים שגאון אחד הקיל ברעטי״ך שקליפתו לבנה, ואמר שאותו שקליפתו שחור הוא חריף ביותר, והחוש מעיד כך, ואמר שהרעטי״ך הגדילים בארץ ישראל ובבבל כולם קליפתן שחורה ומרים הרבה, ואפשר לסמוך ע״ז במקום הפסד]:

יד וכתב רבינו הב״י דדגים מלוחים שוה לחתך בו צנון. עכ״ל. ולפ״ז בהערינ״ג שלנו אם חתכו בסכין של איסור, כדי נטילה ודאי אסור, ולדעת רבינו הרמ״א יש לאסרו כולו לכתחלה, אמנם הוא עצמו כתב בספרו תורת חטאת בשם איסור והיתר הארוך דאם חתך דגים מלוחים בסכין של איסור א״צ רק גרידה, ואם חתכה קודם שנמלחו סגי בהדחה. עכ״ל. וצ״ע שלא הגיה כאן בשו״ע. וצ״ל דכאן מיירי במלוחים ביותר, דאז אגב חורפא דמלח ודוחקא דסכינא בלעי טפי [ש״ך סקט״ז], ואיך שהוא אין לאסור בהערינ״ג ושארי דגים מלוחים יותר מכדי נטילה אף שלא במקום הפסד מרובה, וכן מחלב לבשר או להיפך, אבל שריית מי הערינג שקורין ליא״ק הם עזים ביותר ודינם כדבר חריף כשבשלוה, וכ״ש דחומץ הוה דבר חריף, ולימענעס הוה חריף, וכן זיתים הכבושים הוה דבר חריף דהם חריפים כבצלים [איסור והיתר הארוך סל״ח אות ט׳], וכ״ש מי למענעס ומי זיתים הכבושים הם חריפים הרבה. וכל דבר חריף אם הוא יבש לגמרי שאין בו לחלוחית כצנון ובצלים, מותרים אפילו כשחתכן בסכין של איסור [כן מבואר שם], ויש מגמגמים בזה כמו שיתבאר בס״ד:

טו כתב רבינו הב״י סעיף ג׳ תבלין שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו אסור לאכלם בחלב. עכ״ל. אבל באינו בן יומו אין איסור, וזהו כדיעה ראשונה שבסעיף א׳, ואע״ג דבסימן ק״ג סתם כי״א, זהו בשל איסור דלא שייך נ״ט בר נ״ט, אבל בשל היתר ס״ל דלא מחמרינן תרי חומרי נ״ט בר נ״ט ואינו בן יומו [כרתי ופלתי סק״ה, ומתורץ קושית הט״ז סק״י, והש״ך סקי״ט, וכן כתב הפמ״ג]. ומ״מ לדינא כתב רבינו הרמ״א גם בכאן די״א אפילו אינו בן יומו, וכן עיקר וכמ״ש בסעיף ד׳. ומדבריהם אלה משמע דגם בדבר יבש אוסר דבר חריף, שהרי תבלין הם יבשים, וזהו דלא כמ״ש בסעיף הקודם. ויש מורין כן להלכה דבדבר חריף שוה לח ליבש [פמ״ג סקי״ז בשם מנחת יעקב]. אמנם י״ל דמכאן אין ראיה, חדא דכתישה גריעה מדוחקא דסכינא, דמתוך דכותשין הרבה פעמים מוציא הבלע, וגם בהכרח להיות קצת לחלוחית כמו שהחוש יעיד על זה, משא״כ בסכין, ועוד דבמדוכה יש תרי חורפי, חורפת התבלין וחורפת המדוכה עצמה, שמתוך שכותשין בה תדיר יש בה חריפות הרבה, וזה לא שייך בסכין:

טז והנה בסעיף ב׳ כתב רבינו הרמ״א דמ״מ מותר לאכול מרקחות חריפים של עכו״ם כגון זנגביל וכיוצא בו, דיש להם כלים מיוחדים לכך, או תולשין אותו. עכ״ל. אבל בלא״ה היה אסור אף אם הכלי אינה בת יומא. וגם מזה אין להוכיח דס״ל דדבר חריף אוסר גם ביבש, דאפשר כוונתו על זנגבילא

רטיבתא דיש בו לחלוחית, או אפילו אם מיירי בזנגבילא יבשתא י״ל דדרכן שכותשין אותן במדוכה, וכבר בארנו דמדוכה שאני. אמנם יש פוסקים דס״ל דזנגבילא לא הוה דבר חריף כלל [עי׳ ש״ך סקי״ז], ויש לסמוך עליהם בשעת הדחק, ובלשוננו קורין לזנגבילא אינגבער. וכן מותר לקנות בשמים שנדוכו בכלים שלהם מפני שהכלים מיוחדין לכך ואין משתמשין בהן תשמיש אחר, ולכן אפילו הם חריפין הרבה מותר [באר היטב סקי״ג בשם נחלת שבעה], וכן מותר לאכול הפירות שמטגנין בדבש או בצוקער שעל זה יש כלים מיוחדים, וכן המנהג לאכול הקאנפעטורין המובאים ממרחק, וכן כל מיני פירות קאנדיטערסקי המטוגנים מותר מטעם זה:

יז כל זה שאמרו הוא בהצנון עצמו, והשומין והבצלים עצמן, וכן כולם, אבל אם חתך הירק שעליהם אין לחוש, דבירק שלהן אין חריפות כלל, וכן אם יש ספק אם נחתך הצנון בסכין של איסור אזלינן לקולא, וכן בכולם, ולכן קונים הצנונות שיש בהן חתוכות לצד זנבותיהן כי תלינן שנעשה במרא וחצינא, ועוד יש ספיקות הרבה בזה, דשמא הסכין לא היה בן יומו, ואולי קיי״ל כדיעה דס״ל דלבד חלתית אין האיסור בדבר חריף רק בבן יומו, ואם ידוע שהסכין היה בן יומו י״א דאסור, דשמא נחתכו בהסכין והוה ספיקא דאורייתא [ש״ך סקי״ב]. ויש מתירין גם בכהאי גוונא משום דיש להצנון חזקת היתר [פלתי סק״ח], ואין זה חזקה גמורה כמובן, אלא די״ל דהוה ספק ספיקא, שמא לא נחתכו בסכין זה, ואם תמצא לומר נחתכו, שמא חתך בו מקודם לפת ומבטל טעם הצנון כמו שיתבאר, ולכן יש להקל בכל גווני כל זמן שאינו ידוע לנו שנחתך בסכין איסור בן יומו. ובמקום שאין נמצא לקנות רק החתוכין בסכין בן יומו, יש להתיר לקנותן ולחתוך מהם כדי נטילה, דבכהאי גוונא יש לסמוך על דיעה זו שאינו אוסר בכולו שזהו דעת רוב הפוסקים כמ״ש בסעיף ה׳:

יח מי לימוני״ש שמביאים העכו״ם, שחותכים הלימוניש ומוציאין ממנו הקיוהא, וקורין לימוניש זאפט [ט״ז סקי״א], וכן חתיכות דג מליח שמביאים בחביות למי שסובר דזהו חריף, מ״מ מותרים, מפני שמביאים הרבה ביחד, ואף אם נאסרו מקצתן שנחתכו ראשונה עם סכין של איסור נתבטלו באחרים הנחתכים אח״כ שאינן נאסרים, ואע״ג דאנן ס״ל חתיכה נעשית נבילה בשארי איסורים, וא״כ כל מה שחתך נעשה נבילה, מ״מ בכאן לא שייך זה, מפני שעצם טעם האיסור כבר נתבטל לגמרי בחתיכות הראשונות, ולכן כולם מותרים, וכן כל כיוצא בזה. ולא דמי למה שנתבאר בסעיף ח׳ בצנון שחתכו דק דק צריך ששים נגד כולו, דהכא שאני כיון שזהו דרך מסחר שעושים הרבה חביות וחותכין אותן לאלפים, בודאי נתבטל הטעם באלו הראשונים, וגם ספק אם היה הסכין בן יומו, ושמא קיי״ל דבאינו בן יומו אין אוסרים בחריף רק בחלתית, ועוד כיון שזהו דרך מסחר י״ל שיש להם סכינים מיוחדים לזה. [עי׳ ב״ח וש״ך סק״כ שנדחקו בזה, ולפמ״ש דברי הרמ״א ברורים בטעמן, ועי׳ כרתי ופלתי סק״ו שהעלה ג״כ כן, ולכן כל כיוצא באלו אין כאן חשש, ודו״ק]:

יט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳ דמדין זה דמי לימוניש שנתבאר, לכן אוכלין בקצת מקומות הכרוב שקורין קומפש״ט אע״ג דפרוס וחתוך, ויש מקומות שמחמירין בזה, ואין לשנות המנהג, אבל שאר דברים שאין חריפין כגון תפוחים או פירות יבשים [כצ״ל] וכדומה, נוהגין בהן היתר כמו בלימוניש ואין להחמיר כלל. עכ״ל. ביאור דבריו, דזה הכרוב חותכין אותו אחר שנתחמץ, דאין זה כרוב שלנו שקורין קרוי״ט, ובלשון רוסיא קאפוסט״א, דזה המין חותכין קודם החימוץ, ועוד דזה המין מוחזק הרבה בתולעים ואסור לאכול של עכו״ם מפני התולעים הרבים המצויים בהם, ולכן אף שנהגו לאכול אוגערקעס ובוריקעס שלהם שאין בהם חשש איסור מפני שהכלים שמעמידים אותם בהם הם נקיים, ואף שמעמידים את האוגערקעס בחמין, סתם כלים אינם בני יומן, ועוד שמבשלים את המים בכלים נקיים שלא יקלטו טעם פגום, מ״מ קרוי״ט אין אוכלים בשום מקום מפני התולעים, אך זה המין כרוב הוא מין שאינו מוחזק בתולעים, וחותכין אותן אחר שנתחמצו, ודינם כדין הלימוניש, אך יש מקומות שמחמירין בכרוב, וי״א דאלו מקומות מחמירין גם בלימוניש, דחד טעמא הוא [ט״ז סקי״ב], וי״א דאינו כן, דבלימוניש גם באלו המקומות נוהגין היתר מפני שיש להם כלים מיוחדים על זה [ש״ך סק״ך], והכי משמע להדיא מלשונו שסיים שבשארי פירות נוהגין היתר כמו בלימוני״ש, ומשמע להדיא דבלימוניש נוהגין היתר בכל מקום:

כ דבר חריף כשמשימין אותו במים נתבטלה חריפותו, כמו בסו״ס ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה סט) לענין ציר שנתבטל במים, ע״ש, וכן כתב הטור באורח חיים סימן תמ״ז (טור אורח חיים תמז) לענין זיתים, ע״ש, וכן כשממתקין הדבר חריף בדבש או בצוקער נתבטלה חריפותו. ומטעם זה הורו חכמי פראג במאכל של בצלים הרבה עם בשר שטמנו בשבת בקדירה של חלב שאינה בת יומא, דמותר, לפי שמבשלים הבצלים בערב שבת מקודם במים, ואח״כ משימין אותן בסיר הבשר, ובטל חורפייהו [הג״ר זלמן מרגליות ביד אפרים], ומזה יש לדון לכל כיוצא בזה. וכן יראה לי דדגים כשמבשלים בהרבה פלפלין והרבה בצלים, מ״מ ריבוי המים והדגים בעצמם מחלישים כח החריפות, וכן הערינ״ג גם למי שסובר שהם כדבר חריף,

ומבשלים אותם בחומץ ודבש, הדבש ממתיק חריפות החומץ וההערינ״ג ואין דינם כדבר חריף, וכן צנון ובצלים כשמשימין בהם שמן או שומן בטלה חריפותן. [וראיה לזה משו״ע או״ח סימן שכ״א (שולחן ערוך אורח חיים שכא) ע״ש בט״ז ומג״א ודו״ק]:

כא חתך קישואין בסכין של חלב מותר לאכלם בבשר בגרירה בעלמא, והוא פחות מקליפה, דקליפה צריך עכ״פ קרום דק שינטל בבת אחת, אבל גרירה הוא פחות מזה, דבאמת די בהדחה בלבד, ורק שמפני לחותם אין ההדחה מועיל בהם וצריך גרירה, וכן להיפך כשחתכן בסכין של בשר מותר לאכלן בחלב ע״י גרירה. ובקישואין נכלל כל מיני ירקות שלנו כשאינם מחומצין, כאוגערקעס, ובוריקעס, וקרויט, וקירבעס, וכיוצא בהם. ואם חתך בו לפת כמו ריב״ן מערי״ן ברוסק״א, א״צ אפילו גרירה, ודי בהדחה בעלמא, מפני שאין בהן לחות הרבה. ולא עוד אלא אפילו כשחתך צנון אחר הלפת מותר הצנון ע״י הדחה כמו הלפת, דכך קבלו חז״ל דהלפת מבטל טעם השמנונית מהסכין [רש״י קיב. (חולין קיב א)], לפי שטעם הלפת משונה ומבטל טעם הנפלט מהסכין. ודווקא לפת שטעמו משונה, אבל ירק או לחם ושארי דברים אין מבטלין הטעם, ואפילו בלפת אין להתיר לחתוך הצנון רק פעם אחת, אבל לא הרבה פעמים, אם לא שחתך כל פעם לפת בין חתיכת צנון לצנון, וכן הדין הזה בסכין של איסור, ומ״מ לעשות כן לכתחלה לחתוך בו לפת כדי לחתוך בו אח״כ צנון ולהתירו עי״ז, אסור [ש״ך סקכ״ג]. ואם חתך דגים בסכין של עכו״ם אף שיש בו לחות, מ״מ כיון דגרירה וקליפה א״א בדגים, ולכן הורה גדול אחד להדיחו ולשפשפו יפה יפה [חוות יאיר], ואפילו בסכין בן יומו יש להתיר בזה [שם, עיין פתחי תשובה]. ודע שיש מי שאומר דבסכין של איסור לא מהני חתיכת לפת לחתוך בו צנון אח״כ [פמ״ג סקכ״ב], ולא ידעתי מנין לנו לחלק, כיון שהטעם מפני שמבטל השמנונית א״כ מה לי שמנונית בשר או שמנונית איסור, ובוודאי דהדין כן הוא דלכתחלה אסור לחתוך בסכין של איסור, אבל לדין זה אינו נוגע כלל. [כתב הב״ח תולעת שנחתך בסכין אין חשש בדבר]:

סימן צז

א שלא ללוש עיסה בחלב • ובו י״ג סעיפים

אסרו חז״ל ללוש עיסה בחלב פסחים לו. (פסחים לו א) בלא היכר, כדי שלא יבואו לאכלה עם בשר, דמתוך שהפת הוא עיקר האכילה, דבין אכילת בשר ובין אכילת חלב אינו נאכל בלא פת, חששו שלא יבא לאכלה עם בשר. וגדרו בזה גדר גדול עד שאמרו שאם אפו פת זה שנלוש בחלב, אסור לאוכלה כלל אפילו לבדו אפילו עם חלב, גזירה שמא יאכלנה עם בשר, דמתוך שזה מצוי מאד אם לא גדרו זה בגדר גדול לא היה מתקיים:

ב ולכן אין לשאול למה פסקנו בסימן הקודם בצנון שחתכו בסכין של בשר שאסור לאכלו בחלב, וכן בתבלין שנדוכו במדוכה של בשר שאסור לאכלן בחלב, ובבשר מותר, ולא גזרינן שמא יבא לאכלם בחלב, דפת שאני, דעל הלחם יחיה האדם, אבל בשארי דברים לא גזרינן. ויש מי שאומר הטעם במדוכה מפני שהיא מיוחדת לבשר ולא אתא למיטעי, אבל מדוכה שדכין בה תבלין ומשתמשין מהן בין לבשר בין לחלב, שהמדוכה אינה לא של בשר ולא של חלב, ואירע שדכו שם שום עם שומן אווז, אסור להשתמש עוד באותה מדוכה אפילו בשל בשר, גזירה שמא ישתמש בה בשל חלב, ומחוייב להגעילה ולהשיבה לקדמותה [ט״ז סק״א], וחלקו עליו כל הגדולים דחז״ל לא גזרו רק על הלחם לבדו [פרי חדש, ומנחת יעקב, וחוות דעת], וכן עיקר:

ג הדבר פשוט דכשם שאסור ללוש בחלב כמו כן אסור ללוש בבשר, אלא דבבשר לא שייך זה, דאם ימלאו העיסה בשר הלא ניכרת היא, ולא יבואו לאכלה בחלב, ומותר לעשות כן. אמנם ללוש אותה בשומן אווז וודאי דאסור, אא״כ יש הרבה שומן שניכר לכל שהיא של שומן, אבל במעט שומן אסור [פמ״ג סק״א], ואין להתיר מטעם דבשר עוף הוא דרבנן, כיון דטעם הגזירה מפני שקרוב לטעות מה לי דאורייתא או דרבנן [שם], ועוד דהא עיקר הגזירה הוא רק באיסור דרבנן, שהרי אף אם יאכל הפת הנלוש בחלב עם בשר הרי אין זה דרך בישול, וא״כ מה לי הך דרבנן או הך דרבנן. אך בזה אפשר לומר שחששו פן יתן הפת בקדירה של בשר רותח והוה דרך בישול, ומ״מ לדינא אין חילוק וכמ״ש. [ודע דכל איסור זה הוא דווקא כשאין ששים בהפת נגד השומן, דכשיש ששים מותר]:

ד איתא בגמרא שם דאי עבדינהו כעין תורא שפיר דמי ללושה בחלב, ופירש רש״י שאפה מעט פת כעין של שור שיאכלנו מיד ולא ישהנו הרבה, מותר, דבזמן מועט לא חיישינן שיכשלו לאכלו בבשר. וכמה הוא דבר מועט, כדי אכילת יום אחד [ב״י, וחוות דעת], ולפ״ז אם בני ביתו מרובים יכול ללוש בחלב מה שהוא ובני ביתו צריכים לאכילת יום אחד שהוא מעת לעת, [כן משמע בב״י ממה שכתב בשם הגהות שערי דורא בהלחמים שעושים לשבת, ע״ש]:

ה אבל הרמב״ם בפ״ט (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות ט כב) כתב וזה לשונו: ואם שינה בצורת הפת עד שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר, הרי זה מותר. וכן כתב הרשב״א ז״ל. ונראה שהם מפרשים מה שאמרו חז״ל כעין תורא לשון ראש תור שבכלאים (משנה כלאים ב ז), שניכר בזה תמונה

אחרת, ולא אתו למיטעי לאכלן בבשר. ואולי מפני זה המנהג בכל תפוצות ישארל כשאופין בחמאה וחלב ונקרא פוטער קוכין, עושים אותם בציור אחר מפת סתם, שמעקמים העיסה וניכר לכל, ומנהג ישראל תורה היא, וחדשים מקרוב באו שאין עושין כן, ויש לגעור בהן, אא״כ ממולאים בגבינה דבזה לא אתו למיטעי לאוכלן עם בשר, או שיש בהן הרבה חמאה שניכר שהיא של חלב:

ו והנה בזמנינו זה עושים האופים פת צנומה שקורין סוחארקעס, ויש מהם של חלב וקורין זה מילכיק״א סוחארקעס, ואין הפרש בתמונתן בינם לבין שאינם לא של בשר ולא של חלב, ולכאורה אסורים באכילה, ושאלתי לאופים בני תורה, ואמרו לי שאלו של חלב ניכרים הרבה במראיתם מפני שומנם שאינם דומין כלל לאחרים, ועוד אפשר לומר משום דעל יותר מיום אחד אין לוקחין, ובזמן מועט לא חיישינן כמ״ש בסעיף ד׳ [דקיי״ל להקל כפירש״י וכהרמב״ם כמו שכתב בב״י, ע״ש]:

ז הגאון מהרי״ט ז״ל נשאל על מיני גלוסקאות שהיו אופין בשומן האליה ונמכרים כך בחנות [תשו׳ מהרי״ט סי״ח], והשיב דלבני העיר אין חשש בדבר, דכיון שנהגו כך ונתפרסם הדבר לא יבואו לאכלם בחלב, ואע״פ שבתחלת ההנהגה היה באיסור, מ״מ עתה שכבר נתפרסם אין איסור, ולא גרע זה משינוי דמותר, ורק יש לחוש לעוברים ושבים מעיר אחרת שיקנום ויאכלום בחלב, ופשיטא שיש לנו לחוש גם לאורחים להרים מכשול מלפניהם. ומ״מ אם אין משימים שומן אליה אלא דבר מועט באופן שיש ששים מהקמח נגד השומן, אין חשש בדבר, ע״ש. עוד כתב דגלוסקאות הנקראים אלחש״ו, אף שיש בהם שומן כדי נתינת טעם, מותר, שממולאים מיני מתיקה ואין דרך לאוכלם בחלב, ע״ש [והביאו הפרי חדש סק״א]:

ח מדבריו יש ללמוד דדבר שנתפרסם שזהו של חלב או של בשר אין חשש, ולפ״ז גם במאכלי חלב שלנו שעושים האופים, כיון שנתפרסם לכל העולם שזהו מאכלי חלב, מותר לקנותם ולאכלם אם נאפים אפילו בלא שינוי, וא״כ גם בסוחארקעס שכתבנו בסעיף ו׳, אם נתפרסם לכולם שזהו מחלב אין איסור בדבר, וגם בדבר שאין דרך לאוכלם בחלב מותר לעשות בשומן, וכן להיפוך, וצ״ע לדינא, ויש להתיישב בזה. [עי׳ פתחי תשובה בשם צמח צדק שחקר בנותן חלב לתוך יין, ולפמ״ש דרק בפת גזרו אין זה שאלה כלל. ועי׳ פמ״ג שחקר בלש בשוגג אם מותר, ואין כאן ספק, דלא חילקו חז״ל בזה, ובכל אופן אסור, וכן מסיק הוא ז״ל. ואם נתערב ככר זה בככרות, נראה דיש להתיר כדין יבש ביבש, ולא שייך כאן חתיכה הראויה להתכבד, דאין איסורו מחמת עצמו, ואם נפל הפת האסור לירקות עי׳ מה שכתב החוות דעת סק״ב דלא כצמח צדק, ע״ש, ועמ״ש בסימן פ״ז סעיף יח]:

ט אם זב שומן של בשר או חלב תחת הפת בתנור פסקו הגדולים שיחלקו הפת לבע״ב באופן שיתאכל בו ביום [פלתי סק״ב], ויש שהתירו ע״י עשיית סימן בכל ככר, כגון אם זב חלב, לשום מעט גבינה על כל ככר בגומא, ואם זב שומן בשר, לשום בשר בכל ככר [חכמת אדם]. ולענ״ד נראה דאין להחמיר בזה כלל, דכיון דזהו גזירת חכמים, לא גזרו רק על העושה פת באופן זה, בין שעשה בשוגג ובין שעשה במזיד, מ״מ הרי נאפה הפת שלא כתקון חכמים, אבל במקרה שאירע והפת נאפה כדין גמור מנין לנו לאסור, ומ״מ כיון שכך הורו בדורות שלפנינו קשה לעבור על דבריהם, מיהו עכ״פ אין להחמיר בזה הרבה, [ואינו דומה לדינו של הרמ״א כמ״ש בסעיף י״א]:

י ע״פ ההיתר שנתבאר דבפת מועט שרי כתב רבינו הרמ״א דלכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות, גם בשומן לכבוד שבת, כי כל זה מיחשב כדבר מועט, גם כי צורתן משונה משאר פת, וכ״ש פלאדי״ן או פשטיד״א דמותרין. ואין לאפות שום פת עם פלאדין או פשטידא בתנור, דחיישינן שמא יזוב מן השומן אל הפת, ואם זב תחתיו דינו כאילו נלוש עמו, ונוהגין לשום הטפילה בפי התנור, ואפילו הוא במחבת נוהגין להחמיר לכתחילה. עכ״ל:

יא וזה שכתב שאין לאפות פת עם פלאדין או פשטידא, זהו כשהפלאדין או הפשטידא אינו במחבת אלא נאפה על קרקעיתו של תנור, ובזה הוה ודאי כלישה לכתחילה, ואפילו כשהם רחוקים זה מזה והתנור רחב אסור לכתחילה [ש״ך סק״ב]. ומ״מ כשלא ראינו שזב בתנור לא מחזקינן איסורא, אבל כשראינו שזב תחת הפת עצמו, דהוה ספק אחד, שמא זב תחת הפת ושמא לא זב, ובספק אחד יש לאסור. ועוד דהוה ספק ספיקא לאיסור, שמא זב תחת הפת, ואם תמצא לומר שלא זב, שמא מפעפע השומן בכל התנור [ע״ש ודו״ק]. וזה שכתב שנהגו לשום הטפילה בפי התנור כוונתו לפשטידא, כלומר שאין שמין הפשטידא בתוך התנור אלא בפי התנור, דמשם אין הריח נכנס כל כך וגם אין חשש שיזוב תחת הפת, ואח״כ כתב דאפילו כשהפשטידא הוא בכלי כמו במחבת וכיוצא בזה נוהגין להחמיר לכתחילה משום חשש זיבה ומשום חשש ריח, ועיקר דינא דריחא יתבאר בסימן ק״ח (שולחן ערוך יורה דעה קח) בס״ד. ועתה אין מדקדקין בכך, כי אצלינו הפשטידא בכלי, וגם היא מכוסה בכלי, ולכן אין שום חשש בזה כמו שיתבאר שם. [נ״ל דבזיבת חלב תחת פת יש להתיר ע״י נטילת מקום, אבל בשומן אין להתיר דמפעפע בכולו כמ״ש בסימן ק״ה (שולחן ערוך יורה דעה קה), אבל חלב אינו שמן כמ״ש בסי׳ צב (שולחן ערוך יורה דעה צב)]:

יב וכן אסרו חכמים לטוח את התנור באליה, ואסור לאפות שם פת, ואם אפאו דינו כעיסה שנלושה בחלב, ואין סומכין על קינוח שא״א לתנור להתקנח יפה, ולכן אין אופין בו פת עד שיסיקנו מבפנים עד שיתלבן שיהא נצוצות נתזין ממנו, ואפילו אם התנור היא של בוכיא, כלומר כלי חרס שמסיקין תחתיו ואופין עליו עוגות, אין לו היתר ע״י היסק מבחוץ, וכן אם טחו בחמאה, וכלל גדול הוא דתנור של חרס העשוי ע״י רובדים א״א להתקנח יפה, [וכל זה כשנותן השומן טעם בהלחם, דבלא נתינת טעם אין חשש כדמוכח מרש״י פסחים ל. (פסחים ל א), ע״ש]:

יג כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳ פת שאפאו עם הצלי, ודגים שצלאן בתנור אחד עם הבשר, אסור לאכלן בחלב, וה״מ בתנור קטן, אבל בתנור גדול המחזיק י״ב עשרונים ופיו פתוח, מותר. ואם הצלי מכוסה, וכן פשטידא שמכוסה הנקב שבו, מותר אפילו בתנור צר. עכ״ל. וי״ב עשרונים הם י״ב שיעורי חלה, ולפי מה שאנו מחשבין שלשה קווארט לשיעור חלה צריכה התנור להחזיק ל״ו לוג קמח. ואין לשאול כיון דהפת אסור לאכלו בחלב א״כ אסור גם עם בשר כמו פת שנלוש בחלב, דאין זה שאלה, דבאמת מעיקר הדין היה מותר לאכלו גם בחלב, שהרי לקמן בסימן ק״ח בבשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה אין אוסרין הבשר, דקיי״ל ריחא לאו מילתא היא, אלא משום דבכאן אפשר לאכלו בלא חלב הוה כלכתחילה (ש״ך סק״ד), ועיקרי דינים אלו יתבארו שם. ודע דלענין בשר עם דגים מחשש סכנה לא איירינן בסימן זה, וכן בסימן צ״ה במה שנתבאר שם בדגים שנתבשלו בקדירה של בשר, ולא מיירינן בשם בענין סכנת בשר בדגים, ודינים אלו יתבארו בסימן קט״ז בס״ד):

סימן צח

א דיני איסור שנתערב בהיתר ואופן ביטולו. ובו פ״ד סעיפים:

איפסקא הלכתא בגמ׳ [פסחים מ״ד] דבכל התורה כולה אין היתר מצטרף לאיסור לבד בקדשים ונזיר אבל טעם כעיקר והיינו לעשות טעמו של איסור כעיקרו של איסור אמרינן בכל התורה כולה ויש בזה פלוגתא דרבוותא אם זהו מן התורה או מדרבנן כמו שיתבאר בס״ד ונ״מ לענין ספק דאם הוא דאורייתא אזלינן בספיקא להחמיר ואם הוא מדרבנן הולכין להקל כמו שיתבאר ויש לנו לבאר מהו היתר מצטרף לאיסור ומהו טעם כעיקר:

ב היתר מצטרף לאיסור כגון שאכל חצי זית בשר וחצי זית חלב ביחד ולא בלעו זה מזה אין ההיתר משלים להאיסור שנחשבינהו כאלו אכל כזית כולו של חלב ורק באיסורי נזיר הדין כן שאם אכל חצי זית לחם וחצי זית ענבים בבת אחת לוקה עליו וכן בקדשים דבשם ריבתה התורה אבל לא בכל האיסורים וטעם כעיקר מקרי שנתפשט טעם האיסור בכל ההיתר כמו שיתבאר ואינם ענין זל״ז דיכול להיות דמאן דאית ליה היתר מצטרף לאיסור לית ליה טעם כעיקר דהיתר מצטרף לאיסור חמירא ליה מפני שיש שם עכ״פ ממשו של איסור אף שאין בו כזית שלם ההיתר מצרפו משא״כ בטעם כעיקר אין שם ממשו של איסור כלל וכן יכול להיות דמאן דאית ליה טעם כעיקר לית ליה היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר חמירא ליה מפני שטעם האיסור מתפשט בכל הכזית משא״כ בהיתר מצטרף לאיסור [רשב״א חולין צט: בשם הרמב״ן ז״ל] מיהו לדינא קיי״ל כמ״ש דבכל האיסורים אמרינן טעם כעיקר ולא היתר מצטרף לאיסור ובנזיר וקדשים איתא לתרווייהו:

ג לפי מה שנתבאר אין לשאול להסוברים דטעם כעיקר הוא מדרבנן מה ראו חכמים להחמיר בטעם כעיקר ולא בהיתר מצטרף לאיסור די״ל דחמירי להו טעם כעיקר מהיתר מצטרף לאיסור מפני הטעם שכתבנו אמנם גם בלא זה אין זה שאלה כלל דבהיתר מצטרף לאיסור כיון שיש חצי שיעור איסור בעין לא הוצרכנו לחומרת חכמים דחצי שיעור אסור מן התורה משא״כ בטעם כעיקר דמן התורה אין כאן איסור כלל כיון דליתא לאיסורא בעיניה לכן החמירו בו חכמים ועוד דבטעם כעיקר מצינו שגם התורה החמירה בו בגיעולי כלי מדין כמו שיתבאר בס״ד ולכן החמירו חכמים בכל האיסורים:

ד בטעם כעיקר יש תרי גווני האחד שלא נבלע בההיתר מהאיסור רק הטעם בלבד בלא שום ממשות איסור כמבואר בגמ׳ שם לגבי נזיר ששרה ענבים במים ובלעו המים טעם מהענבים וכה״ג בשארי איסורים כגון ששרה או בישל בשר טרפה במים שבלעו המים טעם הבשר והשני שממשו של איסור נבלע בההיתר אך אינו ניכר בפ״ע כגון בשר טרפה שמן שנבלע בבשר כשרה דהגם שממשו של השומן נכנס בהבשר מ״מ סוף סוף אינו ניכר בפ״ע ומקרי טעמו ולא ממשו ובנזיר בכה״ג ששרה פתו ביין ונבלע בהפת ממשו של היין ומ״מ אין זה רק טעמו ולא ממשו וכן פירש״י להדיא בפ׳ השוכר את הפועל [סז:] על מה דאמרינן שם טעמו ולא ממשו כגון חלב שנפל לקדירה של בשר או חלב שנפל נימוח שאין ממשו בעין עכ״ל:

ה וראיה לדבר זה דגם כשנבלע ממשו של איסור לא מקרי רק טעם ממה שאמרו בחולין [ק״ח] לגבי בשר דזהו טעמו ולא ממשו ובשר שנפל לחלב רותח כשאין שם ששים נאסרו שניהם ובהחלב אין כאן רק טעם הבשר אבל בהבשר יש עצמיותו של חלב אלא שאינו ניכר ועכ״ז קרי לה טעמו ולא ממשו ואע״ג דבב״ח לא דמי לכל האיסורים דהא אפילו מאן דס״ל דבכל האיסורים טעם כעיקר מדרבנן מ״מ בבב״ח ודאי הוא מן התורה שהרי זהו

עיקר איסור בב״ח דדרך בישול אסרה תורה [תוס׳ שם] מיהו עכ״פ לענין שם טעם כעיקר הוי ראיה ברורה דגם בנבלע גוף האיסור לא מקרי רק טעמו ולא ממשו וזהו דעת רוב הפוסקים׃

ו ומ״מ יש מרבותינו דס״ל דאם האיסור נבלע בההיתר לא מקרי טעם כעיקר אלא ממשו של איסור ובבב״ח לא חשבינן טעמו ולא ממשו רק לגבי החלב ולא לגבי הבשר [רשב״א שם] ודעת הרמב״ם כרש״י כמו שיתבאר אך יש מהראשונים שכתבו דלרש״י כל שנימוח גוף האיסור בתוך ההיתר ואינו ניכר אפילו הוא כל כך הרבה עד שיש מהאיסור כזית בכדי אכילת פרס ג״כ לא מקרי רק טעמו ולא ממשו [מרדכי ר״פ השוכר והגהמ״י רפט״ו ממאכ״א וכ״כ הלח״מ שם וכ״מ מהב״ח] ואין כן דעת הרמב״ם ורוב הפוסקים כמו שנבאר בס״ד׃

ז דעת רש״י דטעם כעיקר אין איסורו מן התורה אלא מדרבנן וזהו שאמרו חז״ל [שם] כל שטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו ואע״ג דילפינן מקראי בפסחים שם ממשרת על טעם כעיקר ס״ל לאמוראי בתראי דאסמכתא בעלמא הוא משום דילפינן לה מנזיר ומגיעולי מדין והוה להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין [רש״י חולין צח׃] דמן התורה כל איסור בטל ברוב היתר דכתיב אחרי רבים להטות ואפילו מין בשאינו מינו דנותן טעם לית לן בה ואדרבה לרש״י מין במינו חמור יותר כמו שיתבאר ורק רבנן אסרו בנתינת טעם במין בשאינו מינו ושיערו עד ששים ולפ״ז איסור שנפל לתוך היתר מין בשאינו מינו ונשפך באופן שא״א לידע אם היה ששים אם לאו הולכין להקל כדין כל ספק דרבנן׃

ח וגם דעת הרמב״ם ברפט״ו ממאכ״א כן הוא שכתב וז״ל דבר אסור שנתערב בדבר מותר מין בשאינו מינו בנותן טעם ומין במינו וכו׳ יבטל ברוב כיצד חלב הכליות שנפל לתוך הגריסין ונימוח הכל טועמין את הגריסין אם לא נמצא בהם טעם חלב הרי אלו מותרין ואם נמצא בהם טעם חלב והיה בהן ממשו הרי אלו אסורין מן התורה נמצא בהם טעמו ולא היה בהם ממשו הרי אלו אסורין מדברי סופרים כיצד הוא ממשו כגון שהיה מן החלב כזית בכל ג׳ ביצים מן התערובות אם אכל מן הגריסין כג׳ ביצים הואיל ויש בהן כזית מן החלב לוקה שהרי טעם האיסור וממשו קיים אבל פחות מג׳ ביצים מכין אותו מכת מרדות מדבריהם וכן אם לא היה בתערובות כזית בכל ג׳ ביצים אע״פ שיש בהם טעם חלב ואכל כל הקדרה אינו לוקה אלא מכת מרדות עכ״ל ואיהו ס״ל דכזית בכא״פ הוא בג׳ ביצים ורש״י ותוס׳ ס״ל בד׳ ביצים וכן הוא דעת הרא״ש והטור בסי׳ זה ע״ש׃

ט ולמדנו מדבריו דס״ל טעם כעיקר הוא דרבנן וכל שנימוח האסור הוה רק טעם אך כשיש כזית בכא״פ מקרי ממשו של איסור ויראה לי דזה שכתב כשאכל פחות מג׳ ביצים מכין אותו מכת מרדות מדבריהם אין כוונתו דאין כאן איסור תורה שהרי לדעתו כשיש כזית בכא״פ מקרי ממשו של איסור וא״כ אף כשאכל פחות מכשיעור אסור מן התורה כדין חצי שיעור ולוקין מדרבנן כמ״ש בפי״ד והבאנו זה בסי׳ פ״ה ע״ש אבל כשלא היה בתערובת כזית בכא״פ אין כאן איסור תורה כלל דהוה טעמו ולא ממשו והרמב״ם השוום רק לענין מכת מרדות אבל בעצם איסורם אינם דומים זל״ז ונמצא לפ״ז דהרמב״ם ס״ל כרש״י בעיקר דין דטעם כעיקר דאינו אלא מדרבנן אבל בכזית בכא״פ חולק עליו [וזה שכתב הכ״מ דס״ל כרש״י כוונתו על עיקר דבריו ומתורץ קושית הלח״מ ע״ש]׃

י ודע שיש בזה שאלה גדולה דאיך אפשר לומר דטעם כעיקר לאו דאורייתא והא התורה צותה להגעיל כלי מדין מפני בליעת איסורים ומה שייך על זה לומר דאין מלמדין דזה שייך על לימוד אחר אבל על אותו לימוד הרי בע״כ לימדתנו התורה שהטעם אוסר והשיב הרמב״ן ז״ל דהתורה עשתה מעלה בכלים שבלעו איסור שתאסר הכלי ותיאסר פליטתו כי היכי שעשתה מעלה בכלי עכו״ם דליבעי טבילה כמו כן עשתה מעלה בכלי איסור דליבעי הגעלה [רא״ה בתה״ב בית ד׳ שער א׳] ולפ״ז חמור יותר האיסור הבלוע בכלי מבלוע במאכל היתר אבל אין לתרץ דהגעלת כלי מדין היה משום בליעת בשר בחלב דבבב״ח ודאי טעם כעיקר דאורייתא כמ״ש דא״א לומר כן דכבר כתב הרמב״ם בפ״ט ממאכ״א דין ו׳ דאין איסור בב״ח חל לענין אכילה על נבלה לפי שאין איסור חל על איסור ובארנוהו בסי׳ פ״ז סעיף י״ב ובמדין שחיטתם נבלה ואין איסור בב״ח חל עלייהו׃

יא אבל דעת רבותינו בעלי התוס׳ והרשב״א והרא״ש והטור דטעם כעיקר דאורייתא דבכל הש״ס מוכח דילפינן מקראי ואין זה אסמכתא בעלמא וראיה גדולה מכלי מדין שהתורה אסרה טעם כעיקר דכיון שנתן האיסור טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות כולו איסור ולוקין על כל כזית שבו [רא״ש פגה״נ סל״א בשם ר״ת] וזה שאמרו בטעמו ולא ממשו שאין לוקין עליו זהו במין במינו [שם] אמנם כמה מרבותינו כתבו [שם ובתוס׳] דגם בשאינו מינו כל שאין מהאיסור כזית בכא״פ מההיתר אף שהוא איסור דאורייתא מ״מ אין לוקין עליו משום דאין על זה לאו מפורש ורק ילפינן לה מנזיר או מכלי מדין ואין זה רק איסור עשה ועל זה אמרו טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו [שם] וטעמו וממשו דלוקין עליו זהו כשיש כזית בכא״פ ואז לוקין על כל כזית שבו וכמ״ש הטור וז״ל ושלא במינו אסור מן התורה עד ס׳ אלא שאין לוקין עליו עד שיהא בו כל כך מן האיסור עד שיהא בתוך כל ד׳ ביצים מההיתר כזית מן האיסור ואז חייב על כל כזית וכזית ממנו עכ״ל משום דההיתר נהפך להיות כולו איסור׃

יב וזהו שלא כדעת הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ ח׳ דאע״ג דבענין כזית בכא״פ ס״ל כהטור והפוסקים שהבאנו מ״מ הרי כתב מפורש שאינו חייב מלקות רק באוכל ג׳ ביצים ואינהו ס״ל דעל כל כזית חייב מלקות דהרמב״ם לא ס״ל דההיתר נהפך להיות איסור ולכן צריך שיאכל כל הפרס בכדי שיהיה בו כזית מן האיסור ואינהו ס״ל דכל ההיתר נהפך להיות כולו איסור ולכן בכל כזית ממנו חייב ואין זה מגדר היתר מצטרף לאיסור כיון שבכל ההיתר יש טעמו של איסור וזהו עיקר ההפרש שביניהם כמ״ש בסעי׳ ב׳ ויש מי שדחה דברי הרא״ש והטור שמחייבים על כל כזית דא״כ הוי זה היתר מצטרף לאיסור ואין זה דיחוי כלל מטעם שכתבנו [עיש״ש פגה״נ ס״ס מ״ו] ובסעיף י״ז יתבאר עוד בזה ע״ש:

יג שנו חכמים בפ״ג דחלה העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייב בחלה ואדם יוצא בו י״ח בפסח ואפילו אם האורז רוב והחטים מיעוט [זבחים ע״ח] והנה למאן דס״ל טעם כעיקר דאורייתא וחייבין על כל כזית שבו א״ש אבל למאן דס״ל טעם כעיקר דרבנן צ״ל דהכא לאו טעם הוא אלא ממשו ואע״פ שפרשנו דכל היכא שאין האיסור ניכר בפ״ע מקרי טעמו ולא ממשו והכא כיון שעשה עיסה הרי נבללו ביחד ואין החטים נכרים בפ״ע דאף שהעיסה נתרבה ע״י החטים הא בשומן שנבלע בהיתר ג״כ הרוטב נתרבה עי״ז ועכ״ז חשבינן לה טעם ולא עיקר וה״נ כן הוא [רא״ש שם] ומ״מ לא דמי דהתם ממשות השומן שהיה כבר נימוח ונתבטל אבל הכא התערובת היא ממש כבראשונה אלא שנשתנה מעט בענינו דמתחלה היה קמח ועכשיו עיסה סוף סוף ממשו לא נשתנה ממה שהיה בתחלה והוי טעמו וממשו [יש״ש שם] וזה שיוצא בכזית מהעיסה ודאי דכן הוא דכיון דהטעם נתפשט בכל העיסה ולמאן דס״ל טעם כעיקר דאורייתא כמו כן לענין מצוה הוה טעם כעיקר ויוצא בכל כזית ידי חובתו ואף דלענין מלקות לא לקי עד שיאכל כזית מגוף האיסור זהו גזה״כ [שם] וממילא כיון דכאן יש טעמו וממשו לכן בכל כזית יוצא י״ח אף למאן דלא ס״ל טעם כעיקר דאורייתא כיון שיש כאן טעמו וממשו ולא דמי למלקות [כנעל״ד]:

יד אמנם באמת אין אנו צריכים לכל זה דבירושלמי שם בחלה מביא מחלוקת בזה דרשב״ג אומר שם דלעולם אינה חייבת בחלה, עד שיהא רוב דגן וממילא דגם לענין יוצא י״ח בפסח ג״כ אינו אלא ברוב דגן ואיתא שם דהלכה כרשב״ג ואולי דעת רש״י באמת כן הוא וכן נראה דעת הראב״ד בפ״ו מחמץ ומצה ע״ש אמנם אפילו להרמב״ם שם שפסק כסתמא דמשנה ג״כ יש בזה טעם אחר המבואר בירושלמי בפ״ק דחלה [הל׳ א׳] שהחטים גוררים את האורז ומהפכים את האורז כאלו הוא חטים וכן הוא דעת הרמב״ן ז״ל כמ״ש המ״מ שם וא״כ אין למדין מדין זה לשארי דינים [וצע״ג על הרא״ש והיש״ש שלא כתבו טעם זה המבואר שם להדיא ע״ש ודוק]:

טו הטור והש״ע תפסו לעיקר דטעם כעיקר הוי דאורייתא במין בשאינו מינו וצריך ששים מן התורה אבל מין במינו בטל מן התורה ברוב ורק מדרבנן צריך ששים כמו שיתבאר ולכן פסקו בסעיף ב׳ דאם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו אם נודע שהיה רובו היתר מותר ואם לא נודע שהיה רובו היתר אסור אבל נתערב בשאינו מינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו אפילו נודע שהיה רובו היתר אסור עכ״ל כלומר עד שנדע בבירור שהיה ששים נגד האיסור דזהו ספיקא דאורייתא והולכין בה להחמיר:

טז יש מי שאומר דזה שנתבאר דבכזית בכא״פ לוקין זהו בטעמו וממשו אבל ממשו ולא טעמו כגון שאינו נותן טעם אינו לוקה והוה כמין במינו דבטל ברוב [פר״ח א״ח סי׳ תמ״ב] והסברא נותנת כן דהא עיקר חומרא דמין בשאינו מינו הוא מפני נתינת טעם ולכן כל שאינו נותן טעם הוה כמין במינו וכן מבואר מלשון הרמב״ם שהבאנו שכתב שהרי טעמו וממשו קיים וכן הוא לשון הש״ס וממילא משמע שאין החיוב רק בטעמו וממשו וכשם שטעמו בלא ממשו אין בו חיוב כמו כן בממשו בלא טעמו ולכן אע״פ שמדברי הטור בא״ח סי׳ תמ״ב משמע דכשיש כזית בכא״פ לא בעינן טעם ע״ש מ״מ י״ל דרק לגבי חמץ החמיר ולא לגבי שארי איסורים או אולי דגם בשם אין כוונתו בדוקא משום דזהו מילתא דלא שכיחא שיהא כזית בכא״פ ולא יתן טעם וצ״ע לדינא:

יז ודע דבמחלוקת הרמב״ם עם הרא״ש והטור שכתבנו בסעיף י״ב מבואר בירושלמי פ״ו דנזיר [הל׳ א׳] ובפ״ב דערלה [ה״ד] כהרמב״ם דהכי איתא התם אמר ר׳ זעירא כל נותן טעם אין לוקין עליהם עד שיטעום טעם ממשו של איסור ונזיר אפילו לא טעם ממשו של איסור אמר ר׳ בא בר ממל כל נותני טעם אין איסור והיתר מצטרפין והנזיר איסור והיתר מצטרפין מתניתא מסייע לדין וכו׳ מתניתא מסייע לר׳ זעירא כזית יין שנפל לקדרה ואכל ממנה כזית פטור עד שיאכל כולה על דעתיה דר׳ בא בר ממל מכיון שאכל ממנה כזית יהא חייב עכ״ל הרי להדיא דרק משום היתר מצטרף לאיסור חייב על כל כזית ממנה אבל משום טעם כעיקר אינו חייב עד שיאכל כזית מהאיסור ולא אמרינן דההיתר נהפך כולו לאיסור וזהו בטעם כעיקר בנזיר וממילא דה״ה בכזית בכא״פ בכל האיסורים דמאי שנא ועוד שהרי הרא״ש כתב כן על טעם כעיקר ע״ש [וכ״כ רש״י בפסחים מד. ד״ה ומשני וכו׳ שאם אכל פרס ממנו שיעור ד׳ ביצים וכו׳ עכ״ל ע״ש]:

יח זה ששיערו חכמים בביטול איסורים בששים אינו מפורש בתורה אלא שכך שיערו חז״ל דאפילו איסור חריף כמו בצל וצנון בכך הוא נותן טעם ולא יותר ולכן אף שודאי יש שגם בפחות מזה אין נותנין טעם לא פלוג חכמים וגזרו ואמרו כל איסורי תורה בששים ומצאו לזה סמך מן המקרא מזרוע בשלה המורם מאיל נזיר שניתן לכהן ואסור לישראל ועכ״ז מבשלין אותה עם שאר האיל שהוא מותר לישראל ולא חששה התורה מה שהאיל קיבל טעם מן הזרוע ושיערו שהזרוע היא אחד מששים מן האיל ש״מ דבטל בששים ואין זה דרשה גמורה שהרי זהו מין במינו ואנן ילפינן לה לאינו מינו אלא אסמכתא בעלמא הוא [עתוס׳ צח: ד״ה ומאן ורא״ש שם שכתבו כן וכ״כ כל הראשונים]:

יט ודע דלדעת רש״י [שם ד״ה לטעם כעיקר] יש שנותן טעם ביותר מששים אלא שטעם קלוש הוא אף אם יתן טעם ולכן בסתמא לא חיישינן ליה אבל אם יטעמו שיש בו איזה טעם אף שיש ששים אסור ובפחות מששים אינו מועיל טעימה אבל רבותינו בעלי התוס׳ וכל הראשונים חולקים על זה וס״ל דיותר מששים אינו בגדר טעם כלל וא״צ טעימה ואדרבא בפחות מששים כשטועמין ואין בו טעם מהאיסור מותר וכן הוא הסכמת כל הפוסקים והטור והש״ע כמו שנבאר בס״ד:

כ וז״ל הטור ופירש״י הא דסמכינן אקפילא דוקא בדאיכא ס׳ ואפ״ה לא שרי עד שיטעמנו קפילא אבל קפילא בלא ס׳ או ס׳ בלא קפילא לא וה״מ בדאיתא קפילא אבל מין במינו לא שייך ביה טעימת קפילא או אפילו מין בשאינו מינו וליכא קפילא א״צ לחזור אחריו ואי אית ביה ס׳ שרי והרמב״ן חילק היכא שמכירין האיסור ולא נתערב ממנו אלא צירו וטעמו כיון שמן הדין לא היה לנו לשער אלא בטעמו אלא שאין אנו יודעים כמה הוא בהא סמכינן אקפילא אע״פ שאין ס׳ כנגד גוף האיסור אבל כשגוף האיסור נתערב וצריכין ס׳ לבטלו אז לא סמכינן אקפילא בבציר מס׳ אבל בס׳ מיהא שרי וא״צ לחזור אחר קפילא כלל ור״י פירש דבכל ענין סמכינן אקפילא אפילו בבציר מס׳ ובס׳ א״צ קפילא כלל אפילו אם הוא לפנינו ולזה הסכים א״א הרא״ש ז״ל עכ״ל:

כא ונמצא דלרש״י הקפילא הוא לחומרא כשיש ס׳ ובלא ס׳ לא מהני קפילא רק בדליכא קפילא סמכינן אששים דהולך לשיטתו דגם ביותר מששים אסור אם נותן טעם כל שהוא ולכן בטעם גמור שהוא עד ששים לא סמכינן אקפילא ודעת ר״י והרא״ש דיותר מס׳ אין כאן טעם כלל ואם אפילו נרגש איזה טעם הוא טעם קלוש ואינו אוסר ולכן א״א לומר שחז״ל הצריכו קפילא כשיש ששים שהרי אפילו אם יאמר שיש טעם אינו אוסר ובע״כ שזה שהצריכו קפילא הוא לקולא בדליכא ששים משום דכמה דברים אין נותנין טעם אפילו בפחות מששים כמ״ש ורק בדליכא קפילא בהכרח צריך להיות ששים ואם לאו אסור והרמב״ן ז״ל הוא כמכריע וס״ל כרש״י דבפחות מס׳ לא סמכינן אקפילא וכשיש ס׳ וטעמיה קפילא ואומר שיש בו טעם אסור אלא שא״צ לחזור אחר קפילא משום דע״פ רוב ליכא טעמא ביותר מששים ורק בטעם בלא גוף האיסור סמכינן אקפילא גם בדליכא ס׳ משום דזהו עצמו חומרא בעלמא להצריך ס׳ כנגד כל גוף האיסור לכך סמכינן אקפילא בכל ענין ומיהו משמע מדבריו דאפילו ביותר מס׳ אי טעמיה קפילא ואמר שיש בו טעם אסור אפילו כשניטל גוף האיסור ולא נשאר בו רק טעמו:

כב ומדברי הרמב״ם בפט״ו מתבאר דכל שיעורי חכמים הוא כשאין באפשרי למיקם אטעמא כגון מין במינו או שנתערב במינו ושאינו מינו או שא״א להשיג קפילא אבל העיקר הוא טעימת קפילא דאם טועם ואומר שיש בזה טעם אסור אפילו ביותר מששים ואם אומר שאין בזה טעם מותר אפילו בפחות מששים [ועב״י] וזהו דעת רבינו הב״י שכתב בסעיף א׳ איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב שנתערב בבשר יטעמנו עכו״ם אם אומר שאין בו טעם חלב או שאומר שיש בו טעם אלא שהוא פגום מותר והוא שלא יהא סופו להשביח וצריך שלא ידע שסומכין עליו ואם אין שם עכו״ם לטועמו משערינן בס׳ וכן אם הוא מין במינו כיון דליכא למיקם אטעמא משערינן בס׳ עכ״ל הרי שתלה עיקר הדין בטעימה ומדסתם משמע דטעימה הוא בכל גווני בין לאיסור אף ביותר מששים ובין להיתר אף בפחות מששים:

כג והנה זה שכתב דחלב דהיינו תרבא בבשר הוי מין בשאינו מינו יש חולקים בזה ויתבאר לפנינו בס״ד וזה שכתב דסומכין על טעימת עכו״ם כשאינו יודע שסומכין עליו משום דס״ל דקפילא שאמרו בגמ׳ שסומכין עליו הוא אפילו כשיודע שסומכין עליו משום דלא מרע נפשיה לומר שקר דאומן לא מרע אומנתו אבל בסתם עכו״ם צריך דוקא מסל״ת ורבים הקשו עליו דהא קיי״ל דאין עכו״ם מסל״ת נאמן בדאורייתא רק בעדות אשה שמת בעלה משום תקנת עגונות ולא בדבר אחר והשתא להסוברים טעם כעיקר דאורייתא איך סומכים על מסל״ת [ש״ך וט״ז סק״ב] אמנם באמת ל״ק כלל דלבד דזה הוי כאיתחזק התירא שהרי המאכל יש לו חזקת כשרות אלא דאיתרע חזקתו במה שהאיסור נפל לתוכו וכל חזקה דאיתרע לא אבדה חזקתה עד שיתברר ההיפוך כמ״ש בסי׳ נ״א ע״ש אך גם בלא זה אין זה בגדר עדות כלל שהב״ד יקבלו עדות על זה ואין זה רק כגילוי מילתא בעלמא [יש״ש פגה״נ סל״ג] שהרי זהו מילתא דעבידא לגלויי מיד [פר״ח סק״ב] שהרי הישראל יאכלנו מיד ויתגלה שקרו אם יכזב ורחוק שישקר ועוד דאפילו

להסוברים טכ״ע דאורייתא אין כאן חשש איסור תורה שהרי הישראל כשיטעום אחריו יתוודע האמת ולכן אף אם שיקר והישראל יטעום טעמא דאיסורא הרי לא יאכלנה עוד ולא נשאר החשש רק על קצת טעימה שיטעום הישראל אחריו וטעימה אינו איסור תורה [כרו״פ]:

כד ויש ששאל למה לנו טעימת עכו״ם והרי בסי׳ מ״ב בחסרון המרה התרנו לישראל ללחוך בלשונו אם יש בכבד טעם מר אך אין זה שאלה כלל דהתם די בליחוך בעלמא אבל בכאן צריך קצת טעימה בבליעה להבין טעם האיסור לפיכך אסור לישראל לעשות כן [ט״ז סק״ב] ויש שלמד מכאן כשלוקחין בשר מן הקצב ואין ידוע אם הוא מלוח אם לאו שאסור ללחוך בלשונו להבין אם הוא מלוח אם לאו כמו שאסור בכאן לטעום [דרישה] ולפי מה שבארנו לא דמי דלחיכה יש להתיר כמו במרה דטעימה דהכא גדולה מלחיכה [שם] ולעיל בסי׳ מ״ב בארנו עוד בזה די״א דאף לחיכה אין להתיר ע״ש ויש למנוע א״ע מזה אף בדבר פגום כבורית וכיוצא בזה [עפ״ת סק״א] וזה שכתב שלא יהא סופו להשביח יתבאר בס״ד בסי׳ ק״ג ע״ש:

כה וכתב רבינו הרמ״א שאין נוהגים עכשיו לסמוך אטעימה ומשערינן הכל בששים עכ״ל וי״ל בזה כמה טעמים מעיקר הדין חדא דיש לחוש לשיטת רש״י דטעימה לא מהני רק ביותר מששים וכיון דקיי״ל כדעת רוב הפוסקים דבששים א״צ טעימה ובפחות מששים אנו חוששין לסברת רש״י והרמב״ן שכתבנו בסעיף ב׳ וגם הרשב״א והר״ן ז״ל סוברים כן [ב״י] ממילא דבטלוה לטעימותא ועוד שיש חששות בעיקר הסמיכה על מל״ת כמ״ש וקפילא לא שכיח בכל מקום ועוד דלפי מה שפסק בעצמו לקמן דבמין במינו אזלינן בתר שמא ולא בתר טעמא כמו שיתבאר בס״ד א״כ ממילא דלא שייך טעימה דטעימה אינה אלא על הטעם [ולפ״ז צ״ע בגמ׳ שסמכו על קפילא וצ״ל רק באותן שחלוקין גם בטעם ודוק]:

כו תערובת איסור בהיתר מין במינו מן התורה בטל ברוב ויש שרצו לומר ע״פ לשון הרמב״ם ברפט״ו דבעינן פי שנים בהיתר וכן מלשון הש״ס בכ״מ שאומר חד בתרי בטיל ואינו כן דכן הוא הלשון אבל באמת אם רק ההיתר רבה יותר מעט מהאיסור נתבטל האיסור בההיתר וכן הכריעו גדולי האחרונים ובכמה מקומות בש״ס אומר וליבטל ברובא אלמא דרק רוב בעינן ויש שרוצה לחלק בין לח ליבש [פר״ח סי׳ ק״ט סק״ד] ואינו עיקר והחולק בזה הוי טועה בדבר משנה [שם] ומן התורה אין חילוק בין לח ליבש במין במינו דכיון שאינו נותן טעם בטל ברוב אלא שחכמים אסרו בלח עד ששים ודבר זה יתבאר בסי׳ ק״ט בס״ד ובאינו מינו יבש ביבש דעת הטור שם דג״כ בטל מן התורה ברוב אלא שחכמים גזרו בס׳ מפני שכשיבשל ויתן טעם אסור מן התורה עד ששים אבל במין במינו לא גזרו ביבש מפני שלעולם לא יבא לידי איסור תורה אמנם דעת התוס׳ בפסחים [מד.] דבאינו מינו גם ביבש ביבש אסור מן התורה עד ששים [ועש״ך שם סק״י]:

כז ודעת רש״י ז״ל בכ״מ דמין במינו אסור מן התורה במשהו משום דבזבחים [עח.] נחלקו ר׳ יהודה וחכמים דר״י סבר מין במינו לא בטל וחכמים סברי דבטל וכמה אמוראי סברי כר״י ולכן פסק רש״י כמותו [חולין ק״ט] אבל כל רבותינו נחלקו עליו וס״ל דהלכה כחכמים וכן הוא דעת הרמב״ם בפט״ו ממאכ״א ע״ש ומדבריו שם משמע דבאינו מינו גם ביבש אינו בטל ברוב מן התורה שלא כדעת הטור שהבאנו ועוד ביאר שם דיש איסורים כמו יי״נ וטבל שהחמירו בביטולו ואוסר במשהו במין במינו דבייי״נ החמירו משום חומר האיסור ובטבל הטעם משום דהו״ל דשיל״מ כן כתב הרמב״ם ובגמ׳ [עכו״ם עג.] איתא הטעם דכהתירו כך איסורו כלומר מפני שחטה אחת פוטרת את הכרי לכן גם איסורו הוי בכל שהוא וטעמו של הרמב״ם הוא בירושלמי פ״ו דנדרים [וגם בש״ס שלנו נדרים נט. משמע כן וכבר כתבו התוס׳ שם דצריך שני הטעמים ע״ש]:

כח והטעם דמין במינו בטל ברוב מתבאר בגמ׳ [מנחות כב.] דילפינן מעבודת יוה״כ דכתיב ולקח מדם הפר ומדם השעיר ומערבן וזורק על המזבח והדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדם השעיר ועכ״ז קראה התורה דם השעיר ש״מ דדם הפר אינו מבטל דם השעיר ולזה דריש ר״י מכאן דמין במינו אינו בטל ורבנן ס״ל דהטעם הוא משום דכל העולין למזבח אין מבטלין זה את זה מפני קדושתה והסבירו הטעם דאם נאמר דהטעם משום מין במינו דאינו בטל היתה לה להתורה להשמיענו בדבר שאינו עולה למזבח ומדכתבה בדבר שעולה למזבח ש״מ דאי לאו הכי גם מין במינו בטל ע״ש ומשמע בגמ׳ דחכמים למדו ממקרא זה דמין במינו בטל וכ״כ הסמ״ג לאוין סוף מצוה קל״ח וכ״כ הרשב״א בתורת הבית [בית ד׳ שער א׳]:

כט אמנם רש״י ז״ל כתב הטעם מאחרי רבים להטות [ביצה ג: חולין צח:] וכ״כ התוס׳ בעכו״ם [ס״ז] וכ״כ הרא״ש בחולין [פ״ז ס׳ ל״ז] וז״ל דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות הלכך חד בתרי בטיל ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת ומדרבנן החמירו וכו׳ עכ״ל ולענ״ד אין הדבר מובן כלל דמה ענין אחרי רבים להטות לתערובת איסור בהיתר דבגמ׳ [חולין יא.] ילפינן מאחרי רבים להטות לרובא דאיתא קמן כמו סנהדרין ותשע חנויות והנה בסנהדרין פשיטא דהמיעוט בטלתה התורה כאלו אינם שהרי המיעוט אומר היפך מהרוב ושני הדברים א״א להיות ואמרה תורה שהאמת עם הרבים אבל הכא בע״כ ישנם לשניהם בעולם וכן בתשע חנויות אנו אומרים שהנמצא הוא מרוב הכשרות ואין כאן טרפות אבל שתתבטל הטרפות בתוך הכשרות מנ״ל וכן כל מיני רוב שבש״ס כן הוא שתולין בהרוב ואין כאן איסור ומה ענין זה לתערובת ובשלמא לדעת הרשב״א שיתבאר בסי׳ ק״ט דאסור לאכול כולם כאחת רק אחת אחת שפיר י״ל דאותה שאוכל אנו תולין שהוא מהרוב ועל האחרונה אנו אומרים שהיא מהרוב

והאיסור כבר נאכל כמו שיתבאר שם אבל הרא״ש שמתיר לאוכלם כולם כאחת ושהאיסור נהפך להיות היתר מנ״ל לומר כן ועוד מנ״ל לרבותינו לומר טעם אחר ממה שמבואר בגמ׳ ומי הכריחם לזה:

ל ויראה לי דודאי עיקר הדרשא היא מדם הפר והשעיר אלא משום דבגמ׳ שם הקשו לרבנן ואימא עד דאיכא מין במינו ועולין קשיא עכ״ל כלומר דשמא גם עולין בלא מין במינו מבטלין זה את זה וכן מין במינו בלא עולין ורק כשיש שניהם עולין ומין במינו אין מבטלין זא״ז וקבלה ביד הגאונים דכל היכי שהגמ׳ קאמר קשיא איננה קושיא מוחלטת וכן בלא״ה יש לדקדק לרבנן איך יש ללמוד מכאן דמין במינו בטל הרי התורה הוצרכה בזה להורות דעולין אין מבטלין זא״ז אבל מנ״ל לדייק דלהיפך בלא עולין גם במין במינו מבטלין זא״ז ואי משום דא״כ לשמעינן עולין במין בשאינו מינו א״א לומר כן דכל עולין הם מין במינו לרבנן כמו שיתבאר וגם בעיקר הלימוד של ר״י ורבנן מהך קרא יש להבין הלא התורה צותה לעשות כן ואיזה יתור יש בפסוק זה דאתי ללמד:

לא ולכן נראה דחז״ל דקדקו דהיה לו לכתוב ולקח מדם הפר והשעיר ומדכתיב ומדם השעיר ש״מ דאתי לדרשא להורות שאין דם השעיר בטל בדם הפר וא״כ יש להבין למה לנו לימוד על זה ומאין יש לומר דליבטל שהצריכה התורה לומר דלא ליבטל אלא ודאי דגם זה הוא בכלל אחרי רבים להטות ולזה השמיענו דבכאן אינו בטל. והנה יש בכאן שני דברים שיש לנו לתלות במה שאינו בטל האחד מפני שהוא מין במינו דשני דברים השוים זל״ז מוסיף אחד כח על חבירו ואינו מבטלו כמ״ש הר״ן בנדרים [נב.] והשני מפני ששניהם שוים בעולין כלומר בקדושתן ושניהם היתר ומן הדין היה לנו לומר דדוקא כשיש שני דברים אלו ביחד אינו בטל אבל זה בלא זה כגון עולין בלא מין במינו או מין במינו בלא עולין תיבטל כקו׳ הגמ׳ שם על רבנן ועל ר״י ע״ש אמנם עוד יש דרשא אחת בזבחים [פא.] כדרשא זו והכי איתא התם קודש הם שאם נתערב בדם קדשים אחרים יקרבו ע״ש ובהכרח דדרשא אחרת אתי להורות דגם אחד מהם אינו בטל באם אינו ענין לשני הדברים תנהו לדבר אחד כדרך הש״ס בכ״מ [כקושית התוס׳ שם ע״ש]:

לב ולפ״ז יתבארו הדברים יפה יפה בס״ד רבנן סברי מכאן לעולין שאין מבטלין זא״ז דכיון דשוין בקדושתן ובהיתרן כל אחד מחזק חבירו ואינו מבטלו אבל מין במינו שאחד איסור ואחד היתר אף שהם דומים בעצם מ״מ כיון שזה מותר וזה אסור הוי כמין בשאינו מינו ור״י יליף למין במינו מפני שווי העצם דעדיפא ליה משווי ההיתר והקדושה כעין שכתב הר״ן ז״ל שם ופריך הש״ס לרבנן ודילמא כוונת התורה על מין במינו ומתרץ דא״כ הו״ל להשמיענו מין במינו בלא עולין ומקשה דילמא כוונת התורה על שניהם דוקא ונשאר בקשיא והתירוץ הוא כמ״ש מדרשא דזבחים ולר״י פריך הש״ס להיפך שמא כוונת התורה על עולין ולא על מין במינו ומתרץ דא״כ הו״ל להשמיענו עולין במין בשא״מ ומקשה דילמא כוונת התורה על שניהם דוקא ונשאר בקשיא והתירוץ הוא ג״כ מדרשא דזבחים ונמצא לפ״ז דלרבנן כל עולין הם מין במינו ואף שהם שני מינים מ״מ מפני שווי קדושתם והיתרם הוי כמין במינו וזהו שכתבנו בסעיף ל׳ דכל עולין הם מין במינו לרבנן [וזה שהש״ס בזבחים שם אומר ומאי קמ״ל דאין עולין מבטלין וכו׳ האי מולקח מדם הפר וכו׳ נפקא תנאי היא איכא דנפקא וכו׳ עכ״ל הגמ׳ והכוונה על עיקר הדרשא אבל באמת שניהם צריכים ומיושב קושית הש״ס במנחות וככללא דהגאונים ובזה מתורץ גם קושית תוס׳ בזבחים ודוק]:

לג ולפ״ז נתבארו דברי רבותינו רש״י ותוס׳ והרא״ש דעיקר הלימוד הוא מאחרי רבים להטות דהתורה בעצמה בדם הפר ודם השעיר גילתה לנו שכל מיני תערובות הם בכלל אחרי רבים להטות זולת מה שמיעטה תורה כמו לרבנן עולין ולר״י מין במינו וכיון דקיי״ל כרבנן ממילא דמין במינו בטל ולרש״י מין בשאינו מינו בטל ממקרא זה [חולין צ״ח: ד״ה לטעם] ויש עוד להסביר הדבר דבתערובת קילא יותר להתבטל משלא ע״י תערובת שהרי בקבוע החמירה תורה דכמחצה על מחצה דמי וקבוע דאורייתא לא מקרי אא״כ האיסור בפ״ע וההיתר בפ״ע אבל כשמעורבים ביחד לא אמרינן כמחצה על מחצה דמי אלא בטל ברוב כמו שיתבאר בסי׳ ק״י והשתא ק״ו הדברים דאם ברוב ומיעוט שכל אחד בפ״ע אמרה תורה אחרי רבים להטות כ״ש כשהם יחד בתערובות דבטל המיעוט בהרוב:

לד אמנם מ״ש הרא״ש דהאיסור נהפך להיות היתר וממילא דכ״ש הוא ברוב איסור ומיעוט היתר דההיתר נהפך להיות איסור וחייב על כל כזית מהתערובות והולך לשיטתו דגם בטעם כעיקר במין בשאינו מינו ס״ל דההיתר נהפך לאיסור כמ״ש בסעיף י״א אבל לדעת הרמב״ם שם דלא ס״ל דההיתר נהפך לאיסור א״כ גם כאן לא ס״ל כן ברוב איסור ומיעוט היתר וא״כ כ״ש דלא ס״ל ברוב היתר ומיעוט איסור דהאיסור נהפך להיות היתר וא״כ לדידיה גם מן התורה אסור לאדם אחד לאכלו כולו כאחת ובסי׳ ק״ט נבאר עוד בס״ד [כנ״ל]:

לה וכיון דדעת רוב הפוסקים דטעם כעיקר דאורייתא ומין במינו בטל ברוב מן התורה ולכן פסקו בטור וש״ע דאם נתערב מין במינו ונשפך ונודע שהיה רובו היתר מותר אבל במין בשאינו מינו אסור וכמ״ש בסעיף ט״ו וכתבו עוד דאם נתערב במינו ובשאינו מינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו ונודע שהיה רובו היתר ממינו רואין את שאינו מינו כאלו אינו ודשאר מינו רבה עליו ומבטלו עכ״ל דכמו שאמרו בש״ס לר׳ יהודה דס״ל מין

במינו לא בטיל דאם נתערב במינו ושא״מ סילק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו [ק:] כמו כן לדידן להיפך אמרינן ג״כ סילק את שאינו מינו כאלו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו:

לו ורבים חולקים על זה דודאי במינו כי אמרינן כאילו אינו לית לן בה שאינו נותן טעם בהיתר אבל איך נאמר סילק את שאינו מינו כמי שאינו ואיך נסלקנו והרי כיון דהאיסור אינו מינו דהיתר הרי נתן בו טעם ואסרו ומה יועיל לזה ריבוי המינו [ש״ך סק״ח ויש״ש סי׳ מ״ו ופר״ח] אמנם י״ל דכיון שמינו רבה עליו הרי אין כאן איסור כלל ולא שייך לומר שהאיסור נתן טעם בהיתר [ט״ז סק״ה] ויראה לי שזהו כוונת הטור שכתב בדין זה וז״ל וכתב הרשב״א ואם נתערב במינו ושאינו מינו ונשפך רואים את שאינו מינו כאילו אינו ותולין לומר שמינו היה רוב ונתבטל וכו׳ עכ״ל ותמה רבינו הב״י על לשון זה דמשמע שאינו ידוע אם היה רוב ממינו וא״א לומר כן ע״ש אמנם כוונתו נראה כמ״ש דלכאורה קשה איך נאמר על שאינו מינו כאילו אינו הא בע״כ קיבל טעם מהאיסור ולזה אומר דתולין לומר שמינו של היתר כיון שהיה רוב ונתבטל האיסור הרי אין כאן איסור כלל:

לז אמנם תירוץ זה יעלה רק לשיטת הטור והרא״ש דהאיסור נהפך להיות היתר ואין כאן איסור כלל אבל לשיטת הרמב״ם שהבאנו אין הטעם מספיק שהרי האיסור נשאר באיסורו אלא שנתבטל ברוב היתר מיהו עכ״פ האינו מינו הא בלע מהאיסור ויש מי שתירץ דהבליעה שבלע האינו מינו מהאיסור נתבטל ברוב ממה שבלעה מההיתר וזהו מין במינו כלומר דברוטב שמפליטים האיסור וההיתר לתוך שאינו מינו נתבטל האיסור ברוב מינו של היתר [פלתי סק״ה] אך גם זה אינו אלא למאן דס״ל דהאיסור נהפך להיות היתר כמובן ולכן נלע״ד להלכה למאן דלא ס״ל דהאיסור נהפך להיות היתר וטעם כעיקר דאורייתא א״א להתיר בכה״ג [והרשב״א ז״ל אף שבתה״ב פסק טעם כעיקר דאורייתא זהו מפני החומרא אבל דעתו לא כן נוטה כמ״ש בתשו׳]:

לח כיון שנתבאר דהטעם דבמין בשא״מ כשנשפך אסור עד שיוודע שהיה ס׳ כנגד האיסור הוא מטעם דמין בשא״מ הוה דאורייתא לפ״ז באיסור דרבנן אף במין בשאינו מינו וכן בשר עוף שנפל לחלב ונשפך אם רק ידוע שהיה רוב מותר כדין מין במינו ונשפך [ש״ך סק״ז] וי״א דבבשר עוף בחלב יש להחמיר כבבשר בהמה דבכל הדברים אנו משוין אותן [ט״ז סק״ה] והסומך על דיעה ראשונה לא הפסיד ויש לו על מה לסמוך והמחמיר תע״ב:

לט כל מה שנתבאר הוא בנשפך אבל איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו ורוב יש בו נגד האיסור ומסופקים אנחנו אם יש בו ששים כנגד האיסור אם לאו שא״א לנו לעמוד על זה ולברר אפילו במין במינו ואפילו באיסורי דרבנן אסור דכל ספק שמחסרון ידיעה אינו בגדר ספק והוה בודאי איסור אבל בנשפך בא הספק מחמת השפיכה ולא מצד חסרון ידיעתנו דאם נאמר דכל ספק מחסרון ידיעה הוי ספק יהיו כל האיסורים בספק וכל אחד ישער לפי חסרון ידיעתו ולכן גדרו חכמים שאין זה ספק אבל נשפך הוה אקראי בעלמא ולא שייך למיגזר בה מידי [ש״ך סק״ט בשם הר״ן ז״ל] וכן כל מילתא דלא שכיחא וע״י זה נפל ספק אף שהספק הוא מחמת חסרון ידיעה אפשר לצרפו לספק [עפ״ת סק״ז בשם א״ש] ויש להתיישב בזה והספק שהוא לרוב בני אדם שפיר הוה ספק [ט״ז סק״ו] וכן מוכח בכ״מ:

מ כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ ולענין מין במינו אזלינן בתר שמא אם הוא בשוה הוה מין במינו אבל לא אזלינן בתר טעמא אם הוא שוה אם לאו עכ״ל והשיגוהו גדולי אחרונים דכיון דטעם של מין בשא״מ הוא מפני טעם כעיקר שאוסר עד ששים ומין במינו דבטל ברוב מקרא דאחרי רבים להטות מפני שאין נתינת הטעם ניכר בהן א״כ מה לנו אם שוים בשמא אם לאו ואיך אפשר לומר דכששוים בשם ואינם שוים בטעם הוי מין במינו ובטל ברוב והא נותן טעם וכן להיפך כששוים בטעם ואינם שוים בשם דליקרי מין בשאינו מינו והא אינו נ״ט וזה דקיי״ל דאזלינן בתר שמא זהו בדברים האוסרים במשהו כמו טבל וי״נ דכיון שלא הלכו בזה אחר נתינת טעם שפיר תלוי בשווי השם אבל בדברים שהאיסור הוא עד ששים מפני נתינת טעם אין שום שייכות שווי השם לזה ודחאו דבריו מהלכה [ש״ך סק״ו ופר״ח סק״ז וכרו״פ סק״ז] ואע״ג דגם בטבל וי״נ קיי״ל דבשלא במינו בנותן טעם ועכ״ז אזלינן בתר שמא אך לא דמי דכיון דמשערינן בששים שוב אין כאן טעם ולית לן למיחש במה דאזלינן בתר שמא דאפילו אם ניזיל בתר טעמא אין כאן טעם ביותר מששים אבל בכל האיסורים דמין במינו ברוב איך אפשר למיזל בתר שמא דכשהשמות שוין בטל ברוב הא כיון שאין הטעם שוה הרי בהכרח האיסור נותן טעם בהיתר:

מא והנה בודאי הסברא טובה ונכוחה אך מה שיש להתפלא למה לא הזכירו הראשונים מזה דבר דאחרי שנפסקה הלכה כרבא בסוף השוכר את הפועל דאזלינן בתר שמא וכתב הרי״ף דקיי״ל כרבא ולמה לא פירש דבכל איסורי תורה הלכה כאביי דאזלינן בתר טעמא וכן הרמב״ם בפט״ו לא הזכיר דבר מזה אמנם י״ל דאינהו ס״ל דאפילו יבש ביבש צריך ששים דזה דיבש ביבש בטל ברוב במין במינו זהו מדאורייתא אבל מדרבנן לעולם צריך ששים כדעת הראב״ד המובא בב״י בסי׳ ק״ט ע״ש שכתב שבאמת דעת הרמב״ם כן הוא ולפ״ז אין בזה שום נ״מ כיון דששים צריך לעולם א״כ אפילו אם נלך אחר השם לא יתן טעם כמ״ש בסעיף הקודם אבל עיקר הדבר תמוה דנצטרך לחלק בינם לכל רבותינו הראשונים דס״ל דבטל ברוב אפילו מדרבנן וכדקיי״ל לקמן בסי׳ ק״ט דלדידהו אזלינן בתר שמא ולכל רבותינו אזלינן בתר טעמא ועוד קשה דהא לר׳ יהודה דס״ל מין במינו במשהו ודאי דאזלינן

בתר שמא ונצטרך לומר דפלוגתא דר״י ורבנן אינו מענין אחד דר״י קרי מין במינו ומין בשאינו מינו אותם שחלוקין בשמם ורבנן קרו אותם שחלוקים בטעמן והרי בגוונא חדא פליגי [עפר״ח שהקשה זה ותירוצו דחוק ע״ש]:

מב ועוד דבמרדכי שלהי השוכר את הפועל מפורש כרבינו הרמ״א דז״ל שם והלכתא כרבא בכולהו הלכך עיסה ושאור שני שמות הן וכו׳ ואיל ושור ועז הוי ג׳ מינין וכו׳ וכן שני מיני עופות או שני מיני דגים משערין בס׳ בין טמאין בין טהורין כו׳ עכ״ל וכן הביא רבינו הב״י בספרו הגדול בשם האגור וע״ש שהביא גם מאור זרוע כן וכ״כ האו״ה, [סי׳ כ״ג] וכ״כ היש״ש [פ״ז סל״ב] וחלילה לומר שכולם טעו בהלכה זו אמנם כנגד זה תמוה מאד דכולם כשדיברו בטעמי דינים אלו כתבו מפני שבשאינו מינו יש טעם ובמינו אין כאן טעם וזהו מפורש כדעת החולקים על רבינו הרמ״א וכן מוכח להדיא בגמ׳ מרבא עצמו שאמר [חולין צז.] אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן בקפילא ואמור רבנן בששים הלכך מין בשאינו מינו דהתירא בטעמא דאיסורא בקפילא ומין במינו דליכא למיקם אטעמא אי נמי מין בשא״מ וליכא קפילא בששים עכ״ל הרי דרבא עצמו תולה הדבר רק בהטעם:

מג אך דיש להבין מהו זה שאומר מין במינו דליכא למיקם אטעמא הוי בששים הא מין במינו בטל ברוב ורבא עצמו אומר כן בזבחים אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא וכו׳ מין בשא״מ בטעמא ומין במינו ברובא ע״ש ואמת שהראב״ד ז״ל אומר דהך רובא לאו דוקא דמטעם זה ס״ל דגם יבש ביבש צריך ששים אבל לכל רבותינו קשה וצ״ל או דבזבחים מיירי ביבש ביבש ובחולין מיירי בלח בלח או דבזבחים מיירי מדין תורה ובחולין מיירי מדרבנן ויותר היה נראה לומר דבזבחים מיירי ממין במינו גמור בין בשמא בין בטעמא ובחולין מיירי במין במינו בטעמא ולא בשמא וזהו שאומר מין במינו דליכא למיקם אטעמא כלומר מין במינו כזה והיינו דבטעם שוין הן אך מדינא הוה כמין בשא״מ כגון שחלוקין בשמן ומזה הוה סייעתא לרבינו הרמ״א וצ״ע בכל זה:

מד ודע שמדקדוק לשון המרדכי שהבאנו משמע דרק לחומרא אמרו כן כלומר דאפילו אותן השוין בטעם אם חלוקין בשמן הוה מין בשא״מ וצריך ששים וגם כוונת רבינו הרמ״א יש לפרש כן וה״פ ולענין מין במינו אזלינן בתר שמא וכו׳ אבל לא אזלינן בתר טעמא וכו׳ כלומר דלענין מין בשא״מ ודאי אזלינן בתר טעמא דכל שאין שוים בטעם צריך ששים אף כששוין בשם אך לענין מין במינו לא אזלינן בתר טעמא לומר כששוין בטעם די ברוב אלא אף כששוין בטעמא אם רק חלוקין בשם הוה כמין בשא״מ וצריך ששים אך לפ״ז היה לו לומר אזלינן אף בתר שמא:

מה והעיקר נ״ל דכל שני דברים שחלוקים בשמן א״א כלל שטעם שניהם יהיה שוה לגמרי וראיה לדבר זה מהא דאמרו חז״ל בהשוכר שם חמרא חדתי בעינבי חד טעמא הוא ואנן סהדי שאין הפירוש ששוין לגמרי בטעמם אלא כלומר לעשות בחינה ע״י קפילא שע״פ טעימה יבין א״א מפני שקרובים הטעמים להיות שוים וזהו כוונת רש״י שם שכתב וכל היכא דאיתמר נותן טעם ואין טעמו ניכר הוה שיעורא בששים עכ״ל כלומר שאין טעמו ניכר בתערובת להבחין אם יש בהן טעם מפני שהטעמים אינם רחוקין זה מזה אבל מ״מ הפרש יש בטעמן וכן לדוגמא מ״ש המרדכי דאיל ושור ועז היה ג׳ מינים מפני שינוי שמם אף ששוין בטעם והרי אנן סהדי שאין טעם בשר שור שוה לגמרי לבשר איל ועז אלא הכוונה דלהבחין בטעם כשהם בתערובת אין ביכולת אבל מ״מ גם בטעמן חלוקין ולפ״ז כל דבר שחלוק בשם חלוק במקצת גם מטעם אמנם להיפך יש דבר ששוה בשם וחלוק בטעם כמו בגמ׳ שם שאור של חטים ושאור של שעורים דמבואר שם דאי אזלינן בתר שמא הוה מין במינו אף שחלוקין בטעם וכן מוכח שם בגמ׳ דיין חדש ויין ישן חלוקין בטעם ושוין בשם ויבא מזה קולא כמובן אך באמת מזה לא יבא קלקול לדינא דהא לח בלח קיי״ל דגם מין במינו בששים וכן אף דבר יבש אם נבלל יפה כמו קמח בקמח ושאור בשאור דינם כלח בלח כמו שיתבאר בס״ד בסי׳ ק״ט:

מו ולפ״ז עלו דברי רבינו הרמ״א כהוגן וזהו טעם כל רבותינו שפסקו דאזלינן בתר שמא ולא בתר טעמא וזהו רק חומרא בדבר שחלוקין בשם דלהוי כמין בשאינו מינו וע״פ האמת גם בטעם חלוקין קצת אלא דלא שייך בהו טעימה מפני שבתערובות אין ההפרש ניכר כל כך כמו שבארנו ודבר שחלוק בטעם ושוה בשם אינם אלא או דברים לחים כמו יין ומים או שמתערבים לגמרי יחד כקמח בקמח דבמינו הוה ג״כ בששים [והמקור לזה משינוי מימרא דרבא מחולין לזבחים ובזבחים מיירי כששוין בטעם ובשם ולכן הוה ברובא וכמ״ש בסוף סעיף מ״ג וכן עיקר לענ״ד ודע דבאו״ה סי׳ כ״ג סעיף י״ז כתב קיי״ל כרבא דבתר שמא וכו׳ הלכך חמר חדת ועתיק שני מינים הם וכ״ש חמרא וחלא וכו׳ עכ״ל והוא תמוה דאדרבא הם שוים בשם וחלוקים בטעם ודוק]:

מז יש מהפוסקים שביארו על כמה דברים מה נקרא מינו ומה נקרא אינו מינו חלב ובשר שני מינים הם לדעת כמה פוסקים ורבינו הב״י אבל בשר ושומן מין אחד הם וכן שומן עם חלב מין אחד הוא ונמצא דשומן הוה מין אחד עם בשר ועם חלב אע״ג דחלב ובשר שני מינים הם [או״ה שם] ודע דחלב מקרי חלב הכליות וחלב הדקין והכנתא ושומן הלב ושומן מקרי שומן הצלעות והחזה והאליה [שם] ואין ההפרש רק מטעם שזה כשר וזה אסור דא״כ נבלה ושחוטה נאמר ג״כ ששני מינין הם וכבר דחו הפוסקים מי שרצה לומר כן [או״ה ופר״ח שם] אך הטעם משונה זה מזה וכן השמות משונים זה

מזה שהרי אפילו העכו״ם שאינם מצווין על חלב קורין לזה חלב ולא שומן [יש״ש שם] וגם נמנעין מלאכלם אמנם דעת הראב״ד והרשב״א [קג:] והר״ן ז״ל דחלב ובשר מין אחד הם:

מח בשר שור ואיל ועז שלשה מינים הם [מרדכי] וכבש ואיל מין אחד הוא [או״ה] ודוקא כשהם שלימים אבל כשהם חתוכים כולהו בשר מקרי וחד מינא הוא [שם] ורבינו הרמ״א בספרו ד״מ אות ה׳ חולק בזה ע״ש ואחד מגדולי האחרונים פסק כדיעה ראשונה [פר״ח שם] האמנם יש מהגדולים שחולק על כל דין זה וס״ל דאפילו כשהם שלימים מין אחד הם דנהי שחלקן הכתוב לענין קרבנות אבל כולן מין בשר הם וכולם נקראו בשם בשר סתם לבד מי שצריך להפרידן לומר בפרט זה בשר שור וזה בשר איל וזה בשר עז כמו מי שרוצה להפריד בין בשר כחוש לשמן [יש״ש שם] אבל רוב הפוסקים לא ס״ל כן אך בשר עוף ובשר בהמה ודאי דשני מינין הם וכן במיני עופות חלוקין כמו תרנגולת ואווזא ותורים וכיוצא בהם כולם מינים נפרדים הם וכ״ש דדגים עם בשר בין של בהמה בין של עוף שני מינים הם אבל כל מיני דגים נראה דכולן מין אחד הם ויש להסתפק בדגים ודגים מלוחים או דגים יבשים אם הם מין אחד או שני מינים ונראה דמין אחד הם כמו פירות לחים עם כבושים דמין אחד הן:

מט ביצים של עוף זה עם ביצים של עוף אחר כולהו חד מינא נינהו דכולם נקראים בשם ביצים [פר״ח] והביצה אפילו עם תרנגולת שלה שני מינים הם וכן ביצי דגים עם דג שלהן שני מינין הם אבל כל מיני ביצי דגים מין אחד הם כבעופות וכן הדין בקרבי דגים שכולן מין אחד הן ועם הדג הם שני מינים וכן ביצי דגים עם קרבי דגים שני מינים הן [נ״ל] אבל קרבי דגים שנימוחו עם קרבי דגים שלא נימוחו מין אחד הן ובכל הדברים הדין כן כמובן:

נ בשר ולב וכבד וכחל כולן מינין נפרדין הן [שם] שהרי חלוקין בשמן ובטעמן ויש מי שרוצה לומר דחלב הכליות וחלב הדקין שני מינים הם ולא נהירא דכל מין חלב אחד הוא וכן כל מין שומן אחד הוא ויראה לי דגם שומן בהמה ושומן עוף הוה מין במינו אבל שומן הדקין עם שומן דגים שני מינים הם [או״ה] ויין ישן וחדש מין אחד הוא כיון ששוין בשם [גמ׳] וכן שמרי יין ושמרי שכר מין אחד הוא [שם]. ענבים ויין חדש שני מינים הם אף ששוין בטעם [שם] וכן שאור של חטים ושאור של שעורים מין אחד הוא [שם] ועיסה של חטים ועיסה של שעורים שני מינין הן ועיסה ושאור י״א דמין אחד הוא כשהם ממין אחד [יש״ש ופר״ח] וי״א דשני מינים הם [או״ה] ויש שכתב דכוונת דיעה זו כשהשאור הוא ממין אחר ותימא לומר כן דא״כ אפילו עיסה ועיסה נמי שני מינים הם כשהם ממינים נפרדים ומ״מ העיקר כדיעה ראשונה מטעם דגם העיסה ראויה להתהוות שאור כשיחמיצו אותה:

נא וזה שנתבאר שלבטל איסור צריך ששים לא מיבעיא איסור שנתערב בהיתר ונימוח בתוכו אלא אפילו כשלא נימוח האיסור ומכירו וזורקו צריך ששים נגד כל האיסור ולא אמרינן דדיו בס׳ נגד מה שנפלט מהאיסור שהרי לא ידעינן כמה נפיק מיניה ואומדנא לא מהני בזה דכן אמרו חז״ל [צ״ז:] לענין כחל שנפל לבשר דצריך ס׳ נגד הכחל והכחל זורקו ומ״מ צריך ששים נגד כולו משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה ואין שום סברא נכונה לחלק בין כחל לשארי דברים ואפילו באיסורי דרבנן אמרינן כן [ב״י בשם רשב״א] ולא מטעם חומרא קיי״ל כן אלא מעיקר דינא כן הוא דכיון שזהו מן הנמנעות לידע כמה היתה הפליטה וא״א לעמוד על זה ובהכרח לשער נגד כולו:

נב לפיכך המבשל איסור הרבה בקדרה וכשהיא בת יומא בשלו בה היתר צריך לשער ששים נגד כל הקדרה וברוב כלים אין במה שבתוכן ששים נגד הכלי ולכן המאכל טריפה ואין אומרים לשער נגד מה שבלעה הקדרה שהרי אין אנו יודעים כמה בלעה ולפיכך צריך ששים נגד כולה וכן התוחב כף של איסור בהיתר צריך ס׳ נגד כל הכף כמ״ש בסי׳ צ״ד והכל מטעם שנתבאר וזה שצריך ס׳ נגד כל הכף היינו כשתחבה כולה או בסתמא אבל כשיודע כמה תחב ממנה א״צ לשער רק עד מקום התחיבה כמ״ש שם ויש מי שמחמיר בכף של מתכת לשער ס׳ נגד כולה אפילו בתחיבה מקצת מפני דבמתכות חם מקצתו חם כולו והולך פליטתה גם מלמעלה ממקום התחיבה ואין המנהג כן וכל זה נתבאר שם דאין חילוק בין שהם של חרס או של עץ או מתכות וגם יש מי שרוצה לומר דבעץ ובמתכות כיון דמועיל להן הגעלה אין משערין נגד כל הכף והקדרה אלא אמדינן באומד יפה כמה בלעו ולא קיי״ל כן אלא כמ״ש [עש״ך סקי״ב שבשם הראב״ד כתבו סברא זו]:

נג והדבר פשוט דכל זה הוא כשהקדרה והכף בלעו ע״י רתיחת האש או מחום כלי ראשון אבל כשהיתה בליעתם ע״י מליחה או ע״י עירוי מכלי ראשון דאינן בולעין רק כדי קליפה לפיכך כשבשלו בו היתר א״צ לשער ס׳ נגד כולו רק נגד הקליפה ואף דאנן קיי״ל דגם במליחה צריך ס׳ זהו באוכלים ולא בכלים אבל בבליעת כבוש צריך לשער נגד כולו דכבוש כמבושל [שם סקי״ג]:

נד וגם כבר נתבאר דאף כשיש ששים מ״מ אם האיסור ניכר חייב להסירו משם אע״ג דכבר נתבטל טעמו בששים דביטול איסור בהיתר אינו אלא כשהאיסור אינו ניכר שנימוח בההיתר או שהן חתיכות דקות כמו קמח שאין ביכולת לברור האיסור אבל כשהאיסור בפ״ע לא שייך בו ביטול ואפילו לסברת הטור שנתבאר דהאיסור נהפך להיות היתר זהו בביטול מיעוט ברוב מקרא דאחרי רבים להטות אבל בביטול ס׳ שהוא מפני הטעם א״א להתיר

האיסור עצמו כשהוא ניכר ואף גם בביטול מיעוט ברוב אינו אלא כשהאיסור אינו ניכר בפ״ע דאז נתהפך להיות היתר אבל כשהאיסור ניכר לא שייך ביטול שהרי אנו רואים אותו ואיך הוא היתר ויתבאר עוד בס״ד בסי׳ ק״ט׃

נה ומטעם זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳ וז״ל ולכן אם נפל חלב לתוך התבשיל ונתבטל טעמו בששים צריך ליתן שם מים צוננים וטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה ע״פ המים ויסירנו משם דמאחר דאפשר להסירו הוי כאלו מכירו וצריך להסירו משם עכ״ל לכאורה נראה דהכוונה הוא על חלב בציר״י דהיינו תרבא דבזה שייך דטבעו להקפיא ולצוף למעלה דכן הוא טבע השמנונית אבל חלב בקמץ דהיינו חלב בהמה לא שייך דין זה שהרי מתערב יפה יפה בהתבשיל אבל באיסור והיתר הארוך [סי׳ כ״ד סעיף י׳] כתב בהגהות וז״ל ומ״מ טיפת חלב שנפל לתוך רוטב של בשר כתב במרדכי וכו׳ שישפוך עליו מים צוננים ויסיר כל השומן הצף למעלה והנשאר מותר אפילו ליכא ס׳ וכו׳ שאין החלב מתערב ברוטב וכל איסור שאפשר להפרידו לא אמרינן ביה חנ״נ ואפשר לסוחטו אסור ואין שייך בזה משום ביטול איסור שהרי אינו מבטלו אלא מוציאו לחוץ לגמרי וכו׳ ולהכי צריך להסירו אפילו איכא ס׳ מאחר שיכול להכיר האיסור ולהסירו וכו׳ עכ״ל הרי שכתב טיפת חלב שנפל לתוך רוטב של בשר וכן הובא בב״ח ע״ש ש״מ שהכוונה הוא על חלב בקמץ וצ״ל דכוונתם הוא על חלב העליון שקורין סמאנ״ט והוא שומן החלב וטבעו ג״כ לעלות למעלה כי הוא שמן מאד ומזה נתהוה חמאה כידוע׃

נו והנה מדברי רבינו מתבאר דהדין הזה הוא רק לחומרא והיינו בשיש ששים דאז צריך ליתן צוננים ושיקפיא למעלה כמו שנתבאר אבל להתיר ע״י זה כשאין כאן ששים א״א להתיר וכן הכריעו גדולי אחרונים [ש״ך סקט״ז וט״ז סק״ז ופר״ח] והשיגו על בעל הב״ח שרוצה להתיר מטעם זה גם כשאין כאן ששים ותמהו עליו שהרי כבר נפלט טעם האיסור ולא עדיף מאלו נפל חתיכת איסור ומכירו והוא שלם וזורקו ומ״מ צריך ששים נגדו ולכן דחו דבריו ודברי בעל או״ה ע״ש ולפע״ד נראה דשניהם אמת להלכה דהם פירשו על חלב תרבא דמקודם הוא דבר גוש ונמס בתוך התבשיל ובזה ודאי הדין עמהם אבל כוונת או״ה והב״ח הוא על חלב בהמה שנפל לתבשיל של בשר שהוא לח בלח ואין בזה נתינת טעם מאחד להשני רק מפני התערובות וכשנפרדים זה מזה לא נשאר טעם מאחד להשני ואין בזה דין דאפשר לסוחטו שהרי נפרדים זה מזה מכל וכל [ביו״ד החדשים תמה הג׳ רב״פ על הט״ז והש״ך ע״ש ולא התבונן ג״כ לכל מ״ש ע״ש ודוק]׃

נז ודע שיש מן הגדולים שכתבו על הך דינא דצריך להסיר השמנונית כמ״ש דאם המאכל מתקלקל בכך א״צ להסיר ומביא ראיה ממ״ש בסי׳ ק״ב בכלי איסור שנתערב בכלי היתר דבטל ברוב ואף שאפשר להגעיל להוציא האיסור כיון שיש הפסד ממון בזה שצריך להוציא הוצאות להגעילו א״צ ע״ש וכ״ש במקום שהמאכל מתקלקל [פלתי סק״ו] ואיני יודע מה ענין זל״ז דהתם הוא באיסור בלוע שאין האיסור ניכר ורק מטעם דשיל״מ אסור ולזה קיי״ל דכיון שצריך להוציא הוצאות אין זה בכלל דשיל״מ אבל כאן מדמינן לאיסור בעין ומה לי אם מתקלקל המאכל דאטו מקלקול המאכל נתיר איסור בעין ולכן נ״ל דבכל ענין מחוייב להסיר׃

נח עוד כתב רבינו הרמ״א דאיסור שנתבטל בקדרה והסירוהו משם ונפל לקדרה אחרת צריך לחזור ולבטלו בששים נגד כולו וכן לעולם אבל אם נפל לקדרה הראשונה ב׳ פעמים א״צ רק ששים פעם אחת כנגדו עכ״ל דבקדרה אחרת הגם שהצרכנו בקדרה הראשונה ששים דחשבינן להאיסור שהפליט כל מה שיש בו זהו לחומרא משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה אבל חתיכת האיסור עומד באיסורו כמקדם ועוד דאפילו אם הפליט לגמרי הא נבלע בו מההיתר ונעשה הבלוע נבלה לדידן דקיי״ל בכל האיסורים חנ״נ ולכן אפילו אם נפלה לכמה קדרות וכולן בהעלם אחת מ״מ צריך ס׳ בכל קדרה [או״ה כלל כ״ד סי׳ ב׳] וכ״ש אם היה בשתי העלמות דאפילו בקדרה אחת יש סברא לומר להצריך ששים נגד כל פעם כמ״ש בסי׳ צ״ד לענין תחיבת כף ע״ש אך רבינו הרמ״א הכריע שם דבתחיבת כף שני פעמים א״צ רק פעם אחת ששים ואין הידיעות מחלקות מהטעם שנתבאר שם ולכן פסק גם בכאן דאם נפל לקדרה הראשונה שני פעמים א״צ רק פעם אחת ששים כמו בשם לענין כף [ועמ״ש שם סעיף י׳ דהבלוע בכף לא נעשה נבלה אבל הבלוע במאכל ודאי דנעשה נבלה ודוק]׃

נט ודע שיש מי שתמה על דין זה ואיזה דמיון הוא לתחיבת כף שני פעמים דבשם לא חשבינן הבלוע בהכף כנבלה אבל כאן במאכל עצמו הרי פשיטא דאף אם האיסור הפליט כולו מקודם מ״מ הא כל מה שבלע מההיתר נעשה נבלה כמו שבארנו דהבולע במאכל ודאי דנעשה נבלה וא״כ פשיטא דצריך ב׳ פעמים ששים אחד כנגד פליטת האיסור עצמו ואחד כנגד הפליטה השניה שהפליטה מה שבלעה בפעם הראשון מהתבשיל ונעשה נבלה והרי זה כמו שנפלו שני זיתי איסור דצריך נגד כל כזית ששים [פלתי סק״ז] ובודאי שאלה גדולה היא׃

ס ויראה לי דטעמו של רבינו הרמ״א כן הוא דודאי אלו היינו יודעים בבירור שבפעם הראשונה הפליט האיסור ממנו לגמרי ובלעה מהתבשיל שבתוך הקדרה דאז פשיטא שהיינו מצריכים שני פעמים ששים אבל באמת הדבר ספק אצלנו דאולי בפעם הראשון לא הפליט רק מחציתו וכן בפעם השניה לא

הפליט רק מחציתו ולפ״ז גם בהשני פעמים אין כאן איסור רק כפי כמותו של האיסור ולא יותר וזהו עצם החילוק שבין קדרה זו לבין קדרה אחרת דאחרי שהדבר ספק אצלנו באופן פליטתו לכן יש לנו להצריך ששים נגד כמות האיסור ולכן בקדרה זו הא יש לנו ששים נגד כמותו ובקדרה אחרת נצריך ג״כ ס׳ נגד כמותו ואין לומר אחרי שיש ספק באופן פליטתו נלך לחומרא דהא אנן קיי״ל טעם כעיקר דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא דאינו כן דהא להרבה פוסקים לא אמרינן חנ״נ בשארי איסורים ואפילו בבשר בחלב אחרי שנאסר דינו כשארי איסורים כמ״ש בסי׳ צ״ב ולפיכך אין לנו להחמיר כל כך בספק ועוד דהא בעת שחתיכת האיסור היה בתוך הקדרה לא שייך לומר דהבלוע בו נעשה נבלה שהרי כולו נתבטל בששים ואין כאן איסור כלל וגם הבלוע בו היה בכלל כל הקדרה ולכן גם אחרי שסלקנו האיסור מהקדרה וחל על הבלוע שם נבלה מ״מ כשחזר ונפל לקדרה זו עצמה והבלוע נתחבר לכל התבשיל שבקדרה נהי שאם היינו יודעים בבירור שמקודם הפליטה כולה וגם עתה הפליטה כולה היה לנו להצריך שני פעמים ס׳ אבל בספק א״א להחמיר כולי האי [ומקור הדין הוא מאו״ה שם וכתב הטעם דלא יהא הבלוע חמור מגוף האיסור ותמה הפליתי עליו ע״ש ולפמ״ש זהו עומק כוונתו ודוק]:

סא יש מחלוקת בין הראשונים אם אמרינן בהמאכל הבלוע בהכלי חנ״נ כגון כף של בשר והיא בלועה מבשר הרבה ותחבוה באותו יום בכזית חלב ואח״כ תחבו הכף לקדרה של בשר דהרמב״ן סובר דא״צ ששים רק נגד הכזית חלב ולא אמרינן דכל הבשר הבלוע בכף נעשית נבלה דלא אמרינן חנ״נ רק במאכל עצמו ולא במאכל הבלוע בכלי דכמו דקיי״ל דאין טומאה בלועה מטמא טהרה בלועה כמו כן אין איסור בלוע אוסר היתר בלוע וגם אין דרך בישול בכך [פמ״ג במ״ז סק״ח] וזה שנתבאר דצריך ששים נגד כל הקדרה וכל הכף זהו כשבלעה הרבה איסור או של חלב שבלעה הרבה בשר וכן להיפך אבל כשידוע כמה בלעה מהאיסור או מן החלב א״צ ס׳ רק נגד זה ולא נגד שאר אוכל הבלוע בה אף שגם הבלוע הוא בן יומו והרשב״א סובר דאמרינן חנ״נ גם נגד הבלוע אם לא שהבלוע אינו בן יומו והטור בסי׳ ק״ז הביא חקירה זו ונראה משם שדעתו נוטה להקל ע״ש אבל רבותינו בעלי הש״ע נראה מדבריהם שדעתם נוטה להחמיר ולא עוד אלא שיש מי שרוצה לומר דגם הכלי עצמה נעשית נבלה להצריך ששים נגד כולה אף שהבלוע בה מעט ודבר זה ודאי הוא נגד הסברא דאיך שייך שהכלי תיעשה נבלה [עב״ח שצווח על זה] ויש שרוצה לחלק בין כלי חרס דלא מהני בה הגעלה ולכן אמרינן בה חנ״נ לבין כלי שטף דמהני בהו הגעלה דכיון שביכולת להוציא האיסור לא אמרינן בהו חנ״נ ורבינו הרמ״א בסעיף ה׳ חשש לדעה זו:

סב ודברי הטור בענין זה צריכים ביאור דאחר שכתב דהמבשל בקדירה איסור בת יומא או התוחב כף של איסור בהיתר וכן בבשר בחלב צריך ס׳ נגד כל הקדירה וכל הכף מפני שאין אנו יודעין כמה בלעו כתב וז״ל ואם ידוע כמה הוא האיסור כגון כף חדשה שניער בה כזית חלב ואח״כ ביומו ניער בה קדירה של בשר א״צ אלא ס׳ לבטל הכזית שבלעה אבל כף ישנה שניער בה כמה פעמים אין יודעין כמה בלעה ומשערין בכולה עכ״ל ודבריו סותרין זא״ז דבריש דבריו שאמר כגון כף חדשה שניער בה כזית חלב וכו׳ מבואר להדיא דאם היתה כף ישנה של בשר אף שלא ניער בה כזית חלב מ״מ צריך ס׳ נגד כולה כשתחבה אח״כ לבשר וזהו כדעת הרשב״א שהבאנו דגם בבלוע אמרינן חנ״נ ומסוף דבריו שאמר אבל כף ישנה שניער בה כמה פעמים וכו׳ משמע להדיא כהרמב״ן דדווקא שניער בהחלב כמה פעמים שבלעה הרבה מהחלב צריך ס׳ נגד כולה ולא כשהיתה בלועה מבשר ותחבה בכזית חלב:

סג ויש שפירשו דבריו דס״ל כהרשב״א [ב״י וב״ח ודו״פ] וזה שכתב שניער בה כמה פעמים הכוונה שניער בבשר כמה פעמים ואח״כ בלעה כזית חלב ותחבה בבשר צריך ס׳ נגד כולה מטעם דהבלוע נעשית נבלה וזה שכתב הטעם משום שאין יודעין כמה בלעה ה״פ שאלו ידענו כמה בשר נבלע בה לא היינו מצריכים ס׳ רק נגד הבשר הבלוע בה ונגד הכזית חלב אבל כיון שלא ידענו כמה בשר בלעה צריך ששים נגד כולה מטעם חתיכה נעשה נבילה [ב״ח] והביאו ראיה לדבריהם דא״א לומר דס״ל להטור כהרמב״ן דא״כ זה שכתב כף ישנה שניער בה כמה פעמים וכוונתו על חלב שניער משום דלא ידעינן כמה בלעה מאי קמ״ל והרי מקודם כתב דין זה דהתוחב כף של איסור בהיתר צריך ס׳ נגד כולה משום דלא ידעינן כמה בלעה [שם] ויש שפרשו דבריו דס״ל כהרמב״ן וזה שכתב כף ישנה וכו׳ הגם שכתב זה מקודם אך איידי דכתב דין כף חדשה כתב גם דין זה אף שכבר ביארו [רמ״א בד״מ ותה״ד סי׳ קפ״ג] אך לפ״ז אינו מובן דלמה ליה לומר כף חדשה הא גם כף ישנה של בשר שבלעה כזית חלב ותחבוה לשל בשר א״צ אלא ס׳ כנגד החלב ולא כנגד הבלוע וגם לפי׳ הראשון אינו מובן למה לן כף חדשה הא אפילו בכף ישנה כל שאינה בת יומא א״צ ס׳ נגד הבלוע דכן הסכימו הפוסקים כולם וכ״כ הרשב״א להדיא בתורת הבית [הובא בב״י] ויש שכתב דבאמת לאו דוקא חדשה דכל שאינה בת יומא חדשה קרי לה [ט״ז סק״ח] והדוחק מבואר:

סד ולענ״ד נראה כוונה אחרת בדברי הטור בשנדקדק למה בדין הקודם כתב בין בבב״ח ובין בשארי איסורים ובדין זה לא כתב רק בבב״ח ובזה נראה שהולך לשיטתו בסי׳ צ״ב דבכל האיסורים לא אמרינן חנ״נ רק בבב״ח וגם כבר בארנו בסי׳ פ״ז סעיף ג׳ וסעיף ל״ג ע״פ דברי הרמב״ם דבב״ח יש בו

חומר מכל האסורים שחייב אפילו שלא כדרך הנאתן ואם אפילו יש פגם בהמאכל אסור מן התורה ורק התהוות הבשר בחלב צריך להיות שלא ע״י פגם ע״ש ולפ״ז דבריו מבוארים דדוקא בכף חדשה א״צ אלא ס׳ כנגד הכזית חלב אבל כף ישנה של בשר אף שאינה בת יומא אם בלעה כזית חלב נעשה כל הבלוע נבלה אף שהוא לפגם מ״מ אח״כ באותו יום של בליעת החלב כשתחבוה בשל בשר ונעשית בלוע מבב״ח ששניהם בני יומן וממילא נאסר גם הבלוע שאינו בן יומו מדין בב״ח כמ״ש הרמב״ם להדיא בפ״ט ממאכ״א שאפילו שמו בבב״ח ראש ולענה אסור מן התורה ע״ש ולכן ממילא דצריך ששים נגד כולה ולכן לא הזכיר הטור דמיירי כשהיא בת יומא ולכן בסי׳ ק״ז דמיירי בשארי איסורים פסק דאין הבלוע נעשה נבלה משום דבשארי איסורים לית ליה דחנ״נ כמ״ש בסי׳ צ״ב ולכן גם בדין זה לא הזכיר רק בב״ח בלבד ואין מן התימא מה שאנו אומרים דהבלוע נעשה נבלה אף שאין הבלוע בן יומו שהרי יש שסוברים גם בכלי עצמה דנעשית נבלה כמ״ש וכ״ש דהבלוע נעשה נבלה שהרי הוא מין מאכל ואח״כ ע״י התהוות הבב״ח הרי נאסר לגמרי כבן יומו כמ״ש [כנלע״ד]:

סה ושיטת רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ה׳ הוא כדברי הרשב״א שכתבו אם ידוע כמה הוא האיסור כגון כף חדשה או שאינה בת יומא שניער בה ובלעה כזית חלב ואח״כ ניער בה קדירה של בשר א״צ אלא ס׳ לבטל הכזית שבלעה ולא אמרינן גבי כלי חנ״נ אפילו אם ניערו בו איסור אבל כף ישנה ובת יומא משערין בכולה דכל מה שבלע נעשה איסור ולא ידעינן כמה בלע ויש מי שאומר שגם בזו א״צ אלא ס׳ לבטל הכזית שבלעה והסברא ראשונה עיקר וכו׳ ויש שאינן מחלקין בין כף ישן לחדש רק בין כלי חרס לשאר כלים ואומרים דבכ״ח דא״א להפריד האיסור ע״י הגעלה אמרינן הכלי נעשה נבלה אבל לא בשאר כלים וטוב לחוש לחומרא עכ״ל:

סו ביאור דבריהם שפסקו כהרשב״א דאמרינן בבלוע חנ״נ ורק בבן יומו ולכן בחדשה או שלא בבת יומא א״צ רק לבטל הכזית שבלעה וממילא למאי דקיי״ל בסי׳ צ״ב דבכל האיסורים אמרינן חנ״נ הוה דין זה בכל האיסורים אבל הכלי עצמה לעולם לא נעשית נבלה ולא מיבעיא בבליעת בשר או חלב דעדיין כולו היתר אלא אפילו בבליעת איסור כגון שבלעה נבלה דנאסרה הכלי מ״מ לא אמרינן בה חנ״נ להצריך ששים נגד הכלי שהרי אפילו בבלוע כשאינה בת יומא לא אמרינן חנ״נ כ״ש נגד הכלי עצמה ואח״כ כתבו דיש מי שאומר וכו׳ וזהו דעת הרמב״ן דגם בבלוע ובת יומא לא אמרינן חנ״נ וכתבו שהעיקר כסברא הראשונה והיא דעת הרשב״א ואח״כ כתבו דעת אחרת שאין מחלקין בין כף ישן לחדש רק בין כ״ח לשאר כלים כלומר דמי שמחלק בין כף ישן לחדש פשיטא דלית ליה חנ״נ לענין הכלי עצמה כיון דגם בבלוע באינה בת יומא לא אמרינן חנ״נ וכמ״ש אבל בעלי דיעה זו סוברים דלענין בלוע תמיד אמרינן חנ״נ אפילו באינה בת יומא וכמ״ש בדעת הטור אלא דס״ל לחלק בין כ״ח לשארי כלים כלומר דאפילו בכ״ח אמרינן חנ״נ וכ״ש בבלוע באינה בת יומא ורק בשארי כלים לא אמרינן חנ״נ ואם כי מעיקר הדין לא הסכימו לזה מ״מ כתבו שטוב לחוש לחומרא זו [כנלע״ד בביאור דברי הרמ״א שכתב ויש שאינן מחלקים וכו׳ והט״ז סוף סק״ח טרח הרבה ליישב לשונו ולפמ״ש א״ש ודוק]:

סז דבר פשוט הוא דאפילו כשנפל חצי זית איסור לתוך היתר צריך ששים לבטלו ואפילו באיסור דרבנן וחצי זית צריך ששים ואם לאו אוסר וכבר נתבאר בסי׳ פ״ו בביצה שיש בה אפרוח או טיפת דם במקום האוסר בודאי כשנתבשלו עם אחרות צריך ששים ואחת לבטל פליטתה והחמירו בה להוסיף אחת משום שיש בם גדולים וקטנים וי״א מטעם חשיבות בריה וזהו רק לבטל פליטתה אבל היא עצמה כשיש בה אפרוח אינה בטלה כלל מטעם בריה כמ״ש בסי׳ ק׳ ע״ש ובסי׳ צ׳ נתבאר דבכחל הקילו חכמים לבטלו בנ״ט ע״ש ולדעת הרמב״ם בכל איסורי דרבנן כן ולא קיי״ל כן דאין שום הפרש בענין הביטול בין איסורי תורה לאיסורים דרבנן וכל האיסורים בזמה״ז כולם מתבטלים בס׳ מלבד חמץ בפסח וייי״נ וטבל וערלה וכלאי הכרם כמבואר בהלכותיהן וגם אלו אינם שוים זל״ז דיש שביטולו במאתים ויש שאיסורו במשהו:

סח וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף ח׳ כל האיסורים וכו׳ מתבטלים בששים וכו׳ ובלבד שהאיסור אינו נותן טעם בקדרה אבל אם נ״ט באותה קדרה והוא אסור מצד עצמו אפילו באלף לא בטיל כל זמן שמרגישין טעמו ולכן מלח ותבלין מדברים דעבידי לטעמא אם אסורין מחמת עצמן אינן בטלין בששים עכ״ל ואפילו באיסורי דרבנן כן הוא [ט״ז וש״ך] אבל אם איסורן הוא מחמת שבלעו מאיסור אפילו מאיסור דאורייתא מ״מ אין אוסרין יותר מששים ואף שנותנין טעם מפני שטעם עצמן אינו נאסר רק מחמת האיסור הבלוע ולא יפה כתן מהאיסור עצמו הבלוע בהן שאינו אוסר יותר מששים וכן אם ידענו בבירור שהמלח והתבלין אין נותנין טעם כגון שנפל קורט מלח או תבלין ליורה גדולה ג״כ מותר [ש״ך סקכ״ח ופר״ח] ורק בסתמא אמרינן שנותנין טעם דזה שאמרנו דמילתא דעבידי לטעמא לא בטיל אינו מפני החשיבות כבריה וחה״ל אלא מפני נתינת הטעם וכיון שאינו נותן טעם אין בו כח לאסור:

סט ודע שיש מגדולי המפרשים שפירשו דבריו באופן זה דזה שבטל בששים היינו בסתמא אבל כשאיסור נ״ט גם ביותר ממשים אסור בכל האיסורים ולכן מלח ותבלין אינם בטלים לפי שמסתמא נותנין טעם אף באלף [ש״ך סקכ״ח] ותמיהני שהרי כבר כתבנו בסעיף י״ט דדעת התוס׳ וכמה

מהראשונים דביותר מששים אינו אוסר דטעם קלוש הוא ולפ״ז גם בעבידא לטעמא בטיל וא״א לומר כן דזה מפורש בגמ׳ אלא ודאי דמילתא דעבידא לטעמא נותן טעם חזק כמו כל דבר בפחות מששים וזה שאמר ובלבד שהאיסור אינו נ״ט כוונתו לטעם חזק כמו תבלין ומלח ואין כוונתו על כל האיסורים וה״פ ובלבד שהאיסור אינו נ״ט כלומר כמו כל האיסורים ביותר מששים אבל מה שנותן טעם ביותר מששים כמו מלח ותבלין אסור [ועמ״ש בסעיף ע״ה]:

ע וזה שכתב דרק באיסור מחמת עצמו אינו בטיל אין כוונתו דכשהתבלין והמלח בלועים מאיסור אחר א״צ לשער כלל נגדם דא״א לומר כן דהא איהו פסק בסי׳ צ״ב דאמרינן בכל האיסורים חנ״נ וממילא דגם נגדם צריך לשער אלא כוונתו דצריך לשער נגדם בששים כדין האיסור הבלוע בהם:

עא ודע שדין זה כתבו רבותינו בעלי התוס׳ [חולין קח: סד״ה אמאי] וכמה מהראשונים אבל יש מרבותינו שחלקו בזה כמ״ש הטור ס״ס ק״ה בשם ריב״א והר״ש דאפילו מלח הבלוע מדם צריך לשער כאלו הדם היה כולו מלח כלומר ואינו בטיל אפילו באלף ורבותינו בעלי הש״ע והאחרונים לא הביאו דיעה זו כלל ולכאורה יש להם ראיה מוכרחת מהא דאמרינן בחולין [צט:] לא כל השיעורין שוין שהרי ציר שיעורו קרוב למאתים דתנן בתרומות [פ״י] דג טמא צירו אסור ר׳ יהודה אומר רביעית בסאתים והוא קרוב למאתים ע״ש והרי איסור הציר אינו אלא מפני השמנונית ואפ״ה משערינן בחומץ ומלח שבתוכו [הגר״א סקל״ד] ויש מי שתירץ דבאמת ר׳ יוסי פליג שם וקיי״ל כוותיה [שם] ואינו מובן שהרי הגמ׳ אינו מביא כלל דבריו ועוד דהרמב״ם ספט״ו ממאכ״א פסק כר׳ יהודה ע״ש [אך י״ל דהתוס׳ חולקים בזה וכמ״ש בשם המרדכי ע״ש]:

עב ולענ״ד נראה דאדרבא מכאן יש ראיה להיפך ואי ס״ד דגם בבלוע מאיסור דנין כמו באיסור עצמו א״כ כאן שיש מלח לא ליבטיל אף באלף דעביד לטעמא וכמ״ש אלא ודאי דלא הלכו רק אחר האיסור הבלוע ומ״מ גם נגד המלח והחומץ צריך לשער מטעם חנ״נ שהרי נאסר המלח והחומץ מכח השומן וכמ״ש בסעיף ע׳ ושיערו שטעם זה מושך עד מאתים מיהו החולקים יכולים לומר דס״ל דלא אמרינן חנ״נ רק בבב״ח או דבלח בלח לא אמרינן חנ״נ מיהו להתוס׳ ל״ק כלל [עתי״ק סי׳ ס״ט סק״ח שרוצה לחלק בין מין במינו למין בשא״מ וזהו נגד דברי הטור ס״ס ק״ה]:

עג כתוב באיסור והיתר הארוך דבר הנעשה לטעם כיצד כל דבר חריף כגון תבלין ומלח וכו׳ עכ״ל וכוונתו כן הוא שזה שאמרו חז״ל מילתא דעבידא לטעמא לא בטיל אין הכוונה כפשוטו דא״כ רובי איסורים לא יבטלו באלף דרוב שמנים ורובי מאכלים עבידי לטעמא כמו שבאמת יש ששאלו דשומן של איסור לא ליבטל בששים דאין לך עביד לטעמא יותר משומן וכה״ג בחמאה או יין וכיוצא בזה ולזה מבאר דהכוונה לטעם חריף כמלח ותבלין [עט״ז סקי״א] וזה שנתבאר בא״ח סי׳ תקי״ג בביצה דאם ליבנו בה המאכל אינו בטל ע״ש זהו מטעם חזותא [כמ״ש המג״א שם ועט״ז ס״ק הנ״ל] ועוד דבשם הוא מטעם דשיל״מ ע״ש:

עד יש מי שאומר דהא דאמרינן דמילתא דעבידא לטעמא לא בטיל אפילו באלף זהו במין בשאינו מינו שאינן שוין בטעם ואפילו שוין בשם לא בטיל אבל כששוין בטעם בטל בששים [ש״ך סק״ל בשם ת״ח] וכ״כ בעל או״ה [כלל כ״ה] דאם נפל תבלין למינו מותר בס׳ כשארי איסורים והביא ראיה מציר שבטל במאתים ואלו נפל לאינו מינו הא מלח לטעמא עביד ואינו בטל אפילו באלף ע״ש ולפי מ״ש בסעיף ע״ב אין ראיה משם [ואולי דבזה פליגי התוס׳ עם ריב״א והר״ש שהבאנו בסעיף ע״א ודוק] ויש מי שחולק בזה [פר״ח סקכ״ו] אך בעיקר הדבר אינו מובן דאם הוה מינו וגם הם עשוים לטעמא א״כ בהכרח יש איזה תבשיל שבו נותנים הטעם והו״ל אינו מינו אם לא שנאמר סלק את שאינו מינו כאלו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו וצ״ע:

עה יש מי שאומר שזה דלא בטיל מילתא דעבידא לטעמא הוה רק מדרבנן ומן התורה בטל [או״ה שם] ולכן אם אין ידוע אם נותן טעם אם לאו מותר להאכילו לעכו״ם מסל״ת [ש״ך סקכ״ט] ויש מי שחולק בזה וס״ל דהוה דאורייתא למאן דס״ל טעם כעיקר דאורייתא [פלתי סק״י] ולי נראה דודאי כשהטעם מורגש בטוב הוי דאורייתא וכוונת דיעה ראשונה הוא על מה דקיי״ל דאפילו באלף לא בטיל ובזה אנן סהדי שודאי רק טעם קלוש הוא ובזה ודאי הוה מדרבנן כמו ביותר מששים בכל האיסורים כשהטעם נרגש לשיטת רש״י שהבאנו בסעיף י״ט ע״ש ואפילו להחולקים על רש״י ז״ל וס״ל דביותר מששים אינו אוסר לפי שטעם קלוש הוא כמ״ש שם מ״מ במילתא דעביד לטעמא אסור גם בטעם קלוש ולפ״ז ודאי לא הוה אלא מדרבנן [ועמ״ש בסעיף ס״ט ודוק]:

עו כל מקום שיש ס׳ כנגד האיסור מבטלין אותו אפילו אין הס׳ כולו של היתר דהא מ״מ נתפשט האיסור בהששים פעמים שעמו ונתבטל טעמו כיצד כגון קדירה שיש בה נ״ט זיתים של היתר ונפלו בה שני זיתים בבת אחת אחד של חלב ואחד של דם כל אחד מצטרף עם הנ״ט של היתר לבטל חבירו וכל אחד נתבטל טעמו בהששים שיש עמו בהקדירה והסברא נותנת כן שהרי כל איסור בטל כשאינו יכול ליתן טעם בהיתר וטעם חלב ודם אינם שוים הרי נתבטל טעם החלב בס׳ וטעם הדם בס׳ דמה לי איסור המבטל איסור ומה לי היתר המבטל איסור אנן לא בעינן רק שיתבטל טעם האיסור שלא יהיה

לו כח ליתן טעם בהיתר ודין זה הוא אפילו למאן דלא ס״ל איסורים מבטלין זא״ז כמו שיתבאר דלאו מטעם ביטול אתינן עלה אלא מטעם שאין בכל איסור כח ליתן טעם וכן אתי שפיר דין זה אפילו למאי דקיי״ל חנ״נ בשארי איסורים כיון ששני האיסורים נפלו בבת אחת ובודאי אם איסור אחד נפל מקודם שוב אינו מועיל האיסור השני להציל ההיתר שהרי כבר נעשה ההיתר נבלה מהאיסור הראשון אך למאן דלא ס״ל חנ״נ בשארי איסורים יש לומר דין זה גם בשני נפילות זה אחר זה כמובן [ולכן כתב הלבוש בבת אחת ע״ש ודוק]:

עז וכתבו הטור והש״ע סעיף ט׳ וכן כ״ט זיתים של היתר שנפל בהם כזית חלב ובקדרה אחרת היו שלשים של היתר ונפל לתוכו כזית של דם ונתערבו בשוגג מותר עכ״ל אבל במזיד אסור דאין מבטלין איסור לכתחלה כמו שיתבאר בסי׳ צ״ט והוסיף רבינו הרמ״א לומר דכ״ש בשני זיתים אחד של גבינה ואחר של בשר דכל אחד מבטל חבירו עכ״ל ר״ל כשנפל הגבינה לקדרה בפ״ע והבשר לקדרה בפ״ע ואח״כ נתערבו אין כאן איסור בב״ח שהרי כל אחד נתבטל בששים אבל אם מקודם נפלה הגבינה לתוך הבשר הרי נעשה בב״ח ואם נפלי אח״כ לקדרה צריך ק״כ זיתים לבטל שני הזיתים משא״כ כשנפל כל אחד בפ״ע:

עח ונמצא לפ״ז מאן דס״ל חנ״נ בשארי איסורים הוה דין בב״ח היפך מכל האיסורים בענין זה דבבב״ח אין דין זה רק כשנפל כל אחד בפ״ע כמ״ש ובשארי איסורים אין דין זה רק כשנפלו שניהם בבת אחת דאלו נפל כל אחד בפ״ע הרי נעשה נבלה וכמ״ש בסעיף ע״ו ולפ״ז תמהו על רבינו הרמ״א מדכתב דכ״ש בשני זיתים אחד של גבינה וכו׳ משמע שהסכים להדין הקודם והא איהו ס״ל חנ״נ בשארי איסורים כמ״ש בסי׳ צ״ב ולדידיה בשארי איסורים בשני קדרות לא משכחת לה שהרי נעשו נבלה אם לא בלח בלח ובהפ״מ שפסק שם דלא אמרינן חנ״נ או שלא נודע התערובות עד אח״כ ואיהו ס״ל דבכה״ג לא אמרינן חנ״נ כמו שיתבאר בסי׳ צ״יט [ש״ך סקל״ד]:

עט ובאמת יש למצא כמה אופנים דלא שייך לומר חנ״נ כמו יבש ביבש או שבשניהם היה טעם לפגם וכשנתערבו נעשה לשבח כגון שבאחד היה חסר מלח ובהשני יתירה מלח ולא נאסרו כמו שיתבאר בסי׳ ק״נ וכשנתערבו היה בשוה [הגרע״א] וכן כשבנפילות הראשונות לא בלע עדיין ההיתר מהאיסור כגון שהאיסור היה חוץ לרוטב ואח״כ בהתערבם יחד נפלו שניהם לתוך הרוטב [וראיתי להדגמ״ר שפקפק בעיקר דין זה לומר דבנפילה בבת אחת אין איסור מעלה חבירו וראייתו ממשנה דערלה פ״ב דערלה מעלה את הכלאים ודווקא כשנפלו זה אח״ז כמבואר מהמפרשים ומרמב״ם פט״ז ותמיהני עליו דזהו כמין במינו ומפני נתינת טעם ולא במין בשא״מ וכמ״ש בסעיף ע״ו דאין זה ענין לביטול איסורים ובמ״ש שם א״ש הכל ודווק]:

פ עוד יש נ״מ בדין זה בין בב״ח לשארי איסורים ובב״ח קולא מהם דבכל האיסורים כשנפלו שני האיסורים לנ״ט היתר מעלים זא״ז כמ״ש ואם נטל האיסור האחד משם נאסר הכל שהרי עתה האיסור הנשאר נותן טעם ואין ס׳ לבטלו משא״כ בבב״ח אף שנטל הבשר או הגבינה מותר הכל שהרי אין כאן איסור שבהיותם ביחד נתבטל כמ״ש ובהסתלק אחד מהם הוה כולו היתר [פר״ח סקל״ב] ויש מי שאומר דאם נפל כזית גבינה לנ״ט זיתים ירקות והסירו משם ואח״כ נפל לשם כזית בשר אוסר מפני שמקודם קיבלו הירקות טעם הגבינה ואח״כ טעם הבשר דדווקא כשנפלו בבת אחת אין הטעם נרגש משא״כ בזה אח״ז [פמ״ג במ״ז סוף סקט״ו] ותמיהני דאטו עדיף הטעם מגוף הדבר וגם בהטעם נאמר כן דכשנפל הבשר ונפגשו הטעמים זה בזה ביטל טעם אחד את השני ויש להתיישב בזה:

פא וכן הדין אם כזית בשר נעשה נבלה מחמת חלב וכזית בשר נעשה נבלה מחמת דם ג״כ כל אחד מצטרף לבטל חבירו [ח״ד] דכיון דאיסור הבשר הוא מכח בליעת האיסור דיינינן להו כהאיסור עצמו ולכן גם להיפך כגון שני דברים שאין טעמן שוה כבשר ודגים שנאסרו שניהם מכח איסור אחד אין מבטלין זא״ז ובעינן ששים נגד שניהם [שם] וכן ביבש ביבש אין איסורים מבטלין זא״ז [שם] כיון שאין נותנין טעם זה בזה ולא בהדבר שלתוכו נפלו ודינים אלו אינן רק בנפילה לדבר לח רותח מכלי ראשון:

פב וכתב האו״ה [כלל כ״ד] דכן הדין בשני כפות של שני איסורים שנתחבו בקדירה של היתר ואין בהתבשיל ששים לבטל כל אחד מהם אם לא בצירוף הכף השני מצרפין זל״ז והמאכל מותר ואין לחוש ולומר שמא הכף האחת הפליטה והשנית לא הפליטה [ויש חולקים בזה עמעיו״ט פגה״נ סי׳ קפ״ב ופר״ח סקל״ב דכמו דהקדרה אינה מבטלה להאיסור כמו כן הכף השני ולענ״ד נראה דלא דמי דהכא כיון ששניהם באו בבת אחת כח שניהם שוה ויש להתיישב בזה ודוק]:

פג ודע שהטור אחר שכתב דינים אלו שכל איסור מסייע לבטל האיסור השני כתב וז״ל וכן ג׳ מיני איסורים של יבש שנתערבו זה בזה כזית מכל אחד כל שני מינים רבים על השלישי ומבטלין אותו ופטורין על שלשתן עכ״ל ודבר זה מבואר בזבחים [עח.] אמר ר״ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור א״א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו ואין הכוונה שמותר לאכלן דהא כולם של איסור הם אלא הכוונה לפטור ממלקות וכמ״ש רש״י

שם משום דאין כאן התראת ודאי דעל איזה איסור שמתרים בו נוכל לומר שהשנים האחרים בטלוהו וה״ל התראת ספק ע״ש והתוס׳ פירשו באופן אחר ובסוף הסוגיא שם פליג ר״א על ר״ל ואומר דכשם שמצות אין מבטלין זא״ז כמו כן איסורים אין מבטלין זא״ז והרמב״ם בפי״ח מפהמ״ק פסק כר״א דאין איסורים מבטלין זא״ז והטור פסק כר״ל אבל אין דרך הטור להביא דינים שאינם נהוגים בזמה״ז וכתבו המפרשים דהביא דין זה משום דממנו למדנו דינים הראשונים דאיסורים מסייעים לבטל זא״ז [ב״י וב״ח] ואף דהדינים אינם שוים דבכאן אסור לאכול ובשם מותר לאכול זהו משום דכאן האיסורים המה בעין ובשם האיסורים נתערבו בהיתר ויש בהיתר כדי ביטול כל איסור בצירוף האיסור השני [דו״פ]:

פד ומאד תמיהני על דברים אלו דדין זה הוא במין אחד כמו פיגול ונותר וטמא שכולם מין בשר והטעמים שוין ופטור מלקות הוא מפני ההתראות כמ״ש משא״כ הדינים הקודמים הוא במין בשא״מ ומטעם דאין כאן נתינת טעם מכל איסור להיתר וכמ״ש בסעיף ע״ו ומה ענין זל״ז ולכן יש מהגדולים שכתב דדבר גדול השמיענו הטור בזה דכמו ביבש ביבש איסור בהיתר בטל חד בתרי כמ״ש בסי׳ ק״ט כמו כן איסור באיסור בטל חד בתרי כגון ככר של כלאי הכרם שנתערב בפסח בשני ככרות של חמץ נתבטל הככר של כלה״כ בשל חמץ ואם עבר הפסח ונאבד אחד מהם מותר לאוכלן [כרו״פ סקי״ב] כשהחמץ לא היה של ישראל עוד נ״ל בכוונתו דנ״מ לענין פסולי עדות דקיי״ל בח״מ סי׳ ל״ד דלא בעינן רשע דחמס וכל העובר במזיד איסור תורה שיש בו מלקות פסול לעדות ומעתה אם נתערב כזית טרפה בשני זיתי בשר הבלועים מחלב שיש בהם איסור בב״ח והוא ידע שיש כאן טרפה ומשני זיתי בב״ח לא ידע ודימה שכולן טרפות ונתכוין לאכול טרפה ואלו ידע שיש כאן בב״ח לא היה אוכל ונמצא שעל הטרפה היה מזיד ועל הבב״ח שוגג לא נפסל לעדות מפני שהטרפה נתבטלה בתוך הבב״ח אבל א״א לומר שהיה סבור על שני זיתי בב״ח שהם כשרות דא״כ גם בלא״ה לא נפסל דלפי טעותו הרי נתבטל ברוב היתר:

סימן צט

א אם עצמות מצטרפין לבטל איסור ואיך משערים ההיתר והאיסור ודין ביטול איסור לכתחלה. ובו מ״ט סעיפים:

איתא בירושלמי פ״ה דתרומות [ה״ג] דקליפי איסור מעלין את ההיתר כלומר דאיסור שנתערב בהיתר וצריכין לבטל האיסור כמו בערלה וכלאי הכרם שבטילין במאתים מצטרפין לחשבון המאתים לא לבד הקליפות של היתר אלא אפילו קליפות של איסור מצטרפין לחשבון לבטל המאכל של האיסור במאתים וכן טינופת של תרומה כמו הסובין והמורסן מצטרפין להחולין לבטל את התרומה כשנפלה לחולין במאה ואחד כדין תרומה שבטילתה במאה ואחד וכ״ש שהטינופת של חולין מצטרפין להחולין לבטל את התרומה [וכ״ה בירושלמי פ״א דערלה [ה״ג] ופ״ז דנזיר [ה״ט] ע״ש]:

ב ועפ״ז פסקו הטור והש״ע בסעיף א׳ דעצמות האיסור מצטרפין לבטל האיסור בששים וז״ל חתיכת נבילה שיש בה בשר ועצמות שנפלה לקדירת היתר עצמות האיסור מצטרפים עם ההיתר לבטל האיסור ואין צריך לומר שעצמות ההיתר מצטרפין עם ההיתר אבל המוח שבעצמות איסור מצטרף עם האיסור וגוף הקדירה אינה מצטרפת לא עם האיסור ולא עם ההיתר עכ״ל וכתב על זה רבינו הרמ״א ויש מחמירים שלא לצרף עצמות האיסור עם ההיתר לבטל ובמקום הפסד יש לסמוך אמקילין ומתירין כי כן עיקר עכ״ל:

ג עוד יש לקדמונים שתי דעות אחרות בענין זה י״א דעצמות הרכות מצטרפין לאיסור מפני רכותן והלחלוחית שבהן אבל עצמות יבשים או קליפי ביצים וכה״ג אף אותן של איסור מצטרפין לבטל האיסור ויש מגדולי אחרונים שהכריעו כדעה זו [ב״ח וש״ך סק״א] דיש לזה ראיה גדולה מש״ס חולין [צ״ח: בסוגיא דזרוע בשלה דלמ״ד בס׳ חשבינן עצמות הזרוע בהדי הזרוע לאיסור ועצמות האיל בהדי האיל להיתר ע״ש והירושלמי מפורש שם דזהו למ״ד כל האיסורים במאה ולא קיי״ל כן ובעלי דיעה זו הם הר״ן בפגה״נ והרא״ה בבדה״ב אך הרא״ם מתרץ שם דאסמכתא בעלמא הוא וכ״כ הר״ש פ״ה דתרומות ע״ש ודו״ק]:

ד וי״א דזה שעצמות אפילו דהיתר מצטרפין זהו דוקא במין במינו כביטול ערלה וכלה״כ וכן באיל נזיר ביטול הזרוע בהאיל דמן התורה בטל ברוב לכן מצרפים גם העצמות לביטול אבל מין בשאינו מינו דמן התורה צריך ששים איך נצרף העצמות הא עדיין נותן טעם וכמו שאין מצרפין הקדרה להביטול כמו כן אין לצרף העצמות ואנן בעינן שתהא ששים מהדברים הראוים לאכילה ולשתיה שבהם מתפשט טעם האיסור וכשנחלק לששים חלקים נתבטל הטעם [דיעה זו הביא הב״י בבד״ה מרי״ו בשם הר״א וכוונתו כדברינו ע״ש ודו״ק]:

ה ויש מגדולי אחרונים שהכריע כדעה זו מפני שאלה גדולה שיש בענין זה דממ״נ אם העצמות יש בהם שום לחלוחית וע״י הבישול נפלט לחוץ איך מצטרפין עצמות האיסור להביטול אדרבא היה לנו להצריך ששים גם נגד העצמות ואם אין בהם שום לחלוחית איך מצטרפין העצמות לביטול האיסור דהא לא פלטי מידי לבטולי האיסור ואם נאמר שפליטת האיסור מתחלק בשוה להבשר ולהעצמות הרי א״כ גם מפליטת הבשר נשאר בהעצמות ונחסר

זה השיעור להביטול דכמו שבולעין מהאיסור כמו כן בולעין מההיתר ונחסר לשיעור ששים אלא ודאי דדין זה אינו רק במינו דבזה אין חשש כל כך מפני שמן התורה בטל ברוב ולא בשאינו מינו ולכן הכריע כדעה זו [פר״ח סק״א] וגם זה פשיטא שעצמות הרכות מצטרפין לאיסור שהרי יש בהן הרבה לחלוחית [שם]:

ו ויש מי שתירץ דלעולם יש להם פליטה מעצמן ואי קשיא א״כ נצריך ששים גם נגד עצמות האיסור י״ל דפליטתן הוא טעם קלוש ואינו אוסר כמו בגידין דקיי״ל דאין בהן בנ״ט אע״ג דוודאי יש להם איזה פליטה [פלתי סק״א] וכיון שיש להם פליטה הרי מועיל לבטל האיסור ועוד י״ל דלעולם אין להם פליטה מעצמן אבל מה שבולעים מאחרים יש להם פליטה ולכן מה שבלעו מההיתר הדר פולטים וממילא שיש ששים נגד האיסור ואין לומר דלפ״ז גם פולטים מה שבלעו מהאיסור דאינו כן דאותו שיעור איסור שנבלע נתבטל בששים בהעצמות ובמה שבלעו מההיתר וכשפולטים אח״כ הו״ל כולו היתר שהרי אינם בולעים כל הפליטה של הכזית איסור אלא לפי ערך כמובן ובזה יש ששים העצמות עם מה שבלעו מההיתר:

ז והנה אם נאמר שהעצמות יש להם פליטה מעצמן והפליטה אינה אוסרת לא תקשה לן למה העצמות מצטרפין לביטול והקדרה אינה מצטרפת מפני שהקדרה אין לה שום פליטה מעצמה ואפילו אם נאמר שהעצמות אין להם שום פליטה מעצמן ג״כ לא דמי לקדרה מפני שהקדרה שבעה מלבלוע ואינה בולעת עוד הרבה מהאיסור [ד״פ] ואף קדירה חדשה שעדיין לא שבעה מלבלוע לא פלוג רבנן [שם] ועוד דעצמות כיון שמונחין בתוך הקדרה עם הבשר הפליטה מתחלקת בשוה משא״כ הקדירה עצמה שבפנים יש רוטב ובחוץ היא מגולה לאויר אין הפליטה מתחלקת בשוה ולכן אינה מצטרפת [פמ״ג במ״ז סק״א בשם פר״ח] אמנם לתירוץ זה אם יונחו חרסים בתוך הרוטב יצטרפו ג״כ לשיעור ששים אבל לתירוץ הקודם אין החרסין מצטרפין [שם]:

ח והנה דעת רבינו הרמ״א שלא לצרף עצמות האיסור לבטל האיסור אבל עצמות ההיתר מצרפין לבטל את האיסור [ש״כ סק״ב] ויש שתמהו על סברא זו דכיון דעצמות האיסור אינם בכלל איסור א״כ איזה טעם יש לחלק בין עצמות האיסור לעצמות ההיתר [פמ״ג שם] ובאמת מלשון רבינו הרמ״א שכתב ויש מחמירים וכו׳ משמע להדיא דאינו מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא וכן משמע במקור הדין בשערים [סי׳ נ״ה בהגה״ה] וז״ל שם עצמות של איסור אינן מצטרפות לאיסור אבל עצמות של היתר מצטרפות להיתר אבל אין לצרף עצמות של איסור עם ההיתר לבטל את האיסור ואם שום מורה יתיר לא עבר על דברי חכמים אבל אין נכון להתיר כולי האי עכ״ל וטעם החומרא י״ל משום דע״פ רוב דבוקים העצמות להבשר וחששו קצת לאיסור דבוק כמו שיתבאר עוד בזה בס״ד:

ט ולענ״ד נראה דהרמב״ם סובר כן לדינא שהרי כתב בפי״ג מתרומות דין ז׳ אין פסולת של תרומה מצטרפת עמה לאסור החולין אבל פסולת החולין מצטרפות עם החולין להעלות התרומה וכו׳ עכ״ל הרי זהו ממש כדעה זו והראב״ד השיג עליו בדירושלמי מבואר דגם פסולת של תרומה מצטרפות לבטל וכתב שם רבינו הב״י בספרו כ״מ דמש״ס דילן מוכח כדברי הרמב״ם ע״ש ולפ״ז תמיהני למה לא הביא כלל דעתו בכאן ונראה משום דרוב רבותינו ס״ל כהראב״ד לפיכך השמיט דעתו:

י מיהו עכ״פ הרמב״ם סובר כן מעיקר הדין ולא מצד חומרא ונשארה התמיה מה בין זה לזה ויראה לי דטעמו הוא מהא דתנן בתרומות פי״א [מ״ד] עוקצי תאנים והגרוגרות וכו׳ אסורים לזרים גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות וכו׳ וכן עצמות הקדשים בזמן שהוא מכנסן אסורות וכן בפ״ג דעדיות תנן דקניבת ירק אסורים לזרים ע״ש הרי מפורש דכל פסולת של תרומה כשהן ביחד עם התרומה יש להם דין תרומה וא״כ נהי דאינם מדמעות להצריך ביטול כנגדן מ״מ אין סברא שגם הם יסייעו להביטול וכן בעצמות של איסור הוה הטעם כדתנן בעצמות קדשים וכמו בתרומה והירושלמי אולי סובר כר׳ דוסא דפליג בעדיות שם ואין הלכה כמותו וכמו שפסק הרמב״ם בפי״א מתרומות:

יא אמנם להתירוץ שכתבנו דהעצמות יש להם לחלוחית מעצמן אלא שאינן אוסרין הטעם פשוט דכל הלחלוחית של עצמות האיסור המה אסורין דכל היוצא מן הטמא טמא וא״כ אין הטעם הנכנס בהם נתבטל בהלחלוחית כיון שהלחלוחית אסור ואיך יבטלו את האיסור וכי הדר קפליט איסורא קא פליט משא״כ עצמות ההיתר מצטרפות מפני שהלחלוחית שלהן הן של היתר ומבטלים הטעם של איסור הנכנס לתוכן [ח״ד סק״ב] ודעה ראשונה סוברת דגם הלחלוחית של עצמות האיסור היתר גמור הוא דכיון שהן בעצמן אינן בני אכילה גם הלחלוחית אינו של איסור לפיכך מסייעים לבטל [שם]:

יב ויש מי ששאל לדעה ראשונה דאיך אפשר לצרף עצמות האיסור לבטל את האיסור הא הוה איסור דבוק ואמרינן בזה חנ״נ ואע״ג דהעצם אינו ראוי לאכילה מ״מ לאותה דעה שהבאנו בסי׳ צ״ח סעיף ס״ה דגם בכלי חרס אמרינן חנ״נ כ״ש בעצם המחובר אל הבשר [ב״ח] ותרצו דהא אותה דעה מודה

דבשארי כלים דמהני בהו הגעלה לא אמרינן חנ״נ כמבואר שם וכלי עצם הא מהני בהו הגעלה כמ״ש בא״ה סי׳ תנ״א [ש״כ סק״ג וט״ז סק״א] ואפילו אם נאמר שיש בעצמות לחלוחית שפולטין לא שייך לומר שהלחלוחית תיעשה נבלה דכמו שבארנו דאין פליטתן אוסרת מפני שטעם קלוש הוא כמו כן לא תיעשה נבלה [ח״ד] וגם אין לחוש שמא כשיערו מן הקדרה תשאר חתיכת האיסור עם העצם באופן שלא יהיה בקדרה ששים לבטל האיסור כדחיישינן לזה בסי׳ ק״ו ואז תיעשה הבלוע בהעצם נבלה וזהו מטעמי איסור דבוק דבאמת מפני זה יש שרוצה לומר דכאן מירי שאין העצם דבוק להאיסור [פלתי קס״ב] רק מונח בקדרה לבדו דלא משמע כן מכל הראשונים ומהטור והש״ע שהרי למדו דין זה מירושלמי דקליפי איסור מעלין את ההיתר והתם הקליפות דבוקות ומסתמא ה״נ כן הוא אמנם באמת חששא זו אינה אלא כשהאיסור דבוק לחתיכת היתר דלכן אסרינן ההיתר הדבוק בהאיסור אבל בכאן האיסור דבוק להאיסור ואין כאן רק חששא לחתיכת היתר אחרת ולחתיכה אחרת לא מצינו חשש זה ולא מחזקינן איסורא [עח״ד שהאריך בתירוץ קושיא זאת ולענ״ד הדבר פשוט כמ״ש והב״י בסי׳ ק״ו כתב רק לכתחלה ליזהר בזה ודוק]:

יג יש מי שאומר דאפילו לדעה ראשונה שעצמות האיסור מצטרפין לבטל זהו כשאין בהעצמות עצם איסור כמו נבלה וטרפה שהאיסור הוא על הבשר בלבד ולא על העצמות אבל באבר מן החי דמצרפין העצם לכזית לחייבו על אמה״ח כמ״ש בסי׳ ס״ב ודאי דאין העצמות מצטרפין לבטל האיסור ודברי טעם הם אמנם להצריך ששים נגד העצמות א״צ דסוף סוף אין בהם טעם ואף שיש מי שמסתפק בזה מ״מ כן נראה עיקר וכ״ש שאין נראה מי שסובר דצריך ששים נגד עצמות של אמה״ח [עפרמ״ג סי׳ ס״ב בש״ד סק״י] ודע דכדין העצמות כן דין גידין וכן עור המחובר לאיסור ובמליחה וכבוש הדין כבבישול:

יד וזה שעצמות האיסור מצטרפים להיתר לדיעה ראשונה בד״א כשנפלה לקדרה כשהיא חיה שעדיין לא בלעו העצמות מהאיסור אבל אם נתבשלה תחלה בפ״ע ואח״כ נפלה לקדירת היתר עצמות שבה מצטרפים עם האיסור לפי שבלעו מבשר האיסור כשנתבשלה לבדה ולא סגי בששים נגד בשר האיסור דשמא נתמעט הבשר בבישולו ונכנס בעצמות [טור] ולפ״ז אם ראו האיסור תחלה כשהיא חיה ועכשיו ראו אותה שהיא כמקדם א״צ ששים רק נגד הבשר [ב״ח] וזהו כשנתבשלה לבדה אבל אם נתבשלה עם שארי חתיכות איסור אפילו בכה״ג צריך ששים גם נגד העצמות דשמא בלעו העצמות משארי חתיכות איסור [שם] אמנם זהו הכל למאן דלא ס״ל חנ״נ בשארי איסורים אבל לפי מאי דקיי״ל חנ״נ בשארי איסורים אפילו נתבשלה לבדה וראינוה כשהיא חיה צריך ס׳ נגד העצמות שהרי העצמות נעשו נבלה מבליעת הבשר [ח״ד] וכן זה שנתבאר דגוף הקדירה אינו מצטרף לא לאיסור ולא להיתר זהו אותה הקדרה שמבשל בה עכשיו איסור והיתר אבל קדרה שכבר נאסרה ובישל בה עכשיו היתר פשיטא שצריך לשער נגד הקדרה כמ״ש בסי׳ צ״ח [ט״ז סק״ב] ופשוט הוא וכבר נתבאר דאין במה שבקדרה ס׳ נגד הקדרה:

טו חתיכה הבלוע מאיסור שנפלה לחתיכות היתר למאן דלא ס״ל חנ״נ בשארי איסורים א״צ ששים רק נגד הבלוע והחתיכה שבה בלוע האיסור גם היא מצטרפת לבטל האיסור מיהו החתיכה עצמה נשארת באיסורה משום דלא ברירא לן שכל האיסור נסחט ממנו דקיי״ל אפשר לסוחטו אסור כמ״ש בסי׳ צ״ב אמנם לדידן דקיי״ל חנ״נ הדבר פשוט שצריך ששים נגד כל החתיכה:

טז כשמשערים ששים נגד האיסור משערים גם ברוטב וקיפה והוא הדק דק של בשר ותבלין המתאסף בשולי הקדרה וכן כל מיני מאכל שיש בהקדרה את הכל מצטרפים לשישים אך משערים את הכל כמו שהוא עתה לפנינו אע״פ שידענו שמקודם הבישול היה הרבה יותר ונתכויץ ונצטמק ע״י הבישול מ״מ אין לשער כמו שהיה מקודם דאולי גם בהאיסור היה מקודם יותר ונצטמק ואף גם במה שבלעה הקדרה אין משערים ולפ״ז אם האיסור ראינו שלא נשתנה מכמות שהיה משערין מההיתר מה שנבלע בקדרה [ט״ז סק״ד] ויש מי שחוכך גם בזה להחמיר כי קשה לעמוד על שורש הדבר ולכן בכל אופן משערים כמו שהוא בא עתה לפנינו [שם בשם רש״ל וכ״כ הש״ך סק״י] אמנם להיפך ודאי דאין להקל כגון שראינו האיסור שנתמעט וההיתר לא נתמעט ודאי דיש לחשוב האיסור כמו שהיה מקודם [עפמ״ג שם] ואפילו באיסור דרבנן כיון שראינו שהיה האיסור יותר:

יז והרמב״ם ז״ל בפט״ז דין כ״ד כתב כשמשערין בכל האיסורין משערין במרק ובתבלין ובכל מה שיש בקדרה ובמה שבלעה קדרה מאחר שנפל האיסור לפי אומד הדעת שהרי א״א לעמוד על מה שבלעה בצמצום עכ״ל והולך לשיטתו שכתבנו בסי׳ צ״ח סעיף ט׳ דס״ל טעם כעיקר דרבנן ולכן גם במין בשאינו מינו הקלנו בזה וכ״ש במין במינו דמן התורה בטל ברוב והטור והש״ע סעיף ד׳ פסקו דבמין במינו יש לפסוק כן ולא במין בשא״מ ע״ש והולכים לשיטתם בסי׳ צ״ח דטעם כעיקר דאורייתא ולכן אין להקל באינו מינו וזהו דעת הרשב״א ז״ל ודע דגם בזה אין לשער רק במה שהקדרה בלעה דזה רואין אותה כאלו היא בעין אבל מה שכלה מחמת האור אינו מצטרף שהרי זה אבד לגמרי וגם בזה יש מי שחוכך כמ״ש בסעיף הקודם [הטור פסק כן בשם הרשב״א ז״ל]:

יח ואין לשאול לדעת הטור והש״ע דטעם כעיקר דאורייתא איך משערים כמו שהוא לפנינו ניחוש שמא נתמעט האיסור די״ל דאחזוקי איסורא לא מחזקינן כל שאין אנו רואים ההיפך ומטעם זה אפילו עצמות שמצטרפין לבטל את האיסור כמו שנתבאר אע״ג דמסתמא העצמות לא נתמעטו והאיסור נתמעט מ״מ כיון שלא ראינו שהאיסור היה מקודם יותר מכפי שהוא עתה אין לנו להחזיק איסור [ט״ז סק״ה]:

יט מיהו יש להבין בדעת הרמב״ם והטור וש״ע דהן אמת דזהו בדרבנן מ״מ הרי זהו ודאי דכשם שבלע הקדרה מן ההיתר כמו כן בלע מהאיסור ובגמ׳ מפורש כן [צ״ח.] ההוא כזיתא תרבא דנפל לדיקולא דבישרא סבר רב אשי לשעוריה במאי דבלע דיקולא אמרו ליה רבנן לרב אשי אטו דהתירא׳ בלע דאיסורא לא בלע וא״כ נהי דהמקור שלהם הוא ממאי דאיתא בגמ׳ [צ״ז:] דמשערין במאי דבלעה קדרה ע״ש מ״מ איך אפשר לומר כן ובאמת רש״י ז״ל פסק שם כן מטעם סברא זו שאין לשער במאי דבלע קדרה מטעם זה ואולי הגמ׳ שם מיירי כשראינו האיסור שלא נתמעט:

כ ובאמת יש מי שרוצה לומר בכוונת הרמב״ם דמיירי כשידענו שלא נתמעט האיסור [לח״מ] ולא משמע כן לא מדברי הרמב״ם והטור והש״ע ולא מכל הפוסקים ויראה לי בדעת רבותינו בשנדקדק מה היה דעתו דרב אשי אמנם באמת י״ל כיון דהאיסור נפל בעת רתיחת היורה ומסתמא נופל באמצעיתו וכבר היורה עסוק בבליעת ההיתר לא שביק בליעת ההיתר הקרוב אליו וכבר עסוק בבליעתו ויבלע מהאיסור אך רבנן דבי רב אשי השיבו לו דאין לנו לתלות בסברא זו באינו מינו דהוה דאורייתא דתרבא בבישרא הוה מין בשאינו מינו כמ״ש בטור וש״ע ריש סי׳ צ״ח ולכן הרמב״ם דס״ל טעם כעיקר דרבנן פסק כרב אשי וכסוגיא הקודמת והטור והש״ע פסקו כן במין במינו דהוה דרבנן [ואולי גם ר״א ורבנן דיליה נחלקו בזה דר״א ס״ל טכ״ע דרבנן ולכן הקיל בזה ואינהו ס״ל טכ״ע דאורייתא והסוגיא הקודמת שאמרה במאי דבלעה קדרה יתפרש לכל אחד לפום מאי דס״ל ולא תסתור סוגיא זו להך דר״א וגם כל הפוסקים ישתוו יחד בהסברא כל אחד לפי מאי דס״ל ודוק]:

כא הלכה פסוקה היא בש״ס דאין מבטלין איסור לכתחלה דאע״ג דמדאורייתא חד בתרי בטיל היינו היכא דנתערב ממילא אבל למערבינהו בידים אסור דהכי תנן בתרומות [פ״ה מ״ט] סאה של תרומה שנפלה לתוך צ״ט סאין של חולין וחזרה ונפלה לתוכן סאה של חולין ורבה עליהן בשוגג מותר במזיד אסור דאין מבטלין איסור לכתחלה [רש״י ותוס׳ ביצה ד׳:] וכן במין בשאינו מינו אסור לבטל בששים ואף אם ירצה להוציא אח״כ את האיסור שהרי הטעם ישאר בשם ואף דיותר מששים ליכא טעמא מ״מ הרי הוא עושה שישאר שם טעמו של איסור דאל״כ למה עושה זאת [בירושלמי שם דבכל האיסורים כן היא דבשוגג מותר ובמזיד אסור]:

כב ולמדנו ממשנה דתרומות שלא לבד דאסור לבטל איסור בעין לכתחלה אלא אפילו אם האיסור נפל מעצמו לתוך של היתר ואין בההיתר שיעור כדי לבטלו דאסור להוסיף על ההיתר ולבטלו ואם עבר וביטלו להאיסור שזרק איסור בעין לתוך של היתר ויש בו כדי לבטלו או שנפל איסור לתוך של היתר שאין בו כדי ביטול וריבה על ההיתר עד שיש בו כדי ביטול אם עשה כן בשוגג והיינו שלא ידע כלל שזהו איסור וזהו היתר ולא כוון לבטלו או להוסיף על ההיתר מותר ואם עשה כן במזיד אסור וכן הדין בכל האיסורים כמבואר בירושלמי שם:

כג י״א דשוגג מקרי אפילו נתכוין לבטל אלא שלא ידע הדין והיה סבור שמותר לבטל או להוסיף [ט״ז סק״ח והסכים עמו הפמ״ג ע״ש] ולא משמע כן מרמב״ם פ״ה מתרומות בדין אין תורמין מן הטמא על הטהור דבשוגג תרומתו תרומה וכתב דאם ידע ושגג שמותר לתרום מן הטמא על הטהור הרי הוא כמזיד ע״ש וכ״כ בתרומת הדשן [סי׳ רט״ז] במינקת חבירו שנשאה תוך כ״ד חדש ששגג בדין מקרי מזיד ע״ש וגם קיי״ל דאומר מותר הוא קרוב למזיד ואינו בכלל שוגג [מכות ז׳:] והרי יותר מזה מבואר בגמ׳ דאף מי שעבר עבירה בדמיונו שעושה בזה מצוה יש סברא לפוסלו לעדות ואף למי שמכשירו לעדות זהו מפני שלא היה כוונתו לעשות עבירה [סנהדרין כו:] ואדרבא כוונתו היתה למצוה ע״ש וכ״ש במקום שאין מצוה כלל לדעתו דא״א לדונו כשוגג אמנם אם עשה ע״פ הוראת חכם שהחכם טעה בדין מקרי שוגג [מג״א סי׳ שי״ח סק״ג] וכן שוכח מקרי שוגג [שם] וכן אם אנסוהו לערב דינו כשוגג [פר״ח סקי״א] וכן אם מתחלה ידע בהתערובות ושכח אח״כ והוסיף ג״כ דינו כשוגג [שם] דשכחה הוה שוגג גמור וכן עיקר לדינא [והראיה שהביא הט״ז מתוס׳ בכורות כ״ג: כבר דחי לה הפליתי סק״ה ותמיהני מהפמ״ג שהביא מהמג״א שם מה ענין זל״ז ועמל״מ פט״ו ממאכ״א]:

כד ויש בזה שאלה ולמה מתירינן בכאן בשוגג אף כשריבה בידים ובסי׳ ק״י בדבר שאינו בטל מחמת חשיבותו דכשנפלה אחת מהן לים הותרו כולן קיי״ל שם דדוקא נפלה מעצמה אבל הפילה הוא אסור אפילו הפילה בשוגג דגזרו שוגג אטו מזיד ויש לחלק דבמבטל לא גזרינן אטו מזיד [ב״י] דלא חשדינן ליה שיערב איסור בידים משא״כ להשליך האיסור שפיר חשדינן ליה ולכן גם באיסור שנפל לתוך היתר שאין בו כדי ביטול אף שבזה יש לחוש שיוסיף היתר מ״מ כיון דבעיקר דין ביטול איסור אין לחשדו לכן גם בכה״ג לא גזור [כנ״ל ביאור דברי הב״י]:

כה ועוד דכאן מיירי שריבה קודם שנודע התערובות כמו שיתבאר א״כ לא שייך לגזור אטו מזיד כיון שעדיין עומד בחזקת היתר משא״כ בסי׳ ק״י כבר נודע התערובות ועומד בחזקת איסור [או״ה כלל נ״ד סי׳ י׳] ועוד דבכאן כשבא הדבר לפנינו הוא מותר שהרי יש כדי ביטול אלא שהשואל אומר שהוא הרבה בשוגג ואלמלי שתק היה מותר וא״כ לא שייך לחושדו שיעשה במזיד דא״כ היה לו לשתוק לגמרי אם היה רוצה להערים משא״כ בסי׳ ק״י כשבא הדבר לפנינו הוא אצלנו בחזקת איסור אלא שדברי השואל שאומר שהפיל אחד מהן לים מתירתן ואלמלי שתק היה אסור ולפיכך חשדינן ליה שעשה במזיד ואומר שעשה בשוגג [זהי כוונת הט״ז סק״ח שהאריך הרבה ורבים טרחו בכוונתו וסברו שמטעם מיגו הוא כמו שתמה הכרו״פ בסק״ו אבל כפמ״ש סברתו טובה ונכוחה ובסברא זו יש לחלק מכמה דברים שגזרו בש״ס שוגג אטו מזיד ודוק]:

כו וזה שנתבאר דכשריבה במזיד אסור איסור זה הוא למבטל עצמו או למי שנתבטל בשבילו כדי שלא יועיל לו האיסור שעשה או שנעשה בשבילו דאם נתיר לו מה שעשו אחרים בשבילו יש לחוש שיצוה לאחרים לעשות כן [ב״י] אבל לשאר כל אדם מותר ובלבד שזה לא יהנה כגון שימכור ויקח מעות בשביל האיסור וצריך ליתנו לאחר בחנם או למכור לעכו״ם אם אין זה מאיסורי הנאה או למכור לישראל במקח שהעכו״ם נותן ולא יותר כדי שלא ישתכר מזה שביטל האיסור או ריבה עליו וממילא דאם איסור זה היה מאיסורי הנאה אסור למכור כלל [כ״מ מש״ך סקי״ב] וכן אם לא היה הדבר שלו ולא נתכוין לבטל בשביל עצמו מותר גם לו [שם סק״י] ודע דזה שאסרנו למי שנתבטל בשבילו זהו דווקא שידע שנתבטל עבורו וניחא ליה אפילו לא צוהו לבטלו אבל אם לא ידע כלל מזה ולא ניחא ליה אין לך שוגג גדול מזה ומותר לו ולבני ביתו דכל מקום שאסור לו אסור גם לבני ביתו [ט״ז סק״י בשם יש״ש]:

כז דעת רוב הפוסקים דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן אמנם דעת הראב״ד ז״ל שהוא מן התורה [ר״ן פגה״נ בשמו] ויש מי שאומר דאפילו לכל הפוסקים אינו מותר מן התורה רק לבטל טעמו של איסור ולא גוף האיסור כמו יבש ביבש דבטל ברוב מטעמא דאחרי רבים להטות ואם יכירו האיסור הרי אסור מן התורה ואם יבא אליהו ויאמר שחתיכה זו היא חתיכת האיסור אסורה מן התורה [ער״פ החולץ ותוס׳ ד״ה תגלי] וכל ההיתר אינו אלא מפני שאין מכירין האיסור וא״כ איך אפשר לומר דבעת שמכירין האיסור לערבו לכתחילה כדי שלא יכירנו [נוב״ת סמ״ה] ודברי טעם הן ולפ״ז גם מן התורה אינו מותר אלא כשנתערב האיסור ואין בו כדי ביטול להוסיף על ההיתר ולבטלו אבל לא לבטל האיסור עצמו בידים ואולי גם בטעמו של איסור אינו מותר להפוסקים דס״ל טעם כעיקר אסור מן התורה אלא בכה״ג להוסיף ולבטל אבל לא לבטל לכתחלה טעמו של האיסור:

כח ויראה לי דיש נ״מ לדינא דאם איסור זה דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא דאורייתא א״כ גם בספק איסור אסור לבטל או להרבות דספיקא דאורייתא לחומרא אבל אם הוא דרבנן ספיקא דרבנן לקולא ומ״מ ראיתי מי שמחמיר בזה בכל גווני דזה לא מקרי ספק דרבנן דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא בלא עשיית מעשה אבל לעשות מעשה ושעל ידי זה יהיה ספיקא דרבנן לא אמרינן ספיקא לקולא [פמ״ג סק״י] וכן מי שסובר דהוי איסור תורה מ״מ מן התורה אם עבר ובטלו מבוטל אף במזיד ורק מדרבנן אסור אבל מן התורה מותר ובזה לא שייך לומר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני דכיון דבנתבטל מאליו מותר ממילא דמותר ג״כ ע״י עשייתו שהרי גם בלא עשייתו יכול להיות כן ולכן רק מדרבנן אסור [שם]:

כט הא דאין מבטלין איסור לכתחלה זהו כשכוונתו לבטל האיסור אבל אם אין כוונתו לכך דכוונתו הוא לתקן המאכל וא״א בענין אחר רק ע״י ביטול האיסור כמו בסי׳ פ״ד ברגלי הדבורים שבדבש או נמלים שנפלו לתוך הדבש שנתבאר שם שיתיך הדבש ע״ג האור ויסננו וכתבו הפוסקים שם [ש״ך סקל״ח וט״ז סקי״ח] דאין זה מבטל איסור לכתחלה כיון שאין כוונתו לבטל וגם לכתחלה מותר לעשות כן כשאין כוונתו לבטל האיסור אלא לתקן המאכל או המשקה כמו בייז לכן שמתקנין אותו ע״י חלב חטה ולא חששו שיבואו לשתותם בפסח מפני שנתבטל קודם הפסח בס׳ ולא היה כוונתו לבטל האיסור רק לתקן המשקה [מג״א סי׳ תמ״ז סקמ״ה] ואף דאין ראיה גמורה מזה משום דבזה יש היתר על קודם הפסח ובפסח ממילא מותרת מפני שכבר נתבטל ואין ראיה מזה לאיסור גמור לעשות כן לכתחלה וכמו שיש מי שאוסר לעשות כן לכתחלה מ״מ מדהתירו כמה גדולים לעשות יי״ש מפירות מתולעים וכן לעשות יי״ג מפירות מתולעים [צ״צ סנ״א וש״י סכ״ט] ש״מ דגם בכה״ג שרי ויש להסתפק אם מותר לפגום איזה איסור כדי לערבו בהיתר שיש מי שאוסר ויש מי שמתיר ואין בזה הכרעה ברורה [עי״א מ״ש בשם הח״צ ושי״ע] וצ״ע לדינא ולענ״ד נראה דאם פוגמו עד שאינו ראוי לאכילת אדם כלל מותר אבל בפגימה בעלמא אסור:

ל דבר פשוט הוא שבכל מה שנתבאר בענין זה דביטול איסור להוסיף עליו היתר ולבטלו לא שייך כלל בענין דאמרינן ביה חנ״נ שהרי כבר נעשה כל ההיתר איסור וכמ״ש רבינו הרמ״א בסעיף ה׳ וז״ל ודוקא נתערב יבש ביבש או אפילו לח בלח למאן דאמר שאין אומרים בו חנ״נ כדלעיל סי׳ צ״ב אבל חתיכה שבלעה איסור לא מהני שנתוסף אח״כ ההיתר דהא אמרינן ביה חנ״נ עכ״ל ואפילו למאן דלא ס״ל חנ״נ בשארי איסורים מ״מ החתיכה עצמה עומדת באיסורה כמ״ש בסי׳ צ״ב ואפילו יש ששים נגד החתיכה וזה שתלה בחנ״נ זהו לענין התוספת דלמאן דאמר חנ״נ גם התוספת נאסר כשאין ס׳

נגד כל החתיכה וזהו בשארי איסורים אבל בבב״ח נתבאר שם דגם בלח אמרינן חנ״נ לכמה מהפוסקים ולפ״ז לא משכחת לה להאי דינא בבב״ח להוסיף על האיסור ולבטלו אלא לבטל כל ההוספה בששים וא״כ אין זה הוספה [עש״ך סקי״ד ופמ״ג וח״ד]:

לא עוד כתב די״א דאפילו במקום דלא אמרינן חנ״נ לא מהני ההיתר לבטל אלא אם נתוסף קודם שנודע התערובות אבל אם נודע התערובות קודם לא מהני מה שנתוסף אח״כ ולפ״ז היה צריך החכם המורה לבטל איסור לחקור אם נתוסף ההיתר לאחר שנודע ולא נהגו כן עכ״ל ומה שלא נהגו כן כתבו משום דאחזוקי איסורא לא מחזקינן דאין לנו לחוש שמא נתוסף אח״כ ולכן אם ידוע להמורה שנתוסף אח״כ אסור [ס״ו סקי״א וש״ך סקס״ז]:

לב והדברים צריכים ביאור דמדכתב דאפילו במקום דלא אמרינן חנ״נ וכו׳ משמע להדיא דכ״ש במקום דאמרינן חנ״נ וכן מבואר להדיא במקורה באו״ה [כלל כ״ד דין י׳] ולפ״ז לא אמרינן חנ״נ רק בנודע אבל בלא נודע לא אמרינן חנ״נ וגם במקום דלא אמרינן חנ״נ אסור בנודע ובלא נודע מותר א״כ איזה הפרש יש בין מקום דאמרינן חנ״נ למקום דלא אמרינן חנ״נ הא אידי ואידי בנודע אסור ובלא נודע מותר ועוד איזה סברא הוא לומר בדבר שע״פ הדין חנ״נ דאם לא נודע לא אמרינן חנ״נ הא בע״כ נעשה נבלה כמו שבאמת רבים חולקים על כל דין זה [ש״ך סק״ו ופר״ח סקט״ז]:

לג אמנם באמת הטעמים משתנים בין מקום דלא אמרינן חנ״נ ובין מקום דאמרינן חנ״נ ולפ״ז גם הדינים משתנים כמו שנבאר בס״ד דהנה במקום דאמרינן חנ״נ אמרינן שהידיעה גורמת האיסור ודנין כל דבר אחרי שעת הידיעה שהיה ראוי לישאל אז לחכם ולפי התשובה שהיה משיב נתקיים הדבר בין לאיסור בין להיתר אבל כל זמן שלא נודע ונתוסף ההיתר אמרינן מצא מין את מינו וניעור ולא חשבינן הדבר אחר נפילה ראשונה רק אחר נפילה שניה [וסברא זו הביא האו״ה ממרדכי חולין פ״ו ע״ש] ובנודע נעשה החתיכה נבלה ואז אפילו נתוסף ההיתר מעצמו החתיכה נשארת באיסורה וכל מה שנתוסף נאסר אם אין ששים נגד כל החתיכה וכ״ש אם הוסיף בידים דאסור מטעם אחר כמו שיתבאר:

לד ובמקום דלא אמרינן חנ״נ ג״כ הידיעה גורמת האיסור אבל מטעם אחר והיינו מטעם קנס כלומר כשנודע מהאיסור והוסיף בידים את ההיתר כדי לבטל האיסור קנסוהו לאסור הכל ואפילו הוסיף בשוגג קנסו שוגג אטו מזיד וזהו הכל בהוספה בידים אבל אם נתוסף ההיתר מעצמו מותר אפילו לאחר ידיעה וזהו עיקר ההפרש בין מקום דאמרינן חנ״נ דאסור לאחר ידיעה אפילו בנתוסף ההיתר מעצמו למקום דלא אמרינן חנ״נ דמותר בנתוסף מעצמו ובלא נודע אפילו הוסיף בידים מותר דמזיד לא שייך כאן כיון שעדיין לא נודע האיסור וממילא דלא שייך לקנוס שוגג אטו מזיד [ולפ״ז מתורץ עיקר קושית הש״ך והפר״ח ממשנה דתרומות דתנן שוגג מותר ומזיד אסור דמיירי בע״כ לאחר שנודע דוודאי כן הוא דהאי תנא לית ליה קנסו שוגג אטו מזיד אבל אנן קיי״ל דקנסו וכמ״ש הכרו״פ והח״ד]:

לה אמנם נ״ל ברור דגם רבינו הרמ״א לא הביא דיעה זו רק להחמיר במקום דלא אמרינן חנ״נ דכשנודע התערובות לא מהני מה שהוסיף אח״כ בשוגג מטעם דגזרינן אטו מזיד אבל להקל בלא נודע התערובות דלא לימא חנ״נ לא הביא כלל דיעה זו וזה שכתב דאפילו במקום דלא אמרינן חנ״נ וכו׳ אין כוונתו דכ״ש במקום דאמרינן חנ״נ אלא דה״ק דבנודע התערובות מחמרינן אפילו במקום דלא אמרינן חנ״נ אבל בלא נודע התערובות להקל בחנ״נ לא אמרינן וראיה ברורה לזה דהא בסי׳ ק״ט ביבש ביבש בשרוצה לבשלן ביחד הביא רבינו הרמ״א דעת הרא״ש להקל בנודע התערובות וכתב שם דבמקום הפסד יש לסמוך אמקילין ע״ש הרי שלא התיר גם ביבש ביבש רק במקום הפסד וכ״ש שאין להקל במקום דאמרינן חנ״נ וק״ו בבב״ח דחנ״נ הוא מן התורה כמ״ש בסי׳ צ״ב דלא שייך כלל דין זה ולפ״ז מ״ש ולא נהגו כן א״ש בפשיטות דבמקום חנ״נ בכל ענין אסור ובמקום דלא אמרינן חנ״נ אין חשש אפילו אם נודע התערובות מקודם דכיון דכל עיקר טעם זה הוא משום קנסא כשעירבו בידים הוה ס״ס ספק שמא נתערב מאליו ואת״ל שעירבו בידים שמא היה שוגג והלכה כמאן דלא קניס שוגג אטו מזיד שהרי בזה עצמו יש מחלוקת בין הפוסקים ורבינו הרמ״א חשש לדיעה המחמרת מיהו עכ״פ הוה ספיקא דדינא וא״כ שפיר נהגו שלא לשאול משום דהוה ס״ס [ובזה א״ש כל מה שהקשו האחרונים וטרחו בטעם המנהג ודו״ק]:

לו האמנם להיפך בשנתוסף איסור אזי בודאי אין חילוק בין נודע ללא נודע והאיסור חוזר וניעור כמ״ש רבינו הרמ״א בסעיף ו׳ וז״ל איסור שנתבטל כגון שהיה ס׳ כנגדו ונתוסף בו אח״כ מן האיסור הראשון חוזר וניעור ונאסר לא שנא מין במינו לא שנא מין בשאינו מינו לא שנא יבש ולא שנא לח לא שנא נודע בינתים או לא נודע בינתים עכ״ל והטעם פשוט שהרי אפילו להיתר יש סברא לומר מצא מין את מינו וניעור כמ״ש בסעיף ל״ג וכ״ש לענין איסור ואף לענין טומאה אמרינן טומאה מעוררת טומאה בבכורות [כ״ב:] כ״ש לענין איסור שיש בזה נתינת טעם או שיכול לבא לידי נ״ט ולכן אף שיש מקומות בש״ס דאמרינן ראשון ראשון בטל זהו באיסור משהו ולא באיסור שיכול לבא לידי נ״ט [הגר״א סקט״ו] ולכן אע״פ שלענין תרומה מצינו בפ״ה דתרומות דהידיעה גורמת היתר שאינו מצטרף התרומה הנופלת אחר הידיעה להתרומה שקודם הידיעה זהו ג״כ מפני שבתרומה אין הולכין אחר נתינת טעם דביטולה הוא במאה ואחד ואע״ג דבשני פעמים הוה לפי החשבון אחד מחמשים והרי יכול לבא לידי נ״ט מ״מ כיון דעיקר ביטולה הוא לא

מפני נ״ט לא חשו לזה ועוד דבאמת קיי״ל שם כחכמים דההרמה גורמת ההיתר [כמ״ש שם הר״ש במשנה ח׳ ע״ש] וכיון שהרימו סאה אחת משם ואמרינן שסאה שעלתה היא סאה שנפלה הרי שוב אין כאן נ״ט וכן לעולם [כנלע״ד] ועמ״ש בסי׳ קל״ד סעיף ט״ו׃

לז אע״ג דאין מבטלין איסור לכתחלה מ״מ אמרו חז״ל [ביצה ד׃] דעצים של מוקצה שנפלו לתנור ביו״ט מרבה עליהן עצים שאינן של מוקצה ומסיקן משום דאין כאן רק איסור דרבנן ועפ״ז כתב הרמב״ם בפט״ו דין י״ט דבאיסור דרבנן כגון חלב שנפל לקדרה של בשר עוף מרבה עליו בשר עוף עד שיבטל החלב בששים וכן כל כיוצא בזה ע״ש ומפורש כתב דדין דאין מבטלין איסור הוא רק באיסור דאורייתא אבל כל רבותינו חולקין עליו בזה וס״ל דאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן ורק במוקצה התירו מפני שאין לאיסור זה שורש מן התורה ויש שאמרו שאף באלו שאין להם עיקר מן התורה אסור לבטל ורק בעצי מוקצה התירו משום דהאיסור נשרף והיה לאפר וההנאה מזה באה אחר שנעשה אפר אבל בשארי איסורים לא התירו כלל׃

לח וז״ל רבינו הב״י בסעיף ו׳ איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו ואם עשה כן במזיד אסור אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו ומבטלו עכ״ל וזהו כעין פשרה בין דעת הרמב״ם לכל הפוסקים דלבטל עצם האיסור אסור כמו בשל תורה אבל להרבות עליו כדי להציל ההיתר הקודם שנפל האיסור לתוכן מותר מפני הפסד ומקורו מהרשב״א בספרו [תה״ב הארוך] ואע״ג דהטור כתב בשם הרשב״א בשם הרשב״א דין זה רק על איסור של דבריהם שאין לו עיקר מן התורה כשומנו של גיד ובישולי מצרים וגבינותיהם וכיוצא באלו ולא בכל איסורי דרבנן וכן מורין דבריו בספרו [תה״ב הקצר] מ״מ פסק רבינו הב״י ע״פ ספרו הגדול ומדסתם דבריו מבואר להדיא דלבטל איסור בעין בהיתר אסור אף באיסור שאין לו עיקר לבד בתרומת ח״ל כמ״ש בס׳ של״א ולהוסיף מותר וזה שהחמיר במותר שמן של נר חנוכה בא״ח ס׳ תרע״ז דאפילו להוסיף אסור משום דהוה דשיל״מ שיכול להשתמש לנר חנוכה לשנה הבאה ובדשיל״מ החמירו יותר [מג״א שם לתרץ קושית הט״ז והש״ך סקי״ט]׃

לט אבל רבינו הרמ״א כתב די״א דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו כמו באיסור דאורייתא וכן נראה ואין לשנות עכ״ל וזהו כדעת הרא״ש והטור דאפילו איסור דרבנן שאין לו עיקר מין התורה אסור אפילו להוסיף עליו דלא התירו רק בעצי מוקצה משום דההנאה באה לאחר שנשרף ובאיסור דאורייתא אפילו בכה״ג לא התירו כגון בעצי אשרה וערלה וכלה״כ [ב״ח] ואף בתרומת ח״ל ס״ל דלא התירו לזר רק לכהן בימי טומאתו [תוס׳ בכורות רפ״ד] ודע דבירושלמי רפ״ב דכלאים מבואר להדיא דאיסור שהוא רק מפני מראית העין רשאי לבטלו לכתחלה ע״ש׃

מ ודע דבסי׳ רצ״ט נתבאר דמי שנתערב לו צמר עם פשתן מביא מין אחר ומערבו עמהם ומבטל אחד מהם וזהו קודם שנעשו חוטין אבל כשנעשו חוטין אפילו חוט אחד אינו בטל בבגד ע״ש וזהו ממש ההיפך מהדינים שנתבארו בכאן דבכאן אין מבטלין איסור לכתחלה ובשם מבטלין ולהיפך איסור שנפל לתוך היתר בכאן בטל כפי שיעור הביטול ובשם חוט אחד לא בטיל בבגד שלם ובודאי חוט אחד אינו מטעם חשיבות כבריה וחה״ל אלא מטעם אחר אין לזה ביטול וצריך טעם על אלו שני ההפכים מבכאן׃

מא אמנם כבר ביארו רבותינו הראשונים דענין הביטול לא שייך רק באיסור שנפל להיתר דבזה גזרה תורה אחרי רבים להטות אבל היתר שנפל להיתר וכשיפגשו זה בזה נעשה איסור כמו כלאים מצמר ופשתים דההתחברות עושה איסור לא שייך ביטול וז״ל רבותינו בעלי התוס׳ [נדה ס״א׃ ד״ה בגד] דלא שייך ביטול אלא כשאיסור מעורב בהיתר אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרין ע״י תערובות כך אסור המרובה כמו המועט עכ״ל כלומר דבשלמא איסור מועט בהיתר מרובה מתרבה ההיתר על האיסור ומבטלו אבל באיסור שע״י תערובות ושניהם בפ״ע היתר לא שייך לומר שהמרובה יבטל את המועט דמי יימר שהמועט אוסר את המרובה והמרובה מבטלו דילמא להיפך המרובה אוסר את המועט וכ״כ הרשב״א בתשו׳ [סי׳ רנ״ט] וז״ל אבל כל שזה וזה היתר ותערובתן אוסרתן מי יבטל את מי עכ״ל וכוונתו בדברינו וזה שבב״ח בטל הבשר בחלב או החלב בבשר כשיש ששים זהו מפני שדרך בישול אסרה תורה וכשאין טעם אינו דרך בישול ומותר [שם]׃

מב ואין לשאול נהי דמתורת איסור בהיתר לא שייך ביטול מפני הטעם שכתבנו אבל עכ״פ יתבטל המועט במרובה י״ל בזה שני טעמים האחד לפי מה שהסכימו כמה מהפוסקים דהיתר בהיתר לא בטל בודאי לא שייך שם ביטול בלא שם איסור והיתר אלא אפילו למי שאינו סובר כן כמו שיתבאר בס״ד מ״מ לא שייך בכה״ג ביטול שהרי זה עצמו אסרה התורה דבהתחברות שניהם כאחד יש איסור ואיך נאמר בזה ביטול במה שאסרה התורה מפורש דאם נאמר בזה ביטול מיעוט ברוב נצטרך לומר שהתורה לא אסרה כלאים רק מחצה על מחצה וזה ודאי אין סברא ועוד שהתורה התירה כלאים בציצית ובבגדי כהונה והתם אינו מחצה על מחצה וזהו כוונת הרא״ש בנדה שם [פ״ט ס״י] שכתב וז״ל אבל היתר שנתערב בהיתר וע״י תערובת נאסר לא שייך ביה ביטול ברוב דאין כאן אלא חתיכה אחת של איסור עכ״ל כלומר שזהו הוא האיסור בעצמו שנתערב זה בזה [מעיו״ט] וכ״כ רש״י ז״ל בשלהי תמורה ע״ש׃

מג ועדיין יש בזה שאלה גדולה והרי בכלאי זרעים שנינו במשנה כל סאה שיש בה רובע ממין אחר ימעט אבל פחות מרובע בטל ומה בין כלאי זרעים לכלאי בגדים הא אידי ואידי כל אחד היתר בפ״ע ובהתחברותם נעשה איסור והתשובה לזה משום דבזרעים א״א שלא ימצא בשדה גרעין אחד ממין אחר ולא ניתנה תורה למלאכי השרת והלכך כל שנתערב בטל ולערב לכתחלה אפילו גרעין אחד אסור אבל כלאי בגדים אין מין אחר מתערב בו אלא דרך מקרה ולפיכך לא ניתן להתבטל [תשו׳ הרשב״א שם]:

מד ועוד נראה לענ״ד דבכלאי זרעים לאו מטעם ביטול אתינן עלה שהרי מוכח במס׳ כלאים [פ״ה] דאיסור כלאי זרעים אינו אלא בדניחא ליה שהרי שנינו שם הרואה ירק בתוך כרמו ואמר כשאגיע שם אלקטנו מותר לכשאחזור שם אלקטנו אסור הרי מפורש דכשהוא אינו רוצה בקיומו אין כאן איסור כלאים [תוס׳ ב״ק ק׳: ד״ה נתייאש] והטעם הוא משום דכתיב לא תזרע כרמך כלאים משמע זריעה דניחא ליה [שם] אבל בכלאי בגדים כתיב לא תלבש שעטנז ולא כתיב לא תעשה שעטנז משמע להדיא דאין חילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה:

מה וזה שהתירו שם בתערובות צמר עם פשתן להביא מין ולערב עמהם אין זה בגדר מבטל איסור אלא שאינו מניח לבא לידי איסור כלל ועיקר איסור כלאי בגדים הוא ההתחברות הצמר עם הפשתן ושפיר יש לנו רשות לבטל החיבור ע״י המין השלישי שמערב עמהן [ט״ז שם ססק״א] דכשמערב עמהם המין השלישי כשעדין לא נעשה מהם חוטין שוב אין כאן חיבור מכלאים ולכן אפילו למי שסובר דהיתר בהיתר לא בטיל מותר בכאן דלאו בתורת ביטול אתינן עלה כמ״ש [עי׳ נודע ביהודה תנינא יו״ד סי׳ קפ״ו שהביא ראיה דהיתר בהיתר בטל ולפמ״ש אינה ראיה ודו״ק]:

מו כתב רבינו הרמ״א סוף סעיף ו׳ כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס׳ ואח״כ נפל מן המים לקדרה של בשר מותר אע״פ שאין בבשר ששים נגד החלב שהרי נתבטל במים וכן כל כיוצא בזה עכ״ל ואפילו לכתחלה מותר ליתן המים לקדרה של בשר כיון שכבר נתבטל [שך סקכ״ב] ומ״מ לכתחלה לערב המים עם החלב כדי ליתן לקדרה של בשר אסור דזהו כמבטל איסור [פמ״ג שם] ויש שדקדקו מכאן דהיתר בהיתר בטל ואין ראיה מזה דהכא לא שייך ביטול כיון שאינו נותן טעם כלל אבל במקום ששייך ביטול כגון ביבש ביבש י״ל דאסור בכה״ג. ואין לשאול למה לא תיבטל היתר בהיתר והרי כתיב אחרי רבים להטות משום די״ל דענין הביטול מועט ברוב הוא כשיש נ״מ בשעת מעשה אם יתבטל המועט ברוב כגון איסור בהיתר או אפילו היתר בהיתר כמו דם הפר ודם השעיר ביוה״כ שגילתה תורה שאין דם הפר מבטל דם השעיר מטעם עולין או מטעם מין במינו כמ״ש בסי׳ צ״ח ואי לא גילתה התורה הייתי אומר שבטל דם השעיר בדם הפר ואין כאן הזאה מדם השעיר וצריך לשחוט שעיר אחר ויש נ״מ בביטולו ושייך בזה אחרי רבים להטות אף ששניהם היתר או שיש נ״מ בממון כמו סוף ביצה שנתערב קב חטים בעשרה קבים של חברו ע״ש אבל כשלע״ע אין שום נ״מ בביטולו מה שייך בזה אחרי רבים להטות למה נטה ומה תועלת בההטיה ולכן אף שאח״כ יהיה איזה נ״מ לדינא מ״מ עתה לא שייך ביטול [כנ״ל בטעם הדבר ולדינא צ״ע]:

מז כתב רבינו ב״י בסעיף ז׳ אם נבלע איסור מועט לתוך כלי כשר אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר מותר להשתמש בו לכתחלה כיון שהאיסור מועט וא״א לבא לידי נ״ט ולפיכך איסור משהו שנבלע בקדירה או בתוך קנקנים וכיוצא בהם מותר להשתמש בו לכתחלה ואפילו בבן יומו לפי שא״א לבא לידי נ״ט אבל אם נבלע בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט כקערה וכיוצא בה אסור להשתמש אפילו בשפע גזירה שמא ישתמש בה בדבר מועט ויבא לידי נתינת טעם עכ״ל ובספרו הגדול הביא דין זה בשם הראב״ד ובשם הרשב״א והריב״ש ע״ש:

מח והטור בסי׳ קכ״ב הביא דין זה משם הרשב״א והשיג על זה וז״ל ואינו נראה להתיר מק״ו דאפילו קדרה שאינה בת יומא שהיא מותרת אסורה משום גזירה אטו בת יומא כ״ש באותה כלי עצמה אע״פ שאין דרך להשתמש בו בהיתר מועט יש לנו לגזור אטו שמא ישתמש בהיתר מועט עכ״ל ואין זה השגה דטעם ההיתר הוא לפי שאינו מצוי להשתמש באותה כלי בדבר מועט וכל דבר שאינו מצוי אין חוששין לו ואיזה ענין הוא לקדרה בת יומא ואינה בת יומא שדרך לבשל בזו ובזו [ב״י] ועוד מנ״ל להטור שזה שגזרו חכמים בקדרה שאינה בת יומא משום גזירה דבת יומא הוה הכוונה על קדרה אחרת דילמא הכוונה על קדרה זו עצמה שיטעה ויסבור שהיא אינה בת יומא ובאמת תהיה בת יומא [ב״ח] ומיהו אפילו כן לא יהיה ק״ו אבל מ״מ יש ללמוד לאיסור וקושיא ראשונה נ״ל דכוונת הטור כן הוא דכל כלי שהיא בת יומא בהכרח שלמחר לא תהיה בת יומא ויש ליזהר רק מלהשתמש בה יום אחד והוה זה ג״כ כמילתא דלא שכיחא ועכ״ז גזרו חז״ל משום דלא הקפידו על הקדרה ולכן גם בזה יש לגזור ואין לחזור על היתר הקדרה מיהו מדברי הטור נראה להדיא דאם א״א כלל להשתמש שלא בשפע כגון שהטיפה נפלה באמצע גובה הקדרה באופן שגם אם רק לא ימלאוה מלא רק עד הטיפה ג״כ יהיה ששים גם הטור מודה להיתר שהרי א״א לבא לידי איסור כלל:

מט ויש מגדולי אחרונים שחולקין על דין זה וס״ל דלא אמרו כן רק באיסור פגום [ט״ז סקט״ו וש״ך בסי׳ קכ״ב] ויש שקיימו דין זה [פר״ח שם סק״ג ופר״ת] ואמנם באיסור פגום כ״ע מודה דמותר ולכן יש להורות בכה״ג להשהות מעל״ע וכולי האי אין לגזור שמא ישתמש באותו מעל״ע כיון דלרוב

הפוסקים מותר גם בכה״ג ומבטל איסור אין כאן שהרי אין כוונתו לבטל אלא לבשל בו:

סימן ק

א דיני בריה דאפילו באלף לא בטיל. ובו י״ח סעיפים:

יש דברים שהחמירו חכמים בביטולם ואלו הן בריה וחה״ל ודבר שיל״מ ודבר שבמנין שלשה מפני חשיבותן ודשיל״מ מפני שנוכל לאוכלה בהיתר ויתבאר בסי׳ ק״ב ועוד החמירו במחמץ ומתבל ודבר המעמיד לא מפני חשיבותן אלא מפני שנותנין טעם הרבה ויש שהחמירו בביטולן ביותר ששים אך לא במשהו כמו תרומה שבטילתה במאה ואחד וערלה וכלה״כ במאתים ואסמכו שיעור ביטולן אקראי כדמפורש בהלכותיהן ויש עוד שמפני חומר האיסור החמירו לאסור במשהו כחמץ בפסח וי״נ ועבודת כוכבים וכל השייך לזה:

ב הטעם שהחמירו בבריה כתבו הפוסקים שמפני שלענין מלקות אסרה התורה בריה אף שאין בה כזית ואפילו בריה כל שהוא אם אכלה חייב מלקות מפני חשיבותה [רש״י שבועות כא:] וגם הרמב״ם ס״ל טעם זה כמ״ש בסי׳ כ״ט סעיף ו׳ ובגמ׳ מפורש טעם זה [מכות י״ז:] דכשהזהירה תורה מלאוכלו הוה כאלו פירש בין גדול בין קטן [או״ה כלל כ״ה] וכיון שיש בו מלקות בכל שהוא החמירו חכמים גם בביטולו [שם] אבל מן התורה היא בטילה כשארי איסורים ולכן כשיש ספק אי מקרי בריה אם לאו הוה ספק דרבנן והולכין בספקו להקל [ט״ז סק״א] וכן בכל דברים שאינן מתבטלין מפני חשיבותן הולכין בספקו להקל מפני שמן התורה בטילים ככל האיסורים [שם וכ״כ האו״ה שם סי׳ ז׳]:

ג רוב רבותינו הסכימו דבריה אפילו באלף לא בטיל ולא נמצא זה מפורש להדיא בגמ׳ רק דכן משמע פשטות הסוגיא [ק.] ולכן אע״פ שדעת רבינו שמשון בעל התוס׳ [תרומות פ״י מ״ח] והרשב״א ז״ל בספרו תורת הבית [בית ד׳ שער א׳] ע״פ הירושלמי דבריה בטיל בקרוב לאלף והיינו אחד בתתק״ס וטעם שיעור הזה הוא משום דשם במשנה מבואר דציר של דג טמא אוסר עד ט״ז פעמים בציר של טהור דהכי תנן התם דג טמא צירו אסור וכו׳ אחד משה עשר בו וכיון שהציר אוסר ט״ז פעמים החמירו בגופו של בריה ט״ז פעמים ששים וט״ז פעמים ס׳ הוא תתק״ס אבל רוב רבותינו הסכימו דאינה בטילה אפילו באלף ואת הירושלמי פירשו לענין ביטול פליטתו ולא ביטול עצמו וכן הוא דעת הרמב״ם בפט״ו והטור והש״ע והכי קיי״ל:

ד בריה מקרי כגון נמלה או תולעת אפילו פרעוש או כינה [פמ״ג] או עוף טמא או זבוב וגיד הנשה ואבר מן החי וביצה שיש בה אפרוח וכיוצא בהם ואע״פ שמתה הבריה כל עוד שהיא שלמה קרויה בריה אבל אם נחסר ממנה אבר בטל שם בריה מעליה ואפילו נחסר אבר שאין הנשמה תלויה בו דלענין מלקות הוה ספיקא דדינא [נזיר נב.] לענין ביטול נתבטלה בששים [ש״ך סק״ו] כמ״ש בסעיף ב׳ דכל שיש ספק הולכין לקולא ואין חילוק בין ספק העצם לספיקא דדינא אבל עוף טהור שנתנבל בשחיטה או שהיא טרפה וכן שור הנסקל וכן חלב וכן ביצה שיש בה קורט דם אין זה בריה מהטעמים שיתבארו וכבר בארנו בסי׳ כ״ט סעיף ו׳ דלדעת הרמב״ם גם טהורה הוה בריה כשהיא חיה וההפרש בין טמאה לטהורה אינו אלא במתה דבטמאה הוה בריה אף שאין בכולה כזית ובטהורה צריך כזית ושם בריה מועיל לה לצרף העצמות והגידים לכזית וטעמו של דבר בארנו שם בס״ד ע״ש:

ה מתנאי הבריה הוא שיהיה מבריית נשמה או הבא ממנה לאפוקי דבר הבא מגידולי קרקע כמו חטים ושעורים של איסור כגון כלאי הכרם וכן צריך שיהא דבר שאסור מתחלתו לאפוקי עוף טהור שנתנבל או נטרף ושור הנסקל ואפילו טרפה מבטן לא מקרי איסור מתחלת ברייתו דבעינן ממין שאסור מתחלת ברייתו ולדעת הרמב״ם בחייה גם טהורה מקרי בריה מפני חשיבותה כמ״ש בסי׳ כ״ט וכן צריך שיהיה דבר שרק כשהוא שלם שמו עליו ובהתחלקו אבד שמו כגון עוף שבשלימותו נקרא עוף ובהתחלקו נקרא חתיכת בשר עוף וכן כל בריה כן הוא וגם גיד הנשה בשלימותו נקרא גיד ובהתחלקו נקרא חתיכת גיד לאפוקי חלב דבין חתיכה גדולה נקרא חלב וכן חתיכה קטנה ועוד שאין החלב נוצר במקום אחד ואינו כבריה שהיא מקובצת במקום אחד וכן צריך שהבריה תהיה בשלמות אבל כשנתרסקה או נימוחה או ניטל ממנה אבר בטל שם בריה מעליה ודע שעיקר גיד הנשה הוא רק על הכף בלבד והוא כרוחב ד׳ אצבעות בשור הגדול ובכבש ב׳ אצבעות ואם הוא שלם מקרי בריה:

ו וזה שנתבאר דביצה שיש בה אפרוח הוה בריה י״א דהאפרוח הוה הבריה [ב״י בסי׳ ק״י] וי״א דהביצה הוה הבריה [ש״ך סי׳ פ״ו סקט״ז] ונ״מ לדינא בשנתרסקה האפרוח שבתוכה אם הבריה היא האפרוח בטלה לה מתורת בריה ואם הבריה היא הביצה לא בטלה אבל ביצה שיש בה דם לכ״ע לא הוי בריה שעדיין אין בה חיות [ש״ך סק״ב] ולא דמי לגיד הנשה משום דגידים הם חיותו של הבעל חי וי״א דאפילו ביש בה אפרוח לא הוה בריה דבעודו בתוך הביצה לא מקרי חיות וכשיצא ניתר מיד [פר״ח סק״ב וגם הש״ך נוטה לזה וכ״כ הרשב״א בתשו׳ סמ״ו]:

ז ויש בזה שאלה דהיכי משכחת לה להאי דינא שתהוי בריה כשיש בה אפרוח דממ״נ אם מכירין מבחוץ שיש בה אפרוח יטלוה משם ואם אין מכירין מבחוץ מנא ידעינן שיש בה אפרוח ואם נאמר שנשברה וראינו שיש בה אפרוח הרי בטלה לה מתורת בריה [ע׳ פלתי סקי״ד] ובשלמא אם נאמר דהביצה היא הבריה י״ל דמקודם הכרנו מבחוץ שיש בה אפרוח ואח״כ נתרסקה האפרוח בתוכה והביצה שלימה דעכשיו א״א להכירה כשנתערבה בהרבה ביצים [ח״ד סק״ג] אבל אם נאמר דהאפרוח היא הבריה קשה דבריסוקה נתבטלה מתורת בריה כמ״ש בסעיף ו׳ [עבאה״ט סק״ג שתירץ ולא ירד לעומק הקושיא] ואפשר לומר דלעולם בעיון היטב יש להכיר מבחוץ אך כשנתערבה בהרבה מאות ביצים יש טורח רב לבדוק כולם בעיון היטב מבחוץ ואי הוה אמרינן דהיא בטלה א״צ לטרוח בזה אבל עכשיו שאינה בטלה מוכרח הוא או שיאסרו כל הביצים או לבדוק כולם עד שימצאוה [אמנם מתשו׳ הרשב״א שם משמע באמת דלא משכחת לה שכתב וז״ל חדא שהרי אתה מכירה ואין אתה מבטל גופה אלא פליטתה וכו׳ עכ״ל אך לפמ״ש שפיר משכחת לה ודוק]:

ח דבר שהוא בריה ונתבשל עם ההיתר אם אינו מכירו הכל אסור והרוטב בנותן טעם ויסנן הרוטב ואם מכירו זורקו והאחרים והרוטב צריך שיהא בהם ס׳ כנגדו וזהו בבריה כעוף טמא וכיוצא בו אבל נמלה או זבוב וכיוצא בהם שהם דברים המאוסים א״צ כלום לבטל פליטתן ורק הם עצמם אסורים ואינם מתבטלים ודבר זה יתבאר עוד בסי׳ זה וגיד הנשה אין טעמו אוסר דקיי״ל אין בגידין בנ״ט אבל שמנו והקנוקנות שבו אוסרים וצריך ששים כנגדן להתיר הרוטב:

ט וכתבו הטור והש״ע לפיכך ירך שנתבשל עם גידו אם מכירו זורקו וכל השאר מותר אם יש בו ס׳ כנגד שומנו ואם אינו מכירו כל החתיכות אסורות ואם יש בקדירה ס׳ כנגד השומן מותר הרוטב ואם לאו אסור ואם נימוח הגיד ואינו ניכר צריך ג״כ ס׳ כנגדו עכ״ל דכשנמוח אזיל ליה חשיבותא דבריה אבל מ״מ צריך ס׳ כנגדו אע״ג דאין בו בנ״ט וכעץ בעלמא הוא מ״מ כיון שהתורה אסרתו צריך ס׳ ובאמת י״א שבטל ברוב אפילו באינו מינו כיון שלעולם אינו נותן טעם [תה״ב] וזהו מילתא דפשיטא דבנשפך ואין ידוע אם היה שם ס׳ אם רק ידוע שהיה שם רוב יש לסמוך על דעה זו אפילו במין בשאינו מינו [ט״ז סק״ה]:

י ויש בזה שאלה הירך הזה שנתבשל עם גידו ממ״נ אם נמלח תחלה הרי כבר נאסר ע״י מליחה וא״צ לאיסור בישול ואם לא נמלח תחלה הרי כולו אסור מטעם בשר שנתבשל בלא מליחה והתשובה בזה דודאי נמלח תחלה אך המליחה אינה אוסרת רק כ״ק ואפילו למאי דאסרינן במליחה בס׳ זהו הכל מפני חשש איסור שמן אבל שומנו של גיד איסור כחוש הוא ויתבאר בסי׳ ק״ה ומכאן תשובה לאותן הסוברים דכל מין מליחה הוא בס׳ ודע דלמאי דקיי״ל חנ״נ בשארי איסורים אם היה הגיד דבוק בירך צריך ששים נגד כל הירך [ול״ק לדעה זו היכי משכחת לה מה דתנן [צו:] ירך שנתבשל בה גה״נ אם יש בה בנ״ט וכו׳ די״ל כגון שלא נתבשל רק הירך הזה וברוטב לא קא מיירי וסיפא דתנן גה״נ שנתבשל עם הגידים וכו׳ והרוטב בנ״ט מיירי שגה״נ היה בפ״ע בקדרה ולא בהירך ועתוס׳ שם ד״ה אם ודוק]:

יא קדרה של מרק ונפל שם בריה ונאבדה אסור הכל כשא״א לתקן ע״י סינון כגון שהמרק עב או הבריה קטנה שעוברת דרך נקבי מסננת ולכן פרעוש שנפל לתוך המאכל אסור מצד הדין מאחר שנאבדה ברוטב וא״א לסננה וגם הבשר א״א לבדוק אולי דבקה בו ואינו ניכר מפני קטנותו וכשנפלה לתוך הכף יש לשפוך הרוטב שבכף כן הוא הפשוט לפי כללי דיני בריה אמנם עוד יתבאר בזה בס״ד בסעיף י״ז:

יב ירקות מבושלות שנמצאו בהם ג׳ תולעים הירקות אסורים אבל מי השלקות מסננן ומותרין וכן הבשר ירחצנו ויבדקנו ומותר דתולע הוא דבר הניכר ואינו דומה לפרעוש שבסעיף הקודם ובפחות מג׳ תולעים אין חוששין דבתלתא זימני הוה חזקה ואע״ג דלפעמים חוששין גם בשני פעמים זהו בענין סכנה כמבואר ביבמות [סד:] אבל באיסור ובממון רק בתלתא זימני הוה חזקה [וכ״כ הט״ז סק״ג] וזהו אפילו באיסור תורה וכ״ש הכא דאינו רק דרבנן דזה שבריה אינו בטיל הוא מדרבנן כמ״ש בסעיף ב׳ ובסי׳ פ״ד נתבארו דינים הרבה מתולעים ושם בסעיף ע״ו נתבאר די״א דהא דהוחזק בג׳ תולעים זהו בתולעים הבאים מהפירי עצמו או במילבי״ן המתהוים בהפירות אבל בתולעים דאתו מעלמא לא הוחזק אפילו בג׳ ויש חולקים בזה ע״ש:

יג ודע דבכל המדינות הידועים לנו בימות הקיץ הרחש מצוי בכל מיני מאכל וביחוד אלו הנמלים הנקראים מילבי״ן מצויים הרבה בכל מיני קמח ובכל מיני גרויפי״ן וכמעט שא״א להמלט מזה ובודאי הזריזים מדקדקים בכל האפשר להמלט מזה ועדיין כולי האי ואולי וק״ו כל המון בית ישראל שאינם מדקדקים ואוכלים מכל הבא בידם כשאינם רואים להדיא המילבין וחלילה לומר שכלל ישראל יכשלו באיסור גדול כזה ולא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו הכי וראוי לחפש זכות וכבר נתעוררו גדולים בדורות שלפנינו להמציא זכות בענין הגדול הזה ונבארם בס״ד מה שהם אמרו ומה שנראה לענ״ד:

יד הגאון כרו״פ ריש סימן זה אמר שביכולת לסמוך על דעת רבינו שמשון והרשב״א שהבאנו דבריה בטלה בקרוב לאלף וזהו ודאי דשיעור זה והרבה יותר יהיה תמיד וגם בה״ג שכל דבריו דברי קבלה סובר כן כמ״ש בהג״א ברא״ש פ׳ השוכר סי׳ י״א וז״ל פי׳ בה״ג דשרץ לא בטיל כי אם באלף והכי איתמר בירושלמי עכ״ל וגם בעל אור זרוע סובר כן כמ״ש שם וז״ל ואע״ג דקיי״ל דבריה לא בטלה לאכול גוף הבריה כשנתערבה ואינה ניכרת הני מילי בששים כשאר איסורים אבל בט׳ מאות וששים בטלה כדמשמע בירושלמי וכו׳ עכ״ל:

טו וגם הרי״ף סובר כן שהרי השמיט כל משנה זו דגה״נ שנתבשל עם הגידין וכל סוגיית הש״ס וטעמו דס״ל כפירש״י פ׳ השוכר דף עד. דמשנה דשם דתנן אלו אסורין ואוסרין בכל שהוא וכו׳ ופירשו בגמ׳ דהאי תנא ס״ל דדוקא דבר שבמנין ואיסורי הנאה לא בטיל הא חד מינייהו בטל וחולקת אמשנה דחולין ופסק הרי״ף כמשנה דשם כמ״ש שם והנה לפ״ז גם דעת הרי״ף כן וגם דעת רש״י נוכל לצרף לזה וגם הרשב״א בחדושיו בחולין דף צז: כתב בשם הראב״ד דבריה בטלה באלף ומאתים ע״ש ולפי זה רבו הדעות להיתר בה״ג והרי״ף והראב״ד ורבינו שמשון בעל התוס׳ ורשב״א ואור זרוע ואפשר גם דעת רש״י כן ומה שהקשה הרא״ש על שיטה זו מסוגיית הש״ס יש ליישב ע״ש. והנה דברי הגאון א״צ חיזוק והרי בריש נדה אמרו מעשה ועשה רבי כר״א לאחר שנזכר דרבים פליגי עליה אמר כדאי הוא ר״א לסמוך עליו בשעת הדחק ע״ש הרי דאפילו ביחיד במקום רבים סמכינן בשעת הדחק באיסור דרבנן וה״נ איסור דרבנן הוא כמ״ש בסעיף ב׳ וא״כ אפילו הוה רוב דעות לאיסור בשעת הדחק כזה שא״א לצייר אם לא שלא נאכל לחם וגרויפין ודאי סמכינן וק״ו כשיש הרבה מרבותינו הקדמונים שנוכל לסמוך בשעת הדחק:

טז הגאון בעל משכנות יעקב בסי׳ ל״א אחר שכתב שיש לסמוך על כל הני רבוותא שהבאנו כתב עוד היתר וז״ל דהנה הגמ׳ מדמה בריה לחה״ל ועביד בינייהו צריכותא והטעם הוא מפני החשיבות ודבר חשוב לא בטל וא״כ נראה דהיינו דוקא אם הבריה או החתיכה עומדת בעינה וניכרת רק שאין ידוע איזו האסורה כמו גיד וחתיכה שניכר ממשן בפ״ע וחשיבותן עליהן אבל אם מעוצם קטנותן נאבד ממשן והוא דבר המתערב ממש ונדבק בפת או שנתערב בתבשיל וא״א להפרידן כלל כמו המילבין הקטנים ולא יהיה לעולם בעין בפ״ע רק תמיד בתערובות לא נודע מקומם איה לא נאמר עליו בריה שאני כיון שאין לו מקום בפ״ע שיהא חשיבותו עליו וכו׳ עכ״ל אבל יש למערער לערער על זה דהרי עכ״פ התורה חייבה עליו מלקות וכדאיתא בש״ס אכל נמלה לוקה חמש וכפי שנתבאר הוה הטעם שהחמירו חכמים בביטולן מפני שהתורה חייבה מלקות א״כ כל זמן שלוקין עליהן כשהן בפ״ע אינן בטילין בתערובתן:

יז ולפענ״ד יש היתר אחר לכל הדעות דהנה בס״ס ק״ד כתב רבינו הב״י דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהן כנמלים וזבובים ויתושים שכל אדם בודל מהן למיאוסן ואפילו נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו אם ההיתר רבה עליו מותר וכו׳ עכ״ל ומעתה ק״ו הדברים דאם במין בשאינו מינו דלרוב הפוסקים טכ״ע דאורייתא עכ״ז בדברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהן א״צ ס׳ כ״ש בביטול בריה דזהו רק מדרבנן דפשיטא שלא גזרו על דברים המאוסים כנמלים וזבובים והן אמת דבאכילה בפ״ע חייב מלקות מ״מ חכמים כשגזרו מפני זה שלא יהיה להם ביטול א״א שיגזרו על דברים המאוסים ועוד דאטו טעם זה דהגזירה היא מפני חיוב מלקות נאמרה בגמ׳ והרי רק יש מהפוסקים שכתבו כן ופשטא דלישנא משמע מפני החשיבות כחהר״ל ודבר שבמנין וכשם שהתורה חייבה מלקות על בריה משום חשיבות כדאיתא במכות כמו כן גזרו חכמים על ביטולה מפני חשיבותה אבל התורה כשחייבה מלקות אף כשנסרחה הבריה כמ״ש הרמב״ם בספ״ב ממאכ״א ע״ש וא״כ אינם גרועים דברים המאוסים מבריה סרוחה דטעמי המצות נעלמו מאתנו ונעו מעגלותיה לא תדע אבל בנתינת טעמים הא גם מן התורה נט״ל מותר וכ״ש דרבנן לא יאסרו דבר הסרוח וא״כ גם בדברים המאוסים לא יגזרו שלא יהיה לזה ביטול [ובשם מתירין אפילו בכזית בכא״פ כמ״ש הב״י שם]:

יח וראיה ברורה לזה מדברי בעל איסור והיתר הארוך כלל ל״ב דין ו׳ וז״ל ואפילו בריה שלימה מוסרחת שנתערבה אף גופה בטל במינו ברוב כגון נמלה ובשאינו מינו בס׳ כשאר איסורין שאע״פ שעדיין חשובה היא אפילו למלקות וכו׳ דלא חילקה תורה בין שרץ המסריח לשאינו מסריח מ״מ לענין ביטול בטלה חשיבותה עכ״ל וכ״כ רבינו הרמ״א בסי׳ ק״ג סעיף א׳ וז״ל מיהו דברים החשובים כבריה או כיוצא בה אם אינם פגומין בעצמן אע״פ שפוגמין התבשיל אינן בטילים אפילו באלף עכ״ל אבל כשפגומין בעצמן בטילין והרי אין לך פגום יותר מנמלה וזבוב ותולעת וכיוצא באלו שהרי הם מאוסים ונפשו של אדם קצה בהם כמ״ש ולכן הדבר פשוט שבטילין וראיתי מי שכתב לחלק בין סרחון דאתי מעלמא לסרחון דידהו דבסרחון דידהו אינם בטילין [פמ״ג בש״ד סק״א] ותמיהני דממ״נ אם מדמה למלקות הא גם בסרחון דאתי מעלמא חייב מלקות כל זמן שראוי רק לאכילה בדוחק ואם לא נדמה למלקות א״כ אינו אלא מפני חשיבות היעלה על הדעת דבסרחון דידהו יש חשיבות ומנ״ל לומר דבר נגד הסברא ונגד לשון האו״ה והרמ״א וראיתי בדבריו שהביא שגם הגאון בעל פנים מאירות כתב דבריה הפגומה בעצמה בטלה חשיבותה והגאון בעל חות יאיר הודה לדבריו וא״כ הדברים ברורים בס״ד והמקום ידין אותנו לזכות כשם שאנו דנין זכות על כלל ישראל:

סימן קא

א דין חתיכה הראויה להתכבד. ובו כ״ז סעיפים:

חתיכה הראויה להתכבד לפני אורחים אינה בטלה אפילו באלף מפני חשיבותה כמו בריה ולכן חתיכה של נבלה וטרפה שנתערבה בין חתיכות כשרות אם החתיכה ראויה להתכבד כגון שהיא חתיכה גדולה שראוי ליתן אותה לפני אורח חשוב אינה בטלה אפילו באלף ושמא תשאל ואיך היא ראויה להתכבד והלא היא נבלה או טרפה אין זה שאלה כלל דלא מיבעיא נבלה וטרפה שראויה לפני אורח אינו יהודי אלא אפילו חתיכה של איסור הנאה כגון בב״ח מקרי ג״כ ראויה להתכבד כיון שאם נאמר שהיא בטילה ומותרת תהיה ראויה להתכבד ולכן אינה בטילה מטעם זה ואוסרין התערובות בהנאה ורק שיכול למוכרן כולן לאינו יהודי חוץ מדמי איסור שבהן כדי שלא יהנה מהאיסור [ש״ך סק״א] ובסעיף ה׳ יתבאר דבעינן שיהא ראוי לכל:

ב הדבר פשוט דאין נ״מ בין שנתערבה החתיכה הזו בין שארי החתיכות יבש ביבש ובין שנתערבו במליחה או בכבישה או בבישול אלא דהנ״מ הוא אם הכירו האיסור ונטלוה משם או שנאבד אחד מהחתיכות בשוגג שהותרו כולן כמ״ש בסי׳ ק״י אם נתערבו יבש ביבש הותרו כולן אפילו בפחות מששים אבל אם נתבשלו ביחד צריך ששים כדי לבטל הפליטה של האיסור ובמליחה וכבוש כל חד כדיניה וזהו שכתב הרמב״ם בפט״ז דין ה׳ וז״ל וכן חתיכה של נבלה או של בשר בהמה או חיה או עוף או דג הטמאין שנתערבה בכמה אלפים חתיכות הכל אסור עד שיגביה אותה חתיכה ואח״כ ישער השאר בששים וכו׳ שהרי מתכבד בה לפני האורחין עכ״ל כוונתו כשנתערבה בבישול ולאו דוקא הוא וזה שכתב עד שיגביה אותה חתיכה כוונתו כשיכירוה שזו היא החתיכה האסורה:

ג עוד כתב שם וז״ל וה״ה בחתיכה של בב״ח או של חולין שנשחטה בעזרה שהרי הן אסורים מדבריהן בהנאה כמו שיתבאר בהלכות שחיטה אוסרין בכל שהן עד שיגביה אותן עכ״ל והדבר פשוט דקאי על חולין בעזרה והולך לשיטתו שכתב בפ״ב משחיטה דעל חולין בעזרה מכין אותו מכת מרדות ע״ש דס״ל דהוה דרבנן אבל חתיכה של בב״ח פשיטא שמן התורה אסורה בהנאה וכמ״ש הוא עצמו בפ״ט ועיקר כוונתו הוא להשמיענו דחה״ל של איסורי הנאה בין של תורה ובין של דבריהם אוסרת כל החתיכות בהנאה וכמ״ש [ועפר״ח סק״ד שטרח בדבריו ולע״ד הדבר פשוט כמ״ש וכ״כ הב״י דאף חה״ל שאינה אסורה רק מדרבנן אוסרת כל החתיכות ע״ש]:

ד ויש לנו שאלה בענין זה ולמה לנו הטעם בחתיכה שאינה בטילה מטעם ראוי להתכבד הא קיי״ל לקמן ריש סי׳ ק״י דדבר שבמנין לא בטיל וחתיכה גדולה ודאי הוה דבר שבמנין ואמנם לרבינו הב״י שם א״ש דבאמת פסק שם דדבר שבמנין בטל לבד שבעה דברים דחשיב שם אבל לרבינו הרמ״א שם דפסק דדבר שבמנין אינו בטל קשה וצ״ל דגם איהו לא פסק שם רק בדבר שדרכו למנותו תמיד כמאן דאמר ביבמות [פא.] את שדרכו למנות אינו בטל כלומר שתמיד מוכרין אותו במנין אבל חתיכות לפעמים מוכרין אותן במנין ולפעמים בלא מנין כמבואר שם בגמ׳ וכן מבואר מלשונו שם שכתב וז״ל וי״א דכל דבר שבמנין דהיינו שדרכו למנותו תמיד אינו בטל עכ״ל ולפ״ז להפוסקים שסוברים דדבר שלפרקים מוכרין אותו במנין ולפרקים בלא מנין ג״כ אינו בטל דזהו כמאן דאמר בגמ׳ שם כל שדרכו למנות לא בטל כלומר שאם רק לפעמים מוכרין אותו במנין אינו בטל באמת א״צ לטעם חה״ל [עט״ז שם סק״א שהביא מי שסובר כן והוא הש״ד בשם הגאונים]:

ה כתבו גדולי האחרונים שאם נתערב דבר שאסור בהנאה בדברים שאסורים באכילה בטל אפילו הם ראוים להתכבד [כרו״פ ופ״ח] וטעמו של דבר דכיון דאפילו אם תתבטל יהיו אסורים באכילה א״כ אינו ראוי להתכבד רק לפני אינו ישראל וכל שאינו ראוי לכבד לכל אדם לא מקרי ראוי להתכבד וסברא גדולה היא וראיה ממה שאמרו שם חז״ל דחתיכה של חטאת טמאה שנתערבה במאה חתיכות של חטאות טהורות בטל וכתב הרשב״א ז״ל שם דלכן אין דנין בה דין חה״ל משום דאף אם תתבטל אינם ראוים רק לכהנים ולא מקרי חה״ל רק בראוים לכל אדם ע״ש [ובזה מתורץ קושית תוס׳ בזבחים עב: ד״ה אלא על רש״י ע״ש אבל לטעם התוס׳ משום דכהנים אינם מכבדים זא״ז דכולם שוים ע״ש אין ראיה וגם להפוסקים כל שדרכו למנות ג״כ אינו בטל ודוק]:

ו כבר נתבאר בסי׳ ק׳ דכל אלו שאינם בטילים הוי מדרבנן ולכן כשיש ספק אם חתיכה זו היא ראויה להתכבד הולכין להקל אף באיסור תורה כיון שמן התורה הוא ודאי בטל וספיקא דרבנן לקולא אבל כשהיא חה״ל אינה בטילה אפילו באיסור דרבנן וכן באיסור תורה אם היא ודאי ראויה להתכבד והספק הוא אם יש איסור בזה הולכין להחמיר כמו שיתבאר בסי׳ ק״י ולכן אם עשו גבינות גדולות הראויות להתכבד וקטנות שאין ראויות להתכבד ועשו מכמה בהמות ואח״כ נמצאת בהמה טרפה באופן שהגבינות שנעשו ממנה תוך ג׳ ימים אסורות מותרים כל הגבינות לפי שיש ספק שמא הקטנות נעשו מהטרפה אבל אם כולן גדולות וראויות להתכבד אף שנתערבו בעודן בחזקת כשרות מ״מ הרי נתברר עתה למפרע שיש מהן אסורות והוה חהר״ל ואינן בטלות וכולן אסורות [פמ״ג בשם או״ה]:

ז אין דין חה״ל אלא בחתיכה שאיסורה מחמת עצמה ולא מחמת איסור הבלוע בה כגון אם החתיכה היא כשרה ונאסרה מפני שנתבשלה עם טרפה ונתערבה אין לה דין חה״ל שהרי האיסור הנבלע בה אין הטעם של איסור ראוי להתכבד ואפילו למאן דס״ל חנ״נ והיא כעצם איסור מ״מ סוף סוף גרמת האיסור הוא הטעם של איסור הבלוע בה ואין זה ראוי להתכבד ולכן אין דין זה דחה״ל רק בחתיכה של נבלה וטרפה וטמאה וחתיכת בב״ח אף שגם זה הוא מאיסור הבלוע מ״מ כיון שכל אחד בפ״ע מותר ובהתחברם יחד נעשה איסור הוה כאיסור מחמת עצמו ואפילו נעשה בב״ח ע״י מליחה וכבישה וכן בשר עוף בחלב דנין בה דין חה״ל דכבר בארנו דאפילו באיסור דרבנן דנין דין חה״ל [פמ״ג בש״ד סק״ג]:

ח גבינות שנעשו מחלב טרפה ודאי יש בזה דין חה״ל ואפילו עירב חלב טרפה בחלב כשרה ויש רוב בכשרה ומותר מן התורה מ״מ אם אין ששים אסור מדרבנן ואם יש בחלק הטרפה כדי שתהא ראויה להתכבד מקרי חה״ל [פמ״ג במ״ז ססק״ד] וכן גבינות שהועמד בקיבה הנאסר מבב״ח כגון ששהה חלב הקבה בעור הקבה מעל״ע והועמד בחלב הקבה ויש בה טעם בב״ח [ח״ד סק״ג] מקרי איסור מחמת עצמו ויש בזה דין חה״ל דכבר נתבאר דבב״ח הוה איסור מחמת עצמו וסתם גבינות הכותים שיש חשש שהועמד בעור קיבת נבלה וטרפה לדעת בעל או״ה [כלל כ״ה] מעמיד הוה כאיסור בעין ודנין בה דין חה״ל ועוד כיון שחכמים אסרו גבינותיהם ותחלת עשייתן באיסור הוה כאיסור מחמת עצמו ורבינו הרמ״א בספרו ת״ח [כלל מ׳] חולק עליו וס״ל דלענין חה״ל לא מקרי מעמיד כאיסור בעין אלא כאיסור בלוע ואין בגבינותיהם דין חה״ל ואין לחוש שמא נעשו מחלב טרפה דרוב בהמות כשרות הן [ט״ז סק״ד] ויש מי שהכריע כאו״ה [פר״ח סק״ד] ויש מי שהכריעו כתורת חטאת [ט״ז ומנ״י] ובודאי יש לסמוך על זה במקום הפסד משום דיש לצרף עוד דעות הקדמונים שאמרו שבגבינות לא שייך כלל חה״ל דכשהיא לחה אינה חשובה ואף כשנתיבשה אינה חשובה כל כך לאכול בה כדי שביעה מפני שהיא קשה לגוף [ט״ז שם בשם מרדכי] וגם משום דבר שבמנין אין לאוסרה דלפעמים מוכרין אותה שלא במנין ועוד דגם בדבר שבמנין בעינן איסורו מחמת עצמו ולא מאיסור בלוע [עפמ״ג]:

ט חתיכת בשר שלא נמלחה אין בה דין חה״ל שאין איסורה מחמת עצמה אלא מחמת דם הנבלע בה וכן חתיכת בשר שנאסרה כדי קליפה אין בה דין חה״ל דבהקליפה אין ראוי להתכבד ועוד דהקליפה גופא הרי נאסרה רק מבליעת איסור אך אם נאסרה הקליפה מבליעת חלב כבר נתבאר דבב״ח אין דנין דין בלוע אלא כאיסור מחמת עצמו ולכן הוצרכנו לטעם דבהקליפה אין ראוי להתכבד [עש״ך סק״ו] ויש מי שאומר דאם הקליפה גדולה כל כך עד שבה עצמה יהיה ראוי להתכבד דנין בה דין חה״ל [שם] וצ״ע דאפילו תהיה גדולה הרבה אין דרך לתת כן קליפה גדולה לפני אורח חשוב ומ״מ גדולי אחרונים הסכימו לאיסור [ש״ך ופר״ח וח״ד] ויש מי שהקיל בזה [פלתי סק״ד]:

י כתב הטור בשם הרא״ש ז״ל דבענין חה״ל רבו הדעות י״א שתרנגולת בנוצתה וכן חתיכה חיה כיון שאינן ראוין עתה לא חשיבי ראויה להתכבד ואפילו בהמה שלימה בטילה עד לאחר שנתבשלה וראויה ליתן לפני אורח לכבדו ולא נהירא דלא קאמר ראויה להתכבד אלא לשיעורה שתהא גדולה וראויה לכבד בה אורח לכשתתבשל אבל בשביל שהיא חיה או בנוצתה לא בטלה חשיבותה וגם י״א דכבש שלם או אווז שלם אינו נקרא ראויה להתכבד שאין דרך ליתן לפני אורח כבש או אווז שלם וגם אלה דברי הבאי הם וכי בשביל שראויה ליחלק חתיכות חשובות גרע טפי כ״ש דחשיב טפי את שדרכו למנות עכ״ל הטור בשם הרא״ש ז״ל:

יא אמנם הרשב״א ז״ל בתורת הבית [בית ד׳ שער א׳] כתב וז״ל ואיזו חתיכה תקרא ראויה להתכבד בפני האורחין כל שדרכן של בני אדם להניח לפני אורח אחד שהיא חתיכה בינונית שאינה קטנה ולא גדולה יותר מדאי שאלו קטנה אינה חשובה ואין אדם מתכבד בה בפני אורח נכבד וכן הגדולה עומדת היא לחתוך שאין דרכן להניחה כולה בפני אורח אחד ותדע לך מדאמרינן התם בפרק התערובות וליבטלו ברובה ומשני משום דבעלי חיים לא בטלי אלמא שחוטה בדכוותה בטל עכ״ל וממילא דכ״ש כבש בעורו ואווז או תרנגולת בנוצתה לא מקרי חה״ל וכ״כ הסמ״ק וכן בשערי דורא [סי׳ מ׳] כתב וז״ל ומעשה בא לפני רבינו יעקב בתרנגולת נבלה שנתערבה בשתי שחוטות כשרות והאסורה לא ניטלה נוצתה והתיר רבינו תם הואיל ולא ניטלה נוצתה אינה ראויה להתכבד לפני האורחים כמות שהיא עכ״ל ורבינו הב״י בספרו הגדול הכריע להלכה כדעות אלו וכן מבואר מדבריו בש״ע סעיף ג׳ שעל דעת הטור כתב ויש חולקים בכל זה ע״ש ודעתו כדעה ראשונה שכתב שם:

יב ויראה לי דעיקר המחלוקת תלוי בזה דלהרא״ש הוה קשיא ליה נהי דבכזה אין ראוי להתכבד מ״מ לא גרע מדבר שבמנין כמו שמסיים בדבריו כ״ש דחשיב טפי את שדרכו למנות והולך לשיטתו דפסק דאת שדרכו למנות לא בטיל כמ״ש הטור בסי׳ ק״י ע״ש ולפ״ז ל״ק עליו קושית הרשב״א שהקשה מפ׳ התערובות דמתרץ דבעלי חיים לא בטלי אבל שחוטה בטילה דנאמר דאותה סוגיא היא לרבנן דס״ל דרק ז׳ דברים מקדשים ולא יותר וכמו שבאמת כן פסק הרמב״ם בפט״ז וכן פסק רבינו הב״י בסי׳ ק״י ע״ש אבל לפי מה שפסק הטור דאת שדרכו למנות אינו בטל לא היה צריך לומר משום דבע״ח חשיבי דה״ה שחוטים אינם בטילים משום דבר שבמנין ולכן הרשב״א ז״ל שבשום מקום לא הכריע להדיא להלכה דאת שדרכו למנות אינו בטיל ולא

נשאר רק משום ראוי להתכבד ודאי דבכזה אינו ראוי להתכבד וזהו גם דעת ר״ת והסמ״ק והשערים ולפ״ז ממילא דגם הרמב״ם סובר כרבותינו אלה [עש״ך סק״ז שכתב משמע מדברי המחבר דגם דבר שבמנין לא הוי עכ״ל וצ״ע הא המחבר פסק בסי׳ ק״י דדבר שבמנין בטל ועפמ״ג]:

יג וז״ל רבינו הב״י בסעיף ג׳ תרנגולת בנוצתה שנתערבה באחרות בטלה שהרי אינה ראויה להתכבד לפני האורחים כמות שהיא ואע״פ שאחר שנתערבה הסירו הנוצה [כיון שבתחלת התערובות נתבטל שוב אינו חוזר וניעור] וכן לא חשיבא ראויה להתכבד אא״כ היא מבושלת וכן כבש שלם [אפילו הופשט עורו] או חתיכה גדולה יותר מדאי לא חשיבא ראויה להתכבד שאין דרך ליתן לפני האורח כבש שלם או חתיכה גדולה יותר מדאי ויש חולקים בכל זה עכ״ל ותמיהני על מה שכתב בדעה ראשונה דכשאינה מבושלת לא חשיבא ראוי להתכבד הלא בדבריהם אינו מבואר דין זה ואדרבא מדפסק ר״ת הואיל ולא ניטלה נוצתה אינה ראויה להתכבד משמע להדיא דכשניטלה נוצתה הוה ראוי להתכבד והרי אז עדיין אינה מבושלת וגם מדברי הרשב״א מוכח כן מדהביא ראיה מפ׳ התערובות דשחוטה כה״ג בטלה משום דהיא גדולה יותר מדאי ומשמע להדיא דרק משום גדלותה בטילה ולא מפני שאינה מבושלת דהא התם אינה מבושלת כמובן וצ״ע:

יד ואולי מדכתב הטור שי״א דחיה אינה ראויה להתכבד ס״ל לרבינו הב״י דכל אלו שחלקו על תרנגולת בנוצתה ועל חתיכה גדולה יותר מדאי חולקים ג״כ על אינה מבושלת אבל באמת לא מוכח כן מלשונם וגם לא מצאתי מפורש לאחד מראשונים שיסבור כן [ע׳ משנה ביצה יד: ב״ש אומרים אין שולחין וכו׳ וב״ה וכו׳ ודוק]:

טו אבל רבינו הרמ״א כתב דכן נוהגין כהיש חולקין מלבד תרנגולת בנוצתה דמחוסרת מעשה גדול דנוהגים בה שהיא בטילה וכן רגלים או ראש שלא נחרכו משערן אבל אם כבר נחרכו חשיבי חה״ל אפילו לא נמלחו עדיין ואפילו כבש שלם אינו בטל מיהו רגלים של עופות מלבד רגלי אווז וכן רגלי בהמה דקה במדינות אלו לא חשיבי כלל ובטילים ראש של עופות אינו חשוב ובטל עכ״ל ויש מי שאומר שאם לא נודע עד אחר הסרת הנוצה לא בטיל [פמ״ג בשם פ״ת] דהידיעה גורמת האיסור וכמו בסי׳ ק״ט ביבש כשלא נודע עד אחר הבישול אסור וגם בסי׳ צ״ט סעיף ל״ג כתבנו שהידיעה גורמת האיסור ע״ש [ונראה דבהפ״מ ושעת הדחק נוכל לצרף דעת המחבר וכ״מ מפמ״ג בש״ד סק״ח ע״ש אבל מפני הטעם שאינה מבושלת אין להתיר כלל כמ״ש ורק מטעם חתיכה גדולה יותר מדאי כנלע״ד]:

טז ולפי דבריו אם הסירו כבר הנוצות ועדיין לא נפתח הבטן ולא ניטלו המעים אינו בטל דאינו מחוסר מעשה גדול וכן רגלים שכבר נחרכו אע״פ שלא ניטלו טלפיהן אינו בטל דזה ג״כ אינו מחוסר מעשה גדול ורגלי אווז שלא הוחרכו כמו שרגילין לעשות בטל דדמי לתרנגולת בנוצתה וזה מקרי מחוסר מעשה [ש״ך סקי״א] וזה שכתב דראש של עופות אינו חשוב ובטל ה״ה ראש של בהמה אינו חשוב ובטל ורק ראש של עגל חשוב ואינו בטל [ט״ז סק״ח בשם רש״ל] ובזמנינו לא שמעתי שיהא לזה חשיבות וגם רגלי אווז אינו חשוב בזמנינו אבל לשון של בהמה ודאי דהוה דבר חשוב שהרי אברהם כיבד להאורחים בלשון [שם] ולכן אם הלשון הוא בתוך הראש אינו בטל וכבר כתבו הפוסקים דכל אלו הדברים בראוין להתכבד תלוי לפי המקום ולפי הזמן והכל תלוי בראיית עיני המורה אם הוא חשוב להתכבד באותו מקום לאורח חשוב לא בטיל ואם אינו חשוב במקום זה אף שבמקום אחר הוי חשוב מ״מ בטיל ואם יש ספק אצל המורה אם זה ראוי להתכבד אם לאו הולכין להקל מפני שהוא מדרבנן וכמ״ש [ש״ך סקי״ג]:

יז ויש בזה שאלה דאיך כתב דתרנגולת בנוצתה בטילה נהי דבטילה מטעם חה״ל מ״מ הא הוה דבר שבמנין ואיהו פסק לקמן סי׳ ק״י דאת שדרכו למנות אינו בטל וי״א דכל שמחוסר מעשה גדול גם דבר שבמנין לא הוה כמו שאינה חה״ל [ש״ך סק״ז בשם רש״ל ומנ״י] והדברים מתמיהים איזה ענין הוא לדבר שבמנין ויותר נראה כמ״ש אחד מהגדולים דזה מיירי במקום שלפעמים מוכרין אותן שלא במנין אבל במקום שמוכרין רק במנין כמו בזמנינו ודאי דלא בטיל מטעם דבר שבמנין [כרו״פ סק״ה] ולפ״ז לדידן אינה בטילה וגרוע מחתיכה גדולה שלפעמים גם בזמנינו מוכרין שלא במנין אבל תרנגולת בנוצתה וכ״ש כבש בעורו ודאי דהוה דבר שבמנין ולפי דעת רבינו הרמ״א בסי׳ ק״י אינו בטל את שדרכו למנות:

יח עוד כתבו דשומן הכנתא אינו ראוי להתכבד אבל עור שומן אווז מקרי ראוי להתכבד ואינה בטילה וקורקבן וכן שאר בני מעים אינם ראוים להתכבד עכ״ל הנה שומן הכנתא ודאי אין דרך לאכול כמות שהיא וכנתא של עגל כתבו הגדולים דמקרי ראויה להתכבד [ט״ז סק״ט] וזה שכתבו על שומן הכנתא אם כוונתם עם הכנתא עצמה דהיינו מעי של הכנתא הרי נראה דהיא ראויה להתכבד שעושין ממנה מאכל טוב כשממלאין אותה בקמח ושומן הרבה ואם כוונתם בלא הכנתא הרי אין דרך בני אדם לאכול שומן בלבד ומאי קמ״ל ולכן נראה דכוונתם עם הכנתא עצמה אך מפני שכנתא בלא המילוי מקמח אין בה חשיבות כלל ולכן לא מקרי ראוי להתכבד ובאמת י״א דהדרא דכנתא עם שמנה אפשר דמקרי ראוי להתכבד [עש״ך סקי״ב] וצ״ע:

יט אך זה שכתבו דעור שומן אווז מקרי ראוי להתכבד ואינו בטל צ״ע שהרי מעור השומן מטגנין חתיכות קטנות שקורין גריבי״ן וכל חתיכה קטנה אינה ראויה להתכבד אם לא בצירוף הרבה ביחד וכבר הסכימו כל הגדולים שאין זה מקרי ראוי להתכבד [נקה״כ ופר״ח וכרו״פ ומעיו״ט] דלא כמי שאומר שגם זה מקרי ראוי להתכבד [עט״ז סק״י וגם הפמ״ג תמה בזה ע״ש] ועוד דאין דרך להפשיט העור בלבד שמטגנין השומן וקודם הטיגון חותכים השומן לחתיכות קטנות ואחר הטיגון שופכין השומן לכלי ואלו הגריבי״ן נשארים כידוע ונ״ל מלשון הלבוש שכתב וז״ל אבל העור של אווזא מקרי ראויה להתכבד שדרך לאוכלה בבישול ובצלי ואינה בטילה עכ״ל שבימיהם היו מפשיטים כל העור ומבשלים אותה או צולין אותה ובכה״ג ודאי דהוה ראוי להתכבד כשהיא חתיכה גדולה אבל בזמנינו לא שייך דין זה:

כ וזה שכתבו דקורקבן ושאר בני מעים אינם ראוים להתכבד י״א דקורקבן של אווז מקרי ראוי להתכבד [יש״ש סי׳ נ׳] והכל לפי המקום והזמן [ש״ך סקי״ד] וכתב הלבוש שאותם הכבדים מן האווזות המפוטמות שאובסין אותן בידים עד שנהפכה הכבד להיות לבנה מחמת רוב שמנונית ראוים להתכבד שהרי מתכבדים בה שרים ולכן אם נתערבה באחרות אינה בטילה עכ״ל אך במדינתנו לא ידענו מזה ואם יש איזה מקום שמתכבדים בה ודאי אינו בטל אבל קורקבנים וכבדים של תרנגולים או של אינדי״ק ודאי לא מקרי ראוי להתכבד וכן של בר אווזא:

כא חכמי קראקא הורו על בשר אווז שעל החזה שקורין ביילי״ק אע״פ שהופשטה האווז אעפ״כ נקרא הביל״ק ראוי לכבד והמהרש״ל ז״ל בספרו [יש״ש שם] חלק עליהם דכיון שהופשט האווז וניטל תפארתו בטל ממנו החשיבות ויש מהגדולים שפסק כחכמי קראקא [ט״ז סקי״א] ויש מי שפסק כהמהרש״ל [פר״ח סקי״ח] וכן נראה עיקר דהנה זהו ודאי בתרנגולת או אפילו באינדי״ק כשיכבדו אורח נכבד לא יפשיטו העור מעליהם ונהי דבאווזים דרך להפשיט העור מפני ריבוי השומן מ״מ לאורח נכבד לא יעשו כן והרי אנו רואים בבתי המרזח שקורין שיינקע״ן צולין אווזות שלימות שלא הופשטו באגנות והשומן זב באגן וכל גוף האווזא נשאר בשלימות בלי הפשט וכן עושים לאורח נכבד אמנם כבר נתבאר דחה״ל תלוי לפי המקום ולפי הזמן והכל לפי ראות עיני המורה:

כב הא דבריה וחה״ל לא בטלי דוקא בעודם שלימים אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן וכן אם נתרסקו ע״י בישול בטלי דתו לא חשיבי ומיהו לא דמי בריה לחה״ל דבריה כשניטל ממנה מעט בטלה ממנה שם בריה כמ״ש בסי׳ ק׳ ובחה״ל דוקא עד שלא ישאר חתיכה גדולה אבל כשנשארה חתיכה גדולה הראוי עדיין להתכבד לא איכפת לן במה שניטל ממנה מקצתה וכן יש חילוק להיפך דבריה שנסרחה עדיין שם בריה עליה עד שתסרח שלא תהיה ראויה לאכילה כלל ובחה״ל אף אם נסרחה מעט בטלה מחשיבותה שהרי בכזה אינה ראויה להתכבד לפני אורח [פמ״ג בש״ד סקט״ו] ודע דבנתרסקה או נחתכה אין חילוק בין נתרסקה קודם התערובות או לאחר שנתערבה עם ההיתר ואפילו נתרסקה לאחר שנודע התערובות לית לן בה דאע״ג דבסי׳ צ״ט כתבנו דהידיעה גורמת האיסור ודאי דכן הוא אבל כיון דכל האיסור הוא מפני החשיבות והרי בטלה החשיבות אמנם זהו דוקא כשלא היה במתכוין לבטל האיסור אבל אם נתכוין לכך אסור למרסק אם הוא שלו וכן למי שנתרסק בשבילו כפי הדינים שנתבארו בסי׳ צ״ט בדין אין מבטלין איסור ע״ש:

כג יש מי שאומר דכשם בדשיל״מ יש חילוק בין מינו לאינו מינו דבאינו מינו בטל כמו שיתבאר בסי׳ ק״ב כמו כן בבריה וחה״ל אינם בטילים רק במינם אבל שלא במינם בטילים [או״ה כלל כ״ה] ורבינו הרמ״א חלק עליו וכתב בסעיף ו׳ דאין חילוק בין נתערבו במינם או שלא במינם עכ״ל וכל הפוסקים הסכימו לדבריו [ט״ז וש״ך ופר״ח] דאטו שלא במינו ליכא חשיבות ודשילי״מ דלא בטיל אינו מפני החשיבות אלא מפני טעמים אחרים שיתבארו שם שאינם שייכים רק במינו ולא בשאינו מינו אבל בבריה וחה״ל איזה הפרש יש בין זל״ז ושמא תאמר איך משכחת לה שחה״ל תתערב באינה מינה הלא בהכרח להכירה י״ל דמשכחת לה כגון ששחטו הרבה מינים ונודע שמין אחד נתנבלה בשחיטה ואינו ידוע איזה מהן ונתערבו [ש״ך בסי׳ ק״ט סק״ח] או בדברים שחלוקין בשמן ושוין במראה למאן דס״ל דבתר שמא אזלינן [פר״ח] אמנם בריה שנתערבה במינה קשה לצייר דהא בריה אינו רק ממין טמא כמ״ש בסי׳ ק׳ ואיך נתערב במינו [והכרו״פ סק״ו רוצה לקיים פסק האו״ה בחה״ל והעיקר כרוב הפוסקים וראייתו מפי׳ המשניות להרמב״ם פ״ב דערלה אינה ראיה דהאמת כן הוא דע״פ הרוב לא שייך תערובת חה״ל באינו מינו ולכן לא חשש לבאר אבל אי איתרמי אין חילוק ודוק]:

כד כתבו הטור והש״ע סעיף ז׳ אם נחתכה חתיכה אחת אין תולין לומר של איסור נחתך ומתבטל ויהיו כולן מותרות אלא אותה שנחתכה בלבד מותרת ממ״נ אם היא של איסור אף כולן מותרות ואם אינה של איסור הרי היא מותרת ואפילו נחתכו רובן אין תולין לומר שהאיסור מהרוב שנחתכו אלא כל הנחתכות מותרות והשלימות אסורות עכ״ל ואינו דומה למה שיתבאר בסי׳ ק״י בכל דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו אם נאכל אחד מהם או נפל לים הותרו כולם משום דתולין לומר דהאיסור נאכל או נאבד דזהו מפני שאינו כבר בעולם ואין אנו צריכין לדון עליו אם הוא כשר או טרפה לכן תולין בו אבל בנחתך או נתרסק אחד מהן שישנו בעולם ואם נתלה בו האיסור נצטרך לאסור אותו ואיך נאסרנו והרי הוא ממ״נ מותר כמ״ש וא״כ א״א לעשות

שני הפכים להתיר אותו ולתלות בו האיסור וזהו הטעם עצמו שאפילו נחתכו רובן השלימות אסורות ולמה לא תלינן דאיסורא ברובא איתא בדרך שתלינן בכל מקום ברוב אלא משום דבכאן הוה שני הפכים בנושא אחד שהרי הנחתכות בהכרח להתיר ממ״נ ואיך נתלה האיסור בהם והרי סותרין זא״ז [כנלע״ד בטעם הדין הזה] וי״א הטעם משום דאדרבא כל שנשתנה מקדמותה אומרים שזהו מהרוב של היתר ונמצא שהאיסור שהוא המועט לא נשתנה [ב״ח וט״ז סקי״ד בשם מהרא״י] ואני תמה על טעם זה דאם באנו למדה זו א״כ איך תולין בסי׳ ק״י שהאיסור נפל לים נימא כל דפריש מרובא פריש ומרוב ההיתר נפל לים אלא ודאי הטעם דכיון דמן התורה כבר נתבטל ברוב תלינן במה שנוכל לתלות [כמ״ש הש״ך שם סקמ״ו] וא״כ מה בין זל״ז אבל לפי הטעם שבארנו א״ש [ועתשו׳ הרשב״א סי׳ שכ״ה ודו״ק]:

כה כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳ קורקבן שנמצא נקוב ונתערבה אותה תרנגולת עם אחרות מדמין שומן שבקורקבן לשומן התרנגולת של מקום חיבור הקורקבן ואם דומים לגמרי מכשירים האחרות וכן כל כיוצא בזה ראש כבש שנמצא טרפה ולא נודע מאיזה כבש הוא והקיפו הראש לצוארו של אחד מהכבשים ונמצאו החתיכות דומות ומכוונות יפה יש לסמוך על זה להתיר האחרות עכ״ל ובזה צריך שיהיה דומה במדה ובמראה ואף דבשומן הקורקבן די במראה לבד הכא כיון שיש לדמות בשתיהן צריך שני הדברים [ט״ז סקט״ו] ומדלא הגיה רבינו הרמ״א דעתה אין סומכין על זה כמ״ש בסי׳ ל״ד ועוד בכ״מ ש״מ דבזה גם אנחנו בקיאים ואין לומר שסמך עצמו על שארי מקומות דא״א לומר כן שהרי אדרבא הגיה על דין הקודם וכן כל כיוצא בזה עכ״ל וכן הלבוש כתבם לדינא ש״מ דבאלו מודים וטעמא דמילתא משום דבכאן העין רואה ממש השווי ואין לטעות בזה ולכן אע״פ שבעל או״ה כתב שעתה אין לסמוך על זה [ט״ז שם] מ״מ לא חששו לזה מטעמא דכתיבנא [עפ״ת סק״ז ול״ק כלל דהמחבר מיירי גם חד בחד]:

כו ודע שיש מהגדולים שכתב שקיבל מחכם אחד כשנמצא מים בראש כבש אחד שהיא טרפה מחמת זה ולא נודע מאיזה כבש שיש לבדוק בחוט השדרה של הכבשים וכל כבש שנמצא בו מים במוח שבראש יהיה ג״כ מים בחוט הנמשך מן המוח להשדרה ותולין שהראש הוא מאותו כבש להתיר שארי הכבשים [ב״ח] ולא הודו לו גדולי אחרונים לסמוך על זה באיסור דאורייתא [ט״ז שם ופר״ח וכרו״פ] וכתבו שצריך להתיישב בזה ואולי ברובא דמן התורה בטל יש לסמוך על זה [כרו״פ ופמ״ג] ומחט שנמצא בעוף באופן שהתרנגולת טרפה וניטל המחט ונתערבה התרנגולת בכמה תרנגולים אם נמצא רושם שחור באיזה מהן יש לתלות בה אם ניכר יפה הרושם והכתם שעשתה המחט [פמ״ג בשם רדב״ז] ונראה שאפילו בתערובת אחת באחת יש לסמוך על זה דזהו ודאי סימן מובהק וסמכינן עליה גם באיסור דאורייתא:

כז מעשה באשה ששאלה מחברתה שני אגנות שהיו של בשר והשואלת סברה שהם של חלב ואפתה בהם לביבות שקורין קרעפלאך עם חמאה וגבינה ואח״כ החזירם להמשאלת ולא סיפרה לה דבר ואחר שעה אפתה המשאלת בהם קרעפלאך עם שומן ואפתה בתשעה אגנות ובתוכם היו אלו שני האגנות והנה הלביבות של חמאה ודאי כשר דהאגנות לא היו בני יומן מתשמיש בשר ואפילו הלביבות השניים שאפתה המשאלת ג״כ כשר דאלו הקרעפלאך מהשני האגנות בטלו בהשבעה כדין יבש ביבש שבטל ברוב ואף דקרעפלאך ראוים להתכבד ודבר שבמנין ובב״ח הוא איסור מחמת עצמו מ״מ הכא העיקר הוא העיסה ובב״ח הוא בלוע ואין דנין בזה דין חה״ל ועוד שהרי לא נאסרו רק כדי קליפה כדין חם בחם בלא רוטב ובכדי קליפה לא הוה ראוי להתכבד ואף שיש מי שרוצה לומר דאיסור שמן שבכלי אוסר עד ס׳ [ש״ך סי׳ ק״ה סקכ״ג] לא קיי״ל כן ואינו אוסר רק כ״ק [מג״א סי׳ תנ״א סקל״ו] ואפילו אם טחו האגנות בשומן קודם שנתנו הלביבות ונאסר השומן ונאסרו הלביבות מטעם שומן בעין אך גם זה קרוב שיש ס׳ נגד השומן בעין וגם אין חשש איסור תורה בשומן אווז ולכן יש להתיר ע״י ביטול ברוב ורק יש לאסור כמנין לביבות שבשני האגנות והשאר מותר [נוב״י סי׳ ל׳] והנה באמת יש להתיר גם הלביבות של שני האגנות שהרי לא נאסרו רק כ״ק וא״כ אם נתערבו ולא נודע אין לאסור וא״צ אפילו קליפה כמ״ש בסי׳ צ״א [י״א] ולבד זה נ״ל דבלביבות לא שייך חה״ל שהרי אין מכבדין בלביבה אחת כידוע והוה כדין הגריבי״ן שבסעיף י״ט ע״ש:

סימן קב

א דין דבר שיש לו מתירין. ובו כ״ח סעיפים:

הלכה פסוקה היא בש״ס דדבר שיש לו מתירין כלומר שאין האיסור לעולם אפילו באלף לא בטיל וזהו רק במין במינו ולא בשאינו מינו כמו שיתבאר וטעמו של דבר דרבנן החמירו בזה דכיון דלאחר זמן יכול לאכלו בהיתר אין לו לאכול עתה ע״י ביטול איסור בהיתר [רש״י ריש ביצה] ועוד אמרו בזה טעם נכון לפי שכל דבר הדומה לחבירו אינו מבטלו אלא אדרבא מחזקו וכל דבר שאינו דומה לחבירו מחלישו ומבטלו וזה שמין במינו בטל ברוב אע״ג שדומים זל״ז מ״מ כיון שבאיסור והיתר המה הפכים אינם דומים זל״ז ולכן בדבר שיל״מ שגם בהיתר שוים הם לאחר זמן אינם מבטלים זא״ז

ולכן במין בשאינו מינו כיון שבעצם אינם דומים זל״ז בטל אף בדשיל״מ [ר״ן נדרים נב:] ולטעם הראשון ג״כ א״ש דכל שנתערב באינו מינו אין ההיתר נקרא על הדבר האסור אלא על שם דבר שנתערב בו והוי כמי שאין לו מתירין [ש״ך סק״ד]:

ב וכך אמרו חז״ל [נדרים נח.] כל דשיל״מ כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש לא נתנו בהם חכמים שיעור כלומר דאפילו באלף לא בטיל וכל דבר שאין לו מתירין כגון תרומה ותרומת מעשר וחלה וערלה וכלאי הכרם נתנו בהם חכמים שיעור עכ״ל טבל נקרא דשיל״מ שהרי יכול להפריש עליהן ממקום אחר [ר״ן] ומזה עצמו אינו יכול להפריש שהרי כיון שנתערב בחולין ואינו ניכר שמא יפריש מהחולין והוה מן הפטור על החיוב ואינה תרומה וגם ממקום אחר אין לו להפריש מטבל ודאי עליו שהרי מן התורה טבל המעורב ברוב חולין פטור אלא שיפריש מטבל דרבנן כמו מעציץ שאינו נקוב [רא״ש] וכן אם זה הטבל שנתערב הוא רק טבל למעשר שניטלה ממנו תרומה יכול להפריש עליו מדמאי [ובזה יש ליישב קושית תוס׳ בהשוכר עג: שאומר הטעם בטבל כהתירו כך איסורו ורק הרמב״ם בפט״ו ממאכ״א כתב טעם זה ובנדרים אמרו מטעם דשיל״מ דבהשוכר מירי בטבל גמור אף לתרומה ועציץ שאינו נקוב אין לו ואין לזה מתירין דמדמאי אינו יכול להפריש עליו דדמאי פטור מתרומה ובנדרים מירי בטבל למעשר שיכול להפריש מדמאי שמצוי הרבה]:

ג ומעשר שני והקדש מקרי דשיל״מ מפני שיש להן היתר ע״י פדייה והקדש הוא הקדש של בדק הבית שיש לזה פדייה וחדש הוי דשיל״מ דלאחר ט״ז בניסן הוא מותר וכן נדרים וקונמות הוי דשיל״מ [שם נ״ט] משום דיכול לישאל לחכם ולעקור הנדר והקונם ויש מצוה בזה לישאל על נדר [שם] ולכן תרומה וחלה אף שיכול ג״כ לישאל לחכם מ״מ אין זה מצוה ולא חשיב דשיל״מ אבל נדרים הוי מצוה לישאל על נדרו [שם] וכן מעשר שני מצוה בפדייה ככתוב בתורה וכן הקדש בדק הבית כשאינו ראוי לבדק הבית מצוה לפדותו אבל קדושת הגוף א״א בפדייה וכן טבל מצוה וחובה לתקנו וכל אלו הדברים אינן כדבר שיש בזה טרחא והוצאות שי״א דבכה״ג לא הוה דשיל״מ כמו שיתבאר דכיון דצריך ע״פ הדין לעשות זה הרי מחוייב לעשות כן וממילא דהוה דשיל״מ כשיעשה כן [ושבועות הן כנדרים כמ״ש הרמב״ם בפ״ה מנדרים ואף שאין מצוה לאתשולי מ״מ אינו חלוק מנדר ודוק]:

ד דין דשיל״מ הוא אפילו באיסור דרבנן כגון ביצה שנולדה ביו״ט שעתה היא מוקצה ואסורה באכילה ובטלטול שנתערבה בביצים הרבה אינה בטילה אפילו באלף שהרי אחר יו״ט תותר והוי דשיל״מ ולא מיבעיא שלימה שנתערבה בשלימות דהוה גם דבר שבמנין אלא אפילו שבורה שנתערבה בשבורות אינה בטילה מטעם דשיל״מ וכל כך החמירו בדשיל״מ דבכל איסורי דרבנן כשיש ספק אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ובדשיל״מ אינו כן דאפילו הביצה הזו היא ספק אם נולדה ביו״ט אם לאו ונתערבה באלף כולן אסורות [ריש ביצה] :

ה ושאלו הראשונים דא״כ למה אמרינן במנחות [סח:] דאותם שסברו דחדש בח״ל דרבנן אכלו חדש בט״ז בניסן משום דהוה ספק דרבנן ע״ש והא בדשיל״מ אסרינן אפילו בספק דרבנן כמ״ש ותרצו כיון דבאמת אנן בקיאין בקביעא דירחא וזה שעושין שני יו״ט של גליות מפני שכך גזרו עלינו לא חיישינן לספק כי האי [מרדכי ריש ביצה] ואין לשאול דא״כ ביצה שנולדה ביו״ט שני של גליות יהיה מותר מטעם דאנן בקיאין בקביעא דירחא אמנם לא דמי דבביצה האיסור הוא משום יו״ט וכל שהוא מחמת יו״ט לא חלקו בין יו״ט ראשון ליו״ט שני כי היכי דלא אתי לזלזולי ביה כדאיתא בגמ׳ אבל בחדש אין תלוי רק בימי החדש דבששה עשר לניסן מותר וקודם לזה אסור ולכן כיון דאנן בקיאין בקביעא דירחא לא חשו לספיקא [כרו״פ] וכן בעירוב הקילו בספק דבריהם אף דהוה דשיל״מ [תוס׳ עירובין מה:] דבכמה דברים הקילו בעירוב דהלכה כדברי המיקל בעירוב ואפילו ביחיד נגד רבים [שם מו.] ולכן הקילו גם בזה:

ו ואע״ג דדשיל״מ אינה בטלה אפילו באלף מ״מ אם נתערב הדבר שיל״מ ברוב של היתר ואח״כ נתערבה כל התערובות ברוב של היתר נגד כל התערובות י״א דמותר [ט״ז סק״ד] דבשני תערובות לא החמירו ויש אוסרין גם בכה״ג [ש״ך סק״ב] ואפילו בג׳ תערובות לא התירו בדשיל״מ ודוקא ס״ס שע״י תערובות לא התירו בדשיל״מ אבל ס״ס בגוף האיסור התירו גם בדשיל״מ שהרי לקמן סי׳ רצ״ג התירו חדש מטעם ס״ס ובא״ח סי׳ תצ״ז התירו ספק מוכן ביו״ט שני מטעם ס״ס ובסי׳ ק״י יתבאר עוד בזה בס״ד [עי״ש בש״ך סקנ״ו]:

ז וכבר נתבאר דרק במין במינו אסור בדשיל״מ ולא באינו מינו דבאינו מינו בטל בששים ואע״ג דבריה וחה״ל האיסור בין במינו ובין בשלא במינו שאני התם דהאיסור הוא מצד החשיבות אבל בדשיל״מ אין האיסור מצד חשיבות אלא מצד שיכול לאכול בהיתר וגם מטעם שדומים זל״ז ומחזקו ואינו מבטלו וממילא בשלא במינו לא נקרא על שם ההיתר כלל וגם אינם דומים זל״ז ומבטלו כמ״ש בסעיף א׳ ודע דבכאן הכל מודים דאזלינן בתר שמא לענין מינו ואינו מינו ולא בתר טעמא דכשהן שוין בשם מקרי מינו אף שבטעם אינם שוים דהא נקרא על שם זה וגם דומין זל״ז בשם וכשאין שוין בשם אף ששוין בטעם הוה אינו מינו [ש״ך סק״ג]:

ח ואע״ג דבאינו מינו לא אמרינן דשיל״מ מ״מ כתב רבינו הרמ״א דביצה שנולדה ביו״ט וליבנו בה מאכל או נתנוה בקדרה לתקן הקדרה כגון שמלאוה בתרנגולת אינה בטילה עכ״ל והטעם בליבנו בה מאכל כיון דלחזותא עביד לא בטיל וכן בלתקן הקדרה דכל שמתקיים זא״ז הוה כמין במינו ולא בטיל כמו מים ומלח בעיסה דחשיבא מין במינו כדמוכח בגמ׳ סוף ביצה וכן מבואר בא״ח סי׳ תקי״ד דמיירי דעביד לחזותא וטעמא לא בטיל ע״ש ודע דחזותא אינו אלא כמשהו ולכן רק באיסור דשיל״מ אינו בטל אבל בשארי איסורים שבטילים בס׳ חזותא לאו מילתא היא ולכן אם ליבנו מאכל בביצת טרפה המאכל מותר דודאי יש בזה ששים וחזותא לאו מילתא היא [כרו״פ וח״ד]:

ט וזה שנתבאר דכל שעשוי לתקן הקדרה הוה כמין במינו יש מי שחולק על זה דכיון דבשיל״מ אזלינן בתר שמא ולא בתר טעמא וכשאינן שוין בשם אף ששוין בטעם מקרי אינו מינו כמ״ש א״כ פשיטא דלא עדיפא מה שמתקן הקדרה מאותן ששוין ממש בטעם ועכ״ז כיון שאינן שוין בשם הוה אינו מינו [יש״ש חולין פ״ח סי׳ פ״ח] ולפ״ז פסק דבלא חזותא לאו כלום הוא אלא כשיש טעמא וחזותא הוה כאיסור בעין ולא בטיל ואף כשנתערבה אותה ביצה שנולדה ביו״ט בהרבה ביצים וליבנו בהם מאכל ויש בזה טעמא וחזותא אע״ג דזהו מכל הביצים ולא מזו הביצה בלבד מ״מ כיון שכולן נאסרו בתערובות מטעם דשיל״מ נעשו כולן כגוף האיסור והוה טעמא וחזותא דידהו כאיסור בעין ולא בטיל [שם] אבל הטור כתב בסי׳ צ״ב דעל ידי איסור משהו לא נעשה נבלה א״כ לא נעשו כולן כגוף האיסור [פמ״ג בש״ד סק״ג] ואולי בדשיל״מ שאני וצ״ע לדינא ומדברי רבינו הרמ״א מבואר להדיא דהאיסור אינו אלא אם ליבנו בה עצמה המאכל ולא כשליבנו בהתערובות:

י יש מי שכתב דאם טחו חלות ביו״ט בביצה שנולדה בו ביום יטול מכל חלה כדי נטילה שהוא כעובי אצבע ואז החלה מותרת לאכול ביו״ט ומה שחתך כדי נטילה יאכל למחר [באה״ט סק״א בשם בה״י] ולי נראה דהחלות מותרות לגמרי דסיכת החלות אין בהם שום ממש ולא דמי לליבן מאכל וכן מוכח להדיא בפסחים [עו.] דסיכה לאו כלום היא ומשהו בעלמא קרו לה ע״ש ואע״ג דבדבר שיל״מ גם משהו אסור זהו כשעיקר האיסור הוה ממש אך שע״י התערובות נעשה משהו כגון שנתערבה באלף מ״מ לא בטיל אבל לא כשעיקר האיסור הוא משהו וכי עדיף איסור דשיל״מ מפסח שאסרה תורה הבישול ומ״מ אמרו שם דסיכה בעלמא לית לן בה ועוד שהרי יתבאר דבמקום שהמאכל מתקלקל אין דנין דין דשיל״מ וזה ידוע לכל דהחלות כשיניחום למחר תאבד הטעם דפת חמה עדיף הרבה טפי ועמ״ש בסעיף י״ט וצ״ע:

יא כתבו הטור והש״ע סעיף ב׳ שלא אמרו דשיל״מ אלא כשהמתיר עתיד לבא עכ״פ כביצה שנולדה ביו״ט שנתערבה באחרות שהיא מותרת לערב עכ״פ בודאי וכן אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד כטבל שנתערב בפירות מעושרים ויש בידו עוד טבל אחר שיכול להפריש מהם על טבל הזה המעורב וכן כל כיוצא בזה אבל כל שאינו בידו ואינו בודאי שיבא המתיר אינו בדין דשיל״מ לפיכך ביצה של ספק טרפה שנתערבה באחרות אע״פ שאפשר שתטעון עוד התרנגולת ויותרו כולם או שתחיה התרנגולת י״ב חדש אינו בדין דבר שיל״מ לפי שאין המתיר ודאי ואינו בידו לפיכך בטל הוא כביצה אסורה שנתערבה באחרות וכן כל כיוצא בזה [וזהו מהרשב״א בת״ה]:

יב ויש בזה שאלה למה לן טעמא בביצה של ספק טרפה דלא הוה דשיל״מ מפני שאין המתיר ודאי ואינו בידו הא גם בלא זה אין זה ענין כלל לדשיל״מ דדבר שיל״מ שייך בדבר שעתה הוא אסור ולמחר מותר כמו ביצה שנולדה ביו״ט אבל ספק טרפה ממ״נ מותר דאם יתברר שהיא כשרה הרי היא כשרה ואם יתברר שהיא טרפה הרי אין לה מתירין וא״כ ממ״נ מותר לאוכלה מיד כשנתערבה ויש מי שתירץ דמיירי בביצה של ספק טרפה שנולדה ביו״ט דאם מטעם הממה נפשך נהי דמצד ספק טרפה כן הוא אבל מטעם שנולדה ביו״ט היה צריך להמתין עד למחר אבל מפני הטעם שאין המתיר ודאי ואינו בידו רשאי לאוכלה בו ביום כשנתערבה דגם מצד יו״ט לא שייך לקרותה שיל״מ כיון שאין המתיר ודאי מסיבת ספק טרפותה וממילא דאינה בכלל דשיל״מ [באה״ט של רז״מ סק״ה]:

יג אמנם י״א דביצת ספק טרפה או ודאי טרפה שנולדה ביו״ט ונתערבה דצריך להמתין עד הלילה מפני יו״ט דהוה דשיל״מ [פר״ח סק״ז וצ״צ ופמ״ג במ״ז סק״ז ולכן תרצו דהגם באמת הוא דממ״נ מותר מ״מ עכשיו כשיש ספק אוכל בספק איסור ואם היה בזה דין דשיל״מ היה מחויב להמתין עד שיתברר ההיתר וראיה לזה מאשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה מההפרה ושתתה יין וטימאה למתים צריכה כפרה [שלהי קדושין] ואיני יודע הדמיון לזה דהתם לפי דעתה הרי עשתה איסור אבל הכא בתערובות ממ״נ מותר ואינו בגדר דשיל״מ [ויפה תמה על תירוץ זה הכרו״פ סק״ד ולחנם תמה עליו הפמ״ג שם ודבריו ברורים]:

יד אך לפי טעם השני שכתבנו בסעיף א׳ בטעם דשיל״מ דהדומים אינם מבטלין זא״ז א״ש דרק שם איסור גורם הביטול ואזלינן בתר שמא כמ״ש בסעיף ז׳ וא״כ נהי דקמי שמיא גליא שתהיה אסורה מ״מ בלשון בני אדם עדיין שם היתר עליה דמצפים שתותר ולפ״ז אין לה ביטול עדיין כל זמן שהאיסור לא יתברר דהיתר בהיתר לא בטיל ולכן מוכרחים לטעם שאין המתיר עתיד לבא בודאי ואינו בידו [כרו״פ שם] ולפ״ז עיקר הגרמא הוא שמא

תיאסר ואין לה ביטול לפי לשון בני אדם [ולפ״ז חמור יותר ספק מודאי וצ״ע ודוק] ודע דכל ביטול ביצה שכתבנו בסי׳ זה הוא למאן דס״ל כל שדרכו למנות בטל דבעינן את שדרכו למנות או דגם זה בטל כפי שיתבאר בריש סי׳ ק״י אבל למאן דס״ל כל שדרכו למנות אינו בטל בלא״ה אין לה ביטול כשהיא שלימה אם לא כשהיא שבורה ונתערבה בשבורות [או״ה כלל כ״ה דין ח׳ ועוד כתב שם בשם א״ז חתיכה שנאסרה מטעם תיקו דאורייתא מתבטלת כשאר איסורים ואע״פ שאפשר שניתרת כשיבא אליהו לא נקרא עבור זה דשיל״מ לפי שאז איגלי מילתא שלא נאסרה מעולם וכו׳ עכ״ל ומ״מ אין זה סתירה ללעיל דלא דמי ביאת אליהו שהוא רק לעתיד לבא להההיתר שיתברר ע״י הטלת ביצים או שתחיה יב״ח ודוק]:

טו כלי שנאסרה בבליעת איסור שנתערבה בכלים אחרים ואינו ניכר בטל ברוב כדין יבש ביבש שיתבאר בסי׳ ק״ט ואין דנין זה כדשיל״מ שיש לה היתר ע״י הגעלה כשהיא כלי מתכות לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו ודשיל״מ לא מקרי רק כשהמתיר בא ממילא בלא הוצאות וגם כיון דההיתר לא בא ממילא ע״י זמן אלא ע״י טורח וצריך לעשות מעשה ג״כ אין זה בכלל דשיל״מ [יש״ש ספ״ן] ולא דמי לנדרים דחשבינן בכלל דשיל״מ שצריך ג״כ לעשות מעשה לישאל לחכם דהתם מצוה לאיתשולי אבל הגעלה אינה מצוה אלא הצלת הפסד [ומתורץ קושית הש״ך סק״ח]:

טז ויש מהראשונים שחולק על דין זה וס״ל דכלי בכלים לבד מטעם דשיל״מ אין לו ביטול משני טעמים האחד דביטול אינו אלא כשאין האיסור ניכר וכאן כיון שאפשר להוציא האיסור מתוכו ע״י הגעלה הוה כניכר האיסור ואינו בטל [רא״ה בבד״ה סוף בית ד׳] ועוד דהא מה דיבש ביבש בטל חד בתרי הוא משום דליכא טעמא דאיסורא אבל כל היכי דאיכא טעמא אסור והכא הא בהכרח כשיבשלו בו יתן טעם של איסור [שם] ולפי טעם זה גם בכלי חרס אין לה ביטול אמנם י״ל דא״א לקרא זה שניכר האיסור ולא גרע זה מעצים שנשרו מן הדקל ביו״ט דמרבה עליהם עצים ומסיקן משום דנעשה אפר וה״נ כאשר יפליטו ע״י הגעלה את האיסור לא ישאר ממנו כלום והטעם השני מפני טעמו של איסור אטו עדיף בליעת איסור מאיסור בעין דיבש ביבש [וזהו כוונת הרשב״א במה״ב ע״ש] אך אם הבלועים אינם שוים כגון כלי בשר בכלי חלב כשיבשל בו חלב יתן הבשר טעם ואינו דומה ליבש ביבש מין במינו [ח״ד] אמנם גם בזה לכשישהא מעל״ע הוה נט״ל [שם] [ומה שיכול למכור לעכו״ם בלא הפסד לא שייך לקרותו דשיל״מ כמובן ודוק]:

יז ויש מי שחולק על דין זה מטעם אחר דכיון דהוצאות ההגעלה הוה דבר מועט לא שייך לומר בזה שצריך להוציא הוצאות [ש״ך שם בשם מהרי״ל] וראיה לזה שהש״ס חשיב מעשר שני בדבר שיל״מ אף כשצריך להעלותה לירושלים [ב״מ נג.] ולא ידעתי איזה שיעור ניתן להוצאה וממעשר שני אין ראיה דהתם מצוה יש להעלותה לירושלים והוי כנדרים שבסעיף ט״ו ומה גם לטעם טורח שכתבנו שם ודאי דאין ראיה ממע״ש שהתורה הטילה עליו טורח זה ולכן העיקר לדינא כפסק רבותינו בעלי הש״ע דמה שצריך להוציא הוצאות אין זה בכלל דשיל״מ ומטעם זה בשר שלא נמלח שנתערב בבשר שנמלח כשיש רוב מותר ולא הוה כדשיל״מ שביכלתו למלחן כיון שצריך להוציא הוצאות על מלח [ט״ז סק״ח] ועוד כיון שצריך למולחן כולן יתקלקלו אלו שכבר נמלחו שיבלע בהן מלח יותר מדאי כידוע וכל שיש קלקול המאכל לא שייך דשיל״מ כמו שיתבאר בס״ד בסעיף י״ט:

יח ויש מי שאומר דעכ״פ צריך להגעיל כל התערובות כשרוצה להשהותם זמן מרובה דהא דבר זה הוה כיבש ביבש ויתבאר בסי׳ ק״ט שאין לאוכלם כולם כאחד והכא בהמשך הזמן יכול להיות שישתמש בהם כולם כאחד [ט״ז שם] ולענ״ד נראה דאין שום חשש בזה דא״צ ליזהר בזה רק יום ראשון ולמחר הרי יהיה נט״ל והעיקר כהכרעת גדולי האחרונים שימתין מעל״ע וישתמש בהם [ש״ך סק״ח] ויש מי שמצריך להשליך כלי אחת כדין יבש ביבש ואינו עיקר [שם] ומ״מ נוהגים כן ליטול כלי אחד ולהגעילה ולכן בכלי חרס אין להחמיר כלל אם הוא חס על הקדרה:

יט כתבו הראשונים דכל היכא שהמאכל עתיד להתקלקל לא שייך דשיל״מ דדוקא ביצה והדומה לה דכשתשאר לערב לא תתקלקל שייך דשיל״מ אבל תבשיל שאם ימתין תתקלקל לא שייך בזה דשיל״מ [רשב״א ור״ן ומרדכי ריש ביצה] וממילא דפשטיד״א וכיוצא בזה ג״כ לא שייך דשיל״מ דודאי יאבד טעמו דאינו טוב אלא כשהוא חם כידוע ולחם כתבו הראשונים דאינו מתקלקל בהמתנה ויראה לי דזהו רק בלחם מצה וגלוסקאות וכיוצא בהם אינם מתקלקלים אבל לחם חטה חמץ ידוע שביום השני אינו בטעמו כביום שנאפה בו ולענ״ד שאין דנין בו ג״כ דין דשיל״מ ולפ״ז אם עירבו ביצה שנולדה ביו״ט עם שני ביצים אחרים ועשו בזה פשטידא או נתנום בעיסה נתבטלה ברוב אבל אם רק בביצה זו לבדה עשו מאכל צריך ששים דבשאינו מינו נהי דאין דנין בו דין דשיל״מ אבל ששים מיהא צריך ויראה לי דאפילו לטעם שכתבנו בסעיף א׳ בטעם דשיל״מ שהוא מפני הדימוי ולפ״ז מה לנו אם המאכל מתקלקל אם לאו מ״מ לא גזרו במקום שמתקלקל המאכל [וראיה לזה שהרי הר״ן הוא בעל סברא זו והוא כתב דין זה בריש ביצה ועכרו״פ שכתב דוקא שמתקלקל הרבה וצ״ע]:

כ כתב רבינו הרמ״א הא דדבר שיל״מ אינו בטל היינו דוקא אם האיסור בעין או שיש עדיין ממשות האיסור בתערובות אבל טעמו בטל עכ״ל וזה שנתבאר דליבנו בה מאכל אינו בטל מקרי ממשו של איסור האמנם לפי דבריו זה שנתבאר דכלי איסור שנתערב בכלים אין דנין דין דשיל״מ לפי שצריך

להוציא עליו הוצאות למה לנו טעם זה הא בזה הוה ודאי רק טעמו ולא ממשו אלא מדכתבו הראשונים טעם ההוצאות ש״מ דלא ס״ל הך דינא מיהו מזה אין ראיה כל כך שהרי הבלוע אוסר הקדרה לבשל בו והקדרה הוא בעין אמנם גדולי אחרונים הביאו ראיות הרבה דאף טעמו אוסר בדשיל״מ [ש״ך סק״ט וב״ח ופר״ח] ויש מי שכתב דזה שכתב דטעמו אינו אוסר כוונתו כשנלקח כל האיסור בשלימות ורק טעמו נשאר שם דבכה״ג בטל אבל בנימוח האיסור אף שאינו ניכר אינו בטל [כרו״פ סקי״ג וכ״מ בט״ז סק״ט] אבל מלשון רבינו הרמ״א לא משמע כן וכן ביאר להדיא בספרו תורת חטאת דכל שנימוח ואינו בעין בטל [הביאו הש״ך שם] ויש שהכריעו כן לדינא דכשנלקח האיסור בטל [כרו״פ וח״ד סק״ד]:

כא ולענ״ד נראה בכוונתו דודאי כשדרך הדבר הזה שלא להיות ממשו של איסור שם כמו בחדש כשעשו מהשעורים שכר או שליבנו מאכל בביצה וכה״ג הוי טעמו כממשו אמנם אם דרך הדבר הזה להיות ממשו שם וכן נתערב אך אח״כ נמחה לתוך ההיתר בטלה החשיבות הא למה זה דומה לבריה וחה״ל כשנתרסקו בטלה האיסור בתערובות וכן נמי בדשיל״מ ואע״ג דדבר שיל״מ אינו מצד חשיבות מ״מ הא בעינן שיקרא על שם דבר האסור כמ״ש בסוף סעיף א׳ ובכה״ג לא נקרא כלל על שמו והוה כמין בשאינו מינו דאין בו דין דשיל״מ מטעם זה [ובזה א״ש כל מה שהקשו הש״ך והפר״ח וגם ראיות הרמ״א מטא״ח סי׳ תקי״ג ועוד מקומות טובים ונכוחים ע״ש ודו״ק]:

כב עוד כתב וכן אם אין איסורו מחמת עצמו בטל ולכן חתיכה שלא נמלחה תוך ג׳ ימים אע״פ שי״א דמקרי דשיל״מ הואיל ומותרת לצלי אפילו הכי בטילה דאין איסורה אלא מחמת דם הבלוע בה עכ״ל וכל גדולי אחרונים דחו דבריו דרק בחה״ל יש חילוק בין איסור בעין לבין איסור בלוע משום דהאיסור הבלוע אינו ראוי להתכבד אבל בדשיל״מ אין טעם לחלק בזה דסוף סוף הוא חתיכת איסור וביכלתו לאוכלה בהיתר והפוסקים שהתירו בחתיכה שלא נמלחה תוך ג׳ ימים התירו מטעם אחר מטעם דזה לא מקרי דשיל״מ מה שהיא מותרת לצלי כיון דלצלי לא נאסרה מעולם וכמו דאמרינן ביבמות [פב.] דתרומה לא נקרא דשיל״מ מטעם שמותר לכהן כיון שלהכהן לא נאסר מעולם וה״נ דכוותיה אבל לא מפני שהוא איסור בלוע:

כג ולענ״ד נראה דגם בדין זה טעמו ברור דכיון דהאיסור הוא רק בלוע ממילא דאין הדבר נקרא על שם האיסור הבלוע אלא על שם הדבר הנבלע בו כמו חתיכת בשר שלא נמלחה דאין קוראין אותה חתיכת דם אלא חתיכת בשר ואין הדבר נקרא על שם האיסור וממילא דהוה כאינו מינו דמטעם זה אין בו משום דשיל״מ וה״נ דכוותיה ועוד איך אפשר להיות שהדבר שהאיסור בלוע בו יהא חמור מהאיסור עצמו והרי הדם הנבלע בבשר זה אם היה בתערובות עם בשר כשר לא היינו דנין בו דין דשיל״מ מפני שהוא מין בשאינו מינו ואיך אפשר שהבשר הנבלע מהדם יהיה חמור מהדם עצמו וזה שלא כתב הטעם משום דלצלי לא נאסר מעולם י״ל דס״ל דגם בכה״ג מקרי דשיל״מ ולא דמי לתרומה דבשם שני אנשים הם ואיך נאמר שיקרא לישראל דשיל״מ בשביל שמותרת לכהן אבל הכא בחד גברא הוא ולמה לו לאוכלו מבושל יאכלנו צלי [וסברא זו כתב הר״ן בנדרים נב. ע״ש]:

כד עוד כתב כל איסור שלא היה ניכר קודם שנתערב הוי בטל אע״פ שהוא דשיל״מ עכ״ל כגון גיגית מלאה ענבים בעוטים והיה בו הרבה יין צלול קודם השבת מותר ליקח בשבת מן היין ואע״פ שיוצא גם עתה יין מהענבים מתבטל היין בהיין שיצא כבר ואין בו משום דשיל״מ מאחר שלא היה עליו שם יין בפ״ע מעולם וכן חבית מלאה ענבים שלמים וממלאים החבית במים לעשות תמד והענבים מתבקעים לאחר זמן ויצא כל היין מותר לימשך ממנו בשבת לשתות לפי שמעט היין שיוצא בשבת מתערב ומתבטל עם היין שיצא כבר ולא היה ניכר בפ״ע מעולם וכן כל כיוצא בזה וכבר הקשו על דין זה ממה שמצינו להיפך דכל דבר שלא היה ניכר מעולם בפ״ע לא שייך בו ביטול כמו ביבמה שרקקה דם דכשר משום דא״א בלא צחצוחי רוק ולא אמרינן שיתבטל הרוק המועט בהדם המרובה לפי שלא היה כל אחד ניכר מקודם בפ״ע ובאו בתערובת ולא שייך בזה ביטול כמ״ש באה״ע סי׳ קס״ט ע״ש [עמל״מ פ״א ממשכב ומושב הל׳ י״ד ובנוב״ת סנ״ד] וכבר בארנו בזה באה״ע שם סעיף נ״ז ולעיל סי׳ י״ד לחלק בין דבר שעצם הבריאה כן הוא דודאי מתבטל המועט במרובה ורק בדם ורוק אינו מתבטל לפי שא״צ להיות כן ואין חשיבות בהמרובה שיבטל המועט ע״ש ובכאן יש עוד להתיר מטעם ראשון ראשון בטל [כרו״פ סק״ח] וגם אין לזה שם בפ״ע ולכן לענין דשיל״מ הוה כמין ושאינו מינו וכמ״ש:

כה עוד כתב מי שנדר על דבר אחד ונתערב אח״כ לדידיה מקרי דשיל״מ דהא אפשר לישאל על נדרו עכ״ל והנה בנדר לזמן א״צ סברא זו דכשיעבור הזמן ממילא יהיה מותר ופשיטא דהוי דשיל״מ אלא אפילו בנדר לעולם והייתי אומר דמטעם השאלת נדר לא מקרי דשיל״מ מפני שיש בזה טירחא קמ״ל דלא והטעם מפני שיש מצוה לישאל על נדר דלא ניחא ליה להקב״ה בנדרים כמו שיתבאר בסי׳ ר״ג ולכן נ״ל בנדר שלדבר מצוה לא מקרי דשיל״מ שהרי אין מצוה בהשאלת נדרו וגם אינו בהתרה כמו שיתבאר בסי׳ רכ״ח ע״ש וכן כשאסר על חבירו לא הוה לחבירו דשיל״מ שהרי אין בידו לשאול:

כו כתב הרמב״ם בפט״ו דין ט׳ חמץ בפסח וכו׳ אינו בכללות אלו איסורים שמתבטלים לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת וכו׳ עכ״ל וס״ל דחמץ בפסח מקרי דשיל״מ אבל המרדכי כתב בפ״ב דפסחים דכיון דבפסח הבא יחזור לאיסורו לא מקרי דשיל״מ

ע״ש ורבינו הרמ״א הביא שתי הדעות ולא הכריע ונ״ל שתלוי בשני הטעמים שכתבנו בטעם דשיל״מ דלטעם שכתבנו דלמה לו לאכול באיסור כיון שאם ימתין יאכלנו בהיתר בודאי הוה חמץ דשיל״מ שהרי יכול לאכלו אחר הפסח בהיתר ומה לנו שבפסח הבא יחזור לאיסור אבל לטעם שווי הדברים לא מקרי דשיל״מ דאין בהם שווי כיון שלעולם הוא עומד שיחזור לאיסור הוה כאיסור והיתר ובטל ואפשר דגם לטעם ראשון י״ל דלא הוה דשיל״מ משום דרבנן לא החמירו שלא ליבטל רק כשההיתר נשאר לעולם ולא מה שיחזור לאיסורו ופשוט הוא דמיירי באופן שלא יתקלקל המאכל אבל כשיתקלקל הכל מודים דאין זה בכלל דשיל״מ כמ״ש ויש שרוצים לומר דהרמב״ם לית ליה כלל הך היתר מקלקול המאכל ואינו מוכרח ויש שהכריע כהרמב״ם [יש״ש] אבל רוב הפוסקים הכריעו כהמרדכי [מג״א סי׳ תמ״ז סק״מ] וכן משמע מדברי רבותינו בעלי הש״ע בא״ח שם ושם יתבאר בס״ד [עש״ך סקי״ג וסקי״ד ואכ״מ] וע׳ סוף ביצה וצ״ע:

כז ויראה לי דלענין איסור חדש כשנתערב קודם הפסח חטים שנזרעו בקיץ שהעומר העבר לא התירם בחטים הרבה שנזרעו בחורף הקודם שהעומר העבר התירם ועשו מהם קמח סולת ולתתו החטים שאפילו אותם הנזהרים באיסור חדש יכולים לאכול התערובות קודם הפסח אפילו לדעת הרמב״ם שהרי כשהיו חטים נתבטל החדש ברוב הישן כדין יבש ביבש שבטל ברוב ואין כאן דשיל״מ שהרי כיון דהחטים נלתתו הרי הם כחמץ וכשיגיע הפסח יאסרו וגם לאחר הפסח לא יהיה להם היתר דרק תערובת חמץ מותר לאחר הפסח אבל לא חמץ בעין:

כח כתב רבינו הרמ״א דלא מקרי דשיל״מ אא״כ הותר למי שנאסר אבל אם נשאר לאחד לעולם אסור אע״ג שמותר לאחרים כגון המבשל בשבת לא מקרי דשיל״מ עכ״ל כלומר דקיי״ל בא״ח סי׳ שי״ח דהמבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם ומותר לאחרים במוצאי שבת ולכן אם נתערב המאכל בשבת אסור לאחרים דלדידהו הוי דשיל״ימ אבל לדידיה מותר דהא לדידיה לא יותר לעולם ויש מי שרוצה לומר דדוקא בנתערב אחר שבת מותר לו כיון שאין לו מתירין אבל בנתערב בשבת אסור גם לו מפני שהוא דשיל״מ לאחרים לפיכך גם לו אסור [מג״א שם סק״ב] והדבר תמוה הא הוי דומיא דתרומה שבסעיף כ״ב דכיון דלדידיה לא הוה דשיל״מ מה לי אם לאחרים הוה דשיל״מ [כרו״פ וח״ד ומ״ש המג״א מבכורים אין ראיה דהתם הוה מפני ירושלים]:

סימן קג

א דין נותן טעם לפגם. ובו כ״ז סעיפים:

הלכה פסוקה היא בש״ס דנותן טעם לפגם מותר [השוכר סז:] ולכן כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו ואין חילוק בין איסור שיש בו ממש ונמחה האיסור בתוך רוב היתר ובין איסור שאין בו ממש כגון שניטל האיסור ולא נשאר בההיתר רק טעמו בלבד ובין איסור הנבלע בכלי כגון שבשלו איסור בכלי ואח״כ בשלו בו היתר והאיסור שבשלו הוא נט״ל בהיתר או אפילו האיסור נותן טעם לשבח אלא שבשלו בו לאחר מעל״ע מבישול האיסור ואחר מעל״ע כבר הפיג הטעם ושוב כשנפלט בתבשיל אחר אינו אלא לפגם [רש״י שם עו.]:

ב פגם זה א״צ עד שיהיה קץ לאוכלו אלא אפילו פוגם קצת אינו אוסר תערובתו וראיה לדבר זה שהרי קדירה שאינה בת יומא אינה פוגמת אלא מעט ואפילו הכי אמרו חז״ל דקדירה שאינה בת יומא אינה אוסרת [תה״ב בית ד׳ שער א׳] ויש בזה שאלה והרי נט״ל למדו חז״ל [שם] מקרא דלא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה הראויה לגר קרויה נבלה ושאינה ראויה אינה נבלה והתם פירושו שאינה ראויה לגמרי והיינו שנסרחה עד שאינה ראויה לאכילה כלל אבל בפגימה קצת קרויה נבלה כדאיתא להדיא בבכורות [כג.] וכן פירש״י וכל הפוסקים ולפ״ז גם בנט״ל היה לנו לומר כן:

ג ותשובת דבר זה כן הוא דודאי באיסור עצמו לאוכלו בעין בלי תערובת בעינן שיפגום לגמרי וכל זמן שהוא ראוי לאכילת אדם אף בדוחק עדיין שם איסור עליה אבל באכילת האיסור ע״י תערובת כגון שנפל האיסור לתוך רוב היתר דמדינא אחרי רבים להטות והמועט בטל ברוב ולמה אתה בא לאוסרו במין בשאינו מינו מפני נתינת טעם בהיתר דטעם כעיקר דאורייתא ממילא כיון שנותן טעם לפגם כל שהוא בתערובתו מותר דאיך אפשר לומר שנותן טעם והרי פוגמו ומקלקלו [תה״ב שם] ואין לשאול דא״כ איך למדנו זה מנבלה והרי אינן דומין זל״ז דהענין כן הוא דאלמלא גילתה לנו התורה דמה שנפגם לגמרי אין בה לאו דנבלה הייתי אומר דכל מה שאסרה תורה אין הפרש בין שהאיסור משובח ובין שהאיסור נפגם לגמרי מידי דהוה אשרצים שאסרה תורה ופשיטא שיש במיני שרצים אותם שפגומים לגמרי כמו נמלים וזבובים ויתושים שנפשו של אדם קצה בהן ועכ״ז אסרתן תורה והם מחייבי לאוין וא״כ גם בכל מיני איסורים כן הוא אמנם אחרי שגילתה התורה בנבלה דכל שנפגם לגמרי אינה נבלה ממילא דבכל האיסורים בענין נתינת טעם אינו אוסר אף בפגימה כל שהוא כמ״ש:

ד ועדיין יש בזה שאלה דמנין לנו ללמוד כל האיסורים מנבלה נלמוד משרצים שאפילו נט״ל אסור ועוד דא״כ עכ״פ נתינת טעם משרצים תיאסר ההיתר אף בטעם לפגם כמו עיקר האיסור עצמו ותשובת דבר זה כן הוא שהרי ראינו אע״ג שאסרה התורה שרצים שנפשו של אדם קצה בהם והמה פגומים ומאוסים לגמרי ומ״מ חייב האוכלן מלקות ועכ״ז כתב הרמב״ם בפי״ד ממאכ״א דין י״א וז״ל או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם ה״ז פטור עכ״ל ובודאי דקאי גם אשרצים שהרי אוכל האסור קאמר ולא חילק בין איסור לאיסור וכ״כ להדיא המגיד משנה שם בפ״ב דין כ״א ע״ש וטעמו ברור מדחזינן דגם לענין טומאה כן הוא דבשר השרץ שנפסד והבאיש ונפסד מאכילת כלב טהור כמ״ש בפ״ד מאה״ט דין י״ב ע״ש וטעם דבר זה מבואר בגמ׳ [השוכר סח:] מדכתיב במותם כעין מותם ע״ש וממילא דה״ה לענין איסור דמאי שנא איסור מטומאה אלמא אע״ג דעיקר איסורם הוא ג״כ פגם גמור שנפשו של אדם קצה בהם מ״מ הצריכה התורה שיהיה האיסור כמו שהוא בעצמותו אבל בלא עצמותו כשהוא מקולקל פטור וא״כ לא אסרה התורה הפגם שלו אלא כשהוא בעין בעצמותו ולפ״ז ק״ו שפליטתו אינו אוסר דהיאך יאסר הלא פליטתו פגומה ובפליטה אין האיסור בעין וכיון שגילתה התורה דטעם פליטת השרצים אינו אוסר כ״ש שפליטת שארי איסורים אינם אוסרים כשהם פגומים ולמדנו זה מנבלה שהרי גם שרצים עצמם דינם כנבלה לענין הפליטה וזהו שאמרו חז״ל [שם] דנט״ל ילפינן מנבלה ושרצים חידוש הוא ע״ש [ובזה יתבאר לנו עומק סוגית הש״ס שם במאי דחי הגמ׳ דברי ר״ש שאוסר נט״ל בשרצים ומה זה ענין לטומאה אבל לדברינו א״ש ודוק]:

ה ולפ״ז למדנו דנט״ל אינו מותר אא״כ היה רוב היתר שבטל ברוב ולא נשאר רק איסור של טעם כעיקר וכשנותן טעם לפגם מותר אבל ברוב איסור אינו מותר אא״כ אינה ראויה לאכילה כלל כנבלה עצמה דבעינן שנסרחה לגמרי כמ״ש בסעיף ב׳ דרובו ככולו ואם תאמר א״כ איך אנו מתירין כשבשלו בקדרה שאינה בת יומא מטעם נט״ל והרי אנו מתירין אפילו אם בשלו מעט היתר בהקדרה וכשנבוא לחשבון תהיה הפליטה מכל הקדרה יותר מהיתר שנתבשל בה דאין לומר דבאמת אין מתירין רק כשבשלו הרבה שהרי לא משמע כן מהש״ס וכל הפוסקים וי״ל דכיון דאין כאן ממשו של איסור כלל אלא טעמו בלבד אין אנו חוששין בטעם פגום אפילו כשהאיסור מרובה וההיתר מועט דהא לא אסרינן לה אלא מחמת טעמו וטעמו אינו אוסר רק בטעם מושבח ולא בטעם פגום [תה״ב שם] ולפ״ז אם נפל איסור פגום הרבה לתוך היתר מועט וניטל גוף האיסור משם מותר מטעם שנתבאר כיון שלא נשאר בו רק טעמו והטעם אינו אוסר בפגום אף כשהוא מרובה [עש״ך סק״ה]:

ו זה הוא שכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳ וז״ל פגם זה א״צ שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאוכלו אלא אפילו פוגם קצת אינו אוסר תערובתו ויש מי שאומר דהיינו דוקא כשנתערב איסור מועט עם היתר מרובה אבל איסור מרובה לתוך היתר מועט ואפילו מחצה על מחצה אין אומרים נותן טעם לפגם מותר עד שיפגם לגמרי שאינו ראוי למאכל אדם ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפילו איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת עכ״ל ודבריו מבוארים לפי דברינו הקודמים וזה שכתב יש מי שאומר לאו משום שיש חולקין בזה אלא כן דרכו בש״ע כשלא מצא דין מבואר רק באחד מהפוסקים אף שאין מי שחולק בזה כותב בלשון יש מי שאומר ודע דציר של איסור חשוב כגופו לפיכך אם נתערב ציר בעין של איסור להיתר צריך שיהא פוגם לגמרי או שיהא רוב היתר [ט״ז סק״ג] ועמ״ש בסי׳ ק״ד סעיף ט״ז:

ז עוד כתב וז״ל ויש מי שחוכך לומר שאם הגדיל האיסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו אסור עד שיפסול מאכילת אדם עכ״ל ביאור דבריו דלענין מה שנתבאר דגוף האיסור בטל ברוב אף בפגימה קצת ס״ל לבעל דעה זו שיש סברא לומר שיותר הוא נהנה בריבוי האכילה שיש לו מהקלקול של הפגם וכיון שכל טעם ההיתר הוא מפני שאין שייך בזה לומר טעם כעיקר מפני שהוא טעם לפגם ואין הנאה מהטעם הא י״ל שיש לו הנאה מהטעם מפני ריבוי הכמות ודעה ראשונה סוברת דנהי דיש לו הנאה מריבוי הכמות מ״מ אין זה איסור של טעם כעיקר דההנאה באה מצד אחר ולא איכפת לן בזה [היש מי שחוכך הוא הר״ן בהשוכר שם ודעה ראשונה היא דעת הרשב״א]:

ח נט״ל שהתירו לאו דוקא שהאיסור הוא בעצם לפגם אלא אפילו אם בפני עצמו הוא מוטעם ומשובח אלא שפוגם תערובתו מותר וכך שנו חכמים במשנה [שם סה:] זה הכלל כל שהנאתו בנותן טעם אסור כל שאין בהנאתו בנ״ט מותר כגון חומץ שנפל על גבי גריסין כלומר אע״פ שהחומץ בפ״ע הוא משובח וטבע החומץ הוא שמשביח את הגריסין הצוננים ופוגם גריסין חמין אם נפל החומץ על גריסין חמין ה״ז נט״ל ונגד זה יש חומרא והיינו דדוקא כשפוגם מתחלה ועד סוף אבל אם השביח ולבסוף פוגם כגון שנתן את החומץ לתוך גריסין צוננים והרתיחן או פוגם ולבסוף השביח כגון שנתנו לגריסין רותחין ונצטננו אסור וי״א דהאיסור בפוגם ולבסוף השביח הוא כשהשביח אבל כשעדיין פוגם כגון שלא ציננם מותר כיון דעתה הוא פוגם ומותר לאוכלן [ש״ך סק״ז] וי״א דכיון שביכולת להשביח אסור אף בעודנו פגום [פר״ח סק״ח] וי״א דאם עומד להשביח כגון שדרך לצננם ה״ל כמשובח ואסור ואם אין דרכו להשביח מותר [כרו״פ סק״ד] וכן משמע בירושלמי שם:

ט אם אינו נותן טעם לא לשבח ולא לפגם הסכמת גדולי האחרונים דהוה כנותן טעם לשבח ואסור [ש"ך סק"ב] ויש מי שמתיר [פר"ח] ויש מי שאומר דאם ההיתר רוב מותר ואם לאו אסור [כרו"פ] אף שאין גוף האיסור שם אלא טעמו בלבד ומדברי רבינו הרמ"א בס"ס קל"ד משמע כדעת ראשונה שכתב שם וז"ל וכל זה הוא במשקין שהיין והחומץ הוא בהם לשבח או שאינו פוגם אבל אם הוא לפגם וכו' עכ"ל הרי שהשוה אינו פוגם לנותן טעם לשבח:

י וז"ל הרמב"ם בפי' המשנה שם ויש בזה ד' חלוקות החילוק האחד שיתערב דבר בדבר ויפסידו אם בטעמו אם בריחו בשעתו ולאחר זמן כלומר שאינו סר קלקולו ממנו מתחלה ועד סוף והוא כגון שמנונית דבשר או הדג שנתערב עם הדבש שהוא מפסידו תמיד והחלק השני שיהיה דבר שנתערב משביח הדבר שנתערב בו בשעתו ואח"כ כעירוב היין בתבשיל הבשר או הדג והוא הנקרא משביח מתחלה ועד סוף והחלק השלישי שישביח טעמו לשעתו ולאחר זמן מפסידו בעירוב שמנונית הבשר עם החמאה לפי שהוא מטיב טעמו וריחו ואח"כ מפסידו וזה נקרא משביח ולבסוף פוגם והחלק הרביעי שמפסידו לפי שעה וברוב הימים משביחו כגון עירב הדבש ביין שהוא מקלקל מיד ולבסוף יתחזק עליו האויר וכח היין ואז יהיה הדבש ממה שיוסף לו עליו ריח טוב וזה נקרא פוגם ולבסוף משביח עכ"ל ולמדנו מדבריו דגם קלקול ריח מקרי פגם ופשוט הוא דזהו כשאינו מתקנו בהטעם אבל כשמתקנו בהטעם אף שבריחו מפסידו מקרי שבח דטעם עדיף מריח ולהיפך כשמקלקל בטעם ומתקנו בריח יראה לי דמקרי פגם שהרי לאכלו הוא צריך:

יא וכתב רבינו הרמ"א מיהו דברים החשובים כבריה או כיוצא בה אם אינם פגומין בעצמן אע"פ שפוגמין התבשיל אינן בטילין אפילו באלף עכ"ל ובודאי כן הוא שהרי בבריה אין הולכין אחר נתינת טעם אלא אחר חשיבותה ולכן כשהיא בעצמה אינה פגומה עדיין חשיבותה עליה ומבואר להדיא מדבריו דאם היא בעצמה פגומה ג"כ בטלה לה חשיבותה ובטילה ולפ"ז במילבי"ן או תולעים המאוסין בעצמן וכן זבובים ופרעושים וכיוצא בהן כשנאבדו בתבשיל ואינם ניכרים בטלים לגמרי וזהו כמו שכתבנו בסי' ק' סעיף י"ז שלמדנו זכות על כלל ישראל ע"ש ויש מי שאומר דכוונתו לבריה טובה כמו עוף טמא שנסרחה לגמרי עד שאינה ראויה לאכילת אדם כלל אבל הבריות המאוסות מתחלת ברייתן אינן בטילים אפילו באלף [פר"ח סק"א] ותמיהני דא"כ היה לו לומר אם לא נפגמו בעצמן ומדקאמר אם אינם פגומין בעצמן משמע דהם פגומים מתחלת ברייתן [וגם באו"ה כלל ל"ב מבואר כדברינו ע"ש]:

יב אפילו אין כח באיסור לבדו לפגום אלא ע"י דבר אחר שמסייעו כגון שנפל איסור לקדרה שיש בה מלח או תבלין מרובין ואלמלא המלח והתבלין שבה לא היה כח באיסור לבדו לפגום אפ"ה מותר וכן להיפך כגון שחסירה מלח או תבלין ואלמלא היו המלח והתבלין לא היה פוגם מותר דהרי מיהת עכ"פ השתא פגמה ולא שייך בו טעם כעיקר מפני שהוא טעם לפגם ולא עוד אלא אפילו אם היה לבדו היה משביח ועכשיו ע"י דבר אחר שיש בקדרה הוא פוגם מ"מ מותר מטעם שנתבאר [ואף שבלשון הטוש"ע לכאורה לא משמע כן ע"ש מ"מ כן עיקר ויש ליישב לשונם ודוק]:

יג כתב רבינו הרמ"א י"א אע"ג דהאיסור לפגם והמאכל מותר מ"מ הקדרה אסורה ואם בשלו בה אח"כ תוך מעל"ע תבשיל שהאיסור הראשון נותן בו טעם לשבח נאסר התבשיל השני אם לא היה בו ס' נגד האיסור הראשון אבל אם ניערו התבשיל הראשון בכף והחזירו אח"כ הכף לתבשיל שני שהוא ג"כ פוגם לא נאסר הקדרה וכן בדבר שאין לו טעם כלל כגון היורה שמתיכין בו הדבש אע"פ שיש שם רגלי הדבורים לא נאסרה היורה וכל כיוצא בזה עכ"ל [ומקורו מאו"ה כלל ל"ב סי"ב]:

יד משמע מדבריו דטעם איסור הקדרה הוא משום שמא יבשל בה אח"כ תבשיל שהאיסור הראשון נותן בו טעם לשבח וכן מבואר בלבוש ע"ש אבל בא"ה כתב בטעם איסור הקדרה שאסור לעולם אפילו אחר מעל"ע ואפי' לתבשיל שהאיסור נותן בו טעם לפגם משום דלא שרינן נטל"פ רק בדיעבד וכמו שגזרו בכלי שאינו בן יומו אטו בן יומו כך יש לגזור בנותן טעם לפגם אטו נותן טעם לשבח ועוד שיש לחוש שמא יבשל בה בתוך מעל"ע תבשיל שהאיסור נותן בו טעם לשבח ע"ש:

טו ונ"ל דרבינו הרמ"א בכוונה השמיט טעמו הראשון דזה שכתב שלא התרנו נטל"פ רק בדיעבד ודאי דכן הוא אבל כמו שאנו מתירין המאכל בדיעבד כמו כן יש להתיר הקדרה בדיעבד וזה שכתב שיש לגזור בנט"ל אטו נ"ט לשבח כמו שגזרו באינו בן יומו אטו בן יומו לא דמי דהתם קדרה זו כשהיתה בת יומא אסורה מדינא לפיכך אסרוה גם לאחר מעל"ע אטו בת יומא כיון שפעם אחת נאסרה מדינא אבל בכאן לא נאסרה הקדרה מעולם ולכן השמיט כל זה ולא כתב רק לענין אם יבשל בה אח"כ תבשיל שהאיסור הוא בו לשבח:

טז ומ"מ נ"ל מלשונו דלדינא לא פליג על או"ה דלא כלבוש שכתב שהקדרה אסורה לענין זה שאם בשלו בה אח"כ תוך מעל"ע תבשיל שהאיסור הראשון נותן בו טעם לשבח נאסר התבשיל השני וכו' עכ"ל שהרי רבינו הרמ"א לא כתב לשון זה ואדרבא מלשונו משמע שהקדרה אסורה בכל ענין

מטעם שמא יבשל בו תבשיל שהאיסור יהיה לשבח ולכן מסיים ואם בשלו בה אח״כ תוך מעל״ע וכו׳ והטעם לפי שלא חששו כל כך על הקדרה מפני שהפסד מועט הוא וזה שלא הצריך בהתבשיל השני ששים רק נגד האיסור ולא נגד כל הבלוע שבקדרה אע״ג דאיהו ס״ל חנ״נ גם בהבלוע שבקדרה כמ״ש בסי׳ צ״ב משום דהכא הבלוע הראשון הוא לפגם ולא נעשה נבלה:

יז עוד מבואר באו״ה שם שאפילו לא נתבשל בקדרה זו האיסור עצמו שנטל״פ אלא האיסור עצמו נתבשל בקדרה אחרת ובקדרה זו רק חממו התבשיל שנתבשל בו האיסור מ״מ הקדרה אסורה ולא שייך לומר הרי התבשיל הזה הוא מותר באכילה ואיך יאסור הקדרה שהרי לא הותר מטעם ביטול האיסור אלא מפני שהאיסור נתן בו טעם לפגם ולהקדרה אין פגם מועיל ורבינו הרמ״א לא הביא זה וי״ל דס״ל דדא ודא אחת הוא ולא רצה להאריך או דס״ל דכיון שזהו רק חומרא בעלמא לאסור הקדרה דיינו כשנאסור הקדרה כשנתבשל בו האיסור עצמו ולא כשחממו בו התבשיל של האיסור הפגום שנתבשל בקדרה אחרת ולדינא יש להסתפק בזה:

יח וזה שכתב דאם ניערו התבשיל הראשון בכף ותחבו אח״כ הכף לתבשיל שני שהוא ג״כ פוגם לא נאסרה הקדרה וכוונתו אפילו אם אין בקדרה ששים נגד הכף וטעם ההיתר הוא משום שזהו נ״ט בר נ״ט דהיתרא התבשיל בכף והכף בתבשיל שני והתבשיל לקדרה ועדיין הוא פגום [ש״ך סק״י] אבל א״כ אפילו נאסרה הכף מחמת איסור משובח ג״כ מותר אם התבשיל השני האיסור פוגמו שהרי בטעם השני עדיין כולו היתר מפני הפגם ובביאת התבשיל השני לקדרה השניה הוא נ״ט בר נ״ט דהתירא [ט״ז סק״ו] אך מפני שבסי׳ צ״ה נתבאר שבבישול י״א דנ״ט בר נ״ט אסור עד שיהיו ג׳ נ״ט דהתירא לכן כתב בכה״ג שהכף נאסרה מאיסור פגום [נקה״כ] ועוד מפני שיש חוששים בסי׳ צ״ה שהבליעה הולכת במישור מן הכף אל הקדרה ולכן כתב בכה״ג [ומדין זה מבואר שהוא מסכים להדין הקודם של בעל או״ה ודוק]:

יט וזה שכתב שדבר שאינו נ״ט כלל כמו רגלי דבורים שאינו אוסר לא המאכל ולא הכלי דבר פשוט הוא ואין זה דומה למה שנתבאר בסעיף ט׳ דדבר שאינו לא לשבח ולא לפגם הוה כלשבח דהתם ודאי דנותן איזה טעם ורק הטעם הזה אינו מוסיף בו לא שבח ולא פגם אבל בכאן אינו נ״ט כלל וכעץ בעלמא הוא [אך לפמ״ש הש״ך סק״ב דלמדו זה מגידין דאינן בנ״ט ע״ש והרי עץ בעלמא הן כמבואר בגמ׳ כמ״ש הש״ך עצמו ואולי לאו בדווקא הוא וה״פ לענין השבח הוא כעץ בעלמא אבל מ״מ נותן איזה טעם]:

כ כתבו רבותינו בעלי הש״ע סעיף ד׳ שמן ודבש של כותים אע״פ שהם מבושלים מותרים מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו וכן לדבש וי״א דבשר אינו פוגם דבש עצמו רק משקה הנעשה מדבש ובמקום שאין הפסד גדול יש להחמיר בשר או חלב ביין הוי לפגם ומותר עכ״ל וי״א דגם בשר בשמן נ״ט לשבח בין שמן חי ובין שלוק [ש״ך סקי״ד ופר״ח סקט״ו] וי״א דפוגם [כרו״פ]:

כא ולענ״ד נראה להשוות הדעות דבאמת קשה לומר מחלוקת במציאות אם נותן טעם לפגם אם לשבח והרי חיך אוכל יטעם וגם רבינו הב״י בספרו הגדול תמה בזה וז״ל ואני תמה שהרי העולם מבשלים דבש עם הבשר והוא משובח מאד ושמא י״ל דע״י התבלין והבצלים הוא משביח וכו׳ עכ״ל והנה עדיין התמיה קיימת הלא יש לטעום איך הוא בלא תבלין ובצלים וגם שמן עם בשר גם אצלנו ידוע שמטגנים שמן עם בשר על המחבת והוא מאכל שרים ויראה לי ע״פ דברי הרמב״ם בפי׳ המשנה שהבאנו בסעיף י׳ שכתב שם דבשר עם חמאה משביח לשעתו ולאחר זמן מפסידו ע״ש ועינינו רואות שמאכל בשר בחלב הם מהמאכלים המובחרים אצלם אלא שאין הטעם משביח רק תיכף לבישולו ואח״כ מקלקלו ולפ״ז כמו כן נאמר דדבש עם בשר או שמן עם בשר לשעתו הוא טוב ואח״כ מתקלקל ולפיכך השמן והדבש של כליהם לא חיישינן לפליטת כליהם דכיון שהבשר כבר נתבשל ואין כאן רק פליטת הבשר מקלקל את הדבש ואת השמן דשבח שלהם אינו אלא בבשר עם דבש או שמן בעין ולדינא צ״ע [שם בחלוקה ראשונה כתב דשמנונית בשר עם דבש הוא לפגם תמיד ע״ש ועי׳ תוס׳ פרק אין מעמידין לח ב ד״ה אי וחולין ח: שכתבו ג״כ כהרמב״ם ועי׳ ט״ז סק״ז וצ״ע]:

כב וזה שכתבו דבשר או חלב ביין הוי לפגם ומותר עכ״ל י״א דהכוונה על חלב בקמ״ץ דחלב בציר״י דהיינו תרבא נ״ט לשבח ביין [פמ״ג בש״ד סקי״ג] ואע״ג זהו היתר בהיתר ומאי נ״מ בזה י״ל דקאי על חלב טמא כמו בשר שהכוונה הוא על בשר טרפה וי״א דהכוונה הוא על חלב בצירי דהיינו תרבא ואינו נ״ט לשבח ביין [נוב״י סל״א ויד שאול] ודבש ביין כתבנו בסעיף י׳ בשם הרמב״ם דהוא פוגם ולבסוף משביח ועוד כתוב שם דיין בתבשיל בשר הוי לשבח מתחלה ולבסוף ובירושלמי שבועות פ״ג [הל״ב] מבואר שפוגם ע״ש וצ״ע [ענוב״י שם שהכריח שם דא״א להיות חלב בקמץ דהוא היתר בהיתר ולפמ״ש אין ראיה וכן להיפך הפמ״ג הביא ראיה מסי׳ קכ״א דתרבא נ״ט לשבח וג״כ אין ראיה דבשם הוצרך לטעם אחר משום דנט״ל הוא רק בדיעבד וכמ״ש בפ״ת סק״ה ודע שמ״ש בש״ע על כלי כותים מפני שזהו לפגם מקורו מהרמב״ם סוף מכ״א וא״ש לשיטתו אך לדידן דקיי״ל סתם כלים אינן בני יומן א״צ לזה אך הנ״מ הוא אף כשידענו שהם ב״י ועש״ך סק״ג ודוק]:

כג כל קדרה שאינה בת יומא חשובה טעם לפגם ואינה אוסרת ונקראת בת יומא כל זמן שלא שהתה מעל״ע אחר שנתבשל בה האיסור ואע״פ ששיטת רש״י ור״ת [שלהי השוכר] דרק כשעברה לילה הוה לפגם דלינת לילה פוגמת כמו בקדשים דלינת לילה מקרי עיבור צורה מ״מ הטור והש״ע פסקו כדעת רוב הפוסקים דבעינן דוקא מעל״ע ויתבאר עוד בזה בסי׳ קכ״ב בס״ד וכיון שעבר עליה מעל״ע אחר שנתבשל בה האיסור ובישל בה אח״כ התבשיל מותר דהוה נט״ל והוא שתהיה מודחת יפה שלא יהיה שומן בעין על פני הקדרה מבפנים ומן הסתם אמרינן מסתמא הודחה יפה כמ״ש בסי׳ צ״ה דסתם כלים שמבשלים בהם מסתמא המה נקיים ואינו אסור אא״כ ידוע שלא היתה מודחת יפה [ש״ך סקט״ו] דהשומן בעין שעליה הוה כחתיכת איסור שלא נפגמה דהפגם אינו אלא מה שנבלע בקדרה ולא מה שעל פני הקדרה אבל י״א דאפילו בישל בה קודם שהדיחה מותר לפי שגם השומן שעליה גם הוא נפגם ומדברי הרמב״ם ריש פי״ז אין הכרע ואפילו לדעה ראשונה אם יש ששים נגד מה שדבוק עליו מותר ולא דיינינן בזה איסור דבוק דמיד שבא לתבשיל נמחה האיסור בתבשיל וכיון שהקדרה אינה בת יומא מותר והכי נהוג:

כד אם בשלו בקדרה שאינה בת יומא תבשיל שיש בו דבר חריף כמו פלפלין או חומץ או תבלין או שארי דברים חריפים אסור כשיש מהם חלק גדול שטעמם נרגש הרבה בהתבשיל מפני שהדבר החריף ממתיק השמנונית הבלוע בהסכין ומשויי ליה לשבח כמו בסכין בסי׳ צ״ו ושם נתבאר כמה דברים בענין זה ומ״מ אם בשלו דבר חריף בקדרת בשר שאינה בת יומא ואח״כ בישל בה חלב מותר [ש״ך סי׳ קכ״ב סק״ב] והטעם יתבאר שם בס״ד [עח״ד סק״ט]:

כה כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ז׳ קדרה שהיא בלועה מבשר וחלב שנתבשלו בה ביחד או בזה אחר זה וקודם שעבר לילה אחד הוחמו בה מים חשיבא בת יומא עד שתשהא מעל״ע משעה שהוחמו בה המים אבל אם עברה לילה מותר וכן אם עברה לילה בין בישול בשר לחלב אע״ג דאח״כ הוחמו המים מיד נמי דינא הכי וה״ה בכל האיסורים לפי מה דקיי״ל בכל האיסורים חנ״נ ובמקום הפסד יש להתיר בכה״ג בשאר איסורים בכל ענין רק שיהא מעל״ע מזמן בישול האיסור עכ״ל:

כו ביאור הדברים דהנה בדבר דאמרינן חנ״נ אם תוך המעל״ע נכנס בה דבר היתר נעשה הדבר כולה נבלה וממילא קדרה זו שהיא בלועה מבו״ח דלכ״ע אמרינן חנ״נ או הבלועה משארי איסורים להפוסקים דס״ל חנ״נ בשארי איסורים אם חממו בה מים תוך מעל״ע נעשה המים נבלה והוה כאלו עתה בישל בה האיסור וצריך מעל״ע לחימום המים לענין שהבלוע בה יהיה לפגם אמנם י״א אע״ג דאמרינן חנ״נ זהו לענין שאם נפלה לקדרה אחרת צריך ס׳ נגד כולה אבל מ״מ לא חמיר כולי האי להצריך מעל״ע מחימום המים כיון שאין גוף האיסור שם [נב״י בשם סמ״ק] ולזה הכריעו בפרט זה להקל מעט ולסמוך על רבותינו הסוברים לינת לילה פוגמת כמ״ש בסעיף כ״ג ולכן אם רק עברה לילה בין בישול האיסור ובין חימום המים נחשבה טעם לפגם ומותר אבל אם לא עברה לילה צריך מעל״ע מחימום המים כדעת רוב הפוסקים וכן אם עברה לילה בין בישול בשר לבישול החלב ג״כ דיינינן זה לפגם ואינו אוסר ובמקום הפסד קצת יש להתיר בשארי איסורים אפילו קודם שעברה הלילה לבלי להצריך מעל״ע רק מבישול האיסור עצמו ולסמוך על הי״א שכתבנו דלענין זה לא אמרינן כלל חנ״נ אבל בב״ח אין לסמוך על דעה זו לפי שבבב״ח הכל סוברים דין חנ״נ ודבר פשוט הוא דלאו דוקא מים אלא כל דבר היתר שנתבשלה בהקדרה דינם כמים [עפמ״ג במ״ו סקי״א שמסתפק בקדרה הבלוע כזית מאיסור ולאחר לילה בשלו בשר ולא היה ס׳ ונאסר הבשר ונפל הבשר להיתר ויש ס׳ נגד האיסור ולא נגד כל הבשר אי מקילינן בכה״ג ע״ש ולא ידעתי מקום הספק דודאי אין סומכין בזה על לינת לילה דזהו רק לענין הבלוע שבקדרה ולא לענין האיסור עצמו כמ״ש הסמ״ק ועוד כתב אם בישל בשר ואחר לילה חלב ואחר מעל״ע מהבשר עוד חלב לא סמכינן אלינת לילה וצריך מעל״ע מחלב הקודם ובודאי כן הוא דלא מקילינן רק בשארי דברים ולא בבב״ח עצמם ודוק]:

כז אם בישל בקדרה של איסור תבשיל שהאיסור נותן בו טעם לשבח ונאסר התבשיל ואח״כ בישל תבשיל אחר שהאיסור נותן בו טעם לפגם ורק התבשיל הראשון נותן בו טעם לשבח יש להסתפק מי אמרינן כיון שהאיסור עצמו נט״ל מותר או דילמא כיון שהתבשיל הנאסר נ״ט לשבח ולדעת הסוברים חנ״נ בשארי איסורים אסור גם התבשיל השני אך אין הנאסר יכול לאסור יותר ממי שאסרו [כמ״ש תוס׳ חולין קח: ועג״ש] ולכן נראה דמותר:

סימן קד

א עוד כללי דינים ומנט״ל ומדברים המאוסים. ובו ט״ז סעיפים:

כלל גדול יש בביטול איסורים דביטול לא שייך אלא במה שאינו ניכר אבל בדבר הניכר לא שייך ביטול וכן היתר הניכר אינו מבטל איסור שאינו ניכר כיצד הרי שנפל חתיכת איסור לתוך קדרה שיש בה מרק ותבשיל וחתיכה אחת של היתר בדומה לחתיכת האיסור וא״א להכיר ביניהם אע״פ שיש ששים בהיתר לבטל חתיכת האיסור ומותר המרק והתבשיל מ״מ החתיכות אסורות שהרי המרק והתבשיל אינם מבטלין חתיכת האיסור בעצמה אלא פליטתה

לפי שהפליטה נתערבה ואינה ניכרת אבל החתיכה בעצמה ניכרת ואינה בביטול ורק חתיכת ההיתר יכולה לבטלה וצריך לזה שתי חתיכות היתר לבטלה כדין יבש ביבש שבטל ברוב אבל אחת באחת שניהם אסורות:

ב וכן אם יש חתיכות הרבה של היתר לדוגמא כגון שיש עשרה חתיכות של היתר נגד חתיכת האיסור ותשעה מהם אנו מכירין שאינן דומין לגמרי לחתיכת האיסור ורק העשירי דומה לגמרי שא"א להכירו גם בזה חתיכת ההיתר העשירי וחתיכת האיסור אסורין לפי שאלו התשעה אין ביכלתן להצטרף לביטול האיסור כיון שהן ניכרין ולא נשאר להביטול רק החתיכה העשירית וחד בחד לא בטיל:

ג ולפ"ז אין היבש מתבטל בלח ולא הלח ביבש מפני שניכר האיסור בפ"ע וההיתר בפ"ע שזה הוא לח וזה הוא יבש ורק לענין הפליטה מהני הביטול ולכן שרץ שנפל למשקה ונחתך לחתיכות דקות שא"א לבררן אין לו ביטול אפילו באלף שהרי ניכרין הן בתוך המשקה ואין לזה תקנה אלא בסינון אבל אם נתערב השרץ במאכל עב כגון עדשים וגריסין נימוחים וכיוצא בזה דהוי רוטב עב אם השרץ נימוח או נחתך כמו המאכל וא"א להכיר ביניהם יש לזה ביטול או כדין לח בלח או כדין יבש ביבש אבל אם המאכל נימוח כל כך שנעשה רוטב לח והשרץ נחתך לחתיכות דקות אין שם ביטול אפילו באלף שהרי החתיכות הדקות של השרץ הם ניכרים דהוה כמו יבש בלח ורק אם יש בהתבשיל גם בשר כשר שנחתך לחתיכות דקות כמו השרץ וא"א להכיר בין זל"ז יש ביטול אם הבשר הוא יותר מהשרץ [כל זה למדתי מט"ז סק"א ומפר"ח סק"ג]:

ד ויש שרוצים לחלק בין שמונה שרצים שאיסורן למלקות בכעדשה כמו טומאתן [מעילה טז:] וכמ"ש בסי' פ"ה דאלו אין מקצת מהן בטילין אפילו באלף כמו בריה אבל שארי איסורין אף אם ניכר ממשו של איסור אם הוא נחתך לחתיכות דקות שא"א לבררן בטל אם אינו במשקה שאפשר לסננן ואינו כן דלענין בריה הרי נתבאר בסי' ק' דכל שנחתך מקצתו אין שם בריה על זה ע"ש ואי משום שאיסורן בכעדשה למלקות הרי גם בכל האיסורים חצי שיעור אסור מן התורה [וכ"מ מדברי הב"י ע"ש] ויש שמחזק סברא זו לחלק בין כשיש שיעור למלקות דאז לא שייך ביטול אבל בחצי שיעור שייך ביטול אף שהוא מן התורה לפי שהטעם שחצי שיעור אסור הוא מטעם חשיבות וכיון שנתערב כל כך שא"א ללוקטו אין בו חשיבות [ח"ד סק"א] ואין עיקר לדברים הללו דטעמא דחצי שיעור כתבו כל הפוסקים משום דחזי לאיצטרופי ולא מפני החשיבות [ומפסחים מד. אין ראיה ע"ש ודוק]:

ה ויש מי שמקיים דעה זו לחלק בין שרצים ששיעורן בכעדשה לשארי איסורים באופן זה דהנה אמת הטעם דחצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי אמנם כשהוא בתערובות אפילו יבש ביבש מין בשאינו מינו כבר נתבטל ולא שייך חזי לאיצטרופי [כרו"פ סי' ק"ט סק"ד] וביטול דיבש ביבש מין בשאינו מינו אינו לא ברוב ולא בששים אלא בכזית בכא"פ והיינו דאם באכילת פרס לא יאכל כזית מהאיסור הרי אין ביכולת לבא לידי איסור תורה וממילא דגם איסור דחצי שיעור אין כאן שהרי לא חזי לאיצטרופי לאיסור תורה וממילא דכבר נתבטל אבל כשיש כזית בכא"פ החצי שיעור אסור מן התורה שהרי חזי לאיצטרופי כשיאכל בכא"פ ולכן איסור זה שנחתך לחתיכות דקות ונתערב אע"פ שניכר בפ"ע מ"מ כיון שאין ביכלת שיאכלנו כזית בכא"פ דאפילו במאה זיתים לא יתאסף כזית מהאיסור ולכן בטל הוא בההיתר דאין כאן איסור תורה אבל השרצים ששיעורן בכעדשה ודאי שבכדי אכילת פרס יאכל כעדשה מן השרץ וא"כ אפילו פחות מזה הוי איסור תורה דחזי לאיצטרופי ולכן אינו בטל כלל [כרו"פ סק"ב] ולפ"ז בשארי איסורים אף אם האיסור ניכר יכול להיות ביטול כשאין באפשרי להיות כזית בכא"פ אמנם דעת רוב הפוסקים הוא דיבש ביבש מין בשא"מ הוא בששים וגם זה כשאין האיסור ניכר בפ"ע אבל כשניכר אין לו ביטול כלל כמו שיתבאר בס"ד בסי' ק"ט:

ו איתא בגמ' [השוכר סח:] דעכברא דדברא עולה על שולחן שרים דטוב הוא בטעמו ועכברא דמתא הוא מאוס אמנם בשכר ובחומץ יש ספק בגמ' דאולי הוא משביחם דאף שהוא עצמו מאוס מ"מ בשכר וחומץ מפני חריפותם אולי משביחם וספק איסורא לחומרא וזולת שכר וחומץ כגון שנפל ליין ושמן או לשאר משקין פוגם בודאי וא"צ ס' לבטל פליטתו אלא משליך העכבר ושותה המשקין ורק בשכר וחומץ צריך ס' וכל זה הוא בסתם עכבר אבל בעכברא דדברא אינו כן דכיון דהוא עולה על שלחן שרים גם טעמו אוסר עד ששים בכל דבר וזהו דעת רבינו ב"י בסעיף א' ע"ש:

ז אבל הרמב"ם בפט"ו והטור לא הזכירו כלל חילוק בין עכבר לעכבר אלא כתבו סתם דעכבר שנפל לשכר או לחומץ חשו חכמים שמא משביחם ולכן צריך ששים לבטל פליטתו אבל ליין ושמן ודאי פוגם ע"ש וכתבו גדולי האחרונים דס"ל דלענין פליטתם אין חילוק דאע"ג דעכברא דדברא עולה על שלחן שרים מ"מ פליטתו פוגם בכל דבר זולת בשכר וחומץ כמו עכבר הבית ולכן לא חילקו בזה [ב"ח וש"ך סק"א ופר"ח] ואני תמה בזה דהרי ק"ו הדברים דאם עכבר הבית שהוא מאוס עכ"ז יש ספק שמא פליטתו משביח בשכר וחומץ כ"ש עכברא דדברא ששרים אוכלין אותו שפליטתו ישביח כל דבר ומנ"ל לחדש דבר כזה שאינו בכל מיני איסורים ולכן נלע"ד העיקר כדברי רבינו הב"י וזה שהרמב"ם והטור לא חילקו בזה דאינהו מיירי בסתם עכברים המצוים לאלפים בכל מקום ומקום דגם בגמ' לא הזכירו עכברא דדברא רק בדרך אגב כשהקשה על מה שאמרו דעכבר מאוס והרי עולה על שלחן וכו' ותרצו דזהו עכברא דדברא ואנן מיירינן בסתם עכבר וכל סוגית הש"ס הוא על סתם עכבר ולא מיירי בדדברא והוא ככל האיסורים כעופות

טמאים ודגים טמאים שאוסרין בפליטתן עד ששים [וצ״ע על הש״ך שכתב דבש״ס מוכח כן וגם דברי הפר״ח צ״ע ע״ש והכרו״פ הסכים להב״י ע״ש ועפרמ״ג שם ודוק]:

ח וז״ל רבינו הב״י עכברא דדברא נ״ט לשבח הוא שהרי עולה על שלחן שרים אבל עכברא דמתא מספקא לן אם משביח בשכר וחומץ או אם הוא פוגם ולפיכך אם נפל לשכר או לחומץ בצונן והסירו שלם אם לא שהה בתוכו מעל״ע מותר אבל אם היה רותח או אפילו צונן ושהה בתוכו מעל״ע בין שהסירו שלם בין שנחתך לחתיכות דקות ויכול לסננו בענין שלא ישאר ממנו בתוכו כלום בין שנימוח בתוכו לגמרי ונעשה כולו משקה ולא נשתייר ממנו שום ממשות ניתר על ידי שיהא ששים בהיתר כנגד העכבר ואם נחתך לחתיכות דקות והוא בענין שאינו יכול לסננו כגון שנתערב השכר או החומץ במאכל עב הכל אסור ואין שם ביטול דחיישינן שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש עכ״ל ודבריו מיוסדים על מה שבארנו דכל שהאיסור ניכר אינו בטל וזהו שכתב ואם נחתך וכו׳ כגון שנתערב וכו׳ במאכל עב הכל אסור ואין שם ביטול וכו׳ כלומר שכל חתיכה קטנה של האיסור ניכרת היא בפ״ע ואין לזה ביטול:

ט וכתב על זה רבינו הרמ״א דדוקא בשרץ יש לחוש אם נשאר שם שלא יוכל להוציאו אבל בשאר איסורין אין לחוש עכ״ל וכל האחרונים תפסו דכוונתו לחלק בין שרצים ששיעורן בכעדשה לבין שארי איסורים ששיעורן בכזית ורבים דחו דבריו ויש שקיימו דבריו כמו שנתבאר ואני תמה דא״כ כוונתו לא היה לו לומר סתם שרץ והיה לו לפרש אחד משמנה שרצים שמטמאין בכעדשה ואיסורן בכעדשה שהרי שארי שרצים איסורן בכזית ויותר מזה קשה שהרי קאי אדברי המחבר ולמה שינה לשונו מעכבר לסתם שרץ והיה לו ג״כ לכתוב עכבר כלשון המחבר שהוא אחד מהשמנה שרצים והן אמת דהמרשים ציין דדבריו לקוחים מאו״ה כלל ל״ב וגם בספרו ד״מ מביאו אבל גם שם כתב דמהטור לא משמע כן והסכים לדברי רבינו הב״י ושם דבריו מגומגמים מאד וניכר שיש איזה חסרון ע״ש היטב:

י ודבריו שבכאן נ״ל כוונה אחרת שאינו מחלק בין שרץ לשארי איסורים מפני ששיעורו בכעדשה אלא שמחלק בין מקום שהאיסור ניכר בפ״ע דאז אינו בטל לבין מקום שאין האיסור ניכר בפ״ע דאז בטל דמפני שרבינו הב״י לא ביאר זה להדיא לכן ביאר דבר זה וה״פ דהנה רוב האיסורים כמו נבלות וטרפות ובהמות טמאות ועופות טמאים כשנתערבו עם בשר כשר ונחתכו לחתיכות דקות בודאי אינם ניכרים בפ״ע כיון דכולם מראה בשר להם כבשר כשר אבל שרצים מראה אחרת להם והמה ניכרים בין כל מיני בשר ולזה אומר דדוקא בשרץ יש לחוש וכו׳ כלומר דהשרץ ניכר בפ״ע ולא שארי מיני איסורים:

יא וז״ל הרמב״ם בפט״ו דין ל״א עכבר שנפל לשכר או לחומץ משערין אותו בששים שאנו חוששים שמא טעמו בשכר ובחומץ משביח אבל אם נפל ליין או לשמן או לדבש מותר ואפילו נתן טעם מפני שטעמו פוגם שכל אלו צריכין להיות מבושמים וזה מסריחן ומפסיד טעמן עכ״ל ונסתפקו בדבריו דאיך הדין בשארי דברים חוץ מאלו וי״א דה״ה בשארי דברים אינו אוסר וזהו דעת רבינו הב״י שכתב בסעיף ב׳ אם נפל ליין ושמן או לשאר משקין פוגם בודאי וא״צ ס׳ לבטל פליטתו עכ״ל ולפ״ז אם נפל לשומן נמי דינא הכי כמו ליין ושמן וזה שהרמב״ם פרט רק ג׳ דברים אלו אין כוונתו רק לג׳ דברים אלו אלא לדוגמא בעלמא נקט ואטו כי רוכלא ליחשב ובגמ׳ אינו מבואר רק שבשכר וחומץ יש ספק דילמא אשבוחי משבח וכדי שלא לטעות דה״ה בשארי דברים לזה כתב שאינו כן אבל י״א מדכתב הטעם על אלו ג׳ משקין שצריכין להיות מבושמים ש״מ דדוקא אלו ולא אחרים ולפ״ז אם נפל לשומן אוסר וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב שם ויש מחמירים בשומן וכו׳ עכ״ל ובסוף דבריו מסיים שבמקום הפסד גדול יש לסמוך אדברי המקילין עכ״ל ונראה דלעצם הדין גם איהו ס״ל דאינו כן ורק במקום שאין ההפסד גדול חשש לדברי המחמירים ולדינא העיקר כרבינו הב״י שכן פסק להדיא הרשב״א בספרו תה״ב והר״ן בשם רבותינו הצרפתים דרק בשכר וחומץ יש חשש ע״ש [עב״י]:

יב לדעת המחמירים בשומן כתב רבינו הרמ״א וז״ל ויש מחמירים בשומן ואפילו אם הוא קשה לפנינו אם שפכו מדי יום ביום שומן בקדרה ויש לספק שמא העכבר היה שם כשעירו עליו שומן רותח הכל אסור אפילו יש ס׳ בשומן נגד כל העכבר ואם לא עירו עליו או שעירו עליו וידוע שלא היה שם העכבר כשעירו עליו והשומן בא לפנינו כשהוא קשה וכן נמצא העכבר עליו סגי ליה בנטילת מקום ולא מחזקינן איסור שמא היה השומן רך כשנפל שם וכבוש הוי כמבושל דמותר מכח ס״ס ספק נפל שם כשהיה קשה ואת״ל כשהיה רך שמא נתקשה קודם שיעור כבישה ובמקום שהשומן מאוס לאכול אסור להדליקו ג״כ בבה״כ משום הקריבהו נא לפחתך ובמקום הפסד גדול יש לסמוך אדברי המקילין עכ״ל:

יג ביאור דבריו כן הוא דהנה אם יניחו עכבר בשולי הקדרה וישפכו עליו שומן רותח אפילו יותר מששים נאסר כל השומן לפי שכל עירוי ועירוי נוגע בהעכבר ונאסר ואף אם נתמלאה הקדרה עד חציה ויותר מ״מ העירוי שאח״כ מפני שהוא רותח ושמן יורד עד העכבר ונוגע בו ולא עוד אלא אפילו השומן התחתון שעל העכבר היה קר מ״מ כשמערין על זה שומן רותח מפנה לו דרך דרך השומן הקר ונוגע בהעכבר ונאסר וזהו שכתב דאם שפכו יום

יום בקדרה ואינו יודע מתי נפל שם העכבר כל השומן אסור משום דחיישינן שמא היה שם העכבר מקודם וכל שומן רותח שעירו נגע בהעכבר ונאסר ואע״ג דהשומן של אתמול כבר נתקרר מ״מ אף אם היה העכבר למטה כשעירו עליו רותח מפנה לו דרך ונוגע בו אמנם אם לא עירו יום יום אלא ששפכו כל השומן להקדרה בפעם אחת ואז ידוע שלא היה שם העכבר ונפל אח״כ אם השומן בא לפנינו כשהוא קשה סגי ליה בנטילת מקום סביבות העכבר ואף שיש להסתפק שמא נפל כשהיה השומן רך וכבוש הוא כמבושל מ״מ מותר מטעם ס״ס ספק נפל בהיות השומן קשה ועוד ספק שמא נתקשה השומן קודם מעל״ע ואף דהכל הוא כספק אחד שמא היה כבוש או לא מ״מ מקילינן בזה שהרי עיקר הדין הוא ספק ג״כ כמו שנתבאר אבל אם השומן בא רך לפנינו או שידוע שהיה רך כשנפל העכבר הוה ספק כבוש ואסור אם אין בו ששים אא״כ ידוע שלא היה מעל״ע כשהשומן היה רך ואע״ג דגם בזה יש ס״ס ספק אם נכבש מעל״ע ואת״ל שנכבש מעל״ע שמא הלכה כהמתירים ועוד דהא בחלא ושיכרא גופא יש ספק בגמ׳ כמ״ש מ״מ לא רצה רבינו הרמ״א לצרף ספיקא דדינא לזה מפני שכל עיקר דין זה הוא חומרא בעלמא כמ״ש ומיירי שלא במקום הפסד גדול לכך לא רצה לצרף ספיקא דדינא לזה אף שבשארי מקומות מצרפין ספק זה מעיקר הדין [עש״ך סק״ד ופמ״ג ולפמ״ש א״ש ודוק] ופשוט הוא דכלים שאכלו ובשלו השומן בהם מותרין בכל ענין כיון דכל זה הוא חומרא כמו שבארנו אבל הכלי שהיה בה השומן והעכבר דין הכלי כדין השומן ואם השומן אסור גם זו הכלי אסורה כשאין בה הפסד גדול [עפ״ת סק״ג בשם מנ״י ודוק]:

יד וזה שכתב דבמקום שהשומן מאוס לאכול אסור להדליקו גם בבהכ״נ י״א דהכוונה רק במקום שהשומן אסור באכילה [ט״ז סק״ד] אבל י״א דאף במקום שמותר באכילה אם הוא רק מאוס עליו אין להדליקו בבהכ״נ וכן לכל תשמיש מצוה כנר חנוכה ונר שבת וכיוצא באלו [מג״א סי׳ קנ״ד סקי״ט] אמנם במקום שמאוס עליו גם לאוכלו אסור משום בל תשקצו [כ״מ בש״ך סק״ח] אלא אפילו אם דעתו יפה ורשאי לאוכלו מ״מ אם לאחרים מאוס אסור גם הוא לשמשו לדבר מצוה וי״א דהכל תלוי בדידיה ואם עליו מאוס אף שלאחרים אינו מאוס אסור לדבר מצוה ולהיפך אם עליו אינו מאוס אף שלאחרים מאוס מותר וצ״ע [כ״כ הפמ״ג במ״ז סק״ד וצ״ע דא״כ שוה זה לאכילה כהט״ז והרי להמג״א אינו כן כמ״ש בעצמו ואיך יפרנס דברי המג״א ע״ש ודוק]:

טו כתבו הטור והש״ע סעיף ג׳ דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם כנמלים וזבובים ויתושים שכל אדם בודל מהם למיאוסן ואפילו נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו אם ההיתר רבה עליו מותרים ומ״מ כל שאפשר לבדוק ולהעביר במסננת בודק ומסנן עכ״ל והגיה רבינו הרמ״א מיהו בחלא ושכר יש לחוש כמו בעכבר עכ״ל וטעמו דהנה מקור דין זה הוא מהרשב״א כמ״ש הטור ולמד דין זה מעכבר וא״כ דינם כעכבר [עב״י] ואני תמה מאד על זה דלהדיא כתב המרדכי בפ״ב דביצה דדבורים הוה כנבלה סרוחה מעיקרא וכל אלו גריעי מדבורים וגם כתב שם בשם הרוקח דזבוב גם בשיכרא לאו כלום הוא ולא דמי לעכבר ע״ש והר״ן ז״ל שכתב כן כתב להדיא בזה״ל ומהא שמעינן שכל הדברים המאוסים כעכבר וכיוצא בו אין אוסרין בפליטתן אלא בחלא ושיכרא [הובא בב״י] הרי שלא כתב רק על המאוסים כעכבר ולא על נמלים וזבובים ויתושין וצע״ג:

טז ויש לי שאלה גדולה על הטור וש״ע מה חידשו לנו בדין זה הא כבר כתבו בסי׳ הקודם דכל נט״ל מותר בשההיתר רבה על האיסור וכ״ש בדברים המאוסים והנה לפי מ״ש אחד מגדולי האחרונים דבדברים המאוסים מותר אפילו כשיש כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס מההיתר וכ״כ הרשב״א מפורש בתורת הבית ע״ש ובנט״ל אסור בכה״ג דהן אמת דמבואר שם דכשההיתר רבה מותר זהו כשאין כזית בכא״פ [ב״ח] ואם נאמר כן ודאי דיש חידוש בדין זה אבל א״כ היה להם לבאר ומדסתמו דבריהם משמע להדיא דבשניהם מותר בכזית בכא״פ וכבר תמה אחד מהגדולים על סברא זו דכיון שאמרו דכשההיתר מרובה מותר הרי הוא בהכרח שיהיה כזית בכא״פ [פמ״ג בש״ד סק״ט] ואולי כוונתם דאע״ג דנמחו והם בשלימותם כמובן דנמלה מפני קטנותה אינה בת חלוקה ואף המיחוי שלה אינה אלא שנאבדה בהתבשיל וא״א להכירה מפני קטנותה ומ״מ מותר דאין בה שום חשיבות וזהו כההיתר שכתבנו בסי׳ ק׳ ע״ש. ודע דאף מי שחוכך לומר בסי׳ הקודם סעיף ז׳ דכשהגדיל האיסור מדתו של היתר עד שהוא נהנה יותר בגודל המדה מפגימת הטעם אסור ע״ש מ״מ בכאן מודה כיון שהנפש קצה בהם [ש״ך סק״ט ואין לומר דזה בא להשמיענו דלא משמע כן ועוד דהטור שם לא הביא כלל דעה זו]:

סימן קה

א דיני כבוש ובישול וצלי ומליח. ובו ע״ב סעיפים:

הלכה פסוקה הוא בפי כל רבותינו דכבוש הרי הוא כמבושל ואף שבגמ׳ [קיא:] יש פלוגתא בזה מ״מ כן הכריעו הראשונים כמאן דס״ל דכבוש כמבושל משום דבכמה מקומות מוכח כן [שם צז: קיב: פסחים עו. ואף דאמליח קאי מ״מ מדהביא גם הך דכבוש ש״מ דכן הלכה] ועוד דממשניות דשביעית [פ״ו] ודתרומות [פ״י] מוכח להדיא כן כמו שיתבאר בס״ד:

ב ולכן יש להתפלא על הרמב״ם ז״ל שלא הזכיר כלל בכל הלכות מאכלות אסורות דין כבוש כלל ורק בספט״ו כתב דין דג טהור שנכבש עם דג טמא אם יש אחד במאתים אסור שהוא משנה בתרומות שם ואין דין זה נוהג בכל הכבושים שאינם אוסרים יותר מששים דלא עדיף ממבושל ואין לומר דטעמו הוא משום דבירושלמי תרומות שם אמרו שאין הגירסא במשניות כבוש אלא שלוק ע״ש ולכן פסק כמאן דס״ל בש״ס דילן דכבוש אינו כמבושל א״א לומר כן שהרי הוא עצמו בהלכות תרומות פט״ו פסק כאלו המשניות ע״ש וכן בדג כתב כבוש כמו שהבאנו וגם זה אין לומר שסמך עצמו על מה שפסק בה׳ תרומות שהרי בשם יש דינים אחרים לגמרי כמבואר שם ועוד דה׳ מאכ״א קודם לה׳ תרומות ולא היה סומך עצמו מן הקודם אל המאוחר [וכבר נתעורר בזה הנוב״י סי׳ כ״ו ע״ש]:

ג והנלע״ד בטעמו שהולך לשיטתו בפירושו על משנה דשביעית [פ״ז מ״ז] דתנן וורד חדש שכבשו בשמן ישן ילקט את הוורד וישן בחדש חייב בביעור חרובין חדשים שכבשן ביין ישן וישנים בחדש חייבין בביעור ע״ש וטרחו הר״ש והרע״ב בטעמי משנה זו ע״ש והרמב״ם ז״ל מפרש שם דכשהשמן הוא חדש והוורד ישן נכנס טעם הוורד בהשמן מיד ולכן חייב בביעור אבל כשהשמן הוא ישן והוורד חדש אין הטעם נכנס אלא אם יניחוהו זמן רב אבל טעם החרובין ביין נכנס מיד בין שהחרוב חדש והיין ישן ובין שהיין חדש והחרוב ישן ע״ש הרי מבואר להדיא דאין כלל בכל הכבושין בכמה זמן נכנס הטעם ובהכרח לדעת טבעי כל הדברים שיש שצריך זמן רב ויש שדי בזמן מועט והרי גם אנחנו רואים בקישואים שקורין אוגערקע״ס ובכרוב שקורין קרוי״ט או קאפוסט״א כשכובשין אותן במים עם הרבה מלח על כל זה יעברו ימים רבים עד שהמים קולטין טעם הקישואים או הכרוב ואם יכבשו אותם בחומץ בזמן מועט כיום או יומים קולט הטעם ובפירות רכין כפרי העץ או גודגדניות זמן הכבישה מועטת מפרי האדמה:

ד ובפ״י דתרומות [מ״ז] שנינו זיתי חולין שכבשן עם זיתי תרומה פצועי חולין עם פצועי תרומה פצועי חולין עם שלימי תרומה או במי תרומה אסור אבל שלימי חולין עם פצועי תרומה מותר ע״ש ולכאורה משמע ממתניתין דלהפליט נוחה יותר מלבלוע ולכן כשהחולין הם פצועים כלומר נחתכים או כתושים אע״פ שזיתי תרומה שלימים מפליטים זיתי התרומה ופצועי החולין בולעים אבל כשהחולין הם שלימים והתרומה פצועים אין החולין בולע מהתרומה וזה אין סברא כלל ולכן באמת מפרש הירושלמי שם דבליעה ופליטה כח שניהם שוה אלא דפצועים בולעין ופולטין וחוזרין ובולעין אבל שלימים בולעין ופולטין ושוב אינם בולעים ע״ש הרי מפורש דאף זיתים שהם דבר חריף וכבושים במים ומלח כמ״ש המפרשים מ״מ אם שניהם שלימים אין בולעין זה מזה ואף כשהאחד שלם והשני פצוע יש הפרש ביניהם כמו שנתבאר הרי מפורש גם מכאן דאין טבע כל הכבושים שוין [עח״ד שכתב דבתרומה הקילו ולא נהירא ומר״ש פי״א אין ראיה כלל ודוק]:

ה עוד שנינו שם דג טמא שכבשו עם דג טהור אוסר עד מאתים לחד תנא שהרמב״ם פוסק כמותו ויש שם פלוגתא בזה דיש מוסיף על שיעור זה ויש שגורע ע״ש הרי להיפוך שיש דברים בכבוש שאוסר יותר ממבושל הרי מפורש שלבד שאינו שוה טבעי הכבושים בהזמן שנעשה כבוש עוד יש חילוק בהשיעור שיש אוסר ביותר מששים ויש בפחות שהרי יש שם מי שאומר שאינו אוסר רק עד חלק ששה עשר ע״ש:

ו עוד שנינו שם כל הנכבשים זה עם זה מותרים אלא עם החסית כלומר כל מין ירק של חולין שנכבש עם ירק של תרומה אינו אוסר שאינן בולעים זה מזה לבד עם ירק שקורין חסית שהוא דבר חריף ומפרש שם חסית של חולין עם חסית של תרומה ירק של חולין עם חסית של תרומה אסור אבל חסית של חולין עם ירק של תרומה מותר ופסקם הרמב״ם בה׳ תרומות ע״ש הרי מפורש דכל מיני ירקות אין בהם דין כבוש כלל לבד חסית וגם זה אינו כלל גמור שהרי וורד בשמן או חרובין עם יין יש בהם כבישה וגם הא דתנן ספ״ז דשביעית הכובש שלשה כבשין וכו׳ צ״ל באותן שיש בהם כבישה כוורד וחרובין וכיוצא באלו ולכן לא היה ביכלתו של הרמב״ם להביא דין כבוש כמבושל לפי שנצרך לדעת טבעי כל הדברים במה ששייך כבישה ובכמה זמן היא הכבישה ואיך יביא דבר שא״א לבאר ולכן סמך עצמו על מה שכתב ברפט״ו ממאכ״א שכתב וז״ל דבר אסור שנתערב בדבר מותר מין בשאינו מינו בנותן טעם וכו׳ עכ״ל דקדק וכתב שנתערב ולא כתב שנתבשל וכוונתו על כל מין תערובות הן בבישול והן בכבישה כשידענו טבע הדבר ובכמה זמן נכבש אסור עד ששים ולא ביאר רק כבישת דג טמא עם דג טהור שזה מבואר במשנה ולכן גם הש״ס בחולין שם בפלוגתא דכבוש לא הביא הש״ס

ראיות ממשניות אלו לפי שאין טבעי כל הדברים שוים ורק נחלקו אם יש ענין כבוש כלל ומי שאומר דכבוש אינו כמבושל יפרש כל המשניות בשליקה כבירושלמי וראיה לזה דהנה בש״ס שלנו ר׳ יוחנן אומר כן דכבוש אינו כמבושל וגם בירושלמי שם אומר ר״י דאין הגירסא כבוש אלא שלוק וכבוש הוא כרותח דצלי ולא כפי׳ המפרשים [ובזה מתורץ כל קושיות התוי״ט בתרומות שם שהרבה להקשות ע״ש ולדברינו א״ש הכל וגם הך דדג טמא מפרשים בענין אחר דקאי אדג עצמו ומשום בריה ודוק]:

ז אבל כל רבותינו פסקו בסתם דכבוש הוא כמבושל בכל דבר ולא תקשה עליהם כל הנך משניות שהבאנו דמשנה דשביעית מפרשים באופן דסוברת דכבישה אוסרת ע״ש ומשנה דתרומה הך דדג טמא שכבשו עם דג טהור מפרשים לענין הדג עצמה בכמה היא בטילה משום בריה ומשנה דזיתי חולין ומשנה דכל הנכבשים זה עם זה מותרים אע״ג דסוברת דכבישה אינה אוסרת בירקות ובזיתים שלימים מ״מ כיון דעל משנה זו איתא בירושלמי דשם הגירסא שלוק ולא כבוש אין ראיה משם ויאמרו דכבוש גריעא משלוק ואוסר ולכן גם הש״ס בחולין שם לא הביאה מאלו המשניות ודע דשם בירושלמי איתא דבשר בבשר הכל מודים שיש כבישה [המפרש פי׳ שם דאשלוק קאי ולי נראה דאכבישה קאי כמו מקודם שם ע״ש היטב אך להרמב״ם נפרש דאשלוק קאי ודוק]:

ח כבוש מקרי כשמניחים דבר גוש בדבר צלול ואחד מהם אסור והשני מותר או שני דברים גושים אחד אסור ואחד מותר בתוך דבר צלול כי הך משנה דזיתי חולין עם זיתי תרומה אבל בשני דברים צלולים שנפלו זה לתוך זה לא שייך כבוש דבשלמא גוש בצלול מפליט ומבליע מזה לזה אבל שני דברים לחים מיד מתערבים ואוסרים זה את זה [פמ״ג סק״א] וכן כששניהם גושים אף שהם לחים קצת לא שייך בהם כבישה אף אם יעמדו ימים רבים [שם] ואפילו שומן ואיסור מונח בתוכו כל שהשומן אינו רך אין האיסור אוסרו [שם] ורך מקרי כל שהאיסור מתנענע שם אבל אם אינו מתנענע מקרי קשה אע״פ שהוא רך במשמוש היד [שם] ודבר המונח במים קרושים ג״כ לא מקרי כבישה כיון שאינו מתנענע ממקום למקום [שם] ודע דכל יבש ביבש אפילו לחים קצת דלא מקרי כבישה בכמ״ש גם נטילה א״צ [שם] ודי בהדחה או בקליפה אם מלוחים קצת ולכן גבינה טרפה שהיתה מונחת על גבינה כשרה זמן רב אינה אוסרתה אף שהגבינה שמנה כמו גבינה של האלאנד ושווייץ מ״מ הכשרה מותרת וידיח מקום הנגיעה או יקלוף המקום ודי בזה:

ט רש״י ז״ל פי׳ בכל המקומות דכבוש הוא בחומץ וציר ומבואר מדבריו דכבוש הוא דוקא בדבר חריף אבל בכבישה במים ושארי משקים שאינם חריפים לא שייך בזה כבוש ויש להביא ראיה גדולה לדבריו מהך משנה דתרומות דכל הנכבשים זה עם זה מותרים אלא עם החסית משום דהוא חריף וכן בזיתים שנינו שם דבשלימים לא שייך כבישה משום דכשהם שלימים אין בהם חריפות ומשנה דשביעית יפרש כפי׳ הרמב״ם שהבאנו וזה שאמרו בגמ׳ דבב״ח חידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא מותר דמשמע להדיא שיש כבוש גם בדבר שאינו חריף י״ל דבשר שאני כמו שהבאנו בסעיף ז׳ מירושלמי שם דבבשר הכל מודים שיש כבישה [עב״י שהקשה על רש״י וכן המרדכי פ״ב דביצה הקשו עליו ולפמ״ש א״ש הכל ודוק]:

י אבל שיטת הרא״ש והטור והש״ע ורוב הפוסקים דבכל דבר לח שייך כבישה ושיעור הכבישה הוא מעל״ע ויש מראשונים שרצו לומר ג׳ מעל״ע כמו בעירוי כלים דאמרינן בפ׳ אין מעמידין (עבודה זרה לג) דמלאין מים ומערן ג׳ מעל״ע וכמו שהפליטה היא ג׳ ימים כמו כן הבליעה ולא קיי״ל כן [עב״י] דלא דמי אוכלים לכלים ועוד דהתם להפליט הבלוע מימים רבים צריך יותר זמן וראיה מבב״ח דחשבינן חידוש בשרייה מעל״ע כמ״ש אלמא דבמעל״ע שייך דין כבוש ובדבר חריף כמו חומץ וציר ומי מלח פסקו דהזמן כבישה הוא דבר מועט כדי שיתננו על האור ויתחיל להרתיח:

יא וז״ל רבינו הב״י בסעיף א׳ איסור שנשרה עם היתר מעל״ע בצונן מקרי כבוש והרי הוא כמבושל ונאסר כולו אבל פחות מכאן בהדחה סגי ואם הוא כבוש בתוך ציר או בתוך חומץ אם שהה כדי שיתננו על האור וירתיח ויתחיל להתבשל הרי הוא כמבושל ובפחות משיעור זה לא נאסר אלא כדי קליפה עכ״ל וי״א דרק בציר מפני שיש בו כח המלח די בשיעור זה אבל בחומץ צריך מעל״ע [ש״ך סק״ב ופר״ח] והעיקר כדעת רבינו הב״י שהרי במשניות ספ״ק דמעשר ופ״ג דשבת מדמה התנא חומץ לציר ע״ש ובודאי חומץ יין שאינו חזק כל כך אין דינו כציר אבל חומץ חזק דינו כציר [מג״א סי׳ תמ״ז סקכ״ח] ולכן חומץ שלנו שאינו חזק כל כך אין דינו כציר ומה שכתב דפחות משיעור זה לא נאסר אלא כ״ק ומשמע דכדי קליפה נאסר מיד עמ״ש בסי׳ צ״א סעיף כ״ט דדעת רבינו הב״י דשיעור מליחה לאסור הוא אחר כדי ששהה כדי מליחה לקדרה וכאן לא משמע כן וכן הוא עיקר לדינא כמ״ש שם וכ״כ אחד מגדולי האחרונים [פר״ח ססק״ד]:

יב שיעור כבוש מעל״ע צריך להיות בלא הפסק אבל ע״י צירוף כגון ששרה היום כמה שעות ולמחר כמה שעות או אפילו באותו יום כיון שהפסיק לא נעשה כבוש אפילו אם ע״י צירוף היה מעל״ע [ח״ד סק״ב] ואפילו בצירוף אם החליף המים באמצע מעל״ע על מים אחרים לא מצרפינן זל״ז וצריך מעל״ע מהמים השניים [פמ״ג שם בשם מ״י] וכן הדין בכל מיני כבוש ונראה דגם בציר וחומץ שהשיעור כדי שיתן על האש ויתחיל להרתיח ג״כ הדין כן ואפשר דבזה יש להחמיר וצ״ע לדינא:

יג כשם שיש איסור כבוש במאכל כמו כן בכלי שאם שרה איסור בכלי היתר מעל״ע נאסרה הכלי ואם שרה היתר בכלי איסור כשהכלי בת יומא כשהשרייה היתה מעל״ע נאסר ההיתר [או״ה כלל ל׳] וכן אם שרה חלב מעל״ע בכלי בשר בת יומא [שם] ויש חולקים בשרה היתר בכלי איסור שהרי גמר הכבישה הוא אחר מעל״ע ואז נעשה פגום כדין כלי שאינה בת יומא [ט״ז סק״א וש״ך סק״ב] ואף דהבליעה הוא מעט מעט ורוב הבליעה היתה תוך מעל״ע מ״מ סוף סוף גמר האיסור הוא לפגם ויש מי שאומר דהפגימה והבליעה באין כאחד כלומר דבאותה רגע שנפגמה באותה רגע נגמרה הבליעה ונאסרה ולפ״ז אין הכלי אוסרת ההיתר שנתון בה אא״כ תיכף כשעירו ממנה האיסור נתנו את ההיתר דאל״כ הרי קדמה הפגימה להבליעה [מג״א סי׳ תמ״ז סקט״ז] וי״א דהפגם בא אחר מעל״ע והבליעה סוף מעל״ע ונמצא דקדמה הבליעה להפגם [שם ופר״ח סק״א] וכל הכלים שוים בזה בין של מתכת ובין של עץ ושל חרס וי״א דכלי חרס חדשה בולע מיד ועיין לקמן סימן קל״ה [עפר״ח ופמ״ג]:

יד וכתב רבינו הרמ״א דכל מקום דאמרינן כבוש כמבושל אפילו מה שחוץ לכבישה אסור דעל ידי הכבישה שלמטה מפעפע למעלה כמו בבישול ויש מקילין במה שבחוץ עכ״ל ואע״ג דבבשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב אסרינן גם מה שחוץ לציר כמ״ש בסי׳ ס״ט זהו מפני הדם שפירש ממקום למקום כמבואר שם אבל בשארי איסורים לא אמרינן שמפעפע למעלה ואע״ג דבאיסור שמן אמרינן דמפעפע למעלה זהו במליחה וצלייה ולא בכבוש ויש להסביר הטעם דהפעפוע למעלה הוא מטעם רתיחה כמובן ולכן במליחה וצלייה שיש בזה הרבה חמימות מהמלח והאש ולכן זמן המליחה והצלייה הוא זמן קצר שייך בהו חמימות אבל כבישה דצריך מעל״ע דהבליעה הולכת לאט לאט ואין בה חמימות אינה מפעפעת למעלה ולכן בכבוש בציר או בחומץ דהשיעור הוא כמו בצלייה מפעפעת גם למעלה וכן נ״ל עיקר לדינא ובזה מתקיימים שתי הדעות להלכה וי״א דבאיסור שמן גם בכבוש אמרינן דמפעפע למעלה ורק לפי מה דמחמרינן במליחה וצלייה גם בכחוש לפי מ״ש בסי׳ זה לקמן בזה לא מחמרינן בכבוש [ש״ך סק״א ופר״ח] אבל מסתימת לשונו לא משמע כן דאי כדעה זו ה״ל להזכיר דבשמן הכל מודים אלא ודאי דבכבישה מעל״ע גם בשמן אינו מפעפע ובכבישה בציר ובחומץ לא גריעא ממליחה שיתבאר דמחמרינן בכל גווני [כנלע״ד]:

טו עוד כתב דספק כבוש אסור מלבד בבשר עם חלב דאזלינן לקולא דמן התורה אינו אסור רק בבישול ממש עכ״ל מבואר מדבריו דהא דאמרינן כבוש כמבושל הוא מן התורה וכן נראה מכל הפוסקים וראיה ממה שאמרו חז״ל על בב״ח דחידוש הוא דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי ואם איסור כבוש הוא מדרבנן איזה חידוש יש בזה אלא ודאי שהוא מן התורה ואע״ג דמהרמב״ם פכ״ב משבת לא משמע כן דהנה חשב שם כל השבותים וכתב שם גם דין כבישה בשבת ואם היה מן התורה היה לו לכתוב זה בפ״ט שם בדיני בישול אמנם מהרמב״ם אין ראיה שהרי יש אצלו ספק בכל ענין זה מה ראוי לכבישה ומה אינו ראוי כמו שבארנו בתחלת סי׳ זה ועוד דגם בשם י״ל שהוא מן התורה ומה שכתבו בדיני שבותים משום דשם מיירי בענין אחר בדין מליחת צנון וכתב שזהו ככובש וכבוש כמבושל ומליחת צנון בשבת ודאי אינו אלא דרבנן אבל כבוש בעצמו י״ל שהוא מן התורה וראיתי מי שמסתפק בכבישה בחומץ וציר אם זהו מן התורה או דרבנן [עכרו״פ ופמ״ג] ולא ידעתי מקום הספק ובודאי הוא ג״כ מן התורה לפי מה שתפסו הפוסקים דבכל דבר שייך כבישה ורק י״ל דמן התורה צריך יותר שיעור עד שיעשה כבוש ויש מי שכתב דכבוש אינו אלא מפליט ומבליע ולא מבשל ממש [שם במ״ז סק״א] וזה שאמרו כבוש כמבושל הוא לענין פליטה ובליעה ויש להתיישב בזה דלכאורה משמע כמבושל ממש:

טז ומה נקרא ספק כבוש כגון שיש בכאן שתי חתיכות אחד היתר ואחד איסור שנאסר מכבוש אסורים שתי החתיכות וכן אם נמצא היתר ששרה באיסור ויש ספק אם שרה בתוכו מעל״ע ג״כ הוה ספק כבוש ואסור [או״ה שם] ויש מי שמתיר בכה״ג דמוקמינן החתיכה בחזקת היתר ולא נאסרנה מספק [ט״ז סק״ג] ולא דמי לנשפך במין בשאינו מינו כשיש ספק אם היה ס׳ דאסור כמ״ש בסי׳ צ״ח דהתם יש איסור ברור כלומר שהרי נפל איסור ודאי לכאן אבל בכאן במה שההיתר בכלי איסור אין כאן איסור ברור כלל דקודם המעל״ע אין כאן שום איסור [שם וזהו כוונתו] וכן לא דמי למה שיתבאר בסי׳ קי״א בנפל איסור תורה לשתי קדרות אחד אסור ואחד מותר דשניהם אסורים ולא תלינן שלתוך האיסור נפל ולא מוקמינן ההיתר בחזקת היתר דהתם ג״כ יש איסור ברור לפנינו ואתה בא להתירו א״א להתירו מספק אבל כאן יש ספק אם יש כאן איסור כלל [עפמ״ג שם ודבריו צ״ע] אבל רבים חולקים בזה וס״ל דגם בזה הספק אסור [נקה״כ ופר״ח ופר״ת וכנה״ג] וי״ל שמדמים זה למקוה שנמדד ונמצא חסר דאמרינן הרי חסר לפניך וה״נ אמרינן הרי מונחת באיסור לפניך וכשם שבמקוה כל טהרות שנעשו על גבה טמאות ואדם שטבל בה ונגע בטהרות טימאם ולא מוקמינן הטהרות בחזקתם וה״נ כן הוא אף שבעיקר הדבר לא דמי להדדי דהתם האדם הוא בחזקת טומאה ובכאן לא שייך זה מ״מ כיון שמלשון הש״ס דהרי חסר לפניך משמע דזהו עיקר הריעותא וה״נ כן הוא והעיקר לדינא נ״ל דזה תלוי בשתי הדעות בסי׳ ג׳ בריעותא שנמצא באיזה אבר ויש ספק אם נעשה קודם שחיטה וטרפה או שנעשה לאחר שחיטה ומאן דאוסר שם מפני הריעותא שלפנינו אוסר גם כאן דהרי יש ריעותא לפנינו ומאן דמתיר התם מפני דמוקמינן אחזקת כשרות ולא חיישינן להריעותא שנמצא מתיר גם בכאן [עכרו״פ סק״ג וח״ד סק״ד והנלע״ד כתבתי]:

יז ועתה נבאר דיני בליעה ופליטה מבישול עצמו באיזה חום יש לאסור כשנפל דבר גוש האסור לתוך רוטב המותר או שנפל דבר גוש המותר לתוך רוטב האסור שהדבר המותר בולע מהאיסור או שנפלו שני דברים גושים אחד אסור ואחד מותר לתוך רוטב ופולט האסור ובולע המותר וזה נקרא מפליט ומבליע כאחת ואין חילוק בין בליעת היתר מאיסור או בליעת חלב מבשר או בשר מחלב דבכבוש יש חילוק ביניהם דבאיסור והיתר איסור כבוש הוא מן התורה ובב״ח הוא מדרבנן דלא אסרה תורה אלא דרך בישול אבל בבליעת בישול אפילו מחום כלי ראשון גם בב״ח הוא מן התורה דכל מין חום שמפליט ומבליע מקרי דרך בישול. ודע דזהו הכל בשיש רוטב דהרוטב מקיף את כל הדברים הגושים שבתוכו ונאסר כולו אבל שני דברים גושים שנגעו זה בזה אפילו בחום האש עצמו כמו בשר כשר ובשר טרפה שנצלו בשפוד אחד על האש יש בזה דינים אחרים כמו שיתבאר לפנינו בס״ד בסעיף ל׳ וכו׳:

יח ובאיזה חום אנו חוששין לפליטת האיסור ולבליעת ההיתר ממנו לא מיבעיא כשהקדרה עומדת אצל האש אלא אפילו לאחר שהוסר מהאש אם עדיין הוא חם עד שהיד סולדת בו מבשל ומפליט ומבליע ואפילו לדעת ר״ת שבארנו בסי׳ ס״ח סעיף כ״ד דלענין בישול אין כלי ראשון מבשל מן התורה אא״כ עומדת אצל האש מ״מ לענין פליטה ובליעה גם מן התורה כלי ראשון פולטת ובולעת כמ״ש שם סעיף כ״ה ע״ש וכלי ראשון מקרי אחר שהוסר הקדרה מעל האש כל זמן שהיד סולדת בו ולכן אם נפל דבר איסור לרוטב היתר של כ״ר או דבר היתר לרוטב איסור אסור כולו אם אין ששים בהיתר נגד האיסור וכל זה כשהיד סולדת בו אבל אם נצטנן עד שאין היד סולדת בו ואפילו אם עומדת אצל האש אם עדיין אין היד סולדת בו אינו כלום ודי בקליפה או בהדחה בעלמא [ש״ך ססק״ה] ויש רוצים להחמיר ע״פ הירושלמי פ״ג דשבת אף כשאין היד סולדת ואינו כן דאדרבא מהירושלמי ראיה להיפך [שם] והפירוש בירושלמי הוא ג״כ כן [עשו הרחקה לכ״ר שאין היד שולטת בו כלומר שאין היד יכול לשלוט בו מפני הסילוד וז״ש עשו הרחקה זהו לבישול דמדאורייתא אינו מבשל גם בכ״ר רק אצל האש ובארנו זה בסי ס״ח ודוק]:

יט וכלי שני כשם דקיי״ל לענין שבת דכ״ש אינו מבשל כמו כן אינו מפליט ומבליע אף כשהיד סולדת בו ודי בהדחה בעלמא והטעם דכיון דכלי שני הכלי היא קרה ממילא ודפנות הכלי מקררים הרוטב שאין בו שליטה להבליע ולהפליט כן הוא דעת רוב הפוסקים ורק דעת הרשב״א ז״ל [תה״ב בית ד׳ שער א] דאע״ג דכ״ש אינו מבשל מ״מ מפליט ומבליע כשהיד סולדת בו ואוסר כדי קליפה וכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳ דראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחלה אבל בדיעבד מותר בלא קליפה ובהדחה בעלמא סגי עכ״ל וי״א דאינו מפליט ומבליע כאחד כמו שני דברים גושים אחד איסור ואחד היתר שנפלו לרוטב של כ״ש אין בו כח להפליט מהאיסור ולהבליע בההיתר אבל לאחת מהן יש לו כח ולכן כשנפל איסור לרוטב של היתר בכלי שני נאסרה הרוטב מן האיסור דהאיסור מפליט לתוך הרוטב וברוטב לא שייך בליעה אלא התערובות או שנפל היתר לרוטב של איסור בולע ההיתר מהרוטב דאין כאן רק בליעה לבדה [יש״ש פכ״ה סי׳ ע״א] ויש שהסכימו לדבריו [ט״ז סק״ד ופר״ח בסי׳ ס״ח] אבל דעת רוב הפוסקים אינו כאן וכן סתמו דבריהם הטור והש״ע בכ״מ דכ״ש די בהדחה [והראיה שהביא הרשב״א מחלב הכסלים ומחום בה״ש כמ״ש הטור דחו הפוסקים שהרי גם שם אינו אלא לכתחלה כמ״ש הרמב״ם בפ״ז ממאכ״א ובארנוהו בסי׳ ס״ח סעיף ל״א וגם דברי הטור על הרשב״א התמוהים מאד יישבנו שם בסעיף כ״ח בס״ד ע״ש]:

כ והסכימו כמה מהפוסקים דההפרש בין כ״ר לכ״ש אינו אלא בדבר צלול כרוטב וכיוצא בזה אבל דבר גוש כפשטיד״א או בשר ודגים או שאר מאכל עב אוסר אפילו כשניטל מהכ״ר והניחוהו בכ״ש או אפילו בכלי שלישי כל זמן שהיד סולדת בו וטעמא דמסתבר הוא דבשלמא דבר צלול הדפנות מקררים את הדבר הצלול שמתנענע ומתקרר אבל הדבר הגוש עומד תמיד בחמימותו בעצמו ואינו מתקרר ע״י הכלי ודברי טעם הן [ט״ז ססק״ד וש״ך סק״ח בשם רש״ל וכ״כ באו״ה כלל ל״ז] ואם כי יש חולקים בזה מ״מ העיקר כדברי המחמירים אמנם רוטב שמבשלים בו ירקות או אורז או קטניות וכיוצא בזה שאין כולם גוש אחד אין דנין בזה דין דבר גוש [ש״ך שם] ועמ״ש בסי׳ צ״ד סעיף ל״ב ולקמן סעיף כ״ד דרבינו הרמ״א לא ס״ל דין זה:

כא בעירוי והיינו כשמערה רוטב אסור מכלי ראשון שהיד סולדת בו על מאכל היתר צונן רבתה המחלוקת די״א דעירוי ככלי שני שהרי קיי״ל תתאה גבר וכיון שהתחתון קר אינו בולע וי״א דבולע דכן מבואר להדיא בזבחים [צה] והכרעת ההלכה כן הוא דעירוי מבליע כדי קליפה דגם בתתאה גבר הדין כן כמו שיתבאר בס״ד ובזה חמור עירוי מכלי שני ומ״מ אינו דומה לכ״ר שאפילו נפל צונן לתוכו אוסר כולו כמו שיתבאר דתתאה גבר דבשם כיון שהחם מלמטה יש לו כח חזק להבליע בדבר שנפל לתוכו ומבליע בכולו שכל דבר שהוא על מקומו יש לו כח חזק אבל בעירוי שהחם הוא מלמעלה והצונן מלמטה אין לו כח להבליע יותר מכ״ק וכן עיקר לדינא וכבר בארנו בזה בסי׳ ס״ח סעיף כ״ו ע״ש ועוד דברים בארנו שם בס״ד [וכ״מ דעת הש״ך סק״ה ע״ש] ועמ״ש בסעיף כ״ט:

כב כל מה שבארנו בדיני כ״ר וכ״ש אין הפרש בין שנפל לתוכם דבר חם או דבר קר דאפילו מאכל קר שנפל לתוך רוטב חם שהיד סולדת בו והוא בכלי ראשון אוסר המאכל הקר שנפל בו ואוסרנו כולו ולא אמרינן דאדרבא הקר יקררנו משום דקיי״ל תתאה גבר על העליון ומנצחו דדבר שהוא על מקומו חזק יותר מהדבר הבא לתוכו ולפיכך אם נפל איסור חם לתוך היתר חם דכ״ר או אפילו איסור צונן לתוך היתר חם הכל אסור דהתחתון גובר על העליון ומחממו עד שמפליט בתחתון ולא אמרינן כיון דתתאה גבר הרי התתאה הוא של היתר ולמה לא יגבור על האיסור דאין איסור והיתר שייך לענין זה אלא התגבורת הוא לענין החמימות והקרירות וכ״ש אם נפל היתר צונן לתוך איסור חם דהכל אסור אבל אם העליון חם והתחתון צונן אינו אוסר אלא כ״ק אפילו אם העליון החם הוא האסור וטעם שאוסר כ״ק מבואר בפסחים דאע״ג דהתחתון גובר ומקררו מ״מ עד דמקררו מבליע כ״ק ודבר זה הוא בין כששני הדברים הם צלולים כגון שנפל רוטב אסור לרוטב של היתר או להיפך או דבר גוש שנפל לרוטב או רוטב שנפל על דבר גוש אבל שני גושים שנפל אחד על חבירו יש בזה דינים אחרים כמו שיתבאר בס״ד וכל הדינים האלו הם ג״כ בבשר בחלב כשנפל חלב על בשר או להיפך קיי״ל ג״כ דתתאה גבר כמ״ש בסי׳ צ״א ושם שאלנו שאלות גדולות בענין זה ע״ש וגם בארנו שם בסעיף י״ב דמיירי כששוין הן בכמות העילאה והתתאה אבל אם העליון הרבה מרובה על התחתון לא שייך לומר בזה תתאה גבר כמובן ע״ש:

כג על דין זה דתתאה גבר כתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳ וז״ל וכל זה לא מיירי אלא בחום כלי ראשון כגון מיד שמסיר מן האש מניחו עם ההיתר אבל אם כבר מונח בכלי שני ואח״כ מניח ההיתר אצלו או עליו אינו אוסר כלל דכלי שני אינו אוסר כמו שנתבאר ואם הניחם זה אצל זה אם שניהם חמים מחום כ״ר הכל אסור ואם האחד צונן ההיתר צריך קליפה במקום שנגע. איסור שהניחו בכלי היתר או להיפך אמרינן ביה ג״כ דין תתאה גבר כמו בשתי חתיכות וע״ל סי׳ צ״ד אם חתך בשר בסכין חולבת אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שמן אסור ובדיעבד אין לחוש עכ״ל ודבריו צריכין ביאור דמאי קמ״ל דלא איירי רק בחום כ״ר הא כבר נתבאר זה וע״ק מהמשך לשונו שכתב מניחו עם ההיתר וכו׳ ואח״כ מניח ההיתר אצלו או עליו וכו׳ ואם הניחם זה אצל זה וכו׳ עכ״ל דלשון זה שייך בשני דברים גושים והא מקודם בסעיף זה מיירינן בדבר שנפל לתוך רוטב ודיני דברים גושים הם לקמן בסעיף ד׳ כמ״ש רבינו הב״י וז״ל בד״א כשנפל לתוך התבשיל מפני שהרוטב וכו׳ עכ״ל ומה שייטיה דדברים גושים לכאן בסעיף ג׳:

כד אמנם קושיא חדא מתורצת בחברתה והשמיענו בזה דין חדש כמו שנבאר בס״ד. דהנה לקמן יתבאר דשני דברים גושים רותחים הנוגעים זה בזה די בנטילת מקום וזהו בבשר כחוש אבל בבשר שמן מפעפע בכולו כמו בבישול וצריך ששים והוא כתב לקמן דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן ובכל מקום צריך ס׳ כמו שיתבאר וכתב רבינו הב״י בסעיף ו׳ דבזה יש ג״כ דין תתאה גבר ואם בדבר שמן נפל צונן על חם אוסרו כולו אם אין ששים ע״ש וממילא דלדידיה גם בכחוש הדין כן והנה להפוסקים דס״ל דבדבר גוש אין הפרש כ״ר לכלי שני כמ״ש בסעיף כ׳ ממילא דבכלי שני חמור דבר גוש מדבר צלול ורבינו הרמ״א לא ס״ל דין זה כדמוכח מדבריו לעיל סי׳ צ״ד סעיף ז׳ ובארנו זה שם סעיף ל״ב ע״ש ומן הדין היה לו לכתוב זה בסעיף ו׳ אלא משום דדרכו לקצר ובסעיף ו׳ לא נזכר כלל כלי ראשון וכלי שני דשם מיירי בצלי שאצל האש דלא שייך בזה כ״ר וכ״ש והיה צריך להאריך לכן אסמכיה לסעיף ג׳ אבל עיקר כוונתו לחדש דאף בדבר גוש מותר בכ״ש להוציא מדעת החולקים [ועש״ך סק״ח ודוק] וכמ״ש בסי׳ צ״ד:

כה וביאור דבריו כן הוא וכל זה לא מיירי אלא בחום כ״ר כלומר כל דין דתתאה גבר בין מה שנתבאר מקודם בדבר צלול ובין מה שיתבאר אח״כ בדבר גוש לא מיירי אלא בחום כ״ר ומהו כלי ראשון דדבר גוש בשלמא בדבר צלול מקרי כ״ר הקדרה שבו נתבשלה לאחר שהעבירוה מעל האש אבל דבר גוש כמו צלי שעל האש מה מקרי כ״ר לזה אומר כגון מיד שמסירו מן האש מניחו עם ההיתר זה על זה או זה אצל זה בין שמונחים על השלחן ובין שמונחים בכלי ולא אמרינן כיון שהכלי קרה להוי דינה ככלי שני דכיון דהניחה מיד שהסיר מן האש דהוא תוקף החמימות נתחממה גם הכלי ודינה ככ״ר [ולכן דקדק לומר מיד דאם לאחר זמן אף שעדיין היד סולדת מ״מ דינה ככלי שני כשנתנה בכלי שהכלי מקוררה]:

כו וזה שכתב אבל אם כבר מונח בכלי שני ואח״כ מניח ההיתר אצלו וכו׳ עומק כוונתו נ״ל דכן הוא דהנה בדבר גוש הנצלה על האש לא שייך בו גדר כ״ר וכ״ש כבתבשיל כמ״ש דאם נדון בזה כבתבשיל הלא גם הכלי ראשון שנותן בו הדבר גוש הוא ג״כ ככ״ש שהרי הדפנות מקוררים אותה אלא ודאי צ״ל כמ״ש דכיון שמניחה מיד בהסירה מן האש נתחממה גם הכלי וא״כ אף אם מניחה מכלי לכלי אם זהו מיד גם השני דינה כהראשון כמובן ועוד דאל״כ כשמסירה מהאש על השלחן ותיכף נותנה בכלי נדונה ככ״ש דהשלחן הוי כ״ר והכלי הוי כ״ש אלא ודאי דכולם ככ״ר ונמצא דגדר כ״ש בזה אינו אלא כששוהא איזה זמן בהכלי או על השלחן עד שתעבור החמימות הגדולה של האש ואח״כ נותנה לכלי זהו כלי שני וזה שאומר אבל אם כבר מונח בכלי שני וזה כאומר אבל אם כבר מונח ונתנה בכלי שני וכוונתו כמ״ש [כנלע״ד]:

כז ואח״כ כתב ואם הניחם זה אצל זה כלומר דבזה אצל זה אין כאן לא תתאי ולא עילאי והדין הוא כמו בעילאי דאם אחד צונן די בקליפה דכיון דמונחים זה בצד זה אינם דוחקים זא״ז שיחממנו כולו ודי בקליפה ועכ״ז אם שניהם חמים אע״פ שאין כאן דחק מ״מ הכל אסור דע״י חמימות שניהם הולך הבליעה בכולו וכן בשר וגבינה שנגעו זה בזה והאחד צונן והאחד חם צריך לקלוף שניהם וי״א דבאיסור והיתר המונחים זה בצד זה והאיסור חם מחום כ״ר שההיתר אסור כולו [יש״ש סי׳ ס״ג] והעיקר כדעת רבינו הרמ״א [ש״ך סק״ט] כיון שאין כאן דוחקא כמ״ש:

כח ואח״כ כתב דאיסור שהניחו בכלי היתר אומרים בזה ג״כ תתאה גבר כמו בשני אוכלין וכוונתו שאם הניחו היתר רותח בקערה של איסור והקערה צוננת אמרינן תתאה גבר וצריך ההיתר קליפה ודי בכך וכן אם הניחו איסור רותח בקערה של היתר צריך לקלוף הקערה [וכ״מ מש״ך סק״ז וכ״כ באו״ה כלל ל״ו דין ה׳] ואם הקערה רותחת והאיסור צונן לכאורה כיון דתתאה גבר נאסרה כל הקערה וכן אם הקערה היא של איסור והמאכל הוא היתר נאסר כל המאכל דכלי אוסרת המאכל אף בלא רוטב כמ״ש רבינו הרמ״א סוף סעיף ז׳ אמנם לאסור הקערה כולה א״א דהא אפילו בתחיבת כף אינו אוסר מקום שלא נתחב כמ״ש בסי׳ צ״ד ולכן נראה דהקערה בכל גווני א״צ אלא קליפה [ועש״ך סקי׳ וח״ד סק״ט וצ״ע ודוק] ובמקום שיש דוחקא דסכינא חמור טפי כמ״ש בסי׳ צ״ד בדין חתך בשר בסכין חולבת ע״ש:

כט וזה שכתב אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק וכו׳ הטעם משום דההבל עולה מהנר למעלה ובדיעבד אין לחוש דאין זה כגוף האיסור ומיהו במערה שומן חם של איסור לתוך שומן היתר קר אפילו בדיעבד אסור ולא שייך להתיר משום תתאה גבר לפי שע״י העירוי ניתך ונימס שומן ההיתר ונבלל הכל ונאסר [ד״מ וט״ז סק״ו] ודין עירוי באוכלין בארנו בסעיף כ״א וי״א דאפילו בנפסק הקילוח צריך קליפה [ש״ך סק״ה] ולא דמי לסי׳ צ״ב דהתם בכלים וגם לא דמי לסי׳ ס״ח בעירוי על התרנגולת דהתם בליעה ופליטה כאחת ע״ש משא״כ כאן [שם]:

ל כתבו הטור והש״ע סעיף ד׳ על זה שנתבאר דחם בחם וצונן בחם אוסר כולו אם אין ס׳ וז״ל בד״א כשנתערבו דרך בישול כגון שנפל לתוך התבשיל אבל דרך צלי כגון איסור חם או אפילו קר שנפל על הצלי שאצל האש אינו אוסר כולו אלא כדי נטילה שהוא כעובי רוחב אצבע לפיכך ירך שצלאו בגידו [ושמנו] או חתיכת איסור שצלאו עם חתיכת היתר ונוגע זה בזה צריך להסיר כדי נטילה סביב הגיד וכן מן החתיכה במקום שנגעה בחתיכת איסור וכן אם נפל איסור על חתיכה שבקדרה שהיא חוץ לרוטב ולא ניער הקדרה ולא כיסה אותה אינו אוסר אלא כדי נטילה אבל אם היא ברוטב לרש״י כולה ולר״י אפילו מקצתה כמ״ש בסי׳ צ״ב או אפילו כולה חוץ לרוטב וניער או כיסה הקדרה הרוטב מפעפע הטעם ומערבו ונכנס בכולו עכ״ל והטעם מבואר דבדבר צלול כרוטב הרוטב מוליך פליטת האיסור ומערבו בכל התבשיל אבל דבר גוש שנפל על גוש אחר אפילו שניהם רותחים או אפילו אצל האש אם היו יבשים לגמרי לא היה נאסר כלל כמ״ש בסי׳ צ״א רק כיון שהם לחים אוסר עד כדי נטילה שכך שיערו חכמים דעד עובי אצבע נכנס האיסור לתוך ההיתר וממילא שכך הדין בחתיכה שבקדרה שחוץ לרוטב כמ״ש בסי׳ צ״ב ושם נתבאר פלוגתא דרש״י ור״י ע״ש:

לא עוד כתבו בד״א שאין הצלי אוסר אלא כדי נטילה בירך עם גידו וכיוצא בו דבר כחוש שאין כח לפעפע בכל החתיכה אבל גדי שמן שצלאו בחלבו אם אין בכל הגדי ששים כנגד כל החלב שבו אסור לאכול אפילו מראש אזנו שכיון שהוא שמן מפעפע בכולו [כלומר שמבצבץ והולך ומתפשט בכל הבשר] אבל אם הוא כחוש אע״פ שאין בו ס׳ כנגד כל החלב שבו אינו אוסר אלא כדי נטילה שהחלב של בהמה כחושה כחוש הוא בטבעו ואינו מפעפע ואפילו חתיכת האיסור כחושה וחתיכת היתר שנצלה עמה שמינה האיסור מפעפע בכולה [משום דההיתר מפטם לאיסור עד שנעשה ג״כ כשמן ואח״כ מפטם האיסור להההיתר ומפעפע בכולו] וכל דבר שיש לו פיעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה בצלי אע״פ שיש בחתיכה ס׳ לבטל האיסור צריך נטילת מקום עכ״ל דבזה חמור צלי שמן מבישול והטעם פשוט דבבישול כל האיסור אפילו במקום שנפל מתערב כולו בתוך התבשיל דהרוטב מבלבלו אבל בצלי שמן נהי דמפעפע בכל החתיכה מ״מ במקום שנפל האיסור חשבינן ליה כאלו הוא בעין ולא יצא כולו ולפיכך באותו מקום אוסר כדי נטילה אבל מדברי הרמב״ם פט״ו מבואר להדיא דבשמן כשיש ס׳ מותר כולו וא״צ נטילת מקום כלל ע״ש ועוד יש מראשונים הסוברים כן [עב״י] ומ״מ הטור והש״ע סתמו כדברי האוסר דמסתבר טעמו:

לב ויש בזה שאלה ואיך אמרנו דאף כשההיתר שמן והאיסור כחוש צריך ס׳ משום דההיתר מפטם לאיסור והאיסור מפטם להיתר והא כלל גדול הוא באיסורין דאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך שם וכיון דהאיסור כחוש ואין ביכלתו לפעפע בכל ההיתר איך יאסרנו ההיתר יותר ממה שהוא עצמו אוסר ויש רוצים לתרץ דכאן הוא משום ריח כמ״ש בסי׳ ק״ח דבריח בהכרח כן הוא שהאיסור מקבל ריח מההיתר ואוסרו אבל א״א לומר כן דאי משום ריח לא היה נאסר דקיי״ל שם ריחא לאו מילתא היא [ט״ז סק״י]:

לג ועל הטור יש יותר להתפלא שהוא בעצמו כתב בס״ס זה וז״ל והא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה דוקא כשאיסורה מחמת עצמה וכו׳ אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר אינה אוסרת חברתה אפילו אם נצלו ביחד וכו׳ אפילו החתיכה של היתר שמינה וכו׳ לפי שאין השומן

מוליך עמו האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו עכ״ל הרי שסותר דברי עצמו וכבר תמה עליו רבינו הב״י בספרו הגדול ע״ש ולכן יש מהאחרונים שדחו דין זה לגמרי [ט״ז שם ופר״ח סקי״ט]:

לד אמנם באמת חלילה לדחות דבריהם וגם הטור אינו סותר עצמו דהענין כן הוא דודאי כלל גמור הוא שאין הנאסר יכול לאסור יותר מהאיסור עצמו אך זהו מפני עצם האיסור אבל בענין כחוש ושמן דהכחוש אין בו כח לפעפע דבטבעו יכול לפעפע אלא מפני כחישותו נתדלדל כחו ולכן כשמריח ריח שומנו של ההיתר מתחזק בעצמו ומפעפע וזהו ענין ריח שתרצו כלומר לא מפני איסור הריח אלא שהריח מחזקו וס״ל להטור דהתחזקות זה אין שייך רק אם עכ״פ האיסור הכחוש הוא איסור מצד עצמו אבל אם רק הוא בלוע מאיסור לא מהני ליה שומנו של ההיתר ואין נותנין להשומן שני כחות לעשות הבלוע כעצם איסור וששומנו יחזקנו בכח לפעפע [והב״י בעצמו אם כי תמה על הטור מ״מ לא הביא דין זה בסעיף ז׳ ולא כתב רק כשהאיסור שמן וכמ״ש שם באה״ג אות א׳] ועוד דמקור הדין הוא ממאי דאיתא בפסחים [עו:] בפלוגתא דריחא דגם כשהאיסור כחוש וההיתר שמן ההיתר מפטם ליה לאיסור ע״ש ובערוך ערך פטם מפרש דהוא לשון שמשמין אותו וא״כ ממילא דנעשה שמן ובכל דיניו דינו כשמן ובאמת לא אמרינן דין זה רק בענין ששייך בו שמנונית כמו בשר וכיוצא בזה דאע״ג שהוא כחוש מ״מ יש בו כח השמנונית אבל בדבר שאין שייך בו שמנונית כלל כמו לחם וכיוצא בזה לא אמרינן דין זה [ענקה״כ וב״ח וכרו״פ סק״י שטרחו בזה ולפמ״ש א״ש בפשיטות וכ״כ הרמ״א בדמ״י דמפטם לא אמרינן רק בחלב כחוש ע״ש ואין כוונתו חלב דוקא ותמה עליו הט״ז דהא בפסחים הוא בשר אמנם כוונתו ענין ששייך בו חלב כלומר שמנונית ודוק]:

לה ודע דבזה שנתבאר דבצלי אינו אוסר רק כדי נטילה לכאורה צ״ל דזהו באופן שהירך או האיסור וההיתר נצלו על הגחלים או מונחים בתנור חם דאם נצלו על השפוד כיון שדרכו של שפוד להתהפך ממילא דנותן טעם בכולו וכמ״ש בא״ח סי׳ תס״ז סעיף ט״ו לענין תרנגולת צלויה על השפוד בפסח ונמצא בה חטה דמהאי טעמא נאסרה כולה אמנם אין ראיה משם דהיפוך השפוד אינו מבליע אלא משהו ואין זה רק באיסור חמץ דאסור במשהו ולא בשארי איסורים [וכ״כ המג״א שם סקל״ה ועח״ד סק״י]:

לו וכתב רבינו הרמ״א דכל מבושל בלא רוטב או אפוי דינו כצלי בכל דבר וי״א דאין אנו בקיאין איזה מקרי כחוש או שמן ויש לאסור בכל ענין עד דאיכא ס׳ ואפילו איכא ס׳ צריך נטילת מקום והכי נהוג ודוקא באיסור חלב או שאר איסור דשייך בו שמנונית אבל באיסור דלא שייך ביה שמנונית והוא בודאי כחוש אינו אוסר רק כדי נטילה עכ״ל ביאור הדברים דלאו דוקא בשר אלא כל מבושל בלא רוטב או אפוי שהוא דבר גוש שנגע איסור בהיתר והם רותחין ויש בהם לחלוחית אוסרים כדי נטילה ואין די בקליפה כבמליחה ואח״כ כתב וי״א דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן כלומר בבשר שחלקנו בין כחוש לשמן דבשמן צריך ס׳ ובכחוש די בנטילת מקום אין אנו בקיאין ובכולן צריך ס׳ וגם נטילת מקום והכי נהוג דבאמת יש דעות דמעיקר הדין כל חם בחם אף בלא רוטב צריך ס׳ וזהו דעת הראב״ד בפ״ט ע״ש אך אנן לא קיי״ל כן רק בבשר שמן וא״כ אנן דלא בקיאין יש לנו להצריך ס׳ בכל ענין וכדי שלא לטעות דבכל דבר כחוש צריך ששים חוזר ומפרש דרק בבשר וחלב וכיוצא בהם דשייך בהו שמנונית אסרינן גם בכחושים אבל במקום דלא שייך שמנונית כלל כמו בלחם ומצה וכיוצא בהם די בנטילה:

לז ודע דאף דלא מחלקינן בין כחוש לשמן מ״מ יש נ״מ לענין הנטילה שהצרכנו אל הששים ובזה הכחוש חמור יותר דבשמן כשנאבד ולא ידענו מקום הנטילה כיון שיש ס׳ מותר משא״כ בכחוש גם בדיעבד צריך ס׳ נגד מקום הנטילה [פמ״ג במ״ז סקי״א] והטעם פשוט דבשמן הוה חומרא בעלמא מה שהצרכנו נטילת מקום כיון שמפעפע בכל החתיכה ובאמת יש פוסקים שגם לכתחלה א״צ נטילה בשמן [יש״ש פג״ה סכ״ח כמ״ש הש״ך סקט״ו] אלא דלא קיי״ל כן הלכך בדיעבד כשר משא״כ בכחוש דהששים הוא חומרא והנטילה היא מעיקר הדין הלכך גם בדיעבד מעכב וממילא דבמקום דההיתר שמן והאיסור כחוש ובארנו דההיתר מפטם ליה ודינו כשמן גם בכאן אין הנטילה מעכב בדיעבד ונראה דדין דהיתר מפטם לאיסור אינו אלא בששניהם רותחים אבל אם האחד צונן אפילו הוא עילאה לא אמרינן תתאה גבר כל כך עד דמחמם ליה ומפטם ליה [וכ״מ בדו״פ סקכ״ב ומיש״ש והפמ״ג בש״ד סקי״ד מסתפק בזה אך גם דעתו נראית כן ע״ש]:

לח וכבר נתבאר דגם בשני דברים גושים אמרינן תתאה גבר ולכן דבר שיש לו פיעפוע בצלי אם היה אחד חם ואחד צונן התחתון גובר לפיכך אם נפל חם על צונן אינו אוסר אלא כ״ק ואם נפל צונן על חם אם אין בהיתר ס׳ כנגד האיסור הכל אסור וכל החתיכות מצטרפין לששים כמו שיתבאר במליחה [ח״ד סקי״ט]:

לט והא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בצונן על חם כשנגעה בה דוקא כשהחתיכה אסורה מצד עצמה כמו חתיכת נבלה וטרפה או חתיכת בב״ח כלומר חתיכת בשר הבלועה מחלב דכל החתיכה נחשבת כגוף האיסור ולא כאיסור בלוע כמ״ש בסי׳ צ״ב אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר כגון חתיכה של בשר כשר שנתבשלה או נצלית עם בשר נבלה ונאסרה אינה אוסרת חתיכה אחרת הנוגעת בה אפילו אם נצלו יחד דאין איסור בלוע

יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ואינו אוסר אפילו כ״ק ויש סוברים דגם בשר הבלוע מחלב מקרי איסור בלוע דאע״פ שעשאוה כחתיכת נבלה לא עשאוה כנבלה עצמה לדבר זה וזהו דעת הרשב״א [תה״ב ב״ד שער א] וכן דעת כמה פוסקים אמנם מטור וש״ע סעיף ז׳ לא משמע כן ולכן זהו ודאי דבזה לא מצרכינן ששים ודי בנטילת מקום דכיון דזה שהוצרכנו ששים הוא משום דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן כמ״ש ולכן בזה לא דיינינן כאיסור שמן [ש״ך סקי״ז]:

מ וזה שאיסור בלוע אינו יוצא בלא רוטב זהו דוקא כשהבלוע הוא איסור שאינו שמן ואינו מפעפע אבל בלעה מן הדברים המפעפעין בטבען כגון שומן אוסרת חברתה בין בצלי בין בנוגעת זו בזו חם בחם או בתחתונה חמה ועליונה צוננת מפני שהאיסור הבלוע בעצמה מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה אבל אם התחתונה צוננת אפילו קליפה א״צ דהטעם דקולף בחם לתוך צונן הוא משום דעד דמקרר ליה בולע כמ״ש וזה אינו אלא מגוף הדבר אבל מהבלוע בו בא הקירורת מקודם [ש״ך סקכ״א]:

מא וכתבו הטור והש״ע בסעיף ח׳ כוליא שצלאה בחלבה אינו אוסר אלא כדי קליפה שהקרום מפסיק עכ״ל כלומר שאע״פ דגם בחלב כחוש צריך נטילה עכ״פ וכ״ש חלב הכוליא דודאי הוא שמן וצריך ס׳ מ״מ כיון שהקרום מפסיק בין החלב להכוליא אין הבליעה נכנסת בהכוליא ורק קליפה מהכוליא צריך לפי שהקרום עצמו בלוע מהחלב [תוס׳ צז ד״ה כוליא] וכמ״ש לעיל סי׳ ס״ד ע״ש אבל רבינו הרמ״א כתב דיש אוסרים וכן נוהגים ואין לשנות דלמסקנת הש״ס שם לא קאי סברא זו וגם יש לחוש שמא נקרע הקרום ולכן אם דיינינן לה כשמן צריך ס׳ ואם נתבשלה כך נעשית כל הכוליא נבלה וצריך ס׳ נגד כולה ולא מיבעיא אם נמלחה או נצלה תחלה דנעשית מקודם נבלה וממילא דצריך ס׳ בבישול אלא אפילו נתבשלה בלא מליחה וצלייה צריך ס׳ נגד כולה משום איסור דבוק דהרי הכוליא דבוק להחלב וממהר לבלוע משארי חתיכות שבקדרה ולא אמרינן דעכ״פ לזה יועיל הקרום דלא ליהוי איסור דבוק דעד שיעבור הקרום הרי יעבור גם לכל החתיכות והולכת הבליעה בשוה לא אמרינן כן וכן הדין בקרום שעל יותרת הכבד וזהו כאן בצלי ובבישול אבל במליחה כבר נתבאר בסי׳ ס״ד דבכל הקרומים א״צ אלא קליפה במקום שיש קצת הפסד ע״ש [וז״ש בש״ע סעיף ט׳ דאף במליחה צריך בקרומות נטילה זהו בשומן הקרומות ולא בקרומות המפסיקות בין חלב לבשר כדמוכח שם ותמיהני על הפמ״ג במ״ז סקי״ח שנשאר בזה בצ״ע והרי אומר שם אם הוא שומן דגיד וקנוקנות שבו והקרומות וכו׳ כלומר שומן הקרומות ודוק]:

מב וזה שאמרנו דאיסור בלוע אינו יוצא בלא רוטב זהו בדבר מאכל שכיון שיש לו פליטה מגופו אין יוצא ממנו מה שבלע מאחרים בלא רוטב אבל איסור הבלוע בכלי שאין לה פליטת עצמה יוצא ממנה הבלוע גם בלא רוטב ולכן כלי שבלעה איסור אפילו איסור כחוש והיא חמה מחום כלי ראשון והניחו בה היתר אוסרת את המאכל כדי קליפה ולא יותר אפילו בלוע בה איסור ואם יש להמאכל קצת רטיבות אוסרת עד כדי נטילה ובזה קילא כלי ממאכל דבשמן אוסר עד ס׳ ויש מי שרוצה לומר דבשמן גם בכלי צריך ס׳ ואין כן הלכה [עש״ך סקכ״ד אבל המג״א סי׳ תנ״א סקל״ז והפר״ח סקכ״ח חולקין בזה ע״ש] ומכלי לכלי ודאי דאין הבליעה הולכת בלא רוטב ואינו אוסר כלל אבל תבשיל כגון של אורז או של דגים או שארי דברים שנבלע בהם בשר או חלב או דבר איסור ולא היה בהתבשיל ששים נגדם ותחב בו כף שפיר הבלוע אוסר וחשיב כל התבשיל כאלו הוא כולו בשר או חלב או איסור דאין שם בלוע על זה אלא תערובות [ש״ך סקכ״ב בשם רש״ל ע״ש] ובסי׳ צ״ב סעיף ל״ד בארנו דבבשר לבד או חלב לבד א״צ לשער רק לפי ערך הבשר או החלב ע״ש אבל באיסור לפי מה דקיי״ל חנ״נ בכל האיסורים צריך לשער נגד כולו ושם בארנו הטעם ע״ש:

מג יראה לי דבכל הדינים שנתבארו בנגיעת חם בחם בלא רוטב אינו אא״כ הונחו זה על זה או זה אצל זה איזה זמן דאם תיכף נטלו זה מזה אין סברא כלל שתאסור ברגע אחת וכ״ש בהנחה בכלי שאינו אוסר אא״כ שהה איזה זמן ויותר מזה ראיתי לגדול אחד שכתב דאפילו דבר גוש שנפל לרוטב ותיכף העלוהו אינו אוסר והביא ראיה ממ״ש בסי׳ צ״ב דבנפל חלב לקדרה של בשר על חתיכה שחוץ לרוטב וניער וכיסה מיד מצרפין כל הקדרה לששים [פ״ת סק״ח בשם חמ״ד] אלמא דאינו נאסר מיד ודברי טעם הן ומ״מ נ״ל דבשם הוי ממש מיד אבל בחם בחם בלא רוטב או בכלי אם לא שהה איזה זמן לא נאסר ואולי הוה השיעור כדי שיתנו על האש ויתחיל להרתיח כמו כבוש בציר ויש להתיישב בזה לדינא:

מד אמרו חז״ל מליח הרי הוא כרותח ושיעור המליחה הוא כל שאינו נאכל מחמת מלחו [קיב.] וכבר בארנו בסי׳ צ״א סעיף כ״ו שיש מחלוקת הראשונים בזה דרש״י ז״ל פי׳ דהיינו מליחת בשר להצניע שאינו נאכל עד שישרוהו במים וידיחוהו היטב וזהו דעת הראב״ד והרא״ה [תה״ב ריש בית ד׳] ודקדוקם הוא מדלא קאמר הש״ס כל שאינו נאכל עם מלחו אלא מחמת מלחו בע״כ דהכוונה היא שמחמת מלחו אינו נאכל אף לאחר הדחה עד שישרוהו במים היטב אבל דעת הרשב״א והרא״ש והטור והש״ע כדעת ר״ת דכל שנמלח כדי מליחה לקדרה וכל שאינו נאכל מחמת מלחו הכוונה דמחמת המליחה אין ביכולת לאכול בלי הדחה ולכן במליחה פחות משיעור זה כמו מליחה לצלי שביכולת לאכלו כשהמלח עליו אינו כרותח והכי קיי״ל שכן הוא דעת רוב הפוסקים והציר הנוטף גם ממליחת צלי אסור:

מה ועוד בארנו שם דזמן הרתיחה מתחיל תיכף אחר המליחה וי״א דעד זמן שיעור מליחה שהוא הילוך מיל עדיין לא נחשב כרותח ורק משם ואילך שהמלח כבר נתחמם נחשב כרותח ולא קיי״ל כן כמ״ש שם בסעיף כ״ח ע״ש וגם בארנו שם בסעיף כ״ט דאפילו להסוברים בסי׳ ס״ט דלאחר זמן מליחה לא נחשב כרותח מודים בכאן דתמיד נחשב כרותח עד ההדחה דכשם שהמלח עוסק בפליטה נחלש כחו משא״כ במליחה שלא לצורך הוצאת הדם לא נחלש כחו והוה כרותח כמ״ש שם בסעיף ל׳ ע״ש אע״ג דרבינו הרמ״א לא ס״ל כן ואף בנמלח מצד אחד מיחשב כרותח:

מו אמנם כמה אוסרת המליחה נחלקו רבותינו בזה ואם כי בגמ׳ מפורש דמליח הוי כרותח דצלי וא״כ כי היכי דבצלי בעי נטילת מקום ודבר שמן המפעפע צריך ס׳ כמו כן במליחה ובאמת י״א כן [רא״ה בבד״ה] מ״מ רוב הפוסקים הסכימו דבמליחה סגי בקליפה דבאמת שיעור נטילה בצלי אינו מבואר להדיא בגמ׳ רק הפוסקים למדו כן וכמ״ש הרא״ש [פגה״נ סכ״ד] וז״ל ומיהו לא אשכחן בשום מקום דסגי לצלי בקליפה וכו׳ הלכך לצלי בעי נטילה וכו׳ ומיהו יראה שא״צ להחמיר ברותח דמליחה ודי בקליפה עכ״ל הרי מפורש דהכרעת הפוסקים כן הוא וי״ל לדבריהם זה שאמרו חז״ל מליח כרותח עיקר הכוונה הוא דאינו כמבושל אלא כרותח דצלי ופחות ממנה שאין רתיחתה חזקה כרתיחת הצלי ומשום שאין שם אחר לכן אמרו כרותח דצלי אבל באמת הוא פחות ממנה:

מז ואפילו בבשר שמן ובשומן ס״ל להרמב״ן ז״ל דאינו מפעפע כבצלי לאסור עד ששים וזהו שאמרו דהוא כרותח דצלי היינו לאפוקי מרותח דמבושל אבל להא מילתא גריעא מצלי דאע״ג דבצלי החלב מפעפע במליחה אינו מפעפע [ב״י] אבל הרשב״א ז״ל כתב דמפעפע כמו בצלי ואדרבא לפי הסברא י״ל דבמליחה מפעפע יותר מבצלי מפני המוהל היוצא מן הבשר ע״י מליחה והוא כעין רוטב להוליך את האיסור ולפשטו בכוליה [שם] וזהו דעת הטור והב״י בסעיף ט׳ וחילקם לג׳ מדרגות דבכחוש הוא כ״ק ובשומן הגיד וקנוקנות וקרומות שאינם שמנים כל כך צריך נטילה ובחלב גמור צריך ס׳:

מח וז״ל רבינו הב״י מליח שאינו יכול לאכול מחמת מלחו דינו כרותח ומפליט כ״ק ואם הוא שומן דגיד וקנוקנות שבו והקרומות יש להחמיר ולהצריכם נטילת מקום ואם הוא חלב ממש צריך ששים לבטלו ואם הבשר שנמלח עמו הוא שמן אפילו בשומן דגיד וקנוקנות שבו צריך ס׳ לבטלו וליטול ממקום שנגע כדי נטילת מקום ולא פחות מקליפה וכו׳ עכ״ל ביאור דבריו בזה שכתב ואם הבשר שנמלח עמו הוא שמן וכו׳ כלומר שדבוק בחתיכה אחת הבשר השמן עם שומן הגיד והקנוקנות [ט״ז סק״ך] אבל א״כ הו״ל למינקט רבותא יותר דבשר שמן כשמחובר עם כחוש לגמרי ג״כ צריך ס׳ כמו בצלי דאזיל ההיתר ומפטם לאיסור [ש״ך סקכ״ח] אמנם כוונתו משום דשומנו של גיד אין איסורו רק מדרבנן והייתי אומר להקל בזה שהרי יש שאמרו דמטעם זה אנו מקילים בו בנטילה כמו שנתבאר ולאו משום שהוא כחוש והיה מקום לומר דגם בזה יש להקל קמ״ל דלא וכ״ש במחובר לאיסור תורה אף שהוא כחוש לגמרי [פר״ח סקל״ד ע״ש] ויש מהפוסקים שחולקים בזה וס״ל דהך סברא דההיתר מפטם ליה לאיסור אינו אלא בצלי שחום האש מפטם להאי ולהאי ולא בחום מליחה [ש״ך שם ופר״ח סקל״ה] וכל שאין האיסור בעצמו שמן א״צ ס׳ במליחה ואפילו לדעת רבינו הב״י אין זה רק בשניהם מלוחים אבל כשהאחד תפל אפילו אם ההיתר הוא תפל לא מחמרינן בזה דכשהוא תפל אין בו כח לפטם האיסור [שם]:

מט ורבינו הרמ״א כתב על זה וז״ל וי״א דכל מליחה אינה אוסרת רק כ״ק ולפי שאין אנו בקיאין בין בשר שמן לכחוש נוהגין לשער בכל מליחה בס׳ כמו בבישול וכו׳ וכל זה באיסור ששייך בו שמנונית וכו׳ עכ״ל ודבריו תמוהין דהא אלו הי״א ס״ל דגם בשמן אינה אוסרת רק כ״ק וא״כ מהו זה שמסיים דלפי שאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן משערים הכל בס׳ הא אפילו בשמן די בקליפה ויש מי שפירש דה״ק וי״א דאפילו בשמן די בקליפה והעיקר כסברא הראשונה ולפי שאין בקיאין מצריכין גם בכחוש ס׳ [ש״ך סקל״ד] ולפ״ז העיקר חסר מדבריו ויש מי שפירש דה״ק וי״א דאפילו בשמן די בקליפה אך שראוי לנו להחמיר כדעה ראשונה ולפי שאין בקיאין וכו׳ [ט״ז סקכ״ד] וזה יותר תמוה דלבד שהעיקר חסר מדבריו למה החמיר כל כך מפני חסרון בקיאות בכחוש כיון דמעיקר הדין ס״ל גם בשמן בקליפה ועוד דבסוף הסעיף מוכח דלא ס״ל כלל כדעה זו שהרי כתב וז״ל י״א דבהפ״מ יש להתיר במליחה ע״י קליפה אע״פ שכבר נהגו לשער כל מליחה בס׳ אפילו באיסור כחוש ויש לסמוך על זה באיסור כחוש שאינו אלא מנהג לשער בס׳ אבל לא באיסור שמן שמדינא צריך ס׳ עכ״ל הרי דס״ל לדינא כדעה זו דבשמן צריך ס׳ וא״כ למאי הביא כלל הך י״א דכל מליחה אינה אוסרת רק כ״ק כיון דלא ס״ל כן ולכן נלע״ד להפך הגירסא וכצ״ל ולפי שאין אנו בקיאין וכו׳ וקאי אדברי המחבר שאנחנו משערים גם בכחוש בס׳ מפני העדר הבקיאות ואח״כ אומר וי״א דכל מליחה אינה אוסרת רק כ״ק ולכן אם איכא ס׳ בין הכל וכונתו לענין מה שהחמיר רבינו הב״י בחתיכות אחרות כמו שיתבאר בס״ד היקל הוא כמו שיתבאר ועשה סניף לקולא זו דעה זו דס״ל דכל מליחה הוא רק כ״ק אבל בעיקר הדין לא ס״ל כן ולכן הוכרח לסיים בסוף הסעיף דבשמן גם בהפ״מ אין מקילין על קליפה כיון דמעיקר הדין צריך ס׳ [כנלע״ד]:

נ ודעת הרמב״ם ז״ל בענין זה צריך ביאור שכתב בספט״ו ממאכ״א וז״ל בשר נבלה מליח שנבלל עמו בשר שחוטה ה״ז נאסר מפני שתמצית הנבלה נבלעת בגוף בשר השחוטה ואי אפשר לעמוד כאן לא על הטעם ולא על השיעור עכ״ל ומשמע דאוסר אף ביותר מששים [וכ״כ הב״ח והכ״מ] ומאד

תמוה דמנ״ל לומר כן והרי בגמ׳ להדיא אמרו דהוה כרותח דצלי וא״צ ס׳ כבמבושל ואיך אוסר גם ביותר מששים ואיזה סברא בעולם יש לאסור יותר מס׳ האמנם נלע״ד ברור דהרמב״ם ז״ל היה לו דרך אחרת בכל ענינים אלו דצלי ומליחה ואינו סובר כלל לחלק בין כחוש לשמן לא במליחה ולא בצלייה כמבואר מדבריו שם מקודם שכתב גדי שצלאו בחלבו אסור לאכול אפילו מראש אזנו שהחלב נבלע באבריו והוא משביחו ונותן בו טעם לפיכך אם היה כחוש ולא היה בו חלב כליות ולא חלב קרב אלא מעט כאחד ששים קולף ואוכל עד שמגיע לחלב עכ״ל הרי שכתב טעם ההיתר בכחוש משום שנתבטל בששים ולא משום דכחוש אינו מפעפע [וזהו כתי׳ השני בתוס׳ צד ד״ה ההוא ע״ש והפוסקים תפסו התירוץ הראשון ודוק]:

נא ולפ״ז נתבאר דס״ל להרמב״ם דגם בצלי צריך ס׳ כבמבושל וממילא כיון דמליח כרותח גם במליח צריך ששים בכל דבר אף בדבר שאינו שמן ואם תאמר א״כ איזה הפרש יש בין מבושל לצלי ומליח האמת הוא דאין הפרש ביניהם רק באיסורי דרבנן כמו שומנו של גיד וכן החוטין והקרומות שמחמירין בהשומן שלהם ולא מדין תורה בזה במבושל חששו להצריך ס׳ ולא בצלי ומבואר זה בדבריו שם שכתב וז״ל וכן ירך שצלאה בגיד הנשה שבו קולף ואוכל עד שהוא מגיע לגיד ומשליכו וכן בהמה שצלאה שלימה ולא הסיר לא חוטין ולא קרומות האסורות קולף ואוכל וכיון שיגיע לדבר אסור חותכו ומשליכו שאין בגידין בנ״ט וכו׳ עכ״ל הרי שלא חשש לשומנו של גיד ולהקרומות האסורות בצלי ואלו בבישול כתב שם מקודם בדין י״ז וז״ל וכן שומן של גיד הנשה שנפל לקדרה של בשר משערין אותו בס׳ וכו׳ ואע״פ ששומן גה״נ מדבריהם וכו׳ עכ״ל וחוץ מזה אין שום הפרש ביניהם

נב ויראה לי דלמד זה ממשנה דירך שנתבשל בה גה״נ וכו׳ ואיתא בגמ׳ אמר שמואל לא שנו אלא שנתבשל בה אבל נצלה בה קולף ואוכל עד שמגיע לגיד והטעם הוא משום שומנו של גיד דגיד עצמו קיי״ל דאין בגידין בנ״ט וכן לקמן בגמ׳ [צז:] הנהו אטמהתא דאימליחו בי ריש גלותא בגידא נשיא רבינא אסר רב אחא שריה א״ל ר״א לרבינא מאי דעתיך דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח וכו׳ האמר שמואל לא שנו אלא שנתבשל בה אבל נצלה בה קולף ואוכל עד שמגיע לגיד וכי תימא מאי כרותח כרותח דמבושל והא מדקאמר כבוש הרי הוא כמבושל מכלל דרותח דצלי קאמר קשיא עכ״ל דלפ״ז לא מצינו בגמ׳ הפרש בין צלי למבושל רק לענין זה ולא לענין אחר ולפ״ז גם במליחה כן הוא דבכל הדברים צריך ששים [והא דמתרץ שאני חלב דמפעפע ה״פ חלב דמפעפע שאני מפני שהוא מדאורייתא ואין החידוש דמפעפע ודוק]:

נג ולפ״ז הא דאיתא בגמ׳ [קיב:] רב מרי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה ואסר ליה רבא והביא גם הך דמליח כרותח ע״ש והנה לרוב הפוסקים נצטרך לדחוק או שהיה בשר שמן וצריך ס׳ או שבאמת לא אסר ליה רק כ״ק וסתמא דגמ׳ לא משמע כן דא״כ הו״ל לפרש אבל להרמב״ם יתפרש כפשטא כבכל האיסורין שאוסר עד ששים וזה לא הוצרך הש״ס לבאר דפשיטא דכשיש ס׳ מותר אפילו בבישול ואין שום חידוש בזה:

נד והן הן דברי הרמב״ם שהבאנו ומכאן למד דין זה וזהו שאומר בשר נבלה שנמלח ונבלל בבשר שחוטה ה״ז נאסר כלומר עד ששים ולא הוצרך לבאר זה דמילתא דפשיטא היא וכמ״ש בגמ׳ והוסיף לומר מפני שתמצית הנבלה נבלעת בגוף בשר השחוטה וכו׳ בא ליתן טעם על דין זה דמליח כרותח דצלי דלכאורה הרי אין כאן חום האש ולזה אומר דגם ע״י מליחה נבלעת תמצית הנבלה בבשר השחוטה כלומר ואין די בקליפה או נטילה ומוסיף ואומר דלא אפשר לעמוד כאן לא על הטעם ולא על השיעור כלומר דאפילו אם לפי הסברא אפשר דאין תוקף רתיחתו כתוקף רתיחת האש אבל מ״מ א״א לעמוד על הטעם ועל השיעור לידע עד כמה נכנסה הבליעה מפני שהוא מין במינו ולכן בהכרח לשער בששים כבכל האיסורים דמטעם זה אמרו חז״ל מליח הרי הוא כרותח:

נה ולפ״ז לדידיה מעיקר דינא כן הוא דמליחה וצלייה בששים בין שמן בין כחוש ודע שהמפרשים הקשו עליו מדבריו בפ״ז דין י״ז שכתב אין מולחין חלבים עם הבשר וכו׳ ואם נעשו לא נאסר הבשר ע״ש ותרצו כמה תירוצים בזה [עכ״מ] ויש מי שתירץ דבשם מיירי ששניהם מלוחים וכיון דגם הכשר טרוד לפלוט לא בלע ואע״ג דלגבי שמנונית לא אמרינן סברא זו מ״מ מועטת היא הבליעה [רדב״ז בדפוס ווארשא] אך א״א לומר כן דהמקור הוא מהך דרב מרי שהבאנו ושם מפורש שגם הכשר נמלח אך באמת א״צ לזה דאף דגם הכשר נמלח מ״מ לא היתה מליחה להוציא הדם אלא מליחה להשהות לזמן וכבר נטהרה מדמה ולכן אין הכשר טרוד לפלוט וכמ״ש ולכן דקדק בכאן לומר שנבלל עמו בשר שחוטה מפני שבמליחה להכשר מולחין על הסדר זה אצל זה אבל המליחה שאח״כ בוללין ביחד כידוע שמשימין אותן יחד בכלי זה על זה וזה בתוך זה ולעיל פ״ז כתב אין מולחין חלבים עם הבשר וזהו בזמן מליחת הבשר להכשר דכל הענין שם מדבר מהכשר מליחה ע״ש [ואינו מפרש כפירש״י]:

נו ונמצא לפ״ז ג׳ דעות במליחה להרמב״ם תמיד בששים ולהראבי״ה והרמב״ן תמיד בקליפה והרא״ש והרשב״א והטור והש״ע מחלקים בין כחוש לשמן דכחוש די בקליפה ושמן בששים ולמנהגנו מחמירין גם בכחוש מפני העדר ידיעה ולכן בדבר שאין שייך כלל שמנונית כגון בחמץ בפסח לכ״ע אינה אוסרת רק כ״ק ובא״ח סי׳ תס״ז נתבאר בזה כמה דינים ע״ש וכן בהפ״מ יש להתיר ע״י קליפה בבשר כחוש וכ״ז הוא הכרעת רבינו הרמ״א וכן המנהג:

נז כל מה שנתבאר הוא לענין החתיכה שהחלב דבוק בה או שהחלב מונח על החתיכה או מונח אצלה ממש אבל איך הדין לענין שארי חתיכות שנמלחו יחד עם אותה חתיכה שהחלב דבוק בה מי אמרינן דכמו שבצלי נתבאר דאיסור שמן הבלוע בחתיכה יוצא האיסור לחתיכה אחרת גם בלא רוטב כמ״ש בסעיף מ׳ [ובש״ע סעיף ז׳] כמו כן במליחה כיון דמליח כרותח או אפשר דלאו לכל הדברים מליח הוה כרותח שהרי בצלי מצרכינן נטילה ובמליחה די בקליפה כמ״ש בסעיף מ״ו ולדעת הרמב״ן גם בעצם הפיעפוע אינם שוים כמ״ש בסעיף מ״ז ואפשר דגם בדין זה אינם שוים [ומתורץ קושית הט״ז סקכ״ב וענקה״כ ופמ״ג שם ולפמ״ש א״ש בפשיטות]:

נח וז״ל רבינו הב״י בסעיף ט׳ וכל זה לענין חתיכה עצמה שהחלב דבוק בה ולענין שאר חתיכות שנמלחו יחד אם אין בכל אחת מהם בפני עצמה לבטל החלב אסורות ואין מצטרפין ביחד לבטל החלב דאין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ואם אין ידוע אם נגע בכולן כולן אסורות ואם ידוע שלא נגע אלא באחת ואין ידוע איזו היא כולן מותרות דחד בתרי בטיל אפילו הן חתיכות הראויות להתכבד עכ״ל כיון שאין האיסור מחמת עצמו אין דנין בזה דין חה״ל כמ״ש בסי׳ ק״א וביאור דבריו כן הוא אם ידוע שהחלב נגע בכל אחת מהחתיכות צריך שיהא בכל חתיכה ששים לבטל החלב ולכן אותן שאין בהם ס׳ אסורות ואינן מצטרפות זה עם זה לביטול כבבישול וכבצלי לפי שבמליחה אין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ולכן אף אם אין ידוע אם נגע בכולן אסורות דהוה ספיקא דאורייתא ורק אם ידוע שלא נגע אלא באחת כולן מותרות כדין יבש ביבש דחד בתרי בטיל וזה אין לומר נהי דהחלב לא נגע בשארי החתיכות מ״מ הא בחתיכה שהחלב בה נגעו כולן ונהי שאין כאן חשש שמא מהחלב הבלוע בהחתיכה יצא לשארי חתיכות משום דאין חלב יוצא בלא רוטב כמ״ש מ״מ הא החתיכה שהחלב דבוק בה נעשית נבלה וא״כ גם פליטת עצמה אוסרת אמנם רבינו הב״י הולך לשיטתו בסי׳ צ״ב דבשארי איסורים לבד בב״ח לא אמרינן חנ״נ וא״כ לדידן דקיי״ל חנ״נ בהכרח צריך להיות ס׳ נגד כל החתיכה שהחלב דבוק בה ועוד יתבאר בזה בס״ד בסעיף ס״ב ע״ש:

נט ויש מי ששאל שאלה גדולה בזה דכיון דאין האיסור רק משום החלב עצמו א״כ כשיש ששים בין כל החתיכות ממ״נ מותר אפילו כשנגע החלב בכולן שהרי אין בכח החלב לאסור רק עד ששים וא״כ אם נחלק כל חלקי הפליטות ממנו לכל החתיכות בהכרח שיש ששים לבטל וסוף סוף א״א לומר רק שמא בחתיכה זו נפלט כל החלב ואין ששים נגדו וא״כ תתבטל חתיכה זו בתוך שארי חתיכות כדין יבש ביבש ואיזה הפרש יש בין כשידענו שלא נגע רק באחת מהן או שנגעה בכולן הרי יותר מששים אין בו כח לאסור כיון דס״ל אין חנ״נ [ש״ך סק״ל] ולכן נדחקו הגדולים לפרש דבריו דמיירי שרק בכל החתיכות יש ששים לבטל אבל ברוב מהן אין ששים נגד החלב ולכן א״א לבטל ברוב [פר״ח סקל״ט וכרו״פ סקכ״א] אך לא משמע כן מדלא ביאר כל זה אמנם הטעם פשוט לפי מאי דקיי״ל בסי׳ ק״ו דאפילו מאן דלית ליה חנ״נ בשארי איסורים מ״מ החתיכה לעולם עומדת באיסורה ע״ש וא״כ הטעם פשוט די״ל דחתיכה אחת בלעה פליטת החלב כולה ונאסרה ואח״כ יצא פליטת החלב מהחתיכה אל החלב וחזר החלב ונבלע בחתיכה אחרת וגם משם יצא אל החלב וחזר ונבלע החלב באחרת עד שנאסרו כולן [הגרע״א]:

ס ועוד יש בזה שאלה למה פסק דאם אין ידוע אם נגע בכולן כולן אסורות והרי כל אחת מותרת מטעם ס״ס ספק אם נגע החלב בה ואת״ל נגע שמא רק בה בלבד נגע ולא באחרות ומתבטלת ברוב היתר והתשובה בזה כיון דהרוב לא נתברר אצלנו מעולם דעל כל אחת נוכל לומר שזה הוא האיסור אין זה בגדר רוב דביטול ברוב לא שייך אא״כ ידענו שיש כאן בוודאי רוב היתר כגון חתיכה של איסור שנתערבה בשתי חתיכות של היתר וא״א להכירן דידענו ברור שיש כאן רוב היתר אבל בכאן הרי יכול להיות שאין כאן רוב היתר ורק מטעם ספק שמא יש כאן רוב ולכן לא שייך ביטול ברוב [שם] וראיה לזה ממה שחייבה התורה אשם תלוי על חתיכה משתי חתיכות אף שהאחת גדולה והאחת קטנה ולכאורה לא לחייב על הקטנה ממ״נ דאם הגדולה היא חלב הרי היא שומן ואם הגדולה היא השומן והקטנה הוא החלב יתבטל ברוב אלא ודאי כיון דגם על הגדולה יש ספק שמא היא חלב אין כאן רוב מבורר ולא שייך ביטול ברוב [שם בשם תשו׳ הרשב״א סי׳ ער״ב וצ״ע ויש להתיישב בזה הרבה]:

סא ודע שיש חולקים על מ״ש דאם ידוע שלא נגע אלא באחת מהם כולן מותרות דחד בתרי בטל והקשו עליו דהא חלב ובשר הוי מין בשאינו מינו כמ״ש בריש סי׳ צ״ח ומין בשא״מ מדאורייתא צריך ס׳ דטעם כעיקר דאורייתא וא״כ איך תתבטל החתיכה שיש בה טעם חלב הרי אם יטעמו בה טעם חלב הו״ל איסור הניכר שאין בו ביטול וא״כ יטעמנו קפילא ויתברר האיסור [פר״ח סקמ״א וזהו כוונת הש״ך ססק״ל] והא דקיי״ל דמן התורה יבש ביבש בטל ברוב אפילו כשאינו מינו כמ״ש הטור לקמן סי׳ ק״ט זהו במקום שאין היכר בטעם כגון שיש מינים הרבה ואחד מהם של איסור ולא נודע איזהו [שם] ולכן דחו דבריו בזה ולענ״ד הדין עם רבינו הב״י דלא משמע כך מכל הפוסקים והדין פסוק דיבש ביבש מן התורה בטל ברוב גם בשא״מ אם אך האיסור אינו ניכר כגון שנפרך לחתיכות דקות ואם באמת ירגיש האיסור לא יאכלנו [עש״ך סי׳ ק״ט סק״ח] וכ״ש בכה״ג דהוי ממש מין במינו

אלא שאחד מהם בלע את שאינו מינו ובמראה הוי ממש מין במינו דנראה בסי׳ ק״ט ואפילו מדרבנן בטל ושם יתבאר בס״ד [עפמ״ג בש״ד סק״ל שגם הוא תמה בזה וכתב דמה שהביאו מאו״ה ענין אחר הוא וקאי על מ״ש המרדכי דאפילו נגע בכולן מותרות ע״ש:

סב ורבינו הרמ״א הלך בשיטה אחרת ומקיל בכל זה והיינו שמצרפין כל החתיכות לביטול החלב דס״ל דדבר שמן יוצא מחתיכה לחתיכה ע״י רוטב ואפילו למאן דלא ס״ל כן מ״מ אנו סומכים בזה על הדיעה דגם בשמן א״צ רק קליפה במליחה ורק בדבר אחד החמיר להצריך בכל החתיכות ששים נגד כל החתיכה שהחלב דבוק בה וטעמו פשוט משום איסור דבוק דאיהו פסק בסי׳ צ״ב דבכל האיסורים אמרינן חנ״נ:

סג וז״ל בסעיף ט׳ וי״א דכל מליחה אינה אוסרת רק כ״ק וכו׳ דאם איכא ס׳ בין הכל נגד החתיכה שהחלב דבוק בה אז הכל שרי מלבד אותה חתיכה שהאיסור דבוק בה מיהו אותה החתיכה שהאיסור נגע בה צריך קליפה מעט ואם אינו יודע איזה נגע הכל שרי ואם אין ס׳ הכל אסור ואין לשנות המנהג ואע״פ שיש בזה קצת קולא אם היה האיסור שמן ומפעפע מ״מ יש לסמוך בכה״ג אדברי המקילין וס״ל דאין אוסר במליחה רק כ״ק כדי שלא נצטרך לשער בין איסור שמן לכחוש כי אין אנו בקיאין וכו׳ עכ״ל ויש מי שרוצה לפרש דמיירי דווקא בידוע שלא נגע ברובן [ש״ך סקל״ה] ולא משמע כן מהתחלת דבריו דכיון שכתב דכולן מצטרפות משמע דאפילו אם ידוע שנגע בכולן וזה שכתב אח״כ ואם אינו יודע איזה נגע הכל שרי כוונתו לענין קליפה דאם נגע בכולן וידוע מקום הנגיעה כולן צריכות קליפה ואם אינו ידוע כולן מותרות וא״צ קליפה [וכ״מ מפר״ח סקמ״ו ע״ש] והדבר פשוט דאם החלב אינו דבוק לחתיכת בשר כלל אלא הוא בפ״ע דג״כ כל החתיכות מצטרפין לביטול דדא ודא אחת היא:

סד והנה בארנו כל הדברים לפי דעת רבותינו בעלי הש״ע שחלקו בין מליחה לצלי בכמה פרטים כמו שנתבאר אבל אחד מרבותינו האחרונים כתב דלפי דעת רבותינו הראשונים אין שום הפרש בין מליחה לצלי בשום פרט לבד הרא״ש ז״ל שכתב דבצלי נוהגין להחמיר בנטילת מקום ובמליחה בקליפה כמ״ש בסעיף מ״ו אבל כל הראשונים לא ס״ל כן דהרשב״א ז״ל כתב דגם בצלי סגי בקליפה ורק ברוטב רותח הצריכו חז״ל בפסחים [רפ״ז] נטילה ולא בשומן של בשר וכן הוא דעת הר״ן ולדעת התוס׳ ושארי פוסקים בשניהם צריך נטילה [הגר״א סקנ״ב ע״ש]:

סה וכן בענין פיעפוע מאן דאית ליה דבצלי איסור שמן יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ס״ל גם במליחה כן וזהו דעת הרשב״א וכמ״ש המגיד משנה בשמו פ״ט הל׳ ח׳] ע״ש וגם במליחה ס״ל כן [דמפרש בדיקולא דבישרא [צ״ח.] ס״ל מלא בשר מלוח] והמרדכי ס״ל דבין במליחה ובין בצלי אין איסור שמן יוצא בלא רוטב וזהו גם דעת התוס׳ ק״ח. ד״ה טיפת] והמרדכי כתב זה בספגה״נ בשם מהר״ם מר״ב ובשם ספר התרומות [שם סקמ״ב] וגם דעת רש״י נראה כן [מדמפרש בדיקולא קלחת שהיא בישול ע״ש] וכן הוא דעת רבינו אהרן הלוי כמ״ש בסעיף מ״ו וכן כל הראשונים השוו מליחה לצלי בכל דבר ואנו אין לנו לענין דינא רק כפי פסקי רבינו הרמ״א שנהגו כמותו [כתב הפר״ח סקל״ב בשם מהרי״ו דהדרא דכנתא שנמלח עם המעי אם המעי דבוק בהדרא דכנתא אז קרוב לוודאי שיש בו ששים מן החלב]:

סו דבר פשוט הוא שזה שנתבאר באיסור מליחה יחד איסור והיתר בד״א כששניהם מלוחים או האיסור מליח אפילו ההיתר תפל אבל אם ההיתר מליח והאיסור תפל א״צ אלא הדחה ואפילו מונח האיסור על ההיתר ולא אמרינן שהצד התחתון של האיסור נעשה מליח מן צד העליון של ההיתר דע״י נגיעה כזו לא נעשה מלוח ויש אוסרין אם נוגעים זה בזה ויש להקל במקום הפסד דהעיקר כדיעה ראשונה ובסי׳ ע׳ נתבאר זה ע״ש:

סז וזה שאסרנו באיסור מליח וההיתר תפל וממילא שאם הוא שמן אוסר עד ששים זהו דווקא כשהיה האיסור המלוח למטה וההיתר התפל למעלה דקיי״ל תתאה גבר אבל אם היה ההיתר תפל למטה והאיסור המלוח למעלה אינו אוסר אלא כ״ק ויש מרבותינו שחולקים בזה וס״ל דבמליח לא שייך תתאה גבר דלעולם המליח מבליע בתפל ואינו בולע ממנו והטעם הוא דדוקא ברתיחת האור יש הפרש דאותו שהוא גובר על חבירו מרתיחו או מצננו דכן הוא דרך הולדת האור אבל במליחה אין כח באותו שהוא תפל לבטל כח המליחה וכן אין כח במליח לעשות את התפל מליח כי כן הוא דרך המליחה שאינה יכולה להתבטל רק ע״י הדחה [ש״ך סקמ״א] ובשניהם מלוחים גם לדיעה ראשונה אסור בכל גווני:

סח אין מליחה אלא באוכלים ולא בכלים כלומר דכלי הבלוע בה אפילו איסור דאורייתא והיא בת יומא ומלחו בה דבר היתר לא נאסר ההיתר מפני שאין כח המליחה להוציא הבלוע מהכלי ואע״פ שבסעיף מ״ב כתבנו דלענין יציאת איסור בלוע בלא רוטב חמירא כלי מאוכלין ע״ש זהו כשהחום הוא ע״י האש ככלי ראשון וכיוצא בו אבל לא בחום שע״י מליחה ועוד דבכאן יש טעם אחר להקל שהרי נתבאר דכל שהאיסור תפל וההיתר מליח אינו אוסר והכא ג״כ כן הוא שהכלי שבה בלוע האיסור היא תפלה וההיתר שבו הוא מלוח ולכן אינו אוסר וזהו דמרגלא בפי הפוסקים לומר אין מליחה לכלים:

סט ומשמע דווקא להפליט מהכלי אין להמלח כח אבל להבליע בכלי יש כח כגון אם מלחו דבר איסור בכלי נאסרה הכלי לבשל בה היתר וכבר ביאר דבר זה רבינו הב״י בספרו הגדול סי׳ ס״ט לענין המבואר שם דאם מלח בכלי שאינו מנוקב אסור להשתמש באותה כלי בדבר רותח דאע״ג דאין מליחה לכלים זהו שאין הבלוע יוצא ע״י מליחה אבל הוא בולע ע״י מליחה ומה שנבלע אינו יוצא ע״י מליחה אלא ע״י בישול וכמ״ש שם:

ע לפיכך אם עשו גבינות בדפוסי כותים והם בני יומן והגבינות מלוחות הרבה לא נאסרו הגבינות דאין מליחה לכלים וה״ה אם נמלח היתר בשאר כלי איסור בת יומא ואפילו אין הכלי מנוקב שיכול הציר לזוב ממנו דאין מליח כרותח כל כך להפליט מן הכלי מה שבלוע בתוכו ומיהו זהו דווקא בדיעבד אבל לכתחלה אסור מפני שיש מי שסובר דיש מליחה לכלים ואף דלא קיי״ל כן מ״מ לכתחלה יש לחוש [ראבי״ה סובר דיש מליחה לכלים] וזה שהתרנו לכתחלה בסי׳ ס״ט כשמלחו בכלי שאינו מנוקב ונאסרה הכלי לחזור ולמלוח בה בשר לאחר שנקבה משום דבשם יש עוד טעם איידי דטריד למיפלט לא בלעה וגם אין לשאול למה התירו לכתחלה בס״ס קל״ז למלוח בכלים האסורים משום יי״נ או ליתן בהם שאר משקין ע״ש משום דבהרבה דברים הקילו ביין משום דבליעתם בצונן ובתשו׳ הרשב״א [סי׳ שפ״ה] התיר למלוח בשר בכלי שמכניסין בו יין לקיום ע״ש:

עא וכן ג״כ מלח או תבלין הנתונים בקערה של בשר מותר ליתנם בחלב וה״ה אם מונחים בכלי איסור מותר לתת אותן לתוך התבשיל אפילו לכתחלה דמאחר שהם יבשים אין שייך כלל שיבלעו מהכלי ובלבד שהכלי תהיה נקייה ואין איסור דבוק בה ואם המלח והתבלין לחים רק בדיעבד מותר מטעם דאין מליחה לכלים והוה כדין הקודם ומיהו המחמיר בכל זה תע״ב וכבר נתבאר בסי׳ פ״ח שנהגו כל ישראל להיות להם כלי מלח לבשר בפ״ע ולחלב בפ״ע מפני שכמה פעמים טובלים הבשר עצמו במלח ע״ש:

עב מלח הבלוע מדם כגון ממליחת בשר ונתנוהו בקדרה או שנתנו בקדרה בשר מלוח בלא הדחה אם יש ס׳ כנגד המלח מותר ולא סגי בס׳ נגד הדם הבלוע בו אפילו מאן דלית ליה חנ״נ בשארי איסורים לפי דלא ידעינן כמה דם בלעה וכשיש ס׳ מותר אע״פ שהמלח עדיין נותן טעם בקדרה מאחר שאין המלח אסור מחמת עצמו אלא מחמת דם שבתוכו דכל מקום שאין האיסור יכול לילך שם אין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו ודבר פשוט הוא שאין לך קדרה שלא יהיה בה הרבה פעמים ששים כנגד המלח דאל״כ לא יהיה ביכולת לאכול המאכל מפני ריבוי המלח [ב״י] ובס״ס קל״ד יתבאר דמלח שנותנים בו דם ללבנו מותר מפני שהוא לפגם ע״ש ונשאל אחד מן הגדולים על המלח שמעמידין אותו בדם נבלה [זהו לא ללבנו אלא להעמידו] והשיב דהוה דבר המעמיד דאפילו באלף לא בטיל ודוקא לאכלו בעין אסור כגון לטבל בו ביצה או צונן אבל לערבו בתבשיל מותר לכתחלה בשעת הדחק ולא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחלה שאין כוונתו לבטל האיסור וכ״ש אם אין הדם בלבד מעמיד שיש עוד דבר המעמידו ה״ל זה וזה גורם ומותר בכל ענין וגם אם האש גורם ג״כ להעמדה ה״ל האש והדם זה וזה גורם ומותר [תשו׳ רמ״ע מפאנו סי׳ כ״ח והביאו הפר״ח ס״ס זה והסכים עמו לדינא ע״ש]:

סימן קו

א פרטי דינים בענין ביטול בששים והזהירות בזה ובו ט״ו סעיפים:

כבר נתבאר בסי׳ צ״ב דהרשב״א והטור והש״ע פסקו דלא אמרינן חנ״נ בשארי איסורים ולפ״ז אם חתיכת בשר בלעה איסור ואין בתחתיכה ששים לבטל האיסור ונאסרה ואח״כ נפלה החתיכה לקדרה אחרת א״צ לשער ששים בהקדרה נגד כל החתיכה אלא נגד האיסור הבלוע בה ולפ״ז יש סברא לומר דגם החתיכה חוזרת להכשירה כיון שהאיסור נפלט ממנה לתוך הקדרה ונתבטל בששים ועל זה אמרו בגמ׳ שיש פלוגתא באפשר לסוחטו אם אסור אם מותר והך דאפשר לסוחטו וחנ״נ חדא מילתא היא וכיון שפסקו דלא אמרינן חנ״נ ממילא דאפשר לסוחטו מותר וחזרה החתיכה להכשירה ובאמת כן פסק רבינו הב״י שם סעיף ד׳ וז״ל לא אמרו חנ״נ אלא בבב״ח אבל לא בשאר איסורים כגון כזית חלב שנבלע בחתיכה ואין בה ס׳ לבטלו ונאסרה ואח״כ בישלה עם אחרות א״צ אלא ס׳ כדי כזית חלב ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת עכ״ל וכבר הזכרנו שם בסעיף כ״ג דבסי׳ זה לא כתב כן ע״ש שתרצנו דשם כתב לדעת הטור בסי׳ זה שבאמת ס״ל כן דהחתיכה חוזרת להכשירה וכאן כתב לדעת הרשב״א [בתה״ב בית ד׳ שער א׳] דס״ל דהחתיכה נשארת באיסורה ובשם השיג עליו הרא״ה ז״ל [בבד״ה ע״ש] וכן הטור השיג עליו בסי׳ זה כמו שיתבאר בס״ד:

ב וז״ל הטור כתב הרשב״א אע״פ שאין חתיכה שבלעה איסור נעשית נבלה ואינה אוסרת אלא לפי חשבון האיסור שבה אעפ״כ כשנופלת לקדרה שיש בה ששים לבטל איסור הבלוע שבה אין החתיכה חוזרת לקדמותה להתירה לפי שאיסור שבה אינו נפלט ממנה לגמרי ואינו נכלל לתוך ההיתר שבקדרה מה שאין כן בדבר הנכלל ונימוח שאם נפל דם וכיוצא בו לתוך רוטב של היתר ואסרו מחמת מיעוטו וחזר ונתרבה הרוטב של היתר עד שיהא בין כולו

ס׳ לבטל הדם כולו מותר שהכל נבלל ונתערב האיסור בתוך ההיתר ואיני מבין דבריו דכיון שהכל מצטרף לבטלו על כרחך הטעם מתבלבל בכולו וכיון שמתבלבל בכולו א״כ נתבטל עכ״ל הטור׃

ג וכתב עליו רבינו הב״י בספרו הגדול וז״ל ואני אומר שאיני מבין דברי רבינו שכתב דכיון שהכל מצטרף לבטלו ע״כ הטעם מתבלבל בכולו כלומר כל טעם האיסור הבלוע בחתיכה זו מתבטל בכל החתיכות דמניין לו לומר כן דאי משום דמצריכין ששים נגד כל האיסור אין משם ראיה דהא אפילו אם ברור לנו שאין הכל מתפשט ומתבלבל אנו מצריכים ששים כנגד כולו וכדאמרינן גבי כחל [צ״ז׃] בדידיה משערינן דאי במאי דנפיק מיניה מנא ידעינן והכי נמי דכוותה הלכך ודאי דברי הרשב״א עיקר עכ״ל ופסק בש״ע כן וז״ל חתיכה שבלעה איסור ואין בה ס׳ לבטלו שנפלה לקדרה אינה אוסרת אלא לפי חשבון איסור שבה שאם יש במה שבקדרה מצורף עם החתיכה עצמה ששים כנגד איסור הבלוע בה מותר מה שבקדרה אבל החתיכה עצמה אסורה לפי שהאיסור שבה אינו נפלט ממנה לגמרי משא״כ בדבר הנבלל ונמוח וכו׳ עכ״ל׃

ד ומפרשי הטור השיגו עליו וכתבו דמחלוקת הרשב״א והטור הוא אם חנ״נ ואפשר לסוחטו חדא מילתא היא ובאמת הטור סובר כן מפורש בסי׳ צ״ב ע״ש וא״כ ממילא כיון דלא אמרינן בשארי איסרים חנ״נ ממילא בהכרח דאפשר לסוחטו מותר והרשב״א ס״ל דיכול להיות דחנ״נ לא אמרינן ואפשר לסוחטו אסור [ב״ח ודו״פ] והנה באמת בסוגיא דטיפת חלב [ק״ח׃] מבואר להדיא דחדא מילתא היא שהרי אומר שם בפלוגתא דאפשר לסוחטו דתנאי היא ומביא תנאים דפליגי בעניינא דחנ״נ ולמה לא דחה הש״ס דאין ענין זל״ז ויכול להיות אף אי לא אמרינן חנ״נ מ״מ אפשר לסוחטו אסור [כרו״פ סק״א] אם לא שנחלק לומר דשם מיירינן בבב״ח ובבב״ח חדא מילתא היא דכיון דבבב״ח רק ההתחברות גורם האיסור א״כ אם נאמר דאין חנ״נ בהכרח לומר דאפשר לסוחטו מותר דאל״כ הרי נשאר התחברות ונעשה נבלה [שם] וכן מאן דס״ל חנ״נ בהכרח דאפשר לסוחטו אסור דאל״כ איזה איסור יש בכאן אבל בשארי איסורים יכול להיות דאף דלא אמרינן חנ״נ וא״צ אלא ס׳ כנגד הבלוע מ״מ אפשר לומר דאפשר לסוחטו אסור דאף אם נשאר שם איסור מ״מ לא נעשה נבלה שהרי אין ההתחברות גורם האיסור׃

ה וגם אין לשאול בענין זה אעיקרא דמילתא דאיך אפשר לומר דלא אמרינן חנ״נ ואפשר לסוחטו אסור דא״כ יטעמנו קפילא ויאמר אם יש בה טעם האיסור אם לאו בשלמא אי אמרינן חנ״נ לא שייך טעימה כיון דההיתר נעשה איסור אבל אי לא אמרינן חנ״נ קשה אמנם בזה כבר השיב הרמב״ן ז״ל להרשב״א ז״ל [בתשו׳ סי׳ קנ״א] דכיון שכבר נאסרה אע״פ שנפלט קצת מאיסור שבה לעולם אסורה עד שתפלט לגמרי ולא דמי לדבר הנבלל שמתערב בכולה מקודם שוה בשוה [עב״י והח״ד סק״א טרח בקושיא זו והלך בדרך רחוקה ע״פ דברי המרדכי ביבמה שרקקה דם דכשההיתר לא היה ניכר אינו בטל ברוב וכשהאיסור בתוך ההיתר גם בלא חנ״נ ההיתר נהפך לאיסור ולכן גם אחר שיצא ונשאר משהו אין ההיתר מבטלו כיון שמקודם לא היה ההיתר ניכר שגם הוא אסור ובבב״ח לא שייך זה ע״ש שדבריו דחוקים ותמיהני הלא הרמב״ן תירץ יפה כמ״ש ודוק]׃

ו אמנם בעיקר תמיהת הטור על הרשב״א יש להבין שהרי גם בגמ׳ אמרו כן בכחל דכחל מן המנין לצרופי לביטול והכחל עצמו אסור ואי נפל לקדרה אחרת אוסר ג״כ [צ״ז׃] והרי הן הן דברי הרשב״א ובאמת הרשב״א ז״ל בספרו משמרת הבית הביא מסוגיא זו ראיה לדבריו וצ״ל דהטור ס״ל דלא דמי לשם וכמו שהשיגו להרשב״א הרא״ה ז״ל [שם] דבכחל מפורש אמרו שם דשויוה רבנן כחתיכת נבלה אלמא דבלא זה א״א לאוסרה וכיון דאמרינן אין חנ״נ בשארי איסורין ממילא דגם חתיכה זו מותרת וגם יש לחלק מכחל דהתם הוי בבב״ח דאמרינן בזה חנ״נ ואף דהוא דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [ט״ז סק״א] והרשב״א ס״ל טעם האיסור בכחל מפני שאנו חוששין שמא לא פלט מקודם כל חלבו וא״כ ה״ה בכל האיסורים [שם] ורבותינו בעלי התוס׳ טרחו באמת בסוגיא דכחל דכיון דכחל עצמו אסור איך מצרפינן הכחל לצירוף הביטול ותרצו ע״ש ואין זה שייך לשארי איסורים ודבריהם יותר נוטים לדעת הטור בשארי איסורים ע״ש היטב׃

ז ולענ״ד נראה כוונה אחרת בדבריהם דוודאי גם הרשב״א ס״ל דחנ״נ ואפשר לסוחטו חדא מילתא היא ואם אין חנ״נ אפשר לסוחטו מותר אבל הוא מפרש דרק אפשר לסוחטו כלומר דאפשר להיות שנסחט ממנה האיסור ואפשר שלא נסחט ובגמ׳ אינו אומר רק כיון דאפשר לסוחטו מותר ממילא דאין חנ״נ אם אפילו לא נסחט ממנה לגמרי ואין זה נ״מ אלא לענין אותה חתיכה עצמה שתיאסר כדברי הרשב״א והגמ׳ מיירי לענין שלא להצריך ס׳ נגד כל החתיכה והטור סובר כפירש״י דאפשר לסוחטו פירושו הוא דהאיסור המובלע נתחלק לכולם בשוה וממילא שחוזרת להתירא והרשב״א ס״ל שיש ספק בדבר [ולכן לא הזכיר הב״י הך דאפשר לסוחטו כלל ובזה א״ש מ״ש בסי׳ צ״ב דהחתיכה חוזרת להכשר כלומר מעיקר הדין אם נסחטת לגמרי ובכאן מפני ספק אסרה ואולי אם באמת יסתמו אותה יפה בידים אפשר שיודו להתירה ואין נ״מ בזה דלדידן קיי״ל חנ״נ]׃

ח והנה בטור וש״ע אינו מבואר להדיא איך הדין כשנפלה החתיכה עוד פעם אחרת לקדרה אם מצרכינן ששים נגד האיסור הבלוע כבנפילה הקודמת או לא דנהי דאסרנו החתיכה מפני הספק מיהו לא נאסור קדרה אחרת בשביל ספק זה אמנם מדברי הרשב״א במשמרת הבית נראה להדיא דגם בקדרה

אחרת אוסרת כמקדם וגם בהך דכחל אמרו חז״ל דאוסרת בקדרה אחרת ואף כי יש לחלק ביניהם מ״מ כיון דהרשב״א סובר כן וגם בכחל איתא בגמ׳ כן כך הלכה ובפרט לדידן אין שום נ״מ כיון דקיי״ל חנ״נ [עתוס׳ בסוגיא דכחל ד״ה אלא]:

ט וכתב רבינו הרמ״א ולפי מה שנוהגין לומר בכל האיסורים חנ״נ אין חילוק בין דבר לח לדבר יבש אלא לענין זה דאם הנאסר כבר הוא דבר יבש ויש ס׳ כנגדו החתיכה הנאסרת תחלה נשארת באיסורה וצריך להסירה משם אם מכירה ואם אינו מכירה בטילה אם אינה חה״ל ואם הוא דבר לח הכל מותר מאחר דאיכא ס׳ נגד מה שנאסרה תחלה עכ״ל:

י ודבריו תמוהים הא גם להמחבר אין חילוק בין לח ליבש אלא לענין זה דהיבש לעולם נשאר באיסורו והלח חוזר להיתר ואדרבא לדידן יש הפרש יותר כמו בהפ״מ דלא אמרינן בלח חנ״נ כמ״ש בסי׳ צ״ב א״כ ביבש בעינן ס׳ נגד הכל ובלח לא בעינן [פג״מ סק״ג] ויש מי שפירש דה״ק דלמאן דס״ד דבלח לא אמרינן חנ״נ כלל יש הבדל גדול אך לפי מה שנוהגין גם בלח לומר חנ״נ אין חילוק אלא לענין זה [שם] ולפ״ז העיקר חסר מדבריו ואין לשונו מיושב ולכן נ״ל דה״ק דהנה להמחבר יש חילוק בין לח ליבש לענין כשיש בהקדרה לבטל האיסור הבלוע ולא כל החתיכה דגם בכה״ג ביבש החתיכה אסורה ובלח כשנתרבה הרוטב עד שיש בין כולו לבטל האיסור הקודם הכל מותר אף שאין כדי לבטל כל הרוטב הקודם אין נ״מ בזה וגם בלח אסור בכה״ג והכל נעשה נבלה והחילוק בין לח ליבש אינן אלא לענין זה דביבש אפילו אם יש ס׳ כנגד כל החתיכה מ״מ נשארת החתיכה באיסורה ובלח בשיש ס׳ נגד כל הרוטב הקודם הכל מותר [וזהו בלא הפ״מ אבל בהפ״מ לא אמרינן בלח כלל חנ״נ ולכן תלי במנהג דאלו ביבש מעיקר הדין ס״ל חנ״נ ועכרו״פ סק״ב שמחלק בלח בין חם לצונן ולא משמע כן מכל הפוסקים ע״ש ודוק]:

יא וזה שכתב דאם אינו מכירה בטילה אם אינה חהר״ל זה אינו אלא בבב״ח דנחשב כגוף האיסור אבל בשארי איסורים הבלועים בהיתר לא שייך באיסור בלוע חהר״ל כמ״ש בסי׳ ק״א כיון שאין איסורה מחמת עצמה [ש״ך סק״ד] ושיעור דבריו כן הוא דלפי מה שנוהגין לומר חנ״נ בכל האיסורים א״כ כולם שוים לבב״ח ואין חילוק ביניהם לענין לח ויבש ורק בזה יש חילוק דאם הנאסר הוא דבר יבש ויש ס׳ כנגדו דאז בין בבב״ח ובין בשארי איסורים החתיכה הנאסרת תחלה נשארת באיסורה וצריך להסירה משם אם מכירה ואם אינו מכירה בטילה אפילו בבב״ח אם אינה ראויה להתכבד ואם הוא דבר לח בין בבב״ח ובין בשארי איסורים הכל מותר כשיש ס׳ נגד כל מה שנאסרה תחלה [שם]:

יב כתבו הטור והש״ע בסעיף ב׳ חתיכה שיש בה חלב שנתבשלה בקדירה שיש בה ס׳ לבטל החלב צריך ליזהר שלא יסיר שום דבר מהקדרה בעוד חתיכת האיסור בתוכה דחיישינן שמא תשאר באחרונה בשעה שאין בקדרה ס׳ לבטל כל החלב ותאסור מה שבקדרה וגם לא יוציאנה תחלה מפני שחלב שבה יאסור אותה [כשיוציאנה חמה ואין בה כדי לבטל החלב] ומה תקנתה יניחנה עד שתצטנן הקדרה עכ״ל וזהו אפילו לדעת הטור החולק על הרשב״א בדין הקודם וס״ל דחתיכה הבלוע מאיסור כשנפלה לקדרה שיש בה ס׳ לבטל האיסור הבלוע גם החתיכה חוזרת להיתרא וא״כ גם בכאן בשיש בכל הקדרה ס׳ לבטל החלב לא תיאסר עוד החתיכה דלא דמי דודאי באיסור בלוע אמרינן דהבלוע יצא ונתפשט בכל הקדרה אבל בחלב בעין אינו מתבטל ואע״פ שיש ס׳ כנגדו חוזר ואוסר [טור] וכשנפלה לקדרה אחרת אין זה רבותא כלל שהרי עושה פליטה חדשה והרבותא היא באותה קדרה שכבר פלטה כל מה שביכלתה לפלוט והייתי אומר דאף אם החתיכה חוץ לקדרה והיא חמה לא תפלוט עוד שהרי פלטה כל מה שביכלתה בהיותה בקדרה ונתבטלה בששים וקמ״ל דגם זה נחשבת כקדרה אחרת ועושה פליטה חדשה [ט״ז ססק״א]:

יג ומבואר מדבריהם דכשיניחו הקדרה עד שתצטנן תותר גם החתיכה שהחלב דבוק בה ויחתכו החלב והבשר מותר ולא דמי להדין הקודם שהחתיכה הבלוע מאיסור לעולם נשארת באיסורה לדעת הרשב״א ורבינו הב״י דהתם החתיכה כבר נאסרה ע״י בליעה ואינה פולטת כל האיסור הבלוע כמו שנתבאר משא״כ כאן שלא בלעה עדיין החתיכה בפ״ע מהחלב ואימתי בלעה בהיותה בקדרה ואז הלכה הפליטה בשוה להחתיכה ולכל הקדרה לדידהו דלית להו חנ״נ ואיסור דבוק [שם סק״ב] ואין לשאול והרי כבר נאסרה החתיכה מהחלב במליחה די״ל דהוה חלב כחוש ואינו אוסר רק כ״ק או שהיה בחתיכה ס׳ נגד החלב וקודם הבישול חתכו ממנה ולא נשאר ס׳ [ש״ך סק״ה] וזהו הכל למאן דלא ס״ל חנ״נ בשארי איסורים אבל לדידן החתיכה לעולם אסור משום איסור דבוק ולכן אדרבא לא יניחוה עד שתצטנן דמה לנו להשהות החתיכה האסורה בקדרה חנם ולכן תיכף יטלו משם החתיכה שהחלב דבוק בה וישליכוה וכל הקדרה מותרת אם יש בהקדרה ס׳ נגד כל החתיכה דלדידן לא מהני ס׳ נגד החלב כדין איסור דבוק ואם אין ס׳ נגד כל החתיכה כל הקדרה אסורה וגם לדידן הרי ממליחה כבר נאסרה כל החתיכה כשלא היה ס׳ בחתיכה נגד החלב דאנן לא מפלגינן בין כחוש לשמן כמ״ש בסי׳ ק״ה ופשוט הוא דכשיוצא החתיכה מהקדרה רותחת לא יוציאנה בכף אלא בקיסם דאם יוציאנה בכף תאסר הכף מהחתיכה האסורה וגם יזהר שהחתיכה לא תגע בהקדרה דאם תגע תאסר אותו מקום [פמ״ג] ואם הקדרה לא יהיה ס׳ נגד המקום שהחתיכה נגע בו תאסר הקדרה [הרמ״א שכתב חנ״נ כוונתו לאיסור דבוק אלא משום דאיסור דבוק תלוי בחנ״נ כמובן לכן כתב שם זה דבו שקלינן וטרינן בסימנים אלו ודוק]:

יד וכן קדרה חדשה או שאינה בת יומא ובלעה כזית חלב או דם או שאר איסור ונאסרה הקדרה ובשלו בו באותו יום תבשיל שיש בו ס׳ כנגד האיסור שבלעה וא״כ התבשיל מותר מיהו צריך ליזהר שלא ליקח מהקדרה מעט תבשיל דשמא יתמעט התבשיל מס׳ נגד האיסור ותיאסר התבשיל ולכן יזהר להניח בו התבשיל עד שיצטנן וזהו גם לדידן כמובן [שם]:

טו ולפי הסברא כל הדינים שנתבארו בבישול נוהגים בכבוש ומליח כגון שנכבש איסור והיתר ואין בההיתר ס׳ נגד האיסור ואח״כ נתוסף בלא כוונה עד ששים מן ההיתר מ״מ ההיתר הקודם שנאסר לא חזר להתירו אף בהפ״מ וכן במליחה ורק במליחה בהפ״מ יש להתיר בקליפה [שם במ״ז סק״ב] כמ״ש בסי׳ ק״ה וכן איסור שנתערב בקדרה והיה ס׳ נגד האיסור ולא נטלו האיסור ונצטנן הקדרה ונטלו מקצת מההיתר עד שלא נשאר ששים נגד האיסור ועמד יום שלם עם האיסור נעשה כבוש ונאסר כל מה שבקדרה עם הקדרה ואין אומרים שאינו מוסיף בליעה ע״י כבישה ממה שבלע מקודם בבישול וכן חטה שהיתה בתבשיל שנתבשל קודם פסח ובטל בששים ולא נטלו החטה ועמד עם התבשיל בפסח צונן מעל״ע אסור דכבוש כמבושל ובפסח האיסור במשהו [תפארת צבי סכ״ד]:

סימן קז

א ביצים שנתבשלו ונמצאת אחת טרפה וכן אם נמצא זבוב. ובו ט״ו סעיפים:

כתב הטור בשם הפמ״ג [לאוין קל״ב] דגים קטנים שנתבשלו ונמצא בהם דג טמא יש אוסרים אפילו מכירו וזורקו ויש ס׳ לבטלו לפי שכשמערה מים החמין לפעמים בסוף העירוי עם מעט מים ישאר הדג טמא עם ב׳ או עם ל׳ דגים ונאסרו וחוזרין המים ונוגעין לכל הדגים ויש מתירין מפני שאותן ב׳ או ל׳ שנשארים בטילים ברוב תערובות כי לא שייך לומר בריה לא בטילה אלא בבריה שנאסרה מחמת עצמה ולא שנאסרה מחמת בליעת איסור אחר ואין חוזרין ואוסרין השאר שבמחבת אע״פ שנוגעין בהן חמים לפי שאיסור הנבלע ואין איסורו מחמת עצמו אינו חוזר ונבלע ביבש כי אם ע״י בישול עכ״ל הטור:

ב ומסיים הסמ״ג וז״ל אמנם ביצים שנתבשלו ונמצא באחד מהם אפרוח או דם הכל אסור דאין רגילות לבשל ביצים כל כך ביחד שיהא עשרים ביצים שנאסרו או שלשים בטילין בתערובות ברוב של היתר לכן טוב להמתין עד שיצטננו קודם שיוציאם מן המים שנתבשלו שם ואם רוצה למהר ישים מים צוננים עמהם לצננם תחלה וכתב מורי רבינו יהודה כי אעפ״כ לא היה מצריך רבינו יצחק להגעיל המחבת כי אמר שבשביל ספק כזה אין לחוש לבסוף אלא העמד המחבת על חזקתה בכשרות שהיתה מתחלה ועוד היה אומר רבינו שמשון טעם אחר להתיר שיש לנו לומר דאיסורא ברובא איתא כדאמרינן בזבחים [ע״ד] גבי טבעת של כוכבים שנתערבה הלכך אין לתלות שבסוף העירוי עם מעט מים נשאר שם הדג טמא עכ״ל הסמ״ג והנה הטור לא הביא היתר זה דאיסורא ברובא איתא ולפ״ז להטור אף לדברי המתיר לא התיר אלא בדגים שמפני ריבוין נתבטלו ברוב ולא בביצים ונחלקו המפרשים בפי׳ דברי הטור בשם הסמ״ג:

ג י״א דהפירוש כן הוא שכשמערה הדגים מהמחבת והיא הקדרה שבה מתבשלים הדגים ומערה לתוך הקערה מערה ביחד הדגים עם המים ולכן דעת האוסר הוא מפני שמסתמא אינו מערה בפעם אחת מהקדרה להקערה אלא מעט ולכן יש לחוש שהדג הטמא נשאר בתחתית הקדרה עם מעט דגים ומים באופן שלא היה נגד הטמא ששים ונאסרו הדגים והמים שהרי הם רותחין ואח״כ כשעירם להקערה אסרו אלו את כל הדגים שבקערה ודעת המתיר משום דאפילו אם היה כן נתבטלו אח״כ הדגים האחרונים ברוב הראשונים כדין יבש ביבש דחד בתרי בטיל ואין כאן איסור בריה כיון שאין איסורו מחמת עצמו [כן פירשו הב״י והרמ״א בת״ח והיש״ש פגה״נ סמ״ד]:

ד והקשו האחרונים על פירוש(י)ם זה דהא כשמערה הדגים האחרונים עם המים על הדגים שבקערה הרי העירוי אוסר כל הדגים שבקערה כ״ק כדין עירוי מכלי ראשון שאוסר כ״ק [ב״ח ודרישה] וי״א שבאמת לענין קליפה לא נחלקו וגם לדעת המתיר צריכין קליפה [ש״ך סק״א] וא״א לומר כן דא״כ היה לו להטור לפרש [כרו״פ] ויותר נראה דכיון שמערה ביחד הדגים עם המים הוה עירוי שנפסק הקילוח דהדגים מפסיקין בין המים ואינו אוסר [שם] ולענ״ד נראה דאין כאן עירוי האוסר כ״ק שהרי העירוי נופל להמים שבקערה שהם בכלי שני ומצננים את העירוי ואין לומר שמא בא העירוי מקודם אל הדגים ולא אל המים שבקערה אין סברא כלל לומר כן חדא דהוה ס״ס ספק שמא לא היה הדג טמא בסוף ואת״ל שהיה שמא פגע העירוי בהמים תחלה ואין לומר דעכ״פ המים יאסרו בכ״ק י״ל דקליפה בדבר לח לא שייך ובטלה הקליפה בס׳ כמ״ש בסי׳ צ״א ועוד דבודאי פגעו המים במים מקודם שהרי טבע הדגים ליפול בשולי הקערה והמים עליהם [עט״ז סק״ד שכתב בשם היש״ש שהמיס הנשאר בסוף אין בו כח להפליט ולהבליע ואינו מובן ע״ש ובפמ״ג א״ש בפשיטות]:

ה וגם אין להצריכם קליפה מטעם הדגים האחרונים שנאסרו שנגעו בקערה בכל הדגים והם רותחים ולחים דעכ״פ קליפה ודאי בעי כמו שיש מי שאומר כן [ש״ך ופר״ח סק״א] שהרי על זה אומר המתיר ואין חוזרין ואומרין השאר שבמחבת אע״פ שנוגעים בהם המים לפי שאיסור הנבלע וכו׳ אינו חוזר ונבלע ביבש כי אם ע״י בישול עכ״ל ולכאורה דבריו תמוהין שהרי הם לחין ולא יבשין אמנם לענ״ד כוונתו ברורה דה״ק שהרי הנגיעה בהם עתה הוא בקערה שהוא כלי שני וזהו כוונתו אע״פ שהם חמים מ״מ אינה בישול כלומר שאין זה חום כלי ראשון ואפילו אם נאמר דדבר גוש אין הפרש בין כ״ר לכ״ש מ״מ המים שבקערה ודאי הם כלי שני ולכן הדגים בעצמם המה כיבש כמובן וזהו שדקדק לומר אינו חוזר ונבלע ביבש ועוד דכאן גרע טפי שהרי י״ל שהמים שהם בכ״ש מקררים את הדגים ג״כ ולכן אפילו למאן דס״ל דבדבר גוש גם כ״ש אסור מודה בכאן [אך עיקר כוונתו מצד דאין איסור בליע יוצא בלא רוטב]:

ו ויש מפרשים דברי הטור באופן אחר והיינו דדרך מבשלי דגים עם רוטב לשפוך מקודם הרוטב בלבד לכלי ואח״כ נוטלים הדגים דאם יערו הרוטב והדגים יחד לקערה תשפך הרוטב [דרישה] וזהו טעם האוסר דחיישינן שמא נשאר הדג טמא בצד מטה בסוף כשמתמעט הרוטב ע״י עירוי ונשאר ברוטב התחתון כעשרים או שלשים דגים ביחד עם הטמא ונאסרו כולן כיון שאין כאן ששים והדגים שלמעלה מן הרוטב אין מצטרפין לביטול כיון שהם חוץ לרוטב ואח״כ כששפך כל הרוטב ונשארו כל הדגים מעורבין בהכלי ראשון חזרו אלו הדגים הנאסרין ואסרו כל הדגים בנגיעתן לכל הפחות כ״ק כדין חם בחם בכ״ר והם לחים שהרי כולם נתערבו ונגעו אלו באלו והמתיר ס״ל כיון שהתערובת הוא לאחר שנשפך כל הרוטב א״כ נגיעתן זה בזה הוה כחם בחם יבש ביבש דאינו אוסר והגם שלחים הם מ״מ כיון דהוא רק איסור בלוע שבלעו מהדג הטמא אין איסור יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב כשאין האיסור מצד עצמו [ב״ח ודרישה וש״ך ופר״ח] ויש מהגדולים שאמר דדוקא כשעירה כל הרוטב אבל אם נשאר מעט רוטב נאסרו כל הדגים דהרוטב מוליך את האיסור מחתיכה לחתיכה [ב״ח וכ״מ בש״ך ע״ש] ודבר תימה הוא דא״כ ניחוש דבסוף העירוי מוליך הרוטב הנשאר את האיסור אלא ודאי דאין נאסרים אלא הדגים המונחים בתוך הרוטב בלבד [פר״ח ע״ש] אך די״ל כוונת דיעה ראשונה כן הוא דכשנשאר מעט רוטב שלא עירוהו יכול להיות שכל הדגים נתהפכו בהרוטב ע״י כפות ומזלגות כדרך בני אדם ומ״מ נלע״ד העיקר כדעת שאין לאסור רק המונחים בהרוטב ואין לנו להחזיק ריעותא:

ז והנה לפי׳ זה אם שפכו ביחד הרוטב עם הדגים נאסרים כולם כ״ק אף לדעת המתיר ולפי׳ הראשון א״צ כלום כמו שבארנו וכיון שדיעה ראשונה היא דעת רבותינו בעלי הש״ע ובס״ד תרצנו שיטתם מכל מה שהקשו עליהם ויש גם מגדולי אחרונים שנראה דסוברים כמותם [ט״ז סק״ד ועכרו״פ דמשמע ג״כ שסובר כן] וגם המהרש״ל סובר כן לכן נלע״ד שנוכל לסמוך עליהם לדינא ובפרט באיזה הפסד ודאי דאין להחמיר בזה:

ח ואם לא עירו הדגים מהקדרה אל הקערה אלא לקחו אותם בכף מהקדרה אל הקערה ואחר שלקחו כל הדגים שפכו כל הרוטב לתוך הקערה שבה הדגים כנהוג אצלנו יש מי שאוסר דאם אין קי״ט דגים כולם אסורים מטעם דכיון דחיישינן שמא נשאר הטמא בשולי הקדרה וכשנשארה עם נ״ט טהורים נאסרו דחסר אחת מששים וטעם המתיר הוא משום דאח״כ בהתערבם כולם ביחד נתבטלו ברוב וצריך שיהא עכ״פ ששים לבד אלו הנ״ט שביחד הם קי״ט [כרו״פ סק״א] ולא נהירא לי שהרי גם הרוטב מצטרף לס׳ ולמה לי כולי האי ונ״ל שבדקדוק אמרו הקדמונים ד׳ ול׳ דבכה״ג ליכא ששים אבל ביותר מל׳ ודאי איכא ששים בצירוף המים ולכן לפ״ז אם יש בין הכל ס״א דגים מותרים ולפ״ז כשלקחום בכף הוה הדין כמו בעירו מהקדרה ורק הכף ודאי אסורה שהרי היתה בה הדג הטמא רותחת והרוטב לא נאסר כלל שהרי בהיות הרוטב בשלימות ודאי יש ס׳ ואם נשפך אחר שלקחו הדגים ודאי מותר ואם נשפך עם הדגים ביחד נראה שהרוטב אסור כולו דנהי דהדגים האסורים נתבטלו ברוב זהו רק ביבש אבל בלח בלח צריך ששים וא״כ מקצת הרוטב האסור כשנתערב עם כל הרוטב אסרו אבל אם מקודם שפכו הרוטב ואח״כ הדגים פשיטא דמותר הרוטב שהרי בעת שפיכתו היה ששים [כנלע״ד]:

ט והנה הטור לא הביא כלל ההיתר של רבינו שמשון מטעם דאיסורא ברובא איתא אלא ההיתר מפני ביטול ברוב וזה לא שייך אלא בדגים קטנים שמבשלים בריבוי אבל לא בביצים וזהו דעת רבינו הב״י בסעיף א׳ שכתב המבשל ביצים הרבה בקליפתן לא יוציאם מהמים שנתבשלו בהם עד שיצטננו או יתן עליהם מים צוננים לצננם ואח״כ יוציאם משום דחיישינן שמא ימצא באחת מהן אפרוח ואם היה מוציא מהם קודם שיצטננו שמא היה נשאר אותה שיש בה האפרוח עם האחרונות והיתה אוסרתן לפי שלא היה נשאר שם ששים לבטלו עכ״ל ולא כתב כלל דין דגים משום דס״ל כדעת המתיר בדגים מפני שהם בריבוי והאיסור בטל ברוב משא״כ ביצים שאין מבשלין בריבוי כל כך ואין רוב היתר לבטל את האיסור:

י והטעם שלא הסכימו הטור והש״ע להיתרו של רבינו שמשון נראה דס״ל אדרבא כיון דאיסורא ברובא איתא א״כ כל דג שלוקחין מהקדרה עד מחצה נאמר דאיסורא ברובא איתא ונשאר עדיין האיסור בקדרה ואפילו אם יש ריבוי דגים כל כך שגם במחציתן יש ששים כנגד הטמא ולכן ממחצה ואילך

נאמר דאיסורא ברובא איתא כלומר וכבר ניטלה הטמא והיא בין הרוב שניטלו מהקדרה הרי גם בזה נוכל לומר אדרבא דכל דג ודג שאנו מוציאין מהקדרה מסתמא היא מרובא מהדגים הטהורים וכל זמן שיהיה שם בהקדרה ג׳ דגים נאמר דאזלינן בתר רובא ומאי חזית לומר איסורא ברובא איתא נאמר דכל ניטלת מרובא ניטלת ולכן אין ראיה מזבחים [ע״ד.] משום דבכאן נוכל לומר רוב אחר כמ״ש ועוד דבשם פירש״י דאין ההיתר על עצמם אלא על התערובת שאח״כ ע״ש [ועפר״ח שהקשה אהך דזבחים משם גופא מחבית של תרומה דלא תלינן ברובא ותירץ שיש חילוק בין פירשו ללא פירשו ובכאן הוה פירשו ואמרינן מרובא קא פריש ע״ש והכרו״פ תירץ דאזלינן הכל לחומרא וא״כ ממילא דאין הראיה מכרעת ע״ש ולענ״ד נראה דל״ק כלל דשם בתרומה יש רוב אחר דאמרינן כל חבית שנפתחה היא מרובא והאיסור ממילא נשאר בהסתומות וכמ״ש כאן בהדגים ודוק]:

יא ורבינו הרמ״א כתב על הך דביצים שצריך להניחם עד שיצטננו וז״ל ואם לא עשה כן אלא עירה אותן לקערה ונמצא אחת מהן טרפה יש אוסרין הכל דחיישינן שמא הטרפה נשאר לבסוף ולא היה ס׳ בקדרה לבטל ונאסר מה שבקדרה וחוזר ואוסר כל מה שבקערה וכן בדגים קטנים שנמצא דג טמא בקערה ולא עירה כולם בפעם אחת אל תוך הקערה דאז יש לחוש שמא נשאר האיסור לבסוף ויש מתירין בכל ענין דלא מחזקינן איסור לומר דנשאר האיסור בלא ס׳ וכן עיקר ואפילו לדעת האוסרים אין לאסור הכלים שנתבשלו בו דמעמידין הכלי על חזקתו עכ״ל [המרשים כתב על ויש מתירין טור בשם י״א ואינו כן דהטור בשם י״א לא התיר בביצים כמ״ש רק מקורו מרבינו שמשון שהובא בב״י כמו שהרשים אח״כ]:

יב והנה הוא התיר גם בביצים מטעם דרבינו שמשון דתלינן דאיסורא ברובא איתא אלא שהטה כוונתו מטעם דלא מחזקינן איסור לומר דנשאר האיסור בלא ס׳ כלומר דלא מחזקינן איסור לומר שהאיסור נשאר מהאחרונים בהקדרה אלא אמרינן שבתחלת העירוי נפל האיסור ודבר גדול דיבר בזה דהנה כבר בארנו דסברת רבינו שמשון תמוה דמאי חזית לומר איסורא ברובא איתא נאמר דכל הניטלת מרובא ניטלת ולכן פירש כוונתו דוודאי מטעם זה אין להתיר מיהו עכ״פ כיון שיש רובא כנגד רובא הוי ספק ולכן מוקמינן כל ביצה בחזקת כשרות ומטעם חזקה זו אנחנו נוטים להאי רובא דאיסורא ברובא איתא וכמו בכל ספק איסורא דאם יש לו חזקת היתר מעמידין אותו על חזקתו כמו בסי׳ נ׳ ובסי׳ פ״א גבי גבינות ואין להקשות לפ״ז למה בנשפך במין בשאינו מינו ואינו ידוע אם היה ס׳ דאוסרין התבשיל בסי׳ צ״ח ולא מוקמינן בחזקת היתר דשאני התם דהאיסור עדיין מעורב בהתבשיל וכשם שיש להיתר חזקת היתר כמו כן יש להאיסור חזקת איסור והמה מעורבים יחד בטלה חזקת שניהם והוה ספיקא דאורייתא ואסור משא״כ כאן דכל ביצה וכל דג היא בפ״ע והאיסור ניטל משם וביצה זו ודג זה היה לו חזקת היתר אך עתה יש ספק אם נאסר מבליעת האיסור שפיר מוקמינן להו אחזקתייהו וגדולי האחרונים הביאו דבריו שבספרו תורת חטאת ושם כתב מטעם דדמי לנשפך והקשו עליו דבכאן הוה מין כשאינו מינו [עש״ך סק״א ופר״ח] אבל לפי מ״ש כאן ולפי ביאורנו א״ש הכל בס״ד [עש״ך שם וט״ו סק״ד שהאריכו לדחות דבריו שבת״ח ועפמ״ג בשם מנ״י שמתרץ דבריו ולפמ״ש א״צ לכל זה וראיתי בפליתי ססק״א שהקשה באמת למה לא נוקי אחזקה וכתב משום דטבע הדגים והביצים להתהפך באילפס אלים מחזקה ע״ש וחמימי הא בעודן באילפס ודאי מותרים דיש ששים ואנן על העירוי שקלינן וטרינן ומה ענין זל״ז ולדברינו באמת כוונת הרמ״א כן הוא והדברים ראוים למי שאמרן וכמ״ש דבזה מתורץ הכל ודוק]:

יג וזה שכתב דהקדרה מותר לדברי הכל דמוקמינן אותה על חזקתה הסכימו האחרונים דאינה מותרת רק עד אחר מעל״ע [ש״ך סק״ב] ובוודאי כן הוא שהרי לדברי האוסר איזה הפרש יש בין המאכל להכלי אלא משום דלאחר מעל״ע נט״ל ובזה גם האוסר מודה דמעמידין אותה על חזקתה ומזה ג״כ ראיה למה שכתבנו דטעם המתיר הוא ג״כ משום חזקה ועוד נ״ל דאפילו לדברי האוסר בביצים אינו אלא בביצת אפרוח אבל ביצה שהיה בה דם הכל מודים דאין חשש בזה כיון דדם ביצים הוה דרבנן ולכן לא כתבו רק ביצה שיש בה אפרוח ויש מחמירים אפילו בביצת דם [ט״ז סק״ה בשם או״ה] אבל מדברי הש״ע וכן מדברי הסמ״ג שהובא בב״י לא משמע כן מדלא הזכירו רק אפרוח [ובכלל הענין כל דברי המפרשים בסי׳ זה סבוכים ולא נתבררו יפה ועפמ״ג ולדינא נראה עיקר כהרמ״א שהרי גם הב״י נראה שלא חשש רק לכתחלה מדלא כתב דאם לא ציננם אסור אלא כתב לא יוציאם מהמים כלומר לכתחלה וכמ״ש הט״ז סק״א בשם הת״ח ע״ש]:

יד כבר נתבאר בסי׳ ק״ד דדברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם כנמלים וזבובים וכיוצא בהם אם נמחו לתוך התבשיל ויש רוב היתר מותר ע״ש וכ״ש שאין פליטתן אוסרת לפיכך נמלה או זבוב וכיוצא בהם שנמצא בתבשיל זורקן והתבשיל מותר שאין פליטת דברים אלו הפגומים אוסרים ואף שיש חולקין וס״ל דפליטת זבוב אוסרת וצריך ס׳ וכן משמע לכאורה בטור ע״ש מ״מ דברי המקילין עיקר וכן המנהג פשוט ואין לשנות המנהג וי״א דבחלא ושיכרא לכ״ע אוסר עד ס׳ [ש״ך סק״ז] וראיה מעכבר דסי׳ ק״ד וכמדומה שגם באלו אין המנהג כן ואיזה ראיה היא מעכבר ואין מדמין זל״ז וכן משמע בתורת הבית בית ד׳ סוף שאר א׳ ע״ש ויש בני אדם שכשמוצאין זבוב בכוס או בתבשיל זורקין כל מה שבכוס וכל התבשיל לחוץ ומשמע בגמ׳ סוף גיטין שאין ראוי לנהוג כן ע״ש היטב:

טו ואם לקח עם הכף מן הקדרה דג טמא או שאר איסור שאינו פגום אסור להחזיר הכף לקדרה שהרי בלעה הכף מהאיסור ואף שיש בכף ס׳ נגד האיסור אסורה הכף דאין משערין בכלים בששים משום דלא ידעינן אם הבליעה מפעפעת בכל הכלי כמ״ש בסי׳ צ״ב ולכן אם החזירו צריך ששים בתבשיל נגד האיסור שהיה בכף ולא נגד הכף ולא אמרינן חנ״נ בכלי אמנם בסי׳ צ״ח נתבארו פרטי דינים בזה ע״ש ונגד האיסור צריך ס׳ אף אם השליך האיסור לחוץ ואין לשאול פשיטא שצריך ס׳ נגד האיסור שהרי האיסור היה מקודם בהקדרה די״ל דמשכחת לה שאח״כ לקחו מהתבשיל ונפחת או שתחבו לקדרה אחרת ואם היה מעט תבשיל עם האיסור בכף והוחזר לקדרה צריך ס׳ גם נגד מעט התבשיל דהרי נעשה נבלה בכף ואע״ג דהכף היא כלי שני מ״מ אנו מחזירין הכף כך״ר מאחר שהוציאה עתה מהקדרה רותחת חשבינן לה כך״ר לחומרא [ש״ך סק״ז] ובסי׳ צ״ב סעיף ב׳ בארנו עוד בזה ע״ש ויש מי שאומר דבכה״ג צריך לשער ס׳ נגד כל הכף משום דלא ידעינן כמה בלעה הכף כיון שהחזירה עם מעט התבשיל להקדרה וא״כ כל מה שבלעה נעשה נבלה בכף אמנם י״ל דבזה לא ראו להחמיר כל כך באיסור בלוע [עש״ך סק״י שפסק כן דצריך ס׳ נגד הכף משום דלא ידעינן כמה בלע ולכאורה דבריו תמוהים כמ״ש בבאה״ט של הרז״מ ע״ש אך כוונתו להבלוע בהחזרתה להקדרה וכן נראה שתפס הח״ד בכוונת הש״ך ע״ש סק״ז ודוק]:

סימן קח

א דין ריחא אם אוסר אם לאו ובו כ״ה סעיפים:

בדין ריח מדבר האיסור אם אוסר את ההיתר רבתה המחלוקת בין רבותינו הראשונים כמו שנבאר בס״ד והמתבאר לי מירושלמי תרומות פ״י הל׳ ב׳ דאפילו מאן דס״ל ריחא לאו מילתא הוא מ״מ אם הדבר המותר היה מונח ממש על הדבר האסור שיש בו ריח והיו מדובקין זל״ז לכ״ע אוסר דאמרינן שם דאמר ר׳ יוחנן כשהיינו למדין תורה וכו׳ היינו מניחין העוגות שלנו על מורייס והיינו טועמין בו טעם מורייס ומקשה הירושלמי על מאן דמתיר בריח ומתרץ מהלומין היו כלומר שהיו נדבקות אל המורייס וכ״ע מודים בכה״ג ע״ש הרי מפורש דכשנדבקין זל״ז ודאי קיי״ל דריחא מילתא היא ואוסר:

ב עוד נלע״ד לדייק ממשנה דמכשירין [פ״ג מ״ב] דפירות הנתון בחבית והניחו החבית במשקין שואבין הפירות גוף המשקה ולא הריח בלבד ולכן אם המשקין היו אסורים אוסרין את הפירות דהכי תנן התם חבית שהיא מלאה פירות ונתונה לתוך המשקין או מלאה משקין ונתונה לתוך הפירות ושאבו כל ששאבו בכי יותן באיזה משקין אמרו במים וביין ובחומץ ושאר כל המשקין טהורין ע״ש הרי מפורש דפירות שואבין הממש של ג׳ משקין אלו ומדלא פליג שום תנא בזה כדפליגי לקמן באותו פרק בהרודה פת חמה ונתנה ע״פ חבית של יין דפלוגתא זו היא ג״כ בפ״י דתרומות גבי ריחא אלמא דדינא דהכשר ודינא דריחא בגוונא חדא הם וכי היכי דפליגי בריחא ה״נ פליגי בדין הכשר ומדלא פליגי במשנה זו ש״מ דבכאן כולהו מודו לענין השכר וממילא דגם מודים לענין ריחא [וגם בירושלמי שם מביא משנה זו על הך דינא דריחא ע״ש ובפ״מ] ומסיים שם במשנה דקטניות אין טבען לשאוב ויש להסתפק בשארי דברים לבד פירות אם דומים לפירות או לקטניות ואין הכרע בזה [ע״ש בתוי״ט שכתב דרק בפירות והפ״מ בירושלמי שם חולק עליו ע״ש ודוק]:

ג מצינו בגמ׳ כמה מיני ריחות בפסחים [ע״ו:] יש פלוגתא בבשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש דחד אוסר משום דמפטמי מהדדי כלומר לא מיבעיא אם הנבלה שמינה והשחוטה כחושה דודאי השחוטה מושך ריח הנבלה אלא אפילו להיפך אמרינן ג״כ דהשחוטה מפטם לה לנבילה והדר השחוטה ומושכת ריח מהנבלה וחד מתיר משום דריחא לאו מילתא היא ואף בנבלה שמנה לית לן בה כמבואר שם עוד איתא שם דפת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותח וכן דג שצלאוה עם בשר בתנור אחד אסרוה למיכל בכותחא משום דבכותח יש חלב ונתבאר זה בסי׳ צ״ז ע״ש [ולענין סכנה מבשר ודגים אין סכנה בריח]:

ד ופסק רש״י שם וכן הרי״ף בפ״ז דחולין והרמב״ם פט״ו ממאכ״א דהלכה כמאן דמתיר וריחא לאו מילתא היא והביאו ראיה מהך דהשוכר [ס״ו:] דפליגי אביי ורבא אם מותר להריח ריח יי״נ והיינו לעשות נקב במגופת חבית יי״נ להריח מתוכו דרבא מתיר והלכה כמותו דריחא לאו מילתא היא ורבא הביא ראיה ממשנה דתרומות פ״י בתנור שהסיקוה בכמון של תרומה ואפה בו הפת מותר הפת לפי שאין בה טעם כמון אלא ריח כמון וריחא לאו מילתא היא וזה שאסרו הפת שאפאה עם צלי לאוכלה בכותח וכן הדג כמ״ש זהו מפני שיכול לאוכלה בלא כותח דלכתחלה ודאי חיישינן לריח שהרי הפלוגתא בפסחים שם הוא רק בדיעבד כשצלאו בשר שחוטה עם בשר נבלה אבל לכתחלה ודאי אסור ואע״ג דבירושלמי דתרומות פ״י [ה״ב] איתא פלוגתא זו והמתיר מתיר אפילו לכתחלה והכי איתא שם מהו לצלות שני שפודין אחד של בשר שחוטה ואחד של בשר נבלה בתנור אחד רב אסר ולוי אמר מותר מתניתא פליגא על רב וכו׳ ע״ש לא חשו לה רבותינו משום דבגמ׳ דילן משמע דרק בדיעבד מותר וזהו שכתב הרמב״ם שם אין צולין בשר

שחוטה עם בשר נבלה וכו׳ ואע״פ שאין נוגעין זה בזה ואם צלאן ה״ז מותר ואפילו היתה האסורה שמינה הרבה וכו׳ עכ״ל [וזהו שכתב הרי״ף שם בטעם האיסור לאכול הפת בכותח משום דשיל״מ כיון שיכול לאכול בלא זה אין כוונתו ממש לדשיל״מ אלא כעין זה וכמ״ש האו״ה סי׳ ל״ט אות ד׳ וז״ל ודומה קצת לדשיל״מ וכו׳ ע״ש ומתורץ קושית הר״ן והגמ״ר שם וע׳ בחא״ש]:

ה והרי״ף ז״ל אסברה לה בטעמא דודאי ריח אין בה כדי נתינת טעם דמשהו בעלמא הוא ומאן דאוסר בריח ס״ל באמת דמין במינו במשהו וכיון דאנן לא קיי״ל כן ממילא דריחא לאו מילתא היא אבל לרש״י ז״ל א״א לומר טעם זה שהרי הוא פסק ג״כ דמין במינו במשהו כמ״ש בסי׳ צ״ח ועכ״ז ס״ל דריחא לאו מילתא היא ויראה לי דרש״י ס״ל דריח אין בו אפילו משהו וראיה לזה משבת [ס״ב:] דאמרינן שם המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי מפני שהכלי טפילה לו ואיתא שם דאם הוציא כלי שנקלט בה ריח טוב חייב על הכלי ומפרש בגמ׳ הטעם דריח לא מקרי שום ממשות ואין בזה אף פחות מכשיעור ע״ש:

ו עוד הביאו בגמ׳ שם משנה דתרומות הרודה פת חמה מן התנור ע״פ חבית של יין של תרומה ר״מ אוסר ור׳ יהודה מתיר ור׳ יוסי מתיר בשל חטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות לתוכו גוף היין ואין זה ריח אלא טעם ומפרש בגמ׳ שם [אליבא דאביי] דבפת חמה וחבית פתוחה והניח הפת כנגד הנקב ודאי לכ״ע אסור ובפת צוננת וחבית סתומה לכ״ע מותר והפלוגתא היא בפת חמה וחבית סתומה או בפת צוננת וחבית פתוחה ע״ש וכתב הרי״ף שם דגם סוגיא זו נדחית למאן דס״ל ריחא לאו מילתא היא וזהו דעת הרמב״ם בסוף הל׳ תרומות שכתב הרודה פת חמה ונתנה ע״פ חבית יין של תרומה אם היתה פת חטים ה״ז מותרת ושל שעורים אסורות מפני ששואבות עכ״ל ובחבית פתוחה מיירי והניחה כנגד הנקב [ותמיהני על הכ״מ שם שהקשה מהך סוגיא ותירץ בשם הר״י קורקס ע״ש והא הרי״ף כתב מפורש כן בפנה״נ ודע דבירושלמי איתא דפת חמה לרביתא קתני אע״פ שההבל של פת חמה מדחה הריח וכ״ש צונן ע״ש ורבותינו לא חשו לה משום דבש״ס שלנו לא משמע כן ודוק]:

ז אבל רבינו תם וכל רבותינו בעלי התוס׳ והרא״ש והטור לא ס״ל כן וחלקו הך דריחא לכמה פרטים ובודאי דבריח דפיטום כמו בשר שחוטה ובשר נבלה קיי״ל כמאן דאוסר אף בדיעבד משום דריח חזק הוא והוי כממשו של איסור דבשר שמן נותן ריח חזק ולכן גם הפת הנאפה עמו או הדג הנצלית עמו קולטים הריח ולכן אסרום לאכול בכותח אבל להריח ריח היין שהריח נכנס לגופו ומזיקו אין זה איסור וקיי״ל כמאן דמתיר וכן בהסיק בכמון של תרומה ואפה בו הפת לא חיישינן לה ולאו מילתא היא וכן פת חמה להניחה על חבית פתוחה לכ״ע אסור משום דריח חזק הוא ומשמע דאפילו בשל חטים אסור וראיה לשיטה זו מדלא הביא הש״ס בפסחים שם בעניינא דבשר נבלה הנך עניינא דהשוכר ש״מ דאינן שייכין זל״ז וריח פיטום שאני ואינו כהנאה בעלמא אלא כאכילה ממש [תוס׳ שם]:

ח ויש מראשונים שהוסיפו לומר דבריח של דבר חריף בין שהאיסור חריף ובין שההיתר חריף וכ״ש כששניהם חריפים דודאי אסור [מרדכי פגה״נ וראייתו מכמון דהוא חריף ודחי אביי משום דנשרף ובלא״ה היה אסור ע״ש וצע״ג דאביי הוא דקאמר לה ואכן ק״ל כרבא וכן הקשה הפר״ח סק״ח ועכרו״פ סק״ו אמנם המעיין באו״ה שם אות כ״א יראה שמצד הסברא אומר כן ע״ש לענין בצלים שנצלו עם נבלה ואולי זהו יותר חריף מכמון וא״ש ראיית רבא מכמון ודוק]:

ט כל הגדולים הסכימו דאפילו לשיטת האוסרים בבשר שחוטה ובשר נבלה שצלאו יחד וכן לשיטת המתירים מיהו לכתחלה אסור כמו שנתבאר זהו הכל כשאחד מהם שמן אבל בשניהם כחושים מותר אף לכתחלה [ט״ז וש״ך סק״א ופר״ח וכרו״פ ע״ש] ולענ״ד לא נראה כן מלשון הרמב״ם שם שכתב אין צולין בשר שחוטה עם בשר נבלה וכו׳ ואם צלאו ה״ז מותר ואפילו היתה האסורה שמינה הרבה וכו׳ עכ״ל הרי דלענין לכתחלה לא הזכיר כלל כחוש ושמן וכן בירושלמי שהבאנו אומר סתם מהו לצלות בשר שחוטה עם בשר נבלה ולא הזכיר כלל כחוש ושמן וגם מפסחים שם משמע להדיא כן שהרי הקשה הש״ס על מי שאוסר מהא דתניא אין צולין שני פסחים כאחד כדי שלא יתערבו הגופין זה בזה ויאכלו הפסח שלא למנוייו ולדברי האוסר הא גם בלא זה אסור מפני שזה בולע מזה ע״י הריח ונדחק הש״ס למצא תירוצים ע״ש ואם כדברי רבותינו אין כאן קושיא כלל דאיצטריך להיכא דשניהם כחושים אלא ודאי דגם בכה״ג אסור לכתחלה והאי דמפרש הש״ס שם למאן דאסר אפילו בשר שחוטה שמן ובשר נבלה כחוש ע״ש זהו לענין דיעבד דבכה״ג גם בדיעבד אסור ובשניהם כחושים מותר בדיעבד אבל לכתחלה גם בשניהם כחושים אסור וכן משמע בשערי דורא סי׳ ל״ה שכתב בזה״ל אבל מיני בשר דמפטמא מודה דלכתחלה מיהא אסור ע״ש שלא הכיר כחוש ושמן:

י וכתבו הפוסקים דאפילו להמחמירים דווקא בתנור קטן אבל בתנור גדול שמחזקת י״ב עשרונים לחם וכל עשרון הוא שיעור חלה ולפ״ז אצלנו שחושבין שיעור חלה ג׳ ליטרות קמח י״ב עשרונים הם ל״ו ליטרות קמח ונוסף לזה תהיה התנור פתוחה מן הצד אין להחמיר אף לכתחלה בריח מפני שיש בה אויר רחב וגם הוא פתוח מן הצד ולא יקלוט הריח מן האיסור על ההיתר דדווקא בימי חז״ל שהתנורים שלהם היו קטנים ופתחם למעלה

אסרינן לצלות כשרה וטרפה או בשר וחלב כאחד אבל לא בתנורים שלנו שהם גדולות ופתחן מן הצד ויש שאמרו דגם י״ב עשרונים א״צ אלא כל שהוא כתנור שלנו אין בו איסור [ב״י בסי׳ צ״ז בשם רשב״א]:

יא אמנם י״א להיפך דאפילו מאן דס״ל ריחא לאו מילתא היא זהו רק בתנורים שלהם שפיהם למעלה דיוצא הריח דרך פיו למעלה אבל תנורים שלנו שלמעלה הם סתומים והפתח הוא מן הצד לכ״ע אוסר הריח דכיון שפיהם מן הצד מחזיק הריח ומפטם מן האיסור אל ההיתר והנה רבינו הב״י בסי׳ צ״ז בספרו הגדול דחה דבר זה בשתי ידים אבל יש שקיימו סברא זו שכ״כ בשערי דורא [סצ״ה] וכתבו שרבו של רגמ״ה פסק כן [ב״ח] ובודאי שיש לחוש לזה אבל העיקר כסברא הראשונה שכתבוה רבותינו בעלי התוס׳ והרא״ש והרשב״א והמרדכי [ולא הובאה דעה זו בש״ע כלל]:

יב דבר מוסכם מכל הפוסקים דחשש ריח אינו אלא בצלי על השפוד כשצולין האיסור סמוך להיתר והשפודין לא רחוקין זה מזה והתנור קטן בזה יש מחלוקת אבל כשצלו או בשלו בקדרה זה לעצמו וזה לעצמו אפילו הקדרות אינן מכוסות למעלה ואפילו בתנור קטן ופיו סתום מותר כן פסק רבינו בסעיף ב׳ וכתב על זה רבינו הרמ״א דדווקא שהתנור פתוח קצת אבל אם הוא סתום מכל הצדדים כדרך שמטמינים החמין לצורך שבת אסור ואפילו בדיעבד יש מחמירין ואוסרין אם האיסור וההיתר מגולה ובמקום הפ״מ יש להקל עכ״ל ביאור דבריו דאמת הוא דגם בפיו סתום מותר אך בתנאי שלא תהא סתימה כסתימת חמין לשבת שסותמין כל סדק קטן וגדול אלא היא סתומה ומ״מ יש נקבים קטנים מן הצד דאז מותר אפילו לכתחלה גם כשאין הקדרה מכוסה למעלה אבל בלא זה צריך כיסוי להקדרה ולכן יש ליזהר בשבת כשמטמינים הצאלין״ט ושורקין פי התנור וגם ארובת העשן סתומה אם מעמידים בתנור חלב או מאכלי חמאה צריך לכסות אותם או לכסות פיות הקדרות של בשר [ומיהי בדיעבד אין לאסור ובפרט לכבוד שבת או בהפ״מ ועש״ך סקי״ח] וכשהמעלה עשן פתוח פשיטא דמותר אף לכתחלה:

יג וכן אפילו אם אפו פשטידע״ס כשרה וטרפה בתנור אחד ושלא בכלי אלא על קרקע התנור ובתנור קטן וסתומה או שני פשטידע״ס אחד של בשר ואחד של חלב בכה״ג על קרקע התנור אם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו מותר ואף גם לכתחלה מותר אפילו בתנור קטן ופיו סתום וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ על דין זה דנוהגין להחמיר לכתחלה אף בתנור גדול ובדיעבד להקל אף בתנור קטן עכ״ל וטעם החומרא לכתחלה נ״ל דלאו משום ריח אלא דכיון דשניהם הם על רצפת התנור יש לחוש שיזוב מזה לזה וכבר נתבאר בסי׳ צ״ז שאין לאפות שום פת עם פשטיד״א או פלאדי״ן בתנור אחד מחשש זה ע״ש:

יד ואם אפה בתנור פת עם בשר צלי על השפוד אין לאכול הפת עם חלב כשיש לו פת אחר וכן אם אפו פת עם צלי של איסור על השפוד אין לאכול אותו פת אם יכול להשיג פת אחר דכל זה מקרי לכתחלה ואפילו בתנור גדול ופיו פתוח יש לאסור לכתחלה אבל אם אין לו פת אחר בריוח מותר בשניהם אפילו בתנור קטן וסתום דזה מקרי לענין זה דיעבד כן פסק רבינו הרמ״א וזהו ע״פ שיטת הסוברים דריחא לאו מילתא היא אבל אם ריחא מילתא גם בדיעבד אסור בתנור קטן ופיו סתום ולזה הוסיף בלשונו עוד וכתב די״א דאין מתירין ריחא אפילו בדיעבד אא״כ התנור פתוח קצת מן הצד או למעלה במקום שהעשן יוצא ובמקום הפסד אין להחמיר בדיעבד אפילו סתום לגמרי עכ״ל כלומר דכשאינו פתוח כלל חיישינן לשיטת הסוברים דריחא מילתא היא ואסור גם בדיעבד ורק במקום הפ״מ אנו סומכין על רש״י והרי״ף והרמב״ם [כנלע״ד ביאור דברי הרמ״א בסעיף א׳ ע״ש]:

טו עוד כתב דאם האיסור דבר חריף וכ״ש אם ההיתר דבר חריף ריחא מילתא היא ואפילו בדיעבד אסור אם שניהם מגולים אבל אם אחד מהם מכוסה אפילו בבצק בעלמא מותר עכ״ל ביאור דבריו דאע״ג דלעיקרא דדינא אנו סוברים דריחא לאו מילתא היא מ״מ בדבר חריף אנו חוששין לומר דריחא מילתא היא ואע״ג דבסעיף ח׳ בארנו דדין זה אינו עולה יפה לפי סוגית הש״ס מ״מ כיון דיש סוברים כן ויש סוברים בעיקר הדין דריחא מילתא היא לכן יש לאסור גם בדיעבד בדבר חריף כששניהם מגולים אבל אם אחד מהם מכוסה אף כשההיתר מכוסה בבצק מפסיק ואין כאן דין ריח כלל ואפילו לכתחלה מותר [וז״ש וכ״ש אם ההיתר דבר חריף כוונתו אם גם ההיתר דבר חריף ודוק]:

טז דבר פשוט הוא דדבר שנעשה לריח ונתנו בתנור כדי שיתן ריח אפילו בתנור גדול ופיו פתוח אמרינן ריחא מילתא היא [ש״ך סק״ט] ולכן אם נתנו לריח שיכנס אל הפת שבתנור ובריח יש בשר אסור לאכול אותו הפת עם חלב וכן להיפך וכ״ש אם היה דבר איסור בהריח שאסור לאכול אותו פת כלל ואפילו אין לו פת אחר כשאין סכנה בדבר דכיון שעשאו בכוונה לריח ודאי מילתא היא בכל ענין:

יז עוד כתב אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולין אסור אפילו בדיעבד וה״ה אם אפו בכה״ג פת עם בשר אסור לאכלו בחלב אבל בזה אחר זה אין לחוש אא״כ הזיע המחבת משניהם דאז אסור אפילו בזה אחר זה אם היו שניהם מגולין דהוי ככיסוי של קדרה עכ״ל ביאור הדברים דיש שמעמידין מחבת שיש לה רגלים גבוהים שקורין טרפיד״א ותחתיה צולין ואופין ונמצא דכל שתחת המחבת מגינה עליהן וי״א דזהו כדינו של

תנור קטן שבימי חכמי הגמ׳ ותלוי בפלוגתא אם ריחא מילתא היא אם לאו וא״כ לפי מאי דס״ל העיקר לדינא דלאו מילתא היא גם כאן מותר בדיעבד [עב״י בשם תוס׳ ודוק] אמנם דעת האו״ה והשערים והתה״ד דזה גרע מתנור ובזה לכ״ע ריחא מילתא היא ואפילו בדיעבד אסור ואפילו אפו פת עם בשר אסור לאכלו בחלב ויש מי שאומר דזהו בפת מועט אבל בפת מרובה אסור לאכול כלל אפילו עם בשר כדי שלא יבא לאכול בחלב וכמ״ש בסי׳ צ״ז [ש״ך סקי״א] ולענ״ד אינו כן דאף שבאמת השערים סוברים כן וכמ״ש בספרו ד״מ בסי׳ זה ע״ש מ״מ מדקדוק לשונו בכאן נראה להדיא שבזה לא רצה להחמיר כל כך דאל״כ הו״ל לפרש ובאמת זהו חומרא יתירה שהרי לדעת התוס׳ היא כתנור וא״כ למה נחמיר כל כך לאסרו לגמרי ודיו שלא נאכלנו בחלב [וכ״כ הפר״ח סק״י ומהנ״י עפמ״ג שם]:

יח וזה שכתב דבזה אחר זה אין לחוש אא״כ הזיע המחבת וכו׳ ביאור הדברים שאפה פשטיד״א של בשר בכירה תחת המחבת ואח״כ אפה באותו מקום ממש פלאדי״ן של חלב ועל קרקע דכירה בעצמה ואין איסור בזה מאחר דלא נשאר שמנונית על מקום שהונח הפשטיד״א ואי משום ריח הפשטיד״א שנקלט באותו מקום לא מצינו פיטום של ריח בכלי שיחזור ויפטם את האוכל אמנם אם המחבת מזיע משניהם דין המחבת כדין כיסוי קדרה שבסי׳ צ״ג שהרי גם המחבת הוא ככיסוי והזיעה נוטפת על הפלאדין ולכן אם אין ששים כנגד מקום המחבת שעל הפשטיד״א אסור הפלאדין וכן הדין באיסור והיתר כשאפה ההיתר אחר האיסור תחת המחבת ופשוט הוא שאם אחת מהם מכוסה בכלי אין כאן איסור דאין הזיעה עולה מהמאכל עצמו:

יט י״א דאפילו למאן דס״ל ריחא מילתא היא ואוסר גם בדיעבד היינו דווקא בדליכא ס׳ מן ההיתר נגד האיסור אבל בדאיכא ס׳ מן ההיתר מותר וכל מה שנמצא בתנור מצטרף לששים לבטלו להאיסור אמנם אין להורות כן רק לצורך הפסד גדול אבל בלא זה מה שייך ששים לריח דמי יודע אנה הלך הריח אם לכולם אם למקצתם וצריך בכל חתיכה ס׳ אלא שבמקום הפסד יש לדמות למה שיתבאר בסי׳ קי״א דכל מה שנכנס בספק מצטרף לבטל ולכן כשם שבשם פסק רבינו הרמ״א דרק לצורך הפסד יש לנהוג כן ע״ש וה״ה בכאן [ובזה מתבארים דברי רמ״א שבכאן וע׳ בהגר״א סקי״ט שכתב כן ע״ש]:

כ י״א דאיסור האוסר במשהו כגון חמץ בפסח ריחא מילתא ואוסר אפילו בדיעבד אם התנור קטן והוא סתום והאיסור וההיתר מגולין תוך התנור וסייג לסברא זו מדברי הרי״ף שהבאנו בסעיף ה׳ דריחא הוה משהו וכיון דחמץ בפסח הוה במשהו ממילא דגם ריח אסור וי״א דאין חילוק והביאו ראיה ממקדש שהיו אופין בתנור אחד לחמי תודה שיש בהם חמץ ומצה [ע׳ מרדכי פכ״ש] אך לפי מ״ש אין ראיה דמן התורה גם חמץ בטל בששים ואפילו מדרבנן לא אסרו במשהו רק בפסח משום חומרא דפסח ועוד דהתנור במקדש היה גדול ומ״מ כתב רבינו הרמ״א דבמקום הפסד יש לסמוך אדברי המקילין דבאמת הרבה פוסקים ס״ל דבפת לא שייך ריחא [עש״ך סקס״ו] ובא״ח סי׳ תמ״ז נתבאר עוד בזה ויש מי שכתב דבסתום לגמרי אין להקל אבל בפתוח קצת יש להקל [מג״א שם סק״ד] ובסי׳ קי״ח יתבאר אם מותר להעמיד בתנור שתי קדרות זו אצל זו כשר וטרפה או בשר וחלב או לצלות זה אצל זה ע״ש:

כא אם יש שמנונית של איסור על המרד״א שקורין פאל״א ובלשוננו לאפיט״א אסור ליתן עליה היתר כל היום ולא מהני בה הגעלה ולא קליפה בכלי אומנות ואפילו הגעלה אחר הקליפה לא מהני משום דמרדא הוה כתשמיש שע״י האור דצריך דווקא ליבון אמנם כשאינה בת יומא ואין לו אחרת מותר להשתמש בה ולאכול הפת אך זהו דווקא כשהנחתום הוא כותי ובמקום שאוכלין פת נחתום והוא לא ישמע לנו להשיג אחרת כשהישראל לא יתן לו טובה כשלו אבל ישראל האופה אסור לו לכתחלה להשתמש גם באינה בת יומא כבכל הכלים שגזרו על אינן בני יומן [ט״ז סק״ח ופר״ח] ואם עבר והוציא פת במרדא בת יומא שיש עליה שמנונית של איסור נראה דהפת הראשון אסור והשאר מותר דהראשון קלט השומן וכן הדין בשומן של בשר לחלב או להיפך [וכ״כ בח״ד סקט״ו] ואם נתערב הראשון בהם בטל ברוב אפילו הפת הוא חתיכה הראויה להתכבד כיון שאין איסורו מחמת עצמו וכמ״ש בסי׳ ק״א [שם] ובא״ח סי׳ תנ״א מתבאר במרדא של חמץ בשאפו בה מצה מה דינו ע״ש:

כב כבר כתבנו בסעיף ו׳ דדעת הרי״ף והרמב״ם ברודה פת חמה ונתנה ע״פ חבית של יי״נ דמותר לבד בשעורים ואע״ג דבגמ׳ אמרו דבפת חמה וחבית פתוחה לכ״ע אסור גם בשל חטין זהו למאן דס״ל ריחא מילתא היא אבל למאן דס״ל ריחא לאו מילחא היא אינו כן וכיון שהם פסקו בריחא להיתר פסקו בזה ג״כ להיתר ולכן הטור שפסק ריחא מילתא היא פסק בזה ג״כ לחומרא וז״ל הטור פת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה של יי״נ אסור לפי שקולטת הריח הרבה אבל אם הפת צוננת אפילו החבית פתוחה או פת חמה וחבית סתומה מותר עכ״ל ולא חילק בין חטים לשעורים ואף בחטים אסור [ופסק כר׳ יהודה ולא כר׳ יוסי דס״ל דרק ר׳ יהודה ס״ל ריחא לאו מילתא דר׳ יוסי מדקאמר מפני שהשעורים שואבות מוכח דאוסר ג״כ בריחא ורק דס״ל דשעורים שואבות ולא חטים ובהא קיי״ל כרבא דריחא לאו מילתא ורק דגר׳ ר״ל שאמר בפת חמה וחבית פתוחה דכ״ע לא פליגי דאסור זה לא דחי מהלכה ועב״י וב״ח ופר״ח ודוק]:

כג ודברי רבינו הב״י בסעיף ד׳ תמוהים בענין זה שכתב פת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה של יי״נ אסורה ודווקא אם מונחת נגד המגופה אבל אם הפת צוננת אפילו אם החבית פתוחה או פת חמה וחבית סתומה מותר ואם היה פת שעורים אסור אם הפת חמה אפילו חבית סתומה עכ״ל והרי איהו פסק בסעיף א׳ כהרי״ף והרמב״ם דריחא לאו מילתא היא וכבר תמהו עליו הגדולים [פר״ח וכרו״פ] וצ״ל דמימרא זו כיון דאיתמרא בגמ׳ סתמא דחמה ופתוחה אסור וצוננת וסתומה מותר וחמה וסתומה וצוננת ופתוחה מחלוקת דר״מ ור״י ור׳ יוסי ומאן דאמר מימרא זו לא תלי לה בפלוגתא דריחא ש״מ דלכ״ע היא ולכן פסק כמימרא זו ובפלוגתא דתנאי פסק כר׳ יוסי דהלכה כמותו נגד ר״מ ור״י [ובחבורו הגדול תפס דגם הטור סובר כן ע״ש ודוק]:

כד מותר לשאוף בפיו ריח יי״נ דרך נקב שבחבית לידע אם הוא טוב ובזה כ״ע מודים אפילו למי שפוסק ריחא מילתא היא מ״מ בזה פוסק כמאן דס״ל בגמ׳ דהא לאו מילתא היא משום דריח היין חזק ונכנס בגוף ומזיקו ואין כאן הנאה [תוס׳ שם] ואינו מתכוין להנאה ובודאי אם כוונתו ליהנות בריח אסור וכן ג״כ אסור לטעום היי״נ אע״פ שאינו בולעו וכן אסור ללוחכו בלשונו וכן אסור לזלף יי״נ מפני שאסור בהנאה אבל מותר לזלף סתם יינם שהרי מותר בהנאה:

כה שק של פלפלין וזנגביל שקורין אינגבע״ר שמשימין בקנקני יי״נ מותר להריח בהם מפני שאין היין נותן בהם כח ואדרבא הם נותנין כח ביין ובשביל זה משימין אותן ביין כדי שהם יתנו כח ביין ולא היין בהם ומ״מ לבשמים דהבדלה אסור משום דמאיס לדבר מצוה וכן אם נותנים אותם ביין שיקבלו הם טעם היין אסור להריח בהם וכן בשמים של כוכבים ושל כלאי הכרם ועירלה אסור להריח בהם מפני שהם איסורי הנאה ואפילו למאן דס״ל ריחא לאו מילתא מ״מ בדבר העשוי להריח ודאי ריחא מילתא ולכן אם הדבר הזה הוא מאיסורי אכילה ולא מאיסורי הנאה מותר להריח בו אבל כשהם מאיסורי הנאה אסור להריח בו [ש״ך סקכ״ז] ובעשב מעלה עשן שקורין טאבא״ק אם נתנו בו ריח מאיסורי הנאה אסור להריחו ולעשן בו אבל מסתם יינם מותר:

סימן קט

א דין יבש ביבש שנתערב ואינם חהר״ל. ובו כ״ח סעיפים:

כבר נתבאר בסי׳ צ״ח סעיף כ״ו דיבש ביבש מן התורה בטל ברוב ולא בעינן פי שנים בהיתר אלא אם רק ההיתר רבה יותר מעט בטל האיסור בו ואין חילוק מן התורה בין מין במינו לשאינו מינו ויש חולקין בזה ע״ש וגם לח בלח מין במינו מן התורה בטל ברוב ולפי פשטיות הש״ס דמנחות [כ״ב:] ילפינן זה מדם הפר והשעיר דאין מבטלין זא״ז מפני שעולין למזבח הא בלא״ה כיון שהן מין במינו בטל דם השעיר המועט בדם הפר המרובה וכ״כ בסמ״ג לאוין קל״ח וכ״כ הרשב״א בתה״ב ע״ש בסעיף כ״ח:

ב אך רש״י ותוס׳ והרא״ש כתבו דילפינן זה מאחרי רבים להטות והרא״ש הוסיף לומר דהאיסור נהפך להיות היתר ודקדקנו שם איזה ענין הוא לאחרי רבים להטות דשם אנו תולין לומר שזהו מהרוב אבל שתתבטל האיסור ושיתהפך להיות היתר מנ״ל ובארנו שם בסעיף ל״א דזה גופא למדנו מקרא דולקח מדם הפר ומדם השעיר דהך ומדם יתירא הוא דהו״ל לכתוב ולקח מדם הפר והשעיר אלא דאתי להורות דדם השעיר אינו מתבטל בדם הפר מטעם שעולין למזבח וקשה למה לנו לימוד על זה דמאין היה לנו לומר שיתבטל אם לא מקרא דאחרי רבים להטות הרי מפורש דגם לענין ביטול איסור בהיתר קאי קרא דאחרי רבים ע״ש:

ג וממילא כיון דילפינן זה מקרא דאחרי רבים שוב אין חילוק ביבש בין מינו לשאינו מינו וזה דבלח הוא רק במינו משום דלח באינו מינו נותן טעם וטכ״ע דאורייתא אבל ביבש דאינו נ״ט אין חילוק בין מינו לשאינו מינו ולפ״ז י״ל דהיש חולקין שבסעיף א׳ דס״ל דגם יבש ביבש אינו אלא במינו ס״ל דלמדנו זה רק מקרא דדם הפר והשעיר ולא מאחרי רבים ובשם הוי רק מין במינו ואין לנו לימוד על שאינו מינו [ואין לשאול הרי היש חולקין הם תוס׳ פסחים מ״ד. והתוס׳ בעכו״ם ס״ז. כתבו טעם דאחרי רבים כמ״ש שם דידוע דבעלי התוס׳ רבים הם והתוס׳ דשם אחרון הוא ב״א של הסמ״ג ותוס׳ פסחים הוא מרבינו שמשון כידוע]:

ד והנה כיון דלדעת הרא״ש אמרינן דהאיסור נהפך להיות היתר כשהוא המועט א״כ נראה דכ״ש דההיתר נהפך להיות איסור כשהוא המועט כגון שנתערב כזית שומן בשני זיתי חלב דדין כולם כחלב גמור מקרא דאחרי רבים הוא דאם לענין היתר אמרינן כן כ״ש לענין איסור ואין זה מן התימא שנאמר שההיתר יתהפך לאיסור שהרי לענין מלקות בטעם כעיקר אמרינן כן לשיטת הרא״ש והטור שצריך כזית בכא״פ ולוקין על כל כזית שבו מטעם דההיתר נהפך לאיסור ורק הרמב״ם לא ס״ל כן כמ״ש בסי׳ צ״ח סעיף י״ב ע״ש וא״כ ה״נ כן הוא [והרמב״ם אולי גם בכאן לא יסבור כהרא׳ש]:

ה אמנם ראיתי בשם אחד מהגדולים דלא אמרינן היתר נהפך להיות איסור ולא ביאר הטעם [פמ״ג בסתימה לתערובות בשם מנ״כ] ותימא מנ״ל לומר כן ואולי יש ללמוד זה ממה שחייבה התורה אשם תלוי בשני חתיכות אחד של חלב ואחד של שומן ואכל אחד מהם וזהו ודאי דדוחק לומר דהתורה לא חייבה אשם תלוי רק בששניהם שוים ולא כשהאחד גדול מחבירו ובוודאי גם כשאחד גדול ואחד קטן ג״כ חייבה התורה אשם תלוי והנה אם נאמר דתמיד המועט נתהפך להרוב היכי משכחת לה אשם תלוי דממ״נ אם השומן הוא גדול מהחלב נתהפך החלב להיות שומן והיתר גמור הוא ואם החלב גדול מהשומן נתהפך השומן להיות חלב וחייב חטאת ולא אשם תלוי אלא ודאי מדחייבה התורה אשם תלוי ש״מ דלא אמרינן דההיתר נהפך להיות איסור [ויש לדחות דנהי שכן היא סוף סוף יש ספק ולכן מביא א״ת כמו בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן למאן דס״ל בכריתות דחייב א״ת מפני הספק]:

ו אך גם בלא זה יש לדקדק הרבה בעניינא דאשם תלוי לפום הך כללא דהאיסור נהפך להיות היתר ואפילו בלא זה רק כיון דיבש ביבש בטל מן התורה ברוב א״כ בשני חתיכות של חלב ושל שומן אחת גדולה ואחת קטנה ואכל את הקטנה למה יתחייב א״ת דממ״נ אם הקטנה היא השומן הלא אכל היתר ואם הגדולה היא השומן הלא הקטנה בטל ברוב וגם היא ניתרת ומצאנו בתשו׳ הרשב״א [סי׳ ער״ב] שנשאל בכעין זה והשיב על זה וז״ל גם מה שהקשית מההיא דכריתות דשתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ומיירי ביבש ואם אכל את הראשונה חייב באשם תלוי יתבטל האיסור ברב ההיתר ופטור וחזרת למצא תירוץ ולא מצאת אלא כשנאמר דהתם בחתיכות שוות ונפלאתי דממ״נ אם החתיכות ניכרות איזה חלב ואיזה שומן אין האיסור מתבטלת ואם אכלה חייב חטאת ואם של היתר אכל אינו חייב כלום ואם אינן ניכרות שמא הגדולה היתה של איסור וכשאכל הראשונה שמא היא היתה של איסור בין שאכל הגדולה ובין שאכל הקטנה או שמא של היתר עלתה בידו והיינו דקא מייתי אשם תלוי עכ״ל הרשב״א ואינו מובן התירוץ כלל [עפמ״ג בפתיחה לתערובות ובחדושי הגרע״א ביו״ד סי׳ ק״ה]:

ז ויש מי שפירש הכוונתו הוא ד״ל דהיתר נהפך לאיסור כשהיא קטנה מהאיסור ולכן יש ספק אם הגדולה היא האיסור או חייב גם על הקטנה ואם הקטנה היא האיסור נהפך להיתר ופטור על שתיהן וזהו הספק ולפיכך חייב אשם תלוי [כ״מ מהפמ״ג שם] ולא משמע זה מדבריו כלל ועוד דנלע״ד דהרשב״א לא ס״ל כלל הך דאיסור נהפך להיתר מדקא אוסר לאכול כולן כאחת כמו שיתבאר בס״ד ואם האיסור נהפך להיתר בודאי מותר לאכול כולם כאחת כמ״ש הרא״ש דהאיסור נהפך להיתר ומותר לאכול כולם כאחת ע״ש וא״כ הרשב״א מדאוסר ש״מ דלא ס״ל כן וממילא דגם היתר נהפך לאיסור לא ס״ל דהרי להרא״ש אפילו יש סברא דהיתר נהפך לאיסור לא אמרינן כ״ש להרשב״א כמובן [ובסעיף י״א יתבאר בזה]:

ח ויש מי שפירש בכוונתו דהטעם הוא משום דהוה רוב שאינו מבורר דודאי אם התערובות היה חתיכה של איסור בשני חתיכות של היתר יש כאן רוב מבורר שידענו ברור שיש כאן שנים של היתר אלא שהאיסור נתערב בהם אבל בגדולה וקטנה אכתי לא ידענו אם יש כאן רוב של היתר דאולי הגדולה היא האיסור וכיון דהרוב אינו מבורר לא מקרי רוב כמו שבארנו בסי׳ ק״ח סעיף ס׳ ע״ש [הגרע״א] ושמא תאמר סוף סוף באכלו הקטנה אין כאן קרבן ממ״נ דאם היא של היתר הרי מותרת ואם היא של איסור הרי הגדולה היא של היתר ובטלה הקטנה ברוב דכיון שאין כאן רוב מבורר שאין אנו יודעין בבירור שיש רוב היתר דשמא הגדולה היא של איסור ממילא דאין כאן ביטול ברוב ונשארה הקטנה ג״כ בספק אם היא אסורה או מותרת ולכן מביא אשם תלוי בין על הקטנה ובין על הגדולה ולפ״ז נוכל לומר ג״כ להרא״ש דכשם דס״ל דהאיסור נהפך להיות היתר כמו כן ההיתר נהפך להיות איסור והא דמייתי אשם תלוי משום דהוה רוב שאינו מבורר אם הגדולה היא המותרת ונהפכה הקטנה מאיסור להיתר או הגדולה היא האסורה ונהפכה הקטנה מהיתר לאיסור וממילא שיש כאן ספק בשניהם:

ט אמנם להרא״ש ז״ל דס״ל דאיסור נהפך להיות היתר יש לשאול שאלה גדולה דבבכורות [כ״ג.] אמרינן דכזית נבלה שנתערבה בשני זיתים בשר שחוטה טהור מלטמא במגע משום דהנבלה בטל ברוב ומ״מ במשא מטמא ע״ש ואי ס״ד דהאיסור נהפך להיות היתר הרי הנבלה היא ממש כבשר שחוטה ולמה היא מטמא במשא והנה גם התוס׳ הקשו בשם למה לענין אכילה בטל ברוב ולענין משא אינה בטלה ותרצו דבאכילה כל משהו ומשהו כשנכנס בבית הבליעה קמא קמא בטל ברוב היתר ודמי לטומאת מגע כשנגע וחזר ונגע דטהור אבל משא שנושא כולה כאחת טמא ע״ש מיהו עכ״פ נשמע מדבריהם דלא ס״ל כהרא״ש דלהרא״ש ז״ל דאיסור נהפך להיות היתר הרי א״צ לזה כיון דכולו היתר ואף אם נאמר דמדרבנן הוא דמטמא במשא מ״מ אי ס״ד כהרא״ש למה גזרו רבנן בזה והלא היתר גמור הוא כמו דס״ל להרא״ש דרשאי לאוכלם כולם כאחד:

י ויראה לי דלהרא״ש צ״ל דלעולם האיסור נהפך להיות היתר ורק בטומאה משום דקיי״ל דטומאה שבטלה חזרה וניעורה במצאה מינה ואמרינן מצא מין את מינו וניעור כדאמרינן שם [כ״ב.] הלוקח ציר מע״ה שיש בהציר מיעוט מים ורוב ציר או רוב מים ומיעוט ציר ואומר שם דמשיקו במים וטהור ממ״נ אם הוא רוב מים מהני השקה ואם הוא רוב ציר ציר אינו מקבל טומאה ואי משום הנך מיעוטא דמיא דמקבל טומאה והשקה לא מהני להו הואיל

ורובא ציר הנך מיעוטא דמים בטלי ברוב ציר ואינו מקבל טומאה ואומר שם לא שנו אלא לטבל בהן את הפת אבל ליתן לקדרה של מים אסור מפני שהמים שבציר מוצאין את המים שבקדרה ומצטרפין יחד ורבין על הציר ומטמאין אותו משום דבטומאה אמרינן מצא מין את מינו וניעור ע״ש ולכן גזרו רבנן בנבלה ג״כ לטמא במשא אע״ג דאיסור נהפך להיות היתר משום דבטומאה חוזר וניעור ואם היו אלו השלשה זיתים מתערבים עם עוד שני זיתים נבלה היה הכזית נבלה שבתוך השלשה זיתים מתחבר אל השני זיתים נבלה וחוזר וניעור ומתרבים על השני זיתים שחוטות ולכן גזרו רבנן בטומאת משא אבל באיסור אכילה לא מצינו ביבש ביבש שיהא חוזר וניעור מן התורה ורק במין בשאינו מינו בתערובת לח בלח אמרינן חוזר וניעור משום דנותן טעם ולא ביבש ביבש וכדמוכח מדבריו בפ׳ השוכר סי׳ כ״ח ע״ש ועמ״ש לעיל סי׳ צ״ט וזה שיתבאר דבאיסור חוזר וניעור ביבש זהו מדרבנן כמ״ש בסעיף כ״ב ע״ש:

יא והנה כבר כתבנו בסעיף ה׳ שיש מי שאומר דהיתר נהפך לאיסור ודאי לא אמרינן ותמהנו על זה ע״ש ולענ״ד דאמרינן היתר נהפך לאיסור כשם שאמרינן איסור נהפך להיתר להרא״ש וראיה ברורה לזה מהא דאיתא במנחות [כ״ג.] דחד אמר נבלה בטלה בשחוטה כלומר דנבלה בטלה בשני חתיכות שחוטות ואינה מטמאה וחד אמר להיפך דחתיכה אחת שחוטה בטילה בשני חתיכות נבלות לענין דכולן מטמאות טומאת ודאי ולא טומאת ספק ע״ש ומחלקותם הוא אם אזלינן בתר מבטל או בתר בטל ע״ש מיהו עכ״פ מפורש דהשחוטה נהפך לנבלה הרי להדיא דהיתר נהפך לאיסור ואין לומר דרק לענין טומאה אמרינן כן ולא לענין איסור דבזה אין סברא לחלק ביניהם ולכן דקדקו חז״ל באשם תלוי לומר חתיכה משני חתיכות דווקא דחתיכה משלש חתיכות לא משכחת לה דאם שתים של שומן ואחת של חלב איסור נהפך להיתר ופטור ואם שתים של חלב ואחת של שומן ההיתר נהפך לאיסור והרי חייב חטאת ואדרבא אני אומר דאפילו למאן דלא ס״ל איסור נהפך להיתר מ״מ היתר נהפך לאיסור אמרינן וצ״ע:

יב והנה זהו דעת רוב הפוסקים דיבש ביבש בטל ברוב אף מדרבנן ואע״ג שהראב״ד לא ס״ל כן וכן נראה מדברי הרמב״ם ריש פט״ו שכתב וז״ל אפילו חתיכה נבלה שנתערבה בשתי חתיכות של שחוטה הכל מותר מן התורה אבל מדברי סופרים הבל אסור עד שיאבד דבר האסור מעוצם מיעוטו וכו׳ ע״ש וגם מדברי רש״י [ב״מ נ״ב.] נראה כן שפירש על מאי דאמרינן שם דמעשר בטל ברוב כלומר ברבייה דהיינו ס׳ וכמ״ש הראב״ד על הא דאמרינן בחולין בחתיכת נבלה דתיבטל ברובא [ק׳.] דהיינו ברבייה של ששים וטעמם נראה דכיון שמן התורה גם לח בלח מין במינו בטל ברוב ועכ״ז מדרבנן צריך ס׳ שוב אין חילוק בין לח ליבש שהרי אם יבשלום יחד יתן טעם מ״מ רבותינו בעלי התוס׳ [שם] וכל הפוסקים ס״ל דגם מדרבנן א״צ ס׳ ביבש ביבש במין במינו ובטור וש״ע לא הובא כלל דעת המחמירים בזה והכי קיי״ל [ודע שכתבתי דעת רש״י ע״פ דברי ב״י אבל לפנינו לא נמצא זה ברש״י ואדרבא מדבריו ריש ביצה [ג׳:] וזבחים [ע״ב.] משמע להיפך דס״ל דבטל ברוב ע״ש]:

יג כתב הטור דלכאורה נראה שאין חילוק בין נתערבה במינה בין שלא במינה כגון שנפרד לחתיכות דקות שאין ניכר בין זה לזה אבל בעל התרומות כתב דווקא שנתערב במינה אבל מין בשאינו מינו אפילו יבש ביבש צריך ששים כיון דאם יבשלם יתן בהם טעם עכ״ל וכדעה זו סתמו רבותינו בעלי הש״ע דבאינו מינו גם ביבש צריך ס׳ וכללא הוא דכל מקום שיכול לבא לידי איסור דאורייתא כמו בשאינו מינו שאם יבשלם יתן טעם וטעם כעיקר דאורייתא גזרו גם ביבש ביבש משא״כ במין במינו דא״א לבא לידי איסור דאורייתא דהא גם לח בלח בטל מן התורה ברוב לפיכך לא החמירו ביבש ביבש [ב״י בשם הר״ן ע״ש] ואדרבא יש דמשמע מדבריהם דבאינו מינו גם מן התורה צריך ס׳ אפילו ביבש כמ״ש בסעיף א׳ ובסי׳ צ״ח ע״ש וטעמם י״ל דהא דאמרה תורה אחרי רבים להטות אינו אלא בדבר שא״א לבא לטעם כעיקר ככל הרובות שבדיני ממונות וד״נ וזהו מין במינו אבל שאינו מינו אינו בכלל הזה אלא בכלל דטעם כעיקר כלומר שיכול להיות טעם בבשלם יחד או באכלם יחד וע״ש בסעיף ט״ו:

יד לפי הטעם שנתבאר דלכן החמירו חכמים ביבש ביבש באינו מינו משום דאפשר לבא לידי איסור תורה וא״כ באיסור דרבנן ביבש ביבש בטל ברוב גם מין בשאינו מינו שהרי א״א לבא לידי איסור תורה וכן פסקו גדולי האחרונים [ש״ך סק״ט ופר״ח סק״ז] אבל מדברי רבינו הרמ״א לא נראה כן שכתב בסעיף א׳ דאין חילוק בכל זה בין אם האיסור מדרבנן או מדאורייתא עכ״ל ויש שרצו לדחוק בדבריו דלא קאי אדין זה ולא משמע כלל שהרי דין זה דאינו מינו ביאר סמוך לזה ודעתו נראה להדיא דלא חילקו בדינים אלו בין דרבנן לדאורייתא מפני שאין הכל בקיאין בזה וכן יש מהגדולים שפסקו כן [עפמ״ג שם בשם מנ״י ומ״כ]: ובהפ״מ אפשר לסמוך על דעת המקילים [שם] אבל שלא בהפ״מ אין להקל שהרי בעל או״ה [כלל נ״ג ס״ח] כתב טעם אחר במין בשאינו מינו דיבש לפי שנקרא דבר שיש לו תקנה דיכול קצת להכיר האיסור ולהסירו עכ״ל ולפ״ז אין חילוק בין דאורייתא לדרבנן [ונט״ל אף באיסור תורה הוה דרבנן ועפמ״ג שם]:

טו ודע שי״א דיבש ביבש באינו מינו אינו בטל ברוב מן התורה וגם א״צ ס׳ מן התורה אלא השיעור הוא בכזית בכדי אכילת פרס והיינו שאם נתערב מהאיסור בההיתר כל כך עד שיאכל כזית מהאיסור בכדי א״פ מהתערובות אסור מן התורה ופחות מכאן מותר מן התורה והכי משמע בסוגית הש״ס

פסחים [מ״ה.] דכזית בכא״פ הוי דאורייתא במין שאינו מינו [יש״ש פגה״נ סמ״ז ופליתי] מיהו מדרבנן ודאי דצריך ס׳ כמ״ש ואע״ג דלכאורה לפי הטעם שנתבאר דאם יבשלם יתן טעם לא היה צריך ס׳ שהרי גם המים יצטרפו לששים מ״מ לא פלוג בזה כיון שאין ידוע לנו עתה כמה יהיו המים ועוד דשמא יבשלם בלא מים וכיוצא בזה לפיכך צריך ששים בכל ענין [כלים שנתערבו הוה כיבש ביבש]:

טז ויש בזה שאלה ואיך אמרינן במין בשא״מ ביבש ביבש דכשיבשלם יבא לידי איסור דאורייתא והרי כיון שמן התורה כבר נתבטל והאיסור נהפך להיתר א״כ איזה טעם איסור יהיה בזה והרי הוא כולו היתר מן התורה [ט״ז סק״ב] ודמי למה שנתבאר בסי׳ צ״ח סעי׳ ל״ו בנתערב מין במינו ובשאינו מינו דאמרינן רואין את שאינו מינו כאלו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו ואע״ג דבע״כ באינו מינו נותן טעם מ״מ כיון שמינו רבה עליו אין כאן איסור ואין כאן נתינת טעם מאיסור כלל כמ״ש שם וה״נ דכוותיה וי״ל דשם אין נרגש טעם האיסור בפ״ע שהרי יש גם מינו דהיתר ושניהם נותנים טעם בהאינו מינו משא״כ כאן כל הטעם הוא מהאיסור בלבד [שם] אבל אין זה מספיק דאכתי מאי נ״מ בזה סוף סוף הרי אין כאן איסור כלל וגם בשם בע״כ שטעם האיסור אין כח באינו מינו לבטלו דאל״כ א״צ למינו דהיתר ולכן נ״ל לחלק דבשם מיירינן בבישול דכבר נתן טעם ורק משום דאמרינן דמינו רבה עליו ומבטלו וסילק את שאינו מינו כאלו אינו אבל בכאן ביבש ביבש שלא בבישול שעדיין לא היה נתינת טעם כלל אלא הביטול הוא משום רוב וא״כ כשיבטלם יתחדש איסור אחר והיינו נתינת טעם וזה האיסור לא נתבטל כלל:

יז יש מי שאומר דכיון דביטול לא שייך אלא במקום שאין האיסור ניכר אבל כשניכר האיסור אין לו ביטול לפיכך יבש ביבש באינו מינו דבטל בס׳ אינו אלא במקום דליכא למיקם אטעמא אבל בדאיכא למיקם אטעמא כגון חתיכה בלועה מחלב שנאסרה ונתערבה עם חתיכות אחרות או כלי חולבת שנתערבה עם כלים אחרים של בשר דבהני איכא למיקם אטעמא דאיסורא ע״י טעימת קפילא אין לזה ביטול [פר״ח סק״ז] ודברי תימא הם דהרי כבר נתבאר בסי׳ ס״ט סעיף פ״ד דבשר שנתבשל בלא מליחה ונתערבה אותה חתיכה בחתיכות אחרות דבטל ברוב דהוה כמין במינו ע״ש דנהי דבזה לא דמי ובכאן צריך ששים דכיון דבלועה מחלב הוי כמין באינו מינו ובשם נמי הוה כאינו מינו והא דבטלה ברוב משום דדם שבשלו הוה דרבנן כמ״ש שם מיהו עכ״פ אי ס״ד דמפני שביכולת לטעום אין לה ביטול כלל והא גם שם יכולים לטעום אלא ודאי דזה לא מקרי איסור ניכר מה שביכולת לטעום ועוד דהא אנן לא סמכינן אטעימת קפילא ולפיכך ודאי דבטל בס׳ [וכ״כ הפמ״ג בש״ד סק״ט] וכן מ״ש לענין כלים כבר נתבאר בסי׳ קכ״ב דכלים בכלים הוה כמין במינו ובטל ברוב:

יח כתב הטור דיבש ביבש במין במינו דבטל ברוב מותר לאדם אחד לאכול כולם ביחד אע״פ שבודאי אוכל האיסור וכן מותר לאכול כל אחד ואחד בפ״ע וא״צ להשליך אחד כנגד האיסור עכ״ל וזהו דעת הרא״ש דאיסור נהפך להיתר ולפיכך מותר לאכלם כולם ביחד כיון שאין כאן איסור כלל וכן מותר לאכול כל אחד בפ״ע כלומר דלא תימא דזה גרע טפי כמו דאמרינן גבי קדשים שנתערבו תמימין בבעלי מומין דאין מותר להקריב רק שנים שנים [זבחים ע״ז:] אבל אחד אחד לא דבשנים י״ל כיון שאחד ודאי דהתירא הוא השני נמי הוא של היתר [רש״י] והייתי אומר גם בכאן דאדרבא שרק יאכלם שנים שנים קמ״ל דכיון דאיסור נהפך להיתר יכול לאוכלם בכל אופן שירצה [כנ״ל כוונתו ועב״ח] וגם א״צ להשליך אחר לפי שמצינו באיזה איסורים כמו בתרומה שנתערבה בחולין דאע״ג דבטל מ״מ צריך להשליך אחד מהתערובות קמ״ל דכאן א״צ דבשם הוא מפני גזל השבט משא״כ בשארי איסורים [ב״י]:

יט אבל הרשב״א ז״ל כתב דאסור לאוכלם כולם כאחד אלא יאכלם אחד אחד וזה לשונו חתיכה של נבלה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות יבש ביבש בטילה אפילו אחד בתוך שנים ואפילו איסור של דבריהם אין כאן והקילו בדבר זה משום שכל אחד עומד בפ״ע ואוכל כל אחד בפ״ע וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה ואין כאן איסור תורה כשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר וכן בכל אחד ואחד ואפילו באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון היה של איסור וכבר הלך לו וזה של היתר הוא משא״כ בדברים הנכללים ולפיכך אינו אוכלם כולן כאחד ואינו מבשלם כולם כאחד עכ״ל:

כ ביאור דבריו דיש להבין כיון דמין במינו בטל מן התורה ברוב בין בלח בין ביבש א״כ מה ראו חכמים להחמיר בלח בלח להצריך ששים ולהקל ביבש ביבש ולזה תירץ דיבש ביבש אני אומר על כל חתיכה שזהו של היתר משא״כ דברים הנכללים כלח בלח דבכל מקצת יש ג״כ מן האיסור הצריכו ששים ועכ״פ אנו למידים מדבריו דלא ס״ל סברת הרא״ש ז״ל דאיסור נהפך להיתר אלא דאזלינן בתר רובא ואמרינן שכל אחד הוא מהרוב דאם נאמר איסור נהפך להיתר מה שייך לתלות על כל אחד שהוא של היתר הלא כולו היתר הוא ואין לשאול לדעת הרא״ש דא״כ למה החמירו בלח בלח להצריך ששים דהטעם פשוט כיון דבאינו מינו בכה״ג נותן טעם לכן החמירו גם במינו בכה״ג ודע שיש מי שכתב דאף להרשב״א אין איסור רק לאכול כל התערובות ביחד אבל שנים מהם יכול לאכול ביחד אפילו אם התערובות הוא רק אחד בשנים [ש״ך סק״ז] ולא משמע כן מלשונו וכ״כ אחד מהראשונים מפורש דלאכול הרוב אסור משום דתלינן דאיסורא ברובא איתא [ש״מ ביצה ג׳.]:

כא ויש מרבותינו שמחמירים עוד בזה שאפילו באכילת אחת אחת אין לאדם אחר לאכול כל התערובת [סמ״ג] ויש שמסתפקים בזה [תוס׳ חולין ק׳. סד״ה בריה] ונראה דלא ס״ל כהרא״ש דאיסור נהפך להיתר דאי הוה ס״ל אין כאן מקום לחומרות אלו וזהו דעת רבותינו בעלי הש״ע בסעיף א׳ שכתבו דמותר לאכלן אחד אחד כל אחת בפ״ע אבל לא יאכל שלשתם יחד ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד אפילו זה אחר זה וכן יש לנהוג לכתחלה ויש מחמירין להשליך אחד או ליתן לכותי ואינו אלא חומרא בעלמא עכ״ל וכבר בארנו הטעם ודברי הרא״ש והטור לא הביאו כלל ודע שיש באיסורים דכשנאבד אחד מהם או נפל לים הותרו כולן וזהו רק בתערובות ס״ס כמו שיתבאר בסי׳ ק״י ולא שייך בכאן דין זה וחומרא זו דיש מחמירין נתיסדה על דבר זה ולפיכך כתבו דאינו אלא חומרא בעלמא דע״פ הדין בביטול ברוב או דא״צ דבר זה או דאינו מועיל כלל ומ״מ לפי חומרא זו אם השליכו אחת מהם יכול אדם אחד לאוכלם כולם ואפילו בבת אחת [גם להרשב״א והסמ״ג והש״ע ודוק]:

כב עוד כתב הטור ואם בישל התערובות אחר שנתבטל ברוב כתב הרשב״א שכל אחד ואחד מותר בפ״ע והרוטב בנותן טעם שצריך ששים כנגד האיסור וא״א הרא״ש ז״ל חילק בזה וכתב שאם לא נודע תערובתו קודם שנתבטלו צריך ס׳ כנגד האיסור ואם נודע תערובתו קודם שנתבשל גם הרוטב מותר כולו כמו החתיכות שנתערבו ואם אחר שנתבטל ברוב נתוסף על האיסור חוזר ונאסר עכ״ל והולכין לשיטתם דלהרשב״א אין האיסור נהפך להיתר ולכן אוסר את הרוטב בנ״ט ולהרא״ש דאיסור נהפך להיתר אין כאן איסור כלל ולכן הרוטב מותר ורק אם לא נודע מקודם שנתבשל עדיין לא נתבטל האיסור ולכן צריך ס׳ דהידיעה גורמת הביטול שהרי אפילו לענין איסור דחנ״נ הידיעה גורמת כמ״ש בסי׳ צ״ט סעיף ל״ג וכ״ש לענין היתר דבלא ידיעה אין כאן ביטול וכן אם נתוסף על האיסור אף לאחר הידיעה מצא מין את מינו וניעור אף ביבש ביבש כמ״ש רבינו הרמ״א בסי׳ צ״ט סעיף ו׳ ובארנו זה שם בסעיף ל״ו ויראה לי דזהו רק מדרבנן לדעת הרא״ש דמן התורה כיון שהאיסור נהפך להיתר כבר הוא מותר ורק בלח בלח כיון שיש נתינת טעם מהאיסור ודאי דגם מן התורה חוזר וניעור וביבש ביבש הוא מדרבנן מפני שאם יבשלם יתן טעם [כנלע״ד]:

כג אך זה שכתב להרשב״א שכל אחד ואחד מהחתיכות מותר קשה איזה הפרש יש בין הרוטב להחתיכות וכבר נשאל הרשב״א על זה בתשו׳ [סי׳ ער״ג] והשיב שבאמת הוא טעות דכיון שהרוטב אסור הרי נבלע הרוטב בהחתיכות וגם החתיכות אסורות וכ״כ בתורת הבית [עב״י] אבל על הטור קשה ולכן יש מי שאומר דכוונת הטור הוא כשיש ס׳ נגד האיסור וקמ״ל דאע״פ שיש ס׳ מ״מ אין לאוכלם כאחד רק כל אחד בפ״ע [ב״ח] והדוחק מבואר ולענ״ד נראה דהטור ס״ל דכיון ובאמת החתיכות מותרות לאכלן כל אחד בפ״ע איך אפשר שיאסר פליטתו ואין לך דבר תמוה מזה שהוא עצמו מותר ופליטתו אסור אלא ה״ק דהחתיכות מותרות כמו מקודם וזה שלהרוטב צריך ס׳ מפני שבזה אנו דנין כיבש בלח דצריך ששים וכיון דעיקר האיסור הוא מדרבנן לא חיישינן להחתיכות מה שבלעו מהרוטב כיון דבאמת הכל מותר ורק בהרוטב החמירו מפני גדר יבש בלח שנתערב קודם שנתערב יבש ביבש ובכה״ג די להחמיר בהרוטב ולא בהחתיכות:

כד אבל רבינו הב״י בסעיף ב׳ כתב יבש ביבש שנתבטל חד בתרי אם בשלן כולן כאחד אפילו לאכול כל אחד בפ״ע אסור אם אין שם ששים מפני שהרוטב בנותן טעם ונבלע בחתיכות עכ״ל וזהו דעת הרשב״א וכתב דגם החתיכות אסורות כשאין ששים ופשוט הוא דלששים מצרפין גם את החתיכות המותרות להרוטב לבטל חתיכת האיסור וגם כוונת הטור כן הוא ורבינו הרמ״א כתב וז״ל וי״א דאם נודע התערובת קודם שנתבשלו ביחד הכל שרי דאין חוזרין ונאסרין מאחר שנתבטל ביבש ובמקום הפסד יש לסמוך אדברי המקילין ולהתיר עכ״ל וזהו דעת הרא״ש ולפי שבסעיף א׳ לענין לאכלם כולם כאחד סתמו דלא כהרא״ש כמו שבארנו בסעיף כ״א ע״ש משום דס״ל כהרשב״א ולכן כתב כאן דרק במקום הפסד יש לסמוך אדיעה זו אבל בלא״ה העיקר כהרשב״א [וכן צ״ל בטור שהביא בזה דעת הרשב״א והרי מקודם לא הביא כלל דעתו אלא דכוונתו להורות דאפילו להרשב״א מותרות החתיכות לפמ״ש בסעיף כ״ג ועב״ח שכתב דבא להורות דגם בזה פליג הרא״ש על הרשב״א וצ״ע מאי קמ״ל הלא זה בזה תלוי ולפמ״ש א״ש ודוק]:

כה ואפילו לדעת הרשב״א שאסור לבשלן כולן כאחד מ״מ אם רוצה לבשלן יש תקנה לזה והיינו להוסיף עד ששים כנגד החתיכה האסורה ולבשלן יחד ואין בזה משום מבטל איסור לכתחלה כיון שכבר נקרא על זה שם היתר וכן אם בשלן בשני קדרות מותרים כולם אף שאין בשניהם ששים לבטל האיסור דכיון דכבר נתבטל ומותר לאוכלן גם מדרבנן אלא שלבשלן יחד אסור משום שחזר האיסור ונתערב עם ההיתר והרי הוא כשאר איסור הנבלל דצריך ס׳ ולכן בשנתבשל בשני קדרות דלא נבללו יחד ובשעה שאוכל האחת אני אומר שהאיסור הוא באחרת מותר ואפילו אולי נאמר שיש ספק בזה ה״ל ספיקא דרבנן ולקולא ויותר י״ל דגם ספק ליכא דבכה״ג לא גזור רבנן אבל לדעת הרא״ש בכה״ג אם בישלם בשני קדרות קודם שנודע התערובות ודאי אסורים השני קדרות המאכל והקדרות דכיון דעד לאחר הבישול כשעדיין לא נודע התערובות אסור מן התורה א״כ ה״ל ספיקא דאורייתא דעל כל קדרה י״ל שמא האיסור מונח בקדרה זו ויש מי שרוצה להתיר גם בכה״ג ואינו עיקר [ש״ך סקי״ב] אם לא שנאמר דגם להרא״ש הידיעה הוא רק מדרבנן

אבל מן התורה אין הידיעה גורמת הביטול וא״כ ה״ל ספיקא דרבנן והולכין להקל [ועב״ח ובהגהת רב״פ שבראג״ש פגה״נ מבואר כן דהידיעה הוא מדרבנן ע״ש]:

כו אסור לבטל איסור בשבת ויו״ט אף במקום שמותר לבטלן מצד האיסור ובשבת ויו״ט אסור מפני שהוא מתקן דבר והוי כמלאכה אבל לשער ששים או רוב מותר אפילו נתערב בע״ש וכן יבש ביבש שנתערב דנוהגין להשליך אחד לחוץ כמו שנתבאר מותר ג״כ כיון דאינו אלא חומרא בעלמא ולא מעיקר הדין כמ״ש בסעיף כ״א [מג״א סי׳ שכ״ג סקי״ד]:

כז כתב הטור דאפילו אם האיסור הוא איסור הנאה כגון חמץ בפסח בטל ברוב כיון שהוא יבש ביבש ורש״י אוסר תערובת חמץ בפסח יבש ביבש באכילה ומתירו בהנאה אלא שמצריך להשליך אחד מהם לנהר ורב אלפס אוסר הכל ואפילו בהנאה וא״א הרא״ש מתיר הכל ואפילו באכילה עכ״ל ונתבאר דינים אלו בא״ח סי׳ תמ״ז ע״ש:

כח מה נקרא יבש ביבש כל שהאיסור עומד בפני עצמו ואינו נבלל יחד עם ההיתר אלא שאין מכירין איזו הוא האיסור ואיזה הוא המותר אבל כל שנבללים יחד ואין כל אחד עומד בפ״ע אפילו הם יבשים כמו קמח בקמח מקרי לח בלח ולא יבש ביבש וצריך ששים אע״ג שאין נותנין טעם זה בזה ואין לשאול הרי עיקר ההפרש בין לח בלח לבין יבש ביבש הוא מטעם נתינת טעם דאל״כ גם בלח ביבש לא נצריך ששים ויתבטל ברוב שהרי כל אחד ניכר בפ״ע דאין זה שאלה כלל דודאי זהו אמת שבמקום שיש נתינת טעם צריך ששים אף שהאיסור ניכר בפ״ע מפני גזירת נתינת טעם בשלא במינו דהוא דאורייתא אמנם עיקר הטעם דיבש ביבש בטל ברוב הוא מאחרי רבים להטות כמ״ש בסעיף ב׳ ולא שייך זה אלא כשכל אחד ניכר בפ״ע כמו רובא דסנהדרין וכל הרובות שבעולם ולא במה שנבללין כולן יחד בקמח בקמח ולכן החמירו חז״ל בכה״ג אך לפ״ז להפוסקים שבארנו בסעיף א׳ דילפינן זה מדם הפר והשעיר ע״ש והם נבללין יחד וא״כ ליבטל ביבש ביבש גם בכה״ג ואפשר לומר באמת דהפוסקים דס״ל דקמח בקמח מקרי יבש ביבש [תוס׳ יבמות פ״ב. ע״ש] טעמם הוא מפני זה שכתבנו אכן לדעת הרשב״א א״א לומר כן שהרי איהו ס״ל דילפינן מדם הפר והשעיר ואיהו ס״ל דבעינן עומד בפ״ע ואינו נבלל אלא ודאי דלימוד זה הוא גילוי מילתא בעלמא והעיקר משום דהולכין אחר הרוב וזה לא שייך אלא כשכל אחד עומד בפ״ע ודע דאף דבר הנתבשל מקרי יבש ביבש כגון שנתבשלה חתיכת נבלה עם חתיכות כשרות ויש ששים בכל הקדרה נגד הנבלה והותרו כולן לבד הנבלה ואח״כ נתערבה הנבלה עם שני חתיכות מההיתר וא״א להכירן מקרי ג״כ יבש ביבש ובטל ברוב [ש״ך סק״ד] ופשוט הוא דמקודם כשנתבשלה הנבלה עם חתיכות ההיתר אף שיש ששים בכל הקדרה נגד הנבלה מ״מ צריך ג״כ שיהא רוב חתיכות היתר נגד הנבלה דאל״כ אף שיש ששים הרוטב מותר והחתיכות אסורות [שם] [אבל באינו מינו כשיש ששים נראה דא״צ ס׳ בהחתיכות בפ״ע ויש מי שמחמיר גם בזה עפמ״ג בש״ד סק״ד]:

סימן קי

א דיני דברים חשובים ובע״ח וקבוע וס״ס ובו קל״ו סעיפים:

כשם שבריה וחה״ל אינם בטילים אפילו באלף מפני חשיבותם כמו כן כל דבר חשיב ובעלי חיים אינם בטילים ומהו דבר חשוב מפורסם בכל הש״ס דדבר שבמנין לא בטיל כלומר כל שמפני חשיבותו מונין אותו אחד אחד ואין מוכרין אותן בריבוי באומד אלא אחד אחד לא בטיל ורק בזה יש פלוגתא בש״ס [יבמות פ״ב] דחד אמר כל שדרכו למנות כלומר כל שע״פ רוב מוכרין אותן במנין אף שלפעמים מוכרין אותן באומד מ״מ לא בטיל וחד אמר את שדרכו למנות דווקא כלומר שלעולם מוכרין אותן במנין ולא יארע כלל שימכרו אותן באומד לא בטיל אבל כל שלפעמים מוכרין אותן באומד אף שע״פ הרוב נמכרין במנין אין להם חשיבות כל כך ובטיל ברוב יבש ביבש אם אינה חהר״ל:

ב וזהו דעת רוב הפוסקים והטור שכתב דהלכה כר׳ יוחנן דאמר את שדרכו למנות שנינו פירוש שלעולם אין מוכרין אותו אלא במנין אבל דברים שלפעמים מוכרין אותן באומד בטל ברוב עכ״ל וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף א׳ שכתב וי״א דכל דבר שבמנין דהיינו שדרכו למנותו תמיד אינו בטל וכן נוהגין עכ״ל והנה דין זה מפורסם בש״ס בכמה מקומות ולפ״ז תמוהים דברי הרמב״ם בפט״ז ממאכ״א דין ג׳ ודברי רבינו הב״י בסעיף א׳ שהלך בדרכו כמו שיתבאר בס״ד:

ג וזה לשונם דבר חשוב אסור במינו בכל שהוא והם ז׳ דברים ואלו הם אגוזי פרך ורמוני בדן וחביות סתומות וחלפות תרדין וקלחי כרוב ודלעת יוונית וככרות של בעל הבית וכו׳ כל דבר שהוא חשוב אצל בני מקום מהמקומות כגון אגוזי פרך ורמוני בדן בא״י באותן הזמנים הוא אוסר בכל שהוא לפי חשיבותו באותו מקום ובאותו זמן ולא הוזכרו אלו אלא לפי שהן אוסרין בכל שהן בכל מקום וה״ה בכל כיוצא בהן בשאר מקומות עכ״ל וכתבו המפרשים דטעמו הוא דמשום דבפ״ג דערלה תנן דר״מ אוסר את שדרכו למנות מקדש כלומר אוסר וחכ״א ששה דברים ור״ע אומר שבעה ואלו הן וכו׳

ופסק כחכמים וכר״ע ואע״ג דבש״ס מוכח דהלכה כר״מ מדפליגי אמוראי אליביה לא חש לה [כ״מ] ומאד תמיהני דזה שייך אם במקום אחד היה אומר הש״ס כן אבל הרי בהרבה מקומות בש״ס איתא דדבר שבמנין לא בטיל ואיך אפשר לדחות זה מהלכה וע״ק דלפירושם זה שכתב הרמב״ם אבל שאר דברים אע״פ שדרכן למנות בטל כוונתו דאפילו את שדרכו למנות בטל וכן פירשו דבריו [ש״ך סק״ט וכ״מ בט״ז סק״א] ולפ״ז כיון דהעיקר בא להשמיענו דאף את שדרכו למנות בטל איך כתב סתם אע״פ שדרכן למנות דמשמע כל שדרכו למנות וע״ק דא״כ איך כתב דכל דבר שחשוב אצל מקום מהמקומות אוסר בכ״ש הרי לא מנו חכמים אלא אלו ואי משום שדבר חשוב הוי את שדרכו למנות הרי לדבריהם דחה זה מהלכה [עכ״מ שנדחק הרבה בזה]:

ד ולענ״ד נראה ברור דהרמב״ם ס״ל דפלוגתא דגמ׳ בדר״מ אם כל שדרכו למנות שנינו אם את שדרכו למנות ה״פ דלמ״ד כל שדרכו למנות פליגי ר״מ וחכמים בעיקר הדבר אבל למ״ד את שדרכו למנות לא פליגי כלל דגם חכמים ס״ל את שדרכו למנות לא בטל אלא דאמרי דבימיהם לא היו רק שבעה דברים שהם מאת שדרכו למנות בעניני ערלה וכלאי הכרם ור״מ ס״ל שיש יותר מאלו וראיה ברורה לדבר זה מירושלמי שם [ה״ד] שאומר ר״י ורשב״ל חד אמר דברי ר״מ עשרה דברים מקדשים וחד אמר דברי ר״מ כל הדברים מקדשים עכ״ל ובש״ס שלנו פליגי ג״כ ר״י ור״ל דר״י אמר את שדרכו למנות ור״ל אמר כל שדרכו למנות והרי להדיא בירושלמי דמאן דס״ל עשרה דברים מקדשים זהו הסובר את שדרכו למנות ועכ״ז אינו מקדש רק עשרה דברים ולפ״ז מחלוקת ר״מ וחכמים אינו אלא אם ז׳ דברים מקדשים או י׳ דברים אבל הכל מודים דאת שדרכו למנות מקדש ופליגי בזה דר״מ ס״ל דגם השלשה היתירים המה מאת שדרכו למנות וחכמים ס״ל דרק ז׳ הם מאת שדרכו למנות אבל הג׳ היתירים אינם בכלל זה ונמצא דכ״ע ס״ל דאת שדרכו למנות אינו בטל ובפרטי הדבר פסק כחכמים ופסק כמאן דס״ל את שדרכו למנות שנינו ולכן כתב אבל שאר דברים אע״פ שדרכן למנות וכו׳ כלומר כל שדרכן למנות בטל ולזה כתב דבכל מקום מהמקומות דבר שחשוב באותו מקום כמו אגוזי פרך ורמוני בדן בא״י כלומר שהם מאת שדרכו למנות אינו בטל ולפ״ז לא פליג הרמב״ם עם כל הפוסקים וסייג מצאתי לדברי מפירושו להמשנה בערלה שם ע״ש [ולפ״ז דברי הרמ״א ודברי הב״י שהם דברי הרמב״ם אחד הם לפי מה שבארנו אף שהם בעצמם לא תפסו כך ודוק]:

ה והנה לפי דברי הטור וש״ע עכ״פ רק את שדרכו למנות לא בטיל אבל כל שדרכו למנות בטל וא״כ ביצת טרפה שנתערבה בין הכשירות בטילה ברוב דכן איתא בגמ׳ [ביצה ד׳:] דביצה היא מכל שדרכו למנות ויש מהגדולים שרוצים להחמיר כמאן דס״ל כל שדרכו למנות אינו בטל וגם ביצה וכל כה״ג אינה בטילה [ב״ח וש״ך סק״ט וט״ז] והנה אם כי גם בשערים [סכ״ד] כתוב כן מ״מ הם רק דיעות יחידאות ורוב רבותינו פסקו כמאן דס״ל את שדרכו למנות והטור שהביא דעת העיטור שאוסר בביצה וכן רבינו הב״י בסי׳ פ״ו שפסק דביצה אינה בטילה אינו מטעם דבר שבמנין אלא מטעם בריה דכן הוא דעת הראב״ד דביצה מקרי בריה אמנם בסי׳ ק׳ כתבו דלא הוה בריה וכבר בארנו בזה בסי׳ פ״ו סעיף ט״ו ע״ש וכיון שכל עיקר איסור זה הוא דרבנן נלע״ד דהסומך על רוב הפוסקים יש לו על מה לסמוך ובפרט במקום קצת הפסד [עיש״ש פגה״נ סי׳ נ׳]:

ו השבעה דברים שנתבארו והם אגוזי פרך ורמוני בדן זהו שם מקומות שבשם היו אגוזים ורמונים חשובים יותר משארי מקומות וי״א דאגוזי פרך אינם על שם המקום אלא כלומר אגוזים שקליפתן רכה ונפרכין ביד [רע״ב במשנה דערלה שם] וחביות סתומות אבל פתוחות בטלה חשיבותן ואפילו בי״נ ויש אוסרים בי״נ אף בפתוחות [עש״ך סק״ה] וי״א דחביות דווקא גדולות הוא דחשיבי אבל קטנות אפילו סתומות אין בהן חשיבות וחד בתרי בטל גם בי״נ כמ״ש בסי׳ קל״ד [שם סק״ד] ויש מי שחולק בזה וס״ל דאפילו קטנות ופתוחות אין להם ביטול בי״נ [פר״ח סק״ד] וחלפי תרדין הם עלין מצלעות של תרדין [רע״ב] וי״א שהם שרשי התרדין שמשאירים בקרקע כדי שיעלו אחרים תחתם [שם בעוקצין פ״א] וקלחי כרוב הם ראשי הכרוב שיוצאים מהם גידים מסובכים [שם] וככרות של בעה״ב שהם גדולים וחשובים אבל של נחתום קטנים הם וממילא דבמקום שככרות של נחתום הם גדולים אינם בטילין ודלעת יוונית משום דשם הדלועים טובים וגדורים וחשובים [וזה שפסקו כר״ע בככרות ולא כחכמים י״ל פשוט דבמקומן של חכמים היו כל הככרות קטנות ולא פליגי כלל ועכ״מ וצ״ע די״ל כמ״ש ושיעור גדולות וקטנות בככרות ובחביות נ״ל דזהו לפי לשון בני אדם ודוק]:

ז ודע דזה שכתבו דדבר חשוב אוסר במינו בכל שהוא אין הכוונה דווקא מינו דה״ה כשאינו מינו אלא משום דבאינו מינו לא משכחת לא תערובות אלא בפירורין קטנים דבגדולים הלא יכול להכיר ולברורן וממילא דאין זה דבר חשוב וכן בכל שהוא לאו דווקא כל שהוא ממש דא״כ אינו דבר חשוב אלא כלומר בכל שהוא בכל התערובות שיכול להיות אפילו בכמה אלפים אסור [ש״ך סק״ב] ולפ״ז אם נתערב דבר חשוב מין בשאינו מינו והוא פירורן בכוונה כדי לבטלו ואינו בטל כמ״ש בסי׳ צ״ט אסור כל התערובות ואין חילוק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה ובאיסור הנאה גם כל התערובות אסור בהנאה [שם] והסכימו כל רבותינו דבכל איסורי הנאה יכול למכור התערובת לכותי לבד דמי איסור שבהן [שם] ודווקא כשאין חשש שמא יחזור

וימכרנו לישראל ואם מועיל להוליך הנאה לים המלח בשארי איסורים כמו בכוכבים יש בזה מחלוקת דהראב״ד ז״ל בהשגות פט״ז מתיר ורבותינו בעלי התוס׳ בזבחים [ע״ג.] אוסרים [ועש״ך סק״ב ובלבוש א״ח סי׳ תמ״ה והמג״א שם סק״ו דעתו לאיסור ואף גם למכור לכותי אינו מסכים ע״ש]:

ח הא דדבר חשוב אינו בטל אינו אלא מדרבנן כמו בריה וחה״ל והולכין בספיקו להקל כלומר אם יש בו ספק אם הוא דבר חשוב אם לאו הולכין להקל ואין זה ספק דחסרון ידיעה כיון שהחשיבות אינו שוה לכל בני אדם יש שדבר קטן חשוב אצלו ויש שגם דבר גדול אין לו חשיבות ומי יוכל להכריע רצון רוב בני אדם ולכן הוה ספק גמור וכן אפילו ודאי הוא דבר חשוב ויש ספק אם נפל להיתר ג״כ הולכין להקל [פמ״ג סק״י] אמנם גם בזה יש ספיקות שהולכין להחמיר ויתבאר בסי׳ זה בס״ד:

ט כבר נתבאר בסי׳ ק״א דבריה וחה״ל כשנחתכו או נתרסקו שלא בכוונה נתבטלו וכן בכל דבר חשוב הדין כן וכן בעלי חיים כשנתערב בעל חי אסור בתוך הרבה בעלי חיים דאסורים כולם ואינו בטל אפילו באלף דבעל חי חשוב הוא ואין לו ביטול כתבו הטור וש״ע דאם נשחטו בטלה חשיבותן ובטילין אפילו נשחטו אחר שנודע התערובת ונאסרו ודווקא כשנשחטו בשוגג שלא בכוונת ביטול ואין לשאול דאכתי אין לזה ביטול משום דהוה חהר״ל ודבר שבמנין ונהי דמשום ראוי להתכבד לא קשה לפי מה שנתבאר בסי׳ ק״א דכבש בעורו ותרנגולת בנוצתה לא היה חהר״ל אבל מ״מ אכתי הוה דבר שבמנין די״ל דנ״מ בבע״ח קטנים שאינם חשובים לאחר השחיטה להיות מדבר שבמנין [עט״ז סק״ב וש״ך סקי״ג וח״ד] וכבר נתבאר בסי׳ ק״א דכשנתרסק אחד מהתערובת מותר אותו שנתרסק ממ״נ ע״ש וה״ה בנשחט אחד מהם ואם נאבד אחד מהם או נאכל אחד מהם יתבאר לקמן בס״ד בסעיף נ״ו ע״ש:

י הלכה פסוקה היא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי בין לחומרא ובין לקולא [כתובות ט״ו.] וזהו גזירת התורה וחז״ל למדוה מקרא דוארב לו וקם עליו כמבואר שם וביאור הדברים כן הוא שזה שאמרה תורה אחרי רבים להטות ואזלינן בתר רובא זהו כשהאיסור אינו ניכר במקומו שהם מעורבין האיסור וההיתר דאז בטל ברוב ואפילו מדרבנן אם אין זה מדבר חשיבות כמו בריה וחהר״ל ובע״ח ודבר חשוב שבהם החמירו רבנן כמו שנתבאר אבל כשהאיסור ניכר במקומו וההיתר ניכר במקומו אלא שלקחו מהם ואינו ידוע אם מהאיסור לקחו או מההיתר לקחו אפילו יש אלף מקומות של היתר ואחד של איסור לא אזלינן בתר רובא אלא הוה כמחצה על מחצה ואסור כדין ספיקא דאורייתא דהולכין להחמיר וכן לקולא אם היו רוב מקומות של איסור ואחד של היתר ולקחו ואינו ידוע מאיזה מקום לקחו אין הולכין אחר הרוב לדונו כודאי איסור אלא כספק איסור ולכן אם היה איסור דרבנן הולכין להקל כגון תשע צבורין של חמץ ואחד של מצה ואת החמץ ביטלו דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ומדרבנן צריך בדיקה כדאיתא בריש פסחים ונטלו ממקום אחד ואינו ידוע אם לקחו מחמץ או ממצה הוה ספיקא דרבנן והולכין להקל וא״צ בדיקה וכן כל כיוצא בזה [פר״ח א״ח סי׳ תל״ט] וגם בד״נ כן הוא כדאיתא בכתובות שם ע״ש ועמ״ש בסי׳ קי״ד סעיף כ״ג:

יא וזהו ששנו חכמים [שם] תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה ולקח ואינו יודע מאיזה מהם לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב וביאור הדברים דקבוע אינו אלא כשפירש לפנינו ממקום הקביעות דנולד הספק על מקום הקביעות בזה הוה כמחצה על מחצה אבל אם לא פירש לפנינו אלא שנמצא בשר לפני חנויות אלו ולא נודע אם היא מהכשרות או מהטריפה אין דנין בזה דין קבוע כיון שהספק לא נולד במקום הקביעות והולכין אחר הרוב והבשר מותר ואפילו נמצא קרוב לחנות הטרפה מ״מ הולכין אחר הרוב דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב אפילו בקורבא דמוכח [ב״ב כ״ג: ועתוס׳ שם] דאע״ג דגם קירבא דאורייתא כדכתיב והיה העיר הקרובה אל החלל וגו׳ מ״מ רובא עדיף [שם]:

יב ויש בזה שאלה גדולה דא״כ בקבוע כשפירש לפנינו דאין הולכין אחר הרוב נלך אחר הקרוב ואם זו החתיכה שפירש לפנינו סמוכה לחנות של כשרה נתיר אותה מטעם קורבא כיון דליכא כאן רוב שדוחה את הקורבא [פליתי סק״ז] והתשובה הוא כיון דקבוע עדיף מרובא ורובא עדיף מקורבא ק״ו דקבוע עדיף מקורבא [שם] וא״כ בכל ענין דנין במחצה על מחצה אמנם אין זה מספיק דמי יימר דקבוע עדיף מרובא התורה אמרה דבקבוע יש להמיעוט כח כמו להרוב והוה כמחצה על מחצה ואם באמת יהיה מחצה כשרות ומחצה טרפות הלא הקורבא תכריע ביניהם וראיה לזה מעגלה ערופה שאמרה תורה והיה העיר הקרובה אל החלל תביא עגלה ערופה ומיירי כששני הערים שוים במספר כדאיתא בגמ׳ שם והקורבא מכרעת וא״כ ה״ה בכל הדברים ומה שייך לומר דקבוע עדיף מרובא הרי הקבוע נותן כח להמיעוט שתהא כמחצה על מחצה ובהכרח לדון בזה כדין מחצה על מחצה והקורבא תכריע:

יג ולכן נלע״ד דמעיקר דין קבוע למדנו שאין הולכין בזה אחר קורבא דכיון דקיי״ל [בכורות י״ח. ותוס׳ עירובין ה׳: ד״ה וספק] דבידי שמים א״א לצמצם כלומר כל דבר שאין האדם מכוין לצמצם הוי כבידי שמים [שם] וא״כ איך אמרה תורה דבקבוע כשפירש לפנינו הוה כמחצה על מחצה והא בהכרח שיהיה למקום אחד קרוב יותר מלמקום אחר כיון דא״א לצמצם והיתה להתורה לצוות דבקבוע נלך אחר הקרוב אלא ודאי דגזרה תורה דבקבוע

לא נלך לא אחר הרוב ולא אחר הקרוב ובעגלה ערופה שהולכין אחר הקרוב משום דבשם לא פירש לפנינו שהרי ההרוג נמצא בשדה והוי כנמצא דהלך אחר הרוב ולכן אמרה תורה דכששניהם שוים הולכין אחר הקרוב וזהו מפני שאין כאן קבוע אבל בקבוע הוא תמיד כמחצה על מחצה:

יד עוד יש בזה שאלה לדעת הרמב״ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא איך משכחת דין קבוע מן התורה דכיון שהתורה אמרה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי והוה ספק א״כ הוי לקולא מן התורה והתשובה בזה דהנה הרמב״ם מודה באתחזק איסורא דאל״כ לא משכחת לה אשם תלוי אף בחתיכה משני חתיכות ומזה הסכימו כל הפוסקים דהרמב״ם מודה באתחזק איסורא כמו שיתבאר בסי׳ זה בס״ד וה״נ כל קבוע של תורה הרי אתחזק איסורא כיון שהאיסור קבוע במקומו [פמ״ג סקי״ד] וראיה לזה שהרמב״ם עצמו בפ״ח משגגות שביאר שם דיני אשם תלוי כתב שם דהחיוב הוא משום שהאיסור קבוע ע״ש וכ״ש בעצם הדין דקבוע [ואין להקשות מקדושין ע״ג בשתוקי מאי אמרת דילמא אזלה איהי לגבייהו וה״ל קבוע וכל קבוע כמחצה וגו׳ והתורה אמרה ממזר ודאי דלא יבא הא ספק ממזר וכו׳ דעיקר לימוד הרמב״ם דסד״א מה״ת לקולא הוא מסוגיא זו א״כ חזינן דבקבוע עצמו הולכין להקל די״ל דהתם לאו בקבוע חל הספק והספק הוא לאחר שנים רבות כשבאה השתוקית לישא אלא דשקלינן וטרינן אם היה כאן איסור רוב או מיעוט ושפיר הוה לקולא דעתה אין האיסור קבוע מפא״כ בכל איסור קבוע שהספק נולד במקום הקביעות הוי אתחזק איסורא ודוק]:

טו ויש מי שמסתפק בדין קבוע אם יש כאן חזקה להיתר במקום הקביעות כגון בטהרות שנגעו במקום שיש רוב טהרות ומיעוט טומאה אלא שקבועים במקומם והוה כמחצה על מחצה אם מעמידין הטהרות על חזקת טהרתן או דנימא הרי רובא עדיף מחזקה וכיון דהתורה בטלתה לרובא בקבוע כ״ש שתתבטל החזקה וכן בס״ס על מקום הקביעות יש להסתפק דאם הס״ס בא אח״כ כגון שאח״כ נתערב ודאי אמרינן ס״ס אם הוא לפי כללי הס״ס כמו שיתבאר בס״ד אמנם אם הס״ס הוא במקום הקביעות כגון תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת ספק טריפה ופירש לפנינו מי אמרינן דכיון שיש ס״ס מותר או דילמא כיון שלרוב הפוסקים רובא עדיף מס״ס או לכל הפחות שוין הן וכיון שהתורה סילקה לרובא במקום קבוע כ״ש שסילקה את הס״ס [פמ״ג]:

טז ולענ״ד נראה דאין כאן ספק לפי מ״ש בסעיף י״ב דקבוע לא עדיף מרובא דאין בזה עדיפות אלא דבקבוע נתנה התורה כח להמיעוט כמו להרוב והוי כתרי רובות המתנגדות וממילא דהוי כמחצה על מחצה אבל לא אמרה תורה שכח של הרוב נתבטל בקבוע מכל וכל וא״כ כשיש חזקה להתירא או ס״ס שאין כח אחר כנגדן ודאי אמרינן אמנם לדעת הרמב״ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא לא משכחת לה כלל דין קבוע בהס״ס שכתבנו מספק טרפות שהרי אין כאן איסור תורה כלל אלא איסור דרבנן ומ״מ גם כשעצם האיסור דרבנן דנין בזה איסור קבוע ומתשע צבורין של מצה דפ״ק דפסחים יש ראיה שדנין ע״ש וכמ״ש בסעיף י׳ אם לא שנחלק בין ודאי דרבנן לספק של תורה כמו שיתבאר בסעיף נ״ב ע״ש:

יז יש מראשונים שהקשו והיאך אפשר לומר דכל קבוע הוה כמחצה על מחצה והא עיקר רובא ילפינן מאחרי רבים להטות דכששנים אומרים טהור ואחד אומר טמא או חיוב ופטור או אסור ומותר הולכין אחר הרוב והרי הסנהדרין המה קבועין במקומן ותרצו דהדיבור היוצא מפיהם אינו קבוע ואנו דנין על דיבורם ולא על גופם [מרדכי פ״א דחולין] ועוד דקבוע אינו אלא כשיש ספק מאיזה מקום לקחו ובזה אמרה תורה דהוה כמחצה למחצה אבל לא כשידענו מאיזה מקום נלקח וכאן בסנהדרין ידענו שזה אומר כך וזה אומר כך ואזלינן שפיר בתר רובא [שם] ועוד דקבוע ילפינן מוארב לו וקם עליו ובזה אמרה תורה דבעצם המעשה של האיסור וההיתר או החיוב והפטור או הטמא והטהור יש להמיעוט כח כהרוב אבל מה שאינו בעצם המעשה כמו סנהדרין שהם דנים בהמעשים איזה שייכות הם לקבוע ונהי דהא דאזלינן בתר רובא למידין מהם זהו מצד הסברא כמובן אבל קבוע דהוא גזירת התורה אין לך בו אלא חדושו במה שבעצם המעשה ולא בדבר אחר [נ״ל]:

יח עוד יש מראשונים שדקדקו דאם כל קבוע כמחצה על מחצה דמי תיאסר כל א״י בחרישה וזריעה משום נחל איתן דעגלה ערופה שנאמר בה לא יעבד ולא יזרע והיא קבועה במקומה ותרצו דקבוע אינו אלא כשהאיסור ידוע במקומו כתשע חנויות שידענו החנות הטרפה אלא שהספק הוא מאין לקחו החתיכה אבל נחל איתן אין האיסור ידוע לנו איפה הוא ולא שייך בזה קבוע כלל [פר״ח סקי״ג בשם הר״ש מקינון ע״ש] ולפ״ז אם ידענו מקומו הנזרע בתוכו אסור ואם לקחו התבואה ואינו ידוע אם ממנו אם ממקום אחר אסור [שם] אך לא ידעתי בשום מקום שמבואר דהתבואה שנזרע בנחל איתן אסור מלאכלם וכי חמירא מכלאי זרעים שמותרין באכילה וצ״ע [ועפר״ח]:

יט בקבוע כשפירש לפנינו אסור אפילו אם החתיכה אינה ראויה להתכבד שהרי הוא ספק איסור תורה אמנם גם להיפך כשלא פירש לפנינו שנמצא לפני החנויות שנתבאר בסעיף י״א דהולכין אחר הרוב והיא מותרת אפילו כשהיא חהר״ל מותרת [ב״י וש״ך סקט״ז] דבנמצא אמרינן ודאי דמרובא פריש וזהו שאסרו חכמים בחהר״ל בתערובות זהו מפני שאמרו דדבר חשוב לאו בת ביטול הוא אבל כאן לא מפני הביטול אנו מתירים שהרי יחידית היא וכל דפריש מרובא פריש ועוד דבאיסור קבוע לא הלכו כלל אחר חשיבות אלא אחר פירש לפנינו או לא פירש לפנינו ואף שיתבאר דבאיסור קבוע דרבנן

אסרו חהר״ל וכל דבר חשוב זהו מפני שחששו שמא יקח מן הקבוע כיון שאין האיסור ניכר במקומו שזהו קבוע דרבנן כמו שיתבאר בס״ד אבל כשהאיסור ניכר במקומו שזהו קבוע דאורייתא לא חששו שמא יקח מן הקבוע דלאו ברשיעי עסקינן ואין זה מן התימא שיהא דבר האסור בקבוע דרבנן ויהיה מותר בקבוע דאורייתא דזיל בתר טעמא כן כתבו הראשונים ז״ל:

כ בתשע חנויות שמוכרות בשר שחוטה ואחת בתר טרפה ולקח ג׳ חתיכות מג׳ חנויות יש מי שאומר דהולכין בזה אחר הרוב ואם אינם חהר״ל בטל האיסור ברוב ואם הם ראויות להתכבד אינו בטל [פמ״ג] ולכאורה נראה כן דהא ידוע לנו שיש כאן שנים של היתר בודאי ולמה לא תתבטל השלישית וכי עדיפא מאיסור ודאי ומ״מ לא נ״ל כן דהא כל חתיכה שלקח גזרה תורה שתהא כספק איסור והרי גם בחתיכה אחת יש רובא להיתר אלא שהתורה גזרה שתהא כספק איסור וא״כ מה לי חתיכה אחת מה לי ג׳ חתיכות אך י״ל דלא גזרה תורה אלא במקום שע״פ מציאות רחוקה יכול להיות שהחתיכה אסורה כגון בחתיכה אחת שיכול להיות שלקחה מהמיעוט אבל בג׳ חתיכות מג׳ חנויות שא״א שכולם אסורים לא גזרה תורה וצ״ע ודע דזה שנתבאר דבנמצא הלך אחר הרוב ומותר זהו מעיקר הדין אבל כבר אסרו חכמים בשר שנתעלם מן העין כמ״ש בסי׳ ס״ג שאסרו כל בשר הנמצא בשוק אמנם אם במקום שמותר בשר שנתעלם מן העין ע״פ הפרטים שנתבארו שם מותר בפירש ממילא כשלא לקח אדם מן הקבוע ובכה״ג יש לקיים הך דנמצא הלך אחר הרוב:

כא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳ והא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש היינו שלא פירש לפנינו אבל אם פירש לפנינו או שרואה כשהעכו״ם לוקחו הוי כאלו לקחו משם בידו עכ״ל ויש להבין מאי קמ״ל הא זהו עיקר דין קבוע כשפירש לפנינו וכשלא פירש לפנינו אינו קבוע ומה חידש לנו בזה אמנם באמת דבר גדול השמיענו בזה דהנה מרגלא בפי כל הפוסקים דקבוע דאורייתא הוא גם אם לא לקח בידיו מהקבוע אלא רק אם פירש לפנינו ולכאורה כיון דעיקרו למדנו מוארב לו וקם עליו והא שם עושה מעשה בידו וכן משמע מפשטא דברייתא דעשר חנויות ששנינו לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח וכו׳ וכן הוא לשון הרמב״ם בפ״ח ולשון הש״ע בסעיף ג׳ אלא שמצינו בפ״ק דבפסחים באתא עכבר ושקיל דדנין בזה דין קבוע ע״ש הרי מפורש דאף אם לא לקח בידיו דנין בזה דין קבוע וכן מסיפא דתשע חנויות ששנינו ובנמצא הלך אחר הרוב משמע דגם בלא לקח בידו הוה קבוע דאל״כ לשמעינן רבותא טפי דאף אם ראינו בשעה שפירש מן הקבוע מותר:

כב אמנם יש מגדולי ראשונים דס״ל כן דקבוע דאורייתא אינו אלא בלקח בידיו [ר״ן בפגה״נ בסוגיא דבשר שנתעלם מה״ע ע״ש] אבל אם לא לקח בידיו אף שראינו שנלקח מן הקבוע אינו אלא קבוע דרבנן ובפסחים גבי עכבר באמת אינו קבוע דאורייתא [שם] וצ״ל לפ״ז הא דקתני ובנמצא הלך אחר הרוב משום דבכה״ג גם מדרבנן מותר וברור הוא דטעמו משום דכיון דקבוע חידוש הוא אין לך בו אלא חידושו כהך קרא דוארב לו וגו׳ דעשה מעשה בידיו אבל מדברי כל רבותינו לא נראה כן וס״ל דהתורה לא הקפידה ממה שנטל בידו אלא העיקר משום דהספק נולד במקום הקביעות וזהו שהשמיענו רבינו הרמ״א דאם פירש לפנינו או שרואה שעכו״ם לקחו הוי כאלו לקחו משם בידיו עכ״ל כלומר דגם זה הוא קבוע דאורייתא [כנ״ל]:

כג ודע דשנינו בריש פ״ח דזבחים כל הזבחים שנתערב בהן אחד מחטאת המתות או שור הנסקל אפילו אחד ברבוא ימותו כולן ופריך בגמ׳ ונבטלו ברובא ומתרץ בעלי חיים חשיבי ולא בטלי [ע״ג.] ואומר שם דלהמשיך אחד מהתערובות ולומר כל דפריש מרובא פריש אסור משום דה״ל קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ופריך ונכבשינהו דניידי כלומר לכוף אותם שיתפזרו ונימא כל דפריש מרובא פריש ומתרץ משום קבוע כלומר דגזרינן שמא יקח מן הקבוע והסכימו שם רש״י ותוס׳ דאין זה קבוע דאורייתא דקבוע דאורייתא אינו אלא כשהאיסור ניכר במקומו כמו תשע חנויות אבל באיסור שנתערב בהיתר אין בזה קבוע של תורה ובטל ברוב אלא הוא קבוע דרבנן דכל דבר שאמרו חכמים שאינו בטל מחמת החשיבות כמו בע״ח וחהר״ל ובריה נתנו לזה שם קבוע וכן הסכימו כל הפוסקים:

כד וכתבו שם רבותינו בעלי התוס׳ בהא דפריך וניכבשינהו דניידי ונימא דמרובא פריש הכוונה הוא כשלא פירשו בפנינו ממקום הקביעות דאם בפנינו פירשו הרי אסורין כאלו לקחן ממקום הקביעות ע״ש וזהו על יסוד שכתבנו דלא בעינן שיטול ביד אלא כל שהספק נולד במקום הקביעות הוי כנטלן ביד ואף שי״ל כיון דזהו רק קבוע דרבנן לא החמירו חכמים בזה כל כך דהפרישה בפנינו תהיה בנטילה ביד מ״מ לא ניחא להו לרבותינו לומר כן ולפ״ז צ״ל בכל הדינים שיתבארו בסי׳ זה דאם נאבד אחד מהתערובות או נפל לים או נאכל מתיר כל התערובות כמו שיתבאר בס״ד זהו הכל כשלא היתה הפרישה בפנינו דבפנינו הוה כקבוע והוה כמחצה על מחצה ועוד יתבאר בזה בס״ד:

כה ושאלו הראשונים דכיון דאמרינן בקבוע דרבנן גזירה שמא יקח מן הקבוע ואסרו כשפירש אחד מהם משום הך גזירה א״כ כ״ש בקבוע דאורייתא ואיך אמרו דבנמצא הלך אחר הרוב הא יש לגזור שמא יקח מן הקבוע ותרצו דאדרבא בקבוע דאורייתא שהאיסור ניכר במקומו לא גזרו שמא יקח מן האיסור בידיו דלאו ברשיעי עסקינן ורק בקבוע דרבנן שהאיסור מעורב בהיתר בזה גזרו שמא יקח מן הקבוע דלא חמירא להו לאינשי שיסברו

שהאיסור בטל ברוב היתר ולפ״ז בכל הדברים שאין מתבטלין כמו בריה וחה״ל ודבר חשוב ובע״ח כשנתערב אחד מהדברים האלו בתוך אלף של היתר ונאסרו כולם אפילו פירש אחד מהתערובות ולא פירש לפנינו והיה לנו לומר כל דפריש מרובא פריש וק״ו הוא מקבוע דאורייתא מ״מ משום גזירה שמא יקח מן הקבוע גריעא מקבוע דאורייתא והסכימו לזה הרא״ש והטור ורוב רבותינו וזהו שיטת ר״י בעל התוס׳ ולפ״ז כשנתערב בעדר בהמה אחת של ספק דרוסה אין שום היתר לכל העדר ואם אפילו נתפרשה אחת מהן אסורה:

כו ויש מרבותינו דלא ס״ל כן ואמרו דרק בקדשים גזרו חז״ל שמא יקח מן הקבוע ולא בחולין ואפילו אם לא נחלק בין חולין לקדשים מ״מ אין ראיה משם דזה שאמרו גזירה שמא יקח מן הקבוע אינו אלא בבע״ח שרצה להתיר ע״י דניכבשינהו בידים להפרידן בזה שפיר אומר דאם אתה מתירו שיפרידם בידים אף הוא יטול בידיו מן הקבוע אבל במקום שלא הפריד בידיו אלא שנתפזרו מעצמם או ע״י עכו״ם ושלא בפנינו וכן בכל תערובת שאינם בטילים אף באלף כשפירש מן התערובת שלא בפנינו אמרינן כל דפריש מרובא פריש כמו בקבוע דאורייתא וזה היא שיטת ר״ת והשאלתות והרשב״א ז״ל הסכים לזה [כ״ז מבואר בתוס׳ זבחים רפ״ח]:

כז וזהו שכתב הטור וז״ל והא דשרינן כשפירש אחד מהם מהרוב דווקא דומיא דט׳ חנויות שהאיסור ידוע וניכר במקומו אבל בע״ח ושארי דברים חשובים שנתערבו בהיתר שאינם בטילין אפילו באלף אפילו אם פירש אחד מהן מן הרוב אסור דכיון שאין האיסור ניכר במקומו חיישינן שמא יקח מן הקבוע וכתב הרשב״א דווקא כשהפרישן במתכוין אבל אם פירש ממילא שרי וא״א הרא״ש ז״ל כתב דאפילו פירש ממילא נמי אסור עכ״ל דהרשב״א ס״ל כר״ת שלא אמרו גזירה זו רק על מה שאמר שבידיו יגרום הפירוד ולזה פסק דכשהפרישן במתכוין אסור אבל ממילא שרי והרא״ש הולך בשיטת ר״י בעל התוס׳ דבקבוע דרבנן החמירו אף בפירש ממילא:

כח ורבינו הב״י בסעיף ו׳ פסק כהרשב״א שכתב בע״ח ושאר דברים החשובים שנתערבו בהיתר שאינם בטילין אפילו באלף אפילו אם פירש אחד מן הרוב אחר שנודע התערובת אסור והוא שהפרישו במתכוין אבל אם פירש ממילא שרי עכ״ל ורבים תמהו על הטור דבכאן הביא מחלוקת הרשב״א והרא״ש ועכ״פ אף להרשב״א אסור כשהפריש במתכוין ואיך כתב בס״ס נ״ז גבי דרוסה שנתערבה באחרות שיש תקנה ע״י דנכבשינהו דניידי וכל דפריש מרובא פריש ע״ש והרי זהו אף להרשב״א אסור וכ״ש להרא״ש ואין זה אלא רק למי שמחלק בין קדשים לחולין כמ״ש בסעיף כ״ו וכן בס״ס ט״ז באותו ואת בנו כתב כן דנכבשינהו דניידי ויותר תמוה שגם הרא״ש כתב כן בשם בה״ג בפ״ה דחולין סי׳ ד׳ לענין אותו ואת בנו וגם רבינו הב״י פסק כן לעיל בס״ס ט״ז ע״ש:

כט וכל רבותינו טרחו בענין זה יש מי שכתב שהטור לא כתב זה להלכה [ב״י בס״ס נ״ז וצ״ע עיו מסי׳ ט״ז ודוק] ויש מי שכתב דדעת הרא״ש והטור הוא דמעיקר הדין מותר ולא חיישינן שמא יקח מן הקבוע אלא שבסי׳ זה אמרו לחומרא בעלמא דראוי להחמיר [ב״ח] ומי לא יראה הדוחק הזה ורבינו הרמ״א תירץ באופן אחר כמ״ש בסעיף ו׳ וז״ל והא דאסור אם הפרישו במתכוין היינו שלא פירש רק מעט ונשארו מקצת האיסורים במקומם דאז חיישינן שמא יקח מן הקבוע ג״כ אבל אם נתפרשו כולן ביחד ולא נשארו במקומן ובשעת עקירתן פירשו קצתן אותן שפירשו אז מותרים רק שנים האחרונים אסורים עכ״ל וביאר דבריו בספרו ד״מ דהטור בס״ס נ״ז ובס״ס ט״ז מיירי בכה״ג ע״ש ונראה שמפרש מה שאמרו חז״ל שם גזירה שמא יקח מן הקבוע אין הכוונה על פעם אחרת כמו כל הגזירות שבש״ס בכענין זה אלא כלומר אם תתירו ממה שפירשו ילך בכאן אל הקבועים וא״כ בנתפרשו כולן ליכא כאן קבועים וכבר השיגו הרבה גדולים עליו דלהדיא מוכח בזבחים שם דאין חילוק דאל״כ למה ימותו כולם יעשו באופן זה שיתפזרו כולם [ט״ז סק״ז ופר״ח סקכ״ח וב״ח] וכן מוכח להדיא בדברי התוס׳ והרא״ש שאין חילוק בזה [דו״פ] וברשב״א עצמו מבואר דלא ס״ל כן שהרי כתב בזה״ל אבל כשפירש שלא בפנינו או שנתפזרו כולם אפילו בפנינו כבר נתבטל הקביעות ומותר עכ״ל הרי מפורש דדווקא שלא במתכוין אבל במתכוין גם בפירשו כולם אסורים [מנ״י] ויש מי שרוצה ליישב דבריו דודאי לכתחלה אסור אבל אם עשה כן מותר בדיעבד [ש״ך סקל״ז]:

ל ואמת שמלשונו בש״ע יש לדקדק כן דאל״כ אין לשונו מדוקדק שהרי התחיל לומר והא דאסור אם הפרישו במתכוין היינו שלא פירש רק מעט וכו׳ וא״כ מה זה שסיים אבל אם נתפרשו כולן ביחד וכו׳ וה״ל לומר אבל אם הפרישן כולן ביחד כיון דאמתכוין קאי אלא ודאי דה״ק דבפירש רק מעט במתכוין גם בדיעבד אסור אבל אם נתפרשו כולם ביחד וכו׳ כלומר שלא במתכוין מותר אפילו לכתחלה ובמתכוין אסור לכתחלה ומותר בדיעבד ולא כתב זה בפירוש כדרכו לקצר וגם לא רצה לבאר בפירוש את זה כיון דלכתחלה אסור ויש שרצה לומר באופן זה דבפירשו מקצתם אין חילוק בין חולין לקדשים וגם בחולין אסור כיון שעדיין נשארו קבועים אבל כשנתפזרו כולן והגזירה אינו אלא שמא יקח מן הקבוע החמירו בקדשים ולא בחולין [ט״וז שם] אמנם איך שהוא א״א ליישב דברי הטור באופן זה כמובן ועוד דעיקר חילוק זה בין פירשו כולן לפירשו מקצתן ישנו בפקוח נפש כמ״ש בא״ח סי׳ שכ״ט ולא שייך שם שום גזירה אבל באיסורים דהעיקר גזרו חז״ל שמא יקח מן הקבוע איך נלמוד זה משם ויש מי שרצה לתרץ דברי הטור בס״ס ט״ז

באותו ואת בנו דמשום דהאיסור אינו אלא היום ולא למחר אינו בהול ולא יקח מן הקבוע ולא גזרו [פר״ח שם] והנה אם כי אולי יש סברא לומר כן מ״מ מנ״ל להרא״ש והטור לומר כן ואם כי דין זה נובע מבה״ג מ״מ לא ה״ל לסתום דבר שהוא כנגד גמ׳ מפורשת ועוד דעדיין קשה הך דדרוסה בס״ס נ״ז:

לא אמנם לענ״ד נראין דברי הטור ברורים בס״ד בשנדקדק בזבחים שם דפריך וניכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש ומתרץ גזירה שמא יקח מן הקבוע ודקדקו התוס׳ שם [בד״ה אלא] וז״ל מדגזור משום קבוע היה נראה דאי שקיל חד מן הקבוע אסור מדאורייתא וכו׳ אבל א״א לומר כן וכו׳ ולא שייך קבוע אלא בדבר הידוע כגון תשע חנויות וכו׳ עכ״ל וביאור דבריהם דלכאורה מדהחמירו באיסור זה בפירשו משום גזירה שמא יקח מן הקבוע משמע דזהו איסור תורה דאל״כ הו״ל גזירה לגזירה דאסרו בפירשו מטעם שמא יקח מהקבוע וכשיקח מהקבוע אינו אלא מדרבנן אלא צ״ל דאע״ג דהוא רק קבוע מדרבנן מ״מ ראו חכמים להחמיר בזה ולגזור גזירה לגזירה ולפ״ז עכ״פ אין זה רק כשיש עכ״פ איסור ודאי בתערובת זה כמו נבלה וטרפה או רובע ונרבע בקדשים אבל במקום שיש כאן ספק על עיקר האיסור ודאי דלא גזרו בכה״ג וקילא טובא מס״ס וזהו כעין ג׳ ספיקות דלכ״ע שרי אפילו בחזקת איסור ולכן באותו ואת בנו ודאי אין כאן רק ספק איסור דאטו יאכל כל התערובות ביום אחד ושמא לא תזדמן כלל ביום זה האם או הבת ולכן הביאו הרא״ש והטור בס״ס ט״ז דברי בה״ג ולא פקפקו כלל בזה דאין זה שום דמיון לסי׳ זה דהכא יש ודאי איסור והתם הוא ספק איסור ואין להחמיר בדרבנן כולי האי:

לב וגם דברי הטור בדרוסה בס״ס נ״ז ג״כ מדוקדקים בזה דזה לשונו שם כתב בס׳ המצות דספק דרוסה שנתערבה באחרות יש בה צד להתיר דהוי ס״ס וכו׳ ונראה שיש תקנה אפילו לוודאי דרוסה שנתערבה באחרות דנכבשינהו דניידי וכל דפריש מרובא פריש וכולן מותרות חוץ מב׳ האחרונות עכ״ל וביאור דבריו לענ״ד כן הוא דבעל ס׳ המצות אומר דספק דרוסה יש צד להתיר ע״י תערובות כלומר ואינו דומה לאיסור ודאי שבסי׳ ק״י משום דכאן הוה ספק איסור והוה כס״ס ולזה אומר הטור דגם בוודאי דרוסה כן הוא לפי מה שביאר מקודם דגם לוודאי דרוסה יש בדיקה מדינא ע״ש שזהו דעת הרמב״ם והרא״ש והטור וא״כ גם דרוסה ודאית אינו אלא ספק איסור ואינו דומה לודאי איסור שבסי׳ ק״י ולכן יש להתירן ע״י ניכבשינהו דניידי ודיינו שנחמיר בשתים האחרונות [ואדרבא זהו עיקר החידוש דמשום דהתוס׳ כתבו דלשיטת ר״י יש לאסור בספק דרוסה שנתערב ובעל ס׳ המצות לא ס״ל כן משום דספק איסור שאני ולזה אומר דלסברא זו גם ודאי דרוסה הוה כספק וברור הוא בס״ד]:

לג עוד כתב רבינו הרמ״א דאם נתערבה תרנגולת טרפה בכשרות ונמצא ביצה ביניהם הביצה מותרת אע״ג דהתרנגולים חשובין ולא מתבטלין לגבי ביצה אזלינן בתר רובא עכ״ל דכיון דעיקר הגזרה הוא שמא יקח מן הקבוע לא גזרינן לגבי הביצה מפני התרנגולת ואפילו מאן דס״ל דביצה הוה דבר שבמנין מ״מ מותר דהא בתשע חנויות שרי בפירש ממילא אפילו חהר״ל [ש״ך סקל״ח] משום דהביצה הוה כפירש ולכן אם הטילה התרנגולת הביצה בפנינו אסור אפילו למאן דס״ל דאינה דבר שבמנין [ח״ד סקכ״ג] דפירש בפנינו הוה כנוטל בידיו מן הקבוע כמ״ש בסעיף כ״א ולכן אפילו לדעת הרא״ש לא גזרינן מביצה לתרנגולת:

לד כבר נתבאר דבקבוע דאורייתא לא גזרינן שמא יטול מן הקבוע כיון שניכר האיסור במקומו ובזה קילא מקבוע דרבנן ולפיכך כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ רוב חנויות מוכרות בשר שחוטה ומיעוט מוכרות בשר טרפה לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ונתערבה באחרות ואינה ניכרת בטילה ברוב משום ס״ס עכ״ל ויש מי שהשיג עליו דמקורו הוא ממ״ש הטור בשם הרשב״א ויראה לי שלא אסרו אלא בזמן שהוא בפ״ע אבל נתערבה באחרות ואינה ניכרת בטילה ברוב משום ס״ס עכ״ל וכתב זה אדין דפירש לפנינו מן הקבוע ופירש לפנינו אינו קבוע דאורייתא אלא דרבנן אבל בנטל ביד דהוה קבוע דאורייתא לא הקילו [ב״ח] ובזה ודאי הדין עם רבינו ב״י דהן אמת שיש מי שסובר כן דקבוע דאורייתא אינו אלא בנטל ביד כמ״ש בסעיף כ״ב מ״מ רוב רבותינו לא ס״ל כן וס״ל דגם פירש לפנינו הוה קבוע דאורייתא [ש״ך סקכ״ב] וכן מפורש דעת הרשב״א בתה״ב [פר״ח סק״ך] ומיהו זהו ודאי דאף למאן דס״ל דפירש לפנינו הוה דרבנן מ״מ מותר בתערובות דאע״פ שכתבנו דבקבוע דרבנן החמירו טפי זהו בקבוע דתערובת מדבר חשוב וחהר״ל ובע״ח משום גזירה שמא יקח מן הקבוע אבל בפירש לפנינו דהאיסור ניכר במקומו וליכא גזירה זו פשיטא דאין להחמיר בדרבנן יותר משל תורה ופשוט הוא:

לה ויש שהשיג עליו דהרשב״א באמת לא קאמר רק בקבוע דרבנן שע״י תערובת בטרפה שנתערבה בין הרבה כשרות ואינה בטילה מפני חשיבותה דאם אח״כ נתערבה אחת מהן ברוב כשרות מותר מטעם ס״ס אבל בקבוע דאורייתא לא מהני ס״ס [ט״ז סק״ג] ותמיהני שהרי מקודם זה לא נתבאר בטור דין זה כלל וז״ל אבל אם האיסור ניכר במקומו כגון תשע חנויות וכו׳ אבל בשר הנמצא וכו׳ אבל אם פירש לפנינו הוי כאלו היא עדיין במקום הקביעות ואסור וכתב הרשב״א לפיכך מצא בשר ביד וכו׳ אבל ראו אותו יוצא מן המקולין באותה שעה נולד הספק ונמצא שבמקום הקביעות נולד הספק ואסור ויראה לי שלא אסרו אלא בזמן שהוא בפ״ע אבל נתערבה וכו׳ עכ״ל הרי להדיא דאקבוע דאורייתא קאי ודין קבוע דרבנן ביאר אח״כ ע״ש:

לו אמנם הקשו עליו שהוא בעצמו פסק בסעיף ט׳ בספק טרפה שנתערב אין להתיר מטעם ס״ס דכל שספק אחד בגופו וספק אחד בתערובות לא מהני ס״ס ואיך התיר בקבוע ע״י ס״ס דתערובות הא כיון דקבוע הוה כמחצה על מחצה הוה ממש כספק טרפה ועוד דבסעיף ח׳ פסק אפילו בקבוע דרבנן שע״י תערובות אין להתיר רק בג׳ ספקות ובשלמא הרשב״א עצמו סובר באמת דמותר בס״ס כמו שיתבאר בס״ד אבל רבינו הב״י שמצריך בקבוע דרבנן ג׳ תערובות כ״ש בקבוע דאורייתא ותרצו כיון דקבוע חידוש הוא אין לך בו אלא חידושו ומותר בשני תערובות ואפילו בספק אחד מגופו וספק אחד מתערובות [ש״ך סוף סקכ״ב וסקכ״ג] אבל הוא תמוה דנהי דלענין ספק טרפה אפשר לומר כן אבל איך אפשר לומר דקבוע דרבנן יהא חמור מקבוע דאורייתא דאע״פ שהחמירו יותר בקבוע דרבנן לענין פירש זהו מטעם שמא יקח מן הקבוע אבל בעניני תערובות אין סברא כלל להחמיר יותר בדרבנן מבדאורייתא ולכן יש מי שדחה דבריו לגמרי [פר״ח סק״ך]:

לז וזהו טעמו של רבינו הרמ״א שכתב עליו ויש אוסרין בכה״ג משום דכל מקום דאיסור במקומו הוי כמחצה על מחצה והואיל וספק הראשון אסור מן התורה ואין כאן עוד ספיקא להתיר רק תערובות לא מקרי ס״ס והכי נהוג עכ״ל וזהו כמו שנתבאר דהוי כמו ספק טרפה שנתערב דלא מהני ס״ס מהטעם שיתבאר דכל ספק בגופו וספק בתערובת אין להתיר ע״י ס״ס דאיך תאמר ספק שמא אין זה הספק טרפה ואת״ל זה הוא שמא אינו טרפה והרי כיון שאסרתו מפני הספק אין זה כספק איסור אלא בודאי איסור דמה לי אם איסורו הוא הספק סוף סוף הוא איסור גמור ואיך תאמר שמא איסור וה״נ בקבוע כיון דהוי כמחצה על מחצה כספק טרפה ולא מהני בו תערובת אחד להתירו ע״י ס״ס:

לח ולענ״ד נראה לתרץ דברי רבינו הב״י דקבוע לא דמי לספק טרפה דהתם הספק הוא בגופו אבל בקבוע הספק הראשון הוא ג״כ ע״י תערובות והוי שני הספיקות של תערובות והן אמת שהתורה עשאה הספק הראשון כמחצה על מחצה והוי ספק איסור מ״מ הספק הוא ע״י תערובות ועיקר טעם היתר הס״ס הוא שהספק הראשון עושהו מחצה והספק השני עושהו לרוב היתר והרי זהו ממש בתערובת מקבוע ולא דמי לספק טרפה ששני הספיקות אינם משום אחד אבל בקבוע הם משום אחד והיינו של שני תערובות והוי רוב היתר וגם אינו דומה לסעיף ח׳ דדבר שאינו בטל מחמת חשיבותו לא מהני שני תערובות דהתם הוי הטעם דכיון דרבנן גזרו שמפני החשיבות לא יועיל רובא א״כ ממילא א״א להתירו ג״כ ע״י שני תערובות דהוי כס״ס דטעמא דס״ס הוא משום רוב להיתר כמ״ש והרי רבנן לא רצו להתיר זה ע״י רוב [טעם זה כתב הב״ח בשם סמ״ק ס״ס זה] אבל בקבוע של תורה שהתורה עשאתו כמחצה על מחצה ולא יותר ממילא כשיש עוד תערובות הוה רוב להיתר [ולפ״ז כיון דקבוע אמרינן גם לקולא א״כ יהיה זה הדין ג״כ בט׳ חנויות מוכרות טרפה ואחת כשרה ונטל מאחת מהן ונתערבה ועפרמ״ג אך לדינא קיי״ל כרמ״א ודוק]:

לט כל מה שנתבאר בין בקבוע דאורייתא ובין בקבוע דרבנן זהו הכל כשנטל מהתערובות לאחר שנודע שיש כאן איסור שנתערב בהיתר דהיינו קבוע מדרבנן או שיש כאן חנות מוכרת טרפה דהיינו קבוע דאורייתא אבל אם נטל בשר ולא היו יודעים כלל שיש כאן איזה איסור ואח״כ נתוודע שהיה כאן איסור יש בזה דינים אחרים לגמרי כמו שנבאר בס״ד די״א דעל זה לא אמרה תורה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי כיון שפירשה החתיכה קודם שנודע קביעות האיסור וכן בזה לא אמרו רבנן דדבר חשוב אינו בטל שהרי עדיין אין כאן שום ביטול וכשחתיכה זו פירשה מקודם לא נכנסה כלל בהביטול שנאמר שמפני חשיבותה אין לה ביטול אלא צריכין לראות עצם הדין לאחר שנתגלה שיש כאן איסור אם יש רוב היתר במקום זה שניטלה ממנו החתיכה מותרת ואם יש רוב איסור אסורה חתיכה זו ויש בזה פרטי דינים הרבה ובקבוע דאורייתא יש בזה מחלוקת וע׳ סעיף מ״ה:

מ וז״ל הטור בשם הרשב״א מי שלקח בשר ממקולין אפילו חהר״ל ואח״כ נמצאת טרפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטרפות בין שאר החתיכות והוא אינו יודע מאיזה מהם לקח כל מה שלקחו מהמקולים קודם שנמצאת הטרפה מותר שלא נפל הספק בהם בקבוע אלא לאחר שפירש אבל אסור ליקח משם מכאן ואילך בד״א בחהר״ל שאין לה ביטול אבל שאר החתיכות מותרות וראוי להחמיר לאסור כל החתיכות שנשארו במקולין שאין הכל בקיאין בדברים אלו ואם אתה מתיר בשאינם חשובות קרוב הדבר לטעות וליקח אף מן החשובות וכן אנו נוהגין עכ״ל הרשב״א ז״ל:

מא וכתב עליו הטור בזה״ל ואיני מבין מה שכתב להתיר בחתיכות שאינן ראויות להתכבד אלא שהחמיר לאוסרן שנראה שאסורין מפני הדין ולא מטעם חומרא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואסור בכל דבר וכ״כ א״א הרא״ש ז״ל דכל מה שלקחו קודם הספק הכל מותר ולאחר שנודע הספק הכל אסור עכ״ל ותמה עליו רבינו הב״י הלא כאן אין האיסור ניכר במקומו ואין כאן קבוע של תורה דהא כאן נתערבו הטרפות בין הכשרות כמ״ש הרשב״א ולא נודעו חתיכות הטרפות בין שאר החתיכות והוה זה קבוע דרבנן דאינו אלא בחהר״ל או שארי דברים חשובים ושפיר קאמר הרשב״א והרא״ש מיירי שהאיסור ניכר בפ״ע והוא קבוע דאורייתא ולכן לא כתב בש״ע סעיף ה׳ רק לשון הרשב״א ז״ל ע״ש:

מב ויש מי שרצה לתרץ דברי הטור דהלשון שנמצאת טרפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטרפות בין שאר חתיכות וכו׳ הכל במשמע לשון זה בין שאין האיסור ניכר וגם אינו קבוע ובין שאין האיסור ניכר אבל הוא קבוע בחנות אלא שאינו נודע באיזה חנות קבוע הוא האיסור וכו׳ [ב״ח] ולדעתו בכה״ג

מקרי קבוע דאורייתא וכבר השיגו עליו דגם בכה״ג אין הדבר מוסכם שיהא קבוע דאורייתא [עש״ך סקי״ד וסקכ״ט] וגם לשון הרשב״א משמע להדיא דמיירי כשנתערבו החתיכות זו בזו וכן הוא בתשו׳ הרא״ש שהביא הטור ולהדיא שם מיירי בתערובת חתיכות [פר״ח סקכ״ב ותשו׳ הרא״ש הוא בכלל ק׳ סי׳ י״ז ע״ש]:

מג ולענ״ד נראה דודאי מיירי בתערובת חתיכות ומ״מ דברי הטור צודקים אלא דהרשב״א לא ס״ל כן כמו שנבאר בס״ד דהנה הרשב״א שאומר שאח״כ נמצאת טרפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטרפה בין שאר החתיכות פירושו ברור שכבר נתערבו כל החתיכות כדרך המקולין ששוחטין הרבה בהמות וכשלא עלה על דעתם שיש כאן טרפה מערבין כולן ביחד גם עצם הבשר וגם כל האיברים הפנימים וא״כ יש להבין מהו שאומר שנמצאת טרפה במקולין ובהכרח הוא כגון שנמצא באחד מן האברים המעורבים ודאי טרפה כגון שנמצא נקב מפולש באחר מן הטחולים או מן ההמסמים ובתי הכוסות או בלב וכיוצא באלו והנה זהו ודאי שכל הבשר וכל האיברים מעורבים זה בזה אמנם האבר הזה שנמצא בו הטרפה הלא הוא טרפה ודאית והוא ידוע וקבוע לעצמו וס״ל להטור דזהו קבוע דאורייתא דמה לי אם יש לפנינו חנות ידוע שנמכר בשם טרפה או שבחנות אחד מונח הרבה חתיכות כשרות וחתיכה טרפה ידוע וקבועה לעצמה או אבר אחד ידוע וקבוע לעצמו ומה לנו מה שכל הבשר מעורב סוף סוף אבר אחד יש שהוא קבוע לעצמו וידוע ועל זה אמרה תורה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי והרשב״א ס״ל דכיון דלא על האבר אנו דנין דאין בו שום חשיבות ואנו דנין על הבשר והבשר כבר מעורב אין זה קבוע דאורייתא ושמא תשאל להטור דא״כ היכי משכחת לה שלא תהא קבוע דאורייתא י״ל דמשכחת לה כגון שכבר מכרו האיברים ובעה״ב אחד בביתו מצא באבר אחד טרפות ברורה דהאבר הזה אינו מצורף לענין קבוע לכל הבשר שבמקולין כיון שכבר הופרש משם וכיון שהבשר שבמקולין מעורבים יחד אין זה רק קבוע דרבנן ונם המעשה שבתשו׳ הרא״ש היה כן שנמצאת במקולין ריאה אחת טרפה ע״ש והיא היא הקבוע והיא עושה לכל המקולין קבוע דאורייתא:

מד ודע שזה שכתב הרשב״א דאף שמן הדין אינו אסור ליקח משם רק חהר״ל מ״מ אסור ליקח גם שאינה ראויה להתכבד מטעם שאין הכל בקיאין בזה ויבואו לטעות וכיון שאין זה אלא חומרא בעלמא לכן בדיעבד אם לקח חתיכה שאינה רל״ה אין לאסור אפילו אם עשה כן במזיד [פר״ח סקכ״ג] ויש מי שאומר דגם בדיעבד אסור [ש״ך סק״ל] וחומרא יתירה היא מיהו דין זה אינו אלא במקולין שרבים קונים שם בשר וקרוב הדבר לטעות אבל ביחיד בביתו בתערובת כזה אין לאסור אף לכתחלה בחתיכות שאינן ראויות להתכבד ובטילין ברוב כפי עיקר הדין [שם] וכן במקולין אם לא נשאר שם רק חתיכות שאין רל״ה והגדולות כבר מכרו קודם שנודע הטרפות גם במקולין מותרים דלא אסרו כולם אלא כשיש ג״כ חהר״ל דאז א״א לאסור אלו ולהתיר אלו אבל כשכולן מותרין ע״פ הדין אין להחמיר [פמ״ג בש״ד סקל״א]:

מה והנה בקבוע דרבנן הכל מודים שזהו רק כשנודע הטרפות קודם שלקחו משם דאז אסור אפילו פירש מעצמו משום גזירה שמא יקח מן הקבוע אבל אם לקחו קודם שנודע האיסור מותר אפילו חהר״ל אם יש רוב כשרות ורק ליקח מכאן ואילך אסור כמו שנתבאר אבל בקבוע דאורייתא כשלקחו מהחנויות בשר כשעדיין לא נודע כלל שיש חנות אחת טרפה ואחר שלקחו נודע שיש חנות אחת טרפה וידועה היא החנות והטרפה ניכרת לעצמו דהוי ממש קבוע דאורייתא אלא שלקחו משם קודם שנודע כלל שיש בחנות אחת טרפה יש בזה מחלוקת הראשונים שי״א דלא מקרי קבוע אלא כשנודע החנות של איסור קודם שלקח אבל אם לא נודע האיסור בשעה שלקח אע״פ שלאחר שלקח נתגלה האיסור ונעשה קבוע לא אמרינן דליהוי קבוע למפרע ואם לקח בשר מן המקולין ואח״כ נודע שיש שם טרפה והיא ניכרת לעצמה דהוא קבוע גמור מ״מ מותר מה שלקח מקודם אם יש רוב של היתר דדין קבוע שיהא כמחצה על מחצה חידוש הוא ואין לך בו אלא משעת חדושו ואילך ולא קודם [הר״ן בפגה״נ בשם התוס׳ ועש״ך סקי״ד]:

מו ויש מי שאינו סובר כן ואסברה לה בטעמא דאם היו בעיר הרבה חנויות מוחזקות כולן בבשר כשר ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו היא ואח״כ נתברר שאחת מהחנויות יש בה טרפה אינו דומה לפירש מקבוע שמותר דהתם נפל הספק בשעה שמצאנוה שנפרשה ממקום קביעותה והחנות הטרפה היה ידוע לנו מקודם אבל הכא אין הספק מצד עצמה אלא מצד ברירות החנויות שנתברר עכשיו שאחת מהן אסורה ומתוך כך נולד בה ספק על אותה שעה שהיא פירשה בידי הלוקח ואיגלאי מילתא למפרע שבשעה שפירשה ביד הלוקח היה ספק שלה [הרא״ה בבד״ה בית ד׳ שער ג׳] והך דקבוע חידוש הוא לא ס״ל והרשב״א ז״ל חולק עליו וס״ל כדעה הקודמת דזה לא מקרי קבוע כיון שנטל קודם שנודע כלל שיש שם חנות טרפה [הש״ך סעיף י״ד כתב דהרשב״א הודה לו ודבריו תמוהים כמ״ש הפר״ח סקי״ג ומפורש כן במה״ב ע״ש]:

מז ולענין דינא הכריע אחד מהגדולים דכיון דרוב דעות ס״ל דלאו היינו קבוע הכי נקטינן [פר״ח שם] ולפ״ז כשלקחו בשר ממקולים ואח״כ נודע שיש שם טרפה והטרפה ניכרת וקבוע לעצמה מ״מ מותר מה שלקחו כמו בקבוע דרבנן דתערובת חתיכות וכן נראה עיקר דאין להוסיף על דין קבוע מה שלא נזכר להדיא בגמ׳ וכן תערובות חנויות והיינו שידענו שיש כאן חנות אחת מוכרת טרפות אבל לא ידענו איזה היא נראה מהפוסקים דגם זה לא מקרי

קבוע דאורייתא כיון שאין האיסור ניכר לעצמו ולא ידענו מקום האיסור אין זה קבוע דאורייתא [כ״מ מר״ן שם וכ״מ מהפר״ח וכ״מ מהש״ך סקכ״ט ע״ש] ויש מי שרוצה לומר שתערובת חנויות מקרי קבוע דאורייתא כמ״ש בסעיף מ״ב ואין זה עיקר דאין לך בקבוע אלא חדושו [וכ״נ דעה הפרמ״ג סקי״ד]:

מח יש מי שמסתפק לדעת הרשב״א בקבוע דרבנן כשנודע האיסור דאסור ליקח משם ואילך חהר״ל ושאינן ראויות להתכבד מותר מדינא וכמ״ש בסעיף מ׳ אם יש בהתערובות מבהמה אחת חהר״ל ושאינן ראויות להתכבד וזה אין סברא כלל שבהמה אחת תהיה מקצתה היתר ומקצתה איסור ולזה יש ספק מי מושך את מי אם ההיתר מושך את האיסור וכולם מותרות או אם האיסור מושך את ההיתר וכולם אסורות וכן הכריע להלכה [ט״ז סק״ה] וגדולי האחרונים השיגו על זה דודאי אלו מותרים ואלו אסורים דאלו נתבטלו ואלו לא נתבטלו ומה בכך שהם מבהמה אחת [פר״ח סקכ״ג וכרו״פ סקי״ג]:

מט וכן בקבוע דרבנן שהדין הוא שכל מה שנטלו קודם שנודע שיש כאן טרפות בהתערובת מותר אפילו חהר״ל ולאחר מכאן אסור אם היו שני צלעות מבהמה אחת והצלע האחת לקחו קודם שנודע הטרפות וצלע השניה נשארה בחנות זה היה מעשה בעיר אחת ונחלקו הגדולים יש שאסרו דכיון שאנו מתירים את הצלע שלקחו מקודם מטעם כל דפריש מרובא פריש א״כ ברור לנו שבהמה זו היא מותרת וא״כ איך נאסור אותה שבחנות ויש שאמרו להיפך כיון שהנשארה אסורה ממילא גם הקודמת אסורה שא״א שבהמה אחת תהיה מקצתה היתר ומקצתה איסור אבל י״א דכן עיקר הדין דהקודמת מותרת והנשארה אסורה וזהו דרכה של תורה [שם] ועוד דבדין זה ודאי דכן הוא דלעולם נאמר שכולה מותרת וזה שאנו אוסרים הצלע שבחנות משום גזירה שמא יקח מן הקבוע וק״ו הוא ומה בפירש ממילא גזרו חכמים בקבוע דרבנן כמו שנתבאר כ״ש ליקח בידים דאין הכל בקיאין דאנו לוקחין אותה מפני מחציתה שכבר נלקחה [שם] ועוד די״א דזה שהתירה התורה בכל דפריש מרובא פריש לא אמרה תורה שזהו היתר ברור אלא אמרה שעדיין ספק הוא אלא שספק זה לא אסרה תורה [שם בשם ש״מ פ״ק דב״מ] וא״כ ממילא שחציה זו התירה התורה מספק וחציה השניה לא התירה [שם] והגם שמן התורה כולן מותרות דאין זה קבוע דאורייתא מ״מ כיון שמן התורה יכול להיות כן אין תימא אם גם בדרבנן נאמר כן וכן נראה עיקר לדינא:

נ והנה בכל הערים הגדולות במדינתנו שוחטים בבית המטבחים ובודקים שם ונוטלים האברים הפנימים והקרביים ומוכרים כולם לנשים המוכרות בשוק וכל קצב נוטל הבהמה שלו למקולין שלו והיינו החנות שיושב בה למכור הבשר אם אח״כ נמצא טרפה ודאית באחד מהאיברים הפנימים ולא נודע של איזה בהמה היא הנה הדבר פשוט דזהו קבוע דרבנן דתערובת חנויות כיון שלא נודע איזה חנות היא הטרפה אין זה קבוע דאורייתא כמ״ש בסעיף מ״ז ואפילו לדעת הסוברים דהוי קבוע דאורייתא מ״מ דעת רוב הפוסקים שגם בקבוע דאורייתא מה שנטלו קודם שהטרפות נתוודע מותר כמ״ש שם ולפ״ז הדין פשוט למשל כששחטו חמש בהמות של חמשה קצבים וכל אחד הוליכה לחנותו השנים הראשונים מותרים לגמרי דכל דפריש מרובא פריש וכן השלישי שנטל אכתי נשארו שנים בבית המטבחיים אמנם הרביעי והחמישי אסורים ואם לא נודע מי נטל מקודם כל מה שמכרו מהחנויות קודם שנודע הטרפות מותרים ואף אם נודע מי נטל מקודם מ״מ גם הרביעי והחמישי מה שמכרו קודם שנודע הטרפות מותר וכן מה שנמכר בשוק הראש והרגלים וכל האיברים הפנימים ג״כ הדין כן דכל מה שנמכר מקודם מותר אמנם אם לא היו רק שני בהמות ונמצא טרפות באחד מהם אסורים בכל ענין גם מה שנמכר מקודם דבזה לא שייך כל דפריש מרובא פריש שהרי אין כאן רוב היתר וכן אם אחד נטל ג׳ בהמות ביחד מהחמשה הנשחטין ג״כ אסורים לגמרי בכל ענין שהרי לא נשאר רוב בבית המטבחים וכולם אסורים לגמרי אמנם מה שנמכר בשר מכל החנויות קודם שנודע הטרפות מותרים כשעדיין נשאר רוב בהחנויות וכן הדין במה שנמכר בשוק האיברים הפנימים כללא דמילתא ההיתר מה שנמכר מקודם אינו אלא כל זמן שיש יותר משני בהמות שעדיין לא נמכרו אבל כשלא נשארו רק שני בהמות אסורים בהחלט דאין כאן רוב היתר וכן בהאברים הפנימים הנמכרים בשוק צריך לישאר יותר משל שני בהמות כמובן ומזה יש לדון לכל מיני תערובות:

נא יראה לי דבכל דיני קבוע אין חילוק בין מין במינו לאינו מינו כגון ששחטו פרים ואילים וכבשים ונמצא טרפה באחד מהאיברים אם א״א להכיר מאיזה מין הוא אבל אם אפשר להכיר לא נכנסו בהקבוע אלא המין הזה בלבד ופשוט הוא דאין הפרש בין שכל החנויות שייכים לאיש אחד או להרבה אנשים וכן בדבר חשוב שבריש סי׳ זה וכן בכל הדברים שאינם מתבטלים מפני חשיבותם אין חילוק בין במינו לאינו מינו [ש״ך סק״א] ובין של אחד או של שנים וכו׳:

נב ויש להסתפק איך הדין בקבוע כשנמצא ספק טרפות והנה קבוע דאורייתא ודאי לא שייך בספק ולא מיבעיא לשיטת הרמב״ם דסד״א מן התורה לקולא אלא אפילו לשיטת הרשב״א דמן התורה לחומרא מ״מ דין קבוע גילתה התורה באיסור ודאי ולא באיסור ספק ואין לך בו אלא חידושו אמנם בקבוע דרבנן אפשר לומר גם בספק אך נ״ל כיון דבגמ׳ לא אשכחן רק באיסור ודאי מנ״ל לומר דגם בספק הדין כן ולא דמי לודאי דרבנן דאמרינן קבוע כמ״ש בסעיף ט״ז ולפ״ז כשנפל ספק טרפות במקולין כגון ע״י סירכא שאינה אלא ספק טרפות וכיוצא בזה אין דנין בזה דין קבוע אלא כפי עיקר

תערובת וס״ס שיתבאר לקמן כן היה נלע״ד אבל מתשו׳ הרא״ש [כלל כ׳ סי׳ י״ז] מבואר להיפוך דהתם נמצאת בכבשים הרבה שנתערבו ונמצא בריאה אחת סירכא מאונא לטרפש הכבד ודן בזה דין קבוע דרבנן ע״ש וזו הוא התשו׳ שהביא הטור ובארנוה בסעיף מ״א הרי מפורש דאף בספק טרפה דנין דין קבוע דרבנן ואולי דבשם היה היתר אחר כמ״ש שם שהיה ספק אם נתערבו הכבשים כלל ולפי דברי הבודק לא נתערבו הכבשים רק הריאות נתערבו בשגגה והכשיר הרא״ש כל הכבשים מטעם חזקת כשרות ע״ש ולא היה צריך להיתר זה אבל אם לא היה היתר אחר היה מתיר מטעם זה ועוד דמטעם ספק איסור לא היה יכול להתיר מפני שהיתה חהר״ל כמבואר שם ומטעם ס״ס אין להתיר בספק אחד בגופו וספק אחד ע״י תערובות אבל במקום שיש להתיר אולי לא היה דן בזה דין קבוע וצ״ע לדינא ויש להתיישב בזה:

נג והנה יש להתפלא על הרמב״ם ז״ל שלא הביא בשום מקום דין קבוע דרבנן והיא גמ׳ מפורשת בזבחים [ע״ג.] ואין לומר דס״ל דגזירה שמא יקח מן הקבוע אינו אלא בקדשים דא״כ אדרבא היה לו להתיר בכל האיסורים ע״י דנכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש כדעת ר״ת שהבאנו ועוד דגם בקדשים לא הביא דין זה וז״ל בריש פ״ו מפהמ״ק כל הזבחים שנתערב בהם אחד מחטאות המתות או שור הנסקל אפילו אחד ברבוא ימותו כולן לפי שבעלי חיים חשובים הם ואינם בטילין ואם הקריב הורצה שאין בע״ח נדחין עכ״ד והרי בגמ׳ שם לא אמרו דאם זרק הורצה למאן דס״ל בע״ח אינן נדחין אלא כדניידי דלא ליהוי כקבוע [וכבר תמה שם הלח״מ בזה ע״ש]:

נד ונלע״ד דהרמב״ם ז״ל היה לו שיטה אחרת בכל זה ואדרבא דהא דמקשה בזבחים שם ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש אין זה רק משום הפסד קדשים היה ראוי להתיר עי״ז אבל בחולין לא עלה כלל על דעת הש״ס להתיר עי״ז וראיה לזה שהרי בסוף מס׳ כוכבים שנינו אלו אסורין ואוסרין בכל שהו וכו׳ ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע וכו׳ ופטר חמור וכו׳ ושעיר המשתלח וכו׳ ואוסרין בכל שהוא ולמה לא פריך הש״ס ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש וכן בסנהדרין [פ׳.] בשור שנגמר דינו שנתערב בשוורים אחרים סוקלין אותן למה לא פריך כן והן אמת דהתוס׳ שם כתבו שיש ספרים שגורסים כן ע״ש ובמשנה דכוככים מירי בשור הנסקל שכבר נסקל דא״א למיכבשינהו ע״ש מיהו עכ״פ הרמב״ם לא היה לו גירסא זו בסנהדרין שהרי גם לפנינו ליכא גירסא זו וגם במשנה דכוכבים מפרש בפירושו למשניות שנתערבו בחייהן ע״ש ובאמת תמיהני מאד על רבותינו בעלי התוס׳ דאיך אפשר לאוקמה לאחר שנסקל הא תינח כולהו משכחת לה אבל שעיר המשתלח בודאי תערובתו הוא בחיים דאם לאחר שנעשה מצותו הרי הוא מותר בהנאה כדאיתא ביומא [ס״ז:] וראיה לזה דבבכורות [ט:] תניא שור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ופטר חמור מטמאין טומאת אוכלין ולא חשיב שעיר המשתלח משום דטומאת אוכלין אינו אלא לאחר מיתה ולא משכחת לה בשעיר המשתלח וצע״ג [אח״כ ראיתי בהגהות הגר״א שמוחק שעיר המשתלח]:

נה ולכן מפרש הרמב״ם דבחולין ליכא כלל היתר זה דכיון שחכמים אסרום אינו מועיל התחכמות לאפקועי מאיסורא ורק משום הפסד קדשים היה רוצה הש״ס להתיר עי״ז ומתרץ משום גזירה שמא יטול מן הקבוע ולכך אסרו גם בקדשים ומפרש מה שאומר שם אמר רבא השתא דאמר לא נקריב אם הקריב למ״ד בע״ח נדחין לא מרצי ולמ״ד אין נדחין מרצה אעיקרא דמשנה קאי ואדרבא ה״פ השתא דאסור רבנן לא נקריב כלומר אם היו אומרים שיש תקנה ע״י נכבשינהו דניידי בודאי לא היינו מתירין בלא זה גם בדיעבד כיון שיש תקנה בהיתר אבל השתא שאמרו לא נקריב כלומר שאין שום תקנה ולכן ודאי למאן דס״ל בע״ח נדחין גם בדיעבד אסור אבל אם אין נדחין אם הקריב הורצה אף שעבר אדרבנן מ״מ משום הפסד קדשים לא העמידו דבריהם ולכן כתב סתם דאם הקריב הורצה [וברור הוא כן בס״ד]:

נו כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ז׳ דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו כגון בעלי חיים ובריה וחה״ל ודבר שיל״מ שנתערב באחרים ונאכל אחד מהם בשוגג בין שאכלו עצמו בשוגג בין שאכלוהו אחרים בשוגג או נפל מעצמו לים בענין שנאבד מן העולם הותרו כל האחרים שאנו תולין לומר האיסור הלך לו ודווקא כשאוכל הנשארות שתים שתים ביחד דממ״נ איכא חדא דהתירא אבל לאוכלם אחת אחת אסור ואפילו לאוכלם שתים שתים אסור לאדם אחד לאכול את כולן ואפילו שני בני אדם אין לאכלם כולם בבת אחת עכ״ל:

נז ביאור הדברים דאחרי שמן התורה בטל ברוב ורק חכמים גזרו שלא יתבטל ונאבד אחד מן העולם תלינן דהאיסור נאבד דכל זמן שכולם הם בעולם אפילו נפרש אחד מהם א״א לתלות בו האיסור דכיון שאתה צריך לדון גם עליה א״כ מאי חזית לומר שהיא היא האסורה אדרבא נאמר שהאיסור הוא בהרוב הנשארים [ש״ך סקמ״ד] ובאיסורים דרבנן תלינן תמיד בהרבה דינים להקל כמו שיתבאר בסי׳ קי״א ולכן תלינן ג״כ כאן בהאבודה שאני אומר האיסור הוא שנאבד ואפילו באיסור היותר חמור כמו עבודת כוכבים תלינן ג״כ בתערובות כשנאבד אחד מהם בהאיסור והותרו כל הנשארים [זבחים ע״ד. ועתוס׳ שם] דבכה״ג לא גזרו רבנן:

נח וממילא מובן דזהו דווקא כשנאבד מעצמו כגון שנפל לאור או לים או לנהר עמוק באופן שלא ימצא לעולם אבל אם במציאות אפשר שימצא אין תולין בו [ש"ך סקמ"ג] ואם לא נאבד מעצמו אלא איבדה בכוונה ודאי אסור דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתן וממילא כיון דבמזיד אסור א"כ גם בשוגג אסור דגזרו שוגג אטו מזיד ובכמה מקומות בש"ס גזרינן שוגג אטו מזיד ולא דמי למ"ש לעיל סי' צ"ט סעיף כ"ב בדין אין מבטלין איסור לכתחלה דבשוגג מותר דבארנו שם סעיף כ"ד משום דלא חשדינן לאדם שיבטל איסור בידים אבל להפיל לאש או למים ודאי יש לחשוד שיעשה כן במזיד דלא מתחזי להו לאינשי איסורא בזה ע"ש ולכן בהכרח לגזור שוגג אטו מזיד וזהו שכתבו נפל מעצמו לים כלומר דכשהפילו אדם אסור אף בשוגג:

נט ולכן בנאכל אחד מהם בשוגג הותרו כל האחרים דבזה לא שייך לגזור אטו מזיד דאין חשוד שום אדם לאכול איסור במזיד והוי זה בדין ביטול איסור שבסי' צ"ט ויש שחולקים בזה משום דגם באכילה יש לגזור שיאכיל אחד מהם לכותי או שישליך לים [ש"ך סק"מ וט"ז סק"ח] ותמיהני שהרי כוונתם ברורה שאין היתר רק אם אכלו זה הישראל בשוגג או ישראל אחר וכן מבואר להדיא במקור הדין בתה"ד [סי' קפ"ה והובא בש"ך ובב"י] ואם כוונתם שלא יציית לנו דיאמר בדעתו מה לי אם אכלתיו בעצמי או האכלתיו לכותי או איבדתיו מן העולם לא מצינו גזירה כזו בשום מקום ואם לא יציית לנו הלא יעשה מה שירצה וממ"נ אם הוא ת"ח הלא יבין הטעם ואם הוא ע"ה הרי אינו יודע כלום וכשיאמרו לו דאין היתר רק באכילת ישראל בשוגג איך יאמר דלא כן הוא וחז"ל לא גזרו רק שוגג אטו מזיד ולא יותר [ועפר"ח סקל"א ובח"ד סק"ט שהסכימו לפסק הש"ע ומה שהקשה הכרו"פ הא גם במבשל בשבת גזרו שוגג אטו מזיד תירץ הח"ד שם ע"ש ודוק]:

ס ודע דהיתירים הללו שנתבארו הם אף אחר שנודע התערובות דאלו קודם שנודע התערובות אפילו הפילו בידים שרי דלא שייך למיגזר כיון שעדיין לא ידע מהאיסור כלל ולא היתה שום כוונת היתר בזה [ש"ך שם] וכן ההיתרים שנתבארו אינו אלא כשהיו כולם עדיין בתערובות ונפל אחד מהם או נאכל אחד מהם תלינן בו האיסור אבל אם פירש אחד מהם אפילו פירש ממילא כשנאבד או כשנאכל לא תלינן בו האיסור ועדיין באיסורם עומדים דכיון שהוא הופרש מן התערובות אין לתלות בו התערובת [שם סקמ"ב] ויש מי שמתיר בפריש קודם שנולד הספק ונאבד לפי שבזמן שפירש היו כולם בחזקת היתר ולכן אפשר לתלות בו משא"כ בפריש לאחר שנולד הספק דכולם בחזקת איסור וגם הנפרש הוא בחזקת איסור ואין לו שייכות להתערובת ממילא שנשארו הם בחזקת איסור כמקדם [פר"ח סקל"ג וצ"ל דכוונתו כן הוא ע"ש ודוק]:

סא וזה שהצריכו לאכול שנים שנים דממ"נ איכא חדא דהתירא ואמרינן מדהאי לאו דאיסורא האי נמי לאו דאיסורא [רש"י זבחים שם] ועל האחרונות נאמר דבראשונות נאכל האיסור [שם] ולפ"ז אין זה רק כשנפל חתיכת איסור אחד אבל אם נפלו שנים צריך לאכול ארבע ארבע וכשנפלו שלש צריך לאכול שש שש [ש"ך סקמ"ז] או אפשר דבשנים די שיאכל ג' ג' ובשלשה די שיאכל ד' ד' דא"צ רק אחד יותר מהאיסור [פר"סח סקל"ו דכן מוכח מלשון הרא"ש פגה"נ סל"ז] וזה שכתבו דאפילו שנים שנים אין לאדם אחד לאכלם כולם וכן שני בני אדם אין לאוכלן כאחת להדיא מוכח מדברי הראשונים באין חשש בזה וגם גדולי האחרונים נחלקו על זה ובודאי היא רק חומרא בעלמא ומ"מ חלילה לעבור על דבריהם הקדושים:

סב ודע דזה שנתבאר דבנאבד אחד מהתערובת תולין בו האיסור זהו שיטת רוב הפוסקים אבל להרמב"ם פ"ז מכוכבים צריך שתים ולקמן בסי' ק"מ הובא בש"ע דיעה זו בשם יש מי שאומר ע"ש ואולי דבאיסור חמור חש לה וכן יש מי שאומר דכמו דנאבד או נאכל תולין בו כמו כן אם נמכר אחד מהתערובות לכותי בשוגג תולין בו [פ"ת סק"ז בשם תפל"מ] ולא נהירא לי דודאי בזה יש לגזור שוגג אטו מזיד שהרי אפילו באכילת כותי כתבנו דאינו מועיל מטעם זה כ"ש במכירה אם לא כשנמכר קודם שנודע התערובת וכן יש מי שאומר שאם אחת מהתערובת נפלה לאיסור שאין בה כדי ביטול ונאסרה תולין ג"כ בה כיון שאין אתה צריך לדון עליה וכן אם היה תערובת מבע"ח ואחת מהן נטרפה טרפה ודאית או מת אחת מהן תולין בה [שם בשם פמ"א] ודבר פשוט הוא כשאמרו בנאבד אחת מהן תולין בה צריך שתאבד כולה אבל אם נאבדה מחציתה או יותר כל שעדיין נשאר ממנה כגון במקולין שנחתכה הבהמה לכמה חתיכות ונאבדו חתיכות הרבה אם רק נשאר עוד חתיכה א"א לתלות האיסור בהאבודים כיון שעדיין נשארה חתיכה אחת שאתה צריך לדון עליה [שם]:

סג דעת רבותינו בעלי התוס' בכמה מקומות דכל דבר חשוב שאינו בטל בתערובת אם נפל מזה התערובת למקום אחר מותרות כשאינו אוכל כולם בפעם אחת מטעם ס"ס דכשאוכלין מתערובת השני הוי ס"ס גמור ספק אם זה שאוכלים הוא ממה שנפל לתערובת השני מתערובת וראשון ואת"ל שזה הוא שמא אינו זה שנפל לתערובת הראשון ואפילו להסוברים דספק אחד בגופו וספק אחד בתערובת אינו מועיל מ"מ כשהשני הספקות בתערובת ודאי מותר [ר"ש פ"ג דערלה ותוס' ריש ביצה ויבמות פ"א. וסנהד' פ'. וכוכבים מ"ט. ורפ"ח דזבחים]:

סד ורוב הפוסקים הסכימו לדיעה זו [ש"ך סק"נ ופר"ח] אמנם י"א דתערובת השניה ג"כ אסור דחשבינן לתערובת הראשונה כל אחד מהם כאיסור ודאי וא"כ בתערובת השנייה אין כאן רק ספק אחד ואינו מותר רק אם מתערובת השניה נפל לתערובת שלישית דאלו מותרים משום ס"ס וטעמם כן הוא שהרי ס"ס לא עדיף מרוב כמו שיתבאר דספק הראשון הוה מחצה על מחצה והספק השני מכריע לרוב היתר וא"כ מה מועיל התערובת השני בס"ס שלו הא גם בתערובת הראשון יש רוב ועכ"ז אסרו חכמים מפני חשיבותה וא"כ מה מוסיף בתערובת השני אבל התערובת השלישי מותר דבהתערובת השני אזדא לה חשיבותה כיון דלאו האיסור החשוב הידוע נפל שם וממילא שיש כאן ספק אחד ובהתערובת השלישי שפיר הוה ס"ס [כנ"ל לבאר דעת הסמ"ק שהוא בעל דיעה זו כמ"ש בב"י]:

סה וגם דעת הרמב"ם בפט"ז ממאכ"א כן הוא וז"ל שם בדין י' נפל רמון אחד מתערובת הזאת לשני רמונים אחרים מרמוני בדן ונפל מן השלשה רמון אחד לרמונים אחרים מותרין שהרי הרמון של תערובת הראשונה בטל ברוב ואם נפל מן התערובת הראשון רמון לאלף כולן אסורין לא נאמר בטל רוב אלא להתיר ס"ס שאם יפול מתערובת השניה למקום אחר אינו אוסר וכן כל כיוצא בזה עכ"ל וזהו דעת רבינו הב"י שכתב בסעיף ח' דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו שנתערב באחרים ונפל מהתערובת הזאת אחד לשנים אחרים ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים הרי אלו האחרים מותרים שהרי וכו' לא נאמר בטל ברוב אלא להתיר ס"ס וכו' עכ"ל:

סו וכבר תמהו על הרמב"ם שהוא עצמו כתב בפ"ז מכוכבים דין י' וז"ל ספק אסור ס"ס מותר כיצד כוס של כוכבים שנפל לאוצר מלא כוסות כולן אסורות מפני שאוסרות בכל שהן פירש כוס אחד מן התערובת ונפל לכוסות שניים הרי אלו מותרין עכ"ל הרי שהתיר התערובת השניה והוא תימא שהקיל באיסור כוכבים מבשארי איסורים ויש שר"ל דברמונים החמיר מפני שבשם יכול לבא לידי היתר דהיינו כשיתפצעו הרמונים והוי כדשיל"מ [כ"מ] ואני תמה שהרי לענין ספק ביצה שנולדה ביו"ט הקיל בתערובת אע"ג שזהו דשיל"מ וגם ספק אחד בגופו וספק אחד בתערובות כנראה מדבריו בפ"א מיו"ט דין ב' וכמ"ש המניד משנה שם וכ"ש בכה"ג וכן רבינו הבית יוסף בא"ח סי' תצ"ז התיר ספק מוכן ביו"ט שני מטעם ס"ס ע"ש ועוד תרצו שמפני שמכוכבים בדילי אינשי לכך הקיל בזה [שס] והדוחק מבואר דאדרבא בכל הש"ס מחמרינן יותר מבכל האיסורים ולכן באמת רבינו הב"י לקמן סי' ק"מ פסק דלא כהרמב"ם והצריך ג' תערובת כמו בכאן ע"ש ולבד כל זה א"א לחלק בין איסור לאיסור שהרי הש"ס בזבחים [ע"ד.] מקשה מזה לזה ע"ש:

סז ויש מי שתירץ שיש חילוק בין איסור אכילה לאיסור הנאה דבאכילה יש להחמיר יותר אבל בכוכבים שאינו אלא להנאה ראוי להקל [ש"ך סקנ"ב] וא"א לומר כן שהרי הש"ס פריך מזל"ז כמ"ש וי"א דטעמא כן הוא דודאי לכל האיסורים שבעולם מהני ס"ס לבד בדבר חשוב כרמוני בדן וכיוצא בזה שהטעם שאינו בטל הוא מפני החשיבות אחשבינהו לכל התערובת כאלו הן איסור בעין וזהו כעין סברא שכתבנו בסעיף ס"ד [הגר"א סקי"א וכרו"פ סקכ"ג] וגירסא אחרת היה לו בגמ' דזבחים שם [שם] וסברא גדולה היא [וכ"כ הלח"מ שם וצ"ע שהגר"א וכרו"פ לא הביאו דבריו] ולענ"ד נראה כשנדקדק בלשונו שבכאן כתב נפל רמון אחד וכו' ובשם כתב פירש כוס אחד מן התערובת ונפל וכו' דבודאי כשכולם ביחד הוי על כל אחד באיסור ודאי וכשנפל מכל התערובת למקום אחר הוה כאיסור ודאי שנפל למקום אחר משא"כ בשם שמתחלה פירש כוס אחד מכל התערובת וממילא דזה שנפרש בטלה ממנו חשיבותו משום דאמרינן איסורא ברובא איתא כמו שכתב שם בדין זה כשפירשו ארבעים ממאה ע"ש שכתב דתלינן דהאיסור בהששים וכשנפלו אלו הארבעים למקום אחר מותרות וכ"ש אחר כשפירש דאמרינן איסורא ברובא איתא וזה שפירש לכל היותר אינו אלא בספק איסור וממילא דבתערובת השני יש ס"ס גמור [ולפ"ז קמ"ל לא זו אף זו כלומר לא מיבעיא כשפירש אחד אלא אף כשפירשו ארבעים ממאה ודוק]:

סח וכתב רבינו הרמ"א ומ"מ אין לאדם אחד לאכול את כולן עכ"ל והשיגו עליו מפרשי הש"ע [ש"ך סקנ"ג וט"ז סק"י ופר"ח סק"מ] דזה אינו אלא להמתירים בשני תערובות ממילא דאין לאכול התערובת השני כולה דאם אתה אוכלה כולה אין כאן ס"ס אבל לרבינו הב"י שפסק כהרמב"ם שצריך ג' תערובות למה לא יאכלו כל התערובת השלישי ולענ"ד דבריו צודקים דממ"נ אם נאמר דהתערובת השלישי כולו יצא מכלל ס"ס א"כ למה צריך כלל התערובת השלישי כמו שבאמת זהו דעת הסוברים שא"צ רק שני תערובות אלא בע"כ אתה צ"ל דאלו המצריכים ג' תערובות סוברים דהתערובת הראשון אינו בכלל החשבון כמו שבארנו דמפני החשיבות עשו כל התערובת כודאי איסור והחשבון של הס"ס מתחיל מתערובת השניה וממילא דלשיטה זו דין השלישי בדין השניה להחולקים על שיטה זו וממילא דבשם שלשיטת התוס' אין לאכול התערובת השניה כולה כמו כן לשיטת הרמב"ם אין לאכול כל התערובת השלישי כולה [וראיתי בפמ"ג בש"ד שם שהמנ"י השיג על הש"ך ולא הביא טעמו וברור הוא שמפני זה השיג עליו ואין ספרו בידי]:

סט ומטעם זה אני אומר בדינו של רבינו הב״י שמצריך ג׳ תערובות והקשו עליו [הט״ז שם והגר״א] ואיך אפשר לומר כן והרי הוא עצמו פסק בסעיף ד׳ דאפילו בקבוע דאורייתא כשנתערבה באחרות בטילה ברוב משום ס״ס ובארנו זה בסעיף ל״ד ואיך אפשר דבתערובת דבר חשוב שזהו קבוע דרבנן להחמיר יותר ולהצריך ג׳ תערובות וכבר כתבנו בסעיף ל״ח דבודאי שזהו גרוע יותר ע״ש ולבד זה אין התחלה לקושיא זו מטעם שבארנו בסעיף הקודם דממ״נ אם התערובת השלישי כולו מותר למה נצריך לו כלל אלא ודאי דבע״כ צ״ל דרבנן עשו כל התערובת הראשונה כל אחת כודאי איסור וא״כ פשיטא שזה חמיר מקבוע דקבוע אסרה תורה דלהוי כמחצה על מחצה וזה התערובת גזרו חז״ל דלהוי ככולו איסור ואי קשיא איך אפשר להחמיר בדרבנן יותר מבדאורייתא אין זה מן התימא שהרי גם לענין פירש החמירו יותר כמ״ש בסעיף כ״ה לדעת הרא״ש והטור ורוב הפוסקים ע״ש:

ע עוד כתב וז״ל ודוקא שהאיסור שנתערב הוא ודאי איסור אבל ספק איסור שנתערב ונפל מאותה תערובת למקום אחר התערובת השנית שרי עכ״ל והקשו עליו [ש״ך וט״ז שם] דמלשונו משמע דגם בתערובת השנייה בספק איסור אסור לאוכלו כולו כאחד כמו בתערובת הג׳ בודאי איסור ובאו״ה כלל כ״ו אינו מבואר כן וס״ל דבספק איסור מותר התערובת השניה לגמרי ולענ״ד לא ידעתי מאיזה לשון דקדקו כן בדבריו ואדרבא מלשונו יש לדקדק יותר דגם הוא מתיר לגמרי התערובת שכתב בסעיף ח׳ דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו שנתערב באחרים ונפל מהתערובת הזאת אחד לשנים אחרים ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים הרי אלו האחרים מותרים שהרי וכו׳ לא נאמר בטל ברוב אלא להתיר ס״ס וכו׳ עכ״ל:

עא דהנה אמת הוא שבעל או״ה פסק כן אבל איזה סברא יש ביה דנהי דספק איסור קיל מודאי איסור הרי אינו יורד רק מדרגה אחת שבזה עצמו יש ספק ונהי דבתערובת הראשון אין להתירו ע״י ס״ס משום דהוה ספק אחד בגופו וספק השני ע״י תערובת השניה יש להתירו מ״מ למה יהיה קיל מודאי איסור בתערובת השלישי הלא המעלה של ספק איסור שיש בגופו יש בהודאי איסור בתערובת השלישי והרי הספק של תערובת טוב יותר מספק שבגופו כמ״ש וא״כ למה יהיה קיל יותר תערובת השנייה בספק איסור מתערובת השלישית בודאי איסור ובאמת ראיתי מי שדחה דברי האו״ה מהלכה [פר״ח סקמ״ב ופמ״ג סקנ״ה] ועוד דהא זהו פשוט דספק איסור תורה הוא כודאי איסור דרבנן שכן כתבו כל גדולי הפוסקים [ש״ך סקנ״ד] וא״כ אם אתה מתיר בספק איסור תורה לאכול ביחד כל התערובת השנייה ובע״כ יש בו מהתערובת הראשונה והרי אנן קיי״ל דודאי איסור דרבנן בדבר חשוב אפילו באלף לא בטיל כמ״ש בסי׳ ק״א וא״כ איך אפשר להתיר כל התערובת השנייה בספק איסור תורה [שם] אמנם י״ל דהתערובת השנייה של איסור ספק אף שהוא דאורייתא קיל מודאי איסור דרבנן בתערובת הראשון והטעם דהנה בשם עכ״פ יש ודאי איסור דרבנן בתערובת זה אבל בתערובת שנייה של ספק איסור תורה מי יימר דיש בתערובת זה הספק איסור דאולי לא נפל האיסור המסופק מתערובת הראשונה להשנייה וג״כ אפשר לומר דלא דמי לתערובת השלישית של ודאי איסור תורה דהתם עשו רבנן להתערובת הראשונה כל אחת כודאי איסור כמ״ש ונחשבה כל אחת כודאי איסור תורה וממילא דאין לאכול התערובת השלישית כולה כאחת כמו שבארנו אבל בספק איסור א״א לעשות כודאי איסור וע״פ עצם הסברא יש גם בתערובת הראשונה ס״ס אלא שהחסרנו בה מפני שאין לצרף ספיקא דתערובת לספק הגוף כמ״ש מיהו עכ״פ בתערובת השנייה שיש ס״ס בהתערובת וכשנצרף לזה גם הספק שבגופו הוה שלש ספיקות לכן בודאי אפשר לומר כדעת בעל או״ה להתיר כל התערובת השנייה לאוכלם כולם כאחד ולזה אני אומר דרבינו הרמ״א ראה בעין שכלו הזך שיש בזה סברות נוטות לכאן ולכאן לכן סתם הדברים [כנלע״ד]:

עב עוד כתב די״א דדבר שיל״מ אין להתיר מכח ס״ס וטוב להחמיר אם לא לצורך מאחר שיש לו היתר בלאו הכי עכ״ל ולפי הטעם משמע דאפילו בתערובת השלישי אין להתיר וכ״כ להדיא במרדכי ספ״ג דכוכבים ע״ש ואע״ג דבספק מוכן התיר בא״ח סי׳ תצ״ז ביו״ט שני מטעם ס״ס אין זה דמיון לס״ס שע״י תערובות שהרי זהו שהחמירו חז״ל בדשיל״מ דלא ליבטל אפילו באלף מפני שיבא בלא״ה לידי היתר א״כ מה לי חד תערובות ומה לי תרי ומה לי יותר סוף סוף הוא משום ביטול אבל בס״ס שמעיקר הדין שפיר יש להתיר גם בדשיל״מ ודבר זה ביאר הרא״ש ז״ל בתשו׳ כלל ב׳ ע״ש וזהו הטעם שלקמן בסי׳ רצ״ג התיר רבינו הרמ״א עצמו ס״ס באיסור חדש אע״ג דחדש הוה דשיל״מ [ש״ך סקנ״ו] וזהו הטעם ג״כ לקמן בסי׳ קכ״ב שהתירו סתם כלים משום ס״ס ע״ש אף דהוה דשיל״מ משום דהס״ס הוא בעצם הדבר ועוד יתבאר בזה בס״ד בכללי ס״ס [עט״ז סקי״א ונקה״כ] וע״ש בסעיף קל״ה:

עג כתב הטור והא דשרינן ס״ס דווקא ע״י תערובות כדפרישית אבל ספק טרפה שנתערבה באחרות כולם אסורות עד שיהו בהיתר כדי לבטל האיסור אם הוא מדברים המתבטלים שכיון שספק הראשון היה בגופו אין להתירו מס״ס וכו׳ ולא נהירא דס״ס מותר בכל האיסורים אפילו בכוכבים עכ״ל ורבינו הב״י בסעיף ט׳ פסק דלא כהטור אלא כדעת האוסרים בכל ס״ס שאחד ע״י גוף ואחד ע״י תערובות וזהו שיטת ר״י בעל התוס׳ כפי שביארו דבריו הרשב״א בתורת הבית [בית ד׳ שער ב׳] והרא״ה שם כמו שנבאר בס״ד אבל דעת הטור והיא דעת ר״ת והרא״ש דכל מין ס״ס שבעולם אמרינן

וטעמם נראה דס״ל דהספק הראשון עושה מחצה על מחצה והספק השני מכריע את ההיתר לרוב והוי כרובא וא״כ יהיה הס״ס מה שיהיה סוף סוף יש רובא להיתר וטעם ר״י והרשב״א והרא״ה והש״ע יתבאר בס״ד בסעיף ע״ז:

עד ורבינו הרמ״א כתב על זה הדין דספק טרפה שנתערב באחרות אין זה ס״ס וז״ל וי״א הטעם דאסור הואיל והספק הוא איסור מדאורייתא ולא נוכל לומר עוד ספק שאין כאן איסור רק שנתערב באחרים לא מקרי ס״ס ואסור אבל אם היו ב׳ ספיקות אם היה בו איסור כלל ונודעו ב׳ הספקות ביחד מתירין ס״ס בכל מקום אפילו באיסור דאורייתא וגופו של איסור ואפילו היה לו חזקת איסור כגון עוף שבחזקת איסור עומד ונשבר או נשמט גפו ספק מחיים או לאחר שחיטה ואת״ל מחיים שמא לא ניקבה הריאה יש להתיר מכח ס״ס אע״פ שיש לברר ע״י בדיקת הריאה אין לחוש וע׳ לעיל סי׳ נ״ג עכ״ל והדברים צריכין ביאור וגם זה הולך על שיטת ר״י בעל התוס׳ דלהחולקים א״צ כלום כמ״ש ורק בשיטת ר״י גופא מחולקים הפוסקים ונבאר זה בס״ד:

עה דהנה רבינו יצחק בעל התוס׳ אמר על הך דריש ביצה דתניא התם נתערבה באלף כולן אסורות דקאי אספיקא כלומר דאף כשיש ספק אם נולדה ביצה זו ביו״ט אם בחול ג״כ אסורה ואין מתירין אותה משום ס״ס ופי׳ הרשב״א טעמו משום דהוה ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות וביאר דבריו שם דאין הכוונה דס״ס שבגוף הדבר לא מהני רק ס״ס שע״י תערובת משום דבכל אחד מהספיקות יש רוב להיתר שהרי בש״ס מצינו כמה ס״ס שבגוף הדבר כמו בסוגיא דפ״פ ספק תחתיו זינתה ספק אינו תחתיו ואת״ל תחתיו ספק באונס ספק ברצון ששני הספקות הם בגוף הדבר אלא הכוונה הוא ששני הספיקות יהיו או שניהם בגוף או שניהם בתערובת וכתב הטעם וז״ל דהתם בפ״פ שאני שא״א לזו לבא לפניך אלא בשתי ספיקות ואי אתה יכול להחמיר עליה ולומר דהיאך נתיר וכבר אסרתה אותה כמו שאתה אומר בספק נולד ביו״ט שמיד עמדה עלינו באיסור ואח״כ נתערבה באחרות ונתוסף בתערובת ספק זה השני וכיוצא בזה במה שאסרנו מחמת ספק טרפה ואח״כ נתערבה באחרות היאך נאמר שמא לא זו היא ואת״ל זו היא שמא לא טרפה היתה והלא כבר אמרתה משעה שנולד בה ספק טרפות והיאך נתיר מה שאסרנו מפני שנתערב באחרים ונאמר מה שאסרנו מותר היה עכ״ל הרשב״א ז״ל:

עו ולכאורה כוונתו מבוארת דבעינן ששני הספקות יבואו בבת אחת וממילא דהוי כרוב היתר אבל כשספק אחד בא קודם וכבר אסרנו הדבר מפני הספק אינו מועיל עוד ספק הבא לאחר זמן ולפ״ז גם בספק אחד בגופו וספק אחד בתערובת אם שניהם באו כאחד כגון שנולד בהתרנגולת ספק טרפה ותיכף נתערבה באחרות ששני הספיקות באו כאחד שפיר הוה ס״ס ולהיפך בשני תערובות כשהתערובת האחת היתה מקודם ואסרנו התערובת ואח״כ במשך הזמן נפל מזו התערובת לאחרות אינו מועיל הס״ס כיון שלא באו שני הספקות כאחד ויש להסביר עוד בזה דכשם שבהיתר רוב בא הרוב בבת אחת אבל אם תפול איסור מרובה להיתר מועט אף שיתרבה אח״כ ההיתר על האיסור אינו מועיל לאחר שנודע התערובת כמ״ש רבינו הרמ״א בסי׳ צ״ט סעיף ה׳ ואם שבארנו שם סעיף ל״ד דמטעם קנס הוא ואין זה בנפל מעצמו ע״ש מ״מ הדין כן הוא ולפי פשטות דבריו שם אין מועיל הריבוי אחר שנודע בשום אופן וא״כ גם בס״ס י״ל כן וע׳ בסעיף פ״ה:

עז אבל א״כ חסר כל העיקר מדברי הטור והש״ע וגם הרשב״א עצמו לא היה לו להזכיר כלל הפרש בין גוף ותערובת אלא לומר בקיצור ששני הספקות יבואו בבת אחת ועוד דדין זה כתב רבינו הרמ״א בכאן דבעינן שיוודעו ב׳ הספיקות ביחד וכו׳ וזה לא שייך כלל לספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת אלא עיקר כוונת הרשב״א כן הוא דשני הספקות צריכים להיות ממין אחד או שניהם בגוף או שניהם בתערובת והסביר הטעם דכשהספקות הם ממין אחד הולכים שני הספקות בפעם אחת משא״כ כשאינן ממין אחד בהכרח לחלקם כיון שאינם מסוג אחד וממילא דבהספק הראשון נשאר האיסור בתקפו וא״א להתיר לו ע״י תערובת ועמ״ש בסעיף פ״ה:

עח ומבואר מדברי הרשב״א דלא ס״ל לחלק בין איסור דאורייתא לרבנן דכל שהספקות ממין אחד מועיל אפילו בדאורייתא וכל שאינן ממין אחד אינו מועיל אפילו בדרבנן וראיה ברורה לזה שהרי דבריו הם בספק ביצה שנולדה ביו״ט דזהו איסור מדרבנן ואע״ג דבגמ׳ שם אזלא הסוגיא למאן דס״ל דאיסור ביצה הוא משום הכנה והכנה דאורייתא מ״מ אין זה רק ביו״ט אחר השבת וסתם יו״ט הוי דרבנן משום גזירה דיו״ט אחר שבת כמבואר שם בסוגיא והרשב״א מיירי בכל יו״ט כמבואר מדבריו בספרו משמרת הבית שהשיג על הרא״ה שרצה לומר דזהו איסור דאורייתא והשיג עליו דזהו רק איסור דרבנן ע״ש [עפר״ח סקמ״ו שתירץ דברי הרא״ה ולדינא מסיק נם הוא דאין חילוק בין דאורייתא לרבנן עם שבדברי הרשב״א לא תפס כן ולא ידעתי מנ״ל הא וכן דעת הט״ז]:

עט ומ״מ יש בזה שאלה גדולה דאיך אפשר לומר בשני ספיקות ממין אחד הוה ס״ס אף בדאורייתא א״כ בשני תערובת שהתירו חז״ל או בשלשה תערובת לפי הדעות שנתבארו למה הצריכו רוב של היתר בכל תערובת הא אפילו במחצה על מחצה די ובשלמא אם ס״ס של איסור תורה אין מתירין

כלל א״ש שהצריכו רוב כי היכי דליהוי היתר מן התורה גם בתערובת ראשונה אבל אם גם בדאורייתא מותר למה הצריכו רוב:

פ ולכן כתב הרא״ה שם דטעמו של רבינו יצחק הוא דלא אמרינן ס״ס שרי כדאיתא אלא היכי דבספק ראשון שרי מדאורייתא אלא מדרבנן אסור כי הך דתערובות הלכך הו״ל ספק שני ספק דרבנן אבל כל היכי דבספק ראשון מיתסר מדאורייתא ספק שני אסור מדרבנן דלא חשיב אלא חד ספיקא עכ״ל ולדבריו כללא הוא דאם רק הספק הראשון אסור מן התורה לא אמרינן בזה ס״ס כלל משום דבספק ראשון הוא איסור תורה והספק השני הוה איסור דרבנן ולכן בתערובת מחצה על מחצה כיון שאסור מן התורה לא מהני ס״ס ולכן הוכרח הש״ס לומר דנתבטל ברוב דמותר מן התורה ולפ״ז בהתערובת השני היה די מחצה על מחצה כמובן רק כיון דבתערובת הראשון בהכרח להיות רוב ולכן אמרינן כן גם בתערובת השני ולפ״ז גם בשני ספקות בגופו כל שהספק הראשון אסור מן התורה אינו מועיל מ״מ ולפ״ז כל הס״ס שבש״ס שבגוף האיסור כמו בפתח פתוח וכל כיוצא בזה בהכרח למצא שהספק הראשון מתירו מן התורה וכתב הרא״ה שם דבפ״פ מתיר הספק הראשון מן התורה מפני שיש לה חזקת כשרות וכן צ״ל בכל הס״ס שבש״ס [ובאמת שיטה דחוקה היא וכבר השיב עליו הרשב״א במה״ב שם וכן יש להקשות מכמה ס״ס דשחיטה ודמקוה ודוק]:

פא ודרך אחרת כתב הרא״ה ז״ל והיא מיושרת וז״ל ולישנא אחרינא אליבא דרבינו יצחק ז״ל דכל ס״ס בגופו של איסור מותר וכל ס״ס בתערובות כגון שתי תערובות מותר אבל חד ספיקא בגופו כיון דמיתסר בדאורייתא לא מישתרי בספק שני דתערובות משום טעמא דספק אלא בדבר שיש לו ביטול בחד תערובות וזה הלשון מתחוור מן הכל עכ״ל ביאור דבריו דודאי ס״ס מותר אף אם בספק הראשון עדיין אסור מן התורה אלא דאם הספק השני הוא ע״י תערובת אז כשהספק הראשון אסור מן התורה בין שהוא בגופו של איסור ובין שהוא תערובת מחצה על מחצה אז אין הספק השני של תערובת מתירו:

פב וזהו דברי רבינו הרמ״א שכתב וי״א וכו׳ הואיל דהספק הוא איסור מדאורייתא וכו׳ רק שנתערב באחרים לא מקרי ס״ס ואסור אבל אם היו ב׳ ספקות אם היה כאן איסור כלל וכו׳ עכ״ל כלומר בספק ראשון שאסור מדאורייתא בין ספק בגופו ובין ספק תערובת מחצה על מחצה אינו מועיל התערובת השני לעשות ס״ס אבל ס״ס בגופו של איסור הוה ס״ס אף אם הראשון אסור מן התורה והטעם י״ל דס״ס בגופו של איסור הספק הראשון עושהו מחצה למחצה והספק השני מחליש כחו של איסור והוי כרוב אבל כשהספק השני הוא ע״י תערובת לא נתחדש בגופו של איסור כלום והיתר של תערובת אינו מענין הספק הקודם אפילו אם גם הספק הקודם הוא ע״י תערובת אך כיון שהוא מחצה למחצה הוה איסור של תורה ונעשה כספק איסור הגוף ושוב אין התערובת השני עושהו ס״ס אבל באיסור דרבנן או שהספק הראשון עושהו לאיסור דרבנן כגון תערובת ברוב היתר שפיר עושהו התערובת השני לס״ס [כנלע״ד ביאור דברי הרמ״א ודברי הש״ך סקס״ב ודברי הפר״ח וגם מ״ש בכוונת הרשב״א לא נתברר אצלי והמעיין יבין ודוק]:

פג והנה לדעת הרשב״א ז״ל קשה למה הצריכו חז״ל תערובות ברוב כמ״ש בסעיף ע״ט אמנם הרשב״א עצמו נתקשה בזה בספרו שם ותירץ וז״ל וקשיא לי כי ליכא רובא נמי הא איכא בכל חד וחד שבתערובת שני ס״ס ושמא לא אמרו ס״ס להקל אלא ע״י שתי תערובות וזה כדעת ר״י ז״ל שכתבנו ויש לומר עוד דכל שנפל כאן איסור בודאי וליכא רוב היתר הרי אנו רואין כל אחד מאלו כגופו של איסור שהרי הוא אסור דבר תורה והלכך אין הולכין בכל ס״ס כזה להקל ומ״מ יש לחוש לדברי ר״י ז״ל שלא התיר בס״ס אלא בשתי ספקות הבאות מכח שתי תערובות ונ״מ לספק טרפה שנתערבה באחרות שאין מתירין אותן מכח ס״ס וכו׳ עכ״ל ודבריו צריכין ביאור ואחד מגדולי האחרונים ביאר כוונתו דה״ק דלא אמרו ס״ס להקל אלא בשתי תערובות כדעת ר״י כלומר דווקא בתערובת רוב דאלו מחצה למחצה הוה בספק בגוף האיסור ואין מצטרף לזה הספק השני שע״י תערובות ויש לומר עוד אפילו לדעת ר״ת דמצרפינן שני הספיקות איך שהם מ״מ החמירו חז״ל בתערובת מחצה למחצה יותר מספק בגוף האיסור דבתערובת מחצה למחצה אנו רואין כל אחד כגופו של איסור ודאי ואין הולכין בס״ס כזה להקל אבל ס״ס דגוף קיל טפי ומצרפינן אליו הספק השני של תערובות מיהו למעשה יש לחוש לדברי ר״י שלא לעשות ס״ס אחד בגוף וספק אחד ע״י תערובות [כנ״ל מדברי הפר״ח סקמ״ו ע״ש]:

פד והנה גדולי האחרונים הקשו על רבותינו בעלי הש״ע למה הוצרכו לכל זה דכיון שפסקו בסעיף ח׳ כהרמב״ם דמצריך ג׳ תערובות א״כ אפילו אם נדון ספק טרפה בתערובות גמור הו״ל כשני תערובות ואסור לדידהו וא״כ למה הוצרכו לטעמים אחרים [ש״ך סקס״א ופר״ח שם] ולענ״ד לא קשה מידי שהרי כבר בארנו דדעת הרמב״ם דמצריך ג׳ תערובות בע״כ הוא משום דמשוה תערובת ראשונה כל אחת כודאי איסור ולא כאיסור ספק וכמ״ש בסוף סעיף הקודם א״כ ודאי יש סברא להקל בספק איסור הגוף מתערובת אף שנתבטל ברוב דהתם שויוה רבנן כודאי איסור ובכאן אינו אלא ספק איסור ולכן הוכרחו לטעמים אחרים:

פה והנה רבינו הרמ״א כתב דבשני ספיקות שבגופו ונודעו ב׳ הספקות ביחד מתירין אפילו בדאורייתא וגופו של איסור ואפילו יש שם חזקת איסור כגון עוף וכו׳ עכ״ל והנה זהו ברור דבמקום דלא מהני ס״ס כגון ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות או שהספק הראשון הוא מן התורה כפי הדיעות

שנתבארו אפילו נודעו ב׳ הספקות ביחד אינו מועיל וכן הסכימו כל הגדולים [ש״ך סקס״ג וט״ז סקי״ג ופר״ח סקמ״ז) דלא כיש שרצו להקל בזה ולומר דזה דאינו מועיל ספק גוף וספק תערובות אינו אלא כשמקודם נתוודע ספק אחד ונאסר ואח״כ נתוודע השני אבל כששניהם נודעו כאחד אפילו בכה״ג הוי ס״ס [שו״ת מ״ב וב״י בשם מ״כ בס״ס נ״ז] וזהו כעין הדברים שרצינו לומר בסעיף ע״ו אבל כל הגדולים חולקים בזה וכן עיקר לדינא וכמ״ש בסעיף ע״ז ע״ש:

פו ואמנם הקשו על רבינו הרמ״א בזה שכתב על שני ספיקות שבגופו ונודעו שני הספקות ביחד דמשמע שיכול להיות שלא יוודעו ביחד והקשו בשני ספקות שבגופו היכי משכחת לה שלא יוודעו ביחד [ט״ז סקי״ד ז ופר״ח סקמ״ח] וכתבו דבאמת כוונתו כן הוא דבשני ספקות שבגוף נודעו שני הספקות ביחד [שם] והדוחק מבואר אמנם באמת דבריו צודקים כפשוטו דודאי מצינו כמה ס״ס שבגופו דמשכחת לה שיוודעו מהספק הראשון ואח״כ מהשני כמו בפסחים [ט׳.] גבי מרורות הכושים דחיישינן שמא יש נפל ויטמא באוהל וחולדה הולכת שם שאוכלת את הנפלים ויש שם ס״ס שמא לא היה נפל ואת״ל שהיה נפל שמא החולדה אכלתו ע״ש וא״כ משכחת לה שמקודם נתוודע הספק של הנפל ואח״כ הספק של החולדה וכן בשם בשפחתו של מציק שהטילה ספק נפל לבור וספק חולדה שאכלתו ויש שם ס״ס ספק נפל ספק רוח ואת״ל נפל שמא חולדה אכלתו ולמה א״א להיות שמקודם נתוודע ספק הראשון ואח״כ השני וכן בנדה [ט״ו:] באשה ספק ראתה ספק לא ראתה ואת״ל ראתה שמא טבלה ע״ש וגם כאן משכחת לה כמובן [עפמ״ג שם] וכן בכל האיסורים משכחת לה כגון שנתוודע לפנינו ספק איסור ואח״כ נתקלקל המאכל ויש ספק אם נפסל מאכילת אדם וזה הספק נתחדש אח״כ וכן קדרה שנתבשל בה ספק איסור ואח״כ בישלו בו היתר ויש ספק אם נתבשל ההיתר תוך מעל״ע של האיסור המסופק אם לאחר מעל״ע ולא נודעו ב׳ הספקות ביחד [ערב״פ בשם מנ״י] אלא ודאי כוונתו כפשוטו דאי לא נודעו ב׳ הספקות ביחד לא הוה ס״ס:

פז ומדבריו משמע דכל ב׳ ספקות צריך דווקא שיוודעו ביחד וא״כ גם בספקות שע״י שני תערובות ג״כ צריכים להוודע כאחת ואם הספק האחד נודע מקודם לא הוה ס״ס ותמהו עליו דיש ראיות ברורות דאף אם נודע התערובת הראשונה מקודם ג״כ הוה ס״ס [ט״ז שם בשם מ״ב] ולי נראה דרבינו הרמ״א בדקדוק כתב דין זה רק אשני ספקות שבגוף ולא שע״י תערובת וטעמא רבא איכא במילתא דבספקות שבגוף כשנודע הספק הראשון מקודם הרי נאסר כדין ספיקא דאורייתא ואין הספק השני מועיל להוציאו מאיסורו ונעשה איסור דרבנן אבל בספקות של תערובת דגם בתערובת הראשון יש רוב שמותר מן התורה והאיסור אינו אלא מדרבנן מפני דבר חשוב וחהר״ל לא איכפת לן אם נודע התערובת הראשון מקודם [ואפשר דגם בתערובת אינו מועיל בנודע כמ״ש לעיל סי׳ צ״ט סעי׳ ה׳ דאינו מועיל ריבוי ההיתר אחר הידיעה וה״נ דכוותיה אך בארנו שם בסעיף ל״ד דכוונתו בריבוי בידים ע״ש וכמ״ש בסעיף ע״ו ודוק]:

פח וזה שכתב דס״ס מהני אפילו בחזקת איסור כגון עוף שבחזקת איסור עומד ונשבר או נשמט גפו ספק מחיים או לאחר שחיטה ואת״ל מחיים שמא לא ניקבה הריאה וכו׳ עכ״ל דבריו תמוהים איזה חזקת איסור הוא זה דכל בעל חי עומד בחזקת איסור לענין שחיטה אבל לא לענין טרפות האיברים וכן אמרו חז״ל להדיא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה [חולין ט׳.] ואיך קרא לה חזקת איסור [וכן הקשה הכרו״פ סקל״ב] וגם בעיקר דין ס״ס בחזקת איסור רבתה המחלוקת ויתבאר בס״ד לפנינו בכללי הס״ס בסעיף צ״ט ע״ש:

פט ידוע שבעיקרי הספקות יש מחלוקת בין הרמב״ם והרשב״א דהרמב״ם ז״ל השריש לנו בכמה מקומות בחבורו דהא דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא היינו שחכמים החמירו בזה אבל מן התורה כל ספק לקולא לבד במקום דאיתחזיק איסורא כגון ספק בגירושין דאיתחזק איסורא דא״א או איקבע איסורא במקום הזה כמו שחייבה התורה אשם תלוי כשהיה מונח לפניו חתיכה של חלב וחתיכה של שומן ואכל אחת מהן ואינו יודע איזה אכל דנקבע האיסור שהיה כאן חתיכת חלב ודאי והוה כאתחזק איסורא אבל בלא זה כל ספק מן התורה לקולא וראיה לזה ממה שאמרה תורה לא יבא ממזר בקהל ה׳ ודרשינן בקדושין [ע״ג.] ממזר ודאי הוא דלא יבא אבל ממזר ספק יבא הרי שהתירה התורה ספק :

צ והרשב״א ז״ל בספרו תה״ב [בית ד׳ שער א׳] דחה דבריו דאדרבא מדאיצטריך קרא לספק ממזר ש״מ דכל הספקות אסורים מן התורה דאל״כ למה לן קרא לספק ממזר ואין לומר דמזה ילפינן לכל התורה שהרי אפילו לספק ערלה בח״ל הוצרכנו להלכה למשה מסיני דספיקה מותר בספ״ק דקדושין ואי ס״ד דכל ספק מותר מן התורה למה הוצרכנו להלכה אך אין ראיה משם דשם אתחזק איסורא שהרי כראשית נטיעתו ודאי הוה ערלה ועוד שהרי למאן דמחייב בכריתות באשם תלוי אף בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן והתם ודאי לא איקבע איסורא ולהרמב״ם נאמר דבאמת בזה נחלקו שם בכריתות והלכה כמאן דמצריך חתיכה משני חתיכות משום טעם זה דבחתיכה אחת ספיקו להקל וא״צ אשם תלוי וגם הר״ן בספ״ק דקדושין חולק על הרמב״ם

וגם הרא״ה נראה שהסכים להרשב״א מדלא השיג עליו והראב״ד נראה להדיא שהסכים להרמב״ם ובדעת רש״י ותוס׳ הכריעו גדולי האחרונים דמוכח מכמה מקומות מדבריהם בש״ס דס״ל כהרשב״א לבד הפר״ח שהכריע כהרמב״ם מסוגיא דריש פ״ח דיומא ועמ״ש בסעיף צ״ג:

צא והנה הרשב״א הביא ראיה לדבריו מחולין [י״א.] מסוגיא דרובא דהש״ס הביא ראיה דאזלינן בתר רובא מפסח דכתיב ועצם לא תשברו בו וניחוש שמא ניקב קרום של מוח אלא משום דאזלינן בתר רובא וכן מפרה אדומה ולהרמב״ם אין ראיה דאזלינן בתר רובא אלא משום דספיקא רחמנא שרייה וכתבו הגדולים שהיא ראיה מכרעת אלא דלדעת הרמב״ם צ״ל דכיון שיש בידינו לברר לא אמרינן ספיקא לקולא [מהרי״ט ופר״ח ואני תמה על זה דודאי מן התורה לא שייך לומר כל היכי דאפשר לברורי מבררינן וראיה לזה דהא זהו מוסכם דס״ס מדרבנן הוי כחד ספק מן התורה להרמב״ם ואנן קיי״ל דבס״ס אף שאפשר לברר א״צ לברר כמ״ש רבינו הרמ״א ס״ס זה וה״נ בדאורייתא בחד ספיקא [והמנ״י בת״ח כלל נ״ט חולק על הרמ״א ע״ש]:

צב אמנם לענ״ד אין זה ראיה דמה ענין מצות עשה לספיקא דאורייתא וא״כ נאמר ג״כ דלהרמב״ם כשיש חתיכה ספק חמץ ספק מצה שיהיה יוצא בו י״ח מצה אלא ודאי להיפך דכמו דלשיטתו בספק איסור אינו אסור מן התורה דהתורה לא אסרה רק ודאי איסור א״כ גם במצות עשה צותה התורה לעשות מצוה ודאית ולא ספק מצוה דכמו דספק איסור אינו איסור כמו כן ספק מצוה אינה מצוה וכשהתורה אמרה לאכול מצה צריך שתהא מצה ודאית ולפ״ז ממילא כשהתורה צותה להביא קרבן פסח ופרה ארומה צריכים להביא פסח ודאי כשר ופרה אדומה ודאית כשרה ולא של ספק אלא ודאי דאזלינן בתר רובא וכי תימא דזו היא ודאי כשרה דספק איסור אינו איסור כלל מאי חזית לילך אחר האיסור נלך אחר המצוה דמצוה ודאית אמר תורה ולא מצוה ספק אלא ודאי דאזלינן בתר רובא [ומצאתי שגם הח״ד כתב בעין זה ובזה נופלים קושיות רבות]:

צג ועוד אני אומר דהפלוגתא אינו אלא על ספק מקרה כמו על חתיכה ספק חלב ספק שומן ספק טמא ספק טהור וכיוצא בזה אבל ספק תמידי כמו כוי שהוא ספק חיה ספק בהמה או בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה וכיוצא באלו אין שייך כלל למחלוקת זה דבזה יכול להיות דאפילו הסוברים דסד״א מן התורה לחומרא בכאן יודו להרמב״ם כגון חלב של כוי התורה אמרה כל חלב שור וכשב ועז שהם בהמות וודאים וכוי אינו בכלל זה וכן בה״ש התורה אמרה יום ולילה וזה אינו לא יום ולא לילה וכן י״ל להיפך כמובן ועכ״פ דברים כאלו לא שייך למחלוקת זה [כנלע״ד ובזה מסולקים ראיות הרבה]:

צד וכן עניני טומאה לא שייך למחלוקת זה דכל הלכות טומאה וטהרה הלכה למשה מסיני כמפורסם בש״ס ואין למידין מהם וכן כשיש חזקה לא פליגי רבותינו דכשיש חזקה להיתר גם הרשב״א מודה דספיקא לקולא כמו ספק בקדושין דמוקמינן לה בחזקת פנויה ולהיפך ספק בגרושין גם הרמב״ם מודה דמוקמינן לה בחזקת א״א וזה שהתירו שבויה לכהן משום דמנוולא נפשה לגבי שבאי והוה כמו חזקה להיתר וזה שאסרה התורה ספק סוטה לבעלה מפני שיש רגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה והוה כחזקה לאיסור:

צה ויש שהביאו ראיה להרמב״ם ממה שאין עושי שני ימים יוה״כ מפני הספק כמו כל המועדים ותרצו ע״פ הירושלמי שיש סכנה להתענות שני ימים והקשו שיאכלו פחות מכשיעור [כרו״פ] למאן דס״ל חצי שיעור מותר מן התורה אך גם בלא זה ודאי לאו סכנה ממש אומר הירושלמי דהרי כמה אנשים מתענים שני ימים ובירושלמי שבועות איתא דעד ז׳ ימים ביכולת שלא לאכול והסכנה שאומר הירושלמי הכוונה שהוא דבר קשה עד מאד כעין סכנה וראיה לזה ממה דאיתא בר״ה [כ״א.] דרבא היה מתענה תמיד ב׳ ימים ור״נ היה נזקק פעם אחת להתענות יוה״כ שני ימים וקרי על זה דם תהא אחריתו ופירש״י הריני מת על ידך שתזקיקני להתענות שני ימים וכו׳ עכ״ל ובוודאי אם הדברים כפשטן חלילה לר״נ לעשות כן שאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש אלא הכוונה שדבר זה קשה עד מאד וכעין סכנה הוא אמנם אין התחלה לקושיא זו שכבר אמרו חז״ל בר״ה [י״ט:] על זה מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר ופירשו שם התוס׳ דרק בימי עזרא היה פעם אחת מעובר וא״כ ברוב השנים אלול חסר וליכא ספיקא מן התורה מתי היא יוה״כ ולכן אף בזמן שקבוע החדש ע״פ ב״ד הגדול שבירושלים לא היו צריכין הרחוקין לחוש מדין תורה ליוה״כ ואף לר״מ דחייש למיעוטא זהו כמיעוטא דמיעוטא שהרי אנו רואין הלוח מבריאת העולם עכשיו שאלול חסר ואין זה רק מקרה רחוקה וזה שלא חשו מדרבנן לעשות שני ימים יוה״כ כבכל המועדים לזה מספיק תירוץ הירושלמי דהוה כעין סכנה ובכה״ג לא גזרו רבנן כללו של דבר אין הכרעה ברורה בפלוגתא זו והוי ספיקא דדינא אם הלכה כהרמב״ם או כהרשב״א:

צו וענין הס״ס הוא דהוה כרובא מפני שבספק הראשון הוא מחצה למחצה והספק השני מכריעו לרוב ולפ״ז הוה כרוב וי״א דעדיף מרוב וראיה דהא לר׳ יהושע דביוחסין לא מהני רובא כדאיתא ספ״ק דכתובות ובס״ס מכשיר באלמנה עיסה שם אך אין מזה ראיה דהתם יש הרבה ספיקות וגם רוב וחזקה להיתר ומן הדין א״צ כלל להס״ס אלא דמעלה עשו ביוחסין וכבר בארנו זה באה״ע סי׳ ב׳ סעיף כ״א ע״ש וגם מאי דרוב לא מהני הוא משום גזירה דקבוע כדאיתא שם גזירה רוב סיעה אטו רוב העיר וכו׳ דקא אזלה איהי לגבייהו וכל דפריש וכו׳ ע״ש [פנ״י בק״א שם]:

צז וי״א דרובא עדיף מס״ס וראיה ג״כ מאלמנת עיסה לר״ג דהלכתא כוותיה וס״ל שם דברי עדיף מס״ס ע״ש וחזקה עדיף מברי שהרי באתחזק איסורא אפילו עד אחד לא מהימן כמ״ש בסי׳ קכ״ז וכ״ש דהבע״ד בעצמו לא מהימן בברי דידיה ורוב עדיף מחזקה וא״כ כ״ש דרוב עדיף מס״ס [שם] וגם זה אין ראיה דהא דלר״ג ברי עדיף מס״ס היינו משום שיש להברי חזקה ומיגו כמבואר שם בגמ׳ [י״ב:] והא דבשמא לא מהני ס״ס זהו משום מעלה עשו ביוחסין ולא מעיקר הדין ובברי לא שייך מעלה לר״ג כיון שאומרת ברי לי אבל בשמא שייך מעלה ולאו משום דברי עדיף מס״ס:

צח ואפשר להביא ראיה דס״ס עדיף מרוב דהא כמה תנאי יש בש״ס דחיישי למיעוטא אטו לא ס״ל ס״ס אלמא דס״ס עדיף מרוב אך גם זה אין ראיה דברוב היינו טעמא משום דס״ל דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא כמפורסם בש״ס דהני דחיישי למיעוטא אינו אלא במקום שיש חזקה לאיסור וא״כ גם ס״ס במקום שיש חזקה לאיסור לא מהני לכמה פוסקים כמו שיתבאר ואפילו להפוסקים דס״ל דס״ס מהני במקום חזקה ג״כ אין ראיה דבכל רוב יש מיעוט בהכרח ומצרפין החזקה להמיעוט משא״כ בס״ס אין מיעוט בהכרח ונשארה רק החזקה וס״ס שהוא ברוב עדיף מחזקה ואדרבא יש ראיה דרוב עדיף מס״ס דהא רובא ודאי עדיף מחזקה ולכמה פוסקים לא אמרינן ס״ס במקום חזקה מיהו י״ל דזה דלא אמרינן ס״ס במקום חזקה משום דהחזקה מסלק הספק הראשון ואין כאן ס״ס כמו שיתבאר האמנם להסוברים דבכל מין חזקה לא אמרינן ס״ס אפילו במקום שהחזקה אינה מסלקת הספק הראשון ודאי דרובא עדיף מס״ס:

צט ואם מהני ס״ס במקום חזקת איסור הוה פלוגתא דרבוותא דהרשב״א ז״ל כתב בתשו׳ [סי׳ ת״א] דמהני אלא שנחלקו בכוונתו די״א דאפילו בחזקת איסור ממש הנוגע לעצם הס״ס אמרינן ס״ס כגון ס״ס בשחיטה שהחזקה והספקות שניהם בענין השחיטה וי״א דס״ס כי האי לא אמרינן דכיון דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת א״כ נסתלק הספק הראשון דהחזקה מבטלת לה אבל כשהס״ס הוא בענין טרפת האיברים כמו שהס״ס הוא בענין דרוסה שחזקת אינה שחוטה אינה שייכא להס״ס ואדרבא בהמה לאו בחזקת דרוסה עומדת אמרינן ס״ס [ט״ז סקט״ו וש״ך אות כ״ט] וכן כשהס״ס הוא בענין תערובות [ט״ז שם] וי״א דבג׳ ספיקות אף בחזקת איסור הנוגע לעצם הס״ס אמרינן ס״ס דדל ספק הראשון מהכא ג״כ מותר מטעם שיש ס״ס [ש״ך שם] ויש חולקין גם בזה דכיון דסוף סוף החזקה מסלק את הס״ס מה לי תרי ספיקי ומה לי תלתא [ט״ז ופר״ח] אמנם י״א דס״ס מועיל בכל ענין אף מה שנוגע לעצם הס״ס [פר״ח בכללים אות ט״ז] וראיה לדבר זה שהרי כל רבותינו בתשובות מענין עגונה מתירין ע״פ ס״ס ואין לך אתחזק איסורא יותר מזה שהיא בחזקת א״א אמנם מזה אין ראיה כל כך דחזקה דדייקא ומינסבה מרעא לה לחזקת א״א שזהו עיקר הטעם שהאמינו חכמים לאשה ולעד מפי עד כמפורש בפוסקים ובאהע״ז סי׳ י״ז [ולחנם הרעיש הגאון בעל פנ״י בק״א לכתובות על זה ע״ש]:

ק ונראה להדיא שזהו ספיקא דדינא דרש״י והרע״ב והרמב״ם ס״ל דבמקום חזקה ג״כ אמרינן ס״ס והתוס׳ ס״ל דבמקום חזקה לא אמרינן ס״ס דתנן בריש פ״ד דכריתות ספק אכל חלב ספק לא אכל ואפילו אכל ספק יש בו כשיעור וספק אין בו ופירשו רבותינו בעלי התוס׳ וז״ל ואפילו אכל מן האיסור מסופק הוא אם אכל כזית ואשמועינן דאפילו בס״ס מייתי אשם תלוי עכ״ל הרי דס״ל דבמקום דאיקבע איסורא לא אמרינן ס״ס דהתוס׳ מפרשים דהא דתנן ספק אכל ספק לא אכל ואפילו אכל ספק יש בו כשיעור ספק אין בו הכל הוא דבר אחד וממילא לפי מה דקיי״ל דדוקא בחתיכה משתי חתיכות חייב אשם תלוי דבעינן איקבע איסורא דהוי כי חזקת איסור ואפילו ס״ס לא מהני הרי שלדעת התוס׳ לא אמרינן ס״ס במקום חזקה [והפנ״י שם הביא ראיה זו ע״ש]:

קא אבל רש״י ז״ל פי׳ במשנה וז״ל ואפילו אכל כגון שסבור שומן הוא ואח״כ נודע לו שהוא חלב אבל ספק יש בו כזית ספק אין בו עכ״ל הרי שמפרש דזהו מילתא באפי נפשה וכ״כ הרע״ב ע״ש ומבואר להדיא מדלא פירשו כהתוס׳ ש״מ דס״ל דאי הוה ס״ס אינו חייב אשם תלוי וכן מבואר מדברי הרמב״ם פ״ח משגגות דין ב׳ וז״ל אינו חייב באשם תלוי עד שיהיה שם איסור קבוע כיצד אכל חלב וספק אם היה כזית או פחות מכזית או שהיתה לפניו חתיכת חלב וחתיכת שומן ואכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל עכ״ל הרי שמפרש כרש״י והרע״ב וס״ל ג״כ דבמקום ס״ס אינו חייב אשם תלוי משום דאמרינן ס״ס במקום חזקה ונמצא דדין זה הוה פלוגתא דרבוותא והוה ספיקא דדינא:

קב וגם רבינו הרמ״א דסבר דאמרינן ס״ס בחזקת איסור אינו בחזקה גמורה שסותרת הספק שהרי לא כתב רק בנשבר ונשמט הגף שהחזקת איסור כבר חלף הלך לו ע״י שחיטה כשרה והספק בע״כ שנפלה אחר שחיטה דאם היינו רואים מחיים שנשמט הגף אין כאן ספק אלא שראינו זה לאחר שחיטה ונפל הספק שמא גם בחיים היה כן והרי הוא עצמו פסק בסי׳ נ׳ דכל דבר שביכולת לתלות שאחר שחיטה נעשה אמרינן נשחטה הותרה ע״ש וא״כ אדרבא הרי יש כאן חזקת היתר דנשחטה הותרה וזה שכתב כאן חזקת איסור כוונתו לדבר שהיה בזה חזקת איסור אבל דבר שיש בזה חזקת איסור גמור כמו ס״ס בשחיטה ודאי לא אמרינן ועכ״פ הוה ספיקא דדינא כמ״ש:

קג וכתב רבינו הב״י בסעיף י׳ ריאה טרפה שנמצאת בין ריאות כשרות ואמר הבודק שהיה יודע באותה סירכא ובשגגה נתערבה אותה ריאה טרפה בין הכשרות ולא היתה בכבשים ערבוביא הכבשים מותרים עכ״ל דכל היכי דלא אתחזק איסורא נאמן עד אחד להתיר כמ״ש בסי׳ קכ״ז וכ״ש בנדון זה שהוחזקו הבהמות בחזקת היתר והנה אין בזה הדין שום חידוש ורק קמ״ל דלא תימא דהוי כקצת רגלים לדבר מדנתערבה הריאה הטרפה בין הכשרות מסתמא נתערבו גם הכבשים שהרי אנו רואים שהבודק לא השגיח ולא הרגיש בהסירכא דאם היה משגיח לא היה מערבה בין הכשרות ועוד שלאו הבודק בעצמו הודיע זאת מקודם אלא אנשים אחרים מצאו הטרפה בין הכשרות ואח״כ שאלו להבודק דכן מבואר במקור הדין בתשו׳ הרא״ש כלל ך׳ ע״ש והייתי אומר דאינו נאמן מדלא הרגיש בעצמו מקודם וקמ״ל דכיון דלא אתחזק איסורא נאמן:

קד [א] כללי הס״ס רבים הם כאשר העמיק הרחיב רבינו הש״ך ז״ל ואחריו החרו החזיקו גאוני עולם הפר״ח והכרו״פ והפמ״ג ונבא על סדר דבריהם בס״ד והנה כבר נתבאר דספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות או כשהספק הראשון הוא איסור דאורייתא לא אמרינן ס״ס וס״ס בחזקת איסור הוה פלוגתא דרבוותא וממילא דבדאורייתא הולכין להחמיר ובדרבנן להקל אך מה שהרעיש אחד מהגדולים על מה שמתירים בעגונה ע״פ ס״ס והרי יש לה חזקת א״א כבר כתבנו דחזקה דדייקה ומינסבה מרעא לה לחזקת א״א וגם מרעא לה לחזקת חיים של הבעל הא למה זה דומה לעד אחד שנאמן על השחיטה אף שבחזקת איסור עומדת מ״מ כיון שבידו ע״י מעשה השחיטה להוציאה מחזקת איסור נאמן וה״נ כיון דבידה לחקור ולדרוש ולדייק והיא עושה מעשה להנשא לאיש ואם לא תדייק יפה תצא משניהם והולד ממזר כדתנן בריש האשה רבה הוה כמעשה המוציא מהחזקה ואין לפקפק בזה:

קה [ב] וספיקא דאורייתא לחומרא ובדאתחזק איסורן או איקבע איסורא כגון שתי חתיכות אחד של חלב ואחד של שומן ונפל בזה ספק לכל הדיעות הוי מן התורה לחומרא שהרי על ספק כזה מביאין אשם תלוי אמנם בלא אתחזק ולא איקבע לדעת הרמב״ם (הוי מדרבנן אבל מן התורה הולכין להקל ולדעת הרשב״א מן התורה לחומרא וכן דברים שהן הל״מ או דברים הנלמדים בי״ג מדות דינם כדאורייתא [פר״ח] אבל ספיקא דרבנן לקולא וי״א דווקא בדלא אתחזק איסורא אבל בדאתחזק איסורא גם ספיקא דרבנן לחומרא [ש״ך אות ך׳] ומה גם למאן דס״ל דס״ס בחזקת איסור לא אמרינן וחד ספק דרבנן הוה כס״ס דאורייתא [שם] וי״א דספיקא דרבנן לקולא אף באתחזק איסורא [פר״ח אות ט״ו] והגם דבטומאה אמרינן כן בעירובין [ל״ו.] איסור מטומאה לא ילפינן וספק בתקנת הנביאים יש להסתפק אי דינם בשל תורה או כדרבנן דמצינו בגמ׳ דדברי קבלה כדברי תורה דמי ומ״מ נראה דהולכין להקל בספיקן וכן נראה דעת הרמב״ן ז״ל בס׳ תה״א במשפטי הח׳ דס״ל דזה אינו לא דאורייתא ולא דרבנן אלא מתקנת הנביאים והולכין בספיקו להקל ע״ש [ענוב״י חי״ד סי׳ ס״ז]:

קו [ג] רוב דעות נוטים להקל בספיקא דרבנן אפילו בדאתחזק איסורא [פמ״ג אות ך] אם לא בספיקא דגוף המעשה כגון ספק אם הניח עירוב אם לאו דבזה הולכין להחמיר גם בדרבנן [מג״א סי׳ שצ״ד סק״א] דכיון שיש ספק בעיקר המעשה קרוב יותר שלא נעשה מעשה אם לא בדבר שההרגל לעשות כגון ספק אם נמלח הבשר אם לאו דבזה יש להקל משום דההרגל כן הוא ובודאי מלחה הבשר כחוק בנות ישראל [פמ״ג] ובסי׳ ס״ט נתבאר זה ע״ש וכן כל שיש ספק בדרבנן אם נעשה מעשה להתיר כלומר שהאיסור הוא ודאי אך יש לעשות מעשה להתיר ויש ספק אם נעשה המעשה או לאו הולכין לחומרא [מל״מ פ״ד מבכורות הל׳ א׳] וזהו ג״כ מטעם שנתבאר ועמ״ש לקמן סי׳ ר״א סעי׳ ר״ז וצ״ע ושם יתבאר בס״ד:

קז [ד] ודווקא דבר שעיקרו מדרבנן אבל דבר שעיקרו מדאורייתא אלא שע״י גלגול נעשה דרבנן כגון איסור תורה שנתערב חד בתרי דמדאורייתא בטל ברוב ואם האיסור הוא מהדברים החשובים אינו בטל מדרבנן הוה דינו כסד״א כיון שעיקרו מן התורה [ש״ך אות י״ט] אך זהו דווקא כשהאיסור ודאי היה נמצא שם אבל אם יש כאן ספק שמא אין כאן האיסור לגמרי כגון איסור דאורייתא שנפל לאחת משתי קדירות דמן התורה גם בהקדרה שנפל נתבטל ומותר ורק מדרבנן לא בטיל וכיון שיש כאן שתי קדרות ה״ל ספיקא דרבנן ולקולא כמו שיתבאר בסי׳ קי״א דכיון שעל כל קדרה יש ספק שמא לא נמצא כלל האיסור שם תולין להקל בדרבנן [שם] אך לפ״ז במין במינו ונשפך דתולין להקל אף כשיש ספק אם היה ס׳ משום דהוה ספיקא דרבנן כמ״ש בסי׳ צ״ח והא כאן יש ודאי איסור ועיקרו מן התורה [פמ״ג] ולכאורה היא סתירה גלויה מ״מ נ״ל דאין ראיה מזה דזה נמי דמי לסי׳ קי״א משום דכיון דנשפך י״ל שאין כאן איסור כלל דהאיסור נשפך לגמרי ואע״ג דבדבר לח ודאי יש בילה ובכל מקצת ומקצת יש קצת מן האיסור וקצת מן ההיתר כדמוכח מר״ה [י״ג:] מ״מ הא בזבחים [פ׳.] יש מי שסובר דגם בדבר לח אין בילה ע״ש וא״כ י״ל דאין כאן מן האיסור כלל ובעילה כל דהו אמרינן ספיקא דרבנן לקולא:

קח [ה] וכן בשני גופים אף דעיקרו מן התורה אמרינן סדר״ב לקולא כמו בסי׳ פ״ו בביצה שנולדה מתרנגולת ספק נבלה דתלינן לקולא משום דביצת נבלה הוא איסור דרבנן אע״ג דעיקרו דאורייתא מפני שהביצה הוא גוף אחר והתרנגולת גוף אחרת ובביצתה עיקרו דרבנן [פר״ח אות ח׳] ומ״מ הטעמים דחוקים והנלע״ד מדברי רש״י עירובין [ל״ו ד״ה הואיל] דזה שהחמירו בדבר שיש לו עיקר מן התורה אינו אלא כשיש לזה איזה טעם כגון

בטבילה לטומאה דרבנן החמירו רבנן אף בספק כי היכי דלא לזלזלו בספק טבילה דטומאה דאורייתא ע״ש משום דטבילה הוא דבר המסור לרבים ולאו כ״ע דינא גמירי שזהו טבילה לטומאה דאורייתא וזהו לדרבנן ולכן בהכרח לגדור גדר אבל בשאלות פרטיות שכל המון ישראל שואלים לחכם והם עצמם אינם יודעים עד מה והחכם יפריש הדברים בטוב טעם ודעת אין לנו להחמיר בדרבנן אף בדבר שיש לו עיקר מן התורה [עפמ״ג אות י״ט שכתב בשם המנ״י חילוק אחר וז״ל כל שאנו מקילין בספק תורה לומר דמשום הכי להוי סדר״ב לקולא הא לא אמרינן עכ״ל ואיני מבין כוונתו וס׳ מנ״י אין אתי ולענ״ד נראה כמ״ש ואינו דומה לכמה ענינים שהחמירו בדבר שיש לו עיקר מה״ת דבכולהו אית טעמא ודוק]:

קט [ו] כל מין ספק בין ספיקא דדינא כגון בעיא דלא איפשטא בגמ׳ ובין ספק מציאות כגון בקדושין וגרושין שזרק לה הקדושין והגט ספק קרוב לו ספק קרוב לה וכן עד שמכחיש עד או אפילו תרי ותרי ששנים מעידים כך ושנים להיפך מן התורה מוקמינן אחזקה [יבמות ל״ח.] בין לקולא ובין לחומרא ורק מדרבנן אסור באיסור דאורייתא והוי ספק ולכן במידי דרבנן תלינן לקולא [פר״ח אות א׳] ואין חילוק מן התורה בין שבאו בבת אחת או שבאו זה אחר זה וכשיש שני ספיקות דסתרן אהדדי גם מן התורה אסור לעשות שניהם דהא ודאי איסורא קעביד וה״מ חד גברא אבל תרי גברי שפיר דמי [שם] ואם אדם אחר עשה בעד שנים דבר הסותר זל״ז אם הדבר הוא ענין של תורה שני המעשים בטל ואם הוא דבר דרבנן שני המעשים קיימים דסד״ר לקולא [כנ״ל משבת ל״ד. ע״ש]:

קי [ז] יש מי שאומר דגם למאן דס״ל סדא״ר מן התורה לקולא מ״מ גם מן התורה הוא כשיש לברר הספק שמחוייב לברר [פר״ח] וכבר כתבנו בסעיף צ״א שאין דעתנו כן ע״ש ובס״ס גם מדרבנן אינו מחוייב לברר כמ״ש רבינו הרמ״א כמ״ש שם וכל ס״ס דרבנן הוה בספק דאורייתא ואע״ג דגבי רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם קיי״ל בסי׳ א׳ דכל היכי דאיכא לברורי מבררינן שאני התם משום דרוב בני אדם אינם שוחטים ולכן אע״ג דרוב המצויים אצל שחיטה מומחין הן מ״מ כיון דרוב בני אדם אינם כן לכן יש לברר אבל בכל מיני רובות לא מצינו שנצרך לברר וכן בס״ס וממילא דכן מן התורה בספק אחד לדינא אין נ״מ בזה כיון דמדרבנן גם להרמב״ם סדא״ר לחומרא:

קיא [ח] יש מי שאומר דכל שנשאר בגמ׳ בתיקו או מאי דלא איפשיט בגמ׳ אין לעשות מזה ס״ס ואף דאיכא תרי ותלת ספיקי בספיקא דדינא כולהו כחדא דמיא ואזלינן לחומרא [פר״ח אות י״א] ואיני מבין כלל הטעם הזה דהא סוף סוף ספק הוה ולמה לא נצרפם לס״ס והרי הרי״ף ז״ל כתב בפ״ו דשבת בבעיא בגמ׳ בפורפת על האבן ועל האגוז ונשאר בתיקו וז״ל וקיי״ל דכל תיקו דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא עכ״ל וממילא כיון דמדרבנן עבדינן מעשה לקולא בספיקא דגמ׳ ממילא מוכח דהוה ספק גמור ובמידי דאורייתא עבדינן לחומרא כדין סד״א אבל כשיש לזה עוד ספק למה לא נצרפו לס״ס והכי מוכח להדיא מדברי רבינו הב״י לעיל בסי׳ נ״ט בדין גלודה שכתב בטעמו של הרמב״ם שם דכיון דלא נפשטה הבעיא בגמ׳ ולזה יש עוד ספק הוה ס״ס וכ״כ הלח״מ בפ״ג משחיטה דהוה ס״ס בכה״ג שהרי הקשה שם בענין חלדה הא הוה ס״ס וכ״כ האחרונים [פמ״ג במחודשים אות ד׳ וכ״כ בשם תורת השלמים ע״ש] וכן ראיתי מי שכתב שבהכרעת רמ״א נגד הב״י אין לעשות דעת ב״י לספק והם דברים תמוהים אצלי ורק דיעה יחידית נגד רבים באיסור דאורייתא אין לצרף לספק אבל במידי דרבנן ובשעת הדחק גם זה הוה ספק והכי משמע בנדה ו׳ מעשה ועשה רבי כר״א וכו׳ ע״ש דהוה בדרבנן ודוק:

קיב [ט] אין מוציאין ממון ע״פ ס״ס דכיון דס״ס הוה כרוב וקיי״ל דאין הולכין בממון אחר הרוב וה״ה בס״ס ואף למאן דס״ל דס״ס עדיף מרוב מ״מ חזקת ממון עדיפא אך י״ל דברוב יכול המוחזק לומר קים לי שאני מן המיעוט וכמ״ש סברא זו בחבורינו בחה״מ סי׳ פ״ב בכללי מיגו אבל בס״ס לא שייך שיש מיעוט ברור ומ״מ לא מצינו בשום מקום להוציא ממון בס״ס ודע דלכאורה מלשון תוס׳ כתובות [ט׳: ד״ה אי] יש להוכיח דמוציאין ע״פ ס״ס שכתבו וז״ל וקשה דאמאי מפסידה כתובתה והא הוה ס״ס וכו׳ עכ״ל אמנם דקדקו בדבריהם לומר אמאי מפסידה כתובתה דכיון שיש לה כתובה חשובה היא כמוחזקת וראיה שאין נאמנותו רק על הכתובה ולא על התוספת כמ״ש באהע״ז סי׳ ס״ח ורק בכתובה האמינוהו חכמים משום דהם תקנו הכתובה והם האמינוהו כשאומר פ״פ מצאתי מטעם חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה ע״ש הא בלא״ה היתה מוציאה ממנו ממון בכתובתה דהיא כמוחזקת ולזה שפיר הקשו הא איכא ס״ס כלומר וס״ס עדיף מחזקה [עב״ש שם סקכ״ב שכתב דע״פ מיגו נתחזק שטר כתובה שבידה וק״ו ע״פ ס״ס והפנ״י שם הקשה על התוס׳ ונדחק לתרץ מטעם ברי ושמא ע״ש וא״צ לזה והדברים ברורים כמ״ש ודוק]:

קיג [י] היכי דאיכא ס״ס להחמיר אפילו בדרבנן הולכין לחומרא כגון אשה שהביאה לביתה בשר שומן וחלב וספק בידה אם מלחה כולם כאחד ונטרף הבשר והשומן מהחלב או שדבר אחד לא מלחה ובשלה הבשר ואע״ג דזהו איסור דרבנן דדם שבשלו הוא מדרבנן מ״מ הרי יש ס״ס להחמיר שמא מלחתם כולם כאחד ואת״ל שלא מלחתם כולם כאחד שמא הניחה הבשר מלמלוח [פר״ח סי׳ ס״ט סקמ״ד] וכן בכל איסורי דרבנן בכה״ג וטעמא

דמילתא דכי היכי דבאיסור דאורייתא שספיקו להחמיר כשיש ס״ס תולין להקל משום דהוה כרובו להיתר וה״נ בספיקא דרבנן דהולכין להקל כשיש ס״ס להחמיר הוה כרובו לאיסור [מל״מ פ״ד מבכורות]:

קיד [יא] דין הקודם כתבו הגדולים וגם נראה כן מתוך הסברא אבל לא כן שנינו במקואות פ״ב בטומאה קלה דרבנן ספק טבל לא טבל אפילו טבל ספק יש בו מ׳ סאה ספק אין בו ופי׳ הרע״ב שיש תרתי לריעותא שמא לא טבל כלל ואף את״ל דטבל שמא אין בו מ׳ סאה ע״ש וכ״כ התוס׳ בעירובין [ל״ה: ד״ה ספק] וז״ל הך ס״ס נקט משום רבותא דסיפא דאפ״ה בטומאה קלה טהור עכ״ל וכן בפ״ב דידים [מ״ד] תבן ספק נעשה בהם מלאכה ספק לא נעשה ספק יש בהן כשיעור ספק אין בהם כשיעור ספק טמאין ספק טהורין ספיקן טהור ופי׳ הר״ש דאפילו יש כל הנך ספיקות טהור ע״ש הרי להדיא דבדרבנן אפילו ס״ס להחמיר לא אמרינן והגם שכתבנו דאיסור מטומאה לא ילפינן זהו בדין תורה לפי שכל הלכות טומאה הלכתא גמירי לה אבל בדרבנן אי ס״ד דבכל איסורי דרבנן כשיש ס״ס להחמיר אסור לא היו מקילין כל כך בטומאות דרבנן ואף ר׳ יוסי דפליגי במקואות שם זהו מטעם חזקה דאוקי גברא בחזקת טמא כמבואר בעירובין שם ואדרבא מת״ק יש ראיה דבדרבנן אפילו באתחזק איסורא ואפילו בס״ס להחמיר אזלינן לקולא ויש להתיישב בזה [עמל״מ פ״י דמקואות ובנבי״ת סי׳ ס״ד שנתעוררו מכל זה וכתב מפני חזקת היתר של הטהרות ולא נהירא כלל דבכל הספקות אין לנו לדון רק על הדבר שהספק נולד בו ואם בו יש חזקה להיתר לא איכפת לנו במה שימשך מזה וכן להיפך ולכן בריש נדה לא הוזכר כלל חזקת טהרות כיון שהספק הוא באשה וכן במקואות כיון דהאי גברא בחזקת טמא קאי לא איכפת לן בהטהרות שיומשך ע״י נגיעתו וראיה לזה שהרי ר״י באמת מטמא מטעם חזקת טומאה ואין קיום לדברי הנוב״י וגם המל״מ חזר בו שם דכן נראה עיקר דרבנן לא גזרו בספק ואף בס״ס וכ״כ בשם שעה״מ]:

קטו [יב] באיזה ספק כשיש רגלים לדבר לאיסור או להיתר לא מקרי ספק [פר״ח] וכן ספק הרגיל וקרוב לודאי לא מקרי ספק [שם] וכן דבר שאינו מצוי לא נחשב ספק [שם] וכל דבר שיש לתלות בההיתר יותר מבהאיסור או בהאיסור יותר מבההיתר הולכין אחר זה [שם] וזהו כענין רגלים לדבר שנתבאר והיינו שלפי ראות עיני המורה יש לתלות בהיתר יותר או באיסור יותר והולכין אחר זה בין להקל ובין להחמיר בין בספק דרבנן ובין בס״ס דאורייתא:

קטז [יג] תנן בנדה [כ״ט.] המפלת ואינו יודע מה הפילה תשב לזכר ולנקבה ולנדה כלומר ניכר הוה ימי טומאה ז׳ ימים וימי טהרה ל״ג ימים ובנקבה ימי טומאה כפלים וימי טהרה כפלים ולכן תחשוב ימי טומאה דנקבה וימי טהרה דזכר ומ״מ אם תראה בימים אלו תהיה כנדה וביארו רבותינו בעלי התוס׳ דאע״ג דלענין ימי טומאה דנקבה הוה ס״ס ספק שמא אין כאן ולד כלל ואת״ל ולד שמא היה זכר מ״מ כיון דלענין ימי טהרה יהיה להיפך שמא אינו ולד ואת״ל ולד שמא היתה נקבה והוי תרי קולי דסתרי אהדדי וכ״כ התוס׳ בב״ק [י״א.] ומזה למדו כמה מהגדולים דאם יש בענין ס״ס תרתי דסתרי לא אמרינן ס״ס והנה אע״ג דמזה אין ראיה ברורה שהרי בגמ׳ שם בטועה מחמרינן אפילו בהרבה ספקות כמ״ש התוס׳ בעצמם שם מ״מ עצם הסברא בלא ראיה היא טובה ונכוחה:

קיז [יד] וכה״ג דקדק אחד מהגדולים בספ״ו דבכורות בטומטום שקידש אשה ומת אשתו חולצת ולא מתייבמת וטומטום הוא ספק זכר ספק נקבה ואפילו הוא זכר אם הוא סריס חמה אשתו לא חולצת ולא מתייבמת והשתא הא ביכלתה להתייבם משום ס״ס שמא נקבה היא ואין בהקדושין כלום ואת״ל זכר שמא אינו סריס חמה ומותרת ביבום וכן מותרת לשוק משום ס״ס שמא היא נקבה ואת״ל זכר שמא הוא סריס חמה אלא דגזרינן שמא תנשא לשוק וימות בעלה ותנשא להיבם וממ״נ איסורא קעבדה דאם אינו סריס חמה נשאת לשוק באיסור ואם הוא סריס חמה נשאת ליבם באיסור [פמ״ג בשם מהרי״ט ע״ש] ולכן אע״פ שבספק אחד אינם סותרים זא״ז דאם נקבה היא מותרת לשוק וליבם מ״מ כיון שנגד ספק סריס חמה הוה תרתי דסתרי לא אמרינן ס״ס ולענ״ד אין ראיה מזה דאפילו אם נאמר דבכל ס״ס אף דאיכא לברורי א״צ לברר מ״מ זהו ודאי בדבר שאין דרכו להתברר אבל הטומטום דרכו להתברר בקריעת אותו מקום ויודעין אם הוא זכר או נקבה כדאיתא בכ״מ בש״ס טומטום שנקרע ונמצא זכר וא״כ ודאי יש חיוב לברר ונסתלק הספק הראשון ואפילו אם נאמר דגם זה אינו חיוב מ״מ להעמיד על ספק כזה א״א לעשות מעשה דאולי יתקרע ויתגלה שטעינו:

קיח [טו] כבר כתבנו בסעיף צ״ט רס״ס במקום חזקת איסור הוה פלוגתא דרבוותא ולפ״ז לכאורה במקום רוב ודאי לא אמרינן ס״ס אמנם גם בזה הוה פלוגתא דרבוותא דהנה במס׳ כוכבים [מ״ב.] בשפחתו של מציק שהטילה כמין נפל לבור ובא כהן והציץ וטיהרוהו חכמים ופירש״י משום ס״ס ספק אם רוח הפילה אם נפל הפילה ואת״ל נפל שמא עכברים גררוהו וכ״כ הראב״ד בספ״ט מטומאת מת ע״ש והרמב״ם כתב שם טעם אחר והקשה עליו הראב״ד ז״ל ותירץ שם הכ״מ דהרמב״ם לא ס״ל הך ס״ס משום דרוב מפילות הן מפילות דבר המטמא ע״ש ודבר זה מפורש בגמ׳ נדה [כ״ט] לענין אשה שהפילה נפל ואמרינן שם רוב נשים ולד מעליא ילדן ונראה להדיא דרש״י והראב״ד ס״ל דאמרינן ס״ס גם במקום רוב והרמב״ם לא ס״ל כן ולכן התחכם לפרש דלאו מטעם ס״ס התירו [ומיושב קושית המל״מ ע״ש] אך אפשר דכולהו ס״ל דלא אמרינן ס״ס במקום רוב ומה דאמרינן ס״ס משום דהוה ספק הרגיל וראיה שהרי לחד תירוץ בגמ׳ גם בספק אחד התירו מטעם זה ע״ש ובפסחים [ט׳.] וכן נראה עיקר [עכרו״פ] דהא עיקר טעמא דס״ס

הוא דהספק הראשון עושהו מחצה למחצה והספק השני מכריעו להיתר וכיון שיש רוב אינו מחצה למחצה ואף אם בהספק השני יש רוב כנגדו אינו מכריעו להיתר ובפרט למאן דס״ל דבעינן ס״ס המתהפך כמו שיתבאר בס״ד וכן מוכח מדברי התוס׳ כתובות [ט׳ ד״ה ואיבעית אימא] ע״ש ומשם מתבאר דכל שאינו רוב גמור אמרינן ס״ס ע״ש:

קיט [טז] י״א דבעינן ס״ס המתהפך כלומר דכל ס״ס הוא שני ספיקות ומתחילין מספק הראשון כמו בפתח פתוח בכתובות [ט׳.] דאמרינן ספק תחתיו ספק אינו תחתיו ואת״ל תחתיו ספק באונס ספק ברצון וכמו כן נוכל להתחיל מקודם מספק השני ולומר ספק באונס ספק ברצון ואת״ל ברצון שמא אינו תחתיו אבל אם אינו מתהפך כגון שמצא הסכין פגום לאחר שחיטה דיש ס״ס שמא בעצם המפרקת נפגם ואת״ל שלא במפרקת אלא בסימנין נפגם שמא נפגם במיעוט בתרא וכשתהפכו ותאמר שמא במיעוט בתרא ואת״ל במיעוט קמא לא תוכל לומר עוד ואין כאן ס״ס וכן נשבר העצם למעלה מהארכובה ואין עור ובשר חופין את רובו ואין ידוע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה יש כאן ס״ס שמא לאחר שחיטה ואת״ל קודם שחיטה שמא לא יצא לחוץ ולא תוכל להפכו ולומר שמא לא יצא לחוץ ואת״ל יצא לחוץ שמא לאחר שחיטה דלאחר שחיטה אין הפרש בין יצא לחוץ ללא יצא [ש״ך אות י״ג] ויש מגדולי אחרונים שחולקים וס״ל דלא בעינן כלל ס״ס המתהפך והביאו ראיות ברורות לזה [פר״ח אות ט״ו ומהרי״ט]:

קכ [יז] אמנם גם דיעה ראשונה מודה דדווקא בענין שנוח להתחיל בספק השני כמו בראשון בעינן מתהפך דאמרינן מאי חזית להתחיל בספק זה נתחיל בהשני ולא יהיה כאן ס״ס אבל במקום שלפי הענין נוח יותר להתחיל בספק זה לא בעינן מתהפך כגון נשבר גף של עוף ואינו ידוע אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה וטעם הטרפות הוא משום חשש נקיבות הריאה שפיר הוה ס״ס שמא לאחר שחיטה ואת״ל קודם שחיטה שמא לא ניקבה הריאה אע״ג שלא תוכל להפכו ולומר שמא לא ניקבה הריאה ואת״ל ניקבה שמא לאחר שחיטה דלאחר שחיטה לא שייך נקיבת הריאה מ״מ כיון דהריעותא היא בהגף ולא בהריאה בהכרח להתחיל מהגף ולא מהריאה וכן אם נמצא צפורן של ארי בגב השור ולא ראינו ארי נכנס בין השוורים הוי ס״ס ספק שמא לא נכנס ואת״ל נכנס שמא לא דרס וצפורן זה היה בכותל ונתחכך שם ונפל עליו ולא תוכל להפכו שמא נתחכך בכותל ואת״ל מדריסת ארי שמא לא נכנס דכיון דהוא מארי הרי ודאי נכנס אך מתחלה אתה צריך לדון אם נכנס כלל ולכן א״צ מתהפך [שם בשם רמ״ע מפאנו]:

קכא [יח] ויש מי שהכריע דלהרמב״ם דכל ספק הוא מן התורה לקולא ורק מדרבנן אסור א״צ מתהפך דמיד בספק הראשון נסתלק האיסור דאורייתא ולא חיישינן בהיפוכו אבל להרשב״א דס״ל דסד״א מן התורה לחומרא וכן להרמב״ם באתחזק או איקבע איסורא אין להקל רק במתהפך שיהיה ספק מכל צד ואח״כ ספר שני כדי להוציא מאיסור תורה [כרו״פ] אבל נראה דא״א לומר כן שהרי הרשב״א ס״ל דכל ספק מן התורה לחומרא והוא עצמו כתב בחדושיו לחולין [ל״ה:] דסירכא תלויה מותר מטעם ס״ס ספק אם היא מחמת נקב ואת״ל מחמת נקב שמא קרום העליון בלבד הוא שניקב ע״ש ואי אתה יכול להפכו ולומר שמא קרום העליון לבד הוא שניקב ואת״ל קרום התחתון וכו׳ דאחרי שניקב קרום התחתון ה״ז טרפה וכן כתב בתה״ב גבי דרוסה וז״ל ואני תמה בעל ויתיב ושתיק ואינהו מקרקרן למה אנו חוששין להם דהא כל חדא וחדא בס״ס עומדת שמא לא דרס לזו ואת״ל שדרס לזו שמא דרסה במקום שאינה טרפה בכך וכו׳ עכ״ל והרי פשיטא שאין כאן מתהפך [והכרו״פ לא הזכיר רק להרמב״ם באתחזק איסורא אך ממילא דכן צ״ל להרשב״א גם בלא אתחזק כמובן ודוק]:

קכב [יט] כתבו רבותינו בעלי התוס׳ בכתובות [ט׳.] וז״ל וא״ת אכתי איכא ס״ס ספק באונס ספק ברצון ואת״ל ברצון שמא כשהיא קטנה זינתה ופיתוי קטנה אונס הוא וי״ל דשם אונס חד הוא עכ״ל כלומר דשני הספקות הם שם אחד ספק אונס ספק רצון ומזה למדו הפוסקים דכל ס״ס צריך להיות כעין זה ולפ״ז תמה אחד מהגדולים על התה״ד בפסקיו [סי׳ ק״ל] בעז שאינו ידוע אם ביכרה אם לאו וילדה זכר ונקבה דהזכר מותר מס״ס שמא כבר ביכרה ואת״ל שלא ביכרה שמא הנקבה יצאה תחלה וכתב בזה״ל ושאלני מהר״ר משה על הדבר ור״ל גם הוא דשם ספיקא חד הוא דהספק האחרון אינו מתיר יותר מן הראשון והבאתי לו ראיה דחשיב שפיר ס״ס אפילו כה״ג עכ״ל ואיך לא חש לדברי התוס׳ [כרו״פ]:

קכג [כ] ועוד יש להקשות מכמה ס״ס כגון ספק מחט בחלל הגוף אנו מתירין מכח ס״ס שמא לא בא המחט בחלל הגוף ואת״ל בא שמא לא ניקב אחד מהאיברים הפנימים והרי אנו דנין רק על האיברים הפנימים ואין כאן רק ספק אחד שמא ניקבו שמא לא ניקבו ומה לי אם לא ניקבו מפני שהמחט לא בא בחלל הגוף או שבא ולא ניקב והכל שם אחד הוא וכן בספק חדש אנו מתירין משום ס״ס שמא התבואה היא משל אשתקד ואת״ל משנה זו שמא נשרש קודם לעומר והא הכל הוא שם אחד דמה לי אם נשרש ג׳ ימים קודם לעומר או שנה קודם לעומר:

קכד [כא] וכן בריאה הסמוכה לדופן לפוסקים המכשירים מכח ס״ס שמא הריעותא מחמת הדופן ואת״ל מחמת הריאה שמא לא ניקבה הריאה והרי הכל ספק אחד שמא ניקבה הריאה שמא לא ניקבה וכן במה שכתב הרשב״א בארי שנכנס בין השוורים דהוי ס״ס שמא לא דרס ואת״ל דרס שמא לא דרס כנגד חלל הגוף והא הכל שם אחד הוא דכיון דלא דרס כנגד חלל הגוף הוא כלא דרס כלל וכן במה שאנו מתירים סתם כלים של כותים מס״ס שמא

אינן בני יומן ואת״ל בני יומן שמא נשתמשו בהם בדבר הפוגם והרי שם אחד הוא דגם אינו בן יומא כשר מטעם פגם ומה לי אם הפגם הוא מפני שאינו בן יומן או מפני שנשתמש בו בדבר הפוגם וכהנה יש למצא הרבה ס״ס שהם שם אחד [שם]:

קכה [כב] ויש מן הגדולים שכתב לחלק באופן זו דכל היכי שהריעותא ברורה כמו בפ״פ שלא מצא לה בתולים ואתה צריך לסלק הריעותא מטעם ס״ס צריך שהספק האחד יתיר יותר מחבירו אבל במקום שאין ריעותא ברורה לפנינו על הדבר שאנו דנין עליה אלא שאנו חוקרים שמא יש כאן ריעותא א״צ שום תנאי מתנאי ס״ס ואם רק יש שני צדדים לומר שאין כאן ריעותא חשיב שפיר ס״ס [ח״ד אות י״א] ובכל אלו שחשבנו אין כאן ריעותא ברורה רק שאנו חוששים מפני איזה מקרה וא״צ לשם אחד וסברא גדולה היא דכל שהאיסור נראה אלא שאתה רוצה להוציאו מאיסור ע״פ ס״ס צריך שני ספקות נפרדים אבל כל שאנו חוששים שמא יש איסור כל שיש שני ספיקות אם יש כאן איסור אע״פ שבעצם אחד הם מ״מ הוי רוב להיתר כלומר שאין כאן איסור דשמא המעשה היה כן ואת״ל לא כן שמא באופן אחר היה כן וממילא דהרוב מכריע לומר שאין כאן איסור כלל:

קכו [כג] ובמקום שצריך שני שמות הכוונה שספק אחד יתיר יותר מחבירו וע״פ זה נקראים שני שמות כיון ששני הספקות מפורדים באיזה דין שהוא אפילו אם הדין אינו נוהג בזמה״ז כגון שיש לאשה מכה במקור וראתה דם ספק מן הצדדין ספק מן המקור ואת״ל מן המקור שמא דם מכה הוא חשיב שפיר ס״ס לטהרה לבעלה ואף ששם אחד הוא מ״מ כיון דקיי״ל מקור מקומו טמא כלומר שהדם שבמקור אפילו הוא דם מכה מ״מ הדם טמא כמ״ש הרמב״ם בפ״ג ממטמאי משכב דין ט׳ ע״ש ודם הצדדים לגמרי טהור א״כ ספק אחד מתיר יותר מחבירו [נוב״י סי׳ מ״ז ועש״ך סי׳ קפ״ז סקכ״ח ודוק] וכן כל כיוצא בזה:

קכז [כד] ספק חסרון ידיעה לאו ספק הוא דאלו היה חכם היה יודע ודעת שוטים א״א לצרף כגון שצריך לשער בקדרה אם יש ששים כנגד האיסור והקדרה עם האיסור לפנינו ואין אנו יודעים לשער אין זה ספק כלל דהחכם היה ביכלתו לשער אבל אם נשפך הקדרה ודאי הוה ספק וכן בכל המקומות שהפוסקים סגרו עלינו הדרך לומר שאין אנו בקיאין בבדיקה ואפילו החכם המובהק אינו רשאי לעשות מעשה בזה א״כ ממילא מיחשב לספק וכן כל כיוצא בזה ועמ״ש בסעיף ח׳:

קכח [כה] כבר נתבאר דכשהספק הראשון הוא איסור תורה אין מתירין הספק השני ע״י תערובות וכן ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות לא אמרינן ס״ס וי״א דגם כששני הספקות הם בשני גופים לא אמרינן ס״ס כגון ביצה בקליפתה שנמצאת בתרנגולת שאירע לה ספק טרפה והוה ס״ס שמא התרנגולת כשרה ואת״ל טרפה שמא נגמרה קודם שנטרפה משום דהספק האחד הוא בתרנגולת והשניה בהביצה [ש״ך אות ב׳] ויש מגמגמים בזה שהרי לשיטת רש״י באלמנת עיסה ספ״ק דכתובות הוי שני הספקות בכה״ג ע״ש [כרו״פ] ועוד שהרי לשיטת ר״ת והרמב״ם אמרינן ס״ס גם בספק אחד בגוף ואחד בתערובות כמ״ש ונהי דבזה קיי״ל כר״י בעל התוס׳ מגלן להוסיף ולהשוות פלוגתא רחוקה:

קכט [כו] לדיעה ראשונה אפילו נתערבה באלף כולן אסורות דכיון דהספק האחד נסתלק ולא נשאר רק הספק השני הוה ס״ס שע״י גוף ותערובות ואין זה ס״ס וכן אם יש שתי תרנגולות אחת טרפה ואחת כשרה ונמצא ביניהם ביצה ויש בה ג״כ ספק אם נגמרה קודם ואח״כ נתערבה הואיל ואחת מהן ודאי טרפה הרי הספק האחד אסור מן התורה ואסורין כולם אבל אם התרנגולת ספק טרפה נתערבה עם כשרה ונמצא ביצה ביניהם הביצה מותרת אפילו היתה ודאי בלא קליפה בשעה שנולד הספק טרפות כיון דבשעה שנולד הביצה נולדו שני הספקות ביחד מותרת אבל אם יש שני ביצים שהטילו שניהם ואחד מהן ספק טרפה הרי יש כאן תערובת חד בחד ואסור [ש״ך ע״פ ביאור הח״ד אות ד׳ ה׳ ו׳ ע״ש] וזהו הכל למאן דס״ל דביצה אינה בטלה כמ״ש בריש הסי׳:

קל [כז] וכן אם נמצא חתיכה בשר בין שתי חנויות שבאחת יש ספק טרפה ואחת כשרה ונתערבו החנויות אע״פ שנודע מתחלה הספק טרפות מ״מ בהחתיכה יש ס״ס שמא היא מהכשרה ואת״ל מהאחרת שמא אינה טרפה והוי ס״ס גמור בגוף אחד [שם אות ג׳] והקשו עליו דהא כבר נתבאר בספק טרפה שנתערבה באלף אסורות ואם אח״כ נתערבה אחת מהן ברוב מותר אבל חד בחד אסור [ח״ד] ול״ק כלל דודאי אם היה רק ספק טרפה הוה אסור אבל בכאן שהיתה עוד חנות אחת כשרה כשאנו באים לדון על החתיכה הנמצאה הוה ס״ס גמור דשניהם בגוף החתיכה ודמי לביצה שנתבאר ואע״ג דדהביצה בביאתה לעולם באה בס״ס אבל החתיכה כשהיתה בהחנות היתה אסורה דזהו בספק טרפה שנתערב חד בחד אמנם זהו אמת כשאנו דנין על החנויות אבל על החתיכה שנפרשה ואנו דנין על החתיכה לא מטעם פירש אלא מטעם דא״צ לדון על החנות שפיר הוה ס״ס [ומתורץ גם קושית הג׳ רפ״ב]:

קלא [כח] ולכן אם באמת יש לפנינו רק שתי חתיכות אחת כשרה ואחת ספק טרפה כיון שאין כאן להתחיל שמא אין כאן איסור כלל שהרי ודאי אחד מהן ספק טרפה א״כ שתיהן אסורות דליכא ס״ס [שם] ואפילו נאבד אחד מהחתיכות אין להתיר האחרת כיון שהיה כאן ספק איסור בודאי וכשתרצה לומר ס״ס צריך אתה לומר שמא אין זה הספק איסור דהספק נאבד ואת״ל זו היא הספק שמא מותרת הוה הס״ס בשני גופים [שם] ועוד דספק אחד הוה דאורייתא ודווקא בנתערב חד בתרי דמדאורייתא נתבטל בזה מתירין כשנאבד אחד מהם ולא בחד בחד:

קלב [כט] ספק איסור שנתערב ברוב היתר וחזר אחד מאותו תערובת ונתערב באחרת הרי שניהם אסורים וכ״ש כשפירש ועומד בפ״ע שהוא אסור אבל אם נפל אחת לקדרה והסירו החתיכה ולא נשאר רק הטעם הקדרה מותרת שהרי הטעם אינו ראוי להתכבד ויש כאן ס״ס אבל כשלא הסירו החתיכה אם יש רוב חתיכות של היתר בקדרה כולן מותרים שהרי יש כאן ס״ס של שני תערובות וכשאין רוב היתר אסור [ש״ך אות י׳ בשם האגור וכביאורו של הח״ד ע״ש ודוק]:

קלג [ל] אם יש כאן ס״ס בענין שהוא מותר מן התורה אך מדרבנן אסור ויש ספק בדרבנן ה״ז מותר כגון ספק אם נמלחו דגים טמאים עם טהורים מותר מן התורה משום ס״ס ספק שמא לא נמלחו ביחד ואת״ל נמלחו שמא אין שומן בהטמאים ואף דמדרבנן אסור גם ציר דגים טמאים שאין בהם שומן מ״מ הרי יש ספק אם נמלחו עמהם וסד״ר לקולא [שם אות ט״ז]:

קלד [לא] איסור דרבנן כגון ביצת נבלה וכיוצא בו אם הוא דבר חשוב או חהר״ל אינו בטל כמו איסור תורה חוץ מבשר שנתעלם מן העין שהוא חומרא יתירה בטל ברוב ולא אחד באחד וכן כל כיוצא בו וכ״ש אם יש ספק בחתיכת בשר זו אם זו היא שנתעלמה מן העין אם לאו דמותרת גם בלי תערובת וכן בכל איסור דרבנן אפילו מה שאסרו מן הדין כביצת נבלה וכיוצא בה אם יש ספק אם היא ביצת נבלה או כשרה דמותרת ואפילו נודע האיסור קודם שנולד הספק וכן כל כיוצא בזה [שם אות י״ז]:

קלה [לב] אבל גבינה שיש בה ספק אם היא של ישראל או עכו״ם אין אומרים בזה סד״ר לקולא לפי שחכמים אסרוה מפני חשש איסור תורה הוה כשל תורה [שם אות י״ח] ויש חולקים בזה דגם גבינות מקרי דבר שאין לו עיקר בדאורייתא [פר״ח אות י״ד] ורק דשיל״מ גם בדרבנן לא בטיל וכן ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת לא אמרינן גם בדרבנן [שם] ולענין דשיל״מ בארנו בסעיף ע״ב חילוקים בזה ע״ש:

קלו [לג] אם נתערב איסור דרבנן חד בחד אף שאינו דבר חשוב ואח״כ נאבד אחד מן העולם כיון שנתחזק איסור בשתי חתיכות אלו לא אמרינן בזה סד״ר לקולא [ש״ך אות כ״א] אבל נתערב חד בתרי אפילו שלא במינו דצריך ס׳ ונאבד אחד מהם מותר אפילו עדיין ישנו בעולם כיון שהוא איסור דרבנן ואם נתערב במינו בלא״ה בטל ברוב אבל איסור דרבנן או אפילו ספק איסור דרבנן שנתערב חד בחד אם נתערב אח״כ אחד מהם ברוב והוא דבר חשוב או חהר״ל אינו בטל דכל אחד חשיב כגופו של איסור כיון שנתחזק האיסור מתחלה בשתי החתיכות [שם אות כ״ד] וכ״ש איסור תורה שנתערב חד בחד כשנתערב אח״כ ברוב אינו בטל מטעם ס״ס דכל אחד חשיב כגופו של איסור ורק כששני התערובות הם ברוב דאז מותר מטעם ס״ס וכבר נתבאר דלא מקרי ספק או ס״ס אלא כשהאיסור וההיתר שוים אבל אם יש לתלות באיסור יותר מבהיתר וכן אם האיסור שכיח יותר מההיתר לא מקרי ספק ולא ס״ס [שם אות ל״נ] וכן אין לעשות ס״ס בידים ודע דבחזקות חזקת האם מהני להבת בין לקולא בין לחומרא [קידושין ס״ו] וכל מורה הוראה יזהר לשום כל כללי הס״ס לנגד עיניו למען כשיראה בדעתו לעשות ס״ס באיזה דין לא יכשל ושיהיה ככל כללי הס״ס שנתבארו בסי׳ זה ותן לחכם ויחכם עוד ויש מי שרצה לנעול כל דרכי הס״ס מלעשות לבד מה שנתבארו ולא ניחא להו לגדולי אחרונים והרשות נתונה לדון ולהורות בכל מין ס״ס שיארע באיזה שאלה בלבד שישתוו עם כל הכללים והפרטים שנתבארו בסי׳ זה:

סימן קיא

א דין שתי קדרות של איסור ושל היתר ושתי חתיכות של איסור ושל היתר. ובו כ״ה סעיפים:

שנו חכמים במשנה דתרומות [פ״ז מ״ה] שתי קופות אחת של תרומה ואחת של חולין שנפלה סאה תרומה לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזה מהן נפלה הרי אני אומר לתוך של תרומה נפלה ולכן הקופה של חולין מותרת לזרים וכן תניא בפסחים [ט׳:] שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה ומיירי בתרומה דרבנן או בתרומת פירות דהוה דרבנן או בתרומה בזמה״ז דהוה דרבנן כמבואר שם [מ״ד.]:

ב וטעמא דמילתא דקיי״ל ספיקא דרבנן לקולא וה״נ ספיקא הוא אם התרומה נפלה לתוך החולין ואסרם או לתוך התרומה והוה ספיקא דרבנן ותלינן שלתוך התרומה נפלה והחולין מותרין כמקדם ומזה למדו רבותינו ז״ל הרשב״א והטור והש״ע דכה״ג בכל איסורי דרבנן כגון שנפל איסור דרבנן ויש לתלות שלא נפל בההיתר תלינן כמו שיתבאר בס״ד ע״פ פרטי דינים שיש בזה וכן אפילו באיסורי תורה אלא שמן התורה נתבטל האיסור ורק נשאר איסור דרבנן תולין ג״כ דהכי מוכח בגמ׳ דבאיסור תורה ושיעור דרבנן תלינן ג״כ [הרשב״א בתה״ב בית ד׳ שער ב׳ הוכיח זה מפסחים מ״ד. שהקשה לר״י משתי קדרות ושתי קופות ואי אמרת כזית בכא״פ דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר אבל אי הוה דרבנן ניחא הרי מפורש כן ע״ש ודוק]:

ג ויש לי בזה שאלה גדולה והרי הטור לקמן בסי׳ קכא הביא בשם העיטור דבירושלמי תרומות מבואר דכלי חרס שבישלו בה תרומה מותר לאחר מעל״ע להגעילה ג׳ פעמים ולהשתמש בה חולין ולמד מזה העיטור דלכל האיסורים מתירין כ״ח בהגעלה ג׳ פעמים לאחר מעל״ע והביא הטור שם בשם הרשב״א שגמגם בזה דאולי אין למידין מתרומה בזמה״ז שאין לה עיקר מן התורה לשארי איסורים שיש להם עיקר מן התורה ע״ש והכי קיי״ל ע״ש וא״כ איך למדו הרשב״א והטור והש״ע דין זה אף בשיעורי דרבנן ואיסורים דאורייתא מתרומה שהרי תרומות אלו בין תרומת פירות ובין תרומה בזמה״ז אין להם עיקר מן התורה ואולי ס״ל דתרומת פירות מקרי שיש לזה עיקר מן התורה בשעה שתרומה נוהגת מד״ת כדמשמע קצת ביבמות [פ״א. ועתוס׳ ביצה ד׳:] האמנם מדחזינן שהגמ׳ בפסחים שם למדו מתרומה לבדיקת חמץ ש״מ שלמדין ממנה וא״כ למה לא למדו לדין שבסי׳ קכ״א ואולי דין זה שתולין מצינו עוד בכתמים בנדה כמ״ש בסי׳ ק״צ לפיכך למדו לכל האיסורים:

ד וז״ל רבינו הב״י בסעיף א׳ שתי קדרות אחת היתר ואחת של איסור ולפניהם שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור אם החתיכה היא מאיסור דרבנן כגון שומנו של גיד ונפלו אלו לתוך אלו מותרים שאנו תולים לומר האיסור נפל לתוך האיסור וההיתר לתוך של היתר ואפילו אם ההיתר שבקדירה אינה רבה על האיסור שלפניה [כצ״ל] וכן הדין אם לא היה כאן אלא קדירה אחת של בשר שחוטה שנפל בה אחת מאלו שתי החתיכות ואין ידוע איזה היא אנו תולין דשל היתר נפלה אפילו אין ההיתר רבה על האיסור או אם לא היה כאן אלא חתיכה אחת מאיסור דרבנן ויש שתי קדירות אחת של היתר ואחת של איסור ואין ידוע לאיזו נפלה גם בזו תולין להקל עכ״ל:

ה והנה מה שכתב שומנו של גיד לאו דווקא הוא דה״ה אפילו גבינה של כותים וכיוצא בו אפילו אותם שיש להם עיקר בדאורייתא ג״כ תולין [ש״ך סק״ב] וי״א דבאיסור משהו החמורים אין תולין אפילו בדרבנן [שם סק״ג בשם נמק״י] ויש מי שחולק בזה [פר״ח סק״ב] ומיהו בדבר שיל״מ ודאי אין תולין [כרו״פ] ודע דאין חילוק בכל דינים אלו בין שהחתיכות קטנות או גדולות הראויות להתכבד דמ״מ אמרינן שאני אומר כיון דגם זה הוא רק איסור דרבנן אמרינן שאני אומר [ש״ך סק״ה] וכן הוא בכל מה שיתבאר בסי׳ זה אפילו באיסור דאורייתא ושיעור דרבנן [שם בשם הנמק״י] וכן אין חילוק בין שהיו שתי הקדרות שוות או אחת מרובה מהשנית או איסור חמור יותר מהשנית בכולם תולין:

ו וזה שכתב וכן הדין אם לא היה כאן אלא קדירה אחת וכו׳ י״א דדווקא כששתי החתיכות היו ניכרות בפ״ע קודם נפילתן איזה של היתר ואיזה של איסור ואחר הנפילה א״א להכיר דאם לא היו ניכרין מקודם כיון שנתערבו חד בחד ה״ל אתחזק איסורא וכל אחד הוא בגופו של איסור ולא אמרינן בזה סד״ר לקולא דבשלמא בשתי חתיכות ושתי קדרות אפילו נתערבו תחלה נהי דכל אחד הוי כגופו של איסור מ״מ סוף סוף הרי אין כאן רק חתיכה אחת של איסור וכשאנו דנין על החתיכה שנפלה להיתר שזו היא הכשרה ועל החתיכה שנפלה לאיסור שזו היא האיסור בהכרח שנסתלק גוף האיסור דשניהם של איסור א״א להיות ולכן שפיר מותרת הקדרה של היתר ולא תהא חמור יותר מאלו היה כאן חתיכה של איסור ושתי קדרות דתלינן אבל בשתי חתיכות וקדרה אחת ושניהם הוחזקו באיסור ואחת מהם נפלה להקדרה דעל השניה אין אנו דנין כלל כיון שלא נפלה א״כ איך אפשר להתיר והלא הוחזקה באיסור אלא ודאי דמיירי שהיו ניכרים מקודם ולא הוחזקו באיסור [זהו כוונת הש״ך סק״ד ומתורץ תמיהת הפר״ח סק״ג ע״ש ודוק]:

ז אמנם זהו הכל אם נאמר דסד״ר לא אמרינן לקולא במקום חזקת איסור אבל לפי הדיעה שכתבנו בכללי ס״ס דגם באתחזק איסורא אמרינן סד״ר לקולא לא איכפת לן בזה [פר״ח שם] ואין לשאול לפי דיעה ראשונה דבאתחזק איסור אסור מאי נ״מ בין היו ניכרים ללא היו ניכרים שהרי אפילו אם היו ניכרים מקרי אתחזק איסורא שהרי אם אחד אכל משתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן חייב אשם תלוי [שם] דאינו כן דהא שם אנו דנין על שעת האכילה ובוודאי לא ידע אז בבירור דאי הוה ידע אין כאן אשם תלוי והכא אנו דנין על הרגע שקודם הנפילה ואם אז לא היו ניכרים מקרי אתחזק איסורא [כנ״ל לתרץ דברי הש״ך מקושיות הפר״ח מיהו לדינא נראה יותר כהפר״ח ואין נ״מ בין ניכרים ללא ניכרים וכ״מ מהפרישה וכ״כ הכרו״פ סק״ב והביא ראיה מתרומות פ״י מ״ה שתי קופות וכו׳ ואינו ידוע נפלה אחת מהן אינה מדמעת וכו׳ ע״ש ואינה ראיה מכרעת דמה ענין דימוע לתלייה כמ״ש הח״ד סק״א אך מה שרוצה הח״ד להכריע מהמשנה להיפך ג״כ אינו דעיקר דיני תרומה הוא בענין דימוע ע״ש ודוק]:

ח והנה נתבארו כאן שלשה דינים שתי חתיכות ושתי קדרות וקדרה אחת ושתי חתיכות וחתיכה אחת ושתי קדרות והנה הדין הראשון דשתי חתיכות ושתי קדרות חמור מכולם שהרי בודאי נפל איסור אלא שאינו ידוע להיכן נפל ועוד שבהיתר ודאי נפל חתיכה אחת אלא שאינו ידוע איזו היא משא״כ בדין השני קדרה אחת ושתי חתיכות דאע״ג דאיכא ודאי נפילה מ״מ ליכא בודאי נפילת איסור וכן בדין השלישי חתיכה אחת ושתי קדרות דאע״ג דאיכא ודאי נפילת איסור מ״מ ליכא ודאי נפילה בקדרה של היתר והדין השלישי חמור מהדין השני דבהשלישי איכא ודאי נפילת איסור משא״כ בהשני [פר״ח] וזהו שכתב רבינו הב״י על דין השלישי גם בזו תולין להקל דמשמע דבזו יש להחמיר יותר וזהו כנגד הדין השני ולא כנגד הדין הראשון [שם] ויש שנדחקו בלשון זה ונראה להדיא כמ״ש [עט״ז סק״א ופרישה שנדחקו הרבה בזה והדברים ברורים כמ״ש הפר״ח ע״ש]:

ט וזה שנתבאר דבכל אלו תולין להקל אף שאין ההיתר רבה על האיסור בד״א שגם האיסור אינו רבה על ההיתר אבל אם האיסור רבה על ההיתר אין תולין להקל ולשון הטור כן הוא אבל אם האיסור רבה על ההיתר אין תולין כל כך להקל עכ״ל ביאור דבריו דאע״ג דלפי הטעם שנתבארו דתלינן שאין איסור כלל בהקדרה של היתר ותלינן שהאיסור נפל בקדרה של איסור או לא נפל כלל וא״כ מה איכפת לן אם יש באיסור מעט או הרבה מ״מ כל כך אין תולין להקל והטעם הוא דהא באמת אין זה רק תלייה בעלמא וא״כ בעינן לכל הפחות שאף אם נפל האיסור להההיתר לא יהא ככולו איסור ואם יהיה רוב מהאיסור הרי הוא ככולו איסור ולכן אין תולין ביותר ממחצה למחצה:

י וי״א שבדין השני דהיינו קדרה אחת ושתי חתיכות שיש לומר שהאיסור לא נפל כלל תולין אף כשהאיסור רבה על ההיתר דבשלמא בדין הראשון והשלישי דהאיסור ודאי נפל אלא שאנו תולין לומר שנפל להאיסור ולא להההיתר כיון דעכ״פ ודאי נפל צריך שלא יהא בו יותר מבההיתר אבל בדין השני מה איכפת לן [ש״ך סק״ו ופר״ח סק״ד] מיהו מלשון הטור והרשב״א בספרו תה״ב משמע להדיא דכל החלוקות שוים בדין זה וכן נראה דסוף סוף גם בדין השני אין זה רק תלייה בעלמא ואולי לא כן ולכן בעינן לכל הפחות שאף אם האיסור נפל להההיתר לא יהא ככולו איסור וכן נראה עיקר לדינא [וכ״מ דעת הכרו״פ והדרישה ע״ש] ועמ״ש בסעיף כ״ב:

יא ויש בזה שאלה איך משכחת לה בדין שלישי בשתי קדרות וחתיכה אחת של איסור שנסתפק אם נפל לתוך ההיתר או לתוך האיסור שיהא האיסור מרובה מההיתר ויהיה ספק לאיזה קדרה נפל דהא כיון דידעינן שהאיסור הוא יותר מההיתר מסתמא ידוע כמה היה שיעור האיסור ושיעור ההיתר א״כ נבדוק עתה בקדרה של היתר ונראה אם יש בו עודף משיעור הקודם או לא בשלמא כששניהם שוים איכא למימר דלא ידע אלא שיעור האיסור שהיתה התיבה אחת ועתה נמצא בקדרה של היתר שתי חתיכות שוות די״ל שמא לא נפל האיסור לכאן ואלו השנים היו מקודם בהקדרה וכן י״ל שאחת היא של איסור והיא שוה להההיתר וכן אם ההיתר מרובה מיירי נמי בכה״ג ששיעור חתיכת האיסור ידע ועתה מצא בקדרה ג׳ חתיכות הדומות זל״ז או אפילו אחת מהן גדולה קצת מהנשארים מותר ג״כ משום דאיכא למימר כולן היתר ואת״ל אחת של איסור הרי היא בטלה משא״כ כשהאיסור הוא יותר והתשובה בזה כגון שידענו שהאיסור הוא כמלא אגרוף והשיעור שבקדרות לא ידענו ועתה לאחר שנולד הספק אנו מוצאין בקדרה של איסור ושל היתר חתיכה כמלא אגרוף ועוד חתיכה קטנה ממנה נמצא שאם נאמר שהאיסור נפל בתוך ההיתר בע״כ החתיכה הגדולה היא האיסור והקטנה היא ההיתר והאיסור גדול מההיתר אלא שי״ל שמא חתיכה כאגרוף שבקדרה של איסור היא החתיכה שנפלה להקדרה וחתיכה כאגרוף שבקדרה של היתר כבר היה בתוכו ובזה אמרינן שאין תולין להקל אבל כשהחתיכות שוות שוב ליכא להסתפק אם האיסור מרובה ואם ראינו תחלה שהאיסור היה כשיעור חתיכה קטנה שבקדרה ודאי ההיתר הוא מרובה [דרישה] אמנם בפשיטות י״ל שמקודם ידע אך אח״כ סילקו את האיסור מהקדרה [ש״ך סק״ז] ולא נשאר בו רק הטעם או דנשפך ואינו יודע מאיזה קדירה נשפך [כרו״פ סק״ח] או שהקדרה נצטמקה הרבה וא״א לעמוד על השיעור [פר״ח סק״ו] או שבעצמו לא ראה כלל מקודם אלא ששמע מאחר שהאיסור היה יותר מההיתר וכיון שהוא לא ראה כלל עתה במוצאו בקדרת היתר כמה חתיכות לא יוכל לדעת אם גם מקודם לכן היה כן או שע״י האיסור נתוסף [ט״ז סק״ב] או שמקודם היו חתיכות גדולות ואח״כ נחתכו לחתיכות קטנות וממילא שא״א לעמוד על הדבר:

יב ובאיסור תורה אין תולין דסד״א לחומרא אא״כ שהיה ההיתר רבה על האיסור ובמין במינו דמדאורייתא ברובא בטל אלא דמדרבנן צריך ששים כשיש בזה נתינת טעם כגון שהם ברוטב דאז אמרינן ג״כ שאני אומר כמו באיסור דרבנן כיצד שתי קדרות אחת של בשר שחוטה ואחת של נבלה ונפלה חתיכת נבלה לתוך אחת מהן אם ההיתר שבקדרת ההיתר רבה קצת על חתיכת הנבלה תולין להקל לפי שדבר תורה מין במינו בטל ברוב אלא שחכמים הצריכו ששים ולכן אם ההיתר עם האיסור הוא מין בשאינו מינו דצריך ששים מן התורה אין תולין להקל עד שירבה ההיתר ששים על האיסור [וז״ש בטוש״ע סעיף ד׳ היו שתי הקדרות ממין אחד והאיסור וכו׳ לאו דווקא כמ״ש הט״ז והש״ך סק״ט ומיירי בחהר״ל דאל״כ גם מדרבנן מותר בששים]:

יג הך דינא דתלייה אינו אלא באופן שבארנו דכשנתלה שנפל לקדרה האחרת לא קלקלה כיון דבלא״ה אסורה כגון שהאחרת היתה של איסור אבל בשתי קדרות של היתר א״א לתלות בהאחרת דא״כ אתה בא לאוסרה ומאי חזית לאסור את זו ולהתיר את זו ולכן שניהם אסורים אם לא שבאחת יש בה כדי לבטל האיסור ובאחת אין בה כדי לבטל תולין באותה שיש בה כדי ביטול שהרי אין אתה מקלקלה ולכן אם קדרה אחת כבר נאסרה מנפילת איסור לתוכה ואח״כ עמדה קדרה זו עם קדרה אחת של היתר ונפל איסור מדרבנן לאחת מהן ואינו יודע לאיזו נפלה תולין באותה שכבר נאסרה שהרי אין אתה מקלקלה אחרי שכבר נאסרה אבל להיפך שמקודם נפל האיסור לאחת מהן ואינו ידוע לאיזה נפל ושתיהן של היתר ואח״כ נפל איסור לאחת מהן וידוע לאיזה קדרה נפלה לא תלינן גם הנפילה הקודמת בה דכיון שמתחלה שניהם נאסרו א״א להוציא אח״כ אחת מהן מחזקתה הקודמת בשביל האיסור שנפל אח״כ מפני שכבר הוחזקה באיסור ונראה דדוקא כשנודע הנפילה הקודמת קודם הנפילה השניה ועמ״ש בסי׳ ר״א סעיף ר״י׃

יד וז״ל הטור והש״ע סעיף ה׳ היו כאן שתי קדרות של היתר ולפניהם שתי חתיכות אחת של איסור ואחת של היתר ונפלו אחת לתוך זו ואחת לתוך זו אסורין שתיהן אפילו באיסור דרבנן שא״א לתלות באחת יותר מבחברתה בד״א כשאין בשום אחת מהן כדי לבטל האיסור אבל אם יש באחת מהן לבטל האיסור שתיהן מותרות שאני אומר האיסור נפל לתוך אותה שיש בו כדי לבטלו וסיים הטור שאין חילוק בין אם שתי הקדרות של אדם אחד או משל שני בני אדם עכ״ל ורבינו הב״י השמיט זה ולקמן יתבאר טעמו וטעם הטור ועמ״ש בסעיף י״ח׃

טו עוד כתבו היו כאן שתי קדרות של היתר ונפל איסור לתוך אחת מהן וידוע לאיזו נפל וחזר ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל אני אומר למקום שנפל איסור הראשון נפל גם השני אבל אם נפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל ואח״כ נפל איסור לתוך אחת מהן וידוע לאיזו נפל שתיהן אסורות עכ״ל וכבר בארנו הטעם בסעיף י״ג וכתב ע״ז רבינו הרמ״א דדווקא שאין ס׳ לבטל האיסור שנפל שם אבל אם היה ס׳ לבטל האיסור שנפל שם הוי כאלו לא נפל שם איסור כלל עכ״ל וכוונתו אריש דאימתי תולין השני בהראשון כשלא היה בהראשון כדי ביטול ונאסר אז תולין השני ג״כ בו לפי שאין אתה מקלקלו שכבר הוא מקולקל אבל אם היה בו כדי ביטול ולא נאסר א״א לתלות בו השני שהרי אתה מקלקלו והוה כשניהן של היתר ואיני יודע מאי קמ״ל בזה ואין לומר דקמ״ל דבסיפא אם מקודם היה בשניהם כדי לבטל האיסור ואח״כ נפל השני לקדרה אחת הידוע לנו דאין אוסרין הקדרה האחרת הרי גם זה מילתא דפשיטא דע״פ איזה סברא נאסור הקודמת הרי היה בה כדי ביטול והאיסור השני נפל להאחרת ונ״ל דקמ״ל דהנה כל דינים אלו דתולין הקלקלה במקולקל וכשאין כאן מקולקל שניהם אסורים ישנם ג״כ בכתמים לקמן סי׳ ק״ץ בשתי נשים שלבשו חלוק אחד ונמצא כתם אם היתה אחת טהורה ואחת טמאה תולין הכתם בהטמאה ע״ש דהוה ג״כ הטעם משום דתולין הקלקלה במקולקל וכששתיהן טהורות שתיהן טמאות ע״ש ומ״מ מבואר שם דאפילו בשתיהן טהורות אם אחת מסוגלת לראות יותר מחברתה כגון שאחת ילדה ואחת זקנה או אחת מעוברת ואחת שאינה מעוברת תולין הכתם באותה שמסוגלת לראות והיא טמאה וחברתה טהורה אלמא דלפעמים תלינן באחת יותר מבהאחרת אף שהיא ג״כ אינה מקולקלת אם רק יש טעם בדבר ולפ״ז היה אפשר לומר גם בכאן דהא דתלינן נפילה שניה בנפילה הראשונה כשידוע לאיזו קדרה נפלה אין זה מטעם דאין אתה מקלקלה אלא מטעם שהיא מסוגלת יותר לנפילה וראיה שהרי בה נפלה הפעם הראשון ולפ״ז אף כשעדיין אינה מקולקלת כגון שהיה ס׳ בנפילה הראשון מ״מ תולין בה כמו בכתם לזה קמ״ל דבכאן דווקא אם היא מקולקלת ואינו דומה לכתם דהתם אנן סהדי שאשה מסוגלת יותר לראיית דמים מאחרת אבל הכא אינו כן דכי בשביל שנפילה ראשונה היתה בה נאמר ג״כ דנפילה השניה היתה בה דאין זה דמיון לכתם וראיה לזה דהרי בסיפא אין תולין נפילה הראשונה בשביל השניה ואם היה מטעם מסוגלת ליפול בה למה אין תולין ראשונה בשניה כמו שניה בראשונה אלא ודאי דהטעם הוא רק משום קלקול בלבד [ואפילו האיסור דרבנן כגון שמין התורה נתבטל מ״מ תולין בו כ״כ הט״ז סק״ז]׃

טז עוד כתבו היו כאן שתי קדרות של היתר ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזה נפל ואין באחת כדי לבטל האיסור ויש בשתיהן כדי לבטלו שתיהן מצטרפות לבטלו ולא עוד אלא אפילו אחת בבית ואחת בעליה מצטרפות וה״ה אפילו למאה [שכל שנכנס לספק מצטרף לבטלו] בד״א כששתיהן של אדם אחד לפי שכל שהן של אדם אחד עתיד להתערב אבל אם הם שני בני אדם אין מצטרפות עכ״ל וממילא דה״ה אפילו כשהן של אדם אחד ואינם עתידים להתערב הן מצד איסור כגון שאחד של בשר ואחד של חלב והן מצד היפוך הטעמים כגון שאחד מתוק והשני חמוץ וכן כל כיוצא בזה אין מצטרפין [ש״ך סקי״ח וט״ז סק״ח] וכל זה הוא באיסור דרבנן או איסור דאורייתא ושיעור דרבנן אבל באיסור דאורייתא ושיעור דאורייתא אין מצטרף כלל אפילו באדם אחד דלא כיש מי שרוצה להקל בזה [שם סקי״ט] וכן אפילו באיסור דרבנן ושל אדם אחד משני עיירות אין מצטרף דכן מוכח בפ״ד דתרומות [פר״ח סקט״ז]׃

יז ויש בזה שאלה גדולה דא״כ בדין שנתבאר בסעיף י״ד בשתי קדרות של היתר ושתי חתיכות דאסורין שתיהן אם אין באחת מהם כדי לבטלו ולמה לא יצטרפו שניהם לביטול כמו בדין זה וי״א הטעם דצירוף אינו אלא בנפילה אחת של איסור אבל בשתי נפילות אחת של איסור ואחת של היתר שנפלו

לשתי הקדרות אין מצטרפין כיון שיש נפילה בכל אחת [ב״ח ופרישה בשם מהרש׳ל] וי״א שאין נ״מ בזה דסוף סוף האיסור אינו אלא חתיכה אחת ולמה לא הצטרף הקדרה השניה אלא דבאמת גם בשם מהני צירוף אלא דלא מיירי בדין זה ואחר שכתבו דין זה ממילא שגם בשם כן הוא וזה שכתבו שאין באחת מהם כדי לבטל היינו במקום שאין מועיל צירוף כגון אחת של בשר ואחת של חלב וכיוצא בזה [ט״ז סק״ו וש״ך סקי״ג ופר״ח סקי״ב]:

יח ואפשר לומר שזהו כוונת רבינו הב״י בסעיף ה׳ שהשמיט דברי הטור שכתב שם שאין חילוק בין אם שתי הקדרות של אדם אחד או משל שני בני אדם כמ״ש בסעיף י״ד ע״ש אבל הטור מפורש כתב להיפך וכ״כ מפורש הרשב״א בתה״ב ע״ש ויש מי שרצה לדחוק ולומר דמיירו באיסור דאורייתא [ש״ך סקי״ט] והדוחק מבואר שהרי כל ענין זה הוא רק בדרבנן ולכן צ״ל דאינהו ס״ל לחלק בין נפילה אחת לשתי נפילות וזה שהקשו הי״א דסוף סוף האיסור הוא רק חתיכה אחת ולמה לא יצרפו שתי הקדרות והרי שתי הקדרות נכנסו בספק יראה לי דל״ק כלל דהנה עיקרי דינים אלו הם בפ״ד דתרומות ולפי ההלכה בשם כל שנכנסו בספק מעלים וכל שלא נכנסו בספק אין מעלין מיהו יש תנאים בשם שסוברים דאף אותם שלא נכנסו בספק מעלין כגון שיש חמשים תאנות לבנות וחמשים תאנות שחורות ס״ל לר׳ יהושע דאפילו נפל לתוכן תאנה לבנה מסייעים השחורים לבטל וכן אם נפל שחורה הלבנות מסייעות לבטל ור״א ס״ל דאפילו אם אינו ידוע מה נפלה אין שניהם מצטרפין לביטול ור״ע ס״ל דבידוע מה נפלה אין המין השני מסייע לביטול ובאינו ידוע מה נפלה מצטרפות והלכה כר״ע עוד יש פלוגתא שם בדורס ליטרא קציעות על פי הכד ואינו יודע איזהו שיש כאן הרבה כדין והנה כל העליונות של הכדין נכנסו בספק אבל התחתונות לא נכנסו בספק כלל מ״מ ס״ל לר״א דהתחתונות מצטרפין לביטול ולכן אפילו אין שם מאה כדין מצטרפין התחתונות ובטלה התרומה בהן ור״י ס״ל דכיון שהתחתונות לא נכנסו בספק אין מצטרפין לביטול וצריך דווקא מאה כדין והלכה כר״י ונמצא דבמשנה זו סברת ר״א הפוכה ממאי דס״ל במשנה הקודמת דשם הוא מחמיר ובכאן מקיל וכן או סברת ר״י הפוכה להיפך ויש להבין טעמם:

יט ומפרש בירושלמי טעמא דר״י במשנה הקודמת משום דאם ירצה יטחון כולם השחורות והלבנות ויתערבו כולם ולכן מצטרפין לבטל ואע״ג דאין מבטלין איסור לכתחלה זהו שאין להרבות בהיתר כדי לבטלן אבל בכאן שאינו מרבה אלא משנה אותם מכמו שהיה מותר [תוי״ט ע״ש] וטעמו של ר״י בהמשנה השניה לא נתבאר לא בירושלמי ולא במפרשי המשניות [ומ״ש התוי״ט שם ע״פ הירושלמי דשני תנאים הם צע״ג עליו דאין הפי׳ כן וכבר השיג עליו הפ״מ שם] ונ״ל דטעמו הוא דכל שהוא בעיגול אחד מצטרף ולבנים ושחורות הם בעיגול אחד אבל מה שע״פ הכד אינו עיגול אחד עם התחתונות והיה כשני כלים וכיון שלא נכנסו לספק אינם מסייעים לבטל וסברת ר״א הוא להיפך דשחורות ללבנות אינם ראוים לצירוף כיון שלעולם ניכרות הן בפ״ע [תוס׳ זבחים ע״ג.] אבל התחתונות לעליונות ראוים לצירוף מיהו עכ״פ יש סוברים דלפעמים אף אותם שלא נכנסו לספק מצטרפין לביטול כמו תחתונות לעליונות וכן בשחורות ולבנות רק דהלכה כר״ע [ודע דז״ש דלר״א אף באינו ידוע מה נפלה אין מצטרפין שחורות ולבנות כתבנו ע״פ פי׳ הרמב״ם במשניות ע״ש והר״ש והרע״ב לא פירשו כן ע״ש]:

כ ולפ״ז נראה להדיא דכל שבכלי אחד הצירוף קל מאד דאף אותם שלא נכנסו בספק כלל מצטרפין לביטול אלמא דהביטול אינו תלוי בדבר אחד בלבד והיינו בכל שנכנס לספק אלא דיש הפרש גם בין כלי אחת לשני כלים כמו שנתבאר ולכן אני אומר דכשם שבכלי אחת מסייעים לבטל גם אותם שלא נכנסו לספק כמו כן להיפך בשני כלים לפעמים אף אותם שנכנסו לספק אם היו שתי נפילות כל נפילה לתוך אחת מהכלים שוב אין להם שום התחברות זל״ז וטעמא רבה איכא במילתא דדוקא כשהספק הוא ספק גמור מצרפין שני כלים זל״ז אבל במקום שיש איזה ידיעה כגון שזה ידוע לנו שאחת נפלה לתוך כלי אחת ואחת לכלי אחרת אף שאין זה ידיעה שלימה שהרי לא ידענו איזו נפלה לזו ואיזו לזו הוה מקצת ידיעה ככל ידיעה ואין מצטרפין זל״ז [ע׳ נדרים פ״ז: בר״ן ד״ה ר״מ דחכמים ס״ל דמקצת ידיעה ככל ידיעה וגם למאן דלא ס״ל כן זהו מדרשא דקרא ע״ש וגם זהו דלא להוי כידיעה ממש לקולא אבל בכאן להחמיר נראה דהוי ככל ידיעה ודוק]:

כא והנה כבר נתבאר דכל דינים אלו למדנו ממשניות דתרומות והנה שנינו בתוספתא דתרומות [פ״ח] היו לפניו שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה ונתן מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן נתן הריני אומר משל חולין נתן עכ״ל והטעם פשוט דסד״ר לקולא ולפ״ז גם באיסורי דרבנן אם היו כאן שתי קדרות אחת של היתר ואחת של איסור דרבנן ונתן מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן נתן הריני אומר משל היתר נתן וזה שלא הביאו הפוסקים משום דפשוט הוא דסד״ר לקולא כבדינים הקודמים:

כב והרשב״א ז״ל בספרו תה״ב [בית ד׳ שער ב׳] הקשה קושיא גדולה כיון דסד״ר לקולא א״כ בשתי קדרות של היתר ושל איסור ולפניו שתי חתיכות של היתר ושל איסור ונפלו אלו לתוך אלו מותרים מפני שתולין לומר שהאיסור נפל לאיסור וההיתר להיתר וכן בכל הדינים שנתבארו בזה ונתבאר דצריך שלא יהא האיסור רבה על ההיתר אבל כשאיסור רבה על ההיתר אין תולין למה אין תולין הלא סד״ר לקולא ותירץ דכיון שיש כאן בודאי נפילת

איסור אלא שאין ידוע לאיזו נפלה אין אומרים בכה״ג סד״ר לקולא ע״ש ולכן לא דמי להדין שנתבאר בסעיף הקודם דבשם לא הוחזק נפילת איסור משא״כ בדינים אלו [ובדין השני שבסעיף ח׳ צ״ל ג״כ כן ודוק]:

כג עוד הביא שם דעת הרמב״ן ז״ל בהך דינא שבסעיף ט״ז בשתי קדרות של היתר ונפל איסור לאחת מהן דשתיהן מצטרפות לביטול וזהו הדין דליטרא קציעות שבסעיף י״ח זהו רק אם הם של אדם אחד או של שני בני אדם ובאו לישאל בבת אחת אבל בבאו לישאל זה אחר זה מתירים לשניהם אף אם אין בשניהם כדי ביטול ודומה זה לשני שבילין המבואר בכ״מ בגמ׳ והרשב״א ז״ל חולק בזה ע״ש ויש מהגדולים שהסכימו לדברי הרמב״ן [ש״ך סקי״ט ופר״ח סקי״ח] אבל הטור והשו״ע אין סוברים כן וטעמם נראה דאין ללמוד איסור מטומאה [ואע״ג דבפסחים י׳. למדו לחמץ באתא עכבר ושקיל וכו׳ י״ל משום דשם יש עוד קולא שמא אכלתו והיה כס״ס ע״ש ודוק]:

כד וי״א דזה שנתבאר דשתיהן מצטרפות לביטול אינו אלא במקום שאין בזה נתינת טעם כגון יבש ביבש אבל בלח שיש נתינת טעם לא מקילינן לצרף שתי הקדרות [הרא״ה בבד״ה הובא בש״ך סק״ך] וכן י״א דזהו רק למאן דלא ס״ל חנ״נ בשארי איסורים דלמאן דס״ל חנ״נ לא מהני צירוף שהרי כבר נעשה נבלה [ב״ח] וחלקו על זה כל גדולי האחרונים דכל שנכנס הכל לספק והוא עתיד להתערב רואין אותו כאלו כבר הוא מעורב והרי יש בזה כדי לבטל האיסור [ש״ך סקי״ז וט״ז סק״י ופר״ח ולא דמי למ״ש בסי׳ צ״ט דבחנ״נ לא מהני תוספת אף קודם שנודע האיסור דהתם נודע אח״כ להיכן נפל וא״כ בשעת נפילה לא נכנס הכל בספק משא״כ כאן דלא נודע כלל נכנס הכל בספק [שם]:

כה ומ״מ כתב רבינו הרמ״א דיש מחמירים דאפילו באדם אחד שעתידין להתערב אין להקל ולצורך הפ״מ יש להקל באדם אחד ומיהו אין לאוכלו אלא לאחר שיערבנו יחד דאז כבר נתבטל האיסור עכ״ל ואין זה כמבטל איסור כיון דמעיקר הדין א״צ כלל לזה כמו שבאמת יש חולקים על זה [ט״ז שם] והנה זהו אמת דהרשב״א ודאי לא ס״ל כן ומ״מ באו״ה כלל כ״ו הביא כן בשם הגדולים ונראה שלא כוונו לדעת הרשב״א אלא הם שהחמירו בזה וטעמם נ״ל דכיון דדבר שאין עתיד להתערב אין מצטרפין לביטול כמ״ש א״כ מי יימר שדבר זה דרכו להתערב ולכן הצריכו שלא יאכלם עד שיערב [ומתורץ קושית הט״ז סק״י]:

סימן קיב

א דין פת של עובדי כוכבים ובו ל״א סעיפים:

חכמים גזרו ד׳ דברים להרחיק א״ע מעובדי כוכבים ומזלות שלא האמינו בבורא עולם שלא לאכול פת שלהם ושלא לאכול מבישולם אף שמבשלין דבר כשר וגם אסרו החלב שחלבו מבהמה טהורה כשאין ישראל עומד על גביהן וגם אסרו גבינותיהם ושתים אלה החלב והגבינות אסרו מפני חשש איסור ממש כמו שיתבאר בסי׳ קט״ו אבל פיתן ובישולן לא אסרו מפני חשש איסור אלא כדי להרחיק א״ע מהם שדברים אלו מביאים לידי קריבות הדעת ויבואו להתחתן בם וכל אלו הדברים אסרום רק באכילה ולא בהנאה כדתנן בפ׳ אין מעמידין [ל״ה:]:

ב ושמא תשאל הלא בבישוליהם יש איסור ממש משום כלים שלהם שתדיר מבשלים בו טרפות וכן בפת אם לשום במים חמים הלא מחמים אותם בכליהם אמנם בזה אין איסור כלל דסתם כלים שלהם אינם בני יומן דכן פסקו כל הפוסקים דסתם כלים של עכו״ם אינם בני יומן ואע״ג דאינו בן יומו רק בדיעבד מותר ולא לכתחלה ה״נ כיון שכבר אפו וכבר בשלו הוי כדיעבד ואפילו להרמב״ם ז״ל דלית ליה הך דינא דסתם כליהם אינם ב״י כמו שנראה מדבריו בפי״ז ממאכ״א [וכמ״ש הכ״מ שם בהל׳ י״ח ע״ש] מ״מ נ״מ אם אפילו ידוע שהיו חדשים לגמרי מ״מ אסורים באכילה ובפרט במים שמחמין לפת מחמין אותן בכלים נקיים דהם מקפידים אנקיות [שם ל]:

ג אמנם גזירת פת לא נתקבלה לגמרי גם בעת שגזרו עליה וכדאיתא בירושלמי [שם] דפת הוא מהלכות עמומות ועמעמו על זה והתירוה וכן מוכח בש״ס דילן דפריך שם על מאי דאמר פת לא הותרה בב״ד מכלל דאיכא מאן דשרי והאריך בזה ע״ש משום דתקנה זו לא נתפשטה בכל ישראל [תוס׳] דבהרבה מקומות אין פלטר ישראל מצוי ויש בזה חיי נפש [רא״ש שם סכ״ז] ולכן אין יכולין לעמוד בגזירה זו ולא בטלוה לגמרי לגזירה זו אלא המציאו בה קולות הרבה כמו שיתבאר בס״ד:

ד וז״ל הרמב״ם בפי״ז דין י״ב אע״פ שאסרו פת של עובדי כוכבים יש מקומות שמקילים בדבר ולוקחין פת הנחתום במקום שאין נחתום ישראל ובשדה מפני שהוא שעת הדחק אבל פת בעלי בתים אין מי שמורה להקל שעיקר הגזירה משום חתנות ואם יאכל פת בע״ב יבא לסעוד אצלן עכ״ל ויש מפרשים בכוונתו דתרתי בעינן דליכא נחתום ישראל ובשדה כלומר בדרך אבל בעיר אף דליכא נחתום ישראל אסור [כ״מ ולח״מ] ופת של בעה״ב

אפילו בשדה אסור [ב״י] ולא מקרי פת בעה״ב אלא אם עשאו לבני ביתו אבל עשאו למכור מקרי פלטר אע״פ שאין דרכו בכך וכן פלטר שעשא לעצמו מקרי בעה״ב [רמ״א סעיף ב] ופלטר שהזמין לביתו פתו כפת בעה״ב׃

ה ויש לתמוה על רבינו הב״י שכתב בסעיף ב׳ יש מקומות שמקילים בדבר ולוקחים פת מנחתום העכו״ם במקום שאין שם נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק אבל פת של בעלי בתים אין מי שמורה בה להקל וכו׳ עכ״ל שכיון שהעתיק לשון הרמב״ם למה השמיט הך דבשדה ומלשונו מבואר להדיא דגם בעיר מותר וכן הוא באמת דעת הטור ורוב הפוסקים ואין לומר דבזה פסק באמת דלא כהרמב״ם מ״מ היה לו להביא דעתו עכ״פ כמו שדרכו בכ״מ ולכן נלע״ד דהגם שבספריו ב״י וכ״מ פירש כן דעת הרמב״ם כדמשמע לכאורה מריהטת לשונו מ״מ כאן חזר בו דבאמת סברא תמוה היא דמה יעשה הישראל בעיר כשאין בה פלטר ישראל ואין לומר דיאפה לעצמו הלא ידוע שאין ביד כל אדם הכנות אלו לאפיית פת׃

ו וזה שבגמ׳ שם מבואר חילוק בין שדה לעיר י״ל דזהו במקום שיש בעיר פלטר ישראל אבל כשאין פלטר ישראל מותר גם בעיר [וכר׳ חלבו שם וגם ר״י לא פליג עליה ואלפניו קאי ודוק] ויש לפרש דברי הרמב״ם דה״ק ולוקחים פת הנחתום במקום שאין שם נחתום ישראל ובשדה כלומר בשדה מותר אף כשיש נחתום ישראל בעיר דלא אטרחוהו רבנן בפת שהוא עיקר חיות האדם [ומתורץ קושית המגיה בכ״מ שם]׃

ז וז״ל הטור ולדעת א״א הרא״ש ז״ל אין חילוק בין פת של בעה״ב לשל פלטר אבל קצת מהמחברים חלקו בין של בעה״ב לשל פלטר דלא שייך חתנות אלא בשל בעה״ב הלכך אסרוהו בכל ענין חוץ מבמקום סכנה אבל של פלטר אין כל כך קירוב דעת שבאומנתו הוא עוסק וכן מחלק בירושלמי שמתיר לקנות מפלטר במקום שאין פלטר ישראל מצוי עכ״ל ותמה רבינו הב״י על הטור שאמר שהרא״ש אינו מחלק ע״ש ויותר יש לתמוה על הטור שכתב דבירושלמי מתיר לקנות מפלטר ומשמע דבש״ס שלנו לא נזכר והרי גם בש״ס שלנו הזכירו פלטר מפורש ע״ש [דר״ח אמר אפילו למ״ד פלטר עכו״ם ה״מ דליכא פלטר ישראל וכו׳ וכן ר״י ע״ש]׃

ח ובאמת דברי הטור צודקים וגם רבותינו בעלי התוס׳ שכתבו שם ומכאן סמכו עתה לאכול פת של וכו׳ לא הזכירו כלל הפרש בין פלטר לבעה״ב וכן מוכח להדיא בפסחים [ל״א:] שהביא הש״ס ברייתא חנות של עכו״ם וכו׳ חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה וכו׳ וכן שם במשנה דחמץ של עכו״ם שעבר עליו הפסח מותר בהנאה איתא בגמ׳ שם [כ״ט.] ובדין הוא דאיבעיא ליה למיתני דאפילו באכילה נגד שרי אלא וכו׳ וכן בירושלמי שם אומר מתניתין במקום שלא נהגו לאכול פת של וכו׳ והביאו הרא״ש ע״ש ולא חילקו כלל בין פלטר לבעה״ב וגם בעת שגזרו על הפת לא חילקו כלל כדמוכח ממשנה שאמרה פת סתמא וכן בפ״ק דשבת בגזירה די״ח דבר אמרו שם שגזרו על פיתן [י״ח:] ולא חילקו כלל וגם כאן בגמ׳ דאמר ר״י פת לא הותרה בב״ד מכלל דאיכא מאן דשרי אין דכי אתא רב דימי וכו׳ לא הוזכר כלל שום חילוק בין פלטר לבעה״ב ורק אח״כ אומר פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה פת דחוק לתלמידים אמר רבי אין כאן פלטר כסבורין העם לומר פלטר עכו״ם והוא לא אמר אלא פלטר ישראל א״ר חלבו אפילו למ״ד פלטר עכו״ם לא אמרן אלא דליכא פלטר ישראל וכו׳ ע״ש וברור הדבר שזה שאמר רבי פלטר אין כוונתו דווקא פלטר ולא בעה״ב אלא דכן דרך בני אדם כשנצרך לקנות פת אומרים אולי יש כאן פלטר לקנות ממנו דבעה״ב אינו מוכר פיתו וראיה ברורה לזה שהרי מקודם אמר דהעם טעו בזה שרבי לא אמר אלא על פלטר ישראל והרי בישראל ודאי דאין חילוק ולמה אמר פלטר אלא משום דכן דרך העולם וא״כ גם לר׳ חלבו שהסכים למ״ד דלא טעו בזה וכוונת רבי היתה לפלטר עכו״ם ג״כ לאו בדווקא הוא [ואנן קיי״ל כר״ח דלא טעו העם ער״ן]׃

ט ומכל אלו ראיות ברורות דהש״ס דילן אינו מחלק בין פלטר לבעה״ב וכן התוס׳ והרא״ש וגם סתמא דירושלמי דפסחים סובר כן אלא דבכאן בירושלמי דיעה אחת הסוברת כן ופסקו הרי״ף והרמב״ם כדיעה זו והרא״ש העתיק דברי הרי״ף כדרכו ואח״כ כתב מדקאמר תלמודא מכלל דאיכא מאן דשרי משמע שידוע היה להם שיש מקומות שנוהגים בו היתר וכו׳ ועל זה סמכו הגדולים שלא אסרו אותו לבני מדינתן שנוהגין בו היתר כי אמרו שהן מאותן המקומות שלא פשט שם איסורו וכו׳ עכ״ל הרי מפורש דכשבא הרא״ש לפלפל בדעת ש״ס דילן לא הזכיר שום הפרש בין פלטר לבעה״ב וזה שכתב אח״כ וברוב מקומות גלויותינו אין פלטר ישראל מצוי עכ״ל כוונתו ג״כ שאין לנו ממי לקנות דפלטר ישראל אין לנו ובעה״ב ישראל אין דרכו למכור ולכן הוי חיי נפש ומותר לאכול מפיתן ג״כ באין הפרש ולכן אולי יש מקומות קטנים שפלטר אין שם והישראל אוכל מפת בעה״ב של עובדי כוכבים אין לגעור בהם ויש להם על מה לסמוך [וכ״כ שם המעי״ט בפח״ר אות ט׳ ע״ש ודו״ק] מיהו ודאי אנן קיי״ל לדינא כהרי״ף והרמב״ם והש״ע והטור עצמו ברמזים פסק כן ע״ש וע׳ בסעיף י״א׃

י ודע דהלישה והעריכה לאו כלום הוא דאם אפה הישראל אף שהעכו״ם לש העיסה וערכו מותר ולהיפך אסור ואין חילוק בין שהפת שייך להישראל ובין ששיך להעובד כוכבים דהגזירה היתה על אפייתו וכן הסכימו גדולי האחרונים [ש״ך סק״א ופר״ח] וכן מבואר מתוך דברי רבותינו בעלי הש״ע בכל סי׳ זה ויש מגדולי ראשונים שחלקו זה לשתי גזירות דכשהפת שייך לישראל אין בו איסור משום חתנות אלא מפני בישולי עכו״ם ולפיכך אחרי

שבפת יש לישה ועריכה אפילו לא עשאם הישראל מותר הפת אבל בפת שלהם דשייך משום חתנות אפילו אפה הישראל אם העכו״ם לשו וערכו וממנו לוקחו אסור אם לא שהישראל ביטל עריכתו ועשאו על תמונה אחרת או שהישראל לשו והוא ערכו או שהוא לשו והישראל ערכו [ר״ן וכמ״ש הב״י] וגם מהטור משמע כן שכתב דפיתן אסור אפילו אפאו ישראל ע״ש אבל כל הפוסקים אין סוברים כן והכי קיי״ל ותמיהני על דעת זו שהרי להדיא שנינו בתוספתא דכוכבים [פ״ה] פת שאפאה כותי שלא במעמד ישראל הרי זו אסורה פת שאפאה ישראל אע״פ שהכותי עבדה ה״ז מותרת עכ״ל הרי מפורש דהלישה אינו מעכב ואין לומר דזהו בפת שלנו דהא דומיא דגבינות קתני וצ״ע ועמ״ש בסעיף כ״ה:

יא ואע״פ שבפת של בעה״ב סגר הרמב״ם עלינו את הדרך והסכימו לו רוב הפוסקים מ״מ כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ח׳ וז״ל יש מי שאומר דבמקום שאין פלטר מצוי כלל מותר אפילו של בעלי בתים וא״צ להמתין על פת כשר וכן נוהגין עכ״ל וטעם דיעה זו אינה מהטעם שכתבנו בסעיף ט׳ לדעת הרא״ש אלא כמ״ש הרא״ה בספרו [בד״ה בתה״ב שם] וז״ל ולענין פת בע״ב בשדה כיון דלישני נינהו ופלוגתא דרב דימי ורב יוסף מסתבר דאזלינן בה לקולא וכו׳ הלכך כל מקום שאין מצוי בו פלטר כלל מותר ואפילו פת בעלי בתים ואפילו ליטול מן העיר פת בעה״ב במקום שיש פלטר ישראל ולילך בשדה ולאכלו שם מותר אלא שהוא דבר מכוער לת״ח וכו׳ עכ״ל ובזה הפריז על המדה במ״ש שם הרשב״א במשמרת הבית מיהו עכ״פ הסכים ג״כ לדיעה זו דבאין פלטר מותר לאכול של בעה״ב אף בלא סכנת נפש והרשב״א ז״ל לא התיר רק בסכנת נפש ע״ש:

יב מותר ליקח שאור שלהם ולהחמיץ בו העיסה דאע״ג דשאור נותן טעם וטעם כעיקר דאורייתא מ״מ לא גזרו חכמים על טעם כעיקר של פת אפילו להנזהרים מפיתן לגמרי [ב״י וט״ז סק״י] אבל פירורי פת שלהם אסורים כל זמן שהם בעין אם לא נתבטלו ברוב [שם] והבארש״ט שלהם שנותנים בו לחם ופירורי לחם מותר לשתות דאין זה חמור משאור וכן המנהג פשוט לשתות הבארש״ט שלהם ואע״פ שדרכם ליטול כל הפירורים מעל השלחן ונותנים לתוך כלי הבארש״ט ואולי יש בהפירורים ממאכלות אסורות מ״מ ודאי בטילין בששים ואין ספק בזה והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים:

יג לא גזרו חכמים רק על פת של חמשת מיני תבואה דהיינו חטה ושעורה וכוסמין ושבולת שועל ושיפון שזהו דבר חשוב ומביא לידי קירוב דעת אבל פת של קטניות ושל אורז ודוחן וכן של שארי דברים אינו בכלל פת סתם שאסרו כן כתבו הטור והש״ע סעיף א׳ ולפ״ז במדינת רייסין שאוכלים פת של גריק״א שקורין בלינע״ס או קוגעלא״ך או רעצניקע״ס שאופין אותם במחבת מותר לאכול שלהם אם אין טחין המחבת בדבר האסור לנו דע״פ רוב טחין המחבת בשמן קאניפליע״ס שקורין אליי או בשמן וורד שקורין פאצאנסנ״א מאסל״א ואין בזה איסור אבל אם טחין בשומן חזיר או שאר שומן של בעלי חיים אסור ויש להתיישב בזה דאולי כיון שבשם אוכלין הרבה מזה בכל יום הוי כפת ממש אך נראה שאין לנו לגזור מעצמנו מה שלא גזרו חז״ל וכן לחם שעושין מטערקעש״א ווייי״ץ מותר שאין זה בכלל גזירת הפת [פמ״ג במ״ז סק״ב] [וע׳ בסעיף י״ד ואלו אין עולין על שלחן מלכים]:

יד ועל הך פת קטניות ואורז ודוחן כתב רבינו הרמ״א בזה״ל וגם אינו אסור משום בישולי עובדי כוכבים אם אינו עולה על שלחן מלכים עכ״ל ביאור דבריו דוודאי פת אינה בכלל גזירת בישוליהם רק דאותן דאינן בכלל פת כמו פת קטניות ואורז ודוחן ממילא דישנן בכלל הבישולים ולזה קאמר דאם אין עולין על שלחן מלכים ממילא דאינו אסור מטעם בישוליהם ג״כ [הגר״א סק״ד] והאי כללא נקוט בידך דפת הוציאו מכלל בישוליהם והקילו הרבה בזה מפני שיש בזה חיי נפש אבל כל שאינו בכלל פת לא הוציאו מבישוליהם [שם] וגדולי אחרונים השיגו עליו דמלשון הטור משמע להדיא דוודאי אינו עולה על שלחן מלכים וכ״כ הלבוש [ט״ז סק״ג וש״ך סק״ה] אמנם בתשו׳ הרא״ש כלל י״ט מפורש כלשון רבינו הרמ״א אם אינו עולה על שלחן מלכים ע״ש [והובא בב״י] ואדרבא לשון הטור צ״ע ע״ש [ומ״ש הש״ך דכוונתו על תבשיל הוא דבר תמוה ע״ש] :

טו כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ מקום שאין פלטר ישראל מצוי לדעת המתירין ליקח פת מפלטר שלהם אם הגיע שם פלטר ישראל הרי פת פלטר שלהם אסורה עד שימכור פלטר ישראל פיתו ולאחר שכלה פת ישראל חוזר פת פלטר שלהם להכשרו עכ״ל ומיהו נ״ל דהפת שלקח מכבר מפלטר שלהם בעוד שלא היה פלטר ישראל מותר לאכלו כולו אף אם בא פלטר ישראל כיון שכבר לקחו בהיתר ורק ליקח מהפלטר שלהם אסור אפילו הפת שכבר הכין אבל מה שבידו אין סברא לאסור [והרי אף בבשר נחירה שהכניסו לארץ יש בעיא בחולין יז. ע״ש וכ״ש באיסור פת דודאי לא גזרי בכה״ג] :

טז עוד כתב בסעיף ה׳ י״א שמי שיש בידו פת או שיש פלטר ישראל ויש פלטר שלהם שעושה פת יפה ממנו או ממין אחר שאין בידו של פלטר ישראל מותר לקנות מפלטר שלהם במקום שנהגו היתר בפת של פלטר דכיון דדעתו נוחה יותר בפת פלטר זה מפני חשיבותו בעיניו ה״ז כפת דחוקה לו עכ״ל דכיון שהותרה לגמרי הותרה כל היכי דליכא פלטר ישראל כמוהו כן כתב הרשב״א בתה״ב שם ואע״ג דלא התירו רק משום דוחק ובזה ליכא דחק מ״מ סוף סוף הרי התירו פת פלטר כל שאין פת ישראל כמוהו נשאר בהתירו:

יז והנה רבינו הרמ״א כתב בסעיף ב׳ על ההיתר של פלטר וז״ל וי״א דאפילו במקום שפת ישראל מצוי שרי עכ״ל וזהו קולא יותר גדולה דהא משמע דאפילו כשפת ישראל אינו גרוע מפיתן מ״מ שרי וצ״ל הטעם דס״ל לי״א אלו דגזירת הפת לא נתפשט כלל ויש מקומות שלא קבלו עליהם האיסור כלל וכ״כ גדולי האחרונים [ש״ך ופר״ח סק״ח] ואין לשאול דא״כ גם פת בעה״ב מותר כיון דהגזירה לא נתפשט שם כלל דבאמת יש מפרשים כן בכוונת דיעה זו [שם] ומ״מ יותר נראה דרק אפלטר קאי ולא אפת בעה״ב דאע״ג דלא נתפשט גזירה זו מ״מ מפת בעה״ב הזהירו עצמם [וכ״כ הפר״ח שם] ואפילו מפלטר יש ליזהר אם יש פלטר ישראל והפת יפה כמו פת פלטר שלהם ובעשרת ימי תשובה יש ליזהר בכל ענין [ש״ך סק״ט] והנה במדינתנו כולם זהירים תמיד בזה בכל השנה בכל ענין ובמקומות הרחוקים שישראל מועטים ואין פלטר ישראל אוכלים מפלטר שלהם אבל לא מפת בעל הבית אם לא כשאין לו מה לאכול כלל והוא רעב דאז ביכלתו לאכול גם פת בעה״ב וכן נכון לעשות ואין לשנות:

יח ובדברי רבותינו בעלי הש״ע יש כאן תיוהא דבסעי׳ ב׳ כתבו כדעת הרמב״ם שאין להקל כלל בפת בעה״ב ובסעיף ח׳ כתבו יש מי שאוסר דבמקום שאין פלטר מצוי כלל מותר אפילו של בע״ב וא״צ להמתין על פת כשר וכן נוהגין עכ״ל וזה אינו כדעת הרמב״ם [פר״ח סקי״ח] ואם נאמר דבאמת דיעה זו חולקת היה לו להביאה בסעיף ב׳ ולכן נ״ל דס״ל דגם הרמב״ם מודה לזה דהן אמת דאיהו ס״ל דלא הקילו בפת בעה״ב מיהו זהו הכל כשעכ״פ יש פלטר שלהם ואין פלטר ישראל דאז התירו פת הפלטר ולא פת בע״ב דבכה״ג מיירי בסעיף ב׳ אבל במקום שאין פלטר כלל לא פלטר ישראל ולא פלטר שלהם בכה״ג לא גזרו חכמים ולכן א״צ להמתין על פת כשר וזה שכתבו בסעיף ט״ז יש מי שאוסר שהנזהר מפת שלהם והוא בדרך אם יש פת של ישראל עד ד׳ מילין ימתין עכ״ל אין זה סתירה למ״ש בסעיף ח׳ דזה כתב למי שנזהר מד׳ מילין א״צ ליזהר אף מי שנזהר תמיד אבל מי שאינו נזהר תמיד א״צ להמתין כלל וזהו שסיים רבינו הרמ״א בזה״ל וכבר נתבאר לעיל דנוהגין להקל עכ״ל וכוונתו לסעיף ח׳ ודע דד׳ מילין הוא אם צריך לילך לשם אבל כשאין לו דרך לשם או שצריך לחזור לאחוריו אין כאן שיעור ד׳ מילין [פר״ח סקכ״ח] ומיהו שיעור מיל צריך להמתין [חכ״א] ואין חילוק בכל זה בין דרך טובה לדרך רעועה ובין נוסע בעגלה או רוכב על הסוס או הולך רגלי דחכמים השוו מדותיהם:

יט יש מחלוקת בין הראשונים בהא דהתירו פת פלטר ואסרו פת בעה״ב איך הכוונה בזה אם הולכין אחר עיקרו של הפת מי שאפאו או אחר מי שנמצא בידו עתה די״א דאם עתה הפת ביד בעה״ב אסור אפילו אם אפאו פלטר ואם עתה הוא ביד הפלטר מותר אפילו אפאו בעה״ב [רא״ה בבד״ה שם] אבל רוב רבותינו לא ס״ל כן דהולכין אחר עיקרו של פת וכמ״ש רבינו הב״י בסעיף ז׳ וז״ל פת בעה״ב אסורה לעולם אפילו קנאה פלטר ממנו ואפילו שלחה לישראל לביתו וכן אפילו שלחה אותה ישראל לאחר אסורה לעולם ושל פלטר מותרת לעולם אפילו קנאה בעה״ב ממנו שלא הלכו באיסור זה אחר מי שהפת בידו עכשיו אלא אחר מי שהיה לו בשעת אפייה עכ״ל וזהו דעת הרשב״א והרא״ש והטור וכן עיקר ואין לשאול דא״כ איך כתבנו בסוף סעיף ד׳ דפלטר שהזמין לביתו פתו כפת בעה״ב כלומר ואסור הרי בשעת אפייה היה פת פלטר דלא דמי דהזמנה לביתו הוי עיקר קירוב הדעת ובוודאי אסור בכה״ג [וכתירוץ השני של הש״ך סקי״ב והגם דהפר״ח סקי״ב לא ס״ל כן מ״מ כנלע״ד עיקר וכ״כ הפמ״ג שם בשם הפר״ת דמזמינו גרע טפי ע״ש:

כ במקום שנהגו היתר בפת של פלטר אפילו הוא נלוש בבצים או שבצים טוחים על פניו מותר דלמאי ניחוש לה אי משום דם בצים רוב בצים אין בהם דם ואי משום ביצי עוף טמא לא שכיח בינינו ואי משום שיש בביצים בישולי כוכבים כמ״ש בסי׳ קי״ג הרי העיקר הוא הקמח ובטלו הבצים לגבי הקמח אבל פנאד״ה שעשאה פלטר והיינו עיסה עם שומן אף ששומן כשר הוא מ״מ יש בה משום בישולי כוכבים והטעם יתבאר שם:

כא אמנם רבינו הרמ״א כתב בסעיף ו׳ וז״ל ויש אוסרים בפת שבצים טוחים על פניו משום שהן בעין ואינם בטילים לגבי פת ויש בהם משום בישולי כוכבים וכן נוהגין ואותן נילוש שקורין קיכלא״ך או מיני מתיקה שקורין לעקא״ך הם בכלל פת ובמקומו שנוהגים היתר בפת של כוכבים גם הם מותרים ולא אמרינן שיש בהם בישולי עובדי כוכבים ויש מיני נילו״ש שקורין קיכלא״ך שעושין אותם על ברזילים ומושחין הברזל בשעת אפייה בחלב או חזיר באותן יש ליזהר ולאסרן וכן המנהג עכ״ל ופת שלהם הנילוש בחלב וחמאה וגבינה שלהם פשיטא שאסור בכל מקום ורק במקום שאוכלין חמאה של עובדי כוכבים כמו שיתבאר בסי׳ קט״ו אם נלוש בחמאה בלבד מותר ודע שזה שכתב רבינו הרמ״א בתחלת דבריו לאסור בפת שבצים טוחים על פניו אין הכוונה שמושחין משיחה כל שהוא כדרך שאנו מושחין החלות בערב ש״ק דוודאי זה מותר דלית ביה משש וקו״ו הוא מלעקא״ך וקיכלא״ך אלא הכוונה שטוח על פניו בצים ממש שמרתיחים הרבה בצים במחבת ושופכין על הפת שיש בזה ממשות של הבצים והנה דבר פשוט הוא דקיכלא״ך הם דווקא שבלילתן עבה ויש בזה כתואר לחם אבל אם עושין בלילתן רכה כמו פיינקוכי״ן או בלינצע״ס זהו בישול ולא אפייה ואסור [עש״ך סקי״ח ויש שם טה״ד וכצ״ל דווקא שבלילתה עבה ועפמ״ג שם ואין שום ספק בזה ודוק] ועמ״ש בסעיף ל׳:

כב כתב רבינו הב״י בסעיף י״ג מי שאינו נזהר מפת שלהם שהיסב אצל בעה״ב הנזהר מפיתן ועל השלחן פת ישראל ופת של עובדי כוכבים היפה משל ישראל ובצע בעה״ב מן היפה ומותר בכל אותה סעודה בפת שלהם עכ״ל כלומר כיון דקיי״ל בא״ח סי׳ קס״ח דהבעה״ב חייב לבצוע החלה דהיינו

לברך ברכת המוציא ויש חיוב לברך המוציא על הפת היפה יותר כמבואר שם ולכן אם לא היה אצלו אורח שאינו נזהר מפיתן היה צריך לברך המוציא על פת ישראל הגרוע כיון שאינו חפץ לאכול מפת שלהם אבל כיון שיש אצלו אורח שאינו נזהר והאורח צריך לצאת בברכתו וכיון שעל האורח לבצוע על היפה מוכרח גם הבעה״ב לעשות כן וכיון שבצע עליו מוכרח לאכול בכל הסעודה פת זה שאין זה כבוד שמים שברכה יעשה על פת זה ובכל הסעודה יפרוש ממנו מפני חשש איסור ולכן כיון שהותרה לברכה הותרה לכל הסעודה [פרשתי ע״פ דברי הש״ך סקכ״א והט״ז סק״ח דלא כב״ח ע״ש ומ״מ נ״ל דזהו בימיהם שהבעה״ב בירך המוציא והמסובים יצאו בברכתו אבל עכשיו שכל אחד מברך לעצמו אין להם שייכות זל״ז ויאכל הבעה״ב מפיתו והאורח מפתם וכדעת הב״ח ודוק]:

כג ועכ״פ מבואר ממה שכתבנו דהיתר אכילת פת שלהם בכל הסעודה הוא רק משום ברכת המוציא לא משום ענין אחר א״כ מהו זה שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט״ו וז״ל י״א דמי שנזהר מפת של עובדי כוכבים ואוכל עם אחרים שאינן נזהרין מותר לאכול עמהן משום איבה וקטטה הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה יהיה איבה התירו לו משום איבה ואין ללמוד מכאן לשאר איסורין עכ״ל דהענין כן הוא דאחד שאוכל עם אחד לא שייך איבה דמאי חזית שזה יגרר אחר זה ולא זה אחר זה ולכן אין היתר רק ע״פ ברכת המוציא אבל אחד שאוכל עם שנים או יותר יש לו להגרר אחר רבים ובזה מיירי רבינו הרמ״א דכלל הדברים שמהני שהפת הוא איסור קל ולא נתפשט איסורו הקילו בו בהרבה דברים ואין לדמות זה לשארי איסורים:

כד כותח של כותים מותר ואין חוששין לפת שבו וכן כל מקום שנתערבה פת שלהם בשאר מאכל בטל ברוב בין בלח בין ביבש אבל אסור לערב לכתחלה כדי לאכלו וכן מי שנזהר מפיתן מותר לאכול בקערה עם מי שאינו נזהר ממנו ואע״פ שטעם פיתן מתערב בפת שלנו אינו חושש לזה והטעם כמ״ש שהקילו הרבה באיסור זה וכן אין חוששין לפת שלהם שבמשקה חמוץ כמו בארש״ט וכיוצא בזה וכמ״ש בסעיף י״ב ע״ש:

כה ודע דבגמ׳ איתא לשון זה אמר רבינא הלכתא הא ריפתא דשגר כותי ואפה ישראל אי נמי שגר ישראל ואפה כותי אי נמי שגר כותי ואפה כותי ואתא ישראל וחתה בה חיתויי שפיר דמי עכ״ל הגמ׳ ולפני רבותינו הראשונים היתה כאן גירסא אחרת וז״ל אמר ר׳ יוחנן שלש מלאכות יש בפת הלכך האי ריפתא דשגר וכו׳ ומדברי כל הראשונים מתבאר דהג׳ מלאכות הם הסקת התנור וחיתוי גחלים והכנסת הפת לתנור ומבואר מזה דאם עשה ישראל אחד מג׳ מלאכות אלו אין בזה איסור כלל בין שהפת היא של ישראל ובין שהפת הוא של עובדי כוכבים וי״א דהיתר זה אינו אלא בפת ישראל וגם דעת הטור כן הוא ע״ש ונדחו דבריהם דאין חילוק כלל וכמ״ש בסעיף י׳:

כו ועוד הקילו בפת הרבה קולות דאפילו פחות מחיתוי גחלים מהני כמ״ש רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ט׳ הדליק כותי התנור ואפה בו ישראל או שהדליק ישראל ואפה כותי או שהדליק הכותי ואפה הכותי ובא ישראל וניער האש מעט מעט ה״ז מותר ואפילו לא זרק אלא עץ אחד לתוך התנור התיר כל הפת שבו שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה ואם נפח באש הוי כחיתוי עכ״ל ואין חילוק בין שנפח בפה או במפוח ואפילו הגחלים לוחשות והעצים דולקות מהני ניפוח לפי שע״י הניפוח מוסיף חמימות טפי וכל חמימות מקרב בישול וכמ״ש הרשב״א דכל קיסם מוסיף בחום התנור ומקרב בישול וה״נ דכוותיה [פר״ח סקי״ט]:

כז ועוד יותר קולא כתבו בסעיף י׳ וז״ל אם אפו בתנור ע״י כותי ג׳ פעמים ביום אחד והכשירו התנור ע״י קיסם בשני הפעמים ובפעם השלישי לא הכשירו מותר עכ״ל והטעם דכיון שבאפיה האחרונה נשאר קצת בעין מן הגחלים הבוערות מן היסקות הראשונות שהכשירו התנור בהשלכת קיסם [ב״י] ויותר מזה כתבו וז״ל וי״א דאם הכשיר התנור פעם אחד ולא עמד התנור מעל״ע בלא היסק אפילו אפו בו כך כמה ימים הכל מותר מכח הכשר הראשון ויש לסמוך על זה עכ״ל והטעם שידוע שכל זמן שהתנור עדיין חם מועיל היסק מועט ונמצא שהיסק הראשון היו כאלו עדיין קיים שעל ידו א״צ היסק מרובה ונחשב הכל כהיסק ראשון שהכשירוהו בהשלכת קיסם [או״ה] והנה כל אלה הם קולות גדולות ורק בשעת הדחק יש לסמוך על זה אבל לכתחלה צריך אחד מהג׳ המבואר בגמ׳ והיינו היסק התנור או חתיית הגחלים או ליתן הפת לתוך התנור ודע דכל ספק בענין זה הולכין לקולא כגון שיש ספק אם הכשיר ישראל בתנור אם לאו או שאר ספק הולכין להקל כן כתוב בשערי דורא ופשוט הוא שהרי אפילו באיסור גמור דרבנן קיי״ל סד״ר לקולא כ״ש באיסור קל כזה:

כח עוד כתבו קולא גדולה בסעיף י״ב וז״ל אם אפה עובד כוכבים הפת בלא חיתוי ישראל ובלא קיסם אפילו קרמו פני הפת בתנור מועיל חיתוי ישראל כל זמן שהפת צריך לתנור ומשביח באפייתו עדיין ויש מי שאומר שאפילו הוציא הפת יש תקנה להחזירו לתנור ע״י ישראל אם הוא משביח עכ״ל כלומר שעדיין לא נגמרה אפייתו כראוי להיות דאם נגמרה אפייתו ודאי אינו מועיל [וכ״מ מהפר״ח סקכ״ב] אבל כשלא נגמרה אפייתו אף שיש שאוכלים באפייה כזו מ״מ אם יש שמשהים עוד בתנור מועיל החיתוי [ואולי דבכה״ג צריך דווקא חיתוי ולא השלכת קיסם או דאין לחלק וצ״ע]:

כט ואע״פ שהרבה קולות הקילו בזה מ״מ פת של ישראל שאפאו עובד כוכבים בלא שום הכשר דחיתוי או השלכת קיסם אסור לו אפילו למכור לכותי מחשש שמא ימכור הכותי לישראל אחר ואין לזה תקנה אלא לעשות פיתים דכשאינו פת שלם אין קונין מן הכותי ולכן כל פת אסור שביד ישראל יעשה כן ולכן נהגו שלא לקנות חתיכות פת מן הכותי דחיישינן שמא הוא פת איסור ומכרה לו ישראל כך ומיהו הפת של אנשי חיל אף שהם חתוכים מותר דאין בזה חשש וידוע שחותכים ומחלקים להם [ב״ח] וכל זה במקום שאוכלים פת שלהם אבל במקום שאין אוכלים מותר למכור להם אפילו פת שלם [עט״ז סק״ז שכתב דפת ישראל יש לו דין שלקות לדעת הטור ע״ש וצ״ע דכבר נתבאר בסעיף י׳ דלא קיי״ל כהטור ע״ש וכמ״ש הש״ך סק״א]:

ל פת הנמצא בשוק תנן במס׳ מכשירין פ״ב עיר שישראל ועכו״ם דרים בה וכו׳ מצא בה פת הולכין אחר רוב הנחתומין ואם היתה פת עיסה כלומר פת בעה״ב הולכין אחר רוב אוכלי פת עיסה ופת קיבר ובעירובין [ס״ד:] איתא מצא פת בדרך הולכין אחר רוב עוברי דרכים אם הם רוב ישראל הפת מותר ואם לאו אסור ונראה דמחצה למחצה אסור ואע״ג דאיסור קל הוא מ״מ בפחות מרוב א״א להקל:

לא כיון שנתבאר דבפת הרבה הקילו חכמים ולא כן בבישוליהם יש לנו לבאר מה נקרא לחם ומה נקרא בישול דאולי מה שעשוי באילפס שקורין פאמוו״א או סקווערד״א אינו קרוי לחם אמנם דבר זה למדנו מדין חלה שבסי׳ שכ״ט ושם נתבאר דעיסה שבלילתה עבה אף אם היא ע״י משקין בשמן ודבש ואפילו נעשית במחבת הוה לחם וחייב בחלה וכל שבלילתה רכה ושלא ע״י משקין אפילו נעשית במחבת ג״כ הוה לחם ורק אותן שבלילתן רכה וע״י משקין לאלו יש להן דין תבשיל ולא לחם [וכ״כ הריב״ש סי׳ כ״ח והפר״ח סקי״ז] ואלו העגולים שקורץ בייגי״ל או קרענצלי״ך אף שבאמצע האפייה נותנין אותם ברותחין מ״מ הוא לחם גמור ויש לו דין פת:

סימן קיג

א דין בישולי עובדי כוכבים ובלשון הגמ׳ שלקות. ובו נ״ג סעיפים:

שלקות שבישל עובד כוכבים והוא מאכל כשר מ״מ אסרום חז״ל והיא חמורה מפת שנתבאר בסי׳ הקודם שהקילו בו בכמה פרטים ושלא נתפשטה גזירת הפת בכל ישראל אבל איסור שלקות נתפשטה בכל ישראל ואין בזה חיי נפש כבפת והיא גזירה קדמונית שקודם שגזרו על הפת גזרו על השלקות ואסמכוה אקרא כמבואר בפ׳ אין מעמידין דדריש לה מן אוכל בכסף תשבירני וגו׳ ע״ש [ל״ז:] ומתחלה גזרו עליה מטעם חתנות ועל הפת לא גזרו משום דלא שייך ביה חתנות כל כך עד שבאו שמאי והלל וגזרו בי״ח דבר גם על הפת [תוס׳ שם] וכשהתירו את הפת לא התירו את השלקות דתרי מילי נינהו [שם] ורק פת שאינו מה׳ מיני דגן דלא נחשב בכלל פת ישנן בכלל גזירת שלקות כמ״ש בסי׳ הקודם סעיף י״ד ע״ש [והר״ן כתב דמקודם גזרו על הפת משום דשכיחא מילתא ואח״כ גזרו על השלקות ע״ש]:

ב רוב הפוסקים כתבו בטעם איסור שלקות משום חתנות ויש מרבותינו שכתב הטעם שלא יאכילנו דבר איסור [הג״א שם בשם רשב״ם] ורש״י ז״ל במשנה שם [ל״ה:] כתב משום חתנות ובגמ׳ שם [ל״ח.] כתב שלא יאכילנו דבר איסור ע״ש ואפשר שטעמו הוא למה הקילו בפת ולא בשלקות משום דבשלקות יש שני טעמים ובפת לא שייך החשש השני מאכילת דבר איסור דבפת נראה להדיא מה שיש בו ולא כן בשלקות ולכן החמירו בשלקות ולא בפת [ובזה א״ש מה שטרחו התוס׳ והר״ן למה פלגינהו תנא בתרתי והוכרחו לומר ששני גזירות היו ולפמ״ש בכוונת רש״י א״ש בפשיטות]:

ג כתבו רבותינו בעלי התוס׳ [שם] וז״ל אומר הראב״ד דוודאי שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשלם בביתו אבל כשמבשל בביתו של ישראל אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילנו דברים טמאים ולא הודה לו ר״י דוודאי כיון שהוא מבשל לא חלקו חכמים כלל בין רשות ישראל לרשותו כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו עכ״ל והרא״ה בס׳ בדק הבית [ד׳ נ״ח:] כתב שמעתי בשם הר״י בר מנוח שאין דין בישולי עובדי כוכבים בעבדו ושפחתו הקנוים לו כיון שעושין דרך כפייה לא שייך איקרובי דעתא ומורי הרמב״ן ז״ל רואה דבריו אע״פ שאין ראוי לעשות כן דיעבד מותר עכ״ל וכתב ע״ז הרשב״א במשמרת הבית וז״ל ואין הפרש בין עבד ושפחה וכו׳ שלא חילקו בגזרותיהם עכ״ל ואפשר דגם המתירים לא התירו רק בקנויות לנו ולא המושכרים לשנה או יותר [ב״ח] ובאו״ה כלל מ״ג כתב דבדיעבד נוהגים לסמוך אדברי הראב״ד דמתיר בבית ישראל ע״ש ובהגהות שערי דורא סי׳ ע״ה כתב בשם התה״ד דנוהגין להתיר להניח שפחות לבשל ולצלות ואפשר דסמכו אהא דאי אפשר שלא יחתה אחד מבני בית בגחלים לצורך בישול או צלייה עכ״ל:

ד והנה הטור כתב ג״כ וז״ל והר׳ אברהם היה מתירם אם בישלו בביתו של ישראל וכו׳ ור״ת חולק עליו וכן נוהגין עכ״ל והסכים לאיסור וגם רבינו הב״י בסעיף ד׳ כתב יש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאוסר אפילו בדיעבד עכ״ל ודעתו לאיסור כמ״ש בספרו הגדול ע״ש אך רבינו הרמ״א כתב וז״ל ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים ואפילו לכתחלה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל כי א״א שלא יחתה אחד

מבני הבית מעט עכ״ל ונראה להדיא שהקיל מפני כל הטעמים ביחד והיינו בבית ישראל והשפחות שכורות וא״א שאחד מבני הבית לא יחתה מעט בבישול התבשיל והצלי ובדבר המועיל לקרב הבישול וס״ל לרבינו הרמ״א דנהי דר״י ור״ת חולקים על סברת הראב״ד דבביתו של ישראל שרי וגם על היתר דקנויות לנו אין לסמוך כי אינן קנויות לנו אלא שכורות מ״מ בשניהם ביחד ובצירוף היתר השלישי יש להתיר לכתחלה [ועש״ך סק״ו וט״ז סק״ג] ובוודאי שבמקומות הגדולים שאין מניחים להשהות משרתת ישראלית ודאי דיכולים לסמוך על היתרים אלו אבל מקום שאפשר אין לסמוך על כל ההתירים שנתבארו וכן המנהג פשוט ואין לשנות:

ה במה נוהג בישולי עכו״ם נתנו חז״ל שני כללים דכל דבר הנאכל כמות שהוא חי כמו פירות וכיוצא בהם אין בהם משום בישוליהם [שם לח:] וכן כל דבר שאינו עולה על שלחן מלכים אין בהם משום בישוליהם [שם] וקיי״ל כהני תרי לישני דכנאכל כמו שהוא חי אף שעולה על שלחן מלכים או שאינו עולה על שלחן מלכים אף שאינו נאכל כמו שהוא חי אין בהן איסור זה וכן הסכימו כל רבותינו הראשונים והאחרונים דאיסור זה אינו אלא בדבר שאינו נאכל חי ועולה על שלחן מלכים וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ א׳:

ו בגמ׳ [ל״ח.] איתא כל שאינו עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת אין בו משום בשולי וכו׳ וכ״כ הרמב״ם בפי״ז דין ט״ו וביאר הטעם שמפני שעיקר הגזירה הוא משום חתנות שלא יזמנו אצלו בסעודה ודבר שאינו עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת אין אדם מזמן את חבירו עליו עכ״ל ומלשון זה משמע דדבר שאינו ללפת בו את הפת אפילו הוא דבר של חשיבות כמו מיני פרפראות החשובים כיון שאינו ללפת את הפת לית לן בה אף אם אין נאכלים כמו שהם חיים וכ״כ אחד מגדולי אחרונים שזהו דעת הרמב״ם וכן עיקר לדינא [פר״ח סק״ג]:

ז אבל הטור והשו״ע סעיף א׳ כתבו דבר שאין נאכל כמו שהוא חי וגם עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת וכו׳ אסור משום בישולי כוכבים עכ״ל ונראה שדעתם כן הוא דזה שאמרו חז״ל ללפת בו את הפת לאו דווקא הוא ואורחא דמילתא קאמר דדבר שאינו חשוב אין מעלין על שלחן מלכים ללפת בו את הפת אבל העיקר תלוי בדבר של חשיבות העולה על שלחן מלכים אע״פ שנאכל בפ״ע ולא עם הפת וגם הרמב״ם עצמו הזכיר שם בדין י״ח לשון פרפרת לענין פולין ועדשים ע״ש אך י״ל דכוונתו פרפרת שאוכלין עם הפת שכן כתב להדיא בפ״ד מברכות דין ו׳ וז״ל בירך על הפת פטר את הפרפרת שאוכלין בהן הפת וכו׳ עכ״ל מיהו לדינא כיון דהטור וש״ע פסקו לאיסור הכי קיי״ל [ומירושלמי פא״מ הל׳ ח׳ משמע כהרמב״ם דאיתא שם כל אוכל שנאכל כמות שהוא חי אין בו משום ב״נ עם הפת יש בו משום ב״נ עכ״ל כלומר מה שאוכלין ללפת את הפת דבר מבושל דללפת פת דרכו במבושל והירושלמי לא הזכיר כלל הך דעולה עש״מ מיהו העיקר נראה דתלוי בללפת את הפת וצ״ע]:

ח בגמ׳ [ל״ז:] רצה ללמד דין שלקות מקרא דאוכל בכסף תשבירני ומים בכסף תתן לי כמים מה מים שלא נשתנו מברייתן ע״י האור כלומר דמים גם כשמבשלים אותם לא נשתנה צורתה מקודם בישול אף כל דבר שלא נשתנה מברייתו ע״י בישול אין בו משום איסור שלקות ומטעם זה תניא דחטים ועשאן קליות אין בהם משום בישולי כוכבים מפני שלא נשתנו מברייתן ע״י האור ואח״כ מסיק הש״ס דאיסור זה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ע״ש וכתב הר״ן ז״ל דגם למסקנא לא אידחייא הך דינא דכל שלא נשתנה מברייתו ע״י האור אין בו משום בישולי כוכבים וכן משמע להדיא דעת רש״י שם [ל״ח: ד״ה וקליות] וכן דעת אחד מגדולי אחרונים [ש״ך סק״א]:

ט אבל הטור והש״ע לא הזכירו כלל דבר זה וגם הרמב״ם לא הזכיר זה ואדרבא מדכתב בפי״ז בטעמא דהיתר קליות מפני שאין אדם מזמין חבירו על קליות ע״ש ולא כתב הטעם שבגמ׳ ש״מ דס״ל דלמסקנא אידחי לה הך טעמא וגם בגמ׳ עצמה מוכח כן דפליגי שם בביצה צלויה אם יש בה משום בישולי כוכבים וקיי״ל לאיסור והא בצה לא נשתנית מברייתה ע״י האור [פר״ח סק״א] אם לא שנאמר כיון שמבפנים נשתנית מקרי נשתנה ע״י האור וגם דעת רבינו הרמ״א מוכח להדיא כן מדכתב בסעיף א׳ בטעמא דהיתר קטניות ואפונין מפני שאין עולין על שלחן מלכים ולא כתב הטעם שלא נשתנו מברייתן ע״י האור ש״מ דלא ס״ל האי טעמא והכי קיי״ל ועוד דהרשב״א מפרש דזה שאמרו שלא נשתנה מברייתן ע״י האור בכוונה שמקודם לא היה ראוי לאכילה וע״י האור ראוי לאכילה וא״כ חדא מילתא היא עם דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי [כ״כ בתה״ב בית ג׳ שער ז׳] ובירושלמי משמע דפירושו הוא שלא נשתנה מברייתו ע״י האור כלומר שע״י שרייה יחזור הדבר לכמו שהיה קודם בישול ע״ש [אך הש״ס שלנו אינו סובר כן דהירושלמי אומר דקליות מקרו נשתנו ע״ש הל׳ ח׳ ובגמ׳ מפורש להיפך ודו״ק]:

י יש מי שכתב דכמהין ופטריות עולין על שלחן מלכים לפרפראות ויש בהם איסור שלקות [ש״ך סק״ב בשם או״ה] אמנם לפירוש הערוך בגמ׳ שם [ל״ח.] דאיתא דדגים קטנים וארדי ודייסא אין עולין על שלחן מלכים דארדי הם כמהין ופטריות [ערוך ערך ארדי] וכן מוכח מפירש״י ברכות [מ״ז.] וכתובות [ס״א.] ולכן אין בהם משום בישולי כוכבים וכן פסק אחד מגדולי אחרונים [פר״ח סק״ג] אבל קורקבן ובני מעיים אע״ג דאיתא בגמ׳ נדרים

[נ״ד.] דאוכליהון לאו בר אינש ואינם נחשבין בכלל חהר״ל כמ״ש בסי׳ ק״א מ״מ לענין שלקות אסורים דלא חילקו חז״ל בין בשר לבשר דאל״כ נתיר בשר כחוש דאין בזה חשיבות אלא ודאי דכל מין בשר אסור [ש״ך ופר״ח שם]:

יא יש מגדולי אחרונים שרצו לומר דאדם חשוב אסור לו לאכול ולשתות מבישולי כוכבים אף בדבר הנאכל כמו שהוא חי [ב״ח וש״ך סי׳ קנ״ב סק״ב] ורבים דחו דבריהם [פר״ח סק״ג וט״ז סי׳ קנ״ב ומג״א סי׳ רנ״ז סקט״ו וק״נ ס״פ ב״ט] והאמת כן הוא דאע״ג דמצינו כמה פעמים בש״ס שאדם חשוב צריך להחמיר על עצמו מ״מ בדין זה שמצינו בגמ׳ [שבת נ״א.] דר״ג עשה מעשה בעצמו להתיר ורב יוסף החזיק בידו ולכן אע״ג דר׳ אמי הקפיד על זה מ״מ הלכה כרבים וכן משמע מלשון הש״ס שם וכן במ״ק [י״ב:] עשה ר״י נשיאה מעשה בעצמו ושתה ממים שהיחם עכו״ם ש״מ דלא חשו לזה ולכן אע״ג דביבמות [מ״ר.] מצינו ששלח ר״י לאיזה מקום לאסור עליהם משום שאינן בני תורה ע״ש מ״מ אנן לא מחזקינן א״ע לאינן בני תורה וכן בכל הדברים שנתבארו שם ע״ש היטב וכ״כ התוס׳ בפ״ק דביצה [ו׳:] ד״ה והאידנא והרא״ש שם סי׳ ה׳ ע״ש:

יב דבר פשוט הוא דלענין דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי הולכין אחר רוב בני אדם דאם הרוב אין אוכלין מאכל זה כמות שהוא חי אף שהיחיד אוכלו מ״מ אסור גם לאותו יחיד לאכלו מבושל ואם הרוב אוכלין זה כשהוא חי אף שהיחיד אינו יכול לאכלו רק מבושל מ״מ מותר בו דבטלה דעתו אצל כל אדם וכן פסק אחד מגדולי אחרונים [פר״ח סק״ג] אבל אם מדינה אחת אוכלה כשהיא חיה ומדינה אחרת אין אוכלין אותה רק מבושל אין נבטלין זה לזה [עתוס׳ שבת צ״ב: ד״ה ואת״ל ועירובין כ״ח ד״ה ובבל ודו״ק]:

יג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ דמותר לאכול אפונים קלוים של עכו״ם וכן הקטניות שקורין ערבשי״ן קלוים דאינם עולים על שלחן מלכים וכן נהגו בהם היתר אם לא במקום שנהגו למשוח המחבת בחלב שאז נוהגים בהם איסור אבל בלא״ה שרי ואין לחוש לכליהם של עכו״ם דסתמן אינן בני יומן וכל פרי שנאכל כמו שהוא חי אע״פ שבשלו אותו עכו״ם ונמחה ונעשה תבשיל בידיהם שרי ועל כן אוכלין הפובידל״א שעושין העכו״ם עכ״ל ולפ״ז הקאנפעטורי״ן שעושין בהצוקערנע״ס ומה שמביאין ממקומות הרחוקים מותר לאכלן אם לא שהפירי מוחזקת בתולעים כמו מאלינע״ס דאז אסור לאכלם בלא בדיקה אבל כל מיני פירות שמטגנין בצוקער או בדבש מותר לאכלן אבל כשהפירי אינה ראויה לאכלה חיה כמו מיני וורדים ושושנים שמטגנין בצוקער והם אין נאכלין חיים דאסורין באכילה ואפשר שאינם חשובין פירי כלל והם כעשבים בעלמא ויש להתיישב בזה:

יד איתא בגמ׳ [ברכות ל״ו:] האי המליתא דאתא מבי הנדואה שריא משום בישולי עכו״ם וזהו זנגביל״א רטיבתא שקורין אינגבע״ר וכשהוא לח הוא ראוי לאכילה כשהוא חי ולכן אין בו משום בישולי עכו״ם אבל כשהוא יבש אינו ראוי לאכילה כשהוא חי ויש בו משום בישולי עכו״ם אם לא נתערבו בזה דברים אחרים הנאכלים כמות שהם חיים והם העיקר דכך כתבו הטור והש״ע סעי׳ ב׳ עירב דבר הנאכל כמו שהוא חי עם דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי ובשלם העכו״ם אם העיקר מדבר שיש בו משום בישולי עכו״ם אסור ואם לאו מותר עכ״ל ומלשון זה משמע דאם שניהם שוים בעיקר מותר דכיון דאיסור קל הוא מותר גם במחצה על מחצה [ויש מי שמתיר בזנגבי״ל בין לח בין יבש דאין בו משום בישולי עכו״ם [מג״א סי׳ ר״ג סק״ד ע״ש] וצ״ע ודו״ק]:

טו ודע דמלשון רבינו הרמ״א שכתב על אפונים וקטניות קלוים טעם ההיתר מפני שאין עולין על שלחן מלכים ולא כתב הטעם מפני שנאכלים כשהם חיים למדנו מזה דכל דבר שהגם שבעת שמתבשל אוכלים אותה כשהיא חיה כמו אפונים וקטניות שבסוף הקיץ כשמתבשלים בהגינות אוכלים אותם כשהם חיים כידוע מ״מ כיון שאחר שנתייבשו אינן ראוים לאכול חי רק ע״י הדחק לא מקרי נאכל כמו שהוא חי ולפ״ז גם ריבי״ן ומערי״ן וברוסק״א יש בהם משום בישולי עכו״ם [וכ״כ החכ״א כלל ס״ו] וכן כל כיוצא בזה:

טז והנה לפי מה שכתב דאפונים וקטניות אין עולין על שלחן מלכים א״כ גם מבושלים שרי או אפשר דכוונתו דרק כשהם קלוים אין עולין על שלחן מלכים ולא כשהם מבושלים ולכן דקדק לכתוב קלוים [וכ״מ מהפר״ח סק״ה] וכן מבואר להדיא ברמב״ם פי״ז דין י״ח וז״ל פולין ואפונין ועדשים וכיוצא בהם ששולקין אותן העכו״ם ומוכרין אותן אסורין משום בישולי עכו״ם במקום שעולין על שלחן מלכים משום פרפרת וכו׳ עכ״ל ולכן אם ידענו שאין עולין על שלחן מלכים מותר לאכלן [ומ״מ אין שום סברא נכונה לחלק בין קלוים למבושלים וכן משמע להדיא מדברי מהרא״י המובא בב״ח וז״ל נשאל למהרא״י על פולין וכו׳ וקצת ראיה מסמ״ג לאוין י״ט שכתב האידנא תורמוסים דשלקי ליה עכו״ם מותרים ואין חילוק נכון לחלק בין פולין לתורמסין עכ״ל הרי דמתיר פולין שלוקים ולכן יש על מי לסמוך:

יז כתב הרמב״ם שם דין כ״א קלי של עדשים שלשו בין במים בין בחומץ ה״ז אסור אבל קלי של חטים ושעורים שלשין אותן במים ה״ז מותר עכ״ל וטעמו של דבר משום דשל חטים ושעורים אין דרכן ללוש בחומץ ולכן לא גזרו מים אטו חומץ אבל של עדשים מתוך שמתוקין הרבה לשין אותן

בחומץ ותמיהני על הטור והש״ע שהשמיטו דין זה והיא גמ׳ מפורשת [ל״ח:] וגם הרי״ף והרא״ש הביאו זה ע״ש ויראה לי משום דבגמ׳ איכא תרי לישני וללשון ראשון גם של עדשים מותר במים וכיון דהוי איסור דרבנן הולכין להקל וזה שבחומץ אסור לא הוצרכו להשמיענו דמילתא דפשיטא היא שזהו יי״נ וזה מבואר לקמן סי׳ קכ״ג דחומץ של עכו״ם אסור [והרי״ף והרמב״ם הולכין בשיטת הגאונים לפסוק כאיכא דאמרי וע״ש ברא״ש ופח״ר ודו״ק]:

יח תפוחי אדמה שקורין קארטאפליע״ס או בולבע״ס נלע״ד דזה מקרי אין עולין על שלחן מלכים ואם בישל העכו״ם אותם רק במים בלבד או אפה אותם מותר לישראל לאכלם דידוע שהיא אכילה פשוטה ורק דלת העם אוכלים אותה למרבה מפני עניותם ודוחקם ואף שגם עשירים אוכלים אותם לפרקים זהו מפני גודל ריבויים ולא מפני שהוא מאכל חשוב ועל שלחן מלכים בודאי לא תעלה לא ללפת אח הפת ולא לפרפרת ורק בזמן בישולם שהם עדיין רכים דרך השרים לקנותם לשומם באיזה מאכל בתבלין אבל בכל השנה לא יאכלום לשם מאכל אך מצאתי לגדול אחד שכתב שתפוחי אדמה עולין עש״מ [חכ״א שם] ואולי דבזמן הקדמון שלא היה זה בנמצא היה מאכל חשוב דזה ערך מאה שנים שהובא המין הזה מהמדינות שמעבר לים הגדול אבל עתה במדינתנו שזורעים אותה למרבה והוא מאכל רוב ההמון והוא מאכל פשוט מאד והאיש הרך והענוג יאמר לה זרה הלאה נלע״ד דאין שייך לומר על זה עולה על שלחן מלכים ויש להתיישב בזה:

יט ביצה אע״פ שראויה לגומעה חיה אסורה בבישולי עכו״ם [גמ׳] וכן תמרים המרים קצת שאינם נאכלים אלא ע״י הדחק אם בשלן עכו״ם אסורים ומ״מ אגסים ותפוחים הקשים אע״פ שרוב אכילתן היא ע״י צלי ובישול אם צלאן ובשלן עכו״ם מותרים דמ״מ נאכלין ג״כ חיין ועוד שרוב עיקר אכילתן חי [שם סקי״ט בשם או״ה] ואיתא בגמ׳ דתומי וכרתי נאכלין חיין [ברכות ל״ח:] וכן קפריסין וקפלוטות [עכו״ם ל״ח:] ולפת אף שיש שאוכלין אותה חי בטלה דעתן ויש בהם משום בישולי עכו״ם [פר״ח סקכ״ד] וכמ״ש בסעיף ט״ו ע״ש ואורז עולה על שלחן מלכים ודוחן שקורין הירי״ז יש מי שאומר דאינו עולה עש״מ ומותרת [חכ״א שם] ואגוזים שלמים שמבשלים העכו״ם בכליהם מותרים דאינם עולים עש״מ אבל אגוזים גדולים שמרקחים בקליפתן המרה אסורין דאין נאכלין חיין ועולין עש״מ [מרדכי פא״מ] ולא ידעתי מה זה כי במדינתינו לא נמצא מין זה ואגוזים שלימים נקרא שטעכי״ל נו״ס [ש״ך סק״ג] וכשמרתיחין קמח על המחבת עם איזה משקה אם הקמח עיקר שמברכין עליה במ״מ אסור משום בישולי עכו״ם ואם הקמח הוא לדבק בעלמא באופן שמברכין על זה שהכל אין בו משום בישולי עכו״ם ולכן כל מיני צוקערקע״ס מותר לאכלן אפילו אותן שיש בהן קמח מעט דאינו אלא לדבק בעלמא וכן כל מיני קאנדיטערסק״י מותרין באכילה:

כ שומן של בשר או של עופות אם עדיין לא נטגנו יש בהם משום בישולי עכו״ם אבל כשכבר נטגנו ונתקשו והתיכן הכותי אין בזה משום בישולי עכו״ם דאין בישול אחר בישול וכן שומן דגים [ש״ך סק״ה] וכל מיני שמנים בין שמן זית או שמן שומשמים או שמן מזרע פשתן או שמן קאנאפליאוו״א שקורין אליי או של שושנים שקורין רייזי״ן איי״ל או פאצאנעסנ״א מאסל״א כולן נאכלין חיין ואין בהם משום בישולי עכו״ם:

כא פאנאד״א או פשטיד״א שאפאה עכו״ם אסורה אפילו במקום שנוהגים היתר בפת של עכו״ם נאסר מפני השומן הנבלע בו שנאסר כשהוא בעין מפני בישולי עכו״ם ואע״ג דהקמח עיקר ולמה לא יתבטל השומן להקמח מפני שהשומן נראה וניכר לעין בתוך העיסה ולא דמי לבצים שבסי׳ קי״ב סעיף כ׳ ע״ש ולכן אם מפני השומן אין כאן איסור כגון שהיה ככר מהותך ומטוגן ואין בישול אחר בישול מותר כן הדין בירקות ופירות הנאכלים חיים שבשלן עם בשר אסורים מפני שהשומן של בשר נבלע בהם ונראה וניכר לעין ולא בטיל [ומיירי בשומן ובשר כשר] ודין זה כתבו הרשב״א והטור והש״ע סעיף ג׳:

כב ודע דיש לי בדין זה שאלה גדולה והרי כל רבותינו כתבו דלכן אין בשכר משום בישולי עכו״ם דכמו דהתבואה בטילה להמים לענין ברכה דמברכינן עליה שהכל ה״נ בטילה היא לגבי איסור בישולי עכו״ם [תוס׳ פא״מ ל״א: ורא״ש שם] והרי אין לך ניכר מזה והכל רואים שיש שעורים בחטים וא״כ מי עדיף השומן שבהפנאד״א מהשעורים שבתוך השכר ועוד כיון שבשכר כתבו הטעם משום ברכה הא גם בפנאד״א בטל השומן להעיסה לגבי ברכה ומברכינן עלה במ״מ וכן הרי אנו שותים הטיי בבתיהם מפני שעשב הטיי בטל לגבי המים וכן מותר לשתות קאוו״א ושאקאלאד״א בלא חלב מפני שבטל להמים ואין לך ניכר גדול מזה [כ״כ הפר״ח בהיתר הקאווא והשאקאלאדא בסי׳ קי״ב סקי״ז וכ״פ בתשו׳ באר עשק סי׳ ק״ה דגם ממנהג קדושים מותר ע״ש וכ״כ הנאה״ט ר״ס קי״ד ולית מאן דחש לה למ״ש הפמ״א בח״ב סי׳ ס״ב הביאו הפ״ת שם ודו״ק]:

כג והתשובה לזה דלא דמי אכילה לשתיה דהטעמים שנתבארו טעם הביטול וטעם הברכה אינו מועיל אלא בשינוי הדבר מעיקרו כמו בשכר וטיי וקאווא שמשנה מאכילה לשתיה משא״כ הפנאד״א הוא דבר אכילה וחשיבותו הוא מפני השומן כידוע דעיסה אפויה בלא שומן אין בו שום חשיבות והשומן הוא דאחשביה ועיקר שם פנאד״א או פשטיד״א הוא מפני השומן דבלא שומן מקרי לחם ולכן כשניכר ונראה לעין אינו בטל והוה כמו עירב

דבר הנאכל כמו שהוא חי עם דבר שאינו נאכל דהולכין אחר העיקר כמ״ש בסעיף י״ד וה״נ עיקר החשיבות הוא השומן ובצוקער לא שייך כלל בישולי עכו״ם מכמה טעמים ובפרט שאינו כצורתו הראשונה לא במראה ולא בטעמו ואינו בגדר אכילה ושתיה כלל:

כד כשגזרו חכמים על בישוליהם לא גזרו לא על כבוש שלהם ולא על מליח שלהם ולא על המעושן כמ״ש הרמב״ם בפי״ז דין י״ז וז״ל דג שמלחן עכו״ם ופירות שעשנן עד שהכשירן לאכילה הרי אלו מותרין מליח אינו כרותח בגזירה זו והמעושן אינו כמבושל עכ״ל ולא הזכיר כבוש משום דאין זה מפורש בש״ס דמליח מפורש בגמ׳ [ל״ח.] ומעושן יש בירושלמי נדרים [רפ״ו] וכבוש אינו מפורש ומ״מ חד דינא אית להו דלא גזרו רק על בישול ומ״מ נ״ל דטיגון הוי בכלל בישול לענין זה משום דגם בשבת הוה טיגון כבישול ממש וסייג מצאתי לזה מהירושלמי שם ע״ש [ובזה מדוקדק לשון הרמ״א בסעיף י״ג ודו״ק]:

כה ולכן מותר לאכול דגים מלוחים שלהם ואף אם בישלו אותם אח״כ מותר כיון שקודם הבישול היה ראוי לאכילה ע״י המליחה הוה כדבר שנאכל כמו שהוא חי וז״ל רבותינו בעלי הש״ע סעיף י״ב דגים קטנים שמלחן ישראל או עכו״ם הרי הן כמו שנתבשלו מקצת בישול ואם צלאן עכו״ם אח״כ מותרים אבל דגים מלוחים גדולים אינם נאכלים אלא ע״י הדחק לפיכך אם צלאן עכו״ם אסורין ויש מתירים וכן כל דבר שנאכל חי ע״י הדחק ובלשון עכו״ם דינן כדגים גדולים ובשר מלוח אינו נאכל כלל כמות שהוא חי ואסור אם נתבשל ע״י עכו״ם עכ״ל:

כו ביאור דבריהם דאע״ג דדגים קטנים בלא״ה מותרים מפני שאין עולין עש״מ כדאיתא בגמ׳ וכמ״ש בסעיף י׳ זהו במין הגדולים כשעודן קטנים אין בהם שום חשיבות כמו שקורין בלשוננו פלאטקע״ס אבל מיני דגים קטנים שזהו עצם גידולם ואין מתגדלין יותר כמו הערינ״ג ומרקד״ש וסערדינקע״ס ופליאנדערקע״ס וסאמאייקעס וכיוצא באלו הם חשובים מאד ועולין עש״מ ולכן ההיתר הוא מפני מליחתן הקודמת וזה שכתבו דדגים מלוחים גדולים אין נאכלין אלא ע״י הדחק לאו כללא הוא שהרי בזמנינו יש דגים מלוחים גדולים שנאכלין בטוב כמו שאנג״א ובייעל״א ריביצ״א ולאק״ס אך כוונתם לסתם דגים גדולים כמו העכ״ט ולעס״ץ וסלייע״ן וכיוצא בהם דאלו ודאי אין נאכלין במליחתן אלא ע״י הדחק ולכן יש אוסרים ויש מתירים והעיקר כדעת האוסרים דאכילה ע״י הדחק לא שמה אכילה [פר״ח סקכ״א] אם לא שנמלחו מזמן כביר באופן שנאכלין בטוב טעם דאז מותר ולכן בשר מלוח וכל דבר שנאכל חי ע״י הדחק אסורים כשבישלן עכו״ם:

כז כבר נתבאר דמעושן מותר ולכן דגים המעושנים שקורץ קבצקע״ס מותרין באכילה ואין לחוש שמא עישן אותם תחת קדירה מבשר טריפה ועלה הזיעה להדגים דאין להחזיק ריעותא ועוד דאנקיותא קפדי ולכן אפילו בעה״ב עכו״ם שעישן דגים מותרים [שכו״י סי׳ ע״ד] וכ״ש בהפאריקי״ן שעושים בריבוי דגים מעושנים כמו הפלאנדערקע״ס דאין שום חשש בזה אבל כשצלאן עכו״ם קודם העישון פשיטא שנאסרו בצלייה דזהו כבישול וכן נראה ברור בפירות כתפוחים ואגסים שמבשין העכו״ם בתנור דמותרין באכילה שהרי נאכלים כמו שהן חיים ואין חשש שמא יבשום בתנור שיש בו שומן איסור ואפילו יבשום במחבת גדולה שקורין בלעכי״ן לא חיישינן שמא היה בהם שומן דהם מקפידים אנקיותא כדאיתא בגמ׳ ועוד דע״פ רוב מניחין תבן ועליהם מניחים הפירות ליבשן וכן המנהג פשוט ואין לפקפק בזה כלל:

כח עכו״ם שבישל ולא נתכוין לבישול מותר כיצד כגון שהצית אור באגם כדי להעביר החציר ונתבשלו בו חגבים טהורים הרי אלו מותרים אפילו במקום שעולין על שלחן מלכים וכן אם חרך הראש להסיר השיער מותר לאכול ראשי האזנים שנצלו בשעת החריכה וכן אם הסיק התנור לייבש בו יתד לח וכיוצא בזה וטמן הישראל מקודם איזה דבר מאכל שיצלה שמה מותר לאכול משום דלא נתכוין לבישול אלא לייבש את היתד ואע״ג דלענין שבת מקרי גם זה בישול כדאיתא בשבת [ע״ד:] מ״מ לענין שלקות לא מיחשב זה כלל לבישול [תוס׳ פא״מ ל״ח] וי״א דדוקא כשהעכו״ם לא ידע מהטמנת הישראל אבל כשידע אסור משום שמא נתכוין לבישול וזהו דעת הטור ע״ש אבל רוב הפוסקים לא ס״ל כן [ב״י] ובלא הפ״מ ראוי לחוש לדיעה זו [פר״ח סקי״א]:

כט וכל זה כשהעכו״ם לא כוון לשם בישול כלל כמ״ש אבל אם כוון לשם בישול בעלמא אע״ג שלא נתכוין לבישול זה של הישראל כגון שהסיק התנור לבשל בו והישראל טמן שם מקודם בשר ונצלה אע״פ שהעכו״ם לא כוון לזה שהרי לא ידע בו כלל מ״מ אסור כיון שההיסק היה לשם בישול ויראה לי דזהו כשהישראל לא כוון ליתן הבשר שתצלה אלא הטמין שם בלא כוונת בישול אבל כשהישראל נתן את הבשר לכוונת בישול פשיטא שמותר כמו שיתבאר דבזה אין משום בישולי עכו״ם כשהישראל נתן המאכל להתנור ואין לומר דזהו דווקא אחר שגירת התנור ולא קודם דמאי נ״מ וכן מתבאר לי מלשון הגמ׳ [ל״ח.] דהישראל לא נתכוין לבישול ע״ש ועוד נ״ל דכשלא נתכוין הישראל לבישול והעכו״ם נתכוין לבישול אסור אף אם העכו״ם לא בישל כלל בהיסק זה כגון שחזר בו מלבשל מ״מ כיון שההיסק היתה לכוונת בישול אסור:

ל איסור שלקות אינו אלא כשלא היה להישראל שום חלק בהבישול אבל כשהיה לו איזה חלק מותר כיצד כגון שהניח העכו״ם את הבשר על האש או שמו הבשר בקדרה והניח הקדרה על האש או נתנה בתנור ובא הישראל והפך את הבשר או הגיס את הקדרה כדי לקרב הבישול או לתקנו מותר וכן להיפך כשהישראל הניח הבשר או הקדרה והעכו״ם הפכו או הגיס בקדרה מותר זה הכלל כל שבישלו ישראל מעט מהבישול בין בתחלה בין בסוף ה״ז מותר ואפילו אם בלא סיוע העכו״ם לא היה מתבשל מ״מ כיון שהיה להישראל קצת חלק בהבישול מותר וכך אמרו חז״ל [ל״ח:] בין שהניח עכו״ם והיפך הישראל ובין שהניח ישראל והיפך עכו״ם מותר ואינו אסור עד שתהא תחלתו וגמרו וכו׳:

לא ודע דזה שכתבנו דאפילו אם בלא סיוע העכו״ם לא היה מתבשל מותר כתבנו זה לפי דברי רבינו הרמ״א בסעיף ו׳ שכתב כן וכל מפרשי הש״ע תפסו עליו שזהו נגד הש״ס [ש״ך סק״ח וט״ז סק״ו ופר״ח] דמפורש שם דאם עיקר הבישול הוא ע״י העכו״ם אסור ונדחקו מאד בדבריו ע״ש ויש שדחה דבריו לגמרי ולענ״ד דבריו ברורים כשמש ונבארם בס״ד:

לב איתא בגמ׳ [ל״ח.] אמר שמואל הניח ישראל בשר ע״ג גחלים ובא עכו״ם והיפך בו מותר ומסיק דמיירי דבלא ההיפוך היה מתבשל בשתי שעות וכשהיפכו יתבשל בשעה אחת אבל אם בלא ההיפוך לא היה מתבשל כלל אסור וקמ״ל דאע״ג דהעכו״ם מקרב הבישול לית לן בה דקרובי בישולא לא מילתא היא ואח״כ אומר איבעיא להו הניח עכו״ם והיפך ישראל מהו אמר ר״ג בר יצחק ק״ו גמרו ביד עכו״ם מותר גמרו ביד ישראל לא כ״ש איתמר נמי וכו׳ א״ר יוחנן בין שהניח עכו״ם והיפך ישראל בין שהניח ישראל והיפך עכו״ם מותר ואינו אסור עד שתהא תחלתו וגמרו בידי עכו״ם אמר רבינא הלכתא הא ריפתא דשגר עכו״ם ואפה ישראל אי נמי שגר ישראל ואפה עכו״ם אי נמי שגר עכו״ם ואפה עכו״ם ואתא ישראל וחתה ביה חיתויי שפיר דמי עכ״ל הגמ׳ והשאלתות סוף פ׳ דברים גורס הלכך הא ריפתא וכו׳ ע״ש:

לג ופירשו הרשב״א והר״ן והריב״ש [תקי״ד] דהיתר זה דשגירת תנור אינו אלא בפת ולא בתבשיל והוכרחו לכך שהרי בבישולים אומר מקודם מפורש דאם בלא ההיפוך של העכו״ם לא היה מתבשל כלל אסור וא״כ איך אפשר להתיר בשגירת ישראל בלבד הלא בלא מעשה העכו״ם דהיינו האפייה לא היה מתבשל כלל אלא ודאי דרק בפת הקילו ולא בבישולים אבל ק״ל דא״כ למה קבע הש״ס מימרא זו בכאן היה לו לקבוע מקודם הרבה בדף [ל״ה:] דשם מיירינן בדיני פת ויותר מזה קשה גירסת השאלתות דגריס הלכך דמשמע להדיא דזה למדנו מדין הקודם והלא נהפוך הוא:

לד עוד הקשו במאי דקאמר רנב״י ק״ו גמרו ביד עכו״ם מותר גמרו ביד ישראל לא כ״ש מאי ק״ו הוא אדרבא הא אומר מקודם דקרובי בישולא לאו מילתא היא ולפיכך כשהעכו״ם קירב הבישול מותר א״כ ממילא להיפך דכשישראל קירב הבישול אסור דלאו מילתא היא ותרצו דוודאי קרובי בישולא מילתא היא וזה שאוסר מקודם דלאו מילתא הוא כלומר משום קולא דבישולי עכו״ם לאו מילתא היא לבלי לאסור מטעם זה [ר״ן] ותמיהני דאם מפני זה למה לו לומר דלאו מילתא היא הא אפילו אי מילתא היא מותר כיון שגם להישראל היה חלק בהבישול במה שהניח הבשר על הגחלים ובשלמא אם היינו מצריכים שכל הבישול יהיה ע״י הישראל שפיר היה מוכרח לומר דקרובי בישולא לאו מילתא היא אבל באמת גם בהניח עכו״ם והיפך ישראל אין כל הבישול ע״י הישראל אלא קירוב הבישול וא״כ למה הוכרח לזה מקודם בהניח ישראל והיפך עכו״ם לומר דלאו מילתא היא כלל וצע״ג:

לה והנה מדברי התוס׳ והרא״ש והמרדכי מבואר להדיא דהך דינא דרבינא הוא בין בפת בין בתבשיל וכ״ש לגירסת השאלתות דגריס הלכך כמ״ש דבאמת גזירת פת ותבשיל שוין הן לפי המסקנא דגם תבשיל הוא משום חתנות ורק שיש מקומות שלא נתפשטה גזירת הפת אבל בעיקר הגזירה שוים הם ולכן נלע״ד לפרש הסוגיא לדבריהם באופן אחר ובזה יתבארו דברי רבינו הרמ״א [גיסי הגאון בביאורו על השאלתות נדחק הרבה לחלק גם לדבריו בין פת לתבשיל ע״ש והדוחק מבואר]:

לו והנה דבר זה מפורש בגמ׳ שם דאם הניח ישראל בשר על גחלים וקודם שנתבשל כמב״ד לקח הבשר והניחה בסל ובא העכו״ם ולקחה מן הסל וצלאה אסור משום שלקות ואע״ג שהיה להישראל חלק בתחלת הבישול מפני שכשלקחה והניחה בסל נתבטל מעשה הקודמת והנה דבר זה מובן ג״כ כשמניחין בשר על הגחלים ונוטלין הבשר להפך אותו הלא מגביהין אותה מן הגחלים לגמרי והוה כמונחת בסל וזה מפורש בשאלתות שם וז״ל ברם צריך אלו ישראל שהניח בשר על גבי גחלים ובא כותי והפך בו מהו היכא דאי לא הוה הפיך ביה לא הוה בשיל לא קא מיבעיא לן דודאי אסור דהו״ל כמאן דשקליה מסלא ואחתיה אגומרי וכו׳ עכ״ל ע״ש שהביא כל הסוגיא:

לז ולפ״ז אני אומר דרבותינו אלה ס״ל דהגזירה היתה רק אם לא היה להישראל חלק כלל בהבישול ולא נחתינן כלל אם לא היה מתבשל ע״י מעשה הישראל או היה מתבשל אם עשה רק דבר המוכרח לבישול והנה אם הישראל הסיק התנור לית דין ולית דיין דמותר שהרי דבר זה הוא עיקר להבישול ולכן אם אפילו הכותי עשה כל הבישול מותר שהרי ראשית הבישול הוא שגירת התנור ועשה הישראל מעשה הבישול בתחלתו אבל אם משגירת התנור

אין כאן היתר כגון שהכותי שגרה או שהגחלים היו מכבר בהכרח שהישראל יקח לו חלק בעצם הבישול בתחלה או בסוף אמנם אם לקח חלק בתחלת הבישול והגביהו הבשר מהגחלים או שלקחו הקדרה מהתנור נתבטלה מעשה הקודמת ובזה תתבאר כל הסוגיא כמין חומר בס״ד׃

לח וה״פ אמר שמואל הניח ישראל בשר על גבי גחלים ובא עכו״ם והיפך בו מותר ופריך היכי דמי אילימא דאי לא הוה הפיך ביה הוה בשיל פשיטא [כלומר אע״ג דבהיפוכו ביטל מעשה ראשון מ״מ מה איכפת לנו הלא הישראל לא צוה לו ומעצמו עשה וכיון שע״י מעשה הישראל הוה בשיל לגמרי לא איכפת לנו] אלא לאו דאי לא היפך לא הוה בשיל אמאי מותר בישולי עכו״ם נינהו [כלומר הרי ע״י היפוכו נתבטלה מעשה ישראל ונהי שלא צוה לו מ״מ כיון שע״י מעשה הישראל לא היה מתבשל לגמרי וראשית המעשה נתבטלה הוה ממש בישולי עכו״ם] ומתרץ לא צריכא דאי לא הפיך הוה בשיל בתרתי שעי וכו׳ מהו דתימא קרובי בישולא מילתא היא קמ״ל [כלומר דבמקום שנתבטלה מעשה ראשון הייתי אומר דקרובי בישולא מילתא היא והוי ככל הבישול ונתבטל מעשה ראשון והוה דינו כמו אי לא הפיך בה לא הוה בשיל והוה אסור קמ״ל דלאו מילתא היא גם לענין ביטול מעשה ראשון והוה כמו אי לא הוה הפיך בה היה בשיל ומותר] ופריך מדר״י דכל שהוא כמאכל ב״ד אין בו משום בישולי וכו׳ הא אינו כמאכל ב״ד יש בו וכו׳ כלומר ובכאן שהפך קודם שהגיע הבשר למאב״ד למה לא תיאסר ומתרץ התם כגון דאותביה בסילתא וכו׳ כלומר הגם דמדמינן היפך ללקחו לגמרי מ״מ אינו דומה ממש לענין זה ומביא ברייתא תגיא נמי הכי מניח ישראל בשר ע״ג גחלים ובא עכו״ם ומהפך בו עד שיבא ישראל מבהכ״נ או מבהמ״ד ואינו חושש כלומר אינו חושש שמא לקחו מהאש והניחו בסל ובהיתר ההסקה לא מיירי כאן כלל כגון שלא הסיק הישראל או שהגחלים היו מכבר אבל אם ההיסק היה ע״י הישראל פשיטא שמועיל כמו שיתבאר בס״ד׃

לט ואח״כ אומר הש״ס איבעיא להו הניח עכו״ם והיפך ישראל מהו ארנב״י ק״ו גמרו ביד עכו״ם מותר גמרו ביד ישראל לא כ״ש כלומר אם גמרו ביד עכו״ם שביטל מעשה הישראל הקודמת ע״י היפוכו ומ״מ פסקנו שמותר כ״ש גמרו ביד ישראל שביטל מעשה עכו״ם הקודם לא כ״ש שמותר ועל זה מביא איתמר נמי אמר ר״י בין שהניח עכו״ם והיפך ישראל ובין שהניח ישראל וכו׳ ואינו אסור עד שתהא תחלתו וגמרו בידי עכו״ם כלומר כיון שרק הישראל לקח חלק בענין הבישול לא גזרו ועל זה אומר רבינא הלכך הא ריפתא דשגר עכו״ם ואפה ישראל אי נמי שגר ישראל ואפה עכו״ם אי נמי שגר עכו״ם ואפה עכו״ם ואתא ישראל וחתה ביה חיתויי שפיר דמי כלומר כיון דאמרינן דאם רק לקח הישראל איזה חלק לא נחתינן לדקדק אם המעשה שלו מועיל לגמרי או מועיל קצת ולכן לא מיבעיא בשגירת ישראל דזהו חלק גדול דוודאי מותר וכ״ש בשגירת עכו״ם ואפיית ישראל אלא אפילו שגירת עכו״ם ואפיית עכו״ם ורק חתה הישראל בגחלים מותר דלא ימלט שע״י חתיית הגחלים לא תועיל קצת להבישול׃

מ וזה שאומר דין זה בפת רבותא קמ״ל לא מיבעיא בתבשיל או בצלי שביכולת הישראל להפך הצלי או להגיס הקדרה שזהו מעשה רבה דכל צלי או תבשיל עושים בהם מעשה גם באמצע הבישול אלא אפילו פת דאם רק הושיבוהו בתנור אין עושין בו שום מעשה כידוע מ״מ גם חתיית גחלים מהני אבל לדינא אין חילוק בין פת לתבשיל ולפ״ז אתיין דברי רבינו הרמ״א כמין חומר כמו שיתבאר בס״ד׃

מא דהנה באמת ק״ל מובא לפי פי׳ רבותינו הרשב״א והר״ן והריב״ש דבעינן שיהא מתבשל במשך הזמן ע״י הישראל לבדו ואל״כ אסור כדמשמע פשטא דלישנא דש״ס דקאמר אלא לאו דאי לא היפך לא הוה בשיל אמאי מותר וכו׳ א״כ הא דאמר ר׳ יוחנן בין שהניח עכו״ם והיפך ישראל בין שהניח ישראל והיפך עכו״ם מותר וכו׳ כוונתו ג״כ דאם אפילו לא היפך העכו״ם היתה מתבשלת א״כ היאך מיסתם לה ר״י סתומי ויותר מזה קשה על הרמב״ם שם שכתב ג״כ כלשון זה איך לא ביאר הדברים דרק ההיתר הוא אם היה מתבשל ע״י הישראל לבדו אלא וודאי דאין קפידא בזה כדברי רבינו הרמ״א [ואע״ג דלענין היתר שגירה משמע מהרמב״ם שם דרק בפת התירו ע״ש מ״מ בזה ודאי כהרמ״א ס״ל וגם לענין שגירה י״ל דנקיט לשון הש״ס כדרכו וה״ה לבישול ודו״ק]׃

מב ולכן רבינו הב״י שהולך בשיטת הרשב״א והר״ן והריב״ש שהרי כתב בסעיף ז׳ וז״ל אין שגירת התנור מועלת אלא בפת אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומוריד אלא ההנחה דווקא לפיכך הרוצה לבשל מחבת בתנור של עכו״ם צריך שיתן ישראל המחבת לתוך התנור למקום הראוי להתבשל בו עכ״ל והטעם שהקילו בפת משום חיי נפש ועוד ששגירת התנור בפת היא מלאכה מיוחדת בו כלומר דצריך להסיק התנור ושתבער כולו וצריך להוציא הגחלים ולגרוף התנור והוי מלאכה חשובה משא״כ בישול תבשיל מסיקין התנור ומבשלין ואין המעשה ניכרת כל כך [ר״ן וכמ״ש הט״ז סק״ז]׃

מג ולכן כתב בסעיף ו׳ וז״ל כל שבשלו ישראל מעט בישולו בין בתחלה בין בסוף מותר לפיכך אם הניח עכו״ם בשר או קדרה ע״ג האש והפך ישראל בבשר והגיס בקדרה או שהניח ישראל וגמר עכו״ם ה״ז מותר עכ״ל וכוונתו הוא כשגם בלא העכו״ם היה מתבשל במשך העת כמ״ש בספרו הגדול והוא העתיק לשון הרמב״ם דלפי פירושם הוא רק באופן זה והיתר ההיסק לא ס״ל כמ״ש אבל רבינו הרמ״א הולך בשיטת שאר פוסקים דגם בשגירת

התנור מותר כמו שיתבאר ולפיכך כתב בסעיף ו׳ דאפילו לא היה מתבשל בלא סיוע העכו״ם עכ״ל משום דלדידיה יתפרש שיטת הש״ס כמו שבארנו וזה שלא כתב בלשון י״א משום דגם בלשון רבינו הב״י אינו מבואר ההיפך ואדרבא מסתימת לשונו שהוא לשון הרמב״ם משמע ג״כ כן וכמ״ש בסעיף מ״א ועוד דסתמא דמילתא שגירת התנור היתה ע״י הישראל וא״כ ממילא דלשיטתו א״צ להיתר אחר:

מד וז״ל רבינו הרמ״א בסעיף ז׳ ויש חולקין וס״ל דהדלקת האש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו לענין פת וכן נוהגין ואפילו חיתוי בלא כוונה מהני ומועיל וי״א דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם רק שהכותית הדליקה האש מאש של ישראל שרי עכ״ל והנה זה שכתב דהדלקה או חיתוי מהני זהו מעיקר דין הגמ׳ כמו שבארנו רק מה דמשמע מדבריו דגם השלכת קיסם מהני זהו לאו מדינא דגמ׳ אלא ממנהגים שיש בין בני בבל לבני א״י כמ״ש התוס׳ והרא״ש שם ולכן ס״ל לי״א דגם בלא השלכת קיסם רק בהדלקה מאש של ישראל שרי דס״ל לי״א אלו דכיון דשוה דינו לפת ומאחרי שבפת הקילו הרבה כמ״ש בסי׳ קי״ב כמו כן בכאן אבל באמת הם קולות גדולות ואין ראוי לסמוך על זה רק בשעת הדחק ובבית ישראל וכן מ״ש דחיתוי בלא כוונה מועיל ג״כ הרבה חולקין בזה [עש״ך סק״י]:

מה אמרו חז״ל שם כל שהגיע למאכל בן דרוסאי אין בו משום בישולי עכו״ם וה״פ אם כבר בישל הישראל עד כדי מאכל ב״ד אפילו סילקה לגמרי מעל האש ובא עכו״ם והחזירה וגמר בישולה מותר דכל שנתבשל כמאכל ב״ד מקרי שנשלם בישולה אבל אם סילקה קודם שהיתה כמאכל ב״ד ובא עכו״ם והחזירה אסור ואפילו לדעת רבינו הרמ״א אסור אם הסקת התנור לא היתה ע״י ישראל ולא דמי להיפך שבסעיף ל״ח:

מו ולכן י״א ג״כ להיפך ולהחמיר דאם בישלו עכו״ם כמאב״ד וגמרו ישראל אסור אא״כ הוא ע״ש או עיו״ט או שיש הפ״מ בדבר או לכבוד אורחים אבל יש מרבותינו שמתירין בכל ענין דלהקל אמרו דכמאכל ב״ד הוי בישול ולא להחמיר וזהו דעת הרא״ש והטור ורוב פוסקים וכן משמע מדברי הרמב״ם וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף ט׳ וכתב שכן נוהגין ואין לפקפק כלל בזה והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים:

מז אמנם אם הניח ישראל את הבשר או הקדרה על גבי גחלים עוממות שלא היה ראוי להתבשל עליהם אף כמאכל ב״ד ובא העכו״ם והוסיף גחלים וגמר הבישול ודאי אסור דאין שם בישול על זה כלל כן פסק רבינו הב״י בסעיף י׳ ומדלא הגיה רבינו הרמ״א עליו כלום ש״מ דגם הוא מודה בזה דהגם שהוא מיקל הרבה כמו שנתבאר מ״מ כיון שראשית מלאכת הישראל היה שלא היה באפשרי להגיע גם למאכל ב״ד אין שם בישול ע״ז כלל ואף שמצד הסברא לא נראה כן דמי גרע זה מחיתוי גחלים ובעל דיעה זו הוא הרשב״א ז״ל דס״ל דרק בפת יש היתר זה ולא בבישולים כמו שבארנו אבל לדידן היה אפשר להקל ומה שלא הגיה רבינו הרמ״א י״ל דסמיך אדלעיל וכן דרכו בכ״מ מ״מ למעשה צ״ע ויש להתיישב בזה:

מח כל ספק בבישולי עכו״ם הולכין להקל מפני שהוא דרבנן וגם לא החמירו בו הרבה כמו שנתבאר ולפיכך אם הניח ישראל המאכל על האש והניח עכו״ם לשמרו והפך בו וגמר בישולו ואינו ידוע אם סילק הקדרה קודם שהגיע למב״ד מותר דספק דבריהם להקל אבל כל שידענו בוודאי שסילקו אסור ויש מי שאומר דסילוק העכו״ם שלא בצווי הישראל אלא סילקה מעצמו לית לן בה [עב״ח] ודע דמאכל ב״ד י״א שהוא חצי בישול וי״א שליש בישול והטור והש״ע תפסו כדיעה זו:

מט ודע דהמרדכי הקשה על דין הקודם דאיך מניחין העכו״ם לבדו וניחוש שמא יחליף על בשר טרפה וכתב בשם ראבי״ה דמיירי שהניח הישראל חותם ובשם הירושלמי פירש דמיירי כשתינוק יושב ומשמר אבל בשם הסמ״ג כתב דמותר לישראל לילך בשוק ולהניח קדרתו בביתו ואע״פ שיש חלב או איסור אחר דלא חיישינן שמא יטיל הכותי איסור בקדרה כדי להכשיל הישראל דכל היכא דאין הכותי מרויח בדבר לא חיישינן להכי עכ״ל וכן הוא דעת רבותינו בעלי התוס׳ [בפ״א ד׳ י״ב ד״ה ושדי ע״ש] אבל מלשון רש״י שם משמע כדיעה ראשונה שכתב שם וז״ל דהתם לית הנאה לעכו״ם דנשדי נבלה לקדרה דמסתפי דאי חזי ליה ישראל תבע ליה בדינא וכו׳ עכ״ל ומשמע דבלא טעם זה אסור והטור והש״ע לקמן סי׳ קי״ח פסקו להקל כדעת הסמ״ג והתוס׳ ע״ש:

נ כתב הטור וז״ל וכתב הרשב״א כלים שבשלו בהם כותים דברים שיש בהם משום בישולי כותים אסורין לפיכך צריך ליזהר בשפחות שבבית ישראל המבשלות לעצמן וכו׳ ולא נהירא לא״א הרא״ש ז״ל וכתב שא״צ לחוש לזה כלל שלא החמירו בבישוליהם לאסור פליטתו עכ״ל וטעמו של הרא״ש כמ״ש הרא״ה בס׳ בדק הבית [תה״ב ב״ג ש״ז] דכיון דטעם האיסור הוא משום חתנות ובפליטות לא שייך איסור חתנות אבל הרשב״א כתב שם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכיון שהם אסרו המאכל ממילא דהפליטה אסורה וזהו שכתב רבינו הב״י בסעיף ט״ז וז״ל כלים שבשל בהם העכו״ם לפנינו דברים שיש בהם משום בישולי עכו״ם צריכים הכשר וי״א שא״צ ואף לדברי המצריכים הכשר אם הוא כלי חרס מגעילו ג׳ פעמים ודיו מפני

שאין לאיסור זה עיקר בדאורייתא עכ״ל והכי קיי״ל להצריך הכשר ובזה מקילינן דגם לכ״ח מועיל הגעלה ג׳ פעמים ודבר זה מתבאר מירושלמי תרומות ויתבאר בס״ד בסי׳ קכ״א:

נא עוד נחלקו הרשב״א והרא״ה שם בעכו״ם המבשל לחולה בשבת דמאכל זה אסור לבריא במוצאי שבת ואף להחולה עצמו אסור במ״ש משום בישולי עכו״ם דלא הותרה לו רק בשבת דא״א בענין אחר וממילא דגם הכלי צריך הגעלה וזהו דעת הרשב״א ז״ל אבל הרא״ה ז״ל חולק בזה וס״ל דכיון דעיקר האיסור הוא משום חתנות אינו שייך אלא בחול שגם אנחנו יכולים אבל בשבת שאסור לנו לבשל ומוכרחים לבשל על ידם לא שייך הכא משום חתנות ולא לבד שאין הקדרה נאסרת אלא אפילו התבשיל עצמו מותר גם לבריא במוצאי שבת והר״ן ז״ל בתשו׳ הסכים לזה [עב״י]:

נב ויש לתמוה קצת על רבינו הרמ״א שבס״ס זה כתב עכו״ם שבשל לחולה בשבת מותר למ״ש אפילו לבריא ואין בו משום בישולי עכו״ם דכל כה״ג הכירא איכא עכ״ל ולמה לא הביא דעת הרשב״א כלל דאף אם לא ראה ספרו משמרת הבית שבשם ביאר זה בפרטיות מ״מ הא גם בספרו תה״ב כתב שאין לחלק בין איסור זה לשארי איסורים ונראה דדעת רבינו הרמ״א כיון שבאמת הרבה קולות הקילו באיסור זה כמ״ש ולכן בשבת כדאי הם הרא״ה והר״ן לסמוך עליהם והרשב״א יחיד לגבייהו ויש מהגדולים שהסכימו לדבריו [ש״ך בנקה״כ ומג״א סי׳ שי״ח סק״ז] ויש שחלקו עליו ופסקו כהרשב״א להחמיר [ט״ז סקט״ו ופר״ח סקכ״ו] ובוודאי לכתחלה יש להחמיר ובדיעבד אם בישלו בהכלי אפילו כשהיא בת יומא אין לאסור התבשיל [עבאה״ט סק״י שהקשה על הרמ״א איך מותר לבריא במ״ש נגזור שמא ירבה בשבילו ע״ש ושנה בזה דגם בישראל שבישל לחולה שיש בו סכנה בשבת דאסור שמא ירבה בשבילו אינו אלא עד מ״ש ובמוצאי שבת מותר כמ״ש הרמ״א והלביש בא״ח סי׳ שי״ח ועוד דאם גזרו זה באיסור חמור דאורייתא מנ״ל למיגזר באיסור קל דרבנן]:

נג אם נתערב בתבשיל כשר תבשיל שנתבשל ע״י כותי אם יש רוב מן התבשיל הכשר מותר לאכלו [ש״ך סקכ״א] דאע״ג דבכל איסורי דרבנן מצרכינן ששים בלח בלח כמו באיסור תורה וכמ״ש בסי׳ צ״ח מ״מ איסור זה קל הוא ובטל ברוב:

סימן קיד

א דיני שכר ושמן ודבש של כותים ושארי משקין. ובו כ״ח סעיפים:

כתב הרמב״ם בפי״ז ממאכ״א דין ט׳ וז״ל ויש דברים אחרים שאסרו אותן חכמים וכו׳ כדי להתרחק וכו׳ שלא יתערבו וכו׳ ויבואו לידי חתנות ואלו הן אסרו לשתות עמהן ואפילו במקום שאין לחוש לייי״נ ואסרו לאכול פיתן או בישוליהם ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן כיצד לא ישתה אדם במסיבה של עובדי כוכבים ואע״פ שהוא יין מבושל שאינו נאסר או שהיה שותה מכליו לבדו ואם היה רוב המסיבה ישראל מותר ואין שותין שכר שלהן שעושין מן התמרים ומן התאנים וכיוצא בהן ואינו אסור אלא במקום מכירתו אבל אם הביא השכר לביתו ושותהו שם מותר שעיקר הגזירה שמא יסעוד אצלו יין תפוחים ויין רמונים וכיוצא בהם מותר לשתותן בכל מקום דבר שאינו מצוי לא גזרו עליו יין צמוקים הרי הוא כיין עכ״ל הרמב״ם:

ב והנה זה שכתב שלא לשתות במסיבתן אף ששותה מכליו לבדו או דבר שאינו נאסר הוא דבר תמוה שלא נמצא דין זה בשום מקום וגם הפוסקים לא הזכירו זה ולא הביאו דבריו כלל לבד הטור ר״ס קי״ב ורבינו הב״י בספרו כ״מ כתב שיצא לו זה ממה שאמרו בפ״א [ח.] עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו אע״פ שאוכלין משלהם ושותין משלהם וכו׳ מעלה עליהן הכתוב כאלו אכלו מזבחי מתים שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו ע״ש ותמיהני דהתם האיסור משום המשתה וכמ״ש הטור והש״ע בסי׳ קנ״ב ע״ש וגם הרמב״ם עצמו כתב דין זה בפ״ט מכוכבים דין ט״ו וז״ל עובד כוכבים שעשה משתה לבנו או לבתו אסור ליהנות מסעודתו ואפילו לאכול ולשתות הישראל משלו שם אסור הואיל ובמסיבתם אכל ומאימתי אסור לאכול אצלו משיתחיל לעסוק ולהכין בצרכי סעודה וכל ימי המשתה ולאחר ימי המשתה ל׳ יום וכו׳ וכל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא שנאמר וקרא לך וגו׳ עכ״ל:

ג הרי דאין זה רק במשתה מנשואין ולא בזמן אחר ועוד דשם כתב דהאיסור אינו אלא כל זמן הנשואין ואח״כ ל׳ יום ולא יותר ובכאן האיסור לעולם ועוד דשם הזכיר גם אכילה ובכאן לא הזכיר רק שתייה וכן מה שכתב דאם רוב מסיבה ישראל מותר כתב בעל לח״מ בשם הב״י שיצא לו זה ממה דאיתא בגמ׳ [ל׳.] שמואל ואבלט הוו יתבי אייתי לקמייהו חמרא מבשלא משכיה אבלט לידיה מיניה א״ל שמואל הרי אמרו יין מבושל אין בו משום יי״נ ע״ש ואי אמרת דאפילו רוב מסיבה ישראל אסור היכי שתה שמואל עמו והקשה עליו שמא רק שמואל לבדו היה שותה ואבלט משך לידיה כדי שלא ליגע בו ע״ש והנה זה ל״ק כל כך דמדקאמר אייתי לקמייהו משמע להדיא שלשניהם הביאו לשתות דאל״כ היה לו לומר אייתי לקמיה אמנם עיקר הדבר תמוה דשני אנשים שיושבים יחד אין זה מסיבה:

ד ולכן נלע״ד דהרמב״ם דקדק זה מאלו הגזרות עצמם דבאמת יש בזה שאלות גדולות דהנה במשנה [ל״ה:] לא מצינו רק שגזרו על הפת והשלקות וא״כ מאין להם לחכמי הגמ׳ לגזור גם על שכר [ל״א:] כמ״ש התוס׳ שם בד״ה מפני מה אסרו שכר וז״ל איסור שכר לא מצינו לא במשנה ולא בברייתא ושמא בימי האמוראים אסרוה עכ״ל ויותר מזה קשה דאומר שם שגזרו על שכר משום חתנות דאיתא שם ר״פ מפקין ליה לבבא דחנותא ושתי רב אחא מייתי ליה לביתיה ותרווייהו משום חתנות ורב אחא עביד הרחקה יתירתא עכ״ל וקשה הא גם גזירת פת ושלקות הוה משום חתנות כמבואר שם [ל״ה:] בגמ׳ וברש״י ותוס׳ וכיון דכולהו משום חתנות מ״ש שחלוקים בדיניהם דפת ושלקות האיסור הוא בכל מקום ושכר אין האיסור אלא כששותין בבית העובד כוכבים וע״ק כיון דחכמי המשנה לא גזרו על שכר משום חתנות הרי דהוה ברירא להו דלא שייך בשכר משום חתנות ואיך חשו האמוראים יותר מהם אמנם רש״י ז״ל בדקדוק לשונו הטהור תיקן הכל וזהו גם דעת הרמב״ם ז״ל כמו שיתבאר בס״ד:

ה דהנה בפת שהזכירו בגמ׳ משום חתנות לא ביאר מאומה מפני שא״צ ביאור וכבר ביארו זה חז״ל בעצמו בפ״ק דשבת בגזירה די״ח דבר דאומר שם גזרו על פיתן משום שמנן ושמנן משום יינן ויינן משום בנותיהן ע״ש ובכאן בשכר שאמרה הגמ׳ משום חתנות פירש״י שלא ירגיל לעשות משתאות אצל עובדי כוכבים ויתן עיניו בבתו עכ״ל ולמה האריך בכאן אמנם עיקר הענין כן הוא דכל כוונת רבותינו הקדושים הוא להרחיק מבנותיהן דהיינו חתנות ודבר זה בא ע״י מסיבות ביחד אך בלא אכילה ושתיה אינו כלום כדאמרינן ריש חולין דהסתה הוי באכילה ושהיה ע״ש ולכן הוכרחו לאסור פיתן ובישולם לחלוטין דא״כ יעשה העובד כוכבים מאכלים כשרים אצלו ויאכלו יחד בחבורה ובהרבה חברים וע״י זה יבואו לידי חיתון וגם הוכרחו לאסור יין לחלוטין משום דיין ישמח לבב אנוש והנותן בכוס עינו כל העולם דומה עליו כמישור ואף אם היו אוסרין האכילה יש כח גם בשתיה לבדה להמשיך לבבות כדאמרינן בחולין שם דרק מלכים אין דרכן לשתות בלא אכילה אבל סתם בני אדם דרכן לשתות גם בלא אכילה ע״ש לפיכך הוכרחו לאסור היין לגמרי וכיון דאין כאן אכילה ושתיה ממילא דאין כאן מסיבה וכדפירש״י שלא ירגיל לעשות משתאות וכו׳ ונמצא דכל עצם טעמי הגזרות הוא מפני המסיבות והמשתאות ביחד:

ו ומפני שבא״י היה עיקר השתייה יין כדאיתא בשבת [ע״ח.] וכמ״ש התוס׳ שם [מ״ז. ד״ה בגלילא] וז״ל שהיה להם רוב יין והיו שותין הכל יין וכו׳ עכ״ל ולהיפך שכר לא היה מצוי להם דשכר של שעורים היה נקרא אצלם שכר המדי כמבואר רפ״ג דפסחים ובא״י לא היה מצוי וגם שכר תמרים לא היה מצוי להם והיו ממאסין את השכר ולא התירו לקדש ולהבדיל עליו כמבואר בפסחים [ק״ז.] דרבי ור׳ חייא לא התירו לרב ע״ש ולא חשו לגזור על השכר אבל בבבל היה ריבוי תמרים והיו בהן הרבה עושי שכר כמבואר בש״ס ואמרינן עולא איקלע לבבל קריבו ליה טירינא דתמרי א״ל כמה וכו׳ [פסחים פ״ח.] ובשם התירו להבדיל עליו משום דהוה חמר מדינה כמבואר שם בפסחים [ובזה א״ש מה דאיתא שם דר״ה אשכח לרב דהוה קדיש אשיכרא וקשה והא רבי לא התיר לו אלא זהו משירד לבבל] ולכן האמוראים הוכרחו לגזור גם בשכר אך לא גזרו ממש כעל יין מפני שאין בו סגולת היין לשמח לבב אנוש ויין מובא מיגרר גריר משא״כ בשכר ועוד כיון שחכמי המשנה לא גזרו כלל בזה לא רצו להשוות גזירתם לגזירת הקדמונים ורק גדרו בעד עיקר הטעם שלא יהיו מסיבות בביתם ולשתות יחד אסרו את השכר לשתותו בביתם אבל חוץ לבית התירו ולא חששו שמא יבואו הם לבית ישראל לשתות ביחד דמסתמא בבית ישראל הוה רוב המסיבה ישראל ולא יגררו רבים אחרי מעטים משא״כ בביתם המה הרוב ברוב פעמים ולכן דקדק רש״י לפרש זה רק בשכר ולא בשארי דברים:

ז ולפ״ז דברי הרמב״ם ברורין בטעמן דלפי שהיה צריך לבאר כל גזרות אלו ואינן דומות זל״ז לפיכך הקדים הטעם דמפני שעיקר הטעם הוא כדי להתרחק שלא יבא לידי חתנות וחתנות בא ע״י מסיבה ביחד גם ע״י שתייה לבדה וכדפירש״י ולכן פיתן ובישוליהן אסרו לגמרי ושכר גזרו בביתן והטעם דמפני שעיקר האיסור הוא שלא לשתות עמהם במסיבה יחד היה די האיסור לשכר כשאסרו לשתותו בביתם דווקא וזהו שסיים אבל אם הביא השכר לביתו מותר שעיקר הגזרה שמא יסעוד אצלו עכ״ל כלומר שלא יאכלו ולא ישתו יחד במסיבה אחת:

ח ואין לשאול אכתי מה מועיל הא יש לחוש שהם יבקשו הישראל שיעשה אצלו המאכלים ויביא יינו עמו לביתם ויסובו יחד אך זהו מובן דזה גורם התרחקות כשהישראל נשמר ממאכלם אף שעשו בכשרות וכדאיתא בריש חולין לענין יהושפט ואחאב דלא הוה מפליג נפשיה מיניה ע״ש ודבר זה א״א להיות רק בעת שעושה משתה נשואין לבנו או לבתו ורצונו שגם ישראל ישמחו עמו מוכרח הוא לעשות כן ולכן באמת בכה״ג אסרום וזהו הדין שביאר בפ״ט מכוכבים כמ״ש:

ט והרשב״א ז״ל כתב בתורת הבית [בית ה׳ שער א׳] דשכר לא היה מגזירת חכמים אלא מנהג קדושים שנהגו בו להרחיק א״ע ממסיבתן ולפיכך לא החמירו בו רק בבתיהן ע״ש אבל מכל הפוסקים משמע דחכמי הגמ׳ גזרו בשכר וכן משמע מהטור והרא״ש ורוב הפוסקים ונראה להדיא דהרשב״א הוכרח לזה דאל״כ למה יש הפרש בין שכר לכל האיסורים ולפי מ״ש א״ש בפשיטות ולדינא אין נ״מ בזה [ועט״ז סק״ב טעמים אחרים]:

י והנה הטור והש״ע כתבו ג״כ כלשון הרמב״ם וז״ל כל שכר של כותים אחד שכר של תמרים או של תאנים או של שעורים או של תבואה או של דבש אסור משום חתנות ואינו אסור אלא במקום מכירתו אבל אם הביא השכר לביתו ושותהו שם מותר וכו׳ ולא אסרו אלא כשקובע עצמו לשתות כדרך שאדם קובע בשתיה אבל אם נכנס בבית הכותי ושתה דרך עראי באקראי מותר וכן מי שלן בבית הכותי חשוב כביתו ומותר לשלוח בעיר לקנות שכר מהכותי עכ״ל והכל הוא מפני הטעם שלא היתה הגזירה רק מטעם שתיות של מסיבה כמו שבארנו:

יא ורבינו הרמ״א כתב בסעיף א׳ דיש מתירין בשכר של תבואה ומשקה של דבש וכן נוהגין להקל במדינות אלו עכ״ל דבאמת לדיעה ראשונה יש עכ״פ איזה איסור בכל המיני משקים לשתות בכנופיא ולא נשמע מעולם שנזהרים בזה ולזה יש מהקדמונים שאמרו דרק בשכר תמרים היתה הגזרה ולא בשכר של תבואה ולא במשקה של דבש הנקרא מייא״ד ולכן גם אצלנו שמשקה יי״ש היא עיקר המשקה מ״מ אין שום זהירות בה וטעמו של דבר כתב המרדכי בשם ראבי״ה בשם ר״ת דבשכר שלנו אין כל כך קירוב דעת ע״ש דשכר תמרים היא משקה חשובה ולא כן שכר שלנו ולפ״ז ק״ו ליי״ש שהיא משקה פשוטה מאד וכן מי דבש אין בזה קירוב דעת כל כך וכשנצרף לזה סברת הרשב״א שהבאנו בסעיף ט׳ שגם על שכר תמרים לא היתה מעולם גזירת חכמים ע״ש ודאי דאין שום חשש בכל המשקין זולת יין והגם שיש משקים יקרות מאד כמו רא״ם ופארטע״ר וקאניא״ק דבאלו ודאי יש קירוב דעת מ״מ הם משקים שאינם מצוים מפני היוקר והוה כיין תפוחים ויין רמונים שלא גזרו עליהם מפני יוקר מציאותם כמ״ש הרמב״ם והטור והש״ע סעיף ג׳ ולכן בכל אלו לא שייך להכשל במסיבות שלהם אלו מפני פחיתותן ואלו מפני ריחוק מציאותם:

יב ודע דשכר אף שמבשלים אותו וכן שארי משקים שמבשלים אין בהם משום איסור שלקות דהשכר בטל לגבי המים וכבר כתבנו זה בסי׳ קי״ג וכתבו הטור והש״ע סעיף ב׳ מקום שישראל נוהגין קולא ביין של עובדי כוכבים אף השכר אסור עכ״ל ומקורו מהרשב״א שם ודייק לה מעובדא דאיתא בגמ׳ [ל״א:] מאמורא אחד דאיקלע לעיר שהישראלים לא הקפידו על מגע כותים ולא רצה לשתות מהישראל לא יין ולא שכר כדי שלא ישתה יין אבל אין דין זה נוגע לענין לשתות משכר של כותים [ב״ח] אמנם הטור והש״ע מפרשים דכוונתו שלא לשתות שם שכר כלל אבל אף לפ״ז הא הרי״ף והרמב״ם והרא״ש השמיטו זה לגמרי וגם הרשב״א בעצמו כתב דאולי אין זה רק לבעל נפש ולא לכל אדם [עב״י] וא״כ איך סתמו לאיסור וגם י״א דזהו רק במקום שמקילין אבל במקום שבעוה״ר בשאט בנפש נעשה להם כהיתר מותר לשתות שם שכר [ב״ח בשם רש״ל וכ״כ בדרישה] ובפרט לפי פסק רבינו הרמ״א לעיל דעל שכר שלנו לא גזרו כלל ודאי דלא שייך דין זה [עט״ז סק״ג שדחה דברי הב״ח ולענ״ד דברי הב״ח ברורים וכ״כ הפרישה בשם הב״י]:

יג כל אלו המשקין שנתבארו ההיתר הוא רק אם אין חשש בהם מתערובת יין כמו שכר ומי דבש וכיוצא באלו אבל מיני משקין שיש לחוש בהם לתערובת יין כמו יין תפוחים ורמונים וכיוצא באלו אם באותו מקום היין יותר בזול או אפילו אינו בזול אלא שהמשקה משביח ע״י היין [ש״ך סק״ו] אם רק יש חשש זה אסור לקנותו מהכותי עד שידע שאין שם תערובת יין ואפילו יש בהם תערובת יין אלא שיודע שהיין בטל בששים ג״כ מותר וי״א דא״צ ששים ודי באחד משתה כמ״ש בסי׳ קל״ד דיין במים בטל בששה וה״ה שאר משקים [ט״ז סק״ד] ודיעה ראשונה סוברת דרק במים בטל בששה אבל בשאר משקים צריך ס׳ [מג״א סי׳ ר״ד סקט״ז]:

יד חשש תערובת יין אינו אלא בחנוני שמוכרו בחנות אבל אם רואה שמוציאים מהחבית מותר ולא חיישינן שמא עירב בו יין שאם היה מערב יין בחבית היה מתקלקל אבל בחנות דהוא לזמן מועט שמוכרו ביום או יומים לא חשש שיתקלקל והדבר פשוט שאם טבע משקה זו שלא תתקלקל ע״י היין יש איסור אפילו בחבית וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳ דאע״פ שרגילים למשוח הכלים והיורות בשומן חזיר אין לחוש דהוה נט״ל וגם בטל בס׳ גם אין לחוש אם נתנו משקין אלו בכלים של יין וע׳ לקמן סי׳ קל״ד במקום שנהגו לתת דם או שאר איסור לתוך המלח או לתוך הדיו אם מותר או אסור עכ״ל ושם נתבאר דמותר דהוי נט״ל ומעשה במקום אחד שהוגד להמורה שהפולין לחים שהמוכרים שם מושחים אותם בבורית ואסר לקנותם אך מעיקר הדין אין חשש בזה דהוי נט״ל ועוד דמי יודע אם אמת הדבר ועוד דאף אם עושין כן אינו אלא פורתא בעלמא כדי לצחצחו ולהעביר הלכלוך וכן כל כיוצא בזה [פ״ת בשם יעב״ץ]:

טו כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ה׳ יין רמונים שמוכרים לרפואה מותר ללקחו מהתגר אפילו שלא מן החבית אע״פ שדמיו יקרים מן היין משום דכיון דאית ביה קפידא לא מרע נפשיה וכן כל דבר שקונין מן האומן דלא מרע נפשיה עכ״ל אמנם דבר זה תלוי לפי העת דהנה יש שידוע באומנים שעושים תערובות ולא קפדי וכן יש במחזיקי מרתפים של יין יש דלא מרע נפשיה ואינו עושה שום תערובות ויש שעושה ועל הקונה לדעת אם יש איזה חשש איסור בהתערובות וא״א לפרוט הכל בכתב:

טז עוד כתבו שצריך ליזהר ולבדוק ולחקור בשכר ובמשקה של דבש שעושים הכותים עכשיו אם נותנים בהם שמרי יין ואם דרכן לתת בו שמרים אסור לקנות מהם אם אין במשקה ס׳ מן השמרים והוא דלא עבידא לטעמא דלטעמא אפילו באלף לא בטיל עכ״ל וכבר נתבאר די״א דא״צ ששים אלא ששה ועכשיו לא שמענו כלל שיהא איזה חשש תערובות בשכר ובמי דבש ולכן עכשיו א״צ לחקור אם לא במקום שידוע שיש חשש תערובות אבל בסתמא לא חיישינן׃

יז שמן של עובדי כוכבים מותר ושנו חכמים במשנה [ל״ה׃] דרבי ובית דינו התירו את השמן ואיתא בירושלמי פ״ק דשבת על אדם גדול שלא רצה לאכול שמן ושלח לו שמואל אכול ואם לאו אני כותב עליך זקן ממרא וכ״כ הרמב״ם בפי״ז דין כ״ב וז״ל שמן של עכו״ם מותר ומי שאוסרו ה״ז עומד בחטא גדול מפני שממרה ע״פ ב״ד שהתירוהו ואפילו נתבשל השמן ה״ז מותר ואינו נאסר לא משום בישוליהן לפי שנאכל כמות שהוא חי ולא מפני גיעוליהן מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו וכן דבש שלהם שנתבשל ועשו ממנו מיני מתיקה מותר מטעם זה עכ״ל והנה זה שכתב דהפגם הוא מפני שהבשר פוגם את השמן הולך לשיטתו דלא ס״ל סתם כלים אינם בני יומן כמו שבארנו בסי׳ קי״ב סעי׳ ב׳ דדעתו כן הוא ולכן הוכרח לפרש מה דאמרו בגמ׳ נט״ל הוא מפני שהבשר פוגם בשמן אבל כל הפוסקים דס״ל סתם כלים אינם בני יומן הטעם פשוט דלכן הוא נט״ל ולכן אפילו אם ידוע שאין הבשר פוגם בשמן ובדבש מ״ט מותר מטעם דהכלים אינם בני יומן ולשון הטור והש״ע סעיף ז׳ כן הוא השמן והדבש שלהם מותרים ואין נאסרים לא משום בישוליהן ולא משום גיעוליהן וה״ה למים חמים שלהם עכ״ל והטעם כמ״ש [עש״ך סקי״א] וטעם מים חמין פשוט הוא לפי שנאכל כמות שהוא חי ולפליטת כלים ג״כ אין חשש מטעם שנתבאר ואיני יודע מה ענין של מים חמים בסי׳ זה׃

יח והנה זה ערך כ״ה שנים שיצא קול רעש על השמן זית המובא מחוץ למדינתנו שיש בו תערובת שומן חזיר והקול הולך וחזק ונמנענו אז מלאוכלו זמן רב אף כי גם בזמן רבינו הרמ״א היה כזה כמבואר בתשובותיו סי׳ נ״ד שיצא אז קול שמושחין החבית משיחה עבה בשומן חזיר עד שאין בהשמן ששים לבטלו ואחד מהגדולים בקש אותו שיחדל מלאכלו וז״ל שם [סי׳ נ״ג] מ״מ פה קדוש כמו מר ירחיק א״ע מזה ע״ש והוא השיב לו דלהחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין דהמרדכי כתב [בפ׳ א״מ] דשומן חזיר נט״ל בשכר וכ״ש בשמן ובגמ׳ [ל״ח׃] אמרו על שמן מבושל דמותר דאי משום איערובי מיסרי סרי אלמא דכל תערובת פוגם את השמן ע״ש [הגם שרש״י פי׳ על יין ע״ש מ״מ ודאי דהכל בכלל דאל״כ ניחוש ליה ודו״ק] ועוד האריך בראיות וביטל דברי המערערים מכל וכל ומ״מ לקול המולה גדולה לא אכלנו עד אשר במשך העת שיצא הקול גם בין האומות ואז גדולי חכמי הרפואה והרוקחים הגדולים בחנו כל מיני שמן זית המובאים מחוץ למדינה ע״פ פירוד היסודות כפי חכמת הכימי״א והודיעו כי לא נמצא בו שום דבר מאיזה בעלי חיים ורק יש באיזה שמנים תערובות מזרעונים ואז נפסק הקול והתחלנו לאכלו וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין כדברי רבינו הרמ״א והוא נגד דברי חז״ל שאמרו שאין בזה תערובות איסור׃

יט איתא בגמ׳ [מ׳׃] החגבין והקפריסין והקפלוטות הבאין מן האוצר ומן ההפתק ומן הספינה מותרין הנמכרין בקטלוזא לפני חנוני אסורים מפני שמזלף יין עליהם וכל אלו הם פירות כבושים שיש חשש תערובות יין אך כשנמכרין מהאוצר לא חששו לזה שלא יעשה כן מפני שיתקלקלו הפירות ע״י היין אבל הנמכרין בקטלוזא כלומר בשוק אצל החנוני שנמכר בזמן קצר חששו לזה וכן זתים שלהם הכבושים מותרים אפילו רבים הרבה עד שגרעינתן נשמטת ולא חיישינן שמא זילף עליהם יין ובלבד שלא יהו חתוכין בסכין שלהם דמאחר שהם חריפים בלעו מן הסכין והחריפות שלהם הוא לאחר הכבישה ולא קודם אבל אם נכבשו בכלים שלהם מותרים דמאחר שיש עמהם מים בטל חריפתן וכן כל כיוצא בזה וי״א דווקא רוב מים [ש״ך סקי״ג] ולפי מה שכתבנו בס״ב ס״ט לענין ציר דאפילו מעט מים מבטל החריפות י״ל גם בכאן כן ועמ״ש בסי׳ צ״ו סעיף ב׳ וגם באיסור מחתיכת הסכין לפי מה שנתבאר שם סעיף י״ח אם הם ריבוי זתים אין חשש בזה דכבר נתבטל וכמ״ש שם לענין מי לימון״ש [ולזה כוון הרמ״א סוף סעיף ח מ״ש לעיין בסי׳ צ״ו ועש״ך סקי״ב ולפמ״ש שם אינו כן ע״ש היטב ודו״ק]׃

כ הענבים שלהם אפילו הן לחות הרבה עד שמנטפות מותרות ואין חוששין שמא זילף עליהם יין מפני שאין דרכן בכך וכן כל מיני כבושים שאין דרכן לתת לתוכן יין וחומץ יין מותר לקנות מהם ולכן אנו קונין מהם אוגערקעס כבושים ובוריקעס כבושים אבל קרויט אסור מפני שירק זה מוחזק בתולעים וכן כל כיוצא בזה אבל מיני כבושים שדרכן לתת לתוכן יין או חומץ יין אסור לקנות מהם וה״מ לאסור באכילה אבל בהנאה מותר דמשום חששא בעלמא אין לאסור בהנאה ולכן אם ידוע שהכל נותנים יין אסורים אפילו בהנאה לפי דינא דגמ׳ ומוכרו כולו חוץ מדמי יי״נ שבו ולפי מה שיתבאר בסי׳ קכ״ג דסתם יינם במקום הפסד מותר בהנאה א״צ לזה ומוכרו סתם׃

כא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י׳ ואם ידוע שסוחר אחד הוא בעיר שאינו מערב בו יין אע״פ ששארי סוחרים דרכן לערב בו יין מותר ליקח מכולן כל זמן שלא ידוע כן בוודאי שעירבו בו דתלינן לקולא שמא לא ערבו בו וכן כל כיוצא בזה באיסורי דרבנן ואם ידוע שמקצת ודאי נותנין בו יין ומקצת בוודאי

אין נותנין בו יין אזלינן בתר רובא דכל דפריש מרובא פריש אבל אסור לקנות מהם בבתיהם דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי עכ״ל:

כב ביאור דבריו כגון שידוע שסוחר אחד ודאי אינו מערב בו יין ושארי הסוחרים יש בהם ספק אם מערבין ואין אנו יודעים מי הוא הסוחר שאינו מערב יכול ליכנס בבתיהם ולקנות דעל כל אחד תולין לומר שזה הוא שאינו מערב אבל אם ידוע מי הוא שאינו מערב אינו מועיל לסוחרים אחרים [כ״מ מש״ך סקי״ח ומפר״ח סקכ״ה] ויש מי שפירש דאפילו אם ידוע מי הוא שאינו מערב מ״מ מותר לקנות מכולן מפני שגם אצלם אינו אלא ספק שמא מערבים [ט״ז סקי״ג] ודברים תמוהים הם דכיון שזה ידוע מי הוא באיזה אופן יועיל לאחרים ולכן העיקר כפי׳ ראשון ואם יש אחד שידוע שוודאי מערב אפילו יש אחד שידוע שוודאי אינו מערב והשאר הוה ספק אפילו שניהם אינם ידועים מי הם אסור לקנות מכולם בבתיהם לבד ממי שידוע ודאי שאינו מערב [ע״ש בט״ז ודו״ק]:

כג ואח״כ אומר אם מקצתן ודאי נותנין ומקצתן ודאי אין נותנין ליכנס בבתיהם אסור בכולן אף אם רובן אין נותנין דבבתיהם הם קבועין וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכן אפילו נוטלין מבתיהן לחנויותיהן הוה החנות קבוע אבל כשמוכרין בשוק שאין להם מקום קבוע בשוק הוה כפירש ממקום הקביעות והולכין אחר הרוב דדין קבוע הוה בין באיסור דאורייתא ובין באיסור דרבנן אבל בסי׳ ק״י סעיף י׳ בארנו דקבוע אינו בדרבנן כיון דהוי כמחצה ע״מ הולכין להקל וצ״ע [וכ״מ מתוס׳ פסחים ט׳ ד״ה היינו]:

כד אמרו חז״ל דאין לוקחין מהם קורט של חלתית וזהו מין פרי שקורין לזר״א או לאזערקרוי״ט ויש בה חריפות הרבה ואסור מפני שחותכין אותה בסכיניהם ואע״ג דסתמן אינן בני יומן מ״מ אגב חורפא דחלתית ממתקת אותו ומשויא ליה לשבח [ל״ט:] וכבר נתבאר בסי׳ צ״ו דבדבר חריף לא מהני שאינו בן יומא אבל העלה של החלתית מותר דבהעלים ליכא חריפות וה״ה בכל דבר חריף אין בהעלים חריפות וכמ״ש שם סעיף י״ז וכמה אוסר הדבר חריף ע״ש סעיף ה׳:

כה וכן אסרו ליקח מהם מין דג קטן שקורין חיל״ק שהיא בעצם דג טהור שמשרת הקשקשים בעת שעולה מן המים אך מפני שמתערבים בה מיני דגים קטנים טמאים וא״א להפרידן זה מזה אבל דגים קטנים שהקשקשת עליהם מותר ליקח אף שיש ביניהם טמאים שהרי יכול להפרידן ע״י סימני קשקשים [ש״ך סקט״ז] וכן אסרו ליקח מהם טרית טרופה וזהו מין דגים קטנים מלוחים שנטרפו ונשתברו הדגים ואין ניכרים כלל הלכך חיישינן לטמאים אבל טרית שאינה טרופה שהם שלימים מותר לקנות מהם ודווקא כשראש ושדרה שלו ניכר כמו שנתבאר בסי׳ פ״ג וכן ציר של דגים טהורים מותר לקנות מהם כששוטטת בהציר דג שקורין כלבי״ת ויש בזה דינים הרבה והכל בארנו שם מן סעיף ל״ג עד סעיף ל״ח ע״ש:

כו מוריי״ס והוא שומן של דגים טהורים במקום שדרכן לתת לתוכן יין אסור באכילה ואם היה היין יקר מהמורייס באותו מקום מותר דיחוס על דמי היין ולא יתן לתוכן ובמקום שאין דרכן לתת לתוכן יין מותר לקנותו מהם וכן להפקידו אצלם ולשלחו על ידם וזהו יתבאר בסי׳ קי״ח בס״ד דשם הם דיני נאמנות באיסורים בשליחות ופקדונות והנה בזמנינו ובמדינתינו אין ידוע כלל שומן של דגים טהורים:

כז וז״ל הטור המוריי״ס שלהם אסור וכו׳ מפני שמערבין בו יין לפיכך אין איסור אלא במקום שהיין בזול יותר ממנו אבל במקום שהיין ביוקר מדמי המורייס מותר ואם הביאו ממקום שהוא ביוקר למקום שהוא בזול מותר ולא חיישינן שהלך במקומות שהיין בזול בד״א בפעם ראשונה ושניה שנתנו עליו מים שעדיין הוא שמן ואפשר לתקן בלא יין אבל מפעם שניה ואילך כבר כחוש וא״א לתקן בלא יין בד״א באומן שהוא יכול לתקנו פעם ראשונה ושניה בלא יין אבל מי שאינו אומן אפילו בפעם ראשונה אינו יודע לתקנו בלא יין ואסור אפילו אם היין ביוקר ממנו עכ״ל הטור וזה שכתב דלא חיישינן שהלך במקומות שהיין בזול כלומר כשאינו ידוע לנו שיש בדרך הילוכו מקום שהיין בזול אבל אם ידוע לנו שיש בדרך הילוכו מקום שהיין בזול ודאי חיישינן [ד״מ ודרישה] אא״כ שאין ביכולת להגיע לאותו מקום מפני עקולי ופשורי [גמ׳ ל״ד:] והנה הרמב״ם והש״ע השמיטו כל דינים אלו וטעמם פשוט דזהו תלוי לפי הראות אם יש חשש תערובות יין אסור הן מצד שהיין בזול יותר הן מצד שהיין מתקן אותו הרבה וזהו לאו דווקא במורייס וכמ״ש הרמב״ם בפי״ז דין כ״ו וז״ל המורייס וכו׳ ובזה מורין בכל דבר שחוששין לו שמא ערבו בו דבר איסור שאין אדם מערב דבר היוקר בזול שהרי מפסיד אבל מערב דבר הזול ביוקר כדי להשתכר עכ״ל וממילא מובן דאם בהכרח לו כדי שתהיה סחורה טובה צריך לחוש:

כח והרשב״א ז״ל כתב שעכשיו נהגו ליקח מורייס בכל מקום מכל אדם לפי שלא נהגו עכשיו ליתן לתוכו מים כלל וכן מפקידין אותו ביד כותי ושולחין על ידו מפני שאינו נותן אל דעתו כלל לסלק המורייס וליתן היין יפה למורייס ואם בא לסלק ולהחליף יתן מים ולא יין עכ״ל [הובא בב״י] עוד כתב בתשו׳ שהוא ז״ל היה נזהר מכרכום שקורין זפרי״ן מפני שבכל הארץ ההיא היו מזלפין עליו יין הרבה וגם עושין מבשר השוורים חוטים דקים כחוטי

הכרכום ומערבין אותה בתוכה עכ״ל אמנם האריכו גדולי אחרונים דעכשיו נוהגין היתר בהכרכום ואין שום חשש בדבר אפילו לכתחלה שהכרכום שלנו רואים בחוש שהוא כולו כרכום והוא דבר יקר והולך ממרחקים ואומנים גדולים עושים אותו ואומן לא מרע אומנתיה [ש״ך סקכ״א ופר״ח]:

סימן קטו

א דיני חלב וגבינה וחמאה. ובו כ״ח סעיפים:

שנו חכמים במשנה [ל״ה:] חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו אסור באכילה ואמרו בגמ׳ הטעם דחיישינן שמא עירב בו חלב טמא ואע״ג דחלב טמא אינו דומה במראיתו לחלב טהור דטהור לבן וטמא ירוק מ״מ חיישינן שמא עירב מקצת ואינו ניכר במראה מיהו אין בהטהור ששים נגד הטמא וכיון דחלב טמא הוא איסור דאורייתא חששו לזה ואף שיש לזה בחינה להעמיד מקצת ממנו וחלב טמא אינו מעמיד אך אמרו בגמ׳ שאין זה ראיה דהא גם בטהור יש נסיובי דחלבא שאינו עומד וכשנעמיד החלב וישאר הנסיובי שאינו עומד אולי יש שם החלב טמא ואיך נאכל החלב הנשאר ואף גם המקצת שהועמד ועשינו מזה גבינה ג״כ יש חשש דלא ימלט בכל הגומות שבהגבינה שלא יהא בה מעט נסיובי ואולי זהו הטמא:

ב ונהג הטור שאין חילוק בין שחלבו לצרכו או לצורך ישראל עכ״ל וכוונתו משום שיש רוצים לחלק דדווקא בחלבו לצורך ישראל יש לחוש שעירב חלב טמא כדי להשתכר מפני שטהור ביוקר נגד הטמא אבל בחלבו לצורך עצמו לא חיישינן שמא יערב בו חלב טמא משום דחלב טמא גרוע הרבה מן הטהור ועוד שאינו יכול להעמיד ולזה אומר הטור שאין חילוק בזה דלעולם יש חשש בזה דמי מעיד לנו שהטמא גרוע יותר ואולי אינו צריך להעמידו ואולי הטמא מבריא יותר ולכן אסור בכל גווני [עב״י וב״ח ודו״פ]:

ג וכתבו הטור והש״ע סעיף א׳ היה חולב בביתו וישראל יושב מבחוץ אם יודע שאין לו דבר טמא בעדרו מותר אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב היה לו דבר טמא בעדרו והישראל יושב מבחוץ והוא חולב לצורך הישראל אפילו אינו יכול לראותו כשהוא יושב אם יכול לראותו כשהוא עומד מותר שירא שמא יעמוד ויראהו והוא שיודע שחלב טמא אסור לישראל עכ״ל דאל״כ אינו שייך לומר דמתיירא ולכן כתבו דווקא בחולב לצורך ישראל דאלו חלבו לצורך עצמו אסור עד שיראה מתחלה ועד סוף בהחליבה דבזה לא שייך ג״כ שמתיירא וכיון שיש בהעדר דבר טמא הרי יש חשש על כל רגע ורגע שמא יחלוב מעט מהטמאה:

ד ואין לשאול דבאין דבר טמא בעדרו למה לנו שיהא הישראל יושב מבחוץ והרי אין שום חשש בזה אמנם כתבו הראשונים דכל שהישראל לא ראה החליבה כלל והיינו שגם מבחוץ לא ישב אסרו חז״ל בכל גווני דסתמא תנן במשנה חלב שחלבו עובדי כוכבים ואין ישראל רואהו אסור כן כתוב במרדכי ובסמ״ק וז״ל השערים [סי׳ פ״ב] חלב שחלבו ואין ישראל רואהו אפילו אין בהמה טמאה בדיר אסור דלא ליפוק חורבא מיניה ופורץ גדר ישכנו נחש כך כתב רש״י עכ״ל וכ״כ באו״ה [סי׳ מ״ה] וזהו דעת הטור ורבותינו בעלי הש״ע וגדולי האחרונים הש״ך והט״ז והב״ח והדרישה ורק הקילו בהשמירה דהיינו שדי בישיבה מבחוץ כמו שנתבאר וכן די ביוצא ונכנס ולא מיבעיא ביוצא ונכנס למקום החליבה ממש אלא אפילו בישיבתו מבחוץ הוא יוצא ונכנס ויושב לו מבחוץ [ש״ך סק״ד] ודי בזה:

ה והנה עכ״פ נתברר דלפי דעת כל רבותינו שהבאנו אפילו במקומות דלא שכיח כלל דבר טמא בעיר באופן שאין חשש לתערובת חלב טמא מ״מ אסור כשהישראל לא עמד עכ״פ מבחוץ בשעת החליבה או שיהא יוצא ונכנס ודי אפילו בקטן וקטנה ויתבאר עוד בזה מיהו עכ״פ האיסור הוא בכל אופן ודלא כאחד מגדולי האחרונים שהאריך בזה להקל לשתות חלב שלהם במקום שאין שם דבר טמא או שהוא רחוק המציאות שיחלובו את הטמא או שחלב טמא ביוקר והביא ראיה מאיזה גדולים שהקילו בכה״ג ומסיבה זו יש הרבה מתפרצים באיסור זה בדורנו בעוה״ר כאשר ראינו ושמענו ותולים א״ע באיזה ת״ח שעשה כן ולא ידעו ולא יבינו שחמורים דברי סופרים מד״ת והת״ח שעשה כן עונו ישא וכיון שנפסק לאיסור בטור וש״ע וכל גדולי אחרונים מי יוכל להעיז פניו ולמלא תאות נפשו ושומר נפשו ירחק א״ע מזה

ו וליתר שאת אברר לך איך שכל דברי רבותינו הקדושים הם כגחלי אש מה שהתוודה לפני בלב נשבר בהיותי יושב על כסא הוראה בעיר פלונית שאחד מהבע״ב החשובים דשם היה נוהג היתר בדבר בהיותו חוץ לביתו בעיר הגדולה במדינה וישב תדיר בשם לעסקיו והוא ועוד אורחים בשתותם חמים בבוקר בבוקר היו קונים חלב שמן שקורץ סמאנ״ט אצל חנוני אינו יהודי שכנגד אכסניא שלהם ופעם אחת התחילו לחקור ביניהם מאין לוקח החנוני הקטן הזה כל כך חלב שמן והלך הוא להחנוני ושאלו וא״ל החנוני אני קונה באיטליז של בשר הרבה מוח של הבהמות וממחה אותם עם הרבה חלב ומבשלם ביחד וזה הוא השמנונית אז נפלו כולם על פניהם על חטאם הגדול שאכלו טרפות ובשר בחלב והבעה״ב התודה לפני וצעק בקול כמה גדולים

דברי חכמים ובאמת כך מקובלני שכל גזירת חכמים לבד טעמם הנגלה יש עוד הרבה טעמים כמוסים שלא גילו אותם והשומע ישא ברכה מאת ד׳ וישולם גמולו בזה ובבא [וביחוד שמעתי שבאמעריקא יש רבים מהאומות ששותים חלב חזיר מפני שמצויים שם הרבה]:

ז וכתב רבינו הרמ״א וז״ל ולכתחלה צריך להיות הישראל בתחלת החליבה ויראה בכלי שלא יהיה בכלי שחולבין בו דבר טמא ונהגו להחמיר שלא יחלוב בכלי שדרכו של כותי לחלוב בו שמא נשארו בו צחצוחי חלב שלהם מיהו בדיעבד אין לחוש לכל זה עכ״ל ביאור דבריו דבאין דבר טמא בעדרו הקילו שמותר כשהישראל יושב מבחוץ אבל לכתחלה צריך להיות הישראל בתחלת החליבה ולראות בהכלי שאין בה חלב טמא דכיון שאסרו מפני חשש זה ממילא יש לחשוש גם בהכלי וזהו מדינא אבל נהגו להחמיר גם בזה שאף הישראל לא יחלוב בהכלי המיוחד להם לחליבה אף שרואה שאין בה כלום מפני חשש צחצוח חלב טמא אף שזהו משהו בעלמא ולכן צריך להדיחה במים היטב ומדינא אין חשש בזה דאף אם יש צחצוחי חלב יתבטל בששים מיהו בדיעבד אין לחוש לכל זה ולא מיבעיא במה שנהגו אלא אפילו אם גם הישראל לא היה בתחלת החליבה ולא ראה בהכלי אלא שישב לו מבחוץ מותר כיון שאין דבר טמא בעדרו אבל בשיש דבר טמא בעדרו אינו מועיל כלום רק כשראה מתחלת החליבה ועד סופה [ע״ז סק״ד וש״ך סק״ח] וגם בהיתר זה מפקפקים האחרונים וס״ל דאף באין דבר טמא בעדרו צריך לראות תחלת החליבה [שם] ויראה לי אפילו לדבריהם אם הדבר קשה לעמוד בתחלת החליבה כמו שראיתי שיש מקפידים על זה מפני עין הרע יכולים גם לכתחלה לסמוך על ישיבת הישראל מבחוץ כיון שאין דבר טמא בעדרו דזהו עדיף יותר מדיעבד כיון שא״א בענין אחר ומעיקר הדין אין שום חשש בזה:

ח עוד כתב ושפחות שחולבות הבהמות בבית ישראל או בדיר שלהם כל מקום שאין בית כותי מפסיק ואין לחוש לדבר טמא מותר אפילו לכתחלה להניח אותן לחלוב אע״פ שאין שם ישראל דמאחר שהוא בבית ישראל או בשכונתן אין לחוש לדבר טמא אבל אם בית כותי מפסיק צריך להיות ישראל שם כאלו חולבות בבית כותי ואפילו ישראל קטן או קטנה מועילים דהעובר כוכבים מירתת לפניהם עכ״ל ביאור הדברים אע״ג שנתבאר דגם בליכא דבר טמא בעדרו אסור בלא ראיית הישראל זהו בחלב שחלבו מבהמות שלהם אבל בחלב שחלבו מבהמות שלנו בבית הישראל או בהרפת שבחצר הישראל לא גזרו על זה כשאין חשש מחלב טמא והיינו כשאין בית כותי מפסיק ביניהם ויראה לי דה״ה אפילו בית כותי מפסיק ביניהם אם יודע שאין שם דבר טמא הראוי לחליבה ג״כ מותר דזיל בתר טעמא ועוד נ״ל דלאו דווקא כשהבהמה היא לחלוטין של הישראל אלא אפילו הישראל שכרה לחליבה כדרך ששוכרין פאקטין לחליבה מקרי בהמה של הישראל כיון שהחלב הוא שלו וכן להיפך כשהכותי שכר מישראל בהמה לחליבה מקרי בהמה של כותי ועוד כתב דבענין השמירה אפילו בבהמה שלהם א״צ ישראל גדול אלא אפילו קטן או קטנה אך שיהיו לא פחות מט׳ שנים דאז הם קצת בני דעת ומירתת הכותי אבל בפחות מזה אינו כלום [ש״ך סקי״ב בשם או״ה וט״ז]:

ט עוד כתב ואם חלבו עובדי כוכבים מקצת בהמות ולא היה שם ישראל ואח״כ בא ישראל אל האחרים עכשיו בזמה״ז שאין חלב דבר טמא מצוי כלל מותר מיהו אם לא בא שם הישראל עד לאחר שנחלבו כולם הוי כחלב שחלבו כותי דאסורה אע״פ שאין דבר טמא בעדרו עכ״ל לכאורה משמע בכוונתו דזה קאי גם אבהמה של הכותי דכיון דעמידת הישראל הוי רק משום גזירה בעלמא כשאין דבר טמא בעדרו כמו שבאמת יש מתירים לגמרי בכה״ג כמ״ש בסעיף ה׳ ונהי דלא קיי״ל כן מ״מ מקילינן בזה לענין כשחלבו הרבה בהמות ובא הישראל בהאחרונות דעכ״פ נתקיימה תקנת חכמים בחליבה זו אבל כשבא לאחר גמר כל החליבה לא חשבינן ביאתו שאח״כ כביאתו באמצע ואסור ויש שפירשו דבריו דקאי אבהמת ישראל שחלבה הכותי ברפת שאחורי בית ישראל [ט״ז סק״ו] והדברים תמוהים דא״כ גם לאחר החליבה מותר כמ״ש מקודם [ש״ך סקי״ג] ויש מי שכתב שיש בכאן טעות הדפוס [שם] ולענ״ד נראה כמ״ש דקאי אבהמה שלהם ורבינו הרמ״א הכריע כן מדעת עצמו דכל שנתקיימה תקנת חכמים שיהא הישראל רואה החליבה אף שהוא באמצע החליבה ויש בהמות שכבר נחלבו מ״מ כיון שהחליבות מבהמות אלו הם בהמשך אחד לא חיישינן לה כשאין חשש מחלב טמא ולא גרע זה ממה שנתבאר דאפילו אינו יכול לראותו כשהוא יושב מ״מ כיון שיכול לראותו כשהוא עומד מותר בכה״ג וה״נ כן הוא כיון שיש תקנת חכמים כמ״ש [וכ״מ מהגר״א סק״ט והפר״ח סק״י שפירשו כן ע״ש ונלע״ד לסמוך על זה בשעת הדחק]:

י כתב בעל או״ה [סי׳ מ״ה דין ז׳] היכא שראה הישראל את החליבה ולא היה בהמה טמאה בבית ואח״כ הולך לו ומניח החלב בבית הכותי זמן מועט זה היה מעשה והתיר רבינו שמחה את החלב חדא שלא היה שם בהמה טמאה כלל ועוד דמירתת ואמר השתא אתי ישראל ויראה אותי והכי נהגינן לכתחלה להתיר אפילו לאוכלה כך עכ״ל משמע דאם הניחה זמן מרובה דאז יש לדעת אם יש חשש שיחליף על חלב שלו כגון שחלב שלו גרוע מחלב של ישראל וכה״ג אסור ואם אין חשש חליפין כגון שהכותי לא ירויח בהחליפין מותר דאינו חשוד להכשיל ודינים כאלו יתבארו בסי׳ קי״ח בס״ד:

יא חלב של עובדי כוכבים אוסרת הכלים שנתבשלה בהם או שעמדו בתוך הכלי מעל״ע דהוי כבוש ואע״ג דאיסור קל הוא שאינו אלא חששא שמא עירב בו חלב טמא וברוב פעמים אין זה שכיח כלל מ״מ כיון דחכמים גזרו על זה אוסרת ככל האיסורים וכן גבינותיהם אוסרות ככל האיסורים אבל

החמאה שלהם אף במקום שנוהגים בו איסור אינה אוסרת הכלים שנתבשלה בהם ולא תערובת שלה שאם נתערבה בהיתר הכל מותר כמו בפת שלהם בסי׳ קי״ב דאם יש רק רוב מההיתר מותר אבל בגבינה אינו מועיל רוב היתר ויש שרוצה להקל גם בגבינה ברוב היתר ואינו עיקר [עש״ך סקי״ז]:

יב כתב רבינו הרמ״א חלב של עובדי כוכבים שנאסרה אינו מועיל אם יעשו אח״כ גבינות או חמאה ממנה אלא נשארת באיסורה וכל מה שנעשה ממנה אסור עכ״ל ביאור דבריו משום דלקמן יתבאר בדין גבינות שלהם שאם אפילו לא ראה ישראל החליבה מ״מ כיון שהיה בשעת עשיית הגבינות מותר שאין בזה חשש חלב טמא כיון שהכותי חלבה לצורך גבינות לא יערב בה חלב טמא שאינו מעמיד ולפ״ז הייתי אומר דבסתם חלב שלהם יועיל כשנעשה ממנה גבינות ובאמת י״א שהרמב״ם ס״ל כן [הה״מ פ״ג הט״ז] ואינו כן דלהדיא אמרינן בגמ׳ שם דבהגומות יכול להיות חלב טמא וכמ״ש בסעיף א׳ ולא התירו רק כשהחליבה היתה לצורך גבינות [והרמב״ם לא חשש לזה וכמ״ש בסעיף י״ד]:

יג גבינות שלהם אסרום חכמים וז״ל הרמב״ם בפ״ג ממאכ״א דין י״ב חלב טמאה אינו נקפה ועומד כחלב הטהורה ואם נתערב חלב טמאה בחלב בהמה טהורה כשתעמיד אותו יעמוד חלב הטהורה ויצא חלב הטמאה עם הקום של גבינה ומפני זה יתן הדין שכל חלב הנמצא ביד עובד כוכבים אסור שמא ערב בו חלב בהמה טמאה וגבינתם מותרת שאין חלב בהמה טמאה מתגבן אבל בימי חכמי המשנה גזרו על גבינתם ואסרום מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של שחיטתן שהיא נבלה ואם תאמר והלא עור קיבה דבר קטן הוא עד מאד בחלב שעמד בו ולמה לא יתבטל במיעוטו מפני שהוא המעמיד הגבינה והואיל ודבר האסור הוא שהעמיד הכל אסור וגבינות שמעמידים אותה הכותים בעשבים או במי פירות כגון שרף התאנים והרי הן ניכרין בגבינה הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה שכבר גזרו על כל גבינות שלהן בין שהעמידוה בדבר אסור בין שהעמידוה בדבר המותר גזירה משום שמעמידים אותה בדבר האסור עכ״ל הרמב״ם:

יד והנה בגמ׳ נאמרו כמה טעמים על איסור גבינה האחד הוא הטעם שנתבאר מצד עור הקיבה ועוד טעם מפני החלב טמא שעומד בין הגומות ועוד טעם מפני שמחליקין פניה בשומן חזיר ועוד טעם משום ניקור והיינו משום גילוי שאין נזהרין מניקורי נחשים ויש בזה סכנה ועוד טעם מפני שמעמידין אותה בחומץ יי״נ ועוד טעם מפני שמעמידין אותה בשרף ערלה [גמ׳ ל״ה] והרי״ף והרמב״ם תפסו לעיקר רק טעם עור קיבה מפני שטעם זה מפורש במשנה ועל איזה טעמים יש שאלות גדולות כגון טעם החלב טמא שבין הגומות וטעם החלקת פנים בשומן חזיר והרי הוא משהו בעלמא וליבטל בששים בשלמא טעם דעור הקיבה א״ש דהוא מעמיד כמ״ש הרמב״ם וראיה לזה שהרי למה הוצרכו לומר עור קיבת נבלה והרי גם עור קיבת שחוטה יש איסור בב״ח אלא משום דבבב״ח אין האיסור רק בנתינת טעם דדרך בישול אסרה תורה והטעם של גילוי הקשו בגמ׳ שיש תרופה לזה לישנו עד שיתייבש דארס של נחש אינו מניחו להתייבש ועל טעמי חומץ יי״נ ושרף ערלה הקשו דא״כ לאסרו בהנאה ג״כ ומפורש אמרו חז״ל דרק באכילה אסור ולא בהנאה ולפיכך תפסו רק טעם דהעמדה בעור קיבת נבלה:

טו אבל הראב״ד והרמב״ן והרשב״א ז״ל אמרו דיש לחוש גם לטעמי חלב טמא שבין הגומות ולהחלקת פנים בשומן חזיר ואע״ג דיש ששים לבטל משום דבאיסורים אלו לא הלכו חז״ל אחר נתינת טעם דווקא מפני שרצו להרחיק את ישראל ממאכליהם [הה״מ שם] ואין לשאול דא״כ למה הוצרכו לומר עור קיבת נבלה הא גם בשחוטה יש איסור בב״ח די״ל דבב״ח צונן בצונן ליכא איסור דאורייתא דרק דרך בישול אסרה תורה ואפילו כבוש מותר מן התורה בבב״ח כמ״ש בסי׳ פ״ז [ותירוץ זה כתבו התוס׳ ל״ה ד״ה מפני ע״ש]:

טז אמנם לדינא אין נ״מ כלל שהרי אפילו אם ברור הוא שמעמידין בדבר היתר אסור כמ״ש הרמב״ם שכן הורו מקצת גאונים מפני חשש העמדה בדבר אסור ואפילו אם בכל המדינה מעמידין בדבר היתר ג״כ אסור מפני שגבינה אסרוה במנין וכל דבר שבמנין נאסר לעולם אפילו כשבטל הטעם וצריך גדולים בחכמה ובמנין מאותם שגזרו לאיסור אם רצונם להתיר וזה א״א להיות ובזה גבינה חמור מחלב דחלב האיסור הוא משום חלב טמא ולא נגזרה במנין לאיסור סתמא אבל גבינות נאסרו במנין ואינו מועיל שום דבר כן כתבו הקדמונים [הה״מ שם] ולפ״ז לדידן הגם שמעמידים אותה בעור קיבה שנתייבש כעץ דהוה כעפרא בעלמא ואין בה איסור כלל כמ״ש בסי׳ פ״ז או גבינה פשוטה שלנו שאין בה העמדה כלל מ״מ האיסור במקומו עומד מטעם שנתבאר:

יז ואמת שאחד מרבותינו הקדמונים תפס לעיקר טעם גילוי ולפ״ז אצלנו שאין נחשים מצוים כמו שיתבאר בסי׳ קט״ז היה מקום להתיר וכן גדולי נרבונ״א התירו גבינות שהעמידוה בפרחים ולא ס״ל כלל דגבינה נאסרה במנין והוא כאיסור חלב דהחשש הוא רק בשיש איסור אבל אם אין חשש איסור מותר ולפ״ז אצלנו דההעמדה היא בעור קיבה שיבש כעץ היה מקום להתיר מ״מ כיון דהרמב״ם והראב״ד והרמב״ן והרשב״א והרא״ש והטור ורבותינו בעלי הש״ע פסקו לאיסור הכי קיי״ל וכתבו הרמב״ם והטור דהאוכל מכין אותו מכת מרדות בימים הקדמונים:

יח ולפי מה שבארנו מובנים דברי רבותינו בעלי הש״ע סעיף ב׳ שכתבו וז״ל גבינות שלהם אסרום מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיטתם שהיא נבלה ואפילו העמידוה בעשבים אסורה וכן המנהג ואין לפרוץ גדר אם לא במקום שנהגו בהם היתר מקדמונים עכ״ל ויש להבין למה תלו זה במנהג והלא מדינא אסור אלא משום שלדעת אחד מרבותינו וגדולי נרבונ״א אין איסור כשהעמידוה בדבר המותר לזה אמרו דהמנהג נתפשט כדעת הרמב״ם וכל רבותינו האוסרין ולכן אין לפרוץ גדר זולת במקום שנהגו להיתר ע״פ דיעות גדולי נרבונ״א ואחד מרבותינו אבל בכל המקומות אסור [וצ״ע על המתירים הא יש לחוש לחלב טמא שבין הגומות והנה ר״ח לא ס״ל רק טעם גילוי וגדולי נרבונא צ״ל דגם הם לא חשו לטעם זה מטעם משהו כסברת הרי״ף והרמב״ם אבל להראב״ד והרמב״ן והרשב״א אסור ודו״ק]:

יט וכתב רבינו הרמ״א ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה מותר כן המנהג פשוט בכל מדינות אלו ואם ראה עשיית הגבינות ולא ראה החליבה יש להתיר בדיעבד כי אין לחוש שמא עירב בו דבר טמא מאחר שעשה גבינות מן החלב כי דבר טמא אינו עומד ובוודאי לא עירב בו הכותי מאחר שדעתו לעשות גבינות ומ״מ אסור לאכול החלב כך עכ״ל ביאור דבריו דאם הישראל ראה עשיית הגבינות והחליבה המנהג פשוט להתיר ולא אמרינן דצריך דווקא שהישראל יסייע בעשיית הגבינות כמו בפת ושלקות דלא מצינו זה בגמ׳ ויש מגדולי אחרונים שהשיגו עליו דבגבינות אין היתר רק בסיוע הישראל בעשיית הגבינה [ש״ך סק״ך] וכמו כן דחו דבריו במה שהתיר בלא ראה החליבה דכיון דאנן קיי״ל כהרמב״ם דאפילו העמידוה בעשבים אסור משום לא פלוג וה״נ כן הוא [ט״ז סקי״א] אבל כבר הרבה מהגדולים דחו דבריהם וקיימו דברי רבינו הרמ״א בשני הדינים אלו והכי קיי״ל [נובי״ת חא״ח סל״ז ומנ״י ופר״ח] וכדבריו מפורש בפי׳ המשנה להרמב״ם וז״ל וכמו כן כשאנו רואים שהעכו״ם העמיד החלב בקיבה עצמה מותר לנו לאכול דהיא פירשא בעלמא וכו׳ ואשר הביא שלא תאסר הגבינה משום חלב שחלבו עכו״ם ואין ישראל רואהו לפי שטעם איסור זה כדי שלא יתערב חלב טמאה עם אותו החלב וחלב טמאה אינו מעמיד וכו׳ עכ״ל הרי שהרמב״ם בעצמו התיר זה ולא דמי להעמדת עשבים שאסרום משום לא פלוג דוודאי כן הוא אבל כל זה בלא ראיית הישראל אבל כשראה לא גזרו בזה וסיוע הישראל א״צ רק בפת ושלקות שעשייתן ע״י האור אבל בזה לא מצינו בגמ׳ שיהא צריך עשיית ישראל אלא ראיית עין [וזה שבחלב תנן ואין ישראל רואהו ובגבינה תנן סתם דזהו משום דבגבינה צריך לכתחלה לראות גם החליבה ומתורץ דקדוק הש״ך שם ולבד זה אין זה דקדוק לפי המשכת לשון המשנה ע״ש והראיה שהביא מתשו׳ מיימוני ס״ח שכתב ומעולם לא ראיתי ליקח גבינות אפילו ראה החלב משחלבו עד שעשה וכו׳ התם הטעם מפני איסור הקיבה והדקין דעיקר השאלה שם מפני זה ע״ש והגם שבתשו׳ מהר״ם מר״ב סי׳ שע״ד פסק דצריך לעשות מעשה קיי״ל כהרמב״ם דלא מצינו כן בכל הפוסקים ומשמע להדיא להיפך ובתוספתא פ״ה יש שינוי לשון מנוסחא שלפנינו להנוסחא שהביא הר״ם מר״ב שם והגר״א סק״ד פסק כהש״ך ויש להחמיר לכתחלה למעשה שישים הישראל החלב לתוך הקבה או לתוך היורה ובדיעבד אין לאסור כיון שרוב הגדולים הסכימו להיתר ומפורש כן בהרמב״ם ודו״ק]:

כ על החמאה לא גזרו חז״ל דלא הזכירו זה בגמ׳ והטעם פשוט דבשחולב לעשות חמאה לא יערב בו חלב טמא דאינו מעמיד ובכאן אין שום חשש מה שיש בגבינות דאין בזה העמדה כלל שנחוץ לעור הקיבה או להחלקת פנים של שומן חזיר וכן אין לחוש לחלב טמא שבין הנקבים דאין בחמאה נקבים וכולה דבוקה ולבד זה כיון שכוונת הכותי היתה לעשות חמאה למה יערב בו חלב טמא וחששא זו אינה אלא אם נרצה לעשות חמאה מחלב שלהם אבל החמאה שעשו הם לא יערבו בזה חלב טמא כן נראה מעיקר הדין:

כא ומ״מ הרמב״ם כתב שם וז״ל החמאה שלהם מקצת הגאונים התירוה שהרי לא גזרו על החמאה וחלב הטמאה אינו עומד ומקצת הגאונים אסרוה מפני צחצוחי חלב שישאר בה שהרי הקום שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו וכל חלב שלהן חוששין שמא ערבו בו חלב בהמה טמאה ויראה לי שאם לקח חמאה מן הכותי ובשלה עד שהלכו להן צחצוחי חלב הרי זו מותרת שאם תאמר נתערבו עמן ונתבשלו כולם בטלו במיעוטן אבל החמאה שהם בשלו אותה אסור משום גיעוליהם עכ״ל:

כב ביאור דבריו דהגאונים האוסרים ס״ל דלא אמרינן סברא זו דמאחר דכוונת הכותי היתה לעשות חמאה לא יערב בה חלב טמא דאולי מקודם חלב את הבהמה כדי למכור החלב ואח״כ נתיישב לעשות חמאה ומקודם זה ערב בה חלב טמא ובכל חמאה יש קום קצת והיינו שנשפך ממנה כמים והקום עומד בפ״ע ולכן אינו בטל בהחמאה וחיישינן לזה הקום שהוא חלב טמא דביטול אינו אלא כשנתערב איסור בהיתר ולא כשהאיסור עומד בפ״ע ואי קשיא הרי ביכולת לשפוך הקום לגמרי ולא ישאר רק החמאה בלבד וצ״ל דס״ל דאין ביכולת לשפוך לגמרי דאיך שנשפוך ישאר משהו ולזה אומר הרמב״ם דאפילו לדבריהם אם נבשל את החמאה יצא הקום לגמרי דכח האש מוציאו לגמרי ואם תאמר הרי ע״י האש יובלע הקום בחמאה לזה אומר דבזה פשיטא דאין שום חששא דכיון שיובלע בו הרי יתבטל דפשיטא שיש ששים בהחמאה נגד הקום דכל עיקר חשש הוא מפני שעומד בפ״ע ועתה

שנבלע בו הרי יתבטל ודע דזה שכתב הרמב״ם דהם כשבשלו את החמאה אסור משום גיעוליהן כלומר משום הכלים שלהם לא קיי״ל כן דהוא הולך לשיטתו שכתבנו בסי׳ קי״ב דלא ס״ל סתם כלים אינם בני יומן אבל אנן קיי״ל כן ולכן גם החמאה שבשלו הם מותר באכילה [כ״מ]:

כג והטור אחר שהביא דברי הרמב״ם כתב וז״ל והרשב״א אסרה אף לאחר בישול וה״ר פרץ התירה להדיא בלא בישול וא״א הרא״ש ז״ל היה אומר שלא היה יודע בה טעם ברור לאסור אלא שנהגו בו איסור לכן לא היה מוחה לאנשי המקום שנוהגין בו היתר אבל אם רוב המקום נוהגין בו איסור אין לאדם לשנות עכ״ל הטור:

כד והנה טעמו של רבינו פרץ פשוט הוא דבאמת אין בזה שום חשש כמ״ש דכיון שכוונת הכותי היתה לעשות חמאה למה יערב בו חלב טמא ולא חשש שמא מתחלה כוון למכור החלב דמנלן לחשוש כל כך חששות רחוקות באיסור דרבנן כזה ואף גם איסור דרבנן אינו שהרי באמת לא גזרו על החמאה והגם שהסמ״ג הביא בשם ירושלמי פ״ק דשבת שבתוך גזרות די״ח דבר גזרו גם על החמאה שלהן הרי כתב הוא בעצמו שיש ירושלמי שאין כתוב שם חמאה [עב״י] ולפנינו בכל הירושלמי לא נמצא חמאה כלל בשום מקום ובש״ס שלנו לא נמצא ג״כ זכר שגזרו על החמאה וטעמו של הרא״ש שאמר שאינו יודע טעם לאסור היה ג״כ מפני זה כמבואר אך הרשב״א הולך לשיטתו דלא הלכו באיסורים אלו אחר שיעור ששים כמ״ש בסעיף ט״ו וס״ל ג״כ שיש חשש שמא חלב מתחלה למכור ולפ״ז כשבשלה הרי יכול להיות שנבלע הקום בהחמאה ואסור כיון שאינו בטל בששים ויראה לי אפילו להרשב״א זהו בכותי המוכר מעט חמאה מבהמתו ויכול להיות שמקודם לא היתה כוונתו לחמאה אבל בחצרות השרים שעושים חמאה הרבה וכל הבהמות שמחזיקים לחלוב הוי לחמאה לא שייך שם שום חשש מתערובת חלב טמא [ובהגמ״י פ״ג דמאכ״א הביא תשו׳ ר״ת וז״ל דהיכא שיש לחוש לתערובת נסיובי דחלבא בד׳ ימים מתייבש ואז מותר ובחמאה ליכא גומות והיכא שאין מערבין מותר מיד וכשיש ספק הולכין לקולא וכו׳ עכ״ל והובא בב״י]:

כה ורבותינו בעלי הש״ע סעיף ג׳ כתבו וז״ל החמאה של עובדי כוכבים אין מוחין לאנשי המקום שנוהגין בו היתר ואם רוב בני המקום נוהגים איסור אין לשנות ובמקום שאין מנהג אם בשלה עד שהלכו צחצוחי החלב מותרת גם מותר לבשלה לכתחלה כדי שילכו צחצוחי חלב ואם בשלה כותי מותרת דסתם כליהם אינם בני יומן עכ״ל וזה שמותר לבשלה אין זה כמבטל איסור לכתחלה דשמא אין כאן איסור כלל ועוד דאין כוונתו לבטלה אלא שילכו לה הצחצוחי חלב [ש״ך סקכ״ח בשם ב״י] כלומר דאין הכוונה לבטל האיסור בההיתר אלא אדרבא לכלות האיסור ע״י האש שישרף האיסור לגמרי ואפשר שלא ישאר אף משהו איסור [ובזה מתורץ קושית הט״ז סקי״ב ע״ש ודו״ק]:

כו וכתב רבינו הרמ״א דאם הולך ממקום שאין אוכלין אותה למקום שאוכלין אותה אוכל שם עמהם אבל אסור להביאה עמו ולאכלה במקום שנוהגים בה איסור אם לא במקום שיש בה היכר שהוא ממקומות המותרים וההולך ממקום שנהגו בו היתר למקום שנהגו שם איסור אסור לאכלה שם וי״א דה״ה אם הובאה ממקום היתר למקום איסור נמי אסורה אפילו יש בה היכר והכי נהוג עכ״ל וזה שמותר לאכול עמהם אע״פ שדעתו לחזור ואין נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם י״א מפני שאיסור קל הוא ואינו דומה לשארי איסורים [לבוש וכ״מ בש״ך סקכ״ט] אבל א״א לומר כן דא״כ למה אסור להביאה עמו [ט״ז סקי״ג] ועוד אינו מובן מה שייך היכר שהיא ממקומות המותרים אמנם הכוונה כן הוא דמקומות שנהגו היתר הוא מטעם דשם עושים בהכשר בלי חשש בעולם ומקומות שנהגו איסור הוא מטעם דאצלם יש חשש ואלמלי לא היה שם חשש היו אוכלים ג״כ ולכן אין כאן מחלוקת ואין שייך בזה חומרי מקום ולכן ההולך ממקום איסור למקום היתר אוכל שם עמהם שהרי גם במקומו היו אוכלין חמאה כזו אבל להביאה עמו אסור אם אין בחמאה זו היכר והבדל במראה בין חמאה זו לחמאה שבכאן מפני חומרי מקום שהלך לשם לענין מראית העין אבל כשחמאה זו ניכרת אין כאן מראית עין וההולך ממקום היתר למקום איסור אסור לאכול שם החמאה שלהם אפילו דעתו לחזור מפני שגם במקומו לא היו אוכלים חמאה כזו ויש מחמירין לומר דכשהובאה ממקום היתר למקום איסור אסור אפילו בהיכר כדין כל האיסורים והכי נהוג [כנ״ל לפרש וכ״מ מט״ז שם]:

כז והנה בזמננו זה ברוב המקומות אין אוכלין החמאה שלהם ויש מקומות שאוכלין ופשיטא במקומות הרחוקים או במקום שישראל מועטים יכולים לאכול חמאה בלי פקפוק כלל ואפילו במקומות שנהגו לאיסור אינה אוסרת הכלים שנתבשלו בה החמאה ולא תערובות ובטלה ברוב ודע שהרב בעל חכ״א כתב [סוף כלל ס״ז] וז״ל אך בזמה״ז שמענו בבירור שמזייפין החמאה בשומן של חזיר באכסניא ולכן ראוי לכל בעל נפש שלא יאכל כי אם מהחמאה שמוכרין במקומות גדולים על השוק אבל לא מה שמוכרין בבתים חתיכות חתיכות עכ״ל ובתשב״ץ הובא בב״ח ס״ס זה וז״ל על החמאה שלהם בתשו׳ הגאונים כתבו להתיר וכן ר״ת ור״י מתירין אמנם בתשו׳ ר׳ נתן כתוב עד עכשיו היו נוהגין היתר אבל משהתחילו לזייפו בחלבים היו גוערים בנזיפה למי שאוכל אותם וכו׳ ומנהג רווחא הוא בכל ארץ אשכנז שלא לאכלה עכ״ל הרי שגם בזמן הקדמון היה חמאה שנתערב בהם זיוף מחלבים וגם בזמננו זה רבות בשנים ששמענו שגם עתה יש מקומות שמערבין חלבים בחמאה וזה איזה שנים שהייתי בעיר גדולה ושמעתי שהחמאה

המזוייף אינה הולכת לאכילה כלל רק לסיכות בפאבריקין וברוך היודע האמת ולכן זהו ודאי שהנוהגים היתר בחמאה צריכים עכ״פ לידע בבירור שאין בזה זיוף ותערובת איסור [כתב ב״י בס״ס זה מי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ שלהם ולקח חלב זה והעמיד בו אחר ומהאחר אחר שמותר ליקח חלב שלישי זה ולהעמיד בו חלב ולאכלו דלאחר ג׳ פעמים כבר כלה הראשון עכ״ל וראיה מתוספתא פסחים פ״ב דחמצן של כותים מותר אחר ג׳ שבתות והיינו אחר ג׳ אפיות ע״ש]:

כח ויש להסתפק במקום שנוהגים היתר בחמאה איך הדין בחלב שהועמד יום או יומים עד שנעשה עב והעליון הוא שמן וקורין סמעטענ״א והתחתון הוא חמוץ וקורין זויע״ר מיל״ך אם זה דומה לחלב ואסור או דומה לחמאה ומותר ונראה דדומה לחמאה דהא חלב טמא אינו עומד ואי משום הנסיובי הא גם בחמאה איכא נסיובי וא״כ הנסיובי שהוא בעין יכולין לשפכו ומה שנבלע בהחלב הקרוש נתבטל והנה בהזויער מילך יש הרבה נסיובי שקורין סראוועטקא וצריך לשפכו לגמרי ובהסמעטענא ליכא נסיובי בפ״ע ונלע״ד דבמקומות הרחוקים שאין להישראל מה לאכול יכול לאכול סמעטענא וזויער מילך כמו חמאה ורק ישפוך הסראוועטקא [עפר״ח סקכ״א שהתיר הקאמייק״א שבמדינת טורקי והוא ג״כ כעין זה וג״כ מטעמים אלו ע״ש דלרוב פוסקים החמאה הוא היתר גמור וה״ה זה]:

סימן קטז

א דיני דברים האסורים משום סכנה. ובו כ״ה סעיפים:

כשם שאסור לאכול ולשתות דבר איסור כמו כן אסור לאכול ולשתות דבר של סכנה ומרגלא בש״ס דסכנתא חמירא מאיסורא והרי כתיב ואך את דמכם לנפשתיכם אדרוש וכתיב ושמרתם לנפשתיכם וכל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה״ב [כמו בגיטין נ״ז:] ולעולם אל יעמיד אדם עצמו במקום סכנה לומר שיעשו לו נס דשמא לא יעשו לו נס ואם יעשו לו מנכין לו מזכיותיו [שבת ל״ב:] ובירושלמי תרומות פ״ח איתא באחד ששתה מים מגולים בעיה״כ ואמר שזכות יוה״כ תגן על זה ולא הספיק לשתותו עד שנתחלחלו מעיו ומת ולכן יזהר אדם מאד בזה:

ב בזמן הש״ס היה גילוי כלומר משקין שנתגלו ואוכלין שנתגלו סכנה גדולה מפני הנחשים שאכלו ושתו מהם והטילו שם ארס וכתבו הטור והש״ע דעכשיו שאין נחשים מצוים בינינו לא חיישינן לגילוי ולכן קצרו בזה ואין בזה משום דבר שנאסר במנין שאסור לעולם אף כשבטל הטעם כמ״ש בסי׳ הקודם לענין גבינה דבגילוי כשגזרו לא גזרו רק על המקומות שנחשים מצויים וכך היתה התקנה שעל המקומות שאינם מצוים לא גזרו [טור וכ״כ התוס׳ פא״מ ל״ה.] ומ״מ כתב אחד מגדולי האחרונים דגם עתה בארצות המערב הפנימי יש הרבה מקומות דשכיחי בהו נחשים ועקרבים [פר״ח סק״א] וצריכים ליזהר בגילוי:

ג שנו חכמים במשנה דתרומות [פ״ח] שלשה משקין אסורין משום גילוי המים והיין והחלב ושאר כל המשקין מותרין מפני שהנחש אינו שותה מהן אך בברייתא יש דגם דבש יש בו משום גילוי והכי קיי״ל [ב״י] והרמב״ם פסק דגם ציר אסור ואפילו שתו מהם בני אדם ולא ניזקו אין לשתות מהם מפני שיש ארס שהוא צף למעלה ויש שהארס מפעפע עד אמצעית המשקה ויש שהארס שלו שוקע לשולי הכלי לפיכך יכול להיות שאלו יוזקו ואלו לא יוזקו [פא״מ ל׳:] ומשקין שסננן במשמרת יש בהן משום גילוי ולא אמרינן דהארס נשאר למעלה דאין ראיה ויכול להיות שעבר דרך המסננת וכל זמן שנתגלו המשקין בלא שמירת אדם יש בהם משום גילוי בין ביום בין בלילה ודווקא שהאדם יהיה ער ולא ישן דאין אימת ישן עליהם [גמ׳] ונראה דאפילו מתנמנם אסור מפני הספק וכמה זמן ישהו שיהא מגולה ותיאסר כדי שיצא הנחש מתחת אוזן הכלי ויחזור לחורו והוא זמן מועט:

ד וכמה שיעור המשקין שיהא בהן משום גילוי אם המשקין בכלים אין להם שיעור ואסור הן רב הן מעט ואם בקרקע אמרו בגמ׳ מ׳ סאה וכתב הטור יש מפרשים אם יש מ׳ סאה או יותר הארס בטל בהם ומותר ויש מפרשים להיפך שעד מ׳ סאה מותר לפי שהן מועטין ואם היה בהן ארס היה ניכר כשהן צלולין אבל במ׳ סאה ויותר אינו ניכר ואסור וכתב שטוב לחוש לדברי שניהן אבל מעין המושך כל שהוא אין בו משום גילוי [רמב״ם פי״א מרוצח] דכן איתא בירושלמי שם ובשיעור המים לא חילק הרמב״ם בין מ׳ סאה לפחות או יותר אלא כתב סתם דאם המים מרובים כדי שתאבד בהם המרה מותר ע״ש ולא חילק בין כלים לקרקע ובין מים לשארי משקין [והולך לשיטתו בפי׳ המשנה ע״ש]:

ה יין מזוג יש בו משום גילוי והטור כתב כל זמן שיש בו מעט יין ע״ש ונראה כוונתו הוא כשמזוג בשארי משקין דאין בהן משום גילוי דאז צריך למעט יין אבל במזוג במים בכל ענין יש בו משום גילוי [עפר״ח] ויין תוסס אין בו משום גילוי דאין הנחש שותה ממנו וכמה תסיסתו ג׳ ימים משעת עשייתו וכן יין שהחמיץ אין בו משום גילוי וכן משקין שיורדין ונוטפין טיף טיף אין בהם משום גילוי שהנחש בורח מזה ודע דבירושלמי שם איתא דהא דשארי משקין אין בהן משום גילוי זהו מן הסתם אבל כשראינו שהנחש שתה מהם יש בהם איסור במשקה זו שבכלי זה והכי משמע בגמ׳ גבי כותח הבבלי דאי אית בהו ניקורי חיישינן ע״ש [ל׳:] וניקורי הוא כמין מקום נשיכת הנחש [רש״י] ואף שלא ראו את הנחש מ״מ כיון שנראה שזה הוא מניקור שלו אסור וה״ה בכל הדברים:

ו משקין שנתגלו לא ישפכם ברה״ר שמא יעבור עליהן אדם יחף ולא ירבץ בהן את הבית ולא יגבל בו טיט ולא ישקה מהן שום בהמה הן שלו הן של אחרים ואף שלו אסור דאסור לאבד ממון בידים אבל משקה אותם לחתול דהחתולים אוכלים נחשים [פסחים קי״ב] ודווקא חתול שלו אבל של אחרים אסור משום דמיכחש כחיש לשעתו ואח״כ משביח ושמא רצון האחר למוכרו מיד [ל׳:] ולא ירחץ בהן פניו ידיו ורגליו אפילו במקום חלק מפני שהארס מחלחל [ערש״י ב״ק קט״ו שכתב הטעם על בהמה שמא ישחטנה ויאכלנה ומשמע דטמאה מותר וכ״כ הר״ן בפא״מ שם וכתב הב״י דס״ל דשונרא לאו דווקא וכל בהמה טמאה אינו מתיירא מפני ארסו של נחש וצ״ע]:

ז כתב הרמב״ם [שם] השום שנתרסק ואבטיח שנחתך ונתגלה אסור וכן כל כיוצא כהן עכ״ל וז״ל הטור כל פרי שיש בו ליחות כגון קשואים ודלועים תאנים ומלפפונות ואבטיחים אם הן מבוקעין לא יאכל מהן שיש לחוש שמא ניקר בהן שרץ והטיל בהן ארס ואפילו הן גדולין הרבה בין תלושין בין

מחוברים ואפילו אם רואין שנקר בהן מי שאין לו ארס כגון צפור או עכבר אסורין שיש לחוש שמא נקר בהן שרץ אחר תחלה וזה הצפור נקר במקום שנקר בהן השרץ וכתב הרשב״א דווקא מנוקרין או מבוקעין שהליחה שבהן מגולה אבל מבוקעין שאין הליחה שבהן מגולה מותרין לפיכך פי תאנה כלומר כשתולשין אותה נעשה לה פה קצר במקום עוקצה אין בו משום גילוי ואוכל אדם תאנים וענבים בלילה ואינו חושש עכ״ל [וע׳ סוף סעיף ח׳]:

ח עוד כתב הרמב״ם יין או מים או חלב שהיו חמין כל זמן שההבל עולה מהן אין בהן משום גילוי שהנחש מתיירא מפני ההבל ואינו שותה ממנו מי כבשים ומי שלקות ומי תורמוסין אין בהן משום גילוי ומים ששרה בהן כבשים ושלקות ותורמוסין אם נשתנה טעמן אין בהן משום גילוי ואם אין בהם נ״ט אסורים וכן מים שהדיח בהם פרישין ודורמסקין לחולה אסורין משום גילוי ויין שנתחבר בו דברים חדין כפלפלין או דברים מרים כאפסנתין עד שנשתנה טעמם אין בו משום גילוי וה״ה בשארי משקין וכו׳ מעין המושך כל שהוא אין בו משום גילוי לגין מגולה שהניח בשידה תיבה ומגדל או בתיק שלו או בבור אפילו עמוק מאה אמה או במגדל גבוה ק׳ אמה או בטרקלין מיופה ומסוייד ה״ז אסור בדק את התיבה או את המגדל ואח״כ הניחו ה״ז מותר ואם היה בהן נקב אסור וכמה יהא בנקב כדי שתכנס בו אצבע קטנה של קטן וכו׳ עיסה שנלושה במים מגולין אפילו היא של תרומה תשרף ואפילו נאפה הפת אסורה עכ״ל וכל זה הוא בירושלמי ובתוספתא עוד כתב הטור כל השרצים יש להם ארס וצריך לחוש לניקורן ושל נחש ממית ושל שארי שרצים אינו ממית אלא מזיק עכ״ל והוא בגמ׳ שם:

ט תאנה נקורה שיבשה ונעשית גרוגרות ותמרה נקורה שיבשה שתיהן מותרות [ירושלמי שם] וכך אמרו בגמ׳ [ל״ה:] גבי גבינות יבש מותר משום דארס נחש אינו מניחו לייבש ישן מותר אינו מניחו ליישן וה״ה יין שנתגלה והחמיץ מותר [ירושלמי] ואלו שתה נחש ממנו לא היה מחמיץ ומ״מ לכתחלה אסור להשהותו עד שיתייבש או שיחמיץ שמא יבואו לאכלם ויסתכנו [שם] כלומר שמא באמת אכל הנחש או שתה ולא יתייבש ולא יחמיץ ובין כה וכה יבואו לאכלם והרי אפילו בדבר איסור חיישינן לתקלה כמ״ש בסי׳ נ״ז ק״ו בדבר של סכנה דחמירא סכנתא מאיסורא וכתב הטור שיותר החמירו בספק סכנה מבספק איסור ע״ש:

י צריך ליזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד מפני שקשה לצרעת [פסחים ע״ו:] ואין חילוק בין בשר בהמה לבשר עוף וכן אין לצלות בשר עם דג בתנור קטן כאחד משום ריחא מיהו בדיעבד אינו אסור דלא הוי סכנה רק דרך בישול אבל אם השומן זב מזה לזה ודאי אסור ויש מתירים בצלייה אפילו לכתחלה ויש אוסרים גם בדיעבד [עש״ך סק״א] ואנו אין לנו רק דברי רבינו הרמ״א שפסק דמותר בדיעבד וירחץ ידיו בין אכילת דגים לבשר ויאכל פת שרוי בינתים כדי לרחוץ פיו וי״א דאין לחוש לזה רק כשמבשלן יחד ואכלן או נצלו יחד דאז יש סכנה אבל לאכלן זה אחר זה אין לחוש וכתב רבינו הרמ״א דכן נוהגין שלא לרחוץ הפה והידים ביניהם ומ״מ יש לאכול דבר ביניהם ולשתות דהוי קינוח והדחה עכ״ל וי״א דעכשיו נשתנו הטבעים וכמה דברים שאמרו בגמ׳ משום רוח רעה ואנו אין נזהרין בזה ואין המדינות שוות זל״ז [מג״א סי׳ רע״ג סק״א] וגם רבותינו בעלי התוס׳ כתבו ספ״ק דמ״ק על מה שאמרו בגמ׳ שם דכוורא סמוך למיסרחא מעלי וז״ל ובזמה״ז תופסים סכנה למיכל סמוך לסירחון וגם בשתיית מים אחר דג דאיתא שם דמעלי ועכשיו אינו כן ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש״ס שאינן טובות בזמה״ז עכ״ל ודע שיש מי שאומר דדבר של סכנה בישול דגים בבשר אינו בטל אפילו בששים [ט״ז סק״ב] וחלקו עליו כמה מהגדולים דרק בארס נחש אין לו ביטול אבל בשארי דברים בטל בס׳ כבאיסור דכיון שיש ס׳ שוב אין כאן טעם ואין בזה סכנה [נקה״כ שבו״י חה״ש ופר״ח סק״ה] ובמליחת בשר ודג ליכא סכנה [שם] וראיה ברורה דדג בבשר בטל בס׳ מחולין צ״ז כלכית באילפס ע״ש ברש״י:

יא איתא בירושלמי [שם] שצריך ליזהר מזיעת האדם דכל זיעת האדם הוא סם המות ולכן יזהר שלא תפול שום זיעה לאיזה מאכל או משקה לבד זיעת הפנים אין בו סכנה וסימנך בזעת אפיך תאכל לחם וכן צריך ליזהר מליתן מעות בפיו שמא יש עליהן רוק יבש של מוכי שחין וגם מפני שיד הכל ממשמשין בהם ויש מהם חולים וזוהמתן דבקה בהם ואותה זוהמא קשה לאדם כשמכניסה לתוך פיו [ש״ך בשם ר״ן] ולא יתן פס ידו תחת בית השחי שלו שמא נגע ידו במצורע או בסם רע ומקום בית השחי יש בו ליחות ונקלט שם הצרעת או הסם ולא יתן לחם תחת השחי מפני הזיעה ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה מפני שרוח רעה שורה עליהן ומשמע דאוכל חי מותר ויש מקפידים גם באוכל חי ועכשיו אין נזהרים בזה ושומר פתאים ה׳ כיון דדשו בהו רבים [שבת ספי״ח] ולפי האיסור אפילו מכוסה בכלי אפילו בברזל אסור וכן לא ינעוץ סכין בתוך אתרוג או בתוך צנון שמא יפול אדם על חודה וימות כן איתא בירושלמי ואינו מובן דא״כ למה דווקא אתרוג וצנון ויש מי שפירש משום דהסכין מעלה חלודה כשמניחים בהם זמן רב והם מפני חריפותם נכנס בהם החלודה ומזיק לאוכליהם [פר״ח סק״ז בשם יפ״מ]:

יב וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה כי סכנתא חמירא מאיסורא ולכן אסור לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה במקום שאינו בטוח וכן אסרו לשתות מים מן הנהרות בלילה או להניח פיו על קילוח המים ולשתות כי דברים אלו יש בהם חשש סכנה ומנהג פשוט שלא

לשתות מים בשעה של התקופה וכ״כ הקדמונים ואין לשנות ויש שמניחים ברזל לתוך המים דכשיש שם ברזל נסתלקה הסכנה ועל מאכלים ומשקים מבושלים או כבושים ומלוחים א״צ שום דבר כי באלו אין סכנה [ש״ך סק״ו] עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשיש מגפה בעיר ח״ו ויש לצאת מן העיר בתחלת המגפה ולא בסופה כיון שכבר נתחזקה המגפה ואולי דבזה אמרו חז״ל [ב״ק ס׳:] מגפה בעיר כנס רגליך רעב בעיר פזר רגליך ע״ש וכל אלו הדברים הם משום סכנה ושומר נפשו ירחק מזה ואסור לסמוך על הנס או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה ואין לילך באמצע הרחוב בעת הדבר רח״ל:

יג לקצוץ אילן מאכל אסור מן התורה וחז״ל אמרו שיש גם סכנה בזה [ב״ב כ״ו.] ולכן יש מי שמחמיר אף בצריך למקומו [באה״ט בשם בי״ע] אמנם מדינא אם צריך למקומו מותר וכן אם מאפיל על חלונו וכ״ש שאין קפידא בקציצת הענפים ודווקא כשצריך למקומו לבנינים אבל להרחיב לטיול בעלמא אין לקצוץ ומי שיש לו כלב רע אפילו אינו נושך יכול ליתן לו סם אבל לא יתן לו מחט בלחם שמא ישתגע ויבא לידי סכנה ואסור לילך על גשר רעוע או ליכנס לחורבה ויש שאין יושבין על העגלה בעת שהולכין על מעבורת וכתב מהרש״ל נהגו לאסור הכבשים שגדל בהם מין שחין של נגע שרגילין למות בהם מפני שמחזיקים שיש סכנה לאוכלם:

יד בגמ׳ מבואר שלא לשתות מים פושרין שלא נתחממו כל צרכן אם לא שמשימין בהם איזה דבר כעשבים וכיוצא בהם ואין לשתותם עד שירתיחו ודווקא כשנתחממו בכלי מתכות אבל בכלי חרס מותר בכל האופנים [ב״מ כ״ט:] וכן שלא לאכול דג שנמלח ביום ז׳ למליחתו וביום ט״ז וביום כ״ג וביום כ״ז למליחתו כשאינו צלוי כל צרכו ולא שתה אחריו יין ושכר ודווקא דג קטן [ברכות ספ״ו] עוד איתא בעירובין [כ״ט:] דעלין של בצלים שלא גדלו עדיין זרת יש בהן ארס ואין לאכלם ואם אכלם ישתה אחריהם שכר ומעשה בר׳ חנינא שאכלם וחלה ונטה למות ובקשו עליו רחמים וחיה [שם] ואמרינן בשבת [צ׳.] מקק דסיפרי תכך דשיראי ואילא דעינבי ופה דתאינים והה דרמונים כולהו סכנתא וכל אלו תולעין הם שבכל מין ומין וחלוקים בשמותיהן תכך אילא פה הה [רש״י] ומקק דסיפרי הם תולעים שמתליעים הספרים ומטפחות [ערוך ערך מק ושם הגירסא מקק דמטפחות]:

טו איתא בגיטין [ע׳.] ג׳ דברים מכחישים כחו של אדם ואלו הן פחד דרך ועון וכו׳ ג׳ דברים מתישין גופו של אדם אכל מעומד שתה מעומד שימש מטתו מעומד חמשה קרובים למיתה יותר מן החיים אכל ועמד מיד קודם ששהה מעט [רש״י] שתה ועמד הקיז דם ועמד ישן ועמד שימש מטתו ועמד ששה העושה אותן מיד מת הבא בדרך ונתייגע הקיז דם ונכנס לבית המרחץ ושתה ונשתכר וישן על גבי קרקע ושימש מטתו ודווקא שעשאן כולן כסידרן ואפילו שלא כסדרן נחלש ואם אדם כחוש הוא בתלתא מינייהו מית כשעשאן כסדרן:

טז עוד איתא שם במשנה דברים רובן קשה ומיעוטן יפה דרך ודרך ארץ כלומר תשמיש עושר ומלאכה יין ושינה חמין והקזת דם שמונה ממעטים את הזרע המלח והרעב והצרעת בכייה ושינה על גבי קרקע וגודגדניות וכשות שלא בזמנה והקזת דם למטה מן הבצים אבל למעלה מזה יפה ובברכות [ל״ד.] אמרינן שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה שאור ומלח וסרבנות וכל סעודה שאין בה שריף אינה סעודה ופירש״י תבשיל לח שיש בו מרק [שם מ״ד] והערוך פירש לשון שרף שמפיג את המאכל שבמעיים כמו יי״ש וכדומה וטחול יפה לשינים וקשה לבני מעיים כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעיים כל ירק חי מוריק נוטל תואר הפנים [רש״י] וכל קטן שלא גדל כל צרכו מקטין וכל נפש דבר חי הנאכל שלם כגון דגים קטנים שגדלו כל צרכן [שם] משיב את הנפש וכל קרוב לנפש כמו בשר הסמוך לצואר וללב ולמעיים [שם] משיב את הנפש כרוב למזון תרדין לרפואה אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו וכל שהוא כבצה בצה טובה הימנה לבד בשר שעוד טובה מבצה [שם]:

יז ענין זוגות ידוע בגמ׳ [פסחים ק״י.] ואמרו שלא יאכל תרי ולא ישתה תרי והשותה כפלים דמו בראשו ודווקא שלא ראה פני השוק בין כוס לכוס אבל ראה פני השוק לית לן בה ודווקא לצאת לדרך אבל לישב בבית אין סכנה רק לצאת לבית הכסא הוי כלצאת לדרך וכן לילך לישן מיד הוי כלצאת לדרך וכוס של ברכה אינו מצטרף לזוגות ושתי בצים ושתי אגוזים ושתי קישואים הוי הלכה למשה מסיני דזוגות הוי קפידא אך עוד דבר אחד נאמרה ומסתפקא להו לרבנן מאי ניהו וגזרו משום זה על כל הדברים ואם שתה שני כוסות קודם אכילה ואחד בתוך האכילה מצטרפין דלא ליהוי זוגות וכן אחד קודם ושנים על השלחן אבל שנים על השלחן ואחד לאחר הסעודה לא מצטרפא לבטל הזוגות ושני כוסות של יין ואחד של שכר לא יצטרף לבטל הזוגות ולהיפך שנים של שכר ואחד של יין מצטרף וסימנך כל המחובר לו מן החמור ממנו מצטרף מן הקל לא מצטרף ומ״מ אמרו חז״ל שם דבמערבא לא קפדי אזוגי וכללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה וכל דלא קפיד לא קפדי בהדיה ע״ש ובזמנינו לא שמענו מקפידים בזוגות רק אם יש מקפידים יתנהגו כמ״ש ואמרו שם דכל שגמרו בידי אדם כגון ככרות לחם או קערות תבשיל אין בהם משום זוגות כל שגמרו בידי שמים כמו שני פירות וכיוצא בהם יש בהם משום זוגות וזהו במיני מאכלים אבל במשקין הרי אמרו דיש בכוסות יין ושכר משום זוגות אע״ג דגמרם בידי אדם אלא ודאי דרק על מיני מאכלים אמרו ולא על משקים ואם ספק בידו אם שתה זוגות אם לאו ישתה עוד אחד ואם שתה זוגות מצטרף כוס זה לבטל הזוגות כיון שכוונתו לצרפו ואם לא שתה זוגות אין בדעתו לצרפו להראשונים והוי כנמלך:

יח גרסינן בשבת [קנ״א:] אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית ויש מפרשים דהכוונה הוא בית יחידי בית יחידית שאינה עומדת בין הבתים ואינו כן דא״כ הו״ל לומר בית יחידית אלא ודאי כפשוטו אך אפשר דדווקא כשאין בכל הבית מי שישן שם אבל יש בבית עוד אדם אף שישן בחדר לבדו לית לן בה וכן המנהג פשוט עוד אמרו שם שש דמעות הן ג׳ יפות וג׳ רעות של עשן ושל בכי ושל בית הכסא רעות של סם ושל שחוק ושל פירות כגון ריח חרדל וכיוצא בו יפות:

יט עוד אמרו שם [פ״ב.] מאן דעייל לבית הכסא לא ליטרח הרבה כלומר להעצים עצמו שתלך המותרות בע״כ דהאי כרכשתא אתלת שיני יתיב ושמא אגב דחיקותא משתמטא שיני דכרכשתא ויבא ח״ו לידי סכנה וכן לא ליתיב בהדיא כלומר במהרה ובחוזק לפי שנפתח הנקב בחזקה וניתקין שיני הכרכשתא ולא יקנח בחרס חד שלא ינתק שיני הכרכשתא אם לא באוגני כלים שהם חלקים ועוד אמרו שלא יקנח בדבר שהאור שולט בו משום כשפים ע״ש והאידנא מקנחים בנייר דמידי דכשפים לא חיישינן לה בזמה״ז [אך צ״ע דבגמ׳ שם משמע דזהו לאו משום כשפים ע״ש היטב]:

כ והנצרך לפנות ואינו נפנה רוח זוהמא שולטת בו והנצרך לנקביו ואוכל דומה לתנור שהסיקוהו על גבי אפרו וזו היא תחלת ריח זוהמא והנצרך לפנות ואינו יכול יעמוד וישב יעמוד וישב עד שיפנה [שם] והמשהה נקביו עובר בלאו דלא תשקצו את נפשותיכם ובקטנים איכא גם סכנה וכך אמרו חז״ל בבכורות [מ״ד:] משתינין מים בפני רבים ולא יהיה צנוע בזה שמא ימתין ויסתכן וגם דבר זה מביא שיהיה עקר דשני נקבים יש בו באדם אחד מוציא שתן ואחד זרע ואין בין זל״ז אלא כקליפת השום ובשעה שאדם נצרך לנקבים קטנים יכול להיות שכשיעצר הרבה ינקבו זה לתוך זה ונמצא הוא עקר ואסמכוה אקרא לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך אימתי לא יהיה בך עקר ועקרה בזמן שאתה נוהג בזה כלומר בהטלת מי רגלים כבהמה בלי צניעות ועוד אמרו שם על זה סילון החוזר כלומר כשמעציר עצמו מלהשתין וחוזרת המי רגלים לתוך הגוף מביא אותו למחלת ירקון וגם על נקבים גדולים אמרו שם עמוד החוזר מביא לידי הדרוקן והוא חולי מעיים ולכן יזהר האדם בכל זה וכן צריך ליזהר שאחר כל אכילה ישתה מים או שאר משקה וילך מעט לא פחות מד׳ אמות וכך שנו חכמים בשבת [מ״א.] אכל ולא שתה אכילתו דם וזהו תחלת חולי מעיים אכל ולא הלך ד׳ אמות אכילתו מרקבת וזהו החלת ריח רע ע״ש וצריך האדם ליזהר בזה ואיסור בל תשקצו הוא מדרבנן כמבואר ברמב״ם סוף הל׳ מאכ״א ע״ש [וכ״מ מברכות כ״ב וע׳ בא״ח סי׳ צ״ב סעיף ב׳ ודו״ק]:

כא יש אדם איסטניס שאינו יכול לשתות משיורי הכוס ששתה חבירו ולכן אסור ליתן שיורי הכוס אפילו של מצוה למי שהוא אסטניס דשמא מפני הכבוד יהיה מוכרח לשתות ויבא לידי סכנה כדגרסינן במס׳ תמיד דף כ״ז: לא ישתה אדם מים ויתן לתלמיד אא״כ שפך מהן ומעשה באחד ששתה מים ולא שפך מהן ונתן לתלמידו ואותו תלמיד איסטניס היה ולא רצה לשתות ומת בצמא באותה שעה אמרו לא ישתה אדם מים ויתן לתלמידו אא״כ שפך מהן והלכך האי תלמידא דשפך קמי רביה לית ביה משום אפקירותא ע״ש הרי מוכח דכשיעבור על אסטנסיתו וישתה יסתכן דאל״כ לא היו מתירים לו לשפוך קמי רביה ועוד אמרו שם כל מילי לא תפליט קמי רבך כלומר לא תרוק בפני רבך דאמרינן בעירובין [צ״ט.] הרוקק בפני רבו חייב מיתה לבר אם אכל קרא ודייסא יכול לפלוט קמי רביה דכפתילה של אבר דמי אם לא יפלוט את הרוק ויבא לידי סכנה:

כב שלשה צריכין שימור חולה וחתן וכלה במתניתא מוסיף יולדת וי״א אף אבל וי״א אף ת״ח בלילה [רפ״ט דברכות] וחמשה דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו ואלו הן האוכל שום קלוף ובצל קלוף ובצה קלופה והשותה משקין מזוגין וכל אלו באופן שעבר עליהן הלילה אבל בלא זה לא איכפת לן ומשקין מזוגין דווקא שלנו בכלי מתכות אבל בכלי חרס לית לן בה והלן בבית הקברות והנוטל צפרניו וזורקן לרה״ר משום דכשתעבור עליהן אשה מעוברת תפיל ודווקא שלא חתך אחר זה בהסכין שום דבר אבל אם חתך בהסכין עברה הסכנה ומטעם זה יש נוהגים לחתוך מעט בהסכין אחרי נטילת צפרנים אך במסקנא אומר דגם בכה״ג חיישינן ודווקא שהצפרנים לא נשתנו ממקום למקום והיינו שמונחים במקום שזרקן בעת שחתכן אבל נשתנו ממקום למקום אין בזה סכנה עוד [מ״ק י״ח.] והמקיז דם ומשמש מטתו קודם שטעם דבר מה בפיו [נדה י״ז.]:

כג בירושלמי שבת פ״ב [הל׳ ו׳] נסר שהוא מתוח מגג לגג אפילו רחב כמה אסור להלך עליו שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה וכה״ג בש״ס דילן אמרו נפל תורא חדד לסכינא עוד אמרו שם בג׳ מקומות השטן מצוי לקטרג המהלך בדרך בעצמו והישן בבית אפל לעצמו והמפרש בים הגדול ע״ש ונראה דהמהלך בדרך כוונתו קודם אור היום כדאמרינן ספ״ק דיומא היוצא לדרך קודם קריאת הגבר דמו בראשו ולעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב ופרישה בים הגדול כוונתו ג״כ בזמן שהים סוער כדמוכח מדברי הירושלמי לקמן ע״ש וכן הוא במדרש בראשית [פ׳ ו׳ ע״ש] ויש לאדם ליזהר מקור ומחום כדאמרינן בכ״מ הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים וכל דבר שיש בזה סכנה לאחרים מ״ע להסיר הסכנה כמו מעקה סביב בור וגג וכיוצא בזה כמ״ש בח״מ סי׳ תכ״ז והחיוב הוא דאורייתא ע״ש:

כד אסור לאכול מאכלים ומשקים שנפשו של אדם קצה בהם כגון משקין ואוכלין שנתערבו בהם קיא או צואה וליחה סרוחה וכיוצא בהם וכן אסור לאכול ולשתות בכלים הצואים שנפשו של אדם קצה בהן כגון כלים של בית הכסא וכלי זכוכית שמקיזים בהם וכיוצא בהם וכן לא יאכל בידים מזוהמות ועל גבי כלים מלוכלכים שכל אלו בכלל אל תשקצו את נפשתיכם [הט״ז סק״ו הביא בשם ר״י החסיד שיש ימים שסכנה להקיז בהם דם והיינו ר״ח אייר אלול טבת וכן בח׳ בחדש כשחלים ביום ב׳ או ביום ד׳ ולקמן בסי׳ קע״ט נהגו שאין מתחילין בב׳ ובד׳ ע״ש אבל בזוהר פ׳ עקב איתא דאין מתחילין בב׳ ואין מסיימין בד׳ ע״ש]:

כה מסוכנת אע״פ שמותרת בשחיטה מ״מ המדקדקים מחמירים על עצמם שלא לאכלם וכבר נתבאר זה בסי׳ י״ז ע״ש ובהמה שהורה בה חכם מצד סברתו בלבד ולא נמצא הדין בפירוש שהיא מותרת לא יאכל בעל נפש ממנה אבל אם יש להחכם בקבלה שהיא מותרת יאכל וכ״ש אם נמצא ההיתר בספר ומי שאינו אוכל ראוי לנזיפה אא״כ יש מחלוקת הפוסקים יכול כל אחד להחמיר על עצמו אבל בדבר שכל הפוסקים מתירים חלילה להחמיר על עצמו וזה נוטה למינות [כמ״ש הפ״ת סק״י בשם שבו״י ע״ש]:

סימן קיז

א שלא לעשות סחורה בדבר מאכל שאסור מן התורה. ובו כ״ט סעיפים:

שנו חכמים במשנה דשביעית [פ״ז] אין עושין סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים וכו׳ ציידי חיה עופות ודגים שנזדמנו להם מינין טמאין מותרים למכרן וכו׳ ובפסחים [כ״ג.] בפלוגתא דחזקיה ור׳ אבוה דשניהם מודים דהיכא דכתיב לא יאכל בצירי אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע פריך הש״ס והרי שרצים דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל ותנן ציידי חיה עופות ודגים וכו׳ מותרים למכרן ומתרץ שאני ההם דאסר קרא לכם שלכם יהא ופריך א״ה אפילו לכתחלה נמי ומתרץ שאני הכא דאמר קרא יהיו בהווייתן יהא עכ״ל:

ב ביאור הדברים דבשמיני ובראה בכל הטמאים כתיב הוא או הם כמו שקץ הוא לכם או שקץ הם לכם וכן טמא הוא לכם או טמאים המה לכם ולשון יהיו לא כתיב בשום מקום רק במקום זה ועוד דכאן הך דושקץ יהיו לכם הוא מיותר לגמרי דמקודם כתיב שקץ הם לכם ותיכף כתיב ושקץ יהיו לכם אלא ודאי דלדרשא אתי וה״פ זה שאמרתי שקץ הם לכם ואינו אסור בהנאה מדכתיב לכם שלכם יהא מ״מ יהיו בהווייתן שלא תהיה לך עסק עמהן והיינו שלא לסחור בהם והא דנזדמנו מותר למכרם כתבו הפוסקים דאע״ג דזהו מן התורה מ״מ התורה מסרן לחכמים כפי שיאמרו הם וזהו כמלאכת חוה״מ שאמרו בחגיגה [י״ח.] דהכתוב מסרן לחכמים [תוי״ט שם וט״ז סק״א ופר״ח] ולע״ד אינו נראה כן דשם חז״ל פירשו כן אבל אנן מנלן לומר כן ועוד דאי נלמדנה מהתם הרי בחוה״מ רוב הפוסקים ס״ל דהוי רק מדרבנן ובכאן הסכימו דהוי דאורייתא וכדמשמע פשטא דסוגיא ועוד דבכאן א״צ לזה כלל ובתורה עצמה מפורש דנזדמנו שרי שהרי בנבלה כתיב לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וכו׳ הרי שהתירה התורה מכירה וסתם נבלה הוי בנזדמן או שנתנבלה בשחיטתה או שנהרגה או שמתה ואין לשאול מנין לנו ללמוד שרצים מנבלה דוודאי כן הוא דכל הטמאים דין אחד להם דאל״כ הא הך קרא דושקץ יהיו לכם כתיב גבי דגים טמאים ומאין לנו ללמוד בחיות ועופות טמאים אלא ודאי דכולהו חד דינא אית להו והתורה כתבה בריש הפרשה דעד כאן לא כתיב עדיין שקץ וקאי על כל הטמאים:

ג ואין האיסור אלא במידי דאכילה אבל סוסים וגמלים שהן רק למלאכה אינן בכלל איסור זה ומותר לסחור בהן ולהדיא איתא כן בירושלמי שם ויש מי ששאל דאם האיסור מדאורייתא אטו לאכילה דווקא כתיב [פנ״י שם] ואין זה שאלה כלל דוודאי כן הוא דכיון דכתיב לא יאכל ונכלל בזה גם איסור הנאה ואח״כ התירה התורה מקרא דלכם ודאי דצריך עכ״פ דבר שאוכלין אותו דאין הקרא יוצא מידי פשוטו ועוד דבהאי קרא דושקץ יהיו לכם מסיים מבשרם לא תאכלו אלמא דעיקר קרא מיירי במידי דאכילה דעל זה אמר יהיו בהווייתו יהו ולא על דבר שעיקרו למלאכה:

ד מיהו יש להסתפק בדבר הראוי לאכילה שאוכלין אותו ורק מכירה זו הוא למלאכה ולא לאכילה אם זהו בכלל האיסור אם לאו ומדברי רבותינו בעלי התוס׳ יש ללמוד להיתר שהקשו שם בפסחים על מאי דאמרינן בב״ק [פ״ב:] דאסור לישראל לגדל חזירים שגזרו חכמים על זה ותיפוק ליה דמדאורייתא אסור ותרצו דהא דאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לו לאכילה אבל להשתכר בשומנן או בעורן לא או שמגדלן שלא למכור וכו׳ עכ״ל הרי מפורש דאף במידי דראוי לאכילה אם מוכרן שלא לצורך אכילה מותר וכ״כ הרא״ש ס״פ מרובה וז״ל ולא יגדל ישראל חזירים בכל מקום ואפילו כדי למשוח מהן עורות דאלו למכרו לכותי אף מדאורייתא אסור כדתנן פ״ז דשביעית וכו׳ ובפ׳ כל שעה דריש מקרא דכתיב טמאים יהיו

בהווייתן יהו עכ״ל וכ״כ התוס׳ במרובה [פ״ב:] וז״ל ותירץ ר״ת דהיינו דווקא בדבר העומד לאכילה אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומנן וכו׳ שרי וכל חלב מותר למכור היכי דלא קאי לאכילה עכ״ל:

ה אבל הרשב״א ז״ל כתב בתשו׳ [חלק ג׳ סי׳ רכ״ג] וז״ל עוד ראיתי במה שכתבת דבר שאינו נ״ל ואף כי אמרת שמצאת כן בתוס׳ והוא שאם אינו סוחר בדברים אלו לצורך אכילה אלא לתקן בהם עורות וכיוצא בזה מותר וכו׳ וזה נ״ל כשיבוש שכל שהוא מן הדברים שמגדל אדם אותם לאכילה וכו׳ אסור לעשות בהן סחורה גזירה שמא יבא לאכול מהן וכו׳ ותמה אני אם התירו התוס׳ בענין זה שאמרת אלא אולי בכענין שנפסד לאכילה וכו׳ עכ״ל הרי מפורש שאוסר גם בכה״ג אך מדבריו נראה שסובר שכל עיקר איסור סחורה בדברים האסורים הוי רק מדרבנן כדי שלא יבא לאכול וכן כתב להדיא באותה תשו׳ מקודם וז״ל והשאלה השניה ששאלת אם החזיר מותר בהנאה וכו׳ אינו אסור בהנאה דבר תורה ואפילו לעשות בו סחורה אלא מדבריהם עכ״ל וכיון שכן שפיר קאמר דאין נ״מ בין שמוכרן לאכילה או שלא לאכילה כיון שאסרום כדי שלא יבא לאכול מה לי אם המכירה לאכילה אם לאו אבל התוס׳ והרא״ש דס״ל דהאיסור הוא מן התורה שפיר קאמרי דבכה״ג אסרה תורה ובכה״ג לא אסרה [עב״י וש״ך סק״א שהביאו תשו׳ זו ולפמ״ש הדבר תלוי אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן ולפ״ז אם הוא מן התורה קילא טפי בפרט זה ודו״ק]:

ו ודע דגם מלשון הרמב״ם ספ״ח ממאכ״א יש לדקדק קצת דס״ל כהרשב״א שכתב וז״ל וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אע״פ שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות וכו׳ עכ״ל וחלב אינו לאכילה כמו שהבאנו מתוס׳ מרובה סוף סעיף ד׳ ובכה״ג כ״כ אסר הרמב״ם בשארי דברים אך די״ל דאין ראיה מזה דוודאי יש הרבה חלב שראוי לאכילה והתוס׳ אומרים על הרוב ומדבריהם נראה דלכן התירה התורה בחלב משום דאינה לאכילה ומזה למדו לכל האיסורים דכל שאינו מגדל או מוכר לאכילה מותר ומדברי הרמב״ם אין הכרע [ומ״מ יותר נראה דס״ל כהרשב״א אף שסובר שהאיסור הוא דאורייתא וגם מלשון הש״ע שכתב אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה משמע ג״כ כהרשב״א וכ״כ הלבוש והגם שהש״ך סק״א רוצה לפרש דבריו דדווקא כשמיוחד לעולם לאכילה ע״ש לא משמע כן והרי סיים ג״כ מן החלב וכו׳ ואטו חלב מיוחד לעולם לאכילה והרי נהפוך הוא כמ״ש מתוס׳ מרובה ולכן דבריו תמוהים וצ״ע ודו״ק]:

ז והנה בעיקר איסור זה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן דעת התוס׳ והרא״ש שזהו מדאורייתא וכן מתבאר מדברי הרמב״ם שהבאנו וכן הסכימו גדולי האחרונים [פר״ח סק״א ומל״מ ספ״ח ועט״ז סק״א] אמנם מדברי הרשב״א שהבאנו מבואר להדיא דהאיסור הוא מדרבנן וכ״כ בעל תה״ד סי׳ ר׳ וכתב שבגליון תוס׳ פסחים שם כתבו דכל הני קראי הוה רק אסמכתא בעלמא וכן מבואר מדברי הרע״ב במשנה דשביעית שם שכתב ולא אסרו לעשות סחורה אלא בדבר העומד לאכילה וכו׳ עכ״ל דמשמע דחכמים אסרו זה [וכ״כ התוי״ט דכ״מ מלשונו והר״ש באמת כתב ולא אסרינן ולא ולא אסרו ע״ש ואולי גם כוונת הרע״ב כן וקושית התוי״ט מפ״ק דבכורות דפריך על החלב ודלמא לסחורה ל״ק כלל וה״פ מנלן דהתירה התורה לגמרי אף לאכול שמא לא התירה חלב רק לסחורה כלומר אף שבשארי איסורים אסור לסחורה וכ״מ מהפר״ח והמל״מ ויש שתרצו דהתם י״ל בנזדמנו וא״א לומר כן שהרי ישי שלחם לשר האלף ואצלו לא הוה נזדמנו וכמו שהשיג הנובי״ת סי׳ ס״ב אך א״צ לזה וכמ״ש ודו״ק]:

ח יש מי שאומר דאף אם האיסור הוא מן התורה אינו אלא בשרצים דלית בהו איסור אבר מן החי אבל בבהמות וחיות ועופות טמאים אין האיסור מן התורה אלא לאחר מותם אבל מחיים הא גם בטהורים יש אמה״ח ואבר מן החי התירה התורה משום דאיתקש לדם ודם למים כמבואר בסוגיא דפסחים שם [פנ״י] ודברים תמוהים הם חדא דבטמאים ליכא איסור אמה״ח כמ״ש בסי׳ ס״ב ועוד דהא קיי״ל בהמה בחייה לאו לאיברים עומדת כמבואר מדברי הרמב״ם פ״ה ממאכ״א דין ה׳ ע״ש וכבר בארנו זה בסי׳ כ״ט סעי׳ ו׳ ע״ש וכן יש מי שאומר דרק בשקצים ורמשים הוי דאורייתא ולא בנבלה וטרפה ושארי איסורים דקרא דיהיו הוא בשקצים [ח״וי סי׳ קמ״ב] וגם זה אינו דא״כ נימא ג״כ דרק בדגים טמאים אסור מדאורייתא ולא בשארי שקצים ורמשים דהא האי קרא דיהיו בדגים כתיבא אלא העיקר כמ״ש בסעיף ב׳ דכל האיסורים שוין בזה וראיה ברורה לזה שהרי התנא כללן יחד ציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו וכו׳ וכן מבואר מכל הפוסקים ומגוף הסוגיא דפסחים מוכח להדיא כן כמבואר למדקדק שם בכל הסוגיא הלכך ליתנהו להני מילי:

ט אמנם ראיתי מי שהקשה על הרמב״ם והפוסקים מנלן דחלב מותר דאי משום דכתיב יעשה לכל מלאכה שמא זהו רק בנזדמנו כמו קרא דנבלה [דגמ״ר] ולי עוד יותר קשה דבפסחים שם פליגי ריה״ג ור״ע בהך קרא דחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה דריה״ג דריש ליה דמותר למלאכת הדיוט ור״ע דריש ליה דגם להקדש אינו טמא ומסיק הש״ס דתרווייהו ס״ל דלא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה ור״ע ס״ל כשהותרה

נבלה הותר גם חלבה ולכן א״צ קרא להיתר הנאה וריה״ג ס״ל דחלבה לא הותרה ביחד עם נבלה וצריך קרא להיתר הנאה ע״ש מיהו עכ״פ תרווייהו ס״ל דהיתר חלב הוא כהיתר נבלה וא״כ אין בחלב היתר רק בנזדמנו כנבלה ומאין לו להרמב״ם והפוסקים לומר דבחלב מותר לסחור וצע״ג:

י ויראה לי דבחלב טעמא אחרינא אית ביה מדכתיב יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלהו משמע להדיא דהתורה פירשה לנו דרק לאיסור אכילה אסרה לנו ולא לשום ענין אחר דזהו מיותר לגמרי שהרי מקודם כתיב כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו ואע״ג דמזה דרשינן בחולין [ל״ז.] יבא איסור נבלה ויחול על איסור חלב וכו׳ וכן בס״פ חטאת העוף דרשינן ואכל לא תאכלהו מי שחלבה אסור ובשרה מותר יצא חיה וכו׳ אמנם כשם שנוכל לדרוש מזה שני דרשות כמו כן נוכל לומר דאתי להורות גם על זה ועוד דזה מפשטא דקרא מוכח דרק לאכילה אסור ולא לענין אחר [וגם י״ל דזה שאמרו דיבא איסור נבלה ויחול על איסור חלב ופירש״י דלא תימא אין איסור חל על איסור ע״ש ולמה לא נלמוד מכאן בעלמא לאיסור חל ע״א ולכן י״ל דהתורה קמ״ל דנבלה הוא איסור מוסיף דאסורה לסחורה רק בנזדמנו וחלב מותר בסחורה ודו״ק]:

יא והנה דעת הרמב״ם והתוס׳ והרא״ש כבר נתבאר דאיסור זה הוא מן התורה וכך מתבאר להדיא מתוס׳ סוכה [ל״ט.] שכתבו לענין שביעית וז״ל ואפשר הקונה מחבירו כדי להרויח ולמכור ביוקר דהיינו נמי סחורה ובפ״ז דשביעית תנן שאין עושין סחורה בפירות שביעית ובבכורות ותרומות ונבלות וטרפות וכו׳ ולא משכחת שיהיו כולם שוין לענין סחורה אלא בכה״ג דבהדיא שרי רחמנא למכור כדכתיב או מכור לנכרי וכו׳ עכ״ל ואי ס״ד דהאיסור הוא רק מדרבנן מאי מוכיחים התוס׳ מקרא דאו מוכר ויש מי שרוצה לומר בכוונתם דה״פ כיון דכתיב ההיתר להדיא בפסוק אין כח ביד חכמים לאסור [ט״ז סק״א] וכבר דחו זה רבים וגדולים [חו״י וסמ״א ועוד] ובכמה מקומות מוכח דחכמים גזרו בכה״ג ועוד דאטו עדיף מה שהתורה התירה דמותר לעשות כן ממה שהתורה אמרה דחובה לעשות כן ועכ״ז גזרו חכמים שלא לעשות כמו שופר ולולב בשבת דבשב ואל תעשה יש כח בידם לעשות כן כמפורש בש״ס וכ״ש שיש כח בידם לגזור שלא לעשות מה שהתורה התירה וכי תימא דבשופר ולולב גזרו כדי שלא לבא לידי הוצאה דהוא איסור דאורייתא משא״כ הכא א״א לומר כן דהא בכאן נמי גזרו כדי שלא יאכל דהוי איסור דאורייתא אלא ודאי ליתא להאי כללא:

יב אבל דעת הרשב״א וגליון תוס׳ ותה״ד דהאיסור הוא רק מדרבנן כדי שלא יבא לאכול וכן מבואר מדברי איזה גדולי אחרונים שסוברים כן ולדבריהם צ״ל דהך קרא דיהיו בהווייתן יהו הוי אסמכתא בעלמא וגם זה ששנינו בת״כ שקץ הם לכם שלא תעשה בהם סחורה ע״ש הוי ג״כ אסמכתא בעלמא כמו כמה דרשות שבת״כ דהוי אסמכתא בעלמא ויש להביא ראיה לדיעה זו מהירושלמי שם שהביאו רבינו הב״י בספרו הגדול והרע״ב שם ושארי מפרשים שאומר על המשנה שהתירה לצייד שנזדמנה לו טמאים משום שפורע מזה מס ע״ש ואי ס״ד דמן התורה מותר מה צריך לטעם זה אלא ודאי דזהו רק מדרבנן והתירו בצייד משום מס אמנם אחרי המחילה מעצמותיהם הקדושים דהירושלמי לא קאי כלל אדין זה אלא אסוחרי שביעית והירושלמי הזה הוא ג״כ אות באות בפ׳ זה בורר הלכה ה׳ ובפ״ד דשביעית הלכה ב׳ ע״ש ואשביעית קאי ולא אמינים טמאים והירושלמי הובא בכאן דרך אגב כדרך הירושלמי בכ״מ ומשום דבכאן נזכרה ג״כ שביעית במשנה ולכן הרמב״ם ז״ל לא הזכיר כלל טעם זה וברור הוא בס״ד [וגם הפ״מ פי׳ דאשביעית קאי ותמיהני שלא השיג עליהם על הרע״ב ותוי״ט וב״י ודו״פ] ובסעיף ט״ז יתבאר ראיה ברורה לזה בס״ד ע״ש:

יג אמנם יש להביא ראיה לדיעה זו מהא דתניא בתוספתא פ״ה דשביעית הלכה ז׳ וז״ל לא יהא מביא כלבי כופרין וחולדות הסנאין וחתולין וקיפוד למכרן לכותי ולהשכיר עליהן אבל מורייס וגבינת בית אונייקי והפת והשמן שלהן מותר למוכרן לכותי ולהשכיר עליהן עכ״ל ומבואר דהתוספתא קאי על המשנה דאין מוכרין נבלות וטרפות ואומרת התוספתא דאיסור דרבנן כמורייס ופת מותר למכור וכלבים וחתולין וחולדות אסור למכור ובשלמא אם עיקר האיסור הוא דרבנן שפיר אסרו מכירת אלו אף שאינם לאכילה מ״מ כיון דיש בזה איזה נזק קצת ואין דרך העולם להסתחר בהן כבסוסים וחמורים אסרום חכמים למכור אבל אי מדאורייתא למה אסור למכור את אלו הרי אינם לאכילה כלל:

יד אמנם גם זה א״ש ואדרבא התוספתא אומרת רבותא בדבר והיפוכו דהנה במשנה אסרה תורה למכור דברים אסורים העומדים לאכילה אבל העומדים למלאכה מותר כסוסים וחמורים כדאיתא בירושלמי ולזה באה התוספתא לומר דלפעמים הוא להיפך דלאכילה מותר והיינו באיסורים דרבנן והעומדים למלאכה אסור כגון אלו שמלאכתם לנקר את הבית כדאיתא בתוספתא ב״ק פ״ח והובא בגמ׳ שם [פ.] והכי איתא התם כשם שאמרו אין מגדלין בהמה דקה כך אין מגדלין חיה דקה ר״י אומר מגדלין כלבים כופרים וחתולים וקופים וחולדות סנאים מפני שעשוין לנקר את הבית עכ״ל והלכה כת״ק ולזה אוסרת התוספתא בכאן דכשם שאסרום לגדלם כמו כן אסרום אפילו ליקח ולמכור אותם מפני חשש נזק וזהו כלפי המשנה ולהיפך וכמ״ש אבל אין ענין כלל זה לזה:

טו ודע דדם ואבר מן החי מבואר ג״כ בפסחים שם שהתורה התירתן לגמרי וזה שהרמב״ם לא הביאם עם היתר חלב ג״כ א״ש דדם ודאי אין דרך לעשות עסק בו שהרי נפשו של אדם קצה בו ואמה״ח אסור לבני נח ופשיטא שאסור למכור וליתן להם כמבואר שם בגמ׳ ואי משום אקראי בעלמא

למכרם לאיזה צורך הלא מותר גם בכל האיסורים אבל חלבים מסחר גדול הוא ולכן לא הביאם הרמב״ם דם ואמה״ח עם חלב:

טז עוד תנן התם ציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינים טמאים מותרים למכרן ר׳ יהודה אומר אף מי שנתמנה לו לפי דרכו לוקח ומוכר ובלבד שלא תהא אומנתו בכך וחכמים אוסרים עכ״ל המשנה ופי׳ המפרשים דבהא פליגי דר״י ס״ל דבאקראי כל אדם מותר וחכמים ס״ל דלא התירו גם באקראי רק לצייד הנותן מס מזה ע״ש ברע״ב ובתוי״ט וכתב עוד דאפילו אם האיסור דאורייתא יש כח בידם מפני המס לומר דלא אסרה התורה בכה״ג ע״ש וכמה מהדוחק הוא זה וזהו סובב הכל על מה שסברו דהמס שאומר הירושלמי אהך עניינא קאי ולכן כתב הרע״ב דהלכה כר״י משום דבירושלמי איתא כן אבל כבר כתבנו בסעיף י״ב דאינו כן והירושלמי אשביעית קאי ולא מיירי כלל בהך עניינא וגם הלכה כר״י אהתם קאי אבל בכאן אין הלכה כר״י והרמב״ם ז״ל אם שבפי׳ המשנה פסק כר״י בחבורו חזר בו ולא התיר רק לצייד וכן הטור משום שראו דהירושלמי לא קאי כלל אהך עניינא וא״כ יש להבין במאי פליגי ר״י ורבנן:

יז והנלע״ד דה״פ דהנה כבר בררנו דהתורה עצמה התירה בנזדמנה מדכתיב בנבלה או מכור וגו׳ כמ״ש בסעיף ב׳ והנה בעל הנבלה הזאת איננו מסוחרי בשר דווקא דגם בעה״ב כשאירע אצלו נבלה מותר למוכרה ומזה דן ר׳ יהודה דלאו דווקא צייד דה״ה כל בעה״ב אם דרך הלוכו נזדמן לו דבר טמא לקנות ובלבד שלא תהא אומנתו בכך דזהו אקראי שהתירה התורה וחכמים אוסרים דס״ל דהתורה לא התירה מפני אקראי אלא כשהדבר נפל לידו והיינו דומיא דנבלה דקנאה להיתר ונהפכה לאיסור בידו וכן הצייד דכוונתו לצוד טהורים ועלו הטמאים במצודתו אבל לקנות לכתחלה באקראי בכל גווני אסור אף כשאין אומנתו בכך והולכים לשיטתם בפ׳ זה בורר [כ״ד:] לענין פסולי עדות דתנן ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא וכו׳ וסוחרי שביעית אמר ר׳ יהודה אימתי בזמן שאין להם אומנות אלא הוא וכו׳ ופירשו רש״י ותוס׳ וכל הפוסקים דר״י קאי אמשחק בקוביא ופסולו משום שאינו עוסק בישובו של עולם וזהו דווקא כשאין לו אומנות אחרת ור״י בא לפרש ולא לחלוק כמבואר שם בגמ׳ אבל בתוספתא פ״ה דסנהדרין מפורש דאכולה קאי גם אסוחרי שביעית דהכי איתא התם ובכולן אמר ר״י וכו׳ וכן מפורש בירושלמי שם וזהו הירושלמי שהבאנו בסעיף י״ב ופליגי לענין שביעית אם באקראי מקרי סוחר אם לאו דר״י ס״ל דבאקראי לא מקרי סוחר שביעית וה״נ ס״ל דבאקראי לא מיקרי סוחר טמאים והוה כנזדמנו וחכמים דס״ל בשביעית דגם באקראי מקרי סוחר שביעית ה״נ בטמאים כן הוא ולכן לא התירו רק בשכבר נפל לידו [כנלענ״ד ולכן מה שדקדק התוי״ט חכמים היינו ת״ק לפמ״ש הוא ענין אחר לגמרי וגם בל״ז לא ידעתי מאי ק״ל הלא זהו פלוגתא בפ״ע ויכול להיות דת״ק דאמר צייד כוונתו משום אקראי וא״כ בכל אדם מותר כר״י ולזה הוכרחו חכמים לחלוק ולא לסמוך ארישא ע״ש ודו״ק]:

יח כתב הרמב״ם הצייד שנזדמנו לו חיה או עוף ודג טמאין וצדן או שניצודו לו טמאים וטהורים מותר למכרן אבל לא יכוין מלאכתו לטמאים וכו׳ עכ״ל ולשון הטור כן הוא אבל נזדמנו לו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים או שצד טמאים עם טהורים מותר למוכרם ובלבד שלא יתכוין לכך עכ״ל ופי׳ רבינו הב״י בספרו הגדול דכוונת שניהם שוה והכי קאמרי הצייד שפרש הרשת לצוד טהורין ונזדמן שניצוד לשם רק טמאין או טמאים וטהרים מותר והוי זו ואצ״ל זו או דבסיפא יש רבותא יותר דברישא כשלא ניצודו רק טמאים בהכרח להתיר לו כדי שלא תהא טרחתו בחנם אבל בסיפא הייתי אומר שישליך הטמאים וטרחתו אינו בחנם שהרי עלו בידו גם טהורים קמ״ל דגם בכה״ג מותר ויש שפירשו בכוונת הטור במ״ש או שצד טמאים עם טהורים היינו בכוונה כלומר בשעה שצד את הטהורים היו גם טמאים עמהם וצד את כולם ברשתו בכוונה משום דאלו היה מניח את הטמאים מלצוד לא היו ניצודים גם הטהורים לכן מותר אפילו בכה״ג [ב״ח ודו״פ] ובוודאי כן הוא לענין דינא דכל שכוונתו לטהורים אף שעי״ז נופלים גם הטמאים הוי דומיא דנבלה שהתירה התורה [ולפ״ז כשקונה ישראל מכותי עופות טהורים ואין המוכר רוצה אא״כ יקנה ממנו גם הטמאים ביחד הוי כנזדמנו ומותר כנלענ״ד ויש להתיישב בזה]:

יט כתב רבינו הב״י בסעיף א׳ כל דבר שאסור מן התורה אע״פ שמותר בהנאה אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה חוץ מן החלב וכו׳ עכ״ל וכתב על זה רבינו הרמ״א או להלוות עליו ואפילו לקנותו להאכילו לפועליו עכו״ם אסור עכ״ל וכבר השיגו מפרשי הש״ע על מה שאסר לקנות להאכיל לפועלים [ש״ך סק״ג וט״ז סק״ב] וכבר המנהג פשוט לקנות בעד פועלים ואין שום חשש איסור בזה שאין אסור אלא לסחור ולא כשצריך לפועליו ואין לך נזדמנו יותר מזה ומה יעשה בפועליו ואפילו אם ביכולתו ליתן להם בשר כשר אם הוא ביוקר מטרפה אינו מחוייב לאבד מעותיו ואין האיסור אלא להשתכר ולא להפסיד עי״ז והרי זה דומה ממש לנבלה שבביתו שהתורה התירה למכור מפני הפסד ועדיפא מינה:

כ וגם מה שאסר להלוות עליו לענ״ד לא ידעתי למה והרי אינו תופסו אלא למשכון ושמא יפדנו ואף אם לא יפדנו הוי כנזדמנו ועוד דהא ר״י מתיר במשנה אפילו לקנות באקראי ונהי דבלקנות פליגי רבנן עליה מ״מ עכ״פ בלהלוות בוודאי מודים ולמה לנו לעשות פלוגתא רחוקה וגם במקור הדין בתה״ד לא כתב רק שמכוער הדבר ע״ש ולענ״ד נראה דהנה רבינו הרמ״א תפס דאיסור זה הוא מדרבנן כדעת הרשב״א והתה״ד והאיסור הוא שמא יבא

לאכול [וכ״מ מש״ך סק״ב שכתב טעם זה ומט״ז שם וכולם הלכו בדרך זה] ולפ״ז שפיר אסר להלוות עליו דהרי גם בזה יש חשש זה אבל לפי מה שבארנו דעת רוב רבותינו שאיסור זה הוא מן התורה וכנזדמנו התירה תורה בוודאי מותר להלוות עליו דאף אם ישאר המשכון בידו אינו אלא כנזדמנו ויש מי שפי׳ בכוונתו דלקנות טמאים ולגדלן בביתו אסור בעד פועליו אבל לקנות שחוטים מותר [פר״ח סק״ג] ואם כוונתו כן הוא בוודאי האיסור פשוט דמי התיר לו לגדלם בביתו ואין זה דומיא דנבלה שהתירה תורה וכן נראה להורות:

כא הצייד כשניצודו לו טמאים וטהורים ביחד דמותר במו שנתבאר יש מי שאומר דצריך למכור הטהור והטמא ביחד ולא הטהור בפ״ע והטמא בפ״ע ולא דמי לכשעלו בידו טמאים בלבד דמותר למכור אותם בלבד דהתם א״א בענין אחר [ש״ך סק״ט] אבל רבינו הב״י בספרו הגדול התיר למכור כל אחד בפ״ע ע״ש וכן עיקר [פר״ח סק״ח] ואיך אפשר להחמיר בדבר שיכול לבא לידי פסידא והוא בהיתר עשה ועוד דהא גם בטמאים לבד כתב רבינו הרמ״א דצריך למכרס מיד ולא ימתין עד שתהא שמינה אצלו עכ״ל וכיון שמוכרם מיד מה לי אם מוכרם כאחד או שמוכר כל אחד בפ״ע אמנם זהו ודאי דאם רוצה להשהות הטהורים אצלו זמן מרובה דאז מחוייב למכור הטמאים מיד כמו בצד טמאים לבדו:

כב אמנם בעיקר דברי רבינו הרמ״א מצאנו להרשב״א ז״ל בחדושיו לב״ק [פ״ב.] דהחיוב למכור מיד אינו אלא בכלבים וחזירים אבל שארי דברים טמאים שנפלו לו בירושה דהוי כנזדמנו א״צ למוכרן מיד ע״ש ואפשר דלכן דקדק רבינו הרמ״א לומר דלא ימתין עד שתהא שמנה אצלו דזהו וודאי אסור כעושה מסחר חדש אבל אם אין כוונתו לשמנונית אלא דאין מזדמן לו קונה שיתן לו שווי המקח ודאי דמותר להשהותם אצלו [הג׳ רב״פ] :

כג דבר פשוט הוא שהחלב שהתירה תורה לכל דבר זהו בחלב בהמה טהורה אבל חלב בהמה טמאה דינו כבשר דחלב לא מקרי רק של שור וכשב ועז ככתוב בתורה וכמ״ש הרמב״ם ריש פ״ז ע״ש אמנם למשוח עורות תלוי במחלוקת התוס׳ והרשב״א שכתבנו בסעיף ה׳ ע״ש וכן מה שהתירה תורה בנבלה כשנזדמן לידו אינו אלא זה שאירע לידו מותר למוכרה אבל ישראל אחר אסור לקנות מיד ישראל זה ולמוכרה ופשוט הוא:

כד וכן מותר לגבות בחובו דברים טמאים מן העובד כוכבים מפני שהוא כמציל מידו ואפילו חזירים מותר לגבות ורק צריך למכרם מיד ולא ישהם אצלו כדי להשתכר בהן אבל בדמיו מותר להשהותן אפילו חזירים כדי שלא יפסיד מחובו [ש״ך סקי״א] ומותר למוכרן מעט מעט [שם]:

כה י״א שאסור לנחור תיישים שצריך לעורות שלהם ולמכור אח״כ הבשר לכותים דזה מקרי שמכוין מלאכתו בדבר האסור [ש״ך סק״ח בשם מ״ב] וי״א שמותר דבל תשחית אין כאן כיון שיש לו הנאה מזה דעורות נחורים יפה מעורות שחוטים וכיון שמותר לו לעשות כן ה״ל אח״כ כאלו נזדמנה לו נבלה בתוך ביתו דלא אסרו חכמים אלא במתכוין לעשות מעיקרא באיסור כגון שמכוין לצוד מינים טמאים אבל זה שעושה בשביל העורות הוה הבשר אח״כ כנזדמנו [ט״ז סק״ד] ולדיעה ראשונה צריך להשליך הבשר לאיבוד ולענ״ד נראה להכריע דאם עיקר המסחר הם העורות והבשר הוא טפל הוה הבשר כנזדמנו ואם הבשר הוא עיקר כהעורות אסור:

כו יש מהגדולים שמתרעמים על אותן לוקחי חצרים משרים ושוכרים כל ההכנסה שלהם ובתוכם יש חזירים ובתוך הזמן מוכרח הישראל לגדלם ולהאכיל לפועליו [ב״ח וש״ך סקי״ג] ויש מהגדולים שלמדו עליהם זכות ע״פ מה שכתב הטור דמותר לצוד טמאים עם טהורים כשא״א בענין אחר כמ״ש בסעיף י״ח ויש מי שאומר דזהו רק בצידה ולא במכירה [פר״ח סק״ח] ואינו עיקר כיון דאמרינן דבכה״ג לא אסרה תורה דהתורה לא אסרה אלא כשעיקר הכוונה הוא בשביל הטמאים אבל כשעיקר כוונתו לדבר המותר ורק בשביל זה מוכרח שיהיה אצלו גם הדבר האסור שפיר הוה כנזדמנו ומותר [ט״ז סק״ד] ומה שמאכיל לפועלים כבר נתבאר בסעיף י״ט דהיתר גמור הוא ע״ש:

כז ומזה יש לי ג״כ ללמד זכות על בעלי חנויות ומרתפים שמחזיקים אצלם למכירה בתוך שארי דברים גם קרבי דגים טמאים שקורין איקר״א אע״ג דמדאורייתא אסורים משום דזה דומה ג״כ לצד דגים טמאים וטהורים ביחד וכיון דעיקר העסק הוא בשביל שארי מאכלים ומשקים המותרים ואת זה מוכרחים להחזיק ג״כ דאל״כ יגיע להם הפסד בפרנסתם מהדורשים מאכל זה ואם לא יהיה להם מאכל זה יפסידו הפדיון משארי דברים וכל בית עסק כחנות ומרתף מעלים מזה מס הרבה ועולה הוצאות הרבה שפיר הוי כנזדמנו בצייד דלפי דעת הרבה מן הפוסקים הוה ההיתר בשם משום המס כמ״ש בסעיף י״ב וה״נ דכוותיה ואפילו לדברינו שם דאינו מפני המס מ״מ הוה כצדיית טהורים וטמאים ביחד וכמו שכירת החצרים וכמ״ש בכאן דהמין הזה הוא טפל בעלמא דהוה כנזדמנו:

כח דבר פשוט שהקונים עופות טמאים או טרפות למכירה עוברים באיסור דאורייתא וצריך למחות בם דבדאורייתא לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין וכו׳ אבל שר השולח את ישראל לקנות בעדו עופות טמאין נ״ל דמותר ואע״ג דאין שליחות לעובדי כוכבים ונמצא שהישראל קונה לעצמו מ״מ כיון שאין כוונתו להרויח בהם ולעשות מסחר אין איסור בזה ולהיות סרסור בעסק מכירת טמאים אפשר להתיר כיון שהוא אינו קונה ואינו מוכר ואינם איסורי

הנאה שיהא אסור להשתכר בהם [וכמ״ש מט״ז סק״ד] ושר שנתן מתנה לישראל עוף טמא צ״ע אם מותר לקבלו ואף אם מוכרח לקבלו משום איבה יש להסתפק אם מותר למוכרו מיהו נראה דזהו דומה לנזדמנו דשרי ואסור למכור לכותי נבלה במקום כשרה משום גניבת דעת וכבר נתבאר דבאיסורים דרבנן בגבינות וחלב ומורייס אף שהאיסור הוא משום חשש תורה מ״מ מותר כיון דסוף סוף הוא רק איסור דרבנן דלא כיש מי שרוצה להחמיר בזה [ואולי זהו כוונת הרמב״ם ספ״ח שכתב דדבר שהאיסור מדרבנן מותר בין בספיקו בין בוודאו עכ״ל ואין שום פי׳ לזה עמל״מ ולפמ״ש ה״פ בין שחכמים אסרו משום ספק איסור תורה כמורייס ובין בוודאי דרבנן כמו גבינות שהעמידו בעשבים שאין בזה חשש איסור תורה]:

כט יש רוצים לאסור לסוך בבורית שקורין זיי״ף מטעם סיכה כשתיה ויש מתירין דכבר כתבו התוס׳ בנדה [ל״ב.] בשם ר״ת דסיכה כשתייה אינו אלא לענין יוה״כ ע״ש ואף גם ביוה״כ אינו אלא דרבנן לכמה פוסקים וכן מתבאר מדברי רבינו הרמ״א בא״ח סי׳ ש״ג שכתב דבשבת אסור לרחוץ בבורית משום נולד ע״ש הא בחול שרי [ע״ש בהגר״א] וגם המתירים לא התירו רק במקום צער כמו חטטין אמנם בבורית שלנו שהוא מסריח ואף לכלב אינו ראוי ואין לך לפגם יותר מזה פשיטא שאין בזה חשש אפילו לבריאים וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל לסוך בבורית במרחץ ואין פוצה פה ומצפצף:

סימן קיח

א דיני חתימות דבר מאכל הנישלח ע״י עובד כוכבים. ובו מ׳ סעיפים:

איתא בגמ׳ [פא״מ ל״ט.] אמר רב חבי״ת אסור בחותם אחד חמפ״ג מותר בחותם אחד חבי״ת הוא חתיכת דג שאין בה סימן בשר יין תכלת וחמפ״ג הוא חילתית מורייס פת גבינה וביאור הדברים כששולח ע״י עובד כוכבים או שמפקיד בידו דג או בשר או יין או תכלת צריך שני חותמות אבל חמפ״ג מותר בחותם אחד וההפרש בין אלו לאלו פירש״י משום דחבי״ת דמיהן יקרין וטרח ומזייף בחותם אחד ואף שהיין אינו יקר מ״מ מפני תאוות ניסוך טרח ומזייף החותם כדי לנסך ואלו הג׳ טרח ומזייף כדי להחליף בגרוע מזה אבל חמפ״ג שאין דמיהן יקרים לא טרח ומזייף אף בחותם אחד:

ב ונמצא לפ״ז תלוי הכל לפי היוקר והחשיבות באותו מקום לבד מיין אבל מדברי הרמב״ם פי״ג מתבאר דכל דבר שבהחליפן יש איסור דאורייתא כדגים ובשר ותכלת צריך שני חותמות וכל דבר שבהחליפן הוי רק איסור דרבנן כמו חמפ״ג די בחותם אחד ויין אע״ג דהוא דרבנן החמירו בו כשל תורה מפני חשש ניסוך וכ״כ הטור בשם הרשב״א דבדאורייתא צריך שני חותמות ובדרבנן די בחותם אחד וחלב הוי ג״כ דרבנן משום דלהחליף לגמרי על חלב טמא אי אפשר דיכול להכיר דטמא ירוק וטהור לבן והחשש הוא רק על תערובת ומדאורייתא מין במינו בטל ברוב ועל רוב טמא אין חשש מפני שיוכר כמ״ש ונמצא דהאיסור אינו אלא מדרבנן ודי בחותם אחד [עד״ר וש״ך סק״ח]:

ג ויש מראשונים שכתבו טעם ע״פ הירושלמי משום דחבי״ת איסורו מגופו וחמפ״ג איסורו ע״י תערובות ופת אע״ג דאיסורו מגופו כיון שהוא רק דרבנן די בחותם אחד [ר״ן ורא״ה בבד״ה] ולפ״ז צריך שני תנאים לשני חותמות שיהא איסור תורה ושלא ע״י תערובות ובחסר אחד משני תנאים אלו די בחותם אחד ותפסו הפוסקים [הב״י והש״ך סק״ה] שזהו טעם אחר מטעם הקודם ולענ״ד נראה דגם הירושלמי עיקר טעמו הוא דבדאורייתא צריך שני חותמות ובדרבנן די בחותם אחד כמו להרמב״ם והרשב״א והירושלמי סימן בעלמא קאמר שהרי אין לך איסור ע״י תערובות שיהא איסור דאורייתא אם לא שיהא האיסור רובו דההיתר בטל להאיסור והרי כיון שהאיסור הוא רוב אין זה איסור שע״י תערובות וה״ק הירושלמי כל שאיסורו ע״י תערובת די בחותם אחד שהרי האיסור הוא דרבנן וכל שאיסורו מחמת עצמו יש שהוא איסור תורה כמו חתיכת דג ובשר ותכלת דאם יחליפנו על טרפה הרי הוא איסור תורה ויין כשינסכנו הוי ג״כ איסור תורה [וגם כוונת התוס׳ שם ל״ט. ד״ה אמר שכתבו סברא זו בשם הר״א ג״כ כוונתם כן ותמיהני על הב״י והאחרונים שעשו זה לטעם בפ״ע ואולי שבש״ע חזר בו ולא הביא טעם זה משום שהכל אחד ובזה מתורץ כל קושיות הש״ך סק״ה על הרמ״א בת״ח ע״ש היטב ולא ירדתי לסוף דעת הש״ך בזה וטעמו של רש״י לא הובא כלל בש״ע משום דרוב הפוסקים לא תפסו כן ודו״ק]:

ד לפי דעת הרמב״ם והרשב״א אין חילוק בין ששולח ע״י עובד כוכבים ובין שמפקיד בידו ובדבר שצריך שני חותמות גם במפקיד בידו צריך שני חותמות אבל לפי דעת רבותינו בעלי התוס׳ [ל״א ד״ה דאמר] א״צ שני חותמות רק בשולח על ידו דכיון שלא יראה הישראל את החותם צריך שני חותמות אבל במפקיד בידו ואח״כ יבא ויטלנה בכל דבר סגי בחותם אחד שהרי הישראל יראה אח״כ אם לא נתקלקל החותם ולפ״ז גם בשולח על ידו לישראל אחר אם הודיע להישראל בכתב תמונת החותם ושיכירו כשיקבלו מיד העובד כוכבים ג״כ די בחותם אחד בכל דבר וגם הרא״ש ז״ל הסכים לדיעה זו וכמ״ש הטור בשמו אלא שכתב שלבד שצריך להודיע להישראל את חתימתו צריך להודיע להעכו״ם שהודיע להישראל את אופן חתימתו

ע״ש וכ״כ הרא״ש וזה לשונם ואף השולח אם הודיע לחבירו צורת החותם וגם אמר לעכו״ם שהודיע לחבירו די בחותם אחד עכ״ל וכן הוא לשון הש״ע סעיף א׳ ע״ש והדברים צריכים ביאור:

ה דלכאורה מלשון זה משמע דבשולח לחבירו תרתי בעי להודיע לחבירו כדי שיכיר החתימה וגם להודיע לעכו״ם שהודיע לחבירו וכי תימא למה לו להודיע להעכו״ם הלא די בהודעה לחבירו ואם יכיר החתימה טוב ואם לאו הרי ממ״נ אינו מועיל י״ל דוודאי כן הוא אך לתועלת הענין כדי שלא יגע העכו״ם לקלקל החותם ולעשות מה שלבו חפץ וכי תימא דא״כ כשמודיע להעכו״ם הרי לא יגע בו שמתיירא ולמה צריך להודיע לחבירו די״ל משום דלפעמים מתקלקל החותם מעצמו שהרי יכול להיות כן וכמבואר לקמן סי׳ ק״ל ולפ״ז אין להעמיד על טעמא דמירתת בלבד שהרי יהיה ביכולתו לומר דמעצמו נתקלקל החותם ולכן עיקר ההיתר הוא בשביל הכרת החותם כמו במפקיד אך דלזה טוב יותר גם לומר לו שהודיע לחבירו דאז ברוב פעמים הלא יכיר החותם ואם אפילו במקרה רחוק תתקלקל החתימה אם יבין לפי ראות עיניו שיכול להיות שמעצמה נתקלקלה נעמיד ההיתר על טעמא דמירתת כמ״ש שם אבל לבנות עיקר ההיתר על טעמא דמירתת אינו נכון דכיון שיהא ביכלתו לומר שמעצמו נתקלקל לא מירתת כל כך ובזה מדוייק לשונם שכתבו אם הודיע לחבירו וכו׳ וגם אמר וכו׳ דמבואר להדיא דעיקר ההיתר הוא בהודעה לחבירו כדי שיכיר החותם ונוסף לזה גם צריך לומר לו:

ו אבל גדולי האחרונים [ש״ך סקט״ו ופר״ח] לא פירשו כן וכתבו דבהאמירה לעכו״ם שהודיע לחבירו די וא״צ להודיע לחבירו כלל מטעמא דמירתת העכו״ם ופירשו דבריהם דה״ק דאף כשמודיע לחבירו לא סגי עד שיאמר וכו׳ ובזה בלבד די ע״ש וכמה מהדוחק הוא זה דא״כ היה להם לכתוב רק היתר זה בלבד ולכן כתבו האחרונים דלכתחלה ודאי צריך להודיע גם לחבירו אופן החתימה ודוחק גדול הוא דלהדיא משמע מתוס׳ ורא״ש דבמפקיד עיקר ההיתר הוא בהכרת החותם וממילא דמירתת ע״ש וממילא דגם בשולח לחבירו עיקר ההיתר הוא מטעם זה וצ״ע [ומצאתי בריטב״א שם מפורש כמ״ש וז״ל ואם שולח וכו׳ צריך שיודיענו וכו׳ וגם טוב שיאמר כן לעכו״ם ואע״פ שאין זה מעכב עכ״ל]:

ז ומה שהביאו ראיה ממה שכתבו הטור והש״ע סעיף ב׳ וז״ל כיון שהחתימו כראוי שני חותמות בדבר שצריך שנים ואחד בדברים שדי באחד א״צ לחזור עליו לראותו עכ״ל תמיהני שהרי מקור דין זה הוא מהרשב״א [עב״י] והרשב״א הא אינו מחלק כלל בין מפקיר לשולח ולא ס״ל חילוק זה וכמ״ש בריש סעיף ד׳ אבל לדעת התוס׳ והרא״ש עיקר ההיתר הוא מפני זה כמ״ש ותדע לך שכן הוא שהרי כתבו שני חותמות בדבר שצריך שנים ולהתוס׳ והרא״ש אין לך דבר שצריך שני חותמות דלא מיבעיא במפקיד אלא אפילו בשולח די בחותם אחד כשיודיענו כמו שנתבאר אלא ודאי דזהו רק לדעת הרמב״ם והרשב״א דההיתר הוא משום דבשני חותמות לא טרח ומזייף ובדרבנן אמרינן דגם בחותם אחד לא טרח ומזייף א״כ ממילא שא״צ לראות החותם וכן הוא גם להתוס׳ והרא״ש כשהחתים בשני חותמות דאז הוי טעם ההיתר משום דלא טרח ומזייף וכן במידי דרבנן בחותם אחד אבל בחותם אחד בדאורייתא דההיתר הוא מפני הכרת החותם היאך אפשר להתיר בלא זה ועיקר טעמם של האחרונים הוא משום דאטעמא דמירתת סמכינן בכל דינים אלו ולענ״ד בכאן לא סגי טעם זה בלבד מפני שביכולתו לומר שמעצמו נתקלקל ולכן צ״ע לדינא וכבר בארנו שהריטב״א סובר כדברינו וכן עיקר:

ח ויש מרבותינו שאמרו דבישראל חשוד צריך שני חותמות במידי דאורייתא ובעכו״ם תמיד די בחותם אחד [ר״ת בתוס׳ שם] ובזה גרע ישראל חשוד משום דמחזיק א״ע כישראל ולא מירתת כלל ולכן צריך שני חותמות דבכה״ג לא טרח ומזייף וצ״ל לדיעה זו דבעכו״ם ההיתר הוא בחותם אחד מטעמא דמירתת ואע״ג שלא אמר לו שהודיע לחבירו אופן החתימה מ״מ מירתת קצת וחשוד מקרי כשחשוד להחליף אבל אם הוא רק חשוד לאכול דברים האסורים א״צ כלום דההחשוד לאכול אינו חשוד להחליף כמו שיתבאר בסי׳ קי״ט [ש״ך סקט״ז] אמנם לאו כללא הוא ויתבאר שם בס״ד וכל הראשונים לא קיבלו דיעה זו לעיקר והסכימו לדעת התוס׳ שבסעיף ד׳ לחלק בין מפקיד לשולח כמ״ש שם ומ״מ רבינו הרמ״א הביא דיעה זו בסעיף א׳ וכתב דבדיעבד יש לסמוך על דיעה זו עכ״ל כלומר ולא לכתחלה מפני שרוב הפוסקים לא הסכימו לדיעה זו:

ט וז״ל רבינו הב״י בסעיף א׳ יין ובשר וחתיכת דג שאין בו סימן שהפקיד או שלח ביד עכו״ם צריך שני חותמות אבל יין מבושל ושכר או יין שעירבו בו דברים אחרים כגון דבש וכן החומץ וחלב ומורייס ופת וגבינה וכל שאיסורו מד״ס שהפקידו ביד עכו״ם מותר בחותם אחד וי״א שאף בדברים שצריכים שני חותמות לא אמרו אלא בשולח ע״י עכו״ם שאינו עתיד לראות החותם אבל מפקיד שעתיד לראות חותמו די בחותם אחד כי הוא ירא ואף השולח אם הודיע לחבירו צורת החותם וגם אמר לעכו״ם שהודיעו לחבירו די בחותם אחד עכ״ל וכבר בארנו דדיעה ראשונה היא דעת הרמב״ם והרשב״א וגם דעת הירושלמי מסכים לזה ואינו טעם בפ״ע כמ״ש בסעיף ג׳ וטעם זה תפס לעיקר ואח״כ כתב דעת התוס׳ והרא״ש דכשעתיד לראות החותם גם בדאורייתא די בחותם אחד ויראה לי דשני הדיעות לא פליגי כלל וגם דיעה ראשונה מודה בכה״ג דא״צ אלא חותם אחד ודיעה אחרונה מודה לדיעה

ראשונה דבאין עתיד לראות חותמו צריך בדאורייתא שני חותמות ובדרבנן בחותם אחד וזה שכתב רבינו הב״י וי״א אינו מפני המחלוקת אלא שכן דרכו בדבר שבגמ׳ וברמב״ם לא נזכר דין זה אלא שהפוסקים חידשו זה כתב בלשון וי״א:

י ורבינו הרמ״א כתב על זה וי״א דלא בעינן שני חותמות רק בישראל חשוד אבל בעכו״ם הכל שרי ע״י חותם אחד ובדיעבד יש לסמוך על זה עכ״ל והנה דיעה זו ודאי חולקת על הדיעות הקודמות ורבים לא הסכימו לה כמבואר ברא״ש ומרדכי ולכן כתב שרק בדיעבד יש לסמוך על זה אבל על שני דיעות הקודמות יש לסמוך לכתחלה וכבר בארנו דעתנו בסעיף ה׳ דזה שכתב רבינו הב״י בשולח עיקר ההיתר הוא בהודיע לחבירו צורת החותם והאמירה להעכו״ם הוא להעדפה בעלמא ושכן כתב הריטב״א ובאמירה לבד אין היתר ולא כן דעת גדולי אחרונים דאינהו ס״ל דבאמירה לעכו״ם בלבד הוי היתר מטעם מירתת כמ״ש בסעיף ו׳ ע״ש:

יא ובסעיף ב׳ כתב רבינו הב״י דכיון שהחתימו כראוי שני חותמות בדברים שצריך שנים ואחד בדברים שדי באחד א״צ לחזור אחריו לראותו אבל אם חזר על חותמו ולא הכירו אסור אפילו עשה שתי חותמות עכ״ל ודווקא אם רואים שנסתר בכוונה ע״י אדם אבל במקום שיכולים לתלות שנתקלקל מעצמו או ע״י בהמה או ע״י תינוק שלא בכוונה מותר בדיעבד כמו שיתבאר בסי׳ ק״ל וכן אם ישראל יוצא ונכנס לא חיישינן אף אם נתקלקל בכוונה דמירתת להחליף כמ״ש שם לענין יין דמירתת ליגע וכ״ש דמירתת להחליף וכבר בארנו בסעיף ז׳ דלדעתנו אין זה רק בדין הדיעה הראשונה כלומר כשאין ההיתר מפני שאח״כ יראה החותם אלא מפני עיקר הדין דאסרינן דכל שיש ב׳ חותמות לא טרח ומזייף הלכך א״צ לחזור אחריו לראותו אבל בדינו של הי״א דעיקר ההיתר בחותם אחד הוא מפני שיראה החותם ודאי דמחוייב לחזור לראות החותם ולדעת גדולי אחרונים גם בשם א״צ [דתפסו דלשון הב״י משמע דאשני הדיעות קאי ואני אומר דוודאי כן הוא דהי״א אינם חולקים כלל וכמ״ש בסעיף ט׳ ודו״ק]:

יב ורבינו הרמ״א כתב על דין זה דאם לא הכיר החתימות אסור וז״ל ומיהו דווקא אם הוא דבר שיש לחוש שהחליפו ונהנה בחליפין או הוא יין ויש לחוש שאסרו בנגיעה אבל אם רואה הדבר ששלח או הפקיד והוא טוב כמו ששלח ולא נהנה העכו״ם אם החליפו לא חיישינן אף שהחותם מקולקל עכ״ל כלומר אף שנראה שנעשה בכוונה ע״י אדם והטעם פשוט דכבר נתבאר דאין העובד כוכבים חשוד להכשיל את הישראל דאם היה חשוד להכשיל אז לא היה היתר במה שזהו טוב כמו ששלח דאולי החליף על טרפה שטובה כמוה אבל כיון שאינו חשוד להכשיל אא״כ יש לו הנאה בזה כמו להחליף על גרוע מזה וכיון שאינה גרועה אין טעם לאסור ותלינן שזה שקלקל החותם בכוונה מפני תאותו לראות מה נמצא שם או ליטול קצת ממנה אבל על חשש חליפין אין מקום ודבר פשוט הוא שאם מכירין בטב״ע שזהו הנשלח מותר בכל ענין ואם מקצתן מכירין ומקצת חתיכות אין ניכרות ויכול להיות שהאינן ניכרות הוחלפו על גרועות מאשר נשלחו אסורות אותן שאין ביכולת להכיר והחתיכות שמכירין מותרים ודע דגם לכתחלה מותר לשלוח ע״י עכו״ם כשהחתימו כדין:

יג והנה כבר נתבאר דבאיסור דאורייתא צריך שני חותמות ובאיסור דרבנן די בחותם אחד ויין אף שהוא דרבנן החמירו בו כשל תורה משום דחיישינן לחיבת ניסוך כמ״ש ולכן הסכימו כמה מהגדולים דבזמה״ז לא שייך זה ודי ביין בחותם אחד ככל איסורי דרבנן וכן יש להורות וממילא דא״צ גם לחפוש אחר הכרת החותם וגם א״צ להודיעו כיון דמדינא די בחותם אחד [ט״ז סק״ד ויש בו טה״ד וז״ש דכ״ע מודים בזה צ״ל דכ״ע מודים ביין ומתרץ קושית נקה״כ וכ״כ המנ״י כלל ל״ב ובשבו״י ח״א סי׳ ס״ג ובהג׳ רב״פ]:

יד כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳ אות אחת חשוב כחותם אחד שתים הוי כשתי חותמות ודפוסים אע״פ שיש בהם כמה אותיות לא חשיבי אלא כחותם אחד כיון שקובעים אותם בבת אחת וי״א שבמקום שמצויים רשעים שיודעים לכתוב אין הכתב סימן אלא למי שמכיר הכתב עכ״ל וביאור הדברים כשהדבר הנשלח מונח בכלי או בשק וכיוצא בזה באופן שאין להעכו״ם מקום ליטול הדבר הנשלח ולהחליפו רק ממקום אחד כמו ממקום הכיסוי או ממקום הקשור וכותב בשם אות אחד שיהא חציו של אות על הכיסוי או המקום הקשור וחציו על הכלי או על השק וממילא כשיפתח ויטול משם יתקלקל האות ולא תהיה באפשרו לתקנו אח״כ כבראשונה שיהא האות שלם זהו חותם אחד ובכה״ג אם עושה שני אותיות כאלו הוי שני חותמות אבל כשהשני אותיות הם בדפוס כמו בחתימה ומניח החתימה חציו על הכיסוי או הקישור וחציו על הכלי או על השק אינו אלא חותם אחד אפילו יש הרבה אותיות בהחותם כיון שנעשה הכל בבת אחת ולכן צריך שיניח החותם בשני מקומות וזה שכתב דבמקום שיודעים לכתוב אין הכתב סימן דשמא מעצמו כתב האותיות ואף אם המשלח יכתוב אותיות יפתח ויטול ויחליף ויכסה או יקשור ויעשה אותיות אחרות וזה אינו רק באותיות אבל בחתימה לא שייך זה כמובן ואף גם באותיות אינו אלא כשהישראל המקבל אינו מכיר תמונת כתיבת יד של המשלח אבל אם מכיר לית לן בה שהרי א״א לזייף:

טו ודע שיש מי שכתב דחותם אפילו הניחו בכמה מקומות לא חשיב רק כחותם אחד [נוב״ת סע״א] ודברים תמוהים הם דמה לי שני אותיות או שני חתימות ואם יש חשש שיש להם חתימה כזו או שגונבים חתימת המשלח וחותמים מעצמם כמ״ש הרשב״א בתשו׳ [סי׳ ק״ט] בדפוסי גבינות שגונבים

הדפוסים ממראשותיהם של ישראל ומניחים בעצמם הדפוסים א״כ אינו נחשב אף כחותם אחד ואם אין חשש זה שפיר הוי כב׳ חותמות [רב״פ]:

טז עוד כתב בסעיף ד׳ מפתח וחותם הוי שני חותמות אבל בדברים שדי בחותם אחד אם לא היה בו אלא מפתח לא חשיב חותם עכ״ל וטעמו הוא דאע״ג דהמפתח הוא ביד הישראל מ״מ יכול להיות שיטרח להשיג מפתח כזה ויפתח המנעול ויטול ויחליף ויסגור ולא יהיה ניכר כלל ולכן לא הוי אף כחותם אחד ומ״מ עם חותם נחשב כשני חותמות דבצירוף טירחת עשיית חותם נחשב גם השגת מפתח כזה לטירחא רבה והנה אמת שיש מראשונים דס״ל דמפתח הוי כחותם אחד ולזה הסכימו גדולי אחרונים מ״מ יש שהסכימו לדברי רבינו הב״י ובדיעבד יש לסמוך על המתירים וכן אם הוא שעת הדחק שא״א לעשות איזה חותם די במפתח [והט״ז סק״ג והב״ח והפר״ח הסכימו להיתר והש״ך סקכ״ב הסכים להב״י]:

יז וכתב רבינו הרמ״א אם שולח איזה דבר בשק וחתם השק אינו אפילו כחותם אחד אא״כ הפך התפירות לפנים עכ״ל ופשוט הוא דכשהתפירות לחוץ מה מועיל החותם הלא יכול לפתוח מקום התפירות ויטול ויחליף ויתפור כמקדם אבל כשהתפירות הם לפנים לא יוכל לעשות כן דכשיעשה כן יהיו התפירות לחוץ ויתפס כגנב וכן המנהג פשוט לשלוח בתפירות לפנים ואף בסתם תשמישים בשקים כקמח ושארי דברים כך הוא דרך תשמישן בתפירות לפנים ולא מבחוץ ועוד כתב ואם חתם הדבר ששלח וגם השק הוי כב׳ חותמות עכ״ל כלומר דלא בעינן שני החותמות במקום אחד קרוב זל״ז אלא אפילו בשני מקומות כגון ששלח בשר וכרכה בנייר וקשר הנייר והניח חותם עליו ונתן הנייר בשק וקשר השק והניח חותם על השק הוי שני חותמות וכן כל כיוצא בזה והטעם פשוט משום דבשנים לא טרח ומזייף:

יח ועוד סימנים כתבו לקמן בסי׳ ק״ל וז״ל שם סעיף ד׳ סתם החבית בכלי שאינו מהודק כדרך שסותמין כל אדם וטח בטיט ה״ז חותם אחד היה כלי מהודק וטח עליו מלמעלה ה״ז חותם בתוך חותם עכ״ל ומזה למדנו דכלי מהודק הוה כחותם ובטיחה מלמעלה הוה חותם בתוך חותם וא״כ בקבוקים שלנו הנסתמים בחוזק בעץ שקורין פראפק״א וא״א לפותחן בלי ברזל שקורץ קרייצע״ר הוה חותם אחד ואם טרח כמנהג בעפר אדום שקורין טרי״ף הוה חותם בתוך חותם גם בלא סימני אותיות ולפי מה שכתבנו בסעיף י״ג דבזמה״ז די גם ביין בחותם אחד א״כ ביכולת לשלוח ע״י עובד כוכבים באחד מהם או בסתימה חזקה או בסתימה רפה וטיחה בטיט או בטרי״ף כמנהג וכן יכול לשלוח חלב וכ״ש חמאה באחד מהם וכן כה״ג בגבינה באופן זה דבאלו די בחותם אחד כמו שנתבאר:

יט עוד כתבו שם דאם צר פי הנאד ה״ז חותם אחד ואם הפך פי הנוד לתוכו וצר עליו ה״ז חותם בתוך חותם עכ״ל והנה רש״י ז״ל פי׳ בגמ׳ [ל״א.] דצריך שהנאד יהיה בדיסקיא של עור דבכה״ג הוה צרירת פי הנאד כחותם משום דלא טרח ליטלו מהדיסקיא אבל צרירה בעלמא אינו חותם וכן מתבאר מלשון הטור שם אבל הם הלכו בשיטת הרמב״ם שכתב כלשונם וס״ל דצרירה בעלמא בחוזק הוה כחותם משום דלא טרח להתיר הצרירה החזקה ואח״כ לצררו כמקדם משום דהיא טרחא מרובה והנה לפ״ז כששולחין בשר בשק או בבגד ויצררו בחוזק פי השק מותר גם בחותם אחד דהצרירה בעצמה הוה חותם ודברים שא״צ רק חותם אחד כחלב וגבינה די בצרירה בעלמא וקולא גדולה היא ואולי גם הרמב״ם והש״ע לא אמרו רק בצרירת נאד של עור דהיא קשירה חזקה מאד ויש שהיו קושרים עד שהיה קשה להתיר כדמוכח בכלים [פכ״ו מ״ד] אבל בשארי דברים לא הוי הצרירה סימן אא״כ קשר משונה אמנם קשירת משא בעגלות הוה ג״כ קשירה חזקה ומהודקת עד מאד והוה כחותם אחד [עש״ך שם סק״ח שכתב בשם מ״ב דכיון דבכל יום מתירים העגלה כדי ליקח המאכל לא הוי חותם ע״ש וזהו בימיהם אבל בימינו המאכל אינו מונח בתוך הקשירות והקשירות קיימות עד ביאת הסחורה למקומה ושפיר הוי חותם אחד וגם נ״ל דהפיכת פי הנאד לתוכו אינו מועיל רק בנאדות של עור דקשה להפכה ובשארי דברים אינו מועיל הפיכה לתוכה]:

כ עוד כתבו שם וכן כל שינוי שמשנה מדברים שאין דרך כל אדם הרי הם כחותם אחד והטיחה או הקשירה חותם שני ושני קשרים משונים הוי כשני חותמות עכ״ל וגם הקשירה שכתבו מקודם כוונתם לקשר משונה דאי אינו משונה לא הוי סימן ולא דמי לצרירת נאד שבסעיף הקודם כמ״ש שם ודע דכיון שנתברר דקשירה חזקה הוי כחותם כ״ש כשנתון הדבר בכלי עץ או מתכות ודבוק המכסה במסמרים הרבה דהוה כחותם אחד דאנן סהדי שיש בזה טירחא יתירה וראיתי מי שנסתפק בזה והדבר ברור כמ״ש [עפ״ת סק״ג]:

כא כתבו רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ ה׳ אם שלח ע״י כותי ירך בלא חותם אם היא חתוכה בדרך שישראל חותכה אחר חטיטת הגיד כשרה וכן כל חתיכה שניכר בה ניקור הישראל כגון בנטילת חוט דידא וחוט שאצל החזה וכיוצא בו ושאר החתיכות שעמהן אם יש לחוש להם שהוחלפו ודווקא בבשר או שאר איסור דאורייתא אבל אם שלח איסור דרבנן כגון גבינות שיש לחוש שמא החליפן הכותי אם מכיר קצתם שלא הוחלפו כולן מותרות אם אותם שלא הוחלפו הם היותר טובים ששלח דוודאי אם החליף היה לוקח הטובים שבהם עכ״ל ומבואר להדיא דבאיסור דאורייתא לא סמכינן אפילו בכה״ג שיש כראיה ברורה שלא החליף מ״מ אסור דחיישינן שמא לא הספיק ליטול הטובים שבהם מפני הפחד אבל בדרבנן סמכינן על זה ולא עוד אלא אפילו

כשהחותם מקולקל ונשבר סמכינן בכה״ג בדרבנן ודע דשליחת ירך או שאר בשר ע״י סימן דחטיטת גידין אינו אלא בדיעבד ולכתחלה אסור לסמוך על זה כן הסכימו האחרונים וכן בתרנגולות כשניטלו גידי הצואר כדרך שבנות ישראל עושות הוה סימן בדיעבד ולא לכתחלה וכל זה אינו אלא בשולח אבל בנמצא ביד כותי ירך ובשר בסימן חטיטה לא סמכינן על זה כלל דשמא נתנה לו הישראל אחר שחטטה וא״כ נתוודע לו איזה טרפות בהבהמה [ט״ז ופר״ח]:

כב סימן שחיטה אינו סימן כלל דיכול הכותי לזייף ולהחליף על אחרת ולשוחטה בעצמו ולא יהיה ניכר לפיכך אם שלח על ידו בהמה או עוף שחוטים בלא חותם בתוך חותם אסור אא״כ שלח השוחט על ידו כתב ויש בהעוף איזה סימן שעשה כחתיכת הלשון וכיוצא בזה באופן שלא יכול לעשות חשש זיוף אבל באופן אחר אינו מועיל אפילו ברוב ישראל ורוב טבחי ישראל דזה אינו מועיל אלא בבשר הנמצא כבסי׳ א׳ או בנתעלם מן העין למאן דס״ל דמותר כמ״ש בסי׳ ס״ג אבל לא בשולח ע״י כותי שי״ל שהחליף טוב ברע ושחטן בעצמו ואין זה ענין כלל למה שנתבאר בשם [ש״ך סק״א וסקכ״ה] דלא כמו שיש מחלקים גם בכאן בין רוב ישראל ורוב טבחי ישראל לרוב כותים ורוב טבחי כותים אלא דבכל ענין אסור בלא סימן מובהק או בחותם בתוך חותם [עש״ך סקכ״ו במעשה דמרדכי בתרנגולת שחוטה וכו׳ וכבר בארנוה בסי׳ ס״ג]:

כג יש מי שאומר דהמטמין בשר לשבת ושארי מאכלין בתנורי עובדי כוכבים מותר גם בחותם אחד אפילו לדעת הרמב״ם והרשב״א שאין מחלקין בין שולח למפקיד וס״ל דבכולהו בעי שני חותמות בדאורייתא משום דבעל התנור לוקח שכר מזה והוי כאומן דלא מרע נפשיה ולא טרח ומזייף החותם להחליף טוב ברע [פר״ח סקי״ח] ולענ״ד נראה דאם באנו לרמותו לאומן ליהוי מותר גם בלא חותם מטעם זה אלא ודאי דאין ענין זל״ז דהא דאמרינן אומן לא מרע אומנתו זהו בסחורה שלו שלא יקלקלנה ולא יערב בה שום זיוף אבל במשכיר תנורו והישראל מעמיד בה מאכליו אין זה ענין למרע אומנתו ומ״מ הדין דין אמת דהעיקר כדעת התוס׳ והרא״ש דמחלקים בין שולח למפקיד וכבר כתבנו בסעיף ט׳ דגם הרמב״ם והרשב״א מודים בזה ולכן די בחותם אחד וצריכים להכיר החותם [ע״ש בפר״ח שכתב שחלקו עליו כל שעמו ולא ביאר למה וברור הוא דהטעם כמ״ש ודו״ק]:

כד כתב רבינו הב״י בסעיף ז׳ אם שלח ע״י כותי בלא חותם אם אותו מקום מעבר לרבים מותר שהוא ירא שמא יראנו אחד מהעוברים ויתפוס עליו כגנב ומיהו לכתחלה לא ישלח על ידו בלא חותם עכ״ל וכתבו דאפילו העוברים הם אינם יהודים מתיירא שלא יגידו הם להישראל וכמ״ש לקמן בסי׳ קכ״ט [ט״ז סק״י] וכן אפילו אם שלח שלא ע״י עבדו ושפחתו מותר במקום מעבר לרבים בדיעבד [ש״ך סקכ״ז] ויש מי שאומר דדווקא ע״י עבדו ושפחתו אבל שלא על ידיהם אסור [או״ה] ואינו כן דאין חילוק בזה [ש״ך שם]:

כה ולענ״ד נראה דלא דמי לסי׳ קכ״ט דהתם כולם יודעים שהישראל שומר א״ע ממגע ביין ושם מיירינן שהוא אצלו פועל או שכיר ע״ש ודאי דמתיירא שלא יגידו להבעלים אבל בנושא דבר מאכל של הישראל מאין ידעו העובדי כוכבים המהלכים ברחוב שזה נושא מאכל ישראל ושיש בזה חשש ולא יעלו על דעתם כלל וגם זה השליח אינו מתיירא מהם כלל ודי לנו להקל כשהמעבר הוא רוב ישראל דזה השליח מתיירא שמדמה שהם מביטים עליו והם בקיאים במאכלי ישראל אבל כשהמעבר לרבים הוא אינם ישראלים נראה דאין להקל כל כך ואם באנו להקל גם באופן זה די עכ״פ בעבדו ושפחתו שאימת רבן עליהם ומפני חששא כל דהו לא יעשו אבל לא בכותי שאינו שלו [ואולי דבכה״ג אומר האו״ה וגם הש״ך והט״ז יודו לזה ודו״ק]:

כו וכתב רבינו הרמ״א בספרו ת״ח דנוהגין לשלוח ע״י כותים במקום מעבר לרבים והיא שכונת ישראל ואין כותים מצויים שם עכ״ל כלומר אע״ג דנתבאר דרק בדיעבד מותר במקום מעבר לרבים מ״מ בשכונת ישראל נוהגין להיתר גם לכתחלה ויש להסתפק אם דווקא ע״י עבדו ושפחתו או ע״י כולם וכן נראה מדכתב סתם ומזה משמע קצת דבדיעבד מותר גם בלא שכונת ישראל ובלא עבדו ושפחתו ודלא כמ״ש בסעיף הקודם אך י״ל דהא דמותר בדיעבד גם בלא שכונת ישראל אינו אלא ע״י עבדו ושפחתו וכמ״ש וצ״ע לדינא [עט״ז סקי״א ואין שום הבנה לקושיתו אמנם היא נדפסה בטעות על סעיף זה וקאי על סעי׳ ט׳ ע״ש]:

כז כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳ הלוקח בשר ושלחו ביד אחד מעמי הארצות נאמן עליו אע״פ שאינו מוחזק בכשרות ואין חוששין שמא יחליף ואפילו עבדי ישראל ואמהותיהם נאמנים בדבר זה ויש מי שאומר שאם הוא חשוד לאכול דברים שאין דרך הרבים להקל בהם אף הוא חשוד להחליף עכ״ל ודיעה ראשונה היא דעת הרמב״ם בפ״ח וס״ל דהחשוד לאכול אינו חשוד להחליף כמו דמצינו כן בדמאי [חולין ו׳] והיש מי שאומר הוא דעת הרשב״א וס״ל דרק בדמאי אמרינן כן משום דרוב ע״ה מקילים בזה אבל אם הוא חשוד לאכול בדבר שאין הרבים מקילים בו גם להחליף הוא חשוד אע״ג דבאכילה בלבד הוא רק רע לשמים ובחליפין הוא רע לשמים ולבריות מ״מ לאותו דבר שהוא חשוד עליו א״א להאמינו ועוד יתבאר בזה בס״ד בסי׳ קי״ט ודע דזה שכתב הרמב״ם דאפילו עבדיהם ואמהותיהם נאמנים זהו בימים הקדמונים שהיו מקנת כספם ומלו וטבלו לשם עבדות כמ״ש המגיד משנה ובזמה״ז לא שייך זה:

כח כתב הרשב״א ז״ל בריש ספרו תורת הבית [במה״ב ד׳ ז׳:] דקטן אע״ג דלשחיטה אינו כשר בלא עומד על גביו מ״מ לשלוח על ידו לקנות יין ובשר ושארי דברים כשהוא קטן חריף ומבין לקנות מותר לקנות על ידו ולשלוח על ידו לשוחט לשחוט ונותנין על ידו מעות לשלם להשוחט או להקצב ואין חוששין שמא לקח המעות לעצמו ושחט בעצמו או שמא לקח טרפה בזול ושייר לעצמו מהמעות וכן כל כיוצא בזה וא״צ שמירה דאין זה מטעם עדות אלא מטעם חזקה שאינם עשויים לשנות מכפי שיצום ואין דרכם לקלקל לקנות מן האסור ולהניח את המותר וכן מנהג העולם [והביאו פר״ח סקה״ז]:

כט וכתבו הטור והש״ע סעיף ו׳ המניח עובד כוכבים בביתו ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם אפילו איסור תורה אם הוא יוצא ונכנס או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר ולא חיישינן שמא החליף אפילו אם הוא נהנה בחליפין והוא שלא סגר הכותי הבית עליו לפי שהוא מתיירא בכל שעה לאמר עתה יבא ויראני אבל אם הודיעו שדעתו לשהות אסור ואם אינו נהנה בחליפין מותר בכל ענין דלא חיישינן שמא החליף להכשילו כיון שאין לו הנאה בדבר עכ״ל וזה שכתב והוא שלא סגר הבית עליו כוונתו דבאם ידענו שסגר הבית עליו אסור אבל מסתמא לא חיישינן שמא סגר הדלת עליו וכ״כ בסי׳ קכ״ט ע״ש ודבר פשוט הוא דאם הישראל סגר את הדלת מבחוץ מותר ג״כ דאע״ג דהכותי רואה שכוונת הישראל לשהות הרבה מ״מ הרי אין לו מקום לצאת ולהחליף אמנם אם ביכלתו לצאת דרך חלון וכיוצא בו אסור וזהו שכתבו המניח דמשמע דיעבד נקטי לשון הש״ס אבל גם לכתחלה מותר להניחו ביוצא ונכנס [ש״ך סקל״ב] ועוד דנקטו לשון דיעבד משום סיפא דבשהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר וזה אינו אלא בדיעבד ולכתחלה אסור לעשות כן [שם] ודע דאפילו קטן או קטנה יוצא ונכנס מותר דמירתת [שם סקל״ג]:

ל והנה הסכמת כל רבותינו הראשונים והאחרונים דלא חשדינן ליה לעובד כוכבים שיכשיל את הישראל בחנם כשאין לו הנאה מזה כמ״ש כמה פעמים ואין לשאול דא״כ בעגונה שלא האמינו לכותי רק במסל״ת אבל בלא זה אינו נאמן ולמה לא יהא נאמן והרי אין לו הנאה מזה די״ל דבשם ענין אחר הוא משום דבעינן עדות ובלא מסל״ת אין כאן עדות ולא האמינוהו חכמים והוה כמו שאינו [ב״ש באה״ע סי״ז סקל״ח]:

לא ואחד מגדולי האחרונים רוצה לומר דגם בלא הנאה חשוד הוא להחליף והביא ראיה מהא דתנן בפ״ג דדמאי [מ״ד] המוליך חטים לטוחן עובד כוכבים דמאי דחיישינן שהחליפן אע״ג דאין לו הנאה ותמיהני דהרמב״ם כתב שם מפורש וז״ל לפי שהטוחן יתקבצו אליו קופות של חטים ואפשר שיחליפן וכו׳ עכ״ל כלומר שיחליף שלא בכוונה ואמת שהרא״ש כתב שם בזה״ל לפי שהוא מתפרנס מאומנתו וירא לעשות שקר וכו׳ עכ״ל דמזה משמע שיחליף בכוונה אמנם גם זה א״ש לפמ״ש הרא״ש לקמן שם וז״ל לפי שהכל מוליכים שם חטים לטחון ואף אם אין לו רע משלו מחליף רע של אחר בטוב של זה ואח״כ כשיזדמן לו רע יתנהו לבעל הרע עכ״ל הרי מפרש שיחליף רע בטוב ויגיע לו הנאה מזה אבל בל״ז לא חיישינן וכן צ״ל בכוונת הרע״ב שם שכתב שהוא חשוד להחליף ע״ש כלומר רע בטוב [וכצ״ל בהרמב״ם בחיבורו הגדול פי״א ממעשר הל׳ י״ג ע״ש ודו״ק]:

לב עוד הביא ראיה מהא דאמרינן בגמ׳ [ספא״מ] דפת מותר בחותם אחד דלמאי ניחוש לה אי משום אחלופי קרירא בחמימי מידע ידיע דחיטי בשערי נמי מידע ידיע אי כי הדדי כיון דאיכא חותם אחד לא טרח ומזייף ופירש״י לא טרח ומזייף במידי דלית ליה רווחא ע״ש הרי מפורש דאפילו במידי דלית ליה רווחא דווקא בחותם לא טרח ומזייף אבל בל״ז חיישינן גם בלא הנאה ויש מי שדחה דכוונת רש״י הוא דלית ליה רווחא כולי האי כמו קרירא בחמימי או חיטי בשערי אבל קצת ריוח יש כגון דפת זה נקי יותר [פר״ח סקל״ו] ואני אומר דוודאי לשון רש״י ז״ל מורה דאף בדבר שאין לו ריוח כלל חיישינן אמנם רש״י הולך לשיטתו בפ״ק שם [י״ב.] שפי׳ בד״ה רבא אמר וז״ל דהתם לית ליה הנאה דלישדי נבלה לקדרה דמיסתפי דאי חזי ליה ישראל תבע ליה בדינא עכ״ל הרי שכתב מפורש דאפילו במאי דלית ליה הנאה אי לאו מפני היראה חשדינן ליה ואמת שהתוס׳ כתבו שם שדי בשר כחושה שלו ושקיל בשר שמינה כדי להרויח אבל בחנם כדי להכשיל לא חיישינן עכ״ל אבל רש״י לא ס״ל כן והיא דיעה יחידאה אבל התוס׳ יפרשו גם גבי פת דבחותם לא טרח ומזייף רע בטוב אבל בל״ז לא חיישינן כלל וכיון דזהו דעת רוב הפוסקים הכי קיי״ל [והר״ן הטה כוונת רש״י ג״כ לכל הפוסקים דגם אביי לא חשש רק שמא יטעה ורבא אומר שידקדק מפני היראה ולא יטעה ע״ש ואם שלשון רש״י דחוק לפירושו מיהו עכ״פ חזינן דלהר״ן הוה ברירא ליה להאי דינא ולכן הטה פירש״י ג״כ לזה]:

לג איתא בגמ׳ שם לא הלכת לצור מימיך וראית ישראל וכותי ששפתו שתי קדרות על גבי כירה אחת ולא חשו להם חכמים דילמא מהדר אפיה ישראל לאחוריה ושדי כותי נבלה בקדרה עכ״ל כלומר שדי כחושה שלו לקדרת ישראל ושקיל שמינה של ישראל לקדרתו [תוס׳] ויש להסתפק בכוונת הש״ס אם אומר שלא חשו דילמא מהדר אפיה משום דלא מחזקינן איסורא אבל אם ודאי החזיר פניו אסור או אפשר דה״פ לא חשו להחזרת פנים דאפילו אם החזיר פניו לית לן בה דלא חיישינן לשעה מועטת ומצאתי במרדכי [פ״ב] ובהג״א [פ״א] דיש מחלוקת בזה וז״ל משמע דאי מהדר אפיה ישראל חיישינן מכאן פסק ר״פ בשם ר״ת שאם היו שתי קדרות וכו׳ ואהדר ישראל אפיה חיישינן דילמא שדי נבלה וכו׳ והר״ר ברוך מתיר וכו׳ ודווקא להחליף רע בטוב וכו׳ עכ״ל ובמרדכי משמע דאפילו רע ברע או טוב בטוב חיישינן וז״ל וכתב הר׳ שמואל מצאתי כתוב דיש אוסרין ומפרשים דלא חשו להם

חכמים דילמא מהדר ישראל אפיה משמע דאי מהדר אפיה אסור וראיה מפ׳ כיצד צולין אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת גופין עכ״ל וכיון דמדמה להך דפסחים ש״מ דחיישינן שמא בטעות יעשה כן ולא בכוונה וכיון דבטעות הא אפילו בלא הנאה אסור [וזהו כסברת הר״ן שהבאנו בסעיף הקודם]:

לד אבל התוס׳ והרא״ש והטור והש״ע תפסו בפשיטות להיתר ולא הביאו דיעה אחרת בזה וז״ל הטוש״ע בסעיף י״א ישראל וכותי ששפתו שתי קדרות זו אצל זו זה בשר שחוטה וזה בשר נבלה מותר ואין לחוש שמא כשהחזיר הישראל פניו החליף שחוטה בנבלה אפילו אם של ישראל משובח ואפילו פיהן מגולה מותר ואין לחוש שמא יתזו נצוצות מזו על זו עכ״ל וסיים הטור וז״ל וכתב א״א הרא״ש ז״ל דעל זה סומכין להניח הקדרות אצל השפחות כשהולכין לבהכ״נ ונכון לירא שמים להחמיר כי כמה פעמים אירע קלקול בדבר ועוד כדי להשביח חלקה נותנת חלב בקדרה עכ״ל ורבינו הרמ״א כתב דה״ה בשני דברים צלוים זה אצל זה אבל לכתחלה יש ליזהר אפילו בשתי קדרות עכ״ל ויש שפי׳ דלכן יש ליזהר לכתחלה משום נצוצות ולפ״ז בקדרות מכוסות מותר גם לכתחלה [ש״ך סקל״ו] ויש שפירש דהאיסור לכתחלה הוא שלא יתחלפו זה בזה כהך דשני פסחים [ס״י סקי״ב] ולפ״ז בשני קדרות אחד של בשר ואחד של חלב דאין בזה חשש חליפין מותר אפילו לכתחלה [שם] ולענ״ד נראה דבכל ענין אסור לכתחלה שהרי הטור כתב דכמה פעמים אירע קלקול בדבר ואיך נתיר לכתחלה ואף שכתב זה אשפחות ובהליכה לבהכ״נ מ״מ הדבר פשוט דדבר שנעשה ברגע אחת והם סמוכים זל״ז יש לחוש אפילו ברגע אחת ואדרבא ק״ו הדברים דאם בשפחות דמירתתי טובא מהבעה״ב אירעו קלקולים כ״ש באחר והרי אנו רואים דזה לא דמי לכל הדברים אפילו לדעת המתירים שהרי בכאן לא התירו רק בהחזרת פנים ובכל הדברים אנו מתירים ביוצא ונכנס וכמ״ש התוס׳ שם דכאן א״א להתיר ביוצא ונכנס משום דמצו לאשתמוטי ע״ש א״כ גם בהחזרת פנים ודאי דאסור לכתחלה [ולכן ציין המרשים ברמ״א טור ותמה הט״ז בזה ע״ש ולפמ״ש א״ש] וכן מהך דפסחים הוי ראיה ברורה דעכ״פ לכתחלה אסור וגם המתירים לא התירו רק דיעבד ולא לכתחלה וס״ל דמפסחים אין ראיה רק על לכתחלה וכן משמע מלשון הגמ׳ שאמרה ולא חשו להם חכמים כלומר לאסור בדיעבד אבל לכתחלה ודאי אסור להעלים עין כששני קדרות זו אצל זו אחד כשר ואחד טרפה והרי האוסרים אסרי אפילו דיעבד ולא דמו לכל איסורי דעלמא דמותר אפילו בנכנס ויוצא משום דבכאן בקל להכשיל כ״ש דאין לנו עכ״פ להתיר לכתחלה אפילו בשני קדרות מכוסות וכן יש להורות:

לה וז״ל רבותינו בעלי הש״ע סעיף י״ב יש להחמיר שלא להניח הקדרות אצל השפחות כשאין ישראל בבית ואינו יוצא ונכנס ואם אירע קלקול שנתנה דבר איסור בקדרה אין להאכילה אותה מאכל שלא תרגילה בכך עכ״ל ומבואר מזה דאף לכתחלה אין להחמיר רק בלא יוצא ונכנס אבל ביוצא ונכנס גם לכתחלה אין להחמיר ואע״פ שבסעיף הקודם בארנו דלכתחלה גם בהחזרת פנים אסור זהו שלא בשפחות דלא מירתתי כל כך ובשני קדרות דבקל יוכל לקלקל אבל בשפחות ובקדרה אחת הוה ככל איסורי דעלמא דביוצא ונכנס מותר גם לכתחלה דהרי צריכה מעט זמן להביא דבר איסור וליתן להקדרה משא״כ בשני קדרות ולכן אפשר דגם בשפחות כשמבשלת קדרת איסור לעצמה ג״כ דאסור לכתחלה אפילו החזרת פנים ודע דזה שהתירו לכתחלה ביוצא ונכנס אין להקשות דהרי מהטור משמע דגם בכה״ג נכון ליזהר די״ל דס״ל דהטור לא הקפיד רק בהליכה לבהכ״נ שיודעת שבהכרח ישהו איזו זמן מועט אבל ביוצא ונכנס דבכל רגע ביכלתו לבא מירתתי טובא [ש״ך סקל״ז] וזה שכתבו שלא להאכילה לאו דווקא לה אלא ה״ה גם לאחרים כדי שתראה שאין מעשיה כלום [שם]. [עפ״ת סק״ו בשם חפל״מ שמחלק בין להנאתה ובין להכעיס ע״ש ואינו מוכרח ובכל ענין אין ליתן גם לאחרים וז״ש להכעיס לאו דווקא וכמ״ש הש״ך סקל״ח ודו״ק]:

לו כתבו הפוסקים דכותי שאמר לישראל אל תאכל מקדרה זו כי השלכתי בו איסור אינו נאמן [ב״י וש״ך שם] ובוודאי מעיקר הדין כן הוא אמנם לאו כללא הוא דאם הישראל מבין מדבריו שיכול להיות כן כגון שאמירתו הוא שלא על דרך השחוק והנקימה אלא דרך התוודות וכה״ג בודאי שצריך לחשוש ולא לאכול דכללו של דבר בענין נאמנות דאף שמדינא אינו נאמן מ״מ אם מבינים לפי ההשערה שאינו משקר צריך להאמין וכמ״ש בסי׳ קכ״ט ע״ש ולעיל בסי׳ ל״ו סעיף כ״ב ובס״ס מ״ח בארנו בזה ע״ש וע׳ באהע״ז סי׳ קט״ן:

לז אם הניחו בשר או שאר מאכל ביד עובד כוכבים ואח״כ מכירים אותו בטב״ע שזהו הבשר או המאכל שהניח מותר אף בלא חותם דטב״ע עדיף מסימנים וכ״כ הקדמונים דפעם אחת נתפסו היהודים מהאנסים ונטלו כל אשר להם ונתפשרו עמהם והחזירו הכל ומצאו קדרותיהם בשומן של אווז והכירום בטב״ע והתירו להם [ט״ז סקי״ב בשם אגודה] עוד כתוב במרדכי כשישראל נותן לכותי תבשיל בכלי להוליכו לביתו יזהירנו שלא ידיח הכלי ויניח שיורי המאכל כדי לידע שלא השתמש בהכלי ונ״ל דהכוונה הוא שיניח שיורי מאכל זה דכולי האי ליכא למיחש שמא הוא עשה ג״כ מאכל כזה והמה המה השיריים דכולי האי לא חיישינן [ומיושב קושיית הט״ז שם] וכן אין לחשוש שמקודם יסיר השיריים וישתמש בה ואח״כ ישים אותם השיריים דוודאי לא יטריח עצמו כל כך ואין לנו לחשוש בחששות רחוקות כאלה ועוד יתבארו מדינים אלו בכלים ששהו אצל הכותי בסי׳ קכ״ב בס״ד:

לח כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ט׳ בשר הנמצא ביד כותי וכתוב עליו חותם או כשר אע״פ שאינו יודע מי שכתבו כשר דמידע ידיע שהוא של ישראל והוא שלא יהיו מצויים שם כותים היודעים לכתוב וכן מותר לקנות גבינות החתומים כדרך שישראל חותמים ודווקא מקום שאין לחוש שמא נשארו הדפוסים בידם וקבעו אותן בגבינותיהן ויש אוסרין בכל זה מאחר שלא ידענו מי כתבו או חתמו ובדיעבד אין להחמיר עכ״ל ובסעיף י״ג כתבו ישראל שעשה גבינות בבית הכותים וחתמם בחותם דפוס של עץ ושכח הדפוס בביתם אין חוששין שמא זייפו וחתמו אחרים באותו דפוס וכן אין לחוש שמא החליקו הגבינות בשומן חזיר וי״א דאין להתיר אם שכח הדפוס בביתם אא״כ הניחו מונח על הגבינות שעשה הישראל אבל אם לא הניחו כך ויש לחוש שמא עשה גבינות קטנים והחליפם בגדולים או ביותר טובים אסור ובמקום הפסד יש להתיר בכל ענין עכ״ל:

לט ביאור הדברים דסמכינן על הכתיבה כשהוא כתב ישראל אף שלא ידענו מי כתבו כיון שוודאי ישראל כתבו ויש להסתפק אי בעינן דווקא שהכתב יהיה על עצם המאכל או אפילו כשהמאכל בכלי או כרוך בשק או במטפחת ועליהם כתוב כשר ג״כ מותר ומסוף פ״ד דמע״ש משמע כן דתנן התם המוצא כלי וכתוב עליו קרבן ר״י אומר אם היה של חרס הוא חולין ומה שבתוכו קרבן וכו׳ המוצא כלי וכתוב עליו ק׳ קרבן מ׳ מעשר ד׳ דמאי וכו׳ ע״ש הרי דלוקחין סימן מכתיבה על הכלי על הדבר שבתוך הכלי ולא חיישינן שמא פינה כבר מהכלי ונתן אחר לתוכו דא״כ היה מוחק הכתיבה [יבמות קט״ו:] וה״נ דכוותיה ומ״מ א״א בכאן להקל בכה״ג חדא דהתם לחומרא וכאן אזלינן לקולא ועוד דאולי הכותי נטל מה שבתוכו והניח אחרת גרועה הימנה וכן עיקר לדינא ואין סומכין על הכתיבה אא״כ כתוב על המאכל עצמו ובמקום שכותים יכולים לכתוב אין זה סימן כלל דשמא בעצמו עשה ונתן דבר איסור כדי להרויח המעות וכיוצא בזה דלהכשיל אינו חשוד כמ״ש וממילא דכ״ש בגבינות דהוא רק איסור דרבנן שסומכין על החותם אם אין חשש שנשאר בידם החותם ויש אוסרין בכל זה לכתחלה לסמוך על סימן כתיבה כשלא ידענו מי כתבו דמאין לנו לסמוך להקל בכתיבה בעלמא וממעשר שני אין ראיה דהתם לחומרא ומ״מ אין להחמיר בדיעבד דהעיקר כדיעה ראשונה ויש מי שהקשה ניחוש שמא ישראל כתבו לסימן כשרות אמנם אח״כ נודע לו שהוא טרפה [ט״ז סקי״א] אך ל״ק כלל דא״כ היה מוחק את הכתיבה [נקה״כ] ובוודאי כן הוא דהכי איתא בגמ׳ יבמות שם כמ״ש ובתשמישי כלים כשכתוב בהם כשר מותר גם לכתחלה להשתמש בהם דסתם כלים אינם ב״י [ת״ח כלל ל״ב] ופשוט הדבר דזהו דווקא כשכתוב בפנים הכלי ולא מבחוץ כדי שאם ישתמש בהם תמחק הכתיבה:

מ וזה שכתבו בסעיף י״ג לענין גבינות דכששכח הדפוס בבית הכותי אין חוששין שמא זייף וחתם אחרים חולק על מ״ש בסעיף ט׳ דבכה״ג חיישינן וזהו שכתבו וי״א דאין להתיר אם שכח הדפוס וכו׳ וזהו כדיעה שבסעיף ט׳ אך מסתימת הדברים לא משמע כן ולכן נ״ל דשני ענינים הם דשם מיירי כשהגבינות המה עתה תחת ידי הכותי והוא מוכרח ולכן שפיר יש לחוש שעשה וזייף גם על גבינות אחרים משא״כ בסעיף י״ג מיירי דהישראל הוא המוכרם והישראל יראה אח״כ כל הגבינות ולכן לא חיישינן משום דמתיירא שמא יכיר הישראל הזיוף והיינו שהחותם אינו על המקום בהגבינה שהוא רגיל לעשות וגם אולי יכיר שהאחרונות הם לחות יותר ולכן לא חיישינן לזיוף [עש״ך סק״מ] וגם לא חיישינן שמא יחליק פני הגבינות בשומן חזיר משום דאינו חשוד להכשיל בדבר שאין לו ריוח [שם סקמ״א] והי״א חששו לזיוף גם בכה״ג אא״כ שכח הישראל את הדפוס והניחו מונח על הגבינות עצמם דאז מתיירא ליטלו דשמא לא יכוין להחזירו לאותו מקום והוא סבור שהישראל הניחו על הגבינות במקום זה בכוונה אבל אם לא הניחו על הגבינות אלא במקום אחר חיישינן לזיוף דבזה יסבור שהישראל לא הניחו בכוונה על מקום זה אך במקום הפסד יש להתיר בכל ענין ולסמוך אדיעה ראשונה שהיא העיקרית לדינא וזה שכתבו בסעיף ט׳ דבדיעבד אין להחמיר י״א שכוונתם בדיעבד אם כבר קנה מן הכותי במקום שאין לחוש שמא נשארו הדפוסים בידו אבל במקום שיש לחוש גם בדיעבד אסור וי״א דגם בכה״ג מותר בדיעבד ויש לסמוך על זה בעת הצורך [עש״ך סקל״א] ודע דבסימני חותם על הגבינות אין חילוק בין מפקיד לשולח דא״צ שהישראל יראה החותם [פר״ח סקל״א]:

סימן קיט

א החשוד לדבר איסור אין לו נאמנות בזה. ובו נ״ה סעיפים:

שנו חכמים בברייתא [פא״מ ל״ט:] אין לוקחין ימ״ח מח״ג בסוריא לא יין ולא מורייס ולא חלב ולא מלח סלקונדרית ולא חילתית ולא גבינה אלא מן המומחה וכולן אם נתארח אצל בעה״ב מותר וכו׳ שיגר לו בעה״ב לביתו מותר מ״ט בעה״ב לא שביק התירא ואכיל איסורא וכי משגר ליה ממאי דאכל משגר ליה ופירש״י שחנוונים שבסוריא חשודים דלא קפדי אלפני עור לא תתן מכשול ומזבני לישראל דברים שלקחו מן הכותים מיהו אינהו גופייהו לא אכלי איסורא הלכך אם נתארח אצלו מותר לאכול עמו וכן כששיגר לו במתנה עכ״ל רש״י ז״ל וכ״כ הר״ן ז״ל ע״ש ומבואר מזה דדין זה אינו אלא בסוריא מפני שהיה ידוע שהחנונים חשודים על לפני עור אבל בכל העולם כל ישראל בחזקת כשרות קיימי וכל זמן שאינו חשוד מותר לקנות כל דבר

ממנו אפילו הוא ע״ה וזהו דעת הראב״ד בהשגות ספי״א ממאכ״א שכתב וז״ל שאין עמי הארץ חשודים להחליף ולא למכור דבר האסור אא״כ נחשד עכ״ל וזהו דעת הטור וש״ע לפי פי׳ המפרשים כמו שיתבאר בס״ד׃

ב וכן משמע ממה ששנינו בשבת [ל״ב.] תניא רשב״ג אומר הלכות הקדש תרומות ומעשרות הן הן גופי תורה ונמסרו לעמי הארץ ופירש״י שלא מסרו לב״ד למנות שומרים לדבר והאמינה תורה את כל אדם עליהן וכו׳ ואע״ג דתקון רבנן דמאי מ״מ תורה האמינתו עכ״ל וזה שגזרו בדמאי הוא מטעם ששלחו בכל גבול ישראל וראו שהיו מקילין בהפרשת מעשרות כדאיתא שלהי סוטה אבל בכל האיסורים גם מדרבנן לא גזרו וזהו יסוד דעד אחד נאמן באיסורים דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה ולא הזקיקו להעמיד עדים אלא לממון או מיתה ועריות [רש״י חולין י׳:] וזה שלא האמינו לע״ה על הטהרות אינו מפני העדר נאמנותו או שחשוד להכשיל אלא מפני שאינם בקיאים בדקדוקי טומאה וטהרה כמ״ש הרמב״ם בפ״י ממטמאי משכב ומושב ע״ש ועוד דבטומאה וטהרה עשו חכמים מעלות הרבה והרי אפילו בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש ובגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת כדתנן בפ״ג דחגיגה וכן זה שאמרו במנחות [מ״ב:] דתכלת אינה נקחית אלא מן המומחה ולא מכל אדם אינו משום חשד אלא מפני חסרון ידיעה שמפני שיש קלא אילן הדומה לתכלת ואין כל אדם בקי להכיר בהן או מפני שלאו כ״ע ידעי דקלא אילן אסור כדפירש״י שם [ומרש״י ספא״מ ל״ט משמע כמ״ש מקודם ע״ש בד״ה מאינשי ודו״ק] או מטעם שכתב הרמב״ם בפ״ב מציצית משום לשמה ע״ש כמו תפילין שאין נקחין אלא מן המומחה מטעם זה אבל בכל הדברים שהאסור והמותר גלוי לכל אין הפרש בין ת״ח לע״ה [וכן קרבי דגים דאין נקחין אלא מן המומחה הוי ג״כ מטעם דהטעות בנקל וכמ״ש לעיל סי׳ פ״ג סעיף מ״ד מירושלמי ע״ש]׃

ג אבל הרמב״ם ז״ל יש לו שיטה אחרת בכל זה וז״ל בספי״א ממאכ״א בזמן שהיתה א״י כולה לישראל היו לוקחין היין מכל אדם מישראל ואין חוששין לו ובח״ל לא היו לוקחין אלא מאדם שהוחזק בכשרות ובזמה״ז אין לוקחין יין מכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות וכן הבשר והגבינה וחתיכת דג שאין בה סימן והמתארח אצל בעה״ב בכל מקום ובכל זמן והביא לו יין או בשר או גבינה וחתיכת דג ה״ז מותר וא״צ לשאול עליו אע״פ שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד ואם הוחזק שאינו כשר ולא מדקדק בדברים אלו אסור להתארח אצלו ואם עבר ונתארח אצלו אינו אוכל בשר ולא שותה יין על פיו עד שיעיד לו אדם כשר עליהם עכ״ל וס״ל להרמב״ם דהא דאמרינן סוריא הוא ק״ו לח״ל דאע״ג דבכמה דינים שוותה סוריא לא״י מ״מ לענין זה שוותה לח״ל משום דאין בה השגחת ב״ד כל כך כבא״י וממילא דגם בא״י בזמה״ז דינה כח״ל בענין זה ובאמת פירש״י אינו מובן כל כך דהא סוריא הוי מדינה ובה ערים רבות ואיך שייך לומר שכל החנוונים שבמדינה חשודים הם וממ״נ אם כולם חשודים איך אפשר לומר שבשארי ארצות אינם חשודים וצריך ליישב בדוחק שבמדינת סוריא נתפשט הקלקול ולא במדינות אחרות ולהרמב״ם א״ש בפשיטות וכן משמע להדיא מירושלמי שהבאנו בסי׳ א׳ סעיף ח׳ ומתוספתא ע״ש ולכן חשב הרמב״ם בשר אף שבש״ס לא חשיב בשר מ״מ בירושלמי חשיב לה והש״ס שלנו י״ל דבשר ק״ו הוא ולכן לא חשבה וכמ״ש שם סעיף ו׳ ע״ש׃

ד וטעמו של הרמב״ם נראה דאע״ג דהתורה האמינתו לכל אחד מישראל על האיסורים מ״מ חנוני קבוע שמוכר תמיד בכל עת ובכל שעה שאני דהוא מורה התירא וראיה לזה ממה דקיי״ל דב״ד חייבין להעמיד ממונים על החנונים שלא יעשו מדות שקרים כדאיתא בב״ב ספ״ה [פ״ט.] ודריש לה מקרא וכמ״ש הרמב״ם בספ״ח מגניבה אע״ג דאין איש מישראל חשוד על הגניבה ועל הלאוין שבמדות שקרים מ״מ החנוונים מפני שהם מוכרים תמידים תקף להו יצרייהו דממונא וכ״ש בלאו דלפני עור דוודאי חשידי בזה ולכן צריך על נאמנות כזה מי שהוחזק בכשרות דווקא ולא ידעתי למה השמיט הך דאם שיגר לביתו מותר ואולי משום דס״ל דהכל אחד כדמשמע בגמ׳ שם דנתארח אצלו הוי כשיגר לביתו [דאומר שם מסייע ליה לריב״ל וכו׳ ע״ש ודו״ק] וזה ששינה מלשון הש״ס והירושלמי שאמרו מן המומחה והוא כתב הוחזק בכשרות משום דבש״ס קחשיב מורייס ומלח סלקונדרית ובירושלמי קחשיב תכלת דלאלו הדברים צריך המחאה להכיר הזיוף משא״כ ביין ובשר וגבינה ודגים א״צ המחאה רק נאמנות בלבד ולכן די באדם כשר בלבד ודין מורייס כתב בפי״ז ומלח סלקונדרית לא נמצא בימינו ולא כתבה ותכלת כתב בה׳ ציצית וכתב שם מומחה ע״ש׃

ה וז״ל הטור והש״ע סעיף א׳ החשוד לאכול דברים האסורים בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן אין לסמוך עליו בהם ואם נתארח עמו לא יאכל משלו מדברים שהוא חשוד עליהן עכ״ל וסיים הטור בד״א בחשוד אבל בסתם כל אדם הוא בחזקת כשר ויכול לאכול עמו עכ״ל הטור עוד כתבו הטור והש״ע סעיף ב׳ אם אינו חשוד לאכול דברים האסורים אבל הוא חשוד למכרם מתארח אצלו ואוכל עמו וכן אם שולח לביתו מותר דחזקה ממה שהוא אוכל משגר לו עכ״ל הטור והש״ע׃

ו ופירשו המפרשים דסוברים כדעת רש״י והראב״ד וה״פ דכשהוא חשוד אין לסמוך עליו בהם כשהוא מוכר ואומר שכשר הוא וכן אם נתארח אצלו לא יאכל משלו מדבר שהוא חשוד עליו וזה שכתב הטור דבסתם כל אדם הוא בחזקת כשרות ויכול לאכול עמו תרתי קאמר הוא בחזקת כשרות לענין

מכירה שמותר לקנות ממנו וגם יכול לאכול עמו [דו״פ וט״ז וש״ך ופר״ח] וכן מבואר מדברי רבינו הרמ״א שכתב וי״א אפילו ממי שאינו חשוד רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור מיהו אם נתארח אצלו אוכל עמו עכ״ל וזהו דעת הרמב״ם ומבואר מזה דדיעה ראשונה היא דעת רש״י והראב״ד דמותר לקנות מסתם בני אדם:

ז ולענ״ד קשה טובא דא״כ איך סתמו הדברים בדבר שהעיקר מחלוקת בזה ועוד תמוהים הדברים בין ברישא בחשוד דכיון שכתבו דבנתארח לא יאכל משלו כ״ש דאין לוקחין ממנו וכן בסיפא באינו חשוד כיון שכתב לדעת המפרשים שיכול למכור כ״ש שיכול לאכול אצלו דזה אפילו לדעת הרמב״ם מותר אלא ודאי דלא מיירו כלל בהיתר ואיסור המכירה וגם הרא״ש שם לא הזכיר כלל מחלוקת זה ע״ש וכן משמע מדברי הלבוש ע״ש ורבינו הרמ״א שהזכיר דעת הרמב״ם בשם י״א משום דרש״י והראב״ד לא ס״ל כן וכן דרכו בכ״מ וגם משום שיש לפרש בדיעה הקודמת היפך מזה כפירוש המפרשים דכן משמע לכאורה מדלא כתבו דברי הרמב״ם מפורש ש״מ דנוטים לדעת רש״י והראב״ד:

ח אמנם בלקיחת בשר כתבו הטור וב״י ס״ס ס״ה בשם הרמב״ם שאין לוקחין בשר מכל טבח ששוחט לעצמו ומוכר לעצמו אא״כ היה מוחזק בכשרות ע״ש וכן הוא לשון הרמב״ם בפ״ח ממאכ״א דין ז׳ ובספ״י משחיטה ע״ש אבל כשאינו שוחט בעצמו כולם נאמנים כמ״ש רבינו הרמ״א בספרו ד״מ סי׳ א׳ אות י״ב ולפ״ז בהכרח לומר שגם בדעת הרמב״ם תפס כן דאע״ג דבכאן בספי״א כתב סתם דאין לוקחין בשר אלא ממי שהוחזק בכשרות ומשמע לכאורה דאפילו אינו שוחט בעצמו סמך א״ע על מה שכתב מקודם בפ״ח דאין לומר שרבינו הרמ״א כתב זה רק לדעת הטור שהרי בכאן פסק כהרמב״ם ואם היה סובר דלהרמב״ם בכל ענין אין לוקחין אלא ממי שהוחזק בכשרות היה לו לפסוק שם כן ולעיל בסי׳ א׳ סעיף ט׳ נסתפקנו בדעת הרמב״ם בדבר זה ויש מהגדולים שכתב בפשיטות דלהרמב״ם בכל ענין אין לוקחין אלא ממי שהוחזק בכשרות [תי״ק סי״ח סק״י] ושם בסעיף י״א כתבנו טעם נכון לחלק בין בשר לשארי דברים דבבשר אין חוששין רק כששוחט בעצמו ומוכר בעצמו ע״ש:

ט וכיון שלדעת הטור והש״ע אין איסור בבשר ליקח מכל אדם אא״כ שוחט ומוכר בעצמו כמ״ש מפורש ס״ס ס״ה וכן דעת כל מפרשי הש״ע ולרבינו הרמ״א גם הרמב״ם סובר כן מדלא הגיה בס״ס ס״ה על דברי המחבר הכי קיי״ל וכמ״ש בסי׳ א׳ סעיף י״א ע״ש אבל בשארי דברים ודאי דיש לחוש לדעת הרמב״ם כיון שרבינו הרמ״א פוסק כן וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל כשאחד שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה וחמאה או קמח פסח או כרכשאות יבשות ובשר מעושן וכיוצא באלו מביא עמו כתב הכשר מרב היושב על כסא ההוראה וביחוד בזמה״ז שרבתה הפריצות והמינות אסור ליקח מאדם שאין מכירין אותו בלא כתב הכשר ולכן אע״ג דבבשר כתבנו דא״צ מ״מ בזמה״ז פשיטא דאסור דבזמנינו לא שייך הטעם שכתבנו בסי׳ א׳ סעיף י״א מפני שבעוה״ר הדור פרוץ ולכן כל שיראת ה׳ נוגע בלבו לא יאכל שומן וכרכשות ובשר מעושן בלא כתב הכשר ואין לשנות וכמ״ש ביין וחלב וגבינה דמעיקר הדין כן הוא לדעת הרמב״ם ורבינו הרמ״א:

י ויש לי שאלה גדולה לדעת הרמב״ם והרי שנינו בבכורות [כ״ט:] החשוד על הבכורות אין לוקחין ממנו בשר צבאים ולא עורות וכו׳ החשוד על השביעית אין לוקחין הימנו פשתן וכו׳ החשוד להיות מוכר תרומה לשם חולין אין לוקחין ממנו אפילו מים ומלח וכו׳ ומבואר להדיא דמאינו חשוד מותר ליקח ולא בעינן שיהיה ידוע למוחזק בכשרות דאי ס״ד דבעינן מוחזק בכשרות דווקא מאי איריא חשוד אפילו אינו חשוד נמי מיהו בזה י״ל דהא דתנן חשוד היינו לענין הקנס דבחשוד קנסינן ליה אף במכירת בשר צבי ועורות ומים ומלח אבל בדבר שיש לחוש בו אין לקנות גם משאינו חשוד עד שיוודע לך שהוא מוחזק בכשרות אמנם לקמן שם תנן החשוד על השביעית אין חשוד על המעשרות וכו׳ והנה איש כזה שהוא חשוד על דבר אחד ודאי רחוק מלקרותו מוחזק בכשרות ועכ״ז מותר לקנות ממנו דבר שאינו חשוד עליו אף גם בזה י״ל דמשנה זו לא מיירי במכירה כלל אלא לענין לאכול אצלו וכדברי הרמב״ם אמנם לא משמע כן דהא משנה זו קאי אמשניות הקודמות דמיירי במכירה [ותמיהני על הש״ך סק״א שהקשה על הרמב״ם מירושלמי פ״ח דשביעית שאומר שם אר״י לא אמרו אלא כשאינו ידוע אם חשוד אם לאו וכו׳ ע״ש ומשם ל״ק כל כך שהרי ר׳ אמי התיר שם אפילו לקנות מחשוד משום דבשמן ערב הקילו ע״ש אבל למה לא הקשה מאלו משניות המפורשות וצ״ע]:

יא והתשובה לזה דזה שכתבנו דכשהוא חשוד על דבר אחד רחוק מלקרותו מוחזק בכשרות אינו כן דזה שכתב הרמב״ם מוחזק בכשרות אין הכוונה שיהיה ירא אלהים מרבים או חסיד וצדיק אלא כל שמתנהג ע״פ דת ישראל מניח טלית ותפילין ומתפלל ג׳ פעמים בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דתוה״ק זה נקרא מוחזק בכשרות ויכול להיות שבאיזה פרט הוא חשוד מפני קלות הדבר בעיניו ולכל הדברים הוא מוחזק בכשרות וראיה לדבר זה שהרי מצינו בבכורות שהכהנים חשודים היו להטיל מום בבכור ולכן אינם נאמנים כשאומרים מום זה נפל מעצמו דאם כן נאמר דכל הכהנים לא נקראו מוחזקים בכשרות וכן הוא בכל הדברים ולכן זה ששנינו בבכורות שם החשוד על וכו׳ דמזה מבואר דמאינו חשוד רשאים לקנות מיירינן באנשים שאנו מכירין אותם ליהודים מוחזקים בכשרות ולבד בפרט זה הוא חשוד אבל מאדם שאין מכירין אותו כלל אין לוקחין ממנו

כדברי הרמב״ם ולפ״ז גם בכל הדברים שצריך מוחזק בכשרות אין הכוונה לצדיק וחסיד או י״א מרבים אלא שמתנהג בדת ישראל כמ״ש ואין נ״מ בין הרמב״ם לרש״י והראב״ד לדינא אלא לאדם שאין מכירין אותו כלל אבל כל שמכירין אותו אין ביניהם מחלוקת דאם מתנהג בדת ישראל גם להרמב״ם מותר לקנות ממנו ואם הוא מיקל במצות ואיסורים פשיטא שהוא חשוד וגם לרש״י והראב״ד אסור לקנות ממנו בלא עדות וכן מוכח מדברי הרמב״ם עצמו שכתב דמתארח אצל בעה״ב מותר לאכול אצלו אע״פ שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד ע״ש מכלל דלקנות ממנו צריך לידע שגם מתנהג על צד היהדות ולא יותר:

יב ודע דכל ענין זה אינו נוגע לדיני שחיטה ובדיקה וניקור שבשם לדברי הכל צריך לידע שהוא מומחה וצריך לבודקו כמבואר בסי׳ א׳ דבכאן אין שום חכמה ואומנות ורק נאמנות אבל בשם צריך חכמה ואומנות יתירה ויראת שמים ברורה ולכן אין שם ההיתר בדיעבד מטעם נאמנות באיסורים אלא מטעם דרוב מצויים אצל שחיטה וניקור מומחים הם וממילא שיש להם נאמנות בדיעבד אבל לכתחלה אסור לסמוך על זה [ועש״ך סק״א ופר״ח ולדברינו אין שום שייכות זל״ז ודו״ק]:

יג כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ עובר עבירה לתיאבון לא מקרי חשוד עכ״ל ודברים תמוהים הם דבוודאי כל חשוד הוא רק לתיאבון ולכן אינו חשוד על שארי דברים דאם חשוד להכעיס פשיטא שאינו נאמן בשום דבר דהוא מין ואפילו לא עשה רק פעם אחד להכעיס דינו כעובד כוכבים כמ״ש בש״ע סי׳ ב׳ סעיף ה׳ ע״ש וכבר תמה על דבריו אחד מגדולי האחרונים ודחה דבריו [ט״ז סק״ד] וגם הלבוש השמיט זה ע״ש ומקור הדין הוא מהרשב״א ולא כתב זה רק לענין להעיד בשל אחרים וכמ״ש הלבוש סעיף ז׳ ע״ש ויתבאר לפנינו בס״ד אבל על שלו אין לו נאמנות כלל אפילו לאכול אצלו וכ״ש למכור ויש מי שנדחק בדבריו לפרש דמיירי לענין לאכול אצלו וכשידענו שיש בביתו היתר ואיסור וכיון שהוא רק לתיאבון לא שביק התירא ואכיל איסורא ומותר בכה״ג לאכול אצלו [פר״ח סק״ו] ודוחק גדול הוא דאיך נסמוך על זה אולי אין ההיתר טוב כהאיסור וחלילה להתיר לאכול אצל איש כזה אם האוכל אינו יודע בבירור שמאכל זה כשר הוא בוודאי וגם לשונו לא משמע כן שהרי כתב דלא מקרי חשוד ומשמע שהוא כישראל כשר [עש״ך סק״ו ודבריו תמוהים ואם כוונתו כמ״ש הפר״ח ג״כ דחוק כמ״ש ודו״ק]:

יד ונלע״ד כוונה אחרת בדבריו ע״פ מה שכתבו לעיל סי׳ ב׳ סעיף ו׳ דבעובר עבירה במקרה פעם אחת לתיאבון אע״ג שע״י זה נפסל לעדות כמ״ש בח״מ סי׳ ל״ד מ״מ א״צ בדיקת סכין ולא מקרי עבריין וכמו שבארנו שם סעיף י״ד ע״ש וזהו שאומר גם בכאן דלא מקרי חשוד בעובר עבירה לתיאבון במקרה וחשוד לא מקרי רק כשרגיל לעבור על זה דקילא ליה הך איסורא אבל במה שתקפו יצרו במקרה לא מקרי חשוד ואפילו לפי מה שהחמיר שם לענין בדיקת סכין מ״מ חשוד לא מקרי דבדיקת סכין שצריך טורח רב לא האמינוהו ומ״מ אין לקרותו חשוד כדכתיב כי אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ולשון חשוד הוא על דבר תמידי לא באקראי וכן נ״ל עיקר לדינא:

טו כתבו הטור והש״ע סעיף ג׳ דאף מי שהוא חשוד לאכול דברים האסורים מ״מ מותר ליתן לו לחשוד זה מאכל משלו כדי שהחשוד יתקן לו או יבשל לו ולא חיישינן שמא יחליפנו כיון שאינו חשוד על הגזל ואם נותן למי שחושש בתקנתו והוא חשוד לאכול דברים האסורים אסור דשמא יתקלקל מה שנותן לו ויחליפנו בשלו כיצד הרי שנתן לחמותו החשודה על האיסור אסור שבושה מחתנה ורוצה בתקנת בתה ולפיכך מחלפת לו רע בטוב וכן הנותן לפונדקית החשודה פעמים שבושה מהאכסנאי ומחלפת לו רע בטוב עכ״ל וכתב רבינו הרמ״א דמ״מ מותר להפקיד אצלו ושיחזיר לו הדברים כמו שהפקידו אצלו עכ״ל כלומר דכיון דאינם חשודים על הגזל אלא דאמרינן דלטובת הנותן יחליפו לא שייך זה אלא בנותן לתקן המאכל דבזה חיישינן שמא לא יתקננו כראוי ויחליף על שלו אבל במפקיד אצלו שיחזירנו כמות שהוא לא יבוש להחזירו כמות שהוא אף אם יתקלקל כיון שהוא לא עשה בו מאומה ואין לשאול איך אמרינן דהחשוד לאכול אינו חשוד להחליף מפני שאינו חשוד על הגזל והחשוד לדבר אחד אינו חשוד לשארי דברים כמו שיתבאר והרי מקודם נתבאר דהחשוד לאכול חשוד למכור והרי כשמוכר דבר איסור ולוקח מעות בעד זה הוה גזל גמור דאלו ידע הקונה שזהו איסור לא היה לוקחו כלל והתשובה בזה דאע״ג דמעיקר הדין כן הוא מ״מ לחשוד זה לא משמע ליה שבמכירת דבר איסור הוה גזל דבזה מורה התירא אבל לגזול ממש אינו חשוד [ש״ך סק״ח] וזהו כמו שאמרו חז״ל לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו [ריש ב״מ] אף שאין האמת כן [ועתוס׳ שם] ודע שזה שנתבאר בסי׳ קי״ח דבחשוד צריך שני חותמות זהו בחשוד להחליף כמ״ש שם סעיף ח׳ אבל בחשוד לאכול א״צ כלום דאינו חשוד להחליף ועוד יתבאר בזה בס״ד בסעיף י״ח ובסעיף י״ט:

טז לפי מה שנתבאר דחמותו והפונדקית לטובה מתכוונת א״כ אם ידענו שהפונדקית הזאת אינה חוששת לטובתו של האורח מותר וכן בחמותו אם ידענו שאינה חוששת לתקנת בתה ואינה בושה מחתנה אך זהו ע״פ פירש״י בחולין [ו׳:] אבל התוס׳ פירשו שם דאדרבא הפונדקית מחלפת טוב של

האורח ברע שלה משום דמורית היתר לעצמה שנוטלת החליפין בעד טרחתה ע״ש ולפ״ז כשעושה בחנם בכל ענין אסור ולהיפך אם נוטלת שכר בעד טרחתה מותר בכל ענין דאין כאן הוראת היתר אמנם לפירש״י אסור כשמכוונת לטובה כמ״ש׃

יז והרמב״ם ז״ל בפי״א ממעשרות דין י״ב יש לו שיטה אחרת בזה ע״פ הירושלמי וז״ל הנותן לפונדקית לאפות לו ולבשל לו מעשר את שהוא נותן לה כדי שלא יהיה תקלה לאחרים ומעשר את שהוא נוטל ממנה מפני שהיא חשודה להחליף של זה בזה אבל הנותן לחמותו או לשכנתו פת לאפות ותבשיל לבשל אינו חושש וכו׳ לפי שאינה חשודה להחליף וכו׳ המוליך חטין לטוחן ע״ה הרי הן בחזקתן שאינו חשוד להחליף וכו׳ וכן המפקיד אצל ע״ה הרי הן בחזקתן וכו׳ עכ״ל דס״ל ג״כ דהחשוד לאכול אינו חשוד להחליף וגם הא דאיתא בש״ס דילן דבחמותו אסור משום דרוצה בתקנת בתה דחה מהלכה דזהו סברת ר׳ יהודה וחכמים פליגי על זה כדאיתא בירושלמי פ״ג דדמאי והלכה כחכמים ובפונדקית ס״ל לחכמים דבכל ענין היא חשודה ולא נתבאר לי מהו גריעותא דפונדקית ונ״ל דהכוונה כן הוא דמפני הריבוי ונשים דעתן קלות אינה מדקדקת יפה שלא להחליף של זה בזה וזה נקרא חשודה להחליף כלומר לבלי לדקדק וכעין מ״ש בסי׳ קי״ח סעיף ל״א ע״ש׃

יח וכתב רבינו הב״י בסעיף כ׳ החשוד לאכול דברים שאין הרבים רגילים להקל בהם אף הוא חשוד להחליף וי״א שאין מפקידין אצלו דבר האסור מן התורה אלא בשני חותמות עכ״ל ביאור דבריו דזה שנתבאר דחשוד לאכול אינו חשוד להחליף זהו בדברים שרבים רגילים להקל בהם כמו דמאי וכיוצא ביה דסבר דלא עביד איסור אבל בדברים שאין הרבים רגילים להקל בו אע״ג דחשוד לדבר אחד אינו חשוד לשארי דברים מ״מ לענין זה עצמו הוי כעבריין גמור ואין לו שום נאמנות וי״א דחשוד כזה צריך שני חותמות בדבר האסור מן התורה ודבר שאסור מדרבנן צריך חותם אחד וכבר הביא דיעה זו רבינו הרמ״א בסי׳ קי״ח סעיף א׳ וזה שהביא דין זה בכאן אע״ג דלא מיירי בסי׳ זה בדין חותם משום דהוכחת דין זה דהחשוד לאכול דברים שאין הרבים רגילים להקל בהם חשוד גם על החליפין מקורו מבעלי דיעה זו דס״ל שזה שאומר הש״ס דצריך שני חותמות הוא בחשוד כמ״ש הרשב״א בתה״ב הארוך [בית ד׳ שער ב׳] ולכן אסמכיה לכאן אמנם באמת אין ראיה מבעלי דיעה זו לפמ״ש בסי׳ קי״ח סעיף ח׳ דמיירו בחשוד להחליף וכמ״ש גדולי האחרונים [ש״ך שם סקט״ז ופר״ח שם סקי״ד]׃

יט אבל תמיהני בזה דהן אמת שכן הוא דעת הרשב״א שם מ״מ הוי רק דיעה יחידאה דהרא״ה שם פליג עליה בדברי טעם דחשוד לדבר אחר אינו חשוד לדבר אחר וא״כ איך חשוד להחליף ולגזול והרשב״א במשמרת הבית לא השיב בזה דברים מספיקים שכתב דהוי לאותו דבר כעבריין ואין לו נאמנות [עש״ך סקל״ח] ואין זה מספיק דאכתי הרי אינו חשוד על הגזילה וראיה ברורה לזה שהרשב״א עצמו בתה״ב הקצר השמיט דין זה ע״ש מפני שראה שדברי הרא״ה הם טובים ונכוחים וכ״כ הה״מ בפ״ח ממאכ״א דין י׳ ע״ש וכן הוא דעת הרמב״ם שם שכתב הלוקח בשר ושלחו ביד אחד מע״ה ה״ז נאמן עליו ואע״פ שאינו מוחזק בכשרות אין חוששין לו שמא יחליף עכ״ל ובשר הוי ודאי דברים שאין הרבים רגילים להקל בהם ועוד כיון דכל עיקר מקורו של הרשב״א הוא משיטת הסוברים דבעינן בחשוד חותם בתוך חותם והרי חשיב שם גבינה וגבינה הוי דבר שהרבים מקילים בהם כמ״ש הרשב״א עצמו בתשו׳ סי׳ ק״ט ע״ש [עש״ך סי׳ קי״ח סקט״ז] וגם דעת הטור מבואר להיפך שהרי כתב בין אם הוא חשוד באיסור תורה וכו׳ ובזה קאמר שאינו חשוד להחליף והרי איסורי תורה ודאי הוי דברים שאין הרבים רגילים להקל בהם ויותר מזה תמוה דהרשב״א עצמו כתב שחייט החשוד לתפור בגדי צמר שלו בפשתן מ״מ מותר ליתן לו קנבוס שיתפור ולא חשדינן ליה שיחליף אף שהוא חשוד בזה והרי כלאים אין הרבים רגילים להקל בהם [לח״מ שם] ועוד שרבינו הב״י עצמו בסי׳ קי״ח סעיף ח׳ הביא דיעה זו בשם יש מי שאומר ואיך כתב זה בכאן לדין מוסכם שרבים חולקים עליו והוא עצמו חזר בו בתה״ב הקצר [עבאה״ג אות כ״ח שרצה להציג הו״א מקודם ע״ש ולא משמע כן מהש״ך שם וגם אין המשך הענין נראה כן מיהו ודאי לדינא דעת רוב הפוסקים אינו כן ודו״ק]׃

כ כלל גדול צריך לדעת דכל דיני חשוד שבסי׳ זה ושבשארי מקומות בפוסקים וכן חשוד שבמשניות פ״ד דבכורות והנזכרים בגמ׳ בכל הש״ס אין הכוונה דווקא כשנתקבל עדות בב״ד שזה האיש עבר עבירה זו דבכה״ג גם לעדות פסול כמ״ש בח״מ סי׳ ל״ד אלא אפילו חשד בעלמא שיצא עליו קול קלא דפסיק או קלא דלא פסיק מקרי חשוד וראיה לזה ממה שכתבו רבותינו בעלי הש״ע שם סעי׳ כ״ה וז״ל אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו אלא ע״פ עדים שיעידו עליו שאין אדם משים עצמו רשע וכו׳ וכן אין נפסל על קול וחשד בעלמא כגון מי שחשוד על עריות וכו׳ וקול יוצא עליו כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה ועיין ביו״ד סי׳ קי״ט עכ״ל הרי מפורש דמיירי בכה״ג ואין חילוק בין קלא דפסיק לקלא דלא פסיק כמ״ש שם רבינו הב״י בספרו הגדול בשם הרא״ש ורי״ו ע״ש וכן מפורש בסנהדרין אמר ר״נ החשוד על העריות כשר לעדות א״ר ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר וכו׳ ופירש״י דמלקין על לא טובה השמועה ע״ש הרי מפורש דמיירי ע״י קול ועוד יש ראיות הרבה ואין להאריך בזה׃

כא ולפ״ז נלע״ד דאם יצא הקול ע״י שונאים לית בה ממשא ולא מקרי חשוד כדאיתא ביבמות [כ״ה] דקול שע״י אויבים לא חיישינן לקלא וכן יראה לי שאם הוא עצמו הוציא הקול עליו אינו נאמן דאין אדם משים עצמו רשע ומ״מ קצת יש לחוש לזה לכתחלה כדקיי״ל שם בח״מ דגם לענין עדות אין עושין אותו לכתחלה ע״ש ומיהו זהו ודאי דכל הדינים שבסי׳ זה בחשוד הוה ג״כ אם נתברר ע״י עדים בב״ד שהרי קיי״ל דעבריין לדבר אחד לא הוה עבריין לשארי דברים וכן משמע להדיא מדברי הטור והש״ע סעיף ז׳ ורק לענין להעיד על של אחרים יתבאר בסעיף ל״ט:

כב החשוד למכור דבר איסור במקום היתר אסור לקנות ממנו אותו דבר לעולם עד שיחזור בו ויצא מידי חשד אבל דבר שלא נחשד עליו מותר לקנות ממנו דהחשוד לדבר אחד אינו חשוד לכל הדברים ומיהו לאותו דבר שנחשד עליו קונסין אותו שלא לקנות ממנו אפילו אם בפעם הזאת הוה ודאי היתר [כנ״ל ממה שיתבאר ודו״ק] ולא עוד אלא אפילו דבר היתר גמור שאין שייך בו איסור כלל אם זה ההיתר היתה לו גרמא שעי״ז מכר האיסור כמעשה המובא בבכורות שם שקצב אחד היה ממשיך התינוקות אליו ע״י אגוזים שחלק להם ומכר להם חלב במקום שומן וכן היה ממשיך בני הקצבים ע״י האגוזים והיו גונבים מאבותיהם חלב והוא מכרם במקום שומן וקנס רבא לאותו קצב שהיה חשוד על כך שאסור לקנות ממנו אפילו אגוזים וכן כל כיוצא בזה כשב״ד מבינים שע״י היתר זה היה לו סיוע למכירת האיסור קונסין אותו שלא ימכור גם היתר זה אבל לדבר אחר לא קנסינן ליה [ע׳ דרישה שכתב אף אם אין יודעים שע״י האגוזים מכר החלב חוששין לזה והט״ז סק״ז השיג עליו ע״ש ואמת שלשון הטור משמע כהט״ז אבל לשון הש״ס משמע כהדרישה ע״ש וכל דברי הט״ז בשינוי לשון הטור מלשון הש״ס אינו מתיישב על הלב אם לא שגירסא אחרת היתה להטור בגמ׳ וע״ק להט״ז שכתב דגם באגוזים בלבד יש חשש איסור א״כ מדינא אסור ולא משום קנס וצ״ע ודו״ק]:

כג שנו חכמים במשנה דבכורות [ל׳.] החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות החשוד על המעשרות אינו חשוד על השביעית החשוד על זה ועל זה [כלומר או על זה] חשוד על הטהרות ויש שהוא חשוד על הטהרות ואינו חשוד לא על זה ולא על זה ומפרש בגמ׳ משום דשביעית ומעשר יש בכל אחד מהם חומר מה שאין בחבירו דשביעית אין לה פדיון ומע״ש יש לו פדיון ומע״ש אינו נאכל רק בירושלים ושביעית נאכלת בכל מקום לפיכך אע״ג דשניהם בלאו מ״מ יש שחמירא להו שביעית ממעשר ויש להיפך והחשוד על אחד משניהם חשוד על הטהרות דכיון שחשוד אדאורייתא כ״ש דחשוד אדרבנן ולכן החשוד על טהרות דרבנן אינו חשוד על מעשר ושביעית דאורייתא אבל החשוד על טהרות דאורייתא חשוד גם על מעשר ושביעית [רמב״ם בפי׳ המשניות ולכן תנן ויש וכו׳ ודו״ק]:

כד למדנו מזה דכל שהוא בענין אחד כלומר כמו בעניני אכילה החשוד על איסור אחד חשוד ג״כ לשאר איסור בענין זה השוה לו באיסור וכ״ש בפחות ממנו אבל באיסור חמור ממה שהוא חשוד אינו חשוד וכן אפילו באיסור השוה לו אם יש בו איזה חומר מהאיסור החשוד אינו חשוד עליו אע״ג שגם בהאיסור החשוד יש איזה חומר נגד האיסור האחר מ״מ אולי חומר זה חמירא ליה יותר ואיתא בגמ׳ שם דבמקומות דשביעית חמירא להו החשוד על השביעית חשוד על המעשר ע״ש:

כה ולפ״ז דברי הטור והש״ע תמוהים בענין זה וז״ל הטור החשוד לדבר החמור חשוד גם לדבר הקל ממנו אפילו אין החמור חמור ממנו בעונש אלא שחמור בעיני בני אדם עכ״ל ולמד זה מהא דאמרינן דבמקומות דשביעית חמירא להו החשוד על השביעית חשוד על המעשר ולא מיבעיא אם הוא חמור גם בעונש כמו החשוד על השביעית ומעשר חשוד על הטהרות אבל מ״מ מבואר מדבריו דרק לדבר הקל ממנו חשוד אבל אם שוה בעונש ובעיני בני אדם להדבר החשוד אינו חשוד עליו והרי בגמ׳ מוכח דאי לאו שהיה חומר בשביעית מבמעשר ובמעשר מבשביעית היה הדין שהחשוד על זה חשוד על זה וצ״ל דהטור ס״ל דא״א כלל שיהא שני מיני איסורים שוים בכל פרטי דינים זל״ז כגון טרפה ונבלה ששניהם בלאו ויש חומר בנבלה שמטמאה ובטרפה יש חומר שבבטן יש טרפה כגון שנחסר ממנה אבר ושחטו את אמו ונמצאת טרפה והרי גם הולד טרפה ונבלה לא משכחת בבטן כמובן אם לא שמת הולד ואין שם ולד על זה וכן כל דבר שמדינא הוי נבלה כמו ניטלה ירך וחלל שלה וכיוצא בזה הוי ג״כ כמתה ואין שם ולד על זה וכן חלב ודם ששניהם בכרת ויש חומר בחלב מבדם דדם נפשו של אדם קצה בו וכן דם שבישלו אינו עובר עליו משא״כ בחלב ויש חומר בדם מבחלב דחלב כשהסריח ואכלו פטור כמ״ש הרמב״ם בפי״ד ובדם לא שייך זה שהרי בלא״ה נפשו של אדם קצה בו ואין לך שני איסורים בעולם שיהיו שוים בכל הפרטים ולפ״ז מתפרשת המשנה כפשוטה החשוד על המעשר אינו חשוד על השביעית וכן להיפך משום דבאיסור שוה אינו חשוד ורק בגמ׳ מפרש הטעם למה כן הוא מפני שיש חומר בזה שאין בזה כלומר שאין לך שני איסורים שוים בעולם בכל פרטי דינים [עש״ך סקי״ב שסיים בכוונת הטור וחמור בעונש ע״ש דמשמע לכאורה חמור בעונש מדבר שהוא חשוד ואינו כן כדמוכח בגמ׳ וגם הש״ך עצמו התחיל אלא אפילו אין החמור חמור ממנו בעונש ע״ש כלומר ושוין הן בעונש אלא שסוף לשונו אינו מדוייק וכוונתו שחמור בעונש כבדבר שהוא חשוד עליו ודו״ק]:

כו וז״ל הש״ע בסעיף ה׳ החשוד על איסור חמור חשוד על הקל ממנו בעונש אא״כ חמור בעיני בני אדם שנזהרים בו יותר מבחמור עכ״ל דמבואר להדיא דאף איסור קל בעונש אם חמור בעיני בני אדם יותר דאינו חשוד עליו דמנ״ל הא והרי בגמ׳ אינו מבואר רק בעונשים שוים כמו מע״ש ושביעית דשניהם בלאו אבל על הקל בעונש ודאי דחשוד אף דבעיני בני אדם יותר חמור מהחמור ואין לומר דמסברא כתב כן דכיון דחמור בעיני הבריות יותר אינו חשוד עליו אף שבעצם הוא קל מהדבר שנחשד עליו דא״כ זה ששנינו במשנה דחשוד על השביעית ועל המעשר חשוד על הטהרות משום דטהרות הוה דרבנן ושביעית ומע״ש הוי דאורייתא ואם הטהרות חמור יותר בעיני בני אדם אינו חשוד עליו א״כ הא דאשמעינן בגמ׳ משביעית למעשר דמה שהוא חמור בעיני בני אדם הוה חומר אדאשמעינן באיסורים שוים היה לו להש״ס לומר רבותא יותר אפילו באיסור קל כמו משביעית ומע״ש לטהרות אלא ודאי דמחמור לקל תמיד חשוד אף שהקל חמור יותר בעיני בני אדם וצ״ל דס״ל דהש״ס לא בא שם להשמיענו עיקר דין זה דזהו מילתא דפשיטא אלא משום דבמשנה משוה מע״ש לשביעית ויש מקומות דשביעית חמירא להו טובא לזה אומר הש״ס דבאלו המקומות חשוד על השביעית חשוד על המעשר אבל ה״ה דדין זה נוהג גם בחמור וקל כמו שביעית וטהרות וכיוצא בזה אמנם עדיין קשה מנ״ל לרבינו הב״י לומר כן [עש״ך סקי״ב שפלפל בסברתו ולא הביא כלל הסוגיא דבכורות וצ״ע]:

כז וגם בדברי הרמב״ם יש בענין זה דברים תמוהים וז״ל בפ״ח משמיטה החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות והחשוד על המעשרות אינו חשוד על השביעית וכו׳ החשוד על הטהרות אינו חשוד לא על המעשר ולא על השביעית וכו׳ והחשוד לדברי סופרים אינו חשוד לדברי תורה עכ״ל ולמה לא כתב גם מה ששנינו במשנה להיפך דהחשוד על המעשרות ועל השביעית חשוד לטהרות דהחשוד על ד״ת חשוד לד״ס ועוד למה השמיט הנאמר בגמ׳ שם דבאתרא דחמירי להו שביעית החשוד על השביעית חשוד על המעשר:

כח ונלע״ד דהרמב״ם ז״ל היה לו שיטה אחרת בענין זה לגמרי וגם דעת הרמב״ן כן הוא כמו שיתבאר בס״ר דאחרי דקיי״ל דעבריין לדבר אחד לא הוי עבריין לכל התורה כולה ודבר זה מפורסם בכל הש״ס והרי לא מפלגינן בין קילתא לחמירתא ולדיעות הפוסקים דחשוד לדבר חמור חשוד לדבר קל א״כ הו״ל להש״ס לפרש דעבריין לדבר אחד לא הוי עבריין לכל התורה כולה לדחמירי מדבר זה ולא לדקילי מדבר זה כמו עבריין לאיסור כרת הוה עבריין לאיסורי לאוין ועשה וכל כי האי לא ה״ל לסתום אלא לפרש ויותר מזה ק״ל בהא דקיי״ל דעבריין לעבוד כוכבים ולחילול שבת הוה עבריין לכל התורה כולה מטעם שכל המודה בכוכבים כופר בכל התורה כולה ושבת הוי ג״כ כזה דמחלל שבת כופר במעשיו של הקב״ה וכו׳ [רש״י חולין ה׳] למה לן כולי האי כיון דחשוד לדבר חמור חשוד לדבר קל פשיטא ששבת וכוכבים הויין מהיותר חמורות וממילא דחשוד לכל התורה כולה אלא ודאי דחשוד לדבר חמור אינו חשוד גם לדבר קל מפני שיכול להיות שבזה התגבר יצרו ובזה לא התגבר ולכן מצד עצם חומר העבירה של כוכבים ושבת לא הוה חשוד לכל דבר ולזה הוצרכו חז״ל לומר משום דבאלו השנים הוה ככופר בכל התורה כולה וממילא דאינו בכלל יהודים:

כט וזה ששנינו החשוד על המע״ש ועל השביעית חשוד על הטהרות אינו מטעם דחשוד לדבר חמור חשוד לדבר קל כדמשמע לכאורה מריהטא דלישנא דגמ׳ שם ושדין זה נוהג בכל התורה כולה דאינו כן ודינים אלו אינם אלא במעשר ושביעיה וטהרות מפני שבאלו הדברים עשו רז״ל חשודים לכל ע״ה דכל מי שאינו חבר אינו נאמן על המעשר ופירותיו דמאי כמפורסם בש״ס וגם אינו נאמן על הטהרות דבגדי ע״ה מדרס לפרושים כמבואר בחגיגה ובכל סדר טהרות וכן אין להם נאמנות על השביעית כדתניא בסוכה [ל״ט.] אין מוסרין דמי פירות שביעית לע״ה יותר ממזון שלש סעודות ופירש״י דע״ה חשודין על השביעית ע״ש וכל מי שרוצה שיאמינו לו צריך לקבל עליו דברי חברות כמפורסם בש״ס ובזה שנינו החשוד על זה אינו חשוד על זה והחשוד על שניהם חשוד על הטהרות כלומר ודינו ככל עמי הארץ והרמב״ם לא הוצרך לכתוב זה בכאן דכבר כתב דינים אלו בפי״ג מאה״ט ובפ״י ממשכב ע״ש דסתם ע״ה חשוד על הטהרות ואין לו נאמנות וזהו ממש דין זה דהחשוד על המעשר ועל השביעית כלומר שמתנהג כע״ה באלו חשוד על הטהרות ולכן לא כתב דינים אלו בשארי מקומות:

ל וגם דעת הרמב״ן ז״ל כן הוא שכתב בתשו׳ [הובא בב״י ס״ס זה] וז״ל מה שאמרת החשוד על דבר קל אם הוא חשוד על דבר חמור אפילו על דבר קל ממנו אינו חשוד דעבריין לערלות אינו עבריין אצל שחיטה ולא אמרו עבריין לדבר אחד הוי עבריין לכל התורה כולה אלא בעבודת כוכבים ובחילול שבת בפרהסיא עכ״ל הרי להדיא כדברינו ואמת שרבינו הב״י הקשה עליו מהא דתנן החשוד על המעשר ועל השביעית חשוד על הטהרות ותירץ דדווקא בענין אחד הוי חשוד מחמור לקל כמו בעניני אכילה ולא בשני ענינים כמו מערלות לשחיטה ע״ש וכל גדולי אחרונים תפסו כן וכמו שבארנו בסעיף כ״ד אבל באמת הסברא תמוה דממ״נ אם מענין לענין אינו חשוד אף מחמור לקל מטעם דבזה תקפו יצרו ובזה לא תקפו א״כ גם בענין אחר נאמר כן אלא ודאי דהרמב״ן ס״ל כדברינו בדעת הרמב״ם ומהראיות הברורות שהבאנו בסעיף הקודם וזה ששנינו בבכורות אינו אלא על פרטי דינים אלו וזהו כמו שהיו שונים מי שהוא ע״ה למעשר אינו ע״ה לשביעית וכן להיפך אבל לטהרות הוה ע״ה ואין זה ענין לכל התורה כולה:

לא ויותר מזה ק״ל דהא קי״ל דווקא במחלל שבת בפרהסיא אבל בצינעא לא הוה עבריין לכל התורה כולה ואמאי הא שבת הוה חמורה שבחמורות וחשוד לחמור הוה חשוד לקל ואמת שלדעת הטור והש״ע וכל הפוסקים צ״ל דהענין כן הוא (הוא) דודאי החשוד לחמור חשוד לקל אמנם אם ראינו שבהקל נזהר הרבה ממילא דהסברא נותנת שאינו חשוד להקל ובכוכבים וחילול שבת בפרהסיא אפילו אם אנו רואים שבשארי דברים הוא נזהר אינו נאמן ויצא מכלל ישראל אי נמי אפשר לומר תירוץ אחר דאי מטעם חומר העבירה לא הוה חשוד רק בענינים אלו ולא כן בשארי ענינים וכסברת רבינו הב״י שהבאנו אבל מטעם דהוה ככופר בכל התורה כולה אין לו נאמנות אף בשארי ענינים ומ״מ לשיטת הרמב״ם והרמב״ן הדברים פשוטים וא״צ לידחק בזה כלל וברור הוא בס״ד [עט״ז סק״ח וכוונתו כתירוץ השני שכתבנו]:

לב ויש מי שאומר דעבריין לכוכבים ולחילול שבת דחשוד הוא לכל התורה כולה הוא באמת מטעם מפני שהם העבירות היותר חמורות והחשוד לחמור חשוד לקל [ש״ך סקי״ג] ותמיהני דאם מטעם זה א״כ למה בצינעא כשמחלל שבת אינו עבריין לכל התורה כולה [וצ״ע על הש״ך למה הוצרך לזה והרי הביא בעצמו סברת הב״י בסקי״ב ודו״ק] ויש מי שאומר דהחשוד לחמור חשוד לקל הוא בדבר שיש לו הנאה אבל דבר שאין בו הנאה לגוף אף לקל אינו חשוד ובכוכבים וחילול שבת הוי עבריין אפילו לעבירות שאין בהן הנאה [שם בשם דרישה] וכל אלו הם סברות דחוקות והעיקר כדברי רבינו הב״י לחלק בין ענין אחד לשני ענינים לשיטת הפוסקים והטור והש״ע אבל לפי מה שבארנו לשיטת הרמב״ם והרמב״ן ז״ל א״צ גם לזה כלל ולדידהו ליתא כלל להך דינא דחשוד לחמור חשוד לקל וכמו שבארנו בס״ד:

לג החשוד על שני דברים וחזר בו ויצא מידי חשד שניהם ואח״כ נחשד על אחד בהם אפילו הוא הקל שבשניהם חוששין שמא חזר לסורו בשניהם וחשוד על שניהם דזה שחזר לחטא על אחד מהם הרבה גרוע הוא ממה שחטא בזה קודם ששב ולכן אפילו עבירה זו שחזר לסורו היא קלה יותר בין בעצם העבירה ובין בעיני הבריות חשוד גם על השניה החמורה ואפילו אינה מענין אחד עם הראשונה [ש״ך סקי״ד] ומ״מ לעבירה אחרת אינו חשוד במה שלא היה נחשד מעולם אם אינה מענין אחד או חמורה ממנה:

לד החשוד על הדבר אינו נאמן עליו אפילו בשבועה ואע״ג דאינו חשוד לשארי דברים דמהאי טעמא פסקנו דאינו חשוד להחליף מ״מ שבועה שאני שהרי חשוד בה דכל אחד מישראל מושבע מהר סיני על כל המיני עבירות וכיון שהוא חשוד הרי עבר השבועה ותדע שאם אין אתה אומר כן עבריין אוכל נבילות לתיאבון למה צריך בדיקת סכין ישבע שלא יאכיל נבלה אלא ודאי דהחשוד על העבירה חשוד גם על השבועה מענין עבירה זו [רמב״ן הובא בב״י] ומ״מ לשבועות אחרות אינו חשוד דבאמת זה שאנו עושין אותו לחשוד לשבועה זו אינו כחשוד ממש דאין אדם מעלה על הדעת שבועה זו שנשבע בהר סיני אלא שאנו אומרים דעכ״פ לדבר זה אינו נאמן בשבועה דהוי לענין זה כחשוד גם על השבועה [כנ״ל]:

לה כתב רבינו הב״י בסעיף ז׳ מי שהוא מפורסם באחד מעבירות שבתורה חוץ מעבורת כוכבים וחילול שבת בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רז״ל נאמן בשאר איסורים ובשל אחרים נאמן אפילו על אותו דבר לומר מותר הוא עכ״ל ולשיטת הטור והש״ע הכוונה שהוא נאמן בשארי איסורים שאינם מענין איסור זה אפלו בקלים ובאיסורים שהם מענין זה נאמן בהחמורים מאיסור זה ולא בהקלים מאיסור זה ובכוכבים ושבת אינו נאמן על שום דבר וכבר בארנו בזה מה שנראה לנו לדעת הרמב״ם והרמב״ן ז״ל:

לו וזה שכתב דבשל אחרים נאמן אפילו על אותו דבר לומר מותר הוא זהו דעת הרמב״ם בספי״א מעדות וז״ל לפיכך החשוד על דבר יש לו לדון בו ולהעיד בו לאחרים חזקה אין אדם חוטא כדי שיהנו בו אחרים כיצד נאמן ע״ה לומר פירות פלוני מתוקנין הן וכו׳ וכן כל כיוצא בזה משאר האיסורין וכו׳ עכ״ל והקשה עליו הראב״ד מהא דתנן בפ״ד דדמאי הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ושואלו בשבת יאכל על פיו חשיכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר לא מצאו א״ל אחר שאינו נאמן מעושרין הן אוכל על פיו חשכה מו״ש לא יאכל עד שיעשר ע״ש הרי להדיא דגם על של אחרים אינו נאמן וכ״כ הרמב״ם עצמו בפי״ב ממעשר אך בשם גופא בסוף פי״ב פסק דחשוד נאמן על של אחרים מטעם דאין אדם חוטא ולא לו ע״ש ועיקר יסודו הוא מהא דקי״ל בבכורות [ל״ה:] כרשב״ג דהכהנים אף שחשודים להטיל מום בבכור מ״מ נאמנים בשל אחרים והראב״ד דחה דהתם קנס בעלמא הוא ואינם חשודים ממש אבל החשוד ממש אינו נאמן ע״ש [עוד הקשה עליו ממשנה דשם הנכנס לעיר וכו׳ מי כאן נאמן וכו׳ ופריך בירושלמי ועד אחד נאמן ומתרץ משום חיי נפש אבל בלא״ה אינו נאמן אך מזה ל״ק כלל דבכאן חיישינן לגומלין כמבואר בכתובות כ״ד]:

לז ודברים רבים נאמרו בזה יש מי שתירץ דשם יש לחוש שאמר כן כדי שיאכל בשבת [כ״מ] ויש מי שתירץ דלפי שלקחן כדי לעשר לפיכך כשיעבור השבת חייב לעשר [ב״ח] ויש מי שתירץ דמשנה זו נשנית אליבא דכ״ע גם לרבי דפליג אדרשב״ג בבכורות ולרשב״ג נוקמה כשיש בזה חשש גומלין [פר״ח סקי״ז] ויש מי שתירץ דהא באיתחזק איסורא אין עד אחד נאמן כשאינו בידו וא״כ איך נאמן אפילו אדם כשר להעיד על תבואה של אחר שהיא מתוקנת והרי אינו בידו לתרום כדאיתא בריש האשה רבה אלא משום דבכאן הבעלים אומרים שמתוקנת היא ואצל הבעלים הוה בידו רק חכמים לא

האמינו לע״ה ולכן כשאחד מעיד לא מקרי אתחזק איסורא כיון שאצל הבעלים הוי בידו ולכן בריש פ״ד דדמאי דמיירינן שאין הבעלים בכאן כדתנן לא מצאו א״כ מדינא אינו נאמן ולא הקילו רק לשבת [רי״ט אלגזי פ״ד שם] וכל התירוצים דחוקים כמובן וגם זה התירוץ דחוק דממ״נ אם מדינא אינו נאמן איך התירו בשבת אלא ודאי דמן התורה כיון שמכר התבואה בתורת היתר הוי כאלו אמר שמעושרין הן אלא שחכמים לא האמינו לו וראיה שהרי כשחבר מוכר תבואתו בסתם אוכל על פי מכירתו וא״כ אפילו כשאינו בכאן כיון שכבר מכרה נסתלקה חזקת איסור שבה והוי כלא אתחזק איסורא:

לח ואפשר לומר בשנדקדק על סיפא דמשנה למה לי והא כיון דהוא עצמו נאמן לומר מעושרין הן כ״ש אחר אלא ודאי דלרבותא דסיפא דידה קתני לה דבמוצאי שבת אסור לו לאכול אפילו כשאמר לו אחר כלומר אע״ג דאחר נאמן להעיד כדברי הרמב״ם דחשוד נאמן על של אחרים מ״מ בכאן אינו נאמן ושני טעמים יש בדבר האחד כיון דתקנת חכמים הוא להאמין לע״ה ביום השבת והנאמנות אינו אלא על יום זה לא חילקו חכמים בינו לאחר משום דעיקר ההיתר הוא מפני כבוד שבת או אימת שבת כדאיתא בירושלמי שם והשאלה להבעלים או להאחר אינו אלא עילא בעלמא כמבואר שם ולכן לא התירו חכמים בכל ענין רק על יום השבת בלבד ועוד דבכאן שהאחר אומר מעושרין הן אומר סתם ויכול להיות שכוונתו הוא ששמע מהבעלים כן ולפ״ז הוי רבותא גדולה דגם באחר ששמע מפיו נאמן הוא על שבת וזהו הרבותא דבשבת בכל ענין התירו ובמוצאי שבת בכל ענין לא התירו אבל אם יבא האחר במוצאי שבת ויעיד בתורת עדות ודאי נאמינו ובכאן לא בתורת עדות אתינן עלה אלא מפני כבוד שבת ובזה מדוקדקים דברי הרמב״ם שם ע״ש והכי קיי״ל לדינא כפסק הרמב״ם והש״ע וכל גדולי הפוסקים הסכימו לו ודע דהא דחשוד נאמן על של אחרים זהו דווקא כשאין לזה הדבר חזקת איסור אבל בחזקת איסור כמו בשחיטה אינו נאמן כמ״ש רבינו הרמ״א סי׳ ב׳ סעיף ו׳ ע״ש ואף שכתב מי שפסל לעדות ע״ש י״ל דה״ה בחשוד מיהו י״א דבחשוד גם בכה״ג נאמן [ש״ך שם סק״ך] וכן נראה עיקר [ומ״ש הפ״ת שם סק״ח בשם ת״י שחולק על הש״ך ממשנה דדמאי דתנן חשכה מו״ש לא יאכל וכו׳ אינה ראיה כלל שהרי הרמב״ם עצמו פוסק שם להיפך כמו שבאמת הקשו עליו ואין שם חזקת איסור כמ״ש בסעיף ל״ז ודו״ק]:

לט יש מי שאומר דדווקא החשוד נאמן להעיד בשל אחרים אבל מי שהוא מועד לעבור אותה עבירה אינו נאמן בשל אחרים ג״כ [ש״ך סק״ח ובסי׳ קכ״ז סק״ך] וזה שכתב כאן מי שהוא מפורסם באחד מעבירות שבתורה וכו׳ הכוונה שמפורסם שעשה העבירה פעם אחת [שם] והדוחק מבואר ופשיטא דלשון מפורסם משמע להדיא שהוא מועד לעבור בכל פעם והוא פסול לעדות ע״י זה ולענ״ד העיקר לדינא דגם מי שהוא פסול לעדות ע״י העבירה ג״כ כשר להעיד בשל אחרים וכמ״ש בסעיף כ״א ומ״ש רבינו הרמ״א בסי׳ קכ״ז סוף סעיף א׳ וז״ל וכל הפסולי עדות כשרים לענין איסורים אם לא שחשוד לאותו דבר עכ״ל בארנו שם בסעיף ל״ג ובסעיף מ״ה ע״ש דענין אחר הוא [וגם מ״ש הש״ך בסקי״ח דהחשוד פסול לענין ממון בכל דבר ע״ש תמיהני דלהדיא כתב הרמ״א בח״מ סי׳ ל״ד סעיף כ״ה דחשוד כשר לעדות ע״ש וצ״ל דכוונתו בממון מענין לענין ודו״ק]:

מ כתב רבינו הרמ״א בסעיף ז׳ מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה לא מקרי חשוד מיהו לאותו דבר אינו נאמן עכ״ל ודבריו תמוהים דא״כ לאיזה ענין לא מקרי חשוד דלדבר אחר או להעיד בשל אחרים גם החשוד נאמן כמו שנתבאר וכיון דלאותו דבר גם הוא אינו נאמן איזה הפרש יש בינו לחשוד [ט״ז סק״ט וש״ך סקי״ט] אמנם בתשו׳ ביאר כוונתו דנ״מ לענין שבועה דהחשוד אינו נאמן על אותו דבר אף בשבועה כמ״ש וזה האיש נאמן בשבועה כיון דלדעתו אינו עובר כלל א״כ כשנשבע נאמן עוד יש נ״מ לענין דברים הקלים ממנו באותו ענין דחשוד אינו נאמן והוא נאמן כיון דבזה אין בדעתו לעשות עבירה [שם]:

מא עוד כתב מי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי או מכח חומרא שהחמיר על עצמו מותר לאכול עם אחרים שנוהגים בו היתר דוודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור עכ״ל משום דוודאי לא עברי אלפני עור לא תתן מכשול ולכן אין דין זה אלא כשיודעים שהוא נוהג איסור בזה ולא דמי למ״ש בסי׳ קי״ב בפת של כותי דכשאוכלים הנזהר ואינו נזהר בסעודה אחת יכול גם הנזהר לאכול באותה סעודה מפת זה דבשם התירו חכמים משום איבה כיון דפת הוא עיקר הסעודה ואינו איסור קבוע משום דלא נתפשט האיסור הזה בכל ישראל כמבואר שם משא״כ בשארי דברים ולא מיבעיא ביודע שהוא מותר והחמיר על עצמו דהוה כעין נדר ואיסור גמור הוא אלא אפילו כשסובר שדינא הכי דהוה כעין טעות מ״מ כיון דהוא סובר איסור בזה מפני שסובר כאיזה דיעה דס״ל כן בוודאי המאכילים אותו עוברים על לפני עור וכו׳ ולכן לא חשדינן להו ואם אין יודעים שהוא נוהג איסור בזה צריך להודיעם [דין זה הוא מהגמ״ר ספ״ק דיבמות והביא ראיה מהך דעשו ב״ש כדבריהם ע״ש ועוד יש ראיה מחולין קי״א: מדגים שעלו בקערה שאומר שם חס ליה לזרעא וכו׳ ע״ש ודו״ק]:

מב ויש מהגדולים שעשה כללים בדין זה והיינו מי שנוהג איסור באיזה דבר מחמת שסובר שהדין כן ואוכל בבית מי שמתירו אם האיסור ניכר להאוסר יכול המתיר להאכילו דאי ס״ל לאיסור לא ליכול אבל אם אין האיסור ניכר אסור להמתיר להאכילו ואפילו לבשל לו בכליו אף באינו בן יומו דהיתר דאינה בת יומא אינו אלא בדיעבד וכ״ש שהאוסר אסור לומר להמתיר לבשל לו בכליו אמנם כשהמתיר מבשל לו ולאחרים מותר דהוי כדיעבד והאוסר

דבר מחמת מנהג אבותיו ובני מדינתו שנהגו כן אסור להמתיר להאכילו אפילו אם האיסור ניכר ואפילו אם האוסר עצמו יכול ליקח ולאכול מ״מ הוא אסור ליתן לו דהוי כמושיט כוס יין לנזיר ונגד זה יכול האוסר אפילו לבשל לכתחלה בכליו של מתיר כשאינם בני יומן או בסתם כלים דקיי״ל דסתם כלים אינן בני יומן דדבר שהוא משום מנהג לא קבלו עליהם איסור כלים כשאינם בני יומן מיהו אם המתיר בכאן צריך לשאול לו אם הכלים בני יומן אם לאו כיון שאפשר לברר ואם המנהג אצל האוסר שרק במקומו אינו אוכל ובמקומות המתירים אינו נזהר כל כך לבלי לבשל בכליהם יכול לבשל אפילו בבת יומא אם כולם נוהגים כן אבל המאכל עצמו אסור לו לאכול ואם זה האוסר ברור לו שהיתר הוא רק שבמקומו מוכרח לנהוג כפי אנשי מקומו יכול לאכול המאכל עצמו במקומות המתירים אפילו דעתו לחזור [ש״ך סק״ך ובשם מהר״ל חביב ודין זה האחרון צע״ג כיון דעליו לנהוג כאנשי מדינתו איך מותר לאכול בדעתו לחזור אם לא שאנשי מקומו נוהגים בטעות אבל כשקבלו עליהם החומרא אין ביד יחיד לשנות מהמנהג וראיה מבני ביישן דפסחים נ׳: ואולי גם כוונת הש״ך בכה״ג ועפר״ח א״ח סי׳ תצ״ו שהאריך הרבה בדינים אלו]:

מג גר בימים הקדמונים שחזר לסורו מחמת יראה וכן ישראל שחטא מחמת יראה שלא יהרגוהו ישראל גמור הוא ושחיטתו מותרת ואינו אוסר יין במגעו מיהו אם כבר נשתרש בזה אינו כישראל [נ״ל] ובמלשין לאנסים יש מחלוקת דיש פוסלין שחיטתו ואין לו נאמנות באיסורים ויש מכשירין וכבר נתבאר זה לעיל סי׳ ב׳ ע״ש ובארנו שם סעיף ט״ז דצ״ע לדינא וא״א להאריך בזה וע׳ בח״מ סי׳ שפ״ח וכתב רבינו הב״י עבריין שבעיר אחת מאמין בעבודת כוכבים בפני העכו״ם ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי אינו עושה יי״נ ולכל איסורים אינו נאמן [ש״ך סקכ״ד] והאנוסים בספרד שנשארו בארצותם אם הם מתנהגים בכשרות בינם לבין עצמם ואין בידם להמלט למקום שיוכלו לעבוד את ה׳ סומכין על שחיטתן ואין אוסרין יין במגען עכ״ל ועכשיו לא שייך דינים אלו כמובן:

מד כתבו הטור והש״ע בסעיף י״ט האומר למי שהוא חשוד לאכול גבינה של כותים קנה לי גבינה כשרה מן המומחה והלך והביא לו וא״ל כשרה היא מהמומחה קניתיה אינו נאמן מאיש פלוני מומחה קניתי נאמן הביא לו מנחה בשם אחד מהמומחים נאמן שאינו חשוד להחליף בד״א כשאינו חשוד על הגזל אבל אם הוא חשוד על הגזל כ״ש שהוא חשוד על החליפין עכ״ל וכתב על זה רבינו הרמ״א וכל זה אינו נוהג בחשוד על איסור דאורייתא עכ״ל:

מה ביאור הדברים לא מיבעיא כשא״ל סתם קנה לי גבינה דאינו נאמן כשא״ל סתם ממומחה קניתי אלא אפילו א״ל קנה לי מן המומחה דהייתי אומר מסתמא לא עבר על דבריו מ״מ כיון דאינו אומר מאיש פלוני לא מירתת ומשקר אבל כשאומר מאיש פלוני מירתת שמא ישאל מאותו פלוני וימצא שקרן ולפיכך לא משקר ובכה״ג נאמן אפילו לא א״ל המשלח כלל שיקנה מן המומחה אבל כשא״ל קנה לי ממומחה פלוני ובא ואמר לא מצאתיו וקניתי ממומחה פלוני [כדתנן בפ״ד דדמאי מ״ה] אינו נאמן דכיון שא״ל מאיש פלוני הוה קפידא כאלו א״ל איני מאמין רק לאותו פלוני וכיון ששינה משליחותו שוב לא סמכינן על סברא דמירתת ואע״ג דנתבאר דחשוד לאכול אינו חשוד להחליף ונאמן על של אחרים מ״מ דבר שנעשה על ידו אינו נאמן אם אין כאן טעמא דמירתת מפני שאינו חושב איסור בזה ואמרינן שמא נתעצל לילך ליקח ממומחה ולקח מחשוד [נ״ל]:

מו אבל כשהביא לו מתנה בשם אחד מהמומחים נאמן דאין לחוש שמא החליף שהרי אינו חשוד להחליף וגם אין לחוש שמא משלו נתן לו המתנה דאין דרך אדם ליתן מתנה שלו בשם אחר [טור] ולכן בכה״ג אפילו לא הזכיר לו שם המומחה אלא א״ל סתם מומחה שלח לך גבינה זו ג״כ מותר [ש״ך סקל״ו] דלמאי ניחוש לה דאם נאמר שמשקר במה שאמר מומחה דבאמת אינו מומחה וא״כ כוונתו להכשילו והרי אינו חשוד בזה וזה שכתבו הטור והש״ע בשם אחד מהמומחין סתמא דמילתא קאמרי דאין מדרך העולם להביא מתנה מאחד לבלי להזכיר שמו ולא דמי לקנייה דמשקר לומר ממומחה קניתי אף שאינו חשוד להחליף ולהכשיל דהתם אמרינן שהתעצל לילך להמומחה או לא איתרמי ליה מומחה וקנה מחשוד ומתיירא מפני הפסד ממון אם נתן משלו המעות ואפילו אם שלח ע״י מעות מתיירא שלא יתבע ממנו כשיאמר לו שקנה מחשוד ולכן חיישינן שמשקר עד שיאמר מפלוני קניתי משא״כ במתנה ולכן כל זה הוא כשאינו חשוד על הגזל אבל בחשוד על הגזל כ״ש שחשוד על החליפין ואסור לשלוח על ידו לקנות בשום ענין וכן להביא מתנה אינו נאמן דחיישינן שמא החליף על גרוע מזה:

מז וזה שכתב רבינו הרמ״א דכל זה אינו נוהג בחשוד על איסור דאורייתא רבים תפסו עליו דטעמא דמירתת מועיל אפילו בשל תורה וכמ״ש לעיל בסי׳ ב׳ בעבריין אוכל נבלות לתיאבון דנאמן לומר מומחה פלוני שחט לי מטעמא דמירתת [ט״ז סקי״ח ופר״ח סקל״ד] מיהו י״ל דבשחיטה קיי״ל רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן וכיון דזה ברור שבעצמו לא שחט ושחט אצל אחר מותר מטעם רוב מצויין וכו׳ אבל בשאר איסור דאורייתא לא סמכינן אמירתת [ש״ך סקל״ז] אמנם בסי׳ פ״ו כתב הוא עצמו דאפילו בכותי כשאומר על הבצים מעוף פלוני טהור נאמן וכ״ש בישראל חשוד ובצים טמאים הוי איסור תורה אך גם בזה י״ל כיון שהוא עצמו מוכרן סמכינן עליה [שם] או די״ל דכיון דרוב בצים המצויים בעולם המה מטהורים נוכל לסמוך אטעמא דמירתת והוי כרוב מצוין אצל שחיטה משא״כ בשארי דברים וגם אין להביא ראיה דאטעמא דמירתת סמכינן אף באיסור תורה מעגונה

דאיתתא דהאמינוה חכמים לומר מת בעלי מתוך חומר שהחמרנו עליה בסופה ומירתתא לשקר כדאיתא ביבמות די״ל דשם המורא נוגע לעצם גופה משא״כ בזה דהמורא הוא רק שלא יתפוס בשקר ולכן דין זה הוה ספיקא דדינא:

מח מי שמכר דברים האסורים ונתברר שמכר במזיד לא מיבעיא שאבד נאמנותו בכל דבר הנוגע לאיסור והיתר אפילו אם עשה כן רק פעם אחת אלא אפילו מעבירין אותו ובימים הקדמונים היו משמתין אותו ואין לו תקנה עד שיעשה תשובה נכונה כמו שיתבאר וכמ״ש בח״מ סי׳ ל״ד וכל שנראה שעשה במזיד כמו טבח שיצאה טריפה מתחת ידו אין לו התנצלות לומר שוגג הייתי דא״כ כל אחד יאמר שוגג אני וזהו בסתם אדם אבל באדם המוחזק לירא אלהים ומדקדק במעשיו כתוב בתשו׳ מהרי״ו [סי׳ צ״ז] דאין מעבירין אותו ותולין בשגגה ומ״מ צריך קבלת דברי חברות [ש״ך ופר״ח] וכן טבח שמעשיו מוכיחים שהיה רוצה להכשיל את הציבור להאכילם טרפות כגון שחתך הסירכות או שהיה מחט באיזה אבר ונטלו וכל כיוצא בזה מעבירין אותו מאומנתו עד שיעשה תשובה נכונה ומ״מ פטור מלשלם דמי הבהמה לבעלים אם אין הבהמה שלו משום דלא נתברר שעי״ז נטרפה הבהמה דאולי היו סרכות טרפות בעצם והמחט עברה בכל האבר וכיוצא בזה ובממון הממע״ה וכן י״ל להיפך דילמא גם עתה כשרה היא ובח״מ סי׳ ש״ו נתבארו עוד דינים בזה ע״ש אבל טבח שיצא טרפה מת״י מחמת שאינו בקי יש לו תקנה שילמד ויחכם ומ״מ נראה לקנוס אותו קצת כיון שידע שהוא עדיין אינו בקי לא היה לו להזדקק לזה והכל לפי ראות עיני הדיין:

מט תשובת הטבח שמכר טרפות במקום כשרות שילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויחזיר אבידה בדבר חשוב או ישחוט לעצמו ויוציא טרפה לעצמו בדבר חשוב שוודאי עשה תשובה בלא הערמה כיון שאינו חס על ממונו כך צוו חז״ל בסנהדרין [כ״ה.] וכתבו גדולי האחרונים שעכשיו שהדור פרוץ ואין כח להעמיד על דין התלמוד אם יראה לחכמים שא״א לו לזוז ממקומו שטפלי תלוי בו וכיוצא בזה נותנין לו תשובה במקומו בסיגופים כדי שיהא כמשקל הזה שבתלמוד [ט״ז סקט״ז בשם יש״ש] וכן אם מכשול זה לא היה אלא פעם אחת יש להקל בתשובתו [שם] ובח״מ סי׳ ל״ד סעיף כ״ב בארנו אם צריך להחזיר הממון ע״ש וכל שב״ד רואים שעשה תשובה לפי חטאיו חוזר לכשרותו והכל לפי ראות עיני הב״ד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ח דהא דצריך לילך למקום שאין מכירין אותו ולעשות תשובה היינו כשעשה במזיד או שהוא מוחזק לכך שעלול לעשות במזיד אבל אם נוכל לומר שבטעות נעשה לו סגי ליה בקבלות דברי חברות ויעשה תשובה לפי ראות עיני הדיין עכ״ל וקבלת דברי חברות הוא שיקבל בפני שלשה חברים ת״ח להתנהג באיזה פרישות יותר ממה שנוהגין המון העם כגון מה שרק היראים נזהרים בזה [עט״ז סקי״ז] ועמ״ש ס״ס ס״ד:

נ כתב הרמב״ם בפט״ז ממכירה המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור פירות ונמצאו טבלים יין ונמצא יי״נ מה שאכל אכל ויחזיר לו הדמים וכן כל המוכר דבר שאסור לאכלו כך הוא דינו בין שהיה איסורו בכרת בין שהיה איסורו בלאו בלבד אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים אם היו הפירות קיימים מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו ואם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום וכל איסורי הנאה בין מד״ת בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהם דין מכירה כלל עכ״ל דאיסור תורה אפילו כשאכלו לא חשיבא אכילה כלל ולכן גם כשאכלן חייב המוכר להחזיר הדמים ואע״פ שעל ידי זה הרויח שלא אכל מההיתר מ״מ אין זה אלא כגרם בטובה וכיון שגרמא בנזקין פטור כ״ש שגרמא בטובה דא״צ לנכות לו בעד זה ועוד דאכילת איסור לא חשיבא טובה כלל אף שהרויח עי״ז משא״כ באיסור דרבנן אבל איסורי הנאה אף של דבריהן אינו בר מכירה כלל ולכן בכל ענין מחזיר הדמים ואע״ג דאיסורי הנאה יש שתופסין דמיהן כדתנן בקדושין [נ״ו:] המקדש בערלה בכלאי הכרם וכו׳ אינה מקודשת מכרן וקידש בדמיהן מקודשת ע״ש לאו משום דהוה בר מכירה אלא משום דחליפי איסורי הנאה אינן נתפסין באיסור כדאיתא בנדרים [נ״ז:] ובאמת הקונה יכול לתבוע ממנו הדמים אם לא ידע שאיסורי הנאה הם ואם ידע איבד מעותיו כיון שנתרצה לזה ובארנו בזה בס״ד באה״ע סי׳ כ״ה סעיף צ״ב וצ״ג ע״ש:

נא ודע דזה שכתבנו דאיסור תורה לא חשיבא כלל אכילה וא״כ מעיקר הדין צריך להחזיר הדמים כן כתב הרמב״ם מפורש בפ״י מתרומות דין י׳ וז״ל המאכיל פועליו ואורחיו תרומה וכו׳ והוא משלם להם דמי סעודתן שדמי החולין יתירין מדמי התרומה שאכלו שדבר האסור נפשו של אדם חותה ממנו עכ״ל וכן מבואר להדיא בירושלמי תרומות [פ״ו ה״ב] וז״ל כמאן דאמר טבלים נפשו של אדם חותה מהן עכ״ל וביאור הדברים נלע״ד דתניא בספ״ה דבכורות ת״ר המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור פירות ונמצאו טבלים וכו׳ מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים רשב״א אומר דברים שהנפש קצה בהם יחזיר וכו׳ ושאין הנפש קצה בהן ינכה וכו׳ ואלו דברים שהנפש קצה בהם נבלות וטרפות שקצים ורמשים ודברים שאין הנפש קצה בהן בכורות טבלים וכו׳ עכ״ל ומפרש הירושלמי דבהא פליגי דת״ק סבר דכל דבר איסור נפשו של אדם קצה בהן ורשב״א סובר דרק דברים מאוסים הנפש קצה בהם וזהו שאומר הירושלמי בכאן דאמר וכו׳ כלומר כהת״ק ודלא כרשב״א ולפ״ז אין חילוק בין שידע המוכר שהוא דבר איסור או לא ידע כיון שמעיקר הדין כן הוא ולא משום קנס [וזה שבתרומה מנכה דמי תרומה משום דאצל הכהן הוי ממון ממש ודו״ק]:

נב אבל רש״י ז״ל פי׳ בבכורות שם דהוה מטעם קנס וכ״כ הרע״ב שם וכ״כ הנמק״י בפ״ו דב״ב ועפ״ז כתבו גדולי האחרונים דזהו דווקא כשידע המוכר שהוא דבר איסור אבל כשלא ידע אפשר לומר שוגג היה ואע״ג דגבי טבח נתבאר דאינו נאמן לומר שוגג הייתי זהו לענין איסורא ולא להוציא ממון [ש״ך סקכ״ה ופר״ח סקכ״ב] ונראה שהם יפרשו דבהא פליגי ת״ק ורשב״א דת״ק ס״ל דהוי קנסא ותמיהני שזהו נגד הירושלמי שהבאנו ואיך לא הביאו הגדולים דברי הרמב״ם שהבאנו וצ״ע [ויותר מזה צ״ע בדברי הסמ״ע ח״מ סי׳ רלד סק״ד שכתב שני הטעמים ע״ש ולדברי הש״ך והפר״ח הרי נ״מ לדינא וגם הט״ז כתב כן בסקי״ב ע״ש וברור אצלי שהסמ״ע סובר דאפילו מטעם קנס אין להחזיר הדמים בכל ענין וצ״ע וע׳ במח״א סי׳ ט׳ בנ״מ וברי״ט אלגזי בכורות שם והנלע״ד כתבתי ולדינא נ״ל דגם כשלא ידע המוכר יכול הלוקח לומר קים לי כהרמב״ם והירושלמי ודו״ק]:

נג ויש מי שהקשה למה באיסור דרבנן אם אכל אין המוכר מחזיר את הדמים נהי דכל הדמים א״צ להחזיר עכ״פ יחזיר מה שקיבל יותר משווי הטרפה ולכן פירש דחכמים לא גזרו איסור כדי להוציא ממון דבממון אוקמוה אדין תורה [ש״ך סקכ״ז] ודברים תמוהים הם דפשיטא דגם דבר שאסרו חכמים בהכרח שיהא בזול יותר מכשרות ובאמת ל״ק כלל דוודאי כן הוא דאם הדבר שמכר הטרפה יותר בזול מהכשרה דצריך להחזיר העודף אמנם לאו כללא הוא דלפעמים טרפות וכשרות במקח אחד הן כמו שאנו רואים אפילו בבשר במקומות שישראל מועטים וכן כמה דברים כמו פת וחמאה וגבינה וחלב והפוסקים לא מיירו בזה כלל ומילתא דפשיטא היא שאם הכשרה ביוקר צריך להחזיר המותר וא״צ להשמיענו [וכ״כ הפר״ח סקכ״ד ע״ש] ודע דאם הלוקח לא אכלו בעצמו אלא מכרה לכותי ינכה לו המוכר מהדמים מה שקיבל מהכותי:

נד ודע דבמשנה שם שנינו כשהטילה הלוקח לכלבים ישלמו דמי טרפה ויש להסתפק אם הכוונה הוא כשנתנה לכלבו לצורך אכילתם או אפילו השליכה לכלבים דעלמא צריך לשלם דמי טרפה דמי בקשו לעשות כן והיה לו להחזירו להמוכר והיה מוכרה לאינו ישראל ואם נאמר כן קשה למאן דס״ל דקנסא הוא להמוכר וקנסוהו כשידע שהוא טריפה ולפ״ז לא היה לנו לצוות להלוקח לשלם דמי טרפה בהשלכה לכלבים ואדרבא שפיר עביד וצ״ע:

נה כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף י״ד המוכר בשר ואח״כ נודע שהבהמה לא נבדקה כהוגן דינו כמוכר דברים שאסורים מד״ס עכ״ל ולא מיירי כשנאבדה הריאה קודם בדיקה דבכה״ג כשר כמ״ש בריש סי׳ ל״ט אלא דמיירי שכן דרכו של מוכר זה לבלי לבדוק כהוגן דבכה״ג ודאי אסרינן את הבשר ודינו כמוכר איסור דרבנן דאם הבשר קיים מחזיר לו הבשר והוא מחזיר לו הדמים ואם אכל אינו מחזיר לו הדמים עוד כתבו ואם מכר לו דבר מבהמה שאיתרע חזקת כשרותה דאתיליד בה ריעותא ולא יכולין לבדוק אם היא כשרה וצריכים לאסרה מספק אפ״ה הוי כאלו היתה ודאי טרפה וצריך להחזיר הדמים עכ״ל דבכה״ג שיש ריעותא צריך בדיקה מן התורה ולכן הוה כדבר האסור מן התורה דאפילו אכלה צריך להחזיר הדמים [ב״ח וט״ז סקט״ו ופר״ח סקכ״ז] וי״א דגם כאן הוה כדבר שאיסורו מד״ס ואם אכל הבשר א״צ להחזיר הדמים [ש״ך סקכ״ט] ונראה עיקר כדיעה ראשונה אמנם גם לדיעה זו דווקא בריעותא גמורה שצריכה בדיקה מן התורה אבל דבר שאסור רק מחמת חומרות הפוסקים או מחמת מנהג או שהטריפוה מחמת ספק כגון ספק מחיים ספק לאחר שחיטה או מחט שנמצאת בריאה שא״א לבדקה בנפיחה אם היא חתוכה וכל כיוצא בזה דמן התורה שריא אלא דמדרבנן אסורה הוה כמוכר דבר שאיסורו מד״ס [פר״ח שם] ולפ״ז י״ל דשתי הדיעות לא פליגי וגם הי״א מיירי בכה״ג ובח״מ סי׳ רכ״ד נתבאר איך הדין במוכר בהמה לחבירו ונמצאת טרפה אם צריך להחזיר המעות עמ״ש שם [עפר״ח סקכ״ח שהאריך הרבה בדיני טבחים שיצאה טרפה מת״י וחילקה לחלקים שונים ואנחנו כבר כתבנו שדבר זה תלוי בראיית עיני הב״ד ולפי הענין אם היתה כוונתו להכשיל או ממיעוט השגחה או שהיה שוגג גמור ולפי ראות עיניהם כן יפסקו עליו בענין קנסו ותשובתו]:

סימן קכ

א דיני טבילת כלים. ובו ס״א סעיפים:

בפרשת מטות בכלי מדין כתיב ויאמר אלעזר הכהן וכו׳ אך את הזהב ואת הכסף וכו׳ כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים כלומר כל דבר שאין תשמישו ע״י האור כגון כוסות וצלוחיות שתשמישן בצונן ולא בלעו איסור תעבירו במים מטבילו ודיו ודווקא כלי מתכות [רש״י] וכן הכלים שצריכין הגעלה או ליבון בכלי מדין צריך טבילה אחר ההגעלה והליבון וכך דרשו חז״ל בשלהי עכו״ם דכל הכלים הנלקחים מן העובדי כוכבים צריכין טבילה במקוה בארבעים סאה בין כלים חדשים ובין ישנים שצריכין הגעלה או ליבון מדכתיב כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר והך וטהר יתירא הוא לדרשא אתי שהוסיף לך הכתוב טהרה אחרת והיינו להטביל במקוה של ארבעים סאה מדכתיב אך במי נדה יתחטא דרשו מים שהנדה טובלת בהן והיינו מ׳ סאה ולפי זה לחדשים למדנו מתעבירו במים וישנים מן וטהר וזהו לפירש״י אבל

הרמב״ן ז״ל פי׳ תעבירו במים להדחה כלומר דגם כלים שנשתמשו בצונן צריך הדחה וכן הסמ״ג לאוין [קמ״ח] פי׳ תעבירו במים להגעלה ע״ש ולדידהו צ״ל דמן וטהר ילפינן גם לחדשים [וכ״מ בגמ׳ שם שאומר אר״נ אפי׳ כלים חדשים במשמע דהא ישנים וליבנן כחדשים דמי וכו׳ ולרש״י צ״ל דסברא זו מגלה על קרא דתעבירו במים דהיינו טבילה ודו״ק]:

ב וז״ל הרמב״ם בפי״ז ממאכ״א דין ה׳ טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן וכו׳ אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו״ם לא מידי טומאה שאין לך טומאה עולה ע״י האש וכל הטמאין בטבילה עולין מטומאתן וטומאת מת בהזאה וטבילה ואין שם אש כלל אלא לענין גיעולי עכו״ם וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו״ם עכ״ל ורבים טרחו בכוונתו ובאריכת דבריו [עלח״מ]:

ג ולענ״ד נראה דלהרמב״ם הוה ק״ל מאי דייק הש״ס מן וטהר דיתירא הוא הלא בכל התורה כתיבא אחר כל דיני טהרה תיבת וטהר כמו וכפר עליה הכהן וטהרה וכפר עליו הכהן וטהר ורחץ בשרו במים חיים וטהר ובא השמש וטהר וכיוצא באלו ולזה מתרץ דוודאי אם היה הענין מדבר מטומאה וטהרה שפיר כתיב וטהר כבכל המקומות אבל בכאן למדו מפי השמועה כלומר שבא בקבלה שאינו מדבר רק בגיעולים ויש הכרח לזה שהרי לא מצינו בשום טומאה שתסתלק הטומאה ע״י האש לא בכל הטמאים ולא בטומאת מת ולכן בהכרח דהאש הוא להוציא הגיעול הטרפה וכיון שכן לא שייך בזה שם טומאה וטהרה אלא טרפה וכשרה וא״כ איזה לשון הוא וטהר אלא ודאי דקאי אטבילה במקוה דבזה שייך שם טהרה כדאיתא בירושלמי שם דמוציאו מטומאת המצרים לקדושת ישראל וקדושה וטהרה אחת הן כדאיתא שלהי סוטה ע״ש:

ד כל רבותינו הסכימו דטבילה זו היא מן התורה ויש כתבו דהרמב״ם ס״ל דהוא דרבנן [רשב״א בתה״ב] דלכאורה ריהטת לשונו משמע כן דקרי לה מד״ס אמנם לפי מה שבארנו א״ש דלפי שבפשטא דקרא אין כאן יתור אלא דרבנן קבלו זה ע״פ השמועה בהכרח דלא מיירי כאן מטומאה וטהרה ולפ״ז הוי מיותר הך וטהר ולכן קרי לה מד״ס כמו שקורא קדושי כסף מד״ס אף שהיא מן התורה כמ״ש בעצמו בשורש שני מס׳ המצות דכן דרכו בכל הדינים והכי קיי״ל דטבילה זו הוי מן התורה :

ה כתב הטור אסור להשתמש בהם עד שיטבילם טבילה הוגנת בלא חציצה במקומה של מ׳ סאה וכתב בספר המצות אבל לא במעיין אע״ג דמעיין מטהר בכלי טמא בכל שהוא בכלים הלקוחים מן המצרים צריך מ׳ סאה ולא נהירא שאין להחמיר בטבילה זו טפי מבטבילת טמאה דלא ידעינן להך אלא ממנה עכ״ל ביאור דבריו דהנה טבילת כלים מטומאה מן התורה סגי בין במקוה בין במעיין ברביעית אם כל הכלי שקועה במים אלו כמו מחטין וצנורות [פסחים י״ז:] אלא דרבנן בטלוה לרביעית דמקוה [נזיר ל״ח:] וצריך מ׳ סאה אבל רביעית דמעיין לא בטלה ואף לטבילת נדה דעת הרמב״ם בפ״ד דמקואות והראב״ד ועוד ראשונים דבמעיין א״צ מ׳ סאה ואם הגוף קטן וכל הגוף מתכסה בפחות ממ׳ סאה מותר וזהו ששנינו בפ״ה דמקואות שהמעיין מטהר בכל שהוא ובת״כ פ׳ שמיני דרשו אי מה מעיין מטהר בכ״ש אף מקוה מטהר בכ״ש ת״ל אך מעיין וכו׳ ע״ש אבל ר״ת והר״ש והרא״ש בהל׳ מקואות כתבו דרק בכלים מטהר המעיין בכ״ש ולא באדם ודרשא דת״כ היא אסמכתא בעלמא כלומר לענין כלים וכ״כ הרשב״א בתה״ב [נית ז׳ שער ז׳] וז״ל והא דתניא וכו׳ אי מה מעיין בכ״ש וכו׳ לפי דברי ר״ת ז״ל נצטרך להעמידה דווקא בכלים ואסמכתא בעלמא היא לאחר שבטלו רביעית דמקוה עכ״ל:

ו וזהו כוונת הטור דס׳ המצות כתב דטבילת כלים גם במעיין צריך מ׳ סאה ואע״ג דמעיין מטהר בכלי טמא בכל שהוא מ״מ בטבילת כלים צריך מ׳ סאה וטעמו דכיון דילפינן מקרא דאך במי נדה השוה התורה טבילת כלים לנדה ולא לכלים טמאים ולזה מקשה עליו הטור דעכ״פ אין להחמיר בזה יותר מבטבילת טמאה כלומר מבטבילת נדה ובמעיין גם בנדה א״צ מ׳ סאה להרמב״ם והראב״ד כמ״ש ותמה עליו רבינו הב״י בספרו הגדול הלא הטור בעצמו פסק בריש סי׳ ר״א כהרא״ש דלנדה גם במעיין צריך מ׳ סאה וא״כ מאי מקשה עליו ועוד דהרי בעל ס׳ המצות אומר בפירוש דמעיין מטהר בכלי טמא בכ״ש ומבואר להדיא דס״ל דאדם צריך מ׳ סאה:

ז ודברים רבים נאמרו בזה יש שתרצו דכוונת הטור דאין להחמיר בזה מבטבילת טומאת כלים [דרישה וט״ז סק״ב] כלומר נהי דלענין מקוה ילפינן מנדה כדכתיב אך במי נדה וכו׳ אבל מנלן להחמיר במעיין כנדה [ט״ז] ועור דקרא דאך במי נדה הוי אסמכתא בעלמא ועכ״פ אין להחמיר בהם מטבילת טומאה בכלים [דרישה] והדוחק מבואר ויש מי שתירץ דהטור ס״ל דכל עיקרא דמ׳ סאה במקוה בנדה הוי אסמכתא בעלמא דמן התורה לא בעינן רק שהגוף יתכסה בו וא״כ בכלים שמתכסים במעט מים די בפחות ו[ב״ח] והביא ראיה ממ״ש הרא״ש דדרשא דת״כ הוי אסמכתא בעלמא וכ״כ הסמ״ג בשם ר״י דהך דת״כ דמחלק מקוה ממעיין הוה אסמכתא בעלמא ע״ש ודברים תמוהים הם דזה שכתבו דהוה אסמכתא בעלמא זהו לענין כלים מפני דמן התורה גם במקוה די ברביעית אלא דרבנן בטלוה ובפרשה שמיני מיירי שם בטומאת כלים כמבואר בקרא וכמו שהבאנו מדברי הרשב״א ז״ל אבל

בנדה במקוה מן התורה צריך מ׳ סאה וחלילה לומר להיפך והרי ג׳ לוגין שנפלו למקוה בפחות ממ׳ סאה הוה הלכה למשה מסיני שפוסלת אותה כמפורסם בש״ס ואי ס״ד דמן התורה אין שיעור למקוה מה שייך על זה הל״מ וכל רבותינו הראשונים והאחרונים כתבו דמ׳ סאה דמקוה הוי מן התורה וכן מוכח בש״ס בהרבה מקומות והר״ן ז״ל בשבועות פ״ב ביאר דבר זה וז״ל מעיין מטהר בכ״ש לאו דווקא בכ״ש וכו׳ צריך שיהא כל גופו עולה בהן וכו׳ דבמעיין ליכא יתורא משא״כ במקוה דאפילו גוץ שכל גופו עולה בכ׳ סאה לא עלתה לו טבילה עד שיטבול במ׳ סאה מדכתיב ורחץ כל בשרו במים מים שכל גופו עולה בהן והיינו מ׳ סאה עכ״ל:

ח וכל רבותינו שוים בדבר דמ׳ סאה דמקוה הוי מן התורה מדכתיב כל בשרו וזהו שמורגל בש״ס ושיערו חכמים מי מקוה מ׳ סאה ודאי כן הוא דחכמים שיערו דאדם בינוני שצריך מ׳ סאה לכסות כל גופו וזהו שאמרה תורה כל בשרו וחכמים שיערו שזהו כוונת התורה ובמעיין דליכא יתורא דכל בשרו א״צ מן התורה מ׳ סאה וזהו שאומר הטור דהן אמת דאנו סוברים דגם במעיין צריך מ׳ סאה לנדה זהו ודאי מדרבנן אבל מן התורה א״צ במעיין מ׳ סאה שהרי ליכא במעיין יתורא כבמקוה ולהרמב״ם והראב״ד גם מדרבנן א״צ במעיין מ׳ סאה ולפ״ז שפיר מקשה הטור על סה״מ דהן אמת דמנדה ילפינן לטבילת כלים מ״מ מן התורה גם בנדה א״צ מ׳ סאה במעיין ורק דרבנן החמירו ומנ״ל להחמיר בטבילת כלים:

ט וברור אצלי דהטור חולק עם ס׳ המצות בפי׳ דברי התוס׳ שם שכתבו וז״ל מים שהנדה טובלת אע״ג דרביעית סגי להטביל מחטין וצנורות מדאורייתא היינו טבילת טומאה אבל טבילת כלי מדין חידוש הוא ובעיא מ׳ סאה עכ״ל דבעל סה״מ ס״ל כיון דחידוש הוא א״כ גם במעיין צריך מ׳ סאה והטור ס״ל דרק לענין מקוה דימו אותם לנדה כלומר ולא לכלים ובעינן מ׳ סאה אבל במעיין דגם בנדה א״צ מ׳ סאה איזו טעם יש להחמיר בטבילת כלים יותר מבנדה [ומה שטרח הב״ח בהגמ׳ שם אי כתב וטהר ה״א כל דהו וכו׳ ביארה הרשב״א בתה״ב שם בשם הרמב״ן דהכוונה דהייתי אומר אף שאין כל גוף הכלי עולה וכו׳ ע״ש כלומר דהייתי מתיר טבילת חצאים ובזה א״ש הכל ודע דדברי הרמ״א בד״מ אות א׳ אין לו שום פי׳ וניכר שגירסא אחרת היתה לו בטור בשם סה״מ ע״ש ודו״ק]:

י ולענין דינא הנה רבינו הב״י פסק בסעיף א׳ דגם במעיין צריך מ׳ סאה ע״ש והולך לשיטתו בספרו הגדול שתמה על דברי הטור אבל לפי מה שהגדולים יישבו דברי הטור ומה גם לפי מה שבארנו בכוונתו דזה שפסקו בנדה דגם במעיין צריך מ״ס הוי רק מדרבנן פשיטא דלענין טבילת כלים א״צ מ״ס במעיין ואין לומר דס״ל לרבינו הב״י דבנדה מן התורה צריך מ״ס גם במעיין דזה מניין לנו הלא במעיין אין יתור כבמקוה כמ״ש הר״ן ואין לומר דילפינן מעיין ממקוה שהרי בהרבה דינים מחולקין זה מזה לעניין זוחלין וכיוצא בזה ואיך נלמוד מעיין ממקוה ולבד זה הלא הרמב״ם והראב״ד והמרדכי בפ״ב דשבועות בשם רבינו שמחה והר״י א״ז ס״ל דגם בנדה א״צ מ״ס במעיין וגם הרשב״א והר״ן שהחמירו להצריך מ״ס במעיין בנדה כתבו מפורש משום דראוי להחמיר באיסור כרת ורק ר״ת והר״ש והרא״ש ס״ל דמדינא צריך מ״ס במעיין וא״כ למה לנו לעשות פלוגתא רחוקה לומר דס״ל דמן התורה כן ואין לשאול דא״כ למה להם לומר דדרשא דת״כ הוה אסמכתא בעלמא ולענין כלים לימא דדרשא גמורה היא לענין אדם דאין זה שאלה כלל חדא דהך קרא בטומאת כלים כתיב ועוד דבכאן יליף דבמקוה צריך מ״ס מקרא דאך מעיין ובכל הש״ס ילפינן מכל בשרו ועוד דהת״כ הלכה למעשה מלמדנו כמו משנה דמקואות דתנן שהמעיין מטהר בכ״ש ואם נאמר דאאדם קאי הא מדרבנן צריך מ״ס לשיטתם ולכן הוכרחו לפרש דקאי אכלים ולכן נלע״ד לדינא דבשעת הדחק יכולים לטבול כלים במעיין אף שאין בו מ׳ סאה [ע׳ בהגר״א סק״ד שכתב דמן התורה צריך מ״ס במעיין וצ״ע ויותר מזה קשה דהוא עצמו בסי׳ ר״א סק״ו דחה ראית הר״י והרא״ש וקיים דברי הרמב״ם ע״ש ודו״ק]:

יא תנן בריש פ״ו דמקואות כל המעורב למקוה כמקוה חורי המערה וסדקי המערה מטביל בהם כמה שהם וכ״כ הטור וש״ע בסי׳ ר״א סעי׳ נ״ח וז״ל חורי המערה וסדקי המערה מטבילים בהם אע״פ שאין המים שבהם מעורבים עם מי המקוה אלא בכל שהוא עכ״ל וכיון דטבילת כלים ילפינן מקרא שזהו כטבילת נדה ממילא דגם בהם הדין כן ולכן כשיש סמוך למקוה מים מועטים בגומא בפ״ע והם מחוברים עם מי המקוה והכלי מתכסה בהם יכול לטבול שם וכ״כ אחד מגדולי האחרונים [מעיו״ט בה׳ מקואות בד״ח אות י״ז ע״ש]:

יב דבר מוסכם שטבילת כלים לא בעי כוונה ואם נפלה הכלי למקוה או למעיין גם בלא כוונת אדם עלתה לה טבילה דכוונה לא בעי רק למעשר ולתרומה ולקודש אבל לחולין לא בעי כוונה כדאיתא בחגיגה [י״ח:] ועוד דהרי התורה דימתה לטבילת נדה ובנדה א״צ כוונה כדאיתא בחולין [ל״א.] וגם אין לומר דניבעי כח גברא כמו בנט״י דהא תנן במקואות פ״ה גל שנתלש ובו מ׳ סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורין אלמא דלא בעי כח גברא:

יג וכיון דטבילת כלים לא בעי כוונה ולכן גם אם קטן וקטנה הטבילו הוי טבילה וכן עכו״ם שהטביל כלי ישראל כמ״ש רבותינו בעלי הש״ע בסעיף י״ד וסעיף ט״ו וז״ל אין מאמינים קטן על טבילת כלים אבל אם טבלו לפני גדול הוי טבילה אם הטביל כלי ע״י עכו״ם עלתה להם טבילה אבל אינו נאמן על הטבילה עכ״ל וזה שאין להם נאמנות הטעם פשוט דאע״ג דזה הוא בידו ואין בזה טורח כל כך מ״מ כיון דטבילת כלים הוי מן התורה אין ביכולת

להאמינם [תה״ד סי׳ רנ״ז] ולפ״ז היה נראה דעל כלי זכוכית נאמנים דזהו דרבנן כמו שיתבאר ויש מי שפקפק בזה מטעם דבחזקת איסור גם בדרבנן אין נאמנים כמ״ש בסי׳ קכ״ז אמנם לענ״ד נראה דזה לא מקרי איסור אלא מצוה ולכן אין איסור המאכל שנשתמש בו כמו שיתבאר [עפ״ת סקי״ד בשם פמ״ג]:

יד ודע דזה שכתבנו דלא בעי כוונה בטבילה זו יש חולקין בזה [ב״ח] וטעמן דבס״ס קצ״ח י״א דנדה בעי כוונה ע״ש וה״נ בכלים ולפ״ז גם ע״י עכו״ם אינו מועיל [שם] וקטן בר כוונה הוא כשמלמדים אותו שיכוין לטהר אבל עכו״ם אדעתא דנפשיה עביד וי״א דאפילו אם נדה בעי כוונה מאן לימא לן דטבילה זו שאינה מטומאה לטהרה ואין בה איסור כשהשתמשו בלא טבילה מאן לימא לן דבעי כוונה [ש״ך סקכ״ח] וסברא זו כתבו הרשב״א והתה״ד שם [עב״י ס״ס זה] ולבד זה נ״ל דהא בנדה קיי״ל בש״ע לקמן ס״ס קצ״ח כהרמב״ם דלא בעי כוונה ורק רבינו הרמ״א חשש שם לדעת המחמירים והוא עצמו כתב שם רק דיש להחמיר לכתחלה ע״ש וכיון דבעיקר הדין קיי״ל כן לכן בכלים גם לכתחלה אין להחמיר ושם החמיר לכתחלה משום דהוי איסור כרת וראיה ברורה לזה שהרי הרשב״א הוא מהחולקים על הרמב״ם בנדה שם ואיהו גופיה מתיר בטבילה ע״י עכו״ם כמ״ש בתשו׳ סי׳ תקי״א ע״ש [ערש״י יבמות קי״ט ד״ה מה לי ודו״ק]:

טו בטבילה זו פוסלת חציצה כבכל הטבילות וכללא דחציצה הוא דבדבר שמקפיד עליו אפילו מיעוטו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ אא״כ רוב הכלי מכוסה בזה כמ״ש לקמן סי׳ ר״ב ושחרורית הדבוק ביורה מבחוץ הוי כדופן הכלי ודרכו בכך ואינו חוצץ כמ״ש שם והא דתנן בפ״ד דמקואות לא יטבול את הקומקום בחמין אא״כ שיפשף פי׳ הרמב״ם שם שהוא כלי שמחממין בו חמין ופעמים כשיש בו מים מכבין בו פחמין וקאמר שצריך שישפשף הפחמין שבתוכו ויסלקם ממקום למקום שלא ידבק זה בזה ויחוצו עכ״ל אבל השחרות אינה חציצה [רא״ש] ובפ״ט דמקואות תנן ואלו חוצצין בכלי זכוכית הזפת והמור ע״ש וכן כל כיוצא בזה וכל מין חלודה בין בסכין בין בשארי כלים הוה חציצה ולכן צריך להעביר החלודה קודם טבילה ואם לא העביר אם מקפיד עליו חוצץ ואם שפשף וגם נתן גחלים רותחים על מקום החלודה ועכ״ז נשאר עדיין מעט של החלודה שלא יכול להעבירו ע״י כך הוי מיעוטו שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ וכללא דחציצה הוא שאם הטביל בדבר החוצץ לא עלתה לה טבילה וצריכה טבילה אחרת:

טז תנן בפ״י דמקואות כל ידות הכלים שהכניסן שלא כדרכן או שהכניסן כדרכן ולא מרקן כלומר שלא גמר הכנסתם או שמרקן ונשברו הרי אלו חוצצין ומזה מבואר דצריך להטביל ידי הכלי וכמ״ש רבינו הב״י בסעיף י״ב ואע״ג דמשם אין ראיה דבשם הוא בטומאה וטהרה וממילא דכשנטמא הכלי נטמא גם היד משא״כ בטבילה זו דהוא משום התשמיש שבפנים מ״מ יד הכלי ככלי דמי וכתב לקמן בסי׳ ר״ב ידות הכלים שאינם עומדים להיות קבועים כגון שהכניסן שלא כדרכן או שלא הכניסו כולו או שהכניסו כולו ונשבר חוצץ וכל ידות הכלים שנשתברו אם משמשין מעין מלאכתן ראשונה אין חוצצין ואם לאו חוצצין עכ״ל ועכ״פ למדנו דעצם היד אינו חוצץ ונראה דאפילו היד הוא של עץ שא״צ טבילה והכלי היא של מתכת דצריכה טבילה ובתוך היד תקוע מעצם הכלי כמו ידות סכינין וכיוצא בהם אין חוצצין דכמו שאין זה חציצה בטומאה וטהרה כמו כן בטבילה זו:

יז אסור להשתמש בכלי קודם הטבילה ואם עבר והשתמש בכלי בלא טבילה לא נאסר מה שנשתמש בו ויטבילנו עוד והטעם שלא נאסר מה שנשתמש בו דהא אפילו בכלי מבליעת איסור בן יומו כששימש בה היתר בצונן לא נאסר המאכל והכא אפילו חמין כצונן דמי דהא אין כאן בליעת איסור אלא הוא מצוה בעלמא שהתורה צותנו ואע״ג דלשון הש״ס שם משמע דדמי להגעלה וליבון ע״ש מ״מ הסכימו כל רבותינו דאין המאכל נאסר בתשמיש שקודם הטבילה וכן בכלים אסורים שנלקחין מן העכו״ם דצריכין הגעלה או ליבון וטבילה ומשמע מלשון הש״ס שם דהטבילה צריך דווקא אחר ההכשר הסכימו כל רבותינו דוודאי לכתחלה צריך לעשות כן ובדיעבד אפילו הטביל קודם הגעלה וליבון מותר [תוס׳ שם ד״ה מגעילן ורא״ש] וכן מפורש בירושלמי דאין המאכל נאסר בתשמיש שקודם הטבילה:

יח נראה לי דאותם סכינים המקופלים דהיינו שהברזל עשוי בציר שנותנים אותו לתוך הסדק שבהקתא ובעת האכילה פותחים אותו דלא מהני טבילתו בעת שהברזל נתון לתוך הקתא דהמים לא יכנסו בו בכולו והוה חציצה וצריך לפותחו בעת הטבילה וכ״ש אותם הכפות ומזלגות וסכינים שכולם עשויות כאחד והיינו שמחוברים הם ביחד הכף והמזלג והסכין מקופלים וכחוליות מחוברים הם ביחד ובעת האכילה מפרקים אותם שצריכים בעת הטבילה לפורקן ולטבול כל אחד בפ״ע וכשטבלן בעת שמחוברים ביחד הוי חציצה ולא עלתה להם הטבילה וצריכין טבילה אחרת וראיה לזה ממה ששנינו בפ״י דמקואות לענין דברים שיש בהם קשרים דכל קשר שלפרקים מתירו צריך להתירו בעת הטבילה ואם לאו הוי חציצה דהכי תנן התם [מ״ד] אלו שהם צריכים שיבואו בהם המים הקשר שבפרקסים שבכתף וכו׳ ושנצין של סנדל וכו׳ ע״ש וכ״ש בזה שכתבנו שבעת התשמישים המה מפורדים שצריכים לפרקם בעת הטבילה וכן כל כיוצא בזה:

יט אלו הבקבוקים של זכוכית שמחזיקים בהם משקה שקורים בוטלע״ן או פלעסע״ר שפיהן צר צריך בעת טבילתן להטותן על צדן כדי שיכנסו בהן המים ואח״כ ישקענה כולה בתוך המקוה אבל אם יכניסו למים בפיו למטה לא יגיעו המים לשוליו לעולם ודבר זה נתבאר במשנה שם ולקמן סי׳ ר״ב ע״ש ונ״ל דאם ימלאנה מים שאובין ויכניסנה למקוה עד שישקו מי המקוה במים שבבקבוק הוה טבילה דהא בכה״ג הוי השקה לטומאה ומותר לטבול כלי בתוך כלי אם יש בפי החיצון כשפופרת הנאד והיינו כשתי אצבעות של יד הסמוכים לאגודל חוזרות ברחבן בריוח בתוך הנקב ויזהר שכלי הפנימי יהא רפוי בתוך כלי החיצון ולכן לא יתחוב סכינים תוך דלי ויטבלם כי לא תעלה טבילה בראשם וכן אם הכלי הפנימי הוא כבד ומונח תוך החיצון לא תעלה לו טבילה במקום שמונח כמבואר לקמן בסי׳ ר״ב ע״ש [עש״ך שם סק״ד ונ״ל דדין זה לא שייך בטבילת כלים ובכל ענין צריך שיהא בפי החיצון כשפ״ה וע״ש סק״ו ודו״ק]:

כ ומטעם חציצה צריך ליזהר שיהא הכלי רפוי בידו בשעת טבילה שאם מהדקו בידו הוי חציצה ואם ליחלח ידו במים תחלה אין לחוש וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ דדוקא שלחלח ידיו במי מקוה אבל לא במים תלושים עכ״ל ודחו דבריו שהרי הטעם דליחלח ידו מהני לפי שמשקה שעל ידו מתחבר למי המקוה ואין כאן חציצה א״כ גם במים תלושים כיון שעתה ידו הוא בתוך המקוה נתחברו המים שבידו למי המקוה שהרי זהו השקה שבש״ס בחיבור מים למים וטופח להטפיח הוה חיבור [ט״ז סק״ד ופר״ח סק״ט] ודווקא כשיש דבר מפסיק בין מים אלו למים שבמקוה אינו מועיל אבל כשאין הפסק ביניהם שפיר הוי חיבור [שם] ויש מי שתירץ דכיון דמים אלו באו לאפוקי מתורת חציצה צריך דווקא מי מקוה [ש״ך סק״ז] ואינו מובן כלל דאכתי הרי המים מחוברים זל״ז ואפשר לומר דכיון דידו מהודק להכלי אלא שאנו אומרים שהמים שבידו הוה כמי מקוה א״כ כשהמים תלושים הרי בע״כ יש הפסק בינם לבין מי המקוה ע״י דיבוק היד ובוודאי כן הוא והן אמת שכתבו שאע״ג דא״צ רפיון ידים מ״מ גם מהודק לא יהיה אלא הידוק קל [ט״ז שם] אבל מי יכול ליזהר בזה ולכן העיקר כדברי רבינו הרמ״א ואין לשנות [עיו״ד החדשים בשם הכרו״פ ואינו מובן כלל ע״ש ודו״ק]:

כא ודע דעל מה שנתבאר דכשהכלי רפוי בידו מהני הטבילה בכל ענין אפילו בלא הדיח ידיו במים הקשו על זה ממ״ש הרמב״ם פ״ב ממקואות וז״ל האוחז באדם וכלים ומטבילן הרי הן בטומאתן ואע״פ שרפה ידיו גזירה שמא לא ירפה [ש״ו סק״ו ופר״ח סק״ח] ויש מי שתירץ דבטבילת כלים דרבנן לא חששו לגזירה זו [פר״ח] ואינו כן דכבר כתבנו דכ״ע ס״ל דהוי דאורייתא ויש מי שתירץ דשם חששו משום איסור כרת ולאו משא״כ בטבילת כלים דהמאכל לא נאסר לא חששו [פ״ת בשם תפל״מ] וכל אלו דברים תמוהים שהרי גם בנדה פסקו בש״ע לקמן סי׳ קצ״ח סעיף כ״ח כן וז״ל שם לא תאחוז בה ידה וכו׳ אא״כ רפתה ידה וכו׳ ע״ש אמנם האמת הוא דהטור שם הביא דהרמב״ם ס״ל כן והרשב״א חולק עליו והטור והש״ע הסכימו לדברי הרשב״א משום דדבריו מסתברים בפי׳ המשנה דמקואות ספ״ח ולכן פסקו כן לדינא בין בכאן ובין שם בנדה ובוודאי אם באנו לחוש לדעת הרמב״ם צריך ללחלח ידיו במים כשאוחז בכלי גם ברפיון אבל לדינא הסכימו להרשב״א [דבמשנה שם האוחז באדם ובכלים ומטבילן טמאים ואם הדיח וכו׳ טהורים רש״א ירפה וכו׳ ופי׳ הרמב״ם דת״ק ס״ל דרפיון לא מהני והלכה כת״ק והרשב״א מפרש דר״ש לחומרא וחולק דהדיח לא מהני בלא רפיון ולכן הת״ק שסובר דהדיח מהני כ״ש דרפיון מהני וע״ש בתוי״ט]:

כב בשעת הטבילה יברך בשם ומלכות אשר קדשנו וכו׳ על טבילת כלים ואפילו כלי זכוכית שטבילתן הוא מדרבנן כמו שיתבאר מ״מ צריך לברך עליהן דגם על מצות דרבנן אנו מצווים כמו שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל ויש שכתבו לברך על טבילת כלי מתכות ואינו עיקר חדא שהרי גם על כלי זכוכית אנו מצווים כמ״ש ועוד דכל ברכות המצות אין מזכירים בברכה פרטי הדינים כמ״ש בסי׳ כ״ח סעיף ט׳ ע״ש ואין לומר דא״כ למה לנו להזכיר כלל כלים נימא על הטבילה בלבד דזהו מפני שסתם טבילה הוי טבילת אשה וראיה שהרי באמת האשה מברכת סתם על הטבילה כמ״ש בסי׳ ר׳ ע״ש לכן יש לבאר דזה הוי טבילת כלים אבל פרטי הדינים אין להזכיר בהברכה [עט״ז סק״ה וש״ך סק״ח ופר״ח ולפמ״ש א״ש הכל ודו״ק] ורבינו הב״י בסעיף ג׳ כתב יברך על טבילת כלי ואם הם שנים או יותר מברך על טבילת כלים עכ״ל ובאמת אין קפידא בזה כמ״ש גדולי האחרונים והמנהג הפשוט אצלנו לברך גם על כלי אחת על טבילת כלים:

כג לא כל הכלים טעונים טבילה אלא כלי מתכות כדכתיב אך את הזהב ואת הכסף וגו׳ ולכן כל כלי מאיזה מין מתכת שהוא צריך טבילה אך לא כל כלי מתכות צריך טבילה אלא כלים שמשתמשים בהם לאכילה ולשתיה כמו קערות וקדרות ולפסים וכל כלי מיני שתיה שהם של מתכות צריך טבילה וכך אמרו חז״ל שם כלי סעודה אמורין בפרשה דכתיב כל דבר אשר יבא באש ואין דרך להשתמש באש אלא צורכי סעודה של מתכת [רש״י] כלומר דבפרשה זו מדבר בגיעולי כלי מדין וכל גיעולים של טרפות הוי רק מאכילה ושתיה כמובן רק שביכולת להשתמש בבל מיני כלים אבל באש לבשל ולאפות רוב התשמישים באור הם רק של מתכות כמו שפודים ואסכלאות ומחבות ואע״ג דמבשלים גם בקדרות של חרס אך בהא ודאי לא איירי קרא שהרי אין להם טהרה בגיעול ובע״כ דמיירי רק בשל מתכת:

כד כלי זכוכית הוה ככלי מתכות לענין טבילה וכך אמרו בגמ׳ שם אמר רב אשי הני כלי זכוכית הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה ככלי מתכות דמי דכלי זכוכית שנשתבר חזי לתקנינהו ע״י התכה ולעשותו כלי עשאום ככלי מתכות וטבילה זו היא מדרבנן בכלי זכוכית [פר״ח סק״ג] ובוודאי כן הוא שהרי לענין טומאה דינן ככלי חרס כמו שאמרו בשבת [ט״ו.] דכלי זכוכית גזרו בהו טומאה דהואיל שתחלת ברייתן מן החול שוינהו רבנן ככלי חרס וגם טבילה לא מהני להו ככלי חרס כמ״ש הרמב״ם בפ״א מכלים ע״ש אלמא דלטומאה הוי דינן ככלי חרס ממש ורק לטבילה עשאום ככלי מתכות מטעם דכי נשתברו יש להם תקנה ויש בזה שאלה והלא לענין טומאה אמרו שם בשבת דלכן כלי זכוכית מטמא מגבו ככלי מתכות ולא ככלי חרס מהאי טעמא דכי נשתברו יש להם תקנה ודחי לה הש״ס ומסיק שם רב אשי דלעולם לכלי חרס דמי בכל מילי וזה שמטמאים מגבן הואיל ונראה תוכו כברו ע״ש ואיך אמר כאן רב אשי בעצמו דלענין טבילה הויין ככלי מתכות מהאי טעמא [וע״ש בתוס׳]:

כה ונלע״ד בשנדקדק על עצם הטעם דשוינהו רבנן ככלי מתכות מהאי טעמא איזה סברא יש בזה הלא עיקרה היא חול ומה ראו חכמים על ככה לגזור עליהם טבילה מהך טעמא גופא שלענין טומאה דחו לה אך הענין כן הוא דהנה כל המיני מתכות יסודם מן העפר אך שבאותן המקומות שחופרין בהן המתכות נתדבקו חלקי העפר זל״ז בדיבוק חזק ומשתנים לכמה איכיות ויסודות כידוע לחכמי הטבע אבל עיקר יסודם הוא עפר ולכן כל המוני מתכיות צריכין צירוף וזיקוק באש עד שפושטים צורה ולובשים צורה אחרת כל מין מתכת לפי יסודותיו ולא כן כלי חרס לא לבשו שום צורה אחרת בהיותם כלים וכמו שיסודם מן העפר כן צורתם עפר ואין צריכין זיקוק וצירוף באש והנה זה המין זכוכית אמת שיסודו מעפר אבל הא לבש צורה אחרת לגמרי וצריכין זיקוק וצירוף באש ככל מיני מתכיות ומטעם זה כי נשתברו יש להם תקנה דכמו שתחלתם מן האש כמו כן סופם בהשברם תקנתם ע״י האש ובכן יש להם כל מיני סגוליות של מתכת ואשר יסודו מחול הא מתכיות ג״כ יסודם מעפר ולכן אמרו חכמים דבמין זכוכית נלך לחומרא בכל כללי דיניהם ולכן בטומאה שגם בכלי חרס יש טומאה לא הוצרכו חז״ל לעשותם כמתכיות בשום פרט כיון שעיקר יסודו מעפר ובחרס יש ג״כ טומאה עשאום בכל דיני טומאה כנ״ח ודחו להך טעמא דכי נשתברו וכו׳ לעשותם במתכות דשני חומרות א״א לעשות בהם דאיך נעשה שני הפכים לעשותן ככלי חרס ובכלי מתכות ולכן הלכו אחר העיקר משא״כ בטבילה דבכלי חרס ליכא טבילה כלל בהכרח היה לחז״ל לעשותם ככלי מתכות מפני שיש בה סגולת כל המיני מתכיות והיינו חילוף הצורה וזיקוק באש וזה שאמרו הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה זהו כביאור על כל מה שכתבנו דמתוך שיש להם חילוף צורה וזיקוק באש לפיכך כי נשתברו יש להם תקנה:

כו עוד איתא בגמ׳ שם קוניא צריך טבילה וזהו כלי של פלומיר״י תחלתו של חרס וחופין אותו בחופיא של אבר ותשמישו ע״י צונן וניקח מן העכו״ם [רש״י] ודווקא כשמחופה באבר מבפנים אבל אם מצופין רק מבחוץ א״צ טבילה [תוס׳] וז״ל הטור וכן כלי חרס המצופין באבר וה״מ במצופים בפנים דהשתא דמו לכלי סעודה שהציפוי בפנים במקום התשמיש אבל אם אינם מצופים אלא בחוץ א״צ טבילה ומטעם זה נמי כלי של עץ שיש לו חשוקים של ברזל שמעמידים אותו א״צ טבילה אפילו למי שהולך אחר המעמיד עכ״ל וכ״כ התוס׳ והרא״ש ע״ש:

כז ביאור הדברים דתנן בפכ״ב דכלים דאזלינן בתר חיפוי כלי אפילו לקולא לענין טומאה ע״ש וכ״ש לחומרא כדאיתא שלהי חגיגה ע״ש ולכן כלי חרס או כלי עץ המחופה בברזל או בשאר מתכות צריכה טבילה אמנם חיפוי אינו שייך רק במקום תשמישו של כלי כמו בכלים ובחגיגה דמיירי בשולחן שחיפוהו מלמעלה ע״ש וכמו כן בכאן כשהחיפוי הוא בתוך הכלי במקום שמשתמשים בו צריך טבילה אבל מבחוץ א״צ טבילה אלא שמטעם אחר יש לחייבו בטבילה גם מבחוץ דהנה בשבת [ס׳.] פליגי ר״נ ורבנן אם הולכין אחר המעמיד של הכלי לענין טומאה דרבנן ס״ל דהולכין אחר המעמיד ור׳ נחמיה ס״ל דהולכין אחר עיקר הכלי ואף דלכאורה הלכה כחכמים מ״מ יש פוסקים כר״נ משום דהש״ס מוקמי שם משנה דשבת שם כר״נ ע״ש [רא״ש] אבל משנה דכלים [פי״ג מ״ו] אתיא כחכמים אמנם אפילו לחכמים דהולכין אחר מעמיד א״צ טבילה דלא הוי דומיא דכלי מדין דשם השתמשו במקום המתכות [שם] והרמב״ם פ״ד מכלים דין ו׳ פסק ג״כ כחכמים דאזלינן בתר מעמיד ע״ש:

כח ודע שיש מהפוסקים דס״ל דגם במחופים מבפנים ולא מבחוץ א״צ טבילה דהציפוי שבפנים אינו אלא לנוי בעלמא ולא משום תשמיש מדלא ציפוהו מבחוץ [ב״י בשם סמ״ק ואו״ה] וחשש רבינו הרמ״א לדיעה זו שכתב בסעיף א׳ די״א דכלים המצופים באבר אפילו בפנים יטבול בלא ברכה וכן נוהגין עכ״ל וי״א להיפך דאפילו רק מצופה מבחוץ טעון טבילה לפי שלא חילקו חכמים בין מצופה מבפנים למצופה מבחוץ [מרדכי בשם ראבי״ה] וגם כיון שהרמב״ם פסק דאזלינן בתר מעמיד כמ״ש וכתבו שיש לטובלם בלא ברכה [ב״י בשם הר״ף] אך רבינו הרמ״א לא חשש לדיעה זו ולא הביאה וגם רבינו הב״י שכתב בסעיף ו׳ כלי עץ שיש לו חשוקים של ברזל מבחוץ שמעמידים אותו אינו טעון טבילה עכ״ל לא חשש לדיעה זו והאחרונים חששו לדיעה זו וכתבו שיש לטובלם עם כלי אחרת הטעון טבילה ויברך [עש״ך סק״ד וסק״ה] ולדבריהם החביות שלנו אם החשוקים של ברזל שקורין

רייפי״ן היה צריך טבילה ולא ראינו מעולם לנהוג כחומרא זו אך בחביות גדולות יש מקילין אפילו בכולו מתכת שאינם כלי סעודה כמו שיתבאר בס״ד בסעיף ל״ט ע״ש:

כט והנה בימינו אלה בכל המדינות עיקר תשמישי כלי סעודה קערות גדולות וקטנות משל חרס מלובנים יפים וברים שקורין פאליוו״א או פארצעלאי״י או פאייאנס ואין בהם שום מתכות ורק הם מלובנים באש והעולם נהגו להטבילן ואינו מובן הטעם על מה הם צריכים טבילה והרי אין בהם הטעם שאמרו חז״ל בזכוכית הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות ואלו כשנשתברו אין להם תקנה ככל הכלי חרס וכבר נתעוררו שני גדולי הדור בזה הכנה״ג והחכ״צ [כמ״ש הפ״ת והגרש״א ביו״ד החדשים] ולכן חלילה לברך על טבילתן דהוי ברכה לבטלה דא״צ טבילה ויראה לי דאולי בימים הקדמונים היו הכלים האלה מצופים בזכוכית דק שקורץ גליזיר״ט ואלו ודאי צריכים טבילה דחיפוי בזכוכית הוי כציפוי במתכות וראיתי כלים כאלו ומזה נשתרבב המנהג דכלי פארצעלאין צריכים טבילה ולא דקדקו בין גליזירט ובין אינם גליזירט אך גם הגליזירטי טוב לטובלן בלא ברכה:

ל כלי סעודה הצריכין טבילה לאו דווקא כלים שאוכלים וששותים בהם אלא אפילו כלים שמבשלים בהם ואופין בהם ומטגנין בהם ושמתקנים בהם המאכל והמשקה כולן צריכין טבילה כשהם של מתכת וזכוכית ולכן כל מיני קדרות וכל מיני מחביות וכל סוגי סכינין וגם הא״ק מעסע״ר וגם הסכין העב ששוברין בו עצמות וששוברין בו נופת והיינו צוקע״ר והכלי שגוררין בו תמכא שקורין קריי״ן וקורין אותו רי״ב אייזי״ן או טארטק״א וכל מה שמשמשין לאכילה ולשתייה צריכין טבילה ולכן מוליאר שקורין סאמאווא״ר או טי״י מאשין צריך טבילה וכן מה שמסננים בו החמין אם הוא של מתכת צריך טבילה וכן עתה שיצאו (המכוונת) [המכונות] שמבשלין בהם על השלחן שקורין מאשינק״א וצולין בהם ושותים בהם חמים כולן צריכין טבילה בברכה וכן מכתשת של מתכת שכותשין בו מלח או פלפלין או שארי תבלין צריכין טבילה וכן ריחים של יד ממתכת שטוחנין בהן כל אלו צריכים טבילה בברכה ואם יש בהן עץ ג״כ יתבאר לפנינו בסעיף ל״ח ע״ש:

לא כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ד׳ וסעיף ה׳ טריפיד״ש ששופתים עליהם קדירה אינם טעונות טבילה אבל ברילייא״ש טעונות טבילה מפני שנותנים עליהם המאכל עצמו סכין של שחיטה או סכין שמפשיטין בו יש מי שאומר שא״צ טבילה ויש חולקין וטוב לטובלו בלא ברכה והברזלים שמתקנין בהן המצות א״צ טבילה וכן כיסוי שכופין על הפת לאפותו אבל כיסוי קדירה צריך טבילה עכ״ל:

לב ביאור הדברים דכלי סעודה אינם אלא מה שנוגע בהמאכל עצמו ולא בהכלי שבה המאכל ולכן הטריפידי״ש שמעמידין עליה הקדרה א״צ טבילה ובלשוננו קורין אותה דרייפו״ס אבל הברילייא״ש שצולין עליו המאכל עצמו צריך טבילה ומזה למדנו דכל בסיסי הכלים כמו הבסיס שמעמידין עליה המוליאר וכל כיוצא בזה א״צ טבילה וכן הבסיס של המאסינק״א וכן כיסוים שעל המאכלות כמו כיסוי שעל הפת הרי אינו נוגע במאכל עצמו אבל כיסויי קדרות שמבשלים בם צריך טבילה לפי שהבישול מפעפע למעלה ונוגע התבשיל גם בהכיסוי וכן כיסוי טיגון נ״ל דהוה ככיסוי בישול וצריך טבילה דגם טיגון מפעפע למעלה [המוליאר א״צ טבילה רק גוף המוליאר שבו המים אבל הארובה שקורין קוימע״ן וכן הקאנפארק״א שמעמידים עליה הצאני״ק וכן כיסוי הגחלים א״צ טבילה וכן הבסיס כמ״ש ודו״ק]:

לג אמנם במה שכתבו על סכין של שחיטה וסכין שמפשיטין בו עורות דיש מי שאומר שא״צ טבילה ויש חולקין וטוב לטובלו בלא ברכה צ״ע בטעם דיעה ראשונה הלא הסכין נוגע בהמאכל עצמו ומפרשי הש״ע כתבו דהטעם הוא דכלי סעודה לא מקרי רק כשהמאכל ראוי מיד לאכילה אבל כשהמאכל צריך עדיין תקון אחר לא מקרי כלי סעודה [ש״ך סק״י וט״ז סק״ז] והכא אחר השחיטה וההפשט צריך עדיין בישול לא הוי כלי סעודה ע״ש ואמת שטעם זה כתב האו״ה בכלל נ״ח סי׳ פ״ה בסכין של הפשט וז״ל שם וכן כל דבר שאין משמשין למאכל הראוי לאכילה כמו שהוא עתה כגון הסכין שמפשיטין בהן את הבהמות ומחטין שתופרין בהן המולייתא א״צ טבילה עכ״ל אבל קשה דהוא בעצמו כתב מקודם זה וז״ל כתב ראבי״ה סכין של שחיטה לא בעי טבילה דלאו כלי סעודה הוא דהא אפילו צונן היה אסור לחתוך בו אם לא בהדחה וגם הבשר צריך עדיין בישול או צלייה עכ״ל וכ״כ המרדכי ע״ש [והש״ך שם לא העתיק כמ״ש שם ועט״ז] הרי שעיקר הטעם הוא משום דאסור לחתוך בו אפילו צונן וטעם דמחוסר בישול הוא להעדפה בעלמא דאין לומר דשני טעמים קאמר דא״כ היה לו לומר ועוד דהבשר צריך עדיין בישול ועוד קשה דרבינו הרמ״א פסק בסעיף ז׳ דרחים של פלפלין צריך טבילה ומקורו הוא ג״כ מהמרדכי והרי אין לך מחוסר תקון מן פלפלין שאין זה שום מאכל ולא תבלין אלא שנותנין אותם בתבשיל או בצלי ולמה צריך טבילה אלא ודאי שאין טעם זה עיקר:

לד ועוד קשה שכתבו על הברזלים שמתקנין בהן המצות דא״צ טבילה מטעם שאין ראוי לתשמיש אחר זולת זה [ש״ך סקי״א] ולמה להם טעם זה הלא עדיין צריכין אפיה ובאמת יש מי שכתב טעם זה [ט״ז שם] ועיקר טעם זה אינו מובן דמה בכך שאין ראוי לתשמיש אחר אטו כלי סעודה לא מקרי רק כשהכלי ראויה לתשמישים הרבה וכבר יש מגדולי אחרונים שהשיגו על טעם זה [פר״ח סקי״ג] וכן עיקר טעם דמחוסר בישול הוא תמוה שהרי דבר

ידוע שבבתי העשירים יש כלי סעודה כלים מכלים שונים ויש שעליהם מעריכים התבשיל קודם הבישול והצליה והאפיה ומהם נותנים לכלי הבישול וכו׳ האם נאמר דהם לא נקראו כלי סעודה הלא משמשים לסעודה:

לה ולכן נלע״ד בכוונת רבותינו דוודאי בתשמיש גמור שהכלי משמשת להסעודה אין בה שום הפרש בין שהיא עדיין מחוסרת בישול או אינה מחוסרת ובין שהיא ראויה לתשמיש אחר או אינה ראויה דבכולהו צריך טבילה מדין תורה ובברכה אמנם הכלים שאינם מעיקרי צרכי הסעודה כלומר שאינם מעלים ומורידים בעסק הבישול והאפיה אלא שמצד אחר הוצרכנו למלאכה זו או מפני הדין כמו סכין של שחיטה שא״א לאכול בשר בלי שחיטה או מפני הדרך ארץ כמו סכין של הפשט שאין מדרך ארץ לאכול קודם הפשט וניתוח [ביצה כ״ה.] וכן הברזלים שמתקנין בהם המצות שקורץ שטופ״ל אייזי״ן שאין זה ג״כ לעיקר צורך הסעודה אלא כדי שלא יעלה בניפוח ובספר או״ה שם חשיב עוד כגון כלי מתכות שמתקנין בהן הקרעפלא״ך והברזל שתוחבין בו את המצות וכלי ברזל שמנקרין בו העיסה מן העריבה שכל אלו אינם עיקרים לסעודה ואין צריכים להם כלל וגם בלעדם יתאפה ויתבשל כתקונה לכן א״צ טבילה כיון שעדיין אין ראוי לאכילה ולשתיה כלומר דבשעת הגמר שהמאכל ראוי לאכילה והמשקה לשתיה צריך טבילה כל כלי שמשמשין בה אפילו אם השימוש אינו מהעיקרים של הסעודה אלא להעדפה בעלמא כמו מ״ש האו״ה שם וז״ל אמנם במקומות שרגילין להסיר השרוף מן הלחם כשמוציאין אותן מן התנור באותן הברזל שמתקנין בהן העריכה צריך טבילה וברכה עכ״ל והטעם משום דהוא ראוי לאכילה ולכן אע״ג דאין זה מעיקרי התשמישי סעודה מ״מ צריך טבילה וזה שכתבו בסכין של שחיטה מפני שאין משתמשין בו תשמיש אחר ה״פ דאלו היו משתמשין בו תשמיש אחר היה חייב טבילה מפני התשמיש האחר אבל כיון שאין משתמשין בו תשמיש אחר ותשמיש זה אינו מעיקר צרכי הסעודה אלא מפני הדין לכן א״צ טבילה ולכן כתבו ג״כ על המחט שתופרין בו המולייתא שא״צ טבילה שאין זה מעיקר הסעודה מפני שאפשר גם בקשירת החוט כמובן ולכן כיון שאין המאכל מוכן לאכילה עד שיבשלנו א״צ טבילה לתשמיש גרוע כזה ולכן רבינו הרמ״א בסכין של שחיטה ושל הפשט חשש להיש חולקים ולטבול בלא ברכה משום שעכ״פ זהו תשמיש גמור דלא סגי בלא״ה אבל בברזלים לא חשש כלל משום שאין זה בגדר תשמיש כלל ודברי האחרונים בענין זה לא נתבררו אצלי כלל לענ״ד [ולפ״ז דברי האו״ה מובנים וסכין של הפשט קאי על טעם סכין של שחיטה שאין משמשין בו תשמיש אחר ואין ראוי עדיין לאכילה ע״ש היטב ולא הוצרך לכתוב טעם ראשון בפירוש דמובן היא לכל מפני המיאוס ולפ״ז גם הסכין שבבית המטבחיים א״צ טבילה ודו״ק]:

לו מספריים שגוזזין בו ירק י״א דצריך טבילה [ב״ח ופר״ח סקי״ג] וי״א שא״צ טבילה [ט״ז סק״ז וש״ך סקי״א] דאע״ג דבח״מ סי׳ צ״ז מקרי כלי סעודה לענין שאסור לתופסן במשכון מ״מ לענין טבילה כיון שאינם לתשמיש אחר לא מקרי כלי סעודה לטבילה [שם] ולפי מה שבארנו בסעיף הקודם שני הדיעות הם להלכה דאם הירק נאכל חי העיקר כדיעה ראשונה ואם צריך בישול העיקר כדיעה אחרונה וכן נלע״ד עיקר לדינא:

לז כבר כתבנו בסעיף כ״ח דאפילו מאן דס״ל דאזלינן בתר מעמיד לענין טומאה מ״מ לענין טבילה כיון שהמעמיד הוא מבחוץ כמו חבית של עץ שיש לו חשוקים של ברזל שקורין רייפי״ן והם מעמידים את הכלי א״צ טבילה שהתשמיש הוא מבפנים במקום העץ ומ״מ יש שחשש ומצריך לטבול בלא ברכה [עש״ך סקי״ב] ומשפכות של ברזל שקורין לייק״א או ליווע״ר צריך טבילה ומשפך הקבוע בתוך הכלי שקורין קראנ״ט וכן ברזות של הכלים שקורין ספונ״ט צריכים טבילה כשהם של ברזל או שאר מתכיות ודווקא כשגם עיקר הכלי היא של מתכת אבל אם עיקר הכלי היא של עץ רק שמעט ברזל או שאר מתכות קבוע בו למשפך או לברזא בטלים לגבי עיקר הכלי וא״צ טבילה שהם אינם עיקר התשמיש של הכלי שהכלי ראוי לתשמיש גם בלעדם ואין התשמיש בהם אלא בהכלי ולכן כלי המתוקן ביתידות של ברזל מבפנים ובלא היתידות לא היה אפשר להשתמש בו צריך טבילה ולא דמי לחשוקים של ברזל דהחשוקים הם מבחוץ והיתידות הם מבפנים במקום המשקה ולכן כשהיתידות הם מבחוץ א״צ טבילה אפילו למאן דאזיל בתר מעמיד כמ״ש לענין החשוקים ומי שמחמיר בשם לטבול בלא ברכה מחמיר גם בכאן דדין אחד להם:

לח כוס של כסף ומעמידו של עץ צריך טבילה בלא ברכה [ב״י] דאולי הולכין אחר המעמיד ומ״מ טבילה צריך דכמו שכתבנו בחשוקי ברזל שא״צ טבילה אף אם אזלינן בתר מעמיד משום דהחשוקים הם מבחוץ כמו כן להיפך כשהמעמיד משל עץ והוא מבחוץ כיון דהתשמיש הוא מבפנים במקום המתכות צריך טבילה אבל משפך של עץ ויש בו שפופרת של ברזל אע״פ שמשתמש בו דרך הברזל א״צ טבילה דמאחר שאינו מעמיד בטל אצל המשפך דהמיעוט בטל לגבי הרוב כמ״ש בסעיף הקודם אבל כוס של כסף מחובר בכלי עץ והכוס הוא בפ״ע אלא שמחובר להכלי עץ ולכן צריך טבילה בברכה ואם העץ מקיף את הכסף או הכסף מקיף את העץ כבר למדנו מדינים שבארנו וכן רחיים של פלפלין שבתוך העץ יש ברזל קבוע שטוחנין בו צריך טבילה ובברכה שהמתכת היא עיקר הכלי וכן רחיים שטוחנין בה קאוו״א ותחתית הכלי שנופל בה הפלפלין והקאוו״א שהיא של עץ א״צ טבילה

ויש מי שאומר שא״צ ברכה כיון שעדיין מחוסר בישול [עפמ״ג א״ח סי׳ תנ״א במ״ז סק״י ובפ״ת סק״ח] וזהו הכל על יסוד שכתבו האחרונים שהבאנו בסעיף ל״ג אבל לפמ״ש בסעיף ל״ה אין זה עיקר בתשמיש גמור ע״ש:

לט ודע דלא ראינו מעולם שיטבילו היורות של ברזל או של נחשת הקבועים בהתנורים שמחממין בהם הרבה חמין ואין לומר מטעם דמחוברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע ולא ככלי שהרי קיי״ל דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש לענין הכשר זרעים ועכו״ם וגם לענין שחיטה דעת הרי״ף והרמב״ם דהוה כתלוש כמ״ש בסי׳ ו׳ סעיף ד׳ ע״ש ומ״מ י״ל דמ״מ אינם בכלל כלי סעודה דכלי סעודה לא מקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום עוד אפשר לומר דכל כלי שהיא גדולה יותר מדאי והיא עשויה שממנה ישפכו לכלים קטנים ג״כ אינה נקראת כלי סעודה והיא כלי אוצר ולא כלי סעודה ולכן לא ראינו מעולם שיטבילו חביות גדולות של מתכות האצורים בהם מים או שארי משקין דכיון שהיא גדולה יותר מדאי אינה נקראת כלי סעודה דכלי סעודה הוי מה שמשמשין בהם אצל התנור ובבית המבשלות ובשלחן האכילה ולא הכלים הגדולים שלהם מיוחד מקום בפ״ע [עי״א בשם שבו״י] ונ״ל ראיה לזה ממה דקיי״ל לענין טומאה דכלי עץ המחזקת מ׳ סאה אינה מקבלת טומאה ובגמ׳ מפורסם הטעם משום דבעינן דומיא דשק שיהא מיטלטל מלא וריקן אך בת״כ פ׳ שמיני איתא כלי עץ יכול השידה והתיבה והמגדל וכו׳ והם מחזיקים מ׳ סאה וכו׳ ה״ל ככלי עץ ולא כל כלי עץ או יכול שאני מוציא דרדור עגלה וכו׳ ת״ל כל כלי עץ ריבה ומה ראית וכו׳ ה״ל שק מה שק מיוחד שהוא מטלטל במילואו וכו׳ עכ״ל והוא כדרשת הגמ׳ אלמא דעיקר המיעוט הוא מן כלי עץ ולא כל כלי עץ דכל שהיא גדולה יותר מדאי אינה נכנסת בגדר כלי כלל וק״ו לענין סעודה דלא מקרייא כלי סעודה כשהיא גדולה ואינה משמשת לעיקר הסעודה [כנלע״ד]:

מ נ״ל ברור דכמו דבהגעלה קיי״ל דהולכין אחר רוב תשמישו של כלי כמו כן בדין טבילת כלים אם הכלי היא שלא לצורך סעודה כגון סכין שקונין אותו לחתוך קלפים ולעשות קולמוס ולחתוך צפרנים וכיוצא בזה אע״פ שבמקרה חותך בו איזה מאכל מ״מ א״צ טבילה וק״ו הדברים דאם לענין הגעלה שבולע בתוכו אין חוששין למקרה כ״ש דלא מקרי כלי סעודה מפני המקרה וכ״כ אחד מגדולי האחרונים [פר״ח סקי״ט] אבל באו״ה שם סי׳ פ״ה כתב וז״ל סכין קטן של סופרים שחותכין בהן קלפים אסור לאכול בהן עראי אם לא טבלן עכ״ל ודברים תמוהים הם ונ״ל דכוונתו הוא כשקונה לכתחלה לשם כך שהעיקר יהיה לחיתוך קלפים ולפרקים יחתוך בו לחם דבכה״ג ודאי דצריך טבילה אבל אם קונה אותו רק לקלפים בלבד אע״פ שלפרקים בדרך עראי חותך בו גם לחם או שאר מאכל א״צ טבילה אם לא שעושה זה בקביעות וכן יש להורות לכאורה:

מא אבל מדברי רבינו הרמ״א לא נראה כן שכתב בסעיף ח׳ על מה שכתב המחבר בדין כלי שאולה דכשהראשון לא לקחו לצורך סעודה אלא לחתוך קלפים וכיוצא בו דא״צ להטבילו כתב וז״ל אבל הראשון אסור להשתמש בו לצרכי סעודה אפילו דרך עראי בלא טבילה אע״פ שלקחו לצורך קלפים עכ״ל ומ״מ נלפע״ד דאין כוונתו דרך עראי לדרך מקרה אלא כמו אכילת עראי כלומר שאינה סעודה קבועה וה״נ כוונתו שלא בתשמיש קבוע אלא בתשמיש עראי ומיהו תדיר עושה כן כגון שאינו חותך בו לחם הרבה אלא לחם מעט וכל כיוצא בזה אבל דרך מקרה לא מקרי תשמיש לענין טבילה ויש להתיישב בזה וצ״ע:

מב השואל או שוכר כלי מתכות של סעודה מהעכו״ם א״צ טבילה ואע״ג דשכירות ליומא ממכר הוא וכן השואל כל ימי שאילתו הוה כשלו מ״מ לא הוה דומיא דכלי מדין שהכלים היו של ישראל לגמרי ושמם נקרא על הכלים אבל השאולה או השכורה נקרא עליה שם המשאיל והמשכיר ולא שם השואל והשוכר ועוד דלא לכל דבר הוה שכירות כמכר כדאמרינן בפ״ק שם [ט״ו.] ושכירות לא קניא והא דשכירות ליומא ממכר הוא אין זה רק לענין אונאה [תוס׳ שם] וכ״ש דשאלה אינו קנין [ובגמ׳ משמע כטעם הראשון שאומר שם לא שנו אלא בלקוחין וכמעשה שהיה אבל שאולין לא ע״ש משמע דבעינן דומיא דמעשה שהיה במדין ופשוט הוא דמיירי באופן שמותר להשתמש בו כגון שהגעילה או בתשמיש צונן או שהעכו״ם לא השתמש בה עדיין בחמין וכיוצא בזה]:

מג אבל ישראל שקנה כלי מכותי ועדיין לא השתמש בה ולא טבלה והשאילו לחבירו אסור להשואל להשתמש בה בלא טבילה שהרי נתחייבה ביד המשאיל ולכן אם לא נתחייבה ביד המשאיל כגון שלקחה שלא לצורך סעודה אלא לחיתוך קלפים או לתשמיש אחר שאינו מצרכי סעודה יכול השואל להשתמש בה בלא טבילה גם לצרכי סעודה דמצדו אין חיוב כיון ששאולה היא בידו ומצד הראשון אין כאן חיוב מפני שלא קנה אותה לצרכי סעודה וממילא דהוי כשואל מן הכותי אבל הראשון אסור להשתמש בה אפילו שלא בקביעות וכמ״ש בסעיף מ׳ וכן אם השני קנה אותה מן הראשון חייב בטבילה ולא אמרינן כיון שהראשון לא היה חייב בטבילתה ה״ל השני כקונה כלי שעשאה ישראל דאין בה חיוב טבילה דלא דמי דשם אין על הכלי חיוב טבילה כלל אבל הכא הרי היא חייב בטבילה אלא שביד הראשון לא נתחייבה אבל ביד השני נתחייבה וכן להיפך כשהראשון קנאה לצורך סעודה ומכרה להשני שלא לצורך סעודה או שהראשון בעצמו נתיישב שלא להשתמשה לצרכי סעודה א״צ טבילה [עש״ך סקי״ז] ויש מי שאומר דכשהראשון

לקחה שלא לסעודה אם השני שאל ממנו לסעודה חייב לטובלה בלא ברכה [שם סקט״ז] והעיקר כדיעה ראשונה [פר״ח סקכ״ב] ובפרט לפי מה שבארנו בסעיף ט׳ דגם הראשון אינו חייב בתשמיש עראי ע״ש [שם]:

מד כתב רבינו הב״י בספרו הגדול דחנוני הלוקח כלים מעכו״ם והשאילם לאחר דהאחר א״צ לטובלם כיון דהראשון אינו חייב בטבילתם מאחר שלא קנאם לתשמיש אלא לסחורה וה״ל כמו שהראשון קנאה שלא לצורך סעודה אלא לתשמיש אחר וכמו שבארנו ודעתו היה שאפילו כשקנה מהחנוני פטור מטבילה כיון שלא נתחייבה ביד החנוני וה״ל כקונה כלי של ישראל אלא שרבו הגדול מהר״י בירב לא פסק כן ע״ש מיהו בשאלה ודאי פטור ואע״ג דחנוני לא דמי לקונה שלא לצורך סעודה שפטורה לגמרי ביד הראשון משא״כ החנוני הרי עובר למוכרם לישראלים לצרכי סעודה מ״מ סוף סוף החנוני אינו חייב בטבילתם שהרי לא קנאם להשתמש בהם לסעודה ולא הוי דומיא דכלי מדין ועוד שהרי יכול להיות שהעכו״ם יקנום ממנו ויש מי שחשש לחייבם בטבילה מפני שגם הראשון חייב בטבילה בתשמיש עראי אף שלא קנאם לצורך סעורה [ט״ז סק״י] וזהו הכל למאן דסובר כן דבכה״ג חייב לטובלם אבל כבר כתבנו בסעיף מ׳ ובסעיף הקודם דאין עיקר לדיעה זו ע״ש:

מה וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שלסעודות גדולות לוקחין כלי זכוכית וכלי ברזל ככפות ומזלגות וסכינים במחיר מעט בדרך שאלה ואח״כ מחזירין להחנונים ולא שמענו מעולם שיטבילו אותם ויש מפקפקין בזה אבל באמת אין כאן פקפוק כלל דכן הוא עיקר לדינא ויש מי שרוצה לומר דאם התנה עם החנוני שבעד הנשברים ישלם להחנוני בהמקח שמוכרם חייב לטובלם דזהו כמכירה [פ״ת סק״ט בשם חב״י] ואין שום עיקר לדברים אלו דהרי עד שעת השבירה הם שאולים אצלו ואחר השבירה אף אם נחשוב דבאותה שעה הם כקנוים אצלו הרי נשתברו ועוד דזהו טעות בעיקר הדבר דגם אח״כ אינם רק כשאולים אלא שחייב השואל בשכירתם והתנה עמו שישלם לו כפי המקח וכן עיקר לדינא [ומה שתמה הט״ז שם למה לא הזכירו זה בש״ע הטעם פשוט מפני שסברא פשוטה היא דזהו ממש דמי למה שנתבאר בש״ע כשהראשון קנה לקלפים דדא ודא אחת היא וזה שהמחבר כתב לשון ויש מי שאומר דכן דרכו בש״ע דגם בדין מוסכם כשכתבה אחד מהפוסקים כותב לשון זה כידוע דרכו בקודש]:

מו כותי שהשכין כלי לישראל אם מותר להשתמש בו בלא טבילה יש ספק בגמ׳ שם וז״ל הגמ׳ איבעיא להו משכנתא מאי אמר מר בר רב אשי אבא משכן ליה כותי כסא דכספא ואטבליה ואישתי ביה ולא ידענא אי משום דקסבר משכתא כזבינא דמי אי משום דחזי לכותי דדעתיה לשקועיה כלומר שלא לפדותו עוד ומשמע להדיא דהיכא דדעתיה לשקועיה ודאי צריך טבילה ובאין דעתו לשקועיה הוה ספק וז״ל הטור ואם משכן לו הכותי כלי אם נראה בדעת הכותי שרוצה לשוקעו בידו צריך להטבילו ואם אינו יודע אם בדעתו לשוקעו מיבעיא אם צריך טבילה ולא איפשטא וי״א לקולא שא״צ טבילה וטוב להטבילו בלא ברכה או יקנה כלי אחר ויטבילנו עמו עכ״ל ומבואר להדיא דאם יודע שאין בדעתו לשוקעו ודאי א״צ טבילה והסברא כן הוא דלא עדיפא משאולה והגמ׳ שאמרה אי משום דקסבר משכתא כזבינא דמי היינו ג״כ באינו ידוע אם דעתו לשוקעו אם לאו [ש״ך סקי״ט]:

מז וי״א דאפילו אם ידוע שאין דעתו לשקעו מחוייב לטבול מפני הספק דסתם משכנתא אין בדעתו לשוקעו ואפ״ה מספקא ליה בגמ׳ [ט״ז סקי״א וב״ח ופר״ח סקכ״ה] ולכאורה משמע כן מלשון הש״ע בסעיף ט׳ שכתב משכן כותי כלי לישראל אם נראה בדעתו שרוצה לשקעו בידו טעון טבילה ואם לאו יטבילנו בלא ברכה וכו׳ עכ״ל אבל לענ״ד נראה עיקר כדיעה ראשונה דאיזה סברא יש בזה ומי עדיפא משאלה וזה שכתוב בש״ע ואם לאו ג״כ הכוונה באינו ידוע וראיה לזה מדברי בעל או״ה כלל נ״ח סי׳ צ״א שכתב וז״ל וממושכנת מכותי ואין ידוע אם דעתם לשוקעם אצלו עולה בתיקו שמסתפק בגמ׳ וכו׳ ותיקו דאורייתא לחומרא וכו׳ עכ״ל הרי כתב מפורש דרק באינו ידוע הוה ספיקא דדינא וגם רבינו הב״י בספרו הגדול שלא כתב כלום על דברי הטור ש״מ דס״ל כוותיה [ומ״ש הב״ח בכוונת הטור דאין להשתמש בכלי משכנתא כבר השיגוהו כולם וגם מ״ש הט״ז דהטור רבותא קמ״ל הדוחק מבואר ובפרט שהאו״ה כתב כן מפורש]:

מח ודברי הרמב״ם בפי״ז תמוהים מאד שכתב אבל השואל כלי מן הכותי או שמשכן הכותי אצלו כלי מתכות וכו׳ וא״צ טבילה עכ״ל ולא כתב כלל דאם דעתו לשוקעו צריך טבילה וגם למה פסק לקולא הלא הוא ספק דאורייתא ולכן יש מי שכתב דס״ל דטבילת כלים הוא מדרבנן אמנם כבר כתבנו בריש סי׳ זה דגם איהו ס״ל דהוי מדאורייתא וגם לשון הרי״ף משונה בזה שכתב ומשכנתא בעיא דלא איפשטא עכ״ל ולא יותר וכבר טרח רבינו הב״י בספרו כ״מ בדברי הרמב״ם ולא העלה דבר ברור ולכן לא הובא דעתו כלל בש״ע:

מט ולענ״ד נראה ברור דטעמו של הרמב״ם הוא מהא דאיתא בפסחים בפ״ב [ל״א:] דחכמים ס״ל דישראל מכותי לא קנה משכון ור״מ ס״ל דקנה ע״ש וא״כ רב אשי דס״ל משכנתא כזביני ס״ל כר״מ ואנן קיי״ל כחכמים כמ״ש הרא״ש שם והטור א״ח סי׳ תמ״א ואע״ג דהרמב״ם בפ״ד מחמץ לא הביא כלל הך דינא והרב המגיד כתב שם דס״ל כר״מ ע״ש אינו מוכרח כלל ואדרבא נראה להיפך ואין כאן מקום הביאור בזה ולפיכך פסק הרמב״ם דמשכנתא א״צ טבילה דלא דמי לזביני כיון דלא קני לה ובאמת טובא ק״ל על הטור והש״ע איך פסקו כאן דמשכנתא צריך טבילה והם בעצמם פסקו

שם בא״ח לענין חמץ דאין המשכון קנוי לישראל ואינו עובר על החמץ בבל יראה ע״ש וכתב שם אחד מגדולי האחרונים דבטבילה החמירו משום דנראה כשלו [מג״א סק״ו] ואינו מובן כלל דא״כ למה לא החמירו גם באיסור בל יראה אבל להרמב״ם א״ש בפשיטות והרי״ף מסתם לה סתומי משום דאולי מספקא ליה אם הלכה כחכמים או כר״מ מפני דמשנה דשם אתיא כר״ש ע״ש ולכן הוה כס״ס דמר בר רב אשי מספקא ליה בטעמא דרב אשי ואת״ל דטעמו הוא משום דס״ל כר״מ שמא הלכה כחכמים ועכ״ז לא רצה לכתוב מפורש דא״צ טבילה ומסתים לה סתומי׃

נ וגם זה שלא כתבו דכשדעתו לשקוע ביד ישראל דוודאי צריך טבילה ג״כ א״ש דבאמת קשה טובא ומה בכך שדעתו לשקועיה הא עכ״פ עדיין לא שקעיה בידו והרי לענין חמץ שם לא מהני אף בדעתו לשקעו [מג״א שם] מטעם זה כיון דעדיין לא שקעיה ואטו מחשבה מועלת לקנין ולכן נלע״ד דהרי״ף והרמב״ם פירשו הא דאמרינן בגמ׳ אי משום דחזי לכותי דדעתיה לשקעיה אין הכוונה אחר ההלואה דבכה״ג לאו כלום היא כמו בחמץ אלא הכוונה הוא דחזי לכותי בעת ההלואה שדעתו לשקעיה כלומר שלא נתן לו בתורת משכון אלא בתורת מכירה כגון שדקדק לקבל עליו כל דמי שויו וכיוצא בזה שהבין רב אשי שזה שנותן לו בתורת משכון אינו אלא מפני כיסופא אבל כוונתו היתה למכירה ולכן אין בזה שום רבותא כלל דזהו מכירה ממש ולא איצטריך לאשמועינן אמנם לדינא קיי״ל כהטור והש״ע דמשכנתא צריכה טבילה ובלא ברכה ויראה לי דאפילו בדעתו לשקעו לא יברך מפני דעת הרי״ף והרמב״ם שבארנו אף שדעת הטור והש״ע אינו כן מ״מ כיון דברכות אינן מעכבות בוודאי יש לנו לחוש לדעת הרי״ף והרמב״ם וצ״ע לדינא [עפר״ח סקכ״ו שהקשה מא״ח סס״ו מספק קרא ק״ש שצריך לברך כיון דק״ש דאורייתא וה״נ למה לא יברך ותירץ דכאן הספק הוא בעיקר החיוב ע״ש וא״צ לזה דלענין ברכה ודאי יש לנו לחוש לדעת הרי״ף והרמב״ם ודו״ק]׃

נא יש מי שאומר דכלי זכוכית כיון דהטבילה הוא מדרבנן לא בעי במשכנתא טבילה דהוה ספיקא דרבנן ולקולא [ר״ח סקכ״ו] אבל כלי מתכות יטבול בלא ברכה או יקנה כלי אחר ויטבילנו עמו ויברך על טבילת כלים ואם לבסוף נשתקע הכלי בידו יחזור ויטבילנו בלא ברכה דהטבילה שמקודם היה מפני הספק ושמא לא היה צריך טבילה והוי טבילה ראשונה כמאן דליתא ולכן בדעתו לשקעיה שהצרכנו טבילה ודאית אין צריך אח״כ בגמר הקנין להטבילו שנית ואף שלדעת הרי״ף והרמב״ם כפי מה שבארנו לא היה צריך טבילה מקודם גם בכה״ג מ״מ יכולים לסמוך בזה על דעת רוב הפוסקים [ומ״ש הש״ך סק״ך דאם הוסיף מעות להכותי צריך פעם שנית טבילה בברכה ע״ש אינו מוכרח כמ״ש הפר״ח שם ודו״ק]׃

נב וישראל שמשכן כלי ביד כותי וחזר ופדאו ממנו א״צ טבילה ואפילו היה דעתו לשוקעו אצלו א״צ טבילה דכותי מישראל לא קנה משכון לכל הדיעות ויש מי שאומר שאם מתחלה השכין בידו אדעתא שלא לפדותו ונמלך ופדאו צריך טבילה [ש״ך סקכ״ה] ואין זה עיקר דממ״נ אם דעתו לשקעיה מקרי מכר א״כ אפילו אם מתחלה משכנו אדעתא שלא לשקעו ואח״כ נמלך לשקעו יהא צריך טבילה כמו גבי כותי שהשכין לישראל כמו שנתבאר ואם זה לא מקרי מכר א״כ אפילו אם בעת המשכנתא היה דעתו לשקעו אין זה כלום אלא ודאי דכותי לא קני מישראל בכל ענין אם לא במכר ממש [פר״ח סקל״ד] אבל במכר ממש שמכר הישראל להכותי וחזר ולקחו ממנו ודאי צריך טבילה שהרי נקרא שמו עליה והוא קני לה וראיתי מי שאומר דמטעם זה בעת מכירת חמץ שמוכרין היורות להכותי ואחר הפסח לוקחין ממנו כנהוג דצריך טבילה ולי לא נראה כן מפני שהכל יודעין שעושין כן מפני חומר איסור חמץ ולחומרא בעלמא דמדינא אין עוברים על הכלים בבל יראה והכל יודעים שאחר הפסח יוחזרו להישראל ולא נקרא שם הכותי עליו ולכן א״צ טבילה וכמדומה שכן המנהג הפשוט׃

נג ישראל וכותי שקנו כלי בשותפות א״צ טבילה ואע״ג דבכל הדברים ששותפות הכותי פוטר כמו בבכורה ובתרומה וראשית הגז וכיוצא בהם צריך קרא להכי כמבואר בר״פ ראשית הגז ע״ש מ״מ הכא לא צריך קרא חדא דלא הוה דומיא דכלי מדין ועוד דטעם הטבילה הוא כדאיתא בירושלמי מפני שנכנסה לקדושת ישראל והכא לא נכנסה לגמרי ולכן אם אח״כ קנה הישראל חלקו של הכותי חייבת בטבילה וישראל שגנבו או גזלו ממנו כליו והוחזרו לו א״צ טבילה אע״פ שנתייאש מהן דכיון דהגנב או הגזלן אינו רשאי להחזיקם בפרסום עדיין לא נקרא שמן עליהן אבל שר או מושל שלקחו כלי ישראל אדעתא שלא להחזירם ואח״כ הוחזרו לו צריכין טבילה דכבר נשתקעו בידו ונקרא שמו עליהם׃

נד כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף י׳ ישראל שנתן כסף לאומן כותי לעשות לו ממנה כלי א״צ טבילה ויש חולקין ויש לטבלו בלא ברכה ואם מקצת הכסף שנעשה ממנו הכלי של כותי צריך טבילה וכן אומן ישראל שעשה כלי לכותי וקנאו ממנו יטבילנו ג״כ בלא ברכה אם הכותי נתן כל המתכות אבל אם עשאו לעצמו רק שקנה המתכות מן הכותי או שנתן מקצת מתכות משלו א״צ טבילה עכ״ל׃

נה ביאור דבריהם דהנה בח״מ סי׳ ש״ו יש פלוגתא אם אומן קונה בשבח כלי אם לאו כלומר ראובן שנתן כסף לשמעון או שאר מין מתכות לעשות לו כלי מזה י״א דשמעון האומן קונה הכלי שהיא כשלו אף שהמתכות הוא של ראובן אך השבח שהשביחה במלאכתו נעשית כשלו וי״א דאין אומן קונה בשבח כלי והוה של ראובן ודין זה הוא ספיקא דדינא ולפ״ז לכאורה ישראל שנתן כסף או שאר מתכות לאומן כותי לעשות לו כלי תלוי בפלוגתא זו

דאם אומן קונה בשבח כלי צריך טבילה דהוי כשל כותי ואם לאו א״צ טבילה דהוי כשל ישראל וזהו דעת היש חולקין ושיש לטובלו בלא(ו) ברכה מפני שזהו ספיקא דדינא כמ״ש אבל דיעה ראשונה סוברת דאפילו למאן דס״ל אומן קונה בשבח כלי א״צ טבילה והטעם דלא הוי דומיא דכלי מדין דבשם המתכות היה ג״כ של כותים ועוד שם הכותי לא נקרא על כלי זה ולכן אם הכותי נתן גם מקצת המתכות משלו ודאי צריך טבילה ובברכה [ש״ך סקכ״ב] וי״א בלא ברכה [ט״ז סקי״ב] ופשוט הוא דאין להטבילה עד אחר שישלם להכותי בעד המתכות שנתן משלו דאל״כ הו״ל כלי שותפות [פר״ח]:

נו וכן להיפך אומן ישראל שעשה כלי לכותי והכותי נתן כל המתכות וחזר הישראל האומן או אחר וקנה הכלי מהכותי ג״כ צריך טבילה בלא ברכה מפני הספק הזה דשמא אומן קונה בשבח כלי והוה כלי של ישראל וא״צ טבילה או שמא אין אומן קונה בשבח כלי והוה של כותי וצריך טבילה ולכן אם מקצת מתכות נתן הישראל האומן משלו א״צ טבילה מפני שלבד השבח מהכלי הרי יש גם עצם המתכות שלו וכ״ש אם הישראל האומן עשה הכלי לעצמו רק שקנה המתכות מהכותי דא״צ טבילה שהיא לגמרי של הישראל והוא חייב לו מעות להכותי בעד המתכות אבל אין להכותי שום שייכות בהכלי [כתבתי ע״פ פי׳ האחרון של הש״ך סקכ״ד דכן עיקר] אמנם יש חולקין בנתן מקצת מתכות משלו דצריך טבילה בלא ברכה דשמא אין אומן קונה בשבח כלי וה״ל שותפים בהכלי וכי חזר הישראל וקנה ממנו חלקו צריך טבילה [פר״ח סקל״ג] וטעמו של הש״ע נ״ל עיקר דאימתי אמרינן אין אומן קונה בשבח כלי בזמן שכל המתכות אינו של האומן אבל כשמקצת מתכות הוא של האומן ודאי נקרא שמו עליו ולא דיינינן לה ככלי של שניהם לענין טבילה [גם הט״ז סקי״ג כתב כהפר״ח ולענ״ד העיקר כהש״ך]:

נז ודע דזה שכתוב בש״ע דבישראל שנתן מתכות לאומן כותי יש חולקים ומצריכן טבילה כמ״ש זהו דעת הריצב״א בטור שכתב בזה״ל אפילו אם נותן לו כלי שבור לתקנו אם לא היה מחזיק רביעית קודם לכן ותקנו שמחזיק רביעית צריך טבילה וכו׳ עכ״ל ופירשו בעלי הש״ע דה״ק לא מיבעיא כשנתן לו הישראל מתכות גרוטאות ועשה כל הכלי דצריך טבילה אלא אפילו כלי של ישראל שנשברה ואינה מחזקת רביעית מהשבר ולמטה ונתן הישראל מתכות לתקן הכלי ג״כ צריך טבילה ויש חולקים בזה וס״ל דכשהישראל נתן מתכות שלו כ״ע ס״ל כדיעה ראשונה דא״צ טבילה והריצב״א לא מיירי בזה כלל וכוונתו שהכותי האומן נתן המתכות משלו לתקן הכלי דאז צריך טבילה וה״ק לא מיבעיא בקנה כלי מוכנת מן הכותי דצריך טבילה אלא אפילו כלי ישראל שנשברה ותקנה הכותי משלו הוה ככלי כותי אבל מענין אומן קונה בשבח כלי לא מיירי כלל [ב״ח] וגדולי האחרונים הסכימו לפסק הש״ע מיהו זהו ודאי אמת בכלי שבור שאינה ראויה לתשמיש ותקנה אומן כותי משלו דצריכה טבילה בברכה:

נח יש מי שכתב דישראל המחזיק הוט״א שעושין כלי זכוכית והפועלים כותים או להיפך שהמחזיק כותי ופועלים ישראלים יש לסמוך על המקילים ולהשתמש בהם בלא טבילה דכלי זכוכית דרבנן [חכ״א] ולא נהירא לי כלל דבזה לא שייך אומן קונה בשבח כלי או אינו קונה בשבח כלי דזה אינו אלא בנותן כסף לאומן לביתו לעשות לו כלי זו אבל בעסק כללי כמו פאבריק שעושין כלים למאות ולאלפים הכל הולך אחר בעל העסק ועל שמו נקראו הכלים והפועלים אינם אצלו אלא כמו שכירי יום ולכן אם המחזיק הוא ישראל פטורים מטבילה אף כלי מתכות אפילו הפועלים הם כותים ולהיפך אם המחזיק הוא כותי והפועלים ישראלים אף בכלי זכוכית חייבים בטבילה ובברכה ולכן כשקונה כלי מתכות או כלי זכוכית צריך לידע מי הוא בעל העסק:

נט ישראל שקנה כלי מתכות מכותי כדי לשוברה ולהתיכה ולעשות כלי מחדש א״צ טבילה דזהו ממש כקונה מתכת מן הכותי [פר״ח סקל״ג] ואפילו קנאה כדי להשתמש בה כמו שהיא ואח״כ נמלך להתיכה ג״כ א״צ טבילה ולא שייך לומר כיון שכבר נתחייבה בטבילה א״א להפקיע החיוב דמה בכך סוף סוף פנים חדשות באו לכאן [שם] ולא שייך למגזר משום טומאה ישנה כמו שגזרו לענין טומאה בשבת [ט״ז:] דלא גזרו רק בטומאה מטעמים המבוארים שם ולא בטבילת כלים שאין שייך כל הטעמים שגזרו מפני זה ע״ש:

ס בשבת ויו״ט אסור להטביל כלים משום דמתקן מנא ואפילו ספק חשכה ספק אינה חשיכה אסור להטביל כלים ויש מי שאומר דכלי זכוכית כיון שהטבילה הוא מדרבנן מותר להטבילן בה״ש של ע״ש ועיו״ט אבל בבין השמשות של שבת ויו״ט אסור מפני שהתשמיש הוא לחול [שג״א סנ״ז] וכתב רבינו הב״י בסעיף ט״ז אם שכח ולא הטביל כלי מע״ש או מעיו״ט יתננו לעכו״ם במתנה ואח״כ ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו עכ״ל דלצורך שבת ויו״ט התירו ליתן מתנה וכן יעשה אפילו בחול במקום שאין לו מקוה ואין ההיתר רק עד אחר השבת או בחול עד שימצא מקוה ואח״כ יטבול אותה בלא ברכה וכן יש היתר אחר אם היא כלי שראוי למלאות בה מים ידלה בה המים גם בשבת ויו״ט והטבילה תעלה לה וברכות אינן מעכבות וע׳ בא״ח סי׳ שכ״ג:

סא ודע שמאד תמיהני על רבינו הב״י שבכאן פוסק להדיא שאסור לטבול כלים חדשים בשבת ויו״ט ובא״ח סי׳ שכ״ג סעיף ז׳ כתב וז״ל מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה ויש אוסרים וכו׳ עכ״ל הרי שתפס לעיקר דעת המתירים והולך לשיטתו בספרו הגדול שם דלהרי״ף והרמב״ם בפכ״ג משבת

ובפ״ד מיו״ט אין איסור טבילה רק בכלי טומאה ולא בכלים חדשים ע״ש ויראה לי שבכאן חזר בו משום דכל דבריו מיוסדים בשם על מה שתפסו בדעת הרמב״ם דטבילת כלים מדרבנן וכבר בארנו דגם הרמב״ם ס״ל דהוי מדאורייתא ועוד אפילו אי הוה דרבנן אסור כמ״ש המ״מ שם בשם הרשב״א ז״ל דכיון דמקודם אינה ראויה לתשמיש כלל נהי דהוה דרבנן מ״ה ה״ל מתקן גמור ולא דמי לכלי שנטמא בולד הטומאה שהתירו חז״ל בפ״ב דביצה דבשם ראויה להשתמש בחולין משא״כ כאן וכל הראשונים כתבו להדיא לאיסור ולכן סתם כאן כדיעה האוסרת ואין לשאול למה התרנו לטבול כלי זכוכית בבהשמ״ש מטעם דהוה דרבנן דהתם טעמא אחרינא אית ביה דכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בהשמ״ש אבל לא בשבת ויו״ט עצמו וכבר נתבאר דאם נשתמשו בכלי קודם טבילה לא נאסר התבשיל ואפילו ברותח:

סימן קכא

א סדר הכשר כלים שנשתמשו בהם טרפות. ובו ל״ב סעיפים:

כלל גדול אמרו חז״ל בדין פליטת איסורים דכדרך תשמישן כך הכשרן דכבולעו כך פולטו כמו שיתבאר וזהו באיכותן ולא בכמותן כלומר דלא אמרינן כמה פעמים שנשתמש בזה איסור כגון שבשלו בהקדרה מאה פעמים טרפות נצטרך מאה פעמים הכשר דאינו כן דדי בפעם אחת להכשירו ואע״ג דאפשר שאינו דומה הבליעה בפעם אחת למאה פעמים מ״מ הפליטה כל מה שביכלתה להפליט תפליט בפעם הראשון ויותר לא תפליט עוד ואף אם אולי ישאר דקה מן הדקה אין בזה ממש וכן להיפך אף אם נשתמש איסור במקצת הכלי ברותחין צריכה כל הכלי הגעלה מפני שהבליעה מתפשטת בכל הכלי וכן בליבון כמו שיתבאר ואין לתמוה על המפות שלפעמים נופל עליהם איסור רותח מכלי ראשון ומתירין אותן ע״י כיבוס של כלי שני דמפני שרגילים לכבסן בכמה כיבוסים באפר וכיבוס בחמין וצונן ומכין עליהם מפליט כל מה שבלע כאלו הרתיחן בכלי ראשון [רא״ש פ׳ השוכר סל״ג] ואפילו בלא כיבוס חמין ואפר אפשר שיועיל דכיבוס שאני דכמו דמפליט צונן ע״י כשכוש דכיבוס כמו כן מפליט חמין [הג״א שם] [וחרסן של זב וזבה דטמא עד פעם ג׳ בזבחים עט: דאין שם כיבוס רק שטיפה אבל מפשתן שטוואתו נדה דשם קשה דפירש״י שם אפילו כיבסו פעמים הרבה אין הרוק יוצא משום דקריד ע״ש וא״כ שומן טריפה נראה דקריד כמו רוק וע״ש בהג״א דנשאר בצ״ע מיהו כביסה ע״י הכאה ודאי מפליט]:

ב לפיכך הלוקח כלים ישנים מן הכותי כדרך שנשתמש בהם כך הוא הכשרן והלוקח כלים ישנים שנשתמשו בהם בצונן כגון כוסות וצלוחיות וכיוצא בהן מריחן וצריך לשפשפן היטב במים בשעת הדחה כדי להסיר ולמרק האיסור שעל גביהן ואח״כ שוטפן במים ומטבילן במקוה והן מותרים ויראה לי דאע״ג דדבר צונן לח שעמד בכלי מעל״ע נאסרה הכלי מטעם כבוש כמבושל ולפ״ז בלוקח בקבוקים גדולים כמו פלעשער וכיוצא בהם לא תיהני להו הדחה דשמא עמד שם האיסור מעל״ע מ״מ לא חיישינן לה דמשקאות של איסור אינו מצוי כלל זולת יין ולקמן סי׳ קל״ה יתבאר דכלי זכוכית אינם נאסרים ע״י בליעת יין לפי שהן חלקים ואינם בולעים וכן המנהג הפשוט לקנות כל מיני כלי זכוכית ישנים מן הכותים ומשפשפין היטב ומדיחין אותם במים ומטבילן:

ג ושמענו שיש שמשימין בורית בצלוחית ומתיכין שם הבורית ע״י קצת חמין ועושים זה לסיכה קודם גילוח השיער ואח״כ מדיחים אותם היטב ושותים בהן חמין ויש מגמגמים דאין להשתמש בצלוחית כאלו אמנם אין ממש בזה דלבד דקפדי אנקיותא כדאיתא בגמ׳ ומסתמא יש להם צלוחית מיוחדת על זה אך לבד זה הא אינו משהה הבורית מעל״ע בהזכוכית ואפילו משהה מעל״ע בתוכה אינה נאסרת דאין לך נטל״פ יותר מבורית ואף שאסרו חכמים קדירה שאינה בת יומא אף שהיא נטל״פ זהו מפני שבעת הבליעה היה לשבח אבל בבליעת פגם לא נאסרה:

ד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה׳ אפילו כלים שתשמישן בצונן אם יש לחוש שחממו בו יין כגון כלי כסף נוהגין להגעיל ואין לשנות ואפילו תיבות ושולחנות הנקחות מן העכו״ם נוהגין להגעיל שמא נשפכו עליהן חמין ודוקא לכתחלה אבל בדיעבד אין לחוש לכל זה וכלי חרס שנשתמשו בו בצונן מאחר דא״א בהגעלה מקרי דיעבד וסגי ליה במריקה ושטיפה היטב ומותר ליתן בו אח״כ אפילו דברים חריפים כחומץ וכיוצא בו וכ״ש דברים קשים כתבלין וכיוצא בהן עכ״ל וכן כלי כסף או שארי כלי מתכות שיש לחוש שעמד בהם יין מע״ל ה״ל כבוש וצריך להגעיל לכתחלה ובדיעבד אין לחוש משום דהולכים בכלי אחר רוב תשמישו וזה שכתב להגעיל תיבות ושולחנות בא״ח סי׳ תנ״א נתבאר דנוהגין להכשירן ע״י עירוי ברותחין על השלחן ע״ש ואולי בחמץ דהתירא בלע הקיל כזה וגם זה הוא רק לכתחלה ואפילו לכתחלה אינו אלא כשלחן פשוט אבל בשלחנות יפים וצבועים דאם יגעילום יתקלקלו גם לכתחלה אין נוהגין בהגעלה רק להדיחן היטב היטב ובפרט דעל שלחנות יפים נזהרים לבלי ישפך עליהם מרק כידוע:

ה אך בזה שכתב בכלי חרס שנשתמשו בו בצונן וכו׳ צריך ביאור דודאי סתם כלי חרס אם רק נשתמשו אסור ללוקחן דמי ייתר שלא נשתמש בו בחמין רק איהו מיירי בכלים כמו צלוחית וכיוצא באלו כמו ספאדקעס של פאליווא ופארפורקעס ששותין בהן קאווא ואף שמשימין בהן חלב מ״מ לא נאסרו

מפני זה דאף אם נותנין לתוכם חלב רותח מ״מ לא הוה רק כלי שני ואף שאפשר ששופכין מכלי ראשון והוה עירוי דאוסר כ״ק מ״מ כיון שמקודם משימין הקאווא ועל הקאווא שופכין החלב והקאווא הוא בודאי כלי שני בתוך הצלוחית וממילא דגם החלב נצטנן מעט כמובן אבל סתם כלי חרש אסור ליקח מהם כשאינן חדשים לגמרי:

ו ויש ששאלו שאלה גדולה והא קיי״ל לקמן סי׳ קל״ה דכלי חרס אף כשנשתמש בהם בצונן צריך מילוי ועירוי ע״ש [ש״ך סקט״ו ופר״ח] ונדחקו לתרץ דכאן מיירי דכבר נשתמשו בהם קודם שבאו ליד עכו״ם דבכה״ג אינם בולעים עוד כמבואר שם וא״א לומר כן דכל כי האי ה״ל לבאר ועוד שהרי בסי׳ זה מיירינן בלקיחת כלים מהם ואיך נאמר דמיירי כשהיו מקודם אצל ישראל ולענ״ד נראה דל״ק כלל דשם מיירינן בכלים שמכניסין בהן יין אבל בכאן מיירינן בכלים שאין דרכן להשתמש בהן יין כידוע אצלנו דבכלי חרס קטנים אין שותין בהן יין כלל רק בכלי צלוחית ולא מיירינן כאן בבקבוקי חרס גדולים שמכניסין בהן יין אלא בכלי חרס קטנים כמ״ש בסעיף הקודם ואין חשש איסור רותח בהם שבהם נותנים רק דברים צוננים או שותין בהם קאווא וכיוצא בזה ובזה אין חשש איסור כמ״ש ובוודאי כלי חרס גדולים כקערות ותמחויים שאוכלים בהם ודאי דאסור לקנותן כשאינן חדשים לגמרי וכאן מיירינן בקטנים כמ״ש:

ז ודע דזה שכתב בכלי חרס שנשתמש בו בצונן מותר ליתן בו אח״כ אפילו דברים חריפים כחומץ וכו׳ אין כוונתו דרותח ממש אסור ליתן בהם דאינו כן דלהדיא שנינו בברייתא דדברים שנשתמש בהם צונן מותר בכל דבר וכן מבואר להדיא ברוקח ובאו״ה סי׳ נ״ח סעיף ה׳ וז״ל דברים שנשתמש בהם צונן מדיח בצונן וסגי בין לצונן בין לרותחין ואפילו הן של חרס עכ״ל אלא שמפני שאין דרך להשתמש בה רותח לכן אומר על דברים חריפים צוננים שדרך ליתן בהם לפרקים ועוד דבא להורות דבכלי איסור שנשתמש בהם רותח של איסור אף דצונן של היתר מותר להשתמש בו כמו שיתבאר אבל דברים חריפים אפילו יבשים וכ״ש חומץ שהוא לח אסור להשתמש בו ואפילו דיעבד אפשר דאסור כמ״ש בד״מ בסי׳ זה אות ד׳ וז״ל וראיתי איזה אנשים מקילים בחומץ ליתנו בכלי איסור וכו׳ וליתא דאדרבא וכו׳ עכ״ל [עט״ז סק״ו שכתב וז״ל בד״מ כתב ראיתי שיש מקילין בחומץ וכו׳ ומיהו ע״י הדחה וכו׳ שרי כמ״ש הרשב״א ס״ס זה לענין שאר דברים חריפים עכ״ל ודבריו תמוהים דבד״מ כתב זה על כלי איסור שנשתמש בחמין וי״ל שם דאף בכל הכלים שתשמישן בחמין וכו׳ וראיתי מקצת בני אדם וכו׳ עכ״ל ובכה״ג אסור אפילו ע״י הדחה ושטיפה והרשב״א לא קאמר רק לחתוך בסכין דבר חריף כצנון ע״ש בטור ס״ס זה אבל חומץ כתב הד״מ דמפליט יותר וזהו בכלי איסור שנשתמש בו חמין ומה ענין זל״ז ודו״ק]:

ח עוד כתב בסעיף א׳ יש מקומות שנהגו היתר לשום יין בכלים שנסריהם מדובקים בחלב משום שטבע היין לברוח מן החלב והחלב נקרש ועומד בעצמו ואינו נוגע כלל ביין עכ״ל ועוד דהיין הנוגע בחלב כבר הוא מתערב עם היין האחר ואין זה כמבטל איסור לכתחלה כיון שאין כוונתו לבטלו וליהנות מן האיסור אלא כוונתו לתקן הכלי ולהדביק סדקיו [פר״ח סי׳ ס״ד סקכ״ו בשם ריב״ש ע״ש] וזהו כמו דבש שנפלו בו נמלים שנתבאר בסי׳ פ״ד שיחמם הדבש עד שיהא ניתך ויסננו ע״ש [שם] ולפ״ז לאו דוקא יין דה״ה שארי משקין מותר [סמ״ג שם] ואין להתיר רק כשהחלב מונח בין הנסרים ולא בתוכו [שם]:

ט לקח מהם כלים שנשתמשו בהם בחמין כקדרות וכיוצא בהם שמבשלין בהם איסור בין שהן של מתכת או של עץ או של אבן מגעילן והן כשרים ושל מתכת צריך טבילה אח״כ אך אם בדיעבד הטבילן ואח״כ הגעילן מותרין וי״א שצריך לחזור ולהטבילן אחר ההגעלה דהוי כטובל ושרץ בידו והעיקר כדיעה ראשונה דטבילה זו אינה מצד טומאה אלא גזירת הכתוב וכמ״ש בסי׳ ק״כ ע״ש ואפילו להי״א באינו בן יומו מודים דא״צ לחזור ולטבול דכיון דמדאורייתא מותרת אין זה כשרץ בידו וכתב הטור דבתשובה לרב האי גאון איתא דכלי אבנים דינם ככלי חרס ולא מהני להו הגעלה אבל רב אלפס כתב דדינם ככלי שטף וכן עיקר עכ״ל ולא הובא כלל דעת הגאון בש״ע והנה בגמ׳ נמצא אבנים מקורזלות בשבת [פ״א.] ופי׳ הערוך אבנים רכות וכן משמע מפירש״י שם שפי׳ בקועות ע״ש ובודאי שאבנים כאלו דינם כחרס ואולי דברי הגאון הם באבנים כאלו וכלי עצם דינם ככלי מתכות וכפות העשויות מקרן מבואר בא״ח סי׳ תנ״א דאין להם תקנה בהגעלה דכיון שמתקלקלין במים חמין חיישינן דילמא חייס עלייהו וה״ה סכינים שקתא שלהם מקרן וכן אם הקתא דבוקה בדבק יחוש שלא יתקלקל הדבק [ט״ז ומג״א שם סקי״ט] וכלי זכוכית אין בהם תשמיש בחמין ופרטי דיני הגעלה וליבון מבואר שם בא״ח [פערי״ל מוטע״ר הוא חזק ומותר בהגעלה]:

י דברים שמשתמשים בהם ע״י האור ולא ע״י בישול כמו שפודים ואסכלאות לא מהני להו הגעלה וצריכים ליבון באור דכשם שתשמישן ע״י האור כך הכשירן ע״י האור ואם הגעיל כלי הצריך ליבון לא עשה כלום ואסור להשתמש בו בחמין אפי׳ שלא ע״י האש דכיון שיש בו עדיין בלע של איסור דהא לא נפלט כולו חיישינן שמא יפליט האיסור בחמין השניים [ט״ז סק״ד] אבל צונן מותר להשתמש בדרך עראי כגון בדרך בכלי איסור שבלע ע״י בישול ואפילו ע״י האור ע״י הדחה ושפשוף היטב ודוקא במקרה כמו בדרך או שהוא בבית הכותי וכן בדיעבד אפילו בביתו של ישראל אבל לכתחלה אסור

להשתמש בכלי איסור שבלע בחמין אפילו בתשמיש צונן וצריך הגעלה או ליבון משום דחיישינן שמא ישתמש בו חמין ומעשה שמצאו טעלער יקרים בבית שר אחד ולפי המבינים אין דרכם להשתמש בחמין והתירו לישראל להשתמש בהם בצונן דכיון דאפילו כשודאי נשתמשו בחמין אין איסור להשתמש בצונן רק משום גזירה ולכן בספיקא אין כדאי להחמיר וכן כל כיוצא בזה:

יא וכתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ מחבת שמטגנים בה אע״פ שלענין חמץ בפסח די לה בהגעלה לענין שאר איסורים צריכה ליבון עכ״ל ודע דהרשב״א והרא״ש מחולקים במחבת דהרשב״א כתב בתורת הבית [בית ד׳ שער ד] וז״ל מסתברא לי שאותה מחבת של מתכת שמטגנין בה בשר ודגים בשמן ע״ג האש אין לה הכשר אלא בליבון כאסכלא וכו׳ שפעמים מטגנין בה בשמן מועט ורוב הפעמים שמן שבה כלה וחוזרין ומוסיפין ופעמים שהשמן אינו מהלך ע״פ כולה והיא בולעת האיסור ממקום שאין השמן צף עליו והו״ל כתשמיש ע״י האש וצריכה ליבון עכ״ל אבל הרא״ש כתב בתשו׳ וז״ל ומחבת י״א דלא סגי לה בהגעלה וכו׳ ולא מסתבר טעמיה דאם באנו לחוש לזה א״כ כל קדרות של מתכות פעמים מחסרון המרק מקדיח התבשיל ונשרף ונדבק לדופני הקדרה ויצטרכו ליבון ולא מצינו מי שחשש לזה עכ״ל בתשו׳ כלל י״ד ע״ש ולהרשב״א י״ל דבקדרה הוה מקרה רחוקה אבל במחבת הרבה פעמים כן הוא ורבינו הב״י הכריע בחמץ בפסח כהרא״ש משום דהתירא בלע ועוד דהמשקה לעולם אין בה איסור חמץ משא״כ בבליעת איסורים דאיסורא בלע ועוד שהרי יכול להיות דעצם המשקה כמו השומן היה של איסור כמו שומן חזיר ושומן טרפה ובלע שלא באמצעית המים ויש נ״מ בין שני הטעמים דלטעמא דהתירא בלע כשמכשירין מחבת של בשר לחלב או של חלב לבשר די בהגעלה דהא ג״כ התירא בלע ולטעם השני צריך ליבון ויש להחמיר כטעם השני [עש״ך סק״ח וסמ״ג בא״ח סי׳ תנ״א במ״ז סקט״ז] וי״א דמבשר לחלב או מחלב לבשר לכ״ע די בהגעלה [הגרע״א] ואף שיש מי שסובר שבכלל אין להכשיר מבשר לחלב או מחלב לבשר [עמג״א סי׳ תק״ט בשם הר״ב מפוזנא] אין לחוש בזה כלל ואין לנו לגזור גזרות מדעתנו מה שלא גזרו חז״ל וכן מבואר להדיא מדברי הטור בסי׳ זה שכתב וכן אם מגעיל כלי של בשר לשל חלב או איפכא צריך שלא יהא בן יומו וכו׳ עכ״ל ודבר פשוט הוא שבלעכין שאופין בה מאכלות אסורות וכן בקערות שאופין בהם פשטיד״א של איסור צריך ליבון ולא סגי להו בהגעלה:

יב כתב הטור כיצד היא ההגעלה ישפשף הכלי היטב כדי להעביר חלודה שבו ואח״כ מגעילו ואם הוא כלי ראשון כגון יורות וקדרות מגעילן בכ״ר ונקרא כ״ר בעודו רותח אפילו אינו על גבי האש וי״א אם נשתמש בכלי בעודו ע״ג האש צריך שתהיה ג״כ ההגעלה דוקא בכלי שהאש מהלך תחתיו והכי מסתבר [וכן מוכח להדיא מירושלמי פ׳ כירה ה״ד ע״ש ודו״ק] ואם הכלי גדול שאינו יכול להכניס כולו כאחד יכניס חציו ואח״כ חציו השני ודיו ואם הוא ארוך שגם זה אינו מספיק לו מלבנו באמצע ויורה גדולה שאינו יכול להכניסה באחרת יעשה לה שפה מטיט או בצק כדי שיוכל למלאותה היטב כדי שיבא המים על כל שפתה או יכניס בה אוד בוער ומתוך כך ירתיחו המים ויעלו על כל שפתה עכ״ל וכ״ש אם מכניס בה אבנים מלובנים דע״י זה הרתיחה חזקה ואז מותר בכל ענין:

יג עוד כתב כלי שיש בו טלאי אינו ניתר בהגעלה לפי שמה שבלוע תחת הטלאי אינו נפלט בהגעלה וצריך להסיר הטלאי קודם שיגעילנו עכ״ל ומיהו קנקנים בשוליהן רושמין אותן האומנים כשהן חדשים ומותר להגעיל וכן כל כיוצא בזה דודאי נעשה מחדש [ד״מ אות ו׳] ולכן טלאי שנעשה קודם תשמיש איסור לית לן בה כמ״ש בא״ח סי׳ תנ״א עוד מבואר שם שאם ישים גחלים על מקום הטלאי עד שישרף גוף האיסור ואח״כ מגעיל ג״כ מותר אמנם גם בזה אם קדמה הבליעה לטלאי צריך לשום כל כך גחלים עד שיהא נצוצות ניתזין ממנו [מג״א שם סקכ״ז]:

יד כלים שצריך הגעלה אם מועיל להם חיפוי בדיל שקורין אוי״ס ווייסי״ן ואין הבדיל נדבק להכלי בלתי ליבון ע״י האש כידוע לאומנים נראה דעדיף הרבה מהגעלה ואפילו אם הוא ליבון קל מ״מ עדיף מהגעלה וי״א דצריך הגעלה אח״כ ולא מסתבר דא״כ לא תיהני להו ההגעלה שהרי הבדיל מפסיק ביניהם [שתי הדיעות במג״א שם] ואין שום ספק בדבר דודאי עדיפא מהגעלה וכ״כ רבינו אליהו מזרחי בתשו׳ סי׳ מ״ג ע״ש וכן המנהג פשוט [וכ״נ דעת המג״א שם ויש רוצים להחמיר ולהצריך הגעלה אח״כ ואין שום טעם בזה]:

טו הכיסוים דינם כהכלי עצמה אם הוא כיסוי קדרה צריך הכיסוי הגעלה ואם הוא כיסוי מאכל של איסור צריך ליבון כמ״ש בא״ח שם ומדוכה של איסור מותרת בהגעלה או להכניס בה מים רותחים ומכניס בתוכה אבן רותחת ויש מחמירין להצריך ליבון במדוכה אך די בליבון קל דהיינו שישרוף עליו קש מבחוץ ובדיעבד מותר בהגעלה אם אין בה גומות ומדוכה של עץ צריך לקולפה בכלי אומנות עד שתהיה חלקה ואח״כ מגעילה ואם היא חלקה ואין בה גומות מגעילה בלא קילוף וע׳ בא״ח שם ומרדה של איסור שקורין לאפיט״א מבואר לעיל בסי׳ ק״ח איך הוא ההכשר שלה:

טז כתב הטור ואם בא לערות עליו מכ״ר להכשירו כתב ר״ת דחשיב ככ״ר ורשב״ם כתב דעירוי לא חשיב ככ״ר וא״א ז״ל כתב דהכא ודאי לא מהני עירוי דאפילו אם נחשיבנו ככ״ר היינו דוקא להפליט ממנו מעט כדי קליפה ומיהו אין לו כח להפליט ממנו כל איסורו הבלוע בו ומיהו כלי שלא נשתמש בו אלא ע״י עירוי די לו ג״כ בהכשר ע״י עירוי וכלי שלא נשתמש בו אלא בכלי שני מגעילו בכלי שני ודיו וכלים שמשתמשים בהם דברים

חריפים כמו מדוך שדכין בו שומין ופלפלין עם דברים האסורים אפילו לא נשתמשו בו כה״ג אלא בצונן צריכים הגעלה עכ״ל ולענין חמץ בפסח נתבאר שם בא״ח סי׳ תנ״א ע״ש:

יז עוד כתב הטור וז״ל כתב רב אלפס צריך שישהא הכלי במים עד שיפליט כל האיסור שבו ולא נהגו כן כי מי יודע לשער מתי יפלוט הכל שאם באנו לומר כדרך שנשתמש בו לא הוה מהני בהו הגעלה שהרי נשתמש בו איסור זה כמה ימים והיאך יפליט בפעם אחת אלא ודאי דבהגעלה אחת פולט הכל ואין חילוק בין אם ישהנו בתוכו או יוציאנו מיד וכן נוהגין עכ״ל ובטור א״ח סי׳ תנ״ב כתב בלשון זה כתב רי״ף משהו להו למאני בגו יורה עד דפלטי וכתב אבי העזרי מי יודע לשער שיעור הפליטה אולי ישהם לתוכה וחוזרים ובולעים לכן ירא שמים הרוצה להגעיל הרבה כלים ביחד ישהם מעל״ע לתשמישן דכיון דטעמא פגום אין אוסרין רק שיגעיל בזמן היתר קודם שעה חמישית דלאחר איסורו אין פגימתו מתרת וכו׳ עכ״ל וגם בסי׳ זה כתב הטור דאין להגעיל אלא כשאין הכלי בן יומו או שיהא בהמים ס׳ כנגדו ע״ש והדברים צריכים ביאור:

יח וז״ל הרשב״א בתה״ב [בית ד׳ שער ד׳] ויש לדקדק כמה צריך לשהות הכלי הנגעל בתוך המים שמגעילין בהן ועוד מה הגעלה זו מוציאה מידי איסור שהרי הכלי פולט ובולע ואם פלט את האיסור וחזר ובלע מה שנפלט הרי חזר לכמות שהיה וכו׳ על כן פיר״י שאין מגעילין לעולם אלא באחד משני ענינים או שיהא מגעיל בכלי כשר ושיהא במים ששים כנגד כל הכלי שהוא מגעיל וכו׳ הוי פליטת הכלי בטלה בהן וכו׳ וכן אפשר עוד להגעיל כלי שאינו בן יומו ובכלי איסור והוא שלא יהא בן יומא וכו׳ ואע״פ שחוזר ובולע אין בכך כלום דנט״ל מותר וא״ת א״כ מה הועלנו והלא אף קודם הגעלה מה שבתוך הכלי פגום הוא ואפ״ה צריך הגעלה לא היא דהתם תחלת בליעתו מן המושבח היה ורואין אנו כאלו הוא בשבחו עד שיפליט שחשו להם חכמים שאם אתה מתיר לו להשתמש לאחר יומו יבא להשתמש בו אפילו ביומו אבל כל שבולע מן הפגם מותר וכו׳ וצריך שישהא הכלי בתוך המים עד כדי שיראה באומד יפה שפלט מה שבלע וכו׳ עכ״ל והרא״ה בבדק הבית כתב שם בשם הרמב״ן ז״ל דטבע המים להפליט מה שבבלועת הקדרה ולא להבליע בו וכ״כ הרשב״א עצמו שם במשמרת הבית שכן א״ל הרמב״ן והקשה עליו ע״ש [עתוס׳ חולין ק״ח: ד״ה שנפל]:

יט ולפ״ז יתבארו דברי הטור דדעת הרי״ף הוא כדעת הרשב״א ומיירי ג״כ או שמגעיל בכלי שיש בו ששים נגד הכלי הנגעלת או שאינן בני יומן ולפיכך וודאי טוב להשהות הרבה במים בכדי שיפליט כל הבלוע בו ולא חיישינן שיחזור ויבלע מטעם שכתב הרשב״א או אפשר דס״ל כהרמב״ן דהמים מפליטין ולא מבליעין ולפ״ז יכול להגעיל גם בן יומו ובלא ששים כמובן והטור דחה זה דמי יודע לשער זה ועוד שהרי הבלוע היה ימים הרבה וכו׳ כלומר שאין שום תועלת בזה ולכן אין חילוק בין ישהנו הרבה ובין יוציאנו מיד ובטור א״ח הוסיף לומר דנוהגים להכניסה ולהוציאה מיד ע״ש כלומר דתועלת בהשהה אין כאן כמ״ש כאן דא״כ נצריך להשהות כמה ששימשו ובע״כ אתה צ״ל שברגע אחד מפליט כל הבלוע ובשם הוסיף לומר דאדרבא מדקדקים להוציאה מיד כדי שלא תבליע מהנפלט להקדרה הנגעלת וכקושית הרשב״א ואף שהרשב״א תירץ בזה כמ״ש מ״מ למה לנו להכניס א״ע בזה להבליע בחזרה מה שפלט וזהו שהוסיף שם טעם אבי העזרי דאולי ישהם לתוכה וחוזרים ובולעים [עב״ח שהשיג על הטור דהבלוע שמכמה ימים הוא נט״ל ע״ש ולפמ״ש גם כוונת הטור כן הוא ומ״מ דבריו טובים ונכוחים גם מ״ש דשיעור שהייה בזה הוא כשיעור כבישה כדי שיתנו על האש ויתחיל להרתיח לא ידעתי מה ענין זל״ז ויש עוד איזה סברות בענין זה ויתבארו אי״ה בא״ח סי׳ תנ״ב וע״ש במג״א]:

כ עוד כתב ואין מגעילין הכלי עד שלא יהא בן יומו או שיהיו במים שמגעילין ס׳ כנגדו אבל אם הוא בן יומו ואין במים ס׳ כנגדו לא עלתה לו הגעלה ולא עוד אלא אפילו הכלי שמגעילין בו ג״כ נאסר אם הוא של היתר וכן אם מגעיל כלי של בשר לאכול בו חלב או איפכא צריך שלא יהא בן יומו ואם מגעיל בכלי של איסור צריך שלא יהא בן יומו וכו׳ עכ״ל ואע״ג דבכלי בשר או כלי חלב אפילו הוא בן יומו הא הוי נ״ט בר נ״ט דהתירא מ״מ החמיר לכתחלה כדי שלא לטעות בכלי איסור [ב״ח בשם סמ״ק] ובכלים שאינם בני יומן מותר להגעיל כמה כלים זה אחר זה וכן המנהג הפשוט:

כא עוד כתב שלאחר ההגעלה ישטפנו בצונן כדרך ששוטפין הכוס וכתב רש״י שצריך שישטפנו מיד במים קרים בעוד החמין עליו כדי שלא יחזור ויבלע ור״י כתב שאפילו לא שטפו מיד לא נאסר כי אינו חוזר ובולע ומ״מ נוהגים לשוטפו מיד וכן ראוי לעשות עכ״ל דהנה הראשונים טרחו בזה במה שהמנהג לשטוף במים קרים אחר ההגעלה דזהו כענין שהיה בקדשים דכתיב ומורק ושוטף במים ודרשו חז״ל בזבחים מריקה בחמין ושטיפה בצונן וזהו גזירת הכתוב בקדשים אבל איזה ענין הוא לחולין והרי אפילו בתרומה א״צ מריקה ושטיפה ואפילו בקדשים קלים אין טעון מו״ש לחד תנא כדאיתא בזבחים [צ״ו:] וכ״ש בחולין ויש מביאים ראיה ממה שאמרו בזבחים [צ״ז.] על ברייתא דר׳ אומר מריקה ושטיפה בצונן וחכמים אומרים מריקה בחמין ושטיפה בצונן מידי דהוה אגיעולי עכו״ם ע״ש אלמא דגם בגיעולים צריך צונן [ע׳ מה״ב להרשב״א שם] אבל רש״י פי׳ שם דאחמין קאי ע״ש ולכן כתב רש״י דהטעם הוא לשטוף מי ההגעלה המעורבין באיסור אף שאינו בן יומו מ״מ נכון להעבירו כדי שלא יחזור ויבלע מהם ולר״י לא נראה זה דגם בלא זה לא יבלע עוד אלא שהמנהג כן ואולי המנהג הוא לא מפני חשש איסור אלא מפני חיזוק הכלי דזהו צירוף שבשבת [מ״א:] פריך

והלא מצרף ופירש״י כשכלי מתכות חם ונותן לתוכו צונן מחזקים את הכלי ע״ש והרמב״ם בפי״ז ממאכ״א לא הזכיר באמת זה כלל וגם אצלנו אין המנהג בכל השנה בגיעול כלי לשטפה בצונן רק קודם הפסח בהגעלה לפסח ואולי מפני חומר איסור חמץ חששו יותר ומיהו נכון ליזהר כן תמיד מאחר שהקדמונים הזכירו זאת:

כב בליבון אין חילוק בין שהוא בן יומו או אינו בן יומו וכן אין חילוק בין יש עליו טלאי לאין עליו טלאי [ד״מ אות ט״ו] דהאש מכלה הכל ושיעור ליבון עד כדי שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו וי״א שאם מלבנו עד כשישים עליו קש יהא ניצוצות ניתזין ממנו סגי בהכי דאל״כ אותו טרפ״א שאופין תחתיו פשטיד״א ומלבנין אותה לאפות אח״כ פלאדו״ן ואם היה צריך ללבנה עד שיהא ניצוצות ניתזין הימנו היה מתקלקל לגמרי [הגהמ״י פי״ז אות ה׳] וע׳ בא״ח סי׳ תנ״א סעיף ד׳ מ״ש רבינו הרמ״א בזה ואין להשתמש במי הגעלה ולא גם במים ששוטפין אותן אח״כ וגם במים ששופכין אחר הליבון אין כדי להשתמש אע״ג שליבון מכלה לגמרי את האיסור וישראל קדושים הם:

כג כתב רבינו הב״י בסעיף ו׳ כלי מתכות אע״פ שי״א שאם נשתמש בו איסור במקצתו נאסר כולו משום דחם מקצתו חם כולו אבל לענין הכשירו לא עלה לו הכשר עד שיכשיר כולו בין לענין הגעלה בין לענין ליבון עכ״ל וכתב על זה רבינו הרמ״א וז״ל ודווקא אם נשתמש בכולו אבל אם ידוע שלא נשתמש רק בקצתו כבולעו כך פולטו עכ״ל ומבואר שמפרש דברי רבינו הב״י באופן זה דזהו ודאי דהכשר לא גריע מתשמיש דכלל גדול הוא כבולעו כך פולטו וה״ק אע״פ שי״א שאם נשתמש במקצתו נאסר כולו משום דחם מקצתו חם כולו וא״כ הייתי אומר דגם בהכשר הדין כן דחם מקצתו חם כולו כלומר אפילו אם התשמיש היה בכולו יועיל הכשר במקצתו דהמקצת מפליט כולו קמ״ל דלא דאמרינן ממש כבולעו כך פולטו דאם שימש בכולו צריך הכשר בכולו ואם שימש במקצתו די בהכשר במקצתו:

כד ובאמת יש לפרש דברי רבינו הב״י באופן זה דהכשר צריך בכולו אף בשימוש מקצתו וכן מבואר להדיא מדבריו בספרו הגדול שהביא לשון הר״ן שכתב וז״ל דמהא שמעינן שכלי מתכות כשמשתמשין במקצתו כל שמכשירין מקצתו דיו ואחרים אומרים כיון דחם מקצתו חם כולו צריך שיכשיר את כולו וכו׳ עכ״ל ומוקים לה לדברי הרשב״א שהביא הטור וגם דברי הרש״א באחרים ופסק כן להלכה ע״ש וא״כ כוונתו בש״ע כמ״ש מ״מ רבינו הרמ״א לא ס״ל כן לדינא ולכן ביאר להדיא דלא כדיעה זו ולא כתב לשון י״א משום דגם בלשון רבינו הב״י יש ג״כ לפרש כן כמצוי בש״ע כה״ג וגם הטור ס״ל כן דבנשתמש במקצתו די בהכשר במקצתו ע״ש ולענין דינא יש שדחה דבריו ופסק להלכה למעשה דאף כשנשתמש במקצתו צריך הכשר בכולו בין בליבון ובין בהגעלה [ט״ז סק״ז] ויש שפסק כרבינו הרמ״א וגם לכתחלה א״צ הכשר רק במקום התשמיש בין בהגעלה ובין בליבון [פר״ח סקט״ו] וזה שכתוב בטור וש״ע א״ח סי׳ תנ״א דיש לגעול לכתחלה גם ידות הכלים ע״ש זהו מפני שבמשך השנה משתמשים בחמץ גם בהידות עצמן [שם] וי״א דלענין הגעלה העיקר כדברי רבינו הרמ״א אבל לענין ליבון ודאי דצריך ליבון בכולו אף בשימוש מקצתו [ש״ך סקי״ז] דהליבון אינו מפליט האיסור אלא מכלהו וכשמכלה אותו מקצת וישתמש בו בהיתר יפליט האיסור ממקום שלא נתכלה וגם בהגעלה לכתחלה יש להגעיל כולו גם בשימוש מקצתו [שם סקי״ח] מיהו בצלו בשר שלא נמלח בשפוד ואח״כ צלו בו בשר שנמלח יש להתיר בלא ליבון כלל מטעם דנורא מישאב שאיב כמ״ש בסי׳ ע״ו [ט״ז שם] ולכתחלה יש להחמיר כדעת האוסרים ובדיעבד יש לסמוך על דעת המתירים ובפרט במקום הפסד קצת כיון שזהו דעת הטור ורבנו הרמ״א:

כה דבר ידוע שלכלי חרס לא מהני הגעלה וליבון אף אם הכניס גחלים לתוכו ואף אם ליבנו אותו בתנור מלא גחלים ואין לו תקנה אלא שבירה אם לא בהחזרה לכבשונות שעושין בו קדרות דאז פנים חדשות באו לכאן ובתנור אע״ג דג״כ פנים חדשות באו לכאן מ״מ גזרו חז״ל [פסחים ל׳:] דשמא יחוס עליהן שלא יתפקעו ויוציאן קודם כלות הליבון אבל בכבשונות לא שייך זה דכיון דמכניסם להיסק גדול כזה ששם מלבנים קדרות חדשים ודאי לא יחוס [טור] ועוד דשם מועיל הליבון גם בלא שהייה מפני שההיסק גדול ובטור א״ח סי׳ תנ״א ובב״י שם בספרו הגדול מבואר דיש כלי שנקראת כוביא דמועיל היסק מבפנים אף שדרכו להסיקו בחוץ [לפי גירסת הגמ׳ לפנינו פסחים ל׳: ע״ש] ועוד מבואר שם דקדרה של מתכת מהני היסק מבפנים דבמתכות לא שייך לחשוש לשמא פקעי ע״ש:

כו וז״ל הטור כתב בעל העיטור אי לא מיסתפינא מרבוותא הוה אמינא דאף כלי חרס בקדרה דלאו בת יומא כיון דאיסורה דרבנן מגעילה ג׳ פעמים ודיו והביא ראיה מן הירושלמי [תרומות פי״א ה״ד] וכ״כ הרשב״א וסיום דבריו דאפשר שלא התירו אלא באיסור של דבריהם שאין לה עיקר מן התורה כתרומה וחלה בח״ל בזמן הזה וכן בישוליהם אבל שאר איסורין של דבריהם החמירו בהם כשל תורה וראוי לחוש שלא להקל בהם עכ״ל הטור ולכן לא הובא דין זה כלל בש״ע רק בסי׳ קי״ג לענין בישוליהם ע״ש והרשב״א ז״ל בתוה״ב שם האריך בזה וכתב דלענין דינא נראה לו עיקר דבכל איסורי דרבנן מותר בכה״ג ושכן כתב הר״ש הצרפתי ז״ל ע״ש והטור לא הביא סוף דבריו משום דס״ל שלא להקל בזה למעשה והנה חלילה לעבור על דברי הטור והש״ע אבל יש בזה תימא רבתי דגם בירושלמי פסחים [פ״ג ה״א] איתא כן לענין חמץ וחמץ ודאי יש לה עיקר מן התורה וז״ל הירושלמי שם ר׳

ירמיה בשם רב קדירה שבישל בה מודה [חמץ] לא יבשל בה מאותו המין אלא לאחר הפסח הא ממין אחר מותר ובלבד ע״י ג׳ תבשילין עכ״ל וכבר נתעורר בזה המפרש ע״ש:

כז ולכן התרנו הקדרות של מתכת במדינתנו שנקראין פרייסיס״א טע״פ שהן כולו ברזל אלא שמבפנים יש איזה טיח לבן ואינו ידוע אם הוא של חרס או של עופרת כי הדבר הוא בסוד אצל הבעלי מלאכות וכל הקדרות שבמדינה בין של בשר בין של חלב הכל ממין זה ובכל יום ויום יש שנשפך משל בשר לתוך של חלב וכן להיפך כידוע והיה צער גדול והפ״מ ללבנן כי בהליבון צריך בקיאות הרבה והיה ההפסד רב שעולין בדמים יקרים והרבה נתפקעו בליבונן והתרנום להגעילם ג׳ פעמים אחר מעל״ע דכיון דהעיטור והרשב״א והר״ש הצרפתי דעתם נוטה להקל לגמרי אף בשל חרס גמור ורק הטור והש״ע חששו לחומרא זו דאולי הירושלמי תרומות לא התיר אלא בדבר שאין לו עיקר מן התורה ובירושלמי פסחים מבואר דבכל האיסורים מותר כמ״ש ולכן נהי דחלילה לנו לעבור על דבריהם מ״מ בספק ציפוי חרס או מתכות ועצם הקדירה הוא ודאי של מתכות פשיטא שיש להקל בדין ברור כזה ולחוס על ממונם של ישראל וקצת ראיה יש שהציפוי הוא של מתכת ולא של חרס מקרא דדניאל [ב׳ פסוק מ״ג] ולא להון דבקין דנא עם דנא הא כדי פרזלא לא יתערב עם חספא אלמא דמתכות עם חרס רחוק שיתערבו ויתדבקו ביחד ולכן הדעת נוטה שהציפוי הוא של בדיל וע׳ סי׳ קכ״ב סעי׳ ב׳ ולבד זה יש ראיה להעיטור ממה שכתבנו בסי׳ קי״א סעיף ג׳ ע״ש היטב:

כח הכשרו של סכין משונה מכל הכלים ונחלקו בה רבותינו דבמשנה שנינו השפוד והאסכלא מלבנן באור הסכין שפה והיא טהורה כלומר משחיזה באבן המשחזת ופשטא דלישנא משמע דזהו להשתמש בה רותח כמו בשפוד ואסכלא וקמ״ל דלסכין יש עוד הכשר השחזה וזה שאמרו בגמ׳ שלהי מס׳ ונועצה עשר פעמים בקרקע וכו׳ ולאכול בה צונן לא קאי אמשנתנו אלא הוא ענין בפ״ע וקמ״ל דלהשתמש בו בצונן אין די בהדחה כבשארי כלים אלא צריך נעיצה בקרקע משום דבסכין יש דוחקא דסכינא החמירו בו אבל הכשר דמשנה הוא לרותח וכן פי׳ הרמב״ם והרע״ב בפי׳ המשניות וז״ל שפה נועצה עשר פעמים בקרקע וכו׳ ואוכל בה צונן או משחיזה באבן משחזת שלה ואוכל בה אפילו רותחין וכו׳ עכ״ל:

כט וזה דעת הרמב״ם בפי״ז דין ח׳ וז״ל הלוקח סכין מן העכו״ם מלבנה באש או משחיזה בריחים שלה ואם היתה סכין יפה שאין בה פגימות די לו אם נעצה בקרקע קשה עשרה פעמים ואוכל בה צונן ואם היו בה פגימות או שהיתה יפה ורוצה לאכול בה חמין או לשחוט בה מלבנה או משחיזה כולה עכ״ל:

ל אבל רש״י ז״ל והתוס׳ פירשו דהא דתנן הסכין שפה זהו לצונן משום דלרותחין נכלל בהקודם בהגעלה או ליבון ורק משום דלצונן חמור משארי כלים מטעם דוחקא דסכינא לכך תני לה והגמ׳ הוסיפה דצריך גם לזה נעיצה בקרקע י׳ פעמים והנה באמת דבר תמוה הוא להצריך לצונן עוד תקון לבד השחזה ולכן באמת י״א דהכוונה או השחזה או נעיצה וזהו דעת הטור שכתב סכינים ישנים וכו׳ בין גדולים בין קטנים אם בא להשתמש בהן בצונן נועצה וכו׳ או שפה במשחזת וכו׳ עכ״ל אבל רש״י כתב וז״ל ונועצה אע״פ ששפה ויש אומרים משפשפה בבגד צמר שאינו חלק ומיעבר שמנונית עכ״ל וביאור דבריו דק״ל דאיך אפשר להצריך לצונן עוד דבר לבד השחזה ולכן פירש פירוש אחר על שפה דהוא שפשוף בעלמא ולכן צריך לזה גם נעיצה בקרקע [מהרש״א ע״ש]:

לא והנה רבינו הב״י בסעיף ז׳ פסק כהרמב״ם וז״ל סכין ישן בין גדול בין קטן הניקח מהעכו״ם אם בא להשתמש בצונן אם אין בה גומות נועצה עשרה פעמים בקרקע קשה וצריך שכל נעיצה ונעיצה תהיה בקרקע קשה לפיכך לא ינעוץ במקום שנעץ נעיצה אחרת ואפילו לחתוך בה דבר חריף כמו צנון סגי בהכי ולהשתמש בו בקביעות לא גרע משאר כלי שנוהגין להגעיל אפילו לצונן ואם יש בה גומות או שרוצה לחתוך בה חמין או לשחוט בה מלבנה או משחיזה במשחזת של נפחים היטב על פני כולה עכ״ל וזהו כדעת הרמב״ם ונשמע מדבריהם קולא דהשחזה מהני כליבון וגם חומרא דדווקא ליבון אבל הגעלה לא מהני אפילו בסכין קטן דהכי תניא בתוספתא הסכינין והשפודין מלבנן באור ויש שחילקו בין גדול שצולין בו בשר על האש ובין קטן משום דלפעמים דרך להפוך בהם בשר על גבי גחלים [עתוס׳ שלהי השוכר מ״ש בשם ריב״א]:

לב ורבינו הרמ״א כתב וי״א דהשחזה לא מהני רק לחתוך בה צונן אבל לא לענין חמין והכי נהוג לכתחלה ואם לא יוכל ללבן הסכין היטב משום הקתא ילבנו ויגעילנו אח״כ ומיהו אם לבנו ולא הגעילו אפילו יש בו גומות או אם הגעילו ולא לבנו ואין בו גומות וחתך בו מאכל חם לא נאסר אפילו הסכין בן יומו ואם השחיזו במשחזת היטב בכל מקום ומגעילו אח״כ מהני אפילו לכתחלה כמו ליבון אם יוכל לנקות הגומות שבו עכ״ל ופסק כדעת רש״י וממה שכתב והכי נהוג לכתחלה משמע דהעיקר הוא כדעת הרמב״ם אך לכתחלה נהגו כרש״י וגם הא דמצריך ליבון הוי ג״כ רק לכתחלה ולכן בדיעבד כשחתך מאכל חם ע״י הגעלה מותר וגם משחזת והגעלה מותר לכתחלה משום דס״ל דהעיקר לדינא דדי בהגעלה לבד וזהו כדעת התוס׳ דשם אמנם תמיהני דלמה לא כתב דזהו רק בקטן אבל בגדול גם בדיעבד הליבון מעכב ולכן נראה דס״ל דגם בגדול מהני הגעלה כמו גבי חמץ בא״ח סי׳ תנ״א וזה

נראה דעת הטור ג״כ ע״ש ורק לכתחלה יש להחמיר כדעת האוסרים ולהצריך ליבון דמחמץ אין ראיה דהתירא בלע לכך סגי בהגעלה [תוס׳ שם] וכתב הטור בשם הרא״ש דאפילו להמצריכים ליבון גם בסכין קטן דיו בליבון בראש הסכין כדרך שנשתמש בו ע״ש ולחתוך צונן צריך נעיצה י׳ פעמים אפילו שלא בדבר חריף ומהני אף בדבר חריף ונ״ל דבמדינתנו שאין צולין בשר על האש א״צ לסכין שנטרף ליבון ודי בהגעלה ורק בסכינים פשוטים של בתי הממשלות שלפרקים חותכים בהם כבר בעודנו על האש יש להחמיר בליבון או בהשחזה והגעלה כמ״ש וסכינים קטנים רחוק לגמרי בזמנינו שישתמשו בהם ברותח וע״פ רוב הם של חלב שחותכין בהן גבינה ומושחין בהן חמאה ובודאי די בהגעלה ודע שיש מי שאוסר דכשם שמכשירים כלים מבליעת איסור כמו כן יש להכשירם בהשתמשם בהם דברים מאוסים כמי רגלים וכיוצא בהם וכבר דחה רבינו הב״י דברים אלו בספרו הגדול בס״ס זה דא״צ אלא שפשוף ע״ש:

סימן קכב

א דין נותן טעם לפגם. ובו כ״ב סעיפים:

כל איסור שנתערב בהיתר ותערובתו נט״ל מותר וכבר נתבארו כל פרטי דין זה בסי׳ ק״ג וכן מה שיש לשאול בזה ע״ש וכן נתבאר שם עד כמה הוא ההיתר מנט״ל והנה קדירה שאינה בת יומא הוא נט״ל וכתב הטור בסי׳ קכ״א ואיזהו שאינו בן יומו פיר״ת כל שעבר עליו לילה אחת בלא תבשיל אפילו בישלו בו אתמול בערב מיד בבוקר אינו בן יומו ור״י פי׳ שצריך שישהא מעל״ע וכן עיקר ואם בתוך מעל״ע חיממו בו אפילו מים לבדם צריך לשהות מעל״ע לבישול המים אבל בבב״ח אינו כן אם בשל בה מים לבדם אחר בישול הבשר ובא להכשירה לחלב א״צ לשהות מעל״ע אחר בישול המים אלא אחר בישול הבשר עכ״ל הטור ולעיל בסי׳ ק״ג לא הביא כלל דעת ר״ת וכתבו כאן להורות דבדיעבד כשהגעילוהו לאחר לינת לילה מקרי הגעלה כשאינו בן יומו [ב״ח] דפי׳ זה מיירי בהגעלה ודע דבדין חימום המים תוך מעל״ע כתבוהו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ד׳ ובסי׳ ק״ג וכתבו שם קודם שעבר לילה אחת חיממו בה מים ע״ש ובארנו שם בסעיף כ״ו דאע״ג דתפסו לעיקר כדעת ר״י דצריך מעל״ע לענין פגם מ״מ לענין בישול המים הקילו בלילה אחת ע״ש היטב:

ב כל קדירה שאינה בת יומא מותר מן התורה לבשל בו וכך אמרו חז״ל לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא ואע״ג דאין מבטלין איסור לכתחלה אף שהוא לפגם ויש דיעות שסוברים דמן התורה אין מבטלין איסור לכתחלה כמ״ש בסי׳ צ״ט מ״מ כשאין כוונתו לבטל האיסור אלא כוונתו לבשל בקדרה וממילא מתבטל הבלוע בקדירה בתוך התבשיל מותר מן התורה [ב״ח] אבל רבנן אסרו כל קדירה שאינה בת יומא משום גזירה דילמא אתי לאישתמושי ביה ביומיה [שלהי השוכר] ולא חילקו בהאיסור בין כלי מתכות וכלי עץ שביכולת להגעילם ובין כלי חרס שאין לו שום תקנה דלא כמו שיש מהגדולים שרצו להקל בכלי חרס לאחר מעל״ע [עפ״ת בשם מ״י] וחלילה לומר כן וכן פשטה ההוראה בכל תפוצות ישראל [אך מזה יש סיוע למ״ש בסי׳ קכ״א סעיף כ״ז ע״ש ודוק]:

ג ודע שיש מי שנסתפק אם גם בקדירה של חרס שבישלו בה איסור דרבנן אם אסרינן אותה ג״כ באינה בת יומא או לא כיון דהוי כגזירה לגזירה גזירה שמא ישתמש בבת יומא וכשישתמש עדיין הוה רק איסור דרבנן [נוב״ת סנ״א] ואין שום ספק בזה דלא פלוג רבנן וראיה לזה נ״ל ממה דמבואר בטור וש״ע סי׳ קי״ג דכלים שבשלו בהן בישוליהם אסורים וניתרים ע״י הגעלה ג׳ פעמים ע״ש ולא התירו כשאינן בני יומן וזהו איסור דרבנן ועוד ראיה ממה שכתב רבינו הרמ״א בסי׳ קט״ו סעי׳ א׳ וז״ל חלב של עכו״ם אוסרת כלים שנתבשלה בהם כשאר איסור וכו׳ עכ״ל וכן בכבוש אוסר הכלי כמ״ש שם וזהו דרבנן ולא התיר לאחר מעל״ע ואין שום ספק בדבר וכן המנהג הפשוט:

ד יש מי שאוסר דכמו דאמרינן לענין יי״נ דלאחר י״ב חדש מותרים הכלים מפני שהבלוע כלה לגמרי כמ״ש בס״ס קל״ה כמו כן בכל האיסורים דלאחר יב״ח מותרים מפני שהבלוע שבה כלה לגמרי [חכ״צ סי׳ ע״ה] ונהי דאין להתיר לכתחלה בשארי איסורים ורק בייי״נ דכל יב״ח אסורים מדינא מוכחא מילתא טובא דההיתר הוא מפני יב״ח אבל בשארי איסורים דכל שאינו בן יומו מותר בדיעבד אם נתיר אחר יב״ח לכתחלה אתי להתיר גם אחר בן יומו לכתחלה מ״מ לענין חמץ בפסח דנט״ל אסור מדינא והוי כייי״נ יש להתיר הכלים אחר יב״ח [שם] ויש חולקים בזה דמנין לנו ללמוד מייי״נ לשארי איסורים דילמא טבע היין כן הוא ועוד דבליעתם בצונן וכן נ״ל עיקר והרי ביין הקילו בעצם הפרי ג״כ כמו בחרצנים וזגים דמותרים לאחר יב״ח כמ״ש בסי׳ קכ״ג האם גם בשארי איסורים נאמר כה״ג דלאחר יב״ח כלה הטעם הא ודאי דליתא וא״כ גם בכלים אין לדמות זל״ז ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים ואדרבא מלשון הש״ס בפסחים [ל׳:] שאמר התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופנו לעולם משמע להדיא דלא נתכלה באיזה זמן ואין לומר דהתורה העידה שאינו יוצא אבל במקומו נתכלה דא״א לומר כן שהרי עדות התורה הוא ממה שהצריכה שבירה בכלי חרס בקדשים

כדפירש״י ע״ש ואי ס״ד דבמקומה נתכלה אכתי קשה למה הצריכה שבירה ואי משום תקלה אין זה אלא גזירת חכמים וזהו ראיה ברורה דבכלי חרס ליתא להאי דינא וביי״נ הדין הזה בכל הכלים גם בכ״ח ולכן כל שנשתמשה הכלי בחמין בכ״ר בטרפה או בבשר או בחלב או בחמץ אין לזה היתר דאחר יב״ח [ע׳ שלהי מס׳ טהרות דמשמע דיב״ח הוי כרותחין וצ״ע ודוק]:

ה בהא דאסרו חכמים לבשל בקדירה שאינה בת יומא כתבו הטור וש״ע וז״ל ואפילו הכי אסרו חכמים לבשל בה לכתחלה גזירה אטו בת יומא בין שבלועה מאיסור ובא לבשל בה היתר ובין שבלועה מחלב ובא לבשל בה בשר או איפכא עכ״ל וסיים הטור וז״ל שאע״פ שנפגמה הקדרה קודם שבא לידי בשר בחלב אסור לבשל בה לכתחלה עכ״ל כלומר אע״ג דהאיסור של בב״ח לא יהא רק בפגום אחר המעל״ע של בישול הבשר או החלב מ״מ אסרו חכמים:

ו ויש בזה שאלה והרי רבינו הרמ״א כתב לעיל בסי׳ ק״ג סעיף ב׳ רי״א דאע״ג דהאיסור לפגם והמאכל מותר מ״מ הקדירה אסורה ואם בשלו בה אח״כ תוך מעל״ע תבשיל שהאיסור הראשון נותן בו טעם לשבח נאסר וכו׳ עכ״ל וביאר בלבוש שם דאין האיסור אלא כשיבשל בה אח״כ תבשיל שהאיסור נותן בו טעם לשבח ע״ש ואנחנו בארנו שם סעיף ט״ז ע״פ דברי האו״ה דגם בלא זה אסור לבשל בו אף תבשיל שהאיסור הראשון נותן בו טעם לפגם מטעם שמא יבשל בו מה שנותן טעם לשבח ע״ש מיהו עכ״פ אם לא היה במציאות כלל שיהיה תבשיל שהאיסור יתן בו טעם לשבח לא היה נאסר הקדירה ג״כ דחכמים לא אסרו קדירה של נט״ל אלא כשבלע טעם לשבח ואח״כ נעשה פגום כמו כשנעשה אינו בן יומו אבל אם מתחלה בלע לפגם דין הקדירה כדין התבשיל ובהכרח לומר כן שהרי מפורש אמרו חז״ל דאסרו קדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא אבל בלא״ה דין התבשיל והקדירה אחד הוא דכל לפגם מותר וא״כ בבישל בה בשר למה אסור לבשל בה חלב אחר מעל״ע והרי תחלתו בפגם הוא וא״א כלל להיות לשבח אך תשובת דבר זה הוא פשוט דכמו שגזרו בבישול איסור לאחר מעל״ע משום גזירה שמא יבשל בה תוך מעל״ע ה״נ גזרו בבב״ח דאי אמרת שאחר מעל״ע מותר לבשל בה חלב יבא ג״כ לבשל תוך מעל״ע ואע״ג דלא דמי לגמרי דבאיסור שפיר חיישינן משום דאין לו תשמיש של היתר וחששו שמא יבשל בה תוך מעל״ע אבל בכאן הא יש לו תשמיש של היתר בתוך מעל״ע ולמה יבשל בה המין השני אמנם מ״מ חששו לזה שלא יחלק בין קודם מעל״ע לאחר מעל״ע:

ז יש מראשונים דס״ל דזה שאמרו דקדירה שאינה בת יומא הוי נט״ל זהו אף כשהקדירה אינה רחוצה ואע״ג דיש עדיין שומן על דופני הכלי מ״מ כיון שאינו שומן ממש אלא טיח ע״פ הכלי מבפנים גם הוא נפגם לאחר מעל״ע [רשב״א בתה״ב שם משום י״א] וכתבו שזהו ג״כ דעת הרמב״ם בפי״ז ע״ש אבל הטור וש״ע סעיף ג׳ כתבו דהא דחשיבא פגומה כשאינה בת יומא דווקא שהקדירה יפה וסר ממנה כל שמנונית איסור הדבוק בה אבל אם לא הדיחה יפה שהאיסור הוא בעין אינו נפגם בשהיית מעל״ע עכ״ל כלומר אלא לזמן מרובה דווקא ומ״מ אם יש ששים רק נגד הדבוק בקדירה הכל שרי דמה שבקדירה כבר נפגם וא״צ ביטול ולא אמרינן דדיבוק שלא נפגם עושה גם הבלוע כלא נפגמה [ושמעתתא דצנון וליפתא וסילקא דחולין קי״ב. תפרש דיעה זו מטעם דסתם סכין שמנוניתו קרוש על פניו והקורט של חלתית דשלהי א״מ כתב הרשב״א שם משם רבינו יונה משום דחנוונים מקנחים סכיניהם ע״ש ועב״י ודו״ק]:

ח ויראה לי דאפילו לדעת הטור והש״ע דכשאינה רחוצה לא הוי נט״פ הטיח שעל פני הקדירה מבפנים אינו אלא דווקא טיח ממש שיש בו שמנונית כגון שצלו בקדירה בשר שמן הרבה וכיוצא בזה אבל כגון בישולים שלנו שהעיקר הוא מים וגרויפין או תפוחי אדמה או לביבות ובשר בה מעט וכן במאכלי חלב אף שהקדירה אינה רחוצה מ״מ מה שעל פני הדופן אין בזה ממש כלל וכמעט שאינה ראויה לאכילה ולכן יש לחושבה נט״ל לאחר מעל״ע בכל ענין [כנלע״ד ובפרט שלדעת הרמב״ם ועוד פוסקים גם טיח גמור הוי נט״פ כמ״ש]:

ט וכבר נתבאר בסי׳ צ״ה וסי׳ צ״ו דבדברים חריפים ליכא נט״פ דאינו בן יומו דהחריפות משוי לה לשבח כמ״ש שם ולכן אם בישל בקדירה איסור שאינה בת יומא מאכל חריף כגון תבשיל שרובו חומץ או תבלין או שארי דברים חריפים אסור אבל לא מיחשב התבשיל חריף משום מעט תבלין שבו וכן נוהגין אבל אם היה האיסור דבר חריף ואח״כ שהה הקדרה מעל״ע ובישלו בו היתר שאינו חריף מותר דאין החריפות הראשון משוי ליה לשבח וכן אם בישל דבר חריף בקדירה של בשר שאינו בן יומו ואח״כ בישל בו חלב מותר החלב ולא אמרינן החריפות שבקדרה עושה שמפליט עכשיו לשבח [ש״ך סק״ב בשם או״ה] וה״ה אם בישל דבר חריף בקדירה של איסור שאינו בן יומו ואח״כ שהה מע״ל משנתבשל בו הדבר חריף מותר [שם] ואע״ג דהדבר חריף נאסר מ״מ אינו משוה חריף להמאכל שאחריו [וה״ה אם היה מבשל הדבר חריף בבן יומו אלא דבבן יומו גם בדבר שאינו חריף צריך לשהות מע״ל אחר הבישול השני משום מעשה נבלה וכמ״ש בסעיף א׳ וכיון דלענין דין זה אנו צריכין לדבר חריף להשמיענו שאינו עושה חריף להתבשיל שאחריו שפיר קאמר הש״ך באינו בן יומו ומתורץ קושית בנו בנה״כ ע״ש ובזה יש יותר רבותא מבדינו של רמ״א אף דיש כאן שני בישולים של איסור האיסור הקודם והחריף שאחריו ובזה מתורץ מה שהקשו עליו מאי קמ״ל וזה שכתב עוד וכן אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר ב״י אם

בשלו בו אחר מעל״ע שנתבשל בו הבשר אע״פ שאינו מעל״ע משנתבשל בו הד״ח וכו׳ עכ״ל כלומר דבבשר שהוא היתר בשאינו חריף א״צ מעל״ע רק אחר הראשון ולכן הוי הרבותא בחריף מה שא״צ מעל״ע רק אחר הראשון ובזה יש רבותא יותר מבדין הקודם דאף בתוך מעל״ע אין החריף עושה להבישול שאחריו חריף וזהו שמסיים אבל אם נתבשל וכו׳ דבר איסור אפילו וכו׳ דבר שאינו חריף וכו׳ מונין מתבשיל השני וכו׳ עכ״ל כלומר ולכן הוצרך לומר בדין הקודם אחר מעל״ע וזהו עומק כוונתו ומתורץ כל מה שתמהו עליו ודוק]:

י וכתב רבינו הב״י בסעיף ה׳ איסור מועט שנבלע בכלי שדרכו שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שישתמשו בו כמו קדירה גדולה וחבית וכיוצא בהן ה״ז מותר להשתמש בו לכתחלה אע״פ שהוא בן יומא לפי שא״א לבא לידי נתינת טעם אבל אם הוא כלי שמשתמשין בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בה אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחלה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע עכ״ל והטור הביא דין זה בשם הרשב״א והשיג עליו וז״ל ואינו נראה להתיר מק״ו דאפילו קדירה שאינה בת יומא שהיא מותרת אסורה משום גזירה כשהיא בת יומא כ״ש באותו כלי עצמו אע״פ שאין דרך להשתמש בו בהיתר מועט יש לנו לגזור אטו שמא ישתמש בהיתר מועט עכ״ל ואין הדמיון שוה דהתם דרך להשתמש בבת יומא לפיכך גזרינן אינה בת יומא אטו בת יומא אבל בכאן אין דרך להשתמש בו בהיתר מועט [ב״י] אלא כוונת הטור כיון דחזינן דרבנן גזרו בזה א״כ גם בזה יש לגזור אטו כלי שאין דרכה להשתמש בשפע [ב״ח] אמנם אין ראיה מגזירה שגזרו בכלי אחת אינו בן יומו אטו בן יומו שנגזור כלי זו אטו כלי אחרת ובס״ס צ״ט בארנוהו:

יא אלא שיש לדקדק בדברי הרשב״א שהרי אומר בעצמו שאין מבטלין איסור לכתחלה וא״כ גם בדרכו להשתמש בשפע הוה ג״כ ביטול איסור לכתחלה ואיך התיר בזה וצ״ל דכשאין כאן ששים לא מקרי ביטול איסור אבל בכלי שמשתמשין בה בדבר מועט לא יהיה ששים וא״כ איסור גמור הוא ומאי קאמר שאין מבטלין איסור לכתחלה אלא צ״ל דהכוונה גם כשישתמשו בה בשפע ויהיה ששים הוה ג״כ מבטל איסור לכתחלה וא״כ גם בדרכו להשתמש בשפע יש ג״כ איסור ובאמת לעיל ס״ס צ״ט כשהביא דין זה לא כתב בלשון זה ע״ש וצ״ל דדינא דאין מבטלין איסור לכתחלה אינו באמת אלא באיסור בעין אבל באיסור בלוע הא אין כוונתו לבטל האיסור אלא לבשל בהקדירה והאיסור הבלוע נתבטל ממילא אלא דה״ק דכשלפעמים הוי איסור גמור כיון שמשתמשים בו גם בשלא בשפע ולא יהיה ששים ונמצא יש עליו שם איסור ממילא דגם בשפע אין לשמש בו דזהו כמבטל איסור כלומר דלכן משמש בו עתה מפני שעתה נתבטל האיסור ביותר מששים משא״כ אם תמיד דרכו להשתמש בשפע ולא יוכל לעולם לבא לידי איסור א״כ אין שם איסור עליו ואין כאן שם מבטל איסור כיון שאין כוונתו לבטלו אלא לבשל בו:

יב עוד נראה דה״ק דדבר שאין בו חשיבות כמו איסור הנבלע בכלי שאין ביכולת לבא לפחות מששים אין בזה שם איסור כלל ולא שייך לומר בזה אין מבטלין איסור לכתחלה דבכה״ג מצינו אפילו באיסור בעין בשלהי תרומות דתנן מגורה שפינה ממנה תרומה אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אחת אחת אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין וכן חבית של שמן תרומה שנשפכה אין מחייבין להיות יושב ומטפח אלא וכו׳ ע״ש והטעם משום דאין בזה חשיבות כלל וכ״ש באיסור בלוע בכה״ג והן אמת שהרמב״ם ז״ל יש לו שיטה אחרת בתרומה וס״ל דגם בבישול א״צ הגעלה וזהו מהקולות שהקילו בתרומה ואין למידין מזה לשארי איסורים וכך השיב לחכמי לוניל וכמ״ש רבינו הב״י בספרו כסף משנה בסוף הל׳ תרומות ע״ש אבל כל הראשונים לא הודו לו בזה אלא הטעם מפני שאין בזה שום חשיבות וכמ״ש וכ״כ הרשב״א בתשו׳ סי׳ רכ״ב ע״ש ובעיקר דין זה לענין דינא בארנו בס״ד בס״ס צ״ט ע״ש:

יג דבר מוסכם מכל הפוסקים דסתם כליהם אינם בני יומן לבד הרמב״ם דלא ס״ל כן כמ״ש בריש סי׳ קי״ב ע״ש וטעמו של דבר כתב הטור משום דהוה ס״ס שמא לא נשתמשו בו היום ואת״ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בדבר הפוגם בעין וכיון דהוה ס״ס תולין להקל וכ״כ כמה מהראשונים טעם זה ולפ״ז גם סתם כלים שלנו אינם בני יומן מטעם זה ובאמת כתבו כן הטור והש״ע סעיף ז׳ וז״ל כשם שסתם כליהם אינן בני יומן כך סתם כלים שלנו בחזקת שאינן בני יומן עכ״ל ושמא תשאל דא״כ למה אמרו מפורש סתם כלים שלהם בחזקת שאינם ב״י ולא אמרו סתם סתם כלים אינם ב״י די״ל דבכלים שלנו אין לסמוך על זה אם לא כשאין בעה״ב בביתו אבל כשהוא בביתו הרי יכול לשאול ממנו ואם לא שאל ראוי לקונסו ולהחמיר ולומר דהוא בן יומו [מרדכי פא״מ בשה״ג בשם מהר״מ] אבל י״א טעם אחר דטעם זה אינו אלא בכלים שלהם משום שמנהגם כך הוא שמדיחים כליהם יפה והכלי שבשלו בו היום לא יבשלו בו עד למחר [שם] [עט״ז סק״ד שכתב בשם ד״מ דהקנס אינו אלא בבעל הכלי דה״ל למידע ולא באחר ולענ״ד נראה דגם באחר כשהבעלים בביתם והיה יכול לישאל מהם ג״כ שייך קנס כמ״ש]:

יד לפיכך אם עבר ונשתמש בכליהם קודם ההכשר מותר התבשיל אבל אם חימם מים בכלי שלהם ללוש בהם פת וכדומה אסור ללוש באותן מים דלדבר זה מקרי לכתחלה הואיל ועדיין לא התחיל הנאתו שהרי עדיין לא לש בהן דאם היה מחמם המים לשתיה כמו שהם שפיר הוי דיעבד שכבר

חימם אבל זה החימום היה להלישה ועדין לא לש וכן כל כיוצא בזה ולא עוד אלא אפילו כשהכותי חימם המים לעצמו לשתיה וישראל קונה ממנו ג״כ מותר לכתחילה דמאחר דכבר נעשה בידם מקרי דיעבד כמו כל הדברים שהתירו חז״ל לקנות מהן אע״פ שנתבשל בכליהן וההיתר הוא מטעם אינם בני יומן לרוב הפוסקים [כפת ושמן וקפריסין וחמין וקפלוטות בפא״מ וכולהו מטעם אינם ב״י עב״י]:

טו ואע״פ שהתירו בדיעבד וגם לכתחלה לקנות מהם משום דגם זה הוי כדיעבד כיון שכבר נעשה אבל אסור לישראל לומר לו לכתחלה בשל לי ירקות בקדירתך וכן לא יאמר לו עשה לי מרקחת שכל האומר בשל לי הרי הוא כאלו מבשל בידיו לכתחלה אמנם זה שכתבנו במרקחת אם הוא רוקח אומן מותר לכתחלה לומר להם לעשות מפני שמיוחדים להם כלים ביחוד על מרקחת ואינם מבשלים בהם תבשילין וכן כל מיני אומנות כמו הקאנדיטערסקי וכל מיני דבש וצוקערקעס דלכל זה יש להם כלים מיוחדים וגם משום בישוליהם אין חשש שהרי כל אלו נאכלים כמו שהן חיין וכן המנהג הפשוט וכמ״ש בסי׳ קי״ג ע״ש וז״ל הטור וש״ע סוף סעיף ו׳ שכל האומנים מיחדים כלים נקיים למלאכתן כדי שלא יפגמו אומנותם ובעל נפש יחוש שדברים אלו מביאים לידי טהרה ונקיות עכ״ל שכל מאכל טריפה מטמטם הלב [פרישה] כלומר הגם שמעיקר הדין נוכל לסמוך על זה שיש להם כלים מיוחדים מ״מ הבעל נפש ראוי להרחיק א״ע מזה דאולי לא כן הוא ומטמטם הלב ולפ״ז בזמנינו שכל הרוקחים והעושים קאנדיטערסקי וצוקערקעס אין שום ס״ס בדבר אם יש להם כלים מיוחדים דדבר ברור הוא שיש להם כלים מיוחדים ולפ״ז גם בעל נפש א״צ להרחיק א״ע מזה [כנלע״ד]:

טז י״א הא דסתם כלים שלהם אינם ב״י היינו שא״צ לישאל מהם אבל אם שאל מהם יחוש לדבריו [רש״ל] ויש חולקין בזה [ט״ז וש״ך סק״ד בשם הרלב״ח] אמנם באמת אין כלל בזה והכל לפי הענין ואם הוא מבין שבשלו בו כהיום או שלפי האומדנא הבעה״ב הזה אינו עשיר להחליף כליו או שהוא לעת ערב דבוודאי קרוב הדבר שבישלו בו היום הוי איסור גמור אפילו אם לא הגיד לו שהוא בן יומו ומימינו לא שמענו לסמוך על היתר זה ולא יעשה כן בישראל לאכול אף המותר מכליהם על סמך זה דאינם בני יומן וכ״ש בקאוו״א הייז״ר ושותין עם חלב דבכל שעה שותין שמה ובוודאי הם בני יומן וטי״י מותר לשתות דלזה לכל אחד כלים מיוחדים:

יז כתב הטור בשם הרשב״א כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואע״פ שאפשר להגעילו ולהחזירו להכשרו ע״י כך אין דנין אותו כדשיל״מ לאסור כולם עד שיגעילם אלא הרי הוא כאיסור יבש שנתערב ביבש ובטל ברוב שכל שאין מתירין שלו באין מאיליהן וצריך לפזר מעותיו ולהוציא הוצאות אינו בכלל שיש לו מתירין עכ״ל וכ״ש בכלי חרס דלא מהני בהו הגעלה וכן הדין בכלי בשר שנתערב בשל חלב או של חלב בשל בשר [ב״ח] וכבר נתבאר דין זה בסי׳ ק״ב ע״ש:

יח כתב רבינו הב״י בסעיף ט׳ דיש ליזהר מלהניח בבית עכו״ם כלי סעודה דחיישינן שמא ישתמש בהן עכ״ל מבואר מלשונו דרק לכתחלה יש לחוש לזה אבל בדיעבד אם עבר והניחן אין בכך כלום וכן נראה ממה שכתב בסעיף י׳ קערות ששלח ישראל לעכו״ם עם מאכל ושהו שם אם ניכר בהם המאכל ששלח הישראל בתוכם מותר ואם לאו אסור אם רגילין להדיח הכלים בחמין דחיישינן שמא הודח בכלי איסור עכ״ל כלומר אם רגילין להדיח בחמין של כלי ראשון ולכאורה למה ליה האי טעמא תיפוק ליה דאסור שמא נשתמש בהם העכו״ם במאכל איסור אלא משום דחששא זו אינה אלא לכתחלה אבל חשש הדחה בחמין הוי גם בדיעבד שיש רגלים לדבר מדהיא נקייה ואינה מלוכלכת [פר״ח סק״ח]:

יט אמנם יש לדקדק בחששא דהדחה עם כליו והא איהו פסק לעיל סי׳ צ״ה סעיף ג׳ דקערות של בשר שהודחו ביורה חולבת מותר כשאין שומן דבוק בהן משום דהוה נ״ט בר נ״ט וצ״ל דכאן באיסור לא שייך נ״ט בר נ״ט או משום דסתם כליהם אחר אכילה שומן דבוק בהם או משני הטעמים ביחד לכך אסור גם בדיעבד אבל אם יש ספק שמא הדיחם יחד בכלי שני מותר בדיעבד:

כ ועוד ראיה ממ״ש לקמן סי׳ קל״ו שהשולח כלים המיוחדים ליין ביד כותי צריך להחתימם ובדיעבד לא אסר כששלחן בלי חותם כמ״ש שם בספרו הגדול ע״ש וכ״כ כאן בספרו הגדול בשם הרא״ה וז״ל קדרות או קערות שעמדו בבית הכותי משהה אותם מעל״ע ומותר עכ״ל וגם בכאן כוונתו להשהותם מעל״ע אלא שקיצר בש״ע כדרכו [שם] דוודאי מעל״ע צריך להשהות דליהוי עכ״פ לפגם וזה מועיל אפילו עמדו בבית הכותי זמן מרובה [שם וש״ך סק״ח] ויש רוצים להחמיר כזה אפילו בדיעבד [ב״ח וט״ז] ולא נראה לאסור בדיעבד משום חששא בעלמא וודאי לכתחלה אסור לעשות כן ולסמוך אשהיית מעל״ע אבל בדיעבד מותר ואפילו בישל הישראל בו ביום שלקחה מהכותי אין לאסור המאכל בדיעבד ולא מחזקינן ריעותא לומר שבישל בה או עירה לתוכה רותח [כ״מ בש״ך ע״ש] ודע דכל זה אינם אלא בכלים כקדרות וקערות גדולות שיש לחוש לבישול או לעירוי מכ״ר אבל בטעלער וכפות ומזלגות וסכינין שהתשמיש בהם הוא בכלי שני וכ״ש בדברים שתשמישן בצונן מדיחן ומותר [שם]:

כא וגם רבינו הרמ״א ס״ל כן שכתב וז״ל ואפילו אם נתנה לאומן לתקנה צריך לעשות בהם סימן שלא ישתמש בהם העכו״ם [זהו כשנתנה רק לתיקון בעלמא אבל אם נתנה לצפותה בבדיל לא חיישינן לתשמיש שרוצה האומן שתתראה כחדשה] ואם עבר ולא עשה כשחזר ולקחם מן העכו״ם צריך הגעלה ודווקא אם שהו קצת אצל העכו״ם דהיינו כחצי יום אבל לפי שעה אין לחוש וכל זה כשרוצה להשתמש בו ביום שנתנו לו דליכא אלא חדא ספיקא שמא נשתמש בו העכו״ם או לא אבל אם לא לקחו מן העכו״ם עד לאחר זמן דנוכל לומר אף אם נשתמש בו כבר נפגם ונשתהה מעל״ע או נשתהה ביד ישראל מעל״ע לאחר שלקחו מן הכותי אזלינן לקולא ואין חוששין בדיעבד ואם לקחו מן העכו״ם באותו יום שנתנו לו ועבר ונשתמש בו בלא הגעלה יש אוסרים המאכל כמו בכלי שהוא בוודאי בן יומו ובמקום צורך יש להקל בדיעבד ולכתחלה יש ליזהר בכל ענין אפילו בעבדים ושפחות שבבית הישראל שלא ליחד כלים שלנו אצלן שמא ישתמשו בהם בדברים האסורים עכ״ל ועכשיו אין נזהרין מזה לפי שתמיד הישראל יוצא ונכנס ומותר אפילו לכתחלה [ש״ך סק״ט ופר״ח] וכלי חלב ששהו ביד העכו״ם ודאי דאין חשש בדיעבד דאין בזה חשש איסור תורה בשום פנים כמובן [כלומר כלים שמעמידים בם חלב]:

כב עוד כתבו בסעיף י״א כלי סעודה שביד עכו״ם ומסיח לפ״ת ואומר שחדשים הם ויראה כמו שהוא אומר מותר לקנותם ממנו ויש מחמירים ואומרים שאינו נאמן ואין ליקח כלים ממנו רק כשמוכר הרבה כלים וקונה כלי מן הכלים וכן נוהגין לכתחלה אבל במקום הדחק כגון שנתארח בביתו ואין לו כלים נוהגים כסברא הראשונה וכן עיקר עכ״ל עוד כתבו שיש מי שאומר שקערות הבאות מעבר לים שקערורות ירקרקות או אדמדמות אסור להשתמש בהם לעולם בחמין מפני שאינן חדשות שמשתמשין בהן ואינו ניכר עכ״ל ונ״ל דכל זה אינו אלא בבעה״ב המוכר אבל בחנוני כותי המוכר אין שום חשש דע״פ רוב החנוני מוכר חדשים ואין לנו לחשוש שמא נתנם לתשמיש.

סימן קפג

א דיני נידה, וזבה, ויולדת • ובו ס״ח סעיפים

הנדה היא ככל העריות שבתורה והמערה בה הרי זה חייב כרת כדכתיב בפ׳ קדושים [ויקרא ב, יח] ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקרה הערה וגו׳ ונכרתו שניהם מקרב עמם הרי שבהעראה בלבד אף שלא גמר ביאתו חייבים כרת ואזהרה שלה כתיב בפ׳ אחרי מות [שם יח, יט] ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה ואין הפרש בנדה בין פנויה לנשואה בין גדולה לקטנה בין בתולה לבעולה והבא על קטנה בת שלש שנים ויום אחד שהיא ראויה לביאה אם היא נדה חייב כרת ואל תתמה דאיך אפשר לקטנה להיות נדה דיותר מזה תנן בנדה [מ״ג ב] תנוקת בת יום אחד מטמאה בנדה בת י׳ ימים מטמאה בזיבה ע״ש וזהו לעניין טומאה וטהרה אבל לביאה כל שהיא פחותה מג׳ שנים ויום אחד אינה ראויה לביאה ואין שם ביאה על זה ודבר זה הלכה למשה מסיני [שם מ״ה א]:

ב וכתב הרמב״ם פ״ד [הל׳ א׳] מאיסורי ביאה מפי השמועה למדו שאין הפרש בין גדולה לקטנה לטומאת נדות וזבות ואחד הבא על הנדה כל שבעת הימים ואפילו לא ראתה אלא יום ראשון ואחד הבא על יולדת זכר כל שבעה ועל יולדת נקבה כל ארבעה עשר או על הזבה כל ימי זובה וספירתה אפילו שפחה אפילו משוחררת הכל בכרת שנאמר בנדה שבעת ימים תהיה בנדתה [שם טו, יט] ובזבה נאמר כל ימי זוב טומאתה כימי נדתה תהיה [שם טו, כה] וביולדת זכר הוא אומר כימי נדת דוותה תטמא [שם יב, ב] וביולדת נקבה וטמאה שבועיים כנדתה [שם יב, ה] עכ״ל וטהרתן של אלו הוא כשטבלו לאחר הזמן במקוה של ארבעים סאה:

ג אבל אם טבלו בתוך ימי הטומאה אין הטבילה כלום והרי הן טמאות כמות שהיו וכן אם לא טבלו אחרי ימי טומאתן אפילו עברו שנים רבות הרי הן טמאות כשהיו והבא עליהן חייב כרת וז״ל הרמב״ם שם [הל׳ ג׳] בד״א שהטומאה תלויה בימים כשטבלה במי מקוה אחר הימים הספורים אבל נדה וזבה ויולדת שלא טבלו במי מקוה הבא על אחת מהן אפילו לאחר כמה שנים חייב כרת שבימים וטבילה תלה הכתוב שנאמר ורחצו במים זה בנין אב לכל טמא שהוא בטומאתו עד שיטבול עכ״ל ובנדה עצמה כתיב [שם טו, כא] וכל הנוגע במשכבה יכבס בגדיו ורחץ במים והיינו טבילה ק״ו שהיא עצמה צריכה טבילה וזהו דכתיב [שם טו, לג] והדוה בנדתה כלומר בנדתה תהא עד שתבא במים וזהו ג״כ מאי דכתיב בגיעולי מדין אך במי נדה יתחטא ודרשו חז״ל במים שהנדה טובלת בהן והיינו ארבעים סאה [מתוס׳ וראשונים] והנביא אמר [זכריה יג, א] ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד לחטאת ולנדה כלו׳ שבמקום המקדש יפתח מעיין שיקחו משם מים חיים למי חטאת של אפר פרה ולטבילת נדה:

ד דכלל גדול הוא בכל התורה שאין טומאה עוברת בלא טבילה והרי אפילו בטומאות קלות והיינו טומאת ערב דשרצים כתיב בשמיני [שם יא, לב] במים יובא וטמא עד הערב וטהר וכן בטומאת ערב דשכבת זרע כתיב במצורע [שם טו, יח] ורחצו במים וטמאו עד הערב וכ״ש טומאת שבעה דנדה

וזבה ויולדת ולכן סתמה התורה בנדה דקל וחומר הוא מטומאת ערב ולכן כתבה בכוונה בזבה סתם וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר והטהרה היא במים כדמוכחי קראי דלעיל ורק בזב כתיב מפורש [שם טו, יג] וכי יטהר הזב מזובו וגו׳ ורחץ בשרו במים חיים וטהר משום דזב בעי מים חיים והנדה והזבה והיולדת די במי מקוה ולכן פירשה רק בזב וכך דרכה של התורה לסמוך על תורה שבעל פה בכל המצות ולכן גם בכל מיני טומאת ערב דשמיני ודמצורע כתיבי רק וטמא עד הערב ולא יותר וסמכה על מה שגילתה במקום אחד וטהר וכן בכאן בנדה סמכה על מה שכתבה במגעה ורחץ במים וק״ו היא עצמה וכל המפקפק בתורה שבעל פה אין לו חלק באלהי ישראל:

ה אע״ג דהאידנא אין נ״מ בין נדה לזבה ועוד בזמן הגמ׳ בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו שבעה נקיים וקראו לזה הלכה פסוקה [ברכות ל״א א] מ״מ נבאר לפי דין התורה מהו נדה ומהו זבה דהנה שני פרשיות כתיבי במצורע בעניין זה בפרשה ראשונה כתיב [שם טו, יט] ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה שבעת ימים תהיה בנדתה וגו׳ והיינו בין שראתה רגע אחת ובין שראתה כל שבעת הימים טובלת ביום השביעי בלילה שנגד יום השמיני והיא טהורה ואינה צריכה לספור שבעה נקיים רק שתפסוק בטהרה ביום ז׳ קודם בין השמשות ובלילה טובלת וזהו דין נדה:

ו ובפרשה שנייה [שם טו, כה] כתיב ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה כל ימי זוב טומאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא וגו׳ ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר וזהו זבה שהדם זוב ממנה בלא עת נדתה כלומר בהווסת הקבוע לנשים הן שנמשך מזמן נדתה הראיות כלומר שראתה כל ז׳ ימי נדות ולא פסקה מלראות גם אחרי עבור הז׳ ימים וזהו או כי תזוב על נדתה כלומר שנמשך יחד והן שפסקה בסוף הז׳ ימים מלראות ואחר יום או יומים או יותר ראתה דם ובזה היא זבה כפי הדינים שיתבארו וכשהיא זבה גמורה צריכה שבעה נקיים לאחר שפסק הדם ואח״כ תטהר במי מקוה:

ז וקבלו חז״ל מהלכה למשה מסיני שיש י״א יום ימי זיבה בין נדה לנדה כלומר כל י״א יום שאחר הז׳ ימי נדה אם ראתה בהם יש לה דין זבה אבל לאחר י״א נחזירנה לימי נדות וכך הוא דין הזבה כפי שבאה הקבלה למשה מסיני שאם ראתה יום אחד בתוך הי״א יום נקראת זבה קטנה והיא שומרת יום כנגד יום כלו׳ שצריכה להמתין יום הראייה ותפסוק בטהרה קודם בין השמשות ותמתין כל הלילה ומקצת מן היום המחרת [עי׳ ב״ח] וביכולתה לטבול אחר נץ החמה אך בתשמיש אסורה דשמא תראה גם היו ונמצאת טמאה למפרע ומטעם זה י״א דגם לא תטבול בבוקר [ע״ש] והנה אם לא ראתה ביום המחרת עד הלילה שכנגד יום השלישי הרי היא טהורה וזהו פירושו דשומרת יום כנגד יום כלומר שתשמור יום הראייה עם יום המחרת אבל ראתה בשני הרי היא טמאה אך גם אז היא רק זבה קטנה ושומרת יום כנגד יום השלישי כיום הראשון שנתבאר אבל אם חזרה וראתה גם ביום השלישי כיון שראתה שלשה ימים נעשית זבה גדולה ולא תטהר לעולם עד שתפסוק בטהרה קודם בין השמשות ואח״כ תמנה שבעה ימי נקיים ולאחר זה תטבול בלילה שכנגד יום השמיני וטהרה ואם ראתה באחד מן הז׳ ימים סותרת כל המניין שמנתה וצריכה ז׳ ימים נקיים אחרים אפי׳ שהתה שנים רבות אינה נטהרת בלא טבילה אחר ז׳ ימים נקיים ומן הדין ביכולתה לטבול ביום השביעי בבוקר אלא שאין תועלת דשמא תראה ביום ותסתור וכך שנו חכמים [שבת קכ״א א] הזב והזבה טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה וכשראתה לאחר הי״א יום או שראתה לאחר ז׳ נקיים הרי היא נדה ודינה כמ״ש בנדה וכן הולך לעולם:

ח ואע״פ שכל זה הלכה למשה מסיני מ״מ דרשו חז״ל גם מקראי וכך שנינו בתורת כהנים פ׳ מצורע ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים ר׳ מונא אומר משום ר׳ יהודה ימים שנים יכול ימים הרבה אם מרובים הם והלא כבר נאמר רבים הא לא דיבר אלא ימים מועטים וכמה הם הוי אומר שנים רבים שלשה יכול רבים עשרה אמר ימים ואמר רבים מה ימים מיעוט ימים שנים אף רבים מיעוט רבים שלשה יכול שנים ושלשה הרי חמשה וכי נאמר ימים ורבים והלא לא נאמר אלא ימים רבים הא כיצד הרבים הללו יהא מרובים על שנים וכמה הם הוי אומר שלשה יכול הרואה ג׳ ימים בתחלה תהא זבה ומה אני מקיים ואשה כי תהיה זבה וכו׳ ברואה יום אחד וכו׳ ת״ל על נדתה אחר נדתה וכו׳ אין לי אלא סמוך לנדתה מופלג מנדתה מניין ת״ל או כי תזוב על נדתה [נראה שמקודם צריך לומר ת״ל בלא עת נדתה כבשלהי נדה ע״ש] אין לי אלא יום אחד מופלג מנדתה מניין לרבות מופלג ג׳ ד׳ ה׳ ו׳ ז׳ ח׳ ט׳ י׳ אמרת מה מצינו ברביעית שהוא ראוי לספירה של נקיים כשפסקה אחר הג׳ ימים וראוי לזיבה לצרף עם ב׳ ג׳ כשלא ראתה בא׳ שהרי מופלג יום אחד נתרבה כמו שכתבנו אף אני מרבה עד עשרה שהם ג״כ ראוים לספירה של ג׳ הראשונים דעד י׳ הוי ז׳ נקיים וראוים לזיבה ומניין לרבות אחד עשר דהוא ראוי רק לזיבה ולא לספירה של ג׳ הראשונים מפני שכבר עברו ז׳ ימים ת״ל בלא עת נדתה כלומר אפילו מופלג לימים הרבה יכול שאני מרבה אף שנים עשר אמרת לאו ומה ראית לרבות אחד עשר וכו׳ מרבה אני אחד עשר שהוא ראוי לספירת או כי תזוב עכ״ל כלומר דאו כי תזוב מרבה רביעי והוה יום י״א השביעי לו [ואמרו בגמ׳ סוף נדה ע״ג א לר״ע קראי לראב״ע הלכתא]:

ט והנה הדבר מובן מאליו שכשראתה רק ביום י׳ וביום י״א א״א לה להיות זבה גדולה כיון דזבה גמורה הוי רק בג׳ ימים והיא כשתראה ביום י״ב אינו מצטרף להקודם דכבר גמרו האחד עשר יום שבין נדה לנדה דבשלמא כשראתה ג׳ ימים מקודם שוב לעולם היא זבה משא״כ כשראתה רק שני ימים וכ״ש ברואה יום י״א לבדו ומ״מ יש חילוק בין י׳ לי״א דבראתה בי״א בלבד אינה צריכה לשמור יום המחרת כלל אלא טובלת ובלילה מותרת לבעלה דאף אם אח״כ תראה הרי אינו מצטרף להקודם ועד עתה היתה טהורה אבל ראתה ביום י׳ צריכה שימור ליום המחרת כיון שהוא בתוך ימי זיבה אם תראה ביום י״א הרי היא טמאה למפרע ולכן מוכרחת להמתין עד יום י״א בלילה ועמ״ש בסעי׳ י״א:

י וז״ל הרמב״ם בפ״ו דין י״ב זבה קטנה שטבלה בלילה של יום השימור או זבה גדולה שטבלה בליל ז׳ כאלו לא טבלה והרי היא כנדה שטבלה תוך שבעה הבא על זבה גדולה ביום שביעי של ספירה אחר שטבלה או על זבה קטנה ביום השימור אחר שטבלה פטור מן הכרת כיון שטבלה בזמן הראוי לטבילתה וטהורה אך לאשה זו יהיה לה תרבות רעה שהרי בעילתה ומגעה תלויין כיצד אם נשלם היום אחר הטבילה ולא ראתה דם הרי כל שנגעה בו אחר טבילתה טהור ובעילתה אחר הטבילה אין חייבין עליה כלום ואם ראתה דם ביום זה אחר שטבלה נמצאת זבה למפרע וכל שנגעה בו למפרע טמא והיא ובועלה חייבין בקרבן ולפיכך היא אסורה לבעלה עד לערב שלא תבא לידי ספק עכ״ל:

יא וזה שכתבנו דבראתה ביום י״א טובלת בלילה ומותרת זהו מן התורה אבל מדרבנן אסרו זה וכשטבלה בלילה ושימשה פטורה רק מן הקרבן אבל מטמאה את בועלה ומגעה טמא ואפילו לא ראתה כלל דגזרו יום י״א אטו כל הימים ועשאוה כטמאה גמורה רק קרבן א״א לחייב מדרבנן ואפילו עשתה שימור ליום י״ב וטבלה ביום י״ב מ״מ גזרו חכמים שלא תשמש עד הלילה להשוותו לשאר הימים ואם עשה כן ה״ז גרגרן אך לטומאה לא גזרו כיון שעשתה שימור ולכן אפילו ראתה אח״כ אינה טמאה למפרע שזהו תחלת נדות [וזה מבואר במשנה דנדה ע״ב א לב״ה וכ״כ הרמב״ם שם בהל׳ י״ז וי״ח והשגת הראב״ד אינו מובן כמו שכתב הה״מ ע״ש ודו״ק] [והטור סובר דבי״ב מותרת עיין שם ועתה אין נפקא מינה בזה]:

יב ודע שבעיקר חשבון ימי נדות וזיבות יש להרמב״ם ז״ל שיטה תמוה שכל הראשונים דחו דבריו ועשו דבריו לדברי שגגה דהנה רש״י ותוס׳ וכל רבותינו שוים בדבר דהאשה אחר שנעשית זבה אינה חוזרת לימי נדותה עד שתשב שבעה נקיים ואימתי נעשית זבה כשתראה ג׳ ימים זה אחר זה לאחר ז׳ ימי נדה שראתה ממש והרמב״ם כתב בפ״ו [הל׳ ד׳] כל ז׳ הימים שנקבע לה וסת בתחלתן הם הנקראים ימי נדתה בין ראתה בהם דם בין לא ראתה ומפני מה נקראים ימי נדה מפני שהם ראויים לנדה וכל דם שתראה בהן דם נדה יחשב וכל י״א יום שאחר הז׳ הם הנקראים ימי זיבתה בין ראתה בהם דם בין לא ראתה ולמה נקראים ימי זיבה מפני שהן ראויין לזיבה וכל דם שתראה בהם דם זיבה יחשב והזהר בשני שמות אלו שהן ימי נדתה וימי זיבתה כל ימי האשה מיום שתקבע לה וסת עד שתמות או עד שתקבע לה וסת ליום אחר שיתעקר הוסת הראשון תספור לעולם ז׳ מתחלת ימי הוסת ואחריהם י״א ואחריהם ז׳ ואחריהם י״א ותזהר במניין כדי שתדע בעת שתראה דם אם בימי נדה ראתה או בימי זיבה שכל ימיה של אשה כך הן ז׳ ימי נדה וי״א ימי זיבה אא״כ הפסידה בלידה כמו שיתבאר עכ״ל ולבד שזהו עצמו דבר פלא הקשו עליו מכמה סוגיות ולפלא שנראה שכך היתה קבלה בידו מזמן הגאונים שכן נמצא שיטתו כתובה בשם רב שרירא גאון במדרש תנחומא סוף פרשת מצורע ע״ש ונתתי את לבי ליישב הקושיות בס״ד אך מקודם נבאר בס״ד מה הכריחו לזה:

יג ומקודם אני שואל בטובם של כל רבותינו הקדושים דבכמה מקומות בש״ס שחששו לספק שמא עומדת בימי זיבה כמו סוגיא דטועה בפ״ק דערכין וכן בתקנת רבי בשדות כמו שיתבאר שהחשש הוא שמא היא זבה וכן בעיקרא דתקנה דבנות ישראל שהחמירו על עצמן לישב תמיד ז׳ נקיים מפני חשש זיבה והא בכל התורה כולה אזלינן בתר רוב או בתר חזקה וכ״ש כשיש שני הדברים ביחד רוב וחזקה והא רוב נשים יש להן וסתות משלשים יום לשלשים יום או פחות מעט או יותר מעט ואפילו מיעוטא דמיעוטא לא אשכחן נשים שיהיה להם ראיות מעשרה ימים לעשרה ימים וכ״ש בפחות מזה וכן כל ימי זיבה הן בחזקת טהרה כדתנן [ל״ח ב] כל י״א יום בחזקת טהרה וא״כ למה לנו לחוש לימי זיבה כלל אבל לשיטת הרמב״ם שצריכה למנות כל ימיה ז׳ ימי נדה וי״א ימי זיבה אפילו לא ראתה דבזה וודאי הטעות מצויה שצריכה לעולם לדעת החשבון מראשית ראייתה עד סוף ימיה א״ש:

יד עוד ק״ל דהנה בתקנת בנות ישראל כתבו הראשונים ז״ל דחיישינן שמא ראתה בבית החיצון וכותלי בית הרחם העמידוהו ואיך אפשר לומר כן והרי לפ״ז נצטרך לומר שעשרה ימים מקודם כבר ראתה בבית החיצון דבפחות מזה למה צריכה שבעה נקיים והא אף אם ראתה תשעה ימים הוי ז׳ ימי נדה ושנים ימי זיבה ועדיין היא זבה קטנה וא״צ ז׳ נקיים ובע״כ חששו שמא ראתה בבית החיצון זה עשרה ימים והיינו שראתה ביום הראשון ואח״כ חזרה וראתה בשמיני ובתשיעי ובכל אלו העמידו כותלי בית הרחם וביום העשירי ראתה טיפה כחרדל היש לך דבר תמוה יותר מזה מצד הסברא וגם זהו נגד כל הסוגיא דריש נדה דהחמירו לטהרות יותר מלבעלה כידוע והרי גם בטהרות שם לא חששו להעמדת בית הרחם רק מעת לעת כמבואר שם

ולהרמב״ם אתי שפיר משום שאינה יודעת באיזה ימים עומדת ואם רק זהו יום השלישי להעמדת בית הרחם הרי היא זבה ואף שיותר ממעת לעת אין לחשוש כלל אך החומרא באה מצד אחר כמו שנבאר בס״ד׃

טו דעיקר החומרא היתה מפני הראייה ממש כדרך הנשים שרואות ג׳ ימים זה אחר זה ויש מעט יותר ובאלו פשיטא שיש לחוש שמא עומדות בימי הזיבה לפי החשבון הארוך ולזה החמירו בנות ישראל מעצמן לבלי לחלק להחמיר בכל עניין ומפני שבאמת הוא דבר שאינו מצוי דרוב נשים רואות שלשה או ארבעה או חמשה ימים כידוע אבל לכל רבותינו אפילו בראייה ג׳ ימים וארבעה וחמשה וששה ושבעה ושמנה ותשעה אין מקום להחמיר כלל והן הן דברי הרמב״ם בפי״א דין ג׳ וז״ל ובימי חכמי הגמ׳ נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים לפי שלא היה כח לכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה לפיכך החמירו וכו׳ ועוד החמירו על עצמן בנות ישראל חומרא יתירה וכו׳ עכ״ל הרי להדיא כדברינו׃

טז ויותר מזה ק״ל בהא דאמרינן [ס״ו א] התקין רבי בשדות ראתה יום אחד תשב ששה והוא שנים תשב ששה והן שלשה תשב שבעה נקיים ע״ש וקשה דראתה יום אחד הלא מן התורה טמאה ז׳ ימים כדין נדה ומה צריך זה לתקנה ורש״י באמת פי׳ כדין תורה ושמא בימי נדה היא עכ״ל כלומר אפילו אם ידעה שהיא בימי זיבה ואינה אלא שומרת יום מ״מ התקין שתשב כימי נדה וקשה הא כיון שעומדת בימי זיבה בע״כ שזה לא כביר היתה נדה וטבלה לסוף ז׳ ונטהרה וא״כ איך היא בימי נדה אבל להרמב״ם אתי שפיר דלעולם לא ראתה מקודם כלל אך לפי חשבונה הארוך עומדת בימי זיבה ואולי טעתה׃

יז וכן במה שהתקין שנים תשב ששה והן ופירש״י [ד״ה שנים תשב] שמא הראשון סוף זיבה והשני תחלת נדה ע״ש וקשה דהא רבי בוודאי לא חשש להעמדת כותלי בית הרחם כבנות ישראל שחששו לזה דאם חשש לזה היה לו להצריך שבעה נקיים וא״כ אם נאמר שהראשון הוא סוף זיבה הלא בהכרח שעשרה ימים מקודם ישבה י׳ ימי נדה ואיך שכחה לגמרי מה שהיה בעשרה ימים מקודם והלא זה לא כביר טבלה ונטהרה לבעלה וכן מה שהתקין בראתה שלשה שתשב ז׳ נקיים משום שמא הם ימי זיבה ובע״כ ששמנה ימים מקודם נגמרו ימי נדה ואיך שכחה זאת לגמרי היש לך דבר תמוה יותר מזה׃

יח והנה מפני זה פירשו רבותינו בעלי התוס׳ [ד״ה שנים תשב] בהך דראתה שני ימים שמא ראתה בראשון דם ירוק ע״ש אבל א״כ קשה להיפך דאם באנו לחשוש לכאלה לטעות בין דם לדם היה לו לרבי לתקן שאפילו ראתה יום אחד תשב שבעה נקיים דשמא ראתה מקודם שני ימים דם והיא סברה שדם טהור הוא ובאמת הוא דם טמא דכמו שיש לטעות מטהור לטמא כמו כן יש לחוש להיפך ועוד דאף לדבריהם הקושיא דג׳ ימים אינו מתורץ עדיין אבל להרמב״ם אתי שפיר הכל דכיון שתלוי בחשבון הארוך שפיר חיישינן שמא טעתה׃

יט ועתה נתרץ הקושיות שהקשו עליו וכך הקשו הראשונים על שיטתו דלדבריו יוכל להיות זיבה בלא נדה כשהם ימי זיבה לפי החשבון וגם לדבריו כשראתה בימים האחרונים של י״א יום מתחילין ימי נדה אף כשלא ספרה ז׳ נקיים כמ״ש בפ״ז סוף דין י׳ וז״ל כיון שטהרה מזובה אע״פ שהיא טמאה טומאה אחרת כגון טומאת לידה או טומאת נדה או טומאת צרעת ה״ז סופרת בהן ואין טומאות אלו וכיוצא בהן סותרין הספירה ימי לידתה וימי נדתה אם לא ראתה בהן דם הרי אלו עולין לה לספירת ז׳ נקיים ואם ראתה בהם דם אין עולין לה ימי הראייה ולא סותרין כל הימים וכו׳ שאין סותר הכל אלא ראיות של זוב אבל אלו סותרין יומן בלבד עכ״ל׃

כ וזהו נגד סוגיא דטועה בערכין [ח׳ א] דשם מפורש שהזבה כל זמן שלא ישבה ז׳ נקיים הרי היא תמיד זבה דאל״כ בהא דאמרינן שם דכשראתה יום אחד או שנים או שלשה פתחה י״ז וכשראתה ד׳ ימים פתחה ט״ז וכשראתה חמשה ימים פתחה ט״ו ותמיד כשראתה יום אחד פותח והולך יום אחד יותר והטעם משום ממ״נ אם הימים שראתה בהם הם ימי נדה הלא נגמרו הי״ח ימי נדה וזיבה קודם ואם שנים הראשונים הם סוף ימי זיבה והשאר הם ימי נדה ג״כ נגמר במספר זה ואף שי״ל שמא הג׳ ימים הראשונים הם ימי זיבה והשאר הם ימי נדה ולפ״ז יחסר יום אחד דא״א לומר כן דאם ראתה ג׳ ימים בזיבה לעולם לא תשוב לנדתה עד שתספור ז׳ נקיים כמ״ש שם רש״י ותוס׳ ע״ש היטב׃

כא ועתה לדברי הרמב״ם תיהדר קושיא לדוכתא ועוד הקשה עליו הרמב״ן הרבה קושיות שדבריו הם כנגד כמה סוגיות במסכת נדה כמו בדף ל״ט א דאמרי׳ היתה למודה להיות רואה יום ט״ו לטבילתה וכו׳ ואמרינן שם דהך ט״ו הוא לטבילתה שהם כ״ב לראייתה ע״ש ועתה איך תקבע וסת בכך הא אינה קובעת וסת בימי זיבה ולחשבון זה בפעם השני כשתראה שהוא מ״ד לראייה ראשונה הוה ממש התחלת הזיבה דוק ותשכח שכן הוא וגם הקשו האחרונים דלדידיה לא משכחת לה וסת החדש דהא יום ל׳ הוה ימי זיבה והיינו ז׳ ימי נדה וי״א ימי זיבה וז׳ ימי נדה הרי כ״ה ונמצא דעד ל״ו ימים הוה ימי זיבה ועוד הקשו עליו קושיות והויות רבות [והח״ד והפרדס רמונים ירדו להציל ומעט אשר הצילו ע״ש]׃

כב ולענ״ד ל״ק כלל ונקדים שני הקדמות האחת כבר הרגישו בזה [ח״ד ופ״ר] דהנה פסק דבימי זיבתה אינה קובעת וסת אמנם זהו דווקא בימי זיבה הסמוך לנדה ממש שראתה דם נדה אבל סמוך לימי נדה כשלא ראתה בהן דם נדה קובעת וסת דכן מבואר מדבריו בפ״ח דין ט׳ שכתב אין האשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה שראתה בהן וכו׳ וכן אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה שהן הי״א יום אבל קובעת היא וסת בימי נדתה שאינה רואה בהן וכו׳ עכ״ל וברור הוא שזה שכתב שאינה קובעת וסת בימי זיבתה הם בימי זיבה שאחר ימי נדה שראתה בהן ואדלעיל קאי אבל כשלא ראתה נדה קובעת וסת בימי זיבתה לפי החשבון ואם כי רבים וגדולים לא תפסו כן בכוונתו האמת עד לעצמו כמו שנבאר בס״ד:

כג והנני מביא ראיה ברורה לזה דבגמ׳ [י״א א] פליגי ר״י ור״ל דר״ל ס״ל דקובעת וסת בימי זיבתה ולא בימי נדתה ור״י ס״ל דגם בימי נדתה קובעת ע״ש הרי מפורש דיותר אינה קובעת וסת בימי נדתה מבימי זיבתה וכיון דהרמב״ם פסק דבימים הראוים לנדה קובעת וסת כ״ש דקובעת בימים הראוים לזיבה ומה שאינה קובעת בימים הראוים לזיבה כשראתה נדה מקודם זהו מפני הנדה שראתה מקודם דאז מסולקת מדמים כל י״א יום שהם ימי זיבה ועל זה שנינו במשנה דכל י״א יום בחזקת טהרה אבל בימי זיבה שהם לפי החשבון מימי נדה וזיבה ודאי קובעת ולפ״ז מתורץ קושית הרמב״ן דאיך קובעת וסת בכ״ב לראייתה וכן קושית האחרונים על קביעת וסת מחדש לתרץ דכיון שלא ראתה דם נדה מקודם שפיר קובעת וסת וברור הוא בס״ד:

כד והקדמה השנית ליישב סוגיא דטועה דהנה כל הראשונים ס״ל דוסת הגוף הוא וסת בפ״ע ווסת הימים הוא וסת בפ״ע כמו שיתבאר בסי׳ קפ״ט ע״ש אבל הרמב״ם ס״ל דאין וסת הימים בלא וסת הגוף וז״ל בריש פ״ח יש אשה שיש לה וסת ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם וכו׳ וזהו שיש לה וסת יש לה יום קבוע וכו׳ וקודם שיבא הדם תרגיש בעצמה מפהקת ומתעטשת וכו׳ עכ״ל וכתב הרב המגיד וז״ל ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש דוסתות דגופה הם המקרים הנמשכים אחר הוסת הקבוע בימים וכו׳ אבל כל המפרשים פירשו שהם שתי וסתות חלוקות וסת הימים ווסת הגוף בלא ימים ידועים עכ״ל:

כה והנה הרמב״ם כתב בפ״ד דין ו׳ דכל ימי האשה מיום שיקבע לה וסת עד שתמות או עד שתעקור הוסת ליום אחר תספור לעולם שבעה וכו׳ ואחריהן אחד עשר וכו׳ עכ״ל ונמצא לפ״ז דאשה שיש לה וסת בר״ח ניסן ואח״כ נשתנית וסתה ליום אחר אם קודם שראתה בהיום האחר היה לה וסת הגוף נשתנית וסתה ואם לא היה לה וסת הגוף לא נשתנית וסתה כלל וצריכה לחשוב ימי נדה וזיבה מימי הוסת הראשון והדמים שראתה אין זה שינוי וסת אלא מקרה בעלמא ותחשוב אם היא בימי נדה מהוסת הראשון הרי היא נדה ואם הם בימי זיבה מהוסת הראשון הרי היא זבה:

כו ולפ״ז אתי שפיר הך דערכין דהתם הוא לעניין שתקבע לה וסת קבוע והנה אשה זו שראתה ד׳ או ה׳ ימים ואינה יודעת באיזה זמן עומדת מיהו עכ״פ כל הדמים שראתה באלו הימים בחדא גווני הן כיון שלא היה לה וסת הגוף באמצע הימים ולפ״ז אם ראתה ד׳ ימים שפיר הוה פתחה ט״ז דאף אם ג׳ ימים היו ימי זיבה והרביעי היה דם נדה מ״מ הוסת אינו מתחיל ביום הרביעי דנצריך י״ז ימים כיון שקודם היום הרביעי לא היה לה וסת הגוף וכן בכל הימים כן וברור הוא בס״ד [ולבד זה יש סיוע לשיטתו מדף נ״ד א זאת אומרת ימי נדתה וכו׳ עולין וכו׳ ונדחקו התוס׳ דמיירי בזבה קטנה ולהרמב״ם א״ש בפשיטות ומה שהקשו מערכין משתמשת רביע ימיה מכ״ח יום כבר יישבם הרמב״ם בעצמו כמ״ש הה״מ בפ״ז וגם בד׳ י״א א דחזיתיה ממעיין סתום א״ש בפשיטות לשיטתו ע״ש היטב ודו״ק]:

כז ונמצא דלפי דין התורה הנדה שראתה דם כל שבעה מותרת לשמש בליל ח׳ אחר שתטבול וזבה קטנה משמרת יום אחד טהור וטובלת ומותרת לשמש לערב וזבה גדולה סופרת שבעה ימים נקיים וטובלת ומותרת לשמש בליל שמיני ואין בין זמן נדה לנדה אלא אחד עשר יום בלבד ובאותן האחד עשר תהיה זבה קטנה בראיית יום אחד או שני ימים וזבה גדולה בראיית שלשה ימים ודווקא ג׳ ימים זה אחר זה אבל בהפסק כגון שראתה בתוך הי״א יום יום א׳ ויום ב׳ וביום ג׳ לא ראתה וביום ד׳ ראתה אינה אלא זבה קטנה דבעינן ג׳ ימים כסדרן וכל ראיות שהיא רואה ביום אחד אינו אלא כראייה אחת וזהו ההפרש בין זב לזבה דהזב מטמא בג׳ ראיות אפילו ביום אחד ונעשה זב גמור והזבה מטמאה רק בג׳ ימים ולא בג׳ ראיות ביום אחד או בשני ימים דבזה כתיב וזאת תהיה טומאתו בזובו רר בשרו את זובו או החתים בשרו מזובו וגו׳ תלה הכתוב בג׳ ראיות ולא כתיב ימים אבל בזבה כתיב [ויקרא טו, כה] ואשה כי תזוב זוב דמה ימים רבים וכך אמרו חז״ל [ב״ק כ״ד א] תלה הכתוב את הזב בראיות ואת הזבה בימים וגם הזב מטמא בימים כזבה דכתיב והזב את זובו לזכר ולנקבה מקיש זכר לנקבה אבל איפכא לא שהרי בזב כתיב וזאת דמשמע למעוטי זאת ולא אחרת [שם] והיינו שאין הזבה מטמא בראיות בלא ימים:

כח האשה שראתה דם בסוף ז׳ לנדתה בין השמשות וראתה בט׳ ובי׳ הרי זו ספק זבה דשמא ראייה ראשונה בליל שמיני היתה ונמצאת שראתה ג׳ ימים זה אחר זה וכן אם ראתה דם בט׳ ובי׳ מימי זיבתה ובסוף יום י״א בין השמשות ראתה ראייה שלישית הרי זו ג״כ ספק זבה דשמא ראייה שלישית היתה

ביום י״א והוי ג׳ ראיות בג׳ ימים זה אחר זה בתוך ימי זיבתה וספק זבה דינה כזבה וודאית לענין טומאה וטבילה לבעלה ורק קרבן אין ביכולתה להביא מפני הספק ועל כל זה מביאה קרבן ואין החטאת נאכלת כמ״ש הרמב״ם בפ״א ממחוסרי כפרה עיין שם:

כט וכן כל אשה שטעתה ולא ידעה עת וסתה ואינה יודעת באיזה ימים היא עומדת אם בימי נדות אם בימי זיבות וראתה דם חוששת לכל החששות כדין ספק זבה ואם ראתה יום אחד או שנים יושבת תשלום שבעה שמא היא נדה ואם ראתה ג׳ ימים יושבת שבעה נקיים שמא בימי זיבה עומדת וכיצד תבא לידי תקון שתדע מתי הם ימי נדה ומתי ימי זיבה על זה שנו חכמים במשנה דערכין [ח א] אין פתח בטועה פחות מז׳ ולא יותר על י״ז ופתח פירושו שתבא לידי פתחי נדה וזיבה על הבירור כמו שיתבאר בס״ד:

ל כיצד האשה הטועה שאמרה יום אחר טמא ראיתי ואיני יודע אם בימי נדה וצריכה לישב שבעה ימים אם בימי זיבה והיא רק שומרת יום פתחה י״ז כלומר כשתשב י״ז ימים טהורים אז כשתראה בי״ח חוזרת לנדותה דממה נפשך יצאה מספק דאם יום זה שראתה הוא מימי נדה אפילו הוא ראשון לנדתה הרי עברו ז׳ ימי נדה וי״א ימי זיבה אבל אם תראה אפילו בי״ז בלבד עדיין היא מקולקלת דשמא יום זה הוא אחרון של זיבה או שמא הוא מימי הנדה וכן כשראתה שני ימים צריכה י״ז דבפחות עדיין היא בספק כמ״ש וכן ראתה ג׳ ימים צריכה י״ז דשמא ב׳ ימים ראשונים הם מימי הזיבה והשלישי תחלת נדה או שמא כולם מימי זיבה או כולם מימי נדה ולכן צריכה י״ז ימים לצאת מן הספק אבל אם ראתה ד׳ ימים די ט״ז ימים לצאת מן הספק דממ״נ אם כולם הם מימי זיבה הרי עברו עליה ז׳ נקיים וכן אם היו מימי נדה כיון שעברו עליה ט״ז יום אח״כ בלא ראייה אין כאן חשש דאם היתה זבה הרי ישבה שבעה נקיים ואם היתה נדה שייכים ג׳ ימים לימי נדה ונשארו י״ג לימי זיבה וזה אין לומר דשמא ג׳ היו ימי זיבה והרביעי מנדה דא״א להיות כן דכיון שראתה ג׳ ימי זיבה לעולם אין חוזרת לנדותה עד שתשב ז׳ נקיים אבל בפחות מזה אינו מועיל דאם תראה ביום ט״ז עדיין יש להסתפק שמא שנים היו מימי זיבה ושנים מימי נדה וטמאה נדה עוד חמשה ימים ונשארו רק עשרה ימים לימי זיבה וא״כ שמא הט״ז הוא האחרון של ימי זיבה ומטעם זה אנו מצריכין ט״ז ימים נקיים ואינו די בי״ד שיש בזה י״א ימי זיבה משום חששא דשני ימים הראשונים שמא הם ימי זיבה ולכן צריך עוד שני ימים דהיינו ט״ז:

לא ומד׳ ולמעלה כל שרואה יום יותר נפחת יום מפתחה כיצד ראתה חמשה ימים פתחה ט״ו ששה פתחה י״ד שבעה פתחה י״ג שמנה פתחה י״ב תשעה פתחה י״א עשרה פתחה י׳ אחד עשר פתחה ט׳ שנים עשר פתחה שמנה שלשה עשר פתחה שבעה והטעם פשוט דכלל הדברים הוא שבראיית זיבה אין להסתפק רק בשני ימים הראשונים דאם נאמר דג׳ היו ימי זיבה הלא צריכה ז׳ נקיים וא״א שיהיו הימים האחרים מימי נדה ולכן בראתה חמשה ימים ממ״נ הג׳ ימים האחרונים הם ימי נדה אם השנים הראשונים היו ימי זיבה וצריכה עוד ארבעה ימים לנדותה ונשארו מהט״ו י״א ימי זיבה ובששה הד׳ ימים האחרונים יכולים להיות ימי נדה וצריכה עוד ג׳ ימים נשארו מהי״ד ימים י״א לימי זיבה ובשבעה ימים נשארו חמשה לנדתה וצריכה עוד שני ימים נשארו מי״ג י״א ימי זיבה וכשראתה שמנה צריכה יום לנדתה נשארו מי״ב י״א וכשראתה תשעה הלא עברו עליה ממ״נ כל ימי נדה אם השנים הראשונים היו ימי זיבה ולכן די בי״א ימי טהרה שהן ימי זיבה ובעשרה הלא נשאר היום האחרון לימי זיבה ודי בעשרה ובאחד עשר נשארו שני ימים לימי זיבה ודי בט׳ ושנים עשר נשארו ג׳ ימים ודי בשמנה ושלשה עשר נשארו ד׳ ימים לזיבה ודי בשבעה ופחות מזה א״א שהרי צריכה ז׳ נקיים ואף אם תאמר בכל הראיות הללו שכולם ימי זיבה הלא ג״כ די בז׳ נקיים וזהו שאמרו חכמים אין פתח בטועה פחות מז׳ ולא יותר על י״ז ובמספר הזה אף אם תראה מאה יום ואלף יום די בשבעה נקיים וזהו הלכות טועה שתחזור לבירור [וההי״מ ספ״ח נדחק לדעת הרמב״ם ע״ש וכבר בארנו בסעי׳ כ״ו דאתי שפיר לפי׳ הרמב״ם בטוב טעם ודעת עיין שם]:

לב וכן אשה שראתה כתם בימים הראוים לזיבה נתקלקלו פתחי נדתה וכך שנו חכמים במשנה [נ״ב ב] הרואה כתם הרי זו מקולקלת וחוששת משום זיבה וז״ל הרמב״ם פ״ט דין י״ב היתה לובשת חלוק אחד ושהתה עליה ג׳ ימים או יותר בלא עת נדתה ובדקה ומצאה עליו ג׳ כתמים או כתם אחד גדול שיש בו שיעור ג׳ כתמים ה״ז ספק זבה שמא כתם נטף ממנה בכל יום וכן אם לבשה ג׳ בגדים בדוקים ושהו עליה ג׳ ימים בימי זיבתה ומצאה כתם בכל אחד מהן אע״פ שזה כנגד זה ה״ז ספק זבה מצאה כתם אחד שאין בו כדי ג׳ כתמים אם בדקה עצמה כל בין השמשות של יום ראשון ומצאה טהור ולא בדקה חלוקה וביום הג׳ מצאה זה הכתם שאינו כג׳ כתמים אינה חוששת לזיבות ואם לא בדקה עמה כל בין השמשות הואיל ולא בדקה חלוקה ושהה עליה ג׳ ימים בימי זיבתה חוששת לזיבות ואע״פ שאין הכתם כדי ג׳ כתמים עכ״ל והטעם דכל ראייה של בין השמשות הוי כראייה של שני ימים מפני שיש בבין השמשות ספק אם הוא מן היום שעבר או מן היום דלהבא או משניהם ויכול להיות שראתה זמן ארוך בבין השמשות והוי ראייה של שני ימים ודע דזהו דווקא כשיש בהכתם כשיעור שני כתמים דבזה חיישינן שראתה בשני בין השמשות והוי ראייה של ג׳ ימים ונעשית זבה וכן מוכח

מרש״י [נ״ג א ד״ה ולא ע״ש] אבל אם גם שיעור שני כתמים אין בו אין לחוש לזבה גמורה ותמיהני על הרמב״ם שלא ביאר זה ופשוט דשני ראיות עם כתם או שני כתמים עם ראייה אחת הוה ספק זבה:

לג ודע דזה שאנו מצריכים שיהא בו שיעור ג׳ כתמים זהו לעשותה עתה ספק זבה דבפחות מזה כיון שאין כדי ג׳ כתמים אין חשש בראיית ג׳ ימים ואינה אלא זבה קטנה אבל לעניין קלקול המניין מפתחי נדתה פשיטא דגם בשיעור כתם אחד נתקלקל המניין וזהו ששנה התנא הרואה כתם ה״ז מקולקלת וחוששת לזוב ותרתי קתני ה״ז מקולקלת אף בראייה אחת כמ״ש רש״י [נ״ב ב ד״ה הרי זו] וז״ל אינה יודעת פתח נדותה מתי יתחילו י״א יום וכו׳ דהא לא ידעה אימת חזאי עכ״ל וחוששת משום זוב אם עברו עליה ג׳ ימי זיבה כפירש״י ותמיהני על הרמב״ם שלא ביאר זה ואפשר משום דבפרק זה לא מיירי בטועה ובפי׳ המשנה פי׳ כן ע״ש [אך לשיטתו ל״ק כל כך דהימים הא ידועים לימי זיבה אך בהטומאה יש ספק משא״כ לשיטת רש״י ודו״ק]:

לד כשם שהטועה בימי פתחי נדתה צריכה חשבון כמו שנתבאר כמו כן אם דרך ראייתה משונה אע״פ שאינה טועה ויודעת פתחי נדתה מ״מ צריכה חשבון כיצד אשה שדרכה לראות כל ימיה יום אחד טמא ויום אחד טהור והיא רואה ביום ולא בלילה אינה רשאי בתשמיש רק יום השמיני שהוא אחר ז׳ ימי נדתה ואינה רואה בו כי בז׳ ראתה וגם כל הלילה שלאחר יום השמיני מותרת שהרי לא תראה עד למחר ביום ולבד זה יש לה ד׳ לילות מתוך י״ח יום כי אשה זו לעולם לא תהא זבה גדולה כיון שאינה רואה ג׳ ימים רצופים והיא תמיד בהי״א יום רק זבה קטנה ושומרת יום הלכך בתשיעי כשתראה תשמור יום העשירי ותטבול ותשמש בלילה ותראה בי״א ותשמור י״ב ותשמש בלילה הרי שתי לילות ותראה בי״ג ותשמור י״ד ותשמש בלילה הרי ג׳ לילות ותראה ט״ו ותשמור ט״ז ותשמש לערב הרי ד׳ ותראה בי״ז ותשמור י״ח והרי נגמרו י״ח ימים ושימשה ד׳ לילות לבד השמיני ולילו ואם תשמש בליל שאחר י״ח אינו מחשבון הי״ח דזה החשבון אינו אלא עד י״ח דביום י״ט כשתראה הלא היא נדה דכבר גמרו י״א ימי זיבה והדר מתחיל החשבון הזה תשמש שמיני ולילו וד׳ לילות מתוך י״ח יום וכן לעולם וזהו כשראייתה ביום אבל באופן זה כשדרכה לראות בלילה אין לה רק היום השמיני שלאחר נדה בלבד אבל הד׳ לילות אין לה שהרי בכל לילה שאחר יום השימור צריכה לראות ואסורה בתשמיש [נדה נ״ד א וברמב״ם פ״ז הל׳ י״ד]:

לה ואם היה דרכה לראות תמיד שני ימים טמאים ושני ימים טהורים משמשת בשמיני שהוא משני ימי טהרה שלה ובשביעי אסורה שהוא מז׳ ימי נדה וטובלת לערב ותשמש כל יום השמיני ובתשיעי ובעשירי תראה ותשמור יום י״א וטובלת לערב ומשמשת י״ב כל היום ואח״כ תראה בי״ג וי״ד ותשמור ט״ו ותטבול לערב ותשמש ט״ז ותראה י״ז וי״ח ותשמור י״ט דגם יום האחד עשר צריך שימור מדרבנן כמ״ש בסעיף י״א ולכן ב׳ תוכל לשמש שהרי אינה רואה בו ואח״כ בכ״א וכ״ב כשתראה תשוב לנדתה ויהיה הסדר ג״כ כמו שאמרנו וכן לעולם כמובן:

לו אבל אם היה דרכה לראות ג׳ ימים טמאים וג׳ ימים טהורים אין לה היתר רק שני ימים האחד עשר והשנים עשר דהיא כשרואה בז׳ ובח׳ ובט׳ היום הז׳ שייך לנדה והח׳ והט׳ הם מהי״א יום וצריכה יום אחד שימור ותשמור יום העשירי ותשמש האחד עשר והשנים עשר אבל אח״כ אסורה בתשמיש לעולם שהרי כשתראה ג׳ ימים אח״כ נעשית זבה גדולה וצריכה שבעה נקיים ואשה זו אין לה רק ג׳ נקיים לעולם וכן אם היא רואה תמיד ד׳ ימים טמאים וד׳ טהורים אין לה היתר רק יום אחד והיינו בשמיני שלאחר נדתה ואח״כ אסורה לעולם כי אין לה ז׳ נקיים כמ״ש ואם היתה דרכה לראות חמשה ימים טמאים וחמשה טהורים משמשת ג׳ ימים מהחמשה הטהורים דשני ימים שייכים לימי נדות ואח״כ אינה משמשת לעולם שאין לה ז׳ נקיים היתה דרכה לראות ששה ימים טמאים וששה טהורים משמשת חמשה ימים מהטהורים דהראשון שייך לז׳ ימי נדה ושוב אינה משמשת לעולם כי אין לה ז׳ נקיים:

לז ולכן אם היה דרכה לראות שבעה ימים טמאים ושבעה טהורים הרי היא משמשת רביע ימים מתוך כ״ח יום והיינו השבעה טהורים שאחרי ימי נדה אבל כששלמו השבעה הטהורים שהם י״ד יום עם הטמאים וראתה אח״כ ז׳ ימים עד יום כ״א וסופרת נקיים עד כ״ח לא תוכל לשמש בכ״ט שהרי חוזרת לימי נדותה לפי דעת רבותינו שאחר שבעה נקיים כשהיא רואה הוי נדה וחוזר ג״כ כהקודם שמשמשת הז׳ השניים וכן לעולם אבל לשיטת הרמב״ם אינה חוזרת לנדותה בכ״ט שהרי לדעתו הולך תמיד החשבון ז׳ נדה וי״א זיבה וא״כ ביום כ״ט הרי בימי זיבה עומדת ולכן לפי דעתו זה שאמרו בגמ׳ משמשת רביע מתוך כ״ח יום אינו אלא בפעם הראשונה שמשמשת השבוע השנייה שאחר השבוע הראשונה שהיתה נדה אבל אח״כ נשתנה החשבון:

לח וז״ל הרמב״ם בפ״ז דין כ׳ היתה רואה שבעה וכו׳ משמשת השבוע הראשון הסמוך לנדתה וכו׳ וכל ימיה משמשת י״ח יום בי״ח שבועות כיצד שבוע חמישית הרי היא זבה שבוע ששית שהיא טהורה לספירה שבוע שביעית זבה שמינית לספירה שבוע תשיעי שהיא רואה בו חמשה ימים ממנו ימי נדה ושנים ימי זבה משמרת יום אחד מן השבוע העשירית הטהור ומשמשת ששה ימים שבוע י״א שהיא רואה בו שנים מסוף ימי זובה וחמשה מתחלת

ימי נדה ומשמשת ה׳ ימים משבוע השנים עשר הטהור שבוע י״ג זבה ושבוע י״ד לספירה וכן שבוע ט״ו זבה ושבוע ט״ז לספירה שבוע י״ז זבה ושבוע י״ח לספירה וסופרה על דרך זו לעולם וכו׳ עכ״ל ומבאר שם דאלו לא ראתה בסדר הזה היתה משמשת ארבעה פעמים י״ח וזהו שאמרו חכמים משמשת רביע כלומר מאלו לא ראתה כסדר הזה וזה שאמרו מתוך כ״ח יום הכוונה על הפעם הראשון כמ״ש ויותר נראה שבגירסתו לא היה כתוב בגמ׳ מתוך כ״ח יום כמ״ש המגיד משנה ע״ש ועי׳ בסוף סעיף מ׳:

לט היתה רואה ח׳ ימים טמאים וח׳ ימים טהורים משמשת ט״ו יום מתוך מ״ח ימים והיינו דח׳ הראשונים השמיני מימי זבה ומשמנה השניים הטהורים תמנה יום הראשון לשימור ותשמש ז׳ ימים הרי עברו ט״ז ימים ושמנה השלישיים הטמאים שנים מהם שייכים לימי זיבה והיינו הי״ז והי״ח והששה ימים הם תחלת נדה והשמנה הרביעיים שהם טהורים היום הראשון ישלים לימי נדה ושבעה ימים תשמש ונתותרו עוד ד׳ ימים לימי זיבה ולכן השמנה החמשיים הרי היא זבה גדולה מימי זיבה שרואה בהן וצריכה ז׳ נקיים וממילא דהשמנה הששיים הטהורים ז׳ לספירה ואחד לתשמיש הרי עברו מ״ח יום ושימשה בהם ט״ו יום וביום מ״ט כשתראה תהא תחלת נדה תחזור ג״כ לסדר הזה שאמרנו וזהו לפי׳ כל רבותינו אבל להרמב״ם צ״ל כוונה אחרת כמו שיתבאר בס״ד:

מ דהנה החשבון הזה מכוון גם לדעת הרמב״ם שהרי הולך על סדר ימי הנדות והזיבות אמנם השימוש ט״ו יום במ״ח ימים אינן אלא במ״ח ימים הראשונים ולא יותר שהרי יום מ״ט לשיטתו הוא בתוך ימי הזיבה עד יום נ״ד שהוא ג׳ פעמים י״ח ימים ז׳ לנדה וי״א לזיבה וממילא בהכרח שישתנה הסדר וכבר ביאר המגיד משנה דמיום מ״ט עד גמר קמ״ד ימים שהם היקף די״ח שבועות לא תשמש רק י״ב ימים אחד בשמנה השמניים ואחד בהעשיריים ואחד בהשתים עשרה ואחד בהארבע עשרה ואחד בהשש עשרה ושבעה מהשמנה עשרה שהם היקף י״ח שבועו׳ שבעה הקפות לי״ח ימים ואח״כ חוזר כבראשונה ע״ש [והביאור פשוט דכיון דראייתה ח׳ ימים כשמקפת ח׳ פעמים נגמר ההיקף וימי נדה וזיבה שהם י״ח יום וכיון שמקיף ח׳ פעמים י״ח חוזר לכבראשונה ודו״ק] [וברואה שבעה הוי ההיקף י״ח פעמים שבעה ולכן כתב שם החשבון על י״ח שבועות אך לפלא שבדין השמנה כתב שם הרמב״ם נמצאת משמשת ט״ו יום בכל מ״ח ע״ש ואינו כן ולפני הה״מ לא היה הגירסא כן ע״ש וכן עיקר ודו״ק]:

מא היתה רואה ט׳ ימים טמאים וט׳ טהורים משמשת ח׳ ימים בכל י״ח יום לעולם כיצד ט׳ הטמאים ז׳ מהם נדה ושנים זיבה ולכן מט׳ הטהורין משמרת יום אחד ושמנה ימים תשמש וכן לעולם היתה רואה עשרה ימים טמאים ועשרה טהורים יהיה ימי שימושה כמניין ימי זיבתה כיצד י׳ הטמאים הויין ז׳ נדה וג׳ זיבה ומי׳ הטהורים שבעה נקיים וג׳ לשימוש וכן ביותר מי׳ עד לעולם כגון שהיא רואה מאה ימים טמאים ומאה טהורין הויין הטמאים ז׳ ימי נדה וצ״ג ימי זיבה וממאה הטהורין שבעה נקיים וצ״ג לתשמיש וכן באלף כמובן:

מב וכל דינים אלו אינם נוגעים בזמה״ז דאחרי שנתמעטו הלבבות וישראל נתפזרו בארבע רוחות העולם א״א לכל אשה לעמוד על פתחי נדותה וזיבתה ולכן גם בזמן הש״ס נהגו בנות ישראל לישב על כל טיפה דם ז׳ נקיים ואצלינו כולן ספק זבות הן ובלא שבעה נקיים א״א ליטהר ועכ״ז בארנו הדינים משום יגדיל תורה ויאדיר להבין פתחי נדה וזיבה כפי עיקרי דיני התורה ולכן גם הרמב״ם ז״ל הביאם אם כי עתה אינם נוגעים למעשה:

מג אשה שיצא דם ממקורה בין באונס כגון ע״י קפיצה או שהרופא פתח לה פי המקור ועי״ז יצאה דם ובין ברצון כלומר ע״פ טבע האשה עצמה טמאה וכך שנינו בתורת כהנים ואשה כי תהיה זבה יכול אפילו זבה מכל מקום תהא טמאה ת״ל והיא גילתה את מקור דמיה לימד על הדמים שאינן אלא מן המקור יכול כל מראה זב שתזוב תהיה טמאה ת״ל דם וכו׳ עכ״ל ומניין שהיא טמאה גם באונס מדכתיב [ויקרא טו, כה] כי יזוב זוב דמה משמע איך שתזוב אפילו באונס [גמ׳ ל״ו ב] ויש לי להוסיף ביאור דהנה הזב אינו מטמא באונס כדתנן ריש מס׳ זבים ודרשינן מדכתיב בזב כי יהיה זב מבשרו [שם טו, ב] דרשינן ולא מחמת אונסו כלומר מטבע בשרו וכיון דבזבה כתבה התורה דם יהיה זובה בבשרה ושינתה התורה ולא כתבה מבשרה כבזב ש״מ דגם באונס טמאה ואע״ג דמבבשרה דרשינן שמטמאה בפנים כבחוץ כמו שיתבאר מ״מ ממילא שמעינן מדלא כתיב מבשרה ש״מ דגם באונס מטמאה:

מד אע״ג דכל הטומאות היוצא מגוף האדם כמו בעל קרי וזב אינן מטמאין עד שתצא טומאתן לחוץ מ״מ בנדה וזבה מטמאות משנעקר הדם מהמקור אף שלא יצא לחוץ עדיין והוא בבית החצון דכותלי בית הרחם העמידוהו מ״מ מטמאה דכתיב [שם טו, יט] דם יהיה זובה בבשרה שהדם זב בתוך הבשר עדיין הוה כיצא לחוץ וכשיצא לחוץ לא נתחדש דבר זולת מה שביכולתה לעשות בדיקה דכשהדם בפנים לא שייך בדיקה כמובן וטעמא דמילתא דכיון דעיקר טומאת הדם הוא בהמקור ולכן כיון שיצא מהמקור מיד נטמאת ומה לי אם יצא הדם לחוץ או שעדיין הוא בין כותלי רחמה כיון שנעקר מהמקור:

מה וכתב הרמב״ם בפ״ה [הל׳ ג׳] משל משלו חכמים באשה הרחם שנוצר בו הולד הוא הנקרא מקור והוא שדם נדה וזבה יוצא ממנו וקוראין אותו חדר לפי שהוא לפני ולפנים וצואר הרחם כולו והוא המקום הארוך שמתקבץ ראשו בשעת העיבור כדי שלא יפול הולד ונפתח הרבה בשעת לידה קורין אותו פרוזדור כלומר שהוא בית שער לרחם ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות ולמעלה מן החדר ומן הפרוזדור בין חדר לפרוזדור הוא המקום שיש בו שתי ביצים של אשה והשבילין שבהם מתבשלת שכבת זרע שלה מקום זה הוא הנקרא עלייה וכמו נקב פוח מן העלייה לגג הפרוזדור ונקב זה קוראין אותו לול והאבר נכנס לפנים מן הלול בשעת גמר ביאה:

מו דם הבא מן החדר כולו טמא חוץ מדם טוהר שהתורה טיהרתו ודם קושי כמו שיתבאר ודם העלייה כולו טהור שהוא כמו דם מכה שבמעיים או בכבד או בכוליא וכיוצא בהן ודם הנמצא בפרוזדור אם נמצא מן הלול ולפנים ה״ז טמא שחזקתו מן החדר וחייבין עליו על ביאת מקדש ושורפין עליו תרומה וקדשים ואין אומרים שמא מן העלייה ירד דרך הנקב שרוב הדמים הנמצאים כאן מן החדר נמצא הדם בפרוזדור חוץ לנקב הרי טומאתו בספק שמא מן החדר בא או מן העלייה שתת דרך הול לפיכך אין שורפין עליו תרומה וקדשים ואין חייבין עליו על ביאת המקדש עכ״ל הרמב״ם ז״ל וצ״ל דמראה הדמים מהעליי׳ שוה למראה הדמים שבחדר דאל״כ הלא אפשר להכיר [תוס׳ י״ז ב ד״ה ודם] ומ״מ טיהרתו התורה דלא טימאה רק דם שבמקור [שם] ועוד דאפילו אם אינו מגדר אחד עם דם המקור מ״מ במראות יכולים להיות שוין לגמרי שהרי אפילו בדם מכה שנינו בנדה [ס״ו א] דאם היתה דם מכתה משונה מדם ראייתה וכו׳ ומשמע להדיא שיכול להיות דאינה משונה וכ״ש בדם העלייה אף שאינו מעניין אחד עם דם החדר ואין לשאול למה מסתפקים בדם העלייה והפרוזדור והא מן התורה אין האשה מטמאה רק בהרגשה כמו שיתבאר וא״כ ממ״נ אם הרגישה היא טמאה ואם לאו תמיד טהורה דאינוכן דהרגשה אינו אלא לעניין דין ימי נדתה ושתאסר לבעלה אבל הדם של המקור תמיד טמא אף כשלא הרגישה דהא קיי״ל מקור מקומו טמא אפילו דם אחר הבא מן המקור וכ״ש דם המקור עצמו ואפילו מאן דס״ל מקור מקומו טהור זהו בדם אחר ולא בדם המקור עצמו ולכן לא הוזכר כאן רק ביאת מקדש ושריפת תרומה וקדשים ולא בעניין איסורה לבעלה [כנ״ל] [ומתורץ קושית הנודע ביהודה קמא יו״ד סי׳ נ״ה בד״ה ואף שמעל׳ ע״ש]:

מז כל רבותינו הראשונים והאחרונים הסכימו דמן התורה אין אשה טמאה כשיצא ממנה דם אא״כ יצא הדם בהרגשה והיינו שהרגישה בגופה כמו שנפתח המקור כמו שיתבאר אבל בלא הרגשה אפילו יצא הדם מהמקור אין האשה טמאה מן התורה כמבואר בנדה [נ״ז ב] אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה ע״ש ואין חולק בזה וכך פסקו כל הפוסקים:

מח ואחד מהגדולים רוצה לעשות חדשות בעניין זה שרש״י ז״ל לא ס״ל כן וגם רצונו לומר שגם התוס׳ חולקים בזה [ס״ט סי׳ ק״ץ סקצ״ג] ואין בכל דבריו שום יסוד לעשות מחלוקת חדשה בין הפוסקים בדבר שלא שערום כל רבותינו ומפני שדבר זה עיקר גדול בכל דיני נדה לכן ההכרח לבאר בזה ועיקר יסודו הוא דשם בגמ׳ מקשה הש״ס כמה קושיות על שמואל ממשניות ובריייתות דגם בלא הרגשה טמאה ומעקרי דיני כתמים יש להקשות על שמואל לפי מה שהיה סבור הש״ס דגם מדרבנן מטהר שמואל אלא דמכתמים אפשר לומר דכיון דעבר הרבה זמן אולי הרגישה בשעת מעשה ולאו אדעתה [תוס׳ שם ד״ה הרואה] ולכן טימאו חכמים ולפיכך פריך מעניינים קרובים כמו מבדיקת עד ומהאשה שהיא עושה צרכיה ומצאה דם דגם שם מטמאינן ומסיק הש״ס אמר רב ירמיה מדפתי מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן ופירש״י [נ״ח א ד״ה מדרבנן] דילמא הרגישה ולאו אדעתה עכ״ל וכוונתו נ״ל דלרש״י ז״ל לא נראה לומר דחכמים יגזורו אף כשלא היה בוודאי הרגשה דלמה להם לחכמים לאסור בדבר שהתורה התירה מפורש אלא וודאי דחכמים גזרו שמא היתה הרגשה ואף שזהו מזמן קרוב מ״מ כיון שהדבר נמסר לכל הנשים ודעתן קלות ובעצם ההרגשה יש כמה טעיות כמו הרגשת מי רגלים הרגשת עד של הבדיקה הרגשת האבר שנקרא בלשון הש״ס שמש שיכולות לטעות שיסבורו שההרגשה הוא מאלו הדברים ובאמת היתה הרגשה של הדמים ודבר זה מבואר בכל מס׳ נדה ולכן החמירו חכמים בכל עניין והתוס׳ שם באמת חלקו על רש״י וזה לשונם פי׳ הקונטרס דתלינן דילמא ארגשה ולאו אדעתה ואין נראה דאפילו מוחזק לה שלא הרגישה טמאה הואיל וראתה דם נדות עכ״ל וזהו דעת רוב גדולי הראשונים ובאמת לדעתי גם רש״י ז״ל אינו חולק על זה וגם לדידיה בכל עניין טמאה מדרבנן אלא שהסביר הטעם על מה גזרו חכמים אבל באמת גם לרש״י בכל עניין טמאה דלא פלוג בזה רבנן:

מט ואח״כ אומר הש״ס [נ״ח א] רב אשי אמר שמואל הוא דאמר כר׳ נחמיה דתנן ר״נ אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים ופירש״י [ד״ה רב אשי] רב אשי אמר טעמא דשמואל דאמר לעיל בדקה קרקע עולם וכו׳ לאו משום הרגשה אלא כר״נ ס״ל דאמר לא הזכירו חכמים גזירת כתם אלא על דבר המקבל טומאה הלכך כל הני תיובתא לאו קושיא נינהו דשמואל לא איירי בהרגשה כלל עכ״ל ומזה יצא אותו גדול לומר דלפי המסקנא לתירוצא דרב אשי דהלכתא כוותיה לא איירי שמואל בהרגשה כלל וא״כ בטל כל הדין דהרגשה לפי מסקנת הש״ס וזהו תורף דבריו:

נ ובאמת כוונה אחרת לוטה בדברי רש״י לענ״ד כשנדקדק דאיך אפשר לומר דשמואל לא איירי בהרגשה כלל והא להדיא אמר שמואל שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה וכבר טרחו כמה גדולים בזה בתשובות אמנם האמת הוא דרש״י ז״ל בכוונה כתב טעמא דשמואל דאמר לעיל בדקה קרקע עולם וכו׳ ויש להבין מה חידש רש״י בזה דפשיטא דאשמואל קאי רב אשי אלא דה״פ דלרש״י הוה קשה ליה תירוצא דרב ירמיה דמתרץ מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן ומלשון זה משמע לכאורה דשמואל רק דינא דאורייתא קאמר ותמוהה מאד דאיך יאמר שמואל שהיא טהורה כיון דמדרבנן טמאה והלא שמואל דינא קאמר ולזה בא רש״י ז״ל להשמיענו דרב אשי מפרש מילתא דרב ירמיה ושני התירוצים צריכים זל״ז והיינו דוודאי רב ירמיה אמת אמר דמודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן גם בלא הרגשה ולזה מתורץ כל הקושיות אך דברי שמואל בעצמו אין להם ביאור ולזה בא רב אשי לתרץ גם דברי שמואל וה״פ אמר שמואל בדקה קרקע עולם וכו׳ טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה כלומר כיון דמן התורה בעי הרגשה ורק חכמים גזרו על כתמים ועל כל שבא בלא הרגשה ולא גזרו רק על דבר המקבל טומאה ולכן כקרקע שאינו מקבל טומאה לא גזרו על הכתמים והוכרח שמואל לזה דאל״כ אם מדאורייתא לא היה צריך הרגשה כלל מה לי קרקע מה לי דבר אחר וזהו שפירש״י טעמא דשמואל דאמר בדקה קרקע עולם וכו׳ לאו משום הרגשה אלא כר״נ כלומר דזה שטיהר שמואל בקרקע לאו משום הרגשה דהא מדרבנן א״צ הרגשה אלא טעמיה כר׳ נחמיה וזהו שמסיים רש״י ז״ל דשמואל לא איירי בהרגשה כלל כלומר דדין זה שחידש שמואל בקרקע אינו משום הרגשה שהרי מדרבנן א״צ הרגשה וזה שאמר שמואל שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה טעמא קא יהיב כלומר כיון דמן התורה צריך הרגשה אלא דחכמים גזרו ולכן לא גזרו בדבר שאינו מקבל טומאה וברור הוא בס״ד׃

נא וכל דברינו אלה כתבוהו רבותינו בעלי התוס׳ בקוצר דברים וז״ל התוס׳ שם [ד״ה מודה שמואל] ורב אשי נמי מודה דלשמואל היכא דלא הרגישה טהורה מן התורה וטמאה מדרבנן אלא אתי לפרושי דכי נמצא אקרקע טהורה אפילו מדרבנן עכ״ל וכשתדקדק בדבריהם תמצא שכוונו לכל מה שבארנו וגם רש״י ז״ל כוונתו כן אלא שכתבה בלשון מדוקדק כדרכו בקודש לתרץ גם דברי רב ירמיה וכמ״ש׃

נב ועוד הביא ראיות מכמה מקומות ברש״י ותוס׳ דמוכח מדבריהם שהיא טמאה בראייה ולא הזכירו הרגשה אינן ראיות כלל דכל ראייה סתמא הוא בהרגשה דכן דרך ראיית דם שבא בהרגשה דמהאי טעמא טיהרה התורה שלא בהרגשה משום שאין דרך ראייה בכך ואף גם בעיקר גזירת כתמים דחששו שמא הוא מגופה הכוונה שראתה והרגישה ולא שמה על לבה ושכחה או שדימתה הרגשה אחרת ודבר זה למדנו מדברי רבותינו בעלי התוס׳ ריש סוגיא זו שכתבו דלכן לא מקשה אדשמואל מכתמים משום שיש זמן מרובה משעת הכיבוס ואימור הרגישה ולאו אדעתה עכ״ל אבל ברואה ממש ובעת מעשה לא הרגישה שום הרגשה וודאי דמן התורה טהורה ורק מדרבנן טמאה אבל בסתם ראיות גם מן התורה טמאה דמסתמא בא בהרגשה כדרך רוב ראיות [והחכ״א בב״א והפרדס רימונים גם הם דחו דברי הס״ט ע״ש]׃

נג וגם מדברי הרמב״ם מבואר כל אלה שכתב בריש פ״ט אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה כמו שאמרנו ותהיה טמאה מעת שתראה ולהבא בלבד ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה״ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שבארנו ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדיה אע״פ שלא הרגישה אע״פ שבדקה עצמה ולא מצאה דם ה״ז טמאה וכאלו מצאה דם לפנים בבשרה וטומאה זו בספק שמא כתם זה מדם החדר בא עכ״ל הרי מפורש דמן התורה אינה נטמאת בלא הרגשה רק מדרבנן גזרו אף שוודאי היה בלא הרגשה וזהו גזירת כתמים אבל סתם ראיית דמים גם מן התורה טמאה דחזקה שבא בהרגשה וזה שכתב ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה״ז בחזקת שבא בהרגשה עכ״ל צריך ביאור דאם וודאי לא הרגישה איך בא בהרגשה׃

נד ונלע״ד דה״פ כשנדקדק למה הוצרך לומר ומצאה הדם לפנים בפרוזדור וכו׳ בקצרה ה״ל לומר ואם לא הרגישה וראתה דם ה״ז בחזקת שבא בהרגשה אלא וודאי דכוונתו דאם בראייה ממש והיינו שזב דמים מגופה ואומרת שלא הרגישה כלל אין טומאתה מן התורה אלא מדרבנן דלא שייך לומר על זה בחזקת שבא בהרגשה כיון שאומרת מפורש שאינה מרגשת כלל אבל בבדיקה שפיר י״ל כן והיינו שבדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור וא״כ מהמקור כבר נעקר ולזה אנו אומרים שבאותו עת שנעקר מהמקור וודאי הרגישה ולאו אדעתה וזהו שאומר ואם לא הרגישה כלומר שאומרת עתה שאין לה הרגשה ועכ״ז אם בדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה״ז בחזקת שבא בהרגשה כלומר מכבר כשנעקר מן המקור אל הפרוזדור היתה הרגשה ולאו אדעתה אבל אם עתה היתה ראייה ממש מהמקור בלא הרגשה טומאתה רק מדרבנן [ובזה מתורץ בטוב טעם בדף יח א בהא דתני ר״ח דם הנמצא בפרוזדור חייבים על ביאת מקדש וכו׳ שתמהו כמה מהגדולים למה שביק עיקר דין נדה לבעלה וכמ״ש בסוף סעי׳ מ״ו ע״ש ועתה מתורץ בפשיטות דרבותא קאמר דלא מיבעיא לבעלה דעכ״פ מדרבנן אסורה אף בלא הרגשה אלא אפילו על ביאת מקדש חייב בקרבן ובמזיד בכרת ושורפין עליו את התרומה מפני שאנו אומרים שוודאי היתה בהרגשה מכבר אף שאומרת שאינה מרגשת עתה וכמ״ש ודו״ק]׃

נה ובזה נפשט לן ספק גדול שנסתפקו גדולי האחרונים דאם ע״י בדיקה מצאה דם אם טומאתה מן התורה כיון שהוא שלא בהרגשה או דנימא שהיה בהרגשה וסברה דההרגשה הוא מן העד שבדקה בו והאריכו לחקור בזה ולפי מה שבארנו בכוונת הרמב״ם אין שום ספק בזה דזה ידוע דכל הבדיקות שהאשה בודקת אינו מגיע עד המקור ממש רק במקרה וכרגע מפני ריחוק המקום מפני שהמקור הוא בעומק הגוף וכמ״ש הרמב״ם בפ״ה [הל׳ ד׳] דבשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור וכמ״ש בסעי׳ מ״ה ע״ש ובדיקת האשה הוא עד מקום שהאבר נכנס כמ״ש בסי׳ קצ״ו וא״כ בשם כשמצאה דם כבר נעקר מן המקור ואמרינן שוודאי היתה בהרגשה אז ואין אנו צריכים לההרגשה דבשעת הבדיקה ולחנם כל חקירה זו ובוודאי טמאה מן התורה [כנלע״ד ברור בס״ד]:

נו ולפ״ז הדבר ברור דההחקירה בהרגשה הוי דווקא על מה שאנו חוששין שזה מקרוב ממש ראתה דאז בוודאי אם לא הרגישה טהורה מן התורה אבל באשה הבודקת את עצמה ומצאה דם וודאי טמאה מן התורה משום דהבדיקה הוא בהפרוזדור ואמרינן דאף אם עתה אינה מרגשת כבר היה הדם שם מאיזה זמן שירד לשם מן המקור וכותלי בית הרחם העמידוהו ואז וודאי הרגישה ולאו אדעתה ולכן בהך מימרא דשמואל דהש״ס פריך שם מג׳ מקומות מאשה שעושה צרכיה וראתה דם דתלינן שהדם הלך עם המי רגלים מן המקור שפיר חקרה הגמ׳ אם הרגישה אם לא הרגישה שהרי על רגע זו אנו מסתפקין בירידת הדם מן המקור והשנית מעד שתחת הכר שבדקה מיד אחר תשמיש ומצאה דם על העד דחקרינן אם ראתה הדם בשעת התשמיש שפיר שקלינן וטרינן אם הרגישה אם לא הרגישה דהא על שעה קלה זו חיישינן לראיית הדם מן המקור והשלישית בנמצא על עד שלה תיכף לאחר התשמיש ובלשון הגמ׳ אותיום כלומר לאלתר אחר התשמיש דחייבין שניהם בקרבן ג״כ שפיר חקר הש״ס אם היה הרגשה אם לאו שהרי על אותו זמן אנו מסתפקים בראייתה מן המקור [ולפ״ז אזדא לה כל הספק שנסתפקו הגדולים בסוגיא זו על בדיקה דעלמא דלא דמי כלל ודע דעניין הרגשה שבריש נדה דף ג׳ א שאומר בטעמא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה והלל כסבורה הרגשת מי רגלים ע״ש אינו ענין כלל לדין הרגשה זו דהתם בדרבנן בטומאת מעת לעת שבנדה והחקירה על ההרגשה הוא על יום אתמול כדפירש״י ד״ה מרגשת וז״ל והא מדלא ארגשה מאתמול וכו׳ ע״ש ורק בדרבנן אמרינן כן ולא בדאורייתא דבדאורייתא אמרינן שוודאי הרגישה מאתמול כמבואר מהרמב״ם ודו״ק] [והרגשה שברפ״ב הוי עניין אחר ע״ש ודו״ק]:

נז ומהו עניין ההרגשה רבותינו בעלי הש״ע בסי׳ קפ״ח וריש סי׳ ק״ן כתבו שמרגשת שנפתח פי המקור כלומר שיודעת שנפתח פי המקור וזהו דעת רש״י ריש נדה שכתב מרגשת כלומר יודעת בעצמה כשיוצא דם ממנה עכ״ל וביאורו דכשהדם הולך ממנה בהעלם ידיעתה כמו מוגלא שהולך מפי המכה דיכול להיות שהאדם אינו יודע כלל בעת שהולך המוגלא וכיוצא בזה מקרי בלא הרגשה והרגשה מקרי כשבהכרח שהאדם יודע מזה כמו השתנת מי רגלים שהאדם כשמשתין מרגיש בגופו איך שהמי רגלים יוצאים ולכן אומר הש״ס כסבורה הרגשת מי רגלים היא וכן מיחלף בהרגשת עד ובהרגשת אבר דכולם הכוונה שהגוף מרגיש בעשיית כל אלה ומצינו לשון הרגשה על הידיעה כמו במגילה [ט״ו ב] מה ראתה אסתר שזימנה את המן אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס וכן במדרש רבה פרשת נח על קרא דבעצם היום הזה בא נח וגו׳ וכן בפרשת לך לך על קרא דבעצם היום הזה נמול אברהם דריש המדרש למה היתה בעצם היום כדי שידעו הכל ועכ״ז לא יהיה להם כח למחות ואומר המדרש בזה״ל מאן דרגיש ליה ימלל כלומר מי שמרגיש ויודע בזה ואין רצונו בכך ימחה ויראה אם ביכלתו למחות:

נח ומלשון הרמב״ם בפ״ה דין י״ז שכתב האשה שהשתינה מים ויצא דם וכו׳ ואפילו הרגיש גופה ונזדעזע אינה חוששת שהרגשת מי רגלים הוא עכ״ל ומפרש לשון הרגשה כעין חרדה כמין זיעזוע ויש לפרש לפ״ז לשון הרגשה כמו למה רגשו גוים [תהלים ב, א] וכן בבית אלקים נהלך ברגש [תהלים נה, טו] וכדניאל [ו, יב] אדין גובריא אלין הרגישו שכולם הם מלשון קיבוץ אך ברוב קיבוץ עם נעשה כרעש ומזה הלשון דרשו חז״ל בשבת [ק״ה ב] שרגש עליהן ההר להורגן ע״ש וגם כאן נראה דבהגיע תור ירידת הדם נזדעזעים כל האיברים אך לפ״ז קשה טובא דא״כ איך אפשר לטעות בהרגשת מי רגלים או בהרגשת עד ובהרגשת אבר הא בכל אלו לא שייך כל זה כמובן:

נט וראיתי מי שמפרש כוונת הרמב״ם שכיון בהרגשה זו למה שכתב בפ״ח [הל׳ ב׳] דקודם שיבא הדם תרגיש בעצמה מפהקת ומתעטשת וכו׳ ולא נראה לי כלל דא״כ פשיטא שאין זה עניין להרגשת מי רגלים ועד ואבר ועוד דהרי בשם גופה כתב הרמב״ם ז״ל דזהו רק באשה שיש לה וסת אבל כשאין לה וסת לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ע״ש ולכן נ״ל ברור דגם כוונת הרמב״ם כן הוא כפירש״י דכל הרגשות הנזכרות בגמ׳ ושזה מעכב מן התורה אינה אלא הרגשה קלה והיינו הרגשת הגוף שהגוף מרגיש וכמו כל בעל חי מרגיש המורגל בלשון חכמים וזה שכתב כאן אפילו הרגיש גופה ונזדעזע לרבותא קאמר וה״ק לא מיבעיא בסתם הרגשה אלא אפילו בהרגשה חזקה ג״כ תלינן בהרגשת מי רגלים כלומר והדם הוא דם מכה ולא דם המקור משום דא״א לבא דם מקור ביחד עם מי רגלים כמבואר ר״פ האשה [נידה נ״ט ב] ולכן אפילו בהרגשה חזקה כי האי תלינן הכל בהמי רגלים ובהמכה שבה ולפ״ז גם הרמב״ם סובר כרש״י בעצם פי׳ ההרגשה:

ס ועניין ההרגשה מובנת בפשיטות כמ״ש התוס׳ [ד׳ א ד״ה והא] שהמקום סתום וכשהדם יוצא נפתח והיה לה להרגיש עכ״ל וזהו שהש״ס מדמה לה להרגשת מי רגלים ושיש לה קצת צער דהכי אמרינן ריש נדה [ג׳ א] היינו טעמא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה והלל כסבורה הרגשת מי רגלים הוא ופריך ולשמאי האיכא ישנה ומתרץ ישנה נמי אגב צערה מיתערה מידי דהוה אהרגשת מי רגלים עכ״ל הגמ׳ והצער הוא בעת פתיחת פי המקור כמו בעת התחלת הטלת מי רגלים שבזה יכול כל אדם להרגיש שבעת שהגוף מלא ממי רגלים ובהכרח שיצאו לחוץ יש להאדם צער קצת כעקיצה קטנה עד שמתחיל להוציאם לחוץ דזהו מפני שהמקור שממנו יוצאים המי רגלים פיו סתום ובהגיע זמן יציאתם נפתח המקור ומרגיש האדם גם בשינתו וע״י זה יקיץ משנתו לילך להשתין כמו כן ממש הוא ראיית הדם שהש״ס מדמה זל״ז:

סא ודע שנמצא בתשו׳ לאחד מהגדולים [ש״י סי׳ ט׳ בשם מהרשש״ך] שחקר על זה לנשים בקיאות ואמרו לו שטבעית טבעית יש יש מהן שמרגישות בפתיחות פי המקור ויש מהן שאינן מרגישות בהרגשה זו רק בהרגשות דזיבת דם נדה כולן מרגישות עכ״ל והבל יפצה פי הנשים האלה ולא ידעי מאי קאמרי ורבותינו נאמנים עלינו יותר מהן וגם אינן משקרות בדבריהן אלא שאינן מבינות ודע דכל דבר מותרות שבגוף שהגוף צריך לדחותם הטביע הקב״ה בטבע הגוף שכשיגיע זמן דחיפתם לחוץ שיפתחו אז נקבי הפליטה שעד כה היו סתומים ולצורך דחיית המותרות נתפתחו ויוצאים לחוץ כמו יציאה לגדולים ולקטנים וצואת החוטם ובאשה נתוסף גם הדמים מהמקור לדחיפת המותרות וזהו שהש״ס מדמה להרגשת מי רגלים מפני שסמוכים זל״ז וכזה כן זה וזהו הכרח שיפתח המקור דא״א כלל באופן אחר ובשעת הפתיחה יש הרגשה וקצת צער עד שמפני זה גם יקיץ משנתו כדברי רבותינו ז״ל:

סב וכמו שבאנשים אם נשאול לכמה בני אדם איך תרגיש בהתחלת הטלת מי רגלים המשכיל המבין דבר יאמר שמרגיש שנפתח המקום והמי רגלים יוצאים ורווח לו ומי שאינו מבין לא יאמר רק שמרגיש שמי רגלים מתחילים לצאת כמו כן הנשים האלה אינן מבינות זאת אבל פשיטא שלכולן כן הוא רק גם זה מובן שאין כל הטבעיות שוות יש שקלה אצלן הפתיחה ויש שקשה להן הפתיחה כמו בלידה יש נשים שבנקל יולדות ויש שבכבידות ואין נ״מ רק בין רב למעט אבל לכולן יש הרגשת פתיחת פי המקור בהתחלת ראייתן זולת אם יש לה מחלה בקשרי האם כשנתרופפו הקשרים אז יכול להיות שיוצא הדם בלא הרגשה וכמו במי רגלים כשנתרופף כיס השתן משתין ואינו מרגיש ולזה צריך רפואות לחזק הקשרים כאשר ראינו כמה פעמים כמו כן בראיית דמים אבל בבריאות יש לכולן הרגשה זו והאינן מבינות או שטבען קלה אומרות שמרגישות רק זיבת דם נדה אבל באמת זהו ממש הרגשה זו:

סג ודע שיש כמה מגדולי האחרונים שחידשו בזה לומר דהרגשה אינו לא זיעזוע גופה כפי מה שתפסו כולם בדעת הרמב״ם כמו שבארנו בסעיף נ״ט ולא הרגשת פתיחת פי המקור אלא הרגשה מקרי הרגשת זיבת דבר לח בבשרה [נודע ביהודה קמא יו״ד סי׳ נ״ה וח״ד ר״ס ק״ץ ופרדס רימונים] והנה באמת הכל דבר אחד כמו שנבאר בס״ד אמנם מפני שעיקר גדול הוא בדיני נדה לכן בהכרח להביא עיקרי ראיותיהם ולהשיב עליהם דהעיקר כדברי רבותינו הראשונים:

סד יש מי שהביא ראיה דלמה לא מקשה הש״ס אדשמואל דמצריך הרגשה מהמשנה דדם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא ויקשה ממ״נ אם הרגישה אין כאן ספק ואם לא הרגישה ג״כ אין ספק דטהורה היא מן התורה אלא וודאי דהרגשה הוא זיבת דבר לח וא״כ י״ל שהרגישה זיבת דבר לח והספק אם הוא ממקור או הוא מהעלייה [נו״ב שם] והנה כבר דחו הגדולים דבריו בכמה פנים אמנם לפי מה שבארנו בסעי׳ נ״ד אין לחקור כלל על הרגשה בדם הנמצא בפרוזדור מפני דאמרינן שכבר נעקר הדם מאתמול ואז היתה הרגשה ושכחה ועתה א״צ הרגשה ע״ש שכן הוכחנו מדברי הרמב״ם ז״ל:

סה ויש מי שהביא ראיה מטומאת מעת לעת דריש נדה דאמרינן שם הטעם דכותלי בית הרחם העמידו הדם ואי ס״ד דהרגשה לא הוי רק בפתיחת המקור א״כ קשה ממ״נ אי במרגשת שנפתח מקורה עכשיו איך אפשר לומר שדם זה יצא מאתמול ואי בלא הרגישה הרי היא טהורה לגמרי אלא ודאי דזיבת דבר לח מקרי הרגשה ולכן אפשר שגם אתמול היה זב רק סברה דזהו הרגשת מי רגלים [ח״ד שם] ומאד תמיהני על דברים כאלה דא״כ יש יותר תימה שהרי הרבה אוקימתות יש בגמ׳ בטעם מעת לעת שגזרו חכמים לתרומה וקדשים וחד מינייהו מטעם הרגשה דשמאי סבר כיון שלא הרגישה טהורה והלל סבר כסבורה הרגשת מי רגלים ע״ש וא״כ לכל האוקימתות לא ס״ל הרגשה כלל אתמהה אלא בירור העניין כן הוא דכל האוקימתות סוברים דמטעם הרגשה וודאי דאין לטהר דאולי היתה אתמול הרגשה ושכחה כסברת התוס׳ שכתבנו בכתמים ואף אם בראייתה עתה היתה הרגשה חיישינן שמא גם אתמול היתה הרגשה דהא רק חומרא הוא שהחמירו לתרומה וקדשים ואוקימתא דהרגשה סוברת דבזה גופה פליגי אם חיישינן שהיתה אתמול הרגשה אם לאו ע״ש ברש״י [ד״ה מרגשת]:

סו וגם שארי ראיות שהביאו אינם ראיות כלל ורק בעיקר הדבר תמיהני עליהם דאם הרגשה הוא זיבת דבר לח מובן לכל שאין שייך שום צער בזה ובגמ׳ בפירוש קאמר אגב צערה מיתערה ועוד איזה לשון הרגשה יש בזיבת דבר לח ושמא תאמר דההרגשה היא בעת התחלת יציאתם מהמקור הא

באמת כן הוא וזהו פתיחת פי המקור ממש ויש מהם מי שרצה לומר דגם אם היתה ההרגשה רק בפרוזדור מקרי הרגשה [נו״ב] וכבר דחאו דבריו בעלי דיעה זו ג״כ ע״ש והם בעצמם הודו דההרגשה בהכרח להיות במקור וא״כ מודים שזהו רק בהתחלת היציאה מהמקור דאח״כ כיון שהולך הדם לא שייך לקרות הרגשה במקור כמובן לכל בר דעת כמו במי רגלים וא״כ לכי תידוק גם הם בעצמם יוכרחו להודות שזהו ממש פתיחת פי המקור וזהו שכתבנו בסעי׳ ס״ג שהכל דבר אחד ולפ״ז דברי רבותינו בעלי הש״ע קיימים דהרגשה הוא פתיחת פי המקור וגם הרמב״ם סובר כן כמ״ש וכן עיקר לדינא:

סז בריש נדה גזרו חכמים על אשה שראתה דם שתטמא תרומה וקדשים מעת לעת למפרע או מפקידה לפקידה כמו שביאר הרמב״ם בפ״ט דין ג׳ וז״ל וכן מדברי סופרים שכל הרואה דם בלא עת וסתה וכל הרואה כתם טמאה למפרע עד כ״ד שעות ואם בדקה בתוך זמן זה ומצאה טהור טמאה למפרע עד זמן בדיקה ואע״פ שהיא טמאה למפרע מדבריהם אינה מטמאה את בועלה למפרע ואינה מונה לנדתה או לכתמה אלא מעת שראתה הדם או הכתם שמצאה וכו׳ הרואה דם בשעת וסתה אינה מטמאה למפרע אלא בשעתה בלבד וכן מעוברת ומניקה בתולה וזקנה דיין שעתן ואינן מטמאות למפרע איזו היא מעוברת משיוכר עוברה והוא ג׳ חדשים מניקה כל כ״ד חדש אפילו מת בנה או גמלתו או נתנתו למינקת עכ״ל וזה שלא כתב שהטומאה הוא רק לתרומה וקדשים משום דזה ביאר בפ״ג ממטמאי משכב ומושב ע״ש אבל במצאה כתם אפילו ביש לה וסת ובשעת וסתה כתמה טמא למפרע [דכן מוקמינן בגמ׳ ד׳ ב באוקימתא שנייה ע״ש אבל בד׳ נשים גם כתמן אינה מטמא למפרע כמו שמסיים הרמב״ם שם בתולה וכו׳ זקנה וכו׳ מעוברת ומניקה כתמן כראייתן וכו׳ עכ״ל ע״ש]:

סח ודע דבפ״ג ממטמאי משכב דין ח׳ כתב הרמב״ם דכל הנשים שדיין שעתן כתמן כראייתן ואינן מטמאות אותן למפרע עכ״ל ולפ״ז גם באשה שיש לה וסת ובשעת וסתה ג״כ כתמן אינן מטמאות למפרע ובכאן מפורש כתב רק על הד׳ נשים דכתמן כראייתן ולא על אשה שיש לה וסת ובגמ׳ [ה׳ א] נחלקו בזה ר׳ חנינא בן אנטיגנוס ורבנן דלרבנן כתמה מטמא למפרע ע״ש ונראה דהלכה כרבנן דיחיד ורבים הלכה כרבים וזהו כמו שפסק כאן וא״כ דבריו סותרין זא״ז וצע״ג [וע״ש בגמ׳ דר׳ חנינא נחלק עם ר״מ ור׳ דוסא עם רבנן ורבנן ס״ל כר״מ ואפשר דשם דעתו לפסוק כרחב״א נגד ר״מ להקל בכתמים אבל איך פסק בכאן להיפך]:

סימן קפד

א דין פרישה סמוך לוסת. ובו נ״ב סעיפים:

רוב נשים יש להן וסת קבוע שבאותו הזמן היא רואה דם ורובן הן משלשים יום לשלשים יום ובהגיע שעת ווסתן חייבות לבדוק א״ע בבדיקת מטלית אולי תראה דם על הבדיקה ויש מחלוקת בגמ׳ [טז.] אם וסתות דאורייתא או דרבנן כלומר אותה בדיקה שהצריכוה להאשה להבדק בשעת וסתה דבר תורה הוא הלכה למשה מסיני דאורח בזמנו בא ואם בא יום וסת׳ ולא בדקה מחזקינן לה טמאה [רש״י ט. ד״ה וסתות] ואפי׳ בדקה עצמה אחר זמן וסתה ומצאה טהור [שם טז. ורא״ש ריש נדה] ג״כ טמאה דוודאי ראתה או וסתות דרבנן ולכן אם בדקה עצמה ומצאה טהורה אח״כ הרי היא טהורה דמן התורה לא אמרינן אורח בזמנו בא ורק מחוייבת ליבדק אח״כ ואם נמצאת טמאה טמאה ואם נמצאת טהורה הרי היא טהורה [שם] ופסקו כל הפוסקים הראשונים והאחרונים דוסתות דרבנן [כן פסקו התוס׳ שם ד״ה ור״נ והרא״ש שם והר״ן בפ״ב דשבועות והרשב״א בתה״ב והרא״ה שם והרמב״ם בפ״ח הל׳ י״ד והראב״ד והסמ״ג והמרדכי וכן מפורש בבה״ג ובשאלתות פ׳ מצורע וכן פסק בא״ז הגדול ס״ס שנ״ה והביא כן בשם ר״ח ע״ש]:

ב עוד איתא בגמ׳ [סג:] והזרתם את בנ״י מטומאתן מכאן א״ר ירמיה אזהרה לבנ״י שיפרשו מנשותיהן סמוך לווסתן וכמה אמר רבא עונה וזה שדריש לה על עניין נדה משום דסמיך לה לקרא דוהדוה בנדתה [רש״י] ובפרטי דיני הפרישה ושיעור העונה יתבאר לפנינו והנה לכאורה כיון דדריש לה מקרא משמע שהוא דאורייתא אבל לא כן כתבו רבותינו והתוס׳ כתבו ביבמות [סב:ד״ה חייב] דלמאן דאמר וסתות דרבנן א״כ סמוך לוסתה נמי דרבנן עכ״ל וכ״כ הרשב״א בתה״ב בשער הוסתות וז״ל חכמים עשו סייג לדבר ואסרו אותה עונה שהיא למודה לראות בה וסמכו אותו על המקרא שנאמר והזרתם וכו׳ עכ״ל וכ״כ הר״ן בפ״ב דשבועות וז״ל דהא דצריך לפרוש עונה אחת סמוך לוסתה אע״ג דבגמ׳ מייתי לה מקרא אסמכתא בעלמא הוא דהא קיי״ל וסתות דרבנן עכ״ל וכ״כ הראב״ה] הביאו הרא״ש פ״ט סי׳ כ״ז וז״ל וי״א כיון דוסתות דרבנן כ״ש סמוך לוסתה ע״ש שכן דעתו וכ״כ השאלתות שם שפסק וסתות דרבנן וז״ל ומיחש חיישי ובעיא בדיקה ואי לא בדקה טהורה ואי משום והזרתם אסמכתא בעלמא הוא עכ״ל:

ג ויש להבין דאיך אפשר לומר דוסתות דרבנן ומן התורה לא חיישינן לה והרי רוב נשים רואות בשעת וסתן וכל אשה היא מוחזקת שתראה בשעת הוסת ואיך לא ניחוש מן התורה לרוב וחזקה ואין לומר דמוקמינן לה בחזקת טהרה מפני הזמן שקודם הוסת הא אין לך חזקה עשויה להשתנות יותר מזה והרי קטנה שהגיע לכלל שנותיה אמרינן חזקה שהביאה סימנים ורק מדרבנן חיישינן לחליצה עד שתבדוק [נדה מו.] ובסוף קדושין אמרינן דיומא

דמישלם שית אין לה חזקת נערות ע״ש וכ״ש בכה״ג וראיתי שיש מי שרוצה לומר משום דחזקת הוסת עשויה להשתנות לימי זקנתה [ח״ד ס״ס קפ״ג] ודברים תמוהים הם דמה עניין ימי זקנתה לימי ילדותה והתוס׳ ריש גיטין כתבו להדיא דנדה מקרי אתחזק איסורא רק אחר שעברו ז׳ ימי נדותה ובידה לטבול לא מקרי אתחזק איסורא אבל לזמן נדותה פשיטא דמקרי אתחזק איסורא:

ד וצ״ל הטעם דעיקר מחלוקת בוסתות אי דאורייתא אי דרבנן נאמרה בגמ׳ על הזמן שאח״כ אם בדקה ומצאה טהורה מוקמינן לה בחזקת טהרה אי וסתות דרבנן כמ״ש בסעי׳ א׳ ובזה שפיר אין חשש מדאוריית׳ כיון שלא הרגישה ומן התורה אינה טמאה בלא הרגשה ורק מאן דס״ל וסתות דאורייתא ס״ל דאמרינן שוודאי ראתה בהרגשה כדרך הנשים ולאו אדעתה ואנן קיי״ל וסתות דרבנן ומן התורה א״צ לחשוש שמא הרגישה ולאו אדעתה וכיון שלא הרגישה וגם אחר זמן הוסת בדקה ומצאה טהורה שפיר טהורה היא ורק מדרבנן חששו לזמן הוסת אף כשלא הרגישה [ובזה מובן מ״ש רש״י והרא״ש למ״ד וסתות דאורייתא דזהו הלכה למשה מסיני כמ״ש בסעיף א׳ ולכאורא למה נצרך לזה הלל״מ אלא משום דלא הרגישה לכך נאמרה ההלכה דוודאי הרגישה ולאו אדעתה ולא קיי״ל כן ודו״ק]:

ה אבל א״כ התינח כשעבר זמן הוסת ולא הרגישה אבל קודם זמן הוסת למה לא ניחוש מן התורה דבהגיע זמן הוסת תרגיש ותראה כדרכה מפני שמוחזקת היא בכך והוי רוב וחזקה ולפ״ז איסור דסמוך לוסתה הוי דאורייתא ונהי דאפשר דמן התורה א״צ לחוש עונה שלימה קודם הוסת אבל על שעת הוסת וודאי נראה דהוי מן התורה:

ו והנה גם בדורות שלפנינו חידש גדול אחד לומר דאע״ג דוסתות דרבנן מ״מ סמוך לוסתה הוי מן התורה מטעם אחר דאחר הוסת אמרינן שלא ראתה דאוקמה אחזקה אבל קודם הוסת דחיישינן שמא תראה בזה אין מוציאין אותה עתה מחזקתה הקודמת כמו דאמרינן בגיטין [כח:שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן ע״ש [נו״ב סי׳ נ״ה] והנה לבד שכל עיקר יסודו בטעם הוסתות דלא חשו מדאורייתא הוא מטעם חזקה וכבר בררנו שאין לה חזקה ואדרבה היא מוחזקת לרואה בשעת וסתה וגם שמא תראה אינו דומה לשמא ימות דהתם בהכרח כן הוא דסוף אדם למות אבל שמא תראה אין הכרח דאולי יעצרו דמיה לגמרי או תתעבר או שמא כבר עיברה והיא מסולקת דמים וכן כל כיוצא בזה ואין שום דמיון זל״ז [והפרד״ר בפתיחה סוף אות ז׳ דחה דבריו מטעם אחר דשם בגיטין יש לדקדק דשמא ימות חיישינן ודחינן לחזקת חיים דידיה מטעם דעתה אין מוציאין אותו מחזקתו אבל מ״מ איך אסרינן אותה לאכול בתרומה ומבטלינן עתה חזקת היתר דידה וצ״ל כיון שכתב הגט איתרע חזקת היתר דידה ובכאן לא שייך זה כמובן ויש לדון בזה אבל לפמ״ש א״צ לכך ודו״ק]:

ז אבל באמת א״צ לכל זה דאין כאן חזקת היתר כלל ואדרבא לעת וסתה היא בחזקת איסור ורק לאחר הוסת י״ל מדלא ארגשה מותרת מן התורה אבל מקודם הוסת פשיטא שגם מן התורה יש לחוש לזמן הוסת שתרגיש ותראה ונלע״ד שזהו באמת דעת הרמב״ם ז״ל דבפ״ח פסק דוסתות דרבנן ובפ״ד דין י״ב כתב ואסור לו לאדם לבא על אשתו סמוך לוסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר והזרתם את בנ״י וכו׳ עכ״ל וידוע דרכו בקדש בדבר שהוא מדרבנן מבאר בפירוש שזהו מדבריהם ומדלא ביאר כן ש״מ דס״ל דדרשא גמורה היא והטעם כמו שבארנו וגם בדעת בה״ג נראה כן שהביא הך דרשה ולא כתב שהיא אסמכתא בעלמא כמ״ש השאלתות:

ח וכן נלע״ד שזהו דעת ר״ת ביבמות [סב:] בזה שאמרו חז״ל דהיוצא לדרך צריך לפקוד אשתו אף כשהיא סמוך לוסתה וכתב ר״ת דלאו בתשמיש אלא בריצוי דברים וע״ש בתוס׳ [ד״ה חייב] שכתבו בשמו ובשבועות מוכיח דסמוך לוסתה מדאורייתא מוהזרתם וכו׳ עכ״ל ואח״כ כתבו התוס׳ וא״כ אפילו למ״ד וסתות דרבנן א״כ סמוך לוסתה נמי דרבנן מ״מ למה יהא מותר וכו׳ עכ״ל והמפרשים תפסו שזהו הכל מדברי ר״ת ולעד״נ ברור דאינו כן דר״ת ס״ל דסמוך לוסתה דאורייתא לכ״ע אפילו מאן דס״ל וסתות דרבנן אך התוס׳ מעצמם הולכים לשיטתם דזהו מדרבנן כתבו דמ״מ דינו של ר״ת אמת דאפילו אי הוה דרבנן למה נתיר בזה דלדברי המפרשים צ״ל דמ״ש מקודם דסמוך לוסתה מדאורייתא זהו למאן דס״ל וסתות דאורייתא ולבד שאין הלשון משמע כן איך אפשר לומר שיביא ראיה לדינא ממי שאין הלכה כמותו וראיה ברורה לזה מדברי הא״ז הגדול סי׳ שנ״ח שהביא דעת ר״ת שאסור בתשמיש וכתב וז״ל חדא דמשבועות מוכח דסמוך לוסתה מדאורייתא וכו׳ ועוד דקאמר וה״מ לדבר הרשות וכי בשביל דבר הרשות עקרינן והזרתם את בנ״י אדרבא ידחה דבר הרשות וכו׳ ויתקיימו שני מקראות הללו וכו׳ עכ״ל הרי שלא הזכיר דהוה דרבנן בדעת ר״ת:

ט וגם דעת הרא״ש נ״ל שכן הוא שכתב להדיא ביבמות פ״ו סי׳ י׳ וז״ל והאי פקידה א״א להיות בתשמיש דסמוך לוסתה חייב לפרוש מדאורייתא והיאך התירו וכו׳ עכ״ל וראיתי לרבינו הב״י בספרו הגדול שתפס שהרא״ש סובר דהוי דרבנן מפני דברי בנדה פ״ט סי׳ כ״ז ותמה על דבריו שביבמות וכמה מהגדולים נדחקו ליישב דברי הרא״ש ביבמות שיסכים לדבריו שבנדה שם ותמה אני מאד על זה דדבריו שבנדה שם אינם דבריו כלל אלא דברי הראב״ד ז״ל כמ״ש בסעיף ב׳ ולעניין אחר הביא הרא״ש שם דבריו ואינו נוגע כלל לעיקר דין זה וביבמות היא דעתו העיקרית וגם בטור אין שום רמז

שזהו מדרבנן ואדרב׳ מדמסכים לדעת ר״ת משמע דס״ל כוותיה וא״כ לפי מה שבארנו הוה פלוגתא דרבוותא בדין זה אם סמוך לוסתה הוה דאורייתא או דרבנן ובארנו דדברי הסוברים שהוא מדרבנן אינו מובן למה לא ניחוש מן התורה בדבר שיש רוב וחזקה ושנאמר דגם הם מודים שעל שעת וסתה ממש אסור מן התורה וזה שכתבו דהוי דרבנן הוא על שיעור עונה דלא משמע כן ועוד דיש שכתבו מפורש דגם בזמן הוסת מותר מן התורה [כמ״ש הרשב״א במה״ב בשם הראב״ד עיין שם]:

י ודע שראיתי להרא״ה בס׳ בדק הבית בדיני וסתות דברים תמוהים בענין זה וז״ל שם האי קרא דוהזרתם אתי לעונה זו שלפני וסתה ולמאן דאמר וסתות דרבנן איסור עונה זו שלפני וסתה דרבנן וקרא אתי לאיסור עונה שלאחר וסתה ואע״ג דלא חזאי והיינו דשרו ליה רבנן ליוצא לדרך לפקוד את אשתו ומסתמא אפילו בביאה משמע ומשום דעונה זו לפני וסתה דרבנן שרי ליה רבנן ביוצא וכו׳ עכ״ל והרשב״א במשמרת הבית שם כתב עליו שטעה בזה ולא ביאר דבריו ע״ש:

יא ובאמת אינו מובן איך יהיה לאחר הוסת חמור מהקודם בשעת הוסת ממש ואדרבא הא בגמ׳ מבואר דבשבדקה אחר הוסת _ ומצאה טהורה דטהורה היא לגמרי אפילו מדרבנן וכמו שיתבאר בסי׳ זה ובפרט לפי מה שבארנו הטעם חמור הרבה קודם הוסת מלאחר הוסת דאחר הוסת יש קולא ממה שלא הרגישה משא״כ מקודם הוסת כמ״ש:

יב ויראה לי בדעתו ובדעת כל רבותינו הסוברים דסמוך לוסתה מותר מן התורה דהעניין כן הוא דוודאי יש רוב וחזקה לאיסור ומ״מ אין חשש בזה מן התורה דהא התורה האמינה לכל אשה על ימי נדותה ועל ימי טהרתה וא״כ ממ״נ מותר לו לבא עליה דאם תרגיש הלא תאמר לו ויפרוש ואם לא תרגיש הרי היא מותרת לו ושניחוש שמא בעת הביאה תרגיש אין לחוש לזה מקודם מן התורה ובאמת אם יהיה כן יתחייב חטאת כדאיתא בפ״ב דשבועות דכבר פירשו הראשונים שם דאף אם מן התורה א״צ לפרוש סמוך לוסתה מ״מ לא מקרי אנוס אלא שוגג וחייב חטאת וגם מזיד לא מקרי כיון דמן התורה א״צ לחוש על הרגע הקלה שבעת הביאה ונמצא שזה שכתבו רבותינו דהוה דרבנן אינו מפני שמן התורה היא מוחזקת לטהורה דוודאי אינו כן אלא הטעם דכל זמן שאינה מרגשת מותר לו לבא עליה ואם תרגיש קודם תאמר לו ויפרוש ושניחוש שע״י התשמיש תתעורר ההרגשה לא חיישינן מן התורה לזה אף אם מדרבנן יש לחוש לזה ושניחוש שבאמצע התשמיש תראה אין לחוש מן התורה על רגע קלה ואם אולי יהיה כן יתחשבו כשוגגים ויביאו קרבן חטאת:

יג וזהו הנראה לי בדעת רבותינו ואף שיש לחוש שיבא עליה כשהיא ישנה לא שכיח זה וא״א שלא תקיץ מעט משנתה וזה שנאמרה בגמ׳ כשהיא בחזקת טהרה מותר לו לבא עליה כשהיא ישנה פירשו רבותינו ג״כ דלאו ישנה ממש ויתבאר בס״ד בסי׳ זה ולכן דעת הרא״ה ג״כ כן הוא אלא דס״ל דזהו הכל קודם זמן הוסת ושעת הוסת אבל לאחר זמן הוסת יש לחוש גם מן התורה שמא כבר הרגישה בשעת הוסת ולאו אדעתה וכמו שכתבנו סברא זו למ״ד וסתות דאורייתא כמו כן ס״ל על אחר זמן הוסת לכ״ע [כנלע״ד]:

יד כתב הטור רוב הנשים יש להם וסתות לראות בזמן ידוע כל אחת לפי זמנה וסתם וסת משלשים יום לשלשים יום עכ״ל כלומר אם לא קבעה לה וסת ולא ראתה רק פעם אחת אז מן הסתם לא תראה עד ל׳ יום כדרך רוב נשים ובא עליה עד יום השלשים כדין מי שיש לה וסת קבוע דבא עליה שלא בשעת וסתה [ב״ח וש״ך סק״ב] ואינה צריכה בדיקה תוך ל׳ [ס״ט וח״ד] וזה שיתבאר דאשה שאין לה וסת צריכה תמיד בדיקה זהו כשנתחזקה שאין לה וסת ולא בתחלת ראייתה [שם] וכן עיקר לדינא דלא כיש מי שחולק בזה [עכרו״פ]:

טו וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ א׳ רוב הנשים יש להם וסתות לראות בזמן ידוע כגון מעשרים לעשרים יום או מל׳ לל׳ יום עכ״ל ואינו מובן מה שפרט אלו שני הוסתות דבשלמא מל׳ לל׳ הוי סתם וסת כמ״ש הטור אבל מעשרים לעשרים מאי קמ״ל פשיטא דאם קבעה לה וסת לעשרים יום דזהו וסת קבוע שלה וה״ה בפחות ויתר והן אמת דבגמ׳ [ט:יש דמר אמר דסתם וסת הוי מך׳ לך׳ ומר אמר מל׳ לל׳ אבל הא מסקינן שם דלא פליגי וכ״ע סבירי להו דסתם וסת הוי מל׳ לל׳ ומי שאומר מך׳ לך׳ כוונתו לבד ימי טומאה ז׳ ימי נדה וג׳ ימי זיבה ע״ש ובאמת בספרו הגדול חשיב הרבה מט״ו לט״ו ומכ״ה לכ״ה ע״ש ולמה פרט כאן בש״ע רק מך׳ לך׳:

טז ונלע״ד דדבר גדול השמיענו בזה דבפחות מך׳ לא קבעה וסת דהנה קיי״ל [לט.] דאין אשה קובעת לה וסת בימי זיבתה וכ״כ הרמב״ם בפ״ח ולפיכך כתב הרשב״א בתה״ב דאינה קובעת לה וסת מט״ו לט״ו ע״ש ועד יום י״ט מראייתה נמשכים ימי זיבה ז׳ ימי נדה וי״א ימי זיבה וזהו שדקדק דרק מך׳ לך׳ קבעה וסת וה״ה מי״ט לי״ט אלא דתפס מספר השלם ולא חש על יום אחד אבל עיקר כוונתו דעד י״ט ימים לא קבעה וסת וכיצד הוא הדין אם היא רואה מט״ו לט״ו או מי״ח לי״ח נחלקו בזה הראב״ד בס׳ בעל הנפש עם בעל המאור ויתבאר בס״ד בסי׳ קפ״ט דשם עיקר מקומה:

יז וכתבו רבותינו בעלי הש״ע דאשה שיש לה וסת קבוע בא עליה שלא בשעת וסתה וא״צ בדיקה לפני תשמיש וגם אין לה להחמיר לבדוק עצמה לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש שלא יהא לבו נוקפו ופורש אבל שלא בשעת תשמיש כל המרבית לבדוק הרי זו משובחת עכ״ל וזה שכתבו מקודם רק לפני תשמיש משום דלדעת הרמב״ם צריכה לבדוק אחר התשמיש גם אותה שיש לה וסת קבוע ורוב הפוסקים חולקים עליו כמו שיתבאר בסי׳ קפ״ו ושם יתבארו כמה פרטי דינים בזה בס״ד:

יח וז״ל הטור וכל מי שיש לה וסת קבוע בא עליה שלא בשעה וסתה כמו שירצה וא״צ בדיקה ואדרבא אין לה לבדוק לפני תשמיש שלא יהא לבו נוקפו ופורש אבל כל המרבה לבדוק שלא בשעת תשמיש ה״ז משובחת עכ״ל וזה שכתב בא עליה וכו׳ כמו שירצה פירשו המפרשים דכוונתו בין ערה בין ישנה [ב״ח וט״ז סק״א] וכמ״ש בסוף הסי׳ לענין בא מן הדרך ולענ״ד אינו כן דא״כ ה״ל לפרש כמו שפירש שם ועוד דבכאן אין בזה שום רבותא וגם הלשון לא משמע כן ונ״ל דכוונתו כמ״ש כעין לשון זה באה״ע סי׳ כ״ה דשם ביאר דבשעת העונה יש חיוב עליו ושלא בשעת העונה אין חיוב ומ״מ יכול לבא בכל עת שירצה ע״ש וה״נ קמ״ל דלא תימא כיון דעיקר טעם שלא תבדוק הוא שלא יהא לנו נוקפו ופורש והייתי אומר דזהו רק בשעת העונה אבל שלא בעונתה מה איכפת לן אם יפרוש ולזה קמ״ל דבא עליה כמו שירצה כלומר גם שלא בעונתה ומ״מ אין לה להחמיר ולבדוק שלא יהא לבו נוקפו ופורש:

יט וזה שדקדק לומר אין לה לבדוק לפני תשמיש משמע לכאורא דאחר תשמיש יש לה לבדוק כדעת הרמב״ם וא״כ למה סיים אבל כל המרבה לבדוק שלא בשעת תשמיש ה״ז משובח הא לדעת הרמב״ם צריכה בדיקה גם בשעת תשמיש לאחר התשמיש אלא וודאי דלא ס״ל כהרמב״ם וא״כ למה אמר רק לפני תשמיש וי״א דלרבותא קאמר דאפילו לפני תשמיש אין לה לבדוק וכ״ש לאחר תשמיש [ב״ח וכן משמע מד״מ אות א׳] ולענ״ד אינו כן דהן אמת שיש מראשונים דס״ל כן דזה שאמרו בגמ׳ לא תבדוק שלא יהא לבו נוקפו ופורש קאי אלאחר תשמיש שלא יפרוש בפעם אחרת אבל קודם תשמיש מצוה לבדוק [הגהמ״יי פ״ד בשם ר״ש וא״ז כמ״ש בד״מ שם] אבל לא כן פירשו התוס׳ [י״ב ד״ה בעי] וגם דעת הרמב״ם אינו כן ונ״ל דשיעור דבריו כן הוא שמקודם כתב וא״צ בדיקה כלומר לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש ושלא כדעת הרמב״ם וזהו מדינא ואח״כ קאמר ואדרבא אין לה לבדוק לפני תשמיש כלומר ואדרבא אפילו אם באה להחמיר לא שבקינן לה להחמיר לפני תשמיש שלא יהא לבו נוקפו ופורש עתה אבל לאחר תשמיש כשרצונה לבדוק שבקינן לה שהרי זהו דעת הרמב״ם מדינא ואח״כ קאמר דשלא בשעת תשמיש המרבה לבדוק ה״ז משובחת:

כ וכתבו הטור והש״ע דבשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת אם הוא ביום פורש ממנה אותו היום כולו אפילו אם הוסת בסוף היום ומותרת מיד בלילה שלאחריו ואם הוסת בתחלת היום אסור כל אותו היום ומותר בלילה שלפניו אפילו סמוך לאור היום וכן הדין אם הוסת בלילה אסורה כל אותה הלילה ומותרת בסוף היום שלפניה אף אם הוסת הוא בתחלת הלילה וכן מותרת ביום שלאחריה אפילו הוסת בסוף הלילה דכך קבלו חז״ל דזמן הוסת הוא עונה אחת יום או לילה דכל עונה זו עלולה לראות דם ואינו תלוי באורך היום והלילה ובקוצר היום והלילה ואע״ג דמצינו בנדה [סה:בעניין דם בתולים וביי״ג דתלי ג״כ בעונה אחת ומבואר שם דהוה י״ב שעות ע״ש מ״מ בכאן א״א לומר כן דא״כ כשתראה בחצי היום הרי בהכרח תיאסר גם בלילה או לפניו או לאחריו ובנמ׳ [סג:מבואר להדיא להיפך [ט״ז סק״ב] אלא וודאי דכאן באה הקבלה דרק בהיום או בהלילה תלוי בין קצרה בין ארוכה ולפעמים יהיה יותר מי״ב שעות כגון ביומי תמוז כשתראה בתחלת היום או בלילי טבת כשתראה בתחלת הלילה ולפעמים לא יהא רק זמן מועט לגמרי כשתראה בסוף היום או בסוף הלילה ויש אומרים דבעינן י״ב שעות וי״א דגם העונה שלפני הוסת אסורה ונדחו דבריהם [עב״י ומ״ז שם שהביאו דעת הא״א להצריך יב״ש ודעה הא״ז על מעל״ע והש״ך סק״ז התאמץ להעמיד דבריהם בדברים דחוקים והסכימו כל גדולי אחרונים המנ״י והס״ט והח״ד להב״י והט״ז וכן עיקר לדינא]:

כא באיסור סמוך לוסתה אין חילוק בין וסת שקבעה בפעם אחת ובין שקבעה ג׳ פעמים והאיסור הזה דעונה סמוך לוסתה אינו אלא בתשמיש ממש אבל בשאר מיני קריבות שרי ויש מי שרוצה לאסור גם בחיבוק ונישוק ואינו עיקר והמחמיר תע״ב [ש״ך סק״ו וכ״כ האחרונים] וכן איסור סמוך לוסתה אינו אלא בגדולה והיינו שהגיעה לימי נערות והביאה סימנים דאז הגיע זמנה לראות אבל בקטנה שלא הגיעה לשנותיה או אפילו הגיעה ולא הביאה סימנים א״צ לפרוש סמוך לוסתה כל זמן שלא קבעתו ג׳ פעמים וכן בזקנה שנסתלקו דמיה ואח״כ ראתה א״צ לפרוש סמוך לוסתה כשלא קבעה ג׳ פעמים וי״א דגם בזמן וסתה ממש א״צ לפרוש [ט״ז סק״ו] י״א דבזמן וסתה ממש צריך לפרוש [ש״ך סק״ך] והעיקר כדיעה ראשונה [עח״ד סקי״א ומנ״י בתה״ש והפר״ר בסק״ב רצה לדחוק בדברי הרא״ש ולא נראה כן ע״ש ודו״ק]:

כב וכן פרישה סמוך לוסת אינו אלא בוסת הימים אבל בוסת התלוי בשינוי הגוף כגון שדרכה לראות בשעה שמפהקת ומתעטשת וכל כה״ג ומרגשת בהשינוי איזה זמן מקודם א״צ לפרוש סמוך לוסתה אלא בזמן הוסת בלבד ואם הוסת תלוי בימים ובשינוי הגוף כגון שבכל ר״ח אם תפהק יגיע לה

הוסת ולא ביום אחר וכן בר״ח בלא פיהוק לא יגיע לה הוסת צריך לפרוש כל העוגה כדין וסת לימים בלבד [כ״מ מש״ך סק״ח] וי״א דגם בכה״ג א״צ פרישה רק בשעת הוסת בלבד כיון דתלוי גם בשינוי הגוף [ט״ז בסי׳ קפ״ט סקל״ט] ואע״ג דלאחר זמן הוסת הוה דינו כימים בלחוד כמו שיתבאר בסי׳ קפ״ט מ״מ לפני הוסת אין לחוש כבשינוי הגוף בלחוד שהרי אין דרכה לראות ביום זה בלי שינוי הגוף ובסי׳ קפ״ט יתבאר עוד בזה בס״ד ע״ש:

כג כתב רבינו הרמ״א בסוף סעי׳ ב׳ דאשה המשנית וסתה להקדים ב׳ או ג׳ ימים או לאחר כשמגיע זמן וסתה צריך לפרוש ממנה ב׳ או ג׳ ימים קודם או אחריו עכ״ל ויש מי שכתב בכוונתו דזה שכתב שצריך לפרוש ב׳ או ג׳ ימים אין הכוונה שצריך לפרוש כל הג׳ ימים דכבר נתבאר בסי׳ קפ״ט דהולכין רק אחר תחלת הוסת אלא הכוונה לעניין פרישה סמוך לוסת שצריכה לחשוש ולפרוש גם קודם הוסת ששינתה [ש״ך סי׳ קפ״ט סקל״ט] וא״א לומר כן דא״כ מאי קמ״ל הא משנה מפורשת היא [סג:ונתבאר בסי׳ קפ״ט אלא דה״פ כמ״ש הראב״ד בס׳ בעל הנפש וז״ל מפני שהוא רוב המצוי בנשים לשנות וסתן ב׳ וג׳ ימים ופעמים שהיא מרחקת ולפעמים שהיא מקרבת וחוזרות למקומן וכיון שכן אין ראוי להחזיק כל ימי הוסת לטפילה לתחלת הוסת כי שמא הימים שהן עתה בתוך ימי הוסת היו כבר תחלת הוסת ואע״פ שהן עתה באמצע הוסת לא אבדו מעלתן הראשונה לפיכך צריכה עקירה ג״פ לכל ימי הוסת עכ״ל והן הן דברי רבינו הרמ״א [עח״ד] ולא דמי לסי׳ קפ״ט סוף סעי׳ י״ג דהתם תחלת הוסת ברור ע״ש:

כד ולפ״ז עיקר חידוש דין זה דאע״ג דקיי״ל כששינתה שני פעמים שעת וסתה ובפעם השלישי חזרה לקדמותה דמבטלינן לגמרי השני ראיות הקודמות כמ״ש בסי׳ קפ״ט זהו כשהזמנים רחוקים זה מזה הרבה ימים אבל ביום או יומים סמוך לוסת הראשון לא חשבינן זה כשינוי והפעם השלישי לא חשבינן שחזרה לקדמותה אלא הכל וסת אחד הוא כל הג׳ ימים לפעמים מתחלת מהראשון ולפעמים מהשני ולפעמים מהשלישי מפני שכן דרך הנשים וזה שכתב רבינו הרמ״א צריך לפרוש ב׳ או ג׳ ימים קודם או אחריו אין הכוונה קודם לכל הראיות אלא ה״פ דאם איחרה פעם שני ליום השני ופעם שלישי ליום השלישי מ״מ צריכה לפרוש גם בפעם השלישי מן יום הראשון וכן בהקדימה יום ושני ימים מקודם צריכה לפרוש גם בהקדימה שני ימים שני ימים של אחריו ואפילו אם בפעם השלישי ראתה כהוסת הקודם אין זה עקירה לשני הוסתות הראשונות אלא וסת אחד הוא מפני שכן דרך הנשים [והפר״ר בסק״ט האריך לדחות דברי הח״ד מלשון הרמ״א ומסי׳ קפ״ט דקיי״ל כששינתה ב׳ פעמים ואח״כ בפעם ג׳ היה לה וסת הקודם דנבטלו השני וסתות הקודמים ע״ש ולפמ״ש ל״ק כלל דבקירוב ימים לא אמרינן כן מפני שכן דרכן של הנשים וגם לשון הרמ״א ישבנו על מכונו והדברים ברורים בס״ד ודו״ק]:

כה ודע דדברי הראב״ד שהבאנו הכוונה שראתה בהשינוי שני ימים או שלשה קודם או אחריו וכל הג׳ ימים ראתה כמבואר מדבריו שהבאנו אבל בדברי רבינו הרמ״א אין הכרח לזה די״ל דבהשינוי ראתה רק יום אחד ובאמת יש מהגדולים שפירשו דבריו באופן זה והיינו שאשה זו יש לה וסת בכל חדש אך כ״ז ימים תמיד היא טהורה ואח״כ לפעמים רואה בכ״ח ולפעמים בכ״ט ולפעמים ביום ל׳ ואמרינן שאין זה שינוי אלא שכן דרכה ונמצא שכל הג׳ ימים הם שעת וסתה ולכן צריכה לפרוש תמיד בכולן [כרו״פ ונוב״י סי׳ מ״ו] ובוודאי שגם זה אמת והטעם כמו שבארנו דבימים קרובים זל״ז לא מקרי שינוי [והח״ד שם האריך לסתור דברי הנוב״י ולא ידעתי למה כי זהו ג״כ כפי׳ הח״ד אלא שהוא פי׳ שראתה כל הג׳ ימים והם פירשו שראתה רק יום אחד אבל הטעם אחד לדברינו ואין להקשות לדברינו הא בנדה [סד.] מבואר דגם בימים סמוכים הוי שינוי שאומר שם היתה למודה להיות רואה יום ט״ו ושינתה לט״ז וכו׳ ושינתה לי״ז ע״ש זהו וודאי דאם רק אירע כן במקרה ונשאר אח״כ יום זה בקביעות הוי שינוי ואמרי׳ שנשתנה וסתה אבל כשתמיד כן דרכה לפעמים בט״ו ולפעמים בט״ז ולפעמים בי״ז מקרי הכל וסת אחד מפני שכן דרך הנשים כסברת הראב״ד ולכן במשנה שם מרחיק השינוי מן ט״ו לעשרים וכן בברייתא שם מן ך׳ לל׳ ע״ש דבכה״ג בכל עניין מקרי שינוי כנלע״ד]:

כו כתבו הטור והש״ע סעי׳ ד׳ אם רגילה לראות בהנץ החמה ולא קים לה [כצ״ל] שפיר אי קודם הנץ החמה או אחריו אינה אסורה אלא ביום עכ״ל והטעם דעד הנץ מוקמינן לה בחזקת טהרתה אבל ביום היא וודאי טמאה וה״ה בראתה בין השמשות אינה אסורה רק בלילה מטעם זה [ש״ך סקי״ג] ויש מחמירין לאסור מפני הספק בשני העונות אך כיון דוסתות דרבנן אין להחמיר כל כך וכ״כ האחרונים ורק שכתבו דנשי דידן אינן בקיאות כל כך להכיר השעה הקבוע שהן רואות וממילא דאם הוא בתחלת היום או בתחלת הלילה אסורות גם מקודם עונה אחת [ענה״כ] דספיקתן הוא מחמת חסרון ידיעתן לדקדק בהשעה הקבוע וכל ספק שמחמת חסרון ידיעה אין זה ספק כמבואר בכללי ס״ס בסי׳ ק״י [נ״ל]:

כז ודע שיש להבין מה דמרגלא בלשון הש״ס והפוסקים בעניין הוסתות קודם הנץ ולאחר הנץ והא קיי״ל דלכל הדברים מקרי יום מעמוד השחר וצ״ל משום דראיית הוסת תלוי בהחמה אבל א״כ הו״ל לומר גם בערב קודם שקיעת החמה ולאחר השקיעה ולא כן כתבו ובגמ׳ ובפוסקים מורגל לשון בין השמשות וזהו לאחר השקיעה קודם לילה ממש כמו לכל הדברים ויש מי שאומר דבאמת כוונת הפוסקים הוא על קודם השקיעה [ח״ד סק״ה ועפר״ר] ולא משמע כן ובכל מס׳ נדה כשאומר הש״ס בה״ש הוי ממש קודם הלילה שהרי בש״ס הוא בהפרש בין נדה לזיבה וגם הש״ס [נג.] מדקדק בין בה״ש

דר׳ יהודה לבה״ש דר׳ יוסי ע״ש ובאמת במשנה וגמ׳ לא הוזכר לשון נץ החמה אלא למאן דס״ל דהוסתות תלוי בשעות כדתנן [סג:ר׳ יוסי אומר אף ימים ושעות וסתות היתה למודה להיות רואה עם הנץ החמה ע״ש ור׳ יהודה דס״ל דהוסת תלוי בהעונה ולא בהשעה והכי קיי״ל אמרינן באמת בגמ׳ שם רגילא למיחזי בסוף לילא רגילא למיחזי בתחלת יממא ע״ש וזהו מעמוד השחר [וזהו כוונת רש״י במשנה שם ד״ה ר׳ יהודה ע״ש ודו״ק] וגם ברמב״ם לא נמצא לשון זה דנץ החמה ורק הראב״ד ז״ל בס׳ בעה״נ כתב לשון זה בדינים אלו ודבריו כתבו הרא״ש והטור והש״ע בסי׳ זה סעי׳ ד׳ וסעי׳ ה׳ ולכן נלע״ד לומר דהראב״ד ז״ל סירכא דלשון המשנה נקיט והכוונה הוא על תחלת היום מעמוד השחר וכתבו לשון נץ החמה כמ״ש הרא״ש בפ״ק דברכות סי׳ ט׳ לעניין ק״ש וז״ל בלשון העולם נקרא לילה קודם הנץ ע״ש וגם תר״י כתבו שם וז״ל מפני שעיקר היום אינו אלא מהנץ וכו׳ ולדינא יש להחמיר בשני הצדדים:

כח עוד כתבו הטור והש״ע סעי׳ ה׳ אם רגילה לראות ראייה מקודם הנץ החמה עד אחר הנץ החמה אסורה בלילה וביום כשיעור הנמשך בו עכ״ל והטעם דכיון דוודאי ראתה בסוף הלילה אזלינן בתר תחלת הוסת ואמרינן שעיקר הוסת בלילה אלא שנמשך זמנו עוד במקצת היום ולכן אסורה גם באותו מקצת היום [ט״ז סק״ח] וכן אם רגילה לראות מקודם הלילה ונמשך גם בלילה אסורה כל היום וגם באותו מקצת הלילה כפי הזמן הנמשך בו (ש״ך סקט״ו ומ״ש להחמיר עוד כפי מ״ש בסק״ז וכבר בארנו בסעי׳ ב׳ דהעיקר שם כהט״ז]:

כט עוד כתב אם הוסת נמשך ב׳ או ג׳ ימים ששופעת או מזלפת א״צ לפרוש אלא עונה הראשונה של הוסת וכיון שעברה העונה ולא ראתה מותרת עכ״ל ולא דמי להדין הקודם שאסורה גם בעונה השניה כפי השיעור הנמשך בו דהתם דבר מועט הוא וחשיב כהוסת עצמו אבל בכאן א״א שתהיה ראייה אחת כל הב׳ והג׳ ימים אלא תוספת דמים הם וכיון שנסתלק עיקר הראייה נסתלק גם התוספת [ש״ב סקט״ז] ועוד דבאמת גם בדין הקודם הוא רק חומרא בעלמא כדמוכח מדברי הטור ע״ש ובאמת רבים סוברים גם שם דאין האיסור רק בלילה ורק הראב״ד החמיר בזה ולפי שזמן מועט הוא לא חיישינן לה משא״כ בכאן שהוא זמן מרובה מוקמינן אעיקרא דדינא [כנ״ל ומיושב גמגום הט״ז בסק״ע דמנ״ל לחלק בכך ע״ש]:

ל ודע שבדין זה שאי״צ לחוש רק להתחלת הוסת אינו מוסכם מכל הפוסקים והטור כתב בשם הרמב״ן וז״ל וכ״כ הרמב״ן שחוששת לכל ימי משך הוסת שכל יום ויום וסת בפ״ע הוא ואפילו נעקר יום הראשון חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולם והר״ז הלוי כתב שא״צ לפרוש אלא עונה הראשונה של הוסת וכיון שעברה העונה ולא ראתה מותרת ולזה הסכים א״א הרא״ש ז״ל עכ״ל וכן בש״ע כמ״ש שלא כדעת הרמב״ן ז״ל והכי קיי״ל:

לא ובזה מתורץ מהו שהרעישו גדולי האחרונים [ש״ע סק״מ וח״ד סק״ז] על הדין שנתבאר דכשנמשך הוסת כמה ימים א״צ לפרוש רק עונה הראשונה והא הטור כתב בסי׳ קפ״ט בשם הרמב״ן דהגם דמדינא אין אשה קובעת לה וסת בימי זיבה מ״מ האידנא קובעת משום דאנן לא בקיאינן בין ימי נדה לימי זיבה ובין דם טמא לדם טהור וכל נשי דידן כטועות הן וצריכה לחוש לכל דם ודם ממשך ימי הוסת וחיישינן שמא בראשון היה דם טהור או בימי זיבה והשני הוא דם טמא ובימי נדה וכן בשלישי וברביעי וצריכה לחוש לכל ימי הוסת וא״צ איך כתבו עתה לדינא שאין לחוש רק לתחלת הוסת זהו תורף קושיתם עיין שם:

לב אמנם אינו כן דזהו וודאי אמת דבזמה״ז אשה קובעת לוסת גם בימי זיבתה מפני שהן כטועות אמנם זה שכתב הרמב״ן דצריכה לחוש לכל ימי הוסת אינו מטעם זה דהא אפילו למאן דס״ל אשה קובעת לה וסת בימי זיבתה מ״מ ממעיין פתוח לא קבעה כמבואר בגמ׳ וכיון שהיא רואה י׳ או ג׳ ימים ששופעת או מזלפת אין לך מעיין פתוח יותר מזה אלא דהרמב״ן לאו מטעם זה אומר כן אלא משום דהולך לשיטתו שצריך לחוש לכל זמן הוסת כמ״ש ואנן דלא קיי״ל כן ממילא דגם בדין זה א״צ לחוש לכל הימים ותדע לך שכן הוא שהרי נשי דידן ברובן כשמגיע זמן הוסת הן רואות שלשה וארבעה וחמשה ימים מעט בכל יום וכולי עלמא נהיגי בפרישה סמוך לוסתה כשיעבור יום הוסת שוב נתרות לבעליהן ולדברי הגדולים היה לנו להמתין חמשה ימים לפעמים ולהרמב״ן באמת צריך להיות כן אך אנן לא נהגינן כן מפני דקיי״ל שא״צ לחוש רק להתחלת הוסת [פר״ר סקמ״ז וצדקו דבריו ולחנם האריכו הגדולים בזה והרבו בקושיות מפני שתלו זה בזה ואינו כן ודו״ק]:

לג אם הגיעה וסתה בימי עיבורה משהוכר עוברה והיינו ג׳ חדשים או בימי מניקתה שהם כ״ד חדשים משנולד הולד אפילו נתנה בנה למינקת או מת הולד א״צ לפרוש סמוך לוסתה ואפילו בתוך וסתה מותרות בלא בדיקה דהן בחזקת מסולקות דמים אבל אם ראתה פעם אחת בימי עיבורה או בימי מניקתה חוששת וי״א דדווקא בג׳ פעמים ואינו עיקר אלא אפילו בפעם אחת חוששת כמו שיתבאר בסי׳ הפ״ט וכן הסכימו האחרונים ודע דבאה״ע סי׳ י״ג יש מחלוקת אם חדש העיבור הוי בכלל כ״ד חדש אם לאו ולכאורה גם כאן כן הוא וי״א דבכאן הכל מודים שאינו בכלל דכיון דהטעם שהיא מסולקת דמים בימי מיניקותה משום דאיבריה מתפרקים עד כ״ד חדש כמ״ש חז,ל א״כ ביותר משיעור זה אינה מפורקת ומה שייך שנת העיבור לכאן [כרו״פ]:

לד שנו חכמים במשנה [לט.] ר״מ אומר אם היתה במחבא מחמת לסטים או כרכום [רש״י] והגיע שעת וסתה ולא בדקה טהורה מפני שחרדה מסלקת את הדמים ו״זל הטור האשה שהיתה נחבא במחבא מפני פחד והגיע וסתה חוששת לו אפילו לא היה לה וסת קבוע עבר היום ולא בדקה מותרת מפני שחרדה מסלקת את הדמים עכ״ל ורכן דקדק מלשון המשנה דרק בדיעבד טהורה אבל לכתחלה צריכה בדיקה ככל הנשים שצריכות בדיקה בשעת וסתן אפילו בוסת שאינו קבוע והקשו עליו דהא בגמ׳ [ט.] מדמה מעוברת להיתה במחבא וא״כ למה במעוברת א״צ בדיקה לכתחלה ובכאן רק בדיעבד ותרצו דס״ל להטור דלא דמי דמעוברת היא בחזקת סילוק דמים לגמרי שהרי רואין שדמיהן מסולקין אבל במחבא לא ברי לן כולי האי שהרי חזינן כמה נשים אע״ג דהוי במחבא לא שינו את תפקידם [ב״י וש״ך סקכ״א ועב״ח שכתב שהיה להטור גירסא אחרת בגמ׳ ועט״ז סקי״ב שכתב דטעם הטור דשמא בשעה שתזקק לבעלה יעבור הפחד ע״ש וכבר נתקשו האחרונים בדבריו ולדידי קשיא הא בסוף נדה מחלק בין פחדא לביעתותא וכן הוא בסוטה כ: ופחדא הוא זמן ארוך ואיך ניחוש לזה]:

לה ואני תמה מאד על דברים אלה לומר היפוך מסברת הש״ס דהש״ס מדמה להו ואנן נחלק ואי משום שיש שגם במחבא לא שינו את תפקידם אטו גם מעוברות ליכא כן אלא שעל הרוב דיברו ובעיקר קושיתם על הטור לא אבין שהרי באמת למדקדק בלשון הטור גם במעוברת ס״ל רק בדיעבד וז״ל שם מקודם ואם הגיע וסתה בימי עיבורה וכו׳ א״צ לפרוש סמוך לוסתה וכן לאחר הוסת מותרת אע״פ שלא בדקה עכ״ל הרי להדיא כתב לשון דיעבד ובגמ׳ שם שאומר אתרווייהו דלא בעי בדיקה היינו בדיעבד כלומר שאין הבדיקה מעכב כדמוכח מלשון המשנה וזהו דעת הטור וכמדומני שגם המנהג אצל הנשים כן שבודקות גם בימי עיבורן עד שמוחזקות בסילוק הוסת וכן בראשית ימי מיניקותן:

לו ויותר מזה אני מתפלא על הפוסקים שלא העירו שברמב״ם לא נמצא כלל דין זה לא דין דהיתה במחבא ולא דין דמעוברת ומניקה שא״צ בדיקה בשעת הוסת וברור הוא שטעמו דאין הלכה כר״מ כמ״ש בפי׳ המשנה וכ״כ הרע״ב ע״ש וכיון דבגמ׳ למדו דין מעוברת ממחבא ממילא דגם בזה אין הלכה כמוהו ולפ״ז לדעתו כולן צריכות בדיקה לעת ווסתן:

לז ודעת הרשב״א הוא היפך ממש מדעת הרמב״ם דאיהו ס״ל דהא דלר״מ צריכה בדיקה לכתחלה זהו מפני דס״ל וסתות דאורייתא כדאיתא בגמ׳ [טז.] אבל לדידן דס״ל וסתות דרבנן גם לכתחלה א״צ בדיקה וס״ל דהלכה כר״מ מדשקלי וטרי אמוראי אליביה וגם לא מצינו בהדיא במשנה מי שחולק עליו מפורש ע״ש וזהו דעת רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ שכתב היתה נחבית במחבא מפני פחד והגיע שעת וסתה אינה חוששת לו עכ״ל ואפילו לכתחלה כמ״ש בספרו הגדול ורבינו הרמ״א כתב וי״א דווקא אם עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה בלי בדיקה אבל לכתחלה צריכה בדיקה עכ״ל וזהו דעת הטור ותמיהני למה לא ביארו דזהו רק בפחד הנמשך אבל בפחד פתאומי אדרבא מביא לידי ראייה כמו שדרשו חז״ל במגילה [טו.] על ותתחלחל המלכה מלמד שפירסה נדה ופריך מחרדה ומתרץ ביעתותא מרפיא ע״ש [ודע דבעל עין משפט ציין דין דחרדה ומעוברת ברמב״ם ושגה בזה דחרדה לא נמצא כלל ומעוברת כתב רק לעניין דדיין שעתן ולטהרות ועיקרו בה משכב ומושב פ״ד ולא לעניין בדיקה בשעת הוסת וכן המציין בש״ע ציין על דברי הרמ״א דכ״מ בב״י ואינו כן דזהו דעת הטור כמ״ש ודו״ק):

לח שארי כל הנשים שאינן מעוברות ומניקות ואינן זקנות ולא במחבא חייבות לבדוק בהגיע זמן וסתן והבדיקה הוא בחורין ובסדקין [ח״ד] ומ״מ אם עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה דקיי״ל וסתות דרבנן ומ״מ י״אי שאסורה לבעלה עד שתבדוק אח״כ וכן משמע להדיא בגמ׳ [טז.] דחכמים ס״ל תיבדק ע״ש אך זהו ביש לה וסת קבוע או יום ל׳ בסתם נשים אע״פ שאינו קבוע והכי נהוג אבל באשה שידוע שאין לה וסת קבוע לכתחלה צריכה בדיקה בעת וסתה כפי דרך וסתה שאינו קבוע אבל אם עבר הזמן ולא בדקה ולא הרגישה א״צ בדיקה אף לכתחלה כיון שוסתה אינו קבוע [כ״י בשם הרשב״א] ודע שיש מחמירים לומר באשה שיש לה וסת קבוע ועבר הזמן ולא בדקה טמאה אא״כ בדקה מיד לאחר זמן וסתה אבל אח״כ אף אם בדקה ונמצאת טהורה הרי היא טמאה ואינו עיקר אלא אפילו אחר זמן מרובה אם בדקה ונמצאת טהורה הרי היא טהורה [ש״ך סקכ״ג וכן הסכמת רוב הפוסקים עב״י] ודבר פשוט הוא שאם יש לה שעה קבוע לוסתה שא״צ בדיקה רק אותה שעה ואע״ג דהפרישה היא כל העונה מ״מ הבדיקה הוא רק באותה שעה אמנם אם אין לה שעה קבוע בעונה זו צריכה בדיקה כל העונה והיינו להשים מוך דחוק באותו מקום כל משך העונה ולראות אח״כ אם יש עליו דם וכן אם דרכה לשנות ב׳ וג׳ ימים צריכה להשים מוך דחוק כל אותו הזמן [ח״ד סק״ט] וכל זה לכתחלה כמ״ש:

לט אם בדקה עצמה בשעת וסתה ונאבד העד ולא ראתה בו הרי היא טמאה ואמרינן שראתה על העד בהרגשה ואף שאומרת שלא הרגישה אמרינן שסברה שהרגשת עד הוא [שם] וכ״ש אם השליכה העד בלא ראייה או פשעה בו בהשלכתו שאסורה [שם] וכ״ש אם וסתה תלוי במקרי הגוף והיו לה המקרים בשעת וסתה אף שבדקה ומצאה טהורה שהיא טמאה דבוודאי נפל הדם לארץ וכן אם הטילה מי רגלים בשעת וסתה י״ל ג״כ דהרגישה וסברה

שזהו הרגשת מי רגלים וא״כ טמאה אף שבדקה ומצאה טהורה ומ״מ לא נראה לומר כן שהרי אין דרך דם המקור לבא עם המי רגלים כמ״ש בסי׳ קצ״א ולכן אם בדקה אח״כ ומצאה טהורה הרי היא טהורה׃

מ ודע דאע״ג דאמרינן כשעבר זמן הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה מ״מ לעניין עקירת הוסת לא אמרינן כן כלומר אם היה כן ג׳ פעמים שהגיע זמן הוסת ולא בדקה ולא הרגישה אין הוסת נעקר בכך אא״כ בדקה בזמן וסתה או תיכף אחר זמן וסתה כפי השיעור שיתבאר בסי׳ ק״ן לעניין נשים שתולות זו בזו ע״ש [שם] דלעניין עקירת הוסת לא סמכינן על מה שלא הרגישה [עח״ד סק״י שכתב דאם בהג׳ פעמים לא בדקה ולא הרגישה ובפעם הד׳ בדקה והרגישה מצטרפין הראיות להקודם לקביעת וסת ע״ש וצ״ע דאיך נצרפן להקודם הא הני ג״פ מחזקינן לה לטהורה ונהי דלא נעקר הוסת בכך מ״מ הפסק מיהו הוי ולכן יש להחמיר ודו״ק]׃

מא איתא ביבמות [סב:]חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך וכו׳ א״ר יוסף לא נצרכה אלא סמוך לוסתה וכמה וכו׳ עונה וה״מ לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מיטרידי ופירש״י דהך פקידה הוא בתשמיש שהתירו חכמים גם בסמוך לוסתה דקיי״ל וסתות דרבנן והתוס׳ חולקים בזה דאפילו אי דרבנן למה יתירו ולכן פיר״ח דזהו רק ריצוי דברים ושארי מיני חיבות אבל בתשמיש ממש אסור ואם הולך לדבר מצוה א״צ גם לזה דעוסק במצוה פטור מן המצוה ועוד דשמא יאריך עמה בריצויים ויתבטל מן המצוה ובטור הביא שתי הדיעות ורבינו הב״י בסעי׳ י׳ מסתם לה סתומי ורבינו הרמ״א משמע מדבריו דהעיקר כדעת רש״י והמחמיר כר״ת תבא עליו ברכה ע״ש׃

מב והרמב״ם נ״ל דס״ל כר״ת דהנה ברמב״ם לא נמצא דין זה בשום מקום ואין מדרכו להשמיט גמ׳ מפורשת וגם הוא סובר דוסתות דרבנן כמ״ש בפ״ח וא״כ למה השמיט דין זה אלא וודאי דס״ל כר״ת וזה נכנס בסוג הדינים שצריך לכבד את אשתו וכבר כתב כלל דין זה בפי״ד מאישות ע״ש ולבד זה יש שפירשו פי׳ אחר לגמרי וה״פ חייב אדם וכו׳ א״ר יוסף לא נצרכה אלא סמוך לוסתה כלומר לוסת טבילתה שהוא מחוייב להמתין אם איננה טהורה עד שתטהר וכמה ימתין על טבילתה עונה ולדבר מצוה א״צ להמתין דשמא בתוך כך תתקלקל המצוה [ענמק״י שם] ובאמת לפירש״י ור״ת לא אבין מה ששאל וכמה סמוך לוסתה אטו לא ידענו דעונה מקרי סמוך לוסתה ואין עניין זה שייך לשם ועוד דאם הכוונה על התשמיש או על הריצוי למה ניחוש שיטריד בזה ותתקלקל המצוה אבל לפי׳ זה א״ש כיון שצריך להמתין זמן מה בוודאי יש חשש בזה כמובן [עש״ך סקכ״ט וצ״ע]׃

מג ודע שגדול אחד התיר לילך אשה לטבילת מצוה סמוך לוסתה כשלא היתה יכולה מקודם ליטהר וכבר חלקו עליו גדולי עולם וחלילה להתיר בזה ויש מי שאומר שעל כל זה תלך למקוה למען יהיה ביכולתו להתקרב אליה בשארי מיני חיבה וגם זה חלילה לעשות כי בוודאי לא ישלוט ביצרו ויעבור איסור דרבנן ולכמה פוסקים הוה איסור תורה כמ״ש בסעי׳ ז׳ ע״ש [עכנ״י סל״ג והנוב״י והס״ט והח״ד והיעב״ץ חלקו עליו עפ״ת סקכ״ב]׃

מד כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״א אשה שיש לה וסת לימים לבד והגיע שעת וסתה אסור לבא עליה עד שישאלנה ואם אין לה וסת יום ל׳ לראייתה הוי כהגיע שעת וסתה ואם שהתה אחר וסת שיעור שתספור ותטבול בא עליה וא״צ לשאול עכ״ל ותמוהה מאד למה השמיט מה שכתב הטור דבא עליה בין ערה בין ישנה ואף כשבא מן הדרך ע״ש דכן הוא בגמ׳ [טו.] וכן הוא ברמב״ם פ״ד ע״ש והטור הוסיף עוד בין קטנה בין גדולה כלומר קטנה לאו דווקא אלא רכה בשנים ולא אמרינן שבושה מלטבול וגם זה בנמ׳ שם ועל הרמב״ם ל״ק מפני שהוא לא כתב כלל דין זה דבשהתה זמן שתספור ותטבול א״צ לשאול וטעמו יתבאר לפנינו אבל על רבינו הב״י קשה׃

מה ונ״ל דלכן השמיט זה שהולך לשיטתו בספרו הגדול דזה שאמרו בין ערה בין ישנה זהו מדין נדה אבל בלא״ה אסור לבא כשהיא ישנה עד שיעורר אותה וכמ״ש בא״ח סי׳ ר״מ ולא ס״ל מה שתרצו התוס׳ שם דמיירא בנים ולא נים תיר ולא תיר ע״ש וכיון שכן ממילא דלא הוצרך לבאר דין זה דאין חילוק בין היה בביתו לבא מן הדרך דעיקר רבותא בבא מן הדרך הוא לעניין ישנה שלא ידע מה נעשה בה ועכ״ז מותר אבל בנעורת אין שום רבותא כמובן שהרי ביכולתה להגיד לו ועיקר ההיתר משמיענו שא״צ לשאול אצלה וא״כ כיון שהיא נעורה אין חילוק כמ״ש וזה שהשמיט קטנה נ״ל משום דתפיס כזה פיר״ח ור״ת שבתום׳ שם דאין הכוונה על ילדה אלא על יולדת ע״ש וזה א״צ לבאר דכל עיקר דין זה לא מיירא אלא כשהניחה טהורה אכל כשהניחה טמאה בכל עניין אסור לו לבא עליה בלא שאלה אף אם עברו הימים שהיה ביכולתה לטבול [וכ״כ הב״ח והטור והש״ע כתבו דין זה בר״ס קס״ה ע״ש]׃

מו ופשוט הוא דזה שכתב והגיע שעת וסתה אסור וכו׳ אין הכוונה על שעת וסתה ממש דבזה לא מהני שאלה שהרי אפילו סמוך לוסתה אסור אלא ה״פ שעבר שעת וסתה והיא ערה ושוכבת אצלו או בא אליה והייתי אומר מדאינה אומרת לו כלום מסתמא בדקה ונמצאת טהורה אלא אין סומכין על זה ומחוייב לישאול ממנה אם טהורה היא והיא משיבה טהורה אני ומסתמא בדקה א״ע ונראה דטוב יותר שישאל ממנה אם בדקה בשעת וסתה או עכ״פ

לאחר זמן וסתה ודע דמשמע מדבריו דזהו דווקא בוסת קבוע או בסתם ל׳ יום אבל אם יש לה וסת שאינו קבוע ועבר זמן הוסת שאינו קבוע ומותרת לו כשלא הרגישה אף בלא בדיקה כמ״ש בסעי׳ ל״ח וממילא דא״צ לשאול ממנה אם טהורה היא כששותקת בשכבה אצלו והיא ערה אבל בישנה פשיטא שאסור כשלא עברו הימים שיכולה להטהר דהא עיקר ההיתר הוא דבוסת שאינו קבוע סומכין על מה שלא הרגישה וא״צ בדיקה וכשהיא ישנה מנא ידע שלא הרגישה [וכ״כ הפר״ר סק״ל] וכ״ש בלא הגיע זמן וסתה או בסתם אשה קודם ל׳ יום שא״צ שום שאלה בין ערה בין ישנה ולכן כתבו והגיע זמן וסתה [עש״ך סק״ל]:

מז ודע שהרמב״ם בפ״ד דין ט׳ כתב וז״ל כל הנשים שיש להן וסת בחזקת טהרה לבעליהן עד שתאמר לו טמאה אני או עד שתוחזק נדה בשכנותיה הלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהורה כשיבא א״צ לשאול לה אפילו מצאה ישנה ה״ז מותר לבא עליה שלא בעונת וסתה ואינו חושש שמא נדה היא ואם הניחה נדה אסורה לו עד שתאמר לו טהורה אני עכ״ל ולא כתב מה שאמרו בגמ׳ דאם עברו ימים שביכולתה לטבול ולהטהר א״צ שאלה כשהניח טהורה אף כשהגיע וסתה כבר והוא לא התיר רק כשבא שלא בעונת וסתה כלומר כשעדיין לא הגיע זמן וסתה והמגיד משנה פי׳ דכוונתו דרק שלא בעונת וסתה מותרת בין קודם הוסת ובין לאחר הוסת אפילו לא עברו עדיין הימים שיכולה להיטהר וכמאן דס״ל כן בגמ׳ שם משום דקיי״ל וסתות דרבנן וכבר תמה עליו הכ״מ שם דאיך אפשר לומר כן והא קיי״ל דאסור סמוך לוסתה אפילו אי וסתות דרבנן וכ״ש בשעת וסתה וא״כ איך אפשר להתיר בלא שאלה אחר זמן הוסת כשהיא ישנה ונימא דילמא באמת הרגישה והוא ז״ל פי׳ דבאמת כוונת הרמב״ם כן הוא דווקא כשעברו הימים שביכולתה להטהר ע״ש ופירושו יותר תמוה דא״כ ה״ל לפרש כמו שפירשו בגמ׳ החידוש הזה ועוד שהרי כתב מפורש שלא בעונת וסתה ומשמע להדיא רק שלא בשעת הוסת או קודם או גם אח״כ כדברי המ״מ אבל לא אחר ימים רבים שתהא ביכולתה לטבול דווקא ודבריו צ״ע:

מח ולענ״ד נראה ברור דאדרבא הרמב״ם מחמיר בזה דאם רק הגיע זמן וסתה אסור בלא שאלה אפילו כשביכולתה להטהר והוא מפרש דבזה יש מחלוקת בגמ׳ ופסק כהמחמיר דז״ל הש״ס שם אמר ר״ל משום ר״י נשיאה והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה וכו׳ ואח״כ לקמן איתא שם א״ר שמואל משמיה דר׳ יוחנן אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה דוודאי טבלה וא״צ לשואלה [רש״י] וס״ל דר״י פליג על ר״ל דר״ל אומר דווקא כשבא ומצאה בתוך ימי עונתה כלומר כשלא הגיע עדיין שעת וסתה אבל בהגיע זמן וסתה אסור בכל ענין ואע״ג דקיי״ל כר״י לגבי ר״ל מ״מ הכא כיון דלאו דידיה אומר ר״ל אלא משמיה דר׳ יהודה נשיאה אין הלכה כר׳ יוחנן:

מט ועוד נ״ל טעם אחר בדברי הרמב״ם והוא העיקר גם לדינא דהנה בגמ׳ אמרו בטעמו של ר״י שאמרינן דוודאי טבלה משום ס״ס שמא לא ראתה ואת״ל ראתה שמא טבלה ע״ש והקשו הגדולים הא קיי״ל בס״ס דכל היכא דאיכא לברורי מברירינן וא״כ למה לא יברר ע״פ שאלת פיה [מנ״י ר״ס קפ״ה] ויש מי שתירץ מטעם חזקה שהניחה בחזקת טהורה [שם] וא״א לומד כן דבהגיע שעת וסתה נתבטלה חזקת טהרתה ואדרבא היא בחזקת איסור כמ״ש בסעיף ז׳ ויש מי שתירץ משום דהוה ספק דרבנן ובס״ס אזלינן לקולא [כרו״פ] וגם זה אינו ברור דכיון דהחשש שמא ראתה בשעת וסתה והוי כספק דאורייתא [פר״ר סקל״א] ויש מי שתירץ דבאמת רבינו הרמ״א פסק בסי׳ ק״י בס״ס דא״צ לברר ע״ש בסעי׳ ט׳ ואף למי שחולק בזה כמ״ש בסי׳ ק״י סוף סעי׳ צ״א ע״ש מ״מ כשיש טירחא בהבירור וודאי דא״צ לברר והכא איכא טירחא להקיצה [שם] ואינו מובן לקרא זה בשם טירחא ועוד דהא משמע דא״צ לשאול כלל אפילו כשהיא ערה:

נ אמנם אני שואל שאלה אחרת שהרי אנו רואים מעשים בכל יום בכל תפוצות ישראל כשהבעל בדרך אין האשה הולכת לטבילה ואיך אומר הש״ס דשמא טבלה הא אנן סהדי שאין הנשים נוהגות כן ולדברי הטור והש״ע נוכרח לומר דכשמצפת על ביאתו טובלת גם קודם שבא מן הדרך ואפשר שגם עתה המנהג כן אבל הרמב״ם מפרש דר׳ יוחנן לא אמר דין זה רק בזמנם כשעסקו בטהרות ואז היו טובלות גם שלא בפני הבעל משום טהרות וכן למאן דס״ל טבילה בזמנה מצוה יש לנהוג כן אבל בזמה״ז דליכא טהרות ואנן קיי״ל דטבילה בזמנה לאו מצוה פשיטא שגם ר״י מודה שאסור בלא שאלה:

נא וראיה ברורה לזה מירושלמי פ״ב דנדה [ה״ד] דאיתא שם ג״כ דין זה דר׳ יוחנן דמחשב ימי וסתה ע״ש ואומר על זה הירושלמי א״ר חנינא זאת אומרת שאסור לאשה לשהות בטומאתה עכ״ל כלומר דאע״ג דאין בעלה בביתו צריכה לטבול כשהוטהרה וזהו וודאי או מפני טהרות או מפני שטבילה בזמנה מצוה ולכן יפה עשה הרמב״ם שהשמיט דין זה דבזמנינו אינה טובלת וא״צ לטבול כשאינו בעיר וברור הוא בס״ד שכן המרדכי פ״ב דשבועות [סי׳ תשמ״ב] מביא זה הירושלמי ומפרש לה משום דטבילה בזמנה מצוה ע״ש וכ״כ הטור ריש סי׳ קצ״ז ע״ש וממילא דלדידן אסור בלא שאלה ותמיהני על רבותינו שלא העירו דבר בזה וצ״ע:

נב עוד כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ב היה לה וסת לימים ולוסת מוסתות הגוף כגון קפיצה וכיוצא בה כיון שוסתה תלוי במעשה אימור לא קפצה ולא ראתה אבל חוששת לעונה בינונית שהיא ל׳ יום עכ״ל ואין כוונתו לכל מין וסת מוסתות הגוף כמו פיהוק ועיטוש וכיוצא בזה דוודאי בכה״ג חוששת רק

לזמן הוסת ולא לעונה בינונית דכן יתבאר בסי׳ קפ״ט [ש״ך סקל״ב] אלא כוונתו ג״כ לוסת התלוי במעשה כגון אכלה שום וראתה פלפלין וראתה דאימור לא אכלה ולא ראתה [מ״י וכרו״פ וס״ט] וכן אפילו בוסתות הגוף שלא ע״י מעשה אם אין הוסת קבוע ליום פלוני כמו בר״ח תפהק ותראה ויש כמה ר״ח שלא פיהקה ולא ראתה וכן כמה ימים שלא בר״ח שפיהקה ולא ראתה אלא וסתה הוא באופן זה שבכל עת שתפהק בר״ח תראה דוודאי בוסת כזה אינה צריכה לחוש לר״ח שהרי כמה ר״ח שלא פיהקה ולא ראתה ולכן צריכה לחוש לעונה בינונית [ח״ד סקט״ו] ובכל אלו א״צ שישאלנה אפילו לא שהתה שיעור שתספור ותטבול [ש״ך סקל״ג] ואפילו היא ערה דכ״כ הרשב״א במה״ב ע״ש ולא דמי למ״ש בסעי׳ מ״ו דבערה צריך לשאול אפילו בוסת שאינו קבוע דכאן דתלוי גם בוסת הגוף עדיף טפי דשמא לא קפצה כלל וא״צ לחוש רק לעונה בינונית שהוא ל׳ יום ואז אסור לו לבא עליה אחר העונה בינונית עד שישאלנה [עש״ך סקל״ד שכתב או ששהתה שיעור שיכולה לספור ולטבול עכ״ל וזהו הכל לדעת הטור והש״ע ולא לדעת הרמב״ם שכתבנו בסעי׳ מ״ט]

סימן קפה

א נאמנות בנדה ואם אמרה טמאה אני ונטמאה בשעת מעשה מה יעשה ובו ל״ג סעיפים.

התורה האמינה לכל אשה הישראלית על נדותה ועל טהרתה וכך דרשו חז״ל בכתובות [עב.] מניין לנדה שסופרת לעצמה שנאמר וספרה לה לה לעצמה כלומר שאינה צריכה עדים בזה וזהו לפי הדינים שנתבארו בסי׳ קכ״ז בעניין נאמנות באיסורים דדבר שאין בו לא חזקת איסור ולא חזקת היתר כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן נאמן עד אחד ודבר דאתחזק איסורא נאמן במה שבידו ע״ש וה״נ כן הוא דאע״ג דהיא טמאה מ״מ לא מקרי אתחזק איסורא כיון דדרך הדמים להפסק ואחר שבעה ימי נדה תטהר והוי כחתיכה ספק חלב ספק שומן ואע״ג דבלא מקוה היא תמיד באיסורה והוי אתחזק איסורא אך זהו בידה לטבול [וזהו כוונת התוס׳ ריש גיטין ד״ה עד אחד וכביאור המהרש״א שם וכן מפורש בחי׳ הרשב״א שם ולפ״ז דכל דינים שבסי׳ קכ״ז ילפינן מנדה ואע״ג דבר״פ האשה רבה אמרינן דטעם דבידו הוא דווקא בשלו ולא בשל אחרים ע״ש ואיך נאמנת על הבעל אך הבעל כגופה דאשתו כגופו וממילא גם להיפך ועוד כיון דהטהרה תלוי בה הוי כשלו ע״ש ודו״ק]:

ב ולפ״ז היה נראה דאשה אם זינתה אף כשהיתה פנויה ובוודאי היתה נדה לפי שנותיה ופשיטא שלא טבלה וא״כ היא חשודה על איסור נדה וקיי״ל דהחשוד על הדבר שוב אינו נאמן בזה כמ״ש בסי׳ קי״ט וא״כ פנויה זו כשתנשא לבעל איך נאמנת על טהרת נדותה ואם תאמר שבאמת אינה נאמנת הרי מעשים בכל יום שהן נוהגות בכל נשי ישראל שבעליהן מאמינים להן ולא נמצא דין זה בשום מקום שנשים כאלה צריכות עדים על טהרתן וצ״ל הטעם דכיון שיכולות לטהר והמקוה לפניהם לא שבקת התירא ואכלה איסורא אך יש לשאול דשמא יצרה תקפה לטבול קודם ספירת ז׳ נקיים וי״ל כיון דספירת ז׳ נקיים הם מחומרא שהנהיגו בנות ישראל ולא מעיקר הדין לא חיישינן לה ושניחוש שיצרה תוקפה בתוך ז׳ ימי נדתה הא וודאי לא חיישינן לה שהבעל בוודאי ירגיש בזה וגם תחשוש שמא ימצא הבעל דם בעד שלו דכל שבעת הימים חוששת לראיית דם ואין לשאול דאיך נסמוך על מה שיכולות לטהר דא״כ למה לא טיהרה עצמה בזנותה כשהיתה פנויה דזו אינה שאלה שהיתה בושה מלטבול ולא כן עתה שנשאת [עח״ד סק״א]:

ג אבל אם הכשילה פעם אחת את בעלה באיסור נדה נ״ל ברור דשוב אינה נאמנת ומחוייב הבעל להעמיד לה עדים או שיוודע בעצמו שהלכה למקוה אחרי הימים הראוים לה כפי שיעור וסתה ולאו דווקא עדים כשרים דזה א״א אלא אשה אחת שתראה בעת שתטהר עצמה דאין לנו רק להסיר ממנה הנאמנות עד שתשוב בתשובה שלימה בלי הערמה ואז תשוב לנאמנותה ודבר זה תלוי בראיית עיני הבעל [ע״ש בח״ד שכתב ג״כ דאם הכשילתו שוב אינה נאמנת] ודע דבדור הזה בעוה״ר הרבה יש להבעל להשגיח על טהרת אשתו כפי השמועות ששמענו לדאבון לבבינו שרבתה המינות בין הנשים קלי הדעת ולכן מי שיראת ד׳ נגע בלבו ישגיח היטב על זה:

ד בסי׳ הקודם נתבאר דכשהיה הבעל בדרך ובא מן הדרך כשהניחה טהורה אם יש זמן שהיתה יכולה ליטהר אחרי ימי טומאתה מותר לו לבא עליה בלא שאלה לדעת הטור והש״ע וזהו כשהניחה בחזקת טהורה אבל כשהניחה טמאה אפילו עברו ימים רבים אסור לו לבא עליה עד שתאמר לו טבלתי דהטומאה הוי וודאי והטהרה ספק ואין ספק מוציא מידי וודאי ויראה לי דלאו דווקא באומרת בפיה טבלתי אלא אפילו היא עושה דבר שמרמזת לו טבילתה כגון שנותנת לו חפץ מידה לידו דכשהיא טמאה אסור לעשות כן כמ״ש בסי׳ קצ״ה ג״כ מותר לו לבא עליה וראיתי מי שאומר דהאמירה מעכבת דאפילו באה ושוכבת אצלו לא מהני [ח״ד סק״ה] ולא ידעתי למה אטו האמירה מעכבת הלא העיקר רק לדעת אם נטהרה וכשהיא מרמזת לו דיו דכמדומני שבנות ישראל בושות לומר בפיהן טבלתי [ע״ש שכתב שכן מוכח מתוס׳ ולא ביאר מאיזה מקום ונראה כוונתו מתוס׳ יא: ד״ה תניא

שכתבו דבהניחה בחזקת טמאה אפילו ערה טמאה עד שתאמר טהורה אני עכ״ל ואין שום ראיה מזה דוודאי הוא אסור לו לקרוב אליה אף כשהיא ערה דאין לסמוך על שתיקתה בוודאי טמאה אבל כשהיא מתחלת לעשות דבר סימן מטהרתה אין אמירתה מעכב כנלע״ד]:

ה וראיה לזה דהנה יש מי שהקשה על עיקר דין זה דלמה לנו כלל אמירתה כשהיא ערה ולמה לא נסמוך כיון שהוא בא אצלה ואינה אומרת לו כלום מסתמא היא טהורה כמ״ש רבינו הרמ״א בסי׳ א׳ סעיף ג׳ דמי שדרכו להתעלף ושחט ואמר ברי לי שלא נתעלפתי נאמן וכתבו שם המפרשים [ש״ך ופר״ח וכרו״פ] דאפילו אינו אומר כלום כשר שאלו שהה או דרס היה אומר שהיא טרפה ע״ש וא״כ גם כאן נאמר כן שאלו היתה עדיין טמאה היתה מגדת לו [פר״ר סק״א] ובאמת אין דמיון זל״ז דהתם הא עושה מעשה להדיא להוציא הבהמה מחזקת איסור ששוחטה אלא שחוששין שמא היה איזה קלקול כמעשהו ולכן סומכין על שתיקתו אבל הכא הרי הניחה בחזקת טמאה ואיך אפשר להוציאה מחזקה זו בלא שום דיבור או בלא שום מעשה מצדה וכל ענייני החזקות כן הוא שצריך איזה מעשה להוציא מחזקת איסור ולא לסמוך על העדר דיבור או העדר מעשה מיהו עכ״פ זה שכתבנו שא״צ דווקא אמירתה וודאי יש ראיה משם ועדיף מינה כמובן:

ו ובדין זה דכשהיא בחזקת טמאה אסורה לו עד שתאמר טבלתי כתב רבינו הרמ״א דמאחר שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול נאמנת אפילו רואה בגדיה מלוכלכים בדם נאמנת לומר בשוק טבחים עברתי או נתעסקתי בצפור וכדומה לזה עכ״ל וכתבו דקמ״ל דדוקא אם יודע בוודאי שעדיין לא עברו הימים אינה נאמנת אבל אם אינו יודע אם עברו אם לא עברו נאמנת [ש״ך סק״ח] ואין שום רבותא גם בזה דהא התורה האמינתה אלא דקמ״ל דאף אם דרכה תמיד ללבוש לבנים בו׳ לראייתה ועכשיו אומרה שלבשה בה׳ לראייתה מ״מ נאמנת כיון דאפשר בכך [ט״ז סק״א]:

ז ועוד נראה לומר פשוט דזה גופה קמ״ל אפילו רואה בגדיה מלוכלכות בדם ולקמן יתבאר דבלובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה דזהו חזקה לטומאה וא״כ כ״ש כשלהדיא מלוכלכות בדם שאינה נאמנת ולזה קמ״ל דמ״מ נאמנת וצ״ל דזהו ג״כ כוונת הטור שכתב ומ״מ כשאומרת לו טבלתי נאמנת ע״ש ואיזה רבותא יש בזה אלא כוונתו גם בכה״ג דכן הוא להדיא ברא״ש פ׳ המדיר ע״ש ומיהו צ״ל דהבגדים אינם מהמיוחדים לימי נדותה דבכה״ג לא היתה נאמנת אלא הבגדים הם סתם בגדים אלא שמלוכלכים בדם ולכן נאמנת לומר בשוק של טבחים וכו׳ [ועב״ח]:

ח איתא בכתובות [עב.] הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה ופירש״י הוחזקה שראוה לובשת בגדי נדותה ולבעלה אומרת טהורה אני ושימשה בעלה לוקה אם התרו בו עכ״ל דהיא אינה חייבת מלקות כיון שאומרת ברי לי שטהורה אני אבל בעלה חייב אפילו אומרת לו טהורה כיון שהוא נגד החזקה דמלקין על החזקות והוא אין ביכולתו לידע ברור רק על פיה אינה נאמנת נגד החזקה וזהו רק נגדו אכל היא כשאומרת אני יודע בבירור שטהורה אני פטורה ממלקות (הרמ״א בתשו׳ סי׳ ב׳ הקשה זה ע״ש ולפמ״ש ל״ק כלל ודו״ק] [עפ״י כתובות כב:״ה הבא]:

ט עוד אמרו שם (כב:) נאמרה לבעלה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני אינה נאמנת ואם הוא תוך כדי דיבור נאמנת דכל האמירות יכול האדם לחזור בו תכ״ד ואפילו לאחר כדי דיבור אם נתנה אמתלא לדבריה למה אמרה מקודם טמאה אני אמרו חז״ל שם שנאמנת והאמתלאות רבים הם כגון שאומרת מפני שלא היה בה כח או שתבעה בפני קרובתו או שאומרת שכן נדמה לי ועכשיו בדקתי ומצאתי שמכח מכה או חבורה בא אלי הדם וכיוצא באלו נאמנת ויראה לי שכל האמתלאות אינן אלא כשתבעה וכן משמע בגמ׳ שם [בהך דשמואל ע״ש בתוס׳] דבלא תביעה מי הכריחה לומר טמאה אני אם לא היה הדבר ברור אצלה מיהו מדברי הטור לא משמע כן מדהקשה למה בהוחזקה נדה לא מהני אמתלא והפוסקים כתבו לחלק בזה כמו שיתבאר והתם הא מיירא בלא תביעה וכן משמע מכמה אמתלאות שבש״ס דגם בלא תביעה מהני אמתלא וכן משמע לעיל בסי׳ א׳ לגבי שוחט ע״ש בסעי׳ ס״א:

י ודע שיש מהגדולים שהסתפק אם ׳מהני אמתלא זו שאומרת משטה הייתי בך כמו בממון בח״מ סי׳ פ״א [קצה״ח שם] ולי נראה דוודאי לא מהני דלבד שאין נראה כלל בזה טענת השטאה כמובן הלא קיי״ל שם דטענת השטאה לא מהני רק כשהלה תובעו ואומר לו כדרך שהשטית בי לתבוע הגם כן אני הודיתי לך חנם ובכאן לא שייך לומר כן כשתבעה שהרי יכול לתובעה ואי בלא תביעה הלא לא אמרינן טענת השטאה ואף כשאומרת שאמרתי זה דרך שחוק והיתול כדרך הנשים הלא ניכר האמירה באופן זה ולכן אם הבעל הרגיש שאמרה זה בשחוק והיתול וודאי אינו כלום אבל אם אמרה שלא בדרך שחוק וודאי דאינה נאמנת לומר משטה הייתי בך:

יא וכתב רבינו הרמ״א ומ״מ מי שרוצה להחמיר על עצמו שלא להאמין לה מדת חסידות הוא עכ״ל כלומר ולא אמרינן שהוא חסיד שוטה כיון שנותנת אמתלא לדבריה דאינו כן שהרי מצינו בגמ׳ ששמואל לא רצה לקבל האמתלא מאשתו והצריכה פרישה וטבילה ועוד נ״ל דקמ״ל דאפילו הגיע שעת עונתה שהוא מחוייב לקיים ומדינא כיון שנאמנת באמתלא הייתי אומר שמחייב לקיים מצות עונה קמ״ל דלא ואדרבא מדת חסידות הוא:

יב עוד כתב אבל מדינא נאמנת אפילו בשתיקה אח״כ רק שהיא באה ושוכבת אצל בעלה והוא יודע ומכיר שמה שאמרה תחלה טמאה אני עשתה מחמת קטטה שהיה לו עמה וכדומה לזה עכ״ל וי״א דמ״מ חייב הבעל לשאול אותה הרי אמרת טמאה את וצריך להוציא האמתלא מפיה [ב״ח] וי״א דגם רבינו הרמ״א סובר כן [ש״ך סק״ד] ולא משמע כן [מנ״י] דא״כ מהו זה שאמר דנאמנת אפילו בשתיקה הא אין כאן שתיקה רק שאפשר לומר דנהי דמצד הדין אינו מחוייב מ״מ כל היכא דאיכא לברורי מבררינן [ונ״ל שזהו כוונת הש״ך] ועוד נ״ל דאם הבעל הכיר מקודם בשעה שאמרה טמאה אני שזהו מפני הכעס והרוגז נהי שאסור לו לבא עליה בלי אמתלא מ״מ די כשהיא בא ושוכבת אצלו וזהו כוונת רבינו הרמ״א שכתב והוא יודע ומכיר וכו׳ כלומר שגם מתחלה הכיר כן אבל אם מתחלה לא הבין שאמרה זה מפני הכעס אלא שעתה כשבאה אצלו הכיר כן צריך להוציא האמתלא מפיה [ולפ״ז אפשר לומר דלא פליג הב״ח על הרמ״א ודו״ק]:

יג ודווקא באומרת טמאה מהני אמתלא אבל אם לבשה בגדים המיוחדים לימי נדותה ואח״כ אמרה טהורה אני אע״פ שנתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת והטור תמה על זה מה בין זל״ז אך הרשב״א והר״ן כתבו דחילוק גדול ביניהם דמשום בושת או אונס יכול להיות שתאמר טמאה אני אבל לעשות מעשה מפני זה ללבוש בגדי נדותה אינה נאמנת באמתלא ויש מי שתירץ דהתם ע״י בגדי נדה הוחזקה נדה בשכנותיה א״כ על מה סמכה בהאמתלה הא השכנות לא יוודעו מהאמתלא משא״כ באומרת לבעלה טמאה אני סמכה על מה שתגיד לו האמתלא אח״כ [מהר״ל מפראג] ומזה יש מי שאומר דאם אמרה טמאה אני גם בפני אחרים ששמעו זה לא מהני אמתלא [ט״ז סק״ב] ויש חולקים בזה דבאמירה בעלמא לא חיישינן לה [מנ״י וכרו״פ]:

יד ואע״ג דבסי׳ א׳ בשוחט שעשה סימן בראש הכבש נתבאר דמהני אמתלא גם בעשיית מעשה שאני התם שלא היה ביכולתו לעשות בעניין אחר אבל הכא למה היה לה לעשות מעשה היה לה לומר טמאה אני ומדהוסיפה במעשה לכן לא מהני אמתלא [ש״ך סק״ה וב״ח ודו״פ] ולמדנו מזה דבכל מקום שלפי האמתלא היה מוכרח לעשות מעשה מהני האמתלא גם במעשה [שם] ויש מי שבאמת חולק על דין שבשם [ט״ז שם] וכבר בארנו זה שם סעי׳ ס״א ע׳ש:

טו ולכאורא איני יודע במה טרחו רבותינו והרי החילוק פשוט דנהי דמצד הסברא אפשר היה מועיל האמתלא גם בלבשה בגדי נדותה אבל הש״ס הא קורא לזה חזקה שאמרו הוחזקה נדה בשכנותיה ומה שייך אמתלא לחזקה הא חזקה הוי מן התורה בוודאי והרי סולקין על החזקות כמו איש ואשה תנוק ותנוקת שנתגדלו ביחד כדאיתא שלהי קדושין האם יועיל בשם אמתלא [וכמין זה כתב הח״ד סק״ה] אך כשנדקדק בלשון הטור א״ש וז״ל ותימא הוא וכי עדיף הוחזקה נדה בשכנותיה מכשאומרת בפירוש טמאה אני שנאמנת שוב לומר טהורה אני ע״י אמתלא עכ״ל ותמהו עליו רבים דוודאי יש לחלק מכמה סברות שכתבנו ונ״ל ברור דגם הטור ידע שיש לחלק אלא דהכי קא מקשי וכי עדיף וכו׳ כלומר הא התורה האמינה להאשה שהבעל יוכל לסמוך עליה בטומאתה וטהרתה כדכתיב וספרה לה לעצמה וא״כ מיד כשאומרת טמאה אני לך גזרה התורה שמחוייב הבעל להאמין לה והוה אצלו כוודאי נדה ועכ״ז מועיל אמתלא וכ״ש בחזקה לגבי שכנים שאין העניין נוגע להם ומאי נ״מ אצלם חזקה זו אם טמאה היא ואי משום חזקה דהוי כוודאי הא אמירתה לבעלה הוה יותר כוודאי שכן גזרה תורה בנדה ועכ״ז מועיל אמתלא ובע״כ צ׳ל שע״י האמתלא בטלה דיבורה והוי כאלו לא אמרה וא״כ גם בהוחזקה נאמר כן שע״י האמתלא נבטלה החזקה [וא״כ אין זה עניין כלל לטבח שבסי׳ א׳ ובשם פשיטא שמועיל אמתלא בכל עניין שאין כאן חזקה ולא נאמנות לבד השחיטה דרק בשחיטה האמינה תורה ליחיד כמ״ש שם]:

טז והרשב״א והר״ן שחילקו בזה הכי קאמרי דוודאי האמתלא מבטל אמירתה וחזקתה אבל במקום שאנו מבינים שגם לפי אמתלותה לא היה לה לעשות כן כמו לעשות מעשה ללבוש בגדי נדותה אין אנו מאמינים לאמתלותה מפני הסברא ונשארה החזקה בחזקתה וכן בעניין זה צריך לפרש התירוץ השני שכתבנו בסעי׳ י״ג אך באמת לפי מה שבארנו לא נראה כתירוץ השני וכ״ש שאין זה עניין לסי׳ א׳ בשוחט שעשה סימן בראש הכבש ובשם וודאי מהני אמתלא וגם במעשה שכתב רבינו הרמ״א בתשו׳ [הביאו הט״ז סק״ב] באיש ואשתו שעשו ביניהם הסכם מפני שחששו לעין הרע שתאמר טמאה אני כדי שלא ידעו שמעוברת היא אין שום ספק בדבר שמותר לו לבא עליה דאין כאן לא חזקה ולא דיבור דכיון שעיקר נאמנותה וחזקתה הוא שייך להבעל והוא בכוונה עשה כן א״כ למאי ניחוש לה [וגם הרמ״א מסיק להיתר וגם הט״ז שם התפלא על אריכותו בזה מטעם אחר ולפמ״ש אין זה שום דמיון ומ״ש הט״ז בסוף דבריו על קושית הרמ״א למה אמרו רק דהוא לוקה וכתב דהיא פשיטא דלוקה ע״ש דברים תמוהים הם כמ״ש בסעי׳ ח׳ ודו״ק]:

יז דבר פשוט הוא שאשה שאמרה לבעלה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני שבלא אמתלא אינה נאמנת אפילו כשיש לה מיגו כגון שעברו ימים שהיתה יכולה להטהר והיתה יכולה לומר כן הייתי טמאה ונטהרתי מ״מ כשאומרת טהורה הייתי אינה נאמנת מטעם דשויתה אנפשה חד״א ולא מהני

מיגו לזה [ח״ד סק״ג] ובאמת גם לסברא זו אין אנו צריכים דכיון שהתורה האמינתה וא״כ מיד שאמרה לו האמינתה התורה והוי כעדים ולכן כשם שאין אומרים מיגו במקום עדים כמו כן אין לומר כאן מיגו ״

יח יש מי שאומר דאחר שלשים יום לא מהני אמתלא אצלה כיון שהוחזקה כל כך זמן ב״ש באה״ע סי׳ י״ט סק״ב] ולענ״ד אינו כן דנהי דבכל העניינים אמרינן כן דכשהוחזק ל׳ יום הוי חזקה מ״מ בנדה מעליותא הוא לגבה שהרי יש לה זמן שתטהר ויש לה מינו ונהי שבארנו דלא מהני לה מיגו מ״מ עכ״פ אריכות הזמן לא מגרע כחה ועוד דכבר בררנו דזה שהאמינתה תורה עדיפא מחזקה ועכ״פ לא גריעא מינה ועל כל זה מהני אמתלא ועוד דהא בהוחזקה נדה הוה ג״כ מועיל אמתלא אם לא מפני שעשתה מעשה כמ״ש וא״כ מאי עדיף חזקת ל׳ יום מחזקה שהוחזקה בשכנותיה:

יט כתב רבינו הרמ״א אמרה פלוני חכם טיהר לי כתם והחכם אומר שהיא משקרת החכם נאמן וטמאה היא עכ״ל וזהו מפורש בכתובות שם אך בגמ׳ איתא טיהר לי את הדם ע״ש וברי״ף ורא״ש הגירסא כתם ויראה לי דבכוונה שינה לכתוב כתם לאשמעינן דאפילו בכתמים דרבנן ג״כ היא אינה נאמנת וכמ״ש לעיל סי׳ קכ״ז סעי׳ מ״ז ע״ש ולכאורא אין שום רבותא בדין זה דהא כל עד מפי עד כשהשני מכחישו אין הראשון נאמן אלא דבכאן יש רבותא דלא תימא כיון דהתורה האמינתה חשיבא כתרי שנאמנים גם נגד מי שאומרים משמו קמ״ל דמ״מ אינה נאמנת [וכן בגבל שבגמ׳ שם שהרי התורה האמינה לכל אחד מישראל על תרומותיו כמ״ש רש״י ריש גיטין ע״ש]:

כ ודווקא החכם בעצמו נאמן להכחישה כדין עד מפי עד שהשני נאמן אבל אחר אינו נאמן להכחישה ולומר שהחכם טימא לה דכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים כמ״ש בסי׳ קכ״ז ודע דבאהע״ז סי׳ קט״ו יש מחלוקת אם השני נאמן להכחיש הראשון אמנם זהו לעניין להוציא ממון אבל לעניין עצם נאמנות האיסור פשיטא שהשני נאמן להכחיש הראשון כדין עד מפי עד [וכמ״ש הט״ז סק״ג]:

כא כתב הרמב״ם בפ״ה משגגות דין ו׳ הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש הרי אלו פטורין מקרבן חטאת מפני שזה כאונס הוא ולא שוגג שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואלו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה וכו׳ וצריך כפרה אבל זה מה היה לו לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל אין זה אלא אונס לפיכך בין שנמצא דם על עד שלה בין שנמצא על עד שלו פטורין וכו׳ עכ״ל ואע״ג דביבמות [צא:לעניין נשאת ע״פ עדים לא אמרינן סברא זו דמאי הו״ל לעשות ע״ש זהו לעניין איסור שנאסרה על בעלה דלא חשבינן לה כאנוסה גמורה אבל מ״מ גם שם שוגג א״א ליתן לה שתהא חייבת בקרבן אבל קשה דהא שם כשנשאת ע״פ עדים חייבת בקרבן כדתנן ר״פ האשה רבה וכן פסק הרמב״ם שם דין ה׳ וז״ל האשה שהלך בעלה למדה״י ושמעה שמת בעלה או שבאו עדים שמת ונשאת וכו׳ חייבת בקרבן וכו׳ עכ״ל ואיך חייבת הא אנוסה היא דמאי הו״ל למיעבד כמו שאמרו בגמ׳ סברא זו לעניין איסור מיהו עכ״פ לאו שגגה היא שתחייב קרבן:

כב והנה סברא זו דאנוס הוא איתא בשבועות [יח.] והרמב״ם אסברה לה דמאי הו״ל למיעבד וא״כ למה באשה חייבת בקרבן כשנשאת ע״פ עדים וצ״ל דלא אמרינן בקרבן סברא זו דמאי ה״ל למיעבד ואנוס הוא אלא בדבר שהוא מוכרח לעשות כמו בכאן שהרי חייב לקיים עונתה ובהכרח לו לבא עליה לפיכך חשבינן ליה כאנוס משא״כ ביבמות בנשאת ע״פ עדים שאינה מוכרחת להנשא ולכן חשבינן לה שוגגת ככל שוגג דעלמא [וזה שגם הנושא אותה חייב בקרבן והוא מצווה על פו״ר י״ל דאינו כאנוס שהיה יכול ליקח אחרת]:

כג והנה הרמב״ם בפ״ד מאיסורי ביאה פסק דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש מדינא ושיש לה וסת א״צ בדיקה מדינא ומ״מ הצנועות בודקות לפני תשמיש והנה זהו וודאי אם אין לה וסת ולא בדקה לפני תשמיש חייבת חטאת אמנם ביש לה וסת ולא בדקה כתב ג״כ הכסף משנה שם דחייבת בקרבן ע״ש דבכה״ג לא מקרי אנוסה על שלא עשתה כצנועות ונ״ל דהוא פטור ולכן לכשנדקדק בלשונו שכתב רק עליו דמה היה לו לעשות ולמה לא כתב גם עליה כמו שכתב מקודם הרי אלו פטורין וכו׳ אלא וודאי דה״ק שניהם פטורין מקרבן דהוא תמיד אנוס והיא לפעמים נחשבת אנוסה ולפעמים שוגגת וסמך עצמו על מה שביאר בפ״ד מא״ב [כנלע״ד]:

כד עוד כתב אבל אם עבר ובא עליה סמוך לוסת ודימה שיבעול ויפרוש קודם שתראה דם וראתה בשעת התשמיש חייבין בקרבן שזו היא שגגה וכו׳ עכ״ל ונ״ל דבין למאן דס״ל וסתות דרבנן ובין למאן דס״ל וסתות דאורייתא הוי שגגה מדלא הזכיר הש״ס בשבועות שם דתלי בפלוגתא זו והנה אם וסתות דרבנן הדבר פשוט מאי דהוי שגגה דמזיד לא הוה שהרי מן התורה מותר ואנוס לא הוי דכיון דמדרבנן אסור הו״ל לאסוקי אדעתיה שמא תראה בשעת התשמיש והוי שגגה ככל השגגות שדימה שיגמור קודם הראייה ואפילו למ״ד וסתות דאורייתא ולפ״ז לכאורא הוי מזיד מ״מ לגבי איסור נדה חשיב כשוגג דנהי דלגבי איסור סמוך לוסתה הוי מיזד מיהו זהו איסור עשה אבל על איסור כרת הוה שוגג שדימה שיגמור קודם הא למה זה דומה לבהמה שנטרפה והוה מונח ממנה חתיכה של חלב והוא סבור שומן הוא ואכלו דוודאי חייב חטאת דנהי דלטרפה הוי מזיד זהו ללאו אבל לגבי איסור

כרת שוגג הוא ואלו ידע שהוא חלב לא היה אוכל והוי שב מידיעתו לאיסור זה ומביא קרבן על שגגתו וה״נ כן הוא [כנלע״ד] ודבר זה מפורש ברמב״ם פ״ב משגגות וז״ל עבר עבירה וידוע לו שהיא בל״ת אבל אינו יודע שהיא בכרת ה״ז שגגה ומביא חטאת עכ״ל [וערפ״ז דשבת]:

כה עוד כתב לפיכך אם נמצא דם על עד שלו שניהם טמאים וחייבים בקרבן נמצא על עד שלה אם קנחה עצמה מיד כשפירש הבעל ולא שהתה שניהם טמאים וחייבין בקרבן ואם שהתה כדי שתושיט ידה לתחת הכר או תחת הכסת ותטול עד לבדוק בו ואח״כ קנחה עצמה שניהן טמאין בספק ופטורין מקרבן ואם שהתה כדי שתרד מן המטה ותדיח פניה ואח״כ קנחה עצמה ונמצא דם בעלה טהור עכ״ל וכל זה הוא בנדה [יד:ואמרינן שם דגם מאשם תלוי פטור מאן דס״ל דבאשם תלוי צריך חתיכה משתי חתיכות דאיקבע איסוריה אבל בחתיכה אחת פטור ולכן הרמב״ם ז״ל דס״ל כן בפ״ח משגגות דדווקא בחתיכה משתי חתיכות חייב בא״ת ולכן לא הזכיר כאן אשם תלוי [לח״מ וצ״ע על הב״י בסי׳ קפ״ז בספרו הגדול שכתב שלא פטר רק מחטאת ע״ש וגם הרע״ב כתב דחייב בא״ת וצע״ג]:

כו ויש בזה שאלה דהא וודאי מיירא בהרגישה בשעת התשמיש דאם לא הרגישה א״א לחייבם בקרבן אפילו בנמצא על שלו דמן התורה אינה נדה בלא הרגשה כמ״ש בסי׳ קפ״ג וכן מבואר מלשון הרמב״ם וכן מסוגיית הש״ס בשבועות יח. דמייתי לה למשנה דנדה בשם בדין היה משמש ואמרה לו טמאה אני ע״ש וכיון דמיירי בהרגשה הא וודאי ראתה דם דזהו עצם ההרגשה פתיחת פי המקור וא״כ למה אינן חייבין בקרבן אף כשמצאה דם אחר שתרד מהמטה וכ״ש אחר הושטת יד לכר והרי וודאי ראתה בשעת מעשה אמנם שאלה זו היא בגמ׳ דנדה [כז:ותירץ הש״ס דוודאי מיירא בהרגישה אך כשלא קנחה מיד יש לתלות ההרגשה בהאבר ע״ש:

כז ומ״מ יש לי שאלה בזה ולמה לא אמרינן מדקנחה עצמה אח״כ ומצאה דם הוכיח סופו על תחלתו שהיתה הרגשת המקור ולא הרגשת אבר והרי מצינו דע״פ סברא זו אמרינן דהוי גט בגיטין [סו.] ע״ש וכיון דבאיסור א״א אמרינן סברא זו כ״ש לעניין קרבן והיה אפשר לומר דה״פ נמצא על שלה ועל שלו לא נמצא א״כ קצת ראיה שלא ראתה בשעת מעשה אף אם קנחה מיד א״א לומר כן וצ״ל שהעד שלו לא קינח במקום הדם אבל כשלא קינחה מיד נשאר בספק ולא אמרינן הוכיח סופו על תחלתו מדלא נמצאו על שלו אך לפ״ז יתחדש לנו דין חדש דאם לא בדקו העד שלו ונאבד חייבין בקרבן אף לאח״כ וא״כ היה לו להש״ס לפרש לכך נראה דסברא זו דהוכיח סופו על תחלתו לא אמרינן רק בדיעות בני אדם דסופו הוכיח על תחלתו שכן היתה כוונתו ולא בעניין דעלמא [בני הרד״ב שי׳] [והא דתנן בנמצא לאחר זמן טמאים מספק וצ״ע הא היא טמאה וודאי אף אסס ראתה אח״כ צ״ל דקאי רק I עליו אך ברמב״ם מפורש שניהם וכו׳ וצ״ל דקאי על הטהרות שנגעה מקודם]:

כח שנו חכמים במשנה דשבועות [יד:] היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד באבר חי חייב בקרבן מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו אלא יהיה עליה עד שימות האבר ויצא והיכי עביד נועץ עשר צפורניו בקרקע המטה ושוהה בלא דישה עד שימות האבר ופורש באבר מת ויתמלא פחד ורתת על העבירה שבאה לידו ולא יסמיך עליה רק יסמוך על רגליו וידיו שלא יהנה ממנה ובירושלמי דשבועות שם אומר ר׳ זירא דיתמלא פחד ורתת על העבירה ועי״ז ימות האבר מיד אך דאומר שם דלאו כ״ע כר׳ זירא שיהיה במדריגה זו ע״ש ולכן מי שהוא ירא שמים בוודאי תיכף בהתבוננו בזה היטב וודאי ימות האבר ויוכל לפרוש מיד:

כט וז״ל הרמב״ם שם בשגגות מי שעבר ובעל סמוך לוסת וכו׳ והרגישה שנטמאת ה״ז לא יפרוש באבר חי וכו׳ ואם לא ידע שאסור לפרוש מיד ופירש כשהוא מתקשה חייב שתי חטאות אחת על כניסתו שהרי בעל נדה ואחת על יציאתו וכו׳ בד״א כשידע שאסור לבעול בשעת הוסת ודימה שתקדום בעילתו לראייתה ולא ידע שאסור לפרוש באבר חי שנמצאו לו שתי העלמות בשתי הבעילות אבל אם לא ידע שאסור לבעול בשעת הוסת ולא ידע שאסור לפרוש מיד אע״פ שפירש מיד והוא מתקשה אינו חייב אלא חטאת אחת מפני שכניסתו ויציאתו שהן כשתי בעילות בשגגה אחת הן ובהעלם אחד עשה הכל עכ״ל ואם היה שלא בשעת וסתה אינו חייב על הכניסה כלל שהרי אנוס הוא וחייב על הפרישה כשפירש באבר חי ות״ח שידע הדין שאסור לפרוש באבר חי ופירש אינו חייב קרבן שהרי מזיד הוא [גמ׳ שם] ונראה דאף אם מפני הבהלה לא התבונן ופירש באבר חי מ״מ קרבן לא שייך דאינו בגדר שוגג [כנ״ל דאל״כ איך יפרוש שלא כדין כיון דת״ח הוא ודו״ק]:

ל כתב רבינו הרמ״א דאם פירש ממנה בקושי ובשוגג שלא ידע שאסור לפרוש ממנה יתענה מ׳ יום וא״צ להיות רצופים רק כל שבוע שני ימים כגון שני וחמישי ובליל התענית [קודם התענית ויש מחמיר גם לאחר התענית] אסור בבשר ויין ואם לא יוכל להתענות יפדה כל יום בממון שיתן לצדקה כפי ערך ממון שיש לו כי עשיר יתן יותר קצת מעני [עא״ח ס״ס של״ד שלא יפחות מי״ב פשיטין ליום שהם שני ק״כ במטבע שלנו] ויש להחמיר בתשובתו וכל המרבה לשוב זכות הוא לו והאשה א״צ כפרה ואם שמשה שלא בשעת וסתה ומצאה אחר התשמיש דם אפילו ימצא על עד שלו מקרי אונס אפילו לא בדקה תחלה וא״צ כפרה לא הוא ולא היא עכ״ל:

לא ביאור דבריו נ״ל דמיירא בשלא כשעת וסתה והוא צריך כפרה מפני שפירש ממנה בקושי דיציאתו הנאה לו כביאתו ולכן היא א״צ כפרה דלה אין הנאה בפרישתו ויש מהגדולים שסוברים דגם לה יש הנאה ואין הכרח לומר כן [וכ״כ הפר״ר] ואפילו אם כהגדולים הא הוא פורש מעליה ומה היה לה לעשות ואפילו אם השמיטה מתחתיו מ״מ נ״ל דא״צ כפרה דמי יימר דבכה״ג יש לה הנאה אך בכה״ג גם הוא א״צ כפרה שאנוס הוא ולכן כתב דאם אחר התשמיש מצאה דם שפירש בהיתר שלא ידע עדיין אפילו פירש בקישוי א״צ כפרה לא הוא ולא היא כיון שהיה שלא בשעת וסתה וזה שכתב ואם שמשה שלא בשעת וסתה אין כוונתו דמקודם מיירא בשעת וסתה אלא דמשום דלהעניין שאומר מקודם כשפירש בקושי אין חילוק באיסור זה בין שעת וסתה לשלא בשעת וסתה לכן מפרש שלא בשעת וסתה אבל לעולם גם מקודם מיירא ג״כ שלא בשעת וסתה אבל בשעת וסתה פשיטא ששניהם צריכים כפרה ותשובה גדולה על הכניסה בלבד וכ״ש אם גם הפרישה היתה בקושי שהוא צריך שני כפרות כמו שנתבאר מהרמב״ם שכתבנו לעיל [ויש מהגדולים שטרחו בדבריו והאריכו בזה [עח״ד ופ״ת] והדבר פשוט כמ״ש ודו״ק]:

לב יש מי שכתב דאם שכח ושימש סמוך לוסתה ונזכר בשעת ביאה ולא ראתה עדיין שאסור לפרוש באבר חי [ס״ד סק״ז] ולא נראה כן דכיון דעיקר האיסור שמא תראה בשעת תשמיש ועדיין לא ראתה ימהר ויפרוש [פר״ר וגם מ״ש הח״ד דדוקא במצאה דם אבל אם רק אומרת שהרגישה א״צ לפרוש באבר מת ע״ש ודבריו תמוהים דמ״ש לתלות בהרגשת שמש זהו לחומרא אבל לא לקולא והפר״ר השיג עליו ג״כ ודו״ק]:

לג אם בא עליה שלא בשעת וסתה והרגישה באמצע תשמיש ולא הגידה להבעל עד אחר הפרישה הוא וודאי א״צ כפרה שהרי אנוס גמור הוא והיא יש מסתפק אם צריכה כפרה [עפ״ת סק״ע] ולפי מה שבארנו דשלא בשעת וסתה היא לעולם א״צ כפרה אף כשפירש באבר חי ממילא דבכל עניין א״צ כפרה אך אפשר דאם דש בה משעת הרגשה ואילך ובזה יש לה וודאי הנאה ואלו אמרה לו היה פוסק מלדוש נראה דצריכה כפרתו

סימן קפו

א דיני בדיקה לפני התשמיש ולאחר התשמיש ובו כ״א סעיפים.

לרש״י ותוס׳ וכמה מהראשונים אין שום אשה צריכה בדיקה לא לפני התשמיש ולא לאחר התשמיש בין יש לה וסת בין אין לה וסת דכיון שעומדת בימי טהרתה שלא בזמן הקרוב לוסתה הרי היא בחזקת טהרתה וכל הבדיקות שהוזכרו בגמ׳ בנדה בספ״א הם רק לטהרות משום דבטהרות עשו הרבה גדרים ולהדיא איתא בגמ׳ [יב.] דלבעלה לא בעי בדיקה אפילו אין לה וסת ואדרבא הזהירו שלא תחמיר על עצמה לבדוק כדי שלא יהא לב הבעל נוקפו ופורש [שם] ורש״י מפרש שם אבדיקה דלאחר תשמיש כדי שלא יפרוש בפעם אחרת והתוס׳ מפרשים אבדיקה דקודם תשמיש ע״ש ואפילו הבאים מן הדרך כשהניחו נשותיהם טהורות הרי הן בחזקת טהרתן ונתבארו פרטי דינים בזה בסי׳ קפ״ד ע״ש [ורק ברייתא דספ״ק דאשה שאין לה וסת אסורה לשמש ואין לה כתובה וכו׳ דר״מ רחב״א אומר משמשת בשני עדים וכו׳ ופסק שמואל כרחב״א ולטהרות ע״ש תמה הר״ן ז״ל בריש שבועות דוודאי ר״מ לבעלה קאמר דאי משום טהרות אין סברא לתלות עליה קולר כזה וא״כ איך הוה פלוגתא רחוקה כזה בין ר״׳מ לרחב״א ולכן פי׳ דגם רחב״א מיירא לבעלה אלא דשמואל שפסק כמוהו לא פסק רק לטהרות ע״ש והדוחק מבואר ולענ״ד נראה ליישב בפשיטות בשנדקדק מאי לשון בעסוקה בטהרות וה״ל לומר ובמאי אי לטהרות וכו׳ כדלעיל [יא:בלישנא קמא דשמואל ע״ש אמנם העניין כן הוא דוודאי שחז״ל בהחמירו רק בטהרות ולא לבעלה אך האשה העסוקה טהרות כלומר שזהו העסק שלה שמרווחת מזה וכדומה ויום ולילה היא עסוקה בטהרות ולכן החמירו עליה גם לבעלה ולכן בד׳ יא:לישנא בתרא דשמואל אומר שם ל״ש אלא באשה עסוקה בטהרות דמיגו דבעיא בדיקה לטהרות בעיא נמי בדיקה לבעלה ע״ש ושינה מלישנא קמא ולכן אומר גם בהך פלוגתא דר״מ ורחב״א ובמאי אי בעסוקה בטהרות וכו׳ כלומר שהעסק שלה בטהרות ואין רצונה לעזוב העסק ולכן אמר ר״מ שאסורה לשמש ואין לה כסוכה וכו׳ דס״ל לר״מ דכיון דלטהרות צריך בדיקה אחר תשמיש דיש חשש שמא ראתה וכיון דלטהרות הדין כן ממילא דגם לבעלה הדין כן וכיון שיש חשש שמא ראתה איך תשמש בקביעות ולא דמי למה שהצריכו לטהרות בדיקה דזהו כשעושה טהרות באקראי דאז באמת א״צ בדיקה לבעלה כבלישנא קמא דשמואל אבל בעסוקה צריכה גם לבעלה בדיקה וממילא דאין לה כתובה שיכול לומר אי אפשי באשה עסוקה בטהרות ורחב״א אומר שיכולה לשמש בשני עדים אחד קודם תשמיש ואחד אחר תשמיש ולפ״ז א״ש בפשיטות ודו״ק]:

ב והרמב״ם ז״ל בפ״ד יש לו שיטה אחרת בכל זה וס״ל דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה מדינא גם לפני התשמיש וגם לאחר התשמיש והבדיקה שלאחר התשמיש צריך גם האיש לבדוק העד שלו וגם באשה שיש לה וסת חייבת בהבדיקות שאחר התשמיש ורק בקודם התשמיש אינן חייבות בבדיקה ועכ״ז הצנועות בודקות גם קודם התשמיש:

ג וז״ל הרמב״ם שם בדין י״ד דרך בנות ישראל ובני ישראל לבדוק לעולם אחר התשמיש כיצד מקנח האיש עצמו במטלית נכונה לו ומקנחת האשה עצמה במטלית נכונה לה ורואין בהם שמא ראתה דם בשעת תשמיש ויש לאיש להניח לאשתו לבדוק במטלית שלו מתוך שנאמנת על שלה נאמנת על שלו בגדים אלו שמקנחים בהם צריכים שיהיו של פשתן שחקים ולבנים והם הנקראים עדים בעניין זה והבגד שמקנח בו הוא נקרא עד שלו והבגד שמקנחת בו היא נקרא עד שלה הצנועות אין משמשות עד שיבדקו עצמם קודם תשמיש ואשה שאין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק לפיכך היא משמשת בשני עדים אחד קודם תשמיש ואחד לאחר תשמיש אבל אשה שיש לה וסת אינה צריכה עד לפני השמיש אלא משום צניעות בלבד אבל אחר תשמיש הכל צריכים שני עדים אחד לו ואחד לה אפילו מעוברת ומניקה וזקנה וקטנה לא תשמש אלא בשני עדים אחד לו ואחד לה אבל בתולה ויושבת על דם טוהר א״צ עדים שהרי הדם שותת ממנה והמשמש מטתו פעמים רבות אינן צריכין לבדוק עדים שלהן על כל ביאה וביאה אלא מקנח הוא בעד שלו והיא בעד שלה אחר כל ביאה וביאה של כל הלילה ולמחר יבדקו העדים עכ״ל:

ד והנה השמיענו חומרות גדולות שלא שמענום מכל הראשונים והיא ממש היפך סוגית הש״ס שאמרה מפורש דכל לבעלה לא בעי בדיקה אפילו אין לה וסת והוא הצריך בדיקה לאחר התשמיש אף ביש לה וסת וגם לפני התשמיש אם היא צנועה וכבר השיגו הראב״ד שהרי מצינו בגמ׳ שם שרב יהודה מנע את ר׳ זירא מבדיקה ויש מתרצים דהרמב״ם מפרש זה על קודם תשמיש כפי׳ התוס׳ שם אבל לאחר תשמיש צריך בדיקה ויש מתרצים נוסף לזה דרב יהודה הבין משאלתו של ר׳ זירא שאשתו יש לה וסת ואני תמה על כל אלה דלו יהי כדבריהם הא להרמב״ם גם קודם תשמיש וגם ביש לה וסת הצנועות בודקות א״ע וא״כ למה הביא ר״י את ר״ז מבדיקה אטו לא נאה לאשת ר״ז לנהוג כצנועות ושמא תאמר שרב יהודה הגיד לו רק מדינא א״א לומר כן שהרי אחר שהשיב לו ר״י שלא תבדוק שאלו ר״ז ותבדוק ומה בכך וא״ל ר״י א״כ לבו נוקפו ופורש ע״ש הרי שלא הניחו כלל לנהוג כן:

ה ויש מי שרוצה לומר דזה שמבואר בש״ס דרק לטהרות צריך בדיקה ולא לבעלה זהו בדיקה בחורין וסדקין כדין בדיקה של הפרשת טהרה שיתבאר בסי׳ קצ״ו והבדיקה שהצריך הרמב״ם והרי״ף ור״ח כמו שיתבאר הוי רק בדיקת קינוח ולא בעומק [ח״ד סק״א] וא״א לומר כן שהרי להדיא אמרו חז״ל [ה.] בעניין בדיקה שלפני תשמיש לטהרות דאינה בדיקת חורין וסדקין שאמרו שם מתוך שמהומה לביתה אינה מכנסת לחורין ולסדקין ע״ש ועוד שהרי הרמב״ם קורא בכל העניין הזה בדיקות ומפרש קינוח וממילא דגם בגמ׳ כן הוא ועוד דא״כ בכמה קושיות שפריך בזה הו״ל לתרץ דכאן מיירי בבדיקת חורין וסדקין וכאן מיירי בקינוח ויש מי שרוצה להפריד מה שאמרו שאין להם וסת לשני גדרים האחת שאין להן וסת קבוע כלומר שוסתן אינן עומדות על מקום אחר והשנית שעדיין לא נקבעו בוסתן שרק החלו לראות א׳ וב׳ פעמים ובזה רצונו להציל רבותינו מאיזה סתירות [פר״ר] וגם זה אינו דדברי הרמב״ם וכל רבותינו ברור מללם לומר יש לה וסת אין לה וסת וכן בש״ס כן הלשון וזה מבואר בבירור דהכונה אין לה וסת על מקום אחד דאותה שלא קבעה וסתה עדיין נקראת אין לה עדיין וסת או לא קבעה וסת ולא נקראת אשה שאין לה וסת אם לא באקראי ולא בתמידיות ולמותר להאריך בזה [וראיה לזה מפי׳ המשנה להרמב״ם ספ״א שכתב וז״ל והעיקר אצלינו כל לבעלה לא וכו׳ ואפילו אשה שלא קבעה לה וסת לא תצטרך בדיקה לפני תשמיש עכ״ל הרי כתב לשון זה ולא כתב אין לה וסת]:

ו והמפרשים לא טרחו לתרץ שיטתו ולענ״ד נראה בטעמו שהצריך בדיקות לאחר תשמיש לכל הנשים אף לאותן שיש להן וסתות מדתנן [יד.] דרך בנות ישראל משמשות בשני עדים אחד לו ואחד לה והצנועות מתקנות את השלישי לתקן את הבית ש״ס דלאו דינא הוא מדתלי התנא בבנות ישראל וראיה לזה דבמשנה דפ״ק [יא.] לעניין טהרות שצריכה להיות בודקת שחרית וערבית וכו׳ אומר בגמ׳ [ד:]חכמים תקנו להן לבנות ישראל שיהו בודקות עצמן שחרית וכו׳ ולכן מדתלי התנא כאן בבנות ישראל ש״מ דלאו תקון חכמים הוא אלא שבנות ישראל החמירו על עצמן וזהו כדאיתא בגמ׳ שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות ז׳ נקיים דהוא חומרא בעלמא וה״ג כן הוא וזה שהחמירו על עצמן פשיטא שאינו מפני טהרות דאין עניין שבנות ישראל יחושו לזה אלא לבעליהן החמירו על עצמן וכיון שכולן החמירו בזה ממילא דגם בעלי הוסתות בכלל ולזה בכוונה תלי התנא בבנות ישראל ולכן לא הביא הש״ס בשום מקום משנה זו לעניין טהרות:

ז ולזה דקדק הרמב״ם בלשונו הטהור שבפ״ד ממשכב ומושב דין ז׳ לעניין טהרות כתב וז״ל חכמים תקנו להן לבנות ישראל להיות בודקות עצמן שחרית וערבית וכו׳ ובכאן בפ״ד מא״ב כתב וז״ל דרך בנות ישראל ובנ״י לבדוק לעולם אחר התשמיש וכו׳ וזה שרב יהודה מנע את ר׳ זירא הוא על בדיקה שקודם התשמיש ואע״ג דהצנועות בודקות גם לפני התשמיש מפרש הרמב״ם דה״פ שמנע את ר״ז שלא יצוה לאשתו שתנהוג כצנועות שזה לא שנינו במשנתינו וה״ק ליה די אתה לא תצוה אותה ואם היא תנהוג כצנועות תנהוג בעצמה ולא בצווייך וזה שא״ל א״כ לבו נוקפו ופורש ה״פ כיון שאתה תצוה לה תיהוי כדין גמור ויהיה לבו נוקפו אבל כשתנהוג בעצמה לא ינכוף הלב מפני שהיא עושה לפנים משורת הדן כמו שאין הלב נוקף ממה

שהנהיגו בנות ישראל את הבדיקות שלאחר התשמיש [והמ״מ כסב שם בשם הרמב״ן לחלק לשיטתו בין הבדיקה תיכף לאחר תשמיש שבזה לבו נוקפו משא״כ לאחר זמן ע״ש ומפרש על הבדיקה שלאחר תשמיש וזהו כפירש״י שם והדוחק מבואר ואנחנו פרשנו לפי׳ התוס׳ שם ע״ש ודו״ק]:

ח וזה שהצריך בדיקה מדינא לפני התשמיש באין לה וסת טעמו כמ״ש ר״ת בספר הישר סי׳ קמ״ח ובארנו שם כוונתו דהנה באמת מצינו בסוגיא בספ״ק שנים שאמרו משום שמואל רב יהודה ור׳ אבא בר׳ ירמיה משמיה דשמואל ור׳ אבא מפורש מדבריו שאמר דאף באין לה וסת א״צ בדיקה [ע״ש דף יב. ומדלא אמר הכי וכו׳] אבל רב יהודה אמר סתם דבאינה עסוקה בטהרות לא בעי בדיקה וכוונתו באמת על יש לה וסת רק הש״ס פלפל שם [יא:לפי דברי ר׳ אבא כמבואר שם אבל בסוף הפרק בברייתא דר״מ ורחב״א דאיתא שם אמר ר״י אמר שמואל הלכה כרחב״א וסתמא דברייתא הוא לבעלה כקושית הר״ן שהבאנו בסעי׳ א׳ וגם רחוק שיפסוק הלכה לטהרות שזהו הלכתא למשיחא כמ״ש התוס׳ שם:רק הש״ס הקשה מדר׳ אבא ומפיק מאן דמתני הא לא מתני הא ובכל המקומות כשאומר לשון זה יש ג״מ לדינא כמ״ש ר״ת בסה״י שם וה״נ כן הוא כלומר דבאמת רב יהודה חולק על ר׳ אבא ודלא כמו שרצה הש״ס מקודם להשוות דבריהם ופסק כרב יהודה דהוא מרא דשמעתא יותר מר׳ אבא בר ירמיה והיה תלמיד מובהק דרב ושמואל [ומפרש הרמב״ם כפי׳ שני של רש״י ומה שהקשה רש״י דהא רב יהודה בעצמו אסר כן לעיל לפמ״ש אינם דברי ר״י בעצמו אלא הש״ס רצה להשוות דבריו לדר׳ אבא ודו״ק]:

ט והנה הרא״ש ז״ל הביא ספ״ק דנדה פיר״ח בקוצר דברים ותורף דבריו דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה והקשה עליו ע״ש וזהו כדברי הרמב״ם וכבר תרצנו דבריהם בס״ד אמנם עוד הביא שם פי׳ הרי״ף ז״ל והוא באמת תמוה מאד דהרי״ף כתב ברייתא זו דר״מ ורחב״א בפי״א לכתובות ובשבועות כתבה בקוצר ע״ש ופי׳ דר׳ חנינא בן אנטיגנוס הצריך לאשה שאין לה וסת לבדוק שלש פעמים אחר התשמיש ואם תראה דם תצא בלא כתובה ואם לא תראה דם הרי היא ככל הנשים ע״ש והקשה הרא״ש דא״כ מאי מקשה הש״ס מדשמואל הא שמואל איירא בבדיקה שלפני תשמיש ורחב״א מיירא בבדיקה שלאחר התשמיש ועוד קושיות רבות ע״ש וע״ק לי דאי לאחר התשמיש הא ככר שנינו זה במשנה דדרך בנות ישראל וכו׳ ולאו ג׳ פעמים ועיקרי דבריו תמוהין דמנ״ל להרי״ף לפרש על ג׳ פעמים [והש״ך סק״א מפרש להרי״ף דמיירא ברואה מחמת תשמיש וכבר דחו האחרונים דבריו וגם מ״ש שהרמב״ם בפי׳ המשנה כתב שאשה שאין לה וסת א״צ בדיקה ע״ש לישרי לי מר דלא כן הוא בדברי הרמב״ם אלא שלא קבעה לה עדיין וסת ע״ש וכמ״ש בסוף סעי׳ ה׳ והח״ד רוצה לחלק בין בדיקת חורין וסדקין לקינוח והפר״ר רוצה לחלק בין אין לה וסת ללא קבעה וסת דאין כל המקומות שוין בכוונה זו וכבר דחינו דבריהם בסעי׳ ה׳ ועיקר התמיה איך לא פירש רחב״א וביותר שמואל דאמורא דרכו לפרש דבריו שהבדיקה הוא רק ג׳ פעמים ומה שכתבו דמלשון הן הן תקוניה שמענו זאת הדוחק מבואר:

י ולכן נלע״ד בכוונת הרי״ף ז״ל דפשיטא ליה דבשביל תקנת חכמים שתקנו לבדוק אחר תשמיש כדתנן דרך בנות ישראל וכו׳ אי לטהרות כשיטת רש״י [יב. ד״ה לבו וכ״כ הרע״ב בפ״ב מ״ד והתוי״ט שם] אי לבעלה כשיטת הרמב״ם וכן הבדיקה שלפני התשמיש לאשה שאין לה וסת אי לטהרות כרש״י אי לבעלה כהרמב״ם בשביל זה אין שום סברא לומר דר׳ מאיר יאסרנה על בעלה ותפסיד כתובתה ואדרבא מתקנת חכמים תמיד לחוש לטובת הנשים וחששו הרבה לתקנתן כידוע בכל הש״ס ולמותר להאריך בזה אלא וודאי דמעיקר דין תורה כן הוא:

יא ולזה פסיקא ליה להרי״ף ז״ל דאשה שאין לה וסת יש בה שני חששות האחד מדין תורה דכיון שרוב נשים הוסת שלהן קבוע וזו אין לה קביעות פשיטא שטבעה של אשה זו להתפעל ממקרים וע״י זה היא רואה דם דראיית דם בא ע״י התפעלות דלכן חששו חכמים דמחמת חימוד היא רואה דם וכיוצא בזה ואיך תשמש כל ימיה עם בעלה אחרי שהיא עלולה להתפעלות ופשיטא שהתשמיש הוא ההתפעלות היותר גדולה דלכן שנינו הרואה דם מחמת תשמיש ודבר זה ידוע שמן התורה הוי חזקה כבירור יגמור וגם ידוע שג׳ פעמים הוי חזקה ולכן פשיטא שאם יתברר ג׳ פעמים דיו וכשאפילו יבורר כן מ״מ מתקנת חכמים לבדוק בכל פעם קודם תשמיש ולאחר תשמיש ור״מ ס״ל דמהאי טעמא אסורה לבעלה גם מן התורה דאשה כזו לא שייך בה חזקה דעשויה להשתנות דלהתפעלות אין קביעות דפעם תתפעל ע״י זה ופעם ע״י עניין אחר ורחב״א ס״ל דברי שלא להוציא אשה מבעלה בהכרח לעשות בחינה ג׳ פעמים ולהעמידה על חזקתה ורק מדרבנן צריכה בדיקות:

יב ולכן לא פירש רחב״א ג׳ פעמים משום דמדרבנן צריכה בדיקות תמיד גם קודם תשמיש גם לאחר תשמיש ולפ״ז שמואל דאמר הלכה כרחב״א ואינו אומר ג׳ פעמים בהכרח ג״כ דס״ל דמדרבנן צריכה תמיד בדיקות ולכן לא פירש הלכה כרחב״א וצריכה ג׳ פעמים בדיקות וזה מובן ג״כ דמדרבנן אין חילוק בין בדיקות שקודם תשמיש לבדיקות שאחר תשמיש דבשלמא מן התורה דעיקר החשש הוא מפני התפעלותה שפיר לא שייך רק לאחר התשמיש דמפני התפעלות התשמיש הראה דם אבל קודם התשמיש אין כאן התפעלות ואי משום חימוד ידוע וחשש חימוד אינו אלא בבעל חדש כמבואר בסי׳

קצ״ב וגם זה עצמו הוא רק מדרבנן אבל חששות דרבנן שייך תמיד בין קודם תשמיש ובין לאחר תשמיש כיון דהחשש הוא רק מפני שאין לה וסת לא ידענו זמן ראייתה וצריך לחשוש בכל עת א״כ הוה קודם תשמיש כלאחר תשמיש׃

יג ובזה נבא אל הביאור אמר ר״י אמר שמואל הלכה כרחב״א ופריך במאי אי בטהרות הא אמרת שמואל חדא זימנא ואי שלא בטהרות הא אמר ר׳ אבא בשם שמואל דא״צ כלומר מדקאמר שמואל הלכה כרחב״א ולא פירש ג׳ פעמים ש״מ דתרתי קמ״ל חדא דאין הלכה כר״מ וא״צ לגרשה והשנית דמדרבנן צריך בדיקה ולזה פריך אי בטהרות הא כבר אמר כן שמואל דלטהרות צריכה בדיקה גם לבעלה וממילא דגם מזה ידענו דאין הלכה כר״מ דלר״מ אין כאן בדיקה לבעל שהרי מחוייב לגרשה ואי לאו בטהרות כלומר דאפילו בשאינה עסוקה בטהרות צריכה בדיקה לבעלה ולכן לא פירש שמואל ג׳ פעמים הא ר׳ אבא אמר בשם שמואל דלבעלה א״צ בדיקה כלל וממילא דגם לאחר תשמיש א״צ דמדרבנן אין חילוק כמו שבארנו והא דתנן דרך בנות ישראל וכו׳ נאמר דאין זה מדינא אלא שנהגו כן מעצמן כמו שבארנו לשיטת הרמב״ם וא״כ קשה למה לא אמר שמואל הלכה כרחב״א בג׳ פעמים ומתרץ מאן דמתני הא לא מתני הא כלומר כמו שפיר״ח דרב יהודה פליג אדר׳ אבא וס״ל דגם לבעלה בעי בדיקה ולכן לא פירש ג׳ פעמים וזהו שמסיים הרי״ף בדבריו ואם שימשה בשני עדים ג׳ פעמים הרי הן תקוניה והרי היא ככל הנשים עכ״ל כלומר הן תקוניה שרשאה לישב תחת בעלה והרי היא ככל הנשים ונכנסת רק בתקנות חכמים אבל יושבת תחת בעלה [ובזה סרו כל הקושיות שהקשה הראשונים עליו ודו״ק]׃

יד וז״ל רבינו הב״י אשה שיש לה וסת קבוע א״צ בדיקה כלל לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש ואדרבא אין לה לבדוק בפני בעלה בשעת תשמיש כדי שלא יהא לבו נוקפו ופורש והרמב״ם ז״ל מצריך לבדוק אחר תשמיש היא בעד אחד והוא בעד אחד ולראות בהם שמא ראתה דם בשעת תשמיש ולדעתו הצנועות בודקות עצמן אף קודם תשמיש עכ״ל וכתב רבינו הרמ״א וסברא הראשונה היא עיקר וכן נהגו עכ״ל כלומר שנהגו כשיטת רש״י ותוס׳ ושלא כדעת הרמב״ם ז״ל׃

טו ולענ״ד נראה דאפילו לדעת הרמב״ם א״צ בדיקות בזמנינו דאע״ג דלשיטת הרמב״ם זה ששנינו דרך בנות ישראל וכו׳ הן הנהיגו מעצמן ואיך ביכולת לבטל לא תגרע זה ממה שנהגו לישב על טיפת דם כחרדל ז׳ נקיים די״ל דדווקא בזמן המשנה שהיו הנשים נוהגות כדין תורה דמיד אחר ז׳ ימי נדה טבלו שפיר חששו לבדוק מפני שלא נסתם המעיין עדיין אבל אחר שאח״כ הנהיגו לישב ז׳ נקיים הלא בדקו עצמן ז׳ ימים ולא מצאו דם ואיך ניחוש עתה לדם ואפילו לזמנו של הרמב״ם אין אנו דומים דכיון דאצלינו מתחילין הז׳ נקיים אחרי ד׳ או ה׳ ימים מפני חשש פליטת זרע כמ״ש בסי׳ קצ,ו והרי עומדת עתה בתוך י״א יום שאחרי נדותה והימים האלו הן בחזקת טהרה כדתנן [לח:כל אחד עשר יום בחזקת טהרה ולא שייך לחוש לדם ולכן מנהגינו א״ש לדעת הרמב״ם ג״כ וברור הוא בס״ד׃

טז עוד כתב בסעי׳ ב׳ אם אין לה וסת קבוע שלשה פעמים הראשונים צריכין לבדוק קודם תשמיש ואחר תשמיש הוא בעד שלו והיא בעד שלה ואם הוחזקה באותם שלשה פעמים שאינה רואה דם מחמת תשמיש שוב א״צ בדיקה כלל לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש ולהרמב״ם והרא״ש כל זמן שאין לה וסת צריכה היא בדיקה לעולם קודם תשמיש ואחר תשמיש והרמב״ם מצריך שגם הבעל יבדוק עצמו אחר השמיש עכ״ל והנה הג׳ פעמים הראשונים היא שיטת הרי״ף וס״ל דהרי״ף סובר דאחר הג׳ פעמים א״צ שוב שום בדיקות דלא כמו שבארנו לדעתו בסעי׳ י״ג ואמת שכמה מהפוסקים כתבו כן כדעת הרי״ף בדברי רבינו הב״י ואני תמה מאד שהרי ר״ח היה רבו של הרי״ף וידוע בכל ספרי הרי״ף שכשהוא חולק על רבותיו מביא דבריהם ומדחה אותם ולמה לא הזכיר כאן דעת רבותיו אלא וודאי כדברינו וראיה לדברינו מדברי המרדכי שכתב בשבועות דהרי״ף ס״ל כר״ח דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה לעולם ע״ש והב״י בספרו הגדול דחה את המרדכי ע״ש ולפמ״ש א״ש וגם מה שכתבו בדעת הרי״ף גם בדיקה לפני תשמיש הלא בדבריו אינו מבואר רק לאחר תשמיש וגם לפי מה שבארנו דס״ל כן אין עניין זל״ז דזהו דאורייתא וזהו מדרבנן כמ״ש בסעי׳ י״ג ע״ש [ועב״ח ודרישה ולפמ״ש א״ש הכל]׃

יז ודע דזה שכתבו כל הפוסקים בהבדיקות שלאחד תשמיש שצריך שני עדים אחד לו ואחר לה זהו מלשון המשנה [יד.] ובמשנה א״ש מה שצריך לכל אחד עד בפ״ע משום דתנן שם נמצא על שלו טמאים וחייבים בקרבן ובשלה יש חילוק בין נמצא מיד לנמצא אחר זמן ולפיכך בהכרח שיהיה לו עד בפ״ע אבל אצלינו שאין טומאה ואין קרבן למה צריך עד בפ״ע יקנחו שניהם בעד אחר וממ״נ אם לא תמצא דם על העד טוב ואם לאו בין כך ובין בך נדה היא וצריכה לפרוש אך אפשר לומר דיש נ״מ אם ימצאו ג׳ פעמים על העד שלו תיאסר עליו לעולם שהרי מוחזקת לרואה מחמת תשמיש אבל בעד שלה אם תקנח לאחר שעה ולא תיכף אחר התשמיש הלא לא יתברר שראתה בשעת תשמיש ולכן כל מה דאיכא לברורי מבררינן וצריך עד בפ״ע׃

יח וזה שכתב רבינו הרמ״א וא״צ לבדוק עצמם אחר כל תשמיש ותשמיש שעושין בלילה אחת אלא מקנחין עצמם כל הלילה בעד ולמחר צריכין בדיקה ואם מצא דם טמאה עכ״ל דמבואר מדבריו דא״צ שני עדים אלא שניהם מקנחין בעד אחד וזהו מדברי הרמב״ם וודאי דכן הוא מעיקר הדין כמ״ש ולכן

אף שברמב״ם מבואר הלשון הוא בעד שלו והיא בעד שלה כמ״ש בסעי׳ ג׳ שינה רבינו הרמ״א בכוונה להורות דאין זה הכרח וכמ״ש בסעי׳ הקודם׃

יט עוד כתב קנחה עצמה בעד ואבדה לא תשמש עד שתבדוק עצמה הואיל ואין לה וסת עכ״ל ומאד תמיהני דודאי לשיטת הרמב״ם ור״ח דמדינא חייבת בבדיקה באין לה וסת שפיר לא תשמש אבל כיון דהוא הכריע בסעי׳ א׳ כשיטת רש״י ותום׳ והם הא ס״ל דגם באין לה וסת א״צ בדיקה א״כ למה נחמיר עליה וצ״ל דלא הכריע כשיטת רש״י ותום׳ רק ביש לה וסת ודלא כהרמב״ם אבל באין לה וסת חשש לדעת ר״ח כמו שחשש הרא״ש לדבריו אף שמעיקר הסוגיא לא נ״ל כן כמ״ש ספ״ק ע״ש ופשוט הוא דמעוברת ומנקה א״צ בדיקה אף כשאין לה וסת׃

כ אשה שרגילה לראות בעניין שי״ד ימים אחר טבילתה לעולם אינה רואה ואח״כ אין לה וסת קבוע לפעמים בט״ו ולפעמים בב׳ וכיוצא בזה מ״מ באלו הארבע עשרה ימים נחשבת ביש לה וסת ולכן אפילו להסוברים דבאין לה וסת צריכה בדיקה לבעל מ״מ עד י״ד יום א״צ בדיקה [עח״ד שגמגם בדין זה מאשה שעד אחר ל׳ אינה רואה לא תחוש לעונה בינונית ולא כן כתב הש״ך בסי׳ קפ״ט סק״ל אינו דמיון דהתם רוב נשים יש להן עונה בינונית ובכאן הוה להיפוך ועוד האריך בסק״ג ואין בכל דבריו טעם לדחות דין זה ע״ש]׃

כא יש לאדם להניח את אשתו לבדוק בעד שלו וכבר בארנו זה בסעי׳ ג׳ ואם ראתה דם מחמת תשמיש ג״פ רצופים אסורה לבעלה עד שתבדוק עצמה כמו שיתבאר בסי׳ קפ״ז בס״ד׃

סימן קפז

א דין רואה דם מחמת תשמיש. ובו צ״ג סעיפים.

אשה שהוחזקה ג׳ פעמים להיות רואה מחמת תשמיש כלומר שהתשמיש גורם לה שתראה דם אסורה לבעלה אא״כ יתוודע שהדם אינו מן המקור אלא מהצדדין כמו שיתבאר בס״ד ולפי דברי הרמב״ם בספ״ד הוא מחלה בגופה שכן כתב שם ואסורה להנשא עד שתבריא מחולי זה עכ״ל וכ״כ בפכ״ה מאישות דין ט׳ לעניין כתובה שתצא בלא כתובה בד״א בשהיתה כך בתחלת נשואיה אבל אם אירע לה חולי זה אחר שנשאת וכו׳ יוציא ויתן כתובה עכ״ל הרי שקורא לעניין זה מחלה וכן בלשון הש״ס [סו:]ההיא דאתיא לקמיה דרבי וכו׳ אמר רבי נתרפאה זאת ע״ש ורפואה הוי ממחלה כמובן:

ב וראיתי לכמה מגדולי אחרונים שחושבין דבר זה לוסת שע״י מעשה כמו קפצה וראתה או אכלה שום וראתה ומביאים ראיה מלשון התום׳ שם [ד״ה ונאמנת] שכתבו ור״י מפרש דאפילו רבי מודה דברואה מחמת תשמיש דבעי ג׳ פעמים לאחזוקה דומיא דהך דלעיל וכו׳ כגון אכלה שום או פלפלין דאפילו לרבי בעי תלת זימני עכ״ל ודימו זה לוסת דאכלה שום ואינו ראיה כלל דהתום׳ דומיא קאמרי כלומר כמו דבוסת שע״י מעשה צריך גם לרבי ג׳ פעמים כמו כן ראייה זו שבאה ע״י מעשה צריך ג׳ פעמים ויש שהביא ראיה מלשון הרשב״א בתה״ב שער הפרישה שכתב ג״כ וז״ל בכולהו גרסינן משמשת פעם ראשונה שנייה ושלישית ובריית רשב״ג היא דאמר בתרי זמני לא הוה חזקה וקיי״ל כוותיה דבכלל וסתות היא ואפסקא הלכתא כוותיה בוסתות ביבמות עכ״ל ואין שום ראיה מזה דהרשב״א קאמר דלעניין חזקה היא בכלל וסתות דאפסקא הלכתא כרשב״ג ואדרבא מזה ראיה דאינה וסת דאל״כ הא אפילו לרבי צריך כאן ג׳ פעמים כמבואר בגמ׳ [סג:]דלמה שלא מנו חכמים כלומר דוסתות שאינן מוסת הימים או וסת הגוף לכ״ע צריך ג׳ פעמים ולמאי צריך הרשב״א לומר דקיי״ל כרשב״ג אלא וודאי דאין זה וסת כלל אלא דקאמר כיון דבוסתות קיי״ל כרשב״ג והא נמי הוי בעניינא דנדה לכן צריך ג״כ ג׳ פעמים:

ג ועוד דאם נאמר דזהו וסת א״כ נתירנה בימי עיבורה ובימי מניקתה אף כשהוחזקה ברואה מחמת תשמיש כדין כל הוסתות שמסולקות מהוסת בימי עיבור והנקה ודבר זה לא שמענו מאחד מהפוסקים ועוד דהא מדיני וסתות כשקובעת עצמה לוסת אחר ג׳ פעמים בטל הוסת הקודם כמ״ש בסי׳ קפ״ט וא״כ אף בהוחזקה לראות מחמת תשמיש והופרשה מבעלה אם תקבע אח״כ וסת הימים או וסת הגוף ג׳ פעמים נבטל הוסת הקודם ותותר לבעלה א״כ למה הצריכו חז״ל גירושין נמתין אולי תקבע וסת אחר [והגאון נוב״י קבע בזה מסמרות בכל תשובותיו דזהו וסת גמור ועפ״ז באמת התיר בתניינא בסי׳ פ״ח במקום הדחק לסמוך על וסת שתקבע אח״כ ע״ש וכבר צווח ככרוכיא על זה הגאון ח״ד בסק״ג וז״ל חלילה לסמוך עליו בזה ולאו מטעם וסת לחוד נאסרה רק מטעם חשש אולי ממלאה ונופצת וכו׳ עכ״ל והודה במקצת אבל לענ״ד גם זה אינו כמו שיתבאר בס״ד]:

ד ועוד דאיך יפול על זה שם וסת דבכל הוסתות הא יש זמן היתר בין וסת לוסת ויש סמוך לוסת ובכאן לא שייך כל זה דהיא כולה אסורה כמובן ונ״ל דאיזה מהגדולים כשקראו לזה שם וסת הוא רק בהעברה בעלמא כלומר שראיית דם שלה הוא בעת התשמיש ווסת הוא לשון זמן אבל לא לדמות זה בשום דבר לשום דין מדיני וסתות אלא אשה זו יש לה חולי בגופה כמו רפיון בגידי המקור או בקשרי האם או עניין אחר שע״י התשמיש יפתח פי המקור ויצא הדם [וכמדומני שראיתי כן לאחד מהגדולים בספרו זה שנים רבות ואינו עתה על זכרוני]:

ה וראיתי מי שמסתפק אם המוחזקת לרואה מחמת תשמיש אסורה מן התורה או רק מדרבנן ומקום הספק הוא דכיון דזהו מטעם וסת א״כ למאי דקיי״ל וסתות דרבנן הלא מותר מן התורה ואף למאן דס״ל וסתות דאורייתא הרי לא ארגשה ואף אי ארגשה יש לתלות בהרגשת אבר ולהרמב״ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא א״כ אין כאן רק איסור דרבנן ועוד פלפלו בזה [ע׳ פר״ר בפתיחתו] [ומ״ש בטוש״ע סעי׳ י׳ לחוש לוסת זהו על הזמן ולא על העצם ויתבאר בסעי׳ ע״ד]:

ו ולענ״ד נראה דאין כאן ספק כלל דוודאי האיסור הוא מן התורה כדמשמע מפשטיות הש״ס והפוסקים דכבר בררנו דאין זה בגדר וסתות כלל ואין זה נוגע למאי דקיי״ל וסתות דרבנן ואפילו כשלא הרגישה שנפתח מקורה מ״מ אמרינן כיון דרוב דמים באים בהרגשה כמו שבארנו בסי׳ קפ״ג ולכן אזלינן בתר רובא ואומרים דוודאי הרגישה וזה שלדעתה לא הרגישה משום דסברה שזהו הרגשת אבר דכמו דאמרינן בר״פ האשה שיכולה לטעות בהרגשה מראייה לאבר כמו כן יכול להיות להיפך ולכן אע״ג דבקרבן פטורין כשנמצא הדם לאחר זמן זהו מפני שלא מצאה מיד חיישינן לעניין קרבן אבל כשראתה בשעת מעשה אמרינו דוודאי הרגישה ולא תוכל לדעת בשעת מעשה אם זהו הרגשת הדם או האבר ואין זה ספק דרובן כשהן רואות מרגישות ואין היתר אא״כ נתברר דהדם הוא מהצדדים כמו שיתבאר בס״ד:

ז וז״ל רבותינו בעלי הש״ע אשה שראתה דם מחמת תשמיש מיד בכדי שתושיט ידה לתחת הכר או לתחת הכסת ותטול עד לבדוק בו ותקנח עצמה משמשת ג׳ פעמים אם בכל ג״פ רצופים ראתה דם וכ״ש אם מצאה ג״פ דם על עד שלו אסורה לשמש עם בעל זה אלא תתגרש ותנשא לאחר נשאת לאחר וראתה דם מחמת תשמיש ג״פ רצופים אסורה לשמש גם עם אותו בעל אלא תתגרש ותנשא לשלישי ואם גם עם השלישי ראתה דם מחמת תשמיש ג״פ רצופים לא תנשא לאחר אלא אסורה לכל עד שתבדוק עכ״ל

ח ביאור הדברים דמחמת תשמיש לא מקרי אלא כשוודאי ראתה בשעת תשמיש והיינו או שהרגישה בשעת מעשה שהדם זב ממנה או אפילו אם תיכף ומיד קנחה בהעד ומצאה דם על העד דיש בזה חיוב חטאת בסמוך לוסתה כמ״ש בסי׳ קפ״ה סעי׳ כ״ה ואפילו שהתה מעט כדי שתושיט ידה תחת הנר ותטול עד לקנח בו ומצאה דם ג״כ מקרי מחמת תשמיש משום דבכה״ג אף שאין חיוב חטאת בסמוך לוסתה יש בזה אשם תלוי וזה שכתבנו שם שאינו חייב אשם תלוי היינו משום דבעינן חתיכה משתי חתיכות אבל חיוב אשם תלוי יש בשיעור הזמן הזה והוי כספק חלב ספק שומן ולכן מקרי מחמת תשמיש ואסורה בג׳ פעמים דהוה ספיקא דאורייתא ומזה ראיה למה שכתבתי בסעי׳ ו׳] אבל אחר השיעור הזה טהורה ואף שי״ל שראתה מקודם מ״מ לא מקרי רואה מחמת תשמיש [ש״ך סק״א וכ״ש אם בדקה תיכף ולא מצאה דם ואח״כ בדקה ומצאה דם אף שלא היה רק עד שתושיט ידה וכו׳ דלא מקרי רואה מחמת תשמיש כיון שתיכף לא מצאה דם [שם]

ט וכל זה בנמצא על עד שלה אבל אם נמצא על עד שלו אפילו נמצא לאחר זמן מקרי מחמת תשמיש שהרי חייבין בחטאת בסמוך לוסתה בכה״ג כמ״ש שם ויש להסתפק אם היא בדקה מיד ולא מצאה דם ועל עד שלו נמצא דם אם מקרי מחמת תשמיש ואסורה כיון שנמצא על שלו ואמרינן דזה שלא מצאה משום דלא בדקה יפה או דילמא אמרינן שהדם שלו מסיבה אחרת דאולי ממנו הוה הדם ובקרבן פשיטא דפטורין בכה״ג אבל לעניין איסור יש להסתפק ונראה דבכה״ג מותרת ותלינן בדם שיצא ממנו זיבה אדומה דיש לפעמים שיצא מאיש זיבה אדומה כמבואר בספ״ד דנדה [למעוטי איש מאודם] אבל בלא בדקה מיד לא תלינן בו משום דהוה מילתא דלא שכיחא ותלינן לעולם במצוי כמ״ש בסי׳ ג׳ ע״ש ולכן בלא בדקה מיד אם נמצא בעד שלו אפילו לאחר זמן מקרי מחמת תשמיש וגם חיוב קרבן יש כמ״ש:

י דבר פשוט הוא דבכל הג׳ פעמים צריך שיהא מיד כמ״ש ואם בשני פעמים ראתה מיד ובפעם השלישי מצאה לאחר זמן לא חשבינן האי זימנא וטובלת לאחר שתטהר ותשמש ואם לא מצאה אז מותרת וכן אם בפעם הראשון ראתה מיד ובפעם השני לאחר טהרתה לא ראתה בטל הפעם הראשון ואם אח״כ אפילו ראתה שני פעמים מותרת עד שתראה פעם שלישי דהראשון אינו בחשבון ודע דכל זה בראיית דם ממש אבל כשמצאה כתם על חלוקה לאחר תשמיש ואפילו הוא מצא כתם ואפילו הרבה פעמים אין זה בגדר רואה מחמת תשמיש וכן אם ידוע שיש לו מחלה שזב ממנו דם מפי האמה תולין הכל בו ומותרת אם לא שמרגשת שזב ממנה דם ודע דכל מה שאסרו בגמ׳ ובפוסקים משמשת פעם ראשונה ושנייה ושלישית הכוונה משמשת כל פעם אחר שתספור ז׳ נקיים ותטהר עצמה ופשוט הוא [עבאה״ט ופ״ת סק״ג]:

יא יש שואלים דאשה שאמרה שראתה ג׳ פעמים מחמת תשמיש ואנו אוסרים אותה על בעלה למה נאמינה נאמר שעיניה נתנה באחר כמו בשלהי נדרים באומרת טמאה אני לך שזניתי ע״ש ואין זה שאלה כלל חדא דלא מקלקלה נפשה בכה״ג שהרי גם האחר לא ישאנה בשמעו זאת שהיא עלולה לראות מחמת תשמיש ועוד דבענייני נדה האמינתה תורה בכל מה שתאמר הן לטהרה הן לטמאה ואין ביכולתינו לומר שמא משקרת אחרי שהתורה האמינתה ולכן גם להיפך אשה שבאה אל החכם ואמרה ראיתי ג״פ מחמת תשמיש ואחר זמן חקרה החכם בפרטיות מתי מצאה ואמרה לו שפעם אחת מצאה הדם לאחר זמן נאמנת ומותרת ואין זה חוזר ומגיד דהיא מבארת דבריה ואינה חוזרת מדבריה דבלשון בני אדם מקרי רואה מחמת תשמיש אף כשמצאה הדם אחר שעה וכבר כתבנו דרואה מחמת תשמיש אסורה אפילו בזמן עיבור והנקה כשראתה ג״פ מחמת תשמיש מקרי רואה מ״ת ואסורה וכן הסכימו מהגדולים [עח״ד ופ״ת]:

יב דבר פשוט הוא דבשלשה פעמים נחשב גם הפעם הראשון [ט״ז וש״ך סק״ב וכרו״פ] ויש מי שאומר דצריך ג׳ פעמים לבד הראשון [מנ״י סק״ב בשם ראב״ד] וטעמו דס״ל דלפני תשמיש א״צ בדיקה בסתם נשים אף כשאין לה וסת כמ״ש בסי׳ קפ״ו וא״כ בפעם הראשון כשמצאה אחר תשמיש אמרינן שהדם היה כבר גם קודם תשמיש ואין זה רואה מחמת תשמיש [כרו״פ סק״ג] ואין זה עיקר דא״כ נצטרך לומר דכל דיני רואה מחמת תשמיש זהו דווקא כשבדקה קודם תשמיש ואין זה בשום מקום ואדרבא מוכח להדיא דאם מצאה מיד אחר תשמיש אסורה ולא תלינן בקודם תשמיש אלא עיקר הטעם פשוט הוא דכיון דבפעם הראשון לא היה עליה חיוב לבדוק ולראות ולא היתה בהולה לזה אמרינן דמסתמא היה לאחר זמן דאין זה בגדר רואה מחמת תשמיש כמ״ש אבל אם אומרת שמצאה מיד וודאי דגם פעם הראשון מצרפינן ואין כאן מחלוקת [פר״ר סק״ב]:

יג וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ א׳ די״א שאין אנו בקיאין איזה מקרי מחמת תשמיש כי אין בקיאין בשיעור הנזכר ולכן כל שרואה ג״פ סמוך לתשמיש מקרי לדידן מחמת תשמיש ונאסרה על בעלה ואלו ג״פ צריכים להיות רצופים אבל אם לא היו רצופים לא נאסרה על בעלה ואין חילוק בין אם ראתה ג״פ מיד כשנשאה ובין נתקלקלה אח״כ וראתה ג״פ וכל זה לא מיירי אלא בראתה סמוך לתשמיש אבל אם לא ראתה סמוך לתשמיש לא נאסרה על בעלה ומותרת לו לאחר טהרתה תמיד ודינה כמי שאין לה וסת עכ״ל:

יד ביאור דבריו דגם לדידן יש חילוק בין ראתה _ סמוך לתשמיש ללא סמוך כמ״ש בסוף דבריו אלא שזהו לפי לשון בני אדם סמוך ורחוק דהשיעור המבואר בכדי שתושיט ידה תחת הכר וכו׳ הוא שיעור מועט מאד איזה רגעים ספורות ובלשון בני ארם גם אח״כ מקרי סמוך ולכן אם רק לפי לשון בני אדם מקרי סמוך יש לאסור דאולי הוה סמוך ממש כדין והוי ספיקא דאורייתא ולחומרא אבל מ״מ אם החכם מבין ברור לפי דבריה שלא היה סמוך כדין נ״ל דאין לאסור אף לדידן ויש מי שמסתפק אי מחמרינן חומרא זו לאסרה לכל העולם כשהוחזקה בג׳ אנשים דאין סברא לאסרה מפני החומרא [ש״ך סק״ז]:

טו ולענ״ד נראה דגם מהבעל הראשון א״א להוציאה מפני החומרא דהרבה חשו חכמים שלא להוציא אשה מבעלה אם לא מפני עיקר הדין או מפני ספיקא דאורייתא דמדינא נלך לחומרא ולכן לא הזכיר רבינו הרמ״א חומרא כדרכו אלא דינא קאמר ולכן הזכיר בסוף דבלא ראתה סמוך לתשמיש לא נאסרה על בעלה ולכאורא קשה מאי קמ״ל אלא דזהו כוונתו דלא תימא דחומרא בעלמא מחמרינן עלה דוודאי אם יתברר להחכם דאין זה סמוך חלילה להוציאה מבעלה אלא דזה הוא מן הנמנעות שהאשה תדקדק ברגעים ספורות ולכן בהכרח להוציאה מבעלה וממילא דגם לאסרה לכל העולם כיון דא״א למקם עלה והוי ספיקא דאורייתא ולפ״ז תרתי קאמר דאם בלשון בני אדם לא מקרי סמוך פשיטא שמותרת ואם בלשון בני אדם הוה סמוך וגם אין אנו בקיאין כלומר שא״א להחכם לברר מתוך דבריה שלא היה סמוך לפי עיקר הדין ממילא שאסורה [כנלע״ד וגם זה ראיה למ״ש בסעי׳ ו׳ דהוה ספק תורה דאל״כ בספיקא דרבנן לא היינו מחמירים ודו״ק]:

טז ודע דזה שכתב דאלו ג׳ פעמים צריכים להיות רצופים לא ידענא מאי קמ״ל הא גם המחבר כתב רצופים דווקא ונ״ל דה״ק דלא תימא דזה דבעינן רצופים זהו כשהיתה ביאה אחת בינתים שלא מצאה דם כלל אבל אם מצאה דם רק לא סמוך לתשמיש נהי דאינו מצורף להקודם אבל מ״מ גם אינו מפסיק בין הקודם למה שאח״כ כיון דגם עתה מצאה דם לזה אומר דאלו ג׳ פעמים כלומר אפילו אלו ג׳ פעמים דסמוך צריך להיות ג״כ רצופים וזה שאומר דאין חילוק בין ראתה מיד אחר נשואים לנתקלקלה אח״כ כוונתו כן הוא דאע״ג דלעניין כתובה יש חילוק כמ״ש באה״ע סי׳ קט״ז דבנתקלקלה אח״כ יש לה כתובה מ״מ לעניין איסור אין חילוק ומשום דברי״ף הגירסא ניסת וראתה מחמת תשמיש ע״ש קמ״ל דלאו בדווקא הוא וניסת דקאמר הרי״ף וכן הוא בתוספתא משום כתובה הוא ודע דאחר נשואים מיד משכחת לה או כשלא היתה בתולה או כשכבר נפסק דם בתולים ויתבאר לקמן בסעי׳ צ״ב:

יז לדעת רש״י [סו.] כשראתה ג״פ מחמת תשמיש אסורה לו אפילו אם רצונה לעשות הבדיקה שיתבאר ולא התירו בבדיקה זו רק אחרי הבעל השלישי כדי שלא תיאסר לכל העולם אבל התום׳ והרא״ש והרמב״ן והרשב״א חולקים עליו וס״ל דאם רצונה לבדוק אחר הג׳ פעמים של הראשון מותר אלא שחז״ל התירא קאמרי דלשני ולשלישי מותרת בלא בדיקה מהטעם שיתבאר והעיקר כדיעה זו ויש לסמוך עליה להקל ודבר פשוט הוא דאפילו לדעת רש״י מותרת לבדוק אצל הראשון קודם שהוחזקה ג״פ אלא דבזה אם תצא בהבדיקה לאיסור תגרום רעה לעצמה שתיאסר עליו ולכל העולם וכן אם מרגשת צער וכאב בשעת תשמיש גם לדעת רש״י יכולה לסמוך אבדיקה בבעל הראשון גם אחרי ראיית ג״פ דבזה יש ראיה שיש לה איזה מכה וחולי [עש״ך סקי״ד שרצונו להחמיר כדעת רש״י וכבר השיגו עליו כל האחרונים ומרמב״ם ספ״ד אין ראיה דתפס לשון הש״ס כדרכו ועוד דרוב הפוסקים מתירים]:

יח ובגמ׳ שם פריך ותבדוק עצמה בביאה שלישית של בעל הראשון לפירש״י פריך למה תתגרש ולהתוס׳ פריך למה מותרת לשני בלא בדיקה ומתרץ לפי שאין כל האצבעות שוות וקורא להאבר אצבע כלומר דאמרינן דאצבע של הראשון גרם לה לראות ולכן מותרת לשני בלא בדיקה ולרש״י לכן הוצרכה להתגרש דשמא בבעל השני לא תצטרך בדיקה ולכן לא התירו בדיקה להראשון דשמא לא תעשה הבדיקה כראוי ותכשל באיסור כרת ולא התירו בדיקה זו רק כשאסורה לכל העולם ואין ברירה אחרת ואח״כ פריך ותבדוק עצמה בביאה ראשונה של בעל שלישי כלומר אחר ביאה ראשונה אחרי שהוחזקה בג׳ אצבעות ומתרץ לפי שאין כל הכחות שוות כלומר דאף באדם אחד אינו דומה כח ביאה זו לכח ביאה אחרת ואולי ביאה זו היה בכח גדול ולפיכך ראתה ולכן צריכה להיות מוחזקת בג׳ אצבעות וכל אצבע בג׳ כחות:

יט כיצד בודקת כתבו הטור והש״ע סעי׳ ב׳ נוטלת שפופרת של אבר והוא קנה חלול של עופרת וה״ה של שאר מתכות לבד מברזל וה״ה עץ אינו ראוי לכך מפני שמסרטים את הבשר ופי השפופרת רצוף לתוכה כלומר שיכפול העופרת אצל פיה ויכוף לתוכה כדי שמבחוץ יהיה חלק ונותנת בתוכה מכחול ובראשו מוך ומכחול הוא קיסם דק שמכניסים בשפופרת שנותנים בו כחול לכחול עינים ובהמכחול נוטלים הצבע מתוך הקנה [רש״י ספ״ק דסוכות] ומכנסת אוחו באותו מקום שהשמש דש נמצא דם על ראשו בידוע שהוא מן המקור ואסורה ואם לאו כלומר שלא נמצא על ראשו אף שלא נמצא גם בהצדדים בידוע שהוא מן הצדדים ומותרת עכ״ל [וא״צ למצא סיבה בהצדדים כמבואר מלשון הרמב״ם ספ״ד שכתב מדוחק הצדדים]:

כ ויש מי ששאל מאי ראיה היא זו כשנמצא הדם על הצדדים ולא בראשו הא קיי״ל דהדם שנמצא בפרוזדור טמא דוודאי ירד מן המקור וא״כ שמא מקודם שהכניסה השפופרת ירד הדם מן המקור להפרוזדור ולכן כשהכניסה השפופרת והוציאו נמצא הדם שבפרוזדור על הצדדים [פר״ר וכ״כ הח״ד סי׳ קצ״א סק״ח] ואין זה שאלה כלל דא״כ איך אפשר שלא נשתייר לכלוכית דם במקור עצמו והיה לה למצא דם גם על ראשו וכ״כ אחד מהגדולים הקדמונים [הגאון מוהר״ש הירץ בנו של הב״ח בתשו׳ גאוני בתראי סי׳ כ״ח] ויש מי שכתב שאפשר להדם לירד דרך חורין וסדקין ולא יגע בהמוך [ח״ד שם] ותמיהני שהרי חכמים סמכו על בדיקה זו כדי שלא לעגן בת ישראל ואיך נחוש חששא רחוקה לעגנה דהא אף אם אפשר להיות כן מ״מ רובא דרובא הולך הדם דרך המקור [והראיה שהביא מריש נדה דמקשה הש״ס משמשת במוך מאי איכא למימר ומתרץ דאגב זיעה מיכווץ ויש מקום לדם לצאת ובוודאי מיירא שלא נמצא דם על המוך הרי שאפשר להיות כן ע״ש ותמיהני אטו יש שם חיוב לראות המוך בראשו הלא הוא מונח תמיד ברחם ועוד דלו יהי כן שאפשר להיות כן במציאות רחוקה זהו לענין טומאת מעל״ע שהוא רק חומרא לתרומה וקדשים כמ״ש התום׳ ריש נדה ואיזה עניין הוא לבדיקה שהוא מדינא לבעלה ודו״ק]:

כא ויש מי ששאל מה ראיה משפופרת שמא ע״י האבר היא רואה דם מחמת חימוד ובשפופרת ליכא חימוד [מוהר״ץ חיות] וגם זה אינה שאלה כלל חדא דחשש חימוד אינה אלא חששא דרבנן כמ״ש בסי׳ קצ״ב ועוד דחימוד אינו אלא בבעל חדש כמבואר שם ועוד דע״י חימוד החשש הוא על קודם שיבא אליה כמ״ש שם ובשעת מעשה הא כבר יש לה החימוד ותדע לך שכן הוא שהרי חז״ל התירו יותר להנשא לאחר מלבדוק תחת הראשון כמו שנתבאר ואי ס״ד דבזה יש חשש חימוד א״כ היה להם לחז״ל להרחיק אותה מלהנשא לבעל חדש שעיקר חימוד הוא בזה אלא וודאי דאין זה עניין לחימוד [ומ״ש תוס׳ פז:ד״ה לא באמת פליג רבא ע״ש]:

כב אמנם רבינו הב״י בספרו הגדול הקשה קושיא גדולה דאיך מתירין אותה כשלא נמצא דם גם על הצדדין הא איכא למיחש שמא מן המקור הוא ומה שלא נמצא דם על ראשו מפני שלא היה עב כמו השמש שאין כל האצבעות שוות או מפני שלא הכניסתו בכח שאין כל הכחות שוות כמו שנתבאר ותירץ דלא אמרינן אין כל האצבעות ואין כל הכחות שוים אלא להקל ולא להחמיר משום דרוב נשים אינן רואות דם מחמת תשמיש הלכך מאי דמצינן למיתלי להתירא תלינן כיון דאיכא רגלים לדבר שלא נמצא דם על ראש המכחול עכ״ל:

כג ויש מי שתמה על קושיתו דאיך אפשר לומר שאין כל האצבעות והכחות שוות הא כבר הוחזקה בכל האצבעות ובכל הכחות ונדחק לתרץ משום דזהו מין אחר לגמרי [ח״ד סק״ג קושיא ד׳] אך באמת פשוט הוא שהרי בע״כ אנו רואים שהשפופרת אינו דומה להאצבעות שבהאצבעות כולם נמצא דם ובו לא נמצא כלל וקושיתו של רבינו הב״י קושיא אלימתא היא משני פנים האחת שהרי לשיטת התוס׳ רשאה לבדוק אחר ג״פ של הראשון ובזה קשה וודאי מה מועיל הבדיקה כשלא נמצא דם לא בראשו ולא בצדדין נימא לא כל האצבעות שוות והשנית אפילו אם הבדיקה היא אחרי השלישי הא בע״כ אינו דומה להאצבעות כמ״ש ולבד זה היא מצד הסברא אין השפופרת דומה להאצבעות דבהם יש דישה ובו אין דישה וסברא גדולה היא שהדישה גורם הראייה שע״י דישה נפתח פי המקור [והנוב״י סמ״ג נדחק מאד בזה וכן המגיה בכ״מ ולדברינו א״ש ודו״ק]:

כד אמנם גם תירוצו של רבינו הב״י אינו מובן בזה שתירץ דלא אמרינן אין שוות רק לקולא ולא לחומרא משום דרוב נשים אינן רואות דם מחמת תשמיש הלכך תלינן להתירא כיון שיש רגלים לדבר שלא נמצא על ראשו ע״ל וקשה הא בע״כ אשה זו יצאה מכלל רוב נשים אף אם נאמר דהדם הוא מהצדדים שהרי רוב נשים גם מהצדדים אינן רואות ועוד מה זה רגלים לדבר שלא נמצא על ראשו הא כמו כן יש רגלים לדבר להיפך מדלא נמצא על הצדדים ואי קים להו לחז״ל לתלות יותר בהצדרים מבהמקור א״כ למה להו בדיקת שפופרת ניתלי לקולא במן הצדדים שהרי מהשפופרת אין ראיה כלל:

כה ויראה לי בכוונתו ע״פ מה שבארנו לעיל בסי׳ כ״ט סעי׳ כ״ח דאף בדבר שיש ריעותא אם ביכולת לומר שריעותא זו אינה אוסרת כגון שנמצא מים בראש ואינו נודע אם המוח מקיפו וכשר או אינו מקיפו וטריפה אנו אומרים כיון דרוב בהמות כשרות מסתמא בהמה זו היא ג״כ מהרוב ואע״ג דבע״כ יצאה מהרוב שהרי ברוב בהמות לא נמצא מים כלל מ״מ ריעותא זו אינה מוציאה מהרוב כיון שיש לתלות ולומר שריעותא זו אינה אוסרת דנאמר

שהמוח מקיף את המים דלא כיש מי שחולק בזה ע״ש וה״נ כן הוא ונאמר גם בלי בדיקת שפופרת דוודאי הדם הוא מהצדדים משום דרוב נשים אינן רואות בשעת תשמיש ואע״ג דבע״כ יש בה ריעותא ויצאה מכלל רוב נשים כמ״ש מ״מ ריעותא זו אינה מוציאה מכלל רוב כיון שיש לתלות בהיתר ולומר שהדם הוא מהצדדים ובדיקת השפופרת הוא להיפך דאולי ימצא הדם על ראשו ויבורר האיסור וזה פשיטא שמחוייבת לברר אבל כשלא נמצא על ראשו אנו תולין בהצדדים מפני הרוב אף שלא נתברר בירור גמור:

כו ויש מי שמתרץ דאף כשלא נמצא מהצדדים מקרי בירור גמור דזה שאמרו חז״ל דלא כל האצבעות ולא כל הכחות שוות לא שייך רק בדם הצדדים אבל בדם המקור כולם שוות דבהצדדים כשהאצבע עב יש יותר דוחק וכשבא בכח חזק ג״כ יש יותר דוחק אבל בדם המקור אין חילוק [ב״ח] וביאור הדברים דזה ידוע שהאצבע אינו מגיע להמקור רק על פי מקרה ונגיעה בעלמא כמו שכתב הרמב״ם בפרק ה׳ דין ד׳ עיין שם ולכן נגד המקור הכל שוה ואם היתה רואה מהמקור ע״י האצבעות היתה רואה ג״כ ע״י השפופרת כיון דגם האצבע אינו מגיע לשם משא״כ בהצדדים שהאצבעות דוחקות שם יש חילוק בין אצבע לאצבע ובין כח לכח ולכן לא נמצא עתה דם בצדדי השפופרת מפני שאינו דומה להאצבע [נוב״י סי׳ מ״ו מתשו׳ הגר״ח והסמ״ג לא ס״ל סברא זו ויתבאר בסעי׳ ל״ה]:

כז אף רבים וגדולים דחו תירוץ זה לגמרי דא״כ אחר ג״פ של הראשון למה אנו מוציאין אותה מן הראשון שתנשא לשני מה תועלת יש בזה וממ״נ אם אוסרים אותה להראשון מפני חשש הדם שמא הוא מן המקור איך מותרת לשני הא גם אצל השני תראה בוודאי כיון דבדם המקור כל האצבעות שוות ואם אנו מתירין אותה להשני ונאמר דאצלו לא תראה א״כ בע״כ הדם הוא מהצדדים דבזה אין האצבעות שוות א״כ נתירנה לראשון ואיזה תועלת יש בהשני יותר מבראשון כיון דעיקר החשש הוא שמא הוא דם המקור ובזה כולם שוים [ובתשו׳ א״ש מהרש״ק כתב שדברי שגגה הם והחמ״ח הקשה כן להב״ח עצמו בתשו׳ ג״ב סימן ל״ד והמנ״י לא הועיל מאומה כמ״ש הס״ט ע״ש]:

כח ולענ״ד התירוץ ברור וכך הוא העניין דוודאי בלא בירור שהוא מן הצדדים א״א להתירה בתלייה בעלמא לתלות שהוא מן הצדדים דבאיסור כרת בהכרח לברר והבירור הוא באחד משני אלה או כשלא נמצא דם על ראש הדבר שתכניס לאותו מקום עמוק ברחבה ודבר זה א״א רק ע״י שפופרת כמובן ובדיקה זו הוא במקום שאין בדיקה אחרת וכל שיש בדיקה אחרת לא נזדקק לבדיקה זו שנעשית ע״י נשים ושמא לא יעשו כהוגן אך באין ברירה בהכרח לסמוך על נשים על בדיקת שפופרת ועוד דשפופרת בכלל אין לו דמיון לאבר חי:

כט ויש בדיקה אחרת המבוררת יותר והיינו ע״י ביאה עצמה שאם יעלה לנו שלא תראה בביאה אחת אז נתברר בוודאי שהדם הוא מהצדדים ולכן לא ראתה בביאה זו מפני שלא היה בכח כל כך או שהאצבע לא היה דומה להקודם דאי ס״ד שהדם היה מן המקור היתה רואה באיזה ביאה שהוא ולכן מקודם אומרים לבעלה שיבא עליה ג״פ אחרי טהרתה ואם רק הפעם השלישי לא תראה דם נתברר שהדם הוא מהצדדין ולכן לא ראתה עתה מפני שלא בא עליה בכח כשני פעמים הראשונים אבל כשראתה גם בפעם השלישי שוב אין בחינה בבעל זה כיון שהוחזקה בכל כחותיו ולכן לשיטת רש״י מוכרחת להתגרש ולנסות הבחינה בבעל שני ואין מתירין לה בדיקת שפופרת מפני הטעם שבארנו ולשיטת התוס׳ מתירים לה אם תרצה כדי שלא להוציא אשה מבעלה אך אם לא תרצה בדיקת שפופרת תתגרש ותנשא לאחר:

ל וכשנשאה לאחר ולא תראה אצלו נתברר שדם שלה שאצל הראשון היה מהצדדים ולכן לא ראתה אצל השני משום דאצבעו אינו דומה לאצבע של הראשון וכדי שלא יערער הראשון שאלמלי ידע שהדם הוא מהצדדים לא היה מגרשה לכן מודיעים אותו קודם הגירושין שאסורה לו לעולם כמ״ש באהע״ז סי׳ י׳ כדי שלא יערער על הגט ואף אם תראה אצלו ג״כ שני פעמים אם בפעם הג׳ לא תראה נתברר שהדם היה מהצדדים ועל שאצבעו של זה אינו דומה ל הראשון לכן לא ראתה ומה שראתה בשני פעמים הראשונים מפני שבא עליה בכח ואם ראתה גם בפעם הג׳ בהכרח שתתגרש גם מזה לשיטת רש״י או לפי רצונה לשיטת התוס׳ ותנשא לשלישי ואם לא תראה אצלו אף רק בפעם הג׳ נתברר שכל דמיה מהצדדים ולכן לא ראתה אצלו בפעם הג׳ משום דאצבעו אינו דומה לשל השנים הקודמים לו ומה שראתה בשני פעמים הראשונים גם אצלו מפני שבא עליה בכח וכל זה הוא מהיסוד שהנחנו דאלמלי היה הדם מהמקור בהכרח שתראה מכל ביאה איך שהוא

לא ולכן כשראתה ג״פ גם אצל השלישי שוב אין ברירה וסמכינן על בדיקת הנשים בשפופרת במה שלא תמצא על ראשו דאז ג״כ נתברר דכל הדמים היו מהצדדים ובכל האנשים היא מוחזקת לראות מן הצדדים ועכ״ז מותרת להנשא ולא תחוש להדם שתראה כיון שנתברר שדם הצדדים הוא דאי ס״ד שהוא מהמקור בהכרח שהיתה רואה גם ע״י השפופרת אבל בהצדדים יש חילוק בין שפופרת שאין בו רוח חיים לאצבעות כמובן [וראיתי בפר״ר בפתיחה לסי׳ זה שהביא מה שהשיב הב״ח להחמ״ח על קושיא זו בתשו׳ ב״ח החדשות סל״ט ואין הבנה לדבריו וטרח הפר״ר בדרכים רחוקים ליישב ולפמ״ש נוכל ליישב כוונתו כדברינו ע״ש ודו״ק]:

לב ודע דמדברי הרמב״ם ז״ל בספ״ד למדתי תירוץ אחר לקושית רבינו הב״י וז״ל הרמב״ם שם כיצד בודקת וכו׳ מביאה שפופרת וכו׳ ומכנסת השפופרת עד מקום שהיא יכולה ומכנסת בתוך השפופרת מכחול ומוך מונח על ראשו ודופקת אותו עד שיגיע המוך לצואר הרחם ומוציאה המוך אם נמצא וכו׳ ואם לא נמצא על המוך כלום בידוע שהדם שהיא רואה מדוחק הצדדין וכו׳ עכ״ל וקשה טובא למה שינה מלשון הש״ס שאומר מביאה שפופרת ובתוכה מכחול ומוך וכו׳ דמבואר להדיא שמקודם מכניסה המכחול עם המוך להשפופרת ואח״כ מכנסת השפופרת לאותו מקום וכמ״ש הטור והש״ע וכל הפוסקים ולמה שינה לומר שמקודם מכנסת השפופרת לאותו מקום כשהוא ריק ואח״כ מכנסת המכחול עם המוך להשפופרת ודופקת וכו׳ ומי הכריחו לזה וגם מלאכה כבידה היא כמובן:

לג וברור אצלי דבכוונה שינה כן דאיהו נמי ק״ל איזה בדיקה היא דבשלמא אם תמצא דם על צדדי שפופרת שפיר הוי בדיקה אבל כשלא תמצא איזה בדיקה הוא כקושית רבינו הב״י ולכן ביאר הענין באופן זה דזהו מילתא דפשיטא דאין שום דמיון השפופרת עם האצבע שיש בו דישה ורוח חיים כמ״ש לכן יעץ הרמב״ם ז״ל ע״פ חכמתו הגדולה לעשות דישה גם בהמכחול והיינו לדפוק אותו עד צואר הרחם והוי כמו דישת האצבע ובהכרח שיוציא דם מן המקור ע״י דפיקה זו כמו בדישת האצבע והדפיקה א״א להיות רק באופן זה דאם נכניס השפופרת כשהוא עם המכחול הלא יסרוטו כותלי בית הרחם כשנדפוק אותו בחזקה ובהכרח שתכניס השפופרת בידה בנחת ואח״כ אם תדפוק על המכחול יסרוט צדדי השפופרת ולא צדדי הרחם ונמצא דעל הצדדים אין כאן שום בדיקה כיון דאין כאן דישה ואינו דומה כלל להאצבע והבדיקה הוא רק על המקור שדופקין שם כדרך שהאצבע דופק ודש שם ואולי יותר מזה ואם לא נמצא על ראשו מבורר הדבר שהדם הוא מדוחק הצדדין ובשפופרת אין דוחק ולכן לא נמצא דם בצדדין ובכוונה סיים הרמב״ם בידוע וכו׳ מדוחק הצדדין להורות על כל דברינו ומפרש דזהו כוונת הש״ס ג״כ דאינו מבואר כלל בש״ס מתי מכנסת השפופרת לאותו מקום ע״ש וברור הוא בס״ד [ומצאתי במנ״י סק״ח שעמד על לשונו של הרמב״ם וכתב דטעמו דאל״כ הרי כשתוציא השפופרת בהכרח שיצטבע המוך שבראשו מהצדדים כשתוציא השפופרת ע״ש וק״ל דעכ״ז בההכנסה למה צריך לחלקה לשני פעמים והיה די כשבאה להוציאה תוציא רק המכחול ולא השפופרת ועיקר הדבר הלא כשתוציא בידה למה יטה המוך להצדדים ולפמ״ש הוה הכרח ע״פ דין ודו״ק:**ויש מחלוקת בין גדולי אחרונים אם בדיקה זו מועיל גם לטהר הדם הזח שא״צ ז׳ נקיים ואינה טמאה כלל או דבדיקה זו העמידו חכמים רק שלא לאוסרה לעולם ולא לטהר הדם הזה ואף דזה בזה תלוי מ״מ דיו שלא לאוסרה לעולם ונראה עיקר כדעת המחמירים דעל הדם הזה שתמצא וודאי צריכה לישב ז׳ נקיים וי״א דבלא נמצא גם בצדדי השפופרת וודאי צריכה לישב ז׳ נקיים אבל בנמצא בהצדדים הרי נתברר דהדם הוא מהצדדים והיא טהורה לגמרי וכן נכון להורות [בכל התשו׳ דיברו בזה וכל הראיות אינן מכריעות לא להיתר ולא לאיסור ומצד הסברא נראה כדיעה אחרונה]:

לד יש מי שאומר דזקנה שפסקה כבר מלראות והתחילה לראות מחמת תשמיש ומרגשת צער וכאב ברחמה שא״צ בדיקת שפופרת [שבו״י סי׳ ס״ח] דחזקת טהרתה מסייע לה שזהו וודאי מן הצדדים ויש שפקפק בזה [עפ״ט] ונלע״ד דזהו חזקה אלימתא כיון שכבר פסקה מלראות וגם מרגשת צער וכאב יכולין לסמוך על זה אמנם אם גם בילדותה ראתה מחמת תשמיש אין להקל בה [שם]:

לה ודע דסברא זו שכתבנו בסעי׳ כ״ו דכמה מהגדולים הסכימו דרק בהצדדים אמרינן לא כל האצבעות שוות ולא בהמקור ע״ש אינו מוסכם מהראשונים דהסמ״ג בסוף הלכות נדה אחר שהביא מחלוקת רש״י ור״י בעל התוס׳ אם רשאה לעשות הבדיקה אחר ג״פ של הראשון והסכים לפיר״י דמותר כתב וז״ל ומה שלא פירש הבדיקה לראשון וכו׳ נראה דמשום עצה טובה דהשתא מותרת לשני בלא בדיקה מטעם ס״ס שמא לא בא הדם מן המקור אלא מהצדדין ואפילו בא לראשון מן המקור שמא לא יבא לשני דאין כל האצבעות שוות וכו׳ עכ״ל הרי אומר הסמ״ג מפורש דגם במקור אמרינן לא כל האצבעות שוות ולדעת הגדולים שסוברים סברא זו בארנו הטעם שהתירו לשני בסעי׳ כ״ט ע״ש ויש מי שאומר דזה שהתירו ברואה מחמת תשמיש לאחר או ע״י בדיקה זהו בראייה מועטת אבל כשהיא רואה בשפע דוודאי הוא מן המקור אינה מותרת לא לאחר ולא בבדיקה [נוב״ת סי׳ צ״ג] משום דאין באן ס״ס ובוודאי כן הוא דאפילו לאו מטעם ס״ס כל שבוודאי מן המקור אין לה תקנה עד שתתרפא ומ״מ ג׳ פעמים צריך שתתחזק בזה דאל״כ אולי מקרה הוא:

לו אשה שראתה מחמת תשמיש ג״פ ונתעברה וילדה מותר לה לשמש בימי טוהר אחר שתטהר [ס״ט] דבימי טוהר לא חיישינן לראיית דם וממילא אם לא תראה אז מחמת תשמיש הותרה לבעלה [שם] ויש מי שחוכך בזה משום דימי טהרה לימי טומאה אינה עוקרת וסת [נוב״ת סצ״ה] וכל זה הוא להתופסים דזהו וסת גמור ומטעם וסת עיקר האיסור ולפ״ז אף אם לא ראתה כל ימי משך הנקה אינו מועיל להתיר אח״כ [שם] ובן בכמה דברים הנוגעים לדיני וסתות וכבר כתבנו בריש סי׳ זה הנלע״ד בזה ע״ש:

לז כבר נתבאר דכשיצאה טהורה ע״י הבדיקה שוב לא חיישינן להדם שתראה ע״י תשמיש ונתלה שהוא מן הצדדין ויש מי שחולק בזה [ס״ט] ויש מי שמחלק דאם בהבדיקה לא נמצא דם כלל אז נאסרת אם ראתה אח״כ ג״פ אבל אם נמצא על הצדדין אז לא תחוש לכל הדמים שתראה אח״כ [נוב״י סי׳ מ״ו] וכן נראה עיקר לדינא ולהיפך אם נמצא על ראש המוך אסורה לעולם אפילו עשו כמה בדיקות אח״כ ולא נמצא דם כלל או נמצא על הצדדין דכיון דנתברר פעם אחת שהיא רואה מן המקור שוב אין לה תקנה אלא ע״י רפואות ויש מי שרוצה לאסור אפילו ע״י רפואות בכה״ג [שם] וחומרא יתירא היא וכל זה הוא כשהבדיקה היתה אחר הבעל הג׳ ונמצא על ראש המוך אבל בשהבדיקה היתה אחר הראשון ונמצא על ראש המוך מ״מ מותרת לשני [ח״ד סק״ה] כשבדקה עצמה אח״כ ולא נמצא דם על ראשו ואפילו לפי הסברא שכתבנו דבמקור לא שייך לומר כל האצבעות שוות וא״כ אין חילוק בין ראשון לשני מ״מ נ״ל דעכ״פ הרי אח״כ נתגלה ע״י בדיקה שנייה דלא נמצא דם א״כ נהי דלהראשון א״א להתירה אבל להשני נוכל לומר דלא תראה על ידו כמו שלא ראתה ע״י הבדיקה השנייה:

לח וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ דאף בזמה״ז יש לסמוך אבדיקה זו עכ״ל והוצרך לזה משום דהראב״ד בס׳ בעל הנפש כתב דהאידנא לא סמכינן אהך בדיקה להתירה ועוד דכבר גזרו בנות ישראל לישב ז׳ נקיים אפילו על טיפת דם כחרדל והרא״ש דחה דבריו שהרי הרי״ף הביא זה בהלכותיו ואיזה עניין הוא לחומרת בנות ישראל דזהו הכל בדם המקור החמירו ולא בדם הצדדין כמ״ש הטור ע״ש [ובאמת דברי הראב״ד תמוהים וכבר טרחו בו רבים ולי נראה דתרתי קאמר דאין אנו בקיאין בבדיקה ועוד וכו׳ כלומר ופשיטא דלעניין לטהר דם זה שלא תשב ז׳ נקיים וודאי אין סברא שהרי החמירו על עצמן להיות כזבות גמורות אף שבוודאי אינו כן וא״כ גם בזה יש להחמיר עכ״פ אף אם נימא דהבדיקה מועלת שלא תצא מבעלה אבל דם זה א״א לטהר כמ״ש בסעי׳ ל״ג ע״ש]:

לט איתא בגמ׳ שם ואם יש לה וסת תולה בוסתה ופירש״י אם יש לה וסת לקלקול הזה שאינה רואה כל שעה מחמת תשמיש אלא לפרקים תולה בוסתה ומשמשת בלא בדיקה בין וסת לוסת עכ״ל כלומר כיון דחזינן שיש לה עת קבוע לראייתה ע״י תשמיש ממילא דנעשה זה כוסת שמותרת בין וסת לוסת ואין לשאול להסוברים דבדם המקור כל האצבעות שוות וכל הכחות שוות כמ״ש בסעי׳ כ״ו א״כ בכה״ג הרי נתברר שאינו דם המקור דאלו היה דם המקור לא היה חילוק בין זמן לזמן כמו שאין חילוק בין אצבע לאצבע די״ל דלא דמי זל״ז דכיון דאשה זו יש לה מיחוש זה לזמן קבוע א״כ בזמן הקבוע אין חילוק בין אצבע לאצבע אבל שלא בזמן הקבוע הרי היא ככל הנשים ואין טבע מקורה מתעורר להזיל דם ע״י תשמיש אלא לזמן הקבוע לה [וגם מזה ראיה למ״ש ריש סי׳ זה דאינו עניין לוסתות דדווקא שכה״ג פירש״י דהוה וסת ולא באופן אחר]:

מ אבל הרמב״ם והטור והש״ע מפרשים פי׳ אחר בזה וז״ל אם שמשה סמוך לוסתה אנו תולין ראייתה משום וסתה ולא חשבינן לה רואה מחמת תשמיש עכ״ל כלומר אם עברה ושמשה סמוך לוסתה אין הפעם הזה נכנס בחשבון ותלינן הראייה בהוסת [ש״ך סקט״ז וי״א דלא מיירי בשמשה באיסור אלא בהיתר כגון שוסתה היתה תחלת היום ושמשה בסוף הלילה [דו״פ דאע״ג דלעניין היתר שימוש לא מקרי סמוך לוסתה מ״מ כשאירע שראתה דם בהך תשמיש תלינן בהוסת ונראה דלפי׳ זה תלינן כל העונה הסמוכה לעונת הוסת והיינו כשוסתה בתחלת היום או בסוף היום תלינן כל הלילה שלפניו בהוסת ויש שדחו פי׳ זה דכיון דלעניין היתר תשמיש לא מקרי סמוך לוסת א״כ גם לעניין תלייה אין תולין [ש״ך שם] ורבים מן הגדולים קיימו פי׳ זה ובוודאי כן הוא דהא מעיינה מלא ועומד להפתח תיכף אחר עונה זו א״כ בנגיעה קלה יכול להיות שנפתח מעיינה ואדרבא בהכרח לומר כן דאי בשעת וסתה ממש פשיטא שאין זה בגדר רואה מחמת תשמיש שהרי חייבים חטאת ומאי קמ״ל הש״ס [כרו״פ סק״ד]:

מא ודע שיש שמשמע קצת מדבריהם דדווקא בהשעה הסמוכה לזמן הוסת כגון שוסתה בבקר ושמשת בסוף לילה תלינן בוסת ולא מקודם לכן קצת [שם והגה׳ רב״פ] ולענ״ד לא נראה כן דא״כ כשוסתה באמצע היום וכ״ש בסוף היום לא משכחת לה דין זה וכל כי האי ה״ל לפרש אלא וודאי דכשם דבאיסור שימוש סמוך לוסת נחשבת כל העונה כרגע אחת כמו כן בתלייה זו העונה הסמוכה לה חשיבא כל העונה כרגע אחת ותלינן כל העונה בהוסת [וכ״מ מלשון הפרישה סקי״א מ״ש] ואפילו אם ראתה שני פעמים מחמת תשמיש ובפעם השלישי ראתה בכה״ג לא מצרפינן ליה אלא תלינן בהוסת ומ״מ לעניין שימוש סמוך לוסת לא נשתנה דינה מכל הנשים וכשוסתה בבקר מותרת לשמש בסוף הלילה להבא ואף שעתה איתרע בזה שראתה מפני הוסת אמרינן אולי מקרה הוא [שם] אא״כ תראה בכה״ג ג״פ דאז נאסור אותה בהגיע זמן וסתה גם בעונה מקודם [כנ״ל בדינים אלו]:

מב ודע שאף שרש״י והפוסקים מחולקים בפי׳ הש״ס בהך דתולה בוסתה מ״מ לעניין דינא לא פליגי [ב״י] ויש מי שמסתפק אי אמרינן גם בעונה בינונית הך דינא לתלות בסמוך לוסתה [כרו״פ] ולפי הנראה וודאי תלינן שהרי חזינן דחז״ל התירו אם יש רק במה לתלות והטעם משום דרוב נשים אין רואות מחמת תשמיש וגם כדי שלא להוציא אשה מבעלה וא״כ למה יגרע עונה בינונית לעניין זה והא רוב נשים יש להן עונה בינונית משלשים

לשלשים יום וכן יש לתלות בוסת כשראתה ג״פ מחמת תשמיש וכל תשמיש היה רחוק מחבירו דילוג שוה כגון עשרים יום ואח״כ קבעה לה ג״פ וסת מעשרים לעשרים תלינן ג״כ הג׳ פעמים הקודמות שראתה מחמת תשמיש ג״כ בהוסת שקבעה לה עתה [ח״ד שק״ט]:

מג והנה במרדכי פי׳ על הך דתולה בוסתה פי׳ אחר לגמרי וז״ל בריש שבועות ואם יש לה וסת זמן קבוע שהיא רואה דם תולה בוסתה שיכולה לומר זה הדם שהיא רואה טהור שעדיין לא הגיע וסתה ותולה במכתה שיכולה לומר מן מכתה וכו׳ עכ״ל ודברים תמוהים הם דא״כ דין הרואה מחמת תשמיש אינו אלא באשה שאין לה וסת קבוע ואיך אפשר לומר כן וי״א דהך דתולה במכתה קאי ג״כ על זה כלומר דביש לה וסת תולה במכתה שאם יש לה מכה כזו שאין ראוי לתלות בה מ״מ ביש לה וסת תולה בה [ט״ז סק״ח] וגם זה תמוה דאלו דברים שאין להם שיעור מה שייך מכה שאין ראוי לתלות בה ממ״נ אם יכולה להוציא דם בכל עניין תולין ואם אין יכולה להוציא דם איך נתלה ביש לה וסת אך י״ל דבאין לה וסת בעינן שתדע שמכתה מוציאה דם וביש לה וסת א״צ לידע זאת בבירור [עב״ח] דבזה יש מחלוקת כמו שיתבאר בס״ד אך א״כ עיקר חסר מן הספר:

מד ולענ״ד נראה כוונת המרדכי דלא נהירא ליה פירש״י ופי׳ הפוסקים דלדידהו הדם הזה טמא הוא עכ״פ ולשון תולה בכל מקום הוא לטהר הדם הזה כתלייה דכתמים וכן בהך דינא גופה במה שאמרו תולה במכתה דהדם טהור והכי נמי כן הוא וזהו שאומר תולה בוסתה שיכולה לומר זה הדם שהיא רואה טהור וכו׳ כלומר שהיא תולה לטהר את הדם בכל מה שיכולה לתלות כמו בכאב או בסיבה אחרת שהיא יכולה לתלות וזה שאמרו תולה בוסתה שני דברים הם תולה הדם בעניין אחר ובווסתה הוא טעם על זה כלומר מפני וסתה ואח״כ אומר ותולה במכתה כשיש לה מכה יכולה לתלות בכל עניין אפילו כשאין לה וסת כשיודעת שמכתה מוציאה דם או אף כשאינה יודעת כפי הדיעות שיתבארו:

מה ויראה לי שזהו דעת מהרי״ו הביאו רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ וז״ל וכן אם אומרת ברי לי שאין דם זה בא מן המקור נאמנת וטהורה עכ״ל וצווחו הגדולים על זה ככרוכיא דאין שום מציאות לזה שהרי אפילו הנמצא בצדדים ובפרוזדור סתם דם טמא שחזקתו שיורד מן המקור אם לא שתאמר שיודעת ששורש הדם לא בא רק מהצדדין וזה רחוק שתדע כשאין מכה ולכן כתבו שאין לסמוך על דין זה [שו״ת פנ״י ומנ״י ודגמ״ר וח״ד סקי״ב] ואני אומר שזהו עצמו שיטת המרדכי וכוונתו כשיש לה וסת קבוע והיא יש לה איזה תלייה ביכולתה לתלות כשברי לה שאינו מן המקור ועיקר ההיתר מפני שיש לה וסת קבוע ואף שמסידור לשון רבינו הרמ״א אינו מבואר להדיא כן מ״מ כנלע״ד [ותשו׳ מהרי״ו אינו ת״י עתה]:

מו איתא בגמ׳ שם ואם יש לה מכה באותו מקום תולה במכתה וכו׳ ואם דם מכתה משונה מדם ראייתה אינה תולה ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה הדם יוצא ויש בעניין זה מחלוקת גדולה בין רבותינו הראשונים והאחרונים בזה שאמרו תולה במכתה אי בעינן דווקא שיתוודע שמכה זו מוציאה דם או אפילו בסתמא אנו אומרים דמסתמא מוציאה דם ותולין בה ולשון הרמב״ם והטור והש״ע הם בלשון הש״ס וסתמו דבריהם ע״ש ומשמע דלא בעינן שתדע שמכתה מוציאה דם:

מז אמנם מדברי הרמב״ם במקום אחר יש ללמוד שמצריך שנדע שמוציאה דם דבפי״א אחר שהביא החומרות הנוהגות בזמה״ז והדינים שגם בזמה״ז לא נשתנו כתב בדין י״ג וז״ל וכן אם היתה בה מכה והיה הדם שותה ממנה או שבא הדם עם מימי רגלים ה״ז טהורה ולא נתחדש וכו׳ עכ״ל כלומר מפני שיש מהקדמונים שסוברים שעכשיו אין לטהר ע״פ מכה וזהו גם דעת הרמב״ן כמ״ש שם בהגמ״י ולזה אומר הרמב״ם דאינו כן אלא גם עכשיו סומכין על מכה מיהו עכ״פ כתב מפורש והיה הדם שותת ממנה [וע׳ מ״ש סעי׳ נ״ג]:

מח וזהו דעת ספר התרומה והגהמ״י ושם אות ח׳ כתב וז״ל ובספר התרומה כתב דאשה שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודעת אם מוציאה דם או לא וכו׳ אין תולה במכה דתניא נאמנת וכו׳ משמע דווקא שיוצא הדם מן המכה תולה אבל אם ספק לה אין תולה עכ״ל וכ״כ המרדכי וז״ל נאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא דם דווקא שיודעת שיוצא הדם מן המכה תולה בה אבל מספק אינה תולה וכו׳ עכ״ל ודקדוקם הוא מדמסיים הש״ס מכה יש לי במקור שממנה הדם יוצא משמע להדיא שצריכה לדעת שיוצא דם מהמכה ואע״ג דברישא אומר סתם דאם יש לה מכה תולה במיתה ואינו מסיים שממנה דם יוצא אפשר לומר דסמיך אסיפא ועוד אפשר לומר דברישא הפי׳ כשאחרים רואין המכה וממילא כיון שרואין אותה הרי רואין שהיא עלולה לדם כגון שיש בה אדמימות הרבה ומוגלא אדומה אבל בסיפא כשהיא אומרת מכה יש לי באותו מקום והיא אין ביכולתה לראותה אלא ע״פ משמוש ידיה ולכן צריכה לדעת בבירור שדם יוצא ממנה כגון שבדקה במטלית על מקום המכה ממש ומצאה דם או שבאצבעה מצאה דם כשנגעה במקום המכה והנה בתוספתא אינו מסיים הך שממנה הדם יוצא ע״ש אך הש״ס מבאר כן מטעם שנתבאר [כנלע״ד לפי שיטה זו]:

מט אבל הרשב״א ז״ל בתורת הבית שער הכתמים כתב להיפך וז״ל ומסתברא דאפילו אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה חדא דאין עיניה בין מכתה וא״א לה לידע אלא בבדיקת שפופרת וכו׳ והתם משמע וודאי דברואה דם מחמת מכה א״צ בדיקת שפופרת דתניא התם וכו׳ ונאמנת אשה לומר מכה יש לה שממנה הדם שותת ויורד וכו׳ אלמא מן השתם היא תולה במכתה והא דקתני נאמנת וכו׳ שממנה הדם שותת ויורד לאו נאמנת לומר שממנה שותת ויורד קאמר אלא כלפי שאמר אם יש לה מכה תולה במכתה קאמר שאין אנו צריכין לדעת בבירור שיש לה מכה אלא היא עצמה מרגשת במכה ונאמנת לומר מכה יש לה שיש שם דם ותולה במכתה שאני אומר ממנה הדם שותת ויורד ובתוספתא לא מצאתי וכו׳ עכ״ל:

נ ואינו מובן מה שכתב דא״א לה לידע אלא בבדיקת שפופרת אטו אין ביכולתה לבדוק באצבעה או במטלית ליגע במקום המכה ולראות אם יש בה צבע דם ואולי דה״ק דא״א לה לידע אלא בבדיקה והתם משמע דא״צ בדיקה כלל דאל״כ הו״ל לתנא לפרש דתולה במכה כשתבדוק וזה שאומר בדיקת שפופרת משום דבגמ׳ יש בדיקת שפופרת אבל עיקר כוונתו הוא דכיון דבלא בדיקה א״א לה לדעת ובשם משמע שא״צ שום בדיקה [כנ״ל]:

נא הנה רבינו הב״י וכל מפרשי הטור פירשו דברי הרשב״א כמו שבארנו דס״ל דמסתמא תולין במכה אף אם אין אנו יודעין כלל אם מכה זו מוציאה דם דמסתמא כל מכה מוציאה דם ויש מהגדולים שאומרים דגם הרשב״א לא קאמר רק שאינה צריכה לדעת שעתה יוצא דם מהמכה אבל בזה מודה שצריכה לדעת שמכה זו מוציאה דם [ש״ך סקכ״ד וחכ״צ בתשו׳ סמ״ו] וכבר כתבו כמה מהגדולים שאינו כן בכוונת הרשב״א [ועיקר קושית החכ״צ ממשנה דהרואה בכתמים שתלמידי ר״ע הסתכלו זה בזה על מה שהורה ר״ע אם יכולה להתגלע וכו׳ וכ״ש בדם והנוב״י סמ״א כתב דלית נגר דיפרקינה ואינה קושיא כלל דהתם כבר נתרפאה המכה ועלה עליה קרום ע״ש [וכ״כ הכרו״פ סק״ה ומצאתי שהרשב״א עצמו ביאר כן שם מקודם וז״ל לעניין כתמים ואס יש בה מכה ויכולה להגלע ולהוציא דם אע״פ שעכשיו עלה עליה קרוס ואינה מטפטפת וכו׳ ומעשה באשה שבאה לפני ר״ע וכו׳ עכ״ל ע״ש]:

נב ויש שהקשו על סברא זו דאיך אפשר להקל כשאין יודעין כלל שמכתה מוציאה דם וטרחו לעשות ס״ס והקשו על זה דהרבה פעמים ליכא ס״ס והאריכו בזה ולפענ״ד א״צ לזה כלל דעיקר ההיתר הוא מטעם שכתב רבינו הב״י לעניין בדיקת שפופרת שסמכו על בדיקה זו מטעם דרוב נשים אינן רואות דם מחמת תשמיש כמ״ש בסעי׳ כ״ד ואף שיש ריעותא לפנינו בארנו בסעי׳ כ״ה דאין הריעותא מרעא לרובא ע״ש וק״ו כשיש מכה שיש לתלות הריעותא בהמכה פשיטא שיש לילך אחר הרוב ולאמר דהראייה הוא מחמת המכה הא למה זה דומה לבא זאב ונטל הבני מעיים ואח״כ נמצאו נקבים הרבה דתלינן הנקבים בהזאב כיון שיש במה לתלות וה״נ כן הוא [והגם שהרשב״א מתיר גם בשעת וסתה כמבואר בתה״ב שם י״ל דס״ל דכיון דוסתות דרבנן והדם יש במה לתלות לכן אוקמא אחזקת טהרותה ע״ש שכתב כן ואכן לא קיי״ל בזה כהרשב״א כמו שיתבאר אבל בעיקר דינו כל הרשב״א ל״ק כלל וכן שארי דקדוקים שהקשו בהתשו׳ נכונים לפי דברינו ודו״ק:

נג ויש שרוצים לומר דווראי לעניין שלא לאסרה על בעלה א״צ לדעת שמכתה מוציאה דם אבל לטהר הדם הזה שלא תשב ז׳ נקיים בעינן דווקא לידע שמכתה מוציאה דם [כרו״פ שם ושער אפרים ופ״ט] וסברא גדולה היא דבזה א״ש לשון הש״ס שמקודם אמר סתם תולה במכתה ואח״כ אמר ונאמנת וכו׳ שממנה דם יוצא דמקודם הוא לעניין שלא תחשב כרואה מחמת תשמיש ואח״כ הוא לעניין טהרת הדם ויראה לי שגם דעת הרמב״ם כן הוא ולכן בספ״ד דמיירא לעניין רואה מחמת תשמיש כתב סתם תולה במכתה ובפי״א שכתב ה״ז טהורה הצריך שיהא הדם שותת ממנה [וסברא זו כתבה הש״ך בסק״ך ע״ש והיא סברא ברורה]:

נד והנה רבינו הרמ״א הכריע במחלוקת זו וז״ל וכל זה באשה שיש לה וסת קבוע ואז יכולים לתלות שלא בשעת וסתה במכתה אע״פ שאינה יודעת בוודאי שמכתה מוציאה דם וכן אם אין לה וסת קבוע והוא ספק אם הדם בא מן המקור או מן הצדדין תלינן במכה מכה ס״ס ספק מן הצדדין או מן המקור ואת״ל מן המקור שמא הוא מן המכה אבל אם ידוע שבא מן המקור אע״פ שיש לה מכה במקור אינה תולה במכה אם אין לה וסת קבוע אא״כ יודעת בוודאי שמכתה מוציאה דם ומ״מ בשעת וסתה או מל׳ יום לל׳ יום אינה תולה במכתה דאל״כ לא תטמא לעולם וכתמים תולה בה בכל עניין עכ״ל:

נה ובדבריו אלה טרחו רבים וגדולים ויש שדחו דבריו [עט״ז סק״י וש״ך סקכ״ב] ויש שקיימו דבריו [כרו״פ סק״ו ומנ״י סק״כ] וגם בביאור דבריו טרחו לכוין דבריו עם המקורות ששאב מהן ולענ״ד בכמה מקומות קבע דעתו בש״ע ע״פ דעת עצמו בהכרעתו בין הפוסקים וגם בכאן נ״ל ברור דהכרעת עצמו הוא וכך הוא דעתו הגדולה דאין שום חילוק בדין זה בין לעניין שלא להוציאה מבעלה מפני ראייה מחמת תשמיש ובין לעניין לטהר את הדם שלא תשב ז׳ נקיים ולכן סיים דבשעת וסתה אינה תולה במכתה וכו׳ ואי לעניין שלא להוציא מבעלה אפילו אין תולין במכתה אין זה רואה מחמת

תשמיש כיון דשעת וסתה הוא כמ״ש בסעי׳ מ׳ וגם אין לומר דלא מיירא רק בטהרת הדם ולא לעניין ראייה מחמת תשמיש דהא אדברי המחבר קאי דעיקרי דינים אלו הוא לעניין זה אלא וודאי דבתרוייהו מיירא ושוין אצלו דזה בזה תלוי׳:

נו ולפי דעתו כן הוא דזה שהקילו חכמים לתלות במכה יש לפעמים שתולין אף כשאין יודעין שמכתה מוציאה דם ויש לפעמים שצריך לדעת דווקא שמכתה מוציאה דם כיצד כגון שיש עוד קולא להמכה כמו בשיש לה וסת קכוע ועתה היא שלא בשעת וסתה שיש לה חוקת טהרה או אפילו אין לה וסת קבוע רק שיש לה ספק ספיקא דספק ספיקא עדיפא מחזקה והס״ס הוא כשאינו ידוע מקום המכה אם היא במקור או בצדדין ואע״ג דלכאורא הכל שם אחד דמה לי אם היא בצדדין או במקור סוף סוף דם מכה הוא ואין זה רק ספק אחד ובאמת הקשו עליו כן [ש״ך סקכ״ב] אך כבר ביארו הגדולים דהוי ס״ס גמור דספק אחד מתיר יותר מחבירו דאם מהצדדין גם הדם טהור ואם מהמקור האשה טהורה והדם טמא דקיי״ל מקור מקומו טמא [כרו״פ ונוב״י] וגם אין לשאול דהרי ס״ס זה אינו מתהפך שלא תוכל לומר ספק מכה ספק נדה ואת״ל וכו׳ דכיון דזהו דם נדה א״כ בוודאי טמאה אמנם ג״ז א״ש אף למאן דמצריך בס״ס מתהפך דכל שאתה צריך לחקור מאין בא הדם א״צ להיות מתהפך [מנ״י סק״ך] כמו בדרוסה בספק על ספק לא על כמבואר בסי׳ ק״י בכללי ס״ס ולכן במקום שאין עוד קולא כמו חזקה או ס״ס צריכה לידע דווקא שמכתה מוציאה דם ואין לומר הא איכא קולא מצר דרוב נשים אינן רואות דם בשעת תשמיש דאינו כן דאם היא בשעת וסתה הא אדרבא רוב נשים רואות בשעת וסתן ואי אין לה וסת ג״כ אינה מרוב נשים שהרי רוב נשים יש להן וסת:

נז ולזה אומר דלכן בשעת וסתה או מל׳ לל׳ יום אינה תולה במכתה כלומר אפילו יודעת שמכתה מוציאה דם [ש״ך סקכ״ו] ואע״ג דוסתות דרבנן דמהאי טעמא מטהר הרשב״א גם בשעת וסתה כמ״ש בסעי׳ נ״ב מ״מ רבינו הרמ״א לא ס״ל כן דא״כ לא תטמא לעולם דנתלה תמיד במכה וזה א״א אך להרשב״א י״ל שתטמא בעת שתרגיש להדיא שנפתח פי המקור כדרך רוב נשים כשעת וסתן ורבינו הרמ״א ס״ל דא״א לסמוך על הרגשתה בלכד באיסור כרת שהרי מטעם _ זה אסרו רבנן אף כשאינה מרגשת בעצמה כמ״ש בסי׳ קפ״ג משום דבהרגשות יכול להיות כמה שגגות דסברה שהרגשה אחרת היא והרשב״א ס״ל דכשיש מכה שאני מיהו זהו מילתא דפשיטא דגם רבינו הרמ״א מודה דכשמרגשת עתה ברגע זו שיוצא הדם ממכתה דגם כשעת וסתה טהור [שם] ואף שי״ל דגם דם נדה מעורב בזה מ״מ כולי האי לא חששו [הש״ך סקכ״ב השיג על הרמ״א דמסה״ת מבואר להדיא דגם באין ידוע אם מן המקור צריך לידע דווקא שהמכה מוציאה דם מדכתב שבדקה עצמה וזהו גם כוונת הש״ד מ״ש ותמיהני דאף אם כן הוא הא הרמ״א מכריע מדעתו והרי זהו מחלוקותם עם הרשב״א ובזה הכריע כהרשב״א ועוד דבש״ד וודאי כדברי הרמ״א כמ״ש הכרו״פ בסק״ו אמנם לענ״ד גס בסה״ת הכוונה כהרמ״א וזה שכתב שבדקה באותו מקום נ״ל שהכוונה שבדקה בהמקור וגם המכה בהמקור ע״ש ומה שהאריך הט״ז בסק״י כבר דחה הש״ך בנקה״כ וכן הסכימו האחרונים שדברי הט״ז מגומגמים בס״ק זה וגם הנוב״י בסי׳ מ״א וסי׳ מ״ז כתב שהעיקר כדברי הרמ״א ע״ש וכ״כ המנ״י והח״ד האריך בזה ולא נתבררו דבריו אצלי וגם הפר״ח השיג עליו ע״ש אך במ״ש הש״ך בסק״ך דזהו רק לעניין רואה מחמת תשמיש ולא לטהר הדם ע״ש וכמ״ש בסעי׳ נ״ג יכול להיות כן מ״מ נלע״ד דהסומך גם בזה על הרמ״א לא הפסיד דסברותיו ברורות ונקיות ודו״ק]:

נח ודע דכל דינים אלו נתבררו ברואה מחמת תשמיש וברור הדבר דה״ה בלא ראייה מחמת תשמיש אלא שאינה יכולה להטהר לבעלה מפני שבכל עת מוצאת בדיקות מלוכלכות בדם ג״כ יש להורות כדינים אלו דאם יש לה איזה מכה תולין במכה שלא כשעת וסתה ואותה שאין לה וסת ג״כ תולין כשיש ספק אם מן הצדדין אם מן המקור ונלע״ד דאפילו למי שסובר ברואה מחמת תשמיש דאין לסמוך על המכה להתיר הדם מ״מ בבדיקה קילא טפי שאין זה כראייה ממש מחמת תשמיש לענ״ד כמו שאבאר בס״ד:

נט דהנה חז״ל אמרו ר״פ הרואה דיכולה לטעות מהרגשת פתיחת פי המקור להרגשת אבר וכן להרגשת עד ע״ש ומטעם זה כתבנו בסעי׳ ו׳ דרואה מחמת תשמיש יכול להיות שטמאה מן התורה שהדם בא בהרגשה וסברה שזהו הרגשת אבר ע״ש וגם בבדיקה יכול להיות הטעות הזה שסברה שזהו הרגשת עד אמנם במחמת תשמיש א״ש שזה א״א להיות רק פ״א כמובכן דהרי בראייתה הוא פורש ממנה עד טהרתה ועכ״פ יותר מג״פ א״א דאחר ג״פ הרי נתברר אם לטהרה או לטמאה כמו שנתבאר ואלו הג״פ הם בריחוק זמן דכל אחד נמשך מחבירו עד שתטהר ושפיר יכול להיות שבג׳ זמנים אלו היה הרגשה וטעתה בהרגשת אבר אבל בבדיקות שהיא בודקת עצמה כמה פעמים ביום ובודקת עצמה ימים רבים זה אחר זה האפשר לומר דבכל פעם נפתח פי מקורה הלא באחת מאלף נשים לא יארע פתיחת פי המקור הרבה פעמים ביום אחד ובהרבה ימים ופשיטא דהרבה בדיקות לא היה אצלה פתיחת פי המקור והם מגלות על שארי הבדיקות כמו ברואה מחמת תשמיש כשלא ראתה פעם אחת מחמת תשמיש נטהרת ולפ״ז בבדיקות וודאי אין כאן איסור תורה וזהו שאמרנו שיכול להיות שאפילו מי שמחמיר ברואה מחמת תשמיש שאין לסמוך על המכה יכול להודות בבדיקות ועכ״פ זהו וודאי

דלא גרע מינה וא״כ נוכל לסמוך בפשיטות על הוראת רבינו הרמ״א [וראיתי מי שאומר דבדיקות גריעא ממחמת תשמיש וזהו וודאי דאינו כן ובכל תשו׳ רבותינו למדו זה מזה והשוו זל״ז]:

ס ודע דיש מי שכתב דבימי ליבונה אינה בחזקת טהרה [נוב״י] וכבר השיגו עליו גדולי עולם דברור הדבר דאם רק הפסיקה פעם אחת בטהרה אחרי ראייתה דנקראת שעומדת בחזקת טהרה אף שעדיין לא נטהרה ורק בספק טבילה היא עומדת בחזקת טומאה כלומר מפני שלא נטהרה בטבילה אבל לעניין ראיית דם עומדת בחזקת טהרה ומשנה מפורשת היא [סח:ויותר מזה שנינו שם [סח.] בז׳ ימי נדה שוודאי היא טמאה ובחזקת רואה מ״מ אם בדקה עצמה בשני לנדתה ומצאה טהורה ולאחר זמן בדקה עצמה ומצאה טמאה הרי היא בחזקת טהורה ע״ש דחזקת טהרה לעניין ראיית דם הוי מילתא אחריתי לגמרי דרק אם פעם אחת לא נמצא דם בבדיקתה הרי היא בחזקת מסולקת דמים [כסברת הגאון רח״כ בנוב״י סי׳ ס״ג] וכ״כ מפורש רבינו הב״י בספרו הגדול בסי׳ קצ״ו בשם הרמב״ן דבימי ליבונה בחזקת טהרה עומדת ע״ש [וראיית הנוב״י מתוס׳ זבחים כט. אינה ראיה כלל דהתם לעניין הכשר גמור מיירי דומיא דקדשים וכ״כ הח״ד סק״ה ע״ש והתוס׳ שהשיגו על רש״י שם לא השיגו על עיקר דבריו דוודאי זה מקרי בחזקת טהרה אלא דקאמרי דלהך עניינא דהכשר גמור לא מקרי חזקת טהרה ע״ש וכמ״ש בטבילה ודו״ק]:

סא ולפ״ז הדבר ברור באשה שאינה יכולה ליטהר עצמה לבעלה שמוצאת תמיד בבדיקותיה אדמומית אם נבדקה ע״י רופא או ע״י נשים ומצאו ברחמה איזה פצע או חבורה או מכה אע״פ שאינו ידוע אם מוציאה דם מ״מ שלא בשעת וסתה אפילו אין לה וסת קבוע תולה במכתה ואפילו עומדת בימי טומאתה אם בהגיע ימי לבונה הפסיקה בטהרה שבדקה עצמה בחורין וסדקין ונמצאת טהורה דאל״כ הרי היא בחזקת טמאה ואין תולין במכה נגד החזקה אך כשהפסיקה בטהרה נקראת לעניין זה שהיא בחזקת טהרה וכל הבדיקות הטמאות וכ״ש כתמיה תולין בהמכה ואינה צריכה רק עוד בדיקה אחת טהורה עד שתלך למקוה דבדיעבד דיו בבדיקה אחת לבד הבדיקה של הפסק טהרה כדאיתא במשנה דנדה [סח:הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור וכו׳ ר״א אומר הרי הן בחזקת טהרה ופסקו בגמ׳ שם הלכה כר״א ואמר רב שם תחלתן אע״פ שאין סופן כלומר דסגי בבדיקה אחת בכל שבעת ימי ליבונה ואע״ג דקיי״ל בסי׳ קצ״ו דלכתחלה צריכה לבדוק בכל יום מ״מ בדלא אפשר הוי בדיעבד כמ״ש שם ויכולה לעשות בדיקה זו מתי שתרצה ואם רק תשיג בדיקה אחת טהורה באלו שבעת הימים באיזה יום שהוא דיו ולא תשגיח על שארי בדיקותיה וכתמיה דתולין הכל במכה וכן יש להורות [וכן אשה שהעמידו לה עלוקות ברחמה להוציא דם מפני הרפואה ואין ביכולת שיתרפאו פיות המקומות שנשכו העלוקות מפני שהבשר שם דק ורך ולח וממילא דבכל בדיקותיה מוציאה דם על הבדיקות תנהוג ג״כ כמ״ש בדיקה דהפסק טהרה ובדיקה אחת בשבעת ימי ליבונה]:

סב וכל זה כשמוצאין בה מכה או פצע או חבורה אבל אם רק מרגשת כאב בעלמא נחלקו הגדולים י״א דכאב הוה כמכה וי״א דכאב אינו כמכה ונלע״ד להכריע דוודאי כאב אינו כמכה דאיזה ראיה יש מהכאב ושמא הכאב הוא בבטנה או באותו מקום למעלה מפי המקור ובסיבת הכאב יצא הדם דרך המקור והרי הוא דם נדה גמור דמה לי אם הדם יוצא דרך המקור בכאב או שלא בכאב סוף סוף דם היורד מן המקור דם נדה הוא אמנם אם בדקוה בהצדדים ומצאו מקום אחר בהצדדים שכשנוגעים שם כואבת לה מאד וניכר להדיא שהכאב הוא בהצדדים אם אומר רופא מומחה או מילדת מומחית שע״י כאב כזה יכול להיות שמוציא דם לפרקים אפשר שיש לסמוך על זה ותלוי בראיית עיני המורה להבין ולהשכיל מדבריהם אם לתלות בהכאב אם לאו אם יש שם במקום הזה מראה אדמומית וכיוצא בזה [כנלע״ד] וכתמים תולה בהכאב [נובי מ״ת סי׳ ק׳]:

סג וזה שכתבו הטור והש״ע דאם דם מכתה משונה מדם ראייתה אין תולין בדם מכתה עכ״ל והוא לשון הגמ׳ [סו.] כלומר דאם הדם היורד מן המכה משונה במראיתה מדם ראייתה שע״י תשמיש א״א לתלות דם התשמיש בהמכה שהרי אנו רואים שאינם שוים במראה והסכימו הפוסקים דדווקא כשרואים שאינם שוים אבל אין החיוב לראות אם שוים הם דבסתמא אמרינן דשוין הם [רא״ש ורשב״א ור״ן ומ״מ בש״ך סקי״ט] וזהו וודאי אם שניהם לפנינו דמחוייבים לראות אם שוין הן שהרי בנקל לברר וכל אדם יכול להכיר זה וכל מאי דמצי לברורי מבררינן [ט״ז סק״ט ופרישה] ואין לשאול דהא מלשון זה משמע להדיא שיש דם מכה ואיך אמרנו דאע״פ שאין יודעין אם מכתה מוציאה דם תולין במכה דאיך שייך בכה״ג לומר דדם מכתה משונה די״ל דה״ק דאם יש דם במכה ומשונה הוא אין תולין בו אבל אם אין דם ג״כ כשר דתולין לומר שיש דם בהמכה [עח״ד סק״ה שכתב דדווקא ברואה מ״ת אמרינן כן משום די״ל שמש עכרן אבל בשלא מחמש תשמיש צריך לברר ששוין הן ע״ש וצ״ע דהראשונים כתבו הטעם משום חזקת טהרה כמ״ש בש״ך סקי״ט ומאין לו לחדש טעם אחר וגם הפר״ר גמגם עליו בזה ודיוק מתוס׳ סה:תירוצם הראשון תירץ הפר״ר דזהו אחר ד׳ לילות כשעבר זמן תלייתה והכא כשיש לה מכה הוי כתוך זמן תלייתה ע״ש בט״ז סק״ט ודו״ק]:

סד ובזה שנתבאר שנאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שהדם יוצא ממנה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ דכן אם אומרת ברי לי שאין דם זה בא מן המקור נאמנת וטהורה עכ״ל ויש מי שתמה בזה דהיאך אפשר לה לדעת דאי משום שנמצא בצדדין שמא מן המקור ירד אם לא שתאמר שברי לה ששורש הדם הוא מהצדדים וזהו רחוק שתדע כשאין לה מכה ולכן יש שכתבו שאין לסמוך על זה בלבד רק לעשותו סניף להיתר אחר [ח״ד סקי״ב ותשו׳ פנ״י] וגם יש שתמהו עליו שמקור הדין הוא ממהרי״ו והוא לא החליט הדין בזה [דגמ״ר ומנ״י] ואין זה דקדוק דבמעשה דמהרי״ו היה ביכולת לברר דשם מיירא במשתנת עם דם ויש לברר ע״י בדיקה שיתבאר בסי׳ קצ״א אבל בכאן א״א לברר ובהכרח להאמינה שהרי התורה האמינתה [כרו״פ סק״ז] וזה שהקשו דאיך אפשר לה לדעת התירוץ פשוט דאי לאו דקים לה לא היתה אומרת ומשכחת לה דקים לה כגון שהיא מוצאה תמיד הדם במקום מיוחד בהצדדים תמיד [פר״ר בט״ז סקי״א] וכמה דרכים משכחת לה כגון שיש לה איזה כואב בהצדדים שמרגשת שמשם יוצא דם או איזה שרטת וכיוצא בזה ואחרי שהתורה האמינתה איך אפשר לנו לבטל הנאמנות שלה ואם תאמר שאינה בקיאה רוב נשים בקיאות הן ובפרט שבהכרח שבכל זה אומרת בבירור שלא היה לה שום הרגשה וא״כ אין כאן ספק איסור תורה ואף שי״ל שהיא טועה בהרגשה מ״מ אם אומרת בבירור כן מי יוכל להכחישה על כן דינו של רבינו הרמ״א אמת ויציב:

סה וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ז׳ אם כל זמן שהיא בודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאת כתמים כי אם במקום אחד בצדדין יש לתלות שממכה שבאותו מקום בא וכ״ש אם מרגשת בשעת בדיקה כשנוגעת בצד המקום ההוא כואב לה קצת ובשאר חורים וסדקים אינה מרגשת כאב כלל עכ״ל וזהו עצמו הדין שכתב רבינו הרמ״א מקודם אלא שרבינו הרמ״א אומר כשהיא אומרת סתם ברי לי שאינו מן המקור וכשנחקור ממנה תאמר כל זה או כיוצא בזה והבינו הב״י אומר ג״כ דין זה להיפך שהיא אינה אומרת ברי לי שאינו מהמקור אלא היא אומרת הדברים האלה שבכל עת בדיקתה אינה מוצאה רק בעד אחד אנו אומרים לה שע״פ דבריך אלה אין דם זה מהמקור

סו ודע שיש שכתבו דרבינו הב״י מיירא בדין זה בידוע שיש לה מכה ואדלעיל קאי אלא דלעיל מיירא כשיודעין בבירור שמכתה מוציאה דם וכאן קמ״ל דע״פ הדברים האלה אנו תולין במכה אף כשאין יודעין בבירור שמכתה מוציאה דם [נוב״י סי׳ מ״ו וזהו דעת הט״ז סק״י] וזהו לדיעה המצרכת שתדע שמכתה מוציאה דם אבל כבר נתברר שדעת רבינו הב״י אינו כן ולא בעינן שתדע. שמכתה מוציאה דם מדמסתם לה סתומי כמ״ש בסעי׳ מ״ו וא״א לומר דמיירא בכאן שיש לה מכה ידוע ועוד דא״כ דברי רבינו הרמ״א הקודמים פליגי על זה והיה לו לרבינו הרמ״א להגיה עליו דבריו בלשון פלוגתא אלא וודאי דגם הוא כוונתו דמזה נשפוט שבוודאי יש לה איזה מכה או חבורה בהצד הזה או כאב שדינה כמכה ועוד דלדבריהם עיקר הדבר חסר ולפמ״ש א״ש [וכ״כ הפר״ר סקי״ב]:

סז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ אם תרצה להתרפאות צריך שיהיה קודם שתתחזק אבל לאחר שתתחזק יש מסתפקים אם מותר לסמוך על הרפואה לשמש אח״כ ויש מי שמתיר אם אמר לה רופא ישראל נתרפאת ואם תראה האשה שפסק דם וסתה וראייתה ע״י הרפואות וניכר שהועילו יש לסמוך אף על עכו״ם עכ״ל ביאור הדברים דאע״ג דאנו סומכים על רופא גם באיסור כרת כמו רופא שמצוה לחולה לאכול ביוה״כ או חמץ בפסח י״ל דשם יש רגלים לדבר שהרי אנו רואים שהוא חולה ועוד דלהיפך יש חשש סכנות נפשות אבל הכא דאדרבא עומדת בחזקת איסור כרת שהרי ראתה ג״פ ע״י תשמיש ואיך נאמין לרופא לשמש לכתחלה היכן מצינו שהרופא נאמן בחכמתו להוציא הדבר מחזקתו ולכן אפילו על רופא ישראל קשה לסמוך דאין עד אחד נאמן להוציא מחזקת איסור בדבר שאינו בידו כמ״ש בסי׳ קכ״ד:

סח ועכ״ז אינו אלא ספק די״ל להיפך דכיון דהתורה נתנה רשות לרופא לרפאות ודבר זה הוא מחלה ובוודאי יש לזה רפואות והוה כאלו התורה האמינה לו כשאומר נתרפאת ואין חילוק בין רופא ישראל לאינו ישראל אם הוא רק מומחה סומכין עליו דלא מרע אומנתו ולכן הוה ספיקא דדינא ולזה אומר דיש מי שמתיר ברופא ישראל כלומר דברופא ישראל יש עוד צד היתר דעד אחד נאמן להוציא מחזקת איסור בדבר שבידו והכא חשבינן כבידו כיון שהוא מומחה ובוודאי יש לזה רפואה וכן אם היא רואה שהרפואות פעלו עליה שפסק דם וסתה וראייתה הוי כמו רגלים לדבר ויכולה לסמוך גם על רופא אינו יהודי וזהו כמו שסומכים על רופא בחולה להאכילו חמץ כפסח וביוה״כ [כנלע״ד בביאורו] ובפרט דזהו מילתא דעבידא לגלויי:

סט ויש מי שכתב שאם ראינו שהרופא הזה נתן רפואה לאשה שראתה שני פעמים ובפעם השלישי בא עליה בעלה ולא ראתה דם יכולה אחרת לסמוך על הרופא גם אחר ג״פ [ב״ח וש״ך סקכ״ח] ומותרת לשמש בפעם הרביעית ורבים הקשו על זה דכיון דהראשונה לא נתחזקה עדיין במה נתחזק הוא לרופא שתסמוך עליו אשה אחרת לאחר חזקת איסור שלה [ח״ד סקי״ג ורב״פ ופ״ת] ויש מי שתירץ משום דלרבי בתרי זימני הוה חזקה וא״כ לרבי הרי כבר נתחזקה ולכן סמכינן על זה משום דיש בדברים דקיי״ל כרבי [פר״ר בש״ך שם] ולפ״ז נאמר דדווקא קאמרי שני פעמים ולענ״ד נראה פשוט דכבר בארנו דאין זה ברור שלא נסמוך על הרופאים דלכן כתבו לשון יש מסתפקים כמ״ש בסעי׳ הקודם ולכן כשיש קצת רגלים לדבר אנו סומכים על הרופא

ולכן אפילו בפעם אחד שראתה והרופא ריפא אותה הוי רגלים לדבר ויכולה השנייה לסמוך עליו גם בנתחזקה ותפסיק הצד השני דכיון שנתנה התורה רשות לרופא לרפאות נתנה לו התורה נאמנות בכל מה שיאמר [כנלע״ד להלכה ולא למעשה ויש להתיישב בדבר]:

ע אמרו חז״ל [סו.] דהרואה מחמת תשמיש והבהילוה פתאום ונפל ממנה חררת דם כלומר חתיכה דם בידוע שנתרפאה ומביא בגמ׳ שני מעשים באשה שבאה לפני רבי וצוה להבהילה ונפל ממנה חררת דם ואמר רבי נתרפאה זאת ובאשה שבאה לפני שמואל וצוה להבהילה ולא נפל ממנה כלום ואמר שמואל דאין לה תקנה דהיא ממלאה ונופצת כלומר דרכה להתמלאות דם ולהפיץ בשעת תשמיש ואין לה תקנה ע״ש ולא ידעתי למה לא הביא הרמב״ם ז״ל דין זה כלל בספ״ד ע״ש ואף אם אולי ס״ל דבזמה״ז אין סומכין על תקנה זו וכן הוא דעת הרמב״ן כמ״ש הטור מ״מ היה לו להביאה ולכתוב שאין סומכין עתה על תקנה זו וצ״ע:

עא וגם על הטור והש״ע סעי׳ ט׳ שהביאו דין זה יש להתפלא להיפך למה לא הביאו לחומרא דאם לא נפל ממנה אין לה תקנה דמלשון זה משמע דשוב לא מהני לה שום תקון ואולי מפני שכתבו שעתה אין סומכין על תקנה זו והטעם נראה מפני שאין אנו בקיאין באופן הבהלה לכן גם לחומרא אין לנו לסמוך או אפשר דס״ל דהכוונה אין לה תקנה ברפואה זו אבל רפואות אחרות יש לה וגם בדיקת שפופרת אולי מהני וצ״ע בכל זה:

עב וז״ל רבינו הב״י הבהילוה פתאום ונפל ממנה חררת דם נתרפאה ומותרת לבעלה ואם חזרה וראתה מחמת תשמיש אפילו פעם אחת בידוע שלא נתרפאה ובזמה״ז אין מתירין ע״י רפואה זו ומיהו אין מוציאין אותה מבעלה אחר רפואה זו עד שתבעל ותחזור לקלקולה עכ״ל והטעם מה שאפילו בפעם אחת חוזרת לקלקולה משום דנראה דלא פעל עליה הבהלה כל כך וזה שכתב אין מתירין בזמה״ז ה״פ דלכתחלה אין להורות רפואה זו ומיהו אם עשתה ועלתה בידה שפיר דמי ומ״מ אם נתגרשה אין מתירין אותה להנשא לו אפילו בדיעבד [ש״ך וט״ז סקי״ג] אף כשנתגרשה שלא מפני זה דאל״כ בלא זה אסור להחזירה ואם קפצה מהמטה בבהלה וזב ממנה הרבה דם אין מתירין אותה אפילו בדיעבד דאולי אין זה חררת דם דחררת דם משמע כמו חתיכה עבה של דם [נוב״ת סי׳ צ״ג]:

עג אשה שיש לה חולי הטחורים שקורין גילדערנא אדער שדם זב מפי הטבעת אין זה עניין כלל לתלות הדמים שבאותו מקום בסיבה זו כי אינו בא כלל להרחם ואין להשגיח ברופאים האומרים שאפשר לבא דם זה דרך גידי המקור והבל יפצה פיהם וכבר הגיד רופא מומחה שאין לטחורים שום שייכות לאותו מקום [נו״ב סמ״ע והגרע״א סס״א] וכן אשה שיש לה מכת השבירה בבני מעיים שהמעיים נופלים למטה כתבו הגדולים דמכה זו אינה מוחזקת בדם [תשו׳ פנ״י וס״ט סי׳ קפ״ח] וסימן לדבר אין מחזיקין דם בבני מעיים ואף שרופא אמר שמוציא דם מחמת קריעת הפריסה ואית ביה שורייקי סומקי מ״מ אין שום סברא לומר שיצא דם ממכת השבירה ואם אפי׳ אפשר שיצא דם אין מקום לדם הזה לבוא לחללו של הפרוזדור דצדדי דופני הפרוזדור מפסיקין ביניהם [נו״ב סנ״ח] ואם אולי ע״י זה יורד הדם דרך המקור פשיטא דהיא נדה גמורה דכל דם היורד דרך המקור יהיה מאיזה סיבה שיהיה הוי דם נדה ואשה שיש לה מכת השבירה במקור עצמו שהמקור נופל למטה שקורין פארפאלל יתבאר בס״ד בסי׳ קפ״ח באריכות עיין שם:

עד כבר נתבאר בריש סי׳ זה דכמה גדולים סוברים דרואה מחמת תשמיש הוה וסת ככל הוסתות ואנחנו בארנו שם דאין זה עניין וסת אלא שבאשה זו יש מחלה הגורם לזה שתראה דם בשעת תשמיש והוי איסור דאורייתא דאלו אין זה רק מין וסת הא קיי״ל וסתות דרבנן כמ״ש בסעי׳ ו׳ ומ״מ זהו לעניין עצם הראייה שמחמת התשמיש אכל מ״מ יכול להיות שמחלה זו תלוי בזמן מן הזמנים כמ״ש הרשב״א בתשו׳ [הובא בב״י] שהיתה אשה שבכל חצי שנה היתה דרכה לראות מחמת תשמיש ולכן לעניין הזמן יש לחוש לוסת [וכ״מ מש״ך סקל״ה דתשמיש עצמו בלא זמן קבוע אינו וסת]:

עה וז״ל רבינו הב״י סעי׳ י׳ הרואה דם בשעת תשמיש מותרת לשמש פעם שנית כשתטהר מיהו מיחש חיישינן חדא זימנא אחר ראייתה כגון אם ראתה פעם אחת או פעמים בליל של טבילתה כשתגיע טבילה אחרת צריכה לפרוש ליל של טבילתה וא״צ לפרוש ליל טבילה שלישית דכל מידי דלא קבעה וסת לא חייש אלא חדא זימנא עכ״ל והנה בעיקר דין זה אין חידוש והולך על יסוד שיטת רש״י שפי׳ מה שאמרו בגמ׳ ואם יש לה וסת תולה בוסתה דפירושו הוא שאם יש לה זמן קבוע בראייתה מחמת תשמיש הוה כוסת ומותרת לשמש בין וסת לוסת כמו שבארנו בסעי׳ ל״ט אלא דהחידוש בדין זה הוא דאנו תולין זמן טבילתה שמא זהו הוסת כלומר שמא הטבילה גורם לה לראות מחמת תשמיש והיינו שכל עונת טבילתה עלולה לראות מחמת תשמיש וגרמה זה לוסת הקפיצה או לאכילת שום וכיוצא בזה וממילא שצריכה לפרוש ליל טבילתה ותשמש ביום שאחר הטבילה:

עו ומ״מ אינו מבורר איזה שם וסת יש על זה דהא בסי׳ קפ״ט מתבאר דוסת שע״י אונס כמו קפיצות אינו וסת כלל לחוש לו בפעם אחת אא״כ הוא מורכב גם מימים כגון שבכל ר״ח שקופצת רואה דם דאז חוששת אפילו בפעם אחת ובוסת הגוף כמו פיהוק ועיטוש וכן באכילת שום ופלפלין חוששת לזה בלבד בפעם אחת לדעת התוס׳ אבל לדעת הרשב״א הוה אכילת שום ופלפלין כוסת האונס שע״י קפיצה כמו שיתבאר שם בס״ד והשתא אלו שני

הדברים התשמיש והמקור אם גרמה אותם לקפיצה א״כ למה חוששת בפעם אחת דאטו שני אונסין עדיפא מאונס אחד [וכ״כ הח״ד סקי״ד] ואם נדמה שניהם לוסת הגוף א״כ היא אסורה בתשמיש בלבד אף בלא מקוה ולא משכחת לה לעולם שתשמש פעם שנית אחר ראייה ראשונה של התשמיש וזה מפורש בגמ׳ להיפך ואף שי״ל דכיון שע״י זה נאסור אותה לעולם לכן לא חיישינן לפעם אחת [וכ״כ הט״ז לקמן סקט״ז] מ״מ וודאי לא נראה לומר שתשמיש הוא כוסת הגוף ובוודאי שהוא כוסת הקפיצה כיון שבא ע״י מעשה [וכ״כ הש״ך לקמן סקל״ה] ועוד דלפי מה שבארנו בריש סי׳ זה אין עצם התשמיש בגדר וסת אלא זהו חולי בעלמא ועוד דאם מקוה הוה כוסת הגוף א״כ תאסר כשראתה אחר המקוה גם בלא תשמיש ודבר זה לא שמענו מעולם ולהדיא משמע שחוששת בליל המקוה מפני הראייה של תשמיש אבל בלא תשמיש אינה חוששת [וכ״כ הח״ד שם]:

עז ונראה לענ״ד דוודאי לא התשמיש ולא המקוה הם בכלל וסתות הגוף שהרי שניהם ע״י מעשה אלא דבאמת שם וסת בעניין זה היא רק שם המושאל דמה עניין חולי לוסת כמ״ש בריש הסי׳ אלא דהעניין כן הוא שאנו רואים באשה זו שיש לה בגופה איזה מחלה והסיבה נעלמת מאתנו ולכן חוששין שמא המים גורם לה המחלה שבכל עת שתלך למים נתרופפו מקורותיה ולכן בביאתו היא רואה דם שידוע שמים קרים או חמים פועלים פעולה עזה על החולי אם כה ואם כה ולכן אין זה דמיון כלל לכל ענייני וסתות דזהו מחלה ולא וסת וצריכין אנו לחוש לכל מה שהשכל מחייב [והח״ד שם חולק על הש״ך וס״ל דתשמיש הוה וסת הגוף ודבריו תמוהים ולפמ״ש מובן מה שהב״י שינה ממקור הדין שהביא בב״י בשם הגהמ״יי דשם כתוב שראתה בליל ב׳ של טבילתה והוא כתב בליל טבילתה ויש שרצו להגיה גם בש״ע כמו בשם כמ״ש הבאה״ט סקכ״ד והפ״ת סקל״ט ולדברינו בכוונה שינה זה ואם כי אפשר שהדין שוה מ״מ כליל טבילתה א״ש יומר לפי הטעם שבארנו וגם הס״ע נתקשה כזה בסקכ״ג ע״ש ולפמ״ש א״ש ודו״ק]:

עח אך בזה שכתב אם ראתה פעם אחת או פעמים בליל של טבילתה היכי משכחת לה פעמים הא מראייה ראשונה נאסרה ויש מי שאומר דבאמת הכוונה הוא כשעבר ושימש [ח״ד סקמ״ו] ולא משמע כן דא״כ ה״ל לפרש כן ולמאי צריך לה כלל דאי משום רבותא דאף בשני פעמים א״צ לחוש רק פעם אחד זהו מילתא דפשיטא ולכן נ״ל דה״פ כגון שבפעם ראשון ראתה מחמת תשמיש אחר טבילתה ובפעם השני ראתה אחר טבילתה בלא תשמיש וקמ״ל דאפילו בכה״ג צריכה לפרוש בטבילה הבאה דנהי דמשום הטבילה השנייה לא היה צריך לפרוש מ״מ גם הפסק לא מקריא שלא תחוש לפעם הראשון ואדרבא דאם בלא תשמיש ראתה כ״ש שהיתה רואה ע״י תשמיש כיון שבפעם הראשון היה ע״י תשמיש ואמרינן דהקדים הדם לבא:

עט ודע שיש מי שרוצה לומר דבראתה מחמת תשמיש ג״פ בליל טבילתה שמותרת לשמש אח״כ בליל ב׳ של אחר טבילתה ואמרינן דהטבילה גרם לה [מנ״י] וחלילה לומר כן דאם אמרו להחמיר ע״י הטבילה יאמרו להקל [ס״ט סקכ״ג] ודבר פשוט הוא שהחשש של טבילה אינו אלא בליל טבילתה או ביום המחרת אבל ביום השלישי וכל שכן רחוק מזה אינו עניין להטבילה [ח״ד] ויש מי שרוצה לומר דבליל הטבילה אפילו לא ראתה בשעת תשמיש אלא אחר התשמיש ג״כ צריכה לחוש מטעם וסת [שם] ולענ״ד לא נראה כן מדברי הפוסקים ואין זה דומה ממש לוסת כמו שבארנו ודווקא אם ראתה בשעת תשמיש צריכה לחוש פעם אחת ולדינא צ״ע:

פ עוד כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״א אשה שראתה מחמת תשמיש ולאחר חצי שנה חזרה וראתה מחמת תשמיש מותרת לבעלה שהרי לא קבעה בג׳ וסתות שוים ולא בדילוג מיהו חוששת לאחרון פעם אחת וכשיגיע חצי שנה מיום ראיית דם האחרון אסורה עונה אחת ואם קבעה וסת לראיית דם מחמת תשמיש שלשה זימני וסת שוה מותרת לשמש בין וסת לוסת אך יטי הוסת פורשת עד שיעקר ג״פ עכ״ל וזהו ממש כפירש״י בואם יש לה וסת תולה בוסתה ואין הלשון מדוייק במה שאמר מותרת לבעלה שהרי לא קבעה וכו׳ וקשה אטו אי קבעה אסורה לבעלה ואם כוונתו דמותרת לגמרי אפילו בשעת וסת הא מסיק דחוששת פעם אחת לאחרון דזהו וסת של הפלגה דהראשון אינו מהמניין כמ״ש בסי׳ קפ״ט:

פא ונלע״ד דדבר גדול השמיענו בזה דוסת דמחמת תשמיש אינו דומה לכל וסתות בכל הדברים רק בהוחזקה תלתא זימני כמו שנבאר בס״ד דהנה בסעי׳ הקודם כתב רבינו הב״י דאם ראתה פעם אחת אחר טבילתה כשהגיע טבילה אחרת צריכה לפרוש ליל טבילתה וליל טבילה שלישיה א״צ לפרוש וקשה למה א״צ לפרוש ליל טבילה שלישית הא אין ראיה מה שלא ראתה ליל טבילה שנייה כיון דלא שימשה אלא וודאי דכל זמן שלא נתחזקה בראייה מחמת תשמיש ג״פ אין אנו חוששין להתשמיש כלל אלא להדבר האחר שהיה עם התשמיש והיינו המקוה ותפסינן אותה לעיקר ולכן כשלא ראתה בפעם שני גם אם לא שימשה נעקר הוסת בזה וכמ״ש בסעי׳ ע״ח להיפך דאם בטבילה שנייה ראתה שלא מחמת תשמיש ג״כ אסורה בטבילה שלישית מפני הראייה שבשעת תשמיש של פעם הראשון ע״ש והטעם הוא הכל על יסוד שהנחנו שרואה מחמת תשמיש הוא מחלה ולא וסת ורק בנתחזקה בג״פ ההכרח לאוסרה:

פב וזה עצמו השמיענו בסעי׳ זה לעניין וסת ההפלגות כגון שראתה מחמת תשמיש ואחר חצי שנה ראתה ג״כ מחמת תשמיש אינה חוששת רק להזמן בלבד כלומר כשיגיע חצי שנה נאסרה אותה העונה ואם לא ראתה אז הותרה לגמרי ואם היינו חושבים התשמיש למין וסת א״כ אין ראיה במה שלא

ראתה אחר החצי שנה האחרון כיון שלא שימשה אלא דאין אנו חוששין לו כלל וזהו שאומר מותרת לבעלה כלומר אחר שתיחוש להזמן פעם אחת ולא תראה הותר לגמרי וכדי שלא תאמר דגם בג״פ הדין כן לזה מסיים ואם קבעה וסת ג׳ זימני מותרת בין וסת לוסת אך ימי הוסת פורשת עד שיעקר ג״פ כלומר דימי הוסת אסורה לעולם ואף אם יעברו ג׳ זמנים ולא תראה מ״מ בהגיע הזמן תיאסר דהיא אסורה בהזמן הזה עד שיעקור ג״פ כעין ראתה ג״פ והיינו ע״י תשמיש והא לא משכחת לה אא״כ עברה ושימשה ג״פ ולא ראתה דאז נעקר לגמרי אבל בלא זה אסורה לעולם דוסת זה שמחמת תשמיש אין לו דין וסת רק בג״פ כמ״ש [ואולי זהו כוונת הש״ך סקל״ד והח״ד סקכ״א נדחק בדבריו ע״ש ודו״ק]:

פג י״א דבזה הוסת של הפלגה שנתבאר חוששת ג״כ לוסת החדש כלומר כשראתה פעם שני מחמת תשמיש לאחר חצי שנה והיה יום זה ט״ו בניסן חוששת לט״ו באייר ואם לא ראתה אז חוששת לוסת הפלגה דחצי שנה ואם ראתה בט״ו באייר חוששת לט״ו בסיון ונעקר וסת ההפלגה כפי הדינים שיתבארו בסי׳ קפ״ט וכן כל רואה מחמת תשמיש אפילו בפעם הראשון צריכה לחוש לוסת החדש [ש״ך סקל״ה] אבל להתשמיש אינה חוששת כלל דזה בא ע״י אונס [שם] וצ״ל דמיירא ביש לה וסת והוסת הוא או פחות מל׳ לל׳ יום או יותר דלזה אמר דצריכה לחוש מחדש לחדש כלומר עד אשר יבא זמן הוסת הקודם ויבטלנו כמ״ש בסי׳ קפ״ט דאי באין לה וסת הא בלא״ה צריכה לחוש לעונה בינונית דהיינו מל׳ לל׳ וכן אם יש לה וסת והוסת הוא מל׳ לל׳ כדרך רוב נשים ג״כ בלא״ה צריכה לחוש ליום זה אלא וודאי כדאמרן או אף שהוסת הוא מל׳ לל׳ אמנם זמן וסתה הוא ביום אחר לא בט״ו לחדש והלכך עתה צריכה לחוש ליום זה עד שהוסת הקודם יבטלנו [ובזה א״ש כל קושיות הפר״ר ע״ש ודו״ק]:

פד אמנם לענ״ד בעיקר הדבר דברואה מחמת תשמיש צריכה לחוש גם לימי החדש לא משמע כן מכל הראשונים דאל״כ בגמ׳ ובפוסקים שכתבו דהרואה מחמת השמיש משמשת פעם ראשונה ושנייה ושלישית היה להם לפרש שתחוש לזמן החדש אלא וודאי דאין עניין רואה מחמת תשמיש לכלליות הוסתות דאין זה וסת אלא חולי כמ״ש והא דחיישינן לוסת הפלגה טעם אחר יש בזה דכיון דחזינן דמיחוש זה מפעם הראשון ואילך לא מצאה דם עד זמן רחוק דבריחוק הזמן ראתה עוד פעם בזה שפיר יש לחוש שמא הזמן גורם אבל בסתמא לא חיישינן לזמן ולכן לא הזכירו הפוסקים מזה דבר [כנלע׳ד]:

פה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י׳ על דינו של המחבר ברואה דם בליל טבילתה וז״ל ואם ראתה ג״פ כל פעם בביאה ראשונה שאחר טבילתה אסורה לבעלה כאלו ראתה ג״פ רצופים שהרי א״א לה לטבול ולשמש עמו שהרי היא רואה כל פעם אחר טבילתה עכ״ל ואין דבריו מובנים כלל מאי האי דקאמר כאלו ראתה ג״פ רצופים דמשמע דכאן אינן רצופין והא בע״כ רצופין הן כיון שראתה בליל טבילתה ופירש ממנה ואח״כ בליל טבילה שנייה ג״כ ראתה וכן בשלישית והרי הם רצופים ויש מי שפירש דה״ק כאלו ראתה ג״פ רצופים בלא טבילה [ש״ך סק״ל] כלומר וודאי גם כאן רצופין הן אלא משום דבכאן הוה כל הראיות בליל הטבילה והייתי אומר שאף שראתה ג״פ בלילי הטבילות מ״מ אינה אסורה רק בלילי הטבילות ואח״כ מותרת וכמו שבאמת יש מן הגדולים שסוברים כן כמ״ש בסעי׳ ע״ט לזה קמ״ל דאינו כן דזהו כג״פ רצופים בלא ליל טבילות שאסורה לזה לעולם או עד שתעשה בדיקת שפופרת לשיטת התוס׳ שבסעי׳ י״ז ע״ש [כנ״ל כוונת הש״ך ודברים ברורים הם וכ״נ הרו״ד סקי״ז וכן עיקר לדינא והפר״ר בט״ז סקי״ד התאמץ לקיים דברי המנ״י ע״פ דברי המאור בס׳ בעה״נ ותמיהני לו יהי כן הלא יחיד הוא עד כל הראשונים דלא משתממי לכתוב כן ולכן העיקר לדינא לאיסור כמ״ש בסעי׳ ע״ט וחלילה להקל בזה ודו״ק]:

פו ויש מי שמשמע מדבריו כגון שראתה מחמת תשמיש בליל טבילתה ואח״כ בטבילה שנייה פירש ממנה ליל טבילתה כמו שנתבאר ואח״כ בטבילה שלישית שימשה בליל טבילתה וראתה ואח״כ ברביעית פירש ממנה בליל טבילתה ואח״כ בחמשית שימשה בליל טבילתה וראתה הוי כמו שראתה ג״פ רצופים אף שבכאן היו תשמישי היתר בנתיים והיינו הביאות שהיו בלא לילי הטבילות מ״מ כיון שג׳ פעמים ראתה בלילי הטבילות הוה כרצופים ואסורה לעולם [כ״מ מהבאה״ג ומט״ז סקי״ד] ולא הסכימו הגדולים לאסרה לעולם כשהיו ביאות היתר בנתיים [כרו״פ סק״י ויש שהסכימו לזה וצ״ע לדינא] ויש שפירש כגון שבא עליה ג׳ בעילות בלילה אחת ובבקר מצאה על כל העדים דם [שם בשם א״ש] והעיקר כפי׳ הראשון וכן הסכימו הגדולים [שם וח״ד]:

פז עוד כתב רבינו הרמ״א ואם אירע לה שראתה ג״פ בביאה ראשונה שאחר לידתה או ראתה אחר כל לידה ג״פ ובנתיים לא ראתה יש שכתבו להקל להתירה לבעלה כי תלינן הראייה בחולשתה עדיין מכה לידתה שהוכו הצדדין מכח הלידה ולכן רואה סמוך ללידה ולא אח״כ ותלינן בלידה כמו שתלינן במכה וכל זה אם כבר עברה ושמשה בין לידות הראשונות שהוחזקו ביאות של היתר אחר ביאות של איסור אבל אם ראתה ג״פ רצופין אחר לידה לא תלינן בלידה אלא צריכה בדיקת שפופרת מיהו כל מקום שצריכה בדיקה אם עברה ושמשה ולא ראתה מותרת דתשמיש זה שלא ראתה בו עדיף מבדיקת השפופרת עכ״ל:

פח והרבה דברים נאמרו בזה ויש שרצו להגיה בדבריו [עט״ז סקמ״ו וש״ך סקל״א] והמחוור שבהם דה״פ אם ראתה ג״פ בביאה ראשונה שאחר לידתה כלומר שילדה ונטהרה וראתה מחמת תשמיש וכו׳ בלידה שנייה ראתה לאחר תשמיש וכן בלידה שלישית ובנתיים לא ראתה כלומר בכל לידה אחר הפעם הראשון לא ראתה יותר עד הלידה השנייה וכן משנייה לשלישית דבזה היו כל הביאות בהיתר כיון שלא ראתה רק פעם אחת אחר הלידה לא אמרינן שתתגרש אחר הלידה השלישית דאין תשמש אחר הלידה הרביעית הא מוחזקת לראות בפעם הראשון אחר הלידה לא אמרינן דכיון דבנתיים היו ביאות של היתר תלינן כל הג׳ ראיות בחולשתה ונאמר דעתה בלידה רביעית פסקה החלישות כדרך כל הנשים וזה שכתב דתלינן בלידה כדרך שתלינן במכה לאו דווקא הוא או אפשר ואפילו תראה גם ברביעית אחר הלידה לית לן בה דתלינן בהצדדים כדרך שתלינן במכה והשתא הוי כמכה ממש וכן נראה עיקר:

פט ועוד קאמר או ראתה אחר כל לידה ג׳ פעמים רצופים ובנתיים לא ראתה כלומר שאחר כל לידה ראתה ג״פ רצופים ובנתיים עברה ושמשה באיסור מיהו עכ״פ לא ראתה ג״כ מתירין אותה לבעלה אע״פ שהוחזקה ג״פ ובשלשה לידות מכל מקום כיון שעל כל פנים שימשה נהי דהוי באיסור שאסור היה לה לשמש אמנם על כל פנים נתגלה שהכל הוא מחמת שהוכו הצדדים מחמת הלידה ועל זה אומר וכל זה אם עברה ושמשה ואבבא זו קאי דאלו בבבא ראשונה הרי שמשה בהיתר כמ״ש בסעי׳ הקודם וה״ה שהיה יכול לצייר דין זה בלידה אחת כיון שראתה ג״פ אחר הלידה ועברה ושמשה ולא ראתה דמותרת בלידה שנייה אלא דרבותא קמ״ל דאפילו ג״פ בג׳ לידות ג״כ הדין כן ולזה אומר אבל אם ראתה ג״פ וכו׳ כלומר אבל אם ראתה ג״פ אחר הלידה ולא עברה ושמשה ובאת לשאול אוסרין אותה ומצריכין לה בדיקת שפופרת כמו בלא לידה ולא תלינן מעצמינו בהוכו הצדדין כשלא היו ביאות היתר בנתיים ואח״כ אומר מיהו כל מקום שצריכה וכו׳ כלו׳ דזה נותן כלל על כל מה שהצרכנו בסי׳ זה בדיקת שפופרת לאחר ג״פ אם עברה ושמשה ולא ראתה הוי כבדיקת שפופרת ועדיף מינה [כנ״ל לפרש לפי דברי הש״ך בנקה״כ שחזר בו ממ״ש בש״ך סקל״א דגם ברישא מיירא בג״פ רצופים דא״כ חדא מילתא היא הרישא והסיפא ועוד דהו״ל לומר שראתה ג״פ בביאות ראשונות ולא בביאה ראשונה ודו״ק:

צ יראה לי דדבר פשוט הוא דאם ראתה ג״פ רצופין אחר לידה ולא עברה ושמשה דאם בדקוה ומצאו שהוכו הצדדים שלה ע״י לידה דהוה כמכה ותולין בזה ואפשר דבזה הכל מודים דבעינן לדעת שהקלקול הזה מוציא דם ואפילו הסוברים במכה דא״צ לדעת ובסתם תולין שמוציאה דם אולי זה לא דמי למכה דדווקא כששמשה ולא ראתה דם רואין ידים מוכיחות שהדם הוא מן הצדדין ולא ע״י ראייה בעלמא שהוכו הצדדים וצ״ע לדינא:

צא הרואה מחמת תשמיש ג״פ אסור להשהותה אף אם אינו רוצה לבא עליה דחיישינן שמא יבא עליה אא״כ רוצה להשהותה ע״י שליש ולא ילך אצלה אלא בעדים וכשנפרדו זה מזה והיינו שאינו דר בשכינתה א״צ עדים דאין לך עדים יותר מזה שמרוחקין הן ואם לא קיים עדיין פו״ר מחוייב לגרשה וליקח אחרת או לעשות לה בדיקת שפופרת ואולי יעלה יפה וכן הדין לכל אשה שאין ביכולתה לטהר לבעלה כגון אשה שיש לה מכות ופצעים שאינה יכולה לטבול תצא מתחת בעלה כדי שלא יתבטל מפריה ורביה ובזמה״ז שאסור לגרש בע״כ והיא אין רצונה לקבל גט יעשה היתר ע״פ מאה רבנים וברשיון הממשלה ויקח אחרת כמ״ש באה״ע סי׳ א׳:

צב בבתולה כל זמן שלא פסקו דם בתולים לא שייך דין רואה מחמת תשמיש דהכל הוא מדם בתולים בין כשהיא גדולה בין כשהיא קטנה לפיכך הבועל את הבתולה כמה פעמים וראתה דם מחמת תשמיש לעולם מחזקינן שהם דם בתולים עד שתשמש פעם אחת ביאה גמורה ולא תראה דם דזהו ראיה שכלו דם בתולותיה ואז אם אח״כ תראה ג״פ מחמת תשמיש הוחזקה להיות רואה דם מחמת תשמיש ואם לא בעל בעילה גמורה אין ראיה כמובן ומדברי הרמב״ם פ״ח דין כ״א מתבאר דיותר משנה אין תולין ע״ש ויש מהגדולים שפקפקו בעיקר דין זה כשהיא גדולה לאחר זמן בגרותה לתלות הרבה זמן בדם בתולים אא״כ יש לה כאב אבל בסתם קשה לומר שהכל דם בתולים ודי בחמשה או ששה פעמים ולא יותר וצ״ע לדינא:

צג ורבינו הרמ״א כתב דאפי׳ אם לא פסקה מלראות פעם אחת אם אין לה צער כלל בשעת תשמיש הרי היא ככל הנשים ולא תלינן בדם בתולים עכ״ל ויש מי שחולק עליו אבל הרבה מהגדולים הסכימו לדבריו דכל שאין לה צער לא תלינן הרבה זמן בדם בתולים [וכ״כ הט״ז סקי״ז והש״ך סקל״ז] ועוד כתב דמי שיצא ממנו דם דרך פי האמה ושמש האשה תולה בו עכ״ל ופשוט הוא ויתבאר עוד בזה בס״ד בסי׳ ק״ץ ודע דאשה הטוענת שהיא עדיין בתולה ודמה הוא מדם בתולים נאמנת שהרי התורה האמינה בכל מה שתאמר ולכן אפילו נשאת גרושה או אלמנה ואומרת שהראשון לא היה לו גבורות אנשים וכיוצא בזה באופן שהיא עדיין בתולה והדמים הם דם בתולים נאמנת:

סימן קפח

א דיני מראות דמים ודין נפילת המקור. ובו ע״ח סעיפים.

שנו חכמים במשנה [יט.] חמשה דמים טמאים באשה האדום והשחור וכקרן כרכום וכמימי אדמה וכמזוג ע״ש דמן התורה לא כל מיני דמים טמאים כדכתיב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם וגו׳ כלומר בין דם טמא לדם טהור ומן התורה אינו טמא אלא אלו החמשה מראות שהן אדומים הרבה דגם שחור אדום הוא אלא שלקה ונתקלקל וחזר לשחרות וגם לא כל שחור טמא מן התורה אלא העמוק בשחרות כדיו כמו שיתבאר ואלו הד׳ הם כולם אדומים וחלוקים באדמימות:

ב האדום כיצד מראיתו הוא כעמוד הראשון היוצא מדם הקזה של בני אדם ולא הקזה של בהמות ואיך מדמה זל״ז נותן הדם בכוס ומקיף דמה להדם של ההקזה שבכוס ורואהו והשחור הוא כעין הדיו היבש וכקרן כרכום כיצד יביא כרכום לח בגוש אדמה שעליו ולוקח מן הברור שבו והוא הקנה האמצעי שלו שכולו כמו קנה הוא ובכל אחד ואחד שלשה קנים ובכל קנה ג׳ עלים ומקיף הדם להעלה האמצעית שבקנה האמצעי ורואה בו ומדמה זל״ז וכמימי אדמה כיצד מביא אדמה אדומה ובזמן הגמ׳ היה זה בבקעה הנקראת סיכני ונותן על האדמה מים והאדמה תהיה בכלי ויתן עליה מים עד שיעלה המים על העפר כקליפת השום ואין שיעור כמה מים וכמה עפר אלא כמו שאמרנו ומעכר המים עם העפר כשהן בכלי ומדמה הדם לזה דווקא כשהן עכורין ואם צללו חוזר ומעכרן:

ג כל המראות האלו אם היה מראה הדם כאחד מאלו וכ״ש עמוק מהם כלומר יותר אדום טמאה ואם היה דיהה מהם כלומר לא אדום כמוהם טהור וכן בשחור היה הדם עוד יותר שחור מדיו יבש טמאה היה דיהה ממנו כגון שהיה כזית השחור או כעין הזפת או כעין העורב טהור וזהו באלו הד׳ מראות אבל במראה שביין המזוג דין אחר יש בו דדווקא כמראה זו טמאה אבל לא כמראה זו אפילו עמוק ממנו טהור ומהו כיין המזוג חלק אחד יין מן היין השירוני של א״י חי וחדש ושני חלקים מים וזה שאפי׳ עמוק ממנו טהור היינו שלא הגיע האדמומית למדרגת השלשה מיני אדום שנתבאר אבל בהגיע לאחד מהם טמאה [רש״י ך. ד״ה עמוק]:

ד ויש בזה שאלה והרי כל ארבע מיני דמים אדומים הם אלא שזה למעלה מזה וכפי הנראה מלשון המשנה הוי דם הקזה מעלה ראשונה ומזוג הוי אחרונה א״כ לימא כל שממזוג ולמעלה טמא וכה״ג פריך הש״ס בשבועות [י.] לעניין ד׳ מראות נגעים ויאמרו מקרום בצה ולמעלה טמא ע״ש ובשם מתרץ הש״ס לומר לך דכל בהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים ע״ש וה״נ אפשר לומר כן דכל חכם שאינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הדמים שהרי באמת כמה מחכמי הש״ס דלא הוי בקיאי בדמים ומטעם זה האידנא כל מראה אודם טמא כמו שיתבאר בס״ד [וזה שהקשינו דלימא כל שממזוג ולמעלה נימא ל״ק כל כך דהא במזוג גם עמוק מכאן טהור כמ״ש אבל הא יכול לומר כל שממימי אדמה ולמעלה טמא]:

ה יותר נ״ל לומר דכל אלו מיני דמים הם מדרגות חלוקות לגמרי זה מזה כלומר לא שזה יותר אדום מזה בעומק אלא שהוא מין אחר באדמימות לגמרי ואינם שייכים זל״ז כלל ותדע לך שכן הוא דאל״כ הא קיי״ל דבכל הג׳ מינים דיהה מכאן טהור ואם נאמר דכולן מדריגה אחת הן אלא שזה עמוק מזה א״כ בדם הקזה למה טהור בדיהה מכאן ליהוי כמדרגה שנייה או שלישית אלא וודאי שאינן ממין אחד כלל ועוד ראיה מהא דקיי״ל במזוג דאפילו עמוק מכאן טהור ולכאורא הוא נגד הסברא דלמה יהיה יותר אדום גריעא מאינו אדום כל כך אלא וודאי דכך באה הקבלה מדכתיב דמיה דמיה תרי זימני כמבואר שם בש״ס ולמדו מזה שיש ד׳ מיני דמים וכולהו מינים חלוקים הם ובאה הקבלה דבג׳ מהם דיהה מכאן טהור ואף ע״ג דאפשר דבעצם אדמימות עדיין יותר אדום מלמטה הימנו מ״מ במין אודם זה טהור כשהוא דיהה ובמזוג באה הקבלה דדווקא כמראה זו טמא ולא כמראה אחר אף בעמוק הימנה [כנלע״ד]:

ו ומצאתי ראיה לדברינו מירושלמי ספ״ב דנדה וז״ל שמואל אמר כל מי שאינו יודע לראות דמים טהורים לא יראה דמים טמאים רב אמר עד שיהא בקי בהן ובשמותיהן מילתיה דר׳ יוחנן אמרה כן כל דמים טהורים אני יודע וכל דמים טמאים אני יודע אם טהור שבאדום הוא הוא טמא שבמימי אדמה מאן דלא ידע הא לא ידע חמי וכו׳ עכ״ל וה״פ דשמואל אמר דלא תימא דגדר טהורים וטמאים הוא רק גדר אחד באיכות האדמימות דלזה א״צ רב בקיאות אלא מינים רבים יש בזה וגדרים רבים יש בזה ולכן אם אינו יודע גדרי הטהורים ממילא שאינו יודע גדרי הטמאים ורב אמר צריך שיהא בקי בהחמשה מיני דמים בהן ובשמותיהן לידע גדר כל אחד באיכותו ודי בזה ור״י אמר שבקי הוא בשניהם וגם בקי הוא שהטהור שבמדרגה ראשונה והיינו שהוא דיהה מדם המכה הוא במדרגת אדמימות שבמימי אדמה ומ״מ הוא טהור מפני שזהו מין אחר באדמימות ובמין הזה אינו טמא רק כדם המכה וממילא מאן דלא ידע הא אין לו לראות דמים שיבא לטמא את הטהור וזהו ממש כדברינו [ונ״ל שזהו כוונת רש״י בד׳ ך׳ במזוג בד״ה עמוק מכאן טהור

אם מאותו מראה הוא וכו׳ עכ״ל כלומר אם היא מגדר מראה זו אבל מגדר אחר טמא במראה זו וז״ש אבל אם האדים הרבה עד שבא לכלל אחד משאר המראות וכו׳ עכ״ל וכוונתו כמ״ש ע״ש ודו״ק׃

ז וכתבו כל הפוסקים דעתה שבעוה״ר נתמעטו הלבבות ואין בנוכח להפריש בין דם לדם והרי גם בזמן חכמי התלמוד היו מן החכמים שנמנעו לראות דם כמבואר בגמ׳ ספ״ב וכ״ש האידנא אין לטהר שום דם הנוטה למראה אדמומית כמ״ש הטור וז״ל והאידנא שיתמעט הבקיאות חזרו לטמאות כל שיש בו מראה אדום בין אם הוא כהה הרבה או עמוק וכן כל מראה שחור ואין טהור אלא בשני מראות שהן הלבן והירוק בין ירוק בכרתי בין צהוב כזהב אפילו אם יש בו סמיכות דם והוא עב הרבה עכ״ל ובכרתי נכללו שני מראות שאנו קורין גריי״ן ובלו״א כמו שבארנו לעיל סי׳ ל״ח סעי׳ י׳ ע״ש וצהוב כזהב הוא מראה שקורין גע״ל וה״ה אם הוא כמראה שעוה או באתרוג וכחלמון ביצה [ש״ך סק״ד] ויש מהגדולים שרוצים להחמיר במראה זהב מפני שהוא נוטה קצת לאדמימות ואינו עיקר והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים וכל האחרונים השמיטו דבר זה [ס״מ סק״ב] והן אמת דהמורה שאין עינו יפה ואינו בקי במראות קשה עליו להפריד זה מזה אמנם מי שעינו יפה ובקי במראות בקל להפריד זה מזה וכן יש להורות׃

ח ודע שנמצא בעניין זה לאחד מהראשונים דבר תמוה בזה שאמרו בגמ׳ ר״פ אין עומדין שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו ז׳ נקיים כתוב בפי׳ ר״י על הרי״ף שם בזה״ל י״מ שהחומרא היתה מפני שהיה מראה הדם כעין החרדל ואין זה נראה דמה חומרא היא זו שזה הוא מן הדין דהא בהדיא קיי״ל במסכת נדה שדם כמראה החרדל מטמא וכו׳ עכ״ל ולבד שלא נמצא זה בכל מס׳ נדה דהא דתנן בר״פ יוצא דופן ומטמאין בכל שהוא אפילו כעין החרדל ובפחות מכאן ע״ש לא לעניין מראה קמיירא אלא לעניין קטנות הכמות כמבואר ועוד דהא עיקרו שנוייה שם לעניין זב ובעל קרי ע״ש ולבר מן דין הא חרדל הוא מראה גע״ל דחרדל הוא מה שאנו קורין זענעפ״ט וכבר תמהו על דברים אלו [מעיי״ט שם ובנדה ספ״ב ובתנוקות] ולכן לא הביאם אחד מהפוסקים ובוודאי לא יצאו דברים אלו מפי גאון קדמון [אם לא שהחרדל שבמקומו היה שחור או אדום דיש שני מיני חרדל כדתנן בפ״א דכלאים חרדל וחרדל המצרי]׃

ט כתב אחד מהגדולים שמצא כתוב דם הנוטה לצבע ברוי״ן שהוא כעין קליפת ערמונים ובמשקה הקאוו״ע שהוא טהור ואצ״ל בכתם לפי שאינו נוטה לאדמימות אלא לשחור וכבר שנינו דיהה מכאן טהור [ס״ט סק״א] והנה זה וודאי דאין כוונתו להביא ראיה גמורה מן המשנה דהא אנן לא בקיאינן בין מראה למראה ואע״ג דעיקרי הדברי׳ הם במראה אודם מפני שיש באדום כמה מדרגות מ״מ מלשון הטור והש״ע משמע דגם בשחור לא מפליגינן אך כוונתן כן הוא דהנה במשנה שנינו שחור כחרת ויאמרו בגמ׳ [ך.] כזית וכזפת וכעורב טהור ע״ש ואע״ג דשחרות גמור יש בהם מ״מ אינם בחרת והנה בזה וודאי אין אנו בקיאים עכשיו וזהו כוונת הטור והש״ע אבל הנוטה לצבע ברוי״ן דאין זה ממינם כלל ורק נוטה מעט לשחרות פשיטא שאין לנו להחמיר בחנם וכוונת המצא כתוב כן הוא וכבר שנינו דיהה מכאן טהור כלומר דרק דיהה מחרת טהור מדינא אפילו הוא כזית וכזפת וכעורב ונהי דבזה יש להחמיר עכשיו מ״מ בצבע ברוי״ן חלילה להחמיר [כנ״ל ובזה א״ש כל מה שדקדקו בזה וכן יש להורות]׃

י מראה לבן שטהור אפילו אינו לבן לגמרי אלא כמראה בגד לבן שנפל עליו אבק שהוכהה לבנינותו טהורה [ב״י וש״ך סק״ב] וכך נהגו כל בעלי הוראה [שם] וכן יש על המורה להבין דלפעמים כשבודקת בבגד מכוער נדמה המראה כשחור ולכן צריך לדקדק אם השחרות הוא בעצם או מפני הלכלוך וכיוצא בזה׃

יא ודע דבמגילה [יד.] איתא בפשיטות דאין רואין דם בלילה ובנדה ספ״ב איתא דרואין הדם דווקא בין חמה לצל ידו כלומר נותן ידו כנגד החמה על הדם ועושה צל דבאופן זה המראה ברור בלי טעות וכל הפוסקים לא הזכירו זה כלל והטעם דדווקא בימיהם שהיו מבחינים בין דם לדם א״א לראות בלילה אבל האידנא דכל מראה אדום אסור ורק לבן וירוק כשר אין חילוק בין לילה ליום [ס״ט סק״א] וראיה לזה מרש״י במגילה שם שכתב וכי מראין דם בלילה אם טמא או טהור הלא צריך להבחין מראיתו אם מחמשה דמים הטמאים באשה עכ״ל הרי מפורש דדווקא בין הבחנה אדום לאדום צריך יום דווקא׃

יב ועדיין אינו מובן שהרי בנדה שם איתא רבי ראה דם בלילה וטימא ראה ביום וטיהר המתין שעה אחת חזר וטימא ומפרש שם בגמ׳ דמקודם אחזקיה בטמא כשראה בלילה וכיון דחזא לצפרא דאשתני אמר וודאי טהור הוה ובלילה היא דלא אתחזי שפיר כיון דחזי דהדר אשתני אמר האי טמא הוא ומפכך הוא דקא מפכך ואזיל כלומר מראה אדמומיתו עוברת ע״ש וקשה דהא בימי רבי היו עדיין מבחינים בין דם לדם ואיך ראה רבי בלילה ונ״ל דרבי ס״ל דהא דאין רואין בלילה זהו לאור הלבנה אבל לאור הנר הוי כיום וראיה לזה מהא דאמרינן התם רבי בדק לאור הנר ע״ש וה״פ דאף דאין רואין דם בלילה מ״מ לאור הנר שפיר דמי ובמגילה שם היה במעשה דאבגיל כשפגעה את דוד בדרך ע״ש והיה לאור הלבנה ולא לאור הנר [עסמ״ע ח״מ סי׳ ה׳ סוף סק״ז וראיה לדברינו ודו״ק׃

יג והנה אף שמכאן מתבאר דכשהדם מתייבש מתמעט אדמומיתו מ״מ איתא שם בגמרא דלא יאמר החכם אלו היה לח היה וודאי טמא אלא אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ורבי שדקדק בזה משום דמתחלה ראה וטימא א״כ בהכרח היה לו לדקדק בזה אבל היכא דלא חזייה כשהוא לח ולא אידמי ליה כטמא אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות [רש״י]:

יד ומזה אני תמה על אחד מהפוסקים שכתב דכשיבא מראה לבן וירוק לפני המורה לא יורה עד שיתייבש דלפעמים אחר שיתייבש ימצא אדום בקצותיו [ב״ח] ודברים תמוהים הם דאדרבא מהש״ס שהבאנו מבואר דכל מה שיתייבש תתמעט אדמומיתו וכן מפורש בירושלמי דנדה ספ״ב דכל מה שיתייבש דיהה מראיתו ע״ש ולבד זה השיגו עליו הפוסקים שהרי להדיא אמרו שאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ודחו דין זה [ש״ך סק״ג וט״ז סק״ח] ויש שרצו להעמיד דבריו ואינו עיקר ולבד זה השיג עליו אחד מהגדולים דהא העיקר תלוי איך היה מראיתו בשעת יציאתו מן הגוף [ח״ד סק״א בשם החכ״צ]:

טו והנה טעם המחמיר בזה נראה משום דסוף סוף הלא עינינו רואות דאחר זמן נראה בהקצוות כאדום ובאמת כמה פעמים ראינו כן אמנם גם זה א״ש דמובן שע״פ הטבע כל דבר לח יש לו נענוע קצת עד שנתייבש לגמרי ולפ״ז כל המראה השטוח נדחפו קצתם לקצתם עד הקצוות ונמצא שבהקצוות נתחברו כל עמקי הלחלוחית שעל פני כולו ולכן בכל המשך דיהה מראיתו ובהקצוות נתחברו כולם ונהפכו למראה אחרת מיהו עכ״פ אין זה עיקר המראה אלא מאוסף ממקומות שונות ולדוגמא אם נחזור ונפשטנה על פני כולו לא יתראה האודם כלל וא״כ למה נטמאנה ויש שכתב הטעם דשינוי האויר עם הבגד גרמו להתאדם [ס״ט] ולא נראה כן דא״כ למה גרם רק בהקצוות אלא עיקר הטעם כמ״ש [ולדברי החכ״צ שכתבנו א״צ גם לזה דהעיקר תלוי בזמן יציאתו מן הגוף אלא הוצרכנו לזה להחולקים על זה דהשבו״י חולק על החכ״צ כמ״ש בס״ט שם ולפמ״ש א״ש גם בלא דברי החכ״צ ודו״ק:

טז יש מי שכתב שאם ראה המורה בלילה ונדמה לו שהוא טמא והניחו עד אור היום וראה שהוא טהור תלינן לקולא לומר דלא אתחזי ליה שפיר בלילה [גבעת שאול סס״ג] ולא נהירא לי כלל דהרי בגמ׳ מפרש להיפך במעשה דרבי ואמרינן שהתייבשותו דיהה מראיתו ועוד שהרי בררנו דלאור הנר הוה כביום ולכן נ״ל כמ״ש אחד מהגדולים [ס״ט ס״קץ סקצ״ג] דאם נסתפק לו בלילה יכול לטהרו ביום אבל אם בלילה נדמה לו לאיסור א״א להתיר וכן עיקר לדינא ובוודאי גם עתה נכון לראות דווקא ביום דכמה פעמים ראיתי בחוש דאינו דומה המראה ביום להמראה בלילה אך במקום ההכרח יכול לראות בלילה ולהורות כמו שעיניו רואות:

יז עוד יש מי שכתב דאשה שראתה מראה לבן ועב לאחר שרחצה במרחץ ב׳ וג׳ שעות טמאה שדרך הדם להתלבן לאחר הרחיצה [ב״ח] ודברים תמוהים הם שלא נמצא בגמ׳ ובפוסקים רמז מזה והמחמיר יחמיר לעצמו ולא יורה כן לאחרים [ט״ז סק״א] ועיקר הדבר תמוה דלו יהי כן מ״מ סוף סוף בצאת הדם מן הגוף היה טהור וכי צותה התורה לחקור איך היה הדם קודם יציאתו מן הגוף שהרי בוודאי יש כמה סממנים שבאכלם עושה שינוי בהגוף ולפ״ז נצטרך לדקדק מה אכלה ומה שתתה מקודם אלא וודאי דאין לנו אלא מה שעינינו רואות:

יח יש מי שרוצה לומר דשארי מראות שאינן לא בכלל טהורות ולא בכלל טמאות שתלוי במחלוקת שבסי׳ ל״ח בריאה בכה״ג ובכאן וודאי יש להחמיר [יד שאול] ונלע״ד דאינו כן ואדרבא אפילו למאן דמחמיר שם בכאן מודה דטעם המחמיר בשם משום דבגמ׳ חשיב שם מראות כשרות וסובר דזהו דווקא כמ״ש שם סעי׳ ט״ו אבל בכאן הא המשנה חשבה רק מראות אסורות וגם בשם הכרענו להקל ע״ש ועוד בעיקר הדבר אין לזה טעם דהא אנן כל שנוטה לאדמימות מטמאינן ומה נחמיר עוד וממילא דכל שאינו ממראה אדום ושחור יהיה מאיזה מראה שיהיה בוודאי טהורה היא:

יט ודע דבכל דברים אלו אין חילוק בין כתמים לראיית דם ממש אף בהרגשה ופשוט הוא שביציאת דם ממש צריך המורה לדקדק יותר ובספק קצת יש להחמיר בראייה ממש שהוא דאורייתא ולא בכתמים שהם דרבנן דספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא ואם הספק הוא מחסרון ידיעה אינו ספק ויש להחמיר כמבואר בסי׳ ק״י בכללי ס״ס שכל ספק דחסרון ידיעה אינו בגדר ספק אלא אם הספק הוא מטעם אחר דאז יש להחמיר בראייה ולהקל בכתמים [כנ״ל]:

כ וז״ל רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ א׳ ואין טהור אלא מראה לבן וכו׳ ואפילו יש בו סמיכות דם והוא עם הרבה ואפילו הרגישה שנפתח מקורה ובדקה מיד [שלא תשהה כשיעור בדיקה בחורים ובסדקים כמ״ש בסי׳ ק״צ] ומצאה מראות הללו טהורה וכן עיקר דלא כיש מחמירין לטמאה אם יש בו סמיכות והוא עב ואם הרגישה שנפתח מקורה ולא מצאה כלום ע״ל סי׳ ק״ץ עכ״ל כלומר אע״ג דבלא מצאה כלום מחמרינן זהו מפני דאמרינן דוודאי כל הרגשה מוציא איזה דבר ומדלא מצאה כלום יש לחוש שראתה טיפה קטנה ונאבד משא״כ כשראתה דמים טהורין אין מקום כלל להחמיר [היש מחמירין הוא התה״ד סי׳ רמ״ו וביאר הטעם מפני הטועין ע״ש ואלו דברים שאין להם שיעור] (עפ״ת סק״ה ויתבאר בסי׳ ק״ץ]:

כא כתב רבינו הב״י בסעי׳ ב״ נאמנת אשה לומר כזה ראיתיו ואבדתיו ואם הוא מראה לבן או ירוק טהור אבל אם הביאו לפנינו דם והחזקנוהו בטמא או אפילו נסתפקנו אם הוא טמא או טהור והיא אומרת חכם פלוני טיהר לי כיוצא בזה אין סומכין עליה עכ״ל ביאור הדברים דכיון דהתורה האמינתה כמ״ש בסי׳ קפ״ה ונאמנת לומר פלוני חכם טיהר לי את הכתם כמ״ש שם ולכן כשנאבד הדם שראתה נאמנת ג״כ לומר שבמראה הזה היתה ורואין הדם שהיא מדמה להדם שאבדה אם הוא לבן או ירוק טהור וגם אין מחזיקין אותה שהיא טועה בהדמיון מזה לזה וכל זה כשאין אנו רואים הדם שראתה אכל כשרואים הדם ואנו מסופקים בו אינה נאמנת לומר שכזה טיהר ליה פלוני החכם ולאו משום הערר נאמנות אלא דאין כמכין על הבנתה כשיש ספק אצלינו וכ״ש אם אנחנו מחזיקים בטמא וכן אשה המסופקת בדם שלה לא תסמוך על חבירתה שאומרת שכדם זה טיהר לי פלוני חכם [״רש״י ספ״ב] דכל שהדם לפנינו אסור לסמוך על דברים כאלו ומחוייבת להראותו לחכם [שם]:

כב וכמו שבכל דיני איסור והיתר יכול החכם להורות לעצמו ולא חשבינן ליה שכשהדבר נוגע לעצמו יקל בזה ח״ו כמו כן יכול החכם לראות דמי אשתו ולטהרה או לטמאה [תוס׳ שם] ויש מי שאומר דזהו דווקא כשעומדת בימי טהרה אבל הוראה להיתר כשהיא בחזקת טומאה אסור לו להורות ומטעם זה אסור לו לחכם להורות לאשתו בדין הטבילה שאז עומדת בחזקת איסור [חכ״א כלל צ״ה] וזה נבנה על היסוד שכתבנו בסי׳ י״ח סעי׳ מ״ח שיש שסוברין כן ע״ש אבל כבר בארנו שם דכל רבותינו לא ס״ל כן וכל אדם נאמן על שלו לעצמו אף באתחזק איסורא ורק בבכור הדין כן ע״ש ולכן החכם יכול להורות בכל עניין לאשתו [ועתה ראיתי שכ״כ הפר״ר בש״ך סק״ז ע״ש וכן עיקר לדינא]:

כג הטור והש״ע סעי׳ ג׳ כתבו דין נפילת המקור. ולאשר כי המחלוקת רבתה בדין זה ובדורות הללו וגם בכמה דורות שלפנינו מפני חולשת הנשים הרבה שכיח דבר זה ורבים מגדולי הדורות האריכו בתשו׳ זה אוסר וזה מתיר והדבר נוגע באיסור כרת לכן בהכרח לבאר דין זה באריכות קצת בס״ד:

כד איתא בגמ׳ [כא:] הרואה דם בשפופרת כלומר שהכניסה קנה חלול לאותו מקום והוציאה דם מן המקור טהורה מגזירת הכתוב שנאמר דם יהיה זובה בבשרה ולא בשפופרת דדווקא כשזב בבשרה שיצא דרך כותלי בית הרחם טמאה.ולא כשיצא דרך השפופרת וכיון שהשפופרת הפסיק בין בשר כותלי בית הרחם ובין הדם טהורה אע״ג דהוא דם גמור ומן המקור ואין חולק בדין זה וכל הפוסקים פסקו כן:

כה והנה בר״פ המפלת שנינו המפלת חתיכה אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה ר׳ יהודה אומר בין כך ובין כך טמאה, ומסיק הש״ס דפליני באפשר לפתיחת הקבר בלא דם דרבנן ס״ל שאפשר להפתח פתח המקור בלא דם ולכן ס״ל דדווקא בשיש דם בפ״ע לבד החתיכה טמאה ור״י ס״ל דא״א לפתיחת המקור בלא דם ולכן תמיד טמאה משום דוודאי היה דם עם החתיכה והנה הרמב״ם בפ״ה פסק כרבנן אבל כל ,רבותינו פסקו כר״י וכן פסקו הטור והש״ע וטעמם משום דלקמן [סו׳] פסק רבא כן ע״ש:

כו ולכן כתב רבינו הב״י בספרו הגדול דהך דשפיפרת מיירא בשפופרת דקה מאד דלא מקרי זה פתיחת הקבר דדווקא בחתיכה גדולה יש פתיחת הקבר ולא בקטנה וזהו שכתב רבינו הב״י בס״ס זה אם היא חתיכה קטנה כשיעור שפיפרת הקנה דק שבדקים עכ״ל וכ״כ הטור ע״ש ותמיהני מה שייך כאן דין זה שהרי בשפופרת יש דם הרבה ועכ״ז טיהרה התורה משום דאינה בבשרה וא״כ מה שייך לומר א״א לפה״ק בלא דם שהרי התורה טיהרה דם זה בשלמא בהמשנה דהמפלת חתיכה דהדם הוא בפ״ע שפיר שייך לומר כן דאם א״א לפה״ק בלא דמי ממילא טמאה נדה אבל בשפופרת שיש דם הרבה והתורה טיהרתו מה שייך סברא זו ומצאתי לאחד מהגדולים שהקשה כן וכתב שבאמת בש״ע חזר בו [ח״ד סק״ד] ואמת הדבר דבדין שפופרת לא הזכיר בש״ע דצריך שפופרת דקה אבל מ״מ בס״ס זה הא כתב כן וכן הטור וכמ״ש:

כז והנה הש״ס הקשה אהך דשפופרת מהא דאמר ר״י משום רשב״י המפלח חתיכה קורעה אם יש בה דם אגור טמאה ואם לאו טהורה ולמה טמאה ליהוי דומיא דשפופרת ומתרץ הכי השתא התם דרכה של אשה לראות דם בחתיכה הכא אין דרכה של אשה לראות דם בשפופרת ופירש״י דרכה של אשה לראות דם בחתיכה הלכך בבשרה קרינא בה דמין במינו לא חייץ עכ״ל ואינו מובן כלל דכיון דגזירת הכתוב הוא דכשיש הפסק אינה טמאה ובחתיכה לא מקרי הפסק מטעם דמין במינו לא חייץ א״כ מה לו להש״ס לומר דזה דרכה וזה אינו דרכה אטו בדרכה תלוי הלא גזה״ב הוא והכי ה״ל למימר דבחתיכה הוי בבשרה דמין במינו.אינו חוצץ וצ״ל דטעמא דקרא קמפרש דלכן הצריכה התורה בבשרה משום דדרך האשה כן ובשפופרת לא הוי דרכה ובחתיכה הוי דרכה אבל א״כ למה ליה לרש״י לומר מטעם מין במינו לא חייץ דדי במה שדרכה בכך וצ״ל דמטעם זה דלא חייץ מקרי שדרכה בכך:

כח ואח״כ אומר הש״ס לימא שפופרת תנאי היא דתניא המפלת חתיכה אע״פ שמלאה דם אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה שר׳ אליעזר אומר בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה והב״א אין זה דם נדה אלא דם חתיכה והא ת״ק נמי טהורי מטהר אלא דפלי פלויי איכא בינייהו [שיש בהחתיכה

שורות שורות ביקועים מבחוץ והדם שם] ת״ק סבר בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה וה״ה לשפופר׳ והני מילי היכי דשיעא [חתיכה והדם בפנים החתיכה] אבל פלי פלויי טמאה מ״ט בבשרה קרינן ביה ואתו רבנן למימר אף ע״ג דפלי פלויי אין זה דם נדה אלא דם חתיכה הא דם נדה וודאי טמא אפילו בשפופרת ופירש״י דרבנן לא דייקי לישנא דקרא והאי דמטהרי משום דלאו דם נדה הוא הלכך לא שנא בתוכה ולא שנא פלי פלויי דנגע ברחם טהורה אבל שפופרת דם נדה היא טמאה וכו׳ עכ״ל כלומר דעיקר פלוגתתם כן הוא דר״א סובר דדם שבחתיכה דם גמור הוא ורק התורה מיעטתה דבעינן בבשרה ולכן דם שפופרת ודם שבתוך החתיכה אינו מטמא מגזה״ב מפני שאינו נוגע בבשרה ולכן כפלי פלויי שנוגע בבשרה טמאה וחכמים אומרים אין זה דם נדה וכו׳ כלומר שמשיבים לר״א דמקרא לא משמע כלל אלא דא״צ קרא על זה כלל שהרי אין זה דם נדה כלל אלא דם חתיכה וממילא דגם בפלי פלויי טהור ושפופרת טמא [כנ״ל בכוונת רש״י ז״ל ומתורץ קושית התוס׳ אך יש לכוין זה בתירוצם ע״ש ודו״ק]:

כט ודחי אביי דבשפופרת כ״ע לא פליגי דטהורה כלומר דלא כסברתך דרבנן לית להו דרשא דבבשרה דוודאי אית להו ומזה ממעטינן שפופרת כי פליני בחתיכה מר סבר דרכה של אשה לראות דם בחתיכה ומר סבר אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה ופירש״י כי פליגי בחתיכה ודפלי פלויי דת״ק סבר בבשרה למעוטי תוך חתיכה אבל דם הנראה בבקעים טמא דהא בבשרה קרינן בה ורבנן בתראי סברי אפילו פלי פלויי טהורה דאין זה דם נדה דאין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה עכ״ל:

ל והקשו התוס׳ על פירש״י דלעיל פירושו של אין דרכה לראות בשפופרת דאף שזהו דם נדה גמור אלא שאין דרכה לראות באותו עניין וכאן הוי פירושו שאין דרכה לראות דם בחתיכה שאין זה דם כלל וכן הקשה הרמב״ן ז״ל והרשב״א ז״ל תירץ בחדושיו דכמה פעמים מצינו בש״ס לשון אחד על שני כוונות מתחלפים ע״ש אלא שהקשה קושיות אחרות על פי׳ זה דא״כ לא ה״ל למיפלג רק בפלי פלויי והכי ה״ל למיתנא המפלח חתיכה מלאה דם אם יש בה בקעים ה״ז טמאה וכו׳ וחכ״א אין זה דם נדה וכו׳ ועוד קושיא דהלשון לא משמע כן ע״ש:

לא ולענ״ד נראה דגם כאן כוונת רש״י כמו בשפופרת וה״פ דרבנן סברי דאין זה דם נדה שמטמא דאף ע״ג דדם גמור הוא מ״מ מיעטתה תורה משום שאין דרך נשים לראות בעניין זה ובזה פליגי דר״א סבר דמיעוטא דבבשרה הוא שהדם יגע בבשר כותלי בית הרחם וממילא דבפלי פלויי שנוגע בכותלי הרחם טמאה ורבנן סברי דמיעוטא דבבשרה הוא כל שאינו בדרך ראיית כל הנשים שיהיה רק דם זוכה בבשרה של כותלי בית הרחם ולא דבר אחר עם הדם ואין לשאול כיון דמטעם גזה״כ הוא למה ליה לומר מטעם דאין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה דזה אינה שאלה שהרי גם לעיל בשפופרת אמרו לשון זה וכמ״ש בסעי׳ כ״ז דטעמא דקרא קא מפרש ע״ש וזה שכתב רש״י דאין זה דם נדה כוונתו דאין זה דם נדה שטמאתו. התורה [וכמ״ש התוס׳ לפירושם ע״ש]:

לב וראיה לזה שהרי רבא פליג על אביי ואומר דכ״ע אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה והכא וכו׳ ע״ש ודכ״ע היינו ר״א ורבנן ור״א.הא מפורש קאמר מדרשא דבבשרה ועכ״ז אומר לשון זה וממילא דגם לרבנן כן הוא דבחד לישני אמר להו [וכ״כ הס״ט בחי׳ ע״ש] וא״כ למה לנו לשנות כוונת אביי אליבא דרבנן מכוונת רבא ועוד אמינא דאפילו לפי מה שתפסו רבותינו בכוונת רש״י פשיטא שזהו הכל לאביי אבל לרבא בע״כ פירושו דהתורה מיעטה כל שאינו כדרך ראיית כל הנשים והלכה כרבא ולפ״ז יתחדש לנו דין גדול לשיטת רש״י כמו שיתבאר בס״ד [והיינו דגם רש״י יסבור כשיטת הר״ש מקוצי שהביא הרא״ש לעניין נפילת המקור כאשר יתבאר לפנינו ודו״ק]:

לג ורבותינו בעלי התוס׳ פירשו בהך דאביי וז״ל דפליגי בחתיכה העשוייה כמין שפופרת והוי חציצה בין דם לבשר דר״א מטמא דדרכה לצאת בעניין זה ורבנן סברי אע״ג דדם נדות הוא אין דרכה לראות בעניין זה ואין זה דם נדות דקאמרי רבנן ה״פ אין זה דם נדות שטימא הכתוב אבל בפלי פלויי גם רבנן מטמאין כיון דדם נדות היא ונוגע בבשרה עכ״ל וע׳ במהרש״א ומהר״ם שדקדקו בדבריהם ואינו נוגע לעיקר העניין ע״ש אבל לענ״ד לא אובל לכוין כלל דבריהם הקדושים דלדידהו לת״ק דהיינו ר״א בחתיכה כעין שפופרת מטמא ואיך אפשר לומר כן והלא מפורש אומר המפלת חתיכה אע״פ שמלאה דם אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה הרי מפורש דלא מהני הדם שבתוך החתיכה אא״כ היה עמו דם בפ״ע לבד הדם שבחתיכה וצע״ג [ומצאתי להפר״ר בפתיחה ו׳ אות ה׳ שהקשה כעין זה ונדחק לתרץ דהכוונה של מליאה דם שנבלע הדם בבשר או שהחתיכה סתומה מלמעלה ואינו דומה לשפופרת ע״ש וכל אלו הם דברים שאין להשיב עליהן כמובן]:

לד וצ״ל דכוונתם כן הוא דאפילו אם יש טיפות דמים מפוזרים בכל החתיכה אם אינה עשויה כשפופרת והיינו שהחתיכה תהיה חלולה באמצע ובהחלל מלא דם גם לר״א טהור משום דאין זה דרך ראיה וזהו שאומר הת״ק אע״פ שמליאה דם כלומר שמליאה טיפי׳ דמים מפוזרים אם אין עמה דם כלומר אם אינה עשויה כשפופרת חלולה שהדם אגור בפ״ע בתוך החתיכה טהורה ורבנן מטהרי גם בכה״ג אבל בפלי פלויי מטמאין [וכפי׳ זה משמע לי קצת מלשון מהר״ם , מלובלין ע״ש]:

לה והנה עכ״פ גם לפי׳ התוס׳ אם אין החתיכה עשויה כשפופרת גם לר״א טהור אע״פ שיש טיפי דמים בהחתיכה ולרבא נ״ל לדבריהם דאפילו בפלי פלויי טהור לכ״ע וכסברת הש״ס הקודמת לרבנן ורבא חידש דגם לר״א כן הוא ופליג אדאביי דאל״כ למה נדחק רבא לאוקמי פלוגתייהו במקור מקומו טמא לוקי יותר פלוגתתם בפלי פלויי כסברת הש״ס הקודמת ולמה ליה לאוקמי בדבר שאינו מהעניין כלל אלא וודאי דס״ל דכל דם שבחתיכה אין דרך האשה לראות כן וטהור:

לו והרא״ש פי׳ בשם רבינו שמשון בעל התוס׳ דה״פ לאביי דבהא פליגי דר״א סבר דרכה של אשת לראות דם בחתיכה וכיון שראתה כדרך שנשים רגילות טמאה ורבנן סברי אין דרכן של נשים לראות דם בחתיכת ואעג דפלי פלויי וכיון שלא ראתה כדרך שהנשים רגילות טהורה אע״ג דהוי דם נדה ונוגע הדם בבשרה ופליגי בטעמא דקרא דר״א סבר דבבשרה הוא שלא יהא חציצה בין הדם לכותלי הרחם ולכן אי פלי פלויי טמא ורבנן ספרי דבבשרה הכוונה הוא כדרך שנשים רגילות לראות והא דקאמרי רבנן אין זה דם נדה הכוונה שאין זה דם נדה הרגילות בכל הנשים:

לז וכתב הרא״ש שמטעם זה התיר רבינו שמשון באשה שנעקר מקור שלה וכמין חתיכות בשר היה נופל לה בבית החצון וטיהר אותה לבעלה כיון שאין דרך נשים לראות כך עכ״ל והובא דין זה בטור וש״ע ועל יסוד זה נבנו כל ההיתרים מנשים חלושות שאין יכולתן להטהר מפני המקור שנעקר ממקומו שקורין פארפא״ל כלומר שנפל המקור ממקומו כמבואר בהרבה תשובות קדמאי ובתראי כמו שנבאר בס״ד אמנם מגדולי הפוסקים שערערו בזה לומר נהי דכן הוא דעת רבינו שמשון מ״מ הא רש״י ותוס׳ לא ס״ל כן ואיך נסמוך באיסור כרת על דעת יחיד [ב״ס וש״ך סק״ח] ולכן לפי מה שבארנו גם רש״י ותוס׳ ס״ל כן ולא מיבעיא לפי פירושינו בכוונת רש״י שכתבנו בסעי׳ ל״א אלא אפילו לפי מה שכולם תפסו בדברי רש״י זהו הכל לאביי ולא לרבא כמו שהוכחנו בבירור בסעי׳ ל״ב וכן להתוס׳ אפילו לאביי בררנו דצריך דווקא בעין שפופרת או פלי פלויי אבל טיפי דמים שבתוך החתיכה אינו כלום ולרפא גם לפי׳ התוס׳ מטהר בכל עניין כמ״ש בסעי׳ ל״ה וא״כ היתר זה של רבינו שמשון עולה גם לפירש״י ותוס׳ ועמ״ש בסעי׳ מ״ט:

לח והנה עכ״פ לכל הפירושים אידחייא לה הך מימרא דר״י משום רשב״י המפלת חתיכה קורעה אם יש בה דם אגור טמאה דזהו אפי׳ לפי׳ התוס׳ אינו אלא לר״א ולא לרבנן וכ״ש לפירש״י והרא״ש וק״ו לרבא כמבוא׳ ולבן לא כתבו הטו׳ והש״ע מימר׳ זו אבל הרמב״ם ז״ל בפ״ה דין י״ד כתב הפילה חתיכה קרועה ודם אגור בתוכה טמאה עכ״ל והראב״ד באמת השיג עליו וז״ל הא נמי דלא כהלכתא עכ״ל כלומר דלמסקנא אידחי לה הך מימרא:

לט וברור הוא דהרמב״ם עומד לדינא בשיטת התוס׳ דהנה לקמן בדין י״ז כתב דין שפופרת דטהורה שנאמר וכו׳ בבשרה עד שתראה בבשרה כדרך שהנשים רואות ואין דרך האשה לראות בשפופרת עכ״ל ומקודם דין חתיכה קרועה בדין י״ג כתב המפלת חתיכה אע״פ שהיא אדומה אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה ואפילו נקרעה החתיכה ונמצאת מליאה דם ה״ז טהורה שאין זה דם נדה אלא דם התיכה עכ״ל ובזה וודאי כוונתו כרש״י שאין זה דם נדה כלל ולא כפי׳ התוס׳ מגזירת הכתוב דאי כדברי התוס׳ ה״ל לכתוב טעם בבשרה כמו בשפופרת או לכל הפחות לכתוב מקודם דין שפופרת ואח״כ דין זה והיה מקום לומר דאדלעיל קאי אבל כיון דדין שפופרת כתב אח״כ רחוק מדין זה מבואר להדיא דזה אינו מטעם גזה״כ כשפופרת אלא דלאו דם נדה הוא כלל אלא דם בשר ולפ״ז מ״ש אח״כ תיכף דין חתיכה קרועה דטמא בע״כ דהטעם הוא משום דבחתיכה קרועה הדם פתוח לכותלי הרחם והוי כפלי פלויי וזה הוה שפיר דם נדה וגורם בגמ׳ המפלת חתיכה קרועה ולא בגירסת הספרים קורעה ולפ״ז לדינא ס״ל כהתוס׳ ורק התוס׳ סוברים דאפילו כשהחתיכה מפסקת בין הדם לכותלי הרחם הוה דם נדה אלא שהתורה מיעטתה כשפופרת ואיהו סובר דזה אינו דם נדה אבל כשקרועה ואין הפסק הוי דם נדה אבל לדינא סובר כהתוס׳ ואיהו ס״ל דגם רבא סובר כן ודלא כמ״ש בדעת התוס׳ בסעי׳ ל״ה [והראב״ד השיג עליו מטעם דא״א לפה״ק בלא דם ע״ש אבל הרמב״ם פוסק כרבנן דאפשר לסה״ק בלא דם וכמו שהאריך בזה הה״מ ע״ש וכמ״ש לעיל סעי׳ כ״ה]:

מ או אפשר לומר באופן אחר דבאמת צריך טעם למה כשיש הפסק לא מקרי דם נדה ובאין הפסק מקרי דם נדה ועוד נראה שהרמב״ם דקדק בין לשון מליאה דם ובין לשון דם אגור וזהו כמ״ש בסעי׳ ל״ד לשיטת התוס׳ דכשאין בהחתיכה מקום פנוי ובו דם הרבה אלא שהוא כולו בשר רק שנמצא טיפי דמים מפוזרים בכולו הוי דם חתיכה ולא דם נדה משא״כ בשיש בו מקום פנוי כעין שפופרת ומלא דם הוה דם נדה וזה שכתב חתיכה קרועה אין כוונתו קרועה מבחוץ אלא שבאמצע החתיכה יש קרע כלומר מקום פנוי ושם הוא מלא דם ואם נאמר כן אין שיטתו כשיטת התוס׳ דלהתוס׳ בכה״ג טהור ולהרמב״ם טמא ולהיפך בלא מקום פנוי אף בפלי פלויי יכול להיות להרמב״ם טהור דאמרינן דזהו דם חתיכה ולהתוס׳ טמא והרמב״ם דייק לה מלשון אגור שהוא כשהדם נאסף במקום אחד כמו אוגר בקיץ וגו׳ ונ״מ לדינא בין הפירושים:

מא ויש לי להביא ראיה לפי׳ זה מדברי הרמב״ן שהביא הרשב״א וז״ל אמר אביי וכו׳ מר סבר דהיינו חכמים דרכה של אשה לראות דם בחתיכה והלכך במליאה דווקא טהורה דאינו דם נדה אלא דם חתיכה אבל בדם אגור טמאה והיינו דר״י ממש שאמר אם יש בה דם אגור טמאה ומר סבר דהיינו ר״א אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה והלכך טהורה באלו ראתה בשפופרת עכ״ל הרי מפורש דמחלק בין לשון מליאה ללשון דם אגור והרשב״א

חולק עליו ע״ש מיהו עכ״פ סברת הרמב״ן כן הוא אמנם לדינא וודאי לא יסבור הרמב״ן כהרמב״ם דלפי פירושו הא רבא אמר דכ״ע אין דרך אשה לראות דם בחתיכה וממילא דבאגור טהור לרבא לפי פירושו דהלכה כרבא אמנם עכ״פ לפי פי׳ הרמב״ן ז״ל בין במליאה בין באגור טהורה דמליאה גם לאביי טהורה ובאגור לרבא ג״כ טהור ולפ״ז ביכול לקיים פסקו של רבינו שמשון להרמב״ם גם להרמב״ן דבנפילת המקור לא שייך דם אגור אלא מליאה דם [והרשב״א מפרש דפליגא בדשיעא ולא בשלי פלויי ולדידיה בפלי פלויי טמאה אך הוא עצמו דחה פירושו ע״ש ועכ״פ לפי מה שבארנו אין סתירה מכל רבותינו לדברי רבינו שמשון ואדרבא רש״י ותוס׳ ס״ל ג״כ כרבינו שמשון כמ״ש בסעי׳ ל״ב וסעי׳ ל״ה וגם להרמב״ם והרמב״ן יכול להיות כן ודו״ק]:

מב ועתה נבאר הוראת רבינו שמשון וז״ל הרא״ש שם ופי׳ הר״ש מקוצי דבהא פליגי וכו׳ ורבנן סברי אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה ואע״ג דפלי פלויי דכיון שלא ראתה כדרך שהנשים רגילות טהורה אע״ג דהוי דם נדה ודם נוגע בבשרה וכו׳ וכן עשה מעשה רבינו שמשון באשה שנעקר מקור שלה וכמין חתיכות בשר היה נופל לה לבית החצון וטיהר אותה לבעלה כיון שאין דרך נשים לראות בכך עכ״ל ולשון הטור הוא באופן אחר וז״ל וכן עשה ר״ש מעשה באשה שנעקר מקור שלה וכמין חתיכות בשר היה נופל לה בבית החצון ולא היתה פוסקת לראות כל זמן שאותן החתיכות היו בבית החצון וטיהר אותה לבעלה כיון שאין דרך אשה להיות רואה כך עכ״ל הטור:

מג וכתב רבינו הב״י בספרו הגדול דמלשון הטור משמע שהיתה רואה דם ממש ואפ״ה היה מטהר רבינו שמשון מפני שתלה שמה חתיכות שבבית החצון נמשך הדם וכיון שבשעה שנעקר לא היה דם אלא בחתיכה טהור אבל מלשון הרא״ש לא משמע הכי אלא כמין חתיכות בשר היו יוצאות ואע״פ שהיה דם בתוך החתיכות ופלי פלויי היה מטהר משום דאין דרך אשה להיות רואה בעניין זה אבל אם היתה רואה דם להדיא בלא חתיכה בהא לא איירא רבנינו שמשון ואפשר דבכה״ג טמאה דאף ע״ג דתלינן במכה כמ״ש בסי׳ קפ״ז ה״מ במכה שבצדדין אבל לא במכה שבמקור עצמו ולכן צ״ל דמ״ש הטור ולא היתה פוסקת מלראות לאו אדם קאי אלא על החתיכות כלומר שלא היתה פוסקת מלראות החתיכות בשר עכ״ל וקרי לה ראייה משום דבתוך החתיכות יש דם:

מד והנה רבים וגדולים הקשו על מה שכתב דלא תלינן במכה שבמקור עצמו הא אדרבא נתבאר בסי׳ קפ״ז דתלינן במכה שבמקור וגמ׳ מפורשת היא נאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור וכו׳ (סו׳) ואם זהו מכה וודאי תלינן בה [רמ״א בד״מ וב״ח ומעיי״ט שם וט״ז סק״ה ומהר״ם מלובלין בתשו׳ סי׳ קי״א] ועוד דאם זהו מכה א״כ למה חלה הרא״ש הוראת הר״יש בפירושו ומי יחלוק בזה [שם] ועוד הקשו עליו דוודאי גם לשון הרא״ש מורה שהיתה רואה דמים אחר נפילת המקור:

מה ובאמת ל״ק כלל על רבינו הב״י וסברתו ברורה ונקייה וה״פ דהא הר״ש לא התיר רק בהדם שבתוך החתיכה אע״ג דפלי פלויי אבל בדם שעם החתיכה טמא כמו ששנינו במשנה דהמפלת התיכה אם יש עמה דם טמאה וא״כ גם בנפילת המקור בוודאי לא טיהר רק בדם שבחתיכת המקור אף דפלי פלויי אבל בדם הזב ממנה ליהוי כחתיכה שיש עמה דם ונהי דאם היינו יודעים בבירור שהדם הזב עתה ממנה היה מובלע בתוך המקור ואח״כ ירד ממנה פשיטא שהיינו מטהרים אותה דכיון שהיה טהור א״א לטמאו אח״כ אבל מי יימר שמא הדם הזה היה על המקור מבחוץ והוי כחתיכה שיש עמה דם וזה שכתב דלא תלינן במכה שבמקור עצמו חלילה לרבינו הב״י לטעות בזה וכוונתי ברורה דמכה שבמקור לא מקרי רק אם המקור הוא על מקומו ונתהוה מכה שם בבשר שבמקור דהמכה הוא מילתא אחריתי אבל אם המקור עצמו הוא המכה לא שייך לקרותו מכה אם כי אינו במקומו דסוף סוף הדם הוא מן המקור ודיו שמטהרינן הדם שבתוך המקור אבל לא הדם הזב מהמקור [ודברים רבים נאמרו בתשו׳ ומ״ש הוא העיקר ודו״ק]:

מו עוד הקשו עליו מהא דאיתא בפ׳ יוצא דופן [מא:] אמר ר״ל משום ר״י נשיאה מקור שנעקר ונפל לארץ טמאה שנאמר יען השפך נחושתך ותגלי עדותך ופריך למאי אי לטומאת שבעה דם אמר רחמנא ולא חתיכה אלא לטומאת ערב ע״ש ברש״י מפני שנגעה בו ביציאתה עכ״ל והשתא לפי׳ רבינו הב״י גמ׳ מפורשת היא דמצד נפילת המקור אינה טמאה נדה וא״כ למה תלה הוראתו בפירושו אלא וודאי דבהוראתו היתה ירידת הדם ג״כ [מעיי״ט וב״ח] ואני תמה בזה דהא גם רבינו הב״י קאמר שהיה דם אלא שאומר שהדם היה בתוך חתיכת המקור ופלי פלויי ובנמ׳ אינו מבואר שהיה דם בתוכו ואדרבא לפירושם קשה שהרי מדקאסר בגמ׳ דם אמר רחמנא ולא חתיכה משמע להדיא דאלו היה דם היתה טמאה אך י״ל דה״פ דם אמר רחמנא כלומר כשיורד רק דם מן המקור ולא חתיכה ומהחתיכה יורד הדם [עב״ח מ״ש בזה וצ״ע ודו״ק] וברמב״ם לא נמצא כלל דין זה:

מז אבל רבינו הרמ״א וכל רבותינו האחרונים פירשו כפשטות דברי הטור שהיתה רואה דם ממש אחר נפילת המקור לבית החצון וכך הוא העניין דהאשה עומדת בימי טהרה שלא בשעת וסתה ויודעת בבירור שקודם נפילת המקור לא ראתה דם ואחרי נפילת המקור לא פסקה מלראות דם ממש ועכ״ז טהורה דוודאי הדם הזה בא מחתיכת המקור שנפל וזב מחתיכה זו וכיון שבעת שהיה הדם בהחתיכה היה טהור בפירושו של הר״ש אע״ג דפלי

פלויי ואיך יטמא אח״כ וזה אין לחשוש ולומר שזה הדם היורד ממנה אינו מחתיכת המקור אלא מעצם גופה דרך מקום המקור דאוקמה אחזקתה הקודמת כמו דתלינן במכה בסי׳ קפ״ז אע״פ שאין אנו יודעים שמכתה מוציאה דם וכ״ש בזה שהחוש מעיד דאחרי שהמקור הוא עיקרו דם כאשר ירר ממקומו נוטף מבשרו טיפי דמים [זהו דעת האחרונים]:

מח וזהו שכתב רבינו הב״י בש״ע סעי׳ ג׳ וז״ל הכניסה שפופרת וכו׳ וכן אם ראתה דם בחתיכה אפילו היא מבוקעת והדם בבקעים בעניין שנוגע בבשרה טהורה כיון שאין דרך לראות כן וכן אשה שנעקר מקור שלה וכמין חתיכות נשר נופלים לבית החצון טהורה עכ״ל וכוונתו אע״פ שיש דם בהחתיכות של המקור ואדלעיל קאי ולא הזכיר שראתה דם דהולך לשיטתו בספרו הגדול דבכה״ג טמאה אבל רבינו הרמ״א הוסיף וז״ל אפילו ראתה דם כל זמן שהתחיבות בבית החצון שלה טהורה דתלינן הדם בחתיכה זו הואיל וידעינן וודאי שנעקר מקורה ומחמת מכה היא עכ״ל וכוונתו כמו שבארנו ווה שכתב ומחמת מכה הוא אין כוונתו למכה ממש דא״כ א״צ לשיטת הר״ש אלא כלומר דתלינן דזהו מחמת מכת המקור שנפל ממקומו כמו דתלינן במכה בסי׳ קפ״ז ולא נחית בכאן לדין זה שנדון הנפילה דינו כמכה ממש דאין זה ברור כמ״ש [ולפ״ז א״ש כל מה שהקשו על הרמ״א והלבוש באמת השמיע לשון זה ע״ש וגם מ״ש הט״ז בסק״ה כל מה שהוא רואה אפילו דם גמור וכו׳ אין כוונתו להדם היוצא מגופה דחלילה לומר כן אלא כמו שמפרש אח״כ וז״ל דהכא התירו אפילו בדם נדה ממש שבא מאותו חתיכה דהיינו הדם נדה שיש באותה חתיכה של המקור הוליכה אותה חתיכה עמה הדם נדות לבית החצון וכו׳ עכ״ל ע״ש ודו״ק]:.

מט ולפי מה שבארנו גם רש״י ותוס׳ והרמב״ם והרמב״ן אין חולקים על דינו דרבינו שמשון ופשיטא דלרבא בן הוא כמו שבארנו בס״ד ואל תשיבני ממ״ש הרא״ש שם בסי׳ א׳ לעניין אין פה״ק בלא דם וז״ל והא דקאמר רבא וכו׳ פלוגתייהו קא מפרש וכ״כ הרשב״א בתה״ב ע״ש דמשמע דרבא לא להלכה אמר דזהו לעניין פתיחת הקבר כמו שביארו שם דאם היתה חתיכה גדולה ממילא דטמאה מטעם דאין פה״ק בלא דם אבל בחתיכה קטנה דומיא דשפיפרת טהורה דאין כאן פה״ק ובל דיינים שנתבארו הם בחתיכות קטנות כמו שיתבאר בס״ד בסעי׳ הבא:

נ בכל דיני מפלת חתיכות שבסי׳ זה כתבו הטור ותש״ע סעי׳ ג׳ דדיוקא חתיכות קטנות דומיא דשפיפרת אבל חתיכה גדולה טמאה אפי׳ לא ראתה כלום שא״א לפה״ק בלא דם ואפילו בנפל שלא נגמרה צורתו עכ״ל ואע״ג דבל סוגיית הש״ס בעניין זה מיירא בחתיכות גדולות כדמוכח גם ממ״ש הרא״ש דרבא רק פלוגתייהו קא מפרש כמ״ש בסעי׳ הקודם מ״מ זהו הכל לפי דעת החכמים שבמשנה דהמפלת שסוברים דאפשר לפה״ק בלא דם ובאמת הרמב״ם פסק כן לדינא אבל אנן דקיי״ל כר״י דא״א לפה״ק בלא דם א״א לפשוק הדינים שנתבארו בחתיכה גדולה אלא בקטנה [ב״ח ובזה מתורץ קושית הב״י עלי הרא״ש ע״ש] וכללו של דבר דבעיקרי הדינים שנתבאר בהוראת רבינו שמשון דבכה״ג לא טימאה התורה זהו לכ״ע ורק בעצם גודל כמות החתיכה א״א לדידו רק בחתיכה קטנה ולא בגדולה דבגדולה בלא״ה טמאה מטעם פה״ק ואפילו לפי מה שכתבנו בסעי׳ כ״ו דבשפופרת לא שייך לומר כן ע״ש מ״מ בחתיכה פשיטא דכן הוא שהרי התורה לא התירה רק דם החתיכה ולא הדם היוצא מנופה וכיון דבנפילת חתיכה בהכרח שתפתח המקור ואין פה״ק בלא דם הרי יוצא הדם מגופה דרך מקום המקור ופשיטא שהיא טמאה [ובנפילת המקור עצמו שהוא הפארפא״ל לא שייך זה כמובן ודו״ק]:

נא ודע שיש מי שרוצה לומר דזה דאמרינן א״א לפה״ק בלא דם זהו כשנפתח ע״י יציאת התיבה מבפנים אבל בפתיחה מבחוץ כמו ע״יי שפופרת או רופא שהכניס קלי לפנים מן המקור דבזה לא אמרינן א״א לפה״ק בלא דם [תפל״מ] וחלילה לומר כן ואדרבא יותר מסתבר דע״י פתיחת חוץ יותר גורם שיורד הדם מבפנים מכפי אשר תגרום יציאת התיכה מבפנים שיורד כפי טבעו וכן מוכח מכל הפוסקים שלא חילקו בזה והרי אף בשפופרת כתבו דבעיינן דקה מן הדקה [וכ״כ הנוב״י מה״ת ס״ס ק״ך והפר״ר בע״ז כזק״ו וח״ו לומר לקולא בזה ורק שמעתי מפי רופא מומחה שאין מכניסין המלקחים שלהם רק עד הפרוזדור ולא למעלה מזה וא״כ לא שייך בזה פתיחת הקבר ודבר זה צריך דרישה וחקירה מן הרופאים]:

נב ורבינו הב״י הוסיף בש״ע לומר שצריכה להטיל החתיכות במים פושרים ואם לא נמוחו טהור עכ״ל וביאור דבריו דלקמן בסי׳ זה יתבאר דכל דם היוצא מן האשת בין לח בין יבש טמא ואפילו הפילה כמין קליפות ושערות ודווקא בשנמוחו בתוך מעל״ע א״כ החתיכות האלה מי יימר שהן עצמן אינם דם יבש ולכן תטיל בפושרין מעל״ע ואם לא נמוחו אז רואין שהן עצמן אינן דם ואי מפני הדם שכתובה טיהרה התורה כמו שנתבאר ובספרו הגדול כתב וז״ל מיהו אפשר דשאני הכא שהיה ניכר בהן שהן חתיכות בשר אלא שהיה בתוכן דם עכ״ל ובש״ע השמיט זה וחשש להחמיר והנה רבינו הרמ״א בד״מ השיג עליו דהא בכאן ידוע שנעקר המקור שלה א״כ אף בלא בדיקה ידוע שאין זה ידם ע״ש [והביאו הש״ך סקי״א] ותמה אני על זה דוודאי גם רבינו הב״י אינו אומר דין זה על נפילת המקור אלא על ראתה דם בחתיכה שנתבאר וגם זה אם נראה לעין שזהו בשר ממש א״צ בדיקה ודבריו המה במקום שיש ספק ובזה דבריו ברורים:

נג האמנם בעיקר המעשה של רבינו שמשון איך היה המעשה יש מגדולי האחרונים שנחלקו על רבותינו בעלי הש״ע דלדבריהם היתה המעשה שנרקב המקור מקצתו ונפלו חתיכות בשר מורקבים להפרוזדור ומאותן חתיכות זב הדם והתיר רבינו שמשון מפני שזהו דם חתיכות ולא דם רחם אבל אם הדם היה זב מרחם היתה טמאה ולרבינו הב״י אף בסתם זיבת דם טמאה ולרבינו הרמ״א טהורה.דתלינן שהם מהחתיכות במו שנתבאר מיהו.עכ״פ כן מפרשים דברי רבנינו שמשון:

נד ונחלקו בזה ואומרים דהמעשה דרבינו שמשון לא היתה רקיבת בשר המקור ולא נפילת חתיכות אלא זהו הדבר השכיח עתה בנשים שלהיות כי הרחם עומר למעלה מפרוזדור והוא מקובץ במו התמסס ובית הכוסות וכאשר האשה תשיג חולשה נפשטו הקמטים עד שהרחם שבראשו כמין מעי נופל למטה סמוך למקום השתן ויש בו פה.במקום יציאת הדמים והוא פה הרחם ומשם הדם יוצא והוא מהרחם באמת אבל שלא במקומו כי הרחם והחדר שבו הדמים הם למעלה מפרוזדור אבל בחולשתה נופל קצת מהרחם למטה לתוך הפרוזדור וקורין לזה בלשון אשכנז פארפא״ל כלומר שנפל ממקומו וזהו שכותב הרא״ש שנעקר מקור שלו דהיינו שמקומו למעלה ונעקר מקצתו עד. שנפל למטה בבית החצון אמנם מ״מ הוא מחובר עם כל הרחם ולא שנעקר ונפרד ממנו כאשר חשבו רבותינו בעלי הש״ע ואין כאן חתיכות נופלות ולא מכה רק חולשה ברחם שנתפשטו קמטיו וטיהר רבינו שמשון מפני שאין הרחם במקומו ואין דרך ראייה בכך וזה שכתוב בטור וכמין חתיכות בשר היה נופל וכו׳ הוא טעות הדפוס וצ״ל וחתיכה וראיה שהרי לא כתב היו נופלים לשון. רבים וכן הוא ברבינו ירוחם ע״ש וממילא דאין כאן הטלת מים שהרי לא נפרדה שום חתיכה ונם לא שייך כאן א״א לפה״ק בלא דם כי אין זה פתיחת הקבר דהרחם סתום כמקדם רק ירד למטה ובעת התשמיש מפני החימום חוזר קצת למעלה ונמצא דהוראת הר״ש היתה ממש פארפא״ל השכיח עתה בין הנשים לרוב חולשתן [כרו״פ סק״ב וכן פסקו בתשו׳ שבו״י וש״י ועוד גדולים]:

נה אמנם יש כמה גדולים החולקים על זה וס״ל דזה שהמקור יורד ממקומו אין זה כלום והוי דם נדה גמור ומה גבול תגביל לו והרי לפעמים המקור נוטה ממקומו. מעט לצד זה או לצד זה כמו שאומרות נשים פקחות ויש מן הרופאים שאומרים שדבר זה לא משכחת כלל שהמקור יורד ממקומו ויש שאומרים שמשכחת לה אבל במקרה רחוקה [וב״י סי׳ נ״ח ובתניינא סי׳ קי״ד ותפארת צבי שי׳ כ״ב) ויש שכתבו דאיך נסמוך על דעת הר״ש נגד רש״י ותוס׳ [משכנ״י סמ״ב ועוד תשו׳] אך זה כבר בררנו בס״ד דכל רבותינו מודים לדין זה:

נו ויש מי שכתב שאם יעלה על הדעת לפרש דברי רבינו שמשון שלא כדעת הש״ע מפני התמיהות שיש לפירושם [כמ״ש בתשובה מעיל צדקה] יש לפרש בכה״ג שהמקור נעקר ולא כולו אלא שנעקרו חתיכות ממנו ואותן חתיכות יצאו לבית החצון ומחוברים בגוף האשה ומאותן החתיכות נובעות דמים שאולי יש הרבה עורקים נפתחים להמקור להביא הדם להמקור ונשאר איזה עורק בחתיכה זו שנעקר מגוף המקור ואין דרך האשה לראות מחתיכה הנפרד מן המקור אבל כשכל המקור בשלימות אלא שנפל למטה אין סברא לטהר [נוב״י שס] ויראה לי דגם בטור וש״ע יש לפרש כך וזה שכתבו וכמין חתיכות בשר נופלים לבית החצון אין כוונתם שאח״כ נפלו לארץ אלא נפלו לבה״ח ומחוברים בגופה וזה שכתב רבינו הב״י שתטיל החתיכה למים פושרין לא קאי על דין מקור אלא על הקודם לו ראתה דם בחתיכה:

נז והנה זה שאמרו הרופאים שנפילת המקור לא משכחת לה כלל אלא במקרה רחוקה או שלא ידעו או שכיזבו ובזמנינו ידוע מזה הרבה וזה בא מקושי הלידה או ממיילדת שאינה בקיאה וכך אמר לי רופא מומחה שהרבה פעמים בא מעשה דנפילת המקור לידו והרופאים מטריחים להשיבו על כנו ולזה עושים הטבעות מעצם רך לתמוך המקור ויש בזה כמה וכמה פרטים ויש שחתיכות קטנות ממנו שולט בהם רקבון וזה שאומר שא״כ מה גבול תגבול לו הרי לפעמים המקור נוטה לצד זה או לצד זה הגבול הוא פשוט דכל שאין להאשה צער מזה והולכת כמקודם אין זה כלום אבל כל שמצטערת מזה והילוכה בקושי ודורשת ברופאים וודאי זהו נפילת המקור:

נח ואדרבא מצד הסברא אמר אחד מהגדולים שהפארפא״ל קילא מדרבינו שמשון לפי פי׳ הקדמונים דהא בזה לא ראתה דם כלל עד שנפל המקור לבית החצון ובנפילת המקור היה בשר ולא דם ומבית החצון התחיל הדם לירד ושם אינו מקום טומאה כלל [פר״ר בט״ז סק״ה]:

נט ובדרך כלל צריך לזה רב בקיאות ויש הרבה טעותים בזה כמו שמובא בספרו של אחד מהגדולים מעשה באשה ילדה שילדה ולד ולאחר שיצא הולד ממעיה יצא עם הולד חתיכה גדולה ועבה וכמה שבועות תלה החתיכה בחוץ ובקשו הרופאים לחתכה ובאה מיילדת בקיאה אחת ואמרה להם שזהו האם והכניסה את החתיכה לגופה ומאז אינה יכולה לטהר לבעלה מפני רוב דמים הזב ממנה ואינה יכולה לילך כדרכה עד שמכניסים לה עגול בהרחם ויש לה וסת [ס״ט סק״ד בתשו׳ לליסא] ובשעת וסתה מרגשת צער כדרך הנשים ולא כן בעת ירידת הדמים מהחתיכה אינה מרגשת צער כלל ואומרת שידעת שהדמים הם מהחתיכה והתירוה ע״ש [שם]:

ס וכן הגיד לי הרופא המומחה והוא ירא אלהים שכמה פעמים ראה שאם יש איזה קלקול בבשר המקור וסביביו כמו רקבון וצלקת דאז מרובים הכתמים ואינו דם נדה אלא מלחלוחית המקום והמקור הוא אדום וממילא דהכתמים אדומים וכשבודקת נראה על המטלית כמין אדמומית וכן הרבה מעשים באו לידי והגידו לי הנשים הממונות על השאלות שיש בהרחם קלקולים ותלתלי בשר ודלדולים וזה בא מחולשתן או מפני קלקול הלידה או מפני מלאכה כבידה וברובן ניכר כמין חבורה קטנה ומפני זה כל הבדיקות וכל הכתמים נראים כאדומים:

סא ולכן באלה וכאלה וביחוד בנפילת המקור באופן זה או באופן אחר שכבר התיר רבינו שמשון בעל התוס׳ והסכימו על ידו רבותינו הרא״ש והטור ובעלי הש״ע והגדולים שחששו שזהו נגד דעת רש״י ותוס׳ כבר ברורנו בסייעתא דשמיא שגם רש״י ותוס׳ וכן הרמב״ם והרמב״ן מודים בהוראה זו שכל שאינו כדרך ראיית הנשים טיהרה תורתנו הקדושה וכ״ש בבדיקות וכתמים שאם לפי ראות עיני המורה החכם בתורה וירא אלהים ומבין בהעניין שיש לאשה זו קלקול במקור או בסביבות המקור מקלקול הבשר וכיוצא בזה ואינה יכולה להטהר לבעלה ויש לה וסת קבוע לטהרה שלא בשעת וסתה ורק בדיקה נקייה של הפסק טהרה מוכרחת להיות לה וגם בדיקה אחת נקייה בתוך ז׳ ימי ספירתה ותטבול ותטהר לבעלה ולא תביט אחרי הבדיקות שאינן נקיות ואחרי כתמיה ואם המורה אין לבו שלם בזה יתיישב עם מורה אחר ואלהים נצב בעדת אל לסייעו להורות כהלכה ומאיש ואשתו ישא ברכה:

סב ודע דכל זה הוא כשהקלקול.שלה בבית הרחם עצמו במקור או בצדדים אבל כשהם על מכונם והקלקול שלה בחדרי בטנה שע״י זה היא רואה דם תדיר אין בזה שום היתר כלל וכלל ואף שהדם אינו שוה לדם וסתה זהו מפני שעדיין לא נתבשל כראוי ויורד קודם זמנו אבל מ״מ סוף סוף כיון שיורד דרך המקור.כדרכו היא נדה גמורה ובכרת וחלילה להקל בזה אף איזה קולא כל שהוא וכן כל בדיקותיה וכתמיה טמאין ומי שמקיל בזה הוא מתיר איסור כרת אם לא כשידוע שיש לה מכה בבטנה שמהמכה יוצא הדם. דזה אינו דם נדה כלל [כמ״ש הרמב״ם פ״ה הל׳ ה׳:]

סג וכן שבר של בני מעיים ההוה אצל נשים מכה כזו אינה מוחזקת בדם וסימן לדבר אין מחזיקין דם בבני מעיים (ס״ט שם] אך רופא אחד אמר שעם כל זה מוציאה דם מחמת קריעת הפריסה ושורייקי סומקי דאית ביה [שם] ואפשר להבחין בין נפילת מעיים ובין נפילה המקור שקורין פארפא״ל לפי ששבר של בני מעיים מכה זו תמצא תמיד מן הצדדין אבל נפילת המקור הוא באמצע בית החצון ונם הבני מעיים המה ירוקים והמקור שהוא האם הוא אדום [שם] וממילא אין מקום לדם הזה לבא לחללו של הפרוזדור שירידת המעיים הם בצדדים חוץ לפרוזדור וצדדי דופני הפרוזדור מפסיקים ביניהם (כרב״י סי׳ נ״ח]:

סד שנו חכמים במשנה [רפ״ג] המפלת כמין קליפה כמין שערה כמין עפר כמין יבחושין אדומים [יתושין] תטיל למים אם נמוחו טמאה ואם לאו טהורה ואיתא בברייתא בגמ׳ [כב:] תניא אר״א בר׳ צדוק שני מעשים העלה אבא מטבעין ליבנה מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא שאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות תטיל למים אם נמוחו טמאה ושוב מעשה באשה שהיתה מפלת כמין שערות אדומות וכו׳ ואמרו להם שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת וכו׳ הטיל למים אם נמוחו טמאה ע״ש:

סה ומפני שבעניין זה תלוי עיקר גדול בשאלות נשים אם מותר לסמוך עלי הרופאים אם לאו ויש אוסרים ויש מתירים ולענ״ד ברור להיתר לכן מוכרחני לבאר בזה דהנה הרא״ש.בתשו׳ ששלח להרשב״א [כלל ב׳ סי״ח] הקשה וז״ל׳ וק״ל כיון שבא מחמת מכה אמאי טמאה הא אמרינן הרואה דם מחמת מכה וכו׳ טהורה ובדם דקאתי דרך מקור פליגי אלמא אף ע״ג דהדם בא מהמקור טהורה הואיל ובא מחמת מכה עכ״ל ולא מצינו תשו׳ הרשב״א על זה ומכח זה דנו גדולים [מהר״ם לובלין בתשו׳ ועוד] דאין סומכין על הרופאים ולכן לא האמינו להרופאים שאמרו שיש לה מכה ואלמלי האמינו לא היו מצריכים להטיל למים וי״א שסומכים על הרופאים וכ״כ רבינו הב״י בספרו הגדול בסי׳ קפ״ד:

סו ונלע״ד דהרא״ש לשיטתו שפיר הקשה אבל להרשב״א לשיטתו אינה קושיא כלל דהרא״ש בהמפלת סי׳ ג׳ הביא מחלוקת הראב״ד והמאור בדם יבש אם צריך נמוחו דהראב״ד ס״ל דהרואה דם יבש טמאה אע״פ שלא נמוחו והמאור ס״ל דדווקא נמוחו כמו בקליפות ושערות וכתב שהרשב״א פסק כהראב״ד והיא דוחה ראיותיו ופוסק בהמאור ע״ש ושני דיעות אלו הובאו בש״ע בסי׳ זה סעי׳ ו׳:

סז ובגמ׳ [כב] איתא בעא מיניה ריב״ח מר״א דם יבש מהו כי יזוב וגו׳ עד דמידב דייב לח אין יבש לא או דילמא אורחא דמילתא הוא א״ל תניתוה דם הנדה ובשר המת מטמאים לחים ויבשים א״ל לח ונעשה יבש לא קא מיבעיא לי כי מיבעי לי יבש מעיקרו ופריך הא נמי תניתוה המפלת כמין קליפה וכו׳ תטיל למים אם נמוחו טמאה ופריך אי הכי בלא נמוחו נמי אמר רבה כי לא נמוחו בריה בפ״ע היא ופריך ומי איכא כה״ג ומתרץ אין דתניא אמר ראב״צ שני מעשים וכו׳ ושאלו לרופאים ואמרו תטיל למים עכ״ל הגמ׳:

סח ואינו מובן למה לא פשט. ליה מיד ממשנה דהמפלת דקדים טובא לדם הנדה ובשר המת ובפרט דמדם הנדה אין ראיה כלל בדפריך ליה לח ונעשה יבש לא מיבעיא לי ועוד מאי פריך אי הכי ליקשי אמתניתין [גם הש"ך סקי"ז דקדק זה] ועוד דפריך ומי איכא כה"ג ופירש"י מי איכא שתפיל קליפות ושערות ע"ש ומה שייכא קושיא זו לשאלתו ליפרוך אמתניתין ועוד יש דקדוקים בסוגיא זו ולשיטת הראב"ד והרשב"א א"ש הבל כמו שנבאר בס"ד:

סט וה"פ דריב"ח שאל מר"א דין זה של הראב"ד אם דם יבש דינו כקליפות דצריך נמוחו אם לאו ולכן לא פשיט ליה מהמפלת דהרי זהו עצמו שאלתו ופשיט ליה ממשנה דדם הנדה וה"פ דכיון דחזינן דגם יבש מקרי דם א"כ ממילא ברואה דם יבש א"צ נמוחו ודחי ליה דאין ראיה מלח ונעשה יבש ופשיט ליה מהמפלת כלומר דבהמפלת מבואר דכשיצא יבש מגופה עכ"ז מטמאינן לה אם נמוחו ובדם הנדה מוכח דאח"כ כשנעשה יבש ג"כ לא יצא מתורת דם אם כן ממילא מוכח דרואה דם יבש טמא אף כשלא נמוחו ולזה פריך אי הכי כי לא נמוחו נמי ולמה נשתנה דינו מדם יבש אבל בלא דבריו הייתי אומר דגם בדם יבש כן בדעת המאור ומתרץ כיי לא נמוחו בריה בפ"ע הוא כלומר דאלו ידענו בבירור שזהו מין דם לא היה צריך הטלה למים אך ההטלה למים מברר אם זהו מין דם או אינו מין דם כלל אלא בריה בפ"ע ולזה שפיר פריך ומי איכא כה"ג כלו' שהאשה תפיל מיני בריות אבל אמתניתין ל"ק די"ל דאינה בריה בפ"ע אלא מין דם אך דצריך נמוחו כדעת המאור והרא"ש [ועכרו"פ וס"ט סק"ה]:

ע ולזה מביא מברייתא דראב"צ ששאלו לרופאים ואמרו שיש לה מכה במעיה שממנה מטלת הקליפות ואין הכוונה שהמכה באותו מקום כהך דד' סו שתולין במכה אלא המכה הוא בפנים המעיים בכריסה ומזה יוצאין הקליפות ולזה אמרו חכמים הטיל למים אם נמוחו סימן שזהו מין דם ואש לא נמוחו אין זה מין דם בלל אלא בריה בפ"ע וא"כ אדרבא האמינו לרופאים דאל"כ היה להם לטמא גם בלא נמוחו כדין דם יבש וא"כ ל"ק קושיה הרא"ש לתלות במכה דהמכה לא היה ברחם כמ"ש ואין זה במכה גמורה ליטהר בכל עניין דזהו רק הלקול במעיים כיון שלא ניכר לכל ואינו דומה למ"ש סוף סעי' ס"ב:

עא והרא"ש וודאי ס"ל דסמכינן ארופאים שהרי כל עיקר קושיתו מטעם זה וגם סוגית הש"ס נ"ל ליישב לדבריו דריב"ח לא שאל על דם יבש כשראתה, דבהא וודאי צריך נמוחו ולכן לא אמר הרואה דם יבש מהו אלא דה"פ ששואל על משנה דהמפלת חתיכה אם יש עמה דם טמאה וכן במפלת כמין דגים ע"ש איך הדין אם נמצא הדם יבש ולא איבעי ליה אי צריך נמוחו דוודאי צריך אלא אדרבא דאולי גם בנמוחו טהורה ולא דמי למפלת קליפות ושערות דנמוחו טמאה דשמא הם עצמם אינם דם גמור ובתוכם דם גמור לח ופשיט ליה ממשנה דדם הנדה וא"ל דמשם.אין ראיה כיון שהיה מקודם לח ופשיט ליה מהמפלת קליפות וכו' דקשה מנלן דמקודם היה בתוכן לח אלא וודאי דאפילו יבש בשנמוח טמאה ופריך אי הכי כי לא נמוח נמי כלומר לדבריך דגם יבש מעיקרו כי נמוח טמאה א"כ למה לי להטילו למים כדי שהא נמוח אפילו לא נמוח נמי דהא לח ונעשה יבש יש יותר סברא להקרא דם כמו שאומר מקודם וכיון דגם ביבש מעיקרו מקרי דם כי נמוח א"כ אפילו אם לא נמוח נמי היה לו להקרא דם דאיך אפשר דבשעת יציאתו א"צ להיות לח שאז הוא עיקר הראייה ואח"כ נצריכו שיהיה לח דיותר נראה להצריכו שיהא דם גמור בשעת יציאתו מאח"כ ומתרץ דכשלא נמוח הוה בריה בפ"ע כלומר דהא דמצ רכינן נמוח זהו כדי לידע אם הוא מין דם כלל ואלמלי היינו יודעים שהוא מין דם לא היינו מצריכים שיהא נמוח וכן בכל דם יבש כשאינו נמרח אמרינן שאין זה מין דם כלל כמ"ש הרא"ש שם ולזה פריך ומי איכא כה"ג וכו':

עב וקושית הרא"ש כי הוא דאחרי שיכול להיות שאין זה מין דם כלל אלא קליפות בעלמא בריה בפ"ע מטיבת המכה שבמעיה א"כ למה מצרכינן בדיקה כלל והרי ברואה ממש בד' ס"ו כשיש לה מכה תולין נמנתה אף שיכול להיות שדם זה הוא מהמקור מ"מ כיון שעומדת שלא בשעת וסתה ויש לה חזקת טהרה אנו תולין במכתה כמו כן נתלי במכתה שבתוך מעיה ונאמר שזהו בריה בפ"ע ולא מין דם כלל ושמא תאמר דכל מה דאיכא לברורי מבררינן א"א לומר כן שהרי במכה דשם כתב הרא"ש להדיא על מה שאמרו דאם דם מכתה משונה אין תולין במכה דכל זמן שלא יתברר לנו להיפך לאיסור אנו תולה וכ"כ הרשב"א בתה"ב ובארנו זה בסי' קפ"ז סעי' ס"ג דדווקא כששניהם לפנינו יש לברר אבל בלא זה א"צ לברר משום חזקת טהרה ע"ש ולמה הצריכו בכאן ביורר להטיל למים מעל"ע נוקמה בחוקת טהרתה ולפ"ז גם הרא"ש לא יפרש כאן שהמכה היתה באותו מקום ועכ"פ מהרשב"א לשיטתו ומהרא"ש לשיטתו יש לנו ללמוד דברירא להו האי דינא שסומכין על הרופאים במה שיאמרו וכסברת רבינו הב"י בסי' קפ"ז דלא כדעת החולקים וכן עיקר לדינא:

עג וז"ל הטור והש"ע סעי' ד' כל דם היוצא מן האשה בין לח בין יבש טמא ולא עוד אלא אפילו יצא ממנה צירת בריה כמין קליפות או כמין שערות או כמין יבחושין אדומין טמאה והוא שיהיו נמוחים בתוך מעל"ע ע"י ששורים אותן במים פושרין ויהיו המים פושרים כל משך מעל"ע שהם בתוכו ושיעור החימום כמו מים ששאבו בקיץ מהנהר או מהמעין ועמדו בבית שחום הבית מחממתן ובחימום של אלו כך הוא שיעור פושרין בימות החורף [וכתם פוכרין אינן חמים יותר מחמימות הרוק] ואם הם קשים כל כך שאינן נמוחין בתוך מעל"ע טהורה אפילו הם נמוחים ע"י מיעוך שממעכן

בצפרניו עכ״ל וממילא דכשמיענן בצפרניו ולא נמרחו טהורה וא״צ לבדוק ע״י שרייה דכיון דבצפרנים לא נמוחו כ״ש דבשרייה לא ימוחו ולפלא שהשמיטו כמין עפר ששנינו במשנה דהמפלת (עס״ט סק״ו מ״ש בזה ואינו מספיק מ״ש דכ״ש הוא ע״ש וברמב״ם יש עפר ע״ש] ופשוט הוא דכל זה מיירי בקטנה דלא שייך בזה פתיחת הקבר וכן כשאין בזה חשש לידה דאלו יש בזה חשש לידה פשיטא דטמאה שבועיים שמא היא נקבה כדלקמן סי׳ קצ״ד [ש״ך סקי״ג]:

עד וזה שאמרנו שאם לא נמרחה טהורה בד״א בזמן שהם יבשים גמורים שאין עמהם דם כלל אבל אם יש עליהם שום. לחלוחית דם טמאה וה״ה אם קצתן נתמעכו או נימוחו וקצתן לא נתמעכו ולא נימוחו דטמאה וכתב רבינו הרמ״א וז״ל מיהו נ״ל דאם בדקה ג׳ פעמים כל מה שראתה ולא נמוחו כלל שוב א״צ לבדוק מה שהיא רואה אחייב בדרך זה שהרי הוחזקה שדברים אלו אינם דם רק באים ממכה שבגופה ודווקא באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה כמו שנתבאר גבי מכה לעיל סי׳ קפ״ז עכ״ל:

עה ויש מי שהקשה למה טמאה כשיש בה לחלוח דם כיון דגוף השערות אינן יבלות להתמחות א״כ ע״כ מכה יש לה כדברי הרופאים וא״כ נהי דהוה כמכה שאין ידוע אם מוציאה דם עכ״פ באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה היה לנו לטהרה כבסי׳ קפ״ז [ח״ד סק״ו ונדחק בזה ע״ש] וכל זה מפני שדימו שהמכה היתה באותו מקום ואינו כן ולכן דקדק הבינו הרמ״א לומר ממכה שבגופה ובסי׳ קפ״ז קרי לה מכה שבאותו מקום וכבר בררנו דבין לחרשב״א ובין להרא״ש הרופאים אמרו שיש לה מכה בגופה ולא באותו מקום כמ״ש בסעי׳ ע׳ להרשבא ובסעי׳ ע״ב להרא״ש ואם כי כמה מהגרועים לא תפסו כן מ״מ כנ״ל עיקר ולכן אם יש רק לחלוחית טמאה ולא דמי לדם שבחתיכה דאפילו מבוקעת טהורה דהתם הדם הוא בהחתיכה אלא שהוא בבקעים ואין דרך הראייה בכך כמ״ש לעיל אבל בכאן הלחלוחית הוא על גביו ודרך ראייה בכך [עש״ך סקנו״ו]:

עו וגם על מה שכתב דדווקא שלא בשעת וסתה הקשו עליו כיון דזהו בריה בפני עצמו מה לי בשעת וסתה או שלא בשעה וסתה דהא טעמא דאסרינן במכה בשעת וסתה בסי׳ קפ״ז משום דאל״כ לא תטמא לעולם כמ״ש שם והכא לא שייך סברא זו דתטמא כשתראה כדרך הנשים [ש״ך סקט״ז וכרו״פ סק״ד] ותרצו דכוונתו הוא לעניין שאמר דכשבדקה ג׳ פעמים ולא נמוחו שוב א״צ בדיקה דקאמר לעניין זה דאין סומכין על זה בשעת וסתה אבל אם בדקו ולא נימוחו גם בשעת וסתה טהורה [מנ״י וס״ט סק״ו] ויש שערערו נם בזה [עכרו״פ שס] ולענ״ד נראה להוסיף דלפי מה שבארנו דהמכה לא היתה באותו מקום אלא במעיה ומהמקור יורד כדרכו לפיכך שפיר החמיר רבינו הרמ״א ולא דמי למכה שבסי׳ קפ״ז [והח״ד סק״ז האריך בזה והולך לשיטתו שהמכה היתה באותו מקום ונדחק בזה ע״ש ולפענ״ד העיקר כמו שבארנו ודע דבדיקת פושרין כריך על כל מה שהפילה ולא די במקצתו כמ״ש הס״ט שם בשם תה״ד והס״ע פקפק בזה ע״ש ולא ידעתי למה דוודאי כן הוא ודו״ק]:

עז וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ בד״א שצריך בדיקה בשרייה במפלת כמין קליפות ושערות אבל חתיכת דם אע״פ שקשה ואינו נימוח טמאה וי״א שגם לזה צריך בדיקה בשרייה אם היא חתיכה קטנה כשיעור שפופרת הקנה דק שבדקים עכ״ל וכבר כתבנו שזהו מחלוקת הראב״ד והמאור שהבאנו וגם הטור הביא מחלוקת זו ובירושלמי בהמפלת יש מחלוקת בזה ושם נראה כהראב״ד דבכל עניין טמא [ש״ך סקי״ז]:

עח וז״ל הירושלמי המפלת דם יבש ר״ל אומר טמאה ריב״ח אומר טהורה מתניתא פליגי על ריב״ח מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין קליפין אדומין ובא מעשה לפני חכמים ושלחו וקראו לרופאים ואמרו להם מכה יש לה מבפנים שוב מעשה וכו׳ כמין שערות אדומות וכו׳ ואמרו שומא יש וכו׳ מפני שיש בה שומא ומפני שיש בה מכה הא אין בה שומא ואין בה מכה לא בדא פליגין עליה ולית לה קיום עכ״ל:

סימן קפט

א כל דיני ווסתות ופרטיהן. ובו פ״ה סעיפים.

מיני וסתות רבים הם ויש וסת קבוע ויש שאינו קבוע ויש הפרש בין קבוע לאינו קבוע ויש זמנים שאין ראוים לקבוע בהן וסתות אפילו ראתה כמה פעמים והיינו ימי זיבה וימי נדה כשהיא רואה ממעיין פתוח וכן ימי עיבורה ומניקתה ויש זמנים שאפי׳ יש לה וסת קבוע היא מסולקת באלו הימים מן הוסת ואינה חוששת לו והיינו בימי עיבורה ומניקתה שאז היא מסולקת דמים וכן זקנה שכבר פסקה מלראות וכ״ש כשהיא ילדה עדיין שלא הגיעה עדיין לזמן ראיית דמים וכל פרטי דינים אלו יתבארו בסי׳ זה בס״ד ובסעי׳ ע״ו יתבאר שאין דומין זל״ז ע״ש:

ב חמשה מיני וסתות הן האחת וסת הימים כגון שהיא רגילה תמיד לראות בר״ח או בשני לחדש או בשלישי וכו׳ וזהו וסת הבינוני שרוב נשים רגילות לראות משלשים יום לשלשים יום וכן כשהיא רגילה לראות ביום א׳ מהשבוע או ביום ב׳ וכו׳ ובכלל זה כשהיא רגילה לראות תמיד רק בשעה פלונית.

השנית וסת ההפלגות כגון שהיא רגילה לראות בכל כ׳ יום או בכל כ״ה ימים וכיוצא בזה שאין הראייה קבוע לה ביום פלוני מהחדש או מהשבוע אלא כשמפלגת מספר ימים. השלישית וסת הדילוג כלומר שמדלגת תמיד יום אחד כגון שראייתה הוא באחד בניסן ובשני באייר ובשלישי בסיון וברביעי בתמוז וכן לעולם מדלגת יום אחד וגם בוסת הפלגות יש וסת הפלגה בדילוג כגון שרגילה לראות אחר כ׳ יום ואח״כ אחר כ״א יום ואח״כ אחר כ״ב יום וכן וסת הדילוג כשפוחתת כגון שהיא רואה ט״ו בניסן וי״ד באייר וי״ג בסיון וכן בהפלגות באופן זה ובכלל זה גם וסת הסירוג כלומר שהיתה מדרכה לראות בכל חדש ועתה סירגה ורואה כל שני חדשים וכל אלו הם וסתות התלוים בזמן:

ג והרביעית וסת הגוף והוא וסת התלוי במעשה כגון שהיא רואה בכל עת שמפהקת או מעטשת ובכלל זה וסת הקפיצות כגון שבכל עת שקופצת היא רואה דם וזה נקרא וסת האונס. והחמישית וסת המורכז דהיינו שהוא תלוי בימים ובמעשה כגון שבכל עת שקופצת או מתעטשת ומפהקת ביום פלוני היא רואה אבל שלא ביום פלוני אינה רואה וכן ביום פלוני כשאינה קופצת או כשאינה מפהקת ומעטשת אינה רואה ולדעת הרמב״ם ליכא כלל וסת הגוף בלא קביעת זמן ורוב הפוסקים חולקים עליו והרשב״א מחלק בין וסת הגוף דהיינו פיהוק ועיטוש לבין וסת הקפיצות דבוסת הקפיצות מודה להרמב״ם דצריך דווקא יום קבוע ובעל המאור חולק גם בזה כמו שיתבאר בסי׳ זה בס״ד וכלל גדול הוא דכל וסת אינו נקבע רק בג׳ פעמים ואינו נעקר רק בג׳ פעמים אבל לחוש חוששת אפילו בפעם אחת כמו שיתבאר בס״ד:

ד כתבו הטור והש״ע בסעי׳ א׳ כל אשה שאין לה וסת קבוע חוששת ליום ל׳ לראייתה שהוא עונה בינונית לסתם נשים ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע מכ׳ לכ׳ או מכ״ה לכ״ה חוששת לזמן הידוע עכ״ל ואסורה לשמש כל עונת הוסת כמ״ש בסי׳ קפ״ד ע״ש וזה שכתבו חוששת ליום ל׳ פירושו בכלות ל׳ יום וחוששת ליום ל״א [ש״ך סק״ל] דל׳ יום הוא מתחלת ראייה עד תחלת ראייה אחרת דסתם נשים חזיין לסוף עונה דכל שלשים יום מקרי תוך ימי עונתה ולאחר שלשים בעי בדיקה [רש״י ט״ו א ד״ה בתוך]:

ה וזה שכתבו הטור והש״ע לקמן סעי׳ י״ג דהאשה שראתה חוששת לוסת החדש וכו׳ ע״ש ובכאן כתבו שחוששת ליום ל׳ י״א דהיינו הך כלומר דיום ל׳ הוא וסת החדש ואע״ג דא״כ פעמים לא יהיה ל׳ יום כגון אם תראה בט״ו באייר שהוא חסר ותחשוש בט״ו בסיון לפי ימי החדש והרי אין כאן אלא כ״ט יום מ״מ זהו עונה בינונית דכך ברא הקב״ה הטבע שתלך לפי ימי החדש ולא איכפת לן בין מלא לחסר [ש״ך שם] ויש מהגדולים שהסכים לזה [מנ״י סקכ״א] וכן משמע מדברי הרשב״א במשמרת הבית שער הוסתות שכתב שם דגם בענייני הגוף הולכין אחר קידוש החדש של ב״ד שלמטה כמו שדרשו בירושלמי על פסוק אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי דבתולה בת ג׳ שנים ויום אחד שנבעלה אין בתוליה חוזרים ואם עיברו ב״ד את השנה בתוליה חוזרים וה״נ בוסתות כן הוא ע״ש:

ו אבל רבים מהפוסקים חולקים על זה וס״ל דבאמת שני דברים הן וצריכה לחוש לשניהן ואם ראתה בט״ו באייר חוששת לט״ו בסיון מפני וסת החדש ולט״ז בסיון מפני וסת הבינוני ולעולם צריכה לחוש לשניהם עד שתקבע וסת ג׳ פעמים [ב״ח וט״ז סקי״ד וכרו״פ סקט״ו וחכ״צ סי׳ קי״ד ועי׳ ס״ט סקי״ב דרפויי מרפיא בידיה] אמנם ברמב״ם לא נמצא כלל דין דעונה בינונית וכן הראב״ד בס׳ בעלי הנפש לא הזכיר זה דאין לזה הכרח בש״ס [דרש״י שם דייק ממ״ש שם והוא שבא ומצאה תוך ימי עונתה דהיינו עד ל׳ וכ״כ הרמב״ן והרשב״א אבל הרמב״ם והראב״ד יפרשו כפשוטו בתוך ימי וסתה וכ״כ הכרו״פ ע״ש]:

ז אמנם בעיקר הדבר לא אבין לענ״ד דהא וסתות דרבנן מטעם דרוב נשים מוחזקות לראות בשעת וסתן ורוב נשים הוסת שלהן משלשים יום לשלשים יום א״כ למה חששו כלל לוסת החדש ואם רוב נשים רואות לוסת החדש למה חששו עוד ליום הל׳ ואם נאמר דבהרוב יש שרואות ליום הל׳ ויש שרואות ליום החדש מנלן לומר כן הא בגמ׳ אינו מבואר זה ומנא להו לומר כן ועוד דאלו אמרו כן רבותינו הראשונים היה מקום לומר דכך קבלו מהגאונים אבל בכל דברי רבותינו לא מצינו רק שאמרו לחוש לוסת הבינוני והטור עצמו מקודם כתב לוסת הבינוני ואח״כ לוסת החדש ולא הזכיר שצריך לחוש לשניהם ואיך נאמר דכוונתם לחוש לשני ימים ע״כ יותר נראה כדיעה ראשונה דהיינו הך ואם לא נראה לרבותינו שיהיה זה תלוי בזמן קידוש החדש נאמר להיפך דהוסת הוא ליום ל׳ ואלו שכתבו לשון חדש ג״כ כוונתם כן וסירכא דלישנא נקטו משום דסתם חדש ל׳ יום וצ״ע:

ח וראיה ברורה לזה דהרשב״א בריש שער הוסתות כתב בכלליות הדינים דלוסתות שאינו קבוע חוששת וכל העניין שם מקודם זה ואחר זה מיירי בימי החדש ובסוף השער כתב בפרטי הדינים וז״ל ועתה נבאר מי שאין לה וסת קבוע אם צריכה לחוש לעונה בינונית שהיא ל׳ יום וכו׳ כבר כתבנו וכו׳ ואע״פ שאינו קבוע חוששת לו וכו׳ עכ״ל הרי להדיא דמ״ש בתחלת דבריו מפרש בכאן [והחכ״צ עשה מזה קושיא על הש״ך והח״ד בסקי״ב טרח ליישבה ע״ש ותמיהני דאדרבא מזה ראיה גמורה להש״ך אלא שי״ל להיפך דהעיקר הוא יום ל׳ כמ״ש מיהו זהו ראיה ברורה דא״צ לחוש לשני ימים עוד ראיה הביא הח״ד בשמו דבוסת הבינוני פסקו בסי׳ קפ״ד דכשעברה העונה צריכה בדיקה ואלו בוסת החדש פסקו בסי׳ זה סעי׳ ד׳ דכשאינו קבוע

עברה ולא בדקה נותרת בלא בדיקה ע״ש ותמה תמה אקרא הלא בסעי׳ ד׳ לא הוזכר כלל בש״ע וסת החדש אלא וסת הבינוני ולהיפך וז״ל ועונה בינונית שהיא לל׳ יום דינה כוסת קבוע עכ״ל וזהו כבסי׳ קפ״ד ועיינתי בחכ״צ עצמו ובכל אריכת דבריו לא מצאתי שום דחייה להש״ך ז״ל ורק בזה שחולק עליו לעניין מ״ש הש״ך דהחשש הוא ליום ל״א מביא מלשונות הפוסקים דמשמע דהחשש הוא רק ליום ל׳ ע״ש וזהו אמת ורק מלשון רש״י בדף ט״ו א נראה כהש״ך והחכ״צ נדחק בו ע״ש אך הח״ד שם הסכים בזה להש״ך וחולק על החכ״צ ע״ש ובהשני ימים הסכים עמו ולענ״ד לא נראה כן ודו״ק]:

ט שני חילוקים יש בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע דוסת הקבוע בשלשה פעמים אינו נעקר אלא בג״פ וכל זמן שלא עקרתו ג׳ פעמים צריכה לחשוש לו ובאינו קבוע אע״ג דלחוש חוששת לו מיהו נעקר אפי׳ בפעם אחת דכשפעם אחת שינתה מוסת זה א״צ לחוש לו ואפילו ראתה שני פעמים נעקר בפעם אחת ואינה חוששת לו עוד [עי׳ ט״ז סק״ג ופשוט הוא] עוד יש חילוק דהקבוע אף ע״פ שעברה עונתו ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה ובאינו קבוע אם הגיע זמן הוסת ולא בדקה ולא ראתה מותרת אחרי שעבר עונתו וזה שנתבאר בסי׳ קפ״ו דבאין לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש לכמה פוסקים זהו כשאין לה וסת כלל אבל כאן מיירי שיש לה וסת אלא ששינתה לזמן אחר ולא קבעתו עדיין ג׳ פעמים [ט״ז סק״ה] וי״א דאפילו בתחלת קביעותה מותרת אף שלא היה לה עדיין וסת אלא דשם מיירי שאין לה וסת כלל ובכל שעה היא מוחזקת ברואה אבל כאן יש לה וסת אלא שאינו קבוע [נקה״כ] וזה שנתבאר באינו קבוע כשלא בדקה מותרת זהו בשארי מיני וסתות אבל מה שצריכה לחוש לעונה בינונית שהיא לל׳ יום דינו כוסת קבוע ואסורה עד שתבדוק כמ״ש בסי׳ קפ״ד מיהו לעניין עקירה די בפעם אחת כמו כל וסת שאינו קבוע [מנ״י]:

י וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ אם קבעה וסת לשעות ולא לימים אינה חוששת אלא שעתה בלבד והוסת הזה הוא נעקר בשעה אחת ואפילו בלא בדיקה עכ״ל ביאור הדברים כגון שראתה ג׳ פעמים בימים שאינן שוים כגון באחד בניסן ובד׳ באייר ובט׳ לסיון דהדין שחוששת לאחרון שבהם כדין וסת שאינו קבוע ובכל הג׳ פעמים ראתה כולם בשעה אחת כמו שעה קודם חצות היום וכיוצא בזה דאז אינה חוששת בט׳ תמוז רק בשעה זו ולא עונה שלימה [ח״ד סק״א] וכשעברה השעה ולא בדקה ולא ראתה מותרת והטעם פשוט דכיון שהיום אינו קבוע א״כ אין כאן קביעת יום כלל שנאמר שתראה דווקא ביום זה בשעה זו א״כ הוה בשאר וסת שאינו קבוע דנעקר בפעם אחת ומותרת בלא בדיקה [שם וגם דברי הט״ז סק״ד צריך לפרש כן ע״ש ודו״ק]:

יא כיצד הוא וסת הימים השוה כגון שראתה ג׳ פעמים ביום ראשון לשבוע או ג׳ פעמים ביום א׳ לחדש קבעה לה וסת לכל יום ראשון לשבוע או ליום א׳ לחדש וכיוצא בזה ואע״ג דחדשים הם אחד מלא ואחד חסר ואין הימים שבין ראייה לראייה שוין מ״מ קביעות החדש גורם [תוס׳ ס״ד א ד״ה איתמר וכ״כ הרשב״א בתה״ב והראב״ד] ולפ״ז בחדש ששני ימים ר״ח חוששת ליום השני של ר״ח שממנו מתחיל המניין של החדש דיום הראשון הוא שלשים לחדש העבר ויראה לי דה״ה אם ראתה ג׳ פעמים בערב ראש חודש שג״כ קובעת לה וסת בכל ערב ראש חודש ואף שאינם שוים דבחדש מלא הערב ר״ח אינו יום אחרון של החדש ובחסר הוא יום אחרון מ״מ קביעות ערב ראש חודש קא גרים ועוד דאדרבא הם שוין במניין ימי החדש דכולהו ערבי ראשי חדשים הם בכ״ט לחדש:

יב ודע שלשון הטור והש״ע בסעי׳ ו׳ כן הוא ראתה ג׳ פעמים באחד בשבת או בה׳ בשבת או באחד בניסן ובאחד באייר ובאחד בסיון קבעה לה וסת וכו׳ ובאחד בחדש אע״פ שאחד מלא וכו׳ עכ״ל והנה ניסן וסיון ר״ח יום אחד דהחדשים שלפניהם הם חסרים ואייר שני ימים ר״ח דניסן הוא מלא ומלשונם משמע להדיא שראתה ביום השני של ר״ח אייר דיום זה מקרי אחד באייר אבל אם ראתה ביום ראשון של ר״ח אינו נקבע וסת לכל ר״ח דהוא אינו אחד באייר אלא שלשים של ניסן ולפ״ז כשראתה ערב ראש חודש ניסן ויום ראשון דר״ח אייר וער״ח סיון נקבע לה וסת לכל ערב ראש חודש דיום הראשון מר״ח אייר הרי הוא יום אחרון דניסן כמו ערב ראש חודש ניסן שהוא אחרון דאדר וכן ערב ראש חודש סיון הוא אחרון דאייר ולפ״ז תקבע לה וסת בכל ערב ראש חודש בחסר אבל במלא הוי וסתה יום א׳ דר״ח וכל כי האי ה״ל לפרש ועוד דלפ״ז אין הימים שוים לא במספרם ולא בשמותם לפיכך נ״ל דשיגרא דלישנא נקטי וכוונתם דכל יום שנושא עליו שם ר״ח הוי קביעות לראשי חדשים [וכ״מ מש״ך סקי״ג ע״ש ודו״ק] ועמ״ש בסעי׳ כ״ח:

יג וזה שכתבו ראתה ג׳ פעמים באחד בשבת או בה׳ בשבת דקבעה לה וסת לכל אחד בשבת או לכל ה׳ בשבת פירשו המפרשים דאין הכוונה שראתה בכל שבוע אלא ראייתה היתה בכל ג׳ שבועות באחד בשבת או בה׳ בשבת וקבעה לה וסת לכל ג׳ שבועות באחד או בה׳ בו [ב״ח וש״ך סקי״ד] וטעמם נראה דאין לפרש בכל שבוע דהא לדינא דגמ׳ אין אשה קובעת לה וסת בימי זיבות כשראתה ממעיין פתוח כמ״ש הטור לקמן בסי׳ זה ולכן פירשו בג׳ שבועות דווקא דאז כלו ימי זיבות דימי זיבות נמשכים עד י״ח יום מתחלת ראייתה כמ״ש בסי׳ קפ״ג [וכ״כ הפרישה אות ח׳] מיהו לדידן קובעת לה

וסת כמ״ש הטור לקמן ולכן בש״ע לא נזכר כלל דין זה ואפשר שטעמם משום דלא שכיח כלל אשה שתראה בכל שבוע או בכל ב׳ שבועות ועוד דהרואה בכל שבוע לא תטהר לבעלה לעולם ועי׳ בסעי׳ ט״ו׃

יד וסת ההפלגה מקרי בשראייתה אינם לא בימים שוים לימי השבוע ולא בימים שוים לימי החדש אלא שוים בהפלגתם במספר הימים כגון שהיא רואה בכל עשרים יום או בכל כ״ה ימים וכיוצא בזה ומובן ממילא דקביעות לוסת כזה צריכה לראות ד׳ פעמים כדי שיהיו ג׳ הפלגות שוים והפעם הראשון אינו מן המניין דאין שם הפלגה עליו ושם הפלגה מתחיל מראייה שנייה ולא דמי לוסת החדש ולוסת השבוע דגם הראשון מהמניין דשמו של הוסת עליו וכן לעניין לחשוש בראייה ראשונה בוסת הפלגה החשש הוא מראייה שנייה ואילך כגון שראתה לסוף עשרים יום מראייה ראשונה חוששת מכאן ולהבא לכל יום עשרים מראייתה׃

טו ודע שיש להסתפק בוסת הפלגות כשהם שוים לימי השבוע כגון שהיא רואה בכל כ״ב יום ויום הכ״ב הוא תמיד יום שוה לימי השבוע איך נדון בו והנה זהו וודאי דבכה״ג גם הפעם הראשון הוא מהמניין כיון שהוא יום שוה לימי השבוע וזהו הדין שבסעי׳ י״ג אמנם כשראתה ד׳ פעמים איזה שם יש לוסת הזה וסת השבוע או וסת הפלגה ונ״מ לדינא כגון שבראייה חמישית תראה שנים או ג׳ ימים קודם זמן הקביעות ואם אתה קוראו וסת השבוע צריכה לחוש ליום זה כדין וסת קבוע שכל שלא נעקר ג׳ פעמים חוששת לו אבל אם תקראנו וסת הפלגה אין החשש לאחר ב׳ וג׳ ימים אלא לאחר כ״ב יום דזהו זמן הפלגתה ועוד הפרשים יש לפי הדינים שיתבארו ויש מי שמסתפק בזה [כרו״פ סק״ח] ויש מי דפשיטא ליה דהולכין אחר וסת הפלגה [ח״ד סק״ד] וכן נראה עיקר דרוב נשים ראייתן בהפלגות שוות ולא ביום שבוע שוה [וגם דעת הכרו״פ נוטה יותר לזה ע״ש]׃

טז וסת הדילוג כיצד ווסת זה ישנו בין בוסת החדש ובין בוסת הפלגה בוסת החדש כיצד כגון שראתה בט״ו בניסן ובט״ז באייר ובי״ז בסיון לא קבעה עדיין וסת עד שתראה עוד בי״ח בתמוז דכיון שאינן ביום אחד והופלגו יום אחד זה מזה דינו כוסת הפלגה שאין ראייה הראשונה מן המניין שהרי אתה קורא לה וסת הדילוג ובראייה ראשונה עדיין לא נדלגה ויש חולקים בזה וס״ל דבדילוג גם ראייה ראשונה מן המניין וחוששת לי״ח בתמוז ולי״ט באב וכן לעולם והטעם דכיון דיש בוסת זה שם של החדש הרי יש ג׳ וסתות בימי החדש ומה לנו אם זה נפלג מזה יום אחד ופלוגתא היא בגמ׳ [ס״ד א] ויש פוסקים לקולא ויש לחוש לדברי המחמירים מפני שזהו דעת רבינו חננאל שכל דבריו בקבלה מפי הגאונים ולפ״ז צריכה לחוש לשני ימים לי״ז בתמוז מפני וסת החדש כדין וסת החדש שחוששת אפילו בפעם אחת ולי״ח בתמוז מפני וסת הדילוג להיש חולקים [וכתב הח״ד סק״ה דכשראתה בי״ח בתמוז וצריכה לחשוש לי״ט אב ולכ׳ אלול וכן לעולם ואפילו לא ראתה בי״ט אב מ״מ צריכה לחשוש לכ׳ אלול וצ״ע ודו״ק]׃

יז ואפילו לדיעה ראשונה כתב רבינו הב״י בסעי׳ ז׳ וז״ל ומיהו אם היה לה וסת קודם שהתחילה ואח״כ שינתה וראתה בדילוג ג׳ פעמים קבעה וסת בדילוג לפי שאף הראשונה בדילוג ראתה אותה שדילגה מוסת הקבועים לה עכ״ל ביאור דבריו דאם היה לה וסת קבוע מקודם והיה הוסת בי״ד לחדש ואח״כ שינתה לט״ו ואח״כ לט״ז ואח״כ לי״ז קבעה וסת בדילוג ולא אמרינן הרי הי״ד אינו ממניין הדילוג דשדינן ליה אחרי הוסת הקבוע שמקודם ולא נשאר רק ג׳ פעמים בדילוג כמו דאמרינן בגמ׳ שם למאן דס״ל דסגי בג׳ פעמים לא מצרפינן להג׳ פעמים הוסת הקבוע של הי״ד הקודם ע״ש [דקאמר למודה שאני] וא״כ למאן דס״ל דצריך ד׳ פעמים לא נצרפו ג״כ מ״מ קיי״ל דמצרפינן והטעם כיון דעיקר הטעם דלא חשבינן הראשון מפני שאין שם דילוג עליו ובכה״ג הרי יש עליו שם דילוג מפני הוסת הקודם [ש״ך סקי״ח וכצ״ל בכוונת הט״ז סק״ז אלא שלא דקדק בדבריו לצייר בוסת החדש אלא בהפלגה ודו״ק]׃

יח וסת הדילוג בהפלגה כיצד כגון שראתה היום וראתה שנית לסוף ל׳ ושלישית לל״א ורביעית לל״ב קבעה וסת לדילוג של הפלגות והיינו שאח״כ תחוש לל״ג ואח״כ לל״ד וכן לעולם ובכאן הכל מודים שצריך ד׳ ראיות כבדין הפלגות ואדרבא י״א דלדיעה ראשונה שבסעי׳ ט״ז דבוסת הדילוג של החדש צריך ד׳ ראיות בעינן בוסת הדילוג של הפלגות חמשה ראיות [ט״ז סק״ו וש״ך סק״ח] והטעם נראה דהא ראייה ראשונה אין עליה לא שם הפלגה ולא שם דילוג והשנייה יש עליה רק שם הפלגה דדילוג אינו עד השלישית ונצרך לזה עוד שני ראיות והא דהטור והש״ע בסעי׳ ה׳ לא הזכירו זה משום דמיירו ביש לה וסת מקודם בכל כ״ט יום דבכה״ג א״צ רק ד׳ ראיות כמ״ש [ב״ח] אך זה גופה ה״ל לבאר כמ״ש זה בדין הקודם בסעי׳ ז׳ ע״ש׃

יט אין הפרש בדילוגים בין שהרחיקה הרבה בין מעט כלומר בין שהדילוג היה רק יום אחד ל׳ ול״א ול״ב כמ״ש ובין שדילגה שני ימים כגון שראתה לל׳ ולל״ב וללל״ד וללל״ו חוששת אח״כ לל״ח ולמ׳ וכן לעולם וה״ה בג׳ ימים ויותר וכ״כ הרשב״א בתורת הבית דלא כיש מי שחולק בזה ונראה דכן הוא בעניין דילוג החדש ודע דיש מי שאומר דגם בדילוג בפחת הדין כן כלומר שראתה לסוף ל׳ ואח״כ לכ״ט ואח״כ לכ״ח ואח״כ לכ״ז דחוששת אח״כ לכ״ו ולכ״ה ולכ״ד וכן לעולם [ש״ך סק״ט] ויש מי שמגמגם בזה דא״כ כך תפחות ותלך עד שתראה בכל יום ודבר זה א״א [כרו״פ סק״ו] אבל כן

מפורש בס׳ בעלי הנפש להראב״ד ע״ש ויראה לי דהפחיתה היא רק עד י״ח יום ולא יותר משום דשם כלים י״א יום שבין נדה לנדה שהיא מוחזקת בחזקת טהרה:

כ ראתה ג׳ פעמים בג׳ חדשים בדילוג וחזרה וראתה בג׳ חדשים בדילוגים אלו וכן בפעם ג׳ חזרה וראתה ג׳ פעמים בדילוגים אלו ה״ז וסת קבוע לדילוג לחזור חלילה תמיד באופן זה כגון שראתה בט״ו בניסן ובט״ז באייר ובי״ז בסיון וחזרה וראתה בט״ו בתמוז ובט״ז באב ובי״ז באלול ועוד חזרה וראתה בט״ו בתשרי ובט״ז במרחשון ובי״ז בכסלו קבעה לה וסת בדילוג לעולם לחשוש ט״ו בחדש זה וט״ז בחדש השני וי״ז בשלישי ואח״כ חוזרת ג״כ לט״ו ולט״ז ולי״ז וכן לעולם ולכאורה לדיעה ראשונה שבסעי׳ ט״ז צריך גם כאן ד׳ חדשים ויש מי שכתב כן בפירוש [פרישה] אמנם מלשון הטור והש״ע בסעי׳ ח׳ לא משמע כן דא״כ לא ה״ל לסתום כל כך ולכן יותר נראה כמי שאומר דבכאן הכל מודים דגם ראייה ראשונה מן המניין כיון שהושלש ג׳ פעמים בשילוש דהוי כמו ג׳ פעמים ביום שוה בחדש [ש״ך סק״כ] ולענ״ד נראה דבפעם הראשון מהמשולשים הכונה שהיה לה וסת מקודם דבכה״ג הכל מודים כמו שנתבאר ובהשניים ובהשלישיים א״צ לזה כמובן דכל השלשה זמניים הם כאחד אחרי שמשולשים הם וממילא דהוי כיום אחד בכל החדשים בכולל [ומ״ש הט״ז בסק״י אולי לפמ״ש לא היה באפשרי לכתוב בב׳ פעמים ודו״ק]:

כא ראתה באחד בניסן ובאחד באב קבעה לה וסת לר״ח לדילוגים ובכאן הכל מודים דדי בג׳ כיון דכולהו ביום אחד בר״ח [ש״ך סקכ״ב] ויש חולקים בזה ואינו עיקר [עי׳ ט״ז סקי״א] וכן מבואר בבעה״נ להראב״ד ז״ל וכן הדין כשראתה ג׳ פעמים בכל ג׳ ר״ח וכן לעולם וכלל הדברים שהג׳ פעמים צריכים כולם להיות שוות אבל אם פעם אחד אינו שוה כגון שראתה באחד בניסן ובאחד באייר ובאחד בתמוז ולא ראתה באחד בסיון לא קבעה לה וסת וכן אם ראתה בט״ו בניסן ובט״ז באייר ובי״ח בסיון לא קבעה וסת כיון שסירגה שני ימים בשלישי שלא ראתה עד י״ח בו ואפילו אם היה לה וסת קבוע ביום י״ד קודם לכן אינו וסת [ש״ך סקכ״ד וכן משמע בגמ׳ ס״ד ב ע״ש] וכן אפילו ראתה בי״ט בתמוז אינו כלום כיון שאין הדילוגים שוים בג׳ פעמים [שם סקכ״ג] אא״כ חזרה וראתה בכ׳ באב וכן פשוט הוא שאם בין ימים אלו יש הפלגות שוות דהוה וסת הפלגה אם היו ג׳ הפלגות [שם]:

כב וסת הדילוג אינו דומה לשארי וסתות שחוששת להן אפילו בפעם אחת כמו שנתבאר ובוסת הדילוג אינו כן כמ״ש הטור והש״ע בסעי׳ י״א וז״ל דילגה פעם אחת או שתים אינה חוששת לדילוג אף ע״פ שחוששת לשאר וסתות בפעם אחת אינה חוששת לוסת הדילוג עד שתקבענו עכ״ל ואפילו היה לה וסת קבוע מקודם ליום שקודם הראשון מ״מ אינו כלום דהוא נחשב להוסת הקודם ולא נשאר רק ב׳ פעמים [שם סקכ״ה]:

כג וסת הסירוג כיצד שסירגה חדש אחד ולכן אין לומר שראתה בר״ח ניסן וברר״ח סיון וברר״ח אב דמנלן לקרותו סירוג שמא כן דרכה לראות בשני חדשים אלא וסת הסירוג מקרי כגון שהיה מדרכה לראות בכל חדש וראתה שבט אדר ניסן ועתה סירגה לשני חדשים שראתה בסיון ובאב ולכאורה אם נחשוב ניסן להוסת הקודם אין כאן רק שני סירוגין וכמו שאמרנו בוסת הדילוג מ״מ בסירוג אינו כן וחשבינן ניסן ג״כ והוי שלשה פעמים בסירוגין והטעם דבשלמא בוסת הדילוג שאין הימים שוים הוה כהפלגה שאין הראשון מן המניין אבל בסירוג דכולהו ביום אחד הוי גם הראשון מן המניין [ט״ז סקי״ב] וי״א דדווקא כשעדיין לא קבעה לה וסת בג׳ פעמים בכל חדש שראתה רק בר״ח אדר ור״ח ניסן אבל אם ראתה גם בר״ח שבט אין ניסן מן המניין ושדינן ליה בתר הוסת הקבוע [ש״ך סקכ״ו ואפשר דגם הט״ז סובר כן ולא חש לבאר] וי״א שיש ספק בזה [ס״ט סקי״א] וראיה לזה מב״ק [ל״ז ב] גבי שור שנגח ע״ש אך בכאן אפשר לומר כיון דכל הנשים דרכן לראות בכל ל׳ יום וכן בכאן אין ניסן מן המניין כיון דזהו כסתם נשים אין לחושבו בכלל הסירוגין ומ״מ צ״ע לדינא [וגם הכרו״פ בסקי״ד תמה על הש״ך וכתב דהוה ספק אך שכתב כיון דהוה ספיקא דרבנן נלך לקולא ולא חשבינן ליה רק וסת הסירוג ולא לילך לחומרא בשני הצדדי׳ ע״ש ודו״ק]:

כד וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ י״ב וסת הסירוג ראייה ראשונה מן המניין לדברי הכל ואע״פ שהרחיקה ראיותיה אלא שלעניין חשש וסתה בתחלה הוא שוה לדילוג שאינה חוששת אלא מר״ח לר״ח הסמוך לו כגון שראתה בר״ח ניסן חוששת לר״ח אייר ואם לא ראתה עד ר״ח סיון חוששת לר״ח תמוז הסמוך לו ואם לא ראתה בר״ח תמוז אינה חוששת לר״ח אב אע״פ שהן הפלגת שני חדשים כעין ההפלגה הראשונה מפני שהפסקת החדש הב׳ ביטלה ראיית החדש הראשון וראיית החדש השלישי היא התחלת וסת וחוששת לר״ח הסמוך ולא יותר עכ״ל ביאור הדברים אע״ג דבכל וסת ההפלגה חוששין אף כשלא קבעה ג׳ פעמים זהו בשארי הפלגות אבל בהפלגות דחדשים דרוב נשים רואות כל חדש לא חשבינן לה להפלגה אלא לביטול [וכ״מ מש״ך סקכ״ז] ויש מי שר״ל דמיירי כשאחד מלא ואחד חסר ושני חדשים האחרים היו שניהם מלאים או שניהם חסרים ואין ההפלגות שוות לעניין שתחוש לר״ח אב ובאמת חוששת לב׳ אב וזה משכחת לה רק בימי החורף דחשון וכסליו פעמים מלאים פעמים חסרים ובש״ע שכתוב חדשי החמה לאו דווקא

הוא [ח״ד סקי״ט] והדוחק מבואר והעיקר כמ״ש [וכ״ז הולך לשיטת האומרים דוסת החדש ווסת הבינוני שני דברים הם כמ״ש בסעי׳ ו׳ אבל להש״ך דעיקר הוא וסת החדש אתי שפיר כפשוטו דלכן לא חיישינן כאן להפלגה ודו״ק]:

כה כל קביעות וסתות של הימים צריכים להיות כל הראיות בעונה אחת כולם ביום או כולם בלילה אבל אם מקצתם בלילה ומקצתם אף ביום שלאחר הלילה שהם יום אחד מ״מ לא קבעה וסת ואינה חוששת אלא להאחרון כדין וסת שאינו קבוע שחוששת לו וז״ל הטור והש״ע סעי׳ י״ג אין האשה קובעת לה וסת אפילו ראתה ג׳ חדשים זה אחר זה אא״כ יהיו כולם בעונה אחת ביום או בלילה ואם ראתה ג׳ פעמים ביום והרביעית בלילה או ג׳ פעמים בלילה והרביעית ביום חוששת ביום ובלילה מפני חשש הוסת הראשון [הקבוע] ומפני חשש השני שהוא האחרון ואם ראתה פעמים ביום ופעמים בלילה שלא על הסדר ולא קבעה אחד מהן ג״פ או שתראה הראשונה ביום וג׳ האחרונות בלילה או הראשונה בלילה וג׳ האחרונות ביום או ג׳ בזה וג׳ בזה חוששת לאחרונה בלבד עכ״ל [וכל הדברים מובנים כפי הדינים שנתבארו ושיתבארו אך לשון שלא על הסדר אינו מובן והוא כמיותר ודו״ק]:

כו ונלע״ד ברור דהדין הזה שכולם יהיו בעונה אחת בכל וסתות הזמנים כן הוא גם בוסת הפלגה ואם ראתה היום ביום ולסוף כ׳ יום ג״כ ביום עד ד׳ פעמים קבעה לה וסת אבל אם בשנייה או בשלישית או ברביעית ראתה לסוף כ׳ יום בלילה אין כאן קביעות וסת של הפלגה כלל וחוששת רק לאחרון לעונה בינונית וזה שכתבו הטור והש״ע ג׳ חדשים חדא מינייהו נקטו וה״ה לכל הוסתות כדמוכח ממקור הדין בס׳ בעה״נ להראב״ד [הובא בב״י] וז״ל הוסתות שהם תלוים בימים וכו׳ אינה חוששת אלא ביום וכו׳ עכ״ל הרי על כל וסתות הזמן קאי ואין לומר דוסת של הפלגה נחשב עונות דהפלגה ואם ראתה היום ביום ולאחר כ׳ בלילה נחשב כמה עונות יש בהם ותחוש כך בתשלום מספר העונות דא״א לומר כן דכל מספר הוסתות הוא לימים ולא לעונות ועוד דא״כ בטלה לה האי כללא שהראיות צריכים להיות שוים כולם ביום או כולם בלילה והיה להם לפרש ועוד דאם בתר עונות יהיה אדרבא דווקא להיפך לדוגמא כשהיום ראתה ביום ולסוף כ׳ בלילה כשתחשוש למספר העונות יבא החשבון ליום דווקא ואח״כ ללילה דווקא וכן חוזר חלילה ואם כן הוה בוסת הפלגה כששני פעמים הראשונים לא יהיו שוים יהיה הכלל להיפך ואיך אפשר לומר כן וראיתי לאחד מהגדולים שכתב דבוסת של הפלגה לא חיישינן לזמן העונה [נודע ביהודה תנינא יו״ד סי׳ פ״ג] ותמיהני על זה ולענ״ד נראה עיקר כמה שכתבתי [ע״ש שהשואל הקשה לו אם תראה ביום ובהפלגה ראשונה בלילה דצריכה לחוש לאותה עונה והקשה על זה ע״ש ותמיהני מאד דוודאי בכה״ג א״צ לחוש כלל להפלגה אלא לעונה בינונית ודו״ק]:

כז ודע דרבינו הרמ״א בסעי׳ י״ג האריך הרבה בעניין חששות הוסתות ומקורו מדברי הרמב״ן שהביא הטור ורבתה בזה המחלוקת ע״כ מוכרחני להביא מקודם דברי הטור בשם הרמב״ן וז״ל וסת החדש חוששת לו בתחלתו בפעם אחת אבל וסת ההפלגה א״א לחוש לו עד שתראה ראייה שנייה שהרי אינה יודעת לאיזה יום היא מפלגת נמצאת אומר שהרואה ליום ר״ח ניסן חוששת לר״ח אייר ראתה בו חוששת לר״ח סיון ראתה בו הוקבע וסת לראשי חדשים לא ראתה לר״ח סיון נעקר וסת של ר״ח וחוששת לשני בסיון אפשר שתראה ותקבע וסת להפלגה מל״א לל״א שהרי ראית ר״ח ניסן ואייר שוות בהפלגה לראיית ב׳ בסיון שניסן מלא ואייר חסר עכ״ל וש״מ שזה שאמר חוששת לר״ח אייר ראתה בו חוששת וכו׳ כוונתו על יום ב׳ דר״ח אייר שזהו עיקר הראש חדש דממנו מתחיל המניין דאייר אבל יום ראשון דר״ח אייר הוא יום שלשים לניסן כידוע וכ״כ אחד מגדולי המפרשים [ב״ח]:

כח והוסיף לומר דאע״ג דאם ראתה בר״ח ניסן ובא׳ דר״ח אייר ובר״ח סיון הוקבע לה וסת לר״ח היינו טעמא דכיון דראתה שני פעמים בר״ח גמור תלינן הוסת גם ביום א׳ של ר״ח ואמרינן דהיום שקורין בו ר״ח גורם ראייתה אבל לחוש לו לכתחלה לא חיישינן אלא חוששת ליום השני של ר״ח [שם] אבל יש שפירשו דגם חוששת לשני הימים של ר״ח אייר [פרישה אות כ״ג] וזהו כמו שכתבנו בסעי׳ י״ב ע״ש ואין הכרע בדבר ומסתימת לשון הפוסקים משמע דכל יום ר״ח הוי לגמרי בר״ח גמור וכן מסתבר שהרי באמת כל חדש אינו מגיע לשלימות הימים דכל חדש הוא כ״ט ימים וי״ב שעות ותשצ״ג חלקים דמהאי טעמא אנו עושים חדש מלא וחדש חסר וכל יום א׳ דר״ח ברובם יש בהם מקצתו מן חדש הבא רק אין מחשבין אותו בחשבון וזהו שאמרו חז״ל במגילה [ה׳ א] מניין שאין מחשבין שעות לחדשים וכו׳ לפי פי׳ הרמב״ם ברפ״ח מקדוש החדש ע״ש וגם לפי פירש״י במגילה שם מוכח כן ע״ש אבל בעצם גם יום ראשון דר״ח שייך מקצתו לר״ח הבא וא״כ פשיטא דבוסתות שהולך אחרי זמן הלבנה מילואה וחסרונה שהוא כמו ראש חדש השני וכן יש להורות לענ״ד:

כט וזה שכתב דאם לא ראתה צריכה לחוש לשני בסיון משום חשש וסת הפלגה אין כוונתו דזולת זה אין לה לחוש דהא פשיטא דכל זמן שלא נקבע לה וסת בג׳ פעמים צריכה לחוש לוסת הבינוני שהוא יום ל׳ או ר״ח כפי הדיעות שנתבארו לעיל אלא כוונתו דגם ליום ב׳ יש לחוש [ב״י] וזה שכתב דנעקר וסת של ר״ח ה״פ דנעקר משם וסת קבוע ודינו כאינו קבוע [שם]:

ל עוד כתב הטור בשם הרמב״ן ולעולם חוששת חששות הללו לוסת החדש ולהפלגה עד שתקבע לה ג׳ פעמים אחד מהם כדינו כיצד ראתה באחד בניסן ובעשרים בו חוששת לאחד באייר מפני ר״ח ניסן ואם לא ראתה חוששת לט׳ בו לשיעור הפלגה של כ׳ ראתה בט׳ בו או לא ראתה חוששת לכ׳ באייר שמא בימי החדש תקבע וסת שהרי ראתה בכ׳ בניסן וכן היא חוששת לשניהם עד שתקבע וסת ההפלגה בד׳ ראיות או וסת החדש בג׳ ראיות או אחר שתטהר האחד בעקירת פעם אחת [כצ״ל עי׳ ב״י] עכ״ל:

לא ויש להבין מדכתב גבי אחד באייר ואם לא ראתה חוששת לט׳ בו לשיעור ההפלגה של כ׳ מבואר להדיא דאם ראתה אינה חוששת לט׳ בו להפלגה של כ׳ א״כ למה אמר לקמן ראתה בט׳ בו או לא ראתה חוששת לכ׳ באייר וכו׳ וצ״ל דוסת החדש שאני דכיון שהוא וסת הבינוני לרוב נשים לכן חיישינן לו תמיד אף אם ראתה בי״א יום מקודם עד שתקבע וסת קבוע אחר אבל לוסת הפלגה אין בו חשש רק כשלא היתה ראייה אחרת בתוך זמן ההפלגה אבל בהיתה ראייה אחרת כגון שראתה באחד באייר א״כ אין כאן הפלגה כ׳ יום מהעשרים של ניסן עד ט׳ אייר שהרי ראתה באמצע ואע״ג דא״כ כשראתה בט׳ באייר למה חוששת לכ׳ באייר מפני כ׳ של ניסן הא באמצע החדש ראתה ואין כאן חדש דלא דמי דכל שאנו יכולים לתלות וסת החדש אף בדרך רחוק והיינו לומר שבאמצע נתוספו דמים בה ולא הוה כעניין וסת לזמן תלינן אבל בהפלגה לא אמרינן הוספת דמים כיון שאין דרך רוב נשים לראות בהפלגת ימים [וזהו עיקר כוונתם של הב״י והב״ח והפרישה ועי׳ ש״ך סקל״א והכרו״פ והס״ט שהסכימו לזה]:

לב וזה שכתב אח״כ וכן היא חוששת לשניהם עד שתקבע וכו׳ וודאי כן הוא אבל כל זה כשלא הפסיקה ראייה אחרת ביניהם דאז אין הפרש בין וסת החדש לוסת הפלגה אבל בהפסיקה ראייה אחרת יש הפרש בין חדש להפלגה מטעם שבארנו:

לג אבל רבינו הרמ״א כתב האשה שראתה חוששת לוסת החדש ולהפלגה עד שתקבע וסת החדש בג׳ פעמים או וסת הפלגה בד׳ פעמים או שתעקר אחת מהן כיצד ראתה באחד בניסן וכ׳ בו חוששת לאחד באייר מפני ר״ח ניסן ראתה באחד באייר או לא ראתה בו חוששת לט׳ באייר שהוא יום כ׳ מראיית יום כ׳ שראתה ראתה בט׳ באייר או לא ראתה חוששת לעשרים באייר שמא קבעה לה וסת בעשרים לחדש שהרי ראתה בכ׳ לניסן וכן היא חוששת לעולם עד שתקבע וסת אחד כדינו דאז אינה חוששת לשני שלא נקבע או עד שאחד מהן נעקר אז אינה חוששת לו אע״פ שלא נקבע השני עכ״ל הרי כתב מפורש דחוששת לט׳ באייר אע״פ שראתה בר״ח אייר דכמו דבוסת של החדש חוששין אף ע״פ שראתה באמצע ותולין בתוספת דמים כמו כן בוסת הפלגה [והט״ז סקי״ח הסכים להרמ״א אך רוב הפוסקים חולקים עליו כמ״ש ונראה להלכה כן דרבים הם ועוד דוסתות דרבנן והולכין בספקו להקל כנלע״ד]:

לד וזה שכתבו דלעולם היא חוששת עד שתקבע וסת אחד כדינו כלומר והשני לא נקבע ומשכחת לה שנקבע וסת החדש ולא וסת ההפלגה כגון שראתה בר״ח ניסן ור״ח אייר וי״ד באייר וכ״ח באייר וברי״ח סיון הרי הוקבע וסת החדש ג׳ פעמים והפלגה הוה רק ב׳ פעמים מן ר״ח לי״ד ומן י״ד לכ״ח [ט״ז סקי״ט] וכן משכחת לה כשנקבע וסת הפלגה בד׳ פעמים ושל חדש לא נקבע ג׳ פעמים כגון שראתה באחד בניסן ובט״ז בו וביום ר״ח השני של אייר וט״ז באייר הרי היה הפלגה ד׳ פעמים והחדש ב׳ פעמים [ב״ח] ויש מי שצייר בכה״ג ר״ח ניסן וי״ד וכ״ח ור״ח אייר וי״ב בו [ט״ז שם] וזה אינו אלא לפי דעת רבינו הרמ״א דחוששין להפלגה אף שהיה ראייה באמצע ולא לדעת רוב הפוסקים וזה שכתבו או עד שאחד מהן נעקר זהו פשוט כשהגיע החדש או זמן ההפלגה ולא ראתה דבטל לה וסת זה אע״פ שעדיין לא נקבע השני ודע דלפי דינא דגמ׳ דאין קובעין וסת בימי זיבה לא משכחת לה שתקבע וסת של הפלגה בד׳ פעמים בפחות מע״ב ימים ד׳ פעמים י״ח וא״כ בע״כ שעברו עליה ג׳ ר״ח אם ראייה ראשונה היה בר״ח כפי שנתבאר:

לה עוד כתב דאינה חוששת לוסת הדילוגין עד שתקבענו כיצד ראתה בט״ו בניסן חוששת לט״ו באייר לא ראתה אינה חוששת לט״ז בו ראתה בט״ז חוששת לט״ז בסיון ואינה חוששת לי״ז בו [אם לא ראתה בט״ז] ראתה י״ז בו חוששת לי״ז בתמוז ואינה חוששת לי״ח בו [כנ״ל] ראתה י״ח בתמוז קבעה לה וסת לדילוגין לימי החדש וחוששת לי״ט באב וכן בדרך זה בהפלגה ודילוגין כי אין חילוק ביניהן רק י״א כי בדילוג חדש הראייה הראשונה מן המניין כמו שנתבאר עכ״ל וזה שכתב שאינה חוששת לי״ז בסיון אף ע״ג דלכאורה יש כאן וסת הפלגה אחרי שראתה פעם אחת בהפלגה אמנם כיון דניסן מלא ואייר חסר נמצא דמט״ו בניסן עד ט״ז באייר הוה ל״ב ימים ומן ט״ז דאייר עד י״ז דסיון הוה ל״א ימים [ש״ך סקל״ד] אבל א״כ לפ״ז הלא צריכה לחוש לי״ח סיון דהוה ג״כ הפלגה ל״ב ימים והיה לו לבאר אך אפשר דמשום דבזה מיירי רק בדילוגין לא חש לבאר דין הפלגה וצ״ע:

לו ומ״ש וכן בדרך זה בהפלגה ודילוגים וכו׳ ה״פ שדילגה בהפלגה והיינו שראתה באחד בניסן וראתה בכ׳ בו חוששת להפלגת כ׳ והיינו לט׳ באייר לבד שצריכה לחוש בר״ח מפני וסת החדש ואם דילגה ליום כ״א והיינו שראתה בי׳ לחדש וברי״ח לא ראתה חוששת לר״ח סיון שהוא יום כ״א מן י׳ אייר מיהו גם לכ׳ אייר צריכה לחוש מפני וסת החדש שראתה בכ׳ ניסן הגיע ר״ח סיון ולא ראתה מותרת ביום ב׳ בסיון וא״צ לחוש להפלגה בדילוג ואם דילגה ליום כ״ב חוששת ליום כ״כ דהיינו כ״ג בסיון הגיע יום זה ולא ראתה מותרת ביום שאחריו דהיינו כ״ד בסיון וזה תלוי בהדיעות שנתבארו

בסעי׳ י״ח ע״ש וא״צ לבאר עוד [ציון ל״ב בש״ך טה״ד וקאי אדלקמיה על ראתה ט״ו בניסן והמשיכה ראייתה וכו׳ וכמ״ש בהג׳ י״ש וקושיתו בסעי׳ ל״ז תירץ המנ״י סקכ״ה]:

לז עוד כתב ראתה ט״ו בניסן והמשיכה ראייתה ד׳ ימים וביום ט״ז באייר ראתה והמשיכה ראייתה ג׳ ימים ובסיון התחילה לראות בי״ז בו י״א שחוששת לדילוג ולוסת שוה שהרי שילשה לראות ג׳ פעמים בי״ז לחדש וי״א שאין כאן וסת שוה כלל דהולכין תמיד אחר תחלת הראייה וכן עיקר עכ״ל ביאור הדברים דדיעה ראשונה סוברת אע״ג דוסת הדילוג וודאי יש כאן כיון דהתחלת הראייה היתה בדילוגים ולא נחית כאן לפלוגתא אי בעינן בדילוג ד׳ פעמים או סגי בג׳ פעמים ולמאן דמצריך ד׳ פעמים נוסיף עוד חדש ונאמר שבסיון התחילה בי״ז ונמשך שני ימים ובתמוז התחילה לראות בי״ח בו ולכן כתב בכוונה על ניסן שהמשיכה ראיותיה ד׳ ימים ובאמת סגי בג׳ והיינו עד י״ז אלא משום דלד׳ פעמים נצריך עוד חדש ולהמשיך עד י״ח [ובזה מתורץ כל קושיות הט״ז בסקכ״ד ע״ש ודו״ק] ואף שיש כאן וסת הדילוג מ״מ צריכה לחוש גם לוסת השוה כיון דיום אחד ראייה שוה היה בכל הוסתות והיינו ביום י״ז דבוסת השוה וודאי דדי בג׳ פעמים ואף דאינו שוה לגמרי שהרי בסיון היה י״ז התחלה ובניסן ואייר לא היה התחלה מ״מ אין נ״מ כיון דאזלינן בתר כל זמן הוסת הוה כולו כהתחלה והי״א ס״ל דאין הולכין בוסתות רק אחר התחלה וא״כ אין כאן רק וסת הדילוג ולא יותר:

לח וזה שכתב דכן עיקר שהולכין תמיד אחר תחלת הראייה יש ראיה לדין זה ממ״ש רבינו הב״י בסי׳ קפ״ד סעי׳ ו׳ דאם הוסת נמשך ב׳ או ג׳ ימים ששופעת או מזלפת א״צ לפרוש אלא עונה ראשונה ע״ש ובארנוהו שם סעי׳ כ״ט ע״ש והבאנו שהרמב״ן חולק בדין זה והמאור ס״ל כן והרא״ש ס״ל כהמאור ואף בזמה״ז הדין כן דלא כגדולי אחרונים שהקשו דבזמה״ז דאשה קובעת וסת בימי זיבה יש לאסור כל זמן הראייה ובארנו שם בסעי׳ ל״ב דאין תלוי זה בזה ע״ש וגם יש שהקשו על דין זה ממ״ש שם רבינו הרמ״א סעי׳ ב׳ דאשה המשנית וסתה להקדים ב׳ או ג׳ ימים וכו׳ צריך לפרוש ממנה ב׳ או ג׳ ימים קודם ע״ש אלמא דחיישינן לכל זמן הראייה ובארנו שם סעי׳ כ״ד דאין עניין זל״ז [ודברי הש״ך סקל״ט צ״ע כמ״ש שם סעי׳ כ״ג ועי׳ כרו״פ וס״ט שהקשו על דין זה ולפמ״ש שם אתי שפיר ודו״ק]:

לט כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ד היתה רגילה לראות יום עשרים ויש לה בזה וסת קבוע ושינתה ליום שלשים זה וזה אסורים וכשיגיע יום עשרים לראיית שלשים אסורה משום וסת הראשון ואם לא תראה בו חוששת ליום ל׳ שינתה פעמיים ליום ל׳ זה וזה אסורים שינתה ג׳ פעמים ליום ל׳ הותר יום כ׳ ונאסר יום ל׳ ואם לאחר ששינתה פעם או פעמים ליום ל׳ ראתה לסוף כ׳ חזר הוסת של כ׳ למקומו והותר שלשים עכ״ל כלומר שלאחר יום ל׳ השניים ראתה לכ׳ אחר הל׳ מיד נעקר הל׳ אע״פ שעדיין לא בא יום ל׳ השלישי שלא ראתה בו ואולי תראה ומ״מ נעקר הל׳ והוקבע הכ׳ [מעיו״ט פ״ט אות כ״ז] וזהו גם דעת הרמב״ם פ״ח דין ח׳ והראב״ד בס׳ בעה״נ והטעם דכל שחזר הוסת הקבוע למקומו א״צ לחוש לשאינו קבוע אף שלא בא עדיין פעם השלישי מהוסת הזה שאינו קבוע [וכ״כ הכרו״פ והס״ט סקי״ט וכתבו שכן מבואר להדיא בה׳ נדה להרמב״ן שהסכים לדיעה זו ואף שהרז״ה בס׳ בעה״נ חולק בזה דגורס בגמ׳ על פעם הג׳ יום ל׳ ולא ראתה והם גורסים כגירסא שלנו וחולקים על הש״ך סק״מ שלא הסכים להמעיו״ט ע״ש ודו״ק]:

מ ויש מי שהקשה בזה דא״כ למה לן שהיה וסת קבוע לכ׳ אפילו בלא זה כשראתה שני פעמים לל׳ ופעם השלישי לכ׳ הרי הותר יום ל׳ כדין וסת שאינו קבוע דנעקר בפעם אחת [ש״ך שם] אמנם באמת אינו כן דוודאי לא נעקר עדיין בוסת שאינו קבוע עד שיבא יום הל׳ השלישי ולא תראה ורק הל׳ חשבינן מן ראיית הכ׳ ולא מל׳ השני [כסברת ר״פ ספ״ד ור״ה פליג עליה וקיי״ל כר״ה] וכשהיה לה מקודם וסת קבוע לכ׳ א״צ לחוש לל׳ השלישי [כרו״פ שם] ולא עוד אלא אפילו עברו ג׳ זמנים מהוסת הקבוע שלא ראתה בהם כלל או שראתה לזמנים שונים דלא שייך בהם קביעת וסת כשחזר הוסת הראשון חזר לקביעותו אבל כשקבעה ג׳ פעמים ליום אחר נעקר הראשון לגמרי ונעשה השני וסת קבוע ואף אם ראתה אח״כ בוסת הראשון פעם או ב׳ פעמים דינו כאינו קבוע:

מא וכל דברים אלו מבוארים מדברי רבינו הב״י בסעי׳ ט״ו וסעי׳ ט״ז וז״ל שינתה ראיותיה ולא השוה אותם כגון ששינתה פעם אחד ליום ל׳ והשני לל״ב והשלישי לל״ד נעקר וסת הראשון ואין לה וסת כלל ואם חזרה לראות ביום הוסת הראשון חוזר לקביעותו הראשון וחוששת לו תמיד עד שיעקור ממנו ג׳ פעמים וה״ה להפסיקה מלראות ג׳ עונות ואח״כ חזרה לראות ביום הוסת הראשון וכיוצא בזה דין עקירת וסת ר״ח כיצד היתה רגילה לראות בר״ח ועבר עליה ראש חודש ולא ראתה חוששת לראש חודש עד שיעברו עליה ג׳ ר״ח עברו עליה ג׳ ר״ח ולא ראתה אינה חוששת להם חזרה וראתה בר״ח חזר הוסת למקומו עכ״ל הרי מפורש דשוין הן וסת הפלגות לוסת ר״ח לדינים אלו ואין לומר דבראיית ל׳ ול״ב ול״ד ליהוי וסת הפלגה דאינו כן שהרי אין כאן רק שני הפלגות ורק צריכה לחוש לוסת הבינוני וגם חוששת ליום ל״ד שהיא הפלגה אחרונה ולא הוצרך לבאר זה מפני שכבר ביארו כן שתמיד חוששת לוסת החדש ולוסת הפלגה עד שתקבע אחת מהן כמ״ש בסעי׳ ל׳ וסעי׳ ל״ג ורבינו הב״י כתב דין זה בסעי׳ ב׳ ולכן לא חש להאריך

בכאן [ומ״ש בהפסיקה וכו׳ ואח״כ חזרה לראות בוסת הראשון וכו׳ כלומר אחרי הפסקת ג׳ עונות ראתה וחזרה וראתה כשיעור הפלגתה שהיתה רגילה לראות ובלא״ה לא משכחת לה בוסת הפלגה ודו״ק]:

מב הפרש יש בין וסת הפלגה לוסת החדש דבוסת החדש נתבאר דאף שעבר עליה ר״ח ולא ראתה חוששת לר״ח עד שיעברו ג׳ ר״ח ובהפלגה לא שייך זה כגון שהיתה הפלגתה לל״ב ימים ולא ראתה לזמן הזה לא שייך לומר שתחוש לל״ב דא״כ תהיה ראייתה לס״ד ימים מזמן שלא ראתה [ש״ך סקמ״ה] אלא כשתראה תחוש לל״ב אח״כ ולא דמי לוסת החדש שחוששת לר״ח דבחדש היום גורם לפיכך לא חיישינן להמשך הזמן משא״כ בהפלגה ויש מי שסובר דגם בהפלגה צריכה לחשוש כבר״ח ואינו עיקר [עי׳ ט״ז סקל״א וח״ד סק״כ והעיקר כהש״ך]:

מג כל זה הוא בוסתות הקבועים בזמנים ויש שלשה מיני וסתות שהמה ע״פ מקרי הגוף האחת ע״י מקרי הגוף שלא על ידי מעשה שלה כגון שמפהקת מעטשת וכיוצא באלו וע״י זה היא רואה דם והשנית מקרה הגוף שע״י מעשה כגון שבכל עת שקופצת היא רואה דם וכיוצא בזה והשלישית ע״י אכילה כגון שע״י אכילת דברים חריפים היא רואה דם כמו שום ובצל וכיוצא באלו והנה אכילת שום ובצלים אם כי מבואר בגמ׳ [ס״ג ב] מ״מ הרמב״ם בפ״ח לא הזכיר זה כלל וכן הטור ע״ש:

מד ועל הרמב״ם ל״ק כלל דאיהו ס״ל דאפילו הוסת הראשון שמפהקת ומעטשת אינו וסת כלל בלא ימים שכן כתב בריש פ״ח יש אשה וכו׳ וזהו שיש לה וסת היא שיש לה יום קבוע וכו׳ וקודם שיבא הדם תרגיש בעצמה מפהקת ומתעטשת וכו׳ עכ״ל הרי שאין זה וסת בפ״ע דאין וסת הגוף בלי וסת הזמן וא״כ כ״ש באכילת שום דלא הוה וסת בפ״ע ועוד דאיהו פסק בוסת שע״י קפיצה דאינו וסת כמו שיתבאר וממילא דה״ה לאכילת שום וכל הפוסקים חולקים עליו וס״ל דוסת ממקרי הגוף שלא ע״י מעשה הוה וסת בפ״ע ולא הובא דעתו כלל בטור וש״ע [ונ״ל דפליגי בפירושא דמשנה ס״ג א כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה ואלו הן הוסתות מפהקת וכו׳ ע״ש דהרמב״ם יפרש דיש לה וסת היינו וסת הימים כבריש נדה ולפ״ז חדא מילתא היא וכל רבותינו יפרשו דאוסת הגוף קאי וכ״כ הרע״ב ע״ש שכתב דלא הוה כדלעיל ודו״ק] אבל על הטור קשה וכבר תמהו עליו ועל הרשב״א שהשמיטו וסת דאכילה ועל הרשב״א הטעם פשוט דאיהו ס״ל דהוי כקפיצה וקפיצה לחודיה לא הוי וסת לדידיה כמ״ש בתה״ב מפורש אבל הטור דס״ל דוסת דקפיצה הוה וסת קשה [ב״י] ועוד דהרא״ש כתב מפורש בפ״ט דוסת דשום ובצלים הוה כעיטוש ופיהוק והטור הרי הולך תמיד בשיטתו ויש שתרצו שדחה דין זה מהלכה [שם] או שהיה מסופק בדין זה [ב״ח] ולבד הדוחק איך אפשר שיחלוק על אביו ולא יזכירו:

מה ולענ״ד נראה דהנה דעת הרא״ש והמרדכי דכל דברים חמים גורם הראייה וזהו דיעה ראשונה שכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ כ״ג ע״ש והטור כתב מתעטשת וכו׳ או שאחזוה צירי הקדחת וכו׳ עכ״ל וזה אינו מבואר בגמ׳ ואולי זהו בכלל מה ששנינו במשנה כמין צמרמורות אוחזין אותה ע״ש והקדחת הוא חמימות בגוף וממילא דגם ע״י אכילת דברים חמים ג״כ הוה מזה חמימות הגוף ונכללו זה בדבריו אלה ולפ״ז עומד ממש בשיטת הרא״ש ואולי גם הרא״ש למד זה מלשון צמרמורות דהוא לשון חמימות כמו אישתא צמירתא בכ״מ בש״ס:

מו הטור פסק דוסת דקפיצה כשקפצה ג׳ פעמים וראתה הוה וסת דבכל עת שתקפוץ חוששת אבל רבינו הב״י בסעי׳ י״ז פסק כדעת הרמב״ם והרשב״א דבקפיצה בלחוד בלא ימים לעולם לא הוה וסת וזהו דעת רוב הפוסקים דאף ע״ג דבמפהקת ומעטשת חולקים על הרמב״ם בהא מודו ליה מפני דוסת שע״י מעשה הוה כאונס ובאונס לא שייך קביעות וסת וז״ל רבינו הב״י כל וסת שנקבע מחמת אונס כגון שקפצה וראתה אפי׳ ראתה בו כמה פעמים אם לא קבעה אותן לימים אינו וסת שמפני האונס ראתה עכ״ל ומלשון זה משמע דאין זה וסת כלל אף לחוש לו וכן מבואר להדיא מדברי הרשב״א בתורת הבית שכתב לעניין וסת מורכב מפיהוקין וימים וז״ל דכל שהגיע היום ולא פיהקה או פיהקה שלא באותו יום אינה חוששת לו וכדרך שאמרנו בוסת הקפיצות עכ״ל מבואר להדיא דאין חוששין כלל וכן מתבאר מדברי המ״מ ע״ש:

מז ולכן תמיהני על רבינו הרמ״א שכתב על זה ומ״מ חוששת לו כמו לוסת שאינו קבוע עכ״ל ומקורו מהגהמ״י ע״ש וכנראה שזהו דיעה יחידאה ובעיקר הדבר אינו מובן דמה שייך חששא בזה בשלמא בכל הוסתות שאינם קבועים שחוששין להם משום דשמא יהיו וסתות קבועים כשישתלשו ג״פ אבל בזה דלעולם לא יהיה וסת קבוע מה שייך לחוש לו איזה חשש יש בזה ועוד דא״כ מאי מהני לן שאין זה וסת כיון שחוששת לו וצ״ל דהנ״מ הוא לעניין עקירה שא״צ ג׳ פעמים לעקרו וכל כי האי ה״ל להפוסקים לבאר ולא לסתום וראיה ברורה לזה דהרשב״א שם כתב שצריכה לחוש לעונה בינונית [הביאו הב״י ס״ס קפ״ד] והיה לו לומר שצריכה לחוש לוסת זה וגם לעונה בינונית אלא וודאי דלוסת זה אין חשש כלל:

מח ועוד ראיה מדברי רבינו הב״י בסעי׳ י״ח שכתב קפצה ביום ידוע כגון בר״ח או באחד בשבת וראתה בו ואירע כן בג׳ ר״ח או בג׳ אחד בשבת קבעה לה וסת וחוששת לכל פעם שתקפוץ באותו זמן ואם אח״כ הגיע אחד בשבת ולא קפצה או שקפצה בשני בשבת אינה חוששת שהרי לא קבעה אלא

לקפיצות של אחד בשבת עכ״ל ולדברי רבינו הרמ״א הא בקפיצות לחוד בג׳ פעמים חוששת וצריך אתה לומר דכוונתו לעניין עקירת וסת דצריך בכה״ג ג׳ פעמים לעקרו משא״כ בקפיצות לחוד די בעקירת פעם אחת [וכ״מ מש״ך סק״נ] אבל א״כ עיקר דין זה חסר מדבריו אלא וודאי דבקפיצות לחוד אין לחוש כלל אפילו בג׳ פעמים דכל שמחמת אונס אינו וסת כלל וכלל:

מט והנה גדולי האחרונים החמירו עוד יותר וכתבו על דברי רבינו הרמ״א שהחמיר לחוש לקפיצות בג׳ פעמים והם החמירו דאפילו בקפיצה שני פעמים כגון שקפצה ולאחר כ׳ יום חזרה וקפצה צריכה לחוש לוסת ההפלגה שאם תקפוץ עוד לסוף כ׳ ימים מראייה שנייה חוששת דלא יהא גרוע ראתה מכ׳ לכ׳ בקפיצה מראתה מכ׳ לכ׳ בלא קפיצה וכי בשביל שקפצה יגרע הא השתא נמי קפצה [ש״ך סקמ״ח וס״ט סקכ״ב וח״ד סקל״ב] ולענ״ד הדברים תמוהים דוודאי קפיצה מגרע גרע משום דהדם בא ע״י אונס ואין כאן טעם הפלגה כלל ובשלמא הפלגה בלי קפיצה שפיר יש לחוש שהרי אנו רואים שדרכה לראות בהפלגה זו אבל בקפצה אין ראיה שדרכה לראות בהפלגה זו שהרי ראייתה מחמת אונס הקפיצה ואי משום שגם עתה קפצה הלא אין קביעות לקפיצות ואין ראיה מפעם לפעם דהא מהאי טעמא לא קבעה וסת בקפיצות אפילו בהרבה פעמים:

נ ויש שהביא ראיה מדברי הראב״ד בס׳ בעלי הנפש שכתב דאלו וסתות הנקבעים ע״י קפיצות ואכילות כמו שהם נקבעים בג׳ פעמים כך היא חוששת להן בתחלת קביעותן שאם קפצה וראתה בר״ח ניסן וקפצה וראתה בר״ח אייר חוששת לקפיצה וכו׳ עכ״ל ביאור דבריו דכמו דבקפיצות ביום ידוע בג׳ פעמים קבעה וסת כמו כן בראייה אחת ולענ״ד לא דמי זל״ז דוסת החדש שהוא וסת הבינוני וודאי צריכה לחוש דבלא״ה צריכה לחוש לוסת הבינוני ושפיר אמרינן דהקפיצה אינה מקלקלת אבל איזה עניין הוא לוסת של הפלגה [הס״ט הביא ראיה זו] ולכן דברי רבינו הרמ״א והמפרשים צ״ע [ומ״מ למעשה חלילה לי לחלוק]:

נא יש לפעמים דע״י קפיצות תקבע וסת לימים בלא קפיצות כיצד קפצה באחד בשבת וראתה דם ולאחר כ׳ יום קפצה באחד בשבת ולאחר י״ט יום קפצה ביום השבת ולא ראתה דם ולאחר שבת ראתה בלא קפיצה הרי נקבע כל אחד בשבת שאחר כ׳ יום שהרי נודע שהיום גרם לה ולא הקפיצה וכבר נקבע יום זה ג׳ פעמים וכן כל כיוצא בזה ואף ע״ג דבפיהוק בכה״ג יתבאר דקבעה לה וסת רק לפיהוק של יום זה ואמרי׳ שפיהוק דאתמול גרמה לה לראייתה מ״מ בקפיצה שהוא אונס לא אמרינן כן כן פסק רבינו הב״י בסעי׳ י״ז אבל באמת הרמב״ן והרשב״א והטור חולקים בזה וס״ל דגם כאן הדין כמו בפיהוק וקבעה לה וסת רק לקפיצה ביום זה ואמרינן דקפיצה של יום אתמול גרם לזה ובגמ׳ [י״א א] יש פלוגתא בזה והתימה על רבותינו בעלי הש״ע שלא הביאו דעתם כלל [ש״ך סקמ״ט]:

נב ופשוט הוא דדווקא בקפיצה של אתמול תולין ולא בהיום שקודם לו וכ״ש מקודם זה הרבה וכן אם כל הג׳ פעמים היו הקפיצות ביום אתמול אין תולין בהם כלל אלא בהיום [ח״ד] ונ״ל דאפילו כשפעם ראשון היה הראייה ביום הקפיצה והשנים האחרים היה יום מקודם אין תולין בהקפיצה אלא בהימים דבדיוק אמרו חז״ל [שם] דבפעם השלישי בלבד תולין וכן פשוט דאם הקפיצות של הג׳ פעמים היו כולם בשעה אחת דאין חוששין רק לאותה שעה וכל דינים אלו הם גם בפיהוקים שיתבאר:

נג ווסתות שע״י מקרי הגוף שלא ע״י מעשה דינים אחרים להם ומה הם וסתות אלו כגון שמפהקת וזהו כאדם שפושט זרועותיו מחמת כובד או כאדם שפותח פיו מחמת כובד שקורין גענעצי״ן או כאדם שמוציא קול דרך הגרון שקורין גרעבצי״ן דכל אלו בכלל פיהוק הם דכל חוש שינוי הגוף כיון שהוחזקה בו הוה סימן להתעוררות עקירת הדם וחוששת לו וכן אם מעטשת דרך מטה או חוששת בפי כריסה ובשיפולי מעיה או שאחזוה צירי הקדחות או שראשה ואיבריה כבידים עליה ובגמרא חשיב נמי שופעת דם טמא מתוך דם טהור אך אצלינו ליכא דם טהור אך עכ״ז גם לדידן כששופעת דם מתוך מוגלא שכן דרכה שמקודם שופעת מוגלא ואח״כ דם והוה המוגלא וסת ובכל אלו אם יארע לה אחד מהם ג׳ פעמים וראתה דם קבעה לה וסת שבכל פעם שהיא חוששת מהן אסורה לשמש ואין לזה יום קבוע שלא כדעת הרמב״ם כמ״ש בסעי׳ מ״ד:

נד ודע דהכוונה בכל אלו לא על פעם אחד ולא על שני פעמים ולא על שלשה כלומר דלא מפני שמפהקת או מעטשת איזה פעמים ביום חוששין לזה אלא כשמפהקת הרבה פעמים ביום זה וראתה דם וכן מתעטשת הרבה פעמים ביום זה וראתה דם ועשתה כן ג׳ פעמים בג׳ ימים מופלגים הוה וסת שבכל עת שתרבה לפהק או לעטש תחוש לוסת דאלו פיהוק ועיטוש איזה פעמים זהו דרכן של בני אדם וכן כל מה שחשבנו ולכן אמרנו דהכוונה דעשתה כן בריבוי ואז יום לחוש לוסת בג׳ פעמים בכל עת שיארע כן בלי תליית זמן כמ״ש:

נה ווסתות אלו אינם דומים לוסת הקפיצות דלא הוה וסת משום דהוה אונס ע״י מעשה לאפוקי אלו שבאים מאליהם בטבעם שפיר הוה וסת אף בלא יום קבוע ומיהו אם אחד מאלו הוסתות בא לזמן ידוע כגון שפיהקה בר״ח זה וראתה וכן עד ג׳ ר״ח או ד׳ פעמים לזמן הפלגה מכ׳ לכ׳ או יותר קובעת

לה וסת לזמן ולהמיחוש ביחד והיינו שבכל יום זה כשיש לה מיחוש זה תחוש לה ולא תשמש אבל אם הגיע העת ולא בא המיחוש או שבא המיחוש ולא הגיע העת אינה חוששת:

נו וכתב רבינו הרמ"א בסעי' י"ט דדווקא שקבעה לה וסת לשניהם ביחד אבל מתחלה חוששת לכל אחד בפ"ע כי אינה יודעת איזה מהם תקבע וכמו שנתבאר לעיל גבי וסת הדילוג וימים או מהפלגה ובימים עכ"ל ופשוט הוא שהרי וסת מקרה הגוף הוא כוסת הימים לרוב הפוסקים וכשקבעה לשניהם ביחד י"א דאז כשהגיע העת ולא באו שניהם ביחד אינה חוששת כלל אפילו כוסת שאינו קבוע לא לוסת המקרה ולא לוסת היום [ש"ך סקנ"ו] וי"א דוודאי חוששת להיום כוסת שאינו קבוע [ח"ד סקכ"ו] שכן פסק רבינו הב"י בסעי' כ"ה וז"ל אם אחד מאלו בא לזמן ידוע אז וודאי אסורה כל עונת הוסת כמו לוסת ימים גרידא עכ"ל ולפ"ז צ"ל דזה שכתבו הטור והש"ע דבקבעה לשניהם ביחד אם הגיע העת ולא בא המיחוש וכו' אינה חוששת עכ"ל היינו שאינה חוששת כוסת קבוע שאם עבר הזמן ולא בדקה מותרת וכ"כ הרא"ש מפורש אבל לחוש לעונה זו כוסת שאינו קבוע וודאי חוששת [וכ"כ הב"י והב"ח] דכן ביאר הרשב"א בתה"ב דבוסת הפיהוק בלחוד אינה חוששת עד שיתחיל הפיהוק אבל כשהוא מורכב משניהם אסורה כל אותה העונה אף שלא התחיל הפיהוק עדיין ע"ש [ודברי הש"ך באמת תמוהים והוא עצמו כתב כמעט מפורש כן בסקס"א ע"ש ודו"ק]:

נז פיהקה ב' פעמים בר"ח וראתה ואח"כ פיהקה שלא בר"ח וראתה הוברר הדבר שאין ר"ח גורם הוסת אלא הפיהוק וקבעה וסת לפיהוק לבד וכן אם בפעם השלישית ראתה בר"ח בלא פיהוק הוברר הדבר שאין הפיהוק גורם אלא הראש חדש וקבעה וסת לר"ח לבד אבל אם פיהקה ב' פעמים בר"ח ובפעם השלישי פיהקה בכ"ט לחדש ולא ראתה ובר"ח ראתה בלא פיהוק קבעה לה וסת לפיהוק של ר"ח ואמרינן דפיהוק דאתמול גרם לראיה של ר"ח ובזה הכל מודים ולא דמי לקפיצות דסעי' נ"א מטעם שבארנו שם ודע דזה שכתבנו פיהקה בכ"ט וראתה בר"ח זהו כשר"ח יום אחד או כשהוא שני ימים וראתה ביום א' דר"ח ולא ביום ב' דר"ח דאינו מועיל רק יום אתמול כמ"ש בסעי' נ"ב בקפיצות וה"ה בפיהוק:

נח פיהקה בר"ח וראתה וחזרה ופיהקה בתוך ימי החדש חוששת לאותו הפיהוק ואסורה לשמש עד שתבדוק שכל וסת בין של ימים בין של הגוף חוששת לו בפעם אחת ויש לחוש שמא תקבע וסת לפיהוק בלא זמן ידוע ואם בדקה ונמצאת שלא ראתה אינה חוששת עוד לפיהוק גרידא אבל חוששת לר"ח שמא תקבע לר"ח דבלא"ה הרי הוא וסת הבינוני שכל אשה צריכה לחוש לו קודם שקבעה לה וסת גמור אבל לפיהוק א"צ לחוש דנעקר בפעם אחת כדין וסת שאינו קבוע [עי' ש"ך סק"ס]:

נט ודע דלשון זה שכתבנו דחזרה ופיהקה בתוך ימי החדש חוששת ואסורה לשמש עד שתבדוק כן כתבו הטור והש"ע סעי' כ"א והקשו בזה דהא קיי"ל בוסת שאינו קבוע כשעבר הוסת ולא בדקה מותרת בלא בדיקה ולכן כתבו דוסת דפיהוק חמור טפי דכיון שהטבע באשה להפק בשעת ראייתה או סמוך לו הוה כריעותא לפנינו ואסורה גם אח"כ עד שתבדוק [ט"ז סקל"ח וח"ד] והדבר תמוה להחמיר בוסת הגוף מבוסת הימים והרי להדיא כתבו בסעי' כ"ו דדין אחד להם ע"ש ומכל הראשונים לא משמע כן ונראה יותר כמי שמפרש דלכתחלה קאמר שלכתחלה אסורה לשמש עד שתבדוק [פרישה אות ס"ה] ועוד אפשר לומר דבוסת הימים שהחשש הוא כל העונה שפיר הדבר ניכר כשעברה העונה מותרת אבל בוסת הגוף דאין החשש אלא לשעתן כמו שיתבאר בס"ד וכשעברה השעה שהיתה רגילה לפהק מותרת ואם כן גם בכאן בחזרה ופיהקה חוששת דה"פ כשחזרה ופיהקה שעה זו חוששת וכשעברה השעה מותרת וזהו ודאי שא"א לצמצם ואיך נתירנה בלא בדיקה דבזמן שעות הטעות מצוי ולא כן בוסת היום דבין יממא ללילא לא טעו אינשי כדאיתא בפ"ק דפסחים ולכן שפיר קאמרי הטור והש"ע דאסורה עד שתבדוק כלומר אם רצונה לשמש אחר שעה זו אבל אם תמתין כמה שעות מותרת בלא בדיקה ולמעשה צ"ע כיון דהאחרונים הסכימו להחמיר וכתבו דזהו הרגשה דידה [כ"כ הס"ט סקכ"ז והמעיו"ט בפ"ט בד"ח אות י"א]:

ס וכן הדין בימים אם פיהקה היום ופיהקה לסוף כ' יום אם תפהק אפילו שלא ביום כ' חוששת לאותו פיהוק שמא תקבע לפיהוק גרידא פיהקה בתוך כ' ולא ראתה א"צ לחוש עוד לפיהוק גרידא אבל צריכה לחוש לסוף כ' וכן צריכה לחוש ליום הקבוע בחדש שפיהקה בו שמא תקבע וסת לימים וכן צריכה לחוש לוסת הבינוני שהוא ל' יום [בש"ע סעי' כ"ב כתוב ל' בדין זה ע"ש ואנחנו כתבנו כ' בכוונה לבלי לטעות דחששא דל' הוא משום וסת הבינוני וביום אחר א"צ לחוש ליום זה ודו"ק]:

סא כל אלו הוסתות שנקבעים ע"י מקריות של הגוף שבארנו אין מקרה אחת קובע עם חבירתה כלומר דלא מצרפינן להג' פעמים פיהוק עם עיטוש אלא כל שפיהקה ג' פעמים או עיטשה ג' פעמים וראתה קבעה וסת אבל אם פיהקה פעם אחת וראתה ונתעטשה שני פעמים וראתה לא מצרפינן זל"ז וכן כל כיוצא בזה כן הסכימו הראשונים והטעם פשוט דהא באשה אחת רחוק שיארעו בה כל המקריות ביחד אלא לזו יש מקרה זו ולזו מקרה זו וא"כ איך נצרפם זל"ז ויש להסתפק אם בפעם ראשון היה לה שני מקריים כגון פיהוק ועיטוש ואח"כ במשך זמן פיהקה לבד או עיטשה לבד אם צריכה לחוש ונראה דא"צ לחוש כשלא היה לגמרי כפעם הראשון ומ"מ יש להתיישב בזה דאולי מקרה זו היתה העיקר ועי' מה שכתבתי בסעי' ס"ז:

סב קולא אחת בוסת הגוף נגד וסת הימים שנו חכמים במשנה [ס״ג ב] דאלו בוסת הימים כבר נתבאר דאפי׳ אם הוסת בתחלת היום או בסוף היום חוששת כל היום אבל בוסתות הגוף אין חוששין להם אלא לשעתן כלומר לשעה שרגילה לבא לה וסת זה כיצד היתה רגילה לראות דם בעת התחלת וסת זה כלומר בהתחלת הפיהוק מיד אסורה כל זמן המשכת הפיהוק דשמא העיקר הוא הפיהוק השני או השלישי וכן להבא עד שיעבור הפיהוק [עי׳ ח״ד סק״ל] אבל אם היתה רגילה לראות בסופו אינה אסורה אלא בסופו דכיון שהוחזקה שאינה רואה הדם עד שתפהק מקודם שעה או שתים הרי וודאי לא תראה מקודם [שם] וכשעבר הפיהוק ולא ראתה מותרת אף שעדיין עומדת בתוך העונה כלומר בתוך היום או בתוך הלילה דאינו דומה בזה לוסת הימים כמ״ש:

סג ועל דין זה כתבו הטור והש״ע בסעי׳ כ״ד בד״א בזמן שכל הראייה מובלעת בתוך הוסת אבל אם אין כל הראייה מובלעת בתוך הוסת אלא נמשכת גם אחר הוסת אסורה מתחלת הוסת עד סוף עונה אחת עכ״ל ואף שנתבא׳ בסי׳ קפ״ד בוסת הנמשך כמה ימי׳ דלא אזלינן רק בתר התחלת הוסת וגם להמחמיר בשם לא החמיר רק לאסור כפי זמן הוסת הנמשך בעונה השנייה ע״ש זהו דווקא בשני עונות נפרדים דכל עונה כלומר יום או לילה הוא זמן בפ״ע אבל כשתוך הוסת ולאחר הוסת הם בעונה אחת כיון דפשטה הראייה אחר הוסת כל העונה נתפס בה [ראב״ד בס׳ בעה״נ] ויש עוד חילוקים בזה הדין מהדין דסי׳ קפ״ד [עי׳ ב״י וש״ך סקס״ב] וכבר נתבאר דאם אחד מאלו בא לזמן ידוע אסורה כל העונה כלימים גרידא [עי׳ ט״ז סקל״ט ונקה״כ ודבריהם דחוקים ועי׳ כרו״פ ומנ״י דבאמת הראב״ד לא ס״ל כן אך בש״ע לא הביאו דעתו ע״ש ודברי הש״ך סקס״א אין להם שום הבנה כמ״ש הכרו״פ והס״ט ודו״ק]:

סד כל דיני וסתות הגוף כוסתות הימים דכשם שחוששת לוסת הימים בפעם אחת כך חוששת לוסת הגוף בפעם אחת כיצד היתה מפהקת פעם אחת וראתה כשתפהק פעם אחרת חוששת לו וכשם שוסת הימים שאינו קבוע נעקר בפעם אחת שאפילו ראתה שני פעמים ליום ידוע אם הגיע זמן שלישי ולא ראתה נעקר לגמרי כן הוא וסת הגוף וכשם שוסת הימים הקבוע בג׳ פעמים צריך עקירה ג׳ פעמים ובדיקה כן הוא וסת הקבוע בגוף ומאימתי עקירתו משיקרה מקרה זו ולא תראה ואם היה המקרה מהוסת של הגוף לזמן ידוע והיה וסת קבוע אינו נעקר אא״כ בא מקרה זו ג׳ פעמים בזמנו ולא ראתה אבל במקרה לבדו בלא הזמן או זמן לבדו שלא ראתה בהם אינו נעקר והיינו שאם עבר עליה ג׳ ימים הקבועים ולא פיהקה ולא ראתה מ״מ אם פיהקה אח״כ באותו יום הקבוע חוששת כל זמן שלא קבעה לה וסת קבוע אחר אבל כל זמן שלא פיהקה וודאי דשוב אינה חוששת כיון שעבר אותו יום ג׳ פעמים ולא פיהקה ולא ראתה [עי׳ ח״ד סקמ״ב]:

סה ויש להסתפק אם מקרים אחרים מקרי עקירת וסת כגון שהיה לה וסת קבוע לפיהוק בכל ר״ח ואח״כ ראתה בר״ח ע״י עיטוש ואח״כ ראתה על ידי עיטוש מלמטה בר״ח ואח״כ ראתה בר״ח ע״י שיפולי כריסה וכה״ג מי אמרינן כיון דלא מצרפינן מקרה אחת לחבירתה לעניין וסת קבוע כמ״ש בסעי׳ ס״א ממילא דמקרי גם עקירת וסת או דילמא דלעניין עקירת וסת לא מקרי עקירה כיון שגם אלו מקרי הגוף הן וצ״ע:

סו וכן יש מי שמסתפק לפי מה שנתבאר דוסת הגוף הוי כוסת הימים ווסת דקפיצות לבדו לא הוי וסת אלא עם ימים כמ״ש בסעי׳ מ״ו אם מצרפים וסת דקפיצות עם וסת הגוף ג״כ דהיינו שקפצה ופיהקה וראתה דם וכן עשתה ג׳ פעמים וכשקפצה לבד או פיהקה לבד לא ראתה אם נאמר דקבעה לה וסת דכל זמן שתקפוץ ותפהק אסורה כמו בקפיצה ליום ידוע ואף דבגמ׳ [י״א א] מבואר קפיצה וימים חדא מינייהו נקטה וה״ה קפיצה ופיהוק או אפשר דלא מצרף ואין זה וסת [כרו״פ סקכ״ג]:

סז וכן יש להסתפק בשני דברים ממקרי הגוף אי חיישינן לחדא כגון שפיהקה ועיטשה ג׳ פעמים וראתה דם אי קבעה לה וסת דווקא לפיהוק ועיטוש אבל לחדא מינייהו לא תיחוש או אפשר דחוששת גם לחדא מינייהו והנה זהו וודאי דאם אירע בתוך הזמן קודם שקבעה הוסת פיהוק לבד או עיטוש לבד ולא ראתה דם דוודאי לא גבעה לחדא מינייהו והספק הוא אם לא אירע זה בתוך זמן קביעות הוסת אם אח״כ אירע חד מנהון אם תחוש לזה אם לאו ונראה דבעינן ממש כפי המעשה שהיה בעת הקביעות ולא באופן אחר וכן בהספק הקודם:

סח כבר נתבאר בסעי׳ מ״ג דבגמ׳ [ס״ג ב] יש עוד מין וסת שעל ידי אכילות כגון אכלה שום וראתה אכלה פלפלין וראתה וכל הפוסקים לא הזכירו זה וטרחנו שם ליתן טעם על זה ע״ש אבל רבינו הרמ״א הזכיר זה בסעי׳ כ״ג וז״ל אכלה שום וראתה אכלה בצל וראתה אכלה פלפלין וראתה י״א שקבעה לה וסת לראות ע״י כל אכילת דברים חמים וי״א שכל שתראה ע״י מאכל דינו כמו שתראה ע״י קפיצה ושאר מעשה שהיא עושה שמקרי ראייה ע״י אונס ואינה קובעת וסת אלא עם הימים וי״א שדינו כוסת שתראה ע״י מקרה שבגופה וקובעת אותו אפילו בלא ימים שוים עכ״ל:

סט ואין לשאול לדיעה אחרונה דזהו כוסת הגוף א״כ למה בוסת הגוף לא מצרפינן חדא לחבירתה כמו פיהוק לעיטוש ובאכילה מצרפינן שום ובצל ופלפלין דלא דמי דבמקרים כל מקרה הוא עניין בפ״ע אבל באכילות דהראייה הוא ע״י חימום הגוף מאכילה זו א״כ מה לי שום ומה לי בצל ופלפלין שהרי כולם מחממים את הגוף דהא מהאי טעמא ס״ל לדיעה ראשונה דקבעה לה וסת לכל דברים חמים אף שלא מג׳ דברים הללו ומ״מ נראה דגם זהו דווקא כשקביעות הוסת היה ע״י ג׳ מינים הללו אבל אם היה הקביעות ע״י אחת מהן לא קבעה וסת לשארי אכילות דשמא הגוף הזה אינו מתפעל רק ממין זה אך כשקבעה ע״י ג׳ מינים קבעה לכל המינים כמו בב״ק כשנגח שור חמור וגמל נעשה מועד לכל המנים [ב״ק ל״ז ב]:

ע יש מי שאומר דאע״ג דמג׳ מיני אכילות אלו קבעה לה וסת לכל דברים חמים מ״מ אם אכלה ג׳ פעמים שארי דברים חמים ולא ראתה לא נעקר הוסת מג׳ מינים אלו אבל אם אכלה ג׳ פעמים אחד ממינים הללו ולא ראתה נעקר הוסת מכל המינים [ח״ד סקכ״ט] ויש לזה ראייה גם כן ממועד בב״ק שם [ל״ז ב] ויש להסתפק אם אכלה שום וראתה ואכלה מין אחר חם ולא ראתה ואכלה בצל וראתה פלפלין וראתה אם המין אחר שאכלה ולא ראתה הוה הפסק ולא קבעה וסת לג׳ דברים אלו או כיון דבגמ׳ חשבן אולי יש להם חמימות יותר מכל דברים חמים שבעולם ובמין אחד בכה״ג וודאי אין להסתפק כגון שאכלה ג׳ פעמים שום וראתה אף שבינתים אכלה בצל ולא ראתה מ״מ קבעה לה וסת לשום שהרי אנו רואים שגופה מתפעל רק ממין זה והספק הוא רק אם הקביעות היה ע״י ג׳ מינים אם מין אחר מפסיק ביניהם וצ״ע:

עא מדינא דגמ׳ אין אשה קובעת וסת בימי נדתה וזיבתה כמו שיתבאר ואיתא בגמ׳ [י״א א] דדווקא ממעיין פתוח לא קבעה בימי נדתה אבל ממעיין סתום קבעה ע״ש דרק על ימי נדתה קאי אבל בימי זיבתה לא קבעה אף ממעיין סתום אבל הטור כתב וז״ל מדין התלמוד אין האשה קובעת וסת לא בימי נדות ולא בימי זיבות כיצד ראתה בחדש ובחמשה בו שהוא תוך ימי נדה לראייה הראשונה אפילו נהגה כן ג׳ פעמים לא קבעה וסת לחמשה בחדש אלא באחד לחדש וכן אם ראתה באחד בחדש ובט״ו בו לא קבעה וסת לט״ו שהוא בתוך ימי זיבה בד״א שראתה ראייה הראשונה ממעיין פתוח כדפרישית אבל אם ראתה אותו ממעיין סתום כגון שראתה ב׳ פעמים בר״ח ובפעם הג׳ ראתה בכ״ה בחדש ובר״ח אע״פ שראייה השלישית היתה תוך ימי נדותה לראיית כ״ה בחדש קובעת בר״ח לפי ששתים הראשונות היו ממעיין סתום וראיית כ״ה בחדש דמים יתירים נתוספו בה ומיהר לבא וחוששת ג״כ ליום הקדימה שמא וסת אחר היא קובעת עכ״ל הטור [וזה שאינה קובעת בימי זיבה כלל הוא ע״פ דברי שמואל בד׳ ל״ט א]:

עב וזהו לשיטת רש״י ותוס׳ וכל רבותינו בדיני נדות וזיבות לפיכך הוצרכו לדחוק בפירושא דמעיין סתום דקאי אשני ראיות ראשונות אבל להרמב״ם דס״ל דימי נדות וימי זיבות סופרת האשה כל ימיה בין ראתה בין לא ראתה כמ״ש בסי׳ קפ״ג הפי׳ פשוט דמעיין פתוח מקרי כשראתה ממש דאז אינה קובעת וסת בימי נדתה ומעיין סתום שלא ראתה ממש אלא שלפי החשבון עומדת בימי נדתה דאז קובעת וסת וכן מבואר מדבריו בפ״ח דין ט׳ ע״ש ועמ״ש בסי׳ קפ״ג:

עג וכל זה בזמן הגמ׳ אבל האידנא כתב הטור בשם הרמב״ן דכיון שנהגו שלא להפריש בין ימי נדה לימי זיבה כלומר דבכל טיפת דם יושבות שבעה נקיים כדין זבה ה״ה לעניין קביעות וסת אין חילוק ולפיכך אם ראתה מט״ו לט״ו יום קבעה לה וסת עכ״ל ומטעם זה השמיטו רבותינו בעלי הש״ע כל דין זה אבל תמיהני דא״כ תביא חומרא זו לידי קולא גדולה כגון אם יש לה וסת בכל כ׳ יום והוא וסת קבוע ואחר כך תראה ג׳ פעמים מט״ו לט״ו תעקור הוסת הראשון והא אין זה וסת כלל מעיקר דין התורה ואיך יעקור הוסת הקבוע הראשון ושמא תאמר דבאמת בכה״ג לא נעקר הראשון א״כ היה להם לרבותינו לבאר דין זה עכ״פ וצ״ע:

עד ולעניין דינא ראיתי באמת מי שפסק כן דלקולא לא אמרינן גם בזמה״ז שיקרא וסת בימי נדה וזיבה [ש״ך סקע״א] ויש מי שחולק בזה [מנ״י ועי׳ כרו״פ סק״ל] ונתן טעם דא״כ הם צריכים לחשוב ימי נדות וזיבות והרי כל עיקר שהחמירו בנות ישראל הוא מטעם שלא לחשוב ימי נדות וזיבות ולענ״ד אין זה דמיון כלל דצריכין רק לידע דכל וסת הבא בפחות מי״ט יום לי״ט יום אינו וסת לקולא:

עה ויראה לי שזהו באמת דעת הראב״ד בס׳ בעה״ג בעניין קביעות וסת בתוך וסת כמ״ש הטור והש״ע סעי׳ ל״ב וז״ל פעמים שהאשה קובעת לה וסת בתוך וסת כיצד ראתה ג׳ פעמים בר״ח ורביעית בכ׳ [כצ״ל כמ״ש הש״ך סקע״ב] לחדש ובר״ח וכן בחמישית וששית הרי קבעה שתי וסתות עכ״ל כלומר וסת בכל ר״ח ועוד וסת בכל כ׳ לחדש וקשה מה שייך לקרות זה וסת בתוך וסת נימא דאשה זו יש לה וסת הסירוגין שהיא רואה פעם לכ׳ יום ופעם לעשרה ימים שהרי קבעה בכה״ג ג׳ פעמים ברביעית וחמישית וששית אלא וודאי משום דבעשרה ימים א״א לקבוע וסת שהם בתוך ימי זיבה ומעיקר הדין לא היה לחוש לזה אלא דלחומרא אמרינן דקובעת גם בימי זיבה אבל עיקר הוסת הוא מל׳ לל׳ ולהכי קרו ליה וסת בתוך וסת [ועי׳ ש״ך סקע״ב שהביא לשון הראב״ד ויש לכוין דברינו בכוונתו והט״ז סקמ״ז והדרישה גורסים בב׳ לחדש ונדחקו מאד ע״ש והעיקר כהש״ך ודו״ק]:

עו כבר נתבאר בריש הסי׳ שיש נשים שאין להן קביעות וסת כשארי נשים וד׳ נשים הן בתולה שלא הגיעה לי״ב שנה ויום אחד שזהו זמן נערותה או הגיעה לשנותיה ולא הביאה סימנים וזקנה שפסקה מלראות ומעוברת ומניקה ואין דומין זל״ז דבתולה וזקנה רובן אין להם זמן ראייה כלל ומ״מ אם קובעין וסת ג״פ הרי הן ככל הנשים שהרי זו רואין שהגיע זמן ראייתה וזו רואין שלא נסתלקו דמיה אלא שבאיזה פרטים יש הפרש בהן לבין שארי נשים אבל מעוברת ומניקה שע״י הולד הם בחזקת סילוק דמים ולא מפני שנותיהן אין להן וסת כלל כמו שיתבאר בס״ד:

עז בתולה כיצד ולאו דווקא בתולה אלא נשואה אם לא הגיעה לשנותיה אפילו הביאה סימנים או הגיעה לשנותיה ונבדקה ולא נמצאו בה סימנים אינה בחזקת רואה ואין לה וסת שאינו קבוע כלומר דבשארי נשים חוששות אפילו לוסת שאינו קבוע וזו אפילו ראתה פעם אחת או שתי פעמים אינה חוששת כלל ואמרינן מקרה בעלמא הוא אבל כשראתה ג׳ פעמים ביום מיוחד לחדש או ד׳ פעמים בוסת של הפלגות הרי קבעה לה וסת ככל הנשים שהרי נתגלה שבאה לכלל ראייה וכן בכל מיני וסתות:

עח ומ״מ יש הפרש בינה לגדולה דבגדולה כשקבעה וסת בג׳ פעמים בעינן שתעקור ג׳ פעמים לזמן הוסת שקבעה ולדוגמא אם קבעה לה וסת לשני חדשים בעינן שיעברו עליה ג׳ פעמים שני חדשים ולא תראה וזו א״צ אלא רק כשעברו עליה ג׳ עונות בינונית של ל׳ יום ולא ראתה עקרה הוסת לגמרי ואינה חוששת כלל לוסת הקודם וחזרה לקדמותה ואמרינן שאיזה מקרה היה בראייתה ולא עוד אלא אפילו חזרה לראות אחר כך באותן זמנים שהיתה רגילה לראות מקודם אינה חוששת עד שתחזור ותקבענו ג׳ פעמים לפי שאינה בת דמים ונתגלה שג׳ פעמים הראשונים מקרה היה ולכן גם עתה דינה כאלו רק עתה התחילה לראות:

עט וי״א דדוקא בכה״ג אבל אם ראייתה היתה ג׳ פעמים בעונות קטנות ופסקה מלראות ג׳ עונות קטנות כאלה שראתה אם אח״כ ראתה באותה עונה אפילו פעם אחת חוששת לראייתה או לעונה בינונית כשארי נשים דווקא כשפסקה צ׳ יום דהיינו ג׳ עונות בינוניות דראינו שפסקה הטבע ממנה כשארי נשים אז אמרינן דראיות הראשונות היו מקרים אבל בעונות קטנות דינה כשאר נשים [ש״ך סקס״ו ודרישה] אבל מדברי הרשב״א בתורת הבית בשער הוסתות לא נראה כן שכתב וז״ל תינוקת שלא הגיע זמנה וכו׳ ואסקינן דה״ה אי חזיא בעונות קטנות אחר שעברו עליה ג׳ עונות ראשונות לפי שמסולקת דמים היא וחזרה לקדמותה כאלו לא ראתה מתחלה דעכשיו נתגלה שאותן ג׳ ראיות ראשונות מקרה היה ולפיכך עד שתשוב עוד לראות ג׳ ראיות וכו׳ והוסת הראשון כמי שאינו ואינה חוששת לו עד שתראה עוד שלש ראיות עכ״ל וכן נראה מהטור וש״ע סעי׳ ל״א לעניין זקנה שכתבו חזרה לראות בעונות קטנות שהיתה למודה וכו׳ חזרה לקביעותה הראשון וכו׳ אפילו בפעם אחת חוזרת לקדמותה וכו׳ ובזה חמור דין הזקנה מדין הקטנה וכו׳ עכ״ל ולמה לא ביארו דבעונות קטנות גם באחת חוששת וצ״ע ואם כי יש לחלק מ״מ היה להם לבאר:

פ זה שאמרנו כשהפסיקה ג׳ עונות בינוניות אינה חוששת להוסת הראשון כלל אם אחר שהפסיקה משך זה דהיינו צ׳ יום ראתה ועוד אחר צ׳ יום חזרה וראתה ועוד פעם ג׳ אחרי צ׳ יום חזרה וראתה נתגלה שדילוג הראשון אינו סילוק דמים אלא שינוי וסת פעם לצ׳ יום וקבעה לה וסת של הפלגה ואין לשאול דהא קיי״ל דבוסת הפלגה צריך ד׳ פעמים כדי שתהא ג׳ הפלגות דהאמת דגם כאן יש ד׳ הפלגות דחשבינן דילוג הראשון שפסקה עד הצ׳ יום לפעם ראשון שהרי נתגלה עתה דכן הוא וסתה ופשוט הוא דדווקא שכל הראיות היו מכוונות מצ׳ לצ׳ וכיוצא בזה שלא פיחתו ולא הותירו ראייה זו מאחרת אבל אם פיחתה או הותירה באחת מהן שלא היו הראיות מכוונות אינן מצטרפות זל״ז עד שתראה ד׳ ראיות מכוונות:

פא וזקנה מקרי כל שהגיעה לכלל שנותיה שנות הזקנה שקורין לה אימא בפניה או אפילו אין קורין לה אלא שראויה לקרותה אימא ובלשונינו אם אב או אם אם ואם יקראו לה כן בפניה ולא תקפיד וגם אינה חוששת לזה כלל זקנה כזו שעברו עליה ג׳ עונות בינוניות משהזקינה ולא ראתה הרי זו מסולקת דמים ואינה חוששת לוסתה הראשון ואפילו חזרה וראתה בעונה בינונית דינה כדין תינוקת שלא הגיע זמנה לראות דעד ג׳ פעמים אינה חוששת דאינה צריכה לחוש לוסת שאינה קבוע כתנוקות אבל אם חזרה לראות בעונות קטנות כמו שהיתה רגילה להיות רואה בהן חזרה לקביעותה הראשון אפילו בפעם אחת בשארי וסתות ובהפלגה שתי פעמים אם ההפלגה היתה כמו מקודם שהיתה רגילה לראות בהפלגה כזו שהרי נתגלה שסילוק הראשון לא סילוק היה אלא מקרה ובזה חמור דין הזקנה מתינוקת דאלו בתינוקת אחרי שהפסיקה ג׳ עונות בינוניות אפילו ראתה אח״כ בעונות קטנות כמו שהיתה רואה מקודם אינה חוששת כשלא ראתה ג׳ פעמים וזקנה חוששת אף בפעם אחת דאצלה נתגלה שעדיין לא פסקה כלל משא״כ בתינוקת שצריכין להחזיקה בראיות [ומטעם זה פקפקתי על דברי הש״ך והפרישה בסעי׳ ע״ט אם כי אין לי ראיה גמורה מהרשב״א והטוש״ע ע״ש וגם מגמ׳ אין ראיה ודו״ק]:

פב וכן מעוברת משהוכר עוברה והיינו ג׳ חדשים לעיבורה ומניקה כל כ״ד חדש אחר לידת הולד אינה קובעת וסת ומעוברת קודם ג׳ חדשים קובעת וסת אף שידענו שהיא מעוברת משום דקודם הכרת העובר אין ראשה ואבריה כבידים עליה [ב״י בשם הרשב״א] ואינה בחזקת מסולקת דמים משא״כ

לאחר הכרת העובר ומניקה אע״פ שמת הולד או נתנה בנה למינקת מ״מ לא קבעה וסת כל כ״ד חדש דזה דמיניקה היא בחזקת מסולקת דמים אינו מפני החלב בלבד אלא מפני שאבריה מתפרקים בעת לידתה ואינם חוזרים על מכונם עד כ״ד חדש וממילא דמפני זה היא בחזקת מסולקת דמים ואינן קובעות וסת ואף שדעת הרמב״ן שקובעות וסת כמ״ש הטור בשמו מ״מ כל רבותינו לא ס״ל כן [ולא הובא דעתו בש״ע כמ״ש הש״ך סקע״ג]:

פג יש חומר במעוברת ובמניקה מבתולה וזקנה ויש חומר בבתולה וזקנה ממעוברת ומניקה כיצד הוא החומר במעוברת ומניקה דאלו בבתולה וזקנה בארנו דאינן חוששות לוסת שאינו קבוע ולכן אינן חוששות לראייה אחת ושתים אבל מעוברת ומניקה חוששין לראיה שתראה כדרך שחוששת לוסת שאינו קבוע והטעם דילדה וזקנה אין להם דם כלל בטבע אבל מעוברת ומניקה יש להן דם בטבע אלא שהולד מעכבן ואף שיש חולקים וס״ל דאינן חוששות [עי׳ ב״י] מ״מ קיי״ל דחוששות:

פד ויש חומר בבתולה וזקנה מבמעוברת ומניקה דאלו בבתולה וזקנה כשראו ג׳ פעמים קובעות וסת אבל מעוברת ומניקה אינן חוששות לוסת הראשון ואפילו היה להן וסת קבוע והגיע תוך הזמן הזה א״צ בדיקה ומותרת לבעליה ואפילו שופעות דם ורואות באותן עונות שהן למודות לראות בהן אינן חוששות אח״כ ואמרינן דמקרה היה והטעם פשוט ג״כ דבתולה וזקנה אין להן דמים בטבע ואלו הרי יש להן ואמרינן דזו הגיע זמנה וזו עדיין לא פסקה זמנה אבל מעוברת ומניקה שיש להן דמים אלא הולד מעכבן וא״א באופן אחר כלל שכן הוא יצירת האדם א״כ בהכרח שהיתה איזה מקרה בראייתן ואיך תקבענה וסת:

פה עברו ימי העיבור וההנקה חוזרת לחוש לוסתן הראשון כיצד היה לה וסת לימים אם וסתה היה בר״ח חוששת לר״ח ראשון שהיא פוגעת בו וכן כל כיוצא בזה אף שעדיין לא ראתה כלל וממילא דכשהיה לה וסת הפלגה א״א לה לחוש עד שתראה פעם אחד ואז תחוש להפלגתה כדרך שהיתה רגילה להפליג ובוסת יום קבוע כר״ח וכיוצא בו אף אם לא ראתה בר״ח ראשון חוששת לשני ואם גם אז לא ראתה חוששת לשלישי [ב״י] עברו ג׳ ר״ח ולא ראתה שוב אינה חוששת וי״א דאינה חוששת כלל לר״ח ראשון עד שתראה פעם אחד בר״ח כמו שהיתה רגילה לראות מקודם ואז נעשה לה כוסת קבוע אף שלא ראתה רק פעם אחת [עי׳ ש״ך סקע״ה] ופשוט הוא דדווקא כשהיה לה וסת קבוע קודם העיבור חוששת לו אבל היה לה וסת שאינו קבוע אינה חוששת לו כלל ודע דמניקה אחר כ״ד חדש אף על פי שעדיין היא מניקה הרי היא ככל הנשים ואינה בחזקת מסולקת דמים [גמ׳ ט׳ א]:

סימן קצ

א דיני כתמים ובדיקות. ובו קמ״א סעיפים.

דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה ודבר זה מוסכם מכל רבותינו הראשונים והאחרונים דלא כאחד מהגדולים שרצה לומר שיש חולקים בזה וכבר הארכנו בזה בסי׳ קפ״ג מן סעי׳ מ״ז עד סעי׳ נ״ז ומהו ההרגשה הוא הרגשת פתיחת פי המקור כדברי רבותינו בעלי הש״ע שם ויש כמה מהגדולים שרצו לחדש הרגשות אחרות וכבר הארכנו שם בזה מן סעי׳ נ״ז עד סעי׳ ס״ז ע״ש וגם בארנו שם בסעי׳ נ״ד מ״ש הרמב״ם בריש פ״ט ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה״ז בחזקת שבא בהרגשה עכ״ל דכוונתו דווקא כשמצאה בפרוזדור שכבר נעקר מהמקור אמרינן שבעת עקירתו ממקור הרגישה ולאו אדעתה אבל אם בעת זיבת דם מהמקור אומרת שאינה מרגשת אין איסורה מן התורה ע״ש ובסעי׳ נ״ה כתבנו דמזה נפשט לן ספק גדול שנסתפקו כמה מהגדולים דכשמצאה דם ע״י בדיקה אם אסורה מן התורה ובארנו דוודאי אסורה מן התורה משום דהבדיקה הוא בפרוזדור ולא יותר וא״כ כבר נעקר הדם מהמקור ואמרינן שוודאי היתה בהרגשה ולאו אדעתה ע״ש וכל זה מן התורה אבל מדרבנן טמאה אף בלא הרגשה [ורש״י ז״ל בדף נ״ח א ד״ה מדרבנן כתב דילמא ארגשה ולאו אדעתה והתוס׳ שם כתבו דאפילו מוחזק לה שלא הרגישה טמאה ע״ש בד״ה מודה וכן מבואר מלשון הרמב״ם רפ״ט והטור שכתבו אע״פ שלא הרגישה טמאה ע״ש]:

ב חכמים גזרו על כתמים שכל אשה שמצאה כתם מדם טמאה בין שמצאה על בשרה ובין שמצאה על חלוקה או על הסדין ששוכבת עליה או מתכסה בה כפי פרטי דינים שיתבארו בסי׳ זה ואפילו לא הרגישה ואפילו בדקה עצמה ומצאה טהורה הרי היא טמאה ואסורה לבעלה כבראיית דם ממש וצריכה שבעה נקיים וטבילה והפסקת טהרה ואע״ג דבזמן התלמוד כשהיו מונין ימי נדה וימי זיבה היה נ״מ במציאת הכתם כשמצאה בימי נדה היתה טמאה ז׳ ימים כנדה ואחר תטהר בלא ז׳ נקיים ואם היתה מוצאת בימי זיבה ג״כ לא היתה צריכה ז׳ נקיים אלא כשמצאה כדי ג׳ גריסין שנוכל לומר שראתה בג׳ ימים דנעשה זבה גדולה אבל אם אין בו כדי ג׳ כתמין ובדקה עצמה כל בין השמשות של יום א׳ וטהורה היתה ולא בדקה חלוקה וביום הג׳ מצאה זה הכתם אינה אלא שומרת יום כזבה קטנה כפי הדינים שבארנו בסי׳ קפ״ג אבל האידנא שוה כתם לראייה ובכל כתם צריכה הפסק טהרה ויום מציאתה אינו מן החשבון של ז׳ נקיים וסופרת ז׳ נקיים וטובלת בברכה דגם על מצות דרבנן מברכים כמו נר חנוכה ומגילה וכיוצא בהם:

ג וז״ל הרמב״ם שם [פ״ט הל׳ ב׳] ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם וכו׳ אע״פ שבדקה עצמה ולא מצאה דם ה״ז טמאה וכאלו מצאה דם לפנים בבשרה וטומאה זו בספק שמא כתם זה מדם החדר בא עכ״ל ויש להבין כיון דמסיים שמא כתם זה בא מהחדר למה ליה לומר וכאלו מצאה דם לפנים בבשרה ונ״ל דדבר גדול השמיענו בזה דהנה יש ששאלו למה גזרו על הכתמים הא הוה ספק ספיקא שמא שלא מגופה ואת״ל מגופה שמא מן העלייה ותירצו דאעפ״כ החמירו חכמים משום דאיסור חמור הוא ועוד כיון שאין לה דבר לתלות בו כתם זה הוה כאלו וודאי יצא מגופה [כ״מ] ויש שתירץ כיון שרוב דמים באים מהמקור אין לעשות ספק שמא מן העלייה [ט״ז סק״ב והשיבו על זה שהרי כנגד זה יש שרוב דמים באים בהרגשה ובזו לא היתה הרגשה [כרו״פ ומנ״] ויש שתרצו דהכל הוה ספק אחד דמה לי אם הדם הוא מעלייה או מעלמא [שם] ויש לפקפק בזה:

ד ולענ״ד נראה דזהו כוונת הרמב״ם ז״ל שכתב כאלו מצאה לפנים בבשרה דהנה תמיהני על מה שהקשו רק על ספק ספיקא הא באמת איכא ג׳ ספיקות שמא מעלמא ואת״ל מגופה שמא מעלייה ואת״ל מהחדר שמא לא הרגישה אמנם לפי מה שכתב הרמב״ם מקודם דכשמצאה דם בפרוזדור ה״ז בחזקת שבא בהרגשה ובארנו בסעי׳ א׳ דכוונתו דווקא בפרוזדור כשכבר נעקר מהמקור תלינן שבעת עקירתו מהמקור הרגישה ולאו אדעתה משא״כ כשראתה עתה מן המקור בלא הרגשה והטעם בארנו בסי׳ קפ״ג דמשם דרוב דמים באים בהרגשה ולכן כל שעבר זמן שיצא מהמקור אמרינן שוודאי בא בהרגשה ולפ״ז בכתמים כל שכן שאמרינן שוודאי בא בהרגשה בעת שיצא הדם מהמקור שהרי עבר זמן רב מאז עד מציאת הכתם וזהו שאומר הרמב״ם כאלו מצאה לפנים בבשרה כלומר דלא עשאוה כאלו ראתה עתה מהמקור שהרי לא הרגישה אלא כאלו מצאה לפנים בבשרה והיינו בפרוזדור דאמרינן שוודאי היתה הרגשה ולאו אדעתה ונמצא שאין כאן ספק שמא לא הרגישה וגם סיים שמא מדם החדר בא כלומר דרוב דמים מהחדר וא״כ אין כאן אלו ב׳ ספיקות מן העלייה ובלא הרגשה ולא נשאר רק ספק אחד שמא מגופה שמא מעלמא וספיקא דאורייתא לחומרא וכל החומרות שבסי׳ קצ״ו נוהגות בכתמים:

ה וכתב רבינו הב״י בסעי׳ א׳ ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אח״כ ולא מצאה כלום יש מי שאומר שהיא טמאה עכ״ל וזהו דעת התרומת הדשן סי׳ רמ״ו וכתב הטעם דוודאי יצאה טיפת דם כחרדל ונתקנח או נימוק דהרגשה הוה סברא דאורייתא היכא דליכא למיתלי ההרגשה במידי אחרינא ולכן אם בדקה ומצאה מראה לובן או ירוק טהורה דתלינן ההרגשה בזה ע״ש ולכן דקדק רבינו הב״י וכתב שלא מצאה כלום כלומר דאם מצאה מראה טהור תולה בזה אבל כשלא מצאה כלום גריעא טפי:

ו ודע שבעל תרומת הדשן הביא ראיות לדין זה מגמרא ויש מהגדולים שדחו ראיותיו [רמ״א בד״מ סי׳ קפ״ח ורדב״ז סי׳ קמ״ט] ומזה יש שר״ל דדווקא כשבדקה אחר שיעור וסת המבואר בסי׳ קפ״ז דאז תלינן שהיתה טיפה ונימוק או נתמעך אבל כשבדקה תיכף ולא מצאה כלום טהורה [כרו״פ סק״ג ועי׳ ס״ט] ולא נראה כן מדבריו דא״כ היה לו לבאר ובאמת עיקר טעמו מסברא דוודאי כשהרגישה יצא ממנה דבר מה והראיות הם להעדפא בעלמא כדרך בעלי תשובות וא״כ גם כשבדקה תיכף היא טמאה כשלא מצאה מראות טהורות [וכ״כ הח״ד סוף סק״ג וגם דעת הס״ט כן הוא והפ״ת שגה בזה ודו״ק]:

ז ויש מי שמסתפק דזה שאמרנו דכשמצאה מראה טהור תולה הרגשתה בזה עד איזה זמן יכולה לתלות דוודאי אם לאחר זמן הרבה מצאה המראה טהור א״א לתלות בזה דא״כ מאן עכביה שלא לצאת ואף ע״ג דלחומרא אמרינן ריש נדה דעד מעת לעת תולין בכותלי בית הרחם שהעמידו הדם זהו לתרומה וקדשים וסייג בעלמא הוא אבל לחולין אמרינן אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי וא״כ אתה צ״ל דבזמן לא כביר בדקה ומצאה המראה טהור וא״כ כמה זמן הוא זה וצ״ע [ס״ט סוף סק״ד]:

ח ולענ״ד נראה דתלינן עד מעת לעת דזהו וודאי א״א לומר דבחולין אין סברא כלל לומר כותלי בית הרחם העמידוהו דא״כ איך נחמיר בתרומה וקדשים דבר שא״א כלל אלא וודאי דדבר זה אפשר ויכול להיות כן אלא דבריש נדה הכי קאמרינן דזהו פשיטא דגם אין הכרח לומר כן דכותלי בית הרחם העמידו ולכן לעניין חולין מנ״ל לחשוש חששא בעלמא כיון שאינה זוכרת משום הרגשה מיום אתמול למה לנו לחשוש ורק לתרומה וקדשים אנו חוששים מפני הסייג וכל זה כשלא ידעה מהרגשה מקודם אבל בכאן שידעה מקודם מהרגשה פשיטא דתלינן בהעמדת כותלי בית הרחם מעת לעת והוי תלייה גמורה ועוד דאיך תיסק אדעתין לומר דלתרומה וקדשים ניחוש אף כשלא הרגישה מקודם ולחולין לא ניחוש חששא זו עצמה אף בהרגישה מקודם ועוד דכבר בארנו בדעת הרמב״ם דבנמצא בפרוזדור חיישינן שזה זמן רב שיצא מהמקור והרגישה ולאו אדעתה ואשתהי הדם בפרוזדור וה״נ כן הוא [כנלע״ד]:

ט י״א דדווקא בהרגשת פתיחת פי המקור יש להחמיר אבל בהרגשת זיבת דבר לח תולין במצוי במי רגלים [ס״ט] וכן נשים שרגילות לצאת מהן תדיר ליחה לבנה אם דרכן לצאת בהרגשת פתיחת פי המקור יכולה גם עתה לתלות בזה אף כשלא בדקה דלעולם תולין במצוי [נ״ל] וכ״ש דזיבת דבר לח

תולה בהן כשדרכן כן וכן בהרגשה שנזדעזעו איבריה ג״כ אין לחוש [חכ״א] כלומר אפילו להסוברים דזה מקרי הרגשה מ״מ תולין בדבר אחר וכן להסוברים דזיבת דבר לח מקרי הרגשה מכל מקום תולין במי רגלים וכל שכן לפי מה שבארנו דזולת פתיחת פי המקור לא מקרי הרגשה כלל דאין לחוש כמ״ש בסעי׳ א׳ ובסי׳ פ״ג ומ״מ צריכה לבדוק:

י מעשה באשה שעמדה בעזרת נשים בבהכ״נ והיתה מתעטשת ומפני כח העיטוש נתזו ממנה לפי דעתה טיפות מי רגלים ולא יכלה אז לבדוק א״ע ובלילה בשכבה מצאה על חלוקה כתם קטן בפחות מכגריס ושאלה אולי מפני שהיה לה הרגש שניתז ממנה דבר דיש לחוש אפילו בפחות מכגריס ונאמר דזהו הדם שניתז ממנה על החלוק והורו לה שהיא טהורה ואחזוקי איסורא לא מחזקינן ואלו היתה בודקת מיד היתה מוצאת טיפות מי רגלים שכן דרך בני אדם דכל הרגשת התזה תולין במי רגלים ורק בהרגשת פתיחת פה המקור יש לחוש ולא בשארי הרגשות [שם בשם ש״ך]:

יא אע״ג דבוסתות הקילו בד׳ נשים בתולה וזקנה ומעוברת ומניקה כמ״ש בסי׳ קפ״ט מ״מ בכתמים לא הקילו רק בבתולה בלבד אבל ביתר השלש לא הקילו רק לעניין טומאת מעת לעת למפרע דכל הנשים הרואות דם שלא בשעת וסתן מטמאות התרומות והקדשים מעת לעת מקודם וכן כשמצאה כתם ואלו הג׳ נשים אינן מטמאות למפרע [נדה ה׳ א] אבל כתמים יש להן ובתולה שלא הגיע עדיין זמנה לראות שלא הגיעה לי״ב שנה ויום אחד אף שהביאה סימנים או הגיעה לשנותיה ונבדקה ולא הביאה סימנים אין כתמה כלום ואפילו הסדינין שלה מלוכלכין בדם מותרת לבעלה ואפילו ראתה כבר ב׳ פעמים לא גזרו חכמים על כתמיה אבל כשראתה ג׳ פעמים חוששת לכתם כשארי נשים:

יב ודע שי״א דהאידנא שהחמירו בדם בתולים בקטנה כמ״ש בסי׳ קצ״ג כמו כן יש להחמיר בכתמים [רש״ל] וי״א דרק בכתמים שבבגדים שלה הקילו ולא בכתמים שבגופה [ב״ח] וי״א דלא הקילו בה רק בספק אי מגופה אתי אי מעלמא אתי תלינן בה דמעלמא אתי אבל אי בוודאי מגופה אתי טמאה [ח״ד] ולא נראה כן דלהדיא אמרו חז״ל דלא גזרו על כתמיה משמע דבכל עניין לא גזרו עליה אפילו בכתמי גופה ואפילו אין לה במה לתלות כל זמן שלא הרגישה ולא דמי לבתולים דהתם טעמא אחרינא אית ביה משום דביאה לכל מסורה ואין מבחינים בין קטנה לגדולה ויצרו תוקפו לפיכך היה בהכרח להשוות כולן משא״כ כתמים שמסורה למורים [ש״ך סק״ג]:

יג י״א אע״ג דביתר הג׳ נשים לא הקילו בכתמים מ״מ בדין הרגשה שנתבאר שהרגישה שנפתח מקורה ולא מצאה כלום דטמאה מ״מ בג׳ נשים אלו תלינן ההרגשה במילתא אחריתי כיון שהן בחזקות מסולקות דמים [מנ״י וס״ט] ודברי טעם הם ואפילו בכל הנשים דווקא אם בוודאי הרגישה שנפתח מקורה אבל כשיש לה ספק אם נפתח מקורה כגון שבחלום נדמה לה שנפתח מקורה והקיצה משנתה ובדקה ולא מצאה כלום טהורה [נודע ביהודה תנינא יו״ד סי׳ קי״ט] דדי להחמיר בוודאי ולא בספק מיהו בדיקה וודאי צריכה [ע״ש בתשו׳ בהרגשה גמורה שבדקה מיד והניחה העד עד הבוקר ובבוקר לא מצאה כלום וטיהרה ע״ש ואני חוכך בזה לאיסור וכן מ״ש שם בנו דבהרגשה בעינן תרתי פתיחת המקור וזיבת דבר לח ע״ש בוודאי אינו כן וכמ״ש ודו״ק]:

יד הנה כבר כתבנו דבקטנה כשראתה ג׳ פעמים יש לה כתמים ולשון הרמב״ם בפ״ט [הל׳ ה׳] שם כתמה טהור עד שתראה דם שלש וסתות עכ״ל ואין כוונתו לוסתות ממש בקביעות שוות או לזמנים רחוקים דאין עניין לזה ורק כוונתו בעתים מופסקים זה מזה כלומר משום דבגמ׳ [י׳ ב] איתא דשופעת ואפילו מדלפת אינו אלא כראייה אחת ופירש״י מדלפת טיף אחר טיף ע״ש ומשמע מזה דאם רק אינו טיף אחר טיף כגון שראתה טיפה והפסיקה מעט וחזרה וראתה והפסיקה מעט וחזרה וראתה כתמה טמא וזהו דעת הטור והש״ע בסעי׳ ג׳ שכתבו היתה שופעת כמה ימים או שהיתה מזלפת טיף אחר טיף בלא הפסק אינו אלא כראייה אחת עד שתפסוק אבל אם פסקה מעט וחזרה וראתה ג׳ פעמים אפילו ביום אחד ה״ז מוחזקת בדמים וכתמה טמא עכ״ל וזהו כשיטת רש״י ולהרמב״ם לא נראה לפרש כן דאיך אפשר לחשוב ג׳ ראיות ביום אחד שנקראנה מוחזקת בראיית דם ולכן מפרש ג׳ וסתות כלומר ג׳ עונות לכל הפחות או אפשר דכוונתו לג׳ ימים דווקא וזהו דעת יש מי שאומר שהובא בש״ע ויש להחמיר כסברא הראשונה ואפילו לסברא זו לא מהני הפסקה רק למזלפת ולא לשופעת [ב״ח וש״ך סק״ד]:

טו תינוקת שלא הגיע זמנה לראות וראתה ג׳ פעמים ופסקה מלראות שיעור ג׳ עונות שהם צ׳ יום חוזרת לקדמותה וכתמה טהור עד שתחזור ותראה ג׳ פעמים כן פסקו הטור והש״ע סעי׳ ד׳ והוה זה כמו בוסתות בסי׳ הקודם ובארנוהו שם בסעי׳ ע״ט ע״ש וברמב״ם לא נמצא דין זה אך הרשב״א בתורת הבית למד דין כתמים מדין הוסתות [ב״י] ולא אבין דאיך נלמוד זה מזה והרי בוסתות גם זקנה דינה כתינוקת כמ״ש שם ובכתמים אינו כן וא״כ חזינן דלא דמיין כתמים לוסתות וכתמים חמור טפי וא״כ מנלן ללמוד הך דינא מוסתות וצ״ע מיהו זהו וודאי אפילו לדבריהם זה שכתבו עד שתחזור ותראה ג׳ פעמים אין הכוונה כמו בוסתות שיהא ג׳ פעמים הפלגות שוות דלא יהא סופו קיל מתחלתו דהא גם בתחלת ראייתה נתבאר לדבריהם דאפילו ג׳

פעמים ביום אחד כשראתה כתמה טמא וכ״ש עתה אלא כוונתם רק לג׳ ראיות [ומאד תמיהני על הב״י והב״ח שכתבו בכוונת הטור דאפילו חזרה לראות בעונות קטנות וכו׳ ע״ש דמה עניין עונה לכתמים וצע״ג]:

טז פשוט הוא דתינוקת שהגיע זמנה לראות אף ע״פ שעדיין לא ראתה כתמה טמא ככל הנשים ויש מהקדמונים שאמרו דכל זמן שלא ראתה עדיין אין כתמה טמא ודחה הרשב״א ז״ל דבריהם בתורת הבית בשער הכתמים ע״ש וכ״כ הטור וז״ל ואם יש לה י״ב שנים ויום אחד אע״פ שלא ראתה מעולם יש לה כתם אפילו אין ידוע שהביאה שערות דמסתמא הביאה כיון שהגיעה לכלל שנותיה אבל אם בדקוה ולא מצאו לה שערות כתב הרשב״א דמחזקינן לה בקטנה ואין חוששין שמא נשרו עכ״ל ולדעת רש״י ז״ל [ה׳ א ד״ה אין ע״ש] דכל שהגיעה לי״ב שנה אף שלא הביאה שערות או הביאה שערות אף שלא הגיעה לשנותיה מקרי הגיע זמנה לראות וכל הפוסקים חולקים על זה והרמב״ם בפ״ט מסתם לה סתומי ומ״מ מלשונו שכתב בתולה שלא ראתה דם מימיה ועדיין היא קטנה כתמה טהור וכו׳ משמע דס״ל כרוב הפוסקים דהא קיי״ל בכל הש״ס דבסימנים בלא שנים או שנים בלא סימנין לא יצאה מכלל קטנות [עי׳ מ״מ וב״י]:

יז כשגזרו על הכתמים לא גזרו אא״כ יהיה הכתם גדול במשכו כגריס וכגריס עצמו עדיין טהור הוא ורק במעט יותר מכגריס הוה כתם וטמאה וטעמו של דבר פירשו חז״ל [נ״ח ב] דאל״כ אין לך כל אשה שתהא טהורה לבעלה שהרי אין לך כל מטה וכל סדין שלא נמצאו בם טיפי דמים מדם מאכולת ולכן שיערו חכמים שדם מאכולת אינו יותר מכגריס ולכן עד כגריס ועד בכלל תולה הכתם במאכולת ויתר מכאן טמאה ותולה במאכולת אף שלא מיעכה בידיה את המאכולת מ״מ דרכן של מאכולות להיות נתמעך כאשר ישכבון בני האדם על משכבן או יושבים על מושבם כאשר החוש מעיד שבכל חלוק ובכל סדין יש עליהן כמה טיפי דמים ממיעוך מאכולת אף שלא מיעכן בידיו:

יח ואין לשאול אחרי שתולין במאכולת א״כ אפילו יותר מכגריס נתלה בשני מאכולת ובשלשה ויותר ובטלה לה גזירת כתמים דאין זה שאלה כלל דחכמים לא גזרו רק במקום שא״א להיות באופן אחר כלומר דאם נגזור על פחות משיעור זה לא תטהר אשה לבעלה לעולם מטעם שנתבאר אבל ביותר מזה השיעור יכולה להטהר דאטו המאכולות הולכים יחד סמוכים זל״ז שנאמר ששניהם נתמעכו יחד והרי רובא דרובא כל אחת הולכת לבדה ואיך יתרמו סמוכים זל״ז ממש בהתמעכם יחד ואם באמת מיעכה שניהם יחד או יודעות ששניהם נתמעכו ביחד תתלה בהם עד שני גריסין שהרי תולה בכל מה שיכולה לתלות כמו שיתבאר בסי׳ זה בס״ד:

יט ואל יטעך לשון הרמב״ם בפי׳ המשנה דהרואה כתם שכתב וז״ל ונמצאת כגריס של פול הנה פחות ממנה תולה במאכולת ונאמר שלפעמים בעת שבתה או התהפכה מצד אל צד והרגה בפרעושים ובכינים וכיוצא בהם ומהם הוי זה הכתם עכ״ל הרי שכתב לשון רבים פרעושים וכינים אמרם כוונתו על שם המין ואין כוונתו שהרגה הרבה במקום אחד אלא שהרגה הרבה מהם אבל הם מפוזרים כל אחד ואחד באורך ורוחב הסדין והחלוק וכיוצא בהם אך זה שכתב דבפחות ממנה תולה דבריו תמוהים דהא קיי״ל דגם בכגריס תולה וכמ״ש הוא עצמו בחבורו פ״ט דין כ״ג וז״ל ותולה במאכולת וכו׳ ועד כמה עד כגריס אבל אם מצאה הכתם יותר מכגריס אינה וכו׳ עכ״ל אך גם בחבורו סותר א״ע דמקודם לזה בדין ו׳ כתב וז״ל והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהא כגריס וכו׳ היה פחות משיעור זה טהור עכ״ל [וכבר הקשה זה הב״ח ונשאר בתימה ע״ש]:

כ ולענ״ד נראה דדבריו ברורים כשנדקדק בגמרא [נ״ח ב] דפליגי אמוראי בגריס אי הוה בפחות מכגריס או ביתר מכגריס מה שייך פלוגתא בזה כיון דהטעם משום דם מאכולת ניחזי אם דם מאכולת הוה כגריס או פחות מכגריס אלא וודאי דא״א לצמצם בזה וזהו מן הנמנעות לכוין ממש ולכן פליגי בזה מר מחמיר ומר מיקל וקיי״ל לקולא כדאיתא שם כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים להקל כלומר כל שיעורי חכמים כשיש להסתפק בהם הולכין לחומרא חוץ מגריס של כתמים הולכין להקל בספיקו:

כא והנה בריש נדה לעניין טומאת מעת לעת למפרע החמירו בטהרות יותר מלבעלה ואמרינן שם [ה׳ א] דכתמין מטמאין ג״כ למפרע מעת לעת ואומר שם ר״מ היא דמחמיר גבי כתמים וע״ש בתוס׳ דכולם מחמירים בכתמים [וע׳ נ״ג ב] וקשה הא לקמן אמרינן דהולכין בכתמים להקל כמ״ש אלא וודאי דלטהרות החמירו ולא לבעלה ולפ״ז א״ש דברי הרמב״ם כמין חומר דהנה מקודם בדין ג׳ כתב וכל הרואה כתם טמאה למפרע עד כ״ד שעות ע״ש וזהו לטהרות ולכן שפיר פסק אח״כ דכגריס הוה כיותר מכגריס משום דמיירי לטהרות כדמוכח מסידור דבריו ומלשונו שם שכתב שם והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגריס וכו׳ היה פחות משיעור זה טהור עכ״ל הרי דמיירי לעניין טומאה וטהרה משא״כ משם ולהלן מיירי בבעלה ולכן פסק בדין כ״ג דגריס הוי כפחות מכגריס ולא כתב לשון טומאה וטהרה ע״ש [ובפי׳ המשנה לא חש להאריך ובברייתא דדף נ״ג: ס״ל כרש״י ולא כתוס׳ שם ה׳ א ע״ש ודו״ק]:

כב בין כתם אדום ובין כתם שחור תולין במאכולת דיש בהם שני מינים כינה הרוחשת ודמה אדום ואותה הקופצת שקורין פרעוש ובלע״ז פליי דמה שחור [ס״ט סק״י] ויש מי שאומר דרק כתם אדום תולה [מע״צ] ואינו כן ואף דגם בס׳ בעלי הנפש כתב דאינה תולה אלא כתם אדום מ״מ כל הראשונים לא כתבו דבר זה ואפשר דמי שכתב כן מיירי במקום שאינו מצוי פרעושים אבל אצלינו פשיטא שתולין גם בשחור [ס״ט שם]:

כג שיעור הגריס הוא כתשעה עדשים ג׳ על ג׳ כלומר להניח ג׳ עדשים זה בצד זה ותחתיהם ג׳ ותחת השניים ג׳ וכולם נוגעים זה בזה ושיעור עדשה הוא כארבע שערות כמו שהן קבועות בגופו של אדם כלומר לא בדיבוק שיער אל שיער אלא מרוחקים קצת זה מזה כמו שהם עומדים בגופו של אדם ובט׳ עדשים יש ל״ו שערות וכך שנינו בריש פ״ו דנגעים לעניין בהרת דשיעורו ג״כ כגריס ע״ש ויראה לי דהכוונה על שערות הראש וכ״כ רבינו הרמ״א בספרו דרכי משה ע״ש דגם בראש יש הפרש משהו בין שיער לשיער ויש מי שכתב דהכוונה על שערות שבגוף האדם [עי׳ פ״ת סקי״א] ואינו כן דבגוף יש ריחוק הרבה משיער לשיער כמו שעינינו רואות:

כד עוד שיעור יש בגריס כחצי פול [רש״י כריתות ח׳ ב ד״ה כגריס] כלומר דכל פול מתחלק לארכו לשנים והכמות של הצד הנחלק הוי שיעור גריס וכתב אחד מהגדולים [חכ״צ סי׳ ס״ז] דזהו הפולין שקורין טערקעשי בוני״ן ובלשונינו נקרא פאסאליע ואין הרחב מצוי בהן ועכ״ז לא נתברר לנו יפה כי גם באלו יש גדולים וקטנים ויש מי שכתב שהוא במטבע של מדינת פרייסין שקורין דידקא [חכ״א] ואני קבלתי בילדותי מפי הגדולים שהוא כמטבע פוליש מכסף סיגים של חמשה ג״ר שקורין פינפעריל אך עתה פסלתה מלכות והיא כמדת מטבע כסף של רוסיא חמשה ק״כ ועוד מעט יותר וקרוב למטבע כסף של עשרה ק״כ דמדינתינו רוסיא:

כה וכתבו הטור והש״ע סעי׳ ה׳ דכל זמן שאין בו כזה השיעור כלומר שאין בהכתם יותר מכגריס אנו תולין לומר דם כינה הוא אע״פ שלא הרגה כינה אבל כשיש בו כזה השיעור כלומר כגריס ועוד אין תולין בכינה בין אם הוא מרובע או ארוך ואם נזדמן לה גריס יותר גדול מזה השיעור משערין בו עכ״ל וזהו מדברי הראב״ד והרמב״ן ז״ל וטעמם מדלגבי נגעים תנן כגריס הקילקי ובכתם אמרו גריס סתם ש״מ דבכל גריס שישנו בעולם משערינן:

כו ואין לשאול איזה עניין הוא לכל גריס שישנו בעולם והרי תלוי בשיעור דם הכינה דאפשר דכשיש גריס יותר גדול יש כינה ג״כ יתר גדולה [פרישה וט״ז סק״ז] ואינו מובן כלל מה עניין זל״ז והראב״ד כתב הטעם דכיון שאמרו חז״ל כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מגריס של כתמים להקל לכן תלינן גם בגריס כשהוא יותר גדול ויראה לי דה״פ דמסתמו חכמים דבריהם לאמר גריס סתם ש״מ דקים להו לחז״ל שכל דם כינה תהיה בו כגריס היותר גדול שבעולם אלא שבמקום שאין גריס גדול הרבה בהכרח לשער בגריס שבאותו מקום וזהו להקל כלומר שלא תצטרך לטרוח לחפש גריס שבמקום פלוני [ולפ״ז מ״ש בסעי׳ כ״ד דלא נתברר לנו כי יש גדולים וקטנים אין חשש בזה דנוכל לשער בהיותר גדול ויש להתיישב בזה ודו״ק]:

כז יש מרבותינו שכתבו דכשהרגה הרבה מאכולות תולה כפי מה שהרגה [תוס׳ נ״ח ב ד״ה וכדבריו] ויש שכתבו דלא פלוג רבנן ויותר מכגריס אינה תולה בשום עניין [רא״ש שם סי׳ ו׳] וכן משמע מדברי הטור וש״ע שלא הזכירו מזה דבר וכן משמע מדברי הרמב״ם שסתם דבריו [לכאורה הייתי אומר דזה תלוי בפלוגתא דר״ח ור״י בדף נ״ט א בנמצא כגריס ועוד ואותו ועוד רצופה בו מאכולת דר״ח מטמא ור״י מטהר והרמב״ם פסק כר״ח בפ״ט הל׳ כ״ג ולכן מחמיר גם בכה״ג ולהפוסקים כר״י ע״ש במ״מ גם בזה מקילים אבל א״א לומר כן דהא גם הרא״ש פוסק שם כר״י וכן פסקו הטוש״ע סעי׳ כ״ח ועכ״ז מחמירים בכאן וקל לחלק ביניהם ודו״ק]:

כח כתב הרמב״ם בפ״ט דין ו׳ מה בין כתם הנמצא על בשרה לכתם הנמצא על בגדה שהכתם הנמצא על בשרה אין לו שיעור והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהא כגריס וכו׳ עכ״ל וכל רבותינו דחו דבריו כי אין שום רמז מזה בש״ס וסתמא אמרו דכתם צריך כגריס בין על בשרה בין על בגדה וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ ו׳ ודעת הרמב״ם הביאו רק בשם י״א ע״ש ויש מי שכתב בטעמו משום דאמרינן [נ״ז ב] דעל בשרה ספק טמא ועל חלוקה ספק טהור [מ״מ] ואדרבא משם ראיה להיפך שהרי באמת מקשה הש״ס היכי דמי אי מחגור ולמטה על חלוקה אמאי טהור וכו׳ ואי מחגור ולמעלה על בשרה אמאי טמא וכו׳ ומסיק דקאי אעברה בשוק של טבחים ולכן על בשרה טמא דאי מעלמא אתי על חלוקה איבעי לה אישתכוחי ע״ש הרי מפורש דבלא סברא זו אין להחמיר בבשרה יותר דאל״כ לימא דמיירי לעניין פחות מכגריס דבבשרה טמא ובחלוקה טהור [ודברי הש״ך סק״י תמוהים לגמרי כאשר תמהו עליו המנ״י והנוב״י בדגמ״ר ועוד גדולים ע״ש ודו״ק]:

כט ולענ״ד נראה דדברי הרמב״ם מוכרחים מסדר המשנה עצמה דמקודם שנינו הרואה כתם על בשרה וכו׳ ואח״כ שנינו ראתה על חלוקה מן החגור ולמטה וכו׳ ואח״כ שנינו ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות שחטה בהמה וכו׳ נתעסקה בכתמים וכו׳ ואח״כ שנינו עד כמה היא תולה עד כגריס וכו׳

ע״ש והנה זה דתלייה הוא רק בכתם שעל בגדה ולא בעל בשרה כמו שאומר הש״ס שם מקודם דאי מעלמא אתי על חלוקה מיבעי לה לאישתכוחי וכמ״ש בסעיף הקודם וממילא דגם זה ששנינו עד כמה היא תולה עד כגריס ג״כ רק על חלוקה קאי דאלו בבשרה ליכא תלייה כלל:

ל וטעמא רבה איכא במילתא דבגופה לא שייך לתלות במאכולת כלל שהרי בע״כ כשהמאכולת נתמעך בשכיבתה או בישיבתה הרי נתמעך על הסדין או על החלוק כמו שהחוש מעיד ובע״כ מגופה זב על בשרה ונשאר הדם שם ולכן לא מוקי הש״ס הך דספק לעניין זה דפחות מכשיעור משום דאין כאן ספק כלל ולבד זה איני מבין דבשלמא כתם שעל בגדה מביאים הבגד להחכם והוא משער אם יש בו כגריס אם לאו אבל בכתם שעל בשרה הלא לא יראה החכם בבשרה ובע״כ שהיא בעצמה צריכה לשער וכי היכן מצינו שנתנו חכמים כח לאשה לשער בשיעורים ואם כי אפשר לומר שתעשה מידה משיעור הכתם ותביא המידה להחכם מ״מ כל כי האי ה״ל לחז״ל לפרש ולכן נלע״ד דאין להקל נגד הרמב״ם כי דבריו ברורים בטעמן [והראב״ד ז״ל בהשגות כתב כי בדרך אחד נשנו במשנה חלוק למטה מן הצואר ובשרה כנגד בית התורפה ועל כולן אמרו תולה וכו׳ עכ״ל אינו מובן כלל דאינו במשנה כל זה וכך שנינו על חלוקה מן החגור וכו׳ ראתה על בית יד של חלוק אם מגיע כנגד בית התורפה ע״ש עוד פלא ראיתי במ״ע שם שהביא שרש״י כתב כהרמב״ם ולפנינו לא נמצא זה ברש״י מיהו עכ״פ עדותו נאמנה שכתב שכן קיבל מרבותינו הצרפתים מפי רש״י ז״ל שסוברים כן וגם בהגמ״י אות א׳ כתב שרבינו שמחה פסק כהרמב״ם וכתב שכל הגוף בדוק הוא אצל מאכולת עכ״ל ונ״ל דכוונתו כדברינו דהמאכולת נופלת דמה על הסדין או החלוק ודו״ק]:

לא איתא בגמ׳ [נ״ח ב] תולה בפשפש עד כתורמוס ופירש״י [ד״ה אמר ר״נ] כתם רחב כתורמוס יכולה לתלות ולא במאכולת אלא בפשפש שמא פשפש הרגה שכתמו גדול עכ״ל ופשפש הוא וואנ״ץ בלע״ז ובודאי כוונת רש״י במקום שמצוים פשפשים וכ״כ הרשב״א בתורת הבית וז״ל מקומות יש שרחש הפשפש מצוי בהם ובאותן מקומות תולה האשה בכתמים עד כתורמוס ואינה טמאה עד שיהא בשיעורו כתורמוס ועוד עכ״ל אבל הטור והש״ע סעי׳ ז׳ כתבו אם הרגה פשפש או הריחה ריחו תולה בו עד כתורמוס עכ״ל ומבואר דדווקא כשידוע לה שהרגה אבל בלא זה אין תולין כמו שמסיים הטור להדיא וז״ל אבל לא הרגתו ולא הריחה אין תולין בו עכ״ל וטעמם נראה דכיון שיש לו ריח רע ולא דמי למאכולת שאין בו ריח א״א לתלות בסתם מפני שלא הריחה ריחו ואי ס״ד שנתמעך תחתיה היתה מריחה ריחו:

לב ואולי זה טעמו של הרמב״ם שהשמיט דין פשפש לגמרי ומשום דבגמ׳ שם אמרו ברית כרותה שכל המוללו מריח בו ע״ש לכן א״א לתלות כשלא הריחה ובהריחה פשיטא דתולה ונכלל זה במה שכתב שהיא תולה בכל מה שיכולין לתלות [עי׳ מ״מ שם] ולהלכה הכריעו מפרשי הש״ע להקל כדעת הרשב״א וז״ל דבכתמים שומעים להקל [ט״ז סק״ט וש״ך סק״א] וזה שלא הריחה י״ל מפני שנתמעכה בעת השינה וזה אנו רואים בחוש שבמקומות שהם מצויים נמצאים הרבה דם מהם מעוכים על הסדינין ועל החלוקים וכן מורין הלכה למעשה [וגם כתם מפשפש ניכר במראה אך לפי הדין שאין אנו בקיאין במראות להפריש בין דם לדם אין להעמיד על זה ומ״מ ידוע מראיתן למי שהוא בקי]:

לג שיעור התורמוס לא נתברר לנו דבש״ע כתוב מין ממיני הקטניות הוא מר ובלע״ז לופינ״ו עכ״ל ולא נודע לנו וכ״כ רש״י בביצה [כ״ה ב ד״ה תורמוס] וז״ל מין קטניות עגול כמין עדשה ורחב כמעה קטנה והוא מר מאד עד וכו׳ עכ״ל וראיתי פתרונו בלשון אשכנז פייגבאהנע״ן ופתרונו פול של תאינים וגם זה נעלם מאתנו ובתוי״ט פ״א דטבול יום משנה ד׳ מבואר שהוא גדול הרבה ע״ש ויש מי שכתב שהוא כמטבע חצי פצי״ן [מנ״י וס״ט סקט״ן] ומטבע זו ג״כ לא נודע לנו וכ״ש דמעה שכתב רש״י אינו ידוע עתה [ומ״ש המנ״י כסלע וודאי תמוה כמ״ש הס״ט שם] ולכן אני משער תמיד כפי ראות עיני [וגם החכ״א כתב חצי פ״ץ ונעלם ממני מטבע זו ואין לי קבלה בשיעור זה]:

לד ודע שאין חילוק בשיעורים אלו כגריס ותורמוס בין שהכתם הוא דק בכמותו או עב בכמותו ואף שלפי הסברא כשהוא דק מתפשט יותר ולא כן כשהוא עב בכמותו מ״מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין וכל שיעורי חז״ל כן הוא והמפקפק בזה אינו אלא מן המתמיהים וכ״כ גדולי אחרונים:

לה כתבו הטור והש״ע סעי׳ כ״ט הרגה פשפש שאנו תולין בו עד כתורמוס חזר התורמוס לשיעור הגריס לכל הדברים שאמרנו עכ״ל ופשוט הוא וה״ה לדידן במקום שמצויים פשפשים ולפ״ז כמו שכתבנו בסעי׳ כ״ז דאפילו הרגה מאכולות הרבה מ״מ אינה תולה ביותר מכגריס לדעת הרא״ש והטור והש״ע ה״ה בפשפשים אפילו הרגה הרבה אינה תולה ביותר מכתורמוס ומיהו יש להסתפק אם לתלות בפשפש ומאכולת כגון שיש בהכתם כתורמוס ופחות מכגריס ונאמר דלבד הפשפש נתמעך שם גם המאכולת כמו שיתבאר בנתעסקה בדמים בפחות מכגריס ונמצא עליה כגריס ועוד טהורה שאני אומר כתם זה מעסק הדמים הוא וכבר היה שם דם מאכולת ולמה לא נאמר גם בפשפש כן ואחד מהגדולים פשיטא ליה דלא תלינן [ח״ד סק״ז] ולפי הסברא לא נראה כן שהרי שני דברים הם ומ״מ י״ל הטעם דכל שנתנו בו חכמים שיעור לא מצרפינן שיעור לשיעור משא״כ בנתעסקה בדמים דאין לזה שיעור שהרי אם נתעסקה בהרבה גריסין תולה בהם ולכן תולין גם במאכולת אבל לא בפשפש וכל מידת חז״ל כן הוא והכי קיי״ל אך לפי האמת לא

דמי כלל דם מאכולת לדם פשפש כפי שעינינו רואות וכמ״ש בסעי׳ ל״ב ולכן נ״ל אם ניכר דם פשפש בפ״ע ודם מאכולת בפ״ע אף שמחוברים יחד יש לתלות בשניהם ואע״ג שאין לנו רשות להבחין בין דם לדם מ״מ בתליית כתמים יש לילך בזה להקל בכה״ג [כנלע״ד]:

לו ודע שאין חילוק בתליית גריס ותורמוס בין כשהכתם הוא מרובע או עגול או משוך תולין בהם ואף שבגמ׳ דפשפש ארכו כרחבו מ״מ הדם ממנו כשנתמעך פשיטא דאין לו סדר ולכן תולין בכל עניין בהם ופשוט הוא שכן מתבאר מדברי כל הפוסקים וכל כתם הוא כשכל הכתם מחובר יחד אבל אם אין בכתם במקום אחד כגריס ועוד אע״פ שיש שם טיפין הרבה סמוכין זל״ז עד שאם נצרפם יש בהם יותר מכגריס מכל מקום טהורה מפני שאנו תולין כל טיפה וטיפה בכינה כיון שמפורדים הם עד שיהא בו כגריס ועוד במקום אחד מחובר כולו:

לז וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ די״א דזהו דווקא כשנמצאו על חלוקה אבל על בשרה מצטרפין לכגריס ועוד אף שאינם מחוברים כלומר דבזה אינו דומה בשרה לחלוקה ויש מהגדולים שהכריעו כדיעה זו [ב״ח וס״ט סקט״ז] אבל מלשון רבינו הב״י מבואר דס״ל לדינא כדיעה ראשונה ולכן כתב לדיעה זו בשם י״א כדרכו בקודש ובאמת סברת הי״א תמוה דממ״נ כיון דלא ס״ל כהרמב״ם דא״צ שיעור בבשרה אלא דבשרה הוי כחלוקה א״כ למה יש חילוק בעניין זה והנה מחלוקתם תלוי בסוגית הש״ס אבל מ״מ הסברא תמוה [ועוד למה לא משני הש״ס מקודם על ברייתא דספק טמא בכה״ג ולכן צ״ע ודו״ק]:

לח יש מי שמסתפק בכתם שנמצא על מקום הקמטים של חלוקה באופן שעתה כשהקמטים נקמטו נראה הגריס ביחד אבל כשיתפשטו הקמטים יתפרדו זה מזה אם מצרפין לכגריס בכהאי גוונא [פ״ת סקט״ז בשם חכ״א] ולדעתי נראה דוודאי מצטרף דאטו דין זה הוא הלכה למשה מסיני דבעינן דווקא מפורדים הרי טעמא רבה איכא במילתא דאמרינן אלו היה מגופה בוודאי היה כולם ביחד דלא שכיח שיפול הדם מפורד אלא וודאי כל טיפה הוא ממאכולת אחרת ובכאן שלפי הקמטים המה ביחד אמרינן דכשיש יותר מכגריס נפל הדם במקום זה ומחובר ביחד על ידי הקמטים ולכן אין להקל בזה [כנלע״ד]:

לט כתם הנמצא על בשרה שהוא ארוך כרצועה או עגול או שהיו טיפין טיפין מחוברין זל״ז או שהיה אורך הכתם על רוחב יריכה או שהיה נראה כאלו הדם הולך מלמטה למעלה כלמר שלא ירד מהמקור מלמעלה למטה אלא הדם בא ממקום אחר למטה ונמשך למעלה וכן כשהוא על רוחב יריכה נראה ג״כ שהדם הוא ממקום אחר שאלו היה בא מהמקור היה נוטף על אורך יריכה וכן לא היה ארוך כרצועה או לא היה עגול או לא היה טיפין טיפין מ״מ אין שום חילוק בזה הואיל שהוא למטה מבית ערותה אמרינן שמגופה נטף וטמאה להרמב״ם אע״פ שאין בו כגריס ולשארי פוסקים כשיש בו כגריס ועוד ואמרינן שמגופה נטף באופן זה [ואינו נוגע דין זה כלל לפלוגתת הרמב״ם עם הפוסקים אם צריך כגריס דבכאן החקירה על תמונות אלו אם אפשר להיות מהגוף וכ״כ המ״מ שם וכל דברי הב״ח תמוהים בעניין זה כמ״ש הש״ך סקי״ד]:

מ כשגזרו חז״ל על הכתמים גזרו על שני הדברים על טומאת האשה לבעלה ועל טומאת הדבר שנמצא בו הכתם ולפיכך אמרו דאם נמצא הכתם על דבר שאינו מקבל טומאה כגון שישבה על הקרקע ומצאה כתם על הקרקע וכן אם ישבה בבית הכסא על הדף החלול שאינו מקבל טומאה כיון שמחובר לכל הבניין המחובר לקרקע ואף שהדף נעשה מכלי שהיתה מקבלת טומאה מ״מ כיון שחיברה להבניין ועשה בה מעשה בטלה מתורת כלי וכן כל דבר שאינו מקבל טומאה כשישבה על זה ונמצא בו כתם כיון דאין בהדבר טומאה לא גזרו גם על טומאת האשה לבעלה וזהו עיקר הטעם מדין זה ויש טרח ליתן טעם אחר ואינו עיקר [עי׳ נודע ביהודה קמא יו״ד סי׳ נ״ב וח״ד סק״ח]:

מא ולכן כל כלים שאינם מקבלים טומאה כמו כלי אבנים כלי גללים כלי אדמה ונמצא עליהם כתמים האשה טהורה ופשוט הוא דאם נמצא על כלי הראוי לשכיבה דמטמא טומאת מדרס אף שאינו מטמא טומאת מת מקבל כתמים ונראה דאף אם מקבל טומאה מדרבנן אף שמן התורה אינה מקבלת טומאה מ״מ טמא בכתמים ויש שרוצים להחמיר גם במי שמקבל רק טומאת נגעים בלבד ולפ״ז גם בית יקרא דבר המקבל טומאה שהרי יש נגעי בתים ואינו עיקר ודחו הגדולים דבר זה [עי׳ כרו״פ וס״ט סקי״ט]:

מב ואפילו כלי המקבל טומאה בצד זה ולא בצד זה כגון כלי חרס שמטמא מתוכו ואינו מטמא מגבו אם ישבה על הגב ונמצא כתם אינו מטמא כמבואר בדברי הרמב״ם פ״ט דין ז׳ ע״ש וכ״ש כלים המחזיקים יותר מארבעים סאה דאינם מקבלים כתמים וכן כשישבה בספינה ונמצא כתם טהורה דספינה אינה מקבלת טומאה כדתנן בשבת [פ״ג ב] וכן מטלית הפחות מג׳ על ג׳ אצבעות אינו מקבל כתמים כיון שאינו מקבל שום טומא׳ לא טומאת מדרס ולא טומאת מת וכתם על הנייר טהור כמ״ש הרמב״ם בפ״ב [הל׳ א׳] מכלים דנייר אינו מקבל טומאה ויש מי שרוצה לומר דנייר שלנו העשוי מבלויי סחבות מקבל טומאה [עי׳ פ״ת סקי״ח בשם השיבת ציון לחזק דברי הנוב״י] ודברים תמוהים הם דהא שורים אותם הרבה עד שנעשו לגמרי כמים

שרוים ונתפרדו לגמרי ואח״כ פנים חדשות באו לכאן ואין שום שם בגד על זה ופשיטא דטהור [וכ״כ הח״ס בחלק ו׳ סי׳ פ״א דגם נייר דידן אינו מקבל טומאה ע״ש]:

מג ודע דכל זה בכתם הנמצא אבל ע״י בדיקה וודאי דעל כל דבר היא טמאה ולא מיבעיא לאותם הסוברים דע״י בדיקה היא טמאה מן התורה אלא אפילו להמסתפקים בזה או אפילו להסוברים דאינו מן התורה מ״מ גם בגזירת כתמים אינה ובפרט שכבר הכרענו להלכה בסי׳ קפ״ג סעי׳ נ״ה דבדיקה הוי טומאתה מן התורה ע״ש:

מד עוד איתא בגמ׳ [ס״א ב] דכתם שנמצא על בגד צבוע אינו מטמא בכתם וכך אמרו חז״ל שלא תקנו בגדי צבעונין לאשה אלא להקל על כתמיהן ופירש״י [ד״ה להקל] מפני שאין הכתם ניכר בו כמראה דם גמור עכ״ל ואף שבגמ׳ שם יש פלוגתא בזה מ״מ הרמב״ם והטור והש״ע סעי׳ י׳ פסקו לקולא וכתב רבינו הרמ״א שם לפיכך תלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מכתמים עכ״ל וכל מין צבע אינו מטמא בכתם מיהו בגד שיש בו הרבה גוונין מקצתו לבן ומקצתו צבוע וכן הולך כל הבגד באופן זה והלך הכתם מלבן ללבן בהפסק צבע והכתם הלך על פני כולם נהי שאין הצבוע מצטרף לכגריס מ״מ וודאי דגם אינו מפסיק ואם יש בשני הלבנים כגריס טמאה וכן הסכימו הגדולים ויש מחמירים דגם הצבוע מצטרף לכגריס אל הלבן וצ״ע [כן פסק הח״ד סק״ט והביא ראיה מתשו׳ רמ״א שבט״ז סוף סי׳ זה ע״ש ואין זה דמיון כלל דהא הכא חכמים תקנו שלא לטמאות כתם בצבעונין ואיך נצרפנו ואף שע״פ דברי רש״י שהבאנו יש ליישב זה מ״מ לא נראה כן ודו״ק] והגם שי״א דצבועים הוא רק לטהרת הבגד ולא לטהרת האשה מ״מ רוב הפוסקים לא ס״ל כן ולא הובא דעתם כלל בטור וש״ע:

מה לא בכל המקומות שבגופה כשתמצא שם כתם טמאה ודווקא כשבמקום זה יכול לבא הדם מן המקור טמאה וכך שנו חכמים במשנה [נ״ז ב] הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה ושלא כנגד בית התורפה טהורה דכיון שא״א להנטף שם מן המקור לא חיישינן שמא הביאה את הדם בידה כגון שנגעה בידיה במקור והיה בו דם ותיכף נגעה בידיה באותו מקום שבגוף ונצטבע מקום זה שבגוף ע״י הדם שבידיה לא חיישינן לזה דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום [רשב״א בתה״ב עי׳ ב״י] ואיתא שם בגמ׳ דאם נזדקרה והיינו שהגביהה רגליה למעלה טמאה בכל מקום שתמצא הכתם שהרי באופן זה יכול לבא מהמקור לכל גופה כמובן וע׳ בסעי׳ ס״ז:

מו ואיזה הם המקומות שכנגד בית התורפה שנינו שם במשנה על עקבה ועל ראש גודלה טמאה על שוקה ועל פרסותיה מבפנים טמאה מבחוץ טהורה ועל הצדדין מכאן ומכאן טהורה וביאור הדברים דנמצא על העקב טמאה שמא נגע העקב בבית התורפה כשישבה כדרך הישמעאלים שמשימין רגליהם תחת עגבותיהם [ט״ז סק״י] ומתרמי העקב כנגד אותו מקום ולכאורה לפ״ז במדינותינו שאין יושבין כן צריך להיות טהור ולמה לא ביארו האחרונים זה וגם רבינו הרמ״א שהיה במדינתינו למה לא ביאר זה ולכן צ״ל דחיישינן שמא ישבה כן ולאו אדעתה אבל באמת נ״ל דאין הטעם מפני ישיבת ישמעאלים דאפילו בישיבה שלנו משכחת לה שיהיו רגליה בולטות מעט או סמוכות על ספסל קטן דבאופן זה הוה העקב ממש כנגד אותו מקום ונפל הדם על העקב והפוסקים שכתבו שמא נגעה וכו׳ זהו לפי מדינתם בספרד שכן הוא דרך ישיבתם ובמדינותינו נאמר שנפל הדם שם כמה שכתבתי:

מז ועל ראש גודלה וכ״ש על רגליה ממש כמובן אבל על שארי אצבעות רגליה שהם רחוקים מהפנים טהורה [ט״ז סקי״א] ויש שמסתפקים בזה [עי׳ ש״ך סקי״ז] והמיקל לא הפסיד דכן עיקר לדינא [מנ״י וס״ט סקכ״ד] וזה ששנינו על שוקה ועל פרסותיה מבפנים טמאה זהו על כל אורך שוקה ופרסותיה מבפנים והם המקומות הנדבקים זה בזה בעת שתעמוד ותדבק רגל ברגל ושוק בשוק והנה בגמ׳ [נ״ח א] אמרו עד מקום חבק וחבק עצמו כלפנים ותמהו רבים על מה שהרמב״ם והטור השמיטו זה [עי׳ ב״י וב״ח]:

מח ונלע״ד הרמב״ם והטור היה להם פי׳ אחר בגמ׳ בשנדקדק דבמשנה תנן על שוקה ועל פרסותיה מבפנים טמאה ושאלו בגמ׳ מבפנים עד היכא והשיבו עד מקום חבק ואח״כ שאלו על חבק עצמו ומסיק דגם חבק הוי כלפנים ויש לתמוה מה זו שאלה מבפנים עד היכא הרי שנינו גם על פרסותיה דהוא עד לארץ ואם שאלו על הרוחב מהשוק גם כן פשיטא מה שבפנים במקום שמחוברים אלא וודאי דשאלה אחרת היא לגמרי והוא דידוע שבאדם בין זכר בין נקבה כל הגוף מחובר יחד ומראש הירך מתחיל להפרד לחצאין ומקום הערוה בולט למטה מראש הירך וזהו ששאלו מבפנים עד היכא כלומר בגובה דהא הדם מבית ערותה נוטף למטה ולא למעלה וא״כ במקום הפירוד שהוא גבוה מבית הערוה אפשר לטהר שם כמו אם היה נמצא על כריסה ולבה ולזה אמרו עד מקום חבק כלומר עד סוף הירך מלמעלה דשם הוא מקום שהגוף חובק שני חצאי הגוף לאחד ואף שהוא מעט למעלה ממקום הערוה מ״מ מפני קירוב המקום יכול להיות שהדם נתגלגל לשם ואח״כ שאלו על מקום חבק עצמו כלומר ממש בסוף הגמור שהוא התחלת המקום שנעשה הגוף כאחת ומסיק דגם זה כלפנים דעכ״ז לא רחוק הוא מבית הערוה וזהו הכל שאלה על המשנה שאמרה על שוקה ולא על כל שוקה

ולכן הרמב״ם והטור שכתבו על כל אורך שוקה ממילא דהוא מלמעלה לגמרי והיינו ממקום שניכר שמשם מתחיל הגוף להתפרד וזהו גם מקום חבק עצמו שהרי בשם ניכר הפירוד ובזה שהוסיפו לאמר על כל אחיך נכלל הכל [כנ״ל ברור בס״ד]:

מט עוד אמרינן בגמ׳ שם דכשנמצא הכתם על קשרי אצבעותיה כלומר על גב היד [רש״י] טמאה ולאו משום דאמרינן שבדקה עצמה בידה השנית ונגעה בגב ידה זו דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום אלא משום שידים עסקניות הן ואמרינן שהכניסה את גב ידה לאותו מקום והוציאה הדם ויש מי שאומר דדווקא כשידעה שבדקה א״ע דאז חיישינן שמא הכניסה ידיה בעומק עד שהדם הוא על הגב אבל בסתם לא חיישינן [רשב״א בשם רבו] אבל מהרמב״ם והטור וכל הפוסקים מבואר להדיא דגם בסתם חיישינן מפני שידים עסקניות הן ובדקה ולאו אדעתה [ש״ך סקי״ח]:

נ ומיהו משמע דרק על גב קשרי האצבעות טמאה אבל על גב פיסת היד טהורה דא״א להדם לבא שם רק ממקום אחר ואין מחזיקין טומאה ממקום למקום ועוד יש מי שאומר שאם אומרת ברי לי שלא נגעתי בהמקור נאמנת ולא אמרינן שמא נגעה ושכחה ורק מן הסתם חיישינן דילמא בדקה ולאו אדעתה אבל לא כשאומרת ברי [ס״ט סקכ״ו ורק מה שמסתפק לעניין פיסת היד נלע״ד ברור כמ״ש וכ״כ החכ״א ופשטא דהש״ס משמע כן ע״ש ודו״ק]:

נא וכבר נתבאר דכשנזדקרה והגביהה רגליה למעלה טמאה בכל מקום שתמצא הכתם על בשרה אפי׳ למעלה מבית התורפה בין מלפניה בין מלאחריה וגם זה דווקא כנגד המקור בכריסה ובגבה אבל מן הצדדים טהורה שא״א להדם לבא לשם כמובן [מנ״י וס״ט סקכ״ז]:

נב ודע דאע״ג דבכתם שעל חלוקה יתבאר דתולין כשעברה בשוק של טבחים או נתעסקה בכתמים או בדמים מ״מ בכתם שעל בשרה אין תולין וטעמא דמילתא דאם איתא דהדם בא מבחוץ ממקום אחר היה לה למצא הדם בבגדיה ולא בבשרה ואע״ג דלקמן יתבאר בחלוקה דאף כשנמצא הדם בחלוקה התחתון ולא בעליון תולין ולא אמרינן אם איתא שמבחוץ בא היה לה למצא הדם בהעליון לא דמי דבבגדים שפיר י״ל שהגביהה העליון ולכן בא הדם על התחתון אבל בבשרה לא שייך לומר כן דאשה לא תגביה כל בגדיה ותגלה בשרה בהילוכה או בישיבתה [תוס׳ נ״ז ב ד״ה על] ואף שאפשר שמתחת בגדיה ניתז הדם על בשרה כשנתעסקה בהם מ״מ כיון דנמצא הדם בבשרה בלבד רגלים לדבר שבא הדם מגופה אף שאין הכרח גמור בזה [ב״י בשם הרשב״א] ועי׳ בסעי׳ ס״ט:

נג וכתב רבינו הב״י בסעי׳ י״א דדווקא כשנמצא על בשרה לבד אבל אם נמצא על בשרה וגם על חלוקה אם עברה בשוק של טבחים או נתעסקה בכתמים תולה בו בין שנמצא למטה מהחגור או שהגביהה רגליה ונמצא למעלה מהחגור עכ״ל ויראה לי ברור דדין זה אינו אלא לטעם האחרון שבסעי׳ הקודם שאין הכרח לומר דאי מעלמא אתי לא ה״ל למצא על בשרה אלא דכשנמצא רק על בשרה הוי רגלים לדבר כמ״ש ולכן כשנמצא על שניהם אין כאן רגלים לדבר ותולין אבל לטעם הראשון שא״א מבחוץ לבא על בשרה מה לי אם נמצא על בשרה לבד או על שניהם וראיה לזה שהרי מקור דין זה הוא מהרשב״א [עי׳ ב״י] ואיהו ס״ל הטעם האחרון כמ״ש ותמיהני על מפרשי הש״ע שלא נתעוררו בזה ואולי ס״ל העיקר לדינא כטעם האחרון וצ״ע ודע דלפי דעת הש״ע אפילו אם הכתם שעל בגדה אינו כנגד ממש להכתם שעל בשרה מ״מ תולין זה בזה משום דבגד עשוי להתהפך ולא להיות קבוע במקום אחד כמובן וכן אפילו אם החלוק לא היה בדוק מקודם לא אמרינן דכתם זה היה מקודם וזה שעל בשרה הוא מגופה אלא תלינן שגם על החלוק בה עתה ממה שנתעסקה בכתמים או בשוק של טבחים וכיוצא בזה [ס״ט סקל״ה]:

נד וזה שנתבאר דכתם שעל בשרה אין תולין זהו בתלייה שחוץ לגופה כשוק של טבחים וכיוצא בזה אבל אם יש לתלות בגופה כגון שיש לה מכה בגופה תולין הכתם בהמכה ובלבד שיהיה באפשרי שמאותו מקום שהמכה בה יבא הדם למקום הכתם אבל אם המכה בכתיפה והכתם על יריכה דא״א לבא לשם מהמכה או שהמכה בצוארה מן הצדדים דמשם ג״כ א״א לבא על יריכה אין תולין וטמאה וכן כל כיוצא בזה לפי ראות עיני החכם:

נה וזה שאין תולין כשנתעסקה בכתמים דווקא בלא נמצא דם על ידיה אבל בנמצא דם על ידיה תולין הכתמים שבגופה מהדם שעל ידיה שנגעה בשם ואף דלא מחזקינן טומאה וטהרה ממקום למקום זהו בסתם כשלא נמצא הדם על ידיה אבל בנמצא על ידיה וסתם ידים עסקניות הן אין זה החזקה ממקום למקום דוודאי נגעה שם ולכן בנמצא דם על ידיה תולין בכל גופה מפני זה [פרישה] ויש מי שאומר דרק בעל ידיה תולין ולא בכל גופה [ט״ז סקי״ד] והעיקר כדיעה ראשונה [ס״ט סקכ״ח] וי״א דגם בנתעסקה בבשר ודגים שיש בהם דם הדין כן וצ״ע:

נו כשתולה במכה שבגופה תולה אפילו אם אינה יודעת שמכתה מוציאה דם וק״ו הדברים דאם ברואה מחמת תשמיש נתבאר בסי׳ קפ״ז דתולה במכה אף שאינה יודעת אם מכתה מוציאה דם כ״ש בכתמים הקלים ויותר מזה אמרו חז״ל במשנה [נ״ח ב] דאף אם נתרפאה המכה אם אפשר להמכה להתגלע ולהוציא דם ע״י חיכוך תולה בה ואע״פ שעכשיו עלה עליה קרום ואינה מטפטפת שלא אמרו חכמים להחמיר בכתמים אלא להקל בהם [שם]

ויש מי שאומר שאם ידוע שהמכה מוציאה דם וידעה שנגעה בוודאי במכה אף שאינה יודעת שיש דם על אצבעותיה אמרינן דוודאי יש בהם דם ותולה בכל הגוף הכתם שנמצא אף במקום שמהמכה לא יוכל לבא שמה ואמרינן שמהידים באו שמה כדין שבסעי׳ הקודם [חכ״א] ויש להתיישב בזה:

נז כתם הנמצא על חלוקה כך שנו חכמים במשנה [נ״ז ב] ראתה על חלוקה מן החגור ולמטה טמאה מן החגור ולמעלה טהורה ראתה על בית יד של חלוק אם מגיע כנגד בית התורפה טמאה ואם לאו טהורה היתה פושטתו ומתכסה בו בלילה כל מקום שנמצא בו כתם טמאה מפני שהוא חוזר וכן בפליום כלומר הבגד שמתכסה בו והנה הטעם שמחגור ולמעלה טהורה מפני שהוא למעלה מבית התורפה וא״א להדם לבא לשם ובמקום החגור עצמו טמאה ואף שגם הוא למעלה מעט מבית התורפה אך בשחייה מועטת יגיע לבית התורפה [עי׳ תוי״ט] ואין חילוק בחלוק בלמטה מן החגור באיזה מקום שנמצא מלפניה או מלאחריה שהרי החלוק הוא חוזר ככל הבגדים שהן חוזרין הנה והנה:

נח ויש בזה שאלה והרי בית יד של חלוק אינו מגיע כנגד בית התורפה רק ע״י שחייה מרובה כמ״ש הטור וש״ע ואם נמצא על בית יד של חלוקה אם המקום שנמצא בו הדם בבית יד מגיע עד בית התורפה טמאה אפילו אם אינו יכול ליגע שם עד שתשחה הרבה ואם אינו יכול ליגע שם כלל טהורה עכ״ל וא״כ גם במהחגור ולמעלה למה טהורה הלא בשחייה מרובה יכול להגיע כנגד בית התורפה גם מהחגור ולמעלה ולכן יש מי שרצה לומר דמיירי דווקא כשהיא חוגרת בחגורה דאז למעלה מהחגור לא יכול לבא בשום פנים כנגד בית התורפה אבל כשאינה מחוגרת טמאה אפילו בנמצאת למעלה מן החגור [ס״ט סקל״ה וע״ש שמסתפק בזה]:

נט וא״א לומר כן דהתנא סימנא דגופה נקיט מקום החגור וראיה לזה שהרי רש״י ז״ל כתב דמן החגור ולמטה הוי כנגד בית התורפה ע״ש ואם הטעם כמ״ש א״צ למה שהוא כנגד בית התורף אלא משום דמשם ביכולת לבא ע״י שחייה כנגד התורף ועוד דהרמב״ם בפי׳ המשנה פי׳ על פוליום שזהו החגור שחוגרת בו ע״ש ואי ס״ד דמאי דתנן ברישא מן החגור ולמטה אינו אלא כשנחגרת בו א״כ היינו הך ועוד דא״כ למה לא ביארו הפוסקים דבר זה שנצרך למעשים בכל יום דלפ״ז בנשים שלנו שאינן חוגרות חגורה טמאה בכל מקום שהכתם נמצא בחלוקה וכל כי האי ה״ל לפרש אך באמת השאלה אינה שאלה כלל דדבר זה ידוע דכשהאדם שוחה הרבה בגדיו שעליו מתרחקים מגופו וא״כ אם תשחה הרבה תתרחק חלוקה שלמעלה מהחגור הרבה מבית התורפה וא״א להדם לבא לשם ולבד זה לא דמי שחיית היד לשחיית הגוף דביד דרכו של אדם כשנצרך לחפש דבר שוחה היד הרבה ועדיין גופו אינו משוחה הרבה כמושג בחוש [והס״ט עצמו בסקל״א לא כתב כדבריו בסקל״ה וגם בשם מסיק לא כן ע״ש]:

ס ודע דלפי המתבאר מהש״ס והפוסקים שייך כתם בכל בגדיה שהיא לובשת כשנמצא מן החגור ולמטה וכך שנינו מפורש [נ״ח ב] לבשה ג׳ חלוקות וכו׳ והובא בטור וש״ע סעי׳ י״ח ע״ש אמנם כתבו הגדולים דזהו רק בחלוקות ולא בשארי בגדים וכ״ש בבגדים דידן דא״א בשום פנים שיבא דם מאותו מקום על בגדיה העליונים ולא שייך בהם דין כתמים וכן בכרים שבמטות שלנו דמוקף בנסרים והכרים נתונות בתוך המטה א״א שיתהפך התחתון לעליון ולכן אם נמצא הכתם על הכר השני יש לטהר [ס״ט סקמ״ה ופמ״א ח״ב סי׳ קפ״ג] וכל אלו הדברים תלוים בראיית עיני המורה לפי מנהג המלבושים והמטות אבל הסדינים והמכסאות שקורין קאלדער״א שמכסין בהן הגוף בעת השינה פשיטא שגם אצלינו הם חוזרים ובכל מקום שימצא בהם כתם טמאה ופשוט הוא:

סא כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ב נמצא הכתם על חלוקה למטה מהחגור או במקום החגור עצמו טמאה ואפילו נמצא לצד חוץ ואם עברה בשוק של טבחים טהורה אפילו נמצא לצד פנים ועל בשרה ואם נמצא על חלוקה בלבד מהחגור ולמעלה טהורה אפילו נזדקרה והגביהה רגליה ואפילו לא עברה בשוק של טבחים שאלו בא מן המקור היה נמצא על בשרה עכ״ל והנה זה שכתב דלמטה מהחגור טמאה אפילו נמצא לצד חוץ הטעם מפני שדרך החלוק לקפל מה שבצד חוץ לצד פנים [פרישה] וזה שכתב דאם עברה בשוק של טבחים טהורה אפילו נמצא לצד פנים הוא פשוט משום דאמרינן דנתזה הדם מתחת בגדיה ולכן כתב דאפילו נמצא לצד פנים ועל בשרה כלומר על שניהם וכמ״ש בסעי׳ נ״ג אבל הטור כתב ועל בשרה טמא ע״ש [בב״י ובפרישה ולפמ״ש בסעי׳ נ״ג נלע״ד דמקודם כתב הטור דעת התוס׳ ואח״כ הביא דעת הרמב״ן שזהו רבו של הרשב״א ודו״ק]:

סב אך זהו שכתב דמהחגור ולמעלה טהורה אפילו נזדקרה ואפילו לא עברה בשוק של טבחים כלומר דבזה לא דמי לכתם שעל בשרה דשם בנזדקרה טמאה גם למעלה מן החגור אפילו עברה בשוק של טבחים ובכאן טהורה אפילו לא עברה והטעם דאלו היה מגופה היה נמצא על בשרה כלומר על בשרה ג״כ דזהו וודאי דבנזדקרה ונמצא על בשרה ועל חלוקה למעלה מן החגור דטמאה ואמרינן שנפל על שניהם אבל שיפול רק על חלוקה ולא על בשרה א״א לומר כן ואע״ג דבגמ׳ משמע להדיא דכל שנזדקרה הוי למעלה מן החגור כלמטה מן החגור ובאמת יש מי שסובר כן בטור ע״ש מ״מ משמע ליה לרבינו הב״י דדיעה זו עיקרית דבכה״ג לא אמרינן דליהוי למעלה כלמטה אלא בנמצא על בשרה או על שניהם ולא בנמצא על בגדה לבד ויש מי שגמגם בזה [עי׳ ב״ח וש״ך סקכ״ו וס״ט סקל״ג ודו״ק]:

סג ודע דכל נמצא על חלוקה שנתבאר בעניין זה מיירי בחלוקה הבדוק לה [ש"ך סקכ"ז בשם רי"ו] ויש להסתפק בזה שנתבאר דבבשרה לחוד טמאה אף כשעברה בשוק של טבחים ובשניהם טהורה אם החלוק אינו בדוק מי אמרינן דהכתם שעל החלוק היה מכבר וא"כ עתה דינה כאלו נמצא רק על בשרה וטמאה או כיון דעתה נמצא על שניהם טהורה וכן נראה עיקר לפי מה שנתבאר דאפשר להיות על בשרה ג"כ בלבד אלא שיש יותר ידים מוכיחות דמגופה אתי מדלא נמצא גם על חלוקה אבל עתה כשנמצא על חלוקה אף שאינה בדוקה מ"מ גם ידים מוכיחות אין כאן [ס"ט סקל"ה] ועמ"ש בסעי' נ"ג:

סד וכבר נתבאר דבנמצא על בית יד של חלוקה שקורין ארביל טמאה אם המקום שנמצא בו הדם בבית היד מגיע כנגד בית התורפה ע"י שחייה מרובה אפילו אבל רש"י ז"ל פי' במשנה דהרואה כתם דחיישינן שפשטה הבית יד מהזרוע ונפל כנגד מטה עכ"ל ולפ"ז כל הבית יד יכול להגיע עד בית התורפה כמובן ונלע"ד דתרווייהו צריכי דבסתם חיישינן לטעמא דרש"י אך אם אומרת ברי לי שלא פשטתי את הבית יד אז אינה טמאה אלא במקום שעל ידי שחייה יכול מקום זה שבבית היד לבא כנגד בית התורפה [ועי' ס"ט סקל"ד ולענ"ד נראה כמ"ש ודו"ק] וכן כבר נתבאר דבסדין ששוכבת בו או שמכסה עצמה בעת שינתה בכל מקום שנמצא כתם טמאה שדרכן להיות חוזר הילך והילך וכן הדין אם נמצא כתם במטפחת שמכסה ראשה בעת השינה או שחוגרת בו דאמרינן דבעת השינה נפלה המטפחת כנגד בית התורפה ולכן אם קשרה בה ראשה היטב וכשנעורה מצאתו אותו ג"כ קשור יפה אינה חוששת אבל במה שחוגרת תמיד טמאה דמקום החגור הוה כלמטה מן החגור כמ"ש בסעיף נ"ז ע"ש:

סה וכתב רבינו הב"י בסעי' ט"ו שתי נשים שכיסו ראשן בחלוק אחד שתיהן טמאות ואם אחת כיסתה ואחרת לא כיסתה אע"פ ששתיהן לבשו החלוק ונמצא הכתם למעלה מהחגור אותה שכסתה טמאה והאחרת טהורה עכ"ל ומיירי כששתיהן טהורות דאלו אחת טמאה תלינן הכתם בהטמאה כמו שיתבאר וכן אם באחת הכתם למעלה מהחגור ובאחת למטה ושתיהן לבשו החלוק ולא כיסו ראשן כלל אותה שלמטה מהחגור טמאה והשנית טהורה ואם זו שלמעלה מן החגור כיסתה ראשה שתיהן טמאות זו מפני הכיסוי וזו מפני הלבישה שאצלה הוי למטה מן החגור ואין חילוק בזה בין יום ללילה [ודברי הלבוש בסעי' מ"ח המה דברים תמוהים כמ"ש במנ"י ובסי' ט' סקל"ו ע"ש]:

סו כשם שהכיסוי שמכסה בה הגוף בעת השינה מביא חומרא לכתמים כמו שנתבאר שבכל מקום שנמצא בו הכתם טמאה כמו כן מביאה קולא ג"כ כגון אם יש לה מכה בצדדי הצואר באופן שאין לתלות הכתם במכה זו כשנמצא הכתם בחלוקה למטה מהחגור שא"א להגיע הדם שם אמנם אם פושטתו להחלוק ומתכסה בו תולה במכתה שאני אומר נתהפך ובא לו שם אבל כשהמכה בצוארה ממש גם בלא זה תולה במכתה שהרי ביכולת לבא משם ללמטה מהחגור כנגד בית התורפה [עי' ש"ך סקכ"ט]:

סז כיון שנתבאר דכתם למטה מהחגור טמאה ולמעלה מהחגור טהורה ולכן אם נמצאו שני כתמים אחד למטה ואחד למעלה מטהר העליון את התחתון ואמרינן דכשם שהעליון וודאי בא מעלמא כמו כן התחתון ודווקא כשיודעת שלא נזדקרה דאם אינה יודעת בבירור שלא נזדקרה אף שאינה יודעת גם להיפך שנזדקרה דבכה"ג בנמצא למעלה בלבד טהורה דבלמעלה בלבד אינה טמאה אא"כ יודעת שנזדקרה כמ"ש בסעי' מ"ה מ"מ הכא בעינן שיודעת שלא נזדקרה דאל"כ אמרינן להיפך כמו דזה שלמטה בא מגופה כמו כן זה שלמעלה ואמרינן דנזדקרה ולאו אדעתה דאם נאמר להיפך כמו דעליון אתו מעלמא כמו כן התחתון הוי שני תליות תלייה דעליון בעלמא ותלייה דתחתון בעליון ושני תליות לא תלינן ולכן בעינן שהעליון יהא ברור מעלמא והיינו שיודעת שלא נזדקרה דבהכרח הוא מעלא ואין זה תלייה [ועי' ש"ך סק"ל]:

סח וכן זהו דווקא כשיש בעליון כגריס ועוד או יותר שאין לתלותו במאכולת ובוודאי מעלמא אתי אבל אם אין בו כגריס ועוד ובתחתון יש כגריס ועוד לא שייך לתלות התחתון בהעליון דהעליון אמרינן דם מאכולת הוא והתחתון מגופה אתיא וטמאה וכן אם אינן שוין במראה שזה אדום וזה שחור אין תולין זה בזה וכמו שיתבאר בסעי' ע"ד וכן דווקא כשהחלוק בדוק [ח"ד סקי"א] דנתברר דהעליון בא מעלמא דאל"כ נימא דהעליון היה מכבר שם וכן אם ידעה שנתעסקה בדמים ושלא נתעסקה רק בכגריס ועוד ובכאן יש שני גריסין ושני ועודין טמאה דאמרינן העליון הוא מהעסק והתחתון מגופה [שם]:

סט כבר נתבאר שתולין בכתמים בכל מה שיכולין לתלות והטעם משום דכתמים דרבנן מקילין בהן ותולין כיצד שחטה בהמה או חיה או עוף או נתעסקה בכתמים או שישבה בצד המתעסקים בהם או שעברה בשוק של טבחים ונמצא דם בבגדיה תולה בה וטהורה ואפילו לובשת ג' חלוקים זה על גב זה ונמצא אפי' רק על התחתון טהורה ולא אמרינן כיון דמעלמא אתי למה לא נמצא בעליון דאמרינן שהגביהה חלוקה העליון משא"כ בכתם שבבשרה ובארנו הטעם בסעי' נ"ב ולכן אין תולין בכתם שבבשרה רק במכה שבגופה וזה שנתבאר דבשחטה תולה הכתם ה"ה בנתעסקה בבשר כגון

שהיא מוכרת בשר וידיה תמיד מלוכלכים בדם שבבשר תולה בה הכתם ואמרינן או שהדם נטף על חלוקה או שבידיה נגעה בחלוקה דכבר נתבאר דכל שידיה עוסקות בדמים ידים עסקניות הן ואמרינן שנגעה בהם במקום הכתם וכן אם מלחה בשר או נתעסקה בדגים וכל כיוצא בזה תולין בזה:

ע ופשוט הדבר שבכל מה שביכולת להעלות על הדעת לתלות דתולין כגון שגרפה צואת תרנגולין או ששואפת טאבא"ק בנחיריה ודרכה לזוב מחוטמה ויש בזה כמראה דם וכן אשה שיש לה חולי הטחורים שקורין גילדענ"א אדע"ר אם לפרקים זב ממנה טיפי דמים מפי הטבעת תולה בזה וכן אם לובשת בגדים אדומים עליונים או פוזמקאות אדומים ולפעמים בעת הזיעה נופל האדמימות על החלוק וכן אם מתכסה במכסה אדומה וכן יש בני אדם שדרכן ליטוף מהן לפרקים כצואה לחה מפי הטבעת על החלוק או שאינה מקונחת יפה בעת צאתה לחוץ [ע' יומא ל' א ואי דלא נראית וכו'] בכל זה ביכולת לתלות הכתם וכל שכן כשמגדלת ילד קטן והוא מלוכלך בצואה וכן כל כיוצא בזה יש לחקור ולדרוש ותולין בהם הכתם ותן לחכם ויחכם עוד:

עא כשם שתולה בה הכתמים כך תולה בבנה ובבעלה אם נתעסקו בכתמים או בדמים או שיש בהם מכה לפי שדרכה ליגע בהם והם דרכם ליגע בה ובזה תוכל לתלות אף בכתם שבבשרה [ס"ט סקמ"ג] ויראה לי דרק בבנה הקטן תולה ולא בגדול דאינו מקורב לאמו כל כך כמובן ואם בעלה ובנה היו עסוקים בדם ולא נמצא בהם דם אינה תולה בהם אא"כ היו עסוקים בדבר שדרכו לינתז כגון שחיטה וכיוצא בזה וה"ה אם שכבה במטה עם נשים שיש להן מכות בגופן תולה בהן כמו בבנה ובבעלה וזה שתולה במכה שבגופה אין חילוק בין כשהמכה והכתם שניהם במקום אחד כמו שניהן מלפניה או שניהן מאחוריה או שהכתם בשיפולי אחריה והמכה מקמה או להיפך מ"מ תולה בה דהחלוק בעת ישיבתה ושכיבתה יוכל להיות חוזר והך דבתרה אתי לקמה או להיפך ונטפה בה מההוא מכה:

עב כתב רבינו הב"י בסעי' כ' מי שרגיל לצאת ממנו דם דרך פי האמה ובשעת תשמיש נמצא בעד האשה דם תולה בבעלה עכ"ל כלומר שיוצא ממנו דם גם שלא בשעת הטלת מי רגלים והדם יוצא שלא במתכוין [תשו' הרשב"א בב"י סוף סי' זה] ולכן תולה בזה עד הבדיקה וכל כל כתמיה תולה בה וכן אם ידוע ששכבת זרע שלו אדום תולה ג"כ העד והכתמים בזה שכן שנינו בתוספתא דזבים [פ"ב] ע"ש וכן אם בעת שפולטת שכבת זרע יוצא דם עמו תולה בזה [ס"ט סקכ"ד בשם מהרי"ט] ודווקא בתוך ג' ימים לשימושה יש דין פליטה [שם] כמ"ש בסי' קצ"ו:

עג ספק אם עברה בשוק של טבחים או לא עברה אינה תולה דזהו כשני תליות דהא אפילו אם עברה וודאי צריכין לתלות שנתזה ממנה על בגדיה ואיך נתלה עוד לומר שתולה שעברה וכן בכל הדברים שתולין הדין כך כגון שתולין בישבה אצל המתעסקים בכתמים ולא בספק ישבה בד"א בעיר שהטבחים או המתעסקים בכתמים יושבים במקום ידוע אבל אם דרכן להתעסק פעם במקום זה ופעם במקום אחר תולין אפילו מספק שמא נתעסקו במקום שעברה ולא הרגישה והטעם דכיון שאין להם מקום קבוע הוה כל העיר כשוק של טבחים ואינו אלא תלייה אחת [ובגמ' נ"ח ב עיר שיש בה חזירים אין חוששין לכתמים לא הובא בש"ע מטעם שכתבו התוס' שם והטור דעכשיו לא שייך זה דאין שרצים ונבלות מצויים ברחובותינו וגם העכו"ם מחזיקים אותם בביתם כמ"ש הב"י ע"ש]:

עד נתעסקה בדבר אדום ונמצא עליה כתם שחור או איפכא אין תולין בו בד"א אדום בשחור ושחור באדום אבל אדום באדום ושחור בשחור אפילו אם אינו ניכר ממש שדומה לו תולה בו כגון שנתעסקה במי תילתן או במי בשר או בקילור אדום קצת תולה בו מראה אדומה אבל כשניכר ממש שאין דמיון זל"ז אין תולין וביאור הדברים שא"צ להקיף זל"ז לראות אם דומין ואף כשנראה לכאורה שאין לו דמיון אם יש מקום לומר דעל החלוק בהכרח שהמראה ישונה קצת וגם טיפה לטיפה אינו דומה לגמרי וכן כל כיוצא בזה אומרים כן וזהו הכל לעניין חיזוק המראה וחולשתו אבל כשניכר שאין דמיון כלל זל"ז כלומר דכל הטעמים שנוכל לומר לא יספיק להשוותם בגדר אחד וודאי דאין תולין [ובזה אתי שפיר הכל ועי' ס"ט סקמ"ה] ודבר שיש בו כמה מראות תולין בזה כל המראות כגון שנתעסקה בתרנגולת תולה בו אדום ושחור וכרכומי לפי שדם שחיטתה אדום ודם אבריה שחור ודם בני מעיה כרכומי וכן כל כיוצא בזה:

עה איתא בגמ' [נ"ח ב] שתי נשים שנתעסקו בצפור אחד שאין בו דם אלא כסלע ונמצא כתם כסלע על זו וכתם כסלע על זו שתיהן טמאות והובא בטור וש"ע סעי' כ"ה וכתבו רבותינו בעלי התוס' דאיירי שנתעסקו בצפור זו אחר זו ואם היתה נשאלת הראשונה היינו מטהרין אותה הואיל ונתעסקה ובשביל חברתה אנו מטמאין הראשונה שהיא טהורה גמורה עכ"ל ויש שפירש דבריהם דכוונתם דדווקא כשבאו לישאל בבת אחת מטמאים שניהן אבל בזה אחר זה טהורות [ב"ח] ודמי לשני שבילין שבגמ' אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות דקיי"ל אם באו לישאל בבת אחת שניהם טמאים ובזה אח"ז טהורים [פסחים י' א] וכן בשני בתים בדוקים מחמץ ואתא עכבר ושקל חמץ ונכנס לאחד מן הבתים ולא ידעינן להי מינייהו דג"כ הדין כן [שם] וה"נ דכוותיה:

עו אבל באמת אין דמיון זל״ז דבשם האנשים עומדים בחזקת טהרה אלולי השבילין וכל ספק טומאה הוא אצלם מהשבילין ולכן בזה אחר זה מוקמינן כל אחד בחזקת טהרה וכן בחמץ הבתים בדוקין ואלולי העכבר הרי הם בחזקת כשרות ורק ע״י העכבר נתעורר הספק אבל בכאן הטומאות מהנשים הן מעצמן מהכתמים שמצאו וזה הצפור נצרך להוציאן מכתמיהן לתלות בו ואיך נתלה בו כיון שאינו כנגד שתיהן וממילא עומדין בכתמיהן וטמאות והתוס׳ שאמרו ואם היתה נשאלת הראשונה היינו מטהרין אותה כוונתם קודם שהשנייה מצאה כתם ולכן מסיימים שהיא טהורה גמורה כלומר אלמלי מציאת הכתם של השנייה אבל אחרי מציאת כתם של השנייה טמאות שתיהם אף כשבאו לישאל זו אחר זו [וזהו כוונת הט״ז סקי״ז ולא ידעתי במה טרח הח״ד סקי״ד על דברי הט״ז והשיא כוונתו לעניין אחר והקשה עליו ולדברינו הדברים ברורים בס״ד]:

עז כתב הטור נתעסקה בכגריס ונמצא בה כגריס ועוד או ב׳ גריסין טמאה אע״פ שאם נתלה כגריס בעסק שנתעסקה לא ישאר בו כגריס ועוד שהוא שיעור כתם וכן אם נתעסקה בפחות מכגריס ונמצא עליה כגריס ועוד טמא וא״צ לומר נתעסקה בכגריס ונמצא עליה ב׳ גריסין ועוד והרשב״א טיהר בנתעסקה בכתמים בפחות מכגריס ונמצא עליה כגריס ועוד והרמב״ן טיהר בנתעסקה בפחות מכגריס ונמצא עליה ב׳ גריסין וא״א ז״ל כתב כסברא ראשונה עכ״ל:

עח ביאור הדברים דהרא״ש סובר דתליית כתמים אינו אלא כשביכולת לתלות כל הכתם בתלייה זו כמו כגריס במאכולת וביותר מזה אם נתעסקה בדמים כשיעור הזה אבל אם לא באופן זה כגון שהתלייה הוא פחות מכפי הכתם הגם שכשנסלק במה שיכולין לתלות לא ישאר כגריס ועוד מ״מ לא תלינן המותר במאכולת וטעמו של דבר י״ל דאטו המאכולת וודאי אצלינו אלא שאמרו חכמים דאל״כ אין לך אשה שטהורה לבעלה אבל בכה״ג תהיה טהורה כשתמצא בפחות מכגריס ועוד ועוד טעם י״ל דשני תליות לא תלינן ובכאן הוה שני תליות תלייה בהעסק ותלייה במאכולת ועוד י״ל דאיך נאמר שהשני תליות באו ממש על מקום אחר וזה אפשר דלא שכיח ולא דמי למה שיתבאר כשמצאה שני גריסין וכינה מעוכה בו דטהורה דזה לאו תלייה הוא שהרי הכינה לפנינו והתלייה היא על השאר משא״כ בכאן צריך תלייה על כל הכתם והוא יותר משיעור גריס ולכן אפילו במשהו יותר מגריס ועל גריס יש תלייה בכה״ג לא טיהרו חכמים וכ״ש ביותר מזה וק״ו בנתעסקה בכגריס ונמצא עליה שני גריסין ועוד דלא אמרינן ניתלי מה שבאמצע הכתם בהעסק וישאר בכאן פחות משיעור כתם וכאן פחות משיעור כתם:

עט אבל הרשב״א לא ס״ל כן ונ״ל בטעמו דאיהו ס״ל דגם בזה השיעור שנתעסקה ג״כ לא מקרי תלייה דזהו כוודאי כמו כינה מעוכה דקרוב הדבר דמפני שנתעסקה בדמים נמצא עליה כתם כשיעור זה וזה אינו תלייה אלא קרוב לוודאי ולכן אזלינן בתר הנשאר מהתלייה אם אין בו כשיעור כתם תולין במאכולת והטור קיצר בדבריו דבאמת להרשב״א אם נתעסקה בכגריס ונמצא עליה שני גריסין ג״כ טהורה מטעם שנתבאר אך הרמב״ן הוסיף להקל דאפילו אם אחר התלייה ישאר שיעור כתם כגון שנתעסקה בפחות מכגריס ונמצא עליה ב׳ גריסין וכן אם נתעסקה בכגריס ונמצא עליה כשני גריסין ועוד ג״כ טהורה משום דשדינן בי מיצעי אחר העסק שנתעסקה ונחלקו הקצוות ואין בכל אחד מהקצוות כשיעור כתם ודעת הרמב״ם בדין כ״ו כהרשב״א ע״ש:

פ ורבינו הב״י בסעי׳ כ״ו פסק כהרשב״א וכתב על זה רבינו הרמ״א ויש מחמירים ומטמאים בכל זה ומ״מ נראה דיש לסמוך אמקילין דבכתמים שומעים להקל עכ״ל וצ״ע למה לו טעם זה הרי רוב הפוסקים מקילין והרא״ש הוא יחיד בזה והטור הביא כל הדיעות ודעת הרא״ש באחרונה כדרכו ובכל הטורים נוטה אחר דעת אביו ואין זה שני דיעות ואפילו נחשבם לשני דיעות הרי להקל שלשה דיעות הרמב״ם והרמב״ן והרשב״א אך בסעי׳ כ״ז פסק רבינו הב״י גם כדעת הרמב״ן והולך לשיטתו בספרו הגדול דגם הרשב״א ס״ל כן ע״ש אבל כבר השיגו עליו כל רבותינו האחרונים דנוסחא מוטעת נזדמנה לו בטור ולא הרמב״ן ולא הרשב״א ס״ל כן דנישדי מה שנתעסקה בי מיצעי ואין זה רק הוה אמינא בגמרא [נ״ט א] וכן עיקר לדינא וזהו שכתב רבינו הרמ״א ויש מחמירים ומטמאים ומ״מ אם נתעסקה בדם ואינה יודעת בכמה אזלינן לקולא ואמרינן שהיה בדם כשיעור הכתם עכ״ל וגם בזה אתפלא על לשונו שיש מחמירים והלא אין שום דיעה להקל בשום אחד מהראשונים אך באינה יודעת בכמה נתעסקה בוודאי תולין להקל דספיקא דרבנן לקולא [והכרו״פ סקט״ז רצה לידחק בדברי הב״י ואין לזה שום טעם כמ״ש בעצמו ע״ש]:

פא האשה שמצאה על חלוקה כשני גריסין וכינה מעוכה בו טהורה שהגריס האחד וודאי מכינה המעוכה בו ואין זה תלייה כלל והגריס השני אנו תולין אותו בכינה אחרת כיון שאין בו כגריס ועוד וכן אם הרגה פשפש שאנו תולין בו עד כתורמוס או במקום שמצויים בו פשפשים חזר התורמוס לשיעור הגריס לכל הדינים שאמרנו ודע דבכל התליות שאמרנו א״צ להקיף ולדמות הכתם הנמצא להדבר שאנו תולין בו אלא תולין מן הסתם עד שתדע בבירור שאינם שוים כגון שזה שחור וזה אדום וכיוצא בו דאז וודאי א״א לתלות אבל מסתמא תולין ואין לשאול והרי אין אנו בקיאים בדמים להפריש בין מראה למראה אפילו כששניהם לפנינו ולכן כל מראה אדום טמאה כמ״ש בסי׳ קפ״ח ואיך נתלה בכתמים במראה שאינו לפנינו ובאמת יש שרצו

לומר שעתה אין תולין בכתמים מטעם זה [עי׳ תורת הבית] אבל כבר נדחו דבריהם דכתמים שאני דהם מדרבנן ומקילין בהם וכמו שאמר ר״ע במשנה [נ״ח ב] שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל:

פב שנו חכמים במשנה [ס״א ב] שבעה דברים מעבירים על הכתם רוק תפל ומי גריסין ומי רגלים ונתר ובורית קמוניא ואשלג וכו׳ העביר עליו ז׳ סמנין ולא עבר ה״ז צבע והטהרות טהורות וכו׳ עבר או שדיהה ה״ז כתם והטהרות טמאות ע״ש ויש מרבותינו שכתבו דמשנה זו הוי רק לטהרות אבל לבעלה בכל עניין טמאה שאין הבדיקה ברורה לטהר אשה לבעלה אף ע״ג דבכמה דברים החמירו לטהרות יותר מלבעלה כמבואר ריש נדה זהו לטומאת מעת לעת למפרע וזה לא שייך רק בטהרות כמובן וכן בסי׳ קפ״ו לעניין בדיקה לפני תשמיש באשה שאין לה וסת הקילו לבעלה יותר מלטהרות כדי שלא יהא לבו נוקפו ופורש כמ״ש שם אבל הכא שריעותא לפנינו שנמצא כתם החמירו לבעלה יותר מלטהרות מפני שהוא איסור כרת [הגהמ״י פ״ט] וזהו שיטת הרמב״ן ז״ל וכן משמע מפירש״י ע״ש [עי׳ רמב״ם הלכות ממרים פ״ד הל׳ ב׳ ולפ״ז גם בטהרות משכחת לה איסור כרת בכניסה למקדש ובאכילת קודש אך יסוד העבירה אינו מאיסור כרת משא״כ לבעלה ודו״ק]:

פג אבל הרמב״ם בספ״ט והרשב״א בתורת הבית בראש שער הכתמים כתבו דדין זה הוא גם בלבעלה שאם העבירו ז׳ סמנין אלו ועבר הכתם ה״ז דם ואם לא עבר ה״ז צבע ומותרת לבעלה אבל בסתמא כל זמן שלא העבירו השבעה סמנין ה״ז כתם וטמאה [מ״מ] דלא כיש מי שרצה לומר דלהרמב״ם אינה טמאה עד שיעבירו עליו ז׳ סמנין ויעבור [שם ועי׳ ב״י] וז׳ סמנין אלו צריך להעבירן כסדרן וזה אחר זה דדווקא ולא בבת אחת ואם הקדים אחרונים לראשונים הראשונים שהעביר באחרונה עלו לו והאחרונים שהעביר בראשונה לא עלו לו וצריך עתה להעבירן אחרי הראשונים שהעביר באחרונה וכבר חשבנו סדרן בסעי׳ הקודם:

פד ואמרו חז״ל שם דרוק תפל מקרי כל שלא טעם כלום מתחלת הלילה והיה ישן מחצי הלילה האחרון ולמחר קודם שיאכל וישתה מקרי רוק תפל ויראה לי דאם הדיח פיו במים ג״כ לא מקרי רוק תפל וכן אם ניקר שיניו ויצא דם לא מקרי רוק תפל ועי׳ באהע״ז סי׳ קס״ט סעי׳ מ״א והנה בגמ׳ [ס״ג א] מבואר דלאו דווקא שינה ממש אלא אפילו נים ולא נים ותמיהני על הרמב״ם שהשמיט זה וכן דווקא שלא דיבר הרבה מפני הדיבור מעביר כח הרוק דמבטל החוזק שלו ועושיהו כמים ואמרו חז״ל כדי שיצא רוב דיבורו של ג׳ שעות כלומר מה שאדם עשוי לדבר בג׳ שעות אם דיבר הרוב משיעור זה אין זה רוק תפל ומהרמב״ם משמע דבג׳ שעות הראשונות של יום הדבר תלוי ולכן אם שנה פרקו קודם ג׳ שעות על היום אין זה רוק תפל ואיזו היא לעיסת גריסין שילעוס הגריסין עד שיתערב עם הפול רוק הרבה מפיו ואיזו היא מי רגלים שהחמיצו אחר ג׳ ימים או יתר כלומר שהסריחו ובגמ׳ איבעיא להו איזו מי רגלים דילד או דזקן דאיש או דאשה מכוסים או מגולים בימות החמה או בימות הגשמים ולא איפשטא ע״ש והרמב״ם השמיט זה ולא ידעתי למה ונתר אמרו בגמ׳ נתר אלכסנדרית ונתר הוא מה שקורין קריי״ר ובורית הוא כברית״א גפרית [רש״י] וקמוניא פירשו בגמ׳ שלוף דוץ והוא עשב שמייבשין אותו וטוחנין אותו ורוחצין בו את ידיהם והוא מוציא הזוהמה [ערוך] ויש גורסין קמוליא והוא מין אדמה לבנה שרוחצין בה בגדים [שם] ואשלג הוא מין שמוצאין אותו בין נקבי המרגליות ובגמ׳ שם דרוק תפל צריך עם כל אחד והרמב״ם לא הביא זה:

פה ובכל אחד מאלו הסמים צריך לכסכס כלומר לשפשף ג׳ פעמים בין שתי ידיו כדרך כיבוס בגדים שכופל צדו עם צדו ומשפשף ומוליך ומביא ג׳ הולכות וג׳ הובאות וד׳ דבגמ׳ לפנינו הגירסא נתר קודם לבורית וברמב״ם בורית קודם לנתר ובכלל לא שייך דין זה אצלינו כלל כי כמה דברים נעלם מאתנו וכ״כ רבינו הב״י בסעי׳ ל״א ע״ש ולדינא תפס דעת הרמב״ם והרשב״א:

פו האשה שהיתה עוסקת במלאכתה כגון שהיתה טווה מטוה ועוסקת דרך הילוכה כדרך הטווייה שהולכת מראש המסכת עד סופו ומסופו לראשו וכן שאר מין מלאכה כיוצא בזה ואח״כ נמצא דם על מקום הילוכה ונראה שדם זה נפל ממנה מאותו מקום אך מי יוכל לכוין אם כן הדבר אמרו חכמים [נ״ח א] שתחזור ותלך כמו הילוכה בהעסק שמקודם או שתעשה ממש כמו שעשתה מקודם ותשגיח אם תעבור על המקום שנמצא בו הדם באופן שאותו מקום יהיה כנגד הדם טמאה כדין כתם ואם לאו טהורה ופשוט הוא דמיירי שמקום הדם היה בדוק לה מקודם ושמקום זה הוא מדבר שמטמא בכתמים אבל אם אינו מטמא בכתמים כגון קרקע או בגד צבוע לאו כלום הוא וטהורה ולא אמרינן דזה עדיף מכתם כיון שנמצא דם להדיא ותהא טמאה בכל עניין דאינו כן כיון שמן התורה אינה טמאה בלא הרגשה א״כ גם זה אינו אלא בכתם ויש לו כל דין הכתמין [ש״ך סקל״ט ודרישה] וגם הרמב״ם בפ״ט בדיני כתמים אינו מחלק בין לשון דם ללשון כתם ע״ש בדין כ״ז וכן מוכח בגמרא ר״פ האשה ע״ש:

פז אע״פ שנתבאר בסי׳ קפ״ג סעי׳ נ״ה וכן לעיל בסי׳ זה סעי׳ מ״ג דבדיקות העד שהאשה בודקת א״ע כשמוצאת דם על הבדיקה טמאה מן התורה ושם בארנו טעמו של דבר ואם כן אין זה דומה לכתמים דהוי רק מדרבנן מ״מ יש גם בזה דדינם ככתמין והיינו כשבדקה א״ע בעד שאינו בדוק לה אם הוא נקי אם לאו אינה טמאה אא״כ מצאה בבדיקתה על העד כגריס ועוד והטעם פשוט דכמו דבמציאת כתם אינה טמאה בפחות משיעור זה משום מאכולת

כמו שנתבאר כמו כן בבדיקת עד שאינו בדוק אמרינן דהיה בהעד דם ממאכולת ולכן צריך כגריס ועוד כבכתמים ולפעמים אפילו בעד הבדוק צריך כגריס ועוד כגון שניכר שאין זה מהבדיקה כגון שהוא עגול כמו שיתבאר לפנינו:

פח ומה נקרא עד שאינו בדוק כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ל״ו וז״ל ודווקא בעד בינוני דהיינו שאין חזקתו בדוק ולא מלוכלך דאז טמאה בכגריס ועוד אבל אם בדקה עצמה בעד שחזקתו מלוכלך כגון שלקחה עד ממקום שדמים מצויים שם שחזקתו שכבר היו בו כתמים ובדקה עצמה בו ונמצא עליו כתם טהורה אפילו יותר מכגריס עכ״ל ולפ״ז עד הבדוק לא מקרי רק כשראתהו קודם הבדיקה שהוא נקי לגמרי ואף אם מקצת מן העד בדקה ומקצת לא בדקה הוי אינו בדוק אם לא שתאמר בפירוש שיודעת בבירור שלא בדקה א״ע רק במקום הבדוק אבל בסתמא אמרינן שבדקה א״ע בכל העד [עי׳ פ״ת סקל״ה בשם ח״ד] ואם בדקה א״ע בחלוקה שהיא מולבשת בו אם לא ראתה על מקום שבדקה א״ע בו קודם הבדיקה שהוא נקי מקרי עד שאינו בדוק אע״פ שבשעה שלבשה החלוק ידעה שהחלוק נקי לגמרי משום דכיון שהיתה מלובשת איזה שעות בוודאי י״ל שנתמעך מאכולת במקום זה [ס״ט סקנ״ה] אבל בעד אחר שבדקתהו והוא נקי והניחתו במקום המשתמר אף שבדקה בו לאחר זמן מקרי עד הבדוק כמו שיתבאר לפנינו בס״ד בסעי׳ ק״ב ע״ש:

פט ויש לי בזה שאלה שהרי נתבאר דלכן צריך בכתמים כגריס ועוד משום דאל״כ אין לך אשה שטהורה לבעלה שאין לך כל סדין וחלוק שלא נמצא עליהם טיפי דמים ממאכולות וכך אמרו מפורש בגמ׳ [נ״ח ב] ע״ש וא״כ הא תינח בכתם הנמצא אבל בבדיקת עד שאינו בדוק הא לא שייך טעם זה דמי מכריחה לבדוק בעד שאינו בדוק וא״כ ליטמא אפילו בפחות מכגריס ועוד והתשובה בזה נ״ל דהנה הרבה נשים דרכן לבדוק א״ע בחלוק שהיא מולבשת ובזה בע״כ צריך להיות דינה ככתם מטעם שנתבאר ולפיכך אמרו בכל עד שאינו בדוק דהדין כן דא״א לחלק בין עד לעד כששניהם אינם בדוקים ועוד כיון דבכתמים הוכרחו לזה מטעם שנתבאר א״כ ממילא נכלל גם דין זה דכיון שאמרו דעד שיעור זה מצוי מאכולת איך נטמא בעד שאינו בדוק והרי מצוי מאכולת ואם לא נאמר כן הוי תרתי דסתרי כמובן:

צ לפיכך האשה שבדקה עצמה בעד הבדוק לה ונמצא עליו אפילו טיפת דם כחרדל או אפילו פחות מזה טמאה ואין חילוק בין כשהדם שעל העד הוא משוך כדרך הבדיקות או עגול שאין דרך הבדיקות כן ואין לשאול הא משנה מפורשת היא [נ״ח ב] עד שהוא נתון תחת הכר ונמצא עליו דם עגול טהור משוך טמא והטעם מפני שע״י בדיקה א״א להיות עגול ואם כן איך מטמאינן בעד הבדוק כיון דא״א להיות כן דאין זה שאלה דהא דתנן עגול טהור לאו משום דא״א להיות כן ע״י בדיקה אלא דע״פ רוב בבדיקה דרך הדם להיות משוך ולכן כשהעד היה נתון תחת הכר אף שמקודם היה בדוק מ״מ אמרינן כיון דהבדיקה עגול מסתמא נתמעך בו מאכולת כשהיה נתון תחת הכר אבל בעד הבדוק קודם הבדיקה ממש ובע״כ שהוא מאותו מקום שפיר אמרינן דגם עגול טמא ואיתרמויי איתרמי שהבדיקה היה עגול [נ״ל]:

צא ולא עוד אלא אפילו נמצא בהעד מאכולת מעוכב טמאה וודאי ופירשוה בגמ׳ [י״ד א] הטעם משום דאותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת כלומר שאין המאכולת נכנסת באותו מקום מפני הזוהמא ואם כן וודאי דם בדיקה מגופה היא כן פסקו הטור והש״ע סעי׳ ל״ג ע״ש ולא אבין כלל דסוף סוף מאין באה המאכולת והרי קודם הבדיקה ראתה את העד וכן תיכף אחר הבדיקה ראתה העד והרי בע״כ מאותו מקום בא ובגמ׳ שם אמרו סברא זו על בדיקה שאחר התשמיש וקאי על נמצא הדם בעד שלו כמ״ש התוס׳ שם וגם לפירש״י כן הוא [מדמסיים וכשבעל נדבק בו והרשב״א כתב דגם על שלה קאי לפירש״י וצ״ע] ובעד שלו הרי היא טמאה אפילו נמצא לאחר זמן שפיר אמרינן דהמאכולת בא אח״כ מעלמא אבל בכאן בסתם בדיקה שבדקה בעד הבדוק ותיכף לאחר הבדיקה ראתהו א״כ מאין בא המאכולת וצ״ע:

צב וגם דברי הטור נ״ל לפרש באופן אחר מפי׳ מפרשי הטור דז״ל הטור בדקה עצמה בעד הבדוק לה ולמחר מצאה עליו דם כל שהוא או שהניחתו בקופסא ולמחר מצאה עליו דם אפילו כל שהוא טמאה בין אם הוא עגול או משוך ואפילו מאכולת רצוצה בו עכ״ל וזהו מלשון הרשב״א בתורת הבית הקצר ע״ש ונתקשו בדבריו מהו זה שכתב ולמחר מצאה וכו׳ או שהניחתו בקופסא ולמחר וכו׳ והא היינו הך דמסתמא גם ברישא מירי שהניחתו במקום המשתמר דאל״כ אינה טמאה כמו שיתבאר לפנינו ולכן יש מי שפי׳ דהך דקופסא קאי אפילו אעד שאינו בדוק [פרישה] דבקופסא אף באינו בדוק טמאה ודחו דבריו כל המפרשים [ט״ז סקכ״א וש״ך סקמ״א] ויש מי שמחק הך ולמחר הראשון דמירי שמצאה תיכף [ט״ז שם] ויש שכתבו דכוונתו דאין חילוק בין הניחה להעד במקום מגולה או מכוסה [ב״ח] ולבד זה כל הדברים אין להם הבנה [עי׳ ס״ט סקנ״ח]:

צג ולענ״ד דברי הטור מדוקדקים וה״פ דזהו וודאי אע״ג דאותו מקום בדוק אצל מאכולת מ״מ אם בדקה בעד הבדוק ותיכף אחר הבדיקה מצאה מאכולת רצוצה בו אינה טמאה דהא בע״כ המאכולת בא מסמוך לאותו מקום ובוודאי לא נזהרה מלמשמש בהעד סביב אותו מקום דאל״כ מאין בא המאכולת אמנם אם לא ראתה תיכף את העד והניחתו במקום המשתמר עד למחר ולמחר ראתה הבדיקה ומצאה דם אע״ג שגם מאכולת רצוצה בו

טמאה ואמרינן דמאכולת זו נפלה שם אחרי רציצתה ולא אמרינן דשם נתמעך המאכולת כיון שהוא מקום משתמר אין דרך להתמעך שם ומאותו מקום וודאי לא בא דבדוק הוא אצל מאכולת ואע״ג דמקום משתמר הוא ומאין נפלה שם מאכולת מ״מ לגבי מאכולת אין שימור ואח״כ אומר רבותא יותר דאפילו הניחתו בקופסא אינו משתמר ממאכולת והכי איתא בירושלמי בפ״ב דנדה סוף הלכה א׳ וז״ל בדקה והניחתו בקופצא [קופסא] של זכוכית וכו׳ דרך קופציות בדוקות מן השרצים ואינן בדוקות מן המאכולת עכ״ל:

צד אבל רבינו הב״י שכתב האשה שבדקה עצמה בעד הבדוק לה וכו׳ טמאה ולא עוד אלא אפילו נמצא על הכתם מאכולת מעוכה טמאה וכו׳ עכ״ל דמבואר מלשונו דאפילו נמצא מיד אחר הבדיקה טמאה וקשה דא״כ מאין בא המאכולת ובדוחק צ״ל דאמרינן דהמאכולת נפלה מאויר בעת שהוציאה העד מאותו מקום או שנפלה המאכולת מיריכה על העד ולא השגיחה וכל זה הוא מטעם דאותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת והרמב״ם ז״ל השמיט לגמרי הך דמאכולת רצופה בין בפ״ד מה׳ א״ב ובין בפ״ה מה׳ שגגות ולא ידעתי למה וצ״ע:

צה בדקה עצמה בעד הבדוק לה ולא ראתהו והניחתו תחת הכר או תחת הכסת ולאחר זמן נמצא עליו דם ובזה הוה ספק השקול דשמא מהבדיקה ושמא ממאכולת שנתמעך על העד דבכרים וכסתות מצויים הם ומפני הדחק שתחת הכר והכסת נתמעך ולכן אם הדם משוך טמאה שזהו סימן שהוא מהבדיקה שדרך לימשך ביד בשעה שבודקת ואם הוא עגול טהורה דזה יותר קרוב ממיעוך מאכולת שאין שם משיכה ונתמעך ונעשה הדם עגול ומ״מ אין זה מופת חותך דבשניהם יכול להיות גם עגול גם משוך לפרקים ולכן אם יש בהדם כגריס ועוד בכל עניין טמאה הרי אין לתלות במאכולת ובהכרח אמרינן שזהו מהבדיקה ובדקה בלא המשכה ונעשה עגול [כנ״ל בביאורו ומתורץ כמה דקדוקים ודו״ק] ופשוט הוא שאם יש במה לתלות יותר מכגריס כגון שהיה שם בשר או שארי דברים שיש לתלות בהם תולין אף ביותר מכגריס:

צו וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״ה בדקה עצמה בעד הבדוק לה וטחתו ביריכה ולמחר נמצא עליו דם אם משוך טמאה אפילו בכל שהוא ואם עגול טהורה אם אין בו כגריס ועוד וי״א שאף עגול טמא בכל שהוא עכ״ל ביאור הדברים שכשלקחה העד מאותו מקום טיחתו על יריכה כלומר לא לקחתו מאותו מקום לידה לראות בו אלא קינחה בו סביב אותו מקום על יריכה וזה עדיף מקופסא שבקופסא אין מקום למיעוך מאכולת כמ״ש אבל בטיחה על יריכה י״ל שהיה כינה על הירך ומיעכתו בטיחתה ומ״מ גרוע הוא מתחת הכר והכסת דשם מצויים מאכולות אבל על בשרה אינו מצוי כל כך ולכן ס״ל להי״א וזהו דעת הרמב״ם דאף עגול טמא בכל שהוא דגריעת העיגול אינו גרוע כל כך נגד גריעת מאכולת על בשרה ולכן אינו דומה לתחת הכר והכסת ויותר דומה לקופסא אבל רוב הפוסקים ס״ל דהעיגול מגרע הכח כמו מאכולת על בשרה ואולי מגרע יותר מפני שזה יותר אינו מצוי שע״י טיחה יהיה עגול ולכן הדין כמו בתחת הכר והכסת [ועי׳ ט״ז סקכ״ד ולפמ״ש הדברים פשוטים] ויש שחששו למעשה לדעת הי״א [ב״ח וש״ך סקמ״ג]:

צז אשה שרגילה להוציא דם מבית הרעי שלה ובדקה עצמה אפילו ע״י עד הבדוק ובשעת הבדיקה נגעה גם שם דתולה בזה שלא בשעת וסתה דאין כאן ספק דאורייתא כיון שלא הרגישה [ט״ז סקכ״ג] ואף ע״ג שכבר בארנו דבדיקה הוי מן התורה מ״מ זהו הכל כשוודאי בדקה רק באותו מקום אבל כשיש ספק שמא הוי ממקום אחר לגמרי אין כאן ספק תורה [כנ״ל ליישב דבריו ממ״ש בעצמו בסקכ״ט וכבר הקשו עליו ולפמ״ש אתי שפיר וכעין זה כתב הח״ד בסקכ״ז ע״ש]:

צח יש מהגדולים שכתבו דלפי מה שידוע עתה שבשער שסביב בית הערוה יש שם כינים מדובקים לבשר וקורין אותן פיל״ץ ליי״ז וכששפין בהשער נדבקים טיפי דמים מהכינים האלו דבוודאי תולין בהם ואולי שעל ידי זה גם בבית התורפה נדבקים ובזמן הש״ס אולי היו הנשים מגלחין שער בית הערוה דהכי משמע בגמ׳ [נזיר נ״ט ב] ולעיל ריש סי׳ קפ״ב ע״ש ולפיכך אמרו דאותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת אבל בזמה״ז דהשערות מגיעות ממש על פתח בית הערוה וכשמוציאה הבדיקה א״א בלא נגיעות שערות אלו אפשר לתלות בהן והכל לפי ראות עיני המורה [עי׳ ס״ט בתשו׳ בסי׳ זה]:

צט בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה אפי׳ הניחתו שמור בתיבתה ומצאה עליו דם אינה טמאה אלא אם יש בו כגריס ועוד דכל עד שאינו בדוק יש לו ממש דין כתם ובטור הביא שלהרשב״א גם דין כתם אין לו ואפילו ביותר מכגריס טהורה אמנם הרמב״ם והרא״ש ס״ל דיש לו דין כתם וכן מבואר בירושלמי בפ״ב דנדה וכן פסק רבינו הב״י בסעי׳ ל״ו [ועי׳ ש״ך סקמ״ד] ואף הרשב״א ז״ל אמרה להלכה ולא למעשה [עי׳ ב״י] ומדברי רבינו הרמ״א שכתב ודווקא בעד בינוני דהיינו שאין חזקתו בדוק ולא מלוכלך אבל אם בדקה עצמה בעד שחזקתו מלוכלך כגון שלקחה עד ממקום שדמים מצויים שם וכו׳ טהורה אפילו יותר מכגריס עכ״ל משמע דלא פליגי דתרי אינו בדוק יש [ולכן הוסיף בדברי המחבר אינו וכו׳ אלא וכו׳ ע״ש ודו״ק] אבל המעיין בתורת הבית להרשב״א יראה דבכל עד שאינו בדוק מטהר משום כתם וז״ל שם עד שאינו בדוק כל שהיא נוטלתו ממקום מוצנע שדרכן של נשים להצניע ולהכין להן עדים ואינן מוליכות בשוק וכו׳ אבל כשלקחה חלוק מן השוק וכו׳ או שקינחה בעד המזדמן לה בבית בכי הא וודאי ליכא מאן דמטמא אפילו משום כתם עכ״ל הרי דמיירי בכל עד שאינו בדוק [ודבריו מבוארים יותר מדברי הרמ״א וצ״ל שמ״ש הרמ״א עד בינוני זה שנטלתו

ממקום מוצנע כלומר שלא בדקתו לראות אם הוא נקי לגמרי והזה מונח במקום מוצנע ומ״ש אבל וכו׳ שלקחה ממקום שדמיה מצויין שם כוונתו שלקחה מן השוק או בעד המזדמן לה בבית ולזה קורא מקום שדמים מצויים שם וכל זה מוכרח למעיין בתה״ב ובב״י ודו״ק׃

ק וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״ז בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה וטחתו ביריכה ואח״כ נמצא עליו דם אפילו כגריס ועוד טהורה עכ״ל וטעמו דאיכא תרי קולי דעד שאינו בדוק וגם טחתו ביריכה אבל באמת צ״ע דאטו יש גבול לאינו בדוק דבשלמא באינו בדוק לגמרי כמו שלקחה מן השוק וכיוצא בזה שפיר שייך לומר דאין בזה כלל דין כתם כמ״ש דהוי כמוחזק בדמים אבל בסתם אינו בדוק והיה במקום מוצנע מה יתן ומה יוסיף קולא אם גם טחתו ביריכה וכבר השיגו עליו [ש״ך סקמ״ה וח״ד סקכ״ו] ויש רוצים לקיים דבריו דאע״ג שאין זה ספק ספיקא ממש דהכל שם אחד מ״מ קילא טובא ועכ״פ כשהדם עגול יש להקל ולא במשוך [עי׳ כרו״פ סקי״ט וס״ט סקס״ד] ובנמצא גם דם על יריכה במקום שא״א ליפול שם מן המקור אפשר להקל בכל עניין בעד שאינו בדוק דבזה הוה ספק ספיקא גמור ספק בא מן העד על הירך ספק מעלמא אתי על הירך והעד נתלכלך מהירך ואת״ל שבא מן העד על הירך שמא בא על העד מעלמא אבל בעד הבדוק גם בנמצא דם על יריכה טמאה ואפילו נאבד העד ונמצא דם על יריכה טמאה דאמרינן דהדם בא מהעד מהבדיקה [כן משמע בתוס׳ י״ד א ד״ה למחר ע״ש ודו״ק]׃

קא וכתב על זה רבינו הרמ״א דכ״ש אם הניחתו אחר הבדיקה במקום שיש לתלות הכתם דטהור אפי׳ ביותר מכגריס אבל אם הניחתו במקום שאין דם שכיח טמאה אם הוא יותר מכגריס עכ״ל וזהו וודאי לכל הדיעות אבל תמיהני דבמקום שיש לתלות מאי איריא עד שאינו בדוק הא אפילו בעד הבדוק תולין כשיש במה לתלות כמ״ש בעצמו בסעי׳ ל״ד ע״ש וכמ״ש לעיל סוף סעי׳ צ״ה [עי׳ ס״ט סקס״ה] ויראה לי דאין כוונתו תלייה ממש אלא כלומר מקום מוצנע ולא מוסגר שבמקרה יכול להיות שם דם והוי כעין טחתו ביריכה ואח״כ אמר אבל אם הניחתו במקום שאין דם וכו׳ כלומר שבשום פנים א״א לבא הדם שם אא״כ בכוונה יטנפוה בדם טמאה ביותר מכגריס כדין כתם [כנ״ל לפרש כוונתו]׃

קב כתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״ח איזהו עד הבדוק כל שבדקתו בין היא בין חבירתה ולא נודע שנכנס בו כתם ולא העבירתו בשוק של טבחים ולא בצד המתעסקים בכתמים ה״ז בחזקת בדוק עכ״ל וזהו דעת הרשב״א אבל התוס׳ והרמב״ן ס״ל דעד הבדוק לא מקרי אא״כ ראתהו ממש קודם הבדיקה וכל הדינים שבארנו היה על דרך זה והרשב״א חולק עליהם כמ״ש הטור בשמו ע״ש ונראה להדיא דרבינו הב״י תפס להלכה כמותו וכן בארנו בסעי׳ פ״ח ונראה שגם לדעת הרשב״א צריך שיהיה מונח במקום המשתמר לגמרי בקופסא או כעין קופסא דאל״כ אלא שהיה מונח במקום מוצנע בלבד הרי מלשון הרשב״א עצמו שהבאנו בסעי׳ צ״ט מבואר דמקום מוצנע בלבד לאו כלום הוא ע״ש ואף די״ל דזהו באינו בדוק כלל אבל בבדוק מועיל מקום מוצנע לקרותו בדוק גם אחר זמן מ״מ לא משמע כן מלשונו שם וזה שכתב ולא נודע שנכנס בו כתם כלומר בהמקום המשתמר וזה שכתב ולא העבירתו בשוק של טבחים כוונתו אם היה משתמר אצלה בבגדיה [עי׳ פרישה שכתב דלפ״ז צ״ל דס״ל להתוס׳ והרמב״ן בעד שאינו בדוק דטמא בכגריס ועוד דאל״כ קשה מג׳ נשים שלבשו חלוק אחד דכולן טמאות כמו שיתבאר והרי לדבריהם זהו אינו בדוק ע״ש ובאמת אין ראיה מזה כמ״ש הרא״ה בבד״ה שם דחלוקה שעל בשרה מקרי משתמר וכן סדין שעוסקת בו כמ״ש הס״ט סקס״ו אך לדינא קיי״ל כהרשב״א כיון שהב״י סתם כן ודו״ק]׃

קג כתב הרשב״א בתורת הבית חלוק שדיברו בו חכמים חלוק הבדוק הוא אבל חלוק שאינו בדוק או שלקחתו מן השוק ואינה יודעת ממי לקחתו אין חוששין לו משום כתמין שאני אומר כבר היה כתם זה שהכתמין מדבריהם והולכין בהם להקל עכ״ל כן הוא הגירסא לפנינו ותמיהני על לשון זה דא״כ למה לו לומר משום דבכתמים הולכין להקל הא הרשב״א ס״ל גם בבדיקת עד שאינו בדוק דטהור אפילו יותר מכגריס כמ״ש הטור בשמו והבאנו זה בסעי׳ צ״ט ובדיקות אינם מדבריהם וכמ״ש בסעי׳ פ״ז ע״ש׃

קד ולכן נ״ל דעיקר הגירסא הוא כמו שהביא רבינו הב״י בספרו הגדול דאפילו יודעת ממי לקחתו אין חוששין לו ולזה א״ש הטעם דבכתמים שומעים להקל כלומר אף ע״ג דבכל הדברים כל היכי דאיכא לברורי מבררינן מ״מ בכתמים אינו כן ויש מן הגדולים שכתבו דנוסחא מוטעת נזדמנה לו לרבינו הב״י בתורת הבית וצריך לגרוס ואינה יודעת ממי לקחתו דאלו ביודעת צריכה לשאול ממנה כמו בחמץ בבית שהיא בחזקת בדוקה דאם הבעה״ב בביתו צריך לשאול ממנו [ס״ט סקס״ז] ולדעתי הוה להיפוך דא״כ למה צ״ל מפני קולת כתמים אלא וודאי כמ״ש דזהו עיקר הרבותא שא״צ לישאל מהמוכרת וכן נ״ל עיקר לדינא [וכן משמע מהש״ך סקמ״ו]׃

קה ולשון הטור כן הוא אין האשה טמאה משום כתם שמוצאה בחלוקה אא״כ היה בדוק לה קודם שלבשתו אבל אם לקחה חלוק מן השוק ולבשתו בלא בדיקה ומצאה בו כתם טהורה עכ״ל ולשון רבינו הב״י בסעי׳ ל״ט כן הוא אין האשה וכו׳ אא״כ היה בדוק לה קודם שלבשתו אבל אם אינו בדוק קודם שלבשתו ולבשתו בלא בדיקה ומצאה בו כתם טהורה עכ״ל ויש להבין בשלמא רבינו הב״י השמיט הך דלקחה חלוק מן השוק משום דכ״ש הוא מאינו בדוק אבל הטור למה השמיט הך דאינו בדוק דהוה רבותא יותר ונלע״ד דהטור מדכתב אא״כ היה בדוק ממילא שמעת מינה דבאינו בדוק אין בו

משום כתם ובחלוק מן השוק משמעינן רבותא דא״צ לשאול מהמוכרת וכמ״ש בכוונת הרשב״א ודרכו לקצר ומדלא כתב שצריכה לשאול ש״מ דא״צ לשאול דבכתמים הקילו וכמ״ש׃

קו אמנם הקשו על דבריהם דהא אינהו ס״ל דבבדקה בעד שאינו בדוק טמאה אם יש בו כגריס ועוד כמ״ש בסעי׳ צ״ט א״כ למה הקילו כאן באינו בדוק ולכן באמת יש מי שרצה לומר דהך אינו בדוק דהכא אינו דומה לאינו בדוק דלעיל והך אינו בדוק שכתב רבינו הב״י כוונתו גם כן דווקא כשלקחה מן השוק והטור שכתב אא״כ היה בדוק לה קודם שלבשתו כוונתו רק שהיה לה בחזקת בדוק ובלשון הגמרא נקרא אינו בדוק ואין כוונתו בחזקת בדוק ממש שבדקתו לפני הלבישה [ט״ז סקכ״ט] ודברים תמוהים הם ודחוקים מכמה פנים וכבר השיג עליו אחד מהגדולים [ס״ט סקס״ז ע״ש שכתב שכל דבריו בסקכ״ט אינן אלא דברי תימה ע״ש]׃

קז והאמת הוא דבזה יש חילוק בין בדיקה ע״י עד שאינו בדוק ובין כתם הנמצא וכ״כ מפורש בראב״ד בס׳ בעלי הנפש דבכתמים כל שהחלוק לא היה בדוק לה כלל קודם הלבישה אין בו דין כתמים אבל העד כיון שבדקה בו הוי ידים מוכיחות ורק צריך כגריס ועוד לאפוקיה מדם מאכולת כיון שהוא אינו בדוק וכשיש בו כגריס ועוד טמא משום כתם משא״כ במציאת כתם על חלוקה בהכרח שהחלוק היה לה בדוק קודם הלבישה דאז אפילו הלכה בה הרבה ימים יש בו דין כתם אבל אם לא היה בדוק לה כלל כגון שהחלוק היה מונח שלא במקום מוצנע או שזה קרוב שלקחתו מן השוק ולא בדקתהו אין בו כלל דין כתמים ואמרינן שזה כבר היה עליה כתם זה מאיזה סיבה ואפילו ביותר מכגריס טהור וכן הסכימו רוב הגדולים [ב״ח וש״ך סקמ״ו וס״ט סקס״ז וכרו״פ סק״כ] ומעתה מצינו תקנה גדולה לבנות ישראל בעסקי כתמיהן שרוב נשים [אין] בודקות חלוקיהן וסדיניהן קודם לבישה ורק לובשין כשבאו מכובסים וא״כ ליכא כאן חלוק הבדוק כלל כן כתב אחד מהגדולים [כרו״פ שם] ולענ״ד קולא גדולה היא דאחרי שנתכבסו ויצאו נקיים והיו מונחים במקום משומר וודאי דמקרי זה בדוק לדעת הרשב״א שהבאנו בסעי׳ ק״ב וצ״ע בזה׃

קח כתב רבינו הב״י בסעי׳ מ׳ בדקה חלוקה ופשטתו ומצאה טהורה והשאילה לחבירתה ולבשה ומצאה בו כתם הראשונה טהורה והשנייה טמאה עכ״ל ולכאורה אין שום רבותא בזה ומאי קמ״ל ונראה דהרבותא הוא דלא אמרינן כיון שהשנייה לא בדקה בעצמה נחשוב החלוק לגבה כאינה בדוקה כלל ואינה בכלל כתמים כמ״ש לזה קמ״ל דבדיקת הראשונה מועלת גם להשנייה [וכ״מ בתה״ב שהביא הב״י ע״ש] ועוד קמ״ל דאף ע״ג דלעניין ממון והיינו על מי לכבס הכתם איתא בגמ׳ [נ״ח א] שיכולה השנייה לומר להראשונה איני מאמינך שלא היה בו כתם ואינני מחוייבת לכבסה מ״מ לעניין איסור היא טמאה ורק ממון אין ביכולת הראשונה להוציא מהשנייה דהמוציא מחבירו עליו הראיה׃

קט וזה שכתב בדקה חלוקה ופשטתו ומצאה טהורה וה״ל למיכתב פשטתו ובדקה וכו׳ קמ״ל דדווקא שהיה חלוק בדוק מקודם הלבישה דאל״כ אף אם מצאה כתם טהורה כדין חלוק שאינו בדוק כמ״ש וזהו כוונת הטור שכתב ואם בדקה חלוקה ולבשתו ופשטתו ומצאה טהור והשאילה וכו׳ דטרחו רבים למה לו הבדיקה שקודם הלבישה אך זהו כוונתו כי היכי דליהוי חלוק בדוק [וזהו כוונת הש״ך בסקמ״ז ולחנם טרחו מפרשי הטור בזה] ובגמ׳ שם וכן ברמב״ם פ״ט איתא בדקה עצמה וחלוקה ע״ש ואינו מובן למאי צריך בדיקת גופה וי״א דבבדיקת גופה די אף שלא בדקה החלוק משום דמוקמינן לה בחזקת טהרה ולכן גם בכה״ג רק השנייה טמאה [דרישה וס״ט סקס״ח] וכבר השיגו על זה מפרשי הש״ע [ש״ך שם וט״ז סק״ל] דבכה״ג שתיהן טמאות דבכתמים לא אמרינן כאן נמצא כאן היה ע״ש [ולענ״ד נראה דבגמ׳ רבותא קמ״ל דאפילו בכה״ג אינה מוציאה ממון והרמב״ם נקיט לשון הש״ס כדרכו בקודש ודו״ק]׃

קי כשם שתולין בכתמים את עצם הכתם כשיש במה לתלות כמו כן תולה הכתם זו בזו אם רק אפשר לומר כן כמו שיתבאר ודווקא כשהשנית אינה מתקלקלת בזה שנתלה בה הכתם כגון שהיא טמאה בלאו הכי והראשונה מתתקנת בזה והיינו שבלא זה היא טהורה ותולה המתוקנת בהמקולקלת אבל כששניהן טהורות או שניהן טמאות אין תולה זו בזו דמאי חזית לטמא את זו ולטהר זו לפיכך שניהן טמאות כמו שיתבאר ודין זה אינו מפני קולת כתמים דבכל איסורי דרבנן כן הוא כמ״ש לעיל סי׳ קי״א בשתי קדירות אחת של איסור וא׳ של היתר ונפלו ב׳ חתיכות של איסור ושל היתר אחת לזו וא׳ לזו אם החתיכה של איסור הוא מדרבנן אנו תולין לומר שהחתיכה של איסור נפל לתוך האיסור וההיתר לשל היתר וה״נ כן הוא אם רק אפשר לומר כן׃

קיא כיצד כגון לבשה חלוקה הבדוק לה ופשטתו ולא בדקתו והשאילה את החלוק לישראלית נדה או לכותית שהגיע זמנה לראות וראתה פעם א׳ אע״פ שבימי השאלת החלוק אינה רואה ואח״כ נמצא בו כתם תולה בהן והיא טהורה וה״ה להיפך שבדקה החלוק והשאילתו להנדה או להכותית ואח״כ לבשתו היא בלא בדיקה ואח״כ מצאה עליו כתם תולה בהן וכשהיא תולה בהן לא שנא אם היא טהורה גמורה או שעומדת בספירת ז׳ נקיים דגם בזה הרי היא מתוקנת לגבי הנדה והכותית וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ מ״א דלפי מה שיתבאר בסי׳ קצ״ו דכתם יותר מכגריס אין תולין בג׳ ימים הראשונים

של הספירה ה״ה כאן אינה תולה באחרת בג׳ ימים הראשונים ע״ש [וגם שאינו דומה לשם דבכאן התלייה בכל איסורי דרבנן כן הוא לתלות במקולקל מ״מ כיון דהטעם שם הוא משום דהמעיין עדיין פתוח לכן גם בזה אין תולין אך בעיקר דין זה יתבאר שם בס״ד]:

קיב השאילה החלוק לקטנה שנשאת ומדין המשנה היתה מותרת להבעל עד שתחיה המכה [ס״ד ב] ולבשתו קטנה זו לאחר שנבעלה קודם שחיתה המכה ואפילו קטנה זו עדיין לא ראתה מעולם [ומתורץ קושית הדגמ״ר בסעי׳ מ״ב ודו״ק] מ״מ תולה בה הכתם לפי שהקטנה לא תתקלקל בזה שהרי דמיה טהורין וכ״ש כתמיה דתולין בדם בתולים וכן אם השאילתו לנערה שלא ראתה ונשאת שנתנו לה חכמים ד׳ לילות [שם] לתלות בדם בתולים ולבשתו תוך ד׳ לילות אלו או שהשאילתו ליושבת על דם טוהר תולה בהן ואפילו בזמה״ז שאין בועלין על דם טוהר ואין נותנין ד׳ לילות לנערה ולא עד שתחיה המכה לקטנה מ״מ תולה בהן דנהי דאנו מחמירים בהן מ״מ הרי הן מוחזקות מעיינות פתוחים ואע״ג שעתה יתקלקלו בזה שנתלה בהן כמובן מ״מ כיון שמעיקר דין תורה הרי הן טהורות ואין כאן קלקול אם כן נהי שהחמירו לעצמן החמירו ולא שע״י החומרא תגרום נזק לאחרת ולכן אלו טמאות ע״י הכתם והיא טהורה כן פסקו הרשב״א והטור וש״ע סעי׳ מ״ב:

קיג וכתבו עוד דכן היא תולה אם השאילתו לסופרת שבעה נקיים שלא טבלה תולה בה בעלת החלוק והיא טהורה וחבירתה ששאלתה מקולקלת עכ״ל כלומר שסותרת הספירה וצריכה לספור ז׳ נקיים אחרים וכן אם השאילתו לשומרת יום כנגד יום בשני שלה [טור] תולה בה אף דמקלקלה לה שצריכה לספור גם יום המחרת מ״מ תולה בה כיון שעכשיו היא טמאה לא חיישינן לקלקולה [רש״י ס׳ א] ובאמת בגמרא שם יש פלוגתא בזה דרשב״ג ס״ל דגם בכה״ג תולין בהן ורבי ס״ל דכיון דע״י זה יתקלקלו אין תולין בהן דמאי חזית אך הרשב״א והטור והש״ע פסקו להקל כרשב״ג אבל הרמב״ם פ״ט פסק כרבי דכל מקום שהשנית תתקלקל אף שעכשיו היא טמאה אין תולין בהן ושתיהן טמאות:

קיד אמנם אפילו לדעת המקילים מאי דמשמע מלשונם דתולה בסופרת ז׳ נקיים שלא טבלה והיינו אפילו אחר שספרה הז׳ נקיים כל זמן שלא טבלה יש חולקין בזה וס״ל דהכוונה הוא בתוך ימי הספירה שעדיין המעיין פתוח [כדמשמע מרש״י שם ע״ש] אבל לאחר ימי הספירה אינה תולה בה ולא עוד אלא אפילו לא ספרה אם עברו ז׳ ימים מימי ראייתה אין תולה בה לפי שאין מעיינה פתוח עוד [ח״ד ס׳ נ״ד] והנה לפ״ז לדידן שהנשים אינן מתחילות למנות הנקיים עד אחרי חמשה ימים לשימושה כמ״ש בסי׳ קצ״ו לא תתלה בה רק בשני ימים הראשונים כמובן וכל כי האי ה״ל לבעלי הש״ע לבאר ועוד דהרי החזקת מעיין פתוח אינו אלא בג׳ ימים הראשונים כמ״ש שם ועוד שהרי תולין בכותית אע״פ שאינה רואה עתה כמ״ש בסעי׳ קי״א אלמא דאין הטעם מפני פתיחת המעיין אלא שתולין במקולקל שעתה היא טמאה [וזהו עיקר הטעם דרש״י שם כמו שמסיים כיון דטמאה השתא עכ״ל ומאי דהוצרך למעיין פתוח כבר עמד בזה המל״מ פ״ט ולענ״ד נראה דא״א לומר כלל טעם זה דהא מדמה שם לשני שבילין ובשם לא שייך זה ואף שי״ל דבזה פליגי רב חסדא ורב אדא שם וע״ש במהרש״א ד״ה טמא מ״מ נ״ל דכוונת רש״י דלגבי הראשונה נקראת מעיינה פתוח כלומר עלולה לטומאה מפני שטמאה היא וכן הוא בשני שבילין דזה עלול לקבל טומאה מפני שהוא טמא וגם לא נראה לומר דרבי ורשב״ג פליגי בהא ולכן לענ״ד דברי הח״ד צ״ע ופשטיות הטור והש״ע משמע דגם לאחר כך תולה ודו״ק]:

קטו אע״פ שאמרנו דתולה במקולקלת מ״מ לפעמים גם במקולקלת אינה תולה והיינו כשהמקולקלת היא ג״כ טמאה מפני כתם והטעם דתלייה לא שייך אלא כשהשואלת יש לה איזה טומאה וודאית דעדיפא מכתם שאינו אלא ספק וכן בכל התליות כן הוא כמו בשני שבילין ושתי קדרות שבסי׳ קי״א אבל איך נתלה בכתם שהוא טומאת ספק והרי לא עדיפא ספיקא של השנייה יותר מהראשונה ולכן לא מיבעיא אם השאילתו לטהורה ואח״כ נולד בה הכתם אלא אפילו השנייה היתה יושבת על כתם מכבר עכ״ז לא תלינן בה כתם זה ושתיהן טמאות מטעם שבארנו וכן אפילו ראתה השנייה כתם אחר בחלוק אחר לאחר השאלה דלכאורה ידים מוכיחות דעתה מצוי בה כתמים מ״מ אין תולין כיון דהכל ספק הוא ושתיהן טמאות [ובמה שבארנו מובנים דברי הש״ע בסעי׳ מ״ג בהג׳ בבות שחשב ע״ש ודו״ק]:

קטז וכמו שאמרנו שתולה בחבירתה כשהיא טמאה וודאי כן לפעמים היא תולה הכתם בעצמה לזמן העבר כשהיתה טמאה וודאי כיצד כגון שלבשה חלוק בימי נדתה ולא בדקתו אחרי שהפשיטתהו ואח״כ בימי טהרתה לבשה חלוק זה בלא בדיקה ואח״כ נמצא בו כתם תולה שהכתם הזה היה בה כבר מימי נדתה כשלבשתו ועכשיו היא טהורה דמה לי תלייה באחרת או בה ואדרבא בה עדיפא לפי מה שפסק רבינו הרמ״א לקמן בסי׳ קצ״ו דבמכה שבגופה תולה אפילו בג׳ ימים הראשונים של ספירתה ע״ש ונדתה לא גריעא ממכה שבגופה כמובן וא״כ תולה בעצמה גם בג׳ הראשונים ואלו באחרת אינה תולה בכה״ג כמ״ש בסעי׳ קי״א אך בשם יש חולקים בזה ובשם יתבאר בס״ד [עי׳ ש״ך סקנ״א]:

קיז וכן אם לבשה חלוק קודם שהיתה מעוברת ופשטתו בלא בדיקה ואחר שנתעברה לבשתו בלא בדיקה ואחר כך נמצא בו כתם תולה הכתם בהימים הקודמים כשלא היתה מעוברת משום דמעוברת היא בחזקת סילוק דמים וכן המניקה תולה בעצמה בימים הקודמים כשלא היתה מניקה כמו שהמניקה

תולה בחבירתה שאינה מניקה וכן זקנה תולה בעצמה כשלא היתה זקנה אם אירע כן שלבשה חלוק זה קודם זקנתה ולאחר זקנתה ולא בדקה ופשוט הוא דכל זה מיירי בחלוק הבדוק פעם ראשון דבלא זה אינו מטמא משום כתם כמ״ש:

קיח ודע דלפי מה שנתבאר בדיני תליות יש בזמנינו קולא גדולה כשאשה טהורה שכבה במטה אחת עם פנויה גדולה בשנים ונמצא דם על הסדין שתולין בהפנויה ואין לנו לחקור אם עומדת הפנויה בימי נדה אם לאו שהרי היא רואה מכבר ולא טבלה כיון שאין לה בעל ולכן לא מיבעיא לפמ״ש בסעי׳ קי״ד דאפילו בלאחר ימי ספירתה תולין כל זמן שלא טבלה אלא אפילו לדעת הסוברים דאין תולין רק בימי ספירתה כמ״ש שם זהו הכל באשה שיש לה בעל והיא סופרת הז׳ נקיים אבל הפנויות שאינן בודקות ואינן סופרות כלל נקראות זבות שלא ספרו ותולין בהן [תשו׳ הגרע״א סי׳ ס״ג]:

קיט עוד דבר אחד גילו לנו חז״ל [נ״ו א] דכתם אינו מסתלק ע״י סתם כביסת החלוק אלא כשהכובסת בודקת ורואה שיש כתם היא עושה פעולות או בז׳ סמנין שנתבארו או בשארי אמצעיים עד שיסתלק הכתם אלא שאני מסתפק בכיבוס שלנו שהוא בלוי״ג של אפר ובורית שקורין זיי״ף וחובטין הרבה בכלי שקורין פראני״ק על החלוק דנראה דמסתלק ע״י זה ולכן הדינים שיתבארו להקל בזה נ״ל דלא שייך אצלינו ועוד אמרו חז״ל שעל כל זה יש להכיר אם הכתם היה קודם הכיבוס או לאחר הכיבוס והיינו כשהכתם הוא מגליד כגליד עבה בוודאי בא לאחר הכיבוס דכתם שקודם הכיבוס הוא מקדיר כלומר שנכנס לתוך הבגד ואין עליו גלד דהכיבוס מעביר הגלד ומי שאינו בקי בזה להכיר ילך לחומרא ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא דכל ספק שהוא מחמת חסרון ידיעה אינו נחשב בכלל ספק כמ״ש בכללי ס״ס בסי׳ ק״י [עי׳ לבוש שנתן טעם בזה בסעי׳ מ״ו דשמא יבא אחר ויכיר ויהיה זילותא ע״ש ולא ידעתי למה הוצרך לכך הלא גם בל״ז אתי שפיר] [ועי׳ ש״ך סקס״ב דבזמה״ז אין בודקות הכתמים ולפמ״ש אתי שפיר ודו״ק]:

קכ ולפיכך אמרו חכמים דחלוק שלבשתה בימי נדתה ונתכבס וחזרה ולבשתו בזמן שהיא טהורה ולא בדקתו אם נתכבס ע״י ישראלית ואינה בפנינו לשאול וגם החלוק אינו בפנינו להכירו אינה תולה בזה לפי שחזקת בנות ישראל שהן בודקות הכתמים בשעת כיבוס בין שלה בין של אחרת ומשתדלות להעבירן ואמרינן דמסתמא גם היא עשתה כן ואם היא בפנינו ואומרת שלא בדקתו תולה הכתם בקודם הכיבוס ושלא עבר ע״י הכיבוס ואם נתכבס ע״י שפחה או כותית שאין דרכן לבדוק אפילו אינה לפנינו תולה לומר שמתחלה היה ולא עבר ע״י הכיבוס ולא עוד אפילו אומרת שבדקתו ולא היה בו כתם או שהעבירתו דבריה לא מעלין ולא מורידין [ב״ח וש״ך סקס״ג] ומיהו אם ניכר שהיא אומרת אמת חוששין לדבריה ואם החלוק לפנינו ויש להכיר במראיתו אם מגליד או מקדיר כמ״ש מחוייבין להכיר ואם אין בקיאין בזה אין תולין להקל כמ״ש בסעי׳ הקודם ואם נאבד החלוק הולכין להקל דהוי ספק גמור:

קכא וכן אם לבשה חלוק הבדוק לה ופשטתו בלא בדיקה וכיבסתו והשאילתו לחבירתה ולבשתו בלא בדיקה ואח״כ נמצא עליו כתם אם מגליד בידוע שמהשנייה היא וטמאה והראשונה טהורה ואם מקדיר בידוע שמהראשונה היא וטמאה והשנייה טהורה ואם אין יכולין לעמוד על הבירור שתיהן טמאות חדא מטעם שנתבאר דחסרון ידיעה אינו ספק ועוד כיון דאין לתלות באחת יותר מחבירתה בהכרח לטמאות שתיהן דמאי חזית לטמאות לאחת ולטהר לחבירתה [ש״ך סקס״ו] ולכן אפילו כשאח״כ נאבד החלוק דבכה״ג בדין הקודם הוי ספק גמור והולכין לקולא אבל בכאן בהכרח לטמאות שתיהן גם בכה״ג מטעם שנתבאר [שם]:

קכב שתי נשים שלבשו חלוק אחד ואח״כ נמצא בו כתם ושתיהן טהורות דממילא שתיהן טמאות ע״י כתם זה דא״א לתלות האחת בחבירתה אמנם כבר נתבאר דכתם שבחלוק אינו מטמא רק כשהוא מהחגור ולמטה כמ״ש בסעי׳ ס״א ולכן אם הכתם לשתיהן מחגור ולמטה שתיהן טמאות ואם לשתיהן מהחגור ולמעלה שתיהן טהורות ואם לאחת הוא מחגור ולמטה ולהשנית מחגור ולמעלה אותה שמחגור ולמטה טמאה ואותה שמחגור ולמעלה טהורה אבל כששלשתיהן מחגור ולמטה אף ע״פ שאחת גדולה יותר בקומה מהשנייה ונמצא שלהקטנה הוי הכתם סמוך יותר לערותה כמובן מ״מ כיון דלשתיהן עכ״פ הוי למטה מהחגור אינה תולה הגדולה בהקטנה דכל שמחגור ולמטה דין אחד להן [ובזה מובן דברי הש״ע סעי׳ מ״ח ודו״ק]:

קכג וזהו דווקא כשלא פשטו את החלוק בלילה לכסות בו את ראשן אבל כשפשטו שתיהן טמאות דבכה״ג גם למעלה מהחגור טמאה מפני שמתהפכת ואם לשתיהן למעלה מן החגור והאחת כיסתה ראשה והשנית לא כיסתה אותה שכיסתה טמאה והשנייה טהורה ואם זו שלא כיסתה הוי אצלה למטה מהחגור שתיהן טמאות וכן כל כיוצא בזה:

קכד שלש נשים שלבשו חלוק אחד וכולן טהורות והחלוק היה בדוק אך אחרי פשיטתה של ראשונה לא נבדקה עד אחר לבישת השלישית או שישבו כולן על ספסל אחד זו אחר זו ובמקום אחד והספסל מקבל כתמים כגון שהוא של עץ או של שאר דבר המקבל טומאה כולן טמאות אפילו באו לשאול זו אחר זו ולא דמי לשני שבילין וטעמו של דבר בארנו לעיל בסעי׳ ע״ו ע״ש בד״א בזמן שכולן שוות במדריגת ראיות דמים אבל אם היתה אחת מהן

ראויה לראות יותר מחבירתה כגון שחבירתה זקנה או מעוברת או מניקה או שעדיין לא ראתה דם מימיה אע״פ שנשואה היא והיה לה דם בתולים מ״מ דם נדה עדיין לא ראתה ולכן כל אחת מאלו שאינן ראויות לראות תולין בראויה לראות דאם טהורה בטמאה תולה כל שכן שהמסולקת דמים תולה באינה מסולקת אף ששניהן טהורות ודווקא כשכולן בדקו עתה או לא בדקו כמו שיתבאר׃

קכה שלש נשים שישנות במטה אחת ומשולבות כולן זו בזו כלומר שהן דבוקות יחד ורגליהן מעורות זו בזו ונמצא דם תחת אחת מהן כולן טמאות ואם אינן משולבות זו בזו ונמצא דם תחת האמצעית כולן טמאות משום דאף כשאינן משולבות מ״מ א״א לצמצם ויכול להיות שהדם הוא מהצדדיות ולכן אם נמצא דם תחת הפנימית היא והאמצעית טמאה והחיצונה טהורה דממנה וודאי לא בא הדם ואם נמצא תחת החיצונה ג״כ היא והאמצעית טמאה והפנימית טהורה בד״א כשעלו כולן דרך מרגלות המטה אבל אם עלו דרך החיצונה אז גם הפנימית טמאה אף כשנמצא תחת החיצונה שאולי דרך עברתה נטף ממנה אבל בנמצא תחת הפנימית החיצונה טהורה בכל עניין כמובן וכן מפורש ברש״י [ס״א א ד״ה אימתי ע״ש]׃

קכו וכתב הטור בשם הראב״ד דדווקא כשנמצא במטה שלא על הסדין אבל אם נמצא על הסדין בכל עניין כולן טמאות שהסדין עשוי להתהפך והרא״ש כתב שזהו בסדין העליון אבל התחתון אינו מתהפך עכ״ל ורבינו הב״י בסעי׳ נ׳ סתם כדעת הרא״ש ע״ש ואינו מובן מה הוא סדין העליון ומהו התחתון דאין לפרש דהעליון מקרי מה שהיא מכסה בה דזהו מילתא דפשיטא וגם אין לפרש דהתחתון מקרי הכסת שהסדין מונח עליה שקורין פערינ״א דמאי שייך עליה לשון סדין ועוד דכסת שתחת הסדין פשיטא שאינו מתהפך כלל [ט״ז סקל״ז] מפני כובדו ואפילו בלא סדין עליה אינו מתהפך והמפרשים פירשו שמנהגם שמניחין שני סדינין זה על גבי זה והיא שוכבת ביניהן כדי שלא יתלכלך המטה העליונה מחמת הזיעה [ש״ך סקס״ז ופרישה] ואיני יודע פירוש לזה מיהו עכ״פ מדבריהם משמע דעל הסדין שמכסות בה קאי וצ״ע דמאי קמ״ל דכבר נתבאר דהכיסוי עשוי להתהפך ועוד דבאמת כתבו דגם התחתון עשוי להתהפך והחוש מעיד על זה ולענ״ד נראה שהיו מציעין סדין טוב על הכסת ותוחבין הקצוות תחת הכסת ועליה מניחין סדין פשוטה לישכב עליה ולכן אם נמצא על התחתון והיא אינה מתהפכת ואמרינן שתחתה נכרכת העליונה ויצא הדם על התחתון ולפיכך רק היא טמאה והן טהורות [ופי׳ תוס׳ כתובות ד׳: ד״ה והצעת]׃

קכז ואע״ג דיש לחוש גם לגופן שמא נתהפכו בשינתן להיות משולבות מ״מ לא חששו לזה כיון שכתמים דרבנן [ש״ך סקס״ח] משום דהגוף אינו וודאי מתהפך משא״כ בסדין דוודאי מתהפך ואף ע״ג דאשה אחת כשהיא יחידה במטה בכל מקום שתמצא הדם טמאה היינו טעמא דא״א במי לתלות ובע״כ שממנה יצא הדם ועוד דכשהיא יחידה וודאי דמתהפכת בכל המטה שכל דרכן של בני אדם משא״כ כששוכבות שתים או שלש כל אחת שוכבת על מקומה [שם וזהו כוונתו]׃

קכח ועל אלו הדינים שנתבארו דכולן טמאות מפני הספק שנו חכמים במשנה דלפעמים רק אחת טמאה וכולן טהורות וכן להיפך כיצד שאם בדקה אחת מהן ונמצאת טמאה היא טמאה ושתיהן טהורות דתלינן בה הכתם ואין לך תלייה גדולה מזו והן אינן מחוייבות לבדוק בדקו שתים ונמצאו טמאות השלישית טהורה וכן להיפך בדקה אחת ומצאה טהורה היא טהורה ותולה הכתם בהשתים שלא בדקו א״ע בדקו שתים ומצאו טהורות תולות בהשלישית שלא בדקה א״ע והן טהורות בדקה גם השלישית ומצאה טהורה טמאות כולן שאין לתלות בזו יותר מבזו [משנה ס׳: וס״א א]׃

קכט אמנם זמן הבדיקה הן לטהר עצמה כשנמצאת טהורה והן לטהר חברותיה כשנמצאת טמאה כתבו הטור והש״ע בסעי׳ נ״א דזהו רק כשהבדיקה היתה תיכף למציאת הכתם והיינו שתיכף קנחה עצמה ונמצאת טמאה או טהורה אבל אם שהתה כדי שיעור בדיקה גמורה דהיינו כדי שתקנח בחורים ובסדקים אין הבדיקה מועלת לא כשהיא טמאה לטהר האחרות ולא כשהיא טהורה לטהר עצמה ושיעור זה הוא כשיעור שהבעל חייב חטאת כשבא עליה ומצאה דם בתוך שיעור זה כמבואר בשבועות [י״ד א] ונתבאר לעיל סי׳ קפ״ה וטעמא דמילתא דלתלות הכתם הנמצא בא׳ מהן אינו אלא כשתיכף נתברר טהרתה או טומאתה אבל על לאחר זמן אין ראיה על זמן הקודם והגם שאין ראיה על הכתם הנמצא ואולי הכתם יצא זה מאחת מהן מכמה שעות וא״כ מאי מהני התכיפות של עכשיו ואי משום תלייה נתלה גם אח״כ ואין זה דמיון לבעילת הבעל שהיה רגע מקודם ובאמת הרא״ש השיג על הדין שנתבאר מטעם זה [עי׳ ח״ד סקל״ו שנתפלא על הרא״ש ודבריו ברורים כמ״ש ודו״ק] מ״מ כמה מרבותינו פסקו כן דכן איתא בגמ׳ שם לחד אמורא דדווקא בכה״ג מועיל והטעם י״ל דעתה אנו צריכים להלוך אחר זמן מציאת הכתם דעתה נולד הספק ונאמר באמת דעתה כרגע יצא הכתם׃

קל והרא״ש באמת ס״ל דגם לאחר זמן זה מועיל הבדיקה לטהרה או לטהר האחרות וי״א דלטהר האחרות כשנמצאת טמאה צריך דווקא תיכף כמו שנתבאר אבל לטהר עצמה כשנמצאת טהורה מועיל אף אחר זמן וזהו דעת בעל המאור אבל הרשב״א בתורת הבית פסק כהטור והש״ע ולדבריהם אותן שבדקו אחר שיעור זה לא מהני לא לטהרה כשנמצאו טהורות והן טמאות מפני הכתם כשהראשונה נבדקה תיכף ונמצאת טהורה וכן אם נמצאו טמאות

לא מהני לטהר הראשונה דכל שאחר שיעור זה אינו כלום [ודע דבמדרש רבה בראשית פרשה פ״ו איתא שם דין זה ומבואר שם דכל מעת לעת מצלת על חברותיה ע״ש אבל אנו אין לנו רק ש״ס דילן ודין מעת לעת לא נאמרה רק לתרומה וקדשים ריש נדה]:

קלא ודע דלפי המתבאר מהרמב״ם והטור והש״ע הוי דין זה שהאחת בבדיקתה מצלת עצמה או חברותיה על כל מה שנתבאר והיינו גם על ג׳ נשים שלבשו חלוק אחד זו אחר זו וישבו על ספסל אחד זו אחר זו ואין כן דעת הראב״ד והרשב״א בתורת הבית וסבירא להו דמשנה זו נשנית על ג׳ נשים ששכבו במטה אחת ביחד דבזה שיעור התכיפות לכולן שוות ולכן מהני לטהר עצמה או לחברותיה משא״כ בחלוק שלבשו זו אחר זו או בספסל בכה״ג הרי התכיפת השלישית הוא מרוחק מהשנייה וכל שכן מהראשונה כלומר וא״כ לא מהני רק בתכיפת השלישית אבל בשנייה וראשונה ממ״נ לא תועיל דאם בדקו תיכף לפשיטתן הלא אין ספק בהשלישית ואם בדקו אח״כ אין זה תכיפות ובאמת להרמב״ם והטור והש״ע נאמר דכמו דלעניין הכתם עצמו אנו הולכין אחר שעת המציאה כמ״ש כמו כן בהתכיפות אנו הולכים אחר גמר כולן דכיון דכתמים דרבנן לא חשו לזה [נ״ל]:

קלב כבר בארנו דבכל דינים אלו שכולן טמאות אינו אלא כשכולן במדרגה אחת בראיית הדמים אף שזו יש לה וסת קבוע וזו אין לה או אפילו זו הגיע שעת וסתה וזו לא הגיע דלעניין כתמים אחת הן שכולן מוחזקות בדמים עכ״פ אבל כשאינן עומדות במדרגה אחת כלל כגון שזו היא בחזקת מסולקת דמים לגמרי וזו אינה כן תולה המסולקת באינה מסולקת לפי שזו מוחזקת בדמים וזו אינה מוחזקת כלל בדמים ואין לך תלייה גדולה מזו לגבי המסולקת:

קלג ולפיכך אם אחת מהן זקנה שעברו עליה ג׳ עונות ולא ראתה ואחת ילדה תולה הזקנה בהילדה והזקנה טהורה והילדה טמאה ויראה לי דבזה לא מהני הבדיקה מהילדה שאם אפילו תבדוק תיכף ותמצא טהורה אינו כלום דבדיקה לא מהני רק בשוה לה ולא באינה שוה לה דאין כאן ספק דוודאי ממנה יצא הדם ומה תועיל הבדיקה וכן אם אחת מעוברת שהוכר עוברה ואחת אינה מעוברת או לא הוכר עוברה תולה המעוברת שהוכר עוברה בהשנייה וכן כשאחת מניקה ואחת אינה מניקה המניקה טהורה וחבירתה טמאה וכן אם אחת היא עדיין בתולת דמים כלומר שלא ראתה עדיין דם נדה מעולם אף שהיא נשואה ונבעלה והיה לה דם בתולים ואחת ראתה אותה שלא ראתה טהורה וזו שראתה טמאה וכבר נתבאר שכשם שתולה בחברתה כך תולה בעצמה שאם לבשה חלוק בזמן שאינה מעוברת ואח״כ לבשתו בזמן שהיא מעוברת ונמצא עליו דם תולה בימים הראשונים שלא היתה מעוברת וטהורה וכן בכה״ג מניקה וזקנה ואם היו כולן שוות מניקות או זקנות או מעוברות אין תולות זו בזו וכולן טמאות וכן אם אחת מניקה ואחת מעוברת ואחת זקנה ג״כ כולן טמאות כיון שהן במדרגה אחת ונ״ל דבכה״ג חזר הדין לעניין כשנבדקה אחת מהן או לטהר עצמה כשהיא טהורה או לטהר חברותיה כשהיא טמאה דכיון שכולן במדרגה אחת הוי ככולן ילדות ואינן מעוברות ומניקות דהכל אחד כמובן:

קלד ודע דדבר פשוט הוא בכל דינים אלו שנתבארו בג׳ נשים דאם אחת מהן יש לה תלייה גמורה והיינו שנתעסקה בכתמים או בדמים שכולן טהורות מפני שכולן תולות בה והיא תולה בהכתמים או בהדמים וק״ו הדברים דאם כשהיא יחידה היא תולה להציל עצמה כ״ש דתלייה זו מהני להציל האחרות שאינן וודאי שמהן כתם זה:

קלה כתבו הראשונים דזה שנתבאר במשנה דכשנמצא דם תחת אחת מהן היא והסמוכה לה טמאות זהו כשישנות אבל אם היו ערות ושכבו אפילו ערומות זו אצל זו או ישבו זו אצל זו על הספסל או על דבר אחר ונמצא דם תחת אחת מהן אפילו נמצא תחת האמצעית כיון שכל אחת מכרת מקומה אותה שתאמר ברי לי שלא באתי למקום שנמצא הדם טהורה ולא אמרינן בזה כל מילתא דלא רמי עליה דאינשי עביד ולאו אדעתיה דכיון דבזמן קצר אחרי עמדן נמצא הדם לא שייך לומר לאו אדעתה ולכן אם נמצא אחר זמן ארוך י״א דכולן טמאות [ט״ז סק״מ] ויש חולקין בזה דגם בכה״ג טהורה האומרת ברי לי דזהו מילתא דרמי עלה ושפיר הוה אדעתה [נקה״כ] ולבד זה לא דמי לכל המקומות שאמרינן לאו אדעתיה דשם עושה פעולה ואמרינן דלאו אדעתיה כמו בסי׳ צ״ד בחתיכת סכין [ע״ש בט״ז סקי״ב] וכיוצא בזה אבל הכא אין כאן פעולה ועוד דאין להחמיר כל כך בכתמים [מנ״י] וכן עיקר לדינא:

קלו אמנם אם נמצא הדם ביניהן אלו השתים טמאות והשלישית טהורה ואם עלו דרך החיצונה ונמצא תחת החיצונה כולן טמאות ואם נמצא תחת האמצעית אמצעית ופנימית טמאה והחיצונה טהורה וכשנמצא תחת הפנימית היא לבדה טמאה והשתים החיצונות טהורות וכבר נתבאר זה אבל אם היה להן עסק לצד פנים שעל ידי זה דרכן לקרב לצד הפנימית כגון הן טוחנות בריחים וכיוצא בזה ונמצא דם תחת הפנימית שתים הפנימיות טמאות ואם נמצא תחת החיצונה היא טמאה ופנימית טהורה מפני שהפנימית אינה דוחקת לבא לצד החיצונה וכן כל כיוצא בזה צריך החכם להבין העניין ולהורות כהלכה:

קלז יראה לי לפי הסברא בשלש נשים שישנו במטה אחת באופן שגם הסמוכה לה טמאה זהו כששכבו שניהן ערומות או שניהן לבושות אבל אם זו שנמצא הדם תחתיה היא ערומה או אפילו לבושה בחלוק לבד והסמוכה לה לבושה בבגדיה דוודאי לא מסתבר למתלי גם בה כיון שהבגדים מפסיקים ואף שאפשר שבעת השינה נתקפלו בגדיה ונתגלה בשרה מ״מ לא מסתבר להחמיר בכה״ג וכן כל כיוצא בזה לשום לב להבין ולהשכיל בזה:

קלח ואע״פ שגזרו על הכתמים וצריכה ז׳ נקיים כעל ראייה גמורה מ״מ לענין קביעת וסת אין זה דומה לראייה ואין בכתמים משום וסת כיצד מצאה כתמים בג׳ ר״ח לא קבעה לה וסת ולא עקרתו להוסת האחר שיש לה אבל כתמים הבאים ע״י בדיקות עדים הבדוקים לה שמטמאים בכל שהן הרי הם כראיות לכל דבר גם לקביעות וסת ולעקירות וסת כן פסקו הטור והש״ע סעי׳ נ״ד אבל בעד שאינו בדוק אינו אלא ספק ואינה קובעת וסת [ט״ז סקמ״א] ואפילו ביותר מכגריס [עי׳ ס״ט סקצ״ג דמהרמב״ם בפי׳ המשנה בפ׳ בא סימן נראה דחולק על זה מדכתב ונתקלקל לוסתה ע״ש ואין ראיה כלל דכוונתו שממילא עתה מקולקלת וסתה שהיא טמאה במציאת הכתם ודו״ק]:

קלט אשה מוכת שחין כתמיה טהורין ואפילו אם בשעת וסתה לא בדקה עצמה ושוב מצאה כתמים על סדינה ועל חלוקה טהורה דזהו וודאי מהשחין וכ״ש בימי ליבונה דתולין להקל ואפילו בג׳ ימים הראשונים נראה להקל כיון דוודאי מהשחין היא [עי׳ ט״ז סקמ״א וצע״ג] ויש מי שכתב בסימני כתמים אם כשרקקה על הכתם חלף והלך לו מיד זהו סימן טהרה [באה״ג בשם של״ה] ואם קבלה היא נקבל ועוד יש מי שאומר שאם הכתם עגול אף שהוא מראה כשרה אם כעין חוט אדמימות מקיפו סביב טמאה [שם] וצ״ל הטעם אף שאין בהיקף שיעור כתם מ״מ הרי מוכח שמגופה באה כמו כל הכתם וכמו שיתבאר אמנם בזה נלע״ד דדווקא כשהאדמימות חזק מאד דאל״כ ידוע שכל דבר לח משתנה הקצוות במראיתם כידוע בחוש הראות ובסי׳ קפ״ח סעי׳ ט״ו בארנו הטעם בזה ע״ש:

קמ והנה יש מהגדולים שהתירו בזה מטעם אחר והיינו שנתלה החוט האדום המקיף במאכולת והיינו שהמאכולת נתמעכה במקום הכתם ודחתה הליחות לדם המאכולת להצדדים ולכן אם אין בהחוט המקיף כגריס ועוד טהורה [ס״ט סקנ״ג ומעיל צדקה סי׳ כ׳] ואל תתמה שנתלה במקרה דחוק כזה דכל שהוא חשש מאכולת תלינן אפילו ביותר רחוק [שם] ועמ״ש לעיל סעי׳ ע״ח ויש להתיישב בזה ומיהו עכ״פ מטעם זה ומטעם שבארנו בסעי׳ הקודם וודאי דאין להחמיר בכה״ג ועוד דבכתמים שומעין להקל:

קמא מעשה באשה שהיתה בעלת חטטין ומכות המגועלות בדם וגם דרך אשה זו היתה לראות מגופה בשעת מציאת הכתם מראות לבנות וירוקות הכשרים ומצאה כתם יותר מכגריס ובראשו היה נמצא מראה אודם ושארי הכתמים היו רק ירוקים ולבנים ואסרוה מטעם דאף שיש לה במה לתלות מ״מ כיון דכל הכתמים הוי וודאי מגופה שהרי דרכה לראות כן א״כ גם זה האדום מגופה וטמאה אפילו בפחות מכגריס ועוד [רמ״א בתשו׳ סי׳ צ״ו] וחלקו עליו דוודאי בכה״ג שהאדום הוא בקצה הכתם הירוק וודאי ניכר שגם זה הוא מגופה אבל אם היה רק רחוק קצת מזה הכתם אין ראיה עליו שגם הוא בא מגופה ותלינן אותו במה שביכולת לתלות [ט״ז סוף סי׳ זה ונקה״כ] אמנם זהו כשלא הרגישה אבל הרגישה אין להקל גם בריחוק מקום [ח״ד סקל״ז] ואשה שרגילה לראות קרטין אדומין יתבאר בס״ד בסי׳ קצ״א:

סימן קצא

א דין אשה שמצאה דם בהשתנה. ובו ל״ח סעיפים.

האשה שהשתינה ויצא דם עם מי רגליה וא״כ יש לחוש שמא הוא דם נדה שיצא ביחד עם המי רגלים ואע״פ דנקב שממנו יוצא המי רגלים אינו הנקב שממנו יוצא דם המקור דנקב המי רגלים הוא למטה סמוך ליציאתה והנקב של דם נדות היא למעלה בעומק הרבה [ד״מ בשם מהרי״ו] ואיך ילך דם המקור ביחד עם המי רגלים מ״מ לפעמים יש לחוש דאם דחיק לה עלמא שאינה משתנת בריוח יכול להיות שע״י דחיקתה חוזרים המי רגלים שבגופה אל המקור ומביאים דם המקור לתוך נקב של המי רגלים וכשמשתנת הולך ביחד המי רגלים עם הדם והגם שגם זה הוא חשש רחוק וברוב פעמים גם בכה״ג לא יבוא דם המקור לפתח המי רגלים ואינו אלא מיעוטא [זה למדתי מדברי הר״ן בתשו׳ שהביא הב״י ע״ש] מ״מ משום חומר האיסור אפשר לחוש אבל כל דרווח לה עלמא פשיטא דאין לחוש כמי שיתבאר:

ב ולזה שנו חכמים בריש פ״ט האשה שהיא עושה צרכיה וראתה דם ר״מ אומר אם עומדת טמאה ואם יושבת טהורה דעומדת דחיקא לה עלמא ואינה מזנקת בכח ויש חשש שמא חזרו המי רגלים למקור והביאו דם כמ״ש אבל יושבת דרווח לה עלמא ומזנקת בכח ליכא חשש זה ור׳ יוסי אומר בין כך ובין כך טהרה משום דגם זה הוא חשש רחוק כמ״ש ובגמרא איפסקא הלכחא כר׳ יוסי ודם זה הוא דם מכה בהחלחולת או בכוליא וזה יש לפרקים גם בנשים גם באנשים ואע״ג דגם זה הא מקרה רחוק מ״מ כיון שממקום זה יוצא בוודאי הוא מאיזה מחלה [בזה מתורץ לי דלכאורא י״ל דר״מ לשיטתו

דחייש למיעוטא וא״כ בד׳ ידי למה תלה הש״ס פלוגתא זו בעד שאינו בדוק ע״ש אמנם הלא ר״ש מחמיר יותר וצריך טעם ולפמ״ש א״ש דגם זה הוי מיעוטא ודו״ק]:

ג ואמרו בגמרא אליבא דר״מ דהא דיושבת טהרה זהו דווקא במזנקת שמשתנת בקילוח אבל שותתת כלומר שמשתנת לאט לאט הואיל דמוקמי אנפשה יכול להיות ג״כ שחוזרים המי רגלים למקור ומביאים דם וטמאה ופירש״י דעומדת א״א לה לזנק ע״ש והנה לפ״ז ר׳ יוסי דמטהר גם בעומדת לא ס״ל לחלק בין מקלחת לשותתת ובכל גווני טהרה וזהו דעת הרמב״ם בפ״ה דין י׳ וז״ל האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מי רגליה בין שהשתינה והא עומדת בין שהשתינה והיא יושבת ה״ז טהורה ואפילו הרגיש גופה ונזדעזעה אינה חוששת שהרגשת מי רגליה זו שאין מי רגליה מן החדר ודם זה דם מכה היא בחלחולת או בכוליא עכ״ל והעתיקו רבנו הב״י בסעי׳ א׳ וכן פסקו הרמב״ן והרשב״א בהה״ב ולא חילקו בין זינוק לשתיתא דחילוק זה בגמ׳ הוא לר״ט והלכתא כר׳ יוסי דמטהר אפילו בעומדת דא״א לה לזנק:

ד אמנם זה שטיהרו אפילו בהרגשה תמיהני דהן אמת דכן איתא בר״פ הרואה כתם דפריך אשמואל שאמר . דאין אשה טמאה בלא הרגשה ממשנה זו אי דארגשה יושבת אמאי טהורה ואי דלא ארגשה עומדת אמאי טמאה לר״מ ומתרץ לעולם דארגשה ואימור הרגשת מי רגלים וכו׳ ע״ש ועפ״ז פסקו כן אבל קשה דזהו הכל לפי ריהטת הש״ס אבל במסקנא שם הא מסיק דמודה שמואל דמדרבנן טמאה .גם בלא הרגשה והלכה רווחת היא בכל הלכות נדה וא״כ א״צ לתירוץ הקודם ומיירא בלא הרגשה ככל דיני כתמים שהם בלא הרגשה אבל בהרגשה מי יימר דטהורה וסברא זו דסברה דהרגשת מי רגלים הוא מצינו בריש נדה לחומרא ולא לקולא ע״ש :

ה וצ״ל דסברתם כן הוא דהן אמת דמסוגיית הש״ס אין הכרח לומר כן כמ״ש אמנם כיון דקיי״ל כר׳ יוסי דמטהר בכל גווני אף במקום דדחיקא לה עלמא ויש חשש שחזרו המי רגלים להמקור והביאו דם מ״מ טהורה הרי דפשיטא ליה שאין שום סברא כלל שיבואו דמי החדר עם המי רגלים וא״כ מה לי בהרגשה או שלא בהרגשה כיון שזהו מן הנמנעות אך לפי זה להפוסקים החולקים וס״ל דלאו בכל גווני מטהר ר׳ יוסי כמו שיתבאר בס״ד וא״כ יש לפעמים שיבואו ביחד דם נדה עם מי רגלים ואם כן לדידהו נראה דבהרגשה בכל עניין טמאה ולא מצאנו זה בפוסקים לא בראשונים ולא באחרונים וצ״ל דגם הם ס״ל סברא זו והיינו דבמקום שאמרנו שהיא טהורה כגון במזנקת כמו שיתבאר א״א בשום פנים שיבואו ביחד דמי נדה עם המי רגלים ולפיכך אין נ״מ בין הרגישה ללא הרגישה כמו לסברת הרמב״ם בכל גווני:

ו ועוד נ״ל לומר בטעם כל רבותינו דבעניין זה אין ביכולתינו להחמיר מטעם הרגשה שהרי זה מבואר בגמרא דהרגשה אחת היא הן של מי רגלים הן של דם הנדה מדמתחלפין זל״ז וכמו שבארנו בסי׳ קפ״ג בדיני הרגשה והנה בריש נדה דאמרינן לחומרא כסבורה הרגשת מי רגלים הוא בשם אינה משתנת אלא אמרינן שטעתה בההרגשה וסברה שהרגשת מי רגלים הוא שנטף ממנה ולכן לא אמרינן סברא זו רק לחומרא ולא לקולא אבל בכאן הרי עיקר פעולתה להשתין ובעל כרחך יש כאן הרגשה דאי אפשר כלל בלא הרגשה ואם כן כשם שאנו אומרים על הדם שאינו מהחדר אלא מסיבת המי רגלים כמו כן נאמר על ההרגשה כיון שבהכרח יש הרגשה ואם כן עיקר דין הרגשה לא מעלה ולא מוריד במשתנה ולכן פסקו כולם כן [והש״ס שם דפריך ממשנה זו אשמואל ואומר היכי דמי אי דארגשה וכו׳ זהו מפני שהיה סבור דהרגשת דם הוי הרגשה אחרת אבל כיון שמתרץ לעולם דארגשה ואימור הרגשת מי רגלים וכו׳ כלומר דהרגשה אחת הן ולכן אינו אומר וסברה כבריש נדה אלא ואימור והיינו דהאמת כן הוא וא״כ לא שייך בכאן כלל עניין ההרגשה ודו״ק :

ז ועוד יש לי שאלה בדברי רבותינו אלה והרי בגמ׳ שם פריך על ר״ט אמאי מטהר במזנקת דילמא בתר דתמו מיא אתא דם ופירש״י מי יימר דהדם בא ביחד עם המי רגלים ובמזנקת א״א להיות דם נדה דילמא הדם בא אחר שכלו המי רגלים ודם נדה הוא ומתרץ דמיירא ביושבת על שפת הספל ומזנקת בתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל דאם איתא דבתר דתמו מיא אתא על שפת הספל איבעי ליה לאשתכוחי ע״ש וזהו וודאי דכמו דמקשה הש״ס קושיא זו על ר״מ במזנקת כמו כן יש להקשות על ר׳ יוסי בכל גווני דשמא הדם בא אחר כך דבאמת הש״ס מקשה סתם וא״כ אין לנו לטהר רק בכה״ג ביושבת על שפת הספל ונמצא דם בתוך הספל כמו שבאמת הרבה מהפוסקים סוברים כן במו שיתבאר בס״ד ולמה רבותינו אלה לא חילקו בכך ולדבריהם בכל גווני טהורה וצ״ל דבזה אין מפרשים כרש״י שניחוש דילמא בא אח״כ דם נדה מהמקור דאין סברא לומר כן דא״כ למה אתרמי דם המקור תיכף אחרי שהשתינה אלא שמפרשים דילמא בתר דתמו מיא מלזנק והתחילו לשותת כדרך המשתינים שבסוף ההשתנה שותתים המי רגלים מעט מעט ואמרינן דאז חזרו המי רגלים להמקור והביאו דם וכן פרשו רבותינו בעלי התוס׳ וא״כ קושיא זו אינה אלא לר״מ דמטמא בשותתת ולא לר׳ יוסי דמטהר גם בשותתת וכמ״ש ולכן השמיטו זה :

ח אך עוד שאלה גדולה יש בעניין הזה והרי בגמ׳ [יד׳] מדמה דין עד שאינו בדוק והניחתו בקופסא לדין זה דמי רגלים ע״ש שאומר מפורש דמי שמטהר כאן מטהר כאן ומי שמטמא כאן מטמא כאן ע״ש וא״כ הרמב״ם וכל הפוסקים דטיהרו בכאן והרי בעד שאינו בדוק טימאו משום כתם כמבואר ברמב״ם פ״ט ובטור וש״ע בסי׳ ק״ץ סעי׳ ל״ו והש״ס מדמה זל״ז ורבותינו בעלי התוס׳ שם [בד״ה ור״י] כתבו באמת בשם ר״ח דגם בדין זה טמאה משום כתם כמו בעד שאינו בדוק ע״ש אבל על הרמב״ם וכל רבותינו דהפליגו זה מזה קשה כיון דהש״ס מדמה להו להדדי:

ט וכן מצאתי להרשב״א בתה״ב בשער הכתמים שהביא דברי הראב״ד שכתב דאע״ג דבהך קיי״ל כר׳ יוסי מ״מ בעד שאינו בדוק טמאה משים כתם והשיג עליו כיון דהש״ס מדמה להו להדדי איך אפשר לחלק ביניהן וכתב דבעל המאור באמת מטהר גם בעד שאינו בדוק והסכים לדבריו ע״ש וטעם הראב״ד נראה מפני שבעד שאינו בדוק יש כמה מחמירים בגמ׳ שם לבן גם אנן מחמרינן וזהו גם טעמו של הרמב״ם ועוד י״ל בטעם רבותינו אלה דהגמ׳ לא מדמה להו להדדי רק לעניין דין נדה גמורה דאורייתא דבזה אין להפליגן זה מזה אבל לעניין טמאת כתם דרבנן שפיר יש להחמיר בשם יותר משום דבדקה עתה והוי כקצה רגלים לדבר [וכעין סברא זו מצאתי לסמעיי״ט בד״ח אות ב׳ בפ׳ האשה ע״פ] :

י ושיטת התוס׳ והרא״ש דגם מעומדת אפשר לה לקלח ולזנק ומ״מ מטמא לה ר״מ דכיון שעומדת אין רחמה נפתח ואין יוצאין המי רגלים בהרחבה אלא נעצרין מעט ומתוך כך נראין למקור ומביאין דם ולא מיהר ר״מ אלא ביושבת ומקלחת דאיכא תרתי לטיבותא דרחמה נפתח ומקלחת אכל בחדא לריעותא והיינו עומדת אף שמקלחת או שותתת אף שיושבת מטמא ור׳ יוסי מטהר בשניהם כיון שיש חודא לטיבותא אבל בתרתי לריעותא עומדת ושותתת גם ר׳ יוסי מטמא דבכה״ג וודאי חשש דמי רגלים חוזרין למקור ומביאים דם וכן לא חייש ר׳ יוסי ביושבת דילמא בתר דתמו מיא אתי דם כיון דיושבת טהורה בכל עניין ולכן אין חילוק בין נמצא הדם בתוך הספל או על שפת הספל:

יא וזהו דעת הטור שכתב האשת שמטילה מים בספל ונמצא בו דם כתב הרמב״ם וכו׳ וא״א הרא״ש ז״ל כתב דיושבת טהורה בכל עניין דכיון שהמקום רחב לא הדור מי רגלים למקור להביא משם דם אבל עומדת שהמקום צר לה אם מזנקת בתוך הספל שהמים יוצאין בקילוח טהורה אבל אם שותתין על שפת הספל טמאה עכ״ל וזהו הי״א הראשון שהביא רבינו הרמ״א וכתב בלשון הטור ע״ש ודקדקו המפרשים כיון דלדידיה אין חילוק בין תוך הספל לשפת הספל והחילוק הוא רק בין שותתת למעקה א״כ למה במונקת כתב בתוך הספל ובשותתת כתב על שפת הספל :

יב ויש מי שכתב דלרבותא נקיט על שפת הספל כלומר לא מיבעיא אם גם מתחלת ההטלה שהם מרובים היתה עומדת ושותתת לתוך הספל שהיא טמאה מהטעם שנתבאר אלא אפילו אם בתחלת הטלת מי רגליה היתה מקלחת לתוך הספל ולאחר הקילוח היתה שותתת על שפת הספל דאין שם אלא מעט מי רגלים דמ״מ חיישינן דחוזרו למקור והביאו דם והדוחק מבואר ויש מי שכתב דמקלחת א״א רק כשמרחקת רגליה זו מזו ולפ״ז משיטה הספל בין רגליה ויורדין המי רגלים והדם לתוך הספל אכל שותתת א״א רק כשרגליה סמוכות זל״ז וממילא דהספל אינו בין רגלית אלא סמיך לרגליה וממילא דשותתת על שפת הכלי [ע״ז סק״א] וזה יותר דחוק דמה לו לחטוף בזה כיון דלדינא אין נ״מ:

יג ויש מי שאומר דדוקא נקיט במקלחת לתוך הספל דאלו נמצא על שפת הספל גם במקלחת טמאה דחיישינן דילמא בתר דתמו מיא הביאו דם ולכן נמצא על שפת הספל דבשותתת דרכה כן ולכן חיישינן שאחר הקילוח היתה שותתת ובשותתת דנקיט על שפת הספל מפני שכן דרך השותת אכל ה״ה דאף בתוך הספל טמאה [ח״ד סק״א] ולא נהירא לי דהא הרא״ש כתב מפורש דלר׳ יוסי לא חיישיק לכתר דתמו מיא הביאו דם ע״ש:

יד ולענ״ד נראה להיפך ואין כוונת הטור הדם אלא על המי רגלים ואורחא דמילתא הוא דקילוח הוא בתוך הספל מפני שהולך בחוזק ואם תשתין על שפתו יצא לחוץ אבל בשותתת דרכה להטיל על שפת הספל דכיון דאינו כחוזק לא יצא לחוץ ומלשון הגמ׳ מבואר דכל לאחר קילוח מוכרח להיות שותת גם כן והחוש מעיד כן וכמ״ש בסעי׳ ז׳ וכיון דכן אין לך טהרה בעומדת אף בקולחת שהרי בסופה להיות שותתת וזהו שאומר הגמ׳ ודילמא בתר דתמו מיא וכו׳ מפני שבן דרך בני אדם והרא״ש הא ליתי ליה סברא זו כמ״ש ולפיכך התחכם הטור בלשונו וה״ק אבל בעומדת וכו׳ אם מזנקת בתוך הספל וכו׳ טהורה כלומר אם השתינה בזינוק לתוך הספל טהורה בכל עניין בין שנמצא הדם בתוך הספל או על שפת הספל ואע״ג דבהכרח בסופה להיות שותתת ולכן נמצא הדם על שפת הספל מ״מ טהורה משום דלא חיישינן לבתר דתמו מיא וכו׳ ואחר כך אומר אבל אם שותתין על שפת הספל טמאה כלומר אבל אם מתחלתה היתה שותתת על שפת הספל דכן דרך השותתין טמאה בכל עניין אפילו נמצא הדם כתוך הספל וכ״ש על שפת הספל :

טו ויש מהראשונים שהחמירו עוד יותר וס״ל דהך חששא דדילמא בתר דתמו מיא וכו׳ הוה בין לר״מ בין לר׳ יוסי ויראה לי דס״ל כפירש״י שהבאנו בסעי׳ ז׳ דלא שייך זה לחששא דהחזרת רם למקור ולפ״ז מה שתירץ הש״ס ביושבת על שפת הספל וכו׳ ונמצא דם בתוך הספל וכו׳ הוה אליבא דכ״ע ולפ״ז בנמצא הדם על שפת הספל גם ביושבת טמאה דזהו סימן דהדם בא אח״כ וזהו הי״א השני שהביא רבינו הרמ״א וז״ל וי״א דאפילו ביושבת אין

להתיר אלא במקלחת ונמצא הדם תוך הספל אכל על שפת הספל טמאה ובעומדת בכל עניין טמאה והכי נהוג עכ״ל ולפי זה ביושבת באמצע הספל טמאה בכל עניין [ש״ך סק״ז]:

טז ובאמת רבינו הרמ״א הרכיב כאן שני דיעות ביחד דדיעה זו היא בהגהת מיימון פ״ה בשם הר״ם ע״ש ולדידיה גם בעומדת טהורה במקלחת כיון דפסקינן כר׳ יוסי [עב״י] וזה שכתב דבעומדת בבל עניין טמאה והו דיעה רביעית והיא דעת רבינו חננאל דס״ל דגם ר׳ יוסי לא טיהר משום כתם אלא משום נדה כמו בעד שאינו בדוק וכמ״ש בסעי׳ ח׳ ואולי דכל כוונתו בי״א זה רק לפיר״ח וס״ל דביושבת ומקלחת טהורה לגמרי כיון דמודה ר״מ בהא ולא ניחא ליה לומר דגם ר״מ לא טיהר רק משום נדה ולא משום כתם:

יז כתב הטור ואיש ואשה שהטילו שניהם מים בספל ונמצא בו דם טהורה בכל עניין עכ״ל וכ״כ רבינו הרמ״א וטעמא דמילתא דבזה נתוסף עוד ספק שמא מן האיש והוי ס״ס דאת״ל מן האשה שמא לא מן המקור [גמ׳] ואע״ג שאינו מתהפך דא״א לומר שמא מן המקור ושמא מהמי רגלים ואת״ל מן המקור דכיון דמהמקור וודאי היא טמאה אך בכאן אפילו למאן דס״ל דבכל ס״ס צריך ס״ס המתהפך א״צ שהרי עיינו לחקור מאין בא הדם וכמבואר בכללי ס״ס ולכן בכה״ג אפילו למאן דמחמיר הרבה והיא דעת ר״ח דבכל גווני אינה טהורה לגמרי כמ״ש מ״מ בס״ס טהורה לגמרי בכל גווני:

יח ויש מי שאומר דאפילו בכה״ג אין להתיר רק בנמצא תוך הספל ולא בנמצאת על שפת הספל [ש״ך סק״ו] כלו׳ לשיטת האוסרים בשפת הספל ויש מי שפירש הטעם דבזה יש הוכחה שהדם הוא ממנה דהאיש אין דרכו רק לקלח ובעל שפת הספל מוכח שהיה בשתיתא [ח״ד סק״ה] ואני תמה על זה דהא החוש מוכיח להיפך דבסוף אחר הקילוח שותתים המי רגלים לאט לאט בכל אדם וכן משמע מלשון הש״ס שאמרה ודילמא בתר דתמו מיא וכו׳ מפני שהטבע כן הוא ולכן נ״ל דזה אינו רק לשיטת רש״י שהבאנו דהחשש הוא לא מפני דחוזרין למקרר אלא ככלות המים יצא דם נדה ולפ״ז נאמר דאם היתה מהחלחולת או מהכוליא היה יוצא מקודם בעת הקילוח ולפי זה בוודאי מהאשה הוא ודם נדה הוא וגם לכל השיטות אפשר לומר כן אך באמת מי הגיד לנו את כל אלה ומצאתי להגדולים שבאמת השיגו על זה [כרו״פ והס״ט סק״ג ג״כ פקפק בזה ע״ש] ודע דכל ספל הנזכר כאן מיירא שידוע שהיתה נקייה לגמרי דאם השתינה במקום שאינו נקי תלינן הדם שהיה שם מכבר אם לא כשידוע שיצא הדם עם המי רגלים:

יט וכתב רבינו הרמ״א וכל זה אם נמצא דם במקרה אבל אשת שרגילה לראות דם במי רגליה ומרגשת כאב בשעה שמטלת מים כגון החולי שקורין האריי״ן וינ״ד נראה דיש להתיר בכל עניין דהא איכא ידים מוכיחות שיש לה מכה המכאיב אותה בהטלת מי רגלים וממנו הדם יוצא ואפילו אם מוצאה דם אחר הטלת מי רגלים כשמקנחת עצמה טהורה דמאחר דמרגשת כאב ואינה מוציאה דם רק אחר הטלת מי רגלים וודאי דם מכה הוא וכו׳ עכ״ל:

כ ביאור הדברים דאפילו לשיטות המחמירים זהו בסתם בשנמצא דם בהמי רגלים ולא נודע לנו הסיבה אבל אשה שיש לה כאב בעת הטלת מי רגלים אף שכאב אינו כמכה לעניין רואה מחמת תשמיש בסי׳ קפ״ז כמ״ש שם מ״מ בכאב זה הידוע בשם שזהו חולי שקורין האריי״ן וינ״ד דינה כמכה וטהורה בכל עניין אפילו בעומדת ושותתת ונמצא על שפת הספל דזהו כידוע לנו מאין בא הדם ופשוט הוא דדווקא כשהכאב הוא בשעת הטלת מי רגלים איל אם יש לה כאב תמידי באותו מקום בזה תלוי אם כאב הוי כמכה אם לאו וזה נראה פשוט דאם יש לה מכה באותו מקום דתולין במכה כמו ברואה מחמת תשמיש ואפילו אם תרצה לחלק ביניהם מ״מ נראה דבכה״ג יש לסמוך על שיטת הרמב״ם והראב״ד והרשב״א המקילין בכל עניין בהשתנת דם כמ״ש ואולי דגם בכאב יש לסמור עליהם ויש להתיישב בזה:

כא ואומר עוד דאפילו אם מוצאה דם אחר הטלת מי רגלים כשמקנחת עצמה וכו׳ כלומר אפילו אם בשעת ההטלה אינה משתנת בדם רק אחר ההטלה כשבודקת עצמה היא מוצאה דם על הבדיקה דבכה״ג בלא כאב פשיטא דטמאה אפילו לשיטת המקילים דאין זה עניין כלל לכל הדינים שנתבארו מ״מ כשיש לה כאב גם בכה״ג טהורה ואין חילוק בין שמרגשת הכאב בשעת הטלת מי רגליה ובין שמרגשת הכאב תיכף אחר ההטלה דכיון דאינה מרגשת הכאב רק אחר הטלת מי רגליה הוי סימן מובהק שיש לה חולי שעי״ז נתמלא כל בית התורפה דם ולכן כשמקנחת כלומר כשבודקת עצמה ע״י קינוח מוציאה דם [וכ״כ הס״ט סק״ד] ויש מחמירים לומר דדווקא אם הכאב הוא בשעת ההטלה ואין שום טעם להחמיר בזה [שם] ובפרט לפי מה שיתבאר דבלא בדיקה אין מתירין זה:

כב והוסיף עוד רבינו הרמ״א בדין זה וז״ל אך יש מחמירין שלא להתיר רק באשה שיש לה וסת להצריכה בדיקה דהיינו קודם שתשתין תבדוק עצמה היטב בחורין ובסדקין ואם לא תמצא דם תכניס מוך נקי על המקור בפנים ותשתין ותקנח עצמה יפה ממי רגליה ותוציא המוך אם נקייה היא הוכחה גדולה דאין הדם מן המקור והכי נהוג ואם בדקה עצמה ג׳ פעמים בכה״ג ומצאה המוך נקי מותרת אח״כ בלא בדיקה שלא בשעת וסתה דחזקה דדם מכה הוא מאחר שאינה מוצאה אותו רק אחר שהשתינה עכ״ל ונראה דהך בדיקה לא הצריך רק כשמוצאה דם אחר ההטלה על עד הבדיקה וכן משמע

מסוף דבריו שכתב מאחר שאינה מוצאה אותו רק אחר שהשתינה עכ״ל דמזה מבואר דאם הדם הולך בשעת ההטלה א״צ בדיקה כיון שיש לה כאב ואף שבמקור הדין בתשו׳ מהרי״ל משמע דהצריך בדיקה גם בכה״ג [עש״ך סק״ז] מ״מ רבינו הרמ״א לא הצריך בכה״ג והטעם פשוט דבכה״ג :הרי עכ״פ יש לסמוך וודאי על דעת המקילים גם בלא כאב אך ראיתי להגדולים שפירשו דבריו דבכל עניין מצריך בדיקה [כ״כ הח״ד סק״ז וכ״מ בש״ך שם וצ״ע] ולענ״ד הדברים תמוהים דלמה לא נסמוך בכה״ג עכ״פ על שיטת המקילים שזהו שיטת רוב הפוסקים ולמעשה יש לחוש אמנם אם גם רופא מומחה אומר כן נלע״ד פשוט דיש לסמוך על כל אלה גם בלא בדיקה אם הבדיקה קשה לעשותה :

כג האמנם עיקר בדיקה זו אינו מובן יפה דהא עיקר הבדיקה הוא לברר מאין בא הדם אם מנקב המקור אם מנקב המי רגלים ולכן כשכל בית הרחם נקי מדם שבודקת עצמה בחורין וסדקין ואח״כ מכנסת המוך על המקור בפנים כלומר שהמוך יכסה היטב פי המקור אבל פי המי רגלים יהיה פנוי ותשתין ותקנח ותוציא המוך והוא נקי הוה סימן שאינו מן המקור והקינוח צריך דאל״כ יתלכלך המוך בהוציאה משם ותתבטל הבדיקה וא״כ בדיקה זו היא יפה כשעל המוך לא תמצא דם ועל הקינוח שעל המי רגלים או בהמי רגלים עצמם תמצא דם והוי בירור גמור שהדם אינו מן המקור אבל אם אז לא תמצא דם בשום מקום הרי אין זה בירור ולא דמי לרואה מחמת תשמיש בסי׳ קפ״ז בבדיקת שפופרת כשאינה מוצאה דם כשום מקום דמ״מ הוי בדיקה יפה כמ״ש שם דהתם באמת נתבארו הרנה טעמים בזה משא״כ בכאן איזה בירור הוא הרי אנו רואים שבפעם הזה לא השתינה בדם וגם אח״כ לא נמצא דם בהקינוח ואם תאמר דבאמת כוונת רבינו הרמ״א דעל הקינוח או בהמי רגלים מצאה דם א״כ עיקר חסר מן הספר וגם בתשו׳ מהרי״ל ובהגהות שערי דורא שמהם מקור דין זה אינו מבואר כלל שהצריכו שתמצא דם על הבדיקה או בהמי רגלים ועוד דאם תמצא דם על הבדיקה ועל המוך לא תמצא הרי אין לך בירור יפה מזה ולמה הצריך רבינו הרמ״א ג״פ ובוודאי די גם בפעם אחת והרי היא הרבה יפה מבדיקת שפופרת שדי בפעם אחת אלא וודאי דלא מצאה דם כלל וא״כ איזה בדיקה היא זו :

כד ויותר מזה תמוה לי לפי׳ המפרשים דבדיקה זו הוא גם כשמשתנת עם דם מאי מהני בדיקה זו דממ״נ דאם לדעת המקילים דטהורה בכל גווני הרי א״צ בדיקה וא״צ כאב אלא וודאי דהבדיקה הוא לדעת האוסרים בעומדת ושותתת ולדיעה השלישית אף ביושבת ושותתת וכ״ש לדעת ר״ח שנתבאר והנה כל עיקר טעם האוסרים הוא מהטעם שנאמר בגמרא ודילמא הדור מי רגלים למקור ואייתי דם כמו שנתבאר וא״כ מאי מהני שנותנת מוך על פי המקור והוא נקי הא אנן חיישינן שבפנים הגוף יחזרו המי רגלים למעיין המקור ויביא הדם של המקור דרך המי רגלים ומה מועיל בזה הבדיקה מבחוץ ושמא תאמר דתלינן בהכאב א״כ א״צ בדיקה :

כה וראיתי לאחד מהגדולים שכתב שדבריו אינם מדוקדקים והרכיב שני עניינים ביחד והיינו שזה שמסיים דחזקה דדם מכה הוא זהו כשעל המוך לא נמצא דם ועל הבדיקה נמצא ובזה באמת א״צ ג״פ ודי בפעם אחת וזה שכתב שצריך ג״פ זהו בלא נמצא דם כלל ואז הטעם מפני עקירת וסת שהיה מדרכה לראות דם במי רגלים ולכן צריך עקירה ג״פ כדין וסת שאינו נעקר רק בג״פ [נו״ב סי׳ מ״ח ודגמ״ר] ולענ״ד דבריו מדוקדקים וכראי מוצקים ורבינו הרמ״א דולה מים מתוקים מבורות עמוקים ובש״ע קבע דעתו הגדולה אדעתא דנפשו הטהורה ולא רק כמעתיק דעות הקודמים כמ״ש כמה פעמים ולא מטעם וסת הוא אלא הוא עניין אחר לגמרי כמו שנתבאר בס״ד :

כו וכן טרחו המפרשים במה שכתב דווקא באשה שיש לה וסת ולמה לא תועיל גם באין לה וסת בעונה בינונית כמו בסי׳ קפ״ז [ס״ט סק״ה וכנ״י סי׳ ל״ד] ובמקור הדין במהרי״ל סי׳ ר״ג כתב בלשון זה דבאין לה וסת יש להחמיר דאל״כ וכי לעולם לא תהיה טמאה וכו׳ עכ״ל והדברים תמוהין דתהיה טמאה כשתמצא דם על המוך [ש״ך סק״ז] ויש שתרצו דכוונתו על לאחר ג״פ דא״צ בדיקה [נוב״י] אך הלא ביכולת לבדוק תמיד וכשתמצא על המוך תהיה טמאה [ח״ד סק״ח] ויש מי שפירש דמיירא שאינה רואה שום פעם דם רק ע״י מי רגליה [ש״ך שם] ודחו הגדולים דבר זה לגמרי [כרו״פ וס״ט שם] והם פירשו דוודאי אפשר לה להיות טמאה כשתראה שלא בשעת עשיית צרכיה אלא דה״ק כיון דמי רגלים שכיחי בכל יום ובכל שעה חיישינן שמא יזדמן ראייתה מן המקור סמוך להטלת מי רגליה ואתה מטהרה שלא כדין לכך צריך שיהיה לה וסת קבוע ובשעת וסתה תהיה טמאה בכל עניין l שם] ועכ״פ הדברים דחוקים למאד כמובן :

כז ועוד יש להתפלא על דברי רבינו הרמ״א שכתב אח״כ וז״ל וכל זה דווקא שמרגשת כאב עם מי תליה אבל אם אינה מרגשת כאב ובודקת עצמה אחר הטלת מים ומוצאה דם אם לא מצאה דם במי רגליה וודאי טמאה אבל אם מצאה דם תוך מי רגליה וגם על העד שבדקה עצמה בו י״א דהיא טמאה דלא התירו רק דם שנמצא תוך מי רגלים וי״א שהיא טהורה דדם שנמצא תולין שעדיין נשאר מתמצית מי רגלים ויש להחמיר מיהו א״צ לבדוק אחר זה ואפילו אם היתה רגילה לראות אם בדקה עצמה ג״פ ומצאה טהורה שוב א״צ בדיקה וכו׳ עכ״ל והשתא יש לדקדק דמאי קמ״ל דבלא כאב כשמוצאה דם שלא במי רגליה אלא בהבדיקה שאח״כ טמאת פשיטא והא בגמ׳ מפורש אסרו רק כשהדם הולך ביחד עם המי רגלים וכן במה שכתב דיש פלוגתא

במצאה דם תוך מי רגליה וגם על העד וכו׳ היה לו לכתוב זה מקודם כשהביא כל הדיעות היה לו לבאר דבזה יש פלוגתא ולמה כתבה אחר דין של כאב:

כח ולפיכך נלע״ד כוונה אחרת בכל דברי רבינו הרמ״א וזהו לכל השיטות בין לדיעות המקילין ובין לדיעות המחמירין והוא דהן אמת דחז״ל הקילו בהטלת דם עם המי רגלים למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה וכ״ש ביש לה כאב דלכ״ע מקילין ואפילו במוצאה דם על הבדיקה כמו שנתבאר מיהו עכ״פ כל הקולות האלו משום דתלינן הדם שלא בהמקור אלא בסיבת המי רגלים הן כלא כאב דתלינן במכה שבחלחולת או כוליא והן בכאב דתלינן בהכאב והנה כל זה הוא דלא ניחוש לדילמא הדור מי רגלים למקור ואייתי דם דרך המי רגלים דבזה התירו חז״ל בנמצא הדם תוך המי רגלים אף בלא כאב לשיטת המקילין בבל עניין ולהמחמירים בפרטים שגם הם מקילים ובכאב מקילין כולם גם אפילו בלא נמצא הדם במי רגליה אלא בהבדיקה שאח״כ כמו שנתבאר:

כט אמנם כשנתבונן הלא יש חששא אחרת לגמרי והוא דמי יימר שהדם ההולך ביחד עם ההשתנה הולך ממקום השתן שמא כשנפתח פי השתן נפתח אז ג״כ פי המקור והדם הולך מהמקור ביחד עם המי רגלים ונהי דגם זה הוי חששא רחוקה שיתרמו שניהם יחד מיהו הא קיי״ל אף באיסור קל דכל היכי דאיכא לברורי מבררינן וא״כ באיסור חמור דכרת למה לא נברר זה עכ״פ דנהיה בטוחים שאין הדם הולך מהמקור עצמו ביחד עם המי רגלים וזהו שדקדק רבינו הרמ״א לומר אך יש מחמירין וכו׳ להצריכה בדיקה וכו׳ כלומר דזהו באמת חומרא בעלמא לברורי כל זה:

ל ודבריו קאי על כל ענייני סי׳ זה והיינו גם בלא הכאב שתרחץ המקום או תקנח עצמה יפה ותשים המוך במקום פה המקור וממילא דאחרי ההשתנה כשהמוך נקי נתברר עכ״פ דבר זה שהדם אינו הולך מן המקור וצריכה להחזיק דבר זה ג״פ כדין כל החזקות וא״כ אח״כ מותרת בלא בדיקה שלא בשעת וסתה רבשעת וסתה וודאי חיישינן לזה שהדם הולך ביחד עם המי רגלים מן המקור והן אמת אם גם אז תעשה הבדיקה וודאי בירור גמור הוא לעניין זה שאין הדם מהמקור אלא דבלא בדיקה אז ולסמוך על הג״פ אין סברא לסמוך בשעת וסתה וזה שאמר מקודם שלא להתיר רק באשה שיש לה וסת אין כוונתו דבאין לה וסת אינו מועיל בריקה זו דוודאי מועיל אלא דלא מהני החזקת ג״פ דכיון דאין לה וסת הוי תמיד כשעת וסתה וצריכה תמיד לבדוק גם אחר הג״פ ובזה לא מהני עונה בינונית מל׳ יום לל׳ יום דאדרבא מזה יבא קלקול גדול והיינו שלפעמים תראה כמה ראיות שלא בעונה בינונית כיון שאין לה וסת קבוע והיא תסמוך אז על זה בלא בדיקה ובשעת הגעת וסת שלה וודאי חששא גדולה היא ותבא לידי איסור כרת וזהו שכתב דבכה״ג הוכחה גדולה שאין זה מן המקור כלומר שאין דם המקור הולך ביחד עם המי רגלים וזהו שמסיים דחזקה דדם מכה הוא ולא אמר דדם כאב הוא מפני דקאי על כל הסי׳ דגם בלא כאב הלא אמרינן דזהו מהחלחולת או מהכוליא מהמכה דשם ובדיקה זו מועיל בין בלא כאב כשמוצאה דם בהמי רגלים ובכאב גם אם נמצא הדם בהבדיקה:

לא וזהו שכתב אח״כ וכל זה דווקא שמרגשת כאב וכו׳ אבל וכו׳ ובודקת עצמה וכו׳ כלומר דלא תימא דבדיקה זו מועלת גם בלא כאב על הבדיקה שאחר כך דוודאי אינו מועיל ואח״כ קאמר אבל אם מצאה דם על מי רגליה וגם על העד וכו׳ י״א דהיא טמאה וכו׳ וי״א דהיא טהורה וכו׳ כלומר דבשניהם ביחד יש פלוגתא בין הפוסקים ולכן להמקילים מהני הבדיקה אבל להמחמירים גם בכה״ג לא מהני בדיקת זו ומוסיף ואומר מיהו א״צ לבדוק וכו׳ כלומר דאפילו להמחמירים בשניהם ביחד א״צ לבדוק בקינוח אחר ההטלה בדם שנצריכה לקנח אולי יהיה על הקינוח ג״כ דם ולא יועיל להמחמירים ועוד מוסיף קולא דאפי׳ אם היתה רגילה לראות וכו׳ כלומר שידוע לה שגם על הקינוח דרכה למצא דם ומחוייבת לבדוק מ״מ אם ג״פ בדקה את הקינוח ומצאה טהורה שוב א״צ לבדוק [וגם דברי מהרי״ל שהביא הש״ך יש לפרש כן במה שאמר וכי לעולם לא תהא ממאה כלומר בלא בדיקה ולסמוך על הג״פ דהא בעת וסת שלה וודאי יש חשש גדול שדם המקור הולך ביחד עם המ״ר ולכן צריכה לבדוק בכל פעם תמיד ודו״ק] [וגם קושית הש״ך סק״ח מתורץ ע״ש]:

לב עוד כתב ואם אינה רגילה לראות רק לפרקים קובעת לה וסת אם הוא בדרך קבע בין וסת שוה בין וסת דילוגין ואם אינה מוצאה דם אחר כך כשבודקת עצמה רק קרטין קרטין כמו חול וחצץ אדום ונמצא כזה ג״כ כמי רגליה ובשעת וסתה או לפעמים אחרים רואה דם ממש כשאר נשים ואינה מוצאת אותו חול רק אחר מי רגליה טהורה דאינו דם רק חול שדרכו להוולד בכליות עכ״ל:

לג ביאור דבריו דכלפי שאמר מקודם דבלא כאב לא התירו הימים רק בדם שבמי רגלים ולא בהבדיקה שאח״כ כמו שנתבאר ולזה לא מהני גם הבדיקה לשום מוך וכו׳ כמו שנתבאר ולזה אומר דאם אינה רגילה לראות רק לפרקים כלומר דברוב פעמים כשבודקת עצמה אחר ההשתנה היא נקייה רק לפרקים מוצאת דם על הבדיקה שאחר ההשתנה ודם זה אנו אומרים שהוא מן המקור ולכן קובעת לה וסת כשארי ראיית דמים בין וסת שוה מך׳ לך׳ או מל׳ לל׳ וכיוצא בזה ובין וסת דילוגין מך׳ לכ״א ומכ״א לכ״ב וכיוצא בזה וקמ״ל דלא תימא כיון שאין זה ראייה ברורה לא ניחוש לה כשאינו וסת שוה

קמ״ל דחוששין ויראה לי דמ״מ אינה עוקרת וסת הברור שיש לה בראיית דמים ממש אלא שחוששת גם לוסת זה ואיך נאסר שבוסת זה תעקור הוסת האחר הא י״א דדם הנמצא על הבדיקה תולין שהיא מתמצית המי רגלים כמו שיתבאר ואפילו אם בהמי רגלים ליכא דם רק בהקינוח דבכה״ג הכל מודים שהיא טמאה מ״מ לעקור בזה וסת אחר נ״ל ברור דאינה עוקרת דלחומרא וודאי יש לחוש שגם באופן זה הוא תמצית מהמי רגלים:

לד ואח״כ אומר ואם אינה מוצאה דם אח״כ וכו׳ רק קרטין וכו׳ ונמצא כזה ג״כ במי רגליה וכו׳ כלו׳ אע״פ שהכרענו דברואה דם במי רגליה וגם בהבדיקה שאח״כ דיש להחמיר כמו שנתבאר מ״מ אם בהבדיקה שאח״כ אינו דם ממש אלא קרטין בחול וחצץ אדום ויש לה וסת של ראייה ממש יש להקל אם גם בהמי רגלים נמצא כן דזהו חול מהכליות ולא דם והתנה בזה שני תנאים שתראה הקרטין גם בהמי רגלים דאל״כ דינה כרואה קליפות ושערות שנתבאר בסי׳ קפ״ח דאי ס״ד שזהו חול מהכליות למה לא נמצאו בהמי רגלים ועוד שיהיה לה וסת אחר מראיית דם ממש דאל״כ אמרינן שזהו דרך ראייתה בדם יבש ולא תלינן בחול הכליות כיון שאין לה ראייה אחרת של דם ממש ונ״ל דבזה אין נ״מ אם גם מוצאת דם ממש בהמי רגלים אם לאו וזה תלוי לפי הדיעות שנתבארו בהדם של מי רגלים אך בהבדיקה שאח״כ מצריך שלא יהיה דם רק אלו הקרטין וא״צ להטיל הקרטין במים לראות אם נמוחו דתלינן אותם בחול שבכליות ואפילו נמוחו במים לא חיישינן לה [ש״ך סקי״א] ולהיפך כשבהמי רגלים אינה מוצאת הקרטין רק בהבדיקה ואסרינן לה כמ״ש בסי׳ קפ״ח צריך שרייה במים בדין קליפות ושערות ודע דבכל אלו אין חילוק בין מסולקת דם כמו מעוברת ומניקה וזקנה לאינה מסולקת דמים ואין להקל בהמסולקות בכל הדינים שנתבארו בסי׳ זה ולומר דבהם הוי וודאי מחמת מכה דלפעמים גם הם רואות דם [בה״י] וכן נראה עיקר מדלא הזכירו הפוסקים לחלק בזה וכן יש להורות:

לה מעשה באשה אחת שהיה לה וסת קבוע אך שלא בשעת וסתה היתה מוצאת על הבדיקה קרטין אדומים כחודו של מחט ואותן קרטין מקצתן נבלעין בבגד פשתן ומקצתן נקלטין מן הפשתן ומנהגה בשעת וסתה כשפוסק השפעת הדם ממנה מוצאת כמו שריית בשר ובתוכן ישנן אותן הקרטין הרבה והיא אומרת שהרבה פעמים היא מרגשת כאב במקום הכליות אך זה כט׳ שבועות שאינה מרגשת בזה הכאב אך מרגשת בכאב בבטנה למעלה מאותו מקום ודומה לה כאלו הולך שם שום דבר אנה ואנה והיא מוצאת אותן קרטין לפעמים מתוך הרגש הכאב ולפעמים אח״כ:

לו והנה יש מהגדולים שרצו להתיר זה ע״פ דברי רבינו הרמ״א שנתבארו דזהו מחול שבכליות [עט״ז ס״ס זה וש״י] כיון שיש לה כאב ואף שלפעמים נפסק הכאב כן דרך כל המכות שלפרקים נפסק הכאב ועכ״ז המכה במקומה ונדחו דבריהם מכל גדולי עולם [חכ״צ וכרו״פ ופמ״א וח״צ ועוד] דרבינו הרמ״א לא התיר רק בהמי רגלים כמו שיתבאר ואלו הקרטין דינם כקליפות ושערות שבסי׳ קפ״ח ואם נימוחו טמאה ואפילו אם הרופאים אומרים שהוא חול שבכליות אין הדבר ברור לסמוך עליהם בלי שרייה במים ואם נמוחו טמאה ויש מחכמי הדור שהורו לסנן המי רגלים דרך בגד דק ואם אחר הסינון ימצאו אלו הקרטין יש להתיר [חכמי ליסא בנוב״ת סצ״ט] ועשו זה כדינו של רבינו הרמ״א אף ע״פ שאלו הקרטין לא היו בעת ההשתנה וגם על זה פקפקו הגדולים [שם] ואמנם על זה יש לסמוך בשעת הדחק כיון דסוף סוף ענינו רואות שבהמי רגלים נמצאו קרטין אלו ממילא מוכח שיש לה חול בכליות וא״כ למה לא ניתלי גם אלו בזה:

לז ודע דהגם שנחלקו הגדולים אם כאב הוי כמכה ואנן נקטינן לחומרא כמ״ש בסי׳ קפ״ז מ״מ אם בשעת הכאב ממש מוצאה דבר נוכל לדונה כמכה דאין לך ראייה ברורה מזה וכן הסכימו כמה גדולים [ע׳ תשו׳ פנ״י וח״צ להגאון מגלונא סכ״ט] ולכן בקרטין אלו אם בשעת הכאב ממש היא מוצאה קרטין אלו בבדיקה יש לסמוך על זה להיתר אף בלא הטלת מי רגלים [שם] אך בלא זה קשה לסמוך על דברי הרופאים בלא שרייה כמ״ש ויש מהרופאים שאומרים שזה בא מן הצדדים שיש שם גידין קטנים כחוט השערה ויש שם הרבה גידין וכשהאשה מרובה בדמים אז גם הגידין האלו מושפעים בדמים וכשהיא בודקת א״ע בעד ודוחקת בגידין אלו אזי נפתחים ומוציאין טיפין דם או קרטין קטנים אך בלא ראיה אין לסמוך עליהם מפני שאומרים זה מאומדנא בעלמא ולכן אם באפשרי לברר זאת והיינו שתשים מוך עמוק באותו מקום ותבדוק בצדדים בהגידים ותמצא דם והמוך יהיה נקי אין לך ראיה ברורה מזה להתיר וכן כל כיוצא בזה:

לח כללו של דבר בעניינים אלו יש הרבה מעשיות בתשו׳ הגדולים והעיקר שלא לדון איסור כרת באומדנא בעלמא אם לא מה שמבואר בש״ע מפורש ושארי מקרים כשיארע אין לסמוך רק על מכה אם ביכולת לברר ע״י מילדות ורופאים שיש לה פצע או חבורה או ע״י כאב אם בשעת הכאב היא מוצאה הדם או הקרטין או החול ואם לאו יעשו לה בדיקה מוך כמ״ש ואם המוך יצא נקי והבדיקה אדומה זהו מופת חותך שהוא מן הצדדים:

סימן קצב

א דין הכנת אשה העומדת להנשא. ובו ח״י סעיפים.

גרסינן בנדה [סו.] אמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים דשמא מחמת תאוות חימוד ראתה דם [רש״י] ודם חימוד טמא ואפילו בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה לא מהני משום דחיישינן שמא ראתה טיפת דם בחרדל ולא הרגישה בו ונאבד ואין חילוק בין גדולה לקטנה שלא ראתה דם מעולם [גמ׳] דאולי גודל תאוות החימוג עוררה את המקור שלא בעונתה ואין חילוק בין בתולה לאלמנה וגרושה ולא עוד אלא אפי׳ מחזיר גרושתו ג״כ יש לה דין זה ואפילו עומדת בימי טהרתה לא מהני:

ב ואישור זה הוא מדרבנן דמן התורה אפילו ראתה כיון שלא הרגישה אינה טמאה [מ״מ פי״א] ודע דמדברי הרמב״ם פי״א דין י׳ משמע דזהו הכל מחומרות שהנהיגו בנות ישראל בעצמן כמו החומרא דר׳ זירא לישב על כל טיפת דם שבעה נקיים ולכאורה מוכח כן מדאמר רבא שבעה נקיים ואי ס״ד דהוה קודם חומרא זו א״כ שבעה נקיים למה ודיינו לדונה כנדה ולא כזבה אלא וודאי דאחר חומרא זו החמירו גם בזה אבל א״א לומר כן שהרי ביומא [יח:] מקשה מזה על דם ע״ש והרי בימי רב עדיין לא נתפשטה חומרת ר׳ זירא דרב קדים טובא לר׳ זירא ובימי רבא וודאי דנתפשטה כמ״ש הרא״ש סוף הל׳ מקואות [ובזה מתורץ קושית המעיי״ט בנדה פ״י ס״ס ד׳ אות ב׳ וכוונת הרא״ש על רב דיומא ולא חש להאריך]:

ג ובוודאי תקנה קדומה היתה וגם כוונת הרמב״ם צ״ל דאין כוונתו דביחד קבעו כל התקנות ולא חש להאריך כיון דלדינא אין נ״מ ורבא שאמר ז׳ נקיים משום דבימיו כבר פשטה תקנת ר״ז ועוד י״ל כמ״ש הרא״ש בפ״י ס״ס ד׳ דלכן אוסר ז׳ נקיים משום דחיישינן בכל יום שמא תראה דיותר שהיא קרובה לנשואין לבה הומה ומחמדתו ותמיד חיישינן שמא תראה ע״ש ולהחולקים עליו בזה כמו שיתבאר נאמר כתירוץ הראשון ולא נודע לנו זמן תקנה זו ויש מי שאומר דנתקנה בזמן גזירת כתמים שתהיה טמאה גם בלא הרגשה [ט״ז סק״א] ואיני יודע מה עניין זל״ז [ולענ״ד נראה ללמוד מנשואי רחל ליעקב דכתיב מלא שבוע זאת והם היו נזהרים בנדה מאד כדכתיב לא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים וגו׳ והירושלמי בפ״א דמ״ק הל׳ ז׳ יליף מזה דאין מערבין שמחה בשמחה אך הש״ס דילן במ״ק ט׳ יליף מקרא אחרינא ע״ש ובזה לא שייך לומר דאין למידין דבר מקודם מתן תורה כדאיתא בירושלמי פ׳ וא״מ הל׳ ה׳ לעניין אבילות דאם כן קשיא הירושלמי אהדדי אלא מילתא דלתיא בסברא כמו עירוב שמחה בשמחה שיהא לבו פנוי לשמחה אחת למידין כמ״ש הפ״מ שם וה״נ מילתא דתליא בסברא דהחימוד מעורר הדם והם היו נזהרים בזה כמ״ש ודו״ק. [וקושית הט״ז מתמר ורות וכן יש להקשות מבת שבע ל״ק כלל דאין חימוד אלא בנשואי[שחימוד גדול יש לה שתקרא עליה שם נשואה כמ״ש הח״ד סק״א ולשון הש״ס משמע כן תבעוה לינשא ועוד תירוצים הרבה יש בזה:

ד וזה לשון הטור כתב א״א הרא״ש ז׳ל יש מגדולים שכתבו שאינה צריכה לא הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחלתן ולא בסופן אלא כל שהמתינה ז׳ ימים אתר התביעה ה״ז טובלת וטהורה ולא נהירא אלא שצריכה בדיקה כל ימי הספירה אלא שאינה צריכה להפסיק בטהרה אף ע״פ שלא בדקה ביום התביעה להפסיק במהרה מונה מיום המחרת שבעה ימים ובודקת בכל יום וכ״כ הרמב״ן עכ״ל והיש מגדולים שכתבו הן הראב״ד והרשב״א שכן מבואר בתורת הבית שא״צ לא הפסק טהרה ולא בדיקה כלל ע״ש:

ה ומעט המקילים ביארו דכיון דזו לא ראתה כלל אלא שאנו חוששין שמא ראתה מחמת חימוד ונאבד א״כ הך ראייה מועטת היא ובוודאי שהפסיקה בטהרה ודי לך בחומרא זו שאתה חושש שמא ראתה ופסק הדם מיד ולא שתאסור אותה ברואה וודאית שמעיינה פתוח וכוודאי נקייה היא מכל דם כיון דלא ראתה כלל [ב״י וב״ח] ולבד זה קשה לעמוד על עצם התקנה דכיון דאנו חוששין שמא מחמת חימוד ראתה דם אע״פ שהיא עומדת בחזקת טהרה ועתה ממ״נ אם אנו אומרים שדרך החימוד הוא רק שבאותו רגע של הגמר עלולה לראות ולא יותר א״כ למה צריך בדיקה בכל יום ולמה צריכה הפסק טהרה והיינו לבדוק א״ע סמוך ללילה הלא די שתמנה מיום המחרת ז׳ נקיים כיון שהיא בחזקת טהרה והחשש הוא רק על פעם אחת ולא יותר ואם אנו אומרים שהחשש הוא על כל הזמן שעד החופה שיש לחוש בבל אלו הימים והשעות שמא תראה א״כ פשיטא דאינו מועיל לא הפסק טהרה ולא בדיקה דהרי בכל רגע יש לחוש שמא עם סילוק ידיה ראתה ואין כאן ז׳ נקיים אלא וודאי כמ״ש שהחימוד הוא על אותו רגע ולא יותר א״כ א״צ כלום [לבד מה שהביא הרשב״א ראיה מגמ׳ שם ס״ו. מבריה דרבינא וברתיה דרב חביבא דלפי גירסתו ופירושו לא ידע אבי הבת עד החופה דין זה ע״ש אבל זה אינה מכרעת דהרא״ש שם הביא גירסא אחרת דנתוודע לו קודם הז׳ נקיים ואפי׳ לגירסת הרשב״א אין ראיה כמ״ש המרדכי בפ״ב דשבועות דהפי׳ להיפך דרבינא אמר זה לר״ת וע״ש במהרש״א ובמהר״ם ודו״ק]:

ו ושיטת המחמירים כן הוא דוודאי יש חשש על כל הזמן שמא תראה ויותר שהיא קרובה לזמן החופה יותר לבה הומה ומחמדתו ותמיד חיישינן שמא תראה כמ״ש בסעי׳ ג׳ אבל מ״מ איך נחמיר עליה יותר מרואה וודאית דדי לה בבדיקה בכל יום בבוקר ובערב ובדיעבד די לה בדיקה אחת או שתים

בכל הז׳ נקיים ואיך נחמיר בזו יותר ולכן גם הפסק טהרה צריך כרואה וודאית ובאמת כמה מהגדולים סוברים כן אלא שהרא״ש אמר דבזה מודה להמקילים דממילא הוי הפסק טהרה כלומר כיון דראייה מועטת היא וודאי דהפסיקה בטהרה אף שלא בדקה ורבותינו בעלי הש״ע קבעו כדעת הרא״ש וזהו שכתבו דלכתחלה צריכה בדיקה בכל יום מיהו בדיעבד אם לא בדקה עצמה רק פעם אחת תוך ז׳ סגי עכ״ל ואפילו להמחמירים בסי׳ קצ״ו דגם בדיעבד צריכה שתי בדיקות ע״ש מ״מ לא ראו להחמיר בכאן ובכה״ג לכ״ע די בבדיקה אחת [ועש״ך סק״ב]:

ז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ שבעת ימים הללו מונים אותם משעה שהיא סומכת בדעתה ומכינה עצמה לחופה אע״פ שלא נתקדשה עדיין עכ״ל וכתב רבינו הרמ״א ויש לסמוך הטבילה סמוך לבעילת מצוה בכל מה דאפשר והמנהג לטבול הכלה ליל ד׳ אע״פ שלא תבעל קודם מוצאי שבת אבל אין להרחיק הטבילה מן הבעילה יותר מזה ואם לא תבעל במוצאי שבת יש לה לבדוק עצמה בכל יום עד בעילת מצוה ודווקא לכתחלה אבל בדיעבד אין להחמיר אם בדקה רק פעם אחת תוך ז׳ וכל חתן ישאל לכלה קודם שיגע בה אם שמרה ז׳ נקיים עכ״ל והדברים האלה צריכין ביאור:

ח דהנה דינו של רבינו הב״י הוא מדברי הרשב״א בתה״ב וכבר כתבנו דאיהו ס״ל דחשש חימוד אינו אלא בשעת הגמר ולא יותר ולפ״ז היה מקום לומר דאף אם גמרו שהחופה תהיה לזמן רב כמו אחר י״ב חדש הוה אז החימוד ולא יותר וא״כ צריכה רק אז לשמור הנקיים וסמוך לחופה א״צ לזה קמ״ל דאינו כן אפילו לשיטתו דחימוד לא הוה אלא משעת ההכנה להחופה ולא בעת הגבלת הזמן על זמן רחוק דאז אין חימוד וכ״ש לשיטת הרא״ש ונגד זה גם לשיטת הרא״ש אין נ״מ בין נתקדשה ובין לא נתקדשה דלא תימא דלשיטת הרא״ש צריך הנקיים דווקא אחרי הקדושין דאינו כן וכ״ש לשיטת הרשב״א:

ט מיהו יש נ״מ גדולה בין הרשב״א להרא״ש דלהרשב״א הוא החימוד רק בעת הגמר מההכנה להחופה ולא יותר ולפ״ז אפילו נמשך עוד זמן עד החופה כגון שגמרו ההכנה על שני שבועות ויותר מונה אז תיכף הנקיים ושוב א״צ בדיקה סמוך להחופה וכ״ש אם לא בעלה תיכף אחר החופה לית לן בה ואלו לשיטת הרא״ש דהחימוד הוא בכל הזמן ואדרבא כל שהזמן יותר סמוך לבה הומה יותר כמ״ש וא״כ צריך דווקא הנקיים סמוך ממש להחופה וכן אם לא בעלה מיד הוי החימוד עד שעת בעילה וא״כ יש מקום לומר דלדידן דקיי״ל כהרא״ש לא מהני כלל אם לא היתה החופה ממש בכלות הנקיים והביאה סמוך להחופה ואם נמשך הזמן צריכה עוד נקיים וטבילה חדשה מחשש ראייה דחימוד:

י ולזה בא רבינו הרמ״א לומר דאינו כן דבוודאי לכתחלה יש לסמוך הטבילה סמוך לבעילת מצוה בכל מה דאפשר כלומר לא מיבעיא סמוך להחופה אלא אפילו סמוך להבעילה והיינו שלא תמשך הבעילה רחוק מהחופה אך בדיעבד אין עיכוב בזה רק שתעשה בדיקה בכל יום עד הבעילה ובדיעבד גם זה אינו מעכב והטעם כמ״ש דא״א להחמיר בזה יותר מבראייה וודאית והנה בזמן הקדמון היה המנהג שטובלת בליל ד׳ והבעילה במוצאי שבת וכיון דקשה לבטל המנהג לכן סומכין על זה גם לכתחלה אבל עכ״פ יותר מזה לא תמשך ואם נמשך תהיה זהירה עכ״פ לבדוק בכל יום דכל מה שאפשר לתקוני מתקנינן אך גם זה בדיעבד אינו מעכב מהטעם שנתבאר וזה שכתב שהחתן ישאל מהכלה אין המנהג כן אצלינו וסומכים על השושבינים והשושבינות והם מודיעים להחתן כן כתבו האחרונים:

יא כל דינים אלו הם כשהן מסולקות דמים כמו קטנה וכן זקנה או מעוברת כשיצוייר שתנשא בימי עוברה כגון שנתעברה מזה החתן עצמו וכמחזיר גרושתו אבל בתולה גדולה שנשאת שכבר ראתה והיא נדה גמורה פשיטא שצריכה מעיקר הדין הפסק טהרה ובדיקה בכל יום כמ״ש בסי׳ קצ״ו אמנם אפילו עומדת בימי טהרתה צריכה נקיים מחדש כשגמרה להנשא בימי טהרתה כפי הדינים שנתבארו:

יב כשקבעו זמן הנשואין ליום פלוני וספרה הנקיים ואח״כ מפני איזה סיבה או מחלוקת נדחה זמן הנשואין על להבא בטלו הנקיים שספרה ואח״כ כשיקבעו זמן הנשואין הוי חימוד חדש וצריכה ז׳ נקיים והסכימו הגדולים [ב״ח וט״ז וש״ך סק״ו] דזהו דווקא כשבאותו מעמד שנדחה זמן הנישואין לא קבעו זמן אחר אלא שאמרו שלא יוכל להיות בזמן שקבעו דאז חיישינן שלא בדקה יפה ונאבד חימודה ואח״כ כשקבעו זמן חדש הוי חימוד חדש ולכן לא מהני הנקיים הקודמים ואפילו טבלה אינו כלום וצריכה מחדש נקיים וטבילה אבל אם באותו מעמד שדחו הזמן הקודם קבעו זמן אחר לא רחוק הרבה מזמן זה הקודם תזהר רק לבדוק בעל יום וא״צ נקיים מחדש וכן אם טבלה א״צ טבילה אחרת דלא כיש מי שמחמיר גם בכה״ג ונ״ל פשוט דאם קבעו זמן רחוק כמו לחדש ימים וכ״ש יותר דוודאי בכל עניין בטלו הקודמים וצריכה מחדש נקיים וטבילה:

יג דבר פשוט הוא שאם ביום החופה נתהוה מחלוקת בין הצדדים וביטלו השידוך אע״ג שאח״כ אחר יום או יומים חזרו ונתרצו הוי חימוד חדש ובטלו הקודמים וצריכה טבילה ונקיים מחדש אבל אם לא בטלה לגמרי אלא שנעשה מחלוקת מפני נדוניא או מפני שארי פרטים והחתן אומר שאינו רוצה השידוך וצד הכלה רודפים אחריו וחזר החתן ונתרצה אף אם נמשך יום או יומים א״צ נקיים מחדש דלא אסחה דעתה [שם] ויראה לי דאם להיפך

כשהכלה אמרה שמבטלת השידוך וצד החתן רודפים אחריה וחזרה ונתרצתה דהוי חימוד חדש אם גמרה באמת בלבה מקודם לבטל השידוך ולכן אם אומרת שלא רצתה באמת בביטולו אלא עשתה כן כדי להוציא ממנו איזה דבר לטובתה נאמנת [נ"ל]:

יד אם החופה היתה בדרך והכלה באה לזמן המוגבל והחתן לא בא יש מי שאומר שאם התמהמה בדרכו יום או יומים ולא נתן ידיעה להכלה בטלו הקודמים מפני שהכלה סברה שביטל השידוך וחלקו על זה דאינו כן דוודאי היא יושבת ומצפה לביאתו ואומרת שנתהוה איזה סיבה אבל לא תתלה בביטול השידוך [הט"ז שם מחמיר והש"ך סק"ז מיקל וכ"כ בתשו' מ"ב ואין להחמיר בדינים אלו וז"ש הש"ך ולמחרתו בא ציר וכו' מעשה שהיה כך היה בתשו' מ"ב ולא לעיכובא דאל"כ הא מאתמול בטלה לה אלא כלומר דוודאי אם ימים שנים או שלשה לא בא לזמן המוגבל ואין ידיעה ממנו בוודאי לבה דופקה והייאוש גובר אבל וודאי בהמשך יום אחד א"צ כלום כנלע"ד ודו"ק]:

טו דבר פשוט הוא שאם ע"י מחלוקת נתבטל השידוך ותיכף בא חתן אחר ונתרצה לכונסה שצריכה נקיים מחדש וטבילה מחדש דבחתן אחר נתעורר חימוד חדש ולא עוד אלא אפילו אם אחר שנתרצית להשני חזר בו הראשון ונכנסה עמו לחופה בטלו הקודמים וצריכה מחדש נקיים וטבילה אבל אם בביטול הראשון לא בא חתן אחר ובאותו יום חזרו ונתרצו זל"ז יש מי שאומר דא"צ נקיים מחדש [ס"ט סק"י ועוד כמה גדולים] ודווקא כשעמדו יום או יומים בביטול השידוך כמ"ש בסעי' י"ג צריכה נקיים מחדש ולא באותו יום ואפילו הביטול היה ביום והריצוי בלילה לית לן בה דעדיין לא נתייאשה:

טז מעשה באלמנה אחת שהיה לה זמן מוגבל בהתנאים עם החתן לנשואים אלא שהחתן אמר לה שאפשר שיקדים הנשואין וכן עשה והיא אמרה שסמכה על זה וספרה ז' נקיים וטבלה ובא עליה ובוודאי עשתה שלא כדין שהרי לא היה לה בירור גמור עד ביאתו ואז נתעורר חימוד חדש והיה לה לספור מאז ז"נ ומ"מ כיון דהוי אחר המעשה אין להפרישם זה מזו כיון דחשש חימוד אינו אלא דרבנן [ט"ז ס"ס זה] ומעשה בכלה שבקשה מאבי החתן למהר הנשואים והשיב שמסכים לזה אך צריך ליסע לביתו לשאול הסכמתם ואם יסכימו ישלח שליח להכלה להודיע לה וכן עשה הדבר פשוט שצריכה למנות הז' נקיים מיום ביאת השליח אבל אם הבטיחה ואמר לה שבטוח הוא שגם בני ביתו יסכימו לזה יכולה למנות תיכף הז"נ [נוב"ת סי' קט"ו] וכן כל כיוצא באלו הדברים על המורה להבין ולהשכיל בזה:

יז הייחוד עם אשתו נדה התירה התורה ולא חיישינן לתקלה ח"ו כמ"ש בסי' קצ"ה אמנם זהו דווקא כשבעלה פעם אחת דלא תקיפא יצריה כל כך אבל אם עדיין לא בעלה כגון שכנסה בנדותה או שקודם הבעילה פירסה נדה אסור לו להתייחד עמה ולא עוד אלא אפילו היתה טהורה ולא בא עליה כמה לילות ואח"כ פירסה נדה אע"ג שאנו רואין דלא תקיפא יצריה שהרי נתייחד עמה כמה לילות ולא בעל מ"מ אסור עתה להתייחד עמה דבאיסור הייצה"ר בוער יותר ולבד זה איסורא קעביד במה שלא בעל בהיותה טהורה וזהו ג"כ דרך היצה"ר וראוי לגעור באלו וגורמים רעה לנפשם ובאים לידי הוצאת זרע לבטלה והעונש מרובה [עט"ז סק"ז שפסק כן וכן הש"ך בסקי"א עם שכתב מטעם המנהג הכל אחד וכל הגדולים הסכימו כן ודו"ק]:

יח וז"ל רבותינו בעלי הש"ע סעי' ד' עבר וכנסה תוך זמן זה וכן חתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה לא יתייחד עמה אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים וי"א אם היתה טהורה כשנשאה ולא בא עליה ופירסה נדה אח"כ א"צ שימור עוד והמחמיר תע"ב ואין לחלק בזה בין בחור לאלמן או בתולה לאלמנה וי"א שאסורה לייחד עמו ביום כמו בלילה וא"צ להיות שתי שמירות רק הוא בין האנשים או היא בין הנשים ואם אינם ישינים בחדר אחר א"צ שימור כלל וי"א דבלילה צריך שתי שמירות וביום מותר להתייחד והמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה ואין מתייחדין ביום בלא קטן או קטנה עכ"ל וכבר כתבנו שגדולי האחרונים אסרו היחוד אף כשהיה יכול לבעול ולא בעל דאיסורא תקף יצרא טפי וזה שכתבו עבר ונשאה משום דלהרמב"ם אסור חופת נדה כמ"ש באהע"ז בסי' ס"א:

סימן קצג

א דין דם בתולים. ובו יא סעיפים.

דם בתולים טהור הוא שאינו לא דם נדה ולא דם זיבה אלא הוא דם מכה אך אין סברא לומר שכל הבעילות שיבעול יתלו הכל בדם בתולים והנה מדין המשנה [סד:] כך ה"א קטנה שנשאת בין ראתה דם מימיה בין לא ראתה ה"ז מותרת לבעלה עד שתחיה המכה ואם ראתה דם אחר שתחיה המכה ה"ז נדה:

ב וכיצד יודעין אם חיתה המכה אם לאו היתה רואה דם בעת שתעמוד וכשתשב לא תראה וכשתשב על הקרקע תראה ואם תשב על כרים וכסתות לא תראה בידוע שלא חיתה המכה ואם רואה בכולן או אינה רואה בכולן בידוע שחיתה המכה וכשהיא רואה בכולן אין זה דם בתולים אלא דם נדה ואם היתה רואה בשעת תשמיש ה״ז מחמת המכה ואם בשעת תשמיש לא ראתה ושלא בשעת תשמיש ראתה ה״ז דם נדה שאלמלי היה עדיין בתולים בוודאי היתה רואה בעת התשמיש׃

ג ואם נשאת כשהיא נערה אם לא ראתה דם מימיה ה״ז מותרת לבעלה ד׳ ימים ביום ובלילה אף ע״פ שהדם שותת והוא שלא חיתה המכה ואם ראתה דם בבית אביה ואח״כ נשאת נותנין לה לילה אחת כך שנינו במשנה אליבא דב״ה והרמב״ם בפ״ה דין י״ט כתב שאין לה רק ביאה ראשונה ופורש והדברים תמוהים שזהו דעת ב״ש במשנה ע״ש וכבר השיגו הראב״ד ע״ש אמנם הרמב״ם מפרש מה שאמרו שם בגמ׳ הלכה בועל בעילת מצוה ופורש לאו אכולהו קאי כדעת רוב הפוסקים אלא על ראתה ועודה בבית אביה כמו שיתבאר עוד בזה בס״ד [וע״ש במ״מ ובב״י ובב״ח]׃

ד ובוגרות שלא ראתה מימיה נותנין לה כל לילה הראשון ואם ראתה פשיטא דאין לה רק בעילת מצוה ופורש ודע דארבעה לילות שנותנין לנערה שלא ראתה דם לאו דווקא ד׳ לילות רצופין אלא אפילו מפוזרין כיצד בועל לילה הראשונה וממתין אפי׳ שני חדשים ובועל לילה שנייה וכן להלן ובלבד שלא חיתה המכה וכן קטנה שנותנין לה עד שתחיה המכה אפילו האריך שנה ולא חיתה ה״ז דם בתולים ובועל כל השנה בין בסירוגין בין ביום אחר יום׃

ה קטנה שנשאת ונעשית נערה תחת בעלה ועדיין הדם שותת מחמת המכה כל הבעילות שבעל כשהיתה קטנה נחשבת לו כלילה אחת ומשלימין לו הארבעה ימים בימי הנערות וביכולתו לחשוב הג׳ ימים הנותרים אפילו בסירוגין בכל שני חדשים לילה אחת כל זמן שלא תחיה המכה והבועל בתולה ולא יצא ממנה דם וחזר ובעלה ויצא דם אפילו היתה קטנה ה״ז דם נדה שאלו היה דם בתולים היה בא בתחלה ודווקא כשבעל מתחלה בעילה גמורה ודע דדם בתולים יש אפילו בקטנה פחותה מבת ג׳ שנים [נדה מה.] וכן פסק שם הרמב״ם׃

ו כל זה הוא מדין המשנה אבל חכמי הגמרא אמרו הלכה בועל בעילת מצוה ופורש ופירשו רש״י ותוס׳ והרא״ש והרשב״א והראב״ד והרמב״ן וכל גדולי צרפת ואשכנז דאכולהו קאי אפילו על קטנה שלא הגיעה לראות דם והחמירו בזה מפני שדבר זה מסור לכל ומי יודע להבחין בין קטנה לגדולה ובין ראתה ללא ראתה לפיכך גדרו גדר השוה לכל וזהו שאמרו שם בגמ׳ [סה:] אמר עולא כי הוו בה ר״י ור״ל בתנוקות לא הוי מסקי בה וכו׳ ומסיימי בה הכי בועל וכו׳ ופורש׃

ז אבל הרי״ף והרמב״ם פירשו זה על הגיעה זמנה לראות וראתה וחומרא זו דבכל הבתולות בועל בעילת מצוה ופורש הוא מחומרות שהנהיגו בנות ישראל מעצמן שכן מבואר מדברי הרמב״ם פי״א דין י׳ ע״ש וגם בירושלמי מבואר שבימי האמוראים נתחדשה תקנה זו ואולי הוא בזמן שהנהיגו חומרא דר׳ זירא ויש שכתבו שלהרי״ף והרמב״ם בימי הגאונים נתחדשה תקנה זו [עב״י] ולענ״ד נראה כמ״ש [וכן מבואר להדיא בהרע״ב ר״פ תנוקות ע״ש]׃

ח אמנם הביאה הראשונה גומר כדרכו אפילו הדם שותת ויורד ואין בזה איסור לפרוש גם באבר חי כללו של דבר כך אמרו חכמים דגומר ביאתו כדי שלא יהא לבו נוקפו ופורש וז״ל רבינו הב״י הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה ואפילו בדקה ולא מצאה דם טמאה שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע עכ״ל וזה שאינו אומר הטעם שמא ראתה טיפה כחרדל ונאבד כבסי׳ הקודם בדם חימוד משום דבשם הולכת ממקום למקום שייך לומר שנאבד אבל בכאן הרי שוכבת במטה ואיפא נאבד ולכן צ״ל מטעם חיפוי ש״ז [ט״ז סק״ג] ועוד דבכאן א״צ לחשש אבידה כיון שיש טעם הנראה בגלוי דמסתמא הש״ז מרובה על הדם וחיפהו ולכן לא נמצא הדם על הסדין׃

ט וז״ל רבינו הרמ״א ויש מקילין אם לא ראתה דם ונהגו להקל אם לא גמר הביאה רק הערה בה ולא ראתה דם אבל אם בא עליה ביאה ממש צריך לפרוש ממנה אע״פי שלא ראתה דם ובעל נפש יחוש לעצמו שלא לשחוק בתנוקות עכ״ל כלומר שיראה לבעול ביאה גמורה ובאמת התמרמרו הגדולים בזה על היתר דהערה בה ומי יוכל לדעת ולברר וכל ירא אלקים יראה להזהיר בזה וכמ״ש בסי׳ הקודם סעי׳ י״ז ע״ש׃

י ולאחר ביאה ראשונה צריכה שתפסוק בטהרה כנדה גמורה ותבדוק כל ז׳ ולא תתחיל למנות עד יום ה׳ לשימושה משום חשש פולטת ש״ז כמו שיתבאר בסי׳ קצ״ו ואף המחמירות שלא למנות עד יום ו׳ כמ״ש שם מ״מ בבתולים א״צ להחמיר כל כך [ט״ז סק״ד] ונוהג עמה ככל דיני נדה לעניין

הרחקה אלא שנדה גמורה אסור לו לישן על מטתה אפילו כשאינה במטה וזו מותר לו לישן באותו מטה לאחר שעמדה מאצלו ואפילו בסדין שהדם עליו:

יא דבר ידוע ובדוק ומנוסה שלא בביאה אחת כלו הבתולים והרבה יש שגם אחרי טהרתן בביאה שנייה היא רואה בתולים ולפעמים גם בשלישית ולכן צריכות ליזהר לראות על הסדין גם בפעם שנייה ושלישית אולי יש עודנה דם בתולים ואף אם אינו אדום כל כך מ״מ יש להחמיר ולפרוש הימנה כבפעם הראשון אך אם הסדין נקי מדם לא חיישינן לחיפוי ש״ז רק בפעם הראשון:

סימן קצד

א דין יולדת, ודין מפלת, ועוד דינים • ובו נ״ח סעיפים

היולדת טמאה כנדה אפילו לא ראתה דם בין ילדה ולד חי או ילדה ולד מת אפילו הפילה נפל ואפי׳ למאן דסבירא ליה אפשר לפתיחת הקבר בלא דם - מכל מקום התורה טימאתה דכתיב [ויקרא יב, ב] אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא. וביולדת נקבה כתיב: ׳וטמאה שבועים כנדתה׳ השוותה התורה בנדה בין יצא ממנה דם ובין לא יצא:

ב ויש בזה שאלה למאן דס״ל דא״א לפתיחת הקבר בלא דם למה לה להתורה לטמא משום לידה הרי בלא״ה טמאה משום נדה [תוס׳ כריתות י׳ ב] ואין זה שאלה דעל נקבה בהכרח לכתוב שטמאה כפלים כנדה וממילא דהוכרחה לכתוב בזכר ג״כ דאל״כ הייתי מטמא גם בזכר כבנקבה מק״ו דימי טהרה שמרובים בנקבה יותר [שם] ועוד דאי משום נדה א״כ אם ילדה בז׳ לנדתה ופסק הדם בלילה הרי היא טהורה בנדה וכן אם ילדה בג׳ או בד׳ לנדתה הרי משום נדה אינה טמאה רק עד תשלום ז׳ ימים מתחלת נדתה כמ״ש בסי׳ קפ״ג אבל משום ולד היא טמאה שבעה מלידתה [ועוד י״ל בכמה אנפי ועי׳ ס״ט סק״א]:

ג מדין תורה, דכשילדה בימי נדתה היא טהורה תיכף לאחר שבעה וטובלת ומותרת לבעלה ל״ג ימים אח״כ כמפורש בתורה, דאפילו היא רואה דם הוי דם טוהר, ובנקבה הוי ס״ו ימים ימי טוהר, ורק לעניין אכילת קדשים דינה כטובלת יום; אבל לבעלה טהורה ואפילו לא פסקה מלראות דם מן ז׳ ללאחר ז׳ בזכר ומן י״ד ללאחר י״ד בנקבה. מכל מקום היא טהורה דאף שיצא הדם ממעיין הטמא טיהרתו התורה באלו הימים וכך אמרו חז״ל [ל״ה א] מעיין אחד הוא התורה טימאתו והתורה טיהרתו:

ד ואם ילדה בימי זיבה צריכה לישב ז׳ נקיים כדין זבה אם ראתה דם [טור] וכל זמן שלא פסק דמה אין לה דם טוהר אלא כל דם שתראה כדם זיבה היא אבל אם ספרה ז׳ נקיים ובנקבה שלמו הי״ד יום וטבלה ואח״כ ראתה דם בתוך מ׳ לזכר ושמונים לנקבה ה״ז דם טהור. ודע דכל זבה חייבת בקרבן ככתוב בפ׳ מצורע ובזבה יולדת אינה מביאה הקרבן אחר הז׳ נקיים אלא אחר מ׳ לזכר ופ׳ לנקבה ואז תביא קרבן זבה וקרבן יולדת ביחד, מפני שדינה כטבולת יום עד תשלום ימי טוהר ואסורה בקדשים כמפורש בפ׳ תזריע ביולדת:

ה והאידנא כל נשים שלנו חשובות יולדות בזוב שהרי החמירו בטיפת דם כחרדל לישב שבעה נקיים וכל שכן בלידה, ואפילו בלידה יבשתא. וכן אין אנו בועלים על דם טוהר כמו שיתבאר ומכל מקום נבאר לפי עיקר דין התורה ודע דבאה הקבלה דקושי סמוך ללידה טיהרה התורה [נדה ל״ו ב] וביאור הדברים דכתיב בזבה ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה וגו׳ [ויקרא יב, כה] דזהו בזבה כמ״ש בסי׳ קפ״ג אבל בנדה מקודם כתיב דם יהיה זובה בבשרה ולא כתיב דמה ולזה באה הקבלה דזבה אינה טמאה אלא בדמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד אבל בנדה טמאה בכל גווני ונבאר הדברים בפרטיות בס״ד:

ו וזה לשון הרמב״ם בריש פ״ז מאיסורי ביאה מעוברת שהתחילה להצטער ואחזוה חבלי לידה והתחיל הדם לצאת קודם שתלד אותו הדם הוא הנקרא דם הקושי והיאך דינו אם בא בימי נדתה הרי הוא דם נדה והרי זו טמאה נדה ואם בא בימי זיבתה הרי זו טהורה שנאמר בזבה כי יזוב זוב דמה [כצ״ל וברמב״ם נדפס דם יהיה זובה בטעות] מפי השמועה למדו דמה [כצ״ל] מחמת עצמה ולא מחמת ולד ובלבד שתלד ולד חי אבל אם הפילה אין קושי לנפלים ואפילו היה הדם שותת ויורד עם החבלים והצער י״ד יום קודם שתלד ה״ז דם קושי וטהור אבל אם התחיל קודם הלידה בט״ו יום או יותר ה״ז דם זיבה והרי היא יולדת בזוב [ופסק כר״י ור״ש במשנה שם דאין קישוי יותר משתי שבתות ואע״ג דביבמות פ״ג ב מספקא ליה לרב כמאן הלכתא מ״מ כיון דלשמואל פשיטא ליה ע״ש פסק כן ועי׳ תוי״ט]:

ז במה דברים אמורים? כשלא פסקו החבלים והצירים והצער אלא מתקשה והולכת עד שילדה אבל אם ראתה דם ג׳ ימים בימי זיבתה בצירים וחבלים ופסק לה הצער ועמדה בנחת כ״ד שעות או יותר אע״פ שלא פסק הדם ואע״פ שחזרו הצירים והחבלים אח״כ ה״ז זבה שאלו היה הדם מחמת הולד לא פסק לה הצער ולכן אם ילדה אחר כך - הרי זו יולדת בזוב, אבל כשלא פסקה כ״ד שעות מהצער אלא פחות מזה מקרי מחמת קושי והיא טהורה, דהדם הוא מחמת ולד וזה שהונח לה מעט מפני שכן דרך כל מיני כאבים לנוח מעט מהכאב ואין זה מפני שהכאב סר לגמרי:

ח כלל גדול הוא בדין זה דקושי סמוך ללידה רחמנא טיהרה בזוב. ושופי סמוך ללידה כלומר ששפתה והיה לה מנוחה מן הצער מעת לעת סמוך ללידה טמאתה התורה ולפיכך אם ראתה יום אחד בלא צער ושנים בצער וילדה או אפילו שנים בלא צער ויום אחד בצער וילדה או יום בלא צער ויום בצער וילדה אינה יולדת בזוב וטהורה אבל אם ראתה יום אחד בצער ושנים בלא צער וילדה או אפילו שנים בצער ואחד בלא צער וילדה או יום בלא צער ויום בצער ויום בלא צער וילדה ה״ז יולדת בזוב וטמאה ודע דכמו שאמרנו שצריך להיות יום אחד שלם בלא צער כמו כן להיפך צריך להיות יום אחד הסמוך ללידה שלם בצער דאז טהורה אבל בפחות מיום שלם אין זה נחשב לצער קושי הסמוך ללידה אלא צער לידה עצמה דבזה לא טיהרה התורה דאם לא כן אין לך יולדת בזוב [כ״כ בגמ׳ וברמב״ם שם] [וראיתי מי שלא כתב כן ותמיהני]:

ט וכתב הרמב״ם שם בדין ד׳ חל שלישי לראייתה להיות ביום הלידה אפילו כל היום כולו בשופי אין זו יולדת בזוב שהרי יום הלידה סמוך לקושי עכ״ל ופי׳ המגיד משנה דזהו ביאור למה שאמרו בגמרא שם כל שחל קישוייה בשלישי שלה אפילו כל היום כולו בשופי אין זו יולדת בזוב ופירש״י דכל שקשתה שעה אחת בשלישי אפילו כל היום כולו בשופי ושפתה מליל ד׳ להשלמת שעה אחת להמעת לעת אין זו יולדת בזוב דבעינן שופי כל יום ג׳ המביאה לידי זיבה עכ״ל אבל הרמב״ם נלע״ד דלא סבירא ליה כן דהוא אינו מחלק בין יום השלישי ליום אחר אלא דכשיש מעת לעת סמוך ללידה קושי היא טהורה ושופי היא טמאה כמבואר מלשונו שהבאנו בסעי׳ ז׳ שכתב ראתה דם ג׳ ימים או יותר וכו׳ ע״ש ומדברי המ״מ משמע דהרמב״ם מפרש דכל שהתחלת היום השלישי היה בצער אע״פ שכל היום כולו זולת ההתחלה היתה בשופי ה״ז מקרי קושי דבעינן מעת לעת שלם כמו שבארנו:

י אבל גם זה לא משמע מדבריו דאם כן העיקר חסר מן הספר. ויראה לענ״ד דהרמב״ם סבירא ליה דיום הלידה אף שהוא בשופי מכל מקום לא נחשב לצרפו לג׳ ימי זיבה אם השנים הקודמים היו בקושי. דיום הלידה אינו מצורף לזיבה, ודווקא אם ג׳ ימי זיבה היו מקודם - אז שפיר נחשב יום הלידה אם היה בשופי להקרא יולדת בזוב, אבל לא להצטרף לימי זיבה. ומפרש דזהו שאמרו בגמ׳ שם כל שחל קישויה בשלישי שלה וכו׳ כלומר אם היום השלישי לזיבתה הוא יום הלידה והוא סמוך לשני הימים הקודמים שהיו בקושי אין זו יולדת בזוב [ומ״ש המ״מ מקודם דאין לך אונס גדול מלידה צ״ע ולא נתבררו לי דבריו ע״ש ודו״ק]:

יא איתא בגמ׳ ריש פרק המפלת (נדה כ״א ב) תניא קשתה שנים ולשלישי הפילה ואינה יודעת מה הפילה - הרי זה ספק לידה ספק זיבה - מביאה קרבן ואינו נאכל. ר׳ יהושע אומר: מביאה קרבן ונאכל, לפי שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. ע״ש. ופירש״י דהיא ספק לידה דשמא הפילה ולד ואין כאן זיבה משום דהוה קושי סמוך ללידה [וצ״ל לפירש״י דקצת קושי היה ביום הלידה] ואם לא היה ולד וראתה דם הרי זו זבה גמורה ואם לא היה ולד וגם לא ראתה דם אין כאן לא לידה ולא זיבה ולכן מביאה קרבן מפני הספק ואינו נאכל דשמא אין כאן לא לידה ולא זיבה והוי המליקה נבלה עכ״ל ולפ״ז לפי מה דקיי״ל דאין פתיחת הקבר בלא דם קיי״ל כר׳ יהושע דמביאה קרבן ונאכל ממאי נפשך: אי משום לידה אי משום זיבה והרמב״ם שם כתב ראתה שני ימים ובשלישי הפילה ואין ידוע מה הפילה הרי זו ספק זבה וספק יולדת עכ״ל ופסק כת״ק דהולך לשיטתו דס״ל אפשר לפתיחת הקבר בלא דם כמ״ש בפ״ה ע״ש [מ״מ ועי׳ כ״מ ודבריו צע״ג ע״ש ודו״ק]:

יב וז״ל הרמב״ם [פ״ז הל׳ ה׳] כיצד דין יולדת בזוב צריכה לישב ז׳ ימים נקיים וטובלת לערב ואח״כ תהיה מותרת לבעלה ואח״כ יהיה לה דם טוהר ומביאה קרבן זבה וקרבן יולדת לפיכך אם ילדה זכר אפילו פסק הדם ביום הלידה סופרת ז׳ ימים נקיים וטובלת ואם ילדה נקבה וספרה ז׳ נקיים ושלמו עם י״ד של לידה או לאחריהן ה״ז טובלת ומותרת לבעלה ואם שלמו ימי הספירה בתוך י״ד ה״ז אסורה לבעלה עד ליל ט״ו כיצד הרי שראתה דם ג׳ ימים וספרה ז׳ ימים נקיים הרי י׳ ועדיין היא אסורה לבעלה עד ליל ט״ו שכל י״ד הרי היא כנדה ולמה אין מצריכין את היולדת לזוב לספירת שבעה אחד ז׳ של זכר ואחד י״ד של נקבה מפני שימי לידתה וימי נדתה שאינה רואה בהן עולין לה לספירת ז׳ עכ״ל וכן דעת הטור כמו שיתבאר וכ״כ רש״י בתשו׳ [תוס׳ ל״ז א ד״ה אביי] אבל דעת רבנו תם דימי לידה שאינה רואה בהן אינן עולין לספירה [שם] ורוב הפוסקים סוברים כרש״י והרמב״ם וכן סתמו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ א׳ ע״ש [עי׳ ש״ך סק״ד ודבריו תמוהים]:

יג יולדת בזוב שלא פסק דמה אין לה דם טוהר מפני שהכל הוא זיבה דמעיין אחד הוא לימי טומאה ולימי טהרה כמ״ש ואם כן לא נפסק הזיבה עדיין מעליה ולפי זה לדידן דכל אשה דנינן לה כיולדת בזוב אינה יכולה ליטהר כל זמן שלא פסק דמה אף במקום שבועלין על דם טוהר אבל אם ספרה ז׳

נקיים ושלמו י״ד של נקבה וטבלה ואח״כ ראתה דם בתוך מ׳ לזכר ופ׳ לנקב׳ ה״ז דם טוהר ואם ספרה ז׳ נקיים ולא טבלה ואח״כ ראתה דם בתוך ימי טוהר ה״ז טובלת והיא מותרת לבעלה מדין תורה מפני שכל ימי טוהר אינן ראוין לא לנדה ולא לזיבה אפילו כשלא טבלה אבל עצם הדם מטמא אפילו בימי טוהר כל זמן שלא טבלה אחר הנקיים דמעיין אחד הוא כמ״ש ובלא טבילה לא נטהר הדם׃

יד שנו חכמים במשנה [ל״ח ב] המקשה בתוך שמונים של נקבה כל דמים שהיא רואה טהורין עד שיצא הולד כלומר כשנתעברה בימי טוהר או שנשתהה ולד אחר חבירו שני חדשים וחצי אחד נגמרה צורתו באמצע שביעי ואחד נגמרה צורתו לסוף תשיעי [רש״י ד״ה המקשה] הדם שהיא רואה בקושי אע״פ שאין קושי לנפלים מ״מ לא גריעא דם הקושי מדם השופי שהוא טהור בתוך מלאות [תוס׳] וטהורה עד שתפיל הולד וכשתפיל תהיה טמאה לידה אם הפילה זכר טומאת זכר ואם נקבה טמאה י״ד ומונה ימי טומאה וימי מלאות מולד שני אפילו היו תאומים והפילה היום ולד אחד ולאחר כמה ימים הפילה השני מונה הכל לשני [ב״ק י״א א]׃

טו וכתב הרמב״ם שם בדין י׳ זבה שפסק זובה והתחילה למנות ז׳ נקים ובא לה דם קושי בתוך הנקיים אינו סותר ועולה למניין ז׳ וכן אם ילדה בימים הנקיים אין הלידה סותרת וימי הלידה עולין לה למניין שבעה אף ע״פ שהיא טמאה בהן שנאמר ואם טהרה מזובה כיון שטהרה מזובה אף ע״פ שיש לה טומאה אחרת כלידה ונדה וצרעת ה״ז סופרת בהן ואין סותרין הספירה עכ״ל והראב״ד השיג עליו שדם הקושי אינו סותר ואינו עולה ע״ש ואמת שבגמ׳ [ל״ז א] איתא רק לעניין דאינו סותר ודעת הרמב״ם נ״ל דס״ל דזה בזה תלוי דכיון דכתיב ואם טהרה מזובה וספרה לה וגו׳ א״כ ממילא כיון דדרשינן מזובה ולא מטומאה אחרת א״כ ממילא דגם וספרה לה ג״כ כן הוא דכל מקום שטהרה מזובה וספרה לה [ועוד כיון דבלידה קיי״ל כרבא שם דאינה סותרת ועולה א״כ בכולהו כן הוא ע״ש ודם הקושי לא נחשב דם כלל מפני שבא ע״י צער]׃

טז ימי לידתה וימי נדתה אם לא ראתה בהן דם הרי אלו עולין לה לספירת ז׳ נקיים כמ״ש ואם ראתה בהן דם אין עולין לה ימי הראייה ולא סותרין כל הימים אלא משלמת על הימים שספרה כשתפסוק מראיית הדם שאין סותר הכל אלא ראיות של זוב אבל אלו סותרין יומן בלבד [רמב״ם] וזהו דומיא דקרי בזב שאינו סותר וגם יום זה אינו עולה ולא תקשה לך במה שכתבנו דכל מקום שאינו סותר עולה דזהו כשאין כאן ראיית דם אבל בראייה של נדה ולידה איך אפשר שיעלו לנקיים הלא אינם נקיים [וזהו שדקדק הרמב״ם לומר סותרין יומן בלבד כלומר דלא מטעם סתירה אלא מפני שא״א להעלותן בחשבון הנקיים וכ״כ רש״י שם ל״ז א לעניין קרי דזה לא מקרי סתירה ע״ש ודו״ק]׃

יז לפי מה שנתבאר דבדם הקושי אינו בא לידי זיבה לכן אמרו חז״ל [ל״ח א] תניא היה ר״מ אומר יש מקשה ק״נ יום ואין זבה עולה בהן כיצד שנים בלא עת נדתה ושבעה נדה ושנים אחר הנדה וחמשים שהולד מטהר ושמונים של נקבה וז׳ נדה ושנים אחר הנדה ע״ש ור״מ ס״ל במשנה שם דקישוי הוי נ׳ יום ולדידן דקיי״ל י״ד יום אפשר להיות רק קי״ד ימים וכ״כ הרמב״ם שם ע״ש׃

יח וז״ל הטור והיולדת בימי זיבתה אם רואה דם בלידתה צריכה ז׳ נקיים מדם וימי טוהר שרואה בהן אין עולין לספירה אע״פ שהן טהורין והאידנא כל היולדות חשובות יולדות בזוב דקיי״ל א״א לפתיחת הקבר בלא דם הלכך צריכות ז׳ נקיים עכ״ל כלומר כיון דעתה החמירו דאפילו ברואות טיפת דם כחרדל יושבות ז׳ נקיים כזבה גמורה ואנן קיי״ל דא״א לפתיחת הקבר בלא דם דלא כהרמב״ם א״כ ממילא כל היולדות דינן כיולדות בזוב ובלא ז׳ נקיים לא יטהרו לעולם ואפילו במקום שבועלין על דם טוהר ולפ״ז לא שייך עתה כל הדינים שנתבארו וכל יולדת צריכה ז׳ נקיים׃

יט עוד כתב ואם אינה רואה בתוך ז׳ של ימי הלידה עולין לספירת ז׳ נקיים אפילו ילדה נקבה ולא ראתה בז׳ ימים הראשונים ועלו לה לספירת זיבה וראתה בז׳ ימים השניים אינה סותרת וטובלת לאחר י״ד אפילו לא פסקה והרמב״ן כתב שסותרת וצריכה ז׳ נקיים משתפסוק וא״א הרא״ש ז״ל כתב כסברא הראשונה עכ״ל והנה גם מדברי הרמב״ם שהבאנו מוכח כהרא״ש וסברת הרמב״ן הוא דכיון שראתה בז׳ השניים ובנקבה כל הי״ד יום הם ימי טומאה וכולהו ביומא אריכתא הוא וכל דם שהיא רואה בהן אפילו ראתה בסוף י״ד הוה כראתה בתחלת י״ד [ואין לומר דכוונת הרמב״ן הוא לפי מנהגנו שאין בועלים על דם טוהר דא״כ מאן פליג עליה לפי חומרא דר״ז אמנם לפמ״ש הב״ח בשם הרא״ש דבראיית ימים השניים לא קבלו חומרא דר״ז מפני שלא קבלו חומרא זו אלא במקום שגורמת הראיה נדות או זיבות וימי טומאה אין גורמין כלום אם כן יש ליישב דברי הרמב״ן כפשוטו דכתב זה לדידן והרא״ש גם בזה פליג עליה וכן נראה עיקר דאל״כ דברי הרמב״ן אינם מובנים בטעמן ודו״ק] [עי׳ ט״ז סק״א ויש לתרץ קושיתו ודו״ק]׃

כ במקומות שבועלין על דם טוהר הזהירו חז״ל [פסחים קי״ג א] לפרוש מאשתו ליל מ״א לזכר וליל פ״א לנקבה אפילו לא ראתה דם וטעמו של דבר דכיון שהאשה הורגלה לבלי לחוש לראיית דמים שבימי טוהר ולכן חיישינן שמתוך ההרגל גם עתה תראה ולא תחוש ולפ״ז בזמה״ז שאין בועלין על דם טוהר א״צ פרישה זו שהרי לא הורגלה בראיית דמים דאם היתה רואה גם בימי טוהר צריכה טבילה ובאמת לא שמענו מעולם לחוש לזה בזמה״ז

[ויש שכתבו לחוש גם בזמה״ז מפני טעמו של בה״ג שכתב דהוי כשעת וסתה וכבר כתב הט״ז סק״ב דלית מאן דחש לה ובטוש״ע לא הובאו כלל דבריו כי אינם מובנים ולענ״ד נראה דגם כוונת הבה״ג הוא ככל הפוסקים רק בזמנו היו בועלים על דם טוהר ולכך קרא לזה שעת וסתה כלומר שהיא צריכה לפרוש אף בלא ראיית דם כבשעת וסתה ודו״ק]:

כא כל הדברים האלה המה מדין תורה וכן נהגו כל זמן שישראל היו על מכונם והיו בתי דינים גדולים המוסכמים לכל ישראל אבל אחר הפיזור בעוה״ר הוכרחו להחמיר בכל זה וכמו שהחמירו בנות ישראל בטיפת דם כחרדל לישב על זה ז׳ נקיים כמו כן בדם הקושי ובכל יולדת להחזיקה כיולדת בזוב ועוד החמירו הגאונים שלא לבעול על דם טוהר כמ״ש הרי״ף בפ״ב דשבועות והרמב״ם בפי״א אמנם בימיהם היה עדיין מקומות שנהגו בדם טוהר כדין התורה כמ״ש הרמב״ם שם אבל עכשיו בכל תפוצות הגולה אין בועלים על דם טוהר:

כב והטעם מחומרא זו נראה מדברי הרי״ף שם דזהו מטעם חומרא דבנות ישראל ע״ש אבל אינו מובן מה עניין זל״ז דהא הכא כולו טהור אמנם כוונתו נראה כמ״ש הר״ן שם בשם הרמב״ן שכן נראה אף לפי דברי הגמ׳ שכשם שחששו לטעות בפתחי נדה דלפיכך החמירו בנות ישראל כמ״ש בסי׳ קפ״ג כך יש לחוש אם ינהגו בימי טוהר שמא יבואו לטעות באותן ספק יולדות שיושבות עליהם לזכר ולנקבה ולנדה כמו שיתבאר שמא ינהגו בהם גם כן קולא זו ויבואו לידי איסור כרת וכיון שזהו דבר המסור לכל לכן בהכרח להחמיר בזה:

כג ויש מקומות שנהגו להחמיר חומרא יתירה שלא לטבול כלל תוך מ׳ לזכר ושמונים לנקבה והרמב״ם ז״ל קורא תגר על זה וכתב בפי״א דין ט״ו שזהו מנהג טעות ומהצדוקים למדו דבר זה ומצוה לכופן ולהחזירן לדברי חכמים שתטבול לאחר ספירת ז׳ נקיים ע״ש כלומר דהצדוקים מפרשים הא דכתיב תשב בדמי טהרה וגו׳ דגם לבעלה אסורה עד מלאת ימי טהרה ורבינו הרמ״א כתב דאין להתיר במקום שנהגו להחמיר אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר כלל רק מיד שלא ראתה דם אחר ז׳ לזכר וי״ד לנקבה וספרה ז׳ נקיים מותרת לבעלה וכו׳ עכ״ל וכמה מן הגדולים לא ישרו בעיניהם דבר זה שכתב דאין להתיר במקום שנהגו להחמיר כיון שהרמב״ם קורא לזה מינות ואם כי טרחו ליתן טעמים על מנהג זה [עי׳ ב״ח וש״ך] מ״מ כולם טעמים לא נכונים ושיש לבטל המנהג הזה [ט״ז וכרו״פ] וכמה גדולים ביטלו המנהג הזה [עי׳ כרו״פ שהוא ביטל מנהג זה במיץ והגאון חכ״צ בהמבורג והגאונים בפראג ועתה כמדומני שאין המנהג הזה בשום מקום ולאחר ז׳ לזכר וי״ד לנקבה אם רק ביכולתה לספור ז׳ נקיים תספור ותלך למקוה ומותרת לבעלה]:

כד שנו חכמים במשנה [ל׳ א] המפלת ליום מ׳ אינה חוששת לולד ליום מ״א תשב לזכר ולנקבה ולנדה וכ״כ הרמב״ם בפ״י והטור והש״ע ויש להבין דמנא ידעה שהוא ביום מ׳ דאי משום שטבלה ומונה לטבילתה כדמשמע מפירש״י ניחוש שמא נתעברה קודם לכן אם לא שבעלה לא בא עליה זה ג׳ חדשים דאם היתה מעוברת קודם היה ניכר העובר ויש מי שאומר דאפי׳ בא עליה בעלה מקודם כיון שהלכה לטבילה אם כן ראתה דם נדה ואם היתה מעוברת היתה מסולקת דמים [עי׳ ה״ג סי׳ כ״א] וכבר השיגו על זה כמה גדולים דאינה מסולקת דמים קודם הכרת העובר [ס״ט סק״ז והר״י מילר בש״י ח״א] והרי אפילו וסת קובעת קודם הכרת העובר כמ״ש בסי׳ קפ״ט [ח״ד סק״ב] ובוודאי כוונת המשנה והפוסקים הוא כמ״ש כגון שלא בא עליה תוך ג׳ חרשים אבל בלא״ה חוששת לחומרא ויראה לי דלכן דקדק הטור בלשונו שכתב לפיכך אם יודעת בבירור שהפילה תוך הזמן הזה טהורה מטומאת לידה עכ״ל וכוונתו כדברינו [ופירושא דתשב לזכר ולנקבה ולנדה יתבאר לקמן סעי׳ נ״ז]:

כה והמפלת בתוך מ׳ אף שאינה חוששת לולד מ״מ טמאה נדה אע״פ שלא ראתה דם דאנן קיי״ל א״א לפתיחת הקבר בלא דם וכיון שהפילה דבר מה בע״כ שנפתח רחמה ואינו בלי דם ואף שי״ל דקודם מ״א יום אינם אלא מים בעלמא ולא שייך בזה פתיחת הקבר כלל וגם דעת הרשב״א בתורת הבית נוטה כן מ״מ סיים בעצמו דהראב״ד החמיר בזה ואמר דלא גרע מחתיכה דאמרינן שיש בזה פתיחת הקבר וכתב שראוי לחוש לדבריו ע״ש [עי׳ ב״י]:

כו כתב הרמב״ם בפ״י דין ב׳ היתה צורת האדם דקה ביותר ואינה ניכרת בעליל ה״ז תשב לזכר ולנקבה וזהו הנקרא שפיר מרוקם איזהו שפיר מרוקם תחלת ברייתו של דם גופו כעדשה שתי עיניו כשתי טיפי זבוב מרוחקות זה מזה שני חוטמיו כשני טיפי זבוב מקורבין זל״ז פיו פתוח כחוט השערה וחיתוך ידים ורגלים אין לו ואם נתבארה צורתו יותר מזה ועדיין אינו ניכר בין זכר לנקבה אין בודקין אותו במים אלא בשמן שהשמן מצחצחו ומביא קיסם שראשו חלק ומנענע באותו מקום מלמעלה למטה אם מסכסך בידוע שהוא זכר ואם ראה אותו מקום כשעורה סדוקה הרי זו נקבה וא״צ בדיקה וכל אלו הרקימות של נפלים אין נותנין להן ימי טוהר עד שישעיר הולד עכ״ל וכך אמרו בגמ׳ [כ״ה ב] דאע״ג דמי שהיא רב גובריה כשמואל ובקי ביצירת הולדות ויודע היטב שזהו ולד גמור כפי הציורים שנתבארו מ״מ רובם אינם בקיאים בזה ולכן צוה שמואל לרב יהודה תלמידו דרק לחוש לימי טומאה חוששת בכה״ג אבל ליתן ימי טהרה אין ליתן עד שישעיר הולד שזהו ולד גמור ולדידן שאין בועלין על דם טוהר אין נ״מ בזה כלל:

כז עוד כתב [שם הל׳ ד׳] הפילה חתיכה לבנה אם נקרעה ונמצא בה עצם ה״ז טמאה לידה הפילה שפיר מלא מים מלא דם מלא גנונים כלומר גוונים מלא בשר הואיל ואינה מרוקם אינה חוששת לולד עכ״ל ומבואר מזה דאם אינה לבנה אינה טמאה לידה אבל הרמב״ן כתב שאין אנו בקיאין במראות ולכן כתב הטור וז״ל וכן המפלת חתיכה בין לבנה בין שאר מראות ויש בה עצם או יד או רגל או סנדל או ולד שושטו אטום או בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות בכולן יש לה ימי טומאה של נקבה וצריכה שבעה נקיים בשביל הזיבה ובדיני שפיר אין אנו בקיאין הלכך המפלת שפיר או שליא בכל עניין נותנין לה ימי טומאה ובימי טהרה אין נפקותא כיון שאין נוהגין לבעול על דם טוהר וכו׳ עכ״ל וכלל גדול הוא דכל שחוששת לולד אין לה לטבול עד אחר שתספור ז׳ נקיים וגם אם תטבול קודם י״ד אין זה כלום שהרי חיישינן שמא היא נקבה וטבילה שבימי טומאה אינו כלום:

כח המפלת כמין בהמה חיה ועוף אם היו פניו כפני אדם ה״ז ולד דעיקר תלוי בפרצוף הפנים ואין חוששין לשאר הגוף שהוא דומה לבהמה או לחיה או עוף ולכן אם ניכר שזהו זכר תשב לזכר ואם נקבה תשב לנקבה ואם אינו ניכר בין זכר לנקבה תשב ימי טומאה דנקבה וימי טהרה דזכר אבל אם הפנים אינו כצורת אדם אף ע״פ ששאר הגוף גוף אדם שלם וידיו ורגליו ידי ורגלי אדם והרי הוא זכר או נקבה אינו ולד ואין אמו טמאה לידה מדין תורה:

כט איזהו צורת פני אדם אמרו בגמ׳ [כ״ג ב] המצח והגבינים כלומר גביני עינים והעינים והלסתות וגבות הזקן והם הסנטרים הם הלחיים התחתונים אמנם בגמ׳ יש מחלוקת אם הכפולים כעינים וכו׳ צריך שהשנים יהיו מצורת אדם או די באחד מהם והרמב״ם פסק דצריך שנים וי״א דבאחד מהם די [מ״מ שם בשם י״א] אבל הפה והאזנים והאף דינן כשאר הגוף ואינו מעכב אם אינם כצורת אדם ולדידן אין נ״מ כמ״ש מפני שאין אנו בקיאין בצורות:

ל כתב הרמב״ם [פ״י הל׳ י׳] המפלת דמות נחש אמו טמאה לידה מפני שגלגל עיניו עגול כשל אדם המפלת דמות אדם שיש לו כנפים של בשר אמו טמאה לידה נברא בעין אחד וירך אחד אם היו מן הצד הרי הוא כחצי אדם ואמו טמאה לידה ואם היו באמצע אמו טהורה שהרי זו ברייה אחרת עכ״ל ודבריו תמוהים דכיון שפסק מקודם בהכפולים דבעינן כולם א״כ מה מועיל מה שגלגל עיניו עגול כשל אדם והא בעינן צורת פנים כולה וכבר השיגו הראב״ד ע״ש וגם מה מועיל עין אחד וירך אחד ואלו שאומרים כן בגמ׳ בוודאי ס״ל דלא בעינן כל צורת אדם אבל לפי מה שפסק דבעינן כל צורה קשה ויותר מזה קשה דבגמ׳ [כ״ג א] מבואר להדיא דהמפלת דמות נחש אין אמו טמאה לידה רק לר״מ דס״ל דלא בעינן צורת אדם אבל למאן דס״ל דבעינן צורת אדם אינה טמאה לידה והרמב״ם פוסק כן ואיך פסק בזה שטמאה לידה:

לא ויראה לי בטעמו משום דמצינו בגמ׳ [כ״ד ב] שאחד הורה למעשה דבדמות נחש טמאה לידה ושלחו ר״ג ור׳ יהושע אחריו לגעור בו ואח״כ נזכר ר״י שהוא בעצמו הורה לו כן מטעם שגלגל עיניו עגול כשל אדם ע״ש הרי נראה להדיא דאף ע״ג דלכאורה דין נחש כבהמה וחיה שמטעם זה רצו ר״ג ור״י לגעור בו כסתמא דהש״ס מקודם [בד׳ כ״ג א] ואח״כ נזכרו שאין נחש דומה לכולם והורו כן הלכה למעשה ש״מ דנחש חלוק מכולם וטעמא דמילתא דאף ע״ג דקודם החטא היה נכלל בכלל החיות כדכתיב והנחש היה ערום מכת חית השדה וגו׳ מ״מ אחר החטא אינו בכללם אלא חיה הרומשת [תוס׳ שם ד״ה ליתני] ולכן דינו חלוק מכולם והמפלת דמות אדם שיש לו כנפים הכוונה שבכל הדברים יש לו דמות אדם אלא שנתוספו לו כנפים ונברא בעין אחת וירך אחד ס״ל דאע״ג דבעינן שתי עינים זהו כשכל גופו דמות חיה או בהמה אבל כשיש לו ירך כאדם משלים בזה חסרון העין השני [אך בגמ׳ כ״ג ב אמר זה רבא ורבא ס״ל מקודם דדי בעין אחת ע״ש וא״כ לדידן אינו כן אך הרמב״ם נראה דס״ל דלכ״ע כן הוא וצ״ע]:

לב עוד כתב נברא ושט שלו אטום או שהיה חסר מטיבורו ולמטה והרי הוא אטום או שהיתה גלגלתו אטומה או שהיו פניו טוחות ואין לו היכר פנים או שיש לו שתי גבין ושתי שדרות או שהפילה בריית ראש שאינו חתוך או יד שאינו חתוך כל נפל מאלו אינו ולד ואין אמו טמאה לידה אבל אם הפילה יד חתוכה ורגל חתוכה הרי חזקתה מולד שלם ומצטרפין לרוב אבריו עכ״ל:

לג וכל דבריו תמוהין דזה שכתב חסר מטיבורו ולמטה אמרו זה בגמ׳ [כ״ג א] למאן דס״ל טריפה חיה אבל למאן דס״ל טריפה אינה חיה די עד הארכובה ע״ש ואנן הא קיי״ל דטריפה אינה חיה [כ״מ] ועוד למה השמיט מה דאיתא שם ושטו נקוב טמאה לידה ע״ש [שם] ועוד למה השמיט מה דאיתא שם המפלת כמין אפקתא דדיקלא דידיו ורגליו על כתפו ומלמטה הוא בלא צורה אמו טהורה ע״ש [שם] ועוד בזה שכתב ביד חתוכה ורגל חתוכה למה השמיט מה שאמרו בגמרא [כ״ח א] דאין נותנין לה ימי טוהר שמא הרחיקה לידתה כלומר שמא עברו כמה ימים שיצא רוב הולד לאברים [רש״י ד״ה אומר] וא״כ שמא עברו ימי טהרתה כמה ימים [המ״מ]:

לד והנלע״ד בטעמו של הרמב״ם ז״ל דבאמת לפירש״י ותוס׳ אינו מובן מה שייך עניין זה לטרפות אטו הנפל לאו טריפה הוא אף כשכולו שלם הלא אינו חי ועוד דבעין אחד וירך אחד נתבאר דטמאה לידה היש לך טריפה גדולה מזה שחסר ירך השני ובוודאי לא הלכו בזה רק אם יש לו תמונת אדם

טמאה לידה וזה שאמר רבא שם ושטו אטום טהורה נקוב טמאה לאו משום דס״ל טרפה חיה כפירש״י ותוס׳ ע״ש אלא משום דבנקוב יש בו עכ״פ תמונת אדם ולא באטום ולכן הרמב״ם ז״ל כשכתב דושטו אטום טהורה ממילא מוכח דבאינו אטום טמאה יהיה מה שיהיה ולא חש להאריך בזה׃

לה וגם מה שפירש״י גולגלתו אטומה חסירה לא נ״ל להרמב״ם דאטום הוא לשון סתימה ולא לשון חסרון ומפרש פי׳ אחר בגמ׳ וז״ל הש״ס ת״ר המפלת גוף אטום אין אמו טמאה לידה ואיזה גוף אטום רבי אומר כדי שינטל מן החי וימות וכמה וכו׳ ר׳ זכאי אומר עד הארכובה ר׳ ינאי אומר עד לנקביו ר״י וכו׳ עד מקום טיבורו בין ר״ז לר״י איכא בינייהו טריפה חיה בין ר״י לר״י איכא בנייהו דר״א ניטלה ירך וכו׳ אמר ר״פ מחלוקת ממטה למעלה אבל מלמעלה למטה אפילו כל דהו טהורה וכן אמר רב גידל אמר ר״י המפלת את שגולגלתו אטומה טהורה ואמר ר״ג אר״י המפלת כמין אפקתא דדיקלא טהורה עכ״ל הש״ס וע״ש ברש״י ותוס׳׃

לו ומפרש לה הרמב״ם המפלת גוף אטום כלומר שכל הגוף אטום ואין בו הפרש בין אבר לאבר טהורה ושואל הש״ס וכמה גוף אטום כלומר דוודאי כשכל גופו מראשו ועד רגליו בשלימות אלא שאין בו הפרש אברים דטמאה לידה שהרי דמות אדם לו אלא וודאי דמיירי כשאינו שלם א״כ כמה הוא לזה אומר רבי כדי שינטל וכו׳ כלומר אם עד שיעור זה הוא אטום טהורה אבל אם בשיעור זה דינטל מן החי וימות אינו אטום טמאה לידה אף שהוא טרפה ושאל וכמה ינטל וכו׳ ר״ז אומר עד הארכובה כלומר דכשיש בו עד הארכובה והוא אטום טהורה אבל אם הארכובה מפורד טמאה ר׳ ינאי אומר עד לנקביו אם אטום טהורה אבל כשהנקבים מפורדים טמאה ר׳ יוחנן אמר עד טיבורו כלומר דאם אינו אלא עד טיבורו טהורה דעד טיבורו ליכא חיתוך בגוף ונמצא דוודאי מודה הרמב״ם דגם עד הארכובה טהורה אם הוא אטום אלא שלא חש להאריך ומילתא דפסיקא נקיט כמו שדקדק בלשונו הטהור או שהיה חסר מטיבורו ולמטה והרי הוא אטום עכ״ל כלומר דעד טיבורו הרי הוא אטום שאין בו חיתוך כלל וזה שאמרו בגמרא אבל מלמעלה למטה אפילו כל דהו טהורה ה״פ אפי׳ כל דהוא אטום כלומר שרק ראשו אטום אף כשכל הגוף חתוך וכמו שמסיים המפלת או שגולגלתו אטומה טהורה כלומר אף כשכל הגוף חתוך׃

לז וזה שהשמיט אפקתא דדיקלא מפני שמפרש דהכוונה שהוא כמו דקל ואין בו חיתוך אברים וזהו ממש אינו חתוך שיתבאר והיינו הך וזה שהזכיר יד שאינו חתוך עם ראש שאינו חתוך נ״ל דטעות הדפוס הוא וצ״ל גוף שאינו חתוך דכן הוא בגמרא [כ״ד ב] ואינו חתוך אינו אטום דאטום יכול להיות שהאברים חתוכים כלומר ניכרים כמין סדקים רק הוא אטום שאין בו אויר ולכן אם כל הגוף עשוי כך טמאה דעכ״פ הוי גוף שלם וטמאה ורק אם האוטם מטיבורו או מארכובה או מנקביו טהורה כמ״ש אבל אינו חתוך מקרי שאין ניכר בו שום הפרש ולכן אפילו בכל גופו טהורה וזה הוא אפקתא דדיקלא כמ״ש׃

לח וזה שכתב אבל אם הפילה יד חתוכה ורגל חתוכה כלומר שני אברים שיש להם פירוד בהאצבעות וא״כ אף שאברים לאו כלום הוא מ״מ כיון דהם חתוכים בוודאי באו מגוף שלם וזהו שאומר הרי חזקתה מולד שלם ומצטרפין לרוב אבריו עכ״ל וה״פ דאם אח״כ יצאו עוד אברים וניכר שכל גופו יצא נותנין לה ימי טומאה וימי טהרה מזמן יציאת היד והרגל ואם לא יצא אח״כ שום דבר אמרינן דמקודם יצא במיחוי הדמים וממילא דנותנין לה רק ימי טומאה ולא ימי טהרה מפני הספק דאימא הרחיקה לידתה [ולפ״ז אתי שפיר הכל ודו״ק]׃

לט יוצא דופן אין אמו טמאה לידה ואין לה לא ימי טומאה מפני הלידה ולא ימי טהרה דכתיב אשה כי תזריע וילדה זכר עד שתלד ממקום שמזרעת ולא עוד אלא אפילו דם קושי שטיהרה התורה מזיבה כמו שנתבאר אינו אלא בילדה דרך הרחם אבל אם היתה מקשה וילדה דרך הדופן הוה דם הקושי הבא דרך הרחם נדה או זיבה כפי הימים שעומדת בהן ומ״מ דם היוצא מן הדופן ג״כ טמא דכיון דהדם היה במקור אף שיצא דרך מקום אחר קיי״ל מקור מקומו טמא כלומר כיון שנגע במקור טמא הדם [מ״א ב] אבל האשה אינה טמאה אא״כ הדם יוצא דרך המקור וכך אמרו חז״ל [שם] מניין שאין אשה טמאה עד שיוצא מדוה מדרך ערותה שנאמר ואיש אשר וגו׳ ע״ש ודע דמקור מקורו טמא אינו אלא לעניין דם נדה עצמו אבל דם מכה או דם מגופה שאינו אדום שנגע במקור בזה קיי״ל דמקור מקומו טהור דשני פלוגתות הן רשב״ג ורבי פליגי בדם כמה [ט״ז א] וקיי״ל כרבי דטהור ור״ש ורבנן פליגי בדם נדה עצמה [מ״א ב] וקיי״ל כחכמים דטמא וזה מבואר מדברי הרמב״ם שבכאן בפ״י דין ה׳ פסק דטמא וכן בפ״א ממשכב ומושב דין ט׳ ע״ש ואלו בפ״ח מהלכות איסורי ביאה דין י״ד ובפ״א ממשכב דין ח׳ פסק דטהור וכן מתבאר מדברי רש״י [מ״א ב ד״ה רבנן ולחנם טרח בזה הגאון נודע ביהודה תנינא יו״ד סי׳ צ״ז ע״ש]׃

מ נחתך הולד במעיה ויצא אבר אבר בין שיצא על סדר האברים כגון שיצא הרגל ואחריה השוק ואחריה הירך בין שיצא שלא על הסדר אינה טמאה לידה עד שיצא רובו ואם יצא ראשו כולו כאחת ה״ז כרובו ואם לא נחתך ויצא כדרכו משתצא רוב פדחתו הוה כילוד אע״פ שנחתך אח״כ ואפילו לא יצא לחוץ ממש אלא חוץ לפרוזדור ג״כ הוה כילוד וזה שאינה טמאה לידה בלא רובו זהו מדאורייתא אבל מדרבנן טמאה לידה אפילו באבר אחד

כשיצא ולכן אם הוציא העובר את ידו והחזירה טמאה לידה מדרבנן וממילא דזהו רק לימי טומאה אבל ימי טהרה אין נותנין לה עד שיצא כולו או רובו או ראשו כמ״ש ולפי מה דקיי״ל א״א לפתיחת הקבר בלא דם טמאה נדה גם מן התורה באבר אחד [עי׳ ש״ך סק״ט] והרמב״ם בפ״י דין ז׳ שלא הזכיר זה מפני שהולך לשיטתו דס״ל דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם כמ״ש כמה פעמים:

מא כתב הרמב״ם שם דין י״ב פעמים יקפה מהדמים שנוצר מהם האדם חתיכה כמו לשון השור ותהיה כרוכה על מקצת הולד והיא הנקראת סנדל ולעולם לא יעשה סנדל זה אלא עם ולד אבל חתיכה שנוצרה לבדה בלא ולד אינה נקראת סנדל ורוב העוברים לא יהיה עמהם סנדל ופעמים יכה המעוברת דבר על בטנה ויפסד העובר ויעשה כסנדל זה ופעמים ישאר בו היכר פני ופעמים ייבש הולד וישתנה ויקפאו עליו הדמים עד שלא ישאר בו היכר פנים לפיכך המפלת זכר וסנדל עמו אע״פ שאין היכר פנים לסנדל ה״ז תשב לזכר ולנקבה שמא סנדל זה נקבה היה וחומרא החמירו בו לטמא משום ולד אע״פ שאין בו צורת פנים הואיל והיא טמאה לידה מפני הולד שעמו עכ״ל כלומר דבאמת הא דחוששין לנקבה מפני הסנדל אינו מדין גמור דהא נתבאר דבלא צורה אין חוששין לולד וכ״ש בסנדל אלא החמירו לחוש להסנדל הואיל והיא טמאה בלא״ה מפני הולד האחר:

מב עוד כתב החותלת העבה שהוא כמו חמת שבתוכה נוצר הולד והיא מקפת אותו ואת הסנדל אם היה עמו סנדל וכשיגיע זמנה לצאת קורע אותה ויוצא היא הנקראת שליא ותחלת ברייתה דומה לחוט של ערב וחלולה כחצוצרות ועבה כקורקבן התרנגולים ואין שליא פחותה מטפח עכ״ל וכתב המגיד משנה דעכשיו בזמה״ז מטמאין אותה אפילו בפחות מטפח שלא יבא הדבר לכלל טעות עכ״ל ולפי מה דקיי״ל אין פתיחת הקבר בלא דם ודם טוהר לא נהגה אצלינו בלא״ה טמאה בכל עניין ומ״מ יש נ״מ דחיישינן לטומאת נקבה ולא תוכל ליטהר בתוך הי״ד יום וכן בכל החששות שאנו חוששין לולד יש נ״מ לעניין זה גם אצלנו דבלא זה אם נפסק הדם היתה ביכולת למנות ז׳ נקיים וליטהר ועכשיו עד עבור י״ד יום אין ביכולתה ליטהר [עי׳ ש״ך סק״ג וזהו כוונתו ע״ש]:

מג המפלת שליא תשב לזכר ולנקבה לא שהשליא ולד אלא שאין שליא בלא ולד ובוודאי נמוח הולד ולא חיישינן לנדה כיון דוודאי היה ולד כן הוא במשנה [כ״ד ב] וכ״כ הרמב״ם שם ויש להבין מי עדיפא שליא מנפל שאין בו צורת אדם וצ״ל דוודאי עדיפא דכיון דיש שליא בוודאי נגמרה הצורה כאדם אלא שאח״כ נמוח דכן קים להו לחז״ל וכן מבואר להדיא ממשנה שאחריה ע״ש [דר״ש ס״ל נימוק הולד ורבנן לא ס״ל כן ודו״ק]:

מד אמרו חז״ל [שם] דדרכה של שליא לצאת אחרי הולד אבל לא קודם הולד ולכן אם אירע שמקודם יצא השליא ואח״כ יצא ולד אין אומרים שמא השליא הוא מולד הבא אחריו אלא וודאי הוא ולד אחר ולכן אם הולד הוא זכר חוששין לנקבה גם כן מפני השליא ונותנין לה י״ד יום ימי טומאה וכן בנפל לא תלינן אפילו השליא הבאה אחריה בהנפל שאין דרך השליא לבא אלא אחר ולד של קיימא ולכן אם הנפל היה זכר חוששין לנקבה ג״כ מפני השליא כמ״ש ואם הולד או הנפל נקבה אין נ״מ בהשליא ולדינא אין נ״מ כי בלא״ה אין נ״מ לדידן דלא נהגינן בימי טוהר כמ״ש:

מה אבל שליא הבאה אחר ולד גמור תולין את השליא בהולד ואין חוששין שמא ולד אחר הוא משום דבכל ולד בהכרח שיהיה שליא עם הולד ואפילו נמשך הרבה ימים שיצא השליא אחר הולד מ״מ תולין בהולד ובוודאי שהולד קרע השליא ויצא וכתב הרמב״ם שם דתולין השליא בהולד עד אחר כ״ג יום ובגמ׳ [כ״ז א] איתא אמר רבב״ח אר״י מעשה ותלו את השליא בולד עד כ״ג יום א״ל רב יוסף עד כ״ד אמרת לן ופסק הרמב״ם כמותו [כ״מ] דאין בזה פלוגתא אלא רב יוסף הזכירו שאמר בעצמו עד כ״ד יום וזהו כוונת הרמב״ם שכתב עד אחר כ״ג והיינו כ״ד וזה שלא כתב הרמב״ם לשון עד כ״ד כדי שלא לטעות לאמר עד ועד בכלל או אפשר דבזה תיקן הרמב״ם דברי הש״ס דלכאורה קשה איך נחלף לרבב״ח בין כ״ד לכ״ג אלא דה״פ דר׳ יוחנן א״ל לרבב״ח עד אחר כ״ג ושכח תיבת אחר והזכירו רב יוסף וזה שאמר עד כ״ד אמרת לן כלומר שאמרתה לנו עד אחר כ״ג דממילא הוא עד כ״ד ולכן כתב הרמב״ם לשון זה [כנ״ל]:

מו אמנם יש לתמוה בזה דבגמ׳ שם מסקינן דלמאן דס״ל יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין תולין השליא עד ל״ג יום ע״ש והרמב״ם פסק בפ״א מיבום דאין הולד יוצא מחזקת נפל עד שיוולד לט׳ חדשים גמורים ע״ש והטעם הוא משום דיולדת לט׳ אינה יולדת למקוטעין כמ״ש באהע״ז סי׳ קנ״ו ע״ש ולפ״ז הו״ל לפסוק בכאן עד ל״ג יום אך האמת הוא דרבינו הרמ״א באה״ע שם תמה על זה שהרי אנו רואים בחוש דיולדות למקוטעין ע״ש ולכן הרמב״ם חשש בשני המקומות לחומרא והדין המבואר שם הוא מדרבנן ע״ש ולפיכך החמירו בזה שם וכן צ״ל על דברי הטור והש״ע סעי׳ ד׳ שכתבו ג״כ דין זה ושם ג״כ כתבו כהרמב״ם ע״ש [והס״ט סקי״ד תירץ תירוץ אחר ולא נתבררו לי דבריו וכן מ״ש בסקט״ו על הכ״ג יום צ״ע ודברינו ברורים בס״ד ודו״ק]:

מז הפילה דמות בהמה חיה ועוף ושליא קשורה בו אין חוששין לולד אולי יש בתוך השליא דכיון שקשורה בו הרי היא מהם ואם אזנה קשורה בו כתב הרמב״ם שם דמטילין עליה חומר שתי ולדות שאני אומר שמא נימוח שפיר מרוקם שהיה בשליא זו ושמא נימוחה השליא של שפיר זה שהוא דמות בהמה וחיה עכ״ל ודבריו תמוהים דהן אמת דבגמ׳ יש ג״כ לשון זה [כ״ו א] באמת פירש״י דזהו לר״מ דס״ל דהמפלת דמות בהמה הוי כולד אבל לרבנן דאין לזה דין ולד לא שייך חשש שני ולדות רק דחיישינן לשליא זו שמא היה בה ולד והשליא של דמות הבהמה י״ל דנימוחה וא״כ הרמב״ם שפוסק כרבנן איך כתב לשון חומר דשני ולדות ויראה לי דלהרמב״ם הוה דחיקא ליה לאוקמי דלא כהלכתא ולכן מפרש דזהו גם לרבנן וכגון שהפרצוף פני אדם דבכה״ג הוי ולד כמו שנתבאר ורש״י ז״ל ס״ל דבכה״ג תולין השליא בו כמו בולד גמור אפילו אינה קשורה והרמב״ם ז״ל ס״ל דרק בולד גמור תולין ולא בדמות בהמה אף שהפרצוף פני אדם:

מח כתב הרמב״ם כל אלו שחוששין לשליא אין נותנין להן ימי טוהר עכ״ל וכוונתו ברורה לשליא שעם ולד או נפל שחוששין להשליא בפ״ע כגון שיצא קודם הולד או שליא שעם נפל או עם בהמה חיה ועוף שחוששין להשליא בפ״ע אינו אלא לחומרא שנותנין לה ימי טומאה דנקבה אבל ימי טהרה אין נותנין לה ע״פ השליא והימי טהרה הם לפי הולד האחר ואם אין להאחר ימי טהרה כלל כגון נפל שעדיין לא נגמרו מ׳ יום או דמות בהמה אין לאשה זו ימי טהרה כלל אבל אין כוונתו להמפלת שליא בלבד שהרי כבר כתב דהמפלת שליא תשב לזכר ולנקבה והיינו ימי טומאה דנקבה וימי טהרה דזכר והרי יש לה ימי טהרה אלא וודאי דכוונתו כמ״ש עוד כתב דכל מי שהפילה דבר שאינו ולד או שפיר בתוך מ׳ יום שעדיין לא נגמר צורתו אם יצא עמו דם ה״ז נדה או זבה ואם יצא יבש בלא דם ה״ז טהורה עכ״ל וזהו לשיטתו בפ״ה דפסק דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם אבל לדידן דקיי״ל דא״א לפתיחת הקבר בלא דם בכל עניין טמאה נדה אם היא בימי נדה או זבה אם היא בימי זיבה [מ״מ]:

מט מי שילדה זכר ונקבה תאומים תשב לנקבה דכל שיש נקבה הרי יש לה ימי טוהר שלה וכ״ש ימי טומאה וממילא דימי הזכר נבלעין בהם ילדה טומטום או אנדרוגינוס תשב לזכר ולנקבה מפני שהם ספיקות ילדה תאומים אחד זכר והשני טומטום או אנדרוגינוס תשב לזכר ולנקבה וג״כ מטעם שנתבאר ואם האחת נקבה והשני טומטום או אנדרוגינוס תשב להנקבה בלבד דאפילו אם הם זכרים הדין כן כמו שנתבאר ונ״ל דאפילו מאן דס״ל בגמ׳ דאנדרוגינוס הוה בריה בפ״ע מ״מ ימי טהרה דזכר יש לו מדלא מצינו בש״ס שיש נ״מ לעניין זה:

נ האשה שהוחזקה מעוברת וילדה ואין ידוע מה ילדה כגון שעברה בנהר והפילה שם או שהפילה לבור או שהפילתו וגררתו חיה ה״ז בחזקת שהפילה ולד ותשב לזכר ולנקבה אבל אם לא הוחזקה מעוברת והפילה ואינו ידוע מה הפילה הרי זו ספק יולדת ותשב לזכר ולנקבה ולנדה ושליא שיצאת מקצתה ביום הראשון ומקצתה ביום השני מונין לה מראשון אך לעניין ימי טוהר חשבינן מן השני להחמיר [ב״ק י״א א] והיינו שהדמים שתראה בט״ו עדיין טמאים דאולי הוא י״ד והיא נקבה:

נא ודע דרבותינו בעלי התוס׳ הקשו בכמה מקומות בדינים שנתבארו דחוששין הכל להחמיר והא כמה דינים יש שיש בהם ספק ספיקא כמו בדין שנתבאר דחשבינן הי״ד מן השני וטמאה בט״ו לראשון הא איכא ספק ספיקא שמא יצא רובו ביום הראשון ושמא הוא זכר ותרצו דאם תראה יום מ״א נתירה ג״כ משום ספק ספיקא להיפך דשמא לא יצא רובו ביום ראשון ועוד שמא היא נקבה ונמשך הטהרה עד פ׳ וכיון שיסתורו זא״ז לא אזלינן בתר ספק ספיקא [שם ד״ה דקא] ויש מקומות שלא יעלה תירוץ זה אמנם מדברי הפוסקים נראה שלא הלכו בדינים אלו אחר ספק ספיקא מפני שהמה מדברים המסורים לנשים ולע״ה ולא ידעו לדקדק בספק ספיקא ויבואו לטהר את הטמאה [וכ״כ הס״ט סקי״א] וגם מדברי התוס׳ בעצמם בנדה [כ״ט א ד״ה תשב] מתבאר כן ע״ש היטב:

נב כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ב היתה מקשה לילד ושמעה קולו של ולד חשוב כילוד שא״א שלא הוציא ראשו חוץ לפרוזדור עכ״ל והיא גמ׳ מפורשת בנדה [מ״ב ב] וברמב״ם לא מצאתי דין זה וגם בפ״א [הל׳ ט״ו] ממילה שכתב הוציא העובר את ראשו ממעי אמו בין השמשות וכו׳ לא הזכיר דין זה דבשמיעת קול הוי כילוד ובגמ׳ שם אמרו זה גם לעניין מילה ע״ש ונעלם ממני טעמו שהשמיט זה ולא ראיתי מי שהתעורר בזה וגם לא הזכיר דחוץ לפרוזדור הוה כילוד וגם במילה לא הזכיר פרוזדור כבגמ׳ וצע״ג [וזה דוחק לומר דמשום דעיקר דין פרוזדור הוא בחולין ע״ב א לר׳ ישמעאל ולא לר״ע והלכה כר״ע ע״ש דאטו ר״ע פליג בזה אלא דלדידיה א״צ לזה ע״ש ודו״ק]:

נג יש מהגדולים שהורה באשה שישבה על המשבר ואחזוה צירים וחבלים וקראו למילדת וסברו שתלד מיד ואח״כ עברו הצירים והחבלים והלכה עוד כירח ימים עד שילדה והורה דאסורה לבעלה דיושבת על המשבר הוה כפתיחת הקבר כדמוכח בשבת [קכ״ט א] שאמרו מאימתי פתיחת הקבר משתשב על המשבר ע״ש ואנן קיי״ל דא״א לפתיחת הקבר בלא דם [תשו׳ נ״ש סי׳ ט׳] והשיגו עליו כמה גדולים דזה היה נחשב פתיחת הקבר אם היתה יולדת אח״כ אבל כיון שנמשך זמן רב איגלאי מילתא שטעות היתה ולא היתה יושבת על המשבר כלל ורק כאבים אחזוה ומשנה מפורשת בפ״ז דאהלות

דמפתיחת הקבר א״א לה שתלך ע״ש ולכן דחו הוראה זו ומותרת לבעלה [כרו״פ בסי׳ זה ושבו״י בס׳ סולת למנחה וס״ט סקכ״ה והנוב״י בס׳ תשובה מאהבה סי׳ קי״ד ובעל תשובה מאהבה וכן יש להורות:

נד הב״ח ז״ל בסי׳ זה הביא תשו׳ מהרי״ו בשם ראבי״ה בתינוק שצעק במעי אמו ואמו לא היתה מקשה לילד ומשמשה והרגישה שהראש לא יצא חוץ לפרוזדור ושעדיין מונח בתוך החדר ואח״כ ביום ג׳ נולד ופסק דמונין מיום הלידה ולא מיום הצעקה דאע״ג דבגמ׳ שם מבואר דכשצעק וודאי הוציא ראשו חוץ לפרוזדור זהו כשהאם אינה סותרת אבל כשהיא אומרת בבירור שלא הוציא ראשו עדיין נאמנת ובגמ׳ שם לא שאלו להאם משום דטרודה בצערה ואין ביכולתה להרגיש בזה אבל כאן שלא היתה מקשה לילד ולא היה לה צער נאמנת ע״ש ואם קבלה נקבל דלכאורה מלשון הגמ׳ משמע דא״א להיות באופן אחר וצ״ע בכל זה ועכ״פ מזה וכן מהשמטת הרמב״ם דין זה נראה להדיא דלא הו״ל פסיקא להו לרבותינו דבר זה ואולי יש מאיזה מקום סתירה לזה [ועי׳ נודע ביהודה תנינא יו״ד סי׳ ק״כ שפסק לאיסור במעשה כזה]:

נה כתב הרשב״א שתורת הבית היולדת תאומים מונין לה מן האחרון בין לימי טומאה בין לימי טהרה כיצד ילדה נקבה קודם שקיעת החמה ונקבה אחרת לאחר שקיעת החמה מונין לה שבועיים מולד שני וכן הדין לימי טוהר וה״ה ליולדת שני זכרים ואם ילדה נקבה לפני שקיעת החמה וזכר לאחר שקיעת החמה מונין לה מן הנקבה לפי שימי טומאה וימי טהרה של זכר נכללים בתוך ימי הנקבה ילדה נקבה קודם שקיעת החמה ונפל לאחר שקיעת החמה ואין ניכר אם זכר אם נקבה הולכים באלו לחומרא ומונין לה שבועיים מן הנפל שמא נקבה היא וימי טהרה מן הראשון [ולא משני פ׳ יום] שמא הנפל זכר היה וכן הדין כשילדה זכר לפני שקיעת החמה ונפל לאחר שקיעת החמה מונה שבועיים מן האחרון שמא נקבה היא וימי טהרה מן הזכר עכ״ל והביא ראיה מכריתות [ט׳ ב] ע״ש:

נו והנה לאשר נתבאר בכאן מה שצריכה לישב לזכר ולנקבה ויש שצריכה לישב לזכר ולנקבה ולנדה ע״כ יש לבאר הדינים בזה וז״ל הרמב״ם ספ״י כל מקום שנאמר תשב לזכר ולנקבה כיצד דינה תהיה אסורה לבעלה י״ד יום כיולדת נקבה ז׳ הראשונים וודאי וז׳ השניים מספק ואין נותנין לה ימי טוהר רק עד ארבעים יום כיולדת זכר ואם ראתה דם אחר הארבעים עד שמונים אינו דם טוהר אלא ספק דם נדה או ספק דם זיבות אם בא בימי הזיבה וכן אם ראתה דם ביום שמונים ואחד בלבד ה״ז ספק נדה ותשב שבעת ימי הנדה שמא נקבה ילדה שאין לה וסת נדות עד אחר מלאות:

נז וכל מקום שנאמר תשב לזכר ולנקבה ולנדה כיצד דינה תהיה אסורה לבעלה י״ד יום כיולדת נקבה ואם ראתה דם ביום אחד ושמונים ה״ז ספק נדה וכן ראתה ביום ע״ד וביום פ״א ה״ז ספק נדה וכן אם ראתה ביום מ״א אף ע״פ שראתה ביום ל״ד ה״ז ספק נדה ואסורה לבעלה עד ליל מ״ח כיולדת זכר ואין נותנין לה ימי טוהר כלל כנדה והרי היא כמו שלא ילדה וכל דם שתראה מיום שהפילה עד פ׳ ימים אם בא בימי נדתה ה״ז ספק נדה וכו׳ עכ״ל:

נח והרמב״ם ז״ל האריך בזה לפי שיטתו בימי נדות וזיבות שתלוי רק בהימים ולא בהראיות ולעולם היא מונה מיום לידתה ימי נדות וימי זיבות ולשיטת רוב הפוסקים דאין תלוי בזה רק בראיות ממש כמו שבארנו בזה בסי׳ קפ״ג אותן בעלי הספקות לא יצאו לעולם לכלל וודאי אלא אם אחר פ׳ ימים של המפלת תשב י״ח ימים נקיים ואז תחזור לימי נדותה אבל בלא זה לעולם היא בכלל ספק נדה ספק זבה כמובן ועתה אין נ״מ בכל דינים אלו כי אצלינו אין חילוק בין נדה לזבה ועל כולן יושבות ז׳ נקיים וגם דם טוהר אין לנו ורק בארנו לפי עיקר דין הגמ׳ ויגדיל תורה ויאדיר:

סימן קצה

א דיני דברים האסורים בימי נדתה ובו כ״ח סעיפים

ידוע שנדה היא ככל העריות שכל העריות הן בכרת וכן נדה היא בכרת ובעניין ההרחקה ממנה איננה שוה לכל העריות יש בדברים שהחמירו בה יותר מבכל העריות כמו ליתן בידה או ליטול מידה וכיוצא בזה כמו שיתבאר לפנינו ויש שהקילו בה יותר כמו שמותר ליהנות בראייתה ובכל העריות פשיטא שאסור אפילו ההסתכלות וכן יחוד דבכל העריות אסור להתייחד ועם אשתו נדה היאור מותר וכן אמרו חז״ל [סנהד׳ לז.] סוגה בשושנים התורה העידה עלינו שאפילו כסוגה בשושנים לא יפרצו בה פרצוה כלומר באזהרה קלה ובהבדלה מועטת נפרשים מן העבירה [רש״י] וכשאומרת כשושנה אדומה ראיתי מיד פורש ממנה [תוס׳]:

ב והטעם כמ״ש הרא״ש סוף נדה בקיצור הלכות נדה חז״ל ומשעת ראייתה עד שתטבול יש לה להתרחק קצת מבעלה בדברים שאפשר כי התורה אסרה יחוד של כל העריות וגם נדה היא בכרת בשאר כל העריות אלא שהדבר קשה לייחד מיחוד אשתו נדה ומצאו רמז מן המקרא להתיר וכו׳ ובשביל שמתייחד תדיר עמה עשו גדר וסייג שיזכור את נדותיה עכ״ל ועוד דהאמת דעל כולם יש טעם הגון וירדה תורה לסוף דעתו של יצה״ר שהדבר שלא טעם מעולם יצרו בוער כאש ולכן גם באשתו נדה כשעדיין לא בעל כגון שפירסה נדה תיכף לאחר החופה אסור להתייחד עמה כדאיתא ריש כתובות מפני שיצרו תוקפו הרבה משא״כ כשבעל אין יצרו תוקפו ולכן בכל העריות אסור היחוד וההסתכלות משא״כ באשתו נדה ולא יבא ע״י זה לידי מכשול ח״ו ולעניין זה מקרי יש לו פת בסלו ולכן נגד זה מפני שעכ״פ הוא עמה תדיר הוכרחו חז״ל לעשות ההרחקות בדברים שאפשר דאל״כ ההתקרבות כשהוא עמה תדיר יביאום ליד מכשול כמ״ש הרא״ש:

ג ולפיכך חייב אדם להתרחק מאשתו בימי נדותה עד שתטבול ואין שום חילוק בין ימי נדותה לימי ליבונה ואפילו לא הלכה למקוה זמן הרבה היא נדה גמורה ובנדתה היא עד שתבא במי מקוה ובזמן הקדמון יש שהיה מנהגם לטבול שתי טבילות אחת אחר נדתה והשנית אחר ימי ליבונה [תוס׳ שבת יב. ד״ה בימי] ולכן היו מקילים בנגיעה בימי הליבון לפי שיצאה מאיסור תורה אבל עכשיו שאינה טובלת עד ימי טהרתה לגמרי עומדת באיסורה הקודם:

ד ולא ישחוק עמה הרבה ולא יקל ראש עמה בדברים אם מרגילין לערוה וכ״ש קלות ראש במעשים שמא ירגיל לעבירה וכך דרשו באבות דר׳ נתן [פ״ב] ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים כלומר דברי הרגל דבר ת״ל לא תקרב כלומר אפילו דברים המביאים ליד קירוב מדלא כתיב לא תבא עליה אבל בייחוד מותר כמו שבארנו:

ה ולא יגע בה אפילו באצבע קטנה ולכן אסור לו ליתן לה דבר מידו לידה אפילו דבר ארוך מפני חשש נגיעה ולא פלוג רבנן וכן לא יקבל מידה שום דבר מטעם זה ואפילו לזרוק דבר מידו לידה או מידה לידו אסור בכל עניין בין שהזריקה הוא במשך שוה בין שהזריקה למעלה או למטה אסור דהרחקה עבוד רבנן מפני שהוא עמה בתדירות לכן צריך זהירות יתירה כדי שלא יכשלו וכן אין לה להחזיק גחלים בכלי בידה והוא יתחמם בהם אלא תעמיד הכלי על הארץ וכן כשאוחזת אש בידה לא יבעיר ממנה שום דבר כמו שפופרת של טאבא״ק וכיוצא בזה דההבל מחבר ויש בזה התקרבות וכן אין ליטול תינוק מידה או היא מידו וכן ליגע בבגדיה כשהיא לבושה בהם אסור [עפ״ת סק״ג בשם תשב״ץ ותמיהני איזה עניין הוא לחי נושא א״ע ומ״ש בסק״ב בשם הנו״ב דבכפר שאין אשה אחרת רשאי הבעל לעמוד בעת טבילתה ולהחזיק בה משום דבזמן מועט לא חיישינן לתקלה ע״ש בוודאי כן הוא דאפילו אי חיישינן גם לזמן מועט י״ל כדאמרי׳ בפסחים י״א. הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיני׳ ע״ש וה״נ כן הוא ודו״ק]:

ו שנו חכמים במשנה [שבת יא.] לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה כלומר דטהור עם הזבה אסור מטעם אחר בזמן המשנה שהיו שומרים לאכול בטהרה אלא אפילו אם הוא ג״כ טמא אסור מפני הרגל עבירה ולכן אסור שיאכל הבעל עם אשתו נדה ביחד והרמב״ם ספי״א כתב דהאיסור הוא כשאוכלין בקערה אחת דווקא והראב״ד כתב שאפילו על שולחן אחד אסור וכן פסקו הטור והש״ע סעי׳ ג׳ ע״ש וזהו בימיהם שהיה להם שולחנות קטנים ולפני כל אחד היה שולחן בפ״ע ואצלנו שכל בני הבית אוכלין על שולחן גדול אחד לא שייך זה ונראה שזה הוא דעת הרמב״ם אבל רבותינו אלה ס״ל דעכ״פ צריך איזה היכר בינו לבינה או שכל אחד יאכל במפה בפ״ע או שום שינוי אחר כגון שיהיה איזה דבר מפסיק בינו לבינה כגון לחם או קנקן וכיוצא בזה דכן מוכח בגמ׳ [יג:] שם:

ז דשם אמרו בגמ׳ לעניין שני בני אדם זה אוכל בשר וזה גבינה על שלחן אחד שצריך היכר ביניהם כשמכירים זא״ז שמא יטול זה משל זה ולענ״ד אין זה דמיון דהתם המאכל עצמו אסור להשני אבל הכא אין האיסור מפני המאכל אלא מפני קירוב דעת וכשיטול הוא ממאכלה אין זה קירוב דעת אלא

כשאוכלים ביחד ועוד דבשם המאכלים משונים זה מזה לפיכך יש חשש אבל כשאוכלים מאכל אחד בדרך איש ואשתו למה יטול ממנה ונ״ל ברור שזהו טעמו של הרמב״ם ז״ל וגם מדברי הראב״ד ז״ל נ״ל דלאו מדינא הוא שכתב אנו נוהגין אפילו על שולחן אחד ע״ש הרי דתלה במנהג ולא בעיקר הדין ומדברי הטור והש״ע משמע שמעיקר הדין כן הוא וכ״כ רבינו הב״י בספרו הגדול בשם הר״ן ז״ל דמגמ׳ מוכח דאסור ע״ש ולענ״ד נראה כמ״ש [וכמדומני שעתה אין נזהרין בזה ולפמ״ש א״ש]:

ח וכתב רבינו הרמ״א די״א הא דצריכין הפסק בין קערה שלו לקערה שלה היינו דווקא כשאינן אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה אבל אם אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה סגי אם אוכלת בקערה בפ״ע וא״צ היכר אחר וכן נוהגין עכ״ל כלומר דזהו עצמו הוי היכר ודע דהפסק הלחם או הקנקן אינו אלא כשאין אוכלים עתה מלחם זה ואין שותין עתה מקנקן זה אבל כשאוכלים ושותים מזה אין זה היכר ויש עוד היכר שתגלה מעט מן השלחן ותתן קערה שלה עליו וזהו ההיכר שהוא אוכל על המפה והיא בלא מפה:

ט ויש מי שאומר דהיתר אוכלת בקערה בפ״ע כשהיו אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה אינו אלא כשיש עוד בני בית האוכלים אתם על שולחן זה אבל כשאין אחרים עמהם או שהאחרים אוכלין על שלחן אחר והם לבדם אוכלין על שולחן אחד גם בכה״ג אסור [ש״ך סק״ז בשם ב״ח] ויש מי שסובר דכשאין בני בית יותר מותר רק בשיש בני בית ואוכלין על שולחן אחר אסור [ש״ך שם] וכן מסתבר דכשיש אחרים והמה אוכלים לבדם בפ״ע הוי דרך חיבה אף כשאוכלין כל אחד מקערה שלו אבל כשאין אחרים כלל אין זה דרך חיבה ומותר. ודע דלפי זה נצטרך לומר דבשלא אכלו בקערה אחת כשהיא טהורה אסורים לאכול בשולחן אחד אפילו בקערה בפ״ע ואפילו כשיש עוד אחרים על השולחן וכמדומני שאין נוהגים כן [וצ״ל או דס״ל כדעת הרמב״ם שהבאנו או שתפסו בכוונת הרמ״א דבכל עניין אין איסור כשיש עוד בני בית על השלחן ודע דקערה הנזכר כאן הוא קערה קטנה שקורין טעלע״ר ולא הגדולה שקורין שיס״ל שממנה מערין לקטנות וגם הט״ז סק״ב הזכיר כעין זה להיתר ע״ש ולאכול מקערה אחת שהוא יטול חתיכה ואח״כ היא ואח״כ הוא וכו׳ שבזה יהיה ההיכר שאין נוטלין כאחד וודאי אסור כמ״ש הט״ז שם אבל מקערה גדולה ליקח חלק ממנה להקערה הקטנה וכמו בשר שנותנין הרבה חתיכות על פאלומעסא״ק וכל אחד נוטל חלק ממנה לטעלער שלו מותר וגם הס״ט סק״ז השיג על הב״ח והש״ך ע״ש]:

י לא ישתה משיורי כוס ששתתה היא דיש בזה כעין חיבה ואע״פ שחזר ומילא את הכוס כגון ששתתה היא חציה ומילא את הכום מ״מ אסור דעכ״פ שותה השיריים שלה ויש בזה התקרבות ואין היתר אלא אם אדם אחר מפסיק ביניהם כגון ששתתה היא מקצת ואח״כ אחר דאז יכול גם הוא לשתות או שהורק השירים שלה אל כוס אחר דאז בטלה ההתקרבות אפי׳ אם אח״כ הורק מהאחר להכוס הראשון וכן אם שתתה כל הכוס יכול אח״ע לשתות מכוס זה בלא הדחה ויש נוהגים להדיח ובוודאי מנהג כשר הוא [ב״י] אבל אנן לא נהגינן כן [ש״ך סק״ט] מטעם דאין בזה התקרבות כמובן [דאי משום טומאה וטהרה לא שייך האידנא ואי משום דהבל פיה קשה זהו עניין בפ״ע ואין זה שייך לאיסור בעל ואשתו ודו״ק]:

יא זה שאסור לו לשתות השירים של כוס ששתתה היא זהו כשהיא שתתה בפניו אבל אם אינו יודע מזה ובא ומצא שירים בכוס ורוצה לשתותם אינה מחוייבת להגיד לו שזהו שירים שלה דבכה״ג לא שייך התקרבות אבל אם יודע מזה נראה שאין לו לשתות אע״פ ששתתה שלא בפניו דבזה יש קירוב שמראה לה שחביב עליו השירים שלה [כנ״ל מלשון הרמ״א סעי׳ ד׳] ואם שתתה מהכוס אפילו בפניו והלכה לה י״א שמותר לו לשתות השירים דמאחר שכבר הלכה אין כאן חיבה והכי מסתבר כיון שאינה יודעת מזה לא שייך חיבה ודע דדווקא הוא אסור לשתות משיריה אבל היא משירים שלו מותר בכל עניין דהיא לא מרגלה ליה לעבירה כן כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ד׳ ע״ש ואיני מבין דבריו דהן אמת דהיא לא מרגלא ליה מ״מ כיון שהיא שותה בפניו משירים שלו ומראה לו חיבה ניחוש שהוא ירגילה לעבירה וצ״ל דזה שהיא שותה אינו דרך חיבה אלא דווקא כשהוא שותה משיריה אבל א״כ א״צ לטעם דלא מרגלא ליה ואולי באמה זהו הכוונה דבכה״ג ליכא חשש הרגל דבר [עט״ז סק״ה שכתב הטעם דלא מרגלא ליה ע״ש ובדברי הרמ״א י״ל כמ״ש]:

יב יש אומרים שאסור לו לאכול משיורי מאכל שלה כמו שאסור לשתות משיורי הכוס שלה וי״א דק״ו הוא משתייה [ש״ך סק״ח] אבל רבינו הב״י בספרו בד״ה כתב מפורש דשיורי מאכל מותר והסכימו לזה גדולי אחרונים דבשלמא בשתייה שא״א לשתות ביחד מכוס אחד שפיר הוי דרך חיבה באופן זה אבל באכילה זהו עצמו שאין אוכלין ביחד הוה היכר [כרו״פ וס״ט סק״ח] ועוד דידוע דההתקרבות בנהוג העולם בשתיות ולא באכילות כדכתיב ויין ישמח לבב אנוש וכן כוס ישועות אקרא [ומ״ש הש״ך ראיה מהג״מ ומרדכי פ״ק דשבת אין ראיה כלל דאינהו מיירי לאכול ביחד כדאיתא שם אכל עמו וכו׳ ע״ש ודו״ק]:

יג ומזיגת הכוס אסורים שניהם זל״ז דמה יש חיבה יתירה וכן ליצוק יין מקנקן לתוך הכוס אסורים זל״ז וכן להושיט את הכוס זל״ז אסור אבל להושיט את המאכל וכ״ש לתקן המאכל מותרת אפילו היא לעשות לו דזה אינו דרך חיבה אלא דרך שירות [ט״ז סק״ג] ולא לבד למזוג כוס אסור אלא אפילו

לשלוח לה כוס יין אסור לא שנא כוס של ברכה לא שנא כוס אחר אם הכוס מיוחד לה אבל אם כולם שותים מאותו הכוס והיא שותתת אחריהם מותר ומזיגה אסור רק בפניו:

יד וכן אסורה להציע מטתו בפניו ודווקא פריסת סדינים והמכסה שזהו דרך חיבה וכ״ש שהוא אסור לעשות לה כן והפוסקים לא הזכירו זה מפני שאין דרך האיש להציע המטות אבל הצעת הכרים והכסתות שהוא טורח ואינו דרך חיבה מותר וזהו בפניו אבל שלא בפניו מותר אפילו פריסת סדינים והמכסה דשלא בפניו אין כאן חיבה וכן אסורה ליצוק לו מים לרחוץ פניו ידיו ורגליו אפילו אינה נוגעת בו ואפילו הם מים צוננים וכ״ש דלדידן דמחמרינן אפילו בזריקה כמ״ש בסעי׳ ה׳ דזה אסור וק״ו שהוא לא יצוק לה אבל הבאת מים בכלי או לשפוך אל הכלי והוא רוחץ בהם מותר דאין זה חיבה:

טו כלל אמרו חכמים [כתובות סא:] כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו וכבר בארנו זה ומבואר בגמ׳ לעניין הושטת הכוס כשהיא עושה ע״י שינוי מותר כגון שמחלפת את הכוס מידה הימנית שנושאת את הכוס בו לידה השמאלית ומעמידה לפניו או שאינה מעמדת את הכוס על השלחן אלא על כר וכסת או מקום אחר מותר כיון שעושה היכר אין כאן חיבה ואין חשש בזה ויש שכתבו שגם הושטת מאכל בקערה אסור לה כשהמאכל הוא בשביל הבעל לבדו [ב״ח וש״ך סקי״ג] אבל כבר כתבנו בסעי׳ י״ב דבמאכל ליכא חיבה ואדרבא זהו דרך שירות ומותר [ט״ז וס״ט סקי״ח וכרו״פ] [רש״י פי׳ בהיכר על ימי ליבונה וכשהיו שני טבילות ע״ש]:

טז לא יישן עמה במטה אפילו כל אחד בבגדו ואין נוגעין זה בזו ואפילו יש לכל אחד מצע בפ״ע ואפילו אם שוכבים בשני מיטות אם המיטות נוגעות זו בזו אסור וצריך הפסק ביניהם אבל כשהמיטות מובדלים זה מזה מותר בחדר אחד דייחוד התירה התורה בנדה כמ״ש ריש סי׳ זה ואפילו שני המיטות מסובבים בוילון שקורץ פאר״היינג מותר ואדרבא דחז״ל אמרו בעירובין [סג:] כל הישן בקילעא שאיש ואשתו שרויין בה עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון מבית תעגוניה [מיכה ב] ואפילו כשהיא נדה דליכא ביטול תשמיש מ״מ בושה האשה לישכב שם וגם דברי צניעות שבין איש לאשתו אין יכולים לדבר ומצטערים מזה ועוד דדרך כבוד הוא לאשה כששוכבת בחדר בעלה [רבינו יהונתן ומהרש״א] דיכולים ליהנות זה מזו וזו מזה בראייה ומותר להסתכל בה במקומות הגלויים שבה אע״פ שנהנה בראייתה אבל במקומות המכוסים שבה לא יסתכל ואפילו בעקבה אין להסתכל [כן הוא לשון זה בטור וש״ע סעי׳ ז׳ ולכאורא הוא נגד הש״ס נדרים ך׳. שמפרש שם דעקבה הוא מקום הערוה ע״ש אך הראב״ד בס׳ בעה״נ פי׳ דזה קאי אטהורה אבל בנדה גם מעקבה ממש אין ראוי להסתכל וכן מבואר מדברי הרשב״א בתה״ב והב״י והב״ת והדרישה נדחקו בזה ע״ש ולדברי הראב״ד א״ש בפשיטות ועס״ט סקי״ד]:

יז יש מי שכתב בלשון זה דמטה של עץ או של בניין מותר הוא במטתו והיא במיטתה [ש״ך סקי״א בשם הר״ם אלשקר] וכתבו האחרונים שאין שום הבנה לזה [ס״ט סקי״ג והגי׳ רב״פ] ונ״ל דהכוונה כן הוא כמו שיש בבתי אנשי חיל שקורץ לארע״ס והיא כמטה רחבה על כל אורך הכותל ויש הפסקים בין מקום למקום אף ע״פ שכולם מחוברים כאחד מ״מ אין זה כמיטה אחת ויכול הוא לישן במקום אחד והיא במקום אחר כיון שיש ניכר הפסק בין מקום למקום ובלבד שלא יהיו סמוכים זל״ז רק בהפסק מקום אחד וזהו מיטה של עץ ויש מהבניין עצמו יוצא כגזוזטראות לישכב בהם גם כן בתמונה שנתבאר וזהו מיטה של בניין:

יח לא ישב במיטה המיוחדת לה אפילו שלא בפניה וכ״ש לישכב שם וי״א דבישיבה אין קפידא ורק לישכב אסור משום הרהור [ש״ך סק״י בשם הב״ח] ופשיטא דלישכב על מצעות המיוחדים לה דאסור [חכ״א] מטעם שנתבאר וכן מתבאר מדברי הרא״ש בקיצור הל׳ נדה דרק שכיבה הוא דאסור אבל ישיבה מותר ע״ש ואם היא מותרת לישכב במיטתו נחלקו האחרונים דיש מתירים [מנ״י] ויש אוסרים [ט״ז סק״ו] משום שיהרהר בשכבה ובקומה ולפ״ז שלא בפניו בוודאי מותר:

יט ולישב על ספסל ארוך כשהוא או היא יושב עליו אסור להשני לישב עליו מפני שמתנדנד והוי כנגיעה אבל על קורות כבדים שאינם מתנדנדים או ספסל כבד וכן על כסא גדולה שקורין קאנאפ״א מותרין שניהם לישב עליו ויש מתירים אפילו בספסל קל כשאדם אחר מפסיק ביניהם ואין להשיב על זה מזב וטהור שישבו על דבר קל דנטמא הטהור כדאיתא במס׳ זבים זהו מפני שבזב מטמא היסטו אבל בכאן היסט אין איסור רק נגיעה ולכן כשאחר מפסיק וודאי לא יגעו זה בזה אבל כשאחר אינו מפסיק יכול להיות שע״י הנדנוד יגעו זה בזו [כנ״ל]:

כ ואם צריכים לנסוע בעגלה לצרכיהם מותר אע״פ שמתנדנד משום דאין זה כנגיעה ממש ולכן מותרים ובלבד שלא יגעו זה בזו אפילו בבגדיהם אף ע״פ שאין עמהם אחר רק הם לבדם וה״ה בספינה וכל זה כשנוסעים לצרכיהם אבל בשביל טיול בעלמא וכן לגנות ופרדסים אסור דכשנוסעים לטיול

יש קירוב דעת הרבה וחיישינן לתקלה וגם לא התירו זה לטיול בעלמא ואפילו לילך לטייל ביחד אינו נכון מטעם זה:

כא כתב רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ ראוי לה שתייחד לה בגדים לימי נדותה כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה עכ״ל ובסעי׳ ט׳ כתב בקושי התירו לה להתקשט בימי נדתה אלא כדי שלא תתגנה על בעלה עכ״ל והקשו עליו הא בס״פ אע״פ מפורש בגמ׳ טעם אחר על בגדים לימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה ופירש״י שכשיראנה בימי טהרתה בבגדים שלבשה בימי נדותה תתגנה עליו ומניין לו לומר טעם זכירה [מנ״י וכרו״פ ונדחקו בזה ע״ש] ולענ״ד נראה דלכן הסמיך רבינו הב״י שני דינים אלו זל״ז דבאמת שני גמ׳ אלו סותרים זא״ז דשם אמרו שתלבש בגדים מיוחדים לימי נדותה כדי שלא תתגנה עליו וכן אמרו [שם ע״בי] הוחזקה נדה בשכנותיה וכו׳ ופירש״י שראוה לובשת בגדי נדות ומסתמא לובשת בנדותה בגדים גרועים ולא מקושטים וזהו היפך מדברי הגמ׳ בשבת [סד:] והדוה בנדתה זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול וכו׳ ולא תתקשט בבגדי צבעונין עד שבא ר״ע ולימד א״כ אתה מגנה על בעלה וכו׳ ע״ש הרי להיפך דבזה שלא הלך בימי נדתה מקושטת תתגנה בעיניו ואם אתה אומר שתתקשט בימי נדותה בקישוטין אחרים זה לא מסתבר דלאו כ״ע עשירים נינהו:

כב ועיקרן של דבדים כן הוא דדיעות שונות יש בבני אדם יש מי שכשרואה אשתו מקושטת בימי נדותה כבימי טהרתה מתגנה עליו בזכרו ימי נדותה ויש שבזה אינה מתגנה עליו ולהיפך כשרואה אותה בימי נדותה בבגדים פשוטים היא מתגנה עליו ולכן הבריה ביד כל אחד לעשות כרצונו ולכן בפרק אף ע״פ דמיירא במשרה את אשתו ע״י שליש אמרו חז״ל שיכולה לכופו ליתן לה הבגדים הישנים לימי נדותה כדי שלא תתגנה בעיניו כלומר שיכולה לומר שמכרת אותו שהוא בעל טבע זו ובשבת אמר ר״ע להיפך אם תעשה כלל בזה מתגנה על בעלה כלומר לפי טבעי כמה בני אדם ולכן מצד זה אין דין קבוע ולכן הסמיך רבינו הב״י וכן הטור שני דינים אלו סמוכים זל״ז וזהו שכתב ראויה וכו׳ כדי שיהיו זוכרים וכו׳ כלומר מהראוי ליבחר דרך זה כדי ליזכור ימי נדותה מפני שבאמת בקושי התירו וכו׳ אך אין אנו יכולים לכופו זהו נגד טבעו שמטעם זה התיר ר״ע אבל אם אינו נגד טבעו טוב שיברורו להם דרך זה כדי שיזכורו על ימי נדתה:

כג אם היא מכה א״ע גופה או בגדיה בריח טוב פשיטא שאסור לו ליהנות מריח גופה ובגדיה ואין לך גירוי יצה״ר יותר מזה אבל מותרות הריח שלה כשנשאר בכלי אין קפידא דאין בזה קירוב דעת ולשמוע קול זמר שלה נראה ג״כ דאסור דמגרי יצה״ר בזה ודע דכל אלו ההרחקות צריך להרחיק בין בימי נדותה בין בימי ליבונה ובין שראתה כתם ואין שום שמץ חילוק בזה [ודברי הרמ״א בסעי׳ י״ד השמטתי דכבר צווחו על זה כל הגדולים ועשו ח׳ כמ״ש הש״ך סקי״ז וט״ז סק״ע וגם הוא בעצמו לא סיים כן ע״ש]:

כד אם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה מותרת לשמשו דכיון שהוא חולה לא ירגילנה לעבירה והאשה אינה מרגלת לעבירה ורק תזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המיטה בפניו דזה מביא הרבה לידי הרגל דבר ובמזיגת הכוס אין קירוב כל כך ונראה דאם ההכרח גם לרחיצת והצעת המטה שא״א בלעדה מותר ג״כ מטעם שנתבאר וכ״כ האחרונים:

כה אבל כשהיא חולה והיא נדה כתב רבינו הב״י בס״ס זה וז״ל אשה חולה והיא נדה אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה ואם בעלה רופא אסור למשש לה הדפק עכ״ל ורבינו הרמ״א כתב על הדין הראשון די״א דאם אין לה מי שישמשנה מותר בכל וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך עכ״ל ועל הדין השני כשבעלה רופא וכו׳ כתב וז״ל ולפי מה שכתבתי דנוהגין היתר אם צריכה אליו דמשמש לה כמ״ש דמותר למשש לה הדפק אם אין רופא אחר וצריכה אליו ויש סכנה בחלייה עכ״ל:

כו ביאור דבריהם דרבותינו בעלי הש״ע תרווייהו סברי דבמקום סכנה מותר ואף שרבינו הב״י בספרו הגדול מסתפק דאולי לדעת הרמב״ם דס״ל דכל מין קריבה בעריות אסור מן התורה אין להתיר אפי׳ במקום סכנה ע״ש מ״מ כאן בש״ע פשיטא ליה כן דכ״כ הרמב״ן והרדב״ז בתשו׳ וטעמו של דבר דאף ע״ג דבס״פ בן סורר ומורה אסרו חכמים בכל מין קורבה ואמרו ימות ואל יעבור ע״ש זהו מפני שעבר עבירה והעלה טינא ע״ש ועוד דכל שבמלאכתו עוסק לית לן בה והרי הדבר פשוט להיתר ברופא מומחה שבודק בכל בית הסתרים אם צריך לכך [כרו״פ] משום דעוסק במלאכתו [וזהו כוונת הש״ך בסק״ך והסכימו לו כמה גדולים ולחנם השיג עליו הב״ש באה״ע סי׳ ך׳ סק״א ע״ש ודו״ק]:

כז וכל דינים אלו מיירא שלא במקום סכנה ולכן כשהיא חולה אסר רבינו הב״י ורבינו הרמ״א התיר מפני שאין זה בגדר ג״ע כיון שעושה דרך שימוש ולא לתאוה וזהו שכתב וכן נוהגין אם צריכה וכו׳ ולא כתב מקום סכנה ובמישוש הדפק שאסר רבינו הב״י מיירא ג״כ שלא במקום סכנה וזהו שכתב רבינו הרמ״א דמותר כשאין אחר ויש סכנה וכו׳ כלו׳ דבזה גם רבינו הב״י מודה שהרי מקורו מהב״י ע״ש אבל לרבינו הרמ״א אפשר דמותר גם באין סכנה כמו שהתיר מקודם אך שכתב דכ״ש במקום סכנה דלכ״ע שרי [כנלע״ד] ויש שכתבו שיניח דבר דק על מקום הדופק [וזהו שכתב הש״ך שם

דהמנהג פשוט למשש הדופקים של א״א וכו׳ ע״ש מפני שבמלאכתו עוסק] ומ״מ באין סכנה אסור לבעל למשש הדפק של אשתו נדה [ש״ך שם] דאף דבכולם נהגו למשש כיון שאינו מתכוין לשום קירוב מ״מ באשתו ממילא דהוי קירוב [הג׳ רב״פ] [וכ״מ מהח״ד סקי״ג דגם הב״י מיירא שלא במקום סכנה ע״ש]:

כח ודע דבכל מה שנתבאר שבפניה אסור ושלא בפניה מותר כגון לשתות משיורי כוס וכיוצא בזה אם התחיל שלא בפניה ובאמצע השתייה באה א״צ להפסיק ושתייה הוא דווקא דבר של חשיבות כמו יין וכיוצא בזה ויש שכתבו שאשה בימי נדתה לא תלך על בית הקברות [עפ״ת סקי״ט] ונכון הוא ובא״ח פי׳ פ״ח יש דיעות אם מותרת הנדה ליכנס לבהכ״נ להתפלל והמנהג מהנשים שבימי נדותה אינה הולכת לבד ימים מראים ובימי ליבונה הולכת ע״ש:

סימן קצו

א דיני ספירת שבעה נקיים והבדיקות. ובו מ״ב סעיפים.

כבר נתבאר דבנות ישראל נהגו לישב אף על טיפת דם כחרדל שבעה נקיים מפני שכל ראיית הדמים הוה ספק זיבה וזבה צריכה ז׳ נקיים כדכתיב ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעה ימים ואחר תטהר במי מקוה ולכן מחוייבת לדעת ע״פ בדיקה יפה שפסקה מלראות דם כדכתיב ואם טהרה מזובה כלומר שתדע בבירור שטהרה מזובה והיינו שתבדוק א״ע יפה יפה וכל זמן שלא בדקה א״ע אפילו עבר זמן רב ואחר כך בדקה ומצאה טהורה הרי היא בחזקת טומאה עד הזמן הזה כיון שלא בדקה מקודם [משנה נדה ס״ח א] ולהיפך אם בדקה עצמה ביום השביעי ומצאה טהורה ולאחר זמן בדקה עצמה ומצאה טמאה הרי היא בחזקת טהורה עד הזמן הזה [שם]:

ב והיום שבודקת א״ע ומצאה טהורה מקרי הפסק טהרה ומיום המחרת מתחלת למנות ז׳ נקיים אבל היום שפוסקת בו אפילו פסקה שחרית כגון שבדקה עצמה בשחרית ובצהרים ובין השמשות והיא טהורה אם רק באותו יום ראתה בבוקר או בלילה הקודם אין היום עולה מן חשבון הנקיים מפני שני טעמים האחד כיון דראתה בזה המעת לעת אינו יום טהור שלם והתורה אמרה שבעת ימים כלומר ז׳ ימים שלימים תהיה בטהרה [ובדף ל״ג א יש הכרח על זה ע״ש] ובזה לא אמרינן כיון דמקצת היום היה נקי מקצת היום ככולו דא״כ נאמר לך להיפך דמקצת היום שראתה בו הוה ככולו ועוד דכל הז׳ ימים צריכים להיות שוים בטהרתם והיינו כולם נקיים לגמרי והטעם השני דכיון דלא היתה הפסק טהרה בהיום הקודם לא תוכל לבא לידי סיפורי ז׳ נקיים כמ״ש [ואין להקשות למה הוצרך רבא שם לדחות הך דמקצת היום ככולו מפני סתירה דשכבת זרע ע״ש והרי י״ל כמ״ש די״ל להיפך משום דבכמה מקומות אמרינן זה על צד הקל כמו באבילות ובנזיר ו׳ א ע״ש ודו״ק]:

ג ודע דבזמן הבדיקה של הפסק טהרתה יש מבוכה בין הפוסקים ולכן ההכרח לבאר בנדה [ס״ח א] תנן ר׳ יהודה אומר כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה ה״ז בחזקת טמאה [אפילו בדקה בשחרית או בצהרים ומצאה טהורה אינו מועיל דשמא ראתה אח״כ] וחכמים אומרים אפילו בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה ובין השמשות לא הפרישה וכו׳ ה״ז בחזקת טהורה [כלומר ואפילו בבדיקת שחרית ובשנים לנדתה מועיל וכ״ש בג׳ וד׳ וכו׳] והלכה כחכמים אבל בדיקה דיום הראשון משמע להדיא דאינו מועיל כיון שמעיינה פתוח ולכן אמרו בשנים לנדתה ולא בראשון:

ד ובברייתא בגמ׳ תניא אמרו לו לר׳ יהודה אלמלי ידיה מונחות בעיניה כל בין השמשות [כלומר שהיתה בודקת כל הזמן הזה] יפה אתה אומר [דבזה יצאנו מידי חשש שמא ראתה אח״כ] עכשיו אומר עם סילוק ידיה ראתה מה לי הפרישה בטהרה בשביעי מן המנחה ולמעלה מה לי הפרישה בטהרה בראשון ופריך הש״ס בראשון מי איכא למאן דאמר ומתרץ אין והתניא [בניחותא] אמר רבי שאלתי את ר׳ יוסי ור״ש וכו׳ נדה שבדקה עצמה יום ז׳ שחרית ומצאה טהורה ובין השמשות לא הפרישה וכו׳ מהו אמר לי ה״ז בחזקת טהרה ששי חמישי רביעי שלישי שני מאי אמרו לי לא שנא בראשון לא שאלתי וטעיתי שלא שאלתי אטו כולהו לאו בחזקת טומאה קיימי וכיון דפסק פסק ראשון נמי כיון דפסק פסק ומעיקרא מאי סבר שלא שאל הואיל והוחזק מעיין פתוח כלומר והוה פשיטא ליה דאינו מועיל ואח״כ חזר בו דאין חילוק בין מעיין פתוח דראשון לחזקת טומאה של שאר הימים אף שבשאר הימים אין מעיינה פתוח:

ה והקשו רבותינו בעלי התוס׳ דר׳ יוסי אדר׳ יוסי דהכא אמר דמועיל הפרשת שחרית ואלו לעיל [נ״ג א] אמר ר׳ יוסי ומה אלו נדה שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה לא תהא בחזקת טומאה אלמא דבעי הפרשה מן המנחה ולמעלה ותרצו דהתם מיירי כשהפרישה ביום שראתה בו שחרית והכא מיירי בבדקה שחרית ומצאה טהורה וכו׳ עכ״ל הרי לדבריהם מפורש דזה שנתבאר בכאן דבדיקת שחרית מועיל זהו כשלא ראתה באותו יום מקודם אבל כשראתה בו ביום הכל מודים דצריכה פרישה דווקא מן המנחה ולמעלה וכן פירש״י לעיל בדברי ר׳ יוסי וז״ל לא תהא בחזקת טומאה

ואינה טובלת לערב ואף על פי שהפרישה בטהרה שחרית אלמא משראתה הוי כל היום בחזקת חוזרת ורואה עד גמר היום וכו׳ עכ״ל הרי להדיא כדברי התוס׳ ודיעות רבותינו אלה לא הובאו כלל לא בטור ולא בש״ע [וכבר נתעורר בזה הח״ד סק״א]:

ו ולכאורה דברי רבותינו תמוהים מאד דא״כ מאי קמיבעיא ליה לרבי בראשון מאי וגם חזר בו וס״ל דראשון הוי כל הימים הא בראשון פשיטא דאינו מועיל שהרי ראתה בו ביום ויש מי שכתב דהשאלה לא היה על הראשון כבשאר הימים אלא אם מהני מן המנחה ולמעלה [מהרש״א שם] אבל אין נראה כן דא״כ הו״ל לרבי לפרש ומסתימת דבריו נראה דראשון שוה לשאר הימים ונ״ל דוודאי גם על הראשון אומר רבי דמהני בדיקת שחרית אלא דמיירי שראתה בלילה וכבר כתבו התוס׳ בפסחים [פ״א א ד״ה אי נמי] דלר׳ יוסי ספירת לילה לא הוי ספירה ע״ש אלמא דלעניין ראייה חלוק היום מהלילה לעניין דלא ליהוי כמעיין פתוח וגם מסוגיא זו מוכחת כן שהרי לא הזכירו רק בדיקת שחרית ולמה לא הזכירו בדיקת לילה אלא וודאי דלעניין ספירה וראייה חלוק היום מהלילה [כנלע״ד]:

ז והרמב״ם ז״ל בפ״ו יש לו שיטה אחרת בזה שכתב שם בדין כ׳ נדה שבדקה עצמה בתוך ימי נדתה ומצאה שפסק הדם ואפילו פסק בשני לנדתה וכו׳ כל אותן הימים שלא בדקה הרי היא בחזקת טהרה וכו׳ ויום ראשון של נדה אף ע״פ שמצאה בו טהורה ה״ז כמי שמצאה טומאה שיום ראשון כולו הוחזק המעיין פתוח עכ״ל הרי שהפליג העניינים דבכל הימים מהני בכל עת שתבדוק והוי הפסק טהרה אף שראתה מקודם שהרי לא הזכיר כלל דדווקא כשלא ראתה באותו יום ולא הזכיר שום זמן לבדיקתה דמבואר להדיא דאפילו שחרית מהני ויותר מזה נראה דאפילו בדיקת לילה מהני דאל״כ ה״ל לפרש וס״ל דזה ששנינו שחרית לאו דווקא ואורחא דמילתא נקיט דבלילה שוכבת במטה וכשקמה ממיטתה שחרית דרכה לבדוק ובראשון אפי׳ בין השמשות לא מהני דאל״כ ה״ל לפרש:

ח ודעתו מבוארת דפסק כסתמא דמתניתין דרק בשני מהני ולא בראשון ולא חייש לברייתא דרבי שאמר טעיתי שלא שאלתי וכו׳ או אפשר דגם לרבי לא פסיקא ליה כל כך לדינא וספק היה אצלו ורק שחזר בו על שלא שאל עכ״פ [וזהו דעת הרא״ה בבדה״ב ע״ש] ומ״מ כתב רבינו הב״י בספרו הגדול דגם להרמב״ם מועיל אם היתה הבדיקה מונחת ברחמה עד הלילה ע״ש דזהו לאו בכלל בדיקה אלא מוציאה מכל ספק כמו שאמרו חכמים לר״י אלמלי היתה ידיה בעיניה כל בה״ש יפה וכו׳:

ט אבל דעת הרשב״א בתה״ב [בית ז׳ שער ה׳] דגם ביום הראשון מהני בדיקת שחרית כשבדקה ומצאה טהורה ע״ש משום דס״ל דהלכה כרבי שחזר בו מה שלא שאל ופסיקא ליה דשוה יום הראשון לשארי ימים ע״ש דכיון שאמר טעיתי שקורא לזה טעות ש״מ דדינא הכי והרא״ה חולק עליו בבדק הבית ע״ש:

י ודעת הרא״ש לא ברירא לן שכתב בקיצור הלכות נדה וכאשר תראה טיפת דם כחרדל צריכה שתשב עליו ז׳ מים נקיים ואחר שיפסוק הדם תבדוק עצמה יפה יפה וכו׳ ובדיקה זו תהיה בין השמשות ביום שתפסוק בו מלראות וכו׳ עכ״ל ולכאורא פסק כר׳ יהודה וזהו דבר שא״א לפסוק כיחיד נגד רבים וכבר טרחו בו המפרשים בהבנת דבריו [עב״י ומעיי״ט וב״ח] ויש מי שכתב שפסק כרש״י ותוס׳ דביום שתראה הכל מודים שהבדיקה צריך דווקא בה״ש כלומר קודם בה״ש [ס״ט סק״ט] ולענ״ד אינו כן דא״כ ה״ל לבאר דכשלא ראתה בו ביום מהני בדיקת שחרית וראיה ברורה לזה שהרי בפ״ט סי׳ ה׳ כתב וז״ל הלכך נשים האידנא שהן ספק זבות צריכות להפסיק בטהרה לבדוק עצמן שידוע שנסתם מעיינה עכ״ל ולא הזכיר כלל בה״ש:

יא והעיקר כדברי רבינו הב״י בספרו הגדול שבקיצור לא נחית לעומק הדין ורק להורות לבנות ישראל את אשר יעשון וכתב הדרך הטוב והמובחר ולכן בפ״ט כתב עיקר הדין שאימתי שתבדוק מועיל ואף גם אם ראתה באותו יום כדעת הרמב״ם והרשב״א ואם תשאל דא״כ למה לא הורה להן שתשהה בדיקתה בתוך הרחם עד הלילה שבדיקה זו מוציאה מכל ספק ל״ק כלל דלא רצה להכביד על בנות ישראל שהרי גם במשנה מוכח כן שאמרו חכמים לר״י אלמלי ידיה בעיניה כל בין השמשות וכו׳ משמע להדיא דזהו דבר קשת וגם מסתימת דבריו משמע דגם ביום הראשון מועיל כדעת הרשב״א [וז״ש שם כדאמר רב שצריכה להפסיק בטוהר בשלישי שלה וכו׳ זהו לישנא דרב נקיט משום דזבה אינו אלא בג׳ ימים ורב נקיט לפי דין תורה אבל הרא״ש דמיירא לדידן גם ביום הראשון כן הוא דאל״כ ה״ל לבאר דבראשון לא מהני ועוד לראשון שבברייתא ושני שבמשנה הוי ג״כ לאחר ג׳ לפי עיקרי דיני זבה ודו״ק:

יב והטור והש״ע לא הביאו כלל דעת רש״י ותוס׳ וגם דעת הרמב״ם לא הביאו מפורש אלא שרמזו על דעתו כמו שיתבאר וז״ל הטור שבעת ימים שהזבה סופרת מתחלת ממחרת יום שפסקה בו וכך משפטה אם תראה שני ימים או שלשה ופסקה לראות בודקת ביום שפסקה כדי שתפסיק בטהרה

וכתב הרשב״א בדקה עצמה שחרית וכו׳ ה״ז טהורה ראתה יום אחד בלבד ופסקה ובדקה עצמה ומצאה טהורה ה״ז בחזקת טהור ויש שמחמירים בזה מספק הואיל ומעיינה פתוח ומלשון א״א הרא״ש ז״ל יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בה״ש וכו׳ עכ״ל:

יג והנה זה שכתב אם תראה שני ימים או ג׳ תמהו עליו דממ״נ אין זה לא לפי דין התורה דצריך דווקא ג׳ ימים לזבה ולא לדידן דאף בפעם אחת צריכה ז״נ ותרצו דזהו לפי דין התורה כשראתה ראייה אחת בה״ש דנחשב כשני ימים וביחד הוי ג׳ ימים [ב״ח בקו״א וס״ט] ואני תמה הלא הטור כתב לדידן ולא לפי דין התורה ויש שתירץ דמשום שכתב אח״כ בבדיקה ביום שני דבראשון יש פלוגתא לפיכך בהכרח להיות ב׳ ימים [פרישה] אבל לפ״ז למה כתב או שלשה ולעד״נ דהוכרח לזה כדי שלא נאמר דלכן הקילו בבדיקת שחרית עכשיו משום דלא הוחזקה בזיבת דם כיון שאנו יושבים ז״נ על ראייה אחת אבל אם הוחזקה בראיית שנים פעמים למאן דס״ל דבתרי זימני הוי חזקה או ג׳ למאן דס״ל דבתרי לא הוה חזקה רק בג׳ אין להקל בבדיקת שחרית קמ״ל דאפי׳ בשהוחזקה מקלינין שהרי לפי דין המשנה בהכרח צריך להיות ג׳ ראיות ומ״מ אמרו חכמים דדי בבדיקת שחרית ולכן גם אנן לא מחמרינן בזה:

יד וזה שכתב דעל יום ראשון יש מחמירים כוונתו להרמב״ם דלדידיה גם בדיקת בה״ש אינו מועיל כמ״ש ומה שכתב בדעת הרא״ש תפסו מפרשי הטור דס״ל דלהרא״ש מעיקר הדין כן הוא ודחה רבינו הב״י את דבריו ע״ש ואני תמה מאד על זה דאיך אפשר לומר כן והרי בפ״ט בעיקר הדין לא הזכיר זה הרא״ש כלל כמ״ש ולכן יותר נוח לומר דגם הטור תפס בכוונת הרא״ש כרבינו הב״י אלא משום דהרשב״א כתב כפי עיקר הדין והרא״ש החמיר למעשה לכן כתב דעת הרא״ש דיש לנהוג כן למעשה:

טו וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ א׳ שבעה ימים שהזבה סופרת מתחילין ממחרת יום שפסקה בו וכך משפטה אם תראה ב׳ או ג׳ ימים ופסקה מלראות בודקת ביום שפסקה כדי שתפסוק בטהרה ובדיקה זו תהיה סמוך לבה״ש ולעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בה״ש שזו בדיקה מוציאה מידי כל ספק עכ״ל ובסעי׳ ב׳ כתב ראתה יום אחד בלבד ופסקה בו ביום צריכה לבדוק עצמה במוך דחוק ושיהא שם כל בה״ש עכ״ל:

טז והנה בסעי׳ א׳ לא חשש כלל לכתוב עיקר הדין שהעלה בספרו הגדול דבשאר הימים לכל הפוסקים די בבדיקת שהריח וטעמו דכיון דהרא״ש כתב כן בקיצור דיני נדה שכך תנהוג האשה שתבדוק סמוך לבה״ש לא רצה כלל להזכיר מה שמדינא סגי בבדיקת שחרית ומה גם דלפי מה שבארנו לשיטת רש״י ותוס׳ גם מעיקר הדין צריך דווקא סמוך לבה״ש ונלענ״ד דמ״מ מודה רבינו הב״י דבדיעבד אם בדקה שחרית מהני וזהו שכתב רבינו הרמ״א על דבריו שהצריך סמוך לבה״ש וז״ל וכן נוהגין לכתחלה ובדיעבד אפילו לא בדקה עצמה רק שחרית ומצאה עצמה טהורה סגי בכך עכ״ל ואינו חולק על רבינו הב״י אלא שביאר כוונתו ואפילו לרש״י ותוס׳ כשלא ראתה בו ביום פשיטא דסגי בבדיקת שחרית אבל בלא בדיקה להפסק טהרה אפילו יודעת בבירור שזה כמה ימים שלא ראתה אינו כלום ואסור לה למנות הנקיים בלא בדיקה:

יז אך מה שכתב רבינו הב״י ולעולם ילמד אדם בתוך ביתו וכו׳ במוך דחוק ושיהא שם כל בה״ש וכו׳ עכ״ל תמיהני כיון שגם הדין הקודם בהבדיקה סמוך לבה״ש הוי חומרא בעלמא לשיטתו איך החמיר חומרא על חומרא שיהא שם כל בה״ש ואמת שרבינו הרמ״א הגיה על דבריו דלעולם ילמד אדם וז״ל להחמיר לכתחלה עכ״ל מ״מ איך נחמיר אף לכתחלה בחומרא על חומרא ולא מצינו כיוצא בזה [והירושלמי בפ״ק דפסחים ה״ד פריך ויש גדר לגדר ע״ש] ועוד מה מלמדינו רבינו הרמ״א הא גם רבינו הב״י כתב זה בלשון חומרא לכתחלה ונ״ל בכוונתם דוודאי לדידן סגי בהחומרא בהבדיקה סמוך לבה״ש אלא משום דהמנהג היה בזמנם שהמוך תהיה כל בה״ש כדמוכח מדברי הרשב״א בתה״ב שכתב בזה״ל וכ״ש עכשיו שהורגלו במוך דחוק וכו׳ ע״ש ולשון זה דלעולם ילמד אדם וכו׳ הוא גם כן מדברי הרשב״א בתה״ב הקצר כמובא בספרו הגדול ע״ש הרי להדיא דאף הרשב״א ז״ל שהוא מקיל דאף ביום הראשון סגי בבדיקת שחרית מ״מ כתב כן מפני שכן היה המנהג בימיו והמנהג הזה נצמח ממה שכל בעל למד לאשתו לעשות כן וכיון שמעצמם נהגו כן תבא עליהם ברכה וכוונת רבינו הרמ״א הוא שאף הבעל לאשתו לא יאמר שזהו מעיקר הדין כדי שלא להכשילה אם לא תוכל לעשות ותתבטל מפריה ורביה ולכן ילמדנה שזהו רק חומרא לכתחלה ואם לא תוכל להניח כל בה״ש תעשה בדיקה סמוך לבה״ש [כנלע״ד]:

יח וזה שכתב בסעי׳ ב׳ בראתה יום אחד צריכה בדיקה כל בה״ש זה כתב מעיקר הדין לפי דעת הרמב״ם שביום ראשון אוסר לגמרי אבל בכה״ג מודה ורבינו הרמ״א כתב גם על זה וז״ל ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבה״ש ומצאה עצמה טהורה אף ע״פ שלא היה המוך אצלה כל בה״ש סגי אבל בדיקת שחרית לא מהני הואיל ולא ראתה רק יום אחד עכ״ל וטעמו משום דלהרשב״א והרא״ש והטור מדינא סגי בבדיקה סמוך לבה״ש אין לחוש בדיעבד לדעת הרמב״ם אבל בדיקת שחרית שאינו אלא לדעת הרשב״א גם בדיעבד לא מהני:

יט ויש בזה שאלה במה שכתבו הפוסקים הבדיקה סמוך לבה״ש והא ר׳ יהודה במשנה דמחמיר לא קאמר רק מן המנחה ולמעלה ע״ש ואפילו אם נפרש ממנחה קטנה [ובד׳ סג: פירש״י מחצות] עדיין יש ב׳ שעות ומחצה עד הלילה ואפילו לר׳ יהודה דס״ל בפ״ד דברכות דמפלג המנחה הוי לילה עדיין יש שעה ורביע [עס״ט סק״ט] אמנם רש״י ז״ל פי׳ על דר׳ יהודה בה״ש ע״ש וצ״ל דכוונתו מסוף המנחה [שם] וכן מתשובת חכמים לר״י אלו ידיה בעיניה כל בה״ש וכו׳ משמע כן ויראה לי דהכל אחד דעיקר כוונת ר״י לבדוק באיחור כל מה שתוכל אך מי יכול לצמצם מעט קודם בה״ש ולכן קבע זמן דמן המנחה ולמעלה דהוי לדידיה שעה ורביע קודם הלילה ולבדוק בתוך הזמן הזה וממילא דלדידן דהוי ב׳ שעות ומחצה עד הלילה א״א לקובעו ולכן בהכרח להפוסקים לכתוב בה״ש כלומר סמוך לו קודם מעט או חצי שעה או- שעה קודם כפי היכולת:

כ ונראה לענ״ד דכיון שנתברר דמעיקר הדין יכול להיות בדיקת הפסק טהרה בשחרית ואפי׳ לדעת הרמב״ם רק ביום ראשון אינו מועיל ואפילו לדעת רש״י ותוס׳ אינו מועיל בשחרית רק ביום שראתה כמו שבארנו ואם כן הני נשי דידן דאינן מתחילות למנות ז״ג עד יום הששי לראייתה מחשש פליטת ש״ז כמו שיתבאר בסי׳ זה ורוב נשים ידוע שאינן רואות רק ב׳ או ג׳ ימים יש לסמוך בפשיטות שתעשה הפסק טהרתה גם בשחרית לכל הפוסקים ורק אם ראתה בתוך ימי ספירתה דאז מתחלת למנות מיד ז׳ נקיים יש ליזהר שתפסוק סמוך לחשיכה ובכל זה נ״ל דאין חילוק בין ראייה ממש למציאת כתם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [שוב ראיתי שכ״כ הש״ך סק״ו בשם המעיי״ט וכן עיקר]:

כא כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ א׳ די״א דאם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת מאחר דהקהל עשו אותו כבר לילה [ואע״פ שהיא לא התפללה עדיין ערבית. ש״ך] וי״א דמותר אפילו עשו הקהל שבת ונוהגין לכתחלה ליזהר ובדיעבד אין לחוש ומקצת נשים נוהגות שאם פסקה קודם ברכו וחזרה לראות כתם או דם תוך ימי ספירתה אז מפסיקין אפי׳ לאחר ברכו אם נתקלקלה סמוך לערב וחושבין דבר זה לדיעבד ואין למחות בידם כי כן קבלו מאיזה חכם שהורה להם והוא מנהג ותיקין עכ״ל ויש מי שאומר דכשגם היא התפללה ערבית גם בדיעבד אינו מועיל [ש״ך סק״ד בשם אביו] וי״א דאין חילוק [שם] ויש מי שאומר לילך בזה עד כ״ד שעות וכשהיום גדול חשבינן יום ולילה שוים ולכן אחר ו׳ שעות לאחד חצות היום חשבינן לילה [שם] וכבר גדולי האחרונים דחו דברים אלו ואין דעתם נוחה מעיקר דין זה דמה עניין תפלה לספירתה ואטו אם יתפללו בשבת ערבית קודם הלילה יהיה מותר במלאכה חלילה וכן בכל המועדים ויוה״כ וכן בע״פ באכילת מצה הוי דווקא בלילה אף ע״פ שהתפללו מבעוד יום ומהרש״ל בתשו׳ [הובא בט״ז א״ח ס״ס תרס״ח] כתב דהא דמוסיפין מחול על הקדש לא לעניין לעשותו לילה ע״ש ולא מצינו בפוסקים חומרא זו רק באבילות לקמן סי׳ שע״ה ואף גם שם הקילו האחרונים וגם אבילות לא דמי לנדה כמבואר שם [בש״ך ע״ש] ולכן אצלנו המנהג הפשוט דעד הלילה בודקת ומתחלת למנות מיום המחרת וגם בע״ש תעשה כן וכ״ש לעניין שאין מתחילין למנות עד יום ו׳ לשימושה כמו שיתבאר וראתה אחר תפלת ערבית ועדיין הוא יום שתוכל לחושבו בסכום הששה ימים [וזהו כוונת הט״ז סק״א בשם רש״ל ולא ביאר יפה כמ״ש הדגמ״ר והס״ט והם ועוד גדולים הסכימו לכל הדברים שבארנו]:

כב ביום שפסקה מלראות ובודקת עצמה כמ״ש תרחץ גופה יפה דאולי נשאר איזה כתם בגופה ואח״כ תתקלקל בו כשתמצאנו ובפרט פניה של מטה ותלבש חלוק הבדוק לה כדי שאם תראה עוד יהיה הדם ניכר בחלוקה ותבדוק את החלוק מכתמים ותלבשנו ובלילה על מיטתה תשים סדינים הבדוקים מכתמים ומיום המחרת תתחיל לספור ז״נ וכן נהגו כל בנות ישראל הכשרות ואין לשנות אמנם בשעת הדחק כגון שהיא בדרך או בשאר טירדא אין כל זה מעכב רק תרחץ במעט מים פניה של מטה ותבדוק א״ע בדיקה יפה ותבדוק חלוקה מכתמים ויש נשים טועות דהעיקר הוא הלבישת לבנים נקיים והבדיקה טפל כמו ששמעתי לכן החובה להודיע להן שבלא בדיקה אינה כלום [ואם הוא שעת הדחק שגם במה לרחוץ פניה של מטה אין לה וגם לא תוכל לבדוק החלוק גם זה אינו מעכב ובודקת א״ע ודיו וכן העלו האחרונים]:

כג ולבד הבדיקה של הפסק טהרה שמיום המחרת מתחלת לספור ז״נ צריכה לבדוק בכל יום מימי השבעה נקיים שתי בדיקות אחת בשחרית בקומה ממיטתה והשנית סמוך לבה״ש אך בדיעבד אם לא בדקה בכל השבעה ימים רק בדיקה אחת לבד הבדיקה של הפסק טהרה בין שבדקה א״ע בראשון מהנקיים ובין שבדקה ביום הז׳ של הנקיים ובין שבדקה באחד מהימים האמצעיים עלו לה הנקיים וטובלת מאחר שהפסיקה בטהרה ובדקה אז דאם לא הפסיקה בטהרה כגון שלא בדקה כלל ביום הפסק ראייתה לעולם היא בחזקת טמאה אפילו עברו ימים רבים ואפילו נמצאת אח״כ טהורה וכ״ש אם בדקה בהפסק ראייתה ונמצאת טמאה דהעיקר הוא הבדיקה של הפסק טהרה כמו שבארנו כמה פעמים [ובסי׳ קצ״ט סעי׳ י״ט יתבאר כיצד תעשה בהפסק טהרה במוצאי שבת]:

כד ואם לא בדקה א״ע אפי׳ פעם אחת בכל הז׳ ימים אסור לה לילך לטבילה דבמה ידעה שהם נקיים והתורה אמרה וספרה לה שבעת ימים כלומר שתספרם בטהרה ובשלמא כשבדקה פעם אחת בתוך הז׳ ימים מוקמינן לה בחזקת טהרה כל הימים ואמרינן דכשם שטהורה נמצאת בבדיקה זו כמו כן

מוחזקת בטהרה כל הז׳ ימים אבל כשלא בדקה כלל אין כאן חזקה טהרה ואין כאן נקיים כלל ולכן בטלו לגמרי השבעה נקיים ואם בודקת א״ע ביום השמיני ונמצאת טהורה אין לה אלא יום השמיני ותמנה אותו ראשון לספירתה ותשלים עליו עוד ששה ימים ואז תלך למקוה לטהר א״ע לבעלה ושמא תאמר דאיך תמנה יום השמיני לראשון לנקיים הא לא הפסיקה בטהרה ביום אתמול דאינו כן שהרי הפסיקה בטהרה בשבעה ימים מקודם ואין זה ריעותא מה שהמשיכה את יום הפסק טהרה מספירת הז׳ נקיים אמנם זהו רק בדיעבד אבל לכתחלה אסור לאשה לעשות כן אלא שתבדוק א״ע בהשבעה ימים הסמוכים ליום הפסק טהרה והבדיקות יהיו לאור היום ולא לאור הנר כי ראיית לילה מטעה לפעמים ובדיעבד מהני אפילו לאור הנר דרחוק הוא שתטעה ממראה טמא למראה טהור׃

כה וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ די״א שצריכה לבדוק ביום הראשון מהשבעה וביום השביעי ואין להקל עכ״ל כלומר דפחות משני בדיקות לבד הבדיקה של הפסק טהרה גם בדיעבד אינו מועיל ולאו דווקא ראשון ושביעי אלא שיהיו שני בדיקות ובאמת הדבר תמוה שהרי הרמב״ם בפ״ו והראב״ד בס׳ בעה״נ והרשב״א בתה״ב והרא״ש והטור כולם פסקו דדי בבדיקה אחת בתוך הנקיים לבד הבדיקה של הפסק טהרה כרב דס״ל כן בגמ׳ [סט.] אלא שהסמ״ג חשש שמא הלכה כר׳ חנינא בגמ׳ שם דפליג עליה דרב וס״ל דתרתי בעינן ע״ש [וגם הסה״ת וראב״ן ור״ש והגהמ״י מספקא להו ומ״מ אין ספיקן מוציא מידי וודאי של רבותינו דפשיטא להו]׃

כו ולכן נלע״ד דוודאי חלילה לנו לסור מדברי רבינו הב״י שכתב דאין להקל ואדרבא רוב נשים בודקות בכל יום פעמיים האמנם בזמננו יש הרבה נשים שמוכות ולוקות בחדרי בטנן בטבור ופצעים תוך הרחם באופן שהבדיקה קשתה להן מאד ותולין הבדיקות שאינן טהורות בהמכות והפצעים ובדוחק גדול מוצאות בדיקות נקיות לכן מורין להן כעיקר הדין שיהיה לה בדיקה טהורה ביום הפסק טהרתה ובדיקה אחת בכל הז׳ ימים וכן מורין הלכה למעשה אבל בלא שום בדיקה כלל חלילה להקל וכן מבואר מדברי גדולי אחרונים בתשו׳ [וכ״מ מהס״ט סקי״ח]׃

כז כתב הטור כל בדיקות אלו בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל הז׳ לא תבדוק לא בבגד שחור ולא באדום ולא בבגד פשתן חדש אפילו שהוא נקי ולבן מפני שהוא קשה אלא בצמר נקי ורך או בצמר גפן או בבגד פשתן ישן שהוא נקי ורך ותכניסהו לחורין ולסדקין עד מקום שאבר התשמיש מגיע ואם לא עשתה כן לא הוי אלא קינוח בעלמא ולא יצתה ידי בדיקה עכ״ל ורבינו הב״י בספרו הגדול התמרמר על מ״ש הטור שתכניס הבדיקה ער מקום שאבר התשמיש מגיע שא״א כלל להכניס כל כך בעומק ואם תתאמץ להכניס כל כך בעומק תקלקל א״ע בשריטות ע״י הבדיקה ותוציא דם ע״י השריטות שתעשה בבשרה וכך אומרות הפקחות שבנשים והזקנים שהיו בימיו התרעמו על בדיקה זו ע״ש ויש שכתבו שבאמת אין כוונת הטור בדווקא עד מקום וכו׳ אלא להעדפא בעלמא כתב בן והעיכוב הוא רק שתכניס לחורין ולסדקין ולא קינוח בעלמא מבפנים [ב״ח וע׳ דרישה] דזהו עצם ההפרש בין קינוח לבדיקה [בנדה יב. וסת שאמרו לקנוח ולא לבדיקה ופירש״י לבדיקה לחורין ולסדקין ע״ש]׃

כח ורבינו הב״י שתפס שהטור כתב כן לעיכובא לכן פסק בש״ע סעי׳ ו׳ כהטור והוסיף לומר ואם יקשה בעיניה מאד להכניסו כל כך בעומק לפחות בדיקה של הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש עכ״ל אבל רבינו הרמ״א כתב על דבריו וז״ל ואם לא עשתה כן בבדיקת יום ראשון תעשה כן בבדיקת שאר הימים מיהו בדיעבד אם לא עשתה כלל רק שבדקה עצמה בחורין ובסדקין יפה בעומק היטב בפי כחה אף ע״פ שלא הגיע למקום שהשמש דש סגי לה עכ״ל וזהו בדעת יש שכתבו שבסעי׳ הקודם דגם הטור לא אמר זה לעיכובא׃

כט יש נשים שע״י לידה או סיבה אחרת נופל ממנה חתיכות מהרחם ועושין להן טבעות של שעוה או של עצם רך וקורין זה בייגעל״א ומכניסות אותם עמוק עמוק ברחמה אם ביכולתה ליקח אותו מהרחם וודאי שצריכה לעשות כן אך אם אין ביכולתה מפני שיש שסכנה הוא לה ליטלי אז תוכל לבדוק שתכניס המוך לפרוזדור בעומק ותשהנו שם כל בין השמשות ותבדוק בכל המקומות ואף שמקום הטבעת אינה יכולה לבדוק מ״מ לא חיישינן שמקום הטבעת מעכב הדם דאם היה דם החת הטבעת היה זב משם ובריש נדה אמרו דמוך אגב זיעה מיכווץ כויץ ויש מקומות לדם לצאת ע״ש וכ״ש הטבעת שהוא חלק והיה זב הדם משם והבדיקה שבארנו שתשהנו כל בה״ש זהו רק בבדיקה דהפסק טהרה ופעם אחד בהז׳ נקיים שמעכב מדינא אבל בשארי הבדיקות א״צ לזה אלא תבדוק כפי יכולתה וכך העלו כמה גדולים בתשו׳׃

ל אשה שהיא סומא יכולה לבדוק עצמה ומראה הבדיקה לחבירתה וחרשת ששומעת ואינה מדברת או מדברת ואינה שומעת הרי היא כפקחית ובודקת ורואה בעצמה אבל אם אינה שומעת ואינה מדברת וכן השוטה או שנטרפה דעתה מפני החולי צריכות אחרות לבדוק אותן ולקבוע להן וסתות כדי שתהיינה מותרות לבעליהן ועליהן בעצמן אין לסמוך בשום דבר דאין להן דעת כלל ואם ע״י אחרות הוקבע להן וסת הרי הן כשארי נשים ומותרות לבעליהן שלא בשעת וסתן ואם לא הוקבע להן וסת קובעין להן וסת אמצעי דהיינו מל׳ יום לל׳ יום וכל אשה המרבה לבדוק בין בימי ספירתה ובין בימים שאינה רואה בהן ה״ז משובחת [אך אשה שיש לה מכה באותו מקום שתולין במכה אין לה לבדוק רק במה שמוכרחת מדינא כמו שנתבאר]׃

לא השבעה ימים נקיים צריכים להיות נקיים לגמרי ואם תראה אפילו בסוף יום השביעי סותרת כל המניין אף לפי דין התורה וצריכה ז״נ אחרים דכתיב וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר והאי ואחר מיותר הוא דהו״ל למיכתב וספרה לה שבעת ימים ותטהר אלא מאי אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן ואם רואה אחר הז׳ לפי דין התורה היא תחלת נדה ולדידן היא עוד זבה וצריכה ז״נ אחרים וכן הוא תמיד כל שתראה צריכה ז״נ:

לב וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י׳ י״א דבג׳ ימים הראשונים של ימי הספירה אם מצאה כתם אין תולין אותו להקל כמו שתולין שאר כתמים דג׳ ימים הראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי אבל אחר כך דינו כשאר כתם וכן נוהגין ודווקא כתם שהוא כגריס ועוד [כצ״ל] אבל פחות מכגריס ועוד תולה בכנה אפילו בג׳ ימים הראשונים וה״ה אם היה לה מכה בגופה ויודעת שמוציאה דם תולה בה אפילו ביותר מכגריס ועוד אלא שאין מקילין בג׳ ימים הראשונים לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם או בשאר דברים שתלינן בהם כתם כמבואר לעיל סי׳ ק״ץ עכ״ל:

לג ביאור דבריו דאע״ג דאלו הימים צריכים להיות נקיים לגמרי והיינו שנהיה בטוחים שלא יצא ממנה דם וממילא כשראתה כתם בטלו לה הנקיים כמו בראייה ממש דחשש כתם הוי משום ראייה כמ״ש בסי׳ ק״ץ אמנם כשיש במה לתלות הכתם תולין דלא גריעי ימי הנקיים מימי הטהרה שתולין בהם מיהו בג׳ ימים הראשונים שעדיין לא הוחזקה בטהרה אינו דומה לימי הטהרה שכבר הוחזקה בטהרתה ולכן בהם אין תולין רק בדבר ברור ולא מצד תלייה כמו בכתם פחות מכגריס ועוד דזה הוא כדבר ברור מפני מאכולת ועוד דאל״כ אין לך אשה שתטהר לבעלה וכן במכה הידוע שהיא מוציאה דם הוי כדבר ברור שהרי בהכרח שתהיה מן מכה זו דם ויש מי שכתב מטעם דהוחזקה מעיין פתוח [ע׳ באה״ג] ואינו כן דמעיין פתוח אינו אלא ביום הראשון כמו שנתבאר ועיקר הטעם משום דעדיין לא הוחזקה בטהרה ויש מי שמחמיר במכה אף כשידוע שמוציאה דם [ש״ך סקי״ג] וכבר השיגו עליו כמה גדולים:

לד אמנם הני נשי דידן דמתחילין לספור ביום ו׳ לראייתה נלע״ד דכיון שעברו ג׳ ימים תולין גם בג׳ ימים הראשונים של הימים הנקיים [וכ״כ בהגהת רב״פ] ודינו של רבינו הרמ״א הוא בראתה בתוך ימי ספירתה וכן אם יושבת על הכתם יש להקל גם בג׳ ימים הראשונים [דגמ״ר] וכמדומני שעכשיו אין המנהג אצל בעל הוראה לישאל בתליית כתם באיזו מהימים עומדת ולכאורא היה להם לשאול אולי הוא בג׳ ימים הראשונים ולפי מה שכתבנו א״ש ואי משום אולי ראתה בתוך ימי ספירתה דבר זה לא שכיח כידוע ולכן אין שואלין כלל:

לה דבר ידוע שכמו שזבה צריכה ז׳ נקיים כמו כן הזב ככתוב בתורה והזב שראה קרי בתוך ימים הנקיים סותר יום אחד [נדה לז.] וכן הזבה שפלטה שכבת זרע דינה כזב שראה קרי שהרי דבר אחד הוא וסותרת יום אחד [שם מב.] ואף שהרשב״א בתה״ב הביא בשם הראב״ד ז״ל שזהו רק לטהרות ולא לבעלה וגם דעת הרשב״א נוטה לזה וכתב שלכן לא הביא הרי״ף דין זה אמנם דעת רבותינו בעלי התוס׳ ורבינו יונה והרא״ש והטור דזהו גם לבעלה וכן פסקו רבותינו בעלי הש״ע ולא הביאו דעה הראב״ד כלל וכתבו שכן המנהג בכל צרפת ואשכנז [ב״י] והכי קיי״ל:

לו והרמב״ם בפ״ו ס״ל ג״כ דגם לבעלה סותרת ע״ש אלא דאיהו ס״ל בפ״ה מאבות הטומאות דאינה מותרת רק כשפלטה תוך ג׳ עונות לשימושה והיינו מעל״ע וחצי מעל״ע דעונה הוא י״ב שעות אבל כל הפוסקים סוברים דגם כשפלטה בתוך ששה עונות סותרת [וזה תלוי בפלוגתא דראב״ע ורבנן בשבת פ״ו. ע״ש] ולאחר הזמן הזה אפילו פלטה איזה כשכבת זרע דכבר נסרחת והוי כעפרא בעלמא וכמים סרוחים:

לז ומטעם חשש זה נשי דידן אינן מתחילין למנות הנקיים עד יום ה׳ או יום ו׳ לשימושה וז״ל הטור והש״ע בסעי׳ י״א הפולטת ש״ז בימי ספירתה אם הוא תוך ו׳ עונות לשימושה סותרת אותו יום לפיכך המשמשת מטתה וראתה אח״כ ופסקה אינה מתחלת לספור ז״נ עד שיעברו עליה ששה עונות שלימות שמא תפלוט לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום ה׳ לשימושה כגון אם שמשה במוצאי שבת שבת אינה מתחלת לספור עד יום ה׳ דקיי״ל אין ש״ז מסריח עד שיעברו עליו ו׳ עונות שלימות מעל״ע ואם שמשה במוצאי שבת ופלטה ליל ד׳ קודם עת שימושה במו״ש עדיין היא עומדת בתוך עונה ששית לשימושה וסותרת הלכך יום ה׳ יהיה ראשון לספירתה ותפסוק יום ד׳ לעת ערב ויום ה׳ עולה למניין עכ״ל כלומר ונתוסף עוד יום רביעי מפאת אולי לא שלמו ג׳ מעל״ע שלימות:

לח ורבינו הרמ״א כתב על זה שיש שכתבו שיש להמתין עוד יום אחד דהיינו שלא תתחיל למנות עד יום הששי והוא יהיה יום ראשון לספירתה דחיישינן שמא תשמש יום הראשון בה״ש ותסבור שהוא יום ואפשר שהוא לילה ואם תתחיל למנות מיום חמישי יהיה תוך ששה עונות לשימושה על כן יש להוסיף עוד יום אחד דמעתה א״א לבא לידי טעות וכן נוהגין בכל מדינות אלו ואין לשנות ויש נשים שנהגו להחמיר עוד להמתין עד ז׳ ימים ואין טעם בדבר והמחמיר יחמיר והמיקל נשכר להקדים עצמו למצוה ויש שכתבו שעכשיו אין לחלק בין שמשה עם בעלה ללא שמשה וכל אשה שרואה

אפילו כתם צריכה להמתין ה׳ ימים עם יום שראתה בו ותפסוק לעת ערב ותספור ז״נ וכן נוהגין במדינות אלו ואין לשנות עכ״ל ויש בזה חומרות גדולות אלא שמפני שהנשים כבר נהגו בזה ונתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל לכן חלילה לשנות וכל הפורץ גדר ישכנו נחש:

לט האמנם אחרי כל החומרות שנתבארו מ״מ נראה דזה אינו אלא עכ״פ כשבעלה בעיר דאפשר לבא לידי תשמיש אבל כשאינו בעיר לא שייך חומרות אלו דמה תפלוט כיון שאין כאן תשמיש כלל וכן כתב אחד מהגדולים [ב״ח] אבל מפרשי הש״ע כתבו דגם בזה אין חילוק דבכל עניין קבלו עליהן חומרא זו [ט״ז סק״ז וש״ך סק״ך] וכן הוא המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל ויש מי שרצה להחמיר עוד דאפילו ראתה קודם שימושה אחר טבילתה שתמתין מלמנות ז״נ עד ה׳ או ו׳ ימים [נוב״ת סי׳ קכ״ה] מטעם שהרי ראויה לביאה ואין שום טעם בדבר זה וכבר דחו כמה גדולים דברים אלו וזהו ממש כראתה בתוך ימי ספירתה שמתחלת למנות מיד כשפסקה ליום המחרת וכן עיקר לדינא [ס״ט סקל״ט ומנ״י ומע״צ] וחשבינן יום עד הלילה אף שכבר התפללו הקהל תפלת ערבית ואף אם גם היא התפללה [ש״ך סקי״ט] והכלה אחר בעילת מצות תוכל למנות מיום ה׳ לשימושה כיון דאין זה דם נדה רק דם בתולים [ט״ז סק״ה ועש״ך סק״ך שכתב דאפילו כלה אינה סופרת ז״נ עד יום ה׳ לראייתה אף על פי שעדיין לא בא החתן לעיר וכו׳ עכ״ל ואינו מובן מה שייר אצלה פליטת ש״ז הרי עדיין לא נבעלה וכבר תמה עליו בדגמ״ר וגם מ״ש הדגמ״ר דזהו בראייה ראשונה וכו׳ ע״ש ג״כ לא אבין דמה בכך וכמדומני שאין המנהג כן והכלה מתי שהיא טהורה מפסקת בטהרה ומונה ז״נ ודע דכל מקום שאמרנו ראתה בתוך ימי ספירתה ה״ה ראתה בתוך החמשה או הששה ימים שבין הראייה לימי הספירה כיון שראתה לאחר שהופרשה מבעלה שוב אין כאן חשש פליטת ש״ז ודו״ק]:

מ כיון דכל אלו הם חומרות יתירות אלא שנהגו כן לכן לפעמים מצינו שלאיזה צורך הקילו בזה ומעשה באשה שהיתה יום ד׳ לנדתה אבל לא שמשה עם בעלה בלילה שקודם ראייתה והתירו לה ללבוש לבנים ביום ד׳ ולהתחיל לספור מיום ה׳ כי אם היתה מתחלת למנות מיום ו׳ אז היה חל טבילתה בליל שבת שאחר יו״ט והיתה מרחקת טבילתה מחפיפתה [של״ה ומנ״י] ויש מי שכתב דבנדון כזה אף בשמשה יש להתיר למנות מיום ה׳ [ס״ט סקמ״ב] ודון מינה ימינה לשארי דברים שיש בהם צורך גדול ביכולתה למנות מיום ה׳ לראייתה ולשימושה:

מא אם טעתה במניין הימים של השבעה נקיים והקדימה לטבול ביום או יומים קודם ושמשה עם בעלה מחוייבת להשלים היום או השני ימים ולפרוש א״ע מבעלה ולטבול עוד פעם אך לא תוכל להשלים זה מיד מפני חשש פליטת ש״ז כיון ששמשה לכן תמתין ג׳ ימים ותשלים היום או היומים ותטבול ובכאן לא החמירו להצריך ד׳ ימים או חמשה ימים ולמנות מיום ו׳ כיון דאקראי בעלמא הוא ומילתא דלא שכיחא ולכן די בג׳ ימים ומפסקת בטהרה ומונה מיום ד׳ מה שהחסירה מהנקיים ואמם אם ספרה ז״נ אך שהטבילה לא היתה כראוי ושמשה וצריכה לטבול פעם אחרת טובלת מיד ואין כאן חשש פליטת ש״ז דלאחר ז׳ נקיים אין כאן סתירה כלל ואין לשאול לפ״ז למה הצרכנו בהחסירה יום אחד מהנקיים להמתין ג׳ ימים הא ביום השני יהיה לאחר ז״נ דבזה חיישינן שתפלוט גם ביום א׳ ותסתור ולא שלמו הנקיים [ש״ו סקכ״ג] ויותר מזה כתב רבינו הב״י בספרו הגדול בשם הרא״ש שאם טעתה וטבלה בליל ז׳ ושמשה ביום ז׳ טובלת מיד בהמתנת יום אחד דגם ביום השביעי עצמו אין פליטת ש״ז סותר עוד נ״ל שאם טעתה לא בהז׳ נקיים אלא בהחמשה ימים שבין ראייתה ושימושה להתחלת ספירת ז״נ והקדימה יום או יומים לית לן בה ומה שעשתה עשתה כיון דזהו חומרות יתירות [ונ״ל דעל חסרון יום או יומים אף מהספירה של ז״נ אם עשתה בשוגג א״צ תשובה אך אם היא קרובה למזיד יש להטיל עליה איזה תשובה]:

מב כתבו רבותינו בעלי הש״ע בס״ס זה האשה ששמשה מטתה וראתה אח״כ ופסקה ורוצה לספור מיום מחרת ראייתה תקנח יפה יפה אותו מקום במוך או בבגד להפליט כל הזרע או תרחוץ במים חמים והם יפליטו כל הזרע וי״א דאין אנו בקיאין בזמה״ז ואין לסמוך על זה והכי נהוג דהרי כבר נתבאר שאנו נוהגין להמתין אפילו לא שמשה כלל כדי שלא לחלק בין ספירה לספירה כ״ש בכה״ג וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר ישכנו נחש עכ״ל ומטעם זה יש נשים שנהגו שלא לילך לבית המרחץ בג׳ ימים אחר הטבילה משום דרובן מתעברות אחר טבילתן ואלו תלך למרחץ יפליטו המים ממנה את הזרע ותשתית הזרע באבדן נפש ומטעם זה נכון שתזהר האשה שלא תתהפך אחר התשמיש גבה למעלה וכריסה למטה משים דבזה ג״כ תפליט הזרע וכן לא הרבה בהילוך בג׳ ימים אלו דגם זה מפלטת זרע וכל אשה הנזהרת מכל אלו תבא עליה ברכה [עש״ך סקכ״ה דבשכחה יום מהז״נ אולי אפשר לסמוך על רחיצת חמין לבלי תמתין הג׳ ימים ע״ש ומ״ש הפ״ת סקי״ד בשם תמ״א כשאחרת מכחישה בהמניין של ז״נ ע״ש אין ספק בזה דהיא נאמנת כיון דהתורה האמינה ע״ש ודו״ק]:

סימן קצז

א זמן הטבילה בלילה ומתי תוכל לטבול ביום ובו יז סעיפים.

אין הנדה והזבה והיולדת עולות מטומאתן בלא טבילה שאפילו שהו כמה שנים בלא טבילה חייב כרת הבא עליהן אא״כ טבלו כראוי והיינו שטבלה כל

גופה בבת אחת ובלא חציצה על גופה ובמקוה הראויה שיהא בה מ׳ סאה ושלא יהיו המים שאובין ובזמן הראוי והיינו אחרי ימי ספירתה ואם טבלה בתוך ימי ספירתה אין הטבילה עולה לה והוי כלא טבלה ולבד ביום השביעי דלדעת הרמב״ם עלתה לה טבילה כמו שיתבאר בס״ד וטהרת המקוה מפורש בתורה כמו שבארנו בזה בריש סי׳ קפ״ג ע״ש:

ב והנה בש״ס יש מחלוקת בכמה מקומות אם טבילה בזמנה מצוה אם לאו וגם גדולי האחרונים נחלקו בזה כמ״ש הטור דר״ח פסק טביל׳ בזמנה מצוה ור״ת פסק דלאו מצוה ונ״מ לכמה דברים לעניין טבילה בת״ב וביוה״כ ואין לשאול דהא בזמננו ליכא כלל טבילה בזמנה שהרי אנו מחמירין לכל רואות נדה כזבות בספירת ז״נ וגם זה מתחלת ביום ו׳ לשימושה כמ״ש בסי׳ הקודם וא״כ ליכא כלל טבילה בזמנה לפי עיקר דין התורה דאינו כן דכיון דקבלנו עלינו חומרות אלו דעד הזמן הזה לא נטהרה מקרי הזמן הזה טבילה בזמנה [ב״י]:

ג ובעניין הזה נ״מ אם אין הבעל בביתו דאם הטבילה בזמנה מצוה צריכה לטבול גם כשאינו בביתו ואי לאו מצוה א״צ לטבול עד ביאתו וזה ידוע שאצלנו אינן טובלות כשאין הבעל בביתו ונמצא דתפסינן להלכה דלאו מצוה ולכן גם הפנויות אינן טובלות [עב״י] מיהו זהו וודאי דאפילו למ״ד לאו מצוה אבל כשהבעל בביתו הוי וודאי מצוה וחובה על האשה לילך לטבילה כשנטהרה ולא לעכב אפילו לילה אחת שלא ברשות ועונשה מרובה אם מעכבת הטבילה [עב״י בשם הזוהר]:

ד כתב הבה״ג בהלכות נדה דאי איתרמי חמישי וששי יו״ט דלא אפשר למיחף בהו וזמן טבילה לילי שבת חייפא מרביעי בשבת וטבלה בלילי שבת משום דטבילה בזמנה מצוה עכ״ל ודקדק המרדכי מלשונו דאי לאו דטבילה בזמנה מצוה היתה אסורה לטבול בשבת וכך פסק שם דלר״ת דס״ל דלאו מצוה אסורה לטבול בשבת ולמאן דס״ל מצוה מותר ע״ש וכבר תמה רבינו הב״י על דבריו אלה שהרי להדיא קיי״ל בפ״ב דביצה דאדם מותר לטבול מטומאתו בשבת ולא מיחזי כמתקן משום דמיחזי כמיקר והכי קיי״ל בא״ח סי׳ שכ״ו ע״ש ובאמת לפענ״ד אין מבה״ג ראיה כלל דכוונתו דאי לאו מצוה לא היינו מתירים להרחיק הטבילה מהחפיפה כולי האי ואף לדברי המרדכי כתב התה״ד [סי׳ רנ״ה] דכשבעלה בעיר גם ר״ת מודה דזהו מצוה כמ״ש והמרדכי מיירא כשאין בעלה בעיר ע״ש:

ה ובעיקרי הדברים שהחמירו בטבילה בשבת בלא מצוה אף ע״ג דהלכה פסוקה היא דאדם נראה כמיקר נמצא למהרי״ל בתשו׳ [הובא במנ״ח סי׳ שכ״ו סק״ח] וז״ל יפה נוהגות הנשים שאין טובלות שלא בזמנן בשבת דמהאי טעמא מנהג פשוט שלא לרחוץ בצונן דשייך למיגזר משום סחיטה וכו׳ עכ״ל וכן בתה״ד שם ששאלו ממנו באשה שהיתה יכולה לטבול מקודם אם מותרת לטבול בשבת השיב וז״ל יראה דלפי משמעות התלמוד אין קפידא בדבר וכו׳ משום דיראה כמיקר וכו׳ אמנם שמעתי מהרבה נשים שמחזיקים איסור בדבר לטבול כשבת כה״ג וכתב המרדכי בשלהי נדה וכו׳ ויש לדחות דהא דאסר ר״ת לטבול בשבת היינו כשאין בעלה וכו׳ אבל בעלה בעיר מודה נמי דשרי משום מצות קיום עונה וכו׳ בנדון דידן הואיל ואפשר לה מאתמול לא שרי ואע״ג דמוכח פ״ב דביצה דהא דשרי וכו׳ אפילו היכא דאפשר לטבול בחול מ״מ נראה דהאידנא בזמננו דכ״ע זהירי שלא לרחוץ כלל בשבת אפילו להקר וכו׳ וא״כ ליכא למימר דאדם נראה כמיקר דהא נזהרים להקר וכו׳ עכ״ל:

ו וכתבו בפירוש דאע״ג דמעיקר הדין מותר מ״מ כיון שלפי המנהג שאין רוחצין בשבת כלל ממילא דנסתלק היתר זה דמיחזי כמיקר ואינו מותר אלא במקום מצוה והיינו בטבילת מצוה שהגיע זמנה היום ומ״מ קשה דאטו מפני שהיתה ביכולתה לטבול מקודם ליכא עתה מצוה בטבילתה שהבעל יקיים מצות עונה אמנם מדבריו ניכרים שהמנהג היה כן בין הנשים דכשהיה ביכולתן לטבול מקודם שבת אסרו על עצמן הטבילה בשבת ואולי כוונתן היתה דאם נתיר להן גם בכה״ג היו הרבה נשים מניחות טבילתן עד השבת מפני שאז נוח להן יותר כמבואר מלשון השאלה שבתה״ד וז״ל ורצונה לטבול בלילי שבת מפני שאז בקל לה למצא רחיצה וכו׳ עכ״ל ולכן עשו גדר כדי שלא לבטל הטבילה בזמנה בחול שאם ימשיכו הטבילה עד שבת אסורה לטבול בשבת [כנלע״ד]:

ז וע״פ הדברים האלה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ על מה שכ׳ רבינו הב״י דאם בעלה בעיר מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפו״ר אפ״לו לילה אחת עכ״ל וכתב וז״ל ומותרת לטבול ליל שבת אם לא יכלה לטבול קודם לכן ודווקא אם בעלה בעיר אבל בלא״ה אסור ואם היה אפשר לה לטבול קודם לכן כגון שהיה אחר לידה [והמשיכה מפני חולשתה] או שלא היה בעלה בעיר ובא בע״ש י״א שאסורה לטבול וכן נהגו במקצת מקומות אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר ובמקום שנהגו להחמיר גם במוצאי שבת לא תטבול דמאחר שהיה אפשר לה לטבול קודם לכן אין מרחיקין הטבילה מן החפיפה [לשיטת רש״י שאסור לחוף בלילה ע׳ בסי׳ קצ״ט] וכן אלמנה שאסורה לטבול טבילה ראשונה בליל שבת משום דאסור לבא עליה ביאה ראשונה בשבת [משום קניין כמ״ש בא״ח סי׳ של״ט ואפי׳ בייחוד הראוי לביאה מבע״י שיש מתירים [עט״ז סק״ו מ״מ כתב המג״א שם סקי״א בשם

מהרי״ל שיש סכנת מיתה בזה ע״ש] אסורה לטבול ג״כ במו״ש ויש מקילין ומתירין לטבול במו״ש הואיל שלא טבלה בשבת משום חשש איסור עכ״ל וי״א דרק אאלמנה קאי [ט״ז סקי״ז] וי״א דאכולהו קאי דמותר במו״ש [פ״ת בשם מקום שמואל] וכן נראה עיקר:

ח ונראה להדיא דעת רבינו הרמ״א דדעתו נוטה דבכל עניין מותרת לטבול בשבת אלא שכתב מפני המנהג ולכן במקום שאין מנהג מותר ויש שהשיגו עליו וס״ל דכשיכלה לטבול מקודם אסור בכל מקום לטבול בשבת [ב״ח וט״ז סק״ד] איל באמת דבריו צודקים דכן העיקר לדינא [ש״ך סק״ג ובנקה״כ האריך ע״ש] וכן המנהג הפשוט אצלנו שכולן טובלות בלילי שבת אף גם כשהיתה יכולה לטבול מקודם השבת וכן כשטבלה וצריכה טבילה אחרה כגון שמצאה איזה חציצה או שכחה צפורן או פגעה דבר טמא יכולה לטבול בשנת פעם שנית ושלישית [עש״ך סק״א] ובפרט בזמננו שרבים אנשים טובלים בשנת בשחרית אף שלא מטומאת קרי ורבים חושבים זה למצוה ולחובה ע״פ חכמת הנסתר כידוע פשיטא שהאשה לבעלה יכולה לטבול בכל עניין:

ט מדין תורה הזבה יכולה לטבול אף ביום השביעי ואינה צריכה להמתין עד הלילה ואע״ג דאם תראה דם עד הלילה תסתור כל הנקיים כמ״ש בסי׳ קצ״ו אמנם מצד הטבילה מותרת לטבול דכתיב וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר כיון דסיימא לה ספירה תטהר [רש״י פסחים צ:] ובשביעי הרי כלתה ספירתה ואם באמת תראה תסתור ותתבטל הספירה והטהרה והרי היא כמו שלא טבלה וצריכה נקיים אחרים וטבילה אחרת אבל הנדה אין טבילתה כלום עד הלילה שאחר שבעת ימי נדתה דכתיב שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה ויולדת איתקש לנדה [גמ׳ שם] כלומר דכל השבעת ימים עד כלותם היא בנדתה וטמאה שטבלה אין הטבילה כלום ולכן בהכרח שתטבול בלילה אחרי הז׳ ימי נדתה ויולדת איתקש לנדה דכתיב כימי נדת דותה תטמא וזהו רק בזמנה אבל שלא בזמנה כגון למחרת בשמיני טובלת בין ביום ובין בלילה כיון שכבר נגמרו הז׳ ימי נדתה:

י וכל זה הוא מדין תורה אבל חכמים אסרו לזבה לטבול ביום השביעי שלא תבא לידי קלקול דשמא הבעל ידמה כיון שטבלה הרי היא טהורה ויבא עליה ביום ואחר כן תראה ותסתור הנקיים והטבילה ונמצא שבא על זבה שהיא בכרת ולכן לא תטבול עד הלילה [נדה סז:] וכן הנדה כשטובלת שלא בזמנה אסרוה חכמים לטבול ביום אף שמותרת מדין התורה כמו שנתבאר מ״מ בתה או קרובתה שהוא עמה ביחד ותראה ממנה שטובלת ביום והיא לא תדע להבחין בין יום השביעי לשארי ימים ותבא היא לטבול ביום השביעי לנדתה דאין הטבילה כלום ולכן אסרו חכמים לנדה שלא תטבול אף שלא בזמנה ביום רק בלילה וזהו שאמרו בגמ׳ [שם] נדה בין בזמנה בין שלא בזמנה אינה טובלת אלא בלילה משום סרך בתה כדפרשנו ולאו דווקא בתה כמובן:

יא והנה לכאורא איסור זה אינו אלא בנדה דאם בתה תטבול ביום השביעי אינו כלום אבל הזבה יכולה לטבול ביום השמיני דאפילו אם בתה תטבול ביום השביעי הלא הטבילה כשרה אלא שיש חשש אם תראה אח״כ כמו שנתבאר אבל רבותינו בעלי התוס׳ כתבו דגם בזבה כן הוא והביאו ראיה ממה דאיתא דכמה אמוראי תקנו במקומתם שמפני איזה סיבה שאין ביכולת הנשים לצאת לטבילה בלילה כגון מפני חיות רעות או משום גנבים או מפני הצינה שיטבולו בשמיני ביום ע״ש ובימיהם כבר נתפשטה תקנת בנות ישראל שעל כל טיפת דם יושבות ז״נ משמע להדיא דבלא אונס אין לטבול ביום השמיני אפילו זבה ע״ש וכן פסקו הרשב״א והרא״ש והטור והש״ע סעי׳ ג׳ עיש:

יב וז״ל הטור האידנא אף ע״ג דנשי דידן ספק זבות נינהו וראויות לטבול ביום ז׳ אפ״ה אסורות לטבול ביום ז׳ משום גזירה שמא יבא עליה אחר טבילתה ותראה ותסתור מניינה ונמצא שבעל זבה ולא עוד אלא אפילו רוצה להמתין עד יום ח׳ או יום ט׳ לטבול אינה יכולה משום סרך בתה וכו׳ ור״ת היה אומר שא״צ להחמיר כל כך ולהמתין עד שתחשך ביום ח׳ רק שתטבול סמוך לחשיבה ותבא לביתה משחשיכה דתו ליכא סרך בתה ורשב״ם היה אומר שצריכה להמתין בטבילתה עד שתחשך וכו׳ דאכתי איכא סרך בתה כי היא תשער מהליכה מבית הטבילה וכו׳ והיכא דאיכא אונס כגון שיריאה לטבול בלילה מחמת צינה או פחד גנבים וכיוצא בו יכולת לטבול בח׳ מבעוד יום אבל בז׳ לא תטבול מבעוד יום אף ע״ג דאיכא אונס עכ״ל וכ״כ בש״ע ע״ש:

יג ודע דרבותינו בעלי הש״ע לא הזכירו כלל במחלוקת ר״ת ורשב״ם ומדברי הטור משמע דר״ת לא הקיל רק ביום ח׳ אבל ביום ז׳ מודה לרשב״ם מדכתב עד שתחשך ביום ח׳ משמע דרק ביום ח׳ הקיל אבל מדברי רבותינו בעלי התוס׳ [סז: ד״ה משום] מבואר דלר״ת גם ביום הז׳ מותר ובאמת אינו מובן טעמו של הטור שהרי גם ביום ז׳ ליכא חששא כלל כשתבא לביתה משחשיכה כמובן ולענ״ד נראה דגם כוונת הטור אינו על יום ח׳ דא״כ כך הו״ל לכתוב ור״ת וכו׳ שא״צ וכו׳ ולהמתין ביום ח׳ עד שתחשך ומדכתב עד שתחשך מיום ח׳ ש״מ דאדרבא אשביעי קאי שא״צ להמתין עד שתחשך ביום ח׳ כלומר דשביעי משתחשך הוי יום ח׳ [עש״ך סק״ו שתפס בפשוטו וע׳ תשו׳ עה״ג סי׳ ך׳ וחכ״צ סי׳ י״א שכתבו ג״כ דמתוס׳ מפורש דגם ביום

השביעי כן הוא לר״ת וכ״מ מהרא״ש שכתב סתם דלר״ת וכו׳ ומה שסיים ואז ליכא למיחש לסרך בתה עכ״ל ה״פ לא מיבעיא דבעצם אין כאן חשש בעצמה אלא אפילו לבתה לא חיישינן שתקדים יותר מאמה דאי ס״ד דרק בשמיני מיקל ר״ש לא ה״ל לסתום אלא לפרש כנלע״ד ברור בס״ד ודו״ק:

יד ולעניין הלכה משמע מדברי הרא״ש דס״ל כר״ת מדכתב ורשב״ם היה מחמיר שלא תטבול עד שהחשך ור״ת היה אומר שא״צ להחמיר כל כך וכו׳ עכ״ל מדקרי לדברי רשב״ם חומרא בעלמא וכתב דברי ר״ת באחרונה ש״מ דס״ל כן להלכה וכ״כ באגור שהמנהג באשכנז לטבול סמוך לחשיכה ע״ש ומזה ג״כ ראיה דגם ביום ז׳ סובר ר״ת כן כיון שכ׳ שהמנהג כן וטבילה דיום ח׳ אינו מצוי כל כך ומדבריו משמע להדיא דאכל טבילו׳ קאי [ובזה מיבנים דברי האגור שהביא הב״י שכתב אותן נשים שטובלות ביום צריכות להסתיר מבעליהן וכו׳ ותמה הב״י על זה אך האמת דעל ז׳ קאי כמ״ש הב״ח והולך לשיטתו והב״י הביא דברי סמ״ג שכתב שנכון להחמיר כרשב״ם ע״ש ש״מ גם כן דמדינא נוטה לדעת ר״ת ולפ״ז בנות הכפרים שבאות לעיר למקוה וקשה להן ליסע בלילה מחוץ לעיר הנה ביום ח׳ פשיטא שיכולה לטבול ביום דזהו כאונס גמור אלא אפילו ביום ז׳ נכון להתיישב לסמוך על דעת רבינו תם כיון שלא תבא לביתה עד הלילה ולכן בע״ש ועיו״ט וודאי אסורה ביום ז׳ שהרי מוכרחת לבא קודם הלילה ודע דאפילו לרשב״ם אם החפיפה והרחיצה במרחץ פשיטא שצריכה לצאת מבעוד יום מביתה ואיהו מיירא כשהחפיפה והרחיצה בביתה כמ״ש הש״ך סק״ו ודו״ק:

טו וכתב רבינו הרמ״א דהכלות הטובלות קודם החופה יכולות לטבול ביום דהא לא באין אצל החתן עד הלילה אבל אחר החופה דינן כשאר נשים עכ״ל כלומר אפילו בטבילה ראשונה מפני שבאה לביתה מיד אחר הטבילה ויש מי שפירש דבריו דדוקא איום ח׳ קאי אבל ביום ז׳ גם הכלה קודם החופה אין לה לטבול ביום [ש״ך סק״ט] ורבים השיגו על זה דבכלה כיון שאין ביכולתה לבא אל החתן קודם הלילה שוב אין כאן שום חשש דאפילו ביום השביעי מותר [ס״ט סקי״א ופמ״א ודגמ״ר] ונלע״ד דלדברי גדולים אלו כל שאין ביכולתה בשום פנים לבא קודם הלילה אפילו אשה גמורה הדין כן כגון שהיא רחוקה מן הבעל משך חצי יום או יותר דבהכרח שלא יגיעו זל״ז עד הלילה אפשר לסמוך בשעת הדחק אפילו ביום ז׳ דאין כאן שום חשש וגם סרך בתה לא שייך כשרחוקים זה מזו ולא תלמד הבת מזה כמו כלה ועמ״ש בסעי׳ הקודם ויש להתיישב בזה:

טז וזהו וודאי דבר פשוט כשהטבילה צריך להיות בלילה או סמוך לחשיכה כפי הדיעות שנתבארו הכוונה ללילה ממש ולא לתפלת ערבית שהציבור מתפללים בעוד יום וכ״ש בשבת שמקדימין להתפלל ואפילו להמחמירין בסי׳ קצ״ו לעניין מניין ז״נ לחשוב זה ללילה לחומרא אמרו כן ולא לקולא וכ״ש דגם לחומרא לא קיי״ל כן כמ״ש שם ואם עשתה כן צריכה לטבול פעם אחרת אם היה ביום ז׳ להסוברים דבז׳ לא מהני טבילה ביום כמו שיתבאר לפנינו בס״ד:

יז אע״ג שאסור גם בשמיני לטבול ביום כמ״ש מ״מ אם עברה וטבלה ביום השמיני עלתה לה טבילה וא״צ טבילה אחרת אבל בשביעי כשטבלה ביום דעת הרמב״ם בפ״ו דבדיעבד עלתה לה טבילה וא״צ טבילה אחרת דכיון דאין האיסור אלא משום גזירה בעלמא ולא מעיקר הדין כשעשתה בדיעבד מה שעשתה עשתה ולא חיישינן שמא היא נדה לפי דין התורה דגם בדיעבד לא עלתה לה טבילה דאינו כן דזהו ביום ז׳ אבל אנן שמפסיקין בטהרה ממילא דיום השביעי שלה הוי שמיני לראייתה וא״כ גם בנדה מותר מן התורה [ב״ח] וגם דעת הרשב״א נוטה להרמב״ם וכן פסק רבינו הב״י בש״ע מיהו י״א שיש לחוש להסוברים דאינו מועיל טבילה בשביעי ביום כמ״ש הטור שיש סוברים שצריכה טבילה אחרת ע״ש וטוב להחמיר במקום שאפשר [ש״ך סקי״א] ואין טורח גדול אבל אם לא אפשר או שיש טורח גדול פשיטא שהעיקר כהרמב״ם כיון שכך סתמו בש״ע ומסתמא עשתה בשוגג וכתב רבינו הרמ״א שמ״מ לא תשמש אפילו בשמיני עד הלילה ותסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה עכ״ל [אבל בספק אם היה יום או לילה פשיטא דלית לן בה וזה שפסק הרמ״א שתסתיר וכו׳ ולא תשמש וכו׳ כתב הב״י שחומרא יתירא היא ע״ש ומ״מ לא נחלק עליו והנה האחרונים האריכו בדין לטבול בחמין בשבת ועתה המנהג פשוט להתיר באין פוצה פה ובפרט שאינו חמין רק פושרין וחמימותן מעט פשיטא דשרי

סימן קצח

א שלא תהא שום חציצה בגופה ובראשה. ובו צ״א סעיפים

צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת ולא בטבילת חצאין והיינו שתטבול חצי הגוף ואחר כך חצי הגוף השני אלא כולו בבת אחת ואפילו אם מעט מהאצבע קטנה חוץ למים או שיער אחת חוץ למים הוה כלא טבלה ובכל חייבי טבילות כן היא כמ״ש הרמב״ם בפ״א ממקואות וז״ל כל הטובל צריך שיטבול כל גופו כשהוא ערום בבת אחת ואם היה בעל שיער יטבול כל שיער ראשו והרי הוא כגופו דבר תורה עכ״ל ודבר זה הוא מן התורה כדאיתא בת״כ פ׳ אמור דכתיב ורחץ בשרו במים ובא השמש וטהר ומדלא כתיב וטמא עד הערב כדכתיב בכל המקומות דרשינן מה ביאת שמשו כולו כאחת כלומר כשהשמש נשקעת ונתכסת מן הארץ לא נשאר ממנה אפילו מקצת בארץ כמו כן ביאת מים כולו כאחת ומזה דנין לכל חייבי טבילות:

ב ולא דמי לדבר החוצץ על מקצת גופו דמן התורה אין זה חציצה כמו שיתבאר והרי גם בשר שתחת החציצה אינו במים דלא דמי לזה דבשם כל הגוף תחת המים ואינו נראה לחוץ ולכן בטל המקצת לכל הגוף דבר תורה משא״כ כשמקצתו חוץ למים הרי לא נכסה כל הגוף ולא שייך בזה ביטול מקצתו לכל הגוף כיון שאינן במקום אחד ולכן אם אפילו מקצת מציפורן חוץ למים או שיער אחת חוץ למים צריכה טבילה אחרת וטבילה זו אינה כלום ולכן צריכה ליזהר מאד מאד בזה׃

ג וז״ל הטור והש״ע סעי׳ א׳ צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת לפיכך צריך שלא יהא עליה שום דבר החוצץ וכו׳ עכ״ל כלומר דאלו לא היתה צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת אפילו נמצא עליה דבר החוצץ שחוצץ מדינא מדאורייתא או מדרבנן כפי הדינים שיתבארו לא היינו מצריכים פעם שנית טבילה לכל הגוף אלא שתטבול מקום גופה שהחציצה היתה שם אבל עכשיו שבהכרח לטבול כל הגוף בפעם אחת ולכן אם אח״כ תמצא דבר החוצץ תצטרך טבילה שנית לכל הגוף [ב״י] וגם בטבילת כלים צריך כולו כאחד ולא לחצאין ולא דמי להגעלה דבהגעלה א״צ רק להפליט האיסור ואין נ״מ בין מפליטו מקצת מקצת ובין כולו כאחד משא״כ בטבילות שהם מטומאה לטהרה וא״א ליטהר מקצת מקצת אלא כולו כאחד׃

ד החציצה פוסלת מן התורה דכתיב ורחץ במים את כל בשרו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו להמים [עירובין ד׳:] דהאי כל מיותר הוא אלא להורות שכל בשרו יהיה במים בלא חציצה בין מים לבשר אמנם פרטי דיני חציצה לא נתבארו בתורה וזהו הלכה למשה מסיני [שם] וכך אמרו חז״ל שם דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ כלומר כשיש חציצה על רוב הגוף או על רוב שיער והוא מקפיד עליו שמצטער על לכלוך זה [רש״י] הוי חציצה מן התורה אבל אם אינו מקפיד לא הוה חציצה וכן במיעוט הגוף אף שמקפיד אינו חציצה מן התורה אבל רבנן גזרו אף על רובו שאינו מקפיד דליהוי חציצה וכן גזרו על מיעוטו המקפיד אבל על מיעוטו שאינו מקפיד לא גזרו וגם בזה עצמו יש פרטי דינים הרבה דיש שאף במקצתו חוצץ ואף שאינו מקפיד אם אחרים מקפידים כמו שיתבאר בס״ד [ומה שהקשו תוס׳ על רש״י שפי׳ זה בשערו ותפסו דרש״י ס״ל דבגופו אין הדין כן ע״ש כבר כתב הריטב״א שם דרש״י אינו מחלק גם כן ורק קמ״ל דהשיער נדונים לעצמם כדעת הגאונים שהביא הרמב״ם בפ״ב ממקואות הל׳ ט״ו ע״ש ודו״ק]׃

ה והנה בסי׳ זה יתבאר איזה דבר חוצץ ואיזה אינו חוצץ וגם יתבאר שדבר זה יש קפידא כשהוא על גופו ודבר זה אין קפידא ולכאורא לפי מה שנתבאר דאפילו מדרבנן במיעוט הגוף אינו חוצץ אא״כ מקפיד עליו וכל הדברים שבסי׳ זה הם במיעוט הגוף א״כ מיותר לגמרי דלמה לנו הפרטיות דממ״נ אם היא מקפדת חוצץ אפילו בדברים שמבוארים שאינם חוצצים ואם אינה מקפדת אינו חוצץ אפילו בדברים שחוצצים׃

ו אמנם האמת כן הוא דאין דיעות בני אדם שוות ואם היא מקפדת תמיד חוצץ אך בדבר שרובא דעלמא מקפידים חוצץ אף אם היא אינה מקפדת ולזה הוציאו הפוסקים לבאר דברים שמקפידים עליהם ודברים שאינם מקפידים עליהם כלומר רובא דעלמא ולכן בדבר שהיא מקפדת אף אם רובא דעלמא אינם מקפידים חוצץ וכן להיפך ולכן יש מן הפוסקים שהזכירו קפידת עצמה כמו הרמב״ם שכ׳ בפ״ב ממקואות שערה אחת שנקשרה חוצצת והוא שיהא מקפיד עליה עכ״ל ולא בא להוציא אם היא אינה מקפדת ורובא דעלמא מקפידין וכן להיפך הרשב״א בתה״ב כתב היו שערות ראשה קשורות וכו׳ עד שדרך האשה להקפיד בכך חוצצת עכ״ל ותלה הדבר באחרים לא בא להוציא אם היא מקפדת ואחרים אינם מקפידי׳ אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי לדינא כלל [כ״כ הב״ח אבל הרשב״א כתב מפורש וז״ל דכיון שאין דרכן להקפיד אף ע״פ שזה מקפיד בטלה דעתו עכ״ל וצ״ע על הב״ח וגם על הב״י דמספקא ליה ומ״מ לדינא הוא כהב״ח]׃

ז וזהו גם כוונת הטור שכתב צריך שלא יהא עליה שום דבר החוצץ אפילו כל שהוא אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו חוצץ אפילו אם אינה מקפדת עליו עתה או אפילו אינה מקפדת עליו לעולם כיון שדרך רוב בני האדם להקפיד בכך חוצץ ואם הוא חופה רוב הגוף אפילו אין דרך בני אדם להקפיד בכך חוצץ עכ״ל ורבותא קמ״ל לא מיבעיא כשהיא בעצמה מקפדת אלא אפילו אם היא אינה מקפדת ואחרים מקפידין ג״כ חוצץ [ב״ח]׃

ח וזה שכתב לפעמים אין הכוונה שהדעת מתחלפת שלפעמים מקפדת ולפעמים אינה מקפדת אלא כגון טבעת שבאצבעה שבשעת טבילה אינה מקפדת ובשעת לישה מקפדת שלא יתטנף מקרי דבר המקפיד דכן ביאר הרא״ש בפ״ט [סי׳ כ״ו] ושיעור דברי הטור כן הוא אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו [כגון בשעת לישה וכיוצא בזה] אפילו אם אינה מקפדת עתה [בשעת טבילה] או אפילו אינה מקפדת עליו לעולם [כלומר שהיא גם בשעת לישה אינה מקפדת] כיון שדרך רוב בני האדם להקפיד בכך [כלומר בשעת לישה] חוצץ וזהו גם כוונת רבינו הב״י בש״ע סעי׳ א׳ ע״ש [וגם כוונת הש״ך סק״א צ״ל כן ודברי הט״ז סק״ב תמוהים דברא״ש שם ור״ן פ״ב דשבועות מפורש כמ״ש ע״ש מיהו דינו של הט״ז אמת דאם רק מיעוט מקפידים והיא לעולם אינה מקפדת אינו חוצץ ומודה הט״ז דאם היא לפעמים מקפדת חוצץ ולחנם תפס עליו הס״ט סק״ד ע״ש רק בפירושא דלפעמים תפסו דרך אחרת וברור הוא כמ״ש ודו״ק]׃

ט וכתב רבינו הרמ״א ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינן חוצצין גזירה אטו דברים החוצצין עכ״ל והנה זהו חומרא יתירה שהרי להדיא שנינו במשנה דרפ״ו דשבת ולא תטבול בהן עד שתרפם ע״ש וכשתרפם מותרת לכתחלה לטבול ובירושלמי שם מפורש יותר ע״ש אלא שהדבר יצא מפי אחרונים להחמיר לכתחלה ולכן נ״ל ברור דזהו רק כשאין לה צורך בזה כמו שירים וטבעות דעל זה הביאו משערי דורא [עב״ח] שיש לגזור בהם רפוים אטו אינם רפוים ולמה לא הסירם בעת טבילה אבל אם יש לה איזה צורך בזה כמו לרפואה וכיוצא בזה יכולה לעשות כן לכתחלה וראיתי מה שכתב דאדרבא לרפואה יש לגזור שמא תהדקם [פתחי תשובה סקי״א בשם ש״צ] ואני תמה על דברים כאלו דזהו אם היה דינא דגמ׳ שפיר היה לנו לגזור בזה יותר אבל בזת דמדינא דגמ׳ מותר לגמרי ורק איזה מאחרונים גזרו בזה וידוע שאין ביכלתנו לגזור גזירות מעצמנו אלא הואיל ונפיק מפומיה דרבינו הרמ״א די לנו להחמיר במקום שאין צורך ועיקר החומרא היה רק בדבר שאין לה צורך בזה כמו שירים וטבעות [וכ״מ בש״ע סעי׳ מ ועי׳ מ״ש בסעי׳ פ״ז]:

י הרמב״ם ז״ל בפ״ב דמקואות מחולק עם הגאונים לענין שיער הראש דהגאונים ס״ל דהשיער נחשב לעצמו והגוף לעצמו וא״כ כשיש חציצה ברוב השיער אף שאינו מקפיד עליו חוצץ מדרבנן ואף ע״ג דאם נצרף השיער להגוף לא יהיה רוב לא אמרינן כן וכשמקפיד עליו חוצץ מדאורייתא והרמב״ם ס״ל דהשיער הוא חלק מהגוף ובו לבדו לא משערינן וזה שאמרו רובו ומקפיד חוצץ מדאורייתא ומדרבנן אף כשאינו מקפיד זהו בכולל הראש עם הגוף ובזה הרמב״ם מיקל והגאונים מחמירים ויש גם להיפך כגון שבפחות ממחצה גופו יש חציצה שאינו מקפיד עליו וגם ביותר ממחצה שיער הראש יש חציצה כזו ואם נצרפם ביחד יהיה גם בהגוף רובו בכולל דלהרמב״ם הוי חציצה גם בגוף ולהגאונים רק בהראש הוי חציצה וכן בכה״ג במקפיד לעניין דאורייתא והראב״ד הסכים להגאונים ע״ש וכן נראה דעת רש״י כמ״ש בסעי׳ ד׳:

יא בכללא דענייני חציצות יש שני דברים האחת דאע״ג שהיא חציצה גמורה ואין המים מתפשטים על הבשר שבמקום החציצה מ״מ אינו חוצץ אם הוא על מיעוט הגוף או על מיעוט הראש ואינו מקפיד בזה ויש דברים שאפילו אם הוא מקפיד מ״מ אם הדבר החוצץ אינו מהודק שפיר להבשר או להשיער באופן שהמים נכנסים תחת דבר החוצץ על הבשר או השיער ג״כ אין בזה משום חציצה דמה שייך חציצה אחרי שהמים נכנסים בהם או תחתם והמים מחוברים להבשר או להשיער שבמקום החציצה:

יב ואלו הן הדברים שדרך בני אדם להקפיד עליהן וגם הן מהודקין שאין המים נכנס תחתיהן וחוצצין חוטי צמר וחוטי פשתן שכורכין בהן השיער שבראש וכן רצועות שכורכין בהן השיער שבראש והן מהודקין הרבה ולכן לא תטבול בהן עד שתסירם או שתרפה הקשר שלהן באופן שהמים יכנס תחתיהם וזהו רק בדיעבד כמ״ש בסעי׳ ט׳ ואע״פ שאפשר שאין מקפידות עליהן בשעת טבילה והוי מיעוטא שאינו מקפיד מ״מ כיון דבשעת חפיפה או רחיצה בחמין וודאי מקפידות להסירן כדי שתחוף גם שם ותרחוץ גם שם ולכן ממילא דהוי חציצה בטבילה כמ״ש בסעי׳ ח׳ וזה שמועיל בהם רפיון אינו אלא כשהן קשורין על השיער אבל אם הן קלועין בתוך השיער אינו מועיל רפיון דאיך שתרפם לא יכנסו המים תחתם:

יג ולאו דווקא בראש דה״ה כשהן כרוכין בשארי מקומות לא תטבול בהן עד שתרפם לבד כשהן כרוכין בצואר אינה חוצצת דבצואר אינה מהודקת הרבה שאין אשה חונקת א״ע ובוודאי מרופים הם ואפילו בצואר אם קושרת עצמה ברצועה רחבה הרבה כמו קטלא והוא מין תכשיט שעושין בצואר האשה וכורכת סביב צוארה חוצצת דהיא חונקת א״ע בו בחוזק כדי שתראה בכעלת בשר ומפני שהרצועה חלקה ורחבה אינה מזיקתה ולכן חוצצת:

יד כתב הטור והא דחוטי צמר ופשתן חוצצין דווקא כשהם מעשה גדיל שהם מהודקין אבל אם ארוגין רפויין הן ואינם חוצצין ובלבד שלא יהיו מזוהבים ולא יהיו מטונפים והראב״ד אסר גם בארוגים ולא התיר אלא בחלולין עשוי מעשה רשת עכ״ל ורבינו הב״י בסעי׳ ג׳ פסק לחומרא כדעת הראב״ד וז״ל אם החוטין האלו חלולין עשוי מעשה רשת אינם חוצצין עכ״ל ויש בזה שאלה והרי באורח חיים ריש סימן ש״ג פסק בעצמו כדיעה ראשונה וז״ל שם לא תצא אשה לא בחוטי צמר וכו׳ ואם הם מעשה אריגה מותר שאינה צריכה להסירם בשעת טבילה עכ״ל ולהראב״ד אסור אא״כ עשויין מעשה רשת [ש״ך סק״ה ומג״א שם סק״ד] וצ״ל דבטבילה עצמה חשש לדעת הראב״ד דאע״ג דמדרבנן הוא דמן התורה במיעוטו אינו חוצץ כמ״ש מ״מ בעצם הטבילה החמיר אבל לעניין שבת דהאיסור לצאת בהם הוא מפני חשש טבילה כמבואר שם לא חשש להחמיר כל כך דהוי כעין גזירה לגזירה [נ״ל]:

טו וזה שכתב הטור ובלבד שלא יהיו מוזהבין ולא יהיו מטונפים כן פסק גם רבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ [ובש״ע נדפס בסעי׳ ד׳ והוא טה״ד וכמ״ש הש״ך סק״ו] וז״ל ואם היו מוזהבות חוצצין דמקפדת עליהם שלא תטנפם וכן אם היו מטונפים תחלה מקפדת עליהם שלא תתלכלך מהם במים וחוצצין עכ״ל כלומר דאף ע״ג דבעצם הם רפויין ואינם חוצצין מ״מ כיון דמקפדת עליהם בשעת טבילה להסירם כדי שלא תטנפם או שהיא לא תתטנף מהם הוי זה ג״כ כחציצה וכתב על זה אחד מהגדולים [ס״ט סקי״ג] שהדין הזה הוליד לנו מבוכה רבה והרי גמ׳ מפורשת היא נדה שאין לה בגדים מערמת וטובלת

בבגדיה [ביצה יח.] וכן פסקו הטור והש״ע לקמן בסי׳ זה פשיטא שכל אדם מקפיד להסיר בגדיו בשעת רחיצה וא״כ למה אינו חוצץ אף אם עתה אינו מקפיד:

טז אך באמת אין דמיון זל״ז דבגמ׳ שם הפי׳ דאדרבא דטובתה הוא שתטבול בבגדיה כדי לטהר הבגדים מפני שאין לה בגדים אחרים טהורים להחליף בימי טהרתה כפירש״י שם וכמ״ש הרמב״ם בפ״ד מיו״ט ע״ש וזהו לשון מערמת כלומר שעשה הערמה בזה דאף דביו״ט אסור להטביל בגדים טמאים דמיחזי כמתקן כלי מ״מ כשהם על האדם מותר ואיך שייך על זה לשון קפידא דאדרבא בכוונה ורצון עושת כן ואי משום כיון דבזמן אחר מקפדת ממילא דהוי חציצה גם בשעת טבילה זה לא אמרינן רק בחציצה גמורה ולא בדבר שהוא רק מעין חציצה ועוד דזה לא אמרינן רק בדבר דגם עתה רק אינה מקפדת אבל גם אין לה טובה בכך אבל בכאן הלא יש לה טובה בכך שמטהרת בגדיה וכולן אינן מקפידות בכה״ג:

יז ושמא תאמר דבאמת מהגמ׳ ל״ק כלל רק הקושיא היא מהטור והש״ע שפסקו כן ובזמננו ליכא טומאה וטהרה ואינה מוכרחת לבגדים טהורים גם זה ל״ק כלל דאע״ג דאין עיכוב בזמננו בזה מ״מ גם עתה מקפידות הנשים ללבוש טהורים ונקיים אף בימי הליבון כמ״ש בסי׳ קצ״ו וכ״ש בימי טהרתה ועוד דבאמת רבינו הב״י לא הביא דין זה דמוזהבות ומטונפות וגם הרמב״ם לא הביא דין זה מטעם שיתבאר ועל הטור נאמר כתירוץ הראשון [ולכן לא הגיה הרמ״א על טובלת בבגדים]:

יח האמנם עיקר דין זה תמוה ומה עניין זה לחציצה ובגמ׳ [רפ״ו דשבת] לא אמרו זה רק לעניין שלא תצא בהן בשבת דדילמא תצריך לטבול והיא מקפדת להסירם מפני הטינוף ואתיא לאתויינהו ד׳ אמות ברה״ר אבל לא לעניין חציצה בטבילה וכן פירש״י שם וזהו טעמם של הרמב״ם ורבינו הב״י שלא הביאו כאן דין זה ורק בהל׳ שבת כתבו זה בא״ח ר״ס ש״ג ע״ש אך רש״י ז״ל הביא שם פי׳ רבותיו שפירשו דין זה גם לעניין חציצה בטבילה ובאמת תמה עליהם מה עניין זה לחציצה ע״ש ולכן הטור ורבינו הרמ״א חששו לדעת רבותיו של רש״י מפני שיש ליישב דבריהם דהכוונה הוא דע״י הזהב או ע״י הטינוף נעשו מהודקין והוי חציצה באמת [ב״י ויש ראיה לזה מלשון הראב״ד בס׳ בעה״ג וז״ל כי הארוגות וכו׳ מהודקות וכו׳ אבל אלו החלולות וכו׳ ולא מיהדקי שפיר וכו׳ והוא שיהא נקיות מן הטיט וכו׳ עכ״ל ומשמע להדיא דכשהן מלוכלכות באמת חוצצין או אפשר לפרש דמתוך שמקפדת על הטינוף לא תטבול כראוי [פרישה] אך מדברי הטור בא״ח סי׳ ש״ג מבואר להדיא כהתירוץ הקודם שכתב שם ובלבד שלא יהיו מטונפים שאז צריך להסירן מפני הטיט שחוצץ עכ״ל דמשמע להדיא דע״י הטיט מיהדק וחוצץ [עב״ח שהטה כוונת הטור ולא משמע כן וכ״מ מהט״ז בא״ח שם סק״ב ע״ש ודו״ק]:

יט ודווקא חוטי צמר וחוטי פשתן חוצצין כשקושרין בהן שערות הראש אבל אם קשרום בחוטי שיער אינם חוצצין שאינן מהודקין שפיר וכך שנינו בפ״ט דמקואות של שיער אין חוצצין מפני שהמים באין בהם ע״ש וזהו דווקא כשכרוכים על גבי השיער אבל אם אחדים משערותיה קשורו׳ כלומר שיש בהן קשרים יש בזה דין אחר דאם שערה אחת קשורה כלומר שנקשרה בפ״ע וכן אם קשורה אחת אל אחת מיהדק שפיר לכמה פוסקים [עב״י] ויש חולקים בזה דס״ל דאחת באחת לא מיהדק רק אחת בפ״ע [ע״ש] אבל שתי שערות או יותר שהיו קשורים קשר אחד אינם חוצצין ואין חילוק בין אם קשר שתי שערות עם שתי שערות אחרות או שקשר שתי שערות בפני עצמן ולכן שערה אחת שנקשרה והיא מקפדת על זה או אחרות מקפידות על זה חוצצת וצריכה טבילה אחרת אבל אם גם היא וגם אחרות אינן מקפידות עלתה לה טבילה אא״כ רוב שערותיה קשורות נימא נימא בפ״ע דאז חוצצות גם כשאינן מקפידות כמו שנתבאר דמדרבנן רובו חוצץ אף בלא הקפדה [וע׳ בירושלמי רפ״ו דשבת]:

כ מלשון הש״ס רפ״ו דשבת משמע דשיער על גבי שיער אינו חוצץ בשתים כמ״ש אבל כשקשר בשערות במקום בשר חוצץ דקשה על גבי רך חוצץ וכן משמע קצת מאיזה פוסקים אבל הראב״ד בס׳ בעה״ג כתב דבשום מקום אינו חוצץ דמשתרקי ע״ש וצ״ל דס״ל דמשמעות הש״ס שם אינו לפי המסקנא ע״ש ויש מי ששאל דאיך אפשר לחצוץ הא כשקושר השערות בקצוותיהן א״א לקשור יפה כשהן רבים כמו שנתבאר ול״ק כלל דמ״מ על הבשר מתדבקין סביב שפיר ולדינא צ״ע ולענ״ד יש להחמיר [עס״ט סקט״ו]:

כא שנו חכמים במשנה דמקואות רפ״ט קלקי הלב והזקן ובית הסתרים באשה חוצצין ואלו שאין חוצצין קלקי הראש ובית השחי ובית הסתרים באיש ע״ש קלקי הוא שם מקום כמו ששנינו כגריס הקלקי ושם היו עושין בגדים משיער עזים והיה הבגד קשה ומסובך וראשי הנימין יוצאין ונקרא בגד כזה קלקי על שם מקומו ויש בני אדם שיש להם שיער הרבה על החזה כנגד הלב ולפעמים מחמת הזיעה הם מטונפים ומסובכים זה בזה וכן בזקן ובבית הסתרים והוא מקום הערוה וכן בראש ובבית השחי והיינו תחת כתפיו יקרה לפעמים כן וזהו שאומרת המשנה דעל הלב והזקן גם באנשים חוצצים לפי שכולם מקפידים בזה ובראש ובבית השחי גם בנשים נשואות אינן חוצצין לפי שאינן מקפידות בזה ופשוט הוא שבאשה כשהיא מקפדת אף שאחרות אינן מקפידו׳ חוצצין כמו שנתבאר בסעי׳ ו׳ ונראה דגם באיש הדין כן ובבית הסתרים באיש אינו חוצץ ובאשה חוצץ וזהו בנשואה כדי שלא תתגנה

וכו׳ אבל פנויה דינה כאיש ועכשיו ליכא טבילת איש ופנויה דזה היה רק בזמן המשנה כשאכלו טהרות ותרומה [ונקראים כולם בשם קלקי מפני שאז דומים לבגד הזה שהשערות מסובכים זה בזה וראשי השערות נראים]:

כב וזהו דעת הטור והש״ע בסעי׳ ו׳ שכתבו וז״ל שיער שכנגד הלב ושבזקן הנדבק זה בזה מחמת זיעה חוצץ שבראש ושבבית השחי אינו חוצץ ושבאותו מקום באיש אינו חוצץ ובאשה בנשואה חוצץ בפנויה אינו חוצץ עכ״ל וזה שכתבו דין אשה ופנויה לאו לדינא הוא דבזמננו לא שייך זה ורק נקטו לשון המשנה [ב״י] ועוד קמ״ל דאפילו בנשואה דומיא דפנויה והיינו שאינה מקפדת ובטוחה היא שלא תתגנה מ״מ חוצץ כיון דאחרות מקפידות וכמ״ש בסעי׳ ו׳ [ב״ח] ודע דבבית הסתרים נכלל גם שערות שבנקב הריעי [תוי״ט]:

כג ודע דדברי הרשב״א בתה״ב סוף שער הטבילה מסוכסכים בעניין בית השחי דאשה שכתב וז״ל קלקי הלב והזקן וכו׳ והאיש מקפיד על אלו אבל שבשחי ובית הסתרים אינו מקפיד אבל האשה מקפדת אפילו אבית הסתרים עכ״ל ואח״כ כתב ג״כ לעניין דדבר שהאדם מקפיד עליו חוצץ אע״פ שאחרים אינם מקפידים וזה לשונו כל אחד ואחד לפי מה שהוא אדם וכדרך שחלקו בין דין נשים לאנשים בבית השחי ובבית הסתרים וכו׳ עכ״ל דמלשונו משמע דבנשים גם בבית השחי חוצץ ובאמת כתב אחד מהגדולים [ס״ט סקי״ח] שדעת הרשב״א הוא דבאשה דין בית השחי כדין בית הסתרים וגם כתב שכן מוכח ג״כ מדברי רבינו שמשון בפי׳ המשנה שם שכתב דלחנם נקט התנא בית השחי דהוא נכלל בבית הסתרים ע״ש ואי ס״ד דבית השחי גם בנשים אינו חוצץ אין שום פי׳ לדבריו [ומה שר״ל הס״ט דגם כוונת הרמב״ם בפ״ב דמקואות אפשר לפרש כן ע״ש א״א לומר כן דהרמב״ם מפורש הוסיף לשון אדם על בית השחי ע״ש כלו׳ דבשום אדם אינו חוצץ ובבית הסתרים חילק בין איש לאשה ודו״ק]:

כד וזה שהכריח לרבותינו אלה להוציא המשנה מפשטיותה נ״ל דהיה קשה להו לשון בית הסתרים דאי אמקום ערוה בלבד קאי ה״ל לומר בית ערותה ולכן סברי דבית הסתרים כולל הכל גם של בית השחי דפירושו כל מקום מוסתר אבל הרמב״ם והטור והש״ע מפרשים דבית השחי אינו נכלל בלשון סתרים אלא בלשון בית הקמטים דכן פירש״י בנדה [סו:] בית הקמטים בית השחי וכו׳ ע״ש וכן הרא״ש בפירושו למשניות בספ״ח דמקואות כתב על בית הקמטים כגון תחת האציל וכו׳ ע״ש וזהו בית השחי וכ״כ הרע״ב ע״ש [וע״ש שכתב גם בית הערוה וכן הרמב״ם בפי׳ המשנה] ולכן ס״ל דבית השחי לא נכלל בלשון בית הסתרים והא דלא נקיט ביה הערוה לישנא מעליא נקיט ובאמת לשון בית הסתרים הוא על מקומות אחרים תוך האוזן ותוך החוטם ותוך הפה כמ״ש כל המפרשים ספ״ח ע״ש ומה שהוכרחו לפרש הך דבפ״ט על מקום הערוה משום דבאלו המקומות אין שם שערות ולכן פירשו דאבית הערוה קאי ונקיט התנא לשון נקי מיהו עכ״פ אינו שייך כלל לבית השחי ולכן פירשו כפשטא דבבית השחי גם באשה אינו חוצץ אבל הר״ש והרשב״א וכן הר״ן ספ״ב דשבועות סברי דאכל מקומות המוסתרים קאי וגם בית השחי בכלל ולכן חוצץ שם באשה ולזה פירשו דלחנם נקט בית השחי [כנלע״ד] ולדינא וודאי דיש להחמיר:

כה אמנם יש לדקדק בעיקר הדין שנתבאר לדעת הטור והש״ע דבבית השחי אינו חוצץ גם באשה מפני שאינן מקפידות על זה הא קיי״ל דברוב חוצץ מדרבנן אע״פ שאינה מקפדת כמ״ש בסעי׳ ד׳ א״כ היה להם לבאר דמיירי במיעוט השערות שבבית השחי ובשלמא להרמב״ם א״ש דאיהו ס״ל דאזלינן בתר רוב הגוף כולו כמ״ש בסעי׳ י׳ אבל להגאונים דמקום שערות חלוקים כמ״ש שם בע״ב צ״ל דמיירי במיעוט שערות של בית השחי וזה דוחק לומר דחשבינן כל השערות שבגוף למקום אחד דאינו נראה לומר כן וא״כ למה לא ביארו הטור והש״ע אך באמת נראה דגם הטור סובר כהרמב״ם מדכתב הטור בריש סי׳ זה דאם חופה רוב הגוף חוצץ אף שאינו מקפיד ולא כתב דהשערות נחשבים בפ״ע ש״מ דס״ל כהרמב״ם אבל לשיטת הגאונים אינו כן ולכן למעשה אע״פ שנתבאר דקילקי שבראש אינו חוצץ וכן בבית השחי להטור והש״ע זהו דווקא במיעוטם ולא ברובם וכן יש להורות ולא להקל בזה [כנלע״ד וע׳ פרישה וס״ט סקי״ז ודו״ק] ומסעי׳ ה׳ מבואר דס״ל כהגאונים]:

כו כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ ואותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו ונעשו בלילה ע״י שד וסכנה להסירם לא חייצי עכ״ל ובלשון אשכנז נקרא זה מארלאק״ן ובלשוננו קאלטענע״ס והלבוש כתב הטעם מפני שאינן מקפידות עליהן להסירן ואינם חוצצין ע״ש ותמיהני דזה הטעם מועיל כשהם במיעוט הראש אבל כשהם ברוב הראש ולשיטת הגאונים הלא חוצץ מדרבנן אף כשאינה מקפדת וצ״ע:

כז ובאמת המרדכי ספ״ב דשבועות כתב ג׳ טעמים אחרים האחד דכיון דמהדקי טובא זה בזה הוה כבלוע וכבית הסתרים דלא מטמא וכיון דלא מטמא לא חייצי והשנית דאפי׳ לא חשבת להו כבלוע וכבית הסתרים הא קיי״ל ג׳ קשורות אינן חוצצות וכ״ש טובא והשלישית דכיון שאינן רשאות להסירן מפני הסכנה הוה רביתייהו ולא חייצי כעובר דלא חיית אף אי לא אמרינן ירך אמו הוא כדאמרינן ביבמות ע״״ש ואת טעם הלבוש לא כתב מפני קושיתנו ושני הטעמים הראשונים הוה כעין ממ״נ דאם מדובקות בחוזק הוה כבלוע ואם אינן מדובקות בחוזק הא קיי״ל ג׳ שערות קשורות ביחד אינן חוצצות וכ״ש הרבה שערות ומ״מ אלו שני הטעמים אינם עיקרים דאפילו אם נאמר דמדובקות בחוזק איזה דמיון הוא לבלוע ובה״ס שהבריאה כך היא שהם

מקומות בלועים ומוסתרים ולא מקום הגלוי שע״י סיבה נעשית כן וכן להיפך מה שכתב דאי לא חשבת להו כבלוע הא ג׳ אינן חוצצות וכ״ש טובא איזה דמיון הוא דשם מיירא שהג׳ קשורות כולן ביחד אבל בכאן שמא כל שיער דבוקה לחבירתה והוה כאחת וחוצצת ולכן נראה דהעיקר הוא הטעם השלישי דהכי רביתייהו:

כח אך גם זה צריך ביאור ואיך שייך לומר דהכי רביתייהו הלא אינו רביתייהו רק באותן שיש להן מיחוש כזה אבל הבריאות מקפידות בזה וא״כ בטלו לה כמה מיני חציצות כמו רטייה שעל המכה יתבאר דחוצץ והרי אותן שיש להן מכות פשיטא שאינן מקפידות אלא שאנו הולכים אחר רוב נשים הבריאות וה״נ דכוותיה אמנם ביאור הדברים דכיון שיש סכנה להסירם לא שייך לילך בזה אחר רוב נשים שאין להן סיבה זו ומקפידות על זה מידי דהוה אצבע שיריו צבועות ואינו חוצץ מפני שכל האומנים אינם מקפידים בכך כמו שיתבאר ולא אזלינן אחרי רוב בני אדם שאין מלאכתן בכך ומקפידים דהאומנים הם כחלק בפ״ע מפני שפרנסתם בכך וכ״ש כשיש סכנה דלא אזלינן אחרי רוב בני אדם כמובן [וכ״נ דעת הס״ט סקי״ט] ומיהו זהו פשיטא שאשה כזו צריכה לשהות מעט זמן תחת המים כדי שיכנסו המים במקום שביכולת ליכנס דידוע בטבעיות שדבר זה מדחה המים ולכן צריכה לעשות כן:

כט וזהו הכל כשמעצמה נעשית הקליעה אבל לעשות לה קליעה כזו מפני הרפואה לא התירו הגדולים [פמ״א ח״ב סי׳ קמ״ו] והטעם מפני ששני טעמים הראשונים של המרדכי לא שייך בכה״ג כמובן ולא נשאר רק טעם הג׳ מפני הסכנה ומי יימר דהרופא כיון האמת ע״ש ולא התירו רק במקצת שיער הראש דהוי דרבנן ע״ש ואף ע״ג דגם בדאורייתא סמכינן ארופאים כמ״ש בסי׳ קפ״ז מ״מ בזה לא נראה להגדולים לסמוך וטעמם נ״ל משום דידוע שאין זה דמיון לכל המחלות שהרופאים דנים כפי חכמתם משא״כ רפואה זו אינה אלא אומדנא בעלמא כידוע ולכן בדאורייתא לא סמכינן עליהם ויש שרוצים לאסור כשיש חוטין בתוך הקליעות עד שיוציא החוטין ואינו עיקר דוודאי אם אין סכנה בזה מחוייבת להוציאם אבל אם יש סכנה בזה אינם חוצצים [ס״ט שם] וזה שהתרנו במיעוט הראש זהו כשעושים ע״י סמים ותחבושת שהם עצמם אינם חוצצים אבל לעשות ע״י משיחת שעוה על הראש וכיוצא בזה שהשעוה עצמה חוצץ אסור בכל עניין [ח״ס ח״ו ס״ס פ״ב]:

ל לפלוף שחוץ לעין והוא צואת העין חוצץ אפילו הוא לח מפני שדרך להקפיד עליו לקנחו אבל שבתוך העין כשהוא לח אינו חוצץ שאין מקפידין על זה לקנחו אבל אם הוא יבש חוצץ גם בתוך העין מפני שמקפידים ליטלו משם ואימתי נקרא יבש משמתחיל להוריק וכן אם היא דרכה לכחול עיניה בכחול לא תעשה כן קודם הטבילה דגם בכחול הדין כן דבחול שחוץ לעין חוצץ ושבתוך העין אינו חוצץ ואם דרכה לפתוח ולסגור עיניה תדיר אף שחוץ לעין אינו חוצץ לפי שפתיחת העינים תדיר מעביר הכחול [רש״י סז.] ולשון הגמ׳ ואם עיניה פורחות אפילו על גב העין אינו חוצץ ופירושו כמ״ש ויש מפרשים דהכוונה שעיניה דומעות תמיד שהדמעה מעביר הכחול [שם] וע״פ זה כתב הבה״ג שכל אשה תשמור א״ע קודם הטבילה איזה זמן לבלי לסוך בשרה ושערה בשום דבר כדי שלא תהיה חציצה בטבילתה דכל דבר שמן הנמשח הוי חציצה וכל זה הוא לשיטת הטור והש״ע [עט״ז סקי״ב]:

לא אבל יש הרבה מרבותינו שכתבו דהך חציצה דלפלוף ודכחול לא נאמרו בגמ׳ שם רק לעניין טהרות ולא לבעלה מפני שאין מקפידין על זה ורק לטהרות החמירו כמו כמה דברים שהחמירו בטהרות יותר ודבר זה תלוי בחילוף גירסאות בגמ׳ [סז.] שגורסים בגמ׳ דלית הלכתא ככל הני שמעתתא דכי איתמר לטהרות ולא לבעלה [ע״ש בתוס׳ ד״ה פתמה] ורש״י לא גריס לה והרמב״ם והראב״ד והרשב״א ועוד ראשונים גרסו לה בגמ׳ וכן היא דעת ר״ת בתוס׳ שם וכתבו גדולי אחרונים שבדיעבד אם א״א לה לטבול פעם אחרת סומכין על דיעה זו ומותרת לבעלה [ש״ך סקי״ג] מיהו לכתחלה הכל מודים שצריכה ליזהר בכל החומרות שהחמירו לטהרות [שם בשם רא״מ וסמ״ג ומרדכי] וכן עיקר לדינא:

לב המכה עצמה כשהיא על מקום ממקומות הגוף אינה חוצצת אא״כ יש רטייה על מקום המכה או שהומשחה באיזו משיחה דהמשיחה חוצצת וצריכה לרחוץ המשיחה ואם יצא דם מהמכה על גבי המכה כשהדם לח אינו חוצץ ואם נתייבש הדם הוה חציצה וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ ט׳ דם יבש שעל המכה חוצץ וריר שבתוכה אינו חוצץ יצא הריר מתוכה כל תוך ג׳ ימים לח הוא ואינו חוצץ לאחר מכאן יבש הוא וחוצץ לפיכך אשה בעלת חטטים צריכה לחוץ במים עד שיתרככו עכ״ל [וע׳ בסעי׳ ל״ה]:

לג ונראה לכאורא דה״פ דריר שבתוכה מקרי המוגלא שבמכה וכשיצא הריר מתחיל קרום להתרקם וכל ג׳ ימים מזמן יציאת המוגלא הקרום לח ואחר כך מתייבש ונעשה כצלקת וחוצץ ולפיכך אשה בעלת חטטים שבה מצוי צלקות יבשות חוצצים וצריכה לחופם במים עד שיתרככו ויהיו כבשרה אבל בדברי הרא״ש שם מתבאר דזה שמחלק בין ג׳ ימים לאח״כ אינו על הקרום אלא על הריר עצמו שנתייבש בחוץ ע״ש וכן מבואר מדברי הרשב״א

בתה״ב ע״ש וצ״ל דהכוונה שלא קינח הריר בשעת יציאתו ומ״מ י״ל דגם מה שכתבנו בדבר הקרום ג״כ אמת דאם נתייבש ונעשה כעין צלקת חוצץ אמנם ברמב״ם שם איתא דגלד שעל המכה אינו חוצץ ע״ש דכן מבואר במקואות פ״ט ע״ש:

לד ותמיהני שלא נמצא בטור וש״ע דין זה והרי במשנה שם מבואר דגלד שעל המכה אינו חוצץ אך ראיתי ברשב״א שם שכתב בלשון זה גליד שעל המכה ליחה היוצאת מן המכה ומתייבשת ונעשה גלד ע״ש ונראה שמפרש במשנה כן וא״כ א״ש דברי הטור והש״ע שזהו הדין שכתבו ומפרשים דהמשנה מיירא בליחה לחה ולפ״ז י״ל דגם כוונת הרמב״ם כן הוא ואליחה קאי ולא על הקרום ויכול להיות דהקרום באמת חוצץ כשנעשה כעין צלקת וכמ״ש כן היה נראה לכאורא:

לה ומ״מ לא נהירא לפרש כן בהמשנה וברמב״ם דבכל מקום בש״ס פירושו דגלד הוא הקרום שעל המכה כמו הוגלד פי המפה שפי׳ בערוך עור דק שעלה על המכה וגם במקרא כן הוא באיוב [ט״ז] שק תפרתי עלי גלדי ופירש״י מכה יבישה והעלה גלד ע״ש ובערוך ערך גלד הביא מדרש על פסוק זה אמר איוב מנהגו של עולם מי שהיתה לו מכה ונתרפאה והעלתה גלד וכו׳ עכ״ל ועמ״ש לעיל ריש סי׳ נ״ט ולכן הדבר ברור דגם ברמב״ם הכוונה כן וכן במשנה וא״כ לפ״ז הקרום שעל המכה משנתייבשה אינו חוצץ וזה שכתב רבינו הב״י דאשה בעלת חטטים צריכה לחוף עד שיתרככו לאו על הקרומים קאי אלא על הליחות שנתייבשו [והרא״ש והרשב״א שפירשו במשנה על הליחות ס״ל כפירש״י בחולין נא. שפי׳ הוגלד פי המכה קרושט״א בלע״ז ואינו כפי׳ הערוך כמבואר בח״מ ס״ס קכ״ד ששני פירושים הם ע״ש ונראה שזהו הליחה שנתייבשה מיהו לדינא הקדומים אינם חוצצים כדברי הרמב״ם ודו״ק]:

לו ודע דיש מי שאומר דגם בדין זה דריר שנתייבש דחוצץ נחלקו הרבה מרבותינו וס״ל דזהו רק לטהרות ולא לבעלה כמו בלפלוף וכחול שבארנו בסעי׳ ל״א [ש״ך סקי״ג] וחלקו עליו דוודאי בהך דינא הכל מודים דחוצץ גם בבעלה ויש לזה ראיות רבות וכן עיקר לדינא [ס״ט סקכ״ג] אך הטור כתב בשם הראב״ד דגם גלד שעל המכה בכלל זה ע״ש וטרחו הגדולים בזה [עב״י וס״ט שם] ולענ״ד נראה שהראב״ד היה מפרש גלד שעל המכה על הקרום כדברי הרמב״ם והערוך שהבאנו וזה באמת אינו חוצץ כמו שבארנו ואין זה עניין לריר שנתייבש המבואר בש״ע וטור [ובזה מתורץ כל מה שהקשו בזה ודו״ק]:

לז איתא בגמ׳ [סז.] והני ריבדי דכוסילתא כלומר הקזת דם עד תלתא יומי לא חייצי מכאן ואילך חייצי ופירש״י דדרך מכת הקזת דם להעלות גלד ועד ג׳ ימים הגלד רך והוי כבשר ע״ש ותמיהני על הטור והש״ע שהשמיטו זה ואי משום דס״ל דזהו לטהרות א״כ גם לפלוף וכחול לא ה״ל לכתוב כמ״ש והרמב״ם ז״ל בפ״ב דמקואות כתב זה ב לשון אחר וז״ל בדין ך׳ שרטה בבשרה והוציא דם וטבלה בתוך ג׳ ימים אין מקום השריטות חוצץ לאחר ג׳ ימים חוצץ וכו׳ עכ״ל וס״ל דלאו דווקא הקזת דם אלא ה״ה לכל מין שריטה בבשר כשיצא דם הדין כן והראב״ד השיג עליו דאין זה דמיון להקזת דם שיכול להיות דגם בתוך ג׳ ימים חוצץ ע״ש כלומר דלא דמי הקזה שהדם יוצא מפנימיות הגוף דאז צריך ג׳ ימים עד שיתייבש הדם משא״כ בשריטה בעלמא אבל על הטור וש״ע צ״ע:

לח חץ או קוץ התחוב בבשרה אם נראה מבחוץ והיינו שהוא בולט או שוה ממש לבשרה חוצץ מפני שא״א שלא יהא משהו ממנו מפסיק בין בשרה להקוץ ואם אינו נראה מבחוץ כלומר שהוא משוקע קצת בבשרה אף שרואין אותו מבחוץ שלא נסתם הנקב מ״מ אינו חוצץ שלא נאמרה בטבילה ורחץ בשרו במים אלא על העור החצוני ולא על בשר הפנימי [לבוש וש״ך סקט״ז ויש בו טה״ד שכתב ונראה לחומרא וצ״ל לקולא כמ״ש הס״ט סקכ״ה] ופשוט הוא שאם עלה עליו קרום בכל עניין אינו חוצץ [ט״ז סקט״ו] ויש להסתפק כשבולט הרבה מהבשר ועלה עליו קרום אי מהני ונ״ל דלא מהני אך לא שכיח דבר זה כמובן [עש״ך סקי״ז ודו״ק]:

לט כשהאדם מזיע נעשה על בשרו כמו לכלוכי צואת ואינם חוצצין אבל אם נתקשו ונעשו כגליד חוצצין וכן מלמולין שעל הבשר חוצצין ופירושו כשמגבל טיט או לש עיסה ומשפשף ידיו זו בזו נופל מהם כמו חוטין ואם נפלו על בשרה חוצצין וצריכה להסירם בידיה או לשפוך על המקום מים וממילא נופלים:

מ כתב הטור טיט הבורות וטיט היוצרים וטיט של דרבים אם הם נדבקין בבשר והם יבשין וחוצצין אבל שאר טיטין אפילו יבש אינו חוצץ עכ״ל דעת הטור הוא דכשלא נתייבש כל מין טיט אינו חוצץ לפי שכשתרד למים יפלו ושארי טיטין לבד אלו הג׳ אפילו כשהוא יבש יפלו מהגוף [ב״י] אבל הרמב״ם והש״ע בסעי׳ י״ד כתבו טיט היון וטיט היוצרים וטיט דרכים הנמצא שם תמיד אפילו בימות החמה כל אלו חוצצין ושאר כל הטיט כשהוא לח אינו חוצץ שהרי הוא נמחה במים וכשהוא יבש חוצץ עכ״ל וס״ל דג׳ אלו אף בלחותן חוצצין דמפני שומנם מתדבקים מאד ואין עוברים אף במים

לגמרי בלא שפשוף [שם] ונכון להחמיר בכל מיני טיט בכל עניין כי אין אנו בקיאין במיני הטיט [ב״ח] וכן המנהג להסיר כל מין טינוף שעל הגוף [דברי הטור הם כנגד משנה דמקואות פ״ט שמפורש שם ושאר כל הטיט מטבילין בו כשהוא לח ע״ש והב״ח תירץ שמפרש לעניין השקה ע״ש וזהו כפי׳ הי״מ שהביא הרע״ב ע״ש אך מ״מ מנ״ל להטור דין זה ולעד״נ שמפרש דזה ששנינו כשהוא לח פירושי ממין לח כלומר מהטיט שעשוי לח כדתנן ספ״ב דמקואות באיזה טיט אמרו ע״ש ובע״כ מיירא כשהוא יבש דאל״כ אין חילוק בין מין לח ובין מין יבש שהרי אם עתה הוא לח נופל ע״י מים ודו״ק]:

מא וכתב רבינו הרמ״א על דין זה מיהו אם היא מקפדת אפילו בדבר לח חוצץ עכ״ל ואינו מובן דהא כשהוא לח נופל מן הבשר וא״כ מה שייך קפידא וצ״ל דס״ל דכל מין טיט נשאר כמין רושם על הבשר אף בנפלו רק שאין דרך להקפיד בזה ולזה אומר דאם היא מקפדת כגון שהיא איסטניסה חוצץ עד שתשפשנו היטב ואף שגם זה כבר נתבאר דכל שהיא מקפדת חוצץ אך זה גופה קמ״ל דבלא שפשוף אין המים מעבירים אותו לגמרי ולכן אם היא מקפדת הוי ככל הדברים שבקפידתה חוצץ:

מב הדיו החלב והדבש והדם ושרף התאנה ושרף התות ושרף החרוב ושרף השקמה יבשים חוצצים לחים אינם חוצצים ושאר כל השרפים אפילו לחים חוצצים שרף הוא מהנוטף גומ״א מהאילנות קודם גמר בישולן [הרע״ב בערלה פ״א מ״ז] ויש שנדבקים מאד גם בלחותן ויש שאינם נדבקים כל כך והם הד׳ מינים שנתבאר ותות הוא מיני פירות ושקמה הוא מין ממיני התאנים וכן דם שנסרך בבשר אפילו לח חוצץ והיינו דם שמתחיל להתייבש ולהתדבק קצת שכשתולים בו אצבע נמשך והולך חוט ממנו [רש״י מנחות כא.] והבה״ג כתב דדם שנתבשל אפילו לח חוצץ ויש לחוש לדבריו [ש״ך סק״ד]:

מג הצבע שהנשים צובעות על פניהן וידיהן ושיער ראשן אינו חוצץ מפני שני טעמים האחד דכיון שזה עושין לנוי ה״ל כאלו זהו מגוף הבשר והשיער וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר הנוסף אלא כעיקרו של בגד שהרי מצינו טבילה לפרוכת אף ע״פ שהיה צבוע מארגמן ותולעת שני והשנית שאין כאן ממשות כלל אלא מראיתו של צבע ואינו חוצץ ולא דמי לדיו שחוצץ דיש בו ממש [רא״ש ורשב״א שם]:

מד ויש מהקדמונים שהתיר מטעם השני לחוד דכתב הרוקח אשה שנגעה ביורה או בקדירה ונתפחמה מעט אינו קפידא אע״פ שמעט נדבק בבשר לפי שאין בזה ממש ומטעם זה התיר אחד מהגדולים באשה שטבלה ומצאה במקום אחד בגופה שחרורית שנגעה בכותלי בית המרחץ שהושחרו מפני העשן וא״צ טבילה שנית [ט״ז סקי״ז] וכן הנשים הצובעות שתמיד ידיהן מלוכלכות בצבע אינן מקפידות ואינו חוצץ שהרי כל מי שמלאכתו בכך אינו מקפיד וכן המוכרות בשר ותמיד ידיהן מלוכלכות מעט בדם אינו חוצץ מטעם זה ופשוט הוא דבכל מה שנתבאר אם האשה ההיא ביחוד מקפדת שחוצץ אצלה וכן אשה שיש לה שני אומנות כגון צובעת ומוכרת בשר וידיה מלוכלכות בדם ובצבע אף ע״פ שאינה מקפדת וכן כל בעלי אומנות שיש להם שני דברים אלו אינם מקפידים מ״מ חוצץ דכן משמע בזבחים ס״פ דם חטאת ע״ש וכן פסקו הגדולים [בה״י ומג״א סי׳ קס״א סק״ז ע״ש] ויש להסתפק אם די שתסיר אחד מהם או דנאמר דכיון דנחיתא למנקיותא צריכה לנקות שתיהן וכה״ג מצינו בכלאים ריש פ״ב [דפחות מרובע בטיל ורובע ס״ל לת״ק דימעט ור״י ס״ל יבור הכל והלכה כת״ק ולפ״ז גם בכאן די באחד ואפשר לחלק משם כמובן ולמעשה יש להחמיר]:

מה במשנה דפ״ט דמקואות שנינו דבצק שתחת הצפורן חוצץ וצואה אינה חוצצת כלומר שארי טינופים כעפר שתחת הצפורן כדרך בני אדם ומבואר בתוספתא דאפילו צואה חוצץ בצפורן שלא כנגד הבשר והיינו מה שלמעלה מן הבשר ובצק חוצץ אפי׳ בחלק שכנגד הבשר לפי שבבצק מקפידין ובשארי דברים אין מקפידין וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ י״ח וז״ל צואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר חוצץ כנגד הבשר אינו חוצץ ובצק וכו׳ חוצץ ואיזה הוא שלא כנגד הבשר זה שהצפורן עודף על הבשר עכ״ל אבל הרמב״ם שם לא חילק בזה אלא כתב סתם דבצק או טיט חוצצין וצואר אינו חוצץ ולא חילק בין כנגד הבשר לשלא כנגד הבשר ודחה התוספתא מהלכה ולא ידענו טעמו [עב״י] ולדינא קיי״ל כהטור והש״ע [ותוס׳ ס״ז. חילקו בין לח ליבש ע״ש ולדידן אין נ״מ דנוטלין הצפרנים לגמרי כמו שיתבאר]:

מו וכתבו הטור והש״ע שם וז״ל ולפי שאין יכולת לכוין מה נקרא כנגד הבשר או שלא כנגדו נהגו הנשים ליטול צפרניהם בשעת טבילה עכ״ל ונראה דאף אחר המנהג אינו לעיכובא ואם לא חתכה אם רק היה נקי א״צ טבילה אחרת שהרי כתב רבינו הב״י אח״כ בסעי׳ ך׳ וז״ל דווקא בצק שתחת הצפורן חוצץ אבל הצפורן עצמה אינה חוצצת ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבשר אינה חוצצת עכ״ל ואין לומר דזהו רק מעיקר הדין אבל לפי המנהג חוצץ דא״כ הו״ל לפרש ולא לתת מכשול לפני המעיינים אלא משום דס״ל דהמנהג אינו לעיכובא וכן נמצא לקדמונים שהורו כן [עב״ח שהביא בשם הר״י מקורביל דאם לא הסירה הצפרנים עלתה לה טבילה וכ״כ בהגש״ד וז״ל ואם שכחה ולא נטלה צפרניה קודם טבילה אינה חוצצת ובלבד שלא יהא בתוכם טיט ומ״מ טוב להחמיר ולטבול פעם שנייה משום דא״א שלא יהא בתוכם טיט עכ״ל:

מז אבל רבינו הרמ״א כתב על זה וז״ל מיהו כל זה דווקא שאין צואה או בצק תחתיו בשעה שטבלה ומאחר דכבר נהגו ליטול הצפרנים אפילו אם צפורן אחת נשאר בידה וטבלה צריכה טבילה אחרת וכן נוהגין עכ״ל ולכאורא אין דבריו מובנים דמאי קמ״ל שלא יהא צואה או בצק תחתיו הלא כבר נתבאר זה ועוד מה זה שכתב ומאחר דכבר נהגו וכו׳ צריכה טבילה אחרת והרי גם רבינו הב״י הביא מנהג זה ועכ״ז לא הצריך טבילה אחרת:

מח ויראה לי דדבר גדול השמיענו בזה וה״פ מיהו וכ״כ כלומר דאפילו לדעת רבינו הב״י שהצפורן עצמו אינו חוצץ אף לאחר המנהג מיהו זהו וודאי דווקא כשאין צואה או בצק וכו׳ כלומר אפילו משהו טיט ובצק שאין מקפידין בזה מ״מ לאחר המנהג גם בזה יש קפידא אף בדיעבד דכיון דנהגו ליטול הצפרנים לגמרי הוה כהודעה שמקפידים אף על מעט טיט או בצק ולכן משום דקשה ליזהר בזה נהגו ליטול לגמרי דאל״כ לא היו נוהגים כן וא״כ ממילא דעכשיו מדין גמור מעכב אף קצת משהו טיט ובצק ועוד קאמר ומאחר דכבר נהגו וכו׳ כלומר דבזה מוסיף על דברי רבינו הב״י וה״פ שמאחר שהמנהג כבר נתיישן עד שלפי דעת הנשים הוי כדין גמור ובעיניהן נחשבת כחציצה גמורה גם עצם הצפורן ולכן אם שכחה ליטול אף צפורן אחד צריכה טבילה אחרת כמו בדבר החוצץ לגמרי ונחלקו הגדולים בזה די״א דכשעבר עליה הלילה ושמשה עם בעלה לא תטבול למחר כדי שלא להוציא לעז על הטבילה [ט״ז סקכ״א ומהרמ״ל] וי״א שצריכה טבילה אחרת [ש״ך סקכ״ה ובנקה״כ] ואפילו לדיעה זו תטבול בלא ברכה ובשעת הדחק יש לסמוך אדיעה ראשונה ויש מי שאומר דבצפרני הרגלים יש להקל בכל עניין אף בנמצא טיט תחתיהם וא״צ טבילה אחרה דברגלים פשיטא דלא קפדי [ע״ש סה״ח בשם חמ״ד] ודברי טעם הן ומ״מ צ״ע למעשה:

מט וכיון שנטילת הצפרנים קבלוהו כחובה ולכן בחוה״מ נוטלות הנשים בעצמן צפרניהן בלי שום פקפוק וע׳ בא״ח סי׳ תקל״ב ובשבת ויו״ט כששכחה ליטול הצפרנים מבעוד יום יש ליטלן ע״י גויה ואם באפשרה ליטלן ע״י שיניה או באצבעותיה וודאי דשפיר דמי אבל ע״פ רוב א״א ליטלן יפה רק בסכין ולכן תבקש גויה שתחתוך לה הצפרניים בסכין דהוי שבות דשבות במקום מצוה [נקה״כ ומג״א בסי׳ ש״מ ושבו״י וס״ט סקל״ט] ויש שרוצים לאסור ונדחו דבריהם:

נ ואם יש לה נפח מכאב על מקום הצפורן ואינה יכולה לא לחתוך ולא לחטט כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ט שאם נפוחה כל כך עד שאין הטיט שתחת הצפורן נראה אינו חוצץ עכ״ל כדין קוץ שנתבאר בסעי׳ ל״ח [ב״י] ולפ״ז א״צ שיהא נקרם עור ובשר על הטיט אלא כל שהטיט בעומק שאינו נראה בשוה לבשר אינו חוצץ [ש״ך סקכ״ד] אך באמת לא דמי לקוץ דלעיל דבשם הוא מובלע בתוך הבשר אבל הטיט מונח בין צפורן לבשר [רב״פ] ונ״ל דגם כאן הכוונה כן הוא שמפני הכאב נכנס בעומק לתוך הבשר דאם הוא בין עור לבשר הלא אפשר לחטט אחריו ובוודאי כל מה שביכולת תנקהו ולא שייך לומר כיון דשארי נשים מקפידות הוי חציצה הן הטיט והן הצפורן עצמו לפי המנהג דאינו כן דכל הנשים כשיש להן כאב כזה אינן מקפידות והוי כצבע שאין בעלי אומנות זו מקפידים כמ״ש בסעי׳ מ״ד ולא דמי לרטייה כמובן:

נא כתבו הטור והש״ע בסעי׳ כ״א צפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצצת פירשה רובה אינה חוצצת אבר ובשר המדולדלים חוצצין עכ״ל אבל יבלת או יתרת ואינם מדולדלים אינם חוצצים [רמ״א] ביאור הדברים דצפורן כשפירש מיעוטו אין המים נכנסים תחת המיעוט הנפרש והוי חציצה אבל אם פירש רובו הפרישה רחב ונכנסים בו המים והמיעוט המחובר לא שייך בו חציצה כיון שמחובר הוא והוה כגופה אבל אבר ובשר אף שפירשו רובן המיעוט חוצץ מפני שאין דרך להניחו כך שכואב הרבה ועומד להחתך והוי חציצה [ט״ז סקכ״ב] ונ״ל ברור דגם בצפורן מיירא שכואב לה הרבה ואין ביכולתה לחתכו וממילא דנשאר על הגוף עד שיפול מעצמו דאל״כ מחוייבת לחתכו [ובזה א״ש כל מה שגמגם הש״ך בסקכ״ז ע״ש ודו״ק]:

נב השירים והנזמים והטבעות והקטלאות והמה מיני תכשיטים שנושאים על האזנים והידים או נזמי האף והצואר אם הם רפויים שהמים נכנסים בהם אינם חוצצין בדיעבד אבל לכתחלה מחוייבת להסירם והרי אפילו בנט״י דקילא מבואר בא״ח סי׳ קס״א שצריך להסירן מפני שאין אנו בקיאין כל כך מה מקרי רפוי ע״ש וכ״ש בנדה החמורה ורק בדיעבד אינם חוצצין ואם הם מהודקין חוצצין גם בדיעבד וצריכה טבילה אחרת וכן הדין באגד שעל גבי המכה וקשקשין שעל השבר והיינו עצים דקים שאוגדין בם שבר הגוף או שבר אבר וי״א דאגד וקשקשין תמיד חוצצין אפילו רפויין דהמים אין נכנסין בהם [ב״ח] והכל לפי ראות עיני המורה ואין לשאול למה התכשיטין חוצצין הא הוי מיעוטו שאינו מקפיד דאינו כן דכיון דבשעת לישה וכיוצא בזה מקפידין להסירן חוצצין תמיד וכמ״ש בסעי׳ ח׳ [עס״ט סקמ״ד שכתב בשם ס׳ גן המלך שאין להחמיר אלא במי שיש לו מלאכה גרועה וכו׳ ודברים תמוהים הם והוא נגד כל הפוסקים ותמיהני על הס״ט שהביא זה וח״ו להקל בזה וצע״ג ודו״ק]:

נג מקומות המוסתרים שבגוף כגון תוך הפה ותוך ותוך האזנים בעומק וכן שארי מקומות המוסתרים א״צ שיבואו המים בהם דכתיב ורחץ את בשרו במים מה בשרו מבחוץ אף כל מבחוץ [קדושין כה.] ומיהו ראוי לביאת מים בעינן ומעשה בשפחתו של רבי שטבלה ועלתה ונמצא עצם בין שיניה

והצריכה רבי טבילה אחרת [שם] ולכן כל אשה קודם טבילתה צריכה לחצוץ שיניה שלא יהא בהם דבר חוצץ שאם טבלה ונמצא שום דבר דבוק בהם לא עלתה לה טבילה וחובה עליה לבדוק השינים מקודם:

נד ולכן נהגו הנשים הכשרות שלא לאכול בשר ביום לכתן לבית הטבילה מפני שהוא נכנס בין השינים יותר ממאכל אחר ואף ע״פ שבודקות וחוצות השינים חוששות שמא ישתייר מעט ולאו אדעתה ומנהג יפה הוא ופשוט הוא שאם לא עשתה כן אינו מעכב את הטבילה ובשבת ויו״ט המנהג לאכול בשר רק שתזהר לנקר השינים בטוב אח״כ [ט״ז סקכ״ה] ואין לה לאכול שום דבר בין הרחיצה לטבילה ואין לה לעסוק כל היום קודם הטבילה בבצק או בנרות של שעוה וכיוצא בזה דברים המתדבקים שלא ידבק בה וכן נהגו:

נה י״א דדווקא בית הסתרים צריך עכ״פ ראוי לביאת מים דהם מקומות גלויים אלא שמכוסים או מקומטים אבל מקומות הבלועים שבגוף כמו בעומק הרחם וכיוצא בזה א״צ אפילו ראוי לביאת מים ומטעם זה הורו באשה ששמו לה טבעת באותו מקום לרפואה וקשה לה להוציא הטבעת מרחמה בעת הטבילה וכמעט שיש סכנה מה אם הטבעת הוא עמוק ברחמה במקום שאין האבר מגיע שם יכולה לטבול בעוד הטבעת ברחמה ואינו חוצץ [נוב״י סי׳ ס״ד וזכרון יוסף סי׳ י] וכן מורין הלכה למעשה:

נו אם לא הדיחה בית הסתרים ובית הקמטים שבגופה ונמצא בהם דבר החוצץ לא עלתה לה טבילה ואם לא נמצא עליה דבר חוצץ אף ע״פ שלא בדקה קודם טבילה עלתה לה טבילה ואינו דומה לבדיקת הגוף וחפייפת הראש שיתבאר בסי׳ קצ״ט דאם לא בדקה ולא חפפה לא עלתה לה טבילה אף שלא נמצא דבר החוצץ דבשם צריך שיבואו המים ממש לפיכך בהכרח לבדוק ולחוף קודם משא״כ בהסתרים והקמטים דצריך רק ראוי לביאת מים אינו מעכב כשלא נמצא דבר החוצץ [ש״ך סקל״ב] ועוד דבכל הגוף חיישינן שמא היה דבר החוצץ ונפל לאחר הטבילה אבל בסתרים ובקמטים אין מדרך לנפול ואם היה עליה שם דבר החוצץ לא היה נופל [שם בשם לבוש ומעדני מלך] ועוד דיש מהראשונים שאמרו דהא דבעינן בבית הסתרים ראוי לביאת מים הוא מדרבנן [ריטב״א בשם רבו הובא במל״מ פ״א דמקואות] אך מכל הראשונים משמע דמן התורה הוא:

נז כתב רבינו הב״י בסעי׳ כ״ו אם לא בדקה קודם טבילה בין שיניה ולא בית הסתרים שלה ולאחר טבילה נמי לא בדקה עד שנתעסקה בכתמים ובתבשילין ואח״כ בדקה ומצאה עצם בין שיניה או דבר חוצץ בין סתריה תלינן לקולא ואמרינן דבתר טבילה עיילי בה עכ״ל וכ״כ הטור בסי׳ קצ״ט בשם הראב״ד ע״ש וקולא גדולה היא והנה אם דין דראוי לביאת מים הוא מדרבנן שפיר הוה ספיקא דרבנן ולקולא אבל אם הוא דאורייתא איך תלינן לקולא ובאמת יש חולקים על זה [ש״ך סקל״ג בשם הרוקח] וי״א הטעם דכיון שהתורה הקילה בבית הסתרים דא״צ ביאת מים רק ראוי לביאת מים לכן תלינן לקולא גם בזה [לבוש] ואיני מבין דאטו טעמי תורה נדרוש והרי סוף סוף גזרה תורה שיהא ראוי לביאת מים וכיון שיש ספק ה״ל להחמיר וצ״ל דכיון דע״י עסק כתמים ותבשילין קרוב לוודאי שידבק בה מאום אין זה ריעותא כלל ואין ספק מוציא מידי וודאי דלעולם תלינן במצוי [עש״ך סי׳ נ׳ סק״ג]:

נח נתנה שערה בפיה או קרצה שפתותיה כלומר שדבקה שפתותיה בחוזק או קפצה ידה בעניין שלא יבואו המים בהם לא עלתה לה טבילה וזהו משנה בפ״ח דמקואות והנה נתנה שערה לפיה וקפצה ידה פשוט הוא שהרי לא נכנסו המים להשיער ולהיד אבל בקפצה שפתותיה יש להסתפק אם הפסול הוא מטעם שלא היה ראוי ליכנס המים לתוך פיה ואנן בעינן ראוי לביאת מים או הטעם משום מקום דיבוק השפתים שלא נכנסו המים לשם ויש נ״מ בזה כגון שקרצה שפתותיה ברפיון ונכנסו המים בהשפתים אך הפה לא היה ראוי לביאת מים או אפשר דברפיון מקרי גם הפה ראוי לביאת מים ואינו פסול אא״כ דבקה שפתותיה בחוזק:

נט והכי משמע מדברי הרא״ש בפי׳ המשנה שכתב קרצה שפתותיה שדחקתן זו על זו ביותר עכ״ל דמשמע להדיא דאם ברפיון עלתה לה טבילה אבל מלשון רבינו שמשון שם נראה שמסתפק בזה שכתב קרצה שפתותיה מלשון כדי לקרוץ בצפורן שמדביקות שפתותיה ולא נכנסו המים בפיה ונהי דביאת מים לא בעינן וכו׳ ראוי לביאת מים בעינן עכ״ל ומזה משמע כפי׳ הראשון לחומרא אך אח״כ כתב וז״ל וקצת היה נראה דקרצה הוא לשון דוחק שדוחקת שפתותיה ביותר וכו׳ עכ״ל וזהו כפי׳ הרא״ש וכן משמע בתוס׳ נדה [ס״ז. ד״ה פתחה וז״ל ותנן נמי וכו׳ קמצה שפתותיה וכו׳ עכ״ל וגירסתם היתה קמצה דמשמע בחוזק]:

ס ולענ״ד דכיון דלהרא״ש והתוס׳ פסיקו להו דברפיון מותר לא שבקינן וודאי שלהם מפני ספיקו של הר״ש ולכן א״צ שתפתח פיה אלא רק שלא תדבק שפתותיה בחוזק וכן מבואר מדברי הרמב״ן ז״ל בסוף הל׳ נדה וז״ל ובדיני החציצה לא טוב היות האדם מחמיר יותר מדאי ומחפש אחר הספיקות וכו׳

כגון עצמה עיניה ביותר קרצה שפתותיה ביותר וכו׳ כי מי יוכל להבחין וכו׳ עכ״ל ועיקר כוונתו שתחזיק עיניה ושפתותיה כדרכה לא פתוחות לגמרי ולא סתומות לגמרי וכן יתבאר בסעי׳ פ״ו ע״ש:

סא וכתב רבינו הב״י בסעי׳ כ״ח לא תאחוז בה חבירתה בידיה בשעת טבילה אא״כ רפתה ידה כדי שיבואו המים במקום אחיזת ידיה ואם הדיחה ידיה במים תחלה שרי שמשקה טופח שעל ידיה חיבור למי המקוה עכ״ל ודווקא טופח להטפיח הוי חיבור וכן שתריח ידיה במי מקוה [ש״ך סקל״ז] וי״א דאפילו במים תלושים מותר דאח״כ הרי נתחברו למי המקוה [ט״ז סקכ״ח] אך מ״מ יש נ״מ דכשהדיחה במי מקוה אף שידה דבוקה לבשרה של הטובלת שפיר דמי והרי מקום זה הוא ג״כ דבוק למי מקוה והיינו להמים שעל ידי חבירתה שהם מי מקוה אבל כשהדיחה במים תלושים ונעשים כמי מקוה משום חיבור א״כ צריכה שידיה לא יהיה דבוקים לבשר הטובלת אלא רפוים מבשרה בכדי שיהיה חיבור מי המקוה להמים שעל ידיה [וכ״כ בס״ט סקנ״ז ועט״ז סקכ״ז וצ״ל שכוונתו ג״כ כן הוא ואינו מבואר יפה] ודע דאף אם הדיחה ידיה במי מקוה אין דינן כמי מקוה רק כל זמן שלא העלתה ידיה מן המקוה נעשו כמים תלושים שהרי הפסיקתן ממי המקוה [שם] וצריכה ליזהר בזה:

סב והנה מלשונו משמע דברפתה ידיה או הדיחה מותר אף לכתחלה וכן מבואר מלשון הטור אבל מלשון המשנה בפ״ח דמקואות ששנינו האוחז באדם ובכלים ומטבילן טמאים ואם הדיח את ידו במים טהורים ר״ש אומר ירפה כדי שיבואו בהם מים ע״ש משמע רק בדיעבד וכן מבואר מלשון הרמב״ם שם שכתב ואם הדיח ידיו עלתה לו טבילה עכ״ל דמשמע גם כן בדיעבד וצ״ל דוודאי כן הוא אך כוונת הטור והש״ע הוא במקום שהטובלת בעצמה אין ביכולתה לטבול מפני ביעתותא או סיבה אחרת ובהכרח שחבירתה תאחזנה והוי בדיעבד כיון דא״א בעניין אחר וה״פ לא תאחז בה חבירתה וכו׳ כלומר במקום ההכרח אא״כ רפתה וכו׳:

סג והנה הטור והש״ע פסקו דגם רפיון מהני דס״ל דר״ש מחמיר ומצריך דווקא רפיון ולת״ק גם כן רפיון עדיף מהדיחה ידיה אבל הרמב״ם שם פסק דרק הדחה מהני ולא רפיון דגזרינן שמא לא תרפה ידיה ע״ש דס״ל דלר״ש מהני ולא לת״ק ואין הלכה כר״ש וכן הוא דעת הרמב״ן והטור והש״ע לא חששו לדיעה זו מהטעם שכתב הרשב״א בתה״ב שהרי גם בתכשיטין מהני רפיון כמו שנתבאר ולא גזרינן שמא לא תרפם אך יש לחלק דבכאן כיון שמחזיקה לבלי תפול קרוב לוודאי שתהדק ידיה אל גופה בלא כוונה [רא״ה בבדה״ב] ולכן יש שחששו לדיעה זו דבלא הדחה לא מתי [ב״ח ועש״ך סקל״ה] ויש שכתבו דכיון דהוא דרבנן מיעוטו ואף שמקפיד ומן התורה אינו חוצץ כדאי הם הרשב״א והטור והש״ע לסמוך עליהם [ט״ז סקכ״ט וס״ז וכ״מ בדרישה] ובפרט שמלשון הבה״ג שכתב ר״ש אומר עד שירפה מבואר להדיא כדבריהם ומ״מ המנהג בזה שכשחבירתה מטבלת אותה מגביהה חבירתה כרגע ידיה מן המים בכדי שתהא כולה במים ומנהג יפה הוא ואף שיש מי שכתב שלחנם עושות כן [דרישה] מ״מ רבים הסכימו לזה [ש״ך סקל״ו ומ״ב ומהר״י ברונא] אך באשה שאינה יכולה לעמוד על רגליה בהכרח שאחרות יאחזוה ולא יפרידו ידיהן ממנה ותהיינה זהירות להדיח ידיהן במי מקוה ולבלי להרים ידיהן ממעל למי המקוה כל זמן טבילתה והאחיזה בגופה תהיה תחת המים:

סד כתב הטור נתנה מעות בפיה וטבלה עלתה לה טבילה עכ״ל וזהו משנה שם כלומר דלא דמי לנמצא בשר או עצם בין שיניה דלא עלתה לה טבילה משום דאינו ראוי לביאת מים דהבשר והעצם מודבקים הם משא״כ מעות וכן שארי דברים דלאו בר אכילה ואין בהם חידוד שיתחבו בין השינים כמחט וכיוצא בזה אין חשש בזה שהרי ראוי לביאת מים [והש״ע השמיט זה משום דפשוט הוא ובמשנה שם קמ״ל דין אחר דהרוק טמא ע״ש:

סה עוד כתבו הטור והש״ע סעי׳ כ״ט הטובל במקוה שאין בו אלא מ׳ סאה מצומצמין אם אמר לחבירו כבוש ידך עלי במקוה ה״ז מגונה עכ״ל ובתוספתא סתמא שנינו האומר להכירו כבוש וכו׳ ומפרשים הטור והש״ע שזהו רק במקוה שאין בה רק בצמצום שיעור מקוה דחיישינן שמא ירים ידיו קודם שזה יטבול כראוי ונמצא דנחסר שיעור מקוה והיינו המים שעל ידי חבירו אבל הרמב״ם כתב סתם בפ״א דמקואות כלשון התוספתא וס״ל דלאו מטעם חסרון שיעור מקוה אתינן עלה דדין מקוה מצומצת כתב בפ״ח אלא ס״ל דהטעם משום דנראה כחציצה ולכן אמר לשון מגונה ורבינו הב״י בספרו הגדול כתב דגם כוונת הרמב״ם הוא במקוה מצומצמת ע״ש ובספרו כסף משנה שם כתב ג״כ כן והביא בעצמו שמתשו׳ הריב״ש לא משמע כן [עש״ך סקל״ט שכתב דהריב״ש מפרש על דין זה ע״ש וצ״ע דלא על דין זה כתב אלא על הדינים שבס״ס ר״א אך ממילא כן הוא וכ״מ מכ״מ ע״ש אך מ״ש הטעם מפני שנראה כמשחק ע״ש ולענ״ד יותר נראה מפני החציצה ואזיל לטעמיה שכתבנו בסעי׳ ס״ג וגם מה שהביא ממס׳ ד״א זוטא פ״ז ולפנינו הוא במס׳ ד״א רבה ספ״י גם משם אין הכרח ע״ש ודו״ק]:

סו אין האשה צריכה להגביה רגליה מהרצפה בשעת טבילתה ולא אמרינן דא״כ הרי הרצפה מפסקת בין כפות רגליה להמים והוי חציצה דאינו כן דכיון שנכנסה לתוך המים וקדמו המים לרגליה ונתלחלחו רגליה ממי המקוה הוי חיבור למי המקוה ואין כאן חציצה כמ״ש בסעי׳ ס״א לעניין אחיזת

חבירתה דכשהדיחה ידיה מותר וזהו כשאין שם טיט אבל כשיש שם טיט אף שהטיח לח שאינו חוצץ מ״מ צריכה להגביה רגליה מן הקרקע כן משמע בש״ע סעי׳ ל׳ [וש״ך סק״מ] דאף דלא הוי חציצה מ״מ אין המים עוברים תחת כפות רגליה [והס״ט סק״ס תמה בזה ולפמ״ש א״ש וכ״כ בהג׳ רב״פ]:

סז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״א אין טובלין בכלים לפיכך אם היה טיט במקום שטובלת לא תעמוד על גבי כלי עץ שמקבלין טומאה מגבן ולא על גבי נסרים שראוים למדרסות ולא על שום כלי הראוי למדרס ותטבול משום גזירת מרחצאות של כלים עברה וטבלה לא עלתה לה טבילה אבל נותנת היא חבילי זמורות תחת רגליה מפני הטיט וכן לא תעמוד על גבי כלי חרס ולא על גבי בקעת ותטבול ואף ע״פ שאין כלי חרס מטמא מגבו ולא ראוי למדרס חשש חכמים הוא שמא תפחד שלא תפול ולא תטבול כראוי עברה וטבלה על גבי אלו עלתה לה טבילה לפי זה מקוה שיש בו שליבות של עץ כלומר מדרגות אם טבלה על גבי השליבות אפילו אם הם מחוברים לכותלי המקוה לא עלתה לה טבילה דפשוטי כלי עץ הם וצריך לעשות במקומן מדרגה של אבנים ותהיה המדרגה רחבה ד׳ מקום הנחת הרגל כדי שיהא בה שיעור מקום לבל תפחד ליפול ממנה וסילון של עץ הקבוע בקרקעית הטבילה אם אין לו לבזבז כלומר מסגרת שאז אין לו בית קיבול מותרת לעמוד עליו ולטבול עכ״ל:

סח ביאור הדברים דידוע שאין טובלין אלא בנהר או מעין או מקוה ולא בכלים ואפילו אם מי המעין נכנסו בהכלי נפסלו כמ״ש בסי׳ ר״א ולפיכך אם היתה בקרקעית המקוה טיט כזה שאין טובלין בו כמו שיתבאר ובהכרח להניח דבר על הקרקע שתעמוד עליו יש בזה שני תנאים האחת שיהיה הדבר רוחב ד׳ טפחים דבפחות מזה תתבהל שלא תפול ולא תטבול יפה ולכן כיון שהוא רק חששא בעלמא אם טבלה על פחות מזה והיא אומרת שיפה טבלה עלתה לה טבילה והשנית לעיכובא שלא תעמוד על כלי המקבל טומאה כמו על השולים של כלי עץ דכלי עץ מקבל טומאה מגבה ולא על נסרים הראוים למדרשות דמטמא טומאת מדרס ולא על שום כלי הראוי למדרס כמו כסא וספסל וכיוצא בהן דאע״ג דמן התורה אין זה כלום שהמקוה לא נפסלה בזה כיון שהמים אינם בהכלים מ״מ מדרבנן אסור מפני שההמון לא יבחינו בזה ויסבורו כמו שמותר לטבול על גבי כלי אף שמקבלת טומאה כמו כן מותר בתוך הכלי וזהו שקראו גזירת מרחצאות כלומר אמבטאות של מרחץ שרוחצין בה; ויאמרו שמיתר לטבול בהן ולכן גם בדיעבד לא עלתה לה טבילה אבל על דבר שאינו מקבל טומאה כמו על גבי כלי חרס שכלי חרס אינו מטמא מגבו מותר רק שתהא רחבה ד׳ טפחים וגם כלי חרס אינו מטמא מדרס מגזירת הכתוב [שבת פ״ד:וערש״י בכורות לח. שכתב הטעם מפני שתשתכר וצע״ג]:

סט והנה אמת שזהו שיטת הראב״ד והרשב״א בתה״ב אבל אינו מוכן כלל דאטו בטבילה תוך כלים יש חילוק בין כלי המקבל טומאה לאינו מקבל טומאה הא אפילו בכלי שהיא יותר ממ׳ סאה שאינה מקבלת טומאה או כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה הטבילה פסולה בהם כדתנן ברפ״ד דמקואות וכמ״ש בסי׳ ר״א דפסול כלים הוא מטעם שאובין וא״כ איזה הפרש יש בין כלי המקבל טומאה לאינו מקבל טומאה וצ״ל דס״ל דהגם דבעצם אין הפרש מ״מ כיון דעל גב הכלי אין איסור כלל רק מפני טעות ההמון ולכן בדבר המקבל טומאה יטעו שיאמרו הלא אנו עומדין על דבר המקבל טומאה מגבו או מדרס ועכ״ז מותר א״כ אין הפרש בין מגבו ומתוכו אבל על דבר שאינו מקבל טומאה לא יטעו ולמדו זה מפ״ה דמקואות שאמרו שם ובלבד שלא יטביל על גבי ספסל דמשמע משום דמקבל טומאת מדרס [וזה שאמרו כנדה סו:אשה לא תעמוד על גבי כ״ח וכו׳ משום גזירת מרחצאות ע״ש או דלא גרסי כ״ח או דס״ל דלפי המסקנא הוי הפעם רק משום ביעתותא עב״י ודו״ק:

ע אבל דעת הרא״ש באמת כן הוא דעל שום כלי אסור לטבול אפילו על גבי כ״ח מטעם גזירת מרחצאות כלומר שיאמרו דכשם שמותר לטבול על גב הכלי כמו כן מותר בתוך הכלי וזהו שחידשו בגמרא שם דאפילו על גבי כ״ח שאינו מקבל טומאה לא תטבול משום גזירת מרחצאות דממשנה לא למדנו רק על הספסל דמטמא מדרס ושמא תאמר דא״כ למה נקטה המשנה ספסל דל״ק כלל דהמשנה מיירא מדינים אחרים בהעברה על גבי ספסל ויתבאר בסי׳ ר״א ובדרך אגב השמיענו שאין לטבול על גביו אבל ה״ה לכל הכלים והטור הביא מחלוקת זו ונלע״ד שיש להחמיר [עב״ח שהחמיר כזה ותמיהת הש״ך סקמ״ג איני מבין וכמדומה לי שגם דעת רש״י ותוס׳ כן ע״ש ודו״ק]:

עא ודברי הרמב״ם אינם מבוררים בזה דבפ״א כתב לא תטבול על גבי כ״ח או סל וכיוצא בהן מפני שמפחדת ולא תעלה לה טבילה עכ״ל דמשמע דהטעם הוא רק משום ביעתותא כדעת הראב״ד והרשב״א ובפ״ט כתב מעיין שמימיו נמשכים וכו׳ ובלבד שלא יטבול על גבי הכלים עכ״ל ומדלא כתב כלשון המשנה על גבי הספסל ש״מ דבכל כלים קאמר וא״כ למה לו טעמא דביעתותא ורבינו הב״י בספרו הגדול נדחק בדבריו לומר דס״ל דכלי שאין לו בית קיבול גרע טפי מאחורי כלים או דמיירא דווקא כשהמים עוברים עליו ע״ש וע״ק דאיך כתב בטעם פחד שלא תעלה לה טבילה דמשמע גם בדיעבד נגד סברת כל הפוסקים דטעם זה אינו אלא לכתחל [וע״ש בכ״מ שנדחק בזה] אך די״ל דאין כוונתו על דיעבד אלא דה״פ מפני שמפחדת ולא תעלה וכו׳ כלומר דמפני הפחד לא תעלה לה הטבילה כראוי אבל לעניין בדיעבד י״ל דס״ל ככל הפוסקים:

עב ונלע״ד דהרמב״ם ז״ל היה לו שיטה אחרת בזה דהנה ז״ל הגמ׳ אמר רבא אשה לא תעמוד ע״ג כ״ח ותטבול סבר ר״כ למימר טעמא מאי משום גזירת מרחצאות הא ע״ג סילתא שפיר דמי א״ל ר״ח התם טעמא מאי משום רבעיתא סילתא נמי בעיתא ע״ש וקשה מנ״ל לר״ח דטעם רבא משום דבעיתא ואם באמת אמר רבא הטעם משום דבעיתא א״כ איך סבר ר״כ לומר טעם מרחצאות אלא וודאי דהעניין כן הוא דר״ב היה סבר דטעמא דרבא משום מרחצאות והוי כספסל דמשנה ורבא קמ״ל דדווקא כלי שיש בה שם טומאה אבל סילתא כלומר סל של נצרים דאין עליה שם כלי כלל מותר ור״ח פשיטא ליה דאינו כן דא״כ למה נקיט כ״ח לימא סתם כלי אלא וודאי דאין דין זה נוגע לטעם המשנה כלל אלא הטעם משום דבעיתא ונ״מ דאפילו אם יש בה נקב גדול שבטל שם כלי מעליה ולא שייך טעם המשנה ג״כ אסור משום ביעתותא ולכן נקיט רבא כ״ח דבה שייך ביעתותא שלא תשבר ותפול ולכן גם ע״ג סל אסור דמפני שהיא רכה תיבעת ג״כ שמא תפול ולכן בפ״א העתיק הרמב״ם דין זה ונ״מ אפילו אם בטל שם כלי מעליה ע״י נקב כמ״ש ואינו מפרש דהבעיתותא היא מפני קיצר המקום דאינו מפרש סילתא בקעת כרש״י אלא סל וזהו לכתחלה ובפ״ט כתב דין המשנה [כנלע״ד]:

עג וזה שכתב רבינו הב״י ולא על גבי נסרים שראוים למדרסות וכ״כ לשון זה הרשב״א בתה״ב רבתה המחלוקת דבפשוטו נראה דהכוונה נסרים רחבים הראויים למדרסות וא״כ יש להתפלא איך אנחנו מניחים נסרים רחבים בקרקע המקוה והלבוש צעק ע״ז ככרוכיא ע״ש וכן כמ״ש רבינו הב״י דמקוה שיש בה שליבות של עץ אם טבלה על השליבות לא עלתה הטבילה דפשוטי כלי עץ הם כלומר דאע״ג דמדאורייתא אין מקבלין טומאה מ״מ מדרבנן מקבלין טומאה כמ״ש הרמב״ם בפ״א מכלים ואפילו להתוס׳ בכ״כ [סו.] דטהורים לגמרי הא כתבו מפורש דבהנך דחזו למדרסות טמאים מן התורה ע״ש וכ״כ הרמב״ם שם וא״כ איך עושים אצלינו מעלות עם שליבות רחבות ועליהן הנשים עומדות וטובלות [וברפ״ד דכלים כתב הרמב״ם דכלי עץ שאינו עשוי לקבלה ועשוי לתשמיש אדם בלבד כגון הסולם טהור גם מדרבנן ע״ש והרי עשוי למדרס ואפשר לחלק בין שליבות קצרות כסתם סולם ובין שליבות רחבות דדורסים עליהם בטוב וצ״ע ודו״ק]:

עד והלבוש חתר ליישב המנהג מהנסרים במקומו לובלין מפני שמי הנהר מקיף את כל הדר הטבילה באופן שמי המקוה מחוברים למי הנהר ובזה לא שייך גזירת מרחצאות דאינן דומין למרחצאות של כלים וליכא למיגזר שמא יטבלו בתוך הכלים ע״ש ותירוץ זה לא שייך על מקואות שלנו שעומדים בפ״ע ורק תירוץ זה יעלה להכשיר בהרבה מקומות בקיץ שמעמידים על הנהרות בתי רחיצה וטבילה לתעגוג להקר שקורין קאפאלנע״ס דהמים מחוברים למי הנהר וכשר לטבול בהן אבל לא על סתם מקואות שלנו:

עה האמנם הרבה מרבותינו האחרונים הרבו להשיב עליו [הב״ח והש״ך סקמ״ה ומעיו״ט והגהת דרישה ומהר״ם פדווא סי׳ ל״א ומהרמ״ל סי׳ נ״ז] ותורף דבריהם כן הוא דזה שכתבו נסרים הראויים למדרסות הכוונה נסרים המיוחדים לכלים וראוים למדרס כמו ספסל וכיוצא בו ולא בנסרים העומדים לבניין שאין שם כלי עליהם כלל וכ״ש אם דבקן במסמרים שנעשו בניין גמור אך יש בזה שאלה דא״כ הרשב״א והש״ע שכתבו אבל נותנת היא חבילי זמורות וכו׳ למה להו חבילי זמורות לימא אבל נותנת היא נסרים שאינן מיוהדין למדרס [וכן הקשה הש״ע סקס״ג] אמנם אין זה שאלה כלל דסתם נסרים שעושין האומנים הם בשביל כלים כידוע ופשיטא אם עשו הנסרים בשביל קרקע המקוה ושפיר דמי ומזה לא מיירי כלל דאינהו מיירי שלוקחת דבר להניחם תחת רגליה לשעה קלה ואחר כך תטלם משם ואיפא תקח נסרים שאינן ראוין למדרס לכן נקטו חבילי זמורות דהוא שכיח ומצוי ולאחר הטבילה תטלם אבל אם עושים נסרים ביחוד לקרקע המקוה לא שייך דין זה דא״כ אין כאן טיט והוא תקון לעולם ואינהו מיירי בתקון לשעה כמובן מלשונם:

עו ועוד דאפילו בנסרים העשוים בשביל כלים אין בהם טומאה עד שתעשה הכלי דהא דקיי״ל גולמי כלי עץ טמאין [חולין כה.] זהו כשעצם הכלי נגמרה רק לא ייפוה עדיין כמו שביאר הרמב״ם בפ״ה מכלים ע״ש וא״כ אין איסור רק בנסרים שנעשו למדרס כמו שהן אבל נסרים העשויים לכלים טהורים עדיין וכ״ש דנסרים שנעשו לבניין לא יבואו לעולם לכלל טומאה והא דנקטי חבילי זמורות דוגמא בעלמא נקטי שהוא מצוי והפקר [נ״ל]:

עז ומה שכתבו דעל השליבות אינו מועיל טבילה זהו כשעשו השליבות בתלוש בעודנו חוץ למקוה וודאי יש שם כלי על זה אבל באמת כשעושים זה במקוה מתקן האומן דופני השליבות והשליבות הכל כראוי אבל אח״כ פורקן לגמרי ומעמיד במקוה צד אחד מהשליבות וקובען בארץ וכן צד השני ונעשה כבניין ואח״כ משים כל שליבה ושליבה בחורי הצדדים ובאים מתחלה לבניין ואין על זה שם כלי כלל ולכן אם השליבה רק רחבה ד׳ טפחים רשאה לעמוד עליה ולטבול וכן אם עושים מדרגות בהסקה עצמה בלא צדדי שליבות וקובעים בהמקוה עצמה מדרגות מדרגות פשיטא שאין זה כלי אלא בניין ומה גם אם קבעו במסמרים פשוט יותר מביעתא דכותחא שאין שם כלי על זה ובפרט כי המים צפים עליהם והוי כבניין גמור [והט״ז סקל״א

התיר מטעם דלא קיי״ל כהראב״ד דאין האיסור מצד טומאה ע״ש ולכן התיר בסקל״ב אפי׳ נעשו השליבות מבחוץ בשלימות ע״ש וכל דבריו צ״ע כמו שתמה הס״ט ודחה כל דבריו שרצה הט״ז לדחות דברי מהר״ם פדווא והב״ח ע״ש והעיקר כמו שבארנו ולזה הסכימו כל הגדולים:

עח וזה שכתב בסילון של עץ דמותרת לעמוד עליו ולטבול משמע דאפילו באינו רחב ד״ט דמשום וקבוע הוא בקרקע לא בעיתא מנפילה כן מבואר בתשו׳ הרא״ש הטעם ע״ש וא״כ לא בעינן ד״ט ומה שכתב שאין לו לבזבז הכוונה שברוח שלישית אין לו לבזבז כמו שיתבארו עיקרי דיני צינורות בסי׳ ר״א ואני תמה על זה שהזכיר של עץ דהא כיון דהוא מחובר לקרקע גם של מתכת אינו מקבל טומאה כמ״ש הטור בשם הרא״ש בסי׳ ר״א ובש״ע שם סעי׳ מ״ח ע״ש ונ״ל דבאמת לאו דווקא קאמר אלא משום דשאלוהו על של עץ ועיינתי בתשו׳ הרא״ש [כלל ל״א דין ג׳] והאמת כן הוא דכשהשיב מטעם מחובר לקרקע לא הזכיר של עץ ובשל עץ לא כתב מחובר לקרקע וגם הטור לא הזכיר של עץ ודברי רבינו הב״י צ״ע:

עט כתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״ג לא תטבול במקום שיש בקרקעיתו שום טיט משום חציצה אא״כ תתן עליו זמורות וכיוצא בהם דבר שאינו מקבל טומאה ואם טבלה י״א שלא עלתה לה טבילה עכ״ל וכתבו המפרשים [ש״ך סקמ״ז] וז״ל ואע״ג דלעיל סעי׳ י״ד פסק דאינו חוצץ אלא טיט היון וכו׳ י״ל דהכא נמי מיירא במקוה שיש טיט עבה כמו טיט היון ואפשר על זה סמכו עכשיו וטובלין במקום שיש טיט וכו׳ עכ״ל ומ״מ צריכה להגביה רגליה בשעת טבילה [דגמ״ר] וכמו שכתבנו בסעי׳ ס״ו ע״ש:

פ מיהו בעיקר פירושם נלע״ד דהמעיין בדברי רבינו הב״י בספרו הגדול רצה מתחלה לומר כן דטיט זה הוא כמו טיט היון אבל אח״כ הביא בשם הראב״ד שכתב די״א דבכל טיט אינה טובלת וזה ששנינו במשנה דמקואות דרק טיט היון חוצץ זהו בכלים אבל באדם שיש סדקים ברגליה בין אצבע לאצבע חיישינן לכל טיט שהמים לא יכנסו בהם ע״ש וזהו באמת דעת רש״י ז״ל בשבת [סה:] ובנדה [סז.] וכמ״ש הר״ן שם שזהו דעת רש״י וא״כ וודאי שזהו כוונת רבינו הב״י דבסעי׳ י״ד כתב עיקר הדין לפי דעת רוב הפוסקים וכאן כתב לחוש לדעת רש״י והראב״ד ולכן כתב י״א ולפ״ז בוודאי יש ליזהר בכל מין טיט וכן נראה להורות ורק בדיעבד כשלא טבלה פעם אחרת והיתה עם בעלה יש לסמוך על דעת רוב הפוסקים [כנלע״ד]:

פא ולא תטבול במקום שיש חשש אדם שיראוה בין ישראלים ובין עכו״ם מפני שהוא בושה וממהרת לטבול ואינה מדקדקת בטבילתה ומיהו בדיעבד אם אמרה שדקדקה יפה עלתה לה טבילה דזהו רק חששא בעלמא וכמ״ש לעניין ביעתותא בסעי׳ ס״ח:

פב לא תטבול בקומה זקופה מפני שיש מקומות שמסתתרים בה ואל תשהה הרבה עד שידבקו סתריה זה בזה אלא שוחה מעט עד שיהיו סתרי בית הערוה נראים כדרך שנראית בשעה שהיא עורכת את הפת ויהיו תחת דדיה נראה כדרך שנראה בשעה שמניקה את בנה ויהיה תחת בית השחי נראה כדרך שנראית בשעה שאורגת וטוה בעמידה שמגבהת ידיה קצת ואינה צריכה להרחיק ירכותיה זו מזו יותר מדאי וגם לא להרחיק זרועותיה מן הגוף יותר מדאי אלא כדרך שהן בעת הלוכה ומשתוה הוא עם השיעורים שנתבארו אך השיעור הזה הכל בקיאין בו [עט״ז סקל״ז ולפמ״ש א״ש ודו״ק] ואם שינתה כגון ששחתה ביותר או זקפה ביותר עלתה לה טבילה ד״א שלא עלתה כן כתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״ה ויש שהשיג עליו דלפי מה שפסק בעצמו בראש סי׳ זה בכיחול ובדם מכה שחוצץ לא היה לו להביא דיעה זו שאינו מעכב בדיעבד דזה בזה תלוי לפי גירסת הגמ׳ [ש״ך סקמ״ט] אם זהו רק לטהרות כמו שבארנו ויותר מזה יש להקשות דהא הרמב״ם הוא מהמקילים בכיחול ובדם מכה שכתב מפורש בפ״ב דזהו רק לטהרות ובדרך גדילתה פסק בפ״א דצריכה גם לבעלה שכן כתב שם בדין י׳ וז״ל וצריכה האשה לטבול דרך גדילתה כאורגת וכו׳ עכ״ל וא״כ כ״ש דרבינו הב״י שפסק באלו להחמיר כ״ש בדרך גדילתה:

פג אמנם באמת דברי רבינו הב״י צודקים דיש ראיות רבות דדין זה דדרך גדילתה אינו מעכב בדיעבד בין לבעלה בין לטהרות ובזה מובן מה ששינה הרמב״ם לשון הגמ׳ שאמרה אשה לא תטבול אלא דרך גדילתה והוא כתב וצריכה וכו׳ אלא להורות לבלי לטעות ולומר דגם בדיעבד מעכב וראיה ברורה לזה ממ״ש הרמב״ם שם בפ״א הכופת ידיו ורגליו וישב לו באמת המים אם נכנסו מים דרך כולו טהור עכ״ל וזהו תוספתא בפ״ח דמקיאות והשתא ק״ו הדברים דאם אפילו בכפות יש מקום שהמים יכנסו דרך כולו כ״ש בשיחה וזקיפה אלא וודאי דזהו רק לכתחלה אפילו לטהרות שהרי התוספתא מיירא באיש כמבואר מהלשון וכ״ש דלבעלה אינו מעכב:

פד ועוד ראיה ממה שיתבאר דאם המים מועטים בגובה תטבול בשכיבה על צד הגוף וזהו מבה״ג ואנן סהדי דטבילה בכה״ג יותר גרוע משיחה וזקיפה אלא וודאי דהמים נכנסים תמיד בכל שטח הגוף אלא זהו רק לכתחלה ואף שי״ל דבשכיבה כל גופה מתפשט במים מ״מ לא ימלט דמתכווצת מקצת וגרע משיחה וזקיפה ועוד ראיה דהנה יש מי שהקשה איזה חשש יש בשיחה וזקיפה הא כבר נתבאר דכל שהמים קרמו לית לן בה והכא הרי בהכנסה למים עלו מי המקוה על כל שטח הגוף [ט״ז סקל״ח] ותרצו דחיישינן שמא ידבקו קמטיה קודם שתכנס להמים ובביאתה כבר הם מדובקים ולכן כתבו

שטוב שמקודם תכנוס עד צוארה במים ולא חיישינן אם אח״כ כשתטבול כולה עם ראשה תשוח הרבה [שם] והנה מי לא יראה הדוחק הזה שניחוש לדביקת הקמטים קודם והרי כשהולכת להמקוה הולכת בקומה זקופה ולמה תשוח אז ויש מי שתירץ דחיישינן שמא ידבקו קמטיה כל כך שלא יהיו המים שבקמטים מחוברים למי המקוה [נקה״כ] וגם זה דוחק כמובן ולכן נ״ל דוודאי כן הוא דאין כאן חששא בדיעבד ורק לכתחלה הזהירו בזה וזהו טעמו של רבינו הב״י דס״ל דדין זה קילא מכולהו [גם הס״ט סקע״ו טרח ליישב ולפמ״ש א״ש בפשיטות ודו״ק]:

פה כיון שנתבאר שצריכה לטבול דרך גדילתה לכן כתבו רבותינו שצריך לראות שבגובה המים שבמקוה תגיע עד למעלה מטיבורה זרת והיינו חצי אמה ג׳ טפחים ממעל לטיבורה וזהו לכתחלה אבל משום זה לא תעכב הטבילה וכתבו הגאונים דמגנדרא כביניתא ושפיר דמי כלומר אם המים מועטין בגובה שבעמידה א״א לה לטבול שכל הגוף לא יהיה תחת המים תשכב על צידה או על גבה וכריסה ויהיה כל גופה תחת המים וזהו כביניתא כלומר כדג ועוד יתבאר בזה בסי׳ ר״א ז׳:

פו אינה צריכה לפתוח פיה כדי שיכנסו בה המים ולהיפך לא תקפץ את פיה יותר מדאי ואם קפצה יותר מדאי לא עלתה לה טבילה משני טעמים האחת דהפה בעינן ראוי לביאת מים והשנית שבמקום דיבוק השפתים לא נכנסו המים ומקום דיבוק השפתים צריך ביאת מים ממש דזהו אינו בית הסתרים וכיצד תעשה תשיק שפתותיה זו לזו דיבוק בינוני לא פתוח ולא מדובק לגמרי באופן שהשפתים יהיו במים וגם הפה יהיה ראוי לביאת מים וכן לא תעצים עיניה ביותר כדי שלא תיהוי חציצה למטה מהעינים וגם לא תפתח אותם ביותר דלא תיהוי חציצה למעלה מהעינים אלא תחזיקם כדרך בני אדם ואם עצמה ביותר או פתחה ביותר כתב רבינו הב״י בסעי׳ ל״ט די״א שלא עלתה לה טבילה ע״ש ולא הביא דעה אחרת כבסעי׳ ל״ה בזקיפה ושחייה יותר מדאי ומבואר מזה דבזה דעתו להחמיר גם בדיעבד והסברא נותנת כן דהא בביאתה למקוה העינים הם למעלה מהמים ואם פתחה ועצמה ביותר הלא לא יגיעו מים כלל למעלה מהעינים או למטה מהעינים ומ״מ כתב זה בלשון י״א ולא כתב סתם דלא עלתה לה טבילה כבקפצה שפתותיה דההיא משנה מפורשת היא ספ״ח דמקואות ויש מקום לומר דעצימת ופתיחת עינים קילא מינה כמובן [עש״ך סקנ״א] דאין בכח לדבוק גביני העינים כדיבוק השפתים ולכן כתב זה בלשון י״א כלומר דמדינא לא נראה לחלק בין זה לקפצה שפתותיה וגם בכאן לא עלתה לה טבילה:

פז דבר ידוע דכשהאדם נכנס למים שערות הראש מפני קלותן שטין על פני המים וכשיהיה אפילו שיער אחד חוץ למים הוה כלא טבלה ולכן כתבו רבותינו שלא תטבול לבדה אלא שתעמוד עליה בעת הטבילה אשה גדולה בשנים לא פחות מי״ב שנה ויום אחד שתהיה בת דעת והיא תראה שלא תשאר אף שערה אחת חוץ למים ושלא תהא צף על פני המים ולבד זה ידוע שנשים ילדות מבוהלות בעת הכנסן למים ויכול להיות שלא תטבול יפה ולכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שעומדת אשה עליה בעת הטבילה וקורין לה טוקערי״ן אמנם אם היא בכפר ואין אשה על גבה לא מפני זה תעכב הטבילה וכתבו הטור והש״ע בסעי׳ מ׳ שתכרוך שערה על ראשה בחוטי צמר או פשתן או רצועה ותקשור השערות רפוים שהקשרים יהיו מעט רחוק מהשערות כדי שיכנסו בהם המים או בשרשרות של חוטים חלולים או תקשור בגד רפוי על שערותיה ואף שבראש הסי׳ נתבאר דלכתחלה אין לקשור אפילו ברפיון מ״מ כשאין ברירה בהכרח לעשות כן וכמ״ש בסעי׳ ט׳ דממשנה וגמ׳ מוכח להדיא דגם לכתחלה מותר ע״ש ועוד כתב אחר מהגדולים דאשה שהיא זריזה ואינה מבוהלת במים תוכל לתפוס שערה בידיה עד שיכנסו כל שערותיה לתוך המים ותסלק ידיה מהם ואז תהא הטבילה יפה ויכולה לסמוך על זה בשעת הדחק [ס״ט סקמ״ט בשם מהרש״ק ע״ש ודע דהס״ט בסקע״ח חקר דאיך אשה אחת נאמנת באיתחזק איסורא ונדחק מטעם שבידה לעשות ע״ש וא״צ לזה דלהטובלת הרי התורה האמינה והיא להעדפא בעלמא מבקשת אחרת להשגיח עליה א״כ איזה עניין הוא לאיתחזק איסורא ודו״ק]:

פח לא תחזיק אצלה סמוך לטבילתה כשהיא ערומה בנה או בתה הקטנה דסתם ילדים רגליהם מטונפות בטיט ואשפה ויש לחוש שיעלו עליה ותדבק הטיט בגופה וז״ל הרמב״ם בפ״ב והש״ע סעי׳ מא המפשלת בנה לאחוריה כשהיא ערומה וטבלה לא עלתה לה טבילה שמא היה טיט ברגלי התינוק או בידיו ונדבק באמו וחצץ בשעת טבילה ואחר שעלתה נפל עכ״ל [זהו גירסת ר״ח בגמ׳ סז. כמ״ש התוס׳ בד״ה נתנה] ואין לתמוה למה לנו להחזיק ריעותא די״ל דס״ל דזהו בדבר ברי אך יש מהגדולים שפסקו דבדיעבד לא חיישינן לזה [ש״ך סקכ״ג וב״ח] ופשיטא שאם נכנסו צרורות וקסמים בסדקי רגליה דהוי חציצה ומחוייבת לטבול פעם אחרת וכן איספלנית ומלוגמא ורטייה אפילו בבית הסתרים חוצצין דאף ע״פ שא״צ שיבואו בהם המים מ״מ צריכים שיהא ראוים לביאת מים כמושנתבאר וכן משיחת שמן או שאר דבר שמן על גופה או ראשה תזהר לרחצן מקודם שלא תהא חציצה מפני שדבר שמן מדחה את המים וגם חשש חציצה כמ״ש בסעי׳ ל׳:

פט כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ מ״ג י״א שהאשה צריכה להטיל מים קודם טבילה אם היא צריכה לכך גם צריכה לבדוק עצמה בגדולים ובקטנים שלא תהא צריכה לעצור עצמה ולא יהיו ראוים לביאת מים גם צריכה להסיר צואת החוטם עכ״ל ביאור דבריו נ״ל דה״פ דאם צריכה לכך כלומר שמרגשת

שצריכה לקטנים וודאי צריכה להטיל מים דשמא יבואו המי רגלים עד סמוך למקום יציאתם בעת הטבילה ולא יהא המקום ראוי לביאת מים ואח״כ קאמר גם צריכה לבדוק וכו׳ כלומר אפילו אינה מרגשת שצריכה נכון לבדוק דאולי בעת הטבילה תצריך לגדולים או לקטנים ומטעם חשש שנתבאר ומהאי טעמא גם צריכה להסיר צואת החוטם מיהו כל זה לכתחלה ובדיעבד אינו מעכב [שם סקנ״ה וכ״מ בב״ח] אך לפלוף יבש שעל שפת החוטם וודאי דחוצץ שהרי הוא מבחוץ [רמ״ע מפאנו סי׳ ק״י] ולפלוף יבש שבתוך החוטם בגובה החוטם אינו חוצץ [שם] שאינו יוצא לעולם וגם הוא מקום בלוע שא״צ ראוי לביאת מים. והשינים הנעשים בידי רופאים אם לפרקים נוטלתן כדי לנקותן גם בטבילתה צריכה ליטלן קודם הטבילה אבל אם תחובין בחוזק שאי אפשר ליטלן אין חוצצין וכן מוכח ברמב״ם פי״ט משבת דין ז׳ ע״ש וכ״ש המאבינים את השינים שקורין בלאמבירין שאין חשש בזה:

צ היתה בה מכה סמוך לראשה והשערות של ראשה היו חוץ למכה אך ראש שערה אחת או שתים מודבק למכה ה״ז חוצץ וה״ה בשאר מקומות הגוף במקום שיש שיער וצריכה להסירן מהמכה וכן אם ראש השיער היו מודבקות בטיט או בצואה צריכה להדיחן וכן ריסי העינים כלומר הגבינין צריכה ליזהר שלא יהיו מדובקים איזה שערות מגביני מטה לגביני מעלה וכן לפעמים יש שגביני מטה עולה שיער או שתי שערות למעלה ונוקבין בריסי עיניה מלמעלה ויוצאין משם והוי חציצה וכן לא תטבול באבק שעל רגליה ואם טבלה יש מי שאומר שאינו חוצץ מפני שהמים מדיחים האבק ויש מי שאומר שחוצץ שהאבק נעשה כמו טיט בירידתה למים וחוצץ אא״כ שפשפה קודם או טבלה בחמין דהחמין מעבירין האבק בוודאי וכן צריכה ליזהר שיש מין כינים הדבוקים בבשר שבשער הערוה וקורין להן פיל״ץ וליי״ז ונדבקים בעור ובבשר בחוזק צריכה להסירן ע״י מים חמין ושפשוף היטב ולגורדו בצפורן ומה שאין ביכולתה להסירן אינו חוצץ דהוי מיעוטו שאינו מקפיד:

צא איפסקא הלכתא דטבילה לתרומה ולקדש צריך כוונה לטבילה אבל לחולין לא בעי כוונה וטבילת נדה לבעלה הוי כחולין וא״צ כוונה ולכן נדה שטבלה בלא כוונה כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקר ה״ז מותרת לבעלה אך יש מחמירין ומצריכין טבילה אחרת בלא ברכה דיכול להיות דכיון שהיתה בלא כוונה לא טבלה יפה ועוד דדעת הרשב״א דצריך כוונה דבאמת יש פלוגתא בגמ׳ [חולין ל״א:] והרמב״ם ורוב הפוסקים פסקו כמאן דס״ל דא״צ כוונה והרשב״א פסק כמאן דס״ל דצריך כוונה [עב״י] ולכן אם חבירתה הפילה בכוונה למים מועיל לכל הפוסקים דכוונת חבירתה הוי כוונה [ש״ך סק״ס וט״ז סק״מ] ויש לחוש לכתחלה לדעת הרשב״א וכן איתא שם בגמ׳ דנדה שטבלה בבגדיה מותרת לבעלה כשהבגדים רחבים והמים נכנסים בהם על כל הגוף אבל אם יש בהבגדים אפי׳ מקום אחד מודבק לבשר פשיטא שאין הטבילה כלום וצריכה טבילה אחרת בברכה ודע שדרכן של נשים צנועות להסתיר ליל טבילתן שלא לילך במהומה או בפני הבריות שלא ירגישו בהן בני אדם ומי שאינה עושה כן נאמר עליה ארור שוכב עם כל בהמה ודרכן של נשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שתפגע בה חבירתה כדי שלא יפגע בה תחלה דבר טמא ככלב וכיוצא בו ואם פגעו בה תחלה דברים אלו אם היא יראת שמים תחזור ותטבול רק אחר שראתה אשה אחרת שוב אין חשש דהעיקר הוא הפגישה הראשונה דהמחשבה פועלת אז ויש נשים שהולכות מהטבילה עם אשה אחרת ועכ״ז בפגען דבר טמא חוזרות לטבול ואינו עיקר כמ״ש והרוקח כתב דפגישת סוס לית לן בה מפני שהסוס ממעט בשינה [עש״ך סקס״א] ואיתא בפסחים [קיא.] האי מאן דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מטבילת מצוה וכו׳ לימא הכי שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך ויש גורסים קרא דאיוב [י״ב] ומזיח אפיקים רפה ע״ש והאשה הצנועה מובטחת שיהיו לה בנים כשרים:

סימן קצט

א דין בדיקת הגוף וחפיפת הראש בשבת ובחול ובדיקת בית הסתרים ועוד דינים. ובו כ״ו סעיפים.

שלשה דברים מחוייבת האשה לעשות קודם הטבילה האחת והוא מדין תורה לעיין ולמשמש בכל חלקי הגוף ובהראש שלא יהא עליה שום דבר שחוצץ ואם אין קשרים בהשערות [ב״ק פ״ב] או איזה לכלוך שהרי כתיב ורחץ את בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים ואת בשרו את הטפל לבשרו ומאי ניהו שיער [שם] הרי בהכרח לעיין על זה ועזרא תיקן שתהא אשה חופפת את ראשה וכל מקום השערות שבגופה [שם] ורש״י פי׳ חפיפה במסרק ע״ש אבל מדתנן בנזיר [מב:] נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק מבואר להדיא דחפיפה אינו במסרק ורש״י בעצמו פי׳ בשבת [פ״א:] חופף מחליק שערו ע״ש וכ״כ הרע״ב חוכך בידו ועל סורק פי׳ במסרק ע״ש ובשבת [נ׳:] פירש״י חופף בנתר וחול ע״ש:

ב ונ״ל דלשון חפיפה כולל כל הדברים דעיקר פירושו דחפיפה הוא לשון חיכוך כמו שפירש״י בברכות [ו׳.] ע״ש וזה יכול להעשות ע״י כמה דברים או בשפשוף ידים או בנתר וחול וכדומה או במסרק ובכאן הוכרח לפרש במסרק דלשון הגמ׳ בב״ק שם כן הוא מדאורייתא לעיוני דילמא מיקטר אי נמי

מאוס מידי משום חציצה ואהא עזרא תיקן חפיפה ע״ש ומדלא קאמר תיקן נמי חפיפה משמע להדיא דכי תיקן חפיפה תו לא צריך עיונא בראש ואם נאמר דיחוף בידיו נהי דטינוף ירגיש בידיו אבל קשירת איזה שערות וודאי דלא ירגיש כמובן ולכן פי׳ במסרק דהמסרק בודק הכל:

ג אבל בירושלמי ספ״ב דפסחים שהביאו התוס׳ בנדה [סו:] אומר נדה חופפת וסורקת וטובלת ע״ש מבואר דחפיפה לחוד וסריקה לחוד וצריכה לעשות שני הדברים וזהו דקדוק לשון הטור שכתב ושתהא חופפת שיער ראשה ושתהא סורקת יפה במסרק שלא יהא נדבקין זה בזה שוו היא מתקנת עזרא שתהא חופפת בשעת טבילה עכ״ל הרי שהצריך שני הדברים ונראה מלשונו דתקנת עזרא כולל הכל החפיפה והסריקה וזהו כמ״ש דבאמת בחפיפה הכל כלול וזהו גם כוונת רבינו הב״י בסעי׳ א׳ שהתחיל וזה לשונו צריכה וכו׳ ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק וכו׳ עכ״ל ואחר כך כתב ותחוף כל גופה וכו׳ עכ״ל וראשה נמי בכלל ונמצא שהצריך ג״כ חפיפה וסריקה וכן עיקר לדינא ומנהגן של בנות ישראל:

ד והדבר השלישית תקנו חכמים שהאשה תדיח מקומות הסתרים שבה והקמטים שבה כמו בית השחי ובית הערוה ונקבי החוטם והפה והאזנים וכיוצא בהם במים וכך אמרו חז״ל [שם] לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים ולשון הטור קמטיה וכל בית סתריה ע״ש ודווקא במים ולא בשארי משקים דמפני שכל המשקים לבד מים יש בהם לחלוחית עבה ודביקות יתדבקו בבית קמטיה ותיהוי חציצה ולכן צריך דווקא מים ולכן דקדקו חז״ל לומר במים ושל שאר הגוף נראה דגם בשארי משקין מותר כיון שאין שם קמטים [והב״ח והס״ט סק״ג פקפקו לגמרי על דקדוק זה דמים וברשב״א בתה״ב הקצר ליתא הך דבמים וכן בהל׳ הרמב״ן אך כיון שהמהרי״ק והרמ״א פסקו כן אסור לשנות ולכן בכל הגוף וודאי דאין קפידא וכ״כ כשם חמ״ד בפ״ת ע״ש:

ה וז״ל רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ א׳ צריכה להדיח בית השחי ובית הסתרים שלה במים ולא בשאר משקין ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק שלא תהיינה שערותיה נדבקות זו בזו וכן צריכה האשה לעיין בעצמה ובבשרה ובודקת כל גופה סמוך לטבילתה שלא יהא עליה שום דבר מיאוס שחוצץ ותחוף כל גופה ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה עכ״ל ומה שפרטו בית השחי בפ״ע והרי בבית הסתרים כלול הכל [עב״י] נ״ל משום דלכמה מרבותינו אין חציצה בבית השחי במו שבארנו בסי׳ קצ״ח סעי׳ כ״א וגם דעתם כן הוא כמ״ש שם וא״כ לכאורא למה לה להדיח את בית השחי כיון דאינו חוצץ אמנם בארנו שם דזהו במיעוטו אבל ברובו חוצץ וכן כשהיא מקפדת ושם הארכנו בזה ולפיכך פרטו בית השחי בפרטיות:

ו וזה שכתבו ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק וכו׳ דמשמע רק שיער הראש ולא שיער שבשארי מקומות הגוף י״ל דמשום דבשארי מקומות מועטים השערות בכמותם ואיכותם אין מן ההכרח לסורקם במסרק דווקא ודי להם חפיפה בידים משא״כ שערות שבראש שהם מרובים בכמות ואיכות וטעמם נ״ל דמשום שיש מרבותינו דס״ל דתקנת עזרא מחפיפה לא היה רק בראש כמ״ש הטור בשם ר״ת ונראה שזהו ג״כ דעת הרמב״ם דאף שהזכיר בפ״ב דמקואות סתם חפיפה מ״מ מדבריו הקודמים מבואר להדיא דרק אראש קאי ע״ש [וכ״כ בב״י] ויש מרבותינו אפילו הסוברים דאכל הגוף קאי תקנתו מ״מ ס״ל דלאו דווקא כמ״ש הטור בשם הרמב״ן וז״ל ועזרא ובית דינו תקנו שתהא חופפת בכל מקום שיער שבה במים חמין וסורקת אותן או מפספסת אותן בידיה יפה יפה עכ״ל הרי שלא הצריך לעיכובא סריקה גם בראש ולכן אף שהחמירו בדעת רש״י דווקא במסרק לא ראו להחמיר רק בראש ולא בשארי מקומות שיש שיער [עש״ך סק׳א שטרח בזה ולפמ״ש א״ש בפשיטות ודו״ק:

ז וזה שכתבו וכן צריכה האשה לעיין בעצמה ובבשרה אינו מובן הלשון אך יש כאן חסרון וכצ״ל לעיין בעצמה בשערותיה ובבשרה וכן הוא בתה״ב הקצר [ס״ט סק״ה] וקמ״ל דאף ע״ג דמסרקת במסרק את הראש וכן צריכה לחוף כל גופה כמו שמסיימים ותחוף כל גופה מ״מ עיקר העיון שהוא מן התורה אין ביכולת לבטל ולכן מקודם תעיין בידיה ובעיניה בעיון שערה ובשרה ויש מי שכתב שא״צ עיון ודי בחפיפה בלבד וכתב דסיפא הוי פירושא דרישא [ט״ז סק״ד] וא״א לומר כן שהרי סריקת הראש הזכירו מקודם ועכ״ז כתבו עיון בראש דזהו עצמה כמו שבארנו ע״פ דברי תה״ב [וכ״כ הס״ט שם דלא כהט״ז] ואולי שמטעם זה כתבו ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה וזה לא נזכר כלל בגמ׳ וזהו רק מנהג שנהגו בנות ישראל כמ״ש הטור ע״ש ואפשר לומר שמדינא נהגו כן שמפני שא״א לבטל את העיון שהוא מן התורה כמ״ש ואיך תעשה העיון ולזה רוחצת בחמין ראשה ובשרה וממילא דבשעת רחיצה בחמין מעיינת ומסרת כל טינוף ומעיינת בראשה כנהוג והחמין עצמן מנקין הגוף והראש ואין לך עיון יפה מזה [נ״ל]:

ח עוד כתבו בסעי׳ ב׳ חפיפה שבמקום שיער לא תהיה במים קרים לפי שמסבכין את השיער אלא במים חמין ומיהו אפילו בחמי חמה סגי ולא תחוץ בנתר הנקרא בערבי טפ״ל ובלע״ז קרייד״א ובלשוננו קראיי״ט לפי שמחתך השיער וחוזר ומסתבך ולא באהל והוא גם כן מין נתר לפי שמסבך השיער ולא בכל דברים המסבכים השיער עכ״ל אבל בורית שלנו שקורין זיי״ף מותר לחוף שאינו מסתבך ואדרבא מנקה הזוהמא וכן נוהגין וחושבין זה למצוה [ש״ך סק״ג]:

ט וכתב רבינו הרמ״א דכל זה לכתחלה אבל אם חפפה בנתר וכיוצא בו וראתה בעצמה שאין שערות שלה קשורים ומסובכים שרי עכ״ל כלומר דפעם זה מותר כיון דכבר עשתה וא״צ לחזור ולחוף אבל שתסמוך על זה על להבא אסור [שם סק״ד בשם מהרי״ק] והלבוש כתב דמותרת גם על להבא וטעמו נראה מפני שראינו שטבע אשה זו שהנתר אינו מסבך שערה ודחו דבריו דלא דמי לשאר משקין שיתבאר דלפעמים מותר דזה לא נזכר בגמ׳ אבל נתר ואהל הוזכר בגמ׳ [סו:]:

י עוד כתב דאשה שצוו אותה הרופאים שלא תחוף ראשה במים רק ביין יש לשאול לרופאים אם היין מסבך השערות ואם אומרים שאינו מסבך יש לסמוך עליהם ואם אין הרופאים בקיאים בדבר יש לאשה לנסות עצמה תחלה אם היין אינו מסבך השערות עכ״ל כלומר השערות שלה אם אין היין מסבכן משום דלא כל הטבעיים שוים [שם סק״ה] ולכן אין זה היתר לאשה אחרת והנסיון יהיה ג׳ פעמים [שם] דאז היא מוחזקת בכך ששערותיה אינם מסתבכיין ביין ובה הקילו משום דאין זה מוזכר בגמ׳ כמ״ש ולפ״ז מים קרים שהוזכר בגמ׳ לאיסור לא מהני הנסיון על להבא רק על זה הפעם כנתר בסעי׳ הקודם [נ״ל]:

יא החפיפה והעיון צריך שתהא סמוך לטבילה כדי שבנתים לא תיארע איזו חציצה אך לשיטת רש״י [סז:] עכ״ז לא תחוף בליל טבילתה דכיון שממהרת לטבול ולשוב לביתה קרוב הדבר שלא תעיין יפה ותעשה במהירות ולכן טוב יותר שתחוף ותעיין ביום ותעשה במתינות ותצא מן המרחץ ובלילה תלך למקוה ובזמן מועט כזה בקל שתשמור א״ע מחציצה אמנם אם אין ביכולת לעשות החפיפה ביום כגון שחל טבילתה במוצאי שבת ויו״ט אז בהכרח לעשות החפיפה בלילה וזהו שאמרו בגמ׳ [סח.] והלכתא אשה חופפת ביום וטובלת בלילה והלכתא אשה לא החוף אלא בלילה קשיא הלכתא אהלכתא לא קשיא הא דאפשר הא דלא אפשר כשאפשר לחוף ביום כגון בימי החול מחוייבת לחוף רק ביום כדי שלא תטהר א״ע אך בדלא אפשר ביום כגון שטבילתה במוצאי שבת ויו״ט אז בהכרח לעשות הכל בלילה:

יב ובשאלתות דרב אחאי גאון [סי׳ צו] פסק להיפך דכל מה שתוכל לקרב החפיפה אל הטבילה טוב יותר ותעשה העיון והחפיפה רק בלילה ואינו חושש לשמא תעשה במהירות ולא תעשה ביום ולצאת מהמרחץ דיש לחוש לחציצה בנתים אך בדלא אפשר לחוף בלילה כגון שחל טבילתה בליל שבת ויו״ט דאז בהכרח לעשות החפיפה ביום וזהו שאמרו בגמ׳ הא דאפשר הא דלא אפשר כלומר באפשר לחוף בלילה מחוייבת לחוף רק בלילה ובדלא אפשר בלילה כגון שחל בליל שבת ויו״ט תחוף ביום ולשני השיטות הוא רק לחיובא לכתחלה ולא לעיכובא שהרי במקום דלא אפשר משנינן ואי הוה לעיכובא היה לה להניח הטבילה ליום מחר וכן במקום אונס סותר גם לכתחלה לשיטת רש״י לחוף בלילה כדמוכח בגמ׳ שם [ממעשה דאשתו של ריש גלותא ע״ש ולכן כתב הטור לשני השיטות לשון מוטב ע״ש ועב״י וב״ח ורק לכתחלה איסורא איכא לרש״י בלילה ולהשאלתות ביום ודו״ק]:

יג והנשים נוהגות לצאת שני הדיעות שבאות מבעוד יום למרחץ ועוסקת בחפיפה וברחיצה ובסריקה עד הלילה וטובלת וזהו אפילו להשאלתות יותר טוב דאיהו לא אסר ביום רק כשתצא מן המרחץ לביתה בין חפיפה לטבילה דחיישינן לחציצה משא״כ כשהיא שוהה הכל במרחץ וודאי דעדיף טפי וזהו שכתב רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ וז״ל חפיפה צריכה להיות לכתחלה סמוך לטבילתה והמנהג הכשר שתתחיל לחוף מבעוד יום ועוסקת בחפיפה עד שתחשך ואז תטבול וכן מנהג כשר שאע״פ שחפפה תשא עמה מסרק לבית הטבילה ותסרוק שמה עכ״ל כלומר דבימיו היתה סורקת השיער בביתה לזה אמר שעכ״ז מנהג כשר ליקח המסרק לבית הטבילה ותחוף עוד פעם אבל אצלנו אינה עושה בביתה כלום והכל עושה במרחץ [וכ״כ הש״ך סק״ז שגם בימיו היה המנהג כן כמו בזמננו ע״ש]:

יד וכתב רבינו הרמ״א דבשעת הדחק שצריכה לחוף ביום או שאי אפשר לה לחוף ביום וצריכה לחוף בלילה יכולה לעשות ובלבד שלא תמהר לביתה ותחוף כראוי עכ״ל כלומר בשעת הדחק שצריכה לחוף רק ביום מפני שבלילה לא תוכל לחוף כגון שתהיה בדרך ואין במקום שתלך למקוה מקום לחוף או שאר אונס שמוכרחת לעשות הכל מבעוד יום ולצאת ובלילה תלך לטבילה מותר אף להשאלתות וקודם הטבילה תעיין בגופה או להיפך שמבעוד יום א״א לה כלל וצריכה לעשות הכל בלילה מותר גם לרש״י וכמו שבארנו רק בזה האופן תראה שלא תמהר ותחוף כראוי ויש שכתבו דבכה״ג תראה לשהות שעה שלימה במרחץ כדי שלא תמהר [עש״ך סק״ו בשם רש״ל]:

טו לפי הדברים שנתבארו אם ביום לא היה הבעל בביתו ובא בלילה יכולה אפילו לרש״י לחוף ולרחוץ ולסרוק בלילה ולטבול דכאנוסה היא וכ״ש אם חל טבילתה במוצאי שבת ויו״ט שא״א לה לחוף מבעוד יום תעשה הכל בליל הטבילה ומ״מ מנהג יפה הוא שתרחץ ותסרק היטב בע״ש ועיו״ט ובמוצאי שבת ויו״ט תחזור ותחוף ותסרוק מעט ויש מי שאוסר שדין גמור הוא לשיטת רש״י שכן נראה שיטת הש״ס [ש״ך סק״ט] ומיהו אם לא עשתה כן אין לעכב הטבילה בשביל זה ותעשה הכל בליל טבילתה ואם נזדמנה לה טבילה בליל שבת ויו״ט פשיטא דאפילו להשאלתות תעשה הכל ביום ואם הולכת ממרחץ אחר החפיפה קודם הטבילה צריכה ליזהר מכל דבר שמן ומכל מין דיבוק וכיוצא בזה ופשוט הוא [ט״ז סק״ח]:

טז לפעמים מוכרח להיות החפיפה והרחיצה והסריקה יותר מיום שלם רחוק מהטבילה כגון שחל טבילתה במוצאי שבת והוא יו״ט דבהכרח לעשות הכל בע״ש וכן אם יו״ט ביום ו׳ וחל טבילתה בליל שבת דמוכרחת לעשות הכל ביום ה׳ ולפעמים יומשכו יותר משני ימים כגון שחלו שני יו״ט בחמישי וששי וליל טבילתה בליל שבת דמוכרחת לעשות הכל ביום ד׳ וכן כשחלו שני יו״ט ביום א׳ וב׳ וחלה טבילתה ביום א׳ בלילה שצריכה לעשות הכל בע״ש:

יז אך באופן זה בהמשכת יום או יומים צריכה זהירות גדולה והיינו שתזהר בהיום או בהשני ימים שבין החפיפה להטבילה מכל טינופת ושלא יודבק בה שום דבר גם תיזהר מיגיעת תבשילין ומנתינתן לבניה הקטנים אם המאכלים המה מהדברים הנדבקים להידים אם רק אפשר לה ליזהר שלא תעשה זה היא בעצמה ואם א״א לה ליזהר כגון שאין לה מי שיעשה במקומה או שצריכה ליגע בהן בשעת אכילה אין לחוש ורק תיזהר לרחוץ ידיה בכל פעם שלא תבא לידי חציצה ולא יישן עמה במטה תינוק ותינוקת מפני שרובן רגלן מלוכלכות ויבא על גופה:

יח ובשעת טבילתה תעיין ותבדוק היטב כל גופה ושערות ראשה שלא יהא דבר חוצץ ותדיח מקומות בית הסתרים במים חמים שהוחמו אפילו ביו״ט ובשבת במים חמין שהוחמו מע״ש דמותר לרחוץ בהם פניה ידיה ורגליה אבל לא כל גופה כמ״ש בא״ח סי׳ שכ״ו וכ״ש דמקומות הסתרים מותרת לרחוץ בהם וגם תוכל להשתטף כל גופה והיינו לשפוך על כל הגוף ספל מים פושרים דבצונן מותר גם בכל גופה כמ״ש שם ופושרים הוה צונן דצונן גמור א״א לה לסבול וכן תחצוץ שיניה בטוב קודם הטבילה שלא ישארו פירורין ולא בשר ולא עצם וזהו לעיכובא ואחר כך תטבול במקוה

יט ודע דכל אשה שתגיע טבילתה במוצאי שבת דבהכרח לה ללבוש לבנים ביום השבת הקודם כמ״ש בסי׳ קצ״ו כיצד תעשה תלבוש ותציע הסדין כדרכה ולא תרחץ רק במקום הערוה ובין יריכותיה בחמין שהוחמו בע״ש וכן ביו״ט בחמין שהוחמו מעיו״ט ותזהר מסחיטה ויש שכתבו שבימיהם לא נהגו ללבוש לבנים בשבת ויש שכתב הטעם משום שאין רצונם לטבול במוצאי שבת כדי להרחיק הטבילה מן החפיפה [ש״ך סקי״ב] וכמדומני דגם בזמננו יש שאינן טובלות במוצאי שבת ויש שטובלות וכן עיקר להקדים א״ע למצוה ולמה נבטל טבילת מצוה בדבר שבגמרא ובפוסקים מפורש להיתר ולכן טוב יותר שתטבול במוצאי שבת ותלבש הלבנים בשבת כמ״ש ואני שמעתי דמשום דנשים שלנו קשה להם לטבול במקוה קרה ובמוצאי שבת המקוה קרה א״א לה לטבול וזהו בוודאי אם אין ביכולתה לטבול מפני הקור בהכרח להניח על יום א׳ אבל האשה שטובלת שכרה מרובה כמובן [כנלע״ד]:

כ כבר נתבאר בסי׳ קצ״ז דביום השמיני מתירין לטבול אפילו ביום מפני האונס כשאין ביכולתה לטבול בלילה ע״ש וכתבו הפוסקים דהיתר זה אינו אלא כשאינה מרחקת הטבילה מן החפיפה אבל במרחקת הטבילה כמו שנתבאר כשחל יו״ט בע״ש או במוצאי שבת אסורה לטבול ביום אפילו ביום ח׳ וכתבו הטעם דמשום דכל אחת הוי קולא בפ״ע קולא דטבילת יום וקולא דהרחקת הטבילה מן החפיפה תרי קולי בהדדי לא מקילינן וכן פסקו בטור וש״ע סעי׳ ז׳ ע״ש ודע דהאשה הטובלת בליל שבת או יו״ט צריכה ליזהר מן סחיטת שיער [עב״י בשם הכלבו דמטעם זה יש לאסור הטבילה בליל שבת ודחה הב״י זה דהרמב״ם בפ״ט משבת פסק דאין סחיטה בשיער ע״ש אבל מ״מ איסורא מיהא איכא ולכן יש ליזהר כמ״ש]:

כא אלו הג׳ דברים שנתבארו עיון הגוף מן התורה וחפיפה שתיקן עזרא והדחת בית הסתרים שצוו חכמים שנים מהם מעכבים גם בדיעבד והיינו עיון וחפיפה ולכן אם עיינה ולא חפפה אף שבדקה אחר הטבילה במסרק ולא נמצא שום נימא קשורה ולא שום חציצה אין הטבילה כלום וצריכה טבילה אחרת דתקנת עזרא חמירא כדברי תורה וכ״ש חפיפת ראש בלא עיון הגוף אבל חפפה ראשה וגופה ממילא דנכלל העיון בזה כמובן ולכן אף אם לא עשתה השלישית והיינו הדחת בית הסתרים ואח״כ עיינה בהם ולא מצאה שום דבר אינו מעכב דזהו מדרבנן וגם כיון דמן התורה א״צ שם ביאת מים רק ראוי לביאת מים לא מחמרינן בהו כשלא נמצא בהם דבר החוצץ אף אם נמצא פשיטא שאין הטבילה כלום כמ״ש וכן מקילינן בדיעבד אם לא היתה חפיפה סמוך לטבילה והיינו אפילו בימי החול וכ״ש ביו״ט אם עיינה וחפפה עצמה היום וטבלה בליל יום אחד עלתה לה טבילה כשבדקה עצמה אחר הטבילה ולא נמצא עליה כלום אף ע״פ שלא היתה החפיפה והעיון סמוך לטבילה [טור בשם הרשב״א ובשו״ע סעי׳ ח׳ ומביא ראיה ממה שיתבאר בסמוך ודו״ק]:

כב כתבו הטור והש״ע סעי׳ י׳ חפפה ועיינה ובעלייתה נמצא עליה דבר החוצץ אם בתוך עונה שחפפה טבלה א״צ טבילה אחרת ואם לאו צריכה טבילה אחרת וכו׳ ובסעי׳ י״א כתבו בד״א כשלא נתעסקה באותו המין אחר טבילה אבל אם נתעסקה בו בין טבילה לבדיקה א״צ טבילה אחרת שאני תולה אותו במין שנתעסקה בו אבל אם לא חפפה קודם טבילה אין תולין בו אע״פ שנתעסקה בו אחר טבילה עכ״ל וכל דבריהם תמוהים דהן אמת שכן כתב הרשב״א בתה״ב הקצר אבל להדיא מבואר מדברי התוס׳ בנדה [סו: ד״ה אם לתי׳ הראשון ע״ש] דבנתעסקה ג״כ צריכה לומר ברי לי שלא היה עלי דבר

החוצץ בעת הטבילה וכ״כ הרשב״א עצמו בחדושיו פ״ק דחולין [ד׳ י.] וכן בתה״ב הארוך לא הזכיר זה ע״ש וכבר תמהו על דבריו [ש״ך סקט״ז וס״ט סקכ״ז ותפל״מ] ויש שפירשו בהרשב״א פי׳ אחר [עס״ט שם]:

כג והעיקר לדינא דאם אחר הטבילה נמצא עליה דבר החוצץ צריכה טבילה אחרת אפילו נתעסקה באותו המין אחר הטבילה אם לא שיודעת בבירור שבעת הטבילה לא היה עליה זה ואולי זהו דעת רבינו הרמ״א שכתב בסעי׳ י׳ על מה שכתב המחבר דאם לאו צריכה טבילה אחרת וז״ל אע״פ שהיתה החפיפה סמוך לטבילה כגון שחפפה ביום סמוך לערב וטבלה בתחלת הלילה הואיל והיה בשתי עונות עכ״ל וה״פ לא מיבעיא אם הטבילה לא היה סמוך להחפיפה ממש דצריכה טבילה אחרת אלא אפילו היה סמוך ממש דזהו כאומרת ברי לי שלא היה עלי דבר החוצץ בעת הטבילה מ״מ כיון דהוי בשתי עונות דהחפיפה בסוף היום והטבילה תחלת הלילה ג״כ צריך טבילה אחרת הואיל והיה בשתי עונות כלומר ואין זה כברי לי ולא כתבה בלשון פלוגתא משום דיש לכוין זה גם בלשון המחבר שכתב אם בתוך עונה שחפפה טבלה וכו׳ כלומר בתוך עונה וסמוך ג״כ אע״פ שבאמת אין כוונתו כן כמבואר מהטור ומדבריו בב״י ע״ש מ״מ כיון שבש״ע יש לפרש כן ברוחק לא כתבו בלשון פלוגתא וכן דרכו בכ״מ [ודע שזה שכתבו ובעלייתה מן הטבילה וכו׳ אין הכוונה בעלייתה ממש דא״כ פשיטא דבכל עניין צריכה טבילה אחרת אלא כלומר אחרי שעלתה ודו״ק]:

כד וגם דעת הרמב״ם בפ״ב דמקואות כן הוא שכתב שם בסוף הפרק מי שטבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ אע״פ שנתעסק באותו המין כל היום כולו הרי הוא בטומאתו עד שיאמר יודע אני בוודאי שלא היה זה עלי קודם הטבילה הואיל והוחזק טמא העמיד טמא על טומאתו עד שתדע בוודאי שטהורה עכ״ל ומקודם בדין י״ז כתב טבלה ועלתה ונמצא עליה דבר החוצץ אם באותו היום שחפפה טבלה אינה צריכה לחוף פעם שנייה אלא חוזרת וטובלת מיד בלבד ואם לאו צריכה לחוף פעם שנייה ולטבול עכ״ל והדין הקודם הוא מחולין [י.] והשני הוא מנדה [סו: והתוס׳ הקשו מזו על זו והרמב״ם נראה דמתרץ דבנדה הוא רק לעניין חפיפה אבל לטבילה בכל עניין צריכה טבילה אחרת עד שתאמר יודע אני בוודאי וכו׳ ונ״ל דקושית התוס׳ הוא רק לאיכא דאמרי בנדה שם דלשון ראשון דבסמוך תלוי י״ל דזהן כברי לי ע״ש היטב ודו״ק] [וז״ש בטוש״ע אם לא חפפה צ״ע ועט״ז סקי״ב וש״ך סקי״ז]:

כה וכל זה הוא בכל מקומות הגלויים אבל במקומות בית הסתרים אם לא עיינה אותם קודם טבילה ואחר טבילה גם כן לא עיינה עד שנתעסקה בדבר החוצץ ואח״כ נמצא מהם מאותו המין תולין להקל מהטעם שנתבאר בסעי׳ כ״א ויש מחמירין גם בזה [עש״ך סקי״ט]:

כו ואם חפפה קודם טבילה ובין חפיפה לטבילה נתעסקה בדברים החוצצין או שנתנה לבנה תבשיל הראוי לידבק בה לא עלתה לה טבילה אפי׳ אם בדקה מיד אחר טבילתה ולא מצאה עליה שום דבר חוצץ שאני אומר בעלייתה מהמים נפלה ממנה וצריכה טבילה אחרת וה״ה אם היה רגלי התינוק מלוכלך בטיט או שהיה בידו תבשיל המתדבק ולקחה אותו על ידיה כשהיא ערומה וטבלה בלא עיון צריכה טבילה אחרת אמנם אם אח״כ בדקה עצמה קודם טבילה וראתה שלא נדבק בה שום דבר א״צ טבילה אחרת אבל מותרת ללבוש בגדיה בין חפיפה לטבילה ולא תקח תינוק אצלה דעל הבגדים אין מדרך להיות דבר לח נדבק וכנים ופרעושין אין נדבקין בגוף והמים נכנסין בהם:

סימן ר

א דין ברכת הטבילה ואימתי תברך. ובו ד סעיפים.

כל אשה חייבת לברך בעת טבילתה ואפילו היושבת על הכתם דהוא מדרבנן מברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה דגם על דרבנן שייך וצונו מדכתיב לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו׳ [שבת כג.] ואפילו היושבת על דם טוהר דאינו אלא מנהגא בעלמא מברכת כיון דכל ישראל קבלו עליהם חומרא זו ולא גרע מהלל דר״ח מברכין [עתוס׳ [ברכות יד.] ואפי׳ על ספק כתם מברכת ואין טבילה בלא ברכה לבד כשטבלה ואח״כ חוזרת וטובלת מפני איזה חומרא כגון ששכחה ליטול צפורן וכיוצא בזה טובלת בלא ברכה:

ב ומברכת אקב״ו על הטבילה ולא מיבעיא להסוברים דמברכת אחר שטבלה אלא אפילו להסוברים דמברכת קודם הטבילה כמו שיתבאר ולפ״ז לפי סוגית הש״ס בפסחים [ז:] והרמב״ם פי״א מברכות היה לה לברך לטבול בלמ״ד ולא בעל מ״מ כיון דאיכא טבילת גר [בימים קדמונים] דמברך לאחר הטבילה דמקודם לא יוכל לומר וצונו כמובן והוא בהכרח לברך על הטבילה כיון דהוא לאחר המעשה לכן לא פלוג רבנן בכל הטבילות ומברכות על הטבילה [ר״ל שם ואף דמרמב״ם שם נ״ל דמברכת לטבול ע״ש שלא הזכיר זה אך מכל הפוסקים מבואר כהר״ן ודו״ק]:

ג תניא בפסחים שם טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך וכו׳ וכן איתא שם מקודם כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה ולפירש״י אכל טבילות קאי ע״ש אבל הרי״ף שם כתב דרק אטבילת גר קאי מטעם שנתבאר אבל כל חייבי טבילות מברכין קודם הטבילה וכ״כ הרמב״ם שם וז״ל

רבינו הב״י כשפושטת מלבושיה כשעומדת בחלוקה תברך אקבו״צ על הטבילה ותפשוט חלוקה ותטבול ואם לא ברכה אז תברך לאחר שתכנם עד צוארה במים ואם הם צלולים עוכרתן ברגליה ומברכת עכ״ל והטעם כדי שלא תראה לבה את הערוה [לבוש] אבל בא״ח סי׳ ע״ד מבואר דבאשה ליכא איסור זה מפני שערותה למטה ע״ש אלא נראה הטעם דאף דאינו לעיכובא מ״מ אין מדרך כבוד שמים להזכיר השם בשכל גופה נראה ערום [עט״ז סק״א ולפמ״ש א״ש ודו״ק]:

ד אבל רבינו הרמ״א כתב וי״א שלא תברך עד אחר הטבילה וכן נוהגים שלאחר הטבילה בעודה עומדת תוך המים מכסית עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת עכ״ל ויש שכתבו שתעשה חיבוק ידים להפסיק בין לבה לערותה והיא בתוך המים ומברכת [עט״ז סקי״ב אבל נשי דידן לא עבדי כן ומברכות גם במים צלולים ועיניהן חוץ למים [ש״ך סק״א] ואינן מכסות עצמן ואינן עושות חיבוק ידים ויש מי שהתרעם על זה לאמר דאע״ג דאין בהן משום לבן רואה את הערוה כמ״ש מ״מ כיון שהמים צלולים הוה כעומדת ערומה ואסור להזכיר את השם [דריש׳] ודחו דבריו דהאדם העומד במים אפילו צלולים אינו כעומד ערום דהמים הוי כיסוי אפילו כשהן צלולים ואין כאן משום ולא יראה בך ערות דבר דמהאי טעמא אסור להזכיר השם כשהוא ערום כמ״ש בא״ח שם [ש״ך וט״ז שם] וכ״כ רבינו הב״י בספרו הגדול בא״ח סי׳ ר״ו בשם הרשב״א דכשעיניו חוץ למים ליכא משום ערוה ע״ש ודע דנשים שלנו מנהגן שטובלות פעם אחת ומברכות ואחר כך טובלות פעם שנית ובזה יוצאים כל הדיעות שתהיה הברכה קודם הטבילה ואחר הטבילה ומנהג יפה הוא [וכ״כ בשל״ה]:

סימן רא

א דיני מקואות ופרטיהן. ובו ריי״ח סעיפים

אין הנדה והזבה עולות מטומאתן ברחיצה במרחץ ואפילו עלו עליה כל מימות שבעולם עדיין היא בטומאתה וחייבין עליה כרת עד שתטבול כל גופה בבת אחת בימי מקוה או מעיין שיש בהם ארבעים סאה מים ושיעורם אמה על אמה על רום ג׳ אמות במרובע באמה בת ו׳ טפחים וחצי אצבע ואם הוא רחב יותר ואינה גבוהה כל כך כשר אם יכולה להתכסות כל גופה בהן בבת אחת וצריך שיעלה בתשבורת מ״ד אלף וקי״ח אצבעות באצבע אגודל ועוד חצי אצבע כן כתב רבינו הב״י בסעי׳ א׳:

ב ודע דבכל הש״ס מדת האמה ו׳ טפחים וזה שהוספנו חצי אצבע משום דבריש עירובין אמרינן שיש אמות מצומצמות ויש אמות שוחקות כלומר מורווחות ע״ש לפיכך מחמרינן באיסור כרת להוסיף חצי אצבע דשמא נמדוד אותם מצומצמות וע״פ חשבון זה מהתוספת רחצי אצבע עולה שיעור האצבעות שנתבאר וכשנפחות החצי אצבע יהיו שיעור האצבעות רק מ״א אלף ותע״ב אצבעות [עב״י ובד״ה וש״ך סק״א]:

ג ושיעור אמה על אמה ברום ג׳ אמות הוא לפי מדת מדינתנו רוסיא ג׳ רבע ארשין על ג׳ רבע ארשין ברום שני ארשין וד׳ ווייערסקעס דכבר בארנו בח״מ סי׳ ריי״ח דד׳ אמות שבגמ׳ הוא ג׳ ארשין שלנו ונקרא סאזען או קלאפטער בלשוננו דאמה שבגמ׳ ששה טפחים וכל טפח הוא שני ווייערסקעס ונמצא דהאמה הוא י״ב ווייערסקעס וארשין שלנו הוא ט״ז ווייערסקעס והשיעורים משתוים דבגמ׳ ד׳ אמות הוי מקום חשוב ואצלינו סאזען הוא מדה גדולה וחשובה ולכן אלפים אמה שהם חמשה מאות סאזענס הם פרסה דמדינתנו שקורין ווייארסט והוא תחום שבת והמלכות משערת מדת גובה של אדם בינוני שני ארשין וד׳ ווייערסקעס וזהו ג׳ אמות מגובה המקוה כגובת אדם:

ד ודע דזה שכתבנו דקומתו של אדם ג׳ אמות כן מוכח מגובה שיעור המקוה וכן איתא בעירובין [מח.] גופו ג׳ אמות ורבותינו בעלי התוס׳ כתבו בכמה מקומות דעד כתפיו של אדם הוי ג׳ אמות והא דסגי בגובה המקוה ג׳ אמות משום דכשתכנס במים המים עולין ע״ש אבל הרשב״ם בב״ב [ק׳:] כתב שהמת ארכו ג׳ אמות וכ״כ הרע״ב בפ״ד דערובין משנה ה׳ ע״ש וכ״כ הראב״ד בת״כ פ׳ מצורע והרמב״ן בב״ב שם והאורך והרוחב אמה ואף ע״ג דאמרינן בעלמא גברא באמתא יתיב זהו כשלבוש במלבושיו אבל כשהוא ערום הוא פחות מאמה ויכול ליכנס במשך אמה על אמה והמקום שבו המים יהיה יותר מגובה ג׳ אמות דאל״כ כשתכנס ויעלו המים יצאו לחוץ ויחסר מסאתים ויש חוששין גם במקוה גדולה שהמים לא יגיעו עד שפתו דאל״כ כשתכנס והמים יצאו לחוץ הוי זוחלים ייתבאר לקמן [הרמב״ן שם האריך לדחות דברי התוס׳ ע״ש]:

ה הנדה והזבה אינן טעונים מים חיים דהיינו מעיין אלא אפילו במקוה של מי גשמים נטהרין כדתניא בתוספתא דזבים פ״ג חומר בזב מבזבה שהזב טעון מים חיים כדכתיב ורחץ בשרו במים חיים וטהר והזבה אינה טעונה מים חיים ע״ש דבנדה כתיב בכל ענייניה ורחץ במים ולא כתיב מים חיים ואחר כך כתיב ואם טהרה מזובה ואקודם קאי על ורחץ במים ובכל הטמאים לא בעינן מים חיים רק בזב בלבד וכדתניא בת״כ פ׳ מצורע ורחץ במים במי מקוה ע״ש:

ו ומניין למדנו שיעור זה כך דרשו בת״כ פ׳ מצורע ורחץ במים את כל בשרו מים שכל בשרו עולה להם וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות נמצאת אתה אומר שיעור המקוה ארבעים סאה עכ״ל מזה מבואר דשיעור זה הוא מן התורה ממש וזה שבש״ס נמצא בכ״מ מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום ג׳ אמות ושיערו חכמים שיעור מקוה מ׳ סאה אין לטעות שזהו מדרבנן מדקאמר שיערו חכמים דכבר כתב הריב׳ש [סי׳ רצ״ד] וז״ל וכל זה הוא מן התורה וחכמים שיערו שאמה על אמה ברום ג׳ אמות הם מ׳ סאה ושכך שיעור מקוה לכל התמונות שיהיו כלומר דתמונה זו צריך שיהיה מלא ושארי כל התמונות כל שיש בו מ׳ סאה די כל שהטובל יתכסה בו כל גופו וכו׳ שכך למדו חכמים מפי השמועה וכו׳ כמו שלמדו מהלכה למשה מסיני שאכילה הכתובה בתורה היא בכרת וכו׳ עכ״ל ומדבריו למדנו שזה שהוצרכו לומר ושיערו חכמים וכו׳ ה״פ שלא תאמר דהתורה חייבה שתהיה המקוה רק בתמונה זו אמה על אמה ברום ג״א אלא להיפך התורה חייבה שיהיה מ׳ סאה ורשאי להיות באיזה מדה ותמונה שירצה רק שכל גופו יתכסה בו והודיעה התורה בהלכה למשה מסיגי שארבעים סאה על תמונה זו היא אמה על אמה ברום ג״א [וגם מה שאמרו במנחות קג:כל שיעורי חכמים כן הוא בארבעים סאה הוא טובל וכו׳ ג״כ הכוונה כן שיעורי חכמים שקבלו מהלל״מ שכן הוא ודו״ק]:

ז שנינו בת״כ פ׳ שמיני אי מה מעיין מטהר בזוחלין אף מקוה מטהר בזוחלין ת״ל אך מעיין המעיין מטהר בזוחלין והמקוה באשבורן עכ״ל והלכה פסוקה היא בכל הש״ס דמעיין מטהר אף בזוחלין כלומר שהמים נזחלים ונמשכין אבל המקוה רק באשבורן כלומר נקוים ועומדים במקום אחר ולא שיהיו נזחלים ונמשכים ולכן אם יש סדקים בדפנות המקוה שהמים נזחלים פסולה המקוה כמו שיתבאר ונראה מלשון הת״כ דמעיין פשיטא שמטהר בזוחלין והטעם פשוט שהרי כן הוא הבריאה דמעיינות כמו כל הנהרות שנמשכין ממעיינות אבל המקוה של מי גשמים אין להם זחילה והמשכה בטבע ומ״מ המעיין מטהר גם באשבורן משום שיש הרבה מעיינות העומדים במקום אחד כמו הבארות החפורים שהמים עומדים במקום אחד ולכן המעיין מטהר בכל עניין:

ח ונראה דפסול זוחלין במקוה הוא מן התורה כיון דדרשינן לה מקרא וכן משמע בכל הש״ס דאין זה מדרבנן וכ״כ להדיא המהרי״ק [קט״ו] ומהרא״י [תה״ד סי׳ רנ״ח] ורבינו הב״י בספרו הגדול רצה לדייק מדברי המרדכי דס״ל שהוא מדרבנן וקרא דת״כ אסמכתא בעלמא הוא מדכתב המרדכי בפ״ו דשבת לעניין טבילה בנהרות דאסור באיזה עיתים כמו שיתבאר מחששא שמא ירבו מי גשמים והם אסורים בזחילה וכתב על זה שאין להוציא לעז על הטובלים דחששא דרבנן הוא ע״ש וכבר השיגו עליו [רמ״א בד״מ אות ז׳ וב״ח] דוודאי האיסור הוא מן התורה אך החששא הוי דרבנן דמן התורה אין לחשוש שמא ירבו המי גשמים וכן עיקר דלא כמו שראיתי מי שמתאמץ להוכיח דזהו מדרבנן וחלילה לומר כן ולכן בספק זחילה במקוה הוה ספיקא דאורייתא ולחומרא:

ט עוד איתא שם דמעיין מטהר בכל שהוא והמקוה בארבעים סאה ויש בזה פלוגתא דרבוותא וז״ל הטור ואף אם תטבול במעיין צריך שיהא בו מ׳ סאה אע״ג דמעיין מטהר בכל שהוא היינו דווקא לכלים אבל אדם אף ע״פ שהוא קטן שכל גופו מתכסה בו בפחות מ״מ אין טבילה עולה בו אא״כ יהיה מ׳ סאה והרמב״ם והראב״ד כתבו דאף אדם מטהר במעיין בכל שהוא ור״י כתב כסברא ראשונה ולזה הסכים א״א הרא״ש ז״ל עכ״ל וכן סתמו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ א׳ ולא הביאו כלל דעת המקילים:

י והנה באמת אין נ״מ למעשה דרוב גופים אינם מתכסים בפחות ממ׳ סאה שהרי מפני טעם זה הוי השיעור דמ׳ סאה כמו שנתבאר ובגוף גדול הרבה שגם מ׳ סאה לא יספיק לכיסוי כל הגוף פשיטא דגם במקוה וגם במעיין צריך יותר דהעיקר הוא מן התורה בכיסוי כל הגוף ובגוף קטן שבפחות די לו גם כן צריך מ׳ סאה כדעת האוסרים וכפסק הטור והש״ע אמנם בספק אם היה בה מ׳ סאה וכבר טבלה לכאורא יש להתיר מטעם ס״ס שמא היה מ׳ סאה ואת״ל לא היה שמא הלכה כהמקילים וזה שיתבאר דבספק מ׳ סאה טמאה והיא משנה בפ״ב דמקואות זהו במקוה ולא במעיין ואף שיש חזקת איסור הא קיי״ל בסי׳ ק״י דגם בחזקת איסור אמרינן ס״ס ע״ש וכן כששנים אומרים שהיה מ׳ סאה ושנים אומרים לא היה דתרי ותרי אוקמא אחזקה ושמא בכה״ג יש להתיר אך בזה נראה דכיון דלהאוסרים טמאה בוודאי א״א להקל בזה אבל בספק צ״ע וכן יש להסתפק באחד אומר היה בו מ׳ סאה ואחד אומר לא היה דבמקוה וודאי כיון דאתחזק איסורא ואינו בידו אינו נאמן האומר שהיה מ׳ סאה אבל במעיין יש להסתפק וצ״ע ואפשר כיון דלהמתירים ההיתר בוודאי ולהאוסרים האישור בספק אפשר דיש להתיר ויש להתיישב בכל זה:

יא ומים שאובים פסולים מן התורה כדאיתא בת״כ פ׳ שמיני על פסוק דאך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור וז״ל הת״כ אלו אמר מקוה מים יהיה טהור יכול אפילו מילא בכתיפו ועשה מקוה בתחלה וכו׳ ת״ל מעיין מה מעיין בידי שמים אף מקוה בידי שמים וכו׳ מה מעיין שעיקרו בקרקע אף מקוה שעיקרו כקרקע וכו׳ עכ״ל ולמדנו ממעיין שני דברים האחת דמקוה של שאובין שהאדם מילא המים בכתפיו [אורחא דמילתא] ושפכן לבור המה

פסולין והשנית שאם אפילו ירדו הגשמים מעצמן לתוך כלי פסול דמקוה שבכלי פסולה ואפילו העמיד הכלי במעיין המים שבכלי פסולים ויתבאר בסי׳ זה הרבה דינים בזה׃

יב וגם בעניין זה יש פלוגתא דרבוותא אם השאובין פסול מן התורה או רק מדרבנן וקרא דת״כ אסמכתא בעלמא הוא ומן התורה אינו פסול אלא לטבול בכלים וז״ל הטור ומיהו פי׳ ר״י דשאיבה אינה פוסלת אלא מדרבנן שמן התורה אפילו כולו שאוב כשר הלכך כל ספק שאירע בו אפילו ספק אם הוא כולו שאוב אם לאו כשר אבל רבינו שמשון פי׳ שכולו שאוב פסול מן התורה עד שיהיה רובו בהכשר אבל לאחר שיהיה רובו בהכשר משם ואילך אין שאיבה פוסלת בו אלא מדרבנן הלכך כל ספק שיארע בו קודם שיהיה רוב כלא שאיבה אזלינן ביה לחומרא אבל משידוע שנעשה רובו בהכשר מקילינן בספיקא שיארע בו וכן הוא מסקנת א״א הרא״ש ז״ל עכ״ל׃

יג וגם דעת הרמב״ם בפ״ד כר״י וז״ל דין תורה שכל מים מכונסים טובלים בהם שנאמר מקוה מים מכל מקום בין שאובים בין שאינם שאובים ומדברי סופרים שהמים השאובים פסולים לטבילה ולא עוד אלא מקוה מים שאינם שאובים שנפל לתוכן ג׳ לוגין מים שאובין פסלו הכל עכ״ל ויש מרבותינו דס״ל דכולה שאובה פסול מן התורה וכן ג׳ לוגין שאובין בתחלה כשנותנם לתוך המקוה פוסל מן התורה כל הגשמים שירדו לתוכה אבל אם בתחלה ירדו גשמים אף מעט ואח״כ נפל לתוכה ג׳ לוגין שאובין פסולו מדרבנן [ר״ת בתוס׳ ב״ב ס״ו. ובר״ן פ״ב דשבועות] ויש מרבותינו שאומרים דמילא בכתף פסול מן התורה אבל שאובין שירדו ע״י כלים מאליהן פסולו מדרבנן [שם בשם הראב״ד] ויש מרבותינו שסוברים דכשנשאבו בכלים המקבלים טומאה פסול מן התורה אבל כשנשאבו בכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה שאינם מקבלין טומאה פסולו מדרבנן [הר״ש בפ״ב דמקואות מ״ג וכתב לשון אפשר ע״ש והטור בשמו לא הזכיר זה וכן בתוס׳ ב״ב שם לא הזכיר הרשב״א שהוא הר״ש דבר זה ע״ש ובב״י כתב שגם בתוס׳ כן הוא וצ״ע ודו״ק]׃

יד ויש בזה שאלה להסוברים דשאובים אינו מן התורה א״כ למה הוסיפו לגזור גם על ג׳ לוגין שפוסלים את המקוה והתשובה בזה כי היכי דלא אתו לטבול בכלים דבכלים פסול מן התורה [תוס׳ שם] אבל בזה גופה תמוה לי מאד דמנלן דמן התורה פסול בכלים דהא מקוה מים סתמא כתיב ואין לומר דלשון מקוה מים אינו אלא בקרקע דא״כ למה הוצרך בת״כ ללמדו ממעיין מה מעיין בקרקע וכו׳ כמ״ש בסעי׳ י״א ואם נאמר דילפינן זה מדרשא דת״כ דומיא דמעיין אם כן כיון דזהו דרשא גמורה ולא אסמכתא בעלמא א״כ גם דרשא ראשונה מה מעיין בידי שמים וכו׳ הוה גם כן דרשא גמורה ומה ראו רבותינו לחלק בין הדרשות׃

טו ונלע״ד דהנה לקמן יתבאר דהמניח כלים לנגבן ונתמלאו מי גשמים ונשברו וירדו המים לבור דכשר והכי תניא בת״כ שם מה מעיין בידי שמים וכו׳ אי מה מעיין שאין בו תפיסת ידי אדם אף מקוה שאין בו תפיסת ידי אדם יצא המניח קנקנים בראש הגג לנגבן ונתמלאו מים ת״ל בור אי בור יכול אף בור שבספינה יהא טהור ת״ל מעיין מה מעיין שעיקרו בקרקע אף מקוה שעיקרו בקרקע עכ״ל ויש להבין מנ״ל להת״כ ללמוד דהמניח קנקנים וכו׳ כשר מבור דאם נאמר דמשמעות בור הוא שעכשיו המים בבור ולא איכפת לן במה שהיה מקודם א״כ אפילו שאובין ממש אם שפכן לבור למה לא יועיל אלא וודאי דבאמת כן הוא דהתורה אסרה רק כשאין המים בבור אבל אם רק המים בבור לא חיישינן מאיזה מקום באו המים וכל דרשות דת״כ במקוה הם אסמכתא בעלמא דמשום דמדרבנן שאובים פסולים ומניח קנקנים כשרים לכן אסמכינהו רבנן אקראי דמה מעיין וכו׳׃

טז ולרבותינו הסוברים דדרשא גמורה היא נפרש באופן זה דהנה הך בור מיותר לגמרי דכיון דהתורה הקיש מקוה למעיין דבידי שמים ממילא דבלא בור אסור לטבול דבלא בור לא הוה בידי שמים אך בזה אפשר לומר דיכול להיות בידי שמים גם בכלים כגון שעמדה כלי גדולה בחוץ וירדו גשמים לתוכה האמנם לזה יש דרשא אחרת מה מעיין בקרקע אף מקוה בקרקע ואכתי בור למה לי אלא וודאי דלהתירא אתי דכל שאין בו תפיסת ידי אדם ילפינן מהקישא ובור אתי לאורויי דאף כשיש בזה תפיסת ידי אדם אבל בעיקר המים ליכא יד אדם כגון שהניח הכלים לנגב ולא כיון להמים והמים נתמלאו מעצמן וגם אח״כ לא יגביהן רק שברן ונשפכו לתוך הבור דזהו ככולו בידי שמים׃

יז ולשיטת ר״ת נאמר דג״כ דרשא גמורה היא והבור מיותר לגמרי ואתי לאורויי דתחלת הקוויית המים בעינן דומיא דמעיין אבל אח״כ אין פסולו מן התורה וה״פ דקרא אך מעיין ובור מקוה מים דאימתי איתקש מקוה למעיין כשהבור ריק עדיין דסתם בור הוא בור ריק כדכתיב כי יכרה איש בור וכן רוב בורות שבמקרא כן הוא ודרשת הת״כ הוא לפי תקון חכמים דג׳ לוגין פוסל בכל עניין ולכן דריש מבור רק לעניין מניח קנקנים ולא הזכיר ההפרש בין מתחלה לאח״כ מפני שמדרבנן בכל עניין פסול דגזרו בסוף אטו בתחלה וכן לשיטת הר״ש דמן התורה אינו פסול רק כשנתמלאו בכלים טמאים י״ל ג״כ דמבור למדנו וה״פ דאימתי איתקש מקוה למעיין דבעינן בידי שמים לעניין דומיא דבור כלומר מה בור שאינו מקבל טומאה אף המילוי לא יהא ע״י דבר המקבל טומאה אלא בידי שמים אבל דומיא דבור כלומר ע״י כלים שאינם מקבלים טומאה מותר המילוי מן התורה וה״פ אך מעיין ובור מקוה

מים כלומר או דמקוה תהא דומיא דמעיין בידי שמים או דומיא דבור שיהא המילוי ע״י כלים שאינם מקבלים טומאה דומיא דבור והת״כ נקיט הדרשא לפי תקנת חכמים כמ״ש לשיטת ר״ת ז״ל ונמצא דלכל רבותינו א״ש הקרא ודרשת הת״כ [וגם לר״ש דברוב תלוי יש ליישב ג״כ ודו״ק]:

יח מה נקרא מעיין הנהרות המושכים וכן הבארות החפורים ונמצא באר מים חיים דהמים הם ממעיינות והחפירה לא מקרי מעשה ידי אדם שהרי אין ידי אדם עושים בהמים כלל רק בהכיסוי שעל פני המים וזהו דומה למעיין גמור השוה לארץ והיה מכוסה ובא אדם ונטל הכיסוי ואין לשאול הא נתבאר דמעיין דרכו בזחילה ואנו רואים המים שבבארות נחים במקום אחד דאין זה שאלה כלל חדא דביר נתבאר דמעיין מטהר גם באשבורן ועוד דבאמת גם בהבארות יש זחילה אלא שאינו ניכר לעין וראיה ברורה שהרי שואבין כל המים ולאחר שעה באים אחרים תחתיהם ומאין באו אם לא ע״י זחילה מגידי הארץ וגם הימים דינן כמעיין לטהר בזוחלין אף שאינם מים חיים לטבילת זב וצפורי מצורע וקידוש מי חטאת כדתנן במקואות [פ״ה מ״ד לר׳ יוסי דהלכתא כוותיה דהכתוב קראן מקוה כדכתיב ולמקוה המים קרא ימים מיהו כיון שכל הנחלים הולכין וזוחלין אל הים לכך מטהרין בזוחלין ע״ש]:

יט כיון שמעיין מטהר בזוחלין לכן מעיין הנמשך הרבה ואין בשום מקום ממנו מ׳ סאה אבל כשתצרף כל המים מתחלה ועד סוף יש בהם מ׳ סאה מותרת לטבול בו אם רק כל גופה מתכסה שם [ב״י] אפילו להסוברים דגם במעיין צריך מ׳ סאה שהרי יש מ׳ סאה דכל משך המעיין נחשב כאחת אבל במקוה לא משכחת לה האי דינא שהרי המקוה צריך אשבורן כלומר שיהא מכונס במקום אחד רק במקוה משכחת לה ג״כ שלא תוכל לטבול בעמידה רק בשכיבה כגון שהיא רחבה הרבה ולא עמוקה כקומת איש כמ״ש בסעי׳ א׳ וכבר נתבאר זה בסי׳ קצ״ח:

כ שנו חכמים במשנה [פ״ה מ״ה] הזוחלים כמעיין והנוטפין כמקוה וכו׳ ונוטפין שעשאן זוחלין סומך אפילו מקל אפילו קנה [רק דבר שאינו מקבל טומאה ע״ש] ואפילו זב וזבה יורד וטובל וכו׳ עכ״ל ופירשו הר״ש והרע״ב הזוחלין כגון נהרות שהן זוחלין הרי הן כמעיין ומטהרין בזוחלין [כלומר דגם נהר הוא מעיין משום שנמשך ממעיינות] והנוטפין כגון מי גשמים כמקוה לטהר וכו׳ ובאשבורן ונוטפין שעשאן זוחלין כגון מקוה שפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין סומך אפילו מקל וכו׳ וסוחטין מקום יציאת המים עד שיעמדו המים במקום אחד ונעשים אשבורן ויורד הטמא וטובל ע״ש וזה ששנינו אפילו זב וזבה לא קאי אלמטה דזב יורד וטובל שהרי זב צריך מים חיים זוחלין אלא אדלעיל קאי כלומר אסמיכה דאפילו אם הזב או הזבה סומכן ביד או ברגל כשרה לטבילת נדה וזבה ואין הלכה כן אלא כר׳ יוסי דפליג דדבר שהוא מקבלי טומאה אין מעמידים בהם ע״ש ולפ״ז אין חידוש במשנה זו לעיקר הדין כמובן:

כא אבל הרמב״ם מפרש פי׳ אחר דנוטפין הוא ג״כ ממעיין כלומר דמעיין היורד מן ההר אם הולך בזחילה גמורה כל מקום שנזחל דינו כמעיין אבל אם יורד טיפין טיפין אע״פ שיורדין תכופין טיף אחר טיף מ״מ כיון שיורד טיפין טיפין אבד זכות המעיין ודינו כמקוה שאינו מטהר זה המקום שירד טיפין טיפין אף ע״פ שנעשה בריכה גדולה אלא באשבורן כמקוה ולזה אומר התנא שאם יכול להתחכם ולעשות מנוטפין זוחלין דאז אפילו זב וזבה יורדין וטובלין בו אף ע״ג דזב צריך מים חיים [וזבה בחנם נקיט ע״ש בפי׳ הרמב״ם] וכיצד עושה כשיתן במקום הנטיפות דף או דבר אחר שאינו מקבל טומאה שעל הדבר הזה יטיפו אלה הטיפות יהיה דינם כמעיין ומטהר בזוחלין ע״ש [ואולי זהו טעם רבינו הלוי רבו של רש״י שהביא רש״י משמו בשבת ס״ה:דזבה צריכה מים חיים ותמה רש״י עליו ע״ש ועכ״ז הביא פירושו גם בבכורות נ״ה:וגם רב פלטוי גאון סובר כן כמ״ש הב״ח וכל הפוסקים דחו דבריהם והב״ח הליץ בעדם דס״ל דמדרבנן הוא ע״ש והוא תימא לומר כן אך בזה א״ש דאולי פירשו משנה זו כהרמב״ם דמדקתני גם זבה ש״מ דגם זבה טעונה מים חיים ודו״ק]:

כב הרמב״ם בחבורו הגדול פ״ט פסק כן ע״פ פירושו ע״ש וגם הרא״ש בפירושו שיבח פירושו של הרמב״ם דלהר״ש מאי זה לשון נוטפין ועוד מה זה שאמר דנוטפין כמקוה הלא עיקר מקוה היא מי גשמים

כג וע״פ פירושו של הרמב״ם כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ג מעיין שיורד מההר טיפין טיפין בהפסק יש לו דין מקוה אא״כ יורד בקילוח בלא הפסק עכ״ל ובסעי׳ י״ד כתב רבינו הב״י נוטפין שעשאן זוחלין כגון שסמך למקום המנטף טבלא של חרס חלקה והרי המים זוחלים ויורדים עליה הרי הם כשרים וכל דבר שמקבל טומאה ואפילו מדברי סופרים אין מזחילין בו כלומר אין סומכין בו וזוחלין שקלחן כלומר שסמכן בעלי אגוז כשרים עכ״ל מפני שאין העלה חשוב ככלי לעניין טומאה וה״ה בכל עלין של כל הפירות ורבותא קמ״ל בעלי אגוז אע״פ שהם צבועים ונראים ככלים מ״מ כשר:

כד ותמיהני על הטור שלא כתב דין זה דנוטפין שעשאן זוחלין כיון שתפס פירושו של הרמב״ם ונלע״ד דהטור הסכים לפירושו רק להחמיר ולא להקל וכן מתבאר לי מדברי רבינו הב״י בספרו הגדול לקמן בסי׳ זה בעניין הבא להמשיך מים למקוה ע״ש ומ״מ לא אבין דממ״נ דאם לקולא לא תפס פירושו

של הרמב״ם אלא כפי׳ הר״ש א״כ ליכא כלל עיקר דין זה דנוטפין ממעיין דינו כמקוה וכשחשש לחומרא לפי׳ הרמב״ם א״כ בע״כ תתפרש המשנה השנייה דסמיכ׳ מהני להיות כזוחלין ואין בזה קולא אף לפי׳ הר״ש דהרי לפי׳ זה בכל עניין הוי כזוחלין וא״כ למה לא כתב זה:

כה ומדברי רבינו הב״י לקמן נראה דלהרמב״ם כשר כשהחזיק האדם הטבלא ולהרא״ש פסול בכה״ג כמו כמה דינים שבסי׳ זה שע״י אדם פסולין מפני שהאדם מקבל טומאה ואינו כשר אא״כ הניח הטבלא על הארץ והמים ירדו דרך עליה ולפ״ז הוה א״ש מה שהטור השמיט זה אבל הרבה תמוה לי דהיכן מבואר זה ברמב״ם והרי רבינו הב״י בש״ע העתיק דבריו ואין שם רמז מזה שהאדם החזיק הטבלא ועוד הלא בדין אדם גם רבינו הב״י ס״ל כהטור בכל סי׳ זה ואיך העתיק כאן דברי הרמב״ם ועוד דלו יהיה כן מ״מ היה לו להטור להביא דבריו ולבאר דיניח הטבלא בקרקע [ואין לומר דהטור סמך על מ״ש לקמן בבא להמשיך מים למקוה דאינו דמיון לשם דשם מיירא במקוה ולעשות מזוחלין אשבורן והכא להיפך לעשותו כמעיין להכשירו בזוחלין ומ״מ אפשר לומר דהטור ס״ל דדין אחד להם וסמיך אדלקמן ומ״מ צ״ע ותמיהני על מפרשי הטור וש״ע שלא העירו בזה ודו״ק]:

כו עוד שנינו בספ״א מעיין שמימיו מועטין ורבו עליו מים שאובים שוה למקוה לטהר באשבורן ע״ש ומשמע דדווקא כשרבו השאובים אבל במחצה למחצה לא בטל שם מעיין מעליו אמנם בפ״ה שנינו העיד ר׳ צדוק על הזוחלים שרבו על הנוטפין שהן כשרין ע״ש דמזה משמע דדווקא כשרבו הזוחלים הא מחצה למחצה אינו מטהר בזוחלין ומלשון הש״ס בשבת [ס״ה:] שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין משמע כמשנה ראשונה:

כז וגם בלשון הרמב״ם פ״ט דין י״ג יש דקדוק זה וז״ל היו הזוחלין מן המעיין מתערבין עם הנוטפין ממנו אם רבו הזוחלין על הנוטפין הרי הכל כמעיין לכל דבר ואם רבו על הזוחלין וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר אינן מטהרין בזוחלין אלא באשבורן עכ״ל הרי דמתחלת דבריו משמע דבשוה דינו כמקוה ומסוף דבריו להיפך ונראה שאין דקדוק כלל בזה דמי יוכל לצמצם ובוודאי בעיקר הדין דבשוה בשוה נלך להחמיר ולכן לא חשו המשנה והרמב״ם לדקדק בזה [ותמיהני על הכ״מ שם שהקשה מדר׳ צדוק על לשון הש״ס שמא ירבו הנוטפין ע״ש והרי כנגד זה יש ראיה ללשון הש״ס ממשנה דספ״א כמ״ש וע״ש מ״ש בשם הראב״ד משום דא״א לצמצם ומספיקא בעינן רובא אי נמי הא דר״צ לאו לעניין אשבורן ע״ש ומבואר מזה דמדינא מחצה על מחצה כשר ולא ידעתי למה ואפשר דיש נ״מ במי שהיה קודם אם הזוחלין קודם והנוטפין באו על הזוחלין צריך מהנוטפין רוב ולהיפך צריך מן הזוחלין רוב דכל שבמקומו חשוב ובזה מדוקדק לשון המשנה וגם בלשון הרמב״ם יש לדייק כן ודו״ק]:

כח כתב הרמב״ם בפ״ט דין ג׳ החופר בצד הים ובצד הנהר ובמקום הביצין הרי הן כמי תמציות שלא פסקו [שאין בהם מ׳ סאה שאין טובלין בהם ורק לתרומה ולנט״י כשרים כמ״ש מקודם וכדתנן בפ״א דמקואות] החופר בצד המעיין כל זמן שהיו באין מחמת המעיין אף ע״פ שפוסקין וחוזרין ומושכין הרי הן כמו מעיין פסקו מלהיות מושכין הרי הן כמי גבאין עכ״ל [שעוד גריעי ממי תמציות ע״ש ויש גורסין כמי תמציות כמ״ש הר״ש בפ״א מ״ו ע״ש] וזהו תוספתא בפ״א דמקואות הביאה רבינו שמשון שם ע״ש והקשה רבינו הב״י בספרו כ״מ שם למה לא חילק גם בצד הנהר בין באין מחמת הנהר ללא באין כמו במעיין וגם בחופר בצד הים למה לא יהיה דינו כמעיין הלא מעיינות ונהרות וימים כולם דין מעיין להם ותירץ דכיון דימים ונהרות אין דינם שוה למעיין לעניין מי חטאת לכן חלוקים בדינם גם בזה עכ״ל ואינו מובן כלל מה עניין זל״ז [וראיתי פירושים דחוקים מאד בס׳ צ״צ על משניות ובס׳ ג״ע פ״א מ״ז] [ולפמ״ש בסעי׳ ל״ג יש ליישב ודו״ק]:

כט ולענ״ד דה״פ דהנה חיבור מים למים בעינן כשפופרת הנוד כמו שיתבאר בסי׳ זה אבל באין חיבור כלל אף שעומדים זה בצד זה כיון שיש הפסק ביניהם אינו כלום והנה במקואות של מי גשמים אין זה רבותא כלל דהא ממש שני דברים הם האמנם בצד הנהר ובצד הים יש מה רבותא דהחופר בצדם אף שיש הפסק עפר בין החפירה ובין הנהר והים מ״מ ידוע שמהמקורות מתחתיהם ממקור אחד יוצאים דארעא כולא חלחולי מחלחלי כדאמרינן בחגיגה [כב.] והמים הנובעין כאן באין מנהר גדול [רש״י] ועכ״ז בעינן מ׳ סאה במקום אחד ע״ש הרי שאינו מועיל חיבורן מתחת והטעם מפני שלמעלה אינו ניכר חיבורן:

ל וכל זה הוא בנהרות וימים דאע״ג דהנהר משיכתה ממעיינות מ״מ עיקר הנביעה והחיות הוא בהמעיינות עצמם אבל הנמשכים מהם בריחוק מקום אינם רק נמשכים ודינם כמעיין אבל אין להם נביעה וחיות וכ״ש מי הים דאין אצלם נביעה כלל ואינם נקראים מים חיים משום דהם נחים שוקטים ולכן פסולים למי חטאת משום דבעינן מים חיים אבל במקום המעיין עצמו ששם עיקר נביעתו וחיותו החופר בצדו קרוב לו אע״פ שיש הפסק עפר מ״מ גם בהחפירה יש נביעה וחיות דזהו כעצם המעיין אלא שמכוסה היה בעפר ועתה כשנתגלה הכל רואים שדבר אחד הוא שזה נובע וזה נובע ובשניהם מים חיים ולכן הוי דבר אחד עם המעיין וזהו שאומר החופר בצד המעיין כל זמן שהיו באין מחמת המעיין כלומר שהכל רואין נביעותן וחיותן אע״פ שפוסקין וחוזרין ומושכין כלומר שנפסק מלמעלה בהפסק עפר ואח״כ חוזרין ומושכין כלומר שהכל רואין נביעותן וחיותן הרי הן כמעיין וכדבר אחד הן וא״צ בהחפירה מ׳ סאה בפ״ע ואח״כ אומר פסקו מלהיות מושכין הרי הן כמי גבאין כלומר אם בריחוק מקום מהמעיין חפר שבשם פסקו מלהיות

מושכין כבמעיין עצמו שיהא ניכר הנביעה והחיות אלא כנהר שהוא רחוק מן המעיין ולכן אין לו בעצמו נביעה וחיות הרי הן כמי גבאים כלומר דאם אין בעצמו מ׳ סאה אין טובלין בו [וזהו כוונת הכ״מ שתלה במי חטאת כלומר דבעינן שיהא ניכר נביעותם וחיותם מלמעלה דאז הוי חיבור ולכן בימים ובנהרות לא הוי חיבור]:

לא ודע שמדברי הרמב״ם והתוספתא נדחים דברי רבינו הרמ״א בסעי׳ נ״ב שכתב ומותר לחפור מקוה בצד הנהר ולטבול בה אע״פ שאין בה מ׳ סאה דהא ארע׳ חלחולי מתחלחל׳ והואיל והוא סמוך לנהר ואנו רואים החלחולים שביניהם שהמים באים מן הנהר דרך החלחול דהיינו מנקבים דקים שבקרקע הוי חיבור עכ״ל וזהו היפך מהתוספתא והרמב״ם שאמרו מפורש דחופר בצד הנהר אינו חיבור וזהו תימא רבה איך לא ראה דברי הרמב״ם וגם הלבוש העתיק דין זה וכל מפרשי הש״ע לא הרגישו בזה וצע״ג לפי הנראה מריהטת דבריו:

לב האמנם דבריו צודקים וכוונה אחרת לוטה בהם דמקורו הוא מראבי״ה שבמרדכי פ״ב דשבועות וז״ל ונראה לראבי״ה דאם יש נקבין הרבה דקין מצטרפין לשפופרת הנוד וכו׳ והא דאמר רבא ארעא חלחולי מחלחלא אלמא לא מהני נקבים להיות חיבור וי״ל דהתם מיירי כשאין בכל אחד מקוה שלם לבדו דאז אפילו כשפופרת הנוד לא מהני וכו׳ אבל כשאחד שלם או אפילו נקבים דקים מצטרפין לכשפופרת הנוד וההיא דארעא וכו׳ ה״פ כשחופר בסמוך זל״ז שנים וג׳ שכולן חסרות וכו׳ אע״פ שניכר וכו׳ והחלחול מפעפע מזה לזה אפ״ה לא הוי חיבור אבל אם חופר אצל הנהר וכו׳ בכדי שאנו רואין את החלחול נראה דהוי החלחול חיבור עכ״ל הרי מפורש דמיירי שיש ממש נקבים קטנים מזה לזה אלא שאין באחד מהם כשפופרת הנוד מצטרפין הנקבים כולם לשפה״נ ואין זה עניין לדברי התוספתא והרמב״ם שיש הפסק גמור אלא שמתחת לארץ הם מתאחדים אבל רבינו הרמ״א מיירי שהכותל דק מאד שיש ממש נקבים ביניהם וזהו שדקדק רבינו הרמ״א לומר ואנו רואין החלחולין שביניהם עכ״ל כלומר שרואין הנקבים ממש ואין המים מתחלחלים מזה לזה ומצטרפין כולם לשפופרת הנוד ובסעי׳ הבא יתבאר עוד:

לג ולהיפך אני תמה על הרמב״ם ז״ל לשיטתו דבמעיין לא בעינן מ׳ סאה כמ״ש בסעי׳ ט׳ למה לנו הצירוף בלל דאם כל הגוף אינו מתכסה אינו מועיל הצירוף ואם כל הגוף מתכסה למה לן לצרף הרי במעיין ובנהר ובימים לא בעינן מ׳ סאה כלל אמנם האמת כן הוא דוודאי כשחופר בעומק עד שמצא מים בכולם כשר דהוי כמעיין וא״צ מ׳ סאה אך בכאן מיירי שחפר מעט ונמצא מים וזהו כמים המאוספים מתמצית מי גשמים ומבציצת ההרים דזהו פירושו של מי תמציות וכמים המכונסים בקרקע שזהו פירושו של מי גבאים כמבואר שם ולכן אמר דהחופר בצד הנהר ובצד הים הרי הן כמי תמציות ולא כן במעיין ואם פסקו מלהיות מושכין גם במעיין הוי כמי תמציות או במי גבאין וזהו הכל על חפירה מועטת דהם כמים המכונסים בקרקע ולפי זה יש ליישב דברי רבינו הרמ״א בפשיטות דהוא מיירי בחפירה עמוקה אך עכ״ז האמת הוא גם מ״ש בסעי׳ הקודם דכן מבואר במרדכי כמ״ש ובל זה הוא לשיטת הראב״ד והרמב״ם דבמעיין א״צ מ׳ סאה אבל לדידן דקיי״ל דבכל מקום צריך מ׳ סאה אין נ״מ בין חפירה מועטת לחפירה מרובה דכשיש מ׳ סאה לעולם כשר וכדתנן בפ״א דמקואות ורק יש נ״מ בין מקוה למעיין לעניין זוחלין כמו שנתבאר:

לד עוד שנינו בפ״ה משגה ג׳ מעיין שהוא משוך כנדל [שרץ שיש לו הרבה רגלים] ריבה והמשיכו הרי הוא כמו שהיה היה עומד וריבה והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעיין להטביל בו בכל שהוא עכ״ל ופי׳ הרמב״ם מעיין שנפרדו ממנו גולות דקות ושפך מים שאובין בעיקר המעיין עד שנתחזקו אלו הגולות וגדלה הגדתן הנה משפט אלו הגולות כמעיין הואיל ומי מעיין הולך בהם אמנם אם היה מי המעיין שוקטים נחים ושפך עליהם מים שאובין עד שגברו ויגרו מהם אפיקים הנה אלה אפיקים משותפים בדיניהם וכו׳ עכ״ל וכ״כ בחבורו פ״ט דין י״א וז״ל מעיין שהיו אמות קטנות נמשכות ממנו ורבה עליו מים שאובין עד שגברו המים שבאמות ושטפו הרי הן כמעיין לכל דבר היו מימי המעיין עומדים וכו׳ הרי המים שמשוכין שוה למקוה לטהר באשבורן וכו׳ עכ״ל:

לה וכתב הראב״ד על הרישא דהרי הן כמעיין לכל דבר וז״ל בתוספתא ואינו מטהר בזוחלין אלא עד מקום שהיה יכול להלוך בתחלתו עכ״ל וז״ל התוספתא מעיין שהוא מושך כנדל וריבה עליו והרחיבו מטהר באשבורן ואין מטהר בזוחלין אלא עד מקום שיכול להלוך מתחלתו עכ״ל ונראה דה״פ דזה ששנינו במשנה דהרי הוא כמו שהיה זהו עד מקום שהיו האמות נמשכות ואע״פ שמקודם היו גולות קטנות ועכשיו ע״י השאובין נעשו גדולות לא איכפת לן כיון שגם מקודם נמשכו שם מי המעיין אך מה שנמשך להלן מהמקום שהיה נמשך מקודם דינו כמקוה וכמו בסיפא ואין התוספתא חולקת על המשנה ולא הראב״ד על הרמב״ם וכ״כ הר״ן בנדרים [מא.] שהתוספתא אינה חולקת על המשנה ע״ש:

לו ורבינו הב״י כתב בכסף משנה ובב״י שהרמב״ם חולק על הראב״ד וס״ל להרמב״ם שהתוספתא חולקת על המשנה ע״ש ולא ירדתי לסוף דעתו ואין לשאול דכיון דרבו השאובין על מי המעיין הרי כל המעיין חזר להיות כמקוה כמ״ש כשריבה הנוטפין על הזוחלין דאין מטהרין אלא באשבורן דאינו כן דהרמב״ם ס״ל דזהו כשריבה במקום המשכת המעיין וכמו בנהרות שהם רחוקים מן המעיין אבל בגומת המעיין עצמו קמא קמא בטיל ולכן אף

כשנתרבו על הזוחלין לית לן בה [כ״מ ור״ן שם] [התוספתא מעיין המושך כנדל היא בפ״ד דמקואות ובפ״ק שם שנינו מעיין שמימיו מועטים וריבה עליו והרחיבו מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלין אלא עד מקום שהיה יכול להלך מתחלתו והביאה הר״ש בספ״ק יתפרש ג״כ להרמב״ם כבפ״ד וכאן קמ״ל באינו מושך כנדל ובפ״ד קמ״ל במושך כנדל דבמקום הנמשך מקודם אף שהיו מועטין מ״מ כיון שעכ״פ הלך המעיין שם עדיין מטהר בזוחלין ודו״ק]:

לז אבל רבינו שמשון פי׳ משנה זו באופן אחר וז״ל מעיין המשוך כנדל ריבה והמשיכו ולא שריבה לו מים שאובים דא״כ לא היה מטהר בזוחלין כדתנן בפ״ק אלא ריבה עליו שעשה בריכות לכל המקומות שהיה מוליך ונתמלאה כל אחת מים הרי היא כמות שהיתה דבמקום שהיו מימיו זוחלין קודם שריבה עליהן והרחיבן שם מטהר בזוחלין ומן הצדדין אינו מטהר אלא באשבורן עכ״ל וגם התוספתות מפרש בכה״ג ע״ש ומחמיר יותר מהרמב״ם בשני דברים האחת דבריבוי שאובים או מי גשמים אין מטהר בזוחלין אפי׳ במקום המעיין עצמו דזהו דין נוטפין שרבו על הזוחלין שנתבאר והשנית דאפילו כשמשך מי המעיין עצמו להלן אינו מטהר בזוחלין המקומות שמשך ולא דמי לכל נהרות שרחוקין ממקום המעיין ומ״מ דינם כמעיין לטהר בזוחלין דזהו מפני שטבעם כן שכן ברא הקב״ה להיות נהרות מושכין ממעיינות וגם הימים מטהרין בזוחלין מפני הנהרות הנופלים שם כמו שנתבאר בסעי׳ י״ח משא״כ האדם כשהמשיכן וגם לא דמי לבארות החפורים דשם לא עשה האדם בהמים עצמם רק בהכיסוי שעל פני המים כמ״ש שם משא״כ כשהמשיך מי המעיין עצמן דאז אין להם דין מעיין וזהו שיטת רבותינו בעלי התוס׳ בכ״מ דרבינו שמשון הוא המחבר מהתוס׳ ברוב הש״ס כידוע:

לח ולפי מה שנתבאר בדינים אלו יש פלוגתא דרבוותא בכל הנהרות בימי הגשמים שמתרבים הרבה מאד בימי הגשמים על ידי ריבוי הגשמים ונמצא שרבו הנוטפין על הזוחלין ובגמ׳ נמצא גם כן כמה מאמרים בזה כמו שיתבאר בס״ד דבמקום אחד אמרו [שבת סה:] נהרא מכיפיה מתברך ממקורו ולא ממימי הגשמים דאין לך טפח יורד מלמעלה שאין טפחיים עולים כנגדו מלמטה [תענית כה:] ונמצא לפ״ז דתמיד רבו הזוחלין על הנוטפין וכנגד זה אמרו [שם] דאין פרת מטהר בזוחלין אלא בתשרי בלבד דאז אין זמן גשמים בבבל אבל בעתות הגשם אינו מטהר בזוחלין משום דרבו הנוטפים על הזוחלין וכן אמרו [שם] דאבוה דשמואל עביד להו לבנתיה מקואות ביומי ניסן משום דאז זמן הגשמים בבבל ואסור לטבול בנהרות הזוחלין משום ריבוי נוטפין כמ״ש:

לט ונחלקו בזה רבותינו דר״ת פסק כי הך מימרא דנהרא מכיפיה מתברך ומותר לטבול בנהרות כל השנה ורק זהו בנהרות שלעולם אינן מתייבשין אבל נהרות המתייבשין בימי הקיץ אין טובלין בהם דחיישינן תמיד לריבוי הנוטפין [ר״ן לדעת ר״ת בנדרים מ:] כלומר דאולי עיקר הווייתן הוא ע״י גשמים ולדעת ר״ת הסכימו הר״ש וספר התרומה והסמ״ג אבל רבינו חננאל פסק כאידך מימרא דבזמן ריבוי הגשמים אין לטבול בנהרות וכן נראה דעת הרי״ף ור״י בעל התוס׳ והר״ס מר״ב רבו של הרא״ש וגם דעת הרמב״ם כן הוא רק שהוא מחלק בין מקום עיקר המעיין למקום המשכתו דבמקומו העיקרי לעולם מטהר בזוחלין כמו שנתבאר ויש מרבותינו דס״ל דבמקום הנהר עצמו לעולם אין הגשמים פוסלים הזחילה רק במקומות שהנהר מתרחב בימות הגשמים [ר״ן שם]:

מ הטור הביא פלוגתא זו ונראה שדעתו נוטה להחמיר וכן פסק רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ וז״ל ואם רבו הנוטפין על הזוחלין וכן רבו מי גשמים על מי הנהר אינם מטהרים בזוחלין אלא באשבורן לפיכך צריך להקיף מפץ וכיוצא בו באותו הנהר המעורב עד שיקוו המים ויטבול בהם עכ״ל כלומר דאם בימי הגשמים צריכה לטבול בנהר בהכרח להקיף מקום בנהר שהמים לא יהיו זוחלין אלא נקוין ועומדין באשבורן ואם יש גומא שנתמלאה מגשמים אף ע״פ שנזחלים לתוכה מבין ההרים כיון שעכשיו הם באשבורן מכונסים ועומדין בגומא מותר לטבול בתוכה והרי הוא כמקוה [ש״ך סקי״ב ועט״ז סק״ג שהביא קושיא ממשנה דנדל אהך דשמא ירבו הנוטפין ע״ש ולפי מה שבארנו לעיל ל״ק כלל גם מה שהקשה על תירוצי תה״ד והב״ח שתרצו על הקושיא למה נוטפין פסלי זוחלין ושאובין אין פוסלין מקוה שלימה אפילו בריבוי ותרצו דהתם משום דהוי כזריעה או משום דשאובין כשרין מן התורה והקשה הט״ז ממשנה דנדל דאף בנוטפין מהני הכשר המעיין ע״ש לא ידעתי מאי ק״ל דלפי׳ הר״ש הלא לא המשיך בשאובין ולפי׳ הרמב״ם הטעם משום שבמקורו אין הנוטפין פוסלין ובאמת להרמב״ם ל״ק כלל קושיתם דהשאובים במקוה הם כנוטפין במקום מקור המעיין והדברים ברורים בס״ד ודו״ק]:

מא אבל רבינו הרמ״א הקיל כדעת המקילים וז״ל וכן נכון להורות ולהחמיר [כלומר כהאוסרים לטבול בנהרות בימי הגשמים] אבל יש מתירים לטבול בנהרות כל השנה אף בשעת הגשמים והפשרת שלגים ורבו הנוטפין על הזוחלין משום דעיקר גידול הנהר הוא במקום מקורו וכן נהגו ברוב המקומות במקום שאין מקוה [אבל כשיש מקוה אין לטבול בנהרות אלא כשהנהר קטן מאד ואינה מתייבשת לעולם] ואין למחות ביד הנוהגין להקל כי יש להם על מי שיסמוכו מיהו יש ליזהר מלטבול בנהר המתהוה לגמרי ע״י גשמים וכשאין גשמים פוסק לגמרי אף ע״פ ששאר נהרות שופכים לתוכו בשעת

הגשמים ומתהוה על ידן מ״מ הואיל ופוסק לגמרי בשעה שאין גשם אסור לטבול בו דרך זחילתו עד שיקוו המים שבתוכו אבל בנהר שאינו פוסק אע״פ שבשעת הגשמים מתפשט ומתרחב על כל גדותיו מותר לטבול בו בכל מקום לפי סברת המקילין ולפי מה שנהגו עכ״ל:

מב ועל זה סומכות בנות ישראל שבכפרים או במקומות שאין מקוה וטובלות בקיץ בנהרות ובימי הגשמים בלא״ה א״א לטבול בנהרות מפני הקור הגדול לבד מה שאסור לדעת המחמירין אמנם הנשים שיש להם כח לשאת הקור מותר להן לטבול תמיד במקום שאין מקוה ולסמוך על דעת המקילין כפסקו של רבינו הרמ״א ולא להתבטל מפריה ורביה וק״ו אם ע״י העדר הטבילה יכשלו באיסור נדה ח״ו רק בזאת מחוייבות ליזהר שהנהר תהיה נהר ממש שאינה פוסקת כמ״ש רבינו הרמ״א ולא אגמים המתייבשות אא״כ האגם אינו הולך בזחילה רק המים נחים על מקומם הוי כמקוה וטובלת בו וכך יש להורות לרבים בפרט בעתים הללו שעמב״י מפוזרים בקצוות רחוקות ומהם מעטים בעיר ומקוה אין להם ובהכרח להן לטבול בנהרות ויאורות ואגמי מים[עב״י שכתב דאף להאוסרין מ״מ בריבוי זוחלין על הנוטפין מותר לטבול גם במקוה שלא הלך הנהר מתחלתו ע״ש והש״ך סקי״א השיג עליו והוכיח מהר״ש והרא״ש פ״ה והמרדכי דאינו כן וכ״כ המהרי״ק ע״ש ולענ״ד שני הדעות צודקים לפי מה שבארנו דבנהרות הנמשכים בידי שמים וודאי דצדקו דברי הב״י ורק אם האדם המשיך המעיין בזה צדקו דברי הש״ך ודבר זה בארנו בסעי׳ ל״ז והמהרי״ק והב״י והש״ך דימו זל״ז ולפיכך הקשו זה על זה ולדברינו א״ש בטוב טעם ודעת בס״ד ודו״ק]:

מג כתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ מקוה שהיא של עובד כוכבים ומקבל ממנה שכר אין להאמין לו עליה אא״כ יש תמיד במקוה כ״א סאה עכ״ל ביאור הדברים דלקמן יתבאר דמעיין אין השאובים פוסלין רק שאינו מטהר בזחילה אם רבו השאובים ומקוה של מי גשמים כשאין בה מ׳ סאה ג׳ לוגין פוסלין אותה וכשיש בה מ׳ סאה אינה נפסלת לעולם וכשיש בה כ״א סאין מי גשמים מותר להמשיך אליה י״ט סאין ע״י המשכה בקרקע ע״פ פרטים שיתבארו וכאן מיירא במקוה ולא במעיין והמקוה היא של העובד כוכבים ונוטל ממנה שכר טבילה מכל אשה ומיירא כשהמקוה נעולה והמפתח ביד ישראל דאלו מקוה פתוחה או שהמפתח בידו בכל עניין פסול דשמא ישפוך לתוכה שאובים אך כשאין המפתח בידו אין חשש רק שמא ימשיך המותר דרך הגג ורבינו הב״י ס״ל דהמשכה אינה אלא דרך הקרקע אך מ״מ כיון דיש רוב מקוה כשרה שוב לא חיישינן לזה דהמשכה דרך הגג אינו פסול גמור [עש״ך סקצ״ז ודו״ק] וזהו שסיים רבינו הרמ״א ומאחר דרובו כשר ספיקו לקולא עכ״ל ואין הכוונה מפני ספק דרבנן דאפילו בספק דרבנן אינו נאמן רק הכוונה דגם ספק גמור דרבנן אינו [וזהו כוונת הש״ך סקי״ז ע״ש]:

מד אבל במקוה שלימה אין חשש אפילו היא פתוחה לגמרי ויש אוסרין גם במקוה שלימה דשמא ישאב מים ממקוה זו וימלאנה בשאובין אם אלו המים טובים מהשאובין או שהמי מקוה סרוחים ויחוש שמא לא ירצו הנשים לטבול בהסרוחין חיישינן שיחליפם על מים טובים דכל שיש רק חשש שיהנה מזה חיישינן אבל אם לא יגיע לו הנאה מחילוף המים אינו חשוד להכשיל בחנם כמ״ש בסי׳ קי״ח [ב״ח וש״ך סקט״ז] וכן אם רגילה המקוה להתחסר ג״כ אינו נאמן דשמא חסרה ומילאה בשאובין [ט״ז סק״ה] ובמעיין אין שום חשש ולכן מקואות שלנו שהם מי מעיין יכולה להיות פתוחה תחת ידו [מ״ש הבאה״ט סק״י בשם הכנה״ג במקוה שצריך להיות המפתח ביד ישראל ונשברה הדלת פתאום דאין לחוש שבאותו יום ימלאנו דמירתת ע״ש צע״ג ואין לסמוך על זה ובמקואות שלנו שהם מי מעיין אין אנו צריכים לכל זה ובכמה מקומות המקואות תחת רשותם]:

מה וכוונת רבינו הרמ״א בסעי׳ ד׳ מקוה שהיתה חסירה לפנינו ובא ומצאה מלאה ולא ידענו מי מילא אותה אם היתה כבר רובה בהכשר דהיינו שהיה בה כ״א סאין אזלינן לקולא ואם לא היה רובה בהכשר דעכשיו איכא ספיקא דאורייתא אם יש לחוש שעכו״ם מילאה כדי לרחוץ בה פסולה ואם לאו דוודאי ישראל מילא אותה כדי לטבול בה כשרה דרוב המעיין אצל מקוה ועושין כדי להפשירה בקיאין הן ובוודאי בהכשר מילא אותה וכ״ש אם הישראל לפנינו ואומר שבהכשר מילא אותה דנאמן מאחר שבידו לתקנה וכה״ג עד אחד נאמן באיסורין כדלעיל סי׳ קכ״ז עכ״ל ואין סומכין כלל על העכו״ם מה שאומר בין לקולא בין לחומרא אף במסיח לפי תומו כיון שהוא עובד כוכבים ואין דבריו כלום [ש״ך סקי״ט בשם מהרי״ק] מיהו אם לפי הנראה אומר אמת יש לחוש לדבריו לחומרא כמ״ש בכ״מ:

מו והנה זה שכתב דכשיש בה רוב אזלינן לקולא הולך לשיטתו שתפס לעיקר לדינא שיטת הטור בשם הר״ש שהבאנו בסעי׳ י״ב כמ״ש בסעי׳ ג׳ וז״ל ואם כל המקוה היא שאובין פסול מן התורה וספיקא לחומרא אבל אם רוב המקוה כשר והמיעוט הוא שאובין אינו אלא מדרבנן וספיקא לקולא עכ״ל ואף שכתבנו בסעי׳ מ״ג דגם בספק דרבנן חיישינן זהו כשהמקוה היא ת״י העכו״ם אבל בכאן איננה ת״י אלא עומדת באיזה מקום פתוח ת״י השגחת ישראל אלא שמ״מ יש ספק מי מילאה ישראל או עכו״ם ולכן בספיקא דרבנן תלינן לקולא וזה שכתב דרוב המצויין אצל מקוה וכו׳ הגם שמחזיק המקוה הוא ע״ה בעצמו מ״מ אין דרכו לעשות דבר בעניין מקוה בלא שאלת חכם ולעניין זה הוה מומחה ויודע איך לעשות:

מז ודע ששנינו בפ״ח דמקואות דהמקואות אפי׳ של ארץ ישראל כשרים רק מה שחוץ לפתח המדינה ושל חוץ לארץ פסולים לנדות ע״ש וברמב״ם פ״י דמקואות אין זה עניין כלל למקואות שלנו ולכן לא הובא דין זה כלל בטור וש״ע דהתם לא מיירי במקואות המיוחדים לטבילת נשים ומשומרים בבית המרחץ כבמדינות שלנו אלא במקום הנקוים בבורות ממי גשמים והם כהפקר [ובמשנה שם הגירסא מקואות העכו״ם שבחו״ל ואין לזה פירוש נכון ומרמב״ם שם מבואר דהגירסא היא מקואות שמארץ העמים ע״ש]:

מח כבר נתבאר דים דינו כמעיין ולפיכך גל שנתלש מן הים ונפל על האדם ועל הכלים טהורים אף שנפלו עליהם דרך זחילה כיון שדינו כמעיין ואף אם נפל עליהם שלא בכוונה כמ״ש בסי׳ קצ״ח ודווקא כשהגל נפל על הארץ אבל אם הטביל בגל בעת שהגל באויר אינו טבילה דאין טבילה באויר ומן התורה פסול [תוס׳ חולין ל״א:] דבעינן דומיא דמעיין ומקוה שהן בארץ ולא באויר והטור כתב אבל זרק כלים לאויר הגל וכו׳ ע״ש משום דבאדם לא משכחת לה שלא יפרח באויר אבל באמת משכחת לה כגון שעמדה על הגג והגל נפל עליה דרך העברתו והטור אורחא דמילתא נקיט [עתוי״ט ספ״ה וש״ך סק״ך וט״ז סק״ו ודרישה שהקשו להרמב״ם דבמעיין א״צ מ׳ סאה גם לאדם למה תנן בגל מ׳ סאה והש״ך תירץ דאינו דומה לגמרי למעיין והב״ח תירץ דגם זה אינו דומה למעיין לעניין מ׳ סאה והט״ז והדרישה כתבו דאין הכוונה למ׳ סאה דווקא אלא כדי שיתכסה כל גופו ולענ״ד נראה מלשון הרמב״ם בפ״ט שכתב אין מטבילין בגל כשהוא באויר וכו׳ אפילו יש בו מ׳ סאה עכ״ל וא״כ קמ״ל רבותא דאפי׳ במי סאה אין טובלין באויר:

מט תנן בפ״ה מעיין וכו׳ העבירו על גבי בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה חזר והמשיכו פסול לזבים וכו׳ עד שידע שיצאו הראשונים ע״ש וז״ל הרמב״ם בפ״ט היו מימיו נמשכים לתוך בריכה שהיא מליאה מים ונקוין שם הרי אותה הבריכה כמקוה היה יוצא חוץ לבריכה ה״ז פסול לזבים וכו׳ עד שידע שיצא כל מי המקוה וכו׳ עכ״ל [ובפי׳ המשנה דבריו אינם מבוארים ע״ש ודו״ק]:

נ ונראה להדיא שמפרש דהבריכה היתה מי גשמים וזה ששנינו והפסיקו ר״ל שהמעיין יצא לתוך הבריכה ומשם ולהלן נפסק ולכן נשאר על הבריכה דין מקוה כבתחלה ואף שהיא מחוברת להמעיין מ״מ הרי מי הבריכה רבו על מי המעיין והוי כריבוי הנוטפין על הזוחלין שלא במקורו ובטלו מי המעיין במי הבריכה דזהו שיטתו במעיין המשוך כנדל כמ״ש בסעי׳ ל״ד ואם המעיין יצא חוץ לבריכה הרי באותו מקום דין מעיין יש לו ומטהר בזוחלין שהרי בשם הם רק מי המעיין ומ״מ אבד שם מים חיים ממנו מפני שעבר דרך הבריכה ולכן פסול לזבים וכו׳:

נא אבל רבינו שמשון והרא״ש קצרו מאד ולא ביארו כל הצורך רק רבינו שמשון כתב והפסיקו שאין מי הבריכה מחוברין למעיין ע״ש ומפרש והפסיקו שהפסיק מי המעיין מן הבריכה וז״ל הטור וש״ע סעי׳ י׳ מעיין שהמשיכו לבריכת מים שהם נקוים ועומדים יש לה דין מעיין ואם הפסיק ראש הקילוח חזר להיות לה דין מקוה ואם חזר והמשיך קילוח המעיין לתוכה חזרה לדין מעיין עכ״ל והדברים תמוהים למה יש לה דין מעיין מפני החיבור הא רבו הנוטפין על הזוחלין וכבר הקשו זה כל המפרשים ויש מי שתירץ דמיירא בשלא רבו הנוטפין [ש״ך סקל״ב] וקשה שהרי הבריכה מליאה מים והמעיין רק עובר עליהם וא״כ איך אפשר שלא ירבו הנוטפין ויש מי שחילק בין מעיין משוך למעיין עומד וכאן מיירא במשוך [ט״ז סק״ך] ואין שום טעם בזה וכבר בררנו דלהר״ש ורוב הפוסקים כשרבו הנוטפין בכל עניין אינו מטהר בזוחלין ויותר מזה קשה שהרי בסעי׳ ל״ז נתבאר דעת הר״ש שאפילו בעצם מי המעיין כשהמשיכו להלן ממקורו ע״י בריכות אין לו דין מעיין וכ״ש מי מקוה:

נב ויש מי שתירץ דדווקא כשמעורבין הנוטפין עם הזוחלין אבל בכאן שהמעיין עומד בפ״ע מועיל חיבורו לבריכה להיות גם עליה דין מעיין [פרישה] וסברא טובה ונוכחה היא ורק יש להוסיף בה דברים דלכאורא ג״ז אינו מועיל שהרי במעיין המשוך כנדל לשיטת הר״ש שבארנו בסעי׳ ל״ז גם שם המעיין עומד במקומו ועכ״ז במקום שהמשיכו אין לו דין מעיין אף שהמשיך את מי המעיין עצמם וכ״ש מי מקוה אך ביאור העניין כן הוא לענ״ד דבמקום שהנוטפין והזוחלין מעורבין אף שהאדם לא עשה מאומה בזה מ״מ ברביית הנוטפין אבדו הזוחלין כח מעיין שלהם כיון שהנוטפין רבו עליהן על מקומם וביטלום וכן אפילו כשהמעיין במקומו אין לו כח להאדם לעשות מקומות חדשים למי מעיין במקום שלא היה מים מעולם ולכן בסעי׳ ל״ז אין למקום ההמשכות דין מעיין אבל בכאן שהמעיין עומד במקומו והבריכה עומדת במקומה ולא חידש האדם מקום חדש רק חיבר מי המעיין למי הבריכה שפיר מועיל החיבור להיות גם על הבריכה שם מעיין דהרי השקה מועלת לטהר מים טמאים כ״ש שמועיל לעשות ממקוה מעיין כיון שהאדם לא חידש מאומה רק חיברן והשיקן זל״ז:

נג ויש מי שהקשה למה בהפסיקו יש לו עכ״פ דין מקוה מאי שנא מטבילה בנהרות בעת ריבוי גשמים שאסור לכמה רבוותא [פרישה] ובאמת ל״ק כלל דוודאי אם המים היו זוחלין בהבריכה היה אסור לטבול בו בהפסיקו אבל הכא מיירא שהמים נחים באשבורן ואינם זוחלין [ש״ך סקל״א] ויש מי שרצה לומר ממש להיפך דכשהמים זוחלים בהבריכה יש לה דין מעיין אף בהפסיקו ונדחו דבריו דבהפסיקו בכל עניין דינו כמקוה ואם הם זוחלין אסור

לטבול בהם לגמרי [שם סק"ל] ודע שאני תמה על רבינו הב"י שלא הביא כלל דעת הרמב"ם דלהרמב"ם פסולה בזוחלין אף כשהבריכה מחוברת להמעיין כמ"ש בסעי' נ' ואולי מפני שרוב רבותינו בכ"מ פשיטא להו שחיבור מקוה למעיין מהני לעשות למקוה דין מעיין:

נד כתב רבינו הב"י בסעי' י"א מקוה מים שאובים שהמשיכו עליו מי מעיין אפילו מי המעיין מועטים המועטין של מעיין מטהרין את השאובים המרובים בין קדמו מי מעיין לשאובין בין קדמו שאובין למעיין עכ"ל וזהו מדברי הרשב"א בתה"ב והוא ממש כדין הקודם דכל שהמעיין מחובר למקוה אינו כדין רביית נוטפין על הזוחלין דכיון שהמעיין עומד בפני עצמו והמקוה בפ"ע מטהר המעיין את המקוה ואפילו אם הם שאובין כיון שהשיקן וחיברן זל"ז:

נה אבל רבינו הרמ"א כתב על זה וז"ל ומ"מ אין לטבול בו רק באשבורן דלא עדיף מנהרות שרבו הנוטפין על הזוחלין עכ"ל והוא תמוה דא"כ למה לא כתב כן גם בדין הקודם בבריכה שהמשיך למעיין בסעי' י' וכבר תמהו עליו בזה [מעיי"ט] ויש מי שתירץ דשם מיירא כשלא רבו הנוטפין על מי המעיין [ש"ך סקל"ב] וכבר כתבנו בסעי' נ"א שא"א לומר כן והיה אפשר לומר דכוונתו גם אסעי' הקודם ודרכו לקצר וחשש לדעת הרמב"ם שהבאנו בסעי' ג' וכבר תמהנו על רבינו הב"י בסעי' נ"ג למה השמיט דעתו הגדולה אך יותר נ"ל לענ"ד דרבינו הרמ"א חילק בין מים שאובים שפסולים לגמרי למי בריכה שמטהרת באשבורן וס"ל דהחיבור אינו מעלה רק מדרגה אחת ממקוה למעיין לטהר בזוחלין והשאובין מעלה המעיין מדרגה אחת משאובין לדין מקוה וא"א לו להעלותו שני מדרגות להכשירו וגם לטהר בזוחלין ולכן לא הגיה בדין הקודם:

נו כתב רבינו הב"י בסעי' ח' מעיין שמקלח לתוך כלי פסול לטבול בין במים שבתוך הכלי בין לאחר שיצאו מהכלי ואם המעיין מקלח על שפת הכלי ולתוכו תוך הכלי אסור לטבול וחוצה לו מותר אפילו אם המים שבתוכו מרובים עכ"ל וזהו משנה בריש פ"ה וה"פ מעיין שמקלח לתוך כלי נפסלו המים כיון שהיו בכלי ולכן גם אחר שיצאו מהכלי פסולין אבל אם מעט ממנו מקלח על שפת הכלי אף שרובו מקלח דרך הכלי מ"מ המעט הכשר מעלה את הרוב הפסול כשיצאו וכיון שהם מחוברים להמעיין כשרים אף בזחילה ואפילו לדעת הרמב"ם בסעי' ג' ג"כ כשר כיון שעיקרו מעיין וגם עתה מחוברים לו ולפיכך כולו דינו כמעיין [כנ"ל מדברי הרא"ש שם ועט"ז סקט"ז]:

נז וכן אמת המים שהמשיכוה דרך חריץ בקרקע אל גיגית גדולה מחזקת יותר ממ' סאה ושקע הגיגית בקרקע אסור לטבול בתוך הגיגית אע"פ שמי הגיגית מחוברים אל האמה אא"כ נעשה נקב בשולי הגיגית כשפופרת הנוד כמו שיתבאר [עט"ז שכתב בסקי"ד מאי דלא מהני השקה מה שבתוך הכלי אל המעיין דגזרינן שמא יטבול בכלי שאינה מחוברת למעיין ע"ש ואמת שכ"כ הרא"ש ברפ"ה וער"ש שם ותם אני ולא אדע כיון שהתורה פסלה כלי מה שייך השקה הא אם יעמיד כלי במקוה המעיין עצמו פסולה וכ"ש השקה ממעיין אל הכלי וצע"ג]:

נח והנה בזה שנתבאר דמעיין המקלח לתוך הכלי פסולים המים אף אחר שיצאו מהכלי זהו אף כשמחוברים למי המעיין וכן מוכרח לומר שהרי זה שהכשרנו כשמקלח גם על שפת הכלי הוא מפני חיבורן למעיין כמ"ש בסעי' נ"ו וא"כ ברישא כה"ג פסולים והטעם פשוט שהחיבור אינו חיבור כיון שהכלי מפסיקן ובסיפא הוי חיבור מפני שפת הכלי ורבינו הב"י בספרו הגדול רצה לתלות דין זה בכוונת הרשב"א ונחלקו עליו גדולי עולם גם בימיו ככתוב בספרו הגדול וגם הוא כתב שלדינא אינו כן. [ומהר"י טייטס"ק והב"ח ועוד גדולים כ' דמעולם לא כיון הרשב"א לזה ע"ש עוד כתב הב"י דמה שרצה הרשב"א לומר דטובלין גם בכלי כשמחוברת למעיין הוא דין חדש נגד כל הראשונים וגם הרשב"א לא סמך על זה ע"ש ועמ"ש בסוף סעי' הקודם שיש בזה תמיה עצומה ודו"ק]:

נט וכתב רבינו הב"י בסעי' י"ב מעיין שהעבירו על גבי אחורי כלים והמשיכו למקום אחר חזר להיות לו דין מקוה ובלבד שלא יטביל על אחורי כלי ממש עכ"ל וגם זה הוא משנה בפ"ה והטעם פשוט דכשעברו המים על אחורי הכלי לא נפסלו ומ"מ אבד ממנו שם מעיין מפני שעכ"פ ההפסק של אחורי הכלי הוה כנפסק המעיין ויש מי שרוצה לומר דדווקא בנפסק הקילוח מהמעיין אבל בלא נפסק יש לו דין מעיין [הגד"ר] וחלקו עליו דבכל עניין אין לו דין מעיין [ש"ך סקל"ד] דהפסק אחורי הכלי זהו עצמו הוי כנפסק הקילוח [ט"ז סקכ"ג] ופשוט הוא דזהו כשאין עובר גם על שפתו אבל אם עובר גם על שפתו יש לו דין מעיין דלא גרע מהדין הקודם כשעובר בתוך הכלי עצמו [שם וש"ך סקל"ה]:

ס ודע שי"א דזהו רק אם גם בלא אחורי הכלי היה עובר המעיין להמקום האחר אבל אם בלא זה לא היה עובר פסולים לגמרי דהווייתם על ידי טהרה בעינן כמו שיתבאר וכאן כיון שהווייהם של המים הוא ע"י אחורי הכלי פסולה לגמרי [תוי"ט פ"ה מ"ב] וכל שכן כשעוברים בתוך הכלי בכה"ג ויש חולקים באחורי כלים דהמשכה ממעיין אינו פוסל מה שהווייתן ע"י טומאה כמ"ש רבינו הב"י בסעי' מ"ט ורק במי גשמים פסול ולפ"ז גם בתוך הכלי

אינם פסולים כשעברו דרך עליהם אבל רבינו הב״י הביא שם דיש סוברים שאין חילוק בזה בין מעיין למי גשמים ולדיעה זו וודאי צ״ל דמיירא שהיו עוברים גם בלא זה כמ״ש [ש״ך סקל״ו] ולקמן יתבאר עוד בזה בס״ד בסעי׳ קס״ו]:

סא וזה שכתב ובלבד שלא יטביל על אחורי הכלי ממש כבר נתבאר בסי׳ קצ״ח סעי׳ ס״ח ע״ש שי״א דדווקא על כלי שמקבל טומאה מגבו כמו כלי עץ אבל כלי חרס שאינה מקבלת טומאה מגבה רשאי לעמוד עליה ולטבול ובלבד שתהא רחבה ד טפחים אבל י״א דאפילו על אחורי כלי חרס אסור לטבול וזהו דעת הרא״ש והטור ע״ש ולהרמב״ם ז״ל נראה לנו שיטה אחרת בזה ע״ש ולדינא וודאי כן הוא דעל כל אחורי הכלים אסור לטבול וגם בדיעבד לא מהני הטבילה [ועש״ך סקל״ז שרצה לפקפק בזה ולסוף כתב ג״כ כן וע״ש שרצה להקל באחורי כלי חרס בדיעבד ולענ״ד אין להקל בזה ומה גם לפמ״ש שם בדעת הרמב״ם ע״ש ודו״ק]:

סב כתבו הטור והש״ע סעי׳ ו׳ צריך שלא יהיו מ׳ סאה של מקוה בתוך הכלי שאין טובלין בכלים עכ״ל וסיים הטור לפיכך גיגית שקבעוה בארץ ונתמלאת במי גשמים אין טובלין בה כיון שהיה שם כלי עליה קודם שקבעוה עכ״ל ומשמע להדיא דאם לא היה שם כלי עליה קודם שקבעוה כגון שקבעו עץ או אבן ואח״כ חקקו כשר וכן הוא בפוסקים [ש״ך סקכ״א ועב״י] וגם רבינו הרמ״א בסעי׳ ז׳ כתב מותר לעשות המקוה על הגג ובלבד שלא יהיה תוך כלי או אבן אחת שחקקו ולבסוף קבעו אבל חיבור אבנים הרבה לא מקרי כלי עכ״ל ומבואר להדיא דקבעו ולבסוף חקקו מותר דלא מקרי כלי וזהו מסוגיא דב״ב [סו.] ע״ש:

סג והדברים מתמיהים דלהדיא מסקינן שם דהחילוק בין קבעו ולבסוף חקקו לבין חקקו ולבסוף קבעו הוא רק בדרבנן כמו לעניין פסול מקוה במים שאובים למאן דס״ל דמן התורה שאובים כשר או להסוברים דהוי פסול דאורייתא מיירינן באופן דמן התורה כשרה כגון שיש בה כ״א סאין מי גשמים [כמ״ש הרשב״ם שם] ובזה אמרינן שם דקבעו ולבסוף חקקו אינו ככלי ובטל להקרקע אבל בדאורייתא אפילו בקבעו ולבסוף חקקו עדיין כלי היא ובכאן בטבילה בכלים הוי פסול דאורייתא ואיך עשו חילוק בין קבעו ולבסוף חקקו לחקקו ולבסוף קבעו [וכ״כ הט״ז בא״ח סי׳ קנ״ט סק״ח] וכבר עמדו הגדולים בזה:

סד ויש מי שאומר דכוונתם רק לעניין טבילת כלים שיש מהם דרבנן ולא לטבילת נדה [נוב״ת סי׳ קמ״ב] וא״א לומר כן דודאי דגם טבילת כלים רובן מן התורה לרוב הפוסקים ועוד חלילה לומר על רבותינו שיסתמו דבריהם ולתת מכשול לפני המעיינים ויש מי שאומר דמן התורה כמחובר דמי ורק דרבנן אחמירו בקבעו ולבסוף חקקו גזירה אטו חקקו ולבסוף קבעו דבכה״ג מדאורייתא כתלוש דמי [שם בשם עצי אלמוגים] ולכן לעניין שאובים הניחו על דין תורה אבל אכתי אינו מספיק בנדון זה דהוי דאורייתא וא״כ עכ״פ פסול מדרבנן וגם עיקר הדבר אינו ברור [והנוב״י השיג עליו] אמנם באמת דברי רבותינו ברורים דהנה הרשב״ם שם [סז.] כתב וז״ל שמעינן מינה דסוגיא דשמעתא כר״א סלקי דסבר כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע כן פי׳ רבינו חננאל והכי פסקא אליבא דהלכתא וכן עיקר עכ״ל ולפ״ז מאי דאמרינן מקודם דרק בדרבנן הדין כן זהו אליבא דרבנן דר״א ע״ש ולהלכה קיי״ל כר״א ולפ״ז מעיקר הדין כן הוא דקבעו ולבסוף חקקו הוה כקרקע [ואולי זהו כוונת מהרח״ש שהביא הפ״ת סק״ה ע״ש]:

סה לפי מה שיתבאר הכלי פוסלת ולא מיבעיא לטבול בתוכה כשהעמידו כלי במעיין או במקוה אלא אפילו אם עברו המים של המעיין דרך הכלי נפסלו המים לגמרי ואין חילוק בין כלי המקבל טומאה כגון כלי פחות ממ׳ סאה ובין שאינה מקבלת טומאה כגון שהיא מחזקת יותר ממ׳ סאה ואפילו כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה שאינם מקבלים טומאה כלל דכל כלי פסלה תורה וזהו כשיש עליה שם כלי בתלוש אע״ג דאח״כ חיברו בקרקע כגון חקק כלי ואחר כך קבעה בקרקע אבל אם קבעו ולבסוף חקקו אין על זה שם כלי כמו שנתבאר ויש מהגדולים שהחמירו לטבול בתוכו אפילו בחקקו ולבסוף קבעו [נוב״י שם והגרע״א סי׳ ל״ט] וכתבו דזה מהני רק שלא לפסול המים שעברו דרך כלי כזו ולא לענין לטבול בתוכו וזה הכל מפני הקושיא שהיה להם מסוגיא דב״ב שם אבל לפי מה שבארנו אין קושיא משם וכן מבואר להדיא מכל הפוסקים ומ״מ למעשה ראוי להחמיר אם יש מקוה אחרת [הואיל שהם אסרו אך באין מקוה אחרת רשאה כנלע״ד]:

סו כיון שפסול כלים הוא מחמת הכלי ממילא אם נתבטל שם כלי מעליה כמו בכלי חרס דתנן בפ״ג דכלים שיעור כלי חרס ליטהר העשוי לאוכלין שיעורו כזתים כלומר אם יש בה נקב שהזית יפול מנקב הזה טהורה שנתבטל שם כלי מעליה העשוי למשקין שיעורו במשקין וכו׳ חבית שיעורו בזתים וכו׳ ובכלי עץ תנן בפי״ז כל כלי בע״ב שיעורן כרמונים קופות הגננים באגודות של ירק וכו׳ הסלין של פת שיעורן בככרות וכו׳ ומבוארין ברמב״ם פ״ו ופי״ט מכלים ע״ש ולכן גם לעניין טבילה כן הוא ועל פי זה כתב הרמב״ם בפ״ו ממקואות דין ד׳ הלוקח כלי גדול כגון חבית גדולה ועריבה גדולה ונקבו נקב המטהרו וקבעו בארץ ועשהו מקוה ה״ז כשר וגבו׳ עכ״ל והעתיקו רבינו הב״י בסעי׳ ז׳ ופירשו המפרשים דנקב המטהרו הוא כמוציא זית שהוא פחות משפופרת הנוד [ב״י וש״ך סקכ״ג וט״ז סק״ט] ורבינו הרמ״א כתב די״א דבעינן נקב כשפה״נ וכן יש להחמיר עכ״ל:

סז ומקודם זה כתב הרמב״ם השוקת שבסלע וכו׳ אינה פוסלת את המקוה היתה כלי אע״פ שחיברה בסיד פוסל את המקוה ניקבה מלמטה או מן הצד כשפופרת הנוד כשרה ואינה פוסלת את המקוה עכ״ל וה״פ שוקת שבסלע שחקק בסלע כמו שוקת ואינה חשובה כלי אבל אם היתה כלי ואח״כ חיברה פסולה אא״כ עשה נקב כשפה״נ עכ״ל וזה דבדין הקודם סגי ליה בכמוציא זית משום דשם מיירא שנקבל ואחר כן קבעו ובטל שם הכלי בהיותו כתלוש משא״כ בשוקת שחיברו לקרקע ואח״כ נקבו בעינן כשפה״נ [ב״י] ולפ״ז מ״ש רבינו הרמ״א שם די״א דבעינן כשפה״נ אינו מדוקדק דזהו דעת הטור והרא״ש בתשו׳ ואינהו מיירי בקבעו ואחר כך חקקו ואם כן גם הרמב״ם מודה בכהאי גוונא כמ״ש [ש״ך סקכ״ג] ואע״ג דהרא״ש בסוף נדה כתב דדי בנקב כל שהוא כשהנקב בשולי הכלי ע״ש מ״מ למעשה חשש להחמיר [ב״ח] עוד י״ל דשוקת היא מאבן וכלי אבנים אינם מקילים טומאה ולא שייך לשער בזה בכדי טהרתו לפיכך הצריך הרמב״ם שפה״נ אבל בדין הקודם מיירא בחבית ועריבה של עץ או חרס שמקבלים טומאה ולכן סגי בכדי טהרתו והיינו כמוציא זית [ב״י] ולפ״ז שפיר קאמר רבינו הרמ״א וי״א וכו׳ כלומר דהטור והרא״ש הצריכו גם בכלי המקבל טומאה כשפה״נ [ש״ך שם]:

סח אבל על רבינו הב״י קשה שהרי כתב לקמן סעי׳ מ׳ כלי שניקב בשוליו אפילו כל שהוא אינו חשוב כלי לפסול המקוה ע״ש ואיך הצריך כאן כמוציא זית [שם] אך כאמת לא דמי כלל דבסעי׳ מ׳ מיירא לעניין פסול המקוה לשאוב בהם להמקוה ויתבאר בסעי׳ קי״ב ע״ש והכא מיירא לעניין לטבול בתוכה [רב״פ בשם תפל״מ] ואף שהרא״ש סוף נדה כתב מפורש דאין חילוק וז״ל [סוף סי׳ ח׳] ולמדנו מזה שמותר לעשות גיגית גדולה של עץ וכו׳ ויעשה למטה בשוליה נקב כל שהוא וכו׳ ויטבול בה וכן הרוצה לטהר וכו׳ וירא שמא יחזרו למקוה מן הכלי ששואב בו וכו׳ ינקוב הכלי בשוליו וכו׳ עכ״ל הרי שבשניהם התיר ולהיפך למעשה חשש להחמיר בשניהם כמ״ש הטור לקמן וז״ל כלי שניקב בשוליו אפילו כל שהוא אינו חשוב עוד כלי לפסול את המקוה וכתב א״א הרא״ש בתשו׳ דמ״מ אין להקל וכו׳ ולהביא מים בכלי מנוקב כזה וכו׳ עכ״ל הרי שאפי׳ להביא מים החמיר וכ״ש לטבול בתוכה שמטעם זה כתב כאן הטור כשפה״נ כמ״ש בסעי׳ הקודם ואם כן מנ״ל לחלק בזה [עב״י שהאריך בכוונת הרא״ש איברא דכוונתו שהחמיר למעשה כמ״ש הב״ח]:

סט אמנם מצינו להראב״ד שחילק בזה דעל מ״ש הרמב״ם דבנקבו לכלי נקב המטהרו ועשאו מקוה ה״ז כשר כתב הראב״ד אמר אברהם דבר זה אינו מחוור להטביל בתוכו אלא שאין המים היוצאים ממנו פוסלים את המקוה אבל להטביל בתוכו עד שיהו המים שבתוכו מעורבים עם מי המקוה כשפה״נ עכ״ל הרי חילק בין להטביל בהכלי ובין שמי הכלי לא יפסולו המקוה והטעם נ״ל דהן אמת דלבטל שם כלי דיו בפחות מכשפה״נ פיהו כיון דהלכה פסוקה היא במס׳ מקואות ובכל הש״ס דלערב שני מקואות שיחשבו כאחד בעינן כשפה״נ אלמא דשיעור זה היה מקובל מסיני ולכן כשמעמיד הכלי במקוה או במעיין ומצדדי הכלי עדיין יש מקוה ומעיין ובהכרח לומר שמקוה אחת היא המים שבהכלי ושבמקוה חוצה לה והוי חיבור מים למים ובכל חיבור מים למים בעינן כשפה״נ וזהו שדקדק הראב״ד בלשונו הטהור עד שיהיו המים שבתוכו מעורבים עם מי המקוה וכו׳ וכוונתו כדברינו וזה אין סברא לומר דבאמת נחשבנה להכלי מקוה בפ״ע אם יש בה מ׳ סאה דאיך תחשיבנה בפ״ע והלא אתה אומר שנבטלה מתורת כלי וכיון שכן הרי כולן מקוה אחת ובהכרח להיות הנקב כשפה״נ משא״כ כשהמים עוברים דרך הכלי למקוה אין אתה צריך רק שלא יהא שם כלי עליה לכן בניקבה בכדי טהרתה סגי:

ע אמנם מה שכתבו רבותינו האחרונים בדעת הרמב״ם כמ״ש בסעי׳ ס״ז לפענ״ד הרבה תימא דאיך אפשר לומר דמ״ש הרמב״ם בכדי טהרתו הוי כמוציא זית הא בחבית תנן בפ״ג דכלים דשיעורו כאגוז וכ״כ הרמב״ם בפי״ט מכלים ואגוז גדול מזית [כמ״ש התוי״ט שם] ויותר מזה ק״ל הא בכלי עץ שיעורו כרמונים כמבואר במשנה דכלים רפי״ז וכמ״ש הרמב״ם בפ״ו מכלים ורמון הוא הרבה יותר משפופרת הנוד והרמב״ם סתמא כתב חבית או עריבה דמשמע בין של חרס בין של עץ [וע״ק הא לפעמים גם מוציא רמון לא מהני כמ״ש הרמב״ם בפ״ו מכלים הל׳ ג׳ כלים שעשאן מתחלה נקובין כמוציא רמון וכו׳ מקבלין טומאה עד שיקרע רובן ע״ש:

עא ולענ״ד היה נראה בדעת הרמב״ם להיפך ומחמיר יותר מכל הפוסקים דמקודם כתב בשוקת שבסלע דצריך כשפה״נ דמשום דכלי אבנים אין מקבלין טומאה אין בה שיעור אחר ואח״כ כתב הלוקח כלי גדול כגון חבית וכו׳ וניקבו נקב המטהרו וכו׳ כלומר דבכלים המקבלים טומאה לא סגי שיעורא דשפה״נ אא״כ דשיעור נקב שלהם המבטל את הכלי מטומאה הוי פחות משפה״נ אבל הרי יש כלים דשיעור שלהם הוא יותר משפה״נ ולכן צריך נקב המטהרו ולא סגי בשפה״נ אבל פשיטא דאין לפחות משפה״נ בכל עניין אפילו לעניין לשפוך מתוכה למקוה דכך אנו מקובלים מסיני דכל נקב שבענייני מקוה לא פחות משפה״נ [ובזה מסולק השגת הראב״ד ג״כ דאדרבא דהרמב״ם מחמיר יותר אך מה אעשה אחרי שהב״י והב״ח והט״ז והש״ך לא תפסו כן בדעתו ולעד״נ כמ״ש ודו״ק]:

עב וכתב הרמב״ם שם בדין דהלוקח כלי גדול ונקבו נקב המטהרו וקבעו בארץ ועשהו מקוה ה״ז כשר כתב עוד וז״ל וכן אם פקק הנקב בסיד ובבניין [כלומר בסיד ובצרורות כ״כ הר״ש ספ״ד] אינו פוסל והמים הנקוים בתוכו ה״ז מקוה כשר סתמו בסיד או בגפסים [מין סיד משרפת אבנים ערוך] עדיין הוא פוסל את המקוה עד שיקבענו בארץ או יבנה ואם הוליכו על גבי הארץ ועל גבי הסיד ומורח בטיט מן הצדדין ה״ז כשר עכ״ל ולכאורא ה״פ דזה שכתב וכן אם פקק הנקב וכו׳ אינו נוגע לעניין הכשר המקוה דמיד כשנקבו נקב המטהרו כשר כדמוכח מדברי הטור שכתב כאן שכתב ואם נקב בשוליה נקב כשפה״נ שרי עכ״ל ולא הצריך עוד שום תקון וכן מבואר מדברי הטור לקמן בדין כלי שניקב בשולין אינו פוסל את המקוה וכתב שם וז״ל ואם עירב סיד וצרורות וסתם בהם הנקב לא חשיב סתימה להחזירו לתורת כלי או אם הושיבו על גבי הארץ אפילו על גבי סיד וגפסים לא חשיב סתימה אבל אם עירב סיד וגפסים וסתמו חשיב סתימה עכ״ל הרי להדיא דקמ״ל דלא נפסלה המקוה על ידי שסתם הנקב בסיד וצרורות או אם הישיבו וכו׳ אבל לא שזה נצרך לתיקון ההכשר וכן הרא״ש שם שכתב וז״ל ולמדנו מזה שמותר לעשות גיגית וכו׳ ויעשה למטה בשוליה נקב כל שהוא ויושיבנה על הארץ וימשוך לתוכה מים ויטבול בה עכ״ל אין הישיבה על הארץ נוגע להההכשר אלא דכן הוא ההכרח כיון שמעמידה בהמקוה לטבול בה ממילא דמעמידה על הארץ דא״א באופן אחר כמובן:

עג ולפ״ז גם דברי הרמב״ם מתפרשין כן וה״ק וכן אם פקק הנקב בסיד ובבניין אינו פוסל וכו׳ ולא שנוגע להההכשר ולכן תמיהני מאד על רבינו הב״י בספרו הגדול ובספרו כ״מ שכתב וז״ל דלאכשורי מים שבחבית וכו׳ תרתי בעינן חדא שיהא ניקב נקב המטהר וכו׳ ועוד צריך שיקבע בארץ או שיהיה בו הוכחה שהוא דבר של בניין ומשום הכי קתני שאם פקקו בשיר ובבניין וכו׳ לא חשיב כלי וכו׳ עכ״ל [וכ״כ הש״ך בסקכ״ה] ותימא רבה הוא מנ״ל לומר כן ועוד דאם כפירושו מהו לשון וכן שכתב הרמב״ם וכך ה״ל לומר ונקבו נקב המטהרו ה״ז כשר אם פקק הנקב בסיד ובבניין ומדכתב וכן וכו׳ מסיים אינו פוסל מוכח להדיא שזהו דבר בפ״ע כלומר דמן הסתם רצונו לסתום הנקב שלא יצאו המים ממנה לזה מלמדנו איך לסתום את הנקב וכן מבואר מהתוספתא פ״ד שהביאו הפוסקים הר״ש והרא״ש והב״י ע״ש ורבינו הב״י העתיק דברי הרמב״ם בסעי׳ ז׳ ע״ש וצע״ג מיהו למעשה חלילה לנו לחלוק על רבינו הב״י:

עד וזה שכתבו סתמו בסיד או בגפסים וכו׳ ה״ה בשניהם יחד נעשה כלי במבואר מדברי הטור שהבאנו בסעי׳ ע״ב וזה שכתבו עד שיקבענו בארץ או יבנה ה״פ או שמקצת הכלי יהיה קבור בארץ או אף שעומדת על הארץ יבנה סביביו כבניין ונראה דא״צ שיהיה הבניין בכל גובה הכלי ועוד היה נראה לכאורא דהקבורה בארץ או הבניין סביבה מהני גם אם לא ניקבה כלל דאין לומר דזה מועיל רק בניקבה וסתמה בסיד וגפסים דא״א לומר כן שהרי הסיד והגפסים מחזירה להיות כלי והיא כלא ניקבה ועוד דהסברא נותנת כן דכל שחיברה לקרקע הוה כקרקע ולא ככלי שהרי אף בסילונות של מתכת קיי״ל לקמן דמהני חיבור לקרקע כמבואר בטור וש״ע סעי׳ מ״ח ע״ש וכ״ש בכלי עץ אמנם מטעם אחר א״א להכשירה שהרי קיי״ל דחקקו ולבסוף קבעו פסול מפני שהיה עליו שם כלי בתלוש כמ״ש בסעי׳ ס״ב ואיך כשר כאן בקברו בארץ או עשה בניין סביבה הרי זהו בחקקו ולבסוף קבעו וצ״ל אף ע״ג דהסיד והגפסים מחזירה להיות כלי מ״מ אינה כלי גמורה כלא ניקבה כלל ולכן מהני הקבורה והבניין אבל בכלי שלימה וודאי דאינו מועיל וכן עיקר לדינא אבל ניקבה נראה פשוט דמהני גם אחרי שחיברו לקרקע דלא גריעא מכשנקבה כשהיא תלושה ולפ״ז גם יכול לסתום הנקב אח״כ וכן הסכימו כמה גדולים [מרכבת המשנה ובאר יעקב הובא בת״ת סק״י]:

עה ויש מן הגדולים שאמרו דהן אמת דנקיבה מהני גם כשהיא בקרקע מ״מ לסתום הנקב אחר כך אין להתיר לטבול בו דכיון שכבר קנה שם כלי בתלוש וע״י החיבור לארץ לא אבד שם כלי כדין חקקו ולבסוף קבעו אלא שע״י הנקב אבד שם כלי אם כן כשנסתם חזר להיות כלי [הגרע״א סי׳ ל״ט] אבל אם ניקב קודם שחיברו בקרקע י״ל כיון דגם מקודם נתבטל ממנו שם כלי וגם החיבור מבטלו מתורת כלי אף דסתמו אחר כך אין עליה שם כלי דהוה כקבעו ולבסוף חקקו [שם] ולמעשה לטבול בתוכו חשש גם בבה״ג [ע״ש וזהו הכל מפני הקושיא שהיה להם מסוגיא דב״ב סו:דגם בקבעו ולבסוף חקקו פסול כמ״ש בסעי׳ ס״ג לדברינו בסעי׳ ס״ד מותר ע״ש] אמנם זהו הכל כשיסתום הנקב בדבר שחוזר ועושיהו כלי כמו בסיר וגפסים והגדולים שבסעי׳ הקודם התירו גם בכה״ג מטעם דכיון שאבד שם כלי ממנו בנקיבה ומחיבורו לקרקע וא״כ אף כשסותם הנקב הוה כסותם נקב של בנין ובזה חולק עליו הדיעה שבסעי׳ זה מטעם שנתבאר אבל לסתום בסיד ובצרורות פשיטא דמהני לכל הדיעות:

עו ודע דדבר פשוט הוא דלסתום הנקב בברזא פשיטא דאסור שהרי חוזר ועושיהו כלי ולכן במקום שרוצים להעמיד חבית במקוה ולעשות בה נקב כשפה״נ אם יסתמוה בברזא חוזרים ופוסלים אותה אם לא כשיחפרוה בקרקע או יבנו סביבה וינקבוה ויסתמו אותה בברזא וגם זה הוא רק לדעת הגדולים שהבאנו בסעי׳ ע״ד אבל לדעת הגדולים שבסעי׳ הקודם גם בכה״ג אין לטבול בו כמו שנתבאר אבל כשאינה חפורה בקרקע פשיטא שאסור דנעשית כלי גמורה ואם בשעת טבילה מסירים הברזא היה נראה להתיר כיון דבשעת הטבילה היא נקובה כדין ומחוברת להמים שסביבה כשפה״נ אך

יש מהגדולים שפקפק גם על זה דס״ל כיון שמחשב לסותמה לא בטל שם כלי ממנה אף שלא בשעת הסתימה [נוב״ת סי׳ קמ״ב] דבכה״ג מבואר בא״ח סי׳ קנ״ט סעי׳ ה׳ לעניין נט״י ע״ש:

עז והנה אף שהשיגו עליו בזה מ״מ אין ליכנס באיסור כרת במחלוקת וביכולת לצאת ידי כל הדיעות והיינו מקודם לעשות נקב גדול אף כרמון ולסותמו בסיד ובצרורות דכבר נתבטלה מתורת כלי ואחר כך יכול לעשות עוד נקב ולסותמו בברזא אם צריכין לכך להכניס ולהוציא מים ובזה יצאנו כל הדיעות [ב״א סי׳ נ״ג הובא בפ״ת סק״ה ומ״ש שם וצ״ע אם מותר לפתוח הברזא ולסותמה וכו׳ ע״ש לא ידענא מאי קאמר הא בהנקב האחר נתבטלה מתורת כלי ואולי עניין אחר הוא ואין בידי הב״א לעיין בו ודו״ק]:

עח ודע דנקב בשולי הכלי כשפה״נ מהני בכל הכלים אפילו בכלי מתכות כגון שהעמיד חבית של מתכת בהמקוה מועיל נקיבה שהרי גם בכלי מתכות מועיל נקיבה לבטלה מתורת כלי כדתנן בכלים פי״ד וברמב״ם פי״א מכלים וז״ל כמה שיעור השבר בכלי מתכות שלא יקבל טומאה או יטהר מטומאתו הכל לפי מה שהוא וכו׳ כיצד כלי של מתכת שנשכר והרי הוא יכול למלאות בו הרי הוא כלי כשהיה וכו׳ עכ״ל אבל כשאינו יכול למלאות בו בטל מתורת כלי ופשיטא שאם ינקובו בשוליו נקב כשפה״נ שאינו ראוי למלאות בו ולעניין סתימה בסיד וצרורות דרך בניין וכן לחופרו בקרקע או לבנות סביבו ג״כ הדין כמ״ש בשארי כלים ואין שום טעם שבכלי מתכות ישתנה דין זה:

עט ויש להסתפק אם משימין חבית נקובה במקוה או במעיין ורק מפני עומק המעיין או המקוה א״א להעמידה בקרקע המקוה והמעיין ורוצים שיגיעו שוליה עד מחצית עומק המים ואוחזין את החבית ע״י שלשלאות של ברול וקושרין השלשלות בדפנות שסביב המעיין והמקוה ובראשם האחר מחזיקים בדפנות החביות מלמעלה אם מותר לטבול בהחבית אם לאו מפני שההעמדה של החבית הוי ע״י דבר המקבל טומאה ואולי דבשם דהוויית המים בעינן ע״י דבר של טהרה כמו כן הכלי שטובלין בתוכה צריכה לעמוד שלא ע״י דבר המקבל טומאה וסברא זו מצאנו בגמ׳ לעניין סכך הסוכה דיש מי שאסר לסכך על קנים של ברזל מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה [סוכה כא:]:

פ אמנם גם שם כתבו הפוסקים דלא קיי״ל כן ומותר להעמיד בדבר המקבל טומאה כמ״ש בטור וש״ע א״ח ס״ס תר״ל ע״ש והירושלמי שם להדיא דחה טעם זה ואפילו לאחד מרבותינו שחשש שם לטעם זה הוא מפני גזירה שמא יבא לסכך בו ע״ש [ר״ן שם בשם הראב״ד] ובמקוה לא שייך גזירה זו כמובן ולפ״ז נלע״ד שאין חשש בזה ואפילו אם נאמר דבמקוה יש לחוש לזה מ״מ זהו וודאי אם עשו לכתחלה השלשלאות למען החזקת החבית בוודאי אין חשש דכל כלי מתכות המשמשים את הכלים אין מקבלין טומאה כדתנן בכלים ריש פי״ב וכמ״ש הרמב״ם בפ״ח מכלים דין ז׳ וז״ל כל תכשיטי הבהמה והכלים כגון הטבעות שעושין וכו׳ ולאזני הכלים טהורין ואין מקבלין טומאה ע״ש דרק משמשי תכשיטי אדם טמאין כמבואר שם [כנלע״ד] ולא מצאתי לאחד מהגדולים שכתבו בדין זה:

פא ומפני שיש דינים הרבה בהעמדת חבית במים ובדיני נקיבתה וסתימתה כמו שנתבאר ולאו כ״ע דינא גמירי לכן הדרך הפשוט לעשות כמין בניין קטן ולהעמידה בתוך המים ולעשות רצפה של אבנים או לבנים או אפילו רצפה של עצים וקרשים אך לעשות הרצפה בתוך המים ואם מוכרחים לעשות הכל מבחוץ למים יטלו הרצפה כשמכניסים הבניין להמעיין או המקוה ואחר כך לשום הרצפה אחת אחת כשהכתלים עומדים בתוך המים וכמ״ש בסי׳ קצ״ח סעי׳ ע״ו ובזה א״צ נקיבה כלל אך להחזיקה בשלשלאות של ברזל הכל אחד כמו בחבית ולכן יעשו זה כמ״ש בסעי׳ הקודם:

פב כתבו הטור והש״ע סעי׳ ט׳ כלי טמא שנתן בתוכו כלים אחרים והטביל הכלי עלתה להם טבילה אע״פ שפי הכלי צר ביותר שהרי המים נכנסים לו ומתוך שעלתה טבילה לכלי הגדול עלתה טבילה לכלים שבתוכו ואם הטהו על צרו והטביל לא עלתה להם טבילה עד שיהיה פיו רחב כשפופרת הנוד וכן אם היה הכלי טהור ונתן לתוכו כלים טמאים והטבילן לא עלתה להם טבילה עד שיהיה פיו רחב כשפה״נ ומותר לטבול כלים בסל או בשק דכיון דאינו מחזיק מים עדיף טפי מניקב בשפופרת הנוד עכ״ל ואין לדין זה שייכות כלל בסי׳ זה בטבילת נדה אלא משום שנתבאר דאשה נדה אסור לה לטבול בכלי לזה ביארו דבטבילת כלים אינו כן וזה מיירא בין בטבילת כלים טמאים שבזמה״ז לא שייך כלל ובין טבילת כלים חדשים שנתבאר בסי׳ ק״ך ולכן כתבו דין זה הטור והש״ע:

פג וביאור הדברים דזה ידוע דכשטובלין כלי צריך שהמים יבואו בכל גוף הכלי מבפנים ומבחוץ ואם פי הכלי קצרה צריך שיחזיק פי הכלי מלמעלה בתוך המים כדי שיכנסו המים דרך פיה לכל הכלי ואפילו יש בהכלי מים תלושים כיון שנתחברו אליהן מי המקוה הוי השקה והכלי טהור אבל אם יחזיק הכלי על צדה או פיה למטה וטבלה אינה טבילה כשפיה קצרה מפני שהמים לא יבואו לתוכה ויתבאר בסי׳ ר״ב ותנן בפ״ו דמקואות דלי שהוא מלא כלים והטבילן הרי אלו טהורין ואם הדלי א״צ טבילה צריך תערובת המים כשפה״נ וה״פ שהתירו חכמים להטביל כלים בתוך כלים כשגם כלי

החצון צריך טבילה אף ע״פ שאין בפיו כשפה״נ ואם החצון א״צ טבילה צריך שיהא בפי החצון כשפה״נ ותרתי קמ״ל חדא שטובלין כלי בתוך כלי ולא הוי חציצה ואם שניהם טמאים חשבינן לשניהם ככלי אחת ולכן אע״ג דפי החצון צר מ״מ כשפיו למעלה ומשיקה בהמים מיגו דהוה טבילה להחצון הוה טבילה להפנימי וחשבינן אותם לכלי אחת ואם הטהו על צדו אינו מועיל עד שיהא בפי החצון כשפה״נ וכן אם החצון א״צ טבילה וא״א לומר מינו גם בפיו מלמעלה צריך שיהא בפי החצון כשפה״נ וכל זה הוא כשאין כובדו של הפנימי מפסיק בשוליו בינו לבין החצון דא״כ אין הטבילה כלום כמובן ובשק וקופה שיש בהם נקבים מותר להטביל כלים דזה עדיף משפה״נ ועוד יתבאר בזה בסי׳ ר״ב בס״ד [עש״ך סקכ״ה ואינו מובן למאי צריך לזה וגם דברי הלבוש שתלה בגילוי דעת ע״ש אינן מובנין׳ ולענ״ד כפי מ״ש הוא פשוט ודו״ק׃

פד כבר נתבאר וכשם שאין טובלין בכלים כמו כן המים העוברים דרך כלים נפסלו ודינם כשאובין אך בזה יש פרטים דדווקא כשהכלי היא בת קיבול קודם שחיברה לקרקע דאז פוסלת גם אחר שחיברה לקרקע כמו צנור שחקקו ולבסוף קבעו וגם שהמים יתמלאו בכלי לדעת אדם כגון שהעמיד קנקנים בזמן הגשמים שירדו גשמים לתוכן לצרכיו לאפוקי מניח קנקנים כדי לנגבן ונתמלאו גשמים ואפילו לא נתמלאו לדעת אדם אם אח״כ הגביהם ארם ושפכן למקוה ג״כ פוסל כמו שיתבאר ואם כלים המקבלים טומאה מדרבנן פוסלין את המקוה כגון שעברו המים דרך פשוטי כלי עץ שמקבלין טומאה מדרבנן יש בזה מחלוקת די״א שפוסל [ב״י בבד״ה ופרישה] וי״א שאינו פוסל [ב״ח והגד״ר] ואף ע״ג דלעניין זוחלין פוסל אפילו טומאה דרבנן כמ״ש בסעי׳ כ״ג זחילה שאני [ש״ך סקע״ו] כיון שיורד טיפין טיפין מקרי קבלה גם בבה״ג ועוד דבזוחלין לא פסלינן את המים לגמרי רק שלא יטהרו בזוחלין אלא באשבורן והחמירו גם בטומאה דרבנן אבל לפוסלם לגמרי א״א בטומאה דרבנן [שם סקק׳ד] ועמ״ש בסעי׳ פ״ח׃

פה לפיכך המניח טבלא תחת הצנור אצל המקוה כדי שהגשמים שירדו מהצנור יעברו דרך הטבלא למקוה אם יש להטבלא ד׳ שפות שהוא ראוי לקבלת מים פוסלת ואם לאו אינה פוסלת אבל אם זקף הטבלא על צרה כדי שהגשמים ידיחוה מטינופה ולא כיון כלל שירדו למקוה אפילו יש לה שפות אינה פוסלת כיון שאינה עומדת בעניין שראויה לקבל ולא היתה כוונתו להמשיך המים למקוה אבל אם לא זקף על צדה אף ע״פ שכוונתו היתה להדחה מ״מ כיון שהיא כלי קיבול וממנה ירדו המים למקוה פסול ולא דמי למניח קנקנים בראש הגג לנגבן ונתמלאו מים דכשר כמו שיתבאר דבאמת בעינן בשם שישבור הקנקנים כמו שיתבאר ולכן צריך כאן זקפה על צדה [נ״ל]׃

פו וכל זה הוא כשהמים היו ראוים לבא אל המקוה זולתה דאז אין הפסול רק מחמת שע״י כלי נעשו כשאובין כזה אמרנו דזקפה על צדה לא הוי כשאובים אבל אם לא היה ביכולת המים לבא למקוה זולתה פסול בכל עניין אפילו זקפה על צדה או הפכה על פיה דלאו משום פסול שאובים הוא אלא משום דבעינן הווייתה של מקוה ע״י דבר טהור דכתיב מקוה מים יהיה טהור כלומר שהווייתה תהא ע״י טהרה ולכן אם הווייתה ע״י כלי המקבל טומאה אף שלא נתמלאו המים בתוך הכלי מ״מ כיון שכלי זו מקבלת טומאה והוויית המקוה על ידיה פסולה ולדעת הסוברים דאף בטומאה דרבנן פוסלת כמ״ש בסעי׳ פ״ד אפילו אין לטבלא שפה כלל פוסלת כדין פשוטי כלי עץ שמקבל טומאה מדרבנן וצריך שלא תקבל טומאה אפילו מדרבנן והיינו שהיא קרש בעלמא שנעשה לבניין וכיוצא בזה׃

פז ודע דכל מה שנתבאר בגמ׳ ובסי׳ זה בדין צנור שיש בו חילוק בין חקקו ולבסוף קבעו ובין קבעו ולבסוף חקקו זהו הכל בצנור שיש לו ד׳ שפות וראוי לקבלה אבל צנור שאין לו ד׳ שפות אינו חשיב כלי כלל וראוי להביא על ידו מים למקוה ואין לשאול להסוברים דגם פשוטי כלי עץ פוסלים מפני טומאה דרבנן וכי גרע צנור מפשוטי כלי עץ דאין זה שאלה דוודאי גרע דלאו כל פשוטי כלי עץ מקבלים טומאה מדרבנן אלא אותן העשויין לתשמיש האדם והכלים כגון שולחן וטבלא ומטה אבל העשוי לתשמיש אדם בלבד או כלים בלבד הרי הם טהורין לגמרי כמ״ש הרמב״ם בריש פ״ד מכלים וז״ל שלש מדות בכלי עץ שאינם עשוים לקבלה וכו׳ ע״ש וכ״כ רבותינו בעלי התוס׳ בב״ב [סו.] דרק פשוטי כלי עץ המשמשים את האדם ואת משמשי אדם טמא ע״ש וא״כ פשיטא שהצינור טהור לגמרי [ובזה יש ליישב בפשיטות קושית המעיי״ט שהביא הש״ך בס״ק ק״ד וטרח ליישבה ולפמ״ש מיירא שם בדף שאינו ממין זה ע״ש ודו״ק]׃

פח ולהיפך מזה כלי העשוי לקבלה אפילו אם אינה מקבלת טומאה כגון שהיא יותר ממ׳ סאה או כלי גללים וכלי אבנים כלי אדמה או כלי העשוי לנחת כלומר שאינה מתטלטלת ממקום למקום דאף אם היא כלי עץ ומקבלת אינה מקבלת טומאה אפילו מדרבנן כמ״ש הרמב״ם רפ״ג מכלים וז״ל כל כלי עץ העשוי לנחת וכו׳ אינה מקבלת טומאה לא מד״ת ולא מדברי סופרים עכ״ל ומ״מ פוסלים את המקוה כיון דשם כלי עלה וכמ״ש הרמב״ם ריש פ״ו ממקואות וז״ל כל הכלים המקבלים שהלכו המים עליהם וכו׳ הרי אלו שאובין ופוסלין את המקוה וכו׳ אפילו היו כלים שאין מקבלין טומאה וכו׳ עכ״ל ולכן אין לשאול למה פוסל צנור את המקוה כשיש לו ד׳ שפות הא עשוי לנחת שמונח תמיד על מקום אחד ואינו מק״ט דלעניין פסול מקוה אין חילוק ודע שמדברי הרמב״ם שהבאנו ראיה גדולה להדיעה השנייה שבסעי׳ פ״ד דכלי שמק״ט מדרבנן אינו פוסל את המקוה ע״ש שהרי כתב רק כלים

המקבלים ואי ס״ד דנם טומאה מדרבנן פוסל הו״ל לחשוב גם הפשוטים המקבלים טומאה מדרבנן ולהדיא נראה מדבריו דלעניין פסול מקוה לא נחתינן לקבלת טומאה אלא לשם כלי [מיהו זה פשיטא דכלי המטמא מדרס פוסל ודו״ק]:

פט צנור שאין לו ד׳ שפות וחקק בו גומא אחת קטנה קודם שקבעו בקרקע אם הוא של עץ אפילו אין הגומא מחזקת אלא כל שהוא נעשית כולה על ידה כלי וכל המים שעוברין עליו חשובין שאובין ואם הוא של חרס אין החקיקה פוסלתו אא״כ היא מחזקת רביעית ואם נפלו צרורות או עפר בגומא אינו חשוב סתימה לבטלו מתורת קבלה אא״כ יהיו מהודקין לתוכה כן כתבו הטור והש״ע סעי׳ ל״ו וזהו משנה במקואות פ״ד משנה ג׳ דתנן החוטט בצנור לקבל צרורות בשל עץ כל שהוא ובשל חרס רביעית ע״ש וכתבו המפרשים דלכן בשל עץ כל שהוא משום שראוי לחקוק בה יותר הוה כאלו חקק כבר משא״כ בשל חרס [ט״ז סקמ״ד ופרישה אות מ״ב] ואני תמה על זה איזו סברא היא זו דאי משום דכל העומד לחקוק כחקוק דמי כדאמרינן בש״ס כל העומד לפדות ולזרוק כפדוי וכזרוק דמי הא לא אמרינן זה רק לר״ש ולא לרבנן והלכה כרבנן בידוע ועוד דממפרשי המשניות שם הרמב״ם והר״ש והרע״ב מבואר להדיא דהוי כלי בכל שהוא בשל עץ ע״ש:

צ ונלע״ד דהאמת כן הוא דבכלי עץ לא מצינו שיעור רביעית לקבלה ואדרבא בפי״ז דכלים משנה ט״ו שנינו הרמון והאלון והאגוז שחקקום התנוקות למוד בהם את העפר וכו׳ טמא ע״ש ופשיטא שאין באגוז חקיקה המחזקת רביעית ואלו בכלי חרס תנן בפ״ב דכלים משנה ב׳ הדקין שבכלי חרס וכו׳ שיעורן מכדי סיכת קטן וכו׳ מלוג ועד סאה ברביעית ע״ש ולכן הצנור וודאי אינו מהכלין הדקין ולכל הפחות נחשב הוא כמלוג ועד סאה ולכן צריך רביעית [וזהו כוונת הר״ש שם במקואות ע״ש והב״ח כתב שהר״ש הקשה מהדקין שבכ״ח ע״ש ואינו כן שלא הקשה אלא ביאור הוא כדברינו ודו״ק:

צא יראה לי שזה שכתבו הטור והש״ע צמר של עץ ושל חרס ולא כתבו של מתכות זה בצנור שאינו מחובר לקרקע אבל במחובר לקרקע מותר גם בשל מתכות כמו שכתבו בעצמם בסעי׳ מ״ח מתכות המחובר לקרקע כקרקע דמי ע״ש ולא חשו לבאר זה להדיא וסמכו אדלקמן ויתבאר זה בס״ד בסעי׳ קס״ד [עש״ך סקע״ז שהקשה נהי דהוי שאובים מ״מ הא באים בהמשכה ע״ש וצ״ע דבסעי׳ מ״ו נתבאר דע״י כלים לא מקרי המשכה והש״ך בעצמו בנקה״כ נתעורר בזה וע׳ בהגהת י״ש ודו״ק]:

צב סילון שהוא צר מכאן ומכאן ופתוח שהמים יוצאים ממנו שאין לו ד׳ שפות אע״פ שהוא רחב באמצע אינו חשוב קבלה לפסול בו את המקוה כל זמן שלא חקק בו לקבל צרורות ולכן מותר לעשות מקואות על ידי צנורות וסילונות של עץ שמביאין מים מן הנהר או שאר מעיין אל המקוה או צנורות של הגגות ולא חיישינן שמא נעשה בהם גומא מכח הלחלוחית ונעשו כלי קיבול דזה לא מקרי קבלה אף אם היה בהן גומות הואיל שלא עשאו אדם בכוונה שהרי במשנה שהבאנו שנינו החוטט בצנור לקבל צרורות מבואר להדיא דדווקא כשחטט בכוונה ולא שנעשה מאליו וגם הרמב״ם שם כתב כל הכלים המקבלים וכו׳ והוא שיעשו לקבלה וכו׳ ע״ש:

צג ומה נחשבת מקוה זו אם במעיין אם במקוה נראה פשוט דאם הסילונות והצנורות מחברין מי הנהר או המעיין למי המקוה שהמשיכו הצנורות לתוכה דינה כמעיין ואם נפסק ממי הנהר והמעיין דינו כמקוה ואינו מטהר אלא באשבורן וכשהן מחוברין תמיד אז אף אם יש במקוה מים שאובים מטהרים אותם ע״י חיבור אל הנהר והמעיין אם יש בפי הסילון כשפה״נ אמנם זהו הכל כשהסילונות הולכים סמוך לקרקע יכול להיות שתתחבר אבל אם הולכים מגובה כמו מגגות וכיוצא בזה נראה שוודאי יש הפסק ואין דינו רק כמקוה ולא כמעיין [וכ״מ בנובי״ת סי׳ קל״ו] וגם בזחילה לא מקרי חיבור כמ״ש הטור וש״ע סעי׳ ס׳ אך זהו במקוה ולא במעיין כמ״ש בסוף סעי׳ קצ״ב ע״ש:

צד וכתב רבינו הרמ״א בסוף סעי׳ ל״ו דאם המים באים אל הצנור על ידי כלים הקבועים בגלגל והם נקובות בדרך שלא מקרי כלי מותר לטבול בהם אם יש מ׳ סאה במקוה אבל אם אין בה מ׳ סאה אין לטבול שם דלא מקרי חיבור לנהר ע״י זה עכ״ל כלומר משום דכל חיבור שע״י זחילה לא הוי חיבור כמו שיתבאר וכ״ש בכה״ג ועוד דלבד זה דכל שבא מלמעלה קרוב הדבר שיש הפסק כמ״ש וזה שכתב והם נקובות בדרך שלא מקרי כלי זהו כשפה״נ דכן הוא דעת רבינו הרמ״א כמ״ש בסעי׳ ס״ז [וקושית הש״ך סק״פ על הרמ״א כבר יישבה הדגמ״ר וכמ״ש ע״ש ודו״ק]:

צה זה שנתבאר דאם המים באים ע״י כלים הקבועים בגלגל והכלים נקובים כשפה ״נ כשרה המקוה זהו כשהגלגל מתגלגל מעצמו דאם האדם מגלגלו וודאי פסולה המקוה דכל מים שבאו מכח אדם פסולים הם אמנם אם רק האדם מניע הגלגל בפעם הראשון ואח״כ הולך הגלגל מעצמו צריך ליזהר שהמים הראשונים הבאים מכח האדם לא יבואו להמקוה אבל מגלגול שני ואילך כשרים המים דזה לא מקרי מכח אדם כדמוכח בחולין [טז.] דכח שני הוי רק גרמא בעלמא ולא מקרי כח אדם ע״ש [מהרי״ט סי׳ י״ז הכשיר בגלגל בכלים נקובים בכונס משקה ע״ש ונ״ל דס״ל דהרמ״א לא החמיר בשפה״נ אלא בדאפשר אבל בדלא אפשר סגי בככונס משקה דכן עיקר לדינא ועמ״ש דכן דעת הרא״ש והטור אלא דלכתחלה החמיר כמ״ש בסעי׳ ס״ח וזהו

בדאפשר וכן דעת הראב״ד כמ״ש בסעי׳ ס״ט ולדעת הש״ך והב״ח גם הרמב״ם סובר כן כמ״ש בסעי׳ ס״ז וגם בש״ע סעי׳ מ׳ לא כתב רק לכתחלה ע״ש והוא חומרא בעלמא ובמקום דלא אפשר וודאי דגם לכתחלה יש להתיר בכונס משקה ואולי שמפני זה כתב הרמ״א לשון והם נקובות בדרך שלא מקרי כלי ולא כתב להדיא כשפה״נ אלא להורות היכא דאפשר אפשר והיכא דלא אפשר לא אפשר אבל כשהכלים אינם נקובים כלל וודאי דהמקוה פסולה אע״ג שמהרי״ט שם נדחק לענין מקוה אחת שהיתה כעין זה ע״ש זהו כדי שלא להוציא לעז או התירים אחרים היו שם אבל לדינא הוי פסול גמור כשאין בהנקבים ככונס משקה ודו״ק׃

צו רעפים שמכסים בהם הגנות שקורין דאחאווקע״ס והעביר בהן המים למקוה מהנהר או מהמעיין והיינו שעשה צנור מהרעפים ואע״פ שיש בהם גומות וחקיקות כיון שלא נעשו לקבלה אינן פוסלין המקוה דלא מקריא בית קיבול וכן כל כיוצא בזה וכן המניח שק או קופה תחת הצנור והם מנוקבין נקבים דקים הרבה מאד אף שהמים עובר דרך עליהן אין המים הנמשכים מהם פוסלין את המקוה דכשכל השק והקופה מנוקבין אף שהנקבים דקים עדיפא משפה״נ כמ״ש בסעי׳ פ״ג ומותר להמשיך מים דרך כלים וכיוצא בהם [ש״ך סקפ״א]׃

צז כבר נתבאר בסעי׳ צ״ה דמים שבאו מכח אדם פסולין אף שהלכו שלא ע״י כלים ולכן זה שאמרנו דכל שאינו עשוי לקבל את המים אינו פוסל את המקוה כמ״ש בסעי׳ הקודם ובסעי׳ צ״ב זהו הכל כשנפלו למקוה מעצמן אבל אם שפכן אדם למקוה ה״ז פוסל שכל מים הבאים בכח אדם אפילו לא מילא ושפכן בידיו אלא זילף המים בידיו וברגליו ואפילו בלא כוונה כגון שעבר במים ונזדלפו מאליהן על ידי רגליו למקוה פסלוהו דבעינן הווייתו ע״י טהרה והאדם מקבל טומאה וזהו רק ע״י אדם אבל המים הנתזין ע״י רגלי בהמה כשר ולכן אם האדם רכב על גבי בהמה ונזדלפו מים ברגלי הבהמה לא פסלוהו אף ע״פ שע״י כחו נזדלפו מפני שרכב עליה מ״מ אין זה כמזלף ברגליו ויש מרבותינו דס״ל דהכל אחד בין ע״י רגלי אדם ובין ע״י רגלי בהמה דכל מים שבאו ע״י בעלי חיים לא מקרי הווייתן ע״י טהרה וזהו גם דעת הרמב״ם כפי הנראה מדבריו בפ״ד דמקואות ע״ש ורבינו הרמ״א חשש לדיעה זו בסעי׳ ט״ו ובסעי׳ ל״ט ע״ש׃

צח וכן נתבאר בסעי׳ פ״ד דאין המים שבכלים פוסלין את המקוה אא״כ נתמלאו בכוונת אדם או לצורך אדם אבל נתמלאו שלא בכוונה אין המים פסולים אם אח״כ לא היה בהם תפיסת ידי אדם ושנו חכמים בעניין הזה ד׳ משניות ג׳ בפ״ב דמקואות והרביעית בפ״ד האחת המניח קנקנים בראש הגג לנגבן וירדו עליהם גשמים ונתמלאו אע״פ שהזמן הוא עונת גשמים מ״מ המים כשרים כיון שכוונתו לא היתה לשם מים רק לנגבן וכיצד יעשה שלא יבואו למקוה מכח ידי אדם ואם יגביהם בידיו יפסלו לזה אמרו חכמים ישברם או יכפה אותם על צידם׃

צט וה״פ או שישבור הקנקנים על מקומם וישפכו המים למקוה והמקוה כשרה אם יש בה מ׳ סאה או שיכפה הקנקנים על צדם לצד אחר שלא לצד המקוה ויפלו המים על הקרקע ומשם נמשכים המים להמקוה ובהמשכה כשר וצ״ל שיש רוב מים כשרים במקוה דבזה האופן ההמשכה כשר כמו שיתבאר והרמב״ם והש״ע בסעי׳ מ״ב לא ביארו זה מפני שהוא מילתא דפשיטא ודע דכך פירשו רבינו שמשון והרע״ב פירושא דיכפה דבהכרח לומר כן דא״א לפרש שיכפם על הצד וישפכו המים למקוה דאכתי איכא יד אדם בזה דמה לי אם הגביהם או כפאם על הצד׃

ק והשנית הסייד ששכח עציץ בבור כלומר אומן הסד את הבור בסיד כדי שיחזיקו מימיו ודרכו להביא הסיד לבור בעציץ ובבור היה מים כשרים ונשקע העציץ לתוך הבור ונתמלא מים [רע״ב] או שנתמלא העציץ במי גשמים ואם יגביה העציץ יפסלו המים מה יעשה ישבור העציץ כמו בדין הקודם ובכאן לא שנה לנו התנא תקנה דכפייה מפני הטעם שיתבאר בסעי׳ ק״ד ובזה יש רבותא יותר מהדין הקודם דאף שהכלי בבור מ״מ מהני שבירה ועוד דבכאן לא בעינן רוב כשרים כבדין הקודם בכפייה משום דאין כאן המשכה ולכן אף שלא נשאר בבור רק מעט מים כשר׃

קא והשלישית המסדר את הקנקנים בתוך המקוה כדי לחסמן כלומר שיבלעו בהם המים כדי שלא יבלעו יין כשיתנו בתוכם ונתמלאו מים אף ע״פ שבלע המקוה את מימיו ולא נשאר מים במקוה זולת מה שבהקנקנים ה״ז ישבור את הקנקנים והמים הנקוים מהם כשרים ובזה יש רבותא יותר מהקודמים דהן אמת שלא כיון שיתמלאו מים מ״מ עכ״פ הרי היתה כוונתו שיבלעו המים ואם כי הכל אחד מ״מ יש בזה רבותא קצת וגם כאן לא שנינו תקנה דיכפה מפני הטעם שיתבאר ודע די״א דדווקא מה אף שלא נשארו מים במקוה כלל כשר אבל בסייד צריך שמעט מים ישארו במקוה מפני שבסייד חשיב קצת תפיסת ידי אדם ודקדקו זה מלשון הרמב״ם שבסייד כתב שיש בעציץ רוב המקוה משמע דמיעוט מים נשארו במקוה ובכאן כתב אע״פ שלא נשאר במקוה כלל מים [ב״י וט״ז סקנ״ד] ולענ״ד הדברים תמוהים חדא במה יש בסייד יותר תפיסת ידי אדם ועוד ממ״נ אם זה חשיב תפיסת ידי אדם מה מועיל מיעוט מים ועוד שלא ראיתי להר״ש והרע״ב וכן הרמב״ם בפי׳ המשנה שפירשו כן ועוד דדרך התנא לשנות בדרך לא זו אף זו בידוע ומסתמא יש בדין זה רבותא יותר והאמת כן הוא כמו שבארנו וזה שכתב הרמב״ם בסייד רוב אורחא דמילתא קתני כיון שאין כאן רק עציץ

אחת איך יכנס בתוכה כל המקוה וגם רוב מקוה אין דרך כמובן רק בזה הוברח להשמיענו דאפילו נשאר מיעוט במקוה כשר וה״ה לא נשאר כלל דמה לי מיעוט או כלל לא נשאר אבל בקנקנים שיש הרבה קנקנים יכול להיות שיכנסו לתוכן כל מימי המקוה׃

קב והרביעית בפ״ד המניח כלים תחת צנור שקבעו ולבסוף חקקו לקבל מימיו שיפלו מהם למקוה והיינו שהגשמים יפלו להצנור ומצנור להכלים ומהכלים למקוה אם הניחם בשעת קישור עבים וירדו גשמים ונתמלאו חשובים לדעת והוי שאובין אבל אם לא נתקשרו העבים בשעה שהניחם ואח״כ נתקשרו ונתמלאו או אפילו הניחן בשעת קישור עבים ונתפזרו וחזרו נתקשרו וירדו גשמים ונתמלאו לא חשיבא לדעת דאף שהניחם לכוונת המים מ״מ כיון שנתפזרו העבים וכ״ש אם הניחן בשעת פיזור דנתבטלה מחשבתו כיון דירידת גשמים לאו בדידיה תלוי ודמי זה לשוכח כלי בחצר ונתמלאה מים ולא דמי למניח תחת המעיין שיבואו המים לתוך הכלי דפסולים גם אחרי יציאתן מן הכלי דמעיין בדידיה תלוי משא״כ בגשמים ומה תקנתן כיון שאם יגביהם יפסלו ישברם או יכפם על הצד כמו משנה ראשונה דמניח קנקנים בראש הגג לנגבן שבסעי׳ צ״ח ופירושו כבשם ודע דזהו שיטת הרא״ש והטור והש״ע סעי׳ מ״א׃

קג אבל שיטת הרמב״ם בפ״ד אינו כן ופסק דבמניח תחת הצנור בכל עניין אסור ואפילו שכחן תחת הצנור גזרינן אטו מניח ורק במניח בחצר שלא בשעת קישור עבים או בשעת קישור ונתפזרו ונתקשרו ונתמלאו כשרים אבל הניחן בשעת קישור עבים וירדו גשמים ונתמלאו פסול ואפילו בשוכח בחצר בשעת קישור עבים גזרינן אטו מניח ומה תקנתן ישבור או יכפה ע״ש ובדין זה יש רבותא יותר מכל הקודמות שהרי עכ״פ הניחם לכוונת מילוי אלא שנתבטלה מחשבתו בשעת פיזור העבים או הניחם בשעת פיזור ומטעם דלאו בידו כמ״ש ומקרי זה שלא לדעת׃

קד ודע דבמניח קנקנים בראש הגג לנגבן ובמניח כלים תחת הצנור או בחצר שנה לנו התנא גם תקנתא דכפייה משא״כ בסייד ששכח עציץ בהבור ובמסדר קנקנים במקוה כדי לחסמן לא הזכיר התנא תקנתא דכפייה וביארו הגדולים [ב״י וט״ז סקנ״ב] דבהנך לא מהני כפייה דבאלו יש יותר תפיסת ידי אדם [הט״ז כתב על סייד וצ״ל ג״כ על המסדר כמ״ש בב״י וצ״ע על הט״ז שלא הזכיר זה] ולענ״ד מאד תמוה דהא בהניחן תחת הצנור יש יותר חשש מכל אלו שכוונתו היתה למים ומ״מ מועיל הכפייה כ״ש בהנך ובעיקר הדברים ל״ק כלל לפי מה שבארנו בסעי׳ צ״ט ע״פ הר״ש והרע״ב דפירושא דכפייה הוא שלא לצד המקוה ומשם ילכו המים דרך המשכה למקוה א״כ אין זה באפשרי רק כשהקנקנים לא היו בהבור רק על הגג או בחצר ותחת הצנור אבל בסייד ובמסדר שהקנקנים בהבור ואיך יכפה שם מן הצד שלא לצד המקוה ולכן א״א לשנות שם תקנתא דכפייה [כנלע״ד ברור בס״ד]׃

קה הלכה פסוקה היא בכל הש״ס דג׳ לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה כדתנן בפ״א דעדיות וזהו גזירה מדרבנן וטעם גזירה בארנו בסעי׳ י״ד ע״ש ולמה גזרו על שיעור זה משום דג׳ לוגין יש בהם חשיבות שעולין בנסכים לקרבנות ציבור כדכתיב ונסכיהם חצי ההין וגו׳ ורביעית ההין לכבש יין דג׳ לוגין הם רביעית ההין [ראב״ד] ועוד משום דבג׳ לוגין יש שיעור לשטוף כל הגוף דמטעם זה גזרו בי״ח דבר בטהור שנפלו עליו ג׳ לוגין מים שאובין מפני שהיה דרכן לשטוף גופן בג׳ לוגין מים נקיים אחר שטבלו במקוה סרוחה כדאמרינן בשבת [יד.] הרי שבשיעור זה יש בהם כדי שטיפת הגוף [רא״ש בה׳ מקואות] והמרדכי בשם ר״ת כתב דג׳ לוגין הלכה למשה מסיני ע״ש׃

קו ודווקא במקוה חסירה ממ׳ סאה פוסל ג׳ לוגין אבל מקוה שיש בה מ׳ סאה אין כל מים שאובין שבעולם פוסלין אותה ומותר גם לכתחלה ליתן במקוה שיש בה מ׳ סאה מים שאובין אפילו אלף סאין וכן רק במקוה של מי גשמים פוסלין ג׳ לוגין אבל במעיין אפילו אין בו מ׳ סאה אין מים שאובין פוסלין אותו לרוב הפוסקים ואפילו להסוברים דגם במעיין צריך מ׳ סאה לטבילת אדם מ״מ מים שאובין אין פוסלין אותו ואדרבא המעיין מטהר כל המים אם באו לתוכו או שחיברן להמעיין בחיבור כשפופרת הנאד ואפילו לכתחלה יכול ליתן לתוכו שאובין כמה שירצה וזהו שכתבו הטור והש״ע סעי׳ ט״ו וז״ל מקוה שיש בו מ׳ סאה ומעיין כל שהוא יכול לשאוב כל מה שירצה ליתן לתוכה והם כשרים אע״פ שהם רבים על המים שהיו בתוכה תחלה עכ״ל ואין חילוק בין קדמו השאובין להמעיין או קדם המעיין להשאובין דהמעיין מטהר אף כשהשאובים קדמו [רמ״א] וגם מקואות שלנו שהם ממעיינות עומדות דינן כן [ב״י] דכבר נתבאר דנהרות ובארות החפורים יש להם דין מעיין דכל המים שבארץ המה מי מעיין לבד מי תמציות דינם כמי גשמים כדתנן בפ״א דמקואות ומה הם מי תמציות גשמים היורדים על ההרים ומתמצין המים ומבעבעין מן ההרים לאחר שפסקו הגשמים ופסקו ההרים מזחילתן [רע״ב שם]׃

קז וזהו דעת רוב רבותינו שמעיין אף כשהוא פחות ממ׳ סאה אין השאובין פוסלין אותו וזהו ששנינו במקואות פ״א משנה ז׳ מעיין שמימיו מועטין ורבו עליו מים שאובין שוה למקוה לטהר באשבורן וכו׳ כלומר דלעניין זוחלין דינו כמקוה ולא כמעיין ואסור לטבול בו כשהמים זוחלין וכבר נתבאר

דכשרבו הנוטפין על הזוחלין אבד שם מעיין ממנו אבל מקוה כשרה היא כשעומדים המים ואינם זוחלין ולא מצאתי באחד מכל ספרי הראשונים שיאמר דהמעיין נפסל בשאובים וכפסק הטור והש״ע שכתבנו׃

קח ומ״מ כתב רבינו הב״י בספרו הגדול וז״ל ודעת אחרת יש שם במרדכי שסובר דבמעיין נמי פוסל ג׳ לוגין מים שאובים עכ״ל ואם כי הוא בעצמו לא חשש בש״ע כלל לזה מ״מ רבינו הרמ״א בסעי׳ ט״ו חשש קצת לזה וכן בסעי׳ מ׳ לעניין לנקות המקוה בכלים נקובים כדי שלא יפלו ג׳ לוגין מהכלים אחרי שתחסר מ׳ סאה וכתב רבינו הב״י דזהו במקוה ולא במעיין דאין המעיין נפסל בשאיבה כתב על זה רבינו הרמ״א וז״ל ומ״מ נהגו להחמיר גם במעיין כי יש חולקין אפילו במעיין ואומרים דשאיבה פוסלת ולכן לכתחלה יש להחמיר לנקוב הכלי ששואבין בו אף במעיין וכו׳ אבל אם יש טורח גדול או בדיעבד וכו׳ יש לסמוך אמקילין וכו׳ כי כן עיקר עכ״ל מיהו לכתחלה החמיר ובאמת לא מצאתי אף אחד מן הפוסקים שיסבור כן ובש״ע ציין המחמירין גם במעיין מרדכי בשם השאלתות מהרי״ק שורש נ״ו ותה״ד סי׳ רנ״ח ע״ש וגם בתה״ד שם אחרי שכתב דמדינא אין המעיין נפסל בשאיבה כתב וז״ל אמנם המנהג בכל המקומות שראיתי דקפדין אפילו במקום שהוא מעיין אם חזרו מן השאובין לתוכו ונראה דמשום הכי מחמרינן ולא סמכינן אדברי רוב הגאונים שהזכרתי דבמרדכי כתב מדברי השאלתות דרגילין כשמנקין המקוה לפקק כל נקבי הנביעה וכו׳ ודקדק המרדכי מדברי השאלתות מדקאמר פוקקין נקבי הנביעה אלמא במעיין איירי ואפ״ה פוסלין השאובין בו וכו׳ עכ״ל׃

קט ואני מתפלא הפלא ופלא על דברים אלו דבשאלתות אין זכר לזה וגם ידוע שאין מדרך השאלתות לכתוב לשון כזה וגם במרדכי בפ״ב דשבועות לא הביא זה בשם השאלתות אלא מקודם הביא דברי השאלתות לעניין הג׳ לוגין דאין פוסלין אלא כשהתחיל בשני עד שלא פסק הראשון ואח״כ כתב הלכך רגילים כשמנקרים את המקוה וכו׳ שפוקקין וכו׳ ואח״כ אומר מדקאמר וכו׳ כלשון התה״ד שהבאנו ולא מדברי השאלתות הוא ע״ש ואין זכר לזה בשאלתות פ׳ אחרי מות שהביא שם דיני מקוה ע״ש וגם התוס׳ בתמורה [יב׃] הביאו דברי השאלתות בעניין זה ולא הביאו דברים אלו ע״ש וכן הסמ״ג בהל׳ מקואות וכן האור זרוע הגדול סי׳ של״ה שהביאו דברי השאלתות ולא הזכירו זה וכולם פה אחד שאין המעיין נפסל בשאובין ואם היה דעת השאלתות להיפך לא הוה שתקי וכן המרדכי בעצמו שם האריך דמעיין אינו נפסל בשאיבה וכן המהרי״ק שם האריך הרבה בזה ומביא ג״כ המנהג שהביא המרדכי ולא בשם השאלתות ע״ש׃

קי ולענ״ד נראה דאלו שנהגו כן היה מטעם אחר ומנהג בטעות הוא מפני שכמה גדולים היו סוברים דמקואות החפורים שלנו אין בהם דין מעיין כי כן הוא במהרי״ק שם שהשואל הוכיח שאין להם דין מעיין מפני שנחים ועומדים וחופרים אותם והמהרי״ק האריך הרבה לבאר לו שזהו מעיין ממש וגם במרדכי שם נראה שיש שסברו כן שהביא שגדול אחר החמיר במקוה דרעגנ״שבורק ותמה המרדכי הא המקוה דשם מעיין ע״ש וניכר שאותו גדול היה סובר כדעת השואל במהרי״ק שם דמקואות שלנו אין דינם כמעיין ומהרי״ק שם השיב לו דכ״ע ידעי שדינם כמעיין אלא שנהגו להחמיר גם במעיין ומפרשי מתניתין דמקואות שהבאנו בסעי׳ ק״ז לעניין כלים ע״ש ולענ״ד נראה כמ״ש ואין נ״מ בזה כי גם המהרי״ק האריך שם דהדין ברור דמעיין אינו נפסל בשאיבה וגם רבינו הרמ״א לא הצריך רק לכתחלה בדאפשר ולכתחלה אנו עושין כן אך במקום טורח או בדיעבד אין לחוש לזה דכן עיקר לדינא וגם המהרי״ק כתב שאין לעכב אף טבילה אחת מפני זה [ש״ך סקפ״ז] וסוף דבריו כתב המהרי״ק בזה״ל וכל המרבה חומרות באיסור דרבנן אשר הקילו בו חכמים כדי לבטל בנות ישראל מפריה ורביה אינו אלא מן המתמיהים ולא מצא ידיו ורגליו בבהמ״ד [וצ״ע על הש״ך סקפ״ח שכתב דהמהרי״ק לא הקיל רק בספק ורק הרמ״א הקיל גם בוודאי ע״ש ואינו כן דהמהרי״ק האריך שם לקיים המנהג מהחומרא אבל למעשה פסק כמ״ש ע״ש]׃

קיא וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ מ׳ כלי שניקב בשוליו אפילו כל שהוא אינו חשוב כלי לפסול המקוה ומ״מ אין להקל לעשות מקוה לכתחלה ולהניא מים בכלי מנוקב כזה ואם הנקב בצדדין אינו בטל מתורת כלי עד שיהא ברוחב הנקב כשפופרת הנאד שהוא בשתי אצבעות ראשונים מהד׳ שבפס היד [והם אצבע ואמה] מתהפכות בחלל הנקב בריוח בין שהוא מרובע בין שהוא עגול ויהא קרוב לשוליו שאינו יכול לקבל שום מים ממנו ולמטה אבל אם מקבל שום מים למטה ממנו לא נתבטל מתורת כלי ואם עירב סיד וצרורות וסתם בהם הנקב לא חשיב סתימה להחזירו לתורת כלי או אם הושיבו על גבי הארץ ואפילו על גבי סיד וגפסים לא חשיב סתימה אבל אם עירב סיד וגפסים וסתמו חשיב סתימה [זה נתבאר בסעי׳ ע״ד] הלכך הרוצה לשאוב מים מהמקוה לנקותו וירא שמא יחזרו בהכלי שמוציאין בו המים ג׳ לוגין למקוה אחר שחסרו מ׳ סאה ויפסלוה יקוב הכלי בשוליו כל שהוא ואז לא יחשבו המים שבו שאובין ואם הם מים נובעים א״צ לכך כי המעיין אינו נפסל בשאיבה עכ״ל׃

קיב והנה כל דבריו מבוארים ואין לשאול על מה שסיים יקוב בשוליו כל שהוא והלא מקודם כתב דאין להקל וכו׳ כלו׳ דבעינן בשפה״נ וזהו דברי הטור שהבאנו בסעי׳ מ״ח ע״ש דפשוט הוא דזה כתב לענין להביא מים בכלי כזה לעשות מקוה אבל לעניין חשש ג׳ לוגין לא חשש בזה כלל ושם בארנו דדעת רבינו הב״י דלעניין לטבול בתוכה הצריך מדינא כמוציא זית ולעניין לשאוב בכלים אלו לעשות מקוה מותר מדינא כל שהוא אך לכתחלה

יש לחוש ולעניין ג׳ לוגין גם לכתחלה לא חשש וזהו ברור בכוונתו ולכן דקדק בראש דבריו לומר ומ״מ אין להקל וכו׳ ולהביא מים וכו׳ כלומר ולא לעניין ג׳ לוגין ואין לשאול מאי מהני הנקיבה והא באין ע״י אדם די״ל דכיון דאין כוונת האדם שיפלו המים לתוכה דהא אדרבא הוא טורח לשאובה לכן אין זה מקרי בידי אדם [וכ״כ הש״ך בסקמ״ו וכ״כ הב״ח] וזה דומה להדין שבסעי׳ ק״א ע״ש וזה שכתב בראש דבריו אין להקל וכו׳ ולהביא מים בכלי כזה וכו׳ כלומר אלא בנקיבה כשפה״נ כמ״ש אין כוונתו שהאדם ישפוך למקוה דחלילה לומר כן אלא שהכלים המנוקבים יושפכו למקוה דרך צנור או גלגל וכיוצא בזה [והט״ז בסקמ״ז רצה לתרץ דכל שהמים יורדים דרך הנקבים מותר גם ע״י אדם והתיר גם לעשות מקוה ע״י שפיכת כלי כזה למקוה ע״ש ודברים תמוהים הם וחלילה לעשות כן והעיקר כדברי הש״ך והב״ח ולהט״ז הוה קשה מ״ש לעשות מקוה וכו׳ ע״ש ולפי דברינו ל״ק כלל דאין הכוונה ע״י אדם וברור הוא בס״ד ודו״ק]:

קיג ורבינו הרמ״א כתב על זה וז״ל ומים נהגו להחמיר גם במעיין כי יש חולקין אפילו במעיין ואומרים דשאיבה פוסלת ולכן לכתחלה יש להחמיר לנקוב הכלי ששואבין בו אף במעיין ואם לא עשו כן ושאבו בכלי שלם ונפלו שם ג׳ לוגין שאובין ונפסלה המקוה ורוצים לנקותה ולהכשירה [כשנפלו אחר שנתמעט ממ׳ סאה] אם אפשר לפקוק נקבי הנביעה בקלות טוב להחמיר ולעשות כן אבל אם יש טורח גדול בדבר או בדיעבד שלא עשו כן יש לסמוך אמקילין דסוברין דאין שאיבה פוסלת במעיין כי כן עיקר ואפילו במקוה שאין בה מעיין אם אין הכלי גדול כל כך שבוודאי יפלו שם ג׳ לוגין שאובין אלא שיש לחוש שמא נפלו בזה אחר זה וכיוצא בזה [דבכה״ג כשר כמו שיתבאר] אזלינן לקולא דספיקא דג׳ לוגין שאובין הוי ספיקא דרבנן ואין לחוש בדיעבד עכ״ל וכבר בארנו בזה בסעי׳ ק״י ע״ש ודע דיכול לפקוק נקבי הנביעה אפילו בדבר המקבל טומאה כמו בבגד וכיוצא בזה ואפילו מי שאוסר לסתום בדבר המקבל טומאה לעניין זוחלין כמו שיתבאר מודה בזה כיון דהסתימה אינו אלא לנגב המקוה [ש״ך סקפ״ו וע״ז סקמ״ח ומהט״ז משמע דדמי לסתימת זוחלין ע״ש ולהש״ך אינו כן וכ״כ הב״ח והדרישה ודו״ק]:

קיד כל זמן שאין במקוה מ׳ סאה אפילו אם אינו חסר אלא כל שהוא אם נפלו לתוכו ג׳ לוגין מים שאובין פסלוהו עד שיוציאו ממנו מעט מהג׳ לוגין ע״פ האופן שיתבאר בסעי׳ קכ״ז ואם נפל פחות מג׳ לוגין למקוה החסר משהו ממ׳ סאה אע״ג שלא פסלוה מ״מ גם לא הכשירוה כלו׳ שאלו השאובין אין משלימין המ׳ סאה וכיצד יעשה להכשירו יתבאר לפנינו:

קטו אין חילוק באופן נפילת הג׳ לוגין שאובין אם נפלו ע״י אדם או מעצמן בין בכוונת נפילה בין שלא בכוונת נפילה פסלו את המקוה אם רק נפלו ממש לתוך המקוה אם לא כשנפלו על הקרקע חוץ למקוה וירדו למקוה כשר דזהו המשכה דכשר במיעוטו של שיעור מקוה כמו שיתבאר אבל בנפילה למקוה בכל עניין פסול וכך שנו חכמים במשנה [פ״ג מ״ג] שנים שהיו מטילים למקוה זה לוג ומחצה וזה לוג ומחצה [וה״ה שלשה] הסוחט את כסותו והמערה מן הצרצור פוסלין את המקוה כלומר שנתן כסותו במקוה ונתמלאה מים וכל זמן שהכסות במקוה הרי יש חיבור למים שבכסות עם מי המקוה ויכול לטבול בו כשיש מ׳ סאה אפילו בצמצום אבל כיון שהגביה הכסות למעלה מהמים אפילו היה מקודם מ׳ סאה במקוה הרי נחסר עתה מה שנבלע בהכסות והמים שבכסות נעשו שאובים כיון שנפרדו ממי המקוה וכשנסחטו המים לתוך המקוה פסלוה וכן המערה מן הצרצור או שאר כלי בכה״ג פסלו המקוה ואף שהמכסות ומהצרצור נוטפים המים ממקומות הרבה ולקמן יתבאר דאם נפלו הג׳ לוגין ביותר מן ג׳ כלים לא פסלוה מ״מ בכסות וצרצור שהם כלי אחת אע״פ שהמים נוטפין ממקומות הרבה פסלוה:

קטז ולפי הסברא היה נראה דכל זמן שמקצת מן הכסות עודנו במקוה אע״פ שמקצתו הוגבה חוץ למים אין המים הנוטפים ממקצת הבגד שחוץ למקוה פוסלה שהרי מחוברת היא למקצתו שבמים וכן נראה דעת הפוסקים ומ״מ יש מי שאומר דבכה״ג ג״כ אינו כשר רק כשנטפו המים מאליהן אבל אם האדם סחט מקצת הכסות שחוץ למים אל המקוה באופן שבלא המקצת חסרה המקוה משהו ממ׳ סאה פסלה כיון שיצאו ע״י כח אדם [לבוש וש״ך סוף סקמ״ו וזהו דעת הרוקח שהובא בב״י ע״ש] אבל כשכל הבגד במים אף שבתוך המים סחט האדם את הבגד אינו כלום דכל שבתוך המים אין מעשה ידי אדם פוסל שהרי אפילו מילא בכלי בתוך המים הרי מחוברים המים שבכלי למי המקוה וכל זמן שלא הופרדו ממי המקוה אין שום פסול בזה ועוד יתבאר בזה בסעי׳ קצ״ו:

קיז ויש בזה שאלה גדולה למה נפסלה המקוה בסחיטת הכסות והא כבר נתבאר דמים הבאים דרך כלי נקובה אינם פוסלין את המקוה וכסות לא גריעא מכלי נקוב שזב ממקומות הרבה והוי דומיא דשק וקופה נקובים שנתבאר דעדיפא מכלים נקובים כשפה״נ כמ״ש בסעי׳ פ״ג וסעי׳ צ״ו ויש מי שתירץ דהכא הוי הפסול מה שבאו המים בכח אדם שהאדם סחט הכסות אבל אם נטפו מעצמן דינו ככלי מנוקב וכשר ואף בכלי מנוקב אם באו ע״י אדם פסול [ראב״ד הובא בב״י ובש״ך סקמ״ו ובט״ז סקכ״ז] וזה שהכשרנו גדולה מן המקוה בכלים נקובים משום דבשם לא ניחא ליה שיפלו המים למקוה [ש״ך שם] שהרי אדרבא טורח הוא לשואבה וכמ״ש בסעי׳ קי״ב ע״ש ויש מי שרוצה לומר דדווקא בכיון להטילם למקוה פסול אבל שלא בכוונה כשר [ב״ח]

ואינו כן דכל שבא מיד אדם פסול אף שלא בכוונה אא״כ כיון להיפך שלא ירדו למקוה כמ״ש [ש״ך שם] ולפ״ז אם נפלו מהכסות שלא ע״י אדם כשר ואלולי דברי רבותינו הייתי אומר דאין דמיון כסות לכלי מנוקב דהתם ניקבה כדי שלא תקבל מים וכן שק וקופה אין ביכולתם לקבל מים מפני שעשוים נקבים נקבים כמבואר מלשון רבינו שמשון פ״ו משנה ד׳ שכתב שק או קופה לא בעו נקיבה וכו׳ כיון דמלא נקבים ואין מחזיק מים כלל ע״ש אבל כל בגד מחזיק הרבה מים בתוכו ואין המים יוצאים רק ע״י סחיטה וכל מה שנבלע בכסות הוי כבעין כדתנן באהלות [פ״ג מ״ב] דם מת שנבלע בכסות אם מתכבסת ויוצא ממנה רביעית דם טמאה ע״ש וה״ה למים הנבלעים בו [ומה אעשה שהראב״ד והרמב״ן כתבו כן והב״י והש״ך והט״ז והב״ח הביאום וצ״ע]:

קיח השלשה לוגין פוסלין אפילו לא נפלו מכלי אחת אלא אפילו משנים ומשלשה כלים מכל כלי לוג פסלוה אבל מארבעה כלים לא פסלוה דבעינן לוג מכל כלי [רש״י תמורה יב:] וזה שבשנים או ג׳ כלים פוסלים אותה זהו כשעירן כולן כאחת או אפי׳ קודם שבילה לערות מהראשונה עירה מהשנייה וכן מהשנייה לשלישית אבל אם פסק הראשון קודם שהתחיל השני כשר וכן משנייה לשלישית והטעם פשוט דכל שהיה הפסק הרי נתבטלו המים הקודמים במי המקוה ומפרשי המשניות ספ״ג וכן מפרשי הש״ע בסעי׳ ט״ו לא נתנו טעם בזה אך לי נראה הטעם כמ״ש ולפ״ז אין דין זה רק כשנפלו הג׳ לוגין למקוה שיש בה מים פחות ממ׳ סאה אבל במקוה ריקנית ואח״כ באו המים הכשרים עליהם בכל עניין פסול [כנלע״ד וגם עיקר המשנה שם מיירא במקוה שיש בה מים ע״ש:

קיט הה שמד׳ כלים כשרים שנינו שם במשנה בד״א בזמן שלא נתכוין לרבות אבל נתכוין לרבות אפילו קורטב בכל השנה מצטרפין לג׳ לוגין ופי׳ הרע״ב דנתכוין לרבות פירושו שנתכוין להרבות בו מים [ע״ש וכ״כ הב״י] ומשמע דלאו על אלו הג׳ לוגין קאי אלא שהיתה כוונתו להרבות במים שיהיה מים בשפע לטיול בה [ב״י] וממילא דזה לא שייך בג׳ לוגין אבל הטור כתב בד״א שמד׳ כלים אין מצטרפים שלא היה דעתו מתחלה ליתן כל הג׳ לוגין אבל אם מתחלה היה דעתו ליתן כל הג׳ לוגין אפילו לא נתן אלא מעט מעט מכמה כלים עד שהשלים לג׳ לוגין פסול עכ״ל [ועתוי״ט שם שגם המהר״ם מר״ב פי׳ כן ע״ש וגם מפי׳ המשנה להרמב״ם נ״ל כן ועב״י וש״ך סקמ״ט ולי נראה כמ״ש ודו״ק]:

קכ וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ט״ו דאם העביר ג׳ לוגין בידו על גבי קרקע או שנתזו מרגלי בהמה כשר וי״א דרגלי הבהמה כדין רגל אדם ובשניהן אינו כשר אלא בהעביר על גבי קרקע דהוי כהמשכה אבל לא בנתזו עכ״ל וכתב הטור דע״י רגלי בהמה כשר אפילו בכל המ׳ סאה ע״ש אבל ע״י אדם אין כשר רק בי״ט סאין כדין המשנה שיתבאר ורבינו הב״י בספרו הגדול כתב דגם ברגלי בהמה אינו כשר רק בי״ט סאין ע״ש והשיגו עליו [עב״ח] אבל יש מרבותינו דס״ל דרגלי אדם ובהמה שוין וגם בהמה אינה אלא בהמשכה כשר וממילא דאינו כשר רק בי״ט סאין כדין המשכה וזהו דעת הי״א שהניא רבינו הרמ״א [עט״ז סקכ״ח שהאריך ולדיכא הוא כי״א]:

קכא תנן במקואות [פ״ו מ״ד] הספוג והדלי שהיו בהן ג׳ לוגין מים ונפלו למקוה לא פסלוהו שלא אמרו אלא ג׳ לוגין שנפלו עכ״ל ופי׳ הרמב״ם והרא״ש דהספוג הוא ספוג הים המבליע מימיו בתוכו ולא יתחברו למי המקוה וכן דלי שפיו צר ובו ג׳ לוגין מים שאובין ומפני שפיו צר לא יצאו כל המים למקוה ונשארו מים בדלי ונמצא שכל המים לא נתערבו עם מי המקוה ולכן לא פסלוה שלא אמרו חכמים אלא כשנפלו כל הג׳ לוגין [וזהו כוונת הטור והש״ע סעי׳ ט״ז גם בספוג ע״ש] ולכאורא אין בזה רבותא אך דקמ״ל דאע״ג שכל הג׳ לוגין בתוך המקוה מ״מ כיון שלא נתערבו ממש כל הג׳ לוגין המים במי המקוה כשר ומדברי הר״ש והרע״ב נראה שפירשו באופן אחר שנתערבו כל הג׳ לוגין אך דממילא כיון שהיה ג׳ לוגין בצמצום נשאר מעט מים דבוק בהספוג ובהדלי ולא מצרפינן המים הדבוקים להג׳ לוגין ע״ש ולפ״ז בג׳ לוגין מצומצמים שהיו בכלי ונפלו לא פסלו דלא ימלט שמעט יהא דבוק לדפנות ולדינא אפשר ששני הפירושים אמת אך בטור וש״ע לא הובא הפי׳ השני ע״ש:

קכב כתב הרמב״ם בפ״ה דין ז׳ המסלק את הטיט לצדדין ונמשכו ממנו ג׳ לוגין למקוה ה״ז כשר היה תולש הטיט ומגביהו בידיו והבדילו מן המקוה לצדה ונמשכו ממנו ג׳ לוגין הרי אלו פוסלין עכ״ל וזהו משנה בפ״ב והטעם דכיון דתלש את הטיט והגביהו נעשו המים הבלועים בו כתלושים ופוסלים את המקוה כשנמשכו למקוה ואין הכוונה המשכה מחוץ למקוה דהמשכה כשר עד רובו אלא הכוונה המשכה בתוך המקוה באחד מצדדיה ואין זה המשכה והטור והש״ע לא הביאו דין זה וטעמם נראה מפני שכתבו בסעי׳ ט״ו דבכל עניין פוסל ג׳ לוגין בין סוחט כסותו וכו׳ וכן המערה מהצרצור וכו׳ או שזרקם בחפניו וכו׳ עכ״ל וזהו דומה להגבהת הטיט [וכ״מ בב״י] אבל באמת אין זה דמיון דהתם הגביה המים ממש ובהטיט הגביה הטיט רק המים היו בלועים בהם ולא היה כוונתו לסלק המים רק הטיט וראיה לזה שהרי במשנה שם פליג ר״ש ומכשיר מטעם זה ואין הלכה כר״ש ומ״מ רבותא גדולה היא ובאמת צריך טעם הלא לא היתה כוונתו לזה כלל וצ״ל דכל שנעשה בידי אדם אף בלא כוונה פסול וכמ״ש בסעי׳ קי״ז דלא כיש מי שחולק בזה

ע״ש אף די״ל דבכאן הטעם כיון שהפרישם מהמקוה או שהיו מובלעים בהטיט מ״מ הוה מעשה רבה לעשותם כשאובין ומ״מ היה להם להטור וש״ע להביא דין זה וצ״ע [ודע דטיט זה הוא בטיט קשה שאין טובלין בו:

קכג כתב הרמב״ם בפ״ו דין י״א מים שאובים שהיו בצד המקוה אע״פ שהמים נוגעים במי המקוה לא פסלוהו מפני שהן כמקוה סמוך למקוה היו השאובין באמצע פוסלין את המקוה עכ״ל והטור לא הביא כלל דין זה ורבינו הב״י בסעי׳ י״ז כתבו בקיצור וז״ל מים שאובים שהיו בצד המקוה אף ע״פ שהמים נוגעים במי המקוה לא פסלוהו עכ״ל ומקורו הוא ממשנה י׳ פ״ו האביק שבמרחץ בזמן שהיא באמצע פוסל מן הצד אינו פוסל וכו׳ ע״ש ואביק הוא כלי מתכות משוקע במקוה ויש בו נקב דכשנמאסין מי המקוה מצד הטבילות פותחין הנקב שבאביק ויוצאים המים שבמקוה וממשיכין לו מים אחרים נקיים וסותמין הנקב שלא יצאו המים [רע״ב רק כתבתי מקוה במקום אמבטי דבאמבטי כשרה לטבילה קמיירי והיא של אבן או מנוקבת דאל״ה היאך היא כשרה לטבילה ע״ש ודו״ק]:

קכד וביאור הדברים נ״ל דאע״ג דהנגיעה יכול להיות בג׳ לוגין מ״מ כשר דאם לא היתה בג׳ לוגין אין זה רבותא כלל והטעם דכשר כמ״ש מפני שזהו כמקוה סמוך למקוה כלומר כיון דהפירוד ניכר ששני דברים הם אין זה בכלל פסול ג׳ לוגים שלא גזרו רק על ג׳ לוגין שנפלו ונתערבו ואין ההפרש ניכר אבל אם השאובין באמצע הוי כמו שהשאובין בתוך המקוה כיון שהמקוה מקפתם משני צדדים ופשוט הוא דבהמקוה ליכא מ׳ סאה ולכן ג׳ לוגין פוסלין אותן ויש להסתפק בזה שבתינו דכשהשאובין באמצע פוסלין אם זהו רק במקוה אחת והשאובין עומדין בכלי באמצע המקוה כהך דאביק שבמשנה או אפילו בשני מקואות שאין בכל אחת מ׳ סאה ובין אחת לחבירתה יש מקוה של מים שאובים שעומדת בין שני המקואות ונוגעת בכל אחת בג׳ לוגין נמי פוסלת את שתיהן ונראה דבכה״ג אינה פוסלת שהרי עכ״פ משני הצדדים הוי מקוה סמוך למקוה [עתוי״ט שם שהקשה על הך דאביק שכתב הרמב״ם וז״ל לפי שהאביק הוה כלי קודם היותו קבוע ואע״פ שנתחבר לא יצא מתורת כלי להיות קבוע לארץ וזהו אמרם בתוספתא שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע עכ״ל והקשה מפ״ח דכלים מ״ט דפורנא בלא לזבז טהור ואמרו בתוספתא מפני שלא נעשית אלא לשמש עם הקרקע אלמא דטעם שימוש עם הקרקע מטהר ונשאר בקושיא ע״ש והיה יכול להקשות גם ממקואות גופה דסילונות של ברזל המחוברים לקרקע כקרקע דמי כמ״ש בסי׳ זה אמנם ל״ק כלל דוודאי חיבור לקרקע מבטל מטומאה אך כלי במקוה לא מהני דהוי כחקקו ולבסוף קבעו דפוסל את המקוה והתוספתא דמקואות ה״פ שהאביק לא נעשה וכו׳ כלומר אלמלי היו עושים הכלי כקרקע כצנור שקבעו ואח״כ חקקו שפיר אבל האביק לא נעשה כקרקע אלא נעשה מקודם ואח״כ כשהוא כלי ישמש עם הקרקע ולכן פוסל כמקוה ודו״ק]:

קכה שתי מקואות זו למעלה מזו והעליונה מלאה מים כשרים ואין בה מ׳ סאה והתחתונה מילאו אותה בשאובין ויש נקב בכותל שבין שתיהן מהמים יוצאים מזו לזו אם הנקב רחב וארוך כשיעור שיכנסו בו ג׳ לוגין נפסלה העליונה דחשיב כאלו המים שכנגד חלל הנקב שאובין הן באמצע העליונה ובאמצע פוסל כמ״ש בדין הקודם וכ״ש אם העליונה פסולה והתחתונה כשרה ושנו חכמים במשנה [ספ״ו] כמה יהא בנקב ויהיה בו ג׳ לוגין אחד מן ש״ך לשיעור מקוה דשיעור מקוה הוא תתק״ס לוגין [וע׳ בזה פי׳ נחמד להגר״א בא״ר שם]:

קכו שתי מקואות שאין בכל אחת מהן מ׳ סאה ונפל לזה לוג ומחצה מים שאובין ולזה לוג ומחצה ונתערבו ב׳ המקואות הרי שניהם כשרים מפני שעל כל א׳ מהם לא נקרא שם פסול וכשנתערבו כבר נתבטלו השאובין מקודם ואבדו שמם ולכן יש חומר בזה להיפך דמקוה אחת שאין בה מ׳ סאה שנפל לתוכה ג׳ לוגין שאובים אף ע״פ שאח״כ חלקו את המקוה לשנים וריבה על כל אחת מים כשרים הרי שניהם פסולים מפני שכבר נקרא עליה שם פסול ואין להן תקנה עד שיתמעטו כמו שיתבאר דכל מקוה שאין בה ארבעים סאה שנפל לתוכה ג׳ לוגין שאובין אפי׳ נשפך לתוכה אלף סאין מי מעיין עומדת בפסולה עד שיכשירוה כפי שיתבאר בס״ד:

קכז וכך שנו חכמים במשנה [רפ״ג] כל מקוה שאין בה מ׳ סאה ונפלו בה ג׳ לוגין לעולם הוא בפסולו עד שיצא ממנו מלואו ועוד כלומר שיצאו ממנה המים שהיו בה תחלה כשנפלו לה הג׳ לוגין ועוד מעט יותר כדי לחסר מג׳ לוגין כגון מקוה שהיה בה ך׳ סאה מים כשרים ונפלו לתוכה ג׳ לוגין שאובין ונתמלאה אח״כ מי גשמים לעולם היא בפסולה עד שתצא ממנה ך׳ סאין שהיו תחלה ומעט יותר למעט הג׳ לוגין [רע״ב] וכן אם עשה מקוה של מ׳ סאה מים כשרים סמוך לה ועירבה עם המקוה הפסולה כגון שחיברם בנקב כשפה״נ וכ״ש כשסילק הדופן שביניהם ונתערבו ביחד וזהו ששנינו שם או שיעמיד בחצר מ׳ סאה ויטהרו העליונים מן התחתונים ע״ש וכן אם המשיך מעיין כל שהוא אל המקוה הפסולה נטהרו השאובין [והרמב״ם בפ״ה והש״ע בסעי׳ כ״א שינו לשון המשנה שכתבו ועירבו אלו עם אלו ולא כתבו עליונים ותחתונים דזהו למאן דס״ל גוד אסיק ואכן לא קיי״ל כן וכמ״ש בכ״מ ובב״י ועתוי״ט שם ודו״ק]:

קכח וזה ששנינו שם בור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו לעולם הוא בפיסולו עד שיתחשב שלא נשתייר מן הראשונים ג׳ לוגין וכ״כ הרמב״ם שם ובש״ע סעי׳ ך׳ אין הכוונה על אמת המים ממעיין דהמעיין היה מטהר השאובים כמ״ש אלא אמת המים של מי גשמים שבאים מן איזה מקום ונכנסים לתנור וגם אין בהאמה מ׳ סאה דאלו היה בה מ׳ סאה היתה מטהרת את השאובין כמ״ש [ש״ך סקכ״ה]:

קכט ודע מדתנן במשנה זו עד שיתחשב ולא קתני עד שיצאו מלואיהן ה״פ דשם הקלנו כשיצאו המים שהיה מקודם נפילת הג׳ לוגין ועוד מעט וחשבינן כל המים שיצאו מהמים הקודמים ולא מהמים שבאו אח״כ אף שהם חרבה וקולא היא שהקלנו בנפילת ג׳ לוגין למים כשרים משא״כ בכאן שכל הבור המה שאובין והאמה נכנסת לו חשבינן אח״כ המים היוצאים לפי חשבון השאובין וחשבון האמה ולדוגמא אם היו מחצה למחצה צריך לצאת כל המים מהבור עד שלא ישתייר בו כלל רק פחות מג׳ לוגין ולא חשבינן היוצאים על השאובין בלבד והנה יש להסתפק בלשון עד שיתחשב אם למחצה אם לפי חשבון ולפעמים הוא להקל כשנחשוב לפי חשבון וכשנחשוב שמחצה יצאו מאלו ומחצה מאלו יהיה חומרא ולפעמים להיפך כגון שהיה בבור מ׳ לוגין ומי האמה ק״ך לוגין ויצאו פ׳ לוגין ואם נחשוב לפי חשבון יצאו מן האמה ג׳ חלקים ורביעית מן הבור ונמצא שיש עדיין בבור ך׳ לוגין שאובין והוי חומרא אבל אם נחשוב מחצה על הבור ומחצה על האמה נמצא שיצאו כל מי הבור והוי קולא וממילא דלהיפך אם מי הבור היו מרובין ממי האמה דהוה מחצה חומרא ולפי חשבון קולא כמובן ומהלשון משמע לפי חשבון:

קל ונראה שזהו דעת רבינו הרמ״א בסעי׳ כ״ב שכתב וז״ל ודווקא בג׳ לוגין שאובין מכשרינן בכה״ג [לחשוב היוצאין רק על הקודם] אבל אם היתה כולה שאובה אפילו נתן עליה עד שיצאו כדי מילואה ועוד לא מהני אלא מחשבין המים היוצאין לפי ערך הכשרים והפסולים עכ״ל וזהו כמ״ש דמחשבין לפי חשבון ולא לחשוב מחצה למחצה תמיד וזהו בין לקולא בין לחומרא ויש מי שאומר דתמיד חשבינן לחומרא כלומר דאם לפי חשבון הוה חומרא נחשוב לפי חשבון ואם מחצה למחצה הוה חומרא נחשוב מחצה למחצה [ש״ך סקנ״ו] ולא ידעתי מנ״ל לחלוק על רבינו הרמ״א וצ״ע [והגם שהראב״ד כתב אי נמי מחצה למחצה הובא בב״י מ״מ הרמ״א הכריע כן ולשון המשנה מסייע לזה בפשיטות וכן יש להורות כנלענ״ד]:

קלא דבר פשוט הוא שזה שנתבאר להכשירה מפסולה שתצא ממנה מילואה ועוד היציאה ממנה היא שידלו ממנה כך וכך מים אך לפעמים יש שהגשמים היורדים לתוכה או שיכניסו לתוכה מים כשרים זה עצמו יועיל לשיצאו המים הראשונים ממנה כיצד כגון מקוה מצומצמת שאין החלל שלה מחזיק יותר ממ׳ סאה והיה בה מי גשמים מ׳ סאה פחות ג׳ לוגין ונפלו בתוכה ג׳ לוגין שאובין ופסלוה ובזה ג״כ הדין דלעולם היא בפיסולה עד שתצא ממנה מילואה ועוד וזה יכול להיות ע״י ריבוי מי גשמים שאם ירדו בתוכה מי גשמים מ׳ סאה בחסרון מעט פחות מג׳ לוגין נתכשרה מפני שכיון שהיא מליאה עד שפתה ממילא שהמים האחרונים דוחים את הראשונים ומוציאין אותן וזהו רק במקוה מצומצמת כמ״ש דאם החלל שלה גדולה ממ׳ סאה אין בזה תועלת שהרי לא ידחו את הראשונים לחוץ ואין לה תקנה רק בדלייה [וזהו כוונת הש״ע בסעי׳ כ״ב וכמ״ש הש״ך בסקנ״ז ועמ״ש שם בשם האגודה שלא ראה שיכשירו במילואה ועוד ורצה לחלק בין יצאו המים מאליו ובין לדלות ממנ׳ ע״ש צע״ג דמי יחלוק על משניו׳ מפורשו׳ והחילוק הוא יותר תמוה דברוב מקוות בהכרח לדלות ממנה דמקוה מצומצמת לא שכיח ועוד דרוב מקוות הם מעיינות ואינה נפסלת מדינא כלל ורק לחומרא בעלמא וזה שלא נהגו במילואה ועוד משום דלזה צריך חשבון כמה מים היה בעת שנפסלה ומי יכול לדקדק בזה וע״פ רוב אינו ידוע זה ולכן ממילא נהגו לשופכה כולה וברור הוא בס״ד ודו״ק]:

קלב לפעמים הלוגין הנופלים למקוה לא פוסלין אותה ולא מכשירין אותה כיצד כגון מקוה שהיתה חסירה ממ׳ סאה מעט פחות מג׳ לוגין ונפלו לתוכה שאובין ג״כ מעט פחות מג׳ לוגין דלא פסלוה משום דאין כאן ג׳ לוגין שאובין אבל גם לא השלימוה דשאובין אינם משלימין למ׳ סאה וכיצד הוא הכשירו כשיפלו לתוכה מי גשמים מעט פחות מג׳ לוגין או ימשיך לתוכה מים כשרים כשיעור הזה אבל כשנפלו לתוכה ג׳ לוגין שאובין אפילו היתה חסירה קורטוב ממ׳ סאה נפסלה לגמרי עד שתצא ממנה מילואה ועוד כמ״ש בדינים הקודמים ולהרמב״ם אם הלוגין שנפלו היו מים טמאים והמקוה חסר קורטב מט׳ סאה אפילו נפל לתוכה פחות מג׳ לוגין צריך מילואה ועוד ונחלקו עליו הראשונים [עב״י וש״ך סקנ״ט וכלא״ה דברי הרמב״ם ספ״ה סותרים זא״ז כמ״ש בב״י ונדחק לחלק בין חסר קורטב לחסר איזה שיעור ע״ש ולא ניתן להאמר כלל ויותר נראה למחוק בבא דרישא וכצ״ל מקוה שאין בו מ״ס ונפל לתוכו ג׳ לוגין שאובין טמאים וכו׳ ופחות מג׳ לוגין כתב בסוף דאל״כ למה פתח נפחות וסיים בפחות והפסיק באמצע בג׳ לוגין וע״ש היטב ודע דבש״ע סעי׳ כ״ב כסופו צריך להגיה או שישטפו כשיעור המים שהיה חסר ונפלו עליו מי גשמים כשיעורן כלומר להשלים מה שחסר מקודם ע״ש ודו״ק]:

קלג אע״פ שכל מימות שבעולם אין פוסלין מקוה שלימה כשיש בה מ׳ סאה כמ״ש זהו מים אף שהם פסולים אינן פוסלים אבל שארי משקין שמשנים מראה המים כגון יין וחלב וכיוצא בהן שנפלו הרבה למקוה שלימה ושינו מראה המים המקוה פסולה דבמים אמרה תורה לטבול ולא ביין ולא בחלב

וכיון ששינו המראה חזותא מילתא היא ונפסלה ותקנתה היא לשפוך בתוכה הרבה מים עד שתשובנה מראה המים לקדמותה ואפילו שאובים יכול לשפוך לתוכה להשיב מראיתה כיון שיש בה מ׳ סאה וכשאין בה מ׳ סאה ושינו היין והחלב את מראיתה צריך להקוות עליה מים כשרים כמובן ודוקא מקוה של מי גשמים נפסלת בשינוי מראה ולא מעיין ולא עוד אלא אפילו המשיך מי מעיין אל מקוה זו הוכשרה אפילו לא חזרה למראיתה וזה הדין ושינוי מראה אינו פוסל במעיין לא נמצא בגמ׳ וברמב״ם וטור ורק הראב״ד בבעל הנפש כתב זה מסברא דמעיין אינו נפסל בשום דבר והביאו רבינו הב״י בסעי׳ כ״ח ואף שמצד הסברא לא נראה לחלק בזה אך כיון שהראב״ד פסק כן מי יחלוק עליו ואפשר להוסיף גם קצת טעם דהתורה אמרה אך מעיין ובור מקוה מים וגו׳ ולכן גבי מקוה דכתיב מים צריך להיות מראה מים ולא במעיין:

קלד ומ״מ אני תמה על רבותינו בעלי הש״ע והמפרשים שלא הביאו דעת אחרת בדין זה והרי רבותינו בעלי התוס׳ במכות [ד׳. ד״ה אמר] כתבו מפורש להיפך שכתבו דחבית יין שנפלה לים הגדול לא עלתה לו טבילה וכו׳ ושמא הוא צבור ועומד במקומו וכו׳ וטובל ביין אבל נהר בעלמא וודאי מתערב במים וכו׳ ומיירי ביין לבן וכו׳ דאי באדום ניחזי אם שינו המראה אם לאו עכ״ל הרי להדיא דאף שימים דינם כמעיין מ״מ פוסל שינוי מראה וגם בנהר כתבו מטעם דוודאי מתערב במים אבל בלא״ה גם בנהר פוסל שינוי מראה ולכן נלע״ד דאין להקל בדין זה [ולפמ״ש בסעי׳ קל״ז אפשר ליישב ע״ש]:

קלה ודע שמדברי התוס׳ שהבאנו מתבאר דגם יין לבן פוסל בשינוי מראה אף שאינו ניכר השינוי מדכתבו דביין אדום ניחזי השינוי מכלל דבלבן אף שא״א לראות השינוי פוסל והוא דבר תימא שהרי בכל המשניות דמקואות פ״ז מפורש דווקא שינוי מראה וכן ברמב״ם פ״ז ובטור וש״ע וכל הפוסקים מבואר כן ואי משום ריח היין הרי מפורש כתב הרמב״ם שם דאין המקוה נפסלת לא בשינוי טעם ולא בשינוי ריח אלא בשינוי מראה וצע״ג:

קלו וגם בדברי הרמב״ם בפ״ו דין י׳ יש מילתא דתמיה בהך סוגיא דמכות שהבאנו וז״ל חבית מלאה מים שנפלה לים אפילו לים הגדול הטובל שם לא עלתה לו טבילה א״א לג׳ לוגין שלא יהיו במקום אחד וכו׳ שהרי המים עומדים שם אבל הנהרות וכו׳ עכ״ל וזהו ע״פ גירסת רש״י ז״ל שם במכות והדברים מתמיהים שהרי כל מקוה שיש בה מ׳ סאה אינה נפסלת בשאובין וכ״ש ים הגדול ורש״י ז״ל באמת נשמר מזה דזהו לעניין גזירת י״ח דבר בשביל שבא ראשו ורובו במים שאובין ע״ש וגם בזה השיגו הראשונים כמ״ש הריטב״א בחדושיו שם אך דברי הרמב״ם תמוהים מאד ויש שרצה לדחוק בדבריו דכוונתו ברש״י לעניין פסול תרומה [כ״מ] ולהדיא נראה דאין כן כוונתו ומה גם דפירש״י ג״כ לא נראה לראשונים כמ״ש:

קלז ונלע״ד כמ״ש הריטב״א שם בשם רבינו משה הדרשן דים הגדול מתוך שמימיו מלוחים וכבדים ולכן כל הנתון בתוכו אפילו מים לעולם אין מתערבים לגמרי והוי כאיסור שנפל להיתר והאיסור ניכר בפ״ע ע״ש ולכן לא דמי לכל מים שבעולם כמי גשמים ונהרות דבהם המים מתערבים זה בזה עכ״פ אבל הים הגדול אינו מתערב כלל ולפ״ז נאמר דהרמב״ם ס״ל דים הגדול לרבותא נקטיה אע״פ שגדול מאד וכ״ש שארי ימים מפני שעינינו רואות דהרבה ימים מימיהם מלוחים וכבדים ולפ״ז יש ליישב גם דברי רש״י ז״ל וס״ל דעכ״פ בתרומה החמירו מטעם זה וגם התוס׳ נוכל לומר דלא פליגי על הראב״ד ורק ים שאני וזה שכתבו אכל נהר מתערב לאו דווקא נהר אלא כלומר שארי מים ורק כוונתם דמי הים דומין לשארי מיני מים ולכן החמירו גם ביין לכן מפני שעומד בפ״ע והוי טבילה ממש ביין אבל באדום יש היכר אם נתערבו או לא נתערבו:

קלח היה בו מ׳ סאה ונפל לתוכו יין ונשתנו מראיו של חצי המקוה אם אין בהמים שלא נשתנו מ׳ סאה ה״ז לא יטבול בו דאותם שנשתנו לא מצרפינן למ׳ סאה אבל אם נשאר מ׳ סאה בהמים שלא נשתנו טובל בהן וגם הטור שכתב היה בו מ״ס ונפל לתוכו יין ונשתנו מראיו של חציו אפילו הטובל במקום שלא נשתנה לא עלתה לו טבילה כוונתו ג״כ כשלא נשתייר מ״ס [ב״י] ולשון הטור מורה על זה דלכן כתב היה בו מ״מ כלומר דבכל המקוה היה רק מ״ס ואם כן ממילא דכשמקצתו נשתנה אין בהמותר מ״ס וזהו גם כוונת התוספתא פ״ה שבלשון הטור נשנית [ואיני יודע למה טרח הב״י ליישב דבריהם ע״ש ודו״ק] ודע כי כל שינוי מראה במקוה אינו פוסל אלא כשנשתנו המים מפני דבר אחר אבל מי מקוה שנשתנו מחמת עצמם ולא נפל בה דבר היא כשרה שלא נתנה תורה למים מראה ודרך מי גשמים כשעומדין זמן רב נעשו ירוקים וסרוחים ולית לן בה [ע׳ שבת יד.]

קלט והנה לעניין שינוי מראה יש חומר ביין מבמים ויש חומר במים מביין לעניין ג׳ לוגין דמים ג׳ לוגין פוסלין את המקוה אבל יין וחלב וכיוצא בהם אין פוסלין את המקוה החסירה אא״כ נשתנה מראיתה ואז אין חילוק בין חסירה לאינה חסירה ולכן ג׳ לוגין יין שנפלו למקוה פחות ממ׳ סאה לא פסלוה וישלימה במים כשרים עד מ׳ סאה ואין היין עולה בחשבון ולא עוד אלא אפילו מקוה חסר שנפל שם יין ונשתנה מראיה שוב אין ג׳ לוגין מים שאובין פוסלין אותה דהוי כנפל ליין וכשחוזר והשלים המקוה במים כשרים וחזרה למראה מים כשרה:

קמ שני קולות נתנו חכמים בג׳ לוגין שאובין דאינן פוסלין אא״כ הוא כולו מים ולא משקה אחרת ואפילו לא נשתנה מראית הג׳ לוגין לפיכך ג׳ לוגין חסרים כל שהוא שנפל לתוכן מעט חלב והשלים לג׳ לוגין ונפלו למקוה חסר לא פסלוהו מפני שאין זה כולו מים ועוד קולא שאפילו יש ג׳ לוגין מים

אלא שנפל לתוכן יין ונשתנו למראה יין ונפלו למקוה לא פסלוהו מפני שאין מראיתן מראה מים וזהו כשלא שינו מראה המקוה ויש להסתפק בג׳ לוגין מים שנתערבו בד׳ לוגין חלב או יין לבן ולא שינו מראה המים ונפלו למקוה מי אמרינן הרי יש כאן ג׳ לוגין מים שאובין או דילמא כיון שכבר נתבטלו המים ברוב בהחלב או בהיין הוה ככולו יין או אפשר כיון דמין בשאינו מינו צריך ששים מן התורה כמ״ש בסי׳ צ״ח לא בטלו המים בהחלב והיין ופסלו המקוה או משום דהיתר בהיתר לא בטל ויש להתיישב בזה׃

קמא מי כבשים והיינו מים שכבשו בהם ירקות ומי שלקות מים שבשלו בהם ירקות או פירות או קטניות ותמד שלא החמיץ וזהו מים הנתנים בחרצנים ולכשהחמיץ ותוסס נעשה יין וקודם שהחמיץ הוא במים וכן מי צבע והיינו מים שנתנו בהם צבע פוסלין את המקוה בג׳ לוגין שהם במים וכן שכר הוי כמים ופוסל את המקוה בג׳ לוגין כמים [עירובין כט. וצ״ע על הטור וש״ע בסעי׳ כ״ד שלא כתבו שכר והרמב״ם שם כתבה] וידוע ששכר שבגמ׳ הוא שכר תמרים וא״כ כ״ש שכר שעורים דהוא כולו מים אבל כל שארי משקין ומי פירות הנסחטים מהפירות ומורייס והוא שמן של דגים ותמד משהחמיץ דינם כיין ואין פוסלין בג׳ לוגין וגם אין משלימין אותה ויראה לי דיין שרף שלנו וודאי דינו כמים וכיצד אין משלימין אלו שדינם כיין כמו שיתבאר׃

קמב והיינו שאם היה במקוה ל״ט סאין ונפל לתוכן סאה אחת מאלו אין משלימין אותו אבל כשיש מ׳ סאה במקוה ונפל לתוכו סאה אחה מאלו ונטל מתוכן סאה אחרת כשר אע״ג דלפי החשבון לא ישאר עתה מ׳ סאה מים מ״מ כיון שהסאה של היין או מי פירות נבטלה הוי ככולו מים ומ״מ אין הדין כן רק עד י״ט פעמים כלומר שנפל סאה מי פירות למקוה מ׳ סאה ונטל סאה ממקוה ונתן סאה מי פירות ועשה כן י״ט פעמים כשר מטעם שנתבאר אבל ך׳ פעמים פסול דעד רובו הקילו חכמים בזה ולא במחציתו וכ״ש יותר [יבמות ס״ב:וכפי׳ התוס׳ והרא״ש] דעד רובו אמרינן קמא קמא בטיל ולא ביותר אבל במים שאובים אינו כן דמקוה שיש בה מ״ס ונפל לתוכה מים שאובים ונטל סאה מהמקוה ונתן סאה שאובים וכן חזר ועשה אפילו עד עולם כשר ולדעת הרמב״ם בפ״ד גם בשאובים אינו כשר רק עד רובו ע״ש דס״ל דמה שאמרו עד רובו הוא בשאובים אבל באלו מבואר מדבריו בפ״ז דרק סאה אחת כשר ע״ש [וכ״כ בב״י] ומדברי רש״י שם נראה דשוין הן שאובין ומי פירות ע״ש [שפי׳ לעניין מי פירות ומסיים אע״ג דפסול שאיבה דרבנן בעיא רובא בכשרות עכ״ל אלמא דגם בשאובין כן הוא ודו״ק]׃

קמג מי צבע יש להם דין מים בכל דבר דזהו רק משריית הסממנין וצבעא ליה ביה ממשות ולא דמי אף ליין מזוג דוודאי פוסל בשינוי מראה ואינו פוסל בג׳ לוגין דזה נקרא יין מזוג אבל זה נקרא מי צבע ולכן יש להם כל דין מים ופוסל בג׳ לוגין ואינו פוסל בשינוי מראה וזהו במים שנתנו מחמת עצמן וכן אם הדיחו כלים במים ונשתנה המראה או ששרה במים איזה דבר או אוכלין הוי כמים ממש וכמי צבע אבל אם נפל למקוה יין או מוהל היוצא מזתים בתחלת טעינתם ויש בהם צחצוחי שמן ושינו מראה המקוה נפסלה ואף ע״פ שלא נשתנו שינוי כמפני יין כמובן מ״מ כיון שע״י המוהל נשתנה מראה המקוה מכבתחלה מקרי שנוי מראה וכיצד יעשה להכשירה אם חלל המקוה גדולה ימתין עד שירדו גשמים הרבה לתוכה וישתנו למראה מים ואם יש בה מ׳ סאה קודם שנפלו לתוכה היין או המוהל ימלא בכתף מים ויתן כל כך לתוך המקוה עד שתחזור למראה מים דכשיש בה מים אינה נפסלת עוד בשאיבה׃

קמד וכתב רבינו הב״י בסעי׳ צ״ט נפלו לו ג׳ לוגין יין כאלו לא נפל ומותר לטבול בין במקום היין בין במקום המים היה שאוב והשיקו השיק במקום היין זה וזה לא טיהר השיק במקום המים מקום המים טיהר מקום היין לא טיהר עכ״ל והיא תוספתא בפ״ז וביאור הדברים דאם נפלו ג׳ לוגין יין במקוה שלימה ולא שינו מראיתו מותר לטבול גם במקום היין דוודאי גם שם ליכא מראה יין אבל אם המקוה היה מים שאובים דפסולה וטיהרה ע״י השקה והתחברות למקוה כשרה ונפלו ג׳ לוגין יין אל המקוה השאובה אם ההשקה להכשרה היתה במקום היין לא טיהר המקוה והיא פסולה כמקודם דאע״ג דהיין נתבטל מ״מ ההשקה על מקום הזה לא מקרי השקה וכשהשיק במקום המים מקום המים טיהר ולא מקום היין ולא ידעתי בזה טעם נכון ואולי דאע״ג דלא נשתנה המראה מ״מ לא ימלט דבזה המקום ממש יש בו קצת כיין ולכן אין מועיל שם ההשקה וגם כשהשיק במקום המים אין מועיל למקום זה כיון שלא היתה מקוה כשרה ולא נשא עליו זה המקום שם הכשר משא״כ בכשרה׃

קמה אין שאיבה פוסלת אלא במים אבל השלג והברד והכפור והם מים הנקרשים שקורין איי״ז והמלח והטיט שהוא עב קצת אפילו יש בו רכות שיכולין להריקו מכלי אל כלי אין שאיבה פוסלת בהן והיינו שאם נתן בידיו מכל אלו לתוך מקוה חסירה לא פסלוה ולא עוד אלא אפילו עשה כל המקוה משלג או באחד מכל אלו שהביאן בכלי ועשה מהן מקוה כשר ומשנה היא בריש פ״ז ע״ש והטעם כיון דכל אלו עדיין אין שם מים עליהן עד שנמוחו ונעשה מים ה ״ז כמו שנעשו מים במקוה ע״י שמים ולא בידי אדם ולא ע״י כלים ומה לי אם השלג נפל מן השמים למקוה ונמחה ונעשה מים או שהוא נתן השלג כיון דעדיין אינו מים וכן כולן ולכן אם נמוחו קודם שנתנו למקוה הוי כשאר מים ופסולה ופשוט הוא׃

קמו ודע דזה שכתבנו שאם נתן בידיו מכל אלו לחסירה לא פסלוה כתבנו ע״פ לשון הטור וש״ע סעי׳ ל׳ ולאו דווקא הוא דלא פסלוה שהרי אדרבא העלוה שנכנסת לחשבון המ׳ סאה ולא חשו להאריך בזה מפני שסיימו דאפילו עשה כל המקוה מאלו כשרה וכ״ש שמשלמת ולשון הרמב״ם בפ״ז באמת כן הוא וז״ל מקוה שיש בה מ״ס חסר אחת ונפל אחד מאלו ה״ז עולה למדתו עכ״ל ולשון המשנה [פ״ז] כן הוא אלו מעלין ולא פוסלין השלג וכו׳ ומעלין הוא שעולה למדת המקוה ונקיט הרמב״ם רישא דמשנה והטור והש״ע סיפא והכל אחד וזה שכתבנו דבעשה מקוה באחד מכל אלו כשר זהו רק משלג וברד וכפור כמ״ש הטור וש״ע שם דבמלח וטיט לא שרינן לטבול בהם והטור השמיט מלח לגמרי ולא נדע טעמו [ב״י ונ״ל משום דמלח זה הוא מלח של מי הים ומצינו בגמ׳ שני מיני מלח וגם עתה כן הוא שיש מלח מהרים ואין הכל מכירים ההפרש לפיכך השמיטו לגמרי ובטיט אף שהוא רך וביכולת לטבול בו מוכח להדיא בסוכה [יט:] דרק להשלים שיעור המקוה כשר- - אבל אין טובלין בו ולרש״י שם בכולהו כן הוא [וס״ל דת״ק דמקואות פ״ז פליג על ר״י שם] והרמב״ם שם כתב דמשלג רשאין לעשות מקוה ע״ש ומשמע דמאינך לא ואפשר שהזכיר שלג משום דמעשה היה כן שעשו מקוה משלג בהמשנה שם וה״ה לברד וכפור [עב״י שמלשון הרא״ש לכאורא משמע דגם מטיט מותר בכולו וא״א לומר כן כדמוכח מסוכה שם וצ״ל דמ״ש הרא״ש אפילו עשה כל המקוה מאלו לא קאי אטיט ע״ש ודו״ק]:

קמז וכיצד טובלת בשלג כתב הרמב״ם שם וז״ל אפילו הביא מ׳ סאה שלג בתחלה והניחן בעוקא וריסקו שם ה״ז מקוה שלם וכשר עכ״ל ופי׳ הכ״מ משום דהשלג מונח נפוח ויש בו חללים לכן ימעכו ביד שלא יהא מלא חללים וכ״כ הראב״ד בס׳ בעל הנפש וזהו שכתב רבינו הרמ״א דכשמשער שיעור המקוה בשלג ימעך חללו תחלה ואז מותר לטבול בו כמות שהוא ע״ש אמנם כמה גדולי הקדמונים חלקו בזה וס״ל דדווקא כשהשלג נימוח בבור ונעשה מים טובלין בו כמבואר במרדכי פ״ב דשבועות ע״ש וכן ברד וכפור וגם לשון הרמב״ם נראה כן דריסקו פירושו לרסקו עד שנעשה מים דכן שנינו בספ״ד דשבת אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו ע״ש ולכן יש להתפלא על רבינו הרמ״א שכתב ויש מחמירין לטבול בכל אלה עד שנימוחו ונעשו מים וטוב להחמיר לכתחלה עכ״ל דמשמע חומרא בעלמא ובוודאי אין להקל אף בדיעבד והרי אפילו בנט״י דקילא טובא מטבילת נדה ואינו אלא דרבנן כתבו בעצמם בא״ח סי׳ ק״ס סעי׳ י״ב וז״ל השלג והברד והכפור וכו׳ אם ריסקן ונעשו מים נוטלין וכו׳ ע״ש וכ״ש בטבילת נדה ואם כי י״ל דזהו בשמונח השלג מפוזר אבל כשמונח בבור מ׳ סאה במקום אחד א״צ ריסוק למים מ״מ איך אפשר להקל באיסור כרת כיון דרבים חולקים בזה וגם כוונת הרמב״ם נראה כן כמ״ש [וכ״כ הש״ך סק״ע והב״ח וחלילה להקל בזה]:

קמח וכמו שנתבאר דמותר להביא שלג לבור ולעשות מקוה כמו כן מקוה מים שאובים שהגליד כולו ונעשה קרח טהור משום מים שאובים דבטל שם מים מעליהם ולכן בשנימוחו הויין כמים של כפור ושלג דכשרים לטבול בהם אם יש בהם מ׳ סאה ואם אין בהם מ׳ סאה ימתין עד שירדו גשמים ויתמלאו עד מ״ס או ימשיך לה בהמשכה מיעוטו של מקוה כמו שיתבאר ודין זה הוא תוספתא בפ״ב דטהרות והרמב״ם לא הביא זה וכן הטור משום דלמדנו זה מדין הקודם [עב״י שהביא זה מתשו׳ הרא״ש ומה שפירשו להקוות לטבול ע״ש תמיהני דבמקואות בתוספתא בכ״מ פירושו להוסיף מים ע״ש וכן בשקלים התוספתא גם כן פירושו כן כלומר דבמ׳ סאה מותר להוסיף כמה שירצה אך לדינא הכל אחד ותמיהני על הב״י בש״ע סעי׳ ל״א ולא הביא עוד דברי רי״ו שבספרו הגדול דאפילו אם מעט לא נימוחו מצרפינן לשיעור מקוה ע״ש]:

קמט טיט רך שחפרה שותה ושותה ממנו ה״ז נמדד למדת המקוה מ׳ סאה היה עב עד שאין הפרה שותה ושותה אינו נמדד עמו ומקוה שיש בו מ׳ סאה מים וטיט רך שהפרה שותה ממנו אם המים צפים על גבי הטיט יכולין לטבול אפילו בהטיט דממילא כן הוא דכשעומד בהמים והטיט הרי חלק מגופו עומד בטיט אבל אם אין המים צפים על גבי הטיט והטיט הוא מן הצד אצל המים אע״פ שמצטרף למ׳ סאה מ״מ אין טובלין במקום הטיט וכמ״ש בסעי׳ קמ״ו ומשנה מפורשת היא במקואות [פ״ב מ״י] [וצע״ג על רש״י סוכה י״ט:שכתב דרק בכולה טיט אין טובלין בה כמ״ש התוס׳ שם ואולי ס״ל לרש״י דטיט הנרוק אינו שבמשנה שם ולכן ר״ל בזבחים כב. לא קאמר שיעורי דתנאים שבמשנה שם ולא ס״ל כתוס׳ ע״ש אך הרמב״ם וכל הפוסקים ס״ל כתוס׳ וכמ״ש ודו״ק]:

קנ איתא בזבחים [שם] כל שתחלה ברייתו מן המים מטבילין בו כגון יבחושין אדומים והם כיתושים בלא כנפים כדרך שגדל בשולי חבית של יין שלנו [רש״י] ואפילו כל המקוה נעשה מהן כשר ומטבילין בעינו של דג כלומר דג גדול שנימק שומן עינו בחורו [שם] כשיש בה מ׳ סאה כמו דגי הים הגדולים במינו וואלפי״ש ופסקו כן הרמב״ם בפ״ח והש״ע בסעי׳ ל״ג והטור לא הביא דין זה ולא ידעתי טעמו ואולי משום דלא שכיח [ותמוה לי לשון מטבילין וכן בטיט בספ״ב דמקואות יש לשון זה וה״ל לומר טובלין ולכאורא היה נראה דאכלים קאי וא״ש לשון זה ואין לומר שזהו טעם הטור דא״כ איך פסק בטיט והרי גם שם לשון זה כמ״ש ואין אנו בקיאים בלשון המשנה כמ״ש הרמב״ם בפי׳ המשניות ריש מס׳ תרומות ע״ש]:

קנא אע״פ שמים שאובין פסולים מ״מ דרך המשכה מותר עד י״ט סאין כיצד כגון ששפך השאוביו חוץ למקוה ונמשכו למקוה וז״ל הרמב״ם בפ״ד והש״ע סעי׳ מ״ד אין המים שאובים פוסלים את המקוה בג׳ לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מהכלי אבל אם נגררו המים השאובים חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה אינם פוסלין את המקוה עד שיהיו מחצה למחצה אבל אם היה רוב מהכשרים הרי המקוה כשר כיצד מקוה שיש בו עשרים סאה ומשהו מים כשרים והיה ממלא ושואב חוץ למקוה והמים נמשכים ויורדים למקוה בין שהיו נמשכים על גבי קרקע או בתוך הסילון וכיוצא בו מדברים שאינן פוסלין את המקוה [שאין עליו שם כלי בתלוש והצנור אינו סתום מד׳ רוחות או קבעו ולבסוף חקקו] הרי הוא כשר ואפילו השלימו לאלף סאין שהשאובה שהמשיכוה כשרה אם היה שם רוב מ׳ סאה מן הכשר עכ״ל וזהו שאמרו בש״ס [תמורה יב. שהשאיבה מטהרת ברבייה והמשכה כלומר שרוב המקוה יהיה ממי גשמים ומיעוטו דרק המשכה ויש מהגאונים שאמרו דע״י המשכה אפילו בכולו כשרה ודחה הרמב״ם שם דבריהם ע״ש ובפי׳ המשניות בפ״ד מ״ד דחה דבריהם בחוזק יד וכתב שתקפה על האומר משנתו ולא הבין הסוגיא כראוי ע״ש והסכימו לו כל רבותינו כהלכה כראב״י בתמורה שם]:

קנב וכתבו עוד בסעי׳ מ״ו דאין המשכה מועלת אלא על גבי קרקע או על גבי צנור שלא היה עליו שם כלי בתלוש אבל אם המשיך על גבי כלים אפילו כלי גללים וכיוצא בהם לא הוי המשכה עכ״ל [עש״ך סק״ק ואינם מובנים כלל ועל סופו תמה הרגמ״ר וגם תחלתו אינו מובן ודו״ק]:

קנג וכתב על זה רבינו הרמ״א די״א דאין המשנה מועלת אלא דווקא על גבי קרקע הראוי לבלוע בה אבל אם המשיך על גבי רצפת אבנים שאין ראוי לבלוע בה וכ״ש על גבי דף או כלי אע״פ שאינו פוסל המקוה לא מהני וטוב להחמיר לכתחלה עכ״ל וטעם הי״א דכשראוים לבלוע בקרקע נתבטלו המים אגב קרקע וכשיורדים למקוה דרך המשכה הוה כאלו באו מתמצית הקרקע ונתבטל מהם שם שאובין אבל המשיכה על גבי רצפת אבנים או נסרים שאין ראוין להבליע הוי כמו שמונחות בכלי ולא מבטל שם שאובין דממשיך לתוכן י״ט שאובין חמירא טפי וזהו טעם הטור ג״כ דכיון דכתב הך דראב״י דגמ׳ א״כ כ״ש הך דמשנה ודתוספתא אבל כשנתערבו במקוה כ״א מי גשמים וי״ט שאובים תו לא מהני המשכה למקוה אחרת ור׳ יוחנן דתמורה פליג אדראב״י וזהו אליבא דרבנן דראב״י דלית הלכתא כוותייהו אלא כראב״י דלא כהרמב״ם ורבינו הב״י פסק כהרמב״ם אלא דס״ל דהך דמשנה קילא טפי ולפיכך לא חשש לכתוב דין זה בש״ע [כנלע״ד ברור בס״ד ותמיהני על מפרשי הטור וש״ע שלא העירו מכל זה מאומה]:

קנד יתר על כן אפילו מים שאובים י״ט סאים שנפלו למקוה של מי גשמים כ״א סאה ונפסלה המקוה שהרי אפילו ג׳ לוגין פוסלין אותה כשרה אם אח״כ המשיכוה כולה וז״ל הרמב״ם והש״ע בסי׳ מ״ד וכן גג שהיה בראשו ך׳ סאה ומשהו מי גשמים ומילא בכתפו ונתן לתוכו פחות מך׳ שנמצא הכל פסול ופתח הצנור ונמשכו הכל למקוה אחר ה״ז מקוה כשר שהשאיבה שהמשיכוה כולה כשרה הואיל ויש שם רוב מהכשר עכ״ל והטור לא הביא דין זה מטעם שיתבאר לפנינו ובאמת אינו מובן כלל דהן אמת דזהו תוספתא במקואות שם מ״מ אין שום טעם בזה דאחרי שכבר נפסלו מאי מהני המשכה ובע״כ שתוספתא זו ס״ל דשאובה שהמשיכוה כולה טהורה והרי הרמב״ם דחה דין זה אמנם להיפך אינו מובן דאם כן למה לה להתוספתא לומר שהיה רוב מים כשרים ומאי נ״מ בזה כיון שנפסלו:

קנה אמנם דעת הרמב״ם נראה דהנה בתמורה שם נמצא שני דינין בזה האחר דרבי אליעזר בן יעקב דמקוה שיש בה כ״א סאין מי גשמים ממלא בכתף י״ט סאין ושופכן למקוה דרך המשכה ואח״כ נמצא מימרא דר׳ יוחנן שאובה שהמשיכוה כולה טהורה ע״ש ופירשו הראשונים דזהו נגד ר״א בן יעקב והלכה כראב״י והרמב״ם מפרש דר׳ יוחנן הוה גם כן כראב״י אלא דאיהו מיירי שמקודם נתערבו במקוה כ״א סאה מי גשמים וי״ט שאובים והמקוה עומדת במקום גבוה כגג וכיוצא בו דמותר אח״כ להמשיך כולה למקוה אחרת דרך המשכה וזהו ממש כתוספתא אבל חכמים דראב״י סוברים דמותר להמשיך כל מ׳ סאה שאובים ואין הלכה כן [וע׳ בכ״מ שכתב ג״כ כעין זה ובזה מובן מה שכתב בפי׳ המשנה על הוראת חכמי המערב שתקפה עליהם משנתן ע״ש וכוונתו כדברינו ודו״ק]:

קנו עוד כתב הרמב״ם שם מי גשמים ומים שאובים שהיו מתערבים בחצר ונמשכים ויורדים לעוקה שבחצר וכד׳ אם רוב מן הכשר כשר אם ריב מן הפסול פסול מחצה למחצה פסול אימתי בזמן שמתערבין עד שלא יגיעו למקוה ונמשכין ויורדין אבל אם היו הכשרין והפסולין מקלחין לתוך המקוה אם ידוע שנפלן לתוכה מ׳ סאה מים כשרים עד שלא ירדו לתוכו ג׳ לוגין מים שאובים כשר ואם לאו פסול עכ״ל וזהו משנה בפרק רביעי ע״ש ודין הזה גם רבינו הב״י לא הביאו בש״ע וטעמו נראה דבאמת איזה רבותא והרי אף בנתערבו על הגג מכשירים שכבר נפסלו כל שכן כשנתערבו בחצר דרך הלוכם שלא שייך לומר שנפסלו הכשרים שהרי לא היו יחד במקוה ולפיכך השמים זה אבל א״כ יש להבין מה דעתו של הרמב״ם ז״ל:

קנז ונלע״ד דהרמב״ם ס״ל דבדין זה יש יותר רבותא מבנתערבו על הגג ולכן כתב זה אחרי דין דנתערבו על הגג בדרך לא זו אף זו והיינו דהרמב״ם ס״ל דחכמים הכשירו בכ״א סאין מי גשמים ובי״ט סאין שאובין בכל גווני לא מיבעיא כשהיה במקוה כ״א סאה מי גשמים והמשיך דרך המשכה י״ט סאין

אלא אפילו עירב אותם במקוה מקודם ונפסלו מ״מ אם אח״כ ממשיכן למקוה אחרת מגבוה לנמוך ג״כ כשר ולא מיבעיא בכה״ג דעכ״פ היה מקודם בהמקוה העליונה כ״א סאה מים כשרים ואח״כ נתערבו בשאובים דמותר להמשיכן כולן אלא אפילו נתערבו בחצר הכשרים והשאובים ולא חלה מעולם שם כשרים ביחד על הכ״א סאה דבהמשכה בחצר נמשך מעט מעט כמובן והייתי אומר דכיון דלא היה מעולם כ״א סאה כשרים בפ״ע דנפסלו והוי ככולו שאובין דלא מהני המשכה קמ״ל דמהני וזהו כשהיה עכ״פ המשכה אבל אם קילחו ביחד לתוך המקוה הרי פוסל בג׳ לוגין׃

קנח אבל הרא״ש בהל׳ מקואות סי׳ ז׳ ורבינו שמשון בפ״ד משנה ד׳ יש להם שיטה אחרת בכל זה וז״ל הרא״ש שם מים שאובים ומי גשמים שנתערבו בחצר וכו׳ אם רוב מן הכשר וכו׳ כראב״י דאמר מקוה שיש בה כ״א סאה ממלא בכתף וכו׳ דהכא משמע דבעינן שיתערבו הכשרים והפסולים קודם שירדו למקוה וכו׳ וכה״ג קתני בתוספתא גג שיש בראשו כ״א סאה של מי גשמים ממלא בכתף ונותן לתוכו י״ט סאין פותחן ומערבן בחצר משמע דבעי תערובת בחצר קודם שירדו למקוה הלכך נראה דהך משנה כראב״י דתוספתא דבעי תערובת בחצר קודם שירדו למקוה ושוב הוסיף להקל ולא בעי תערובת בחצר וכו׳ וכן הלכתא דשאיבה מטהרת ברבייה ובהמשכה אע״פ שלא נתערבו חוץ למקוה עכ״ל וזהו ממש היפך מדברי הרמב״ם וכ״כ הר״ש במשנה שם וס״ל לרבותינו אלה דכל שנתערבו קודם המשכתן למקוה קילא טפי וטעמם נראה משום דהשאובים נתבטלו ברוב הכשרים קודם ביאתן למקוה כדין מין במינו דבטל ברוב וגם ההיא דתוספתא כן הוא ומפרשים דעל הגג לא היה מקוה כלל אלא מפוזרים על הגג כמו בחצר והך דראב״י בגמרא דמקוה שיש בו כ״א סאין מי גשמים ואינו יכול להתכסות בו נותן מצד אחר אבנים או חבילי עצים כדי שיקבצו מימיו אל מקום אחד ויעלו בעניין שיוכלו להתכסות בו ובלבד שלא יחלקו כל המקוה אבל בכלים פסול עכ״ל והטעם משום דבעינן הווייתו ע״י טהרה [לבוש וט״ז סק״פ] והנה לדעת הרא״ש שהבאנו בסעי׳ קע״ג דאפילו לעשות מזוחלין אשבורן מותר ע״י דבר המקבל טומאה ע״ש וודאי דא״א לומר בכאן הטעם דהווייתו ע״י טהרה דאפילו זחילה אין כאן אלא אסיפת המים ולכן אפילו לרבינו שמשון דאסור בזחילה בדבר המקבל טומאה כמ״ש שם ג״כ אינו דומה לכאן כמובן ולכן יש מי שאומר דה״פ ובלבד שלא יחלקו כל המקוה ולא יהא במקום אחד מ׳ סאה ולכן בעצים ואבנים על פי רוב יהיה נקב בין זל״ז כשפה״נ אבל בכלים פסול דיהיה הפסק בלא נקב [ש״ך סקק״מ] ואין הלשון משמע כן [שם] ועוד דא״כ מה שייך לשון פסול ועוד דגם בעצים ואבנים הזהיר שלא יחלקו את המקוה ויזהיר אף בכלים כן לכן נראה דכיון דעיקר הטבילה הוא ע״י הכלים הוי קצת כטבילת האדם בתוך הכלים ולא גרע מטבילה ע״ג כלי חרס שבחוץ דאסור מטעם דמיון לטבילה בכלים לדעת הרא״ש והטור שכתבנו בסעי׳ ס״א ע״ש ולא משום הווייתו ע״י טהרה ולכן אמר רק כלים [ולא דבר המק״ט כקושית הש״ך שם] ועוד נ״ל דכיון כוונה אחת לגמרי והוא דבכלים לא מהני אפילו כשיהיו בהם נקבים משום דאמרינן בחגיגה [כב.] דמקוה שחלקה בסל וגרגותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה אף על פי שנקובים הם ע״ש [ולזה כתב התשב״ץ הובא בב״י כדאיתא בפ׳ חומר בקדש והש״ך שם תמה דאין זכר מזה בחגיגה ולדברינו א״ש בטוב טעם ודעת ופי׳ הש״ך רחוק מאד כמ״ש בעצמו ודו״ק]׃

קנט והנה אפילו לדעת הרמב״ם אין זה אלא כשהיה במקוה מקודם כ״א סאה כשרים והמשיך לה בהמשכה י״ט שאובים או אפילו שפך לתוכה השאובים ונפסלו גם הכשרים יכול להמשיכן כולן למקוה אחרת כמ״ש אבל אם המשיך למקוה דרך המשכה י״ט שאובים מקודם ואח״כ ירדו מי גשמים כ״א סאה פסול וכ״ש ממקוה למקוה אם שפך מקודם הי״ט שאובים וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ מ״ה וז״ל אבל אם המשיך תחלה מים פסולים ואח״כ הביא עליה רוב מים כשרים לא מהני עכ״ל וזהו כדברינו ודקדקו זה מלשון ראב״י בגמ׳ שאמר מקוה שיש בה כ״א סאה מי גשמים ממלא בכתף וכו׳ משמע להדיא דאם תחלה ממלא בכתף ואח״כ ירדו הגשמים לא מהני׃

קס כתב רבינו הב״י בסעי׳ מ״ז מקוה שנובע ונתייבש בקיץ והיה בור רחוק ממנו קצת ומלאוהו מים שאובים ונתמלא המקוה מתחת הקרקע מאותם מים שאובים המקוה כשר כאלו הוא נובע עכ״ל ודין זה הוא מתשו׳ הרא״ש שהביא הטור ע״ש והטעם כתב הרא״ש בתשו׳ כלל ל״א וז״ל לפי שרוב תגבורת המים הוא ממקום נביעתו על דרך שאמרו חז״ל נהרא מכיפיה מברך וכן באר מים חיים מגידין המתפשטין תחת הקרקע הוא נביעתו ואף גם שיבשו מ״מ לא נפסק הלחלוחית שבהם אלא שאין מספיקין למלאות הבאר וכשבאים אליהם מים הן גשמים הן שאובים יוסיפו הגידים מעצמם ג״כ ועכ״פ מטהרת ברבייה והמשכה כלומר שעיקר המים הם מהגידים ונהי שמיעוט מים הוא מהבור של שאובים מ״מ רובם הם מהגידים ועוד שהגידים א״א להם לישאר כלל בלא מים ודין מעיין עליהם ומעיין אינו נפסל בשאיבה ע״ש ועכ״פ אין דין זה רק במקוה שנובע מהארץ ולא במקוה של מי גשמים דבה כשנתמלאה מבור שאובין הסמוך לה הוי ככולו ע״י המשכה ופסולה וכן הסכימו גדולי האחרונים [ט״ז סקנ״ז וש״ך סקק״ב]׃

קסא ודע כי המשכה זו שכתבנו שמותר להמשיך שאובין מיעוט המקוה על גבי קרקע כשיש רוב כשרין כמה הוא שיעור המשכתה כתב רבינו הב״י בסעי׳ מ״ה דאין שיעור המשכתה פחות מג׳ טפחים ע״ש אבל הטור כתב וז״ל מקוה שיש בו כ״א סאין וכו׳ י״ט סאין וכו׳ יכול לשופכו על שפתו והם נמשכין והוא כשר ע״ש אלמא דגם על שפתו כשר וכ״כ הרשב״א דאין שיעור להמשכה מ״מ הריב״ש כתב דכל פחות מג׳ כלבוד דמי [ב״י] ואינו מובן

כלל מה שייך כאן לבוד דאין זה רק במחיצות לעניין שבת וכלאים אמנם גם בכלבו הביא בשם ר״י דצריך ג״ט ונראה דכוונתם לאו מעניין לבוד אלא כלומר שיהא גומר ההמשכה ועל שפתו אינו ניכר והוי כשופך למקוה וג׳ טפחים הוה מקום הניכר דמטעם זה לא אמרינן במחיצות לבוד בג״ט ובפחות אמרינן לבוד [כנ״ל בכוונתם] ונלע״ד דגם הם לא אמרו לעיכובא אלא לכתחלה אך לשון רבינו הב״י לא משמע כן וצ״ע:

קסב כל זה שבארנו הוא כשממשיך מים שאובים י״ט סאין למקוה אבל הבא להמשיך ממקוה למקוה או ממעיין או מנהר למקוה דכל המים הם כשרים ואלמלי היו סמוכים זל״ז היה מותר שיפול מהאחת להשני למקוה ממש דא״צ כאן דין המשכה כיון שמים כשרים הם אלא שמפני ריחוק המקום בהכרח להמשיכם ע״י צנורות וסלונות צריך ליזהר שלא ימשיכם ע״י כלים דיפסלו בהכנסם לכלי אף אחר שיצאו מהכלי כמ״ש בסעי׳ נ״ו ע״ש ואף אם לא ע״י כלים אסור להמשיכן בדבר המקבל טומאה כגון שימשיכן ע״י דף ארוך והאדם יחזיק את הדף דאע״ג דהדף אינה מקבלת טומאה מ״מ האדם מקבל טומאה וכיון שהוא מחזיקה הרי הווייתה ע״י טומאה וכן לא ימשיכן ע״י סלונות של מתכת שאינן מחוברין לארץ דפשוטי כלי מתכות מקבלין טומאה אלא ע״י סלונות של אבנים או של עץ כשאינם בד׳ מחיצות אלא צנורות עגולים שהנקב מראשו לסופו או שיש להם ב׳ מחיצות כדרך הצנורות ולא יהא בהם חקק העשוי לקבלת צרורות אף שאינו מחזיק רביעית דכל אלו פוסלים כמ״ש בסעי׳ פ״ט וזהו בשל עץ ובשל חרס צריך רביעית ושל רעפים ג״כ מותר אפילו יש בהם חקיקות כיון שלא נעשו לקבלה כמ״ש בסעי׳ צ״ו וכשרוצה להמשיך ע״י דפים וקרשי׳ לא יחזיקם האדם בידו אלא יניח הדף בקרקע ויסיר ידו משם בטרם יעברו המים עליו:

קסג זה שנתבאר דע״י סילון של מתכת אסור להמשיך זהו כשהסילון הוא ממש עד פי המקוה ונופל להדיא מהסילון אל המקוה אבל אם נופלים המים על שפת המקוה מבחוץ ונמשכין לתוכו מותר דאין זה הווייתה ע״י טומאה כיון שנופל מהארץ להמקוה ומה שעוברים דרך הסילון לית לן בה כיון שאינה כלי אלא שמקבלת טומאה ואין האיסור אלא כשנופל ממנו ממש למקוה אבל כשנופל ממנו על הארץ ומהארץ למקוה מקרי הווייתו על ידי טהרה כלומר ע״י הארץ דעיקר ההוויה הוא בנפילת המים למקוה וזהו ההפרש בין המשכה ע״י כלים ובין המשכה ע״י דבר המקבל טומאה דע״י כלים כיון שנכנס המים בהם אף רחוק מן המקוה נפסלו המים לגמרי אף אחר שיצאו מהכלים משא״כ בדבר המקבל טומאה ואינה כלי לא נפסלו המים בצאתם משם על דבר שאינו מקבל טומאה ומשם נפלו למקוה ואיך הדין בדבר המקבל טומאה מדרבנן נתבאר לעיל סעי׳ פ״ד ע״ש:

קסד וכיון שהעיקר הוא בעת נפילתה למקוה ולכן אם חיבר להסילון של מתכת צנור קטן של עץ או של חרס בסוף הצנור שמזה יפלו המים למקוה כשר מפני שהקילוח מהצנור אל המקוה אינו ממתכת ויש מצריכים שיהיה משך הצנור דעץ או חרס ג׳ טפחים שיהא דבר חשוב כמו בהמשכה בסעי׳ קס״א [ח״ס] ואם כי אין זה דמיון לשם וגם בשם רבים חולקים כמ״ש שם מ״מ המנהג כן הוא וכל זה הוא כשהסילונות של מתכות אינם מחוברים לארץ אבל כשהם מחוברים לארץ או מונחים תחת הארץ גם הם בעצמם אינם מקבלים טומאה דכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע ואפילו הסילון הזה מחובר לכותל של בניין אינו מקבל טומאה דכל המחובר לבית שהבית מחובר לקרקע אין המתכת מקבל טומאה [רש״י שבת נח:ד״ה ושל דלת] וכדתנן בפ״יא דכלים ע״ש:

קסה ולפ״ז בזמננו שהרבה מקואות שממשיכים ע״י סילונות מהמעיין שבעומק הארץ ומעלים המים למעלה ע״י סילונות של ברזל אם הסילונות מחוברים לכתלים וודאי מותר ואף כשהם אינם מחוברים מ״מ מותר כשבסוף כל הסילונות עושים סילון של עץ גדול עגול ונקוב נקב גדול וממנו יורד המים להמקוה העליונה והמקוה העליונה עושים מרצפת וכתלים של לבנים ואבנים ומדינא מותר כשהסילון של עץ הוא רק בסופו ולהמחמירים עכ״פ די בג״ט כמ״ש בסעי׳ הקודם וכ״ש אצלינו שעושים עץ ארוך ועב ונקוב בפרט לפי דעת הרא״ש שיתבאר דבמעיין בכל גווני כשר וא״צ עץ כלל בסופו ולא שהסילון של ברזל יהיה מחובר:

קסו וכתבו הטור והש״ע בסעי׳ מ״ט דזה דהמשכה בדבר המקבל טומאה פסול זהו בממשיך מי גשמים בעלמא אבל אם ממשיך ממעיין או ממקוה שהוא של מעיין אפילו ע״י דבר המקבל טומאה כשר דחשבינן לזה המקוה שממשיך המים לתוכו כאלו הוא מחובר למעיין או למקוה של מעיין שממשיך המים משם עכ״ל וזהו דעת הרא״ש סוף נדה והביא ראיה ממשנה ח׳ פ״ו דתנן מטהרין את המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב כיצד מביא סילון של חרס או של אבר ומניח ידו תחתיו עד שהוא מתמלא מים ומושכו ומשיקו אפילו כשערה דיו אבל הרמב״ן והרשב״א בתשו׳ פירשו משנה זו דהסילון מחובר לקרקע [הובא בב״י] והרא״ש מפרש דבסילון תלוש מיירא ווה הוא שכתב רבינו הב״י דיש שאינו מחלק בכך עכ״ל וזהו דעת הרשב״א והרמב״ן ונראה שדעתו יותר נוטה לדעת הרא״ש כדרכו שהדיעה שנוטה אליה כותב מקודם בסתם ודעתם תמוה מאד דנהי דהסילון מחובר הא תנן ומניח ידו תחתיו והאדם הרי מקבל טומאה [תוי״ט שם] וכמ״ש בסעי׳ קס״ב אם לא שנאמר דהיד הוא רק המעמיד או דמניח ידיו עד שהמים הם סמוך למקוה ואז מסלק ידיו וכמ״ש בסוף סעי׳ קס״ב [עט״ז סקנ״ט שהקשה על תירוץ הב״י במ״ש דלא דמי לכלים והקשה כיון דהוה

השקה מה איכפת לן בכלים ודבריו תמוהים איזה דמיון הוא לכלים דבכלים נפסלו אף אחר שיצאו מהכלים משא״כ בדבר המק״ט וכמ״ש בסעי׳ קס״ג וכ״כ הש״ך בסקק״ו והט״ז הילך לשיטתו בסקי״ז וכבר תמהנו על זה בסעי׳ נ״ז ע״ש ודו״ק]:

קסז יש מי שאומר דאפילו לדעת הרא״ש אינו אלא כשמחובר המים של המקוה אל המים של המעיין הנמשכת ממנה אבל אם נפסק הקילוח פסול כשהסילון אינו מחובר [הגד״ר] ויש חולקין בזה דא״צ חיבור דהשקה מהני [ש״ך סקק״ה] ולענ״ד נראה דלא פליגי כלל דוודאי בעת ההמשכה צריך חיבור למעיין כמו ששנינו ומשיקו אפילו כשערה וכמ״ש בסעי׳ הקודם דאל״כ הרי בטל שם מעיין בפסיקת החיבור ודינו כמקוה של מי גשמים ומשנה מפורשת היא בריש פ״ח דמקואות במעיין שהעבירו על גבי בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה ע״ש וכמו שבארנו בסעי׳ נ״א ובסעי׳ צ״ג ע״ש ולאחר שבאו המים למקוה גם דיעה ראשונה מודה שא״צ חיבור דכיון דהמים ירדו בהכשר מה לנו מה שנפסק אח״כ אלא שאין דין מקוה זו כמעיין אלא כמקוה ופסול בזוחלין וכמ״ש בסעי׳ נ״א וכן נראה עיקר לדינא:

קסח ודע כי כמה מקואות בזמננו שמעלים המים מהמקוה העמוקה שהוא מעיין ומעלים למעלה את המים ועושים מקוה סמוכה לארץ וגם בעירנו עשו כן וכיצד מעלין המים למעלה שמעמידים בגובה כלים גדולים ועושים סילונות של ברזל או נחשת היורדים מאצל הכלים אל המקוה העמוקה ומעלים המים להכלים ע״י פלומפ״א ואח״כ יורדים המים להמקוה העמקה דרך הסילונות ומשם יוצאים המים מתחת לארץ ונמשכים איזה משך דרך סילונות עד לא רחוק מהמקוה העליונה ובשם עושים סילון של עץ שדרך הסילון הזה יורדים המים להמקוה העליונה וכמ״ש בסעי׳ קס״ה ולפ״ז אם המים מחוברים אל המקוה התחתונה גם אחרי שירדו המים דרך הסילונות יש להמקוה העליונה דין מעיין ומטהר בזוחלין ג״כ אבל אם נפסקו מי המקוה העליונה מהמים של התחתונה אין לעליונה רק דין מקוה ואינו מטהר אלא באשבורן ולא בזוחלין:

קסט ויש מקוות בערים הגדולות שבשם הולכים המים מהנהרות לכל בתי העיר דרך צנורות וסלונות תחת הקרקע בעומק ונקרא בלשון המדינה וואד״א פראוואדי״ן וממשיכין גם למקואות המים האלו צריכים ליזהר או שיפלו למקוה מהצנורות והסילונות של ברזל המחוברים לקרקע או שקודם המקוה יעשו קצת סילון של עץ במשך ג׳ טפחים כמ״ש בסעי׳ קס״ד ובמים האלו מוכרחים לסגור המים אחרי הכנסם למקוה ולכן אין עליהם דין מעיין רק דין מקוה לטהר באשבורן ולא בזוחלים וצריכים ליזהר בכל זה שבארנו:

קע ודע דזה שבאתו דע״י סילון של מתכת כשאינו מחובר לקרקע אם המים יורדים ממנו למקוה פסול משום דבעינן הווייתה ע״י טהרה כן הוא דעת רוב רבותינו אמנם הרמב״ם לא ס״ל כן שכתב בריש פ״ו דכל כלי שלא נעשית לקבלה אינה פוסלת את המקוה בין של חרס בין של מתכת ע״ש וכ״כ בפי׳ המשנה בפ״ד משנה ג׳ ובפ״ו משנה ח׳ דסילון של מתכת אם אינו עשוי לקבלה אינו פוסל את המקוה ע״ש ולדבריו בהמשכה ממעיין למקוה מותר ע״י סילונות של מתכת לגמרי משום דס״ל דזה שנמצא במשנה וגמ׳ דבעינן הווייתה ע״י טהרה זהו במקום דבעינן מים חיים כמו בזב ואפר פרה אבל בטבילת נדה וזבה אין הפסול רק ע״י כלי אבל הווייתה ע״י טהרה לא בעינן כלל וראיה לזה מהא דתנן במס׳ פרה [פ״ו מ״ד] נתן ידו או רגלו וכו׳ כדי שיעברו מים לחבית פסולים משום דבעינן הווייתו על ידי טהרה [זבחים כה:] ומדתנן הכי בפרה ולא תנן במקואות ש״מ דבמקואות ליכא הך דינא דהווייתו ע״י טהרה [ב״י] ועוד אני אומר דבמקואות תנן היפך מזה [פ״ו מ״ה] מטהרין את המקוה העליון מן התחתון וכו׳ מביא סילון של חרס או של אבר ומניח ידו תחתיו וכו׳ ע״ש הרי להדיא שמותר ע״י סילון של אבר וגם ע״י ידו ששניהם מקבלים טומאה והרשב״א מפרש בסילון המחובר לקרקע והרא״ש מפרש דבמעיין מותר וכמ״ש בסעי׳ קס״ו וכבר תמהנו שם להרשב״א מה יעשה במניח ידו דתנן ונדחקנו בזה ע״ש ולהרמב״ם א״ש בפשיטות ומ״מ כיון דכל רבותינו חולקים עליו ובטור וש״ע לא הובא דעתו כלל לא קיי״ל כמותו [אך תמיהני ע״ד הרמב״ם ז״ל דהא הווייתה ע״י טהרה למדנו בזבחים שם מקרא דאך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור דבעינן הווייתה ע״י טהרה ובקרא גם מקוה כתיב וזהו לנדה ולזבה ומ״מ בעינן הווייתה ע״י טהרה וכן פירש״י ע״ש וצ״ע ודו״ק]:

קעא כבר ידוע שמקוה של מי גשמים אינה מטהרת בזוחלין ולפיכך כתב הטור וז״ל מקוה שנסדק אחד מכותליו והמים יוצאים דרך הסדק יש פוסלים אותה אפילו בעניין שישארו בה מ׳ סאה אחר שיצאו דרך הסדק לפי שכיון שמים העליונים ננערים לצאת חשוב כולו כזוחלין וא״א הרא״ש ז״ל כתב וודאי אם ישערו בו מ׳ סאה אחר שיצאו קצתן דרך הסדק כשר אבל אם לא ישארו בה מ׳ סאין פסול עכ״ל ורבינו הב״י בסעי׳ ג׳ פסק כדעת הרא״ש ורבינו הרמ״א כתב דיש מחמירין אפילו אם ישארו מ״ס עד הסדק [כלומר מתחתית המקוה] ויש לחוש לדבריהם לכתחלה לסחוט הסדק עכ״ל ונראה להדיא דלדינא ס״ל ג״כ כהרא״ש אלא דלכתחלה חשש גם לדיעה האחרת ולכן בדיעבד הטבילה כשרה וא״צ טבילה אחרת:

קעב והוסיף עוד לומר וז״ל וכל זה דווקא במקוה שאינה באה ממעיין אבל אם היא באה ממעיין אין לחוש לזחילתה עכ״ל ואין בזה שום רבותא דאטו עד כה לא השמיענו דמעיין בשר בזחילה ושהמקוה הנמשך ומחובר למעיין דינו כמעיין וכתבו דקמ״ל דאפילו נפסק הקילוח מן המעיין למקוה דאין

על המקוה דין מעיין כמ״ש כמה פעמים מ״ס כשר בזוחלין [מהרי״ק הובא בש״ך סק״ל ע״ש] וכבר נדחו דברים אלו [ש״ך סקק״ח] דוודאי בנפסק המעיין פסול בזוחלין וכבר כתבנו זה בסעי׳ נ״ג ע״ש ויש מי שרוצה לומר דכוונתו בלא הופסק המעיין וקמ״ל דאף במקום המקוה המכונס אין הזחילה פוסל [שם] ותמיהני הא זהו עצמו נתבאר כמה פעמים בסי׳ זה ולכן נלע״ד דמיירא בהופסק המעיין וקמ״ל דבזחילה כי האי דלאו זחילת גמורה היא אלא בשפיכה בעלמא לא חיישינן אף בהופסק המעיין וכן משמע קצת בלבוש ע״ש והוסיף עוד רבינו הרמ״א דאין יציאת המים קרוי זוחלין אלא כשאין חוזרין למקוה אבל כשיוצאין מעט וחוזרין שם לא מקרי זחילה עכ״ל ופשוט הוא [עי׳ פתחי תשובה סקכ״א מ״ש בשם מ״צ ודברים תמוהים הם ודו״ק] וכעין זה כתב רבינו הב״י בסעי׳ נ״א וז״ל ניקב המקוה ומימיו נוטפין מעט מעט או נבלעים בקרקע מעט מעט כשר לפי שאין זחילתן ניכרת עכ״ל כלומר דטיפות לא מקרי זחילה אלא סרק גדול שיוצאים המים כדרך זחילה וגם שלא ישובו המים שם בחזרה:

קעג ואם בא לסתום הסדק לא יסתום אותו בידו ולא בכל דבר המקבל טומאה דתנן בספ״ה דכל דבר המק״ט אין מזחילין בו ופי׳ הר״ש דאין מעמידין הזחילה בו דכמו דהוייה המקוה בעינן ע״י טהרה כמו כן פסול זוחלין במקוה ג״כ עריך למונעם ע״י טהרה אבל הרא״ש כתב דמותר לסתום הזחילה בדבר המק״ט ופירושו דאין מזחילין בו הוה לעשותן זוחלין כשצריך לזה וכן פי׳ הרמב״ם בפי׳ המשניות ע״ש וטעמא דמילתא דוודאי הבאת המים למקוה צריך שיהא ע״י טהרה אבל מניעת המים שלא יצאו ממנו א״צ טהרה לזה ולפיכך נקב העשוי להוציא בו המים מהמקוה יכולים לסתמו במטלניות שיש בהם ג׳ על ג׳ שמקבלים טומאה [טור]:

קעד שנו חכמים במשנה ז׳ פ״ו דמקואות עירוב מקואות כשפה״נ כעוביה ובחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן ספק שאינה כשפה״נ פסולה מפני שהיא מן התורה ע״ש כלומר כשבא לערב מקוה חסר בצד מקוה שלם או שני מקואות שאין בכל אחד מהם מ׳ סאה ובא לערבם יחד לחבר המים דרך חריץ או נקב צריך להיות חלל הנקב והחריץ גדול כשפה״נ והיינו הקנה שנותנים בפי הנאד כעובי הקנה ובחללו ושיעור זה הוא כשני אצבעות הראשונים הסמוכים לאגודל והוא האצבע העב והקצר והיינו אצבע ואמה שיהיו אלה שני אצבעות מתהפכות בריוח בחלל הנקב וזהו לשון חוזרות למקומן כלומר בריוח דכשאינו בריוח קשה להפך האצבעות מצד אל צד כמובן וזהו ההלכה העיקרית דשפה״נ המורגל בגמ׳ ובפוסקים:

קעה ושאלו הראשונים בזה שאלה גדולה והרי בכל הש״ס מפורסם דמים שיש בהם טופח להטפיח הוי חיבור ולמה בענין כאן כשפה״נ ויש מרבותינו שתרצו דנקב צריך כשפה״נ אבל מים די בטופח להטפיח [ר״ת בתוס׳ גיטין טו. ובר״ש ספ״ח דטהרות] ולא נתקבל התירוץ הזה דלא משמע כן [שם] ויש מרבותינו שתרצו דטופח להטפיח הוא רק לעניין טומאה וטהרה אבל לחיבור מקואות אין פחות מכשפה״נ וטומאה הוא שיטמא זה מזה בטופח להטפיח וטהרה הוא לעניין השקה וכן מוכח במשנה דספ״ח דטהרות ע״ש וכן לעניין נט״י הוי חיבור כמבואר מדברי הרמב״ם בפי״א ממקואות ובא״ח סי׳ קס״ב סעי׳ ג׳ ע״ש אבל ענייני מקוה לא פחות משפה״נ [ר״ש ותוס׳ גיטין טז.] וזהו דעת הרמב״ם ג״כ כדמוכח מדבריו שבהלכות אלו ורש״י ז״ל פי׳ שם לעניין מקואות ע״ש וצ״ע [ומדברי רש״י שם ויבמות טו. נ״ל דס״ל דמקוה חסר בצד מקוה שלם צריך כשפה״נ אבל כשכל אחת אין בה כשיעור כיון דשניהן צריכות זל״ז די בטופח להטפיח ומשנה דעירוב מקואות יפרש במקוה חסירה בצד שלימה כדמוכח ממשנה שאחריה מטהרים העליון מן התחתון וכן בריש פ׳ שם עוקת המערה ע״ש ומשנה ט׳ כותל שבין שתי מקואוש יפרש ג״כ שאחת חסירה ואחת מליאה וגם יש ראיה מחגיגה יט. ע״ש כנלע״ד ליישב דעת רש״י ז״ל מיהו לדינא קיי״ל כהרמב״ם והטוש״ע דבכ״מ במקוה צריך כשפה״נ ודו״ק]:

קעו אמנם קשה טובא ממשנה ח׳ פ״ו מטהרין את המקנה העליון מן התחתון וכו׳ מביא סילון וכו׳ ומושכו ומשיקו אפילו כשערה דיו ע״ש הרי מפורש דכשערה הוי חיבור ותירץ רבינו שמשון דלא איירי במקוה חסירה אלא שלימה ומים שאובים דהפסול הוא מדרבנן ולכן דיו בחיבור כשערה אבל בחסר דהפסול הוא מן התורה צריך דווקא כשפה״נ וכ״כ הרשב״א בסוף תה״ב ע״ש וע״פ התירוץ הזה כתב רבינו הב״י בסעי׳ נ״ג הבא להכשיר מקוה שאוב ממקוה שלם שאינו שאוב אע״פ שאינו משיקו אלא כשערה כשר ואפילו אין מי ההשקה רואין פני האויר עכ״ל ורבינו הרמ״א כתב על זה וז״ל ודווקא בפסול שאיבה שהיא מדרבנן אבל בפסול דאורייתא בעינן כשפה״נ כמ״ש ואפילו בפסול שאיבה יש חולקין וכן ראוי להורות עכ״ל כלומר דהא י״א דגם שאובה פסול מן התורה כמ״ש לעיל סעי׳ י״ב וע׳ בסעי׳ קפ״א:

קעז אבל מאד תמוה דא״כ רבותינו דס״ל דשאובה פסול מן התורה כמ״ש שם וזהו דעת רשב״ם ור״ת [ב״ב סו.] איך יפרשו משנה זו ויותר תמוה דרבינו שמשון בעצמו ס״ל כן כמ״ש שם וצ״ל דמיירי ברובם כשרים ומיעוטם פסולים דבכה״ג ס״ל לרבינו שמשון דהוה דרבנן כמ״ש שם ויפרש דמשנת זו מיירי בכה״ג ועוד דהרמב״ם בפ״ח דין ז׳ שכתב משנה זו ומוכח להדיא דאכל פסולים קאי דבכל הפרק שם מיירי בחסירה ע״ש וכתב סתם מטהרין את המקואות העליון וכו׳ אפילו כשערה דיו ע״ש ותמיהני על רבותינו בעלי הש״ע והמפרשים שלא העירו בזה כלום וצע״ג [ואפשר לפי מה שית׳ בסעי׳ קפ״א א״ש ודו״ק]:

קעח אך מדקדוק לשון הרמב״ם שם נראה תירוץ אחר שכתב וז״ל אפילו כשערה דיו והרי שני המקואות שהסילון ביניהם כמקום אחר עכ״ל ויש להבין למה הוסיף בזה מה שאינו מבואר במשנה שם ונלע״ד דכוונתו ליישב הקושיא דכשמחברן ע״י סילון עדיף טפי שהרי עושה מעשה גדול להניח סילון כדי לחברם יחד ועוד דבהסילון יש הרבה מים וההתחברות הוה כהשקה שבטומאה וטהרה דדיו בטופח להטפיח וזהו כשערה שגם בזה יש טופח להטפיח כמובן [ער״ש שם שכתב דלא מסתבר שזהו חד שיעורא ע״ש ולא ידעתי למה] ולפ״ז אני אומר לענ״ד דגם בשאובה אצל אינה שאובה צריך כשפה״נ מפני דעת הרמב״ם ואפילו במיעוט שאובה וכן משמע מלשון רבינו הרמ״א שכתב וכן יש להורות דמשמע אף בדיעבד ויש מי שכתב דברובא כשרים לכ״ע סגי כשערה [ש״ך סקקי״ז] ולענ״ד נראה כמ״ש:

קעט ולפ״ז הבא לערב מקוה פסול עם מקוה כשר להכשיר להפסול או מקוה חסר עם מקוה מלא או שניהם חסרים ובא לערבם להכשירם צריך שיהא בנקב כשפה״נ וגם קילוח המים יהיה מלא בנקב הזה וכשמערב חסר עם מלא או שניהם חסרים צריך שלעולם יהיה הנקב כן וכן המים ומיד כשיחסרו המים מכשיעור שפה״נ וכ״ש אם נסתם הנקב נפסלה אמנם במערב מים שאובים עם מים כשרים אפילו רגע נשאר לעולם בהכשרו אפילו נסתם הנקב אח״כ דכיון שהושקו נעשו כשרים כמי גשמים מעיקרן וכתבו הטור וש״ע סעי׳ נ״א דכל שיעמוד כשפה״נ ממעטו אפילו דבר שהוא מבריית המים עכ״ל כלומר אם יש דבר מה בהנקב ממעט הנקב ואינו כשר ואפילו דבר שהוא מבריית המים ממעטו ובאמת אינו מובן דכיון דקיי״ל דטובלין בדבר שהוא מבריית המים כמ״ש בסעי׳ ק״ג ואיך ממעט בהנקב הרי זהו כמים ולכן יש מי שאומר דבאמת אינו ממעט את הנקב ומי ששובר דממעט יסבור ג״כ דאין טובלין בו [תוי״ט פ״ו מ״ז וצ״ע על הש״ך שלא הביאו ועש״ך סקקי״ב שטוב להחמיר לכתחלה גם במערב שאובים אם נסתם הנקב]:

קפ ואם יש ספק אם יש בנקב כשפה״נ אם לאו פסולה דכיון שעיקר טבילה הוא מן התורה אף ששיעורו הוא מדברי סופרים ספקו טמא דגם השיעור הוא כדין תורה דשיעורין הלכה למשה מסיני וזה נקרא מדברי סופרים [רמב״ם בפי׳ המשנה שם] ואם יש שם נקבים דקים הרבה מצטרפין לכשפה״נ אם המקוה האחת שלם והשני חסר אבל אם שניהם חסרים אין הנקבים הדקין מצטרפין לכשפה״נ דבשניהם חסרים צריך חיבור יפה ולא נקבים דקים וה״ה אם חלק מקוה בסל או שק אף שהם מליאים נקבים מ״מ אם אין שיעור מקוה בצד אחד פסול [כן פסקו בש״ע סעי׳ נ״ב וזהו כמעט היפך הסברא שכתבנו לדעת רש״י בסעי׳ קע״ה ע״ש ודע דדברי הרמ״א בסעי׳ זה ומותר לחפור בצד הנהר וכו׳ בארנו בס״ד לעיל]:

קפא איתא במשנה דמקואות [פ״ו מ״ט] כותל שבין שני מקואות שנסדק לשתי מצטרף ולערב אינו מצטרף עד שיהא במקום אחד כשפה״נ נפרצו זה בתוך זה על רום כקליפת השום ועל רוחב כשפה״נ ופי׳ הרמב״ם דלשתי הוא מלמעלה למטה ולערב הוא מימין לשמאל ולכך אינו מצטרף משום דמחשבים מה שעל הסדק כאלו סותמו [תוי״ט] ולכן צריך כשפה״נ במקום אחד ורבינו שמשון פי׳ להיפך דלשתי הוא מימין לשמאל ולערב הוא מלמעלה למטה וכ״כ הרא״ש והטור וטעמם נראה דהנה הסדק הוא על פני כל הכותל ולכן ברוחב הכותל שהסדק הוא בכל רוחב שני המקואות הוי כמקוה אחת משא״כ באורך הכותל אין הסדק רק בזה המשהו [ט״ז סקס״ד] וממילא כיון דרבוותא חולקין בזה יש להחמיר כשני הפירושים ומה שהקילו באחד משני הצדדים בלא כשפה״נ משום דהסדק הוא על פני כל הכותל ולא דמי לנקב [ומטעם זה יש ליישב ג״כ משנה דעליון מן התחתון שע״י סילון שבסעי׳ קע״ו ודו״ק] ועוד דאפשר דבצירוף כל המשהו סדק שבכל הכותל יש שיעור כשפה״נ אלא שלערב אינו מועיל עד שיהא במקום אחד כשפה״נ [עב״י] ואם נפרצו זה בתוך זה כלומר שנפרץ הכותל בראשו והמים מתחברים שם סגי ברום בקליפת השום דכיון שמגולה למעלה א״צ בהרום בשפה״נ וה״ה כשלא נפרץ אלא המים הולכין מזה לזה למעלה מן הכותל ורואין האויר די ברום כקליפת השום וברוחב כשפה״נ [ש״ך סקקי״ט]:

קפב וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ נ״ד דה״ה אם היה גל של עפר בין שני המקואות אם נטל מגובה הגל מעט עד שמקלחין זל״ז ברוחב שפה״נ ברום קליפת השום סגי דלא בעינן כמלא שפופרת הנאד אלא בנקב עכ״ל [וצ״ע דלפ״ז מאי מקשה הר״ש במשנה ח׳ פ״ו כמ״ש בסעי׳ קע״ו והא סילון לא דמי לנקב וצ״ל דלא נ״ל לחלק בזה וס״ל כתירוץ השני שבסעי׳ הקודם שבכל המשך הכותל יש שיעור כשפה״נ]:

קפג תנן בפ״ו משנה ג׳ שלשה מקואות בזה ך׳ סאה ובזה ך׳ סאה ובזה ך׳ סאה מים שאובין והשאוב מן הצד וירדו שלשה וטבלו בהן ונתערבו המקואות טהורין והטובלין טהורין היה השאוב באמצע וירדו שלשה וטבלו בהן ונתערבו המקואות כמות שהיו והטובלין כמות שהיו ע״ש ביאור הדברים דשני מקואות הם מים כשרים של מי גשמים והשלישית מים שאובים כשהשאוב עומד מן הצד וע״י ג׳ שטבלו כל אחד במקוה אחת והוגבהו המים ע״י הטובלים ונתערבו כל הג׳ מקיאות הוכשרה גם השלישית שהרי נתחברה למי גשמים ע״י חיבור גדול יותר מכשפה״נ כמובן ונעשו כולם מים כשרים ומותר להוסיף על כל אחת מים כשרים עד מ׳ סאה ולטבול בכל אחת בפ״ע ואף אחר שיצאו האנשים משם ונפסק החיבור מ״מ גם השלישית הוכשרה

כמ״ש בסעי׳ קע״ט דכל שנתחברו השאובים למים כשרים אפילו רגע אחת נעשו מכאן ולהכא כמי גשמים אף לאחר שנפסקו ולכן כשמילא אותה בך׳ סאה מים כשרים טובלין בה וכ״ש בהשנים:

קפד ויש בזה שאלה דלמה לא ניחוש שמתחלה נתחברה זה שמן הצד עם האמצעית קודם שנתחברה האמצעית עם הכשרה וא״כ פסלו השאובין להאמצעית כדין ג׳ לוגין שאובים שנפלו למקוה התורה אך אין זה שאלה חדא דבספק שאובים הולכים להקל [ריב״ש סי׳ רצ״ד] וכמו שיתבאר בסעי׳ ר״ד ועוד ואפילו אם היה כן לא נפסלה האמצעית דאל״כ בסיפא שהשאובה באמצע למה לא פסלה שתיהן מטעם זה ואנן תנן המקואות כמות שהיו אלא וודאי כיון דנתחברו דרך המשכה אין זה כנפילת ג׳ לוגין שאובין [ר״ש] ולכן כשאח״כ נתחברה גם הצדדית הכשרה ויש מ׳ סאה מים כשרים הוכשרה השאובה ג״כ ועוד שההתחברות היתה על שפתו וקודם שירדו השאובים להאמצעית לתוך המקוה כבר נתחברה האמצעית גם להכשרה [וזהו כוונת הט״ז סקס״ו וזהו ג״כ מהר״ש ע״ש שזהו כוונתו ודו״ק:

קפה וגם אין לשאול כיון שהמים יצאו לחוץ הרי הם זוחלין די״ל דע״י אדם לא מקרי זוחלין דדווקא כשיצאו מעצמן ע״י סדק מקרי זוחלין ולא ע״י אדם [ש״ך סקק״כ] ותדע לך שכן הוא דאל״כ בכל מקוה כשהאדם נכנס בה לא ימלט שיצאו מקצת מים לחוץ אם המקוה מליאת ונימא שאסור לטבול בשעת מעשה משום זוחלין אלא וודאי דע״י אדם לא מקרי זוחלין אך מ״מ בשני מקוואות של ך׳ ך׳ סאה בכה״ג אם יצאו לחוץ הרי חסר השיעור של מ׳ סאה וצ״ל שיצאו לחוץ וחזרו ושם] וגם בעת הטבילה בהכרח לומר בשני מקוואות שלא יצאו לחוץ לגמרי כגון שכותלי המקוואות מבחוץ גבוהים אלא שהכוחלים שבין מקוה למקוה נמוכים הם ונתערבו [וזהו כוונת הש״ך שם וכ״כ הב״ח ע״ש רק צ״ע דבג׳ מקוואות א״צ לזה דאפילו יצאו מקצתן עדיין ישארו מ׳ סאה מהג׳ וזהו רק בשנים של עשרים וכמ״ש וצ״ע ודו״ק]:

קפו וזהו הכל כשהשאוב מן הצד אבל כשהשאוב באמצע דהכשרים לא נתערבו יחד אלא השאוב נתערב עם כל אחר שאין באחת מהן מ׳ סאה א״כ לא הוכשרו כולם והטובלים בטומאתם וגם המקוואות הם כמות שהיו ולא נפסלו הכשרים מפני התחברותם להשאוב דנתחברו ע״י המשכה ואין זה כנפילת ג׳ לוגין כמ״ש בסעי׳ קפ״ד ואין לומר כיון דסוף סוף נתחברה האמצעית לשני הכשרות והוויין כל הג׳ כמקוה אחת והרי יש מ׳ סאה כשרים וממילא דגם השאוב הוכשר כמו בשאוב מן הצר די״ל דהא עכ״פ בעינן שיהא ניכר שהמ׳ סאה כשרים הם ביחד ובכאן התערובת היה כל מקוה בקצוותיה וממילא דלהכשרים לא היה התחברות כלל:

קפז כבר בארנו דע״י מעשה כזה שנתחברו המים בחוץ ע״י האדם הטובל לא פסלה השאובה את הכשרה אן שאין בה מ׳ סאה מפני שהוא דרך המשכה ואינו דומה לג׳ לוגין שאובין שנפלו כמ״ש ויתר על כן תניא בתוספתא פ״ז דאפילו היו שני מקוואות של ך׳ ך׳ סאין אחת שאובה והמים אדומים ואחת כשרה והמים לבנים וירדו שני אנשים לכל אחת וע״י זה יצאו המים לחוץ ונתחברו זל״ז עד שהלבנה נתאדמה והאדומה הלבינה מ״מ המקוואות כמות שהיו והטובלים כמות שהיו כלומר דלהטובלים לא עלתה הטבילה ובהכשרה כשיוסיפו עליה עד מ׳ סאה מים כשרים ההכשר והשאובה לא פסלה מטעם שנתבאר [ער״ש שם שכתב לטעם המשכה גם מצד ביטול ברוב כלומר שהשאובין שנפגשו מבחוץ עם הכשרים נתבטלו ברוב הכשרין והוצרך לזה דאם היה רוב פסולין מבחוץ ונתבטלו הכשרין וא״כ כשחזרו המים שמבחוץ להמקוה הכשרה נפסלה כדין ג׳ לוגין שאובין שנפלו שהרי ממש נפלו בחזירתן ולכן צ״ל להיפך שהכשרים הם רוב מבחוץ והטעם דנהי שאפשר שביציאה מבחוץ הפסולים רובא מ״מ הכשרים שמבחוץ מחוברים להכשרים שמבפנים ובוודאי בכולל הם רוב נגד השאובים שיצאו דהשאובים שבתוך המקוה אין להם שייכות שיפסלו הכשרים כמובן והט״ז סקס״ט נדחק בכוונת הר״ש ע״ש ולענ״ד נראה כמ״ש ודו״ק] [ועש״ך סקקכ״ב שכתב וצ״ע ולא אדע כוונתי]:

קפח כתב רבינו הב״י בסעי׳ נ״ז כל המעורב למקוה הרי הוא כמקוה ומטבילין בו גומות הסמוכות לפי המקוה ומקום רגלי פרסות בהמה שהיו בהם מים מעורבים עם מי המקוה כשפה״נ מטבילין בהם עכ״ל ובסעי׳ נ״ח כתב חורי המערה וסדקי המערה [רוב מקוואות שלהם היו במערות] מטבילין בהם אע״פ שאין המים שבהם מעורבים עם מי המקוה אלא בכל שהוא עכ״ל ובסעי׳ נ״ט כתב עוקה [חפירה] שבתוך המקוה אם היתה הקרקע המבדלת בין העוקה ובין המקוה בריאה ויכולה להעמיד את עצמה אין מטבילין במים שבעוקה עד שיהיו מעורבים עם המקוה כשפה״נ ואם אינה יכולה להעמיד את עצמה אפילו אינם מעורבים אלא בכל שהוא מטבילין בהם עכ״ל והוא מלשון הרמב״ם פ״ח וזהו ממשנה רפ״ו ע״ש והטור השמיט כל זה ואולי משום דבמים מועטים כאלו וודאי אינם ראוים לטבילת אדם רק לכלים לכן לא כתבם:

קפט וביאור הדברים דיש במקוואות מקומות מובדלים קצת מעיקר המים שבמקוה ומ״מ דינם כמקוה אם יש להם התחברות עם מי המקוה ורק יש שצריך להיות החיבור כשפה״נ דווקא כגון שהוא כמקום המובדל לעצמו כמו גומא ועוקה ויש שדי בכל שהוא כגון שאין להם שם בפ״ע והכל רואים שהם מקוה עצמה כמו חורים וסדקים ולכן די ככל שהוא וכן אפילו עוקה המובדלת בכותל עפר בינה ובין מי המקוה אם הכותל אינה מעמדת א״ע

בע״כ שהיא אינה רק כחור בעלמא ואם מחזקת א״ע הרי היא מובדלת מהמקוה ולכן צריך כשפה״נ כמו בנקב שבין מקוה למקוה ולא דמי לסילון לדעת הרמב״ם שכתבנו בסעי׳ קע״ח ע״ש והר״ש פי׳ עוקה כמו שוקת שבסלע ע״ש והכל אחד ודע דבכל מקום שמטבילין במקוה חסר בצד מקוה שלם צריך עכ״פ שיהא גוף האדם מתכסה בו אך בכלים די ברביעית אם הכלי מתכסה בו כמו מחטין וצנורות ולא פחות מרביעית כן כתב אחד ממפרשי הש״ע [ש״ך סקכ״ז] ולענ״ד נראה דכיון דמחוברת למי המקוה כמ״ש די בכל שהוא אם הכלי מתכסה בו [הש״ך ציין לעיין בסי׳ ק״ך סק״ב ואין שם שום רמז מדין זה וצ״ע:

קצ וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ נ״ז וז״ל ולכן כלי המונח בצד המקוה מנענע בידו המקוה כדי שיעשה גל במים ויעבור על הכלי ועולה לו הטבילה ובלבד שלא יעקור הגל ממקומו אלא יהא מחובר למקוה עכ״ל וזה מבואר במשנה ספ״ז דתנן מחט שהיא נתונה על מעלה המערה היה מוליך ומביא המים כיון שעבר עליה הגל טהורה ע״ש ואינו כמקוה מקוה ע״י דבר המקבל טומאה שהרי האדם מקבל טומאה והוא מנענע בידו דזהו בעושה עיקר המקוה על ידו אבל הכא עיקר המקוה במקומה והגל עצמו מחובר למקוה וזהו ממש כמו שטובל את הכלי בידיו בהמקוה [וזהו כוונת התוי״ט שם בד״ה היה ע״ש] [עמעיי״ט בה׳ מקוואות סי׳ כ״ג בדברי חמודות סקפ״ד שכתב תמיהא בעיני על בעלי הש״ע שלא הזכירו דין זה דמחט וגם רמז \ לא הזכירו עכ״ל ולא ידענא הלא רמ״א הזכיר דין זה וגם רמ״י בלבוש ע״ש]:

קצא וכתב הרא״ש בה׳ מקואות סי׳ ע״ג וז״ל ובלבד שלא יתלש הגל דאו לא היה מטהר אם אין בו מ׳ סאה אלא מצד אחר מחובר למי המקוה עכ״ל וזהו שכתב רבינו הרמ״א ובלבד שלא יעקר הגל ממקומו וכו׳ ומדברי הרא״ש מבואר שאם היה בגל מ׳ סאה מותר אפילו כשאינו מחובר למקוה וצ״ל דמיירי במעיין דאלו במקוה היאך מטהר הגל בעברו והא הוי זוחלין [ש״ך סקכ״ג] ואע״ג דמעיין מטהר כלים בכל שהוא ולמה לן מ׳ סאה זהו בגוף המעיין אבל כשנחלש מהמעיין צריך מ׳ סאה [שם] ויש שהקשו על הרא״ש דאיך אפשר להכשיר במ׳ סאה אף כשנתלש מן הגל והא הווייתו ע״י ידי אדם המקבל טומאה [תוי״ט שם] ויש שתירץ דנהי דהאדם התלישו מ״מ בנפילתו על הכלים אין כאן ידי אדם [ש״ך שם]:

קצב כתב הרמב״ם בפ״ח ג׳ גומות שבנחל התחתונה ועליונה של ך׳ סאה והאמצעית של מ׳ סאה ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל אע״פ שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן אין זה עירוב ואין מטבילין אלא באמצעית שאין הנזחלין מעורבין אא״כ עמדו עכ״ל וכ״כ בש״ע סעי׳ ס׳ ע״ש וה״פ דחבורי מקוואות אינן אלא כשעומדין בשוה והמים המחברן נחים הם אבל בגבוה ונמוך שבהכרח המים נזחלים אינו חיבור וזה מקרי קטפרס בגמ׳ דאינו מחבר את המקוואות [גיטין טז.] ודע דבחגיגה [יט.] הובא תוספתא זו והיא בפ״ג דמקוואות ויש שם פלוגתא דר״ט ור״י דר״מ ס״ל טובלין גם בעליונה דאמרינן גוד אסיק ור״י ס״ל דאין טובלין בעליונה דגוד אסיק לא אמרינן ובתחתונה טובלין דאמרינן גוד אחית ע״ש והרמב״ם פסק דלא כשניהם משום דשם בתוספתא שנינו דחכמים אומרים אין טובלין אלא באמצעית ע״ש ובע״כ טעמא דרבנן דקטפרס אינו מחבר ואף גוד אחית לא אמרינן בחיבור מקוואות והגמ׳ בחגיגה לא הביאה רק דברי ר״מ לעניין פלוגתתם הקודמות שבגמ׳ שם ע״ש אבל הלכה כחכמים [עב״י וזהו במקוה אבל במעיין הוי חיבור [ש״ך סקכ״ט]:

קצג שנינו בתוספתא שם הכופת ידיו ורגליו וישב לו באמת המים אם נכנסו מים דרך כולו טהור עכ״ל כלומר דלא אמרינן כיון שהוא כפות אין בשרו מתפשט ויהיו מקומות שהמים לא יכנסו בהם לא אמרינן כן ויכול להיות שהמים יכנסו בכל בשרו ורק צריך להשגיח על זה ופשוט הוא דמקים הכפיתה הוא ברפיון שביכולת המים ליכנס שם עוד שנינו שם דמקוה שיש בה מ׳ סאה מצומצמות האדם הטובל בתוכו לא יקפוץ לתוכה מפני שע״י הקפיצה ינתזו המים מחוץ למקוה ויחסר השיעור אלא ירד לתוכה בנחת ולא יטבול בו שני פעמים זה אחר זה דשמא בראשונה לא טבל כהוגן על סמך פעם השני ובפעם השני אפשר יחסרו המים מקצת מטבילה ראשונה שנתזה לחוץ וכיוצא בזה דכיון שהיא מ׳ סאה מצומצמת יש ליזהר בכל מה שנוכל לחשוש אבל ביותר ממ׳ סאה יכול לטבול אפילו הרבה פעמים דאין כאן חששות ואדרבא נשי דידן מהדרות לטבול שני פעמים מפני הברכה כמ״ש בסי׳ ר׳ ע״ש:

קצד ודע שהרמב״ם בפ״א ממקוואות הביא שני דינים אלו דקופץ וטבילת פעמיים לעניין כוונת הטבילה ולאו דווקא במקוה מצומצמת וז״ל כל הטובל צריך להתכוין לטבילה ואם לא נתכוין עלתה לו טבילה לחולין אפילו נדה שטבלה בלא כוונה וכו׳ מותרת לבעלה אבל לתרומה ולקדשים אינה טהורה עד שתטבול בכוונה וכו׳ הקופץ לתוך המקוה ה״ז מגונה והטובל פעמיים במקוה ה״ז מגונה וכו׳ עכ״ל דיאמרו שלהקר בעלמא עושה כן ולא מפני כוונת טבילה דלכוונת טבילה היה לו לירד בנחת ולטבול פעם אחת אבל להקר דרכו לקפוץ ולטבול כמה פעמים אבל הרא״ש והטור פירשו לזה במקוה מצומצמת דווקא מפני הטעם שבארנו וכן סתמו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ס״ב ע״ש ואני אומר דלהרמב״ם ג״כ אין זה קפידא רק בזמן הבית שהיה

נוהג תרומה וקדשים שצריך כוונה אבל בטבילת נדה בזמה״ז מה איכפת לנו שיאמרו הרי נדה לא בעי כוונה כמ״ש בעצמו ולכן מנהג נשים שלנו שטובלות פעמיים אינו נגד דעת הרמב״ם ולכן לא מיחו הגדולים מעולם בזה׃

קצה אם במקוה מצומצמת טבלו שני אנשים זה אחר זה לא מיבעיא כשהראשון יצא מיד אחר טבילתו דטבילת השני פסול מפני חסרון המים שעל גופו של ראשון אלא אפילו עמד עדיין שם ורגליו נוגעות במים מ״מ השני לא עלתה לו טבילה שהרי חסרו המים ממ׳ סאה ולא אמרינן כיון שרגליו נוגעות במים הרי כל מים שבגופו מחוברין למקוה שהרי אין המים שעל הגוף אלא טופח על מנת להטפיח ואין זה חיבור במקוואות ויראה לי דלאו דווקא רגליו אלא אפילו עמד כל גופו במים רק ראשו חוץ למים גם כן הדין כן מפני מעט המים שעל ראשו שנחסר ואינן מחוברין רק ע״י טופח ע״מ להטפיח וזה שבתוספתא ובפוסקים נקטו לשון רגליו אורחא דמילתא כן הוא במקוה מצומצמת דאין מקום לשני אנשים לעמוד שם ודע דאע״ג דבגד הנטבל שם ומקצתו חוץ למים מצטרפין המים שעל הבגד מה שחוץ למים דהתם לאו טופח ע״מ להטפיח דהרבה מים נבלעים בבגד ולכן הוי חיבור גמור משא״כ בשר האדם אינו בולע מים ורק לח הוא ואינו חיבור וגם בבגד עב שבולע הרבה מים אבל בגד דק הוי כאדם כמו שיתבאר והטור מדמה אדם לבגד ופסק דגם באדם כשרגליו של ראשון נוגעות במים השני טהור ע״ש אבל הרמב״ם והש״ע פסקו כמ״ש וכן הלכה׃

קצו תנן בפ״ז משנה ו׳ מקוה שיש בו מ׳ סאה מכוונות וכו׳ הטביל בו את הסגוס והוא בגד צמר עב והעלהו ומקצתו נוגע במים טהור האיש הטובל בשעת מעשה ואע״פ שנחסר שיעור המקוה בטבילת הסגוס מ״מ מאחר שמקצת הסגוס נוגע במים הוי חיבור וכתב הרע״ב דאתיא כר׳ יהודה דס״ל גוד אחית בחגיגה כמ״ש בסעי׳ קצ״ב כלומר ואין הלכה כמשנה זו אבל הרמב״ם בספ״ח והטור והש״ע סעי׳ ס״ג פסקו כמשנה זו דגוד אחית כי האי וודאי אמרינן כיון דטבלו בתוכו ועדיין הוא בתוכו וסוף מים אלו ליפול למקוה ובכה״ג י״ל דגם קטפרס חיבור וסברא זו איתא בתוס׳ גיטין [טז.] וכ״כ אחד מהגדולים [תוי״ט פ״ו מ״ח ד״ה אפילו וכ״כ בפ״ב מ״ב ד״ה ויטהרו ע״ש] ולא דמי לכל גוד אחית וקטפרס שבחיבור מקוואות שנתבאר בסעי׳ קצ״ב ואם העלה כל הבגד מן המים נפסלו המים שבבגד אבל כל זמן שמקצת הבגד במים אפילו זבו ממנו ג׳ לוגין אינו פוסל המקוה וכך תניא בתוספתא הטביל את הסגוס וזבו ממנו ג׳ לוגין למקוה כשר עקרו ממנו פסול עכ״ל ויש מהקדמונים שאמר דאם סחט בידיו ג׳ לוגין מהבגד בכל עניין פסול וזהו דעת הרוקח [עב״י] וכבר הזכרנו זה בסעי׳ קמ״ז ושם בארנו דכשסוחט כשכל הבגד הוא במקוה לית לן בה ע״ש ובסעי׳ קי״ז בארנו ההפרש בין כסות לכלים נקובים ע״ש׃

קצז וכן אם מטביל יורה או שארי כלים במקוה של מ׳ סאה מצומצמת כתבו הטור והש״ע סעי׳ ס״ג וז״ל ואם מטביל בו יורה או שארי כלים מורידן לתוכו דרך פיהן שלא ינתזו המים כשמכניסן לתוכו ונמצא שהוא חסר ומעליהו דרך שוליו כדי שלא ישאר בו מהמים ויחסר מהמקוה עכ״ל ואע״ג דבהכרח שהחסר מהמקוה המים שנשארו על דופני הכלים מבפנים ומבחוץ י״ל דמיירא שיש מעט יותר ממ׳ סאה [ב״י] ועוד דבאמת כשיצטרכו לטבול ימלאוה [ט״ז סקע״ח] אלא דה״ק כשיוציאנה בשוליה למטה ויפסלו המים שבתוך הכלי כשיוציאוה מן המים וכשיפלו ממנה ג׳ לוגין הרי תפסל לעולם עד שיוציאנה כדי מילואו ועוד וזהו כוונת רבינו הרמ״א בהגה״ה ע״ש׃

קצח המטביל כר או כסת במקוה שיש בו מ׳ סאה מצומצמות כיון שהגביה שפתותיה מהמים נמצאות המים שבתוכן שאובין שהרי אין להם חיבור עם מי המקוה כיצד יעשה מטבילן ומעלה דרך שוליהן דעתה המים שבאים בתוכם לא מיפסלו מפני שאובים כשנופלים למקוה שכשהכלי במקוה הם כשרים שמחוברים למי המקוה וכשמעליהו דרך שוליו הרי לא יתקבלו המים בתוכו אבל הקופה והשק מטבילן ומעלן כדרכן ואינו חושש ודווקא כשהם מנוקבים שאז מתערבים במי המקוה כמ״ש בסעי׳ פ״ג׃

קצט כתב רבינו הב״י בסעי׳ ס״ה מקוה שהוא מוחזק להיות מימיו מתמעטים ולעמוד על פחות ממ׳ סאה וטבלה בו צריכה לחזור ולטבול כל זמן שלא ידענו בוודאי שבשעה שטבלה היה בו מ׳ סאה אבל אם לא הוחזק להיות מימיו מתמעטים כל כך שיעמדו על פחות ממ׳ סאה אף ע״פ שמימיו עולין ופעמים מתמעטין א״צ לחזור ולטבול ומ״מ כשר הדבר לעיין קודם טבילה אם יש בו מ׳ סאה עכ״ל׃

ר ביאור הדברים דכשהוחזקה המקוה להיות מימיו מתמעטים וטבלה אף על פי שכעת יש בה מ׳ סאה מ״מ אם אין ידוע בבירור שבשעת טבילה היה בה מ׳ סאה צריכה טבילה אחרת דשמא היה חסר אז [ש״ך סקקל״ה] ולא אמרינן זיל בתר השתא דכמו דהשתא יש בה מ״מ כמו כן בשעת טבילה כמו בנגע באחד בלילה ואינו ידוע אם חי אם מת ולמחר מצאו מת דהולכין אחר שעת מציאותן כדתנן בטהרות [פ״ה מ״ז] דלא דמי חדא דהתם לחומרא ועוד דדין זה אינו אלא לתרומה וקדשים [תוס׳ עירובין לה׃] ועוד דהכא תרתי לריעותא חזקת טומאה דאשה וחזקת המקוה להיות מימיה מתמעטים ולא אתי חזקה דהשתא ומפקא מתרי חזקה דמעיקרא ולכן אפילו למאן דס״ל במתנה שלא נכתב בה אם בריא היה אם שכ״מ היה ויש הכחשה בין הנותן

להמקבל דאזלינן בתר חזקה דהשתא [ב״ב קנג:] ג״כ לא דמי דהתם נגד חזקה דהשתא אין נגדה רק חזקה אחת והיינו המוחזק בהממון כמבואר שם והכא יש כנגדה שני חזקות ועוד דגם שם קיי״ל הממע״ה כלומר דאזלינן בתר חזקת ממון ולא בתר חזקה דהשתא כמ״ש בח״מ סי׳ רנ״א ע״ש:

רא אבל אם לא הוחזקה להיות מתמעטים על פחות ממ׳ סאה וטבלה ועתה יש בה מ״ס הטבילה עולה לה ולא אמרינן ניזיל בתר חזקת טומאתה ולא בתר חזקת מקוה דהשתא כמו בח״מ שם דאזלינן בתר חזקה דמעיקרא ולא בתר השתא דאינו דומה דהכא יש שני חזקות להתירא חזקה דהשתא וחזקת מקוה דמעיקרא שאין מדרכה להתמעט פחות ממ׳ סאה ובע״כ ידוע שאיזה פעם היתה מ׳ סאה כוודאי וא״כ יש במקוה שני חזקות חזקה דהשתא וחזקה דמעיקרא ועוד דמחזקת ממון אין ללמוד לחזקת הגוף וראיה דהא רוב וחזקת הגוף רובא עדיפא ונגד חזקת ממון אין הולכין אחר הרוב אבל אם נמצא עתה המקוה חסירה פשיטא שהיא טמאה כדין מקוה שנמדד ונמצא חסר דכל טהרות שנעשו על גבה טמאות כמו שיתבאר לקמן ומ״מ כשר הדבר לעיין קודם הטבילה אם יש בה מ״מ דאין סומכין על החזקות במקום שאפשר לברר כמו בשחיטה בסי׳ א׳ ע״ש:

רב עוד כתב בסעי׳ ס״ו מקוה שמימיו מתפשטין ואינו יכול להתכסות בו נותן מצד אחד אבנים או חבילי עצים כדי שיקבצו מימיו אל מקום אחד ויעלו בעניין שיוכלו להתכסות בו ובלבד שלא יחלקו כל המקוה אבל בכלים פסול עכ״ל והטעם משום דבעינן הווייתו ע״י טהרה [לבוש וט״ז סק״פ] והנה לדעת הרא״ש שהבאנו בסעי׳ קע״ג דאפילו לעשות מזוחלין אשבורן מותר ע״י דבר המקבל טומאה ע״ש וודאי דא״א לומר בכאן הטעם דהווייתו ע״י טהרה דאפילו זחילה אין כאן אלא אסיפת המים ולכן אפילו לרבינו שמשון דאסור בחזילה בדבר המקבל טומאה כמ״ש שם ג״כ אינו דומה לכאן כמובן ולכן יש מי שאומר דה״פ ובלבד שלא יחלקו כל המקוה ולא יהא במקום אחד מ׳ סאה ולכן בעצים ואבנים על פי רוב יהיה נקב בין זל״ז כשפופרת הנוד אבל בכלים פסול דיהיה הפסק בלא נקב [ש״ך סקק״מ] ואין הלשון משמע כן [שם] ועוד דא״כ מה שייך לשון פסול ועוד דגם בעצים ואבנים הזהיר שלא יחלקו את המקוה ויזהיר אף בכלים כן לכן נראה דכיון דעיקר הטבילה הוא ע״י הכלים הוי קצת כטבילת האדם בתוך הכלים ולא גרע מטבילה ע״ג כלי חרס מבחוץ דאסור מטעם דמיון לטבילה בכלים לדעת הרא״ש והטור שכתבנו בסעי׳ ס״א ע״ש ולא משום הווייתו ע״י טהרה ולכן אמר רק כלים [ולא דבר המקבל טומאה כקושית הש״ך שם] ועוד נ״ל דכיון כוונה אחת לגמרי והוא דבכלים לא מהני אפילו כשיהיו בהם נקבים משום דאמרינן בחגיגה [כ״ב א] דמקוה שחלקה בסל וגרגותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה אף על פי שנקובים הם ע״ש [ולזה כתב התשב״ץ הובא בב״י כדאיתא בפ׳ חומר בקדש והש״ך שם תמה דאין זכר מזה בחגיגה ולדברינו א״ש בטוב טעם ודעת ופי׳ הש״ך רחוק מאד כמ״ש בעצמו ודו״ק]:

רג וכתב רבינו הרמ״א דאפילו אם יכולה להתכסות במים אם אין המים עמוקים עד טיבורה ולמעלה ממנו זרת לא תטבול בה לכתחלה שמא לא תטבול יפה מיהו אם אין מקוה אחרת וא״א לתקן אפי׳ צריכה להשתטח על פניה מחמת שאין המים עמוקים אם מתכסה גופה בפעם אחד בדרך זה טובלת שם עכ״ל כלומר שכשוכבת על כריסה או על גבה או על צדה יקיפוה המים סביב כל גופה בפעם אחת טובלת שם וזהו מגנדרא כביניתא שכתב הבה״ג כלומר שפושטת א״ע כדג וכבר נתבאר זה בסי׳ קצ״ח:

רד דבר ידוע דספיקא דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא וכבר נתבאר דג׳ לוגין שאובין שפוסלין את המקוה כשאין בה מ׳ סאה הוא מדרבנן ולכן ספק ג׳ לוגין שאובין טהור כיצד מקוה שנסתפק בה אם נפלו לה השאובים ג׳ לוגין או לא נפלו ואפי׳ בוודאי נפלו ספק אם היה בהם ג׳ לוגין אם לאו ואפי׳ בוודאי ג׳ לוגין ספק אם היה במקוה מ׳ סאה ולא פסלוה או לא היה בה מ׳ סאה ה״ז כשר וזה ששנינו בטהרות [פ״ד מ״ז] אלו ספיקות שטיהרו חכמים ספק מים שאובים למקוה ובמקוואות [פ״ב מ״ג] תנן ספק מים שאובים שטיהרו חכמים ספק נפלו ספק לא נפלו אפי׳ נפלו ספק וכו׳ ע״ש:

רה ודע שכבר נתבאר מחלוקת הראשונים אם כולו שאוב דאורייתא או דרבנן כמ״ש לעיל סעי׳ י״ב מתבאר שם דאפילו למאן דס״ל דהוי דאורייתא מ״מ ברוב כשרים הוי דרבנן והנה לפ״ז הא דתנן דבספק שאובים טיהרו חכמים ספק נפלו ספק לא נפלו י״ל דלאו דווקא ג׳ לוגין אלא אפילו עד י״ט סאין אבל למאן דס״ל כולו שאוב דרבנן למה תנן ספק נפלו ליתני ספק אם כל המקוה שאובים אם לאו ויותר מזה קשה על הרמב״ם בפ״י ועל רבינו הב״י בסעי׳ ס״ז שכתבו בהספיקות אם היה ג׳ לוגין ע״ש הא אפילו אם הספק הוא על כל המקוה לשיטת הרמב״ם דס״ל דכולו שאוב דרבנן כמ״ש שם ואף די״ל דכוונתם כן הוא דאם ג׳ לוגין בוודאי נפלו פסולה אבל אם באמת יש ספק גם על כולה או מיעוטה וגם על ג׳ לוגין יש ספק דכשר אבל לא משמע כן דהמשנה בדקדוק אמרה ספק נפלו ולא ספק שאובין לגמרי [ועתוס׳ ב״ב ס״ו ובר״ש פ״ב דמקואות מ״ג ודו״ק]:

רו ונלע״ד דכיון דבת״כ דריש לה מקרא דשאובין פסול ולכן אף להסוברים דאסמכתא בעלמא היא מ״מ לא מקילינן בזה בספק דבדאורייתא ואפשר אף גם לא במיעוטה רק בג׳ לוגין אך זה לא נראה דכל שהרוב כשרין בוודאי מקילינן בספיקא ולכן לא אמרה המשנה ג׳ לוגין והרמב״ם והש״ע כוונתם ג״כ כן אלא משום דבכל הדינים מיירינן בג׳ לוגין כתבו כן ועוד דכוונתם אם ידוע שג׳ לוגין נפלו כמ״ש בסעי׳ הקודם דאז וודאי פסולה [ובזה מתורץ קושית התוי״ט בפ״ב מ״ה ד״ה אם ידוע ע״ש ודו״ק] אבל הטור לא כתב כן שכתב בריש סי׳ זה וז״ל ומיהו פר״י דשאיבה אינה פוסלת אלא מדרבנן

וכו׳ הלכך כל ספק שאירע בו אפילו ספק אם הוא כולו שאוב אם לאו כשר עכ״ל וצ״ע מלשון המשנה כמ״ש וכן מתוספתא דמקואות פ״ב דתניא צנור המקלח למקוה והמכתשת נתונה בצדו וכו׳ ואם יש בו רוב כשר שזה ספק מים שאובים וכו׳ עכ״ל ותקשי להסוברים דכולו שאוב מדרבנן והתוס׳ שם באמת הקשו מזה ע״ש ולפמ״ש הוה א״ש ולהטור צע״ג ואפשר דבמכתשת הוה כספק כלי דהוה דאורייתא כמ״ש בסעי׳ רי״ג:

רז ודע דמהך דינא דספק שאובים בג׳ לוגין דהולכין להקל ק״ל טובא על הגדולים הסוברים דבאתחזק איסורא גם בדרבנן ספיקא לחומרא כמ״ש בסי׳ ק״י סעי׳ ק״ו ע״ש ועוד בארנו שם ע״פ הכרעת המל״מ פ״ד מבכורות דכל שהאיסור הוא וודאי אך יש לעשות מעשה להתיר יש ספק אם נעשה המעשה לכ״ע הולכין להחמיר ע״ש והא הכא האשה מוחזקת בנדה ספק אם טבלה במקוה כשרה אם לאו ולמה הולכין להקל בדרבנן אם לא שנאמר דספק טומאה אינו דומה לספק איסור [אח״כ מצאתי להמל״מ שם שכתב דכל שעשה מעשה ההיתר כגון שבוודאי טבל אלא שיש ספק אם הטבילה כשרה הולכין להקל ע״ש ולפ״ז א״ש אך הטעם אינו מתברר לי יפה:

רח בסי׳ קי״א נתבאר כשעמדו שני קדרות אחד של איסור ואחד של היתר ונפל איסור דרבנן לתוך אחד מהם ואינו ידוע לאיזה נפל תלינן לקולא ואמרינן שלאיסור נפל לפי שאין אתה מקלקלו כיון דבלא״ה אסור ולכן הקדירה של היתר מותר אבל כששניהם מותרים שניהם אסורים כיון דאחד אסור בוודאי ע״פ נפילת האיסור לתוכו מאי חזית לתלות בזה יותר מבזה ולפיכך שניהם אסורים ע״ש וכן הדין במקוואות שאם היה לפנינו שני מקוואות באחד יש בו מ׳ סאה ובאחד אין מ׳ סאה ונפלו ג׳ לוגין שאובין לאחד מהם ואינו ידוע לאיזה נפל ובהחסר יש גם כן רוב מים כשרים אמרינן דנפלו לאותו שיש בו מ׳ סאה שאין אתה מקלקלו והחסר מותר אם ישלימוהו למ׳ סאה כיון דהוה ספק דרבנן אבל כשאין בו רוב כשרים הוה ספק דאורייתא להסוברים דכולו שאוב פסול מן התורה אבל אם היו שניהם פחותים ממ׳ סאה ונפלו לאחד מהם ואינו ידוע לאיזה נפלו שניהם פסולים עד שישפכו שני המקוואות לחוץ שהרי אין לו במה יתלה וכמ״ש והוה דינם כמו שכתב רבינו הב״י בסעי׳ ע״ג דשני מקוואות שאין בהם מ׳ סאה ונפלו ג׳ לוגין לתוך אחד מהם ואינו ידוע לאיזה מהם נפלו ואח״כ ירדו גשמים ונתמלאו לא יטבול בשום אחד מהם לכתחלה עכ״ל אבל בדיעבד שניהם כשרים כיון שירדו אח״כ גשמים [ש״ך סקקמ״ח] וזהו מתוספתא פ״ב ע״ש והכוונה דמי שטבל בהם לא מצרכינן לו טבילה אחרת מפני שהוא ספק דרבנן [ואפשר דגם כשטבלו שנים זה בזו וזה בהשנייה ג״כ טהורים ויש ראיה לזה משבת לד. אמרו לו שנים צא וערב עלינו וכו׳ שניהם קנו עירוב ופריך מה נפשך וכו׳ ומתרץ ספיקא דרבנן לקולא ע״ש ודו״ק]:

רט ודע שיש לי פקפוק גדול בדין זה דבתוספתא הכי מתנייא שני מקוואות שאין בהם וכו׳ ונפלו ג׳ לוגין וכו׳ ואין ידוע וכו׳ ואח״כ ירדו גשמים ונתמלאו ר׳ יוסי אומר אומרים לו שלא יטבול באחד מהן ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות טהורות מפני שזה ספק מים שאובים למקוה הא למה זה דומה למי שנטמאת אחה מידיו ואין ידוע איזו היא אומרים לו שלא יעשה טהרות באחת מידיו ואם עשה טהורות מפני שזה ספק ידים עכ״ל התוספתא ומזה למד רבינו הב״י לטבילת נדה ולענ״ד אין זה דמיון כלל דבטהרות אין תיקון משא״כ בנדה אף אם טבלה נאמר לה שתטבול פעם אחרת ואם נאמר דמיירא שכבר היתה עם בעלה ואם אתה מצריכה תקון יראה כאלו בעל נדה כל כי האי ה״ל לפרש ועוד דמנין לנו ללמוד טבילת נדה החמורה מטהרו׳ הקלים דאף דבנדה מחמרינן בטהרות יותר מלבעלה זהו במעל״ע שבנדה ובבדיקותי׳ ולא בטבילה והרי התוספתא מדמה זה לטומאת ידים דבוודאי קילא טובא מנדה ויותר מזה תמיהני שהדי במשנה דפ״ב ג״כ שנינו היו שניהם פחותים וכו׳ ואינו יודע וכו׳ ספיקו טמא וכו׳ והכא בע״כ ג״כ כשנתמלאו אח״כ עד מ׳ סאה דאל״כ בלא״ה אין טובלין בהם ועכ״ז ספיקו טמא גם בדיעבד כדמוכח בכולי פרקא אלא וודאי דהתוספתא רק לטהרות מתנייא ולכן צ״ע בזה:

ריכן שני מקוואות שאין בהן מ׳ סאה ורוב מים כשרים יש בהם ונפלו ג׳ לוגין לתוך אחר מהם וידוע לאיזה מהם נפלו ואח״כ נפלו עוד ג׳ לוגין ואינו ידוע לאיזה מהן נפלו הריני יכול לתלות ולומר למקום שנפלו ראשונים נפלו שניים מפני שאין אתה מקלקל יותר אבל להיפך אם בראשונים לא נודע לאיזה מהם נפלו ובשניים נודע לאיזה מהם נפלו אין יכול לתלו׳ ולומר למקום שנפלו שניים נפלו הראשוני׳ דמיד כשבראשוני׳ לא נדע לאיזה מהם נפל הרי נאסרו שניהן ואיך יוחזר א׳ מהם להכשירו אחרי נפילת השני׳ להשני ונרא׳ דדווקא כשנודע הנפילה הראשונה קודם הנפילה השנייה דכבר נחזקו שניהם בפסול אבל כשלא נודע הראשונה עד אחרי נפילת השנייה תלינן כיון שנודעו שניהם כאחד וכה״ג בארנו לעיל סי׳ קי״א סעי׳ י״ג ע״ש ואם אחד מים שאובים והשני מים כשרים פחות ממ׳ סאה ונפלו ג׳ לוגין לאחד מהם ואינו ידוע לאיזה מהם נפלה תלינן בשאובין דאין אתה מקלקלו וכן כשבאחד מהם יש מ׳ סאה ובהשני אין בו תלינן בזה שיש בו כמ״ש [הב״י כתב דין זה בסעי׳ ע״ב וכבר כתבו בסעי׳ ס״ח ע״ש ואפשר דאגב שאובים שלא הזכיר מקודם הזכיר גם מ׳ סאה ע״ש]:

ריא וזהו הכל בספק דרבנן אבל בספק דאורייתא אסור ולכן טמא שירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל ואפי׳ טבל ספק יש בו מ׳ סאה ספק אין בו וכן שני מקוואות אחד יש בו מ״ס ואחד אין בו וטבל באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם טבל טמא לפי שהטמא בחזקתו עד שיוודע שטבל כראוי ואפילו בטומאה דרבנן וכן בראיית כתם שהוא מדרבנן הרי היא בחזקת טומאה [ט״ז סקפ״ו] ורבים השיגו על זה מדברי הרמב״ם בפ״י שכתב דינים אלו וכתב מפורש בד״א כשהיתה הטבילה מטומאה חמורה אבל אם טבל מטומאה קלה כגון שאכל אוכלין טמאין וכו׳ הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם ספקו טהור [מל״מ שם והפרמ״ג בסי׳ ק״י בס״ס אות ך׳ ועוד] ואיני רואה בזת שום השגה דהרמב״ם לא קאמר רק במה שעיקרו דרבנן כמו גזירת י״ח דבר דחשיב שם וכ״כ שם הראב״ד וז״ל ואם היה אב הטומאה מדברי סופרים ספיקו טמא עכ״ל ואינו חולק על הרמב״ם [ותמיהני על המל״מ והפמ״ג שייחסו שגיאה להט״ז ע״ש] וכן מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות עד שיוווע זמן שנמדד והיה שלם ואין חילוק בין שהיה המקוה ברה״י ובין ברה״ר ולא אמרינן בזה ספק טומאה ברה״ר טהור ובספק טומאה אמרינן כן ולא בוודאי טומאה וספק טבילה וכן אשה נדה אפילו בעלת כתם שטבלה שם הרי היא טמאה וצריכה טבילה אחרת [המל״מ בפ״י האריך הרבה ע״ש]:

ריב כתבו הרמב״ם בפ״י דין ד׳ ובש״ע סעי׳ ע׳ צנור שמקלח למקוה והמכתשת נתונה בצדו ספק מהצנור למקוה ספק מהמכתשת למקוה ה״ז פסול מפני שהפסול מוכיח ואם יש במקוה רובו מים כשרים ה״ז כשר שזה ספק מים שאובין שהרי יש שם מקוה כשר קבוע עכ״ל וזהו מתוספתא שם ולהסוברים דכולו שאוב פסול מן ההורה א״ש כפשוטו דכשיש רוב מים כשרים כשר ובלא״ה פסול וזה שהוצרך לומר ברישא מפני שהפסול מוכיח דמשמע הא בלא״ה הוה מקילינן מפני שמקודם לזה תניא שם שחזקת המקוואות כשרות ע״ש לזה אומר דבכאן אבדה חזקתה מפני שהפסול של מכתשת מוכיח עליה [תוס׳ ב״ב ס״ו: ור״ש פ״ב מ״ג] ולהסוברים דגם כולו שאוב מדרבנן נ״ל דא״ש דברישא קאמר מפני שהפסול מוכיח כלומר דאין זה כספק מים שאובים דזהו כספק כלי דגם מן ותורה פסול לטבול בכלים דכל שע״י כלי שבצדה החמירו בזה ולא הקילו רק בשיש רוב מים כשרים שהכלי בצדה והפסול מוכיח ולכן חמירא כדאורייתא:

ריג כתב רבינו הב״י בסעי׳ ע״ד כל המקוואות הנמצאים פסולים שחזקתם שאובין עכ״ל וכ״כ הרמב״ם שם והוא ממשנה דמקוואות פ״ח ע״ש ואין הכוונה על מקוות שלנו דסתמן עשויין בכשרות אלא בסתם גבים ובורות מלאים מים ואינו ידוע מה הם אמרינן שחזקתם שאובין ועמ״ש לעיל סעי׳ מ״ז וגם בבורות אם ניכר שנעשו בידי שמים ממי גשמים כחפירות ובורות שבשדות וכיוצא בהן מותר לטבול בהן [ש״ך סקק״נ]:

ריד עוד כתב בסעי׳ ע״ה יש מי שאוסר להטיל יורה מליאה מים חמין לתוך המקוה לחממו וכן למלאות מקוה מים חמים ולחברו לנהר בשפה״נ עכ״ל ורבינו הרמ״א כתב דיש מקילין ומתירין להטיל חמין למקוה כדי לחממו ומ״מ יש להחמיר אם לא במקום שנהגו להקל אז אין למחות בידם ובחמי טבריא מותר לכ״ע עכ״ל ביאור הדברים דבגמ׳ לא נמצא איסור מפורש על זה אלא שבסוגיא דברכות [כב.] לעניין טבילת קרי דשאל רב הונא לרבנן מפני מה אתם מזלזלים בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות וא״ל ר״ח וכי יש טבילה בחמין ע״ש וכן בתענית [יג.] לעניין ט״ב אם מותר בצונן אם לאו ומביא ראיה לאיסור מהא דתניא כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט״ב בין ביוה״ע במאי אלימא בחמין טבילה בחמין מי איכא אלא לאו בצונן וחייבי טבילות אין אינש אחרינא לא ומתרץ לא נצרכא אלא לחמין טבריא ע״ש ולזה כתב המרדכי בשבועות פ״ב דרבינו שמשון אסר לטבול בחמין וכן ר״ת או ר״י אסרו וכתבו הטעם משום גזירת מרחצאות ואף ע״ג דמצינו ביומא שאם היה כה״ג אסטניס מטילין לו חמין במקוה זהו משום שאין שבות במקדש וחמי טבריא מותר משום דהם בקרקע וליכא גזירה:

רטו אבל בהגהות מרדכי שם בפ״א כתב דראבי״ה וריצ״א התירו וכ״כ בשם ר״ת והביאו ראיה מתוספתא בפ׳ בתרא דמקוואות דתניא היו רגליו מליאות אבק וירד וטבל וכו׳ או טבל במים חמין ע״ש וכתב דאף שי״ל דזהו בחמי טבריא מ״מ יש ראיה מנדה [סח.] שאמר ר״נ לאשת ר״נ שרצתה להניח הטבילה למחר ואמר לה דודי חסרת בתמיה ופיר״ת או ר״ח דה״פ להטיל יורות חמין למקוה לחממה ע״ש והסוגיות דברכות ודתענית לא תרצו ורבינו הב״י פסק לחומרא דוודאי ראוי להחמיר ורבינו הרמ״א פסק לקולא משום דרבינו הב״י דר כל ימיו במדינות החמים ואפשר להחמיר משא״כ רבינו הרמ״א דר כל ימיו בקראקא שבחורף קר מאד והוכרח להקל בזה ועם כל זה כתב דיש להחמיר אם לא במקום שנהגו להקל דבימיו היו הנשים בריאות ובדוחק אפשר שיכלו לסבול:

רטז אבל בכל מדינות שלנו זה כמה דורות שמטילין חמין למקוה או מחממין אותן ע״י מכונה שקורין פאראווי״ק והוא מן הנמנעות במדינתינו בחורף לטבול בצונן ואף גם בקיץ מצד דהמקוות שלנו הם ממעיינות והקור גדול מאד ואלמלי היינו מחמירים בזה כבר בטלה פו״ר מישראל או היו הנשים באות לידי סכנה באין ספק והיו מכשולים רבים כמובן ולכן מכבר נהגו כן ואין פוצה פה ומצפצף וח״ו לפקפק על זה והמפקפק עתיד ליתן את הדין אך מעולם לא שמענו מפקפקים בזה:

ריז ואני איני כדאי להכריע ומ״מ כיון שנהגו כן אבאר מה שנלענ״ד דאין שום ראיה לאיסור מהסוגיות דברכות ודתענית וללמד זכות על כלל ישראל דהנה יש לדקדק בברכות שם דאמר ר״ה אי משום צינה אפשר במרחצאות וא״ל ר״ה ובי יש טבילה בחמין ולמה לא השיב לו כלשונו וכי יש טבילה במרחצאות אמנם העניין כן הוא דלקמן שם בסוגיא נחלקו אמוראים קדמונים אם טבילת בעל קרי מותר גם בכלים כמו דמותר בשאובים כדתנן בפ״ח דמקוואות או דווקא בקרקע תיקן עזרא שתהא עכ״פ כעין כל הטבילות ולזה לא השיב לו ר״ח וכי יש טבילה במרחצאות כלומר בכלים דוודאי יש ויש להני אמוראי דס״ל דמותר אף בכלים ולזה קאמר וכי יש טבילה בחמין כלומר נהי דבכלים התיר עזרא אבל בחמין וככלים פשיטא דאין זה בגדר טבילה כלל שהרי כל הטבילות בימיהם בא״י ובבבל היו בנהרות ומעיינות ואיך אפשר להתיר בכלים ובחמין ואפילו מאן דס״ל דבכלים פותר וודאי אין היתר אלא בכלים בצונן או בקרקע בחמין ובתענית שם ה״פ דהברייתא אומרת כל חייבי טבילות טובלין כדרכן וכו׳ ויש לדקדק מהו לשון כדרכן אלא וודאי דה״פ כדרכן בכל השנה וכה״ג איתא בתוספתא פ״ד דיומא היה הולך להקביל פני אביו פני רבו וכו׳ עובר כדרכו אפילו עד צוארו וכו׳ כלומר כדרכו בכל ימות השנה וה״נ כן הוא ולזה פריך שפיר אילימא בחמין טבילה בחמין מי איכא שאובין נינהו כלומר מי איכא בכל השנה טבילה בחמין אם לא ברחיצת מרחצאות דהמה שאובין וזהו לרחיצה בעלמא ואדרבא מדקאמר שאובין נינהו מוכח להדיא דמשכחת לה טבילה בחמין גם במקוואות אלא אכדרכן פריך [ובזה מתורץ קושית התוס׳ ע״ש] וגם מהתוספתא שהבאנו הוי ראיה ברורה דמה שדחו שי״ל בחמי טבריא לענ״ד א״א לומר כן דהא תניא שם קומקום שהוא מלא בחמין ע״ש וקומקום הוא כלי שמחממין בה על האש כדתנן בפי״ד דכלים קומקום כדי ליחם בו וברפ״ד דשבת איתא חזייה דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקמא ע״ש שגער בו והמבשל בחמי טבריא בשבת פטור [שבת מ׳:] וכאן דלא היה רק חשש בישול לא היה גוער בו כמובן וגם מה שאמרו משום גזירת מרחצאות קשה דא״כ בנדה [סו:] שהזכירו בטבילה על גבי הכלי גזירת מרחצאות למה לא הזכירו טבילה בחמץ ג״כ אלא וודאי דכל שאינו בכלי לא שייך גזירת מרחצאות וגם גבי כה״ג ביוה״כ לא משמע כלל שם דזהו משום דאין שבות במקדש שהרי ביומא [לד:] הזכירו בעניין זה לעניין צירוף דאין שבות במקדש לגירסת התוס׳ שם ע״ש ולמה לא הזכירו בעיקר טבילתו בחמין דאין שבות במקדש ושמא תאמר דכיון דלכה״ג לא הוה אפשר בעניין אחר בהכרח לעשות כן ולא הוצרך להזכיר זה אף אנו נאמר דבמדינות שלנו א״א לטבול בצונן כלל [כנלע״ד ללמד זכות על כלל ישראל והמקום ידין אותנו לזכות]:

ריח כתב רבינו הרמ״א בס״ס זה דלאחר הטבילה במי מקוה כשרים מותרת ליכנס למרחץ כדי שתחמם עצמת אבל לחזור ולרחוץ אח״כ יש אוסרים וכן נהגו עכ״ל וביאור הדברים דבגזירות די״ח דבר [שבת יד.] גזרו טומאה שיפסול את התרומה מי שבא ראשו ורובו במים שאובים מטעם שהם היו טובלים במערות של מי גשמים סרוחים ואחר כך היו רוחצים בשרם במים נקיים כדי להעביר הסרחון וההמון שאינם בקיאים בדינים מפני שנעשה זה למנהג קבוע טעו לאמר דהטהרה היא המים נקיים וחשו חכמים שיתבטל תורת מקוה גזרו טומאה על זה ולכן יש שאסרו גם בנדה הרחיצה אחר הטבילה ובאמת אין זה דמיון דלא פסלו הטבילה אלא גזרו טומאה לעניין מגע תרומה ובעלה חולין הוא ומ״מ נהגו לאסור אבל ליכנס למרחץ חם לכ״ע מותר דהגזירה לא היתה רק לרחוץ במים:

סימן רב

א דיני חציצה בטבילת כלים. ובו י״ג סעיפים.

טבילת כלים בין מטומאה לטהרה שאינה בזמה״ז ובין טבילת כלים חדשים שנתבאר בסי׳ ק״ך כטבילת אדם במקוה של מ׳ סאה ובמעיין אפילו אין בו מ׳ סאה ואפילו למאן דס״ל דבאדם צריך מ׳ סאה מ״מ במעיין א״צ כמ״ש בריש סי׳ ר׳ ע״ש ורק צריך שכל הכלי יתכסה בהמים בפעם אחת וטבילה לחצאין פסול כמו באדם מיהו גם במעיין צריך רביעית מים עכ״פ ולא פחות מזה אף שהכלי יתכסה בפחות מזה כמחטין וצנורות [כנ״ל מתוס׳ נזיר לח. ד״ה בר שכתבו דמ״מ רביעית דמעיין לא בטלה אך בסה״ד מפני קושיא כתבו דה״ה בפחות מרביעית ע״ש אך לא מצינו בשום מקום חשיבות שם במים בפחות מרביעית וכדתנן בפ״י דמקואות [מ״ו] ר׳ יוסי אומר אפילו כלי מחזיק כור ואין בו אלא רביעית כאלו לא טבל ע״ש ושם אין עניין לרביעית כלל אלא משום חשיבות שם מים והתוס׳ כוונתם בנזיר שם בסה״ד דלכן לא חשיב רביעית דמעיין דמן הדין גם בפחות מותר כלומר אלא דמפני חשיבות לא שייך בפחות מזה והא דתנן בפ״א דמקואות [מ״ז] ובת״כ פ׳ שמיני שהמעיין מטהר בכל שהוא לגבי מ׳ סאה מקרי רביעית כל שהוא ותדע לך שכן הוא שהרי להסוברי׳ דגם באדם א״צ מ״ס במעיין בע״כ כל שהוא לאו דווקא דבעינן שיתכסה כל הגוף וכמ״ש התוי״ט שם ועוד דהתוס׳ בשבת סג: כתבו דגם כל שהוא יש לו שיעור ע״ש ומ״מ איני מחליט לוודאי שכן הוא ויש להסתפק בזה ודו״ק]:

ב וכשם שחציצה פוסלת בטבילת אדם כמו כן פוסל בכלים וכל דיני חציצה שנתבארו בנדה בסי׳ קצ״ח ישנן ג״כ בכלים ותנן במקואות [פ״ט מ״ה] אלו חוצצין בכלים הזפת והמור בכלי זכוכית בין מבפנים בין מבחוץ ומור הוא חמר דבוק דומה לזפת וכתב הטור לפי שהזכוכית חלק מאד אין דברים

אחרים חוצצין בו שאין נדבקין בו אבל בשארי כלים כל דבר נדבק וחוצץ עכ״ל ולפי דבריו כוונת התנא ללמדינו קולא בכלי זכוכית וחומרא בשארי כלים אבל הסמ״ג כתב דה״פ אפילו זפת ומור שאין חוצצין בשאר כלים שדרך לזופתן מ״מ בכלי זכוכית חוצצין וכ״ש בשאר דברים שחוצצין בכל הכלים דחוצצין בכלי זכוכית עכ״ל ולפ״ז נקיט חומר בכלי זכוכית והטעם משום דבכלי זכוכית קפדי טובא אמנקיותא ולדינא בוודאי נקטינן להחמיר כשני הפירושים [ועש״ך סק״א]:

ג ואין לשאול הא חציצה בקפידא תליא מילתא כדאיתא בגמ׳ בכ״מ דבר המקפיד עליו חוצץ אם כן ליחזי האי גברא אם מקפיד על זה חוצץ ואם אינו מקפיד אינו חוצץ דאינו כן דכבר בארנו בסי׳ קצ״ח דכל שדרך העולם להקפיד אף על גב שהוא אינו מקפיד חוצץ ע״ש וכן להיפך אם הוא מקפיד חוצץ אף ע״ג שרובא דעלמא אינם מקפידים ונתבאר שם דמן התורה אין חציצה רק ברובו ומקפיד ורבנן גזרו על רובו אף שאינו מקפיד ועל מיעוטו המקפיד ע״ש וכן הדין בכלים ולכן כל דבר שדרך להקפיד עליו חוצץ ואם לאו אינו חוצץ אא״כ היה חופה את רובו:

ד כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ שחרורית הדבוק ביורה מבחוץ הוי כדופן הכלי ודרכו בכך ואינו חוצץ עכ״ל אבל הדבוק מבפנים הוה חציצה אם מקפיד עליו [ט״ז סק״ג] ותמיהני על רבינו הרמ״א דהא תנן בפ״ט דמקואות סוף משנה ב׳ לא יטביל את הקומקום בפחמין אא״כ שפשף וקומקום הוא של נחשת שמחממים בו מים ומחמת העשן נעשה סביביו פחמין [רע״ב] וזהו ממש כיורה דמה לי קומקום ומה לי יורה והרמב״ם כתב דין זה בפ״ג דין י״ז בקצת שינוי לשון וז״ל לא יטביל אדם את הקומקום בפחמין שבו אא״כ שפשף עכ״ל וכתב בפחמין שבו והולך לשיטתו בפי׳ המשניות שפי׳ שמכבים בו פחמים מבפנים בהמים שבתוכו ולכן צריך שישפשף הפחמים שבתוכו ויסלקם ממקום למקום שלא ידבקו זה מה ויחוצו ע״ש ולזה דקדק לומר בפחמין שבו ומצאתי להרא״ש בפירושו שם שהסכים לפי׳ הרמב״ם וכתב וז״ל וכן מסתברא דלא קאי אשחרורית הנדבק בקומקום מבחוץ שאין אדם מקפיד עליו וכו׳ עכ״ל ולפ״ז א״ש דברי רבינו הרמ״א ומ״מ לפי׳ הרע״ב אינו כן דהוה חציצה [ותמיהני למה לא כתב הרמ״א הך דינא בקומקום וצ״ע על המפרשים ועל התוי״ט שלא העירו בזה מאומה]:

ה ומ״מ יש להסתפק אף לפי פסקו של רבינו הרמ״א אם רוב הכלי דבוק בשחרורית אם חוצץ והרי קיי״ל דברובו אף אם אינו מקפיד חוצץ וכמ״ש הרמב״ם שם וז״ל דבר ברור הוא שכל מקום שאמרנו בזפת ובחמר וכיוצא בהן שאינן חוצצין בכלים מפני שאינו מקפיד הוא לפיכך אם היה רוב הכלי חפוי בזפת או בתמר וכיוצא בהן לא עלתה לו טבילה אף על פי שאינו מקפיד אין בדבר זה הפרש בכלי מן הכלים אלא כל הכלים שוין לדבר זה עכ״ל וא״כ ה״נ חוצץ ולמה לא ביאר זה אך מדבריו ומדברי הרא״ש שהבאנו שכתבו שחשוב כדופן הכלי משמע שאפילו בכולו אינו חוצץ ואין זה בגדר מקפיד ואינו מקפיד אלא דהוה ממש כדופן הכלי ויש להתיישב בזה לדינא:

ו תניא בתוספתא דמקוואות פ״ז גפס שבכוס ושבצלוחית מתוכו חוצצת מאחריו אינה חוצצת בד״א מבית האומן אבל מבית בעה״ב בין מתוכו בין מאחריו ה״ז חוצצת בתמחוי ובקערה בין מתוכן בין מאחריהן בין מבית האומן בין מבית בעה״ב ה״ז חוצצת המור והקימוס בין בכוס בין בצלוחית בין בקערה בין בתמחוי בין מתוכן בין מאחריהם בין מבית האומן בין מבית בעה״ב הרי אלו חוצצין לכלוכי שמרים שבכוס ושבצלוחית והטיט והבצק שע״י קרדום וע״י מגריפה אינם חוצצים הגלידו הרי אלו חוצצין עכ״ל והרמב״ם כתבן בפ״ג ומקואות וצ״ע על הטור וש״ע שלא הביאום והרי כלי סעודה ישנן כאן שנוהג בזמה״ז בטבילת כלים חדשים [ובב״י הביא זה ע״ש] וגפס לא ידעתי אם הוא גפסים שהוא מין סיד או כמו פ״ד דשבת גפת של זתים ושל שומשמין הפסולת שלהם וההפרש בין אומן לבעה״ב דבכוס וצלוחית אין האומן מקפיד על מבחוץ ומור כבר פרשנו וקומוס הוא גומ״א וזהו שרף האילנות [גיטין יט.]:

ז ידות הכלים ועשויין עם הכלי ביחד כמו ידות המחתות שהיד היא של מתכת כמו הכלי עצמה וכיוצא בזה הרי היא כעצם הכלי וצריכה טבילה בהכלי עצמה בין בטומאה ובין בטבילת כלים חדשים וידות שהן ממין אחר שא״צ טבילה כגון סכין והיד הוא של עץ וכיוצא בזה דהעץ א״צ טבילה ומ״מ כשהיא עם היד ביחד אינה חוצצת ורשאי לטבול הסכין כמו שהוא עם היד דכיון שעשוי להיות בתוכו תמיד הוי כחתיכה אחת ואין זה חציצה ולכן זהו דווקא כשהיד הוכנס יפה ועומד בקביעות אבל ידות הכלים שאינם עומדים להיות קבועים כגון שהכניסן שלא כדרכן ובע״כ יטלנה מהכלי או שלא הכניסה כולה או שהכניסה כולה ונשברה בתוך החלל של הכלי שמכניס שם היד ובהכרח שיטלנה משם ויעשה יד אחר הוי חציצה ויטול היד ויטבול הכלי לבדה ובזה אין חילוק בין אם היד הוא שלא ממין הכלי או ממין הכלי דאפילו בכה״ג חוצץ שהרי יטלנה משם:

ח וידות הכלים שנשברו באורך היד שלא בתוך החלל של הכלי שמכניס בו היד אם משמשין מעין מלאכתן ראשונה אין חוצצין דמה איכפת לן אם היד קצרה או ארוכה ואף שאפשר שיתיישב ליטלה ולעשות אחרת מ״מ כיון שהיא ראויה לתשמיש קבוע אינה חוצצת אבל אם היא קצרה שאין ביכולת לשמש עמה ובהכרח שיטלנה וממילא דהוה חציצה ותניא בתוספתא שם כל ידות הכלים שהכניסן כדרכן אין חוצצין נתן הזפת והשעוה בין במקום

הנקב בין במקום הנצוק אין חוצצין הכניסן שלא כדרכן חוצצין נתן הזפת והשעוה בין במקום הנקב בין במקום הנצוק חוצצין עכ״ל ונראה דה״פ דיש לפעמים כשמכניסים יד אל הכלי נשארו עדיין נקבים או אפילו אינם נקבים גמורים מ״מ כשישפכו משקה בהכלי יצוק לתוך היד מפני שאינו מהודק יפה ולכן סותמין בזפת ושעוה כדי שיהיה מהודק היד יפה ולכן במקום שהיד אינו חוצץ גם הם אין חוצצין וכשהיד חוצץ כגון שהכניסן שלא כדרכן גם הם חוצצין ואפילו נטל היד מהכלי והזפת נשאר על שפת הכלי חוצץ [ור״ש פי׳ נצוק טבעת על היד וסותמין אותה]:

ט וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ מגל שנשברה ידו מן השפה ולפנים אינה חוצצת מפני שהיא כבית הסתרים מן השפה ולחוץ אם משמשת מעין מלאכתה אינה חוצצת ואם לאו חוצצת סירגה בגמי אז במשיחה ה״ז חוצצת דבקה בשרף אינה חוצצת עכ״ל וזהו מהתוספתא שם וה״פ דמגל הוא כלי אומנות כדתנן בביצה [לא.] אין מבקעין עצים לא בקרדום ולא במגירה ולא במגל ע״ש ומרש״י שם משמע שזהו שקורין דאלע״ט שראשו חד ונוקבין בו נקבים רחבים ע״ש ויש לו יד של עץ גדול ותוחבין הברזל הרבה בהעץ והעץ הוא עב ולכן אף כשנשבר בפנימיותו אם מבחוץ הוא שלם יכולים לעשות בו המלאכה וכשנשבר מבחוץ אם השבר אינו בעומק יכולין לעשות בו המלאכה וכשהשבר בעומק אין ביכולת לעשות בו מלאכה ויש שקושרין את השבר בגמי או במשיחה ואינה דבר של קיימא לפיכך חוצצת אבל אם דבקה בשרף והוא גומא הוא חזק ומתקיים אך תמיהני דמה היה לו לרבינו הב״י לכתוב זה והלא אינה כלי סעודה אלא כלי אומנות והטבילה הוא לטומאה וטהרה שאינה נוהגת בזמנינו והרבה דיני חציצות יש בבגדים וכלים בטומאה וטהרה והרמב״ם בפ״ג כתבן אבל בזמנינו לא שייך זה ונ״ל משום דמצינו במס׳ כלים ריש פי״ג מגל יד ומגל קציר ופירשו דמגל יד עשוי לשבר בו עצמות ע״ש וזהו כלי סעודה וצריך טבילה בכלים חדשים ולכן כתבה בש״ע:

י כלי שכפה פיו למטה והכניסו למים אם פיו צר ואפילו רחב קצת אם אינו רחב הרבה כקערות וכוסות רחבים ולא הפך פיו למעלה לא עלתה לו טבילה לפי שלא יגיעו המים לשוליו אפילו אם מכניסו כולו למים אא״כ יהיה פיו למעלה וישהנו במים עד שיכנסו המים לכל הכלי מבפנים וכן כלי שצר מכאן ומכאן ורחב באמצע כמו שיש בקבוקים העשוים כן ג״כ אין המים באים לו לפנים ככל צדדי הכלי ? שיטהו על צדו וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ח׳ דכל כלי שפיו צר צריך להשהותו במים עד שיתפלא או ימלאנו מים קודם שיכניסנו למקוה עכ״ל כלומר שיתחברו המים שבתוך הכלי למים שבמקוה ויהיה השקה ונחשבו גם המים שבכלי כמי מקוה ואפילו אין בהנקב כשפופרת הנאד הוי חיבור דאע״ג דחיבור מים למים צדך דווקא כשפה״נ מ״מ לעניין טבילת הכלי עצמו הוי חיבור אפילו בפחות [ש״ך סק״ז] וכן אפילו יש בהנקב כשפה״נ ויותר אם אינו רחב כל כך בעניין שאין המים נכנסים לו מיד צריך להשהותו במים עד שיתמלא כמ״ש או למלאותו במי׳ ולחברו למי המקוה [שם]:

יא וכתב רבינו הב״י בסעי׳ ט׳ ידות הכלים שהם ארוכות ועתיד לקוצצן מטביל עד מקום שעתיד לקוצצן ודיו עכ״ל כלומר דמקום החתך לא הוה חציצה דהוא בית הסתרים ואינו חוצץ [ט״ז סק״ט] ויש בזה שאלה והרי קיי״ל דבית הסתרים נהי דא״צ ביאת מים מ״מ ראוי לביאת מים בעינן והכא הרי אין ראוי לביאת המים ובאמת רבותינו בעלי התוס׳ בחולין [עג. ד״ה מטביל] כתבו דהכא איירי בידות העשוים כעין חוליות כאותן שלשלאות של ברזל העשוין כטבעות ויכנסו בהם המים בין חוליא לחוליא ע״ש אבל הרא״ש כתב בפ״י דמקוואות משנה ה׳ דבתוספתא משמע דבבית הסתרים של כלים לא חיישינן כלל לחציצה עכ״ל כלומר דאפי׳ ראוי לביאת מים לא בעינן משום דאין אדם מקפיד שם [רע״ב שם] וכ״כ שם רבינו שמשון וראיה מדין מגל שנתבאר ע״ש:

יב ודע דרש״י בחולין שם כתב וז״ל דמה שעתיד לקוץ א״צ טבילה דכקצוץ דמי עכ״ל וכ״כ הרע״ב במקוואות שם וז״ל מטבילן עד מקום המדה והשאר א״צ טבילה דכל העומד ליחתך כחתוך דמי ולא הוי חציצה למקום החתך עצמו דבית הסתרים דכלים א״צ ביאת מים וכו׳ אפילו ראוי לביאת מים לא צריכי וכו׳ עכ״ל ותמיהני דסברא זו דכל העומד ליחתך כחתוך דמי הוה כמו דאמרינן בעלמא לר״ש דכל העומד לפדות כפדוי דמי וכל העומד לזרוק כזרוק דמי ואנן לא קיי״ל כר״ש אלא כרבנן כידוע ועוד דלמאי צריכי לטעם זה כיון דבית הסתרים דכלים א״צ ראוי לביאת מים א״כ מה לנו אם כחתוך דמי אם לאו ולכן נלע״ד דהרע״ב העתיק לשון רש״י ונתן עליו ביאור דאין כוונתו מפני שכחתוך דמי אלא כלומר דכחתוך דמי מפני שא״צ שם ראוי לביאת מים והוכרחו לזה מפני שבש״ס דחולין רצה לומר לעניין אחר לחומרא כחתוך דמי ורצה הש״ס לתלות זה במשנה זו דידות הכלים ודחי לה ע״ש וכדי שלא לשנות מלשון הש״ס כתבו כן כלומר דלמסקנא א״צ לזה [ודע דבגירסת המשנה ת״ק ס״ל דמטביל עד המדה ור״י מצריך להטביל כולו ולכן פסקו הרמב״ם וטוש״ע כת״ק אבל בחולין בגמ׳ שם הגירסא דר״מ אומר עד המדה וחכמים אומרים מטביל כולו ע״ש וא״כ היה לפסוק כחכמים דאומר שם כמאן כר״מ ע״ש וצ״ע קצת ודו״ק]:

יג כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ מותר לטבול כלי בתוך כלי אם יש בפי החיצון כשפה״נ [ולאותה כלי א״צ כמ״ש] ויזהר שכלי הפנימי יהא רפוי בתוך כלי החצון ולכן לא יתחוב סכינים תוך דלי ויטבלם כי לא תעלה טבילה בראשם וכן אם הכלי הפנימי הוא כבד ומונח תוך החצון לא תעלה לו טבילה

במקום שמונח וע׳ לעיל סי׳ ר״א סעי׳ ט׳ עכ״ל כלומר דשם נתבאר דאם גם הכלי החצון צריך טבילה אפילו אין בפיו כשפה״נ מותר דמיגו דסלקא לה טבילה לחצון סלקא נמי לפנימי ע״ש וזהו רק לעניין נקב כשפה״נ אבל לעניין כובד הכלי הכל אחד דהא על כל פנים בעינן שיגיעו המים לשולי הכלים ואם הפנימי מכבדת על החצון לא תעלה טבילה לשניהם להחצון לא תעלה מפני שהמים לא יגיעו לשוליה מבפנים ולהפנימי לא יגיעו המים לשוליה מבחוץ:

סליק הלכות נדה ומקוואות בס״ה

סימן רמ

א הלכות כיבוד אב ואם • ובו מ״ה סעיפים

כיבוד אב ואם ומוראם המה מצות עשה, שנאמר: ״כבד את אביך ואת אמך״, ונאמר: ״איש אמו ואביו תיראו״. והמה מהמצות הגדולות, וחמורה שבחמורות. וכמה גדול כח מצוה זו, שהשוה הכתוב כבודו ומוראו יתברך לכבודם ומוראם, דגם בו יתברך כתיב ״כבד את ה׳ מהונך״, וכתיב ״את ה׳ אלקיך תירא״: כדרך שצוה על כבוד ויראת שמו הגדול והקדוש – כך צוה על כבודם ומוראם. ולהירושלמי קידושין (פרק ראשון הלכה ז) מעדיף כבודם, והכי איתא שם: תני רבי שמעון בר יוחאי: גדול הוא כיבוד אב ואם, שהעדיפו יותר מכבודו. נאמר כאן ״כבד וגו׳״, ונאמר להלן ״כבד את ה׳ מהונך״. במה את מכבדו? מהונך: מפריש לקט וכו׳ אבל כיבוד אב ואם: בין שיש לך ובין שאין לך – כבד, אפילו את מחזיר על הפתחים. עד כאן לשונו. ובעיקר דין זה יתבאר לפנינו בסייעתא דשמיא בסעיף י״ח, עיין שם.

ב כיבוד אב ואם היא מהמצות השכליות, ונתפשטה בכל אום ולשון. וגם הכופרים בתורה נזהרים בה מפני השכל והטבע. ואנחנו עם בני ישראל נצטוינו על כל מצוה שכליות לבלי לעשותה מפני השכל, אלא מפני ציוי הקדוש ברוך הוא בתורתו הקדושה. ועל זה נאמר: ״והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה וגו׳״, דמקודם כתיב ״ושמרת את החוקים ואת המשפטים וגו׳״, ולזה אומר ״והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה״, כלומר: דהחוקים וודאי תעשו מפני שאתם שומעים לקולי. אבל עיקר השכר הוא שגם המשפטים, שהם המצות השכליות – תעשו מפני השמיעה, כלומר מפני שאני מצוה אתכם, ולא מפני השכל. וזהו שאמר דוד: ״מגיד דבריו ליעקב, חוקיו ומשפטיו לישראל״. וזהו עיקר גדול במצות התורה.

ג ויראה לי דלכן בדברות האחרונות כתיב ״כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה׳ אלקיך״. כלומר: לא תכבדם מפני שהשכל גוזר כן, אלא כאשר צוך ה׳ אלקיך. ובדברות הראשונות לא הוצרכו לזה, מפני שהיו במדרגה גדולה, כדכתיב: ״אני אמרתי וגו׳ ובני עליון כולכם״. ופשיטא שכל מה שעשו – לא עשו רק מפני ציוי הקדוש ברוך הוא. אבל בדברות האחרונות, אחר חטא העגל שירדו ממדריגתן – נצטרכו להזהירם על זה. (וכן בשבת כתיב שם כן, משום דגם זה מוסכם בכל אום ולשון לשבות יום אחד בשבוע. ולזה אומר: ״שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך וגו׳״, ולא מפני השכל.)

ד ויש ששאלו: למה אין מברכין על מצוה זו? וכן על כמה מצות יש שאלה זו, כמו צדקה וגמילות חסדים וכיוצא באלו. ולעניות דעתי נראה: דכיון דכל אום ולשון עושים אותם, נהי שעושים מפני השכל, מכל מקום כיון שבעשייה שוים הם וההפרש הוא רק במחשבה שבלב, שאלו עושים מפני ציוי הקדוש ברוך הוא ואלו מפני השכל – לא תקנו ברכה על זה שיאמרו ״אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו׳״ וכבר בארנו זה בחושן משפט סימן תכ״ז, עיין שם. (ועל שילוח הקן באמת צריך לברך, כמו שכתבתי שם.)

ה וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רמ, א) דאין בית דין כופין על מצות כיבוד אב ואם, דהוה ליה מצות עשה שמתן שכרה בצדה, שאין בית דין כופין עליה. עד כאן לשונו. וזה מפורש בחולין (חולין קי ב) באחד שלא היה מוקיר לאביו וחבשוהו. ואמרו דאין צורך לזה, מטעם דמצות עשה שמתן שכרה בצדה וכו׳, וכן כתבתי בחושן משפט סימן צ״ז בהשבת העבוט. ויש בזה שאלה: שהרי מצינו בבבא בתרא (בבא בתרא ח ב) שכפו על הצדקה, והרי גם שם כתיב ״כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו׳״? ותרצו בתוספות שם דהך כפייה הוי בדברים, ולא כפייה ממש. ועוד: דמיירי שקבלו עליהם שיכופו אותם (רבינו תם). ועוד: דבצדקה איכא לאו ד״לא תאמץ את לבבך״ (רבינו יצחק). ועוד: דהא דאין בית דין נזהרין – היינו שאין נענשין אם לא יכופו. אבל מכל מקום אם רצו – כופין (ריצב״א בתוספות שם).

ו ועוד הקשו מירושלמי דקידושין (פרק ראשון הלכה ז) באחד שלא רצה ליזון את אביו, וכפוהו בכל מיני כפיות עד שנתן לו מזונות. ואומר שם: הלואי דתיהוי כל שמעתא ברירא לי, כהדא שמעתא שכופין הבן לזון את האב, עיין שם. ותירץ במרדכי בבבא בתרא שם דאין כופין כפייה גדולה, אבל קצת כפייה עושים (הט״ז סעיף קטן א הביא זה). ואני תמה: שהרי בירושלמי שם מבואר להדיא שהיו כופים אותו כפייה קלה, וצוו לכופו כפייה חמורה והיינו לכפותו, עיין שם. ואולי יאמרו דגם זה הוי כפייה קלה, והדוחק מבואר. ולעניות דעתי היה נראה דוודאי משום עצם המצוה – אין כופין במצות

עשה שמתן שכרה בצדה. אבל זהו כשאינו נוגע להכרח של אחרים, כגון בחולין שלא היה מוקיר לאביו, ועבר על מצות עשה. אבל מזונות לא היה צריך אביו ליקח מבנו, והיה לו ממקום אחר. לאפוקי בירושלמי שלא היה לאביו מה לאכול – פשיטא שכופין את הבן להאכילו. ולא כדי שיקיים המצוה, אלא מפני צער אביו שרעב ללחם. וממילא דמקיים המצוה גם כן. ולכן בצדקה כופין, ולא כדי שיקיים המצוה אלא מפני צער העניים, וממילא דמקיים המצוה גם כן. ולפי זה מה שאומר רבינו הרמ"א, שאין בית דין כופין על מצות כיבוד אב, ואם וודאי כן הוא – אם הוא רק עניין כיבוד, כגון שאינו חולק לו כבוד וכיוצא בזה. אבל במקום צערא דגופא, כגון שאביו ואמו רעבים ללחם – אי אפשר להעלים עין מזה, וכופין אותו לזונם בכל מיני כפיות, אם רק ידו משגת.

ז וכתבו הרמב"ם והטור: בכבוד הקדים אב לאם, דכתיב: "כבד את אביך ואת אמך". ובמורא הקדים אם לאב, דכתיב: "איש אמו ואביו תיראו". ללמד ששניהם שוים, בין לכיבוד בין למורא. עד כאן לשונם. ביאור דבריהם: נראה כמו שכתבו במדרשים, דלפעמים מקדים שמים לארץ, ולפעמים ארץ לשמים, ללמד ששניהם שוים. וכן במשה ואהרן, דלפעמים כתיב "משה ואהרן" ולפעמים כתיב "הוא אהרן ומשה" – ללמד ששניהם שוים. ואף על גב שבגמרא בקידושין שם נתנו טעם אחר בזה, דמפני שרגיל האדם לכבד אמו יותר מאביו לכך – הקדים "אביו", ומפני שרגיל אדם לירא מאביו יותר מאמו – לפיכך הקדים "אמו", עיין שם. אמנם כמה פנים לתורה, ולדינא אין נפקא מינה. ודע דזה ששניהם שוים – היינו כל אחד בפני עצמו. אבל כשצריך לכבדם לשניהם כאחד – האב קודם, כמו שיתבאר בסעיף לז.

ח הכיבוד והמורא שני עניינים הם: כיבוד הוא ענייני מעשים בפועל, כמו להאכילו, להשקותו, וכיוצא בזה כמו שיתבאר. והמורא הוא יראת המעלה, דמורא הוא בלב. ולכך כל דבר המסור ללב נאמר בו "ויראת מאלקיך". והנביא אמר: "בפיהם ובשפתם כבדוני, ולבם רחק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה", כלומר שאין היראה כלום. וכל דבר שיש בזה העדר הכבוד – עובר על "איש אמו ואביו תיראו", וכל שכן כשמבזה אותם בדברים.

ט איזהו מורא? לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו, או מקום המיוחד לו להתפלל. ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו או בחנותו. ומובן ממילא דלעמוד בסוד זקנים במקום המיוחד לו – לא שייך אלא באדם גדול המעלה, ולא באיש פשוט. אבל בישיבה בביתו אפילו איש פשוט, דרך הבעל הבית להסב בראש השולחן, ואסור להבן לישב שמה, בין בפניו ובין שלא בפניו. וכתבו הפוסקים דמקום המיוחד לו לאביו לישיבה – אין אסור לו רק לישב שם. אבל לעמוד – מותר. ובמקום המיוחד לאביו לעמידה – אסור לו גם לעמוד שם (בית יוסף וט"ז וש"ך סעיף קטן א). ופשוט הוא דגם באמו הדין כן, אלא משום דאין דרך לאשה להיות לה מקום קבוע, לכן לא דיברו בזה. ולכן אם יש לאמו מקום קבוע – אסור לו לישב שם. וכן הבת – אין לה לעמוד בבית הכנסת של נשים במקום המיוחד לאמה, אלא אם כן נותנת לה רשות. וכן הבן על מקום אביו בבית הכנסת, כשנותן לו רשות – רשאי לעמוד. וכמדומני שעכשיו הבנים עומדים במקום אביהם בבית הכנסת כשהאב אינו שם. והטעם שכך נהגו, והוי כאלו נתן לו רשות. ואין פוצה פה ומצפצף על זה, ואין האב מקפיד בכך.

י כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול בשם אורחות חיים, שאסור לישב בצדו בלא אמצעיים, והביא ראיה לדבר. עד כאן לשונו. ומימינו לא שמענו. וגם בשולחן ערוך לא הביאו, ולא ביאר ראייתו. ונראה שראייתו משמואל (שמואל א כ כה), דכתיב: "וישב המלך על מושבו וגו', ויקם יהונתן וישב אבנר מצד שאול". ופירשו רש"י וכל המפרשים: לפי שתמיד ישב דוד אצל שאול, ויהונתן אצל דוד, ואבנר אצל יהונתן. ועתה שנפקד מקום דוד – נשאר יהונתן סמוך לאביו, ואינו מדרך ארץ. לכן החליפו המקומות, שישב אבנר אצל שאול, ויהונתן אצל אבנר. וכל האחרונים לא הביאו דין זה, ושמע מינה שלא חשו לכך. ומשם אין ראיה, דכבוד המלך שאני, ואין למידין מזה. וגם אין המנהג כן. (וגם בתוספתא פרק שביעי דסנהדרין יש סתירה לדין זה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יא ודע דיש כמה כשהאב זקן, ובנו לוקח אותו לביתו על שולחנו, והבן ישב על מקומו התמידי כמקדם, והאב יושב בצידו. ואין האב מקפיד על זה. וגם מדינא אין חשש, דכיון דהבן הוא הבעל הבית ואשתו יושבת אצלו, אם כן אי אפשר שהאב ישב בראש אצל כלתו. ובהכרח שהבן ישב על מקומו התמידי סמוך לאשתו, וממילא דהאב מקומו מן הצד. ומכל מקום החובה עליו ליטול ידיו ראשון, וליתן לו החלק הראשון, וגם שארי חילוקי כבוד שבשולחן נותנים להאב. וכן אנחנו נוהגים ואין לשנות.

יב תניא בקידושין (קידושין לא ב): ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו. ופירש רש"י: אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה, לא יאמר "נראין דברי פלוני". עד כאן לשונו. והטור כתב בשם הרמ"ה דזה אינו צריך דהיינו סותר את דבריו, אלא אפילו נראין לו דברי אביו – אין לו לומר "נראין דברי אבא", שנראה כמכריע דברי אביו. אלא אם יש לו תשובה להשיב על החולקין – ישיב. עד כאן לשונו. וגם אסור לומר "נראין דברי פלוני", שזהו גם כן

כסותר דברי אביו (ש״ך סעיף קטן ב). וכל זה הוא רק בפניו, אבל שלא בפניו – הרי מצינו בגמרא שרבי אליעזר ברבי שמעון חולק על אביו (שבת מד א). ומר בר רב אשי אמר: הא דאבא דקטנותא היא (גיטין כט ב). והרמב״ם חולק על אביו בפרק אחד עשר משחיטה דין י (רמב״ם הלכות שחיטה יא), עיין שם. והטור חולק על הרא״ש. ואיך אפשר לומר שאין לחלוק בדינים על אביו? הלא תורת ה׳ היא, והיא תורת אמת ואין מחניפין בה. ואפילו בפניו יכול הבן לפלפל עם האב, ולהקשות ולתרץ, ולהעמיד ההלכה על מכונה. והרבה בגמרא שהבן הקשה לאביו ותירץ לו, וכך דרכה של תורה. ויש מי שאומר דלסתור דבריו – אסור אף שלא בפניו (ש״ך שם). ותמיהני מהך דמר בר רב אשי שהבאנו. אלא בפניו אסור לומר בלשון סתירה, שאינו מדרך הכבוד. אלא ישא ויתן עמו עד שיודה זה לזה. וגם אם הבן נשאר בדעתו שאינו כן – יחזיק זו בלבו, ולא יאמר לו מפורש: אין נראה לי כדבריך.

יג ויש להסתפק במילי דעלמא אם רשאי לסתור דבריו ולהכריע. ואולי דווקא בתורה הוי העדר הכבוד ולא במילי דעלמא, או להיפך: דכיון דאפילו בדברי תורה אסור – כל שכן במילי דעלמא. וכן נראה עיקר. ודבר פשוט הוא שאם אביו אומר לו ״רצוני לשמוע דעתך״ איך הוא צריך שיאמר לו כפי הנראה לו, הן בדברי תורה והן במילי דעלמא, אפילו כשדעתו הפוכה מדעת אביו.

יד וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: ולא יקראנו בשמו, לא בחייו ולא במותו, אלא אומר ״אבא מרי״. היה שם אביו כשם אחרים – משנה שמם, אם הוא שם שהוא פלאי שאין הכל רגילין לקרות בו. אבל שם שרגילין בו – מותר לקרות אחרים שלא בפניו. עד כאן לשונם. ויש חולקים, דשלא בפניו מותר לקרות אחרים אפילו בשם פלאי, ובשם שאינו פלאי – מותר גם בפניו (דרישה וש״ך סעיף קטן ג). אבל יש שהכריעו כדברי השולחן ערוך (ט״ז סעיף קטן ה). מיהו על כל פנים לקרוא אביו בשמו – אסור אף שלא בפניו. וזה שהטור כתב תמיד ״אדוני אבי הרא״ש״ מפני שזהו דרך כבוד, כלומר: ראש לכל ישראל. כן כתב המהרש״ל בים של שלמה (פרק קמא דקידושין סימן ס״ה), דהרא״ש לא היה שמו כן, ושמו היה ״רבינו אשר״. וממילא דהרא״ש אינו שמו העצמי, אלא כינוי של כבוד.

טו ותמיהני: הא מצינו בסוף פרק קמא דגיטין שרבי דוסתאי ברבי יונאי אמר: אילו הרגו את דוסתאי, מי נתן לינאי אבא בר כמותי? עיין שם. ורבי שמעון בר יוחאי אמר: אני אומר ליוחי אבא (פסחים קי״ב א). ורבי יוסי אמר: אפילו אבא חלפתא ביניהם (סנהדרין פ א). ויעקב אמר: ״ושם אבותי אברהם ויצחק״. ושלמה אמר: ״דוד אבי״. ולבד זה הא לא אמרו ״אבא מארי״ אלא ״אבא״ סתם. וגם בגמרא (סנהדרין פא א) איתא: אומר לו ״אבא, מקרא כתוב וכו׳״. וכן אמר רב יהודה לאביו, עיין שם. ובאמת בגמרא (קידושין לא ב) לא נמצא שצריך לומר ״אבא מרי״ אלא כשאומר דבר הלכה משמו ברבים, עיין שם. ושנאמר שגם כוונת הרמב״ם והטור והשולחן ערוך כן הוא – לא נראה כן מסתימת דבריהם, אבל בהכרח צריך לומר כן. או אפשר דכוונתם שלא יקראנו בשמו לבד בלא ״אבא״, אבל כשאומר ״אבא פלוני״ – מותר. וזה שכתבו: אלא אומר ״אבא מרי״ – הוא בדבר הלכה כשאומר משמו, שבזה שייך לומר ״מורי״. אבל במילי דעלמא – צריך לומר ״אבא פלוני״, דמה שייך ״מורי״ למילי דעלמא? וכן נראה עיקר.

טז עד היכן מוראם? היה הבן לבוש חמודות ויושב בראש הקהל, ובאו אביו ואמו וקרעו בגדיו, והכוהו על ראשו וירקו בפניו – לא יכלים אותם, אלא ישתוק, ויירא ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך. שאילו מלך בשר ודם היה גוזר עליו – לא היה לו לפרכס בדבר. קל וחומר ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. מיהו מותר לתובעו בדין על מה שקרע בגדיו (ש״ך סעיף קטן ד). ויראה לי דכמו שיתבאר בזרק ארנקי לים, שכשיכול למונעו מקודם שלא יעשה כן – רשאי. הכא נמי בכאן, כשיכול למונעם מקודם שלא יעשו לו כן, כגון שאחרים לא יניחום ליכנס למקום שיושב שם, ולמונעם שלא בדרך בזיון – רשאי.

יז איזהו כיבוד? מאכילם ומשקם, מלביש ומנעיל, ומכסה כיסויים, ומכניס ומוציא. ויתנם להם בסבר פנים יפות. ואפילו האכילו בכל יום מאכלים טובים, והראה לו פנים זועפות – נענש עליו. ולהיפך: אפילו אם מטחינו בריחים אם כוונתו לטובה. ושני מעשיות הובא בתוספות (קידושין לא א) מירושלמי פיאה (ירושלמי פאה דף ג ב): מעשה באחד שהיה מאכיל לאביו פסיוני. אמר לו אביו: מאין לך כל אלה? אמר לו: סבא מה איכפת לך? טחון ואכול! כלומר: לעוס ואכול, כעין כלבים דמדשין ואוכלין. ושוב מעשה באחד שהיה טוחן בריחים, ואב זקן היה לו. ואתא ציוי לטוחנין לבוא לעבודת השר. אמר לו בנו: טחון, ואני אלך תחתיך לעבודה. אם לבזיוני טב לך, ואם למלקי טב לך. עד כאן לשונו. וישמש לאביו בכל הדברים שהשמש משמש לרבו, וכן לאמו כדרך שהבן יכול לשמשה.

יח בגמרא שם יש פלוגתא: אם מכבדו משל אביו, כלומר שהמעות מהוצאת אביו הוא משל אביו, ורק עליו מוטל הטורח; או משל בן, שיוציא ממונו על הוצאת אביו, והוא הדין אמו כמובן. ואיפסקא הלכתא משל אב. ולכאורה אינו מובן ממה נפשך: אם יש לאביו, מאי טעמא דמאן דס סבירא ליה משל בן? ואם אין לאביו, מאיטעמא דמאן דאמר משל אב? הא אין לו. ושנאמר דאם אין לאב, אין הבן מחוייב להאכילו משלו – זה וודאי אין סברא כלל. וכן מבואר להדיא מדברי הרמב״ם והטור והשולחן ערוך, שכתבו דזה שמאכילו ומשקו משל אב – אם יש לו. ואם אין לאב ויש לבן – כופין

אותו, וזן אביו כפי מה שהוא יכול. ואם אין לבן – אינו חייב להחזיר על הפתחים להאכיל את אביו. עד כאן לשונם. הרי להדיא שפירשו מחלוקת הש״ס ביש לו לאביו, ואם כן מאי טעמא דמאן דאמר משל בן? ואפשר לומר כגון שאביו הוא כילי, ועינו צרה בממונו, ואינו רוצה להתפרנס משלו. דבשארי בני אדם אין משגיחין עליו, כמו שיתבאר בסימן רנג. אבל באביו – מחוייב ליתן לו משלו למאן דאמר משל בן. אבל לדידן דקיימא לן משל אב – אינו מחוייב ליתן לו. ויראה לי דאחר כך רשאי לתובעו לדין.

יט עוד אפשר לומר במחלקותם, דהנה המפרשים פירשו דזה שכתבו דאם אין לאב ויש לבן – כופין אותו, וזן אביו כפי מה שהוא יכול. עד כאן לשונם, דהכוונה הוא שאינו חייב לספק כל מזונות הצריכים לאביו, אלא כופין ליתן לו מה שהוא חייב לתת לצדקה כפי עשרו (בית יוסף וב״ח וט״ז סעיף קטן ו). ולפי זה יש לומר דבהכי פליגי: דמאן דאמר משל בן – מחוייב ליתן לו כל מזונות הצריכים לו כשיד הבן משגת. ומאן דאמר משל אב – אינו מחוייב ליתן לו כל מה שצריך אלא כפי הצדקה, כמו שכתבתי.

כ אמנם תמיהני על פירושם זה. דהא הלשון ״כפי מה שהוא יכול״ – משמע להדיא שיזונו כפי יכולתו. ואם ביכולתו להספיק לו כל מזונותיו שצריך, למה לא יספיק לו? ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא ראיה לזה מדברי הרי״ף והרא״ש, שכתבו דשקלינן מיניה בתורת צדקה ויהבינן לאבוה, עיין שם. איני יודע הראיה: דנהי דכן הוא, מכל מקום יהבינן לו כל מה שצריך, שהרי לא כתבו דשקלינן מיניה ״כשיעור צדקה״ אלא ״בתורת צדקה״. ויראה לי שזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה רמ, ה): ויש אומרים דאינו חייב ליתן לו רק מה שמחוייב ליתן לצדקה. ומכל מקום אם ידו משגת – תבוא מאירה למי שמפרנס אביו ממעות צדקה שלו. עד כאן לשונו, והקשו עליו: הא גם דעה ראשונה סוברת כן (ט״ז שם). ולדברינו אתי שפיר, דאיהו מפרש מה שכתב רבינו הבית יוסף ד״זן אביו כפי מה שהוא יכול״, דהכוונה דחייב להספיק לו כל מזונותיו שצריך. ולזה הביא היש אומרים דאינו חייב ליתן רק מה שמחוייב ליתן לצדקה (וכן משמע במרדכי ובסמ״ג שמחוייב להספיק לו כל צרכו). והב״ח כתב דאי מדין כיבוד – היה מחוייב גם מגלימא דעל כתפיה. ומדלא חייבוהו רק בתורת צדקה כפי מה שהוא יכול – שמע מינה דכפי חיוב הצדקה בלבד, עיין שם. תמיהני: דוודאי אינו מחוייב מגלימא דעל כתפיה, כיון דקיימא לן ״משל אב״. מיהו באין לו ויש לבן, והתירו לו לזונו ממעות צדקה, אבל מי יימר שאינו צריך ליתן לו כל מה שצריך, ויחשב ״בתורת צדקה״ אבל לא ״כשיעור צדקה״ שחייב ליתן? על כן נראה לענ״ד דינא שמחוייב לזונו כפי השגת ידו. וכן המנהג פשוט ואין לשנות. וגם אין מחשבין זה ממעות צדקה, וכדאיתא בירושלמי: תבוא מאירה לאדם שמאכיל לאביו ממעשר עני, וכמו שכתב הרמ״א. (ועיין ש״ך סעיף קטן ו. ומדין כפייה אין ראיה לפי מה שכתבתי בסעיף ו. ודייק ותמצא קל.)

כא עוד כתב רבינו הרמ״א, דאם יש לו בנים רבים – מחשבין לפי ממון שלהם. ואם מקצתן עשירים ומקצתן עניים – מחייבים העשירים לבד. עד כאן לשונו. ולכאורה אין שום רבותא בזה, והיאך אפשר בעניין אחר? ונראה לי דקא משמע לן דכיון שנתבאר דקיימא לן משל אב, אלא דבאין לו מחוייב הבן ליתן לו בתורת צדקה, ולקמן סימן רמ״ט יתבאר דאפילו עני מחוייב ליתן צדקה, עיין שם. ולפי זה היה אפשר לומר דגם העניים יסייעו להעשירים בצדקה שלהם – קא משמע לן דלא. ועוד אפשר לומר דקא משמע לן דאף הטירחא מוטל על העשירים ולא על העניים. דאף על פי שיתבאר דטירחא מוטל גם על העני, מכל מקום זהו בדליכא עשירים. אבל בדאיכא עשירים העני פטור מכלום, וטוב לו יותר לעסוק בפרנסתו, והכל מוטל על העשירים (כן נראה לענ״ד).

כב וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה דאם אין לבן – אינו חייב לחזור על הפתחים להאכיל את אביו. אבל חייב לכבדו בגופו, אף על פי שעל ידי כך בטל ממלאכתו, ויצטרך לחזור על הפתחים. ודווקא דאית לבן מזונות לאתזוני ההוא יומא, אבל אי לית ליה – לא מחייב לבטל ממלאכתו ולחזור על הפתחים. עד כאן לשונו. ולכאורה הוי תרתי דסתרי: דכיון דחייב לכבדו בגופו, למה אינו חייב לחזור על הפתחים? הרי זהו רק טירחא דגופיה. אך העניין כן הוא: דדבר שהוא עצם הכיבוד – מחוייב בטירחא דגופו, אף שעל ידי כך יתבטל ממלאכתו, כגון לרוחצו לסוכו להלבישו, וכיוצא בזה שהאב צריך לו לשימוש גופו. אבל החזירה על הפתחים אינו מעצם הכיבוד אלא הכנה למזונותיו, ואינו מצווה בזה כשאין ידו משגת (ב״ח). ואף גם בשימוש גופו אינו אלא כשיש לו מזונות ליום זה, אף שעל ידי כך יצטרך מחר לחזור על הפתחים. אבל כשאין לו מזונות – גם ליום זה אין עליו חובה כלל. ופשוט הוא שאינו צריך הבן ליתן לאביו מזונות שלו, ושהוא יצטרך לחזור על הפתחים (ש״ך סעיף קטן ה). ומיהו נראה דאם יש לו לסעודתו לחם ובשר – לא יאכל בשר, ויקנה לחם גם בעד אביו. וכן כל כיוצא בזה. (באמו נראה לי דבשום אופן לא יניחה שתחזור על הפתחים, דזילותא דאשה גדולה מאוד, כדכתיב: ״כל כבודה וגו׳״.)

כג היה הבן צריך לבקש איזה טובה מבני העיר או מאחד מאנשי העיר, ויודע שישלימו חפצו וישאו פניו, אם יודע שגם בשביל אביו ישאו פניו ויעשו חפצו – לא יאמר ״עשו בשביל עצמי״ אלא יאמר ״עשו בשביל אבא״, לתלות הכבוד באביו. אבל אם יודע שלא יעשו בשביל אביו – לא יזכיר להם שם

אביו, אלא בשביל עצמו. ואם הדבר מסופק אם יעשו בשביל אביו אם לאו – יעשה כרצונו. וכן אם אינו מזכיר כלל "עשו בשביל עצמי" אלא סתמא מבקש הטובה – אין קפידא בכל עניין. (ומה שכתב הבית יוסף, והש"ך סעיף קטן ט בשם הרמ"ה – אינו מובן קצת. וגם דברי הט"ז סעיף קטן ח דחוקים מאוד. והעיקר כפסק השולחן ערוך, וכמו שכתבתי. ודיוקו של הט"ז גם כן אתי שפיר כפי מה שבארנו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כד דבר פשוט הוא בגמרא (קידושין לא ב) דחייב לעמוד מפני אביו ואמו, וזהו בכלל כיבוד. ופשוט הוא דצריך לעמוד מלא קומתו. וגם נראה מהגמרא שם דרק כששומע קול פסיעות אביו או אמו – צריך לעמוד, עיין שם. אך במה שיש להסתפק: דהנה ברבו אמרו חכמינו ז"ל (קידושין לג ב) שאין לו לקום מפני רבו אלא שחרית וערבית, שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים, עיין שם. דלכאורה גם באביו ואמו הדין כן, דלא מצינו שיוגרע כבוד רבו מכבוד אביו. ועוד: שלא יהא כבודם מרובה מכבוד שמים. ואם כן כשאביו או אמו נכנסין לו כמה פעמים ביום – אינו צריך לעמוד מפניהם אלא שחרית וערבית. או אפשר דלהירושלמי שאומר שהעדיף הכתוב כבודם מכבוד שמים – חייב תמיד לעמוד מפניהם. או אפשר שמפני הרואים צריך תמיד לעמוד, כמו שכתבו התוספות שם לעניין תלמידים שאינם דרים בבית הרב, עיין שם. וצריך עיון. וגם נראה שאם דרים בבית אחד או בחצר אחד – לא שייך קימה מפניו רק בבואו מבית המדרש וכדומה, כמובן.

כה וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ז דאם היה אביו תלמיד בנו – כל אחד מהם עומד מפני השני. עד כאן לשונם. וטעמם משום דבגמרא הוה על שניהם בעיא דלא איפשטא, ופסקו לחומרא. אבל הרמב"ם שם כתב דהאב שהיה תלמיד לבנו – אין האב עומד לפני הבן. ולא עוד אלא הבן עומד מפני אביו, אף על פי שהוא תלמידו. עד כאן לשונו. וכתבו שכן פסק רבינו חננאל, וטרחו הפוסקים בטעמם (עיין בית יוסף וב"ח, ומה שכתבו בשם הר"ן עיין שם). ולעניות דעתי נראה הטעם פשוט: דכיון דהוה ספיקא דדינא, והספק הוא במצות כיבוד אב אם – כן הולכין לחומרא. והבן מפני ספק איסור תורה – חייב לעמוד. וכן להיפך: אסור לו להניח שאביו יעמוד מפניו, מפני הספק. ואף על גב דיש ספק שמא הוא רבו, וחייב האב לעמוד מפניו – הא יכול הבן למחול, דהרב שמחל על כבודו – כבודו מחול. ואף על גב דגם האב יכול למחול, מכל מקום כיון דשניהם יכולין למחול – מוטב שימחול הבן משימחול האב כמובן.

כו וכך מטין דברי רבינו הרמ"א, שכתב על זה: ואם הבן רוצה למחול על כבודו לשמש אביו – הרשות בידו, דהא הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול. ודווקא בצינעא, או אפילו בפרהסיא ודש בעירו, שהכל יודעים שהוא אביו. אבל אם הבן גדול בתורה ואין אביו דש בעירו – איכא למיחש לבזיון התורה אם יתבזה הבן לפני האב, ויש להם להרחיק זה מזה שלא יקל שום אחד בכבודו לפני חבירו. וכן עשה מהר"ם עם אביו. עד כאן לשונו, כלומר: שמיום שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו, ולא רצה שיבוא אביו אליו (ט"ז סעיף קטן ט). ויש לדקדק: דלפי לשון רבינו הרמ"א כשאביו דש בעירו – יכול לשמשו, אם כן היה לו למהר"מ לעשות שידור אביו בעירו, והיו הכל מכירין אותו שהוא אביו. ובאמת בראי"ש מבואר דמפני שפסק מהר"ם דהוה ספק תורה אם יקומו זה מפני זה אם לאו, לכן רצה להרחיק את עצמו מאביו. ואין כאן מכשול ממה נפשך, עיין שם, אבל לדבריו הא יש עצה לזה. ונראה להדיא דרבינו הרמ"א לא ניחא ליה בכך, דכיון שיכול למחול – אם כן למה התרחק את עצמו מאביו? ולכן סבירא ליה דכך היה העניין: דלדור במקום בנו מהר"ם – לא רצה אביו. ואם כן ממילא אינו דש בעירו, ויש לחוש לבזיון התורה, ולכן הרחיק את עצמו ממנו.

כז איתא בגמרא שם (קידושין לב א): עד היכן כיבוד אב ואם? עד כדי שיטלו ארנקי מלא מעות ויזרקוהו לים בפניו, ואינו מכלימם. ואמרו שם דלמאן ד סבירא ליה כיבוד משל בן, אפילו הארנקי הוא של בנו. ולמאן ד סבירא ליה דמשל אב, אם הארנקי הוא של בן – יכול למונעם, רק בארנקי של אב אינו יכול למונעו, אף שראוי ליורשו, עיין שם. ולפי זה למאי דקיימא לן כיבוד משל אב, מיירי בארנקי של אביו. וכן כתב הטור בשם רבינו יצחק, עיין שם. אבל הרמב"ם פסק דאפילו הארנקי משל בן, עיין שם. ויש שכתבו שדעתו לחלק בין לכבדו ובין שלא לצערו (כסף משנה). והעיקר נראה דוודאי גם הרמב"ם מודה דמקודם אם יכול למונעו מזה – ימנענו. אך אחר שהטיל לים – אין תועלת בכעסו, ולכן יקבל דין שמים וישתוק, דמאי דהוה הוה (לחם משנה). והרמב"ם מיירי אחר שכבר הטיל לים, כמבואר מלשונו שכתב: אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים – לא יכלימם, ולא יצער בפניהם, ולא יכעוס כנגדם, אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק. עד כאן לשונו. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח (שולחן ערוך יורה דעה רמ, ח).

כח ולפי זה מה שכתב רבינו הרמ"א: ויש אומרים דאם רוצה לזרוק מעות של בן לים דיכול למונעו, דהא אין חייב לכבדו רק משל אב אבל לא משל בן. ואין חילוק בין לכבדו או לצערו. ודווקא קודם שזרקן, דאפשר דמימנע ולא עביד. אבל אם כבר זרקוהו – אסור לאכלומיה, אבל יוכל לתבעו לדין. עד כאן לשונו, ולפי מה שכתבתי גם דעה ראשונה סוברת כן. ויראה לי דאפילו במעות של אב, אם יכול הבן למונעו מזה על ידי אחרים – יעשה כן, ולא יניחו לאבד ממון ולעבור על "בל תשחית".

כט עוד כתב: ודווקא אם רוצה לזרוק כיסו לים, דאית ביה חסרון כיס. אבל אם רוצה להעביר ממנו ריוח בעלמא – אסור בכל עניין. עד כאן לשונו. ואמת שכן כתב הר"ן לתרץ למאי דקיימא לן משל אב, מאי מייתי הגמרא מדמא בן נתינה שהפסיד ריוח סך רב, שלא רצה להקיץ את אביו. ותירץ שני תירוצים: האחד שיש חילוק בין כיבוד לצער. ועוד שיש חילוק בין הפסד למניעת הריוח. דבצער או במניעת הריוח – הכל מודים שמשל בן, עיין שם. אבל הא הרמב"ם והטור לא הביאו זה, שמע מינה דלא סבירא להו כן. ואפילו לדעת הר"ן ז"ל אין ראיה ממעשה זו רק כשיש שני הדברים: העדר הריוח, ולצערו כמו להקיצו משנתו וכיוצא בזה, כי הך מעשה דדמא בן נתינה. ואף שכתב זה לשני תירוצים, מכל מקום לדינא אי אפשר לדייק רק בתרתי. ולכן לפי עניות דעתי דין זה צריך עיון. (וזה שכתב דהבן צריך לילך למקום אביו לדין התורה, אף שהוא הנתבע ודר בעיר אחרת, כבר נתבאר בחושן משפט סימן י"ד, עיין שם. וזה שכתב דהאב חייב לשלם לו הוצאותיו, דכיבוד משל אב – צריך עיון: הא ברבו גם כן הדין כן, כמו שכתבתי בחושן משפט שם. ואם כן גם רבו צריך לשלם הוצאות, ואין סברא כלל. ועוד: כיון דמדינא מחוייב לילך למקומו, למה ישלם לו הוצאותיו? וביותר נפלאתי שמקור הדין ממהרי"ק סימן נ"ח, והוא בעצמו כתב, וזה לשונו: ולא תטרח את אמך וכו' ואם תצטרך להוציא יותר וכו' עליה לפרוע. ואם כי באולי לא היה הדין נותן כן, מכל מקום כדי שלא יהא לך שום פתחון פה לחלוק אמרתי כן וכו', עד כאן לשונו. הרי כתב בעצמו שאין הדין כן, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ל כשם שחייב לכבדם בחייו, כמו כן חייב לכבדם אחר מותם. כיצד? היה אומר דבר שמועה מפי אביו, אומר "כך אמר אבא, הריני כפרת משכבו". וזהו בתוך שנים עשר חודש, שהאדם נדון לאחר מותו, ומקבל עליו על נפשו יסורין. אבל לאחר שנים עשר חודש – לא יאמר כן, שהרי כבר קיבל דינו, אלא יאמר "זכרונו לברכה". כן הלשון בטור ושולחן ערוך סעיף ט (שולחן ערוך יורה דעה רמ, ט), עיין שם. וברמב"ם הלשון "זכרונו לחיי העולם הבא". ובגמרא הגירסא "זכרונו לברכה לחיי העולם הבא", עיין שם. ולא ידעתי אם הטור ושולחן ערוך סבירא להו דלאו דווקא הוא ודי כשיאמר "זכרונו לברכה", או שלא חשו להאריך. ונראה כסברא ראשונה. וכן המנהג לאמר רק "זרכונו לברכה", וכן בכתיבה. ויש מקצת מדקדקים כותבים זללה"ה. ואין חילוק בין אב לאם בכל זה.

לא יש מי שכתב שגם תוך שנים עשר חודש יכול לומר "זכרונו לברכה", אלא שלאחר שנים עשר חודש אין לומר "הריני כפרת משכבו", מפני שכבר קיבל דינו (ש"ך סעיף קטן י"ג). ואין המנהג כן. וגם מדברי רבינו הרמ"א לא משמע כן, שכתב דחש אומרים דאם כותב תוך שנים עשר חודש דבר ומזכיר אביו – אינו צריך לומר "הריני כפרת משכבו" אלא "זכרונו לברכה", דהא כתיבתו מתקיימת לאחר שנים עשר חודש. ויש מחמירים אפילו בכתיבה, וכן נוהגין. עד כאן לשונו. הרי שהחמירו לומר דווקא "הריני כפרת משכבו". ויש מי שדקדק דלמה "הריני כפרת משכבו" כותבין כל שנים עשר חודש, ו"קדיש" אין אומרים רק אחד עשר חודש, כמו שכתבתי בסימן שע"ח. ותירץ דהתם הוי "שב ואל תעשה", אבל בכאן בהכרח להזכיר או "הריני כפרת משכבו" או "שכרונו לברכה" – מוטב יותר להזכיר "הריני כפרת משכבו" (ט"ז סעיף קטן י"ב). ועוד: דלא דמי מילתא דברבים, לדבר הנעשה ביחידות.

לב מי שנטרפה דעת אביו או אמו – משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהם, כלומר שתתיישב דעתם. ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתנו ביותר, כתב הרמב"ם שילך לו ויניחם, ויצוה לאחרים לנהגם כראוי. והשיג הראב"ד דאם הוא ילך ויניחם, למי יצוה לשמרם? עד כאן לשונו. ואין זו השגה, דנראה לי דהרמב"ם הכי קאמר: דידוע שהמשתגעים ביותר בהכרח לאסרם בזיקים ובחבלים, והבן אין ביכולתו לעשות בעצמו כן. לכן מצוה לאחרים, והוא ילך לו. (ועיין ט"ז סעיף קטן י"ד, ודרישה. ולדברינו אתי שפיר.)

לג ראה אביו שעבר על דברי תורה מפני העדר ידיעתו, לא יאמר לו "עברת על דברי תורה". אלא יאמר לו "אבא, כתוב בתורה כך וכך?" – כאילו הוא שואל ממנו, ולא כמזהירו. והוא יבין מעצמו ולא יתבייש. ואם היה אומר איזה שמועה בטעות – לא יאמר לו "לא תתני הכי" (גמרא). אלא אומר לו: "אבא, כך שנינו". ומשמע בגמרא (בבא קמא צד ב) דאם אביו רשע – אינו חייב בכבודו, עיין שם. ואם אינו רשע, רק שמתנהג במידות רעות ושנוי לבריות, וכן אם היה שיכור – טוב שיתרחק את עצמו ממנו. ובמדרש ויקרא (פרשה י"ב) מביא מעשה בשיכור אחד מה שעשו לו בניו, עיין שם. ודע דמצות כיבוד – ראוי ונכון שהיא ניכר היטב שעושה לשם מצוה, כמו שכתבתי בספר חסידים (סימן צ"א) דבן הקם מפני אביו והוא צריך ללכת לאחר קומו – יחזור ויושב, ואחר כך יקום וילך, כדי שיהא ניכר שקם מפני כבודו, דאם לא כן נראה כמו שקם לילך. והוא הדין לרבו יעשה כן, וכן כל כיוצא בזה. וזה שכתבנו דרשע אינו חייב בכבודו, יתבאר עוד בסעיף ל"ט דהרמב"ם חולק בזה.

לד דבר פשוט הוא שכיבוד אב ואם אינו דוחה שום מצוה. ולא מיבעיא אם אביו יצוה לו לעבור על דברי תורה ב"קום ועשה" או ב"שב ואל תעשה", דאסור לשמוע לו. כדתניא (בבא מציעא לב א): הרי שאמר לו אביו "הטמא למת" והוא כהן, או אל תחזיר אבידה – יכול ישמע לו? תלמוד לומר:

״איש אמו ואביו תראו וגו׳ אני ה׳ אלקיכם״ – כולכם חייבים בכבודי. ואפילו יצוה לו לעבור על מצוה דרבנן אפילו ב״שב ואל תעשה״, כגון שלא להדליק נר חנוכה וכיוצא בזה, דאסור לשמוע לו. ולא נחתינן בזה ל״עשה דוחה לא תעשה״, או על כל פנים לדחות איסור דרבנן מפני מצות עשה דכיבוד, דכיון דהתורה גילתה דכל שהוא נגד התורה – אין לאביו רשות לצוות לבנו על זה. וממילא דגם באיסור דרבנן הוה נגד התורה, דהקדוש ברוך הוא צוה לבלי לסור מכל אשר חכמים יגידו.

לה וכתב הרא״ש בתשובה: האב שצוה לבנו שלא ידבר עם פלוני, שלא ימחול לו על מה שעשה לו עד זמן פלוני, והבן היה רוצה להתפייס עמו אלא שחושש לצוואת אביו – אין לו לחוש לצוואתו, שאסור לשנוא לשום אדם אם לא שיראהו עובר עבירה. והאב שצוהו לשנוא – לאו כל כמיניה להעבירו על דברי תורה. עד כאן לשונו. ולא עוד אלא אפילו לא צוהו על דבר איסור, אלא צוהו לשמשו, ויש על הבן מצוה לעשות, והנה אם אין המצוה עוברת – פשיטא שמשמש את אביו ואחר כך יעשה המצוה. אמנם אם המצוה עוברת הדין כך: אם אפשר להמצוה להעשות על ידי אחרים – ישמש את אביו ואחרים יעשו המצוה. אבל אם אי אפשר להעשות על ידי אחרים – יניח כבוד אביו ויעשה המצוה, מפני שהוא ואביו חייבין בכבוד השם יתברך שצונו על המצוה. ואפילו באפשר להעשות על ידי אחרים, אם כבר התחיל במצוה – לא יפסיק לשמש את אביו, דהעוסק במצוה – פטור מן המצוה. ו״מצוה עוברת״ מקרי כמו הלווית המת, וקבורתו, וכיוצא בזה. (ויש לעיין בהלוויית המת אם שייך ״להעשות על ידי אחרים״, הא על כל אחד מוטל.)

לו אמרו חכמינו ז״ל סוף פרק קמא דמגילה (מגילה טז ב): גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם, שעל אותן ארבע עשרה שנים שלמד יעקב אצל שם ועבר – לא נענש על כיבוד אב. ולכן אם רוצה לילך וללמוד בעיר אחרת – יכול לילך שלא ברשות אביו ואמו. ונראה מזה דכשהולך למצוה אחרת – צריך רשות אביו ואמו. ואף על גב דכשצריך לפרנסתו וודאי אינו צריך ליטול רשות, מכל מקום משום מצוה צריך ליטול רשות, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואיך יעזוב מצות כיבוד ויטול מצוה אחרת? (כן נראה לי מדברי הטור ושולחן ערוך סעיף י״ג (שולחן ערוך יורה דעה רמ, יג), שכתבו דתלמוד תורה גדול וכו׳, ולמאי כתבו? אלא וודאי כדאמרן. ודייק ותמצא קל.)

לז אם אביו אמר לו ״השקיני מים״ או שאר שימוש, וגם אמו אמרה לו כן – מניח כבוד אמו ועוסק בכבוד אביו, מפני שגם היא חייבת בכבוד בעלה. ולכן אם נתגרשה, שאינה חייבת בכבודו – שניהם שוים, ולמי שירצה יקדים (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ט, ולא נהירא). ומזון, וכסות, ופדיון משביה – אמו קודמת לאביו. ואם אביו מת ואמו בחיים, ואמו צותה עליו דבר שהוא היפוך מצוואת האב – יש אומרים דכבוד החי קודם לכבוד המת, ויעשה כאמו (נודע ביהודה תנינא ח׳ אבן העזר סוף סימן מ״ה). ויש חולקין בזה (הגאון רבי עקיבא איגר סוף סימן ח). ולעניות דעתי נראה כדעה ראשונה. וזה שמבואר בסימן שע״ו דאין לומר קדיש על אמו אם האב מקפיד, משום דכיבוד אב עדיף מכיבוד אם עיין שם, ולא קאמר הטעם שכבוד החי קודם (וזהו ראית הגאון רבי עקיבא איגר), דבוודאי באמירת קדיש כבוד המת קודם, משום דזהו תיקון לנשמתו. ולכן הוצרך לומר הטעם מפני שכבוד אביו קודם.

לח אחד האיש והאחד האשה – שוין בכיבוד ובמורא של אב ואם. ואף דכתיב ״איש אמו ואביו תיראו״ – לא למעוטי אשה, אלא שכן דרך התורה, וכל התורה בלשון זכר נאמרה. אמנם במקום דכתיב מפורש ״איש״ – צריך ריבוי לאשה (תוספות בבא קמא טו א ד״ה השוה). ולזה דרשו חכמינו ז״ל בקידושין (קידושין ל ב): ״איש״ – אין לי אלא איש, אשה מניין? כשהוא אומר ״תיראו״ – הרי כאן שנים. אם כן מה תלמוד לומר ״איש״? איש – סיפק בידו לעשות, אשה – אין סיפוק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה. כלומר: ולכן לעניין כיבוד – אין ביכולתה אם הבעל מקפיד. אבל כשאינו מקפיד – מחוייבת ליתן לאביה (ש״ך סעיף קטן י״ט). ואף על גב שיש לה מעשה ידיה, וזה ששייך לבעלה הוא מדרבנן בעלמא, מכל מקום אינה מצויה אצל אביה אלא אצל בעלה (תוספות). כלומר: ובעל כרחה הוא נוטלן, ועוד שנותן לה מזונות תחת מעשה ידיה. וכל זה כשהיא נשואה. אבל כשהיא פנויה – מחויבת בכיבוד כאיש. ויראה לי דאם אין לאב וגם אין לו בנים שיזונו אותו, וחתנו הוא עשיר – כופין אותו לזונו במעות צדקה שלו, שהרי לא גרע מקרובו. ועוד: שהרי חייב בכבוד חמיו, כמו שיתבאר בסעיף מד.

לט כתב הרמב״ם: הממזר חייב בכבוד אביו ומוראו, אף על פי שהוא פטור על מכתו וקללתו עד שיעשה תשובה. אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות – מכבדו ומתיירא ממנו. עד כאן לשונו. והטור וכמה מהראשונים חולקים עליו, דלהדיא מבואר בבבא קמא (בבא קמא צד ב) דרשע אינו מחויב בכבודו כמו לעיל בסעיף ל״ג, דאומר שם לענין חזרת דמי איסור לאחר מותו – אין הבן מחוייב כשהיה אביו רשע. ויש שתירצו דהתם מיירי לאחר מיתה, אבל בחייו – מחויב לכבדו (לחם משנה). אבל לשון הש״ס שם לא משמע כן. וכן פירש רש״י שם, דבאינו עושה מעשה עמך – אינו חייב לכבדו. ויש מי שתירץ דלעניין להחזיר משלו – אינו מחוייב (כסף משנה). וגם כן לשון הש״ס דחוק לפי זה. וטעמו של הרמב״ם נראה מהא דאיתא בסנהדרין (סנהדרין פה ב), דאין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו אף שהוא רשע, עיין שם. ואין זה ראיה, דזהו בזיון גדול. אבל אין זה עניין לכבדו, ואיך יכבד אויבי ה׳? ואולי דגם הרמב״ם כוונתו רק בשלילה, כלומר: לא לבזותו. אבל אין הלשון משמע כן. ואפילו לדעת הרמב״ם נראה דדווקא רשע

לתיאבון, אבל להכעיס כמו האפקורסים והמינים – פשיטא שאסור לכבדם. ופשוט הוא ד"רשע" לא מקרי אלא בעובר עבירות תדיר. אבל אם במקרה עבר עבירה – לא מקרי "רשע", ולכולי עלמא חייב בכבודו ומוראו. ורבינו הבית יוסף פסק בסעיף י"ח (שולחן ערוך יורה דעה רמ, יח) כהרמב"ם. ורבינו הרמ"א פסק כהטור. וזה דעת רוב הפוסקים, וכן נראה עיקר בש"ס שם.

מ כתוב בספר חסידים על מעשה שבגמרא, באחד שהיו המפתחות תחת מראשותיו של אביו ולא הקיצו. דזה דווקא כשהאב אינו מצטער על שלא הקיצו, אבל אם יודע שיצטער – צריך להקיצו. וכן ללכת לבית הכנסת או לדבר מצוה – מקיצו (שם סימן של"ז). ונראה דדווקא כשיעבור זמן תפילה. ויש לדקדק: דוודאי נראה להדיא בהך מעשה דבגמרא שאביו היה נהנה אם היה מקיצו והרויח ממון הרבה. ולהיפך: מסתמא מצטער. ואולי הכל לפי מה שהוא אדם. ומכל מקום טוב יותר להקיצו על ידי אחר ולא על ידי עצמו. וכמדומני שכן המנהג, וכן נכון לעשות.

מא עוד כתוב שם: דאם הבן יודע שאביו ואמו מצטערים על מה שהוא מתענה – לא יתענה בתענית שאינו חובה. ואב שהיה חולה, וצוו הרופאים שלא יאכל מאכל זה ולא ישתה משקה זו, והאב מבקש מבנו ליתן לו זה – אין לו ליתן לו. ואפילו אומר לו "לא אמחול לך אם לא תתן לי" – לא ישגיח בו; כיון דהרופאים הזהירוהו בזה – אי אפשר ליתן לו (שם סימן רל"ד). ואם האם צותה לבנה איזה דבר, ושאל האב לבנו "מה אמרה לך?" והבן יודע לכשיגיד לו האמת יכעוס עליה – לא יגיד לו מה שצותה. ומותר לשנות מפני השלום (שם סימן של"ו).

מב אסור להאב להכביד עולו על בניו, ולדקדק בכבודו עמהם, שלא יביאם לידי מכשול. אלא ימחול ויעלים עיניו מהם, דהאב שמחל על כבודו – כבודו מחול (עיין באר היטב סעיף קטן ט"ז). והמכה לבנו גדול עובר על "לפני עור לא תתן מכשול". וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה רמ, ב) דלא מקרי גדול לעניין זה רק כשהוא עשרים ושתים שנה או עשרים וארבע שנה. עד כאן לשונו. ומקורו מהך דקידושין (קידושין ל א): אדידך על צואר דברך וכו' עד עשרים ושתים; ואמרי לה וכו' עד עשרים וארבע, עיין שם. ואין זה ראיה להכאה אם באמת זהו לעניין קנס, שקונסין אותו על מה שהכוהו. אבל איסורא איכא גם בפחות משנים אלו, כמו שכתב מהרש"ל בים של שלמה, עיין שם. וכל שכן כשהבן נשוי שאסור להכותו.

מג חייב אדם לכבד אשת אביו אף על פי שאינה אמו, כל זמן שאביו קיים. וחייב לכבד בעל אמו, כל זמן שאמו קיימת. וזהו מן התורה, ודרשינן "כבד את אביך" – זו אשת אביך, "ואת אמך" – זה בעל אמך (כתובות קג א). וזהו דווקא בחייהם[כמו שכתבתי. אבל לאחר מותם – אינו מחוייב לכבדם. ומכל מקום דבר הגון הוא לכבדם גם לאחר מותם, שהרי רבינו הקדוש צוה כן לבניו (שם). וכך נהגו כל יראי ה'. וחייב אדם בכבוד אחיו הגדול, בין שהוא אחיו מאביו ובין שהוא אחיו מאמו. וכך דרשו חכמינו ז"ל (שם): "ואת" – לרבות אחיך הגדול. ויש שכתבו דדווקא האח הראשון, אבל לא השני אף שהוא גדול בשנים ממנו (באר היטב סעיף קטן י"ז בשם הלכות קטנות וש"י). וכתב הרמב"ם שחייב לכבדו כלאביו, וזהו מדרבנן, עיין שם. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כג (שולחן ערוך יורה דעה רמ, כג) דאח גדול שחירף וגידף לאחיו הקטן שהוא תלמיד חכם, וגער בו הקטן וקנס אותו – יפה עשה, דכיון דאינו נושא פנים בתורה – אינו עושה מעשה עמך, ואינו חייב לכבדו. עד כאן לשונו. אבל בלא זה – חייב לכבדו, אפילו היה הקטן תלמיד חכם והגדול אינו תלמיד חכם. (וכבוד אחיו הוא אף לאחר מיתת אביו, כדמוכח מרשב"ם בבא בתרא קלא ב, עיין שם.)

מד חייב אדם לכבד חמיו וחמותו, שהרי דוד קרא לשאול "אבי" דכתיב (שמואל א כד יא): "אבי ראה גם ראה". כן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף כ"ד (שולחן ערוך יורה דעה רמ, כד). ואיני מבין הראיה, שהרי אלישע קרא לאליהו גם כן "אבי, אבי! רכב ישראל ופרשיו!" (מלכים ב ב יא). ואי משום שהיה רבו מובהק, אם כן גם על שאול נוכל לומר כן, לפי שהיה מלך. וכן עבדי נעמן שר צבא מלך ארם קראו לנעמן "אבי" (מלכים ב ה יג), כדכתיב: "ויגשו עבדיו, וידברו אליו ויאמרו: אבי דבר גדול וגו'". ו"אבי" הוא רק שם הכבוד, כמו שאמר אליהו לאיוב: "אבי יבחן איוב עד נצח" (איוב לד לו). ואולי דמפני שאז רדף שאול את דוד, ולא היה לו לדוד לאהבו ולכבדו, ואלולי שחל שם "אב" על חמיו לא היה קוראו "אבי". וכתבו שאין הכוונה שחייב בכיבוד כבן, אלא לכבדו כשאר זקנים חשובים (ב"ח וש"ך סעיף קטן כ"ב), ועיין מה שכתבתי בסעיף ל"ה. וכתב רבינו הרמ"א דיש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו. ואינו נראה לי, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. עד כאן לשונו. וכתבו הגדולים (שם) דאם אין לאב ולבן ויש לבן הבן – כופין לבן הבן שיזונם כפי יכולתו. ונראה דגם בן הבת חייב בכבוד אבי אמו. וזה שמצינו בגמרא (סוטה מט א) שאחד אמר לבן בתו "אשקיין מיא", ואמר ליה "לאו ברך אנא", עיין שם – כבר פירש רש"י שם דאין עלי לכבדך כבן. עד כאן לשונו. כלומר: דכיבוד כבן אינו מחוייב, אבל מכל מקום חייב לכבדו.

מה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ"ה: אם האב רוצה לשרת את הבן – מותר לקבל ממנו, אלא אם כן האב בן תורה. עד כאן לשונו, כלומר: דבן תורה יחליש דעתו מזה, כן הוא בגמרא (לא ב). ועוד כתב: תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר, שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם, ואביו מוחה בו לפי שדואג שבאותה העיר העובדי כוכבים מעלילים – אינו צריך לשמוע לאביו בזה. עד כאן לשונו, דתורה אגוני מיגני ואצולי מצלי.

וכן בכל דבר מצוה – אינו מחויב לשמוע להם. ואפילו לישא אשה הישרה בעיניו, כתב רבינו הרמ״א, וזה לשונו: וכן אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפוץ בה – הבן אינו צריך לשמוע אל האב. עד כאן לשונו. ופשוט הוא, דכן הוא בכל דבר מצוה. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן כ״ג, מה שכתב בשם החוות יאיר. ולא נהירא כלל. ומה שכתב בסעיף קטן כ״ב בשם הח״ד – וודאי כן הוא, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן רמא

א דין המכה והמקלל; ושתוקי, ובן מן השפחה • ובו י״א סעיפים

כתיב ב״משפטים״: ״ומכה אביו ואמו – מות יומת. ומקלל אביו ואמו – מות יומת״. ועל מכה חייב חנק, דכל מיתה האמורה בתורה סתם – אינו אלא חנק (סנהדרין נב ב), דזהו סתם מיתה כבידי שמים, שאין בה רושם והשתנות הגוף (שם). ומיהו במקלל חייב סקילה, דחמירא מחנק. ודבר זה מפורש ב״קדושים״, דכתיב: ״אביו ואמו קלל – דמיו בו״. וילפינן מאוב וידעוני, דכתיב: ״באבן ירגמו אותם – דמיהם בם״, אף הכא נמי בסקילה (סנהדרין סו א). והחמיר הכתוב במקלל מבמכה משום דאית בה תרתי: בזיון אביו, ומוציא שם שמים לבטלה (רש״י שם נג א (סנהדרין נג א)). דבעינן קללה בשם, כמו שיתבאר.

ב דבר פשוט הוא דאינו חייב מיתה במכה ומקלל רק על ידי התראה ועל ידי עדים כשרים. כן כתב הרמב״ם בריש פרק חמישי מממרים (רמב״ם הלכות ממרים ה): ולא אמרינן כיון דעון חמור הוא – לא ליבעי התראה. וכן כיון שעל פי רוב עושה זה בצינעא, ואי אפשר להיות עדים בזה – יתחייב גם בלא עדים. לא אמרינן כן (כסף משנה), והרי לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. אם כן איפוא מצינו אזהרה לזה בתורה? אמנם כן הוא: באזהרת מקלל אביו נכללה בתוך אזהרת ״לא תקלל חרש״ (סנהדרין סו א), ואזהרת ״מכה אביו״ נכללה בתוך אזהרת מכה לכל ישראל, דכתיב אפילו בחייבי מלקיות לא יוסיף על מספר המלקיות. וכל שכן לכשרים שבישראל, וגם אביו בכלל זה (רמב״ם שם).

ג ואחד האיש ואחד האשה. וטומטום ואנדרוגינוס חייבים בזה במכה ומקלל. ואף על גב דבמקלל כתיב ב״קדושים״ לשון ״איש״, אך מדכתיב ״איש איש״ – לרבות כל אלה (סנהדרין סו א). וחומר עוד במקלל מבמכה: דבמכה אינו חייב רק כשהכם בחייהם, אבל כשהכם לאחר מיתה – פטור, דאין הכאה לאחר מיתה. אבל במקלל חייב בין בחייהם ובין לאחר מיתה. ולמה אין הכאה לאחר מיתה? מפני דבהכאה בעינן עד שיעשה חבורה כמו שיתבאר, ואין חבורה לאחר מיתה. ודווקא כשהם גדולים, שהם בני עונשין.

ד המקלל אינו חייב מיתה עד שיקללם בשם משמות המיוחדים, והם הוי״ה ואדנות, כמו שכתב הרמב״ם בפרק שני מהלכות עבודת כוכבים (רמב״ם הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים ב), עיין שם. אבל אם קללם בכינוי – פטור מן הסקילה, ולוקה כדרך שלוקה על קללת כל אדם כשר מישראל. והכינוים המה ״שדי״, ״צבאות״, ״חנון״ ו״רחום״. ונראה דלעניין זה גם אקי׳ ו״אלקים״ כינויין נינהו, ואינו חייב מיתה. ודע דאין לטעות במכה ומקלל, מדכתיב ״אביו ואמו״, דבעינן שניהן דווקא. דאינו כן, דמשמע אביו או אמו. ועוד: דבמקלל ב״קדושים״ כתיב״ ״ואיש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו וגו׳ אביו ואמו קלל דמיו בו״, והסמיך הכתוב בראש הפסוק קללה לאביו ובסופו לאמו, ללמדך דחייב על כל אחד בפני עצמו (שם ס״ו א). ומכה ילפינן ממקלל (מכילתא משפטים). וכן יש לימוד על מכה עצמו (שם) מקרא ד״מכה אדם יומת״ דאתי לזה, עיין שם. והמקלל אבי אביו, ואבי אמו – אינו אלא כמקלל אחד מישראל (רמב״ם, וכן הוא בתורת כהנים פרשת קדושים).

ה המכה אביו או אמו – אינו חייב חנק עד שיעשה בהם חבורה. וילפינן לה בגמרא (סנהדרין פד ב) מקרא, עיין שם. אבל אם לא עשה בהם חבורה – אינו אלא כמכה אחד מישראל. ומי שהכה את אביו על אזנו וחרשו – הרי זה נהרג, שאי אפשר שיעשה חרש בלי חבורה. והיינו שיצאה טיפת דם בפנים באוזן ונתחרש.

ו המקיז דם לאביו, או שהיה רופא וחתך לו בשר או אבר – פטור, שהרי לרפואה הוא. ומכל מקום אף על פי שהוא פטור, מכל מקום לכתחילה לא יעשה אפילו להוציא סילון מבשר אביו או אמו – לא יוציא, שמא יעשה חבורה. במה דברים אמורים? כשיש שם אחר לעשות. אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא, אם הם מצטערים – הרי זה מקיז וחותך כפי שיתנו לו רשות לעשות. וכן אם הוא עושה בטוב יותר, מאחר ואביו חפץ בו – יכול לעשות.

ז אפילו היו אביו ואמו רשעים גמורים ועוברי עבירה, אפילו נגמר דינם להריגה ויוצאים ליהרג – אסור להכותם ולקללם. ואם הכה אותן או קללן – פטור. ואם עשו תשובה – הרי זה חייב ונהרג עליהן, אף על פי שיוצאין ליהרג. כלומר: דוודאי לעניין דין בית דין של מטה לא מהני תשובה אחר

שפסקו את דינו, אבל מכל מקום בדיני שמים הוא ישראל כשר, כיון שעשה תשובה. ולכן הבן כשהכהו או קללו – חייב מיתה (כן נראה לי פירושו). במה דברים אמורים? בבנו. אבל באחר שבא והכהו וקללו אחר שנגמר דינו, אף על פי שעשה תשובה – פטור, הואיל והילך למיתה. ואם ביישו – חייב המבייש בקנס (טור), דבושת מיהא אית ליה. אבל לעניין הכאה וקללה – לא נחשב כחי לגבי אחר, רק לגבי בנו. והבושת נותנין ליורשיו.

ח עבר אביו או אמו עבירה שלוקין עליה, והיה הבן שליח אצל הדיינים – לא יכה אותן. וכן אם נתחייבו קנס – לא יקנוס אותם, ולא ירדוף אותם, ולא ידחה אותם, ולא יכה אותם בשליחות בית דין, אפילו בראויין לכך, ואפילו לא עשו תשובה. ולא על הכאה וקללה לבד הקפידה תורה אלא אף על הבזיון. שכל המבזה אביו או אמו, אפילו בדברים, ואפילו ברמיזה בלבד – הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה, שנאמר: "ארור מקלה אביו ואמו". ועל הבית דין היה להכות על זה מכת מרדות, ולענוש כפי הראוי. וכך אמרו חכמינו ז"ל (סנהדרין פה ב): לכל – אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו, חוץ ממסית, שהרי אמרה תורה "לא תחמול ולא תכסה עליו", וכן למדיח.

ט כתב הרמב"ם שם: מי שנתחייב שבועה לבנו, כך ראינו בו תמיד שאינו משביעו בשבועות האלה, שהרי זה בא לקללת אביו. אלא משביעו שבועה שאין בה אלה. וכבר בארנו שהאב שהרג את בנו – אין אחד מאחיו של הנהרג נעשה גואל הדם וכו' עיין שם.

י השתוקי חייב על אמו, ואינו חייב על אביו, אף על פי שנבדקה אמו ואמרה "לפלוני נבעלתי, והוא בנו". אף על פי שנאמנת להכשיר עצמה על פיה, מכל מקום אינה נאמנת להיות נחנק או נסקל על פיה כשקללו או הכהו. ואפילו גם הוא אומר כן, דאיך נהרוג אדם בלא עדים? מיהו הוא בעצמו חייב לחוש לכך ולכבדו (נראה לי). ובנו מן השפחה אינו מתייחס כלל אחריו, וגם על אמו אינו חייב. וכן בנו מן העובדת כוכבים. וכן גר שהורתו שלא בקדושה, אף על פי שלידתו בקדושה – אינו חייב על מכת אביו וקללתו. ושנינו בתורת כהנים פרשת קדושים דכל שאינו חייב על אביו – אינו חייב גם על אמו, שנאמר: "ומקלל אביו ואמו" – את שהוא חייב על אביו חייב על אמו, ואת שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו.

יא הגר אסור לקלל אביו העובד כוכבים ולהכותו, שלא יאמרו "באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה", אלא מכבדו קצת. אבל העבד אין לו יחוס כלל, והרי הוא כמו שאינו אביו לכל דבר, אף על פי שנשתחרר אחר כך. וכך אמרו חכמינו ז"ל דעבד אין לו חייס, ועובד כוכבים יש לו חייס (יבמות סב א).

סימן רמב

א דיני כיבוד רבו • ובו ס״ח סעיפים

כשם שאדם מצווה על כיבוד אביו ויראתו, כך הוא מצווה על כיבוד רבו ויראתו. ורבו יותר מאביו, שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו מביאו לחיי העולם הבא (בבא מציעא לג א). דלכן אמרו חכמינו ז״ל (שם): אבידת אביו ואבידת רבו – אבידת רבו קודמת מטעם זה, עיין שם. ואין לך כיבוד ככבוד רבו, ומורא כמוראו. ושנינו באבות (פרק ראשון): ומורא רבך – כמורא שמים. ואמרו חכמים: כל החולק על רבו – כחולק על השכינה (סנהדרין קי א). וכל העושה מריבה עם רבו – כעושה מריבה עם השכינה. וכל המתרעם עליו – כאילו מתרעם על השכינה. וכל המהרהר אחר רבו – כאילו מהרהר אחר השכינה (שם).

ב וכתב הרמב״ם ריש פרק חמישי מהלכות תלמוד תורה (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ה): ראה אבידת אביו ואבידת רבו – של רבו קודם לשל אביו. אביו ורבו נושאים במשא – מניח את של רבו, ואחר כך מניח את של אביו. אביו ורבו שבויים בשביה – פודה את רבו, ואחר כך פודה את אביו. ואם היה אביו תלמיד חכם – פודה את אביו תחילה. וכן אם היה אביו תלמיד חכם, אף על פי שאינו שקול כנגד רבו – משיב אבדתו, ואחר כך משיב אבידת רבו. עד כאן לשונו, וכל זה הוא במשנה דסוף פרק ״אלו מציאות״. ומלשון הרמב״ם בכאן מבואר דבכל אלו, אף שאביו אינו שקול כרבו – אביו קודם. וזה שכתב הך ד״אף על פי שאינו שקול״ באבידה – לרבותא: דאפילו במילתא דממונא לא בעי שקול, כל שכן בפדיון דאיכא סכנת נפש. וזה שלעניין משא לא הזכיר כלל אם היה אביו תלמיד חכם – משום דממילא ידענו, כיון שהזכיר באבדה ובפדייה – ממילא דגם זה כלול בהם. וגם במשנה כן הוא, עיין שם. ולכן נקטי משא באמצע, כדי לקצר. והרמב״ם נקיט לשון המשנה, כדרכו בקודש לתפוס לשון חכמינו ז״ל.

ג אבל בפרק שנים עשר מאבידה (רמב״ם הלכות גזילה ואבידה יב) כתב בעצמו דבאבידה – אין אביו קודם אלא אם כן שקול כרבו, עיין שם. וכן הוא דעת הרא״ש, והטור בסוף סימן זה. וביארו הטעם: דלעניין פדייה שיש סכנת נפשות – אביו קודם אפילו אינו שקול כרבו, אבל בממון – צריך דווקא שקול. ובאמת יש בזה שינוי נוסחאות, דבמשנה בש״ס שלנו איתא באבידה גם כן סתם: אם היה אביו תלמיד חכם – אביו קודם, דמשמע להדיא אף על פי שאינו שקול כרבו. אבל במשנה ירושלמי איתא באבידה דדווקא כשהוא שקול כנגד רבו. וכן נמצא בקדמונים שיש בזה גירסאות שונות (כמ״ש בש״מ שם). וברור הוא שהרמב״ם בהלכות אבידה תפס כגירסא ירושלמית, ובכאן תפס כגירסת הש״ס שלנו. (והבית יוסף תמה עליו בכאן שזהו נגד המשנה. ונראה שלפניו לא היה שינוי גירסאות, ולכן כתב שבכאן הוא טעות סופרים, עיין שם. ואינו מוכרח, ועיין לחם משנה שהאריך בזה. ואין צורך בזה, וכן נראה מהתוספות יום טוב, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד ורבינו הרמ״א בסעיף ל״ד כתב על דברי רבינו הבית יוסף, וזה לשונו: וכן מפרק משאו קודם לרבו, ואף על פי שאינו שקול בחכמה כרבו. אבל אין מחזיר אבידת אביו קודם, עד שיהא שקול כנגד רבו. עד כאן לשונו. וזהו שיטת הרא״ש והטור, דסבירא להו דפירוק משאו – דומה לפדייה וחמירא מאבידה. וצריך לומר הטעם משום דיש בזה צערא דגופא (ט״ז סעיף קטן י״ט). ואולי יכול לבוא לידי סכנה גם כן (לחם משנה), כדמוכח מהרמב״ם סוף הלכות רוצח (רמב״ם הלכות רוצח ושמירת נפש), עיין שם. אמנם מדברי הרמב״ם נראה דזה דמי לאבידה, וכן דעת הרדב״ז (בש״מ שם).

ה עוד כתב: יש אומרים הא דרבו קודם לאביו – היינו שלומד עמו בחינם. אבל אם אביו שוכר לו רבו ומלמדו – אביו קודם לכל דבר. וכן נראה לי עיקר. עד כאן לשונו. וכן אחר שנתן שכירות לרבו בעדו, אז אבידת בעל הנותן קודמת לרבו (ספר חסידים סימן תקפ״ה). ומשמע להדיא דרק לעניין זה מגרע השכירות שרבו קיבל, שלא תהא אבידתו קודמת. אבל בכבודו ומוראו של רבו – חייב, אף על פי שרבו קיבל שכירות בעדו, דסוף סוף קיבל תורה ממנו. וכל ״רבו״ שבסימן זה מיירי ברבו מובהק, שרוב חכמתו ממנו.

ו כתב הרמב״ם: איזהו חולק על רבו? זה שקובע לו מדרש, ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים, ואף על פי שרבו במדינה אחרת. ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם, וכל המורה הלכה בפני רבו – חייב מיתה. היה בינו ובין רבו שנים עשר מיל, ושאל לו אדם דבר הלכה – מותר להשיב וכו׳ במה דברים אמורים? בדבר שנקרה מקרה. אבל לקבוע עצמו להוראה, ולישב ולהורות לכל שואל, אפילו רבו בסוף העולם והוא בסוף העולם – אסור לו להורות עד שימות רבו, אלא אם כן נטל רשות מרבו וכו׳ עד כאן לשונו. והנה לדעתו לקבוע ישיבה לדון ולהורות – אסור אפילו בריחוק מקום, ורק להורות באקראי מותר חוץ לשנים עשר מיל. ובפחות מזה גם באקראי אסור. ואם נטל רשות מרבו – מותר בכל עניין. וכן נראה דעת רבותינו בעלי התוספות בסנהדרין (סנהדרין ה ב, ד״ה אלא אם כן, עיין שם). ומדבריהם משמע דבתוך שנים עשר מיל אפילו נטל רשות – אסור ואפילו

באקראי, עיין שם (וכן כתב הכסף משנה). ואפשר גם דעת הרמב״ם כן, וזה שכתב דבנטל רשות מותר – זהו בחוץ לשנים עשר מיל. ואפילו לקבוע ישיבה להוראה אבל תוך שנים עשר מיל – אסור בכל עניין.

ז ואני תמה על מה שהתירו רבותינו לדון באקראי חוץ לשנים עשר מיל גם בלא נטל רשות. נהי דבזה ליכא משום כבוד רבו, אבל הא בסנהדרין (סנהדרין ה ב) תניא: פעם אחד הלך רבי למקום אחד וראה וכו׳ אמר להם: מפני מה אתם וכו׳ אמרו לו: תלמיד אחד בא לכאן והורה וכו׳ והוא מי ביצים דרש להו. ואינהו סבר מי בצעים דרש להו וכו׳ באותה שעה גזרו: תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו. עד כאן לשון הגמרא. וכיון דהטעם משום תקלה, שאינו יודע להסביר היטב ונכשלים וטועים בדבריו, אם כן איזה הפרש יש בין תוך שנים עשר מיל לאחר שנים עשר מיל? ומהש״ס משמע להדיא דבלא נטילת רשות מרבו, ורבו מבין שיודע להורות ולהסביר דבריו, שלא יטעו בדבריו – אסור לו להורות שום הוראה אפילו בריחוק מקום, עיין שם.

ח ובעיקר הדבר לא אבין: דמהרמב״ם והטור והשולחן ערוך מבואר דנטילת רשות מרבו הוא מפני כבוד הרב, ולכן יש הפרש בין הוראה דאקראי ובין לקבוע הוראה. והא בגמרא שם מוכח דאינו מפני כבוד הרב אלא מטעם שנתבאר, שהרי אומר שם דרב כשירד לבבל נתן לו רבי רשות. ופריך: אי גמיר, למה לו למישקיל רשות? ומתרץ: מפני מעשה שהיה באותו תלמיד שנכשלו בדבריו, עיין שם. ואי סלקא דעתך דמפני כבוד הרב הוא, מאי פריך הש״ס למה לו רשות? והרי רב תלמיד מובהק דרבי היה, ואסור לו להורות בשום מקום בעולם בלא נטילת רשות. ובעירובין (עירובין סב ב) משמע להדיא דרק באתרא דרביה יש העדר כבוד להרב כשתלמידו יורה שם, עיין שם. ולדברי רבותינו שנתבאר הא באתריה לא מהני נטילת רשות, והנטילת רשות הוא על ריחוק מקום. ובסנהדרין שם משמע להדיא דבריחוק מקום אין הנטילת רשות משום כבוד רבו, אלא מפני הכשלון כמו שכתבתי. וצריך עיון.

ט וכן מצאתי במהרי״ק (שורש קס״ט), וזה לשונו: והלא מה שאמרו תלמיד אל יורה אלא אם כן נטל רשות מרבו – היינו כדי שלא יטעו בדבריו, כדאיתא התם: תלמיד בא לכאן והורה לנו מי בצעים אין מכשירים, הוא מי ביצים דרש להו. ואינהו סברי וכו׳ אבל כשנטל רשות מרבו – אין לחוש. וכדפירש רש״י, וזה לשונו וכו׳ – יהיב ליה רשותא רביה, מידק דייק בזה שיהא לשונו פתוח, ולא יטעו השומעים. עד כאן לשונו. וכיון שהדבר תלוי בשלא יטעו השומעים וכו׳ כמו כן יכולין לטעות בדבר פשוט וכו׳ עד כאן לשונו. וגם לקמן באותה תשובה כתב, וזה לשונו: דפשוט דמה שאמרנו תלמיד אל יורה אלא אם כן נטל רשות מרבו וכו׳ ופשיטא שאין הטעם משום כבוד רבו, אלא משום שמא לא ידקדק בדבריו ויטעו בלשונו וכו׳, עד כאן לשון המהרי״ק. ולמה לא הזכירו בזה כלל שהטעם מפני זה?

י וראיתי בריב״ש (סימן רע״א) שכתב דלשיטת הרמב״ם כן הוא: דבפניו ממש – חייב מיתה, ושלא בפניו – תוך שנים עשר מיל אסור, וחוץ לשנים עשר מיל – באקראי מותר ובקבע אסור, מטעם שמא לא ידקדק בדבריו. וכתב דמעשה דתלמיד שבסנהדרין היה בקבע, עיין שם. ולא אבין: דאיך אפשר לומר דמעשה זה היה בקבע? הלא כך אמרו: תלמיד אחד בא לכאן והורה לנו וכו׳ – משמע להדיא דרק הוראה זו פסק להם. ועוד: כיון דטעו בדבריו, אי סלקא דעתך שקבע שם מקום ישיבתו – הרי היה מחזירם מטעותם. אלא וודאי דרק עובר אורח היה, והורה להם הוראה זו. ועוד: אי סלקא דעתך דהטעם היה מפני חשש טעות, איך לא היה מזכיר הרמב״ם דבר זה?

יא ולעניות דעתי נראה דהרמב״ם היה מפרש פירוש אחר בהך מעשה דהתלמיד. דלפירוש רש״י קשה טובא: איזה תועלת יש לה״נלעג לשון״ בנטילת רשות מרבו? אטו רבו יתקן לשונו? ושמא תאמר דל״נלעג לשון״ לא יסמוך – דבר זה לא מצינו. ועוד: דאם כן רבי חייא שלא היה יכול לומר חי״ת – לא היה סמוך? בתמיה. ועוד: דאטו מפני שאירע קלקול פעם אחד – נגזור גזירה תמידיות? ולכן מפרש הרמב״ם דאותו תלמיד נענש בזה שלא עלתה יפה הוראתו, בשביל שהורה במקום רבו. ודבר זה מפורש בכתובות (כתובות ס ב): אריסיה דאביי אתא לקמיה דאביי. אמר ליה: מהו ליארס בט״ו חודש במינקת חבירו? והתיר לו. כי אתא לקמיה דרב יוסף – אסר ליה. רהט אביי בתריה דאריסיה להחזירו מהוראתו, ולא השיגו. אמר אביי: האי מילתא דאמרו רבנן: לא לישרי אינש במקום רביה. לא משום דמחזי כאפקירותא, אלא משום דלא מסתייע מילתא, דאנא גמירנא לה וכו׳, עיין שם. והכא נמי בסנהדרין כן הוא: דלא מסתעייא מילתא לאותו תלמיד, והכל מפני כבוד רבו. ומקודם לא שמו לב על זה, כאביי שלא שם לב משום דלא מיחזי כאפקירותא. ואחר כך כשראו דלא מסתייעא מילתא – גזרו בזה דבמקום רבו אסור לגמרי. ושלא במקום רבו, והיינו אחר שנים עשר מיל – מותר באקראי. ולקבוע ישיבה להוראה – אסור בכל מקום, דזה אפקירותא וחולק על רבו. ואיסור זה היה מקודם, אך על הוראה מקרית במקום רבו לא הקפידו, עד שראו דלא מסתייעא מילתא.

יב ודע דמדברי הרמב״ם מתבאר דזהו הכל ברבו מובהק. אבל בתלמיד חבר – מותר בכל גווני, שהרי כתב בדין ט דתלמיד חבר אין חייב בכבודו בכל אלו הדברים, עיין שם. מבואר להדיא דמותר להורות אפילו במקומו. ואין כן דעת שארי פוסקים, כמו שיתבאר. ומפרש הרמב״ם הא דאמרינן בעירובין

(ערובין סג א) דתלמיד חבר מותר אפילו במקומו ממש. ואני אומר דבזה אתי שפיר מה שיש להקשות: היאך באמת הורה אביי במקום רב יוסף? אלא משום דאביי החזיק עצמו לתלמיד חבר דרב יוסף כדמוכח בש״ס, דלרבה אמר תמיד בלשון ״מר״ ולרב יוסף דיבר בלשון נוכח ״אתה״. ומלשון זה דייק הש״ס בבבא בתרא (בבא בתרא קנח ב) דבן עזאי היה תלמיד חבר לרבי עקיבא, עיין שם. ולכן לא חש שלא להורות במקומו, עד שראה שמן השמים לא הניחוהו. ואולי אז החזיק אותו לרבו מובהק.

יג ודעת הרשב״א בתשובה (סימן קי״א) כן הוא. שהקשו להרשב״א דבסנהדרין שם מבואר דרק תוך שלוש פרסאות אסור להורות, ובעירובין שם אמרינן דבפניו חייב מיתה, ושלא בפניו אסור ואין חייב מיתה, ומשמע אפילו חוץ לשלוש פרסאות. והביא הרשב״א שחכמי הצרפתים תרצו בזה דהך דסנהדרין הוא בתלמיד חבר, ולדבריהם תלמיד גמור – אף חוץ לשלוש פרסאות אסור לגמרי להורות איזה הוראה בלי נטילת רשות. ותלמיד חבר אסור תוך שלוש פרסאות, ומותר חוץ לשלוש פרסאות. והרשב״א ז״ל דחה דבריהם, דבסנהדרין שם מוכח דתלמידים גמורים היו, עיין שם. ולכן תירץ דגם בעירובין הכוונה תוך שלוש פרסאות, כלומר: דוודאי מגזירתו של רבי בסנהדרין שם – אסור אפילו חוץ לשלוש פרסאות, כיון דהטעם משום שנכשלים בלשונו, כמו שכתבתי. אלא דלזה יש תקוה כשנוטל רשות מרבו אחד, אבל תוך שלוש פרסאות צריך ליטול גם מרבו שני שבגבול זה, עיין שם. והנה לדבריו תוך שלוש פרסאות – צריך ליטול רשות מכל רבותיו. חוץ לשלוש – די בנטילת רשות מאחד.

יד ורבותינו בעלי התוספות בעירובין שם כתבו כחכמי הצרפתים שכתב הרשב״א, לחלק בין תלמיד גמור שאסור גם חוץ לשלוש פרסאות, ותלמיד חבר מותר חוץ לשלוש, אבל תוך שלוש גם תלמיד חבר אסור להורות. אבל שם בסנהדרין לא ניחא להו בכך מטעמו של הרשב״א, עיין שם. וכתבו לחלק דבעירובין מיירי בלא נטל רשות מרבו, דאז אפילו חוץ לשלוש פרסאות אסור, ובסנהדרין מותר חוץ לשלוש פרסאות בנטילת רשות, אבל תוך שלוש גם בנטילת רשות אסור, דזהו כבפניו ממש, עיין שם. והרא״ש והטור כתבו כתוספות עירובין, וכחכמי הצרפתים שהביא הרשב״א לחלק בין תלמיד גמור לתלמיד חבר. ולא ביארו איך דעתם כשנטל רשות מרבו. אך מדברי הרא״ש בעירובין שם, שאחר כל הדברים סיים דאין ראוי לתלמיד חכם ליטול שררה בפני רבו, אלא אם כן נטל רשות מרבו. עד כאן לשונו. משמע דבנטילת רשות בכל עניין שרי. ותמיהני על הטור שלא ביאר זה, ואולי סמך על מה שהביא מקודם דעת הרמב״ם דבנטילת רשות שרי, עיין שם. ומשמע דבנטילת רשות מותר אף בתלמיד גמור ואף בפניו, ואולי דבפניו ממש אסור בכל עניין. וסמך הטור על מה שכתב מקודם, דאסור לאדם להורות בפני רבו לעולם. עד כאן לשונו. כלומר: אף בנטילת רשות. ומכל מקום היה לו לבאר, ומכל מקום נראה שכן הוא דעתו. וזהו שיטות של כל רבותינו כפי מה שביארנו בסייעתא דשמיא.

טו ולפי זה תראה שרבינו הבית יוסף בסעיף ד הרכיב שני דעות ביחד, וזה לשונו: אסור לאדם להורות לפני רבו לעולם. וכל המורה לפניו – חייב מיתה. ואם הוא רחוק מרבו שנים עשר מיל, ושאל לו אדם דבר הלכה בדרך מקרה – יכול להשיב, אבל לקבוע עצמו וכו׳ אסור וכו׳ או עד שיתן לו רשות. עד כאן לשונו, וזהו שיטת הרמב״ם ז״ל. ואחר כך כתב: ויש אומרים דתלמיד גמור תוך שנים עשר מיל – חייב מיתה אם הוא מורה, וחוץ לשנים עשר מיל – פטור אבל אסור. ותלמיד חבר תוך שנים עשר מיל – פטור אבל אסור, וחוץ לשנים עשר מיל – מותר. אף על פי שנטל רשות מרב אחד – לא סגי עד שיטול רשות מכל רבותיו המובהקים. עד כאן לשונו. והרכיב דעת חכמי הצרפתים, שזהו דעת התוספות בעירובין וזהו דעת הרא״ש והטור, עם דעת הרשב״א בתשובה שהבאנו. והמה תירוצים נפרדים, דלדעת הרשב״א אין חילוק בין תלמיד גמור לתלמיד חבר. וגם בזה לא ביאר יפה, דזה שצריך רשות מכל רבותיו – זהו רק בתוך שלוש פרסאות, ובחוץ לשלוש – די בנטילת רשות מאחד. ואולי גם כוונתו כן הוא, ודבריו צריכים עיון גדול. (וגם דברי הש״ך סעיף קטן י תמוהים, שכתב אהך דתלמיד חבר שמותר חוץ לשלוש פרסאות, וזה לשונו: משמע אפילו בלא נטילת רשות, וכן משמע מתוספות בסנהדרין וכו׳, עד כאן לשונו. וקשה: דמאי מייתי מתוספות דשם אתלמיד חבר? הא הם דחו שם חילוק זה דתלמיד חבר, עיין שם, וכתבו לחלק בין נטילת רשות ללא נטל רשות מרבו מובהק. ואיזה עניין הוא לתלמיד חבר? ודין זה של הבית יוסף הוא לתוספות עירובין. וגם מה שכתב: משמע אפילו בלא נטילת רשות וכו׳ – צריך עיון מאי משמע? פשיטא שכן הוא, דבנטילת רשות גם תלמיד מובהק מותר תוך שלוש שלא בפניו ממש לכל השיטות. וגם מה שכתב בסעיף קטן י״א דאתלמיד גמור קאי, אבל בתלמיד חבר סגי בנטילת רשות מרבו, עד כאן לשונו – תמוהים מאד. דדין זה הוא מהרשב״א, ואיהו אינו מחלק בין תלמיד גמור לחבר, אלא שמחלק דבשלוש פרסאות צריך מכל רבותיו, וחוץ לשלוש – די ברב אחד, אבל רב אחד צריך כדי שלא יטעו בדבריו. ואם כן להרשב״א בתלמיד חבר יש לומר דאינו צריך כלל, כמו לשיטת הרמב״ם. אם [כן] יש ליישב דבריו: דלפי דברי הבית יוסף שהרכיב שני השיטות, צריך לומר כן, אך מאי קא משמע לן? פשיטא דאתלמיד גמור קאי, כיון שכתב מכל רבותיו המובהקים אין זה שייך בתלמיד חבר. וגם זה קשה על הש״ך, דמדברי הבית יוסף מבואר להדיא דבחבר חוץ לשנים עשר מיל אינו צריך נטילת רשות כלל. ודייק ותמצא קל.)

טז וגם דברי רבינו הרמ״א בעניין זה צריכים עיון, שכתב אהך ד״כל רבותיו״, וזה לשונו: מיהו יש חולקין, וסבירא להו דאי קיבל רשות מרבו אחד – מהני להורות חוץ לשלוש פרסאות. אבל תוך שלוש פרסאות – לא מהני ליה. דמבואר מדבריו שיש דעה סוברת דגם חוץ לשלוש צריך כל רבותיו. וקשה: מי הוא האומר כן? הלא דבר זה חידש הרשב״א לחלק בין שלוש דצריך כל רבותיו, ובין חוץ לשלוש דדי באחד. וגם כוונת רבינו הבית יוסף כן הוא, דלשארי שיטות בכל עניין די באחד, שהרי לא הזכירו כלל דבר זה. ואם כן מהו ״יש חולקין״ שכתב? וצריך עיון.

יז וגם מה שכתב בתחילת סעיף זה קשה. שכתב על הך דאסור להורות לפני רבו, וזה לשונו: ואפילו נטילת רשות לא מהני תוך שלוש פרסאות אם הוא רבו מובהק. עד כאן לשונו, וקשה: דהא זהו שיטת הרמב״ם, ולהרמב״ם בוודאי מותר בנטילת רשות שלא בפניו ממש. וזה דכל תוך שלוש חשוב כבפניו ממש – זהו שיטת התוספות בסנהדרין, ואין זה שיטת הרמב״ם כלל. וגם מה שכתב דכל זה הוא ברבו מובהק, אבל בתלמיד חבר – אפילו תוך שלוש פרסאות שרי. עד כאן לשונו. וקשה: דאיך כתב זה לשיטת הרמב״ם? הא להרמב״ם בתלמיד חבר אפילו בפניו מותר, כמו שכתבתי בסעיף י״ב. אך בזה יש לומר דבאמת כוונתו כן, דאפילו בפניו ממש מותר. וראיה לזה ממה שכתב אחר כך: ויש אומרים דמכל מקום לפני רבו ממש – אסור. ואפילו שלא בפניו ממש, אם התחילו בכבוד הרב לומר שישאלו לרב, או שהרב מופלג בחכמה וזקנה – אין להורות בעירו. עד כאן לשונו. דמזה מבואר דלדעה ראשונה גם בפניו ממש – מותר בתלמיד חבר. וזה שכתב ״אם התחילו בכבוד הרב וכו׳״ – דבר פשוט הוא דלכל השיטות כן הוא, שהרי זה נכנס בכלל בזיון. וכן כשמופלג בחכמה וזקנה. וכן עיקר לדינא. (ובכלל דברי השולחן ערוך נבוכים הם בעניין זה. ובזה לא שייך לומר שכתבו זה לדעת עצמם, כמו שכתבתי כמה פעמים. דאין סברא, כיון דכל עיקר הוא ליישב סתירות הסוגיות מסנהדרין לעירובין, וכל אחד תירץ כפי שיטתו. אם כן לא שייך להרכיב שני דעות ביחד כמובן. וצריך עיון.)

יח ודע ש״קובע מדרש״ שכתב הרמב״ם, יש לפירושו דווקא בקובע להורות הוראות. אבל קביעת מדרש בלא הוראות – מותר (בית יוסף, ובזה תירץ קושית הרמ״ך). ויש אומרים דאפילו מדרש בלא הוראות – אסור משום שררותא (ב״ח). ולעניות דעתי כולא חדא עניינא הוא. דידוע בזמן הש״ס וגם בזמן הגאונים – יצאה הוראה מהישיבה של ראש הגולה או ריש מתיבתא לכל ישראל. ועתה שגם התלמיד קובע מדרש כזה ללמד לכל ישראל תורה, ולהורתם הוראות – אין לך חולק על רבו יותר מזה. והרמ״ך שתמה על הרמב״ם, דלמה מקרי זה חולק על רבו – שפיר תמה לפי זמנו, כמו בזמן הזה שקביעות מדרש יש בהרבה עיירות, ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה. וודאי בזה לא שייך חולק על רבו, ואדרבא יגדיל תורה ויאדיר. אבל הרמב״ם דין הש״ס נקיט, וגם היה לא רחוק מזמן הגאונים. ולפי זה בזמן הזה לא שייך דין זה כלל. (כן נראה לעניות דעתי. וצדקו יחדיו הרמב״ם והרמ״ך.)

יט ומה נקרא ״רבו מובהק״? כתב הרמב״ם שלמד רוב חכמתו הימנו, וכן הוא בבבא מציעא (בבא מציעא לג א). ופירש רש״י שם: אם מקרא – מקרא, ואם משנה – משנה. עד כאן לשונו. אבל הראב״ד ז״ל פירש: רוב כל חכמה וחכמה (שיטה מקובצת). וכן משמע בירושלמי שאומר: כל שרוב תלמודו ממנו, עיין שם. וכן נראה להדיא דעת הרמב״ם, וכן ברש״י נוכל לפרש כן, כלומר: אם מקרא – מקרא וכו׳, שמכל דבר תורה, הן מקרא, הן משנה, הן תלמוד – צריך שיהא רוב חכמתו הימנו. ומכל מקום יכול להיות לו כמה רבנים מובהקים: שזה העמידו בבקיאות, וזה בחריפות, וזה באסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. כמו שמצינו בש״ס שרבי מאיר למד אצל רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ורב יהודה למד אצל רב ושמואל, ואביי ורבא למדו אצל רבה ורב יוסף. וכולם דינם כרבו מובהק.

כ וזהו שכתב רבינו הבית יוסף: עד שיטול רשות מכל רבותיו המובהקים. עד כאן לשונו. דמבואר שיכול להיות כמה רבותיו מובהקים. ורבינו הרמ״א כתב עליו, וזה לשונו: והאי ״מובהקים״ לא מיירי כשאר רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, דאם כן לא אפשר להיות לו הרבה רבותיו מובהקים. אלא רצה לומר: תלמיד גמור, לאפוקי תלמיד חבר, דהיינו שנתגדל בתורה ונעשה חבר לרבו, דהיינו שהוא קרוב להיות גדול כרבו וכו׳ ויש אומרים דכל שאינו רבו מובהק, דהיינו שאין רוב חכמתו ממנו – תלמיד חבר הוא. עד כאן לשונו. ותפס רבינו הרמ״א דלדעה ראשונה מקרי ״רבו מובהק״ אף על פי שאין רוב חכמתו ממנו, אלא דכל שהוא קטן בחכמה נגד רבו – מקרי הרב ״רבו מובהק״. ודברים תמוהים הם, שהרי בזה לית מאן דפליג דהלכה כרבי יהודה, דסוף פרק שני דבבא מציעא דאיזהו רבו מובהק? כל שרוב חכמתו הימנו. והגם שר״ח וראבי״ה פסקו כרבי יוסי שם, דאפילו לא האיר עיניו רק בהלכה אחת – מקרי ״רבו מובהק״. הא המהרי״ק כתב דלאו לכל מילי פסקו כן. ואפילו נאמר דלכל מילי פסקו כן, מכל מקום הטור והשולחן ערוך סעיף ל (שולחן ערוך יורה דעה רמב, ל) פסקו כרבי יהודה, ולא הביאו דעת אחרת כלל. ועוד: דאם כן מאי האי תלמיד גמור שאומר רבינו הרמ״א? הא זה יכול להיות גם באדם גדול. וראיה: שהרי רבא אמר שם כגון רב סחורא דאסברן בזוהמא ליסטרין, עיין שם. ואין לך גדול מרבא, וכל דבריו צריך

עיון. (וגם הש״ך סעיף קטן י״ב האריך לדחות דבריו, אלא שכתב דיכול להיות כמה רבותיו מובהקים, זה למקרא וכו׳ ולפי מה שכתבתי אין צורך לזה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כא ויראה לי דגם מרבינו הרמ״א לא נעלם כל אלה, אלא דסבירא ליה דזהו הכל בדורות התנאים והאמוראים שלימודם היה בעל פה, בקבלה רב מפי רב. ויש שהיה בקי במשניות ובברייתות הרבה, ויש שלא היה בקי כל כך, אבל היה חריף ומפולפל. ויש שהיה מתון ומסיק אליבא דהלכתא. לכן באפשר שיהיה לו כמה רבותיו מובהקים: או למקרא רב מובהק לבד, ולמשנה לבד, ולגמרא לבד. אבל בזמנים האלה שלימודינו בספרים, וכל התלמוד כתוב לפנינו, וכן כל החידושים וכל הפוסקים כתובים לפנינו – לא שייך לחלק בכאלה כמובן, דכולהו איתניהו בן. ותלמיד מובהק לא שייך עתה, אלא אם כן למד בישיבתו רבות בשנים וקיבל ממנו דרכה של תורה, הן בבקיאות הן בסברות ישרות כידוע. ולפי זה עכשיו אי אפשר להיות אצל אדם רק רב מובהק אחד, והוא הראשון שהעמידו על קרן התורה. ולזה אומר דאם כן, איך שייך עתה כמה רבותיו מובהקים? אלא צריך לומר דכל שהוא קטן נגד רבו – מקרי ״רבו מובהק״. ולפי זה יכול להיות כמה רבותיו מובהקים, ולזה הביא ה״יש אומרים״ דאינו כן, אלא כל שרוב חכמתו הימנו. ואם כן בזמן הזה אי אפשר להיות כמה רבותיו מובהקים. (כן נראה לעניות דעתי ליישב דבריו התמוהים.)

כב וכתבו הקדמונים דזה שאסור לתלמיד גמור להורות במקום רבו, אפילו חוץ לשלוש פרסאות – זהו כשרבו בא לשם תדיר, כמו בכל שבוע ביום השוק, או בשני וחמישי, דנחשב מקום רבו. אבל כשאין רבו בא לשם תדיר, אף על פי שלפרקים רחוקים בא לשם – מותר לו להורות, דלא נחשב מקום רבו. (והביא הרמ״א, ועיין ש״ך סעיף קטן ח. וזהו במרדכי בעירובין שם בשם ריב״א. ובזה מתורצים הסוגיות. ומכל מקום לדינא וודאי דהכל מודים בזה.)

כג דווקא להורות במקום רבו אסור. אבל להתווכח עם רבו באיזה פסק או הוראה, שלא נראה לו כמו שרבו אומר, ויש לו ראיות והוכחות – וודאי שרי, שהרי כל הש״ס מלא מזה, שהתלמידים התווכחו עם רבותיהם. ואמרו חכמינו ז״ל: אפילו הרב ותלמידו נעשו אויבים זה לזה בהלכה – ״ואת והב בסופה״, שאחר כך נעשו אוהבים זה לזה. וכן אב ובנו, וכך דרכה של תורה. ואמרו חכמינו ז״ל: ומתלמידי יותר מכולם. ואסור לחניף בדברי תורה, והתורה נקראת ״אמת״. ומכל מקום אם רבו עומד על דעתו – אסור לו להורות עד שרבו יודה לדבריו. (עיין ש״ך סעיף קטן ג, ודבריו צריכים עיון גדול. ודייק ותמצא קל.)

כד וזה שאסור להורות במקום רבו – דווקא להורות על מעשה שבא לפניו, והיינו הלכה למעשה. אבל אם שאלו לתלמיד הלכה כדברי מי – יכול לומר מה שבדעתו, כיון שאינו מורה על מעשה שבא לפניו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח (שולחן ערוך יורה דעה רמב, ח) דלא מקרי ״הוראה״ אלא בדבר שיש בו חידוש לשואל. אבל בהוראה ידועה שהיא פשוטה לכל, כגון נותן טעם לפגם, או לבטל איסור בששים וכיוצא בו – מותר. ויש מי שכתב שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים – יכול להורות במקום רבו. רק לא יורה דבר מלבו, ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מילתא למילתא מעצמו. עד כאן לשונו. ויש מרבותינו שכתבו שאפילו דין הגלוי לכל – אסור להורות במקום רבו, כפשטא דלישנא דש״ס, דאפילו ביעתא בכותחא – אסור להורות במקום רבו (ר״ן הביאו הש״ך סעיף קטן ט״ו). וכן בזה שכתב שדבר הכתוב בספרים מותר הקשו משם, שאמרו דאפילו מגילת תענית דכתיבא ומנחא – אסור להורות דין בזה (הגהת דרישה). ויש שתירץ דמיירי בדבר חידוש במגילת תענית (שם). אבל הא רבינו הבית יוסף גם בדבר חידוש התיר בדברים הכתובים בספרים (ש״ך סעיף קטן ט״ז). ויש שתירץ דמיירי בבא לדמות מילתא למילתא במגילת תענית (שם). ולא משמע כן מרש״י ותוספות בעירובין שם (ערובין סב ב), עיין שם. ואפשר לומר דבימיהם גם הדברים הכתובים בתורה שבעל פה היה בהסתר, וקראוה ״מגילת סתרים״, וכמו שכתב רש״י בשבת (שבת ו ב). מה שאין כן בזמן הזה הם בפרהסיא.

כה עוד כתב בסעיף י שאסור לחכם להתיר דבר התמוה לרבים, דלרבים נראה שהתיר את האסור. עד כאן לשונו. וזהו דווקא בסתם, אבל אם מפרש הטעם למה מתיר – לית לן בה (ש״ך סעיף קטן י״ז). ודע דזה שאסור לתלמיד להורות במקום רבו – אפילו שאלה שבביתו אסור לו להורות, וכמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב, וזה לשונו: אם בני ביתו של תלמיד הוצרכו להוראה, ושאלו לו – לא יורה להם במקום רבו. עד כאן לשונו. ומלשון זה משמע דדווקא לבני ביתו, אבל לעצמו – מותר להורות ולעשות אם הגיע להוראה. והדין ברור אצלו, דכיון דאינו מורה לאחרים – אין זה העדר כבוד לרבו.

כו וכל אלו הדברים שאסור לתלמיד להורות – זהו שכשישתוק לא יהיה קלקול. אבל אם בשתיקתו יבואו לידי עבירה – מותר לומר אפילו בפני רבו ממש. וכך אמרו חכמינו ז״ל בעירובין שם, דלאפרושי מאיסורא, כגון שרואה אדם שעובר עבירה מפני העדר ידיעתו או מפני רשעו, ורבו שותק – מותר

להפרישו ולומר לו שהוא אסור אפילו בפני רבו ממש, דכתיב: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה'". וכל מקום שיש חילול שם שמים – אין חולקין כבוד לרב, דכבוד שמים קודם.

כז ואפילו מת רבו, או הלך לו למדינה אחרת – אסור תלמיד חכם להורות אלא אם כן הגיע להוראה. וכך דרשו חכמינו ז"ל (עבודה זרה יט ב): מאי דכתיב: "כי רבים חללים הפילה, ועצומים כל הרוגיה"? "כי רבים חללים הפילה" – זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. והרי זה שוטה, רשע, וגס רוח. ואלו התלמידים הקטנים הקופצים להורות, ולישב בראש, ולהתגדל בפני עם הארץ. מרבים מחלוקת, ומחריבין העולם, ומכבין נר התורה (טור). והא דכתיב: "ועצומים כל הרוגיה" – זהו להיפך, דכל חכם שהגיע להוראה, ואינו מורה כשמבקשים אותו להורות – הרי זה מונע תורה, ונותן מכשולות לפני רבים. וכיצד יודעים אם הגיע להוראה אם לאו, דפשיטא דאדם על עצמו אינו יכול לסמוך, נבאר בסייעתא דשמיא. (ובזה תבין דברי הרמ"א בסעיף י"ד (שולחן ערוך יורה דעה רמב, יד), עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כח בזמן הבית וגם אחר כך בזמן חכמי הש"ס היתה נוהגת הסמיכה, והיינו שסמכו להחכם לדון דיני קנסות ודיני נפשות, דלשאר דברים אינו צריך סמיכה. ובארנו כל זה בחושן משפט סימן ג, עיין שם. ושלושה מוסמכים, שהם מוסמכים ממוסמכים עד משה רבינו שסמך ליהושע, ויהושע סמך לאחרים, ואחרים לאחרים, וקוראים אותו "רבי". והסמיכה היא דווקא בארץ ישראל, כמו שכתבתי שם. ואחרי שנתפזרנו בעונותינו בכל קצוי ארץ – בטלה מאתנו הסמיכה, ואין לנו רשות לדון דיני קנסות וכל שכן דיני נפשות. ורק בדיני ממונות שליחותייהו דקמאי קא עבדינן, כמו שבארנו כל זה שם בריש סימן א, עיין שם. ולפי זה שאלנו שאלה גדולה שם בסעיף י"ד, דאם כן מה היא הסמיכה הנהוגה בזמן הזה? ובארנו שם דסמיכה זו היא רק זכר בעלמא מתקנת רבותינו, עיין שם.

כט וכך הוא בירורן של דברים: דעניין הסמיכה בזמן הזה כדי שידעו כל העם שהגיע להוראה, ומה שמורה הוא ברשות רבו הסומכו. וכתב רבינו הרמ"א דלכן אם כבר מת רבו אינו צריך לסמיכות. וכן בתלמיד חבר אינו צריך לסמיכות. עד כאן לשונו. ולפי הזמנים שלפנינו, ועוד מדורות הקדמונים, שכל עיר בוחרת לה רב מובהק להורות ולדון, ונחשב כרב מובהק לכל העיר והסביבה. ואין רשות לאחר אפילו הגיע להוראה להורות ולדון במקום זה, אלא אם כן נותן לו רב העיר רשות. לזה נותנין לו הסמיכה, כדי שיוכלו לבוחרו לרב באיזה קהילה. אבל בלא סמיכה אסור להיות רב או מורה צדק. וכן נהגו מקדמונינו, וחלילה לשנות. וזהו עיקר עניין הסמיכה בזמן הזה, וזהו כעין נטילת רשות ועדות שהגיע להוראה.

ל וכתב רבינו הרמ"א דיש אומרים דמי שאינו נסמך ל"מורינו", ונותן גיטין וחליצות (במקום שאין שם רב, או שמת הרב או הלך לעיר אחרת) – אין במעשיו כלום, ויש לחוש לגיטין וחליצות שנתן. אם לא שידוע לכל שמומחה לרבים הוא, רק שמצד ענוה ושפלות אינו מבקש גדולות. ובמקום עיגון יש להקל אם כבר נתן גיטין וחליצות, אבל לא בדרך אחר, כי מנהגן של ישראל תורה. ועוד נראה לי שמותר לתת "מורינו" לאחד שיסדר גיטין, ואף על פי שמדין הסמיכה שבימים הראשונים לא הוי דינא הכי, מכל מקום עכשיו אינו אלא כנטילת רשות בעלמא, ושרי. עד כאן לשונו. כלומר: שבימים הראשונים לא היו נותנים רשות לאחד על איזה פרט, אלא אם כן היה ראוי לדון ולהורות בכל דיני התורה, כמו שכתב הרמב"ם בפרק רביעי מסנהדרין (רמב"ם הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם ד). ובארנו זה בחושן משפט סימן ג' סעיף י"ג, עיין שם. ואם כן איך נותנין לו רשות לסדר גיטין, אם אינו ראוי לכל דיני התורה? אמנם מצד שסמיכה שלנו אינה אלא נטילת רשות, לכן מותר גם בפרט אחד. ומכל מקום מימינו לא שמענו זה, ואין המנהג כן. ובפרט דיני גיטין דחמירא, ויש בזה איסור אשת איש – אין נותנין סמיכות על פרט זה בלבד. וגם בדיני קידושין – אסור להזדקק מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין, אם רק יש איזה שאלה בהקידושין וצריך לשאול מרב מובהק.

לא ומצד עניין הסמיכה שנתבאר, נהגו שהנסמך כפוף קצת להסומכו. וכן מי שלומד בישיבה זמן אחד, נהגו לומר שהוא תלמיד בעל הישיבה, ואף על פי שאפשר שבעל הישיבה שמע יותר חידושים ממנו. ויש למנהגים אלו עיקר על מה שיסמוכו. כן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה רמב, ה), עיין שם. ואין התלמיד יכול לסמוך אחרים במקום רבו. ואם לא קיבל הנסמך הסמיכה מיד הרב ההוא הסומך, אלא על ידי רבנים אחרים, והוא נעשה להם סניף – אין לאותו הרב להשתרר עליו כלל אם אינו רבו. דרק כשהוא סמכו לבדו, או שהוא היה הסומך הראשון, דאז נהגו שהנסמך יהא כפוף קצת אליו, כמו שכתבתי.

לב וכתב רבינו הרמ"א סעיף י"ג: ויזהר כל אדם שלא יורה כשהוא שתוי יין או שאר דברים המשכרים, אפילו בדבר פשוט, אם לא שהוא דבר ברור בפוסקים. וזיל קרי בי רב הוא. עד כאן לשונו. וזה לשונו הרמב"ם בפרק ראשון מביאת מקדש (רמב"ם הלכות ביאת מקדש א): וכשם שאסור לכהן להכנס למקדש מפני השיכרות – כך אסור לכל אדם, בין כהן בין ישראל, להורות כשהוא שתוי. אפילו אכל תמרים או שתה חלב, ונשתבשה דעתו מעט – אל יורה, שנאמר: "ולהורות את בני ישראל". ואם הורה בדבר שהוא מפורש בתורה, עד שידעוהו הצדוקים – מותר. כגון שהורה שהשרץ טמא,

והצפרדע טהור, והדם אסור, וכיוצא בזה. ומותר לשכור ללמד תורה, ואפילו הלכות ומדרשות, והוא שלא יורה. ואם היה חכם קבוע להוראה – לא ילמד, שלימודו הוראה היא. עד כאן לשונו. ונראה שכוונתו ללמד לאחרים, וכן מבואר ממקור הדין בכריתות (כריתות יג א), עיין שם. ולרש״י שם גם ללמד שרי; אלא אם הוא אדם גדול שרבים שואלים אצלו שאלות, ואין ביכולתו להמלט מזה – אסור ללמד.

לג ויש מי שתמה על דברי רבינו הרמ״א, שכתב דדבר שהוא ברור בפוסקים מותר להורות. והרי הרמב״ם לא התיר אלא דבר המפורש בתורה שהצדוקים מודים בו. וכן בכריתות שם איתא, כגון שרץ טמא, צפרדע טהור. וכתב שאפשר שטעות נפל בדבריו, וכן צריך לומר: ״דבר המפורש בפסוקים״ (ש״ך סעיף קטן כ). ויש מי שפירש דבאמת כוונתו כן הוא לדבר המפורש ברורה. ולכן קאמר: וזיל קרי בי רב הוא (ט״ז סעיף קטן ג). ולעניות דעתי אינו כן, שהרי בספרו דרכי משה (אות ו׳) העתיק להדיא דברי המהרי״ק (קס״ט), דכל דין שהוא מבורר בפוסקים – מותר להורות. ולא נראה לי מה שכתב התרומת הדשן דווקא המפורש בתורה, עיין שם. אמנם באמת לא לא קשיא כלל, שהרי עיקר הטעם שלא יבוא לטעות. ודבר המפורש בפוסקים, כמו נותן טעם לפגם, או ביטול בששים – לא שייך בזה טעות כמובן. והגמרא דנקיט שרץ טמא וצפרדע טהור – לא היה יכול הש״ס לומר עניין אחר, דבזמנם לא שייך ״דבר המפורש בפוסקים״, שהרי גם בנותן טעם לפגם יש מחלוקת. ואין מדרך הגמרא לדבר כן. והרמב״ם לשון הש״ס נקיט כדרכו, וגם בימיו לא היה מורגל לשון ״פוסקים״. אבל באמת איזה נפקא מינה יש בין זה לזה, ואדרבא לכן דקדק לומר: וזיל קרי בי רב הוא. כלומר: כמו שהש״ס מתיר דבר המפורש בתורה משום דזיל קרי בי רב הוא, הכא נמי לדידן: דבר המפורש בפוסקים הוה זיל קרי בי רב. וכמו שכתב הטור לעניין להורות במקום רבו, עיין שם. ולעניין לדון דיני ממונות, עיין בחושן משפט סימן ז.

לד וכתב הרמב״ם שם דדווקא כששתה רביעית יין חי. שתה כדי רביעית בלבד, והיה בו מים כל שהוא, או ישן מעט, או הלך כדי מיל – כבר עבר היין, ומותר להורות. אבל שתה יותר מרביעית, אפילו מזוג או שינה מעט או הדרך – מוסיף בשכרותו. אלא ישהה לפי השכרות, עד שלא ישאר משכרותו שום דבר, עיין שם. ורכוב אינו כמהלך, וצריך שלושה מילין (ש״ך סעיף קטן י״ט). ונראה לי דכשיושב בקרון – אינו מפיג כלל. ובימינו אלה היינות חלושים מאוד. ויין שרוף וודאי משכר, וכן מי דבש כששותים הרבה. וכתב הרשב״א בתשובה (סימן רמ״ז) דביום טוב, או בסעודה גדולה כגון סעודת נשואין ומילה ופורים וכיוצא בהן, במקומות ששותין הרבה – אסור להורות כל היום עד למחר. ואם נתן דעתו כבר על פסק הדבר – מותר להורות, בין לאיסור בין להיתר, אפילו אחר סעודה גדולה. עד כאן לשונו. והטעם פשוט: משום דבכהאי גוונא וודאי לא יטעה (גם מהרשב״א ראיה למה שכתבתי בסעיף הקודם).

לה יש שכתבו שכמו שאסור להורות במקום רבו, כמו כן אין להורות בלתי עיון בספר; שהמה רבותינו, ואין להורות במקום רבו. ואלו דברים שאין בהם טעם, ולא חזינא לרבנן קשישאי דעבדי הכי. דבשלמא במקום רבו הוי בזיון מה שלא שאלו לרבו, אבל בזה לא שייך בזיון. והכל יודעים שכל שאנו מורים המה מדברי רבותינו הפוסקים, ואין לחוש כלל לזה. וכיוצא בזה איתא להדיא ביבמות (יבמות צו ב): רבי אלעזר תלמידך יושב ודורש, והכל יודעין שתורתו שלך, עיין שם. ואף אנן נאמר כן: אנחנו מורים, והכל יודעים שתורתם של רבותינו הם.

לו ויותר יש לדקדק במ״ש המהרש״א ז״ל בסוטה (סוטה כב א), וזה לשונו: ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך השולחן ערוך, ואינם יודעים טעם העניין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחילה בתוך התלמוד וכו׳, וטעות נפל בהוראתם וכו׳, ויש לגעור בהם. עד כאן לשונו. וכן כתב ה״תוספות יום טוב״ בהקדמת חיבורו ״מעדני יום טוב״, וזה לשונו: ואף הרב וכו׳ אשר השביר בר בספרו בית יוסף, ומתוכו עשה החיבור שקראו ״שולחן ערוך״ וכו׳ – לא נתכוין מעולם להורות מתוך ספרו חלילה וכו׳ רק מי שלמד ועיין בספר הטורים עם פירושו הבית יוסף, וילאה למצוא תכלית כל דין – יבינו מתוך השולחן ערוך וכו׳ עד כאן לשונו. והגם שאחר כך נתחברו פירושים על השולחן ערוך מרבותינו האחרונים, מכל מקום ידוע שבלא באר מים חיים מהש״ס והראשונים – אינו עולה יפה. וכבר בארנו בזה בהקדמתינו לספרינו זה בחלק חושן משפט, עיין שם היטב.

לז אסור לתלמיד לקרות לרבו בשמו, בין בפניו בין שלא בפניו. ולא עוד אלא אפילו במותו אסור. אבל שלא בפניו ובמותו – מותר לומר ״רבי פלוני״. ובפניו גם זה אסור, אלא אומר לו סתם ״רבי״. ואפילו לקרות לאחרים ששמם כשם רבו, אם השם הוא פלאי – אסור לו לקראם בשם זה, ואפילו שלא בפניו. אבל בפניו גם באינו פלאי אסור, אלא משנה קצת שמם. וזהו כמו באביו שכתבנו בסימן ר״מ סעיף י״ד, עיין שם. ודע שיש רוצים לומר דאביו כשהוא רבו מובהק – יקראנו ״רבי״ ולא ״אבי״. וראיה מבנו של רבי, שקראו ״רבי״ (ריש פרק ״הזהב״). ואין המנהג כן. ומרבי אין ראיה שהיה נשיא, ותורה וגדולה במקום אחד. ונוהגין לקרות ״אבא״, ושלא בפניו ״אבא מורי״. (ש״ך סעיף קטן א. וזה שכתבנו הוא על פי דברי הט״ז סעיף קטן ד. וגם ברמב״ם צריך לפרש כן, ולהפך הגירסא קצת בדבריו, כמו שכתב הט״ז. ודייק ותמצא קל.)

לח לא יתן שלום לרבו, ולא יחזיר לו שלום, כדרך שאר העם. אלא שוחה לפניו, ואומר לו ביראה ובכבוד: "שלום עליך רבי". ואם נתן לו רבו שלום, אומר לו: "שלום עליך מורי ורבי". וכן נוהגין. ויש אומרים דאין לתלמיד לשאול בשלום רבו כלל, שנאמר: "ראוני נערים ונחבאו". וזהו דרך הירושלמי, שאמרה לא נהיגי גבן להיות זעיר שאיל בשלמא דרבה. אבל בש"ס שלנו אינו כן. וכן כתבו הרמב"ם והטור, עיין שם. ודע דבזמן הקדמונים היו מדברים הכל בלשון נוכח "אתה", כמו "שלום עליך רבי". אבל עכשיו מדברים לאדם נכבד בלשון רבים, ואומרים "שלום עליכם", וכל שכן לרבו. לבד לאביו מדבר הבן בלשון נוכח, ואפילו הוא תלמידו, דלאביו ואמו ואחיו ואחותו מדברים בלשון נוכח "אתה", ואם ידברו בלשון רבים – לא יהיה אלא מן המתמיהים. וכן המנהג פשוט בכל המדינות. (והך דירושלמי גם כן להטמין עצמו, אבל כשראוהו מחויב ליתן שלום.)

לט ולא יחלוץ תפילין בפני רבו, דזהו העדר דרך ארץ. ועל ירבעם אמרו חכמינו ז"ל ב"חלק" (סנהדרין קא ב) בהא דכתיב "וירם יד במלך שלמה" – שחלץ תפילין בפניו, עיין שם. ואין הטעם מובן. ויש אומרים מפני שיתבאר לקמן סעיף נ דכל המלאכות שעבד עושה לרבו – עושה התלמיד, לבד מהתרת מנעל, שלא יאמרו "עבד הוא". ואם תפילין עליו – גם זה מותר, דעבד אינו נושא תפילין. ועתה כשחולץ – פוטר את עצמו מזה (מהרש"א שם). ואין הטעם מספיק. ויותר נראה דידוע שבהכרח לגלות קצת ראשו וידו, ובזה וודאי דיש העזה לגלות ראש או יד בפני רבו. אבל אם כן גם בהנחת תפילין לפני רבו יהא אסור? ואולי מפני שבהנחה מקבל עליו עול מלכות שמים, מה שאין כן כשחולץ. ובכיבוד אב לא נתבאר דין זה. וצריך לומר דמפני התקרבות בן לאביו – אין בזה קפידא שיחלוץ תפילין בפניו. מיהו אם אביו רבו נראה דאין לחלץ בפניו.

מ וכשהוא מיסב עם רבו בסעודה – לא ישב לפניו שוה בשוה, אלא יושב בצדו כיושב לפני השר. וכשנוטל רשות מהמסובין, כמו בברכת המזון וכיוצא בזה – נוטל מתחילה רשות מרבו, ואחר כך מכל המסובין. ואם אביו ורבו בסעודה – הוי הדין כמו באבידה (עיין ש"ך סעיף קטן כ"ז). ועכשיו המנהג דאין נוטלין רשות רק מבעל הסעודה, ואומרים: "ברשות בעל הבית". אבל מי שאינו בעל סעודה זו, אפילו אביו ורבו – אין נוטלין ממנו רשות. ואם היא סעודה של איזה חברה, אומרים רק "ברשות מרנן וכו'".

מא ולא יתפלל לא לפניו, ולא לאחריו, ולא בצדו. ואין צריך לומר שאסור להלוך בצדו, אלא יתרחק לאחר רבו. ולא יהא מכוין כנגד אחוריו, אלא יצדד עצמו לצד אחר, בין כשמתפלל עמו בין כשהולך עמו. וחוץ לארבע אמות הכל מותר. והטעם בכל זה: שלא ישתוה עצמו לרבו, לעמוד או לילך סמוך לו בשוה. ואף על גב דאחורי רבו אינו משתוה, ואדרבא דזה כעבדא קמי מאריה, מכל מקום יש בזה איסור אחר בתפילה, שנראה כמשתחוה לו. וגם יש בזה הפסקה בינו לכותל, ועיין באורח חיים סימן צ"ד (ש"ך סעיף קטן כ"ח). ולכן בהילוך בדרך – מותר לילך אחוריו, וכן הוא הדרך ארץ. ואף בתפילה, דווקא כשמתפללים ביחידות. אבל בצבור לא שייך חלוקת כבוד, ומותר להתפלל כנגדו על מקומו (שם). ותלמיד חבר – הכל מותר, רק שלא יהא אחוריו נגד רבו, דבזיון גדול הוא (שם סעיף קטן כ"ט). וכן חוץ לארבע אמות דשרי – לא יהא אחוריו נגד רבו. ויש מקילין בחוץ לארבע אמות גם בכהאי גוונא (שם סעיף קטן ל), דמפני המרחק לא שייך לומר אחוריו נגד רבו.

מב ולא יכנס עם רבו למרחץ. ואין הטעם משום הרהור, כבאביו וחמיו ובעל אחותו שנתבאר באבן העזר סימן כ"ג, אלא משום כבוד: שלא יראה לרבו כשהוא ערום. ולכן אם רבו צריך לשימושו שישמשנו במרחץ – מותר. וכן אם התלמיד היה מקודם במרחץ, ואחר כך בא רבו אינו צריך (צריך) לצאת, כיון שאין הטעם משום הרהור, אלא מפני הכבוד. ולכן כשהוא לא היה הגורם – מותר (ומתורץ קושית הש"ך סעיף קטן ל"א). וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ז (שולחן ערוך יורה דעה רמב, טז) דכל זה הוא במקום שהולכים ערומים במרחץ. אבל במקום שהולכים במכנסים – מותר. וכן המנהג פשוט ליכנס עם רבו ואביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו למרחץ, אף על פי שבגמרא אסרו כולם. והכל הוא מטעם דעכשיו הולכים במכנסים. עד כאן לשונו. כן היה בזמנו, אבל בזמנינו אינו כן. ומכל מקום רובא דעלמא אין נזהרין בזה, אף בני תורה כידוע. ורציתי לומר דסתם רחיצה בזמן הגמרא היתה באמבטי אחת, וגם עתה באזיא כן הוא, דבזה שייך הרהור שסמוכים מאוד זה לזה. אבל במרחצים שלנו שרק המה בבית אחד, ויש הפסק בין זה לזה – לא שייך הרהור. וכן ברבו אינו העדר כבוד. אבל מצאתי במרדכי פרק רביעי דפסחים בשם הר"ם מרוטנבורג, שהביא סברא זו ודחאה בלא ראיה, רק כתב שהיא סברת הכרס, עיין שם. ומכל מקום לימוד זכות הוא על רבים, לומר דסבירא להו כסברא זו. והירא את דבר ה' צריך ליזהר בזה, כי הוא דינא דגמרא בפסחים (פסחים נא א). וכבר בארנו זה באבן העזר שם סעיף ח, עיין שם.

מג לא ישב בפני רבו עד שיאמר לו "שב", ולא יעמוד עד שיאמר לו "עמוד", או עד שיטול רשות מרבו לעמוד. וכשהולך ממנו – לא יחזור לאחוריו כנגד רבו כדרך ההולכים מהבית, אלא ילך לאחוריו ופניו כנגד רבו, כדרך שיורדין מארון הקודש. ואמרו חכמינו ז"ל במועד קטן (מועד קטן ט א) דהנפטר מרבו ליסע לעירו, אף על פי שנטל ממנו רשות כלומר ברכת הפרידה, אם לא נסע ביום הזה, אלא לן שמה ונסע למחר – צריך ליטול ממנו עוד הפעם רשות. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ז (שולחן ערוך יורה דעה רמב, טז) דדווקא כשלא אמר לו מתחילה שרוצה ללון בעיר, אבל הגיד לו בשעה

שנטל רשות – אינו צריך לחזור וליטול ממנו רשות. עד כאן לשונו. וזהו מהנימוקי יוסף שם. והשיגו האחרונים (ש״ך סעיף קטן ל״ג והגר״א סעיף קטן מ״ט) דזהו על פי טעות שנפל שם, אבל אינו כן. ויש מי שטרח ליישב (ט״ז סעיף קטן ט), והמעיין יראה שאין בו כדי ישוב כלל. אמנם תמיהני שלא נמצא דין זה כלל ברמב״ם ובטור ובית יוסף. ואולי מפני שבתוספתא פרק רביעי דסוכה לא משמע כן, וזה לשון התוספתא: ברכה לעצמו, שנאמר (מלכים א ח סו) ״ביום השמיני שילח את העם, ויברכו את המלך״ – יכול לא יהא טעונים לינה? תלמוד לומר (דברי הימים ב ז י): ״ביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם, וילכו לאהליהם״. הא כיצד? נפטרו מבעוד יום, והשכימו והלכו להם. עד כאן לשונו. הרי מפורש שלא נטלו רשות פעם אחרת. ואף על גב דכיון דבגמרא מפורש לא כן – לא משגיחין בהתוספתא, מכל מקום יש לומר גם בגמרא דהתלמידים החמירו על עצמם. וראיה: שהרי רבם רבי שמעון בר יוחאי לא ידע מזה, עיין שם. ולפי חילוקו של רבינו הרמ״א, יש לומר שהגמרא אינו סותר התוספתא, והתוספתא מיירי באמרו לו שרצונם ללון בעיר. (והיו אותן שאמרו ואותן שלא אמרו. ודייק ותמצא קל.)

מד דין הקודם לא נתבאר בכיבוד אב. ונראה משום דבאב אין קפידא בזה, כיון שאוכל ושותה עמו ביחד, וכל היום וכל הלילה אי אפשר לעשות כן. וגם אין דרך האב להקפיד בה, ובזה לא דמי לרבו. וכל שכן דמה שנתבאר בכיבוד אב, כמו לא ישב במקומו, ולא יעמוד במקומו, ולא יכריע דבריו בפניו, ולא יסתור דבריו אפילו שלא בפניו, וחייב לעמוד מפניו משיראנו מרחוק מלא עיניו, עד שיתכסה ממנו שלא יראה קומתו (קידושין לג א) ואחר כך ישב, ואפילו היה רכוב צריך לעמוד מפניו דרכוב כמהלך דמי, וכן כשיושב בקרון (עיין ט״ז סעף קטן י״א דלענין גילוי ראש גם כן אסור ברכוב ויושב בקרון, עיין שם). ואם התלמיד רכוב או יושב בקרון ועובר לפני רבו, אינו צריך לעמוד, כיון דרכוב כמהלך דמי. ודע דבאביו לא נתבאר מתי צריך לעמוד, ונראה דבזה לא גרע מרבו. או אפשר דאינו צריך כל כך מפני קורבתם הגדולה זה לזה, ואינו מקפיד כל כך. וכמו שכתבתי על דין שבסעיף הקודם. ויש להתישב בזה.

מה אמרו חכמינו ז״ל בקידושין שם: אין תלמיד חכם רשאי לקום מפני רבו אלא שחרית וערבית בלבד, שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים בקריאת שמע, שאינו אלא שני פעמים ביום. וכתבו התוספות דזהו כשלומדים בבית הרב. ובפני אחרים שאינם יודעים שכבר עמד לפניו – חייב לעמוד. אבל כשאין לומדים בביתו – חייבים לעמוד בכל פעם שרואים אותו. ואמרו עוד דשלושה שהיו מהלכין בדרך: הרב באמצע, הגדול לימינו, והקטן משמאלו. ויראה לי דזהו אפילו שלא ברבו מובהק, ואפילו אינו רבו כלל אלא שגדול מהם – הדרך ארץ שילך באמצע. וכן בהגיעם לפתח צריך מי שהוא גדול בתורה לילך קודם. ואין מכבדין בדרכים, ואין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה (ברכות מז א). ובמקום בזיון כמו במרחץ וכיוצא בו – לא שייך שם כיבוד כמובן. וכן יתבאר בסימן רמ״ד לעניין קימה והידור, עיין שם.

מו וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ז דהא דאין מכבדין בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה, היינו שכל אחד הולך לדרכו ואינו בחבורה אחת. אבל אם הם בחבורה אחת – מכבדים בדרכים. ובמקום סכנה – אין צורך לכבד כלל. עד כאן לשונו. דבר זה כתבו התוספות והמרדכי בברכות שם, על פי קושיתם שהקשו משבת ריש פרק חמישי, דמבואר שם דמכבדים בדרכים. וחילקו התוספות דבברכות מיירי שכל אחד הולך לדרכו, ובשבת מיירי כשהלכו בחבורה אחת. והמרדכי תירץ דבברכות מיירי במקום סכנה, עיין שם. ויש לתמוה על רבינו הרמ״א שהרכיב שני התירוצים ביחד, והוה ליה לחלקם לשני דעות. ואולי סבירא ליה דמצד הסברא שניהם אמת. ודוחק.

מז ודע דמדברי רש״י ז״ל בשבת שם למדתי תירוץ אחר על סתירות הסוגיות. דרש״י פירש שם על הא דקדמיה חמרא וכו׳ וחלש דעתיה דרבה בר ר״ה. ורצה השני לפייסו, ואמר לו: חמור שעסקיו רעים וכו׳ ופירש רש״י: להודיעו שלא נתכוונתי. ועל ״חלש דעתיה״ פירש רש״י שהיה גדול, וכסבור שעשה מדעת. עד כאן לשונו. וקשה: דאטו במקום שצריך לכבד, מה מועיל שלא נתכוין? והרי מחוייב לראות שהגדול ילך מקודם. אמנם לכשנדקדק שם בברכות, איתא קדמיה חמרא דרבין לדאביי, ולא אמר ליה: ניזיל מר וכו׳, ובשבת ליכא לשון זה, עיין שם. והדבר מבואר דבברכות הבין אביי שרבין לא עשה זה בכוונה, אלא כיון שהיה סבור שמכבדין בדרכים היה לו להשגיח. ואמר ליה דקיימא לן אין מכבדין בדרכים, ואין לו להשגיח מי ילך קודם. אבל בשבת היה סבור רבה שהשני עשה זה מדעת, ולכן הקפיד. דנהי דאין מכבדין בדרכים, מכל מקום להקדימו בכוונה – הוי בזיון. ואמר לו: חמור וכו׳ – להודיעו שלא נתכוון כפירוש רש״י. כלומר: וכיון שעשה שלא בכוונה – אין קפידא, כיון דאין מכבדים בדרכים. ולפי זה אף במקום שאין מכבדין, מכל מקום להקדים בכוונה אינו נכון.

מח כתב אחד מהגדולים בשם תשובת הגאונים דצריך לכבד בין בכניסה בין ביציאה. ואם יש אדם גדול ביניהם, כיון שנכנס לפניהם או יצא לפניהם – הבאים אחריו אינם צריכים לכבד זה את זה (בר״י). וזהו בעניין שאין חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. ופשוט הוא דזהו כשכולם הם קטנים לגמרי בערכו, אבל כשיש כמה גדולי התורה או גדולי הוראה, והוא הגדול שבכולם – יצא הוא ראשון, ואחריו איש איש לפי ערכו. (כן נראה לי. ובזה ניחא

מה שהביא הברכי יוסף שתמה על דין זה, עיין שם בשיורי ברכה. וכן כתב הוא עצמו שם. ומה שהקשה ממים אחרונים – אין זה דמיון כלל. ודייק ותמצא קל.)

מט דבר פשוט הוא כשהרב עומד – אין להתלמיד לישב. וכשהרב ברשות אחר – מותר לו לישב. ולכן כשקראו להרב לעלות לתורה על הבימה – יכול התלמיד לישב, שכיון שהוא גבוה עשרה טפחים ורוחב ארבע – הרי היא רשות לעצמה. וגם אפילו כשהספר תורה מונחת בשם – אינו צריך לעמוד מטעם זה. וזה שנהגו העם לעמוד בפתיחת ארון הקודש גם בלא הוצאת ספר תורה, כמו בתפילות ימים נוראים וכיוצא בזה – באמת אין חיוב מדינא, אלא שכך נהגו מפני כבוד שמים (ט״ז סעיף קטן י״ג). ודע דזה שהבימה חולקת רשות לעצמה – דווקא כשעשויה כבניין, והיא גבוה. אבל כשקורין על השולחן – נראה דהכל כרשות אחת. ויש מי שכתב דגם השולחן אם הוא גבוה עשרה טפחים ורחב ארבע – הוה רשות לעצמו (ט״ז שם). ומלשון רבינו הרמ״א משמע דווקא על הבימה. ואולי לא חש לדקדק בזה, מפני שדרך העולם לקרות על הבימה. (הפרי מגדים כתב באורח חיים סוף סימן קמ״ב, דכשרבו עומד על מקומו הקבוע – אינו צריך התלמיד לעמוד אפילו בתוך ארבע אמות, עיין שם. ולפי זה מה שנתבאר דכשהרב עולה לתורה אינו צריך לעמוד – אין צורך לטעם רשות, אלא משום דזהו מקומו הראוי לו. כן כתב הגאון רבי עקיבא איגר. אבל כשעומד לפוש שלא במקומו – צריך לעמוד, עיין שם.)

נ כל מלאכות שהעבד עושה לרבו – תלמיד עושה לרבו. ואם הוא במקום שאין מכירין אותו, ואין לו תפילין בראשו, וחושש שמא יאמרו עליו שהוא עבד – אינו נועל לו מנעל ולא חולצו, שלא יתראה כעבד ממש. אבל בשארי שימושים ליכא חשש זה. וכל המונע תלמידו מלשמשו – מונע ממנו חסד, ופורק ממנו יראת שמים. וכל תלמיד שמזלזל בכבוד רבו – גורם לשכינה שתסתלק מישראל (כתובות צו א).

נא אין חולקין כבוד לתלמיד במקום רבו, אלא אם כן רבו חולק לו כבוד. ואפילו אם בעצמו אינו חולק לו כבוד, אלא שהוא מתכבד במה שחולקים כבוד להתלמיד – חולקים לו כבוד גם כן (ש״ך סעיף קטן ל״ט) אפילו בפני הרב, כיון שמתכבד בזה. ואפילו תלמידו של התלמיד או בנו של התלמיד – אין להם לעמוד כשהם בפניו מפני רבו או אביו, אלא אם כן הרב חולק לו כבוד, או שהוא מתכבד בזה, כמו שכתבתי. וזהו דווקא אם תלמידו או בנו הוא גם כן תלמיד של הרב הזה, שהוא רבו של התלמיד. אבל אם הוא אינו רבו – צריך הוא לעמוד מפני רבו ואביו, אף על פי שרבו ואביו הוא תלמידו של זה הרב. ויש מי שאומר שאפילו לא למד לפניו – גדול כבוד רבו דרבו מרבו. וכל שכן אם למד קצת לפניו, דנדחית כבוד רבו מפני רביה דרביה (ש״ך סעיף קטן מ בשם מהר״י כהן). ויראה לי דאפילו לפי דעה זו, מכל מקום כבוד אביו אינו נדחה מפניו כיון שהוא לא למד לפניו, דכבוד אביו אינו נדחה אלא אם כן גם הוא תלמידו. ודע דאשת הרב – כבודה ככבודו בעוד הוא חי (ט״ז סעיף קטן י״ד ועיין שם היטב). ומכל מקום יש לכבדה גם לאחר מותו כשלא ניסת לאחר (עיין שם בט״ז).

נב ראה רבו עובר על דברי תורה – לא ימחה בידו בלשון גנאי, אלא אומר לו: ״למדתנו רבינו כך וכך״. ואפילו רצה לעבור על איסור דרבנן – מחוייב למחות בידו בלשון הזה. והרואה רבו עושה מעשה, ויש לו להקשות על זה אם הוא איסור דאורייתא – יקשה לו מקודם, ולא יניחנו לעשות המעשה. ואם הוא איסור דרבנן – יניחנו לעשות המעשה ואחר כך יקשה לו, הואיל שאינו יודע בוודאי שעובר אלא שיש לו קושיא – הוה כספיקא דרבנן, ולא נדחה כבוד הרב מפני זה (עירובין סז ב). ויראה לי דגם באביו הדין כן, דמאי שנא? רק אם אביו אינו תלמיד חכם – וודאי דצריך למחות לו בלשון כבוד אף בדרבנן דמסתמא אינו יודע הדין, מה שאין כן ברבו כמובן. וכן כשמזכיר איזה הלכה לפני רבו, יאמר לו: ״כך למדתנו רבינו״. ונראה לי דזהו בזמן הש״ס, שהיו לומדים בעל פה. אבל עכשיו אין זה לשון הנהוג.

נג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ״ד: לא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו, עד שיזכיר שם אומרו. עד כאן לשונו. והטעם דהעולם תופסים שכל מה שאומר – שמע מרבו. וכיון שדבר זה לא שמע מרבו – מחוייב להזכיר שם אומרו. ואם למד משנים – צריך לזכור על כל מה שאומר ממי שמע. והדבר מובן שעכשיו לא שייך דין זה, שהרי ידוע שאנו מורים ובאים מתוך ספרי רבותינו. ואם חכם אחד חידש איזה חידוש – אומרים משמו. ואסור לומר סתם, דעכשיו כשאומר סתם נראה שהוא חידש דבר זה, ונמצא שנתלבש בטלית שאינו שלו, ואיסור גדול הוא (עיין ש״ך סעיף קטן מ״ג, וזהו כוונתו).

נד כשימות רבו – קורע עליו כל בגדיו עד שמגלה לבו, כמו על אביו ואמו. וזהו דעת הרמב״ם, אבל הרמב״ן סובר דרק לעניין שאין הקרע מתאחה לעולם שוה רבו לאביו ולאמו, אבל לעניין קריעה – סגי בטפח בבגד העליון, דכן משמע להדיא בגמרא (מועד קטן כב ב). ומתאבל עליו בחליצת כתף, ובכל דיני אבלות, מקצת יום המיתה או מקצת יום השמועה. ואפילו בשמועה רחוקה – מתאבל על רבו שעה אחת, וקורע עליו כדרך שקורע על אביו ואמו. ומי שרבו מת מוטל לפניו – אינו אוכל בשר ואינו שותה יין, כמו במתו מוטל לפניו. ודינים אלו יתבארו לקמן בסימן ש״מ ושע״ד (ערוך השולחן

יורה דעה שעד) ושמ״א (ערוך השולחן יורה דעה שמ״א). וכשמזכיר רבו תוך שנים עשר חודש, הן בעל פה והן בכתב, צריך לומר: ״הריני כפרת משכבו״ כבאביו. ואחר כך אומר: ״זכרונו לברכה״ (ז״ל) או ״זכרונו לחיי העולם הבא״ (זלה״ה), כמו שכתבתי בסימן ר״מ באביו, עיין שם.

נה רק בפני רבו הוא בכלל ״כל משנאי אהבו מות״ (עירובין צט א). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ט דדווקא כיחו, שהוא דבר שיוצא מגופו בכח. אבל רוק בעלמא – מותר, דאונס הוא לרוק. עד כאן לשונו. ולא משמע כן מרש״י שם, עיין שם. ומה שייך אונס? היה לו להסתלק לצד אחר ולרוק (ש״ך סעיף קטן מ״ו, וכן משמע בריש פרק ששי דנדרים, עיין שם). אבל מלשון הש״ס שם נראה להדיא כרבינו הרמ״א, וגם לשון רש״י יש ליישב כן, עיין שם. ודע דלא בלבד בפני רבו אסור, אלא אפילו בפני כל אדם, אם האחר קץ ונמאס בזה. דכן איתא בחגיגה (חגיגה ה א): ״כי האלקים יביא במשפט על כל נעלם״ – אמר רב: זה ההורג כינה בפני חבירו ונמאס, עיין שם. וכך שנינו במסכת דרך ארץ (פרק עשירי): לא ירוק אדם בפני חבירו, עיין שם. אלא דברבו – חייב מיתה, אבל איסור יש בפני כל אדם. אלא פונה לצד וירוק.

נו כל אלו הדברים שנתבארו בכיבוד רבו – זהו הכל ברבו המובהק, שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא אם משנה אם גמרא. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ל (שולחן ערוך יורה דעה רמב, ל): בימינו אלה עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו פלפול וחילוקים, רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון, והעמידו על האמת ועל היושר. עד כאן לשונו, כלומר: דזהו רבו מובהק. אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו – אינה חייב לכבדו בכל אלו הדברים. אלא עומד מלפניו משיגיע לארבע אמותיו, ולא מלא עיניו כרבו המובהק. וקורע עליו כשם שקורע על כל המתים שהוא מתאבל עליהם, והקרע מתאחה. וזהו אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד, בין קטן בין גדול – עומד מלפניו וקורע עליו. ובסימן ש״מ יתבאר דעכשיו לא נהגו כן, עיין שם. וכל תלמיד חכם שדעותיו מכוונות – אינו מדבר מפני מי שגדול ממנו בחכמה, אף על פי שלא למד ממנו כלום. וכדתנן בפרק חמישי מאבות, שזהו ממידת החכמים שאינו מדבר לפני הגדול ממנו בחכמה.

נז כבר נתבאר דכל שהגיע להוראה – צריך להורות. ואמרינן בסוטה (סוטה כב ב) דעד כמה מקרי ״הגיע להוראה״? עד ארבעים שנה. ופריך: והא רבה אורי, וכל שנותיו לא היו רק ארבעים שנה? ומתרץ התם: בשוין. ופירש רש״י: אם שוה לגדול העיר בחכמה – מותר להורות. אי נמי: כשאין גדול ממנו בעיר. ותוספות פירשו דבשוין אין לו להורות אלא אם כן הוא גדול מכולם. וזהו במקום שלא קבלו עליהם לרב קבוע. אבל כשקבעו רב קבוע – אסור לאחר להורות, אפילו גדול ממנו בחכמה ושנים. וטעם הארבעים שנה: משום ד״בן ארבעים לבינה״, כדתנן באבות. ולפי זה פירושו ד״ארבעים שנה״ הוא משנולד. והתוספות פירשו שם דזהו מזמן שהתחיל ללמוד, ומדאמרינן ״לא קאי אינש אדעתא דרביה עד ארבעים שנין״. ועיין שם במהרש״א שהשיג על זה. וכן מבואר מדברי רש״י והר״ן בפרק קמא דעבודה זרה, וכן מבואר מלשון רבינו הרמ״א בסעיף ל״א (שולחן ערוך יורה דעה רמב, לא), עיין שם. ומבואר מלשונו כרש״י לעניין ״שוין״ גם כן, דבשוין מותר. אך עכשיו לא שייך דין זה, שבכל עיר ועיר ממנים רב להורות הוראות, ואסור למי שהוא להשיג גבולו בהוראה. ולבד זה הוי הסגת גבול לעניין פרנסה, דעכשיו כל רב בעירו מקבל פרס, וכל מחייתו מזה. וכשאחר יורה – יוקטן פרנסתו, ונחשב זה המסיגו כגזלן.

נח כתב רבינו הרמ״א בסעיף ל״א: חכם שאסר – אין חבירו רשאי להתיר משיקול הדעת. אבל אם יש לו קבלה שטעה, או שטעה בדבר משנה – יוכל להתיר. ואפילו אם טעה בשיקול הדעת – יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו. ולכן אין איסור לשואל לשאול לשני, ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור. ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו – (או) [אין] לשני לאסור מכח שיקול הדעת. וכל זה באותה הוראה עצמה. אבל אמעשה אחר – פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו. עד כאן לשונו, ודבריו צריכין ביאור.

נט והנראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דהנה הטעם שאין השני יכול להתיר, כתבו הראב״ד והרמב״ן והרשב״א והרא״ש והר״ן בפרק קמא דעבודת כוכבים (עבודה זרה ז א) דאין זה מפני כבוד החכם, אלא מפני שכיון שהחכם אסרה – חל עלה ״חתיכה דאיסורא״, עיין שם. וממילא אם זה החכם טעה בדבר משנה או בשיקול הדעת, דמבואר בחושן משפט סימן כ״ה, והיינו דסוגיא דעלמא אזלא להיתר – לא שייך חתיכה דאיסורא, כמו שאי אפשר לעשות משומן חלב. ולכן כתבו התוספות שם דחכם שאסר – אין חבירו רשאי להתיר אלא אם כן יוכל להחזירו, כגון שטעה בדבר משנה או אפילו כשיקול הדעת, וסוגיא כאידך וכו׳, עד כאן לשונו. והרא״ש שכתב שם, וזה לשונו: ואם יוכל להוכיח שטעה בדבר משנה – יחזיריהו. ואם חלוק עליו בשיקול הדעת, שסברתו נוטה להתיר וכו׳, יאמר: אני אומר כך, אבל איני מתיר מה שאסרת וכו׳, ושויתה חתיכה דאיסורא וכו׳, עד כאן לשונו. – אין זה כשקול הדעת של התוספות, שהרי לא כתב הרא״ש דסוגיא כאידך, אלא שיקול הדעת מסברא בעלמא. (והר״ן הקשה משיקול הדעת דסנהדרין, עיין שם. וצריך עיון גדול).

ס וזהו שיקול הדעת שכתב רבינו הרמ״א, ד״יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו״, עד כאן לשונו. דכשחוזר בו – נסתלק ה״חתיכה דאיסורא״, כמו מי שדימה שזהו חלב והסבירו לו שהוא שומן, והודה. אבל כשלא הודה – הוה חתיכה דאיסורא, כיון שאין לברר עם מי הצדק, לא ממשנה ולא מסוגיא דעלמא. ולכן כיון שאין הטעם מפני כבודו של חכם – מותר להשואל לישאל עוד לאחד, ובלבד שיגיד להאחר שכבר שאל להראשון, ויראה אם ביכולתו לברר שטעה מדבר מפורש, או מסוגיא דעלמא, או שיש לו בקבלה להיתר – יכול להתיר. וכן אפילו אם מתיר רק מסברא בעלמא, אם הראשון (יורה) [יודה] לו – מותר, ואם לאו – אסור. וממילא דלהיפך, בחכם שהתיר – חבירו יכול לאסור, דכן כתבו התוספות שם, עיין שם. ורבינו הרמ״א הסביר הדבר: ״והיינו כשחלה הוראתו״. כלומר: וודאי אם השני יכול לברר שטעה מדבר מפורש, או מסוגיא דעלמא, או מקבלתו לאיסור – מחזירו אפילו חלה הוראתו. אך אם אינו יכול לברר שטעה אלא מסברא בעלמא, לכן כשחלה הוראתו, כלומר כשכבר בישל או עירבו בשאר היתר – לא יאסור, כיון שאינו יכול לברר הטעות, ושמא סברת המתיר יותר טובה. אך כשלא חלה הוראתו, שהשאלה מונחת כמקדם – יאסרנה, כיון דלסברתו אסורה. ובזה אינו דומה לחכם שאסר, דאז אפילו בלא חלה ההוראה – אין השני יכול להתיר, דלא דמי איסור להיתר. וכל דברים אלו מתבררים מדברי רבותינו שם, ובחולין מד ב ובנידה כ ב, עיין שם.

סא ולפי זה מתבררים דברי רבינו הרמ״א כמין חומר, והכי קאמר: חכם שאסר – אין חבירו רשאי להתיר משיקול הדעת, כלומר: משיקול הדעת דסברא בעלמא. ואפילו לא חלה הוראתו, דשויתה ״חתיכה דאיסורא״. אבל אם יש לו קבלה, או שטעה בדיני ממונות – יכול להתיר. והוא הדין בשיקול הדעת דסוגיא דעלמא. דחד טעמא הוא דבזה לא שייך חתיכה דאיסורא, כמו על שומן – חלב. ואומר עוד: דאפילו אם טעה בשיקול הדעת דסברא – יכול לישא וליתן עד שיחזיר בו. כלומר: דכיון שחוזר בו – נסתלק החתיכה דאיסורא, כמו שכתבתי. וכתב עוד: ולכן אין איסור לשואל וכו׳ כלומר: דכיון דאין הטעם מפני כבודו של חכם אלא מפני ״חתיכה דאיסורא״ – לכן יכול השואל לשאול אצל אחר, ולהודיעו ששאל מראשון. ואולי יחזירנו מסברתו, או יראנו שטעה בדיני ממונות, או בקבלה או בסוגיא דעלמא, ואז אינו צריך חזרתו. ואומר עוד: ואפילו אם התיר הראשון, וכבר חלה הוראתו – אין לשני לאסור מכוח שיקול הדעת. עד כאן לשונו. כלומר: לא מיבעיא בחכם שאסר, אין השני יכול להתיר משיקול הדעת דסברא. אלא אפילו חכם שהתיר – אין חבירו יכול לאסור מכוח שיקול הדעת דסברא. רק בחכם שהתיר – צריך שיחול הוראתו, מה שאין כן בחכם שאסר, וכמו שבארנו בסייעתא דשמיא. ואומר עוד דעל מעשה אחר – פשיטא שאינו צריך להביט על הוראת הקודם, בין להיתר בין לאיסור. דכיון דזהו רק משיקול הדעת דסברא – יכול כל אחד שהגיע להוראה להורות כסברתו. (והש״ך בסעיף קטן נ״ה, וסעיף קטן נ״ח, וסעיף קטן נ״ט האריך לחלוק על הרמ״א. וכל דבריו צריכים עיון גדול, והעיקר כהרמ״א. וכבר הארכנו בזה בספרנו ״אור לישרים״ סימן קמ״ו, עיין שם. וכל זה מתברר מדברי הראשונים. ודייק ותמצא קל.)

סב יש אומרים דהא דחכם שאסר אין חבירו יכול להתיר – זהו אפילו כשגדול ממנו בחכמה ובמניין. ויש אומרים דדווקא בששוין. ולכן אמרו: אין חבירו יכול להתיר, אבל כשהוא גדול ממנו – רשאי להתיר (כן כתב הש״ך סעיף קטן נ״ג). וכן הדעת נוטה, דכיון דמחולקים בסברא בעלמא – וודאי דסברת הגדול יותר ישרה. ולכן גם בהיפך, בחכם שהתיר וגדול ממנו דעתו נוטה לאסור – יאסור אפילו חלה הוראתו של ראשון. וכל שכן שכל רב במקומו, שאין הוראת אחר כלום, הן לאיסור הן להיתר. וקל וחומר באותם שלא הגיעו להוראה ומתנשאים להורות, דאין שום ממש בהוראתן, וכלא ממש נחשב. ודע דבזה שאמרו אין חבירו יכול להתיר – אפילו בדיעבד אינו מותר. כן כתב הר״ן בשם הראב״ד (ש״ך סעיף קטן נ״ד, וכן כתב הריב״ש). עוד כתבו בשם מהרש״ל דאם החכם הראשון אסר הדבר לא מפני הדין, אלא מפני גדר וסייג – אין השני יכול להתיר אפילו במעשה אחרת (שם סעיף קטן ס). ותמיהני: איך ביכולתינו לעשות מעצמינו גדרות וסייגים להורות לאחרים? וצריך עיון.

סג ודע שלא נמצא דין זה, דחכם שאסר אין חבירו יכול להתיר, לא ברמב״ם ולא בטור. והרי גמרא מפורשת היא בכמה מקומות? ולא ראיתי מי שהעיר בזה. והנראה לענ״ד דעתי: דסבירא להו לרבותינו אלה דעכשיו אחר שנתפשטו ספרי הש״ס והפוסקים – לא שייך כלל דין זה. שהרי כבר נתבאר דדין זה אינו אלא כשנחלקו בסברא בעלמא. ועכשיו אין לך דבר הוראה שאין לה ראיה מאיזה גמרא או איזה פוסק, ורחוק הוא בכלל להורות בסברא בעלמא. ואי משום שגם הפוסקים מחולקים. אך באמת בזה ביאר הרמב״ם בסוף פרק ראשון מממרים (רמב״ם הלכות ממרים פרק ראשון), וזה לשונו: שני חכמים שנחלקו וכו׳, אחד אוסר ואחד מתיר וכו׳ – בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א בחושן משפט סימן כ״ה (שולחן ערוך חושן משפט כה) הביא דברים אלו. והוסיף בזה: דדווקא כשהחולקים שוין, ולא קטן נגד גדול, ולא יחיד נגד רבים, עיין שם. ובארנו שם בסעיף י״ב דאם הוא גדול בתורה וביכולתו להכריע בראיות, וסוגיא דעלמא לא נתפשטה כחד מיניהו אלא יש שמורים, בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. ובממון – לא יוציא ממון מספק, עיין שם. (עיין ש״ך בקיצור הנהגת אסיור והיתר באות א׳, והולך לשיטתו שחולק על הרמ״א. וכבר בררנו שהעיקר כדברי הרמ״א, על כן אין להעתיק דבריו.)

סד כלל גדול בדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך: כשכותבין מקודם דעה אחת בסתם, ואחר כך כתבו "יש אומרים" – או יש מי שאומר הדעה הראשונה עיקר (שם אות ה', עיין שם). ואם מונים הרב והתלמיד לדעה אחת או לשני דעות, בארנו בחושן משפט סימן י"ח סעיף ה', עיין שם. וכתב רבינו הרמ"א בחושן משפט סימן כ"ה (שולחן ערוך חושן משפט כה) דהא דהלכה כרבים – אפילו אינם מסכימים מטעם אחד, אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל דלעניין הדין שוין הן – נקראו "רבים", ואזלינן בתרייהו. עד כאן לשונו. ויש מי שחולק עליו דבאיסור תורה לא מהני, ולא נקראו "רבים" (ש"ך שם אות ז'). ומדברי הרמב"ם פרק עשירי מסנהדרין (רמב"ם הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם פרק עשירי) משמע כדברי רבינו הרמ"א. ובארנו דברי הרמב"ם בחושן משפט סימן י"ח סעיף י"ב, עיין שם. וכן מצאתי להגדולים שדחו דברי החולק. (הגאון רבי עקיבא איגר הביא בשם שער אפרים ומג"פ, שהעלו כדברי הרמ"א, עיין שם.)

סה כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והאחרונים חולקים עליהם – הולכים אחרי האחרונים. אבל אם נמצא לפעמים דברי גאון ולא ראוהו האחרונים, וחולקים על דין זה – אין צורך לפסוק כהאחרונים, דאולי אם היו יודעים דבריו הוי הדרי בהו. ויש אומרים שתמיד אין שומעין לאחרונים נגד ראשונים, ויש להתיישב בזה. מיהו אם המורה ביכולתו להכריע – יכול לפסוק כמו שנראה לו. ומכל מקום אין לחלוק על הגאונים הקדמונים. ומקודם הרי"ף ז"ל כבר פסקו דורות הגאונים (ש"ך שם אות ח').

סו כשם שאסור להתיר את האסור – כך אסור לאסור את המותר (שם אות ט'). והכי איתא להדיא בירושלמי סוף פרק חמישי דתרומות (ירושלמי תרומות ה ג): אמר רבי אלעזר: כשם שאסור לטהר את הטמא – כך אסור לטמא את הטהור. עיין שם. ואפילו בשל עכו"ם, ואפילו במקום שאין הפסד. ולכן אם הוצרך לאסור מחמת ספק – צריך לומר שאין האיסור ברור, אלא שמפני הספק בהכרח להחמיר. וכן כשמתיר לפעמים בשעת הדחק, או הפסד מרובה – מחוייב לומר שמפני זה מתיר (שם). וכלל גדול, צריך לדעת בכל מקום שרבותינו בעלי השולחן ערוך מתירין בשעת הדחק או בהפסד מרובה – זהו מפני שהעיקר לדינא נראה להם להיתר, אלא מפני שהרבה פוסקים מחמירים. ולכן בשעת הדחק או בהפסד מרובה – מוקמינן על עיקר הדין. (באות י' ביאר הש"ך דין שלא לעשות אגודות אגודות: שאלו יורו כפוסק זה, ואלו כפוסק זה. וכבר בארנו זה לעיל סוף סימן ק"פ, עיין שם.)

סז הרב המובהק, אם רצה למחול על כבודו בכל הדברים שנתבארו או באחד מהם, לכל תלמידיו או לאחד מהם – כבודו מחול. ואף על פי שמחל – מצוה על התלמיד להדרו, וכל שכן שלא לבזותו חס ושלום. וכשם שהתלמידים חייבים בכבוד הרב, כך הרב צריך לכבד תלמידיו ולקרבן. ואמרו חכמים: יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך. והתלמידים הם הבנים הרוחניים המהנים לו בעולם הזה ובעולם הבא. והם מוסיפין חכמת הרב, כמו שאמרו חכמינו ז"ל: ומתלמידי למדתי יותר מכולם. שכשם שעץ קטן מדליק הגדול – כך התלמיד מחדד את הרב בשאלותיו, עד שיצא ההלכה על בוריה. ודיני אבידת אביו ואבידת רבו מי קודם – כבר נתבאר בריש הסימן. ואבידת עצמו קודמת לכולם.

סח כל תלמיד חכם שאומר דבר הלכה הנוגע לעצמו, אם קודם מעשה אמרה – שומעין לו, ולאחר מעשה – אין שומעין לו (יבמות עז א). ודווקא שאמר: כך קבלתי. אבל אם אומר דבר מסברא, ומראה פנים לדבריו ונראה כן – שומעין לו. וזהו כשהסברא מוכחת על דין זה. אבל אם הסברא מוכחת על דין אחר, אלא שהוא מדמה מילתא למילתא – אין לסמוך עליו אלא אם כן הדמיון פשוט (עיין ט"ז סעיף קטן כ"א). וכל שכן אם מראה דבריו באיזה פוסק, דשומעין לו. ואם יש גדול הדור והוא מסכים לדבריו – שומעין לו בכל עניין (כן משמע בגמרא שם). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ל"א (שולחן ערוך יורה דעה רמב, לא): האומר לחבירו: "איני מקבל ממך אפילו היית כמשה רבינו" – מלקין אותו משום בזיון. עד כאן לשונו, כלומר: בזיון דמשה רבינו. ולכן מצינו בגמרא: אלו אמרו "יהושע בן נון" – לא צייתינן ליה. אבל חלילה לומר "כמשה" מטעם שבארנו. ולבד זה הא אי אפשר להיות כמשה, כדכתיב: "ולא קם נביא בישראל כמשה וגו'". (עיין פרי מגדים בתחילת אורח חיים שכתב כמה כללים בפוסקים, והנהגת השואל והנשאל, ושלא ישלחו נער קטן או קטנה לשאול שאלות. עיין שם.)

סימן רמג

א תלמיד חכם פטור ממסים, וסחורתו קודמת • ובו ט' סעיפים[3]

תלמידי חכמים פטורים ממס. ודרשו חכמינו ז"ל (בבא בתרא ח א) מכמה פסוקים: מקרא ד"אף חובב עמים כל קדושיו בידך", ומקרא דהושע (הושע ח י) "גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא וגו'", ומקרא דעזרא (עזרא ז כד) "מנדה בלו והלך לא שלט למרמה עלייהו". עיין שם. ויש מי שרצה לומר דדווקא שהוטל המס בכלל על כל בני העיר. אבל כשהוטל על כל יחיד – חייב (ר"ן ונימוקי יוסף). אבל הרא"ש והטור הביאו בשם הקדמונים דאפילו בכהאי גוונא – חייבין אנשי העיר לשלם בעדם. וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה רמג, ב) עיין

שם, ובין מסים הקבועים ובין שאינם קבועים. ואפילו אמרו שכל אחד ישלם חלקו – מכל מקום מחוייבים לשלם בעדו. ואם גזרו עליו שיתן – אינו כלום, ואדרבא הוא יכול לגזור עליהם. ואין חילוק בין תלמיד חכם עני או עשיר, דלאו מפני עניותו פטור אלא מפני תורתו. וכך הורה האלפס, ותלמידו הר״י מגא״ש, והרמב״ם ז״ל. ומה נקרא ״תלמיד חכם״ לעניין זה, יתבאר בסעיף ד, עיין שם. ובחושן משפט סימן קס״ג נתבאר שיש מקומות שנוהגין שגם חזן בית הכנסת פטור ממסים, וכל המתעסקים בצרכי מצות. מיהו מדינא רק תלמיד חכם פטור.

ב ובכל צרכי העיר, בדברים שהן צרכי החיים, כמו לחפור בורות לשתייה ולכביסה וכיוצא באלו – חייב התלמיד חכם ליתן חלקו גם כן, כמו כל אדם. ובדברים שהן לשמירת העיר – פטור, דתורתו משמרתו, וכמו שכתבתי בחושן משפט שם. ואפילו בדברים שהם צרכי האדם – זהו כשאנשי העיר אין עושין המלאכה בעצמם, אלא נותנים מעות ושוכרים פועלים לחפור ולבנות וכיוצא בזה. אבל אם הנהגתם מעולם לעשות בעצמם המלאכה, והתלמיד חכם – אי אפשר לו לעשות מלאכה אפילו אם ירצה לעשות, דאסור לו לבזות תורתו בפני עם הארץ. ולכן ממילא דהם פטורים לגמרי אפילו מליתן מעות, כיון שאנשי העיר לא הטילו חובה ממעות רק ממלאכה, ומלאכה אי אפשר. ולכן אם בתחילה עשו בעצמם, ואחר כך נתיישבו ליתן מעות ולשכור פועלים – חייבים תלמידי החכמים ליתן חלקם. ויראה לי דהוא הדין להיפך: אם מתחילה נתנו מעות ושכרו פועלים – חייבים ליתן מעות מפני שחל עליהם החיוב. ונהי דאנשי העיר החליפו זה על מלאכת עצמם, מכל מקום תלמידי החכמים שאי אפשר להם לעשות בעצמם יתנו על חלקם מעות כבתחילה. (והך דמי כלילא שם בבבא בתרא שעמי הארץ ברחו – לא מדינא עשו כן, ורבי לא היה בכוחו לעכבן. כן כתב הש״ך סעיף קטן ג בשם הרמב״ן. ומה שכתב בסעיף קטן ד – לא אבין. דמה עניין למכס? עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג וכן תלמיד חכם שיש לו סחורה למכור – היה המנהג בזמן הש״ס דנקיטו ליה שוקא, כלומר: שלא היו מניחים לשום אדם למכור סחורה זו עד שימכור סחורתו, כדי שלא יתבטל הרבה מלימודו. ודווקא כשלא היה עכו״ם המוכר סחורה זו, דאם לא כן מה בצע שנפסיד לכל ישראל, כיון שהם מוכרים, ואי אפשר שהתלמיד חכם יפדה בלבדו, ממילא שמניחים את כולם למכור. וכבר נתבאר זה בחושן משפט סימן קנ״ו סעיף ח, עיין שם. ועתה מובן שאין בידינו לעשות כן, אלא אם כן לעשות על פי דינא דמלכותא.

ד ומה נקרא ״תלמיד חכם״ לענייניים אלה? זה שתורתו אומנתו. אבל אם אין תורתו אומנתו – חייב במסים, ואין לו כל הדינים שנתבארו. ומיהו אם יש לו מעט אומנות או מעט משא ומתן, לא להתעשר אלא להתפרנס בו הוא ואשתו וזרעו כראוי, וכל עת שהוא פנוי מעסקיו אינו הולך ברחובות ושווקים, וגם רוב היום עוסק בלימוד – גם כן מקרי ״תלמיד חכם״. ואדרבא כן עיקר דרך התורה, כמאמרם ז״ל: עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי. ואיש כזה אף על פי שהוא עשיר – פטור מכל הדברים שנתבארו. אמנם רחוק למצוא כזה גם בדורות שלפנינו, ורובא דרובא הבעל מלאכה והסוחר – כל היום שקועים במלאכתם ובמסחרם, והלואי שיקבעו עתים לתורה. ולכן יש מקומות שדינים אלו אינם נוהגים רק באותן שאין עוסקין כלל בצרכי העולם, כגון שאשתו מפרנסתו או אחרים מפרנסין אותם, או שהוא רב או מורה צדק או ד״צ או מ״מ שפרנסתו מהציבור (עיין ש״ך סעיף קטן ז). ודבר פשוט הוא שתלמיד חכם שאין בו יראת שמים ומזלזל במצות – הרי הוא כקל שבציבור, ואסור לכבדו כלל וכלל.

ה וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דאין חילוק בתלמיד חכם בין שהוא תופס ישיבה או לא רק שהוא מוחזק תלמיד חכם בדורו, שיודע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושיו, ובפסקי הגאונים, ותורתו אומנתו כדרך שנתבאר. ואף על גב דאין בדורינו עכשיו חכם לעניין שיתנו לו ליטרא דדהבא אם מביישו, מכל מקום לעניין לפטרו ממס אין מדקדקין בזה, רק שיהא מוחזק תלמיד חכם כמו שנתבאר. ומכל מקום יש מקומות שנהגו לפטור תלמיד חכם ממס, ויש מקומות שנהגו שלא לפוטרן. עד כאן לשונו. וטעם המקומות שנהגו שלא לפוטרן מתבאר ממה שכתבתי בסעיף הקודם. ואף באלו המקומות, אלו תלמידי חכמים שכל עסקם בלימוד התורה, כמו רב וכיוצא בו, או שאחרים מפרנסים אותו או אשתו והוא יושב ולומד כל היום וכל הלילה – פשיטא דגם בשם פוטרים אנשים כאלו ממסים וארנוניות.

ו בחושן משפט סימן ט״ו נתבאר דתלמיד חכם שיש לו דין עם אחד ועומד לפני הדיין, ויש אחרים עומדים לדין שקדמו לפניו, מכל מקום מקדימין דינו של תלמיד חכם ומושיבין אותו. ואף על פי שהבעל דין צריך לעמוד, מכל מקום עשה דכבוד תורה עדיף. ונתבאר שם בסימן י״ז, ויש באלו הדברים כמה פרטי דינים ונתבארו שם. ועון גדול הוא לבזות תלמיד חכם ולשנאותו. וכל המבזה את החכמים – אין לו חלק לעולם הבא, והוא בכלל ״כי דבר ה׳ בזה״ (סנהדרין צט ב). ולא חרבה ירושלים עד שביזו תלמיד חכם, שנאמר: ״ויהיו מלעיבים במלאכי אלקים״ (שבת קיט ב). וכן אסור לשמש איזה שימוש בתלמיד חכם, כדתנן באבות: ודאשתמש בתגא חלף. ופירשו חכמינו ז״ל במגילה (מגילה כח ב): זה המשתמש במי ששונה הלכות, כלומר: משניות. וכל שכן במי ששונה גמרא. ואם יש הכרח לזה, ישתמש יותר במי ששונה הלכות משישתמש במי ששונה גמרא. ויראה לי דאם צריך התלמיד חכם שימוש זה, לטובתו או לפרנסתו – מותר, דאם לא כן הרי יגיע לו רעה בעד תורתו, ואינה מן המידה. וכמו שאסור לבייש תלמיד חכם, כמו כן אין

לבייש ראשי וממוני העיר (ש״ך חושן משפט סוף סימן ת״כ). וכן כל העוסקים במצות ובהתמנות למצוה – דינם כתלמידי חכמים לעניין זה, כמו שבארנו שם סעיף נ״ד, עיין שם. והרי אפילו שום בר ישראל אסור לבייש, וכל שכן אלו.

ז מי שמבזה תלמיד חכם, ויש עדים על זה שביזוהו, בין בפניו בין שלא בפניו – היה חייב נידוי בזמן הקדמון (ועתה אסור לנדות מדינא דמלכותא). ואין מתירים לו עד שירצה החכם שנידוהו בשבילו. וכן אם בזה את החכם לאחר מותו היו עושים כן, ומתירין לו משיחזור בתשובה. ויראה לי שצריך לילך על קברו עם עשרה בני אדם, ולבקש מחילה ואם קבורתו בריחוק מקום: ישלח שליח, או לכתוב לשם שיבקשו מחילה בעדו. דלא גרע זה ממדבר רע על שוכני עפר שצריך לעשות כן, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ת״כ, עיין שם. ודע דזה שנתבאר דאין מתירין לו עד שירצה החכם – וודאי דאם החכם מתרצה להתיר לו מתירין לו, בין פייסו או לא פייסו. אך אם אינו מתרצה – מחויב הוא לבקש ממנו מחילה ברבים שלוש פעמים. ואחר כך מתירין לו אף אם אין החכם מתרצה (ש״ך סעיף קטן י״ג).

ח מדינא דגמרא (מועד קטן טז א) החכם עצמו יכול לעשות דבר זה לכבודו, לעם הארץ שפקר כנגדו, ואינו צריך לא עדות ולא התראה. ואין מתירין לו עד שירצה החכם, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. ואם מת החכם – באים שלושה בני אדם ומתירים לו. ואם רוצה החכם למחול לו, ולא לעשות בו דין האמור – הרשות בידו. ואף על פי שיש רשות לחכם לעשות כן לכבודו, אינו שבח תלמיד חכם שינהוג עצמו בכך. במה דברים אמורים? שחירפוהו בסתר. אבל אם חירפוהו בפרהסיא – אסור למחול על כבודו עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו. ובכיוצא בזה אמרו: כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש – אינו תלמיד חכם; כשאינו עושה לכבודו, שלא בשביל כבוד התורה בלבד. וכתב רבינו הרמ״א סעיף ח (שולחן ערוך יורה דעה רמג, ח) דיש אומרים דבזמן הזה אין רשות תלמיד חכם לעשות כן לכבודו, לעשות דין לעצמו, אלא אם כן אחרים עושים כן. ויש חולקים. ובלבד שיהא מוחזק וראוי לכך. עד כאן לשונו. ועוד: כשרק כוונתו לשמים בשביל כבוד התורה בלבד.

ט איתא בירושלמי (בבא קמא פרק שמיני הלכה ו) דהמבייש תלמיד חכם – קונסין אותו ליטרא דדהבא. וכתב הרמב״ם בפרק שלישי מחובל דין ו (רמב״ם הלכות חובל ומזיק פרק שלישי) שגובין קנס זה בכל מקום, בין בארץ בין בחוץ לארץ, וכך היו מעשים אצלינו בספרד. ויש תלמידי חכמים שהיו מוחלים על זה, וכך נאה להם וכו׳ עד כאן לשונו. וגם בפרק ששי מתלמוד תורה (רמב״ם הלכות תלמוד תורה פרק ששי) הביא דין זה, עיין שם. וכן כתב הטור. וזהו בתלמיד חכם גדול, ומתנהג כשורה, וכולם מכבדים אותו בשביל תורתו ויראתו, וקמים מפניו, כמו שכתב הרשב״א בתשובה (עיין בית יוסף). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה רמג, ז) דאין דין תלמיד חכם בזמן הזה לעניין ליתן לו ליטרא דדהבא כשמביישין אותו. ומכל מקום יקנסו הבית דין לפי המבייש והמתבייש. ובלבד שלא יתחיל החכם במריבה, לבזות בני אדם שלא כדין, ויגרום בזה שיבזוהו ויתריסו כנגדו. ומכל מקום אף אם התחיל החכם קצת – אין רשות לכל אדם להחציף נגדו, לענות לו בעזות. והכל לפי ראות הדיינים. עד כאן לשונו. ועכשיו צריכין ליזהר ביותר, גם תלמידי החכמים גם ההמון, מפני חילול ה׳.

סימן רמד

א קימה והידור לתלמיד חכם, אפילו אינו רבו, ובפני הזקן • ובו י״ח סעיפים

כתיב: ״מפני שיבה תקום, והדרת פני זקן״, וזהו מצות עשה. וחילקה הכתוב לשנים, ד״שיבה״ הוא כפשטיה דקרא, שהגיע לשבעים שנה אפילו אינו תלמיד חכם, ובלבד שלא יהיה רשע. וכך דרשו חכמינו ז״ל בקידושין (קידושין לב ב): ״מפני שיבה תקום״ – יכול אפילו מפני זקן אשמאי? רשע ועם הארץ (רש״י). תלמוד לומר: ״וזקן״. ואין זקן אלא חכם, שנאמר: ״אספה לי שבעים איש מזקני ישראל״. ואין זה גזירה שוה גמורה אלא כלומר: להורות דעל כל פנים אשמאי (תוספות). דבעל כרחך אינה גזירה שוה גמורה, דכיון דפלגינהו בתרתי – שמע מינה שאינו דבר אחד: ד״שיבה״ הוא כפשטיה, ו״זקן״ הוא שקנה חכמה, כלומר: תלמיד חכם. ובעל כרחך שאין זה בכלל ״שיבה״ אלא דוגמא בעלמא הוא, שלפחות לא יהיה זקן אשמאי. יעויין שם בסעיף י״א.

ב ו״זקן אשמאי״ פירש רש״י: רשע ועם הארץ. והקשו התוספות דאם כן מותר אפילו לבזותו וכו׳? אלא כלומר בור ועם הארץ וכו׳ עד כאן לשונם. ולעניות דעתי גם כוונת רש״י כן הוא: דאי סלקא דעתך רשע ממש, הא אפילו תלמיד חכם רשע אסור לכבדו, כמו שכתבתי בסימן הקודם. אך כוונת רש״י ז״ל כן הוא: דהנה יש עם הארץ בתורה אבל מקיים המצות, ומניח תפילין בכל יום ומתפלל, ושומע לדברי חכמים. ובזה נאמר: ״מפני שיבה תקום״. ויש עם הארץ שמפני פשיטותו אינו מניח תפילין בכל יום ומזלזל במצוות, והגם שאינו עושה זה מפני רשעתו אלא מפני פשיטותו. וזהו כוונת רש״י: רשע ועם הארץ. כלומר: שמפני שהוא עם הארץ הוא עושה מעשה רשע, ולא לשם רשעות. וזהו ממש ״בור״ שכתבו התוספות, כלומר: אדם

ריק. ובזה מיעטה התורה שלא לכבדו, אבל גם אין לבזותו, כיון שאינו עושה זה מפני רשעתו. ולפי זה במדינתינו כמעט לא נמצא כזה (כן נראה לעניות דעתי).

ג והא דכתיב "והדרת פני זקן" – זהו זקן שקנה חכמה, אפילו יניק וחכים. כן הוא בגמרא שם. וכתבו ד"יניק" הוא אפילו לא הגיע לכלל המצות (בית יוסף וט"ז וש"ך סעיף קטן א), כלומר: אפילו לא הגיע לשבע עשרה שנה. ואף שהוא רחוק המציאות, מכל מקום מצינו בש"ס תינוקות חכמים גדולים, כרבי ישמעאל בן אלישע בגיטין (גיטין נח א), וכרבי חנינא בנזיר (נזיר כט ב). ותמיהני: דהא יתבאר דהיניק צריך שיהיה מופלג בחכמה, ולכאורה לא שייך זה בקטן. ועוד: יתבאר דהיניק צריך לעמוד מפני הזקן, וגם זה לא שייך על קטן שלא הגיע לשני גדלות. ובכל הראשונים לא ראיתי זה, וצריך עיון. (עיין תוספות גיטין שם, ד"ה כל ממון, שכתבו שהיה מופלג בחכמה. ונראה שהכוונה שיהיה מופלג בחכמה. וראיה ממה שאמר: מובטחני בו שמורה וכו', כלומר: שיהיה כן. עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד ולכן מצות עשה לקום מפני כל חכם, אפילו אינו זקן בשנים, ואפילו אינו רבו, רק שהוא גדול ממנו בתורה וראוי ללמוד ממנו. ואפילו אינו מופלג בחכמה יותר משאר חכמי דורו, דזה מקרי "גדול הדור" ודינו כרבו מובהק, כמו שאבאר. אבל בקימה מחוייב אם הוא אפילו רק מופלג בחכמה בעירו וגדול ממנו, והוא ראוי ללמוד ממנו (ש"ך סעיף קטן ב). וכן מצוה לקום "מפני שיבה" דהיינו בן שבעים שנה, אפילו הוא שבעים וחמש, ובלבד שיהא שומר מצות. ומאימתי חייב לקום מפני אלו? לא כרבו מובהק, שנתבאר בסימן רמ"ב דהוא משיראנו מרחוק עד שיתכסה ממנו. אלא משהגיע לארבע אמותיו – צריך לקום מפניו. וזהו קימה שיש בה הידור, שניכר שמפניו הוא עומד (רש"י), כדכתיב: "תקום, והדרת" – קימה שיש בה הידור. וצריך לעמוד מלא קומתו עד שיעבור מכנגד פניו, ואז יוכל לישב מיד. ואם בא לביתו – עומד מפניו ומכבדו לישב. ואולי אין לו לישב עד שישב החכם או בעל השיבה; או אפשר דבביתו שהוא הבעל הבית יוכל לישב מקודם. אבל בבית אחר – וודאי דאין לו לישב עד שישב הוא.

ה ואסור להעצים עיניו ממנו קודם שיגיע לתוך ארבע אמותיו. ועל זה נאמר בהאי קרא: "ויראת מאלקיך". כלומר: דלפני בני אדם תוכל לומר שלא הרגשת בו, אבל לפני המקום לא תוכל לומר כן. וכל דבר המסור ללב נאמר בו "ויראת וגו'". ונראה דהוא הדין שאסור לו לקום מקודם בכוונה, ולילך למקום אחר, אם כל כוונתו הוא בכדי שלא לקום מפניו. דחד טעמא הוא.

ו וכיון דהקימה אינו אלא במקום שיש הידור, לפיכך אין עומדין מפניהם לא בבית הכסא ולא בבית המרחץ. ודווקא בבית הפנימי של מרחץ שכולם עומדים ערומים, אבל בבית החיצון שכולן עומדים לבושים – צריך לעמוד מפניהם. ויש אומרים דגם בבית האמצעי, שמקצתן עומדין לבושין ומקצתן ערומים – חייב לעמוד מפניהם, מפני שיש שם שאלת שלום, כמו שכתבתי באורח חיים סימן פ"ח (ש"ך סעיף קטן ג). אבל אם כן למה לא הוזכר זה בגמרא (קידושין לג א)? וכן רבינו הרמ"א בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רמד, ד) למה לא הזכיר רק "בית החיצון"? אבל גם להיפך קשה: למה הזכירו רק "בית הפנימי" במקומות שאינו צריך לעמוד, ולא הזכירו "בית האמצעי"? ויראה לי ברור דבכוונה לא הזכירו זה, דכיון דהטעם שאין בו הידור הוא מפני שהולכים ערומים. ולכן בבית האמצעי שלובשים שם, שיש מקצתם לבושים ומקצתן ערומים, ולכן תלוי: אם הוא עומד אז ערום – אין לו לקום מפניהם. ואם עומד לבוש – יקום מפניהם. ולכן לא הזכירו זה, מפני שאין דין קבוע בזה. ודינים אלו גם ברבו מובהק (לחם משנה).

ז דבר פשוט שמפני סומא תלמיד חכם, או סומא בעל שיבה – חייבים לעמוד. ויש אומרים דאפילו הסומא חייב לעמוד, אם יודע שבא נגדו תלמיד חכם או בעל שיבה (בה"י). ובפני אשת תלמיד חכם גם כן צריכים לעמוד בחיי החכם, ולאחר מותו יש לעשות לה הידור קצת. ואמרו חכמינו ז"ל בקידושין שם (קידושין לג א): אין בעלי אומניות חייבין לעמוד מפני תלמיד חכם בשעה שעוסקין במלאכתן. והטעם: דהתורה לא חייבה אלא בהידור בעלמא, שאין בזה חסרון כיס. ולכן אם יתבטלו ממלאכתן לעמוד מפניהם יגיע להם הפסד – לא חייבתם תורה בזה, ודי בהידור בעלמא. מיהו אם רוצים לעמוד – יעמדו כשעוסקים במלאכת עצמם. אבל כשעוסקין במלאכת אחרים – אסור להם לעמוד כשיש בזה ביטול מלאכה. וכשעוסקין בתורה – וודאי דצריך לעמוד, אף על פי שמפסיק קצת מלימודו, כמו כל המצות שמפסיקים מתלמוד תורה לעשות מצוות (גמרא שם).

ח אמרו חכמינו ז"ל שם: מניין לזקן שלא יטריח? תלמוד לומר: "ויראת מאלקיך". כלומר: כיון שיש טורח רב לכל העם לעמוד מפני התלמיד חכם, לכן גם על התלמיד חכם מוטל שכל שאינו מוכרח הרבה – ימנע את עצמו מלעבור לפני העם, כדי שלא להטריחם שיעמדו מפניו. ואם צריך לילך לפני העם, ויש לו דרך אחרת להקיף ששם לא יראוהו – זכות הוא לו. וכן כשיש לו דרך קצרה לילך לפני מקצת העם, וארוכה לילך לפני כל העם – טוב יותר לאחוז בקצרה. ויש מי שאומר דעכשיו במדינות שלנו, שיושבים על הכסאות – לא שייך בזה טורח. דדווקא כשישבו על הקרקע יש טורח לעמוד, ולא בזמנינו זה במדינתינו (ש"ך סעיף קטן ד). ויראה לי דגם בבעלי אומניות שנתבאר – אינו אלא בזמנם שישבו על הקרקע, ויש בזה ביטול מלאכה. אבל בישיבה על הכסא – אין זה רק רגע כמימרא, ולא שייך בזה ביטול מלאכה. ומכל מקום כל תלמיד חכם שמונע את עצמו מלילך שלא לצורך גדול לפני

הציבור, כדי שלא להטריחם – יקבל שכר טוב מן השמים. וכתבו על המהרי״ל כשהיה הולך בבית הכנסת לנדבות, היה נושא ספר תורה עמו, כדי שיקומו מפני ספר התורה ולא מפניו. וזה עשה כשסובב בבית הכנסת לכל אחד ואחד כפי מנהגם. אבל בביאתו לבית הכנסת או בצאתו – לא שייך זה. ויש מהרבנים הנוהגים כשעולים לתורה – נושאים חומש עמהם בעלייתם ובירידתם מהבימה.

ט כתב הרמב״ם: מי שהוא זקן מופלג בזקנה, אף על פי שאינו חכם – עומדים לפניו. ואפילו חכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה. ואינו חייב לעמוד מלוא קומתו, אלא כדי להדרו. ואפילו זקן עובד כוכבים – מהדרין אותו בדברים, ונותנים לו יד לסומכו. שנאמר: ״מפני שיבה תקום״ – כל שיבה במשמע. עד כאן לשונו. וכתב הטור שזהו רק בילד חכם, שכיון שצריכין לנהוג בו גם כן כבוד, לכן אין לו להתבזות, ודי בהידור. אבל שאר כל אדם – מחוייב לעמוד מפני זקן מלוא קומתו, כמו מפני חכם, עיין שם. וכתב עוד: דהכי מסתבר נמי בשני חכמים או שני זקנים, שאין אחד צריך לקום מפני חבירו, אלא יעשה לו הידור. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח (שולחן ערוך יורה דעה רמד, ח) דאפילו הרב לתלמידו יעשה לו הידור קצת. עד כאן לשונו. ולפי זה גם הזקן – פשיטא שהוא מחוייב לעשות הידור בפני הילד החכם, ואולי קימה גמורה.

י והנה לפי מה שנתבאר, צריכים לקום מפני זקן בן שבעים קימה גמורה. והכי משמע פשטא דקרא ״מפני שיבה תקום, והדרת פני זקן״. ואף על גב דבגמרא דרשינן ״תקום והדרת״ אתרווייהו, עיין שם, מכל מקום על כל פנים הסמיך הכתוב קימה לשיבה. וכמדומני שאין המנהג כן, דלפני תלמיד חכם קמים מלוא קומתו, ולפני זקן מופלג בזקנה אין קמים, רק נותנים לו הידור שקמים מעט, ולא קימה גמורה. ואולי יפרשו ברמב״ם דזה שכתב שאינו חייב לעמוד מלוא קומתו – אכל אדם קאי ולא אילד חכם בלבד, ושלא כדברי הטור. או אפשר שסמכו על דברי תרגום אונקלוס, שתרגם על ״מפני שיבה תקום״: ״מן קדם דסבר באורייתא וכו׳״, ועל ״זקן״ פירש: ״סבא״, עיין שם. ולפי זה אתי שפיר מנהג העולם, מפני שקימה הסמיך הכתוב תלמיד חכם והידור לזקן בשנים. אך דברי אונקלס הם נגד סוגית הש״ס בקידושין שם (עיין ר״ן שעמד בזה), והרי אונקלס קיבל מפי רבותיו רבי אליעזר ורבי יהושע.

יא ונראה לעניות דעתי לפרש בגמרא פירוש אחר לפי התרגום, ועל פי זה יוצא מנהגינו לאור לפי עיקרא דדינא. והכי איתא שם: תנו רבנן: ״מפני שיבה תקום״ – יכול אפילו מפני זקן אשמאי? תלמוד לומר: ״זקן״. ואין ״זקן״ אלא חכם, שנאמר: ״אספה לי שבעים איש מזקני ישראל״. רבי יוסי הגלילי אומר: אין ״זקן״ אלא מי שקנה חכמה וכו׳ רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא? איכא בינייהו יניק וחכים. תנא קמא סבר יניק וחכים לא, ורבי יוסי הגלילי סבר(ו) אפילו יניק וחכים. עיין שם. ויש לדקדק: דנהי דיש ״זקן״ שפירושו חכם או מי שקנה חכמה, מכל מקום הרבה יותר יש ד״זקן״ הוא זקן ממש, וכל התנ״ך מלא מזה. ועוד: מאי מייתי ראיה מזקנה אשיבה? אמנם נראה דהכי פירושו: דהתנא מכריח שאין המקרא כפשטיה, שהרי זקנה הוא בששים שנה, ושיבה הוא לשבעים, כדתנן שלהי אבות. ואיך אומר שיבה וזקנה בחדא עניינא? אלא וודאי דבא לגלות דלא מיירי בעניין שנים כלל אלא בחכמה, והכי קאמר קרא: ״מפני שיבה תקום״ – באיזה שיבה? לא בשנים אלא ״והדרת פני זקן״ – מי שקנה חכמה. וסיפא פירושא דרישא הוא. ורק הת״ק סבר דעל כל פנים כיון שהכתוב הוציא בלשון זקנה ושיבה – בעינן תרווייהו: זקן וחכם. ורבי יוסי הגלילי סבר דלא מיירי בזקנה כלל רק בתורה. ולדברי אלו התנאים אין כאן שום מצוה לכבד זקן בשנים אם אינו תלמיד חכם.

יב אך אחר כך איתא שם: איסי בן יהודה אומר: ״מפני שיבה תקום״ – אפילו כל שיבה במשמע. ופירש רש״י: אפילו זקן אשמאי. ואחר כך איתא שם (קידושין לג א): אמר רבי יוחנן: הלכה כאיסי. רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבא דארמאי. אמר: כמה הרפתקאי עדו עלייהו דהני. רבא מיקם לא קאי, הידור עביד להו. אביי יהיב ידיה לסבא וכו׳ עיין שם. ולדברי התרגום נפרש הא דאמר איסי ״אפילו כל שיבה במשמע״ – לאו אזקן אשמאי קאי, דרחוק הוא שתצוה התורה להדר פני אשמאי. אלא דהכי פירושו: דלפי מה שבארנו לתנא קמא ורבי יסוי הגלילי אין שום מצוה בזקן שאינו תלמיד חכם. ואיסי אומר דאפילו כל שיבה במשמע, כלומר: ואפילו אינו תלמיד חכם. ורבי יוחנן פסק כן להלכה. ואומר הש״ס דרבי יוחנן היה כל כך מחמיר בזה, דאפילו מפני סבי דארמאי הוה קם, ולא מפני הדין אלא מטעם דכמה הרפתקאי וכו׳ ואחר כך אומר רבא: מיקם לא קאי, הידור עביד להו. אביי יהיב ידיה לסבי וכו׳ ולא קאי אארמאי, שהרי אומר ״לסבי״ סתם, אלא כלומר: דאביי ורבא פליגי על רבי יוחנן, שהיה פוסק כאיסי, אלא הידור עבדי להו לבני שיבה שאינן תלמידי חכמים. או שהיו מפרשים דברי איסי כן, שאין כוונתו במה שאמר ״אפילו כל שיבה במשמע״ לעניין קימה ממש כתלמיד חכם, אלא לעניין הידור בעלמא, והכי פירושו דקרא: ״מפני שיבה תקום והדרת״ – כלומר שיש שיבה בקימה ממש, ויש שיבה בהידור בעלמא, והיינו תלמיד חכם בקימה ועם הארץ בהידור. וזקן מגלה על שיבה דבתורה קאי. ולפי זה לדינא הוא כמו שכתב התרגום, והוא פירש ״זקן״ – ״סבא״ לפי פשטא דקרא, ולבלי להאריך. אבל לדינא אתי שפיר עם סוגית הש״ס. ואפשר גם ברמב״ם יתפרש כן, עיין שם היטב.

יג הרואה חכם עובר או רכוב, דרכוב כמהלך דמי – אינו עומד עד שיגיע לארבע אמותיו, ואינו יושב עד שיעבור ממנו ארבע אמות. ואם הוא רבו מובהק – עומד מלפניו מלוא עיניו, ואינו יושב עד שיתכסה מעיניו, או שישב במקומו. ואדם גדול שהוא מופלג בחכמה יותר משאר חכמי דורו, ומפורסם בדורו בכך, אפילו אינו רבו – דינו כרבו מובהק. וכבר כתבנו דאפילו העוסק בתורה צריך לעמוד. ודבר פשוט הוא דחכם שהוא בעל מריבות, ועושה קינטורין ומחלוקת שלא לשם שמים – אין ראוי לעמוד מפניו. כן כתבו הפוסקים.

יד כתב הטור דמי שהוא חסיד ובעל מעשים – הכל צריכים לעמוד מפניו, אפילו הגדולים ממנו בחכמה הרבה. עד כאן לשונו. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב (שולחן ערוך יורה דעה רמד, יב) כתב: חכם אפילו הוא מופלג בחכמה – רשאי לעמוד בפני מי שהוא בעל מעשים. עד כאן לשונו, ולא כתב חיוב כהטור. והולך לשיטתו בספרו הגדול, דלא מצינו חיוב לקום מפני בעל מעשים. אלא שמכל מקום רשאי לעמוד, כלומר: דחכם גדול בתורה אינו רשאי לזלזל בכבוד תורתו ולקום מפני אחר, אבל לפני בעל מעשים יכול לקום, ולא מקרי זקן ואינו לפי כבודו. אבל גדולי אחרונים חולקים עליו, ופסקו כהטור שיש חיוב לעמוד מפני בעל מעשים. וגם הר״ן כתב כן, וזה לשונו: שלא צותה התורה בחכמה אלא מפני שהחכמה מביאה לידי מעשים וכו׳ עד כאן לשונו. (הב״ח והט״ז והש״ך סעיף קטן י פסקו כהטור, עיין שם.)

טו בזמן הש״ס היה נשיא על כל ישראל, ואחריו היה אב בית דין על כל ישראל. וכבר נתבאר דלחכם – עומד משיגיע לארבע אמותיו. ואב בית דין חמור ממנו, ודינו כרבו מובהק דעומד מלפניו משיראנו מרחוק מלוא עיניו. אך כשעבר ממנו דינו כשאר חכם, דכשעבר ארבע אמות – יושב. ונשיא חמור עוד, דאפילו בעברו ממנו – אינו יושב עד שישב הנשיא במקומו, או שיתכסה מעיניו כרבו מובהק. וכולם שרצו למחול על כבודם – כבודם מחול. ואף על פי כן מצוה לכבדם ולקום מפניהם קצת. ודווקא בכבודם ביכולתם למחול, אבל לא בדבר של בזיון. ועכשיו בעוונותינו הרבים אין לנו לא נשיא ולא אב בית דין, ורק דין חכם יש לנו, ודין רבו מובהק. ואפילו הרב בעירו אין לו דין נשיא ואב בית דין (עיין ש״ך סעיף קטן י״א). ויש להתישב אולי דינו כרבו מובהק, וכמו שכתבתי בסימן רמ״ב סעיף כ״ט, עיין שם.

טז עוד אמרו חכמינו ז״ל (הוריות יג ב) שהיה אצלם שלוש מדרגות של כבוד בכניסה לבית המדרש. דכשהנשיא נכנס לבית המדרש עומדים כולם, ואינם יושבים עד שיאמר להם ״שבו״. וכשאב בית דין נכנס – עושין לו שורות שורות מכאן ומכאן, עד שישב במקומו, ואחר כך יושבים כולם. וכשהחכם נכנס – כל שיגיע לו בארבע אמותיו עומד מלפניו, וזה עומד וזה יושב עד שישב במקומו. בני חכמים ובני תלמידי חכמים אין עומדין מפניהם, אלא שבזה יש להם יתרון: דשארי בני אדם אין להם להפסיע על ראשי עם קדוש. כלומר: שאצלם ישבו על הקרקע, והנכנס לאחר מכאן בהכרח שיפסיע על ראשם. ומי שצריך לו עם קדוש – יפסע על ראשי עם קדוש, ומי שאין עם קדוש צריך לו – אין לו להפסיע על ראשם (יבמות קה ב). ולכן אלו הבנים כשרבים צריכים להם, הן בדברי תורה הן באיזה דבר מצוה – יוכלו לפסוע על ראשיהם; בין בכניסתן לבית המדרש כשמקודם עסקו בזה שרבים צריכים להם, ובין כשיצאו מבית המדרש לעסוק בזה וחזרו ונכנסו (ט״ז סעיף קטן ז). וכל שכן שהתלמיד חכם ביכולתו לפסוע על ראשיהם בכניסתם לבית המדרש. ומכל מקום אין שבח תלמיד חכם לבוא באחרונה לבית המדרש, שיצטרך להפסיע עליהם, אלא אם כן עסק בדבר מצוה. וכן אם יצא לצרכיו, בין לקטנים בין לגדולים – נכנס ומפסיע וחוזר למקומו, דאונס הוא.

יז דבר פשוט הוא שכל אחד ישב במקומו לפי ערכו, ואין רשות לבני תלמידי חכמים לישב אצל אביהם כשהמקום גדול לפי ערכם. אמנם בני תלמידי חכמים שאבותיהם ממונים פרנסים על הצבור – נתנו להם חכמים היתרון (שם), שאם אך יש בהם דעת לשמוע ולהבין דברי תורה – נכנסים ויושבים לפני אביהם, והופכים פניהם כנגד אביהם אף שאחוריהם כלפי העם. ואם אין בהם דעת לשמוע – יושבים ופניהם כלפי העם. וזהו בזמנם, אבל בזמנינו אין כלל הסדר הזה כידוע.

יח איתא בבבא בתרא (בבא בתרא קכ ב): במסיבה הלך אחר זקנה, בישיבה הלך אחר חכמה. כלומר: אם היו ביחד חכם שמופלג בחכמה והוא רך בשנים, וזקן שמופלג בזקנה והוא קצת חכם, אם יושבים ביחד בישיבה של תורה או של דין – הולכים אחר החכמה. והוא להושיבו בראש, ולדבר תחילה קודם הזקן. ואם ישבו במסיבה של משתה או של נישואין – הולכים אחר הזקנה, להושיבו מקודם החכם. ואם החכם מופלג בחכמה, והזקן אינו מופלג בזקנה – בכל מקום הולכים אחר חכמה. וכן להיפך: אם הזקן מופלג בזקנה, והחכם אינו מופלג בחכמה – בכל מקום הולכין אחר הזקנה, כיון שהוא גם חכם קצת. ואם זה אינו מופלג בחכמה, וזה אינו מופלג בזקנה – הזקן קודם בכל מקום. (עיין ש״ך סעיף קטן י״ג בשם הב״ח דשני אחים, קטן מופלג בחכמה וגדול אינו מופלג בחכמה – צריכים להשיא גדול קודם, עיין שם. וודאי דכן הוא, אבל איזה עניין הוא לעניינים אלה? ועיין ש״ך סעיף קטן י״ד, ועיין פתחי תשובה סעיף קטן ד בשם החו״י, שהחכם ינגן בבית המשתה לכבוד חתן וכלה, עיין שם. ודאי שאם כוונתו רק לשמים – מה טוב, וכהך דרב שמואל בכתובות י״ז. אבל רחוק הוא, וטוב לחדול מזה. ואיתא בתוספתא סנהדרין סוף פרק שביעי: חכם שנכנס – אין שואלין אותו עד

שתתישב דעתו. נכנס ומצאם שהם עוסקים בהלכה – לא יהא קופץ לתוך דבריהם, עד שידע באיזה עניין הם עוסקים. ואם עשה כן על זה נאמר: "שבעה דברים בגולם", עיין שם.)

סימן רמה

א דיני תלמוד תורה • ובו כ"ט סעיפים

נשים ועבדים וקטנים פטורין מתלמוד תורה, דכתיב: "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם" – בניכם ולא בנותיכם. וכל מצוה שהאשה פטורה – העבד פטור. וקטנים לאו בני חיובא נינהו. אמנם האב חייב ללמדו תורה, כמפורש בתורה: "ולמדתם אותם את בניכם" דמשמע בין גדולים בין קטנים. וסתם "בן" הוא קטן, כדאמרינן "בן" – ולא איש (ריש פרק שמיני דסנהדרין, עיין שם). וזהו שאמרו חכמינו ז"ל (סוכה מב א): קטן היודע לדבר – אביו מלמדו תורה וקריאת שמע. מאי "תורה"? כלומר: הא עדיין אינו מבין? אמר רב המנונא: "תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב". כלומר: רק פסוק זה ילמד, להשריש בלבו אמונת אומן שניתנה לנו תורה מן השמים, והיא קיימת לעד ולעולמי עולמים. וקריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון "שמע ישראל", להשריש בלבו אמונת ה' אחד.

ב והא דתנן באבות "בן חמש למקרא" – זהו להכניסו קצת בעול. ועד חמש שנים הוא רק הרגל בעלמא, וזהו בשנה הרביעית שאז נשלם דיבורו, ויכין לדבר כן. וסימנך: "שלש שנים יהיה לכם ערלים גו' ובשנה החמשית גו' להוסיף לכם תבואתו וגו'". וירגילו באותיות ונקודות עד שידע לקרות התיבות. ומבן חמש שנים ילמדנו מקרא, והיינו בשנה חמישית, שאז מלמדו לקרות תורה שבכתב מעט מעט. ומלמדו בביתו עד בן שש כשהוא בריא או בן שבע כשהוא חלוש. ואחר כך מוליכו אצל מלמד תינוקות לקרות בתורה כל היום.

ג ודע דזה שבארנו הוא על פי דברי הסמ"ג (עשין י"ב) שכתב, וזה לשונו: קטן משיודע לדבר – אביו מלמדו, עד שיהא בן שש או בן שבע לפי בוריו – מוליכו אצל מלמדי תינוקות וכו' עד כאן לשונו. וכן כתב אחד מהגדולים בהלכות תלמוד תורה שלו (הגרש"ז). וביאר שם דזה שאמרו בקידושין (קידושין ל א): עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? ומבואר שם דהחיוב הוא רק על מקרא, עיין שם – זהו מה שנצרך ללמדו בעצמו. אבל לעולם החיוב הוא על האב ללמדו גם משנה וגמרא, רק לא בעצמו אלא יוליכנו למלמד. והביא ראיה ממה שאמרו שם ד"הוא ללמוד ובנו ללמוד", דאם בנו נבון ומשכיל יותר ממנו – בנו קודמו. ואי סלקא דעתך דאין זה מצות עשה, איך נדחה מצות תלמוד תורה דידיה מפני בנו (שם בקו"א)?

ד ולעניות דעתי אי אפשר לומר כן, שהרי רש"י ז"ל פירש להדיא, וזה לשונו: אינו מלמדו משנה – אין חובת בנו עליו אלא במקרא; מכאן ואילך ילמד הוא לעצמו. עד כאן לשונו. וכן כתב הר"ן, עיין שם. הרי ביארו להדיא דיותר ממקרא אין החיוב על האב כלל, רק עליו לבדו ככל המצות שבתורה. וזה שאמרו "הוא ללמוד ובנו ללמוד", דכשבנו ראוי יותר ממנו בנו קודמו, כבר פירש רש"י שם, וזה לשונו: ואין לו סיפוק נכסים שילמדו שניהם – ילמוד בנו, והוא יטריח אחר מזונות ויספיקנו. עד כאן לשונו. הרי להדיא דבכהאי גוונא לאו דווקא באב ובן, דהוא הדין בשנים אחרים, כהך דשמעון אחי עזריה (סוטה כא א) וכיששכר וזבולון, דהשכר והמצוה הוא לשניהם בשוה, דזה ילמוד וזה יפרנסו, וכהא שבקש שבנא מהלל בסוטה שם. ומה עניין זה לזה? עוד הקשה אותו גדול: דאיך אפשר שהתלמוד יהיה כנגד הספרי, שאמרה "ושננתם לבניך" – אלו התלמידים, עיין שם. לא ידענא מאי קאמר מר. ואדרבא מספרי ראיה לדברינו כשנדקדק: מנליה להספרי ד"בניך" הם תלמידים? דילמא "בניך" ממש כמו בקרא ד"ולמדתם אותם את בניכם"? אלא משום דלהספרי פשיטא ליה דאין על האב חיוב רק ללמד להבן מקרא ולא בשינון, דשינון לא שייך רק במשנה וגמרא כמובן. ולכן דרש דהכוונה על תלמידים, כלומר: דמי שהוא גדול בתורה – וודאי חובה עליו להסביר תורת ה' לפני כל הרוצה ללמוד, ואין זה עניין כלל לחיובי האב על הבן. (ועיין שם בקו"א בהגה"ה, כמה נדחק בדברי רש"י. והדחוקים מבוארים לכל מעיין, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה אלא בירורן של דברים כך הוא לעניות דעתי: דהנה הקטן פטור מכל המצות, וגם האב אינו חייב שהקטן יעשה מצות. דהא דקיימא לן שחייבין לחנך את הקטן – זהו מדרבנן, כמו שכתב רש"י בסוף פרק שלישי דסוכה. אבל מן התורה אין שום חיוב לחנכו. והרי אפילו קטן אוכל נבלות – אין מצווין עליו להפרישו (יבמות קיד א). ואם כן, מאי שנא דבלימוד התורה חייבתו תורה להאב ללמדו? אמנם הטעם מובן: דבשלמא מצות – יקיים כשיגדיל. אבל אם לא ידע בתורה כלל עד שיגדיל, אז כשיגדיל יהיה כפרא אדם ויצא לתרבות רעה, דבאין תורה אין מצות. לפיכך חייבתו תורה: "ולמדתם אותם את בניכם" – להרגילו בתורה. ולכן שאל הש"ס: עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה וכו'? כלומר: דזהו פשיטא דמה שחייבתו תורה אינו מפני חיוב שעל הקטן, שנאמר שמחוייב ללמדו כל התורה, שהרי בקטן אין חיוב. אלא הטעם כדי להרגילו בתורת ה'. ואם כן פשיטא שאינו צריך כל התורה

כולה. ולזה אומר "מקרא", כלומר: דכשמרגילו במקרא – די. וכשיגדל – ילמוד בעצמו משנה וגמרא, כפירוש רש"י והר"ן. ולזה בא הספרי לומר דאם כן מאי זה דכתיב "ושננתם לבניך"? הרי שינון הוא בהלכות, ואין זה חיוב על האב כלל. ולזה מפרש: אלו התלמידים, וכמו שכתבתי. ועיין בסעיף ט"ו.

ו ומתקנת יהושע בן גמלא שהושיבו מלמדים בכל עיר ועיר (בבא בתרא כא א), מטעם דאותם שלא היה להם אב היו מתגדלים בלא תורה, כדאמרינן שם: התקינו שיהא מכניסין לחדר בני ששה בני שבעה, בין אותם שיש להם אב ובין אותם שאין להם אב. מפני שאצל המלמדים היו לומדים גם משנה וגמרא, ועל זה שנינו באבות: "בן עשר למשנה, בן חמש עשרה לגמרא". שעל האב לא היה חיוב זה, כמו שכתבתי. ונמצא דלאחר תקנה נשתנו הדברים: דמקודם היה האב מלמדו עד שלוש עשרה שנה רק מקרא, ועתה אין האב מלמדו רק ראשי פרקים כמו "תורה צוה" ו"שמע ישראל" להשריש האמונה כמו שכתבתי, ותמונות האותיות ונקודותיהן, עד שש או שבע. ואחר כך מכניסו לחדר, והמלמד מלמדו מקרא ומשנה וכו'.

ז ולפי זה מה שכתב הסמ"ג דמלמדו עד שש ושבע, ואחר כך מוליכו למלמד, אין זה מעיקר דין תורה אלא מתקנה ואילך דנקבע הדין כך. ושלוחו של אדם כמותו, ולכן כופין להאב על שכר לימוד, מפני שמצוה שלו היא ועליה דידיה רמי. ועיקר התקנה היתה מפני יתומים, אלא שכיון שראו שזה יותר טוב לכולם – נשאר הדין כן לכל הבנים. וזהו שכתבו הרמב"ם והטור והשולחן ערוך, שחייב אדם לשכור מלמד לבנו – זהו הכל מפני תקנת יהושע בן גמלא. ועל ידי זה נתרבה תורה, כדאמרינן בבבא בתרא שם. וגם כוונת הסמ"ג כן הוא. והש"ס בקידושין מפרש החיוב לפי דין התורה, דאינו רק מקרא. ופירש רש"י: תורה. (וכתב הב"ח דמרמב"ם וטור משמע גם נביאים וכתובים, עיין שם. ולדעתי אינם מחולקים כלל: דרש"י מפרש לפי חיוב התורה, והרמב"ם והטור כתבו לדינא כפי אחר התקנה.)

ח ולכן מצות עשה על כל איש ללמד את בנו תורה. ואם אין לו אב, או שאביו לא למדו – חייב ללמוד בעצמו כשיגדל. ובכל ערי ישראל יש תלמודי תורה, שנותנים שמה יתומים ובני עניים ללמדם תורה, ושכר המלמדים נותנים מקופת הקהל. וכשם שמצוה ללמד את בנו כך מצוה ללמד את בן בנו, כדכתיב: "והודעתם לבניך ולבני בניך". והוא הדין לבן בתו, דמאי שנא? ולא להם בלבד, אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, כדדרשינן בספרי: "ושננתם לבניך" – אלו התלמידים שנקראו "בנים", כדכתיב: "בני הנביאים", שהיו תלמידי הנביאים. ד"בן" הוא לשון "בניין". והרב בונה בניין לתלמידיו בעולם הזה ובעולם הבא. וזהו שאמרו חכמינו ז"ל: "אל תקרי בניך אלא בונייך", כלומר: ד"בנייך" פירושו "בונייך", כמו שכתבתי. ואף שמצוה לכולם, מכל מקום בנו קודם לבן בנו, ובן בנו לבן בתו, ובן בתו לשאר כל אדם. והקרוב קרוב קודם.

ט חייב להשכיר מלמד לבנו אלא אם כן לומד עמו בעצמו, כמו אצל המלמד. אבל לבן חבירו אינו חייב להשכיר לבדו, אלא בכלל כל בני העיר לעשות תלמוד תורה, וכמו שכתבי. וכופין אותו לשכור מלמד לבנו. ואם אינו בעיר ויש לו נכסים, אם אפשר להודיעו – מודיעין לו. ואם לאו – יורדים לנכסיו, ושוכרין מלמד לבנו. וגם לבן בנו, ולבן בן בנו, ולבן בתו – כופין לשכור ללמדם כשידו משגת ואין יד אבותם משגת, או שאין להם אבות. וכן מכריחין כל אנשי העיר לעשות תלמוד תורה, להושיב מלמדים ללמד תינוקות בני עניים ויתומים. וכופין על זה, שכל אחד יתן על זה נדבה או מקופת הקהל. וכל עיר שאין בה מלמדי תינוקות – סופה ליחרב, ופורשין הימנה. ואין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן (שבת קיט ב). וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שיהא להם בתי תלמוד תורה, והולכין לשם בני עניים ויתומים, ומשגיחים עליהם להאכילם ולהלבישם עד שיגדלו בשנים. ואז המסוגל לתורה – מחזקין אותו ללימוד. ואותם שאינם מסוגלים – נותנים אותם לבעלי מלאכות ללמדם אומנות. ועוד יתבאר בזה בסימן רמ"ט.

י ושמא תאמר: כיון שבכל עיר ועיר יש תלמוד תורה כללי, אם כן היכי משכחת לה לכוף לאב לשכור מלמד לבנו? והרי יאמר האב: "ילך בני לתלמוד תורה. והרי גם אני מסייע לצדקה זו, ולמה לא ילך בני שמה?" והתשובה בזה: דוודאי כשהוא עני יכול לומר כן. אבל בעלי בתים בינונים, וכל שכן עשירים – אין מניחין את בניהם לילך לתלמוד תורה אלא אם כן נותן הרבה ממון. ויש בזה טובה לבני העניים, לפי ראות עיני הגבאים. אבל בלא זה אין מניחין אותן, דאם בני הבעלי בתים יכנסו לתלמוד תורה – לא ישאר מקום לבני העניים. וכן אנחנו מורים ובאים להלכה למעשה. (ומיהו לעניין בן בנו ובן בתו, אם אינו עשיר גדול יכול להכניסם לתלמוד תורה. והכל לפי הראות.)

יא וכופין זה את זה על תלמוד תורה דתינוקות. ואף דבשבת (שבת לב ב) יש מי שסובר ד"למען ירבו ימיכם" אתלמוד תורה כתיב, עיין שם, והוי מתן שכרה בצדה, מכל מקום כופין עליה מפני שכל קיום התורה תלוי בזה. וכל העולם תלוי בתלמוד תורה, כדכתיב: "אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי". ולכן מאוד מאוד יש ליזהר בלימוד תינוקות של בית רבן. ומכניסים להתלמד בן חמש שנים שלימות על שנה ששית, כשהוא בריא. ובפחות מכאן אין מכניסין. ואם הילד כחוש – ממתינים לו עוד שנה, שיהא בן שש שנים שלימות על שנה שביעית. ונוהגים להתחיל עמהם בפרשת ויקרא בעניין קרבנות, כדי שיבואו טהורים ויתעסקו בטהרות. ועוד טעמים יש בזה. ואפילו יש תינוק שאינו מבין לקרות יפה – לא יסלקוהו משם, אלא ישב עם האחרים לצוותא ואולי יבין.

יב והמלמד ילמד עמהם כל היום וקצת מן הלילה, כדי לחנכם ללמוד ביום ובלילה. ולא יבטלו התינוקות כלל, חוץ מערב שבת וערב יום טוב בסוף היום. וגם בראשי חודשים המנהג להניחם בסוף היום, וכן בחנוכה. וכפי המנהג – כן יעשו. וכך אמרו חכמינו ז״ל (שבת קיט ב) דאין מבטלין התינוקות אפילו לבניין בית המקדש. וחלילה להמלמד להכות אותם מכת אויב במוסר אכזרי, לא בשוטים ולא במקל, אלא ברצועה קטנה. ואיתא בנדרים (נדרים לז א) דאין קורין לתינוקות בשבת דבר חדש, מה שלא למדו עדיין, שקשה להם להבין מפני טורח שבת. אבל מה שקראו פעם אחת – שונים להם בשבת. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ז, שכתב שכל שכן דבר ישן שלמדו כבר דאין לשנות להם, דמגמר בעתיקא קשה מחדתא, עיין שם. ואינו כן, דזהו בלימוד של עיון, מה שאין כן בלימוד תינוקות.)

יג תנן באבות (אבות פרק ה משנה כא): ״בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן חמישה עשר לתלמוד״. והפוסקים לא הביאו זה. ונראה מפני שבימיהם שהיה כל המקרא כתוב בלא נקודות, כספר תורה שלנו, והיו צריכים להיות בקיאים בעל פה בנקודותיהם וטעמיהם, וקרי וכתיב, וחסירות ויתרות – היו צריכים לזה חמישה שנים, מה שאין כן בזמנינו זה. וכן המשנה היו לומדים בעל פה, והיו צריכים חמישה שנים להיות בקיאים בעל פה בכל מחלוקת התנאים, מה שאין כן בזמן הזה. והרי אנו רואים שכמעט הוא מהנמנעות לעסוק במקרא חמש שנים, ובמשנה חמש שנים. ועוד שהתלמוד בבלי כלול מכולם, כמו שכתב רבינו תם בקידושין (קידושין ל א), עיין שם.

יד מדין תורה צריכים ללמד תורה בחינם ולא בשכר, דכתיב: ״ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה׳ אלקי״ – מה אני לימדתי אתכם בחינם, אף אתם כשתלמדו זה לזה – בחינם. ומכל מקום מלמדי תינוקות מותרים לקבל שכר מדינא, מפני שהתינוקות צריכים שימור, ונוטל השכר בעד השימור. וכן אם המלמד אינו עוסק בשום עסק רק במלמדות – מותר לו ליטול שכר, דזהו שכר בטילה, כלומר: דנוטל השכר לא בעד הלימוד אלא בעד שהוא בטל מכל מלאכה ומכל עסק. וזהו היתר הרבנים והדיינים שמקבלים שכר מטעם זה, כמו שיתבאר בסימן רמ״ו.

טו וזה לשון הטור, ושולחן ערוך סעיף ו: היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר – חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה. ואינו חייב ללמדו בשכר משנה וגמרא. והני מילי דלא אפשר, דדחיקא ליה שעתיה. אבל אם אפשר לו – מצוה לאגמוריה משנה וגמרא, הלכות ואגדות. עד כאן לשונם. וב״תורה שבכתב״ נכללו גם נביאים וכתובים (ב״ח וט״ז וש״ך). וביאור הדברים כמו שכתבתי בסעיף ה, דהחיוב על האב אינו אלא בתורה שבכתב לבד. ולכן כיון שחייבתו תורה בזה, אפילו דחיקא ליה שעתא מחוייב ללמדו אף בשכר, ולשכור לו מלמד אם אינו יכול ללמדו בעצמו. אבל משנה וגמרא שאין עליו חיוב ללמדו, ואינה מצוה חיובית אף שמצוה רבה היא, מכל מקום אין כופין אותו לשלם למלמד כשדחיקא ליה שעתא. אלא ילמוד בעצמו, או ילך לבית התלמוד תורה וכיוצא בזה. אמנם אם הוא עשיר בוודאי כופין אותו גם למשנה וגמרא, דלא יהא אלא צדקה בעלמא – הא כופין על הצדקה, כמו שכתבתי בסימן רמ״ח. וכל שכן תלמוד תורה ששקולה נגד כל המצות, וזהו עמודו של עולם. וגם צדקה יש בזה, מה שנוטל המלמד כמובן. (ומזה גם כן ראיה למה שכתבנו שם בסייעתא דשמיא. ודייק ותמצא קל.)

טז מלמד תינוקות שמניח התינוקות ויצא, או שעושה מלאכה אחרת עמהם, או שמתרשל בתלמודו – הרי זה בכלל ״ארור עושה מלאכת ה׳ רמיה״. ואם נוטל שכר לימוד – הרי הוא גם גזלן. לפיכך אין להושיב מלמד רק ירא אלקים, ומהיר לקרוא ולדקדק, ושיבין איך להשגיח על התינוקות, ושיאהבם וידריכם בתורת ה׳. ואין למלמד להיות ניעור בלילה יותר מדאי, שלא ישאו כוחותיו כראוי ביום ללמדם. וכן לא יתענה זולת תעניות ציבור, ולא יתענה במאכל ומשתה. וכן להיפך שלא לאכול ולשתות יותר מדאי, כי כל אלו הדברים מביאים עצלות ורפיון, שלא יהיה ביכולתו ללמוד היטב עמהם. וכל המשנה – ידו על התחתונה. ולא לבד שאינו עושה מצוה, אלא עבירה קעביד. ומסלקינן ליה בלא התראה, משום דהוה פסידא דלא הדר, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ש״ו. ובס׳ חסידים (סימן קכ״ד) כתב שלא יעמוד אדם לדבר הרבה עם מלמד תינוקות, פן יבטלם בדבריו. ויתר דיני מלמדים נתבארו בחושן משפט סימן של״ד ושל״ה (ערוך השולחן חושן משפט שלה), עיין שם.

יז אם יש כאן שני מלמדים לשכור, האחד קורא הרבה עם התינוקות אבל אינו מדקדק להבינם על נכון את הפשט, ואחד הוא להיפך, שאינו קורא עמהם הרבה אבל מדקדק להבינם על נכון – לוקחין זה השני שמדקדק יותר. דשבשתא כיון דעל – על, וקשה להוציא השיבוש מהתינוק (בבא בתרא כא א). ומביא בגמרא דיואב נכשל על ידי זה שרבו לא דקדק עמו כראוי בקריאת פסוק, עיין שם.

יח וכתבו הרמב״ם והטור ושולחן ערוך בסעיף י״ח: אם יש כאן מלמד שמלמד לתינוקות, ובא אחר טוב ממנו – מסלקין הראשון מפני השני. עד כאן לשונם. ונראה דהוא הדין בהדין הקודם, שהרי השני טוב ממנו. ויש מי שאינו אומר כן (עיין פתחי תשובה סעיף קטן י״א), ולא נהירא. ודע שדין זה הוא בגמרא שם, והכי איתא שם: ואמר רבא: האי מקרי ינוקי דגריס, ואיכא אחרינא דגריס טפי מיניה – לא מסלקינן ליה, דילמא אתי לאיתרשולי. כלומר: יתפאר בלבו שאין כמותו, ויתרשל וכו׳ (רש״י). רב דימי אמר: כל שכן דגריס טפי – קנאת סופרים תרבה חכמה. וקיימא לן כרב דימי.

יט ומשמע להדיא דגם אם לומד בשכר – מסלקינן ליה. דאם לא כן, היה להם לפרש. וכן מבואר להדיא מלשון הש״ס והפוסקים, דאפילו באמצע הזמן מסלקינן ליה, דבסוף הזמן לא שייך סלוקיה, כיון דנגמר זמן השכירות. ועוד: דאם כן היה להפוסקים לבאר זה. ואם כן לכאורה אינו מובן: למה יגרע המלמד משאר פועל, דאין בעל הבית יכול לחזור בו באמצע זמן שכירותו, כשאינו מוצא מום במלאכתו? דאטו אם יש בעל מלאכה גדול ממנו יסלקנו לזה בתוך זמנו? והרי רק פועל יכול לחזור בו בתוך הזמן, משום: ״כי לי בני ישראל עבדים״, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן של״ג. ומזה ראיה למה שחדשנו בחושן משפט שם סעיף ח, דגם הבעל הבית יכול לחזור בו כמו הפועל. והבאנו זה מירושלמי, עיין שם. ובארנו שם טעם הדבר, עיין שם. ולפי זה אתי שפיר דהמלמד יש לו דין פועל, ואם כן יכול הבעל הבית לחזור בו. ולכן כשיש תועלת להתינוק בתורה – התירו לו חכמים לשכור מלמד אחר טוב ממנו. ושם נתבאר דהמלמד דינו כדין פועל, עיין שם.

כ מלמד שאינו דר עם אשתו בעיר זו – לא יהיה מלמד תינוקות, מפני שאמותיהם מביאין התינוקות להחדר, ויבואו להתייחד מפני גודל ההרגל שביניהם. אבל כשיש לו אשה בעיר, אף שאינה בבית הספר אלא היא בביתה, והוא מלמד במקומו – מותר. והטעם: דבאמת רחוק הוא מחשש יחוד, שהרי הרבה תינוקות בבית זה. אלא דהחשש הוא מפני גודל ההרגל עמהן. וכן מבואר מרש״י שלהי קידושין, עיין שם. ולכן אם רק אשתו בעיר – לא חששו לכך. דנראה דעיקר החשש הוא שמא מתוך ההרגל ילך עמה לחדר שהוא לן שם. אבל כשאשתו בעיר – אין חשש בזה כמובן. וכמדומני שאין נזהרין בזה עתה. ואולי מפני שאצלינו אין מדרך האמהות להביא התינוקות לבית הספר, אלא באים מעצמם או איש נוהג בם. וכן אשה לא תלמד תינוקות זכרים, מפני אביהם שמביאים בניהם לפרקים. ובזה יש יותר חשש כמובן, לכן לא מהני גם אם יש לה בעל בעיר. וראיה: שהרי בה לא נזכר היתר זה בגמרא ובפוסקים – שמע מינה דגם בכהאי גוונא אסור.

כא כבר נתבאר בחושן משפט סימן קנ״ו דאף על גב דבכל מיני אומנות יכולים בני המבוי או בני החצר למחות ביד מי שרוצה לעשות, אבל בתלמוד תורה אין ביכולת למחות. ולכן אחד מבני המבוי או מבני החצר שבקש להיות מלמד תינוקות, אף על פי שעל ידי זה ירבו הנכנסים והיוצאים וקולות התלמידים, מכל מקום אין יכולין למחות, ד״יגדיל תורה ויאדיר״. ומיהו בבית אחד בארנו שם שיכול למחות, עיין שם. וגם נתבאר שם אפילו למי שסובר דכל אומן יכול למחות באחר שלא יכנס לחצירו באומנותו, מכל מקום בתלמוד תורה אינו כן. לפיכך אם היה בחצר או במבוי מלמד תינוקות, ובא אחר ועשה שם חדר ללמד תינוקות – אין הראשון יכול למחות בו, שנאמר: ״ה׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר״. ואפילו שיכול להיות שהתינוקות של הראשון יבואו אצל השני אם ימצאוהו טוב מהראשון, מכל מקום אינו יכול למחות בו.

כב איתא בבבא בתרא שם: אמר רבא: מתקנת יהושע בן גמלא שתיקן להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, לא ממטינן ינוקא ממתא למתא. כלומר: שכל אחד יכול לכוף לחביריו לשכור מלמד תינוקות בעיר (רש״י). אבל מבי כנישתא לבי כנישתא באותה העיר – ממטינן. ואי מפסיק נהרא – לא ממטינן. ואי איכא תיתורא, כלומר גשר רחב – ממטינן. ואי איכא גמלא, כלומר גשר קצר – לא ממטינן. מפני שהתינוק יכול לבוא לידי סכנה ליפול בנהר. וזה שבארנו הוא לשיטת רש״י ותוספות והרא״ש, שפירשו דין זה לעניין כפייה, להושיב מלמד בעיר זו או בצד עיר שבו בית הכנסת זה, כפי הפרטים שנתבארו.

כג אבל מדברי הרמב״ם בפרק שני (רמב״ם הלכות תלמוד תורה פרק שני) נראה דלא קאי כלל לעניין כפייה, אלא לעניין מה שנתבאר בסעיף י״ח, דאם נמצא מלמד טוב מהראשון לוקחין השני ומסלקינן הראשון – לזה אמר דדווקא כשהמלמד בעיר זו. וזה לשון הרמב״ם: מוליכין הקטן ממלמד אחר שהוא מהיר ממנו וכו׳ במה דברים אמורים? כשהיו שניהם בעיר אחת, ואין נהר מפסיק ביניהם. אבל מעיר לעיר, או מצד הנהר בצדה לאותה העיר – אין מוליכין אותן, אלא אם כן היה עליו גשר בניין בריא וכו׳ עד כאן לשונו. וכן הוא לשון השולחן ערוך סעיף ט״ז (שולחן ערוך יורה דעה רמה, טז). ותמיהני על המפרשים שלא פירשו שיש הפרש בין זה לזה. וזהו כוונת הטור שאחר כך הביא לשון הרמב״ם, עיין שם. ולמה הביאו? אלא כדברינו להורות שיש חילוק בין זה לזה. ואפשר דלדינא יודה הרמב״ם לפירושם, והם יודו להרמב״ם לפירושו. (וקשה קצת להרמב״ם: מאי עניינא דתקנת יהושע בן גמלא דאמר רבא? ועוד: דהך דינא דמסלקינן מבואר אחר כך בגמרא. ויש ליישב. ודייק ותמצא קל.)

כד עוד איתא שם: ואמר רבא: סך מקרי דרדקי כ״ה ינוקי. ואי איכא חמשין – מותבינן תרין. אי איכא ארבעים – מוקמינן ריש דוכנא, שהוא שומע מפי המלמד וחוזר עם התינוקות. ומסייעין ליה ממתא. כלומר: התשלומין להריש דוכנא אינו על המלמד, אפילו שכרוהו סתם על ארבעים תינוקות. אלא בני העיר נותנין שכר הריש דוכנא. ואם אין בעיר עשרים וחמישה תינוקות, כתבו רבותינו בעלי התוספות והרא״ש שאין ביכולת לכוף זה את זה לשכור מלמד. אבל הנימוקי יוסף כתב בשם רבינו יונה דפשיטא דגם בפחות מזה יכולין לכוף לשכור מלמד, אלא דרבא קא משמע לן דעשרים וחמישה יכולים

ללמוד אצל מלמד אחד, כלומר: דבזה אין יכולים לכוף לשכור עוד מלמד. וכן משמע מדברי הרמב״ם בפרק חמישי (רמב״ם הלכות תלמוד תורה פרק חמישי), עיין שם.

כה ובאמת לכאורה אינם מובנים דברי התוספות והרא״ש כלל. דאיך אפשר לומר דפחות מעשרים וחמישה ילכו בטל חס ושלום? וברירא לי דכוונת רבותינו כן הוא: דאם יש עיר סמוכה שיש שם מלמדי תינוקות, ובעיר זו ליכא עשרים וחמישה תינוקות – אין יכולין לכוף לשכור מלמד כאן, אלא מוליכין להעיר הסמוכה. דזה שאמרו דאין מוליכין מעיר לעיר – זהו כשיש כאן עשרים וחמישה תינוקות, אבל בפחות מזה מוליכין להעיר הסמוכה. וראיה ברורה לזה ממה שכתבו התוספות שם על הך דלא ממטינן ינוקא מעיר לעיר, כתבו וזה לשונם: וכגון שיש כאן עשרים וחמישה ינוקי שראויין להשכיר להם מלמד. עד כאן לשונם. וכן כתב הרא״ש, עיין שם. ומאי בעי בזה? פשיטא דבפחות מעשרים וחמישה אין כופין זה את זה? אלא וודאי דהכי קאמרי: דכשיש כאן עשרים וחמישה – כופין לשכור מלמד כאן, ולא להוליכן לעיר הסמוכה. אבל כשאין כאן עשרים וחמישה – אין כופין אלא מוליכין. וכל זה כשיש עיר סמוכה עם מלמדים. אבל בדליכא – פשיטא שכופין זה את זה לשכור מלמד.

כו ולפי זה דברי רבינו הרמ״א בסעיף ט״ו אינם מדוקדקים, שכתב: יש אומרים דאם אין בעיר עשרים וחמישה תינוקות – אין בני העיר חייבים לשכור להם מלמד. ויש אומרים דאפילו בפחות מזה חייבים. עד כאן לשונו. ונראה מדבריו שהוא פירש בכוונת התוספות והרא״ש ושארי ראשונים שכתבו כן – הוא כפשוטו. והדברים מתמיהים, ובוודאי כוונתם כמו שבארנו. וחלילה לומר דפחות מעשרים וחמישה ילכו בטל מתורה. ואף שאפשר שגם כוונת רבינו הרמ״א כעין זה ללמדם באופן אחר, מכל מקום היה לו לבאר. וגם מפרשי השולחן ערוך היה להם לבאר. וצריך עיון.

כז ויש להסתפק כשיש עשרים וחמישה תינוקות בעיר, ומקצתן אומרים ״אנו נלמוד מעצמינו עם התינוקות שלנו״, ומקצתן שאין יכולין ללמוד בעצמם, אם יכולים לכוף לאלו שישכורו לכולם מלמד? ולפי הסברא נראה שאין יכולין לכוף. ובהכרח או שיוליכום לעיר אחרת, או שישכורו מלמד בעצמם. אך זהו כשידם משגת. אבל בלאו הכי ממילא שמסייעין להם, כמו לתלמודי תורה הכלליות שבעיר שכולם חייבים ליתן על זה, כמו שכתבתי בסעיף ט.

כח וגם בזה שאמר רבא דבארבעים מוקמינן ריש דוכנא, ובחמישים צריך שני מלמדים, נחלקו רבותינו: דלהרמב״ם ולרבינו יונה והנימוקי יוסף אם רק יש יותר מעשרים וחמישה – צריך ריש דוכנא עד ארבעים. וביותר מארבעים עד חמישים – צריך שנים דביותר על סכום זה צריך שנים וריש דוכנא. ולהתוספות והרא״ש דווקא בארבעים צריך ריש דוכנא, אבל בפחות מארבעים אין צורך. וכן בחמישים צריך שנים, ובפחות מחמישים אין צורך. ורבינו הבית יוסף בסעיף ט״ו (שולחן ערוך יורה דעה רמה, טו) סתם כדעה ראשונה, עיין שם. ודע שיש מהגדולים שאמרו שעתה אי אפשר למלמד אחד ללמוד עם עשרים וחמישה תינוקות, ודי בעשרה או בשנים עשר (הגרב״פ בשם א״ש, וכן כתב בפתחי תשובה). ומכל מקום רואים לפי המלמד ולפי התינוקות, דנראה ששיעורי חכמינו ז״ל לא ישתנו לעולם. (וכ״כ הש״ך סעיף קטן י׳, במחלוקת הרמב״ם והרא״ש שכתבנו, עיין שם.)

כט כתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רמה): רב היושב בעיר ולומד לרבים – יכול חכם אחר לבוא וללמוד גם כן שם, אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון. כגון שהקהל קבלו עליהם הראשון לרב, ונוטל פרס מהם על זה – אפילו הכי יכול השני לבוא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך. אבל אם בא חכם אכסניא לעיר – אין לו לקפח שכר הרב הדר שם, לעשות חופות וקידושין וליטול השכר הבא מהם, הואיל והוא פרס הרב הדר שם. אבל מותר לעשות החופה וליתן השכר להרב הקבוע. וכן מותר לו לדון בין שני בעלי דינים שבעיר הבאים לפניו לדון, דשמא הרב שבעיר אין ממוצע להם. אבל אין לו להורות איסור והיתר, או לדרוש לנהוג שררא באתרא דחבריה. ומי שהוחזק לרב בעיר, אפילו החזיק בעצמו באיזה שררה – אין להורידו מגדולתו אף על פי שבא לשם אחר שגדול ממנו. אפילו בנו ובן בנו – לעולם קודמים לאחרים כל זמן שממלאים מקום אבותיהם ביראה, והם חכמים קצת. ובמקום שיש מנהג לקבל רב על זמן קצוב, או שמנהג לבחור במי שירצו – הרשות בידם. אבל כל שקבלו הקהל עליהם, וכל שכן אם עשו ברצון השררה – אין לשום גדול בעולם להשתרר עליו ולהורידו. עד כאן לשונו. וכבר כתבו גדולי עולם שעכשיו המנהג שכל שיש רב בעיר – אסור לאחר לבוא בעיר ולהתיישב שמה, והיא הסגת גבול וגזל גמור. דבאמת העניין כן הוא, דבזמן הקדמון לא היה המנהג שכל עיר בוחרת לה רב, אלא כשבא חכם והרביץ תורה – ממילא שהיה לו חלוקת כבוד ואיזה פרס. ואחר כך בא השני והנהיג גם כן כן, כדמוכח מספרי שאלות ותשובות הריב״ש, והתשב״ץ, ומהרי״ק, ותרומת הדשן. ולכן אמרו גם בזה שבנו קודם. אבל עכשיו שלא ראינו מימינו מנהג זה, אלא אנשי העיר בוחרים להם רב פלוני להורות ולדון, ואף שעושים עמו כתב על כך וכך שנים – מכל מקום אין מסלקין אותו לעולם. וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל. ובפרט אם עוקר דירתו מעיר אחרת לפה – פשיטא ופשיטא שכל הבא להשיג גבולו הוה גזלן גמור, ולא גרע משכיר דעלמא. ובכהאי גוונא נראה לעניות דעתי דגם אין הבן קודם, אפילו ממלא מקומו; דאת אביו רצו לשכור, ואת הבן אינם רוצים. ורק ממילא, דאם ממלא מקומו בתורה ויראה – למה יגרע מאחר? וכן עיקר לדינא.

סימן רמו

א גודל החיוב של תלמוד תורה • ובו מ״ה סעיפים

לימוד התורה היא המצוה הגדולה יותר מכל המצות כולן, וגם שכרה יותר גדול משכר כל המצות. ואפילו מאותן המצות הגדולות ״שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא״ – גם כן היא שקולה כנגד כולן. כדתנן בריש פאה: ״אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים וכו׳ – ותלמוד תורה כנגד כולם״. וכוח מי יכול לספר גודל החיוב, וגודל המצוה, וגודל מתן שכרה? ולהיפך: גודל עונשה בביטול תלמוד תורה חס ושלום – אין די באר, ואין די עולה על הכתב. ודי לנו במה שאמרו חכמי האמת: ״קודשא בריך הוא, ואורייתא, וישראל – חד״. ולא נקראו עם ישראל ״סגולה מכל העמים״ אלא בשעת מתן תורה.

ב ואמרו חכמינו ז״ל בריש סוטה ובשלהי הוריות: ״יקרה היא מפנינים״ – יקרה היא מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, עיין שם. והדרש הזה מוכרח הוא, מפני דהכתיב הוא ״מפניים״ והקרי הוא ״מפנינים״. ואמרינן במועד קטן (מועד קטן ט ב), כתיב: ״יקרה היא מפנינים, וכל חפציך לא ישוו בה״ – הא חפצי שמים ישוו בה. כלומר: שאם יש לך לעסוק במצוה – תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה (רש״י). וכתיב: ״כל חפצים לא ישוו בה״, דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה, דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה (רש״י). כאן – במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים. כאן – במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ובירושלמי פרק קמא דפאה אמרינן דאפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה. ואפילו כל מצותיה של תורה – אינן שוות לדבר אחד של תורה, עיין שם. ואין לשאול: דאם כן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, למה מפסיקין מן התורה לקיים המצוה? דזהו וודאי דתורה בלא מצות – לאו כלום היא. וכל מי שאין לו אלא תורה – אפילו תורה אין לו. ותכלית התורה הוא ללמוד וללמד, לשמור ולעשות. אבל כשאפשר לעשות על ידי אחרים – מצות לימוד התורה גדול מהמעשה.

ג ואם כי גודל מעלת כל מצוה גדולה עד לשמים, מעלת התורה גבוה מעל גבוה. כמו שדרשו חכמינו ז״ל (סוטה כא א): ״כי נר מצוה, ותורה אור״. תלה הכתוב המצוה ב״נר״: מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה וכו׳ והתורה ב״אור״: מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם. ועל התורה נאמרה (משלי ו כב): ״בהתהלכך תנחה אותך״ – זה העולם הזה. ״בשכבך תשמור עליך״ – זו מיתה. ״והקיצות היא תשיחך״ – לעתיד לבוא. וכל העולמות לא נבראו אלא בשביל התורה. וכל גדולתו של משה רבינו, והאבות הקדושים, וכל הנביאים, וכל חכמי ישראל – הוא בשביל התורה.

ד ואמר אחד מגדולי חכמי האמת: אם תרצה לידע גדולת התורה, צא ולמד ממשה רבינו, שהיה רבן של כל הנביאים וכל החכמים, והשגתו היתה למעלה משכל האנושי. ולא קם בישראל כמשה, ״אשר ידעו ד׳ פנים אל פנים״. ובוודאי היה הולך ומוסיף בחכמה עד שנפטר מן העולם. ומה אמר בסוף ימי חייו? ״אתה החילות להראות את עבדך את גדלך וגו׳״, שהוא השיג רק ההתחלה מהתורה הקדושה. וגם חכמינו ז״ל אמרו בראש השנה (ראש השנה כא ב) ששער החמשים לא נגלה לו למשה רבינו. וזה השער הוא עולה על כולנה ביתר שאת ויתר עז, כדרך העיגול הגדול החיצוני המקיף את כל העיגולים הפנימים, וכולם בטילים לגביה. והדברים עתיקים.

ה ואין שום תרופה לשבירת היצר הרע לבד התורה, כמאמרם ז״ל: בראתי תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו (קידושין ל ב). ובסוטה שם איתא: תורה אגוני מיגני מן היסורים, ואצולי מצלי מן היצר הרע. וכל העוסק בתורה – נכסיו מצליחין לו (עבודה זרה יט ב). ודוד המלך עליו השלום אמר: ״אשרי האיש וגו׳ כי אם בתורת ה׳ חפצו וגו׳ וכל אשר יעשה יצליח״.

ו ואם אין תלמוד תורה – אין מעשה המצוה, דלא עם הארץ חסיד. וזהו שאומרים ב״על הנסים״: ״כשעמדה וכו׳ להשכיחם תורתך, ולהעבירם מחוקי רצונך״. כלומר: דעל ידי שכחת התורה – עוברים חוקי התורה. וזה רואים בחוש: במקומות שלומדים תורה – גם מעשה המצות בתקפם, וההיפך בהפכו. וכמו שאמרו בסוף פרק קמא דקידושין, שרבי טרפון ורבי עקיבא והזקנים היו מסובים בעליית בית נתזה בלוד. נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול וכו׳? נענו כולם ואמרו: לימוד גדול, שהלימוד מביא לידי מעשה. ונמצאו שניהם בידו (רש״י). ולאחר פטירתו של האדם כשמכניסים אותו לדין, אין תחילת דינו אלא על לימוד התורה. וגם שכרו קודם למעשה (שם), כלומר: העונש והשכר הוא על תלמוד תורה קודם לכל הדברים (ועיין שם בתוספות).

ז ולכן כל איש ישראל חייב בלימוד התורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין זקן גדול. אפילו עני המחזיר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים – חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: ״והגית בו יומם ולילה״. כלומר: חלק ליום וחלק ללילה. ואף על גב דפשטיה דקרא הוא ללמוד תמיד, בכל היום ובכל הלילה, כדכתיב מקודם: ״לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית וגו׳״ – אמנם דבר זה אי אפשר

לכל אדם הטרוד בפרנסתו, וזהו רק ליחידים שבדור. וכמאמרם ז״ל: לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן. ולכן לא היה ולא יהיה דור דעה כדור המדבר, מפני שלא היו טרודים בפרנסה, והיו לומדים כל היום וכל הלילה. אבל כגון אנו, החיוב לקבוע עיתים לתורה, עת ביום ועת בלילה. וכן שואלים אותו לאחר פטירתו: ״קבעת עיתים לתורה?״ וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רמו, א), וזה לשונו: ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית – ״לא ימושו מפיך״ קרינן ביה. עד כאן לשונו, כלומר: אם יארע מקרה רחוק, כגון שטרוד ביום הזה מאוד, כמו ביריד וכיוצא בו – יצא ידי חובתו בקריאת שמע, שבה נאמר: ״ודברת בם בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, בשכבך ובקומך״. (עיין מנחות צט ב. ונראה לי דגם רבי יוסי סבירא ליה דשני כוונות במשמע: האחת כפשוטו, והשני בקביעת עיתים, וכמו שכתבתי. וכן תיבת ״תמיד״ – משמע שניהם. ובוודאי הראשון עדיף, ובאי אפשר – יצא ידי חובה בהשני. ולפי זה אתי שפיר קושית הלחם משנה בפרק ראשון מתלמוד תורה הלכה ח (רמב״ם הלכות תלמוד תורה א) דכאן פסק הרמב״ם כרבי יוסי, ובפרק חמישי מתמידין (רמב״ם הלכות תמידים ומוספין ה) פסק כרבנן, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר דפסק כרבי יוסי. ודייק ותמצא קל.)

ח וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א, דמי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד, או מפני הטרדות שיש לו – יספיק לאחרים הלומדים, ותחשב לו כאילו לומד בעצמו. ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה, והוא ימציא לו פרנסה, ויחלוק עמו השכר. אבל אם כבר עסק בתורה – אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתן לו. עד כאן לשונם. והטעם פשוט: דשכר עולם הבא אינה במכירה ובנתינה לאחרים, והנפש שעשתה – היא תשיג שכרה ולא אחר. אך כשמתחילה משתתפים בהמצוה – ממילא דעשו שניהם המצוה, כמו יששכר וזבולון, ושמעון אחי עזריה. ועל זה נאמר: ״עץ חיים היא למחזיקים בה, ותומכיה מאושר״. וכל הישועות והנחמות, וכל הברכות שהתנבאו הנביאים – כולן הן למשיא בתו לתלמיד חכם, ועושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ומהנה תלמיד חכם מנכסיו (ברכות לד ב). אבל תלמידי חכמים עצמן: ״עין לא ראתה אלקים זולתיך״ (שם).

ט ואל יאמר האדם כשלומד בעצמו: שוב איני צריך לתמוך ביד לומדי תורה. דאינו כן, דאדרבא כיון שהוא יודע כח התורה – החיוב עליו יותר להיות מתמכין דאורייתא, וליתן נדבות על הישיבות ועל מקומות שמרביצין התורה.ועל פי רוב התורה תצא מבני עניים, וצריכים תמיכה. וכל פרוטה ופרוטה שנותן על תלמוד תורה מצטרפת לחשבון גדול, ומצלת מן היסורים. וכלל הדברים הם: כל הלומד תורה בעצמו – חביבין עליו המצות, ואוהב את החכמים, ותומכן ומסייען שילמדו ויעסקו בתורה. וההיפך בהפכו.

י וכך שנינו בתורת כהנים פרשת בחקתי: ״ואם לא תשמעו לי, ולא תעשו את כל המצות האלה״ – וכי יש לך אדם שאינו לומד ועושה? תלמוד לומר: ״ואם לא תשמעו, ולא תעשו״ – הא כל שאינו למד אינו עושה. או יש לך אדם שאינו למד ואינו עושה, אבל אינו מואס באחרים? תלמוד לומר: ״ואם בחקתי תמאסו״ – הא כל שאינו למד ואינו עושה, סוף שהוא מואס באחרים. או יש לך שאינו למד ואינו עושה, ומואס באחרים, אבל אינו שונא את החכמים? תלמוד לומר: ״ואם את משפטי תגעל נפשכם״ – הא כל שאינו למד ואינו עושה ומואס באחרים, שונא את החכמים. או יש לך אדם וכו׳, אבל מניח לאחרים לעשות? תלמוד לומר: ״לבלתי עשות״ – הא כל שאינו למד וכו׳, סוף שאינו מניח לאחרים לעשות. או יש לך אדם וכו׳, אבל מודה במצות? תלמוד לומר: ״לבלתי עשות את כל מצותי״ – הא כל וכו׳, סוף הוא כופר במצות שנאמרו מסיני. או יש לך אדם שיש בו כל המידות הללו ואינו כופר בעיקר? תלמוד לומר: ״להפרכם את בריתי״ – הא כל שיש בו כל המידות הללו סוף שהוא כופר בעיקר. עד כאן לשונו. ומזה יש להבין כמה גדול כוח תלמוד תורה.

יא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה. שאם ישא אשה תחילה – אי אפשר לו לעסוק בתורה מאחר שריחים בצווארו, שיהיה מוכרח לחפש אחר פרנסה. וזהו כשהוא קר בטבע, או שהוא צדיק ויכול להתגבר על יצרו. אבל בלאו הכי, כשרואה שיצרו מתגבר עליו – ישא אשה תחילה. ויהדר שיקח בת איש אמיד וירא אלקים, שיעזור לו שתהא ביכולתו לשבת איזה שנים על התורה. וכך נהגו בדורות שלפנינו, כי גדול שכרן של לוקחי תלמיד חכם לבנותיהן. או אם ביכולתו ליקח אשה יראת ה׳ שהיא תפרנסנו – מה טוב. ואם אין כל אלה – ישא אשה ויטרח בפרנסה, ויקבע עיתים לתוכה. כי הקדוש ברוך הוא אינו בא בטרוניא עם בריותיו, ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים. אמנם מקביעות עיתים לתורה לא יוכל שום איש ישראל בעולם להפטר. ועוד כמה חייב האדם ללמוד עד יום מותו, שנאמר: ״ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך״. והרי כל זמן שלא יעסוק בתורה הוא שוכח, דדברי תורה קשין לקנותן ככלי זהב, וקלה לאבדן ככלי זכוכית. והוא שאמר איוב ״במתים חפשי״: כיון שמת אדם – נעשה חופשי מן התורה ומן המצות. אבל כל ימי חיי האדם – אין ביכולת להפטר מתורה ומצות, אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת.

יב ודע דבזה שנתבאר דאם אין יצרו מתגבר – ילמוד ואחר כך ישא, כתב הטור בשם הרא״ש וזה לשונו: וקצבה לאותו לימוד לא ידענא. שלא יתכן לבטל מ״פרו ורבו״ כל ימיו, שלא מצינו זה אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה. עד כאן לשונו. ומדברי הרמב״ם בפרק חמישה עשר מאישות (רמב״ם הלכות אישות טו) משמע שבאמת אין קצבה לדבר, שכתב על החיוב לבן עשרים לישא אשה, וזה לשונו: ומיהו אם עוסק בתורה וטריד בה, ומתיירא לישא אשה כדי שלא יטרד במזונו ויתבטל מן התורה – מותר להתאחר. עד כאן לשונו. ומשמע כמה שירצה, עד שיתקפנו יצרו, או עד שיהיה לו במה להתפרנס בלא ביטול מן התורה (וכן כתב הבית שמואל באבן העזר סימן א (שולחן ערוך אבן העזר א) סעיף קטן ה). ואין זה עניין לדבן עזאי, דהוא לא רצה לישא אף שהיה לו במה להתפרנס. ולא רצה לבטל אף בפריה ורביה לבדה, מפני שקידתו הרבה (שם).

יג סדר הלימוד אמרינן בקידושין (קידושין ל א) שישליש לימודו: שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בגמרא; עיין שם. וביארו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך סעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רמו, ד), וזה לשונם: חייב אדם לשלש לימודו: שליש בתורה שבכתב, דהיינו העשרים וארבעה ספרים תורה נביאים וכתובים; שליש במשנה, דהיינו תורה שבעל פה, ובכלל זה פירוש תורה שבכתב; ושליש בתלמוד, דהיינו שישכיל ויבין אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מתוך דבר, וידמה דבר לדבר, וידון במידות שהתורה נדרשת בהם, עד שידע היאך עיקר המצות, והיאך יוצא האסור והמותר, וכיוצא בזה דברים שלמד מפי השמועה. כיצד? היה בעל אומנות ועוסק במלאכתו שלוש שעות ביום ותשע בתורה, קורא שלוש מהם בתורה שבכתב, ובשלוש תורה שבעל פה, ובשלוש יבין דבר מתוך דבר. במה דברים אמורים? בתחילת לימודו של אדם. אבל כשיגדיל בתורה, ולא יהא צריך ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה – יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב ודברי תורה שבעל פה, כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה. ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד, לפי רוחב לבו וישוב דעתו. עד כאן לשונם.

יד ויש שכתבו דהא דאמרינן ״שליש למקרא״ – אינו אלא לתינוק שעדיין לא קרא מקרא כל צרכו. אבל אדם שקרא מקרא כל צרכו – אינו רשאי לעסוק בה שליש ימיו, אלא יפנה לבו למשנה ותלמוד. ויש שכתבו בלשון זה: דלא אמרו זה אלא בדורות הראשונים, שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם, ודי להם למשנה ולתלמוד שני שלישי ימיהם. אבל לדידן למקרא – בגירסא דינקותא די, והלואי יספיק שאר שנותינו למשנה ותלמוד (בית יוסף בבד״ה בשם ריי״ו ורמ״ה). ורבינו תם כתב דעכשיו די בתלמוד בבלי בלבד, דבו כלול מקרא משנה וגמרא, כמו שכתב בסנהדרין (סנהדרין כד א) דתלמודא דבבלאה בלולה במקרא במשנה וגמרא. ועל זה אנו סומכין, ולומדין רק תלמוד בבלי. ורבינו הרמ״א הביא דבריו אלה, וכן אנו נוהגין ומורים ובאים. ומיהו בוודאי צריך לידע המקרא והמשנה.

טו ולעניין לימוד חכמת הקבלה – אשרי מי שזוכה לה, כי היא מאירת עינים להבין עומק תורתינו הקדושה. אמנם צריך לזה קדושה וטהרה, זריזות ונקיות, וידיעה גדולה בתלמוד. ויש שכתבו שלא ילמוד זה קודם ארבעים שנה, ד״בן ארבעים לבינה״, ורתיחת הבחרות חלף הלך לו. ורוב המתפרצים לעלות בלא עת – קומטו בלא זמן כמו שכתבו חכמי האמת (ש״ך סעיף קטן ו). וחכמה זו ראוי ללומדה מרב, מפה לאוזן. אך עתה בעוונותינו הרבים אין לנו זה, אך כנגד זה יש ספרים קדושים, המורים לנו דרך בהתחלת לימוד חכמה זו. והיינו ספר ״שפע טל״, ״שערי אורה״, ״עבודת הקודש״ ודומיהם. והבא לטהר – מסייעין אותו מן השמים.

טז ובלימוד שארי חכמות, כתב הרמב״ם בסוף פרק רביעי מיסודי התורה (רמב״ם הלכות יסודי התורה ד) דמותר ללמוד באקראי בשארי חכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים. דאסור לקרות בספרי מינים, שמטעין את הקורא מדרך הטוב לדרך הרע, וסופן לבעוט בתורה ומצות. ויש מהן שבלבם מורדים גם במלכותא דארעא. ולא כן העוסקים בגמרא ופוסקים ובחכמת האמת – הם משועבדים למלכות הארץ בלב שלם ובנפש חפיצה, מפני שכן נצטוינו מרבותינו ז״ל בהרבה מקומות. וכן אמר שלמה: ״ירא את ה׳ בני ומלך״. כלומר: מי שהוא ירא ה׳ – הוא מתיירא גם מהמלך.

יז ובלשון זה השיב רב האי גאון לרבינו שמואל הנגיד: תיקון הגוף ומשור הנהגת האדם – הוא עסק המשנה והתלמוד, ואשר טוב לישראל. כי לימוד התורה יועיל לעצמו, ולאחרים שכמותו. ויועיל לעמי הארץ, כי ימשכם לדרכי התורה והמצוה וכו׳, וינהגו כל ההמון לאחרית טובה ותקוה וכו׳; ולא תמצא יראת שמים ויראת חטא, וזריזות וענוה וטהרה וקדושה, אלא המתעסקים במשנה ובתלמוד. עד כאן לשונו (הובא בריב״ש סימן מ״ה). ועכשיו בדורותינו אלה צריך האב ליזהר הרבה על בניו ובנותיו, שלא יפלו ברשת המינות והאפקורסות שנתרבתה בעוונותינו הרבים, ונתקיים בנו ״בעקבא דמשיחא חוצפא יסגי״: חוצפא כלפי שמיא, ועוד ועוד, ה׳ ירחם. עיין ש״ך, וט״ז סעיף קטן א שכתב בשם הדרישה: הבעלי בתים שלומדים רק איזה שעות ביום טוב, יותר שילמדו ספרי פוסקים ולא גמרא, עיין שם. ובוודאי שעל כל איש לידע דיני ״אורח חיים״, ומקצת דינים מ״יורה דעה״ ו״חושן משפט״ ו״אבן העזר״ המוכרחים לכל איש, עיין שם בהלכות תלמוד תורה להגרש״ז ז״ל. אמנם ראינו כי אם כה נאמר להם – לא ילמדו כלל, כי רצונם רק ללמוד דף גמרא בכל יום. על כן אין להניאם, והלואי יעמדו בזה. וכל דבר תורה משיבת נפש, ומביאה ליראת ה׳ טהורה.

יח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: מקום שנהגו ללמוד תורה שבכתב בשכר – מותר ללמד בשכר. אבל תורה שבעל פה – אסור ללמד בשכר. לא מצא מי שילמדנו בחינם – ילמוד בשכר.ואף על פי שהוצרך ללמוד בשכר, לא יאמר: "כשם שלמדתי בשכר, כך אלמד לאחרים בשכר". אלא ילמד לאחרים בחינם. עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב"ם בפרק ראשון (רמב"ם הלכות תלמוד תורה א). והביא ראיה מקרא דכתיב: "אמת קנה ואל תמכור", כלומר: אף על פי שאתה קנית האמת בדמים, אל תמכרנה בדמים אלא בחינם. והנה הרמב"ם ז"ל עזרו ה' לבלי להתפרנס מתורה. וכבר כתבו הקדמונים שאלמלא היינו נוהגים כן – כבר בטלה תורה מישראל. ועוד: דמדינא שרי ליטול שכר למי שעוסק כל היום ללמד לאחרים, ואין לו פרנסה אחרת, והוי שכר בטילה. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך שם, דמה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר אם אין לו במה להתפרנס – שרי. ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטילה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו – שרי. עד כאן לשונם. וכתב רבינו הרמ"א דכל חידושי סופרים, דהיינו מה שנתקן מדרבנן – מותר ליטול שכר ללמדו. עד כאן לשונו. (והוא מהגהות מיימוניות פרק ראשון, ומקורו מנדרים לז א. ולעניות דעתי היה נראה דרק לעניין פיסוק טעמים אמרו כן, וכמו שכתב הרא"ש שם: "לנגן המקראות כהלכתן", עיין שם. אבל שארי דינים דרבנן – כדאורייתא דמי, דכולם ניתנו למשה בסיני. כדאיתא במגילה יט ב, שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים וכו', עיין שם. ואולי מדאומר שהראהו ולא שנתנו, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

יט אשה אינה מצווה בתלמוד תורה. וכתבו הפוסקים: אשה שלמדה תורה – יש לה שכר, אבל לא כשכר האיש, מפני שאינה מצווה. וגדול שכר המצווה ועושה, ממי שאינו מצווה ועושה, מפני שהמצווה יצרו מסיתו לבלי לקיים, והוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו. מה שאין כן מי שאינו מצווה – אין יצרו מסיתו על ההיפך. ואף על פי שיש לה שכר – צוו חכמינו ז"ל (סוטה כ א) לבלי ללמד לבתו תורה. ואמרו חכמים דכל המלמדה תורה – כאילו מלמדה תפלות, כלומר: דבר עבירה. והטעם: דמפני שדעתן קלות, ומוציאין דברי תורה לדברי הבאי לפי דעתן הדלה. במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה. אבל בתורה שבכתב – לא ילמד אותה לכתחילה, ואם מלמדה – אינו כמלמדה תפלות. כן כתבו הרמב"ם והשולחן ערוך. ובטור כתוב להיפך: דתורה שבכתב הוי כמלמדה תפלות, ולא תורה שבעל פה, עיין שם. וכתבו שטעות הדפוס הוא (בית יוסף). ויש מי שרוצה לקיים הגירסא, ואינו מספיק (עיין פרישה). וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה רמו, ו) דמכל מקום חייבת ללמוד דינים השייכים לאשה. עד כאן לשונו. ומעולם לא נהגנו ללמדן מתוך הספר, ולא שמענו המנהג. אלא הדינים הידועים מלמדת כל אשה לבתה וכלתה. וזה מקרוב שנדפסו דיני נשים בלשון לע"ז, וביכולתן לקרות מהם. ונשים שלנו זריזות, דבכל דבר ספק שואלות, ואינן מעמידות על דעתן אפילו בדבר קטן שבקטנות.

כ האשה אינה חייבת ללמד את בנה תורה. ומכל מקום אם עוזרת לבנה או לבעלה שיעסקו בתורה – חולקת שכר בהדייהו. וגדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מהאנשים (ברכות יז א), שנאמר (ישעיה לב ט): "נשים שאננות קומנה שמענה קולי, בנות בוטחות האזנה אמרתי". ואמר ליה רב לרבי חייא: נשים במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גובריהו בי רבנן, ונטרן לגברייהו עד דאתו מבי רבנן, עיין שם. ובאמת אלו הנשים התומכות ידי בעליהן וידי בניהן שילמדו תורה – זכותן גדול מאוד, ושכרן הרבה מאוד. וכל שכן אותן הנשים העוסקות בפרנסה, למען שיוכלו בעליהן לישב על התורה, עליהן נאמר: "אשת חיל מי ימצא", ו"עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון", ו"אשה יראת ה' היא תתהלל". ואוכלת פירותיה בעולם הזה, והקרן קיימת לה לעולם הבא.

כא אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון. אלא מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו. ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו. וכך אמרו חכמים (חולין קלג א): כל השונה לתלמיד שאינו הגון – כאילו זורק אבן למרקוליס. כלומר: אף שזורק האבן במרקוליס לבזותה, מכל מקום עבירה קעביד, כיון דעבודתה בכך. וכן בזה שמכוין לשם מצוה, ועבירה קעביד, שנאמר: "כצרור אבן במרגמה – כן נותן לכסיל כבוד". ואין כבוד אלא תורה, שנאמר: "כבוד חכמים ינחלו", עיין שם. ויש לתמוה על זה מההיא מעשה דרבן גמליאל בברכות (ברכות כח א), שהיה מכריז: "כל תלמיד שאין תוכו כברו – אל יכנס לבית המדרש". ורבי אלעזר בן עזריה לא עשה כן. ומבואר שם דרבן גמליאל לאו שפיר עביד, והלכה כרבי אלעזר בן עזריה. ו"אין תוכו כברו" מקרי כשאין בו יראת שמים, כדמוכח ביומא (יומא עב ב), עיין שם. והרי וודאי הוא אינו הגון. וצריך לומר דהעניין כן הוא: דהטעם שאין מלמדין לאינו הגון – משום דילמוד שלא לשמה. וקשה: הא קיימא לן דלעולם ילמוד אף שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה. אמנם רבותינו בעלי התוספות בפסחים (פסחים נ ב) חילקו בין מאמר זה לבין מה שאמרו שם דהלומד שלא לשמה – נוח לו שלא נברא. וחילקו בין לומד שלא לשמה אלא לשם איזו פנייה, דבזה מותר דבמשך הזמן יבוא לשמה, ובין לומד לקנתר, דבזה נוח לו שלא נברא. וצריך לומר גם כאן כן: דזה שאין תוכו כברו – יכול להיות שילמוד לשם איזו פנייה. ותלמיד שאינו הגון – הוא הלומד לקנתר, או להוציא דברי תורה לעניינים אחרים. ומכל מקום היה להם להטור והשולחן ערוך לבאר, וצריך עיון.

כב וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה, אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו – אין למידין ממנו עד שיחזור למוטב. כן פסקו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך סעיף ח (שולחן ערוך יורה דעה רמו, ח), ומקורו ממועד קטן (מועד קטן יז א), עיין שם. ואף על גב דבחגיגה (חגיגה יב ב) דמקשה על רבי מאיר שלמד תורה מאחר, ומתרץ: הא בגדול הא בקטן. כלומר: דאדם קטן אסור ללמוד מפיו שמא יכשל, אבל אדם גדול מותר, דתוכו יאכל וקליפתו יזרוק, עיין שם. ולמה לא חילקו בכך? דיש לומר דאין למידין מגדולת רבי מאיר לדורות שלנו, וכולנו נחשבים קטנים. (ש״ך סעיף קטן ח, ועיין שם שתירץ עוד בשם אביו דאין הלכה בזה כרבי מאיר. ותמיהני: דאם כן הוה ליה להש״ס לומר ״ולא היא?״ כמו שאומר בברכות כח א במעשה דרבן גמליאל.)

כג כיצד מלמדים? הרב יושב בראש, ותלמידיו לפניו מוקפים כעטרה, כדי שיהיו כולם שומעים את הרב ורואים פניו. כי גם ראיית פני הרב עניין גדול הוא, כדכתיב: ״והיו עיניך רואות את מוריך״. ורבי אמר: האי דמחדדנא מחבראי, משום דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה (ערובין יג ב). ולא ישב הרב על הכסא ותלמידיו על הקרקע, אלא או כולם על הקרקע או כולם על הכסאות. ובראשונה היה הרב יושב ותלמידיו עומדין. ומקודם חורבן בית שני נהגו הכל ללמד לתלמידים והם יושבין, מפני שירדה חולשה לעולם ולא היה ביכולתן לעמוד. וזהו דתנן בשלהי סוטה: משמת רבן גמליאל בטל כבוד התורה. ויש אומרים דדווקא כשהתלמידים ראויים לסמיכה, אבל כשלא הגיעו לזה – הרב יושב על הכסא והם על הקרקע. ובמדינתינו לא שייך זה.

כד אם הרב מלמד להתלמידים מפיו – מלמד. ואם מלמד על ידי תורגמן, כמו שהיה המנהג בימי חכמי הגמרא – עומד המתרגם בין הרב ובין התלמידים, והרב אומר למתרגם, והמתרגם משמיע לתלמידים. וכשהתלמידים שואלין –שואלין להמתרגם, והמתרגם שואל להרב. והרב משיב למתרגם, והמתרגם משיב לתלמידים. ולא יגביה הרב קולו יותר מקול המתרגם, וכן המתרגם לא יגביה קולו יותר מקול הרב בעת ששואל את הרב. אבל בשעה שמשמיע לתלמידים והם רבים – אז יכול להשמיע קול גדול, כדי שישמעו כולם (בית יוסף).

כה אין המתורגמן רשאי לא להוסיף ולא לגרוע מדברי הרב, אף דיבור כל שהוא. אך בהזכרת שמות החכמים יש לפעמים שבהכרח לשנות, כגון שהרב אומר דבר בשם אביו או בשם רבו, ואומר: ״כך אמר אבא מרי״ או ״רבי״. והתורגמן מוכרח להזכיר שמו, כיון שלא היה זה החכם אביו או רבו, ואומר: ״כך אמר רבנא פלוני״. והרב אינו יכול לומר כן, שאסור להזכיר את אביו או רבו בשמו. וכן כשהרב אומר דבר בשם אבי המתורגמן, או בשם רבו של המתורגמן, ואומר ״כך אמר רבנא פלוני״. והמתורגמן אסור לו להזכיר שמם, ומוכרח לומר ״כך אמר אבא מרי״ או ״רבי״. ודע שברמב״ם כתוב בלשון זה: אין המתורגמן רשאי לא לפחות ולא להוסיף ולא לשנות, אלא אם כן היה המתורגמן אביו של חכם או רבו. אמר הרב למתורגמן: ״כך אמר לי רבי״ או ״אבא״, כשאומר התורגמן וכו׳, ומזכיר שמו וכו׳ עד כאן לשונו. ומשמע דשני דברים הם, דמקודם קאמר שאין רשאי לשנות אלא אם כן היה המתורגמן אביו של חכם או רבו, דאז רשאי לשנות ממה שדורש הרב, כההיא דרב ורב שילא ביומא (יומא כ ב). ואחר כך אומר לעניין שינוי השמות. ודבר תמוה הוא שהאב או הרב יהיה תורגמן להבן או התלמיד. וכבר השיג הראב״ד בזה, עיין שם, דהך מעשה דרב ביומא הוה גם כן בשגגה, משום דלא ידע רב שילא שזהו רב, עיין שם. (והכסף משנה הביא תוספתא בלשון זה. והמחוור כמו שכתב הב״ח דטעות סופר נפל ברמב״ם, וכן צריך לומר: אלא אם כן היה המתורגמן מתרגם אביו של חכם או רבו, אומר הרב: ״כך אמר אבא וכו׳״, עיין שם.)

כו הרב שלימד, ולא הבינו התלמידים – לא יכעוס עליהם. אלא שונה וחוזר הדבר כמה פעמים, עד שיבינו עומק ההלכה. ומצינו לרבותינו הקדושים ז״ל ששנו להתלמיד עד ארבע מאות פעמים כשלא הבין (ערובין נד ב). ולא יאמר התלמיד ״הבנתי״ והוא באמת אינו מבין עדיין, אלא שאומר כן מפני הבושה. ועל זה שנינו: ״ולא הביישן למד״. ולכן לא יבוש התלמיד מחביריו שהם כבר הבינו את ההלכה, והוא לא הבין עדיין, דאם יתבייש ולא ישאול – נמצא שנכנס לבית המדרש ויוצא בלא כלום. אלא שואל וחוזר ושואל כמה פעמים. והרב אינו רשאי לכעוס עליו, כדתנן: ״ולא הקפדן מלמד״. ואם אירע שהרב כעס עליו, יאמר לו: ״מורי ורבי, מה אעשה שדעתי קצרה, וללמוד אני צריך?״ וינוח כעסו, ויראה שלא טוב עשה, ויפייסנו וילמדנו. וכל זה הוא כשלא הבינו התלמידים מפני עומק העניין, או מפני שדעתן קצרה. אבל אם הרב רואה שזה שאינם מבינים הוא מפני שמתרשלים בלימודם, ואינם מתמידים כראוי – חייב לכעוס עליהם ולהכלימם בדברים, כדי לחדדן. ועל זה אמרו: ״זרוק מרה בתלמידים״. ולפיכך אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש בפני התלמידים, כדי שתהא אימתו עליהם. ולא ישחוק לפניהם, ולא יאכל ולא ישתה עמהם תדיר, דכל אלו הדברים מסירין האימה ומעלות הכבוד. ואין ראוי להיות כן, דכשתהא אימתו מוטלת עליהם – ילמדו ממנו מהרה, ויתמידו בלימודם.

כז איתא בשבת (שבת ל ב) דאין יושבין ללמוד לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך שמחה של מצוה. ופריך מהא דאמר רב: כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו – שפתותיו נוטפות מר תכוינה. כלומר: שצריך לישב באימה ביראה. ומתרץ: הא ברב, הא בתלמיד. דהתלמיד צריך לישב באימה, והרב בשמחה. ואיבעית אימא: הא והא ברב, והא מקמי

דפתח בשמעתא צריך להיות בשמחה, והא לבתר דפתח בשמעתא צריך גם הרב לישב ביראה. כי הא דרבה מקמא דפתח להו לרבנן, הוה אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן. לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתתא, עיין שם. והפוסקים לא הזכירו מזה דבר, ולא ידעתי למה. ואולי טעמם מפני שבדורות הללו אם נטיל עליהם כל זה – יבואו לידי ביטול תורה, ולכן השמיטום בכוונה. וצריך עיון.

כח אין שואלין את הרב כשיכנס לבית המדרש מיד, עד שתתיישב דעתו עליו. ואין התלמיד שואל כשיכנס, עד שתתיישב דעתו וינוח. ואין שואלין שנים כאחד. ואין שואלין את הרב מעניין אחר שאין עוסקין בו עתה, אלא מאותו עניין שהם עוסקים בו, כדי שלא יתבייש. ומי לנו גדול מרבינו הקדוש? וכששאל ממנו רב שלא באותו עניין, והוא השיב לו כהוגן עם כל זה, אמר לו רבי חייא לרב: לאו אמינא לך כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשיליה במסכתא אחריתא. ואי לאו דרבי גברא רבה הוא – כספתיה (שבת ג ב). ויש רשות לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו, ובמעשים שעושה לפניהם, כדי לחדדם. כמו שמצינו בגמרא: ורבה לחדודי לאביי הוא דבעי. וכדי שידע אם הם זוכרים מה שלומדים. ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בעניין אחר שאין עוסקים בו, כדי לזרזם.

כט אין שואלין מעומד, ואין משיבים מעומד. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ג: ויש אומרים כששואלים דבר – הכל הצריך לעמוד. עד כאן לשונו. ויש מי שהשיג עליו דדינו נובע מתוספות בכורות (בכורות לו ב), מהא דרבן גמליאל ורבי צדוק. והא משמת רבן גמליאל – בטל כבוד התורה, והתחילו ללמוד מיושב. ומאי ראיה מרבן גמליאל (ש"ך סעיף קטן י"א)? ואין זה השגה, דזהו רבן גמליאל הזקן, זקינו של רבן גמליאל דבכורות (וכן כתבו הי"ש והק"ן שם). ויש שהשיג עליו מטעם אחר: דהנה דין זה דאין שואלין מעומד, הוא בתוספתא סנהדרין בפרק שביעי. וזה שכתב דדבר הלכה צריך לעמוד, הוא בירושלמי סוף פרק עשירי דנדרים. וכוונת רבינו הרמ"א הוא דהך דתוספתא הוא שלא בדבר הלכה, והך דירושלמי הוא בדבר הלכה. אבל הא בירושלמי שם איתא דהשואל הלכה ואגדה צריך לעמוד, עיין שם. ואם כן בעל כרחך דמחולק הירושלמי עם התוספתא (הגר"א סעיף קטן מ"ג). ועוד קשה לי דבתוספתא מוכח שם להדיא דבדבר הלכה מיירי, שהרי מסיים שם שלא ישאול יותר משלוש הלכות, עיין שם. אלמא דבהלכה מיירי.

ל ואני אומר שעם כל זה דברי רבינו הרמ"א צודקים. דנהי דהירושלמי פליגא עם התוספתא, מכל מקום כיון דגם בש"ס שלנו בברכות (ברכות כז ב) ובבכורות (בכורות לו א) מבואר דעמד השואל ושאל, ממילא אדחיא לה הך דתוספתא. אמנם לעניות דעתי עיקר הדבר תמוה. שידוע שהירושלמי מביא בכל מקום התוספתות, ואם כן למה לא הביאה ודחי לה? אלא וודאי דשני עניינים הם. דוודאי שכל שואל דבר מאיזה חכם, הן שאלה למעשה, הן דבר הלכה, הן דבר אגדה – צריך לעמוד מפני הדרך ארץ. אך הך דתוספתא הוא עניין אחר, דשם כולי פירקא מיירי בהנהגת הסנהדרין, וכשבא השואל ושאל – לא שאל לאחד אלא לכולם, ולא יצא מהם שום דבר בלא מניין דעות. והכי איתא שם: מקודם אין נמנין על שני דברים כאחד, ואין נשאלין על שתי שאלות כאחד. אלא נמנין על הראשון ואחר כך על השני. ונשאלין על הראשון ואחר כך על השני וכו' אין שואלין מעומד, ואין משיבין מעומד, ולא מגבוה, ולא מרחוק, ולא מאחורי הזקנים וכו' עד כאן לשונו. ולפי זה אתי שפיר: דכיון שהשאלה היתה לכולם, וצריכין למנות רוב דעות, וצריך הרבה זמן לזה. לכן אין לעשות זה כארעי בעמידה, אלא בקבע בישיבה. ואין דין זה רק בסנהדרין, ולא במקום אחר. ובירושלמי מיירי כשאחד שואל לחכם, וודאי דהשואל בעמידה והחכם בישיבה, מפני הדרך ארץ. ולפי זה צדקו דברי רבינו הרמ"א. ואמת שמהרמב"ם וטור ושולחן ערוך לא משמע כן, מכל מקום דברי רבינו הרמ"א יש להם פנים בהלכה. (וזה שבברכות ובבכורות עמד השואל ושאל, אף שרבים היו שם – זהו מפני המחלוקת כמבואר שם, שגם לרבי יהושע צוה רבן גמליאל: עמוד על רגליך וכו', עיין שם. ויש לומר דגם הרמ"א לא פליג כלל, דהרמב"ם והטוש"ע מיירי בשאלה בבית המדרש לפני רבים, וצריך מניין. והרמ"א אומר דכששואלים דבר הלכה, כלומר מחכם יחידי – צריך לעמוד. וכן נראה לעניות דעתי עיקר. וכתב יש אומרים כדרכו בכמה מקומות. ודייק ותמצא קל.)

לא וכשם שאין שואלין מעומד, כמו כן אין שואלין ממקום גבוה, ולא ממקום רחוק, ולא מאחורי הזקנים. ואין שואלין אלא בעניין הדבר ממש שעסוקין בו, ולא בדבר אחר אף על גב שהוא מחד עניינא, כמו ששניהם מהלכות שבת וכדומה. ואין שואלין אלא מיראה, כלומר: בגודל שפלות לפני הזקנים. ואף באותו עניין לא ישאל יותר משלוש הלכות, אף על פי שיש לו שאלות הרבה; כשישיבו לו על השלוש ישאל עוד, כדי שלא לערבב הרבה עניינים ביחד.

לב שנים ששאלו, אחד שאל כעניין ואחד שאל שלא כעניין – נזקקין לכעניין. מעשה ושאינו מעשה – נזקקין למעשה. הלכה ומדרש – נזקקין להלכה. מדרש ואגדה – נזקקין למדרש. ומדרש היינו דרשות ד"תורת כהנים" וד"ספרי" וד"מכילתא", וכיוצא באלו. אגדה וקל וחומר – נזקקין לקל וחומר, ויש גורסין "לאגדה" (ש"ך סעיף קטן י"ב). ולפנינו הגירסא בתוספתא שם: מדרש וקל וחומר – נזקקין לקל וחומר. קל וחומר וגזירה שוה – נזקקין לקל וחומר. היו השואלים אחד חכם ואחד תלמיד חכם – נזקקין לחכם. תלמיד חכם ועם הארץ – נזקקין לתלמיד חכם. ויש להסתפק אם דווקא

בשאלות ממין אחד או אפילו משני מינים, כגון שהחכם שואל שלא כעניין והתלמיד חכם כעניין, אם גם בזה מקדימים תלמיד חכם. וזהו שאמרו מקודם: נזקקין לכעניין, היינו בשואלים שוים. או דילמא דהשואל כעניין קודם אף שהוא פחות במעלה. וכן משמע מסידור הלשון. ואם היו שניהם חכמים, שניהם תלמידי חכמים, שניהם עמי הארץ, שאלו שנים בשתי הלכות או בשתי שאלות, שתי תשובות, שני מעשים – הרשות ביד המשיב, למי שירצה יקדים. ונראה שיקדים למי שבא קודם לשאול. וזה שאמרו: למי שירצה יקדים, היינו כשבאו שניהם כאחד. וממזר תלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ, ויש להשיב לו מקודם, דכבוד תורה עדיף. ואשת חבר נראה שדינא כחבר. ואיש ואשה שבאו לשאול, נראה שמקדימים לאשה מלאיש. ועיין חושן משפט סימן ט״ו (ערוך שולחן חושן משפט טו) דמקדימין דין אשה לאיש.

לג אין ישנים בבית המדרש בשעת הדרשה והלימוד. וכל המתנמנם בבית המדרש בעת זה – תורתו נעשית קרעים, שהרי בעת שמנמנם לא ידע מה שאמרו, שנאמר: ״וקרעים תלביש נומה״. ואין משיחין בבית המדרש בשעת הלימוד אלא בדברי תורה. ואפילו מי שנתעטש – אין אומרים לו ״אסותא״ מפני ביטול תורה. וכתבו דעכשיו אומרים ״אסותא״ (שם סעיף קטן ט״ז). וקדושת בית המדרש חמורה מקדושת בית הכנסת, דתורה גדולה הרבה במעלה מתפילה. וברית כרותה שכל הלומד בבית המדרש – לא במהרה הוא משכח. וכל היגע בתלמודו בצינעא – מחכים, שנאמר: ״ואת צנועים חכמה״. וכל המשמיע קולו בשעת לימודו – תלמודו מתקיים בידו. אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח, שנאמר: ״כי חיים הם למוצאיהם״ – למוציאיהם בפה. ונאמר: ״ערוכה בכל ושמורה״ – אם ערוכה בכל רמ״ח איברים שלך, שאתה לומד בקול – שמורה היא אצלך (ערובין נד א). ודע שיש מי שכתב בזה שנתבאר דאין ישנים בבית המדרש, דשינת ארעי מותר, כמו שכתבתי באורח חיים סימן קנ״א. (ש״ך סקט״ו) ותמיהני: דהא אפילו להתנמנם נתבאר דלא, וכל שכן שינת ארעי. דהך דאורח חיים מירי שלא בשעת הדרשה, וכאן הוא בשעת הדרשה. ואין לנמנם, וכל שכן שום שינה אפילו ארעי (כן נראה לעניות דעתי).

לד בשלושה כתרים זכו ישראל, ואחד מהן כתר תורה, והיא גדולה מכולם. וכל איש מישראל יכול לזכות בה, והיא שקולה כנגד כל המצות. ואם עוסק בתורה ויש לפניו מצוה, אם אפשר לעשותה על ידי אחרים – לא יפסיק מלימודו. ואם לאו – יפסיק ויעשה המצוה, וחוזר ללימודו. ותחילת דינו של אדם תלמוד תורה, ואחר כך על שאר מעשיו. ולעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה – יבוא לשמה, שיכיר האמת. ודווקא שלא לשמה כמו לשם כבוד, או לשם ממון, וכיוצא בזה. אבל הלומד לקנתר – נוח לו שלא נברא. ו״לשמה״ מקרי שלא לשום פנייה, אלא משום שכן צוה הקדוש ברוך הוא. וכל שכן במלמד לאחרים, שצריך דווקא לשמה. וקל וחומר בן בנו של קל וחומר במחבר ספר, ומכוון לשם איזה פנייה טוב ממנו, הנפל והמחבר יכוין רק לשם ה׳ ותורתו לבדה.

לה ואין דברי תורה מתקיימין במי שמתרפה עצמו עליהן, ולא בלומדים מתוך עידון, ומתוך אכילה ושתייה הרבה. אלא במי שממית עצמו עליה, ומצער גופו תמיד. ולא יתן שינה יתירה לעיניו, ותנומה יתירה לעפעפיו, אלא אם כן יודע שאם לא יישן כראוי – לא יוכל ללמוד. ועל זה נאמר: ״בכל דרכיך דעהו״. ומי שרוצה לזכות בכתרה של תורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה, באכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהם, אלא בדברי חכמה ודברי תורה. כי אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה. וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה – אש אוכלתו (סנהדרין צב א). ובלילות הקטנים כמו משבועות עד חמישה עשר באב ילמוד מעט, ומחמישה עשר באב ואילך יוסיף ללמוד. ומאן דלא מוסיף – יאסף חלילה. וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש ברצונו להבלי העולם, והניח תלמודו וזנחו – הרי זה בכלל ״כי דבר ה׳ בזה״. ואין לדבר הרבה בשיחת חולין שלא לצורך. וכל המבטל התורה מעושר – סופה לבטלה מעוני. וכל המקיים את התורה מעוני – סופו לקיימה מעושר. ואל יאמר האדם: איך אלמוד בתורה, הרי ארוכה מארץ מידה? אך כבר אמרו חכמינו ז״ל באבות: ״לא עליך המלאכה לגמור, ואי אתה בן חורין להבטל ממנה״. וכל אשר תמצא ידך בכוחך, ללמוד וללמד, ולחזק בדקי התורה, ולחזק הישיבות והתלמודי תורה – עשה. ויאיר אפלתך לעולם הבא, וצדק לפניך יהלך, וחסד ואמת יקדמו פניך.

לו וכתב הרמב״ם בפרק שלישי (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ג): מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי, ולהיות מוכתר בכתר תורה – לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה התורה עם העושר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל וכו׳ ואם הרבית תורה – הרבית שכר. והשכר לפי הצער. ושמא תאמר: עד שאקבץ ממון, אחזור ואקרא; עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי, ואחזור ואקרא. אם תעלה מחשבה זו על לבך – אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם. אלא עשה תורתך קבע, ומלאכתך ארעי. ואל תאמר: ״לכשאפנה אשנה״, שמא לא תפנה. וכתוב בתורה: ״לא בשמים היא, ולא מעבר לים היא״. ״לא בשמים היא״ – לא בגסי הרוח היא מצויה, ולא במהלכי מעבר לים היא. לפיכך אמרו חכמים: ״לא כל המרבה בסחורה מחכים״. וצוו חכמים: הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה.

לז דברי תורה נמשלו כמים, שנאמר: "הוי כל צמא לכו למים". לומר לך: מה מים אינם מתכנסין במקום מדרון, אלא נזחלים מעליו ומתקבצים במקום אשבורן, כך דברי תורה אינם נמצאים בגסי הרוח, ולא בלב כל גבה לב, אלא בדכא ושפל רוח; שמתאבק בעפר רגלי החכמים, ומסיר התאוה ותענוגי הזמן מלבו, ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו אם לא היה לו מה יאכל. ושאר יומו ולילו – עוסק בתורה.

לח וכל המשים על לבו שיעסוק בתורה, ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה – הרי זה חילל את השם, וביזה את התורה, וכבה מאור הדת. וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: כל הנהנה מדברי תורה – נטל חייו מן העולם. ועוד צוו ואמרו: אהוב את המלאכה, ושנא את הרבנות. וכל תורה שאין עמה מלאכה – סופו בטילה וגוררת עון. וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות. ומעלה גדולה היא למי שמתפרנס ממעשה ידיו, ומידת חסידים הראשונים היא. ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר: "יגיע כפיך כי תאכל – אשריך וטוב לך". "אשריך" – בעולם הזה, "וטוב לך" – לעולם הבא. וכל אלו הדברים הם דברי הרמב"ם ז"ל. וביותר האריך בזה בפירוש המשנה בפרק רביעי דאבות.

לט וגם לפי דבריו זהו בבריא, ויכול לעסוק באיזה מלאכה או באיזה מסחור, ויכול להחיות עצמו. אבל זקן או חולה, או שאין לו שום פרנסה – מותר ליהנות מתורתו, ושיספיקו לו. וכן אם הציבור אין רצונם ואין כבודם שהחכם יעסוק במלאכה או במסחור – וודאי שמותר לו לקבל מהציבור, בכדי שיהיה לו במה להחיות נפשו. וכמו גוזרי גזירות בירושלים, שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלישכה, ואין לך שכר בטילה יותר מזה. ובוודאי גם בימיו היו רבנים המתפרנסים מן הציבור, כמו שכתב בעצמו שם בפרק רביעי. אלא שהוא גינה אותם, שהם בעצמם קבעו להם חוקים על יחידים ועל קהילות, והם בעצמם בקשו ממון, עיין שם. אבל אם הציבור קבלו עליהם חכם פלוני שישלמו לו כך וכך שכירות, וכך וכך הכנסה – וודאי דגם לדעתו היתר גמור הוא.

מ ורבים וגדולים תפסו בכוונתו שאוסר לגמרי ליטול ממון בעד הרבנות. והשיגו עליו בחוזק יד וכתבו שאם היו נוהגין כן – כבר נשתכחה תורה מישראל. ועל ידי ההספקות – יגדיל תורה ויאדיר (בית יוסף). והתשב"ץ (חלק ראשון סימן קמ"ז) האריך לחלוק עליו, וכתב וזה לשונו: ואם הרמב"ם ז"ל עזרו המזל, והיה קרוב למלכות ונכבד בדורו מפני רפואתו וחכמתו, ולא היה נצרך ליטול פרס מהקהילות, מה יעשו הרבנים והחכמים אשר לא באו לידי מידה זו? הימותו ברעב, או יתבזו מכבודם, או יפרקו עול התורה מעל צוארם? אין זאת כוונת התורה וכו' עד כאן לשונו. והביא ראיות רבות שגם בימי חכמי התלמוד רבים היו נהנים מהציבור. ובסוטה גבי רבי אבהו דאימנו למיתבא ברישא, ונתן המקום לרבי אבא מפני שהיתה השעה דחוקה לו (סוטה מ א), פירש רש"י שם: משום דמי שהושיבוהו בראש היו נותנין לו מתנות ומעשרין אותו, כדכתיב: "והכהן הגדול מאחיו" – גדלוהו משל אחיו. וכן בתענית באילפא ורבי יוחנן (תענית כא א); ובנדרים (נדרים נ א) מן שית מילי איעתר רבי עקיבא; ובהוריות (הוריות י א) נתן דעתו להושיבן בראש, כדי שיהיו מתפרנסים ממה שיתנו להם, עיין שם. וכל חכמי הדורות נהגו כן, ולעניות דעתי גם הרמב"ם אינו חולק על זה דכשהציבור מקבלים עליהם להחזיקו, ולנהוג בו כבוד – פשיטא דזהו כבוד התורה. ולא אסר אלא כשהחכם מטיל עליהם, כמו שכתבתי.

מא וזה לשון רבינו הרמ"א: שנהגו בכל מקומות ישראל שהרב של העיר – יש לו הכנסה וסיפוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות, ויתבזה התורה בפני ההמון. ודווקא חכם הצריך לזה. אבל עשיר – אסור. ויש מקילין עוד לומר דמותר לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים כדי להחזיק ידי לומדי תורה, שעל ידי זה יכולין לעסוק בתורה בריוח. ומכל מקום מי שאפשר לו להתפרנס היטב ממעשה ידיו ולעסוק בתורה – מידת חסידות הוא, ומתת אלקים היא. אך אין זה מידת כל אדם, שאי אפשר לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה, ולהתפרנס בעצמו. וכל זה דשרי, היינו שנוטל פרס מן הציבור, או הספקה קבועה. אבל אין לו לקבל דורונות מן הבריות. והא דאמרינן: כל המביא דורון לחכם, כאילו מקריב ביכורים – היינו בדורונות קטנים. שכן דרך בני אדם להביא דורון קטן לאדם חשוב, אפילו הוא עם הארץ. ושרי תלמיד חכם לטעום מהוראתו מעט, כדי לברר הוראתו. אבל ליקח מתנה דבר חשוב ממה שהתיר – אסור. ודאשתמש בתגא – חלף. ויש אומרים דזהו המשתמש בשמות. ומותר לצורבא מדרבנן לאודועי נפשיה באתרא דלא ידעי ליה, אם צריך הוא לכך. עד כאן לשונו. (ובמגילה כח ב איתא דזהו המשתמש במי ששונה הלכות.)

מב וגדולי אחרונים כתבו ביותר מזה, וזה לשונם: וראינו כל חכמי ישראל נוהגין ליטול שכרן מהציבור. אומר אני: מי שהוא בעל הישיבה ומרביץ תורה ברבים, ואי אפשר לו לילך מביתו רק לדבר מצוה – עון הוא בידו אם לא יקבל מאחרים. אפילו יודע מלאכה וחכמה שיוכל לייגע בהן, ולהרויח כדי לפרנס בני ביתו – בוז יבוזו לו באהבת התורה. אכן אם יש לו ממון מכבר, המספיק לו לחיות עצמו ולהלוותם בריבית, וכדומה לזה שאין לו ביטול תורה כלל – אז לא יהנה משל ציבור, אלא יגיע כפו יאכל. ומה שמקבל מן הציבור – יוציא להוצאות תלמוד תורה. וגם מחוייבים ליקח מן החכם

מעותיו ולהרויח בהם (ש"ך סעיף קטן כ בשם מהרש"ל). ויש אומרים עוד דאב בית דין מותר לו לקבל מתנות גדולות עד שיתעשר (שם סעיף קטן כ"א ובשם ב"ח). ויש מגמגמין בזה (ט"ז סעיף קטן ז), וצדיק באמונתו יחיה.

מג דבר ידוע שאסור להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים, וכל שכן שאסור לדבר שם דברי תורה. ולכן אסור תלמיד חכם לעמוד במקום הטנופת, לפי שאי אפשר לו בלא הרהור תורה (ברכות כד ב). וכתב רבינו הרמ"א בסוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רמו) דמכל מקום מותר לו ליכנס למרחץ, אף מתוך הלכה שאינה פסוקה. ולא חיישינן שיהרהר, דבמרחץ שומר עמו מהרהור תורה. עד כאן לשונו. ולא דמי למה שכתב באורח חיים סימן צ"ב (שולחן ערוך אורח חיים צב) שאין לעמוד בתפילה מתוך הלכה שאינה פסוקה. זהו דוודאי לא יוכל לכוין בתפילה יפה. אבל להרהר במילי דעלמא – ביכולת לכוין, שאין צריך לזה כוונה כמובן (עיין ש"ך סעיף קטן כ"ח שטרח בזה). ועוד: דהא אי אפשר באופן אחר, דאם כן גם לבית הכסא לא יכנוס מתוך הלכה שאינה פסוקה, ומה יעשה כאשר יצטרך באותה שעה? ואם חס ושלום דלאונסו יכוין, מה יעשה בזה? וכן מפורש בזבחים (זבחים קב ב). (ובשם האריז"ל כתבו סגולה לזה, שיאמר: "התכבדו מכובדים..", כמו שכתבתי באורח חיים סימן ג.)

מד איתא בשבת (שבת קיח ב): אמר אביי: תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכת – עבידנא יומא טבא לרבנן. ולכן כתב רבינו הרמ"א בסוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רמו) דכשמסיים מסכתא – מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת "סעודת מצוה". עד כאן לשונו. וגם לאחרים שלא למדו הוה סעודת מצוה (ש"ך סעיף קטן כ"ז), כדמוכח מהך דשבת. ומשמע במועד קטן (מועד קטן ט א) שביכולת לשייר מעט מהסיום על איזה יום המוכשר, עיין שם. ואומרים "קדיש דרבנן" ו"הדרן עלך", ומזכירים עשרה בני רב פפא, ותפילת הערב נא (שם). ויכולים לשמוח כמה ימים, כדמוכח מהך דמועד קטן, עיין שם.

מה ודע שהמהרש"ל בים של שלמה (בבא קמא פרק שביעי סימן ל"ז) רצה להורות שיאמרו על סיום מסכת "שהשמחה במעונו". וכתב שכשהורה כך – נתבטלה השמחה בעניין רע ומר. ואז ראה שאין לחלוק על הקדמונים, עיין שם. ולפי עניות דעתי אי אפשר לומר כלל "שהשמחה במעונו" בשנבין איזה לשון הוא בסעודת נישואין, והוה ליה לומר "שהשמחה בכאן". אלא הפירוש להיפך: דבעולם הזה אין שמחה שלימה, דשמחת נישואין הוא מפני שהאדם קיים במין ולא באיש, ואלמלא היה האדם חי לעולם – לא היה צריך לישא אשה ולהוליד בנים. וזהו שאמרו חכמינו ז"ל בריש פרק "אין עומדין", שאמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטא בהילולא דמר בריה דרבינא: לישרי לן מר. ואמר להו: ווי לן דמיתנן, ווי לן דמיתנן. כלומר: דמפני שאנו צריכים למות, לכן בהכרח לישא אשה ולהוליד בנים. ולכן אנו אומרים "שהשמחה במעונו", כלומר: שפה אינה שמחה שלימה, והשמחה במעונו של הקדוש ברוך הוא, כדכתיב: "עוז וחדוה במקומו". האמנם בתלמוד תורה שהיא הגדולה מכל המצות, ושנינו באבות: יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא – אם כן השמחה פה, ואין צריך לומר "שהשמחה במעונו". (עיין ש"ך שם דייאר צאייט אין לאכול בסיום מסכתא, מפני שכן נהגו, עיין שם. ואנו אין נוהגין כן, ואנו אין מתענין כשיש סיום.)

סימן רמז

א גודל שכר הצדקה, ואם כופין עליה • ובו ז' סעיפים[4]

הצדקה היא אחת מעמודי העולם, כדתנן בריש אבות: על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. והצדקה היא בכלל גמילות חסדים, אלא משום דגדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, כמו שאמרו חכמינו ז"ל סוף פרק רביעי דסוכה. וזכות גדול הוא למי ששערי לבו נפתחין לצדקה וגמילות חסדים. וכך אמרו שם: שמא תאמר כל הבא לקפוץ קופץ? תלמוד לומר: "מה יקר חסדך אלקים", עיין שם. וכתיב: "בחסד ואמת יכופר עון". ואל יאמר האדם: מה זה הפרוטה שאני נותן? כך אמרו חכמינו ז"ל (בבא בתרא ט ב): "וילבש צדקה כשריון" – מה שריון זה כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול, אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.

ב והנותן צדקה כביכול נעשה לו הקדוש ברוך הוא כלוה, כמו שכתב חכמינו ז"ל שם: מאי דכתיב "מלוה ה' חונן דל"? כביכול: "עבד לוה לאיש מלוה". עוד אמרו שם: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו באחת עשרה ברכות, ודריש לה מקרא, עיין שם. וכל הרודף אחר צדקה – הקדוש ברוך הוא ממציא לו מעות, ועושה בהן צדקה, ומזמין לו אנשים מהוגנים שיעשה עמם צדקה. ועל זה נאמר: "רודף צדקה וחסד – ימצא חיים צדקה וכבוד" (שם). וכל הרגיל לעשות צדקה – הוויין לו בנים בעלי חכמה, בעלי עושר, בעלי אגדה (שם). ודריש לה מקרא, עיין שם. ומי שחננו ה' בעושר – הלא העושר אינו שלו כי ימות, ועזבו לאחרים חילם. אבל הצדקה וגמילות חסדים הם שלו לעד ולעולמי עולמים. וזהו תשובת מונבז המלך, שביזבז אוצרותיו לצדקה כמבואר בגמרא (בבא בתרא). ולכן מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו. וכתב הטור דמאד צריך האדם ליזהר בה, כי אפשר

שתביא לידי שפיכות דמים, כמעשה דנחום איש גם זו בתענית (תענית כא א), שעד שלא נתן לו – מת ברעב. וכמה פעמים נצטוינו בה בתורה בעשה. ועוד יש לא תעשה למעלים עיניו ממנה, שנאמר: "לא תאמץ את לבבך, ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. כי פתח תפתח את ידך לו וגו'". כן: "בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך וגו'". וכל המעלים עיניו מן הצדקה נקרא "בליעל", וכאילו עובד עבודת כוכבים (כתובות סח א). ולכן כתיב בצדקה במי שאינו רוצה ליתן: "כי יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו". ובעיר הנדחת כתיב "יצאו אנשים בני בליעל" (בבא בתרא י א).

ג (חסר.)

ד וכל הזהיר בצדקה, הצדקה מעידה עליו כי הוא זרע בירך ה', מזרעו של אבינו אברהם בעל החסד, כדכתיב: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' לעשות צדקה וגו'". ואין כסא ישראל מתכונן אלא בצדקה, שנאמר: "בצדקה תכונני" (ישעיה נד יד). ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה, שנאמר: "ציון במשפט תפדה, ושביה בצדקה". ואומר: "שמרו משפט ועשו צדקה, כי קרובה ישועתי לבוא, וצדקתי להגלות" (ישעיהו נו א). ואמרינן בסוף פרק רביעי דסוכה: גדולה צדקה מכל הקרבנות, דכתיב (משלי כא ג): "עשה צדקה ומשפט, נבחר לה' מזבח". וכל העושה צדקה ומשפט כאילו מילא כל העולם חסד, שנאמר: "אוהב צדקה ומשפט, חסד ה' מלאה הארץ".

ה ולעולם אין אדם מעני מן הצדקה, ולא דבר רע ולא היזק מתגולל על ידה, שנאמר: "והיה מעשה הצדקה שלום". וכל המרחם על עניים – הקדוש ברוך הוא מרחם עליו. ויש לאדם ליתן אל לבו שכשם שהוא מבקש הקדוש ברוך הוא בכל עת שיזמין לו פרנסתו. ולכן כמו שמבקש מהקדוש ברוך הוא שישמע צעקתו, כך צריך שישמע שועת עניים (טור). ואף גם זאת: שהקדוש ברוך הוא קרוב לשמוע צעקת עניים, ובאיוב (איוב לד כח) כתיב: "צעקת עניים תשמע". וגם ברית כרותה להם שנאמר: "ושמעתי כי חנון אני". לפיכך יש לו ליזהר מזעקתם (שם). גם יתן אל לבו כי הוא גלגל החוזר בעולם, וסוף האדם לבוא לידי מידה זו. ואם הוא לא בא – בא בנו, ואם בנו לא בא – בא בן בנו וכו' (וקבלתי כי על ידי שהאדם מאסף צדקה מאחרים, על ידי זה מציל את דורותיו מלחזור על הפתחים.)

ו ולא יאמר האדם: איך אחסור ממוני ליתנם לעניים? כי יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון בידו לעשות בו רצון המפקיד, ורצונו שיתן צדקה. וזהו החלק הטוב שיהיה לו מממונו, שנאמר: "והלך לפניך צדקך". ועוד כי הדבר בדוק ומנוסה, שלא לבד שלא יחסר לו בשביל הצדקה שנותן, אלא אדרבא תוסיף לו עושר וכבוד, דכתיב: "ובחנוני נא בזאת, אם לא אפתח לכם ארובות השמים, והריקותי לכם ברכה עד בלי די" (מלאכי ג י). ואמרו חכמינו ז"ל בתענית (תענית ט א): בכל אסור לנסות הקדוש ברוך הוא חוץ מזו, כדכתיב: "ובחנוני וגו'" (טור). ויש אומרים דזהו רק במעשר ולא בצדקה, דהך קרא אמעשר קאי, ולא אשאר צדקה. ואין טעם נכון לחלק בזה. ויש מי שאומר עוד דרק אמעשר תבואה קאי, כדכתיב: "עשר תעשר" – עשר בשביל שתתעשר. וגם זהו דווקא אם נותן בשביל עשירות דווקא (עיין פתחי תשובה). ולעניות דעתי אין שום סברא לחלק בכל אלו. וגם החוש מעיד מכמה עשירים שכל מה שנותנים יותר – מתעשרים יותר. והגם שיש שעשירותם נאבדו – זהו מ"הנסתרות לה' אלקינו", ובוודאי טובתם היא, ועל פי הרוב אינו כן. ועוד: שהצדקה דוחה את הגזירות הקשות, וברעב תציל ממות, כאשר אירע לצרפית (מלכים א י"ז:י"ג) בשביל עוגה קטנה שנתנה לאליהו הנביא, עיין שם. וכן ליתרו בשביל שאמר: "קראן לו ויאכל לחם". ולהיפך עמון ומואב נתרחקו בשביל מניעת הצדקה, ככתוב בתורה: "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" (טור).

ז והנשבע שלא ליתן צדקה – אין שבועה חלה עליו, דהוי נשבע לבטל את המצוה. וכתב במהרי"ק (קס"א) דאם נמצא בפנקסו של אדם אחר מותו שהקדיש ממון או כלים לצדקה, ולא מסרם לציבור, ואין עדים על זה, מכל מקום חייבים היורשים לקיים. ואין חוששין שמא נמלך, עיין שם. וכופין על הצדקה. ואף על גב דהוה מתן שכרה בצידה, ואין בית דין כופין על זה, אמנם בצדקה לאו נמי ליכא כמו שכתבתי (תוספות כתובות מט א). ויש עוד טעמים בזה, וגם אנחנו בארנו טעם בזה בסימן ר"מ סעיף ו, עיין שם.

סימן רמח

א מי חייב בה, ומי ראוי לקבלה • ובו ט"ו סעיפים

אמרו חכמינו ז"ל בגיטין (גיטין ז ב) דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה – חייב ליתן צדקה, ושוב אין מראין לו סימני עניות, עיין שם. וכן כתב בטור ושולחן ערוך. ויש בזה שאלה: והרי הטור בעצמו כתב בסימן רנ"א (טור יורה דעה רנא) משמו של רבינו סעדיה גאון, דאינו חייב ליתן צדקה עד שיהא לו פרנסתו, שנאמר: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמין לחיי אחיך. וגם רבינו הרמ"א כתב שם גם כן כן. ונראה שמטעם זה השמיטו שם רבינו הבית יוסף

בשולחן ערוך, כמו שכתב שם בספרו "בדק הבית", וזה לשונו: יש לי על הרב סעדיה גמגומי דברים. עד כאן לשונו. וברור הוא דקשה ליה מדין שלפנינו.

ב ויש מי שנראה מדבריו דגם כאן מיירי כשיש לו פרנסתו, ואם לאו – אינו חייב ליתן צדקה, כמו שכתבתי בסימן רנ"א. ואי קשיא: דאם כן איך רשאי לקבל צדקה? דיש לומר דמיירי כגון שאין לו מאתים זוז, דרשאי לקבל צדקה, כמו שכתבתי בסימן רנ"ג (ש"ך סעיף קטן א). ודברים תמוהים הם: דאם יש לו פרנסה, פשיטא שאסור לו לקבל צדקה אף כשאין לו מאתים זוז. דהטעם דבפחות משיעור זה רשאי לקבל צדקה, משום דאמדו חכמים דבפחות משיעור זה אין בו כדי להתפרנס, כמו שכתבתי שם. אבל כשיש לו פרנסה, מי התיר לו לקבל צדקה אפילו אין לו מעות כלל? ולבד זה הדוחק מבואר.

ג ולעניות דעתי אין כאן התחלת קושיא, דשני עניינים הם: דזה שנתבאר שם דפטור מן הצדקה עד שיהא לו כדי להתפרנס, זהו בצדקה תמידיות, מעשר או חומש מפרנסתו. אבל בכאן מיירי בחובת הצדקה פעם אחת בשנה, לקיים מצות עשה של צדקה. שעל זה אמרו בבבא בתרא (בבא בתרא ט א): לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת פחות משליש שקל לשנה, ויתבאר בסימן רמ"ט. ובזה אמרו בגיטין שם דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה מחוייב ליתן צדקה, כלומר: לקיים מצות צדקה, והיינו השלישית השקל. וראיה לזה מדברי הרמב"ם בפרק שביעי ממתנות עניים דין ה (רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק שביעי) שכתב, וזה לשונו: ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה. וכל הנותן פחות מזה – לא קיים מצוה. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה – חייב ליתן צדקה לאחר. עד כאן לשונו, כלומר: אותו שלישית השקל.

ד וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף א: כל אדם חייב ליתן, אפילו עני וכו' ומי שנותן פחות ממה שראוי לו ליתן – בית דין כופין אותו, ומכין אותו מכת מרדות, עד שיתן מה שאמדוהו ליתן. ויורדים לנכסיו בפניו, ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן. עד כאן לשונם. וכתבו דלאו אעני קאי, שהרי לקמן סימן רנ"ג סעיף ח מבואר דעני שלא נתן – אין מחייבין אותו ליתן (דרישה). ולא משמע כן. ויש מי שכתב דכאן מיירי שיש לו פרנסה ממקום אחר (ש"ך סעיף קטן ב, והולך לשיטתו). וכבר בארנו שאי אפשר לומר כן. אמנם לפי מה שבארנו לא קשיא כלל. דכאן מיירי לעניין השלישית השקל שבכל שנה, ובזה כופין אותו. ובסימן רנ"ג מיירי בשאר צדקה, וקא משמע לן דעני שנותן – מקבלין ממנו. דסלקא דעתך אמינא דכיון שנתן השלישית השקל – שוב אין מקבלין ממנו. קא משמע לן דלא. ואומר דאם לא נתן אין מחייבין אותו ליתן, מפני שהוא פטור מהצדקה בכל השנה אחרי שנתן השלישית השקל. (ובזה מתורץ גם הקושיא השנייה של הדרישה והש"ך, דמאי קא משמע לן דמקבלין ממנו, הא חייב בצדקה? ולדברינו אתי שפיר בטוב טעם. ודייק ותמצא קל.)

ה וזה שכתבו "ויורדים לנכסיו בפניו", וכן כתב הרמב"ם – יש אומרים דאפילו בפניו, וכל שכן שלא בפניו (ב"ח). ויש אומרים דווקא בפניו, אבל שלא בפניו – אין יורדין לנכסיו עד דמודעינן ליה, כמו בחוב בחושן משפט סימן ק"ו. ואם אי אפשר להודיעו – יורדין שלא בפניו (ש"ך סעיף קטן ד). ויש אומרים: עוד דשלא בפניו – אין נותנין כלל צדקה מנכסיו בכל עניין (ב"מ באבן העזר סימן ע"א ועוד גדולים). ובאמת מחלוקת הראשונים הוא, דמפשטא דסוגיא (כתובות מ"ח א) מבואר דמי שהלך למדינת הים – אין נותנין צדקה מנכסיו. וכן כתב המגיד משנה בפרק שנים עשר מאישות (רמב"ם הלכות אישות פרק שנים עשר), עיין שם. מיהו שיטת תלמידי רבינו יונה דצדקה יהבינן (ש"מ שם), דמפרשים פירוש אחר בגמרא שם. וגם הר"ן כתב שם דכשהוא אמיד – נותנין צדקה, עיין שם. וכן בטור בכאן כתב סתם דיורדין לנכסיו, ולא הזכיר "בפניו", עיין שם. אלא שהמפרשים כתבו שצריך לגרוס כן בטור (עיין ב"ח), ואינו מוכרח. והרמב"ם סוף הלכות נחלות (רמב"ם הלכות נחלות) כתב דמי שנשתטה או נתחרש – בית דין נותנין צדקה מנכסיו, עיין שם. אמנם אין זה ראיה על מי שהלך לדעת, כמבואר בסוגיא שם. ויש להתפלא על הרמב"ם שלא הזכיר דין זה, דשלא בפניו אין נותנין. ואולי סמך על מה שכתב דבפניו יורדים – מבואר דשלא בפניו אין יורדין.

ו עוד נראה לעניות דעתי דלא פליגי כלל. דוודאי פסיקת צדקה מחדש אין פוסקין עליו כשאינו בפה. אבל הצדקה הקצובה מכבר, והוא נתן תמיד, למה לא יטלו מנכסיו גם כשאיננו פה? דבשלמא פסיקה מחדש יש לומר שהוא נותן במקום שהוא, או שכשיבא – יתן. אבל הצדקה הקבועה, כיון דכופין עליה, אם כן מה לנו אם ישנו פה או איננו? ולא דמי להזנת בניו ובנותיו יתירים מבני שש, דאמרינן כיון דלא ניחא ליה – מה לנו לדאוג בעד זרעו? ואף גם בזה בארנו באבן העזר שם דיש לומר דבסתמא זנין, עיין שם. אבל הצדקה הקבועה בוודאי נותנים. וראיה לזה משכר לימוד, שנתבאר בסימן רמ"ה שיורדים לנכסיו, ומשלמים שכר לימוד בעד בנו, עיין שם. ולמה יגרע צדקה הקבועה שכבר זכו בו העניים משכר לימוד? ועוד ראיה מיתומים, שאין פוסקין עליהם צדקה. ודבר שיש לה קצבה נותנים, כמו שיתבאר. וכן נראה לי מדקדוק לשון הראשונים, דזה שאמרו בכתובות שם קאי על פסיקת צדקה מחדש (עיין ש"מ). וכל שכן לפי מה שפסק שם באבן העזר רבינו הרמ"א, דאם התחיל לזון – דזנין גם אחר כך. ובאמוד זנין בכל עניין משום צדקה,

עיין שם. וכל שכן בנדון זה. וקל וחומר אם יש כאן אשתו או בניו ובנותיו, שהניח עליהם הנהגת הוצאות ביתו, שנוטלין מהם הצדקה בכל עניין, ואפילו פסיקת צדקה חדשה, כיון שבמקומו עומדים. וכן הוא המנהג הפשוט, ואין לשנות.

ז אמרו חכמינו ז״ל (בבא בתרא ח ב) דממשכנים על הצדקה אפילו בערב שבת. ואף על פי שיכול הבעל הבית לומר ״טרוד אני בצרכי שבת, ואתן אחר השבת״ – לא משגחינן ביה. ונראה דזהו דווקא בהצדקה הקצובה, שכבר נותנים אותה והגיע הזמן – אפילו בערב שבת ממשכנין עליה. אבל צדקה מחדש, שעושין עתה פסיקת צדקה – יכול לומר ״טרוד אני עתה, ואתן אחר שבת״ (ב״ח). וכן משמע בגמרא שם דאקופה קאי, עיין שם, שהיו חולקין בכל שבוע.

ח כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג: יתומים אין פוסקין עליהם צדקה, אפילו לפדיון שבוים, אפילו יש להם ממון הרבה, אלא אם כן פוסקין עליהם לכבודם, כדי שיצא להם שם. עד כאן לשונם. וכתב רבינו הרמ״א: ודווקא צדקה שאין לה קצבה, או שיש לה קצבה על נכסי יתומים, ויכולין להמתין עד שיגדלו. כגון שיש להם טבל, ואינו צריך לאכול עכשיו. אבל אם צריכין לאכול עכשיו – מעשרין ותורמין להם. והוא הדין בצדקה שיש לה קצבה, כגון שהיה להם קרובים עניים, והיה להם קצבה מאביהם כל שנה ושנה, ואין להם לאכול רק זו או יחזרו על הפתחים. ויהיה גנאי ליתומים האפטרופס שלהם נותן מנכסיהם הקצבה לקרוביהם. עד כאן לשונו.

ט ביאור דבריהם: דבגיטין (גיטין נב א) תניא דאין האפטרופין תורמין ומעשרים מתבואת היתומים רק מה שצריכים לאכול. ועוד תניא שם: ואין פוסקין עליהן צדקה, ואין פודין עליהן את השבויין, ולא כל דבר שאין לו קצבה, עיין שם. ומבואר להדיא דדבר שיש לו קצבה – נותנין בעדם. ולפי זה הא דאמרינן בבבא בתרא שם, דאין פוסקין צדקה על היתומים אלא אם כן עושה לאחשבינהו – מיירי גם כן בדבר שאין לו קצבה, כמבואר בגיטין. וכן משמע עיקר הלשון ד״אין פוסקין״, שהוא פסיקה מחדש. והטעם פשוט: דנהי דיתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו. ולכך אין פוסקין עליהן צדקה, ואין מעשרין פירותיהן כדי לקיים מצות מעשר. מכל מקום הא גם לאו בני עבירה נינהו. והצדקות שאביהם נתן בעיר, כקופה ותמחוי ושארי צדקות, או קרובים – הלא החזיקו העניים בזכות זה. ואם עתה לא יתנו להם, הרי עושים עבירה, כמו דמעשרין ותורמין מה שצריכין לאכול כדי שלא יאכלו איסור, ומוסרין לכהן וללוי. והכא נמי כן הוא. ולכן הסביר רבינו הרמ״א בטבל, משום דכן הוא בגמרא. וזה שכתב ב״יש קצבה״ כגון לקרובים – רבותא קא משמע לן, דלא מיבעיא לצדקה הקבועה בעיר שהחזיקו בה מכבר, דאנשי העיר כופין על זה. אלא אפילו לקרובים, שיכולים לומר: ״אבינו רצה ליתן להם, ואנו אין רוצים״ – מכל מקום עד שיגדלו נותנים להם, כיון שיש להם קצבה. וזה שכתב הטעם: ״מפני שיהא גנאי ליתומים״, דמשמע שבלאו הכי לא היינו נותנים להם – רבותא קא משמע לן, כלומר: דאפילו אם יהיה ביכולתם למנוע מהקרובים הצדקה לכשיגדלו, כגון שאביהם הפריז על המידה, מכל מקום כל זמן שהם קטנים – יכול האפטרופוס ליתן מפני כבודם, והוי כמו לאחשבינהו. (והב״ח חולק על הרמ״א, ודבריו צריכים עיון, והעיקר כהרמ״א. וגם קושית הש״ך בסעיף קטן ט מתורץ לפי מה שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

י ובזה שנתבאר, דכשנותנים בעדם כדי להחשיבן מותר, יש מי שאומר דדווקא ביתומים בני בלי שם. אבל כשכבר יצא להם שם טוב – אין ליתן כדי לאחשבינהו יותר (ב״ח וש״ך סעיף קטן ו). ועוד כתבו דאם האפטרופס אומר: ״איני רוצה שיהיה להם שם״ – שומעין לו (שם סעיף קטן ה). וכן יש מי שאומר דדווקא כשהם עשירים מופלגים (ב״ח). ויש מי שאומר אפילו אינם מופלגים בעשירות (ש״ך שם). ויתום עשיר שהיה חולה ונגדו האפטרופסים לצדקה, ואחר כך מת היתום, אם כבר נתנו המעות להצדקות או להעניים, אף שהם עדיין בעין – אינם חוזרין להיורשין. וכן אם מסרו לגיזברים, או שאחר משלקח אמר ״אני זוכה בשביל העניים או הצדקות״. ואם עדיין לא נעשה כלום, רק דיבור בעלמא – יכולין היורשים לעכב מלקיים מה שאמרו, כיון שמת (פתחי תשובה בשם מהרי״ט סימן קכ״ז).

יא גבאי צדקה אין מקבלין מהנשים ועבדים ומתינוקות אלא דבר מועט, אבל לא דבר גדול, שחזקתו גזול או גנוב משל אחרים. וכמה הוא דבר מועט? הכל לפי עושר הבעלים ועניותם. והני מילי בסתמא. אבל אם הבעל מוחה אפילו כל שהוא – אסור לקבל מהם. ואם קנסו את האשה באיזה קנס – חייב הבעל לשלם (ש״ך סעיף קטן י). וכן מה שנדרה בעודה פנויה – חייב לשלם (באר היטב בשם הר״מ מינץ). ואשה שדורשת מבעלה העשיר ליתן לקרוביה לפי עשרה – אין הבעל יכול למחות בידה (שם). והדבר תמוה דאיך ביכולתה ליתן בעל כרחו? אמנם לפי מה שנבאר בסעיף י״ג אתי שפיר.

יב בחושן משפט סימן פ״א נתבאר דמי שהתנה עם אחד ללמוד עם בן חבירו תורה בפני האב, ושתק האב – שתיקה כהודאה דמיא, וחייב לשלם, עיין שם. אבל אם שכר שלא בפני האב – אינו חייב לשלם, אף על פי שידע מזה. וזהו באחר. אבל אשתו של אדם שהשכירה מלמד לבנה אפילו שלא בפניו, וידע מזה ושתק – וודאי ניחא ליה, וחייב לשלם. אבל אם מוחה בה לאלתר כששמע – אין במעשיה כלום. אבל אם שתק לאלתר כששמע – חייב לשלם, ואין יכול למחות אחר. כך ואפילו כשהיא נושאת ונותנת בתוך הבית – יכול למחות בה, דהכל הוא שלו. ודע דיש מי שסובר דאשה כשהיא

עסוקה במסחור, לא אמרינן בזה ״מה שקנתה אשה קנה בעלה״ (מל״מ פרק עשרים ואחד מאישות (רמב״ם הלכות אישות פרק עשרים ואחד) בשם הרשב״א ומהרי״ט, עיין שם). ולפי זה מאשה כזו בוודאי רשאין ליקח צדקה. ואף דלא ברירא לן דין זה, מכל מקום לעניין צדקה אפשר לסמוך על דעה זו. ודע דבים של שלמה שלהי בבא קמא כתב בשם ראב״ן, דהאידנא מקבלין מן הנשים אפילו דבר מרובה, דהאידנא נחשבות הנשים כאפטרופסות של בעליהן, עיין שם. עוד כתב שם בדין שהשכירה מלמד לבנה: אף על פי שלא ידענו ברור שידע – אמרינן מסתמא ידע, עד שיביא ראיה שלא ידע, עיין שם.

יג וירא לעניות דעתי דכיון דקיימא לן דכופין על הצדקה, ועכשיו בזמן הזה ידוע שאין לנו כוח לכוף, ולכן אם יש איש עשיר כילי וקמצן והאשה נותנת צדקה בלא ידיעתו, דוודאי היא בעצמה לא תוכל להיות שופטת בזה. אמנם אם הרב שבעיר אומר לה שלפי ערכו אם היה ידינו תקיפה היינו כופין אותו ליתן כך וכך – יכולה ליתן כשיעור הזה. ולמה נגרע במה שאין ביכולתינו לכופו, אם יש ביכולתינו להוציא הצדקה שהוא מחוייב מדינא? אף על גב דכפייה הוא מדעת הבעלים, וכאן הוא שלא מדעתו, מכל מקום כיון שהוא מחוייב בסך זה אלא שאין ביכולת לכופו, מכל מקום החיוב מוטל עליו, ואנחנו דנין בזה כפי חיובו. וראיתי לגדול אחד שאסר בכהאי גוונא (נודע ביהודה תנינא יורה דעה סימן קנ״ח). ואולי בימיו היה עדיין כוח ביד בית דין לכופו, מה שאין כן בזמנינו זה. ולפי זה אתי שפיר מה שהקשינו בסוף סעיף י״א לעניין קרוביה, שאינו יכול למחות בידה, ואיך ביכולתה ליתן בעל כרחו? ולדברינו אתי שפיר, דבדבר שהוא מחוייב – ביכולתה לעשות. והדבר פשוט שכל אשה שאומרת שבעלה נתן לה רשות דנאמנת.

יד הטור והשולחן ערוך סעיף ו הביאו תוספתא: בן שאוכל אצל אביו, ועבד האוכל אצל רבו – נותן פרוסה לעני או לבנו של אוהבו, ואינו חושש משום גזל, שכך נהגו בעלי בתים. עד כאן לשונם, והיא תוספתא בשלהי בבא קמא. ולפנינו גירסא אחרת, והיינו ״נותן פרוסה לבנו, ולבתו, ולעבדו של אוהבו, ואינו חושש וכו׳״, עיין שם. ונראה שנוסחת הטור והשולחן ערוך מחוורת יותר, וכן המרדכי פרק קמא דבבא בתרא הביא כנוסחתם, עיין שם. ומזה המנהג שהמשרת או המשרתת בבית בעלי הבית – נותנים פרוסה לעני לפי שכן המנהג, אלא אם כן בעל הבית מוחה בהם, דאז אין להם ליתן. ובמרדכי שם הביא עוד ממסכת דרך ארץ פרק תשיעי: אורחים הנכנסים אצל בעל הבית אינם רשאים ליתן לבן בעל הבית, ולא לעבדו ולא לשפחתו (כן צריך לומר), אלא אם כן נטלו רשות מבעל הבית. עד כאן לשונו. ואין זה סותר להתוספתא, דבשם עניין אחר הוא, דשמא אין להבעל הבית ליתן זולת מה שנתן לפניהם, ומפני הבושה יבואו לידי סכנה, כדמסיים שם. והובא זה גם כן בחולין (חולין צד א), וכמו שכתבתי באורח חיים סוף סימן ק״ע, עיין שם. ובאמת אם יש הרבה על השולחן – רשאין ליתן (מגן אברהם סעיף קטן כ״ג). ובתוספתא מיירי שיודע שיש לבעל הבית מה ליתן, דאם לא כן וודאי אסור, דחייו קודמין.

טו איש נדיב ביותר, שנותן צדקה יותר מכפי יכולתו, או שמיצר לעצמו ונותן לגבאי כדי שלא יתבייש – אסור לתובעו ולגבות ממנה צדקה. והגבאי שמכלימו ושואל ממנו – עתיד הקדוש ברוך הוא ליפרע ממנו. וכך אמרו חכמינו ז״ל (בבא בתרא ח ב) דהא דכתיב ״ופקדתי על כל לוחציו״ – קאי על גבאי צדקה שלוחצים להנותן ליתן, והוא אינו אמור ליתן, עיין שם. וכתב הרמב״ם בסוף איסורי מזבח: הרוצה לזכות לעצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו, ויביא קרבנו מן המשובח מן המובחר שבאותו המין שמביא ממנו. הרי הוא אומר בהבל: ״והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן, וישע ה׳ אל הבל ואל מנחתו״. והוא הדין בכל דבר שהוא לשמו יתברך, שיהיה מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפילה – יהיה נאה מבית ישובו. האכיל רעבים – יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כיסה ערומים – יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר – יקדיש מן היפה שבנכסיו. וכן הוא אומר: ״כל חלב לה׳״. עד כאן לשונו. וכל אלה הדברים יעשה בעין יפה ובלב שמח.

סימן רמט

א כמה הוא שיעור צדקה, וכיצד יתננה • ובו כ״א סעיפים

כתבו הטור והשולחן ערוך (שולחן ערוך יורה דעה רמט): שיעור נתינתה: אם ידו משגת – יתן כפי צורך העניים, שיתבאר בסימן ר״ן. ואם אין ידו משגת כל כך – יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר. ואחד מעשרה – מידה בינונית. פחות מכאן – עין רעה. וחומש זה שאמרו: שנה ראשונה מהקרן, מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה. עד כאן לשונם. וכן במעשר הדין כן כמובן. וכתב רבינו הרמ״א: ואל יבזבז אדם יותר מחומש, שלא יצטרך לבריות (כתובות נ א). ודווקא כל ימי חייו, אבל בשעת מותו יכול אדם ליתן צדקה כל מה שירצה. עד כאן לשונו (כתובות סז א). ומשמע שם בגמרא דעד מחצית נכסיו יכול לחלק בשעת מיתה, ולא יותר. והטעם פשוט שלא יעביר הרבה נחלה מהיורשין. ועד מחצה יכול לחלק לצדקה, דזהו כחולק עם יורשיו: מחצה לו לנשמתו, ומחצה ליורשיו (נראה לי).

ב ויש להבין בדברי הטור ושולחן ערוך, דלמאי כתבו "אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים"? דכיון דחומש או מעשר מחוייב ליתן, ויותר מחומש אינו רשאי ליתן, אם כן ממילא הוא כן? דאם הוא עשיר גדול, ויש במעשרו או בחומשו צורך כל העניים – יספיקו כל צרכיהם. ואם אינו מספיק – מה יעשה? והוה ליה לומר דכל אדם מחוייב ליתן חומש או מעשר, ומזה יספיקו לעניים. ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דבאמת שיעורים אלו דמעשר וחומש אינן מן התורה, ומדרבנן הוא, דאסמכוה אקרא ד"וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך": שני עישורים, כמבואר בכתובות שם. דמעשר מן התורה הוא רק בתבואה, ולא לעניים. אלא מעשר ראשון ללוים, ומעשר שני נאכל בירושלים לבעלים. ורק אחת בשלוש שנים יש מעשר עני. והיא גזירת התורה, ולא שבה נפטרו מצדקה כמובן.

ג והחיוב מצדקה מפורש בתורה בכמה פסוקים: "וכי ימוך אחיך והחזקת בו, וחי אחיך עמך"; "פתוח תפתח את ידך לו וגו' די מחסורו אשר יחסר לו"; "לא תאמץ את לבבך, ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון". והשיעור מזה: כמה שהאביון צריך, כדכתיב: "די מחסורו אשר יחסר לו". אמנם הדבר מובן שלא תצוה התורה ליתן כל מה שיש לו לעניים, והוא ישאר עני. ודרכיה דרכי נועם. ובאמת בזמן שהיו ישראל בארץ, והיה מצבם טוב, ועניים היו מועטים – היו יכולין לקיים "די מחסורו וגו'". אבל כשגלינו מארצינו, ועניים נתרבו, ועשירים נתמעטו, ואם אפילו יחלקו העשירים כל מעותיהם – לא יספיקו להשלים לכל העניים די מחסורם. לכן תקנו חכמים מעשר וחומש, ולא יותר, דבהכרח לתת גבול. וכמו שאמר רבא בתענית (תענית כ ב): כולהו מצינא לבר מהא לפתוח הפתח ולומר "כל דצריך ייתי ויכול", משום דנפישי חילי דמחוזא, שהרבה עניים יש שם, וקא מכליא קרנא. עיין שם.

ד ולפי זה הכי פירוש שיעור נתינתה: אם ידו משגת, כלומר שהוא עשיר גדול ועניים שם שמעטים – יתן כפי צורך העניים, אף אם אין בזה לא חומש ולא מעשר, מפני שזהו עיקר המצוה של צדקה ליתן די מחסורו. אבל אם אין ידו משגת, כלומר או שהוא אינו עשיר כל כך, או שעניים מרובים – יתן עד חומש או מעשר; ואף שאין בזה די מחסורו – הלא אי אפשר יותר. ונראה דאף מי שאינו נותן מעשר, מכל מקום מצות הצדקה קיים, אלא שלא קיימה כראוי. וזהו כתרומה שנותן פחות מחמישים, שהיא מידה בינונית. וכדברינו משמע גם ברמב"ם ריש פרק שביעי ממתנות עניים (רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק שביעי) שכתב: מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת וכו' ולפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו וכו' בא העני ושאל די מחסורו, ואין יד הנותן משגת – נותנין לו כפי השגת ידו. וכמה? עד חומש מצוה מן המובחר וכו' עד כאן לשונו. הרי מבואר כדברינו.

ה ולפי מה שבררנו, הדבר מוכרע כדעת הגדולים הסוברים דמעשר כספים אין להם שום עיקר מן התורה (ב"ח בסוף סימן של"א ותשובת פני יהושע ס"ב). ויש שהביא ראיה מכאן דמעשר כספים הוא מן התורה (ט"ז שם). ותמיהני: דלפי מה שבארנו, אדרבא ראיה מכאן להיפך. ועיקר חיוב בצדקה מן התורה הוא ליתן לו די מחסורו, ומעשר וחומש תקנתא דרבנן הוא. וכי תימא: כיון דמדאורייתא חייב ליתן די מחסורו, היכי אתו רבנן ותקנו שלא יתן יותר מחומש אף דלא יספיק לדי מחסורו? הא לא קשיא: דלבד מה שכתבתי בסעיף ג (סימן רמט, ג), עוד זה גופה דין תורה הוא, שלא יחלק אדם כל כספו לצדקה. כדתנן בערכין (ערכין כח א): מחרים אדם מצאנו ומבקרו וכו', ואם החרים את כולם אינם מוחרמין וכו' מנא הני מילי? דתנו רבנן: "מכל אשר לו" – ולא כל אשר לו וכו', עיין שם. וכן כתב הרמב"ם סוף הלכות ערכין: לעולם לא יקדיש אדם כל נכסיו. והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר: "מכל אשר לו", ולא "כל אשר לו". ואין זו חסידות אלא שטות וכו' אלא כל המפזר ממונו במצות – אל יפזר יותר מחומש וכו' עד כאן לשונו. הרי מפורש דמן התורה אסור לחלק כל נכסיו, ואם כן בהכרח ליתן שיעור. ולזה נתנו חכמים שיעור כעין דאורייתא, מעשר וחומש. משום דמתבואה היה מעשר ראשון ועוד מעשר אחד: או מעשר שני או מעשר עני. ואסמכוה אקרא ד"וכל אשר תתן לי וגו'", דכל דתיקון רבנן – כעין דאורייתא תקון (כן נראה לי ברור). ונראה לי דלפדיון שבויים רשאי להוסיף על החומש, וכן לרעבים וצמאים וכיוצא בהם, בדבר שיש בזה פיקוח נפשות. ומחוייב בזה להוסיף.

ו ומבואר בירושלמי דפעם ראשון נותנין המעשר או החומש מהקרן, ואחר כך מהריוח. והדבר פשוט שהאב הנותן לבנו ולבתו נדוניא או שארי מתנות, אף על גב שהאב הפריש כבר מעשר מממונו, מכל מקום כשבא לידם – צריכים להפריש מהקרן מעשר או חומש, ואחר כך מהריוח. וכן כל כיוצא בזה, כגון שירש מאביו מעות או משארי קרובים, אף שהם הפרישו המעשר – צריך הוא להפריש מחדש. וכן הסכימו הגדולים (של"ה ועוד גדולים, עיין פתחי תשובה סעיף קטן א). ואף על גב דבמעשר תבואה אינו כן, כבר בארנו דאינו מטעם זה. אלא דוגמא בעלמא הוא.

ז וכן הוא דבר פשוט שהריוח מחשבין בכל שנה ושנה מראש השנה עד ראש השנה. ואם בשנה זו היו לו עסקים שיש שהרויח בהם ויש שהפסיד בהם – עושה חשבון כללי, ומה שנשאר ריוח – נותן מעשר לצדקה. ובכלל ריוח נחשב רק הריוח הנקי, וכל ההוצאות שהיה לו על העסק, אף מה שנסע הוא בדרך ואכל ושתה – הכל נחשב על הוצאות העסק, ומנכה הכל. ומה שנשאר ריוח אחר ניכוי כל ההוצאות – מקרי "ריוח". אבל הוצאות ביתו לא ינכה.

ולכן מי שמרויח אלף זהובים לשנה – נותן מאה או מאתים לצדקה, אף על גב שהוא בעל הוצאה בביתו עוד יותר מאלף זהובים, מכל מקום חייב ליתן מעשר מהריוח. ורק מה שהיה צדקה בההוצאה, כגון שחלק לחם בשני וחמישי, או נתן פרוטות לעניים, או נתן לאכול איזה יום לבני תלמוד תורה, או לקח אורח עני על שבת או על סעודה ביום כדרך בני ישראל – יכול לנכות מחלק המעשר. אבל הוצאות בניו ובנותיו הקטנים, אף על גב דדרשינן "ועושי צדקה בכל עת" – זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים (כתובות נ א), מכל מקום אין זה בכלל צדקה. ועל צד הדרש אמרו חכמינו ז"ל כן, כלומר: דגם זה מצוה. אבל חלילה לחשוב זה בכלל צדקה, דאם לא כן לעולם לא יגיע לעניים אף פרוטה אחת. ואף המגדל בני בניו ובני בנותיו או בנותיהם, נראה לי שאינו יכול לחשוב זה בכלל צדקה ממעשר. ובני בנים הרי הם כבנים. אבל המגדל יתום ויתומה, ממשפחתו או שלא ממשפחתו – וודאי שהוא צדקה גדולה, ויחשוב זה ממעות מעשר. ואם הוכרח לתת איזה צדקה מרובה, שעדיין אין בריוח שלו כל כך מעשר – יכול ליתן וללות על סמך הריוח שירויח אחר כך. ואז ינכה מהריוח מהמעשר ויתן לכיסו. וראיה לזה ממה ששנינו בגיטין סוף פרק שלישי: המלוה את הכהן וכו' מפריש עליהן בחזקת שהן קיימים. עיין שם.

ח וכתב רבינו הרמ"א דאין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים. עד כאן לשונו. אבל להיות סנדק, ובעד זה נותן להיולדות או הוצאות הברית מילה כשהאב עני, וכן כשנותן על הכנסת כלה וכיוצא בזה – וודאי הם בכלל מעשר (ש"ך סעיף קטן ג). וכן הקונה עלייה לספר תורה, ונותן בעד זה נדבה לבית המדרש – הוה ממעשר. וכן כל מה שנותן צדקה למשרתי הקהילה – וודאי דהוי בכלל צדקה. ויראה לי דמה שנותן לכלי קודש בעת חתונת בנו או בתו – לא הוי בכלל מעשר אלא בכלל הוצאות החתונה. אבל אם נותן בעת מעשה צדקה לעניים אחרים – הוה בכלל מעשר.

ט עוד כתבו דמותר לפזר מעשר שלו לבניו הגדולים כשצריכים לזה, כיון שאינו חייב לטפל בהם, דאפילו לאביו מותר ליתן ממעות מעשר אם האב עני, כל שכן לבניו (שם בשם מהר"ם מר"ב). וצריך עיון, דבקידושין (קידושין לב א) אמרו: תבוא מאירה לאדם שמאכיל את אביו מעשר עני. ואף על גב דאם רצונו לקבל הקללה יכול לעשות כן (בית יוסף בסימן ר"מ), מכל מקום להורות כן לכתחילה הדבר תמוה. ואולי דמעשר עני הידוע לכל – זילא ביה מילתא טפי. ולא דמי למעות מעשר, שאינו ידוע לכל מיהו, אם נתיר לו ליתן לאביו ולבניו ממעות מעשר – הרי הלא לא ישאר לשארי עניים כלום, ואינה מן המידה. ולכן יש להתיישב בזה, ולמצוא דרך המיצוע. ויש אומרים עוד דמותר אפילו יש יכולת בידו לפרנסם ממקום אחר (שם). וזה וודאי תמוה. והן אמת שבסימן רנ"א מתבאר כן דהם קודמים לאחרים – זהו וודאי כשאין ידו משגת האב ובניו קודמים, וגם זה כשבניו ילמדו תורה, כמבואר שם. אבל אם הוא עשיר, קשה הדבר לומר שיכול לחשוב חשבון אביו ובניו על מעות מעשר, ויפטור את עצמו בזה מנתינת צדקה. (וכן משמע מהש"ך עצמו שם סעיף קטן ה. ואולי גם כוונת הש"ך כאן כשאין ידו משגת, ובוודאי שכן הוא.)

י עוד כתבו דמותר לקנות ספרים במעות מעשר וללמוד בהם, ולהשאילן לאחרים ללמוד בהם, אם אי אפשר לו באופן אחר (שם). וגם זה צריך עיון, דאם כן נתיר לו לקנות תפילין ממעות מעשר וטלית, ושאחרים יתפללו גם כן בהן? וכן נתיר לו לקנות שופר ואתרוג וסוכה ממעשר, ושאחרים ישתמשו גם כן בהם? ואי משום שאמרינן בכתובות (כתובות נ א): "ועושי צדקה בכל עת" – זה הכותב ספרים ומשאילן לאחרים, הא כיוצא בזה אמרו שם על מזון הבנים הקטנים, ועם כל זה לא חשבינן לה ממעשר, כמו שכתבתי בסעיף ז. וכבר אמרו בזה דורשי רשומות: "ואל יבא בכל עת אל הקודש", כלומר: דבהצדקה שדרשו על קרא ד"עושי צדקה בכל עת" – לא יבוא בזה אל הקודש. ועוד: דאם אפילו נתיר לו לקנות ספרים ממעות מעשר, מכל מקום הרי הוא כאחר, והלא יכולים לומר לו: "אין רצונינו שתשהה הספרים אצלך, אלא יהיו בבית המדרש, וכל הרוצה ילמוד בם". על כן ראוי להתרחק את עצמו מהיתר זה. וכן שכר לימוד שמשלם בעד בניו הקטנים אינה בכלל צדקה ממעשר, והיא מצוה בפני עצמה. והרי היא כשארי מצות, שאין ביכולת לעשות ממעות מעשר. וכן מי שלוקח חתן תלמיד חכם כדי שילמוד, מכל מקום אין ביכולתו לחשוב זה על מעות מעשר, אף שמשלם לאחר בעדו שילמוד עמו. (כן נראה לעניות דעתי בדינים אלו. ועיין פתחי תשובה. ודייק ותמצא קל.)

יא וכבר בארנו דאפילו עני שבישראל המחזיר על הפתחים, ואין לו במה לעשות צדקה, מכל מקום חייב לקיים מצות הצדקה פעם אחת בשנה. וכך אמרו חכמינו ז"ל (בבא בתרא ט א): לעולם אל ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל לשנה. ואם נתן פחות מזה – לא קיים מצות צדקה. והרי מצות עשה של מצוה זו הטילה התורה על כל איש ואיש מישראל, וצריכים לקיים אותה פעם אחת בשנה לכל הפחות כשארי מצות. וטעם דשלישית השקל למדו חכמינו ז"ל מקרא דנחמיה (נחמיה י לג) שכן היתה הנדבה לבדק הבית, עיין שם. (ואולי משום דבשליש שקל יש רנ"ו פרוטות, כנגד ימי החול שבכל השנה, לבד שבת וערב שבת שטרוד בצרכי שבת, ויגיע פרוטה ליום. ועוד כנגד רנ"ו כנפים שבחיות הקודש, כמבואר בפיוט "וחיות וכו'" בקדושת מוסף דראש השנה, שמרוממות את הכסא וצדקה תרומה גוי. ודייק ותמצא קל.) (ועיין ירושלמי שקלים פרק שני הלכה ג.)

יב ואמרו חכמינו ז״ל שם: שקולה צדקה נגד כל המצות וכו׳, עיין שם. וגדול המעשה, כלומר: שמאסף צדקה גם מאחרים יותר מן העושה צדקה לעצמו, שנאמר: ״והיה מעשה הצדקה שלום, ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם״ (ישעיה לב יז). ואין לך עבודה קשה שבמקדש יותר מלאסוף צדקה מאחרים, ולפיכך שכרה מרובה. ומציל בזה יוצאי יריכו מלקבל צדקה (ועיין מה שכתבתי בסימן רמ״ז סעיף ה). והרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות מתנות עניים פרק עשירי) כתב בלשון זה: הכופה אחרים ליתן צדקה, ומעשה אותן – שכרו גדול משכר הנותן, שנאמר: ״והיה מעשה הצדקה שלום״. ועל גבאי צדקה וכיוצא בהם נאמר: ״ומצדיקי הרבים ככוכבים״. עד כאן לשונו.

יג כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות, ופניו כבושות בקרקע, אפילו נתן לו אלף זהובים – אבד זכותו והפסידה. אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה, ומתאונן עמו על צרתו, שנאמר: ״אם לא בכיתי לקשי יום, עגמה נפשי לאביון״. ומדבר לו דברי תנחומים וניחומים, שנאמר: ״ולב אלמנה ארנין״. ואם שאל העני ממך, ואין בידך ליתן לו – פייסיהו בדברים. ואסור לגעור בעני או ליתן קולו עליו בצעקה, אם לא בידוע שהוא רמאי וכיוצא בזה, מפני שלבו נשבר ונדכה, שנאמר: ״לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה״. ואומר: ״להחיות רוח שפלים, ולהחיות לב נדכאים״. ואוי למי שהכלים את העני, אוי לו! אלא יהיה לו כאב, בין ברחמים בין בדברים, שנאמר: ״אב אני לאביונים״. ואין להחזיר העני השואל ריקם, אפילו נותן לו רק גרוגרות אחת או כזית לחם, שנאמר: ״אל ישוב דך נכלם״. ומראה לו לבו הטוב, שרצונו ליתן לו כראוי, אלא שאין ידו משגת. וכל המרחם – מרחמין עליו מן השמים, שנאמר: ״ונתן לך רחמים ורחמך וגו׳״. וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם – יש לחוש ליחוסו אם אינו מערב רב, ולא מזרעו של אברהם אבינו. שאין האכזריות מצויה אלא בעובדי כוכבים, שנאמר: ״אכזרי המה ולא ירחמו״. וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם, והקדוש ברוך הוא אביהם, שנאמר: ״בנים אתם לה׳ אלקיכם״. ואם לא ירחם האח על אחיהו, מי ירחם עליו (רמב״ם שם)?

יד הגמילות חסדים גדולה מן הצדקה, דבגמילות חסדים מקים מצבו שלא יצטרך לצדקה. ודע כי בשבת (שבת סג א) אמרינן: גדול המלוה יותר מהעושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולם. ופירש רש״י: לפי שאין העני בוש בדבר, כשמטיל בכיס מעות להשתכר בהם למחצית שכר וכו׳ – שהמלוה מעות לחברו בלא ריוח – הלוה בוש שהוא נהנה מחבירו, במה שאין חבירו נהנה כלל. אבל המטיל לכיס אינו בוש כלל, מאחר ששניהם נהנים. עד כאן לשונו. והרמב״ם והטור והשולחן ערוך לא כתבו פרטיות זה, דמטיל לכיס היא מעלה גדולה. וטעמם נראה לי דוודאי אם עושה זה רק לשם מצות ״והחזקת בו״ – פשיטא שאין למעלה הימנו. אבל ידוע שרובם עושים כן לשם פרנסה, ואין זה בגדר צדקה כלל. והרמב״ם חשב שמונה מעלות בצדקה, ואלו הם:

טו המעלה הגדולה שאין למעלה הימנה: המחזיק ביד ישראל המך, ונותן לו מתנה או הלואה, או עושה שותפות (השוה זה להלואה, ועיין מה שכתבתי בסעיף הקודם), או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו, ולא יצטרך לבריות. ועל זה נאמר: ״והחזקת בו״. ובזמנינו זה בהרבה ערים יש חברות שנותנים נערי עניי ישראל לבעלי מלאכות. ודבר גדול הוא עד מאוד. ורק ישגיחו עליהם שילכו בדרך ה׳, ויתפללו בכל יום, ויהיו בעלי אמונה לשמים ולבריות.

טז המדרגה השנייה: הנותן צדקה לעני ולא ידע למי יתן, והמקבל לא ידע ממי מקבל. כמו לשכת חשאין שהיה במקדש, שהיו נותנים בה בחשאי, ועניים בני טובים מתפרנסים ממנה (שקלים פרק ה משנה ו). ותניא בתוספתא שם שכשם שהיתה במקדש, כך היתה בכל עיר ועיר. וקרוב לזה הנותן לקופה של צדקה. ולא יתן אדם לקופה אלא אם כן יודע שהממונה עליה הוא איש נאמן, חכם בהנהגה, ויודע לנהוג בזה כשורה. המדרגה השלישית שיודע הנותן למי נותן, והמקבל אינו יודע ממי מקבל. כמו גדולי החכמים שהיו הולכין בסתר ומשליכין לפתחי העניים (כתובות סז א). וכן אם מוסר הצדקה על ידי שליח, ואין השליח מגיד מי נתנה. וכתב הטור: וכזה ראוי לעשות, ומעלה גדולה היא אם אין הממונין על הצדקה נוהגין כשורה. עד כאן לשונו.

יז המדרגה הרביעית שהעני יודע ממי נוטל, ואין הנותן יודע למי נתן. כמו גדולי החכמים שהיו צוררין המעות בסדיניהן ומשליכין אותן לאחוריהן, ובאים העניים ונוטלים, כדי שלא יהיה להם בושה (שם). וידוע שבזמנינו זה אי אפשר לעשות כן, שיחטפו את הצדקה את שאינם מהוגנים, והמהוגנים לא יגיע להם כלל, כמו שאנו רואים במקום שמחלקים צדקה בגלוי. והמדרגה החמישית שיתן לעני בידו קודם שישאל. וזהו על דרך ״והיה טרם יקראו ואני אענה״. ועל זה נאמר: ״כפה פרשה לעני, וידיה שלחה לאביון״. ושכרו מרובה, וגם הקדוש ברוך הוא יעשה לו צרכיו קודם שיבקש. ובמידה זו מחזיקים בעלי הצדקות הגדולות. והמדריגה הששית שיתן לו כראוי אחר שישאל. והשביעית שיתן פחות מהראוי לו, אבל בסבר פנים יפות. והאחרונה שיתן לו בפנים עצבות. וגדולי החכמים היו נותנים פרוטה לעני קודם כל תפילה, שנאמר: ״אני בצדק אחזה פניך״ (בבא בתרא י ב). וכל שכן אם נותן לקופה של צדקה קודם התפילה, דעדיף טפי (ש״ך סעיף קטן י), וכמו שכתבתי בסימן צ״ב, עיין שם. ולהשיא בתולות יתומות עניות, או בת תלמיד חכם עני – המה מהצדקות הגדולות. ולכן גבאי צדקה, כשיש בידם לעשות כן – אין לך צדקה גדולה מזו, לשמח לעולם נפשות עגומות (ועיין ש״ך

סעיף קטן י״א). וכתב רבינו הרמ״א דמה שנוהגים לפסוק צדקה עבור מתים בשעת הזכרות נשמות, מנהג ותיקין הוא, ומועיל לנשמותיהן. עד כאן לשונו. וכבר נתבאר מזה באורח חיים סוף סימן תרכ״א. ושם נתבאר על פי הספרי דגם המתים צריכים כפרה, עיין שם.

יח כתב רבינו הבית יוסף בסוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רמט): יש מי שאומר שמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה. ומצות צדקה לנערים ללמוד תורה, או לחולים עניים – עדיף ממצות בית הכנסת. עד כאן לשונו. ומדברי רבותינו בעלי התוספות בבבא בתרא (בבא בתרא ט א, ד״ה שנאמר) מבואר דצדקה גדולה מבית הכנסת, שכתבו: ואף על גב דהאי קרא גבי ״בית אלקינו״ כתיב, דהיינו בדק הבית – כל שכן צדקה. עד כאן לשונם. ואם צדקה עדיף מבדק הבית – כל שכן מבית הכנסת (עיין שם ודבריו דחוקים עיין שם). ולבד מזה דברי רבינו הבית יוסף תמוהים. דמקור הדין הוא מירושלמי שלהי פאה, דהוי מטיילין בכנישתא דלוד, ואמרו: כמה נפשות שקעו בבניין זה, דמי לא הוה בני נשא דילעון באורייתא. וקרו עלייהו: ״ויטוש ישראל עושיהו ויבן היכלות״. ועוד גירסא יש: דילעון באורייתא או חולים המוטלים במיטה. ומזה וודאי מוכח דמצות תלמוד תורה וריפוי חולים הרבה גדול מבית הכנסת. ורבינו הבית יוסף הביא ממהרי״ק, דדייק מזה דאלולי תלמוד תורה וריפוי חולים – היה בית הכנסת גדול ממצות צדקה (עיין בית יוסף). וטעמם נראה דאם לא כן – הוה ליה לומר ״מי לא הוה עניים לצדקה״. אבל איזה דיוק הוא זה, דהירושלמי נקיט המצות היותר גדולות? (גם הגר״א סעיף קטן י״ט השיג עליו, והביא התוספות שכתבנו.)

יט אמנם בירושלמי מבואר שם דהוה כמה בי כנישתא, שאומר דהוי מטיילין באילין כנשתא דלוד, עיין שם. ולפי זה אין ראיה כלל, דיש לומר דלא נחו דעתייהו בריבוי בתי כנסיות. ועוד משמע קצת שהיו מקושטים הרבה, ועל זה אמרו, ולא על עצם בניין בית הכנסת. אך במהרי״ק (שורש קכ״ח) ראיתי שהביא הגירסא: וחזי לרב תרעא דבי כנישתא דקבני, עיין שם. אם כן לפי גירסתו היה רק בית כנסת אחד. ועדיין יש לומר דלא נחו דעתייהו על הקישוט והיופי. ולבד כל זה הלא במהרי״ק מבואר שם דלא קאי כלל על עצם בית הכנסת אלא על נדבות לבית הכנסת, כמו ריבוי נרות. וזה לשונו שם: ועל דבר הנדר לצורך שמן למאור לבית הכנסת וכו׳ שהרשות ביד הקהל לשנות נדבה לחלק לעניים. ואף על גב דמתוך הירושלמי מוכיח דמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה וכו׳, עד כאן לשונו. ולפי זה אינו מובן כלל: דמה עניין הירושלמי לזה? הא הירושלמי מיירי בעצם בניין בית הכנסת. ולפי זה בהכרח לומר דהמהרי״ק פירש הירושלמי לעניין קישוטי בית הכנסת כמו שכתבתי. ודימה קישוטים למאור, דהוה גם כן קישוט לבית הכנסת.

כ ולפי זה גם כוונת רבינו הבית יוסף הוא על נדבות לצרכי בית הכנסת, ולא בבניין בית הכנסת עצמו. וזהו וודאי, דבההכרחיות לצרכי בית הכנסת – וודאי דחיוב גמור הוא, אלא לעניין מותרות דסגי בלאו הכי, כמו ריבוי נרות וכיוצא בזה. וכן מוכח במהרי״ק וכן בירושלמי, דעל הכרחיות וודאי לא היו מפקפקים. וכן נראה לי ברור דזה שכתבו דעדיפא מצדקה – לא מיירי בצדקה להאכיל רעבים וכיוצא בזה, אלא בצדקה שהוא להרחיב להעני, ולכן הרחבת בית הכנסת עדיפא. ודייקי לה מדהזכירו בירושלמי העניינים היותר גדולים, מכלל דשארי עניינים מצות בית הכנסת גדולה מהן. ובתוספות נראה לי כוונה אחרת בשנדקדק, דאיך אפשר לומר דצדקה עדיפא מבדק הבית? הא בנחמיה שם מפורש ״ללחם המערכת ומנחת התמיד ולעולת התמיד וגו׳״, ואיך אפשר לומר דמוטב ליתן צדקה מלהקריב תמידים ולחם הפנים בבית המקדש? אלא דהתוספות הכי קאמרי: דאם בעבודת בית המקדש השייך לכלל ישראל, דלכאורה בפרוטה לכל אחד מישראל יתאסף ממון הרבה, ועם כל זה הצריכו ליתן שליש שקל – כל שכן צדקה שהיא בכל מקום ומקום, ועניים מרובים, דצריך שלישית שקל לכל הפחות (כן נראה לעניות דעתי).

כא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ג דעל כל פנים לא יתפאר האדם בצדקה שנותן. ואם מתפאר – לא דיו שאינו מקבל שכר, אלא אפילו מענישין אותו עליה. ומכל מקום מי שמקדיש דבר לצדקה – מותר לו שיכתוב שמו עליו שיהא לו לזכרון, וראוי לעשות כן. עד כאן לשונו. ודווקא מי שנתן מכיסו. אבל גבאי שטרח באסיפת נדבות על איזה דבר הקדש – אין ביכולתו לכתוב שמו (א״ש). וגם מי שהוציא מכיסו – אין ביכולתו לכתוב רק בעת שמוסרה להקדש. אבל אם מסרה לציבור סתם, ואחר כך רוצה לכתוב שמו – יכולין למחות (צ״צ סימן נ׳). ויש חולקין בזה דכן משמע מתשובת הרשב״א (חלק א׳ סימן תקפ״א), משום דלעניין הדין אין נפקא מינה בזה, דיש מי שאומר דכשכתב שמו עליה – אין הציבור רשאין לשנותה (ט״ז סעיף קטן ד). ומרשב״א לא משמע כן, שכתב הטעם משום דראוי ליתן שכר לעושי מצוה. ולכן לדינא אין נפקא מינה, דאף כשכתב שמו – רשאין הציבור לשנותה. ולכן גם אחר כך יש לו רשות לכתוב שמו עליה. (נקודות הכסף, אבל הצ״צ כתב טעם אחר בזה: דכיון שמסרה לציבור – נעשית כשל ציבור. ונראה לי דזה תלוי בראיית עיני המורה.)

סימן רנ

א כמה ראוי ליתן לכל אחד מהמקבלי צדקה • ובו י״ב סעיפים

כמה נותנין לעני? כתיב: ״כי פתוח תפתח את ידך לו וגו׳ די מחסורו אשר יחסר לו״. ותניא בספרי: למה נאמרו כולם, כלומר כל אלו כפלי לשונות, דהא ב״די מחסורו״ די? וכל שכן אם היה כתיב ״די מחסורו אשר יחסר״ ולמה לי למיכתב ״לו״? אלא ללמדך דאין הנתינות שוות לכולם, ונותנין לכל אחד כפי הנהגתו מקודם זה. ולזה כתיב ״לו״, כלומר: לפי ערכו. וכפל לשון ד״אשר יחסר״: נראה דב״די מחסורו״ בלבד הייתי אומר רק על אכילה ושתייה בלבד. קא משמע לן ״אשר יחסר״, כלומר: כל מה שחסר, בגדים וכלים. והדר כתיב ״לו״, כלומר: דבכל אלו הדברים כפי מדרגתו.

ב כיצד? אם היה רעב – יאכילהו. היה צריך לכסות – יכסהו. אין לו כלי בית – קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס ועבד לרוץ לפניו, כשהיה עשיר והעני – קונה לו סוס ועבד. ואיתא בכתובות (כתובות סז ב): אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלושה מילין. וכן הובא שם מעשה מגליל העליון, שהפסידו בכל יום בהמה בשביל ליטרא בשר אחת, שהוצרכו לעני בן טובים, עיין שם. עוד הובא שם בשני עניים שבקשו לאכול דווקא בשר שמן ויין ישן, לאחד נתנו ולאחד לא נתנו, עיין שם. והיינו טעמא: דזה הורגל בזה מעולם, וזה לא הורגל בזה מעולם אלא שהרגיל את עצמו כך בעניותו. ולא היה לו להרגיל את עצמו כן, עיין שם.

ג ולכן צריך ליתן לכל אחד ואחד כפי מה שצריך, ולכל אחד כמדרגתו. הראוי לתת לו פת – נותנים לו פת; עיסה – נותנים לו עיסה; חטים – חטים; שעורים – שעורים. הראוי לתת לו פת חמה – נותנין לו פת חמה. הראוי ליתן לו פת צונן – נותנין לו פת צונן. אם היה הרגלו להאכילו לתוך פיו, ולא שיקח בידיו ויאכל – מאכילין אותו לתוך פיו. היה ראוי למיטה – נותנין לו מיטה. ואם אינו ראוי למטה – שוכב על הארץ. ורואים מה שחסר לו, ונותנים הכל. ואפילו אם אין לו אשה וצריך לישא – משיאין לו אשה. ומקודם שוכרין לו בית, ומציעים לו מיטה, ולוקחין לו כלי תשמישיו, ואחר כך משיאין לו אשה. וכל מה שחסר ימלאו חסרונו.

ד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א: ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד. אבל אין היחיד מחוייב ליתן לעני די מחסורו, אלא מודיע צערו לרבים. ואם אין רבים אצלו – יתן לו היחיד אם ידו משגת. עד כאן לשונו. ואינו מובן כלל, דממה נפשך: אם יד היחיד משגת, כגון שהוא עשיר מופלג ועניים מועטים, שיכול למלאות לכולם די מחסורם, למה אינו מחוייב? הלא מצות הצדקה הוא על כל אחד מישראל כמפורש בתורה, וכמו שכתבתי ריש סימן רמ״ט. ואם אין היד משגת – אפילו הגבאי פטור. והרבים פטורים אם אין יד כולם משגת, כגון שהעניים מרובים ועשירים מועטים, כמו בעוונותינו הרבים בזמנינו זה, וכן בדורות הרבה שלפנינו. האם אפשר למלאות די מחסורו, ואינם מחוייבים רק במעשר או חומש כפי מה שכתבתי בריש סימן רמ״ט, עיין שם? (הב״ח והגר״א השיגו עליו. והש״ך סעיף קטן א מתרץ דסבירא ליה דכשרבים אצלו – אינו מחוייב לבדו, אפילו ידו משגת, עיין שם. וכתב הגר״א דדבריו אינם נראים. והט״ז סעיף קטן א כתב גם כן דוודאי אין על היחיד חיוב ליתן לו די מחסורו, עיין שם. ודבריו תמוהים, דאם ידו משגת למה אינו חייב? עיין שם.)

ה ויראה לי דהכי פירושו: כגון שמצבינו טוב, ורוב עשירים בעיר ועניים מועטים, דוודאי החוב על כולם ולא על יחידים. והגם שהיחיד יכול בעצמו למלאות די מחסורם, מכל מקום הרי מוטלים על כולם. וזהו כוונת רבינו הרמ״א, דכל זה בגבאי צדקה שהוא עומד בשם כל העיר, או רבים ביחד. אבל אין היחיד מחוייב ליתן די מחסורו בלבדו, אפילו ידו משגת, כשיש עוד עשירים בעיר. ואפילו אם העני בא אצלו – מודיע לכולם ויתנו כולם. ובאמת אם אין רבים אצלו, כגון שאינם בעיר או שהוא דר ביחידות – חייב הוא לבדו לשאת אם ידו משגת. וכן אם האחרים אינם רוצים ליתן, ואין בידו לכוף אותם – החיוב עליו לבדו. וזהו דומה לכל המצות, דאם אפילו הרבה רשעים בעיר – מחוייב הוא לקיים המצוה כשידו משגת. (ונראה לי דגם כוונת הש״ך והט״ז כן הוא. וזהו גם כוונת הבית יוסף, ולחינם השיגו עליו. וגם הטור אינו חולק בזה, והבית יוסף שהשיג על ריהטא דלישנא. וגם זה אינו מוכרח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ו צוו חכמינו ז״ל בכתובות (כתובות סז א) דאשה שבאה להנשא – לא יפחתו לה מחמישים זוזי פשיטי. ואפילו אין בכיס של צדקה – ילוו ויתנו לה. ואם יש הרבה בכיס של צדקה – יתנו לה הרבה, לפי ערכה וערך משפחתה. וזהו לפי זמנם. ולפי זמנינו זה מובן דחמישים זוז אינם כלום, ואין בהשיעור דין קבוע. רק הכל לפי הזמן (ש״ך סעיף קטן ז), וכמו שכתבתי לקמן בסימן רנ״ג.

ז כל אלו הדברים והשיעורים שייכים לעניים שאינם מחזרין בעצמם על הפתחים, ליקח פרוטות או פרוסות לחם, אלא יושבים בביתם ומסוה הבושה על פניהם. אבל העניים המחזרין על הפתחים – אין בהם שיעורים, וכל יחיד ויחיד נותן דבר קטן. והלא ברבים היו עמהם, ולפניהם פתוחים כל השערים.

ומעיקר הדין אין צורך לתת להם מקופה של צדקה כלום, כיון שמחזרין על כל יחיד בפני עצמו. אלא שמכל מקום אמרו חכמינו ז״ל (בבא בתרא ט א) דדבר מועט נותנין לו גם מהקופה, דאם יראו שהגבאי אינו נותן לו כלום מהקופה יאמרו עליו שאינו הגון, ולא יתנו לו כלל, וימות ברע.ב ולכן נותנין לו גם מהקופה דבר קטן.

ח וזהו הכל בעניי העיר. אבל עניים העוברים דרך העיר, והם מערים אחרות, ובהם לא שייך שיתנו להם די מחסורם כמובן – יש בהם שיעורים אחרים. וכך שנו חכמים במשנה דפאה (פאה פרק ח משנה ז): אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכיכר הנלקח בפונדיון, והוא מטבע של ששה עשר פרוטות כשהמקח מקמח עומד ארבע סאין בסלע, והוא חצי קב קמח בפונדיון. והחנוני משתכר מחצה מפני הוצאות העצים (כתובות סד ב). ונמצא שהככר הזה יש בו רובע קב קמח. ואם לן, נותנים לו פרנסת לינה, והיינו מצע לישן עליו וכסת ליתן מראשותיו. ותניא בתוספתא שם דנותנין לו גם שמן וקטניות, במה לאכול פתו. ואם היה שבת בעיר – ניתנין לו מזון שלוש סעודות, דחייב אדם לאכול בשבת שלוש סעודות. ונותנין לו שמן וקטניות, וגם דג וירק, לכבוד שבת. וזהו בעני פשוט. אבל כשמכירין אותו שהוא מכובד – נותנין לפי כבודו. ופשוט הוא דזה העני העובר ממקום למקום נצרך גם לנדבה לפרנסת ביתו, או להשיא בתו, וכיוצא בזה, דנותנין לו גם נדבות קטנות. וכן המנהג. וכמה ימים יכול העני להיות בעיר שיצטרכו ליתן לו סעודות – אינו מבואר. ולפי הנראה מהמשנה אין מחוייבין ליתן לו רק סעודה אחת ביום ואחת בלילה, דבככר שנתבאר יש בו שתי סעודות (עיין שבת קיח א ובתוספות שם). ועכשיו מרגלא בפומי דאינשי שיש רשות לעני העובר להיות שלושה ימים בעיר, ושיתנו לו לאכול כל השלושה ימים. ולא ידעתי מקורו.

ט ואמנם מהמשנה אין ראיה כלל שרק יום אחד יש לו רשות להיות בעיר. דיש לומר שיש לו רשות להיות כמה ימים, וזה שנותנים לו רק שני סעודות משום דהחלוקה היתה מן התמחוי. דהתמחוי היתה לעניי עולם (בבא בתרא ח ב)), והיה מתחלק בכל יום (שם), דמי שיש לו שתי סעודות – לא יטול מתמחוי (פאה שם). ואם כן יש לומר דזה ששנינו שם דאין פוחתין לו מככר וכו׳ – זהו ליום אחד. ואם הוא בכאן למחר – נותנין לו עוד. וראיה לזה מירושלמי דפאה (פרק ח משנה ה), דאמרינן שם: יצא מן העיר ונכנס לה, הנותן – נותן, והלוקח יחוש לעצמו. כלומר: אם העני הזה יצא מהעיר וחזר אליה, הנותן צריך ליתן, אבל הוא יחוש לעצמו שמקפח לעניים אחרים. ואי סלקא דעתך דיותר מעל יום אחד אין צורך ליתן – אפילו לא יצא מהעיר אין צורך ליתן לו, וכל שכן כשיצא. אלא וודאי אין קבע לדבר, ולכן רק כשיצא צריך לחוש.

י כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ה: עניי העיר מרובים, והעשירים אומרים יחזרו על הפתחים, והבינונים אומרים שלא יחזרו על הפתחים אלא תהיה פרנסתן מוטלת על הציבור לפי ממון – הדין עם הבינונים, כי עיקר חיוב הצדקה לפי הממון. ויש מקומות נוהגין ליתן כפי הנדבה, ויש לפי המס. והנותן לפי ברכתו – ראוי יותר לברכה. עד כאן לשונו. וכל זה הוא מתשובת הרשב״א (חלק שלישי סימן ש״פ). והוסיף לומר בלשון זה: שורת הדין כדברי הבינונים וכו׳, אלא שהדור נדלדל ואין עשירות לא בכיס ולא בדעת. ומכל מקום בכל המקומות מפרנסין לפי הקופה ולפי ממון. ואם יחזרו אחר כך על הפתחים – יחזרו. וכל אחד יתן לפי דעתו ורצונו וכו׳ עד כאן לשונו.

יא ויראה לי בביאור הדברים: דהנה כפי מה שנתבאר מדין התורה – ליתן לעני ״די מחסורו אשר יחסר לו״, כפי הדינים שנתבארו. וכל זה היה טוב בזמן שישראל היו על מכונם, שרובן ככולם היו בעלי בתים, מתפרנסין בכבוד מאדמתם, וקצת מסחור, ועניים היו מועטין – היתה הצדקה מספקת ל״די מחסור״ העניים. אבל בעוונותינו הרבים, זה הרבה מאות בשנים שנדחינו מדחי אל דחי, ואין לנו לא קרקעות ולא דבר קיימי. ופרנסתינו מאויר, ואנו נזונין במן כבדור המדבר. ורוב ישראל יחיו במצור ובמצוק, ונתרבו העניים, והעשירים נתמעטו, ואין בגדר כלל להספיק לכל העניים ״די מחסורם״. ונתבטלו קופות הצדקה בכל עיר ועיר להספיק להנצרכים, אלא העני הצריך מסבב על הפתחים, ומי שהוא בוש לחזור – יושב בביתו ברעב. ויש מרחמין שמאספין עבורו כידוע בזמנינו זה, שעם כל ריבוי הצדקות אינו מספיק אף לאחד מעשרה. ועל פי רוב העניים הפשוטים שבעים בלחם, והמפונקים גועים ברעב בעוונותינו הרבים. ואם כי זה מקרוב התאמצו באיזה ערים לעשות קופה כללית, ושלא יחזרו על הפתחים, ומשגיחים ביותר על בעלי בתים שירדו מנכסיהם; אמנם למשמע אוזן דאבה נפשינו, כי אין מעמד מפני ריבוי הנצרכים. ה׳ ירחם.

יב והנה בזמנו של הרשב״א עדיין היו קופות ותמחויין בכל עיר ועיר, וכמו שכתב הרמב״ם בפרק תשיעי דין ג (רמב״ם הלכות מתנות עניים פרק תשיעי), וזה לשונו: מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה וכו׳ עד כאן לשונו. ואמנם בזמן הרשב״א התחיל המצב להתמוטט, ורבו עניים. ולכן אמרו העשירים: כיון שמהצדקות שלנו לא יספיק לצרכיהם, אם כן מה בצע בקופה של צדקה? יחזרו על הפתחים, וכל אחד יתן כפי נדבת לבו. והבינונים אמרו: לפי ממון, כלומר: שתהיה קופה של צדקה. ופסק הרשב״א שהדין עם הבינונים, לפי שמדין תורה כן הוא. ואי

משום שלא יספיק – יחזרו אחר כך על הפתחים. וזהו שאומר שהדור נדלדל, כלומר: שהקופה אינה מספקת. ולכן התחיל בזמנו חילופי מנהגים: יש מקומות שנתנו לפי נדבת לבן, ויש לפי המסים. והכל מפני לחצנו, זו הדחק. וה׳ יסיר חרפת עמו, ויעלינו בשמחה לארצנו הקדושה! אמן.

סימן רנא

א למי נותנין הצדקה, ומי קודם לחבירו • ובו כ״א סעיפים

כתיב בפרשת ראה: ״כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך וגו׳ ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון״. ותניא בספרי: ״אחיך״ – זה אח מאב, ״מאחד אחיך״ – זה אח מאם. מלמד שאחיו מאביו קודם לאחיו מאמו. ״באחד שעריך״ – מלמד שאנשי עירך קודמין לאנשי עיר אחרת. ״בארצך״ – מלמד שעניי ארץ ישראל קודמין לעניי חוץ לארץ. ויושבי חוץ לארץ מנלן? תלמוד לומר: ״אשר ה׳ אלקיך נותן לך״ – מכל מקום. עד כאן לשון הספרי. ותנא דבי אליהו (פרק עשרים ושבעה): ״הלא פרוס לרעב לחמך וגו׳ ומבשרך לא תתעלם״ – הא כיצד? אלא אם יש לאדם מזונות בתוך ביתו, ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיפרנס אחרים משלו, כיצד יעשה? בתחילה יפרנס את אביו ואמו, ואם הותיר יפרנס את אחיו ואחיותיו, ואם הותיר יפרנס את בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס את בני שכונתו, ואם הותיר יפרנס את בני מבוי שלו, ואם הותיר יפרנס שארי בני ישראל וכו׳ עד כאן לשונו. וכהאי גוונא אמרינן בפרק חמישי דבבא מציעא, ״ענייך״ כלומר: קרוביך ועניי עירך – ענייך קודמין. עניי עירך ועניי עיר אחרת – עניי עירך קודמין.

ב וזה לשון הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות מתנות עניים פרק עשירי), והטור והשולחן ערוך סעיף ג: הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג את הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם – הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים. ואפילו אינו בנו ולא אביו אלא קרובו – צריך להקדימו לכל אדם. ואחיו מאביו קודם לאחיו מאמו, ועניי ביתו קודמין לעניי עירו, ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת. עד כאן לשונם. ו״עניי עירו״ מקרי אותם הדרים בעיר. והבאים מעיר אחרת לכאן נקראים עניי עיר אחרת אף שהם עתה בכאן. ויש חולקים בזה, והטור הכריע כדעה ראשונה.

ג כתב הטור שם: רב סעדיה גאון חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, שנאמר: ״וחי אחיך עמך״ – חייך קודמין לחיי אחיך. וכן אמרה הצרפית לאליהו: ״ועשיתי לי ולבני תחילה, ואחר כך לבני וכו׳״. ואחר שיפרנס נפשו – יקדים פרנסת אביו ואמו לפרנסת בניו, ואחר כך פרנסת בניו וכו׳ עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א העתיק זה, וזה לשונו: פרנסת עצמו וכו׳, אביו ואמו אם הם עניים והן קודמין לפרנסת בניו, ואחר כך בניו והם קודמים לאחיו, והם קודמים לשאר קרובים, והקרובים קודמים לשכניו, ושכניו לאנשי עירו, ואנשי עירו לעיר אחרת. והוא הדין אם היו שבוים וצריך לפדותן. עד כאן לשונו.

ד והנה כבר בארנו בסימן רמ״ח סעיף ג דזה שכתבו שאינו חייב ליתן צדקה עד שיהיה לו פרנסתו – זהו בצדקה תמידיות: מעשר או חומש. אבל לקיים מצות צדקה שלישית שקל בשנה – מחוייב כל אדם, אף עני המתפרנס מן הצדקה. האמנם בעיקרי הדברים קשה לי טובא: דאם נאמר דברים כפשוטן, דאלו קודמין לאלו, ואלו לאלו, דהכוונה שאינו צריך ליתן כלל למדרגה שאחר זה. ולפי זה הא הדבר ידוע שלכל עשיר יש הרבה קרובים עניים, וכל שכן לבעל הבית שהצדקה שלו מועטת. ואם כן לפי זה אותם העניים שאין להם קרובים עשירים ימותו ברעב! ואיך אפשר לומר כן? ולכן נראה לעניות דעתי דבירור הדברים כך הם: דבוודאי כל בעל הבית או עשיר הנותן צדקה מחוייב ליתן חלק לעניים הרחוקים, אלא דלקרוביו יתן יותר מלשאינו קרוביו, וכן כולם כמדרגה זו. וגם בזה שכתבו דפרנסתו קודמת, אם נאמר כפשוטו, אם כן רובן של בעלי בתים פטורין מן הצדקה לגמרי, לבד שלישית שקל בשנה. וידוע דרוב ישראל הלואי שיספיק להם פרנסתם להוצאתם, ולפי זה יפטורו כולם מן הצדקה זולת עשירים גדולים. ובמקומות שאין עשירים – יגוועו העניים ברעב. ואיך אפשר לומר כן? וגם המנהג אינו כן.

ה ולכן נראה לעניות דעתי ברור, דזה שכתב הגאון דפרנסתו קודמת – היינו באיש שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ. ולכן מביא ראיה מהצרפית, שבשם היה תלוי חיי נפש ממש, שהיה רעב בעולם כמבואר במלכים שם. ואם נותר לו לחם ומים – אביו ואמו קודמין, ואחר כך בניו וכו׳ אבל האיש שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב, שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין, ולובש ומכסה את עצמו כראוי – וודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו. וחלק גדול מהצדקה יתן לקרוביו ועניי עירו. ומעט מחוייב ליתן גם לרחוקים ועניי עיר אחרת, דאם לא כן עיר של עניים יגועו ברעב חס ושלום. אלא וודאי כמו שכתבתי. ותדע לך שכן הוא, דאם לא כן איזה גבול תתן לפרנסתו שהיא קודמת? וכל אחד יאמר ״אני נצרך לפרנסתי כל מה שאני מרויח״, שהרי אין גבול להוצאה כידוע. אלא וודאי כמו שכתבתי, דלא קאי רק על מי שיש לו רק לחם מצומצם, להחיות נפשו ונפש אשתו ובניו ובנותיו הקטנים.

ו וראיה לזה: דלכאורה מה הוסיף הטור וכן רבינו הרמ״א בדברי הגאון בחשבון המדרגות, שזה קודם לזה? והלא כבר נתבאר כן. ולדברינו אתי שפיר: דמקודם כתבו הדינים שבספרי ובגמרא בסדר מדרגות הצדקה, והיינו בעשירים או בעלי בתים אמודים שנותנין הרבה צדקה – יקדים בהצדקה הקרוב קרוב קודם. כלומר: דמחוייב ליתן לכולם, רק להקרובים נותנים חלק היותר גדול. ודבר זה צריך אומד הדעת, ואי אפשר לבאר בפרטיות כמובן.

ז ואחר כך הביאו דברי הגאון, והוא עניין אחר לגמרי. והיינו באיש אינו מרויח רק חיי נפש, לחם צר ומים לחץ, דחייו קודמין. והביאו לשון זה המבואר בגמרא (בבא מציעא סב א), דמיירי בשנים שהיו מהלכים בדרך ואין להם כלום, וביד אחד קיתון של מים שאינו מספיק לשניהם – דחייו קודמין, עיין שם. כן הביא מהצרפית שהיה כעין זה, כמו שכתבתי. לכן אם נותר לו לחם – אביו ואמו קודמין, ואחר כך בניו הגדולים, ואחר כך אחיו וכו׳ וכן מה שהבאנו מתנא דבי אליהו – גם כן הכוונה בכהאי גוונא. ולכן אומר שם לשון ״ואם הותיר״, כלומר: אם נשאר מעט לחם – זה קודם לזה. ולכן אומר אם יש לאדם מזונות בתוך ביתו, ומבקש לעשות מהן צדקה, כלומר: שיש לו רק מזונות ההכרחיות לחיי נפש, ומדינא פטור, אם הוא רוצה לצמצם את עצמו – יתן תחילה לאביו ואמו וכו׳, כפי סדר המדרגות.

ח וזה שנתבאר דאביו ואמו קודמין, זה בשאין ידו משגת כמו שכתבתי. אבל כשידו משגת – לא יחשוב כלל בכלל צדקה מה שנותן לאביו ואמו, וכמו שכתבתי בסימן ר״מ, דתבוא מאירה לאדם שמפרנס אביו ואמו מצדקה (ש״ך סעיף קטן ה). ויראה לי דלכן בספרי לא הזכיר אביו: משום דאקרא קאי, ומיירי בזמן שהיו ישראל שרויין על אדמתן, והיתה ידם משגת, ואז אין לו לזון את אביו מצדקה. וקרובי אשתו הוויין כקרוביו. ויש מי שכתב דלקרובי אשתו יתן שליש, ושני שלישים לקרובי עצמו (פתחי תשובה סעיף קטן ב בשם הר״מ מינץ). ולא ידעתי מנא לן לומר כן. וזה שנתבאר דעניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, היינו אפילו כשעניי עירו המה עמי הארצות, ושל עיר אחרת תלמידי חכמים – עניי עירו קודמין. וזה שיתבאר לקמן דהקודם בחכמה – קודם לחבירו, זהו כששניהם מעירו או שניהם אינם מעירו (שם בשם שו״ת ש״צ). וראיה לזה מקרוביו שקודמין לאחרים. וזהו וודאי שאפילו הם ע״ה – הם קודמין מצד קריבותן, כדכתיב: ״ומבשרך לא תתעלם״. ולפי זה גם שארי דברים שחשבו הדין כן. ודע שעניי ירושלים קודמין לשארי עניי ארץ ישראל (חתם סופר סימן רל״ג). וזהו כשאין להם לחם צר; אבל כשעניי ירושלים יש להם לחם, ושארי עניי ארץ ישראל אין להם לחם כלל – הם קודמין (שם).

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: כופין האב לזון בנו עני, ואפילו הבן הוא גדול. וכופין אותו יותר משארי עשירים שבעיר. עד כאן לשונו. וזהו מדברי הרשב״א בתשובה. וביאר שם כגון שהאב הוא עשיר, ונותן לקופה של צדקה של העיר, ואומר שיתנו לבנו מהקופה – אין שומעין לו, וכופין את האב שיזון אותו מכיסו ולא מהקופה. ומשמע שם דמעט נותנין לו גם מהקופה (עיין שם), אבל העיקר פרנסה צריך האב ליתן. ויש ראיה לזה בגמרא (בבא מציעא קעד ב), וגם המרדכי כתב בפרק קמא דבבא בתרא שהעשיר חייב לפרנס קרובו עני, ולא הגבאי, ויתבאר בסימן רנ״ז. ופשוט הוא שיכול לחשוב זה על חשבון מעשר כשזן בנו, וכל שכן קרובו. מיהו גם לשארי עניים מחוייב ליתן, וכמו שכתבתי בסעיף ד.

י אם באו שני עניים, אחד רעב ללחם ואחד צריך לבגד – מקדימין להאכיל הרעב, ואחר כך מכסין הערום. ואיש ואשה שבאו לבקש לחם – מקדימין האשה לאיש. וכן כשבאו לבקש כסות, משום דחרפת האשה מרובה משל איש. אבל כשהאיש מבקש לחם, והיא מבקשת כסות – האיש קודם, דצערא דגופה גריע מבזיון. (עיין סנהדרין מה א, ואפילו לאידך לא דמי לכאן. ודייק ותמצא קל.) וכן אם באו יתום ויתומה להינשא – מקדימין להשיא היתומה. ואף על גב שהאיש מצוה על פריה ורביה והאשה אינה מצווה, כמו שכתבתי באבן העזר סימן א, מכל מקום לעניין להקדים – היא קודם. ונראה לעניות דעתי דאם אין בכיס על שניהם – הוא קודם, מפני שהוא מצווה על פריה ורביה ולא היא. ואין לשאול על מה שכתבתי דאשה קודמת לאיש למזון, והא בסוף הוריות תנן: האיש קודם לאשה להחיות וכו׳, עיין שם. דלהחיות דשם אין פירושו מזון אלא להצילן ממות, כדמוכח שם.

יא אם באו עניים הרבה לגבאי של צדקה, ואין בכיס כדי לפרנס את כולם, או לכסות את כולם, או לפדות את כולם – מקדימין הכהן ללוי, ולוי לישראל, וישראל לחלל, וחלל לשתוקי, ושתוקי לאסופי, ואסופי לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר. במה דברים אמורים? בזמן שהן שוין בחכמה, שאין זה גדול מזה הרבה. אבל אם אחד מכל אלו מופלג בחכמה, והשני קטן בחכמה וכל שכן עם הארץ, על זה שנו חכמים במשנה דהוריות דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ואפילו תלמיד חכם לכסות, ועם הארץ להחיות – התלמיד חכם קודם. ואפילו אשת התלמיד חכם קודם לעם הארץ. ויש אומרים שבזמן הזה אין לדון כן (ש״ך סעיף קטן ט״ז). כללו של דבר: כל הגדול בחכמה – קודם לחבירו. ואם היה אחד מהם רבו או אביו, אף על פי שיש שם גדולים בחכמה מהם, רבו שהוא תלמיד חכם או אביו קודם לזה שהוא גדול ממנו. (כן נראה לי לגרוס בטור שולחן ערוך סעיף ט (שולחן ערוך יורה דעה רנא, ט). ומיושב קושית הש״ך סעיף קטן י״ז, עיין שם. ועיין בית יוסף, שכתב דבירושלמי סוף הוריות פריך: ולוי לאו ישראל הוא? ומתרץ: בשעת הדוכן שנו. דמשמע דבלא שעת הדוכן – אין קדימה לוי לישראל. אבל בש״ס שלנו לא משמע כן, עיין שם. אבל באמת גם

הירושלמי אין כוונתו כן, דמאי פריך? פשיטא דקדושת לוי יותר מישראל. אלא הירושלמי קאי על הך דנזיר פרק שביעי (סוף הלכה א) דלוי וישראל שאירע להן מת מצוה – יטמא הישראל ולא הלוי. ופריך שם קושיא זו, משום דלעניין טומאה דינם שוה. ומתרץ: בשעת הדוכן, שנאמר שיהא יכול לילך למקדש. ודרך הירושלמי כן, להקשות על מקום אחר כשיש בו לשון זה כידוע. וגם הפ״מ פירש כן, עיין שם. ועיין מגן אברהם סוף סימן ר״א, וצריך עיון. ומרש״י אין ראיה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יב אמרו חכמינו ז״ל (בבא בתרא ט ב): בודקין לכסות, ואין בודקין למזונות. כלומר: דזהו וודאי דלרמאי אין נותנין כלל, אך באין ידוע אם רמאי הוא אם לאו, אז אם בא לבקש בגד – בודקין אחריו שמא רמאי הוא, משום דיכול לסבול עד כדי בדיקה. אבל אם מבקש לחם – אין בודקין אחריו, ומאכילין אותו מיד, דשמא הוא רעב וצערו מרובה. ואין להקשות על זה ממה דאיתא שם (בבא בתרא ח א), דרבי היה מצטער על שנתן פתו לעם הארץ. והא אין בודקין למזונות? דהתם טעמא אחרינא הוא, שהרי גם בלא זה קשה, דאטו לעם הארץ אינו צריך להאכיל, אלא דשם היו שני בצורת כמבואר שם, באופן שלא היה מספיק לכולם. ולכן תלמיד חכם קודם לעם הארץ כמו שכתבתי, והיה רבי חושש שלא יחסר לחם להתלמיד חכם. הא בלאו הכי חייב להחיותו. וגם מה שהיה מצטער, משום דלא ידע אם מוכרח הוא כל כך, דעל פי רוב העם הארץ יכול להשיג לחם יותר מהתלמיד חכם. אבל אם בא לפנינו מוטל ברעב – וודאי דגם בשני בצורת חייבים להחיותו, אף על פי שיש ספק שמא יחסר להתלמיד חכם אחר כך. (כן נראה לי לפרש מה שכתב בשולחן ערוך סעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה רנא, יא)).

יג כל הפושט יד ליטול לחם – נותנין לו. ואפילו בא עובד כוכבים לבקש לחם – נותנין לו. וכך אמרו חכמים: מפרנסים עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל, מפני דרכי שלום. ולאו דווקא ״עם״ עניי ישראל, דאפילו בא לבדו ליטול – נותנין לו. ונותנין אפילו אם לפרקים עבר עבירה לתאוותו – מחוייבין לפרנסו, דכתיב: ״וחי אחיך עמך״. ואפילו עבר עבירה – ״אחיך״ הוא. במה דברים אמורים? שעבר במקרה. אבל אם הוא עבריין תמידי על עבירה אחת, אף על גב שעושה לתיאבון – אינו בכלל ״אחיך״. ואין מחוייבין לא להחיותו, ולא להלוותו, ולא לפדותו. ומכל מקום אם רוצים לפדותו או לזונו ולהחיותו – אין איסור בדבר, כיון שעושה לתיאבון. אבל העובר עבירה להכעיס, אפילו למצוה אחת, אפילו פעם אחת – הרי זה מין ואפקורס, ואסור לפדותו ולזונו ולהחיותו. וכל זה כשלא עשו תשובה. אבל עשו תשובה – הרי הם כשרים גמורים. (כתבתי כפי העולה מהשולחן ערוך סעיף א (שולחן ערוך יורה דעהרנא, א) וב (שולחן ערוך יורה דעהרנא, ב), וכפי דברי הט״ז והש״ך, עיין שם. ודע דבשולחן ערוך כתוב ד״להכעיס״ מקרי שאוכל נבלה במקום דשכיח כשרה, וכן משמע בגיטין מז ב. והאידנא בעוונותינו הרבים אנו רואים זה באינו להכעיס, אלא מפני העדר ההרגל וטמטום הלב. וגם בגמרא יש לומר דזה שאמרו שביק התירא ואכיל איסורא – היינו שאומר שאינו רוצה בהיתר כלל. וזהו וודאי להכעיס, וזה לא שכיח כלל. וה׳ ירחם.)

יד כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ה: מי שנתן ממון לגבאים לצדקה – אין לו ולא ליורשיו שום כוח בהם, והקהל יעשו הטוב בעיני אלקים ואדם. אבל קודם שבאו ליד גבאי, אם נדר צדקה סתם – נותנין לקרוביו העניים, דאומדן דעתא דכוונתו לקרוביו. ודווקא אם היו לו קרובים עניים בשעת הנדר, אבל אם היו עשירים אז והענו – אין נותנים להם. וכל זה בפוסק צדקה לבד. אבל אם פוסק צדקה עם בני העיר – על דעת בני העיר נדר, והם יעשו מה שירצו. עד כאן לשונו.

טו ביאור הדברים: דמקודם נתבאר היאך לנהוג בצדקה, והיינו צדקה תמידית שהאדם נותן, איש איש לפי ערכו ונדבת לבו. ובכאן מיירינן במי שהפריש סכום נכון לצדקה סתם, ולא פירש על איזה צדקה. כגון קודם מותו הפריש מממונו סכום נכון לצדקה סתם, או אפילו בחייו נשאו לבו להפריש סכום נכון לצדקה, אם מסר הממון להגבאים של צדקות העיר – שוב אין לו וגם ליורשיו שום כוח בהם. ונראה דאם אפילו עדיין לא מסר להגבאים, אלא שאמר ״הנני מנדב כך וכך לצדקה למסור המעות ביד הגבאים״ – שוב אין לו ולא ליורשיו שום כוח בהם. והקהל יעשו הטוב בעיני אלקים ואדם, כפי ראות שבעה טובי העיר, או על פי רוב דעות, או על פי בית דין. וכן אם אפילו לא אמר למסור ביד הגבאים אלא נדב סתם, אמנם לא הוא לבדו נדב אלא כל בני העיר נדבו, והיינו שעלה על דעת בני העיר לעשות פסיקת צדקה בסכומים נכונים, וכל אחד פסק עליו כך וכך – גם כן אין לו ולא ליורשיו שום כוח בהם, שהרי על דעת בני העיר נדב. דבצדקות אזלינן בתר אומדנא, ויעשו בני העיר כפי דעתם. אבל אם התנדב לבדו סתם, ולא מסר לגבאים, וגם לא אמר למסור להם – יכול לעשות בהם כפי רצונו כשהוא בחיים. ואם אינו בחיים – אמדינן לדעתו שכוונתו היתה לקרוביו, ונותנין להקרובים. ודווקא לקרובים עניים שהיו בשעת הנדר. אבל אם הענו אחר כך – אין נותנים להם, דוודאי כוונתו היתה המצטרכים בשעת מעשה, ולא עלה על לבו על אותם שיצטרכו אחר כך. ואמנם כשהוא בחיים יכול לעשות כרצונו. וזהו ביאור דבריהם.

טז ואני תמה על זה: דהן אמת שיש מהפוסקים הסוברים כן, שהנותן צדקה סתם – קרוביו העניים זוכין בה. וכן המעשר יכול ליתנו לקרוביו (מרדכי פרק קמא דבבא בתרא בשם רא"מ, וכלבו הובא בבית יוסף, ועיין ט"ז סעיף קטן ג). מכל מקום הא כמה מהגדולים חלקו בזה, וזה לשון המרדכי שם בהגהות בתשובת ריב"ם: מצאתי שהמפריש מעות לצדקה סתם – אין רשאי לחלקם לקרוביו לבד, כי הוא חייב לחלק לכל עניי העיר בשוה. והכי איתא בתוספתא פרק הגוזל: האומר "תנו מנה לעניים" סתם – ינתנו לעניי אותה העיר. עד כאן לשונו. ובפנים המרדכי כתוב שם: השיב רבינו אברהם: המפריש ממונו לצדקה, ויש לו קרוב בעיר, אינו רשאי ליתנו לקרובו לבדו וכו' עד כאן לשונו. ויש מי שפירש דזה מיירי שנדב עם בני העיר (עיין בית יוסף), ואין הלשון משמע כן. ומסוף מסכת פאה משמע דמחצה יכול ליתן לקרוביו, דתנן (פרק שמיני משנה ו): היה מציל, כלומר שאינו רוצה לחלק כל המעשר עני שיש לו, ורוצה ליתן מזה לקרוביו – נוטל מחצה ונותן מחצה, עיין שם. אך יש מי שאומר דזהו במה שחייבתו תורה. אבל במה שנדב מעצמו – יכול ליתן הכל לקרוביו (בית יוסף בשם הגהות שם). ונראה לעניות דעתי דבכל אלה יעשו בית דין כפי ראות עינם, דבצדקות והקדשות אזלינן בתר אומדנא (ש"ך סעיף קטן ט בשם הרא"ם).

יז דבר פשוט הוא שהמפריש קרן קיימת לאיזה צדקה, שמהריוח יעשו צדקה פלונית, אף על פי שאין הריוח מספיק לדבר זה, מכל מקום אין ביכולת ליטול מן הקרן. וכן אם ירדו בניו או בני בניו מנכסיהן – אין ביכולת ליתן להם מצדקה זו שהפריש על עניין אחר, אלא אם כן רימז בצוואתו לזה. ויש מי שאומר שמהריוח יכולים ליתן ליורשיו שהענו מטעם אומדנא (פמ"א ס' קי"ג). ולא ידעתי למה: אחרי שהיו עשירים בשעת מעשה – וודאי לא עלה על דעתו שיענו אחר כך, וכמו שכתבתי בסעיף ט"ו. וכל שכן אם הפריש על איזה צדקה מסויימת, איך אפשר ליתן מזה ליורשיו? ויש להתיישב בזה הרבה. (עיין תשב"ץ חלק שלישי סימן רפ"ט, באשה אחת שבעת מותה צותה ליתן נכסיה לעניי עירה. ובא אחר כך אח עני ממרחק, וראוי ליורשה, ופסק ליתן לו מטעם אומדנא, עיין שם. וזהו פשיטא, כיון דראוי ליורשה, והיה במרחקים, והיה עני בשעת מעשה.)

יח בפרק ראשון דאבות תנן: ויהיו עניים בני ביתך. והכי פירושו: שמקודם תנן: יהי ביתך פתוח לרווחה, ושירגלו עניים לבוא לביתך לשמשך וירויחו ממך, ולא תקנה עבדים לשמשך. ומוטב לשמש על ידי זרע אברהם. ויש עוד פירושים שונים. אך פירוש זה עיקר, דכן מבואר בסוף פרק "הזהב", עיין שם. ותנן בפאה (פרק חמישי משנה ה): שנים שקבלו שדה באריסות – זה נותן לזה חלקו מעשר עני, וזה נותן לזה חלקו מעשר עני. ולכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף י"ב (שולחן ערוך יורה דעה רנא, יב): שני עניים שחייבים ליתן צדקה – יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחבירו. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ"א דדווקא צדקה, אבל אם חייבים כל אחד קנס לצדקה, שעברו על איזה דבר – אינם יכולים לתת אחד לחבירו, דאם כן אין כאן קנס. עד כאן לשונו. ופשוט הוא דאחר שנתנו לכיס של הצדקה שיכול הגבאי לפרנסם מזה, ולא גרעי מעניים דעלמא. אלא שלא יבטיח להם מקודם על זה, דאם כן אין כאן קנס.

יט שאלו להרא"ש ז"ל: ציבור שנצרך להם רב, וגם שליח ציבור להוציא את הרבים ידי חובתן, ואין ידם משגת לשני הדברים, מי קודם? והשיב (כלל ו) דאם הוא רב מובהק, ובקי בתורה בהוראות ובדינים – תלמוד תורה קודם. ואם לאו שליח ציבור עדיף להוציא רבים ידי חובתם. עד כאן לשונו. והביאו הטור והשולחן ערוך סעיף י"ג (שולחן ערוך יורה דעה רנא, יג). ומשמע מזה דהש"ץ היה הכרח להוציא רבים, מפני שהרבה עמי הארץ היו שלא יכלו להתפלל כלל, ואיש אחר לא היה ביכולתו לעמוד לפני העמוד להתפלל. ואפילו הכי רב מובהק עדיף. ואינו מן התימה, כי תורה גדולה מתפילה.

כ וכתב רבינו הרמ"א דאין לפרנס הרב שבעיר מכיס של צדקה, דגנאי הוא לו וגם לבני העיר. אלא יעשו לו סיפוק ממקום אחר. אבל כל יחיד יכול לשלוח לו מצדקה שלו, שזהו דרך כבוד. עד כאן לשונו. דתניא בתוספתא דנדה (פרק ששי): כל הנוטל צדקה – נוטל מעשר עני. ויש שנוטל מעשר עני ואינו נוטל צדקה, עיין שם. והיינו אם הוא תלמיד חכם, דכסיפא ליה ליטול צדקה שהוא דבר מפורסם, ולא כן מעשר עני שנשלח לו מן הגורן ואין הדבר ניכר. וכדתניא בתוספתא דפאה: מעשר עני נותנין לחבר בטובה, עיין שם. ולכן אם יטול הרב שכירות תמידי מכיס של צדקה, יהיה הדבר מפורסם ויש בזה בזיון. אבל כל יחיד כששולח לו מביתו – אין הדבר ניכר שזהו מצדקה, ודמי למעשר עני. ואין לשאול: אחרי שעושין לו סיפוק למה לו צדקה? דיש לומר כגון שאינו מספיק לו הסיפוק לכל צרכיו. ומזה יש ללמוד דמצדקה יכולין ליתן אפילו על מי שצריך הוצאה מרובה בהרחבה.

כא עוד השיב הרא"ש: שיכולים לשנות אפילו ממעות של תלמוד תורה לצורך ההגמון מה שנותנין לו בכל שנה, לפי שזהו הצלת נפשות. שאם לא יתפשרו עמו, יש כמה עניים שאין להם מה ליתן, ויכו אותם ויפשיטום ערומים. ואין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש. ואף על גב דיותר יש זכות בעוסק בתורה מהעוסק בהצלת נפשות, כדאיתא סוף פרק קמא דמגילה, מכל מקום החיוב לפיקוח נפש הוי יותר, ומבטלין תלמוד תורה בשביל זה (עיין ט"ז סעיף קטן ו). ועתה במדינות אייראפא בימי מלכי חסד אין מקרות רעות כאלו, תודות לה'.

סימן רנב

א דיני פדיון שבוים בזמן הקדמון • ובו י״ד סעיפים

כתב הרמב״ם בפרק שמיני דין י (רמב״ם הלכות מתנות עניים): פדיון שבוים קודם לפרנסת עניים ולכסותן. ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבוים. שהשבוי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים, ועומד בסכנות נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו – הרי זה עובר על ״לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך״, ועל ״לא תעמוד על דם רעך״, ועל ״לא ירדנו בפרך לעיניך״. וביטל מצות ״פתוח תפתח את ידך לו״, ומצות ״וחי אחיך עמך״, ״ואהבת לרעך כמוך״, ו״הצל לקוחים למות״, והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבוים. עד כאן לשונו. וכל זה היה בזמן הקדמון, וגם עתה בקצוות הרחוקות במדבריות שבאזיא ואפריקא, שנופלים שוללים על עוברי הדרכים, ונוטלין אותן בשבי עד שפודין אותם בממון הרבה, כידוע מהשיירות ההולכות במדבר ערב.

ב עוד כתב: אנשי העיר שגבו מעות לבניין בית הכנסת, ובא להן דבר מצוה – מוציאין בו המעות. קנו אבנים וקירות – לא ימכרום לדבר מצוה. אלא לפדיון שבוים, אף על פי שהביאו את האבנים וגדרום, ואת הקורות ופסלום, והתקינו הכל לבניין – מוכרין הכל לפדיון שבוים בלבד. אבל אם בנו וגמרו – לא ימכרו את הבית הכנסת, אלא יגבו לפדיונן מן הציבור. עד כאן לשונו. ולאו משום דמצות בית הכנסת גדולה ממצות פדיון שבוים, דוודאי אין למעלה מפדיון שבוים. אלא הטעם בגמרא (בבא בתרא ג ב) דדירתיה דאינשי לא מזבנא, עיין שם. כלומר: כמו שאין אדם מוכר דירתו שדר בה אפילו לצורך היותר גדול, דאי אפשר בלא דירה, כמו כן לא גרע דירת בית הכנסת, שהיא דירת כלל ישראל לתורה ולתפילה מדירת עצמו. וכשם שאדם מתאמץ בכל יכולתו לבלי למכור דירתו, ויעמול למצוא עצה אחרת למה שצריך, כמו כן מחוייבים להתאמץ לעשות גבייה חדשה מן הציבור. מה שאין כן כל זמן שלא נבנה – אין מתאמצים בזה, אלא מוכרין מיד כדי לפדותם מהר. אבל אם אי אפשר כלל לעשות גבייה – פשיטא שמוכרין גם הבית הכנסת, ומוציאין אותו אפילו לחולין כדי לפדות הנפשות.

ג ויראה לי דלכן דקדק הרמב״ם ז״ל לומר שיגבו לפדיונן מן הציבור. וקשה: מאי קא משמע לן? אלא דאם לא כן, הייתי אומר דלכן לא ימכרו הבית הכנסת, משום דמצות בית הכנסת גדולה מפדיון שבוים, דאינו כן. אלא דהכי קאמר: שמחוייבים להתאמץ לגבות פדיונם מן הציבור, אף שאפשר שעל ידי זה ישהו מעט מלפדותם, מטעמא דאין אדם מוכר דירתו (וכן נראה לי מדברי הש״ך סעיף קטן א, עיין שם). ודע דלאו דווקא בית הכנסת, דהוא הדין בית המדרש – דינו בזה כבית הכנסת (ב״ח).

ד ואין לשאול: דכיון דפדיון שבוים גדולה מכל המצות, אם כן למה אמרו במגילה (מגילה כז ב) דאין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ולא אמרו גם פדיון שבוים? דשמא מילתא דפשיטא היא (תוספות בבא בתרא ח ב). ובוודאי כן הוא. וגם הרמב״ם בפרק עשירי מספר תורה (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק עשירי), שכתב: אין מוכרין ספר תורה אלא לשני דברים: ללמוד תורה ולישא אשה וכו׳ – גם כן לשון הש״ס נקיט כדרכו. אבל אין ספק בזה. ועוד: דהתם איחיד קאי, ובוודאי אינו מחוייב למכור ספר תורה לפדיון שבוים השייך להציבור. ואף כל ממונו אינו מחוייב ליתן, אלא יגבו מן הציבור. וכל אחד יתן נדבה לפי ערכו, דאם לא כן כשיתרמה פדיון שבוים, נאמר להעשיר ״תן כל ממונך״. וכל שכן שאינו מוכר ספר תורה שלו, וכן כל דבר שהוא שלו. ואי משום פדיון שבוים דידיה – פשיטא שמעצמו ימכור, שהרי אפילו לבעל חובו צריך לשלם בספר תורה אם אין לו ממון, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן צ״ז, וכ״ש לפדיון שבוים. ולכן לא שייך לחשוב בשם פדיון שבוים. (והגאון רבי ברוך פרנקל רצה לדקדק מלשון הרמב״ם שלא כדברי התוספות, עיין שם. ואינו כן, דלפי מה שכתבתי אין זה דקדוק כלל. וגם מדברי הש״ך והט״ז סעיף קטן א מבואר כן, עיין שם שפוסק כתוספות. ודייק ותמצא קל.)

ה וכתב אחד מהגדולים שמלשון הרמב״ם שכתב: אבל אם בנו וגמרו לא ימכרו וכו׳ – משמע דאם עדיין לא גמרו מוכרין (ט״ז סעיף קטן א). ובוודאי אפשר לומר כן לפי מה שבארנו, דמעיקר הדין מותר למכור לפדיון שבוים, אלא משום דאין מוכרין דירתו של אדם. אמנם עיקר הדיוק נראה שאינו דיוק, דאם כן גם בבנו בלבד די, דגם לשון זה משמע שכבר בנאוהו, מדלא כתב ״אבל אם בונים אותו״. ועוד: דאם כן לית לן לומר אבנים וגרדום קורות ופסלום, לימא אף על פי שבונים אותו דהוה רבותא טפי. אלא נראה אדרבא דלגרע אתי, כלומר: דכל שבונים אותו מקרי גמרו. דמקודם הוה הכנה לבנין, וכשבונים מקרי שנגמר הבניין, לעניין זה שגובים מהעיר ולא ימכרוהו. וצריך עיון לדינא. (עיין ט״ז שם שתמה על לשון הטור שאוסר למכור. ואין איסור בלשון הטור, אלא שכתב: לא ימכרו אותו. וכן הוא לשון השולחן ערוך, וזהו כלשון הרמב״ם. ועיין בהגר״א סעיף קטן ג, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ו וכתב רבינו הרמ״א: ומכל מקום הנודר סלע לצדקה – אין פדיון שבוים בכלל. ואין לפדות בסלע זו רק מדעת בני העיר, כדלקמן סימן רנ״ז סעיף ה. עד כאן לשונו. ושם לא נמצא דבר מזה. ונראה לי שצריך לגרוס ״כדלקמן סימן רנ״ו סעיף ד״, דשם נתבאר שבני העיר יכולין לשנות מצדקה לצדקה. וכוונת רבינו הרמ״א: דאף על גב דבכלל פדיון שבוים יש גם צדקה, כמו שכתבתי שיש בזה רעב וצמא, מכל מקום בלשון בני אדם אינו בכלל צדקה סתם. ויש חולקין עליו, וסבירא להו דהוי בכלל צדקה (ב״ח וט״ז סימן רנ״ו סעיף קטן ד). ויש מקיימים דבריו (ש״ך סעיף קטן ו), ואינו מוכרח (הגר״א סעיף קטן ד).

ז אמנם לא ידעתי בעיקר הדבר מאי קא משמע לן רבינו הרמ״א? דאם נאמר דכוונתו דכשיתרמו פדיון שבוים אין לפדות בסלע זו רק מדעת בני העיר, ואם בני העיר אין רצונם לשנות או שאינם בכאן אין פודין אותם – הא וודאי ליתא. דכיון שבפדיון שבוים על כל רגע שמאחרים מלפדות הוויין כשופכי דמים (בית יוסף), ואם כן איך אפשר לומר שימתינו על דעת בני העיר? וזה שיתבאר דאין משנים מצדקה לצדקה בלא דעת בני העיר – זהו וודאי בשארי צדקות לבד פדיון שבוים. וכן משמע מלשון הרמב״ם והטור, שכתבו שיכולין לשנות לפדיון שבוים. ואף שיש לומר דכוונתם מדעת בני העיר, וכן הוא האמת, מכל מקום זהו פשיטא דגם אם לא יסכימו – אין לצייתן. ואם כן לאיזה כוונה כתב דין זה?

ח ומקור הדין הוא ממהרי״ק (שורש ז), ושם הוא עניין אחר: בראובן ושמעון שהשתתפו, והתנו שלצדקה יתנו שניהם בשוה, ואחר כך נתהוה איזה פדיון שבויים. וטען ראובן שאינו צריך ליתן יותר משמעון, לפי התנאי שביניהם. ושמעון אומר שהתנאי לא היה רק על סתם צדקה ליתן לעניים, ולא לפדיון שבוים. וכתב המהרי״ק דהדין עם שמעון, דבלשון בני אדם יש לפדיון שבוים שם בפני עצמו, ואינה בכלל צדקה. ומסיים שם דאפילו אם נאמר שהיא בכלל צדקה, מכל מקום וודאי לא כיונו רק להצדקה המורגלת ושכיח, ולא לפדיון שבוים דאינו שכיח, עיין שם. ובזה וודאי כן הוא, והיינו שכל אחד צריך ליתן על זה כפי ערכו, ואינה נכללת בצדקה סתם. אבל רבינו הרמ״א שהיטה דין זה לעניין דאין לפדות בסלע זו רק מדעת בני העיר – וודאי קשה מאי נפקא מינה בזה, וכמו שכתבתי.

ט ונראה לעניות דעתי דגם כוונת רבינו הרמ״א כן הוא, וקיצר כדרכו בקודש, והכי פירושו: כגון שהיה בעיר הצטרכות לעניים ולשארי מיני צדקה, וגם לפדיון שבוים, וכל אחד מבני העיר נדר על זה ונדר אחד סלע לצדקה – אין פדיון שבוים בכלל. כלומר: וכופין אותו ליתן נדבה אחרת לפדיון שבוים. ואינו יכול לומר שכוונתו היתה גם לפדיון שבויים, משום דבלשון בני אדם אינו כן, דכן הכריע שם מהרי״ק. וזה שסיים שם דאפילו אם היא בכלל הצדקה מסתמא לא כיונו לזה, כתב זה אפילו לדברי ראובן. אבל העיקר סובר דאינו בכלל צדקה. וכן כתב שם מפורש, עיין שם. וזה שמסיים רבינו הרמ״א דאין לפדות בסלע זו רק מדעת בני העיר, הכי פירושו: דוודאי מדינא הוי סלע זו לצדקה אחרת, ועל הפדיון שבויים צריך ליתן אחרת. אלא אם כן בני העיר יודעים שדי לפניו הסלע הזה, ואינו אמור ליתן יותר, דאז יכולים לפוטרו וליתן סלע זו לפדיון שבוים. ומבאר הטעם כדלקמן וכו׳, כלומר: דהא לקמן יתבאר דבני העיר רשאים לשנות מצדקה לצדקה, וכל שכן שרשאים לשנות מצדקה לפדיון שבויים. ולכן ביכולתם לפוטרו מליתן עוד, והסלע הזה יהיה לפדיון שבויים. ומוכרחים לעשות כן מפני דפדיון שבויים קודם. (ובזה אתי שפיר כל מה שהקשו עליו הב״ח והט״ז. ודייק ותמצא קל.)

י ועם כל גודל המצוה של פדיון שבוים, מכל מקום שנו חכמים במשנה (גיטין מה א) דאין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם. ויש בגמרא איבעיא: מהו זה תיקון העולם? אי משום דוחקא דציבורא, ולפי זה אם יש לו קרוב עשיר ואינו צריך להטיל הפדיון על הציבור – מותר (רש״י) להרבות בפדיון. או הטעם כדי דלא ליגרבו ולייתי טפי, שהשבאים כשיראו שמרבים בפדיונם – ימסרו נפשם לגנוב הרבה נפשות מאתנו. ולפי זה גם אם אינו צריך לציבור – אסור להרבות בפדיון; לבד האדם לנפשו, או בעד אשתו שהיא כגופו יכול להרבות בפדיון (תוספות ורא״ש). אבל בעד אחר, אפילו בעד בנו – אסור. ולא איפשטא הבעיא. והרמב״ם בפרק שמיני (רמב״ם הלכות מתנות עניים פרק שמיני) כתב הטעם השני, שלא ימסרו עצמם לגנוב. וכן בטור ושולחן ערוך סעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רנב, ד), עיין שם. ואפילו באשתו פסק בפרק י״ד מאישות (רמב״ם הלכות אישות פרק יד) דאינו פודה אותה יותר מדמיה, ועיין מה שכתבתי באבן העזר סימן ע״ח (ערוך השולן אבן העזר עח). אבל הטור פסק דאשתו כגופו. וכן תלמיד חכם, או אפילו עדיין הוא קטן וניכר בחריפות שכלו שיהיה תלמיד חכם – פודין אותו בדמים מרובים. ויש שכתבו שגם לקרוביו יכול לפדות בדמים מרובים (ב״ח וש״ך סעיף קטן ד). ועכשיו במדינות אלו לא שייך כל זה.

יא וכן אין מבריחין את השבויים, להוציאן מהשבאים בלא פדיון, מפני תיקון העולם שלא יהיו האויבים מכבידים עולם על יתר השבוים ומרבים בשמירתם. אלא פודין מהם בכדי דמיהן. ושיעור כדי דמיהן לא ידענו כמה. וכשיש סכנת נפשות יש אומרים שפודין יתר מכדי דמיהן, ויש מגמגמין.

(עיין פתחי תשובה שיש אומרים כך ויש כך בשיעור כדי דמיהן. יש אומרים ששמין כעבד, ויש אומרים כעובדי כוכבים הנפדים מידם. ועל כי אין דבר ברור בזה, ובמדינותינו לא שכיח כל זה, על כן לא נאריך בזה.)

יב עוד אמרינן שם בגיטין (גיטין מו ב) דהמוכר את עצמו ואת בניו לכותים להיות להם לעבדים, או שלוו מהם מעות ולקחו אותם בהלוואתם, פעם ראשונה ושנייה – פודין אותו. ושלישית – אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהם, כדי שלא יטמעו בין הכותים. ובחיי אביהם אין לחוש דשומרם (רש״י). ולכן אם אינם ביחד עם האב – פודין אותם מיד (ש״ך סעיף קטן ו). ואם מבקשים להרגו – פודין אותו מיד, אפילו אחר שנמכר להם כמה פעמים, וכל שכן בניו. אמנם אם הוא עבריין להכעיס – אין פודין אותו, ורק פודין את הבנים.

יג אם נשבו איש ואשה – האשה קודמת לפדיון כדי שלא יטמאוה. ואם חשודים למשכב זכור – האיש קודם. וכן אם עומדים לסכנת נפשות, או ששניהם טובעים בנהר – האיש קודם. ועבד שנשבה, כיון שטבל לשם עבדות וקיבל עליו מצות – פודים אותו כישראל שנשבה. ואם הוא ואביו ורבו בשבי – הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו. ואם אביו תלמיד חכם – אביו קודם, אף על פי שרבו גדול ממנו והוא רבו מובהק, מכל מקום אביו קודם. ואם אמו בשבי – היא קודמת לכולם, אפילו נגד עצמו. ואם יש סכנת נפשות – חייו קודמין (שם סעיף קטן י). ואם הוא ואשתו בשבייה – אשתו קודמת לו; בית דין יורדין לנכסיו ופודין אותה. ואפילו עומד וצווח ״אל תפדוה מנכסי!״ – אין שומעין לו. וכן מי שנשבה ויש לו נכסים, ואינו רוצה לפדות עצמו – פודין אותו מנכסיו בעל כרחו. וכן האב חייב לפדות את הבן, כשיש לו לאב ואין לו לבן. וכן שאר קרוב – כופין אותו לפדות קרובו, והקרוב קרוב קודם. ואין יכולין להטיל אותן על הציבור אם רק הוא עשיר. והכל לפי ראות עיני הבית דין.

יד וכתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רנב): הפודה חבירו מן השביה – חייב לשלם לו אי אית ליה לשלם. ולא אמרינן דהוא מבריח ארי מנכסי חבירו וצריך לשלם לו מיד, ולא יוכל למימר אני ציית לך דין. ואם אית ליה אחר כך טענה עליו – יתבענו לדין, דבלא זה אין אדם פודה את חבירו. עד כאן לשונו. כלומר: דאף על גב דמדינא יכול לומר ״מי בקש זאת מידך?״. ולא דמי ליורד לשדה חבירו שלא ברשות וזרעה, דחייב לשלם לו כמו שכתבתי בחושן משפט סימן שע״ה, דהתם עשה לו טובה. אבל הכא הצילו מרעה, והוא מבריח ארי ופטור, ומכל מקום מפני התקנה חייב לשלם לו מיד. ואינו יכול לומר לו אפילו לירד עמו לדין, אלא ישלם לו ואחר כך יתבענו לדין אם יש לו טענה עליו. ולכן גובה וגם מיתומים קטנים אם פדאם, ואינו ממתין עד שיגדלו. והכל מפני התקנה (ש״ך סעיף קטן י״ג), ואינו צריך לשלם רק כדי דמיו.

סימן רנג

א שנו חכמים בפרק שביעי דפאה: מי שיש לו שתי סעודות – לא יטול מן התמחוי; ארבע עשרה סעודות – לא יטול מן הקופה. דבימיהם היו מחלקים בכל עיר לכל עני שתי סעודות ליום, והיה תמחוי כללי הנאסף מהעיר. וגם היתה קופה הנגבית מן העיר, והיו מחלקים בכל שבוע ארבע עשרה סעודות, ויתבאר בסימן רנ״ו. ולכן מי שיש לו שתי סעודות – אין לו ליטול מהתמחוי, שהרי יש לו ליום זה. ומי שיש לו ארבע עשרה סעודות לא יטול מהקופה, כיון שיש לו לכל השבוע. ואף על גב דלשבת צריך שלוש סעודות, ונחסר לו סעודה אחת, אך כבר אמרו חכמים (שבת קיח א): עשה שבתך חול. כלומר: שיאכל בשבת כמו בחול, ולא יצטרך לבריות. ולא דמי לעני העובר ממקום למקום, שנותנין לו שלוש סעודות, כמו שכתבתי בסימן ר״ן דשאני התם, דכיון שהתחיל ליטול – יטול גם לכבוד שבת. מה שאין כן מי שיש לו שלו, לא יתחיל ליטול מפני כבוד שבת (תוספות, ועיין ט״ז סעיף קטן ב).

ב עוד שנינו שם: מי שיש לו מאתים זוז – לא יטול לקט, שכחה, ופאה, ומעשר עני. דכך שיערו חכמים: דמאתים זוז מספיקים לשנה אחת לכסות ולמזונות, לו ולבני ביתו. ולכן לא יטול בשנה זו שום צדקה. וכן מי שיש לו חמשים זוז, והוא נושא ונותן בהם – גם כן לא יטול, דכך שיערו חכמים דחמשין דעבדין – טבין כמאתן דלא עבדין. היו לו מאתים חסר דינר, אפילו נותנין לו אלף זוז כאחת – הרי זה יטול. וכתבו הפוסקים שלא נאמרו השיעורים האלו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן, כדי להתפרנס הוא ובני ביתו מהריוח. ודברי טעם הן, והכל לפי הזמן ולפי המקום (עיין בטור).

ג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א, דמי שהולך מביתו ונוסע מעיר לעיר לקבץ כל הדרך, שהיה בדעתו ליסע כשהלך מביתו – נקרא פעם אחת. ואפילו נתנו לו מאתים זוז בעיר אחת – יכול לקבל יותר. ומכאן ואילך אסור. עד כאן לשונו. דכמו ששנינו לעיל דאם היה לו מאתים חסר דינר – מותר ליטול אפילו אלף בבת אחת, דעדיין נחשב לעני בחסרון האחת, כמו כן עד שובו לביתו נחשב עני, ויכול לקבל הרבה. והחמיר דרק הדרך שהיה בדעתו ליסע, ולא יותר. ושני דעות הם במרדכי פרק קמא דבבא בתרא. ויש מי שסובר דאין גבול לזה, וכל זמן שלא שב לביתו – מותר ליטול, עיין שם. (הגר״א כתב על

זה, וצריך עיון, ולא ביאר כוונתו. ואולי משום דקודם לזה תנן: עני העובר ממקום למקום..., ומשמע דגם על זה קאי הך משנה דמי שיש לו מאתים זוז, עיין שם.)

ד עוד תנן התם דאם המאתים זוז היו ממושכנין לבעל חובו או לכתובת אשתו – הרי זה יטול. כלומר: אם יש לו בעל חוב, או שאשתו יש לה כתובה אף על פי שהיא תחתיו, דכן מבואר שם בירושלמי אינם מן החשבון, ורשאי ליטול. והטעם פשוט: דהא אינו יכול לאכלם. וממושכן לאו דווקא, שהרי ממילא הוו כמושכנים, כיון שאין יכול לאכלן. ויש שפירשו דווקא כשייחדן לאפותיקי לכתובת אשתו (ט"ז וש"ך סעיף קטן ג), דכן משמע לשון "ממושכנין". וצריך לומר הטעם דאם לא כן הרי יכול להוציאן, וצריך עיון. אבל בחוב אינו צריך לזה, דכן מבואר מלשון הטור ושולחן ערוך, עיין שם.

ה עוד תנן התם דאין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו. וזה לשון רבינו הבית יוסף: ואם יש לו בית וכלי בית הרבה, ואין לו מאתים זוז – הרי זה יטול. ואינו צריך למכור כלי ביתו, ואפילו הם של כסף וזהב. במה דברים אמורים? בכלי אכילה ושתייה, ומלבוש ומצעות, וכיוצא בהן. אבל מגרה או עלי שהם של כסף – מוכרן, ולא יטול מהצדקה. והא דאין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב – דווקא כל זמן שאינו צריך ליטול מהקופה, אלא נוטל בסתר מיחידים. אבל אם בא ליטול מקופה של צדקה – לא יתנו לו עד שימכור כליו. עד כאן לשונו. וזהו על פי סוגית הש"ס בכתובות (סח א) עיין שם, וכפי שיטת הרי"ף והרמב"ם. ויש עוד שיטה לרבינו תם הביאו הטור, דקודם שבא ליטול מהצדקה אם יש לו כלי כסף – מחייבין אותו למוכרם. אבל אחר שהתחיל ליטול ונזדמנו לו כלים אלו, כגון שירשן או נתנו לו במתנה – אין מחייבין אותו למוכרן כדי שלא יטול, עיין שם. (ועיין ש"ך סעיף קטן ד, דהוא הדין מנורה של כסף ושולחן של כסף – מחייבין אותו למכור. והביא שיטת רש"י דאם לאחר שנטל צדקה נודע שלא היה צריך ליטול, ונוטלין ממנו מה שנטל. ואם אין לו כדי לשלם – מוכרין כלי ביתו, ומשתמש בפחותים. עיין שם.)

ו ויש עוד שיטה להיפך: דבכלים שהיה רגיל מכבר לשמש – לא ימכור. אבל אם נפלו לו כלים אלו בירושה אחר הגבייה – ימכור (הרא"ה שם). וכתב רבינו הרמ"א דכן הדין במקום שיש תקנה שלא ליתן צדקה למי שיש לו דבר קצוב – אין חושבין לו בית דירה וכלי תשמישיו. עד כאן לשונו, וגם זה לפי הדעות שנתבארו. עוד כתב דכל מי שהוא עשיר – אסור ליתן לבניו, אף על פי שהם גדולים, אם הם סמוכים על שולחן אביהם. עד כאן לשונו. כלומר: דאם הבן עני, אף על פי שיש לו אב עשיר – מותר ליתן לו צדקה. אך אם הוא סמוך על שולחן אביו וקיימא לן דמציאתו לאביו, והוה כאלו נותנין לאביו, והאב הרי הוא עשיר.

ז עוד כתב דכל זה דרך צדקה. אבל דרך דורון וכבוד – יכול לקבל אדם. כדאמרינן: הרוצה ליהנות – יהנה כאלישע. עד כאן לשונו. ויש להסתפק אם יכול לקבל דרך דורון אפילו המעות צדקה של הנותן, או דווקא כשאינו ממעות צדקה. ולא דמי למה שכתבתי בסימן רנ"א סעיף כ דיכול ליתן להרב שבעיר מצדקה שלו, עיין שם. דהתם היינו טעמא: דכיון שהוא עובד עבודת העיר – שפיר מגיע לו שיהנו אותו. מה שאין כן בשאר כל אדם, אפילו אם הוא תלמיד חכם, כיון שיש לו מאתים זוז, וכל שכן כשיש לו יותר – למה יקפח העניים בנטלו מצדקה שלהם, דהבעל הבית כשיתן לו דרך דורון מהצדקה שלו ינכה לשארי עניים? ולכן נראה דממעות צדקה אין לו ליקח אף דרך דורון. ואי קשיא: דאם לאו ממעות צדקה מאי קא משמע לן? דיש לומר: דקא משמע לן שרשאי ליקח מאחרים, אף כשיש לו הרבה. ולזה הביא ראיה מאלישע, אף על פי שמסתמא היה עשיר, דאין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (שבת צב א).

ח יש לפעמים שהוא עשיר בנחלאות ורשאי ליקח צדקה, כגון שאינו מוצא למוכרן, ואין לו מה לאכול. וכדתניא בבבא קמא (ז א): הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים, ואינו מוצא למוכרן – מאכילין אותו מעשר עני עד מחצה. וזה לשון הטור: מי שיש לו שדות וכרמים ובתים הרבה לבד מבית דירה, ואין לו מעות ובא למוכרם. אם מפני שרואים אותו שהוא דחוק אין רוצין לקנות ממנו (כפי המקח) – אין מחייבין אותו למוכרן (בזול), אלא מאכילין אותו מן הצדקה עד שימכור בשוויים, וידעו הכל שאינו דחוק למכור. אבל אם הוזלו כל הקרקעות אף של אחרים, אף אם הוזלו שאינן שוין בחצי דמיהן, אם יכול למוכרם שיהיה לו מאתים זוז לפי הזול – צריך למוכרם, ולא יטול מהצדקה. ואם הוא בימות הגשמים שאין זמן מכירה, ואין מוצא למכור אלא בזול, ואם יניחם עד ימות החמה ימכרם בשוויים – אין מחייבין אותו למכור, אלא נותנין לו מהצדקה עד שיכול למוכרן בחצי דמיהן. עד כאן לשון הטור. ולדבריו זה ששנינו "עד מחצה" מיירי בכהאי גוונא: שימתין עד ימות החמה. ולכן אם יכול ליקח מחצה מקח מימות החמה – מחוייב למכרן. אך פחות ממחצה – ימתין עד ימות החמה, ועתה יקח צדקה. אך הדבר תמוה, דלמה יהיה לו הפסד עד מחצה שוויים מכפי ימות החמה? וצריך לומר הטעם: כיון דעתה אינם שוים יותר – אין זה זלזול. וכיון שיש לו לפי המקח ההוה מאתים זוז – אסור לו ליטול. אך בפחות ממחצה חסו עליו חכמים, והתירו לו ליטול צדקה עד ימות החמה.

ט אבל הרמב״ם בהלכות צדקה יש לו דרך אחרת בזה, וזה לשונו: מי שהיו לו בתים שדות וכרמים, ואם מוכרן בימות הגשמים מוכרן בזול, ואם הניחן עד ימות החמה מוכרן בשווייהן – אין מחייבין אותו למכור, אלא מאכילין אותו מעשר עני עד חצי דמיהן. ולא ידחוק עצמו וימכור שלא בזמן מכירה. היו שאר האדם לוקחין ביוקר, והוא אינו מוצא מי שיקח ממנו אלא בזול מפני שהוא דחוק וטרוד – אין מחייבין אותו למכור, אלא אוכל מעשר עני והולך עד שימכור בשוה, וידעו הכל שאינו דחוק למכור. עד כאן לשונו. ולדבריו ניחא דלא שבקינן ליה לזלזולי כלל, אלא נזון מן הצדקה עד שימכור במקח השוה. אך גם זה אינו מובן: דלמה בימות הגשמים אין מאכילין אותו רק עד מחצה משיווי הנכסים? ואולי דמפני שאין דרך שיוזלו יותר ממחצה מן ימות הגשמים לימות החמה, ולכן דיו שנסייענו מן הצדקה מה שהוזל ולא יותר. מה שאין כן דאם הזול הוא מפני דחקו – אין שיעור לדבר. ולכן גם מסייעין לו מן הצדקה בלא שיעור.

י ודע דאף על גב דבאין לו מאתים זוז, יכולים ליתן לו אפילו אלף זוז בבת אחת כמו שנתבאר. מכל מקום בזה שיש לו הרבה, אלא שאין יכול למוכרן עתה – אין נותנין לו הרבה בבת אחת, אלא דבר יום ביומו (בית יוסף וש״ך סעיף קטן ה בשם רי״ו). והטעם פשוט: דכיון דבאמת עשיר הוא, אלא שדחוק לזמן כמו שכתבתי, אם כן איך ניתן לו הרבה? שמא למחר ימצא למכור בשוויים, ולמה נקפח לעניים? ודיו להאכילו דבר יום ביומו, עד שימצא למכור בשוויין.

יא כתב הרמב״ם בפרק תשיעי: בעל הבית שהיה מהלך מעיר לעיר, ותמו לו המעות בדרך, ואין לו עתה מה יאכל – הרי זה מותר ליקח לקט שכחה ופאה ומעשר עני, וליהנות מן הצדקה. ולכשיגיע לביתו אינו חייב לשלם, שהרי עני היה באותה שעה. הא למה זה דומה? לעני שהעשיר, שאינו חייב לשלם. עד כאן לשונו. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ד, והיא משנה בפאה (פרק חמישי משנה ד). והרמב״ם הסביר הטעם, דזהו דומה לעני שהעשיר, שאינו חייב לשלם. ואף על גב שאין זה דמיון גמור, שהרי הוא הא יש לו עתה, אמנם כיון שהוא בדרך ומוכרח עתה ליזון מן הצדקה – הרי באותו זמן הוא כעני. ותמיהני שבפירוש המשניות כתב הרמב״ם דממידת חסידות – צריך לשלם, עיין שם. ולמה לא הזכיר זה בחיבורו? וגם בירושלמי משמע כן, עיין שם. וגם בש״ס שלנו בחולין (קל ב) משמע להדיא כן, עיין שם. ואולי שבחיבורו לא כתב רק העולה לפי עיקר הדין. ודע שהדבר פשוט: שאם זה הבעל הבית העובר ממקום למקום ביכולתו ללוות, שאסור לו לקבל צדקה (וכן ראיתי בשם הגר״א בספר ״חוט המשולש״ סוף סימן י״ז).

יב כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ה: מי שפירנס יתום, והיה מכוין למצוה, וכשהגדיל תבע ממנו מה שפירנסו – פטור, אפילו היה ליתום באותה שעה, אם לא שפירש שדרך הלואה פרנסו. ודווקא יתום, אבל אחר אפילו בסתם נמי אמרינן שדרך הלואה עשה, מאחר שיש לו נכסים. עד כאן לשונם. ודינים אלו תלוים לפי ראות עיני הדיין איך עשה זה, אם לשם מצוה אם לשם תשלומין. ולכן נתבאר בחושן משפט סוף סימן ר״ץ דיתומים שסמכו אצל בעל הבית, וזנם משלו – חייבים לשלם, משום דבוודאי לא כיון לזון את כולם לשם מצוה. מה שאין כן ביתום אחד שנטלו בעל הבית – יותר נראה שכיון למצוה. אבל באיש אחר בסתם, הדעת נוטה שלא עשה זה לשם מצוה. ולכן בבעל הבית העובר ממקום למקום ותם כספו, ואחד נתן לו על הוצאה – יותר קרוב לומר שלשם הלואה עשה, אלא אם כן ניכר הדבר שלשם חסד עשה. (ועיין ש״ך סעיף קטן ט, ואין דבריו מבוררים כל כך. ודייק ותמצא קל.)

יג תנן בסוף פרק שני דשקלים: מותר עניים לעניים. מותר עני לאותו עני. מותר שבוים לשבוים. מותר שבוי לאותו שבוי. מותר המתים למתים. מותר המת ליורשיו. ולכן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ו: עני שגבו לו להשלים לו די מחסורו, והותירו על מה שצריך – המותר שלו. ואם גבו לעניים סתם והותירו – ישמרו לעניים אחרים. וכן מותר שבוי לאותו שבוי. ואם גבו לשבוים סתם והותירו – ישמרו אותם לשבוים אחרים. וכן מותר המת ליורשיו, מותר המתים למתים. עד כאן לשונם. ורבינו הבית יוסף כתב דאם ראו הפרנסים שיש צורך שעה, ורצו לשנות – הרשות בידם. עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב״ם בפירוש המשניות שם. וכן הוא בירושלמי שם, שאומר שאין ממחין ביד הפרנסים בכך. עד כאן לשונו. כלומר: אם רוצים לשנות. ואין לשאול דאיך אפשר לשנות משל עני זה לעניין אחר? והא בוודאי לא ימחול על זה, והוא כבר זכה בהמעות. דיש לומר דבאמת בשנדקדק דכל מותר למה שייך לזה האיש, הלא לא נתנו רק לצרכיו ולא למותרות, והוה כמתנה בטעות. אלא דעם כל זה כיון שנאסף מאנשים רבים – לאו אדעתייהו לדקדק כל כך, ונותנים על דעת הגבאים. והגבאים בעצמם דעתם שגם המותר יהיה שייך למי שנגבה בעדו. ולכן אם הם בעצמם רואים ליתן המותר לדבר אחר – מותר, מפני שעל דעתם נותנים. ויש בזה מחלוקת הראשונים אם רשאין לשנות גם לדבר הרשות או רק לדבר מצוה, ויתבאר בסימן רנ״ו. (והדרכי משה בסימן זה אות ג׳ הביא פלוגתא זו. ועיין מה שכתבתי בסימן רנ״ו סעיף ט).

יד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: מעות שגבו לפדיון שבוי, ומת קודם שנפדה – יש מי שאומר שהם של יורשיו, ויש מי שאומר שלא זכו בהם יורשיו. ולזה הדעת נוטה בזמן הזה, דאמרינן דעתייהו שלא התנדבו על דעת כך. והוא הדין כשנאבד השבוי קודם שנפדה. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א

דהוא הדין אם נדר אחד ליתומה להשיאה ומתה, דלא זכו בהם יורשים. ומיהו כל זמן שהיא חיה – הם של היתומה. וצריך לתת לה מיד, ואין ממתינין עד נשואיה. ואם מתה המעות חוזרין. ועיין בחושן משפט סימן רנ״ג דיש חולקין. עד כאן לשונו.

טו ביאור הדברים דדעה ראשונה, שהיא דעת הרשב״א בתשובה, סוברת דכמו שהמותר שייך ליורשיו – כמו כן כל המעות, כיון דאדעתא דידיה גבו המעות, וזכה משעת הגבייה. ודעה שנייה היא דעת הרא״ש בתשובה, דדווקא כשהמצוה נעשית – שפיר שייך המותר לו וליורשיו. אבל כל שעדיין לא התחילו במצוה זו – פשיטא דאדעתא דהכי לא התנדבו. ומעיקר הדין היה צריך להחזיר הנדבות לכל מי שנתן, אלא שזהו מן הנמנעות, ויפול הוצאות הרבה. ולכן עושין בהם צרכי רבים. והכריעו כדעת הרא״ש. וכתב רבינו הרמ״א באחד שנדר ליתומה ומתה, דלא זכו היורשים. כלומר: וחוזרים המעות להמתנדב, דלא דמי לנגבה מרבים כמובן. ולא חשו רבותינו לבאר זה, דבדין הראשון עושין צרכי רבים, ובדין השני חוזר לבעלים, דממילא מובן זה. אמנם כשהיא חיה – נותנין לה מיד. אך בחושן משפט יש חולקין, דרבינו הבית יוסף בסימן רנ״ג סעיף ט״ז פסק דנותנין לה קודם שתנשא, ויורשיה יורשין אותה. ורבינו הרמ״א פסק לא כן, ובארנו זה שם בסעיף כ״ה, עיין שם שהעיקר כדברי רבינו הרמ״א שנותנין לה מיד. ועם כל זה אם מתה – חוזרת ליורשיו ולא ליורשיה. (ודינו של הרמ״א הוא גם להרשב״א ול״ד לרבים. ודייק ותמצא קל.)

טז כתבו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך סעיף ח: עני שנתן פרוטה לצדקה – מקבלין ממנו. ואם לא נתן – אין מחייבין אותו ליתן. נתנו לו בגדים חדשים והחזיר הישנים – מקבלים ממנו. ואם לא החזיר – אין מחייבין אותו. עד כאן לשונם, והיא תוספתא בפאה (פרק רביעי). ויש מי שפירש דהכי פירושו: דאף על גב דכל עני חייב ליתן צדקה כמו שכתבתי בסימן רמ״ח, מכל מקום אין מחייבין אותו ליתן, משום דיכול ליתן לעני אחר ואותו העני יתן לו, כמו שכתבתי בסימן רנ״א (ב״ח). ואין זה אלא תימה, דאם כן מאי קא משמע לן שמקבלים ממנו, כיון שהוא חייב ליתן (ש״ך סעיף קטן י״א)? ויש מי שפירש דמיירי בעני שאין לו פרנסתו, ובסימן רמ״ח מיירי ביש לו פרנסתו (שם). וזהו הכל סובב על הדרך שכתבו בריש סימן רמ״ח. וכבר בארנו שם דשני עניינים הם: דוודאי שלישית השקל בכל שנה מחויב כל אחד ליתן, וכאן מיירי שזה כבר נתן זה ולא מיירי מזה, ולכן אינו מחוייב ליתן יותר. והייתי אומר דגם כשנותן איזה צדקה ליד גבאי שלא יקבלו ממנו, כיון שעני הוא וכבר יצא ידי חובתו בשלישית השקל. לזה קא משמע לן דמכל מקום מקבלים ממנו. וכן אם החזיר הבגדים הישנים – מקבלין ממנו אף על פי שאינו צריך, שהרי אינו מוכרח לזה על פי הדין.

יז עני שאינו רוצה לקבל צדקה, וידענו שהוא מוכרח לכך, אנחנו מחוייבים להתאמץ שיקבל. ואם עם כל זה אינו רוצה – צריכים לעשות עמו הערמה, והיינו שנותנין לו בדרך מתנה ולא דרך צדקה. ואם גם זה אינו רוצה – נותנין לו לשם הלוואה, ואחר כך אין תובעין ממנו. ונראה דאם הוא מתאמץ לשלם ואין ביכולתו – אין מקבלין ממנו. אבל להיפך עשיר כילי שעינו צרה בממונו, ומרעיב עצמו ואינו אוכל – אין משגיחין בו, וילך בסכלותו. ונראה לי דאם הוא חולה מחמת רעבון, דמאכילין אותו ונוטלין ממנו בעל כרחו.

יח אף על גב דלכל עני מחוייבים ליתן צדקה, אפילו לעם הארץ, מכל מקום אינו דומה לתלמיד חכם. ותלמיד חכם עני מפרנסין לפי כבודו, דכבוד התורה הוא זה. ונראה לי דכן הדין אם הוא ירא אלקים אמיתי, אף שאינו תלמיד חכם – גם כן מפרנסין אותו לפי כבודו. ואם התלמיד חכם אינו רוצה לקבל – מתעסקים לקנות לו סחורה, שקונים בעדו בזול וקונים ממנו ביוקר, דדרך כבוד הוא זה. ואם יודע בעצמו להתעסק בסחורה – מלוין לו מעות לסחור בהם. אבל על עם הארץ אינם מצווים בזה. וגדול שכרן של המטיל מלאי לכיס תלמיד חכם שיסחרו בהם. וכך אמרו חכמים (פסחים נג ב): כל המטיל מלאי לכיס של תלמיד חכם – זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר: ״כי בצל החכמה בצל הכסף״.

יט כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י״ב: מי שצריך לבריות, ושט אחר פרנסתו, ונתנו לו צדקה – אין בעלי חובות יכולים להפרע ממה שגבה בצדקה, אם לא שכתוב בקבוצו שחייב לאחרים, דאז נתנו לו אדעתא דהכי שישלם. עד כאן לשונם. והנה דבר זה מפורש בתוספתא סוף פאה: מעשר עני אין משלמין בו החוב, עיין שם. ואין לשאול: דאם כן אמאי צריך קרא גבי הענקה דעבד עברי, ״לו״ ולא לבעל חוב, כמבואר בקידושין (טו א)? הא הענקה נמי הוי צדקה? דלא קשה כלל, חדא דיש לומר דהענקה הוי כחיוב שחייבתו תורה להאדון, והייתי אומר שהבעל חוב נוטל מזה; קא משמע לן דלא. ועוד: אפילו אם נאמר דהוי צדקה, יש לומר דבאמת ילפינן מכאן על כל מיני צדקות, מדגלי קרא בהענקה. אמנם גם בלא גזירת הכתוב הטעם פשוט, שהרי הנותנים לא נתנו לו אדעתא דבעל חוב. ולכן אם בכתב קיבוצו כתוב שהוא בעל חוב – צריך לשלם, שהרי אדעתא דהכי נתנו לו. (עיין ש״ך חושן משפט סימן פ״ו סעיף קטן ג, ובאו״ת שם.)

כ תניא בתוספתא (שם): מעשר עני – אין פורעין ממנו מלוה וחוב. ואין משלמין ממנו את הגמולים, ואין פודין בו שבוים, ואין עושין בו שושבינות, ואין נותנין ממנו לדבר לצדקה. אבל משלחין ממנו דבר של גמילות חסדים, וצריך להודיעו... עד כאן לשונו, והכי פירושו: שאין משלמין מזה שום חוב שבשטר ושבעל פה. ואין משלמין את הגמולים, כלומר: למי שגמל טובה עמו. ואין פודין בו שבוים. ואף על גב דפדיון שבויים גדולה מהצדקה,

כמו שכתבתי בסימן רנ״ב, מכל מקום הכא התורה נתנה לו להעני רק לאכילה ושתייה, ואין לו רשות לשנות. וזה שאמר ש״משלחין ממנו דבר של גמילות חסדים״, נראה דזהו כוס של בית האבל או של בית המרזח, כדאיתא בנדרים (לח ב) דמקרי ״כוס של שלום״. דמילתא זוטרתי היא, וצריך העני להודיע למי שמשלח לו, למען ידע שזהו ממעשר עני.

כא ולכאורה קשה על רבותינו שלמדו דין צדקה ממעשר עני לעניין פרעון חובות. אם כן למה לא כתבו כל דינים אלו שבתוספתא? וצריך לומר דסבירא להו דרק לעניין פרעון חוב יש ללמוד ממעשר עני, משום דמסתמא הנותנים מקפידים על זה, כמו שהקפידה תורה על מעשר עני. אבל לשארי דברים אין ללמוד, דוודאי הנותנים אין מקפידים באלו. וסיים שם בתוספתא שצדקה וגמילות חסדים עושים שלום ופרקליטים טובים בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן הוא בגמרא (בבא בתרא י א]]).

סימן רנד

א אסור לישראל ליטול צדקה מן העובדי כוכבים בפרהסיא, מפני חילול ה׳. ובגמרא (בבא בתרא י א) דרשו זה מקרא ד״ביבוש קצירה תשברנה״, עיין שם. ולפי זה גם בצינעא אסור. ומכל מקום אם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל – יטול מהם בצינעא. ואם אינו יכול בצינעא – יטול בפרהסיא. וטעמו של דבר נראה לי דבאמת אין זה מגדר חילול ה׳ כלל, אלא שאין זה כבוד שיצטרכו לצדקה של אחרים. וגם הדרשא של ״ביבוש קצירה״ בגמרא – אסמכתא בעלמא הוא. ולכן במקום הכרח גמור ובאין ברירה – מותר. (ובזה מתורץ קושיות הדרישה והט״ז סעיף קטן א, עיין שם.) ויש מי שרוצה לחלק בין יחיד לרבים, דיחיד מותר (דרישה). ואין סברא כלל לחלק בזה (ט״ז).

ב אדם חשוב מהם ששלח צדקה לישראל לחלקם לעניים – אין מחזירין להם, אף על פי שאין צורך גדול בדבר לקבל מהם, מפני דרכי שלום. אלא נוטלין ממנו. וכיון שעניינו אינם מוכרחים לזה – יחלקם לענייהם בסתר. ויש אומרים דאם שלח סתם יעשו כן, אבל אם שלח מפורש לעניי ישראל – אסור לשנות מדעת הנותן, ומחלקין לעניי ישראל. (כתבנו לפי פירוש הש״ך סעיף קטן ג. ומתורץ קושיות הט״ז סעיף קטן ג, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג ואין לתמוה על מה שנהגו לקבל בלא שום פקפוק, דוודאי כיון שהדוחק רב – מותר, כמו שכתבתי. ועוד שהרמב״ם כתב בפרק עשירי ממלכים דין י, וזה לשונו: בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר – אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה. ואם הביא עולה – מקבלין ממנו. נתן צדקה – מקבלין ממנו. ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא נזון מישראל ומצוה להחיותו, אבל... עד כאן לשונו. ומיירי בזמן הבית, ושקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים, עיין שם. וגם עתה הפרנסה זה מזה, ואין בינינו עובדי כוכבים.

ד וכל זה בנתינת מעות לצדקה, אבל כשמנדבין דבר לבית הכנסת מקבלין מהם. דזהו כמו קרבן שמקבלין מהם, דדרשינן: ״איש איש״ – ללמד עליהם שמקבלין מהן קרבן, נדרים ונדבות; ויתבאר בסימן רנ״ט. ומן הנהפך לישמעאל אין מקבלין. ויש אומרם דמקבלין, ולא דמי לקרבן (עיין ש״ך סעיף קטן ה).

סימן רנה

א לעולם ירחיק אדם את עצמו מקבלת צדקה, אם רק אפשר לו לחיות אפילו בדוחק. ואפילו לאכול בשבת כבחול, כמה שאמרו חכמינו ז״ל: עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות. ואפילו היה חכם מכובד והעני – יעסוק באומנות, ואפילו באומנות מנוולת, ולא יצטרך לבריות. וכך צוו חכמינו ז״ל בפסחים (קיג א), עיין שם. אך אם יש בזה בזיון התורה לא יעשה כן, וכבר כתבנו בזה בסימן רמ״ב.

ב וכך שנו חכמים במשנה סוף פאה, דכל מי שאינו צריך ליטול מהצדקה ונוטל, והיינו שמרמה העם ואומר ״עני הוא״ – אינו מת עד שבאמת יצטרך לבריות. וכן להיפך כשצריך ליטול ואינו יכול להרויח, כגון זקן או חולה או בעל יסורין, או שיש לו בנות רבות ואין לו במה להשיאן, ומגיס דעתו ואינו נוטל – הרי זה שופך דמים ומתחייב בנפשו, ואין לו בצערו אלא עוונות וחטאים. אמנם מי שצריך ליטול, ובדוחק יכול לחיות, ומצער עצמו ודוחק את השעה, וחי חיי צער בלחם ומים כדי שלא יצטרך ליטול ולא יטריח על הציבור, ולא מפני הגאוה – אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו. ועליו הכתוב אומר: ״ברוך הגבר אשר יבטח בה׳ והיה ה׳ מבטחו״.

סימן רנו

א דין קופה ותמחוי שהיה בזמן חכמי הש״ס • ובו ח״י סעיפים

בזמן חכמי התלמוד היתה בכל עיר ועיר קופה ותמחוי, כמו שיתבאר. ואף גם בזמן הקדמונים היתה קופה בכל הערים, כמו שכתב הרמב״ם בפרק תשיעי (רמב״ם הלכות מתנות עניים פרק תשיעי), וזה לשונו: מעולם לא ראינו ולא שמענו קהל מישראל שאין להן קופה של צדקה. אבל תמחוי – יש מקומות שלא נהגו בו. עד כאן לשונו. ועתה בעוונותינו אין לנו לא קופה ולא תמחוי, שמפני לחץ הפרנסה וריבוי העניים אינו באפשרי, רק כל יחיד מישראל נותן צדקה מכיסו. ורבו עניים לאלפים המחזרים על הפתחים, וכל אחד נותן לו פרוסת לחם או מטבע קטנה. ורבו המעשים בכל עיר ועיר, שכמעט בכל שבוע הולכים שני אנשים לקבץ נדבות על איזה יחיד. ועם כל ריבוי הצדקה שבימינו אלה, עם כל זה אין הקומץ משביע וכו׳ ושמענו שיש באיזה ערים שעשו כעין קופות, ומתנהג בכבדות.

ב מה היא קופה, ומה היא תמחוי? כתב הטור, וזה לשונו: כל עיר שיש בה ישראל – חייבין להעמיד מהן גבאי צדקה ידועים ונאמנים, שיהו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת, ולוקחין מכל אחד מהן מה שהוא ראוי ליתן, ודבר הקצוב עליהן. והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת, ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעת הימים. והוא הנקרא ״קופה של צדקה״. לפיכך מי שיש לו מזון שבעה ימים – לא יטול ממנה. וכן מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת, וכל מיני מאכל ופירות, או מעות שנתנדב לפי השער, ומחלקין את הגבוי לערב, ונותנין ממנו לכל עני פרנסת יומו. וזהו הנקרא ״תמחוי״. לפיכך מי שיש לו פרנסה יום אחד – לא יטול ממנו. עד כאן לשונו. וזה שכתב ״שיהיו מחזרין על העם מערב שבת לערב שבת״ – לא שבערב שבת היו מחזרין אלא בכל השבוע, להכין על חילוק מערב שבת לערב שבת. וזה שכתב ״ודבר הקצוב עליהן״ כלומר: דעל הקופה היו הנדבות קצובין לכל בעלי הבית כך וכך. אבל על התמחוי לא היה דבר קצוב, לפי שהקופה היא לעניי העיר, ויש לזה חשבון. מה שאין כן התמחוי הוא לעניי עולם (גמרא בבא בתרא ח ב), כלומר: עניים העוברים ושבים. ולזה אין קצבה, שפעמים מרובים ופעמים מועטים.

ג וכופין על צדקה זו. והיו כופין זה את זה להכניס להם אורחים ולחלק להם צדקה (ש״ך סעיף קטן א בשם מרדכי). וכתב הטור שצריכין הגבאים להיות חכמים ונבונים, שידקדקו על כל עני ועני ליתן לו הצריך. וידקדקו עליהם שלא יהיו רמאים, חוץ ממי שיבקש שיאכילוהו שאין מדקדקין אחריו, כמו שכתבתי בסימן רנ״א. ואם אין הגבאים חכמים וראויים לכך – דוחין אותם, ולא יגבו כלל. ואם אין יכולין לדחותם – אסור לתת צדקה על ידן, שכן אמרו חכמים (בבא בתרא י ב): לא יתן אדם לקופה של צדקה אלא אם כן תלמיד חכם ממונה עליה, ויחלק בעצמו. ובתעניות מחלקין מזונות לעניים. ואמרו חכמינו ז״ל (סנהדרין לה ב): בכל תענית שאכלו העם ולא חלקו מזונות לעניים – הרי הם כשופכי דמים. במה דברים אמורים? במקום שרגילין לחלק פת ופירות. אבל במקום שהיו רגילים לחלק מעות או חטים או כיוצא בו, שאין מוכנין לאכילה – לא חשיבי כשופכי דמים. עד כאן לשונו. שהרי אף אם היו נותנין להם בלילה לא היו יכולין לאכול מזה, ובהכרח שהכינו להם מקודם.

ד הקופה אינה נגבית בפחות משנים, שאין עושין התמנות על הצבור בענייני ממון בפחות משנים. וזהו רק להגבייה, אבל לאחר גבייה אחד נאמן להיות עליה גזבר. ואיתא בגמרא שם (בבא בתרא ח ב): מעשה ומינה רבי שני אחים על הקופה להיות גזברים, אף על גב דכחד חשיבי לעניין עדות. אמנם על החלוקה גם בשנים אין די. וצריך דווקא שלושה כשרים, ושלא יהיו קרובים זה לזה כדין בית דין, לפי שזהו כדיני ממונות לעיין על כל עני ועני כמה ראוי ליתן לו. ותמחוי כמו שמתחלק בשלושה מהטעם שנתבאר, כמו כן נגבית בשלושה, לפי שאינו דבר קצוב, וצריכין לעיין על כל אחד ואחד כמה יתן. שהתמחוי נגבה לפי הצורך, ואינה דבר קצוב כקופה, כמו שכתבתי. ובירושלמי פרק שמיני דפאה איתא דחילוק צדקה הוי כדיני נפשות. ופריך: אם כן ליבעי עשרים ושלושה כדיני נפשות? ומתרץ: עד דמצמית להון הוא מסכן, כלומר: עד שיתאספו כולם יבוא העני לידי סכנה. ולכך אמרו דדי בשלושה כדיני ממונות. (עיין ש״ך סעיף קטן ו, דמשמע מדבריו דשני אחים יכולים גם לגבות. וצריך עיון, דמלשון הטור והשולחן ערוך, וכן מלשון הש״ס ורש״י שם, נראה להדיא דרק לעניין נאמנות הוא, עיין שם. ואפשר דסבירא ליה דממילא שמעת מינה, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ה איתא בגמרא שם דרשאים בני העיר לעשות קופה – תמחוי, ותמחוי – קופה, ולשנותה לכל מה שירצו. וזה לשון הטור: ורשאין בני העיר לשנות מקופה לתמחוי אם רבו עליהם עניי העולם, ואין מספיק להם התמחוי שגבו לצרכם. וכן לשנות מתמחוי לקופה אם רבו עניים בעיר, ואין מספיק להם הקופה. עד כאן לשונו. ומבואר מזה דאף על פי שעל ידי זה תתמעט הנתינות בקופה או בתמחוי מכפי שהיה מקודם – גם כן מותר. ואמנם זהו בוודאי כשאי אפשר להגדיל הגבייה מאשר עד כה, דאם ביכולת להגדיל למה יקפחו העניים? ואין לשאול: הא תנן בשקלים דמותר עני לאותו עני, כמו שכתבתי בסימן רנ״ג, ואם כן הכא כשהגבו לצורך עניי העיר איך יכולים ליתנם לאחרים, ואף לפחות מכמקדם? דיש לומר דגם שם בארנו על פי הירושלמי, דאם ראו הפרנסים שיש צורך שעה ורצו לשנות – הרשות בידם, עיין שם. והכא נמי הגבאים בעצמם אינם רשאים לשנות אלא מדעת

הפרנסים (בית יוסף בשם רי״ו). וכן מבואר מלשון הש״ס, שאומר ״בני העיר״, כלומר: הראשים. וצריך לומר הטעם גם בכאן משום דעל דעתם נותנים הצדקה.

ו עוד כתב הטור, וזה לשונו: וכתב הר״י מגא״ש: דווקא לצורך עניים יכולים לשנותן, כגון לצורך כסות וקבורה וכיוצא בו, אף על פי שגבו אותם לצורך מאכל. אבל שלא לצורך עניים – לא. ורבינו תם פירש דלכל צרכי ציבור יכולים לשנותם. וכן הורה לתת לשומרי העיר מהקופה, וכן כתב הרמב״ם. ולזה הסכים אדוני אבי הרא״ש, וכתב: ומיהו דווקא קופה ותמחוי שהוא דבר קבוע, ואם יחסר להם יגבו פעם אחרת. אבל אם אירע מקרה שהוצרכו לגבות לצורך עניים, כגון שהוצרכו לגבות לצורך כסות, או שבאו עניים הרבה וגבו לשמם – לא ישנו ליתנו לצורך דבר אחר, ולא אפילו לצורך עניים אחרים. ואם יש בעיר חבר עיר, כלומר אדם גדול שהכל גובין על דעתו, והוא מחלק לעניים כפי מה שנראה לו – הרי זה יכול לשנותו לכל מה שירצה מצרכי העיר. עד כאן לשון הטור, וצריך ביאור.

ז וכפי דברי הרא״ש בפרק קמא דבבא בתרא (סימן כ״ט) הוקשה להר״י מגא״ש הך דשקלים, דמותר עניים לעניים, ואיך אמרינן שיכולין לשנות? ולכן פירש דהשינוי הוא בעניים גופה, כגון שגבו למזון – יכולים לשנות לכסות או להיפך, וכיוצא בזה. אבל שינוי אחר – אף לדבר מצוה אסור. וזהו דעת ר״י בעל התוספות במרדכי שם, וגם דעת הרי״ף נראה כן (עיין בית יוסף). וצריך לומר דסבירא להו לרבותינו אלה דהא דאמרינן בירושלמי דשקלים שם דהפרנסים רשאים לשנות, ואם כן קושיתם מעיקרא ליתא, דסבירא להו דזהו רק במותר שגבו והותירו. וסברא זו מצאתי לנימוקי יוסף שם בשם רבינו יונה, וזה לשונו: וההוא דירושלמי וכו׳ היינו כשהסכימו לשנות מותר עניים לצרכי ציבור. וכן בקופות ותמחוי לא גבו אלא ליתן להם כדי פרנסתן, וכשהותירו – רשאין לשנות. עד כאן לשונו. ולפי זה נראה להדיא דלא מפרשי בקופה ותמחוי כשנתרבו עניי עולם או עניי העיר, כדברי הטור שהבאנו בסעיף ה, דבכהאי גוונא אין רשאין לשנות. אלא דמיירי שיש מותרות, ובזה רשאים לשנות. וגם לא תקשי לדבריהם מריש ערכין, שרשאין לשנות הנדבות של בית הכנסת, וכן במגילה בבית הכנסת ששבעה טובי העיר יכולים למוכרו אף לדבר הרשות; שזהו דווקא בנדבות לבית הכנסת שנותנין על דעת שבעה טובי העיר, ולא בצדקות של עניים (רא״ש שם).

ח ואין לשאול לשיטה זו: דבצדקה לעניים אין רשאין לשנות, ואם כן איך משנים מעניי עיר לעניי עולם, כמו מקופה לתמחוי או להיפך? דיש לומר באחד משני פנים: או שמפרשים דאמותר קאי כשיטת רבינו יונה שהבאנו, או דסבירא להו דזה לא מקרי שינוי, דכל עניים כאחד חשובים, וכל הנותן לעניים – דעתו על כל העניים למי שיגבר ההכרח. והנה לפי זה מה שאמרו דשינוי בעניים גופייהו כמו ממזון לכסות מותר, יש לפרש גם כן בשני אופנים: דלרבינו יונה דווקא לאותם עניים מותר לשנות ולא לאחרים, אם לא בהמותרות. ולתירוץ השני שבארנו יכולים לשנות גם לעניים אחרים. ומלשון הטור שכתב דווקא ״לצורך עניים״ יכולין לשנות, ולא כתב ״לצורך אותן עניים״ משמע קצת כפירוש השני. ואפילו לתירוץ זה דווקא כשגבו לעניים בכלל, אף שהנדבה היתה לעניי עיר, יכולים לשנות לעניי עולם וכן להיפך. אבל אם גבו מפורש לצורך עני פלוני, או עניים פלוני ופלוני ופלוני – אין יכולים לשנות כלל אם לא בהמותרות. כדתנן בשקלים שם: מותר עני לאותו עני. כן הוא שיטת רבותינו אלה לעניות דעתי.

ט ושיטת רבינו תם דרשאין לשנותה אף לדבר הרשות, ומדמה לה להך דערכין (תוספות בבא בתרא ח ב), וזהו דעת הרמב״ם שכתב בפרק תשיעי דין ז (רמב״ם הלכות מתנות עניים פרק תשיעי): רשאין בני העיר לעשות קופה – תמחוי, ותמחוי – קופה, ולשנותן לכל מה שירצו מצרכי ציבור, ואף על פי שלא התנו כן בשעה שגבו. ואם היה במדינה חכם גדול שהכל גובין על דעתו, והוא יחלק לעניים כפי מה שיראה – הרי זה רשאי לשנותן לכל מה שיראה לו מצרכי ציבור. עד כאן לשונו, הרי ביאר מפורש דהציבור בעצמו יכולים לשנות לכל מה שירצו. ורק אם יש בעיר חכם גדול, אז אין תלוי בהציבור רק בו. וזה שכתב ״במדינה״ – ידוע שהרמב״ם קורא לעיר ״מדינה״. והולך לשיטתו בפירוש המשנה דשקלים שם, דאם ראו הפרנסים לשנות – הרשות בידם. ולא חילק בין המותר לכלל הגבייה. ואף שבסימן רנ״ג סעיף י״ג כתבנו זה רק על המותרות, אך בשם לא ירדנו לזה, וכתבנו הדין שלכל הדעות. אבל הרמב״ם אינו מחלק בזה.

י וגם בירושלמי דשקלים שם מוכח להדיא דלאו דווקא אמותר קאי, דהביא שם ברייתא: אין פודין שבוי בשבוי, ואין גובין טלית בטלית, ואין ממחין ביד פרנסים לכך, עיין שם. הרי להדיא דעל כל דמי שבוי קאי, ועל כל דמי טלית שגבו בשביל עני אחד. ובאמת מזה תמיה רבתא על הנימוקי יוסף והר״י, שפירשו זה על המותרות. דוודאי במשנה דשם נוכל לפרש כן ולא בהברייתא. ובמשנה ליתא כלל הך ד״אין ממחין״, רק בברייתא. והיא תוספתא סוף פרק ראשון דשקלים, דמקודם שנה שם דין המשנה, ואחר כך הך ד״אין פודין וכו׳״, ועל זה מסיים הך ד״אין ממחין״ עיין שם. והרא״ש שם כתב, וזה לשונו: וגרסינן בירושלמי דשקלים: ״מותר וכו׳, מותר שבוים לשבוים, ואין ממחין ביד הפרנסים וכו׳ עד כאן לשונו, ואפשר שכן היתה גירסתם. ולפי זה שפיר יש לומר כפירוש הנימוקי יוסף והר״י. אבל לפנינו אין הגירסא כן.

יא והרא״ש מחלק באופן אחר, וזה לשונו: דהתם בשקלים לא מיירי במעות של קופה, אלא על ידי מקרה וכו׳ אבל בני העיר שעשאו קופה בסתם – לדעתם עשאוה, ולשנותם לכל מה שירצו. ולכשיצטרכו מעות לעניי עירם – יגבו פעם אחרת וכו׳ עד כאן לשונו. ולכאורה כיון דלדעתם עשאוה, למה ליה לומר הטעם דיגבו פעם אחרת? ונראה דתרי טעמי קאמר: חדא משום דלדעתם עשאוה. ועוד דיגבו פעם אחרת. ובזה אתי שפיר: דהטור לא הביא בשמו רק משום שיגבו פעם אחרת, ולמה שינה מלשונו דלדעתם עשאוה? אלא משום דתרי טעמי נינהו, ולא חש הטור להביא שני הטעמים, ולא רצה להאריך. וכן כתב הנימוקי יוסף, וזה לשונו: ולשנותן לכל מה שירצו, אפילו לדבר שאינו צורך עניים. דאף על פי שהגבוהו לעניים וזכו בהן, מכל מקום הוי הלואה לגבי ציבור. ואם יצטרכו עניים עלייהו דידהו רמי וכו׳ עד כאן לשונו.

יב ורבינו הבית יוסף בסעיף ד לא הביא רק דברי הרמב״ם. וטעמו כמו שכתב בחיבורו הגדול, דרבים הסכימו לשיטתו, וגם המנהג בכל מקום לשנות אפילו לדבר הרשות, עיין שם. וראיתי מי שכתב על דבריו גם דברי הרא״ש (ש״ך סעיף קטן ז). ותמיהני, שהרי נראה להדיא שרבינו הבית יוסף לא העתיק דבריו. אמנם זהו הכל בצדקה של רבים, משום דרבים מסתמא על דעת הגבאים נותנים, או על דעת חכם שבעיר. אבל בנדבת יחיד יש בזה דינים אחרים, כמו שיתבאר. וגם יתבאר בסימן רנ״ט בסייעתא דשמיא. (עיין בית יוסף שכתב דלהרא״ש הך דירושלמי דשקלים אינו אלא לשנות לצורך עניים, ולא לדבר הרשות. ועיין ש״ך שם. אמנם זהו לדעת הרא״ש, אבל להרמב״ם ורבינו תם אין חילוק, מדלא חילקו בכך. וכיון שהבית יוסף הכריע כן להלכה – קיימא לן כן. ודייק ותמצא קל.)

יג וכתב רבינו הרמ״א דהוא הדין לגבאי הממונה מבני העיר, שיכול לשנות לכל מה שיראה לו מצרכי ציבור. והוא הדין ביחיד שהתנדב צדקה ונתנה לגבאי (לקופה). אבל אם מינה בעצמו גבאים – אין בני העיר יכולים לשנותה, דלא על דעתם התנדב. וכן אם פירש הנותן ואמר שיתנו לעניי העיר או לעני פלוני – אין להם לשנות, אפילו לתלמוד תורה. עד כאן לשונו. והשיגו עליו דגבאי לא דמי לציבור ולחכם העיר, דהם רשאים לשנות אפילו לדבר הרשות. אבל הגבאי אינו יכול לשנות אלא לדבר מצוה, דכן הסכימו הפוסקים. וכן משמע בפרק קמא דערכין (ב״ח וש״ך סעיף קטן ח, והגר״א סעיף קטן ט), אם לא שהמנהג כן שהגבאי עושה כל מה שירצה (ש״ך שם). דכל הנותן – על דעת המנהג הוא נותן. ונראה לי דבאמת דקדק בדבריו על דינו של רבינו הבית יוסף דמיירי בקופה של בני העיר, שכל בני העיר מינו אותו לגבאי שיהיה במקום כל בני העיר, וממילא שכחו בכוחם. וזה שכתב: והוא הדין ביחיד שהתנדב צדקה ונתנה לגבאי, כלומר: שהיחיד לבד מה שנותן בתמידיות כפי ההערכה, עוד נתן לקופת העיר ליד הגבאי. דמסתמא נתן אדעתא דהכי, שהגבאי יעשה כרצונו. ולזה אמר ״אבל אם מינה בעצמו גבאים וכו׳״, כלומר: בדבר שלא נכנס לכלליות העיר אין אף בני העיר יכולים לשנות, וכך שכן הגבאים. וכן אם פירש הנותן וכו׳, כלומר: כשפירש אפילו נתן לגבאי העיר – אסור לשנות. וכן מבואר במהרי״ק (שורש ה׳) שיש חילוק בין גבאי לגבאי, עיין שם. וכן מבואר מדברי רבינו הרמ״א עצמו ממה שכתב אחר כך, כמו שיתבאר בסעיף הבא בסייעתא דשמיא.

יד עוד כתב: בני העיר שמינו גבאי, ונתפרדה החבילה ונפרדו זה מזה, ועדיין מעות צדקה ביד הגבאי, אם היה רשות ביד הגבאי בתחילה לעשות מה שירצה – גם עתה יעשה מה שירצה. ואם מתחילה הוצרך לימלך בבני העיר – גם עכשיו יעשה כן. ואם אי אפשר לו לימלך, או שאין יכולים להשוות דעתם – יעשה הגבאי מה שירצה, ובלבד שיעשה בו דבר מצוה. עד כאן לשונו. וקא משמע לן דאף על גב דנפרדו ולא צוו איך לעשות, אם כן הוי כמו מחילה ואינו צריך לישאל מהם (עיין בבא קמא קיא א), מכל מקום אם רק אפשר לו לישאל מהם – ישאל. אמנם אם טורח רב בזה, או שאין משוים דעתם – אוקמה אדינא שיעשה כרצונו. אך בזה לא יפה כוחו כבני העיר או כגבאי, שהיה בידו רשות לעשות מה שירצה, דרשאים לשנות אף לדבר הרשות. אבל הוא – אין לו לשנות רק לדבר מצוה. דנהי דנאמר דאחולי אחלי, מכל מקום וודאי מסתמא לא אחלי לדבר הרשות. ונראה לי דאם מקצתם נפרדו ומקצתם נשארו על מקומם – ישאל רק אצל הנשארים על מקומם. ובסימן רנ״ט יתבאר עוד מדינים אלו, עיין שם.

טו כל יושבי העיר חייבים לתת לכל צדקות העיר. וכך אמרו חכמים (בבא בתרא ח א) דהיושב בעיר שלושים יום – כופין אותו ליתן צדקה לקופה עם כל בני העיר. ישב שם שלושה חודשים – כופין אותו ליתן לתמחוי. ישב שם ששה חודשים – כופין אותו ליתן צדקה בכסות שמכסין בה עניי העיר. ישב שם תשעה חודשים – כופין אותו ליתן צדקה לקבורה שקוברים בה את העניים, ועושים להם כל צרכי קבורה. כן הוא לגירסת הרי״ף והרמב״ם. אבל גירסת הרא״ש והטור דשלושים לתמחוי, ושלושה חודשים לקופה. וכן הוא גירסת רש״י. ויש ליתן טעם לגירסא זו, משום דהנתינה לקופה הוי יותר גדולה מלתמחוי. דתמחוי הוא על יום אחד, וקופה על כל השבוע. ולכן כל שלא ישב כל כך – אינו חייב בנתינה גדולה. וטעם הרי״ף והרמב״ם דקופה נחוצה יותר מתמחוי, דקופה היא לעניי העיר ותמחוי היא לעוברים ושבים. וכבר כתב הרמב״ם דקופה ישנה בכל המקומות, מה שאין כן תמחוי. ויראה לי דזהו היושב בהעיר עם בני ביתו, והוא כבעל הבית בכאן. אבל היושב בעיר עם סחורה, ובעצמו דר במקום אחר עם בני ביתו – דינו כאורח, אפילו ישב בה זמן רב.

טז כל השיעורים האלו הם בבא לגור, ואומר שאין דעתו עדיין להשתקע בעיר עד אשר יראה אם יוכשר לפניו. אבל אם בא לגור, ואומר שדעתו להשתקע – כופין אותו מיד, שהרי מיד נעשה כאנשי העיר. וכן בני עיר חדשה שנתאספו לדור במקום זה – כופין זה את זה מיד לכל דבר. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה רנו, ה) דיש אומרים דבזמן הזה משערים לכל לשלשים יום. עד כאן לשונו. ואין טעם בדבר, אלא שכך נהגו מפני הגלות (בית יוסף בשם סמ״ק). ויש לומר דהכוונה הוא כמו שכתבתי בחושן משפט סימן קנ״ו, מפני שבימיהם היה הישוב מרופה מאוד, ואם נמתין על הרבה זמן – לא יהיה מי שיתן. (בכמה שולחן ערוך נרשם על דין זה ״טור״ ואינו כן, רק הוא מהסמ״ק. ועיין בית יוסף שהביא בשם ירושלמי דלקמחא דפסחא צריך שנים עשר חודש. וכן פסק הרמ״א באורח חיים סימן תכ״ט (שולחן ערוך אורח חיים תכט). ועיין מגן אברהם שם, שכתב בשם סמ״ק דעכשיו שלושים יום, וכן משמע בבית יוסף. וצריך עיון על הרמ״א שם. ודייק ותמצא קל.)

יז כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ו: מי שהולך ממקומו לעיר אחרת לסחורה, ופסקו עליו אנשי העיר שהולך שם צדקה – הרי זה נותן לעניי אותה העיר. ואם היו רבים שהלכו שם ופסקו עליהם צדקה – נותנין. וכשהן באין – הן מביאין אותה עמהן, ומפרנסין בה עניי עירם. ואם יש חבר עיר במקום שפסקו עליהם – נותנין אותה לחבר עיר, והוא מחלקה כפי מה שיראה לו. עד כאן לשונם. וכן כתב הרמב״ם סוף פרק שביעי, וזהו במגילה (מגילה כז ב). וביאור הדברים כן הוא: דלא מיירי בצדקות הקבועות שבכל עיר ועיר, דאם כן מה לעיר אחת לגזור על האחרת? ואם מבקשים צדקה מאורחים שבאו לכאן כנהוג, הלא ידוע שהצדקה היא בעד עניי העיר הזאת. אלא דכאן מיירי כגון שנתחדש איזה עניין בעולם, כמו דבר ומגפה או שארי גזירות, ונשאר בהסכם בעיר הגדולה שבמדינה לגזור תענית וצדקות על כל ערי המדינה, וקצבו סכומים לצדקה. ולכן יחיד שמעיר אחרת, הגם שאפשר שמעיקר הדין היה נושא צדקה שלו לעירו, מכל מקום בטל במיעוטו, ושייך להעיר שהוא בה עתה. אבל כשרבים נתאספו שם מעיר אחרת – שייך הצדקה לעירם. אך מפני החשד, שלא יחשדו אותם שלא יתנו הצדקה הזו כלל, לכן מוסרין להעיר שהם עתה בה, ולכשילכו משם נוטלין מהם ומחלקים בעירם. אך כשיש חבר עיר, כלומר גדול הדור שהוא מעיין לכל צרכי הערים – מניחים אצלו, ומה ששייך לעירם הוא בעצמו ישלח להם. ואין זה כבוד התורה שיטלו מידו. (וזהו כוונת הרמ״א שם, וכוונת הש״ך סעיף קטן י״ב. וגם מה כתב שישובים הקונים גלילה או שאר מצוה בבית הכנסת, הצדקה שייך לאותו בית הכנסת – פשוט הוא. והמנהג מנרות יום הכיפורים, שכתב: אין מקפידין אצלינו, וכל אחד יעשה כמנהג העיר. ופשוט הוא.)

יח כתב רבינו הרמ״א: מי שיש לו מעות אחרים למחצית שכר או בדרך אחר, ונותנין מעשר מן הריוח – צריך ליתן הריוח לבעליו, והוא יתננו למי שירצה. אם לא שיש תקנה בעיר ליתן מכל מה שמרויח, אפילו עם מעות אחרים. עד כאן לשונו. וזה שכתב שצריך ליתן הריוח לבעליו – כוונתו חצי מעשר מהריוח, דמחצה הוי של המתעסק, אם לא שהמתעסק אינו נוטל כלל בריוח. (ועיין ש״ך סעיף קטן י״ג, וט״ז סעיף קטן ז. אך אצלינו אין תקנות בזה, ואין להאריך בזה.)

סימן רנז

א סדר גביית הצדקה, ומתי נגבית • ובו י״ז סעיפים

איתא בפרק קמא דראש השנה (ראש השנה ו א) דבקרבנות כשנדר להביא קרבן – חייב להביא ברגל ראשון. וכשלא הביא עובר בעשה. וכשעברו שלוש רגלים ולא הביא עובר בלאו ד״בל תאחר״. ואומר שם דגם בצדקה כשנדר עובר ב״בל תאחר״, כשלא נתן לעניים. ואמרינן שם דבצדקה עובר לאלתר, דהא קיימי עניים. וכתב הרשב״א בחידושיו שם דלאלתר עובר בעשה, כמו ברגל ראשון בקרבנות, ולאחר שלוש רגלים עובר בלאו ד״בל תאחר״ כמו בקרבנות, דגזרת הכתוב הוא. אבל הר״ן כתב שם דאין ענין רגלים לצדקה כלל, אלא מיד עובר ב״בל תאחר״ כשיש עניים. וכשאין עניים לעולם אינו עובר (כן משמע מהר״ן, עיין שם). ולהרשב״א וכן לתוספות, בשלוש רגלים עובר תמיד אף בדליכא עניים, דגזירת הכתוב הוא.

ב ודעת הרמב״ם בריש פרק שמיני (רמב״ם הלכות מתנות עניים ח) כהר״ן, שכתב: הצדקה היא בכלל הנדרים. לפיכך האומר ״הרי עלי סלע לצדקה״ או ״הרי הסלע הזו צדקה״ – חייב ליתנה לעניים מיד. ואם איחר עבר ב״בל תאחר״, שהרי בידו ליתן מיד, ועניים מצויים הם. אין שם עניים – מפריש ומניח עד שימצא עניים וכו׳ עד כאן לשונו. הרי שלא הזכיר כלל שלוש רגלים. וזה שהצריך להפריש כשאין כאן עניים, נראה שפסק כן על פי סוגיא דשם, דאומר שיש תרי קראי: חדא דאפריש ולא אקריב, וחדא דאמר ולא אפריש. ולכן כתב שני הדברים: ״הרי עלי סלע לצדקה״ – זהו דאמר ולא אפריש. ו״הרי סלע זו לצדקה״ – זהו דאפריש ולא אקריב, כלומר שלא נתן לעני. וזהו שאומר באם אין שם עניים מפריש ומניח, משום דכך גזרה התורה להפריש, אף על פי שאי אפשר להקריב עדיין (וכן משמע מכסף משנה, עיין שם).

ג וגם הטור כתב כלשון זה, וכתב בשם הרא״ש דדווקא כשמפריש סתם. אבל כל אדם יכול להפריש מעות לצדקה שיהיו מונחים אצלו ליתנם מעט מעט כמו שיראה לו. עד כאן לשונו. והדבר פשוט שמהני תנאי כבכל נדר, שכפי תנאי נדרו – כן יקיים. וגם הרמב״ם כתב: ואם התנה שלא יתן עד שימצא עני – אינו צריך להפריש. וכן אם התנה בשעה שנדר הצדקה או התנדב שיהיו הגבאין רשאין לשנותה ולצרף אותה בזהב – הרי אלו מותרין. עד כאן לשונו. הרי שכתב דתנאי מהני. ומה שכתב ״ולצרף אותה בזהב״, הכי פירושו: משום דלקמן יתבאר דגבאי צדקה פורטין לאחרים ולא לעצמם. אבל על פי תנאי מהני.

ד והטור כתב על דברי הרמב״ם, וזה לשונו: יראה מדבריו שאין תנאי מועיל אלא כשאין עניים. ולא נהירא. ועוד: מה צריך תנאי כשאין עניים, והלא אין עליו חיוב? אלא משום שבכל שעה עניים מצויים, ואם כן פשיטא שאינו חייב עד שיזדמנו לו עניים. עד כאן לשונו. והנה קושיתו השניה לא קשיא כלל, דכבר בארנו דעת הרמב״ם דהפרשה צריך תמיד כמו בקרבנות. וזהו שדקדק לומר ״אינו צריך להפריש״, ולא קאמר ״אינו צריך ליתן״. והטור מפני דפשיטא ליה דזהו רק בקרבנות, לכן הקשה עליו. אמנם קושיתו הראשונה וודאי קשה. והכי קא קשיא ליה להטור: דמדלא כתב הרמב״ם התנאי אף בשיש עניים, אלא כתב שהתנה שלא יתן עד שימצא עני, שמע מינה דביש עניים לא מהני תנאי. ויש מי שכתב דאורחא דמילתא נקיט, שאין דרך להתנות כשיש עניים (בית יוסף). ודוחק לומר כן (ב״ח ודרישה). ויש מי שכתב שבאמת דעת הרמב״ם כן, דלא מהני תנאי כשיש עניים, כמו דלא מהני תנאי בקרבנות על אחר שלוש רגלים (ב״ח). ולעניות דעתי גם בקרבן למה לא מהני תנאי, כשידור להביא קרבן אחר שנה או שנתים? והרי כל נדר ברשותו של אדם הוא, כפי רצונו לנדור. ואם נודר על תנאי פשיטא דמהני. ויותר נראה כשנדקדק בדברי הרמב״ם שכתב: ״ואם התנה שלא יתן עד שימצא עני אינו צריך להפריש״, עד כאן לשונו. דפתח בנתינה, וסיים בהפרשה. אלא דרבותא קא משמע לן, דזה דמועיל תנאי אינו רבותא כלל, דפשיטא דבידו לנדור כפי רצונו. אלא דהרבותא היא דהוא התנה שלא יתן עד שימצא עני, ויש לומר כוונתו שלא יתן לגבאי עד שימצא עני (דרישה). והייתי אומר דעל כל פנים הפרשה בעי – קא משמע לן דבכהאי גוונא גם אינו צריך להפריש (נראה לי). ויש מי שאומר פשוט דכשהתנה שלא יתן, אמרינן דכוונתו להפרשה, דכיון דאין עני למי יתן? אלא וודאי שכיון להפרשה (ט״ז סעיף קטן ג). ויותר נראה כמו שכתבתי, דאפילו כיון לנתינה אינו צריך להפריש. ואחר כך קא משמע לן דמועיל תנאי גם לענין הגבאים, דהייתי אומר דתנאי מועיל רק לגבי עצמו ולא להדינים של הגבאים. וקא משמע לן דגם בזה מהני תנאי.

ה והעיקר לדינא דכל מין תנאי מועיל בצדקה. ובשולחן ערוך סעיף ג כתבו דברי הרמב״ם וגם דברי הטור, עיין שם. וכוונתם דלא פליגי, דכולי עלמא סבירא להו דמהני כל תנאי, וגם על אחר שלוש רגלים. ואינו צריך לחזור אחר עניים אף כשיעברו שלוש רגלים. ולא הזכיר מפורש גם על אחר שלוש רגלים אלא שהתנה סתם; או אפילו לא התנה כלל אלא שנדר סתם ״סלע זו לצדקה״ או ״הרי עלי ליתן סלע לצדקה״ וליכא עניים – אינו מחוייב לחזור אחריהם אפילו אחר שלוש רגלים (כן משמע מש״ך סעיף קטן ה). אך לדעת הרמב״ם כשלא היה תנאי צריך להפריש כשאמר ״הרי עלי ליתן סלע לצדקה״. ולדעת הרשב״א ותוספות עובר בשלוש רגלים גם בדליכא עניים, כמו שכתבתי בסעיף א. ולכן טוב להתנות שיעשה כפי רצונו. ובדרך כלל כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד, וזה לשונו: צריך ליזהר מלידור. ואם פוסקים צדקה, וצריך לפסוק עמהם – יאמר בלא נדר. עד כאן לשונו. ובפרט בזמן הזה בהכרח לומר כן לכל הדעות, אפילו לדעת הרא״ש והטור, דהאידנא תמיד איכא עניים בכל מקום ומקום, ועובר מיד ב״בל תאחר״. לכן בהכרח או לומר בלא נדר, או להתנות שיעשה כרצונו.

ו וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג: וכל זה בצדקה שיש בידו לחלקה בעצמו. אבל כשנודרין צדקה בבית הכנסת ליתנה ליד גבאי, או שאר צדקה שיש לו ליתן לגבאי – אינו עובר עליה אף על גב דעניים מצויים, אלא אם כן תבעו הגבאי, ואז עובר עליה מיד אי קיימי עניים והגבאי היה מחלק להם מיד. ואם אין ידוע לגבאי – צריך הוא להודיע לגבאי מה שנדר, כדי שיוכל לתבעו. ולא מקרי ״עניים מצויים״ אלא עניים הצריכים לחלק להם. אבל אם אין דרך לחלק להם מיד לא מקרי ״עניים מצויים״. ואם אמר ״אתן סלע לצדקה לפלוני״ – אינו עובר עד שיבוא אותו עני, אף על גב דשאר עניים מצויים. עד כאן לשונו.

ז ביאור דבריו: דאף על גב דלכאורה יד הגבאי כיד העניים, ואם כן כמו כשנדר ליתן לעניים וקיימי עניים קמיה מחוייב ליתן מיד, כמו כן כשנדר ליתן לגבאי ויודע שיש עניים, יהיה מחוייב ליתן מיד גם בלא תביעת הגבאי. דאינו כן, דכל זמן שהגבאי אינו תובעו – אינו עובר אף כשיש עניים. אמנם זהו כשהגבאי יודע מנדרו. אבל כשאינו יודע – צריך להודיעו להגבאי. ואם אינו מודיעו אז עובר מיד כשיש עניים. אמנם כנגד זה יש חומר בגבאי, דהגבאי מיד כשתבעו מחוייב ליתן לו, אפילו לא קיימי עניים. ואם לא נתן להגבאי עובר ב״בל תאחר״. והטעם: דאולי צריך הגבאי לשלם חובות לעצמו או

לאחרים (ש״ך סעיף קטן ו). אמנם כשיודע שהגבאי אינו צריך עתה למעותיו, דליכא עניים וגם אין עליו חובות – אינו עובר כשלא נתן לו מיד כשתבעו. ואפילו כשיש עניים אלא שיודע שאין מחלקים להם מיד – אינו עובר.

ח וכן אם נדר ליתן לפלוני עני – אינו עובר עד שיבוא אותו עני, אף על גב דשארי עניים מצויים הם. ולא אמרינן דזה שנדר לפלוני עני היתה כוונתו כשיבוא מיד, אבל אם יאחר זמן רב יתן לעניים אחרים. דאינו כן, דאפילו נמשך זמן רב – אינו עובר. (כן נראה לי בכוונתו, דאם לא כן מאי קא משמע לן? ודייק ותמצא קל.) וכתב המרדכי בפרק קמא דבבא בתרא, דהיכא דנדר ליתן לעניים למי שירצה – עובר עליו לאלתר אי קיימי עניים ויש בידו ליתן להם. דהא לא נדר ליתן לגבאי, שאינו עובר עד שיתבענו הגבאי. ואין לומר הרי נדר ליתן למי שירצה, ויכול לומר איני רוצה באלו אלא באחרים, דאם כן יפטור עצמו בכך לעולם. עד כאן לשונו. כלומר: אלא וודאי דכוונתו היתה ליתן מיד למי שירצה, ולכן אם אמר מפורש ליתן ״לעניים הגונים שישרו בעיני״ באיזה זמן שאמצאם – אינו עובר עד שימצא הגונים, וקמי שמיא גליא.

ט גבאי צדקה, כשם שצריכין ליזהר לצאת ידי שמים, כך צריכין ליזהר לצאת ידי הבריות. דכתיב: ״והייתם נקיים מה׳ ומישראל״. וכך שנו חכמים (בבא בתרא ח ב): גבאי צדקה כשהולכין לגבות צדקה – אינן רשאין לפרוש זה מזה מפני החשד, שלא יאמרו: זה הגובה יחידי – דעתו לגנוב (רש״י). אבל פורש זה לשער וזה לחנות, זה לגבות מיושבי השער וזה לגבות מיושבי החנות, ובלבד שיראו שניהן כאחד (שם). מצא מעות בשוק – הם שלו, אף שהולך בעסק צדקה. אך לא יתנם בשוק לתוך כיסו, שלא יאמרו: ממעות צדקה הוא נוטל. אלא נותנם לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבוא לביתו יטלם. ולא מיבעיא במציאה, אלא אפילו היה נושה בחבירו מנה, ופרעו בשוק שהכל רואים, מכל מקום לא יתנם לתוך כיסו אלא לארנקי של צדקה, ולכשיבוא לביתו יטלם.

י וכן גבאי צדקה שגבו הרבה פרוטות לחלקם לעניים, ועתה אין עניים ואי אפשר להשהות הפרוטות מפני שמחלידין ויתקלקלו, ובהכרח לפורטן על מטבעות כסף וזהב – פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן מפני החשד. וכן גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק, וצריכין למכור התמחוי – מוכרין לאחרים ואין מוכרין לעצמן. וכשבוא למנות מעות הצדקה – לא ימנה אותם שנים שנים אלא אחד אחד, שלא יחשדוהו שנוטל אחד ומניח אחד. ואין לשאול על עיקר דין זה, דהא אמרינן בסוף פרק שני דיבמות דתרי לא חשידי (עיין שם ברש״י ד״ה היא גופה דתרי נמי לא חשידי): וגבאי צדקה הרי הם שנים. דיש לומר דוודאי מעיקר הדין לא חשידי, אך מפני שיחת הבריות צריכים להתרחק. ולהדיא איתא כן בחולין (חולין מד ב): כולם רשאים ליקח, אבל אמרו חכמים ״הרחק מן הכיעור וכו׳״, עיין שם.

יא וכשם שהגבאים צריכים ליזהר בכל מה שנתבאר כדי שלא יחשדום, כמו כן מוטל על העם לכבדם. ולא יחשדו אותם אחרי שהאמינום עליהם, מסתמא הם אנשים נאמנים. וכך שנו חכמים (בבא בתרא ט א) דאין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה לומר: ״היכן נתתם מעות שגביתם (רש״י)? ולא בהקדש עם הגזברין. ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנאמר במלכים (מלכים ב יב טז) בתיקון בית המקדש: ״ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה, כי באמונה הם עושים״. וראיה גמורה אינה, דשאני התם שהיו צדיקים גמורים (תוספות). וגם מפני שבשם היו הפועלים מרובים להרבה מלאכות, לגודרין ולחוצבי האבן, לכתפים ולחמרים, ולבנות עצים ואבני מחצב, ואי אפשר לעמוד על החשבון. (רש״י. וקצת קשה, דאם כן למה נתן רק טעם ״כי באמונה הם עושים״? ויש ליישב. ודייק ותמצא קל.)

יב ומכל מקום כתבו הטור והרמ״א דכדי שיהיו נקיים מה׳ ומישראל – טוב להם ליתן חשבון. עד כאן לשונו. ומי לנו גדול ממשה רבינו, ונתן חשבון על המשכן כדכתיב בפרשת פקודי. ואיתא במדרש שם: ״איש אמונים רב ברכות״ – זה משה וכו׳, אף על פי שהיה גזבר לעצמו – קורא לאחרים ומחשב על ידיהם וכו׳, עיין שם. ואין לשאול: דאם כן למה לא הטילו חכמינו ז״ל עליהם ליתן חשבון משום ״והייתם נקיים״, כמו שגזרו עליהם דברים האמורים למעלה? דיש לומר דלא דמי, דבחשבון אין מקום לחשד, אבל דברים האמורים יש מקום לחשוד אותם, כמו שנתבאר. ועוד: דבחשבון יש הרבה טורח, לכן לא הטילו עליהם. ועוד: דבחשבון הלא נתנו להם נאמנות מקודם. ולכן וודאי אם כשהתמנום התמנום שיתנו חשבון – וודאי שחייבים ליתן חשבון. וכמדומני שכן המנהג. ויראה לי שבמקום שהממונה נוטל שכירות – וודאי דמחוייב ליתן חשבון.

יג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דכל זה בגבאים הכשרים. אבל מי שאינו כשר, או שנתמנה באלמות וחזקה – צריך ליתן חשבון. והוא הדין בכל ממונים על הציבור. וכשרוצים הציבור יכולים לסלק הגבאי ולמנות אחר, ואין כאן משום חשד, והוא הדין שאר ממונים. עד כאן לשונו. ודווקא לאחר שנגמר הזמן שנתמנה. אבל בתוך הזמן – וודאי יש חשד אם יסלקוהו (ש״ך סעיף קטן ד). ואם לא קבעו זמן כלל – יכולים לסלקו, דאין כאן חשד אם ההרגל בכך להחליף הממונים. ודבר פשוט הוא שאפילו אם נתמנה מדעת הציבור, ושומע שקורין עליו תגר וחושדין אותו, שמחוייב ליתן חשבון (שם סעיף קטן ג). אמנם אינו צריך ליתן חשבון לפני כל מי שמערער, דאם כן אין לדבר סוף. ועוד: דיש כמה דברים בציבור שאין ביכולת להראות ההוצאות לפני

כל, אלא ידרוש שנים ושלושה מהנכבדים שבעיר, ויתן לפניהם חשבון. (ובש״ך שם יש טעות הדפוס, וכן צריך לומר: והחשבון לא יעשה בפני כל מערער וכו׳, כמו שכתב הנודע ביהודה תנינא סימן קנ״ז, ופרי חדש בליקוטים, הובא בפתחי תשובה).

יד כתב רבינו הבית יוסף סעיף ה: כשחסר בכיס של צדקה – צריך הגבאי להלוות. וכשימצא בכיס לאחר זמן – נפרע ממנו. ואינו צריך ליטול רשות מהנותנים בכיס. עד כאן לשונו. כן מבואר בירושלמי כתובות (פרק ששי הלכה ה) לעניין נשואי יתומה. ואף שיש בשם פלוגתא, עיין שם, נראה שם דהלכה כמאן דסבירא ליה שצריך ללות הדבר פשוט דמירי כשהוא בטוח שיהיה מעות בכיס. ולכן כתב בסעיף ו דהגבאי שאמר ״כך כך הלויתי לכיס של צדקה״ – נאמן בלא שבועה, אך לא לאחר שסלקוהו. עד כאן לשונו. ויש גורסין דנאמן אף לאחר שסלקוהו, וכן עיקר (ב״ח). ודווקא כשאומר כך בשעה שסלקוהו. אבל אם בשעה שסילקוהו לא אמר כלום, ולאחר יום או יומים אומר כן – אינו נאמן (ש״ך סעיף קטן ט״ז). והלשון ״אף לאחר שסלקוהו״ לא משמע כן (שם), וצריך עיון למעשה (שם). מיהו בגבאי כשר ונאמן – וודאי דנאמן אף לאחר שסלקוהו בלא שבועה (שם). ונראה דאם אינו נאמן כל כך דצריך שבועה גם קודם שסילקוהו. ואף שיש לו מיגו, שהיה יכול ליטול מהכיס בעצמו, מכל מקום מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. אמנם הבית דין יכולים להקל עליו, ולקבל עליו שבועה קלה.

טו וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה: מי שמפריש מעשרותיו והלוה לעני – משלו מפריש מעשר שלו, ומחשב על זה שהלוה לעני, ומעכב לעצמו מה שהפריש. ודווקא שהעני שהלוה לו עדיין חי. אבל אם מת או נתעשר – אינו צריך לשלם, שהרי עני היה באותה שעה. ואין מפרישין עליו, דאין מפרישין על האבוד. ואין לחוש שמא נתעשר אלא בידוע. עד כאן לשונו. ודין זה נובע ממשנה דסוף פרק שלישי דגיטין: המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני, עיין שם. ואף על גב דשם אמרינן דגם במת נוטל רשות מן היורשים, אמנם זה שייך בכהונה ולויה, דגם היורשים כהנים ולוים, ועומדים במקום אביהם. מה שאין כן עוני ועושר. והכי איתא בירושלמי שם. ואף על גב דבגמרא שם מצרכינן שיזכה להם אחר כך המעשר על ידי אחר, ולמה לא הצריך זה בכאן? אפשר דפסק כמאן דאמר שם עשו את שאינו זוכה כזוכה, או כמאן דמוקי שם במכירי כהונה ולויה, דמסתמא זה העני שהלוהו הוא ממכיריו. ולכן יכול אדם להלוות לעני, ואחר כך ינכה לו מהצדקה שלו. ויזכה לו על ידי אחר, דבזה יצא לכל הדעות. אך כשמת או נתעשר – אינו יכול לנכות. אמנם כשהלוה לקהל יכול תמיד לנכות על חשבונם, אף שמתו מקצתם והעשירו מקצתם, דאין הציבור מתים. ובירושלמי שם אמרו: לית ציבור כולא מיעני, לית ציבור כולא עתיר.

טז גבאי צדקה הוי מצוה גדולה. ולא יחוש למה שמחרפים אותו ומקללים אותו, ואדרבא בזה עוד שכרו יותר גדול. וכן מבואר בירושלמי שלהי פאה: רבי (א)לעזר הוה פרנס. חד זמן נחית לביתא. אמר ליה: מאי עבדיתון? אמר ליה: אתא חד סיעה ואכלון ושתין וצלי עלך. אמר ליה: לית אגר טב נחית זמן תניין. אמר ליה: מאי עבדיתון? אמר ליה: אתא חד סיעה ואכלון ושתון ואקלונך. כלומר: שביזו וקללו אותך. אמר ליה: כדין אגר טב. עד כאן לשונו. ורק הגבאי צריך ליזהר שלא ירבה ליתן לקרוביו יותר מלשארי עניים, שהרי אין הצדקה שלו. דוודאי מי שנותן צדקה מכיסו יכול להרבות לקרוביו כפי מה שירצה, ולא גבאי צדקה. ואף גם הנותן מכיסו לא יתן כולו לעני אחד, אלא לזה מעט ולזה מעט. וכך אמרו חכמינו ז״ל (עירובין סג א): כל הנותן מתנותיו לכהן אחד – מביא רעב לעולם. וגם יזהר הגבאי שהעני שיש לו קרובים עשירים בעיר, שלא יתן לו מקופת הצדקה, אלא קרוביו יפרנסוהו. ואף על גב שהעשירים נותנים להקופה, מכל מקום לא יתן לו מזה, דהקופה שייך לעניים שאין להם קרובים עשירים.

יז מי שהניח מעות ביד אשתו שמהריוח, תתן לכל מי שתרצה, לאיזה דבר מצוה. והקרן יהיה רק תחת ידה, אינה יכולה להפקיד הקרן ביד אחר אפילו הוא איש צדיק, דאסור לשנות מדעתו. וכשהשליח משנה מדעת שולחו – בטל השליחות. אבל אם מינה על זה חכם העיר או איזה אדם גדול – אמרינן דדעתו היה שיעשה כל מה שירצה, בין בהקרן בין בהריוח (נקודות הכסף, ודלא כט״ז סעיף קטן ו), אם לא שפירש בפירוש שלא יוציא הקרן מתחת ידו. ומכל מקום לאשתו ובניו רשאי למסור, דכל המפקיד – על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד. (כן נראה לי לבאר דברי השולחן ערוך סעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה רנז, יא) על פי דברי הנקודות הכסף ועל פי דברי הגר״א סעיף קטן כ, עיין שם. ואין סותרין זה לזה לפי מה שבארנו. ודייק ותמצא קל.)

סימן רנח

א דין המתפיס בצדקה, ועוד דינים • ובו ל״ט סעיפים

כמו שבנדרים מהני התפיסה כשנדר מכיכר זה, ואמר על ככר אחר שיהא ככיכר זה, כמו כן בצדקה, דהצדקה הוא גם כן מין נדר. ולכן אם היה סלע של צדקה מונח לפניו, ואמר על סלע אחר ״יהא כזה״ – הרי זה צדקה. ואפילו לא אמר לשון מבורר שסלע זה יהא כזה, אלא שהפריש סלע ואמר ״הרי זה צדקה״, ואמר על סלע אחר ״וזה״ ולא אמר ״וזה כזה״, שביכולת לפרש דכוונתו היתה דזה הסלע יהיה לו להוצאות ביתו, מכל מקום הוי התפיסה, וגם

השני הוי צדקה. ובנדרים (נדרים ז א) נשאר הש״ס בספק בדין זה, אם יש יד לצדקה או אין יד לצדקה, ומפרש בכהאי גוונא, עיין שם. אך מדברי הרמב״ם ריש פרק שמיני (רמב״ם הלכות מתנות עניים ח) נראה להדיא שהיא צדקה וודאית, עיין שם. וסבירא להו דהבעיא נפשטה. (משום שאומר שם: אם תמצא לומר יש יד לצדקה, וככללא דהגאונים דאם תמצא לומר – פשיטותא היא. עיין ר״ן שם.)

ב אבל כל הראשונים כתבו דאף על גב דנשאר בתיקו – ספק איסורא לחומרא (רא״ש, ורשב״א, ונימוקי יוסף, וכן כתב הרמב״ן שם). ולכן בארנו בחושן משפט סימן רע״ג סעיף י״ד דבהפקר בספק – אין מוציאין מחזקת הבעלים. ושם בגמרא נשאר בדין זה בספק בהפקר, ובארנו דלא דמי לצדקה דאזלינן לחומרא, עיין שם. ויש מרבותינו שדחה זה, וסבירא ליה דכל בדבר שבממון, אף שיש בזה גם איסור – הולכין לקולא, ואין מוציאין מיד המוחזק בספק (ר״ן שם). ודבר זה מפורש בחולין (חולין קלד א) בספק לקט, דאין מוציאין מיד בעל הבית אם לא מטעם חזקת חיוב, וכן משמע בכסף משנה (שם). וכן כתב הרשב״א עצמו בתשובה (חלק א׳ סוף סימן תרנ״ו), דכל היכא דאיכא ספק בהקדש – אין מוציאין ממון מבעליו, עיין שם. וכן משמע מדברי הרא״ש גם כן בבבא בתרא (פרק תשיעי סעיף כ״ג). ויש מי שתירץ דוודאי כל ספק ממונא לקולא, אף במילתא דאיסורא. ורק בצדקה כיון שנדר בפיו וצריך לקיים ״מוצא שפתיך תשמור״ – הולכין לחומרא (ק״נ ריש נדרים, עיין שם). וכן נראה, כמו דקיימא לן ספק נדרים להחמיר, כמו כן ספק צדקה שהוציא בפיו בצדקה – גם כן נדר. ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא בסימן רנ״ט סעיף ט״ו, עיין שם.

ג יש מן הגדולים שכתב דאין אדם יכול לעשות שליח שיקדיש איזה דבר להקדש משלו, דדיבור של הקדש מילי נינהו, ולא מימסרו לשליח (מהרי״ט). ותמהו עליו רבים: דמאי עניין הוא למילי לא ממסרן לשליח? דבשם הכוונה שכשעושה שליח על דברים בעלמא – אין השליח יכול למסור לשליח אחר, כמבואר בסוף פרק ששי דגיטין. אבל לעשות שליח דברים – בוודאי יש ביכולת (עיין פתחי תשובה סעיף קטן א שהביא כמה שדחו דבריו מטעם זה). ואני אומר דצדקו דבריו. ולישנא בעלמא הוא מה שאמר לשון זה דמילי לא ממסרן לשליח, והדין דין אמת. דהנה כל מיני הקדשות וצדקות הם חלק מחלקי נדרים, כמו שכתבו הרמב״ם וכל הפוסקים ריש הלכות נדרים (רמב״ם הלכות נדרים). וכבר כתב רבינו הבית יוסף באורח חיים סוף סימן תל״ד (שולחן ערוך אורח חיים תלד) שאינו יכול לידור על ידי שליח, עיין שם. ואם כן ממילא נמי שאינו יכול להקדיש על ידי שליח. וודאי אם אמר ״קח מממוני כך וכך ותן לצדקה״ או ״קח חפץ פלוני ותתנהו להקדש או לבית הכנסת״ – עושיהו שליח על הממון והחפץ. אבל אם אומר ״נדור בעדי לצדקה״ או ״תקדיש בעדי להקדש״ – אין זה כלום. וזה שכתב ״מילי לא ממסרן לשליח״, כוונתו מילי דהקדש וצדקה לא ממסרן לשליח. וזה וודאי כן הוא.

ד כתב רבינו הרמ״א בסעיף א: אל יאמר אדם ״סלע זה להקדש״ אלא ״לצדקה״. ומכל מקום אם אמר ״להקדש״ סתם – כוונתו לצדקה לעניים. ומיהו אם אמר שכוונתו להקדש ממש – אין לו תקנה ליהנות ממנו. וצריך לשאול לחכם, ומתירין לו בחרטה כשאר נדר. עד כאן לשונו. וכל דבריו מבוארים: דוודאי אין הקדש בזמן הזה, ואסור להקדיש בזמן הזה, כדאיתא בבכורות (בכורות נג א): אין מקדישין ואין מעריכין וכו׳ בזמן הזה. ופסקה הרמב״ם בסוף הלכות ערכין (רמב״ם הלכות ערכים וחרמים). אמנם אצלינו כשאומרים לשון ״הקדש״ גם כן אין כוונתינו להקדש מקדש, דאין אנו רגילין בזה כלל. אלא שאנו קוראין לדבר מצוה לשון ״הקדש״, כלומר: דבר הקדוש. ובמדינתינו רגילים לקרוא מקום בית החולים, וכן מקום שעניים מתאספים שם בשם ״הקדש״.

ה אך יש לדקדק על מה שכתב: דאם אמר כוונתו להקדש ממש – אין לו תקנה אלא בשאלה, ומשמע דבלא זה אין שום תקנה. והא הרמב״ם שם כתב תקנה קלה, והיינו שיפדם בפרוטה, וישליך הפרוטה לים המלח, עיין שם. וזה מפורש בגמרא בערכין (ערכין כט א). ובשם אמר ארבעה זוזי, עיין שם. וגם מעיקר דין התורה כן הוא, דהא קיימא לן דהקדש שוה מנה, שחללו על שוה פרוטה – מחולל (בבא מציעא נז א). ובזמן הבית אין זה רק בדיעבד, אבל בזמן הזה מותר גם לכתחילה. וזה שהצריך שם ארבעה זוזי – כדי לפרסם הדבר, כמו שכתב הרמב״ם, וכן הוא בערכין שם. וצריך לומר משום דרבותינו בעלי התוספות כתבו בכמה מקומות דתקנה זו אינה אלא בקרקע ולא במטלטלין, ולכן לא כתב תקנה זו (עיין ש״ך סעיף קטן ג). אבל הרמב״ם והראב״ד כתבו מפורש דגם במטלטלין מהני תקנה זו, וכן מבואר דעת הרי״ף בפרק קמא דעבודה זרה, שכתב על הך דאין מקדישין בזמן הזה, ואי פריק לה בשוה פרוטה – שפיר דמי וכו׳, עד כאן לשונו. ואף שהר״ן תמה עליו דבערכין שם אצרכוהו ארבעה זוזי לפרסומי מילתא, נראה דלא חשו לזה. וכן בה״ג הלכות ערלה, ובשאלתות פרשת קדושים, כתבו שוה פרוטה. ונראה דסבירא להו דדוקא בזמן הש״ס שהיו עדיין קרובים לזמן החורבן חשו לפרסומי מילתא, ולא בזמן הזה. ולכן לדינא וודאי יש לסמוך על כל רבותינו אלה, ולפדות ההקדש במטבע קטנה, ולהשליכה למקום אבוד, ויהיו המטלטלים מותרים.

ו ובזה שכתב דמתירין לו בחרטה כשאר נדר – קא משמע לן דאף על גב דדבר מצוה הוא, ועל דבר מצוה אין נכון לפתוח בחרטה, וצריך פתח כמו שכתבתי בסימן רכ״ח, מכל מקום הכא לא הוי מצוה אלא עבירה, ושפיר ניתר בחרטה. (עיין ש״ך סעיף קטן ד, שהביא תשובת רבי בצלאל דנדרי צדקה אין מתירין על ידי חרטה. ותמיהני: דמאי עניין זה לזה? והכא עבירה היא, ולא מצוה, והכל מודים דדי בחרטה. ודייק ותמצא קל.)

ז כיון שנתבאר דשם ״הקדש״ אצלינו הכוונה לצדקה לעניים, וכן כשאומר ״הקדש לשמים״ הכוונה גם כן לעניים, וכן מצינו לשון זה בתענית (תענית כד א): העבודה הרי הן הקדש עליך, ואין לך בהם אלא כאחד מעניי ישראל, עיין שם – אלמא דלשון ״הקדש״ גם בימיהם לא היה הקדש ממש. דאם כן איך היתה רשאה ליהנות כאחד מעניי ישראל? אלא לשון ״הקדש״ לעניים הוא. ומצינו בגיטין (גיטין לח ב) דשם הקדש לאו דווקא, ודליהוי ״עם קדוש״ קאמר, עיין שם. (ולשון ״מוקדשים לשמים״ לא מצאתי זולת על הקדש בסוף פרק חמישי דנדרים, ובבבא בתרא קלג ב. וראיתי בפתחי תשובה סעיף קטן ג ד״הקדש לשמים״ הוא לעניים. וראיה מר״א איש בירתא, כן צריך לומר עיין שם. ואין שם לשון זה כמו שכתבתי. ומכל מקום גם בלא ראיה נוכל לומר כן.)

ח דבר פשוט הוא דכשמקדיש לצדקה איזה קרקע – יפדוה על פי שומת שלושה בקיאים. ואף על גב דבפרק קמא דסנהדרין (סנהדרין טו א) מבואר דפדיון קרקעות מהקדש צריך עשרה ואחד מהם כהן – זהו גזרת הכתוב בהקדש. אבל בצדקות די בשלושה ככל השומות. וכן האומר ״דמי עלי לצדקה״ – שמין אותו כעבד, ונותן לצדקה. וכן אם הקדיש גופו, או חצי גופו או רבע גופו, או כל אבר שהנשמה תלויה בו – צריך לשום גופו, וזה ישלם לצדקה. והשומא גם כן בשלושה, כמו שכתבתי (פתחי תשובה בשם מהר״ל חביב).

ט כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: ואם רצה לומר על סלע זה, והוציא בשפתיו על אחר – הוי טעות ואינו כלום. עד כאן לשונו. ויש מי שפירש דאינו כלום על שניהם (ט״ז סעיף קטן ב). ויש מי שפירש דזה שהוציא מפיו בטעות אינו כלום, אבל אותו שחשב בלבו ליתן – חייב, דחיוב צדקה גם בלב בלבד (ש״ך סעיף קטן ה). ובאמת שתי דעות הם, והביאם רבינו הרמ״א בסוף סימן זה, והכריע לחומרא. וכבר הבאנו זה בחושן משפט סימן רי״ב סעיף י, עיין שם. אמנם בכאן אתי שפיר גם לדעת המחמיר, דוודאי אם גמר בלבו ליתן סלע זו לצדקה – חייב ליתן. אבל אם לא גמר לגמרי בלבו, אלא שחישב לומר סלע זו לצדקה, ונכשל בפיו על סלע אחר – וודאי דזה לא מקרי ״גמר בלבו״. (ואין צורך לדחוק כמו שכתב הש״ך שם, שגמר בלבו שלא יהא צדקה עד שיוציא מפיו, עיין שם. והוא תימא, דלמה יחשוב כן? ועוד: דאם כן דברי הרמ״א סתומים. אבל לפי מה שכתבתי הוי גמר בלבו עניין אחר. ועיין מגן אברהם סימן תקס״ב סעיף קטן י״א, שכתב גם לעניין תענית דדווקא כשקבל בלבו להתענות. אבל אם היה בדעתו להתענות – לא מקרי קבלה בלב, עיין שם. והכא נמי כן. ודייק ותמצא קל.)

י הנודר צדקה ואינו יודע כמה נדר – מרבה ליתן עד שיאמר ״לא לכך נתכוונתי״. כן פסקו הרמב״ם והטור ושולחן ערוך סעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה רנח, ג). ולמדו זה מהא דתנן בשלהי מנחות (מנחות קו ב) לעניין הקדש: ״פרשתי ואיני יודע מה פרשתי״ – יהא מביא עד שיאמר ״לא לכך נתכוונתי״. וממילא דהוא הדין בצדקה. ונראה דאפילו לפי הדעה שבסעיף ב (שולחן ערוך יורה דה רנח, ב), דגם בצדקה כיון שזהו עניין ממון אין מוציאין מיד המוחזק, מכל מקום חיובי רמי עליה. אמנם זהו וודאי שיכול להתיר נדרו בפתח, שאילו ידע שישכח – לא היה נודר, ומתירין לו.

יא האומר: ״תנו מאה זוז או ספר תורה לבית הכנסת״, ולא פירש לאיזה בית הכנסת – יתנו לבית הכנסת שהוא רגיל בה להתפלל, בעיר שהוא דר בה. וכתבו הטור ורבינו הרמ״א סעיף ד (שולחן ערוך יורה דה רנח, ד) דאם הוא רגיל בשניהם – יתנו לשניהם. עד כאן לשונו. מחצה לזה ומחצה לזה (ש״ך סעיף קטן ו). ואיני מבין: דהא תינח בממון, אבל בספר תורה מה שייך מחצה? ובאמת בתוספתא בבא קמא פרק אחד עשר איתא כלשון זה, וכן הביאה הרשב״ם בבבא בתרא (בבא בתרא מג ב). וצריך לומר שיחלופו בה, שנה בבית הכנסת זה ושנה בבית הכנסת השני. ותמיהני מה שלא פירשו בשולחן ערוך ובמפרשי השולחן ערוך דבר זה. ואולי סבירא להו דבאמת לא קאי זה רק אממון ולא אספר תורה, ובספר תורה בהכרח לראות באיזה בית הכנסת רגיל יותר, ויתנו לשם. ויראה לי דכל זה הוא כשאינו לפנינו, כגון שמת או יצא למרחקים. אבל כשהוא בכאן – נאמן לומר שהיתה כוונתו לבית הכנסת פלוני, וכן בכל הדינים שיתבארו בכעין זה. וראיה לזה מנדרים, שנאמן לומר שכך היתה כוונתו, ואפילו בדבר רחוק, כמו שכתבתי בסימן ר״ח, עיין שם.

יב וכן האומר ״תנו מנה לעניים״, ולא פירש לאיזה עניים – יתנו לעניי אותה העיר שהוא דר בה, ואפילו אמרה במקום אחר. וכן בדין הקודם. ואם אין לו קביעות דירה במקום אחד – ינתנו לעניים של אותה העיר שהיה בה בשעת הנדר (ב״ח וש״ך סעיף קטן ח). וכתב רבינו הרמ״א: האומר ליתן שמן למאור – יתן לבית הכנסת ולא לבית המדרש. דבלשון בני אדם סתם ״מאור״ לבית הכנסת (ט״ז סעיף קטן ג). ויראה לי דזה היה בימיהם, שבכל עיר היתה בית הכנסת, והיא היתה עיקר מקום התפילה. אבל בימינו אלה, שבהרבה ערים לא נמצא כלל בית הכנסת, וגם בעיר שיש בית הכנסת אינה עיקרית לתפילת רוב אנשי העיר כידוע – נותנים למקום שהוא רגיל להתפלל שם.

יג וכתב רבינו הרמ״א דכל זה הוא מן הסתם. אבל במקום שיודעים כוונתו שלא כיון לעניי אותה העיר לבד, כגון במקומות שדרך עשירים ליתן לצדקה הרבה בשעת מיתתן, ודרך לחלוק אותן הצדקות לכל עניים (גם לערים אחרות) – הולכים אחר זה. ואפילו נדר סתם (ויש מנהג בזה) – הולכים אחר המנהג. ויחלוקו יורשיהם הצדקה לכל עניים הטובים בעיניהם, אפילו אינם בעירם. ואפילו היתה אותה צדקה מופקדת ומונחת ביד אחר – יתנו אותה ליורשים, ויודיעום שכך נדר. עד כאן לשונו. ואפילו יש להנפקד מיגו, שהיה יכול לחלק כרצונו, ואפילו הוא גבאי, מכל מקום כיון שלא השליטו שיהיה הוא המחלק – צריך ליתנה ליורשים (ש״ך סעיף קטן ט). אבל אם אומר שהשליטו שהוא יתנם לצדקה – וודאי דנאמן, ויחלקם הוא כפי הנראה לו (ט״ז סעיף קטן ד). ואפילו אין לו מיגו, כגון שידוע לכל שהניח בידו מעות – נאמן, כיון שאין לנו במה להכחישו. (כן נראה לי מלשון הט״ז, שלא הזכיר מיגו כלל. וכן משמע מלשון המרדכי שהביא, עיין שם.)

יד ודע שיש לדקדק בלשון רבינו הרמ״א. שכיון שכתב שהולכים אחר המנהג, ובוודאי שכן הוא שכל הנותן על דעת המנהג הוא נותן (הגר״א סעיף קטן ט) – אם כן מה זה שכתב שיחלוקו היורשים לכל עניים הטובים בעיניהם? והוה ליה לומר שיעשו כפי המנהג. ואם כוונתו שהמנהג הוא ליתנו ליורשים, הוה ליה לפרש כן. ונראה לי דהכי פירושו: דוודאי בזה לא שייך מנהג למי לחלק הצדקה, וגם מי הוא המחלק. דבוודאי לפעמים זה העשיר יצוה שפלוני יהיה המחלק, וזה העשיר יצוה שפלוני יהיה המחלק. אלא שהמנהג הוא לבלי לחלקם במקום אחד. ולזה אומר: כיון שהוא לא צוה מי יהיה המחלק, ולכן מסתמא יותר היתה כוונתו שהיורשים יהיו המחלקים, והם יחלקו כפי הנראה בעיניהם, אך לא ליתנם כולו במקום אחד.

טו עוד כתב: המחייב עצמו בקנס לצדקה ועבר – צריך ליתנם לעניים שבעיר. ולא יוכל לומר שיתנם לעניים אחרים, ויוכל הגבאי לתובעו, דמקרי ממון שיש לו תובעים. עד כאן לשונו. כלומר: דלכאורה היה יכול לומר דגבאי העיר אינו אלא בצדקות הקבועות, אבל בצדקות שבמקרה כמו מקנס – נהי שמחויב ליתן, אבל מכל מקום הוא יחלקם כפי רצונו, כמו מי שמנדב איזה צדקה שאינה בקביעות. קא משמע לן דאינו כן: דוודאי הנותן מרצונו תלוי בדעתו, מה שאין כן כשהכריחוהו לזה על פי הקנס – אין הוא כבעלים על זה אלא גבאי העיר שולט על זה, ולכן מחוייב למסור לידו. והרי היא בכלל הצדקות הקבועות שבעיר.

טז ולזה מסיים: אבל מי שהקדיש ממון הרבה, ומינה עליהם יורשיו לחלקן כפי הטוב בעיניהם, אפילו לעניי עיר אחרת – מקרי ממון שאין לו תובעים, ואין גבאי העיר יכולים לכוף אותם ולתובען שיקיימו צוואת המת. ואף על גב דעוברים וגוזלים העניים, מכל מקום מקרי ממון שאין לו תובעים, הואיל ויכולין לחלק לכל מי שירצה. ואפילו היו האפטרופסים שנים, ומת אחד מהם, אין הקהל יכולין למנות אחר, אלא הנשאר יעשה מה שירצה, וכמו שצוה הנותן. ואפילו בצדקה של בני עיר – אין אדם יכול לתבוע צדקה אלא אם כן יש לו הרשאה מן הגבאי או מטובי העיר. והמקדיש ממון לצדקה ואין לו לשלם – מסדרין לו כמו לשאר בעלי חוב. עד כאן לשונו.

יז ויראה לי דהן אמת דהגבאים אין יכולים לכופם, והוה ממון שאין לו תובעין. וכן מבואר בחושן משפט סימן ש״א, דבכהאי גוונא פטורים מדיני שומרים הואיל דהוה ממון שאין לו תובעים, מכל מקום בית דין יכולים לכוף אותם לקיים הצוואה, דלא יהא אלא מצוה אחרת. ונראה עוד שהחיוב על הבית דין לכוף אותם לקיים הצוואה. ובזה שכתב דכשמינה שנים ומת אחד מהם אין יכולין למנות אחר, אלא הנשאר יעשה מה שירצה, וזהו מתשובת הרשב״א – יש מי שתמה בזה דאולי לא האמין המצווה רק לשנים (ט״ז סעיף קטן ה). אמנם יש לומר כמו שכתב רבינו הרמ״א לעיל סימן רט״ז סעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה רטז, ז) דכל מקום שנאמר ״פלוני ופלוני״ – משמע אפילו אחד מהם, עד שיפרוט לך ״שניהם ביחד״. עד כאן לשונו, וזהו גם כן מתשובת הרשב״א, עיין שם. ואם כן הולך הרשב״א לשיטתו (י״א). אמנם זה נראה מכפי עניין הצוואה, אם היתה כוונתו דווקא לשנים – ממנין אחר תחתיו. ואם לאו – ישאר האחד. אמנם כתבו שכבר נהגו לעיין ולפקח בעסקי אפטרופסים, והנאמנות נתמעט, וכמה יתומים שנאבדו נכסיהם על ידי האפטרופסים. על כן בוודאי ממנין עוד אחר איש נאמן תחת הראשון שמת (ט״ז שם). וזה שכתב דבצדקה של בני עיר אין אדם יכול לתבוע הצדקה אלא אם כן יש לו הרשאה מהגבאי – זהו וודאי אמת. אבל מכל מקום אם אחד או שנים מאנשי העיר עושים נדבה בעד אחד – אין הגבאי יכול למחות בידם ולומר שבזה מקלקלין הצדקה התמידית (חכמת אדם). וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל. (וזה שכתב: המקדיש ואין לו לשלם מסדרין לו – תמיהני למה לא ישאל על נדרו? ואין לומר דמיירי אחר שבא ליד גבאי, דאין נשאלין כמו שיתבאר, דאם כן אין שייך שאין לו לשלם. וצריך לומר דבאמת הדין כן, ולא מיירי בזה אך אומר דהדין מסידור יש בצדקה כמו בבעל חוב).

יח הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו. ואף על גב דהוה ממון שאין לו תובעים, שאם יתבענו עני זה יאמר ״אתן לאחר״, מכל מקום חיובי מחייב לשמים מיד כשנדר בפיו. כדדרשינן בראש השנה (ראש השנה ו א): ״בפיך״ – זו צדקה, עיין שם. אמנם יכול לישאל על נדרו אצל חכם כמו בשארי נדרים, אך זהו קודם שמסר הצדקה ליד הגבאי. אבל אחר שמסר ליד הגבאי – לא מהני שאלה, כמו תרומה ביד כהן דלא מהני שאלה, כדאמרינן בנדרים (נדרים נט

א). וזה לשון הטור: אמירת אדם לגבוה – כמסירתו להדיוט. לפיכך מי שנודר צדקה אי אפשר לו לחזור בו. והני מילי בלא שאלה, אבל וכו׳ עד כאן לשונו. והנה הך דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט היא משנה בפרק קמא דקידושין (קידושין כח ב). וזהו רק בקדשי המקדש ובדק הבית. אבל צדקות דינם כהדיוט, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן צ״ה. אלא דהטור לישנא בעלמא נקיט, דלעניין דין זה שמתחייב באמירת פה – שוה צדקה להקדש מטעם גזירת הכתוב ״בפיך״ – זו צדקה, דהוי נדר ככל הנדרים. ואין לשאול: דאם אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, איך מהני שאלה? דיש לומר כמו שכתבתי, דזהו רק בהקדש גמור. ועוד: דאפילו בהקדש גמור מהני שאלה כבכל הנדרים, דכששואל עליו – הוי כמו הקדש בטעות. (וראיה לזה מתוספות שם כט א (קידושין כט א) ד״ה משכו.) ואז לא הוי כמסירה להדיוט. (ואיני מבין במה שכתב הבית יוסף בבדק הבית בשם הרשב״א, דלא אמרינן אמירתו לגבוה וכו׳ בהקדש עניים, ויכול לחזור בו. עד כאן לשונו. וצריך עיון: הא ״בפיך״ – זו צדקה. ואי משום דאפשר בשאלה, הא גם בהקדש גמור מהני שאלה, ומטעם שבארנו. וצריך עיון גדול.)

יט וראיתי מי שכתב דמי שנדר דבר לצדקה אינו יכול לחזור בו אף תוך כדי דיבור, משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט (פתחי תשובה סעיף קטן ז בשם ושב הכהן, עיין שם). ודברים תמוהים הם: חדא דכבר כתב הרשב״א, הביאו רבינו הבית יוסף בספרו הגדול בסימן זה, דלא אמרינן אמירתו לגבוה כמסירה להדיוט בהקדש ועניים, עיין שם. והלכה פסוקה היא בחושן משפט סימן צ״ה דכל הקדש לעניים ולבית הכנסת ולספר תורה – דינם כהדיוט. ועוד: דאפילו בהקדש מזבח מי יימר דתוך כדי דיבור אינו יכול לחזור בו? והא איפסקא הלכתא בבבא בתרא (בבא בתרא קכט ב) דבכל התורה תוך כדי דיבור כדיבור דמי, לבד מעבודה זרה וקידושין. ובנדרים (נדרים פז א) אומר: לבד מעבודה זרה, ומגדף, ומקדש, ומגרש. והיינו הך, כמו שכתבו התוספות. אבל בכל שארי דברים יכול לחזור בו. וזה שאמירה כמסירה, היינו אם לא חזר בו תוך כדי דיבור. והרי כל ההקדשות והצדקות הם חלק מחלקי נדרים, כמו שכתב הרמב״ם ריש הלכות נדרים (רמב״פ הלכות נדרים). ובנדרים קיימא לן דיכול לחזור בו תוך כדי דיבור, כמו שכתבתי לעיל סימן ר״י, עיין שם. ועוד: דהרמב״ם סוף פרק שני דשבועות (רמב״ם הלכות שבועות ב) הסביר הדבר, דחזרה תוך כדי דיבור דומה לטועה, עיין שם. אם כן מה שייך על זה לומר כמסירתו להדיוט?

כ והן אמת שהרמב״ם בריש פרק חמישה עשר מהלכות מעשה הקרבנות (רמב״ם הלכות מעשה הקרבנות טו) כתב שאין חזרה בהקדש, אפילו תוך כדי דיבור. עד כאן לשונו. אמנם כבר תמהו על דבריו רבים וגדולים (מלחם משנה שם, וש״ך בחושן משפט סימן רנ״ה סעיף קטן ח, וסמ״ע שם סיף קטן י״ד, ועוד). ושני סוגיות מפורשות הם דגם בקדשים מהני תוך כדי דיבור: האחת במרובה (בבא קמא עג ב) והשנית בתמורה (תמורה כה ב). וטרחו ליישב דבריו, שכן היתה גירסתו בבבא קמא שם. מיהו לפי ההלכה וודאי דאינו כן אפילו להרמב״ם, דאין זה עניין לצדקות שבזמן הזה דדינם כהדיוט. וכן הכריעו כל הגדולים, וכן עיקר לדינא. (ועיין מה שכתבתי בחושן משפט סימן רנ״ה סעיף ה. והמחמיר יחמיר לעצמו.)

כא מי שנדר לתת לעני הספקה בכל שבוע כך וכך, או לאלמנה או ליתומים, ואחר כך נתעשרו או עניין אחר שאימם צריכים עוד להספקה – הדבר פשוט שהנותנים אינו צריך להתיר נדרם. דאזלינן בתר אומדנא שכוונת הנותנים לא היה אלא כל זמן שיצטרכו (שם בשם חתם סופר). ואין לך אומדנא גדולה מזה. ולפיכך מי שנדר ליתן לעני, וקודם שמסר לידו או זיכה לו על ידי אחר נודע לו שאינו צריך עוד; ולא מיבעיא שאם גם בשעת נדרו לא היה צריך דהוה נדר בטעות, אלא אפילו אם אחר כך נתחדש שאינם צריכים – אין צריך התרה. דאזלינן בתר אומדנא, והוי כאילו פירש ״על מנת שיצטרך״. ויש מי שחולק בזה ומצריך התרה (עיין שם בשם פנ״א), ולא נהירא לי.

כב וזה שנתבאר דכשמסר ליד גבאי אין נשאלין עליה, יש אומרים דלאו דווקא גבאי, והוא הדין אם מסר לאחר. רק כיון שיצא מתחת ידו – שוב אינו נשאל עליה (עיין חושן משפט סימן קכ״ה בסמ״ע סעיף קטן כ״ה, ובש״ך סעיף קטן כ״ז). ואף שיש שמסתפק בזה, אמנם כבר בארנו בחושן משפט ריש סימן קכ״ה שכן עיקר לדינא. וכן מבואר מלשון הטור, שלא כתב לשון ״גבאי״ אלא כתב שנשאל לחכם כל זמן שלא יצא מתחת ידו, עיין שם. ומשמע להדיא דכשיצא מתחת ידו, אף שלא ליד גבאי – אין נשאלין על זה. אם לא כשאמר לו בעת נתינתו לידו ״יונחו המעות תחת ידך עד שאצוה לך ליתנו לפלוני״, דאז אינו אלא שלוחו, ויכול לישאל עליו. אבל אם אמר לו ״תן זה לפלוני״ – נעשה כגבאי, וזכה בעדו. (ועיין נודע ביהודה תנינא סימן נ׳. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר הכל. ונראה דעל פי אמירתו בעת המסירה יתברר הדין, ואין כאן מחלוקת. ודייק ותמצא קל.)

כג ודבר פשוט הוא דדווקא כשמסרו ליד אחר לא מהני שאלה, אבל כל זמן שלא מסרו ליד אחר, אפילו ייחד לזה מקום בין מעות צדקה שלו – אין זה כלום, ויכול לישאל עליו (שם). ודע שכתבו בשם רדב״ז שהחכם המתיר נדר של צדקה ראוי לעונש, שמפסיד לעניים. ואני אומר דוודאי אם הוא אמוד, אלא שחוזר בו מפני שהוא כילי או טעם אחר, וודאי ראוי לעונש. ומי יזדקק להתרת נדר כזה? אבל אם החכם רואה שכבדה עליו לשאת משא זו, וזה הנודר נדר בחפזו בלי מתינת הדעת – וודאי מצוה להתיר לו. והכל לפי העניין. ואם אמר הנודר ״התרתי את נדרי״ – נאמן, ואין כוח ביד בית דין לכופו.

אך אם הבית דין מבינים שמערים בכך, ובאמת לא התיר – כופין אותו לקיים, או שיברר אצל מי התיר. ואם המתירים התירו לו – הרי הוא מותר. אבל הבית דין יגערו בהמתירים אם התירו שלא כהוגן, כמו שכתבתי.

כד דבר ברור הוא שאין אדם יכול ליתן לצדקה דבר שאין לו כוח להקדישו. ודרשינן (בבא מציעא ו א): "איש כי יקדיש את ביתו קודש וגו'" – מה ביתו ברשותו, אף כל ברשותו, עיין שם. והנה זהו וודאי דעל דבר שאינו שלו לגמרי לא אצטריך קרא. אמנם זהו כמו שאמרו שם: גזל ולא נתייאשו הבעלים – שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. ואף על גב דהחפץ הוא של הנגזל ועדיין לא נתייאש. ואי משום שאינו תחת ידו – זה אינו מעכב, והרי בפיקדון שתחת ידו אחר יכול להקדיש כמו שיתבאר. ולמה לא יוכל להקדישו? אלא הטעם דכיון דאין הגזלן רוצה להחזיר לו מקרי "אינו ברשותו", ואינו יכול להקדישו, ולזה אתי קרא. וגם בפיקדון כן הוא, כאשר יתבאר בסייעתא דשמיא.

כה וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ז: אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו. כיצד? היה לו פיקדון ביד אחר, וכפר בו זה שהיה אצלו – אין הבעלים יכולים להקדישו. אבל אם לא כפר בו – הרי הוא ברשות בעליו בכל מקום שהוא. במה דברים אמורים? במטלטלין. אבל קרקע שגזלה אחד וכפר בה, אם יכול להוציאה בדיינים – הרי זה יכול להקדישה, ואף על פי שעדיין לא הוציאה, שהקרקע עצמה הרי היא ברשות בעליה. הגוזל את חבירו ולא נתייאשו הבעלים – שניהם אינם יכולים להקדישה, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. עד כאן לשונו. וזהו מדברי הרמב"ם בפרק ששי מערכין (רמב"ם הלכות ערכים וחרמים ו), ומתבאר מסוגיא דבבא מציעא שם. ולפי מה שבארנו הטעם ברור, דכמו דבגזל אף שאפשר להוציאו בדיינים מכל מקום לא מקרי "ברשותו" מפני שהגזלן אין רצונו להחזיר, כמו כן בפיקדון דמטלטלין וכפר הנפקד. ונהי שהמפקיד יכול להוציאו בדיינין, מכל מקום כיון שלעת עתה כופר בו – הוה ליה כגזלן, ואינה ברשותו. אבל קרקע אינה נגזלת, שהיא עומדת על מקומה, ואין הגזלן יכול להטמינה. ולכן אם ביכולתו להוציאה בדיינים – מקרי שברשותו היא ויכול להקדישה. והוא הדין לעניין צדקה כיוצא בזה.

כו ויש להסתפק בגזילה דמטלטלין או פיקדון וכפריה, ועמד בדין ובורר ששלו היא, וצוו הדיינים להגזלן או להנפקד להחזירו, אם יכול להקדישו גם כשעדיין לא החזיר לו אם לאו? ונראה דאם הגזלן או הנפקד אמר בפני בית דין "אחזירנה לו" – יכול להקדישה. אבל כל זמן שלא אמר כן, אף על פי שהבית דין אמרו לו "צא תן לו", מכל מקום סוף סוף צריכין להוציא מידו באלימות – לא מקרי שהוא ברשותו ואינו יכול להקדישה. (וקצת ראיה יש לי לזה מהש"מ בבבא מציעא שם ז (בבא מציעא ז), ממה שכתב בשם הרמ"ך ד"ה ולעניין, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כז וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ח: אם יש לו חוב על אחד, ואומר "יהיה להקדש" או "לצדקה" – אינו כלום. אבל אם אמר "חוב שיש לי על פלוני כשיבוא לידי אקדישנו" או "אתננו לצדקה" – חייב להשלים דבריו ולהקדישו וליתנו כשתבוא לידו. ואפילו האומר "חוב שיש לי ביד פלוני יהיה לצדקה", אם אמר כן בפני הבעל חוב ובפני הגבאי, או בפני טובי העיר או אדם חשוב שבעיר – זכה בו הגבאי מדין מעמד שלשתם. והרי הוא צדקה, ואינו יכול לחזור בו, ואסור לשנותו. עד כאן לשונו. ובסעיף י כתב: נדר לצדקה באסמכתא, כגון "אם אעשה דבר פלוני אתן כך וכך לצדקה", ועשאו – חייב ליתן. עד כאן לשונו.

כח ביאור הדברים: דחוב שחייב לו חבירו, בין מלוה בשטר בין מלוה בעל פה, ואפילו הלוה מודה לו ואומר שישלם – מכל מקום אינו יכול להקדישו. ולא דמי לפיקדון שהוא בעין. אבל מלוה להוצאה ניתנה, ומקרי שאינו ברשותו. ואף על פי שהמרדכי בסוף פרק חמישי דבבא בתרא פסק דמלוה יכול להקדיש כפיקדון, ורבינו הרמ"א בספרו דרכי משה (אות ד') הביאו עיין שם, וכן כתב הש"מ בבבא קמא (בבא מציעא ע א) שכן הביא המאירי בשם יש מפרשים עיין שם, מכל מקום לא קיימא לן כן. וגם המאירי כתב שם שגדולי הפוסקים לא סבירא להו כן, עיין שם. והטעם נראה דכיון שהתורה מיעטה שגם דבר שהיא שלו לגמרי, אם אינה ברשותו לגמרי כמו גזל ופיקדון דכפריה, אף על פי שיכול להוציאו בדיינין אינו קדוש במטלטלין כמו שכתבתי, ואם כן בחוב שלהוצאה ניתנה אף שהיא מלוה בשטר ויש לו שיעבוד נכסים – מכל מקום סוף סוף מחסרא גובייא, ולא עדיפא מגזל ופיקדון דכפריה, שיכול להוציאו בדיינים, ואינו קדוש מטעם מחסרא גובייא. והכא נמי בהלואה כן הוא. אבל כשאמר "כשיבוא לידי אקדישנו", נהי דאינו עתה הקדש, מכל מקום חייב מטעם נדר, ובנדר ליכא אסמכתא. והרמב"ם בערכין שם הביא ראיה מיעקב אבינו, שאמר "אם יהיה אלקים עמדי וגו'", וכתיב "אשר נדרת לי שם נדר". וכן אם במעמד שלשתן מסר החוב לצדקה – שפיר קונה הצדקה, דקיימא לן דמעמד שלשתן מהני גם בחוב, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן קכ"ו. אך בהמעמד שלשתן צריך שיהיה גבאי או טובי העיר, או שאר אדם חשוב שהוא יזכה בו במקום העניים, דבכל מעמד שלשתן צריך להיות המקבל בהמעמד שלשתן כמבואר שם. ולכן גם אסור לשנותו כאילו כבר מסר ליד גבאי, שאסור לשנותו כמו שיתבאר בסימן רנ"ט. ואין לשאול: דכשאמר "יהא הקדש" למה אינו כלום, יתחייב על כל פנים מדין נדר? דאינו כן, שהרי לא אמר "אקדישנו" אלא "יהיה עתה הקדש", ועתה אינו יכול

להקדישו (ש״ך סיף קטן ט״ו). ובנדר לא אזלינן בתר כוונת המובן מדבריו, אלא כשנדר בפיו או על כל פנים כשגמר בלבו לנדור לצדקה כך וכך. אבל לא כשאמר דבר שאינו לפי הדין כלל, אף על פי שמזה מובן שרצונו לנדור, מכל מקום סוף סוף עדיין לא נדר.

כט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז: אם יש לו משכון ביד חבירו, מה שהוא נגד הלוואתו – אינו יכול להקדיש. והמותר יכול להקדיש. ויש אומרים דאפילו המותר אינו יכול להקדיש. המקדיש שטר חוב – צריך כתיבה ומסירה כמו בהדיוט. עד כאן לשונו. וטעם היש אומרים שגם המותר אינו יכול להקדיש, אף על גב דהמותר הוי כמו פיקדון, מכל מקום לא דמי, לדהפיקדון נוטל ממנו בכל עת שירצה. אבל מותר המשכון הרי לא יתן לו עד שישלם לו החוב, ואם כן גם המותר מחוסר גוביינא. והגם שיכול להוציאו בדיינים – אינו מועיל, כמו שכתבתי (עיין דרכי משה אות ד׳). וזה שכתב דהמקדיש שטר חוב צריך כתיבה ומסירה כמו בהדיוט, בארנו בזה בחושן משפט סימן ס״ו סעיף נ״ב, עיין שם. ושם הבאנו דעת הריטב״א שאינו צריך כתיבה, ודי כשיאמר ״יקנו העניים או ההקדש שטר הזה״. וסבירא ליה דגם בהקדשות שבזמן הזה אמרינן ״אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט״, ושכן כתב מפורש רב האי גאון בספר מקח וממכר שער נ״ו, עיין שם. ובארנו שם דאפילו לרוב הפוסקים שאין סוברין כן מתחייב מטעם נדר, עיין שם. ודע דכל מקום דהוי כאילו מסר ליד הגבאי, כמו בכתיבה ומסירה או במעמד שלשתן – שוב אין יכול לשאול אצל חכם, כמו בבאו המעות ליד גבאי (ש״ך סעיף קטן י״ח). וכן בכל דבר שאין הקניין חל, כגון בדבר שלא בא לעולם, או אינו ברשותו, או דבר שאין בו ממש, אם נדר כל אלו לצדקה, אף שהצדקה אינה קונה – מכל מקום הנדר חל עליו, וצריך לקיימו כשיהיה הדבר בעולם, או ברשותו, או יהיה בו ממש, וכיוצא בזה (שם סיף קטן ט״ז). אך יכול לשאול אצל חכם.

ל והנה כיון דבזה הוי צדקה כהקדש, דכל מה שאינו יכול להקדיש אינו יכול ליתן לצדקה, ולכן אם מכר אדם שדה לחבירו ואמר בשעת המכירה ״שדה זו שאני מוכר לך, לכשאקחנו ממך בחזרה תהיה לצדקה״ – קונה הצדקה כשיקנה אותה בחזרה, מפני שבידו להקדישה עתה. אבל אם אמר זה לאחר המכירה – אינו כלום, שהרי אין בידו להקדישה עתה. ואם אמר ״שדה זו שמשכנתי לך, לכשאפדנה ממך תפול לצדקה״ – חל ההקדש, שהרי בידו לפדותה עתה, ואפילו השכינה לזמן ארוך. אך אם אמר ״מעכשיו״ – אינו מועיל, שהרי ממושכנת היא למלוה (ש״ך סעיף קטן ט״ו בשם הרמב״ם פרק שביעי דערכין (רמב״ם הלכות ערכים וחרמים ז), עיין שם). והמשכיר בית לחבירו ונתנה לצדקה – קנתה הצדקה, ופקע השכירות. וזהו לדעת הרמב״ם שם. אבל לדעת התוספות בכתובות (כתובות נט ב) אינו יכול להקדיש רק המותר על השכירות, עיין שם.

לא עוד ביאר שם הרמב״ם: מי שהיה מוכר דלועין או ביצים וכיוצא בהן, ובא לוקח ונטל אחת מהן והלך לו, אם היו דמי כל אחת ואחת קצובין – הרי זה כמו שפסק, ואין המוכר יכול להקדיש דלעת זו, שהרי אינה ברשותו. ואם אין הדמים קצובין והקדישה – מקודשת, שעדיין ברשותו היא, שזה שלקחה לא לקחה דרך גזילה. וכן כל כיוצא בזה. עד כאן לשונו. וממילא מובן דאצל הלוקח הוא להיפך, דאת שדמיו קצובין אם הקדישה – מקודשת, ואת שאין דמיו קצובין – אינו קדוש. ונראה אף שאומר שבדעתו היה ליתן כל מה שיאמר המוכר, מכל מקום סוף סוף בלא פסיקת דמים אין המקח נגמר, ואם כן עדיין אינה ברשותו, ואינו יכול להקדישה. וכל זה גם בצדקה, דדין אחד להם.

לב הדבר פשוט שהלוקח חפץ מחבירו, והקדישו או נתנו לצדקה, ואחר כך נודע שגזול הוא ביד המוכר וצריך להשיבו להנגזל – דהוי הקדש בטעות ואינו הקדש, ואפילו לא ידע הלוקח שגזול הוא. ולא עוד אלא אפילו חזר הגזלן ולקחו מהנגזל, דקיימא לן בחושן משפט סימן שע״ד דנתקיים המקח ביד הלוקח, דאמרינן: מה מכר לו ראשון לשני? כל זכות שתבוא לידו, דניחא ליה שיעמוד באמונתו, עיין שם. מכל מקום ההקדש שהקדיש מקודם אינו כלום, שהקדיש דבר שאינו שלו. והא דנתקיים המקח בידו, היינו לאחר שלקחה הגזלן מהנגזל ולא קודם, כמו שנתבאר שם.

לג ודע דבזה שנתבאר דבצדקה ליכא אסמכתא, מלשון רבינו הבית יוסף בסעיף י (שולחן ערוך יורה דעה רנח, י) שהבאנו בסעיף כ״ז – ליכא אסמכתא בכל עניין. אבל בספרו הגדול הביא בשם רי״ו שלושה חילוקים בזה, וזה לשונו: אם התנה לדבר הרשות, כגון שאמר ״אם לא אלך למקום פלוני אשב בתענית״ או ״אתן כך וכך לצדקה״ – הוי אסמכתא, כיון שההליכה היתה לדבר הרשות. ואם התנה לדבר מצוה: ״אם לא אעשה מצוה פלונית אתן כך לצדקה״ או ״אשב בתענית״ – מועיל, ולא הוי אסמכתא. וכן אם נדר בעת צרה – לא הוי אסמכתא. עיין שם. ומדסתם כאן משמע דבכל עניין לא הוי אסמכתא, אפילו לדבר הרשות. וכן משמע מדבריו בחושן משפט סימן ר״ז (שולחן ערוך חושן משפט רז). וכן משמע מרמב״ם סוף פרק ששי מערכין, שהביא ראיה מיעקב אבינו, עיין שם. ולא חילק לומר דדווקא בעת צרה כיעקב אבינו. ועל רי״ו לא קשיא, שהרי יש מהפוסקים הסוברים דגם בצדקה יש אסמכתא (בית יוסף בשם הג״א פז״ב). והרי״ו מחלק בזה בפרטים, ואנן לא קיימא לן כן. אמנם תימה רבה על רבינו הבית יוסף, שבאורח חיים סוף סימן תקס״ב (שולחן ערוך אורח חיים תקסב) גבי תענית הביא דעה זו, וזה לשונו שם: יש מי שאומר שמי שנדר ואמר ״אם לא אלך למקום פלוני אשב בתענית״, מאחר שמה שהתנה הוי רשות – הוי אסמכתא. עד כאן לשונו, וכבר תמהו עליו בזה (נקודות הכסף ומגן אברהם שם סיף קטן ט״ז). ולעניות דעתי נראה דרבינו הבית יוסף סובר דאף על גב דרי״ו השוה תענית לצדקה, מכל מקום לא דמי דהצדקה בוודאי מצוה היא. ולכן אפילו אם התנאי היה

בדבר הרשות מכל מקום הוה מצוה, מה שאין כן עצם התענית יש מחלוקת בש״ס אם היא מצוה אם לאו. ופסק שם בסימן תקע״א (שולחן ערוך אורח חיים תקעא) דכמה חוטאים כשמתענים, עיין שם. ולכן כיון דלאו מצוה ברורה היא, בעינן על כל פנים שהתנאי יהיה דבר מצוה. מה שאין כן בצדקה לא חשש לדעה זו כלל.

לד המכה את חבירו או חרפו, בעניין שחייב קנס לפי תקנת העיר והקנס ינתן לו לפי התקנה, ואמר בפני הגבאי או בפני טובי העיר או בפני אדם חשוב שבעיר ״איני חפץ בקנס אלא יהיו לצדקה״; ואחר כך פייסו המכה או המחרף ומחל לו – אין מחילתו כלום, וזכו העניים בקנס. שהרי כיון שאמר זה בפני הגבאי – זכו העניים, דהגבאי הוא כידם, ושוב אין בידו למחול. והנה הדין הזה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט (שולחן רוך יורה דעה רנח, ט), ומקורו מתשובת הרא״ש (כלל י״ג). והביא ראיה מעובדא דבבא קמא (בבא קמא לו ב) במעשה כזה שרצה לחזור, ואמר רב יוסף: ״אנן יד עניים אנן״. ולפי זה יש להבין דבזה בהכרח לומר כהנימוקי יוסף שם, שזכו מטעם מעמד שלשתן, עיין שם. ולפי זה צריך לומר דגם המכה היה שם, וזה לא נתבאר בכאן; או כפירוש הש״מ שם שכבר בא הדינר ליד רב יוסף, עיין שם. וגם זה משמע להדיא שבכאן לא מסר עדיין הקנס להגבאי. ואם כן במה זכה הגבאי? ואי משום ״בפיך״ – זו צדקה, והוי כנדר, אם כן אינו צריך לומר בפני הגבאי? אלא ודאי דבזה לא שייך נדר, אלא אם כן אמר ״אתננו לצדקה״ וכמו שכתב בסעיף כ״ח (שולחן ערוך יורה דה רנח, כח). וכן כתבו שם התוספות והרא״ש, עיין שם. ולהתוספות והרא״ש צריך לומר שם גם כן מטעם מעמד שלשתן, וכמו שכתב שם מהר״ם לובלין, עיין שם. ואם כן למה לא ביארו זה בכאן? ולכן צריך לומר בהכרח או שכאן היה גם כן מעמד שלשתן ולא חשו לבאר זה, או דסבירא ליה כיון דזהו מתקנת העיר – אינו צריך למעמד המכה, וכולם עומדים במקומו. וצריך עיון.

לה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א: איש ואשה שקבלו עליהם איסור להתגרש, והעמידו קנסות על ככה לצדקה, ואחר כך נתפייסו שלא להתגרש, יש מי שאומר שפטורים מהקנסות. והוא הדין בשאר דברים כיוצא בזה. עד כאן לשונו, וזהו מתרומת הדשן (סימן שי״א). והביא שם עוד מעשה בראובן ושמעון שקבלו עליהם להחליף נכסיהם, ובאם לא יקיימו יתנו כך וכך לצדקה, ואחר כך נתרצו שלא להחליף, שפטורים מהקנסות. וביאר הטעם מפני שלא העמידו הקנסות אלא שלא יעכבו זה על זה, וכיון שאין אחד תובע לחבירו מה להקהל עליהם, שהרי נתקיימו הדברים. ומביא ראיה מפרק חמישי דנדרים: קונם שאתה נהנה לי אם אי אתה נותן לבני כור חטים וכו׳ – יכול להתיר נדרו שלא על פי חכם, ולומר ״הריני כאילו התקבלתי״. והכא נמי יכולים לומר ״הרינו כאילו קיימנו״, עיין שם. דהקנס הוא דווקא אם אחד עובר כנגד רצון השני. אבל כששני הרצוניות שוין – אין כאן קנס (ודברי הלבוש בכאן תמוהים כמו שכתב הש״ך סעיף קטן כ״ב). וגם תקנת הקהל אין כאן.

לו המבטיח ליתן לחבירו מתנה – הוי דברים בעלמא, ויכול לחזור בו. אבל האומר לעני ״אתן לך מתנה״ – הוה כנודר לצדקה, ואסור לחזור בו אפילו אמר לשון ״מתנה״. וגם ״מתנה על מנת להחזיר״ אף על גב דבעלמא הוה מתנה, והנשבע ליתן לחבירו מתנה יצא ידי שבועתו במתנה על מנת להחזיר כמו שכתבתי בסימן רל״ח, אבל בעני לא מהני. ואפילו בלא שבועה אינו יכול ליתן על מנת להחזיר, כיון דעיקר הכוונה לשם צדקה מה מועיל אם יוחזר לו (ש״ך סיף קטן כ״ה)?

לז כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף י״ג (שולחן ערוך יורה דה רנח, יג): האומר ״חפץ פלוני אני נותן לצדקה בכך וכך״, והוא שוה יותר – אינו יכול לחזור בו. דכל אמירה שיש בה רווחא לצדקה אמרינן ביה: אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. אבל אם לא היה שוה יותר באותה שעה, ואחר כך הוקר – יכול לחזור בו, כיון שלא משך ולא נתן הכסף. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דתנן בקידושין (קידושין כח ב) רשות הגבוה בכסף. כלומר: דקניין של הקדש הוא בכסף ולא במשיכה, דכתיב: ״ונתן הכסף וקם לו״ – אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. וקשה: דכיון דבאמירה בעלמא קנה ההקדש, אם כן מה צריך קניין כסף? וצריך לומר דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט לא שייך אלא במקום שמכוין לוותר להקדש, כמו מתנה או מכירה בפחות משווייה. אבל במכירה בשיוי המקח – לא שייך אמירה כמסירה, וצריך קניין (תוספות שם כט א (קידושין כט א) ד״ה משכו). ובזה נתבארו דברי רבינו הבית יוסף. (והנה בתירוץ הראשון חלקו התוספות שם בין דבר ששומתו ידוע ובין דבר שאין שומתו ידוע, עיין שם. אך הבית יוסף תפס תירוץ השני לעיקר, משום דבבבא בתרא קלג ב ד״ה ולא כתבו רק תירוץ השני, עיין שם.)

לח אבל יש להבין דמה עניין הקדש לצדקה? הא כבר נתבאר דצדקה דינו כהדיוט, וזה שאמירתו לגבוה כמסירה להדיוט אינו אלא בהקדש גמור ולא בצדקות׳ כמו שכתבתי בסעיף י״ח. וזהו דעת רוב הפוסקים. ואם כן מה זה שאמרו דכל אמירה שיש בה ריוח לצדקה אמרינן ביה אמירתו לגבוה וכו׳? ונראה לי דהכי פירושו: בשנדקדק למה במכוין לוותר להקדש אמרינן ביה אמירתו וכו׳, ובשאינו מתכוין לוותר לא אמרינן, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. וצריך טעם לזה, אך העניין כן הוא: דבמכירה באמת לא שייך כלל אמירתו וכו׳, שהרי כוונתו למכור בקניין. וזהו ששנינו רשות הגבוה בכסף. אלא דכשיכוון לוותר להקדש אמרינן ביה אמירתו וכו׳ מטעם נדר, שנדר לוותר להקדש. ואם כי אין זה נדר גמור, אך באמירתו נעשה כנדר. (זה למדתי

מתוספות בבא בתרא קלג ב ד״ה ולא, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וכיון דמטעם נדר הוא, אם כן גם גבי צדקה כן הוא. וזה שכתבו לישנא ד״אמירתו לגבוה״ – לישנא בעלמא הוא, משום דלפי דברי התוספות גם במשנה הלשון כן, והכוונה על נדר, וכמו שכתבתי בסעיף י״ח על לשון הטור, עיין שם.

לט וכתב רבינו הרמ״א: אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה – חייב לקיים מחשבתו. ואינו צריך אמירה, אלא דאם אמר – כופין אותו לקיים (ובלא אמירה לא נודע לנו). ויש אומרים דאם לא הוציא בפיו אינו כלום. והעיקר כסברא הראשונה. עד כאן לשונו. וטעם דעה ראשונה נראה לי: דהנה בקרבנות כתיב ״כל נדיב לב עולות״ (דברי הימים ב כט לא), ובנדבת מלאכת המשכן כתיב ״כל נדיב לב״ (״ויקהל״). ומזה דרשו בשבועות (שבועות כו ב) שמתחייב בגמר בלבו בלבד. ואמרינן שם דלא ילפינן מזה בעלמא, משום דהוה שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, עיין שם. ולכן סוברת דעה שנייה דצדקה לא ילפינן מינייהו, ודעה ראשונה סוברת דתרומת מלאכת המשכן היינו צדקה, וממילא דגם בצדקה הדין כן. אך גם לדעה ראשונה לא מקרי גמר בלבו במחשבה בעלמא, אלא אם כן גמר בלבו ממש בהחלט ״כך וכך אתן לצדקה״. ומכל מקום כיון דהוי ספיקא דדינא – לא מפקינן ממונא מספיקא, אלא שהנודר יש לו לחוש לזה. ואם חוזר בו – ישאל לחכם. וכבר בארנו בחושן משפט סימן רי״ב סעיף י דאף לרבינו הרמ״א אינו אלא בצדקה, ולא בשארי דבר מצות כמו תענית וכיוצא בו, דבזה כולי עלמא מודים דצריך דווקא להוציא בשפתיו, עיין שם. ולפי מה שכתבתי הטעם פשוט (וגם ליש אומרים ירא שמים יקיים, ודובר אמת בלבבו).

סימן רנט

א אם מותר לשנות הצדקה, ועוד דינים • ובו ח״י סעיפים

איתא בערכין (ערכין ו א): האומר: ״סלע זו לצדקה״ או ״סלע עלי לצדקה״ – מותר לשנותה, בין לעצמו בין לאחר. ופירש רש״י: מותר לשנותה לצרכיו, ולאחר זמן ישלם. וכן מותר להלוותה לאחר שישתמש בה לצרכיו, ולאחר זמן לשלם. וכפירוש רש״י כתבו גם הטור והשולחן ערוך. אבל הרמב״ם בפרק שמיני דין ד (רמב״ם הלכות מתנות עניים ח) כתב: אחד האומר ״סלע זו צדקה״ או האומר ״הרי עלי סלע לצדקה״ והפרישו, אם רצה לשנותו באחר – מותר וכו׳ עד כאן לשונו. ונראה שמפרש ״לשנותו״ כפשוטו, להחליף סלע זה שהפריש על סלע אחר. ובוודאי לא מיירי שהסלע של צדקה שוה יותר, דאם כן היכי רשאי להפסיד לצדקה? אלא שאינו שוה יותר, רק שזה צריך לו מפני איזה טעם. ואינו מתיישב לפי זה מה שאמרו ״בין לעצמו בין לאחר״ (בית יוסף). אך יש לומר שמפרש דבין הוא יכול להחליפו על אחר, ובין אחר יכול להחליפו ברצון הנותן. והרמב״ם והטור השמיטו זה משום דאין בזה שום רבותא, דמה לי הוא ומה לי אחר? ולדינא נראה גם כן דלא פליגי, וגם הרמב״ם מודה דרשאי ללוותו וליפרע אחר כך, וגם רש״י מודה דרשאי לשנותו באחר. דהכל חד טעמא הוא, דקודם שבא ליד גבאי לא חלה קדושת הצדקה דווקא על סלע זה, אלא שחייב ליתן סלע לצדקה.

ב במה דברים אמורים? קודם שבא ליד גבאי. אבל אחר שבא הסלע ליד גבאי – אסור לשנותה, לא הנותן ולא הגבאי, וכל שכן אחר. ולא מטעם קדושה, דצדקה אינה הקדש, אלא מטעם דכבר זכו בו העניים, דיד הגבאי כידם, ופשיטא דמעות של אחרים אין לאחר רשות להשתמש בהם בלא רשיון הבעלים. ומעתה מי יתן לו רשיון? ואפילו הגבאי שידו כידם, מכל מקום מי יימר שנותנים לו רשות על זה להלוותו ולהחליפו? ולכן אם ברור הדבר שיש הנאה להעניים בעיכוב המעות ביד הגבאי, כדי שעל פי זה יהיה ביכולתו לעשות עוד צדקה – מותר הגבאי ללוותם או להלוותם ולפרוע אחר כך, דאנן סהדי דניחא להו בכך, וידו כידם. ולכן גם לדבר מצוה יכול לשנותה הגבאי לבדו. כן פסקו הרא״ש והטור והתוספות, וכתבו שכן עיקר (ש״ך סעיף קטן א בשם מהרי״ק שורש ה׳). ובמקום שהמנהג שהגבאי מלוה גמילות חסדים ממעות אלו – הולכין אחר המנהג.

ג וכן אם אחד הקדיש כלים, וסתם ״הקדש״ בזמן הזה הוא לעניים כמו שכתבתי בריש סימן רנ״ח – יכול הגבאי למכרם לפני שלושה בקיאים בשומא, ונותן דמיהם לצדקה. ונראה לי שאם הנותן אומר שהיתה כוונתו לבית הכנסת, או לבית המדרש, או לשאר מין צדקה ששייך שם שימוש בהכלים – נאמן, ואין למוכרם. אך בסתם כשלא ידענו כוונתו – מסתמא הוא לעניים. ומה לעניים בהכלים, ולכן מוכרין אותן. וכן אם נדר לעני מלבושו שלובש עתה, ובדעתו היה לעשות לעצמו בגד חדש, ועל ידי סיבה נתעכבו מלבושיו – יכול לשומו וליתן דמי שויו להעני (באר היטב בשם ש״י). ויש מי שמגמגם בזה, וסבירא ליה דצריך ליתן דווקא הבגד שנדר (פתחי תשובה בשם ב״א). ודבר פשוט הוא דברצון העני ודאי מותר. (ונראה לי דמחלוקת זו תלוי במחלוקת דרבן שמעון בן גמליאל וחכמים בגיטין עד ב, עיין שם. ובשם קיימא לן דצריך ליתן דווקא הבגד. אך בשם גם מחילתה לא מהני, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דאם מה שנדר הבגד להעני היה מפני שהעני היה צריך לבגד – אינו יכול ליתן ממון אם לא ברצון העני. אך אם כוונתו היתה לשם צדקה בעלמא – יכול ליתן ממון תמורתו.)

ד אין נושאין ונותנין בצדקה העומדת לחלק לעניים, כי אם כסף בכסף, וכיוצא בו מטבעות אחרות שאין קפידא בזה. אבל לישא וליתן בהם – אסור, דשמא יבואו עניים ולא יהיה להם אז מעות לחלק. אבל צדקה שאינה עומדת לחלק, רק הקרן יהיה קיים ויאכלו הפירות – מותר. ואדרבה הרי צריכין לראות שיהיה מזה פירות. וכן המנהג, כן פסק רבינו הרמ״א בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רנט, א), עיין שם. ונראה דכשנושאין ונותנין בהן צריכין לראות שיהא קרוב לשכר, אף ריוח קטן ורחוק מהפסד, וכמו שאמרו חכמינו ז״ל במעות יתומים (בבא מציעא ע א).

ה רבותינו בעלי התוספות כתבו בערכין שם, דזה שאמרו דמשבא ליד גבאי אסור לשנותה – זהו הגבאי. אבל בני העיר רשאין לשנותה, כדאמרינן שרשאין לעשות מקופה תמחוי, ומתמחוי קופה, וכמו שכתבתי בסימן רנ״ו, ואפילו לצורכי רשות. ויש אומרים דווקא לדבר מצוה, כמבואר שם. (ופלא שבתוספות שם כתוב ודווקא לדבר מצוה, ואחר כך בד״ה עד כתבו גם שלא לדבר מצוה, עיין שם. ושני דעות הם.) והטור והשולחן ערוך לא הביאו זה, ונראה דסבירא להו דדווקא בצדקה תמידית כקופה ותמחוי יכולים לשנותה, דאדעתייהו יהבי. אבל ביחיד האומר ״סלע זו לצדקה״ – לא יהיב אדעתייהו, ורצונו דווקא לחלקה לעניים, ואינם רשאים לשנותה. (עבדה״ב בשם רי״ו, שכתב שני הדברים בשם תוספות. ולפנינו תירוץ זה ליתא בתוספות, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (ומה שכתב הרמ״א שם בנדבת יחיד – זהו כשנתנה להקופה.)

ו ודע שיש מי שפירש בזה שאמרו דעד שלא בא ליד גבאי מותר לשנותה, דהכוונה לשנותה למצוה אחרת. כגון אם נדר לצדקה לעניים – יכול לעשות מזה מצוה אחרת, כל כמה דלא בא ליד גבאי. ונדחו דבריו, דוודאי לשנות למצוה אחרת וודאי אסור, ורק לשנותה הכוונה ללוותה, וכמו שכתבתי (תוספות שם ד״ה עד, עיין שם). ונראה להדיא דאפילו קודם שהפריש הסלע אסור לשנות למצוה אחרת, דכיון שנדר לצדקה זו – אסור לשנותה לצדקה אחרת. ולא דמי לצדקות של בית הכנסת, דמותר לשנות כמו שיתבאר, דהתם אדעתא דגבאים יהבי, מה שאין כן בסתם צדקה לעניים. והרי שנינו בשקלים: מותר עניים – לעניים, מותר עני – לאותו עני. ואף דשם מיירי כשגבו, מכל מקום בעיקר מה שנדר לעני זה או לעניים אלו – אסור לו לשנות אף לעניים אחרים, וכל שכן לשאר צדקה.

ז כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב: צדקות שהתנדבו לצורך בית הכנסת או לצורך בית עלמין – יכולים בני העיר לשנותם לצורך בית המדרש או תלמוד תורה, אפילו אם הבעלים מעכבים. אבל לא מתלמוד תורה לצורך בית הכנסת. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: אף על גב דאסור לשנות מדעת הבעלים – זהו מעניין לעניין אחר לגמרי. כגון שהתנדב לעניים ורוצים לשנותה לבית הכנסת או לתלמוד תורה, דאף על גב שאפשר שזה מצוה יותר – מכל מקום אסור לשנות מדעת הבעלים. אבל כשבעיקר הדבר אין שינוי, כגון שהתנדב לצרכי בית הכנסת או לבית עלמין, ומשנים לצרכי בית המדרש – רואין אם זו הקדושה גדולה מהקדושה שהתנדב, כמו דקיימא לן דקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת. וכל שכן דתלמוד תורה גדולה מכולם – יכולים לשנות אפילו הוא עומד וצווח, שהרי מעלינן לה בקדושה. אבל להוריד – אסור. ונראה לי דזהו כשהמנדב עצמו אינו מתפלל בבית הכנסת שנדב לה, או שמתפלל גם בבית המדרש. אבל אם מתפלל רק בבית הכנסת – אסור לשנות משם אפילו לגבוה ממנה, דהא קיימא לן באומר ״תנו לבית הכנסת״ – נותנים לבית הכנסת שהוא רגיל בה, כמו שכתבתי בסימן רנ״ח. וכל שכן כשפירש לבית הכנסת זה והוא מתפלל שם. אלא דכאן מיירי כמו שכתבתי. ועיין מה שכתבתי בסעיף י״ב. (עיין מה שכתבתי באורח חיים סימן קנ״ג סעיף ל״ח.)

ח וכתב רבינו הרמ״א דזה דאסור לשנות מתלמוד תורה לבית הכנסת – דוקא בדאיכא למיחש שלא יהא להם סיפוק לתלמוד תורה. אבל במקום שבני העיר מספקים לתלמוד תורה, ואם יוציאו אלו המעות לצורך בית הכנסת יתנו מעות אחרים לתלמוד תורה כשיצטרכו – מותר. ואפילו אם הוא במקום שאסור לשנות, אם אינו צריך לדבר שנדר (הלשון מוקשה), כגון שהקדיש קרקע לבנות עליה בית המדרש ואינן יכולין לבנות מיד – אין המתנדב יכול לחזור בו אלא יהיה עומד כך עד שיבנו עליה (אלא אם כן התנה בפירוש על מנת שיבנוה מיד). וכל זה במקום שאין מנהג ידוע בעיר. אבל במקום שנוהגים שהגבאי או בני העיר משנים לכל מה שירצו, או אפילו במקום שנוהגים שאדם משים איזה דבר בבית הכנסת כגון ספר תורה וכלי כסף וכדומה, וכשירצה חוזר ולוקחו, וכשיורד מנכסיו מוכרו לאחרים – הולכים אחר המנהג. דכל מקדיש – אדעתא דמנהג הוא מקדיש. ולב בית דין מתנה על זה, ובלבד שיהיה מנהג קבוע. ומכל מקום אם התנה המקדיש בפירוש שלא ישנו הקדשו, ולא יהא כוח בזה – פשיטא שאסור לשנותו. עד כאן לשונו. וכל דבריו מבוארים, ואינם צריכים ביאור.

ט ומבואר מזה דבמקום שאין מנהג, הנותן ספר תורה או כלי כסף לבית הכנסת או לבית המדרש – אינו יכול ליטלה משם. ואפילו טוען טענת ברי שלא נתנם לציבור, אלא נתנם שם וכל זמן שירצה יטלם – אינו נאמן אלא אם כן הביא עדים שהתנה כן בשעה שנתנם (ש״ך סעיף קטן ו בשם רש״ל וב״ח). אמנם יש אומרים דודאי בכלי כסף כן הוא, מדהשהה אותם תמיד בבית הכנסת ולא לקחם לביתו – שמע מינה שמסרם לבית הכנסת. אבל בספר תורה שבהכרח שתהיה בבית הכנסת כדי לקרות בה, ולטלטלה אחר כך לביתו אסור, אם כן מי יוכל להוציאה מחזקתו או מחזקת אביו? והיא נקראת על שמו

ושם אביו, והוא טוען שלא נתנה לחלוטין או אביו לא נתנה לחלוטין, וממה שהוא תמיד בבית הכנסת אין ראיה, אם כן אין ביכולתינו להוציא הספר תורה מחזקת בעליו (שם בשם מהר״י כהן, עיין שם). והנראה לי לפי מנהג מדינתינו שהנותן ספר תורה לבית הכנסת ולבית המדרש – נותנה לחלוטין, אלא אם כן התנה עליה בפירוש בשעת הנתינה שאינה נותנה לחלוטין. (ודבר קשה להביא עדות בזה, כי המתפללים שם נוגעים בדבר. ויש לבית דין לעשות כפי הבנתם בזה.)

י ודבר פשוט הוא שבמקום שהמנדב יכול ליטול הספר תורה שלו מהבית הכנסת – יכול בעל חובו לגבות ממנה, כמבואר בחושן משפט סימן צ״ז, וכן פסקו כמה גדולים למעשה (ש״ך סעיף קטן ז). ובזה שכתב רבינו הרמ״א דבמקום שיש מנהג שמקדיש דבר חוזר ולוקחו, וכשיורד מנכסיו מוכרו – הולכים אחר המנהג, דכל מקדיש אדעתא דמנהג מקדיש. יש חולקים בזה ונוטים לאיסור, וכתבו מטעם דאין מנהג מבטל הלכה אלא אם כן הוא מנהג קבוע על פי חכמי המקום, ולא על פי בעלי בתים (שם סעיף קטן ח בשם מהרי״ק). ואיני מבין, דהא באמת רבינו הרמ״א במנהג קבוע קאמר. ובעיקר הדבר נראה לי דזה לא מקרי מנהג מבטל הלכה, דזה כתב המרדכי ריש פרק הפועלים לעניין עשיית פועלים כשמשנים מדין תורה – צריך שיהא המנהג נעשה דווקא על פי חכמי המקום, עיין שם. אבל בנדבות ליכא דין תורה, והתורה נתנה רשות לנדור ולנדב כל אחד כרצונו, ומה שייך בזה מנהג מבטל הלכה? ולכן אפילו אם נעשה המנהג על פי בעלי בתים, אם הוא רק מנהג קבוע – הוי מנהג, ואדעתא דמנהגא מקדישים (כן נראה לעניות דעתי).

יא כתב הרמב״ם בפרק שמיני (רמב״ם הלכות מתנות עניים ח): מי שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת – אסור לשנותה. ואם לדבר מצוה – מותר לשנותה, אף על פי שלא נשתקעה שם בעליה מעליה אלא אומרים ״זו המנורה או נר של פלוני״. ואם נשתקע שם הבעלים מעליה – מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות. במה דברים אמורים? בשהיה המתנדב ישראל. אבל אם היה עובד כוכבים – אסור לשנותה אפילו לדבר מצוה עד שישתקע שם בעליה מעליה, שמא יאמר העובד כוכבים ״הקדשתי דבר לבית הכנסת של יהודים ומכרוהו לעצמן״. עד כאן לשונו. כלומר: ויש חילול ה׳ בדבר. אבל ישראל לא צייתינן ליה אף כשצועק, דליכא חילול ה׳ בזה (ש״ך סעיף קטן י״ב). ואדרבא הוא כשצועק מחלל ה׳, דעל הישראל לדעת כי אין אנו לוקחין לעצמינו, ואם נראה לנו לשנות לדבר מצוה אחרת – כן הוא דין התורה.

יב והנה כפי דברי הרמב״ם כן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג. וגמרא מפורשת היא בערכין שם. אמנם מה שכתבו דבנשתקע מותר לשנות אף לדבר הרשות – אינו מבואר בגמרא שם. והתוספות שם (דיבוד המתחיל ״אילימא״) כתבו מפורש להיפך, דלדבר הרשות גם בנשתקע אסור, עיין שם. ותמיהני שלא הביאו דעתם כלל. ונראה דפשיטא להו בזה כהרמב״ם, דכיון דמן הדין בני העיר רשאין לשנות אף לדבר הרשות, כמו שכתבתי בסימן רנ״ו, אם כן בנשתקע למה יהא אסור? ואפשר התוספות סבירא להו גם בשם דלדבר הרשות אסור, ואנן לא קיימא לן כן, כמו שכתבתי שם. ולכן לא הביאו בכאן דעה זו (גם הש״ך סעיף קטן י״ג הכריע כן לדינא). ודווקא בני העיר, אבל הגבאי בעצמו אינו יכול לשנות (שם סעיף קטן ט). וכשמשנין לדבר מצוה – יכולים לשנות אפילו למצוה קטנה ממצוה זו, כיון שעל כל פנים הוא לדבר מצוה. והמצוה הראשונה גם כן אינה בטילה, דאם לבטל הראשונה – וודאי אין היתר רק למצוה גדולה הימנה (שם סעיף קטן י״א). ולכן נתבאר בסעיף ז דיכולים לשנות מצדקות של בית הכנסת לבית המדרש ולא להיפך. וזהו שכתב שם רבינו הרמ״א דכשבני העיר מספקים לתלמוד תורה – יכולים לשנות אפילו מתלמוד תורה לבית הכנסת, וכמו שכתבתי בסעיף ח. והכל הולך על יסוד זה. (וזהו ההפרש בין דין זה ישראל שהתנדב מנורה, דמותר לשנות אפילו לקלה הימנה, ובין דין דצדקות שהתנדבו לצורך בית הכנסת וכו׳, דבעינן חמורה הימנה. וזהו שיטת הש״ך שם בשם מהרי״ק, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג ויש מי שאומר דלכן בדין צדקות שהתנדבו לצורך בית הכנסת בעינן שינוי לקדושה חמורה. ובכאן יכולין לשנות כשנשתקע שם הבעלים אף לדבר הרשות, משום דהתם הוי כלא נשתקע (ט״ז סעיף קטן ה). והנה זה וודאי אמת, שהרי בשם התנדבו מעות לזה, ואיך שייך בזה נשתקע? אבל מדעה זו משמע דסבירא ליה דבלא נשתקע, כשמשנין לדבר מצוה צריכין עילוי לחמורה הימנה, ואינו כן לפי מה שכתבתי בסעיף הקודם. ויש מי שמחלק: דשם בצדקות שהתנדבו לצורך בית הכנסת הוי תשמישי קדושה, ובזה אמרינן ״מעלין בקודש ואין מורידין״. אבל במנורה לבית הכנסת הוה רק תשמישי מצוה, שהרי לא נעשו רק להאיר להמתפללים מתוך הסידורים, ואין זה אלא תשמיש מצוה לאדם עצמו (שם בש״ך בשם ב״ח). ובתשמישי מצוה אינו צריך עילוי, דתשמישי מצוה נזרקין. וכתב רבינו הרמ״א דאם שמו של הנותן חקוק על המנורה שנתן – הוי תמיד לא נשתקע שם בעליו ממנה. וזהו מירושלמי דמגילה פרק ״בני העיר״ (הלכה ב׳). ומיהו משמע התם דזהו בעובד כוכבים, עיין שם. (דמייתי מאנטונינוס. וכן כתב שם הפני משה במה״פ. ומיהו ראיה גמורה אינה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יד עובד כוכבים שהתנדב מנורה או נדבה אחרת לבית הכנסת – מקבלים ממנו. ולא דמי לצדקה בסימן רנ״ד, כמו שכתבתי שם. אמנם צריך שיאמר ״בדעת ישראל הפרשתיה״, כלומר שישתמשו בה בבית הכנסת כמו שהישראל מנדב. אבל אם לא אמר כן – טעון גניזה, דחיישינן שמא כוונתו

לכוכבים; או אפילו אם כוונתו לשמים – שמא כוונתו לקרבן (עיין רש״י ערכין ו א.) ונראה לי דעכשיו לא שייך זה דכוונתם לשמים, ולא לשם קרבן אלא לנדבה לבית הכנסת. וכן המנהג.

טו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: מי שיש בידו מעות, והוא מסופק אם הם של צדקה – חייב ליתן אותם לצדקה. עד כאן לשונו. דאף על גב דבכל ספק ממון אין מוציאין מיד המוחזק, מכל מקום צדקה שאני, דהוי ספק ספיקא: איסורא ד״בפיך – זו צדקה״, וספק נדרים לחומרא. ויש מהפוסקים החולקים בזה, וסבירא להו דגם בצדקה ספק ממון לקולא, וכבר הבאנו זה בריש סימן רנ״ח, עיין שם. אמנם רבותינו בעלי השולחן ערוך הכריעו כן להלכה. ובאמת מאי שנא זה מספק נדר? ולכן כתב רבינו הרמ״א, וזה לשונו: אבל מי שהקדיש דבר בלשון שמסופקים בו, ומת שאין לידע כוונתו, נקראו היורשים מוחזקים, וההקדש שבא להוציא מהם – עליו הראיה. וכל זמן שאינו מביא ראיה הנכסים בחזקת היורשים. עד כאן לשונו. ודבריו ברורים בטעמן, דהא גבי יורשים ליכא נדר. וממילא דאצלם הוה ככל ספק ממון, דבחזקת בעלים עומדת.

טז ורבים הקשו על רבינו הבית יוסף ממה שכתב בחושן משפט סימן ר״נ (שולחן ערוך חושן משפט רנ) בשכיב מרע שהקדיש נכסיו אם עמד חוזר, ובגמרא (בבא בתרא קמח ב) נשאר בתיקו, הרי פסק בעצמו גם בספק הקדש וצדקה לקולא (עיין ט״ז סעיף קטן ח, וש״ך סעיף קטן י״ד, והגר״א סעיף קטן ט״ו). ולפי מה שכתבתי לא קשיא: דבשכיב מרע לא שייך נדר אלא צוואה בעלמא, שהרי דין הדיוט ודין הקדש שוין בו דנקנה באמירה בעלמא, והוי ככל ספק ממון. וגם המחמירים שם מחמירים מטעם אחר, ובארנוהו שם סעיף ל, עיין שם. אבל בריא הנודר לצדקה הוי נדר גמור, וספיקא לחומרא. ונראה לי עיקר לדינא כדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך. ודבר פשוט הוא דכשיש ספק, והבעל דין אומר שכן היתה כוונתו, דנאמן בכל עניין. (וכל מה שהשיגו אינם השגות. ודייק ותמצא קל.)

יז כתב רבינו הרמ״א בסעיף ו: מי שמצא כיס מלא מעות בתיבתו, וכתוב עליו ״צדקה״ – סמכינן אכתיבה, והרי הן צדקה. עד כאן לשונו. ויש שהשיגו על זה ממה שכתב בחושן משפט סימן פ״א דבנמצא בין שטרותיו שטר על שם אחד, אמרינן שלא להשביע את עצמו עשה כן, והכא נמי נאמר שלא להשביע את עצמו אמר כן (או״ת שם סיף קטן כ״ה). ואני תמה בזה, דמשנה מפורשת היא בפרק רביעי דמעשר שני: דחוששין לכתיבה לחכמים, ורבי יוסי פליג, והלכה כחכמים כמו שכתבו שם הרמב״ם והרע״ב, עיין שם. ובעל כרחך צריך לחלק, דבחושן משפט שם דהוי כתיבה על שם הדיוט – שפיר אמרינן שלא להשביע, ולא כשהכתיבה היא על שם דבר שבקדושה. וראיתי מי שמחלקים חילוקים אחרים, ואין צורך לזה, והדבר פשוט כמו שכתבתי. (ועיין פתחי תשובה סעיף קטן י״א, שהביא בשם גדולים, ואין צורך לזה. ולא ירדתי לדעת הגר״א בסעיף קטן ט״ז, שהשיג על הרמ״א מרבי יוסי, עיין שם וצריך עיון גדול. ודייק ותמצא קל.)

יח אם אחד אמר לבניו ״מעות אלו של צדקה הם״, אם נראה להם שעשה זה כמוסר דבריו בלשון צוואה – דבריו קיימים. ואם באמירה בעלמא אמר להם, יכול להיות שכוונתו היתה שלא יקחו כלום, או שלא יחזיקו אותו לעשיר, ואין בדבריו כלום. וכבר נתבאר דין זה בחושן משפט סוף סימן רנ״ה, עיין שם. ולא דמי לכתיבה שנתבאר דסמכינן על זה, דמעשה שאני. ועוד: דשלא בפניהם כתב. וכן אם היה דבר של אביו מוטמן באיזה מקום ולא ידע המקום, ובא בעל החלום ואמר לו ד״שם נמצא המעות שהטמין אביך, ושל פלוני הם״ או ״של צדקה הם״ – אמרו חכמים בסנהדרין (סנהדרין ל א) דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ונתבאר גם כן שם מילתא בטעמא, עיין שם. אבל אם איש אחד בא ואמר לו כך, רואין אם היה להאיש הזה מיגו, שהיה יכול ליטול מעות אלו ולמוסרם לפלוני או לצדקה – נאמן במיגו. ואם לאו – אינו נאמן. ונתבאר גם כן שם, עיין שם, אם השתמש בתיבה אחת מעות צדקה או שאר הקדש עם חולין זה אחר זה, ומצא אחר כך מעות – אזלינן בתר בתרא, כלומר אותן מעות שנשתמשו באחרונה, דמסתמא הם של אלו (בבא מציעא כו א). ואם נשתמש בבת אחת בשתיהן – אזלינן בתר רובא. ואם מצאן בגומא, דאיכא למימר שהיו שם זמן ארוך ולא ראום, אפילו נשתמשו בזה אחר זה – אזלינן בתר רובא (שם). ואין להטיל מסים וארנוניות על מעות של צדקה, דלא גריעי מתלמידי חכמים שאין מטילין מס עליהם, כמו שכתבתי בסימן רמ״ג. וכל שכן על המצוה עצמה. ויש עוד פרטים הרבה בענייני צדקות שיפול בהם שאלות, ואי אפשר לפרוט הכל. אמנם מכל אשר בארנו יופתרו כל השאלות בסייעתא דשמיא.

סימן רס

א מצות מילה, וגודל מעלתה • ובו ד׳ סעיפים

מצות מילה היא מצוה ראשונה שנצטווה בה אברהם אבינו, והוא החותם הקדוש אשר שם בבשרינו. והעביר ממנו הערלה, ומאוסה היא הערלה שנתגנו בה רשעים, שנאמר: ״כי כל וגו׳״; ונאמר: ״הפלשתי הערל הזה״; ונאמר: ״פן תעלוזנה בנות הערלים״ (נדרים לא ב). והקדוש ברוך הוא בחסדו צונו

להעבירה ממנו. ותנן (שם): גדולה מילה, שנכרתו עליה שלוש עשרה בריתות. דשלוש עשרה פעמים "ברית" כתיב בפרשה של מילה ב"לך לך". וגדולה מילה שדוחה את השבת החמורה, דכתיב: "וביום השמיני ימול" – אפילו בשבת, כמו שיתבאר בסימן רס"ו בסייעתא דשמיא.

ב גדולה מילה, שלא נתלה לו למשה הצדיק עליה אפילו מלא שעה, אלא מיד שנתרשל בקש המלאך להורגו כדכתיב בפרשת שמות, עד שלקחה צפורה צור ותכרות את ערלת בנה. וגדולה מילה שהיא דוחה את הנגעים, דכתיב: "ימול בשר ערלתו" – ואפילו יש שם בהרת יקוץ, כמו שיתבאר בסימן רס"ו בסייעתא דשמיא. וגדולה מילה, שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל, שנאמר: "התהלך לפני והיה תמים, ואתנה בריתי ביני וביניך וכו' זאת בריתי וכו' המול לכם כל זכר". מכלל דקודם זה לא היה "תמים". וגדולה מילה, שאלמלי היא לא ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, שנאמר: "אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי". ואף על גב דמילה אינה בלילה, מכל מקום משעה שנימול הרי המצוה קיימת בגופו יומם ולילה (תוספות יום טוב). ועוד יש לומר דהכי פירושו: "אם לא בריתי" של מילה "יומם ולילה" שהם "חוקות שמים וארץ" כדכתיב "ויהי ערב ויהי בוקר" – "לא שמתי". (שם ובגמרא שם. ופליגא, דרבי אליעזר דדריש להך קרא על תורה, דכתיב בה "והגית בו יומם ולילה", עיין שם. וזהו לפי סוגית הש"ס. ובאמת אלו ואלו דברי אלהים חיים, ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים. ועל תורה יתפרש "יומם ולילה" מלעיל, ועל מילה מלרע, וכמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ג שנינו באבות (אבות פרק ג משנה יא): כל המפר בריתו של אברהם אבינו, והיינו שלא מל, או שמושך בערלתו שיתראה כערל, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים – אין לו חלק לעולם הבא. ובעירובין (עירובין יט א) אמרינן דאברהם אבינו יושב בפתחה של גהינם, ואינו מניח ליכנס בו כל מי שנימול, לבד מי שפגם בברית קודש בביאות אסורות והבא על הכותית, דנשתנה האבר ואינו מכירו. ולכן מה מאוד צריך להחזיק עניין זה בטהרה, לבלי לטמאות עצמו באיסור ובהוצאת זרע לבטלה. ואז יכול להיות בטוח שלא יפול בגיהנם.

ד ולכן מצות עשה על כל אחד מישראל למול את בנו, וגדולה מצוה זו משארי מצות. ובתורה מפורש שהחיוב הוא על האב, כדכתיב: "וימל אברהם את יצחק בנו וגו'" (קידושין כט א). ומדלא צוה לאליעזר או לישמעאל שימולו את יצחק, שהם היו כבר נמולים – שמע מינה דהחיוב הוא על האב. וכיון שהחיוב עליו, מצוה בו יותר מבשלוחו. ובירושלמי (שם) יליף לה מדכתיב: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", עיין שם. כלומר: בפסוק זה בריש פרשת תזריע מפסיק בין ימי טומאה וימי טהרה, כדכתיב: "וטמאה שבעת ימים וגו'", "וביום השמיני וגו'", "ושלשים יום וכו' תשב על דמי טהרה". ולמה הפסיקה תורה ביניהם במצות מילה? אמנם דכולהו קראי אאיש ואשה קאי, מה שעליהם לעשות. ואומר שטמאה כל שבעת ימים ויפרשו זה מזו, וביום השמיני ימול האב, ועל האם אין חיוב. ואחר כך אומר "ושלשים יום..", כלומר שתטבול ומותרים להתחבר זה עם זה. (ובזה מתורץ כל מה שהקשו בזה. ודייק ותמצא קל.)

סימן רסא

א על מי מוטל החיוב אם האב לא מל בנו • ובו ו' סעיפים

חיוב מילה הוא על האב, כמו שכתבתי. אמנם אם לא מלו האב החיוב על בית דין למולו, דכתיב: "המול לכם כל זכר" (קידושין כט א). אבל על האם אין חיוב, דכתיב: "כאשר צוה אותו אלקים" – אותו ולא אותה (שם). ונראה שיש חיוב על הבית דין אפילו אם האב בכאן, ואינו רוצה להטריח במילתו – מחוייבים בית דין למולו. ועוד נראה דבין בזמנה ובין שלא בזמנה – החיוב מקודם על האב ואחר כך על הבית דין. ואף על גב דחיובא דאב למדנו מקראי דמילה בזמנה, מכל מקום אין סברא לומר דאחר כך אין החיוב על האב. (וכן משמע מרש"י שבת קלב ב ד"ה בינוני, עיין שם. וכן משמע מלשון הפוסקים. ולשון "מילה" כולל גם פריעה, דמל ולא פרע – כאילו לא מל. לכן במקום שחייב למול – חייב גם להיות פורע. ופשוט הוא.)

ב דבר פשוט הוא שבמקום שאין בית דין ואין אב – החיוב מוטל על כל ישראל שבאותו מקום למולו. דהא כתיב: "המול לכם כל זכר". ולכל ישראל נאמרה, אלא דכשיש בית דין ממילא דהחיוב יותר על הבית דין. ויש להסתפק אם הבית דין או שארי ישראל שבשם אינם יכולים למול בעצמם, וצריכים להוציא הוצאות לשלוח אחר מוהל, אם המה חייבים להוציא הוצאות. דוודאי האב כיון דעיקר חיובא עליה דידיה רמי, חייב להוציא הוצאות כשאינו יכול למול בעצמו ואין מוהל במקומו, כמו כל המצות. אבל בית דין דאין עיקר החיוב עליהם אלא כשהאב לא מהלו, אם מחוייבים בזה אם לאו? וכקצת ראיה לזה מדלא חייבתה תורה לבית דין בפדיון הבן בדליכא אב, אלא שיפדה הוא את עצמו לכשיגדיל – שמע מינה דבמקום פסידא דממון לא חייבה תורה לאחרים. ומכל מקום לדינא נראה לי שבית דין חייבים גם להוציא ממון למולו, שהרי סוף סוף התורה חייבתם. והוי אצלם ככל המצות שעל גופם. ואין למדין מפדיון הבן, דטעמי התורה נעלמה מאתנו.

ג ואם גם הבית דין לא מלוהו – חייב למול את עצמו כשיגדיל. והוא אם לא מל ענוש כרת, כדכתיב: "וערל זכר אשר לא ימול וכו' ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". אבל האב והבית דין אין בהם חיוב כרת, ורק עוברים בעשה. ויש מי שכתב דקודם עשרים שנה, כיון שאין בית דין של מעלה מענישין פחות מבן עשרים – לוקין אותו ונפטר, כדקיימא לן: כל חייבי כריתות שלקו – נפטרו מידי כרת (בה"י). ואיני מבין כלל. חדא: דאם בידינו לכופו שימול את עצמו באיזה כפייה שהוא, הלא אנו מחוייבין לכופו, בין קודם עשרים בין לאחר עשרים. ואם אין בידינו, אם כן מה נעשה? ועוד: דזה דחייבי כריתות שלקו נפטרו – שייך בכרת דאכילה או בחילול שבת וכיוצא בזה, שעשה פעם אחת, וכשלקה נתכפר. אבל בכרת דמילה מה מועיל מלקות? הא איסור הכרת לא נסתלקה ממנו עד שימול. הלכך אין עיקר לדברים הללו. ולבד זה לא שייך מלקות במילה ופסח, שהן מצות עשה, כדתנן ריש כריתות. והא דתנן שלהי מכות: כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתותן – זהו בשלושים ושש כריתות שבתורה, שהן בלא תעשה, ולא בפסח ומילה שהן מצות עשה. (וכן משמע בתוספות מכות יג ב ד"ה רבי יצחק, שכתבו דאם כן בכלל מלקות הן וכו', דבכל לאו איכא מלקות וכו' עד כאן לשונם.)

ד כתב הרמב"ם בפרק ראשון ממילה דין ב (רמב"ם הלכות מילה א) דכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו – הרי הוא מבטל מצות עשה. אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. עד כאן לשונו. ביאור דבריו נראה דהכי קאמר: דמצות עשה עובר בכל יום, אף שאחר כך מל את עצמו, מכל מקום כל יום שלא מל – עבר בעשה החמורה, עשה דכרת. אבל כרת בפועל אינו חייב עד שימות, דאיך אפשר לדונו בכרת, שמא מחר ימול? וחיוב כרת אינו אלא כשלא מל כלל כל ימי חייו. וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות במכות (מכות יד א, ד"ה לאפוקי), וזה לשונם: דהא לעולם לא יתברר שיהא בכרת עד שימות, דלעולם יכול למול עצמו וליפטר מכרת. עד כאן לשונם. אלא שיש עונש כרת עליו, וזהו שכתב הרמב"ם שמבטל מצות עשה, כלומר מצות עשה דכרת, והיינו הך. והטור השיג עליו, וזה לשונו: ואיני יודע למה אינו באיסור כרת עד שיעבור? עד כאן לשונו. ולעניות דעתי גם כוונת הרמב"ם כן הוא, והעשה הוא איסור כרת. וגם הראב"ד השיג עליו כן, ולדברינו אתי שפיר. אך יש מי שהשיג עליו דלאחר מותו מה שייך כרת, והלא כרת הוא רק בחיים (כסף משנה בשם הרמ"ך). ואין זה השגה, דבוודאי כמה מיני כריתות יש, שהרי אנו רואים רשעים גמורים שעוברים על כמה כריתות ומזקינים. אלא בעל כרחך כמה מיני כריתות יש. ומאן סליק לעילא, והרמב"ם בפרק שמיני מתשובה דין ה (רמב"ם הלכות תשובה ח) כתב מפורש דעיקר הכרת הוא לעולם הבא, עיין שם. (גם בפירוש המשנה שבת סוף פרק תשעה עשר ביאר כן. אך מאי דמשמע לכאורה מדבריו, דכשאחר כך מל תיקן גם מצות עשה של ימים שעברו – אין כוונתו כן, שהרי גם באב כתב כן, והאב וודאי לא תיקן העשה דמילה בזמנה. אלא כוונתו שתיקן המצוה ומל את עצמו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה אין מלין בנו של אדם ביום השמיני שלא מדעתו, שהרי מצוה דידיה הוא. ולא מיבעיא אם הוא בעצמו יכול להיות מוהל, אלא אפילו אינו מוהל – הרי יעשה מוהל אחר לשליח, ושלוחו כמותו. ואפילו אם עברו כמה שעות ביום ולא מל, אף על גב דמצוה לזרז את עצמו למילה, מכל מקום לא מפני זה נמול שלא מדעתו. אלא אם כן עבר היום ולא מלו, דאז למחר בית דין מלין אותו בלא דעתו, ואפילו בעל כרחו. וכשמלו שלא מדעתו ביום השמיני, והאב יכול למול בעצמו – חייב המוהל ליתן לו עשרה זהובים, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן שפ"ב. וכן נתבאר שם דבזמן הזה אין גובין קנס זה, ורק יפייסנו. ועוד בארנו שם בדינים אלו, עיין שם. ומי שיכול למול בעצמו – וודאי אין לו לכבד לאחרים לימול, ויעשה הוא המילה והפריעה. אך המציצה יכול ליתנו לאחר, דאין במציצה מצות המילה אלא לבריאת הולד (עיין ש"ך בחושן משפט שם סעיף קטן ד). אמנם אם האחר מוהל טוב ממנו, או שחרד שמא מפני טבעו יקלקל, וודאי דיתן לאחר לימול. ונראה לי דבר פשוט דכשהאב בדרך לא ימתינו עליו כלל ביום השמיני בבוקר, אף שאפשר שיבוא בכמה שעות. אך אין המנהג כן, דנוהגין להמתין על האב אפילו עד חצות היום. ולעניות דעתי אינו כן, דשיהוי מצוה לא משהינן. ודע דזה שכתבנו דלמחר מלין בלא דעת האב, וודאי דגם ביום השמיני סמוך לערב מלין בלא דעתו, אלא שאי אפשר לצמצם דאולי האב ימול אותו סמוך לערב, וממילא דישאר עד למחר.

ו וכתב רבינו הרמ"א: האב שאינו יודע למול, ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחינם רק בשכר – יש לבית דין לגעור במוהל זה, כי אין זה דרכן של זרע אברהם. ואדרבא מוהלים מהדרים שיתנו להם למול. ואם עומד במרדו, ואין יד האיש משגת ליתן לו שכרו, הוי כמו שאין לו אב, ובית דין חייבים למולו. ולכן בית דין כופין אותו, מאחר שאין אחר שימול. עד כאן לשונו. ושמעתי מעיר אחת גדולה, שישראל מרובים ומוהלים מועטים, והמוהלים מסרבים מפני שיש להם בזה ביטול פרנסה, ששכרו טובי העיר מוהל אחד שלא יעשה שום פרנסה, ויקבל מכל מילה כך וכך. והוא כמושכר לאנשי העיר למול בניהם. ונכון הוא מאוד, ובפרט בעיתים הללו ה' ירחם.

סימן רסב

א זמן המילה לבריא, ולחולה, ולאנדריגנוס • ובו ח״י סעיפים

זמן המילה ביום השמיני ולא קודם, כמפורש בתורה. ודווקא ביום ולא בלילה. וכך שנו חכמים (יבמות עב ב): ״השמיני ימול״ – יכול בין ביום ובין בלילה? תלמוד לומר: ״ביום״. אין לי אלא שנמול לשמיני, נמול לתשיעי ולעשירי ולאחר עשר מניין? תלמוד לומר: ״וביום״, עיין שם (עיין שבת קלא א). ואם נמול תוך שמונה, כתב הרא״ש בפרק תשעה עשר דשבת (סימן ה׳) בשם הר״ש, דאין צורך להטיף ממנו דם ברית. ובהגהות מיימוניות פרק ראשון ממילה (רמב״ם הלכות מילה א) כתב דכשמלוהו בלילה צריך להטיף ממנו דם ברית, ולילה אף לאחר שמונה גריע מתוך שמונה וביום. וזהו דעת רבינו הרמ״א, שכתב: עבר ומל בלילה – צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. מלו תוך שמונה וביום – יצא. עד כאן לשונו. וסבירה ליה דדעות אלו לא פליגי. ואף שלפי הסברא טפי גריעא תוך שמונה, שעדיין לא הגיע זמנו לימול, מנימול לאחר שמונה שכבר הגיע זמנו ומלו בלילה, ועל כל פנים שוין הן. והרא״ש מחולק עם הג״מ, וזהו דעת רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, עיין שם. מכל מקום רבינו הרמ״א לא סבירא ליה כן, וטעמו נראה דביום הוא זמן המילה לכל העולם. ולכן אף על פי שתינוק זה עדיין בתוך שמונה – מכל מקום הוי מילה. מה שאין כן בלילה.

ב ויש מהגדולים שדחה דברי רבינו הרמ״א, וגם דברי הרא״ש ממנחות (מנחות עב א) דקצירת העומר בלילה. ונחלקו רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון אם נקצר ביום כשר. ואמר שם רבי יוחנן דרבי אלעזר ברבי שמעון, דסבירא ליה נקצר ביום פסול, סבירא ליה כרבי עקיבא דמלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת. וסבירא ליה דקצירת העומר דוחה שבת. ואי סלקא דעתך דנקצר ביום כשר, למה דוחה את השבת? עיין שם. ואם כן במילה נמי: אי סלקא דעתך דנמול בתוך שמונה כשר, אמאי דוחה את השבת? אלא וודאי דבתוך שמונה לאו כלום הוא (ש״ך סעיף קטן ב). ומזה הקשה גם על הרמב״ם בפרק שביעי מתמידין (רמב״ם הלכות תמידין ומוספין ז) שפסק דקצירת העומר דוחה שבת, ונקצר ביום כשר, והם שני הפכים לפי סוגית הש״ס. ונאמרו דברים רבים בזה, ויש שתרצו דזהו רק בקרבנות הכלל הזה, כמו שכתבו התוספות שם, דומיא דתמיד. אבל במילה יכול להיות שאף על פי שנמול בתוך שמונה כשר, מכל מקום דוחה שבת (ק״נ שם ושאגת אריה סימן נ״ב). אמנם דברי הרמב״ם אינם מתורצים בזה.

ג ולעניות דעתי נראה ברור דהרמב״ם והרא״ש דחו סוגיא זו מהלכה, ורק רבי יוחנן הוא דסבירא ליה כן. ואין הלכה כמותו, כמבואר ביבמות (יבמות כ ב) באלמנה מן האירוסין שנפלה ליבום לפני כהן גדול, פליגי שם רבי יוחנן ורבי אלעזר. דחד אמר שיכולה לייבם, דאתי עשה ודחי לא תעשה, וחד אמר כיון דאפשר בחליצה – לא דחי לא תעשה. ואידך סבר דחליצה במקום יבום לאו כלום היא. וכן הלכתא, כמבואר ברמב״ם פרק ששי מיבום (רמב״ם הלכות יבום וחליצה), משום דרבא סבירא ליה כן, עיין שם. והשתא קל וחומר הדברים: דאם חליצה שהתורה נתנה רשות לחלוץ, עם כל זה כיון דעיקר המצוה הוא היבום דוחה איסור שבתורה, קל וחומר בקצירה ביום או במילה בתוך שמונה, שהתורה לא צותה לעשות כן, שהמצוה כמצותה דוחה איסור שבת. ונאמר דרבי יוחנן הוא דסבירא ליה ביבמות שם דאינו דוחה, ולכן דייק גם במנחות כן. מה שאין כן לפי מה דקיימא לן, דהיבום דוחה איסור כדי לעשות המצוה בהידור, כל שכן שדוחה שבת כדי לקיים כפי המצוה האמורה בתורה.

ד אך מה דיש לתמוה: דבירושלמי דשבת (סוף פרק תשעה עשר) אמרינן דאין ערלה אלא מיום השמיני והלאה, ומקודם זה לא מקרי ״ערלה״ כלל. ומותר לסוכו בשמן של תרומה, אף על גב דערל אסור בתרומה, לבד ליל שמיני דהוי כיום שמיני, דלילה אינו מחוסר זמן, עיין שם. וגם בש״ס שלנו ביבמות (יבמות עא א) משמע להדיא כן, דבעיא שם: קטן ערל מהו לסוכו בשמן של תרומה? ורצה לומר דערלות שלא בזמנה הוי ערלות. אמר רבא: ותסברא: ״המול לו כל זכר וגו׳״ – והאי לאו בר מהולא הוא וכו׳, עיין שם. הרי מפורש דקודם שמיני לא מקרי ״ערל״, ואינו שייך במילה כלל. ואולי סבירא ליה דרק לעניין תרומה אמרו כן. וזה שאמרו ״לאו בר מהולי הוא״ – זהו וודאי כן הוא, דלכתחילה צותה התורה למול ביום שמיני ולא קודם.

ה ומיהו לדינא הסכימו כל גדולי האחרונים דבין נמול תוך שמונה ובין נמול בלילה – אפילו בליל שמיני אינה מילה, וצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. וכן יש להורות ואין לשנות. ויש מן הגדולים שרוצה לומר בכוונת הרא״ש, דאין כוונתו שיצא ידי מילה כשמל בתוך שמונה, אלא הכוונה שאבד מצות מילה, שחתך הערלה קודם הזמן ואין מה למול (מגן אברהם שם). דהוה ליה ״מעוות שלא יוכל לתקון״. ולדבריו לא מהני הטפת דם ברית. ותמיהני: מי גרע מנולד כשהוא מהול, למאן דסבירא ליה שצריך להטיף ממנו דם ברית? אלמא דהטפת דם ברית מועיל אף למי שהערלה שלו חתוכה. ועוד ראיה ברורה לזה, דהטור לקמן סימן רס״ד (טור יורה דעה רסד) פסק דעובד כוכבים פסול לימול. ואם מל העובד כוכבים – צריך הישראל לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, עיין שם. וכל שכן בנמול בתוך שמונה, דמהני הטפת דם ברית. ולכן העיקר לדינא לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. ומיהו אם אירע דבר זה, נראה דבשבת אסור להטיף ממנו דם ברית, דשמא קיימא לן דאינו צריך להטיף, ומחלל שבת שלא במקום מצוה. (וכן כתב הט״ז סעיף

קטן ב. ועיין נקודות הכסף, שנראה דמשיג בזה על הט״ז. וכן משמע מדבריו בש״ך: וחלילה להורות כן. וכן כתב הב״ח שהוא משום חומרא, עיין שם, ואם כן איך אפשר לחלל שבת בזה?)

ו זמן המילה ביום השמיני מן התורה, בבוקר משעלה עמוד השחר, דאז הוי יום. ומכל מקום שנו חכמים במשנה דמגילה (מגילה כ א) דאין מלין אלא משתנץ החמה. אך אם מל מעמוד השחר – יצא. ופירש רש״י הטעם: דלפי שאין הכל בקיאין בעמוד השחר, לכן צריכין להמתין עד הנץ, עיין שם. וכן הדין בכל המצות הנוהגות ביום, דלכתחילה מנץ החמה, ובדיעבד כשר מעמוד השחר, כמבואר שם. וזה לשון הרמב״ם: אין מלין לעולם ביום אלא אחר עלות השמש, בין בזמנה בין שלא בזמנה וכו׳ ואם מל משעלה עמוד השחר – כשר. עד כאן לשונו. ונראה לי דזה שכתב ״לעולם״, כוונתו: אף בשעת הדחק לא ימול קודם הנץ, כיון דחכמים אסרו לכתחילה. ועיין מה שכתבתי בסעיף הבא.

ז ולשון הטור מאוד תמוה בעניין זה, שכתב: זמן המילה ביום שמונה ללידתו, וביום ולא בלילה. ומשעלה עמוד השחר של יום שמונה הוא תחילת זמנה וכו׳ עד כאן לשונו, והוא נגד המשנה. ואם כוונתו דמן התורה כן הוא, עם כל דא היה לו להזכיר דמדרבנן אין לימול קודם הנץ, כמו שכתב בעצמו כן באורח חיים סימן תקפ״ח (טור אורח חיים תקפח) לעניין תקיעת שופר, עיין שם. ובאמת רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב שיש חסרון בדבריו. ויש מי שכתב דכוונתו דבצורך גדול יכול לכתחילה למול מעמוד השחר (פרישה בשם רש״ל). ומאד תמוה להתיר לכתחילה נגד משנה מפורשת. ואין דרך הטור לסתום דבריו כל כך, ובפרט שמדברי הרמב״ם דקדקנו שאינו כן. ולכן נראה עיקר כדברי רבינו הבית יוסף, שיש חסרון בדבריו. ועוד נראה לי שסמך על מה שכתב בהלכות שופר. וראיה לזה דגם בהלכות מגילה לא ביאר זה, אלא וודאי שסמך על מה שכתב בפעם הראשון. וכך דרכן של הפוסקים הראשונים, לסמוך על מה שכתבו מקודם.

ח ושנו חכמים במשנה (שם): שכל היום כשר להמצות שחובתן ביום. ותניא בפסחים (פסחים ד א): כל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצות, שנאמר בהעקדה: ״וישכם אברהם בבקר״. ודע דבמשנה דמגילה שם, דחשיב כל מצות פרטיות שכשרים כל היום – ולא חשיב מילה בהדייהו, עיין שם. ונראה לי דבכוונה שבקה התנא, דוודאי גם במילה כן הוא. אלא שבשארי מצות אין קפידא כל כך אם נאחר מעט, אף שבוודאי מצוה להקדים. אבל במילה שהוא חותם ברית קודש, ובזה נכנס לקדושה – יש קפידא גדולה שלא לאחרה. ולכן גם בברייתא לא תני הך ד״זריזין מקדימין״ רק למילה. ויש לנו לצווח על מנהג זמנינו, שמאחרין המילה כמה שעות ביום, מפני שטותים שלא באו כל הקרואים, וכדומה שטותים כאלה. ויש מקומות שמאחרין עד אחר חצות היום, והוא עון פלילי.

ט ואין לתמוה דכיון דזריזין מקדימין למצות, למה לא ימולו קודם התפילה? דזה אי אפשר: חדא: דתפילה היא מצוה תדירית, ויש בה הרבה מצות: ציצית, ותפילין, וקריאת שמע, ותפילה. ועוד: שהרי מצוה לעשות סעודה, וקודם התפילה לא יוכלו לטעום. אמנם זהו וודאי אם הקהל כבר התפללו, והמוהל או הסנדק או אבי הבן לא התפללו עדיין מאיזו סיבה – ימולו ואחר כך יתפללו. ומילה קודמת למת מצוה. ואם האב אונן, יתבאר בסימן שמ״א. ואם המילה הונחה מפני חולי של התינוק, ואיתרמי המילה והפדיון הבן ביום אחד – גם כן מקדימין המילה, אף שהפדיון הוא בזמנו והמילה היא שלא בזמנה, מכל מקום מילה עדיפא מינה. אם לא שעדיין אין יכולין למולו, והגיע זמן הפדיון, דאז פודין אותו גם כשלא נמול עדיין. ובראש השנה כשחל מילה – מקדימין גם כן המילה להתקיעות, כמבואר באורח חיים סימן תקפ״ד. ולכל המצות מילה קודמת.

י אם היה התינוק חולה – אין מלין אותו עד שיבריא, ואפילו חלה באבר אחד, ואפילו צער בעלמא. וזה לשון הנימוקי יוסף (בפרק ״הערל״): וכבר דייקי מינה רבוותא, דמשום צער וחולי כל שהוא – משהין אותו למול עד שיבריא, כדי שלא יבוא לידי סכנה. וכן כתב הגאון דכל תינוק שהוא מצטער, בין מחמת חולי בין מחמת דבר אחר –אין מוהלין אותו עד שיבריא. עד כאן לשונו. והעיטור כתב כך: ראיתי כל תינוק שהוא מצטער או כחוש בעצמו – ממתינים לו עד שיבריא. עד כאן לשונו (בית יוסף).

יא ויש הפרש בין חולי כל הגוף לחולי באבר אחד. דחולי באבר אחד – מיד כשירפא מלין אותו. אבל החולה בכל הגוף, כמו מחלת קדחת או מחלת החמימות, או שאר מין חולי המתפשט בכל הגוף – צריכים להמתין לו עוד שבעה ימים מעת לעת דווקא אחר שיתרפא. וכך אמרו חכמינו ז״ל בשבת (שבת קלז א): חלצתו חמה, כלומר שהחום יצא מן הגוף – נותנים לו שבעה ימים משיבריא. ואיבעיא להו אם צריך שבעה ימים מעת לעת, ולא איפשטא, וספק נפשות להקל. והטעם דצריך שבעה ימים: דכיון דהמחלה נתפשטה בכל הגוף, צריך הגוף חיזוק יותר. ואם יש לו כאב עינים אם הכאב רפה – מלין אותו מיד כשיבריא. אבל כשהכאב חזק, כגון שיש בו ציר, או ששותתות דמעות מחמת הכאב, או שהיו שותתות דם, או שהיה בו ריר ותחלת המחלה דבר זה מתפשט בכל הגוף, שהרי מחללין שבת על זה, כמו שכתבתי באורח חיים סימן שכ״ח, ולכן צריך שבעה ימים מעת לעת אחר

שיבריא. ויראה לי דעל כל מה שנתבאר שם דמחללין עליו את השבת, כמו מכה בגב היד וגב הרגל וכיוצא בהם – צריכין להמתין שבעה ימים מעת לעת אחר שיבריא.

יב יש שרוצין לומר דכשנתרפא ביום חמישי – לבלי למולו, מפני שיהיה שלישי למילה בשבת, ויצטרכו לחלל שבת. וכיון דהוי מילה שלא בזמנה – אסור לגרום חילול, כמו שאין מפליגין בספינה שלושה ימים קודם לשבת, כמו שכתבתי באורח חיים סימן רמ״ח. וממילא דלהסוברים דשני למילה יש יותר סכנה משלישי למילה – גם בששי אין למוהלו (וזהו כוונת הט״ז סעיף קטן ג). אבל יש שדחה דבריהם בטעם נכון, שהרי בספינה עצמה אמרו בשבת (שבת יט א) דלדבר מצוה – מותר, וכל שכן במילה (ש״ך סוף סימן רס״ו). ועוד: מדלא אשתמטו הפוסקים להזכיר דמילה שלא בזמנה לא ימולו ביום חמישי, והלכך ליתא להאי דינא. וכן המנהג פשוט, ואין לשנות.

יג טומטום שנקרע ונמצא זכר – נמול לשמיני ללידתו (בית יוסף). וגם מחללין עליו את השבת, כמו שיתבאר בסימן רס״ו. אבל אנדרוגינוס ומי שיש לו שתי ערלות, והיינו שני עורות או שני גידין, ויוצא דופן – נמולים לשמונה. אבל אין מחללין עליהם את השבת, ויתבאר בסימן רס״ו.

יד נולד בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, ממילא דמונין מיום המחרת, ונמול לתשיעי שהוא ספק שמיני. ואפילו לדעה שסוברת דנמול תוך שמונה יצא – זהו בדיעבד ולא לכתחילה. ולכן ממילא אם נולד בערב שבת בין השמשות דנמול ליום ראשון, והוא עשירי ספק תשיעי. דבשבת אי אפשר למולו, דשמא היה יום והזמן בערב שבת, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת. ויתבאר בסימן רס״ו. אמנם אם הוציא ראשו חוץ לפרוזדור מבעוד יום, או ששמעו אותו בוכה, אפילו נולד אחר כמה ימים – מונה לו שמונה ימים אחר שיצא ראשו, או מיום ששמעו אותו בוכה. ויש אומרים דווקא בסתם, אבל אם אמרה דהתינוק היה מונח בבטנה כמו בשאר פעמים, ולא היה לה חבלי לידה כלל אף על פי ששמעוהו בוכה – מונין לו מיום הלידה. דאף על גב דלא שכיח שיבכה בלא הוצאת הראש חוץ לפרוזדור, מכל מקום האם נאמנת לומר שהיה מונח כמו בשאר פעמים ובכה, דאם היה חוץ לפרוזדור היתה מיד מקשה לילד. והוא הדין כשעשה איזה מעשה בפיו – חשיב כבוכה, דכל זמן שהוא בפנים פיו סתום. ועכשיו כמעט אין אנו בקיאין בכל זה, ואין מעמידין על זה, ומעולם לא שמענו שיורו כן. וזהו מפני חסרון הבקיאות.

טו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אם נולד כשהיה ברקיע נראים כוכבים קטנים מאוד – יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת, כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב. ואף על פי שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום. עד כאן לשונו. עוד כתב: אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוזדור נראו שלושה כוכבים בינונים – יש לסמוך עליהם שהוא לילה, אפילו הוא למחר שבת. אבל אם שהו אחר כך, אם לפי השיהוי נראה להם שהיה יום בהוצאת הראש – אין להם אלא מה שעיניהם רואות, ויהא נמול לשמונה אפילו אם יארע בשבת. עד כאן לשונו. ודבריו צריכין ביאור.

טז והנראה לענ״ד דהכי פירושו: דהנה הסימן המובהק של לילה הוא שלושה כוכבים בינונים. וכך אמרו חכמינו ז״ל בשבת (שבת לה ב): לא כוכבים גדולים הנראים ביום, דזהו עדיין יום, ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה, כלומר מין כוכבים קטנים, וכבר הוא לילה. אלא בינונים, כלומר מין כוכבים בינונים. ולזה אמר בדין השני דכשנראו שלושה בינונים – אין מביטין על סימן אחר, וסימן מובהק מאוד הוא, וסומכין על זה אף בשבת. כלומר: אם היה זה ביום ששי, ותיכף בהוצאת חוץ לפרוזדור ראו שלושה כוכבים בינונים – סימן מובהק הוא שנולד בשבת, ומלין בשבת הבאה. אבל אם נשתהה – משערין לפי השיהוי. כלומר: דאם נשתהה איזה שיהוי, וראו אחר השיהוי שלושה בינונים, סימן הוא שנולד ביום ומלין אותו אפילו בשבת. כלומר: אם בשבת נולד לעת ערב, מפני שבראיית שלושה כוכבים אז הוי לילה, ומקודם הוא יום. וכיון שהיה שיהוי, ואחר השיהוי ראו הכוכבים – סימן מובהק הוא שבעת ההולדה היה יום.

יז ובדין הראשון הוה ההיפך: שלמראית עין ברקיע היה יום גמור, ואלמלי ראו כוכבים היה ברור שהוא יום. אך עם כל זה ראו כוכבים קטנים מאוד, כלומר לא מין כוכבים קטנים, דזה אי אפשר שהרי אינן נראין אלא בלילה. אלא הכוונה דהכוכבים הבינונים היו נראים קטנים מאוד. ולפי זה יש לומר שעדיין הוא יום. אך מכל מקום עושה זה ספק, לבלי למולו כנגד יום זה אלא למחר. והיינו ספק שמיני ספק תשיעי, כיון שאינו שבת ויום טוב. כלומר: דאילו היה הלמחר בשבוע הבא שבת או יום טוב – היה בהכרח להניח עוד יום למוהלו בספק תשיעי ספק עשירי. (ולפי זה אתי שפיר דברי הש״ך סעיף קטן ט. ולחינם השיגו עליו בלקוטי פר״ח ובחידושי הגאון רבי עקיבא איגר. ודייק ותמצא קל.)

יח עוד כתב רבינו הבית יוסף: דאין דבר זה תלוי בתפילה אם התפללו מבעוד יום, לא להקל ולא להחמיר. עד כאן לשונו. דמה עניין זה לתפילה? ונראה דאפילו אם קבלו שבת, כיון שעדיין היה יום גמור – נחשב לנולד ביום. וכן להיפך כשנולד בשבת לעת ערב והיה לילה, אפילו לא הבדילו עדיין – נחשב כנולד בלילה. ואפילו האב והאם עצמם התפללו כבר ערבית או קבלו שבת, או לא הבדילו עדיין, מכל מקום זמן מילה הוא ליום ולילה כפי

הבריאה. ורק בספק, כמו בין השמשות או כמו שכתבתי מקודם, בהכרח להחמיר, לא מפני מעשיו של אדם. וגם זה שנתבאר בכוכבים קטנים הוא מפני ספק בין השמשות. אבל כשנראו שלושה בינונים – יצא מכלל ספק בין השמשות. ודין בין השמשות יתבאר בסימן רס״ו. ודע שראיתי בספרים שנתחברו על דיני מילה, שנסתפקו באיזה פרטי מחלות, אם נקראו מחלות לעכב המילה על ידי זה. וגם נסתפקו באיזה מחלות, אם דינם כחולי המתפשט בכל הגוף, וצריך המתנת שבעה ימים מעת לעת, כמו תינוק שנתפחו ביציו וכיוצא בזה. ואני תמה על כל הספיקות. דזהו פשוט שכל שיש איזה שינוי בהתינוק, באיזה אבר שהוא – מעכבין המילה. וכשיש ספק אם חולי זו מתפשט בכל הגוף – ישאלו לרופא, שהרי אנו סומכים על הרופאים בחילול שבת, ולאכול ביום הכיפורים. ואם אין כאן רופא ואצלינו הוה ספק, או שגם להרופא יש ספק – הלכה ברורה דספק נפשות להקל, וממתינין שבעה מעת לעת משנתרפא. ומה מועיל כשנבאר איזה פרטים בזה? סוף סוף נצרך לשאול ברופאים.

סימן רסג

א ילד ירוק או אדום, ומי שמתו בניו מחמת מילה, ודין נולד כשהוא מהול, ותינוק שמת קודם המילה • ובו ח״י סעיפים

אם התינוק ירוק באיזה ירקות שהוא, אם כחלמון ביצה או כעשבים או כרקיע, סימן הוא שלא נפל בו דמו עדיין, ואין מלין אותו עד שיפול בו דמו ויחזור מראהו כשאר הקטנים. דכשלא בא בו הדם עדיין הוא חלוש מאוד, ואין בו כוח וממהר לחלוש ולמות (רש״י שבת קלד א). וכן אם נמצא אדום, סימן הוא שהדם נפל בו, אך לא התפשט הדם בכל גופו. אלא הדם עומד בין עור לבשר, וכשמוהלין אותו יוצא כל דמו (שם). ולכן אין מלין אותו עד שיבלע דמו באבריו. וכתבו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך שצריך ליזהר מאוד באלו הדברים, שאין מלין ולד שיש בו חשש חולי, דסכנת נפשות דוחה את הכל. שאפשר למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש מישראל לעולם. עד כאן לשונם.

ב הדבר פשוט דמיד שנפל בו הדם ונבלע בהאברים יכולים למולו, ובזה לא שייך להמתין שבעה ימים מיום שהבריא; אף שזה נתפשט בכל הגוף, מכל מקום הרי אין זה חולי כלל, אלא מעצם הבריאה כן הוא. שזה רואים בחוש שכל תינוק כשנולד נוטה גופו לירקות, וביותר לירקות כרקיע, מפני שהדם אינו נופל בו מתחילת לידתו, אלא אחר כך ביום או יומים או שלושה וכו׳, ונשתנה מראיתו. וזה התינוק לא נפל בו הדם גם בשמיני, אבל מיד כשנפל בו הדם – הרי הוא בריא ככל הבריאים. וכן משמע מסתימת לשון הפוסקים, וביותר מלשון הגמרא שם, שאמר אביי להמתין עד שיפול בו הדם וימולו אותו, עיין שם. ואי סלקא דעתך דבעי שבעה ימים, הוה ליה לומר כן. ולכן תמיהני על איזה מהגדולים שרוצים להחמיר להמתין שבעה ימים אחר כך, כמו שראיתי לאחד מן המחברים שרוצה לומר כן (כה״ג בשם יה״ק וטוט״ו). ודברים תמוהים הם. ולדבריהם בתינוק שנפל בו הדם ביום השלישי או ברביעי ימתינו שבעה ימים, ולפי זה רוב ולדות לא תהיה מילה בשמיני. כי מיעוטא דמיעוטא שיפול בהם הדם ביום ראשון ללידתו.

ג ודע דזה שכתבנו שאין זה חולי, זהו כפי הנראה מלשון הטור והשולחן ערוך. וכן נראה מלשון הש״ס ורש״י והר״ן, שכתבו שלא נוצר בו עדיין דם, עיין שם. אבל לשון הרמב״ם בפרק ראשון דין י״ז (רמב״ם הלכות מילה א): קטן שנמצא בשמיני שלו ירוק ביותר וכו׳, וכן אם היה אדום ביותר כמו שצבעו אותו וכו׳, מפני שזה חולי הוא וכו׳ עד כאן לשונו. הרי כתב שזהו מחלה, וגם הוסיף לשון ״ביותר״. האמנם גם הרמב״ם סבירא ליה ככל הפוסקים, וזה שהוסיף לשון ״ביותר״ הוא פשוט דסתם אדום או סתם ירוק זה מטבעי היצורים, אנשים אדומים או ירוקים, כמו שרואים בחוש. ולכן כתב ״ביותר״, כלומר: יותר מכפי המורגל. ומשום הכי קרי לה ״חולי״, מפני שאין כן טבע רוב ילדים שלא יפל דמם עד אחר יום השמיני. וזה שהוסיף באדום יותר ביאור, לומר ״כמו שצבעו אותו״, משום דבמראה אודם יש ריבוי מינים, לכן תאר בצביעת דם שהוא הדם היותר אדום. אבל מכל מקום גם להרמב״ם אי אפשר לומר כלל שימתינו שבעה ימים משיבריא, כמבואר מלשון הש״ס, וגם מדבריו עצמו מבואר כן. ואחד מגדולי האחרונים הוכיח מלשונו דאינו צריך שבעה ימים (ב״ח), וכן עיקר לדינא. ופשוט הוא דגם אם השינוי מאדום וירוק הוא במקצת הגוף, או אפילו באבר אחד – אין מלין אותו עד שיחזור המראה. וכן אם מקצתו אדום ומקצתו ירוק. דכבר בארנו בסוף סימן רס״ב דכל שיש איזה שינוי – מעכבין המילה, וכמו שכתבתי שם בסעיף י בשם הגאון והעיטור, עיין שם. וכן אם הוא לבן ביותר, או כחוש ביותר, או לא קשרו את הטבור כראוי, ויצא ממנו דם – מעכבין את המילה עד שיתחזק כראוי. וכן אם אין ביכולתו לינק מן הדד – מעכבין עד שיתחיל לינוק. וכן כל כיוצא בזה, לפי ראות עיני בני אדם.

ד איתא ביבמות (יבמות עב א): יומא דעיבא שהעננים מרובים, ויומא דשותה שרוח דרומית מנשבת – לא מהלינן ביה. והאידנא דדשו בו רבים, ״שומר פתאים ה׳״. וכן איתא שם מקודם דמשום חולשה דאורחא, כשבא עיף מן הדרך – לא מהלינן, עיין שם. ושום אחד מהפוסקים לא הביא דבר זה. והטעם: כיון דדשו בו רבים. וגם חולשא דאורחא לא שייך אלא כשהאם הלכה עמו ברגל, דומיא דמדבר שבגמרא שם. ועוד: שאם רואין באמת איזו חולשה בהתינוק, כבר נתבאר שלא ימהלו אותו עד שיתחזק. אמנם הנימוקי יוסף בשם הריטב״א כתב ריש פרק ״הערל״ בשם רבו: דמאן דלא בעי

למימהל ביומא דעיבא – הרשות בידו, ושפיר עביד דלא למיסמך על "שומר פתאים ה'". והוא הדין שהיה ראוי שלא למול בשבת כשהוא מעונן. עד כאן לשונו. ורבינו ירוחם כתב: יום מעונן או יום שמנשבת בו רוח דרומית – אינו מעכב מלמולו, דשומר פתאים ה'. אבל טורח הדרך, כלומר שהוא חולה מטורח הדרך – אין מלין אותו עד שיתרפא. עד כאן לשונו. ויש מי שכתב דכל דבר שאינו בגופו של תינוק, כגון שרוצה לצאת לדרך – אין משהין את המילה בשבילו, כי היכי דלא משהינן בשביל נשיבת הרוחות (בית יוסף בשם הרבינו מנוח).

ה והנה זהו ברור דאין משהין המילה בשביל לצאת לדרך, אלא מלין אותו. אך נראה לי דממילא אסור ליטול עמו את התינוק לצאת לדרך רחוקה עד שיתרפא המילה, דשמא יסתכן מזה. אך ליסע בקרון אולי שרי, שהרי מונח על מקום אחד, ומכוסה בכרים וכסתות כנהוג. וגם כשהביאוהו מן הדרך בקרון, נראה דאין כאן חולשה. וזה צריך הבנת הבקיאים בגופו ובפרצוף של התינוק. האמנם מה שכתב הנימוקי יוסף דביומא דעיבא הרשות בידו לעכב המילה, לא שמענו זה מעולם. והרי מצינו דמטעם "שומר פתאים ה'" אנו מקילין גם בדבר הרשות, כמו להקיז דם בערב שבת, כדאמרינן סוף פרק "מפנין", וכל שכן במצוה רבה דמילה. וראיה לדבר מדלא אשתמטו חד מן הפוסקים להזכיר זה – שמע מינה דלא צייתינן ליה. וכן המנהג פשוט, ואין לשנות.

ו אשה שמלה בנה ראשון ומת, שהמילה הכשילה כוחו ומת מחמת המילה, כגון שאיזה ימים אחר המילה מת; וכן השני כשמלה מת מחמת המילה – לא תמול השלישי, שהרי הוחזקה שבניה מתים מחמת מילה. ואף על גב דחזקה הוי שלוש פעמים, מכל מקום לעניין סכנות נפשות פסקו חכמינו ז"ל (יבמות סד ב) דבשנים הוי חזקה. ואין חילוק בין שהולדות הם מבעל אחד, או שכל ולד הוא מבעל בפני עצמו, כגון שנתגרשה ונשאת לאחר. דהעיקר תלוי בהאשה, מפני שהדמים שבהולד הם מהאשה ולא מהאיש, דאביו מזריע לובן ואמו מזריע אודם (נידה לא א). ולכן באשה חוששין גם לחשש משפחה כהאי גוונא, כגון שרחל מלה בנה ומת מחמת מילה, ולאה אחותה גם כן מלה ומת – אחותן השלישית לא תמול עוד, דאחיות מחזיקות. כלומר: כשם שאשה אחת עושה חזקה, כמו כן שתי אחיות מחזיקות, משום דחוששין שמא מתולדתן כך הן. ונראה דאם אפילו אמן של אלו האחיות ילדה זכרים, ומלו אותם וחיו, מכל מקום מפני חשש סכנת נפשות חוששין שמא בבנותיה נשפעו רוב דמים, עד שמפני זה הנולדים מלאים דמים, ומפני המילה תזוב מהם הדם ומתים. שהרי בגמרא ובפוסקים לא מצינו הפרש בין ילדה אמן זכרים או לא ילדה – שמע מינה דהכל אחד. ובעל כרחך צריך לומר כמו שכתבתי. ופשוט שצריכין להיות אחיות גם מאמם.

ז וכיצד יעשו בהולד שאי אפשר למולו? כתבו הרמב"ם והטור ושולחן ערוך להמתין לו עד שיגדל ויתחזק כוחו. עד כאן לשונו. ונראה לעניות דעתי דאין הכונה עד שיהיה גדול בן שלוש עשרה שנים ויום אחד, דמה תלוי זה בזה? אלא עד שיגדל מעט בשנים, ויתחזק כוחו לפי עיני הבקיאים, ואין שיעור לדבר זה. וראיתי מי שפירש עד שלוש עשרה שנה, ולא נהירא לי כלל, והעיקר כמו שכתבתי. ואם רואים בו חולשא גם אחר שלוש עשרה – לא ימהלו אותו. עוד ראיתי מי שחקר אם יש נפקא מינה בין אם האשה מלה או אחר. וכל זה פטפוטי דברים הם, ואין שום נפקא מינה בזה. (והנודע ביהודה תנינא סימן קס"ה פסק גם כן בבן שלוש לימול, עיין שם.)

ח והנה מלשון הרמב"ם והטור מבואר להדיא דבאשה הדבר תלוי ולא בהאיש, וכן משמע בגמרא. והטעם מפני שבה הדבר תלוי, כמו שכתבתי. ולכן איש שמלו בנו ומת מחמת מילה, וגם נולד לו בן מאשה אחרת ומת גם כן – לא חיישינן לזה, והבן השלישי יכולים למולו. וכן עשה בעל האגודה מעשה, וחי הולד (ב"ח). אך יש אומרים דהוא הדין באיש (בית יוסף בשם הרבינו מנוח). ורבינו הבית יוסף חשש לדעה זו, וכתב בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה רסג, ב) וזה לשונו: והוא הדין אם איש אחד מל בנו ראשון ושני, ומתו מחמת מילה – לא ימול השלישי, בין שהיו לו מאשה אחת בין משתים. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ"א כתב על זה: ויש חולקין, וסבירא להו דלא שייך באיש רק באשה. ונראה דספק נפשות להקל. עד כאן לשונו. ויש מי שאומר דאין כאן ספק כלל (ב"ח).

ט וראיתי להגדולים (נודע ביהודה שם וי"ש) שתמהו על הרמב"ם והטור והשולחן ערוך, שכתבו שלא תמול השלישי עד שיגדל ויתחזק כוחו, דמנא לן לומר כן? הא בגמרא סתמא אמרינן שלישי לא תמול, דמשמע לעולם? וכקצת ראיה לזה ממה שמורגל בש"ס ערל שמתו אחיו מחמת מילה, דמשמע שהוא נשאר ערל לעולם. ואני אומר שמתוך הש"ס דקדקו כן. דהנה במעשה דרבי נתן שהלך לכרכי הים, ובאת אשה שמלה שנים ומתו, והשלישי הביאתו לפניו והציץ בו וראה שהוא ירוק, וצוה להמתין עד שיפול בו דמו ומלוהו וחיה, וכן באדום. וקשה: הרי רבי נתן לא ראה השנים הקודמים מפני מה מתו, ומניין היה בטוח שהשנים מלו אותם בהיותם ירוקים או אדומים? שמא מסיבת אמם היה כן? וזה אין לומר ששאל ממנה ואמרה לו כן, שהרי אינו מבואר זה בגמרא. ואם נאמר שכך הבין רבי נתן מהילד השלישי, קשה: דאטו בסכנת נפשות נדון מהמאוחר אל הקודם? והמאוחר היה רק ילד אחד.

י אלא וודאי דבירור הענין כן הוא: התורה צותה למול ביום שמיני ללידתו, ומסתמא בטוחים אנחנו שלא יארע כל תקלה מהמילה. ואין לנו לחשוש שום חששא כשהילד בריא ושלם, אם לא כשהוא חולה. אבל אם הריעותא הוא מפני הבנים הקודמין, צותה התורה לחפש אחר איזה סיבה. ולכן הוכרח רבי נתן לבדוק בהילד השלישי, דאם לא כן מי הכריחו לבדוק, והיה לו לתלות בהאם? אלא וודאי שצריכין לחפש הסיבה. וכשמצא להשלישי שהוא ירוק או אדום – תלה בסיבה זו. ולכן קיימא לן דאין למולו כשהוא ירוק או אדום. ואם כן דון מינה ומינה כשאין מוצאין סיבה פרטית להילד הזה, בהכרח לתלות בהאם. אבל אין תולין יותר מהבנים הקודמין שמתו, כלומר שאנו רואים שאשה זו בניה בני שמונה חולים הם, אבל לא יותר מבני שמנה. וקל וחומר הדברים: דאם במעשה דרבי נתן, שלא ראה הבנים הקודמים, מכל מקום תלה בירקות ובאדמות – קל וחומר בסתם: שזה ידענו שבני שמונה שמלו מתו – אין לנו לתלות ביותר מבני שמונה. אך אין לנו בזה זמן קצוב, ולכן תולין במורגל דהם חלושים בקטנותם. וממילא דכשנתגדלו מעט, ונתחזקו כוחותיהם – הלכה לה הסיבה. וזהו טעמם של רבותינו, וברור הוא בסייעתא דשמיא. וזה שמצינו בגמרא ערל שמתו אחיו מחמת מילה – זהו כשמלום בגדלותם ומתו, וכן כתב התוספות ריש חולין, עיין שם. (חולין ד ב ד"ה שמתו. וכתבו: אי נמי בשמיני, כגון שהציצו וראו שנבלע בהן דמן. עד כאן לשונם, דמשמע דבכהאי גוונא אין מלין לעולם. יש לומר גם כן כוונתם כשלא נתחזק גם בגדלותו. ועוד יש לומר שתפסו לעיקר כתירוצם הראשון.)

יא אך יש להתפלא במה שהשמיטו הרמב"ם והטור הך דאחיות מחזיקות. וגם הרי"ף סוף פרק ששי דיבמות השמיט זה, עיין שם. ונראה לי משום דאמרינן התם, אמר רבא: השתא דאמרת אחיות מחזיקות – לא ישא אדם אשה לא ממשפחת מצורעין, ולא ממשפחת נכפין. והוא דאתחזק תלתא זימני. והדין הזה כתבוהו הרמב"ם בפרק עשרים ואחד מהלכות איסורי ביאה (רמב"ם הלכות איסורי ביאה כא), ובטור ושולחן ערוך אבן העזר)שולחן ערוך אבן העזר ב ב(, עיין שם. וכתב הנימוקי יוסף: דאף על גב דבסכנה קיימא לן דבתרי זימני הוה חזקה, מכל מקום במיחוש משפחה הכל מודים דרק בשלוש פעמים יש לחוש, עיין שם. ולפי זה לפי דברי רבא אינו דומה דין אחיות לדין אשה בעצמה, וגם לאו דווקא אחיות אלא כל בני המשפחה. ולפיכך השמיטוה רבותינו כיון דאחיות לאו דווקא, ועיקר דין זה כתבו במקום אחר. וכשיש חזקה שלוש פעמים – אין כאן רבותא. ורבינו הבית יוסף שכתב דדין אחיות במילה, גם כן שני פעמים יפרש דרבא רק דמיון בעלמא קאמר. אבל הרי"ף והרמב"ם והטור יפרשו כמו שכתבתי (כן נראה לעניות דעתי). ונראה לי דלעקור החזקה אם הוחזקה בשני פעמים – נעקר גם בפעם אחת אם ילדה ילד שלישי, ומלוהו וחי. ואם בשלוש פעמים – לא נעקר אלא בשלוש פעמים, כמו בוסתות בסימן קפ"ט, עיין שם. וגם יש לומר שפסקו כרב אשי דמזל גורם, וממילא בטלה לה דין אחיות. וזה שחששו לעניין נישואין ממשפחת מצורעין, משום דאין הכרח וישא אחרת.

יב בנולד כשהוא מהול רבו הדעות: הבה"ג והתוספות פסקו דאינו צריך להטיף ממנו דם ברית, ולא חיישינן כלל שמא ערלה כבושה היא, כלומר שמא נדבק העור להבשר ועדיין הוא ערל. דכן משמע פשטיות הש"ס בשבת (שבת קלה א). והרי"ף והרמב"ם ורבינו חננאל פסקו שצריך להטיף ממנו דם ברית, דחיישינן שמא ערלה כבושה היא. ופסק הרמב"ם בפרק שלישי (רמב"ם הלכות מילה ג) דלא יברך על המילה, כיון שהוא ספק. והר"י פסק שמברכין, דעל ספק תורה מברכין (ר"ן שם). ורב האי גאון פסק להלכה דצריך להטיף ממנו דם ברית, והכי קיימא לן.

יג וזה לשון הטור בשם הגאון: הכי אסכימו רבנן קמאי שצריך להטיף ממנו דם ברית. ומיהו בנחת, וצריכא מילתא למיבדקה יפה יפה בידים ובמראית עינים, ולא בפרזלא דלא לעייך ליה. ואין מברכין על המילה אלא אם כן נראית לו ערלה כבושה. ורואין ונזהרין היאך מלין אותו, וממתינין לו הרבה. ואין חוששין ליום שמיני, שלא יביאוהו לידי סכנה. עד כאן לשונו. וזה שכתב שצריכה בדיקה יפה יפה, הבדיקה היא בהאבר שמא ימצאו לו ערלה כבושה. ולכן אין לבדוק זה בברזל אלא בידיו ובנחת, שלא יקלקלנו (פרישה). ופשוט הוא דמילה כזו אינה דוחה שבת ויום טוב. אמנם אם מצאו ערלה כבושה – דוחה שבת, וכל שכן שמברכין עליה, ורק שתהא וודאי ערלה כבושה (עיין ש"ך סעיף קטן ד). ודע דלפעמים הערלה פתוחה קצת, וקוראין לזה "נולד מהול" ואינו כן. דנולד מהול צריך האבר להתראות כלאחר המילה והפריעה, ולכן הטפת דם ברית ממנו צריך עיון יפה לבלי לקלקו. ולהמוהלים ידוע זה.

יד ודע שיש בעניין נולד כשהוא מהול שאלות גדולות. דהנה מלשון הפוסקים, וכן מלשון הש"ס בשבת שם, מבואר דנולד כשהוא מהול למאן דסבירא ליה דצריך להטיף ממנו דם ברית, הוא מפני הספק דשמא ערלה כבושה היא. ולכן אינו דוחה את השבת, ואינו צריך ברכה. אבל אם כן אמאי אמרינן ביבמות (יבמות עב א) דנולד כשהוא מהול אוכל בתרומה, וכן כתב הרמב"ם בפרק שביעי מתרומות (רמב"ם הלכות תרומות ז), הא הוי ספק ערל? ויותר מזה קשה דשם (יבמות עא א) דריש רבי עקיבא מקרא ד"תושב ושכיר לא יאכל בו" דכתיב בפסח לאתויי וכו', וקטן שנולד כשהוא מהול. וקסבר

צריך להטיף ממנו דם ברית, עיין שם. הרי דרבינן מקרא, ולאו משום ספק. וכן בירושלמי דשבת (פרק תשעה עשר הלכה ב) אמרינן רב אמר: ״המול ימול״ – מכאן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית, עיין שם. הרי דדריש מקרא.

טו ויראה לי דכך היא הצעת הלכה זו: דוודאי רבי אלעזר ורבי עקיבא פליגי שם ביבמות, דרבי עקיבא סבירא ליה דנולד כשהוא מהול צריך מן התורה להטיף וכו׳, וערל גמור הוא. ורבי אלעזר סבירא ליה שם דאינו צריך להטיף, וכמהול הוא. והא דתניא שם דנולד מהול אוכל בתרומה – אתיא כרבי אלעזר. והנה לפי כללי הש״ס היה לנו לפסוק כרבי עקיבא, דהלכה כרבי עקיבא מחבירו. אמנם הרמב״ם פסק כרבי אלעזר על פי סוגיא דשבת שם, דגם כן פליגי תנאי בעניין זה. ונחלקו שם רב ושמואל: דרב אמר הלכה כתנא קמא, דבית הלל סבירא להו דאינו צריך להטיף. ושמואל סבירא ליה שם דהלכה כרבי שמעון בן אלעזר, דגם לבית הלל צריך להטיף, וקיימא לן כרב באיסורי. ולכן פסק כרבי אליעזר ולא כרבי עקיבא. וראיה לזה דבפרק שביעי מתרומות (רמב״ם הלכות תרומות ז) כתב הרמב״ם: כהן ערל אסור לאכול בתרומה, וילפינן מ״תושב ושכיר״ בפסח, עיין שם. וההיא דרשא – רבי אלעזר דריש לה ביבמות שם, וכבר הקשו עליו כן (מל״מ ולחם משנה בפרק עשירי מהלכות קרבן פסח (רמב״ם הלכות קרבן פסח י)). אמנם לפי מה שכתבתי אתי שפיר, ולכן פסק גם כן דאוכל בתרומה.

טז והנה לפי זה אינו צריך כלל להטיף ממנו דם ברית. וממילא דלא חיישינן להירושלמי משום דסותר לש״ס שלנו, שאומר רב להיפך. אך בשבת שם פליגי רבה ורב יוסף, דרבה אמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא, וצריך להטיף ממנו דם ברית. והוא חומרא מדרבנן בעלמא, ולכן פסק דאינו צריך ברכה. וזהו כוונת הרי״ף שם, שכתב דאף על גב דפליגי רב ושמואל וכו׳ – קיימא לן כבתראי וכו׳, והלכה כרבה דחיישינן שמא ערלה כבושה היא וכו׳, עד כאן לשונו. כלומר: דוודאי בעיקר הדין קיימא לן כרב וכרבי אלעזר, אך עם כל זה לענין הטפת דם ברית חוששין שמא ערלה כבושה היא. ואף על גב דחששא קלה היא, דרובא דרובא אין ערלתן כבושה, ולכן לתרומה אין חוששין, אך להטפת דם ברית חוששין. וזהו שאמר הגאון שיבדקו יפה יפה וכו׳, כלומר: לבדוק אולי ימצאו ערלה כבושה וימולו בברכה. ואי לא – מלין אותו בלא ברכה. (עיין משכנות יעקב סימן ס״א שהקשה מהך דתרומה, ועל פי זה רצה לומר דהטפת דם ברית היא מצוה בפני עצמה, עיין שם. ולא נהירא כלל. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר הכל. ודייק ותמצא קל.)

יז תינוק שמת קודם בן שמונה, או אחר שמונה ולא נמול מחמת חולשתו – מלין אותו על קברו בצור או בקנה. ולאו משום מצות מילה, דאין מצוה במתים, אלא להסיר הערלה המאוסה. ואין מברכין על המילה, אך נותנים לו שם לזכר, שירחמוהו מן השמים ויחיה בתחיית המתים. ודבר זה קבלה מפי הגאונים, כמו שכתב הטור, עיין שם. וממילא שאין לעשות כן ביום טוב, אפילו ביום טוב שני. דלגבי מת – כחול שויוהו רבנן, דאסור לקבור נפל ביום טוב, ואסור לטלטלו. ויש מי שאומר דמשלושים ולמעלה, שמתאבלין עליו – מסירין ערלתו ביום טוב שני (באר היטב בשם הר״ש הלוי). ואם שכחו להעביר הערלה – יכולין לחטט קברו ולמולו (הגאון רבי עקיבא איגר). ואם קברוהו עם אמו – אין פותחין הקבר. ובדין קבורת נפלים ביום טוב, נתבאר באורח חיים סימן תקכ״ו, עיין שם.

יח כתב רבינו הרמ״א דאסור למול עובד כוכבים שלא לשם גירות אפילו בחול. עד כאן לשונו. ויש שכתבו הטעם כדי שלא להשים בו חותם ברית קודש (ט״ז ולבוש). ויש שכתבו דדווקא בחינם אסור, אבל בשכר שעושה זה משום רפואה – מותר (ש״ך סעיף קטן ח). ודע שדעת הרמב״ם בפרק עשירי ממלכים (רמב״ם הלכות מלכים ומלחמותיהם י) דבני קטורה חייבים במילה. והיום שנתערבו בני ישמעאל בבני קטורה – כולם חייבים במילה, עיין שם. ולדבריו יכול הישראל למול לישמעאלי. ודעת רש״י בסנהדרין (סנהדרין נח א) אינו כן, עיין שם. ואחד מן הגדולים האריך להוכיח כדעת רש״י ז״ל (שאגת אריה סימן מ״ט). ומי רוצה לסמוך עך דעת הרמב״ם – אין מוחין בידו. ופשוט שגם לדבריו לא נצטוו בפריעה.

סימן רסד

א מי ראוי למול, וכיצד מלין, ובמה מלין • ובו כ״ו סעיפים

הכל כשרים למול, אפילו עבד אפילו אשה אפילו קטן. ובאשה יש פלוגתא בגמרא (עבודה זרה כז א). דהנה עובד כוכבים וודאי פסול, דכתיב: ״ואתה את בריתי תשמור וזרעך אחריך״ – ולא עובד כוכבים שאינו בעל ברית, ואפילו הוא מהול – כערל דמי. ויש שממעט עובד כוכבים מדכתיב ״המול ימול״, ודרשינן: ״המל ימול״ – ולא מי שאינו מהול. ולטעם זה אשה מותרת למול, דהיא כמהילא דמי. וכטעם זה פסקו הרי״ף והרמב״ם. אבל רבותינו בעלי התוספות פסקו כטעם הראשון, ולפי זה אשה פסולה, שאינה בת ברית. וזהו שכתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים דאשה לא תמול. עד כאן לשונו. ואפילו לדעה זו עבד כשר לימול, שהרי הוא בן ברית שנתחייב במילה. והחיוב מוטל על הרב, כמו שכתבתי בסימן רס״ז. ולכן אף על גב דבכל התורה עבד ואשה שוים, מכל מקום בדין זה אינם שוים מהטעם שנתבאר.

ב וקטן כשר למול, דְבר מילה הוא. ודווקא שהוא יודע לאמן ידיו וחריף בשכלו. ולפי זה נראה דגם חרש ושוטה כשרין, אלא שאי אפשר ליתן להם, כיון שאינם בני דעה. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב משום דקטן אתי לכלל מצות, עיין שם. ולפי זה יש לומר דחרש ושוטה מדינא פסולים, שהרי לא יבואו לכלל מצות. ומכל מקום נראה לי דאי אפשר לחלק ביניהם, דברוב דיני התורה חרש שוטה וקטן שוים הם, ולאו דווקא נקיט טעם זה. ועיקר הטעם שהרי הם בני ברית ומהולים.

ג רבינו הבית יוסף הכשיר באשה, ומכל מקום כתב דאם יש ישראל גדול שיודע למול – הוא קודם לכולם. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א פוסל באשה כמו שכתבתי, וכתב על זה דכן נוהגין להדר אחר איש. עד כאן לשונו. והקשו עליו דהא זהו גם להמכשירים באשה (ש״ך סעיף קטן ב והגר״א סעיף קטן ו). דכן כתבו להדיא הרי״ף והרא״ש בפרק תשעה עשר דשבת, דישראל גדול קודם לכולם. ואין לומר דכוונתו אפילו במקום שאין איש יודע למול אין נותנים לאשה למול, אם כן מה שייך על זה לשון ״וכן נוהגין״? הא הוי מילתא דלא שכיחא, הן שלא ימצא איש למול הן שתמצא אשה למול (ש״ך שם).

ד ולי נראה דדבריו צודקים, בשנדקדק על לשון רבינו הבית יוסף, שכתב לשיטתו דישראל גדול קודם לכולם. באמת ברי״ף ורא״ש לא נמצא לשון זה, וזה לשון הרי״ף: הלכך היכא דליכא גברא וכו׳ ואיכא איתתא וכו׳ שפיר דמי וכו׳ עד כאן לשונו. וגם הרמב״ם כתב: ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש, עיין שם. אמנם הכוונה אחת היא: דבמקום שיש איש – לא שקלינן אשה למול, דלמה לנו האשה כיון שיש איש? ולאו משום קדימה, אלא דאורחא דמילתא כן הוא. וזה שכתב רבינו הבית יוסף הוא קודם – לאו מדין קדימה בדין, אלא אורחא דמילתא דנשים דעתן קלות. ולפי זה אם בעיר זו ליכא איש היודע למול, ואיכא אשה – בוודאי אין מחוייבין לשלוח לעיר אחרת להביא איש. ולזה הוסיף רבינו הרמ״א דכן המנהג להדר אחר איש, כלומר: אם אין איש במקום זה – מהדרין לשלוח למקום אחר להביא מוהל, ולא איתרמי מעולם להניח אשה למול. ובזה שייך וודאי מנהג, מדלא אירע אף פעם אחת בשום מקום, וזה מצוי לשלוח אחר מוהל למקום אחר. וזהו שהוסיף ״להדר״, כלומר: אפילו מעיר אחרת (כן נראה לי).

ה כתב הרמב״ם ריש פרק שני (רמב״ם הלכות מילה ב): הכל כשרים למול, ואפילו ערל ועבד וכו׳ עד כאן לשונו. והנה מדכתב סתם ״אפילו ערל״ ולא פירש דווקא שמתו אחיו מחמת מילה, משמע להדיא דאפילו הוא עבריין ואינו רוצה למול את עצמו – גם כן כשר. וזהו גם כן דעת רבותינו בעלי התוספות שם, דאף על פי שהוא עבריין, מכל מקום מקרי ״בן ברית״, שהרי בר שמירת ברית הוא אלא שאינו חפץ, אבל מיהו בר שמירת ברית הוא אם יחפוץ. ולמאן דדריש מ״המול ימול״ אמרינן שם דישראל כמאן דמהילי דמי. עד כאן לשונו (שם ד״ה איכא).

ו אבל הטור והשולחן ערוך כתבו ישראל ערל שמתו אחיו מחמת מילה, ומבואר להדיא דעבריין לערלות פסול כעובד כוכבים. וכן כתב מפורש רבינו הרמ״א, וזה לשונו: עבריין לכל התורה כולה, או שהוא עבריין לערלות – דינו כעובד כוכבים. עד כאן לשונו. כלומר: למילה כן הוא, אבל לכל התורה כולה אין דינו כעבריין. כדקיימא לן: עבריין לדבר אחד לא הוי עבריין לכל התורה כולה (ש״ך סעיף קטן ד). והנה על רבינו הרמ״א לא קשיא, דאיהו פסק דאשה פסולה למול מטעם דקיימא לן דבעינן ״בן ברית״, כמו שכתבתי בסעיף א. וסבירא ליה דעבריין לא מקרי ״בן ברית״, כמו שרצו התוספות לומר שם מקודם, עיין שם. אבל הטור ובית יוסף שמכשירים אשה, דסבירא להו כטעם ״המל ימול״ כמו שכתבתי שם; ואם כן אין הפרש בין מתו אחיו מחמת מילה לעבריין, כדאמרינן בגמרא שם על פי משנה דנדרים, דקונם שאני נהנה ממולים אסור בערלי ישראל, עיין שם – ואם כן למה פסלו עבריין? ולא ידעתי למה לא העירו מפרשי השולחן ערוך בזה. (עיין בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר, שהקשה מתוספות על הרמ״א. וזה לא קשיא, כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.) ויראה לי דאין כוונתם דעבריין פסול, דאם היתה כוונתם כן היו מבארין זה בפירוש. אלא דהכי פירושו: דישראל ערל

שמתו אחיו מחמת מילה – כשר למול, ונותנין לו למול, ונאמן על המילה. אבל עבריין, נהי דמילתו כשרה – מכל מקום אינו נאמן על המילה. כדקיימא לן לעיל סימן קי״ט דהחשוד על הדבר אין לו נאמנות לאותו דבר. וכן קיימא לן לעיל סימן ב דעבריין אוכל נבילות לתיאבון אינו נאמן בעצמו על הבדיקה של הסכין, וישראל בודק לו סכין, עיין שם. ובכאן לא שייך זה, וחיישינן שמא לא יקפיד למול כראוי, וישארו ציצין המעכבין את המילה (כן נראה לי).

ז כתבו הרמב״ם והשולחן ערוך דאם מל העובד כוכבים – אינו צריך לחזור ולמול פעם שנית. עד כאן לשונם. ויש שכתב הטעם דלא מצינו מילה בתורה לשמה (ט״ז סעיף קטן ג). ותמוה הוא, דזהו דעת מי שמכשיר בגמרא שם מילת עובד כוכבים, אבל אנן הא קיימא לן דפסול מדרשא דקראי, כמו שכתבתי בסעיף א. והסמ״ג כתב דצריך ישראל להטיף ממנו דם ברית. וכן פסק רבינו הרמ״א, וכתב שכן עיקר. ויש שכתבו דגם הרמב״ם מודה בזה שצריך הטפת דם ברית, רק שכתב שאינו צריך מילה פעם שנית (בית יוסף וש״ך סעיף קטן ג). ומאוד תמוה, דמה שייך אינו צריך למול פעם שנית? מה ימול, הלא כבר נחתכה ערלתו? ובעל כרחך כוונתו שאינו צריך הטפת דם ברית. ולכן נראה עיקר כמו שכתב רבינו הבית יוסף בעצמו בספרו כסף משנה, משום דמסוגיא דמנחות (מנחות מב א) משמע להדיא דסבירא ליה לסתמא דהש״ס דמילה בעובד כוכבים כשרה, עיין שם. ולכן סמך עלה הרמב״ם בדיעבד. אבל אנן לא קיימא לן כהרמב״ם, אלא כפסק רבינו הרמ״א.

ח ראיתי רבים שחקרו איך הדין באותם הפסולים לימול, אם התחילו לימול והפסיקו, וגמר הכשר? ואין כאן ספק, ודבר זה מפורש בגמרא שם דכשר. דפריך שם למאן דפוסל אשה למול, והכתיב: ״ותקח צפרה צור, ותכרות את ערלת בנה״? ומשני בחד תירוצא דאתא איהי ואתחלה, ואתא משה וגמרה, עיין שם. הרי מפורש דכשר בכהאי גוונא. ויותר נראה לענ״ד דאפילו מל הפסול ופרע הכשר, כיון דקיימא לן מל ולא פרע כאלו לא מל – הוה ליה כהתחיל פסול וגמר הכשר. ואפילו אם נחלק מזה, יש לסמוך בזה על דעת הרמב״ם דאינו צריך לחזור ולמול שנית. ומכל מקום יש להתיישב בזה לדינא.

ט כתב רבינו הרמ״א בסעיף א: תינוק שהוצרכו למולו תוך שמונה מפני הסכנה, אין חילוק בין ישראל לעובד כוכבים, דכל תוך שמונה לא מקרי ״מילה״. מיהו אם נשארו ציצין המעכבין המילה, או שמל ולא פרע – יגמור ישראל המילה לשמיני או לאחר שיתרפא. עד כאן לשונו. ואינו מובן כלל: ואיך קאמר דבתוך שמונה אין חילוק בין ישראל לעובד כוכבים? הא איהו פסק בסימן רס״ב דנמול תוך שמונה – אינו צריך להטיף דם ברית. ובמל עובד כוכבים פסק דצריך להטיף. ואם כן נפקא מינה גדולה יש בין כשימהלנו ישראל, דאז לא יצטרכו להטיף ממנו דם ברית, ואם ימול עובד כוכבים – יצטרכו להטיף. וכן מאי דקאמר: מיהו אם נשארו ציצין וכו׳ יגמור וכו׳ לשמיני וכו׳ – מאי קא משמע לן? פשיטא. (עיין ש״ך סעיף קטן ו. ודבריו תמוהין, דזהו לשיטתו לעיל סימן רס״ב, ולא לשיטת הרמ״א. ודייק ותמצא קל.)

י ויראה לי בכוונתו דדבר גדול השמיענו, ודווקא לשיטתו לעיל סימן רס״ב (שולחן ערוך יורה דעה רסב). והכי קאמר: דאפילו למה שפסק לעיל דבנמול תוך שמונה אינו צריך להטיף דם ברית – זהו דווקא כשמלוהו לשם מצות מילה. אבל כשצריכין לזה מפני הסכנה – אין על זה שם ״מילה״ כלל, ולכולי עלמא יהיו צריכים לאחר שמונה להטיף ממנו דם ברית. ולכן אם אירע מעשה כזה אין נפקא מינה מי שימהלנו, ישראל או עובד כוכבים. וזה שכתב דכל תוך שמונה לא מקרי ״מילה״, היינו בכהאי גוונא כשמולין לרפואה. ולזה קאמר אחר כך ״מיהו וכו׳״, כלומר: דלא תימא כיון דעל כל פנים אנו עוסקין עתה במילתו מפני הסכנה, ולכן לכאורה היה לנו לומר דכשנשארו ציצין המעכבין או הפריעה דזה אין שייך להחולי, ונאמר שהישראל יגמרנו עתה, ולסמוך על מה שכתב בסימן רס״ב (שולחן ערוך יורה דעה רסב) דנמול תוך שמונה – יצא. ואף דשם היא בדיעבד, נאמר דכאן כדיעבד דמי, כיון שאנו עוסקין במילתו, ולא נצטרך לצער התינוק עוד פעם. לזה קא משמע לן דאינו כן, אלא יניחו עד לאחר שמונה או לאחר שיתרפא, דגם זה כלכתחילה דמי. (עיין ט״ז סעיף קטן ד, שנשאר בקושיא על הרמ״א. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ובזה שכתבנו דבכהאי גוונא גם הרמ״א מודה דאינו כלום תוך שמונה, נראה שזהו כוונת הגר״א סעיף קטן י, עיין שם. ודברי באר הגולה תמוהים, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יא עוד כתב שיש להדר אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק. עד כאן לשונו. ו״בעל ברית״ הוא הסנדק. ובוודאי כן הוא, שאף על פי שבמעשה המצוה כל אפי שוים, מכל מקום ההכנה להמצוה, והמחשבה הטהורה, והכוונה הנאותה – הם עניינים גדולים להמצוה, ומועילים הרבה להתינוק שיכנס יותר לקדושה. ולכן נכון שהמוהל והסנדק יהיה תפילין על ראשם בעת המילה, ולהסמיך אות לאות, דגם תפילין נקראו ״אות״. ועוד יתבאר בסימן רס״ה.

יב אם האב כיבד לאחד להיות מוהל או סנדק – אסור לחזור בו, דשארית ישראל לא ידברו כזב. מיהו אם חזר בו – הוי חזרה. ולא מהני בזה קניין, דקניין דברים בעלמא הוא. אבל אם נשבע לו או נתן לו תקיעת כף – כופין אותו לקיים. כן פסק רבינו הרמ״א בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רסד, א).

ועיין בחושן משפט סימן ר״ד דאפילו במשא ומתן הגם שיכול לחזור בו כשהיה רק דברים בעלמא, מכל מקום החוזר בו מקרי מחוסר אמנה, ואין רוח חכמים נוחה הימנו, עיין שם. וכל שכן בכיבוד מצוה, שאין כאן הפסד ממון, ולהמתכבד יש בזיון. ולכן יש ליזהר מאוד שלא לחזור בו, אלא אם כן נודע לו שאינו מוהל יפה וחושש לקלקול, דאז אפילו אם נשבע או נתן תקיעת כף – יתירו לו שבועתו על ידי שלושה. והפתח פתוח לפניו, שאילו ידע שאינו מוהל יפה – לא היה מכבדו. וכתב אחד מהגדולים דהוא הדין אם לאחר שכיבדו נזדמן לו מוהל שהוא אוהבו או צדיק, ואלמלי היה מקודם כאן בוודאי היה מכבדו – יכול לחזור מדיבורו ולכבד לזה. ואם נשבע – יתירו לו שבועתו (ט״ז סעיף קטן ה).

יג אם כיבד לאחד איזה ימים מקודם המילה, ונסע לדרכו, והאב היה סבור שלא יבוא לזמן המילה וכיבד לאחר, ואחר כך קודם המילה בא מדרך – ימהלנו הראשון, דוודאי לא חזר מן הראשון. ונראה לי דזהו כשעדיין לא בא השני לביתו לימול או להיות סנדק, דאם בא לביתו והיתה ההכנה להמילה – הוי בזיון גדול אם יטלו ממנו, וגדול כבוד הבריות. אבל להראשון אין בזיון אף שבא גם כן לביתו, כיון שהיה סבור שלא יבוא. אך במילה אפשר שאחד ימול ואחד יהיה פורע, אבל בסנדק לא שייך זה. ואם האב כיבד לאחד, והאם כיבדה לאחר – אין כיבודה כלום, שהרי על האב החיוב למול את בנו ולא על האם, כמו שכתבתי בסימן רס״א. ואם האב מוחה בבנו להיות מוהל או סנדק אצל פלוני – אינו צריך לשמוע לו, דכבוד שמים קודם לכבוד אביו, וכמו שכתבתי בסימן ר״מ (כנ״י).

יד נראה לי פשוט דאם אחד שלח אחר מוהל מעיר אחרת – צריך לשלם לו הוצאותיו, אם לא שכתב לו שיבוא על הוצאת עצמו. אמנם בסנדק בכהאי גוונא יש להסתפק אם מחזיר לו ההוצאה, דבשלמא במוהל היה מוכרח לבוא, דחשש שאין מוהל אחר שם, או שאין יפה כמותו. אבל בסנדק פשיטא שכיבדו רק מפני הכבוד, שהרי כל אדם ראוי להיות סנדק. ואם רצה שיחזיר לו ההוצאות – לא היה לו לבוא. ולכן נראה לי שאינו יכול לתבוע הוצאותיו. וזהו וודאי שאם שלח אחר מוהל או סנדק, וכיבד לאחר, שמחוייב להחזיר לו ההוצאה. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן י״א בשם החתם סופר. ודייק ותמצא קל.)

טו בכל מלין, ואפילו בצור ובזכוכית ובכל דבר הכורת, חוץ מבקרומית של קנה, לפי שקסמים נתזים ממנה ויבוא לידי ״כרות שפכה״. ונראה לי דאם אפילו תלש הערלה בידיו – שפיר דמי, דלא בעינן כלי במילה. ומצוה מן המובחר למול בברזל, בין בסכין בין במספרים. ונהגו למול בסכין. ויראה לי שדבר זה מפורש ביהושע (יהושע ה ב), דכתיב: ״בעת ההיא אמר ה׳ אל יהושע: עשה לך חרבות צורים, ושוב מל את בני ישראל וגו׳״. ותרגם יונתן: ״אזמלין חריפין״. וכן פירש רש״י, כדכתיב בתהלים (תהלים פט מד): ״אף תשיב צור חרבו״. ומדצוה הקדוש ברוך הוא למול בברזל – שמע מינה דכן היא עיקר המצוה. והא דכתיב ״ותקח צפורה צור וגו׳״ – יש לומר מפני שהיו בדרך, ולא נזדמן לה סכין יפה למול בו.

טז כיצד מלין? דע כי הגיד הזה בראשו יש בשר, ובחיבור הבשר להגיד הוא גבוה ומקיף סביב הגיד, ונקרא ״עטרה״. ואותו היקף אינו בעיגול ישר, אלא בעליונו של גיד מארכת העטרה כלפי הגוף, ומתקצרת והולכת בתחתיתו עד קרוב לראשו של גיד (טור אבן העזר ה). ובקטן בן שמונה מפני קוטן האבר אין זה ניכר כל כך, והערלה היא על הבשר הזה בכולו, עד מקום כלות הבשר המחובר לגיד שהוא העטרה. ולכן כתיב בתורה ״וערל בשר״, משום דהערלה היא על הבשר. ו״ערלה״ הוא לשון ״טמטום״ כמו ״ערל לב״, וכן ״ערלה אוזן משמוע״. כלומר: שהבשר הוא מטומטם, וטמון בתוך הערלה.

יז והיינו שיש על הבשר הזה שני עורות: אחד עב הניכר היטב, וצותה התורה לחתוך העור העב הזה עד מקום העטרה. ולכן מותח המוהל העור באצבעותיו למעלה מהבשר, כדי שלא יחתוך בהבשר. וטוב לזה להקשות האבר מעט, דעל ידי זה יהיה המיתוח יפה. וחותכו את כל העור כמו שכתבתי, ולא כמו שיש שחותכין רק מעט בראשו, אלא צריך לחתוך כל העור שעד העטרה. אך כשהתינוק נולד מהול, כלומר לא נולד מהול ממש אלא שנקרא כן מפני שפתוח הגיד ונראה כנולד מהול, דאז העור קצרה, וצריך ליזהר המוהל הרבה בחתיכתו לחתוך במתון בהיקף. ואז החיתוך הוא קטן מפני שנולד כך בעור קצרה, ולכן פתוח בראשו, ונראה כנולד מהול. אבל נולד מהול ממש אינו צריך רק להטיף דם ברית, כלומר: לחתוך מעט רק שיצא דם, כמו שכתבתי בסימן רס״ג.

יח ואחר שנגמר החיתוך יעשה הפריעה. והיינו שיש עוד על הבשר קרום רך למטה מהעור שנחתך, ותוחב צפורניו בין הקרום להבשר, וקורעו לכאן ולכאן עד שיתראה בשר העטרה. כללו של דבר: החיתוך הוא שתגלה כל העטרה, והוא מקום סיום הבשר, והתחלת הגיד יתגלה ויצא מעורו העב. והפריעה מגלה כל הבשר שעד העטרה, ויוצא מקרומו הרך המודבק להבשר. וכך שנו חכמים במשנה דשבת פרק יט משנה ו: מל ולא פרע – כאילו לא מל. כלומר: אף על גב דאברהם אבינו לא נצטוה על הפריעה רק על החיתוך בלבד, וכשניתנה תורה נאמרה הפריעה כמבואר בפרק שביעי דיבמות, והייתי אומר דמל ולא פרע נהי שלא קיים כל המצוה, מכל מקום קיים חצי מצוה – קא משמע לן דהוי כאילו לא מל כלל (תוספות יום טוב).

יט ואחר הפריעה יעשה המציצה. וזהו לתיקון התינוק, שמוצץ המילה בפיו כדי שיצא הדם מקומות הרחוקין, כדי שלא יבוא לידי סכנה. וכך אמרו חכמינו ז״ל (שבת קלז ב): האי אומנא דלא מייץ – מעבירינן ליה, דסכנה הוא להתינוק. ומוצצין יפה יפה עד שיפסק הדם. ודע שיש בזמנינו שאומרים שיותר טוב לעשות המציצה לא בפה, אלא באיזה ספוג שמספג את הדם. ולא נאבה להם ולא נשמע להם, ורבותינו חכמי הש״ס היו בקיאים ומחוכמים יותר מהם. אך זהו בוודאי שהמוצץ – יהיה לו פה נקי בלא שום מחלה, ושניים נקיים. וכל שכן מה ששמענו לדאבון לבבינו שבאיזה מדינות יש שגם הפריעה אין עושין על ידי הצפרנים, אלא על ידי איזה מוכנה קטנה שעושה הפריעה – וודאי דמילתא דתמיה הוא, ואין לנו לחדש חדשות כאלה. ונהיה כאבותינו, ובמדינתינו לא שמענו זה.

כ ויהדר המוצץ שבשפתיו תתגלה העטרה כהוגן. והיינו דלפעמים כשהתינוק בעל בשר, ונראה כאלו העור שסביב העטרה נופלת למטה. ולכן בעת המציצה דוחק בשפתיו העור הזה מטה מטה, לבלתי תשוב ליפול. ונותנין על המילה אחר המציצה אספלנית וכמון, או רטייה או אבק סמים העוצרים הדם. ובמדינתינו נותנים אבק מעץ רקב שקורין ״פולווער״. ויש שנותנים מטלית עם מים קרים. ורק כשנותנים מטלית יזהרו אם יש לה שפה שיהפכנו לחוץ ולא לפנים, שלא יתדבק בהמילה ויבוא לידי סכנה.

כא יש ציצים המעכבים את המילה, ויש שאינם מעכבים אותה. ו״ציצין״ היינו נימין שנשארו מעור הערלה. כיצד? אם העור עדיין חופה על החוט הגבוה הסובב שבין הבשר והגיד, שזהו עיקר העטרה ושם צריך התגלות העטרה, אם עדיין חוט עור הערלה מקיפתו ברוב הסובב אף על פי שאינו מכסה רוב הגיד – הרי עדיין הוא ערל, וצריך לחתוך החוט הזה. וכן אפילו אם אינו חופה רוב הסובב אלא מקצתו, רק שחופה רוב גובה הגיד באותו מקום – גם כן מעכב. ועל ציצים כאלו חוזרין אפילו בשבת, דהם מעכבים את המילה. אבל אם אין כאן לא רוב גובה, ולא רוב היקף – מקרי ציצין שאינם מעכבין את המילה, ולכן בשבת אינו חוזר עליהן. אבל בחול יחזור גם על הציצין שאינן מעכבים, כדי לעשות המצוה הגדולה הזאת מהודרת. והרי בכל המצוות צריך לקיים ״ואנוהו״, כל שכן במילה.

כב כתב הרמב״ם בפרק שני דין ה (רמב״ם הלכות מילה ב): קטן שבשרו רך ומדולדל ביותר, או שהיה בעל בשר עד שיראה כאלו אינו מהול, רואין אותו בעת שיתקשה: אם נראה שהוא מהול – אינו צריך כלום, וצריך לתקן את הבשר שמכאן ומכאן מפני מראית העין. ואם בעת שיתקשה לא נראה מהול – חוזרין וקוצצין את הבשר המדולדל מכאן ומכאן, עד שתראה העטרה גלוי בעת קישוי. ודבר זה מדברי סופרים. אבל מן התורה אף על פי שהוא נראה כערל, הואיל ומל – אינו צריך למול פעם שנית. עד כאן לשונו. וזה שכתב בנראה מהול בשעת הקישוי דאינו צריך כלום, וצריך לתקן את הבשר שמכאן ומכאן, הכי פירושו: אינו צריך כלום לחתוך, אלא מתקנים על ידי שימשוך העור וידחקנה לאחוריה, ויקשרנה שם עד שתעמוד ולא תחזור למטה. כן כתב בתרומת הדשן סימן רס״ד. וכלשון הרמב״ם כתב גם הטור, עיין שם. וכן הוא בשולחן ערוך, עיין שם.

כג אך רבינו הרמ״א הוסיף, וזה לשונו: ואינו צריך שיראה בעת קישויו רוב העטרה; הואיל ונמול פעם אחת כהוגן, אפילו אינו נראה רק מיעוט העטרה שנמול – סגי, ואינו צריך למולו שנית. ומכל מקום אם אפשר יתקן על ידי שימשוך העור וידחקנה לאחוריה, ויקשרנה שם עד שתעמוד ולא תחזור למטה. עד כאן לשונו. והוסיף עוד קולא דגם בעת קישויו די במיעוט העטרה. והטעם: כיון דזהו רק מדרבנן כמו שכתב הרמב״ם – לא מחמרינן בו כל כך. ומקורו מתרומת הדשן שם. והדברים תמוהים: דהא זהו פלוגתא בשבת סוף פרק תשעה עשר (שבת קלז ב), דבברייתא תני: רבן שמעון בן גמליאל אומר: קטן המסורבל וכו׳ רואין אותו כשמתקשה ואינו נראה מהול צריך למולו ואם לאו – אינו צריך. שמואל אמר: רואין אותו כשמתקשה ונראה מהול – אינו צריך למולו, ואם לאו – צריך. מאי בינייהו? איכא בינייהו נראה ואינו נראה. דלרבן שמעון בן גמליאל אינו צריך למולו, ולשמואל צריך למולו. עיין שם.

כד והנה זהו ודאי דהך דנראה רק מיעוט העטרה הוי נראה ואינו נראה. ואם כן מנא לן לפסוק כרבן שמעון בן גמליאל? הא הרי״ף והרא״ש לא הכריעו כמאן הלכה. והעיטור כתב בפירוש דהלכה כשמואל, דשמואל לא לאיפלוגי על רבן שמעון בן גמליאל הוא דאתי, אלא הלכה למעשה אתי לאשמעינן (עיין בית יוסף). וראיתי מי שכתב דסבירא ליה דנראה ואינו נראה דגמרא, זהו כשמצד אחד נראה מהול לגמרי, ומצד אחד לא נראה כלל. אבל כשנראה במיעוט העטרה – הכל מודים דאינו צריך (נקודות הכסף). ותמיהני: מנא לן לומר כן? ועוד: דאם כן למה לא הביא רבינו הרמ״א הך דינא דנראה ואינו נראה? אמנם להיפך קשה לי על דברי העיטור, דאם כדבריו הוה ליה להש״ס לומר כן כמו שאומר לעיל בשבת (שבת נד א): השתא דאמר שמואל הכי וכו׳, שמואל הלכה למעשה וכו׳, וכן בביצה (ביצה כט א). האמנם גם להיפך קשה: וכי ביכולת שמואל לפלוג על רבן שמעון בן גמליאל? וכן הרבה תימה למה השמיטו הרמב״ם והטור לגמרי הך דינא, והוא מפורש בגמרא.

כה ולעניות דעתי נראה דהדין עם רבינו הרמ״א, ויש לי ראיה ברורה מבה״ג הלכות מילה, שהביא דברי שמואל ואחר כך דברי רבן שמעון בן גמליאל וכתב עליו ״וכן הלכה״, עיין שם. והיא ראיה שאין עליה תשובה, דכל דברי בה״ג דברי קבלה, כמו שכתבו הראשונים. אך עוד יש לדקדק על הבה״ג, שאחר כך כתב: מאי בינייהו? נראה ואינו נראה, עיין שם. ואינו מובן, דהוה ליה לכתוב זה קודם ״וכן הלכה״. ולכן נראה לי דרבותינו אלה פירשו דברי הגמרא באופן אחר מפירוש רש״י, ואין כאן מחלוקת כלל, והכי פירושו: דשמואל מפרש דברי רבן שמעון בן גמליאל ולאקולי אתי. דהנה כשמקצתו מהול ומקצתו אינו מהול, מתחילתו הרי נקרא ״אינו מהול״ כמובן. ולפי זה לפי לשון רבן שמעון בן גמליאל דמתחיל ב״אינו נראה מהול״ יש לפרש בכהאי גוונא, וזה נקרא ״אינו נראה מהול״. אבל שמואל דמתחיל ב״נראה מהול״ הכוונה על המקצת שנראה כמהול, ושמואל לא לפלוגי אלא לפרושי קאתי. ולכן הבה״ג כתב ה״מאי בינייהו״ אחר ההלכה, משום דלא פליגי. ומה שכתב ״וכן הלכה״ – אתרווייהו קאי. ולכן הרמב״ם והטור שהתחילו ב״אם נראה מהול״ כדשמואל – הכוונה על מקצתו שנראה מהול. ואתי שפיר דברי רבינו הרמ״א.

כו וזה שאמרנו שאינו צריך לחתוך כלום כשנראה מהול בשעת הקישוי, אף מקצת העטרה – זהו דווקא בנימול כהלכתו, אלא שאחר כך נראה כאינו מהול. אבל אם נולד מהול ולא לגמרי, שהעור חופה העטרה רוב גובהה או רוב הקיפה, אף שהטיפו ממנו דם ברית אם אחר כך כשמתקשה אינו נראה מהול לגמרי – צריך לחתוך מכאן ומכאן, עד שיהא נראה כמהול לגמרי. דזהו כתינוק שנמול, והניחו מתחילתו ציצין המעכבין את המילה (ב״ח וש״ך סעיף קטן י״ב וט״ז סעיף קטן ט). ויש מי שמחמיר עוד לומר דזה שאנו רואים דנראה כמהול בשעת הקישוי, ולא חיישינן ללא שעת הקישוי, זהו בנמול לכתחילה לגמרי כתיקונו, ואחר כך מפני שמסורבל בבשר נראה כאינו נמול, דאז לא חיישינן רק לשעת הקישוי. אבל כל הנמולים מתחילתן, אם לא נראו מהולים לגמרי שלא בשעת הקישוי, אף שבשעת הקישוי נראים כמהולים לגמרי – לא מהני, וצריכים לחתוך עד שיתראה נמול לגמרי גם שלא בשעת הקישוי (בית יוסף בשם חכם ספרדי). אבל בירושלמי שם אומר על המשנה דציצין המעכבין את המילה, דבודקין אותו בשעה שמתקשה עיין שם, אלמא דבכולם כן הוא (ש״ך שם). ויש מן הגדולים שכתב דגם בנולד מהול, ונמשך העור אחר כך – דינו כנמול לגמרי (שאגת אריה סימן נ״ה). וכתבו הגדולים שנכון שבעת הפריעה יהיו עוד מוהלים, שלא יטעה המוהל. דלפעמים יש עור דק מאוד אחר החיתוך כמו שלימו״ל, והמוהל פורע אותו, ועיקר העור של הפריעה לא פרע. ולכן יש לעיין היטב בזה (ט״ז שם).

סימן רסה

א סדר ברכת המילה, וכשיש שני תינוקות, ומילה בתענית ציבור • ובו ל״ח סעיפים

המל מברך: ״ברוך וכו׳ אשר קדשנו וכו׳ על המילה״. ולדעת הרמב״ם בפרק שלישי (רמב״ם הלכות מילה ג) זהו כשאחר מל. אבל כשאביו מל מברך ״למול״, עיין שם. דכן הוא כל שקלא וטריא דסוגיא דפסחים (פסחים ז ב) עיין שם, ד״למול״ משמע שמוטל עליו למול, וזהו אבי הבן. אבל אַחֵר שאינו מוטל עליו, איך יאמר שנצטוה למול? אלא מברך על כלל המצוה שנצטוו בה ישראל, וזהו שאומר ״על המילה״, כלומר: על מצות מילה. וזהו שיטת הרמב״ם בסוף הלכות ברכות (רמב״ם הלכות ברכות), דכל מצוה שאדם עושה לעצמו מברך בלמ״ד. וביאורו: שזה מוטל עליו. אבל מה שאחר עושה בשבילו מברך ב״על״, עיין שם. ואף על גב דמסקינן שם דמברך ״על ביעור חמץ״, כבר ביאר הרמב״ם שם הטעם משום דזה נחשב כעבר, שמשעה שגמר בלבו לבטל החמץ נעשה המצוה, עיין שם. ועל העבר אי אפשר לברך בלמ״ד, דבלמ״ד משמע להבא (עיין בית יוסף וב״ח).

ב אבל שיטת רש״י ותוספות ורוב רבותינו דגם אבי הבן מברך ״על המילה״. ואינהו סבירא להו דלמסקנת הש״ס שם גם ״על״ משמע להבא. וזה לשון רש״י שם: וגבי מילה נמי לא שנא אבי הבן מאינש דעלמא, דהא להבא משמע, ו״על מילה״ נמי כ״למול״ דמי. עד כאן לשונו. כלומר: דלכאורה נהי דמשמע גם להבא, מכל מקום הרי ״למול״ טוב יותר להורות דמוטל עליו למול לזה, כתב דגם ״על מילה״ נמי כ״למול״ דמי גם בעניין זה. (ובזה כיון לדקדוק התוספות, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וטעמא דמסתבר הוא, דכמו ד״על המילה״ משמע על המצוה שנצטוו בה כלל ישראל, כמו כן נצטוה הוא בפרטית על הילד הזה. וכן כתבו הטור ורבינו הרמ״א, וכן המנהג פשוט, ואין לשנות. מיהו וודאי כשבירך ״למול״ דיצא.

ג וכיון שחיוב המצוה על האב למול את בנו יתירה מעל כלל ישראל שמצווין למול כל ערל שביניהן, לכן תקנו להאב עוד ברכה, והיינו: ״להכניסו בבריתו של אברהם אבינו״. וכתב הרמב״ם שם: לפיכך אם אין שם אביו – לא יברכו אחרים ברכה זו. ויש מי שהורה שמברכין אותה בית דין או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן. עד כאן לשונו. וכל הראשונים לא כתבו כן. וזה לשונו הטור: ונוהגין אותה בכל המקומות שיברך מי שתופס הנער. וכן כתב הראב״ד. עד כאן לשונו. וכן המנהג שהסנדק מברך ברכה זו. וזה שאין המוהל מברך, משום שהמוהל יש לו ברכה שלו, ושתי ברכות על מצוה אחת ראוי להרחיק אם לא במקום ההכרח, כגון שהאב מל בעצמו, דאז מברך שתיהם. אבל כשאין האב מוהל – מוטב שאחר יברך. ועוד דרגלי הסנדק

הוה כמזבח, ולכן נאה לפניו לברך ברכה זו. כלומר: דהנמול הוה קרבן על המזבח, ובזה נכנס לבריתו של אברהם אבינו. ויש מקדמונים שאמרו דכשהאב עצמו מל, באמת לא יברך "להכניסו", דלא מצינו שתי ברכות על מצוה אחת (בית יוסף בשם הר' מנוח). ואין המנהג כן. אבל על כל פנים מזה ראיה למה שכתבתי, דלכן לא יברך המוהל ברכה זו כשאין האב בכאן. וראיתי רבים טרחו בטעם זה. ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי.

ד יש מהקדמונים ששאלו: ברכה זו מה טיבה? והיכן מצינו שתי ברכות על מצוה אחת? ויש שכתבו: כיון שהמוהל בלא האב שייך גם כן במצות המילה, שעל כל ישראל מוטל למול תינוק ישראל, לכן תיקנו רבנן ברכה אחרת לאב. ולכן אם מל האב ובירך רק "להכניסו" – סגי בהכי. מיהו כיון דכבר תיקנו למוהל לברך "על המילה" – לא ישנה, ומברך שתים (הגהות מיימוניות בשם ר"ש). ויש שכתב דברכה זו נתקנה מפני שהאב מצוה על בנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה – בא ברכה זו לרמוז שמהיום ואילך מוטלות עליו מצוות אלו (בית יוסף בשם הרד"א). ויש שכתב שאין זה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה, שמודה ומשבח להקדוש ברוך הוא על שצוונו על המילה (ב"ח), וכמו שכתבו התוספות סברא זו בפסחים שם. אך התוספות כתבו זה לעניין אחר, אבל לזה אינו מספיק: וכי היכן מצינו ברכת מצוה וברכת הודאה על דבר אחד? ויש שכתב: דכמו שמצינו בתפילין שני ברכות, אחד על ראש המצוה ואחד על סופו, כמו כן כאן: אחד על המילה, ואחד לגמר המצוה והיא הפריעה (שם). ואין זה דמיון כלל, דתפילין של יד ושל ראש שני מצות הם, מה שאין כן מילה ופריעה – מצוה אחת היא. ועוד: איך מברכין על הפריעה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו"? והא לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, כדאיתא בפרק שביעי דיבמות.

ה ולעניות דעתי היה נראה טעם אחר, משום דיש לשאול על ציווי התורה למול בן שמונת ימים: נהי דהחיוב הוא על האב, אבל מכל מקום עיקר המצוה הוא בגוף התינוק. והרי התורה פטרה קטן מכל המצות, ולמה הטילה תורה מצות מילה על גופו של קטן, ולא הטילה מצוה זו על זמן שיתחייב הוא בעצמו במצות מן שלוש עשרה שנה ואילך? אמנם הטעם הוא דאלמלי היתה מצוה זו כשארי מצות, כלומר רק מצוה פרטית – וודאי היתה התורה גוזרת כן. אבל עיקר מצוה זו דעל ידי המצוה נכנס לקדושת כלל ישראל, ונכנס תחת כנפי השכינה, וזה גזרה תורה דמיד כשנולד איש ישראל יכנס בברית הקדושה. וזה נקרא "בריתו של אברהם אבינו" דזה מפורש בתורה בפרשת מילה, דכתיב: "ויאמר אלקים אל אברהם: ואתה את בריתי תשמר, אתה וזרעך אחריך לדרתם. זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך: המול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם. ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם". והפסוקים כפולים וצריכים ביאור.

ו ונראה לי דהכי פירושו: דהנה הקדוש ברוך הוא כרת ברית את אברהם וזרעו במצוה זו. ולבד עיקר זרעו והיינו יצחק, נצטוה למול גם את ישמעאל וכל בני ביתו, כמפורש בתורה. אבל אינו דומה הברית שכרת לזרעו, והיינו יצחק וזרעו עד עולם, להברית של אברהם בעצמו, וזרעו שהיה לו אז וכל בני ביתו. והיינו שלאברהם וזרעו של עכשיו נכרת הברית שעתה ימולו, והיינו כהיותם אנשים. ולכן פרטה התורה דישמעאל נמול בן שלוש עשרה שנה, להורות שלא נכנס לברית מיום הולדתו. אבל את יצחק וזרעו כרת ברית שמיום לידתם יכנסו לברית קודש, כשיעבור עליהם רק שמונה ימים.

ז והכי פירושם דקראי: "ויאמר אלקים: ואתה וכו', אתה וזרעך אחריך לדרתם". כלומר: הנני כורת ברית עמך ועם זרעך לדרתם. ומהו הברית? "זאת בריתי וכו' המול לכם כל זכר". כלומר: במילה תכנסו לברית. ואחר כך מפרש שאינו דומה ברית שלו, וזרעו ההוה וכל בני ביתו, להברית שלדורות ליצחק ולזרעו. ואומר: "ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם". כלומר: הברית שאני כורת עמך ועם בני ביתך, הוא שעתה תמהלו עצמיכם, ובזה תכנסו לברית, וזהו "ביני וביניכם". אבל לדרתיכם "בן שמנת ימים ימול", רצוני שיכנסו לברית קודש משמיני להוולדם. ונמצא דמצוה זו מוטלת על התינוק אלא שאין בו דעת. לכך נצטוה האב וכל ישראל.

ח ולפי זה אני אומר דברכת "להכניסו" היא ברכה אחרת לגמרי, וזהו כאילו התינוק היה מברכה. והיינו שמקודם מברך "על המילה" כמו על כל המצות, ואחר כך מברכין על מה שצוה הקדוש ברוך הוא להכניס ילד ישראל מיום שנולד תחת כנפי השכינה, ולא ככל המצות שלא נצטוה האדם בה עד שנעשה גדול. ולא על עצם המילה מברכין ברכה זו, אלא שעל ידי מצוה זו נכנס נפש זה תחת כנפי השכינה, ונכנס בברית כלל ישראל, שזהו בריתו של אברהם אבינו שהקדוש ברוך הוא כרת עמו ברית זה. ולכן משיבין העולם: "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה וכו'", כלומר: שעיקר ההכנסה תחת כנפי השכינה הוא תורה ומעשים טובים, לכן מברכין אותו שיגיע לכלל זה. ואגב אומרים "לחופה" גם כן, וגם זהו מצוה.

ט ולפי זה אתי שפיר גם הברכה השלישית: "אשר קידש ידיד מבטן וכו'". דלכאורה אין שום טעם לברכה שלישית זו. על מה ולמה, והלא כבר ברכו שני ברכות? אמנם לדברינו אתי שפיר, דברכה ראשונה היא על עצם המצוה, והשנייה היא על הכנסו לבריתו קודש תחת כנפי השכינה. וחלקו בברכה זו כבוד לאברהם אבינו, מפני שעמו כרת הקדוש ברוך הוא את הברית. אבל לפי דברינו אנחנו נתקדשנו בקדושתו של יצחק שנמול בן שמונה, ואברהם היה זקן בן תשעים ותשע שנים. ולכן מברכין ברכה זו ונותנין שבח והודיה לה' שכמו "שקידש ידיד מבטן", והוא יצחק לפירוש הסמ"ג והגהות

מיימוניות (עיין בית יוסף). ורמזו בזה שכתוב "ואת בריתי אקים את יצחק", דא"ק"ס הוא ראשי תיבות "אשר קידש ידיד מבטן". וגם בפשוטו ניחא, שהרי הקדוש ברוך הוא בישרו ביצחק, וקודם שנולד אמר לו "ואת בריתי אקים את יצחק – הרי שנתקדש מבטן. "וחוק בשאירו שם", כלומר: שחוק המילה שם בשאירו, והיינו בבשרו מיום הוולדו. "וצאצאיו חתם באות ברית קודש" – גם כן מיום הוולדם כמו יצחק. ולפי זה אתי שפיר כל השלוש ברכות.

י ברכת "על המילה" נראה שצריך לברך קודם המילה, כדין כל הברכות שמברכין עובר לעשייתן. וראיתי המוהלים שמברכים בעת החיתוך. ואחד מהגדולים התרעם על זה (חכמת אדם). ואני אומר שאין כאן תרעומות, ואדרבא שפיר עבדי. חדא: כיון שמסיימים הברכה בגמר החיתוך – הרי זהו "עובר לעשייתן", כמו בברכת "המוציא" שגומרין אותה בגמר חיתוך הפת. כדאמרינן בברכות (ברכות לט א): צריך שתכלה ברכה עם הפת. ואף על גב דפסקינן בשם מברך ואחר כך בוצע, כבר כתבו התוספות שם דהיינו שלא יפריד הפרוסה מן הפת, אבל לא שיברך קודם החיתוך. והכי קיימא לן באורח חיים ריש סימן קס"ז, עיין שם. אך לבד מזה, הא גמר המצוה הוא הפריעה, ואם כן אף אם יחתוך קודם הברכה עדיין הוא עובר לעשייתן. וראיתי מי שכתב שאם הפורע הוא אחר – יכוין לצאת בברכת המחתך, ונכון הוא. וראה שהמנהג שנהגו המוהלים שלנו כיוונו לאמיתה של תורה, דמצאתי בתשב"ץ (חלק שני סימן רע"ז) שהתרעם להיפך על שמברכים קודם המילה, וזה לשונו: כל מה שאפשר לסמוך ברכה למצוה – הוא ראוי לעשות. ולפי זה לחתוך הערלה ולברך הוא יותר טוב, כדי שיפרע סמוך להברכה. דחתך הערלה אינה גמר המצוה, דמל ולא פרע כאילו לא מל וכו' וכן אנו נוהגים לחתוך הערלה ולברך וכו' עד כאן לשונו. ונמצא שדרכי המוהלים שלנו הוא דרך המיצוע, ובנוי על יסוד הדין, וכך ראוי לעשות.

יא כתב רבינו הבית יוסף: המל מברך וכו', ואבי הבן מברך בין חתיכת הערלה לפריעה: "אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו וכו' עד כאן לשונו. והטעם בזה: דהנה הטור כתב דהרשב"ם הנהיג שיברך האב קודם המילה, ד"להכניסו" משמע להבא, וגם צריך לברך קודם לעשייתן. ורבינו תם כתב שאינו צריך. ורב שר שלום כתב שאין לו לברך אלא עד לאחר המילה, כיון שנעשית על ידי אחר, וכן כתב בעל העיטור. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב: טוב לברך מיד אחר המילה, קודם שנעשה פריעה, וחשיב שפיר "עובר לעשייתן וכו'". עד כאן לשונו. כלומר: דרבינו תם לא הקפיד איך לעשות, ד"עובר לעשייתן" אינו אלא כשהמברך עצמו עושה המצוה, ולא כשנעשית על ידי אחר. ואף על גב ד"להכניסו" משמע להבא, אך ברכה זו אינה אלא ברכת הודאה. ולא על הנעשה עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקדוש ברוך הוא שצוונו על המילה (תוספות ור"ן שם). ורב שר שלום הקפיד דווקא לברך אחר המילה, דכיון שנעשית על ידי אחר אין יברך מקודם, שמא יחזור בו האחר? ולכן יברך אחר המילה, ו"עובר לעשייתן" אינו צריך בכאן מטעם שנתבאר.

יב ולכן בא הרא"ש ז"ל לתקן כל הדברים, ולצאת ידי כל הדעות, והיינו לברך אחר החיתוך קודם הפריעה. דהשתא אין חשש שהמוהל יחזור בו, וגם הוי "עובר לעשייתן", דקודם הפריעה לא נגמרה המצוה. וממילא משמע מינה דכשהאב בעצמו מל – מברך שני הברכות קודם המילה, ואחר כך ימול ויפרע (ט"ז סעיף קטן א). ואפילו לפי מה שכתבתי דהמוהל יברך בשעת החיתוך, מכל מקום כאן אי אפשר לעשות כן, דאם יעשה כן ויברך "להכניסו" קודם הפריעה – תתמלא המילה דם, ויהיה קשה לפרוע, ויגרום צער לתינוק. ועוד: שהרי טרוד הוא למצוא הפריעה, ואיך יפסיק ויברך (שם). ולברך בשעת חיפוש הפריעה אי אפשר. ולא דמי לחיתוך כמובן. ולכן יברך שניהם קודם החיתוך.

יג כבר כתבנו דכשאין האב כאן, יברך הסנדק "להכניסו". ורבינו הרמ"א כתב דכן הדין כשהאב כאן, ואינו יודע לברך. עד כאן לשונו. ובוודאי שכן הוא. אבל מכל מקום לא שמענו זה, דאפילו אם הוא עם הארץ – הרי יכולים לומר אתו, וכן המנהג. ודע שיש שכתב דכשהילד יתום מאב, ויש כאן אבי אביו, שהוא יברך "להכניסו" וקודם להסנדק (הגאון רבי עקיבא איגר). וטעמא דמסתבר הוא: שהרי מצוה ללמד בן בנו תורה, כל שכן שמצוה עליו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. מיהו כשהאב בחיים ואינו בביתו, דאז אינו מוטל על אבי האב – הסנדק קודם (נראה לי).

יד האב והמוהל כשמברכים צריכים לעמוד, דכתיב "ימול לכם", וגמרינן מעומר דכתיב "וספרתם לכם". ואסמכתא בעלמא הוא, והעיקר מפני כבוד המצוה הגדולה הזאת. שזהו כהקבלת פני שכינה להכניס נפש מישראל תחת כנפי השכינה – פשיטא שצריכים לעמוד. ואפילו כל העם שאצל המילה יעמדו, ורמז לזה דכתיב: "ויעמוד העם בברית" (מלכים ב כג ג). וכן נוהגין. אמנם הסנדק יושב על הכסא, שהרי צריך להחזיק הילד על ברכיו, והוא במקום המזבח ומוכרח לישב, דבעמידה לא תעלה המילה יפה כמובן. והמנהג דמיד כשמביאים התינוק, אומר המוהל: "ברוך הבא". ויש בזה רמז לאליהו מלאך הברית, שנמצא במדרשים שהבטיחו הקדוש ברוך הוא להיות אצל כל ברית מילה. ולכן לכבודו מיד כשאומר "ברוך הבא" – עומדים כל העם. ומנהג יפה הוא. ודע דבזוהר סוף "לך לך" מבואר דאבי הבן אומר: "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך". והעומדים שם מסיימים סוף הפסוק:

״נשבעה בטוב ביתך קדוש היכליך״. והזהיר מאוד על זה, עיין שם. ואצלינו אין המנהג כן, רק המוהלים אומרים פסוק זה. ובוודאי נכון לעשות כהזוהר, אלא שאין המנהג כן. (וגדול שמלוהו, אם יכול לברך בעצמו ברכת ״להכניסו״ מה טוב, כמו שכתב הבית יוסף בהאנוסים, עיין שם.)

טו ומיד שגמר האב ברכת ״להכניסו״, אומרים כל העומדים שם: ״כשם שנכנס לברית, כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים!״ כן הנוסחא בגמרא שם, וכן אנו אומרים. אבל ברמב״ם וטור ושולחן ערוך גורסין: ״כשם שהכנסתו לברית, כן תכניסיהו לתורה וכו׳״, עיין שם. ואין קפידא בזה, אלא שנוסחתם היא לנוכח להאב, ונוסחתינו היא בנסתר על הילד. דבוודאי כשאין כאן האב לא שייך לומר בנוכח, ולכן לא חילקו בזה לומר תמיד בלשון נסתר (ש״ך סעיף קטן ג). ויש מי שרוצה לחלק בין אותן שרואין האב, ובין העומדין מרחוק שאין רואין אותו (ט״ז סעיף קטן ב). ואין המנהג כן.

טז ואחר גמר המילה והפריעה והמציצה, עומד אבי הבן או המוהל או אחד מהעם, ונוטל כוס יין בידו ומברך ״בורא פרי הגפן״. ואם אין יין יקח שאר משקים. ועניין הכוס: לפי שצריך לומר ברכת ״אשר קידש ידיד מבטן״. והוא שבח והודיה להקדוש ברוך הוא, ואין אומרים שירה אלא על הכוס, והוא כוס של שמחה. ואצלינו המנהג שהמוהל מברך ברכה זו. וכשיש שנים אחד מוהל ואחד פורע – יאמרנה הפורע כיון דסליק ממצוה, כמו ששנינו בברכות (ברכות מב ב) דאותו שמברך על היין הוא מברך על המוגמר (ט״ז סעיף קטן ו). ואם היו שלושה – המוצץ מברך מפני הטעם שנתבאר. ועוד טעם יש כדאיתא במגילה (מגילה כד א): המפטיר בנביא הוא פורס על ״שמע״. ומפרש בגמרא: משום כבוד, דכיון שהמציא עצמו לדבר שאינו של כבוד – תקנו לו זה לכבוד (רש״י). והכא נמי כיון דמציצה אינה נחשבת כלום נגד מילה ופריעה, מהראוי ליתן לו ברכה זו. וכן המנהג. אבל מילה ופריעה שקולים הם. ואדרבא נראה לי דפריעה עדיפא מחיתוך, שבה נגמרת המצוה. וראיתי למוהלים שתופסים את החיתוך לגדולה מפריעה, ויראה לי שאינו כן. ויש נוהגים ליטול גם הדס בידו, ולהריח ולברך ברכת הריח. ואין כן המנהג אצלינו, ואין אנו רגילים בהדסים שאינם מצוים אצלינו.

יז ומברך ברכת ״אשר קידש ידיד מבטן״ ככתוב בסידורים. ויש בה פתיחה ב״ברוך״ וחתימה ב״ברוך״, לפי שיש בה שני עניינים: שבח והודיה ותפילה, כמו שאומרים בה: ״על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורינו צוה להציל וכו׳״. והוי ברכה ארוכה, ולפיכך חותמין בה גם ב״ברוך״. וצריך לומר ״צוה״ – הצד״י בפת״ח והוי״ו בציר״י. ודלא כמו שיש אומרים הצד״י בחיריק והוי״ו בקמץ, דזהו תפילה להבא (ש״ך סעיף קטן ה). וכן מפורש בבה״ג, וזה לשונו: ״אל חי יהא חלקנו להציל וכו׳״. ואין לתמוה שאומרים לנוכח, ואחר כך אומרים ״למען בריתו״ בנסתר, לפי שכן הוא נוסח כל הברכות נוכח ונסתר, כמו ״אתה הוא״. שהקדוש ברוך הוא גלוי מכל גלוי, ונעלם מכל נעלם. והדברים עתיקין. וכשהמוהל מברך ברכה זו צריך ליטול ידיו מקודם ולהדיח פיו, כדי שיאמרה בנקיות. (עיין ט״ז סעיף קטן ו בשם הבית יוסף, שכשנותן בפי התינוק היין עושה כמו ״שדי״, עיין שם.)

יח ואחר הברכה אומרים תפילה: ״קיים את הילד וכו׳״, ונותנים לו שם. ומעיקר הדין היה לשתות הכוס אחר הברכה, ואחר כך לומר ״אלקינו וכו׳ קיים את הילד וכו׳״, שהרי הברכה נגמרה. ומכל מקום אין המנהג כן, ושותין אחר התפילה ואחרי קריאת השם, לפי שבקשת רחמים על התינוק אינו חשוב הפסק (בית יוסף), וחשבינן לחדא מילתא. וכשיגיע ל״בדמיך חיי״ – נותן מהיין בפי התינוק. ורבינו הרמ״א כתב שהסנדק שותה הכוס, עיין שם בסוף סעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רסה, ד). ואצלינו המברך שותה, כמו כל כוס שהמברך שותיהו. והמנהג כשאין האב בחיים, אומרים ״קיים את הילד הזה לאמו״, ואחר כך אומרים ״ישמח האב בגן עדן״. ואם גם האם מתה אומרים: ״קיים את הילד הזה לאביו, ויקרא שמו בישראל״. ואומרים: ״ישמח האב ותגל האם בגן עדן״. ואם האב בחיים אומר: ״קיים את הילד הזה לאביו, ויקרא שמו וכו׳ ישמח האב ביוצא חלציו, ותגל אמו בגן עדן״.
קטן שנולד כשהוא מהול, וגר בימים הקדמונים שנתגייר כשהוא מהול, וצריך להטיף מהם דם ברית כמו שכתבתי בסימן רס״ג, וכיון שזהו מפני הספק כמו שכתבתי שם – לכן אינו צריך ברכה. אבל ״להכניסו״, ו״אשר קידש ידיד מבטן״ יש אומרים שצריך (טור). ויש אומרים שאינו צריך (רשב״א ור״ן, ועיין ש״ך סעיף קטן ח). וממילא דספק ברכות להקל. וכבר כתבנו דזה שאנו קוראים ״נולד מהול״ לאו בדווקא, ונולד מהול אמיתי לא שכיח. וכן אנדרוגינוס אין מברכים על מילתו, מפני שאינו זכר וודאי. ובזה פשיטא דגם ״להכניסו״ ו״אשר קידש״ אינו צריך. אבל טומטום שנקרע ונמצא זכר – מברכין כל הברכות. וכן כשחוזרין על ציצין המעכבין המילה – מברכין כל הברכות, דהברכות שבירכו כבר הם לבטלה. אבל אין לומר תפילת ״קיים את הילד הזה״, שכבר התפללו עליו. אבל כשחוזרין על ציצין שאין מעכבין, וכן משוך, או שמתקנים מפני מראית העין – אינו צריך שום ברכה.

יט ממזר כישראל הוא לכל המצות, לבד שאסור לישא בת ישראל. ומברכין עליו ברכת מילה, ו״להכניסו״, ו״אשר קדש ידיד וכו׳״ עד ״כורת הברית״. אבל אין מבקשין עליו רחמים, והיא התפילה ״קיים את הילד וכו׳״, דלא ניחא להו לישראל הקדושים שיתקיימו ממזרין שביניהם. ומפרסמין בשעת מילתו שהוא ממזר. וכתב מהרי״ל שמלין אותו בחצר בית הכנסת לפני פתח בית הכנסת, והכשרים מלין אותם בפנים אצל הפתח. ועכשיו מעטים שמלין בבית הכנסת אלא בביתם. וכתוב שנוהגים לקוראו ״כידור״ על שם ״כי דור תהפוכות וגו׳״. וממזר לא הוה רק מאשת איש או משארי עריות. אבל הנולד מהפנויה אינו ממזר, וחלילה לקרותו ממזר. ועובד כוכבים הבא על בת ישראל – דינו כישראל. ולהיפך ישראל שבא על העובדת כוכבים –

אין דינו כישראל. והנולד משפחה גם כן אין דינו כישראל. וכל זה נתבררו באבן העזר. וכל ולד שיש בו נדנוד עבירה – אין אומרים הפסוקים ״אשרי תבחר וגו׳״.

כ כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: ביום הכיפורים ובארבעה צומות – לא יברך על הכוס. מיהו בשלושה צומות מהם שהיולדת אינה מתענה – יכול לברך על הכוס ותטעום ממנו היולדת, אם היא שומעת הברכה ומתכוונת שלא להפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס. אבל ביום הכיפורים ותשעה באב, שאין היולדת יכולה לשתות (לפי המנהג שכתוב באורח חיים סימן תקנ״ד, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) – אין מברכין על הכוס. ובתשעה באב הדס נמי לא מייתינן, מטעמא דאין מברכין על הבשמים במוצאי שבת שחל בו תשעה באב. עד כאן לשונו. ואין זה הכרח שיהא אסור בתשעה באב להריח בבשמים (ש״ך סעיף קטן י״ב). וזה שאין נותנין הכוס לתינוקות שאין מתענים, הוא על פי גמרא בסוף פרק שלישי דעירובין, דאין מברכין על הכוס ביום הכיפורים וליתן לתינוק, משום דחיישינן דאתי למיסרך ולשתות גם כשיגדל. והכא נמי חיישינן בכוס של מילה, אף על גב דלא דמי דהתם יש קביעות, אבל מילה ביום הכיפורים אינו קביעות. ולכן באמת אין נוהגין כן, כמו שיתבאר בסעיף הבא.

כא וכתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים דמברך על הכוס בכל תעניות, ונותנים לתינוקות קטנים (כן צריך לומר). וכן נוהגין. וביום הכיפורים נותנין לתינוק הנמול, כמו שכתבתי באורח חיים סימן תרכ״א (שולחן ערוך אורח חיים תרכא). ויש אומרים דאף בלא תענית יוצאים בזה. אבל אין נוהגין כן, אלא שהסנדק שותה כשאינו תענית. עד כאן לשונו. כלומר: כשהוא המברך על הכוס. ואף על גב דכוס של ברכה צריך לשתות מלא לוגמיו, והנמול שותה מעט – אין חוששין בכוס זה, שאינו מעיקר הדין אלא מפני שאין אומרים שירה אלא על היין (ט״ז סעיף קטן י). ופשוט הוא דכשאין היולדת מתענה מפני חולשתה, דנותנין לה הכוס אם יכולה לשתות. אך כשמלין בבית הכנסת והיא אינה בכאן – יעשו כמו שנתבאר. וכמדומני שעתה נותנים גם ביום הכיפורים לתינוקות קטנים לשתות את הכוס.

כב ממה שנתבארו למדנו דאף הבעל ברית בעצמו מחוייב להתענות בכל הארבעה צומות, ואין התענית נדחה מפני שמחת המילה, ואף על פי שיום טוב שלו הוא. ומטעם זה פסקינן באורח חיים סימן תקנ״ט בתשעה באב הנדחה ליום ראשון וחל בו ברית מילה, שהבעל ברית אינו מתענה בו, עיין שם. וכל שכן בשארי צומות דקילי טפי, דיש לומר דגם שם לא התירו רק אחר חצות, וכמבואר שם. ועוד: דנדחה שאני, דקילא טפי. אבל שאר תענית שחל ביומו – חמור מתשעה באב הנדחה לעניין זה. אך לתירוץ זה שבעה עשר בתמוז הנדחה, או צום גדליה הנדחה ליום ראשון – אינו צריך להתענות. ולא נהגו כן. וצריך לומר דתפסו לעיקר התירוץ הראשון. אמנם גם אחר חצות לא נהגו לאכול. וגם בתשעה באב הנדחה לא נהגינן לאכול. והמנהג עכשיו להשלים אפילו בשארי צומות שנדחו (מגן אברהם שם סעיף קטן י״א). ואין לשאול על מה שכתב רבינו הרמ״א שם בסימן תרפ״ו לעניין תענית אסתר המוקדם ליום חמישי וחל בו ברית מילה, שלא יתענו ושיתענו ליום מחר עיין שם, מה עניין תשלום התענית ליום מחר? והלא אף בתשעה באב הנדחה אינו צריך לשלם התענית ליום מחר, וכל שכן בתענית אסתר דקיל? דיש לומר דלא דמי: דבתענית אסתר המוקדם, מן הדין היה להתענות בערב שבת ולא ביום חמישי כמובן. אך מפני שלא רצו לקבוע התענית בערב שבת הקדימוהו ליום חמישי. ולכן במילה מחוייב להתענות למחר בערב שבת שהוא עיקר החיוב מהתענית, אבל לא מפני שחייב לשלם תענית יום אחר כשלא היה חייב להתענות ביום התענית. (עיין ט״ז שם סעיף קטן ב, דגם בתענית אסתר הנדחה יתענו. וכן המנהג.)

כג כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך: מי שיש לו שני תינוקות למול – יברך ברכה אחת לשניהם. ואפילו אם שנים מלים – הראשון יברך על המילה ועולה גם לשני. והשני יברך ״אשר קדש ידיד״, ועולה גם לראשון (ו״להכניסו״ כל אב מברך לעצמו). ואפילו אין הנער לפניו בשעת הברכה, כיון שדעתו עליו, רק שלא יסיח דעתו בינתיים. [הגה:] אבל אם שח בינתיים, או שלא היה דעתו על השני מתחילה – צריך לברך ״אשר קדש ידיד״ על הראשון, ולחזור ולברך על מילת השני. ודווקא אם שח בדברים שאינן מצרכי המילה, אבל בצרכי מילה – לא הוה הפסק. ואפילו אם שכח ובירך ״אשר קדש ידיד״ לאחר הראשון – אינו צריך לחזור ולברך על המילה (של השני), דברכה לא הוי הפסק, כמו שנתבאר בסימן כ״ח (שולחן ערוך יורה דעה כח) לעניין כיסוי דם. (ופשוט ד״אשר קדש ידיד״ יברך על השני בפני עצמו אחר מילתו, דאי אפשר להקדים ברכה זו קודם המילה.) ואם שני הילדים של אדם אחד, האב אומר ״להכניסם בבריתו של אברהם אבינו״ (ברכה אחת לשניהם). וכן אומר: ״קיים את הילדים״. ויתקן כל צרכי המילה לכל אחד בפני עצמו, כגון הנר שמדליקין – יעשה לכל אחד נר בפני עצמו. עד כאן לשונו. ופשוט הוא דמיירי כשמלין שניהם בחדר אחד.

כד ויש מי שהקשה על מה שכתבתי כשלא היה דעתו על השני צריך השני ברכה בפני עצמו, והרי לעיל בסימן י״ט לעניין שחיטה פסקו דאף כשלא היה דעתו על השני – אינו צריך לברך (ש״ך סעיף קטן ט״ו). וכבר בארנו שם סעיף י״ד דאין זה דמיון כלל, דמילה אינו מצוי כל כך כשחיטה כמובן, לכך בעינן דעתו, עיין שם (וזהו כוונת הפרישה, עיין שם). ויש מי שהקשה למה באבן העזר סימן ס״א לעניין שני חתנים כתבו דמשום עין הרע יש לברך

לכל אחד בפני עצמו, ולמה לא חששו זה גם במילה (ט״ז סעיף קטן י״א)? אך לא דמי, דבשם צריך לכתחילה שהחתן השני יעמוד שם גם כן וישמע הברכה, ולכן שייך בזה עין הרע. אבל כאן יכניסו התינוק השני לחדר זה אחר מילתו של הראשון, ולא שייך עין הרע רק כששניהם ביחד (שם). ועוד: דהתם גדולים, וחתנים וכלות ושושבינים ומזמוטי חתן וכלה – שייך בזה עין הרע, מה שאין כן במילה.

כה מיהו גם במילה עתה המנהג למול כל אחד בפני עצמו, והברכות לכל אחד בפני עצמו. וכבר כתבו הגדולים דבמקום שאין מנהג למול שניהם בברכה אחת – יותר טוב לברך על כל אחד, משום דעל פי רוב יש שהיות והפסקות בין מילה אחת להשנייה, ושחין בינתיים בדברים בטילים (ב״ח וש״ך שם, וכן כתב היש״ש פרק ששי סימן ט׳). ולבד זה יש לפקפק על עיקר דין זה, דהא אין עושין מצות חבילות חבילות, כדאיתא בסוטה (סוטה ח א). וכבר האריך אחד מן הגדולים בזה (מגן אברהם סימן קמ״ז סעיף קטן י״א). ולעניות דעתי נראה דמצוה שהיום היא חובתה, לא שייך בזה ״חבילות חבילות״, שהרי חובת היום הוא. וחכמינו ז״ל לא אמרו רק בסוטות ומצורעים וכיוצא בהם, שאינם חובת יום זה דווקא, עיין שם. אבל מילה שהגיע זמנה – לא שייך ״חבילות חבילות״, דטעם חבילות הוא שלא יהא דומה עליו כמשאוי, לכך רצונו לפטור מהמשא כפירוש רש״י שם. וזה לא שייך בדבר שמחוייב לעשות רק היום. ושמא תאמר יעשה השנייה לאחר שעה? הא זריזין מקדימין למצות.

כו בשני מילות ביום אחד אצל שני אנשים, וזה מבקש למול קודם וזה מבקש קודם, ואין כאן שני זוגות מוהלים – המנהג למול מקודם מי שנולד מקודם באותו יום. ואף דבאמת אין נפקא מינה, שהרי החיוב בא ביום השמיני לשניהם כאחד, מכל מקום כדי להמנע ממחלוקת טוב לעשות כן. ופשוט הוא דמילה בזמנה קודם לשלא בזמנה. אך אם הביאו את התינוק שהוא שלא בזמנו, ועדיין לא הביאו את שבזמנו – ימהלו אותו ולא ימתינו על אותו שבזמנו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה רסה, ו): היכא דאפשר עבדינן למילה בעשרה, והיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה. עד כאן לשונו. כלומר: דמדינא אינו צריך עשרה כבכל המצות. אך לכתחילה מצוה לעשותה בעשרה, שהוא פירסום כמורגל בש״ס: אכניף לי עשרה. ועוד: כיון שהתינוק נכנס לקדושה, ולקדושה צריך עשרה. והמנהג להדר שיהיו עשרה דווקא. אך כשאי אפשר – אין עיכוב בדבר. ובפרקי דרבי אליעזר (פרק תשעה עשר) מבואר דצריך עשרה. ועיין בסעיף ל״ז.

כז לדעת הרמב״ם בפרק שלישי (רמב״ם הלכות מילה ג) צריך האב לברך ״שהחיינו״. ואף שהמצוה עושה המוהל – שלוחו כמותו. וכיון שהיא מצוה שאינה תדירה – הוה כבאה מזמן לזמן שמברך ״שהחיינו״, כמו שכתב בסוף הלכות ברכות, עיין שם. וכן נהגו בכל ארץ ישראל, ומצרים, וסוריא, וכל סביבותיהם. ויש שכתבו דדווקא כשהאב מוהל בעצמו מברך ״שהחיינו״, ואין טעם מספיק בדבר. אבל בכל מדינות שלנו לא נהגו כלל לברך ״שהחיינו״ על מילה, וכבר טרחו הקדמונים בזה. יש שכתבו משום צערא דינוקא, ואין נראה (הגהות מיימוניות). ויש שכתבו מטעם שהוא ספק נפל, ואין נראה (שם), דאזלינן בתר רוב ולדות שהם בני קיימא. וגם הרשב״א בתשובה (סימן רמ״ה) כתב שלא מצא טעם נכון מה שאין מברכין, רק שעשאוה כברכת רשות. עיין שם שכתב דכל זה אינו מספיק. אבל ראינו שהש״ס לא הזכיר ״שהחיינו״ בין ברכות מילה. ובכל המצות כסוכה, ולולב, ונר חנוכה, ומגילה, ופדיון הבן – חשיב הש״ס ברכת ״שהחיינו״, ומזה דייקי רבותינו בעלי התוספות דמילה אינה צריכה ״שהחיינו״ (סוכה מו א). וכתבו הטעם דלא תקנו רק במצוה של שמחה, עיין שם. וגם זה אינו מובן, דהא מילה עושים בשמחה, כדאיתא בשבת (שבת קל א). ואולי הכוונה דהן אמת שאנו עושים בשמחה, אבל מכל מקום היא מצוה שעל ידי דמים, כדאיתא במדרשות דקרא ״דכי עליך הורגנו כל היום״ קאי אמילה, ולא שייך לברך ״שהחיינו״. וזהו שאמרו הקדמונים משום צערא דינוקא, וכוונתם כדברינו. והרמב״ם לא חש לזה, דגם בברכת שופר לא נמצא בש״ס לברך ״שהחיינו״, ועם כל זה מברכים. והכא נמי כן הוא. (ובבית יוסף אורח חיים ריש סימן תקפ״ה (טור אורח חיים תקפה) הביא מרא״ש בשם ראבי״ה דבירושלמי יש לברך ״שהחיינו״ על שופר, עיין שם. ולפנינו לא נמצא גם בירושלמי בשום מקום. וגם בתוספתא פרק ״הרואה״ לא נמצא זה, לא במילה ולא בשופר.)

כח וכתב רבינו הרמ״א דבמדינות אלו נוהגין שלא לברך ״שהחיינו״ אפילו כשהאב עצמו מל בנו. אם לא שמל בנו הבכור שחייב לפדותו – מברך ״שהחיינו״ בשעת מילה, ואינו מברך בשעת פדיון. אבל כשפטור מהפדיון – אינו מברך ״שהחיינו״. עד כאן לשונו. ובזמנינו לא שמענו המנהג הזה, וגם אין לזה טעם כלל. ולדבריו אם האב כהן או לוי, או שאשתו בת כהן או בת לוי – אינו מברך גם על הבכור. וגם מהש״ס שלהי פסחים נסתר המנהג הזה, עיין שם. (עיין ש״ך סעיף קטן י״ז, דגם ממקור הדין ממהרי״ל נהפוך הוא. אך לברך פעם ראשון על המילה ״שהחיינו״ יש קצת סמך ממה שכתב בסימן כ״ח לברך פעם ראשון על כיסוי, עיין שם. מיהו לתלות בפדיון צריך עיון. ועיין בדרכי משה ובדרישה.)

כט אינו צריך לכסות ערות הקטן בשעת הברכה. ואדרבא לפי המנהג שלנו שמברכים בשעת החיתוך, כמו שכתבתי בסעיף י – הא תופסים האבר בידם. דערות קטן לא מקרי ערוה, ומותר לקרות קריאת שמע כנגדו, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ע״ה. ואפילו למאן דסבירא ליה שם דאסור, דבעינן ״והיה

מחניך קדוש" אפילו לערות קטן – הא כיון דעוסק במצות מילה קרינן ביה "והיה מחניך קדוש" דבקדושה קא עסיק. ולא קרינן בזה "ולא יראה בך ערות דבר" (ש"ך סעיף קטן י"ח). אבל יש לנקות הקטן מצואתו קודם שיברך. ואף שבאורח חיים סימן פ"א נתבאר דקטן שאינו יכול לאכול כזית דגן אין מרחיקין מצואתו, וכל שכן תינוק בן שמונה, מכל מקום מוטב לנקותו בשעת הברכה, ולא יהא אלא כדבר מאוס בעלמא.

ל ודע דלפעמים התינוק משתין בעת שרוצים למולו. ויראה לי דאסור לברך בשעה שמשתין, דבמי רגלים לא מצאנו חילוק בין קטן לגדול, דכנגד עמוד הקילוח אסרה תורה (ברכות כה א). ולא מצאנו בגמרא ובפוסקים חילוק בין גדול לקטן לעניין מי רגלים. דבשלמא בצואה הטעם שום דצואת קטן אינה מסרחת, כדפירש רש"י בסוכה סוף פרק שלישי, עיין שם. אבל מי רגלים גם של גדול אינו מסריח, דמהאי טעמא אינו אסור מן התורה רק בשעת הקילוח. אבל משנפלו לארץ מותר לקרות קריאת שמע כנגדם מן התורה, רק מדרבנן הצריכו להרחיק ארבע אמות (ברכות שם). וזה שאמרו בסוכה שם: יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות, דמבואר להדיא דמקודם זה גם מי רגליו מותר – זהו לאחר שנפלו לארץ. דההרחקה הוא רק מדרבנן, ולא גזרו בקטן. אבל כנגד הקילוח שמן התורה אסור לא מצינו חילוק, אם לא שנאמר דאיסור מי רגלים בשעת הקילוח ילפינן מן "ויצאת שמה חוץ", כמבואר בברכות שם. וקרא מיירי בגדולים ההולכים למלחמה. ובהך קרא כתיב גם כן "וכסית את צאתך", וזה לא מיירי בקטן. והוא הדין במי רגלים. ולא מצאתי גילוי לדין זה, וצריך עיון לדינא.

לא אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו. ואפילו אם מקודם צוה לו למול, או שלח לו על ידי השמש, דבזה יצא ידי שליחות, מכל מקום יעמוד סמוך לו בעת המילה. דהמילה הוא כעין קרבן, כדאיתא במדרש ויקרא (פרשה כ"ז): משפט אדם ומשפט בהמה שוה: אדם "וביום השמיני ימול", בהמה "ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן" אם הבאת לפני קרבן ברצון, ובטובה הוא קרבני וכו' עד כאן לשונו. וכל קרבן צריכים הבעלים לעמוד על הקרבן, כדאיתא בתענית (תענית כו א): היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד עליו? ולכן תקנו מעמדות, עיין שם.

לב נותנין את הערלה בחול ואפר, וכן רוקקין דם המציצה אל העפר. ואם הוא שבת צריך שיהיו מוכנים מבעוד יום, דאם לא כן הוי מוקצה. ואסור לטלטל חול ואפר בשבת כשאינו מוכן מערב שבת, ואם לא הכינו מערב שבת אינו צריך זה. ויש אוסרין אפילו כשהכינו מבעוד יום, גזירה שמא יביא עפר מבחוץ, דכן כתב הגאון (ב"ח וש"ך סעיף קטן כ). ומיהו העולם נהגו היתר כשהכינו מבעוד יום (שם). ודבר זה מנהג קדום הוא, גם בימי משה רבינו, כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ט), וזה לשונו: והיו ישראל לוקחין את הערלה ואת הדם, ומכסין אותו בעפר המדבר. וכשבא בלעם הקוסם ראה את כל המדבר מלאה מערלתן של ישראל. אמר: מי יוכל לעמוד בזכות ברית דם מילה, שהוא מכוסה בעפר? שנאמר: "מי מנה עפר יעקב". מכאן אמרו: מכסין את הערלה והדם בעפר הארץ. עד כאן לשונו. וגם בשבת מותר להניח הערלה בעפר כיון שאוחזה בידו בשעת החיתוך, דכן הוא הדין בכל מוקצה דכשאוחזה בידו – מותר לטלטלה להניחה במקום שירצה, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ש"ח. ואחר שהניחה – אסור לטלטלה. וגם אם הניח הערלה בכלי על העפר, או בלא עפר – אסור לטלטל את הכלי שנעשית בסיס לדבר האסור, אלא יניחנה עד הערב במקומה, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ש"י סעיף ז, עיין שם. ודין טלטול האיזמל יתבאר בסימן רס"ו.

לג נוהגין לעשות כסא לאליהו שנקרא "מלאך הברית". וכשמניחו יאמר בפיו שהוא כסא אליהו. וכך איתא שם בפרקי דרבי אליעזר, דבימי אחאב בטלו המילה, ועמד אליהו וקנא קנאה גדולה וכו' ושמעה איזבל ובקשה להרגו וכו' נגלה עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: מה לך פה אליהו? ואמר לו: "קנא קנאתי וגו'". אמר לו הקדוש ברוך הוא: לעולם אתה מקנא וכו' חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך. מכאן התקינו חכמים שיהא עושים כבוד למלאך הברית וכו' עד כאן לשונו. (עיין ט"ז סעיף קטן י"ב, ואצלינו לא נהגו כן.)

לד וכיון שכסא זו הוא של אליהו, לכן מהדרין להיות סנדק לישב על כסא קדוש הזה, ולהחזיק הילד על ברכיו בעת המילה, ולהעשות דוגמת המזבח. ומצוה גדולה ויקרה היא. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"א דיפה כוח הסנדק מכוח המוהל להקדימו לקריאת התורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת. ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים (מאב אחד) לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת: חדשים לקטורת. עד כאן לשונו. וטרחו גדולים בזה, דאטו בקטרת לא היה רשאי הכהן להקריב כמה פעמים? אלא שלא נתנו לו, כדי לזכות לכולם. ואם כן כשהאב רוצה, למה לא יכול ליתן? ועוד: דהרי יש מקומות שהרב הוא סנדק בכל הילדים. אך בזה יש לומר דהרב בעירו הוא דוגמת הכהן הגדול, שהיה יכול להקריב כמה שירצה. אך איזה דמיון הוא לקטורת? הא כקרבן דמי מפני הדם השפוך, כמו שהבאנו בסעיף ל"א ממדרש, עיין שם. אך גם בזה יש לומר על פי המדרש סוף פרשת לך לך, וזה לשונו: אמר רבי אייבו: בשעה שמל אברהם וכו' העמידן גבעת ערלות וכו' והתליעו, ועלה ריחן לפני הקדוש ברוך הוא כקטורת סמים וכו' אמר הקדוש ברוך הוא: בשעה שבניו של זה באים לידי עבירות וכו' אני נזכר להם הריח הזה וכו' עד כאן לשונו. ולבי אומר לי דעיקר העניין הוא מהדברים הנעלמים. דמצינו לרבי יהודה החסיד בצוואותיו, שלא יתן לאחד סנדק לשני בניו אלא אם כן מת אחד מהם. עד כאן לשונו. וכן ידוע שרבינו פרץ שממנו מקור דין זה

היה חכם גדול בחכמת הנסתר, וגם רבינו הרמ״א כן, והיה להם דבר זה על פי סוד. אך שבדינים לא יאות להורות מתוך חכמה מסותרת, ״והנגלות לנו ולבנינו״, לכן עילה מצאו לתלות טעם בקטורת. וגם זה אמת. ולכן אינו מהראוי לעבור על דברי רבינו הרמ״א. (לשון ״סנדק״ הוא לשון לע״ז, כמו שכתב ב״ערוך״ ערך ״סנדק״ שבלשון יון ורומי הוא פטרן ופרקליט. ובילקוט תהילים ל״ה נמצא מלת ״סנדיקות״, עיין שם.)

לה עוד כתב דאין לאשה להיות סנדק לתינוק במקום שאפשר לאיש, משום דהוה כפריצות. ומכל מקום היא עוזרת לבעלה, ומביאה התינוק עד בית הכנסת, ואז לוקח האיש ממנה ונעשה סנדק. אבל האיש יכול לעשות הכל בלא האשה. עד כאן לשונו. ואצלינו אין המנהג כן, דלהסנדק אין האשה עוזרת כלל. רק זהו כיבוד אחר שכשמביאים התינוק לבית המילה – באות נשים עם התינוק ועומדות על פתח החדר שמוהלין בו, ואשה מחזקת התינוק בכר או כסת, ובעלה לוקח מידה או בחור ובתולה, והוא מוליכו למקום הכסא של אליהו. וקורין לזה קוואט״ר. ויראה לי שזהו מלשון ״קטורת״, דאמרינן בכריתות (כריתות ו ב): מה לשון ״קטורת״? דבר שקוטר ועולה. ופירש רש״י: קוטר – שמתמר ועולה כמקל, עיין שם. וכיון שנתבאר שהמילה היא כקטורת, לכן נקרא זה שמקרב התינוק אל המילה, שמקרבו להקטרת. ועל פי שינוי הלשונות נתחלף בין ״קוטר״ בחד וי״ו לקוואט״ר בשני ווי״ן. ודע שהמנהג אצלינו שמהקוואט״ר מקבל אחד ומוסר לאחר, ואחר לאחר, עד שמוסרין להמניחו על הכסא של אליהו. ואחר כך בא אביו, או שמכבד לאחר במקומו, ומוסרו להסנדק. ואני חושש בזה ממה שאמרו חכמינו ז״ל בעירובין (עירובין צז ב) על המשנה דתינוק שילדתו אמו בשדה מוסרו לחבירו, וחבירו לחבירו, אפילו הן מאה. ואומר שם: אף על גב דקשה ליה ידא להתינוק במה שמוסרים זה לזה, אפילו הכי משום שבת אי אפשר בעניין אחר, עיין שם. וכיון דקשה ליה להתינוק, למה נעשה כן? אך קשה לבטל המנהג, שכולם רוצין לזכות באחיזה של מצוה. ״ושומר וכו׳״.

לו עוד כתב דנהגו המוהלים להתפלל ביום המילה, שנאמר: ״רוממות אל בגרונם, וחרב פיפיות בידם״. עד כאן לשונו. וכתבו שלא נמצא דרשה זו בשום מקום, ואין לדחות את האבל מלהתפלל, וכל המוחה באבל כאילו גוזל את המת. והטעם הוא משום דהמוהל עוסק במצוה (ש״ך סעיף קטן כ״ג בשם רמ״מ). ואצלינו אין המנהג שהמוהל יתפלל, ורק אומר פסוקי ״וכרות״ בנגון עד ״ישתבח״, ככתוב בסידורים. ופסוק ״רוממות אל בגרונם״ מנגן החזן בנגון. ונוהגין להדליק נרות בבית הכנסת ואצל המילה (תוספות סנהדרין לב ב), דהדלקת נרות הוא להורות על שמחה. ועוד: דהמילה מאיר הנפש של האיש הישראלי. ובמנהגי מהרי״ל כתוב דכשהיה סנדק, היה נוהג לרחוץ ולטבול עצמו במקוה להכניס התינוק בטהרה לברית, ולהדליק שנים עשר נרות קטנים נגד שנים עשר שבטים, ונר תמיד שתדליק שלושה ימים, עיין שם. ואצלינו לא נהגו בכך. ואם המוהל הוא אבל תוך שבעה, אם מותר לילך למול יתבאר בסימן שצ״ג. ואם מותר לאבל להיות על סעודת מילה יתבאר בסימן שצ״א, עיין שם.

לז וכתבו דנוהגים לעשות סעודה ביום המילה. ואיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ״ט): ״ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק״ – ביום ה״ג מל, כלומר ביום השמיני כשמלו דה״ג עולה שמונה (תוספות שבת קל א). וכתבו דנהגו לקחת מניין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה. ובפרקי דרבי אליעזר (פרק י״ט) עדות ברית מילה בעשרה. ואין זה עניין לסעודה אלא לעצם המילה. ואפשר דמשום פרסומי הוא, דכל פירסום הוא בעשרה (כתובות ז ב). ובמדינתינו מעטים הם שעושים סעודה, ורק אוכלים קצת מיני מתיקה: כלעקא״ך וכיוצא בזה. ומפני העניות וכובד הפרנסה נהגו כן. וכתב רבינו הרמ״א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים. ודווקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים – אינו צריך לאכול שם. עד כאן לשונו. ולכן יש נוהגים לצוות להשמש שלא יקרא אותו לסעודת ברית מילה. אך עתה בעוונותינו הרבים אין חשש, דעל פי רוב ימצאו גם שאינם מהוגנים. אך מכל מקום נכון לילך, דאיתא במדרש דהאוכל בסעודת מילה נצול מדינה של גהינם (תוספות פסחים קי״ד ד״ה ואין, עיין שם). ואם מותר לעשות סעודה בערב שבת מבואר באורח חיים סימן רמ״ט, עיין שם. ועוד כתב דנהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת לאחר שנולד זכר, נכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא גם כן סעודת מצוה. עד כאן לשונו. ואין הלשון מדויק, שמתחיל ב״סעודה ומשתה״ ומסיים ב״טעימה״. ובאמת אין המנהג בסעודה, רק בטעימת פירות, וקורין זה ״בן זכר״. ולמחרת בשבת אחר התפילה נכנסים אצל היולדת ליתן ״מזל טוב״, וקורין לזה ״שלום זכר״. ונוהגין שלא לטעום כלום, ואומרים שזהו מתקנת המדינה לבלי להכביד על הבעל ברית.

לח יום מילה שחל ביום תענית ציבור הכתובים – מתפללים סליחות, ואומרים וידוי ו״אבינו מלכנו״. ואין אומרים ״והוא רחום״ ונפילת אפים, אבל אומרים ״אל ארך אפים״. ומזמור ״יענך״ – יש שאומרים ויש אינם אומרים, ואצלינו אומרים. ובכל יום כשיש מילה אין אומרים תחנון. ואף גם אם רק המוהל או הסנדק או אבי הבן מתפלל בבית הכנסת, אף על פי שהמילה במקום אחר – אין אומרים תחנון ולא ״והוא רחום״. ויש מקומות שבכל העיר אין אומרים כשיש מילה בעיר, ואצלינו לא נהגו כן. וכתבו במנהגים שמלין קודם ״עלינו״, ואין חולצין התפילין עד אחר המילה (ש״ך סעיף קטן כ״ד). וגם אומרים פיוטים (שם). ואצלינו לא נהגו בפיוטים, וכן למול קודם ״עלינו״ אין נוהגים, וכן בחליצת התפילין, משום דעל פי רוב אין מלין בבית הכנסת רק בבית המילה. ולכן גם כשמלים לפרקים בבית הכנסת אין המנהג כן.

סימן רסו

א דיני מילה בבהרת, ואיזו מילה דוחה שבת ויום טוב • ובו כ״ה סעיפים

אף על גב דהקוצץ או התולש אחד מסימני טומאה, דארבע מראות נגעים עובר בלא תעשה כדתנן בפרק שביעי דנגעים ובמכות (מכות יג א), מכל מקום כשיש נגע על הערלה – מותר למול, אף על פי שבזה קוצצה. וזה לשון הרמב״ם בפרק עשירי מטומאת צרעת דין ה (רמב״ם הלכות טומאת צרעת י): מי שהיתה בהרת בערלתו – ימול, ואף על פי שהוא מילה שלא בזמנה, ש״עשה״ דוחה את ״לא תעשה״ בכל מקום. עד כאן לשונו. כלומר: דלמילה בזמנה אינו צריך טעם ד״עשה דוחה לא תעשה״. דזה ילפינן מקל וחומר משבת דחמירא – מילה דוחה אותה, צרעת דקילא לא כל שכן (שבת קלב ב)? אמנם לשלא בזמנה דאין המילה דוחה שבת צריך טעם זה. וכן כוונתו בפרק ראשון ממילה דין ט (רמב״ם הלכות מילה א), עיין שם. ואף על גב דאמרינן שם דבקציצת בהרת יש ״עשה״ ו״לא תעשה״, מכל מקום יש בגמרא שאמרו דיש בה רק ״לא תעשה״ (עיין תוספות שם ד״ה האי). ודעות חלוקות הן (עיין מל״מ שם). ועוד: דלבד זה יש שם דרשות אחרות שדוחה, עיין שם.

ב ודע דלכאורה משמע בגמרא שם (שבת קלג א) דאינו עובר בקציצת הבהרת רק כשמכוין לקוצצו. אבל כשאין מתכוין – הוי דבר שאין מתכוין, ומותר. ואמרינן שם דהאב מכוין לקצוץ הבהרת, ואחר אינו מתכוין. ואמרינן שם דאי איכא אחר ולא האב, עיין שם. ואם כן למה לא הביאו הפוסקים דין זה? אמנם באמת אתי שפיר, דזה אמרינן שם לאביי דהוה סבירא ליה כן. אבל רבא אמר שם דבפסיק רישא לא מהני מה שאינו מתכוין, וגם אחר עובר בלא תעשה. ואביי גופה הדר ביה, עיין שם. ולכן לא כתבו זה, משום דאין נפקא מינה בין אב לאחר.

ג ואימתי מותר למול בבהרת? בעת המילה, דאתי ״עשה״ דמילה, ודחי ״לא תעשה״ דקציצת בהרת. אבל אם לאחר שנמול גדל בהרת במילתו, עד שאינו נראה מהול – אסור לחותכו, דכיון דמן התורה אינו צריך למול פעם אחרת אלא מדרבנן – אסור לעבור ב״לא תעשה״. ודין קציצת בהרת נוהגת גם בזמן הזה, כמו שכתב הרמב״ם בפרק אחד עשר מטומאת צרעת דין ו (רמב״ם הלכות טומאת צרעת יא), דטהרת מצורע נוהגת בארץ ובחוץ לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, עיין שם.

ד זה שמילה דוחה שבת ויום טוב אינו אלא במילה בזמנה. אבל שלא בזמנה – אינה דוחה לא שבת ולא יום טוב, ויניחנה למחר. דזה דמילה דוחה שבת למדנו מקרא ד״וביום השמיני ימול״ – אפילו בשבת. ואינו אלא ביום השמיני, אבל כשלא נמול בשמיני מפני החולה או סיבה אחרת – אינה דוחה שבת. וגם יום טוב אינה דוחה, דדרשינן ממה דכתיב ביום טוב דאוכל נפש מותר ביום טוב: ״הוא לבדו יעשה להם״. והך ״לבדו״ מיותר, ודרשינן מזה: ולא מילה שלא בזמנה (שם). ואין לשאול: הא על כל פנים יש עשה לימול, ויבא עשה וידחה לא תעשה? דבאמת ביום טוב יש עשה ולא תעשה, ד״שבתון״ הוא עשה, ו״כל מלאכה לא יעשה בהם״ הוי לא תעשה. ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה (שם). ואי קשיא דאם כן למה צריך מיעוטא ד״לבדו״? דיש לומר דאי לאו קרא, הוה אמינא דדחי מקל וחומר מצרעת דדוחה עבודה ומילה דוחה אותה, כמו שבארנו דמילה דוחה צרעת אף שלא בזמנה, קל וחומר יום טוב שנדחית מפני עבודה – אינו דין שמילה ידחה אותה? ולכן צריך קרא ד״לבדו״. (שם עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה ואפילו מילה בזמנה – רק עצם המילה דוחה שבת ויום טוב. וכן הפריעה והמציצה, דאף שמציצה אינה מעצם המילה, אך כיון שיש סכנה בלא מציצה – דוחה. וכן אם שייר ציצין המעכבין את המילה, אפילו פירש – חוזר ומל. והיינו אם נשאר מעור הערלה עור החופה רוב גובהה של העטרה אף במקום אחד, או הקיפה של עטרה אפילו בלא רוב גובהה, וכמו שכתבתי בסימן רס״ד. אבל אם נשארו ציצין שאינן מעכבין את המילה – וודאי כשלא פירש חותך הכל. אבל כשפירש – אינו חוזר עליהן. ויראה לי שצריך לתקנה אחר השבת ואחר יום טוב. ובאורח חיים סימן של״א בארנו עוד בזה.

ו וכן נותנין עליה אספלנית וכמון לרפאותה, דזהו הכרח ואין בזה איסור תורה. ועוד: שיש בזה סכנה להתינוק, ואפילו איסור תורה מותר. אך כל זה בדבר שאי אפשר לעשותה מערב שבת, כמו מילה גופה. אבל דבר שאפשר לעשותה מערב שבת – אינה דוחה את השבת. ולכן הרפואה שצריך לעשות, ויש בזה איסור תורה כמו שחיקת סממנין שיש בזה משום טוחן – הרי יכול לשחוק מערב שבת. וכן כל מכשירי מילה אין דוחין את השבת, כגון לעשות סכין למול, או להשחיזו, או להביאו דרך רשות הרבים – אינו דוחה את השבת מפני שהיה יכול לעשותה מערב שבת. ואם לא הכין מערב שבת – דוחין את המילה ליום המחרת.

ז ולא לבד איסור תורה אינה דוחה בדבר שאפשר לעשות מערב שבת, אלא אפילו איסור דרבנן אינה דוחה. ובזה העמידו חכמים דבריהם אפילו במקום מצוה שיש בה כרת, כדי שיזהרו בני ישראל בחילול שבתות. ולכן אם היה הסכין בבית אחד מבתי החצר, ולא עירבו כל בתי החצר דהשתא אסור

להוציא מבית לבית, והיה התינוק בבית אחד מהחצר והסכין בבית השני – אין מביאין הסכין לבית שהתינוק בו. וגם התינוק אין מביאין להבית שבו הסכין, דאף על גב דחי נושא את עצמו, מכל מקום הלא צריכין להחזירו לאמו אחר המילה. ואז מפני המילה הוא ככפות, ואינו נושא את עצמו (תוספות ריש פרק ״רבי אליעזר דמילה״ (שבת קל א)). אך בזה יש תקנה: שכל בני החצר יבטלו רשותם שבחצר ושבבתים לבעל הבית שהתינוק בו, ואז יהיה מותר ליקח הסכין מאותו הבית שמונח בו. וכן עשה רש״י מעשה בחופה אחת, ששכחו ולא עירבו, והוצרכו להוציא מבית לבית, והתיר להם על ידי ביטול רשות (תוספות עירובין ס״ד א ד״ה אם כן). ואפילו להחולקים עליו – מודים בשיירו חדר אחד שלא ביטלוהו (שם). ודבר זה נתבאר באורח חיים סימן שפ״א, עיין שם.

ח אמנם אם התינוק היה בחצר אחד והסכין בחצר אחר, ובאופן שלא תועיל שם ביטול רשות, כגון שמפסיק חצר אחרת ביניהם וכיוצא בו, ואף על פי שאפשר להביאו בלא איסור תורה להעבירו דרך רשות הרבים אלא להביאו דרך גגין וחצרות ומבואות שלא עירבו ביחד, דהוה רק איסור דרבנן – אסור. ואף על גב דקיימא לן באורח חיים סימן שע״ב דגגין וחצרות וקרפיפות כולן רשות אחת הן גם כשלא עירבו, ומותר לטלטל מזה לזה – זהו בכלים ששבתו בהם ולא בכלים ששבתו בהבתים, כמבואר שם. ולכן הסכין כשהיה בבית – אסור להוציאו דרך אלו. ולפי זה אם באמת הסכין לא שבת בבית, אלא היה מונח בחצר או בגג – מותר להביאו מחצר לחצר. דאינו צריך עירוב לזה, דכן הדין אפילו בדבר הרשות כמו שכתבתי שם. ולא גזרינן אם נטלטל כלים ששבתו בחצר מזה לזה, אתו לטלטולי גם כלים ששבתו בבית, דלא חיישינן לזה. ולא מיבעיא אם לא עירבה כל חצר לעצמה, דאז לא שכיחי מאני דבתים בחצר, שהרי אסור להוציא מבית לחצר בלא עירוב. אלא אפילו עירבה כל חצר לעצמה, דהשתא שכיחי מאני דבתים בחצר, מכל מקום לא גזרינן, דהכי קיימא לן באורח חיים שם, עיין שם. (ולפי זה צריך לומר דגם התינוק היה בחצר. וזהו דעת התוספות והרי״ף בריש פרק ״רבי אליעזר דמילה״. אבל דעת רש״י שם (שבת קל ב) ד״ה ואייתוה מהאי רישא״, שהיה התינוק בבית אחד ואיזמל בבית אחר, עיין שם. ואינו מובן כלל, דבכלים ששבתו בבית גם רבי שמעון מודה. אך כבר האריך המהרש״א שם דרש״י סבירא ליה כשיטת הרבוותא שהביא הרי״ף, דלרבי שמעון מותר גם בכלים ששבתו בבית. ולא העמידו דבריהם, כיון דלדידיה יש היתר בכלים ששבתו בחצר: לא מינכרא מילתא כלל ומותר, עיין שם. אך הטור ושולחן ערוך הולכים בשיטת התוספות והרי״ף. והדוחק מבואר לומר שהתינוק היה בחצר. ואולי גם הם סבירא להו דכשזה החצר שהתינוק היה בו עירב – מותר להביא הסכין גם להבית כששבת בחצר, דבזה לא גזרו. וכן נראה לי מדקדוק לשון התוספות שם בד״ה לכלים שכתבו: וכן היה אותו איזמל. עד כאן לשונם, ולא הזכירו התינוק. ובזה סרה תלונת המהרש״א. ודייק ותמצא קל.)

ט וזה שאסור להביא הסכין אפילו ברשויות דרבנן, זהו על ידי ישראל. אבל על ידי עובד כוכבים מותר באיסור דרבנן, שזהו שבות דשבות, ולא גזרו במקום מצוה. וזה לשונו הרמב״ם סוף פרק שני ממילה (רמב״ם הלכות מילה ב): שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת – אומר לעובד כוכבים להביא סכין בשבת, ובלבד שלא יביא אותו דרך רשות הרבים. כללו של דבר: כל דבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום שבות – מותר לנו לומר לעזבד כוכבים לעשות אותה כדי לעשות מצוה בזמנה. ודבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום מלאכה – אסור לנו לומר לעובד כוכבים לעשותה בשבת. עד כאן לשונו. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה רסו, ה). ולשיטה זו כשם שאסרו מלאכה דרבנן על ידי ישראל עצמו בשביל מילה, כמו שנתבאר דאסור לטלטל הסכין אפילו ברשויות דרבנן, כמו כן אסרו מלאכה דאורייתא על ידי עובד כוכבים, שהרי גם זה הוא שבות. ואף על גב דמשום מצות ישוב ארץ ישראל התירו אמירה לעובד כוכבים גם באיסור דאורייתא (בבא קמא פ ב), אבל משום מצוה אחרת לא התירו, ואפילו למילה לא התירו (תוספות שם). אבל הבה״ג סובר דגם במילה התירו אמירה לעובד כוכבים אף באיסור דאורייתא (שם). ולא דמי לאיסור דרבנן על ידי הישראל עצמו דחמירא טפי, דזה מקרי שבות שיש בו מעשה, ואמירה לעובד כוכבים מקרי שבות שאין בו מעשה. אבל כל רבותינו לא סבירא להו כן. (ולפי גירסתינו בעירובין סח א: ולא שני לך בין שבות שיש בו מעשה וכו׳ דהא מר לא אמר ליה לעובד כוכבים זיל אחים להדיא – מבואר דלא כבה״ג. אבל הבה״ג לא גרס לה, כמו שכתבו הרי״ף והרא״ש בריש פרק ״רבי אליעזר דמילה״. עיין שם שכתבו כן, דלשיטה זו לא גרסינן זה, ודחו לה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

י ותמיהני על רבותינו הרמ״א, שבאורח חיים בסימן רע״ו סעיף ב (שולחן ערוך אורח חיים רעו, ב) כתב דיש אומרים דמותר לומר לעובד כוכבים להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דסבירא ליה דמותר אמירה לעובד כוכבים אפילו במלאכה גמורה במקום מצוה וכו׳ ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול וכו׳. עד כאן לשונו. וזהו דעת העיטור שהביא הר״ן סוף פרק ״רבי אליעזר דמילה״, דסבירא ליה כהבה״ג דבמילה מותר לומר לעובד כוכבים אפילו מלאכה דאורייתא. והעיטור למד מזה גם לשאר מצוה. ודבר תמוה דלסעודת שבת הביא דעה זו, ובמילה עצמה שאין למעלה הימנה לא הביאה. והרי מלשונו מבואר דבצורך גדול יש לסמוך על זה, ואיזה צורך גדול הוא יותר ממילה? ואין לומר שסמך בכאן על מה שכתב באורח חיים, דאם כן הוה ליה לציין לעיין שם, כדרכו בכל מקום. וצריך לומר דסבירא ליה דרק במקום מצוה עוברת יש לסמוך על זה ולא במילה, דאם לא ימול

היום ימול למחר. ואף על גב דמילה בזמנה מצוה רבה היא, מיהו מכל מקום אינה עוברת, ויקיימה ביום המחרת. ומכל מקום צריך עיון. (ואחר כך ראיתי שבאורח חיים סימן של״א (שולחן ערוך אורח חיים שלא) ציין לשם, ולפי זה אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

יא וכן אין שוחקין סממנים בשבת קודם המילה, ולא מחמין לו חמין, ואין עושין לה אספלנית, ולא טורפין לה יין ושמן כמו שהיה המנהג אצלם, דבכל אלו יש מלאכה דאורייתא. ואף גם במלאכה דרבנן כמו טריפת יין ושמן, והיינו שטורפין אותן ומערבין יפה יפה (שבת קלד א), דנראה לי דלית בזה איסור דאורייתא, מכל מקום כיון שהיה ביכולת לעשות מערב שבת – אסור בשבת. ולכן אם לא שחק הסממנים בערב שבת – לועס בשיניו על ידי שינוי, דאין בזה גדר מלאכה כלל. ואם לא טרף יין ושמן מערב שבת – נותן זה בעצמו וזה בעצמו. ואין עושין לה חלוק להמילה, שדרכן היה לעשות כעין כיס דחוק, ומלבישין את המילה עד העטרה, וקושרים שם כדי שלא יחזור העור לכסות את הגיד (רש״י קלג א (שבת קלג א)). אבל כורך עליה סמרטוט. ואם גם זה לא הזמין שם בערב שבת – כורך על אצבעו ומביא מחצר אחרת דרך מלבוש (ואצלינו אין נוהגים כלל בזה). ומותר להביאו אפילו מחצר שאינה מעורבת, כיון שמביאו דרך מלבוש ולא דרך רשות הרבים, שאינו מלבוש ממש.

יב וכל זה קודם המילה. אבל אם מלוהו בשבת ונתפזרו הסממנים, או ששכחו שאין סממנים – עושין לו הכל בשבת כבחול, מפני שסכנה היא לו, והוי ככל חולה שיש בו סכנה שמחללין עליו את השבת. ואם הכינו סממנים מערב שבת ונתפזרו קודם המילה, יש מרבותינו דסבירא להו דמלין אותו, ואין דוחין את המילה כיון שעמד למול. ואחר כך ממילא מחללין עליו שבת. וזהו דעת הרמב״ן (ש״ך סעיף קטן ו). אבל המאור והרשב״א חולקים בזה, וסבירא להו דדוחין את המילה, וכן הכריעו האחרונים (לבוש וב״ח וש״ך שם). ודין רחיצת התינוק קודם המילה ולאחריה נתבאר באורח חיים סימן של״א, עיין שם. ואצלינו אין המנהג כלל ברחיצה גם בחול. ודע שכל מכשירי מילה שאין דוחין שבת – אין דוחין גם יום טוב, לבד מזה ששוחקין לה כמון ביום טוב הואיל וראוי לקדרה. וכן טורפין לה יין ושמן, וכל כיוצא בזה הראוי לתבשיל, ופשוט הוא. ויום הכיפורים דינו כשבת.

יג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דמותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורב, אף על גב דאינו צריך לו עוד באותו שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת. עד כאן לשונו. ואינו מובן כלל: מה עניין הוקצה בין השמשות לכאן? דזה לא אמרינן רק בדבר שנעשה ראוי בשבת, אך מיגו דאתקצאי לבין השמשות – אתקצאי לכולי יומא, ולא בדבר שהוא עצם מוקצה. וסכין של מילה בוודאי הוא מוקצה יותר מסכין של קצבים (שבת קכג ב) מפני שמקפידין עליו. ולא הותר רק למצוה, וכשנעשה מצותו אסור לטלטלו. ויש שכתבו מפני שאין מוקצה לחצי שבת. וזה יותר תמוה: מה עניין זה לזה? וכבר השיגו על זה (ט״ז סעיף קטן א). ובאמת במהרי״ל נמצא שאסר לטלטל הסכין אחר המילה. וזה שכתבו בשם הרמב״ן דמאחר שטלטלו בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה (עיין בית יוסף וט״ז שם), וטרחו בכוונתו, נראה לי דהכי קאמר: דכל מוקצה כשתופסה בידו – רשאי להניחה בכל מקום שירצה, ואינו מחוייב להשליכה מידיו תיכף, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ש״ח. וזהו שאומר הרמב״ן דכיון שתופסו בידו בעת המילה רשאי להניחו בכל מקום שירצה. אבל משהניחו – וודאי דאסור לטלטלו.

יד ויראה לי בכוונת רבינו הרמ״א, דאלולי הוקצה לבין השמשות הוה אמרינן אתקצאי לכולי יומא, ולא היה מותר לטלטלו רק בשעת המילה ממש. אבל כיון דלא שייך הוקצה לבין השמשות אלא שהוא עצם מוקצה, ומוקצה הוא דרבנן, אמרינן דהותרה לו טלטוליה בשעת המילה, וגם לאחר המילה עד שמצניעו כראוי. וטעמא רבה איכא במילתא: דכיון דרבנן התירו מוקצה זו משום המילה, ולכן כל מה ששייך להמילה ולהכנתה, בין מלפניה ובין מלאחריה, נסתלקה המוקצה לשעה זו, וזהו גם הכוונה דאין מוקצה לחצי שבת. (וראיות הט״ז מעלי אינו דמיון, כמו שכתב הנקודות הכסף. והראיה משופר גם כן יש לדחות, דשופר לא יתקלקל, מה שאין כן סכין של מילה. ואם ינחוהו שם – ישתמשו בו בדברים אחרים ויתקלקל. והגר״א סעיף קטן ג השיג מתוספתא דסוכה, דהלולב כשהניחו בארץ אסור לטלטלו – זהו גם כן דאין לחוש לקלקול כבסכין. ומה שכתב הגר״א דזה שמותר להניחו בכל מקום שירצה משתופסו בידו – זהו במלאכתו לאיסור שהטלטול בהיתר, ולא במוקצה גמורה, הולך לשיטתו באורח חיים סוף סימן רס״ו (שולחן ערוך אורח חיים רסו). והמגן אברהם שם סעיף קטן י״ט לא כתב כן. ועוד: אפילו לדברי הגר״א, הא כאן וודאי התחיל בהיתר ובמצוה, ולמה יגרע משם? ולפי מה שכתבתי בסברת הרמ״א אינו צריך לכל זה. ודייק ותמצא קל.)

טו יש מי שאוסר לקנח האיזמל מן הדם בשבת (לב״ש). ולא נהגו כן. וגם מעיקר הדין נראה לי דמותר, דכיון דמותר לטלטלו לצורך המילה – בוודאי כל מה ששייך לעניין המילה לא שייך מוקצה, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם לדעת רבינו הרמ״א. ובפרט דידוע דהסכין של מילה, אם לא יחזיקוהו בנקיות יזיק לתינוקות. ועד שמנקין אותו לא שייך ביה מוקצה, דנקראת צרכי מילה. ורק הערלה משהשליכה – אסור לטלטלה. ויש מי שמתיר כשלא השליכה לעפר, לשוב לטלטלה להניחה בעפר. ולא נהירא לי כלל. ודין שלישי למילה נתבאר באורח חיים סימן של״א, עיין שם.

טז אדם שלא מל מעולם – לא ימול פעם ראשונה בשבת שמא יקלקל, ונמצא שחילל שבת ולא קיים המצוה. אבל משמל פעם ראשונה – יכול לימול פעם שנייה בשבת. ולא בעי כאן חזקה, דזהו רק חששא שמא לא יאמן ידיו. וכיון שאימן ידיו פעם ראשונה – די (ט״ז סעיף קטן ו). ויש מי שמחמיר להצריך לא פחות מן שני פעמים שימול בחול, ואז מותר למול בשבת (ב״ח). ובכל זה אין חילוק בין אביו לאחר, דיש מי שמחלק בכך כמו שכתב הטור, עיין שם. ולא קיימא לן כן (עיין ב״ח וש״ך סעיף קטן ז). וגם מי שלא פרע – לא יעשה פריעה פעם ראשונה בשבת.

יז מי שנולד בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה – מונים מן הלילה, ונמול בתשיעי ספק שמיני. ולכן כשנולד ערב שבת בין השמשות – מונים מיום השבת, ואינו נמול בשבת הבא, דשמא היה יום וזמנו היה בערב שבת, והוי מילה שלא בזמנה דאינה דוחה שבת. ונמול ליום ראשון, ספק תשיעי ספק עשירי. ואם היה יום ראשון ויום שני יום טוב – נמול ביום שלישי, דגם יום טוב מילה שלא בזמנה אינה דוחה, ואפילו יום טוב שני של גליות. וזהו ששנו חכמים במשנה (שבת קלז א): קטן נמול לשמונה, לתשעה, ולעשרה, ולאחד עשר, ולשנים עשר, עיין שם. וזהו באופן שבארנו.

יח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: בשיעור בין השמשות אפליגו תנאי ואמוראי בסוף פרק ״במה מדליקין״. וכתב בעל העיטור מספקא לן הלכה כדברי מי. הלכך אי אתייליד ינוקא משתשקע החמה – ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי, ונמול לעשרה (כשנולד ערב שבת בין השמשות). ואי אתייליד במוצאי שבת משתשקע החמה – עבדינן לחומרא כדרבה. עד כאן לשונו. ועניין בין השמשות הוא ארוך ועמוק, ומקומו באורח חיים סימן רס״א. אך בחורף או בימי הגשמים, שהשמים מכוסים בעבים, שאין החמה זורחת – יש להבין לפי מראה היום, או על מורה שעות מובהק. אמנם אם רק יש ספק קצת – חושבין מיום המחרת. והכל לפי ראות עיני הבקיאים.

יט קטן שנולד כשהוא מהול, ומי שיש לו שתי ערלות שני גידין או שני עורות זה על גבי זה, ואנדרוגינוס, ויוצא דופן, ועבד יליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה, אף על פי שנמולים לשמונה – אינם דוחים את השבת. וכל זה למדו חכמינו ז״ל מקראי (שבת קלה א). וטומטום שנקרע ונמצא זכר – מלין אותו בשבת. ויש אוסרין. ודבר זה תלוי בסוגיא דבבא בתרא (בבא בתרא קכו ב). והרמב״ם לא הזכיר כלל דין טומטום, משום דסבירא ליה דהוא מילתא דפשיטא דדוחה שבת. ומכל מקום הוה ליה להזכיר, וצריך עיון. וישראל עבריין שנולד לו בן מעבריינית – מלין אותו בשבת. אבל הנולד מכותית – אין מלין בשבת. וכותי שבא על ישראלית והוליד בן – דינו כישראל. והקראי״ם אם יניחו למולו בפריעה – מלין בשבת. ואם לאו – אין מלין אותו אף בחול. וממזר מלין אותו בשבת. (עיין ש״ך סעיף קטן ט״ז, וט״ז סעיף קטן י, מה שכתבו לעניין עבריינים. ועיין ש״ך סעיף קטן י״ז מה שכתב בשם רב״צ לעניין הקראים. וגם מדבריו משמע שאם יניחו לעשות פריעה – מלין בשבת. וזה נראה פשוט דגם בחול אין מזדקקין בלא פריעה. ועיין מל״מ בפרק ראשון לעניין עבריינים. ואי אפשר לנו לבאר עתה כמובן. וגם דברי הש״ך והט״ז אי אפשר לבאר, לכן בהכרח לקצר. ודייק ותמצא קל.)

כ כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין י״ג (רמב״ם הלכות מילה א): מי שנולד בחודש השמיני, אם היה שלם בשערו ובצפרניו – הרי זה ולד שלם. ובן שבעה הוא אלא שנשתהה. ומותר לטלטלו בשבת, ואינו כאבן. ומלין אותו בשבת. אבל אם נולד ושערו לקוי, ואין צפרניו שלימין כברייתן – הרי זה בן שמיני וודאי, שלא היה ראוי להוולד אלא בתשיעי, ויצא קודם שנגמר. ולפיכך הוא חשוב כאבן, ואסור לטלטלו בשבת. ואף על פי כן אם שהה שלושים יום – הרי הוא ולד של קיימא, והרי הוא כשאר הנולדין לכל דבר. שכל ששהה שלושים יום באדם – אינו נפל. ומי שנולד בחודש השביעי לעיבורו, אם נולד שלם – הרי זה ולד של קיימא, ומלין אותו בשבת. ספק בן שביעי ספק בן שמיני מלין אותו בשבת על כל פנים: אם בן שביעי הוא ושלם הוא – בדין הוא שידחה שבת. ואם בן שמיני – הרי זה שמל כמחתך בשר הוא, לפי שזה נפל אם הוא בן שמיני. עד כאן לשונו.

כא והנה כבר הארכנו בדבריו באבן העזר סימן קנ״ו מן סעיף ה עד סעיף י״ג, דמצינו להרמב״ם בהרבה מקומות בדינים אלו שלא השווה דבריו. ובארנו שם דמקורו מתוספתא דשבת (פרק ששה עשר) דתניא: איזהו בן שמונה? כל שלא כלו לו חודשיו. רבי אומר: סימנין נכרין בו – שערו וצפרניו שלא גמרו. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל ששהה שלושים יום באדם – אינו נפל. עד כאן לשונו. וסבירא ליה דרבי ורבן שמעון בן גמליאל לא פליגי, ושניהם סבירא להו דבחד סגי: או בגמירת שערו וצפרניו, או בשיהוי שלושים יום אף שלא נגמרו סימניו. ואמרינן האי בר שבעה הוא ואשתהי. ורבנן סבירא להו דבלא כלו חודשיו – אינו מועיל כלום. וסבירא ליה דהלכה כרבי ורבן שמעון בן גמליאל, משום דשמואל פסק בשבת (שבת קלו א) כרבן שמעון בן גמליאל, ומרבה תוספאה שפסק הך דאשתהי, דכל זה הוא דלא כרבנן. (ולפיכך השמיט מימרא דרבי אבוה ביבמות פ ב, דאזיל אליבא דרבנן, ואינה הלכה, עיין שם.) וזהו מדין תורה. אבל מדרבנן יש בזה חומרות, ולכן בשארי מקומות החמיר. אבל במילה שמצות עשה למול ביום השמיני דווקא – אוקמה אדין תורה. ולפי זה כל דבריו מבוארין. ובבן שמיני וודאי אין מלין, אף שהוא כמחתך בבשר, מכל מקום למה לנו למוהלו כיון שהוא כאבן בעלמא? ורק בספק בן שביעי ספק בן שמיני, דמשום ספיקא מהלינן אותו ממה נפשך כמו שכתבתי. והטור פסק כהרמב״ם, עיין שם.

כב ורבינו הבית יוסף בסעיף י״א פסק גם כן כן, אלא שכתב דמי שנולד בשביעי – מלין אותו בשבת אפילו לא גמרו שערו וצפרניו. עד כאן לשונו. והולך לשיטתו בספרו הגדול, דזה שכתבו הרמב״ם והטור בבן שביעי, אם נולד שלם הרי זה ולד של קיימא, דכוונתם שלם באיבריו, אבל אינו צריך שערו וצפרניו. ויש שהשיג עליו דוודאי כוונתם לנגמרו שערו וצפרניו שהזכירו מקודם, ולא מצינו קפידא באיברים לעניין מילה, רק בשערו וצפרניו (ט״ז סעיף קטן ז). אלא דבבן שביעי אינו צריך לדקדק אחר זה, דמסתמא כן הוא. וגם מי שאינו בקי בזה יוכל לסמוך על זה. ובבן שמיני צריך לידע שפיר שנגמרו שערו וצפרניו, אבל כשרואים שלא נגמרו – גם בן שביעי לא מהלינן (שם). ויש שהסכימו לדברי רבינו הבית יוסף (ב״ח ודרישה), וכן נראה עיקר. וכוונתם ״שלם״ כדרך גופו של ולד, דנראה מדבריהם דבן שביעי שוה לבן תשיעי. ובבן תשיעי וודאי אין משגיחים על שערו וצפרניו, והכא נמי בבן שביעי.

כג עוד כתב דספק בן שביעי ספק בן שמיני – אין מלין אותו בשבת אלא אם כן גמרו שערו וצפרניו. עד כאן לשונו. והטור תפס שכן כוונת הרמב״ם וחולק עליו, דאפילו לא גמרו מהלינן ממה נפשך, עיין שם. ובאמת גם ברמב״ם אינו מוכח כן (עיין ב״ח). וזהו שכתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים דמהלינן ליה, הואיל וספק בן שבעה הוא, אלא דאין מחללין עליו השבת בשאר דברים. וכן נראה לי עיקר. עד כאן לשונו. ויש חולקים עליו דבלא גמרו – לא מהלינן ליה בשבת. (ט״ז שם וב״ח, שכן מבואר דעת הרא״ש ונימוקי יוסף, עיין שם.)

כד כתב רבינו הבית יוסף בסוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רסו): יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ״א: ולא מצאתי ראיה לדבריו. ואדרבא נראה לי דשרי, דהא מילה דוחה שבת כמו עבודה במקדש. שכמה כהנים עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות – הרי הוא כחול לכל דבר. וכן מצאתי בספר התרומה ישן מקלף, שכתב דשרי. אמנם מצאתי בקובץ שיש לאסור, ועל כן טוב להחמיר לכתחילה אף על פי שמדינא נראה לי מה שכתבתי. עד כאן לשונו. ובתשובתו סימן ע״ו האריך בראיות להיתר, וכן הסכימו הגדולים (לבוש, וב״ח, וט״ז סעיף קטן י״א, וש״ך סעיף קטן י״ח). וכן המנהג פשוט בכל העולם. וגם רבינו הבית יוסף עצמו בספרו בדק הבית הביא להיתר, עיין שם. ומציצה וודאי כל אחד יכול לעשות, דזהו סכנה והזריז משובח.

כה ויש מהגדולים שכתבו דוודאי אין חילוק בין מוהל אחד לשני מוהלים, אלא דגם במוהל אחד יעשה כאחד החיתוך והפריעה בלי הפסק ביניהם, ויהיה חילול אחד ולא שני חילולין. דנהי דמילה בשבת הותרה, מכל מקום כל מה דמצינן למעוטי בחילול עדיף. וממילא דזה אי אפשר רק במוהל אחד ולא בשנים. אבל אם הפסיק המוהל בין חיתוך לפריעה – שוב אין חילוק בין יגמור הוא בפריעה או אחר (שאגת אריה סימן נ״ט). ודבר זה אינו מובן כלל: ואיך אפשר בלי הפסק? והא אחר החיתוך צריך להניח הסכין. ואפילו אם אחר יטול הסכין מידו, הא בעל כרחך אחר החיתוך מסלק ידיו ומחפש לתפוס עור הפריעה, וממילא שיש הפסק. ועוד: דלהדיא מבואר בגמרא (שבת קלג ב) דאין קפידא אפילו לכתחילה, שאומר שם דאומן אומר ״אנא עבדי פלגא דמצוה – אתון עבדיתון פלגא״, עיין שם. ויש שדחו ראיה זו, ואין זה דחייה, ואין הפשט יוצא מידי פשוטו. ולכן בימינו לא שמענו מי שמקפיד על זה אף לכתחילה. (ויש שתלו עצמן בדברי הגר״א סעיף קטן כ״ה, שכתב על הרמ״א דאין ראיה מעבודה, דעבודה הותרה בשבת, ומילה דחויה כמו פיקוח נפש שנראה מלשון הרמב״ם ריש פרק שני דשבת (רמב״ם הלכות שבת ב), עיין שם. ולא הבינו דבריו: הגר״א רצה לומר כן, אבל אין מסקנתו כן. וקיצר כדרכו, וכוונתו דבעל כרחך גם פיקוח נפש וחולה הותרה. והרמב״ם לא מיירי בעניין הפרש זה, וכתב לשון ״דחויה״, כלומר שהשבת נדחית מפני פיקוח נפש. ואין כוונתו דחויה ולא הותרה. וראייתו ברורה, דבמנחות סד א אמרינן דרבי ישמעאל ורבי חנינא סגן הכהנים אמרו דבר אחד: דבשבת ממעטינן בעבודת העומר; אף על גב דעבודה הותרה, מכל מקום מאי דמצינן למעט בחילול עדיף. ולכן בעי רבא שם גם בחולה, אף על גב דהותרה. ורבנן סבירא להו דאין ממעטין בשבת. ובשבת קלג ב אמרינן: מאן תנא פירש אינו חוזר? רבי ישמעאל, עיין שם. ואי סלקא דעתך דמילה דחויה, הא גם רבנן מודים. אלא וודאי דגם מילה הותרה, וגם פיקוח נפש הותרה, ועם כל זה למעוטי בחילול טפי עדיף. וזהו כוונת הגר״א, עיין שם. ועיין מה שכתבתי באורח חיים סימן שכ״ח. ודייק ותמצא קל.)

סימן רסז

א דיני עבדים בזמן הקדמון; ועתה אינו נוהג דין עבדים כלל, כי אין עבדים אצלינו • ובו קע״ז סעיפים

מצות עשה על הרב למול עבדיו, בין עבד שנולד בביתו משפחתו, ובין עבד שקנה אותו מהעובד כוכבים, כדכתיב: ״המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך״. עבר הרב ולא מלו – חייבים בית דין למולו, כדכתיב: ״המול לכם כל זכר״. אבל על העבד עצמו לא מצינו חיוב שמחוייב למול את עצמו, דכמו דאין האשה מצווה למול את בנה, כמו כן העבד אינו מצווה על עצמו; דכל מצוה שהאשה פטורה – העבד פטור (הגאון רבי עקיבא איגר). דזה

שעבד חייב במילה משום דאשה לא שייכא בזה. אבל למול בנה דשייכא בזה, ועם כל זה פטרה התורה – הכא נמי פטור העבד, ורק אחרים חייבים בו. ועיין בסעיף ט.

ב כפי מה שבארנו, כן דקדק אחד מהגדולים (הגאון רבי עקיבא איגר). ולעניות דעתי לא שייך כלל לומר להיות מוטל החיוב על העבד שימול, שהרי כל זמן שלא מל – אין דינו כעבד שיהא חייב במצות כאשה. ואם אינו רוצה למול את עצמו – אסור לשהותו, ומוכרו לעובדי כוכבים כמו שיתבאר. ואין מלין אותו בעל כרחו אלא מרצונו, ואם כן מה שייך שהוא מחוייב למול? וכמו שאין חיוב על עובד כוכבים, כמו כן אין חיוב עליו. וזה שבית דין חייבים, היינו כשנתרצה לזה ומבקש את עצמו למול, שקבל עליו עול מצוות – חייבים, וכן הרב. אבל על עצמו לא שייך שום חיוב. (ודבר זה מפורש ביבמות מח ב, דלרבנן כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו – כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו. עיין שם.)

ג ואינם נמולים אלא ביום. ואפילו אותם שאין נמולים לשמונה כמו עבד גדול, וכן יש יליד בית שאינו נמול לשמונה כמו שיתבאר, מכל מקום אינם נמולים בלילה, כמו כל מילה שלא בזמנה דאינה אלא ביום, כמו שכתבתי בסימן רס״ב. וכשם שמילת הבנים דוחה את השבת הנמלים בזמנם, כמו כן עבדים הנמלים לשמונה דוחים את השבת. ואת שאין נמולים לשמונה אינם דוחים את השבת כמו בבנים, דמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת. ויש בעבדים דגם הנמולים לשמונה אין דוחין את השבת, והיינו יליד בית ומקנת כסף שלא טבלה אמו עד שילדה, שאף על פי שהם נמולים לשמונה – אינם דוחין את השבת. והטעם מפני שזה שנמול לשמונה הוא מפני החומרא או מפני הספק כמו שיתבאר, וספק אינו דוחה שבת. וכל שכן אם היא חומרא בעלמא (ט״ז סעיף קטן ד).

ד לפנינו יתבאר דעבד צריך מילה וטבילה, וכן גר. והנה הרמב״ם בפרק שלושה עשר מאיסורי ביאה (רמב״ם הלכות איסורי ביאה יג) כתב דבטבילה בשניהם צריך שלושה, דהיינו בית דין, דמשפט כתיב: ״משפט אחד יהיה לכם ולגר וגו׳״. והטור בסימן זה (טור יורה דעה רסז) בעבד לא הזכיר לא במילה ולא בטבילה שצריך שלושה, ובסימן רס״ח (טור יורה דעה רסח) בגר כתב דבין במילה ובין בטבילה – צריך שלושה, עיין שם (ועיין ב״ח וש״ך). ונראה לי דהטור סבירא ליה דכיון ד״משפט״ כתיב בגר ולא בעבד, לכן בגר צריך שלושה בשני הדברים. ובעבד לא כתיב ״משפט״, ולכן אינו צריך. והרמב״ם סבירא ליה דבמילה אינו צריך להיות שלושה, שהרי כתיב: ״משפט אחד יהיה לכם ולגר״, והרי במילה של לכם אינה צריכה שלושה, ואיך יהיה הוא חמור מהם? ורק בטבילה שמקבל עליו עול מצות שייך שלושה, כלומר שמקבל בפני בית דין. וממילא דהוא הדין בעבד, דמאי שנא? (עיין ב״ח וש״ך סעיף קטן א, שיש להחמיר כשניהם. ופשוט הוא.)

ה שני פסוקים כתובים במילת עבדים בפרשת לך לך, האחד לא כתוב בו ״שמונה״, והשני כתוב בו ״שמונה״. כתיב: ״המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך״, ולא כתיב לשמונה ימים. ואחר כך כתיב: ״ובן שמונת ימים ימול וכו׳, יליד בית ומקנת כסף״. ולמדנו מזה שיש מהם נמולים לשמונה, ויש שאינם נמולים לשמונה. ומסתברא דהאי דצריך שמונה – זהו כשדומה לישראל, שנולד בביתו של ישראל, או שאמו טבלה קודם שילדתו. וזה שאינו צריך שמונה – היינו כשלא נולד בבית ישראל, או שאמו לא טבלה קודם לידתו, ואינה דומה לישראלית בעת לידתו כפי הדעות שיתבארו בסייעתא דשמיא. (ומקורו מסוגיא דשבת קלה ב בפלוגתא דרבי חמא ורבנן, עיין שם.)

ו וזה לשון הרמב״ם בפרק ראשון ממילה (רמב״ם הלכות מילה א): אחד עבד שנולד ברשות ישראל, ואחד עבד הנלקח מן העובדי כוכבים – חייב הרב למולן. אלא שיליד בית נמול לשמונה, ומקנת כסף נמול ביום שנלקח. אפילו לקחו ביום שנולד – נמול ביומו. יש מקנת כסף שנמול לשמונה, ויש יליד בית שנמול ביום שנולד. כיצד? לקח שפחה, ולקח עוברה עמה וילדה – הרי זה נמול לשמונה. ואף על פי שלקח העובר בפפני עצמו, והרי העובר עצמו מקנת כסף, הואיל וקנה אמו קודם שנולד – הרי זה נמול לשמונה. לקח שפחה לעוברה, או שלקח שפחה על מנת שלא להטבילה לשם עבדות, אף על פי שנולד ברשותו – נמול ביום שנולד, שהרי הנולד הזה כאלו הוא מקנת כסף לבדו, וכאילו היום קנהו, שאין אמו בכלל שפחות ישראל כדי שיהיה הבן יליד בית. ואם טבלה אמו אחר שילדה – הרי זה נמול לשמונה. עד כאן לשונו. וזה לא קאי על לקח שפחה לעוברה, דבכהאי גוונא לא שייך טבילה, שהרי לא לקחה כלל. אלא קאי על לקח על מנת שלא להטבילה. לזה אמר דאם טבלה אחר כך – נמול לשמונה. ועם כל זה שבת לא דחי, כמו שכתב לקמן דין י (רמב״ם הלכות מילה א), דכשלא טבלה אמו עד שילדה, אף על פי שנמול לשמונה – אינו דוחה את השבת. עד כאן לשונו. וכתב כל זה על פי סוגית הגמרא שם. וזהו שכתבנו בסוף סעיף ג דאינה דוחה את השבת בכהאי גוונא – מפני חומרא או ספק, משום דדין זה דנמול לשמונה יש מחלוקת בגמרא שם. ולכן לעניין מילה בשמונה מחמרינן, וגם לעניין שבת מחמרינן (וכן כתב הכסף משנה, עיין שם).

ז ואם ראובן קנה השפחה, ושמעון העובר – נמול לאחד אף על פי שטבלה קודם שתלד. ואפילו טבלה קודם שנתעברה כגון שפחת ישראל, כיון דלאו דומיא ד״לכם הוא״, שאין לבעל העובר חלק באמו (ב״ח וש״ך סעיף קטן ב). וכל שכן אם קנה שפחה וולדה עמה דנמול לאחד בכל עניין, אפילו טבלה

מכבר, כיון שקנה הולד אחר שנולד. וכלל גדול הוא: דכשם שמילת הבנים דוחה את השבת בנמול לשמונה, כמו כן עבדים הנמולים לשמונה. חוץ מיליד בית ומקנת כסף שלא טבלה עד שילדה, שאף על פי שנמולים לשמונה – אינם דוחים את השבת כמו שכתבתי. (ויש אומרים דאין מילתן דוחה שבת כלל. עיין ש״ך סעיף קטן ו.)

ח יש להסתפק: דהנה להכניס עבד לכלל עבדי ישראל צריך דעתו ורצונו, ואין להכניסו בעל כרחו כמו שיתבאר. והנה כשלקחו כשהוא קטן עם אביו או עם אמו, ומלו וטבלו לשם עבדות, אם יכול לחזור בו משיגדל, כמו גר קטן שיתבאר בסימן רס״ח שיכול לחזור בו? או דילמא אינו יכול לחזור בו. אמנם זהו וודאי כשלקח אמו והיתה מעוברת, ואמו טבלה לשם עבדות, דאז הרי נולד בעבדותו, ופשיטא שאינו יכול לחזור בו משיגדל. וגם בגר בכהאי גוונא – הרי נולד ישראל גמור. ונראה דגם בלקח עבד קטן, ומלו וטבלו לשם עבדות – אינו יכול לחזור בו משיגדל, ולא דמי לגר. (ונראה לי ראיה לזה מיבמות מח א, דסבירא ליה לרשב״א דעבד איש אתה מל בעל כרחו, ורבנן פליגי עליה, עיין שם. ולפי זה בקטן כשמלוהו וטבלוהו בוודאי גם לרבנן לא יוכל לחזור בו, ולא משוינן פלוגתא רחוקה. ודייק ותמצא קל.)

ט עוד נראה לי ברור דהלוקח עבד גדול או קטן, ונתרצה למול ולטבול, אלא שהאדון והבית דין עברו ולא מלוהו – דיכול לחזור בו כל זמן שלא מלוהו, מידי דהוה אעובד כוכבים שנתרצה להתגייר וחזר בו, ואין עליו שום חיוב למול את עצמו. ויש להסתפק בלוקח שפחה מעוברת, וטבלה וילדה, ולא מלו את בנה עד שנתגדל, אם גם הוא יכול לחזור בו כיון שעדיין לא נכנס כלל בתוך עבדי ישראל? או דילמא: כיון שנולד ברשות ישראל – אינו יכול לחזור בו כמו אם היו מלין אותו, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. ונראה דיכול לחזור בו, דכל זמן שלא מלוהו – אינו כעבד. ולכן כשנתגדל אין יכולין למולו בעל כרחו אלא מרצונו. (ואולי הגאון רבי עקיבא איגר סבירא ליה דבכהאי גוונא אינו יכול לחזור בו, ויש לצייר דינו שבסעיף א׳ בכהאי גוונא. וגם השעה״מ כתב כהגאון. והדברים תמוהים כמו שכתבתי בסעיף ב, ואם נאמר כן אתי שפיר. אבל לעניות דעתי אינו כן, ואין שום סברא בזה, ודבריהם צריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

י הלוקח עבד מעובד כוכבים, או שהוא עצמו מוכר את עצמו לעבד – אין מכניסין אותו למילה ולטבילה בעל כרחו. אלא אומרים לו: ״רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל, ותהיה מהכשרים, או לא?״ ואם רצה – מודיעין לו עקרי הדת, ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן, כמו שמודיעין את הגר. ואין מאריכין עמו בדברים כבגר (ש״ך סעיף קטן ח), שהרי אינו חייב במצות רק מה שהאשה חייבת בהם. וצריך מילה וטבילה. ולא נתבאר בטור ושולחן ערוך אם המילה קודמת או הטבילה קודמת. ונראה פשוט דהמילה קודמת, כמו בגר בסימן רס״ח.

המל את עבדיו מברך: ״אשר קדשנו וכו׳ למול את העבדים״, שהרי חובה עליו ומברך בלמ״ד. ולכן אם מל עבד של אחרים מברך: ״על מילת העבדים״. ויש מי שכתב דגם הוא מברך ב״על״ (תשב״ץ), וכן משמע במדרש בראשית (פרשה י״ז). וברכת ״להכניסו״ אינו בעבדים אלא הברכה של ״כורת הברית״. וכך מברך: אשר קדשנו במצותיו, וצונו למול את העבדים, ולהטיף מהם דם ברית. שאלמלי דם ברית – חוקות שמים וארץ לא נתקיימו, שנאמר: ״אם לא בריתי יומם ולילה, חקות שמים וארץ לא שמתי״. ברוך אתה ה׳, כורת הברית. ויש מגמגמים שלא לחתום ״כורת הברית״ (ב״ח), ולא הודו לדבריו (עיין ש״ך סעיף קטן כ״ג). וצריכין לכסות ערוותו בשעת הברכה, כיון שהוא גדול. אבל כשהוא קטן פחות מבן תשע שנים ויום אחד, שאינו ראוי לביאה – עדיין אינו צריך לכסות, כמו שכתבתי בסימן רס״ה.

יא ואחר שנרפא מהמילה מטבילין אותו בשלושה במקוה כשרה. ושלא יהא שום חציצה על גופו כמו כל הטבילות. וכשהוא במים מודיעין אותו הדברים שנתבארו בסעיף ט. וטובל את עצמו תחת המים, וכשמרים ראשו מברך: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה״. והעבד מברך ברכה זו ולא האדון. ואי אפשר לברך קודם הטבילה כדין כל הברכות שהן ״עובר לעשייתן״, שהרי קודם עדיין לא נכנס לקדושה, ואיך יברך קודם ״אשר קדשנו וכו׳״? וזהו שאמרו בפסחים (פסחים ז ב) דאין בטבילה ״עובר לעשייתן״. וכן בטבילת גר. וכשמטבילין שפחה – נשים מטבילות אותה ובית דין עומדים מבחוץ, כמו שיתבאר בגיורת בסימן רס״ח.

יב הלוקח עבד קטן או שוטה – מטבילין אותו ומלין אותו על דעת בית דין. ואם יכול לחזור בו משיגדל בארנו בסעיף ח. אמנם בלוקח עבד גדול – אין מלין אותו בעל כרחו אלא דווקא ברצונו. ואם נתרצה לימול, וחזר בו ואינו רוצה לימול – מגלגל עמו כל שנים עשר חודש. כלומר: שמשהה אותו שנים עשר חודש, ומגלגל עמו בדברים, אולי יתרצה לזה. ואחר שנים עשר חודש כשאינו מתרצה – אסור לקיימו, ומוכרו לעובדי כוכבים. והאיסור להשהותו הוא מדאורייתא (ש״ך סעיף קטן ט). אך זהו דווקא כשקנאו לעשותו לעבד ישראל. אבל אם קנאו בפירוש שלא למולו, וכן במדינות אלו שאסור לגייר מדינא דמלכותא – הוה סתמא כהתנה שלא למולו, ומותר לקיימו ערל כל זמן שירצה. וכל שכן בשוכר עבד לזמן, דלא שייך כל זה. והרמב״ם כתב שם

דבהתנה עליו מתחילה – מותר, ובלבד שיקבל עליו שבע מצות בני נח, ויהיה כגר תושב. ואם לא קבל וכו׳ ואין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, עיין שם. ועכשיו לא שייך כל זה, ואין שייך בזמנינו כל דינים אלו.

יג ודע דזה שכתבנו דבהתנה עמו מקודם שלא למולו מותר להשהותו, זה הוא שיטת הרמב״ם בפרק ראשון ממילה (רמב״ם הלכות מילה א) ורבינו הרמ״א בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רסז, ד), עיין שם. אך במה שכתב הרמב״ם שצריך לקבל עליו שבע מצות – לא כתב רבינו הרמ״א. דלהרמב״ם אין זה נוהג בזמן הזה רק בשעת היובל, כמו שכתבתי. והראב״ד חולק עליו, וכן מבואר דעת הטור שלא כתב זה. אך כוונת הראב״ד סתומה, ויש שפירשו בכוונתו שאסור לקיימו (כסף משנה). ואי אפשר לומר כן, דלהדיא כתב הראב״ד בהשגות בפרק ארבעה עשר מהלכות איסורי ביאה דין ח (רמב״ם הלכות איסורי ביאה יד), וזה לשונו בסוף הדיבור: ועתה מקיימין מי שהתנה שלא למול ושלא לטבול, כמה שירצה בכל זמן. עד כאן לשונו.

יד ושיטת רש״י ביבמות (יבמות מח ב) כן הוא, דבהתנה מותר לקיימו. אבל בלקחו סתם ולא נתרצה לימול – אסור לקיימו אף יום אחד. אלא אם כן קנאו ערב שבת בין השמשות ולא הספיק למולו – מקיימו ערל אותו שבת, ואחר כך או ימהלנו ברצונו, ואם אינו רוצה מוכרו מיד. ואם נתרצה וחזר בו – מגלגל עמו שנים עשר חודש, אולי יחזור לדעתו הראשון ויתרצה למול. ואם לאו – מוכרו לעובד כוכבים. ולרב האי גאון הוי להיפך: דכשנתרצה לימול וחזר בו – מוכרו מיד. וכשלא נתרצה – מגלגל עמו שנים עשר חודש. והטור הביאם, עיין שם. אבל מלשון הרמב״ם והראב״ד ורבינו הרמ״א משמע דאין חילוק בין לקחו סתם, ובין לא נתרצה או נתרצה, דתמיד מגלגל עמו שנים עשר חודש.

טו ואם מלו והטבילו לשם עבדות בעל כרחו שלא מרצונו, לרש״י ז״ל שם דינו כעבד לכל דבר. ומיהו לכתחילה אין עושין כן, שלא יכשיל אותם באיסורים, כיון שאינו מקבל עליו מרצונו עול המצות. ולהרי״ף ז״ל אין עליו תורת עבד כלל, כל שלא קבל מרצונו, ואין מילתו וטבילתו כלום. וכן נראה מדברי הרמב״ם בפרק שלוש עשרה מהלכות איסורי ביאה (רמב״ם הלכות איסורי ביאה יג), עיין שם. וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה רסז, ה). וכתבו דאם עשה מרצונו ונהג במצות של עבד – יכול לשחררו אחר כך בעל כרחו. עד כאן לשונם. כלומר: דאפילו לדעה זו, דלעשותו לעבד אי אפשר בעל כרחו ונשאר עובד כוכבים כמקדם, מכל מקום אם עבד נעשה מרצונו – יכול לשחררו בעל כרחו. ואינו צריך דעתו אף על גב שנתוספו לו מצות רבות, דמקודם לא נתחייב רק במצות שאשה חייבת בהן ועכשיו יהיה כישראל גמור. מכל מקום אינו יכול לומר ״איני מקבל עלי עול מצות אלו״, דאחרי שנכנס מכבר לקדושה – מוכרח הוא לקבל עול כל המצות אם רבו רוצה להוציאו לחירות. ואדרבא זכות הוא לו. וכשישחררנו צריך טבילה אחר כך בפני שלושה, כדי לצאת מעבדות לקדושת כלל ישראל. ואינו צריך לקבל עתה עול מצות, וגם אינו צריך להודיעו עיקרי הדת, מפני שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות. ואף שעתה נתוסף לו קדושה – לית לן בה.

טז עבד שרבו מלו וטבלו מרצונו, ואחר כך חזר בו ומכרו לעובד כוכבים, וחזר ישראל וקנאו ממנו ונתרצה לשוב – אינו צריך טבילה אחרת, שהרי הוא כישראל עבריין, אלא חייב מלקות ולא יותר, שהרי כבר נמול ונטבל ונכנס תחת כנפי השכינה מרצונו. ויש אומרים דמכל מקום חוזרין ומטבילין אותו למעלה בעלמא, ולא מדינא. וכן בעבריין, כמו שכתבתי בסימן רס״ח. ונהגו מקדם לבעלי תשובה לגלח שערן ולטובלן במקוה (ועיין ב״ח).

יז אמרינן ביבמות (יבמות מה ב): הלוקח עבד מן הכותי, וקדם וטבל לשם בן חורין – קנה עצמו בן חורין. מאי טעמא? כותי לא קני גופא דחבריה, אלא למלאכה נשתעבד לו, כדילפינן שם מקרא, עיין שם. ואינו יכול להקנות לישראל אלא מאי דאית ליה. ונמצא שאין להישראל על העבד רק שיעבוד ממון, ולכן כשטבל לשם בן חורין ליכנס לקדושה – ההקדש מפקיע מידי השיעבוד שיש להישראל עליו. ולפיכך צריך האדון לראות שיטבול את עצמו לשם עבדות. וטוב שיטיל עליו איזה עבודה בהיותו במים, שיהא נראה עבדותו בכדי שלא יקדים ויאמר ״לשם בן חורין אני טובל״. וזה לשון הגמרא שם (יבמות מו א): וצריך לתוקפו במים. ופירש רש״י דצריך לתת עליו עול מלאכה במים, שתהא נראה כטבילת עבדות, שאפילו יאמר הוא לשם בן חורין – לא קנה עצמו בן חורין, ולא יהא ממשות בדבריו. עד כאן לשונו. מפני שהמעשה סותר דבריו.

יח הטור והשולחן ערוך סעיף ט הביאו דין הקודם, ולא חלקו בין טבל בפני רבו או שלא בפני רבו. אבל הרמב״ם סבירא ליה דבפני רבו אפילו טבל סתם – הוה לשם בן חורין, אלא אם כן אמר ״לשם עבדות אני טובל״. ושלא בפני רבו בסתם הוה לעבדות, אלא אם כן אמר ״לשם בן חורין אני טובל״. שכן כתב מפורש בפרק שלוש עשרה מהלכות איסורי ביאה (רמב״ם הלכות איסורי ביאה יג) ובסוף פרק שמיני מעבדים (רמב״ם הלכות עבדים ח), עיין שם. וכשתוקפין אותו במים – לא מהני דיבורו. ולכן כתב שם עוד: גר שקדמו עבדיו ושפחותיו, וטבלו עצמן לפניו – קנו עצמן בני חורין. עד כאן לשונו. וזהו בגמרא שם מעשה בבלוריא, שקדמו עבדיה וטבלו לפניה וכו׳ – קנו עצמן בני חורין. ופירש הרמב״ם ״לפניה״ כמו ״בפניה״. אבל רש״י פירש שם ״לפניה״ – קודם שנתגיירה, עיין שם. לפי שעדיין היא כותית, ולא קני ליה לגופיה, ונפקע שיעבודו כמו שכתבתי.

יט עוד כתב שם: "ישראל שתקף כותי קטן, או מצא תינוק כותי, והטבילו לשם גר – הרי זה גר. לשם עבד – הרי זה עבד. לשם בן חורין – הרי זה בן חורין. עד כאן לשונו. ולא נודע מקורו. והכסף משנה כתב מהך דפרק קמא דכתובות, דמטבילין לקטן על דעת בית דין. ואי אפשר לומר כן, דדין זה כתבו בפרק שלוש עשרה מהלכות איסורי ביאה (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יג) וכלשון הש"ס (וגם הלחם משנה דחאו, עיין שם). ועוד: איך יכול לתקוף בעל כרחו? ובכתובות פירושו כשאמו הביאתו, כדפירש רש"י שם (שם). ואני מסופק אם בא הקטן בעצמו לבקש אם שומעין לו. ויותר נראה דאין שומעין לו, כיון שאין לו דעת. והרי אף בגדול הבא לבקש – בקושי מקבלין אותו, ואומרים לו "מה ראית וכו'", כמו שכתבתי בסימן רס"ח. ופשיטא שאין תוקפין אותו בעל כרחו, וגם רצון הקטן אינו רצון כלל. ובאמת לא נמצא דין זה בטור ובשולחן ערוך. ולבד זה אינו מובן מהו "לשם בן חורין"? הא אינו עבד אלא כותי, והטבילו לשם גר? וכבר כתב זה, וצריך עיון גדול. (אך זה שכתבנו דאין שומעין לקטן כשבא לבקש, מצאתי בתוספות כתובות מד א ד"ה הגיורת להיפך: דכשבא הקטן לבקש שומעין לו, עיין שם. וכן כתב הר"ן בפרק קמא שם.)

כ ונראה לעניות דעתי דבהכרח לומר כדברי הכסף משנה דמקורו מכתובות שם. וכמה דינים כתבם הרמב"ם גם בכאן גם בפרק שלוש עשרה מהלכות איסורי ביאה (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יג), עיין שם. אלא שבכאן כתבה בלשון אחר לחדש דבר: והוא שזהו ברור שהרמב"ם מפרש הך דכתובות דמטבילין אותו על דעת בית דין לא בבא עם אמו כפירוש רש"י, או עם אביו כפי דחיית הש"ס שם, אלא בבא לבדו לבקש, שהרי אינו מזכיר זה כלל בשם. וסבירה ליה כתוספות ור"ן שהבאנו, דכשבא בעצמו לבקש – מקרבין אותו. ואף שדעתו אינו כלום, מכל מקום כיון שאמרו שם דכשהגדילו יכולים לחזור בהם, והביא הרמב"ם דין זה בפ"י ממלכים (רמב"ם הלכות מלחים ומלחמותיהם י) עיין שם – אם כן אין הפסד בזה. ואם יגיע לשני גדלות ויחזור בו – יחזור בו. וזה שהגמרא דחי לסייעתא שהביא שבא עם אביו, עיין שם – סבירא ליה להרמב"ם דזהו דיחוי בעלמא, כלומר שאין ראיה מזה, כדרך הש"ס בכמה מקומות. וראיה שגם הרי"ף ביבמות פה ב שהביא הך דמטבילין אותו על דעת בית דין לא הזכיר זה, עיין שם.

כא ולזה בא הרמב"ם לחדש מזה דין אחר: דהנה זהו וודאי כשהבית דין מטבילין אותו – אין לוקחין בתקיפות, אלא כשמתרצה מעצמו ומבקש, כמו שכתבתי. ואף על פי שדעתו אינו כלום, מכל מקום כיון שכשהגדיל יכול למחות – אין אנו מכריחים אותו. ולזה אומר הרמב"ם דאם אפילו אירע שאחד תקפו להקטן, או מצאו והטבילו בעל כרחו שלא בבית דין, דהבית דין לא היו מניחים לעשות כן, אלא שטבלו בשלושה הדיוטות וכמו שכתב הרמב"ם שם – דבדיעבד גם בהדיוטות סגי, עיין שם. ועם כל זה הוי או גר או עבד או משוחרר, כפי שהטבילו אותו. וטעמו דכיון דגם דעת קטן גם כן אינו כלום. אלא דלכן התירו לבית דין לטובלו, מפני שיכול לחזור בו כשיגדיל. ולכן גם אם אירע שהדיוטות עשו זה באונס – גם כן עד שיגדיל יהיה כפי שטבלוהו. ומה נפסיד בזה? ואולי בגדלותו יתרצה, שהרי עיקר הטעם בגמרא הוא דכיון דהוא קטן דלא טעים טעמא דאיסורא – זכות הוא לו, עיין שם. אם כן מאי נפקא מינה אם עשו ברצונו או באונסו? הלא גם רצונו כאונס, כדאיתא בש"ס: פיתוי קטנה אונס הוא. אלא שמפני שיוכל לחזור בו לא חששו לזה. ואם כן אם אירע שבאונס עשו כן, נהי שאין לעשות כן, מכל מקום אם עשו – עשו, ולכשיגדל יעשה כדעתו. וזה שכתב "לשם בן חורין" כוונתו אחר שטבלוהו לשם עבדות – חוזרין ומטבילין אותו לשם בן חורין (כן נראה לעניות דעתי). ודע דבכל עניין זה שנזכר טבילה, הוא הדין מילה.

כב וזה שנתבאר דכשקנה עבד מכותי, וטבל עצמו לשם בן חורין, דנעשה בן חורין – אבל הוא מחוייב לשלם להקונה הדמים שנתן בעדו להכותי. דלא גרע ממזיק שיעבודו של חבירו דחייב לשלם, כמו שכתב הרמב"ם בפרק שביעי מחובל (רמב"ם הלכות חובל ומזיק ז), וכבר בארנו בזה בחושן משפט סימן שפ"ו. וכל שכן הכא שהוא עצמו מרויח בזה שנעשה בן חורין, דחייב לשלם. וכן אם אחרים עשו כן, והיינו בית דין שטבלו עבדו של זה לשם בן חורין, או שארי אנשים כשעשו כן, וידעו שזה עבדו – חייבים לשלם. אבל אם לא טבלוהו בעצמם, אלא שהשיאו עצה להעבד לעשות כן – פטורים. ויראה לי דמהעבד יכול לגבות. וכן אם אחרים עשו כן, והקונה גובה מהם – יכולים הם לגבות מהעבד. דלא גריעא זה מעושה טובה לחבירו, והגיע לו הפסד על ידי זה, שצריך לשלם לו כפי הטובה שעשה לו, כמו שכתבתי שם בסימן רס"ד, עיין שם. ולא ידעתי למה לא הזכיר זה רבינו הרמ"א בסעיף ט (שולחן ערוך יורה דעה רסז, ט). ואין זה דומה למבריח ארי דפטור, שהרי עשו לו טובה ממש.

כג ודווקא בקוניהו מכותי, דלא קני ליה גופיה – לכן יכול לטבול עצמו לשם בן חורין מטעם שבארנו. אבל כותי שמכר עצמו לישראל לעבד – קני ליה גופיה מיד, ואינו יכול להטביל עצמו לשם בן חורין. ולמדנו זה מקרא ביבמות שם, עיין שם. ובקנה מכותי שיכול לטבול לשם בן חורין – זהו כשהכותי קנהו מעצמו, דאז לא קני ליה גופיה. אבל אם הכותי קנהו בדינא דמלכותא, כגון שהמלך נצח במלחמה ומכר התפוסים במלחמה, או שמכר מצד מסים – דינא דמלכותא דינא דהמלך קונה גופו, ומכרו לכותי, דאז גם הכותי קונה הגוף. וכשמכרו לישראל – גם הישראל קונה הגוף, וממילא שאינו יכול להקדים עצמו ולומר "לשם בן חורין אני טובל". וכל מקום שיש חוק המלכות בזה, אם כה ואם כה – דינא דמלכותא דינא. ולכן עתה אין לנו רשות ליקח עבדים, דהכי הוי דינא דמלכותא עתה בזמנינו.

כד העבד והשפחה, כשהם שכורים לישראל – מותרים לעשות מלאכה בשבת. אבל כשטובלים אותם לשם עבדות – אסורים לעשות מלאכה בשבת, כדכתיב (שמות כ י): "לא תעשה כל מלאכה, אתה גו' ועבדך ואמתך וגו'". ולכן מי שיש לו עבד או שפחה, ועדיין לא טבלו לשם עבדות – אסור לאחר להטבילן בלא רשות הבעלים, דשמא אינו רוצה לטבלן לשם עבדות, כדי שיהיו יכולין לעשות מלאכה בשבת. וכן שיהיה ביכולתו למוכרן לכותי, מה שלא יכול לעשות כן כשהן טבולין לעבדות, כמו שיתבאר. ואם עבר וטבלן – צריך לשלם להבעלים ההיזק שעשה לו, כפי שישומו הבקיאים. אבל אם רק השיא עצה – פטור כדלעיל. ויש להסתפק אם העבד או השפחה חייבים לשלם בכהאי גוונא, ונראה שפטורים.

כה ודע שהדין הקודם הוא בשולחן ערוך סעיף י"א, עיין שם. ונתבאר מזה שביכולת להקנות לאדם עבד ושפחה שלא ברצונו, דאם לא כן איך יכולין להטבילן בלא רשות הבעלים? ודבר תימה הוא. ונהי שיכולין להקנות לאדם עבד ושפחה שלא בפניו, כמו כל המתנות שזכין לאדם שלא בפניו. אבל זה שיש לו עבד או שפחה שיכולים לעשות מלאכה בשבת, ולהטבילם שלא מדעתו שמגיע לו רעה כמו שכתבתי – איך אפשר שלא מדעתו? והלא אין חבין לאדם אלא בפניו ומדעתו. ואולי כיון דעל פי זה מכניסין אותו לקדושה – לא בעינן דעתו, דהקדושה מפקיע מידי שיעבודו של ישראל. ואם שיש לו היזק מזה – באמת ישלמו בו, כמו שכתבתי. וראיה לזה ממה שכתבתי שיכול לטבול עצמו לשם בן חורין, מטעם דהקדש מפקיע מידי שיעבוד, כמו שכתבתי בסעיף י"ז. וכל שכן בכהאי גוונא, דהתם כבר היה בקדושה וכאן לא היה עדיין בקדושה.

כו אף על פי שאין עבד עברי נוהג בזמן הזה, דאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג – זהו לקנות גופו לכל דיני עבד עברי. אבל היכא דקנייה שבאי להישראל למעשה ידיו בדינא דמלכותא, כגון שנשבה במלחמה או שמכרוהו גובי המס – הדר מצי לזבוניה לישראל למעשה ידיו. ומצי למיהב לרבו הישראל דמי מקנתו או דמי שויו ונפיק, ויד האדון על התחתונה ליקח הפחות. וכן אנשים שאינם נוהגים כשורה – מותר לרדותן בחזקה, ולהשתעבד בהם ברשיון המלכות. וכן מלך שגזר שכל מי שלא יתן המס הקצוב על כל איש ואיש ישתעבד לזה שנתן המס על ידו – הרי זה מותר להשתמש בו יותר מדאי, אבל לא כעבד. ואם אינו נוהג כשורה – מותר להשתמש בו כעבד (עיין ש"ך סעיף קטן כ"ט).

כז הקונה עבד כותי מישראל או מכותי, וכן כותי שמכר עצמו לישראל, או שמכר בניו ובנותיו – הרי הוא כעבד כנעני. אלא שבזה יש הפרש, דאותו שלוקח מכותי – אין גופו קנוי אלא למעשה ידיו ולא גופו. אלא אם כן קנאו בדינא דמלכותא, דאז גם גופו קנוי כמו שכתבתי. ובכולם כל זמן שלא הטבילן לשם עבדות ולא נמולו – דינם ככותי לכל דבר. ולכן יש הפרש בין אלו שאין גופן קנוי, שאם טובל עצמו לשם בן חורין נעשה בן חורין, ובאלו שגופן קנוי – לא מהני זה, כמו שכתבתי. ולאחר שיטבילנו לשם עבדות ולאחר המילה – דינו כעבד. וחייב במצות שהאשה חייבת בהן, ומותר לעבוד בו בפרך. דהא דכתיב "לא ירדנו בפרך" – זהו בעבד עברי ולא בעבד כנעני. ומכל מקום מידת חסידות ודרכי החכמה שיהא אדם רחמן, ולא יכביד עולו על עבדיו, ולא יצערם. ויאכילם מכל מאכל, וישקם מכל משקה. ולא יבזם לא ביד ולא בדברים. ולא ידבר עמם קשות, ולא ירבה עליהם צעקות וכעסים. אלא ידבר עמם בנחת, וישמע טענותיהם, וישיבם רכות. וזהו מידת זרע אברהם אבינו נוחלי דת אמת.

כח וכן מלך שעשה מלחמה והביא שבויים ומכרם; וכן אם הרשה לכל מי שירצה שילך ויטול מהאומה שעושה עמה מלחמה, וימכור הנפשות לעבדים; וכן אם צוה דכל מי שלא יתן המס המוטל עליו ימכרוהו – הרי דיניו דין. ועבד הנלקח בדינים אלו – הרי הוא כעבד כנעני לכל דבר, וקונה גם גופו כמו שכתבתי, דדינא דמלכותא דינא. והאשה לא תקנה רק שפחות ולא עבדים, מפני החשד. ואפילו הם קטנים, שיחשדוה שתגדלם ותזנה עמהם, ואפילו יש לה בעל (ש"ך סעיף קטן ל"א). וכן עבד עברי אין לה לקנות. אבל במשרת בעלמא אין חשד, דלא גזרו אלא בעבד שכפוף לה מאוד ולא במשרת בעלמא, ובפרט אשה שיש לה בעל. וכן המנהג (ט"ז סעיף קטן ז). ויש אוסרים גם במשרת (ב"ח וש"ך שם), אבל אין המנהג כן. ויש לתמוה על שלא אסרו לאיש לקנות שפחות. וצריך לומר משום דהן פרוצות ביותר ודעתן קלות, ומתיירא שלא יגלו ויתבייש. ועוד: דאיש אשתו משמרתו. ואפשר דכשהוא פנוי באמת אסור. וגם לא יחזיק משרתת, דנשים דעתן קלות.

כט בגיטין (גיטין יב א) יש פלוגתא אם יכול הרב לומר לעבד: "עשה עמי ואיני זנך, אלא תחזור על הפתחים או יתנו לך מן הצדקה". שמצוה לפרנס גם העבדים. ודווקא עבדיו, אבל עבדי מלוג של אשתו שהכניסה לו – חייב לזונם. ויש אומרים הא דיכול לומר "איני זנך היינו" כשהשנים כתיקונן. אבל בשנת בצורת שאין מרחמין עליו – אינו יכול לומר כן. אבל יכול לומר לו: "צא מעשה ידיך במזונותיך", אף על פי שאינן מספיקים. וזהו דעת התוספות והרא"ש, והרשב"א והטור. אבל הרמב"ם לא כתב חילוק זה, והקשו עליו ועל הרי"ף, שהרי כן מוכח להדיא בגמרא שם.

ל האמנם עיקר דין זה אינו מובן כלל. דאיך יכול לומר כן: "עשה עמי ואיני זנך"? ולכאורה אין לך אכזריות גדולה מזה. ועוד: דפשיטא דצדקה לא יתנו להם בשביל הרב, שיטול עבודתו ולא יזון אותו. האמנם מדברי הרמב"ם התבוננתי דכוונה אחרת יש בזה, וזה לשון הרמב"ם בסוף הלכות עבדים (רמב"ם הלכות עבדים): יכול הרב לומר לעבדו: "עשה עמי ואיני זנך וכו'". במה דברים אמורים? בעבדיו, שאין בית דין נזקקים לגדולים לשמור

ממונם. ואם לא יאכיל לעבדיו הם יברחו וכו׳, ואדם חס על ממון עצמו וכו׳ אבל עבדים שהכניסה לו אשתו – חייב במזונותיהן, שאם לא יזון אותם ימותו, ויברחו, והרי אינו חייב באחריותן. עד כאן לשונו.

לא ולפי זה ביאור הדברים כן הוא: לא שאנו מתירים לו שיאמר להם ״עשה עמי ואיני זנך״, אלא להיפך: שאין אנו מכריחים אותו לזון, ויעשה כרצונו וממילא יזונם, דאם לא יזונם הרי יברחו ממנו. וכתורה יעשו כיון שהוא אכזר כל כך. ולמה לנו להזהירו שישמור ממונו, ישמור בעצמו? ואם ישתגע ויאמר להם כן – באמת יברחו ויפסידם לגמרי, ומה לנו בזה? ולכן בנכסי מלוג, שאינו חייב באחריותם כשיברחו – אין אנו מתירים לו שיאמר להם כן, אלא כופין אותו לזונם. דאם לא כן – לא יחוש ויברחו, ומה לו בזה? לפיכך חייבוהו חכמים לזונם. ומזה נלמוד דגם אפטרופס של יתומים קטנים – גם כן בית דין מכריחים אותו לזונם, דאם לא כן יברחו, ועלינו לשמור נכסי היתומים. ונמצא דזה שהדין שיכול לומר לעבדו ״עשה עמי ואיני זנך״, לא שאנו מתירים לו חלילה לעשות כן, אלא כלומר: אין אנו מתערבין בזה, דממילא כל אדם שומר ממונו, ולא יעשה כן. ואם יעשה כן – יפסידם לגמרי. ולכן לא חששו הרי״ף והרמב״ם להביא הך דשני בצורת, דממילא כן הוא. וממה נפשך: אם יאמר להם כן – יברחו, ומה לי שני בצורת או שנים כתיקונם? ובגמרא לא נקיט לה רק לפי סוגית הש״ס, וגם קודם דמסקינן דיכול לומר לו ״עשה עמי ואיני זנך״, עיין שם. אבל לדינא אין נפקא מינה בזה (כן נראה לעניות דעתי).

לב הקוטע יד עבד כנעני של חבירו – נותן נזק, צער, וריפוי, שבת, ובושת לרבו. ואין המזיק יכול לומר: ״אתן השבת להעבד שיזון בזה״, שהרי הרב יכול לומר לעבדו: ״עשה עמי ואיני זנך״. כלומר: דלכן מחוייב ליתן להרב, והרב ממילא יזונו כמו שבארנו. והריפוי נותן הרב לרופא ולרפואות. ואם אמדונו להתרפאות בשמונה ימים, ועשו לו סמים חזקים שמיהר להתרפאות בשלושה ימים – האדון לוקח היתרון אף על פי שהעבד נצטער בסמים החזקים. וכל שכן אם חבל בו האדון עצמו. ונראה לי שהעבד יכול למחות שלא יעשו לו סמים חריפים אם ביכולת להתרפא בלעדם, אלא שאם עשו כן – המותר לרבו.

לג אין קניין לעבד בלא רבו. דיד עבד כיד רבו, וכל מה שקנה העבד – קנה רבו, בין שהרויח במעשה ידיו, בין מצא מציאה, ובין נתנו לו מתנה. אפילו רבו עצמו שנתן לו מתנה – אינו כלום, כיון שידו כיד רבו – מעולם לא יצא הדבר מרשות הרב, וכל שכן אחרים שנתנו לו. ואפילו אמרו לו ״על מנת שאין לרבך רשות בהן״ – לא מהני, דמיד שאמר ״אני נותן לך״ – קנה הרב. וזהו כאומר ״אני נותן לך מתנה על מנת שלא תקנה״, והם שני הפכים. ויש בזה שאלה: נהי שכן הוא, מכל מקום תתבטל המתנה לגמרי ותחזור להנותן, שהרי לא נתן לו אלא על מנת שאין לרבו רשות, וכיון שזה אי אפשר תתבטל המתנה? ולא משמע כן מלשון הש״ס בקידושין (קידושין כג ב), שאומר: וכי אמר ליה על מנת – לאו כלום קאמר ליה, עיין שם.

לד אמנם האמת כן הוא: דוודאי המתנה קיימת ושייך לרבו. דלא דמי תנאי זה לתנאי דעלמא, שאפשר שיתקיים ואפשר שלא יתקיים. ותנאי הזה אי אפשר להתקיים כלל, וכל תנאי שאי אפשר לקיימו – אינו תנאי (ר״ן שם). ואינו אלא כמפליג בדברים, והוה כאומר ״על מנת שתעלי לרקיע״. וכל תנאי שסותר המעשה – אינו תנאי (רא״ש שם). וכן צריך לומר באבן העזר סימן פ״ה באשה ובעלה, עיין שם. ולפי זה נראה לעניות דעתי דזהו דווקא כשהנותן ידע דין זה, דאין קניין לעבד בלא רבו, ולאשה בלא בעלה. אבל אם לא ידע דין זה – נתבטלה המתנה וחוזרת להנותן. דאף על גב דבכל דיני ממונות אין אנו מחלקים בזה, מכל מקום בזה כשלא ידע הדין – אין לך מתנה בטעות יותר מזה. אמנם אם כן הוה ליה להש״ס ולהפוסקים לפרש, ומדלא פירשו – שמע מינה דבכל גווני המתנה קיימת.

לה ונראה לי שבאמת כן הוא. דיש מהגדולים שהקשו (שעה״מ בהלכות עבדים והא״מ שם באבן העזר) למה לא נקיים התנאי? נהי שאין קניין לזה בלא זה, והא לאו מילתא דאיסורא היא אלא דררא דממונא שהחכמים תיקנו כן, או בעבד הוא מן התורה. והא קיימא לן כר״י ב״על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה״, דבדבר שבממון – תנאו קיים. אך האמת דלא דמי כלל, כמו שבארנו באבן העזר שם סעיף כ״ז, דזה אינו שייך אלא בתנאים שבין הנותן ובין המקבל. אבל במה שנוגע בין המקבל ובין אחרים, במה יפה כוח הנותן לבטלה? ובארנו שם שזהו כמו שבארנו בחושן משפט סימן ר״ז סעיף ה להפוסקים שסוברים דבעינן תנאי כפול, ובאם לאו – התנאי בטל והמעשה קיים. ואיך אפשר לעבור על דעת הנותן? ובארנו שם דתלינן שלא לעיכובא אמר כן. ובוודאי אם יש אומדנא רבה שרק על דעת כן נתן, כמו אומדנא ששמע שמת בנו ונתן נכסיו לאחר. דאנן סהדי שאלו ידע שלא מת – לא היה נותן המתנה, בחושן משפט סימן רמ״ו. וכהאי גוונא שפיר אזלינן בתר אומדנא. אבל בשארי דברים אמרינן שהוא הטיל התנאי אם יכול להיות, ואם לאו – אין עיכוב בדבר. ולפי זה אף אם לא ידע הדין – המתנה קיימת. ו״אומדנא״ לא מקרי אלא בדבר שיש לנו לשער מעצמינו, עיין שם.

לו אבל אם אחד נתן מתנה לעבד, ואמר לו ״על מנת שתצא בו לחירות״ – דבריו קיימים. ונותן לרבו, והוא יוצא בזה לחירות, שהרי גם להעבד לא הקנה אלא על תנאי זה. ולא שייך לומר בזה ״מה שקנה וכו׳״, שהרי עדיין לא קנה. וזהו לשון הטור והשולחן ערוך סעיף כ״ב (שולחן ערוך יורה דעה

רסז, כב), עיין שם. ומשמע מדבריהם דבאופן אחר לא מהני. אבל הרמב״ם בפ״ג מזכייה דין י״ד (רמב״ם הלכות זכייה ומתנה ג) כתב: כיצד? הנותן מתנה לאשה וכו׳ וכן אם אמר לעבד ״על מנת שתאכל בהם ותשתה בהם״ או ״על מנת שתצא בהם לחרות״ או ״על מנת שתעשה בהם כל מה שתרצה בלא רשות אדון שלך״ – לא קנה האדון וכו׳ עד כאן לשונו. דהרמב״ם משוה לגמרי דין העבד עם האשה, דכשהנותן מייחד המתנה לאיזה דבר בפרטות – לא נקנה לו עד אותה שעה. וכן כשאמר ״כל מה שתרצי לא נקנה להם עד הרצון״, כמו שכתבתי לעיל סימן רכ״ב לעניין אשה. והטור שם חולק רק על ״על מנת שתעשי בהם כל מה שתרצה״, אבל כשייחד לדבר פרטי – אינו חולק, עיין שם. וכן כתב באבן העזר סימן פ״ה (טור אבן העזר פה), עיין שם. ובכאן לא הזכיר זה. ונראה דדעתו: דבזה לא דמי עבד לאשה, דבאשה הרי יש לה יד לקנות הגוף, ורק הבעל אוכל הפירות, ואם הבעל נתן לה מתנה – גם הפירות אינו אוכל. ולא כן בעבד. ולפיכך אינו מועיל בעבד רק ״על מנת שתצא בהם לחירות״. ורבותינו בעלי השולחן ערוך נראה שגם כן דעתם נוטה לזה. ובאמת נחלקו רבותינו בעלי התוספות בסברא זו בקידושין (קידושין כד א), דרבינו תם סבירא ליה כהרמב״ם ור״י כהטור, עיין שם. (ולפי זה דברי הט״ז סעיף קטן י להטור. ומה שכתב שגם רבינו תם סבירא ליה כן – לא משמע כן. והרבה גדולים השיגו עליו מהרמב״ם. ואינה השגה אלא על מה שכתב שלא עלה זה על דעת שום פוסק. אבל בעיקר דבריו אתי שפיר להטור. ודברי הדרישה והש״ך סעיף קטן ל״ט, הם להרמב״ם. ומדבריהם משמע דהכל סוברים כן, ובזה וודאי צדקו דברי הט״ז. ולפי זה אלו ואלו דברי אלקים חיים. ודייק ותמצא קל.)

לז וכיון שאין קניין לעבד בלא רבו, לכן כתב רבינו הרמ״א וזה לשונו: ולכן אין יכול לקבל מתנה מרבו. אבל מקבל מתנה מאחר לרבו ומרבו לאחר. עד כאן לשונו. ודבריו תמוהים: דאיך מקבל מרבו לאחר? הלא לא יצאה מרשות רבו, דידו כידו, ואיך יזכה מרבו בשביל אחר? ולזה כתבו דהוא טעות סופר, וכן צריך לומר: ״מאחר לרבו, ומאחר לאחר״. דכן הוא בירושלמי פרק ראשון דקידושין (הלכה ג), וזה לשון הירושלמי: פשיטא שהעבד מקבל מתנה מאחר לאחר, מאחר לרבו, מרבו לעצמו לא וכו׳ עד כאן לשונו (ב״ח וש״ך סעיף קטן מ). ולענ״ד דעתי אדרבא מירושלמי ראיה להיפך, דהירושלמי מסיק שם להדיא דמהני לרבו לאחר. וזה ששנינו בעירובין שאינו יכול לזכות עירוב על ידו – זהו לרבי מאיר ולא לחכמים, עיין שם. ומכל מקום לדינא דבריהם אמת, שהרי נראה להדיא דהירושלמי סבירא ליה כרב ששת בקידושין (קידושין כג ב). דחכמים סבירא להו דב״על מנת שאין לרבך רשות״ – מהני. אבל אנן קיימא לן כרבי אלעזר, דבכהאי גוונא גם רבנן מודים דלא מהני, רק דפליגי ב״על מנת שתצא בו לחירות״, עיין שם. (ואפילו רבינו תם דפסק כרבי שמעון – הא פסק כרבי מאיר, כמו שכתבו שם בתוספות.)

לח באיזה מן הקניינים נקנה העבד לרבו, ובאיזה מן הקניינים נקנה לעצמו מרבו שיוצא לחרות? כתב הרמב״ם בריש פרק חמישי מעבדים (רמב״ם הלכות עבדים ה), וזה לשונו: עבד כנעני נקנה בחמישה דברים, וקונה את עצמו בשלושה. נקנה בכסף, או בשטר, או בחזקה, או בחליפין, או במשיכה. וקונה את עצמו בכסף, או בשטר, או בראשי איברים. ועבד קטן נקנה במשיכה כמשיכת הבהמה וכו׳ עד כאן לשונו. ואין חילוק בין קנאו בעודו כותי ובין קנאו אחר שמל וטבל, ובין קנאו מכותי או מישראל, שכל שלא טבל לשם חירות – עבד הוא, וקניינו כמו שכתבתי. ופרטי דיני קניות אלו בארנום בחושן משפט סימן קצ״ו, עיין שם.

לט ויש לי בזה שאלה גדולה: דעבד כשמוכר עצמו לאדון בכסף, מה יעשה בהם? הא כיון שנעשה עבד שייך הכל לרבו, ואם כן איזה קניין הוא זה? ואפשר לומר באמת דהכסף שנוטל בעבור מכירתו אין הרב קונה, ולא אמרינן ״יד עבד כיד רבו״ אלא במה שבא לידו אחר מכירתו, ולא מה שעל ידי זה מוכר את עצמו. אבל אם כן למה שנינו במשנה דקידושין (קידושין כב ב): וקונה את עצמו בכסף וכו׳, ובלבד שיהיה הכסף משל אחרים, דלעצמו אין לו דהכל לרבו? וכמבואר שם בכל הסוגיא. והא משכחת לה שיש לו הכסף, שמכר את עצמו להאדון. אמנם גם בלא זה קשה לי, דמשכחת לה שהיה לו ממון מקודם שנמכר לעבד, וממון זה נראה שאינם שייכים להאדון.

מ ודע שראיתי לאחד מהגדולים שהוכיח מדברי התוספות ריש פרק ״אלמנה לכהן גדול״, על מה שאמרו שם דעבדי כהן שקנו עבדים – יאכלו בתרומה. וכתבו דמשכחת לה במפקיר עבדו שאוכל בתרומה, עיין שם. כלומר: דבאופן אחר לא משכחת לה שעבד יוכל לקנות. ומדלא תרצו כגון שהיה לו מעות מקודם שנמכר לעבד, וקנה במעות אלו – שמע מינה דגם המעות שיש לו מקודם שייך להאדון (שעה״מ פרק ששי מהלכות עבדים). ודבריו תמוהים: דנהי שהיה לו מעות, אבל איך יכול לקנות עבדים? והרי גופו קנוי לרבו, ואיך יקנה גופו עבד אחר? מיהו גם דברי רש״י ז״ל יש להבין, דרש״י פירש בעבדים שקנו עבדים, כגון שנתנו לו מנה על מנת שאין לרבו רשות בו. עד כאן לשונו. וקשה: דאכתי איך יכול לקנות עבדים? אך דברי רש״י אתי שפיר בפשיטות: דבאמת הם עבדים של האדון, דיד עבד כיד רבו, אך רש״י מצייר שיכול להיות דמיו של העבד, אבל לעולם הקניין הוא לרבו, ובאמת אם קנה במעות שהיה לו מקודם – גם כן שייכים לרבו. אבל שנאמר דהמעות הקודמים שייכים לו – זה וודאי תמוה. וזה שלא צייר רש״י בכהאי גוונא, משום דאינו צריך לזה כמובן. ובאמת היו יכולים לפרש כן, אך מהמשנה יש לדייק כן, דאם לא כן למה צריך להיות הכסף משל אחרים?

נימא שהיה לו מעות מקודם? ולפי זה קשה, דמה שייך שנקנה בכסף, והלא הכסף יהיה של האדון? וצריך עיון גדול. וברור שאינו כן. אך המשנה מיירי על פי רוב, ובפרט ביליד בית אי אפשר שיהיה לו מעות כמובן.

מא ומצאתי ראיה לדברי דעבדים שקנו עבדים שייכים לרבו, דכן כתב הרשב״א ביבמות שם על פירוש רש״י שהבאנו, וזה לשונו: גירסת רבינו חננאל ״ועבדיה שקנו עבדים״. ורש״י גריס ״ועבדיו שקנו עבדים״, ופירש בשנתן לו אחר על מנת וכו׳ ואף לגירסת רבינו חננאל צריכין לפרש כן, דעבדיה שקנו עבדים נמי היינו עבדיה וכו׳ עד כאן לשונו. והביא מירושלמי שאם דאם אינם שייכים לרבו – אינם אוכלים בתרומה. והגמרא מיירי בשייכים לרבו. וביאר שם דהיכא משכחת לה שאינם שייכים להרב, כגון דאחר נתן לו מנה על מנת שלא יהא לו בהן כלום אלא לקנות עבדים שישמשוהו, עיין שם. וכן כתב הריטב״א בכוונת רש״י, עיין שם. (וזהו נגד הירושלמי, וצריך עיון.) וזהו ב״על מנת שאין לך אלא מה שתתן לתוך פיך״. ושמענו מרבותינו דאי אפשר לעבד לקנות עבד ממש, ושיהיה שלו כעבד, אלא או שיהיה שייך לרבו, או שגם לו לא יהיה כלום, רק מה שישמשו אותו. והירושלמי לפנינו משובש. ולפירוש הרשב״א הוא כמו שכתבתי. (וזה שכתב בירושלמי שם: עבד שקנה עבדים על מנת שלא יהא לרבו רשות בהן, ומת – כל הקודם בהן זכה. עד כאן לשונו. הטעם פשוט: דהעבדות מעולם לא נסתלק מהם, ורק היו צריכים לשמשו, וכשמת ויורשים אין לעבד – כל הקודם זכה. ודבר תמוה יש שם, שאומר דעבד ערל שקנה עבדים, כיון שהוא אינו אוכל – אינו מאכיל, עיין שם. ותימה: הא אין עבד אלא אם כן מל וטבל. וצריך לומר שאי אפשר לו לימול מפני הסכנה. וכן מוכרח לומר שם. ומזה יצא לנו דין חדש, דאף על גב דאין עבד בלא מילה וטבילה, אך כשהוא אנוס – יש לו דין עבד גם בלא מילה. ודייק ותמצא קל.)

מב העבד קונה את עצמו, שיצא לחרות, בכסף או בשטר או בראשי איברים. ובחליפין יש מחלוקת, כמו שיתבאר. בכסף כיצד? כגון שאחר נתן הכסף רק על מנת שיצא בו לחרות, בין שנתן להעבד ואמר לו ״על מנת שתצא בהם לחרות״, אם רצה האדון לקבל המעות – יצא העבד לחרות. ואם לא רצה – יוחזרו המעות להנותן. והעבד לא קנה, שלא נתן לו רק על מנת שיצא לחרות. וכן יכול אחר ליתן להרב מעות, ואומר לו: על מנת שיצא עבדך בהם לחרות. ואינו צריך דעת העבד, דמסתמא ניחא ליה דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו. ודעת הרא״ש והטור דאפילו בעל כרחו של העבד – יצא לחרות. ואף על גב דבשטר יתבאר דאינו יוצא בעל כרחו – לא דמי לשטר. ויש על זה בגמרא (קידושין כג א) שני טעמים: דכסף כיון שנקנה בעל כרחו – קונה את עצמו גם כן בעל כרחו. כלומר: כשקונה עבד מאחר – יכול האחר למוכרו בעל כרחו. עוד טעם: דבשלמא בשטר, כשאחרים מקבלים השטר בעדו ועומדים במקום העבד – אין יכולים להיות במקומו כשאינו רוצה בזה. דנהי דזכות הוא לו, מכל מקום כיון שאינו רוצה – איך יזכה אחר בשבילו בעל כרחו? אבל כסף שרבו מקבל – אין אחרים חבין לו אלא הרב, והרב אינו שלוחו של העבד אלא עושה לצורך עצמו, והוא משתחרר ממילא. ומכל מקום דעת הרי״ף והרמב״ם דגם בכסף אי אפשר בעל כרחו, דסברות אלו בגמרא הם לרבי מאיר ולא לרבנן, עיין שם (ובשולחן ערוך לא הזכירו מזה כלל, וצריך עיון). ואין חילוק בין כסף לשוה כסף. אבל משכון אינו מועיל כמו בכל הקנייניים.

מג וכתב הטור דרבינו תם והרא״ש סוברים דגם בחליפין נמי יוצא לחרות, אם יש לו כלי לעשות בו חליפין, כגון שאחרים נתנו לו על מנת שיוצא בהם לחרות. והרמ״ה כתב דחליפין לא מהני רק לאפקועי שיעבודיה, אבל לא לאפקועי איסורא. ודווקא בחליפין הניתנין בתורת דמים, אבל בסתם חליפין הניתנין על מנת להחזיר – מספקא לן אי כשוה כסף דמי. ומהני לאפקועי איסור, דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה וכו׳ עד כאן לשונו. ודעת הרמב״ם דחליפין לא מהני כלל (עיין בית יוסף). ורבותינו בעלי השולחן ערוך פסקו כדעת רבינו תם והרא״ש, עיין שם.

מד בשטר כיצד? כתב לו על הנייר, או על החרס, או כל דבר התלוש: ״הרי אתה פלוני בן חורין״ או ״הרי אתה לעצמך״ או ״אין לי עסק בך״, ומוסרו לידו, ויוצא בזה לחרות. ואין לשאול: הרי יד עבד כיד רבו, ואיך יוצא מרשותו בקבלת עצמו? דהתשובה בזה דגיטו וידו באין כאחד. כלומר: דשחרורו וכוח ידו שלא תהא ברשות רבו – באין כאחד בשעת קבלת גט שחרורו. וכן יכול הרב למסור השטר לאחר שיזכה בשביל העבד, ואפילו בלא ידיעת העבד, דמסתמא ניחא ליה, דזכות הוא לו מה שיצא לחרות. ומכל מקום אם מוחה מלקבלו – לא יצא בו לחרות. ולא דמי לכסף מטעם שבארנו בסעיף מ״ב. ואף על גב דלידו יכול ליתן השטר בעל כרחו, ואפילו על ידי שליח יכול לשלוח לו בעל כרחו. דכן כתבו רש״י ותוספות בגיטין (גיטין י א, בד״ה בשליחות), וזה לשונם: בשליחות בעל כרחו, דבגירושין איתא ובקידושין ליתא וכו׳, דהא שליח זה משתלח אצלה לגרשה בעל כרחה, וכן לעבד לשחררו בעל כרחו. אבל בקידושין וכו׳ עד כאן לשונם. וכן מוכרח לומר, שהרי שטר שחרור של עבד גמרינן מקרא ד״או חופשה לא ניתן לה״. וגמרינן ״לה״ – ״לה״ מאשה, דכתיב: ״וכתב לה ספר כריתות״ (גיטין לט ב). וגט אשה מן התורה בעל כרחה. מכל מקום שאחר יזכה בשבילו בעל כרחו אי אפשר, ואיך יעמוד במקומו לזכות בעדו כשאינו מתרצה לזה? וגם באשה אינה מתגרשת על ידי אחר בעל כרחה (תוספות שם יא ב (גיטין יא ב) ד״ה בגיטי). ואם כתב לשפחתו בשטר: ״הרי את מותרת לכל אדם״ – אינו כלום, דאין זה לשון שיחרור אלא לשון ניתוק מאישות. ואין לפרש דמותרת

לינשא לישראל, דמקודם שיחרורה היתה אסורה בו, שהרי כמו כן עתה נאסרה לעבדים. שמקודם היתה מותרת, ומה זה לשון "לכל אדם"? ויראה לי שאם כתב לה: "הרי את מותרת להנשא לישראל" – הוי שיחרור. וכן בעבד כשכתב לו: "הרי אתה מותר לישא בת ישראל". (וכן משמע מלשון רש"י קידושין ו ב ד"ה הרי את מותרת, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

מה ודווקא שכתב לו לשונות אלו בשטר. אבל אם אמר לו לשונות אלו בעל פה – אינו כלום. וזה לשון הרמב"ם בפרק חמישי דין ג (רמב"ם הלכות עבדים ה): אמר לו שלא בכתב "הרי את בן חורין", "הרי את של עצמך", אף על פי שהעידו עליו עדים בבית דין, ואף על פי שקנו מידו – עדיין לא נשתחרר, שאין העבד יוצא לחרות אלא או בכסף או בשטר או בראשי איברים. עד כאן לשונו. והראב"ד השיג עליו דבקניין יוצא לחרות. וכבר כתבנו בסעיף מ"ג דהרמב"ם סובר דחליפין לא מהני, עיין שם. ולכן הטור והשולחן ערוך לא כתבו לשון זה, דאינהו סברי דחליפין קונה, כמו שכתבתי שם. (צריך עיון גדול על הש"ך סעיף קטן נ"ה, שכתב בטעם דבעל פה אינו מועיל משום דגופו קנוי. והרב שמחל על גרעונו – אין גרעונו מחול. עד כאן לשונו. וזה נאמר בקידושין טז א בעבד עברי, ולא שייך זה בעבד כנעני. והטעם כמו שכתב הרמב"ם. ודייק ותמצא קל.)

מו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף מ"ד: מסר לו השטר בפני עדים, או שהיו עדים חתומים בו ומסרו לו בינו לבין עצמו – יצא בו לחירות. ויש אומרים שצריך שימסרנו לו בפני עדים. ואם אנו רואים אותו חתום אינו צריך שיבואו לפנינו עדי מסירה, שאנו תולין שכדין נמסר. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דדעה ראשונה היא דעת הרמב"ם בפרק חמישי (רמב"ם הלכות עבדים ה), והולך לשיטתו בפרק ראשון מגירושין (רמב"ם הלכות גירושין א), דגם בגט אשה כן הוא. וזהו שיטת הרי"ף ז"ל, דאף על גב דקיימא לן כרבי אלעזר דעדי מסירה כרתי, פירושו דגם עדי מסירה כרתי וכן עידי חתימה, ובארנו הטעם באבן העזר סימן קל"ג סעיף ו, עיין שם. וזהו תקנת רבן גמליאל שיהא העדים חותמין על הגט (גיטין לד ב). אבל דעת רש"י ותוספות שם דבלא עידי מסירה לאו כלום הוא, ותקנת רבן גמליאל הוא דאמרינן כיון שעדים חתומים בו – מסתמא כדין עשו, ומסרן הגט בפני עדי מסירה. וזהו דעת ה"יש אומרים". ולכן אמרו שאם רואים חתום וכו', ושם בסעיף ז בארנו דכל העולם תפסו כשיטה זו, עיין שם. דכלל הדבר הוא דבזה שוה גיטי נשים לשיחרורי עבדים, כמו שיתבאר.

מז ודע שיש להסתפק בהא דתנן בגיטין (גיטין פו א): שלוש גיטין פסולין, ואם נשאת הולד – כשר. כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד וכו' עיין שם. ואיך הדין בשטר שיחרור? ולכאורה נראה כיון דילפינן שטר שיחרור מגט אשה – שוין הן. או אפשר דזה דכתב בכתב ידו כשר בגט, ילפינן מדכתיב "וכתב לה", וזה לא כתיב רק באשה. ולא מדמינן בכל הדברים, רק בששה דברים, כמו שיתבאר. מיהו לעניין זמן נראה דשוין הן, דאידי ואידי תקנתא דרבנן הוא (יבמות לא ב). ולעניין עד אחד למאן דאמר בגיטין שם "כתב ידו שנינו" – תלוי בדין דכתב ידו. ולמאן דאמר "כתב סופר שנינו" – לא שייך זה רק בגיטין ובסופר מובהק. ולא יכתבנו אלא אם כן שמע מפי הבעל (רש"י שם). אבל בשטר שיחרור אין ראיה, דלא שכיחא כל כך. וצריך עיון לדינא.

מח בראשי איברים כיצד? שן ועין כתוב בתורה: "וכי יכה איש את עין עבדו גו', לחפשי ישלחנו גו' ואם שן גו' לחפשי וגו'". ולמדו חכמינו ז"ל בכלל ופרט וכלל (קידושין כד ב): "כי יכה" – כלל. "שן" ו"עין" – פרט. "ישלחנו" – חזר וכלל וכו', ואי אתה דן אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש: מום שבגלוי ואינן חוזרין, אף כל מום שבגלוי ואינו חוזר – עבד יוצא בהן לחרות. ויש בזה עשרים וארבעה ראשי איברים שהם מומין שבגלוי ואינן חוזרין, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

מט והנה רבינו הבית יוסף בסעיף כ"ז כתב, וזה לשונו: כיצד בראשי איברים? עבד שמל וטבל לשם עבדות, אם סימא אדוניו את עינו וכו' עד כאן לשונו. ובטור ליכא לשון זה. אמנם זהו מדברי הרמב"ם בפרק חמישי דין ה (רמב"ם הלכות עבדים ה), וזה לשונו: אין יוצאין בראשי איברים אלא עבדים שמלו וטבלו, שהרי ישנן במקצת מצות. אבל העבד שהוא בגיותו – אינו יוצא בראשי איברים וכו' עד כאן לשונו. ולא כתבו המפרשים מקורו: מה נשתנה דין יציאת ראשי איברים מכסף ושטר? הא כולם מן התורה הם, כמבואר בש"ס. ועוד: דהא כל עבד כן הוא, שמל וטבל לשם עבדות, ואם לא כן הרי אסור לשהותו. ואם נאמר דמיירי בהתנה עמו שלא למול דנתבאר בסעיף י"ג, דדעת הרמב"ם דבהתנה מותר להשהותו, אכתי קשה: מנא ליה להרמב"ם לחלק בין יציאת ראשי איברים ובין כסף ושטר? ונהי דאפשר לומר דקניין כסף, כיון דישנו בכל מיני קניינים, אף על גב דבעבד ילפינן לה מ"והפדה לא נפדתה" דסתם פדייה בכסף (גיטין מא ב), מכל מקום אין הכרח לומר דקרא מיירי בעבד ככל דין עבד, דהיינו במילה וטבילה, והוא הדין אף בלא זה כגון שהתנה, כיון שישנו בכל הקניינים. אבל שטר דגמרינן מ"או חופשה לא ניתן לה", וגמרינן "לה" – "לה" מאשה (שם), הא וודאי מיירי כדין עבד גמור כמו אשה גמורה. והשתא למה הפליג דין יוצא בראשי איברים משניהם? וצריך עיון. (והב"ח כתב מפני שהוא בעל כרחו. וקשה: מנא לן לומר כן? וגם לא משמע כן מלשון הרמב"ם.)

נ ונראה לעניות דעתי דהרמב״ם ז״ל מקרא גופה דייק לה. דהנה יש לחקור בעבד שלא מל ולא טבל, מה עניינו בהוצאתו לחרות? אם נאמר שאין ביכולת כלל להוציאו לחרות, לבד שאין סברא כלל לומר כן, הלא היה זה להש״ס לבאר. ואם נאמר שביכולת להוציאו לחרות, מה יהיה ביציאתו? הלא כל יוצא לחרות נעשה כישראל גמור, והוא לא מל ולא טבל? ואם נאמר שישאר כותי – זהו יותר תמוה. וברור הדבר שמוציאו לחרות, והוא צריך מילה וטבילה מקודם, ואחר כך מוציאו לחרות. והנה בראשי איברים כתיב ״לחפשי ישלחנו תחת עינו״, ואיתא במכילתא: ״לחפשי ישלחנו״ – שומע אני יכתוב לו גט שיחרור. תלמוד לומר: ״תחת עינו״. עד כאן לשונו. כלומר: תחת עינו לבדו, ויותר אינו צריך כלום (עיין גיטין מב ב). וזהו שמדייק לה הרמב״ם דמיירי במל וטבל, דאי סלקא דעתך גם בלא מל וטבל אי אפשר לומר ״תחת עינו״ – לבדו, והא צריך מילה וטבילה גם כן. ושיעור דברי הרמב״ם כן הוא: אין יוצאין בראשי איברים אלא וכו׳, שהרי חייבין במקצת מצות. כלומר: וכשיוצא חייב בכל המצות. אבל וכו׳ אינו יוצא. כלומר: דאיך יוצא, והלא לא יתחייב בכל המצות, וזה אי אפשר. ואם תאמר להצריכו גם מילה וטבילה – הרי כתיב ״תחת עינו״ – לבדו, ואינו צריך דבר אחר. אלא וודאי דדין זה דראשי איברים הוא רק במל וטבל. ועיין בסעיף נ״ג. (עיין רש״י גיטין כא ב ד״ה לא. ולפי זה יש לומר בפשיטות.)

נא ואלו הן עשרים וארבעה ראשי איברים, לבד שן ועין הכתובין מפורש בתורה, אותם ששנינו בפרק ששי דנגעים דאינן מטמאין משום מחיה, ואלו הן: ראשי אצבעות ידים ורגלים, והם עשרים; וראשי אזנים – שנים; וראש החוטם וראש הגויה – הרי עשרים וארבעה. ובשפחה שחסר אחד – משלים ראשי הדדים, שכן הוא בנגעים. וכל אלו הן מומין שבגלוי, ואינם חוזרים כשינטלו. וגם השינים הם כבגלוי, דהאדם כשמדבר או אוכל שיניו נגלים; אבל אם חתך לשונו, אף על גב דאין לך מום גדול מזה, מכל מקום אינו יוצא בו לחרות. דאינו מום שבגלוי, שהלשון טמון בפיו ואינו גלוי לכל.

נב ודע דהרמב״ם פסק דגם בשן ועין צריך גט שיחרור, וכן כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף כ״ז. ורבים טרחו בזה, דלפי סוגית הש״ס שם נראה להדיא דעל כל פנים בשן ועין אינו צריך גט שיחרור. ודעת רבינו תם בתוספות שם דאפילו בשארי ראשי איברים שאמרו שצריך גט שיחרור – אינו מעיקר הדין. אלא דמפני שאין זה מפורש בתורה – חיישינן שמא יתפסנו ויאמר לו ״עבדי אתה״. אמנם על רבותינו יותר קשה, דאם כן איך כתבו דקונה את עצמו בכסף או בשטר או בראשי איברים, כיון דגם ראשי איברים צריך שטר? אם כן היינו שטר? ובאמת בירושלמי שם פריך למה לא תנינן במשנה ראשי איברים, ומתרץ: מפני שיש בזה מחלוקת אם צריך שטר אם לאו. והשתא הם שפסקו דצריך שטר – איך כתבו ראשי איברים לדבר בפפני עצמו (ועיין קרבן העדה שם שהקשה כן, עיין שם)? אך בזה יש לומר דלא דמי: דשטר הראשון הוא ברצון האדון, והשטר של ראשי איברים כופין אותו ליתן. ואולי זהו כוונת רבינו הרמ״א שכתב: וכופין רבו לכתוב לו גט שיחרור. עד כאן לשונו. כלומר: ולא דמי הך שטרא להך שטרא. אבל מכל מקום עיקר הדבר צריך עיון.

נג ולעניות דעתי נראה דאין מזה ראיה כלל שפסקו כמאן דאמר צריך גט שיחרור. אלא העניין כמו שכתב הר״ן בקידושין שם, דהאידנא אף למאן דאמר אינו צריך גט שיחרור – גם כן צריך, דהאידנא ליכא סמוכים. ודבר זה בעינן לפני בית דין סמוכין, דמדין קנס הוא. ומוכח במרובה (בבא קמא עד א) דבהעמדת בית דין יוצא לחרות, ולא משעת חבלה, אלא שכופין אותו לשחררו. והלכך בזמן הזה אי אפשר כלל בלא שטר. (ואף שהרי״ף שם האריך דמעיקר הדין כן הוא, עיין שם, מכל מקום הפוסקים, גם אם אינם סוברים כן, מכל מקום מוכרחים האידנא לפסוק כן, כמו שכתבתי. ואפילו להסוברים דמעיקר הדין צריך שטר – אין זה סתירה למה שכתבתי בסעיף נ, דזה ילפינן מ״ישלחנו״ כמבואר בגמרא. ועל כל פנים יותר מזה לא בעינן, ולכן בהכרח שאינו צריך מילה וטבילה. ודייק ותמצא קל.)

נד וזה שאמרו עשרים וארבעה ראשי איברים – לאו דווקא, דהוא הדין כל אבר שבגלוי ואינו חוזר – יוצא בו העבד לחרות. ואדרבא דזה שאמרו ״ראשי איברים״ לרבותא נקטה, דאפילו ראשי איברים דבנגעים לא מטמאי – מכל מקום לעניין עבד מום שבגלוי הוא (ר״ן קידושין שם). ועוד: דלשון זה מורגל איידי דנגעים, דעלה דידה תניא: וכולן יוצא בהן לחרות, כמבואר בגמרא. ולכן אם סרסו בביצים, ונתקן מהכיס לגמרי – יוצא לחרות, דזהו כבגלוי וגם אינו חוזר. אבל אם כרתם ועדיין תלוין בכיס – אינו יוצא לחרות, דאין זה מום שבגלוי. ואם היתה לו אצבע יתירה וחתכה, אם עומדת בסדר האצבעות – יוצא לחרות. דאם אינה עומדת בסדר האצבעות – אינה בגדר אבר. וכן אם תלש בזקנו ודלדל בו עצם מהלחי – יוצא לחרות, דזהו כמום שבגלוי. והרמב״ם ז״ל אסברה לה משום שביטל מעשה השינים הקבועים באותו עצם, עיין שם. ואין כוונתו משום דבעינן מום שיבטלנו ממלאכתו, דאינו כן כדמוכח בגמרא שם, אלא שהסביר דלכאורה איזה מום הוא כשדילדל העצם, לזה אסברה לה שביטל מעשה השינים, ואין לך מום גדול מזה (ב״ח).

נה הכהו על ידו וצמתה, וסופה לחזור לבריאותה – אינו יוצא לחרות, דבעינן מום שאינו חוזר. ולכן אם אין סופה לחזור – יוצא לחרות. וכן אם הפיל שינו של עבד קטן, שהשן עשוי להחליף ויצמח אחר תחתיו – אינו יוצא לחרות מטעם זה. ונראה לי דאין הכוונה קטן קודם שלוש עשרה שנה, דידוע

דגם אחר כך השינים עשוים להחליף. אלא כל זמן שדרכו להחליף נקרא לעניין זה ״קטן״.

נו היתה עין העבד כהויה קצת, והכהו בה וסמאה לגמרי, אם מתחילה היה יכול להשתמש בה קצת, אף על פי שהיתה שימוש על ידי הרחק, מכל מקום כשסמאה לגמרי – יוצא לחרות. אבל אם לא היה יכול להשתמש בה כלל – אינו יוצא לחרות, שהרי לא הפסידו. ומכל מקום אם חטטה לגמרי, אפילו בכהאי גוונא יוצא לחרות, שעשהו מחוסר אבר. והוא הדין באחד מראשי איברים אחרים: אפילו כשהיה בטל, ואינו עושה בו מלאכה, אם חתכו – יוצא בו לחרות, שהרי חסרו אבר. ואם הכהו על עינו וחסר מאורה, על שינו ונדדה, אם יכול להשתמש בו עדיין – אינו יוצא בו לחרות אף שהחליש האבר. וכן דווקא כשהכהו על עינו וסימאה, על אזנו וחירשה, דאז יוצא בהן לחרות. אבל אם הכה בכותל כנגד עינו או כנגד אזנו, ונבעת עד שאינו רואה או אינו שומע – אינו יוצא לחרות, דזהו גרמא בעלמא.

נז בכל אלו אינו יוצא לחרות עד שיעשה האדון בכוונה. לפיכך אם כיון לזרוק אבן בבהמה ונפלה בעבד, וחתכה אצבעו או הפיל שינו – אינו יוצא לחרות. וכן אם הושיט ידו למעי שפחתו, וסימא עין עובר שבמעיה – אינו יוצא לחרות, שהרי לא ידע דבר שיתכוין לו. וזהו כשלא התכוין כלל להאבר. אבל אם התכוין להאבר אף שהכוונה היתה לטובה, כגון שהיה רבו רופא ואמר לו העבד ״כחול עיני״ וסמאה – יוצא לחרות, כיון שהתכוין לעשות מעשה בהאבר. וזהו דעת הרמב״ם. אבל דעת התוספות בקידושין (קידושין כד ב) דאף בשלא נתכוין כלל לאבר – חייב. ויוצא לחרות אלא אם כן לא נתכוין לאבר וגם כוונתו לטובת העבד, כמו בהושיט ידו למעיה לרפואתה וסימא עין העובר. אבל כשלא כיון לטובתו אף שלא כיון לאבר, כגון שהיתה מונחת לו אבן בחיקו, ועמד ונפלה על עין העבד וסמאה – יוצא לחרות, כמבואר בסוף פרק ״כיצד הרגל״, עיין שם. וכן בנתכוין לזרוק בבהמה וזרק באדם, וסימא עינו או הפיל שינו – יוצא לחרות, כיון שגם לא נתכוין לטובה. ורבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ל״ו (שולחן ערוך יורה דעה רסז, לו) לא הביאו רק דעת הרמב״ם. אבל הטור הביא שני הדעות עיין שם (ובש״ך סעיף קטן מ״ו).

נח מי שחציו עבד וחציו בן חורין, או עבד של שני שותפין, בין שלזה הגוף ולזה הפירות, ובין ששניהם שותפים בהגוף – אין יוצאין בראשי איברים, דכתיב: ״וכי יכה את עין עבדו גו׳ ואם שן עבדו וגו׳״. והאי ״עבדו״ מיותר, והוה ליה לכתוב: ״ואם שינו יפיל״. לזה דרשינן ״עבדו״ – המיוחד לו לבדו. אבל כשאינו מיוחד לו לבדו – אינו יוצא לחרות. ולכן אשה שהכניסה עבדים לבעלה, אם הם נכסי צאן ברזל שאחריותם עליו – יוצאין בשן ועין אם הוא הפיל. אבל נכסי מלוג, שלה הגוף ולו הפירות – אינן יוצאין בשן ועין, לא לו ולא לה, מטעם שנתבאר. ודווקא לאחר שנשאת. אבל אחר אירוסין – יוצאין לה ולא לו. (ופרשנו דרשא ד״עבדו״ – המיוחד מ״שן עבדו״ דמיותר, כמו שכתבתי. דאם לא כן מנלן? ודרשא זו היא בבבא קמא צ א. וכן ״כספו״ דשם כמיותר לגמרי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

נט כתב הטור: הפיל שן עבדו וסימא עינו – יוצא בשינו, ונותן לו דמי עינו. וכן נמי איפכא. עד כאן לשונו. כלומר: כשמתחילה סימא עינו, ואחר כך הפיל שינו – יוצא בעינו, ונותן לו דמי שינו. אבל רבינו הבית יוסף כתב בסעיף ל״ט (שולחן ערוך יורה דעה רסז, לט): הפיל שן עבדו וסימא עינו – יוצא בשינו, ואינו נותן דמי עינו. ואם תפס – אין מוציאין מידו. ואם כתב לו גט שיחרור, בין הפיל שינו לסימא עינו – חייב ליתן לו דמי עינו. עד כאן לשונו. והרמב״ם בפרק חמישי מעבדים דין י״ד (רמב״ם הלכות עבדים ה) כתב כלשון הטור. והשיג עליו הראב״ד שבפרק רביעי מחובל ומזיק דין י״א (רמב״ם הלכות חובל ומזיק ד) כתב דאינו חייב ליתן לו דמי עינו, רק אם תפס – אין מוציאין מידו, עיין שם. ולכן פירש רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דזה שכתב כאן, כוונתו גם כן כשתפס, או שכתב לו שטר שיחרור בין זה לזה. ועל פי זה קבע דבריו בשולחן ערוך. ויש מי שאומר דכשהיה בזמן אחד זה אחר זה, שלא היה לו שהות לכתוב שטר שיחרור אחר הפלת שינו – צריך לשלם. ואם היה שהות לכתוב ולא כתב – אין מוציאין אלא אם כן תפס (ב״ח וכן כתב המ״ע). ויש שדחה דברים אלו, וכתב שהעיקר כרבינו הבית יוסף. (ט״ז סעיף קטן י״ד, וכן כתב הלחם משנה בהלכות חובל, עיין שם. והש״ך סעיף קטן מ״ט הביא דברי הב״ח, עיין שם.)

ס והנה שני התירוצים דחוקים, כמבואר למעיין. וגם הסוגיא דמיפך והזמה בבבא קמא (בבא קמא עד א) נראה להדיא כדברי הטור, עיין שם. ולכן נראה לעניות דעתי דגם הרמב״ם סבירא ליה כן, וכמו שכתב כאן בהלכות עבדים. וזה שכתב בהלכות חובל הוא עניין אחר. דכבר כתבנו בסעיף נ״ג דזה שפסקו דצריך שטר שיחרור, לאו משום דסבירא להו דכן הלכה, דאדרבא יותר משמע ההלכה דלשן ועין אינו צריך שטר שיחרור. אלא משום דבזמן הזה הכל מודים דצריך שטר, כיון דזהו קנסא ואין אצלינו מומחין, עיין שם. ולפי זה אין כאן סתירה. דבכאן כתב לפי עיקר הדין, ובחובל דמיירי לעניין תשלומין – וודאי דהאידנא אי אפשר לחייב לשלם קנס רק אם תפס. וזהו ככל הקנסות, דאם תפס אין מוציאין מידו. ואיני יודע על מה טרחו בדבריו, כי דבריו ברורין בטעמן. ונמצא לפי זה דדברי הטור אמת לפי ההלכה. ודברי רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך אמת לפי הדין שבזמן הזה. וכולם דברי אלקים חיים המה. ובהרמב״ם אין כאן סתירה.

סא כתב הטור: יציאת העבד בראשי איברים נוהג בכל מקום ובכל זמן. ומיהו קנס הוא, וצריך בית דין מומחין. לפיכך אין דנין אותו עתה, שהרי אין מקבלין עדות לדונו. ואם יודה מעצמו – פטור, אף על גב שהוא תפוס, שהרי הוא מוחזק בגופו. אפילו הכי כתב הראב״ד שאינו מועיל, ואם יודה יפטור. אבל הרמב״ן כתב שאין הודאתו פוטרת אלא בבית דין. והאידנא ליכא בית דין מומחים, והוה ליה כמודה חוץ לבית דין שאינו פטור מקנס. הלכך כיון שהוא תפוס – מהני אף על פי שמודה. וכן הוא מסקנת אדוני אבי הרא״ש ז״ל. עד כאן לשונו. ויראה לי דזהו וודאי דמיירי שיש עדים שהפיל שינו או סימא עינו, דאם לא כן אין שייך כלל הודאה בזמן הזה? ובין בלא הודאה ובין בהודאה אין שום חיוב בזמן הזה, ובלא עדים אין כאן חיוב כלל, וכמו שבארנו בחושן משפט סימן א׳ סעיף י׳, עיין שם. אלא דמיירי שיש עדים, ולזה סבירא ליה להרמב״ן דעתה לא שייך הודאה כלל שנאמר מודה בקנס פטור, כיון שהוא כחוץ לבית דין. ולכן כיון שהוא תפוס – מהני. אבל דעת הראב״ד דההודאה מהני, ולא משום דמהני הודאה חוץ לבית דין. אלא נראה לי דהכי פירושו: דהולך לשיטתו שכתב הטור בשמו בחושן משפט סימן א (טור חושן משפט א), דמודה בקנס ואחר כך באו עדים דפטור. ואי תפיס מקמיה הודאה, ואחר כך הודה – מפקינן מיניה, עיין שם. וגם נתבאר שם דאם תפס הניזק ותבעו המזיק לבית דין, אומרים לניזק שיביא עדים וכו׳, עיין שם. ולפי זה הכי קאמר הראב״ד: שהרי אין מקבלין עדות לדונו. כלומר: דאנחנו בלא תביעת המזיק שהוא האדון לא נקבל עדות. ומתי נקבל עדות? כשהוא ידרוש לקבל עדים. הלא יש תרופה שיפטור שיודה מיד, ואחר כך אפילו אם יקבלו עדים הוא פטור והתפיסה לא מהני, כמו שכתבתי שם. (ובזה אתי שפיר מה שהקשה הבית יוסף. והב״ח טרח ליישב לשון הטור, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סב ורבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף מ כתבו: יציאת העבד בראשי איברים, אף על פי שהוא קנס – נוהג בזמן הזה. שאם באו עדים בדבר – אינו יכול להשתמש בו. ויש מי שכתב שמכריחין אותו עד שיכתוב לו גט שיחרור, והוא הדין אם הודה האדון מעצמו. עד כאן לשונם. כלומר: אם הודה קודם ביאת העדים, לא אמרינן דהוה כמודה בקנס ואחר כך באו עדים דפטור. דאינו כן, דהאידנא הוה כהודאה חוץ לבית דין וכדעת הרמב״ן ז״ל. ואף על גב דגם עדים אי אפשר לקבל, אך כיון שהעבד תפוס בעצמו, ואמר קבלו עדותי מהעדים, בהכרח לקבל כבכל דיני קנסות בחושן משפט סימן א. אך זה שכתבו שיש מי שכתב שמכריחין אותו לכתוב לו גט שיחרור – לא ידעתי מי כתב כן. ואם כוונתו למה שנתבאר בסימן א כמו שכתבתי, אבל אודות גט שיחרור לא נזכר שם. ובשם לעניין שארי הזיקות, כדחזו שמפצה אותו עד קרוב להזיקו – מסלקין ידיו ממנו, כמו שכתב הרי״ף בפרק ״החובל״. אך איזה עניין הוא לשיחרור? ואם מצד הסברא כתבו כן, משום דבכאן אי אפשר באופן אחר כמובן, היה להם לכתוב דעת עצמם בזה. אבל זה שכתבו ש״יש מי שכתב כן״ – לא ידעתי מי כתב כן. ובעיקר הדבר יש חולקים על זה, וסבירא להו דאין כופין אותו לכתוב גט שיחרור (ב״ח וט״ז סעיף קטן ט״ו). וכן מבואר מלשון הרמב״ם בפרק חמישי, עיין שם. ואחר כך מצאתי שהר״ן כתב כן בפרק קמא דקידושין לשיטת הרמב״ן, עיין שם. ומיהו יש חולקין כמו שכתבתי, וסבירא להו דהוה ספיקא דדינא. וצריך עיון. (הגר״א סעיף קטן ע״ט ציין על זה הרי״ף בפרק ״החובל״, עיין שם. ולא נזכר זה בהרי״ף. אך כוונתו: צריך לומר דיסוד דברי הר״ן בקידושין הם על דברי הרי״ף ב״החובל״ כמובן, עיין שם.)

סג והנה בסעיף נ״ח נתבאר דעבדי מלוג אין יוצאין בשן ועין, לא לאיש ולא לאשה. ומקורו הוא מבבא קמא (בבא קמא צ א), דרבי אלעזר סבירא ליה דבעינן ״עבדו״ – המיוחד לו, כמו שכתבתי. וקיימא לן כרבי אלעזר (בית יוסף) משום דאמימר פסק כוותיה, דאמר שם: איש ואשה שמכרו בנכסי מלוג – לא עשו ולא כלום. כמאן? כרבי אלעזר, עיין שם. ולפי זה יש לתמוה: דהא באבן העזר סימן צ פסקינן דלא כאמימר. וזה לשון הטור ושולחן ערוך שם סעיף ט״ז (שולחן ערוך אבן העזר טז): מכרו שניהם בנכסי מלוג וכו׳ – מכרן קיים. עד כאן לשום (עיין בית שמואל סעיף קטן נ״ה שהקשה כן, עיין שם). וגם הרמב״ם בפרק עשרים ושנים מאישות מאישות דין ט״ז (רמב״ם הלכות אישות כב) פסק דמכרן קיים, ובשן ועין פסק כרבי אלעזר.

סד אמנם באמת לא קשיא כלל, דבבא בתרא (בבא בתרא צ א) יש שני לשונות בהך דאמימר. דלשון ראשון הוא דזהו כשאחד מהם מכר לבדו, אבל כשמכרו שניהם – המקח קיים. וללשון שני דמדמה לה לדין יום או יומים, ולשן ועין דבעינן כספו המיוחד לו, ואפילו מכרו שניהם – אינו כלום. וקיימא לן כלשון ראשון, כמו שכתב הרא״ש ב״החובל״ באותה סוגיא, עיין שם (סימן ט׳). וכן כתב כמה מהראשונים (שיטה מקובצת עיין שם), משום דלשון ראשון אזלא לפי תקנת אושא דאלמוהו רבנן לשיעבודיה דבעל, כמבואר בהסוגיות שם. ורק לעניין שן ועין קיימא לן כרבי אלעזר, דבעינן כספו המיוחד לו לבדו, ולא למכירה. ולכן פסקו באבן העזר דהמכירה קיימת (וכן תירץ הבית שמואל שם).

סה ולפי זה יצא לנו דין חדש גם בעבדים. דנהי שנתבאר דעבדי מלוג אין יוצאין בשן ועין, מכל מקום יכולין האיש והאשה להוציאן לחרות על ידי כסף ושטר. דכמו שיכולים למוכרן – כמו כן יכולין לשחררן. ורק ביציאת ראשי איברים חלוקים משארי עבדים, אבל לעניין כסף ושטר – פשיטא שיוצאים. ואף שיש מי שמסתפק בזה, מכל מקום הדבר ברור שכן הוא. (עיין משנה למלך בפרק חמישי מעבדים הלכה ט״ז (רמב״ם הלכות עבדים ה). ונראה

מדבריו הארוכים שהסכים כן להלכה. והביא שמהר״ם הלוי נסתפק בזה, והשיג עליו, עיין שם. והטור והשולחן ערוך לא הזכירו זה. ולשון הבית יוסף בחבורו הגדול צריך ביאור ותיקון, עיין משנה למלך שם. ודייק ותמצא קל.)

סו ודין יציאתן בשטר כבר נתבאר. וכך אמרו חכמים בגיטין (גיטין ט א): בששה דברים שוים שיחרורי עבדים לגיטי נשים, ובשארי הדברים הרי הם ככל השטרות. ואלו הן הששה דברים: לעניין ערכאות של עובדי כוכבים, ולהיות כשרים בעד כותי, ושצריכים כתיבה לשם המשתחרר עצמו, והיינו כתיבה לשמו או לשמה כבגיטי נשים, ושאין נכתבים על המחובר, ושאין חותמין עידיהם אלא זה בפני זה, ולעניין מוליך ומביא ממקום למקום, שוים גיטי נשים ושיחרורי עבדים לעניין אמירת ״בפני נכתב״ ו״בפני נחתם״.

סז ערכאות כיצד? דקיימא לן בחושן משפט סימן ס״ח דכל השטרות העולין בערכאות כשרים, דדינא דמלכותא דינא. אבל גיטי נשים ושיחרורי עבדים צריכים שיכתבו כדין התורה, ב״לשמה״ ובלשון הקודש, ועוד דינים. ואי אפשר זה בערכאות. וכל שטר שיש עליו עד אחד כותי – פסול, מפני שמוחזקים לעוברי עבירות ופסולים לעדות, חוץ מגיטי נשים ושיחרורי עבדים, משום דבהם העדים חותמין רק זה בפני זה. ואי לאו דכותי זה היה חבר ושומר תורה – לא היה בישראל חותם עמו. וכל זה היה בזמן הקדמון. אבל בזמן הזה הכותים הם כעובדי כוכבים לכל דבריהם. ורק מזה אנו למדים לצדוקים, והם בזמן הזה ככותים קודם שגזרו עליהם להיות כעובדי כוכבים לכל דבריהם. והקראים פסולים לעדות (ש״ך סעיף קטן נ״ט).

סח לשמה כיצד? בגט אשה הוא אומר: ״וכתב לה״ – לשמה. ובגט שיחרור הוא אומר: ״או חופשה לא ניתן לה״ – לשמה. ותמיהני: למה לא חשבו גם כן דשוין הן לעניין שאין מתגרשין שתי נשים בגט אחד, ואין משתחררין שני עבדים בשטר אחד, משום דכתיב ״לה״ – ולא לה ולחבירתה (גיטין מב א), וכדפירש רש״י שם (ד״ה ״בשטר״), וכן יתבאר לקמן? ומזה נראה לעניות דעתי ברור דגם אין שתי נשים מתקדשות בשטר אחד כמו בגט, דילפינן כל ענייני שטר קידושין מ״ויצאה והיתה״ (קידושין ט א). ולכן לא חשיב לה הש״ס בגיטין שם, דאומר שם: מילתא דליתא בקידושין תני, מילתא דאיתא בקידושין לא קתני, עיין שם. והפוסקים שחשבו מחובר אף על גב דאיתא בקידושין, כמו שכתבתי באבן העזר סימן ל״ב, ולמסקנא דגיטין שם לא הוה ליה למחשבה, מכל מקום כיון שהוזכר שם בסוגיא – חשבי לה, דהפוסקים לא חששו למה דגם בקידושין הדין כן. אבל זה דאין שני עבדים משתחררין בשטר אחד – לא חשבי, משום דלא הוזכר בגמרא שם. והגמרא לא חשיב לה מטעם דאיתא בקידושין.

סט מחובר כיצד? בגט אשה הוא אומר: ״וכתב ונתן״ – מי שאינו מחוסר אלא נתינה – יצא הכותב במחובר ואחר כך קצצו, שהרי מחוסר קציצה ונתינה. ובגט שיחרור הוא אומר גם כן: ״ניתן לה״ – שלא יהא מחוסר אלא נתינה. כלומר: כיון דכתיב ״או חופשה לא ניתן לה״ – משמע דהחופשה שהוא השטר עדיין לא ניתן לה, ולא חסר מהחופשה רק הנתינה (ובזה אתי שפיר מה שהקשה הט״ז סעיף קטן כ״א). ודיני מחובר נתבאר באבן העזר סימן קכ״ד. וכן אין העדים חותמים זה שלא בפני זה בשיחרורי עבדים כמו בגיטי נשים. דאותו טעם שאמרו בגט אשה, גזירה שמא יאמר לעשרה ״כולכם כתבו גט לאשתי״, דאחד כותב וכולם חותמין. ואם לא חתם אחד מהן – פסול הגט. ולפיכך תקנו שיהא כל העדים נקבצים בשעת החתימה, כמו שכתבתי שם סימן ק״ל. וזו הגזירה עצמה שייך גם בשטר שחרור כמובן.

ע כיצד שוין למוליך ומביא? לעניין אמירת ״בפני נכתב ובפני נחתם״, שתקנו רבנן בגיטין מפני שאין עדים מצויים לקיימו, וכדי שלא יבוא הבעל ויערער, כמו שכתבתי שם בסימן קמ״ב; וכן בעבדים יש חשש זה. ולכן המביא גט שיחרור בארץ ישראל – אינו צריך לומר ״בפני נכתב ובפני נחתם״. ובחוץ לארץ אם אינם מצויים עדים לקיימו, ואמר השליח ״בפני נכתב ובפני נחתם״ – זהו קיומו. ואם בא אחר כך האדון וערער – אין משגיחין בו. וכשם שהאשה המביאה גיטה אינה צריכה לקיימו, הואיל שהגט יוצא מתחת ידה, כך העבד שהשטר שחרור יוצא מתחת ידו – אינו צריך לקיימו. וכשם שבאשה, אם התנה עליה שלא תתגרש עד שתבוא למקום בית דין פלוני, צריכה לומר ״בפני נכתב ובפני נחתם״ – כמו כן העבד. ויש בזה טעמים והלכות, וכולם נתבארו שם. וכל מי שכשר להביא גט אשה, כמו שכתבתי שם – כשר להביא שטר שחרור. (ועיין ש״ך סעיף קטן ס״ד, דיש חולקים וסבירא להו דבהבאת עצמם צריכים לקיים הגט והשחרור. ואפילו להרמב״ם דאינם צריכים – זהו רק לעניין איסור. אבל לטריפת לקוחות צריכים לקיים, עיין שם.)

עא עבד נעשה שליח לקבל גט שיחרור בעד עבד אחר. ואף על גב דלעניין גט אשה אינו נעשה שליח, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין (גיטין כג ב), אבל כיון דבתורת שיחרור מיהא איתא – לפיכך נעשה שליח גם בעד אחר. אך זהו דווקא מיד רבו של העבד השני. אבל מיד רבו שלו אינו נעשה שליח כשיש לרבו עוד עבד, משום דיד עבד כיד רבו דמי, וכשמסרו לו גט שיחרור – לא נפיק מרשותיה. וזה שמקבל שטר שיחרור לעצמו, משום דגיטו וידו באין כאחד, דשיחרורא דידיה הוא. אבל לא לאחרינא (רש״י שם).

עב כבר נתבאר דעבד המביא שיחרורו, כשאמר לו רבו "אל תשחרר בו, כי אם שתבוא לפני בית דין פלוני, ושם תשחרר" – צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", ואז לא יוכל הרב לערער עליו. אבל אם נתן לו בשטר הזה גם נכסיו, כגון שכתוב בו "עצמך ונכסיי קנויים לך" או "כל נכסיי קנויים לך" דהוא גם כן בכלל הנכסים, ואמר "בפני נכתב ובפני נחתם", אף על גב דהוא עצמו יצא לחרות על פי דיבור זה, מכל מקום הנכסים לא קנה עד שיתקיים בחותמיו קיום בית דין על השטר. דרק לעניין גופו תקנו שיועיל "בפני נכתב ובפני נחתם" כמו באשה. אבל להנכסים – לא מהני, וצריך קיום ככל השטרות. ולא שייך בזה לומר דאיך נאמן על מקצת השטר, ועל מקצת לא מהימן? דאין זה מטעם נאמנות, אלא דעל זה תקנו חכמים דליהני אמירתו, ועל זה לא תקנו. ולכן אם לא יכול לקיים השטר – הוא יצא לחרות, אבל הנכסים לא קנה.

עג כתב הטור: הכותב כל נכסיו לעבדו – יצא לחירות, שהוא בכלל הנכסים וקונה עצמו בכלל הנכסים. שייר קצת מן הנכסים, בין מקרקעי בין מטלטלי, בין פירש השיור בין לא פירשו, בין אם היו לו נכסים אחרים חוץ מאלו ששייר בין אם לא היו לו נכסים אחרים חוץ מאלו ששייר – לא יצא לחירות ולא קנה הנכסים. אבל אם כתב לו: "עצמך ונכסי קנויים לך חוץ מדבר פלוני", אפילו אין לו אלא אותו דבר – יוצא לחרות. והרמב"ם כתב בזה שלא יצא לחרות. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה. עד כאן לשונו.

עד וטעמו של הרמב"ם הוא כמו שכתב בריש פרק שביעי (רמב"ם הלכות עבדים ז): גט שחרור צריך שיהא עניינו דבר הכורת בינו לבין אדוניו, ולא ישאר לאדון בו זכות. לפיכך הכותב לעבדו: "עצמך וכל נכסיי קנוין לך חוץ ממקום פלוני, או חוץ מטלית פלוני" – אין זה כורת. והגט בטל, ומתוך שאינו גט – אין העבד משוחרר, ולא קנה מן הנכסים כלום. וכן כל כיוצא בזה. עד כאן לשונו. והולך בשיטת הרי"ף, שפירש בהך דמסקינן בגיטין (גיטין ט א) על משנה דפאה פרק שלישי, דתנן: שייר קרקע כל שהוא – לא יצא בן חורין. אין הטעם משום דחיישינן שמא שייר את העבד, דלפי זה אם כתב "עצמך ונכסיי קנויין לך", דנסתלק חשש זה – יצא לחרות. אלא משום דלאו כרות גיטא הוא, עיין שם. ופירשו הרי"ף והרמב"ם דזהו כעניין כריתות באשה, דבר הכורת בינו לבינה, שלא יהא לבעל אחיזה בגט. והכא נמי שלא יהא להרב שום אחיזה בשטר שחרור. וכיון ששייר כל שהוא – הרי יש לו אחיזה בהשטר, ואין זה כריתות, ובטל לגמרי. ואף על גב דבירושלמי בפאה שם מבואר להדיא לא כן, שאומר שם: שייר מטלטלי, אני אומר גופו הוא ששייר, עיין שם. ואי לאו חשש זה היה יוצא לחרות – לא חשו לה רבותינו, דגם בש"ס שלנו בגיטין שם רצה לומר טעם אחר, ומסיק רב אשי משום דלאו כרות גיטא איהו, וקיימא לן כמסקנא דש"ס דילן. (ותמיהני על השולחן ערוך סעיף נ"ז (שולחן ערוך יורה דעה רסז, נז) שפסק כהרמב"ם, עיין שם. ואם כן למה האריך כלשון הטור: בין קרקע וכו', בין פירש וכו', בין היו לו וכו' – דזה שייך לשיטת הטור. אבל לשיטת הרמב"ם אין זה רבותא ואין זה עניין, ולכן הרמב"ם לא הזכיר זה. אלא כל שיש לו קצת אחיזה בהשטר – אין זה כריתות כבגט, דילפינן מאשה. וצריך עיון.)

עה אבל שיטת הטור והרא"ש כרש"י ותוספות שם, דזה שאמר כרות גיטא – אין זה ממש כבגט אשה. שהרי בעבד לא כתיב "ספר כריתות" אלא כלומר דבזה השם שעיקר חירותו תלוי בו. כמו כשכללו בתוך כלל הנכסים, שלא כתב לו "עצמך ונכסיי קנויים לך" אלא "כל נכסיי קנויים לך" – והוא בכללם. וכיון שיש בזה השם שיור, ואינו מתקיים כולו – אין לשיחרורו מקום לתפוס בשם זה שיש בו שיור, ואין השם הזה כורת את העבד מהאדון. וזהו לפירוש התוספות שם. אבל לרש"י שם גם לזה לא חיישינן, אלא דחיישינן שמא כוונתו לשייר גם בעבד. (עיין שם בתוספות ד"ה הלכה. וברש"י שלפנינו לא מוכח זה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) מיהו לרבותינו אלה כששיחרורו הוא בשם בפני עצמו, כגון שכתב לו "עצמך ונכסיי קנויין לך" – יצא לחירות. וזהו שכתב הטור: "בין קרקע וכו', בין פירש וכו', בין היו לו וכו'", כלומר: דלא תימא דהחשש הוא שמא היה כוונתו לשיירו, אבל אם ידענו שלא כיון לשיירו – יצא לחרות. ולפי זה אם שייר מטלטלי ועבד דומה לקרקע, וכן כשפירש מה ששייר דאין חשש זה, וכן כשלא היו לו נכסים אחרים דנסתלק גם כן חשש זה כמובן – ועם כל זה לא יצא לחרות. דהטעם משום שיש בשם זה שיור, וכמו שכתבתי.

עו יש מי שאומר דדווקא כשכתב "כל נכסיי נתונין לך" – קנה עצמו ונכסים, אבל כשלא כתב "כל" אלא "נכסיי נתונין לך" – לא יצא בו לחרות. דאף על גב דעבד הוא בכלל הנכסים, מכל מקום כשהוא נותן לו לעצמו – אינו במשמע שיהא בזה גט שחרור ומתנה, אלא אם כן כתב "כל נכסיי" (ש"ך סעיף קטן ס"ו בשם הר"ן, עיין שם). ומדייק לה מלשון "כל נכסיו", עיין שם. ולא אבין: דהא כיון דתנן שם: שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין – דרך התנא כן הוא. כמו בשכיב מרע בבבא בתרא (בבא בתרא קמו ב) דתנן: שכיב מרע שכתב כל נכסיו ושייר וכו', ובכל הסוגיא שם אמרינן לשון "כל נכסיו". ואיזה דיוק הוא זה? ובכל הפוסקים לא מצאתי דין זה, וצריך עיון. וגם ממה שכתבתי בסעיף ע"ח לא משמע כן, עיין שם.

עז איתא בגיטין (גיטין א): הכותב שטר אירוסין לשפחתו ככל שטר אירוסין, שכתב לה "הרי את מקודשת לי" ואמר לה "צאי בו והתקדשי לי בו" – אין בלשון הזה לשון שיחרור. כלומר: דלא אמרינן דכוונתו הוי "ראוי להתקדש לי", ואינה לא מקודשת ולא משוחררת. כן מבואר שם מפירוש רש"י, וכן כתב הרמב"ם והשולחן ערוך סעיף נ"ח (שולחן ערוך יורה דעה רסז, נח), עיין שם. ומשמע להדיא: מפני שבעל פה אמר לה "צאי בו והתקדשי לי בו".

אבל אם כתב בהשטר ״צאי בו והתקדשי לי בו״ – מהני, דבזה לא שייך לומר דאין בלשון הזה לשון שיחרור כמובן. ולפי זה תימא על הטור שכתב: הכותב שטר אירוסין לשפחתו, וכתב בו ״צאי בו והתקדשי לי בו״ – אין בזה לשון שיחרור. ואינה לא משוחררת ולא מקודשת. עד כאן לשונו. ומצד הסברא גם כן אין שום טעם לזה, ותמיהני על מפרשי הטור שלא נתעוררו בזה. אם לא שנאמר שטעות הדפוס הוא, וכן צריך לומר: ואמר לה ״צאי בו״. וצריך עיון. וכתב רבינו הרמ״א: אבל אם אמר לה ״התקדשי״ גרידא – אמרינן וודאי שיחררה מעיקרא, וחלו הקידושין. עד כאן לשונו. וכן מבואר מרש״י שם. ופשוט הוא שבכל זה צריך לומר כשטבלה כבר לשם שיחרור, דאם לא כן לא שייך תפיסת קידושין (ב״ח). וכן מפורש בתוספות יבמות (יבמות מז ב, ד״ה שם, עיין שם).

עח כבר כתבנו דכשם שאין שתי נשים מתגרשות בגט אחד, כמו כן אין שני עבדים יוצאין בשטר אחד. ולכן המשחרר שני עבדיו בשטר אחד – לא יצאו לחירות. ולפיכך הכותב כל נכסיו לשני עבדיו בשטר אחד – לא קנו לא את עצמן, ולא את הנכסים. וזה לשון הטור: הכותב כל נכסיו לשני עבדיו – קנה כל אחד חצי הנכסים. נמצא שכל אחד קנה חציו וחצי חבירו. לפיכך צריכין לשחרר זה את זה. ודווקא שכתב שני שטרות, וכתב בכל אחד ״כל נכסי נתונין לפלוני עבדי״, או שכתב ״חצי נכסי נתונין לפלוני עבדי, וחצי האחר לפלוני עבדי״, ומסרם לאדם אחד ביחד שיזכה בשבילם, דהשתא זכו שניהם כאחד. אבל אם לא מסר שני השטרות ביחד, אם כתב בכל אחד מהם ״כל נכסי נתונין לפלוני עבדי״ – הראשון קנה ושני לא קנה כלום, שכבר מסרן להראשון. ואם כתב בכל שטר ״חצי נכסים״, אפילו אם פירש ״חצי האחר״ – אין שום אחד מהם קונה. ראשון לא קנה שהרי שייר, וכיון שהראשון לא קנה – שני נמי לא קנה. ואם לא פירש באחד מהשטרות ״חצי האחר״ – אפילו מסרם שניהם ביחד לא קנו, דאיכא למימר חצי אחד נתן לשניהם, והרי שייר קניינו. אבל אם כתב להם ״כל נכסיו״ בשטר אחד בכל עניין – לא קנו. עד כאן לשונו.

עט והנה כל דבריו מבוארים. ורק בזה שכתב דכשפירש בכל שטר דהחצי שנותן לזה אינו נותן לזה, ומסרם לאדם אחד ביחד שיזכה בשבילם דזכו שניהם, יש מרבותינו שחולקים בזה, וסבירא להו דגם בכהאי גוונא לא מהני. והרמב״ן ז״ל נתן טעם: לפי שהנותן חצי נכסיו לחבירו אינו נוטל חצי בכל כלי ובכל שדה, אלא שמין את הנכסים ונוטל החצי הגרוע. הלכך זה שכתב לו רבו ״חצי הנכסים״ – אין העבד בכלל אותו חצי, ולא עשה כלום. והר״ן ז״ל נתן טעם: שהרי אין העבד משתחרר אלא בשטר שבידו, ובעינן שלא יהא בו שיור. והרי בשטרו לא יצא רק חצי עבד. ואף על פי ששטרו של חבירו מוכיח דליכא שיור, שהרי החצי השני מבואר שם, ונמצא ששיחררו כולו – מכל מקום אינו מועיל, שהרי אינו משתחרר בשטרו של חבירו, ובשטר עצמו יש שיור. וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפרק שביעי (רמב״ם הלכות עבדים ז), שכתב שהעבד מכלל הנכסים, והרי שייר בו חציו ואין זה שיחרור וכו׳ עד כאן לשונו. (עיין בית יוסף שהביא כל הדעות. ובשולחן ערוך סעיף נ״ט (שולחן ערוך יורה דעה רסז, נט) סתם הדברים, וכוונתו כהרמב״ם. ועיין ט״ז סעיף קטן כ״ז. ולא אבין מה שכתב, דלהר״ן לא מהני אם כתב בכל שטר שנותן כל נכסיו לפלוני ופלוני עבדיו וכו׳, עיין שם. ולמה אינו מועיל? וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

פ המשחרר חצי עבדו בשטר – לא קנה העבד את חציו, ונשאר עבד כמו שהיה. דשטר דעבד גמרינן מ״חופשה לא ניתן לה״, וילפינן ״לה״ – ״לה״ מאשה: דמה אשה אינה מתגרשת לחציה, אף עבד כן. ולכן אם שחררו בכסף – יכול לשחרר חציו, ויצא חציו בן חורין וחציו עבד, דבכסף ליכא מיעוטא מקרא, והרי הוא ככל הסחורות שנמכרים לחצאין. ולכן במתנה דליכא קניין כסף אי אפשר לחצאין, שיתן להעבד עצמו חציו מתנה כמובן. ואף גם בשטר שאמרנו שאינו מועיל, זהו כשחציו השני נשאר אצל האדון. אבל כשיוצא מרשות האדון לגמרי, אף על גב שהוא לא יצא לחרות רק חציו, כגון שחציו השני מכר או נתן לאחר, כיון שמרשותו יצא לגמרי – הרי הוא חציו בן חורין וחציו עבד להשני. והטעם פשוט דגם באשה לא מצרכינן רק שתצא מרשות הבעל לגמרי, ורק בשם אין שייך שחציה תמסור לאחר, דאין אשה מתקדשת לחצאין. וזה לא למדנו עבד מאשה, רק למדנו לעניין גט שיחרור, שבעת שיחרורו יצא כולו מרשות האדון שלו. אבל בכניסה לרשות אחר – אינו דומה לאשה.

פא אך בזה צריך לדקדק: שלא יקדים חצי השיחרור לחצי המכירה, דאם יקדימו – הרי לא יצא לחרות, כיון שבעת מעשה השיחרור לא יצא מרשותו לגמרי. אלא יקדים מקודם חצי המכירה, או שיהיו כאחד, שברגע אחת ימכור חציו וישחרר חציו. ויראה לי דברגע אחת יכול אפילו להקדים השיחרור להמכירה, דכל ״תוך כדי דיבור״ – כדיבור דמי. ויש להסתפק אם מועיל שטר אחד על חצי השחרור וחצי המכירה להשני, כמו דמועיל מתנת כל נכסים להעבד בתוך שטר שחרורו, כמו שנתבאר. ויש להתיישב בזה. ולפי מה שנתבאר בעבד של שני שותפים – יכול אחד מהם לשחרר את חלקו, כיון שברשותו לא נשאר כלום, ונעשה חציו עבד וחציו בן חורין.

פב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ס״א: הכותב לשפחתו מעוברת ״הרי את בת חורין וולדך עבד״ – דבריו קיימים. ״את שפחה וולדך בן חורין״ – לא אמר כלום. עד כאן לשונו. והדין הראשון מפורש בסוף פרק שלישי דקידושין, והדין השני מפורש בגיטין (גיטין כג ב). והטעם: דקיימא לן ״עובר לאו

ירך אמו הוא", והמה כשני גופים. ולכן בדין הראשון דבריו קיימים. והדין השני דלא אמר כלום, משום דאין בכוח האם לקבל השטר שחרור בעד העובר מאדונה, כמו שכתבתי בסעיף ע"א. וזה הטעם כתב הראב"ד בפרק שביעי דין ה (רמב"ם הלכות עבדים ז), עיין שם. וגם בגיטין שם מבואר כן, דלמאן דסבירא ליה ד"את שפחה וולדך בן חורין" דבריו קיימים, מפרש הטעם ד"עובר ירך אמו הוא", ונעשה כמי שהקנה לה אחד מאיבריה. וסבירא ליה המשחרר חצי עבדו – קנה. ובכהאי גוונא מקרי "גיטו וידו באין כאחת". והכי מבואר להדיא בתמורה (תמורה כה ב, וקושית התוספות בגיטין שם ד"ה ונעשה צריך עיון גדול, עיין שם). ומזה מבואר דלפי מה דקיימא לן דמשחרר חצי עבדו לא קנה, ועובר לאו ירך אמו, ממילא דלא אמר כלום.

פג אמנם לפי זה אם אחר יקבל שטר שיחרור בעד העובר – יצא העובר לחרות, כיון דלאו ירך אמו הוא. אמנם הראב"ד כתב עוד טעם, דהמקנה לעובר לא קנה משום שלא בא לעולם, ולפי זה גם אחר לא יכול לזכות בעדו. אמנם הטעם הזה לא משמע בתמורה שם כלל. דכי פריך על דין זה למאן דסבירא ליה עובר לאו ירך אמו הוא, פריך מטעם שאינו יכול לקבל גט שחרור מיד רבו שלו, ולא פריך כלל ממה שאין מזכין לעובר, עיין שם (וכן כתב הלחם משנה, עיין שם). ולעניות דעתי נראה דוודאי על ידי אחר שייך טעם זה. אבל על ידי אמו לא שייך טעם זה, אפילו אם עובר לאו ירך אמו – זכתה בעדו, משום דדעתה קרובה אצל בנה, ונחשב כאילו בא לעולם, כדאמרינן סברא זו בבבא בתרא (בבא בתרא קמב ב) לעניין אחר. ואנחנו נאמר סברא זו בכאן גם כן. ולכן לא הוזכרה בעניין זה בגמרא. ולפי זה גם לטעם הקודם אי אפשר לזכות בעד העובר, לא האם ולא אחר. האם משום דאינו יכול לזכות להעובר על ידי שפחתו, ואחר משום דאינו יכול לזכות לעובר (כן נראה לעניות דעתי).

פד והנה גם הרמב"ם בפרק שביעי דין ה (רמב"ם הלכות עבדים ז) והטור כתבו השני דינים אלו. אלא שבדין השני סיימו דלכן ב"הרי את שפחה וולדך בן חורין" לא אמר כלום, מפני שזהו כמו שמשחרר חציה. עד כאן לשונו. כלומר: דעובר ירך אמו הוא, והמשחרר חצי עבדו לא עשה כלום. ולפי זה הרבה תימא: דאם כן גם ברישא ב"הרי את בת חורין וולדך עבד" – לא ליהני גם כן. וכתבו המפרשים טעם בזה, ותורף דבריהם: דאף על גב דעובר ירך אמו הוא, מכל מקום העובר טפל לה, ולא היא להעובר. ולכן היא מעכבת העובר, והעובר אינו מעכב אותה. (וזהו כוונת הש"ך סעיף קטן ע"ה, והפרישה והלחם משנה שם.)

פה והנה באמת מצד עצם דין "עובר ירך אמו", ביכולת לומר כן. דבפרטות לא ביאר הרמב"ם דין זה בשום מקום בחיבורו. וממקום שיש לדייק דסבירא ליה לאו ירך אמו, כמו בולדה שלמים והיא עולה שפסק ריש פרק חמיש עשר מהלכות מעשה הקרבנות (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות טו) דמהני – אין ראיה דסבירא ליה דלאו ירך אמו, שיש עוד טעמים בגמרא על זה, עיין שם בתמורה. וגם זה שפסק בפרק רביעי מהלכות פסולי המוקדשין (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין ד) דהפריש חטאת מעוברת וילדה, רצה – מתכפר בה, רצה בוולדה – גם כן, יש טעמים אחרים בגמרא. וגם ממה שפסק בסוף פרק שני מאיסורי מזבח (רמב"ם הלכות איסורי המזבח ב), דכל האסורין למזבח וולדותיהם מותרות – גם כן אין ראיה, דיש טעם אחר בסוף פרק ששי דתמורה, עיין שם. וגם ממה שפסק שם דולד טריפה יקרב – אין ראיה, דיש טעם אחר בחולין (חולין נח א). וגם להיפך אין ראיה ממה שפסק שם בפרק שלישי (רמב"ם הלכות איסורי המזבח ג) דולד הנרבעת אסורה, וכן ולד הנוגחת אסורה, דאפילו אי לאו ירך אמו הוא – אסורות מפני שהעובר עצמו קיבל חלק בזה, כמו שכתבתי התוספות בבבא קמא (בבא קמא מז א). וכן ממה שפסק בפרק תשיעי מנזקי ממון (רמב"ם הלכות נזקי ממון ט) דפרה שהזיקה גובה מולדה – גם כן אתי שפיר מטעם זה, אפילו אי לאו ירך אמו הוא. ובאמת רבותינו בעלי התוספות בבבא קמא ובחולין שם פסקו דקיימא לן עובר ירך אמו הוא בכל מקום לבד מטריפות, מפני שיש להעובר חיות בפני עצמו, עיין שם, ושלא כדברי הראב"ד. ולכן יש לומר דגם הרמב"ם והטור סבירא להו כן. אלא דעיקר הסברא תמוה לחלק בין בינה ובין הולד (והלחם משנה עצמו כתב שתמוה הוא, עיין שם). ועוד: דבתמורה שם רצה הש"ס לדמות שני הדינים זה לזה, עיין שם, ולא חילק ביניהם בסברא זו – שמע מינה דאי אפשר לומר כן. (וגם מה שכתב הט"ז בסעיף קטן ל לחלק, דברישא אמרינן דכוונתו לכשתלד, מה שאין כן בסיפא, עיין שם – לבד שהוא דחוק ולחוץ, עוד מתמורה שם נסתרת סברא זו כמו שכתבתי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

פו ולכן נראה לעניות דעתי, דסבירא ליה דשני דינים אלו אינם תלוים כלל בדין "עובר ירך אמו". וגם סבירא ליה דדין "עובר ירך אמו" אינו כלל על כל העניינים, אלא יש דאמרינן "ירך אמו" ויש דאמרינן "לאו ירך אמו". ולכן לא מצינו ברמב"ם דין זה בפרטות. והנה בדין השני ד"הרי את שפחה וולדך בן חורין", אמרינן בגיטין שם מפורש דמאן דסבירא ליה שזכתה לו צריך לשני דברים: ל"עובר ירך אמו", ולמשחרר חצי עבדו קנה. אבל לפי מה דקיימא לן דמשחרר חצי עבדו לא קנה, אפילו אם נאמר דירך אמו הוא – אינו מועיל מטעם חצי עבדו. וכל שכן אי לאו ירך אמו – לא קנה מטעם דעבד שלו אין יכול לקבל גט שיחרור בעד עבד אחר. וזהו שנתנו הרמב"ם והטור טעם על דין השני, שזה כמי שמשחרר חציה, כלומר: לא מיבעיא אי לאו

ירך אמו הרי אינה יכולה לזכות בעדו. אלא אפילו אי ירך אמו הוא, דאז יכולה לזכות בעדו, דגיטו וידו באין כאחד כדאמרינן בתמורה שם, וכמו שכתב בסעיף פ״ב (שולחן ערוך יורה דעה רסז, פב) – גם כן אינו מועיל, שזהו כמו שמשחרר חציה, ואנן קיימא לן שאין יכול לשחרר חציו.

פז וגם הדין הראשון ד״הרי את בת חורין וולדך עבד״ אתי שפיר, בין למאן דאמר ״עובר ירך אמו״ ובין למאן דאמר ״לאו ירך אמו״. דבקידושין שם שהוא מקור הדין אינו אומר שם שום טעם על זה, עיין שם. אלמא דלאו בפלוגתא זו תליא מילתא. ואף על גב דשם בתמורה רצה לתלות פלוגתא זו בשיירו משוייר, דהיינו אי ״ירך אמו״ אם לאו, ודחי דכולי עלמא סבירא להו אם שיירו משוייר, דהיינו ״לאו ירך אמו״ עיין שם – זהו רק דיחוי כדרך הש״ס בכמה מקומות. והוא הדין דה״מ למימר דכולי עלמא אם שיירו אינו משוייר, אלא דבשם משום דמקשה מזה על ר״י דסבירא ליה שם לגבי קדשים אם שיירו משוייר – לכן דחי לה. דכולי עלמא סבירא ליה כר״י, כדרך הש״ס לדחות הקושיות. וכן בכל הסוגיא שם, עיין שם. אבל באמת נראה לעניות דעתי דאפילו אם נאמר ״עובר ירך אמו הוא״ גם כן דבריו קיימין, ולא שייך בזה משחרר חצי עבדו. ולאו משום דהעובר טפל להאם, אלא דכיון דזה שאין משחררין חצי עבד ילפינן מאשה, דמה אשה אינה מתגרשת לחצאין אף עבד כן, וכמו שכתבתי בסעיף פ. ואם כן דון מינה ומינה: מה אשה אין עוברה מעכב את הגירושין, דעוברה לא שייך בגירושין, אף בעבד אין העובר מעכב בגירושין. אבל כשאנו דנין על העובר בהכרח שהאם תעכבנו, שהיא המקבלת את הגט שחרור כמו אשה המקבלת הגט. אבל להיפך כשאנו דנין על האם – אין העובר מעכב כבאשה. ולכן ברישא לא כתבו שום טעם, ובסיפא כתבו הטעם, לפי שבגיטין שם ביאר הש״ס כן. אבל עיקר כוונתם לומר דשני דינים אלו אינם תלוים בפלוגתא ד״ירך אמו״.

פח כתב הרמב״ם בפרק שביעי דין ו (רמב״ם הכלות עבדים ז): שפחה חרופה, אם רצה לשחרר חציה הנשאר ותיעשה אשת איש גמורה – הרי זה משחרר, בין בכסף בין שטר. שאף הכסף גומר שחרורה. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דשפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי. וכבר ביאר דין זה בפרק רביעי מאישות דין ט״ז (רמב״ם הלכות אישות ד), עיין שם. ושם מיירי כשנתקדשה לסתם ישראל. ופסק דנגמרו הקידושין, עיין שם. וכן הדין במאורסת לעבד עברי, שכן כתב מפורש בפרק שלישי מהלכות איסורי ביאה דין י״ג (רמב״ם הלכות איסורי ביאה ג), וזה לשונו: שפחה חרופה וכו׳ ומקודשת לעבד עברי וכו׳, אם נשתחררה כולה – חייבין עליה וכו׳, שהרי נעשית אשת איש גמורה וכו׳ עד כאן לשונו. ובכאן לא בא להשמיענו דיני אישות אלא שיכול לשחרה, בין בכסף בין בשטר. והרבותא בזה שגם כסף גומר שחרורה. דלא נימא כיון דכתיב ״כי לא חופשה״, דמזה דייקינן הא אם חופשה ימותו. ו״חופשה״ הוא בשטר, מכל מקום גם כסף גומר בה. והטעם: דכסף עדיף משטר. וקל וחומר הוא: דאם שטר דאינו מועיל לחציו הראשון כמו שכתבתי, עם כל זה מועיל לחציו השני, כל שכן כסף דמועיל לחציו הראשון דמועיל לחציו השני. והטור ושולחן ערוך לא כתבו דין זה, מפני שעבד עברי אינו נוהג רק בזמן היובל. (והקשו עליו, ובארנו דבריו באבן העזר סימן מ״ד, עיין שם.)

פט שנו חכמים במשנה (גיטין מא א) דמי שחציו עבד וחציו בן חורין – מן הדין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, כמו עבד של שני שותפין. אך כיון שאינו יכול לישא לאשה לא שפחה מפני צד חירות שבו, ולא בת חורין מפני צד עבדות שבו, לכן תקנו חכמים שרבו מחוייב לשחרר חציו, וכותב לו שטר שחרור. והעבד כותב לו שטר חוב על חצי דמיו כפי שומתו. ואין מן התימה דאיך אפשר להיות חציו בן חורין, הא אין שחרור לחצאין? דיש לומר כגון שהיה עבד של שני שותפין, והאחד שחררו. וזהו בעבד, אבל שפחה שאין האשה מצווה על פריה ורביה – אין כופין לשחררה כולה. אלא אם כן נהגו בה הפרוצים הפקרות, ובעל אי אפשר לה ליקח לא עבד ולא בן חורין – כופין את רבה לשחררה. ואין לשאול: דהא המשחרר עבדו עובר ב״עשה״, ואין נכוף את הרב לעשות איסור? דבאמת האיסור אינו אלא כשמכוין לטובתו. אבל כשמכוין למצוה או בשביל עניין אחר – אין בזה ה״עשה״ כלל (ר״ן שם). והתוספות מתרצים דכיון דהעבד לא פשע בזה, אומרים לאדם: ״חטוא חטא קל כדי שיזכה חבירך במצוה גדולה״. וגבי שפחה אף על גב דפושעת היא בזנות, מכל מקום כיון דהפרוצים רודפים אחריה, ומצוה דרבים הוא – לכך מותר, עיין שם. והרבה מהפוסקים תפסו כתירוץ הראשון.

צ והנה הרמב״ם הביא דין זה בפרק שביעי (רמב״ם הלכות עבדים ז) כפי דין המשנה ולא יותר, עיין שם. והטור והשולחן ערוך סעיף ס״ב (שולחן ערוך יורה דעה רסז, סב) כתבו: מי שחציו עבד וכו׳ כופין את רבו לשחררו, וכותב לו שטר על חצי דמיו. ובעוד שלא כתב לו גט שחרור – מעשה ידיו לעצמו. ואם המיתו שור – אינו משלם לא קנס ולא כופר. עד כאן לשונו. כלומר: לא חצי קנס של שלושים שקלים כדין שור שהמית עבד, ולא חצי כופר והיינו חצי שויו של בן חורין. והטעם: דחצי כופר אין לו כבן חורין, דהא הכופר מגיע ליורשיו, וזה אין לו יורשים. וחצי קנס לרבו אין לו, שהרי אנו מחייבים לרבו להוציאו, ולא קרינן ביה ״כסף שלושים שקלים יתן לאדוניו״ – ולאו אדון הוא. ונראה לי דזה שכתבו ״מעשה ידיו לעצמו״ – זהו דהריוח שייך לו. אבל מכל מקום יכול הרב ליטלם מפני חובו, שהרי מגיע לו בעד חצי דמיו. ואפשר דכל זמן שלא כתב לו שטר שחרור – אינו חייב לו עדיין.

צא והנה זהו שיטת רבותינו בעלי התוספות והרא״ש שם. דכיון דלמשנה אחרונה כופין את רבו להוציאו לחרות – דינו כמעוכב גט שחרור. אבל דעת הרמב״ם אינו כן, שהרי כתב בפרק אחד עשר מנזקי ממון (רמב״ם הלכות נזקי ממון יא) דאם המית השור חציו עבד וחציו בן חורין – נותן חצי קנס לרבו. ובפרק רביעי מחובל (רמב״ם הלכות חובל ומזיק ד) כתב דנגחו שור ביום של רבו – לרבו, עיין שם. דאיהו סבירא ליה דאינו דומה למחוסר גט שחרור, דאף על גב דלמשנה אחרונה כופין את רבו לכתוב לו גט שחרור, זהו לעניין איסורא. אבל לעניין ממונא כל זמן שלא נכתב לו השחרור – דינו כחציו עבד וחציו בן חורין, כדמשמע פשטא דש״ס בגיטין (גיטין מב א), וכן משמע בירושלמי שם. וכבר בארנו זה בחושן משפט סימן תכ״ד סוף סעיף י, עיין שם. ורבים מהגדולים טרחו בדבריו בכמה מקומות, והדבר ברור כמו שכתבתי. (ובזה אתי שפיר מה שכתב הרמב״ם בפרק שני מהלכות קרבן פסח (רמב״ם הלכות קרבן פסח ב) דאינו אוכל לא משל רבו וכו׳, וע״ש בכסף משנה ובמשנה למלך. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות.)

צב והנה בשפחה הנשארת חציה שפחה וחציה בת חורין – הרי היא כמו שהיא, ועובדת את עצמה יום אחד ורבה יום אחד. ואם חבלה אדם בגופה, כגון שהכה אותה על ידה, וצמתה ידה וסופה לחזור לבריאותה, דאין כאן נזק אלא ״שבת״ שהיא בטלה ממלאכה – אם הכה ביום שעובדת את רבה – ה״שבת״ לרבה מכל הימים שתתבטל. ואם הכה ביום של עצמה – כל ה״שבת״ לעצמה. ואף על גב דאחד מהם יפסד יומו – אין זה אלא גרמא, והתשלומין הוא לפי זמן הנזק. וזהו בנזק שסופו לחזור. אבל אם קטע ידה, וכן כל דבר שאין סופו לחזור דיש כאן נזק עולם – לא אזלינן בתר היום, דזה אינו שייך רק ב״שבת״ ולא בנזק. וחולקין הנזק ביניהן, היא והאדון. ואם המיתה – נותן חצי הקנס לאדון, וחצי הכופר אין למי ליתן שהרי אין לה יורשים. ונראה לי דבמקום שמשלם נזק כמו בקטע ידה, ויש שם שבת גם כן, דהולכין בהשבת אחר היום.

צג כתב הרמב״ם: מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שעמד רבו והקנה חציו לבנו קטן כדי שלא יכופו אותו בית דין לשחררו – מעמידין בית דין לקטן אפטרופוס. וכותב לו האפטרופוס גט שחרור, וכותב לו שטר חוב בחצי דמיו. ואם נצטרך הקטן בעבד, ויש לו געגועין עליו – מפליגין אותו ממנו במעות, שדעתו של קטן קרוב אצל מעות. עד כאן לשונו. והוא מגיטין (גיטין מ א), עיין שם. והראב״ד השיג עליו, וזה לשונו: וכי האפטרופוס כותב גט שחרור? אלא וכו׳ אפטרופוס כדי לדקדק על דמיו, והשחרור על שם הקטן. ולא צריך שחרור אלא כדי שלא יסתבך בו ויאמר לו ״עבדי אתה״. עד כאן לשונו. וכוונתו מבוארת דאין ביד האפטרופוס לשחרר עבדים, אלא הקטן משחררו. והגם דאין מעשה הקטן כלום, וגם אין ביכולתו להקנותו להקטן אחרי שחכמים כופין אותו לשחרורי, אך זהו באמת רק שלא יסתבך בו הקטן ויאמר לו ״עבדי אתה״. וכעין זה כתבו שם התוספות עיין שם, וכעין זה פירש רש״י שם. אך מרש״י מבואר דמדינא הוה שחרורו שחרור, כדין הפעוטות שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, עיין שם. והרמב״ם סבירא ליה כפירוש רשב״ם שם בתוספות, דאף על גב דכל אפטרופוס אין יכול להוציא עבדים לחרות, מכל מקום כיון שעשה שלא כהוגן – התירו חכמים להאפטרופוס להוציאו לחרות. אבל מעשה קטן אינו כלום. ולפי זה לא קשיא קושית הראב״ד ז״ל.

צד וגם הטור והשולחן ערוך סעיף ס״ג כתבו כהרמב״ם, ודין גמור הוא. אלא שבזה שינו מדברי הרמב״ם, דהרמב״ם כתב: ״מי שחציו עבד וכו׳ שעמד רבו והקנה חציו לבנו הקטן״, דמשמע להדיא דמהני הקנאה גם אחרי שהוא חציו בן חורין. ואילו הטור והשולחן ערוך כתבו: ״עבד של שני שותפין ששחרר אחד מהם חלקו – כופין את השני שישחרר גם הוא חלקו. ואם ידע מחבירו שרוצה לשחרר חלקו, והקנה חלקו לבנו קטן, ואחר כך שחרר חבירו – אין בית דין יכולין לכוף לקטן לשחרר. אבל מעמידים לו אפטרופס וכו׳, וישחררנו האפטרופס בדמים שקבל הקטן, ויכתוב לו האפטרופס שטר שחרור על שמו וכו׳ עד כאן לשונם. הרי שכתבו שהקנה לבנו קטן קודם שנעשה חציו בן חורין. ונראה שהולכים לשיטתם, דסבירא להו דלאחר תקנה הוא כמשוחרר, ולא מהני הקנאתו להקטן. לכך כתבו שהיתה מקודם. והרמב״ם ז״ל לפי מה שבארנו בסעיף צ״א סבירא ליה דגם אחר התקנה הוא חציו עבד, ולכן פירש שהקנהו אחר שנעשה חציו בן חורין. וגם בזה יש הפרש, דהטור והשולחן ערוך כתבו שנותנים קצת דמים להקטן, והרמב״ם כתב דדווקא כשיש לו געגועין עליו. אך בזה לא בדווקא כתבו כן, דוודאי בגמרא משמע כהטור והשולחן ערוך, אלא שהרמב״ם הסביר דלמה לנו לעשות כן? משום דאם יש לו געגועים בהכרח לעשות כן. והקטן מסתמא יש לו געגועים, לכך הטור והשולחן ערוך סתמו דבריהם כמו בגמרא. מיהו בזה סבירא להו כהרמב״ם דדין גמור הוא. (ולפי זה מה שכתב הט״ז בסעיף קטן ל״ד, שצריך ריצוי הקטן משום לזות שפתים, עיין שם – זהו לשיטת התוספות והראב״ד, ולא להטור והשולחן ערוך ההולכים בשיטת הרמב״ם והרשב״ם. וכן מה שכתב הש״ך בסעיף קטן פ״א בשם הב״ח, דהאב צריך ליתן להבן ממעותיו, עיין שם – זהו דעה אחרת לגמרי במרדכי, שהולך גם כן בשיטת התוספות בעיקר הדבר. אבל להרמב״ם והרשב״ם והטור שולחן ערוך – אין צורך לכל זה. ולדידהו דין גמור הוא ולא קנסא. ודייק ותמצא קל.)

צה וכל מה שנתבאר, זהו הכל כשכיון להפקיע תקנת חכמים: או קודם שנעשה חציו בן חורין או אחר כך, כפי הדעות שנתבארו. אבל מכל מקום דעתו היה להפקיע תקנת חכמים, ולכן מצאו חכמים תקנה על ידי אפטרופס לבלי תתקיים מחשבתו הרעה. אבל אם מת והניח בנו קטן, ואחר כך שחרר

השותף חלקו – אין מעמידין אפטרופס לקטן לשחררו, כיון שלא היתה בזה שום ערמה ותחבולה, אלא מוקמינן אעיקר דינא דעובד את עצמו יום אחד ואת הקטן יום אחד עד שיגדיל. ואז נאמר לו דהדין הוא שיוציאו לחירות, ויכתוב לו שטר על חצי דמיו. ואם אז לא ישמע – נכופנו, ולא כשהוא קטן. (וזה מבואר בגמרא שם שאמר: כאשר עשה כן יעשה לו. עיין שם.)

צו יראה לי דזה שאמרו חכמים במקום שכופין לשחררו, כמו חציו עבד וחציו בן חורין וכיוצא בו, שכופין לכתוב שטר שחרור – לאו דווקא שטר שחרור, דהוא הדין אם נמצא מי שירצה ליתן מחצית שיוי העבד במזומן לרבו, שכופין אותו לקבל הכסף. ויוצא בזה לחירות, שהרי קונה את עצמו בכסף, וכמו שכתב הרמב״ם בשפחה חרופה שהבאנו דבריו בסעיף פ״ח. וזה שבש״ס ובפוסקים הוזכר רק שטר שחרור, משום דאין כאן כסף מזומן, דלכך שנינו שכותב לו העבד שטר על חצי דמיו. אבל אם היה מי שיתן בעדו כסף מזומן – אינו צריך לשטר שחרור.

צז המפקיר עבדו – יצא לחירות, וצריך גט שחרור לאפקועי איסוריה. דאף על גב דחובת שיעבוד הגוף נסתלק מעל העבד כיון שהפקירו – זהו לעניין חובת ממון, כמו כל ממון שהאדם מפקיר. אבל לעניין איסורא, הא אין כאן אחד מהשלושה דרכים שהעבד קונה את עצמו. ולכן צריך גט שחרור להפקיע איסורו. ופשוט הוא שכופין אותו לכתוב לו גט שחרור. ונראה דבכאן לא מהני כסף כבסעיף הקודם, שהרי כספו כבר הפקיר, ואין לו תקנה אלא בשטר שחרור. והמפקיר עבדו ומת קודם שכתב לו השטר שחרור – היורש כותב לו השטר שחרור, ואף על גב דהיורש אינו יורש כלום שהרי כבר הפקירו. ובאמת יש בגמרא מי שסובר כן דהעבד אין לו תקנה (גיטין מ א) משום דאיסורא אינו שייך להוריש ליורשים. מכל מקום לא קיימא לן כן, דהיורש עומד במקום מורישו ויכול לכתוב לו שטר שחרור. ונראה דגם אותו כופין לזה. והטעם שיכול להוריש זה נראה לי דכשם שהוא עצמו יכול לכתוב גט שחרור אף על פי שאין לו עליו דין ממון, אלא משום דעדיין מקרי ״עבדו״, והכא נמי מוריש זה השם ליורשו. ולכן גם היורש נקרא ״אדון״, ויכול לכתוב לו גט שחרור.

צח גר (בימים קדמונים) שמת ואין לו יורשים, דקיימא לן מי שזכה בנכסיו זכה, והיו בהן עבדים גדולים וקטנים – הגדולים זכו בעצמן, והרי הם בני חורין. ואין לשאול: דהא זה דומה להפקר, ובהפקר צריך גט שחרור, ובמת ליכא מי שיכתוב שטר שחרור שהרי אין לו יורשין? אך האמת דזה לא דמי להפקר מחיים, דעבד גמר ״לה״ – ״לה״ מאשה, הלכך מחיים אין לו תקנה בלא גט כאשה. אבל הפקר שלאחר מיתה, כי היכי דאשתו משולחת בלא גט – עבדו נמי לא בעי גט (רש״י שם לט א (גיטין לט א) ד״ה עבדו). ומכל מקום כשהפקירו מחיים ואחר כך מת – צריך היורש לכתוב לו שטר שחרור, כשם שמורישו היה חייב לו שטר שחרור.

צט וזהו עבדים גדולים שיש להם יד לזכות בעצמן. אבל קטנים שאין להם יד לזכות בעצמן כשאין דעת אחרת מקנה להם, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן רמ״ג, לכן כל הקודם בהם – זכה. ואם לא זכה בהם אדם עד שנתגדלו – אין להם תקנה, מפני שבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו מפני קטנותם, ולכן עכשיו שנעשו גדולים, אף על גב דממון נפקע מהם שהרי אין להם בעלים, מכל מקום איסורייהו במאי פקע השתא? הא השתא ליכא מיתת האדון דליפקע איסורייהו מינייהו (טור בשם הרמ״ה). ויש מי שאומר דכשגדלו שיש להם יד לזכות בעצמם – זוכים עתה גם לאפקועי איסורייהו, וחזינן כאלו עתה מת רבם (בית יוסף). והאחרונים הכריעו כדעה ראשונה (דרישה וב״ח), וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף ס״ה (שולחן ערוך יורה דעה רסז, סה). ולעניות דעתי יש ראיה לדעה השנייה מהא דאמרינן ביבמות (יבמות קט ב): קדושי קטנה מיתלא תלי, וכי גדלה – גדלה בהדה, עיין שם. אף על גב דקידושין כבר אינם בעולם, מכל מקום חזינן כאילו עתה נתהוו. אם כן גם כאן נאמר מיתת האדון מיתלי תלי, וכי גדלי – גדלי בהדייהו, כאילו עתה מת. ועוד: דבעיקר הדין נחלקו אבא שאול וחכמים שם. דחכמים סברי דגם קטנים קנו עצמן בני חורין. ואבא שאול סבר דקטנים, כל המחזיק בהן – זכה בהן. וקיימא לן כאבא שאול. ואם כן איך נעשה פלוגתא רחוקה כזה, דלחכמים גם בקטנותם קונים עצמן בני חורין, ולאבא שאול גם בגדלותן לא יועיל? ולכן צריך עיון בדין זה.

ק עבד שנשבה וברח מהשביה, ובא לפנינו אחר שנתייאש רבו ממנו – אינו יכול להשתעבד בו עוד, וכופין אותו לכתוב לו גט שחרור, לפי שיאוש הוי כהפקר, ולשון הפקר הוא (רש״י גיטין ל״ט ב ד״ה נתייאשתי). וכבר נתבאר דהמפקיר עבדו – יצא לחרות, וצריך גט שחרור. ודין זה מפורש בגיטין (גיטין לח א): עבד שברח מבית האסורים וכו׳, עיין שם. ומשמע להדיא מלשון הש״ס והפוסקים דדווקא כשנשבה וברח ונתייאש. אבל אם ברח מהבעלים, ונתייאשו הבעלים – אינו כן. וצריך טעם למה, כיון דיאוש הוי כהפקר? ויש לומר דהא יש מי שסובר בגמרא שם דאפילו כשנשבה וברח ונתייאש – גם כן ישתעבד מפני התקנה, כדי שלא יהא כל אחד הולך ומפיל עצמו לגייסות, ומפקיע עצמו מיד רבו. ואנן לא קיימא לן כן. מיהו בורח מהבעלים – וודאי דהכל מודים דיאוש לא מהני, דאם לא כן כל עבד יעשה כן.

קא ועוד: דכבר בארנו בחושן משפט סימן רס״ב סעיף ז דיאוש אינו כהפקר גמור. וסברא זו כתבו רבותינו בעלי תוספות בבבא קמא (בבא קמא סו א). ולכן לא מהני בגניבה יאוש, וגם באבידה לא מהני יאוש שלא מדעת. ובארנו שם והטעם משום דהפקר אינו אלא בדבר שברשותו ומפקיר מרצונו. אבל יאוש הוא בדבר שאינו ברשותו ושלא ברצונו. ולכן כשברח מבית האסורים עשו יאוש כהפקר גמור וזכה העבד בעצמו, והוי כאבידה דיאוש מהני. אבל כשברח מביתו – לא הוי יאוש כהפקר, דזהו כגניבה דלא מהני יאוש. והפקר לא שייך בזה, כיון שאינו ברשותו, והפקר אינו אלא בדבר שברשותו. ודבר זה בארנו בחושן משפט ריש סימן רע״ג, עיין שם.

קב עבד שנשבה ולא ברח מהשביה, ופדאוהו אחרים, אם נתייאש ממנו רבו ראשון – כל שפדה אותו לשם עבד ישתעבד בו, והרי הוא שלו. ואם פדהו לשם בן חורין – הרי זה בן חורין; דלראשון לא ישתעבד כיון שהוא לאחר יאוש, ולהשני כיון שלשום בן חורין פדוהו. ואם לא נתייאש ממנו רבו ראשון – הפודה אותו לשם עבד נוטל פדיונו מרבו, וחוזר לרבו. ואם פדהו לשם בן חורין – חוזר לרבו בלא כלום. כן פסק הרמב״ם בפרק שמיני (רמב״ם הלכות עבדים ח). וטעמו נראה דכל הפודה לשם בן חורין – הרי עשה מצוה דפדיון שבוים. וזה לא שייך בחזרה כבכל המצות. ונהי דחוזר לרבו, מיהו הפודה לשם מצוה עביד. אך בתוספתא לא משמע כן (עיין בית יוסף). ויש עוד דעות בזה, עיין בטור. ודע דבכל אלו שנתבאר דיצא לחרות, צריך לקבל עליו עול מצות בפני שלושה, וטובל לשם גירות כישראל גמור (שם).

קג עבד שעשאו רבו אפותיקי לבעל חוב, אפילו אפותיקי מפורש, כגון שאמר ״לא יהא לך פרעון אלא מזו״, ואחר כך שחררו – הפקיעו מידי שיעבוד, והרי הוא בן חורין. דקיימא לן דשחרור מפקיע מידי שיעבוד, כמו הקדשו צריך לשלם לבעל חובו, שהרי הזיק שיעבודו, וקיימא לן: המזיק שיעבודו של חבירו – חייב לשלם. וכופין לבעל חוב לכתוב לו גט שחרור. ואף על גב דמעיקר הדין אינו צריך שחרור ממנו שהרי גופו לא היה קנוי לו, אלא שיעבוד היה לו עליו ועתה נסתלק שיעבודו; מכל מקום מפני תיקון העולם, כדי שלא ימצאנו בשוק ויאמר לו ״עבדי אתה״ – כופין אותו לכתוב לו גט שחרור. וגובה חובו מהאדון, שהוא הלוה שלו (גיטין מא א). ויראה לי דכופין אותו מיד לכתוב לו השחרור, גם קודם שהלוה שילם לו, דאין לנו לעכב את העבד בשביל זה בדבר שאינו חייב כלל.

קד איתא בגיטין (גיטין מ א): עבד שהשיאו רבו אשה – יצא לחרות. דאי לאו ששחררו, לא היה עושה איסור להשיא לעבד בת ישראל. אבל אם העבד מעצמו נשא אשה, אף שידע רבו ולא מיחה בו, מכל מקום לא יצא בזה לחרות. וכשהוא השיאו – כופין אותו גם לכתוב שטר שחרור, דאולי לא כתב לו מקודם שטר שחרור. וכתב הטור דכיון דעבד שהשיאו רבו אשה יצא לחרות, משום דלא הוה עבד איסורא כמו שכתבתי, אם כן כל שכן אם נושא בעצמו שפחתו שהיא בת חורין, שאנו אומרים: אם לא ששחררה – לא היה עושה איסור. וכתב הרמ״ה שמקודשת מספק וכופין את רבו לכתוב לה גט שחרור. ואי בעיא לשהוייה בתר הכי בעא קדושי אחרינא, דקדושי קמאי ספק קדושי נינהו, ואי לא בעי לשהוייה לשם אישות בעא גט לקדושי קמאי, דמשום אומדן דעתא מפקיעין ממונא. אבל גבי איסורא לא אזלינן בתר אומדן דעתא להתירה בלא גט שחרור, בין בהשיאו רבו בין בנושא שפחתו.

קה ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב: הא דמצרכינן גט שחרור במשיא עבדו, משום שלא יאמר האדון: ״לא שחררתיו ועבדי הוא״. אבל וודאי אזלינן בתר אומדן דעתא דוודאי שחררו, ומפקיעין אותו ממנו, ומותר בבת חורין. הלכך גבי מקדש שפחתו, דליכא למיחש שמא יאמר ״לא שחררתיה״ – אפילו גט שחרור אינה צריכה. עד כאן לשון הטור. והרמב״ם כתב ריש פרק תשיעי (רמב״ם הלכות עבדים ט): ישראל שבא על שפחה כנענית, אף על פי שהיא שפחתו – הרי זה הולד כנעני לכל דבר. ונמכר ונקנה, ומשתמשים בו לעולם כשאר העבדים. עד כאן לשונו. ולפי זה חולק על הטור והרא״ש והרמ״ה.

קו והולך הרמב״ם לשיטתו בפרק עשירי מגירושין (רמב״ם הלכות גירושין י), שכתב שיש מהגאונים שהורו שמי שיש לו בן משפחתו, שחוששין לו שמא שחררה ואחר כך בא עליה, ויש מי שהורה שוודאי שחררה. וכל הדברים האלה רחוקים הם בעיני מדרכי ההוראה, שלא אמרו חכמים ״אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות״ אלא באשתו שגירשה בלבד וכו׳ עד כאן לשונו. וכבר הזכרנו סברתו וסברת החולקים באבן העזר סימן קנ״ו, עיין שם. וכן תפסו מפרשי הטור שהרמב״ם חולק אדין זה. וכן כתב רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך סעיף ס״ט (שולחן ערוך יורה דעה רסז, סט), וזה לשונו: ישראל שבא על שפחה, אפילו היא שפחתו – הולד עבד. ויש אומרים שאם בא על שפחתו או קידשה – הולד בן חורין לכל הדברים. ויש מי שאומר שאף על פי שלשאר דברים דינו כבן חורין, אינו מותר בבת חורין עד שיקבל גט שחרור. עד כאן לשונו. ודעה ראשונה היא דעת הרמב״ם, והשנייה היא דעת הרא״ש, והשלישית דעת הרמ״ה.

קז ולעניות דעתי הדברים תמוהים: דאם כדבריהם למה לא הזכיר הטור כלל דעת הרמב״ם, כמו שהזכיר דעתו באבן העזר סימן קנ״ו (טור אבן העזר קנו) לעניין יבום, ובחושן משפט סימן רע״ט (טור חושן משפט רעט) לענין נחלות? וגם הרא״ש הביא דינו של הרמב״ם, והגאונים בפרק שני דיבמות. ודין זה כתב בפרק רביעי דגיטין, ולא הזכיר כלל דעת הרמב״ם, עיין שם. אלא וודאי דדין זה אינו נוגע כלל לדברי הרמב״ם, דהרמב״ם מיירי בבא על

שפחתו בזנות וילדה ממנו בן, דהגאונים סבירא להו דוודאי שחררה מטעם ד״אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות״, והרמב״ם חולק בזה. אבל בכאן מיירי שנשא שפחתו דרך נישואין כדרך שנושאין בת ישראל ולא בזנות בעלמא, כמו שדקדק הטור בדבריו שאמר ״אם נושא שפחתו וכו׳״. וכתב הרמ״ה שמקודשת מספק וכו׳, דקדושי קמאי ספק קידושין וכו׳, עד כאן לשונו. ובהא יכול להיות שגם הרמב״ם מודה בזה כיון שעשה דרך קידושין ונשואין. ואיזה עניין הוא לביאת זנות? אלא שהרמ״ה גם בזה חשש, ובזה חולק עליו הרא״ש. אבל אין זה עניין כלל לדברי הרמב״ם ז״ל. (עיין ש״ך סעיף קטן פ״ח, שכתב כן על דעה ראשונה שהיא דעת הרמב״ם. ואם כן הוה ליה להשיג על הבית יוסף והב״ח, שעשו בזה מחלוקת עם הרמב״ם. וצריך עיון.)

קח ויראה לי שזה הוא דעת רבינו הרמ״א בסעיף ע, שכתב על מה שכתב רבינו הבית יוסף ״עבד שהשיאו רבו בת חורין וכו׳ יצא לחרות״, כתב הוא על זה: ״וכל שכן אם נושא שפחתו. עד כאן לשונו. וקשה: הא בסעיף הקודם יש מחלוקת בזה. אלא זהו כוונתו: דבכהאי גוונא גם הרמב״ם מודה, וגם לדעת הרמ״ה אתי שפיר, כיון שסיימו בזה דכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור. או אפשר לא חשש לדעת הרמ״ה, דלהרמ״ה אינם אלא קדושי ספק, ואם קידשה אחר – צריכה גט כדין קדושי ספק. ומדבריו משמע להדיא שהם קדושי וודאי, וזה שכופין לכתוב גט שחרור – זהו לשארי דברים שבסעיף הזה, וכמו שכתב הרא״ש בטעמו של דבר, וכמו שכתבתי בסעיף ק״ו. ולא חשש להאריך בזה כדרכו לקצר. וכן נראה לי עיקר בדעתו ז״ל.

קט עבד שהשיאו רבו בת חורין, וכל שכן אם נושא שפחתו דרך נישואין או שאמר ליה רבו לקרות שלושה פסוקים בתורה בבית הכנסת בפני הציבור, וכן כל כיוצא באלו הדברים שרק הבן חורין חייב בהן, ורבו צוה לו לעשות כן בפני רבים – יצא לחירות, וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור. ובנושא שפחתו יש אומרים דאינה צריכה גט שחרור כמו שנתבאר. דבכל אלו שצריך, אינו אלא מפני שלא יתפסנו ויאמר לו: ״עבדי אתה״. ולכן נראה לי דאינו צריך העבד לכתוב לו שטר על דמיו, כיון דאינו מפני הספק אלא מהטעם שנתבאר. ולמאן דסבירא ליה דמדינא צריך גט שחרור מפני הספק נראה לי דצריך לכתוב לו שטר על דמיו. כיון דאנו כופין אותו, היאך נוציא ממנו ממון מפני הספק?

קי ודווקא כשצוהו לקרות בציבור. אבל אם למדו תורה בינו לבין עצמו, אף על גב דאסור ללמד את עבדו תורה דהוא פטור מתלמוד תורה כאשה, מכל מקום לא יצא לחרות, כיון שלא עשה זה בפרהסיא. וכן אם לוה הלואה מעבדו, אף על גב דמעבד לא שייך הלואה דהכל שלו, או שעשאו להעבד אפטרופס על נכסיו ואין דרך לעשות כן, או שהניח תפילין בפני רבו ולא מיחה בו, או שקרא מעצמו שלושה פסוקים בבית הכנסת בפני רבו ולא מיחה בו, או שנשא בת חורין לפניו ולא מיחה בו – לא יצא לחרות, כיון שמעצמו עשה ומה לו למחות? ואף אם דרך למחות, מכל מקום לא מפני זה נחזיק ששחררו. אבל כשרבו הניח לו תפילין – יצא לחירות. וכן נראה לי אם רבו הלבישו ציצית – יצא לחרות.

קיא וכתב הרמב״ם בפרק שמיני דין י״ז (רמב״ם הלכות עבדים ח) דאם העבד נדר נדר, שרבו יכול לכופו לעבור עליו. כגון שיחלש על ידי זה והיה רבו יכול לכופו לעבור עליו, ולא כפאו אלא אמר לו ״מופר לך״ – יצא לחירות. דכיון שלא כפאו – גילה דעתו שנסתלק שיעבודו. והראב״ד חולק עליו, דאדרבא מדאמר לו ״מופר לך״ – משמע שיש לו שליטה עליו. ומכל מקום הטור והשולחן ערוך סעיף ע״ב (שולחן ערוך יורה דעה רסז, עב) הסכימו לדעת הרמב״ם, דאומדנא היא דאם לא שחררו היה כופאו. ומחלקותם תלוי בגירסת המשנה דנזיר (נזיר סב ב). וכופין אותו לכתוב לו גט שחרור. ויראה לי דוודאי לשון ״הפרה״ אינו, כלום דאין זה אלא בבעל ואשתו ואב ובתו. ומחוייב העבד לקיים נדרו (ועיין פרישה).

קיב עוד כתבו: המשחרר עבדו בכל לשון, והוציא מפיו דברים שמשמען שלא נשאר לו עליו שיעבוד כלל, ושגמר בלבו לדבר זה – אינו יכול לחזור בו, וכופין אותו לכתוב לו גט שחרור. עד כאן לשונם, ופשוט הוא. ונראה דזהו דווקא כשאמר דרך הודאה בפני עדים או שיאמר ״אתם עדים״, כדרך שאמרו בהודאות ממון בחושן משפט סימן פ״א.

קיג כתב בשטר: ״עשיתי פלוני עבדי בן חורין״ או ״עשוי הוא בן חורין״ או ״הרי הוא בן חורין״ ומסרו לידו – יצא לחרות. אבל אם כתב ״אעשנו בן חורין״ ומסרו לידו – לא יצא לחרות, דזהו הבטחה על להבא. אבל אם כתב ״יהא בן חורין״ – לאו הבטחה הוא אלא לשון שחרור בהוה (טור), וזהו כמו שאומר: ״מעתה יהא בן חורין״. וכל זה בכתב. אבל אם אמר על פה ״עשיתי״ או ״עשוי״ או ״הרי הוא״ או ״יהא״ – לא יצא לחרות, ויכול לחזור בו. דדווקא כשאמרם דרך הודאה שמכבר שחררו מהני בעל פה, ולא דיבורו בהוה כאילו עתה משחררו בדיבורו זה. וזהו בבריא, אבל בשכיב מרע דדבריו ככתובין וכמסורין דמי – מהני גם בעל פה. וכשאמר אחד מלשונות אלו – יצא לחרות. וכופין את היורשים לכתוב להם גט שחרור, ואז מותר בבת חורין. וכן בבריא דרך הודאה – כופין אותו לכתוב גט שחרור, ואז מותר בבת חורין. ושכיב מרע אף כשעמד מחליו – יצא לחרות, וצריך גט שחרור. ואינו יכול לחזור בו, מפני שיצא עליו שם בן חורין.

קיד תניא (גיטין מ ב): האומר "עשיתי פלוני עבדי בן חורין", והעבד אומר "לא עשאני" – חיישינן שמא זיכה על ידי אחר את השטר שחרור, ואמר ליה "זכי בו לפלוני", דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. ולכן אין הכחשה באמת ביניהם, אלא דהעבד לא ידע מזה. ולדעת התוספות והרא"ש הוה בן חורין גמור, ומותר בבת חורין מיד. ורק טבילה וודאי צריך לשם שחרור מקמי נישואין, שהרי הודה שלא טבל. ומאי דהשחרור הוה מקמי טבילה – לית לן בה (ב"ח). וזה שאמרו לשון "חיישינן" – אין זה לשון חשש ספק, דמצינו כיוצא בזה דחיישינן הוה כמו וודאי (תוספות). אבל הטור בשם הרמ"ה כתב, וכן כתב הר"ן, דאינו משוחרר וודאי כפשטא דלישנא ד"חיישינן", והיינו דוודאי אינו עבד ואינו יכול להשתעבד בו עוד, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ועל העבד לא שייך לומר כן משום דאמרינן שלא ידע משחרורו. ומכל מקום לישא בת חורין אינו יכול, כיון דאינו יודע משחרורו. ולכן כופין את רבו וכותב לו גט שחרור, ועד שיכתוב לו – אסור בשפחה ובבת חורין. ואם כן ממילא דכופין אותו לכתוב לו גט שחרור, כדין חציו עבד וחציו בן חורין. והרמב"ם מסתם לה סתומי כלשון הש"ס, וכן בשולחן ערוך סעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה רסז, ה). ולעניין דינא יש להחמיר ולהצריך גט שחרור.

קטו ואם יש הכחשה ברורה ביניהם, כגון שהרב אומר להעבד "כתבתי ונתתי לך שטר שחרור", והעבד אומר "לא כתב לי ולא נתן לי", תניא שם דהודאת העבד כמאה עדים דמי, והוא עבד כמקודם. ואמרינן שהרב טעה וסבר שקבלה מידו, ובאמת לא קבלה (רש"י). וצריך לומר דזה שאמר "לא כתב לי", אף על גב דזהו שקר, לא חשש בזה. ועיקר כוונתו שלא נתן לו, כלומר: שלא רצה לקבלו, וממילא דהוה כלא כתב לי, שאין זה כלום (נראה לי). וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ע"ה (שולחן ערוך יורה דעה רסז, עה): ואם חזר רבו ואמר "לא נתתיו" – לא יוכל העבד לחזור בו ולומר "קבלתיו". ואם רבו עומד בדיבורו – כופין אותו וכותב לו גט שחרור. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דוודאי כששניהם עומדים בדיבורם – אין כאן דין ודברים כלל. דרבו לא יתבענו לעשות מלאכה כיון שאומר ששחררו, והעבד אינו תובע גט שחרור ומותר בשפחה. ורק דין ודברים יש בחזרה, דאם רבו חזר בו – משתמש בו כמקדם. והעבד אינו יכול לחזור בו כיון שהודה. אמנם אם רבו עומד בדיבורו והעבד חזר בו, דאז כופין שיכתוב לו גט שחרור. (וזה שכתב "ואם רבו עומד בדיבורו" קאי אחזרת העבד. עיין ב"ח.)

קטז כתבו הרמב"ם והטור והשולחן ערוך סעיף ע"ט: המשחרר את עבדו – עובר בעשה ד"לעולם בהם תעבודו". ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו היא מדבריהם, כגון שלא היו בבית הכנסת עשרה – הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו מניין עשרה. וכן כל כיוצא בזה. וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר – כופין את רבה ומשחררה, כדי שתנשא ויסור המכשול. עד כאן לשונו. ומשמע להדיא דאפילו אינה חציה שפחה וחציה בת חורין, אלא שפחה גמורה שיכולין להשיאה לעבד, מכל מקום אין זו שמירה לפניה. וכן כתב הטור מפורש, וזה לשונו: יכולין לשחררה כדי להשיאה לישראל שישמרנה. אף על גב שאפשר לייחדה לעבד – אינו שומרה כל כך. עד כאן לשונו. ובגמרא יש פלוגתא בזה, והכריעו להלכה דגם שפחה גמורה הדין כן. (עיין גיטין לח ב דאביי סבירא ליה אפשר דמייחד לה לעבדא ומינטר לה, ורבינא פליג עליה שאומר כי הא מודה ר"י. ופסקו כרבינא דהוא בתראה. ועיין ש"ך סעיף קטן ק, שנראה דסבירא ליה דהטור כוונתו דבשפחה גמורה מותר, ואין כופין רק בחציה וכו', וגם פירש כן בדרבינא. והנה בדרבינא וודאי אי אפשר לומר כן, שהרי אאביי קאי שאמר הוה כייפנא וכו' וכן בהרמב"ם ושולחן ערוך מפורש כן. וגם הטור שכתב "ולא עוד אלא שכופין את רבה וכו'" – אכולי עניינא קאי. ולא ידעתי למה נדחוק לומר שהטור חולק על הרמב"ם, וגם בגמרא מוכח כן. ודייק ותמצא קל.)

קיז ודע דרבותינו אלה החליטו האיסור לגמרי, שאסור לשחרר זולת למצוה רבה. ובאמת כתב אחד מגדולי רבותינו דאיסור זה אינו אלא כשעושה רק לטובת העבד, אבל כשעושה לצורך עצמו כמו לדבר מצוה – אין כאן עשה כלל (ר"ן והביאו בית יוסף). ודבר זה מוכרח מש"ס (גיטין מ א) שאומר: מי שאמר בשעת מיתתו "פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה" – כופין את היורשים, וכותבין לה גט שחרור. וקשה: הא כבר נתבאר בסימן ר"מ דאם אמר לו אביו לעבור על דברי תורה – אין שומעין לו. ואיך ניקום אנן לכוף את היורשים לעבור על דברי תורה? אלא וודאי דכיון דאביהם אמר כן, מסתמא קבל טובה ממנה. ולכן עושה זאת בשביל טובתו שקבל, ואין כאן עשה. וכן ראיה ברורה ממשנה דקידושין (קידושין כג ב) שיכול לזכות גט שיחרור על ידי אחרים, והא אין שליח לדבר עבירה. ויש מן הגדולים שאמר דהזוכה הוא שליח של העבד ולא של הרב (נודע ביהודה אבן העזר סימן ע"ז). וכבר תמהו על דבריו כמה מהגדולים (עיין קצות החושן סימן קפ"ב), דמתוספות בבא מציעא (בבא מציעא עא ב) מוכח להדיא דמוכרח להיות שלוחו של המזכה. ולדברינו אתי שפיר: דבאמת בגיטין שם לא מצינו איסור זה אלא כשאנו באין לכופו שישחררנו. אבל כשמעצמו משחררו – מסתמא עושה כן לטובת עצמו, ואין כאן איסור כלל.

קיח ונראה לי דגם הרמב"ם והטור כוונתם כן. דזה שאמרו דלדבר מצוה מותר גם כן, בעל כרחך כוונתם הוא דבדבר מצוה אין כאן איסור. דאין לומר דכוונתם דהמצוה דוחה האיסור – הרי אין האיסור "לא תעשה" דנימא "עשה דוחה לא תעשה". והאיסור הוא עשה, ואין עשה דוחה עשה. ועוד:

דמצוה דרבנן אינו דוחה איסור תורה. אלא הכוונה דכיון שיש דבר מצוה – עושה לטובת עצמו, ואין כאן איסור כלל. וממילא דהוא הדין כשעושה לטובת עצמו מפני עניין אחר. ונראה לי דלכן דקדק הטור לומר מקודם דלדבר מצוה מותר, ואחר כך כתב: ולא עוד אלא שכופין, עיין שם. דהכי קאמר: דלדבר מצוה מותר ואין כאן איסור, ואחר כך קאמר דאם אינו רוצה בעצמו, שאומר "לא ניחא לי למיעבד מצוה" – כופין אותו. ותדע לך שכן הוא, דאם לא כן הרי רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא דבר זה, ולמה לא כתב זה בשולחן ערוך? אלא וודאי דגם מהדין שהביא מוכח כן. אבל מכל מקום הדבר ברור לדינא.

קיט שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו, ועמד, אף על גב דיכול לחזור בו בהנכסים כשעמד מחוליו, מכל מקום בהעבד אינו יכול לחזור בו מפני שכבר יצא עליו שם "בן חורין". ומי שאמר בשעת מיתתו "פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה יורשין" – יש בגמרא שם מי שרצה לומר שכופין את היורשים לכתוב לה גט שחרור. ומסיק שאין זה לשון "שחרור" אלא שלא ישתעבדו בה מלאכות כבידות. וכן כשאמר "יעשו לה קורת רוח" – כופין את היורשין שלא יכפוה למלאכה שאין רצונה בזה. ואין יכולין למכרה לאחר, בין שאמר "אל ישתעבדו בה" ובין שאמר לעשות לה קורת רוח. דהאחר הלא ישתעבד בה כרצונו, ופשיטא שאין לה קורת רוח מזה, אבל היא שפחה כשהיתה ובניה עבדים. ולפירוש רש"י אם אין לה קורת רוח בלא שחרור – כופין היורשים לשחררה. ואם אמר וצוה מפורש לשחררה – לכל הדעות כופין אותם לשחררה. ואין זה העברה על מצות עשה ד"לעולם בהם וגו'", כמו שכתבתי בסעיף קי"ז.

קכ שנו חכמים במשנה דגיטין (גיטין יא ב): האומר "תן שטר שחרור זה לעבדי", ומסר לו השטר – אינו יכול לחזור בו, לפי שזכות הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחרות, וזכין לאדם שלא בפניו. ואין בזה שליחות לדבר עבירה, כמו שכתבתי בסעיף קי"ז. ומכל מקום שנינו שם (גיטין יג א) במשנה: האומר "תנו שטר שחרור זה לעבדי" ומת – לא יתנו לאחר מיתה, דאין גט לאחר מיתה. וזה סותר משנה הקודמת, דלהמשנה הקודמת הרי כבר נשתחרר משעה שמסר השטר לאחר לזכות בו. ולזה פירש רש"י מקודם (גיטין ט ב), וזה לשונו: נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר, מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטי לידיה דעבד – לא הוה משוחרר וכו' עד כאן לשונו. והרבו כל רבותינו להקשות דזהו כשני הפכים בנושא אחד. ולכן פירשו דוודאי משתחרר מיד, אך במשנה שנייה לא גרסינן "תנו שטר שחרור זה", והיינו שמסר השטר בחייו, אלא "תנו שטר שחרור לעבדי", כלומר שצוום לכתוב. לפיכך אין גט לאחר מיתה. וגם רש"י עצמו חזר בו שם במשנה זו, וכתב שם שלא מסרם ליד שליח בחייו. והסכימו לזה רבותינו התוספות, והמאור, והרמב"ן, והרשב"א, והרא"ש, והר"ן, עיין שם.

קכא אבל הרי"ף שם והרמב"ם בפרק ששי (רמב"ם הלכות עבדים ו) כתבו מפורש כדברי רש"י הראשונים, וזה לשון הרי"ף: ודווקא לחזרה, שאין הרב יכול לחזור אף על פי שלא הגיע ליד העבד, אבל לא יצא העבד לחרות עד שיגיע לידו. לפיכך אם מת האדון קודם שהגיע לידו – לא יתנו וכו' עד כאן לשונו. ותמהו הרבה בזה, שהרי מקידושין (קידושין כג ב) מבואר להדיא שיכול לזכות השטר על ידי אחרים ומשתחרר לגמרי. אמנם הרמב"ם התחכם לחלק בין "תן" ל"זכי", וזה לשונו בריש פרק ששי (רמב"ם הלכות עבדים ו): הכותב גט שחרור לעבדו, וזיכה לו בו על ידי אחר, ואמר לו "זכה בגט זה לפלוני עבדי" – יצא לחרות אף על פי שלא הגיע הגט לידו, שזכין לאדם שלא בפניו. אבל אם אמר "תנו גט זה לעבדי" – אינו יכול לחזור בו, ולא יצא העבד לחרות עד שיגיע הגט לידו. לפיכך וכו' עד כאן לשונו. ולפי זה בקידושין מיירי כשאמר "זכו" ולא "תנו". ואף על גב דבגיטין שם (גיטין יא ב) אמרינן: כל האומר "תנו" כאומר "זכו" דמי, עיין שם – זהו לחזרה.

קכב ויש להביא ראיה מירושלמי שם לשיטה זו, שאומר: כל אתר את אמר "תן" כהולך, וכאן את אמר "תן" כזכי כיני מתניתא וכו', "זכה שטר שחרור זה לעבדי". לשון מתניתא אמרה "כן", לפי שזכין לאדם שלא בפניו וכו', עד כאן לשונו. הרי דהירושלמי מוקי לה למשנה באומר "זכ",י אבל ב"תן" – יכול לחזור בו. ונהי דהש"ס שלנו סובר ד"תן" כ"זכי", מיהו דיינו כשנאמר דזהו רק לחזרה, ולא שישתחרר בו. ולא נעשה פלוגתא רחוקה בין הבבלי ובין הירושלמי. ועצם הסברא לחלק בין חזרה לעצם השחרור, הסביר הרי"ף ז"ל דזהו כמו דאמרינן שם "הולך מנה לפלוני שאני חייב לו" – חייב באחריות. ואם בא לחזור – אינו חוזר. והקשו עליו דאין זה דמיון, דהתם כשחייב ממון – דינא הוא דלא מיפטר עד שיגיע הממון ליד המלוה, דאי אמרינן שיפטור – הרי חוב הוא להמלוה. אבל הכא זכות הוא לעבד (ר"ן ורא"ש שם). ועוד: דהחזרה והחירות דבר אחד הם, ד"תן" כ"זכי", וזכין לאדם שלא בפניו (שם).

קכג ונראה לעניות דעתי בכוונת הרי"ף, כשנדקדק לדברי כל רבותינו דמשתחרר לגמרי באומר "תן שטר שחרור זה לעבדי" משום דכל האומר "תנו" כאומר "זכו" דמי. והא "תן" כ"זכי" לא אמרינן רק בחוב ולא במתנה, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן קכ"ה, עיין שם. ובעבד הרי אין כאן חוב, רק מתנה. ובאמת מפני זה כתבו התוספות בגיטין שם (גיטין יב א) דשחרור הוה כהלואה, דאי לאו דעביד ליה ניחא נפשיה לא הוה משחררו, עיין שם.

ובאמת בעל כרחך צריך לומר כן, דאם לא כן הא עובר ב״עשה״, וכמו שכתבתי בסעיף קי״ז. לזה אני אומר דגם הרי״ף והרמב״ם סוברים כן. אלא כיון דהאדון אמר לו מפורש ״תן״ ולא אמר לו ״זכי״ – הרי היתה כוונתו מפורש שלא ישתחרר עד שיתנו לידו, ואיך נאמר שהוא משוחרר מקודם? ואמנם דזה ש״תן״ כ״זכי״, היינו שאינו יכול לחזור בו. ואינו דומה כלל לעניין ממון, דאי אפשר לנו לשחררו שלא כרצון האדון. וזה שדימה הרי״ף להולך מנה, כוונתו דלכאורה לגבי האדון הוא שני הפכים: דלחזור בו אינו יכול, ועדיין אינו משוחרר. לזה אומר דמצינו כיוצא בו לגבי הלוה, שאינו יכול לחזור בו וליטלם מהשליח, ומכל מקום חייב באחריותם. וזהו גם כן כשני הפכים, שיכול לומר ממה נפשך: אם אתם מחייבים אותי באחריות, תנו לידי ואשמרם. ועם כל זה לא יכול לומר כן. והכא נמי דכוותיה. ורבינו הבית יוסף בסעיף ע״ו (שולחן ערוך יורה דעה רסז, עו) לא כתב רק דברי הרמב״ם. ורבינו הרמ״א הביא דעות החולקים, עיין שם.

קכד ודע דמלשון הש״ס והפוסקים משמע דגם באומר ״זכה שטר שחרור זה לעבדי״ – מוסר לו השטר מיד ליד. וכן כתב אחד מהפוסקים (ב״ח). אבל יש מי שחולק בזה, ואומר דאינו צריך מסירה מיד ליד, אלא ככל הקניינים שיצוה לו להגביה השטר ולזכות בעד העבד, אף שמגביהו מהקרקע או מאיזה מקום, ולא בעינן מסירה מיד ליד (ט״ז סעיף קטן מ״ד). ומביא ראיה ממה שיש אומרים בחושן משפט סימן קכ״ה ד״תן״ לא הוה כ״זכי״ אלא במוסר מיד ליד. וכן ממה שכתב הטור כאן בשם רבינו תם כן, עיין שם. ואני תמה: מה עניין ממון לשטר שחרור? והא שחרור דעבד ילפינן מגט אשה, ובאשה ההכרח או ליתן לידה, או ליד שלוחה, או לחצירה. ובעבד ליכא חצר, דמה שקנה עבד קנה רבו. ולכן בהכרח ליתן לידו דווקא, או ליד שליח. וכשיאמר אפילו להעבד עצמו ״טלי שחרורך ממקום פלוני״, הוה כמו באשה ״טלי גיטך מעל גבי קרקע״, דאין זה. גט והראיה מהטור הוא להיפך, דאדרבא דבזה מחלק רבינו תם לתרץ המשניות הסותרות, דכאן מיירי במסר לידו, וכאן בלא מסר לידו ולכן יכול גם לחזור בו. ומנליה למידק דב״זכי״ הכל מודים דלא בעי לידו דווקא, דאדרבא: רבינו תם סבירא ליה דבמסר לידו, ״תן״ ו״זכי״ הכל אחד, משום דבעי דווקא מסירה ליד, וממילא דהוא הדין ב״זכי״. ולכן נראה לעניות דעתי עיקר כדעה ראשונה.

קכה כבר נתבאר בסעיף כ״ג דכותי הקונה עבד כנעני – לא קני ליה לגופיה אלא למעשה ידיו. ולפי זה מעיקר הדין כשמוכר עבדו לכותי וברח ממנו, או שהכותי רוצה למסור לו – יכול להיות עבד. אבל חכמים קנסוהו על שמכרו לכותי, והפקיעו מן המצות. וכך שנו חכמים בגיטין (גיטין מג ב): המוכר עבדו לכותי – יצא בן חורין כשברח מן הקונה. ואין רבו יכול להשתעבד בו עוד, וכופין אותו לכתוב לו גט שחרור להתירו בבת חורין. וכן המוכר לגר תושב. ואם לא ברח – קונסין את הרב לפדותו אפילו עד עשרה בדמיו (גיטין מד א), ולא יותר. ויכתוב לו גט שחרור. ואם מת המוכר – אין קונסים בנו אחריו, דלדידיה קנסו רבנן ולא לבנו (שם). והרמב״ם פסק דקנס זה אין דנין בחוץ לארץ, ככל הקנסות שאין גובין רק בארץ ישראל ובבית דין סמוכים. והרא״ש כתב דאין זה עניין לשארי קנסות דבעינן מומחים, וקנס זה הוא גדר לתורה, וגובין אותו בכל מקום. וזהו כמו שבארנו בחושן משפט סימן א סעיף י״א, עיין שם.

קכו לוה עליו מעות מכותי לזמן, שאם לא יפרענו לזמן פלוני יהיה העבד שלו, אם מסרו לידו מיד בשעת ההלוואה – יוצא מיד לחרות אף שלא הגיע הזמן, שהרי הפקיעו עתה ממצות. ואם לא מסרו לידו עתה, מכל מקום כשיגיע הזמן ולא יפרע לו – יוצא לחרות אף שעדיין לא לקחו הקונה, דוודאי יקחוהו. (עיין ש״ך סעיף קטן ק״ב. וצריך עיון מה הוסיף בזה דגם כוונת הרמ״א כן הוא.) אבל אם מעצמו גבאו הכותי בחובו בעל כרחו, או שקם עליו אנס שבקש להרגו ופדה עצמו בהעבד – לא יצא לחרות, דמה היה לו לעשות ואנוס הוא? ואם מכרו לאנס כזה שרגיל ליקח עבדים ובהמות מאשר ימצאון, ונותנים דמיהם לבעלים – יוצא לחרות, דאנס כזה היה מתפייס בדבר אחר. ואם מכרו על תנאי שיחזירנו לו לאחר זמן, או שמכרו חוץ ממלאכתו, כלומר שהמלאכה יעשה אצל המוכר, או שהתנה עמו שיניחנו לעשות מצות, או שמכרו לצדוקי או לנחלף – הרי זה ספק בגמרא. וכתב הטור דהוא ספיקא דרבנן, ואזלינן ביה לקולא, ולא יצא לחרות. וכתב הרמב״ם בפרק שמיני (רמב״ם הלכות עבדים ח): כיון דספק הוא, אם תפס העבד כדי דמיו מרבו, ויכול לצאת בו לחרות מיד הקונה – אין מוציאין ממנו. עד כאן לשונו. והרמב״ם הולך לשיטתו בכמה מקומות דמהני תפיסה בספק. והרא״ש חולק עליו, כמו שכתבתי בחושן משפט בכמה מקומות. ולבד זה השיג הראב״ד שם דאין תפיסה מועלת אלא במי שחסרו ממון (עיין ש״ך סעיף קטן ק״ח, והגר״א סעיף קטן קנ״ג). ואם לא מכרו לגופו רק למעשה ידיו, יש אומרים דלא קנסינן ליה (ר״ן).

קכז ומכל מקום אם העבד עצמו הפיל עצמו לגייסות או ליד כותי ואין רבו יכול להוציאו, או שנשבה ואין ביכולת לפדותו, אפילו הוא עבד שמל וטבל לשם עבדות – מותר ליטול מהגייסות או מהכותי הדמים, ויכול לכתוב להם שטר מכירה עליו, דכיון שאינו חייב בדבר ולא גרם לזה ואין ביכולתו ליטלו, למה יפסיד ממונו חינם? ולכן מוטב שיציל ממונו. ופשוט הוא דעד שעושה כן מחוייב לטרוח ולראות, אולי יעלה בידו ליטלו מידם.

קכח וכן קנסו רבנן את המוכר עבדו מארץ ישראל לחוץ לארץ או לסוריא, או אפילו לעכו שחציה בארץ וחציה בחוץ לארץ, שיצא לחרות. וכופין את רבו השני לכתוב לו גט שחרור ומפסיד הדמים. דקנסינן ללוקח דלאו עכברא גנב אלא חורָא גנב (גיטין מה א), דאי לא הוה לוקח שיקחנו – לא היה לו למי למכור. ואף על גב דוודאי גם העכבר גנב, מכל מקום היכא דאיכא איסורא – קנסינן (שם), והאיסור הוא בבית הלוקח. ואפילו אם אומר הלוקח "אין רצוני להוציאו לחוץ לארץ אלא אשתעבד בו בארץ ישראל" – אין שומעין לו, כיון שמתחילתו קנאו להוציאו לחוץ לארץ. ואף שאין יכול להוציאו בעל כרחו, חיישינן שמא יפתנו ללכת אחריו לחוץ לארץ, ולכן קנסינן ליה (תוספות מד א (גיטין מד א) ד"ה לחוץ לארץ). וכתב הטור בשם הרמ"ה דאפילו אם הלוקח לא שילם הדמים עדיין להמוכר, והקניין היה בחזקה, מכל מקום חייב לשחררו. ומסלק המעות להמוכר, שהם חוב עליו וחייב לשלם. ודין זה נוהג אפילו האידנא, דגם עתה יש מצוה בישיבת ארץ ישראל.

קכט עבד שיצא אחר רבו לסוריא או לחוץ לארץ, ולא שרבו הוליכו אלא מעצמו יצא אחר רבו, ומכרו שם – איבד העבד זכותו והמכירה קיימת, דאין זה כמוכר מארץ ישראל לחוץ לארץ או לסוריא. במה דברים אמורים? כשיצא רבו על מנת שלא לחזור לארץ ישראל, דאז העבד הלא מרצונו בחר להיות תמיד בחוץ לארץ. ואם היתה דעת רבו לחזור, ויצא אחריו ומכרו שם – יצא לחרות, וכופין את הלוקח לשחררו, דהעבד לא איבד זכותו שהרי יצא על מנת לחזור. מיהו בהא לא קנסינן ללוקח שיפסיד דמיו, שהרי קנאו בחוץ לארץ וקנסינן למוכר (ש"ך סעיף קטן קי"ב). ועבד שאמר לעלות לארץ ישראל – כופין את רבו לעלות עמו, או ימכור אותו למי שיעליהו שם. ואם הרב רוצה לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ – אינו יכול לכוף את עבדו שילך עמו לחוץ לארץ שלא ברצונו. ודין זה נוהג בכל זמן, אפילו בזמן הזה שארץ ישראל בידי גוים.

קל עבד שברח מחוץ לארץ לארץ – אין מחזירין אותו לעבדות. ודבר זה גזירת הכתוב, דכתיב: "לא תסגיר עבד אל אדוניו". וקבלו חכמינו ז"ל שזהו בעבד שברח מחוץ לארץ לארץ ישראל (גיטין מה א). ואומרים לרבו שיכתוב לו גט שחרור, והעבד יכתוב לו שטר חוב בדמיו עד שתשיג ידו ויתן לו. ואם לא רצה הרב לשחררו – מפקיעים בית דין שיעבודו מעליו, וילך לו. ויש אומרים דבארץ ישראל מותר לו להשתעבד בו (ר"ן). ומדברי הרמב"ם משמע דגם זה אינו יכול (עיין בית יוסף). ודע דכל דיני עבד שנתבארו בסימן זה הוא במל וטבל לשם עבדות (שם) ומעוכב גט שחרור, כלומר שהוא משוחרר רק לא קבל השטר עדיין, או מאותם שצריך לכפות להרב שיכתוב לו גט שחרור ועדיין לא כפוהו – נראה מדברי רש"י שאסור בשפחה. והתוספות כתבו דמותר (שם בשם רי"ו). ועבד מותר בכותית, וכותי מותר בשפחה (ב"ח בשם רי"ו). ואפילו מחוסר גט שחרור משמע בתוספות שלהי עבודה זרה דמותר, עיין שם.

קלא נוסח שטר שחרור: בכך וכך בשבת וכו' איך אנא פלוני וכל שום וחניכא דאית לי צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא, ושחררית יתך אנת פלוני וכל שום וחניכא דאית לך, דהוית עבדי מן קדמת דנא, והשתא אקניתי לך נפשך דתיהוי בר חורין, ותשתרי למיעל בקהלא דישראל למיסב ברתיחון, ולמילף אנת וזרעך באורייתא, ולעיולי להון בכנישתא דישראל. ואנש לא ימחא בידיהון מן יומא דנן ולעלם. ורשו אינש לית עלך ועל כל מאן דעתיד למיפק מינך. ודן די יהוי לך מינאי איגרת חרורין וגט שחרורין כדת משה וישראל. וחותם האדון למטה ומוסרו לו בפני עדים. ונראה לי דהוא הדין שביכולת עדים לכתוב נוסח זה בלשון נסתר, כדרך שכותבין גט אשה, והאדון מוסר לו או לשלוחו.

קלב כתב הרמב"ם בפרק תשיעי (רמב"ם הלכות עבדים ט): אחד הקונה עבד כנעני מישראל, או מן הגר תושב, או מן כותי שכבוש תחת ידינו, או מאחר משאר האומות שיש לו למכור את עצמו לישראל לעבד, והרי הוא עבד כנעני לכל דבר. וכן מוכר בניו ובנותיו, שנאמר "מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם", וכל אלו הרי הם כעבד כנעני לכל דבר. עד כאן לשונו. ונראה כוונתו דבכל אחד מאלו לא מהני אם יקדים עצמו העבד ויטבול לשם חרות, כמו דמהני בלוקח מן העובד כוכבים, מטעם דעובד כוכבים לא קני לגופיה, מה שאין כן אלו. (והראב"ד כתב: לא נהיר ומהו "לכל דבר"? עד כאן לשונו. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. וצריך עיון שהכסף משנה והלחם משנה לא הביאו ההשגה, עיין שם.)

קלג עוד כתב: אחד מן האומות שבא על שפחה כנענית שלנו – הרי הבן עבד כנעני, שנאמר (שם): "אשר הולידו בארצכם". אבל העבד שלנו שבא על אחת מן האומות – אין הבן עבד, שנאמר: "אשר הולידו בארצכם", ועבד אין לו יחס. עד כאן לשונו. והשיגו כולם עליו, דזהו ברייתא ביבמות (יבמות עח א) ולעניין "לא תחיה כל נשמה", ואומר שם דהולד הולך אחר הזכר. ולהרמב"ם הוה ההיפך שהולך אחר אמו, והאריכו בזה (עיין כסף משנה ולחם משנה). ולעניות דעתי נראה ברור דגם כוונת הרמב"ם כן הוא, בשנדקדק מאי האי דקאמר "אין הבן עבד", דאטו משארי אומות אסור לקנות עבד? והראב"ד תמה בזה, עיין שם. ולכן נראה לי דהכי קאמר: "אחד מן האומות וכו' הרי הבן עבד", כלומר: שאתה רשאי לקנותו לעבד. דקרא בהכי מיירי, כדכתיב: "מהם תקנו וגו'", משום דהולך אחר הזכר ואינו בכלל "לא תחיה כל נשמה". "אבל העבד שלנו וכו' אין הבן עבד", כלומר: שאין אתה רשאי לקנותו לעבד, דהוא בכלל "לא תחיה כל נשמה". והדרש מ"אשר הולידו בארצכם" – ולא מן הנולדים שלא בארץ. וזה שאמר שעבד אין לו חייס,

כלומר: להתייחס אחר אמו כעובד כוכבים, דאב לכל מצרי אין לו (יבמות צח א) ורק אם יש לו, והעבד אין לו גם יחוס זה. ונמצא דדבריו הם כדברי הש"ס.

קלד שנינו בתורת כהנים פרשת בהר: "לעולם בהם תעבודו" – אין לך בהם אלא עבודה בלבד. כלומר: שאתה רשאי לעבוד בו כל עבודה שתרצה. ומכל מקום אינו רשאי להכותו ולצערו ולביישו. כדאמרינן בנידה (נידה מז א): לעבודה נתתיו ולא לבושה. והרי אם הרגו – נהרג עליו, חוץ מיום או יומים ואילך. מיהו אם הכהו וחבל בו וביישו – פטור מן התשלומין, דתנן: החובל בעבד כנעני שלו – פטור מכולם, בבבא קמא פרק "החובל" (פירוש הראב"ד). עוד שנינו שם: "ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך" – בו אין אתה רודה בפרך, רודה את בבן חורין בפרך. כלומר: אם הוא שכיר שלך (שם), שהרי על מנת [כן] השכיר את עצמו.

קלה וכתב הרמב"ם סוף פרק תשיעי (רמב"ם הלכות עבדים ט): מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואף על פי שהדין כך, מכל מקום מידת חסידות ודרכי חכמה שיהא אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו. ויאכילהו וישקיהו מכל מאכל ומשקה. חכמים הראשונים היו נותנים לעבד מכל מאכל שהיה אוכל (כתובות סא א). (ובירושלמי פרק "החובל" איתא: רבי יוחנן הוה אכל קופר בשר ויהיב לעבדיה. שתי חמרא ויהיב לעבדיה. וקרי אנפשיה: "הלא בבטן עשני עשהו".) ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן. הרי הוא אומר: "כעיני עבדים אל יד אדוניהם וגו'". וכן לא יבזיהו, לא ביד ולא בדברים וכו' ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו. וכן מפורש באיוב: "אם אמאס משפט עבדי וגו'". ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעובדי כוכבים, אבל זרעו של אברהם אבינו רחמנים הם על הכל וכו' "ורחמיו על כל מעשיו". וכל המרחם – מרחמים עליו, שנאמר: "ונתן לך רחמים, ורחמך והרבך". עד כאן לשונו. (עד כאן הלכות עבד כנעני. ועתה נבאר בסייעתא דשמיא הלכות עבד עברי, עם שאינו נוהג אלא בזמן היובל.)

קלו שני מיני עבד עברי יש בתורה: אחד שב"משפטים", דכתיב: "כי תקנה עבד עברי". וזהו ישראל שגנב, ואין לו במה לשלם. וכתיב: "אם אין לו – ונמכר בגנבתו", שבית דין מוכרין אותו ומשלמין הגנבה. והשני שבפרשת בהר: "וכי ימוך אחיך ונמכר לך וגו'". וכך שנינו במכילתא ריש "משפטים": "כי תקנה עבד עברי" – בנמכר בבית דין הכתוב מדבר, שהוא עובדו ועובד את הבן. או אינו מדבר אלא במוכר עצמו? כשהוא אומר "וכי ימוך אחיך ונמכר לך" – הרי מוכר עצמו אמור. הא מה תלמוד לומר "כי תקנה עבד עברי"? בנמכר בבית דין בגניבתו וכו', עיין שם. ואין לך איש בישראל שב"ד מוכרין אותו אלא הגנב בלבד. ועליו הוא אומר במשנה תורה: "כי ימכר לך אחיך העברי וגו'".

קלז אבל מוכר עצמו, הרשה לו תורה למכור עצמו מפני עניו. וכך שנינו בתורת כהנים פרשת בהר (פרשה ז): מניין שאין אדם רשאי למכור עצמו ולהניח באפונדתו, וליקח לו בהמה, וליקח לו כלים, וליקח לו בית, אלא אם כן העני? תלמוד לומר: "וכי ימוך ונמכר וגו'". ומניין כשהוא נמכר, לא נמכר אלא לך? תלמוד לומר: "ונמכר לך". ומניין כשבית דין מוכרין אותו, לא יהא נמכר אלא לך? תלמוד לומר: "כי ימכר לך אחיך העברי" – "אחיך" שתנהוג בו באחוה. יכול אף הוא ינהוג עצמו באחוה? תלמוד לומר: "עבד". יכול אף את תתנהג בו כעבד? תלמוד לומר: "אחיך הוא". הא כיצד את נוהג בו באחוה, והוא נוהג עצמו בעבדות? "לא תעבוד בו עבודת עבד" – שלא יטול אחריך בלנטיא. והוא שק ואמתחת בלשון יווני (ערוך). ולא יטול לפניך כלים במרחץ וכו' "יהיה עמך" – עמך במאכל, עמך במשתה, עמך בכסות. שלא תהא אוכל פת נקייה והוא אוכל פת קיבר וכו', אתה ישן על מוכין והוא ישן על התבן. ובקידושין (קידושין כ א) סיימו בה: מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי – כקונה אדון לעצמו. והיינו כדאיתא בירושלמי, שאם אין לו אלא כר אחד – מוסרה לעבדו (תוספות שם, עיין שם).

קלח ואף על פי שאמרנו שאינו רשאי למכור את עצמו עד שלא ישאר לו כלום, מכל מקום נראה לי דאם עבר ומכר את עצמו – מכור. וראיה לזה: שהרי גם מה שנתבאר שלא ימכור עצמו אלא לך, מכל מקום כתב הרמב"ם בפרק ראשון מעבדים דין ג (רמב"ם הלכות עבדים א) דאם עבר ומכר עצמו אפילו לעובד כוכבים, ואפילו לכוכבים עצמה – הרי זה מכור, שנאמר: "או לעקר משפחת גר". "לעקר" – זה הנמכר לכוכבים עצמה. בא ואמר לך: "הריני מוכר עצמי לכוכבים" – אין אתה זקוק לו עד שימכר. אבל לאחר שנמכר, אף על פי שעשה שלא כהוגן – מצוה לפדותו ולא יטמא בהם, שנאמר: "אחרי נמכר – גאולה תהיה לו".

קלט אחד המוכר עצמו, ואחד שמכרוהו בית דין – אינו נמכר בפרהסיא על אבן המקח, ולא בסימטא כדרך שהעבדים נמכרים, שנאמר: "לא ימכרו ממכרת עבד" – אינו נמכר אלא בצינעא ודרך כבוד. ובכל עבד עברי אסור לעבוד בפרך. וכתב שם הרמב"ם: ואיזהו עבודת פרך? זו עבודה שאין לה קצבה, ועבודה שאינו צריך לה, אלא תהיה מחשבתו להעבידו בלבד כדי שלא יבטל וכו' אלא יאמר לו: "עדור עד שעה פלונית". ולא יאמר לו "חפור מקום זה" והוא אינו צריך לזה, ועובר בלא תעשה. וכן העובד כוכבים שנמכר לו, אם רדה בו בפרך – הרי ישראל מצווים למנעו. ואם הניחוהו – עוברים בלא תעשה, שנאמר: "לא ירדנו בפרך לעיניך". ואין אנו נזקקין לכנוס לשם ולראות אם מעבידו בפרך, שנאמר: "לעיניך" – בזמן שאתה רואה.

עד כאן לשונו. ואין האשה נמכרת בגניבתה, ולא מוכרת את עצמה. ואינה קונה לא עבד עברי, ולא עבד כנעני, מפני החשד. ואין הגר נקנה בעבד עברי, דכתיב: "ושב אל משפחתו" – והוא אין לו משפחה. ואף שאין עושין בו מלאכות בזויות כמו שכתבתי, מכל מקום מותר לספר לו שערו, ולכבס לו כסותו, ולאפות לו עיסתו. אבל לא יעשוהו בלן לרבים, וספר לרבים, או נחתום לרבים, אלא אם כן היתה זאת מלאכתו מקודם. ולא ילמדנו אומנות חדשה, אלא מה שהיה עושה מקודם. וכל זה בנמכר לעבד. אבל בשכיר – מותר בכל דבר, כמו שכתבתי. ואין אמה העבריה ועבד עברי נוהגים אלא בזמן שהיובל נוהג, שהרי כתיב: "עד שנת היובל וגו'".

קמ שנו חכמים במשנה דקידושין (קידושין יד ב): עבד עברי נקנה בכסף ובשטר, וקונה את עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף. וילפינן כולהו מקראי בגמרא, בין במוכר עצמו בין במכרוהו בית דין. ושוה כסף ככסף. ובשטר היינו שכותב לו על הנייר או על החרס: "הריני מכור לך", "הריני קנוי לך" וכיוצא בזה, וחותם ומוסר להאדון את השטר. והנה בעבד כנעני נתבאר דנקנה בחזקה ובחליפין, דהיינו קנין סודר. והנה חזקה וודאי לא שייך בעבד עברי, דילפינן בעבד כנעני מדהוקשו לקרקעות (קידושין כב ב), ועבד עברי לא הוקש. אבל בקנין סודר יש להסתפק דאולי גם עבד עברי נקנה בו, דקניין חליפין נוהג בכל הדברים, דכתיב: "לקיים כל דבר שלף וגו'". וזה שלא נשנית במשנה – הרי גם בעבד כנעני לא תני לה מטעם דאיתא במטלטלים (שם), והכא נמי יש לומר כן. ומהרמב"ם אין ראיה, שהוא אינו כותב רק הדינים שבגמרא כדרכו, וכל הפוסקים לא כתבו כלל דיני עבד עברי. או אפשר דכסף ושטר ילפינן מקראי, וחליפין לא ילפינן. ובעבד כנעני ילפינן מדהוקשו לקרקעות, וכן מפורש בתוספות קידושין (קידושין ח א, ד"ה ומאי).

קמא במכרוהו בית דין כתיב "שש שנים יעבד, ובשביעית יצא לחפשי חנם". ואמרינן סוף פרק רביעי דערכין (ערכין יח ב) ד"שש שנים" אלו הוויין מעת לעת, כלומר: אותו יום ואותה שעה לשנה הבאה. ולא אזלינן בתר מניין עולם, דכי מטי תשרי ליחשב ליה שתא (רש"י), אלא בתר שנה שלו אזלינן. כגון אם נמכר בראש חודש אייר, חשבינן שש שנים מאייר לאייר. וכך דרשו חכמינו ז"ל: "שש שנים יעבוד, ובשביעית" – זימנין דבשביעית נמי יעבוד, כגון שנמכר באמצע שנה – עובד גם בשביעית עד אמצע שנה. וזה לשון הרמב"ם ריש פרק שני (רמב"ם הלכות עבדים ב): מכרוהו בית דין – עובד שש שנים מיום מכירתו, ובתחילת השנה השביעית שלו יצא בן חורין וכו' עד כאן לשונו. וזהו כוונתו: דהולכין אחר שנה שלו ולא של מניין עולם. וכתב עוד: דאם פגעה בו שנת השמיטה בכלל השש – הרי זה עובד בה. אבל אם פגעה בו שנת היובל, אפילו נמכר שנה אחת לפני היובל – הרי זה יצא לחרות, שנאמר: "עד שנת היובל יעבוד עמך, בשנת היובל הזאת תשובו וגו'". והמוכר עצמו יש לו למכור עצמו אפילו יתר על שש. הרי שמכר עצמו לעשר שנה או לעשרים שנים, ופגע בו יובל אפילו אחר שנה – הרי זה יוצא ביובל, שנאמר: "עד שנת היובל יעבוד עמך". עד כאן לשונו. ונמצא לפי זה דשמיטה אינו מוציא עבד עברי, ויובל מוציאו. ואף על גב דהנך קראי דיובל במוכר עצמו כתיב, אמנם בתורת כהנים פרשת בהר דרשו דקרא ד"ושב אל משפחתו" מיירי במכרוהו בית דין. וכן הוא בקידושין (קידושין טו א), עיין שם. (עיין כסף משנה דלשמיטה דרשינן מ"ובשביעית", וצריך עיון. ועיין משנה למלך, ועיין במכילתא. ולפי הש"ס דערכין אין צורך לזה. ודייק ותמצא קל.)

קמב יש שדקדקו מלשון רש"י בקידושין (קידושין יד ב), שפירש על הא דאמרינן שם מוכר עצמו נמכר לשש – ויתר על שש אם התנה לימכר לעשר שנים. עד כאן לשונו. ודקדקו מזה דכשמכר עצמו סתם – הוויין לשש שנים, דאם לפחות משש אינו אלא שם "שכיר" עליו ולא "עבד" (משנה למלך בשם מהרי"ט). ונראה דלפי זה גם בית דין המוכרים לא ימכרו על פחות משש, דאם לא כן אין עליו שם "עבד". אבל הריטב"א כתב דמוכר עצמו יכול למכור עצמו בין ליותר מששה בין לפחות משש שנים. ומירמיה (לד) מבואר כדעה ראשונה, דכתיב: "אנכי כרתי ברית גו' מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך, ועבדך שש שנים וגו'". והתם במוכר עצמו מיירי, שהרי מקודם כתיב: "איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים", ואשה אינה נמכרת בבית דין. אך אפשר לומר דבאב המוכר בתו מיירי, ופשטא דקרא לא משמע כן (עיין תוספות ערכין לג א ד"ה אלא). ובירושלמי שם יש פלוגתא בזה, עיין שם.

קמג והנה מלשון הרמב"ם משמע דיוצאים ביובל כשנמכרו שנה אחת לפני היובל. ולא ידעתי אם כוונתו דפחות משנה אינו יוצא ביובל, או לישנא בעלמא נקיט והוא הדין אפילו נמכר יום אחד לפני היובל – יצא ביובל. וכן נראה עיקר. וראיה לזה מלשון התורת כהנים. והש"ס שם אין הכתוב מדבר אלא במכרהו בית דין שתים ושלוש שנים לפני היובל שהיובל מוציאו האם נדקדק דווקא שתי שנים? אלא לישנא בעלמא נקיט, וכן הוא בלשון הרמב"ם (נראה לי).

קמד כתב הרמב"ם: אחד המוכר עצמו או שמכרוהו בית דין, וברח – חייב להשלים שש. ואם פגע בו יובל – יצא לחירות. עד כאן לשונו. וכן מפורש בגמרא שם (קידושין טז ב). והסמ"ג פסק דבורח אינו יוצא ביובל, וזהו דרך הירושלמי שם. ותמהו עליו: איך דחה ש"ס דילן מפני הירושלמי (כסף

משנה)? ויש שרצה להסב כוונת הש״ס לדרך אחרת (לחם משנה), ולא נהירא כלל. ולעניות דעתי נראה דגם רש״י סובר כהסמ״ג, שפירש: ופגע בו יובל אחר כך למחרת. עד כאן לשונו. וכוונתו דדווקא כשברח יום אחד לפני היובל, דלא מקרי ״ברח״. אבל כשברח איזה זמן לפני היובל – שפיר קאמר הירושלמי הרי אינו ברשותו, עיין שם. והסברא נותנת כן, דמה שייך יציאה כשכבר ברח?

קמה חלה, בין שחלה שנה אחר שנה או שחלה חלאים מקוטעים, אם הכל פחות מארבע שנים – עולים למניין שש. אבל אם חלה ארבע שנים – חייב להשלים כל ימי החולי. והטעם: דשני שכיר הם שלוש שנים, כדכתיב בישעיה (ישעיהו טז יד): ״מקצה שלוש שנים כשני שכיר״. ולכן אם עבד שני שנים ומקצת שלישית – יצא ידי שכיר, ואינו צריך להשלים. אבל כשחלה ארבע שלימות – צריך להשלים. וכל זה כשחליו כבד, שאין יכול לעשות שום מלאכה. אבל כשיכול לעשות איזה מלאכה קלה, אפילו מעשה מחט – אינו צריך להשלים אפילו עשה כל שש באופן זה. ויש מי שאומר דלרש״י ותוספות בקידושין (קידושין יז א) אם רק חלה יותר משלוש – חייב להשלים (ש״ך חושן משפט סימן של״ג סעיף קטן כ״ה). ואינו מוכרח לומר דהרמב״ם חולק בזה, דיש לומר דנקיט לשון הש״ס כדרכו (משנה למלך). ובירושלמי איתא שם דברח ואחר כך חלה – משלים, שיכול לומר לו: ״אילו היית אצלי לא הוחלית״. וכן בחלה ואחר כך ברח, שיכול לומר לו: ״אילו היית בכאן היית נרפא מהר״. והרמב״ם לא הביא זה.

קמו המוכר עצמו לעובד כוכבים, אם לא נפדה – אינו יוצא אלא ביובל, שנאמר: ״ואם לא יגאל באלה ויצא בשנת היובל, הוא ובניו עמו״. והנמכר לעובד כוכבים, אם לא השיגה ידו – מצוה בקרובים שיגאלוהו. והקרוב קרוב קודם, כדכתיב: ״או דודו או בן דודו יגאלנו״. ובית דין כופין אותם לגאול, כדי שלא יטמע ביניהם. ואם לא גאלו קרובים, או שאין ידם משגת – מצוה על כל אדם לפדותו. וכיון שפדאוהו – יצא לחרות. ויראה לי שיכולין לגבות ממנו אחר כך כשתשיג ידו. ואין זה כמבריח ארי מנכסי חבירו, כיון שברצון מכר עצמו.

קמז וכתב הרמב״ם (שם) דמותר לו ללות ולגאול את עצמו. כלומר: אף על גב דכתיב ״והשיגה ידו״, מכל מקום מותר ללוות. וגם יכול לגאול לחצאים, כלומר: אם אין ביכולתו לגאול את עצמו על כל השנים שנמכר, יכול לגאול את עצמו ולפחות משניו, ואף על גב דבשדה אחוזה אינו כן. אבל הנמכר לישראל – אין הקרובים פודין אותו, ואינו לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין, עיין שם. ותמהו עליו, דבקידושין (קידושין כ ב) הוה בעיא דאפשיטה, דגם בנמכר לעובד כוכבים אינו לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין. וגם הסמ״ג פסק כן. וכתבו דאולי מפני שאביי אמר אחר כך: אם תמצא לומר נגאל לחצאין – לכן פסק כן כדרך הגאונים שפוסקים כ״אם תמצא לומר״. וצריך לומר דלכן פסק גם בלוה וגואל כן, וסבירא ליה דתלוי זה בזה. וגם כדי שלא יטמא ביניהם הקילה בזה. ועוד: דלוה וגואל לא הוזכר בגמרא בעניין זה כלל, עיין שם. אך לקמן (קידושין כא א) נזכר זה עיין שם, וצריך עיון. וצריך לומר דסבירא ליה כיון דמקודם זה מבואר שם דדרשינן הכל לטובת העבד, עיין שם – סבירא ליה דאינהו גם בכאן יסברו כן. (וכן משמע ממה שכתב בהלכה י (רמב״ם הלכות עבדים ב), עיין שם.)

קמח כיצד יוצא בגרעון כסף? כתב הרמב״ם: אחד המוכר עצמו, בין לישראל בין לעובד כוכבים, ואחד שמכרוהו בית דין – הרי זה מגרע מפדיונו ויוצא. כיצד? הרי שמכרוהו בששים דינרים, ועבד ארבע שנים ומצאה ידו – הרי זה נותן עשרים דינרים ויוצא לחרות. וכן אם מכר עצמו בארבעים דינרים לעשר שנים – הרי זה מגרע ארבעה דינרים לכל שנים שעברו, ונותן הנשאר כסף או שוה כסף ויוצא. וכן הנמכר לעובד כוכבים – הרי זה מחשב הדמים לפי השנים הנשארות עד שנת היובל, שנאמר: ״וחשב עם קוניהו משנת המכרו לו עד שנת היובל״. כיצד? מכר עצמו במאה, ונשאר ליובל משנת מכירה עשרה שנים – מחשב עשרה דינרים לכל שנה שעבר וגורע הדמים; ומשיב השאר כסף, לא תבואה ולא כלים, שנאמר: ״כסף ממכרו״ – בכסף הוא נגאל ולא בשוה כסף. עד כאן לשונו. וכן הוא בתורת כהנים ובירושלמי שם. ותימה רבה: דלהדיא מבואר בקידושין (קידושין ח א) דנפדה בשוה כסף, עיין שם (לחם משנה). ובאמת הסמ״ג פסק כן, עיין שם. ועוד: דבירושלמי שם אומר דגם אינו נקנה בשוה כסף, והרמב״ם לא פסק כן. ועוד: דהירושלמי שם אומר דדווקא בשלא עשאן דמים, אבל עשאן דמים – שוה כסף ככסף, עיין שם היטב. והרמב״ם אומר מפורש דאינו נגאל בשוה כסף.

קמט ונראה לי בכוונתו דהנה כתיב: ״והיה כסף ממכרו במספר שנים וכו׳ אם עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאולתו מכסף מקנתו״. ומ״ישיב״ דרשינן דשוה כסף ככסף. וסבירא ליה להרמב״ם דוודאי כן הוא דשוה כסף ככסף, ולכך פסק דנקנה בשוה כסף. וזה שאמר דאינו נגאל בשוה כסף – זהו כשנקנה בכסף, כמו שאמר: ״מכר עצמו במאה״. והכלל הוא דאם מכר עצמו בשוה כסף – נפדה בשוה כסף. ועל זה נאמר: ״לפיהן ישיב גאולתו״, כלומר: לפי המכירה – כן יהיה הפדיון. ואחר כך אומר ״מכסף מקנתו״, וזה קאי על כסף ממכרו הקודם, כלומר: אם מכר עצמו בכסף – צריך לפדות בכסף. ודקדק זה מלשון הש״ס בקידושין שם, שאומר ״מכסף מקנתו״ – בכסף הוא נקנה וכו׳ אילימא דלא מקנו בהו כלל, ״ישיב״ – לרבות שוה כסף וכו׳ וקשה: דהתחיל בקניין וסיים בפדיון, ועיין רש״י שטרח בזה. ועוד: הלא הפסוק מיירי בפדיון, ולמה אמר ״בקניין״? אלא וודאי דהכי פירושו:

דוודאי אם נקנה בכסף – צריך לפדות בכסף. והכי קאמר: אלימא דלא מקנו בהו כלל, כלומר: בשלמא אם היית אומר בכסף הוא נפדה שפיר, והיינו כשנקנה בכסף. אבל כשאמרת בכסף הוא נקנה, ואינו נקנה בתבואה וכלים, דמשמע דלא מקנו בהו כלל, והא "ישיב" מרבה שוה כסף? אלא דקאי לעניין חליפין, עיין שם. ומזה עצמו דקדק הרמב"ם דדווקא כשנקנה בשוה כסף – נפדה גם כן בשוה כסף. אבל כשנקנה בכסף – אינו נפדה רק בכסף.

קנ כל עבד עברי או עבריה שיצא בגרעון כסף והבריא ונתייקר, או להיפך שנפחת מדמיו – מחשבין לו תמיד לטובתו. כיצד? נמכר במאה ועתה שוה מאתים – מחשב לפי מאה. נמכר במאתים ועתה אינו שוה רק מאה – מחשבין לו גם כן מאה. ותמיד משלם בעד השנים הנותרות רק לפי חשבון מאה. וכך דרשו חכמינו ז"ל (קידושין כ א): נתרבה כספו מכסף מקנתו. כלומר: צריך לחשוב הפדיון כפי הקנייה נתמעט כספו לפי שניו הנותרות, עיין שם.

קנא יש בעיא שם בגמרא: אם נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין? ופשיט דאינו נגאל. ואחר כך אמר אביי: אם תמצא לומר נגאל לחצאין, קנאו במאה ונגאל חציו בחמישים, ונשבח ששוה מאתים – אינו צריך ליתן רק חמישים כפי שקנהו, כמו שנתבאר. אבל אם קנאו במאתים, ונשחף שאינו שוה רק מאה, ונתן לו חצי דמיו חמישים כפי שיוויו עתה כמו שנתבאר, ואחר כך הושבח ועמד על מאתים הקודמים – נותן לו מאה ויוצא, ואינו צריך ליתן מאה וחמישים, שהרי חציו כבר נפדה. ואם קנהו במאתים ונתן לו חצי דמיו שהן מאה, ועתה נשחף שאינו שוה אלא מאה, מכל מקום מחוייב ליתן לו עוד חמישים. ובזה אי אפשר לילך לטובת העבד ולחשוב כפי שיוויו עתה, והרי כבר נתן לו מאה, דאינו כן כיון דנגאל לחצאין – הרי חציו כבר נגאל בעוד היה שוה מאתים. ונשאר חציו השני, ושמין כפי שיוויו עתה, ונותן חמישים ויוצא. אבל אם היינו אומרים דאינו נגאל לחצאין – הרי מאה שנתן לו אינם כלום, והרי הם כפיקדון אצלו, ויוצא באלו המאה בלבד. והרמב"ם פסק דנגאל לחצאין כמו שכתבתי בסעיף קמ"ז, לפיכך פסק גם דין זה (בפרק שני הלכה י (רמב"ם הלכות עבדים ב י), עיין שם).

קנב קיימא לן בחושן משפט סימן רמ"א דמחילה אינה צריכה קניין. ולפי זה היה לנו לומר דהרב כשאומר לעבדו "הנני מוחל לך הגרעון כסף שאתה חייב ליתן לי" – יוצא לחרות. אבל אינו כן, כמו שאמרו שם (קידושין טז א): עבד עברי גופו קנוי, והרב שמחל על גרעונו – אין גרעונו מחול. כלומר: כיון שיש בו קניין הגוף – אין לשון מחילה מועלת בו, דמחילה אינה אלא על חיוב ממון, ולא על קניין הגוף. וצריך שטר שחרור.

קנג עבד עברי עובד את הבן כשמת האב, כדכתיב: "שש שנים יעבד", ולא כתיב "יעבדך" – שמע מינה דגם לבנו עובד. אלא מהו דכתיב: "ועבדך שש שנים" דמשמע "לך" דווקא? זהו כשלא נשאר בן, אלא בת או אח וכיוצא באלו – אינו עובדם. ואמרינן "ועבדך" – ולא ליורש (קידושין יז ב). ואמה העבריה והנרצע – אינו עובד גם את הבן, וכל שכן ליורש אחר. דבנרצע כתיב: "ורצע אדוניו וכו' ועבדו לעולם", ולא כתיב: "ועבד לעולם". שמע מינה דהכי פירושו: "ועבדו" – ולא לבן, דאי לשאר יורשים – הא יכולין ללמוד מאינו נרצע. ואמה העבריה הוקשה לנרצע, כדכתיב: "ואף לאמתך תעשה כן", וראש הפסוק מיירי ברציעה, כדכתיב: "ולקחת את המרצע". ואי אפשר לומר כפשטיה דנרצעת, שהרי קיימא לן דאינה נרצעת, אלא ללמד שאינה עובדת את הבן. וכן הנמכר לעובד כוכבים אינו עובד את הבן, כדכתיב: "וחשב אם קונהו", ודרשינן: ולא עם יורשי קונהו. וזה לשון הרמב"ם סוף פרק שני (רמב"ם הלכות עבדים ב): נמצאת אומר שעבד עברי נקנה בכסף או בשטר. וקונה את עצמו בחמישה דברים: בשנים, או ביובל, או בגרעון כסף, או בשטר שחרורו, או במיתת אדון בלא בן. ובכותי אפילו הניח בן. ומצוה לומר לו "צא" בשעת יציאתו. ואף על פי שלא אמר לו – הרי הוא יוצא בחינם, ואינו צריך שטר. ואפילו חלה והוציא עליו רבו הוצאות הרבה – אינו חייב לו כלום, שנאמר: "יצא לחפשי חנם". עד כאן לשונו. וכך שנינו במכילתא: "יצא לחפשי" למה נאמר (כלומר: דהוה ליה לומר "ובשביעית יצא")? לפי שהוא אומר "וכי תשלחנו" – שומע אני שיכתוב לו גט שחרור. תלמוד לומר: "יצא לחפשי". או יתן לו מעות ויצא? תלמוד לומר: "חנם", עיין שם. כלומר: דביוצא בזמנו או בגרעון כסף – אינו צריך כלום. וכן כשיצא במיתת האדון. ורק כשיוצא שלא בזמנו בשטר צריך לכתוב לו שטר שחרור. וכותב לו: "הרי אתה בן חורין". (ובמשנה לא חשיב שטר, דקל וחומר הוא מעבד כנעני. ועיין תוספות שם טז א (קידושין טז א) ד"ה אמר רבא. ודייק ותמצא קל.)

קנד כתב הרמב"ם בפרק שלישי: כל עבד עברי – הרי האדון חייב במזונות אשתו הנשואה לו. ולא ארוסה ושומרת יבם. והוא שתהיה מותרת לו, אבל אם היתה מאיסורי לאוין אפילו היא שנייה – אינו חייב במזונותיה. שנאמר: "אשתו עמו" – אשה הראויה לעמוד עמו. וכן חייב במזונות בניו ובנותיו. במכרוהו בית דין נאמר: "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו". וכי תעלה על דעתך שכיון שנקנה זה נשתעבדה אשתו? אלא לא בא ללמד אלא שהאדון חייב במזונותיה. ובמוכר עצמו נאמר: "ויצא מעמך, הוא ובניו עמו". וכן בנמכר לעובד כוכבים, אחד אשה ובנים שהיו לו בשעת מכירה או אשה ובנים שהיו לו אחר מכירתו, והוא שיקחנה מדעת רבו. אבל אם לקחה שלא מדעתו – אינו חייב במזונותיה. עד כאן לשונו. ודרשא ד"אשתו" הוא במכילתא, ודרשא דבנים ושלקחה דווקא מדעת רבו הוא בתורת כהנים פרשת בהר. ולפי זה נראה דגם במוכר עצמו לעובד כוכבים חייב האדון במזונות

בניו, שהרי גם בו כתיב "הוא ובניו". ולמה לא נתבאר זה בשום מקום? ושמא תאמר שלא יציית לנו, הרי הכתוב מדבר כששומע לנו, כדאיתא בקידושין (קידושין טז א) ובתורת כהנים. וצריך עיון. (ויש בפירוש רש"י באיזה חומשים שבאמת כתב כן, עיין שם.)

קנה ונראה דאינו חייב במזונות הבנים רק עד בני שש, כדרך שהאב חייב בהם, דלמה יהיה חיובו יותר מהאב עצמו? וכן כתב הרמב"ן בפירוש החומש והרא"ם שם. ויש אומרים עד שתים עשרה שנה (משנה למלך). ופשוט הוא דאם יש להבנים פרנסה ממקום אחר דאינו חייב במזונותיהם. אבל הרמב"ם כתב: אף על פי שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו – אין לו במעשה ידיהם כלום, אלא הרי מעשה האשה ומציאתה לבעלה. וכל מה שהבעל זוכה באשתו – זוכה זה, אף על פי שהוא עבד עברי. עד כאן לשונו. וזהו במכילתא. והרמב"ן והריטב"א מפרשים דבכהאי גוונא אין האדון חייב לזונם. ומדברי הרמב"ם לא משמע כן (וכן כתב המשנה למלך).

קנו כתיב: "אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו". ואי אפשר לומר דעל בת ישראל הכתוב מדבר, דאם כן למה תהיה האשה וילדיה לאדוניה? אלא כך למדונו חכמינו ז"ל, שרשות ביד האדון למסור לו שפחה כנענית. וולד שפחה כמותה, ולכן בצאתו נשארים להאדון. וזהו רק במכרוהו בית דין. וזה לשונו הרמב"ם שם: מי שמכרוהו בית דין – יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית. בין האדון בין בנו אם מת הוא – הרי זה נותן לו שפחה, וכופיהו על זה כדי שיוליד ממנה עבדים. והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו, שנאמר: "אם אדוניו וגו'". והמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית כשאר כל ישראל. עד כאן לשונו. וכן נראה פשוט שאם אין רבו מוסר לו שפחה כנענית – דמעצמו אסור ליטול אף במכרוהו בית דין. ויש שמסתפק בזה (עיין משנה למלך בשם מהרי"ט). ויש מי שאומר דמוכר עצמו לא אימעיט אלא מכפייה, אבל ברצונו – מותר. ודברים תמוהים הם (שם).

קנז אין עבד עברי מותר בשפחה כנענית אלא כשיש לו אשה ישראלית ובנים. אבל אם אין לו אשה ובנים – אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ודבר זה הוא מפי הקבלה. ודע דאפילו היה הנמכר כהן – מותר בשפחה כנענית כל ימי עבדותו כשרבו נותן לו (קידושין כא ב). ולאו דווקא נרצע, דהוא הדין היוצא בשש. אלא דאורחא דמילתא נקיט, משום דהיוצא שלא בשעת היובל יש עצה שיעבוד עוד כמפורש בתורה. אבל ביובל אין עוד עצה לעבוד עוד (תוספות שם).

קנח רציעה דכתיב "ורצע.." – אינו אלא במכרוהו בית דין. אבל מוכר עצמו אינו נרצע. ורק כשמכרוהו בית דין, ועבר שש ואינו רוצה לצאת – רוצעין אותו, ועובד עד היובל או עד מיתת האדון. ובנו היורש אינו יכול לרצוע, דכתיב: "ועבדו לעולם", ודרשינן: "ועבדו" – לו ולא לבנו. וכן אם העבד היה כהן – אינו נרצע מפני שנעשה בעל מום, ולא יהיה מותר בעבודה במקדש. והרי כתיב: "ושב אל משפחתו" – לחזקה שהיה בה. ודרשינן סוף פרק שני דמכות: למשפחתו הוא שב, ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו. כלומר: לאיזה שררה שהחזיקו אבותיו. והטעם נראה דכיון דהוא נפש שפלה שבקש לעבוד עוד – אינו כדאי להיות ממונה על איזה דבר.

קנט כיצד היא הרציעה? כתב שם הרמב"ם: כיצד רוצעין? מביאין לבית דין של שלושה ואומר דבריו לפניהם. ומגישו לסוף שש אל הדלת או אל המזוזה כשהן עומדין בבניין, בין דלת ומזוזה של האדון בין של כל אדם. ונוקב את אזנו הימנית בגופה של אוזן במרצע של מתכת עד שיגיע לדלת, שנאמר: "ונתת באזנו ובדלת". ולא נאמר "מזוזה" אלא שיהיה עומד בין אצל דלת בין אצל מזוזה, ומה מזוזה כשהיא עומדת – אף דלת כשהיא עומדת. אבל הרציעה בדלת אף על פי שאין שם מזוזה. והאדון הוא שרוצע בעצמו, שנאמר: "ורצע אדוניו" – לא בנו ולא שלוחו ולא שליח בית דין. ואין רוצעין שני עבדים כאחד, שאין עושין מצות חבילות חבילות. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו דהעמידה יכול להיות בין אצל הדלת בין אצל המזוזה. אבל הרציעה צריך להיות רק בדלת (וכן כתב המשנה למלך). וכן הוא להדיא במכילתא, דהרציעה היא רק בדלת ולא במזוזה, וכן פירש רש"י בחומש. אך דמשמע שם ד"מזוזה" לא אתי רק להיקש דמעומד ולא יותר. והרמב"ם אסברה לה דהעמידה יכול להיות אצלה, כדי שלא להוציא הכתוב מפשוטו לגמרי. ותניא בספרי בפרשת ראה דביום רוצעין ולא בלילה. ודריש לה מדכתיב: "על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום". וצריך ביאור, דהא בהענקה כתיב. ונראה לי דהכי פירושו: דוודאי על הענקה לא שייך לומר ביום ולא בלילה, אלא וודאי דאקרא דבתריה קאי דמיירי ברציעה, כדכתיב אחר כך: "והיה גו' ולקחת את המרצע וגו'".

קס דרשו חכמינו ז"ל בקידושין (קידושין כב א): "אם אמור יאמר העבד" – עד שיאמר וישנה העבד, שיאמר כשהוא עבד. אבל אם אמר אחר שש – אינו נרצע, עד שיאמר וישנה בסוף שש בתחילת פרוטה אחרונה. כיצד? כגון שנשאר מן היום שוה פרוטה מדמי מכירתו או יתר מעט. אבל אם נשאר פחות משוה פרוטה – הרי זה כאומר אחר שש. ולא הרבה מקודם סוף הזמן, דכתיב: "לא אצא חפשי" – עד שיאמר בשעת יציאה. ואם להעבד היתה שפחה כנענית ולו ממנה בנים, ולרבו אין אשה ובנים – אינו נרצע, דכתיב: "כי אהבך ואת ביתך". ונראה לי דבנים לרבו לאו דווקא, דהא רק "ביתך"

כתיב, וביתו זו אשתו. וכן אם לרבו יש אשה ובנים, ולהעבד אין אשה ובנים – אינו נרצע, דכתיב: "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני". ואאשתו כנענית קאי ובניה, דביציאתו אין להם שייכות עמו דנשארים אצל האדון, כדכתיב: "האשה וילדיה וגו'". הוא אוהב את רבו ורבו אינו אוהבו – אינו נרצע, שנאמר: "כי טוב לו עמך". כלומר: שלרבו טוב להיות עם העבד, ולהעבד טוב להיות עם רבו. וכן אם רבו אוהבו והוא אינו אוהב את רבו – אינו נרצע. וזה מפורש יותר, כדכתיב: "כי אהבך". וגם מפסוק הקודם יש לדרוש כן כמובן. הוא חולה ורבו אינו חולה, או שרבו חולה והוא אינו חולה, או ששניהם חולים – אינו נרצע, שנאמר: "כי טוב לו עמך", שיהיו שניהם בטובה.

קסא כתב הרמב"ם: מה בין מוכר עצמו למכרוהו בית דין? מוכר עצמו אינו נרצע, ומכרוהו בית דין נרצע. מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית, ומכרוהו בית דין רבו מוסר לו וכו' מוכר עצמו נמכר לעובד כוכבים, ומכרוהו בית דין אינו נמכר אלא לישראל, שנאמר: "כי ימכר לך אחיך" – אין בית דין מוכרין אותו אלא לך. מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, ומכרוהו בית דין אינו נמכר אלא לשש. מוכר עצמו אין מעניקין לו, מכרוהו בית דין – מעניקין לו. עד כאן לשונו. עוד כתב: מפי השמועה למדו שאין האשה נרצעת. וכן יראה מעניין הכתוב, שהרי הוא אומר בנרצע: "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני". ומהו שנאמר: ואף לאמתך תעשה כן? להענקה, שכשם שמצוה להעניק עבד עברי – כן מצוה להעניק אמה העבריה. עד כאן לשונו. ועוד יש כוונה בזה שאינה עובדת את הבן כנרצע, כמו שכתבתי בסעיף קנ"ג.

קסב מהו הענקה? כתב הרמב"ם: כל המשלח עבדו ואמתו ריקם – הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר: "לא תשלחנו ריקם". והרי הכתוב נתקו לעשה, שנאמר: "הענק תעניק לו" – אחד היוצא בסוף שש, או שיוצא ביובל, או במיתת אדון. וכן האמה העבריה שיצאה באחד מכל אלו או בסימנין – מעניקין להן. אבל היוצא בגרעון כסף – אין מעניקין להן, שנאמר: "וכי תשלחנו חפשי מעמך" – וזה לא שלחו חפשי, אלא העבד שנתן שאר הדמים שנשאר לו לעבוד בהן, ואחר כך יצא. עד כאן לשונו. ואף על גב דגם בתשלום שש או ביובל לא האדון משלחו אלא בגזירת התורה, מיהו גם העבד אינו משתדל בזה. והאדון משלחו על פי גזירת התורה. אבל בגרעון כסף – הרי זה על ידי השתדלות העבד, ולכן אין לו הענקה.

קסג כתיב: "הענק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך" – בעינן דומיא דאלו הדברים, שיש בהן ברכה מחמת עצמן שהם פרים ורבים, ויכול להיות בהם ברכה וכן ההיפך. אבל הכספים והבגדים וכיוצא באלו – אינו חייב ליתן מהם. וכמה נותן לו? לא פחות משלושים סלע, בין ממין אחד בין ממינין הרבה. כשלושים של עבד בקנס, שנאמר בו: "יתן לאדוניו". ובין שנתברך הבית בגללו, כלומר שמשעה שבא להאדון נתעשר האדון, ובין לא נתברך – מעניקין לו. אם כן למה נאמר "אשר ברכך ה' אלקיך"? היינו דלפי הברכה תן לו: אם אתה עשיר הרבה – תן לו הרבה. ואם לאו – לא יפחות משלושים סלעים. כן פסק הרמב"ם שם (ועיין כסף משנה). ואם ברח, ופגע בו יובל כשהוא בורח – יצא לחרות ואין לו הענקה, שנאמר: "וכי תשלחנו" – והרי לא שלחו אלא ברח מעצמו. ואין בעל חוב גובה מהענקה, שנאמר (שם): "תתן לו" – ולא לבעל חוב. והענקה של אמה העבריה לאביה וכן מציאתה, שכל זכות הקטנה לאביה הוא. ואם מת אביה קודם שיבוא לידו – הרי הן של עצמה. ואין לאחיה בהם כלום, ואין יורשין בה זכותו של אב, שאין אדם מוריש זכות שיש לו בבתו לבנו.

קסד ודע דמדברי הרמב"ם משמע דאין הבעל חוב גובה מהענקה אף אחר שבא ליד העבד. ומרש"י (קידושין טז ב), וזה לשונו: אין האדון מחוייב לשלם לבעל חובו מדרבי נתן, עיין שם. וכן משמע מסוגית הש"ס שם (ועיין משנה למלך). ונראה לי דגם כוונת הרמב"ם כן הוא. וזה שכתב "ענק עבד עברי לעצמו, ואין בעל חוב גובה הימנו" – כוונתו שיכול ליטלה מהאדון. ואין הבעל חוב גובה מהאדון, ואחר כך יתבע לו הבעל חוב מהעבד עצמו. ונפקא מינה דהא קיימא לן מסדרין לבעל חוב, ולכן אולי יצטרכו זה לסידורו. ועוד: אולי יתפוס בעל חוב אחר, או אולי בין כך ישתמש לעצמו.

קסה וכי ימכור איש את בתו לאמה – את בתו הוא מוכר ולא בנו. אב מוכר את בתו ולא האם. אב מוכר את בתו ואין היא מוכרת עצמה. כן איתא במכילתא. ותמיהני למה לא הביא הרמב"ם זה בפרק רביעי (רמב"ם הלכות עבדים ד)? ובבתו קטנה הכתוב מדבר כשהיא עדיין ברשותו. ואף על גב דגם נערה היא ברשותו עד שתבגר, מכל מקום בכאן יש דרש שיוצאה בסימני נערות, כמו שיתבאר. וכל שכן שאינו יכול למכרה בנערותה. ולכן משהביאה שתי שערות אחר שתים עשרה שנה – אינו יכול למוכרה. ואם היא איילונית – יכול למכרה כל זמן שלא נבגרה, והיינו עד עשרים שנה (רש"י קידושין ד א ד"ה איילונית). והטומטום והאנדרוגינוס אין נמכרין לא בעבד ולא באמה. ואין האב רשאי למכור את בתו אלא אם כן העני, ולא נשאר לו כלום. ואף על פי כן כופין את האב לפדותה אחר שמכרה משום פגם משפחה. ואם אין לו במה לפדותה, או שברח או שמת – הרי זה עובדת עד שתצא. וגאולת קרובים אינו אלא בנמכר לעובד כוכבים.

קסו אמה העבריה נקנית בכסף, ובשוה כסף, ובשטר. ואינה נקנית בפרוטה מפני שצריך לקנותה בדמים הראוים לגרעון, כדי שתגרע פדיונה ותצא. כן כתב הרמב"ם בפרק רביעי (רמב"ם הלכות עבדים ד). ותמהו עליו: דאם כן בעבד נמי נימא כן, שיוצא נמי בגרעון כסף (כסף משנה ולחם משנה ומשנה

למלך)? אמנם בקידושין (קידושין יב א) איתא מפורש כן לעניין אמה העבריה, עיין שם. ואף שקצת משמע שם דבעינן דינר – אין זה הכרח, דלבית שמאי אמרו כן, עיין שם. ויראה לי דהן אמת דגרעון כסף דעבד ילפינן מאמה כדאיתא בגמרא (קידושין יד ב) – זהו לעניין עצם הקניין שקונה את עצמו. אבל שיהא חיוב לא למדנו ממנה. ורק בה גלי קרא "והפדה", שהחיוב להיות בה והפדה. והרי לא בכולן שוין הן, כמו שהיא יוצאה בסימנים ובמיתת האדון ולא הוא. והרי בירושלמי יליף גרעון כסף מ"ואם עוד רבות בשנים", עיין שם. וכיצד הוא השטר שהאב כותב על הנייר או על החרס? "בתי מכורה לך", "בתי קנויה לך", ומוסרו להאדון. והאב כותב השטר.

קסז אמה העבריה עובדת שש שנים כעבד שמכרוהו בית דין, כדכתיב: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים". ויוצאה בתחילת שבע. ואם פגע יובל בתוך שש – יוצאה כעבד. ואם מת האדון – אינה עובדת לבנו כנרצע, שנאמר: "ואף לאמתך תעשה כן". וכן מגרעת מפדיונה ויוצאה. ואם כתב לה שטר שחרור – מחל על השאר, ויצאה חינם כעבד. ויתירה אמה העבריה שיוצאה בסימני נערות, אפילו הביאה סימנים למחרת יום שלקחה, שנאמר: "ויצאה חינם" – מפי השמועה למדו שריבה לה הכתוב יציאה אחרת. ואיזו זו? היא סימנים. ואז תחזור לרשות אביה, וכשתבגר תצא גם מרשות אביה. והאיילונית שאין לה נערות תצא בבגרותה מהאדון ומהאב.

קסח אין אמה העבריה יוצאה בשן ועין, שנאמר: "לא תצא כצאת העבדים". וכן עבד עברי אינו יוצא בזה. אלא משלם להם דמי שן ועין כחובל בחבירו. נמצאת למד שנקנית בשני דברים: בכסף או בשטר. וקונה עצמה בששה דברים: בשנים, וביובל, ובגרעון כסף, ובמיתת האדון, ובשטר שחרור, ובסימנים. ואין האדון יכול למכור אמה העבריה ולא עבד עברי לאחר, בין רחוק בין קרוב. ואם מכר או נתן – לא עשה כלום, שנאמר: "לעם נכרי לא ימשול למכרה וגו'", וכן עבד עברי. וכתב הרמב"ם שם שזה שהוצרך הכתוב להזכיר זה באמה העבריה, דמפני שיש רשות לאדון ליעדה, ולא תטעה שגם יכול למוכרה, לכן כתיב באמה. וזה שכתב "לעם נכרי לא ימשול למכרה" הוה כמו דכתיב "לאיש אחר". ובמכילתא דרשו דקאי על האב, שאסור לו למוכרה שלא לישראל, עיין שם. ורש"י בחומש פי"ש כהרמב"ם, עיין שם. ויש מי שכתב דהרמב"ם מפרש במכילתא כדבריו (לחם משנה). ואי אפשר לומר כן, דבמכילתא הכוונה כמו שכתבתי. וכן כתב הרמב"ן בחומש, עיין שם.

קסט התורה נתנה רשות ליעדה אותה, והיינו ליקחנה לאשה לעצמו או לבנו הגדול. ואדרבא מצות יעוד קודמת למצות פדייה, כדכתיב: "אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה והפדה". ואז הרי היא כשארי ארוסות, ואינה יוצאה אלא בגט או במיתת הבעל. וכיצד מצות יעוד? אומר לה בפני שנים: "הרי את מקודשת לי", "הרי את מאורסת לי", "הרי את לי לאשה". ויראה לי דאף על גב דבשארי קידושין יש בעיא בגמרא אם מהני לשון "הרי את מיועדת לי", כדאיתא בריש קידושין (קידושין ו א), מכל מקום ביעוד וודאי מהני, שהרי התורה קראה בלשון זה. ומתי אומר לה? בתוך שש השנים דווקא. ואפילו בסוף שש, ואפילו סמוך לשקיעת החמה של יום האחרון. ואינו צריך ליתן לה עתה כלום, מפני שמעות הראשונות של המכירה לקידושין ניתנו. ולכן אף שאין עתה שהות שתעשה בשוה פרוטה, ואף על גב דכבר נתאכלו המעות – הוי קידושין. כדקיימא לן בריש פרק שלישי דקידושין (קידושין נח ב) באומר לאשה "הרי את מקודשת לי לאחר שלושים יום", כשיגיע אחר שלושים – הרי זה מקודשת, אף שנתאכלו המעות. וכמו שכתבתי באבן העזר סימן מ, עיין שם. (ומרש"י בחומש מבואר דלשון "יעוד" מהני, עיין שם.)

קע ויש להסתפק: דזה שאמרנו שאינו צריך ליתן לה עתה כלום, אם זהו דווקא כשהקניין שפחות היה בכסף, דאז אמרינן דאותן מעות שקבל האב – לקידושין ניתנו, ואינו צריך ליתן לה עתה כלום. אבל אם הקניין היה בשטר, אי אפשר לומר דהשטר לקידושין ניתן, שהרי שטר קידושין הבעל כותב "בתך מקודשת לי", ושטר אמה העבריה האדון כותב, כמו שנתבאר. ואם כן צריך לקדשה עתה בכסף או בשטר. או דילמא זה שאמרה הש"ס מעות הראשונות לקידושין ניתנו, אין הכוונה על מעות הקניין אלא על המעות שקבל האב בעבודתה. שהרי מכרה מפני דוחקו, ומסתמא קיבל מעות בעדה, ואלו המעות לקידושין ניתנו. ומרש"י קידושין (קידושין מה א, ד"ה בקידושין) משמע דקאי על כסף הקניין, עיין שם. וצריך עיון.

קעא כשמייעדה – נוהג בה מנהג אישות. ואינו נוהג בה מנהג שפחות. ואינו מייעד שתים כאחת, שנאמר: "יעדה" (מכילתא). וכתב הרמב"ם דכיצד מייעדה לבנו? אם היה בנו גדול ונתן רשות לאביו לייעדה לו, הרי האב אומר לה בפני שנים: "הרי את מקודשת לבני". עד כאן לשונו. דלשון הכתוב משמע כן: "ואם לבנו ייעדנה", שהאב מייעדה לבנו. ומסתברא דזהו לאו דווקא, והוא הדין אם בנו אומר לה בפני שנים: "הרי את מקודשת לי בכסף שקבל אביך מאבי". וכן פירש רש"י בחומש, עיין שם (לחם משנה). ואף על גב דבכל קידושין יכול אדם לקדש בתו הקטנה לאיש שלא מרצונה, מכל מקום ביעוד גזרה התורה שתהא מרצונה דווקא, שהרי הוא אומר "יעדה" – מדעתה. ויראה לי דדעת האב אינו צריך עתה, כיון דמעות הראשונות קבל לקידושין. ומכל מקום נראה דאם מוחה ואומר שאין רצונו ביעוד – אינו יכול לייעדה בעל כורחו, אלא שאינו צריך לישאל לו עתה. ואם מת האדון אין בנו יכול לייעדה לו, שכבר יצאה במיתת האדון. וממה שיתבאר בסעיף קע"ז נראה להדיא שאין האב יכול למחות.

קעב אם לבנו ייעדנה – ולא לאחיו (מכילתא), וכל שכן לשארי קרובים. "כמשפט הבנות יעשה לה", וכי מה למדנו על "משפט הבנות"? אלא הרי זה בא ללמד, ונמצא למד. מה זו "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" – אף בת ישראל וכו' (שם). ונראה שזה שפרט הכתוב "כמשפט הבנות" ביעוד בנו – הוא הדין ביעוד עצמו, וקל וחומר הוא. אלא דאם כתבה זה החוב ביעודו, הייתי אומר דביעוד בנו אין חיוב זה. ולכן כתבה ביעוד בנו, וממילא דכל שכן הוא ביעוד עצמו. והיעוד כאירוסין ולא כנישואין. לפיכך אינו מטמא לה כשמתה והוא כהן, ולא יירשנה, ולא מיפר נדריה, עד שתכנס לחופה. ומה זה דכתיב: "ואם שלש אלה לא יעשה לה וגו'"? כתב הרמב"ם: "ואם שלש אלה לא יעשה לה" – לא יעדה לו, ולא יעדה לבנו, ולא נפדית בגרעון כסף, ויצאה חנם בהבאת סימנים, כמו שכתבתי וכן הוא במכילתא. ולא פירשו "ואם שלש אלה" על שארה כסותה ועונתה, כמבואר הטעם במכילתא עיין שם. וכן פירש רש"י בחומש, עיין שם.

קעג אין אמה העבריה נמכרת אלא למי שיש לה עליו או לבנו קידושין, כדי שתהא ראויה ליעוד. כיצד? מוכר אדם את בתו לאביו, שאף על פי שאין האב יכול לייעדה, יכול בנו לייעדה שהיא בת אחיו. אבל אינו יכול למכור את בתו לבנו, שלא הוא יכול לייעד אחותו, וגם בנו לא יכול לייעד אחות אביו. ומכל מקום יכול אדם למכור את בתו לפסולין, כמו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, שאף על פי שהן בלאו – קידושין תופסין בהן. ומיירי באלמנה וגרושה מן האירוסין, דאילו מן הנישואין כבר יצאה מרשות האב, ואינו יכול למוכרה. ואין לשאול: הרי גם כשנתארסה אינו יכול למוכרה, דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות? דיש לומר דמיירי כשנתקדשה ביעוד, ונתאלמנה או נתגרשה מן היעוד קודם הנישואין, דבכהאי גוונא יכול למוכרה, כמו שיתבאר. ודע דממה שנתבאר דאין מכירה אלא במקום שיש יעוד, למדנו שאין האב יכול למכור בתו לטומטום ואנדרוגינס, שאין שייך בהם יעוד. ולאשה יש להסתפק, שהרי יש יעוד בבנה, וצריך עיון.

קעד כתב הרמב"ם: המקדש את בתו כשהיא קטנה, ונתארמלה או נתגרשה – אינו יכול למוכרה, שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות. אבל מוכרה לשפחות אחר שפחות, כגון מכרה לשפחות תחילה, ויעד אותה האדון ומת האדון או גירשה, וחזרה לרשות האב כשהיא קטנה – הרי האב מוכרה פעם שנייה אפילו לכהן גדול. וכן אם נפלה לפני יבם מן היעוד וחלץ לה, אף על פי שהיא חליצה פסולה מפני שהיא קטנה (ואינה חולצת), הרי נפסלה מן הכהונה. ומכל מקום יש לו למוכרה לכהן, הואיל וקידושין תופסין בה כמו שכתבתי. עד כאן לשונו. ותמהו עליו: דלפי הסוגיא (קידושין יח ב) מבואר להדיא דמאן דסבירא ליה דיכול למוכרה לשפחות אחר שפחות, סבירא ליה דאינו יכול למוכרה אחר שייעדה האדון, עיין שם (כסף משנה ולחם משנה). ועוד הרבו להקשות עליו (עיין לחם משנה).

קעה ולעניות דעתי נראה דאדרבא דבריו מוכרחים מהסוגיא עצמה, בשנדקדק בזה שאמר: "אבל מוכרה לשפחות אחר שפחות כגון וכו' ויעד אותה וכו'". ותימא: אטו לא משכחת שפחות אחר שפחות כפשוטו, כמו שכתב בעצמו לקמן? וזה לשונו: המוכר את בתו ויצאה בשנים או ביובל או בגרעון כסף – יש לו לחזור ולמכרה פעם שנייה כמו שבארנו. עד כאן לשונו. כלומר: דמוכר לשפחות אחר שפחות. ואם כן למה היה לו מקודם לצייר באופן היעוד? אלא וודאי דזה גופה קא משמע לן: דאף על גב דאין אדם מוכר בתו לשפחות אחר אישות, זהו בקידושין דעלמא ולא בקדושי יעוד, דזה מקרי שפחות אחר שפחות. וזה מפורש בסוגיא שם (קידושין יח א) על ברייתא דפליגי רבי אליעזר ורבנן אם מותר לו למכור לקרובים אם לאו. ואומרת הברייתא: ושוין שמוכרה אלמנה לכהן גדול וכו' ופריך: האי אלמנה היכי דמי וכו'? ואלא דקדשה אביה. והא אין מוכר לשפחות אחר אישות. ומסיק שם דשאני אירוסין דידה מאירוסין דאביה. כלומר: דזה שאינו יכול למכור לשפחות אחר אישות, זהו באירוסין דאביה שקדשה לאיש. אבל אירוסין דידה, כלומר שעל ידי יעוד יכול למכרה. וזהו שפסק הרמב"ם דקדושי יעוד מקרי אחר כך "שפחות אחר שפחות". וזהו עיקר הרבותא בדבריו, כמו שכתבתי.

קעו ואף על גב דהש"ס אומר דזהו רק למאן דסבירא ליה מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, לכן מקרי קידושין דידה. אבל למאן דסבירא ליה לקידושין ניתנו – מקריא קידושין דאביה וכפירוש רש"י שם, עיין שם. אמנם לקמן (קידושין יט א) אומר דאין יעוד אלא מדעתה. וזהו גם כן אליבא דמאן דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו. דלמאן דסבירא ליה לקידושין ניתנו – הרי הם קדושי אביה ואינו צריך דעתה ככל הקידושין. וחולק שם רב נחמן בר יצחק דאפילו תימא לקידושין ניתנו, שאני הכא דאמר רחמנא יעדה, עיין שם. ומפרש הרמב"ם דהכי פירושו: דבכל מה שאמרת שיש חילוק בין קדושי יעוד לקדושי אביה, זהו לדברי הכל. ולא כמו שאמרת שזהו רק למאן דאמר לאו לקידושין ניתנו, אלא אפילו למאן דאמר לקידושין ניתנו יש חילוק בין קדושי יעוד לקידושין אחרים. וממילא דגם במה שאמרינן מקודם דהא דמוכר לשפחות אחר יעוד אינו אלא למאן דסבירא ליה לאו לקידושין ניתנו – אינו כן. דאפילו למאן דאמר לקידושין ניתנו – אין זה דומה לשארי קידושין. ולפי זה הא דאמרינן מקודם דלמאן דאמר דאין מוכרין לשפחות אחר אישות – זהו כרבי עקיבא, דסבירא ליה דגם בקדושי יעוד הדין כן, אינו כן לפי המסקנא דהך ברייתא, דושוין שמוכרה אלמנה לכהן גדול

פליגי על רבי עקיבא, ואינהו רבים. וכיון שפסקנו כרב נחמן בר יצחק דאין יעוד אלא מדעתה, בעל כורחך דקיימא לן דגם למאי דסבירא ליה להלכה דמעות הראשונות לקידושין ניתנו – גם כן אינו דומה לקידושין דעלמא. ולפי זה פסק הרמב״ם עולה כראוי וכנכון לפי שיטת הש״ס, וברור הוא בסייעתא דשמיא.

קעו עוד כתב: המוכר את בתו, ואחר כך הלך וקדשה לאחר, אם רצה האדון לייעד – מייעד. ואם לא ייעד האדון, לא לו ולא לבנו – כשתצא מרשות האדון יגמרו קדושיה, ותיעשה אשת איש. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דכיון דקיימא לן מעות הראשונות לקידושין ניתנו, והוי כמו המקדש אשה מעכשיו ולאחר שלושים יום, דאם בא אחר וקדשה בתוך שלושים יום – אינה מקודשת לשני אלא אם כן הראשון חזר בו, דאז חלין הקידושין השניים לאחר שלושים יום. והכא נמי כן הוא (גמרא שם). והמוכר את בתו ופסק עם האדון על מנת שלא ליעד אותה, אם רצה לייעד – מייעד, שהתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטל (קידושין יט א).

סימן רסח

א דיני גרים • ובו ט״ז סעיפים

כתיב בפרשת שלח: ״וכי יגור אתכם גר גו׳ ועשה אשה ריח ניחח גו׳ כאשר תעשו כן יעשה גו׳ חקת עולם לדרתיכם ככם כגר וגו׳״. ודרשו חכמינו ז״ל בריש פרק שני דכריתות: ״ככם כגר״ – שכשיכנס לקדושה יעשה ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים. דמילה כתיב: ״כי מולים היו כל העם היוצאים ממצרים״. ומשה רבינו מל אותם. וטבילה כתיב: ״ויקח משה את הדם ויזרוק על העם״, וגמירי דאין הזאה בלא טבילה. והרמב״ם ריש פרק שלושה עשר מאיסורי ביאה (רמב״ם הלכות איסורי ביאה יג) הביא מקרא ד״וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם״, שטבלו קודם מתן תורה. ותמיהני שלא הביא דרשת הש״ס. ועוד: דהך טבילה שהביא הוא מפני טומאת קרי, כמבואר במשנה וגמרא שבת (שבת פו א). וצריך עיון. וקרבנות כדכתיב: ״וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות, ויזרוק על העם״. וכן הגר לדורות צריך מילה וטבילה והרצאת דמים. ואם נקבה היא צריכה טבילה וקרבן. ומהו הקרבן? עולת בהמה, כדכתיב (שם): ״ויעלו עולות״. ודרשו חכמינו ז״ל: שדי גם בשני תורים או בני יונה. ושניהם עולות, דכתיב: ״אשה ריח ניחח לה׳״. איזהו דבר שכולו לה׳? הוי אומר עולת העוף.

ב ולפי זה היה אפשר לומר דבזמן החורבן, דליכא קרבן, אין לקבל גרים. תלמוד לומר: ״לדרתיכם״, ונכנס במילה וטבילה, ואשה בטבילה לחודה. והקרבן נשאר עליו חוב דלכשיבנה בית המקדש יהיה חייב להביא קרבן. ומתחילה תיקנו שיפריש מעות על הקרבן. ואחר כך ביטלוה לתקנה זו מפני התקלה, כלומר: דכשמפריש המעות על קרבן – הרי הם הקדש, ולא ימלט שלא ישתמשו בהם במשך הזמן, ומועלין בהקדש (שם). ואף על גב דכתיב ״וכי יגור אתך גר בארצכם״ (ויקרא יט לג) – אין לומר דרק בארץ ישראל מקבלין גרים ולא בחוץ לארץ. דכך דרשו חכמינו ז״ל ביבמות (יבמות מז ב): אין לי אלא בארץ, בחוץ לארץ מניין? תלמוד לומר ״אתך״ – בכל מקום שאתך. אם כן מה תלמוד לומר ״בארץ״? בארץ צריך להביא ראיה שנתגייר בבית דין, שמא גבעוני מהול הוא, ומשום שבחא דארץ ישראל הוא דקאמר הכי ומשקר (רש״י). ובחוץ לארץ א״צ להביא ראיה. ואין הלכה כן, דבכל מקום צריך להביא ראיה (שם), ויתבאר בסעיף י״ד.

ג בעניינא דגר כתיב ״משפט״, ללמד שצריך בית דין מומחין של שלשה (יבמות מו ב). ואם תאמר הא האידנא ליכא סמוכין? דבאמת שליחותייהו דקמאי קעבדינן, כמו בכל דיני ממונות (תוספות שם). וכבר בארנו זה בחושן משפט ריש סימן א, עיין שם. וכיון דצריך בית דין כדין, לכן אין טובלין אותו בלילה, ולא בשבת ויום טוב. ובדיעבד אם הטבילוהו – הוי טבילה. ודע דהרמב״ם לא הזכיר בית דין רק גבי טבילה. אבל הטור הצריך דליהוי בית דין גם במילה. וכבר בארנו טעמם בסימן רס״ז סעיף ד, עיין שם. ואין גר בלא מילה וטבילה. ואם טבל ולא מל, או מל ולא טבל – אינו כלום. והמילה קודם טבילה. ואם טבל ואחר כך מל, יש אומרים דבדיעבד מהני, שהרי כותית מעוברת שנתגיירה אינו צריך בנה טבילה כמו שיתבאר, ואצלו הטבילה קודם המילה. ויש אומרים שאינו מועיל. ולא דמי לעובר, שאי אפשר באופן אחר. ועוד: שכשנולד הרי הוא ישראל גמור, אבל סתם גר הוא לעיכובא שתהא המילה קודם הטבילה. ולכן אף אם טבל קודם – יטבול את עצמו גם לאחר המילה בפני שלושה (ש״ך סעיף קטן ב). ואם מל בהיותו עובד כוכבים או שנולד מהול – צריך להטיף ממנו דם ברית. ואין מברכין עליו, לפי שהוא ספק אם צריך להטיף אם לאו. ואם נכרת הגיד לגמרי אין מילתו מעכבת, וסגי ליה בטבילה בלבד, כיון דאין לו מה למול.

ד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם, בין המילה, בין הטבילה – צריך שיהיו בשלושה הכשרים לדון וביום. מיהו דווקא לכתחילה. אבל בדיעבד אם לא מל וטבל אלא בפני שנים או קרובים ובלילה, אפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה

שטבלה לנידתה – הוי גר ומותר בישראלית. חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה. ולהרי״ף ולהרמב״ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה – מעכב, ואסור בישראלית. אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן – לא פסלינן ליה. עד כאן לשונו. כלומר: דאסור לקרא אותו ״בן עובד כוכבים״, דפסול גמור לא שייך כלל, דהא אפילו עובד כוכבים גמור שבא על בת ישראל והוליד ממנה בן הוי ישראל גמור. אלא הכוונה ״פסול״ – שם בזיון בעלמא (ט״ז סעיף קטן י). ותמיהני על מה שכתב דלהרמב״ם אם מל בפני שנים מעכב, דהא הרמב״ם אפילו לכתחילה לא הזכיר במילה שלושה רק בטבילה, כמו שכתבתי בסעיף ג. ובאמת הטור לא הזכיר רק הרי״ף, עיין שם. (ואולי הבית יוסף סבירא ליה כמו שכתב בספרו הגדול, דאף על גב דמילה לא הוזכר בגמרא שלושה, למדנו מטבילה. אבל אי אפשר לומר כן להרמב״ם, שהרי מפורש דקדק רק אטבילה. וצריך עיון.)

ה המל את הגרים מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים. ואחר כך מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית. שאלמלי דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר: ״אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי״. ברוך אתה ה׳, כורת הברית. ועיין מה שכתבתי בסימן רס״ז סעיף י. ומצרי שבא לחתוך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד בה – אסור לישראל לחתכה. לפיכך אם נתכוין למילה – מצוה למול אותו. והטעם שאסור לחתכה הוא מהטעם שנתבאר לעיל סימן קנ״ח. לכן במקום שמותר לרפאות – מותר בכל עניין.

ו אין להסית שום גוי לגייר את עצמו. ואדרבא כך אמרו חכמינו ז״ל ביבמות (יבמות מז א): כשבא עובד כוכבים לנו ומבקש שיגיירוהו, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים סחופים ומטולטלים, ויסורים באים עליהם? ואם ילך לו – ילך לו. ואם אומר: ״יודע אני, ואיני כדאי להתחבר עמהם״ – מקבלין אותו מיד. ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. ואם חוזר בו – יחזור בו, דקשים גרים לישראל כספחת (שם). ומודיעים אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. וזה היה בארץ ישראל בעת שנהגו מצות אלו כדי שידע מזה, ולא יאמר על העניים הבאים ליטול ״גזלנים הם״. ובזמן הזה לא שייך זה, ולכן לא הזכירו זה בטור ושולחן ערוך. ומודיעין אותו מקצת עונשין של מצות, שאומרים לו: ״קודם שבאת למידה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה חייב סקילה. ועכשיו אם תאכל חלב תחייב כרת, אם תחלל שבת תחייב סקילה״. ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו. כלומר: שלא יאיימו עליו הרבה, דאם כן יהיה מוכרח לפרוש. והרי זה בא לחסות תחת כנפי השכינה.

ז וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות, כך מודיעין אותו מתן שכרן של מצות. ומודיעים אותו שבעשייתן יזכה לחיי העולם הבא, ושאין שום צדיק גמור אלא מי שעושה מצות אלו ויודעם. ואומרים לו: הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים. וזה שתראם בצער בעולם הזה – טובה היא צפונה להם שאינם יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה, שמא ירום לבבם ויתעו מני דרך התורה, ויפסידו שכר העולם הנצחי. וכל תענוגי עולם הזה כלא ממש נגד תענוג קטן מתענוגי עולם הבא. ואין הקדוש ברוך הוא מביא עליהם רוב פורעניות כדי שלא יאבדו. ותתבונן בקיום ישראל אחר החורבן, ובהשגחת ה׳ עליהם. הלא תראה האומות הקדמוניות כבר אבד זכרם, וישראל קיימים, כמו שהבטיח לנו הקדוש ברוך הוא: ״ואף גם זאת וגו׳״. וכולם כלו והם חיים וקיימים ועומדים לעולם. ומאריכין לו בדבר זה כדי לחבבן. ואם קיבל – מלין אותו מיד. וממתינים לו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו טבילה הוגנת במקוה כשרה, ושלא תהיה חציצה על בשרו. ויש אומרים שיגלח שערותיו, ויטול צפרני ידיו ורגליו קודם הטבילה. מיהו אין זה מעכב, רק שלא יהא חציצה בשערותיו כדין טבילת נידה.

ח ושלושה תלמידי חכמים עומדים על גביו בעת שעומד במים, ומודיעים אותו עוד הפעם מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, והוא עומד במים. ואשה – נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, והדיינים עומדים מבחוץ. ומודיעין אותה גם כן מקצת קלות וחמורות כשהיא יושבת במים עד צוארה. וטובלת ראשה בפניהם דווקא. ומיד מחזירים פניהם ויוצאים, כדי שלא יראו אותה ערומה בעלותה מהמים. ואחר הטבילה מברך הוא או היא: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה״. ואחר הטבילה – הרי הוא כישראל. ואם חזר לסורו – הרי הוא כעבריין. ואם קידש אשה – קידושיו קידושין.

ט וכשיבא להתגייר בודקין אחריו, שמא יש לו איזה פנייה ואין כוונתו לשמים. שמא הבטיחו לו ממון או איזה התמנות, או מפני איזה פחד רצונו ליכנס לדת ישראל. או שמא נתן עיניו באשה יהודית. ואם היא אשה, שמא נתנה עיניה באחד מבחורי ישראל. ואם נמצא הדבר כן – אין מקבלין אותם כלל. וכך אמרו חכמינו ז״ל ביבמות (יבמות כד ב) שלא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה, שחשדום שמתגיירים שלא לשם שמים אלא מפני שעמדו ישראל בטובה. וכן לא יקבלו גרים לימות המשיח, מפני שאז יהיו ישראל במעלה עליונה, ויתגיירו מפני זה ולא לשם שמים. וזה שקיבל שלמה את בת פרעה מפני שאותה אין מה לחשוד שתתגייר מפני הטובה, שבת מלך היא (תוספות). ולזה כתיב באסתר ״ורבים מעמי הארץ מתיהדים״, כלומר מתייהדים מעצמן, ונעשו גרים גרורים. כמו שבימי דוד ושלמה נתוספו גרים גרורים מעצמם, וכמו שממצרים עלו ערב רב בראותם גדולת ישראל, והם היו לישראל למוקש.

י ולכן בודקין אחריו יפה יפה. ואם לא נמצא לו עילה ונראה שכוונתו לשמים – מודיעים להם כובד עול התורה והמצוה. ואם פירשו מהגירות – טוב. ואם קבלו עליהם – מקבלים אותם. ובדיעבד אם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות, דתלמידי חכמים לא היו מזדקקין לזה – הרי זה גר. ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, דמכל מקום הרי מל וטבל ויצא מכלל בני נח, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו. ואם חזר ועבד כוכבים – הרי הוא כישראל עבריין, וקידושיו קידושין. וישראל עבריין שעשה תשובה אינו צריך טבילה, ורק מדרבנן יש לו לטבול ולקבל עליו דברי חבירות בפני שלושה. (וכתבו התוספות שם, דאותו שבא לפני הלל בשבת ל א ואמר: "על מנת שתעשיני כהן גדול" – בטוח היה הלל דסופו כוונתו לשמים. ולכן כתבו הבית יוסף והש"ך סעיף קטן כ"ג דהכל לפי ראות עיני בית דין.)

יא אמרינן ביבמות (יבמות עח א): כותית מעוברת שנתגיירה בנה – אינו צריך טבילה. ומבואר מסוגית הש"ס שם דאי אמרינן "עובר ירך אמו הוא" – אינו צריך טעם כלל לזה, דהרי הוא חלק מאמו. ואם עובר לאו ירך אמו, והוא כגוף בפני עצמו, ואם כן צריך לחשוב כאילו גם הוא טבל והרי גוף האם הוה חציצה. ואמרינן שם דלכן לא הוה חציצה, משום דהיינו רביתיה. כלומר: דכן דרך גידולו, ולא הוי חציצה. וראיתי לאחד מהגדולים שכתב דהבית דין צריכים לידע שהיא מעוברת (דגמ"ר). ואני אומר שאינם צריכים, שהרי רבותינו בעלי התוספות פסקו בבבא קמא (בבא קמא מז א) דעובר ירך אמו הוא, עיין שם. ולפי מה שבארנו בסימן רס"ז סעיף פ"ה גם הרמב"ם והטור סבירא להו כן, עיין שם. ואם כן, אין שייך בזה כלל לומר שצריכים הבית דין לידע מזה. וכשהגדיל אינו יכול למחות.

יב כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ז: כותי קטן, אם יש לו אב – יכול לגייר אותו. ואם אין לו אב ובא להתגייר, או אמו מביאתו להתגייר – בית דין מגיירין אותו. שזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו. ובין קטן שגיירו אביו, ובין שגיירוהו בית דין – יכול למחות משיגדיל, ואין דינו כישראל עבריין אלא ככותי (וכשקידש אשה לא הוי קידושין). במה דברים אמורים? כשלא נהג מנהג יהדות כשהגדיל. אבל אם נהג מנהג יהדות בגדלותו – שוב אינו יכול למחות. עד כאן לשונו. ואם חזר בו – דינו כעבריין, וקידושיו קידושין. ודע דבכתובות (כתובות יא א) מבואר: כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה – שוב אינה יכולה למחות, עיין שם. וכן מבואר מלשון הרמב"ם בפרק עשירי ממלכים דין ג (רמב"ם הלכות מלכים ומלחמותיהם י), שכתב: ואם היה קטן וכו' יכול למחות בשעה שיגדיל. וכיון שלא מיחה בשעתו – שוב אינו מוחה וכו' עד כאן לשונו. דמבואר להדיא דהמחאה צריך להיות ממש בשעה שבא לכלל גדלות.

יג ובאמת טרחו רבותינו הראשונים בזה, דהיאך אפשר לצמצם? ויש אומרים שהוא מוחה ואילך מקטנותו עד שעה אחת אחר שיגדיל (הראב"ד והרשב"א שם). וכוונתם נראה לי דוודאי אם אין רצונו בכך גם בקטנותו כשבא לכלל דעת קצת – הוא מוחה, אלא דלא משגחינן במחאתו בעודו קטן עד שיגדיל. ואם עומד במחאתו – יכול לחזור בו. ואם נתרצה באותו שעה – אינו יכול לחזור בו. ויש אומרים דהיינו לאחר שגדל והזהירוהו על המצות, ובאותו שעה יש לו למחות, ושוב אינו יכול למחות. אבל אם לא הודיעוהו, אף על פי שהגדיל יכול למחות (ש"מ בשם תוספות). ויש אומרים דכל זמן שלא עשה מעשה יהודי בגדלותו – יכול למחות. וכשעשה מעשה יהודי – אינו יכול למחות (שם בשם הרא"ש). ודברי הרמב"ם יש לכוין עם התירוץ הראשון. (ועיין ר"ן שכתב גם כן שני התירוצים.)

יד מי שהוחזק שהוא כותי, ובא ואמר "נתגיירתי בבית דין של פלוני כראוי" – אינו נאמן לישא ישראלית עד שיביא עדים. ואינו נאמן להכשיר בניו ובנותיו עד שיביא עדים גמורים. אמנם אם ראינום נוהגים בדרכי ישראל ועושים כל המצות – הרי אלו בחזקת גירי צדק, ואף על פי שאין שם עדים שיעידו בפני מי נתגיירו, דחזקה מועלת כעדים. ומכל מקום אם באו להתערב בישראל – אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו, דמעלה היא ביוחסין. וזהו הכל במוחזק שהוא כותי. אבל מי שלא ידענו אותו כלל אם הוא כותי אם לאו, ובא ואמר "כותי הייתי ונתגיירתי בבית דין של פלוני" – נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. כלומר: שהרי יש לו מיגו, דאי בעי אמר "ישראל אני". דאטו אנו מצריכים עדים לכל אנשים שאין מכירין אותם ואומרים ישראלים הם? ויראה לי דמכל מקום כשאומר שנתגייר בבית דין פלוני, וביכולת לברר – צריכים לברר. דגם בחזקה אמרינן: כל היכי דאיכא לברורי – מברירינן. וכן ברוב, כמו שכתבתי בסימן א, עיין שם. וכל שכן בעניין גדול כזה.

טו וכתב הרמב"ם בפרק שלושה עשר מהלכות איסורי ביאה (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יג), דזהו דווקא בארץ ישראל ובאותן הימים, שחזקת הכל שם בחזקת ישראל. אבל בחוץ לארץ צריך להביא ראיה ואחר כך ישא ישראלית, שמעלה עשו ביוחסין. עד כאן לשונו. ובגמרא אינו מבואר זה. ואפשר שטעמו דאזלינן בתר רובא דעלמא שהם אינם ישראלים. אך מעיקר הדין אין כאן חשש, דכל אדם נאמן על עצמו, דעל עצמו לא שייך למיזל בתר רוב כמובן. וכתבו דאפילו להרמב"ם זהו כשאמר שנתגייר, אבל באומר "ישראל אני" – נאמן בכל מקום ובכל זמן (ב"ח וש"ך סעיף קטן כ"א).

טז כבר נתבאר דגירות צריך להיות בפני בית דין. ואם נתגייר בינו לבין עצמו – אינו כלום. ומי שהיה מוחזק אצלינו בישראל, ובא ואמר "כותי הייתי ונתגיירתי ביני לבין עצמי", ויש לו בנים – אינו נאמן על הבנים להוציאן מחזקת ישראל. אבל על עצמו נאמן לשויה עליה חתיכה דאיסורא, שיאסור בבת ישראל עד שיעשה גירות בפני בית דין. וישראל עבריין שעשה תשובה אינו צריך טבילה מעיקר הדין. רק עם כל זה מדרבנן יש לטובלו, ושיקבל עליו דברי חבירות בפני שלושה, כמו שכתבתי בסעיף י. ומותר לטבול אפילו בשבת (מגן אברהם סימן שכ"ו סעיף קטן ח).

סימן רסט

א עוד דינים בגרים • ובו ח׳ סעיפים

כתב הרמב"ם בפרק ארבעה עשר מהלכות איסורי ביאה דין י (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יד): בני נח – אין איסורים עליהם משום ערוה אלא אמו, ואשת אביו, אחותו מאמו, ואשת איש, וזכור, ובהמה. אבל שאר עריות מותרות להן. ובן נח שנתגייר ועבד שנשתחרר – הרי הוא כקטן שנולד. וכל שאר בשר שהיה לו בהיותו בן נח או עבד – אינן שאר בשר. ואם נתגייר הוא והם – אינו חייב על אחת מהם משום ערוה כלל. ומדין תורה מותר לו לישא אמו או אחותו מאמו כשנתגיירו. אבל חכמים אסרו דבר זה, כדי שלא יאמרו: "באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שאמש היתה לו זו אסורה והיום מותרת". וגר שבא על אמו או על אחותו כשהיא בגיותה – הרי זה ככותית בעלמא.

ב כיצד דין הגרים בעריות של "שאר בשר"? אם היה נשוי מקודם לאמו או לאחותו ונתגיירו – מפרישין אותן. ואם היה נשוי לשאר עריות, ונתגיירו הוא ואשתו – אין מפרישין אותן. וגר אסור בשאר האם אחר שנתגייר מדברי סופרים. ומותר בשאר האב אף על פי שיודע בוודאי שזה שארו מאביו, כגון תאומים שדבר ברור שאביו של זה הוא אביו של זה, אף ע פי כן לא גזרו על שאר אביו. לפיכך נושא הגר אשת אחיו מאביו, ואשת אחי אביו, ואשת אביו, ואשת בנו, אף על פי שנשאת לאחיו או לאביו או לאחי אביו או לבנו אחר שנתגיירו. וכן אחות אמו מאביה, ואחותו מאביו, ובתו שנתגיירה – מותרת לו. אבל אינו נושא לא אחותו מאמו, ולא אחות אמו מאמה, ולא אשת אחיו מאמו שנשא אחיו מאמו אחר שנתגייר. אבל כשנשאה אחיו כשהוא עובד כוכבים – מותרת לו.

ג שני אחים תאומים, שהיתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה – חייבין משום אשת אח. והנושא גיורית ובתה הגיורית, או שתי אחיות מן האם – יושב עם אחת מהן ומגרש השנייה. נשא גיורית ומתה – הרי זה מותר לישא אמה או בתה, שלא גזרו אלא בחייהן. ומותר לאדם לישא שתי אחיות גיורות מן האב, שלא גזרו בשאר האב כמו שבארנו. והשניות כולן לא גזרו עליהן בגרים. לפיכך מותר הגר לישא אם אמו. ונושא אדם גיורית ואם (אם) אמה או בת בת בתה, וכן בשאר השניות.

ד כל אלו הם דברי הרמב"ם. וביאור דבריו הוא שמפני שבני נח נצטוו רק על שאר האם ולא על שאר האב. ולאו משום דאומרים שזינתה עם אחר דאינו כן, דאפילו בתאומים שאין ספק הדין כן. ומקרא מפורש הוא בתורה שאברהם אמר לאבימלך על שרה: "וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי, ותהי לי לאשה". וזה מפורש שקרובות האב אין כאן ערוה, ורק בקרובות האם יש ערוה. ולכן אף על גב דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ומותר בכל, מכל מקום רבנן גזרו באותן שמקודם היו אסורות בהן, והיינו קרובי האם, כדי שלא יאמרו: "באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". אבל בקרובי האב לא גזרו, מפני שגם מקודם היו מותרות בהן. ועוד סבירא ליה דבמן האב ובמן האם מותר, דהוי כמן האב בלבד. ודווקא מן האם בלבד אסור, דלכן כתב דאפילו תאומים מותר, ותאומים בהכרח שנולדו מאם אחת. (וכן כתב המגיש משנה ופסק דלא כרבי שמעון ביבמות צז ב. והמגיד משנה נדחק לאוקמי כרבי שמעון, עיין שם.) והטעם דכיון שהם גם מאב אחד – הולכין על שם האב.

ה ועוד סבירא ליה דלא גזרו על עריות שמצד אביו, אף באלו שהיו אסורות לו כמו אשת אביו ואחות אביו. ולא חששו בזה שמא יאמרו "באנו וכו'", אלא על אותן שמצד האם, דבזה יש גם לחוש דאתי לאחלופי בישראל. אבל שמצד אב לא אתי לאחלופי, שיודעין שלבני נח אין הערוה רק באם ולא באב, ובישראל יש גם באב. וזה שאסור אשת האב לבני נח אין גזירת הכתוב, וזהו כפשטא דגמרא שם (יבמות צח ב) דמותר באשת האב, וכפשטא דגמרא דשם (יבמות כב א) שיש גם טעם דאתי לאחלופי, עיין שם.

ו אבל שיטת רבותינו בעלי התוספות והרא"ש הוא דכל עריות שמצד האב שהיה אסור גם מקודם, כמו אשת אביו ואחות אביו – אסור גם עתה. וזה שאמרו בגמרא דמותר, זהו למאן דסבירא ליה דבן נח מותר בזה. אבל למאן דאסר – אסור, ומטעם שלא יאמרו: "באנו וכו'". וטעם "איחלופי" הוא בקרובי האם, אותן שלא היו אסורות מקודם (תוספות שם). וזהו שכתב רבינו הרמ"א דיש אוסרין באשת אביו. עד כאן לשונו. והוא הדין באחות אביו (ב"ח וש"ך). ותאומים שלידתן בקדושה – הכל מודים שהיא ערוה גמורה. ומכל מקום לעניין חליצה ויבום צריך עד שתהא גם הורתן בקדושה. ויש

אומרים דכשלידתן בקדושה – אף כשאינם תאומים הוה ערוה. וכן כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול. (ועיין ש״ך סעיף קטן ו, ואינו מוכרח כמו שכתב בדגול מרבבה.) וזה שכתב הרמב״ם דבלאחר מיתה לא גזרו – יש חולקים בזה. וסבירא להו דגם לאחר מיתה אסור (ש״ך סעיף קטן י).

ז גר שנתגייר ואשתו עמו – צריכים להפריש זה מזו שלושה חודשים, כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה. ואם רוצה לקיימה – צריכין חופה וקידושין. ואם אינו רוצה לקיימה – יוצאה ממנו בלא גט. וכשמחזירה אחר שלושה חודשים – אינה צריכה שבעה נקיים, דאין כאן לא חימוד חדש ולא הופרשו רק להחזירה, ולא דמי אף למחזיר גרושתו (דגול מרבבה). ולעניין עדות, אפילו אחים מן האם מעידין זה לזה, דכקטן שנולד דמי. ולא דמי לעריות, דעריות לכל מסור, ואתי לאיחלופי בישראל. ועדות לבית דין מסורה (יבמות כב א). ולעניין דין, כשר לדון דיני ממונות, והוא שתהא אמו מישראל. אבל אם אין אמו מישראל – פסול לדון את ישראל על ידי כפייה. אבל לחבירו הגר – דן. ובחושן משפט סימן ז נתבאר עוד בזה. ולחליצה פסול אפילו לחליצת גרים, עד שיהא אביו ואמו מישראל. ונתבאר באבן העזר סימן קס״ט. עיין שם דיש אומרים דאם אביו מישראל – כשר. ושם נתבאר בסייעתא דשמיא.

ח כתב הרמב״ם שם: העבד מותר לישא אמו כשהוא עבד, ואין צריך לומר בתו ואחותו וכיוצא בהן, שכבר יצא מכלל כותים. כלומר: ומותר בערוה שהכותי אסור בה. וגם לא בא לכלל ישראל שיאסרו עליו עריות האסורות על הגרים. ויראה לי שאם בא העבד על הזכור ועל הבהמה – יהרגו, שאיסור שתי עריות אלו שוה בכל האדם. עד כאן לשונו. ואין זה רבותא כלל, דאטו מפני קורבה נאסרו? וכבר השיגו הראב״ד. אך נראה לי דהא גופא קא משמע לן: שלא נאמר דעבד כנעני אינו נחשב כאדם כלל עם הדומה לחמור, לזה קא משמע לן דאינו כן. וכן מבואר ממה שכתב עוד, וזה לשונו: עבדים שנשתחררו – הרי הן כגרים. כל שאסור לגרים – אסור להן, וכל שמותר לגרים – מותר להן. ונותן אדם שפחתו לעבדו או לעבד חבירו, ומוסר אחת לשנים. ואינו צריך שום דבר אלא ״הרי הן וכו׳״. וכשהיא מיוחדת לעבד או אינה מיוחדת אחת היא, לפי שאין אישות אלא לישראל, או לאומות על האומות, אבל לא לעבדים כנענים ומצרים – לא עליהם ולא על ישראל. עד כאן לשונו. ואם בא על אשת ישראל – הרי זה נהרג עליה (הה״מ).

סימן רע

א דיני כתיבת ספר תורה • ובו י״ז סעיפים

מצות עשה על כל אחד מישראל לכתוב לו ספר תורה משלו, אף על פי שהניחו לו אבותיו ספר תורה, שנאמר: ״ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״ (סנהדרין כא ב). כלומר: כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה). ואי אפשר לומר דהמצוה הוא רק על השירה בלבד, אלא דהכי פירושו: כתבו לכם כל התורה כולה עד גמר השירה, וגם ״וזאת הברכה״ נכללת בכלל השירה. ונראה דקיימא לן דאם לא כן הייתי אומר דאין המצוה בכתיבה רק עד ״האזינו״, שבשם גמר המצות והתוכחות, אבל מ״האזינו״ עד סופה אין שם רק דברי נבואה בעתידות. קא משמע לן דצריך לכתוב עד סופה ממש. ולכן אמר ״כתבו לכם״ – אפילו השירה הזאת (נראה לי). וספר תורה שחסר אות אחת פסולה. (כל זה בארנו לפי פירוש הרמב״ם. ולעניות דעתי נראה דהשירה היא התורה, ולפעמים כוונתה רק על השירה בלבד, כדמוכחי קראי שמתחיל ״כתבו לכם את השירה הזאת וכו׳ ויכתב משה את השירה הזאת וכו׳ וילמדה את בני ישראל. ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת וכו׳ עד תמם וכו׳ לקוח את ספר התורה הזה וכו׳ וידבר משה וכו׳ את דברי השירה הזאת עד תמם״. והרי מקודם כתיב ״וילמדה את בני ישראל״. אלא ראשונה קאי אשירה, והשנייה על כל התורה. לכך כתיב ״עד תמם״ כמו מקודם בדברי התורה. דהתורה היא שירת העולם, ויש שירות פרטיות: שירת הים, שירת האזינו. ודייק ותמצא קל.) (ובנדרים לח משמע להדיא כן, עיין שם.)

ב איתא במנחות (מנחות ל א): הלוקח ספר תורה מן השוק – כחוטף מצוה מן השוק. כתבו – מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני. ואם הגיה אות אחת – מעלה עליו כאילו כתבו. ופירש רש״י (בחוטף) [כחוטף] מצוה – ומצוה עבד; אבל אי כתב – הוה מצוה יתירא טפי. עד כאן לשונו. ובתוספות כתבו: אם הגיה אות אחת בספר תורה שלקח מן השוק – לא נחשב עוד כחוטף מצוה. שהיתה אצל חבירו בעבירה, שהיה משהה ספר שאינו מוגה. ומעלינן על זה כאילו כתבו. עד כאן לשונם. ולמדנו מדברי רבותינו דגם בלוקח ספר תורה יצא ידי מצות כתיבת ספר תורה, אלא שבכתיבה הוה מצוה יתירא טפי. ואם הגיה אות אחת – הוה ככתבו ממש. ולפי זה ביכולת לצאת ידי חובת מצוה זו בקניית ספר תורה מאחרים.

ג ולפי זה תמיהני על רבנו הרמ״א שכתב: שכר לו סופר לכתוב לו ספר תורה או שקנאו, והוא היה מוטעה והגיהו – הרי זה כאילו כתבו. אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר – הוי כחוטף מצוה מן השוק, ואינו יוצא בזה. עד כאן לשונו. מנא ליה לומר שאינו יוצא בזה? וכל הראשונים כתבו כרש״י ותוספות. (ועיין ט״ז סוף סעיף קטן א, שכתב שזהו נגד דברי רש״י. והגר״א סעיף קטן ג כתב דדברי רש״י עיקר, עיין שם. אבל מאין לקח דין זה? ודברי הלבוש

תמוהים, שהרכיב שניהם ביחד דברי הרמ״א ודברי רש״י, עיין שם. אולי מדהרמב״ם לא הביא זה, שמע מינה דסבירא ליה דבלא כתיבה לא יצא. דכן מבואר מדבריו שכתב: ואם כתבו בידו – כאילו קבלה מהר סיני. ואם אינו יודע לכתוב – אחרים כותבין לו. וכל המגיה ספר תורה ואפילו אות אחת – כאילו כתבו כולו. עד כאן לשונו. ונראה להדיא שהשמיט הך דלוקח ספר תורה, ומבואר דסבירא ליה דבזה לא יצא כדעת הרמ״א. ואף לפי דעתם נראה לי דהקונה מיד סופר הכותב למכור ספר תורה, דיצא. וראיה מפסחים לה א בחלות תודה ורקיקי נזיר: עשאן למכור בשוק – יוצאין בהן, עיין שם. וגם לדינא העיקר כדעת רש״י, כמו שכתב הגר״א. ודייק ותמצא קל.)

ד ובזה שנתבאר דאפילו הניחו לו אבותיו מצוה לכתוב משלו, נראה ברור דאם אבותיו לא גמרוה או שהיה בה טעותים והוא תקנם דיצא ידי חובה. דלא גרעי מאחר, שנתבאר דאם הגיה בה אות אחת – הוי כאילו כתבה בעצמו. וראיתי לאחד מהגדולים שכתב שאפילו לא הניחו לו אבותיו כתובה אלא כל שהוא אפילו תיבה אחת, והוא השלימה, דלא יצא ידי חובה (שאגת אריה סוף סימן ל״ד). ודברים תמוהים הם בעיני. (וכל דבריו שם לא אבין. והפירוש כן הוא: דכיון דעל שירה לחודה לא מצי קאי, בעל כרחך דהכוונה על כל התורה כולה, כדסיימי קראי שם ״דברי התורה עד תמם״. ובזה מתורץ גם מה שנשאר בתימה דילמא אמשנה תורה קאי, דחומש מותר לכתוב, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ה אם נשים חייבות בכתיבת ספר תורה אינו מבואר בפוסקים. ואחד מן הגדולים כתב שחייבות (שאגת אריה סימן ל״ה), דכתיבת ספר תורה אינו תלוי בתלמוד תורה, שהיא מצוה בפני עצמה. וראיה ברורה לזה: דאם המצוה הוי רק משום תלמוד תורה, למה אינו יוצא בספר תורה שהניח לו אביו? ואי משום שאינן מצוות על כל המצות, הרי גם ישראלים אינם מצווים על מצות הכהנים. ואי משום שפסולות לכתוב ספר תורה כמו שיתבאר, ואי סלקא דעתך שחייבות בכתיבתן – למה פסולות בכתיבתן? אך גם זה אין ראיה, שהרי במזוזה נשים חייבות ועם כל זה פסולות לכותבן. אלא גזירת התורה היא ואין עניין זה לזה.

ו האמנם תמה על הרמב״ם, שמדבריו במניין המצות מבואר שאין הנשים חייבות. שכתב אחר כל המצות עשין שיש ששים מצות הנוהגות בזמן הזה, וארבע עשרה מהם אין הנשים חייבות בהן, וקחשיב בתוכן מצוה שמונה עשרה שאינן חייבות, ומצוה שמונה עשרה היא מצות כתיבת ספר תורה (שם). ואני תמה בזה: דאדרבא מהרמב״ם מבואר להדיא דנשים חייבות בה, שהרי בפנים במניין המצות בכל מצוה שאינן חייבות כותב להדיא ״ומצוה זו אין הנשים חייבות בה״, ובמצוה זו לא כתב כן, עיין שם. שמע מינה שחייבות. ובהציוני אותיות שבסוף העשין נפלו טעות רבות, שכתב שיש ששים מצות הנוהגות בזמן הזה ואין שם ששים. וכתב דבארבע עשרה נשים פטורות ואין שם אלא שתים עשרה, עיין שם. ולפי מה שכתבתי גם דהך שמונה עשרה טעות הוא, וחסר שלוש. והאמת כן הוא שחסר בשם מצוה שלושים ושבע בטומאת קרובים בכהנים שאין הנשים חייבות, ומצוה שמונים מפדיון הבן שאין הנשים חייבות, ומצוה מאתיים וחמש עשרה למול את הבן שאין הנשים חייבות. וכולן ביארן הרמב״ם בפנים, ובסופו בהציונים לא נמצאו, עיין שם. ולפי זה אדרבא ראיה דגם הרמב״ם סבירא ליה כן. (ויש מהגדולים שנמשכו אחרי דברי השאגת אריה. וכתבו כן שהרמב״ם כתב שאין הנשים חייבות בכתיבת ספר תורה, וטעות הוא כמו שבררנו בסעייתא דשמיא. אך הרא״ה בחינוך כתב דנשים פטורות, עיין שם.)

ז כתבו הרא״ש והטור שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים, שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בה. אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהן ברבים – מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה, ומשנה וגמרא ופירושיהן, להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא כדי ללמוד בה, דכתיב: ״ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם״. ועל ידי הגמרא ופירושה ידע פירוש המצות והדינין על בוריין. ולכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכותבם, וגם שלא למוכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה. עד כאן לשונם.

ח יש שפירשו בכוונתם דאין כוונתם לפטור בזמן הזה מכתיבת ספר תורה, אלא כוונתם דעתה יש גם מצוה באלו. דהיאך נבטל מצות עשה של ״ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״ (בית יוסף וב״ח, וט״ז סעיף קטן ד, ומעדני יום טוב)? וראיה ברורה לזה שאין כתיבת ספר תורה מפני הלימוד, שהרי אמרינן בגמרא דאף על פי שהניחו לו אבותיו, מצוה לכתוב משלו. ואם עיקר המצוה הוא מפני הלימוד – הרי יש לו במה ללמוד. אלא וודאי שזהו מצוה בפני עצמה (שאגת אריה סימן ל״ו). ויש אומרים דאינו כן, וכוונתם לפטור האידנא מכתיבת ספר תורה, דעיקר המצוה הוא מפני הלימוד. ועתה אין לומדין מספרי תורה אלא מחומשים ומשניות וגמרא (דרישה וש״ך סעיף קטן ה).

ט ולשון הרא״ש והטור משמע להדיא כן. דאם כפירוש הראשון הוה ליה לומר דהאידנא יש ״גם״ מצוה במשנה וגמרא. ועוד: שהרי מפורש כתבו דעיקר המצוה הוא כדי ללמוד בה. ועוד שסיימו בדבריהם: ״ולכן הם הם הספרים שאדם מצוה לכותבם״, דמבואר להדיא דרק הם מצוה ולא ספר תורה. וכדברי הרא״ש והטור כתב רבינו ירוחם בשם הגאונים, עיין שם. אמנם ממה שאמרו בגמרא דלא מהני מה שהניחו לו אבותיו – הוי קושיא

גדולה על דבריהם. אך באמת כשנדקדק בזה אין כאן קושיא כלל, דוודאי מקרא מלא הוא דתכלית הכתיבה הוא כדי ללמד, כדכתיב: ״ולמדה וגו׳״. אלא שהתורה גזרה שהוא בעצמו צריך לכתוב מה שצריך ללמוד. ולכן האידנא גם כן צריך לקנות בעצמו משניות וגמרא.

י אמנם נראה לעניות דעתי דגם לזה אין אנו צריכין. דבאמת הרא״ש והטור לא הביאו כלל מימרא זו ד״אף על פי שהניחו לו אבותיו מצוה לכתוב משלו״, עיין שם (והב״ח נדחק בזה). ונראה לי שפירשו פירוש אחר בזה. דהכי איתא בסנהדרין (סנהדרין כא א): אמר רבה: אף על פי שהניחו וכו׳ איתיביה אביי: וכותב לו ספר תורה לשמו, שלא יתנאה בשל אחרים. מלך אֵין, הדיוט לא. לא צריכא, לשתי תורות וכו׳ עיין שם. ואינו מובן: דאם הקושיא הוא רק מה שאינו יוצא בשל אביו, מאי קמתרץ ״לא צריכא, לשתי תורות״? ומה בכך? הא שתי תורות במלך כתורה אחת בהדיוט, ואכתי משמע מלך אין הדיוט לא? ונראה לי דאביי שני קושיות מקשה: דבאמת זולת מימרא זו דרבה לא מצינו בש״ס שיהא חיוב על כל אחד לכתוב ספר תורה. דהך דמנחות שהבאנו דלוקח ספר תורה מן השוק הוה כחוטף מצוה, כתבו כאילו קבלה מהר סיני – לא מבואר שם שיש חיוב בזה אלא שיש שכר על זה. שהרי עיקר המצוה הוא מקרא ד״ועתה כתבו לכם וגו׳״, ואינו מובא זה במנחות שם. ולכן אביי מקשה בשתים: ״מלך אֵין, הדיוט לא״ – כלומר: דווקא מלך מצווה בכתיבת ספר תורה ולא הדיוט, וכל שכן שהדיוט יוצא בשל אחרים. ולזה מתרץ לשתי תורות אעיקרא דקושיא, שאין ההדיוט מצווה כלל בכתיבת ספר תורה. לזה מתרץ דלעולם ההדיוט מצווה, רק המלך מצווה בשתי תורות. ועל זה שנינו: וכותב לו ספר תורה לשמו. אבל על מה שאמר רבה שאף על פי שהניחו לו אבותיו מצוה לכתוב משלו – איפריך מהברייתא, דרק מלך לא יתנאה בשל אחרים ולא הדיוט. ולכן השמיטו זה.

יא יש מהגדולים שנסתפקו אם שנים יוצאין ידי חובתן כשכותבין ספר תורה בשותפות. ולעניות דעתי נראה ברור שאין יוצאין. חדא: דכל מצות עשה שצותה התורה היא על כל אחד מישראל לבדו. וכל מצוה שהתורה הרשה בשותפות, כמו לישב שנים בסוכה אחת – יש על זה דרשא בסוכה (סוכה כז א), עיין שם. ועוד: דבלולב כתיב ״לכם״, וצריך כל אחד לבדו להיות לו לולב ואתרוג, כמו שכתוב ריש פרק ״לולב הגזול״. והכא נמי דכתיב: ״כתבו לכם״, וצריך לכל אחד לבדו. ועוד ראיה מהך דסנהדרין שהבאנו, שמקשה על רבה ממשנה דמלך כותב לו ספר תורה לשמו ומברייתא, עיין שם. ואם נאמר דהדיוט יוצא בשל שותפות, לימא דזהו ההפרש בין מלך להדיוט, דמלך אינו יוצא בשל שותפות והדיוט יוצא? ועוד ראיה מאחד מהגדולים הקודמים, שכתב דהכותב ספר תורה ומוסרה לבית הכנסת שתהיה של הקדש בית הכנסת – לא יצא ידי חובה (ת״ח בסנהדרין שם). ואי סלקא דעתך דיוצא בשותפות, למה לא יצא ידי חובה? הא גם לו יש חלק (וכן כתב הגאון רבי עקיבא איגר). ועוד ראיה: דהא אפילו בשל אבותיו לא יצא, שעתה הוא כולה שלו, כל שכן בשותפות. והנה לדעת הרמב״ם שהיא מצוה בפני עצמה וודאי שכן הוא. אך לפי דעת הרא״ש והטור שהמצוה הוא רק מפני הלימוד, אולי יש לומר שיצאו שנים בספר תורה אחת. ומכל מקום העיקר נראה לי דלא יצא בשותפות. וזה שדרך העולם שחבורה אחת כותבים ספר תורה – הוא מצוה וזכות בעלמא, אבל לא שבזה יצאו ידי חובת המצוה. (ולהרא״ש שהמצוה הוא מפני הלימוד, נראה ודאי דנשים פטורות.)

יב לפי מה שכתבנו בשם אחד מהגדולים, דהכותב ספר תורה ומסרו לבית הכנסת דלא יצא ידי חובה, ממילא דהוא הדין אם כתב ספר תורה ונאבדה או נגנבה, דחייב לכתוב אחרת. אבל כמה חלקו בזה, וסבירא להו דכיון שכתב פעם אחת, אפילו מסרה לציבור ואפילו נאבדה – יצא ידי חובה (פתחי תשובה סעיף קטן ג בשם בני יונה ופ״ד וק״נ). ולי נראה דזה תלוי גם כן בדעות שבארנו: דהלרמב״ם יצא ידי חובתו, אבל להרא״ש דעיקר המצוה היא מפני הלימוד – בוודאי לא יצא, דהיאך ילמוד בה והיא איננה אצלו? ולפי זה להרא״ש דעיקר המצוה הוא החומשים ומשנה וגמרא, אם כתבן או קנאן ונגנבו ממנו, או מסרן לרבים – חייב לקנות אחרים כדי שילמוד בהם.

יג יש מן הגדולים שכתב שיכול להיות שעתה פטורים ממצוה זו, משום דאנן לא בקיאין בחסירות ויתירות, כדאמרינן בקידושין (קידושין ל א). ורק מדרבנן חייבים (שאגת אריה סימן ל״ו). ואני תמה מאוד על זה, שהרי הרמב״ם וכל הפוסקים הביאו דין זה עתה שהוא דין תורה. ועוד: דאם כן יכולנו לפטור מכמה מצות שיש בהם ספיקות רבות, כמו במצות תפילין וכיוצא בזה. אלא וודאי דאחרי רבים להטות, וההלכה כן היא. והכא נמי הרי נתחברו ספרים רבים על מסורת בחסר ויתר, וקרי וכתיב, ואחרי רבים להטות. ועוד ראיה ברורה מהא דפריך בבכורות (בכורות יז א), למאן דסבירא ליה דאי אפשר לצמצם בידי אדם, איך צוה ה׳ לעשות ארון וכלים במידה כך וכך, והא אי אפשר לצמצם? ומתרץ: רחמנא אמר עביד, ובכל דמצית למיעבד – ניחא ליה, עיין שם. והכא נמי כן הוא: רחמנא אמר לכתוב ספר תורה כפי יכולתינו, וניחא ליה (כן נראה לי ברור לדינא).

יד אסור למכור ספר תורה אפילו יש לו ספר תורה אחרת, משום דבזיון הוא להספר תורה. וכך שנו חכמים במגילה (מגילה כז א): תנו רבנן: לא ימכור אדם ספר תורה, אף על פי שאינו צריך לו. יתר על כן אפילו אין לו מה יאכל ומכר ספר תורה – אינו רואה סימן ברכה לעולם. ואין הכוונה שמוטל ברעב, שהרי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש. אלא הכוונה שעל ידי הדחק ביכולתו ליטול מהצדקה, והגבאים אין ביכולתם לומר לו ״מכור הספר

תורה״. שהרי אפילו כלי ביתו ותשמישיו אין מזקיקין אותו למכור, ונוטל מן הצדקה, כמו שכתבתי לעיל סימן רנ״ג. וכל שכן ספר תורה (ב״ח). וכל שכן אם יכול בדוחק לחיות בלי צדקה ובלי מכירת הספר תורה (זהו כוונת הרמ״א). ודע דאף שלשון הש״ס הוא רק דאינו רואה סימן ברכה, מכל מקום מהפוסקים מבואר דאיסורא נמי איכא. (והט״ז סעיף קטן ב הקשה מפסחים ריש פרק רביעי, עיין שם. ולא קשיא כלל, דיש שם תירוץ אחר וקיימא לן כן, עיין שם. ועוד: דאף אי לא משמתינן – איסורא איכא. ודייק ותמצא קל.)

טו ואפילו למכור ספר תורה ישן ולקנות חדש – אסור (שם). ויש שכתבו הטעם משום פשיעותא, דשמא לא יקנה החדש. ולפי זה אם החדש מוכן בבית הסופר, ואינו חסר אלא נתינת דמים – מותר (בית יוסף ולבוש, וט״ז סעיף קטן ג). ויש חולקים דגם בכהאי גוונא אסור, כיון דאין זה עילוי להספר תורה הנמכרת, וכל שאין עילוי – אסור, כמו שכתבתי באורח חיים סימן קנ״ג (ב״ח ודרישה, וש״ך סעיף קטן ג). ואין ראיה משם, דבשם גופה יש פלוגתא בזה, כמו שכתב שם בשולחן ערוך סעיף ד׳ (שולחן ערוך אורח חיים קנג, ד), עיין שם. והרמב״ם בפרק אחד עשר מתפילה (רמב״ם הלכות תפילה יא) מתיר להדיא בקדושה שוה, עיין שם (ועיין שם במגן אברהם סעיף קטן ד, ובט״ז סעיף קטן א). ולדעת האוסרים לאו דווקא למכור ישן ולקנות חדש, דאפילו כבר קנה החדש משלו עד שימכור הישן ויקבל מעותיו – נמי אסור, כיון דליכא עילוי בזה (ש״ך שם בשם ב״ח). ועיקרי דינים אלו מקומם באורח חיים שם, ושם נתבאר בסייעתא דשמיא.

טז והתירו חכמינו ז״ל (שם) למכור ספר תורה ללמוד תורה או לישא אשה, אם אין לו דבר אחר למכור. וכל שכן לפדיון שבוים או לרפואה מחולי של סכנה. ויש אוסרים למכור ספר תורה על ידי הכרזות ועל פי הטלת קלפות מי יזכה בה, ובלשונינו קורין לאטערי״א. ויש מתירין, דאין זה בזיון להספר תורה. אבל ספרים וודאי מותר בשני הדברים, וכן המנהג פשוט. וזה שנתבאר דללמוד תורה ולישא אשה מותר למכור, לאו דווקא כשהוא עצמו צריך לזה או בנו או בן בנו, דהוא הדין אפילו בשביל אחרים מותר. ואדרבא המצוה יותר גדולה שעושה צדקה גדולה בזה. ונראה דכשם שאסור למכור ספר תורה, כמו כן אסור ליתן ספר תורה במתנה. דכן מוכח במגילה (מגילה כו ב) דמתנה הוי כמכירה, עיין שם. וכיון דכאן אסור במכירה, ממילא דגם מתנה אסור (נראה לי).

יז כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול בשם הרמב״ם בלשון זה: דווקא ספר תורה העשוי לקרות ברבים. אבל ספרי יחידים מוכרים, לעשות מהדמים מה שירצו. עד כאן לשונו. ופירש רבינו הבית יוסף דזהו בספר תורה של יחיד ליכא איסורא, אלא שאינו רואה סימן ברכה. ובשל רבים יש איסור, וכן כתב המרדכי במגילה שם בשם ראבי״ה. ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף באורח חיים שם סעיף י (שולחן ערוך אורח חיים רנג, י) שני דעות בספר תורה של יחיד, עיין שם. אבל יש שפירשו דהחילוק הוא בין ספר תורה ובין שארי ספרים (ב״ח), ונתבאר באורח חיים שם, עיין שם. (הט״ז סוף סעיף קטן א כתב דהקונה ספר תורה מיד עובד כוכבים הוי כאילו כתבה. וכשיודע שהיא כשרה דווקא, דאם לא כן אין לוקחין ממנו. וראובן שכתב בעד שמעון ספר תורה בלא בקשת שמעון – יש להסתפק אם יצא שמעון בזה ידי חובת כתיבת ספר תורה. ונראה דלא יצא, וכן כתב בעל מ״ח, הובא בפתחי תושבה סעיף קטן ז, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (וכל מה שכתבתי בסימן זה הוא בספר תורה כשרה דווקא.)

סימן רעא

א על איזה קלף כותבין ספר תורה, ובאיזה דיו • ובו ל״ט סעיפים

תניא בריש מסכת סופרים: אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות לא על עורות בהמה טמאה, ולא על עורות חיה טמאה וכו׳ והלכה למשה מסיני שכותבין על עורות בהמה טהורה ועל עורות חיה טהורה וכו׳ הלכה למשה מסיני שמסרגלין בקנה וכותבין בדיו. ויש סמך מן המקרא: ״ואני כותב על הספר בדיו״. עיין שם. ורוב דיני ספר תורה תפילין ומזוזות – הכל מהלכה למשה מסיני. אך מה שאסור לכתוב על עור בהמה וחיה טמאה למדנו מן הכתוב, דכתיב: ״למען תהיה תורת ה׳ בפיך״ – מן המותר בפיך, כלומר: ממין המותר בפיך (שבת קח א). ואפילו נבלות וטריפות שלהן – מותר לכתוב עליהן, דלא גרע נהרג בידי שמים מנהרג בידי אדם. ולכן אפילו אם אדם נוחרן ועוקרן גם כן מותר, כיון דהוא ממין המותר בפיך (תוספות שם).

ב יש מי שמסתפק אם מותר לכתוב על עורות של איסורי הנאה, כגון מהנעבדים לכוכבים: אי אמרינן בזה מצות לאו ליהנות ניתנו אם לאו (פרי מגדים בפתיחה לאורח חיים מתפילין). אמנם דבר זה מפורש במסכת סופרים לאיסור, והכי איתא שם בפרק ראשון: כותבין על עורות נבלה ועל עורות טריפה, ואין חוששין שמא עורות לבובין הן. לוקחין עורות מכל מקום לספרים לתפילין ומזוזות, ואין חוששין שמא עורות לבובין הן, עיין שם. ועורות לבובין הם הנעבדים לכוכבים, כדאיתא בפרק ״אין מעמידין״, הרי מפורש דאיסורי הנאה אסור. והטעם פשוט: דכיון דכתיב ״כתבו לכם״ – בעינן מידי דחזי ליה, כמו באתרוג (סוכה לה ב). ולפי זה גם אם גנב או גזל עורות וכתב עליהן – לא יצא ידי חובה, דבעינן ״לכם״, אם לא שקנאה בשינוי מעשה או

ביאוש ושינוי רשות (נראה לי). וכן כותבין על עור של עוף טהור. ואף על גב שיש בעורותיהן כעין נקבים, מקום שהנוצות גדילות שם, מכל מקום כל נקב שהדיו עובר עליו – לא מקרי נקב (שבת קח א). אבל עור דגים טהורים – אסור לכתוב, משום דמלאים זוהמא (שם). ובגמרא שם הוה בעיא דלא איפשטא, וממילא דאזלינן לחומרא. (בגמרא אומר אי פסקה זוהמתן אי לא, והדברים צריכים ביאור. והרמב"ם בפרק ראשון הלכה י (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א) כתב שאין הזוהמא פוסקת בעיבודה, עיין שם. וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ג כתב הרמב"ם בפרק ראשון דין י"א (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א): גויל של ספר תורה, וקלף של תפילין או של ספר תורה – צריך לעבד אותן לשמן. ואם עיבדן שלא לשמן – פסולין. לפיכך אם עיבדם העובדי כוכבים – פסולים אף על פי שאמר לו לעובד כוכבים לעבד עור זה לשם הספר או לשם התפילין – פסולין, שהעובד כוכבים על דעת עצמו הוא עושה, לא על דעת השוכר אותו. לפיכך כל דבר הצריך מעשה לשמו, אם עשהו העובד כוכבים – פסול. ומזוזה אינה צריכה העבדה לשמה. עד כאן לשונו. (ותמהו הקדמונים מאין לו דמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה? וחכמי לוניל שאלוהו בזה, והשיב דאינה מצוה אלא מפני הבית, כמו שכתב בכמה מקומות. וגם בזה תמהו עליו. והאמת שזה מפורש בירושלמי יומא פרק שלישי הלכה ו': עור שעיבדו לשם קמיע – מותר לכתוב עליו מזוזה. ורבן שמעון בן גמליאל אוסר, ופסק כתנא קמא. דגם בציפן זהב פסק דלא כרבן שמעון בן גמליאל, דסבירא ליה כרש"י סנהדרין מח ב, ומחלק בין בתי התפילין ובין הפרשיות עצמן. ולכן במזוזה אף שדומה לפרשיות עצמן, מכל מקום מדתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל פליגי בתרווייהו – פסק בשניהם כתנא קמא. ובתשובה לא נזכר מזה, יעויין שם בשלטי גיבורים. ודייק ותמצא קל.)

ד וזה ששנינו בסנהדרין (סנהדרין מח ב): ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה – פסולות; עור בהמה טהורה – כשרות אף על פי שלא עיבדן לשמן. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדו לשמן, עיין שם – מפרש לה הרמב"ם דאבתים קאי ולא אפשריות. ופסק גם כן בפרק שלישי דין ט"ו (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ג) כתנא קמא, וזה לשונו שם: העור שמחפין בו התפילין וכו' ועור הרצועה – צריך עיבוד לשמה. אבל בעור שמחפין בו – אינו צריך וכו' עד כאן לשונו. וגם רש"י פירוש כן, עיין שם. והרבה מהקדמונים מפרשים דאפרשיות קאי, ופסקו באמת כרבן שמעון בן גמליאל דצריך עיבוד לשמן, ואם לאו פסולות, כדמוכח בגיטין (גיטין נד ב). וממילא דגם במזוזה פסול כרבן שמעון בן גמליאל דירושלמי דיומא שהבאנו. (והרא"ש והטור הביאו בשם רב משה גאון דבדיעבד כשר גם בספר תורה בלא עיבוד לשמן, עיין שם. נראה לי שפירשו הברייתא בהפרשיות, ופסקו כתנא קמא ורבנן, דתרתי מתיבתא החולקים עליו סברי בפירוש הברייתא או כרש"י והרמב"ם דאבתים קאי, או דאפרשיות קאי ופסקו כרבן שמעון בן גמליאל מהך דגיטין. וזהו שאמרו דאית לנא דקדוקא למידחיא לדרב משה גאון, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה ובזה שכתב הרמב"ם דעובד כוכבים פסול משום דאדעתא דנפשיה קעביד, יצא לו ממה שאמרו בגיטין (גיטין כג א) לעניין כתיבת הגט לשמה, דפסול משום דאדעתא דנפשיה קעביד, עיין שם. ומכל מקום כתב הטור וזה לשונו: כתב הרמב"ם: אם הכותי מעבדו – פסול, אפילו אומר לו ישראל "עבד עורות אלו לשם ספר תורה". והרבינו ברוך כתב שאם מעבדו וישראל עומד על גביו ומסייעו – שרי. וכן כתב בעל העיטור דסגי בכותי כשמעבדם לשמה. וכן הוא מסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל. וכן כתב רב נטרונאי: אם אפשר לישראל לעבדם לשמה – מצוה מן המובחר. ואם לאו ילך לכותי ויאמר לו "קלף לספר תורה אני צריך". וכשמעבדם לשם ספר תורה יסייע עמו ישראל מעט, וכהאי גוונא הוי עיבוד לשמה. עד כאן לשונו.

ו ואין דבריו מובנים: דבהתירו של הרבינו ברוך כתוב דווקא כשישראל עומד על גביו ומסייעו. והעיטור לא הצריך זה, ואיך כתב שכן כתב העיטור? ודברי רב נטרונאי הם כדברי הרבינו ברוך. ויש מי שכתב דאין כוונת הרבינו ברוך על סיוע בידים אלא סיוע בדיבור, להורותו איך יניחו בתוך הסיד לשמה (פרישה). ויש מי שכתב דזה שאמר שיסייעו הישראל – אינו אלא לכתחילה להעדפא בעלמא, אבל בדיעבד לית לן בה (ב"ח). דבכמה מקומות אמרינן מסייעו אין בו ממש (שם). ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול באורח חיים סימן ל"ב (טור אורח חיים לב) כתב דגם כוונת העיטור דווקא כשמסייעו, עיין שם. והדחוקים מבוארים.

ז ולעניות דעתי נראה דבלא ישראל עומד על גביו אי אפשר להכשיר כלל. דכן משמע להדיא בגיטין שם, דאטו נסמוך על נאמנותו? ועוד: דמאין ידע עניין "לשמה" אם אין הישראל עומד עליו ומלמדו? וראיה לזה: דבאור זרוע הגדול סימן תקל"ד כתב בשם ריב"א דעיבוד העובד כוכבים פסול אף בישראל עומד על גביו. ומביא ראיה מגיטין שם, דגם בישראל עומד על גבי עובד כוכבים אדעתא דנפשיה קעביד. עד כאן לשונו. והולך בשיטת הרמב"ם. מיהו על כל פנים שמענו דבלא עומד על גביו ליכא מאן דסבירא ליה כלל שנסמוך על אמירתו של העובד כוכבים, שאמר שעיבדה לשמה. ולכן גם העיטור והרא"ש כוונתם בעומד על גביו דווקא, ולא חשו לבאר זה, דזהו מילתא דפשיטא. וזה שכתב רבינו ברוך "ומסייעו" – ממילא כן הוא.

דכיון שעומד עליו ומלמדו איך לעשות, בעל כרחו שמסייעו ואומר לו "כשתשים בהסיד תאמר כך וכך", וממילא שאוחז גם כן בהעורות. ולאו משום דזה מועיל, דמסייע אין בו ממש, והעובד כוכבים הוא העושה, אלא שזהו מדרך לעשות כשמלמדו איך לעשות (כן נראה לי).

ח ורבינו הבית יוסף בסעיף א לא הביא רק דעת הרמב"ם. ורבינו הרמ"א כתב: ואם מעבדן עובד כוכבים – יסייע הישראל מעט בתחילה כשנתנו לסיד, ויאמר שהוא עושה לשם קדושת ספר תורה. עד כאן לשונו. ונראה דסבירא ליה דבכהאי גוונא גם הרמב"ם מודה, מדלא כתב דבריו בלשון "יש אומרים". וזהו דעת רבינו הבית יוסף בספרו הגודל בסימן זה, עיין שם. והוא דסבירא ליה דמסייע זה יש בו ממש דזה לא נקרא מסייע דבעשייתו בלבד די. וסבירא ליה דהמתירים מתירים אפילו בלא סיוע ישראל, כמו שכתב הרא"ש דבכאן לא שייך לומר דאדעתא דנפשיה קעביד, כיון שהוא אך רגע כשמשים בסיד ואומר "לשם קדושת ספר תורה" – וודאי ציית ועושה לדעת הישראל. מה שאין כן בגט דצריך אריכות עניין, בזה אמרה הגמרא דאדעתא דנפשיה קעביד. מיהו להלכה לא תפסו רבותינו בעלי השולחן ערוך כדברי הרא"ש אלא כדברי הרמב"ם, אך דסבירא להו דבכהאי גוונא גם הרמב"ם מודה. (והש"ך סעיף קטן ה הביא דברי הב"ח, דבדיעבד אינו מעכב, על הרמ"א, עיין שם. וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ט עוד כתב שיסמן אותן עורות, שלא יחליפן העובד כוכבים. ולא חיישינן אחר כך שמא החליפן וזייף סימנין אחריו. עד כאן לשונו. כלומר: דזה לא חיישינן שמא יחליפן בכוונה, דכללא בידינו דאין העובד כוכבים חשוד להחליף אלא אם כן יש לו הנאה מזה. ולהכשיל לא חיישינן, כמו שכתבתי בסימן קי"ח. ולכן כשעשה סימנים, לא חיישינן שיחליף ויעשה הסימנים הללו על עור אחר. אלא דכשאין סימנים – חיישינן שמא יחליף בטעות. דהנאה לא שייך בכאן, שהרי אם יחליף על עור קטן מזה – הלא יכיר הישראל ויתפס כגנב. ולהחליף על עור כזה ליכא הנאה כמובן, ולכן די בסימנים בלבד (כן נראה לעניות דעתי). ובאורח חיים סימן ל"ב סעיף י (שולחן ערוך אורח חיים לב, י) כתב רבינו הבית יוסף הטעם משום דמתיירא העובד כוכבים להחליף ולעשות סימנים שמא יכיר הישראל, עיין שם. וצריך לומר דשם מיירי כשיהיה נהנה בחליפין (ש"ך סעיף קטן ו).

י ודע שרבינו הבית יוסף כתב בספרו הגדול דכשבתחילת העיבוד מניח הישראל את העורות בתוך הסיד לשמה – יכול העובד כוכבים אחר כך לגמור העיבוד, וזהו "לשמה" גם לדעת הרמב"ם, עיין שם. ויש מי שחולק עליו, וסבירא ליה דדווקא כשהישראל גומר את העיבוד – דאז אינו צריך לומר רק בתחילת העיבוד שמעבדן לשמה. אבל כשהעובד כוכבים גומר – חיישינן שמא כשיגמור העובד כוכבים יעבדה שלא לשמה במחשבה, הלכך לכתחילה אין לגמור העיבוד על ידי עובד כוכבים כשאפשר על ידי ישראל (ב"ח). ולעניות דעתי העיקר כרבינו הבית יוסף, דלא מצינו בשום מקום שניחוש שהעובד כוכבים יאמר או יחשוב ההיפך, אלא סתמא קעביד. ודבר זה ביארו לנו רבותינו בעלי התוספות בגיטין (גיטין כג א), וזה לשונם: ואומר ר"י דהא דאמר דלדעתא דנפשיה עביד, היינו שעושה סתם וכו' עד כאן לשונם.וביתר ביאור כתבו זה בפרק "אין מעמידין" (גיטן כז א), וזה לשונו: וכשישראל נתנו תחילה בעיבוד לשם קדושה – מניח לעובד כוכבים להוציא ולתקנה, ואינו צריך עוד לעמוד על גביו ולסייעו. עד כאן לשונו (והביאו המגן אברהם בסימן ל"ב (שולחן ערוך אורח חיים לב) סעיף קטן י"ג). ומבואר דאפילו לכתחילה אינו צריך יותר.

יא כתב הטור שרבינו ברוך נסתפק אם העיבוד דלשמה צריך דווקא דיבור, או סגי במחשבה בלבד שיחשוב לשמה, כמו בתרומה דסגי במחשבה. וכתב בשם הרא"ש דלכן טוב שיוציא בשפתיו, ויאמר בתחילת העיבוד כשמשימו לתוך הסיר "עורות אלו אני מעבד לשם קדושת ספר תורה", ותו לא צריך. עד כאן לשונו. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רעט, א). וגם מלשון זה מבואר להדיא דעיקר הלשמה הוא בראשית העיבוד ולא יותר, כמו שכתבתי. ויש מי שכתב דזה שכתבו בתחילת העיבוד לא בא למעט בסוף, דאדרבא בכל מקום נקרא המעשה על שם הגומר, ואם כן בגמר וודאי מהני. אלא דבאו לומר דאפילו בתחלה מהני (ט"ז סעיף קטן ג). ולעניות דעתי אינו כן. דבעניין מעשה גשמיות וודאי דעיקר המלאכה נקרא על שם סופה. אבל בעניין רוחני בהורדה לקדושה העיקר הוא בתחילת המעשה, וכל המעשה נגררת אחריה. וכן הוא בציצית באורח חיים סימן י"א. וכן הוא בשחיטת קדשים, כדאמרינן ריש זבחים דכל העושה – על דעת הראשונה הוא עושה. וכן כתבו התוספות שם (ד"ה הא), וזה לשונם: כיון דאמר בתחילת שחיטה, וכי כל שעה יש לו לדבר, עיין שם. וחוששני מאד אם יאמר רק בסופה, אם לא שנאמר יוכיח סופו על תחילתו, כדאיתא בזבחים שם. ועוד: כיון דעיקר העיבוד עושה העובד כוכבים, הרי בהכרח שהישראל יאמר בתחילת העיבוד שעושה לשמה, ואגבה נגרר כל העיבוד וכו שכתבתי. ויש אומרים דבדיעבד די במחשבה (רדב"ז ורמ"א ובאר הגולה). וכן משמע מלשון הרא"ש.

יב כתב הטור דתיקון הקלף ושרטוטו אינו צריך שיהא לשמה. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דהכתיבה צריך שיהא לשמה, מכל מקום תיקון הקלף ושרטוטו שאינו אלא הזמנה בעלמא – אינו צריך לשמה, דהזמנה לאו מילתא היא. ואחד מן הגדולים החמיר דהשרטוט צריך לשמה (פתחי תשובה סעיף קטן ח בשם בני יונה). ואולי שחשש לדעת רש"י בסנהדרין שם, דרבא סבירא ליה דהזמנה מילתא היא. ואם כי העיקר לדינא כדברי הטור, מכל מקום המנהג הפשוט לעשות השירטוט ותיקון הקלף לשם קדושה. וכן משמע מתוספות גיטין (גיטין מה ב, ד"ה עד) שכן היה המנהג הפשוט בימיהם,

עיין שם. ואף גם בגט נהגו כן, וכמו שכתב רבינו הרמ״א באבן העזר בסימן קל״א (שולחן ערוך אבן העזר קלא), עיין שם. וכל שכן בספר תורה תפילין ומזוזות.

יג כתב הטור תשובה לגאון על עורות שאין מעובדים לשמה, אם יש לכם יכולת להחזיר יריעות הדק (הקלף) לידי מתוח, ולהעביר עליה סיד לשמה – הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה. עד כאן לשונו. ונראה דהכי פירושו: דהנה אחרי שהעור מונח איזה ימים בתוך הסיד נתכווץ, ומותחין אותו וקושרין הקצוות סביב סביב לאיזה דבר, בכדי שימתח יפה יפה. וזה ידוע שכל מה שמונח יותר בתוך הסיד – יצא מלובן יותר. ולכן פסקו שמועיל העברת סיד לשמה אף אחר העיבוד, כיון שבהסיד השני יתלבן יותר. וזה שכתבו העברת סיד לאו דווקא, אלא לשומו בסיד. וזה שכתבו לידי מתוח, אף שאין זה עיקר העיבוד, נראה דכוונתם דלא מהני מה שישומוהו בתוך הסיד לשעה קלה דאין זה כלום, אלא לשומו תוך הסיד זמן מרובה עד שיתכווץ ויצטרך מיתוח (כן נראה לעניות דעתי בביאור הדברים). ואין ראיה מזה דעיבוד בסופה מהני, דהכא עיבוד אחר הוא.

יד דבר פשוט הוא דעיבוד הוא רק הנתינה לתוך הסיד. אבל המיתוח שאחר כך, וגרירת השיער, וההחלקה באבן, הפימ״ס וכיוצא בזה – לאו כלום הוא. ואם הנתינה לסיד היה שלא לשמה, ואלו הדברים עשה לשמה – אינו מועיל כלל וכלל. וכן להיפך: אם להסיד היה לשמה, ואלו הדברים שלא לשמה – לית לן בה. ויש שאחר העיבוד מושחין את העור בצבע לבן, ועל ידי זה הקלף חלק ומזהיר, וזהו גם כן אינו מעניין העיבוד. ויש מי שחשש לגמרי בצבע זה שלא יהיה הפסק בין הכתב להקלף, ונמצא שנכתב שלא על הקלף. אבל באמת אין חשש בכך, שהרי אין בו ממשות בהצבע. ולכן אם באמת יש בו ממשות, והיינו שביכולת לגרור הצבע ויהיה בו ממש – וודאי אסור לכתוב עליו, דאין זה כתיבה על הקלף רק על הצבע ופסול (פמ״א ובנ״י, עיין פתחי תשובה סעיף קטן ג). ויש רוצים להכשיר בגוילים שהביאו ממקום שיש להסתפק אם נתעבדו לשמה, מטעם ספק ספיקא: שמא נעשו לשמה; ואם תמצא לומר שלא לשמה, שמא הלכה כר״ם גאון שהביא הטור, שמכשיר בשלא לשמה. ולא נהירא כלל: דכיון דהלכה פסוקה בכל הפוסקים דפסול בשלא לשמה – אין לעשות מזה ספק כלל. ולכן בספק פסול (וכן כתב הפני אריה הביאו שם סעיף קטן ו).

טו דבר ברור הוא שאם עיבדו לשם קדושת ספר תורה – נשאר בכשרותו לעולם. ואף אם יאמר אחר כך שמבטל הדיבור, ורצונו לכתוב על זה דברי הדיוט או דברי פסול – לאו כלום הוא. ולא אמרינן דאתי דיבור ומבטל דיבור, דדיבור הראשון כמעשה דמי, כיון שעל ידי הדיבור נתקדש מעשה העיבוד – הוה דיבור זה כמעשה. וסברא זו כתבו רבותינו בעלי התוספות סוף פרק ששי דגיטין (גיטין סו א) דנתינת מעות ליד אשה, דאף על גב דכמעשה דמי מכל מקום אתי דיבור ומבטל דיבור לרבי יוחנן דהלכתא כוותיה; ודלא כריש לקיש דמחשיב זה כמעשה, עיין שם. התם משום דעדיין לא נגמרו הקידושין, שקידשה על לאחר שלושים יום, כמו שכתב רש״י ז״ל שם על ריש לקיש (בד״ה דכי מעשה דמי, עיין שם). אבל כאן בעיבוד, שנגמר המעשה על ידי הדיבור – הוה כמעשה גמורה לדברי הכל. והרי אפילו מחשבה דטומאה ודתרומה הוי כמעשה, שכן גזרה תורה, עיין שם (בגמרא ותוספות ד״ה מידי); כל שכן דיבור שהמעשה נגמר על ידי זה. וגם לא שייך כאן לומר אפילו שאיזה מעשה תוציא מיד מעשה כבטומאה שם, משום דהתם המעשה השנייה מבטלת בפועל ממש המעשה הראשונה. ובכאן לא שייך זה כמובן.

טז כתב רבינו הבית יוסף באורח חיים סימן ל״ב סעיף ח (שולחן ערוך אורח חיים לב, ח): טוב להוציא בשפתיו בתחילת העיבוד שהוא מעבדו לשם תפילין או לשם ספר תורה. אבל אם עיבדו לשם מזוזה – פסול. עד כאן לשונו. ושם מיירי לעניין תפילין, ולפי שקדושת מזוזה קילא מתפילין, וכל שכן מספר תורה, לפיכך אינו מועיל העיבוד לשם מזוזה לכתוב על זה תפילין וספר תורה. וממילא דהוא הדין בספר תורה כשנתעבד לשם תפילין – פסול לכתוב ספר תורה. וכן כתב רבינו הרמ״א בדרכי משה בסימן זה (טור יורה דעה רעא), עיין שם (וש״ך סעיף קטן ד). ואין לשאול: דאם כן כי עיבדו לשם ספר תורה, איך מותר לכתוב עליו תפילין ומזוזות? הא מורידו מקדושתו? דבזה אין חשש, לפי שהוא רק הזמנה בעלמא, ומותר לשנותו לקדושה קלה. אבל לדבר חול אסור לשנותו. (לבוש שם ומגן אברהם סעיף קטן י. ועיין שם בפרי מגדים דכל שלא נעשה מעשה בגוף הקלף לכתוב עליו מקרי ״הזמנה״, ורק דהוי הזמנה גדולה. ובזה אתי שפיר דברי התוספות בגיטין מה ב ובסנהדרין מח ב שלא יסתרו זה את זה. וכן כוונתם במנחות מב ב, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יז ולפי זה אסור לכתוב דברי חול או לעשות תשמיש הדיוט בעור שעיבדוהו לשם איזה קדושה. והרבה מן הסופרים שאין נזהרים בזה, ומוכרין חתיכות קלף לדברים של חול. ולכן הורה אחד מהגדולים שיעבדו כל העורות לשם ספר תורה, אך להתנות בשעת מעשה שיהא בידם לשנות לדברי חול. דתנאי מהני בזה, דזהו כמקדיש על תנאי, ואין שייך זה לברירה (הגאון רבי עקיבא איגר ועבוה״ג). ולכן צריכים הסופרים ליזהר בזה ולהתנות. ואולי כיון שדרכם כן הוה כאילו התנו, כדאמרינן בשבועות (שבועות יא ב) דבמילתא דשכיחא לב בית דין מתנין עליהן, עיין שם. וצריך עיון אם יש לסמוך על זה כשלא התנה בפירוש.

יח כיצד הוא העיבוד? ברמב״ם שם מבואר דמעבירים השיער תחילה, ואחר כך מולחין אותו במלח, ואחר כך מעבדים אותו בקמח, ואחר כך בעפצא, וכיוצא בו מדברים שמכווצים את העור ומחזקין אותו. וזהו הנקרא גויל. עד כאן לשונו. ולאו דווקא, דהוא הדין בכל דבר שמתעבד יפה. וזה לשון הטור: וצריך שיהא מעובדים בעפצים. אבל אם אינו מעובד בעפצים הוי דיפתרא ופסול. ומיהו היה אומר רבינו תם דעיבוד סיד שלנו חשוב כעיבוד עפצים. עד כאן לשונו, והמלח והקמח לא הזכיר כלל. ואינו לעיכובא, ורק בעינן שיתעבד יפה בדברים שמכווצין העור ומחזיקין אותו. וכן מבואר מדברי רבינו הבית יוסף בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה רעא, ב): ויש מי שאומר דבעינן שיהיה הקלף דווקא מראה לבן. ולכן אם העביר על היריעה מי כרכום שנעשה ירוק – פסול. ואין לזה שורש ועיקר בש״ס ופוסקים. ואולי לא אמר זה אלא להידור בעלמא, מפני שמראה לבן הוא מראה של חסד. וכן הוא באמת מנהגו של עולם, אמנם מעיקר הדין אינו מעכב. (ועיין תוספות סנהדרין כא ב ד״ה כתב.)

יט שלוש עורות הן: גויל וקלף ודוכסוסטוס. ״גויל״ מקרי כשלא נחלק העור בעוביו לשנים אלא שגוררין השיער, ומתקנים במקום השיער ואין מתקנים במקום הבשר, וכותבין במקום השיער ולא במקום הבשר. ו״קלף״ מקרי כשמחלקין העור לשנים. וחלק החיצון של צד השיער נקרא ״קלף״, וכותבין בצד הפנימי שכלפי הבשר. וחלק הפנימי שבצד הבשר נקרא ״דוכסוסטוס״. והוא לשון יוני, וביאורו: מקום בשר. וכותבין בו בצד החיצון שכלפי השיער. והכלל שבשניהם כותבים במקום שנחלק. ויש שכתבו בשם הרמב״ם להיפך. ולפניהם היתה נוסחא מוטעת בהרמב״ם, והעיקר כמו שכתבתי (בית יוסף).

כ ואם כתב על הקלף במקום שיער, ועל גויל ודוכסוסטוס במקום בשר – פסול. וכל זה הוא הלכה למשה מסיני (רמב״ם שם). וכתב הרמב״ם: אף על פי שכך היא הלכה למשה מסיני לכתוב ספר תורה על הגויל, ותפילין על הקלף, ומזוזה על דוכסוסטוס, מכל מקום אם כתב ספר תורה על הקלף – כשר. ולא נאמר גויל אלא למעט דוכסוסטוס, שאם כתב עליו ספר תורה – פסולה. וכן אם כתב המזוזה על הקלף או על הגויל – כשר. לא אמרו על דוכסוסטוס אלא למצוה. עד כאן לשונו. והטור מכשיר בספר תורה גם על דוכסוסטוס. וכן אם שינה וכתב על קלף במקום השיער דהיינו בצד החיצון, ועל דוכסוסטוס בצד הפנימי – בדיעבד כשר בספר תורה, עיין שם. וטעמו: דכיון דספר תורה כשר על הכל, ממילא דכשר על איזה צד שכתב. ובירושלמי דפרק קמא דמגילה ובמסכת סופרים פרק ראשון מבואר כהרמב״ם, וכן הסכימו רוב הפוסקים. (והטור צריך לומר דסבירא ליה כהמרדכי, שכתב דקיימא לן כר׳ אחא בשבת עט ב דמכשיר בשינוי. עיין שם, ועיין בית יוסף.)

כא מיהו לדידן אין נפקא מינה בכל זה. דאין אנו בקיאין בחלוקת העורות, אלא שגוררין העור מצד השיער קליפתו העליונה, באופן שאפילו אם היו מחלקין אותה לשנים היו גם כן גוררין אותה. אמנם מצד הבשר גוררים הרבה, עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד. וזהו שכתב הטור דקלפים שלנו יש להם דין קלף, ונכתבין בצד הפנימי שכלפי הבשר. עד כאן לשונו. ואם כתב בצד החיצון שכלפי השיער – להרמב״ם פסול ולהטור כשר. ולפי זה על קלף שלנו כותבין הכל: ספר תורה, תפילין, ומזוזות. ואין לומר דכיון דעיקר המצוה לכתוב ספר תורה על גויל ומזוזה על דוכסוסטוס, כדמשמע מלשון הש״ס ומסכת סופרים וכן כתבו גדולי ראשונים (ר״ן בשבת שם בשם רבינו חננאל), דאין מתירין לכתחילה ספר תורה אלא על גויל; ואם כן איך אנו עושים לכתחילה על הקלף? דהאמת הוא דקלף שלנו הוא יותר מובחר מגויל ויותר נאה מגויל. דגויל לא הוסר ממנו רק השיער, ובצד השני לא הוסר כלום ואינה נאה, וגם היא כבידה יותר מדאי. מה שאין כן הקלף הוא מוגדר ומתוקן משני הצדדים יפה יפה, והוא נאה וקל. ולכן גם לכתחילה מצוה בו יותר מבגויל.

כב וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג, וזה לשונו: וקלפים שלנו הם יותר מובחרים מגויל, וכותבין עליהם לכתחילה לצד בשר. ואין כותבין עכשיו על הגויל. ואם שינה וכתב על קלפים שלנו במקום שיער – פסול. מיהו יש מקילין בזה. עד כאן לשונו. וזהו דעת הטור שמקיל כמו שכתבתי. אבל רוב הפוסקים פוסלים כדעת הרמב״ם כמו שכתבתי (הגר״א סעיף קטן י״ג). ודע שהעולם מחזיקין עור שליל למצוה מן המובחר. ואיני רואה בזה שום טעם נכון, דאטו מפני שלא ראו אויר העולם יש בהם יותר הידור? וכי להתחכם על טעמי התורה באנו? ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים. וכן יש שמהדרים דווקא משחוטות בכשרות. ולעניות דעתי יש בזה גם כן התחכמות יתירה, ואולי גם חס ושלום כמפקפק בדברי חכמינו ז״ל. דאחרי שחכמינו ז״ל אמרו שהם כשרים כשחוטות – יש להם דין אחד לגמרי. אם לא שעושים כן מפני שהם טובים יותר לכתיבה, או חזקים יותר, וכיוצא בזה.

כג כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ד: כתב מקצתו על הגויל ומקצתו על הקלף – פסול. אבל אם עשה חציו גויל וחציו צבאים (גויל של צבי או שאר חיה טהורה), אף על פי שאינה מצוה מן המובחר – כשר. עד כאן לשונם. וזהו מירושלמי מגילה פרק ראשון ומסכת סופרים פרק שני. ובשם שנינו: לא יעשה חציו גויל וחציו קלפים וכו׳ – ומשמע להו להטור והשולחן ערוך דלעיכובא הוא, ואם עשה – פסול. וכן הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) בין עשרים פסולים שיש בספר תורה חשב כשמקצתו על הגויל ומקצתו על הקלף, עיין שם. ומשמע להדיא דאפילו חומש

אחד כולו גויל וחומש אחד כולו קלף – פסול, דבעינן כל התורה ממין אחד. ואולי זהו הלכה למשה מסיני. דאין לומר הטעם מפני שאינו נאה, דלא מצינו דנוי יעכב בדיעבד, ד״ואנוהו״ אינו אלא למצוה. וכן משמע קצת בירושלמי שם הלכה ט׳, עיין שם.

כד איתא במסכת סופרים פרק ראשון הלכה ה׳: אין כותבין לא על דיפתרא, ולא על נייר מחוק וכו׳ – ומשמע דעל נייר שאינו מחוק כותבין. וכן כתבו התוספות בשבת (שבת עט ב, ד״ה תפילין, עיין שם). ודברים תמוהים הם, דמהרמב״ם וכל הפוסקים מבואר דאין ספר תורה נכתבת רק על עורות. והרי בריש מסכת סופרים איתא הלכה למשה מסיני שכותבין על עורות וכו׳ ועוד: דבמגילת סוטה פסלינן על הנייר (סוטה יז ב) משום דכתיב ״בספר״, עיין שם. וכל שכן בספר תורה (ונדחקו לומר דשם במחוק מיירי). והתוספות בעצמם במנחות כתבו דטעות הוא במסכת סופרים מה שכתוב ״מחוק״ (מנחות לא א, ד״ה הא). וכך צריך לגרוס: ״ולא על נייר״ (גם הגר״א בהגהותיו מחק ״מחוק״, עיין שם), וכן עיקר לדינא.

כה איתא בירושלמי שם: הלכה למשה מסיני שכותבין בעורות, וכותבין בדיו, ומסרגלין בקנה. וכן הוא בריש מסכת סופרים. ו״סירגול״ היינו שירטוט, ולכן השירטוט מעכב בספר תורה. וכן פסקו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך, דבלא שירטוט – פסול. וזה שאמרו ״מסרגלין בקנה״ – לאו דווקא, דהכוונה רק שלא יסרגל בדבר שצובע. אבל יכול לסרגל בסכין, ובכל מה שירצה (טור). ויש מגדולי רבותינו שכתבו שהשירטוט בספר תורה אינו מעכב בדיעבד (רבינו תם בתוספות מנחות שם), ואינו אלא ליישר הכתב. וחלקו עליו כל הפוסקים, וכן עיקר לדינא. ועיקר דיני שירטוט יתבאר בסימן רפ״ד.

כו כבר נתבאר דאין כותבין אלא בדיו, והוא הלכה למשה מסיני. ומהו דיו? כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין ד (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א): כיצד מעשה הדיו? מקבצין העשן של שמנים או של ספת ושעוה וכיוצא בהן, וגובלין אותן בשרף האילן ובמעט דבש, ולותתין אותו הרבה, ודכין אותו עד שיעשה רקיקין. ומייבשים אותו ומצניעין אותו. ובשעת כתיבה שוריהו במי עפצא וכיוצא בו וכותב בו, שאם תמחקנו יהיה נמחק. וזהו הדיו שמצוה מן המובחר לכתוב בו ספרים תפילין ומזוזות. ואם כתבן שלושתן במי עפצא וקנקנתום, שהוא עומד ואינו נמחק – כשרים. עד כאן לשונו. והנה בשבת (שבת כג א) איתא: כל השמנים יפין לדיו, ושמן זית מן המובחר, בין לגבל בין לעשן. וכל העשנים יפין לדיו, ושמן זית מן המובחר. וכל השרפים יפים לדיו, ושרף קטף יפה מכולם, עיין שם. ולפי זה תמיהני: אחרי שהרמב״ם כתב לדיו שמצוה מן המובחר, למה השמיט דשמן זית מצוה מן המובחר, ושרף קטף יפה מכולם? וצריך עיון.

כז וכתב עוד: אם כן מה מיעטה ההלכה שנאמרה למשה בסיני שיהיו כתובים בדיו, למעוטי שארי מיני צבעונים כגון האדום והירוק וכיוצא בהן? שאם כתב בספרים או בתפילין ומזוזות אפילו אות אחת בשאר מיני צבעונין או בזהב – הרי אלו פסולין. עד כאן לשונו. מלשון זה משמע דעיקר עניין דיו הוא שיהא שחור דווקא, ולא שאר מראה. ובפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) קחשיב בחשבון הפסולים כשנכתב בלא שחור העומד, עיין שם. וכוונתו דתרתי בעינן: שחור ועומד. כלומר: שהכתב יהיה קיים. ולפי זה נראה מדבריו דאין קפידא ממה שעושין דיו, ויכול לעשות מכל דבר שירצה, רק שיהיה שחור וקיים.

כח וזהו דעת הגהות מיימוניות בפרק ראשון (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א) בשם רבינו שמחה, וזה לשונו: ואני סבור כל צבע שחור המתקיים על הקלף נקרא ״דיו״, כי לא מצינו הלכה למשה מסיני שלא יהא כשר אלא דיו קרוש ודיו עפצים וכו׳ עד כאן לשונו. והביא ראיה מירושלמי פרק שני דגיטין, עיין שם. וכן הביא זה מהתוספות בפרק שני דשבת. אך לפנינו לא נמצא זה בתוספות.

כט ומכל מקום דברי הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י), דמצריך עומד דווקא, צריך ביאור. דמשמע שהוא מעלה, והרי אדרבא הדיו יוכל להמחות כמו שכתב בעצמו בפרק ראשון (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א). וקנקנתום אינו יכול להמחק, ובגמרא עירובין (עירובין יג א) וסוטה (סוטה כ א) יש מי שאוסר לכתוב ספר תורה בקנקנתום, מטעם זה שאינו יכול להמחק. וכבר היה מי שהורה כך, וכתב הרמב״ם בפירוש המשנה דסוטה שם שטעה, דלפי המסקנא אין האיסור רק בפרשת סוטה שבמקדש, משום דשם בעינן כתב שיכול למחות, וקנקנתום אינו יכול למחות. אבל בכתיבת ספר תורה מותר, ולכן אמר בפרק ראשון: ואם כתבן וכו׳ במי עפצן, וקנקנתום שהוא עומד ואינו נמחק – כשרים. כלומר: וכל שכן בדין שהוא נמחק. ואם כן איך כתב בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) דפסול כשנכתב בלא שחור העומד? וצרי לומר ד״עומד״ זה אין כוונתו שלא יכול להמחק, אלא שיהא עומד ולא עובר כל זמן שלא נמחקנו בידים. לאפוקי צבע שחור שאינו מתקיים, שמעצמו כלה והולך. (כן נראה לעניות דעתי בביאור דבריו. ודייק ותמצא קל.)

ל וזה לשון הטור: ואינה נכתבת אלא בדיו. ופירש רבינו תם שאין נקרא ״דיו״ אלא אותו שעושים ממיני עצים ידועים, שמבשלין אותן ועושין אותן ממימיהם. אבל לא אותן שעושים מעפצים, ופסול לספר תורה. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב שהוא כשר, כיון שהוא עשוי עם קומו״ס. עד כאן לשונו.

ביאור הדברים: כתבו התוספות בכמה מקומות שדקדק רבינו תם מדתנן בגיטין (יט א): בכל כותבין: בדיו וכו׳ ותני עלה: כתבו במי טריא ואפצא – כשר. שמע מינה דעפצים אינו דיו, וספר תורה צריך דיו, כמו שאמרו: כתבו שלא בדיו – יגנוזו. ודחה הרא״ש דמי אפצא לחוד וודאי אינו דיו, אבל כשמטילין לתוכו קומ״ס שקורין גומ״א הוא דיו גמור. ונמצא דבזה חולק הרא״ש על הרמב״ם, דלהרמב״ם אין צריך גומ״א לתוך העפצים, ולהרא״ש צריך. כן כתבו כמה מהגדולים. ולעניות דעתי לא פליגי: דאפצים לחודה אין הדיו שחור, ובעל כרחך שצריך לאפצים איזה דבר להשחירו. ולכן כתב הרא״ש הקומ״ס שמשחיר. והרמב״ם אמר במקום זה קנקנתום, שהוא וויטריאול״ו כמו שכתבו התוספות והערוך, וזהו שאנו קורין קופע״ר וואסע״ר, שזהו משחיר. והמשנה בגיטין שם חשבן כאחד בקומס ובקנקנתום. ולכן הרמב״ם והרא״ש והטור בחדא שיטתא קיימי (וכן משמע בבית יוסף, עיין שם). אך גומ״א אינו משחיר יפה כקנקנתום, ואם כן אדרבא דשל הרמב״ם עדיף טפי.

לא ויש לדקדק בעניין הדיו בדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך. דבכאן בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה רעא, ו) העתיק רבינו הבית יוסף דברי הרמב״ם, ורבינו הרמ״א כתב דלכתחילה טוב ליזהר שלא לעשות הדיו כי אם מדברים הבאים מן העץ. עד כאן לשונו. וכן משמע בזוהר תרומה, עיין שם. ובאורח חיים סימן ל״ב סעיף ג (שולחן ערוך אורח חיים לב, ג) כתב רבינו הבית יוסף: וכתבם בדיו שחור, בין שיש בו מי עפצים בין שלא במי עפצים. עד כאן לשונו. ואינו סותר לדבריו שבכאן, ואדרבא כתב בקיצור כדעת הרמב״ם דאין קפידא, רק שיהיה שחור. וזה שכתב ״בין שיש בו מי עפצים וכו׳״ – זהו להוציא מהסוברים דבעינן דווקא מדברים הבאים מן העץ, וזהו עפצים. לזה קא משמע לן דאין נפקא מינה בזה.

לב אבל רבינו הרמ״א שם סותר עצמו למה שכתב בכאן. דשם כתב: ולכתחילה יחמיר לכתוב בדיו העשויה מעשן עצים, או שמנים שרוים במי עפצים, וכמו שיתבאר ביורה דעה סימן רע״א. עד כאן לשונו. ובכאן כתב: לכתחילה לעשות בדברים הבאים מן העץ. ובאמת דבריו שבכאן תמוהים, דאיך כתב נגד הש״ס דשבת, דלכתחילה יש לעשות מעשן שמנים? ואם כי איתא בזוהר תרומה (דף קנ״ט א): וכל מילי דדיו עץ אינון. ועוד דיו אוכם וכו׳ עד כאן לשונו, ו״אוכם״ הוא שחור – מכל מקום היאך הניח דברי הגמרא ותפס דברי הזוהר? וגם קשה לומר שהזוהר יחלוק על הש״ס. וקבלה בידינו שאין חולקין זולת במקום שגם בש״ס יש מחלוקת.

לג ולכן באמת נראה לעניות דעתי ברור דאין כאן מחלוקת ואין כאן סתירות. והעניין כן הוא: דהן אמת שלדעת הרמב״ם אין קפידא רק שיהיה שחור כמו שכתבתי, ויהיה הדיו ממה שיהיה. אמנם להדיא נראה שיש בדיו דבר שמעכב. וראיה שבגמרא איתא: כתב דיו על גבי סיקרא, ו״סיקרא״ הוא מין צבע, ובעל כרחך שדיו אינו צבע. ואם אין קפידא רק בשחור, הלא יכול להיות צבע שחור, כמו שבאמת בזמנינו כל הדיות שבכל המדינות המה צבע שחור בעלמא. והדיו של הסופרים עשויים מאפצים שמבשלים אותם ומשימין בהם גומ״א וקופ״ר וואסע״ר, שזהו קנקנתום. (ובפרק ראשון ממסכת סופרים הלכה ה׳: אין כותבין וכו׳ לא בשחור ולא בשיחור וכו׳, ואין נותנים קנקנתום בדיו. עד כאן לשונו. וזה וודאי אינו הלכה, כמו שכתבתי בסעיף כ״ט).

לד אך כנראה שדבר זה קבלה ביד חכמי הש״ס והזוהר, שדיו צריך להיות מדברים שגידולן מן העץ, ואינו צבע בעלמא. לכך בחרו בעשן של שמנים, דהשמן בא מן העץ של זיתים, ועל ידי האור עולה עשן וגוררים אותו, וזהו דיו. אמנם באמת לא הכל בקיאים בזה, כמו שכתבו דלא ראינו שנהגו כן (מגן אברהם שם סעיף קטן ב). והגדולים כתבו בזה הלשון: עתה הסופרים אין כותבין בזה הדיו של עשנים מפני שהוא מתקלקל ונמחק בנקל (ברכי יוסף בשם גדולים). וכיון שאין אנו בקיאים בזה, ממילא שאי אפשר לעשות כן. ולכן נהגו בעפצים, שהוא גם כן מן העץ, ומבשלים אותו כמו שהעשן היה על ידי האש. ודעת הרמב״ן שהבישול הוא לעיכובא, ולכן הצריכו הקדמונים דווקא גומ״א שהוא שרף הנוטף מן האילן, שזהו גם כן דבר הבא מן העץ. והקופר וואסער הוא להשחירו היטב. ולפי זה גם דברי רבינו הרמ״א אין סותרין זה את זה, דבאורח חיים שהוא מקודם כתב כפי עיקר דינא דגמרא לעשות מעשן וכו׳, ובהגיעו ליורה דעה בסימן זה כתב ״בדברים הבאים מן העץ״. והן הן הדברים שבשם, רק מפני שמעשן אין אנו בקיאים לעשות, על כן אנו עושים כמו שהם עשו רק באופן אחר: שמבשלים העפצים ומשימים גומא, שהם דברים הבאים מן העץ. וגם מאמר הזוהר כן הוא, דדיו תלוי בשני דברים: בדבר הבא מן העץ, ובשחור. ובזמן הש״ס שהיו בקיאים בעשן, היה גם השחרות הגמורה מהעץ. ועתה שאין אנו בקיאים בזה, עיקר הדיו אנו עושים כמו שהם עשו, והיינו בדברים הבאים מן העץ, ועל ידי האור שמבשלים העפצים ומשימים גומ״א. אך להשחרות לוקחים גם הקופ״ר וואסע״ר. (ובזה אתי שפיר כל מה שטרחו כמה מהגדולים, ועיין בפרי מגדים שם. ודייק ותמצא קל.)

לה כתב רבינו הרמ״א: וכן אסור לכתוב שום שם מספר תנ״ך שלא בדיו. ויש אומרים דלא בעינן דיו רק בספר תורה. עד כאן לשונו. ביאור דבריו נראה לי: דהנה הלכה פסוקה היא בשבת (שבת קג ב) כשכתבן שלא בדיו – יגנזו, ועל כל התנ״ך קאי. ואין לך בזיון גדול מזה לכתוב השם ולגונזו. ולכן אסור לכתוב שום שם מתנ״ך שלא בדיו. אבל יש מרבותינו בתוספות מנחות (מנחות לא א) שכתבו דזהו רק בספר תורה, ולא בנביאים וכתובים. וזהו

דעת ה״יש אומרים״. אבל התוספות שם דחאו זה, עיין שם. ומשמע מזה דאם כותבין שם שלא מתנ״ך, אלא מתפילות וכיוצא בזה – מותר אפילו שלא בדיו, דאין זה טעון גניזה. ויש להתיישב בזה.

לו יש ספרי תורה ישנים שנעשו האותיות כמראה נוטה לאדמימות או לירקות. ואם רק כהה מראיתו – אין חשש בזה, דכן דרך כל מראה כשנתיישן – נעשה כהה. אמנם אם נהפך לגמרי לאדום וודאי דאין לקרות בו, שהרי עיקר הדיו הוא השחרות, כמו שכתב הרמב״ם. ובנידה (נידה כ א) שנינו: שחור כחרת. מאי ״חרת״? דיו. עיין שם. ואם יכול להעביר הקולמס ולתקנן – מה טוב, כמו שכתבתי באורח חיים שם סעיף כ״ז. ואפילו אין האות ניכר כלל, דבתפילין פסול, מכל מקום בספר תורה כשר. דבתפילין צריך כסדרן, מה שאין כן בספר תורה. אך בהעברת קולמס בשמות יש להתיישב, דאולי עדיין הוה כתב כשר, ונמצא שמוחק את השם.

לז צריך לכתוב ביד ימינו, כמו בתפילין באורח חיים סימן ל״ב, דדרשינן לקשירה בימין בסוף פרק ״הקומץ רבה״ (מנחות לז א) מדכתיב: ״וקשרתם וכו׳ וכתבתם״ – מה כתיבה בימין דכל בני אדם כותבים בימינם, אף קשירה בימין. וממילא כיון דקשירה בימין – גם כתיבה בימין, וילפינן ספרי תורה ומזוזות מתפילין. ולפי זה איטר יד ימין שמניח תפילין בימין וקושר בשמאלו – גם כתיבתו בשמאל.

לח כתב רבינו הרמ״א בסעיף ז: יש אומרים שיש לכתוב בקולמס של קנה ולא בנוצה. עד כאן לשונו. ואמת דאמרינן כן בתענית (תענית כ ב), דזכה הקנה שיטלו ממנה קולמס לכתוב בו ספרי תורה תפילין ומזוזות, עיין שם. ומלשון זה עצמו מוכח שאין זה חובה, אלא שכך נהגו. וראיה: שהרי במסכת סופרים מבאר כל דיני כתיבת ספר תורה, ולא הזכיר במה לכתוב, עיין שם. ועתה לא נהגו לכתוב בקנה, מפני שאין אנו יכולין לכתוב בקנה, וכותבין בנוצות עופות טהורים שטובים מאוד לכתיבה. ומכל מקום אין כדאי לכתוב בנוצת ברזל: חדא: דנוקב. ועוד: דהתורה מארכת ימים, והברזל מקצר. ואף בחידושי תורה נכון לבלי לכתוב בקנה ברזל מטעם זה.

לט הרבה מהגדולים פסקו דמעשה הדפוס הוה ככתיבה (ט״ז סעיף קטן ח, ומגן אברהם סימן ל״ב סעיף קטן ל״ז, וב״ש סימן קכ״ה סעיף קטן ג, ומ״ב). ויש מהגדולים שפסלו (חו״י סימן קפ״ד, ובני יונה, ורשד״ם סימן קפ״ד). והנה כפי שאנו רואים, מעשה הדפוס כן הוא: שמעמידים אותיות כדי הדף, ומושחין האותיות של כל הדף בדיו שחור, ואחר כך משימין הנייר על כל הדף, ונדבק בהנייר הדיו של האותיות על כל הדף בבת אחת. והוי ככתיבה ממש, דמה לי אם כותב בהדיו על הקלף, או משים הקלף על הדיו? אם לא למאן דסבירא ליה דדיו של צבע אינו דיו כמו שכתבתי, והדיו של הדפוס הוא צבע בעלמא. אבל לפי הנראה מדברי הרמב״ם והרא״ש אם רק הוא שחור – כשר כמו שכתבתי בסעיף כ״ז, אם לא שנאמר דהשמת נייר על הדיו לא מקרי ״כתיבה״. וזהו וודאי, דעתה שעושים במוכני שמגלגל הנייר על האותיות, והמוכני הולכת מעצמה בלי שהאדם יניע אותה – וודאי אין זה ״כתיבה״, דזהו פשיטא דהאדם צריך שיכתוב, ולא כשנכתב מעצמו. ופשיטא שבדפוס אין שום כוונה לקדושה כמובן. ומכל מקום הוא וודאי קדוש, אם לא כקדושת ספר תורה. אבל קדושה מיהא יש בהם, ואסור לשורפן ולהשתמש בתשמיש בזוי, ואין ספק בזה.

סימן רעב

א דין אורך ורוחב הספר תורה, ואורך השיטין • ובו י״ב סעיפים

כתב הרמב״ם בפרק תשיעי (רמב״ם הלכות ספר תורה ותפילין ומזוזה ט): אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על הקיפו, ולא הקיפו יתר על ארכו. וכמה הוא ארכו? בגויל ששה טפחים, שהם עשרים וארבע אצבעות ברוחב אגודל של יד. ובקלף או פחות או יותר, והוא שיהא ארכו כהקיפו. וכן אם עשה בגויל פחות מששה טפחים ומיעט את הכתב, או יותר מששה טפחים והרחיב את הכתב עד שיהא ארכו כהקיפו – הרי זה כמצוה. עד כאן לשונו. וכתב עוד דשיעור הגליון למטה ארבע אצבעות, ולמעלה שלוש, ובין דף לדף שני אצבעות וכו׳ וכל אלו השיעורים למצוה. ואם חסר או הותיר – לא פסל. עד כאן לשונו. דדבר זה דארכו כהקיפו הוא דבר קשה מאוד, שהרי בגמרא (בבא בתרא יד א) איתא דרב הונא כתב שבעים ספרי תורה, ולא איתרמי ליה אלא חד, עיין שם. ואם היה זה לעיכובא היה בקושי למצוא ספר תורה כשרה. אלא דאינו מעכב. ועל כל פנים נראה דששה טפחים אינו אפילו לכתחילה למצוה, ורק בגויל שיעור הכתיבה כן הוא המידה, וכן משמע בגמרא שם. ואף על גב דמידת הלוחות, והספר תורה שבארון אצל הלוחות, היו ששה טפחים כמבואר שם, מכל מקום אין זה קפידא לכל הספרי תורה (כן נראה לענ״ד).

ב והנה הרמב״ם ז״ל הפליא עצה איך לעשות שיהיה ארכו כהקיפו, והאריך שם בזה. ותורף דבריו כן הוא: שיעשה הרבה יריעות שוות לגמרי, ויכרוך כל היריעות אחת אל אחת, ויגוללן כמו שהן גלולות לאחר הכתיבה והתפירה. ויכרוך כל כך יריעות עד שיהיה הקיפן ששה טפחים, ואחר כך ימדוד כמה אצבעות יש ברוחב כל יריעה, ויחשוב כמה יש אצבעות בכל היריעות ואורך היריעות יהיה גם כן ששה טפחים. ואחר כך יצמצם שהכתב יהיה כפי

רוחב כל היריעות, ולא פחות ולא יותר. והיינו שיקח יריעה אחרת, ויכתוב כל הדף ממנה מספר תורה אחרת, ומשער לפי הספר שכתב ממנו אם יעלה כל התורה לפי כל היריעות המכורכין. ואם יעלה – מוטב. ואם יראה שהתורה תצטרך יותר יריעות – ימעט בהכתב. וכן להיפך: אם תצטרך פחות – יגדיל הכתב, עיין שם. אמנם גם אחרי כל אלה כתב בהגהות מיימוניות אות ד׳ שעשה כל אלה, ולא איתרמי ליה שתהא ארכו כהקיפו, עיין שם.

ג מיהו על כל פנים מבואר מדברי הרמב״ם דארכו כהקיפו הוא על היריעות בלבד, ואין העמודים בכלל. אמנם הרא״ש והטור כתבו שהעמוד האחרון הוא בכלל הששה טפחים של ההיקף ולא העמוד הראשון, מפני שהספר תורה שהיתה בעזרה נגללת מסופה לתחילתה, והיה צריך להיות עמוד בסופה שעליו תגלל, ובתחילתה אין צריך לגלול העמוד. ואי קשיא: אם כן אין כאן טורח כלל, דנעשה מקודם מידת ארכה, ומידת הקיפה נעשה כפי רצונינו אם עמוד עב אם דק, כפי שישתוה מידת ההיקף עם האורך. אך באמת לא קשיא כלל: דגם להעמוד יש מידה ידועה בהקיפו, שצריך שיהיה בהיקף כך וכך לא פחות ולא יותר. כן כתבו הרא״ש והטור (עיין בית יוסף וב״ח). ואנחנו לא נדע שיעורו.

ד וכתב שם הרמב״ם: רוחב אגודל האמור בכל השיעורים האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא אצבע הבינוני. וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינונית זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח. וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו, וכל אמה ששה טפחים. וספר תורה שכתבתי אני: רוחב כל דף ודף מדפיו ארבע אצבעות. ושירת הים ושירת ״האזינו״ רוחב כל דף משתיהן ששה אצבעות. ומניין השיטין שבכל דף ודף חמישים ואחת, ומניין הדפין של כל הספר מאתים עשרים וששה דפין. ואורך כל הספר אלף ושלש מאות וששים ושש אצבעות בקירוב. עד כאן לשונו.

ה אורך כל שיטה שלושים אותיות, כדי לכתוב ״למשפחותיכם״ שלוש פעמים. ולא תהיה קצרה מזה, כדי שלא יהיה הדף נראה כאגרת. ולא יהא ארוכה יותר מזה, כדי שלא יהיו עיניו משוטטות בכתב כשהשיטות ארוכות, וטועה בראשי השיטות. וכתבו שזהו שיעור טפח בכתיבה דקה. ובכתיבה גסה הכל לפי הנוי, ואפילו יותר מטפח ואין עיניו משוטטות כיון שהכתיבה גסה (ש״ך סעיף קטן ג). ולפי זה כשהכתיבה גסה יכול לעשות שיטין ארוכין כמה שירצה (תוספות מנחות ל א ד״ה כגון, עיין שם).

ו ודע דבמנחות שם אמרו ״למשפחתיכם״ שלוש פעמים, ולא אמרו ״שלושים אותיות״. ובאמת בכל התורה אין וי״ו בתיבת ״משפחות״. וכן בפרשת מסעי כתיב: ״את הארץ בגורל למשפחתיכם״ חסר וי״ו, ואין בזה רק תשע אותיות, ובשלוש עשרים ושבע אותיות. ובאמת בטור לא כתב ״שלושים אותיות״. ורק הרמב״ם בפרק שביעי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) והשולחן ערוך סעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה רעב, ב) כתבו ״שלושים אותיות״. וגם על הש״ס יש לתמוה: למה לא אמרו מספר האותיות כמה לכתוב? ובאמת מזה דן הרמב״ם דלסימנא עלמא נקטי. דהא האותיות אינן דומות זו לזו: יש רחבות ורובן כן הוא, ויש קצרות ברוחב כמו וי״ו, זיי״ן, יו״ד, נ׳, ג׳, ואי אפשר לקצוב במניין האותיות. ולכן התחכמו בתיבה זו כפי מבטא הקריאה שהחולם מושך הוי״ו. ואין כוונת הש״ס למקרא שבתורה, אלא תיבה זו שיש בו עשרה אותיות ושנים מהם קצרים: הוי״ו והיו״ד, והוא בערך הקצרים לפי הארוכים בכל האלף בית. ומזה ברור דיש שלושים אותיות. (החשבון דאותיות רחבות ראיתי בגליון בשם גדול אחד.)

ז כפי הנראה אין לעשות שיטות קצרות מטפח, אפילו בכתב הדק מאוד. וכך שנינו במסכת סופרים פרק שני הלכה ח׳: שיעור הדף כדי שיהא רואה, ובקטן לא יפחות מטפח. רבי יוסי אומר לא יפחות משלוש אצבעות. עד כאן לשונו. והכי פירושו: כדי שיהא רואה אם הכתב גס רשאי להיות יותר מטפח, כדי ראיית העין שלא יהיו משוטטות כמו שכתבתי בסעיף ה. ובקטן לא יפחות מטפח אף בכתב דק. ולפי זה יש לתמוה שיש ספר תורה קטנים מאוד, והדף הוא פחות מטפח. ואפשר לומר דזהו אינן מהפסולים בדיעבד, והרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) לא חשב זה בהפסולין בדיעבד, עיין שם. ולכן אפשר לומר דבכתב דקה מן הדקה סמכו על רבי יוסי דדי בשלוש אצבעות. וכמדומה ששיעור זה יש אף בקטנה מאוד.

ח ראיתי מי שדקדקו בזה שנתבאר דבכתב הגס יכול לעשות יותר מטפח, אבל מכל מקום יותר משלוש ״למשפחותיכם״ אינו רשאי. ויש שדקדקו דבגס יכול לכתוב יותר. ואני אומר שמדברי הראשונים אין לדקדק לא כך ולא כך, למי שמעיין בדבריהם. אלא שלפי הסברא נראה דאחרי שחכמינו ז״ל אמרו כן, למה לנו לשנות? ובוודאי יש בדבריהם הקדושים כוונות נסתרות גם כן. אך כבר נתבאר דכל זה אינו לעיכובא בדיעבד. ומצוה לשמוע דברי חכמים.

ט אמרו חכמינו ז״ל במנחות (מנחות ל א): עושה אדם יריעה מבת שלוש דפין ועד בת שמונה דפין. פחות מכאן ויתר על כן לא יעשה, מפני שהתפרים של חיבורי היריעות יפין בה כשאין בהן יותר מדאי. הלכך לא יעשה יריעות קצרות שלא יהו התפרין מקורבין יותר מדאי, ולא ארוכות שלא להרחיקן יותר מדאי (רש״י). נזדמנה לו יריעה בת תשע דפין – לא יחלוק שלוש לכאן ושלוש לכאן, אלא ארבע לכאן וחמש לכאן, עיין שם. ואינו מובן: למה לא

יחלוק שלוש לשלוש? ובאמת בטור ושולחן ערוך סעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה רעב, ג) הגירסא: "לא יחלוק שלוש לכאן וששה לכאן". אבל וודאי אם רוצה לחלוק לשלוש יריעות בת שלוש שלוש – שפיר דמי.

י ודע שהטור כתב דעיקר הנוי הוא יריעה של ארבעה או של חמישה עמודים, עיין שם. ונראה לי שלמד זה מדאמרו חכמים בבת תשע יריעות לחלק ארבע לכאן וחמש לכאן, ולא אמרו לשלוש של שלוש שלוש – שמע מינה דעיקר הנוי הוא ארבעה או חמישה עמודים. ומכל מקום לא הכריחו חכמים לכך, מפני שעל פי רוב מעורות קטנים לא יהיה יותר משלושה דפים. אמנם כל עיקר עניין זה אינו מעכב בדיעבד. ואפילו לא עשה יריעה רק משני דפים או אפילו דף אחד – כשר בדיעבד. כן כתבו הסמ"ג והמרדכי, והביאו זה גדולי אחרונים (ט"ז סעיף קטן ד). וראיה לזה: שהרי הרמב"ם בפרק עשירי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) לא חשב זה מהפסולים, עיין שם.

יא ולכן אמרו חכמינו ז"ל שם דזהו רק ביריעות שבכל הספר תורה, חוץ מהיריעה האחרונה דבסוף הספר. ובסוף הספר אפילו יריעה של דף אחד – כשר. ואפילו רק פסוק אחד בדף אחד – כשר. ועושין אותו דף לבדו, ותופרין אותו עם שאר יריעות. כן כתב הרמב"ם בפרק תשיעי דין י"ג (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ט). ובפרק שביעי דין ז (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) כתב: וכשיגמור את התורה צריך שיגמור באמצע השיטה שבסוף הדף. ואם נשאר מן הדף שיטין הרבה – מקצר ועולה. ומתחיל מתחילת השיטה שבסוף הדף ולא יגמור את השיטה, ומתכוין עד שיהיה "לעיני כל ישראל" באמצע שיטה שבסוף הדף. עד כאן לשונו. כלומר: שאם רואה שכשיכתוב הכתב כמו בכל הספר תורה ישארו שיטין פנויות, ולא יוכל לגמור בסוף הדף – הרי זה מקצר ועולה. כלומר: שעושה אותיות גדולות, שכל אות ימשך על כמה שיטין. ומכוין ש"לעיני כל ישראל" ישאר על שיטה אחרונה שבסוף הדף. וכותב האותיות כדרכו בכל הספר תורה, וממילא שיסיים באמצע השיטה וסוף הדף. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך, עיין שם.

יב וזה שלא ביאר בפרק שביעי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) איך לעשות כשנשאר פסוק אחד בדף אחד, יש לומר שסמך עצמו על מה שכתב בפרק תשיעי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ט). ולא אדע אם זהו מעכב גם בדיעבד כשלא גמר התורה באמצע השיטה בסוף הדף או לא. ונראה מדהרמב"ם לא חשבה לפסול בדיעבד בפרק עשירי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) בין הפסולים – שמע מינה דאינו פוסל בדיעבד. וכן מסתבר: דהא אין זה הלכה למשה מסיני אלא כמו שכתב המרדכי: כדי שיתראה לכל שהוא גמר התורה שאין מה לכתוב עוד, עיין שם. ולכן אינו מעכב בדיעבד. וכתבו שלא התירו לכתוב אותיות גדולות הרבה, אלא בסוף התורה כשצריך לכך כמו שנתבאר. אבל בכל התורה אין לעשות כן. מיהו כשעשה כן אינו פוסל (ש"ך סעיף קטן ו). ודע דבמסכת סופרים פרק שני הלכה ו' איתא לעניין יריעות שלא יהיו פחות משלוש ולא יותר על שמונה. דבקלף לא נתנו חכמים שיעור למעלה, דרק פחות משלוש אין לעשות בקלף. אבל יותר משמונה – עושים. והאיסור הוא רק בגויל. ובגמרא לא הובא זה, ולכן גם הפוסקים לא הביאו זה. (וטעם המסכת סופרים נראה משום דקלף נאה מגויל, ויש בהם נוי גם ביתר משמונה.) (וראיתי בפ"ת סעיף קטן ו בשם בא"ש, דאם לא סיים התורה באמצע שיטה דפסול. ולא נהירא כלל, וראיה מהרמב"ם שהבאנו. וזהו כלל גדול דמה דלא חשיב – אינו פסול בדיעבד.)

סימן רעג

א שיעור הגליון והריוח, ושלא יכתוב חוץ לשיטה, ועוד דינים • ובו כ"ח סעיפים

אמרינן במנחות (מנחות ל א): שיעור גליון בספר תורה מלמטה טפח, מלמעלה שלוש אצבעות באגודל (רמב"ם). וזה ששנינו במסכת סופרים (פרק שני הלכה ד): מניחין בתורה מלמטה ריוח טפח, ומלמעלה שני חלקים בטפח – טעות הוא. וצריך לומר שלושה חלקים בטפח (וכן הגיה הגר"א). ואם רצה להוסיף – מוסיף, ובלבד שלא יהא ההרווחות יותר מן הכתב (שם). ובין דף לדף מניחין כמלא ריוח שני אצבעות בגודל. וכתבו הרמב"ם והטור והשולחן ערוך דלפיכך צריך להניח בתחילת כל יריעה וסופה כרוחב אצבע וכדי תפירה. ונמצא כשתופר היריעות ביחד יהיה בין כל דף ודף בכל הספר רוחב שתי אצבעות. עד כאן לשונם. כלומר דכשתופרין היריעות ביחד – בעל כרחך דקצה היריעה מונח קצת על השנית, דבכהאי גוונא נוח לתפור זה לזה. ואם כן, אם לא יניחו רק כרוחב אצבע בזה ורוחב אצבע בזה – יחסר משני אצבעות. ולפיכך אמרו: כרוחב אצבע וכדי תפירה. ועוד יתבאר בזה בסימן רע"ח בסעייתא דשמיא. ואין קפידא אם באחת יותר ובאחת פחות, רק שבין שניהם יהיה השיעור.

ב ודין זה אינו לעיכובא, כמו שכתבו הטור ושולחן ערוך סוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רעג). דכל אלו הדברים אינם אלא למצוה, ואם שינה – כשר. וטעם הדין הזה הוא מפני שכן הוא נוי הספר תורה להיות גליון חלק למעלה ולמטה ובצדדים. וגם מפני שאולי יצטרך לאחוז בגוף הקלף – לא

יאחוז במקום האותיות שלא יטשטשם. ולכן בעינן למטה שיעור גדול מפני שהמשמוש התמידי הוא למטה, ולמעלה פחות משום שלמעלה אין המשמוש כל כך. ובין כל דף ודף עוד פחות משום שבשם המשמוש פחות הרבה, ולכן די בשתי אצבעות, כדרך התופסין בשני אצבעות שבשני הידים. ולכן בספרי התורה הקטנים שאי אפשר לעשות השיעור הזה עושין גליונות קטנים, רק הכל בערך הזה: למטה יותר מלמעלה, ולמעלה יותר מבין דף לדף (נראה לי).

ג בין שיטה לשיטה צריך להיות פנוי כמלא שיטה, ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה, ובין אות לאות כמלא חוט השערה (גמרא שם). וזהו וודאי נראה דהוא לעיכובא, שהרי כל אות צריך להיות מוקף גויל, כמו שיתבאר בסימן רע״ד. וכן בין תיבה לתיבה אם לא ישאר כמלא אות – הרי הם תיבה אחת. אבל בין שיטה לשיטה נראה לי דאינו לעיכובא, אלא שאין זה נוי לספר תורה. וראיה לזה מהטור ושולחן ערוך, שבכאן כתבו הדין שבין שיטה לשיטה; והדין שבין תיבה לתיבה ובין אות לאות כתבו בסימן רע״ד (שולחן ערוך יורה דעה רעד) ולא בסימן זה. וצריך טעם למה. אלא משום דעל דינים שבסימן זה כתבו בסוף דאינם לעיכובא, ולכן לא היה ביכולתם לכתוב זה בכאן, דהאלו וודאי הם לעיכובא כמו שכתבתי. ויותר מכמלא שיטה אם עשה – וודאי דאין כאן פסול. אבל בין אות לאות אם הניח כמלא אות – נראה לי דפסול, שהרי נראים כשתי אותיות. ובין תיבה לתיבה נראה לי דאם הניח יתר מכדי אות קטנה – אינו פסול אלא אם כן הניח כשיעור תשע אותיות, דזהו כשני פרשיות ופסול (כן נראה לעניות דעתי). וכן משמע מלשון הטור ושולחן ערוך בסימן רע״ד סעיף ד (שולחן ערוך רעד, ד), עיין שם (ועיין במסכת סופרים ריש פרק שני).

ד כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף א דבין כל חומש וחומש צריך להניח ארבע שיטין פנויות בלא כתב, ויתחיל החומש משיטה חמישית. ויניח בתחילתו ובסופו כדי לגלול על העמוד ועוד שתי אצבעות שישארו בין העמוד והדף. עד כאן לשונם. והנה בירושלמי מגילה (פרק ראשון הלכה ט) מבואר דצריך שיסיים החומש באמצע הדף דווקא, ויתחיל החומש שאחריו גם כן באותו דף דווקא, עיין שם. וכן כתבו התוספות (בבבא בתרא יג ב ד״ה ומסיים). וזה שאמרו שם בגמרא ״ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה״ – אנביא קאי ולא אתורה. והטעם משום שבנביא אמרינן שם שאם בא לחתוך נביא אחד מהשני – חותך. אבל בתורה שאין לחתוך חומש מחומש – צריך שראש החומש האחר יתחיל באותו עמוד שסיים הראשון, כדי שלא יבוא לחתוך חומש מחומש. ומיהו בדיעבד אם התחיל החומש השני מראש העמוד – לית לן בה.

ה והרמב״ם והטור והשולחן ערוך לא הזכירו ירושלמי זה כלל. ונראה דסבירא להו דזה שאמרו בגמרא ״ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה״ – אתורה נמי קאי, ודחו הירושלמי מפני הש״ס שלנו. ודע דמרש״י שם מבואר דכשמסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה אינו צריך להניח שיטות פנויות כלל, עיין שם. והתוספות חולקים בזה, וסבירא להו דגם בכהאי גוונא צריך להניח ארבע שיטות פנויות מלמטה בסוף הספר. וזהו דעת הרמב״ם והטור והשולחן ערוך גם כן, מדסתמו דבריהם. ואם לא הניח בסוף העמוד – יניח בתחילת העמוד השני ארבע שיטין פנויות, ויתחיל החומש השני בשיטה חמישית. וכן מבואר מהסמ״ק, שכתב וזה לשונו: ובין חומש לחומש צריך להניח ארבע שיטין חלק, אפילו כשמסיים בסוף העמוד. עד כאן לשונו. וכוונתו שיניח הארבע שיטין בראש העמוד השני. וזהו בתורה, אבל בנביאים כשמסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה – אינו צריך להניח שיטין פנויות כלל, דכיון דרשאי לחתוך נביא מנביא, ואם יחתוך הרי יהיה מגונה כשדף זה יהיה משונה מחביריו. וכן מבואר בתוספות שם. ולכן לכתחילה וודאי יש לעשות כדברי הירושלמי, וכן המנהג.

ו ואם לא הניח שיטין פנויות כלל בין חומש לחומש, והתחיל החומש השני באותו מקום שצריך להיות פנוי, נראה לי שיש בזה חילוקי דינים. דהן אמת דאלו הארבע שיטין אינן לעיכובא כמבואר מדברי הטור ושולחן ערוך, שכתבו בסוף על כל דיני סימן זה שאינן פוסלין בדיעבד. וגם הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) לא חשבה בהפסולים, וכן כתב התשב״ץ (בסימן קע״ה). מכל מקום נראה לענ״ד דשורה אחת מעכב גם בדיעבד. דזהו וודאי אם לא הניח ריוח כלל – פשיטא שפסול, דלא גריעא מהפסק שבין פרשה לפרשה. אלא אפילו הניח כדי פרשה סתומה או פתוחה – פסול, דהא אין כאן פרשה כלל אלא ספר אחר. ולכל הפחות צריך להיות היכר ששני ספרים הם, כמו שצריך להיות הפסק בין פרשה לפרשה. והתשב״ץ כתב שם דאם אין ריוח כמו בין פרשה לפרשה – פסולה, עיין שם. ומבואר מלשונו דכשיש ריוח כמו בין פרשה לפרשה – כשרה. ולעניות דעתי גם בכהאי גוונא פסולה, דאין זו פרשה אלא ספר אחר. ובעל כרחך שנצרך להיות בו איזה היכר על כל פנים שספר אחר הוא, כמו שנצרך היכר בין פרשה לפרשה שפרשה אחרת היא. והכא נמי בספר, דמאי שנא? וזה נכלל במה שכתב הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) בפסולי ספר תורה, כששינה צורות הפרשיות, עיין שם. והכא נמי יש שינוי בצורות הפרשיות האחרונות של ספר זה והראשונות של השני. (ובנודע ביהודה תנינא יורה דעה סימן קע״ט הסכים בנו להתשב״ץ, עיין שם. ולעניות דעתי שורה אחת גם בדיעבד מעכב.)

ז כלל גדול הוא דבשביל דברים שאין מעכבין – אין לדחוק האותיות ולהקטינן הרבה או להגדילן הרבה. דזה יותר העדר נוי להספר תורה כשהכתב אינו שוה ומיושר בכל הספר תורה בשוה. ואמנם במקום שיש עיכוב לדינא גם בדיעבד – בהכרח לעשות כן. אבל במקום שאין עיכוב בדיעבד, אלא לכתחילה משום נוי הספר תורה, אם כן מאי חזית, ומוטב לכתוב כדרכו. ואם דבר זה לא יעלה בידו – הרי אינו מעכב בדיעבד.

ח אמרינן במנחות שם (מנחות ל א): אל ימעט אדם את הכתב, לא מפני ריוח של מטה ולא מפני ריוח של מעלה; ולא מפני ריוח שבין שיטה לשיטה, ולא מפני ריוח שבין פרשה לפרשה. עיין שם. ופירש רש״י: לא ימעט לעשות אותיות קטנות בשיטה עליונה ותחתונה מפני ריוח הגליון, מפני ריוח שבין שיטה לשיטה. כגון אם שרטט באמצע הדף שני שיטין שאין ריוח כדי שיעור – לא ימעט הכתב מפני אותו ריוח. עד כאן לשון רש״י ז״ל. ובריוח של מעלה ושל מטה גם כן הכי פירושו: כששירטט שיטה עליונה בקרוב לשלוש האצבעות ריוח של מעלה, או שיטה תחתונה בקרוב לארבע של מטה. ואם יכתוב כהרגלו אזי לא ישאר השיעור הפנוי. וקא משמע לן שאין לו לשנות בשביל זה הכתב. ויש שפירשו דהכוונה שיכתוב כדרכו, ולא ישארו השיעורים הנאמרים, דאין זה לעיכובא כמו שכתבתי (ט״ז סעיף קטן ב ודרישה).

ט ותמיהני: דאם כן איך יפרשו בריוח שבין פרשה לפרשה? הא זהו וודאי מעכב, כמו שיתבאר בסימן ער״ה. ובשם בעל כרחך הפירוש כמו שכתב הנמוקי יוסף, וזה לשונו: אלא יזרז עצמו שלא לבוא לידי כך. עד כאן לשונו, ומדבריו משמע להדיא דעל כל העניין קאי, עיין שם. דהן אמת דאין זה מעכב, מכל מקום לכתחילה כשעדיין לא נכתב, למה לא יכתוב כהוגן? ואי משום שיתקלקלו כל השירטוטים – מוטב שיתקלקלו השירטוטים, ולא יתקלקל תקנת חכמינו ז״ל. ועוד: דשירטוטים ביכולת להחליקן שלא יהיו ניכרים, ולעשות שירטוטין אחרים כראוי. ולכן נראה לעניות דעתי דבאמת הפירוש כן הוא: שישתדל שלא יבוא לידי כך. וכן הכוונה בהרמב״ם והטור והשולחן ערוך. מיהו זה אמת דאם ימצא לפניו הכרח באחד משתי אלה, אם להקטין האותיות, אם שלא ישאר גליון למעלה ולמטה ובין שיטה לשיטה כפי השיעור – מוטב שלא ישאר השיעור ולא יקטין האותיות. אבל בין פרשה לפרשה בהכרח להקטין האותיות אם אי אפשר בעניין אחר. ונהגו הסופרים שהמיעוט יהיה בעובי האות, ולא בהאורך ורוחב של האות, דבזה לא נראה השינוי כולי האי. וכן עושין זה כדי שלא להוציא חוץ לשיטה ולהיפך: אם יראה שאין בהאותיות כדי להמשיך עד סוף השיטה – מרחיבין האותיות קצת כדי להמשיך עד סוף השיטה, בכדי להשוות סופי השיטות. דזהו עיקר הנוי שיהא כל השורות שוות. ואין להאריך בזה. והחכם עיניו בראשו לראות שיוי התמונות בכל הספר תורה בכל מה שאפשר.

י וכתב הרמב״ם בפרק שביעי דין ח (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) שיזהר באותיות הגדולות, ובאותיות הקטנות, ובאותיות הנקודות, ואותיות המשונות כגון הפאי״ן הלפופות, והאותיות העקומות, כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש. ויזהר בתגין ובמניינן: יש אות שיש עליה תג אחד, ויש אות שיש עליה שבעה תגין. וכל התגין כצורת זיינין, והן דקין כחוט השערה. וכל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובחר. ואם שינה בתיקון זה, או שלא דקדק בתגין וכתב כל האותיות כתקונן, או שקירב את השיטין או הרחיקן, או האריכן או קצרן, הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסר, ולא הותיר ולא הפסיד צורת אות אחת, ולא שינה בפתוחות וסתומות – הרי זה ספר כשר. עד כאן לשונו.

יא ולפלא שלא הזכיר מימרא דרבא במנחות (מנחות כט ב) דאותיות שעטנ״ז ג״ץ צריכות שלוש זיונין. והטור והשולחן ערוך (שולחן ערוך אורח חיים לו) כתבו זה באורח חיים סימן ל״ו, דכל דיני אותיות כתבו שם. וכתב שם דאם לא עשה התגין – אינו פסול. והרמב״ם לא הזכירם, ויותר מזה מבואר מדבריו בפרק חמישי דין ג (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה) דלא נאמר זה רק במזוזה, דשם מיירי בדיני מזוזה. וכתב וזה לשונו: פרשה ראשונה יש בה שבע אותיות, על כל אות מהן שלוש זיניי״ן, ואלו הן: שי״ן, ועי״ן, ונו״ן, ושני זיינין של ״מזוזות״, ותרי טיתין של ״טוטפות״. ופרשה שנייה יש בה שש אותיות, על כל אות מהן שלוש זיוני״ן, ואלו הן: גימ״ל של ״דגנך״, ותרי זיינין של ״מזוזות״, ותרי טיתין של ״טוטפות״, וצדי״ק של ״הארץ״. ואם לא עשה תגין, או שהוסיף או שגרע – לא פסל. עד כאן לשונו. הרי מבואר להדיא דסבירא ליה דזיוני שעטנ״ז ג״ץ אינו אלא במזוזה. וכן ראיתי בהגהות מיימוניות פרק ראשון אות ק (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א) שדעת הרמב״ם הוא דרק במזוזה צריכין זיון, עיין שם. ואולי משום דראש הסוגיא במנחות שם הוא במזוזה.

יב וגם בתפילין לא הצריך הרמב״ם לתייג אותיות שעטנ״ז ג״ץ, שהרי בפרק שני כתב בדין ט (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ב) דפרשה ראשונה, דהיינו ״קדש לי כל בכור״ – אין בה אלא אות אחת שצריך שלוש זיונין, והוא מ״ם סתומה של ״מימים״, עיין שם. והרי שם מלא מאותיות שעטנ״ז ג״ץ הרבה, וגם בשארי הפרשיות חשב אותיות אחרות, עיין שם. ונראה לעניות דעתי ברור שזהו דעת בעל שימושא רבה שהביאו הרא״ש והנמוקי יוסף בסוף הלכות תפילין, וזה לשונו: כל אלפא ביתא דאתוותא דתגי הוי חמש עשרה, ואלו הן וכו׳ ודמזוזה שבעה: שעטנ״ז ג״ץ וכו׳ וכתבו הרא״ש וכל הראשונים, וזה לשונם: והני זיוני דמפרשי הכא – היינו תגין גדולים. אבל תגין קטנים מה לו להזכיר שעטנ״ז ג״ץ? הלא בכל מקום שיש

אלו האותיות צריכין תגין קטנים. עד כאן לשונם. והדוחק מבואר. ולדברי הרמב״ם אתי שפיר בפשיטות, ולא אבין איך לא הזכירו הרא״ש והנמוקי יוסף דברי הרמב״ם בזה כלל. וצריך עיון.

יג האמנם דעת רוב הראשונים דשעטנ״ז ג״ץ גם בתפילין גם בספר תורה צריכין שלוש זיונין, וכן נהגו כל הסופרים, וחלילה לשנות. ואיך הוא הזיונים? יש בזה דעות, אך הסופרים נהגו שלושתן למעלה בשי״ן בראש רגל השמאלי, וכן בעי״ן, וטי״ת, וצדי״ק ובין כפופה ובין פשוטה, וכן נו״ן כפוף ונו״ן פשוט – כולן צריכות שלוש זיונין. ודעת הרא״ש והטור סוף סימן רע״ד (טור יורה דעה רעד) דאם חיסר התגין בשעטנ״ז ג״ץ – פסול כיון שנזכרו בגמרא, עיין שם. וכן הוא דעת רבינו תם. אבל רבינו הבית יוסף חולק על זה, דלא מצינו שהתגין יעכבו בדיעבד, וכן הוא דעת הרמב״ם במזוזה, עיין שם. וכן כתב רי״ו בשם רב האי גאון. ולכן לא הביא רבנו הבית יוסף דעת הטור כלל באורח חיים שם, ונראה שכן תפסו להלכה רוב הפוסקים. מיהו זהו וודאי שצריך לתקנן ולעשות התגין. ואין בזה פסול בתפילין ומזוזות מפני שלא כסדרן אף לדעת הטור, כיון שעיקר האות בשלימות (נראה לי).

יד ובזה שנתבאר דיניח בתחילתו ובסופו כדי לגלול על העמוד, אין לשאול: הא בסימן הקודם נתבאר דספר תורה שבארון לא היה בו רק עמוד אחד בסופו. דלא דמי, דספר תורה שבארון לאו לקריאה תמידית עומדת, ולכן היה די בעמוד בסופו, וכל התורה נגללת עליו. מה שאין כן בספר תורה שלנו שקורין בה בתמידיות, ובעל כרחך נגללת מראשה לסופה. לפיכך צריך שני עמודים. וכתב התשב״ץ (סימן נ״ג) דאם נתקלקל הקלף שעל העמוד – יכולין ליקח קלף חדש, איזה חתיכה כפי לגול על העמוד ולתופרו לראשו. ואף שמתחילתו אין לעשות כן לחברו על ידי תפירה, מכל מקום כשנתקלקל – שפיר דמי.

טו כבר נתבאר שעיקר היופי הוא שיוי האותיות והשורות. והסופר הנבון יש לו לראות שלא יצא אף אות אחת חוץ לשיטה. אמנם אם לא סגי בלאו הכי בהכרח שאות אחת או יותר יצא חוץ לשיטה לבד באותיות השם יתברך – אין להוציא אף אות אחת חוץ לשיטה. וכך אמרו חכמינו ז״ל במנחות (מנחות ל ב): נזדמנה לו תיבה בת חמש אותיות – לא יכתוב שתים בתוך הדף ושלוש חוץ לדף. נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות – לא יזרקנה לבין הדפין. כלומר: חוץ לשרטוט הגליון של דף. ואף על פי שהתרנו לכתוב שתי אותיות חוץ לדף מתיבה בת חמש, אבל תיבה שלימה לא התרנו (רש״י). והשם צריך להיות כולו בתוך הדף (תוספות). אבל אות אחת בתוך השיטה ואות אחת חוץ לשיטה – מותר (ש״ך סעיף קטן ב, ומעדני יום טוב). ויש אוסרין גם בכהאי גוונא (לבוש), ואינו עיקר.

טז ויש לדקדק: דזה שאסור שלוש חוץ לדף אינו אלא כשהם רוב האות, כגון בתיבה בת חמש אותיות. אבל בתיבה בת שש אותיות – מותר לכתוב שלוש בתוך השיטה ושלוש חוץ לשיטה. דאם לא כן, למה לו להש״ס לומר ״נזדמנה לו בת חמש״ – לשמעינן אפילו בת שש. וגם יש לדקדק: דהא דאסור לכתוב רוב התיבה חוץ לשיטה, אינו אלא כשהרוב הם שלוש אותיות, כמו מתיבה בת חמש אותיות. אבל כשהרוב הם רק שני אותיות, כגון מתיבה בת שלש – מותר לכתוב אות אחד בתוך השיטה ושנים חוץ לשיטה. דאם לא כן, למה לו לומר ״תיבה בת חמש״? לימא ״בת שלוש״. ולפי זה אין האיסור רק ברוב תיבה ושלוש אותיות. אבל רוב תיבה ואין כאן שלוש אותיות, או שלוש אותיות ואין כאן רוב תיבה – מותר. ורק תיבה שלימה אסור אף בשתי אותיות.

יז וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג, דתיבה בת שלוש יכול לכתוב שתים חוץ לדף, אף על פי שמיעוטה בפנים. ובסעיף ד כתב: נזדמנה לו תיבה בת עשר אותיות או פחות או יותר, ולא נשאר מהשיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדף, אם יכול לכתוב חציה בתוך הדף וחציה חוץ לדף – כותב. ואם לאו – מניח המקום פנוי, ומתחיל מתחילת השיטה. עד כאן לשונו. וכתב הרמב״ם דכל שאין יכול לכתוב בתוך הדף – יניח פנוי. ולא ימשוך האותיות לעשותן גדולות מחבירתן כדי למלאות עד סוף הדף, אלא יניח המקום פנוי. וטעמו מפני שזה יותר העדר הנוי כשהאותיות משונות זה מזה, משיהיה המקום פנוי ולא ישתוו סופן של השורות. ועיין בסעיף י״ט.

יח וזה שאסרנו אפילו בשתי אותיות חוץ לשיטה כשהם תיבה שלימה, כתב רבינו הרמ״א וזה לשונו: ואפילו אם שתי אותיות הם מתיבה גדולה, ונראים כמו תיבה בפני עצמה – לא יכתבם על הגליון. עד כאן לשונו. כלומר: אפילו אם באמת אינם תיבה בפני עצמה אך שנראים כתיבה בפני עצמה, כגון תיבת ״דברים״ שהשנים האחרונות ישנם בתורה תיבה בפני עצמה והיינו ״ים״ – אסור, וכן כל כיוצא בזה. ולא משמע כן מדברי הטור וכל הפוסקים (ש״ך סעיף קטן ג). וכתבו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך דכל אלו הדברים אינם אלא למצוה מן המובחר, ואם שינה – כשר. עד כאן לשונם. ומשמע דאפילו כתב תיבה גדולה וכולו חוץ לשיטה – גם כן כשר בדיעבד. וכן מסתבר, שהרי לא גרע חוץ לשיטה מתלייה בין השיטין דמותר. ולפי זה גם בשם לפי מה שיתבאר דמותר בין השיטין – מותר בדיעבד גם כן חוץ לשיטה. אבל לפי מה שיתבאר דמקצת השם בין השיטין גם בדיעבד פסול, ואם

נדמה זה לזה אסור גם במקצת השם חוץ לשיטה, ואם כן יש לומר דכל שכן כולו חוץ לשיטה דאסור בדיעבד. ובזה לא דמי לבין השיטין כמובן. וצריך עיון בזה, ועיין בסימן רע״ו סעיף כ מה שכתבתי שם.

יט ודע דזה שכתבנו דשלוש אותיות כשאינן רוב תיבה מותר לכתחילה חוץ לשיטה – זהו דעת הרמב״ם. אבל הרא״ש מסתפק בזה, דאולי לא התירו שלוש אותיות חוץ לשיטה כלל, כמו שכתב הטור בשמו עיין שם, מפני שמגונה הדבר בהרבה אותיות חוץ לשיטה. ויש שפסק כן להלכה (ש״ך סעיף קטן ד). ותמהו על רבינו הבית יוסף שבכאן פסק כהרמב״ם ובאורח חיים סימן ל״ב סעיף ל״ג (שולחן ערוך אורח חיים לב, לג) פסק כהרא״ש, שכתב וזה לשונו: יעשה השורות שוות וכו׳ ולפחות יזהר שלא יכתוב שלוש אותיות חוץ לשיטה וכו׳ עד כאן לשונו. הרי לא חילק בין שהן רוב תיבה ובין שאינן רוב תיבה (שם). ויש מי שתירץ דעיקר כוונתו שם ללמד דשני אותיות מותר אף ברוב תיבה (מגן אברהם סעיף קטן מ״ו). ויש מי שתירץ וחילק בין תיבות שרשית לשימושית, דלא חשבינן רק השורש כשהן ששה אותיות – מותר בשלוש חוץ לשיטה. ובתפילין לא מצינו זה (פתחי תשובה בשם כנ״י). ולא נהירא כלל: דכל כי האי הוה ליה לפרש. ואיזה הפרש יש בין זה לזה? הרי הטעם הוא משום נוי. ומעיקר הדבר אין זה קושיא כלל, דסמך על מה שיתבאר פרטי הדינים בספר תורה, שבשם עיקר דין זה. ועוד: מפני שרובי סופי שורות של התפילין ליכא בת שש אותיות, זולת אחדים מהם כמבואר בלבוש אורח חיים סימן ל״ה (לבוש אורח חיים לה). ולכן לא חש רבינו הבית יוסף לדקדק בזה. ובעיקר הדין כבר כתב אחד מהגדולים (ב״ח) דלא שבקינן וודאי של הרמב״ם מפני ספיקו של הרא״ש. והעיקר לדינא כהרמב״ם, וסוגית הש״ס מסייעא ליה כמו שבארנו בסעיף ט״ז בסייעתא דשמיא.

כ ספר תורה שביריעות אחדות יש שורה יותר מבשארי יריעות – אין בזה פסול, רק שאין זה נוי. אבל שורה אחת פחות נראה כפרשה פתוחה, כפי הדינים שיתבארו בסימן ער״ה, ונמצא שיש פרשה במקום שאין צריך וזהו פסול גמור. ולכן אין לקרות בה עד שיתקנה (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ד). ואם היריעות לא נתפרו כהוגן בשוה, ויריעה אחת למעלה ויריעה אחת למטה – בוודאי יש לתקנה. אבל מכל מקום אין זה פסול, ואם הוציאוה לקרות – יקראו בה, שהרי נכתבה כהלכתה. (עיין שם שכן פסק הנודע ביהודה. וזה שכתב: אם אין להם ספר אחר, לעניות דעתי נראה דאם כבר הוציאוה לקרות בה – יקראו בה. וחלילה לבזותה וליקח אחרת תחתיה, שהרי כל העם רואים שכשרה היא אלא שהתפירה היתה לא במישור.)

כא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: שכח לכתוב את השם כולו – תולה אותו בין השיטין. אבל מקצת השם בשיטה ומקצתו תלוי – פסול. ובשאר תיבות אם שכח – כותב מקצת התיבה בשיטה ומקצתה למעלה. עיין שם. ויש בעניין הזה הרבה דברים, ויתבאר בסעייתא דשמיא בסימן רע״ו כי שם מקומו.

כב כתב הרמב״ם בפרק שביעי דין י (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז): יש דברים אחרים שלא נאמרו בגמרא, ונהגו בהם הסופרים, וקבלה בידם איש מפי איש. והן שיהיו מניין השיטין שבכל דף ודף לא פחות משמונה וארבעים, ולא יתר על ששים. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א בסוף סימן ער״ה (שולחן ערוך יורה דעה ערה) כתב דיש אומרים ארבעים ושתים שיטין, עיין שם. ולפי הגירסא שלפנינו במסכת סופרים (פרק ששי הלכה ו) יש ארבעים ושתים, וששים, ושבעים ושתים, ותשעים ושמונה, עיין שם. ואנו אין לנו אלא או דברי הרמב״ם או דברי רבינו הרמ״א. ורבים וגדולים והסכימו לארבעים ושתים שיטין, וכתבו שכן הוא המסורת בידי הסופרים. וכן הוא על פי חכמת הקבלה נגד ״שם אבעים ושתים״ וסימנך ״ה׳ ב״ם סיני בקודש״ (ט״ז שם סעיף קטן ט, והטור שם בשם הר״י ברצלוני, ושלטי גיבורים בשם ריא״ז והרמ״ז). ועוד נהגו הסופרים להניח שיטה פנויה משורטטת למטה בסוף העמוד. וכל אלו הדברים אין מעכבין בדיעבד, כיון שלא נזכר זה בגמרא.

כג וכתב רבינו הרמ״א: יש סופרים מדקדקים לכתוב אותיות בי״ה שמ״ו בראש העמודים. וכן קצת המדקדקים לכתוב בראש כל עמוד וי״ו, וקורין אותו ״ווי העמודים״. ואין לדקדק בכל זה. ואפילו המדקדק יזהר שלא ימעט או ירחיב הכתב לפעמים משום זה, כי כל דברים אלו אין להם שורש על מה שיסמוכו. עד כאן לשונו. אבל כמה גדולים כתבו שיש ליזהר באלו הששה שיהיו בראש הדף. ויש רוצים לפסול גם בדיעבד (ש״ך סעיף קטן ו בשם הגמ״ר). ובוודאי לפסול בדיעבד אין סברא, כיון שלא נזכר בגמרא. אך לכתחילה וודאי שיש ליזהר. וסימן: לרוכב בערבות בי״ה שמ״ו (רבינו בחיי). והבי״ת הוא ״בראשית״. והיו״ד הוא ״יהודה אתה יודוך אחיך״, וכן נהגו הסופרים. ואף שיש אומרים ד״יודוך״ הוא בראש הדף. אך כיון ש״יהודה״ הוה פרשה, ואם ״יודוך״ יהיה בראש הדף וב״יהודה אתה״ ליכא רק שמונה אותיות והיא פתוחה, ולפי זה לדעת הרמב״ם לא יהיה בשיטה רק שמונה אותיות, שהרי ״יהודה״ צריך לכתוב בראש השיטה ויהיה בשיטה זו שמונה אותיות, ואיך אפשר להיות כן (הגהות מיימוניות)? וגם הבעל הטורים ורבינו בחיי כתבו דהיו״ד הוא ״יהודה״. והה״י הוא ״הבאים אחריהם״ ב״בשלח״. והשי״ן הוא ״שמר לך״ ב״כי תשא״. ויש מי שאומר ״שמור ושמעת״ ד״ראה״. ויש מי שאומר ״שפטים ושטרים״. ויש מי שאומר ״שני השעירים״ ד״אחרי מות״. והעיקר כדעה ראשונה, וכן המנהג. והמ״ם הוא ״מה טובו״

דבלעם. ויש אומרים "מוצא שפתיך תשמור". והוי"ו הוא "ואעידה בך" ד"וילך". (עיין ש"ך סעיף קטן ה שכתב שיש עוד וי"ו לבד "ואעידה", ומביא ראיה מהמרדכי עיין שם. וכבר כתב הנודע ביהודה סימן ע"ז וכן הגרז"מ דאינו כן, וכוונת המרדכי על "ואעידה", עיין שם.)

כד ובדבר "ווי העמודים" יש רבים וגדולים מראשונים ואחרונים שצעקו ככרוכיא על זה, שעל ידי זה מקלקלים כל העמודים בשינוי האותיות, לפי שצריכים לשער שיבוא וי"ו בראש כל עמוד. אמנם זה זמן רב שיצא לאור תיקון סופר אחד, יפה אף נעים, מסודר על "ווי העמודים" בלי שום דחיקת אות. וכבר נהגו הסופרים לכתוב אחריו. ובוודאי שנכון וישר לעשות כן, ויש בזה עניין גדול.

כה יש במסורה אותיות רבות וזעירות, ובמרדכי משמע שזהו הלכה למשה מסיני. ומכל מקום פשיטא שאין לפסול ספר תורה בשביל זה, כיון שלא נזכר בגמרא. אך פשיטא שיש לתקן. ומקובל הוא שיש כל האל"ף בי"ת אותיות רבתות וזעירות. ויש אומרים שזהו בכל התנ"ך, אבל בתורה ליכא רק אחת עשרה אותיות גדולות, ואלו הן: בי"ת ד"בראשית". גימ"ל ד"והתגלח". ד' ד"אחד" ב"שמע ישראל". ה' "הלה' תגמלו". וי"ו ד"גחון". יו"ד ד"ועתה יגדל נא" ד"שלח". למ"ד ד"וישליכם" ד"נצבים". נו"ן ד"נוצר חסד" ב"כי תשא". נו"ן פשוטה ד"את משפטן" דבנות צלפחד. עי"ן ד"שמע ישראל". רי"ש ד"לאל אחר" ב"כי תשא". כן נמנו במסורה גדולה. והקטנות הם: אל"ף ד"ויקרא" בראש תורת כהנים. ה"י ד"בהבראם" ב"בראשית". יו"ד ד"תשי" ב"האזינו". כ"ף ב"חיי שרה": "ולבכתה". קו"ף ד"קצתי בחיי" ברבקה. ומ"ם דעל "מוקדה" ב"צו". (ויש שכתבו שבתורה בלבד יש כל הא"ב ומנצפ"ך רבתות וזעירות, ואין דעת הגדולים נוחה מזה. וגם בשם האריז"ל כתבו שאינו כן. וכל שכן שהמסורה גדולה אינה אומרת כן. וכן מנהג הסופרים.)

כו גרסינן במסכת סופרים (פרק ששי הלכה ג): עשרה נקודות בתורה: "וישפוט ה' ביני וביניך", יו"ד (השני) של "וביניך" נקוד. "ויאמרו אליו איה שרה אשתך", ונקוד אי"ו שב"אליו" (בבא מציעא פז א), כלומר שעל כל אות יש נקודה. וכן משמע להדיא במדרש שם. "ולא ידע בשכבה ובקומה" (דהבכירה ומלא וי"ו) והוי"ו נקוד. "ויפל על צוארו וישקהו", כולו נקוד. "וילכו אחיו לרעות את צאן וגו'", "את" נקוד (משמע דהאל"ף והתי"ו שניהם נקודים). "אשר פקד משה ואהרן" (במדבר ג':ל"ט), "אהרן" נקוד (משמע דהוי"ו אינו נקוד; ובבכורות ד א איתא נקוד על "ואהרן", וכן הוא במסורה עיין שם). ובמדרש איתא דוי"ו ד"ואהרן" נקוד. "או בדרך רחוקה", ה"י נקוד. ובמדרש שם איתא דהחי"ת נקוד, עיין שם. "ונשים עד נפח אשר", רי"ש נקוד. "עשרון עשרון" שבחג ביום טוב הראשון, וי"ו שב"עשרון" השני נקוד. "הנסתרות וכו' לנו ולבנינו עד עולם", עי"ן שב"עד" נקוד. עד כאן לשונו, וכן הוא באבות דרבי נתן פרק ל"ד, ובמדרש במדבר. אך באבות דרבי נתן אומר שהניקוד הוא על "לנו ולבנינו" ועל עי"ן שב"עד" עיין שם, וכן הוא להדיא בגמרא בסנהדרין (סנהדרין מג ב), וכן הוא במסורה ובפירוש רש"י בחומש. אך בעל הטורים כתב כבמסכת סופרים, עיין שם. ופשוט הוא דאין לעשות הנקודות כמו יודי"ן אלא נקודות בעלמא. ואם חיסר נקודה מותר לקרות בו, אלא שצריך לעשות הנקודה החסירה.

כז איתא במסכת סופרים (פרק תשיעי): ב' ד"בראשית" צריך ארבעה תגין, ופשוטין (כלומר גדולים) אותיותיו של תיבה מן כל האותיות וכו' עד כאן לשונו. ובמסורה לא נמנו באותיות רבתות רק ב' ד"בראשית", כמו שכתבתי בסעיף כ"ה. עוד איתא שם ד"וישחט" צריך להיות פשוט, ובמסורה ליכא. וגם אין ידוע על איזה "וישחט" כוונתו, דתלתא יש בפרשת צו. עוד איתא שם: "דרש דרש" דהראשון בסוף שיטה והשני בראש שיטה. וכן משמע במסורה קטנה שאומר: דרש מכא ודרש מכא. וכן כתב המנחת שי, עיין שם. ולכן יש ליזהר בזה.

כח עוד איתא שם: "שמע ישראל" צריך לכתבו בראש השיטה, וכל אותיותיו פשוטין (גדולים). ו"אחד" צריך שיהא בסוף השיטה. עד כאן לשונו. ובמסורה לא נמנו באותיות רבתות רק העי"ן והדלי"ת, כמו שכתבתי בסעיף כ"ה. וזה ש"שמע" בראש השיטה – פשיטא, שהרי היא פתוחה, וכל פרשה פתוחה היא בראש השיטה לדעת הרמב"ם, כמו שכתבתי בסימן ער"ה. וזה ש"אחד" בסוף השיטה – איני יודע אם הסופרים נזהרים בזה. וצריך להזהירם, כיון שלא נמצא חולק על זה. עוד איתא שם ד"ישראל" שבסוף תורה צריך להיות פשוט, והלמ"ד זקוף. ואין המנהג כן. ושארי דברים שם כמו במסורה, עיין שם.

סימן רעד

א שצריך לכתוב לשמה, ותקון האותיות וזיונן • ובו ט"ז סעיפים

כתבו הטור והשולחן ערוך יורה דעה רעד): צריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ספר תורה: "זה אני כותב לשם קדושת ספר תורה", ומספיק לכל הספר. ומסיים הטור דאם לא עשה כן – פסול. עד כאן לשונם. ולא סגי במחשבה, כמו שכתבתי בסימן רע"א לעניין עיבוד לשמה. ואף כשאמר מכל מקום האזכרות, צריך לקדש בפני עצמו לשם קדושת השם, ויתבאר בסימן רע"ו. וכתב הסמ"ג שגם בתחילת הספר כשאומר "זה אני כותב

לשם קדושת ספר תורה", יאמר עוד: "וכל אזכרות שבו לשם קדושת השם". וזה יהיה לתועלת אם ישכח אחר כך לקדש השם במקומו (ט"ז סעיף קטן א).

ב ודע דברמב"ם לא נמצא דין זה שצריך לכתוב לשם קדושת ספר תורה. ולא עוד אלא דלהדיא מבואר מדבריו דרק באזכרות צריך לשמן, וזה לשונו בפרק ראשון דין ט"ו (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א): הכותב ספר תורה או תפילין או מזוזה, ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה, וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן – פסולים וכו' עד כאן לשונו. ובפרק עשירי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י), בעשרים פסולים שחשב, כתב גם כן שכתב האזכרות שלא לשמן. עד כאן לשונו. הרי להדיא לא הצריך לשמן רק באזכרות. ותמיהני שלא הרגישו הפוסקים בזה. ובאמת בש"ס לא נמצא רק באזכרות שצריכין לשמן (גיטין נד ב), ובכל התורה לא מצינו. ועוד: מדכתב "לפיכך הכותב את השם וכו' ושואלין בשלומו לא ישיבנו" עד כאן לשונו, וזהו בתוספתא ובירושלמי פרק חמישי דברכות, וכיון שהוא תלה הטעם משום "לשמה" – אם כן בכל התיבות אסור להפסיק. והטור והשולחן ערוך שכתבו דין זה בסימן רע"ו (שולחן ערוך יורה דעה רעו) לא תלו זה מפני "לשמה" אלא מפני כבוד השם. אבל הרמב"ם שתלה זה מפני "לשמה" – משמע דבכל התורה אין צריך. וצריך עיון, דאיך אפשר לומר כן? דאם עיבוד העורות צריך לשמה כל שכן הכתיבה, כדאיתא בגיטין (גיטין מה ב).

ג ונראה לעניות דעתי לומר שטעמו הוא דכיון דעיבד העורות לשמה – ממילא דהכתיבה סתמא לשמה קאי. וראיה לזה מריש זבחים, דאמרינן דשחיטת קדשים סתמא לשמן קאי, והטעם מפני שכבר הקדישן. והכא נמי כיון שכבר הקדיש הקלף סתמן לשמן קאי. וקדושת השם שאני, שצריך קדושה אחרת לשם השם מפורש, ולא מהני לסתם קדושת ספר תורה. לפיכך צריך שיאמר מפורש "לשם קדושת השם". וגם מסוגיא דגיטין שם יש קצת ראיה לזה, עיין שם היטב. מיהו לדינא וודאי דלא קיימא לן כן אלא כרוב הפוסקים. ותמיהני על רבינו הבית יוסף שלא כתב כהטור, דאם לא עשה כן פסול. ואולי היה לו איזה כוונה בזה, מפני שלא מצא דין זה בהרמב"ם. אך אם כן היה לו להזכיר זה בספרו הגדול, וצריך עיון. ובגיטין (גיטין מה ב) פריך: ורבן שמעון בן גמליאל עיבוד לשמה בעי, כתיבה לשמה לא בעי? בתמיה. – משמע דצריך בכל התורה לשמה. ואפשר הרמב"ם יפרש דאאזכרות לבד קאי. אך משם בלאו הכי אין ראיה, דהא אכתבן עובד כוכבים קאי, ואצלו וודאי לא שייך לומר סתמא "לשמה" קאי כמובן.

ד וגם על דעת הטור ושולחן ערוך יש לדקדק: ואיך יוצא באמירתו בתחילת התורה שכותבה לשמה, על כל הספר תורה כשכותבה בהרבה ימים והרבה הפסקות? לא יהא עדיף מברכה על המצוה, שכשמפסיק הרבה צריך ברכה אחרת. אלא בוודאי צריך לומר גם לדבריהם דכיון דבהתחלה אמר "לשמה", דאז אחר כך גם סתמא לשמה קאי. ואם כן אין מן התימה להרמב"ם לומר דהעיבוד הוי ההתחלה. ולא דמי לשמות, דכל שם הוא קדושה בפני עצמה. לפיכך צריך לקדש כל שם מהשמות.

ה וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב. וצריך שיקרא כל תיבה קודם שיכתבנה. עד כאן לשונו. שהרי כך כתב משה רבינו את התורה מפי הגבורה, שהקדוש ברוך הוא אומר, ומשה אומר וכותב (בבא בתרא טו ב). והקשו עליו: דבאורח חיים סימן ל"ב גבי תפילין כתב בסעיף כ"ט: אם אין הפרשיות שגורות בפיו – צריך שיכתוב מתוך הכתב. ובסעיף ל"א כתב: אם אינו כותב מתוך הכתב – לא יכתוב על פה שמקרא אותו אחר, אלא אם כן יחזור הוא ויקרא בפיו. עד כאן לשונו. ומבואר להדיא דדווקא כשאינו כותב מתוך הכתב מחוייב הוא לחזור ולקרות בפיו, אבל כשכותב מתוך הכתב אינו צריך לקרות בפיו. ולמה פסק כאן דגם בכותב מתוך הכתב צריך לקרות בפיו? וכן פסק רבינו הרמ"א שם סימן תרצ"א במגילה דצריך לכתבה מן הכתב, ולהוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה כמו בספר תורה. עד כאן לשונו. וסותרים להך דסימן ל"ב (מגן אברהם שם סעיף קטן ד). ויש אומרים דתפילין שאני (הגר"א שם, והמגן אברהם בסימן ל"ב סעיף קטן מ"ב). ולא ידעתי ההפרש בין זה לזה, וצריך עיון.

ו ולעניות דעתי נראה דגם בתפילין כן הוא: שאף אם כותב מתוך הכתב – צריך שיאמר בפיו כל תיבה קודם כתיבתו; מדמצינו למשה רבינו שעשה כן אף על פי שאצלו היה כמן הכתב, שאמירתו של הקדוש ברוך הוא הוי כמן הכתב, ועם כל זה הוצרך משה לחזור ולומר. וזה שכתב שם בסעיף ל"א (שולחן ערוך יורה דעה רעד, לא) דאם אינו כותב מתוך הכתב לא יכתוב על פה, שמקרא אותו אחר וכו' – הכי פירושו: דלא נימא דקריאתו של האחר הוה כקריאת עצמו, אלא בעינן דווקא קריאת עצמו. וראיה: שהרי משה רבינו לא יצא בקריאתו של הקדוש ברוך הוא. אבל במקום דליכא קריאת אחר, פשיטא שצריך לקרוא בעצמו גם כשכותב מתוך הכתב. ואין לשאול: דאם למדנו ממשה נצטרך קריאת אחר וגם קריאת עצמו, כמו במשה? דאינו כן, דקריאת הקדוש ברוך הוא היתה בהכרח, דאם לא כן לא היה יודע משה מה לכתוב, והוי קריאתו של הקדוש ברוך הוא כמתוך הספר. אבל קריאת עצמו

בכל מקום מעכב. וכן נראה לי הלכה למעשה. (והטור לא כתב כאן דין זה, שסמך עצמו על מה שכתב באורח חיים שם. והב״ח נדחק בזה, עיין שם. וכן מבואר להדיא בתוספות מנחות ל א ד״ה ומשה, עיין שם.)

ז יש אומרים דמוכח בירושלמי דאם כתב שלא מן הכתב, דאין לקרות בו לכתחילה אם לא בשעת הדחק (ר״ן פרק שני דמגילה). ויש אומרים דקורין בו לכתחילה, דאין זה מעכב בדיעבד (בית יוסף בשם הר״ם, ועיין ש״ך). ויש להביא ראיה גם מהרמב״ם, שלא חשב זה בהפסולים. וכן אם לא אמר כל תיבה בפיו – אין זה מעכב בדיעבד. וראיה: שהרי שמונה פסוקים האחרונים שבתורה לא היה משה חוזרן בפיו, כמבואר שם בגמרא. שמע מינה שבדיעבד אין עיכוב.

ח צריך שכל אות תהיה מוקפת גויל מארבע רוחותיה, שלא תדבק אות בחבירתה אלא יהיה ביניהם כחוט השערה. ולא יהיו מופרדות הרבה זו מזו, כדי שלא תהא תיבה אחת נראית כשתים. ויהיה בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה, ולא יקרבם ביותר שלא יהיו שתי תיבות נראות כאחת. ואם שינה שהרחיק בין האותיות עד שהתיבה נראית כשתים, או שקירב שתי תיבות עד שנראים כאחת – פסול. וכן אם נדבק אות לאות, ואין כל אות מוקף גויל – גם כן פסול. אך כשיש הפסק קצת אף פחות מחוט השערה – דיו. וכן בין תיבה לתיבה כשרק יש הפסק קצת, אף שאין ההפסק כמלוא אות קטנה, אם אך תינוק דלא חכים ולא טיפש קוראן בשתי תיבות – דיו (ב״ח וט״ז וש״ך סעיף קטן ד). אבל אם התינוק קוראן תיבה אחת – פסול; אף על פי שתיבה הראשונה מסיים במ״ם סתומה, וכיוצא בו שניכר שזהו סוף תיבה – מכל מקום פסול (הגאון רבי עקיבא איגר). דהבנה אינו מועיל בזה, דהכתיבה צריכה להיות כראוי כמו דיבוק אות לאות, אף שניכר ששני אותיות הן מכל מקום פסול. והכא נמי כן הוא. (ועיין באורח חיים סימן ל״ב ברמ״א סוף סעיף ל״ב (שולחן ערוך אורח חיים לב, לב).)

ט וגם צריך ליזהר שיהיה תמונת כל אות בצורתו. ואם נדמה לאות אחר, או אין עליו צורת אות זה אף שלא נדמה לאחר, או אפילו יש עליו צורת אות זה וגם התינוק קוראו כן אך אינו גולם אחד, כגון שיוד״י האל״ף אינן נוגעין בהקו האמצעי, וכן הבי״ת אין גגו נוגע לדופנו הצדדי, וכיוצא בו בכל האותיות לבד הה״א והקו״ף, שתמונתן מסיני כן הוא שיהיו שני גולמות, וכשהם גולם אחד פסולים – אבל כל האותיות כשאינם גולם אחד פסולים. וכן אם הדל״ת נדמה לרי״ש, או הבי״ת לכ״ף, או להיפך – פסול וצריך לתקן. ובכל זה אין חילוק בין שבעת הכתיבה לא כתב כהוגן, או כתב כהוגן ונתקלקל אחר כך על ידי קרע, או נקב, או טשטוש דיו וכיוצא בזה – פסול. ואסור לקרות בספר תורה זו עד שיתקנוה.

י ואלו הן האותיות שהסופר צריך ליזהר בהן, מפני שבנקל לטעות בהן: האל״ף צריך ליזהר בהיודי״ן שיגעו בהקו האמצעי. וכן ראשי השיני״ן, והעי״ן, והצד״י, והמ״ם הפתוחה, שיגע הוי״ו שלו בהכ״ף שלו. והבי״ת צריך ליזהר בתג שאחוריה לרבעה, שלא תהא נראית ככ״ף. ולהיפך הכ״ף לעגלה שלא תהא נראית כבי״ת. וכן בדלי״ת ורי״ש. ומ״ם סתומה לעשותו מרובע שלא תהא כסמ״ך, והסמ״ך לעשות תחתיתו עגול שלא תהא כמ״ם סתומה. והבי״ת צריך בראשה לצד שמאל תג קטן (טור). ובמנחות (מנחות כט ב) איתא שיש לה״א תג. ופירש רש״י: תג קטן בסוף גגה למעלה. ורבינו תם פירוש דמיירי בעוקץ שלאחריה לרבעה, שלא תהא עגולה מאחוריה. וכתב הטור שטוב ליזהר כדברי שניהם.

יא עוד איתא שם במנחות: חזינא לספרא דווקני, דחטרא לגגי דחי״ת. ופירש רש״י: שלצד שמאל יש לה כמין מקל כזה: ח.~. ורבינו תם פירש דבאמצע גגו גבוה מעט כמו חטוטרות של גמל כזה: ז^ז~. וכן משמע בשבת (שבת קד א) שאומר: כגון שנטלו לגגו של חי״ת ועשאו שני זיינין. וכן המנהג פשוט כדברי רבינו תם. ויזהר שלא יאריך רגל היו״ד שלא יראה כוי״ו, ולהיפך שלא יקצר רגל הוי״ו שלא יראה כיו״ד. ולא יאריך רגל הזיי״ן שלא יראה כנו״ן פשוטה, ולהיפך לא יקצר רגל הנו״ן שלא יראה כזיי״ן. ובכל האותיות שיש בהם ספק אם הוא אות זה או אות אחר – שואלין לתינוק. ויראה לי אם התינוקות מכחישין זה את זה אז עושין כפי ראות עינינו. אך אם שואלין אצל תינוק אחד – יעשו כפי מה שאומר, ואין צריך לשאול עוד אצל אחר.

יב עוד איתא שם שהיו״ד כפוף ראשו. ופירש רבינו תם שזהו שאמרו שם (מנחות כט א): קוצו של יו״ד. דרש״י פירש שזהו רגל ימיני, ורבינו תם פירש דבצד השמאלי בראשו יורד כקוץ קטן כזה: י~. ולרש״י צריך לומר דהכפיפה היא שהראש אינו נעשה כראש הוי״ו או הזיי״ן שהוא מרובע, אלא בעיגול קצת ככפיפת ראש. והטור הביא מפסיקתא: העולם הבא נברא ביו״ד: מה יו״ד יש לה נקודה אחת למטה רמז למתים שיורדים לגיהנם, ואחת למעלה רמז שעתידין לעלות. ולפי זה יש להיו״ד תג למעלה וגם כפוף למטה, כזה: י~. והטי״ת: כתב רבינו תם שצריך שיהא ראש ימין שלה כפוף למטה כזה: ט~.

יג וכתב הטור בשם הרא״ש: צורות האותיות אינן שוות בכל המדינות. והרבה משונה כתב ארצנו (אשכנז) מכתב הארץ הזאת (ספרד). ואין פסול בזה השינוי, רק שלא יעשה ההי״ן חתי״ן, ביתי״ן כפי״ן, כמפורש בגמרא. עד כאן לשונו. ואצלינו יש שינוים גם כן: יש כתב שנקרא וועלע״ש, ורובי ספר תורה אין נכתבים בכתב זה. ויש הפרש באיזה אותיות בין תמונת הבית יוסף לתמונת האריז״ל. וידוע לסופרים, ונתבאר באורח חיים בהלכות תפילין. ושניהם כשרים לדינא, רק אלו נהגו כך ואלו נהגו כך. דכל מה שאינו מבואר בגמרא אינו מעכב. ואלו הן המבוארים בגמרא שבת (שבת קג ב):

יד וכתבתם – שתהא כתיבה תמה (שלם כהלכתה רש״י), שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין, ביתין כפין כפין ביתין, גמין צדין צדין גמין, דלתין רישין רישין דלתין, היהין חיתין חיתין היהין, ווין יודין יודין ווין, זיינין נונין נונין זיינין, טיתין פיפין פיפין טיתין, כפופין פשוטין פשוטין כפופין, מימין סמכין סמכין מימין, סתומין פתוחים פתוחים סתומים. פרשה פתוחה – לא יעשנה סתומה, סתומה – לא יעשנה פתוחה. כתבה כשירה (בדילוגין אריח ולבינה), או שכתב את השירה כיוצא בה (שלא בדילוגין וכו׳), או שכתב שלא בדיו, או שכתב את האזכרות בזהב – הרי אלו יגנוזו, עיין שם. וצריך ליזהר בתיקון האותיות ובזיונן, כמו שנתבאר באורח חיים סימן ל״ב וסימן ל״ו (ערוך השולחן אורח חיים לו). וכבר נתבאר בסימן רע״ג דבחוסר תגין, אף בשעטנ״ז ג״ץ אינו נפסל. והרא״ש פוסל, וקיימא לן כהרמב״ם שאינו פוסל (וכן כתב הט״ז סעיף קטן ה). וכן הנקודות שעל האותיות במקום שצריך, אם חיסרן – אינו פסול, אלא שצריך לעשותן.

טו וכתב רבינו בית יוסף בסעיף ז: ספר המנוקד – פסול, ואפילו הסירו ממנו הניקוד. וכן ספר שיש בו פיסוק פסוקים – פסול. עד כאן לשונו. דכל ספר תורה צריכה להיות כנתינתה מסיני, בלא נקודות ובלא פיסוק פסוקים. שהרי יש מקרא ומסורות, וזה שעשה נקודות – ביטל המסורת. ולכן אפילו הסירם – פסול, מפני שניכר שהסופר לא חשש למסורת (ט״ז סעיף קטן ו). ופיסוק פסוקים מקרי כשעשה נקודות בין פסוק לפסוק. ואם מחק הנקודות אפשר שכשר (שם), שהרי אינן בהאותיות עצמן. ודווקא כשעשה נקודות בין פסוק לפסוק – פסול. אבל אם לא עשה נקודות אלא הרחיק קצת פסוק מפסוק, כל שאין בזה שיעור פרשה דהיינו תשע אותיות – כשרה. ודע דבגט כותבין השיטות מעורות, כדי שהשורות יתערבו זו בזו. ובספרי תורה ותפילין ומזוזות אין לעשות כן לכתחילה. ואם עשה אין זה פסול. (וכשעשה נקודות אחר כתיבתה – יכול למוחקן.)

טז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה שיכול ליטול דיו מן אות הכתוב כשצריך לדיו, או שרוצה לגלול הספר. עד כאן לשונו. כלומר: כדי שיתייבש מהר. ואין בזה משום אכחושי מצוה, כמו שאסור להדליק מנר חנוכה מטעם זה. דהתם הנר השני שואב מן הראשון ומכחישו. אבל הכא כיון שנכתבה התיבה – אינה נכחשת בנטילת הדיו היתר. ואפילו מאותיות השם יכול ליטול הדיו (ש״ך סעיף קטן ה). מיהו כל זה הוא לכתוב בזה דבר שבקדושה. אבל לכתוב דברי חול בהדיו הניטל – אסור משום ביזוי מצוה (שם). ודע דכל זה כשבאמת יש דיו על האות הרבה יתר מכפי הנצרך. אבל אם יש בו רק כשיעור – וודאי דאסור ליטול ממנו, שהרי יכחיש האות, ויש בזה משום אכחושי מצוה. ואף אם בנר חנוכה לא חיישינן לאכחושי מצוה כמו שיש מי שסובר כן בגמרא (שבת כב א), וסוגית הש״ס שם משמע שסובר כן עיין שם – זהו בנר שאין ההכחשה ניכרת, דהאור נשאר כמו שהיה. אבל בכאן שתהיה ניכר ההכחשה – וודאי אסור. (עיין ט״ז סעיף קטן ד, ועיין נקודות הכסף. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות. ודייק ותמצא קל.) ולא התרנו רק כשיש ריבוי דיו, דבכהאי גוונא לא מקרי אכחושי מצוה. ויתר דיני אותיות יתבאר באורח חיים בהלכות תפילין בסייעתא דשמיא.

סימן רעה

א דיני פתוחות וסתומות וצורתן • ובו כ״ה סעיפים

בצורות הפתוחות והסתומות רבו הדעות. וזה לשון הרמב״ם ריש פרק שמיני (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ח): פרשה פתוחה יש לה שתי צורות: אם גמר באמצע – מניח שאר השיטה פנוי, ומתחיל הפרשה שהיא פתוחה מראש השיטה השנייה. במה דברים אמורים? שנשאר מן השיטה ריוח כשיעור תשע אותיות. אבל אם לא נשאר אלא מעט, או אם גמר בסוף השיטה – מניח שיטה שנייה בלא כתב, ומתחיל הפרשה הפתוחה מתחילת השיטה השלישית.

ב פרשה סתומה יש לה שלוש צורות: אם גמר באמצע השיטה – מניח ריוח כשיעור, ומתחיל לכתוב בסוף השיטה תיבה אחת (או יותר) מתחילת הפרשה שהיא סתומה, עד שימצא הריוח באמצע. ואם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הריוח כשיעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת – יניח הכל פנוי, ויניח מעט ריוח מראש שיטה שנייה, ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע השיטה השנייה. ואם גמר בסוף השיטה – מניח מתחילה שיטה שנייה כשיעור הריוח, ומתחיל לכתוב הסתומה מאמצע השיטה. נמצאת אומר שפרשה פתוחה תחילתה בתחילת השיטה לעולם, ופרשה סתומה תחילתה מאמצע השיטה לעולם. עד כאן לשונו. ומובן הדבר ד״אמצע״ לאו דווקא, אלא שלא תתחיל הסתומה בראש השיטה. והריוח דתשע אותיות

נראה דמצטרף הנשאר בסוף השיטה להריוח שמשייר בתחילת השיטה (וכמן שכתב הט״ז באורח חיים סימן ל״ב (שולחן ערוך אורח חיים לב) סוף סעיף קטן כ״ו, עיין שם.)

ג והנה הפתוחות שפיר נקרא ״פתוחות״ לפי שני הצורות. כלומר: שלפניה פתוחה חצי שיטה או שיטה שלימה שאין בה כתב כלל. והסתומה מצורה ראשונה שפיר נקראת ״סתומה״, לפי שהיא סתומה מראשה ומסופה. אבל שני הצורות האחרות שבראש השיטה פתוח, למה נקראת ״סתומה״? וצריך לומר דהסיתום הוא רק על סוף השורה כשיש שם כתב נקראת ״סתומה״. ואף על גב דהצורה האמצעית גם בסופה פתוח קצת, מכל מקום כיון דהשורה שאחריה מתחילת באמצע השיטה וכתובה עד סופה, נקראת על שמה ״סתומה״ לפי שהיא העיקרית. דאם היתה פתוחה היה מתחיל בראש השיטה (נראה לי).

ד והרא״ש בהלכות ספר תורה (סימן י״ג) כתב, וזה לשונו: כתב רבינו תם: איזה ״פתוחה״? כל שנשאר מסיום הפרשה עד סוף השיטה כשיעור שלוש תיבות של שלוש-שלוש אותיות – זו היא פתוחה. ואם לא נשאר עד סוף השיטה כשיעור הזה – מניח שיטה אחת כולה חלק ומתחיל בשלישית. זו היא פתוחה. ו״סתומה״: כל שכתב תחילת שיטה וסוף שיטה, ומניח חלק באמצע כדי לכתוב שם של שתי אותיות או יותר – זו היא ״סתומה״. ו״סדורה״: שכתב השיטה עד חציה או עד שלישיתה, ומתחיל לכתוב בשיטה תחתיה כנגד השיטה של עליונה – זו היא ״סדורה״. זה מצא רבינו תם בתיקון קדמונים. עד כאן לשונו. והנה בפתוחה הוא כדברי הרמב״ם, אבל בסתומה חדשות הגיד, דדי בהפסק שתי אותיות לבד. וגם ״סדורה״ לא נמצא ברמב״ם, ולרמב״ם זהו סתומה. וגם התוספות במנחות (מנחות לב א) כתבו בשם רבינו תם כהרא״ש. ואולי דסבירא ליה דלכן מקרי ״סתומה״, כלומר סתומה ממש: שאין בה הפסק הרבה; ושראשה וסופה סתום, כלומר כתוב. ו״סדורה״ פירושו שמסודרים השיטות זו כנגד זו, דבמקום שהעליונה נגמרת משם השנייה מתחלת. אך עיקר שם זה לא נודע לנו, דאין בתורה אלא פתוחה וסתומה. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב שהוא גם כן כסתומה, עיין שם.

ה ובמסכת סופרים סוף פרק ראשון הדברים משונים לגמרי, וזה לשונו: איזהו ״פתוחה״? כל שלא התחיל בראש השיטה. ואיזהו ״סתומה״? כל שהניח באמצע השיטה. וכמה יניח בראש השיטה ותהא נקראת ״פתוחה״? כדי לכתוב שם של שלוש אותיות. וכמה יניח באמצע השיטה ותהא נקראת ״סתומה״? כדי לכתוב שם של שלוש אותיות. גמר כל הפרשה בסוף הדף – ישייר שיטה אחת למעלה. ואם שייר מלמטה כדי לכתוב שם של שלוש אותיות – מתחיל מלמעלה. עד כאן לשונו. ולפי זה ההפסק בין ב״פתוחה״ בין ב״סתומה״ אינו אלא שלוש אותיות. ו״פתוחות״ של מסכת סופרים היה סתומה להרמב״ם ורבינו תם. ונראה דמסכת סופרים סוברת דלשון ״פתוחה״ הוא כשפתוחה מראשה, וזה שאמר: גמר וכו׳ ישייר שיטה וכו׳ – נראה דזהו ״סתומה״ לדידיה. ולהרמב״ם היא פתוחה. וכן בשייר מלמטה ומתחיל מלמעלה – הוה לדידה ״סתומה״ ולהרמב״ם פתוחה, כמו שכתבתי.

ו ובירושלמי דפרק קמא דמגילה (הלכה ט) איתא: פתוחה מראשה – סתומה. פתוחה מסופה – פתוחה. פתוחה מכאן ומכאן – סתומה. עד כאן לשונו. כן הגירסא לפנינו, ומתפרש כדברי הרמב״ם. והכי פירושו: כשהיא פתוחה מראשה, כלומר כשמתחלת באמצע השיטה ובראשה פתוחה בלי כתיבה – הוי סתומה. ולהיפך: פתוחה מסופה, כלומר כשמסיים באמצע שיטה ומניח פתוחה בלא כתב עד סופה, ומתחיל בראש השיטה השנייה – זו היא פתוחה. ו״פתוחה מכאן ומכאן״, כלומר כשהניח מקצת בסוף השיטה ומקצת בראש השיטה – זו היא סתומה. וזהו ממש כהרמב״ם ז״ל.

ז אבל הרא״ש היה לו גירסא אחרת בהירושלמי, ומתוך זה נשתנה הדין לגמרי. וזה לשון הרא״ש: ובירושלמי דפרק קמא דמגילה אמר: פתוחה מראשה – פתוחה. פתוחה מסופה – פתוחה. משמע דמכל צד מקרי ״פתוחה״. וכן מסתבר דחילוק הפרשיות הן שתים: אחת סתומה ואחת פתוחה. ה״סתומה״ היא שהריוח שבין הפרשיות סתום מכאן ומכאן. וכל שהריוח פתוח מצד אחד, הן למעלה הן למטה, נקראת ״פתוחה״. ואם סיים פרשה סתומה בסוף שיטה (כלומר שהפרשה שאחריה סתומה) – יניח שיטה חלק ויתחיל בשיטה השלישית. והוי פרשה סתומה כיון דאין פתוחה לא בתחילת שיטה ולא בסוף שיטה. ו״שיטה חלק״ הוי כמו ריוח שבאמצע השיטה. עד כאן לשונו. ולהרמב״ם אדרבא היא פתוחה.

ח והנה אם כי הרא״ש ז״ל אסברא לה בסברא, מכל מקום העולם תפסו לעיקר דברי הרמב״ם ז״ל לפי שטרח ויגע בזה. כמו שכתב שם, וזה לשונו: ולפי שראיתי שיבוש גדול וכו׳ נחלקים בדברים אלו וכו׳ ראיתי לכתוב וכו׳ וספר שסמכנו עליו וכו׳ הוא הספר הידוע במצרים וכו׳ ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר, ודקדק בו שנים הרבה, והגיה פעמים רבות וכו׳ ועליו סמכתי בספר תורה שכתבתי כהלכתו. עד כאן לשונו. והרי ראה שמה הפתוחות והסתומות שמסכים לדעתו. ועל זה וכיוצא בזה נאמר: מעשה רב. ומה גם שהירושלמי לפי גירסא שלפנינו מסכים לדעתו. ולא חשש למסכת סופרים, או שגירסא אחרת היתה לו בשם. וכל ספרי התורה שלנו כתובות על דעת הרמב״ם, וכן המנהג פשוט ואין לשנות.

ט אמנם לפי המנהג שלנו אנו יוצאים שני הדעות. כמו שכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, וזה לשונו: וירא שמים יצא את כולם. ויעשה תמיד בעניין שבפרשה פתוחה יסיים פרשה שלפניה באמצע שיטה, וישתייר בסופה חלק כדי תשע אותיות, ויתחיל לכתוב בראש השיטה שתחתיה. ובפרשה סתומה תמיד יסיים פרשה שלפניה בראש השיטה, ויניח חלק כדי תשע אותיות, ויתחיל לכתוב בסוף אותה שיטה עצמה. ולא ישנה לעשות צורה אחרת בין לפתוחה בין לסתומה. ובהכי הוי כשר בין להרמב"ם בין להרא"ש וכו' ויוכל לשער וכו' שיצאו הפרשיות בעניין זה. עד כאן לשונו. וכן המנהג. אמנם אם אירע שאי אפשר לעשות כן – יעשו כהרמב"ם מהטעם שכתבנו.

י וכתב הרמב"ם שם: ספר שאינו מוגה במלא וחסר – אפשר לתקנו ולהגיהו. אבל אם טעה בריוח הפרשיות, וכתב פתוחה סתומה, או סתומה פתוחה, או שהפסיק והניח פנוי במקום שאין בו פרשה, או שכתב כדרכו ולא הפסיק בריוח במקום הפרשה, או ששינה צורת השורות – הרי זה פסול. ואין לו תקנה אלא לסלק כל הדף שטעה בו. עד כאן לשונו. והטור תפס שהרמב"ם אוסר מלתקנה. וכתב שהרא"ש כתב דכיון דטעות של חסירות ויתירות מהני תיקון, כל שכן בין פרשה לפרשה, עיין שם. לעניות דעתי נראה דאין כוונת הרמב"ם שאסור לתקנה, אלא כלומר שקשה לתקנה, שהרי יצטרך למחוק הרבה. וכמו שכתב הרא"ש בעצמו, וזה לשונו: אלא שאיני יודע איך יתקן עיוות הפתוחות והסתומות, כי היה צריך למחוק הרבה לפניו ולאחריו. ושמא יזדמן לו שם. וגם יצטרך למעט הכתב, ודבר זה אסור. עד כאן לשונו. ואם כן למה לא נאמר דגם כוונת הרמב"ם כן הוא? ואיך שהוא כן עיקר לדינא, וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה ערה, א).

יא וזה לשון רבינו הרמ"א: ויש אומרים דמותר לתקנו כמו בשאר טעות, וכן נהגו הסופרים לתקנו אם אפשר לו למחוק שלא יפגע בשם. כי אין לו לחתוך השם ולעשות נקבים ביריעה. עד כאן לשונו. ויש מי שפירש דהאיסור הוא לעשות נקבים ביריעה. ונדחו דבריו, דאם כן גם תיבה אחרת אסור, וזה אינו. אלא האיסור דלחתוך השם ממקומו הוה בזיון לשם (ש"ך סעיף קטן ג והר"ל חביב), ולכן גם לקולפו אסור (שם). וזה שכתב "ולעשות נקבים ביריעה" – אתי למעוטי, שאם היה השם כתוב על מטלית דרשאי לחותכו ולגונזו (שם). והדברים תמוהים, ולמה אין בזה בזיון? דאטו הבזיון הוא לחתיכת הקלף, הרי הבזיון הוא לעקור השם ממקומו? ועוד: אף אם כתוב על מטלית, כיון דאידבק – אידבק. ולכן נראה לעניות דעתי דגם בכהאי גוונא אסור, וכן הסכים אחד מהגדולים (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ד בשם יעב"ץ, שחלק על הש"ך, עיין שם). וזה שאומר "ולעשות נקבים ביריעה", הכי קאמר: ששני איסורים יש בכאן. האחד לחתוך את השם והוי בזיון. והשנית לעשות נקבים, כלומר: שתמיד יהיה ניכר שמכאן חתכו את השם. והעיקר: הכל משום בזיון השם. ולקלוף את השם הסכימו הגדולים דוודאי אסור, גם משום בזיון וגם שמא יקלקלנו לשם, ונמצא מוחק את השם. ואין להשגיח על המתירים בקליפה בדין זה.

יב וזהו הכל בשם שנכתב כהוגן, אלא שמפני סיבה אחרת נצרך לסלקו. אבל אם השם לא נכתב כהוגן, כגון שכתבו שני פעמים ואחד מיותר, או כגון שהיה צריך לכתוב שם הוי"ה וכתב אדנות או להיפך, וכל כיוצא בזה שלא כתב השם שהיה צריך לכתוב; כיון שנכתב בטעות – מותר לקדור. אך לא יקדרנו לבדו אלא עם עוד איזה תיבות, דבכהאי גוונא ליכא בזיון כל כך. ויגנזנו, ועל המקום הזה יניח מטלית (מע"צ בשם הגאון רא"ב, וחתם סופר סימן ער"ב הובא בפתחי תשובה שם). ואף שיש שמגמגם בזה (עיין שם בשם שיבת ציון), מכל מקום כן עיקר לדינא. אך מקליפה יש להרחיק. ולא לבד מפני עצם הקליפה, אלא שהרי אסור לכתוב במקומו תיבה אחרת, שהרי השם קידש כל עובי הקלף. ואף לכתוב על מקום זה שם אחר, מי יודע איזה קדוש יותר? ולכן יש להרחיק עצמו מקליפה. ודע דכל זה אם השם נכתב כהוגן, רק שנכתב בטעות במקום זה. אבל אם השם עצמו נכתב בטעות, יש בזה דינים אחרים. ויתבאר בסעייתא דשמיא בסימן רע"ו דכשעצם השם נכתב בטעות – קיל יותר, כמו שכתבתי שם.

יג ואופן הפתוחות והסתומות: כבר נתבאר שיש לעשות לכתחילה לצאת ידי שניהם, הרמב"ם והרא"ש. וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה ערה, ב). וכתב רבינו הרמ"א דאם לא יוכל לכוין בכך, לא יסור מדברי הרמב"ם בזה, כי עליו סמכו האחרונים, וכתבו שדבריו הם עיקר. ומכל מקום אם נמצא ספר תורה שאינה כתובה לפי דבריו – אין לפוסלה, כי יש גדולים שיש להם סברות אחרות בזה. עד כאן לשונו. וכבר בארנו כל הדעות בסעייתא דשמיא. וכבר נתבאר דכשם שבמקום שצריך להיות פרשה ולא הניח כדי תשע אותיות פסול, כמו כן להיפך: אם הניח כדי תשע אותיות פנוי במקום שאין פרשה – גם כן פסול. ויש מי שרוצה לומר דהטור מכשיר בכהאי גוונא, ונדחו דבריו מכל הגדולים (ש"ך סעיף קטן א, וט"ז וכנסת הגדולה). ושיעור התשע אותיות כמו שלוש פעמים "אשר". אך אם הניח כתשע אותיות קטנים – יש להכשיר בדיעבד (בית יוסף). ופחות מזה אין להכשיר. ואף שהמסכת סופרים מכשיר בשלוש אותיות כמו שכתבתי – לא נתקבל כלל דבר זה. וכאילו בת קול יצא דהלכה כהרמב"ם (ועיין ש"ך סעיף קטן ד ודרישה). וכן נראה מדברי כל גדולי אחרונים. והתשע אותיות משערין לפי הכתב של ספר תורה זו (תפארת צבי). ויש מי שכתב דאם כתב הסופר תיבה אחת שקודם הפרשה ביני שיטי, כדי שישאר הפתוחה תשע אותיות פנוי, ואלמלי היה כותבה בתוך השיטה לא היה נשאר תשע אותיות

פנוי – מכל מקום כשרה (באר היטב בשם ש״א). וכן מסתבר, דכיון דתלויה כשירה הרי יש שיעור תשע אותיות. ונהי שלכתחילה לא היה לו לעשות כן, מכל מקום מה שעשה עשוי. ויש להסתפק במקום שאי אפשר לכתוב על מקום זה, כגון שיש לכלוך או קרע או תפר או מטלית, והוא אין רצונו לכתוב על מטלית, ויש בהפסק זה כדי תשע אותיות, אם פוסל הפסק כזה באמצע הפרשה? ונראה שאינו פוסל, שהרי ניכר שלא מפני פרשה הוא ההפסק (וכן כתב הפתחי תשובה בשם בנ״י). ומכל מקום במקום פרשה גם בכזה הוי הפסק. ויש שמסתפק בזה (שם), ואין בזה ספק כלל דוודאי הוי הפסק, שהרי יש היכר בין פרשה לפרשה. (ועיין מה שכתבתי בסעיף ט״ז דאולי כשר בשלוש אותיות.)

יד כתב אחד מהגדולים דכשהניח מקום תשע אותיות פנוי באמצע הפרשה, ואין עצה לתקנה – יקדור מעט ממקום הפנוי עד שלא ישאר קלף שלם על תשע אותיות. והמקום הקדור אינו בחשבון, ששם אינו ראוי לכתיבה כמו שכתבתי (הגאון רבי עקיבא איגר). ולעניות דעתי צריך עיון: דאם כן איך כתבו הרמב״ם והפוסקים שנפסלה בזה? הא תקנה זו לעולם יש לעשותה, והוה להו לומר פסול עד שיקדור וכו׳ ועוד: שהרי זהו ברור דכשיש נקב בספר תורה – אין לך בזיון גדול מזה. וצריכין להניח שם מטלית, ואם כן הרי חוזר הקלף לאיתנו. ורובן כותבין על מטלית. ולכן צריך עיון בדין זה.

טו בפתוחות וסתומות יש לילך אחר הרמב״ם ז״ל, שמונה בפרק שמיני (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ח) כל הפתוחות וכל הסתומות. אך מה שכתב שם בפרשת צו, ״וידבר גו׳ כל חלב שור וכשב וגו׳״ שגם שם הוי פרשה, כבר כתב רבינו הבית יוסף בספרו כסף משנה דטעות הוא, ואין שם פרשה כלל, ושכן מצא ברמב״ם מוגה (וכן כתב הש״ך סעיף קטן ו, וכן כתב המנחת שי). וכן בפרשת כי תבא כתוב בהרמב״ם: ״ויצו משה וזקני ישראל״ פתוחה, ״וידבר משה״ שאחריו סתומה – כתב רבינו הבית יוסף שם שמצא בספר מוגה שהיא גם כן פתוחה. וכן ״ארור שוכב עם אשת אביו״ יש פרשה בהרמב״ם, ובאמת אין שם פרשה כלל. וכן מצא מוגה ברמב״ם, עיין שם. ותמיהני על המנחת שי דב״ארור שוכב״ הביא דברי רבינו הבית יוסף והסכים עמו, וקודם לזה קצת ב״וידבר משה״ לא הביאו ונרשם סתומה. וצריך עיון. ולא אדע היאך נוהגים בזה, כי בעניין כתיבת ספר תורה במלאים וחסירים ובפתוחות וסתומות אנחנו הולכים אחרי ספר מנחת שי, שכל חבורו נתייסד על זה, ודקדק הרבה בזה, ואחריו הולכים כל הסופרים.

טז כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג: כתב השירה כשאר הכתב, או שכתב שאר הכתב כשירה – פסול. ודווקא שכתב השירה כשאר הכתב בלא פיזור. אבל אם שינה בפיזור ממה שנהגו – לא פסל, ובלבד שיהא אריח על גבי לבינה. עד כאן לשונו. והלבינה שלושה טפחים, והאריח חצי לבינה טפח ומחצה (ובט״ז סעיף קטן ו יש טעות הדפוס, עיין שם). ודע שיש ברמב״ם מקום עיון בזה. שבפרק שביעי דין י (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) חשב דינים שלא נאמרו בגמרא אלא שכן מקובל בידי הסופרים, וכתב אחר כך דאם שינה – לא פסל וחשב. בתוכם ריווח שבין פרשה לפרשה תשע אותיות: ״אשר-אשר-אשר״. והרי כבר נתבאר דזה מעכב בדיעבד. והוא בעצמו בפרק עשירי כשחשב שני פסולים חשב בפסול שבעה עשר כששינה צורת הפרשיות. ודוחק לומר דזה קאי רק על עשה פתוחה סתומה או להיפך. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דכוונתו כן הוא: דאינו מעכב אם לא הניח כדי שלוש פעמים ״אשר״, אלא אפילו הניח כדי תשע אותיות קטנות – גם כן כשר, עיין שם. אבל כל כי האי הוה ליה לפרש ולא לסתום. ואולי כוונתו דתשע אותיות אינו מעכב בדיעבד אלא אפילו פחות מזה. והרי במסכת סופרים לא הצריך רק שלוש אותיות כמו שכתבתי. וכן משמע קצת ממה שכתב בפרק שמיני דין ג (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ח) בין הפסולים, וזה לשונו: או שכתב כדרכו ולא הפסיק בריוח בין פרשה לפרשה וכו׳ עד כאן לשונו. ולא קאמר ״בריוח תשע אותיות״ – שמע מינה דשיעור הזה אינו מעכב בדיעבד. (וגם מש״ך סעיף קטן ד מבואר דבדיעבד די בשלוש אותיות. וכן משמע בדרישה, עיין שם.) ובסעיף י״ג כתבנו דבפחות מתשע פסול, דכן מבואר מדברי השולחן ערוך והאחרונים. וצריך עיון לדינא.

יז וכך כותבין שירת הים: בראש העמוד קודם השירה כותבין חמש שיטין, וזה התחלתן: ״הבאים״, ״ביבשה״, ״ה׳״, ״מת״, ״במצרים״. ואחר כך כותבין השירה בשלושים שיטין, שיטה ראשונה כדרכה, ושארי שיטות הסדר כן הוא: שיטה אחת מניחין באמצע כדי ריוח אחד כשיעור פרשה, דהיינו תשע אותיות (בית יוסף בשם ריב״ש), ואחר כך שיטה אחרת מניחים הריוח בשני מקומות באמצע, עד שתמצא השיטה חלוקה לשלוש. והריוח יהיה תשע אותיות בצירוף שני ההפסקות (שם). והשיטה שאחריה ריוח אחד, ושאחריה שני רווחים, וכן עד סוף השירה. ונמצא ריוח כנגד הכתב, וכתב כנגד הריוח. וזהו אריח ולבינה שנתבאר. ואחר השירה יש חמש שיטין עד סוף העמוד, והתחלתן: ״ותקח״, ״אחריהם״, ״סוס״, ״ויצאו״, ״ויבואו״. והשיטין שקודם השירה ושאחר השירה אינן מעכבין כששינה בהם. וכן בשירת ״האזינו״ שיתבאר – אין הקודם והמאוחר מעכב.

יח ושירת ״האזינו״ כך היא: מקודם בראש העמוד יש ששה שיטין והתחלתם: ״ואעידה״, ״אחר״, ״הדרך״, ״באחרית״, ״להכעיסו״, ״קהל״. ואחר כך כותבים השירה בשבעים שיטין, וכל שיטה יש באמצע ריוח אחד כדי תשע אותיות. ונמצאת כל שיטה חלוקה לשתים. ואחר השירה עד סוף העמוד יש

חמש שיטין והתחלתם: ״ויבא״, ״וידבר״, ״אשר״, ״הזאת״, ״אשר״. וברמב״ם איתא במקום ״וידבר״ – ״לדבר״, וכן עיקר (ש״ך סעיף קטן ח). ומניין השיטין של השירות נראה דגם כן אם שינה – לא פסל, כמו הקודם והמאוחר.

יט נראה דאם שינה לכתוב צורת שירת הים כצורת שירת ״האזינו״ – וודאי פסול. דזה מבואר בגמרא סוף פרק קמא דמגילה, דכל השירות נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, חוץ משירה זו דעשרת בני המן ומלכי כנען שאריח וכו׳, כדי שלא תהא תקומה למפלתן, עיין שם. אבל כששינה צורת ״האזינו״ לצורת שירת הים – מסתפקא לי טובא, שהרי בגמרא לא הוציאו שירה זו מכל השירות. ומה גם לפי הטעם שבגמרא הוי מילתא דתמיה כמובן. ונהי שכך היא על פי המסורה, וכן משמע במסכת סופרים פרק שנים עשר (הלכה י), שאומר שם דשירת הים ושירת דבורה נכתבות אריח על גבי לבינה וכו׳, ולא חשיב שירת ״האזינו״. מכל מקום כיון דבגמרא לא משמע כן – אולי דכשר בדיעבד. וצריך עיון לדינא, ולא מצאתי מי שהעיר בזה. (ופלא גדול, דלפי הטעם שבגמרא שלא תהא תקומה, איך אפשר לכתוב כן? ונראה לי דהנה בספרי (ספרי דברים שכג) נחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה על הרבה פסוקי ״האזינו״: ״כי גוי אובד עצות״, ״אם לא כי צורם וגו׳״, ״כי מגפן סדום וגו׳״, ״ואמר אי אלקימו וגו׳״. דרבי יהודה דורשם כלפי ישראל, ורבי נחמיה דורשם כלפי הבבליים, עיין שם. ולפי זה נאמר דהש״ס סובר כרבי יהודה, והמסורה והמסכת סופרים סוברים כרבי נחמיה. ולפי זה אתי שפיר הטעם, ודיין ותמצא קל. ואחר כך מצאתי בר״ן שם שהביא ממסכת סופרים: ״האזינו״ שעשאה שירה, ושירה שעשה ״האזינו״ – אל יקרא בו, עיין שם. ולפנינו לא נמצא זה במסכת סופרים. ונדחק בלשון הגמרא, דהכי פירושו: כל השירות שיש בה אריח ולבינה וכו׳, עיין שם. מיהו כיון שהר״ן ז״ל פוסל – קיימא לן כן. וצריך עיון.)

כ כתב המלא – חסר, או החסר – מלא; או שכתב מילה שהוא קרי וכתיב וכתב כקריאתה, כגון שכתב ״ישכבנה״ במקום ״ישגלנה״ או ״ובטחורים״ במקום ״ובעפולים״ בתוכחה ד״כי תבא״, וכיוצא בהן – פסול. ויש בכמה מקומות שהמסורה חולקת עם הש״ס, ונוהגין להלוך אחר המסורה. והיינו דבזבחים (זבחים לז ב) ״קרנת-קרנת-קרנות״ בפרשת ויקרא בחטאת יחיד עיין שם, ואצלנו על פי המסורה גם השלישי ״קרנת״. ובנידה (נידה לג א) ״והנושא״ חסר וי״ו. וכתבו התוספות דבמסורה מלא וי״ו, אך רש״י ז״ל מחקה, עיין שם. ודע דבירושלמי פרק חמישי דסוכה איתא: ״אני ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך״ – חסר יו״ד. ואצלינו מלא יו״ד. ובפירוש רש״י בראשית (בראשית כה ו) ״הפלגשם״ חסר כתיב, ואצלינו כתיב מלא. ובתרומה פירש רש״י ״ואת כל אשר אצוה אותך״ – וי״ו יתירה, ואצלינו באמת כתיב ״את״ ולא ״ואת״. ובסנהדרין (סנהדרין ד ב) פירש רש״י ד״ולטוטפות״ ד״והיה כי יביאך״ – חסר, ואצלינו כתיב מלא. ובמדרש בראשית (פרשה ע״ז) איתא ״הנותרת״ – כתיב חסר, ואצלינו כתיב מלא. ובערכין (ערכין לב א) כתבו התוספות דרש״י כתב ״אשר לוא חומה״ בוי״ו-אלף, והם כתבו דהקרי הוא באל״ף והכתיב הוא בוי״ו. ואצלינו בהיפך: הכתיב באל״ף והקרי בוי״ו. והתוספות במגילה (מגילה כב א) כתבו ד״ויחל״ הוא שני פסוקים סמוך לפרשה, וכן ״והקרבתם״ דפסח. ואצלינו ויחל ארבעה פסוקים, ״והקרבתם״ שלושה פסוקים. ״ויהי ביום כלות משה״ בפרשת נשא איתא במדרש וזוהר ופסיקתא דחסר כתיב, ואצלינו מלא. וכבר האריכו בזה חכמי ישראל. ועיין שם במנחת שי שהביא לתרץ דאין סתירה מזה לזה, והאריך בזה. מיהו על כל פנים הסופרים הולכים אחר המסורה.

כא ופשוט הוא דכשם שבחסר אות אחת פסולה כל התורה, כמו כן ביתר אות אחת. ואחד מן הגדולים הוכיח דדווקא ביתר אות בתוך התיבה, אבל יתר אות בפני עצמה בין תיבה לתיבה או בין פרשה לפרשה, נהי שיש לתקנה, מיהו הספר תורה אינה פסולה (נודע ביהודה סימן ע״ד). ובנונין המנוזרים רבו הדעות. והמהרש״ל בתשובה (סימן ע״ג) כתב שראה שתים עשרה תמונות בזה, עיין שם. והמחוור מכולם שבגוף התיבות אין לעשות שינוי כלל, רק קודם ״ויהי בנסע הארון״ יש לעשות נו״ן הפוכה כזה: ן~. והיינו לשייר תשע אותיות אחר הפרשה הקודמת, ולעשות נו״ן הפוך כמו שכתבתי. וישייר כדי שלוש אותיות, ויתחיל ״ויהי בנסע וגו׳״. ואחר פסוק ״ובנחה יאמר וגו׳״ ישייר גם כן תשע אותיות, ויכתוב נו״ן הפוך כמו שכתבתי. וישייר כשלוש אותיות, ויתחיל הפרשה שאחריה (נודע ביהודה שם). וכן המנהג פשוט ואין לשנות.

כב רש״י בחומש על ״וימת תרח בחרן״ כתב: נו״ן הפוכה. ובמסורה רבתי ליכא, וגם אין המנהג כן. ועיין שם במנחת שי. ובוי״ו ד״הנני נותן לו את בריתי שלום״ נמסר דוי״ו ד״שלום״ קטיעא, ורבו הדעות בזה. והמחוור לעשות וי״ו קצר, ולא כתמונת יו״ד אלא קצר משארי ווי״ן, ויפסיק קצת, ולמטה קו קטן. ולזה הסכימו הגדולים. ובקרא ד״לא יבא פצוע דכה״ יש גורסים בה״א ויש באל״ף. וכבר נהגו על פי המנחת שי לכתוב בה״א, וזה המנהג ברוב תפוצות ישראל. אמנם במדינת רייסי״ן עמד אחד מן הגדולים המיוחדים בדורות שלפנינו, והאריך לבאר לכתוב דווקא באל״ף. וכן נהגו אחריו רוב סופרי רייסי״ן עד היום הזה. ועיקר טעמו ד״דכה״ בה״א הוא לשון נקבה, כמו ״רכה״, ״דקה״, ״לבונה זכה״. וגם באו כן בלשון רבים, כמו ״רכות״, ״דקות״. אבל באל״ף הוא שם דבר, כמו ״ואת דכא ושפל רוח״, ״תשב אנוש עד דכא״. ואינו בא בלשון רבים רק באל״ף, כמו ״להחיות לב נדכאים״. וב״פצוע דכא״ הוי גם כן שם דבר (הגאון החסיד מהרש״ז נשמתו עדן).

כג ומכל מקום נראה לעניות דעתי דבה"א אתי שפיר טפי. דכשנדקדק בכל המקרא באיברים שבהם תלוים הערלות והמולות, כשמדברים על האדם הוא בלשון זכר, הן בערלת בשר הן בערלת הלב, כדכתיב ביחזקאל (יחזקאל מד ט): "ערל לב וערל בשר", "ערלי לב וערלי בשר". ובירמיה (ירמיהו ט כה): "כי כל הגוים ערלים, וכל בית יוסף ערלי לב". ובתוכחה נאמר: "לבבם הערל". אבל כשמדברים על האבר בלבד הוא בלשון נקבה: "ומלתם את ערלת לבבכם". וביהושע: (יהושע ה ג): "וימל את בני ישראל אל גבעת הערלות". ובירמיה (ירמיהו ו י): "הנה ערלה אזנם", "על כל מול בערלה" (ירמיהו ט כד). ולא כתיב "ערל אזנם" או "על כל מול בערל". והרי בקרא זה ד"פצוע דכה" כתיב "וכרות שפכה", ו"שפכה" הוא לשון נקבה. ולכן גם "דכה" הוא לשון נקבה, דלא קאי אהאדם אלא על האבר, כשהאבר פצוע או דק או שפוך.

כד יש תיבות שנהגו הסופרים לכותבן בשיטה אחת, אף שהן שני תיבות, ואלו הן: "תובל קין", "בית אל", "ומלכי צדק", "באר שבע", "בן אוני", "בעל חנן", "צפנת פענח", "פוטי פרע", "את והב", "משומו אל", "וחרה אף", "וחרה אפי". וכל זה לכתחילה. ואם כתבן בשתי שיטין – אינו מעכב. אבל "כדרלעמר" הוי מילה חדא גם בדיעבד, ומעכב. וב"כס יה" יש פלוגתא בפסחים (פסחים קיז א) אם הם תיבה אחת או שני תיבות, עיין שם. וההכרעה היא שהם שני תיבות, משום שבמסורה נמנה זה בהפסוקים דאית בהו חמש מילין מן תרי תרי אתוון: "כי יד על כס יה". ואף דבגמרא שם רוב דעות הם דחד מילה הוא, והביאו שזהו מחלוקת בין מדינחאי למערבאי, עיין שם במנחת שי. ולכן יזהר לכותבן בחד שיטה. ואם כתבן בשני שיטין – יש מכשירין בדיעבד, ויש מצריכין לתקנן. וכיצד יתקנו, דהא השם י"ה אי אפשר למוחקו? ימחוק תיבת "כס" שבסוף שיטה, וימשוך הלמ"ד ד"על" עד סוף שיטה, ותיבת "כס" יכתוב בראש שיטה השנייה חוץ לשיטין. ואף על גב דאין כותבין תיבה שלימה חוץ לשיטה, כמו שכתבתי בסימן רע"ג, מכל מקום באין ברירה – שפיר דמי. ועוד: כיון דלהרבה הוויין תיבה אחת – הרי מותר שני אותיות חוץ לשיטה, כמו שכתבתי שם. ואם הוציאוה לקרות, ועדיין לא תקנוה – מותר לקרות בה (כן נראה לעניות דעתי).

כה ובמסכת סופרים פרק חמישי (הלכה י) איתא: אלו שמות הנחלקין: "בית אל", "בית און", "באר שבע", "צפנת פענח", "פוטי פרע", "בן אוני", "ידיד יה", "הללו יה", "וחרה אף", "וחרה אפי". רבי יוסי אומר: אין נחלקין. אבל הכל מודין שאין חולקין "עמיאל", "עמינדב", "צוריאל", "צורישדי". אלו שמות שאין נחלקין: "ישראל", "געתם", "פוטיפר", "נבוכדנצר", "צוריאל", "צורישדי". עד כאן לשונו, וזהו כמו שכתבתי.

סימן רעו

א דיני כוונות בשמות, ותליית הדילוגים, והטועה בהשם • ובו ל״ח סעיפים

כבר נתבאר בסימן רע״ד דבהתחילת התורה צריך שיאמר שכותב לשם קדושת ספר תורה – ומכל מקום אינו מועיל זה לקדושת השם. דבהגיעו לאיזה שם משמות שאין נמחקים – מחוייב לקדש כל שם ושם, שיאמר: ״הנני כותב לשם קדושת השם״. דזהו למעלה מקדושת כלל ספר תורה. וברמב״ם ושולחן ערוך מבואר שצריך שיאמר בפיו שכותב לשם קדושת השם. אבל הטור כתב, וזה לשונו: אף על פי שאומר בתחילת כתיבת הספר שכותבו לשם קדושת ספר תורה, בכל פעם שכותב שם – צריך לחשוב שכותב לשם קדושת השם. ואם לא עשה כן – פסול. עד כאן לשונו. משמע להדיא דסבירא ליה דכיון דבתחילת הספר אמר בפיו – דיו בשם במחשבה אפילו לכתחילה (ט״ז סעיף קטן א). ויש אומרים דלאו דווקא נקיט (עיין בית יוסף וב״ח). מיהו העיקר לדינא כהרמב״ם ושולחן ערוך, אך בדיעבד כשר במחשבה בלבד (ט״ז וש״ך וב״ח).

ב ודע דמלשון רבותינו מבואר דבכל שם ושם – מחוייב לקדש, ולכל הפחות במחשבה אין לסמוך מאחד על השני. ואין לשאול על זה ממה שכתבנו בריש סימן רע״ד בשם הסמ״ג, שיאמר בתחילת הכתיבה: ״וכל האזכרות שבו לשם קדושת השם״ ויועיל, אולי ישכח לקדש איזה שם במקומו, עיין שם. ואיך יועיל? והא בעינן לקדש כל שם בפני עצמו? דשאני התם, כיון שאומר ״וכל האזכרות״ – הרי קידש כולם, ומהני בדיעבד. מיהו על כל פנים למדנו משם דבדיעבד מהני לקדש האזכרה אף שלא בזמן כתיבתה, ואף קודם לכן זמן רב, שהרי שם מועיל כשמקדש קודם כתיבתהתחלת התורה. ולפי זה אם קידש שם אחד בעת הכתיבה, ואמר ״ואני מקדש כל השמות הבאים אחריו״ – גם כן מהני בדיעבד, דמה לי אם אומר זה בתחילת הכתיבה או בעת כתיבת השם? וכל זה בדיעבד. אבל לכתחילה יקדש כל שם במקומו (כן נראה לי בדינים אלו).

ג אם כתב השם ולא קידשו – אינו מועיל להעביר עליהם קולמוס לשמן (ש״ך סעיף קטן ב), דכתב על גבי כתב אינו מועיל. ואף על גב דבגיטין (גיטין כ א) מבואר דהטעם הוא משום דבעינן ״זה אלי ואנוהו״ עיין שם, ומצינו בכמה מקומות דמשום ״ואנוהו״ לא מיפסל – לאו כללא הוא, שהרי בשם (גיטין נד ב) מוכח להדיא דהוי פסול גמור. וכן מוכח בשבת (שבת קד ב), עיין שם. ומה תקנתו? שנינו במסכת סופרים (פרק חמישי הלה ג): היה צריך לכתוב את השם וכתב ״יהודה״, ולא נתן בו דל״ת – מוחקו וכותב את השם. עד כאן לשונו. אלמא דשם שנכתב שלא בקדושה – רשאי למוחקו, ואין זה מוחק את השם. ועוד יתבאר בזה בסעיף כ״ה, דדווקא לצורך תיקון מותר למוחקו, עיין שם.

ד יש מי שרוצה לומר דרק שם הוי״ה צריך קדושת השם. ונדחו דבריו, דכל שמות שאין נמחקין, אם לא קידשן – פסול (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ב). וכן מבואר מירושלמי, וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך. וכן עיקר לדינא. ודע דיש אומרים דאף אם רק קידש האות האחרונה מהשם, כגון שכתב שתים ושלש אותיות מהשם ושכח להקדישן, ונזכר בהאות האחרון והקדישו – כשר, דקידושו וגמרו באין כאחד. ועוד: דעיקר הקדושה הוא בגמר השם, דכל זמן שלא נגמר – אינו קדוש. ונמצא דעיקר הקדושה הוא בהשלמתו. וזהו דווקא כשרק שכח לקדשו בתחילתו, וכוונתו היתה לכתיבת שם ולא לשם תיבה אחרת. אבל אם היתה כוונתו לתיבה אחרת, כגון שדימה שיש לו לכתוב ״יהודה״, וכשכתב השלוש אותיות הראשונות נזכר שהוא שם הוי״ה, וכתב הה״א האחרון לשם קדושה – אינו מועיל; כֵּיון שכְּיון לשם תיבה אחרת – עקר מינייהו קדושת השם (הלק״ט ובנ״י ומ״ח וז״י). וכל שכן אם גמר השם בלא כוונה, ונזכר בהנטפלים לשם מאחריו, כמו ״אלקינו״, ״אלקיך״ וכיוצא בזה, שנזכר בהנו״ן או בהכ״ף – דלא מהני כלל. דכיון דעיקר השם נכתב שלא בקדושה, מה יועילו הנטפלים (ב״א)?

ה ויש מהגדולים שפקפקו בזה לגמרי, וסבירא להו דאפילו אם כתב אות ראשון מהשם שלא בכוונה – אינו מועיל עוד, דהכוונה מעכבת בכל אות (עקרי הד״ט ומלאכת הקודש). ונראה לעניות דעתי עיקר כדעה ראשונה. וראיה מהא דאמרינן במסכת סופרים (פרק חמישי הלכה ב): נתכוין לכתוב את השם וכתב ״יהודה״ – עושה מדל״ת ה״א, ומוחק ה״א האחרון. עיין שם, והובא בשולחן ערוך סוף סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה רעו). והנה זהו וודאי דכשטעה בכתיבת דל״ת במקום ה״א – הרי עשה מעשה, וחמירא מדיבור ומחשבה. והדל״ת וודאי לא נתקדש. ובעל כרחך צריך לומר דכשעשה אחר כך רגל השמאלי בהדל״ת וקידשו – נתקדשו גם השני דפנות. וכל שכן בכתבו כהלכתו, שהאות האחרון מקדש כל האותיות, והוכיח סופו על תחילתו, ואמרינן: איגלאי מילתא למפרע דקדשי בקדושת השם. ועיין בסעיף ל״ב.

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: כתב ״שם אלהים אחרים״ לשם קדושה – אינו פסול, דהוה כמקדיש בעלי מומין למזבח דאינן קדושים. עד כאן לשונו. כלומר אין זה פסול, שנאמר כיון שקידשו אסור למוחקו, והרי זה פסול גמור, וצריך לסלק היריעה. דאינו כן, שהרי אי אפשר לחול קדושה עליו, כמו שאי אפשר להקריב בעלי מומין למזבח. וזה גרע יותר מהקדש בטעות, ואדרבא מחוייב למוחקו, דמכוער הדבר להניחו כך כמובן. ופשוט הוא דמיירי

שבשגגה עשה זאת, דאילו עשה בכוונה – הרי הוא מין, וכל כתיבתו פסול מדינא. והנה זהו וודאי דגם אם קידש תיבה אחרת לשם קדושת השם – גם כן רשאי למוחקו, דהקדש טעות אינו הקדש. ולאו דווקא "אלהים אחרים", אלא דאי אפשר להסופר שיטעה בזה, כיון דתיבה אחרת הוא איך יטעה לקדשו בקדושת השם? אבל ב"אלהים אחרים" או "אל אחר" או "אל נכר" – יכול לטעות, שדימה שזהו שם קודש. אבל לדינא אין נפקא מינה. וכללא הוא דכל שקידש בקדושת השם תיבה שאינה של שם – לא חלה הקדושה, ומותר למוחקו.

ז ויש להסתפק במקום ש"אלקים" פירושו דיין, כמו ב"משפטים": "ונקרב בעל הבית אל האלהים", וטעה וקדשו בקדושת השם, אם מותר למוחקו אם לאו? ואם תמצא לומר שמותר למוחקו, אם חייב למוחקו אם לאו? ונראה לעניות דעתי שמותר למוחקו, ואינו חייב למוחקו. דטעם ההיתר היא כמו מקדיש נקבה לעולה או לאשם או לפסח, דאין קדושה זו חלה עליה כיון שאינה ראויה לזה, כמבואר בתמורה (תמורה יח ב). ואף דלדמיה קדושה, מפני שקדושה זו יכול להיות כמבואר שם. ובכאן לא שייך זה כמובן. ואינו חייב למוחקו, דאין בזה בזיון כב"אלהים אחרים" כמובן. וכיון שקדושת השם לא חלה עליו, ממילא דהספר תורה כשר. וראיתי איזה דעות לגדולים בזה (עיין ספר משנת אברהם סימן כ"א סעיף נ"ה, שהביא כמה דעות בזה). ולעניות דעתי ברור כמו שכתבתי, וכן יש להורות.

ח היה כותב את השם, אפילו אדם גדול שואל בשלומו – לא ישיבנו קודם שגמר את השם. וברמב"ם פרק ראשון דין ט"ו (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א) מבואר דהטעם הוא משום "לשמה". וכבר בארנו זה בריש סימן רע"ד עיין שם, דלפי טעם זה גם בכל התיבות הדין כן. אבל הטור והשולחן ערוך סוברים דזהו מפני כבוד השם, כמו שכתבתי שם. ומכל מקום אם השיב – לא נפסל בכך (בית יוסף וש"ך סעיף קטן ד). ואם היה כותב שני שמות זה אחר זה – מותר להפסיק ביניהם, וכשיחזור לכתוב שם שני – צריך לחזור ולומר שהוא כותבו לשם קדושת השם, דלכתחילה צריך לקדשו סמוך ממש לכתיבתו. מיהו בדיעבד אינו מעכב, כמו שכתבתי בסעיף ב. (מה שהאריך הש"ך שם להוכיח, דמה ששנינו במסכת סופרים פרק שני הפסיק באמצע השם פסול, הכוונה שהניח ריוח באמצע התיבה, ולא אשם קאי – לא היה צריך להאריך. דכן מוכרח, שהרי גם הדין הזה איתא במסכת סופרים פרק חמישי ההלכה ו', ממש כלשון השולחן ערוך, עיין שם. ובעל כרחך דהך דפרק שני הוה דין אחר. ועיין בית יוסף וב"ח. ודייק ותמצא קל.)

ט וכשטובל הקולמס לכתוב השם – לא יתחיל מיד השם לכתוב, שמא יהיה עליו ריבוי דיו ולא יצא הכתב מיושר, וגם בזיון לאות מהשם כשיפול עליו הדיו. אלא יכוין להניח אות אחת מלכתוב קודם השם, ובאותו האות יתחיל לכתוב. ואם לא עשה כן – יחפש אחר אות שצריכה דיו וימלאנה, ויכתוב אחר כך את השם. ולא יכתוב אות של הדיוט מקודם, כיון שנתקדש הדיו שבקולמס – אסור לכתוב בה אות של חול. אבל אות של ספר תורה – מותר אף על פי שנתמלאה לשם קדושת השם, מכל מקום בעניין זה אינו כהורדה מקדושה. ולכן נראה לי דרשאי לכתוב מקודם אות אחת, אף שלא בספר תורה אלא בתפילין ומזוזו. אף שקדושת ספר תורה למעלה מהן, מכל מקום גם הם קדושים, ואין זה כהורדה לגבי טבילת הקולמס.

י כתב האזכרות בדיו, וזרק עליהם זהב שחוק כדי ליפותם – פסול, דכתב הזהב מבטל לכתב הדיו. והוא הדין בכל התיבות פסול כמו שכתבתי בסימן רע"א, אלא דבכל התיבות יש תקנה בגרירה, מה שאין כן בשם דהוי מוחק את השם (ש"ך סעיף קטן ו). ועוד נראה לי דבכל התיבות אין צריך למחיקה, שיכול לכתוב בדיו על הזהב. ואף על גב דכתב על גבי כתב אינו מועיל, כמו שכתבתי בסעיף ג, הני מילי בכתב הראשון. אבל כשהראשון כשר והוא קלקלו בכתב השני – יכול לתקנו בכתב השלישי. ובשם אי אפשר משום מחיקה. ועוד: דבשארי תיבות אין מי שיעלה על הדעת לעשות כן, אבל באזכרות מצינו באותן שאינן בני תורה – היו רוצין לכבד את השם באופן זה, כדאיתא במסכת סופרים פרק ראשון הלכה ט', עיין שם.

יא טעה ודילג תיבה או יותר – יכול לתלותו בין השיטין במקום שנחסר. אבל לא בריוח שבין דף לדף, דמקום זה כיון שאינו מקום הכתיבה – אינו מצורף, זולת בשני אותיות או מיעוט תיבה, כמו שכתבתי בסימן רע"ג. והרי אפילו תיבה שלימה בת שתי אותיות לא התרנו שם. ואף שבארנו שם שבדיעבד אינו מעכב – זהו בהמשך הכתיבה וכאחת הם, מה שאין כן בדילוג מאמצע השורה, שתיבה זה אינו מקומו בכאן אלא דמצרפינן ליה – פשיטא שאינו מצורף. וכן מבואר במסכת סופרים פרק חמישי (הלכה ח) שאומר: הטועה את השיטה – אינו תולה אלא מנגד השיטין. עד כאן לשונו. ויראה לי דאם היה הדילוג תיבה אחת בסוף שיטה – שיכול לכותבה במקומה אחר השיטה בין דף לדף. דזהו כדיעבד שנתבאר בסימן רע"ג דכשר אף בתיבה שלימה. והפוסקים לא ביארו זה משום דפשוט הוא, ונלמדנה ממה שכתבתי שם דבדיעבד כשר (נראה לי).

יב ולאו דווקא תיבה אחת יכול לתלות בין השיטין, אלא אפילו כמה תיבות ויותר מזה. כתב התשב"ץ (חלק ראשון סימן קע"ו הביאו בבד"ה) דאפילו דילג פסוק שלם – יכול לתלותו בין השיטין, דאין לחלק בין חסרון מרובה לחסרון מועט. ואפילו אם שיטה זו לא יספיק להחסרון – יכול להשלימה גם בין שיטה שתחתיה להשלישית, ואף שהקריאה תהיה שלא כסדר, שהרי יצטרך לחזור אחר שיקרא החסרון לשיטה שלמעלה הימנה, מכל מקום לית לן בה מפני שהכל רואים שזהו מפני הדילוג, שהכתב קטן ונכתב בין השיטין, עיין שם. והביא ראיה ירושלמי דפרק קמא דמגילה, שאומר: טעה והשמיט

פסוק אחד, אם יש לו שתים ושלוש שיטות – מתקנו וקורא בו. ארבע – אינו קורא בו. עיין שם. וזה שבארבע אסור, צריך לומר משום דמיחזי כמנומר. דהכי איתא שם גם כן על ספר תורה שיש בו שלוש טעות בכל דף – מתקנו, ארבע – אינו מתקנו, עיין שם.

יג ולעניות דעתי צריך עיון בדין זה. דהא זהו וודאי דאם יכתוב שורה השנייה קודם הראשונה דפסולה, דנהי דלא בעינן כסדרן בספר תורה – זהו בהמשך הכתיבה, שיכול לתקן גם אחר הכתיבה. אבל זהו מילתא דפשיטא שצריכה להיות כנתינתה מסיני, ואיך אפשר דמפני שטעה ודילג נתיר הסירוס? והירושלמי יש לומר דהכי פירושו: אם יש לו שתים ושלוש שיטות, כלומר שבכתב דק יכול לכתוב בין שיטה לשיטה שתים ושלוש שורות – מתקנו. ולא ארבע, משום דמיחזי כמנומר. וגם יש לפרש כפשוטו, כגון שיכול למחוק הנכתב אחר כך שאין שם שם. ולזה אומר שאם הפסוק לא יתארך יותר משלוש שיטין – מתקנו. והיינו שמוחק שלוש שיטין וכותב בכתב קטן גם הנחסר גם מה שמחק. וארבע הוי כמנומר ופסול.

יד ויש לי ראיה לזה ממסכת סופרים פרק חמישי (הלכה ח), שאומר: הטועה את השיטה וכו' גורר אחת וכותב שתים, או שתים וכותב שלוש, ובלבד שלא יגרר שלוש. עד כאן לשונו. והכי פירושו: כשדילג שיטה שלימה – גורר שיטה אחת וכותב במקומה שני שיטין בכתב קטן, או מוחק שני שיטין וכותב במקומם שלוש שיטין. אבל לא ימחוק שלוש לכתוב במקומן ארבע שיטין, משום דמיחזי כמנומר. ואם כן גם בירושלמי פירושו כן הוא: אם יש לו שתים ושלוש שיטות, כלומר אם יספיק שימחוק שני שיטין לכתוב במקומן שלוש שיטין – מותר לתקנו. אבל ארבע, כלומר למחוק שלוש שיטין לכתוב במקומן ארבע שיטין – אסור לתקנו מטעם דמיחזי כמנומר. וגם בשולחן ערוך ואחרונים לא הובא דין זה. ולכן למעשה צריך עיון אם יש לסמוך על זה. ועיין בסוף סימן רע"ט.

טו אם שכח לכתוב את השם – תולה אותו בין השיטין כמו שארי תיבות. במה דברים אמורים? ששכחו כולו. אבל שכח מקצת השם – אין תולה מקצתו בין השיטין. כן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה רעו, ו) ולעיל סימן רע"ג (שולחן ערוך יורה דעה רעג). וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם בפרק ראשון (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א). וכתב מפורש דתליית מקצתו בדיעבד פסול, וגם דעת הטור כן הוא (ט"ז סעיף קטן ד). ויש מי שרוצה לומר דהטור סבירא להו דאינו מעכב בדיעבד (ב"ח), ואינו מוכרח. והעיקר לדינא דפסול גם בדיעבד. ואף על גב דמאי דאיפסקא הלכתא בגמרא מנחות (מנחות ל ב) כרבי שמעון שזורי, דסבירא ליה כן דכל השם תולה, ומקצתו אינו תולה – מוכח בחולין (חולין עה ב) דלא קיימא לן כן, עיין שם. מכל מקום מטעם אחר קיימא לן כן, דהא דתולין את השם רבי יוסי סביר ליה כן במנחות שם, וקיימא לן כרבי יוסי לגבי ר"מ ור"י דלא סבירא להו כן כמבואר בעירובין (עירובין מו ב). וגם רבי יוסי נמוקו עמו (סוף פרק ששי דגיטין). וגם הא דמקצתו אין תולין – בהכרח לומר כן, שהרי שארי תנאים אוסרים אף לתלות כולו. ולרבי יוסי לא מצינו דמתיר מקצתו. (ובזה מתורץ קושית הש"ך סעיף קטן ז. ובמסכת סופרים פרק חמישי הלכה ד' יש להגיה כמו בש"ס שלנו. וכן הגיה הגר"א, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טז ויש להסתפק בטעם דמקצת השם אין תולין: אם הטעם הוא משום דכתיבת השם צריך כסדרן. דמטעם זה אין תולין בתפילין ומזוזות, כדאיתא בירושלמי מגילה שם: תולין בספרים ואין תולין בתפילין ומזוזות. ופירשו כל רבותינו משום דצריך כסדרן, והכא נמי בשמות כן הוא כמו שכתבו כמה מהפוסקים, דבכתיבת השמות צריך כסדרן כמו בתפילין ומזוזות. ולפי זה אין תולין מקצתו כששכח מאותיות השם הראשונות. אבל כששכח אות האחרון או שני אותיות האחרונות – תולין, דהא עתה הוה כסדרן כמובן. או דטעמא אחרינא אית בזה, משום דהוי בזיון לשם בתליית מקצתו, כשאין כל השם נכתב בהמשך אחת. ולפי זה בכל עניין אסור לתלות מקצתו. וכן משמע מהפוסקים שלא חילקו בכך.

יז ובאמת לא ידעתי מאי דמרגלא בפומייהו דהסופרים, שהשם צריך להיות כסדרן דווקא. ויש מהגדולים שכתבו כן (עיין פתחי תשובה סעיף קטן כ בשם גו"ו, והשואל בנודע ביהודה סימן ע"ו). מנלן לומר כן? דבשלמא בתפילין ומזוזות אמרינן במכילתא סוף "בא" דאם כתבן שלא כסדרן יגנוזו, ד"והיו" – בהווייתן יהא, וכמבואר באורח חיים סימן ל"ב, עיין שם. ומפרשים דגם אכתיבת האותיות קאי וכמו שכתב המרדכי, עיין שם. ולכן אמרו בירושלמי דאין תולין בתפילין ומזוזות. אבל בשמות מנלן? וזה שאמרו דמקצתו אין תולין – וודאי דאינו, מפני זה דאם כן הוה ליה לומר מקצתו הראשון אין תולין, כמו שכתבתי. ועוד: דהא כמה תנאי סוברים דגם כולו אין תולין, ולפי הירושלמי שם קיימא לן כן. ויש גם שסוברים שאין כותבין השם על מקום המחק ועל מקום הגרר, וכי גם זה הוא מפני שלא כסדרן? אלא משום דאין כבודו של שם בכך. ואם כן, הכא נמי במקצתו. וגם בראשונים ובאחרונים המפורסמים לא מצאתי דין זה. ולכן למעשה לעניות דעתי צריך עיון גדול, ועיין בסעיף ל"א.

יח ויש מרבותינו דסבירא להו דגם כל השם אין תולין, וטוב יותר למחוק הקודם ולכתוב עליו השם. ותיבה הנמחק יכתוב בין השיטין, דתולין הוי בזיון להשם יותר מלכתבו על מקום המחוק. וכמו שכתב הטור בשם ספר התרומה, וזה לשונו: ובספר התרומה כתוב דלכתחילה אין תולין השם. אלא אם טעה ודילגו – יגרור תיבה אחת שלפניו, ויכתוב השם על הגרר, ויתלה התיבה שמחק. אלא אם כן טעה ודילג עמו שתי תיבות של חול – אז יכול

לתלותו עם שתי תיבות של חול. אבל בדיעבד שתלה אותו לבדו – כשר. עד כאן לשונו. וזהו דרך הירושלמי במגילה שם. ותמיהני מה שכתב שתי תיבות של חול, דבירושלמי אומר כגון "אני ה' אלקיכם" דהוה שני שמות ואחת של חול, עיין שם. אלמא דאפילו באחת של חול מותר. ובירושלמי מיבעי ליה אפילו בשלוש שמות זה אחר זה, עיין שם. והטעם דכשיש שלוש תיבות ביחד בתלייה – אין בזה בזיון כל כך.

יט ורבותינו בעלי השולחן ערוך לא הביאו דעה זו כלל, אלא סתמו כהרי"ף והרמב"ם דמותר לתלות השם כולו. ומכל מקום רמזו לזה, שכתבו אחר דין זה: מותר לכתוב השם על מקום הגרר ועל מקום המחק. עד כאן לשונם. ו"מחק" הוא היינו שנמחק בעודו לח. ו"גרר" הוא שנגרר כשנתייבש. ועדיף ממחק, דגרר אינו ניכר כל כך כמחק. וכוונתם דטוב יותר לגרור או למחוק ולכתוב השם על מקומם, מלכותבו תלוי בין השיטין. וכן כתבו הגדולים, דכשיכול לתקן על ידי גרירה ומחיקה – לא יתקן על ידי תלייה (ש"ך סעיף קטן ח), וכן נהגו הסופרים (שם). ודע דאין חילוק בכל דיני תלייה ומחיקה בין ספר תורה לשארי ספרי תנ"ך, ופשוט הוא (שם סעיף קטן י).

כ צריך שיהיו כל אותיות השם בתוך הדף ולא חוץ לדף, כלומר חוץ לשיטה. ואף על פי שבשארי תיבות התרנו בסימן רע"ג מיעוטו של תיבה חוץ לשיטה, אבל בשֵם אפילו אות אחד אסור. והנה לעיל סימן רע"ג סעיף י"ח נסתפקנו בזה אם גם בדיעבד מעכב. ומצאתי שכתבו שהרמב"ם בתשובה (סימן פ"ט) כתב, שגם בדיעבד פסול, ומחליפין כל היריעה. ואולי זהו מפני הטעם שכתבנו שם, עיין שם. אך תימה גדולה: דאם כן למה לא מנאה הרמב"ם בין הפסולים בפרק עשירי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י)? ויש מהגדולים דפשיטא להו דכשר בדיעבד, ויש שכתבו דפסול, ויש מסתפקים בזה (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ז). אמנם זהו ראיה ברורה מדלא מנאה הרמב"ם בין הפסולים. והתשובה שבשמו, לאו מר בר רב אשי חתים עלה. וגם כל גדולי הפוסקים אי הוה סבירא להו דגם בדיעבד פסול – לא הוה שתקי מזה. ולכן נראה לעניות דעתי להכשיר בדיעבד. ודע דבכל זה אין חילוק בין שם הוי"ה לשארי שמות, ובין ספר תורה לשארי ספרים. וגם הנטפלים לשם מאחריו שרינן כשם – אסור להוציא אף אות אחת חוץ לשיטה. ויש סופרים נזהרים שלא לכתוב השם סוף הדף, דאין זה כבוד לשם. ומנהג יפה הוא וחומרא בעלמא (ט"ז סעיף קטן ה). ויש מהסופרים שעושים אחר כך שרטוטים מדיו, כדי שיהיה איזה דבר אחר השם. וחלילה לעשות כן, ויש למונעם מזה (שם). אבל בסוף שיטה אין קפידא כלל. ויש שמקטינים מפני זה אותיות כדי שלא יהיה השם בסוף שיטה, ויש למונעם מזה (ש"ך סעיף קטן י"א).

כא שבעה שמות שאינם נמחקים, ואלו הן: הוי"ה, אדני, ק"ל, אלו"ק, אלקים, שדי, צבאות. ויש אומרים במקום ק"ל: "אקיה אשר אקיה", כלומר: גם "אקיה" הראשון גם האחרון. דאין זה כ"אדוני האדונים" או כ"אלקי האלקים", שהשני חול (הגר"א סעיף קטן ב). וכן עיקר לדינא ד"אקיה" הוא משמות שאין נמחקין (שם). והו הדין י"ק אינו נמחק, והוא נכלל בשם הוי"ה. ולפי זה אין למנות אלו"ק, דנכלל ב"אלקים". אך שם אל"ף-למ"ד אינו נכלל ב"אלקים" שהוא תיבה בפני עצמה גם במקום אחר, כדכתיב: "יש לאל ידי". והוא לשון כוח וחוזק, ולכן נמנית בפני עצמה (שם).

כב וקיימא לן דאסור למחוק אפילו אות אחת מאלו השמות שאינן נמחקין. וכך שנינו בספרי פרשת ראה: המוחק אות אחד מהשם – עובר בלא תעשה. אמר רבי ישמעאל: לכך נאמר "ואבדתם את שמם וכו' לא תעשון כן לה' אלקיכם". עיין שם. וקיימא לן בשבועות (שבועות לה א) דאותיות הנטפלים להשם מלפניהם, כמו הלה', בה', כד', וכיוצא בהם – אינם קדושים בקדושת השם. אבל הנטפלות מאחריהם כ"אלקיך", "אלקינו" וכיוצא בהם – קדושים בקדושת השם. דכיון שכבר נתקדש השם – גם הנטפלים אחר כך נתפסו בקדושתן, ואסור למוחקן, וכל דיני קדושת השם עליהם. ויש מי שמתירים לעניין תלייה בין השיטין, כגון ששכח כ"ם של "אלקיכם" או נ"ו מ"אלקינו" – יכול לתלותן (ט"ז סעיף קטן ו). ועל כל פנים בדיעבד וודאי אינו מעכב (שם). וכתב הרמב"ם בפרק ששי מיסודי התורה (רמב"ם הלכות יסודי התורה ו) דהמחיקה בהנטפלים אינו אלא מדרבנן, עיין שם. (היראים אוסר גם בלפניהם, ואין כן דעת כל הפוסקים.)

כג אבל שארי כינויין שמשבחין בהן את הקדוש ברוך הוא, כגון "חנון ורחום", "הגדול הגבור והנורא", "הנאמן", "קנא", ו"חזק" וכיוצא בהן – הרי הן כשאר כתבי הקודש, ומותר למוחקן. וכתב הרמב"ם שם: כתב אל"ף-למ"ד מ"אלקים", יו"ד-ה"א מהוי"ה – אינו נמחק. ואין צריך לומר יו"ד-ה"א שהוא שם בפני עצמו, מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא. אבל הכותב שי"ן-דל"ת מ"שדי", צדי"ק-בי"ת מ"צבאות" – הרי זה נמחק. עד כאן לשונו. וכתב עליו הראב"ד, וזה לשונו: זה אינו כלום, שלא אמרו אלא בא"ל (כן צריך לומר) מ"אלקים" וי"ק מהוי"ה. אבל ש' וד' מ"שדי" וצ"ב מ"צבאות" – הרי אלו נמחקים. עד כאן לשונו. ותמהו המפרשים: הא גם הרמב"ם פסק כן. ולעניות דעתי כוונתו כן הוא: דהרמב"ם כתב אל"ף-למ"ד במילואו, וכן יו"ד-ה"א. ולזה אומר דבכהאי גוונא גם באלו מותר למוחקן, אלא הכוונה שלא במילואם א"ל י"ק.

כד וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י: וכן א"ד מ"אדני" או א"ה מ"אקיה" נמחק. ויש מחמירין בזה. עד כאן לשונו. וזהו דעת התוספות בשבועות שם, דאף על גב דאין זה שם בפני עצמו – לא הקילו בזה, מפני שהוא משם המיוחד. וכתבו זה רק על א"ד, עיין שם. ורבינו הרמ"א דן מזה גם על א"ה, מפני

ש״אקיה״ גם כן כן, כלומר מן השמות המיוחדין, כידוע לחכמי אמת שאלו השלושה שמות הוי״ה ו״אדני״ ו״אקיה״ הם עיקרי השמות המיוחדין, וכוללין מריש דרגין עד סוף כל דרגין. ואי אפשר להאריך בזה. (כן נראה לי. ודברי הט״ז סעיף קטן ט, ודברי הלבוש צריכים עיון. ודייק ותמצא קל.) עוד כתב דהשם שכותבין בסידורים, שתי יודי״ן ואחת על גביהן – מותר למוחקו אם הוא לצורך. עד כאן לשונו. ואצלינו נדפס בשני יודין, וגם כן הדין כן כמובן. ומבואר דשלא לצורך גדול אין למוחקן (עיין ש״ך סעיף קטן י״ד). ויראה לי דאין חילוק בדין מחיקת שמות, בין נכתב בכתב אשורית ובין בשארי מיני כתבים, דכיון שנכתב בלשון הקודש לשם קדושה – הוי קדוש. ואם כתב השם בשארי לשונות לע״ז שלא בלשון הקודש, כתב התשב״ץ (סימן ב׳) דדינם ככינוים, ומותר למוחקן לצורך (וכן כתב הש״ך בסימן קע״ט סעיף קטן י״א). ויש שמסתפק דאולי אם כתב בכתב אשורית, וכתבו בכוונה, דיש להחמיר (חו״י). ונשים ועמי הארץ שכותבים במכתבים שם ה׳ בלשון אשכנז, אם כי אין בהם קדושה, מכל מקום יש איסור בדבר שבאים לידי בזיון בבתי מחראות. ואין לך בזיון גדול מזה, ויש למונען מזה. וכמה גדולים צווחו על זה, ובארנו זה בחושן משפט סימן כ״ז, עיין שם.

כה שם של חול אלא שהוא נכתב כשמות הקדושים, כגון ״והייתם כאלקים״ וכיוצא בזה – מותר למחקו. וכן שם של קודש שלא נכתב לשם קדושה – מותר למחקו לצורך תיקון דווקא, אך לגוז ולגנוז – מותר אפילו שלא לצורך תיקון. אבל בנכתב לשם קדושה – אסור אפילו לגוז ולגנוז לצורך תיקון. וכן אם הרבה שמות נכתבו שלא לשמן בספר תורה – אסור למחקן אף על פי שהוא לצורך תיקון, משום דמיחזי כמנומר (ש״ך סעיף קטן י״ב). ובכל מקום דאסור לגוז או למחוק – גונז כל היריעה. ומחיקה לצורך תיקון, אין בה לאו ד״לא תעשון וגו׳״.

כו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: כלי שהיה כתוב עליו שם – קוצץ מקום השם וגונזו. עד כאן לשונו. וכן הוא בגמרא (שבת סא ב) דאמרינן שם: היה שם כתוב על ידות הכלים או על כרעי המטה – הרי זה יקוץ ויגנז. עיין שם, ובוודאי שלא נכתב לשם קדושה כמובן. ועם כל זה לא התירו למוחקו, כיון שאינו לצורך תיקון, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. וטס של כסף שתולין בצואר התנוקות שיש בהן פסוקים ושמות, כיון שעשוי מתחילה לכך – אין דינו ככלי אלא כולו טעון גניזה, דכולו תשמיש לקדושה, ואין חילוק מי שחקקן (דבר שמואל סימן של״ב).

כז וכתב רבינו הרמ״א דאסור לכתוב שם לכתחילה שלא בספר, דיוכל לבוא לידי בזיון. ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באגרת. ויש נזהרין אפילו במילת ״שלום״ שלא לגמור כתיבתו. עד כאן לשונו. ד״שלום״ הוא שמו של הקדוש ברוך הוא (שבת י ב), ואף שאינו משמות שאין נמחקין. דמה דאמרינן שם משום דמצינו שהקדוש ברוך הוא נקרא ״שלום״, כדכתיב: ״ה׳ שלום״ – הרי כמה כינויין להבורא יתברך: ״רחום וחנון״ וכו׳. אלא משום דכל הכינוין יש לכנות לאדם גם כן, ולא ״שלום״, דהאדם כולו קטטה (מהרש״א שם). לכך נתנו חכמינו ז״ל חשיבות לזה שאסרו להזכיר ״שלום״ בבית המרחץ, עיין שם. ומטעם זה עצמו נכון לבלי לכותבו כולו בדברים פשוטים. ורוב העולם אין נזהרין בזה, וגם בתשובת הרא״ש כלל ג׳ כתב דמותר, עיין שם (ש״ך סעיף קטן ט״ז). ורבותינו בעלי התוספות בסוטה (סוטה י א) אומר: אלו שנמחקין ואלו שאין נמחקין. וכל היכא דתני ״אלו״ – לא אמרינן תנא ושייר, כדאיתא בתענית (תענית יד א). ולכן צריך עיון גדול. ומכל מקום כיון דנפיק מפומייהו דרבותינו בעלי התוספות – נכון להחמיר כשאין צורך גדול בזה.

כח ואחד מהגדולים כתב דהזהירות ב״שלום״ הוא רק בשאילת שלום, כמו שמברכו בשלום או נותן לו שלום, דהכוונה מהשם יתברך שהוא בעל השלום, כעניין שאמר בועז לקוצרים: ״ה׳ עמכם״. אבל אם כותב שיש שלום בעיר או בין פלוני לפלוני וכיוצא בזה, שהוא סיפור דברים בעלמא שאין בזה שום קדושה – מותר לכתבו בשלימות. ומטעם זה מותר לומר ולכתוב ״אמת״, אף שהיא חותמו של הקדוש ברוך הוא (פתחי תשובה סעיף קטן כ״ח בשם רדב״ז). ולפי זה כל שכן לאיש ששמו ״שלום״ מותר לכתוב שמו בשלימות, ולקרותו בשמו בבית המרחץ. ודברי טעם הן, וכן יש לנהוג. ודע שמה שכותבים במכתבים במקום השם ״ה׳״, או ״בעזרת ה׳״ או ״אם ירצה ה׳״ – אין בזה קדושה כלל. מיהו לתשמיש בזיון וודאי אסור, כיון שיש בזה כוונה לשמים. ולכן יזהרו לשרוף מכתבים כאלו.

כט יש מהגדולים מתרעמים על מה שנהגו לצייר מנורה על קלף או נייר, וכותבים בהם פסוק ״שויתי ה׳ לנגדי תמיד״ ועוד פסוקים, ולבסוף מוטלים בבזיון (תב״ש). וכן אותם הכותבים פסוקים ושמות על כותלי בתי כנסיות, ואחר כך כשמתיישנים ונופל עליהם אבק – באים לידי מחיקה. ויתאמצו למנוע את ההמון מלעשות כאלה, ויורום דעבירה קעבדי ולא מצוה. וכן על ארון הקדש לבלי לכתוב פסוקים. וכל שכן לעשות פרט שנה משמות, וכן לרקום פסוקים על פרוכת וכפורת ומעילי ספר תורה – יש למנוע ולהזהיר לבלי לעשות. וכל שכן הריקום מפסוקים על מטפחות דאין לעשות, וכל שכן על כוסות של כסף. ויש אוסרים לשתות מהם אם פתוח עליו איזה שם משמות הקדושים. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן כ״ה וסעיף קטן כ״ו מתשובת פמ״א ונודע ביהודה.)

ל שנינו במסכת סופרים (פרק חמישי הלכה ז): המוחק אות אחת מן השם – עובר בלא תעשה וכו׳ אבל הדיו שנטפה על גבי הכתב – מותר למוחקו, שלא היתה כוונתו אלא לתקן. עד כאן לשונו. ולמדנו מזה דמחיקה על מנת לתקן – מותר. ולכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה רעו, יא): נדבקה אות לחבירתה באותיות השם – יש לו לגררו. עד כאן לשונו כיון, שהוא כדי לתקנו. ונראה לי שאין חילוק בין מגרר זה בלחותו או ביבשותו, דכל כדי לתקן – מותר. וכתב רבינו הרמ״א: ה׳ של שם שכרעה נוגעת בגגה, אם נוגע ממש עד שנראית כח׳ – מותר למחזק או לגרד הרגל ולתקנה. אבל אם נוגעת רק מעט – יש לספק בדבר אם מותר. עד כאן לשונו. כלומר: דכשנוגע ממש – הרי לא נכתב השם כהוגן, ואין בו איסור מחיקה. אבל בנוגעת מעט יש לספק שמא הוא כהוגן ויש בו איסור מחיקה, או שמא ליכא בנגיעה זו משום מחיקה. וכמשגרד הרגל – יגרדו ממטה למעלה. דלהיפך מיד שיגרדו מעט – יהיה עליו צורת ה׳ כמובן (רמ״ע סימן ל״ז). ואף דה׳ כזה פסול, דהרגל הוי חק תוכות, מכל מקום לא נאה לגרוד בהיות עליו תמונת שם הוי״ה בשלימות. ופשיטא דלהשאירו כן – פסול, משום חק תוכות (נראה לי). ועיין מה שכתבתי בסוף סימן זה.

לא ודע דמדברי רבינו הרמ״א שהבאנו מבואר דאין צריך לכתוב שם הוי״ה כסדרן, וכמו שכתבתי בסעיף י״ז. שהרי רבינו הרמ״א מכשיר למחוק ולגרד הרגל ולתקנה, והרי כשיתקנה יהיה שלא כסדרן. והפוסלים שלא כסדרן אומרים דמיירי בה׳ אחרונה של שם הוי״ה ולא בה׳ הראשון. ואין אלו אלא דברי נביאות, וכל כי האי הוה ליה לפרש. ולשונו הטהור מדוייק תמיד, ולא היה נותן מכשול לפני המעיינים. ויש שסובר דבשם הוי״ה בעינן כסדרן שכן משמע מהזוהר, ולא בשארי שמות (אליה רבה באורח חיים סימן ל״ב (לבוש אורח חיים לב)). וברור הוא שמדינא אין פסול גם בשם הוי״ה, וכן משמע מדברי כמה גדולי עולם. (המגן אברהם בסימן ל״ב (שולחן ערוך אורח חיים לב) סעיף קטן כ״ז מכשיר ספר תורה מודפסת. ולא חשש שמא יוקדם האות השני של שם הוי״ה מאות הראשון, כמו שחשש שם בתפילין ומזוזות. וכן הגאון רבי עקיבא איגר כאן בחידושיו, דעתו נוטה להכשיר. ובשארי שמות מכשיר בפשיטות, והביא מסכת כנפי יונה להכשיר גם בשם הוי״ה. והזוהר לכתחילה קאמר דוודאי לפי הכוונות של שם הוי״ה פשיטא שהקודם קודם. אבל בדיעבד אין לפסול ספר תורה מטעם שלא כסדרן בשמות. כן נראה לעניות דעתי.)

לב הכותב ״יהודה״ ולא נתן בו דלי״ת – יתלה הדלי״ת למעלה בין השיטין. ואם היה לו לכתוב השם וקידשו, וטעה בכתיבתו לכתוב יהודה – עושה ה׳ מהדלי״ת ומוחק ה׳ אחרונה, שהרי לא קידש את הה׳ האחרון (לבוש). ואף אם קידשה – אינה מקודשת, כיון שנכתב דלי״ת מקודם (הגאון רבי עקיבא איגר). ויכול למחוק הה׳ גם קודם תיקון הדלי״ת (רמ״ע), מפני שאין שום קדושה בהה״י. ועיין לעיל סעיף ה.

לג כבר נתבאר דהטפל לשם מאחריו – קדוש גם כן, ומדרבנן אסור למוחקו. אמנם לתלותו בין השיטין – מותר. ויש מחלוקת ביו״ד של ״אלקי השמים״, אם הוא מהשורש אם הוא מהנטפלין. ונראה עיקר שהוא מהשורש (ט״ז סעיף קטן ז). ודווקא ״אלקי״ בצירי, אבל ״אלקי״ בפתח – ודאי שהוא שימוש (שם). ולפי זה אם כתב ״אלקינו״ או ״אלקיכם״, וטעה וחיסר היו״ד, פסק גדול אחד דהנ״י והכ״ם אינם קדושים. דכיון דעיקר השם נכתב בטעות, איך יתקדשו הנטפלים (שם בשם מ״ב)? ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דכיון דגם שם אל״ק בלא יו״ד הוה שם קדוש, אם כן גם בלא יו״ד נתקדשו הנטפלים (ט״ז שם). ונראה עיקר כדעה ראשונה, דאל״ק נקרא בפת״ח, אבל ״אלקיכם״ או ״אלקינו״ שהוא בצירי – אין לו שום פירוש בלא יו״ד (עבודת הגרשוני סימן צ״ה). ואם טעה באותיות הנטפלים לשם, כגון שהיה לו לכתוב ״אלקיך״ וכתב ״אלקינו״, או שהיה לו לכתוב ״אלקים״ וכתב ״אלקיך״ וכיוצא בזה – אין בהם קדושה, דכיון דקדושתן אינו אלא מפני שהם טפולים להשם – אם כן כשהם בטעות לא נטפלו כלל (כן נראה לעניות דעתי, וכן משמע מתשובת פני אריה המובא בפתפי תשובה סעיף קטן י״ג). ואם שכח היו״ד ב״אלקים״ וכתב אלק״ם – ימחוק המ״ם, שהרי אין בו שום קדושה, ויכתוב יו״ד-מ״ם, וכן כל כיוצא כזה.

לד אם טעה וכתב ״אלקיכם״ במקום ״אלקיהם״ או להיפך, יש מהגדולים שאסר לקלוף הכ״ם או הה״ם, מטעם שמסירן מקדושתן, דכשהם אצל השם הם קדושים, ובהסתלקם משם – הוסרו מקדושתם (נודע ביהודה סימן ע״ו). אבל לפי מה שכתבתי בסעיף הקודם לא נתקדשו הנטפלים כלל כשנכתבו בטעות, וכן מצאתי לגדולים שהורו כן להלכה (חתם סופר סימן ר״ס בשם הגאון בנ״י).

לה מי שהיה צריך לכתוב שם קטן כמו י״ק או א״ל, וכתב הוי״ה או ״אלקים״, יש מי שהורה דמותר למחוק הוי״ו-ה״י או ״-קים״. דהנה במוחק על מנת לתקן יש דעות אם מותר אם לאו, ואפילו להאוסרים זהו כשאינו מתקן בהמחיקה עצמה אלא צריך לתקן עוד. אבל כשבמחיקה זו הוה התיקון – לכולי עלמא שרי (פתחי תשובה סעיף קטן ט בשם מ״ח). ולעניות דעתי צריך עיון, דהא זהו וודאי אם כתב בטעות שם מיוחד לגמרי – וודאי דאסור למוחקו, דלא יהא אלא כשם שכתוב בפני עצמו כשנכתב לשם קדושה, דאסור למוחקו, ואם כן לא גרע השם הזה כשם הכתוב בפני עצמו. ולכן נראה לי דאסור.

לו ודע דבשבת (שבת קכ ב) אמרינן דגרמא במחיקת השם מותר, מדכתיב: ״לא תעשון כן לה׳ אלקיכם״ – עשייה הוא דאסור, הא גרמא – שרי. ולכן אם היה שם כתוב על בשרו, ונזדמנה לו טבילה של מצוה – יורד וטובל אף על פי שהשם יתמחק, עיין שם. והרמב״ם הביא זה בפרק ששי מיסודי

התורה (רמב״ם הלכות יסודי התורה ו), עיין שם. ותמיהני על הטור ושולחן ערוך שלא הביאו דין זה בשום מקום, והרי אין מי שחולק על זה? וירא׳ה לי דהדין עמם, דהך דינא לא משכחת לה רק בהדין הנזכר, ודבר זה לא שכיח כלל. אבל בעניין אחר לא משכחת לה, דזהו וודאי לגרום הגרמא, כגון להעמיד מים סמוך לה כדי שתשפוך על השם ותמחקנו – פשיטא שאסור, דזהו גופה עשייה גמורה היא. ולכן גם הש״ס לא צייר דין זה רק בטבילה, כמו שכתבתי.

לז ולפי זה ברירא לי במקום שיש טעות ואי אפשר למחוק השם לפי הדינים שנתבארו – אסור גם לעשות גרמא להמחיקה. וכתבתי זה לפי שראיתי לגדול אחד שהתיר לעשות גרמא למחיקת השם (עיין פתחי תשובה סעיף קטן י״ט בשם הב״א). ולדעתי איסור גדול הוא, וחלילה לעשות כן. ומצאתי לגדול אחד שעמד על השמטת הטור ושולחן ערוך דין זה, וכתב משום דאמרינן במגילה (מגילה כו ב): ספר תורה שבלה – נותנין אותה בכלי חרס, וקוברין אותו אצל תלמיד חכם. ויתבאר בסימן רפ״ב. ומדלא התירו רק בכלי חרס למען יעמוד ימים רבים, ולא התירו בלא זה שהיה נמחק מיד – שמע מינה דלית הלכתא כהך דשבת, וגרמא נמי אסור (נודע ביהודה תנינא, חלק אורח חיים, סימן י״ז ״מבנו״). ודברים תמוהים הם, שהרי הרמב״ם פסקם להשני דינים, ומבואר להדיא שאין סותרין זה את זה. ולפי מה שכתבתי לא קשיא כלל. ולכן בלא כלי חרס – הרי הוא עושה הגרמא, ואסור כמו שכתבתי.

לח יש להסתפק כשנפל דיו על השם ומחקו, וביכולת לשפוך הדיו ממנו ושיהיה ניכר השם כמקדם: אם נפסל משום דזהו כחק תוכות כמובן, או דילמא כיון שהיה כתוב כהלכתו – אין זה רק כמו כיסוי שנתגלה וכשר? ויש מהפוסקים שפסלוהו (ט״ז באורח חיים סימן ל״ב סעיף קטן ט״ו, ובית שמואל באבן העזר סימן קכ״ה סעיף קטן י״א). ויש שמבואר מדבריהם דדווקא כשהכתב היה עדיין לח, או שהדיו שנפל נתייבש גם כן וצריך גרירה, דאז הוי כחק תוכות. אבל כשכתב נתייבש והדיו שנפל עדיין הוא לח – הוה ככיסוי בעלמא (לבוש שם, ומגן אברהם סעיף קטן כ״ג שהתיר בנטף שעוה וסילקה, עיין שם. ומה בין זה לזה?). וכן משמע מדברי רבינו הבית יוסף באורח חיים שם סעיף י״ז (שולחן ערוך אורח חיים לב, יז), שכתב: אם נפלה טיפת דיו וכו׳ אין תקנה לגרור הדיו וכו׳ עד כאן לשונו. הרי שכתב ״לגרור״, שזהו כשנתייבש הדיו. ואף על גב דבאבן העזר שם לא הזכיר כלשון זה, סמך עמו על מה שכתב באורח חיים שם. ולפי זה צריך עיון בדין זה, ואפשר דהסומך על המקילים בשעת הדחק לא הפסיד. והסברא נותנת כן, דכיון שבידו לשפוך הדיו – לא נדחו האותיות, כדאמרינן בזבחים (זבחים לד ב): כל שבידו – לא הוי דחוי, עיין שם. מה שאין כן כשנתייבש הדיו – נתבטלו האותיות לגמרי, וכשגורר הדיו – פנים חדשות באו לכאן, והוי ממש כחק תוכות, ולא כשעדיין לחה. ולמעשה יש להתיישב בזה. ועוד דיני מחיקה וגרירה נתבארו באורח חיים שם. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן י״ח בשם הנודע ביהודה תנינא, בזה שנתבאר בנדבק אות של שם בחבירתה דמותר לגוררו, דזהו בדיבוק בשעת כתיבה דוודאי פסול. אבל בדיבוק אחר כך – יש חשש משום מוחק השם, עיין שם. ולעניות דעתי כיון שכוונתו לתקן, והאותיות כשהן מופרדין זה מזה הוי יפוי – מותר. וגם במה שכתב הרמ״א דבנוגעת מעט יש לספק אם מותר לגרור, כמו שכתבתי בסעיף ל, ראיתי בשם מהר״ל מפראג דמותר למחוק.)

סימן רעז

א שלא להפוך היריעה על פניה • ובו ג׳ סעיפים

כתב היריעה, ובא להניחה כדי שתתייבש – לא יהפוך הכתב למטה, אף על פי שמכוין שלא יעלה אבק על הכתב, מכל מקום דרך בזיון הוא. אלא יהיה פני הכתב למעלה, ויפרוש עליו בגד. ומוכח בעירובין (עירובין נח א) דכשאי אפשר לפרוש בגד על הכתב – מוטב להפוך הכתב למטה, ואחורי הכתב למעלה. דאם יניחו כך בלא היפוך איכא בזיון טפי (ש״ך וט״ז). דבזיון גדול הוא להניחו פתוח לגמרי, בלא כיסוי ובלא היפוך.

ב ולכן יש ליזהר שלא להניח ספר פתוח ולצאת, אפילו בשארי ספרים, ואפילו גמרות ופוסקים הנדפסים, דבזיון הוא. אלא או יסגירם, כלומר שלא יהיו פתוחים, או יכסה עליהם בגד. ולבד זה קשה לשכחה (ש״ך עיין שם). וכן המנהג ליזהר בזה. ונראה לי דווקא כשיצא לרחוב. אבל הנכנס מחדר לחדר, או אפילו לחצר ולרחוב, שלא על אריכת הזמן – אין חשש בזה (וכן כתב הי״ש, עיין שם).

ג ספר תורה שהתחילה לבלות, ונצרך לפשטה כדי שתשלוט בה הרוח, וצריכין לפושטה לגמרי והרוח ישלוט בהאותיות דווקא, ואי אפשר להפוך ואי אפשר לכסות, מפני דעיקר התיקון שהרוח ילך על האותיות – מותר, כיון שעושה לצורכה ולכבודה (פתחי תשובה בשם ח״ד). וכן המנהג בספרים, כשעומדים זמן רב וחוששים שלא יתעפשו – פושטים אותם פתוחים בחצר כנגד הרוח. ואדרבא מצוה לעשות כן, ואין זה בזיון אלא כבוד, וזהו תקנתם.

סימן רעח

א דיני תפירת ספר תורה, ואם נשים מותרות לתופרה • ובו י״ב סעיפים

איתא בירושלמי מגילה (פרק ראשון הלכה ט): תיפורן – הלכה למשה מסיני וכו׳ הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות וכו׳ ותופרין בגידין. וכשהוא תופר – יהא תופר כתפר הזה. עד כאן לשונו. והמפרשים נדחקו בפירושו, עיין שם. ולי נראה דהכי פירושו: שלא תאמר שאמת שצריך לתפור היריעות זו לזו, אבל מכל מקום יכול להיות יריעה מיריעה ריוח קצת. קא משמע לן דצריך לתפור כתפר הזה, כשתופר הבגד – הוה ממש אדוקין זה בזה. ולפי זה אני אומר כשיש לפעמים שנחלשו התפירות, ויש חלל קטן בין יריעה ליריעה – הרי זה מעכב עד שיהדק היריעות זו לזו. וראיתי בעיני דבר זה. ולכן יש ליזהר בזה (כן נראה לעניות דעתי), ולהדביק היריעות זו לזו בדבק פסול.

ב והגידין צריך להיות דווקא מבהמה טהורה, דלא הוכשרה למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד (שבת כח ב). וזה שאומר שם אתפילין: ולתופרן בגידן – אספר תורה נמי קאי. וכן מוכרח מהסוגיא שם. (דאם לא כן, לוקמי להא דרב יוסף אספר תורה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וכן הוא להדיא בריש מסכת סופרים, וזה לשונו: והלכה למשה מסיני שכותבין על עורות בהמה טהורה וכו׳ ותופרן בגידן. עיין שם. וזה לשון הרמב״ם בפרק תשיעי דין י״ג (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ט): וכשתופרין היריעות – אין תופרין אותן אלא בגידים של בהמה וחיה טהורה, ואפילו מנבילות וטריפות שלהם, כדרך שתופרין את התפילין. ודבר זה הלכה למשה מסיני. עד כאן לשונו. (ומה שכתב ״כדרך וכו׳ התפילין״ – משום דבשבת אמרו זה על תפילין. ודייק ותמצא קל.)

ג אמרו חכמינו ז״ל בגיטין (גיטין ס א): ספר תורה שחסר בה אפילו יריעה אחת – אין קורין בה. ופירש הרא״ש דאתיפורה קאי, כלומר: אם אך יריעה אחת אינה נתפרת להספר תורה – אין קורין בה. דאי אפשר דחסרה לגמרי, דאם כן אפילו אות אחת נמי, דספר תורה שחסרה אות אחת – פסולה. אלא אתפירה קאי (הגר״א סעיף קטן ד). ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רעח, ד): אם יריעה אחת אינה תפורה עמו, אפילו היא מונחת עמו – אין קורין בו. עד כאן לשונו.

ד ויש מי שהקשה על רבינו הבית יוסף: ואיך סתם הדברים? והרי רבים חולקים על הרא״ש, דהתוספות במגילה (מגילה ט א) כתבו באמת דבחסר אפילו פסוק שלם – קורין בו. ורק בחסרון יריעה אין קוראין בו, עיין שם. והרמב״ן מחלק בין חסרון באמצע, דאפילו אות אחת מעכב, ובין בסוף דרק חסרון יריעה מעכב (ר״ן פרק שני דמגילה בשמו). והר״ן מפרש דוודאי מצות כתיבת ספר תורה לא קיים אף כשחסר אות אחת, אבל בציבור קורין בו אפילו בחיסרון הרבה, עד שיחסר יריעה שלימה (שם). והרשב״א והריטב״א בחידושיהם בגיטין שם תרצו באופנים אחרים, עיין שם. מיהו על כל פנים כל הני רבוותא לית להו דהרא״ש, ואיך סתם כדעה יחידאה (יד שאול)? ולעניות דעתי נראה דהדין עם רבינו הבית יוסף, ובוודאי כל הני רבוותא לא פליגי בעיקר דינא. והסברא נותנת כן, דכיון דהתפירה מעכבת כמו שכתבתי, אם כן מה לי שאינם תפורים כלל זו לזו, או שיריעה אחת אינה תפורה? סוף סוף יריעה זו אין לה שום שייכות להספר תורה כמובן. ורבותינו אלה שכתבו תירוצים אחרים, לאו משום דלא סבירא להו הך דינא, אלא משום דלא משמע להו הלשון ״שחיסר יריעה אחת״ קאי אתפירתה. דאם כן הוה ליה לומר ״ספר תורה שלא תפר יריעה אחת – פסולה״. אלא וודאי דעניין אחר הוא. אבל גם אינהו סבירא להו דאין שום חילוק בין שלא נכתבה היריעה כלל, ובין שנכתבה ולא חיברה בתפירה להספר תורה. וכן עיקר לדינא.

ה אמרו חכמינו ז״ל במגילה (מגילה יט א) שאין תופרין היריעות מראשן לסופן, כדי שלא יקרע כשזה מושך לכאן וזה לכאן. אלא יניח בראשה מעט בלי תפירה, ובסופה מעט. ויראה לי דעל כל פנים ממקום הכתב צריך להתחיל התפירות. וכל זה למצוה ולא לעכב, דאם תפרה מתחילתה לסופה – כשר. ואין מספר קבוע להתפירות. והתפירות צריכות להיות מבחוץ ולא מבפנים, שאין זה נוי לספר תורה. וזה נכלל גם כן במה שאמרו בירושלמי, שיהא תופר כתפר הזה, דכן דרך התופרין לתפור מבחוץ (הגר״א סעיף קטן א). ונראה שגם אם תפר מבפנים – אינו מעכב בדיעבד, ומותר לקרות בו. אלא שצריך להסיר תפירות אלו, ולתפור מבחוץ. ואופן התפירה נראה שיותר טוב לשום קצה היריעה האחת על השנית, דבכהאי גוונא התפירה יותר טוב, וכמו שכתבתי בסימן רע״ג סעיף א, עיין שם.

ו יש מי שמסתפק אם מותר לתפור בגידין של גיד הנשה (בנ״י). ולדעתי לא גרע מנבילות וטרפות, כיון דהוי ממין המותר – ״בפיך״. ואי משום דגיד הנשה אין בו היתר לעולם, הא כל הגידין אין בהן בנותן טעם ואין ראוים לאכילה, ורק בענין ממין המותר ״בפיך״. ובני מיעיים דקים כשירים כגידים גמורים. ויש מי שחולק בזה (נודע ביהודה תנינא חלק אורח חיים סימן ב׳), ואינו מוכרח. ולא גריעי מטאלידור״ש המוזכר באורח חיים סוף סימן ל״ב (שולחן ערוך אורח חיים לב). והחולק חולק גם על זה, ולא נהירא. וודאי דטוב יותר גידי שור מכל המיני גידים, אבל מדינא אי אפשר לפסול בכל מיני

תפירות של עור בהמה טהורה. וזה שאמרו: ונתפרות בגידן – אורחא דמילתא הוא, ואינו בדווקא. וגם בגידי עוף טהור אי אפשר לפוסלן, דאנן בעינן רק דבר המותר "בפיך", אלא שאינן יפין לתפירה. ובאורח חיים שם יתבאר עוד מזה בסייעתא דשמיא.

ז ישים בספר תורה שני עמודים, אחד בראשו ואחד בסופו. וישייר גליון בראשו ובסופו, ויכרכם על העמודים, ויתפרם בגידים. וישאר בין העמוד לדף שתי אצבעות, כמו שכתבתי בסימן רע"ג. ובשעת הדחק שאי אפשר לתפרם בגידים, אם נתפרה במשי סביב העמודים – קורים בה, דעל זה לא נאמרה ההלכה דצריך דווקא גידים. ומכל מקום לא ידבק בדבק סביב העמוד, כי הדבק מתייבש ומתרפה מעל העמודים. וגם כשישיג גידים – יסיר המשי ויתפור בגידים. אבל היריעות אם תפרן במשי – פסול. ודע כי העמודים, אפילו אין מחוברים כלל להיריעות אלא נכרכות עליהן – גם כן קורין בו, ואין צריך להוציא אחרת. אבל בלא עמודים כלל אין קורין בו אם יש ספר תורה אחרת. אבל כשאין ספר תורה אחרת – אין מבטלין הקריאה אלא קורין, ואחר כך מתקנים כשישיגו עמודים (דגמ"ר ובנ"י). והרמב"ם בפרק עשירי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) לא חשיב חסרון עמודים בהפסולים.

ח ודע שראיתי לגדולי אחרונים שכתבו דגם היריעות כשנתפרו במשי – קורין בו (נדוקות הכסף ודגמ"ר). ותלו עצמן בדברי בעל תרומת הדשן (סימן נ"א). ותמה תמה אקרא! ואיך אפשר לומר כן, והלא זהו הלכה למשה מסיני? וגם הרמב"ם חשב לה בפרק עשירי (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) בין הפסולים, עיין שם. ומתרומת הדשן ראיה להיפך, וזה לשונו שם: ספר תורה אשר יריעותיה תפורות במשי וכו' יראה דפשיטא דאינה כשירה, וכן כתב הרמב"ם. ובספר התרומה וכו' אמנם ראיתי וכו' תפורות במשי וקראו בהם. ואפשר דעל ידי הדחק, שלא היה שם יודע לתקן הגידין וכו' וכהאי גוונא וכו' בשם הגאונים דספר תורה שאין הקלפים מעובדים לשמה וכו', דאף על פי דקיימא לן דפסול, מכל מקום יכולים לקרות משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך וכו'". עד כאן לשונו. הרי כתב מפורש דפסול. אלא שבא ליישב אותם שקראו משום "עת לעשות", ודימה לעיבוד "לשמה" שהגאונים אמרו שפסול, ומכל מקום קורין בהם משום "עת לעשות". וכבר נתבאר בסימן רע"א שאין אנו סומכים על הגאונים בזה, עיין שם. והכא נמי כן הוא. אבל חלילה לומר שהתרומת הדשן הכשיר בתפירה במשי. והכי קיימא לן, ואפילו אין ספר תורה אחרת – חס ושלום לקרות בו אלא אם כן רוב יריעה בגידין ומיעוטה במשי, דאז אפשר להתיר בשעת הדחק משום דדי ברובה, כמו שיתבאר בסעייתא דשמיא. אבל אם רק יש אפילו יריעה אחת שתפורה כולה במשי – היא פסולה לגמרי.

ט ופסול זה מפורש בגמרא מגילה (מגילה יט א): מגילה נקראת "ספר" ונקראת "אגרת". נקראת "ספר", שאם תפרה בחוטי פשתן – פסולה. ונקראת "אגרת" שאם הטיל בה שלושה חוטי גידין – כשרה ובלבד שיהו משולשין. עיין שם. הרי אמרו מפורש שאם תפרה בחוטי פשתן – פסולה. כלומר: דבלא גידין – פסולה. ודע דנראה לי מגמרא זו דהגם שאין שיעור להתפירות כמה תפירות יעשה ביריעה, וכמו שכתבתי בסעיף ה, מכל מקום בפחות מארבע תפירות – פסול, שהרי על המגילה אמרו דמשום דנקראת "אגרת" – כשר בשלוש. אם כן ממילא שמעת מינה דאם לא היתה נקראת "אגרת" – היתה פסולה בשלוש. וממילא דספר תורה לא פחות מארבע. ועל ארבע אין לנו ראיה דאינו מספיק, מיהו ארבע תפירות הוה לעיכובא. וגם בתנאי שיהיה מתפירה ראשונה לשנייה כמו רבע עמוד, וכן משנייה לשלישית, ומשלישית לרביעית. ולמדנו זה משלוש תפירות דמגילה, שהצריכו חכמינו ז"ל להיות משולשין כפירוש רש"י, עיין שם. אם כן הכא נמי בארבע תפירות דספר תורה – צריכין להיות מרובעין. מיהו לכתחילה וודאי צריך הרבה תפירות. (ולרמב"ם דבמגילה צריך תשע תפירות – בהכרח דבספר תורה צריך עשר.)

י וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: אם נקרע רוב תפירה שבין יריעה ליריעה, ועדיין מחוברות בחמש או שש תפירות של קיימא – כשר. עד כאן לשונו. מלשון זה משמע דנקרע רוב אורך היריעה, ולא נשאר רק מיעוטו, ויש בהמיעוט חמש או שש תפירות. וכן הוא במקור הדין בתרומת הדשן (סימן נ'). והא דצריך חמש או שש – לאו דווקא. דהעיקר שיהא קשר של קיימא, ובשנים או שלוש מובן שלא יתקיים, ותתקרע כולו. ואפשר דגם בארבע סגי (עיין נקודות הכסף). אבל יש חולקים, וסבירא להו דבעינן שיהא רוב אורך היריעה מתופרת. ואם רובו נקרע – הוה כנקרע כולו (ט"ז סעיף קטן ב, וכן כתב הבנ"י). ואין הכרעה בדין זה, ויש פנים לכאן ולכאן. ולמעשה וודאי יש להחמיר. ומכל מקום נראה לעניות דעתי שאם נמצאת בשבת בעת קריאת התורה רובו קרוע, והמיעוט עומד בחוזק – לא מיבעיא אם אין ספר תורה אחרת, אלא אפילו יש ספר תורה אחרת – אין לבזותה. ונוכל לסמוך על רבינו הבית יוסף, ועל תרומת הדשן, ועל הש"ך בנקודות הכסף, ולקרות בה. ואחר שבת מיד יתקנוה.

יא יש מהגדולים שאסרו תפירת נשים בספר תורה, דכיון דהתורה פסלה כתיבתן – אם כן כל תיקוני ספר תורה המעכבין – פסולין בנשים. והתפירה מעכבת. וראיה לזה מתפילין, שנתבאר באורח חיים סימן ל"ט שפסולות בכל תיקוני עשייתן. והכא נמי בספר תורה (מהר"ם לובלין בתשובה סימן ח'). ולעניות דעתי יש ראיה ברורה להיפך, מהרמב"ם דבפרק ראשון (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א) לעניין כתיבה כלל ספר תורה תפילין

ומזוזות, שאשה פסולה מגזירת הכתוב. ובפרק שלישי דין ט״ז (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ג) כתב לעניין תפילין: אין עושין התפילין אלא ישראל, שעשייתן ככתיבתן מפני השי״ן שעושין בעור. לפיכך אם חיפן הכותי או תפרן – פסולות. והוא הדין לכל הפסול לכתבן, שלא יעשה אותן. עד כאן לשונו. הרי שתלה מפני השי״ן שבבתים, ואלולי השי״ן – היו מותרין בעשייתן. ובספר תורה דליכא שי״ן – מותרין בתפירתן. ולכן לא הזכיר דין זה רק בתפילין. וכן דעת מפרשי השולחן ערוך באורח חיים שם (שולחן ערוך אורח חיים לט). (דהט״ז סעיף קטן ב כתב לפי שיש בעשייתן שי״ן וכו׳, והמגן אברהם סעיף קטן ו כתב: אבל אם גרר וכו׳ כשר בדיעבד. והוא הדין אם תפר הספר תורה. עד כאן לשונו. ולא ידעתי מה היה לו להפתחי תשובה בסימן רפ״ב בנחלת צבי, שכתב משם המגן אברהם שפסול. ושגה בזה.)

יב ובעיקר הדבר לא אבין: דאטו התורה פסלה כתיבת נשים רק משום שאינה במצות ״וקשרתם״? והרי מזוזה שנשים חייבות, ועם כל זה פסולה בכתיבתה. אלא גזרת הכתוב הוא, והכי קאמר: כל שאינו ב״וקשרתם״ – אינו ב״וכתבתם״. כלומר: בשום כתיבה. אבל שארי דברים, אף שאינה מצווית – מכל מקום מותר לה לעשות. והרי בציצית אינה חייבת, ומכל מקום מותרת להטיל הציצית בבגד, כמו שכתבתי באורח חיים סימן י״ד. ובלולב אינה חייבת ומותרת לאגוד, כמו שכתבתי שם סימן תרמ״ט. ולכן הוצרך הרמב״ם לבאר טעם הפסול כעשיית הבתים של תפילין מפני השי״ן, כלומר: דזהו נכלל גם כן בכלל כתיבה. אבל בשארי דברים – פשיטא שכשירה לעשות. ואנו רואים מנהג ישראל, שהנשים תופרות הספר תורה ושמחים בהמצוה. ומנהג ישראל תורה, ואין שום מקום בדין למונעם מזה. ונחת רוח הוא להן, וכן עיקר לדינא לעניות דעתי. (ואמת דלרבינו תם דפוסל נשים מעשיית ציצית, מטעם דכל דבר שאין מצוות – פסולות לעשותם, כמו שכתב הגהות מיימוניות בפרק ראשון מציצית (רמב״ם הלכות ציצית א), עיין שם. וזהו דעת ה״יש מחמירין״ באורח חיים סימן י״ד (שולחן ערוך אורח חיים יד). ועיין מגן אברהם סוף סימן תרמ״ט (שולחן ערוך אורח חיים תרמט), דרבינו תם מפרש כל שאינו ב״וקשרתם״ – היינו שאינה במצוה זו. והרבה תמוה לשיטתו במזוזה, כמו שכתבתי. והא אנן לא קיימא לן כרבינו תם. ולבד זה, הא הוכחנו בסימן ע״ר דלדעת הרמב״ם נשים חייבות בכתיבת ספר תורה, עיין שם. ולכן אין שום פקפוק במנהג שלנו שנשים תופרות היריעות זו לזו, ואין לפקפק בזה. ודייק ותמצא קל.)

סימן רעט

א דין ספר שאינו מוגה, ואם נמצא טעות בספר תורה • ובו ט״ז סעיפים

אמרו חכמינו ז״ל בכתובות (כתובות יט ב) דספר תורה שאינו מוגה – אסור להשהותו יותר משלושים יום. ואחר זמן זה – מחוייב לתקנו. ולאו דווקא ספר תורה, וחכמינו ז״ל אמרו ״ספר״ סתם. אלא שהפוסקים אמרו ״ספר תורה״ מפני שבה יש קלקול גדול, שמברכים ברכות לבטלות. אבל איסור יש בכל הספרים, בין ספרי תנ״ך, ובין תלמוד ופוסקים, כי על פי טעות – ביכולת לבוא לידי מכשול הוראה. ואמרו חכמינו ז״ל שהמשהה יותר משלושים יום עובר על לאו דדברי קבלה: ״אל תשכן באהליך עולה״. ואם אין ביכולת לתקנה מפני ריבוי הטעותים – יגנזנה. ואמרו הקדמונים שאין להגיה שום ספר מספרי התלמוד והפוסקים על פי סברת עצמו, דאולי יקום ויפרש פירוש נכון כפי הגירסא הישנה. והרבה צווחו על זה, ואמרו דאם לא נראה לתלמיד חכם גירסא הכתובה – יגיה בפירושו, אבל לא בפנים הספר (עיין בהקדמת ספר הישר לרבינו תם).

ב יש מי שרצה לדון דיני ביטול בספר תורה כבכל האיסורים. כגון אם נתערבה ספר תורה פסולה בהרבה כשרות, וקשה להכיר הפסולה, שנאמר שתתבטל ברוב, ומותר לקרות בכל אחד (פתחי תשובה בשם י״א). וחלילה לומר כן, ומה ענייני של ביטול לכאן? והרי במשך העת וודאי ימצאו הטעותים כשיקראו את כולם. ובדבר איסור שבוודאי יתגלה האיסור – לא שייך ביטול. ולבד זה לא שייך בזה תערובות, דאין שום שייכות זן לזו. ועוד: דבדבר שיש לברר האיסור – גם באיסורים ליכא ביטול. והכא אפשר לברר, להושיב בעלי מגיהים ויקראו כל הספרי תורות. ויש רוצים להתיר מטעם ספק ספיקא: שמא אין זו הפסולה, ואם תמצא לומר שזו היא הפסולה – שמא אין הטעות באותו חומש (שם בשם הבל״י, והחת״ם סופר הסכים לזה). וגם זה לא נהירא: דאטו אם באותו חומש ליכא טעות, הוה הלכה ברורה דמותר לקרות בה? והרי רוב הפוסקים לא סבירא להו כן. ועוד: דממה נפשך: דלדעה המתרת אין זה ספק ספיקא אלא ספק אחד: ספק כשירה ספק פסולה, דהכל שם אחד הוא. ועוד: דמה נעשה אם יקרה מקרה שיקראו בכולן בשבת אחת? והרי בהכרח יש עתה ברכות לבטלות. ולכן נראה לעניות דעתי ברור שאסור לקרות בכולן, עד שיושיבו מגיהים לבדוק את כולן. וכן יש להורות. ו״שב ואל תעשה״ עדיף, ומוטב שלא לקרות כלל מלכנוס בעניין ברכות לבטלה.

ג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: קראו בספר תורה בציבור ונמצא בו טעות – מוציאין ספר תורה אחרת. ומתחיל ממקום שנמצא הטעות, ומשלימין שבעה על אותן שקראו במועטה. ואם נמצא הטעות באמצע קריאת התורה – גומר קריאתו בספר הכשר. ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה, כי ברכה

שבירך לפניה בספר תורה הפסול, וכן קריאה שקראו בו – עלתה להם בדיעבד. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א דאין חילוק בזה בין שנמצא הטעות בספר תורה ראשונה, בין שנמצא הטעות בשנייה שקורין בה חובת היום למפטיר. עד כאן לשונו. והיינו בשבת שמוציאין בו שני ספרי תורה, דאז קורין במפטיר עניין אחר, ולכן יש לו דין שבעה קרואים. וכן ביום טוב כן הוא. אבל בכל השבתות שהמפטיר קורא מה שקרא הקודם לו, אם נמצא הטעות בשביעי – אין מוציאין ספר תורה אחרת כלל. אלא השביעי גומר הסדרא ומברך לאחריה, והוא יפטיר בהפטרה, ולא יקרא המפטיר בתורה כלל. ואין זה מעכב (מגן אברהם באורח חיים סימן קמ״ג סעיף קטן ד, עיין שם).

ד וכמו שכתב רבינו הבית יוסף בכאן, כמו כן כתב באורח חיים סימן קמ״ג סעיף ד (שולחן ערוך אורח חיים קמג, ד), עיין שם. ומלשון זה משמע דמה שכתב: ואם נמצא הטעות באמצע קריאת התורה, גומר בספר כשר ומברך לאחריה – אין חילוק בין שקרא כבר שלושה פסוקים בהפסול ובין לא קרא עדיין שלושה פסוקים. שבכל עניין אינו מברך ברכה אחרונה על הפסול, אלא משם ואילך מתחיל בהכשר. אבל רבינו הרמ״א כתב שם, וזה לשונו: ואם כבר קראו עמו שלושה פסוקים, ואפשר להפסיק (שאינו שני פסוקים סמוך לפרשה) – פוסקים שם ומברך אחריה, ומשלימין המניין בספר תורה האחר שמוציאין. עד כאן לשונו. והגם שדעת רבינו הבית יוסף אינו כן, מכל מקום כיון שאינו מפורש להיפוך לא כתב בלשון ״יש אומרים״ כדרכו. ולחינם תמהו עליו. (עיין ט״ז שם, וכן כתב הש״ך בכאן סעיף קטן ג.)

ה האמנם רבים וגדולים חלקו לגמרי על פסק זה, באמרם דאיך אפשר לקרות בספר תורה הכשר בלא ברכה לפניה? ואין לומר שיוצא בהברכה שבירך על הפסולה – זה אינו, כיון שבשעת הברכה לא כיון לספר תורה זו כלל. והוי כמו שמברך על הפירא, ולא היה דעתו לאכול פירא אחרת כלל – וודאי כשאוכל האחרת צריך ברכה אחרת. ולכן פסקו דלעולם יברך ברכה אחרונה על הפסולה, ואחר כך ישלימו הקרואים בהכשרה, ויברכו לפניה גם כן. ולא מיבעיא אם כבר קרא שלושה פסוקים בהפסולה, אלא אפילו לא קרא עדיין שלושה פסוקים או שקרא ואי אפשר להפסיק בכאן, כגון שהוא שני פסוקים מפרשה פתוחה או סתומה – משלים עד הפרשה בהפסולה. והטעות קורא בעל פה, אפילו חסרה שורה שלימה קוראה בעל פה (ב״ח) ומברך לאחריה, ואחר כך משלימין בהכשר אם עדיין לא נשלמו הקרואים (ב״ח ומגן אברהם שם, ומהר״ל מפראג). וכן אנו נוהגין בכל תפוצות ישראל. ויש שנדחקו לקיים פסק השולחן ערוך (ט״ז וש״ך), אבל המנהג הפשוט כמו שכתבתי, וכן אנו עושין הלכה למעשה. ודע שזהו פשוט אם ברך הברכה שלפניה, וראו מיד הפסול שבספר תורה קודם שהתחיל לקרות – עדיין אין קורין בה כלל, ונאבדה הברכה. ומוציאין ספר תורה כשר וקורין בה, ועושין ברכה גם לפניה (פתחי תשובה סעיף קטן ו בשם חוט השני).

ו ואין לשאול בעיקר דין זה: היאך יוצאים ידי קריאה במה שקראו בהפסול? דע שבאמת הרא״ש והטור והרשב״א פסקו שאין יוצאים, וצריכים לקרות בהכשר מראש הסדרא. וכן משמע מהרמב״ם. אמנם בזה אנו סומכים על דברי הרמב״ם בתשובה שפסק (בסימן י״ט) שמברכין על ספר תורה הפסולה, ושכן נהגו גאוני עולם (מובא בבית יוסף). וכן כתב הכלבו בשם גאוני נרבונא (שם). אך בקריאה דלהבא אין סומכים על זה, רק בקריאה שכבר קראו, מפני טירחא דציבורא. ועוד: שזה יותר טוב מלקרות מראש, ולעשות כל הברכות שברכו מקודם שיהיו לבטלה חס ושלום. והלכה ומורין כן כל גאוני עולם. ודיני חסירות ויתירות נתבארו באורח חיים שם.

ז ואם אין ספר תורה אחרת, ועדיין לא קראו שבעה קרואים – יכולים להשלים שבעה קרואים בהפסולה (מגן אברהם שם סעיף קטן ח בשם מהר״ם לובלין, עיין שם). ובשבת במנחה לא ישלימו השלושה קרואים, כיון שלא נתקן רק משום יושבי קרנות, כדאיתא סוף פרק ״מרובה״ (שם). אבל בשני וחמישי ישלימו השלושה קרואים. ונראה דמפטיר בשבת שהמפטיר חוזר הקודם – גם כן לא יקראו, ויהיה השביעי המפטיר (נראה לי).

ח וכל זה כשנמצא הטעות באמצע הקריאה. אבל ציבור שאין להם רק ספר תורה אחת ויש בה פסול, אם מותרים להוציאה ולקרות בה כשאין אחרת – מובן הדבר דלפי תשובת הרמב״ם וגאוני נרבונא מותר. ולהרא״ש והטור ורוב הפוסקים אסור. ודעת רבינו הרמ״א באורח חיים שם נוטה לאיסור, שכתב וזה לשונו: ובשעת הדחק שאין לציבור רק ספר תורה פסול, ואין שם מי שיוכל לתקנו, יש אומרים דיש לקרות בו בציבור ולברך עליו, ויש פוסלין. ואם חומש אחד שלם בלא טעות – יש להקל לקרות באותו חומש אף על פי שיש טעות באחרים. עד כאן לשונו. הרי שהכריע לאיסור אם לא בחומש אחד שלם, ובו חל הסדרא שצריכין לקרות. וכן יש להורות.

ט אמרינן במנחות (מנחות כט ב): ספר תורה שיש בו שלוש טעות בכל דף – מותר לתקנו. ארבע – אסור לתקנו. מאי טעמא? משום דמיחזי כמנומר. והני מילי חסירות. אבל יתירות – לית לן בה. כלומר: דכשיש אותיות יתירות דצריכין גרירה – מותר אפילו הרבה טעותים בכל דף ודף, דיגררם, ובגירור לא מיחזי כמנומר. אבל בחסירות שצריך לתלות החסירות בין השיטין, או לגרר אותיות הקודמות ולעשות אותיות קטנות כדי שיספיק המקום גם על אות זה – ביותר משלושה מיחזי כמנומר.

י ואמרו שם דאם יש בו דף אחת שלימה, או רק שלוש טעיות שמותר לתקנו, מציל הדף הזה על כל הספר. שאם אפילו בשארי דפים יש ארבע טעיות – מותר לתקן כל הספר בשביל אותו הדף. ואומר שם עוד: והוא דכתיב "רוביה דספרא שפיר", עיין שם. ואינו מובן כלל: הא אף דף אחד מציל, ומה זה שאומר "רוביה דספרא"? ורש"י לא פירש על זה כלום. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול פירש דהכי פירושו: דדווקא כשהטעותים בכל דף ודף אינם יותר מרוב האותיות, דאז מציל דף אחד כשאין בו ארבע טעיות. אבל אם השיבוש הם ברוב האותיות – לא מהני הדף השלם להצילו, וצריך גניזה. ועל פי זה כוונת דבריו בשולחן ערוך סעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה רעט, ד). וביאר זה גם בלשון הרמב"ם והטור, עיין שם. (כמו שכתב הש"ך סעיף קטן ד, עיין שם ובבית יוסף.)

יא ולעניות דעתי הדברים תמוהים: דאם כן איזה שיעור יש לזה? לדוגמא אם בעשרה עמודים יש ברוב האותיות טעיות, וכל השאר ספר תורה אין בהם טעות – הרי יש הרבה יותר מדף אחד שמצילן. וכיון שאתה אומר שרק דף אחד מצילן, בעל כרחך צריך לומר דלבד הדף הזה כל הספר תורה רוב האותיות משובשים, ואז אין הדף מצילן. ומעתה אם מחצית הספר אין בה טעות, ומחציתה השני רובה טעיות, וכשתצרף בכולל לא יהיה רובה של ספר תורה טעות, דאז מצילן דף אחד – הרי יש כאן הרבה יותר מדף אחד. ואם כן היכי משכחת לה שיהא מיעוטה טעות ורובה כשירה, ושלא יהא בה רק דף אחד כשרה? ולבד זה הסברא תמוה כשרוב אותיות מהספר תורה נכתב בטעות, שיועיל דף אחד להצילן.

יב וגם לשון הרמב"ם בפרק שביעי דין י"ב (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) אינו מורה כן, וזה לשון הרמב"ם: ספר תורה שיש בו שלוש טעיות בכל דף ודף – יתקן. ואם היו ארבעה – יגנז. ואם היה רוב הספר מוגה, והשאר יש בו ארבע טעיות בכל דף, ונשאר אפילו דף אחד מאותו השאר המשובש בלא ארבע טעיות – הרי זה יתקן. עד כאן לשונו. ולפירוש רבינו הבית יוסף לא אתי שפיר הלשון של "והשאר וכו' בכל דף" כמובן. ובטור יש לכוין פירושו, וזה לשון הטור: והוא שיהא רוב הספר מתוקן. אבל אם רובו משובש – לא יתקן אפילו אם יש בו דף אחד כולו שלם. עד כאן לשונו. מיהו עיקר פירושו תמוה כמו שכתבתי.

יג ולכן נראה לעניות דעתי דהכי פירושו: והוא דכתיב "רוביה דספרא שפיר". כלומר: דרוב דפי הספר תורה אין בהם טעותים כלל. ולכן אמר לשון "שפיר" ולא "שלימה" כעל דף אחת, דהתם מותר גם בשלוש טעיות כמו שכתבתי. וברוביה בעינן מוגה כהוגן לגמרי, כגון שיש מאה דפין בכל הספר תורה – צריך שסך חמישים ואחד מהם לא יהיה שום שיבוש. ובהסך ארבעים ותשעה צריך דף אחד שלא יהא בו ארבע טעיות, דאז אפילו אם בהארבעים ושמונה הנשארים יש ארבע טעיות ויותר – מותר לתקנם. וזהו שכתב הרמב"ם: "רוב הספר מוגה". כלומר: רוב דפי הספר מוגה לגמרי, והשאר זהו מיעוטו של ספר בדפין. וגם כוונת הטור כן הוא. וכן יתפרש לשון רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך, שהוא כלשון הרמב"ם, עיין שם. (ובירושלמי פרק קמא דמגילה ליתא להך סיומא דכתב רוביה וכו', רק פריך שם מברייתא דיותר מן שמונים וחמש טעיות אין לתקן. ומתרץ: כאן בספר גדול כאן בקטן, עיין שם. ובש"ס שלנו נשנית הך מספר לעניין אחר בריש פרק "כל כתבי", עיין שם. והלכה כש"ס דילן. ודייק ותמצא קל.)

יד כבר נתבאר דביתירות – לית לן בה, מפני שיכול לגורדן. אך כשגורד – ירחיב האות שלפניו ושלאחריו קצת, כדי שלא יהא מקום הגרד הפסק בתיבה. וזהו לעיכובא, דתיבה הנראית כשני תיבות הוה פסול גמור, כמו שכתבתי בסימן רע"ד, עיין שם. ולהיפך אני מסתפק בחסירות אם עבר ותיקן הטעותים, אף דמיחזי כמנומר, מכל מקום לא ידעתי אם יש לפסול בדיעבד, או אם יתלם בין השיטין למה תפסל בדיעבד? דכיון דקיימא לן תולין בספר תורה – אין שיעור לזה. ונהי דאינה מהודרת, מכל מקום לפסול אותה לגמרי הוה מילתא דתמיה, והרמב"ם לא חשבה בין הפסולים. ולכן נראה לעניות דעתי דאם אין ספר תורה אחרת, וכבר תקנוה – מותר לקרות בה. ודע דהיתר דדף אחד שנתבאר, אינו אלא כשהיה הדף כן מקודם. אבל אם ירצה לעשות דף אחד שלם מחדש – אינו מועיל (תוספות שם). ואפילו כמה יריעות חדשות לא יועילו, דאנן בעינן מספר זה ממש כאשר הוא. ועיין מה שכתבתי בסעיף ט"ז.

טו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: ספר תורה שנמצאו בו שלוש טעיות – אסור לקרות בו עד שיגיהנו, כי הוא מוחזק במוטעה. עד כאן לשונו. ויש שהקשו על זה לפי מה שכתבתי לעיל סימן פ"ד בתולעים, דאתי מעלמא לא אמרינן חזקה זו, רק בדבר דמיניה קא רבו, עיין שם. והא הכא הוה כמו דאתי מעלמא (י"ש). ולא קשיא כלל: דאדרבא הכא הוה כמיניה קא רבו, שהרי אנו רואים שהסופר הזה מוחזק לטעות. ויש מי שאומר דאם שני סופרים או יותר כתבוה לספר תורה זו – לא מחזקינן מסופר לסופר (פרי מגדים בסימן פ"ד סעיף קטן ל"ב בשם הא"מ). וגם יש מי שאומר דזהו כשנמצאו כל השלוש ביחד קודם התיקון. אבל בנמצא אחד או שנים ותקנם – שוב אין השלישי מצורף (פתחי תשובה סעיף קטן ז בשם בנ"י). וכן זהו רק כשעדיין לא הוגה ספר תורה זו מבעל מגיה. אבל כשכבר הוגהה – לא חיישינן לשלוש טעותים (שם). ולעניות דעתי אינו כן, דסוף סוף כיון שספר תורה זו מוחזקת בשלוש טעיות – ממילא שאין לה חזקת כשרות, שהרי המגיה אבד חזקת כשרותו. וכן אפילו בכתיבת כמה סופרים – סוף סוף ספר זה לית ליה

חזקה כשרות. ומה גם שאנו רואים בחוש, שמהנמנעות הוא שתצא ספר תורה מתוקנת מתחת ידי הסופרים, ובלא הגהה אין לקרות בו בשום אופן. ואחרי ההגהה אם נמצא שלוש טעיות אפילו שלא ביחד – הרי ראינו שלא הגיה כהוגן, ואין לקרות בו עד שיגיהנו מחדש מראשו עד סופו. ואין להקל בזה, כי ראינו בזה קלקולים רבים. וכן יש להורות. (גם הפרי מגדים חולק על הא״מ. והאליה רבה באורח חיים סוף סימן קע״ג (לבוש אורח חיים קעג) חולק על דינו של הבנ״י.)

טז כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ה: אם דילג שני שיטין או שלוש – לא ימחוק שלוש שיטין לכתוב במקומם ארבע או חמש שיטין להכניס מה שדילג, מפני שממעט הכתב ומיחזי כמנומר. וטוב לסלק היריעה. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב: ומכל מקום הסופרים נהגו לתקן, וכמו שכתבתי לעיל ריש סימן ער״ה. עד כאן לשונו. כלומר: דשם נתבאר לעניין פתוחות וסתומות. וגם שם הטעם דמיחזי כמנומר, כמו שכתבתי שם. וזה ראיה למה שבארנו בסעיף י״ד דכל שהפסול הוא משום דמיחזי כמנומר – אינו פסול בדיעבד. ודין זה של הטור ושולחן ערוך מפורש במסכת סופרים (פרק חמישי הלכה ח): הטועה את השיטה וכו׳ גורר אחת וכו׳ או שתים וכו׳ ובלבד שלא יגרר שלוש, עיין שם. וכבר בארנו זה בסימן רע״ו סעיף י״ד, עיין שם. מיהו בדיעבד אינו מעכב, וכמו שכתב רבינו הרמ״א.

סימן רפ

א דין אם נקרעה היריעה – מה לעשות • ובו ט״ו סעיפים

אמרינן במנחות (מנחות לא ב): קרע הבא בתוך שני שיטין – יתפור. בשלוש – אל יתפור. כגון שנקרע הספר תורה למטה או למעלה, ונכנס הקרע עד שני שיטין בתוך הכתב; והאותיות לא קלקל, כגון שעבר הקרע בין האותיות – יתפור בגידין מבחוץ. אבל כשעבר הקרע שלוש שיטין – הוה מגונה ולא יתפור אלא יסלק היריעה. ואחר כך מפרש הא דאמר ״בשלוש אל יתפור״: לא אמרן אלא בעתיקתא, דישן הקריעה מגניהו. אבל בחדש – לית לן בה. ולא ״ישן״ – ישן ממש, ולא ״חדש״ – חדש ממש, אלא הא דאפיצן, הא דלא אפיצן. ופירש רש״י: ״אפיצן״ – הוי ישן, ו״לא אפיצן״ – הוי חדש. והרמב״ם מפרש להיפך: ד״אפיצן״ דין חדש להם, וכן כתבו הרא״ש והטור והנימוקי יוסף, ולא הזכירו כלל דעת רש״י. ופירש הרמב״ם ״הא דאפיצן״, כלומר שהאפיצן עדיין ניכר בהם והוי כחדשים. ו״הא דלא אפיצן״, שלא ניכר העיפוץ, עיין שם. והוכרח לפרש כן, מפני דכל ספר תורה צריכה להיות מעופצת. אך התוספות כתבו שיש עיבודים אחרים דהוי כעיפוץ, כמו תיקון בסיד כמו שאנו עושים.

ב ואיבעיא להו בגמרא שם: בין דף לדף מאי? בין שיטה לשיטה מאי? תיקו. ופירש רש״י: בין דף לדף – אם נקרע עד כנגד הכתב. שאילו היה בכתב – היה יותר משלוש שיטין. עד כאן לשונו. פירוש לפירושו: שנקרע מלמעלה או מלמטה בין דף לדף, והקרע הלך עד שלוש שיטין ויותר כנגד הכתב. ובין שיטה לשיטה צריך לומר שהקרע היה מן הצד ונכנס בין שיטה לשיטה, דבאופן אחר לא משכחת לה כמובן. ונראה לי ד״בין שיטה לשיטה״ הוה הבעיא אף בין שיטה ראשונה לשנייה, משום דזה מגונה טפי. דבין שיטה לשיטה לא שייך לחלק בין שנים לשלושה, דסוף סוף הקרע הוא בין שיטה זו לשיטה שתחתיה.

ג והטור פסק לחומרא. והרמב״ם פסק לקולא, משום דסבירא ליה דזהו רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אך הרמב״ם גורס במקום ״בין שיטה לשיטה״: ״בין תיבה לתיבה״, עיין שם. ולפי זה יש לומר דהקרע היה למעלה או למטה, ונכנס שלוש שורות בין תיבה לתיבה. והדין הראשון מיירי שנכנס הקרע באמצע התיבות בין אות לאות, והאותיות לא קלקל. דזהו וודאי אם הקרע קלקל, שהחסיר אות אחת או חלקו או שינה צורתו – בלאו הכי פסולה. ורבינו הבית יוסף כתב כהרמב״ם, עיין שם. וקלף שלנו שהוא לבן מאוד – דינו כחדשים וכמעופצים (ש״ך סעיף קטן ג).

ד דווקא כשהקרע הוא מראש היריעה ונכנס עד בין השיטין. אבל אם נקרע באמצע היריעה, אפילו בין הרבה שיטין, ובראשה היא שלימה – אין קפידא, דאפילו בהרבה שיטין יתפור (ב״ח וש״ך סעיף קטן א). וכן אם נקרע בראש היריעה, ולא נכנס הקרע כלל בין השיטין, אלא שהגליון לבדו נקרע בין למעלה בין למטה – יכולין לקרות בה אף בלא תיקון (שם סעיף קטן ב). ומכל מקום לכתחילה יתקן כל מה דאפשר (שם), דגם זה אין הידור כמובן. ודע דמדאמר(ו) חכמינו ז״ל ״בתוך שני שיטין יתפור״ – משמע דבשיטה אחת אינו צריך לתפור כלל. ויש מי שמצריך גם בשיטה אחת (ב״ח). ואינו מוכרח, ומדינא אינו צריך (ש״ך).

ה ודע שרבינו הרמ״א כתב דאפילו בעפוצים לא התירו לתפור, רק בקרע הבא בתוך שלוש שיטין אבל לא יותר, עיין שם. ואמת שכן כתב הריב״ש (סימן ל׳), דאף שמלשון הגמרא שאמרה אבל בחדתא לית לן בה – משמע דאפילו יותר, מכל מקום כיון דהטעם משום דמגונה – בוודאי יותר משלוש גם בחדשים מגונה. וכן משמע מלשון הרמב״ם שכתב: ואפילו בתוך שלוש – יתפור. ומשמע: ולא יותר. ובאמת אין זה דיוק כלל, דכן הוא דרך הלשון

כשאומר דבישן אסור בשלוש, אומר דבחדש אפילו בשלוש מותר, והוא הדין יותר. והריב״ש עצמו חזר בו, כמו שכתב בתשב״ץ (חלק שלישי סימן ר״ז), וזה לשונו: ודע כי אירע בכאן מעשה בספר תורה אחת שנקרע יותר משלוש שיטין, והריב״ש פסלו. ואני הייתי מכשירו, ושלח לי וכו׳ לאו דווקא שלוש, שכן דרך התלמוד וכו׳ והסכים עמי בהכשירו. והרי אנו קורים בו. עד כאן לשונו. ומעשה רב ורבינו הרמ״א לא ראה זה (נקודות הכסף). וכן הוא בהגהת מרדכי דגיטין בשם הר״ש משאנ״ץ, והכי קיימא לן, וכן המנהג פשוט. (ומה שכתב בתשב״ץ חלק שני סימן רס״ט – זהו דעת הריב״ש. ולכן ציין שם לחלק שלישי, עיין שם.)

ו ואם כי יש מגדולים שהחמירו בזה, אך אחרי שמקור הדין הוא מריב״ש והוא עצמו חזר בו, ונעשה מעשה בפניו והתשב״ץ מתיר בפשיטות. ורבינו שמשון בעל התוספות סובר גם כן כן, וזה לשון המרדכי: השיב הש״ר משאנ״ץ: וששאלתם על ספר שנקרע וכו׳ כי הני ספרי דידן – אפילו בשלוש יתפור. וכיון דשרינן בשלוש, הוא הדין בארבע-חמש, ואפילו טובא וכו׳ עד כאן לשונו. ויותר מזה הורה אחד מגדולי הספרדים כמו שכתב בספר ברכי יוסף, וזה לשונו: ספר תורה שנקרע מראש היריעה, ונכנס הקרע עד ארבע וחמש שיטות בגוף האותיות ובכלל השם המיוחד, ונחלקה היו״ד עם הקרע מצד אחד, והשאר מצד אחד. ובבית הכנסת ציבור עני, ואין להם ספר תורה אחרת, ואין לאל ידם לחלוף היריעה. – יתקנו אותו בתפירה. כי יש רבים מקילים בתפירה בארבע וחמש שיטות. והאותיות שעבר הקרע כולם, והאותיות הקודמות – יגררם עד שיוכל לכתוב הכל על הגרר, וישאר מקום הקרע. ולא תגע יד בשם, הואיל ולא עבר הקרע בגוף האות. עד כאן לשונו. (ולבד זה נראה לעניות דעתי מדברי הרמב״ם, דכל דינים אלו הם למצוה ולא לעיכובא. שהרי דין זה כתבו הרמב״ם בסוף פרק תשיעי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ט), ואחר כך בריש פרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) חשב עשרים דברים הפוסלים ספר תורה, ולא חשב פסול זה. ואחר כך כתב, וזה לשונו: ושאר הדברים למצוה לא לעכב. עד כאן לשונו. הרי להדיא דזה אינו לעכב.)

ז וכשתופרים, תופרים רק בגידים. וזה לשון הגמרא שם: והני מילי בגידין. אבל בגרדין – לא. ורש״י פירש בלע״ז פינדי״ש, ולא ידענו מה הוא. ובסוכה (סוכה ט א) פירש רש״י: מותר האריגה שבסוף הטלית. וכך פסקו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך, שיתפרו רק בגידים. ויש לתמוה על רבינו הרמ״א שכתב: ויש אומרים שנוהגים לתופרם במשי, וכן נוהגין האידנא. אבל העיקר לתפרם בגידים אם אפשר. עד כאן לשונו. ואיך אפשר להתיר במשי, כיון דבגמרא אמרו מפורש ״גידין״ דווקא? וכבר תמהו על המתירים (בית יוסף והגר״א).

ח ולעניות דעתי דבריו צודקים מאוד: דאי סלקא דעתך דזה שהצריכו גידים הוא כמו בתפירת הספר תורה היריעות זו לזו, שהוא הלכה למשה מסיני, אם כן למה אמרו ״אבל בגרדין – לא״? מאי איריא גרדין, אפילו כל דבר? והוה ליה להש״ס לומר: אין תופרין אלא בגידין. אלא וודאי דלאו על זה נאמרה ההלכה, והסברא כן הוא: דההלכה נאמרה על דברים ההכרחים, ולא על סיבה כמובן. ולכן זה שאמר הש״ס ״והני מילי בגידין״ – כוונה אחרת לזה. דהנה הגרדין הוא מותר האריגה, כמו שכתבתי. והוא חלוש מאוד, וכשיתפרו בזה ימהר לקרוע. והצריכו לתפור בדבר חזק כגידין, ולזה אמר: ״אבל בגרדין – לא״. כלומר: אבל לא בחוטין חלושין. ומזה גופה שמע מינה דבחזקים שרי, ואין לך חזק יותר ממשי כידוע. וראיה לזה מדברי הרא״ש בתשובה (כלל ג׳), שכתב וזה לשונו: הקרע יכול לתופרו שלא בגידין, שהוא תיקון הקלף. ולא הוזכרו גידין אלא ביריעות. עד כאן לשונו. וכוונתו כמו שכתבתי. וגם לא שייך בזה להצריך מן המותר ״בפיך״, כיון שאינו אלא לתקן הקרע ולחברו. ולכן גם בדבק מותר, כמו שיתבאר.

ט עוד כתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים דמותר לדבק עליו קלף מבחוץ כל זמן שמותר לתפרם, ולדבק הקריעה על ידי כך. וכן אם נחסר דבר כותבין על הקלף הדבוק. וכן נהגו. עד כאן לשונו. וקיצר כדרכו. ובאמת יש בעניין זה מחלוקת גדולה מאוד: יש אוסרים לגמרי להניח מטלית בספר תורה ולכתוב על המטלית, ויש מתירים. ואפילו האוסרים – זהו כשחסרה מקצת מיריעה, והמטלית משלימה וכותב עליה. אבל בקרע בעלמא, כמו שמותר לתופרה – כן מותר להניח מטלית מבחוץ כדי שידבקו זו לזו. וכן מפורש במסכת סופרים (סוף פרק שני): הלכה למשה מסיני: ספר תורה שנקרע – מטלה עליו מטלית מבחוץ. עיין שם. אמנם לכתוב על המטלית יש שם מקודם זה פלוגתא, וזה לשונו: אין דובקין בדבק, ואין כותבין על גבי מטלית וכו׳ אמר רבי שמעון בן אלעזר משום רבי מאיר: דובקין בדבק, וכותבין על גבי מטלית וכו׳ עד כאן לשונו. ואחר כך כתב הך ״דנקרע שטולה וכו׳״. ונראה לי דהכי פירושו: אין דובקין בדבק את הקרע, כלומר: בדבק בלבד בלא מטלית אסור, שמא מתוך התשמיש יתקלקל הדבק ויתקרע. אלא יניח מטלית על מקום הקרע מבחוץ, וידבקנו בדבק כדמסיק לקמן. והדר קאמר: ואין כותבין במטלית, כלומר: בקרע התרנו מטלית, אבל בנקוב וחסור ונצטרך לכתוב על המטלית – אסור. ורבי שמעון בן אלעזר משום רבי מאיר מתיר בשני הדברים. והאוסרים סבירה להו דהלכה כתנא קמא, והמתירים סבירא להו דהלכה כרבי מאיר. ואולי משום דרבי מאיר היה סופר, ושימש בזה אצל רבי יהושע ורבי עקיבא, כדאיתא פרק קמא דעירובין עיין שם. ועוד: דבירושלמי פרק

קמא דמגילה אומר: וטולין במטלית ודובקין בדבק. אך יש שפירשוה על תפילין, דכל עניינא דשם הוא בתפילין, עיין שם. ופירושי זה מתבאר לעניות דעתי מלשון הרא״ש בהלכות ספר תורה (סימן י״ד).

י והנה הרא״ש שם כתב ששאל מרבו מהר״ם מרוטנבורג אם מותר לדבוק הקרע בדבק. ואסר לו מטעם זה, מפני שבספר תורה זה מושך לכאן וזה לכאן ומהדקים בגלילה – יש לחוש שיתפרד. והרא״ש התיר, והטור הביא מחלוקת זה. ואני מתפלא על רבינו הרמ״א שכתב: ויש אומרים שמותר לדבק עליו קלף וכו׳ ולעניות דעתי במטלית על הקרע הכל מודים דשרי, והמחלוקת הוא רק בדבק בלא מטלית, ובכתיבה על המטלית. ואולי תפס מלשון הרא״ש דהכל אחד, כדמשמע לכאורה מריהטת לשונו. אבל לעניות דעתי אינו כן, עיין שם. ובתשובת מהרי״ק (סימן קכ״ב) האריך בזה שהמהרי״ל אסר והוא התיר, עיין שם. וכן יש עוד אוסרים ומתירים.

יא ולדינא כתבו גדולי האחרונים בלשון זה: שנראה עיקר כהאוסרים, אלא מאחר שנהגו הקדמונים לקרות בספר תורה כזו לפני גדולי עולם, ולא מיחו על ידן – על כן אין לשום גדול למחות ולהורות הוראה לאיסור לאחרים. אבל המחמיר לעצמו בספר תורה שלו – הרי זה משובח, ותבוא עליו ברכה (ב״ח וש״ך סעיף קטן ז). מיהו אם כתב מקצת אות על היריעה, ומקצת על הטלאי – וודאי פסול. דכשתתחלק הטלאי יהיו שני חצאי אותיות. ויש מי שמתיר (ט״ז סוף סעיף קטן ד), ואינו מוכרח. ויש להורות כהאוסרים. והחמירו עוד שיהיה היקף גויל להאות שביריעה מהקלף עצמו, ולא מהטלאי. וכמדומני שכן נהגו הסופרים. וזהו פשוט שהכתיבה על הטלאי הוה אחר שנדבק להספר תורה. אבל אם יכתוב עליו מקודם, ואחר כך ידבקנו – פסול משום ״תעשה ולא מן העשוי (הגאון רבי עקיבא איגר). וכבר כתבנו שיש ליזהר שהקרע לא יכנס בתוך האות, ולא ישנה צורת האות, דבכהאי גוונא פשיטא דפסול. ולא מהני דיבוק בזה כמובן.

יב וכיצד תקנת דבר זה? וודאי אין לזה תקנה, ויגרור כל האות ויתן טלאי קטנה במקום הזה. ואפילו בנחלק האות, כתב רבינו הרמ״א שאם נחלק שום אות על ידי הקריעה – פסולה, ולא מהני מה שמדבקו מאחוריו. עד כאן לשונו. ולא דמי למה שכתב באורח חיים סימן ל״ב סעיף ט״ז, דאם נפסק אחד מהאותיות הפשוטות שהוא כשר. דהתם מיירי שלא נשתנה צורת האות, אף על פי שחלק ולא נדבק. והיינו שבלא הנפסק – עדיין אותו אות עליו. (כמו שכתב שם הט״ז סעיף קטן י. וכוונת הלבוש והש״ך סעיף קטן ח צריך עיון, עיין שם. ואולי סבירא להו כסברת הב״ח שם, שבנכתב כהלכתו מהני תינוק. ומשמע מדבריו שמצרפין החלק הנפסק. וזהו דעת המאירי, כמו שכתב שם המחצית השקל סעיף קטן י״ט בשם האליה רבה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג עוד כתב: וכן יזהר שלא יתחב המחט תוך הכתב אלא חוץ לכתב. עד כאן לשונו. כלומר: כשיתפור הקרע, לא יתחוב המחט תוך הכתב, שלא יקלקל בזה איזה אות, אלא יצמצם התחיבה בין אות לאות. וטוב יותר אם יכול לצמצם בין תיבה לתיבה, שיש שם ריוח קטן כמלא אות קטנה, דבין אות לאות צריך זהירות מרובה שלא יתקלקל האות כמובן. ויראה לי דלדברי האוסרים לכתוב על טלאי, ונחלק איזה אות או נחסר או נתקלקל שאין לו תקנה – בהכרח שיגרור כל התיבה וישים בו טלאי, ולא יכתוב עליו מאומה. והתיבה ההוא יצמצם בין שארי תיבות הקודמים או המאוחרים, שיגרר כמה תיבות ויחזור ויצמצם תיבה זו ביניהם. ולכן אם יש איזה שם ביניהם, דאי אפשר לגרור – בהכרח להחליף היריעה. ותקנה אחרת איני רואה בזה. ולהמתירים לכתוב על טלאי – גם שם יוכל לכתוב. וכן משמע מסתימת לשון הפוסקים (כן נראה לי).

יד כתבו הטור (טור יורה דעה רפ) והשולחן ערוך סעיף ב: ספר תורה שבלו ממנו יריעות, ובא להחליפם – לא יטול שתים ויחזיר שתים, אלא יטול שלוש ויחזיר שלוש. פירוש: אפילו לא בלו ממנה אלא אחת או שתים – צריך להחליף שלוש, לפי שאי אפשר שיהיו אותן שמחליף דומות לגמרי לאחרות. לכן צריך שיהיה לכל הפחות שלוש דומות, ואז אין כל כך גנאי בשינויין. עד כאן לשון הטור, וכעין זה לשון השולחן ערוך. ומה שהוא מחזיר – יהא מחזיר כמידת כתב הראשון (רא״ש). וטוב שסופר הראשון יכתבם אם אפשר (ש״ך סעיף קטן ט). ונראה דבדיעבד אינו פוסל בזה (ט״ז סעיף קטן ה).

טו ולעניות דעתי הדברים תמוהים: להחליף יריעות טובות ולגונזם בשביל יריעה אחרת המקולקלת. וכבר ראיתי כתוב שאחד מן הגדולים הורה לכתחילה שאין צריך להחליף רק היריעה המקולקלת (באר היטב בשם החכם צבי). והנה מקור הדין הוא ממסכת סופרים פרק שני (הלכה ז), וזה לשונו: יריעה שבלתה – לא יטול שנים ויחזיר שנים, אלא נוטל שלוש ומחזיר שלוש. ומה שהוא מחזיר – כמידת כתב ראשון. עד כאן לשונו. ולעניות דעתי אעמודים קאי, דכל יריעה היא לא פחות משלושה עמודים, ויכול להיות יותר עד שמונה, כמו שכתבתי בסימן ער״ב. וזהו שאומר: ״יריעה שבלתה לא יטול״ – שני עמודים, אם העמוד השלישי לא נתקלקל, ויחתוך שני עמודים לעשותם חדשים, ותהיה היריעה משני עמודים ואחת מעמוד אחד, דבדיעבד אין זה מעכב כמו שכתבתי שם – אין לעשות כן. אלא נוטל שלוש ומחזיר שלוש. כלומר: אם היריעה היא רק של שלושה עמודים –

יחליפנה כולה. ואם היא יותר – לא יחתוך יותר משלושה עמודים אם אינו צריך ליותר מצד הקלקול. אבל לא להחליף יריעה טובה בשביל יריעה אחרת המקולקלת.

סימן רפא

א מי הם פסולים לכתוב ספר תורה, ועוד דינים • ובו ט״ו סעיפים

איתא בגיטין (גיטין מה ב): ספר תורה שכתבו מין – ישרף, דוודאי לשם עבודת כוכבים כיון. כתבו עובד כוכבים – יגנז, דביה לא אמרינן שכתבו לשם זה, אלא משום דאינו בקשירה, דכתיב: ״וקשרתם וכו׳ וכתבתם״ – כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. וכך שנינו בברייתא: ספר תורה תפילין ומזוזות, שכתבן עבד אשה וקטן, כותי, ומלשין, ומצרי, ועבריין – פסולים. דכך גזרה התורה, דכל שאינו בקשירת תפילין, או שלא נצטוו, או שפרקו מעליהם עול מלכות שמים – אינם בשום כתיבה. ולכן מזוזה, אף שנשים חייבות במזוזה, מכל מקום כיון דבתפילין פטורות – פסולות לכתיבה אפילו במה שחייבות. ואם מותרות בתפירת היריעות בספר תורה בארנו בסעייתא דשמיא בסימן רע״ח, עיין שם. (ולהתוספות מלשין ועבריין רק מדרבנן.)

ב ולמה בכל אלו אמרו רק ״יגנז״, ובמין ״ישרף״? משום דכל אלו רק התורה פסלתן, אבל אין כוונתם לשם עבודת כוכבים. ואפילו מצרי לא אמרינן דסתם מחשבתו לכוכבים. אבל המינים אדוקים בכוכבים, ולשמם כתבו, לפיכך צריכין שריפה. וזהו המינים שבימי חכמינו ז״ל. אבל עכשיו לא שייך זה, שאינן מאמינים בכוכבים. אלא הם פורקי עול מלכות שמים, והם בכלל עבריינים, ואין כתיבתם אלא בגניזה ולא בשריפה. וצריך לדעת שהרמב״ם, והטור, והשולחן ערוך, וכל הפוסקים שכתבו דמין ואפיקורס שכתבו ישרף – זהו במינים שבזמן הש״ס. ועכשיו אינם מצוים.

ג ויש לדקדק בלשון הש״ס, דלא אמרה ״יגנז״ אלא רק אכתבו עובד כוכבים, ולא על כל הפסולים. ואפשר דבכל הפסולים הדין כן, רק דאותה ברייתא לא מיירי בדין זה. ובברייתא זו משום דבמין אמרה ״ישרף״ – לכן אמרה בו ״יגנז״. ובאמת כן כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין י״ג (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א), וזה לשונו: ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין – ישרופו כתבן וכו׳ או אשה או קטן – הרי אלו פסולין ויגנזו וכו׳ עד כאן לשונו.

ד ויש לדקדק למה הצריך גניזה? והרי הרמב״ם עצמו ריש פרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) כתב, וזה לשונו: נמצאת למד שעשרים דברים הן, שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה. ואם נעשה אחד מהם – הרי הם כחומש מן החומשים שמלמדין בהם התינוקות, ואין בהם קדושת ספר תורה, ואין קורין בהם ברבים וכו׳ עד כאן לשונו. וחשיב שם אותן הפסולין לכתוב, עיין שם. והרי התיר שילמדו בהם התינוקות. ואם כן למה הצריך כאן גניזה? וצריך לומר באמת דכוונתו מה שאמר ״יגנוזו״ – גם כן כוונתו כן. כלומר: יגנוזו, ולא יקראו בו בציבור כדין ספר תורה. וכן מבואר מלשון הש״ס בגיטין שם, ד״גניזה״ הוא רק היפוך מ״קריאה״. (שאומר שם: שמע מינה ספר תורה שנמצא וכו׳ קורין בו. ודחי: דילמא לגנוז, עיין שם. וכן משמע מהר״ן שם שכתב: כתבו כותי – יגנז, שאף על פי שאינו כותבו לשם כוכבים – פסול. מדתניא בגמרא: ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן וכו׳ – פסולין, שנאמר: ״וקשרתם״ וכו׳ עד כאן לשונו. הרי ד״פסול״ ו״גניזה״ דבר אחד הוא. ועיקר לשון ״גניזה״ הוא שלא לנהוג בהם בזיון, כדמוכח ריש פרק ״כל כתבי״, דתנן: ובין שאין קורין בהם טעונים גניזה. ופירש רש״י: אסור להניחן במקום הפקר. עד כאן לשונו. עיין שם, ודייק ותמצא קל.)

ה ולפי זה אני תמה על אחד ממפרשי השולחן ערוך, שדקדק מלשון הטור שכתב ״יגנז ואין קורין בו״ דהכי פירושו: ואין קורין בו אפילו ביחידות, משום דיש ספק שמא כתבו לכוכבים. וכתב שאף על פי שהרמב״ם כלל השני פסולים דהם כחומשין – לא דמו הפסולים זה לזה. ויש שטעונים גניזה ואין קורין בו אפילו כבחומש. וחידש עוד: דכל פסול שאין הפסול מוכח להדיא, כגון שאינו מעובד לשמה – אסור לקרות בו אפילו ביחידות כבחומש בעלמא, שמא יקרא בו בציבור (ט״ז סעיף קטן א). ודברים תמוהים הם, ואיך אנו יכולים לעשות גזירות מדעתינו? והרמב״ם כתב על כולם ״יגנז״. וכוונת הטור פשוט: ואין קורין בו בציבור, וכן הוא לשון הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) כמו שכתבתי. וכן תפסו מפרשי הטור. (וגם הנקודות הכסף השיג עליו. ומה שדימה לספק טריפה – יפה השיב בנקודות הכסף, עיין שם. ועוד: דברבים לא גזרינן, כדאמרינן בריש עירובין: רבים מדכרי אהדדי. וכן בפרק קמא דשבת לעניין קריאה לאור הנר. ולדבריו כמה ספר תורה פסולות שעומדות בארון הקודש ולא ניכר פסולן – ניחוש שיקראו בהם. ובאמת רגילין לעשות סימן, שכורכין המפה על המעיל. וגם בזה אפילו אם תחוש יש לעשות איזה סימן. אבל איך נאסור לקרות בו ביחידות? ומה שכתב ״שמא היתה כוונתו לכוכבים״ – הרי הש״ס לא חשש, דלא קיימא לן כר״א דאמר סתם מחשבת וכו׳, ואנן ניחוש? ובמה שכתבתי אתי שפיר גם דקדוקי הי״ש, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ו ראיתי לגדולים שנחלקו אם מותר לקרות בספרים הנדפסים על ידי מינים ומצרים וכו', ולא ידעתי מקום הספק. שהרי זה ידוע שעכשיו אין עבודת כוכבים שניחוש לזה, אלא אפקירותא בעלמא. ובודאי לספר תורה תפילין ומזוזות דצריך "לשמה", והאזכרות לשם קדושת השם, ואינם עושין כן – פסול. אבל הדפסת ספרים, דאין איסור אלא אם כן מכוונים לעבודת כוכבים, ובזה לכל ידוע שאין שום חשש בזמנינו זה, ולכן פשוט שמותר. וכן מנהג העולם. (ראיתי בשם הרדב"ז שהתיר למכור ספר תורה פסולה לבני מקרא. ולעניות דעתי צריך עיון גדול.)

ז אם נמצא ספר תורה ביד מין או ביד עובד כוכבים, ואינו ידוע אם הם בעצמם כתבוה או לקחוה מישראל, פסק הרמב"ם דביד מין – יגנז, וביד עובד כוכבים – כשרה. דאין דרך עובד כוכבים לכתוב ספר תורה, ויש לתלות טפי שישראל כתבו (תוספות שם). והטור פוסל שאין תולין בזה, ובגמרא שם יש פלוגתא, עיין שם. ודע דבתפילין פסק רבינו הבית יוסף באורח חיים סוף סימן ל"ט (שולחן ערוך אורח חיים לט) דבנמצאו ביד עובד כוכבים – כשרים, ולא הביא דעה אחרת. ובכאן הביא שני דעות, משום דבתפילין וודאי אינו בקי לעשות (מגן אברהם סעיף קטן ט). ולהיפך: בתפילין שכתבן מין הביא שני דעות, דיש אומרים יגנוזו, ובכאן לא הביא דעה זו משום דבתפילין מסתמא אין כותב לשם כוכבים (שם סעיף קטן ח). ולפי הנראה עתה אין הכנענים בקיאים כלל לכתוב ספר תורה. ולכן עתה נראה לעניות דעתי לפסוק כהרמב"ם, דבנמצא בידם – כשרים, דבוודאי לקחו או גנבו מישראל. ועיין בסעיף הבא.

ח ומבואר בגמרא ובפוסקים שהציבור חייבים לקנות הספר תורה שנמצא ביד עובד כוכבים, אך לא ישלמו לו רק בכדי דמיו ומעט יותר. אבל אם מבקש הרבה יותר מכדי דמיו – יניחוה אצלו ולא יקנוה, כדי שלא יהיה לו תאוה לגנוב ספר תורה ולהתעשר. ומכל מקום אין לומר לו שיתן בזול יותר מדאי, שמא יכעוס וישליכה למקום האבוד. וכן אם הוחזקו הכנענים לבוז ולגזול ספרי תורות מישראל – הכל מודים שמותר לקרות בהם בציבור, דבוודאי בזזום מישראל. וכן במקומות שאינם יודעים לכתוב – גם כן תולין שמישראל לקחום (ש"ך סעיף קטן ה), וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. ודע דאף אם מבקש הרבה מכדי דמיו – לא יניחוהו תיכף בידו. אלא מדברים עמו ארוכות בדברים רכים, אולי יתרצה למוכרה בשווייה או יותר מעט. וכשאינו מתרצה – יניחוהו וילך לו (ט"ז סעיף קטן ב). וגר שחזר לסורו מחמת יראה – כשר לכתוב ספר תורה. ונראה דדווקא כשבצינעא שומר דת תורתנו הקדושה, אבל אם אינו שומר – פסול.

ט מי שכתב ספר תורה, ואחר כך ראינו בו שהוא מין, וודאי מעיקר הדין יש לומר השתא הוא דאיתרע, ועד עתה היה בחזקת כשרות. אמנם באלו הרשעים קרוב מאוד לומר שמכבר היתה טינא בלבו. ובפרט בדור פרוץ הלזה, שבעונותינו הרבים האמונה נתרופפה, והסופרים רבו כארבה. ובעיר אחת ידענו לדאבון לבבינו למאות סופרים, ורובם אינם יראי שמים כלל. ומשם פשתה המספחת בכל ערי מדינתינו, מזלזלים במקח מאוד, ולוקחים ללמוד נערים ריקים שאין בהם לחלוחית יראת שמים, ומוכרים תפילין ומזוזות בעד מטבעות קטנות, מפני שכותבים כמה בכל יום. ובבירור שאינם מקדשים שמות, ומעשיהם חול ולא קודש. ואין בידינו במה לפוסלם, כי הוא דבר המסור ללב. וכל מי שנגע יראת ה' בלבו – לא יקנה תפילין ומזוזות רק מסופר ידוע שהוא ירא שמים, וכן בכתיבת ספר תורה.

י חרש ושוטה וודאי פסולין, שהרי אינם ב"וקשרתם". וכן טומטום ואנדרוגינוס שהם ספק אשה. וטומטום שנקרע ונמצא זכר – כשר. וקטן פסול עד שיביא שתי שערות אחר שלוש עשרה שנה. ואין סומכין על שנים בלא בדיקה, דבדאורייתא לא אמרינן חזקה שהביא סימנים כשבא לכלל שניו, וצריכין לבודקו אחר שלוש עשרה שנה ויום אחד. אך בדיעבד אפשר להכשיר בדוחק כשלא בדקוהו והלך לו, ולסמוך על החזקה. ואם בבירור לא הביא סימנים – אזי הוא קטן עד עשרים שנה אם הביא סימני סריס. ואם לא הביא – הרי הוא קטן עד רוב שנותיו, כמבואר ברמב"ם פרק שני מאישות (רמב"ם הלכות אישות ב) ובאבן העזר סימן קנ"ה. (עיין דרישה שתמה על הטור והרי"ף והרא"ש, שהשמיטו הך ברייתא דעבד ואשה וקטן פסולים. ומתוך כך רצה לומר דלא סבירא להו הך דינא, עיין שם. ודבריו תמוהים: דהרי"ף והרא"ש כתבו ברייתא זו בצורתה בהלכות תפילין, עיין שם. וגם הטור סמך על מה שכתב שם באורח חיים, דאורח חיים קדים ליורה דעה, וסמך על מה שכתב שם.)

יא ודע שרבינו הבית יוסף כתב בסעיף ד: ספר תורה שכתבו ממזר – יש פוסלין. והוא הדין גר תושב. עד כאן לשונו. והנה גר תושב וודאי פסול שאינו ב"וקשרתם", אבל ממזר למה יפסול? והרי הוא ישראל גמור, וחייב בכל מצות שבתורה. וטרחו בזה: יש שכתבו מפני שכשיכתוב "לא יבא ממזר בקהל ה'" – לא יקדש השם. וקשה: מי הגיד לנו זה? ועוד דלתכשר בשארי פסוקים. ועוד: איזה טעמים נאמרו בזה? וכולן אינן מספיקים. ובמרדכי הביא זה ממסכת סופרים פרק ראשון. ולפנינו לא כתוב שם "ממזר" אלא "מסור". ולעניות דעתי נראה ברור שנפל טעות בתיבה זו, שמהסמ"ך נעשה מ"ם, ומוי"ו זיי"ן. ומכל מקום למעשה קשה להקל, מפני שהובא זה בשולחן ערוך. וצריך עיון.

יב כבר נתבאר בסימן קכ״ז בדיני נאמנות באיסורים דעד אחד נאמן להתיר ולאסור בדבר דלא אתחזק לא איסור ולא היתר, אף בדבר שאינו בידו. וכל שבידו – נאמן גם באתחזק. ואפילו בדבר שאינו בידו והתחזק היתר, אך שאמרו בפני הבעלים ״ידעת שיינך אסור״ וכהאי גוונא, והבעל הבית שתק – נאמן מטעם שתיקה כהודאה. וגם נתבאר דהשתיקה הוי כהודאה רק במקום שהיה להבעלים לידע, אבל במקום שלא היה להם לידע – אין שתיקתו ראיה כלל, עיין שם. וגם נתבאר דבהכחשה עד אחד לאו כלום הוא.

יג ולפי זה אם בא אחד ואמר להסופר ״ספר תורה שכתבת או תפילין או מזוזה פסולה״ והסופר שתק – הרי זה נאמן מטעם שתיקה כהודאה. אבל אם בא ואמר להבעל הבית ״הספר תורה או התפילין והמזוזה שכתב לך סופר פלוני פסולה״ – אינו כלום אף כששתק, שהרי אין עליו לידע, ולא שייך בדידיה שתיקה כהודאה. ואם הסופר מכחישו – פשיטא שאינו נאמן אפילו היה בידו לפוסלם, כגון שהיה פועל אצלו, דבהכחשה אין עד אחד נאמן. ואם הסופר אינו לפנינו, והוא אומר להבעל הבית שהן פסולים, אם היה בידו – נאמן אפילו עתה אינו בידו, אם אמר לו בפעם הראשון שראהו כמו שכתבתי שם. ואם אינו בידו – אינו נאמן כלל, כיון שהוחזקו בכשרות (כן נראה לי), וזהו איש אחר כשאומר ״פסול״.

יד אבל הסופר עצמו שפוסל הספר תורה שכתב, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: ספר תורה שאמר הסופר לאחר שיצאה מידו ״לא כתבתי האזכרות לשמן״ – אינו נאמן לפוסלו. אבל נאמן הוא להפסיד כל שכרו. ולמה אינו נאמן לפוסלו? שמא לא נתכוין אלא להפסיד על הלוקח או על זה ששכרו, ודומה שאינו מפסיד באמירה זו אלא שכר האזכרות. לפיכך אם אמר ״ספר תורה זו לא עיבדתי העורות לשמן״ – מתוך שנאמן להפסיד שכרו נאמן לפסלו. שהכל יודעים שאם אין העורות מעובדין לשמן אין לו שכר כלל. עד כאן לשונו. וממילא דהוא הדין אם אמר שלא כתב כל התורה לשם קדושת ספר תורה כמובן. ואם אמר זה בעודו בידו – בכל עניין נאמן (טור). אבל כשאינו בידו – אינו נאמן, אפילו היתה כבר בידו, מטעם דאומן לא מרע אומנתו, ועושה כהוגן ומשקר (ב״ח). ורק במקום שיודע שיש לו הפסד, דאז נאמן כיון שמפסיד לעצמו כמבואר בגיטין (גיטין נד ב). וכשטועה בההפסד – אינו נאמן, כמו שכתבתי. ולכן אם עשה בחינם – בכל עניין אינו נאמן. (ש״ך סעיף קטן ט. ולעיל סימן קכ״ז נתבארו הרבה פרטי דינים בעניין נאמנות.)

טו וכתב רבינו הרמ״א: מיהו כשכר חומש בעלמא חייב לשלם לו, דהא מכל מקום לא גרע מחומש. עד כאן לשונו. ואין לשאול: דאם כן למה אמרנו דנאמן מתוך שמפסיד שכרו, הא נוטל שכר חומשים? דאין זו שאלה, דהתשלומין אינן בערך אחד כלל, והוי הפסד מרובה בין חומשים לספר תורה. ומדבריו ראיה ברורה למה שכתבתי בסעיף ה דמותר ללמוד בו, עיין שם. ודע דהאידנא נראה לי דאינו צריך ליתן לו שכר חומש, דאין אנו לומדין מספרים הנכתבים בגלילה, אלא מספרי הדפוס. והיא צריכה גניזה. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן י״ב, מה שכתב בשם השבות יעקב דאם מכרו לאחר – אינו נאמן, עיין שם. ולדידי צריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

סימן רפב

א לנהוג כבוד בספר תורה, ודין תשמישה • ובו כ״ג סעיפים

ספר תורה כשר – נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול. וחייב אדם לנהוג כבוד גדול בספר תורה, ומצוה לייחד לו מקום מהודר, ולכבד אותו המקום ולהדרו ביותר, שיהיה נקי ומהודר. וכל המכבד את התורה – גופו מכובד על הבריות. ולא ירוק כנגד הספר תורה, ולא יגלה ערותו כנגדו, ולא יפשוט רגליו כנגדו, ולא יניחנו על ראשו כמשוי, ולא יחזור לו אחוריו אלא אם כן גבוה ממנו עשרה טפחים. אלא ישחה לפני הספר תורה בכובד ראש, ובאימה וביראה ובפחד, שהוא העד הנאמן על כל באי עולם, שנאמר: ״והיה שם בך לעד״. ובשביל התורה נברא העולם, והקדוש ברוך הוא משתעשע בתורתו הקדושה והטהורה. ולכן צריך לכבדו בכל כוחותיו.

ב ואין לתמוה שבשעת הדרשה עומד הדורש פניו אל העם ואחוריו אל ארון הקודש, דכיון שהספר תורה מונחת בארון הקודש – הוה כרשות אחרת (ט״ז סעיף קטן א). ועוד: דזהו עצמו כבוד התורה, שדורש בהתורה ובמצותיה. והתורה עצמה צותה כן בכעין זה, כמו בברכת כהנים שהכהנים פניהם כלפי העם פנים כנגד פנים. והתורה גזרה כן כדאיתא בסוטה (סוטה לח א): ״כה תברכו״ – פנים כנגד פנים. והכא נמי הרי התורה גזרה להודיע חוקי האלקים ואת תורותיו, ובהכרח לדרוש פנים כנגד פנים. ובמדרש איתא: ״בא וראה כמה גדול כבוד הציבור, שהחכם הדורש פניו וכו׳״.

ג הרואה ספר תורה כשהוא מהלך – חייב לעמוד מפניו. כלומר: בין כשהוא יושב – צריך לעמוד, בין כשהוא הולך והספר תורה עובר לפניו – צריך לעמוד עד שהס״ת עוברת. וכשהוא יושב ועומד מפני הספר תורה – לא ישב עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיע הספר תורה למקומו. אבל כשעומד לנוח – אין זה עמידה. או עד שיתכסה הנושא הספר תורה מעיניהם. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה רפב, ב) דהשומע קול הנושא ספר

תורה, אף על פי שאינו רואה אותו – חייב לעמוד. עד כאן לשונו. והיינו כשיש פעמונים המקשקשים ומשמיעים קול. ונוהגים בזה היתר בשבת, כמו שכתבתי באורח חיים סימן של״ט. ואף שיש מפקפקים בזה משום משמיע קול (ט״ז סעיף קטן ב), מכל מקום כבר נהגו היתר. (ובאורח חיים שם (שולחן ערוך אורח חיים שלט) הט״ז עצמו בסעיף קטן ג נוטה להיתר, עיין שם.)

ד ויש אומרים דבזה אין להחמיר, לעמוד מפני קול הנושא ספר תורה. וגם לא נהגו להחמיר בזה (בית יוסף וש״ך סעיף קטן ג). ואצלינו כמדומני שנהגו להחמיר ולעמוד, וכן נכון לעשות. ויש לזה ראיה מקדושין (קידושין לא ב), עיין שם. ומפני ספר תורה פסולה – אינו צריך לעמוד, וכן מפני חומשים וגמרא. ורק בספר תורה הכתובה כדין על קלף כשר, ונכתבה לשם קדושת ספר תורה, ואין בה טעיות, והיא כנתינתה מסיני – חייבים לעמוד. ומפני נביאים, אף שכתובים כהלכתם על קלף ולשמה, וכן מפני חמש מגילות – אין חייבין לעמוד. ואף על פי שקדושים הם, מכל מקום הכבוד הזה הוא רק לתורה בלבד. (עיין נדרים כב ב: ״אלמלא חטאו וכו׳״.)

ה ויש לי מקום ספק בשמחת תורה בעת ההקפות, שנוטלים כל הספרי תורה מההיכל, ואין מחזירין אותם עד אחר גמר כל ההקפות, ורק מתחלפין מיד ליד. ולכאורה אסור לישב עד שמחזירין אותן להיכל, ולא נהגו כן. וגם טירחא גדולה היא, שלפעמים שוהין כשני שעות. ונראה לעניות דעתי דבעת שמסבבין עם הספרי תורה סביב הבימה – מחוייבים לעמוד, דזהו כמו שהספר תורה עוברת. אבל בין סיבוב לסיבוב, כשמחזיקין הספרי תורה בידיהם – אינם צריכים לעמוד, דאז הוה כספר תורה על מקומה, דכשהיא על מקומה במנוחה – וודאי שאינו צריך לעמוד מפניה.

ו היה הולך ממקום למקום וספר תורה עמו, אם הולך ברגל – יאחזנה כנגד לבו, ולא יפשילנה לאחוריו. ואם היה רוכב על סוס או חמור – לא יניחנו בשק וינחינו על החמור, וירכב עליו על השק, דאם כן הרי הוא יושב על הספר תורה. אלא מניחו בחיקו כנגד לבו, והוא רוכב על החמור. ואם מתירא מפני הגנבים – מותר לו להפשיל השק לאחוריו. ויש מתירין גם לישב עליו במקום סכנה. ודבר קשה הוא להתיר זה, אם לא שאי אפשר בשום אופן באופן אחר (עיין ש״ך סעיף קטן ה). ואם נוסע בעגלה – יטמין אותה בתיבה ויעמיד התיבה בעגלה, ולא ישב על התיבה. וכן כשמוליכה בעגלה של מסילת הברזל – יעמידה על הדף העשויה בעגלה למעלה ממקום הישיבה, או לכל הפחות במקום שהוא יושב. וחלילה להעמידה בארץ תחת מקום הישיבה. ויש ליזהר בזה מאוד מאוד.

ז תניא במסכת סופרים (פרק שלישי הלכה י״א): לא ישמט אדם ספר תורה מחיקו ויחלצנו, שנוהג בו דרך בזיון. ולא יתננו על גבי ארכובותיו, ויתן אצילו עליו, ויהא קורא וכו׳ לא יתננו על גבי הכסא ויהא תלוי (כלומר שהיריעות תלוים חוץ לכסא), וקורא כשם שקורין בשטרות. שאין נוהגין בזיון בספרים. אלא אוחז בידיו באימה וקורא בו. עד כאן לשונו. ונראה דזהו בקורא לעצמו, דבקריאה בציבור לא שייך כל זה כמובן. ורק ״שלא להניח אצילו עליו״ שייך גם בציבור, ויש ליזהר בזה. (ומה ששנינו שם מקודם: ״לא יאחוז בכפליים וכו׳״, וכן: ״לא יניח כותבין בחניכון וכו׳״ – אין לזה שום הבנה, ולא ידעתי פירושו. עיין שם.)

ח העולם נהגו להתענות כשרואים ספר תורה נופלת לארץ חס ושלום. ואפילו נפלה בנרתיקה – נהגו להתענות (מגן אברהם סוף סימן מ״ד). ולא מיבעיא זה האיש שמידו נפל, אלא כל העומדים שם. וכתוב בספר חסידים: כל המונע מלהכניס ספר תורה בתוך ארון הקודש – התורה צועקת על נשמתו וכו׳ עד כאן לשונו. ולכן יש ליזהר כשמכבדים לאדם איזה כיבוד בספר תורה, שלא יסרב חלילה, פן יענש חס ושלום. ובשם ריקאנטי כתבו: שכשמוליכין ספר תורה מבית הכנסת לבית הכנסת – ילכו עשרה אנשים עם הספר תורה לכבודה. ודע דהחיוב לעמוד בפני ספר תורה – אפילו בשעה שעוסק במצוה, ואפילו בשעה שלומד בתורה. שהרי אמרו בריש מגילה: תלמוד תורה דיחיד – קיל. כבוד תורה דיחיד – חמור, עיין שם. וכל שכן כבוד התורה עצמה, דגדול מלומדיה, כדאיתא בפרק קמא דקידושין (קידושין לג ב): אם מפני לומדיה עומדין – מפניה לא כל שכן?

ט לא יאחוז אדם ספר תורה ויכנס בו בבית הכסא ובבית המרחץ. וכן לבית הקברות – אסור. ולא מטעם בזיון, אלא משום ״לועג לרש״. ואף על פי שכרוך במטפחות, ונתון בתיק שלו – לא יכנס לכל אלו עד שיתרחק ארבע אמות מהמת או מבית הקברות או מבית הכסא. ובתוך ארבע אמות אסור לקרוא בהספר תורה. ופשוט הוא דמבית הכסא צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. ואם מחיצות בית הכסא מועיל, נתבאר באורח חיים סימן פ״ג (ועיין שם בט״ז ומג״א). ואסור לאחוז ספר תורה בלא מטפחת. וכך אמרו חכמינו ז״ל (שבת יד א): כל האוחז ספר תורה ערום – נקבר ערום, עיין שם. דהכוונה: ערום מאותה מצוה שעשה. לפיכך יש ליזהר בעלייתו לתורה שלא יתן היד על הספר תורה, אלא אם כן כורך היד בטליתו. ואם מותר לאחוז בעמודי ספר תורה בידים, נחלקו גדולי האחרונים באורח חיים בסימן קמ״ז. ומנהג העולם להתיר, וכן הכריע אחד מהגדולים בראיות ברורות (נודע ביהודה אורח חיים סימן ז׳).

י הקמיעין אם היו מכוסין עור – מותר ליכנס בהם לבית הכסא. ואם לאו – אסור. ויראה לי דספרים הנדפסים, בין תורה שבכתב בין תורה שבעל פה, וכל ספרי פוסקים, ושו״ת, וספרי מוסר – אסור להכניסם לבית הכסא אפילו מונחים בתיק, ואפילו קשורים במטפחת. ולא דמי לקמיעין, שהם תפורין בעור ואין עומדין כלל להפתח. ועוד: דבקמיעין אסתפקו להו חכמינו ז״ל בעיקר קדושתן (שבת סא ב). והרמב״ם והטור והשולחן ערוך שכתבו בספר תורה ״אף על פי שכרוך במטפחת אסור להכניסה לבית הכסא״ – הוא הדין שארי ספרים, אלא משום דהמקור הוא מסנהדרין (סנהדרין כא ב), דשם מיירי בספר תורה. דאם לא כן נדייק דאפילו בלא מטפחת מותר, דבגמרא לא הוזכרה מטפחת כלל, עיין שם. אלא וודאי דאין ראיה מזה. וראיתי לאחד מגדולי האחרונים שדייק מזה דשאר ספרים מותר במטפחת (מגן אברהם סוף סימן מ״ג). ולעניות דעתי צריך עיון. והוא מדמה לה לתפירת (עוד) (עור) דקמיע, עיין שם. ואין זה דמיון כמו שכתבתי.

יא אין זורקין כתבי הקודש (עירובין צח א). וכשיתנם לחבירו – לא יתן לו בזריקה, אלא יושיט לו בידו. ואפילו הלכות ואגדות – אסור לזורקם משום בזיון. ואסור להפוך (אותו) [אותן] על פניהם. וכשמוצא ספר הפוך – מהפכו שיונח כדרכו. וכן אסור להעמידו מהופך, שיהיו ראשי האותיות למטה. וכשמוצאו עומד מהופך – מהפכו ומעמידו כדרכו. ואם נפל ספר לארץ – מחוייב תיכף ומיד להגביהו. אפילו אם לומד – יפסיק ומגביהו. ונוהגין להגביהו ולנשקו.

יב אסור לישב על המטה או על הספסל שספר תורה מונח עליה, אלא אם כן היא מונחת על חפץ אחר הגבוה טפח לכל הפחות (עיין בית יוסף). וראוי להחמיר שיהא מקום הספר תורה גבוה ממנו עשרה טפחים, ולא פחות משלושה טפחים, דפחות מזה לא חשיב גובה (בית יוסף). וזהו ממדת חסידות. ומדינא די בטפח, כמבואר בירושלמי ובפוסקים (ש״ך סעיף קטן ח). וכל שכן שאסור להניחה על גבי קרקע. ולאו דווקא ספר תורה, דהוא הדין כל כתבי הקודש. ואין לישב עמהם בשוה, אך בגובה טפח וודאי שרי. וכתבו דזהו שלא בזמן בית המדרש. אבל בזמן בית המדרש שהמקום דחוק – יכולים לישב בשוה עם הספרים, דאי אפשר באופן אחר (שם סעיף קטן ט). והמחמיר גם בזה – הרי זה משובח (שם). וכן על המדרגות שלפני ארון הקודש אין להניח ספרים, כיון שהולכין עליהם הוויין כקרקע. ולא יניח אדם ספר תורה על ברכיו ושתי אצילי ידיו עליו, וכמו שכתבתי בסעיף ז. והוא הדין לשארי ספרים. ומותר לישב על ארגז שיש בו ספרים. ויש שמצריך שהארגז לא יהיה מיוחד לספרים (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ח בשם התב״ש). ונראה לי דהמנהג שנהגו עתה, לעשות ארגזים בהמקומות בית הכנסת שיושבים עליהם – הוי כאינו מיוחד לכך בלבד. אף על פי שהארגז הוא רק להצניע שם התפילין והספרים, מכל מקום הפתח העליון שזהו הדף שיושבין עליו – הרי הוא עשוי לישיבה. וכל שכן אם יש חלל טפח עד התפילין והספרים, דוודאי מותר. וכן המנהג פשוט. (והט״ז סעיף קטן ד מתיר כשמחובר לכותל. ואצלינו כן הוא.)

יג העולם נוהגים לעמוד בשעה שפותחים את ארון הקודש לאיזה תפילה, כנהוג בימים נוראים, וכן בשארי ימות השנה כשפותחים ארון הקודש לאיזה תפילה. ובוודאי מן הדין אינו צריך לעמוד, כיון שהספר תורה במקומה. אך כיון שנהגו כן לכבוד התורה, ממילא שמי שאינו עומד הוי כהעדר כבוד התורה, ולכן בהכרח לעמוד. אך אם הוא חלוש ברגליו ולא יחשדוהו – מותר לישב.

יד בית, כלומר חדר, שיש בו ספר תורה – לא ישמש בו מיטתו עד שיוציאנו מהחדר. ואם אין לו מקום אחר להוציאו – יעשה לפניו מחיצה עשרה טפחים בגובה, לכל משך ספר התורה עם הארון, באופן שהמחיצה תהיה בולט מצדדי הארון. ואף על פי שבתפילין מותר כשישימם כלי תוך כלי, כמבואר באורח חיים סימן מ, וכן בשאר כתבי הקודש, מכל מקום בתורה מפני גודל קדושתה וחיוב כבודה – לא הותרה באופן זה רק על ידי מחיצה קיימת לשעתה. ולא לתלות וילון או סדין בפניה, אלא אם כן קושר קצוות הסדין באיזה דבר. ואם לאו – הרי זה כמחיצה הניטלת ברוח, ואינה מחיצה. וכן מחיצה שיש בה נקבים גדולים כמו חלונות – לא הוי מחיצה (עיין מגן אברהם באורח חיים סימן ר״מ (שולחן ערוך אורח חיים רמ) סעיף קטן ט״ו). והרמב״ם בפרק עשירי דין ז (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) מתיר גם בספר תורה בכלי תוך כלי, והכלי שני אינו כליו של הספר תורה כפי הדינים שנתבארו באורח חיים סימן מ. ולכן אם פירש טליתו על הארגז שמונח בו – חשיב ככלי תוך כלי. וכל הראשונים חלקו עליו, וסבירא להו דלא הותר זה רק בתפילין וחומשים ושארי כתבי קודש, ולא בספר תורה. והלכה כרבים. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן י״ב, שהביא בשם החו״י להתיר בליל טבילה בחדר שיש בו ספרים, עיין שם. [ו]צריך עיון גדול, ולעניות דעתי אין להתיר, ובהכרח לכסות עליהם שני כיסויין. ואם עומדין בדפין אצל הכותל בלי ארגז – יכסם גם כן בשני כיסויין, או כיסוי ארוך עשרה טפחים שהיא אפשר כמחיצה לעניין ספרים. וזה שהספרים עומדים למעלה מעשרה – לא מהני. וגם מה שכתב בסעיף קטן ט בשם הפמ״א, דבחדר הפתוח לבית שיש בו ספר תורה או ספרים אסור לשמש מטתו, עיין שם – גם כן דברים תמוהים הם, כיון שהוא חדר בפני עצמו. ודייק ותמצא קל.)

טו כל הטמאים אפילו נידות – מותרות לאחוז בספר תורה ולקרות בו. דאין דברי תורה מקבלים טומאה, דכתיב: "הלא דברי כאש נאום ה'" – מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה כן (ברכות כב א). ומטעם זה נתבאר באורח חיים סימן פ"ח דכל הטמאים מותר ללמוד ולקרות קריאת שמע ולהתפלל. ורק בעל קרי היתה מתקנת עזרא להצריכם טבילה ללימוד ולתפילה, ולא לעניין ליגע בספר תורה. וכל שכן בחומשים ושארי ספרי קודש, ואף גם זה בטלוה לטבילותא, כמו שכתבתי שם. ורק יראו שלא יהא ידיהם מטונפות או מלוכלכות. וכן אם נגעו בבשרן במקומות המכוסין, או חפפו ראשן, דאז אסורים ליגע בכתבי קודש, וכל שכן בספר תורה, עד שירחצו ידיהם. ושם מבואר מנהגי נשים נידות בתיפלה ובהליכתן לבית הכנסת, עיין שם.

טז אמרו חכמינו ז"ל במגילה (מגילה כו ב) דספר תורה שבלה או נפסלה לגמרי, שאי אפשר לתקנה – נותנין אותה בכלי חרס שיש להם קיום זמן רב, וקוברין אותם אצל תלמיד חכם, וזו היא גניזתה. והתלמיד חכם הוא אפילו אינו שונה אלא הלכות (ש"ך סעיף קטן י"א). ופשוט הוא דהכלי חרס צריך לכסות פיהן באיזה דבר ממש, כמו בעץ או אבן וכיוצא בזה. וכן תפילין שבלו ונפסלו עושין כן. ושארי ספרי קודש הנדפסים שבלו ונקרעו – גם כן ישימום בכלים של חרס או שארי כלים, ויקברום במקום מוצנע בבית הקברות. אבל לשורפן – אסור. (עיין כנ"י סעיף ל"ז, שהשבו"י רצה להתיר לשורפן, וחלק עליו. וכן עיקר, וכן המנהג פשוט.) וכן מטפחות ספרים שבלו – צריכים לקוברם כמו שהן. ויותר טוב אם ביכולת לעשות מהם תכריכין למת מצוה, כלומר לאדם כשר שמת, וזהו גניזתן (בית יוסף, ועיין ט"ז סעיף קטן ז, וש"ך סעיף קטן י"ב). ועיין מה שכתבתי באורח חיים סימן קנ"ד סעיף ח.

יז כל תשמישי קדושה – יש בהם קדושה, וצריך לגונזם כשנתקלקלו. לפיכך תיק שהוכן לספר תורה והונח בו, דבלא הונח בו הזמנה לאו מילתא היא; וכן המטפחות והארון והמגדל, והוא השולחן שמניחין בו הספר תורה כשקורין בו, ואף על פי שאין מניחין הספר תורה בארון כשהוא לבדו אלא כשהוא בתיק; וכן הכסא שהוכן להניח ספר תורה עליו אחר הקריאה, או כשיש שני ספר תורה והונח עליו – כולם תשמישי קדושה הם, ואסורים בתשמיש הדיוט. ולאחר שיבלו או ישברו – נגנזים. אבל הבימה שעומד עליה החזן, והקורא, והאוחז הספר – אין בה קדושת ספר תורה. אבל יש בה קדושת בית הכנסת.

יח ועיקרי דינים אלו נתבארו באורח חיים סימן קנ"ג וקנ"ד (ערוך השולחן אורח חיים קנד). ושם נתבאר שאסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה. ולכן תיבה שנשברה – מותר לעשות ממנה אחרת קטנה. אבל אסור לעשות ממנה כסא לספר תורה, שמורידה מקדושתה. וכסא שנשבר – מותר לעשות ממנו כסא קטן. ואסור לעשות ממנו שרפרף, כלומר: ספסל קטן להעמיד רגליו כשיושב על הכסא. אבל להיפך, לשנות מקדושה קלה לקדושה חמורה – מותר. ושם נתבארו כמה פרטי דינים בזה, עיין שם.

יט ולאו דווקא תשמישי קדושה שבהכרח להשתמש בהם להספר תורה, כמו הארון והשולחן וכיוצא בהם. אלא אפילו דברים העשוים לנוי בעלמא להספר תורה – גם כן יש לזה קדושת תשמישי ספר תורה. ולכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט"ז (שולחן ערוך יורה דעה רפב, טז): תפוחי כסף וזהב שעושים לספר תורה לנוי – תשמישי קדושה הם. ואסור להוציאן לחולין, אם לא לקנות בהם ספר תורה או חומש. עד כאן לשונו. וזהו מדברי הרמב"ם פרק עשירי דין ד (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י), עיין שם. וכמו שכתב בסוף פרק אחד עשר מתפילה (רמב"ם הלכות תפילה יא), שאין הקדושה עולה מהן אלא בדמים וכו', עד כאן לשונו. והדמים ישתמשו לקדושה שגדולה ממנה או קדושה שכמותה.

כ ומלשונו משמע דאפילו אם הם של יחיד – גם כן אסור, וכל שכן של רבים. ודווקא כשלא מכרוהו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר. אבל כשמכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר – מותר למכרו אפילו לקדושה קלה, ואפילו להוציא המעות להדיוט לצורכי העיר. וכן אם עשאה מתחילה על תנאי להשתמש בו שאר תשמיש – מועיל התנאי. דכל מה שהוא לתשמישי ספר תורה – מועיל התנאי. ואין חילוק בין של יחיד בין של רבים.

כא ונמצא שלהרמב"ם, בלא תנאי גם בספר תורה של יחיד – אסור להוריד תשמישיה מקדושתה, וכן בדמיהם. אבל דעת הרא"ש הוא דיחיד שמוכר ספר תורה שלו ותשמישיה – מותר להשתמש בדמיו אפילו דברים של חול, ורק בשל רבים אסור. וזה לשון הטור: וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל: הלכך יחיד שמכר ספר תורה שלו – מותר להשתמש בדמיו, דדמי למכרוהו שבעה טובי העיר. ולפי זה התפוחים יכולים בעליהם למוכרן, והלוקח יכול לעשות בו כל מה שירצה. עד כאן לשונו (ועיין בית יוסף). וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ח (שולחן ערוך יורה דעה רפב, יח) דספר תורה שהיו בה טעיות – לכולי עלמא שרי, עד כאן לשונו, דאינם אלא כקדושת חומשין. ולא אבין: דאטו חומשים אין בהם קדושה, דאינם כקדושת ספר תורה, אבל מכל מקום אית בהו קדושה? (וגם לזה צריך שבעה טובי העיר, וכמו שכתב הט"ז סעיף קטן י"ב, עיין שם?) ואם כן לדעת הרמב"ם אסור גם בשל יחיד.

וצריך לומר דסבירא ליה דהרמב״ם אינו אוסר רק בספר תורה. ומצאתי שטרח בזה אחד ממפרשי השולחן ערוך באורח חיים סימן קנ״ג (שולחן ערוך אורח חיים קנג) (מגן אברהם שם סעיף קטן כ״ג). וצריך עיון. ואין למכור ספר תורה בהכרזה.

כב דבר שקדושתו קלה – אין להניח על דבר שקדושתו חמורה, ולהיפך מותר. וכן בקדושה שוה – מותר להניח זה על זה, דאם לא כן איפא נמצא מקום להניח כולם? ולכן מותר להניח ספר תורה על ספר תורה, וכל כיוצא בזה. ומניחין חומשים על נביאים, דקדושת חומשים גדולה מנביאים. ויראה לי דזהו בחומשים הכתובים בקלף לשם קדושת ספר תורה, אלא שנחלק לחמישה חומשים, ואין בו קדושת ספר תורה לגמרי לעניין לקרות בו בציבור. ואף שהקדושה אחת היא, מכל מקום משום כבוד ציבור אין לקרות בחומשין (גיטין ס א). אבל כשלא נכתבו לשם קדושת ספר תורה, וכל שכן כשכתובין על נייר, וקל וחומר בחומשין הנדפסין – קדושתן שוה עם נביאים ועם כל כתבי הקודש. וסייג מצאתי לדברי ממקור הדין במגילה (מגילה כז א), דפירש רש״י שם וזה לשונו: חומשין – ספר תורה שאין בו אלא חומש אחד. עד כאן לשונו. וגם הר״ן כתב שם, וזה לשונו: מניחין וכו׳ כל חומש בפני עצמו עשוי כתיקון ספר תורה. עד כאן לשונו. ועוד ראיה מדברי רבינו הרמ״א בסימן רפ״ג (שולחן ערוך יורה דעה רפג), כמו שנבאר שם בסעייתא דשמיא. ואין מניחין נביאים על ספר תורה. וחומשין הנכתבין בקדושת ספר תורה ונביאים וכתובים – קדושתן שוה לעניין הנחה אחד על השני. וכל זה הוא בשני כריכות, אבל כשנכרכים כאחד – הכל שרי, דזה לא מקרי הנחה זה על זה. (עיין ר״ן מגילה שם ובגמרא. וצריך עיון קצת, ויש ליישב. ודייק ותמצא קל.)

כג הלומד בספר ורוצה להגביהו – אסור להניח ספר אחר תחתיו, דזהו בזיון שעושה הספר השני כספסל. אלא אם כן היה הספר השני כבר מונח במקום זה, דאז לא מינכרא מילתא (ט״ז סעיף קטן י״ג). ואם היה צריך ללימודו כמה ספרים – מותר להניחם זה על זה (שם), דדרך הלימוד כן הוא. וכן לא יניח ספר תוך ספר לסימן (שם), אלא אם כן משתמש בשניהם ללימודו. וכן להטמין חידושי תורה בספר – מותר, דאין זה בזיון להספר. והחדר שהספרים בתוכו – אין בו קדושה (בית יוסף בבדה״ב). אבל הארגז העשוי לספרים, והניח בו ספרים – הוה תשמיש קדושה. וכן הפאליצע״ס העשוי להעמיד עליהם ספרים, והעמידו עליהם – הוה תשמיש קדושה. וכבר נתבאר בסימן רמ״ו שאסור להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים, עיין שם.

סימן רפג

א אם יכול לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד • ובו י״ד סעיפים

גרסינן בבבא בתרא (בבא בתרא יג ב): תנו רבנן: מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: תורה בפני עצמה, נביאים בפני עצמן, וכתובים בפני עצמן. וחכמים אומרים: כל אחד ואחד בפני עצמו (כלומר: כל נביא בפני עצמו). ואמר רבי יהודה: מעשה בבייתוס בן זוגין, שהיו לו שמונה נביאים (והם כל ספרי נביאים, רש״י) מדובקין כאחד על פי רבי אלעזר בן עזריה. ויש אומרים: לא היו לו אלא אחד אחד בפני עצמו (כחכמים). אמר רבי: מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד, והכשרנום. עד כאן לשונו. עוד איתא שם: תנו רבנן: הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד – מדבק. עד כאן לשונו.

ב ויש להתבונן איזה איסור יש בזה? ורבינו גרשום מאור הגולה בפירושו (בש״ס החדשים) כתב: משום דבעסקו בנביאים וכתובים – הוה התורה כמשמש להם, עיין שם. ורש״י לא פירוש כלום. ורבותינו בעלי התוספות כתבו, וזה לשונם: מדביק וכו׳, אף על פי שאי אפשר שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה וכו׳ – הני מילי בשתי כריכות וכו׳ (וכמו שכתבתי סוף סימן הקודם). ר״י אומר: תורה בפני עצמה לא, מפני שאסור להניח זה על זה וכו׳, דלא אשכחן שיהא אסור אלא נביאים וכתובים על תורה. אבל נביאים על כתובים או אפיכא – לא. אלא היינו טעמא: שלא יראה הכל כמו תורה או הכל נביאים, כי היכי דאמרו חכמים שיהא כל נביא בפני עצמו. ובעל כרחך טעמא שלא יהא נראה הכל כנביא אחד. כן נראה לרשב״א. עד כאן לשונם.

ג ולעניות דעתי אין הדברים מובנים: דמה בכך שיתראה הכל כמו תורה או כנביאים או כנביא אחד? ואיזה חשד יש בזה, או איזה גנאי יש בזה? ואי משום שלא יאמרו שאין לו רק תורה או נביאים או נביא אחד, מה בכך? אטו איסור יש בזה? ועוד: כיון שהוא בעצמו אינו מקפיד בזה, אנו מה איכפת לנו? ונראה לי דכוונתם: שלא יאמרו שהוסיפו על התורה או על הנביאים או על הנביא. והלכה כרבי מאיר, דרבי קאי כוותיה, והורה כן הלכה למעשה. ובריייתא השנייה סתמא כרבי מאיר. והמרדכי והגהות אושרי תמהו שם: הא רבי יהודה וחכמים פליגי על רבי מאיר? עיין שם. ולא קשיא כלל, כמו שכתבתי. ודע דלטעם רבינו גרשום מאור הגולה, אינו מובן מאי טעמא דחכמים בנביאים שצריך כל אחד בפני עצמו. וצריך לומר דסבירא להו דגם זה הוה גנאי שנביא אחד ישמש לחבירו.

ד מיהו על כל פנים מדברי רבותינו אלה מתבאר לעניות דעתי דהתורה נשארה בקדושתה בדביקותה עם נביאים וכתובים. דאי סלקא דעתך שאינה בקדושתה, ואין לקרות בה בצבור, אם כן למה להו לחפש טעמים דחוקים בדרבי יהודה שאוסר לדבק תורה לנביאים וכתובים? לימרו הטעם מפני שמורידה לתורה מקדושתה, שזהו טעם גדול ונכון? וגם נביאים וכתובים, שאוסר לחברם יחד, נימא הטעם שמוריד הנביאים מקדושתן? דקדושת נביאים גדולה מקדושת כתובים, דכתובים הם רק ברוח הקודש ולא בנבואה. וכן כתב הר״ן בשם הרמב״ן בפרק רביעי דרא השנה, דקדושת נביאים גדולה מכתובים, עיין שם. וגם לחכמים היה אפשר לומר הטעם משום דכל נביא יש לו מדרגה בפני עצמה, כדאמרינן דישעיה דומה כבן כרך וכו׳, ויש נביאים ראשונים ויש אחרונים. אלא וודאי דכל דבר עומד בקדושתו. ועוד ראיה: דלא בעינן בקריאה בציבור שיהא רק דבר זה שקוראין עתה, שהרי במגילה (מגילה יט א) אמרינן: הקורא במגילה הכתובה בין הכתובין – לא יצא, מטעם דבעינן ״אגרת״ לעצמה. וכשהיא בין הכתובין – אינה ״אגרת״, כדפירש רש״י שם. ולכן אמרו שם דאי מחסרא, ומייתרא פורתא – לית לן בה, עיין שם. הרי מבואר דמשום חיבור לאחרים – לית לן בה. ועוד: דאי סלקא דעתך דבזה מורידין התורה מקדושתה, היאך מתיר רבי מאיר ורבי? וכי מותר להוריד תורה מקדושתה? אלא וודאי דאין זה הורדה.

ה אבל הרמב״ם כתב בפרק שביעי דין ט״ו (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז), וזה לשונו: מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד וכו׳ כרך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים – אין קדושתו כקדושת ספר תורה אלא כחומש מן החומשין, דין היתר כדין החסר. עד כאן לשונו. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך. והנה לדברי הרמב״ם טעם רבי יהודה וחכמים פשוט, מפני שאסור להוריד תורה מקדושתה. אבל אם כן מאי טעמא דרבי מאיר ורבי? ואולי יש לומר דהרמב״ם מפרש דאי לאו לקרות בו בציבור – לא שייך פלוגתא כלל, וכמו שכתבתי דטעמי התוספות ורבינו גרשום מאור הגולה כמעט אינם מובנים כלל. אלא דהכי פירושו: רבי מאיר מתיר לקרות בו בציבור, דאין זה הורדה מקדושה. ורבי יהודה אוסר לקרות בו בציבור. וכן חכמים אוסרים לקרות בנביא בציבור אם מחובר לנביאים אחרים, דכל נביא יש לו מדריגתו. והברייתא ״דמדביק וכו׳״ – אתיא ככולי עלמא, כלומר: דאין איסור בדבר, אלא דלרבי יהודה וחכמים אסור לקרות בו בציבור, דהם כחומשים בעלמא. ופסק הרמב״ם כרבי יהודה וחכמים. וצריך לומר לדבריו דמיירי שכתבם מתחילה על מנת לחברם כאחד, דאם כתב התורה בעצמה ותפרה כולה – וודאי דאסור אחר כך לחברה לנביאים וכתובים, שהרי מורידה מקדושתה. ולדברי התוספות ורבינו גרשום מאור הגולה אין חשש בזה. ותמיהני על כל הפוסקים שלא הרגישו דדרך התוספות רחוקה מדעת הרמב״ם. ולמעשה פשיטא שיש לחוש לדעת הרמב״ם, ולא לחבר התורה כשנגמרה לנביאים וכתובים. (והתוספות ורבינו גרשום מאור הגולה לא חשו ליתר כחסר דמי, דהא אין היתרון בגוף התורה.)

ו וכתב רבינו הרמ״א דכל זה בחומשים העשויים בגליון כספר תורה. אבל בשלנו שהם נכרכים – אין חילוק בין חומש לנביא. עד כאן לשונו. כלומר: דוודאי כל ספרי קודש הם קדושים, אך זהו קדושה כללית. אבל בפרטי הקדושות זה למעלה מזה, וספר תורה למעלה מכולם – זהו כשנכתבו לשם קדושת ספר תורה על הקלף כדין. אבל סתם ספרים כשלנו, וכל שכן בספרים הנדפסים – אין בהם פרטי קדושות אלא כולם קדושתם שוה. וגם לעניין הנחה זה על זה – אין בהם מעלה זה על זה, וכמו שכתבתי בסוף סימן הקודם. ואין חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, דכולם קדושים, ומניחים זה על זה (כן נראה לי).

ז ודע דבמסכת סופרים פרק שלישי הביא הך פלוגתא דבבא בתרא שם, והביא מעשה דרבי שהכשירו. ואחר כך אומר: במה דברים אמורים? בדיפתרא. אבל בגויל (כן צריך לומר) תורה בפני עצמה ונביאים בפני עצמן. עד כאן לשונו. ונראה דהכי פירושו: דדווקא דיפתרא דפסול לכתוב עליה ספר תורה – מותר לדבקן, משום דאין עליה קדושת ספר תורה. אבל גויל – אסור, משום דהוי הורדה מקדושה כשמחברן אחד, כדברי הרמב״ם. אבל כל הפוסקים לא הביאו זה, משום דבש״ס לא הוזכר זה כלל. וצריך עיון.

ח ומניח בין חומש לחומש ארבע שיטין. וכבר בארנו פרטי דינים בזה בסימן רע״ג, עיין שם. ובין כל נביא ונביא שלוש שיטין. וכן בין נביא לנביא של תרי עשר. כן כתבו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך, וכן מפורש במסכת סופרים פרק שני (הלכה ד), עיין שם. אבל גירסת רש״י בבבא בתרא שם: דרק בתרי עשר שלוש שיטין, אבל בכל הנביאים צריך ארבע שיטין ריוח כמו בספר תורה. וכן משמע להדיא בירושלמי פרק קמא דמגילה (הלכה ט) שאומר: בין ספר לספר ארבע שיטין, ובתרי עשר שלוש שיטין, עיין שם. ומבואר להדיא דבין ספר לספר הוה אפילו בנביאים. ובוודאי יש לעשות כדעת הרמב״ם והטור והשולחן ערוך. וכל זה לא לעיכובא, כמו שכתבתי שם בסימן רע״ג, עיין שם.

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: ומותר לכתוב כל התורה חומש חומש בפני עצמו, ואין בהם קדושת ספר תורה השלם. ויש מי שאומר שהם כספר תורה לכל דבריהם, אלא שאין קורין בהן בציבור. עד כאן לשונו. ודעה ראשונה היא דעת הרמב״ם והטור. וה״יש מי שאומר״ הוא דעת הרשב״א בתשובה (סימן קמ״ד), כמו שכתב בספרו הגדול, עיין שם. ולעניות דעתי הדברים תמוהים לעשות מחלוקת בזה. דהרי גמרא מפורשת היא בגיטין

(גיטין ס א) דאין קורין בחומשין בציבור מפני כבוד הציבור, עיין שם. אבל אי לאו כבוד הציבור – מותר לקרות בהם. אם כן בהכרח שיש עליהם קדושת ספר תורה כדברי הרשב״א, ומי יחלוק בזה?

י וברמב״ם וטור כוונה אחרת בזה, וזה לשונו הרמב״ם בפרק שביעי דין י״ד (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז): מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפני עצמו, ואין בהן קדושת ספר תורה. אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות. ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה. ואם דעתו להשלים עליה חומש – מותר. עד כאן לשונו. ואין כוונתו שכותב כל התורה כל חומש בפני עצמו, דבזה וודאי יש קדושת ספר תורה אלא שבציבור אין קורין, ובכהאי גוונא מיירי הרשב״א. והרמב״ם מיירי בכותב חומש אחד או שנים, ולא כל החומשים. ולכן לא קאמר ״מותר לכתוב כל התורה וכו׳״, דלא מיירי בזה. וכלפי שאמר דאין כותבין מגילות, אומר דחומש שלם מותר, וכמו שמסיים: ואם דעתו להשלים עליה חומש – מותר. עד כאן לשונו. הרי דמיירי בחומש אחד. וזה לשונו הטור: ומותר לכתוב כל התורה חומש חומש בפני עצמו, ואין בהם קדושת ספר תורה השלם. עד כאן לשונו. כלומר: דאין קורין בו בציבור. או שכוונתו כהרמב״ם, וכמו שכתבתי.

יא ועל מה שאוסר הרמב״ם לכתוב מגילות, כתב הטור דהרי״ף התיר והרמב״ם אוסר, והרא״ש הסכים להרמב״ם (דכן מסקנת הש״ס שם דתורה חתומה ניתנה ולא מגילות). אלא שכתב: ואפשר שהרי״ף ראה להקל, משום דלא אפשר לכל עני בישראל לכתוב תורה שלימה לבנו. עד כאן לשונו. כלומר: חומש שלם. וכן פסקו מגדולי הראשונים והאחרונים דמותר משום ״עת לעשות וכו׳״, ובלא זה יבואו לידי ביטול תורה. (ב״ח וש״ך סעיף קטן ג, וט״ז סעיף קטן א. ומה שכתבו דרק להתלמד מותר, מהב״ח וש״ך לא משמע כן, עיין שם. אך האידנא שהכל בדפוס – אין נפקא מינה בזה. והלכה כהרמב״ם, ואין מדפיסין פחות מחומש שלם.)

יב וכתב הרמב״ם: כתב מגילה שלוש שלוש תיבות בשיטה אחת – מותר. עד כאן לשונו. כלומר: אף שאסרנו לכתוב מגילות, מכל מקום על ידי שינוי – מותר, כגון שאינו כותב רק שלוש תיבות בשיטה ושלוש בשיטה שתחתיה. ואינה נקראת יפה, וניכר השינוי – מותר. ואין לשאול: דאם כן למה התיר הרי״ף משום ״עת לעשות״, הרי יכול לעשות בעניין הזה? דיש לומר דכיון דאין נקראת יפה – הדר הוה ליה ביטול תורה, ויש בזה משום ״עת לעשות וכו׳״.

יג וכיון שמן הדין אסור לכתוב מגילות אלא שהתירו משום ביטול תורה, אבל במקום שאין שייך ביטול תורה – אסור. ולכן יש לגעור באותן שכותבים פסוקים על הכתלים של בית הכנסת ובית המדרש (ט״ז). וכן אסור לרקם פסוקים בטלית. ועוד: איסור מוסיף יש בזה, דהטלית אין בו קדושה ומותר ליכנס בו למקומות המטונפין, ואיך יכנוס בהפסוקים? (עיין ש״ך סעיף קטן ו, שכתב רק טעם זה, ודחי טעם דאיסור לכתוב מגילות. ולדבריו בכותלים מותר. אבל העיקר לדינא כהט״ז, שהרי גם הרא״ש הסכים להרמב״ם. ודע דלכאורה זה אינו אלא בתורה, אבל נביאים וכתובים – מותר לכתוב פרשיות, ד״תורה חתומה ניתנה״ לא שייך רק בתורה, כמבואר בגיטין שם. אמנם מקודם כשאומר שם: האי ספר אפטרתא אסור למקרי ביה בשבת, מאי טעמא דלא ניתן ליכתב? ופירש רש״י: פחות מספר אחד שלם, עיין שם. הרי דגם בנביאים אסור לכתוב מגילות. ואינו מובן, דהרי תורה ״חתומה״ לא נאמרה רק בתורה, כדפירש רש״י שם. וכן כל הסוגיא רק בתורה הוא, עיין שם. וצריך לומר דילפינן נביאים מתורה, דגם הנביא לא כתב ספרו עד שנשלמו נבואותיו. וצריך עיון מבבא בתרא טו א, דאלעזר ופנחס גמרו ספר יהושע, וגד החוזה ונתן הנביא גמרו ספר שמואל, עיין שם. וצריך עיון גדול. ודייק ותמצא קל.)

יד אמרו חכמינו ז״ל בבבא בתרא (בבא בתרא יד ב): סידרן של נביאים: יהושע, שופטים, שמואל, מלכים, ירמיה, יחזקאל, ישעיה, תרי עשר. וסידרן של כתובים: רות, תהלים, איוב, משלי, קהלת, שיר השירים, קינות, דניאל, מגילת אסתר, דברי הימים. ולא הלכו בזה אחר הזמנים, שהרי ישעיה קדים לירמיה ויחזקאל. אלא משום דמלכים סופו חורבן, וגם ירמיה חורבן – סמכינן זה לזה, כמבואר בגמרא שם טעמי הסמיכות זה לזה. וכן בכתובים, עיין שם. ודע דפתוחות וסתומות בנביאים וכתובים לא נתבאר לנו, דבמסורה לא נתבארו, וגם הרמב״ם לא ביארם. ודע שיש אוסרים לכתוב בכתב אשורית דברי חול, ולא נהגו כן. והטעם כמו שכאמרו חכמינו ז״ל: דברים של חול מותר לאומרם בלשון הקודש – וממילא דהוא הדין בכתב אשורית. וגם במה שנתבאר דמותר לדבק תורה נביאים וכתובים כאחת, מתבאר בגמרא דבכהאי גוונא אין עושין שני עמודין רק עמוד אחד בסופו, ובתחילתו מניחין קלף חלק לגול על כל הקיפה. (ובכתיבת אשורית בדברי חול – יתבאר עוד בסימן הבא.)

סימן רפד

א שלא לכתוב בלא שירטוט • ובו ח׳ סעיפים

אמרו חכמינו ז״ל בגיטין (גיטין ו ב) שאסור לכתוב אף פסוק אחד בלא שרטוט. ורק שתי תיבות כותבין בלא שרטוט, ויש סובר שם דשלוש תיבות מותר וארבע אסור. והרמב״ם בסוף פרק שביעי מספר תורה (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) פסק כן דשלוש מותר ארבע אסור, אבל בפרק רביעי מיבום (רמב״ם הלכות יבום ד) כתב דשלוש אסור. ולכן כתבו שבכאן הוא טעות (הגהות מיימוניות). וגם הבה״ג והרא״ש פסקו לחומרא, וכן כתבו הטור והשולחן ערוך, והכי קיימא לן. ודווקא בכתב אשורית. אבל בכתב לע״ז – אין איסור בדבר, ויכול לכתוב אף הרבה בלא שרטוט. כן פסקו הרמב״ן, והרשב״א, והר״י, והמרדכי, והגהות מיימוניות. אבל הרא״ש מגמגם בדבר להצריך שרטוט גם בכתב לע״ז. ורבינו הבית יוסף פסק כרוב הפוסקים דמותר בלע״ז, וכן אנו נוהגים. מיהו גם עתה יש מדקדקים בזה.

ב אין חילוק בין על קלף ובין על נייר, ובין בחקיקה בעצים או בזהב – אין לכתוב פסוק מכל התנ״ך בלא שרטוט. ויותר משתי תיבות אסור בכתב אשורית. ויש מי שאומר שאם התיבה השלישית אינו גומר העניין, כמו ״מים קרים על נפש עיפה״ כשכותב ״מים קרים על״ – אין לזה שום פירוש, ומותר בכהאי גוונא בלא שרטוט (פתחי תשובה בשם רשב״ש). ואינו מובן כלל היתר זה. אמנם זהו וודאי כשאינו מסיים התיבה בשלימות אלא בציון קו – לא נחשב זה לתיבה כלל. וכן אם כתב אל״ף-למ״ד ביחד נראה לי דאינו בחשבון, כיון דבספרי תורה תפילין ומזוזות אסור לכתוב כן, אם כן אין זה תיבה של כתב אשורית. וכל שכן אם כותב בנוטריקון. ופשוט הוא דניירות העשויות במלאכתן כשרטוטין מדיו, כמו שמצוי בזמנינו, דמותר לכתוב עליהם כמה שירצה.

ג יראה לי דזה שאסור יותר משתים בלא שרטוט – זהו בשורה אחת. אבל שתים בשורה זו ושתים בשורה שאחריה – מותר אפילו בהרבה שיטין. וראיה לזה ממה שכתב רבינו הבית יוסף בספרו כסף משנה סוף פרק שביעי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז) לתרץ לדעת הרמב״ם, מה שאמרו במנחות (מנחות לב ב) דתפילין אינם צריכים שרטוט, והא אסור לכתוב שלוש או ארבע תיבות בלא שרטוט? ותירץ דהכי פירושו: דמשום תפילין אינם צריכים שרטוט. ונפקא מינה אם רצונו לכתוב שתי תיבות בכל שיטה דמותר, עיין שם. הרי להדיא דבכהאי גוונא שרי. (והגם דרבינו תם בתוספות גיטין שם מדייק מזה דאינם צריכים שרטוט רק השורה העליונה, מכל מקום אין ראיה שיחלוק בזה. ודייק ותמצא קל.)

ד אפילו באיגרת שלומים – אסור לכתוב פסוק בלא שרטוט בכתב אשורית. ודווקא כשכוונתו לשם הפסוק. אבל אם כוונתו לצחות הלשון, ולקח המליצה מן הכתוב – מותר לכתוב אפילו הרבה תיבות בלא שרטוט. ואף על גב דבירושלמי מגילה (פרק ״בני העיר״ סוף הלכה ב) הביא דרב מונא שלח כתב לרב אושעיא: ״ראשיתך מצער היה, משא ישגא אחריתך״, כלומר שהפך לשון הפסוק כדי שלא להצריך שרטוט, דבהפסוק כתיב ״ראשיתך היה מצער וגו׳״, מכל מקום שארי דברים שבשם, וכן בגיטין בש״ס שלנו – הכל היה לכוונת הכתוב (תוספות שם).

ה לפי מה שנתבאר, כל כתבי הקודש תנ״ך – אין כותבין בלא שרטוט. וכבר בארנו לעיל סימן רע״א סעיף כ״ה דספר תורה צריך שרטוט בכל שורה ושורה. ואמת שדעת אחד מרבותינו הגדולים (רבינו תם בתוספות שם) דרק שיטה העליונה צריך שרטוט, משום דקשה לו הא דאמרו חכמינו ז״ל דתפילין אינם צריכים שרטוט, ולזה מיישב דאינם צריכים שרטוט בכל שיטה, ורק מזוזה צריך שרטוט בכל שיטה, אבל תפילין וספר תורה אינם צריכים רק השיטה העליונה. ולפי זה פשיטא שבמכתבים אינם צריכים רק העליונה. ואם העליונה נכתבת בלא שרטוט, כגון שלא כתב שם פסוקים – שוב אינם צריכים שרטוט. וזהו כוונת הטור, עיין שם (כפירוש הט״ז סעיף קטן א, עיין שם). מכל מקום הרמב״ם ושארי פוסקים לא סבירא להו כן, והמה מתרצים הך דתפילין כמו שכתבתי בסעיף ג, דבשתי תיבות בכל שיטה – מותר.

ו ולפי זה יש לתמוה על רבינו הרמ״א, שכתב כאן ״ואם שרטט שיטה העליונה – שוב לא צריך״. עד כאן לשונו. וכן רבינו הבית יוסף באורח חיים סימן ל״ב סעיף ו (שולחן ערוך אורח חיים לב, ו), שכתב דבתפילין אין צריך לשרטט רק שיטה העליונה, עיין שם. דזהו הכל לדעת רבינו תם. ואולי סבירא להו דכיון דהתוספות והרא״ש הביאו לדברי רבינו תם ולא דחו דבריו – קיימא לן כן. אבל אם כן למה כתבו לעיל סימן רע״א (שולחן ערוך יורה דעה רעא) דספר תורה צריך שרטוט, ואם לא שרטט פסול? וסתמו דבריהם, ומשמע דכל שיטה ושיטה צריך שרטוט? וצריך לומר דלא סמכו על רבינו תם רק באיגרת ותפילין, משום דלהדיא אמרו חכמינו ז״ל דאינם צריכים שרטוט, ולא בספר תורה (וכן משמע בש״ך סעיף קטן ד, אלא שקיצר מאוד, עיין שם). והכי קיימא לן דספר תורה צריך שרטט בכל שיטה ושיטה.

ז ואפילו באיגרת ותפילין – אינו אלא במי שיכול לכתוב ביושר בלא שרטוט, דבזה די בשיטה עליונה. אבל כשאינו יודע לאמן ידיו יפה – צריך גם בהם שרטוט בכל שיטה, כמבואר באורח חיים שם. (ומה שהגאון רבי עקיבא איגר נשאר בצריך עיון מדברי הרמ״א באורח חיים שם – לא אבין. דהרמ״א לא החמיר שם רק בשיטות שבצדדים ובעליונה ותחתונה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ח וכתב רבינו הרמ״א דיש אומרים דאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה, עיין שם. וכבר הזכרנו זה בסוף סימן הקודם, והבאנו ראיה להיתר מלשון הקודש. וה״יש אומרים״ – צריך לומר דסבירא ליה דבכתב אינו דומה לבעל פה, שהרי הרבה סודות התורה תלויין בתמונת האותיות, כמו שהאריכו חכמי הקבלה בספריהם. ואיך נוציא זה לדברי הבל וריק? אבל מה נעשה שהמדפיסים ידפיסו כל דברי חול בכתב אשורית, ואין בידינו למחות. והוא רחום יכפר עון. ואשרי חלק המדפיס כשיזהר בזה, ושכרו הרבה מאוד בזה ובבא. (בירושלמי סנהדרין פרק שלישי הלכה ט׳ איתא שאסור להוציא ספרים מארץ ישראל לחוץ לארץ, אם לא שהתנו מקודם להוציאן, עיין שם. ואולי זהו רק על ספר תורה, וצריך עיון.)

סימן רפה

א מצות עשה לכתוב מזוזה, וגודל שכרה, ולהיפך חס ושלום • ובו ה׳ סעיפים

מצוַת עשה לכתוב פרשת שמע, ״והיה אם שמוע״, ולקובען על מזוזת הפתח. דבשני פרשיות אלו כתיב: ״וכתבתם על מזוזות ביתיך ובשעריך״. ושני פרשיות אלו מעכבות זו את זו. ואפילו אות אחת מעכב, דכתיב: ״וכתבתם״ – שיהא כתיבה תמה בשלימות. ועל מה כותבין אותה, וכיצד מצות כתיבתה, יתבאר בסימן רפ״ח בסייעתא דשמיא.

ב צריך ליזהר מאוד במצוה זו, כמו שאמרו חכמינו ז״ל במנחות (מנחות מג ב): כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו – מוחזק הוא שלא יחטא. ומפני שיש במזוזה ייחודו של הקדוש ברוך הוא, ותמיד בבואו ובצאתו יזכור על זה – יתן יראתו על פניו לבלתי יחטא. וכל הזהיר בה – יאריכו ימיו וימי בניו, כדכתיב: ״למען ירבו ימיכם וימי בניכם״. ואם אינו זהיר בה יתקצרו, דמכלל ״הן״ אתה שומע ״לאו״. וכן דרשו חכמינו ז״ל בשבת (שבת לב ב): בעון מזוזה – בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים. ודריש לה מקרא, עיין שם.

ג ולבד זה הבית נשמר על ידה, כדאמרינן במנחות (מנחות לג ב): בא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מידת בשר ודם. מידת בשר ודם – האדון יושב מבפנים, ועבדיו משמרין אותו מבחוץ. מידת הקדוש ברוך הוא אינו כן: עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ, שנאמר: (ה׳ ישמור צאתך ובואיך) ״ה׳ שומריך, ה׳ צלך על יד ימינך״. דמזוזה היא לצד הימין בכניסתו, ולכן נתינתה בטפח החיצון, שיהא כל הבית לפנים הימנה ובשמירתה. ומכל מקום לא יהא כוונת המקיימה אלא לשם מצות הבורא יתברך, והשכר בא ממילא.

ד יש אומרים כשאדם יוצא מן הבית – יניח ידו על המזוזה ויאמר ״ה׳ ישמור צאתי ובואי״, וכן כשנכנס לבית. ויש לזה קצת מקור בגמרא פרק ״לפני אידיהן״ במעשה דאונקלס, עיין שם (עבודה זרה יא א). וכשיוצא לדרך חוץ לעיר, יניח ידו על המזוזה ויאמר: ״בשמך טל אטלה״, כי ״טל״ בגימטריא שם כוז״ו הנכתב אחורי המזוזה, שהם אותיות שלאחר שם הוי״ה. ויש מי שכתב שיניח אצבעו השלישי על שם ״שדי״, ויתפלל לה׳ שישמרנו בשם זה, וינשק אצבעו זה (ברכי יוסף).

ה ועם כל גודל המצוה, מכל מקום אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה, אמרינן בירושלמי דמגילה דיקנה תפילין, דמצוה שהיא חובת הגוף עדיף. כלומר: דמתפילין החוב עליו קבוע, בין כשהוא בביתו בין שהוא בדרך. אבל מזוזה כשהוא בדרך – פטור. וכן אם אין לו בית – פטור ממנה. ויש מי שאומר דלדידן שאין מניחין תפילין רק בשעת קריאת שמע ותפילה, אם אפשר בשאלה – מזוזה עדיף (מגן אברהם באורח חיים סימן ל״ח סעיף קטן ד). ואין בית דין כופין על מצות מזוזה, מפני שהיא מצוה שמתן שכרה בצדה, וכמו שכתבתי לעיל סימן ר״מ, עיין שם. ומי שנודע לו שאין מזוזה בפתחו – אסור לו להשהות אפילו רגע. וילך לסופר לקנות מזוזה ולקובעה מיד. ואם הוא שבת ויום טוב שאי אפשר לקובעה, אם יש לו חדר אחר – לא ישב בחדר זה. ואם אין לו – מותר. וכן בחול כשאין הסופר בכאן, ואי אפשר להשיגה מיד (פרי מגדים אורח חיים סימן ל״א). ויש אומרים דאם אין המזוזה בתוך תיק – אסור להניח ידו עליה וליגע בידו בלי הפסק, כמו בתורה (הגאון רבי עקיבא איגר).

סימן רפו

א איזהו בתים ושערים שחייבות במזוזה • ובו מ״ט סעיפים

אלו המקומות שחייבין במזוזה: אחד שערי בתים וחצרות. ושערי מדינות כמו ארץ הג״ר שמוקפת הרים ויערים, ואין יוצאים ממנה אלא דרך שערים (רש״י יומא יא א). ושערי עיירות, כמו בזמן הקדמון שהיה לישראל רחובות מיוחדות, והיו להרחובות שערים. ובזמן הזה לא שייך זה, דאין לנו ערים מיחדים לעצמינו. וגם פתחי בתים ושערי חצרות – דווקא המיוחדים לישראל לבדו. אפילו של אנשים הרבה, דבית השותפות חייב במזוזה. אבל בית, כלומר חדר שדרים בו ישראל ועובד כוכבים ביחד – פטור ממזוזה לפי מה שפסק רבינו הרמ״א בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רפו, א), כמו שיתבאר. (בתי האסורים מהממשלה – פטורין ממזוזה.)

ב וזה לשון רבינו הרמ״א: ודווקא כשבית השותפים ישראל. אבל בית של ישראל ועובד כוכבים – פטורים ממזוזה. וכן חצרות או עיירות שמקצת עובד כוכבים דרים שם – פטורים ממזוזה. עד כאן לשונו. ותמיהני שהכריע כן להלכה. דהן אמת שכן פסק המרדכי סוף פרק ״לפני אידיהן״, עיין שם. אבל הרשב״א בחולין (חולין קלה ב) כתב מפורש דחייב במזוזה, וכן פסק רבינו הבית יוסף בספרו הגדול ב״בדק הבית״. וכן פסק המהרש״ל ב״ים של שלמה״ חולין פרק ״ראשית הגז״ (סימן ב׳). ודייקי לה מדקאמר הש״ס שם דבית השותפות חייב במזוזה, דכתיב: ״למען ירבו ימיכם״ – לשון רבים. ופריך: ואלא ביתך למה לי לדרך ימין? עיין שם. ולמה לא קאמר למיעוטי שותפות עובד כוכבים, כמו שאומר שם מקודם על כמה דברים. וכן הקשו התוספות שם. אלא וודאי דחייב במזוזה. וכל דברי המרדכי שם דחה ה״ים של שלמה״ בטוב טעם, עיין שם. ולכן נראה לעניות דעתי לדינא: כיון שהוא ספק תורה בחצר שדרים שם ישראלים ועובד כוכבים – חייב החצר במזוזה, אם לא שהעובד כוכבים אינם מניחים, ועוקרים אותה. אבל בעינינו ראינו שהם מניחים לקבוע מזוזה, ואינם מקפידים. (והנה הלבוש, והט״ז סעיף קטן ב, כתבו דשותפות איתרבו מ״למען ירבו״, ובזה לא שייך. וזהו דברי המרדכי, ודברים תמוהים הם כמו שכתב ה״ים של שלמה״. ובאמת גם הש״ך סעיף קטן ו השיג על זה וכתב: מפני שהמקצת הוא של עובד כוכבים, כלומר: ואין לו להישראל בית שלם. וגם זה מהמרדכי, ולמד זה מנגעים כמבואר ב״ים של שלמה״. וגם זה דחה, עיין שם. אך הטעם השני שכתב הש״ך משום סכנה, שלא [י]אמר שהישראל עושה לו כשפים – וודאי דמילתא דפשיטא. דאם העובד כוכבים אינו מניח, מה יעשה הישראל? אבל בימינו ראינו שמניחים. והנה בבית לא שייך עתה דין זה, שאין רגילות שידורו בחדר אחד. אבל בחצר שכיח הרבה. וצריך לקבוע מזוזה בחצר שדרים בו ישראל ועובד כוכבים. וכן יש להורות הלכה למעשה, אם לא שהעובד כוכבים לא יניח.)

ג בית האשה בית השותפים – חייב במזוזה, שהרי גם הנשים חייבות במזוזה כמו שיתבאר בסימן רצ״א. ויראה לי דאפילו חדר המיוחד לקטנים לבדם – חייב במזוזה, שהרי יש חיוב לחנכם במצוה זו, כמו שכתבתי שם. ויש להסתפק כשהישראל מחזיק בביתו משרתים אינם יהודים, ומיחד להם חדר להם לבדם, אם אותו החדר חייב במזוזה. ונראה דחייב, דהא דירת ישראל היא לעבדיו. ולא דמי למשכיר ביתו לאינו יהודי דפטור, משום דמזוזה חובת הדר היא כמו שכתבתי בסימן רצ״א, דהתם לא מקרי דירת ישראל, דשכירות לשעתו כממכר הוא לכמה דברים. אבל הכא דירת ישראל היא. ומטעם זה נראה לי דגם חדר המיוחד לקטנים – חייב מן התורה במזוזה. (ודע דכל מקום שנזכר ״בית״, הכוונה על ״חדר״ בלשונינו, דבלשון חכמינו ז״ל כן הוא. וכל חדר הוא ״בית״ בפני עצמו.)

ד וחיוב מזוזה לאו דווקא בבית שדר בה הוא ובני ביתו, ואוכלין ושותין וישנים שם. דהוא הדין אם רק משתמש בו באיזה תשמיש – חייב במזוזה. ולכן שנו חכמים ביומא (יומא יא א) דבית התבן, ובית הבקר, ובית העצים, ורפת בקר, ולולין, וחדר, ומרתף, שמונחים שם אוצרות יין ושמן, או שאר מיני פירות, או מין סחורה – חייב במזוזה. וראיה לזה: שהרי התורה חייבה שערים במזוזה. ושם ״שער״ הוא רק בחצר ורחוב ועיר, דבבית אקרי ״פתח״ כמבואר ריש עירובין. והרי בחצרות וברחובות ליכא ישיבה קבועה אלא הילוך בעלמא. וכל שכן באלו, שיש שם תשמישים. ואפילו אינו משתמש בעצמו שם אלא על ידי משרתיו אינם יהודים, מכל מקום דירתו היא, וחייבת במזוזה. ובית האסורים חייב במזוזה (יומא י ב).

ה ודווקא דירת כבוד, ולפחות שאינה של בזיון ושל טינוף. אבל של בזיון או של טינוף – פטור, ולכן בית הכסא ובית המרחץ. וכמו שיש לעשירים חדר למרחץ ועומדים שם אמבטאות, ובית הבורסקי, ובית הטבילה – פטורים לפי שאינם עשוים לדירת כבוד, דאין זה כבוד שמים להיות שם מזוזה (עיין רש״י יומא שם ד״ה מאי). ואין לשאול: דלמה לן האי טעמא? והא כיון דהוא מקום טינוף ומקום ערוה – הרי יש איסור להכניס שם דבר קדוש? דיש לומר: דאי משום זה היה היתר על ידי כיסוי, לכסות המזוזה, כמו שמותר ליכנס בקמיע ובספרי קודש לבית הכסא כשהן מכוסות, כמו שכתבתי בסימן רפ״ב. ובפרט מזוזות, שעל פי רוב כורכין אותן בנייר או בברזל או בעץ, ואין איסור מטעם זה. ולכן צריכין לטעם דאין זה דירת כבוד, ולא חייביה

רחמנא בהכי, דבעינן דומיא דבית ושער שהם דרך כבוד. ולאו דווקא פטור, דהוא הדין שאסור לעשות שם מזוזה באלו המקומות, שמבזה כבוד שמים. (עיין ש"ך סעיף קטן י"א, וזהו כוונתו. ודייק ותמצא קל.)

ו ודע דמטעם זה לא נהגנו מעולם לעשות מזוזה לרפת בקר, אף שחייבת במזוזה כמו שכתבתי. מכל מקום זהו בימיהם, שמכל מקום היתה הרפת נקייה, והזבל אינו מונח שם זמן רב, כמו שגם היום בערים הגדולות עושים כן. אבל במקומותינו שהסרחון רב בשם, וגם הולכים שם לצרכים – פשיטא דהוה ממש כבית הכסא, ויש איסור לעשות שם מזוזה. ובלולין שמחזיקין שם תרנגולים, צריכים לראות אם הזוהמא אינה הרבה שם – חייבת במזוזה אם הם בחדר החייב במזוזה. אבל כשיש שם זוהמא הרבה – אין לעשות שם מזוזה. (עיין ש"ך סעיף קטן ב, וט"ז סעיף קטן א. ובימיהם לא נפישא זוהמא ברפת, מה שאין כן בזמנינו. וכמו שכתב הפתחי תשובה סעיף קטן ב בשם יה"ק.)

ז ומטעם זה אמרו ביומא שם דגם בית העצים, והתבן, והאוצרות, אם נשים דרכן לרחוץ שם כשהן ערומות – פטורין מן המזוזה. דכיון שעומדות שם ערומות – אין זה כבוד שמים להיות שם מזוזה. אבל כשהן רק מתקשטות שם – חייב. והטור והשולחן ערוך לא הזכירו דמתקשטות חייב. ואולי משום דמילתא דפשיטא היא, דכיון שכתבו דרק רוחצות פטורות, ממילא שמע מינה דמתקשטות חייבות. ויראה לי דלאו דווקא נשים אלא הוא הדין אנשים אם רוחצין שם ערומין דפטור, דחד טעמא הוא כמובן. רק משום דרק נשים דרכן ברחיצה וקישוט, לכן הזכירו בגמרא ופוסקים כן. אבל הוא הדין אנשים.

ח ודע דזה שכתבנו ד"בית התבן וכו' חייבין במזוזה" – זהו דעת הרא"ש והטור והשולחן ערוך. ואף דבגמרא שם יש פלוגתא בזה, הכריעו כן להלכה. אבל הרמב"ם בפרק ששי דין ז (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ו) כתב: בית התבן, בית הבקר, בית העצים, בית האוצרות – פטורין מן המזוזה, שנאמר: "ביתך" – ביתך המיוחדת לך, פרט לאלו וכיוצא בהן. לפיכך רפת הבקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה – חייבות במזוזה, שהרי יש בה יחוד לדירת אדם. עד כאן לשונו. וגם הרי"ף כתב, וזה לשונו: ובית התבן, ובית הבקר, ובית העצים, ובית שהנשים רוחצות בהן – פטורין מן המזוזה. עד כאן לשונו. וזהו גם כן כהרמב"ם. וגם הריא"ז כתב (בש"ג שם), וזה לשונו: בית התבן וכו', אם הנשים מקשטות בהן – חייבות במזוזה, שהרי הן בית דירה לאותן הנשים. אבל אם אין שם נשים מתקשטות בהן – פטורין, שאין דומין לבית המיוחד לדירת אדם. עד כאן לשונו. (וכן כתבו תוספות מנחות מד א סוף ד"ה טלית.)

ט ולפי זה תמיהני על רבינו הבית יוסף, שלא הביא כלל דעתם. ונראה להדיא מדבריו בספרו הגדול, שכתב דהרי"ף פסק כהרא"ש עיין שם (וכן כתב הב"ח), ונראה שלא גרסו בהרי"ף הך ובית האחרון. ולכן זה שכתב "שהנשים רוחצות וכו'" – אדלעיל קאי. אבל בלאו הכי חייבין. וכן משמע מהרא"ש, שתמיד העתיק או הביא דברי הרי"ף, ובכאן כתב: "בית התבן וכו' ובית העצים שהנשים רוחצות וכו'", עיין שם. וכיון שהרי"ף והרא"ש אינם סוברים כן, לא חשו לדעת הרמב"ם והריא"ז. אבל לפי גירסתינו, נראה לעניות דעתי דלעניין ברכה יש לחוש לדעתם. והרי ברובא דרובא הרמב"ם הולך בשיטת הרי"ף, ומסתמא גם לפניו היתה הגירסא בהרי"ף כגירסתינו. אם כן כיון דברכות אינן מעכבות, נראה לעניות דעתי לקבוע מזוזה בלא ברכה. אבל כבר הורגלו כל העולם לעשות ברכה, וצריך עיון.

י בזה שנתבאר דמקום שרוחצות בו פטור ממזוזה, משום דאין זה כבוד שמים – זהו כשהמקום הזה הוא בקביעות לרחיצה. אבל כשזהו באקראי בעלמא – לית לן בה. רק בעת מעשה צריך לכסות המזוזה אם היא בלי כיסוי. וכיסוי זכוכית לא מהני לעניין ערוה כיון שנראית, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ע"ה. אבל אם אירע טינוף מצואה – מהני גם כיסוי זכוכית כמו שכתבתי שם (עיין ט"ז סוף סעיף קטן ה). ולכן בבתי עניים שהתינוקות הולכין לצרכיהם סמוך לפתח, ובפרט בזמן החורף, מכל מקום אין ביכולתם לפטור את עצמם מן המזוזה בפתח זה, אלא יכסוה. ואצלינו כל המזוזות מכוסות בנייר או בתיק או בזכוכית.

יא וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ה: במקום שיש טינוף, כגון שתינוקות מצויים שם – טוב לכסות המזוזה. ובמקום טהרה – טוב להיות נראית. עד כאן לשונו. וזהו כמו שכתבתי. ומכל מקום יזהרו שלא לעשות בקביעות דבר של טינוף אצל הפתח מבחוץ, כגון לשפוך בקביעות שופכין, או לרחוץ בגדי טנופת של קטנים, או להשתין שם. וכל שכן לצאת לגדולים, דאין לך בזיון יותר מזה כמובן. ויראה לי דאם אי אפשר להמנע מזה – יקבע המזוזה לא בתוך חלל הפתח כפי עיקר דינה כמו שכתבתי בסימן רפ"ט, אלא על המשקוף לצד פנים הבית, סמוך לחלל הפתח, בכדי שהמזוזה לא תראה הטינוף. דבדיעבד יוצאים גם במקום זה לדעת הטור ורבינו הרמ"א, כמו שיתבאר שם. וכמדומני שכן המנהג, ונכון לעשות כן.

יב יש מהפוסקים שכתבו דחדר שאיש ואשתו ישנים שם – פטור ממזוזה. דאם ברוחצות פטור – כ שכן כשיש תשמיש המיטה (מרדכי). ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול דחה הדברים, וכתב וזה לשונו: ואני אומר דאין משם ראיה. דעד כאן לא פטרי בנשים רוחצות שם אלא בית התבן וכו׳ אבל בית דירה ממש, אף על פי שרוחצות שם – חייב במזוזה. עד כאן לשונו. ביאור דבריו נראה לי: דכשאינה בית דירה ממש אלא תשמישים בעלמא, ממילא דכשרוחצות שם מקרי הבית על שם הרחיצה. אבל בית דירה ממש לא מקרי על שם הרחיצה. ואי משום שעומדות ערומות – יכסו המזוזה, כמו שכתבתי דבכיסוי אין איסור.

יג עוד כתב: ועוד: דאפילו בהנך לא פטרי אלא מפני שרוחצות שם ערומות. ואם כן בחדר שאיש ואשתו ישנים בה, אף על פי שמשמשים – אין עומדים ערומים, וחייב במזוזה. וכן עמא דבר. עד כאן לשונו. ועל פי הדברים האלה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב (שולן ערוך יורה דעה רפו, ב) אהך דרוחצות, וזה לשונו: ודווקא אלו. אבל חדר ממש, אפילו מקום שאיש ואשה ישנים ומשמשים שם – חייב במזוזה. ויש מקילין ואומרים דבכל מקום שנשים שוכבות – פטור ממזוזה. עד כאן לשונו. ודעה ראשונה היא דעת רבינו הבית יוסף. וגם עתה בכל המדינות נהגו כן, לעשות מזוזות בחדר זה. ואצלינו המזוזות מכוסות, וכמו שכתבתי. (וגם הש״ך בסעיף קטן ט מסיק כן לדינא, עיין שם.)

יד וראיתי מי שדחה דברי רבינו הבית יוסף בזה הלשון: דאטו ערום מגניא טפי מתשמיש? והרי בית שיש בו תפילין אסור לשמש עד שיתנם כלי בתוך כלי, ומזוזה לא גרע מתפילין וכו׳, ובערום די בכיסוי בלבד (מעדני יום טוב בהלכות מזוזה בד״ח אות מ״ו). ונראה להדיא דסבירא ליה דגם מזוזה צריך כלי תוך כלי בתשמיש המיטה. וכן כתב אחד ממפרשי השולחן ערוך באורח חיים סימן מ (שולחן ערוך אורח חיים מ) דגם מזוזה צריך כלי תוך כלי (מגן אברהם סעיף קטן ב). ולכן הצריך לפרוס סודר על המזוזה, מפני שצריך כלי אחד שאינו מיוחד לזה, כמבואר שם. עיין שם.

טו ולעניות דעתי הדברים תמוהים מאוד. דאם כן הש״ס והפוסקים שהצריכו כלי תוך כלי בתפילין וספרים, למה לא הזכירו מזוזה, שבהכרח להיות מזוזה בהחדר? וגם הטור והשולחן ערוך לא הזכירו כלל דין זה, שהוא בהכרח. ושמא תאמר דלכן לא הזכירו: מפני שבאמת חדר זה פטור ממזוזה כדעת הפוטרים שנתבאר (וכן כתב המעדני יום טוב), זהו יותר תמוה: דאם כן היאך לא הזכירו הש״ס והרמב״ם והפוסקים דבר גדול כזה שהוא בהכרח, ואין בית אשר אין בו חדר כזה? והיה להם לבאר דחדר שאיש ואשתו שרויין שם – פטור ממזוזה. אלא וודאי דאינו כן, דכיון דזהו בהכרח שהתורה גזרה לעשות מזוזה, והתורה גזרה על פריה ורביה, וודאי שאין צריך כלי תוך כלי אלא כיסוי בעלמא. ואולי גם זה אין צריך, כיון שנצטוינו על זה. ולכן לא הזכירו רק תפילין וספרים, שאינם צריכים להיות בחדר זה. ולכן אתיין דברי רבינו הבית יוסף כמן חומר. וזהו כוונתו כמו שכתבתי, ולא משום דערום גריע אלא דזהו הכרח על פי דין התורה, וזה אינו הכרח. (והמגן אברהם שם הטה כוונת הט״ז בכאן סעיף קטן ה, שזה שכתב כיסוי זכוכית הוא לבד הפריסת סודר, עיין שם. ומי לא יראה שלא כיון הט״ז לזה. ולדברינו אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

טז עוד כתב רבינו הרמ״א: ונראה לי דבמקום שהדלת מבפנים, וכששוכבים שם סוגרים הדלת ונמצא המזוזה מבחוץ – חייב לכולי עלמא. עד כאן לשונו. ואפילו בספר תורה מותר בכהאי גוונא (הגר״א סעיף קטן ה). ואיני יודע מאי קא משמע לן? ונראה דקמשמע לן דלא תימא דלדעת הפוטרים הוה חדר זה כחדר המיוחד לרחיצה, דהוא בעצם פטור מן המזוזה, ואם כן אף כשהדלת מבפנים אין צריך מזוזה. דאינו כן, דגם הם מודים דבכהאי גוונא חייב במזוזה, ולא דמי לרחיצה. ואם זה החדר יש לפנים ממנו עוד חדר שאינו מיוחד לשכיבה, והוא וודאי חייב במזוזה, אלא שהיכר ציר והדלת סובבין אותו ובעל כרחך צריכה המזוזה להיות בחלל חדר זה, יש אומרים דנכון לעשות המזוזה לקובעה אחורי הדלת, ולסמוך על הטור בסימן רפ״ט (טור יורה דעה רפט) (ש״ך סעיף קטן י בשם מעדני יום טוב). ולפי מה שכתבתי בסעיף ט״ו אין צורך לזה. ודע דבמקום שיש לחוש שיגנובו המזוזה ותבוא לידי בזיון – יעשו נקב בהמשקוף הימין ויכניסו המזוזה לשם, שלא תהא ניכר מבחוץ ולא יפגעו בה הרשעים.

יז לא הצריכה התורה מזוזה רק בבית של חול, כלומר שבנוי לצרכי האדם, ולא דירת קודש, כדכתיב: ״ביתך״ – ושל קודש אינו בית האדם אלא בית ה׳. ולפיכך לא עשו מזוזות לבית המקדש בשום שער ופתח שהיה שם. ולכן הר הבית והלשכות והעזרות פטורות ממזוזה. וכתב הרמב״ם שם: כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות, חוץ משער נקנור ושלפנים הימנו ושל לשכת פרהדרין, מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה לכהן הגדול בשבעת ימי ההפרשה. עד כאן לשונו. כלומר: לפי שהנקנור ושלפנים הימנו היו פתוחים לפרהדרין – נחשבו כולם כדירתו. והחיוב הוא רק בימי הפרשתו ולא כל השנה (כסף משנה). ואף על גב דהכהנים היו אוכלים בעזרה קודשי קודשים ומנחות, וכן היו ישנים בלשכת בית המוקד כדתנן במידות פרק ראשון, מכל מקום לא מקרי דירתם אלא משולחן גבוה קא זכו. והשינה היתה בשביל העבודה.

יח ולפיכך גם בתי כנסיות פטורים מן המזוזה, דזהו מקדש מעט, ולא לדירה הם עשויים. ולכן אם באמת יש בה דירה לאיזה אדם – חייבת במזוזה. ואם הבית דירה היא בעזרה שלפני בית הכנסת – העזרה חייבת והבית הכנסת פטורה. והרמב״ם כתב: בית הכנסת של כפרים, שהאורחים דרין בו – חייב

במזוזה. ושל כרכים אם יש בה בית דירה – חייב. וכן כתב הטור. ובשולחן ערוך לא הוזכר זה, משום דאצלינו גם בכפרים אין האורחים דרים בו. ויש בזה שאלה: נהי שהאורחים דרים שם, מכל מקום מסתמא לא ישהה שלושים יום? ויתבאר לקמן דהדר בפונדק – פטור כל שלושים יום. דיש לומר: כיון שבכפרים עשויה לכך שידורו שמה האורחים, הוה על כל פנים כבית דירה לעיר בשביל אורחים. ועיין מה שכתבתי בסעיף מ״ח.

יט וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: בית המדרש פטור מהמזוזה. ואם יש בו פתח שרגיל לצאת בו לביתו – חייב במזוזה באותו פתח. ויש אומרים שבית המדרש חייב במזוזה. ונכון לחוש לדבריהם, אבל לא יברך עליה. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דהרמב״ם פוטרו ממזוזה, דמאי נפקא מינה בין בית הכנסת לבית המדרש? רק כשיש לו פתח מיוחדת לביתו הסמוך לו ממש, והוא הדין בבית הכנסת כמו שכתב הרמב״ם, עיין שם. ולא הזכיר רבינו הבית יוסף בית הכנסת מפני ה״יש אומרים״ שפסקו על פי הירושלמי דבית המדרש חייב במזוזה, מפני שהתלמידים יושבים שם כל היום והוה ממש כדירתן. אבל בבית הכנסת לא פליגי. וכתבו הגדולים דנכון כשיקבע מזוזה לביתו ויברך – יקבע אז בברכה זו בלא הפסק לפתח בית המדרש, ופשוט הוא (ב״ח וש״ך סעיף קטן ט). וכתב הטור דמהר״ם מרוטנבורג לא עשה מזוזה לבית מדרשו, וכשישן שם ביום היה רוח רעה מבעתו. וכשעשה מזוזה פסק הרוח רעה, עיין שם. (ובתוספות יומא יא ב ד״ה שאין, כתבו לחלק בין של רבים לשל עצמן. עיין שם.)

כ כתב הרמב״ם ריש פרק ששי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ו): עשרה תנאין יש בבית, ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות מזוזה. ואם חסר תנאי אחד מהן – פטור מן המזוזה. ואלו הן: שיהיה בו ארבע אמות על ארבע אמות או יתר, ושתהיינה לו שתי מזוזות, ויהיה לו משקוף, ותהיה לו תקרה, ותהיה לו דלתות, ויהיה השער גבוה עשרה טפחים או יותר, ויהיה הבית חול, ויהיה עשוי לדירת אדם, ועשוי לדירת כבוד, ועשוי לדירת קבע. עד כאן לשונו. והנה על תנאי דתקרה יש חולקין, והרי גם שער החצר אין לו תקרה (תוספות מנחות לג ב ד״ה דלית). מיהו הרא״ש הסכים להרמב״ם, דלא דמי, דחצר אין דרכו בתקרה מה שאין כן בית. והכי קיימא לן, וכן דעת רש״י שם. וכן במה שכתב שיהיו דלתות תמהו עליו: מה עניין דלתות למזוזה? והוא השיב בתשובה לחכמי לוניל ד״שער״ לא מקרי בלא דלתות. ומפרש מה שאמרו במנחות (מנחות לג א): תלי דשא ברישא ואחר כך תקבע מזוזה – זהו דלתות. והחולקים אומרים דזהו מפני היכר ציר, כמו שיתבאר. ואין הכרע בדין זה. וכן בתנאי שכתב שיהיה עשוי לדירת אדם, וכוונתו לפטור בית העצים בית האוצרות. וכבר נתבאר שרבים חולקים עליו, ושדעתו לא הובא בשולחן ערוך. וכן נהגו כל ישראל.

כא ארבע אמות כיצד? כתב הרמב״ם: בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות – פטור מן המזוזה. ואם יש בו כדי לרבע ארבע אמות על ארבע אמות בשוה, אף על פי שהוא עגול או בעל חמש זויות, ואין צריך לומר שאם היה ארכו יתר על רחבו, הואיל ויש בו לרבע ארבע אמות על ארבע אמות – חייב במזוזה. עד כאן לשונו. והטור בשם הרא״ש חולק עליו, וסבירא ליה דדווקא מרובע בעינן, דבעניין אחר לא חזי לדירה. ורבינו הבית יוסף הכריע כהרמב״ם בסעיף י״ג (שולחן ערוך יורה דעה רפו, יג), ולא הביא כלל דעת הרא״ש. אך באמת יש עוד קדמונים הסוברים כהרא״ש, ולכן יקבענה בלא ברכה (ש״ך סעיף קטן כ״ג), או יברך על אחרת ויכוין לצאת גם עליה (שם). ושיעור ארבע אמות לפי מידה שלנו במדינת רוסיא הוא שלושה ארשין, שהוא סאזע״ן אחד בלשון רוסיא. וכבר בארנו זה בחושן משפט סימן ריי״ח.

כב וזה שכתב שתהיה לו שתי מזוזות ומשקוף, יתבאר בסימן רפ״ז בסעייתא דשמיא. וזה שכתב שתהיה לו תקרה, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ד (שולחן ערוך יורה דעה רפו, יד): בית שאין לו תקרה – פטור. היה מקצתו מקורה ומקצתו אינו מקורה, אם היה הקירוי כנגד הפתח – חייב במזוזה. והוא שיהיה במקורה ארבע על ארבע. עד כאן לשונו. וזהו גם כן דברי הרמב״ם. והוא הדין אם יש בו לרבע ארבע על ארבע (ש״ך סעיף קטן כ״ד).

כג ודע דבשני דינים אלו, באין בו ארבע אמות ואין לו תקרה, נראה דזהו בחדר יחידי, או בהפתח שיוצאין בו לחוץ. אבל אם נכנסין מחדר זה לחדר גדול ומקורה, בוודאי הפתח של הקטן, או אינו מקורה הנכנס להגדול, או להמקורה – חייב במזוזה מצד החדר השני, שהוא לו מקום יציאה. וכן הורה גדול אחד (עיין בחדושי הגאון רבי עקיבא איגר, שכתב כן בדין ארבע אמות, והוא הדין במקורה). ובהכרח לומר כן, דדל הקטן או האינו מקורה מכאן, והגדול המקורה חייב בפתח שיוצאין ממנו או שנכנסין אליו.

כד וזה שכתב שיהיו לו דלתות, כבר כתבנו שרבים חולקים על זה. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול הכריע דלא כהרמב״ם, ומכל מקום הביא דעתו בשולחן ערוך סעיף ט״ו (שולחן ערוך יורה דעה רפו, טו), וזה לשונו: הבית אף על פי שאין לו דלתות – חייב במזוזה. ויש מי שפוטר. עד כאן לשונו. ולפי זה אפשר דיקבע בלא ברכה. ויש בזה חומרא לדעת הרמב״ם, כגון אם קבע המזוזה קודם תליית הדלתות, ואחר כך תלה הדלתות – להרמב״ם פסולה משום ״תעשה ולא מן העשוי״, כיון שנקבעה קודם החיוב. ולשאר הפוסקים כשרה (לבוש). ולפי זה אם אין לו עדיין דלתות, כיצד יעשה? יקבע המזוזה בלא ברכה, וכשיתלה דלתות – יטול המזוזה מקביעותה ויחזור ויקבע אותה (ש״ך סעיף קטן כ״ה) כדי לצאת דעת הרמב״ם. וממילא דברכה אי אפשר לברך עליה בשום פעם כמובן.

כה וזה שכתב שיהיה גובה עשרה טפחים – יתבאר בסימן רפ״ז. וזה שכתב שיהיה הבית חול – כבר נתבאר. וכן במה שכתב שעשוי לדירת אדם – כבר נתבאר שחולקים עליו בזה. וזה שכתב שיהא עשוי לדירת כבוד – כבר נתבאר. וזה שכתב שיהא עשוי לדירה קבע, הכי פירושו: למעוטי כמו סוכה, שהיא דירת ארעי רק לחג הסוכות. וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה רפו, יא): סוכת החג בחג, והבית שבספינה, והחנויות שבשווקים – פטורים. עד כאן לשונו. מפני שהם דירת ארעי (ש״ך סעיף קטן כ״א). ואפילו יושבים שם כל היום, מכל מקום כיון דבלילה אין יושבין שם – הוה ליה דירת עראי ופטורים (ט״ז סעיף קטן י). אבל חנות שבביתו הפתוח לרשות הרבים – וודאי חייבת במזוזה (שם).

כו ולעניות דעתי דברי רבינו הבית יוסף, והמפרשים שכתבו דין דחנויות להלכה, מאוד תמוהים. דדין זה הוא מהרמב״ם שם דין ט׳, שכתב וזה לשונו: החנויות שבשווקים – פטורין, מפני שאינן קבועין לדירה. עד כאן לשונו. וכוונתו לפי שיטתו, דמצריך שיהא עשוי לדירת אדם, ובית האוצרות פטור. אבל אנן דקיימא לן דחייב – הרי לא גריעא חנות מבית האוצר, שהרי סחורה מונח שם תמיד. והמפרשים תפסו דמשום דירת עראי פוטר, ואינו כן. וראיה לזה דהרמב״ם מקודם (שם הלכה ט׳) כתב דין סוכה וספינה, וכתב הטעם שאין זה דירת קבע, וזה לשונו: ״לפי שאינן עשויין לדירת קבע״. ובחנויות כתב: ״לפי שאינן קבועין לדירה״, כלומר לדירת אדם אלא לסחורה. (ועל הטור לא קשיא לי, מפני שהוא הביא מקודם בבית התבן גם דעת הרמב״ם, ולכן כתב זה להרמב״ם. אבל בשולחן ערוך לא הביא כלל דעת הרמב״ם. ועל כל פנים לדינא כל חנות חייבת במזוזה.)

כז ודע: דהא דסוכה פטורה מן המזוזה – זהו בסוכה שרק בסוכות יושבים בה, ולא בכל השנה. אבל סוכות שלנו העשויים בחדר שדרים בה כל השנה, ובסוכות נוטלים הגג ומסככין אותה, נראה דגם בסוכות חייבת במזוזה, שהרי על כל פנים היא דירה קבועה לכל השנה כולה. וכן יראה לי הך דבית שבספינה, זהו כשעשו בית עראי בספינה. אבל בספינות שלנו שיש בהם בתים קבועים, וגם בספינות ההולכות על הנהרות שיש בכל ספינה בית קבוע וקורין לה קאיוט״א – חייבת במזוזה, שהרי היא דירה קבועה. (ודין ספינה לא ידענו מקורו. והב״ח כתב שמצא כתוב דתוספתא היא, עיין שם. וחפשתי ולא מצאתי.)

כח אמרינן בסוכה (סוכה ח ב): שתי סוכות של יוצרים, זו לפנים מזו – הפנימית חייבת במזוזה והחיצונה פטורה. ופירש רש״י: דרך היוצרים עשוים להם שתי סוכות, בפנימית דר ומצניע קדרותיו, ובחיצונה עושה מלאכתו ומוציא קדרותיו למכור. עד כאן לשונו. ופריך: ותיהוי חיצונה כבית שער הפנימית? ופירש רש״י: דחייב במזוזה מדרבנן? ומתרץ: משום דלא קביעא. ופירש רש״י: לא זו ולא זו דבר קבוע, ואין הפנימית חשובה להיות לה בית שער. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו דרק לעניין בית שער פטורה, משום דלא קביעא. אבל הפנימית, אף על גב דגם היא לא קביעא, מכל מקום סוף סוף הרי דר בה כל השנה, וחייבת במזוזה. ומזה יש ללמוד דאם יש לאחד סוכה שהיא בניין עראי, ומכל מקום אם דר בה כל ימי השנה – חייבת במזוזה. ודווקא דירה קבועה. אבל אם אינו דר בה, אף שעושה בה מלאכתו – לא מקרי ״דירה״, שהרי רש״י פירש שעושה מלאכתו בחיצונה ועם כל זה פטור, אלא מפני שהיא עראי. אבל בבניין קבוע כשעושה בה מלאכה – וודאי חייב במזוזה, דלא גרע מבית האוצר (כן נראה לענ״ד).

כט והרמב״ם שם כתב: שתי סוכות של יוצרים, זו לפנים מזו – החיצונה פטורה מן המזוזה לפי שאינה קבועה. עד כאן לשונו. וכתב הראב״ד, וזה לשונו: אף הפנימי אין לה קבע. עד כאן לשונו. וכוונתו כפירוש רש״י. אבל הרמב״ם נראה שמפרש דהפנימית קבוע, שהרי לא כתב ״שאינן קבועות״ אלא ״שאינה קבועה״, והיינו החיצונה ולא הפנימית. והטור והשולחן ערוך סתמו דבריהם, עיין שם. ואמנם תמיהני על הרמב״ם: למה לו טעם זה? והא הגמרא מתרץ זה אקושיא דבית שער, והרמב״ם הרי פסק דבית שער פטורה ממזוזה שם בדין ז׳, וכמו שיתבאר בסעייתא דשמיא. ולפי מה שיתבאר בסעיף ל״ג אתי שפיר.

ל אכסדרה, והוא המקום שיש לו שלושה כתלים ותקרה, אף על פי שיש לה שני פצימין ברוח רביעית – פטורה. מפני שהפצימין – להעמיד התקרה הם עשויין, ולא משום מזוזות. אבל אם יש לה מחיצה גם ברוח הרביעית, אף על פי שהיא נמוכה או שעשויה חלונות חלונות – חייבת. ולדעת הרמב״ם דווקא כשיש דלת. ואפילו עשויה חלונות מכל צדדיה – חייבת במזוזה כשיש בה מזוזות ומשקוף. ולהרמב״ם גם דלת.

לא גרסינן ביומא (יומא יא א): תניא: ״בשעריך״ – אחד שערי בתים וכו׳ יכול שאני מרבה אף בית שער, אכסדרה, ומרפסת? תלמוד לומר: ״בית״ – מה בית מיוחד לדירה, יצאו אלו שאינן מיוחדין לדירה. עיין שם. ובמנחות (מנחות לג ב) תניא להיפך: בית שער, אכסדרה, ומרפסת – חייבין במזוזה, עיין שם. והנה באכסדרה פריך שם הש״ס אהדדי, ומתרץ דכאן מיירי בלא רוח רביעית דאז פטורה, ובמנחות הוא כשיש מחיצה ברוח הרביעית, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. אך הש״ס שם לא הזכיר ברייתא דיומא אלא מימרא דרב חסדא דאכסדרא פטורה ממזוזה, ופריך מברייתא ומתרץ כמו שכתבתי. ובבית שער ומרפסת לא הוזכרה בגמרא ברומיא אהדדי.

לב והנה רש״י שם ובסוכה (סוכה ח ב), וכן התוספות במנחות וביומא שם, כתבו דמדאורייתא פטירי כדדרשינן מקרא. והחיוב הוא מדרבנן, עיין שם. והר״ן בסוכה שם הסכים לזה מפני שפתוחים למקום חיוב, עיין שם. והרי״ף בהלכות מזוזה תירץ, וזה לשונו: ואי קשיא לך וכו׳, התם כשהבתים פתוחים לתוכו. עד כאן לשונו. וצריך לומר דכוונתו כן: דאם הבית שער הוא בחצר, כדפירש רש״י ביומא שם, וזה לשונו: בית שער – בית קטן שעושין לפני שער החצר וכו׳ עד כאן לשונו – פטור ממזוזה. ואם הבית שער הוא קודם הבית, ופתוח לבית – חייב גם בהפתח השני שלצד חוץ, חוץ מהמקום שנכנסים לו מהבית (טור). וכעין זה תירץ בעל המאור שם, דבפתוח לבית – חייב, ובפתוח לחצר ולאכסדרה ומרפסת – פטור, עיין שם. והר״ן כתב בכוונת הרי״ף דפתוח לחצר גם כן חייב. והא דפוטר, הוא בפתוח לגינה דווקא, דלאו בית דירה היא. וכן כתב הרמב״ן במלחמות, עיין שם. והמרדכי כתב באמת בכוונת הרי״ף כמו שכתבתי, עיין שם.

לג וכן מתבאר מדברי הרמב״ם, שכתב: בית שער, אכסדרה, ומרפסת, והגינה, והדיר – פטורין מן המזוזה, מפני שאינם עשוים לדירה. ואם היו בתים החייבים במזוזה פתוחים למקומות אלו – חייבין במזוזה. עד כאן לשונו. הרי שחייב בבתים פתוחים לתוכו ולא בדבר אחר, וידוע שהרמב״ם הולך בשיטת הרי״ף. ועוד שהרמב״ם סיים שם, וזה לשונו: לפיכך אחד שערי חצרות, ואחד שערי מבואות, ואחד שערי מדינות ועיירות – הכל חייבין במזוזה, שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן. אפילו עשרה בתים, זה פתוח לזה, וזה פתוח לזה, הואיל והפנימי חייב במזוזה – כולן חייבין. ומפני זה אמרו: שער הפתוח מגינה לחצר – חייב במזוזה. עד כאן לשונו.

לד ביאור דבריו: דהולך לשיטתו בבית התבן וכו׳, דכל שאינו לדירת אדם – אינו חייב במזוזה. והחיוב של שערי חצרות, ומבואות, ועיירות – אינו מפני חיוב עצמן אלא משום שהבתים פתוחים לתוכן. כלומר: מפני שהרוצה ליכנס לבית – מוכרח לעבור דרך עליהן. ולכן בית שער, אכסדרה, ומרפסת, והגינה, והדיר, אם אין הכרח שהבא אל הבית יעבור דרך עליהן, כגון שהבית שער עומד לפני החצר וביכולת לבוא אל הבית שלא דרך הבית שער, כגון שיש בחצר כניסה אחרת – אותו בית שער פטור. וכן האכסדרה, והמרפסת, והגינה, והדיר, אם בהכרח לבוא לבית דרך עליהן – חייבות במזוזה. ואם לאו – פטורות. ולכן שער הפתוח מגינה לחצר, כלומר ואין דרך אחרת לבוא אל הבית בלעדן – חייב במזוזה (כן נראה לעניות דעתי בכוונתו). ונראה שהיה מפרש מאי דכתיב ״וכתבתם על מזוזות ביתיך ובשעריך״ – הכוונה השערים שדרך שם נכנסים לבית. ונראה שכן תפס גם בכוונת הרי״ף, שלכן תלה בבתים פתוחים לתוכו, משום דמקור החיוב הוי רק על הבתים, וממילא גם להמקומות שמשם נכנסים להבתים.

לה אבל רוב רבותינו לא הלכו בדרך זה, אלא דחיוב השערים הוא חיוב בפני עצמו. ורק בית שער ומרפסת שאינו לא דירה, ולא שום תשמיש – חייבין מדרבנן (רש״י ותוספות). ואלו מחייבים בפתוחים לבית ולחצר, ולא פטרו רק הפתוחים לגינה (רמב״ן ור״ן). ולדברי המחייבים, מדרבנן מחייבין גם בפתח הגינה, אם הפתח עשוי כהלכתו בשני מזוזות ומשקוף. ולהרמב״ם גם דלת, דכן מוכח בש״ס. ואף דהטור והשולחן ערוך לא הזכירו רק בית שער – הוא הדין לכולהו. וכן הסכימו כל מפרשי הטור (בית יוסף, וב״ח, ודרישה) ומפרשי השולחן ערוך (ש״ך סעיף קטן ט״ז, וט״ז סעיף קטן ז). וזה שלא הזכירו רק בית שער, משום דזהו התחלת הברייתות והקושיות והסתירות – הם מבית שער יותר. משום דסתמא דגמרא בסוכה (סוכה ח ב) פשיטא לה דבית שער חייב במזוזה. וסבירא להו לרש״י ותוספות דמדרבנן חייבו כל פתח, אף של גינה. אבל באכסדרה נשאר הדין כמו שכתבתי בסעיף ל (סימן רפו סעיף ל), מפני שכן אמרו במנחות שם לחלק בין אכסדרה החייבת להפטורה, ולא חילקו כמו בבית שער ומרפסת. (ובזה מתורץ כל מה שהקשה הב״ח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

לו וזה לשון הטור (טור יורה דעה רפו): מרפסת שהיא דרך לעלות בה לעליות, ובית שער, והגינה – פטורים. ואם בית פתוח לאחד מאלו – חייב אף במקום שנכנסין לו מרשות הרבים, חוץ מהמקום שנכנסין לו מהבית. ור״י פירש דבית שער חייב מדרבנן, אפילו אין בית פתוח לו. עד כאן לשונו. וכן כתב בשולחן ערוך סעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה רפו, ז). ולאו דווקא בית שער, דהוא הדין מרפסת וגינה, וכמו שכתבתי. ועוד כתבו: בית שער שפתוח לבית ולחצר חייב בשתי מזוזות: אחת במקום שפתוח לבית, ואחת במקום שפתוח לחצר. ובית שער העומד בין הגינה לבית חייב בשתי מזוזות: אחת במקום הפתוח לבית ואחת במקום הפתוח לגינה. עד כאן לשונו. (וכבר כתבנו למה הזכירו רק בית שער. ועוד נראה לי משום דבית שער שייך בכולהו, אבל מרפסת תמיד היא פתוח לבית, שהרי בה עולין לעליות. ולהיפך: גינה אינה מצויה שהבית פתוח לה. לכן הזכירו בית שער, שמצוי בכל גווני. אבל לדינא אין נפקא מינה. ובמדינתינו אין רגילים בבית שער).

לז ואם יש בבית הרבה חדרים, זה לפנים מזה – כולם חייבים במזוזה. וכתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף י״ז (שולחן ערוך יורה דעה רפו, יז): אם יש בבית הרבה פתחים, פתוחים לחצר או לרשות הרבים, ונעשו כולם לכניסת ויציאת בני הבית – כולם חייבים, אפילו נתמעטו הדיורים שאין רגילין עתה לצאת ולבוא אלא באחד מהם. עד כאן לשונו. וזה שכתבו דהרבה פתחים כולם חייבים במזוזה – אין זה רבותא כלל. והרבותא היא: אף על פי שאין

הרגילות לבוא רק דרך אחד מהם. וכן מפורש במנחות שם. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ח (שולחן ערוך יורה דעה רפו, יח): בית שיש לו פתחים הרבה, אף על פי שאינו רגיל לצאת ולבוא אלא באחת מהם – חייבים לעשות מזוזה בכל פתח ופתח, הואיל ונעשו לכניסה ויציאה. עד כאן לשונו. ועכשיו מצוי הרבה בבתי עשירים שיש פתחים הרבה, ועיקר ההילוך הוא רק דרך אחד מהם. ומכל מקום כולם חייבים במזוזה.

לח יראה לי דכיון דכל פתח שיש בבית חייבת במזוזה, אף על פי שאין יוצאים ונכנסים דרך פתח זה תדיר כמו שכתבתי, לא מהני לה שום ביטול לבטלה מתורת פתח אלא בביטול הפצימין לגמרי: שיתקנה ככותל או כחלון. אבל סתימה בעלמא, אפילו העמיד שם ארגז גדול שאי אפשר לילך דרך פתח זה מפני הארגז, מכל מקום חייבת במזוזה. וראיה לדבר זה ממה שאמרו חכמינו ז״ל בבבא בתרא (בבא בתרא יב א): בית סתום – יש לו ארבע אמות. פרץ את פצימיו – אין לו ארבע אמות. בית סתום – אינו מטמא כל סביביו. פרץ את פצימיו – מטמא כל סביביו. והכי קיימא לן, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן קע״ב. אלמא דכל פתח לא בטל שם פתח מעליה, עד שיפרוץ את פצימיו. והכא נמי לדין מזוזה.

לט כתב הרמב״ם: פתח שבין בית המדרש או בין בית הכנסת וביתו, אם רגיל לצאת ולבוא באותו הפתח – חייב במזוזה. עד כאן לשונו. ואין הכוונה דבעינן בכל פתח שיהא רגילות לצאת ולבוא בו, שהרי כבר נתבאר דכל הפתחים חייבין אף על פי שאין הרגילות רק ליכנס דרך אחד מהם. והרמב״ם עצמו כתב שם זה מקודם. אלא דהכי פירושו: דהא בית המדרש ובית הכנסת – פטורים ממזוזה, כמו שכתבתי בסעיף י״ט (סימן רפו סעיף יט). ולזה אומר דפתח שבין בית המדרש וביתו, אם רגיל באותו הפתח – הוה כפתח ביתו וחייב במזוזה. ואם לאו – דינה כפתח בית המדרש ופטור ממזוזה. וכן מה שכתב הטור: אבל מי שיש לו פתח קטן לצאת בו לבדו למדרשו, וכיוצא בו שאין בני הבית רגילין לצאת בו – פטור. עד כאן לשונו. ואין הכוונה דפתח העשוי לאדם אחד אינו פתח, ואלא בבית המדרש סבירא ליה להטור דהדין כן: דאם הוא רק לבדו יוצא בו – אינו פתח הבית אלא פתח בית המדרש, ופטור ממזוזה. (ומחלוקת הרמב״ם והטור תלוי בפירוש הגמרא במנחות שם, בפיתחא דרבי ורב הונא, עיין שם. והבית יוסף בסעיף י (שולחן ערוך יורה דעה רפו, י) כתב כהרמב״ם, עיין שם. מיהו על כל פנים דינים אלו אינם אלא בפתח בית המדרש. ודייק ותמצא קל.)

מ הטור דקדק לומר: אם יש בבית הרבה פתחים וכו׳, ונעשו כולם לכניסת ויציאת בני הבית – כולן חייבין וכו׳ עד כאן לשונו. כלומר: דדווקא פתח שנעשה להילוך הוה פתח לעניין מזוזה. אבל פתח הנעשה רק לפרק משאות דרך שם, ומיד אחר פירוק המשא סוגרין אותה – אין זה פתח, ופטורה ממזוזה. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ח (שולחן ערוך יורה דעה רפו, יח): מרתף שיש לו פתח מן הרחוב, שמכניסין בו יין בחביות גדולות, ויש לו פתח קטן מן הבית שנכנסים ויוצאים בו תמיד, אם פתח הקטן ראוי למזוזה (שגבוה עשרה ורחבה ארבעה טפחים) – היא חייבת והגדולה פטורה. ואם אין הקטן ראוי למזוזה – הגדולה חייבת והקטן פטור. עד כאן לשונו. כלומר: דהגדולה אינו להילוך אלא להכניס בו היין, ואחר כך סוגרין אותו. וזהו כשהקטן שם ״פתח״ עליו. אבל כשאינו פתח כלל, בעל כרחך שהגדולה היא הפתח גם להילוך, והקטן הוא כחור בעלמא (וזהו כוונת הש״ך סעיף קטן כ״ו). אמנם בזמנינו יש מרתפים שיש בהם שני פתחים, גדול וקטן, ושניהם עשויים להילוך אף דעל פי הרוב אינם הולכים רק דרך אחד מהם. מכל מקום שניהם חייבים במזוזה, וכמו שכתבתי בסעיף ל״ז.

מא כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף י״ט: ארובה שבין בית לעלייה, ועולים לה בסולם, ועושים סביב הסולם היקף מחיצות, פעמים למטה ברגלי הסולם ופעמים למעלה בראשו, ויש בו צורת פתח במקום שעושין אותו – חייב במזוזה. ואם עשו למעלה וגם למטה – חייב בשתיהן. עד כאן לשונו. והרמב״ם שם כתבה בלשון קצרה: פתח קטן שבין בית לעלייה – חייב במזוזה. עד כאן לשונו. ואין חילוק בין שעולין לעלייה דרך ארובה שהוא באמצע הגג, כמו שהיה המנהג בזמן הש״ס, או שעולין לעלייה בצד הכותל, כמו שנהגו בזמן הזה: אם רק יש חדר סביב במזוזות ומשקוף ותקרה, והפתח גבוה עשרה טפחים ורחבה עשרה טפחים – חייב במזוזה. אבל בפתח שעולין בסולם על הגג שקורין בוידי״ם, והדלת שוכבת על הארץ – פטור ממזוזה. וכן במרתפים בכהאי גוונא, כמו שיתבאר בסימן רפ״ז דדלת השוכבת וממלא את הפתח – אין זה פתח שחייבת במזוזה.

מב איתא בגמרא שם: פתח שאחורי הדלת, אם יש שם טפח – צריך מזוזה אחרת. ואם לאו – אינו צריך מזוזה אחרת. וכן הוא בטור ושולחן ערוך סעיף כ (שולחן ערוך יורה דעה רפו, כ), עיין שם. ורש״י פירש שם, וטרחו בו המפרשים הרבה להבין הכוונה (עיין ב״ח, ודרישה, וט״ז סעיף קטן י״א, וש״ך סעיף קטן כ״ז). והנראה לעניות דעתי דהכי פירושו: שיש בכותל זה שני פתחים במקצוע, זה אצל זה, אחת בכותל מערב סמוך לצפון, ואחת בצפון סמוך למערב. ובמקצוע מערבית צפונית עומד עמוד, והוא המזוזה לשניהם: במערב מימין הכניסה, ובצפון משמאלו. אלא שיש חדר אחד לצפון להלאה מכותל זה, באופן שההולך מצפון להחדר – הוה אותו עמוד ימין הכניסה כמובן. ולפי זה אם היו אלו הפתחים צריכים שתי מזוזות, היו שניהם בעמוד זה: זו היתה קבועה לצד מערב, וזו לצד צפון בחללי הפתחים כמובן. ויש שני דלתות לפתחים אלו, וכשפותחים דלת אחד – הוה הפתח השני

אחורי הדלת. ולזה אומר: אם העמוד יש בו עובי טפח – הוה כשני פתחים, וצריך שני מזוזות. ואם אינו עובי טפח – מזוזה אחת עולה לכאן ולכאן. ואף על גב דבאחד אינה קבועה בחלל הפתח – לית לן בה, כמו שכתב הטור בסימן רפ״ט (טור יורה דעה רפט). וברמב״ם לא מצאתי דין זה.

מג וכתב הטור: ויראה מכאן אותן פתחים שהם חלוקים, ועמוד באמצע – די להם במזוזה אחת, אפילו אם יש בעובי העמוד טפח, דלא חייב בשתים אלא כשאחד לצפון ואחד למערב. אבל כששני הפתחים ברוח אחת, אפילו יש טפח – חשוב הכל כפתח אחד. עד כאן לשונו. ותמיהני: למה לא הביאו בשולחן ערוך דין זה? והרי רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הסכים לזה, עיין שם.

מד והנה רבינו הבית יוסף בסעיף כ״א כתב: פתח אחד וחלקו בעמוד בנתים, כל שיש היכר ציר בזה ובזה לצד העמוד – הרי הם כשני פתחים, וצריך מזוזה לכל פתח. אבל כל שאין צירים לצד העמוד – אין העמוד מחלקו לשנים, שאינו אלא לנוי בעלמא. עד כאן לשונו. והוא מתשובת הרשב״א, ולכאורה חולק על דין הטור. אבל באמת אינו כן, דגם הטור לא אמר אלא כשאין היכר ציר לשניהם. אבל כשיש היכר ציר – מודה הטור. ולפי זה אתי שפיר מה שלא כתב דין הטור, דכיון דכתב דינו של הרשב״א – ממילא נכלל דינו של הטור (כן נראה לי). ועיין בסעיף הבא.

מה כל מה שנתבאר הוא כששני הפתחים נפתחים כאחד, דכשזה נפתח – זה נפתח. אבל אם הם פתחים בפני עמצם, כמו שרגילין לעשות בשערי חצרות שער קטן שקורין פערטיל, אצל שער גדול שקורין טויע״ר, שהיא לגמרי פתח בפני עצמה ונבדלת מהגדולה לגמרי – צריכין שני מזוזות (ט״ז סעיף קטן י״ב וכן משמע בטור). וכן המנהג פשוט. ודווקא כשיש הפסק טפח על כל פנים בין זה לזה, דאם לא כן אפילו היכר ציר לא מהני. ואפילו כשהן כל אחד בפני עצמו, שהרי אפילו בשני רוחות נתבאר בסעיף מ״ב דפתח אחד הוא, וכל שכן ברוח אחת. ודע: יש אותן שערים שבתוכן נפתח דלת קטן באמצע או מהצד – וודאי דהקטן פטור ממזוזה, דאינה כלל פתח בפני עצמו, והיא כחור בהשער (נראה לי).

מו איתא בירושלמי דיומא פרק ראשון (הלכה א׳): חולדת המולים – חייבת במזוזה, עיין שם. ואין שום הבנה לזה. יש שפירש חור שחררוהו חולדות בגבעות (קרבן העדה), ויש שפירש חדר שהמוהלים מצניעין שם כלי המילה (פני משה). ודבריהם תמוהים כמובן. ולי נראה דצריך לגרוס ״חולטת המולים״ בטי״ת, ו״חולטת״ בלשון ירושלמי ״אופה״, כדאיתא בפרק שביעי דשביעית (סוף הלכה א׳). ר׳ לא הוה מפקיד לאילין חלטוריא, לא תיהוי מחשבין אגריכון על מישחא אלא על חטייא. כלומר: שהיה מצוה להאופים האופים פת בשמן, שלא יחשבו שכרן על השמן משום שביעית אלא על החטים, עיין שם. ו״חולטר״ הוא אופה, ו״חולטת״ הוא החדר שלו, שמצניע שם הגחלים. ו״מולים״ בלשונם ״גחלים״, כדאיתא בפרק ״אין מעמידין״ (עבודה זרה כח ב): לייתי כולייתא וכו׳, ולינח אמללא דנורא. ופירש רש״י: על גחלים, עיין שם. וזהו שאומר הירושלמי ״חולטת המולים״, כלומר: החדר שהאופים נותנים בו הגחלים, אף שאינו משתמש לשום תשמיש אחר – חייב במזוזה. ויש ללמוד מזה דכל חדר שמשהים בו איזה דבר, אף שאינו חשיבות ואין הולכים בו זולת זה – חייב במזוזה.

מז עוד איתא שם: חלון שהוא ארבע על ארבע, ועבדים יושבים שם ומניפין לרבוניהון (שיושבים שם ומניפים במנפה על אדוניהם היושבים בחדר המקרה להביא להם רוח) – חייבין במזוזה, עיין שם. ואינו מובן שיהא בחלון חיוב מזוזה. ואם נאמר דפתח הוא, וחלון לאו דווקא – הוה ליה לומר: עשרה טפחים בגובה. ונראה לי דהכי פירושו: דהחדר הזה לא היה בו שום תשמיש ולא שום הילוך, רק בהחלונות ישבו עבדים והניפו לאדוניהם, מכל מקום חייב הפתח במזוזה. דגם זה מקרי ״תשמיש״ לחדר אם היא ארבע על ארבע, מקום חשוב שראוי לישיבה. ודמי לדין הקודם.

מח אמרו חכמינו ז״ל במנחות (מנחות מד א): הדר בפונדק – פטור ממזוזה, דדירת עראי היא לפני האורח, שאינו עומד שם רק איזה ימים. אך אם יושב שם שלושים יום – חייב במזוזה, דהוי כקבע. ונראה לי דזהו כשבעל הפונדק הוא עובד כוכבים. אבל ישראל – חייב הוא לעשות מזוזות בהחדרים של האורחים, שהרי ביתו היא בשביל אורחים, וכמו שכתבתי בסעיף י״ח, עיין שם. ואין חילוק בפונדק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ כמו שיש חילוק בשכירות, כמו שיתבאר בסעיף הבא.

מט עוד איתא שם: השוכר בית אפילו מישראל – פטור מן המזוזה כל שלושים יום, שאינו נקרא עדיין ״דירה״. במה דברים אמורים? בחוץ לארץ. אבל בארץ ישראל – חייב השוכר מיד במזוזה. ותקנה היתה משום ישוב ארץ ישראל, כדי שיתעצל לצאת ממנה מפני המזוזה שאסור ליטלה, כמו שכתבתי בסימן רצ״א. ואין חילוק בין שוכר מישראל לשוכר מעובד כוכבים, דאם שכרו על יותר משלושים יום – הרי היא כביתו וחייב במזוזה. והוא הדין לשואל בית דינו כשוכר, בכל מה שנתבאר. ונראה ברור דזה שנתבאר דשלושים יום פטור – זהו כששכר לפחות משלושים יום, או שכר סתם. אבל שכרו לשלושים יום – חייב מיד, דשכירות ליומא ממכר הוא לכמה דברים, אלא דפחות משלושים מקרי ״עראי״. אבל כששכרו לשלושים יום ויותר – פשיטא דמיד חייב. (וכן נראה מש״ך סעיף קטן כ״ח, וכן כתב הח״ד בדה״ח. וראיתי מי שהשיג על זה מתירוץ השני של תוספות מנחות שם, דזהו

מדרבנן, עיין שם. תמיהני: דמה בכך? דעל כל פנים חייב מיד מדרבנן. וכן המנהג פשוט, ואין לשנות. ופשוט הוא דהשלושים יום צריך רצופין, ודלא כיש שמסתפק בזה.)

סימן רפז

א איזה פתח חייב במזוזה • ובו י״א סעיפים

אין הפתח חייב במזוזה, אפילו הוא עומד במקום החיוב, אלא אם כן עשוי כתיקונו: שיהא הפתח גבוה עשרה טפחים, ושיהא פתח מעומד. לאפוקי פתח המושכב כמו במרתף, שהדלת שוכבת על המזוזות, וגם המזוזות שוכבות. ולהדיא אמרו בקידושין (קידושין כב ב): מה מזוזה מעומד – אף דלת מעומד, עיין שם (נודע ביהודה תנינא סימן קפ״ד). וכן אצלינו בסולם העולה להבוידי״ם, כמו שכתבתי בסימן רפ״ו סעיף מ״א, עיין שם. וכן לולין של תרנגולין שלנו שתחת התנור, שאין גבוהין עשרה טפחים – פטורין ממזוזה. וכל כיוצא בזה. וזה שנתבאר שם סעיף ו, דאם אין הזוהמא רבה שם חייבת במזוזה – זהו בבניין חדר שמגדלין שם תרנגולים, ולא בלולין שלנו שאצל בעל הבית.

ב וכבר בארנו שם סעיף ב שמהעשרה תנאים המעכבים במזוזה, אחד מהם שתהיה בפתח זה שתי מזוזות מהצדדים, ומשקוף מלמעלה על גביהן. וזהו דרך הפתחים מעולם, כדכתיב בפתח מצרים: ״ונתנו את הדם על שתי המזוזות ועל המשקוף״. וכתב הטור: ואם אין המשקוף שהדלת שוקף עליו למעלה ישר אלא אבן נכנס ואבן יוצא, או שאין המזוזה ישר אלא אבן נכנס ואבן יוצא – פטור. עד כאן לשונו. ולא ידעתי למה לא הביאו זה רבותינו בעלי השולחן ערוך.

ג אמנם בכוונה השמיטו זה. דרבינו הבית יוסף כתב בספרו הגדול דהטור הולך בשיטת התוספות והרא״ש, דזה שאמרו במנחות שם דלית להו שקפי דלית להו תקרה – הכוונה שהאבנים בולטות זה מזה כדברי הטור. אבל רש״י והרמב״ם פירשו כפשוטו: דלית להו לגמרי משקופים, ולית להו תקרות, עיין שם. וספוקי מספקא להו בהאי דינא, ולכן השמיטו לגמרי (עיין תוספות מנחות ל״ג ב ד״ה דלית). ובאמת אין ראיה דרש״י ורמב״ם יחלוקו בדין זה אלא שמפרשים לשון הש״ס כפשוטו. ומיהו לדינא אפשר דמודו להו דפטורות, שהרי באמת אין זה צורת פתח כלל.

ד עוד כתב הטור: פתח שאין לו אלא מזוזה אחת, כגון שמצד האחד עובר הכותל להלאה מהפתח, אם המזוזה מצד ימיני – חייב; ואם היא מצד שמאלי – פטור. ואם הפתח ממלא כל הריוח – חייב, שכותלי הבית שמן הצדדין חשובין כמזוזות. עד כאן לשונו. וזהו מדברי הרא״ש בסימן י״ד, שפירש הא דאמרינן במנחות (מנחות לד א): האי פתחא דאקרנא חייב במזוזה – לא כפירוש רש״י שהפתח היתה בקרן זוית אלא שהפתח ממלא כל כותל המזרח. ופריך: והא לית ליה פצימין, שהרי לא נשארו רק כותלי דרום וצפון? ואמר ליה: עדי פצימין. כלומר: אלו הכתלים הנמשכים שם הוי פצימין. ועוד אמר שם בגמרא בפתח שלא היה לו רק פצים אחד, ומסיק שם דאם היה הפצים בימין אליבא דרבי מאיר – חייב במזוזה. דרבי מאיר ורבנן פליגי שם בזה, עיין שם. ופסק הרא״ש כרבי מאיר, משום דרבי ישמעאל ורבי עקיבא קיימי כוותיה, עיין שם. (עיין בית יוסף שכתב זה על כיפה. ואינו כן, דהרא״ש על דין זה קאמר, וכבר השיגו המעדני יום טוב שם אות ו׳.)

ה והסביר הרא״ש הך דאין לו אלא פצים אחד, הכוונה: שמעבר השני נמשך כותל הבית בלא פצים, ובזה מתבארים דברי הטור. אבל דברי הטור תמוהים מאוד, דהנה הרא״ש פוסק כרבי מאיר דדי במזוזה אחת, אבל הטור הא כתב בריש הסימן: אין הפתח חייב במזוזה וכו׳, אלא אם כן עשוי כתיקונו. כיצד? שתהא לו שתי מזוזות וכו׳ עד כאן לשונו. וזהו כחכמים דפליגי ארבי מאיר, ואיך הכשיר בפצים אחד, דזהו רק לרבי מאיר ולא לחכמים, כמבואר בגמרא וברא״ש? ומצאתי מי שהקשה על הטור קושיא זו (מעדני יום טוב שם בד״ח אות מ״א, עיין שם). וגם על הרא״ש קשה לי, דכיון דלדידיה קצה הכותלים משמש כפצימין, אם כן למה קורא לזה שאין לו אלא פצים אחד? הא כיון שמעבר השני נמשך כותל הבית – ליהוי קצה הכותל כפצים? והרי בהך דאקרנא משמשים שני הכותלים כפצימין, ולמה לא תשמש כאן כותל אחד לפצים? ויותר מזה קשה לי, דאם הרא״ש פסק כרבי מאיר, למאי הצריך שמעבר השני תתמשך כותל הבית? והא רש״י ז״ל פירוש על הך דרבי מאיר בבית שאין לו אלא פצים אחד, וזה לשונו: שהיה הפתח אצל הזוית, וציר הפתח הוא הזוית, ואין אצלו כלום וכו׳ עד כאן לשונו. והרא״ש הצריך שתתמשך כותל הבית בצד השני. וצריך עיון גדול.

ו ובשולחן ערוך לא הובאו כלל דברי הטור אלה. והולכים בשיטתו של הרמב״ם, שגם הוא לא הזכיר שני דינים אלו. והנה הך דפצים אחד – אתי שפיר שלא הביא, מפני שפסק דצריך שתי מזוזות כחכמים ולא כרבי מאיר. (אף דרבי ישמעאל ורבי עקיבא קיימי כרבי מאיר, לא חש לה. ועוד: דחכמים יפרשו דבריהם אמזוזות ממש, כלומר: שאין צריך לכתוב שתי מזוזות, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) אבל למה לא הביא הך דאקרנא, שאין חולק בזה? וגם הרי״ף הביא זה בהלכותיו, עיין שם. ואף אם יפרש ״אקרנא״ – ״קרן זוית״ כפירוש רש״י, מכל מקום הא עיקר חידושא דצדי הכתלים הוויין

פצימין. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב, וזה לשונו: ואפשר דטעמו משום דממילא משמע שראשי הכותלים הם חשובים מזוזות. עד כאן לשונו. והרבה תימא: היאך משמע ממילא? והרי בגמרא שם רב אשי אמר: והא לית ליה פצימין. ואמר ליה אמימר: עדי פצימי, שראשי הכתלים הם הפצימין, הרי אמימר חידש זה? ודוחק לומר דסבירא ליה דרב אשי לא הודה לאמימר ופסק כרב אשי, דאם כן הוה ליה להש"ס לפרש כן. ובכל מקום בכהאי גוונא קיבל הראשון ששאל דברי השני שהשיב, כשהש"ס סותם שלא השיב הראשון על תשובת השני. (וגם דוחק לומר משום דאמרינן בריש עירובין ו א: פתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי. ולא נהירא כלל, דהתם במבוי העשוי להילוך רבים, ומה עניין זה לבית? ועוד: דהוה ליה להש"ס לומר כן. ועוד: דהתוספות שם ו א (עירובין ו א) כתבו מפורש דבמזוזות ומשקוף הוי שפיר פתח. עיין שם.)

ז ונראה לי דהרמב"ם היה מפרש כפירוש הערוך (ערך "עד"), וזה לשונו: "פתחא דאקרנא" – פתח העומד בזוית הבית. ופריך: והא לית ליה פצימין כשאר פתחים? אמר ליה: עדי פצימין. כלומר: אף על פי שמשונין הן – נחשבין פצימין. עד כאן לשונו. וביאור דבריו: דפתח זו היה לה פצימין ממש, אלא משום שהיא בקרן זוית אינן דומין לכל הפצימין, העומדים זה כנגד זה בשוה ממש. וגם המשקוף אינו הולך מישרים כמובן, ומשונים הם משארי פתחים. ואמר ליה דעם כל זה נחשבין פצימין, אף שמשונין הן. ונמצא כיון שהרמב"ם לא חילק בין עומדת הפתח באמצע לעומדת בקרן זוית, ממילא שאין חילוק. (ובאמת עיקרי הדברים תמוהים: דאם ראשי הכתלים חשובין פצימין, מתי אין לפתח פצימין? ומעולם רגילין לפרש דהמזוזות והם הפצימין, הם עמודים בפני עצמם שקורין אוסניאקעס, שנים מצידי הפתח ואחד המשקוף העליון, שבהם הפתח נכנס. ועומדים מעומד, כמו שכתב בקידושין: מה מזוזה מעומד. והם בולטין קצת מהכתלים. וכן בבתי חומה, כשעושים המזוזות מלבנים ואבנים, עושים גם כן כצורת מזוזה, וניכר שזהו פצים. וכן כתב בשלטי גיבורים בשם ריא"ז, עיין שם. ולבי אומר לי שהבית יוסף בשולחן ערוך חזר בו מדבריו, ולכן לא הביא זה בשולחן ערוך. ולדעת הרא"ש והטור יש לחוש. ועיין ש"ך סעיף קטן א.)

ח וגם בדעת הרא"ש נראה לעניות דעתי דגם הוא מודה דפצימין אינם אלא עמודים בפני עצמם. וראשי הכתלים אינם פצימין אלא כשהם מרוחות אחרות, כפתחא דאקרנא לפירושו, שהפתח ממלא כל המזרח. והפצימין הם קצה הכתלים של הצפוני והדרומי, שהם מצדדי הפתח לגמרי – שפיר יש לומר שהם כפצימין ולא כתלים שברוח זה. וזה שפירש בפצים אחד שהכותל מצד השני עובר להלאה מהפתח, לאו משום דתיהוי כפצים, דאם כן הפצים האחד למה לי? תחשב גם הכותל שבצדה כפצים. אלא משום דגם בזה חולק על רש"י, וסבירא ליה דאם בצד השני פתוחה לגמרי – אינה בגדר פתח כלל. ולכן צריך שמצד השני תמשך הכותל. אבל לא משום דנחשב כפצים. אך דברי הטור נשארו תמוהים, אם לא שנאמר דתני והדר מפרש: שמקודם אומר דצריך מזוזות שנים, ואחר כך אומר דאם אין לו אלא אחת, אם מימין – חייבת במזוזה. ואם משמאל – פטורה.

ט ודע דשיעור פתח הוא גבוה עשרה טפחים ורוחב ארבעה טפחים, וכן כתוב ביומא (יומא יא ב). ובכל מסכת שבת ועירובין מבואר שיעור זה בשיעורי מחיצות ופתחים וחלונות, כדתנן בריש פרק שביעי דעירובין, עיין שם. וכן כתבו הרא"ש והטור בדין כיפה שיתבאר. ואף על גב דביומא שם, דחשיב ששה שערים שפטורים מן המזוזה, קחשיב שאינו גבוה עשרה ולא הזכיר ארבעה טפחים ברוחב – פשוט הוא שאינו צריך להזכיר, שהרי בתיקון מבוי אמרו מפורש בעירובין (עירובין יב א) דבפחות מרוחב הפתח ארבעה טפחים – אינו צריך כלום, עיין שם. אמנם הרמב"ם בעשרה תנאים שבמזוזה אומר: ושיהיה הפתח גובה עשרה טפחים, כמו שכתבתי בסימן רפ"ו סעיף כ"ה, ולא הזכיר כלל הרוחב ארבעה טפחים. וכן משמע מדבריו בדין כיפה שיתבאר. וכן כתבו מפורש המגיד משנה בפרק ששה עשר משבת דין כ (רמב"ם הלכות שבת טז), וזה לשונו: וסובר רבינו דלא בעינן רוחב ארבעה בצורת הפתח ולעניין מזוזה. עד כאן לשונו. ומצאתי ראיה לזה מדברי הרמב"ם עצמו שם בפרק שבעה עשר דין ט (רמב"ם הלכות שבת יז), שכתב: מבוי שאין ברחבו שלושה טפחים – אינו צריך לא לחי ולא קורה. עד כאן לשונו. וטעמו על פי סוגית הש"ס בעירובין שם, עיין שם במגיד משנה. ומה שמצריך שלושה טפחים – משום דפחות כלבוד דמי, וממילא וודאי דגם במזוזה כן הוא. וזה לא הוצרך להזכיר, דכל פחות משלושה – כלבוד הוא. ולפי זה בפתח שאין ברחבו רק שלושה טפחים, לרש"י פטורה ממזוזה, ולהרמב"ם חייבת. ולכן למעשה נראה ברור דמשלושה ועד ארבעה – יקבענה בלא ברכה. ותמיהני על רבינו הרמ"א שכתב בסימן זה דכל פתח שאין בגובהו עשרה טפחים דפטור ממזוזה, עיין שם. ולמה לא הזכיר הרוחב? וגם מפרשי השולחן ערוך לא כתבו בזה מאומה. אבל מכל מקום הדין ברור כמו שכתבתי, וכן יש להורות.

י איתא ביומא (יומא יא ב): תניא: כיפה – רבי מאיר מחייב במזוזה, וחכמים פוטרין. ושוין שאם יש ברגלה עשרה, שחייבת במזוזה. ופירש רש"י: וחכמים פוטרין – שאין שער בלי רוחב ארבעה, וכל כיפה מתקצרת בראשה לפחות מארבעה. ושוין – שאם יש ברגלה עשרה קודם שיתחיל העיגול, ותתמעט רחבה, שחייבת. שאפילו הכל סתום מעשרה, ולמעלה יש שיעור פתח: בגובהה עשרה ברוחב ארבעה. עד כאן לשונו. ונמצא דלפירושו אף על פי שמתחיל להתעגל בתוך עשרה – אין זה כלום אם יש ארבעה בתוך העיגול. וזה לשון הטור: ואם יש לו שתי מזוזות, והאסקופה שעליהן עשויה

כקשת, ומתקצרת והולכת עד שאין בה ארבעה טפחים ברוחב, אם יש בגובה המזוזה עשרה טפחים קודם שנתקצרה עד שאין בה ארבעה – חייב. ואם לאו – פטור. עד כאן לשונו. וזהו כדברינו לשיטת רש״י ז״ל. ואפילו מתחיל להתעגל מן הארץ, אפילו הכי חייבת, כיון דאיכא גובה עשרה ברחב ארבעה. והא דנקיט לשון ״שתי מזוזות״ – לרבותא דסיפא, דאפילו הכי באין גבוה עשרה – פטור (ט״ז סעיף קטן ס). ועוד לרבותא: דאף על גב דבמקום המזוזות אינה רחבה רק ארבעה, וממילא דבמקום שמתחיל להתעגל אינו רחב ארבעה, ואם כן העיגול מפסיק בין תקרה העליונה לשתי המזוזות, ומכל מקום חייבת במזוזה (ב״ח ועיין בית יוסף).

יא אבל הרמב״ם כתב: בית שיש לו מזוזה מכאן ומכאן, וכיפה כמן קשת על שתי המזוזות במקום המשקוף, אם יש בגובה המזוזות עשרה טפחים או יותר – חייב. ואם אין בו עשרה טפחים – פטור, מפני שאין לו משקוף. עד כאן לשונו. וכוונתו שיהיה עשרה טפחים בגובה שוה קודם שיתחיל להתעגל. וזה שכתב ״מפני שאין לו משקוף״, הכי פירושו: דכשיש גובה עשרה בשוה – חשבינן אחר כך כל העיגול למשקוף. אבל כשאין גובה עשרה בשוה, ואם כן צריך לחשוב העיגול להגובה, ולכן אי אפשר לחשבו גם על המשקוף (ט״ז סעיף קטן ג), דכל העיקום כחדא חשבינן ליה (ומתורץ קושית הכסף משנה). ורוחב ארבעה לא הזכיר כלל, והולך לשיטתו דלא בעינן רוחב ארבעה טפחים, ודי בשלושה טפחים כמו שכתבתי בסעיף ט. (עיין ט״ז סעיף קטן ב, שמסתפק ביש בגובה עשרה טפחים בשוה, ואחר כך מתחיל להתעגל, ועדיין יש רוחב ארבעה טפחים ויותר, באיזה מקום נקבע המזוזה? עיין שם. ויתבאר בסעייתא דשמיא בסימן רפ״ט. והמנהג שזכר הרמ״א תודות לה׳ בזה אכשיר דרא, ולא שמענו מנהג זה, ואין להזכירו.)

סימן רפח

א כתיבת המזוזה: על מה נכתבת, וכיצד נכתבת • ובו י״ב סעיפים

כבר נתבאר בריש סימן רע״א דספרי תורה תפילין ומזוזות – צריך עיבוד לשמן, ושדעת הרמב״ם דמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה. ותמהו כל הראשונים עליו. וחכמי לוניל שאלו ממנו, והשיב להם תשובה שאינה מספקת. ואנחנו בארנו שם בסעיף ג בסעייתא דשמיא שדבר זה מפורש בירושלמי יומא (פרק שלישי הלכה ו): עור שעיבדו לשם קמיע – מותר לכתוב עליו מזוזה. ורבן שמעון בן גמליאל אוסר, ופסק כתנא קמא. ועיין שם מילתא בטעמא. מיהו לדינא קיימא לן כרוב רבותינו, דגם מזוזה צריך עיבוד לשמה. ואם לאו – פסול. והכי קיימא לן.

ב ועל איזה עור כותבין המזוזה? כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין ח (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א): הלכה למשה מסיני וכו׳, ושיהיו כותבין המזוזה על דוכסוסטס, וכותבין במקום השיער וכו׳ ואף על פי שכך היא הלכה וכו׳ וכן אם כתב את המזוזה על הקלף או על הגויל – כשר. לא נאמרה דוכסוסטס אלא למצוה. עד כאן לשונו. וכן פסקו הרי״ף והרא״ש. ור״י בעל התוספות פוסל בגויל, כמו שכתב הטור. ולהלכה קיימא לן כרבים. מיהו האידנא אין נפקא מינה בזה, כמו שכתבתי בסימן רע״א, דאצלינו אין חולקין העורות, וספר תורה תפילין ומזוזות – כולן נכתבין על הקלף. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה רפח, ו) דקלפים שלנו כשרים לכל, עיין שם.

ג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: צריכה עיבוד לשמה לכתחילה. אבל במקום שאם ימתין על עור מעובד לשמה יתבטל מהמצוה – יכתבנה על עור שאינו מעובד הנמצא, ויקיים המצוה מיד, בעוד שמבקש עור מעובד לשמה. עד כאן לשונו. וכוונתו: לסמוך על הרמב״ם, דלא מצריך במזוזה עיבוד לשמה כמו שכתבתי. ופשוט הוא דיקבענה בלא ברכה, ויהדר למצא עור מעובד לשמה. אבל יש אומרים שלא לעשות כן, כיון דרוב הפוסקים פוסלין זה – אין בו תועלת. וגם יסבור שיצא ידי מזוזה. ולכן טוב יותר להניח כך בלא מזוזה, ולמצוא מעובד לשמה (ב״ח וט״ז סעיף קטן ב).

ד שלא לכתוב שלא כסדרן, כמו בתפילין. כלומר: שיכתבנה דווקא על הסדר הכתובה בתורה, ושלא כסדר – פסולה. ולכן יזהר שלא ישכח אפילו אות אחת, ואם שכח – אין לה תקנה. דבמזוזה לא מהני תלייה או מחיקה, ולכתוב האות אחרי כתיבת אות שאחריו, אלא אם כן יכול לגרר כל הכתוב אחרי הטעות ולכתוב על מקום הגרר מקום הטעות, ומה שאחריו דליהוי כסדרן. וכן פסול אם הקדים לכתוב ״והיה אם שמע״ קודם ל״שמע״, דגם בפרשיות בעינן כסדרן. והכי איתא במכילתא סוף פרשה ״בא״ בתפילין: כתבן שלא כסדרן – יגנוזו. והוא הדין מזוזה. וכן הוא בירושלמי פרק קמא דמגילה, דאין תולין בתפילין ומזוזות לפי שצריך כסדרן, דכתיב: ״והיו״ – בהווייתן יהו. (עיין ט״ז סעיף קטן א, שכתב דמוכח מתוספות דבפרשיות – לא בעינן כסדרן. וכבר דחה דבריו הנקודות הכסף בסימן ר״ץ, עיין שם.) ותלייה אסור אף בכסדרן.

ה ודינה לעניין הדיו, והכתיבה, והתגין של שעטנ״ז ג״ץ – כמו בספר תורה. ולדעת הרמב״ם עיקרי תגין של שעטנ״ז ג״ץ הוא במזוזה, כמו שבארנו בסימן רע״ג סעיף י״א, עיין שם. וצריכה שרטוט לעיכובא. ואם כתב בלא שרטוט – פסולה. וזהו הלכה למשה מסיני. וכתב הרמב״ם בפרק חמישי דין ג (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה), דאם לא עשה תגין, או שהוסיף בהן או גרע מהן – לא פסל. עד כאן לשונו. ויש חוששין לפסול כשחיסר

התגין (מגן אברהם באורח חיים סוף סימן ל״ו (שולחן ערוך אורח חיים לו) בשם הב״ח). ומותר לעשות התגין אפילו אחר הכתיבה, ואין בזה משום שלא כסדרן (שם). וכמה אותיות מותר לצאת חוץ לשיטה – דינה כמו בספר תורה, לעיל סימן רע״ג. ואותיות השם: אפילו אות אחת – אסור, כמו שכתבתי שם. וכל דיני אותיות וחק תוכות – הוא כמו בתפילין, ונתבארו באורח חיים סימן ל״ב.

ו וכתב הרמב״ם ריש פרק חמישי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה): כיצד כותבין את המזוזה? כותבין פרשיות ״שמע״, ״והיה אם שמע״ על דף אחד ביריעה אחת. ועושה לה ריוח מלמטה וריוח מלמעלה, כמו חצי צפורן. ואם כתבה בשנים או בשלושה דפין – כשרה, ובלבד שלא יעשנה כזנב, או כמו עגול, או כקובה. ואם עשאה כאחת מאלה – פסולה וכו׳ כתבה בשני עורות, אף על פי שתפרן – פסולה. עד כאן לשונו. ולדעת רש״י במנחות (מנחות לג ב), אפילו בשני דפין – פסולה. והמרדכי כתב שיש ראיה לזה מירושלמי, עיין שם. ולדעת התוספות אפילו בשני עורות אם תפרן – כשירה. והעיקר לדינא כהרמב״ם. ורוב הפוסקים סבירא להו כן, וכן סתמו בטור ושולחן ערוך סעיף א (שולחן ערוך יורה דעה רפח, א), עיין שם. ו״כקובה״ הוא ״כאוהל״, שהוא צר למעלה ורחב למטה. ו״כזנב״ הוא רחב למעלה וצר למטה (טור).

ז ויזהר לכתוב כל שיטותיה שוות, שלא תהא אחת ארוכה מחבירתה. ואם האריך בשיטה אחת יותר מבאותה שלפניה, ובאותה שתחתיה קיצר יותר מבאותה שלפניהם ולפני פניה – כשרה. ובלבד שלא יעשנה כקובה, או כזנב, או כעיגול, כמו שכתבתי. ו״על הארץ״ יכתוב בראש השיטה האחרונה, ולא יותר (מנחות לא ב). ואיני יודע אם זהו לעיכובא אף בדיעבד. ונראה דבדיעבד לא פסל. ובתחילת המזוזה מן הצד ישייר ריוח בלא כתיבה, כדי לגול אותה בהחלק אחר שתכרך. כי כריכתה מסופה לראשה, והיינו מ״אחד״ כלפי ״שמע״, וצריך החלק שתגולל עליה (ולא נהגו כן). ובסופה מן הצד אין צריך להניח כלל ריוח, רק כדי היקף גויל להאותיות. וצריך לכתבה בימין כמו בתפילין. ודין איטר יד – הכל כמו בתפילין, ונתבאר באורח חיים שם. ויכול לכותבה בעל פה שלא מן הכתב כבתפילין, משום דשגורין בפה.

ח ונהגו לעשותה עשרים ושתים שיטין, ואלו הן התחלות השורות: ״שמע״, הוי״ה של אחר ״ואהבת״, ״את הדברים״, ״לבניך״, ״ובשכבך״, ״בין״, ״והיה״, ״מצוה״, ״בכל״, ״יורה״, ״עשב״, ״פן״, ״והשתחויתם״, ״השמים״, ״ואבדתם״, ״ושמתם״, ״אותם״, ״אותם״, ״בדרך״, ״ובשעריך״, ״אשר״, ״על הארץ״. ״לטטפת״ הראשון חסר, ״לטוטפת״ השני מלא וי״ו. ״לאות על ידך״, אף ש״ידיך״ הוא לשון רבים – מכל מקום חסר, יו״ד אחר הדל״ת. ״מזוזת״ הראשון בחד וי״ו, ״מזוזות״ השני בשני ווי״ן. ״תירשך״ חסר וי״ו אחר הרי״ש. ״הטבה״ חסר וי״ו אחר הטי״ת. וכן ״לאבתיכם״ חסר וי״ו אחר הבי״ת (טור). וכל זה בקבלה עד למשה מסיני. ויזהר במלא וחסר כבתפילין וספר תורה. ואם מילא החסר או החסיר המלא – פסול. (ובש״ך סעיף קטן ח יש טעות בתיבת ״לבבך״, וצריך לומר ״לבניך״.)

ט מסקינן במנחות (מנחות לב א) דפרשיות של מזוזה – מצוה לעשותן סתומות. ואי עבדינהו פתוחות – שפיר דמי. וכן כתב הרמב״ם בפרק חמישי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה), וביאר הטעם למה פתוחה כשרה? לפי שאינה סמוכה לה מן התורה, ד״שמע״ הוא ב״ואתחנן״ ו״והיה אם שמוע״ ב״עקב״. וטעם זה הוא בגמרא שם, והכי פירושו: דהנה בתורה סתומות הן, והיינו שאחר ״שמע״ לפרשה שאחריה הוה סתומה, ופרשה ד״והיה אם שמוע״ – כולה סתומה, בין להפרשה שקודם לה ובין לפרשה שלאחריה. אבל ב״שמע״ הסתומה הוה רק לאחריה ולא לפניה, עיין שם בחומש. ולפי זה מהראוי להיות גם במזוזה סתומות. אך אמנם ״והיה אם שמוע״ אינה סמוכה ל״שמע״ בתורה, לפיכך בדיעבד אין קפידא גם בפתוחות (נראה לי).

י וברור הדבר שזה אינו שייך רק בין ״שמע״ ל״והיה אם שמוע״. דאילו לאחר ״והיה אם שמוע״ – הרי אין אחר זה כלום, ואינו שייך לא פתוחה ולא סתומה. והנה לדעת הרמב״ם נוכל לעשות בין ״שמע״ ל״והיה אם שמוע״ סתומה לפי צורה השנייה שהבאנו בסימן ער״ה לדעת הרמב״ם, והיינו לשייר מעט אחר ״ובשעריך״ ולהתחיל ״והיה אם שמוע״ באמצע שיטה. ולא באמצע ממש אלא לא מראש השיטה דכצורה הראשונה, והיינו לשייר אחר ״ובשעריך״ כדי תשע אותיות. ולהתחיל ״והיה״ בסוף שיטה אי אפשר, שהרי כבר נתבאר בסעיף ח ד״והיה״ היא בתחילת שיטה שביעית. ולהרא״ש בשם רבינו תם שבארנו שם בסעיף ד גם כן נוכל לכוללה בשם ״סדורה״ שהיא כסתומה, עיין שם. וכן לפי הירושלמי שהבאנו שם סעיף ו הוה סתומה. אבל לגירסת הרא״ש בירושלמי שם בסעיף ז אדרבא הוה צורה זו פתוחה. וכן לפי מסכת סופרים שהבאנו שם בסעיף ה אי אפשר לכוין הסתומה כאן. ובהכרח שלדבריהם היא פתוחה, וגם כן כשר בדיעבד. אך אנחנו תופסים לעיקר דברי הרמב״ם, כמו שכתבתי שם סעיף ח. וכפי שיטתו הוה שפיר סתומה. וכבר נתבאר שהשרטוט מעכב, ולכן מחוייב לשרטטה לשמה, והיינו לשם מזוזה (הגאון רבי עקיבא איגר בשם ב״ח).

יא כתב הרמב״ם בפרק חמישי דין ד (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה): מנהג פשוט שכותבין על המזוזות מבחוץ כנגד הריוח שבין פרשה לפרשה ״שדי״. ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ. אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים, או שמות קדושים, או פסוק, או חותמות – הרי אלו

בכלל מי שאין להם חלק בעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד ה׳ ואהבתו ועבודתו – כאילו היא קמיע של הנאת עצמן, כמו שעלה על לבם הסכל. עד כאן לשונו. וגם יש למנוע אותן המשימין שמות הקדושים ושמות המלאכים, וקורין לזה ״שמירה״, ומשימים אותם מעל פתחיהם וחלונותיהם. וזהו חוצפא כלפי שמיא, שהקדוש ברוך הוא צוה לנו לקבוע מזוזה בלבד, והם מוסיפים עוד דברים. וזהו דרך עמי הארץ, ונשים, וחסירי דעת. ומצוה למחות בידם.

יב וזה לשון השולחן ערוך סעיף ט״ו: אסור להוסיף בה מאומה. אלא שמבחוץ כותבין ״שדי״ כנגד תיבת ״והיה״ שבפנים, ויש אומרים נגד הריוח שבין הפרשיות. וכן נוהגין. ומניחין נקב בקנה נגד שם ״שדי״ שיהא נראה מבחוץ. עוד נוהגין לכתוב מבחוץ כוז״ו במוכס״ז כוז״ו, נגד ״ה׳ אלקינו ה׳״. ויהפוך אלה האותיות מכתיבת המזוזה, כדי שיגיע כל אות נגד האות שמתחלף בו באלפא ביתא. אבל בפנים אין להוסיף שום דבר על שתי פרשיות. עד כאן לשונו. וכן הוא בטור (טור יורה דעה רפח), עיין שם.

סימן רפט

א מקום קביעותה, וכיצד נקבעת, וברכתה • ובו י״ט סעיפים

אין לשאול למה אין כותבין שתי מזוזות על שני הפצימין מימין ומשמאל, כדכתיב: ״וכתבתם על מזוזות וגו׳״. ואף על גב דהראשון שב״ואהבת״ כתיב ״מזוזת״ חסר, אבל ב״והיה אם שמע״ כתיב מלא. ועוד: דהא יש אם למקרא. אמנם שנינו במנחות (מנחות לד א): תניא: ״מזוזות״ – שומע אני מיעוט ״מזוזות״ שתים. כשהוא אומר ״מזוזות״ בפרשה שנייה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט – מיעטו הכתוב למזוזה אחת; דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אינו צריך. כשהוא אומר ״על המשקוף ועל שתי המזוזות״, מה תלמוד לומר ״שתי״? זה בנה אב: כל מקום שנאמר ״מזוזות״ – אינו אלא אחת וכו׳ עיין שם (וזהו כוונת הט״ז סעיף קטן א).

ב ואין לשאול: הא רבי מאיר דריש התם מהך דרבי ישמעאל ורבי עקיבא דאף בפצים אחד – חייב במזוזה. ומזה דייק הרא״ש דהלכה כרבי מאיר, כמו שכתבתי בסימן רפ״ז סעיף ד. אמנם אנחנו נאמר לשיטת הרמב״ם ורוב הפוסקים שפסקו כחכמים דרבי מאיר, שהם יפרשו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא על כתיבת המזוזות. ורמזנו זה שם סעיף ו, עיין שם. ואדרבא דלפי זה אתי שפיר מאי דבראשונה כתיב ״מזוזת״ חסר, לומר לך דאין צריך לכתוב רק מזוזה אחת. ובשנייה מלא, לומר לך דצריך שני פצימין דווקא. (ואין לתרץ: מדאיצטריך ״ביתך״ – דרך ביאתך וכו׳, שהרי ״ביתך״ אינו מיותר. ודייק ותמצא קל.) (ועיין בסעיף ה).

ג בא לקבעה – יניחנה בשפופרת של קנה או של כל דבר, ויקבענה במקומה. ויברך: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו לקבוע מזוזה״. ולא יברך בשעת כתיבתה, דאינו מברך אלא בגמר המצוה. ואף על גב דגמר המצוה הוי רק בשעת דירה, דמזוזה חובת הדר היא, אך מסתמא קובע המזוזה בשעת הכנסו לדור בתוכה. ולכן אם באמת אינו רוצה לדור בה – לא יקבע המזוזה. ואם קבעה – לא יברך. וכשיכנס לדור בה, אז יש אומרים שיברך ״אשר קדשנו במצותיו וצונו לדור בבית שיש בו מזוזה״ (מגן אברהם סימן י״ט סעיף קטן א). ואפשר שלא תקנו הברכה רק בשעת קביעותה, ואפילו דעתו ליכנס לאחר זמן – מכל מקום יכול לברך בשעת קביעותה על הפתח, כיון דהכוונה לדור בתוכה. וכמדומני שכן נהגו. ומעולם לא שמענו רק ברכת ״לקבוע מזוזה״. (וגם המגן אברהם שם לא כתב רק דרך אפשר, עיין שם. וכן כתב בפתחי תשובה בשם ברכ״י שחולק עליו. ועיין מה שכתבתי סוף סימן רצ״א ובאורח חיים סימן י״ט. ועיין בסימן רס״ב).

ד הקובע שתים או שלוש מזוזות או יותר – מברך ברכה אחת לכולן, רק לא יפסיק ביניהם בשיחה בטילה שלא מעניינא דמזוזה. ואם נוטלה מהפתח לבודקה, ונמצאת כשרה, וחוזר וקובעה – אינו צריך לברך, כמו הפושט טליתו לפי שעה לחזור ללובשו דאינו מברך. ואם קבעה לאחר יום – וודאי דמברך. ואם נמצאת פסולה וקובע מזוזה אחרת – מברך גם כן. וכן אם נפלה מעצמה – מברך כשיקבענה, כמו נפלה טליתו באורח חיים סימן ח. והברכה מברך הבעל הבית אף שאחר קובע. ואם אינו בביתו – מברכת אשתו או אחד מבני הבית שעליהם מוטל החיוב. אבל לא האחר הקובע, שהרי אין עליו מוטל המצוה דחובת הדר היא. והשוכר בית מחבירו – על השוכר לקבוע המזוזה, כמבואר בחושן משפט סימן שי״ד. ולכן השוכר מברך ולא המשכיר. ועוד יתבאר בזה בסימן רצ״א בסייעתא דשמיא.

ה איזהו מקומה? במזוזת הפתח שמצד ימין הכניסה. ואין חילוק בין שהוא איטר יד או איטר רגל, דהבית עשויה לכל הדר בה, ולא לאיש פרטי. ועוד: דכאן התורה לא תלתה בהאדם הפרטי, כבתפילין דדרשינן ״ידך״ – יד כהה, ותלתה ביד האדם. אבל במזוזה כתיב ״ביתך״, וכי קא בעי אינש למיעל עוקר רגל ימין קודם. כך דרשו חכמינו ז״ל במנחות (מנחות לד א). וזהו לפי דרך כל האנשים, דרגלו הפרטית לא נזכר בתורה. (עיין ש״ך סעיף קטן ה

שטרח בזה. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.) וצד ימין הוא לעיכובא. ואם קבעה בצד שמאל – פסול, והוי כאילו לא עשה מזוזה כלל. ונוטלה מהשמאל וקובעה בימין ומברך. (לבוש כתב ד״ביתך״ מיותר, עיין שם. וצריך עיון.)

ו דבר מובן הוא כשיש בבית כמה חדרים וכמה פתחים, ויש בה שתי יציאות לרשות הרבים או לחצר, יציאה אחת בכותל מזרחית ויציאה אחרת בכותל מערבית או צפונית ודרומית – ממילא יתהפכו צידי הימינים והשמאלים. דמה שיהיה צד ימין כשנכנס דרך מזרח, יהיה צד שמאל דרך מערב. ולזה אמרו במנחות (מנחות לג א) במזוזה הלך אחר היכר ציר, כגון פתחי דבין תרי בתי. ופירש רש״י שיש פתח לכל בית לרשות הרבים, ובפתח שבין זה לזה לא ידעינן הי ליחשוב ביאה והי ליחשוב יציאה, הולכין אחר חור שבסף שציר הדלת סובב בו – ההוא צד שהחור בו (ומעמיד שם הדלת) חשיב בית, ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין מזוזה. עד כאן לשונו. וכן הוא בטור ושולחן ערוך סעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה רפט, ג). ואין חילוק בין שדלת אחד להפתח, ובין שני חצאי דלתות להחדר שהדלתות נפתחות שם – הוא מקום הכניסה, ויקבע המזוזה מימין הכניסה.

ז ומיהו לאו כללא הוא, כמו שכתב הלבוש, וזה לשונו: פתח שנכנסים בו מן הבית לבית החורף, נראה לי שעושים המזוזה בימין הכניסה שנכנסין מן הבית לבית החורף. דעיקר תשמיש שלנו הוא בבתי החורף, ולא משגחינן בהו בהיכר ציר כלל. דבין הציר הוא מבחוץ ובין הוא מבפנים – עושים המזוזה בימין הכניסה. עד כאן לשונו. וכן כתב המרדכי בשם ר״י, וזה לשונו: דווקא כששניהם עיקר וכו׳, אבל מבית לחדר או לעלייה וכו׳, כיון דעיקר תשמיש כניסה ויציאה דרך שם – לא משגחינן בהיכר ציר. עד כאן לשונו.

ח וכלל הדברים, לפי מנהג בתים שלנו יפלו כמה ספיקות בהפתחים: איזה הוא ימין הכניסה? ועל פי רוב כשיש פתח לרחוב בצד מזרחי, ופתח לחצר בצד אחר, וממילא ישתנו כל החדרים, דאם נחשוב הכניסה מהרחוב יהיה צד זה צד ימין, ואם נחשוב מהחצר יהיה להיפך. וכן כשיש שני פתחים מהבית לחצר, כמנהג הרבה בתים שלנו שפתח אחד הולך מהבית, ופתח אחד מבית המבשלות שקורין קוכני״א, אם הם בשני רוחות ישתנו הימין והשמאל. וגם בבית עצמו בחדרים הרבה ישתנו הימין והשמאל, והיכר ציר אינו סימן תמידי כמו שכתבתי – יש להתבונן הרבה בזה. ואי אפשר לבאר פרטי הדברים בזה, רק בכלל כן הוא: שממקום שההילוך הוא יותר רגיל משם – יחשבו הכניסה. ובמקום שההילוך שוה – ילכו אחר היכר ציר. ויותר מזה אי אפשר לבאר כמובן.

ט ובאיזה מקום בצד הימין יקבע המזוזה? איתא במנחות (מנחות לב ב): מצוה להניחה בתוך חללו של פתח ולא מבחוץ. ומצוה להניחה בטפח הסמוך לרשות הרבים. והיינו אם עובי החלל ארבעה או חמישה טפחים, כגון חובת אבנים שהכותל רחב הרבה בעובי – יניחנה בחלל טפח הסמוך לרשות הרבים, כדי שיקדים במצוה בכניסתו לביתו.

י ובגובה כמה שיעורה לקובעה שם? אמרו שם (מנחות לג א): מצוה להניחה בתחילת שליש העליון. כגון שגובה הפתח שלוש אמות – יניחנה בתחילת האמה השלישית. ואם הניחה למטה מזה – פסולה. ועיין בסעיף י״ב. אבל למעלה מזה כשר, ובלבד שירחיקנה מן המשקוף העליון טפח. ובדיעבד כשרה גם בלא הרחקת טפח (בית יוסף). והתוספות שם הביאו מירושלמי דיניחנה כנגד כתפיו, ולא למעלה מכתפיו, עיין שם. ולפי זה אם הפתח גבוה הרבה באופן שתחילת שליש העליון הוא למעלה מכתפיו, כיצד יעשה? ובירושלמי פרק רביעי דמגילה אומר מפורש דאימתי נותנה בשליש העליון? כשהוא נגד כתיפיו. אבל כשהוא למעלה מכתיפיו – אין להשגיח על שליש העליון, עיין שם. וכן ביארו התוספות ביומא (יומא יא ב), עיין שם. וכן כתב המרדכי, עיין שם. מיהו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך לא הזכירו רק שליש העליון. וגדולי האחרונים הסכימו כהירושלמי (לבוש וש״ך סעיף קטן ד). אבל התוספות במנחות (לג ב (מנחות לג ב) ד״ה ומאי) כתבו דהירושלמי חולק על הש״ס שלנו, עיין שם. ומכל מקום כיון דבירושלמי מבואר שם שכן עשו למעשה, בהכרח לעשות כן. וצריך לומר מה שהש״ס שלנו לא הזכיר זה, משום דמילתא דפשיטא היא. (שהרי יש מי שסובר דטפח למעלה מהקרקע די, עיין שם. ועוד: דשליש העליון ילפינן: מה קשירה בגובה – אף כתיבה, עיין שם. ומזה יש ללמוד: מה קשירה על האדם – אף כתיבה כנגד האדם. ועוד: דפתחים שלהם לא היו גבוהים כל כך עד שתחילת שליש העליון יהיה למעלה מכתפיו.)

יא וזה לשון הטור (טור יורה דעה רפט): ואיזהו מקומה? במזוזת הפתח הימיני וכו׳, בחלל הפתח בטפח החיצון הסמוך לרשות הרבים משני שלישי גובה הפתח ולמעלה וכו׳ ואם הניחה אחורי הדלת – אין זה מצותה. ונראה שאם שינה באלו המקומות – אינו מעכב רק שתהיה בצד הימין, שאם לא קבע בצד הימין – וודאי מעכב. עד כאן לשונו. ומבואר להדיא דאכל מה שאמר מקודם אינו מעכב בדיעבד, שהרי לא פרט רק צד הימין. ולפי זה אף אם לא הניחה בשליש העליון, ולא בטפח החיצון, ולא בחלל אלא אחורי הדלת – אין זה מעכב בדיעבד אם הניחה רק בצד ימין הכניסה. וכן משמע בגמרא שם, שעל כל הדינים הנזכרים אמר לשון ״מצוה״ ולא ״עיכוב״. ועל ימין לא אמרה לשון זה, עיין שם, משום דזהו לעיכובא.

יב וכן משמע מדברי רבינו הרמ״א בסעיף ב, שרבינו הבית יוסף כתב: איזהו מקום קביעותה? בתוך חלל של פתח בטפח הסמוך לחוץ. עד כאן לשונו. וכתב על זה: ואם שינה – אינו מעכב, ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה. עד כאן לשונו. הרי גם על שינוי בחלל הפתח קאי, והיינו שהניחה אחורי הדלת בהמזוזה עצמה. ואין לומר דכוונתו רק על טפח הסמוך לפתח, אבל תוך החלל מעכב, דאם כן הוה ליה לומר: ובלבד שיניחנה בחלל הפתח. ויש מהגדולים דסבירא ליה שאין מי שחולק על אחורי הפתח שיעכב (ט״ז סעיף קטן ג). ויש מי שכתב דהרמב״ם והנימוקי יוסף חולקים על למטה משליש העליון, ועל אחורי הדלת דפסול. (נקנדזץ הכסף לעניין אחורי הדלת, ובש״ך סעיף קטן ד לעניין למטה משליש העליון. וכן משמע בבית יוסף. ולכן כתבנו בסעיף י דלמטה פסול, עיין שם.)

יג אבל לעניות דעתי אין הכרע מדברי הרמב״ם. דבפרק ששי דין י״ב (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ו) בדין שליש העליון לא הזכיר כלל דלמטה מזה פסול, עיין שם. ובפרק חמישי דין ח (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה) כתב תלאה במקל – פסולה וכו׳ הניחה אחרי הדלת – לא עשה כלום וכו׳ עד כאן לשונו. ואדרבא מדלא כתב על אחורי הדלת לשון ״פסולה״, משמע דאין זה פסול גמור אלא שלא עשה המצוה כראוי. וגם לשון הטור כן הוא, שהרי כתב: ״אין זה מצותה״ – ועם כל זה אינו מעכב. ועוד: אפילו אם נאמר דכוונתו לעיכובא, יש לומר דזהו כשהניחה להלן ממזוזת הבית או השער. והנימוקי יוסף כתב להדיא כן, וזה לשונו: אחורי הדלת חוץ למזוזת השער. עד כאן לשונו. ולזה דקדק רבינו הרמ״א לומר: ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה. כלומר: לא להלן מהמזוזה. וגם מדברי התוספות והרא״ש מתבאר דאינו לעיכובא, עיין שם.

יד ולפי זה מתיישב שפיר מנהג שלנו בכמה פתחים שלחוץ לרחוב או לחצר כשיש חשש שמא יטלום, או מפני העדר הנקיות, שקובעים המזוזה לא בתוך החלל של הפתח אלא אחורי הפתח סמוך לקצה המזוזה והוא הפצים, שקיימו מצות מזוזה לכל הדעות. ולא מיבעיא לדעת הרא״ש והטור, אלא אפילו לדעת הרמב״ם והנימוקי יוסף. ובפרט שאנו עושין מפני ההכרח. ואף על גב דמפני הנקיות די כשהיא מכוסה, כמו שכתבתי בסימן רפ״ו סעיף י״א, מכל מקום אין הדעת סובלת לראות שנגד המזוזה יהיה טינוף תמידי. ולכן טוב יותר שהמזוזה לא תראה זאת. (וגם רש״י ז״ל פירוש על אחורי הדלת, שקבעה בכותל אחורי הדלת, עיין שם. אבל בהמזוזה אפשר דמותר, כמו שכתבתי מדברי הנימוקי יוסף והרמ״א. ודייק ותמצא קל.)

טו כיצד קובע המזוזה? לאחר שהניחה בשפופרת כמו שכתבתי בסעיף ג, ימסמרנה במסמרים במזוזת הפתח, או יחפור בה חפירה ויקבענה בה. ולא יעמיק לחפור טפח בעומק, שאם עשה כן – פסולה; דכתיב: ״ובשעריך״ – מקום סגירת השער, וכשעמוקה טפח לאו ״בשעריך״ מקרי (ב״ח). כן כתבו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך. וכתבו עוד: תלאה במקל במקומה ולא קבעה – פסולה, עיין שם. ומבואר מדבריהם דזהו לעיכובא שהמזוזה תתחבר למזוזת הכותל על ידי מסמרים דווקא. ומסתברא: אם יכרוך המזוזה בנייר וידבקנה בדבק אל מזוזת הכותל דשפיר דמי, דמה לי מסמר ומה לי דבק, כיון שנתחברה חיבור גמור? מיהו בלא דיבוק, כגון שיעשה בליטה ממזוזת הבית ויניח, או יעמוד שם המזוזה – אינו כלום, כיון שלא נתחברה חיבור גמור למזוזת הכותל.

טז ודע דמלשון ״ימסמרנה וכו׳״ או ״יחפור בה חפירה וכו׳״, משמע להדיא דבחופר חפירה אין צריך מסמרים. והטעם: דכיון שמונחת בתוכה – הרי היא כאחת עם מזוזת הכותל. דדווקא כשהיא ״׳על׳״ מזוזת הכותל אינה חיבור בלא מסמרים, ולא כשהיא ״׳בתוכה׳״. (ואף דלכאורה מלשון רש״י ותוספות בבבא מציעא קב א בד״ה בגובתא משמע דגם על המזוזה אין צריך מסמרים, וכן כתב הב״ח – אין ראיה משם. ועיין במהר״ם לובלין, וכן כתב שם הנימוקי יוסף, וזה לשונו: שיקבענה שם בנסרים או בסיד, ואין צריך לחקוק בתוך המזוזה. עד כאן לשונו. וכן מפורש בירושלמי שלהי מגילה, שאומר: ואפילו לא סמרו. ופריך: והא תני והוא שסמרו? ומתרץ: והוא שייחדו לכך של בית מליון, היו עושים כן בפולמסאות, עיין שם. והכי פירושו: דכשייחדו לכך שתהא שם בקביעות, כגון שדר בהבית אינו מועיל בלא סימור. והא דאמר ״אפילו לא סמרו״ – זהו בהולך בדרך ועושה רק לזכרון בעלמא, כמו בשעת מלחמה שאין להם קביעות בית ופטורים מן הדין ממזוזה. אלא של בית מליון היו תולין לזכרון בעלמא. וכן במנחות לב ב של בית מונבז, היו עושין כן בפונדקאות כן, זכר למזוזה, עיין שם. ותמיהני על הב״ח ועל הש״ך סעיף קטן ז, שכתבו דלפי שעה אין צריך מסמרים, עיין שם, דמשמע מלשונם שיוצאים בזה. ואינו כן כמו שכתבתי, דאין צריך מזוזה כלל בכהאי גוונא אלא לזכרון בעלמא. ואולי גם כוונתם כן הוא. ודייק ותמצא קל.)

יז אמרינן במנחות (מנחות לג א): עשאה כמין נגר – פסולה. ומאריך שם בזה. ולפירוש רש״י שם צריכה המזוזה להיות מעומד דווקא, ומושכב – פסולה. ולפירוש רבינו תם שם בתוספות הוא להיפך, דמעומד – פסולה, ומושכבת – כשרה, עיין שם. והרמב״ם בפרק חמישי דין ח (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה) כתב: חפר במזוזת הפתח, והכניס המזוזה כמו נגר, והיא כבריח הקרשים בטבעות – פסולה. עד כאן לשונו. וזהו כרש״י. והרא״ש כתב גם כן דנהגו העולם כרש״י. והטור כתב: והמדקדקין יוצאים ידי שניהם, חציה בזקיפה וחציה בשכיבה, כנו״ן כפופה. עד כאן לשונו. אך

לפי זה תתקמט המזוזה, ונוחה להתקלקל כמובן. ויראה לי דלכן רבינו הרמ״א שינה לשונו בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה רפט, ו), כמו שיתבאר בסעייתא דשמיא (ועיין במרדכי).

יח וזה לשון רבינו הבית יוסף: צריכה להיות זקופה, ארכה לאורך מזוזת הפתח. ויכוין שיהא ״שמע״, דהיינו סוף הגלילה, לצד חוץ. עד כאן לשונו. כלומר: לצד אויר הפתח ולא להכותל. וזהו מירושלמי (עיין בית יוסף). וכתב רבינו הרמ״א, וזה לשונו: וכן נהגו. אבל יש אומרים שפסולה בזקופה אלא צריכה להיות שכובה, ארכה לרוחב מזוזת הפתח. והמדקדקין יוצאין ידי שניהם, ומניחים אותה בשיפוע ובאלכסון. וכן ראוי לנהוג, וכן נוהגין במדינות אלו. ויכוין שתהא ראש המזוזה דהיינו ״שמע״ לצד פנים, ושיטה אחרונה לצד חוץ. עד כאן לשונו. כדי שלדעת רבינו תם תהיה כמושכבת, ושהנכנס לבית יקראנה. ואין זה עניין למה שנתבאר שיהא ״שמע״ לצד חוץ, דזהו בעובי המזוזה צריך להיות ״שמע״ דהיינו סוף גלילתה לצד אויר הפתח. ודברי רבינו הרמ״א הוא על אורך המזוזה כמובן. (וזה שכתב בתחילת דבריו ״וכן נהגו״ – זהו במדינות של הבית יוסף. ומה שכתב אחר כך ״וכן נוהגין״ – זהו במדינות אלו. ועיין ש״ך סעיף קטן ט. ודייק ותמצא קל.)

יט דבר פשוט הוא דתחילה יקבע מזוזת הפתח כראוי, ואחר כך יקבע בה המזוזה. דאילו יקבע המזוזה במזוזת הפתח קודם שקבע מזוזת הפתח להכותל כראוי, הוה ״תעשה ולא מן העשוי״ ופסולה. וממילא אם נטל המזוזה של הפתח מהכותל ביחד עם המזוזה, כשיקבענה אחר כך צריך ליטול המזוזה ממזוזת הפתח, ויקבענה למזוזת הפתח בהכותל, ואחר כך יקבע המזוזה. ואם לא עשה כן – פסול משום ״תעשה ולא מן העשוי״. ודע שיש מצריכים שהמזוזה תתראה דווקא לחוץ. ולעניות דעתי אין קפידא, ודי בהיכר קטן שיש שם מזוזה. ובהכרח לעשות כן כשיראים שלא יגנבוה (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ה בשם יה״ק). ופשוט הוא שאם מזוזת הפתח איננה עבה, ואי אפשר להניחה באלכסון – יעמידנה זקופה, דכן עיקר לדינא כמו שכתבתי. (ראיתי בפתחי תשובה סעיף קטן ב בשם הנהגת הגר״א, שלא יכרוך המזוזה כלל, שלא תהא חציצה בינה לכותל, עיין שם. ותימה רבתי: לבד שבכל הפוסקים אינו כן כמו שכתבתי, עוד קשה: דאיך יקבע מסמרים, בהמזוזה עצמה? ומה שייך חציצה? הא הכל בטל להכותל. ומי גריעא הנייר שהמזוזה כרוך בה, או השפופרת של עץ או של מתכת, מהעצים או האבנים של עצם מזוזת הבית? וברור שהשומע – שמע וטעה. ודע שבשיטה מקובצת בבא מציעא קב א כתוב בשם רבינו יהונתן שאפילו יש לאדם הרבה בתים, ויש שאינו נכנס להם רק פעם בשנה – כולם חייבים במזוזה, שזה מקרי דירה, עיין שם.)

סימן רצ

א שלא לכתוב מזוזה על גליון ספר תורה • ובו ה׳ סעיפים

אמרינן במנחות (מנחות לב א): ספר תורה שבלה, ותפילין שבלו – אין עושין מהן מזוזות. לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומזוזה – קילא קדושתה אף מתפילין, לפי שבתפילין יש ארבע פרשיות ובמזוזה שתים (רש״י). ואין לומר: הא גם בלאו הכי אי אפשר, שהרי בתורה שני הפרשיות רחוקים זה מזה, ואם תעשה מהם מזוזה בהכרח צריך לתפרם? וכבר כתבנו בסימן רפ״ח דבשני עורות – פסול, אף כשתפרן. דיש לומר: דיכול להיות בכהאי גוונא שפרשת שמע בסוף העמוד, ויכתוב ״והיה אם שמע בגליון שתחתיו״ (תוספות שם). ומתפילין – היינו משל יד, שנכתבים מעור אחד. ואף דבמזוזה ״והיה אם שמע״ תחת ״שמע״, ובתפילין הם זה בצד זה, אך כבר נתבאר שם דבשני עמודים כשרה.

ב ומטעם זה אין כותבין מזוזה גם על גליוני ספר תורה, מפני שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. דגליוני הספר תורה יש בהם קדושה כבספר תורה עצמה. ואף אם הספר תורה בלתה ואינה ראויה עוד, מכל מקום אסור. ואחד ממפרשי השולחן ערוך באורח חיים סימן קנ״ד (שולחן ערוך אורח חיים קנד) (ט״ז סוף סעיף קטן ז) אומר שלדעתו הא דאין מורידין – זהו דווקא כשעדיין ראוי לקדושה חמורה. אבל כשאינו ראוי – מורידין, דטוב יותר שתהא קדושה קלה משתתבטל מקדושתה כל עיקר, עיין שם. דהא ספר תורה שבלה אינה ראויה עוד לספר תורה, ועם כל זה אסור לעשות ממנה מזוזה. (עיין שם שהקשה כן על הט״ז. ויש שרצה לחלק בין קדושה עצמה לתשמישים, עיין שם. ומנא לן לומר כן? והראיה שהביא ממטפחות ספר תורה שעושים למת מצוה – הוא דבר תמוה, דהרי זהו גניזתה.)

ג הסכימו כמה גדולים דלאו דווקא ספר תורה כשרה שבלה אין עושין ממנה מזוזה, והוא הדין ספר תורה שנמצאו בה חסירות ויתירות, דאף על גב דאסור לקרות בה – מכל מקום עומדת בקדושתה. וכן יריעה שהתחיל לכתוב בה ספר תורה – נתקדשה בקדושת ספר תורה, ואסור להורידה מקדושתה (אליה רבה ונודע ביהודה תנינא ות״ס). ואף על גב דהרמב״ם כתב בפרק עשירי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י) דספר תורה פסולה אין בה קדושה רק כקדושת חומשים – זהו לעניין לקרות בה, ולא להורידה מקדושתה.

ד ודע דזה שכתבנו דגם מגליוני ספר תורה אין עושין מזוזה, כן כתב הרמב״ם ריש פרק חמישי (רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ה). וכן כתבו הטור ושולחן ערוך. ויש לתמוה דבשבת (שבת קטז א) אמרינן דקדושת הגליונים הם רק כשהספר תורה בשלימות, ואגב הכתב – קדשי הגליונים. אבל כשבלה הספר תורה – בטלה לה קדושת הגליונים. ואין לומר דשם דיחוי בעלמא הוא, שהרי הרמב״ם בהלכות אבות הטומאה פרק תשיעי (רמב״ם הלכות שאר אבות הטומאה ט) פסק כן, דגליוני ספר תורה מטמאים את הידים בעודה מחוברת לספר תורה, ולא אחר כך, עיין שם. ויש מי שאומר דרק לעניין הצלה מפני הדליקה אמרו כן (נודע ביהודה תנינא סימן קע״ג). ואינו כן, כדמוכח מדברי הרמב״ם שהבאנו. וכן כתב הרשב״א שם בחידושיו, דבביטול הכתב – בטלה הקדושה מהגליונות. ולכן נראה לעניות דעתי דגם כאן מה שכתבו רבותינו שאין כותבין מזוזה על גליוני ספר תורה – לאו אדלעיל קאי אספר תורה שבלה, כדמשמע לכאורה מריהטת דבריהם, וכמו שכתבתי בסעיף ב. אלא מילתא באפי נפשה היא, ואספר תורה שלמה קאי. ולמעשה יש להתיישב בזה.

ה וכתב רבינו הרמ״א: אבל מותר לתקן הספר תורה עצמה עם גליונותיה, אם אי אפשר לתקנה בעניין אחר, והיה צריך לגונזה בלאו הכי. אבל אם אפשר לתקנה בעניין אחר, אף על פי שהספר תורה מגולילין ורוצה לדבק עליה קלפים – לא יחתוך הגליונות לתקנה, דאין אסור לתקנה מבחוץ בקלף אף על פי שהספר תורה מגולילין. עד כאן לשונו. ודין זה הוא מתשובת מהר״ם פדוו״א (סימן פ״ד). ומבואר שם דאינו חושב זה לירידה במה שמתקנין בהגליון הספר תורה עצמה, והיינו להניח עליה מטליתים. אלא שקפידתו היתה מפני שאי אפשר לצמצם לחתוך ממנה ממש, כפי הנצרך להמטליתים, וישארו שיריים מהגליונות בלא כלום, ויצטרכו גניזה. ולכן לא התיר רק אם אי אפשר בעניין אחר: דכיון דבלא זה יגנוזו הספר תורה – מוטב יותר לתקנה בהגליונות. וכתב שם, וזה לשונו: אמנם אם היה אפשר לחתוך רק כדי צורך המטלית, היה נראה להתיר. כי מעלה היא בתחילה גליון, ואחר כך מגוף הספר וכו׳ עד כאן לשונו. אבל הריב״ש (סימן ל״ב) לא כתב מטעם השיריים, אלא שזה עצמו ירידה היא, וזה לשונו: שאלת אם מותר ליקח מגליוני ספר תורה שנקרע ולדבק בהם, או אם היא ירידה? נראה בוודאי שאסור, שאפילו לכתוב עליו מזוזה אסור, שאין מורידין וכו׳ וכל שכן לדבק הקרע, שאינו משמש אלא מעשה דבק בעלמא ומאחורי הספר. עד כאן לשונו. אך אפשר לומר דכוונתו לדבק הקרע של הספר תורה, אבל לא יהיה זה למטלית לכתוב עליו. ומטלית עדיף טפי, מפני שכותבין עליו. ולפי זה יש לומר דלא פליגי אהדדי, ונוכל להורות כמהר״ם פדוו״א. (עיין דרכי משה שתפס דפליגי, ואינו מוכרח. ודייק ותמצא קל.) וזהו מילתא דפשיטא דאסור ליטול גליון מספר תורה זו ולתקן ספר תורה אחרת (חת״ם סופר). ונראה לעניות דעתי דזהו רק מספר תורה כשירה, או שביכולת לתקנה. אבל ספר תורה פסולה, שאי אפשר לתקנה עוד, וצריכה גניזה – מותר לקצוץ הגליונות ולתקן מהם מטליתים לספר תורה אחרת, דפשיטא דאין בזה ירידה, דזהו עדיף מגניזה. ולדעת מהר״ם פדוו״א הוה עלייה. ואף לדעת הריב״ש יש לומר כן כמו שכתבתי, דלא פליגי אהדדי. ובפרט באותה שטעונה גניזה – יש להתיר בפשיטות בכהאי גוונא.

סימן רצא

א מזוזה מתי נבדקת, והשוכר חייב לעשות המזוזה, ונשים חייבות במזוזה • ובו ד׳ סעיפים

תניא ביומא (יומא יא א): מזוזת יחיד נבדקת פעמיים בשבוע. כלומר: בשמיטה, והיינו פעם לשלוש שנים וחצי. ושל רבים, כמו שערי חצירות ומדינות ועיירות (רש״י) – פעמיים ביובל. שכל דבר שהוא של רבים – אין להטריח עליו הרבה. שאם תטרח, יהא כל אחד אומר: ״יעשו חביריי״ (רש״י). אבל של בתים מקרי של יחיד, אף על פי שהרבה דרים שם (ב״ח). והבדיקה פירש רש״י: שמא נרקבה או נגנבה, עיין שם. ולפי זה מקום המיועד לרקבון, כגון שיש שם לחלוחית, כמו שהרבה מצוי במדינתינו – יש לבדוק תדיר לכל הפחות פעם בשנה. וכן אני נוהג. ואפילו מצא שלוש שלא נתקלקלו – חייב לבדוק כולם. דבזה לא שייך חזקה, כיון שאינו דומה מקום למקום כמו שכתבתי (ברכי יוסף). ואף כשמתעצל מלבדוק, וירצה להניח עוד מזוזה – אסור משום ״בל תוסיף״ (פתחי תשובה בשם חמ״ד).

ב קיימא לן דמזוזה חובת הדר היא. כלומר: לא חובת הבית. ואם יש לו בתים, ואינו דר בהם ואינו משתמש בהם – פטורים ממזוזה. ורק אם דר בה – חייב במזוזה. ולכן השוכר בית מחבירו – חייב השוכר לעשות לה מזוזה, וגם לקבוע מקום המזוזה, וכמו שכתבתי בחושן משפט סימן שי״ד. וכבר נתבאר בסוף סימן רפ״ו דעל פחות משלושים יום – אינו חייב במזוזה, עיין שם. ואפילו שכר הבית בחזקת שיש לו מזוזה, ונמצא שאין לו – אין זה מקח טעות, דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה, כשהיא בדמים קלים כמזוזה. ויש מי שרצה לומר כשנכנס לבית שיש שם מזוזה, יברך: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו לדור בבית שיש בו מזוזה״. ואינו עיקר, דלא מצינו ברכה זו בשום מקום. ונראה לי דזה יכול לעשות להסיר המזוזות ולבודקם, ואחר כך יקבע אותה בברכה. ואף על גב דבסימן רפ״ט נתבאר שלא יברך בכהאי גוונא – זהו כשכבר דר בה. אבל הנכנס לדור – שפיר מברך בכהאי גוונא. (מידי דהוה אטלית. ודייק ותמצא קל.)

ג תניא בבבא מציעא (בבא מציעא קב א): המשכיר בית לחבירו – על השוכר לעשות לו מזוזה. וכשהוא יוצא – לא יטלנה בידו ויצא. ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשתו ושני בניו. ואף על גב דבציצית קיימא לן: מתירין מבגד לבגד, מזוזה שאני שגורם למזיקים שיבואו (עיין בית יוסף). מיהו יכול לתבוע דמיהן מהנכנס לדור בתוכה. ואף אם זה הנכנס אינו רוצה לשלם, מכל מקום אסור לו ליטלן. אבל במשכירה לעובד כוכבים – נוטל המזוזות. וכן אם שכר בית ממנו וקבע שם מזוזות, כשיצא ממנה – יכול ליטלה. אלא אם כן משכירה עוד לישראל אחר, יכול ליטול דמיהם מאותו ישראל הנכנס, וכשהוא יוצא – יטלם. ויש מי שרוצה להתיר ליטול המזוזות גם מבית ישראל כשיצא, אם אין לו להשיג מזוזות למקום שנכנס שם (פתחי תשובה בשם ברכי יוסף). וצריך עיון. ואינו יהודי המבקש מזוזה מישראל ליתנה לו שיקבע בפתחו – לא יתן לו, שהרי אינו מצוה במצוה זו. אך אם יש לחוש משום איבה, ושיגיע לו רעה מזה – מותר. (וראיה מירושלמי פרק קמא דפאה, דרבי שלח מזוזה לארטבון. והפני משה פירש דישראל היה. ואינו כן, כדמוכח בשאלתות פרשת עקב, עיין שם. ורבי היה בטוח שיכבדה, עיין שם בשאילתות. ודייק ותמצא קל.) (ועיין תוספות שבת כב א ד"ה רב בתי' ראשון.)

ד נשים חייבות במזוזה, שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ונשים חייבות בהן. ואף על גב דמזוזה איתקש לתפילין ותלמוד תורה, מכל מקום הא כתיב: "למען ירבו ימיכם", וגם נשי בעי חיי. וגם קטנים מחנכים במצוה זו, כדי להרגילן במצות. ודע דבברכות ירושלמי פרק "הרואה" (הלכה ג): העושה מזוזה לעצמו אומר "לעשות מזוזה". לאחר: "לעשות מזוזה לשמו". כשהוא קובע אומר: "אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות מזוזה". עיין שם. ולפי הש"ס שלנו לא קיימא לן כן, כמו שכתבו התוספות במנחות (מנחות מב ב). אלא קיימא לן כמו שכתבתי לעיל בסימן רפ"ט סעיף ג, עיין שם.

סימן רצב

א כל דיני שילוח הקן ובו כ"א סעי'.

כתיב כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ אפרחים או ביצים והאם רבצת על האפרחים או על הביצים לא תקח האם על הבנים שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך וגו' מצוה זו אינה חובה לקיים אלא כשבאה לידו וכך שנו חכמים בה' שילוח הקן (חולין י קל"ט:) יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל כי יקרא במאורע לפניך ע"ש אבל כשאירע לפניך אתה מחוייב לקיימה ואינך יכול לומר איני רוצה ליקח את הבנים ולא את האם ואעבור מפניהם דנראה מלשון הש"ס דרק אינו מחוייב לחזור אחר קן ומשמע להדיא דאם באת הקן לידו מחוייב לקיים המצוה וכ"כ אחד מן הגדולים (חו"י סי' ס"ז) הא למה זה דומה לאבידה שאינו מחוייב לחזור אחר אבידת איש אבל כשעובר לפניה כתיב לא תוכל להתעלם וה"נ כן הוא ואין לומר הרי כאן לא כתיב לא תוכל להתעלם די"ל דה"נ לפי פשטא דקרא כן הוא כי יקרא קן צפור וגו' יש עליך לאו דלא תקח האם על הבנים ויש עליך עשה שלח תשלח וגו' והוה כלא תוכל להתעלם אלא שזהו בלאו וזהו בעשה (ואף שמן הדין אינו חייב לרדוף אחריה מ"מ בוודאי דבר גדול הוא להשיג מצוה זו וכ"כ הברכ"י בשם האריז"ל).

ב ואין להביא ראיה להיפך מהא דתנן התם (קמ"א.) אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב ע"ש דמשמע דווקא בכה"ג אבל אם רוצה שלא להתקרב לשניהן פטור דאינו כן בשנדקדק מאי קמ"ל אלא דהא קמ"ל דלא תימא דהתורה לא הקפידה רק שלא ליטול שניהם כדכתיב לא תקח האם על הבנים אבל בנטילת אחד מהם קיים המצוה והא דכתיב שלח תשלח את האם וגו' חדא מינייהו נקטה וה"ה להיפך לשלוח הבנים וליטול האם לזה קמ"ל דאינו כן דדווקא קאמרה תורה לשלוח האם וליטול הבנים ולא להיפך וא"כ אין זה עניין לאם ירצה שלא לקיים המצוה כלל (וראיתי מי שכתב דמתוס' ק"מ: ד"ה שני יש סתירה לזה (שם בחו"י) אך באמת אין שום סתירה למדקדק בדבריהם ע"ש והחו"י עצמו כתב שיותר נראה כפי' הרשב"א ע"ש ולדעתי גם מתוס' אין סתירה ודו"ק):

ג יש להסתפק אם זה שכתבה התורה ואת הבנים תקח לך אם זהו חובה או רשות ואחד מן הגדולים פסק שהוא רשות ואם רוצה משלח האם והבנים יחד או לא ליטול הבנים כלל (חכ"צ סי' פ"ג) וכמו ששת ימים תעבוד או ששת ימים תאכל מצות שהם רשות ולא חובה ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם פי"ג משחיטה דין ו' האומר הריני נוטל את האם ומשלח הבנים חייב לשלח האם וכו' עכ"ל ומדלא כתב חייב לשלח האם וליטול הבנים ש"מ דבבנים אין קפידא ועוד ראיה מהא דתנן שם שלחה וחזרה אפילו ד' וה' פעמים חייב לשלח ע"ש ואי ס"ד דמחוייב ליטול את הבנים הרי אחר שנטלם שוב אינו חייב בשילוח כדתנן התם נטל את הבנים והחזירן לקן וחזרה האם פטור מלשלח ע"ש אלא וודאי שאין חיוב בזה אך שיש לדחות כגון שלא הספיק עדיין לנוטלם אבל מ"מ חיובא איכא וגם מהרמב"ם יש לדחות דאחרי שכתב חייב לשלח האם ממילא ש"מ דחייב ליטול הבנים כדכתיב בקרא ועיקר הדין קמ"ל שאינו יכול להחליף כמ"ש בסעי' הקודם.

ד ואין לשאול דא״כ למה לן כלל הך קרא דואת הבנים תקח לך די״ל דצריך לדרשא לך ולא לכלביך דכשהבנים טריפה פטור משילוח כמו שיתבאר וגם אין לשאול דאם אין חובה בלקיחת הבנים למה באמת פטרה תורה כשהן טריפה דאין זה שאלה כלל דאטו טעמי התורה גלויים לנו והרי גזירת מלך היא והגם שמפרשי התורה נתנו איזה טעמים זהו לאסבורי בעלמא אבל באמת נעו מעגלותיה לא תדע ומ״מ מי שזיכהו ד׳ במצוה זו יקיים קרא כדכתיב דכל רשות שבתורה היא כמצוה רק לגבי חובה רשות קרו לה ועוד דלפי טעמי החכמה שנאמרו במצוה זו בפי׳ הרמב״ן ובחיי וביותר בזוהר ותקונים בדווקא הוא ליקח את הבנים.

ה כתב הרמב״ם שם הלוקח אם על הבנים ושחטה הבשר מותר באכילה ולוקה על שחיטת האם שנאמר לא תקח האם על הבנים וכן אם מתה קודם שישלחנה לוקה ואם שלחה אחר שלקחה פטור וכן כל מצות ל״ת שניתקה לעשה חייב לקיים עשה שבה ואם לא קיימו לוקה בא אחר וחטף האם מידו ושלחה או שברחה מתחת ידו שלא מדעתו לוקה שנאמר שלח תשלח עד שישלח מעצמו והרי לא קיים עשה שבה עכ״ל.

ו ביאור הדברים דשלח תשלח הוי לאו הניתק לעשה דאפילו אם לקח את האם בידו ולא שילחה יכול לשלחה אח״כ וכמ״ש הרמב״ם אח״כ וז״ל נטל אם על בנים וקיצץ אגפיה כדי שלא תעוף ושלחה מכין אותו מכת מרדות ומשהה אותה אצלו עד שיגדלו כנפיה ומשלחה ואם מתה קודם לזה או ברחה ואבדה לוקה שהרי לא קיים עשה שבה עכ״ל דהעשה אינו מקיים אלא כמ״ש אח״כ וז״ל וכיצד משלח אוחז האם בכנפיה ומפריחה עכ״ל דלשון שלח תשלח הוא בידו דווקא שיאחזנה ויפריחנה אבל אם נתן עליה קול ופרחה מחמת הקול לא עשה המצוה כלל וכן אם נטלה וקיצץ כנפיה ושלחה עבר על העשה דבעינן שיפריחנה והוא כיון שקצץ כנפיה אינה יכולה לפרוח ולכן מחוייב להשהותה ומשלחה ונראה לעניות דעתי דאע״פ שאח״כ לא יהיו הבנים מ״מ מחוייב לשלחה מפני חיוב של נטילה הראשונה שלא קיימה כדין ומחוייב עכשיו לקיימה.

ז והנה במכות (ט״ז.) יש מחלוקת בכל לאו הניתק לעשה שאינו לוקה ומ״מ אם ביטל העשה בידים כ״ע ס״ל דלוקה אבל אם לא ביטלה בידים אלא שלא קיימה פליגי ר״י ור״ל חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה וכמה מראשונים פסקו דרק בביטלה בידים לוקה ולא בלא קיימה אבל הרמב״ם בפי״ח מסנהדרין פסק דבלא קיימה לוקה ורק בפירושא דלא קיימה אינו מפרש כפירש״י שלא קיימה מיד אלא שנתבטלה מעצמה עד שא״א לו לקיים העשה כלל והוא לא ביטלה בידים וכל זה בארנו בח״מ סי׳ צ״ז סעי׳ ה׳ ע״ש (שבארנו דהרמב״ם גריס דר״י ס״ל קיימו ולא קיימו ולא ר״ל ולפיכך פסק כן ע״ש).

ח ולפ״ז מתבררים דבריו בכאן יפה יפה ומתורץ מה שהקשו עליו (עכ״מ ולח״מ) ומקודם אומר דאם שחטה וודאי לוקה שהרי ביטלה בידים ואח״כ אומר וכן אם מתה לוקה כלומר דזהו אינו ביטול בידים אבל לא יוכל עוד לקיים העשה ואח״כ אומר ואם שלחה אחר שלקחה פטור עכ״ל כלומר דעיקר המצוה היא לאחוז אותה בכנפיה ותיכף להפריחה אך בדיעבד אפילו לקחה אם רק אח״כ שלחה פטור וקיים העשה ולכן קודם ששחטה או מתה עדיין אינו חייב מלקות וזהו שאומר וכן כל מצות ל״ת וכו׳ כלומר דקיי״ל כמאן דאמר קיימו ולא קיימו.

ט ואח״כ אומר בא אחר וחטף האם מידו ושלחה או שברחה וכו׳ עכ״ל וה״פ דזה שנתבאר דכל זמן שלא שחטה ולא מתה אינו לוקה זהו כשעדיין היא תחת ידו מפני שעדיין יכול לקיים העשה ולשלחה אבל אם אחר חטף מידו ושלחה או שברחה מעצמה ה״ז לוקה מיד שהרי אין בידו לקיים העשה עוד ואנן קיי״ל קיימו ולא קיימו כמ״ש ואח״כ אומר רבותא יותר נטל אם על הבנים וקצץ אגפיה ושלחה מכין וכו׳ ומשהה וכו׳ ואם מתה או ברחה לוקה עכ״ל כלומר לא מיבעיא אם לא קיים שילוח כלל דלוקה כשמתה או ברחה אלא אפילו קיים קצת מצות שילוח כגון ששלחה קצוץ כנפים ג״כ הוה כלא קיים כלל ומחוייב לגדלה עד שיגדלו כנפיה וישלחנה ואם שחטה בתוך זמן זה או מתה ה״ז לוקה דזה ששלחה קצוץ כנפים הוה כלא קיים כלל עשה זו אך נוסף לזה מכין אותו מכת מרדות מיד על שקיצץ הכנפים ואח״כ אומר כיצד משלח אוחז האם בכנפיה ומפריחה כלומר דזהו עיקר קיום המצוה של שילוח הקן.

י ונראה פשוט שחייב לברך בשעת שילוחה אקב״ו על שילוח הקן וכן מצאתי בס׳ תמים דעים להראב״ד הביא שם בס״ס קע״ט דברי בעל העיטור בשם הלכות פסוקות וז״ל והלכתא צריך לברך בשילוח הקן ובמעקה וכו׳ עכ״ל ואל תטעה בלשון תשו׳ הרשב״א (סי׳ י״ח) שכתב וכן כל מצוה שהיא באה מתוך עבירה כגון השבת הגזילה וכו׳ וליקח את האם כדי שנחזר ונשלח אותה וכו׳ אין מברכין ע״ש דה״פ דוודאי אם אוחזה כדי לשלחה מברך אך אם נוטלה עתה כדי לשלחה לאחר זמן דגם בזה קיים העשה כמו שנתבאר מ״מ בעת מעשה עשה עבירה ולכן לא יברך אח״כ כשישלחנה והוי כהשבת הגזילה ולפ״ז אדרבא ראיה מהרשב״א דאם עשה המצוה כתקונה יברך עליה וגם בספר ת״ד שם מקודם הביא מי שרצה לומר שלא יברך מפני שיש בה גם לאו דלא תקח וגו׳ ודחי לה דכמה מ״ע שיש בהן גם לאו ומברכין עליהם ע״ש וכן עיקר לדינא (וראיתי בבאה״ט שכתב שיש מחלוקת ע״כ יברך בלא שם ומלכות ע״ש וכן בפ״ת הביא בשם ת״נ שלא יברך שמא ימצא ביצים מוזרים ע״ש ואין כדאי לשומעם דא״כ לא נברך על תפילין שמא נפסל

אות אחד וא״ת דמעמידין על חזקה א״כ גם כאן כן וניכר שלא ראו הת״ד וגם תשו׳ הרשב״א והעיקר לדינא לברך אך ברכת שהחיינו נ״ל דלא לברך שהיא מצוה שאין בה שמחה ואינה מזמן לזמן ודו״ק).

יא שילוח הקן אינו נוהג אלא בעופות טהורים שהאם והבנים יהיו טהורים דצפור הוא עוף טהור (גמ׳) ולא עוף טמא ובכל מיני עופות טהורים שבעולם נוהג מצות שילוח הקן ואפילו אין שם תחת האם אלא אפרוח אחד או ביצה אחת חייב בשילוח והא דכתיב אפרוחים או ביצים לשון רבים אורחא דקרא היא למיכתב לשון רבים שכן הוא ברוב הקנים אבל מ״מ גם אפרוח אחד וביצה אחת קן מקרי (גמ׳ כאן).

יב ואף דהאם היא טרפה חייב בשילוח דאל״כ למה לי צפור למעט טמאה כיון דטריפה פטור כ״ש טמאה אלא וודאי להורות דטריפה חייב (גמ׳ שם) וזהו באם אבל הבנים כשהם טריפות פטור אף כשהאם כשירה דכתיב ואת הבנים תקח לך ודרשינן ולא לכלביך וטריפה אינה ראויה לנו לעצמינו וכן אם הביצים היו מוזרות והן כמורקבות פטור משילוח וכן אם האפרוחים היו גדולים כל כך עד שיוכלו לפרוח בעצמן פטור משילוח וכך שנו חכמים במשנה שם והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים מה אפרוחין בני קיימא אף ביצים בני קיימא יצאו מוזרות ומה הביצים צריכים לאמן אף האפרוחים צריכין לאמן יצאו מפריחים וכן דווקא האם הרובצת אבל אם הזכר רובץ עליהם אינו חייב בשילוח אע״פ שידענו שהוא אביהם כגון יונה שאיננו מזדקק רק לבן זוגו.

יג עוף טמא הרובץ על ביצי עוף טהור או טהור הרובץ על ביצי עוף טמא פטור משילוח אבל טהור הרובץ על הטהור אע״פ שאינם מינה כגון תרנגולת הרובצת על ביצי אווז או ביצי יונה וכן כל כה״ג חייב בשילוח כיון דשניהם טהורים ומ״מ פסק הרמב״ם דאם לא שלח אינו לוקה משום דזהו בעיא בגמ׳ שם ומסוגית הש״ס שם משמע להדיא שיש מין עוף אחד הנקרא קור״א דוודאי חייב כשישבת על איזה מין ביצים שיהיו ובלבד שיהיו טהורים מפני שדרכו בכך והרמב״ם השמיט זה ונראה לי טעמו מפני שאין ידוע לנו מה הוא וא״כ ממילא הכל בספק והטור הביא זה ע״ש והביא עוד דיעה דלבד קורא פטור משילוח אבל לדינא הסכים להרמב״ם ע״ש.

יד שילוח הקן אינו נוהג בעופות שיש להם בעלים ומתגדלים בבתיהם וחצירותיהם וקניניהם ושדותיהם לפיכך אווזין ותרנגולין ויונים שבשובך שמתגדלים ברשות בעלים אינן שייך בשילוח שהרי כתיב כי יקרא לפניך קן צפור ואין זה מקרה כשיש להן בעלים וכך שנו חכמים במשנה שם דשילוח הקן אינו נוהג אלא בשאינו מזומן כלומר שאין להם בעלים ונתגדלו בהפקר ואפילו תרנגולת שברחה מן הבית ומרדה ולא באה ומתגדלת בשדה כהפקר והבעלים נתייאשו מהן דינה כהפקר וחייבת בשילוח (גמ׳).

טו וז״ל רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ קן המזומן אצלו כגון יונים שדרכן ליגדל עם בני אדם בבתים ואווזים ותרנגולים שקננו בבית פטור אבל יוני שובך ועלייה וצפרים שקננו בטפיחים (בכתלים אשר שם צפרים יקננו) ובבורות ואווזים ותרנגולים שקננו בפרדס חייב והוא שלא הוגבהה האם מעל הביצים כלל משהטילם אבל אם הוגבהה האם מעליהם אם המקומות הללו שלו זכתה לו חצירו והוה ליה מזומן ופטור עכ״ל.

טז ביאור הדברים דהא קיי״ל חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו בחצר המשתמרת כמ״ש בח״מ סי׳ ר׳ וסי׳ רס״ח וא״כ למה חייב אותם שקננו בפרדס והרי הפרדס יש לו בעלים וזכו בהם והרי הם כמזומן ופטורים משילוח אך חז״ל אמרו שם דאסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהן וממילא דגם חצירו לא קנה לו דכיון דאיהו לא מצי זכי לא זכי ליה חצירו ולכן כשהוגבהה האם מעליהן מעצמה שיכול לזכות בהן גם חצירו זכתה לו והו״ל מזומן ופטורים משילוח.

יז ובכל מקום שימצא הקן חייב בשילוח בין באילן בין בארץ או בבורות שיחין ומערות וכן המוצא קן בים כגון שנעקר אילן עם קן והושלכה לים שהרי כתיב בדרך וים אקרי דרך כדכתיב הנותן בים דרך (גמ׳) וכן אם מצא קן בראשו של אדם כמו הפראים שבמדינת הודו המתבודדים ביערים במקום אחד ונקבץ עפר על ראשו ומפני ריבוי העופות יש שעושים קנים על ראשיהם וכן בראש שארי בעלי חיים וזהו כבארץ שהרי כתיב ואדמה על ראשו (גמ׳) ובין ברה״ר ובין ברה״י או בשדות וכרמים ויערות ומדברות חייב בשילוח ואם שילחה וחזרה לקן בעוד הביצים או האפרוחים שם חייב עוד הפעם לשלוח ואפילו מאה פעמים דכתיב שלח תשלח אפילו כמה וכמה פעמים (גמ׳) אבל אם נטל הבנים מהקן אף שהחזירן להקן וחזרה האם עליהם הוויין מזומן ופטור משילוח שהרי כבר זכה בהבנים.

יח תנן (קל״ח:) שילוח הקן נוהג בחולין ולא בקדשים שהרי איננו יכול לקיים שלח תשלח שהרי צריך להביאה להקדש ואי קשיא הא בלא״ה לא משכחת לה דכיון שהקדישה מסתמא היא שלו דדבר שאינו שלו אינו יכול להקדיש וא״כ הוה כמזומן די״ל דמשכחת לה שהקדיש תרנגולת לבדק הבית ומרדה ופרחה ממנו דבחולין כה״ג יצאה מרשותו ונוהג בה שילוח כמ״ש בסעי׳ י״ד אבל בהקדש לא יצאה מרשות הקדש דכל מקום שהיא הרי היא

שייך להקדש דכתיב לד׳ הארץ ומלואה (גמ׳) ולכן אף שמרשותו יצאה אינה בשילוח מפני שצריך למוסרה לגיזבר היא ובניה כמ״ש הרמב״ם ספי״ג ע״ש.

יט כתב רבינו הב״י בסעי׳ ט׳ היתה מטלית או כנפי נוצה מעוף אחר או ביצים מוזרות מפסיקין בינה לקן או שהיו שני סדרי ביצים זה על זה וכנפיה נוגעות בסדר העליון או שהיתה אם על גבי אם או שהיה הזכר על הקן והאם על הזכר ה״ז משלח ואם לא שלח אינו לוקה עכ״ל דכל אלו הם בעיות בגמ׳ ולא איפשטא ובביצים על ביצים הכוונה שהיה רוצה ליטול התחתונים ואם העליונים הוי הספק נחשבים התחתונים כמונחים במקום אחר ולא בהקן ומותר ליטלן רק שמא לא הוויין העליונים חציצה אסור ליטלן ולכן היה ספק אבל בהעליונים ובאם ליכא ספק שהרי האם רובצת עליהן ומחוייב לקיים בהם מצוות שילוח הקן ואם נטל האם או הביצים קודם שילוח האם וודאי לוקה כבכל שילוח הקן (ש״ך סקי״ד) ולמדנו מזה בכל שילוח הקן דאם נטל הבנים קודם ששלח האם ה״ז לוקה דהתורה צותה מקודם שלח תשלח את האם ואח״כ הבנים תקח לך.

כ עוד כתב שחט מקצת סימני האפרוחין בתוך הקן קודם שיקחנה ה״ז משלח ואם לא שלח אינו לוקה עכ״ל כלומר דיש ספק דהא אם היה מניח כך ולא היה גומר השחיטה הרי הן טריפה ולא נתחייב בשילוח או אפשר כיון דבידו לגמור השחיטה תקח לך קרינן בהו וחייבות בשילוח ומיירי דבשעה ששחט נוטל האם כגון ששחט בחדא ידא ונוטל האם בידו השנית וליכא אפילו שהייה משהו ואפילו יש שהייה משהו נהי דאנן מחמרינן כמ״ש בסי׳ כ״ג אבל רוב הפוסקים מתירים כמ״ש שם ולכן לעניין שילוח הקן אין להקל (ש״ך סקט״ו).

כא היתה מעופפת על הקן אם כנפיה נוגעות בהן חייב לשלח ואם לאו פטור אע״פ שנוגעים מן הצד והרמב״ם פסק דאם נוגעות מן הצד חייב וזה שמבואר בגמ׳ דפטור זהו במעופפת מן הצד אבל לא במעופפת עליהן (ט״ז סקי״ב) ורבים חולקים עליו בזה ואם היתה יושבת בין הביצים או בין האפרוחים אפילו נוגעת בהן פטור דכתיב על האפרוחים ולא ביניהן ואם היתה יושבת על שני ענפי האילן והקן תחתיה רואים כל שאלו תשמט א״ע מן האילן נופלת עליהם חייבת דקרינן בזה והאם רובצת על האפרוחים וגו׳ ואם לאו פטור והאם החייבת בשילוח אסורה גם לדבר מצוה כמו לטהר בה את המצורע (משנה).

סימן רצג

א דין איסור חדש קודם לעומר ובו כ״ח סעי׳.

כתיב בפ׳ אמור כי תבואו אל הארץ וגו׳ וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם וגו׳ ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם ואם אכל לחם וקלי וכרמל קודם העמר לוקה ג׳ מלקיות (כריתות ה׳.) כשאכל כזית מכל אחד ואע״ג דבלאו אחד כתיבי קבלו חז״ל דמחולקין הן לעניין מלקות משום דחדא מנייהו מיותר כדאיתא בגמ׳ שם והא דכתיב עד עצם היום הזה דמשמע דבהגיע היום הותר החדש והדר כתיב עד הביאכם וגו׳ רישא דקרא הוא בזמן שאין בהמ״ק קיים דליכא קרבן דאז עיצומו של יום מתיר וסיפא מיירי בזמן שבהמ״ק קיים דאז הקרבן של העמר מתיר (מנחות ס״ח.) ואימתי מקריבין הקרבן בי״ו בניסן כדכתיב שם ממחרת השבת יניפנו הכהן ובאה הקבלה עד למשה מסיני דזהו ממחרת חג הפסח ומעיקר הדין בזמן הזה כשהאיר המזרח בט״ז בניסן הותר החדש אך רבן יוחנן בן זכאי התקין שיהא יום הנף כלומר יום ט״ז שמניפין בו את העמר כולו אסור מטעם שנתבאר שם והרמב״ם בפ״י ממאכ״א פסק דמן התורה אסור כל יום ט״ז בזמן הזה ולכן בח״ל שעושים שני ימים יו״ט אסור גם בי״ז עד לערב מדרבנן משום דהוה ספק תורה כן פסק הרמב״ם.

ב ואם חדש נוהג איסורו גם בח״ל נחלקו בזה ר״א וחכמים במשנה ספ״ק דקדושין דר״א ס״ל דחדש בח״ל אסור מן התורה כדמשמע פשטא דקרא שמסיים חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם ופירושו בכל מקום שאתם יושבים וחכמים סברי דבכל משבתיכם לאו לח״ל אתי אלא להורות שלא נתחייבו במצוה זו בכניסתם לארץ אלא לאחר ירושה וישיבה לאחר שכבשו א״י וחלקוה לשבטים והרי״ף והרמב״ם והרא״ש פסקו כר״א משום דסתם משנה דשלהי ערלה אתי כר״א דתנן שם החדש אסור מן התורה בכל מקום ואיתא בירושלמי דמשנתינו כר״א דקדושין ואע״ג דהוה סתם ואח״כ מחלוקת ואין הלכה בסתם צ״ל דס״ל לרבותינו אלה דכיון דאין סדר למשנה י״ל דהוי מחלוקת ואח״כ סתם (וצ״ע דהכ״מ כתב בפ״ט מרוצח דבתרי סדרי יש סדר ע״ש וכבר השיג עליו התוי״ט ריש פ״ט דסוטה ע״ש ובמג״א ס״ס תפ״ט ומ״ש המג״א דכיון דאין סדר הדרינן לכללא דהלכה כרבים צ״ע דהא ספק הוא איזה משנה נשנית מקודם וכבר השיג עליו המחה״ש ע״ש).

ג אמנם לפ״ז אינו אלא ספק איסור תורה ולשונם לא משמע כן ועוד דבהרמב״ם א״א לומר כלל שפסק מפני הספק שהרי כתב דחייב מלקות וגם אח״ל קאי כמבואר שם ואם מפני הספק לא היה מחייב מלקות. ועוד תמהו גדולי עולם על רבותינו אלה דלמה להו למיתלי בסתם משנה והא במנחות (ס״ח:)

איפלגו אמוראי בהא מילתא והכי איתא שם ר״פ ור״ה בריה דר״י אכלי חדש באורתא דשיתסר קסברי חדש בח״ל דרבנן ולספיקא לא חיישינן ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשיבסר קסברי חדש בח״ל דאורייתא וכו׳ אמר רבינא אמרה לי אם אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשיבסר וכו׳ והחמיר עוד יותר מרבנן דבי רב אשי ע״ש ולפ״ז היה מחלוקת האמוראים דר״פ ור״ה בריה דר״י פסקו כחכמים ורבנן דבי ר״א ואביו של רבינא פסקו כר״א ובמקום שהאמוראים פוסקים הדין לא עלינו להכריע מתוך המשנה אלא להכריע בפלוגתת האמוראים ונראה שרבותינו אלה פסקו כרבנן דבי ר״א ואביו של רבינא אך א״כ הו״ל להביא דבריהם ולפסוק בזה ולא לאמר מדעת עצמם דהלכה כר״א משום סתם משנה דערלה (כל התשו׳ שדיברו מעניין חדש כולם הקשו עליהם קושיא זו).

ד ואני אומר דלכן לא הביאו רבותינו הך דמנחות משום דמשם אין הכרע כמאן הלכה אי כר״פ ור״ה אי כרבנן דבי ר״א דוודאי אם רב אשי בעצמו היה פוסק כן הלכה כמותו אבל רבנן דר״א אינם כרב אשי כדמוכח מכתובות (כ״ב.) ע״ש וגם מאביו של רבינא אין הכרע כמובן ואולי החמיר על עצמו ולכן הכריעו מפני משנה דערלה ואי משום דשמא היא סתם ואח״כ מחלוקת כיון דתני לה בהלכתא פסיקתא דשנינו שם החדש וכו׳ והערלה הלכה והכלאים מד״ס ע״ש דכה״ג אמרינן בב״ק (ק״ב.) דמאי דקתני בהלכתא פסיקתא הלכה כן ע״ש.

ה וראיה לזה דהא כל הגדולים הקשו על רבותינו דנהי דסתמא דערלה אתיא כר״א מ״מ הא מצינו סתמא אחריתא במנחות רפ״ט (פ״ג:) דלא כר״א דתנן כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ ומח״ל מן החדש ומן הישן חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ ואמרינן בגמרא (פ״ד) כמאן דלא כהאי תנא דתניא ר׳ יוסי בר״י אומר עומר בא מח״ל ומה אני מקיים כי תבואו אל הארץ שלא נתחייבו בעומר קודם שנכנסו לארץ וקסבר חדש בח״ל דאורייתא דכתיב משבתיכם כל מקום שאתם יושבים משמע וכי תבואו זמן ביאה היא וכיון דאורייתא היא אקרובי נמי מקריבין עכ״ל הגמ׳ וא״כ ממילא משנתינו שאמרה שאין מביאין עומר מח״ל סברה דחדש בח״ל לאו דאורייתא שהרי הש״ס תלאן זה בזה ולפ״ז הוי סתמא דמנחות כחכמים ולא כר״א ומאי אולמא סתמא דקדושין מסתמא דמנחות ולדברינו א״ש משום דסתמא דערלה תני לה גבי הלכתא פסיקתא (וזה תירוץ יפה על הרי״ף והרא״ש ולא על הרמב״ם שפסק בפ״ז מתמידין כמשנה דכל הקרבנות והלח״מ שם תירץ דס״ל דאינו תלוי זב״ז ולמד מכי תבואו ע״ש ואינו מובן אחרי שהש״ס תלאן זב״ז והשאג״א בתשובות החדשות סי׳ ב׳ תירץ ג״כ כעין זה דוודאי מכי תבואו מוכח דאין מביאין עומר מח״ל אף אם חדש בח״ל דאורייתא וז״ש הש״ס לריב״י קסבר חדש בח״ל דאורייתא לא מפני זה מביאין עומר מח״ל ורק מפני שדריש כי תבואו שלא נתחייבו וכו׳ וז״ש לריב״י חדש בח״ל דאורייתא הוא מטעם אחר דאל״כ בלא מיעוטא דקרא א״א להביא העומר מח״ל כיון דאין חדש נוהג שם ולכן הוצרך לומר כן ע״ש ודבריו תמוהים חדא דא״כ למה הוצרך הש״ס לסיים וכיון דאורייתא הוא אקרובי נמי מקריבין ע״ש ועוד בשנדקדק מה אומר ריב״י ומה אני מקיים וכו׳ שלא נתחייבו וכו׳ וקשה לו יהי כן מ״מ סוף סוף הא כתיב כי תבואו אל הארץ וקצרתם את קצירה והבאתם וגו׳ דמפורש דווקא מא״י כמו שבאמת הרמב״ם הביא מסוף הפסוק ע״ש אלא וודאי דלא מפני זה אין להביא עומר מח״ל ורק תלוי אם חדש בחו״ל דאורייתא אם לאו ולזה אומר דכי תבואו הוא לזמן ביאה ע״ש היטב ונ״ל לתרץ דברי הרמב״ם דהיא מפרש כן משנתינו דלא כריב״י כלומר דריב״י תולה הבאת העומר מח״ל בדין דחדש בח״ל דאורייתא ותנא דידן סבר דאינו תלוי זב״ז ודו״ק).

ה ויש מרבותינו הראשונים שפסקו להלכה דחדש בח״ל דרבנן כרבנן דר״א ואלו הם רבינו ברוך בעל התרומות הביאו הרא״ש (תשו׳ כלל ב׳) והאור זרוע הביאו התרומת הדשן (סי׳ קצ״א) וריב״א בעל התוס׳ ורבינו אבגדור ומהר״ם מעיל צדק (הביאו אחרונים כמ״ש בט״ז ובמשכנ״י סי׳ ס״ד) וכן נראה מדברי הראב״ן בספרו בספ״ק דקדושין (שם) וגם במהרי״ל בלקוטי דינים כתוב בזה״ל אמר מהר״י סג״ל בשנת וכו׳ ובשנים ההם נזהרים אנשי מעשה החסידים הפרושים והחרידים וכו׳ אין אוכלין את הקמח וכו׳ מפני איסור חדש שבו וכו׳ דבאותן השנים מאחרין לזרוע עד אחר הפסח ואע״ג ריש פוסקים שא״צ ליזהר בזה הואיל דבלא״ה איסור חדש בח״ל דרבנן מ״מ אנשי מעשה מחמירין וכו׳ שוב ראיתי כל הדין הזה במרדכי הגדול עכ״ל הרי שגם המהרי״ל הוה ס״ל כן דחדש בח״ל דרבנן והביא כן ממרדכי הגדול והגם שלפנינו במרדכי ספ״ק דקדושין נמצא החדש אסור מה״ת בכ״מ והכי הלכתא וכו׳ עכ״ל אמנם נאמן עלינו המעיד שידוע שהמרדכי מקובץ מנוסחאות הרבה וגם לפנינו שם מקודם זה נראה כדברי מהרי״ל שכתב וז״ל והא דאין נזהרין עתה מחדש משום דרוב תבואות זורעין קודם הפסח וכו׳ ומיהו מתבואה שלא נשרשה קודם הפסח צריך ליזהר שלא לאכול וכו׳ ואע״ג דדווקא ר״א אסר ולא רבנן מיהו איכא אמוראי דאסרי ליה במנחות וכו׳ עכ״ל הרי בכאן נראה להדיא שלדעתו אין הלכה כר״א וגם אין הלכה ברורה כאמוראי דאסרי דא״כ הו״ל לומר הלכה כאמוראי דאסרי ולשונו שכתב מיהו איכא אמוראי דאסרי כוונתו שיש לחוש לדבריהם.

ו ועכ״פ הרבה מהראשונים שפסקו דלא כר״א וגדולי אחרונים טרחו למצא טעם לדבריהם והאריכו בפלפולים שקשה לבנות יסוד לדינא ע״פ זה אך עכשיו זכינו שנדפס האור זרוע הגדול והוא ביאר טעמם ונמוקם (בסי׳ שכ״ח) ועולה בקנה אחד עם דברינו הקודמים וז״ל ונראה בעיני אני המחבר לפסוק הלכה דחדש בח״ל דרבנן דתנן כל קרבנות הציבור וכו׳ חוץ מן העומר וכו׳ וסתם לן תנא דחדש בח״ל דרבנן דאי דאורייתא היה בא מח״ל דהא

בהא תליא כדאמר בגמ׳ וכו׳ כמאן דלא כי האי תנא דתניא ריבר״י אומר עומר בא מח״ל וכו׳ קסבר חדש בח״ל דאורייתא וכו׳ וכיון דאורייתא הוא אקרובי נמי מקריבין הא למדת דהא בהא תליא ור״נ ור״י ת״ק דידהו נמי סבר כרבנן והאי סתמא עדיף טפי דתנא לה בהדי קרבנות כההיא דפ׳ אחד דיני ממונות וכו׳ משום דתני לה גבי הלכתא דדינא הלכך ה״נ האי סתמא עדיף דהאי עומר מנחת ציבור הוא ותני לה גבי הלכות מנחות אבל הכא תני אגב ערלה וכלאים ולא עדיפא כי האי סתמא ואמרינן בפר״י ר״פ ור״ה בריה דר״י אכלי וכו׳ קסברי חדש בח״ל דרבנן וכו׳ ואי משום רבנן רבי ר״א וכו׳ ההיא לאו ראיה היא דאשכחן דלא בעי תלמודא לסמוך על רבנן דבי ר״א בכתובות וכו׳ משום שלפעמים היו טועים והא דאמר רבינא אמרה לי אם אבוך לא הוה אכיל וכו׳ ופירש״י דסבר חדש בח״ל דאורייתא ההיא לאו ראיה היא חדא דמצינו לפרש שפיר דסבר חדש בח״ל דרבנן ומחמיר וכו׳ ותו דאפילו לפי׳ רבינו שלמה אבוה דרבינא הכי הוה סבר אבל רבינא גופה אפשר דסבר דהוי דרבנן ותו הואיל והמשניות והתנאים חלוקים בדבר וחזינן נמי אמוראים דאיכא דעבדי הכי ואיכא דעבדי הכי ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר ואיכא שעת הדחק אית לן לסמוך על סתם משנה והתנאים והאמוראים דסברי חדש בח״ל דרבנן ולא חיישינן לספיקא וכו׳ עכ״ל כלומר בספק אם נזרעו קודם הפסח אם לאו ועוד האריך שם ולפ״ז נתגלה לנו טעמי רבותינו המקילים ודברים ברורים הם כשמש בצהרים ואלמלי ראו הגדולים שטרחו למצא היתר לפי גודל הצער מאיסור זה במדינות שלנו לא היו מאריכים בפלפולים אחרי שהדרך ישר לפנינו מגאון קדמון שהא״ז היה רבו של מהר״מ מר״ב רבו של הרא״ש והוא תלמיד של רבותינו בעלי התוס׳ ומובא ג״כ בתוס׳ במס׳ עכו״ם (נ״ח:) ועתה ישמח לבבינו ותגל נפשינו ללמד זכות על כלל ישראל ועוד נבאר בזה בס״ד.

ז תבואה שלא השרישה קודם י״ו בניסן אסורה עד שיבא העומר הבא וכמה שיעור השרשה כתוב בתרומת הדשן (סי׳ קצ״א) שהוא ג׳ ימים כדמוכח להדיא בפסחים (נ״ה.) שאמרו דאם זרע בי״ג בניסן אפילו סמוך לערב הרי יש ג׳ ימים י״ד וט״ו ומקצת י״ו ואמרינן מקצת היום ככולו אבל כשזרע בי״ד שצריך לומר תרי מקצת היום ככולו יש בזה מחלוקת דרב אשי ס״ל דאמרינן ורבינא ס״ל דלא אמרינן ע״ש ותמיהני שהפוסקים לא דיברו מזה כלל כמאן הלכה וי״ל הטעם משום דקיי״ל דאין מתחילין במלאכה בע״פ כמ״ש בא״ח בסי׳ תס״ח ומ״מ תמוה דהא בלילה מותר במלאכה ועוד אם זרע עכו״ם איך דינו לעניין חדש ולכאורא הלכה כרב אשי דבתרא הוא אך לגבי דרבינא לא ידעתי והש״ס הביא הך דרבינא אחר כך וצ״ע.

ח אך הרבה גדולים הקשו על עיקר דין זה דהסוגיא שם אליבא דר׳ יהודה ואיהו ס״ל דהשרשה הוי ג׳ ימים אבל ר״מ ור׳ יוסי פליגי עליה בר״ה (י׳:) וביבמות (פ״ג.) דר״מ ס״ל דשלשים יום הוי השרשה באילנות ור׳ יהודה סובר ג׳ ימים ור׳ יוסי ור״ש אומרים שתי שבתות ואיפסקא הלכתא שם כר״י ור״ש (נקה״כ ונוב״י והגרע״א והשאג״א בתשו׳ החדשות וגם הגר״א רמיז לה בסק״ב) ואם נאמר לחלק בין תבואה לאילנות הרי הש״ס בפסחים מקשה אליבא דר״י מאילנות לזרעים (הגר״א רמיז לה ע״ש).

ט אמנם באמת דברי התרומת הדשן אמיתים וברורים והש״ס בפסחים מק״ו הוא דמקשי דאם באילנות די ג׳ ימים כ״ש בזרעים אבל א״א לומר כלל שיסבור מאן דהוא דצריך בזרעים ל׳ יום דהרי בל׳ יום כבר התבואה נתגדל ונעשה שחת כדאמרינן רפ״ג דב״ב ובספ״ז דשבת האי פרפיסא וכו׳ פירש״י עציץ שזורעין בו וכו׳ ט״ו יום קודם ר״ה וער״ה מסבבין וכו׳ הרי דבט״ו יום נגמר ובמדרש בראשית (פט״ז) אומרים לו לפרת וכו׳ מעשי מוכיחים עלי נוטעים בי נטיעה עולה לל׳ יום זורעים בי זריעה עולה לג׳ ימים ע״ש הרי שאומר מפורש דבנטיעה ל׳ יום כר״מ ובזריעה ג׳ ימים ובירושלמי כלאים (פ״ב מ״ב) עד כמה מזרעת עד שתהא בארץ ג׳ ימים ע״ש והחוש יוכיח בגינות שלנו שבל׳ יום כבר צמח הרבה מהארץ ואיך שייך השרשה בזמן ארוך כזה והכל מודים שבתבואה וזרעים ההשרשה היא רק ג׳ ימים ואין לפקפק בזה כלל (משכנ״י).

י תבואה שנזרעה אחר העומר או נזרעה ולא נשרשה עד אחר העומר ובשעת העומר היתה תחת הקרקע ולא התחילה עדיין לשרש יש בעיא בגמ׳ (ב״מ נ״ו:) אם תבואה זו נחשבת כמונחת בכד ומותרת שהרי נקצרה מכבר והעומר התירה ולא דמי לתבואה המושרשת דהאיסור הוא מפני הגידולים ובזה עדיין לא שייך גידולים או כיון שמונחת תחת הקרקע לזריעה בטל שם תלוש מעליה והוי תבואה הנזרעת אחר העומר וצריכין להמתין עד העומר הבא ולא איפשטא הבעיא ואסור מספק וכן שבולת שהביאה שליש קודם העומר ועקרה אחר העומר ומותרת אך אח״כ חזר ושתלה והוסיפה משהו מיבעיא לן במנחות (ס״ט:) אם אזלינן בתר עיקר ושרייה עומר או דילמא בתר תוספת אזלינן והתוספת אוסר גם העיקר עד שיבא העומר הבא ולא איפשטא ואסור מספק ואם אכל לוקה מכת מרדות.

יא שני דינים אלו כתבן הרמב״ם בפ״י ממאכ״א והטור והש״ע ותמיהני דהא הדין דשבולת סותר הדין הראשון דבשבולת משמע דאלולי התוספת היה העיקר מותר והרי לדין הראשון גם העיקר אסור מספק אף אם לא נשרש עדיין בקרקע וכ״ש כשנשרש ולמה לן לאסרו מפני התוספת הרי מעצמו אסור מספק ואין לומר דהבעיא היא באת״ל בדין הראשון להתיר דא״כ ה״ל לפרש ואולי דשבולת קילא מחטה שזרעה תחת הקרקע דבטלה להקרקע משא״כ שבולת אף כששתלה הרי רק השבולת מושרשת בקרקע והתבואה שבה מעל להקרקע ומותרת אם לא מפני התוספת וצ״ע.

יב כתבו הטור וש״ע סעי׳ ב׳ איסור החדש נוהג בין בארץ בין בח״ל בין בשל ישראל בין בשל עכו״ם עכ״ל והנה הרי״ף והרמב״ם לא הזכירו כלל איך הדין בשל עכו״ם ורק רבותינו בעלי התוס׳ בקדושין (ל״ו:) הוכיחו מהירושלמי דפריך על משנה דשם דכל מצוה שתלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ חוץ מערלה וכלאים דנוהגים גם בח״ל ור״א אומר אף החדש נוהג בח״ל ופריך אמאי לא תני חלה ומתרץ לפי שאינה בשל עכו״ם ע״ש משמע להדיא דחדש נוהג בשל עכו״ם והסכימו לזה כל רבותינו ופסקו כן להלכה ואחד מגדולי האחרונים (ב״ח) דחה דבריהם דהירושלמי לאו אדר״א קאי אלא אחכמים וערלה וכלאים וודאי נוהג בשלהם אבל לא חדש והא דר״א לא תני חלה משום דבחלה לא פליגי חכמים עליה ויש שדחו דבריו דהירושלמי הזה הוא גם בשלהי ערלה ושם ליתא דר״א ואינו כן דגם שם מייתי הירושלמי הך משנה דקדושין פלוגתא דחכמים ור״א ועלה בעי אמאי לא תני חלה ע״ש והנה הביא עוד ראיות להתיר מש״ס דילן ודחו רבים דבריו מכל ראיותיו שבירושלמי וש״ס דילן ויש שקיימו דבריו ואין הכרע בדברים אלה ובוודאי קשה לחלוק על רבותינו בעלי התוס׳ והרא״ש והרשב״א והר״ן שהסכימו לדבריהם אם לא בראייה ברורה וזאת לא תהיה.

יג אמנם אפילו לפי דברי רבותינו בעלי התוס׳ מ״מ נראה שזהו רק מדרבנן ולא מן התורה כמ״ש בעצמם שם דהא דפריך אמאי לא תני חלה שנוהג בח״ל וזהו וודאי רק מדרבנן ועל זה מתרץ לפי שאינה בשלהם דגם מדרבנן פטור ולפ״ז יש להוכיח דחדש נוהג בשלהם מדרבנן ולא מן התורה (והק״ע שם פי׳ דקאי אמשנה דפירות ח״ל שנכנסו לארץ דחייב בחלה ומדאורייתא ע״ש ואינו כן דהרי חלה בגלגול תליא וכיון דהגלגול היה בא״י אינה של ח״ל והעיקר כדברי התוס׳ ודו״ק).

יד אך הרא״ש בתשובה שם פשיטא ליה דגם מדאורייתא נוהג איסור חדש בשל עכו״ם דכל היכי דממעט שלהם יש דרשא כמו בתרומה דגנך ולא דגן עכו״ם וכיוצא בזה וכל מקום שאין מיעוט אין לחלק מידי דהוה אכלאים וערלה ע״ש ואף דמערלה וכלאים אין ללמוד שחמורים מחדש כמבואר בקדושין (ל״ח.) ע״ש מ״מ בלא שום לימוד כן הוא דכיון דנוהג בח״ל ממילא מה לי של ישראל ומה לי שלהם ומאן פליג ביניהו ואי משום שאין מביאין עומר משלהם דכתיב קצירכם הא לשיטה זו אין מביאין עומר כלל מח״ל ומ״מ חדש נוהג מדאורייתא א״כ אין חילוק.

טו ונראה לעניות דעתי דאף לפי שיטה זו תליא בפלוגתא דיש קניין לעכו״ם בא״י או אין קניין בפ״ד דגיטין (מ״ז.) דזהו וודאי דאפילו למאן דאוסר חדש בח״ל מדאורייתא מ״מ פשיטא שלא תהא ח״ל חמור מא״י ולפ״ז למ״ד אין קניין לית להו קרקע בא״י וא״כ גם בח״ל אין האיסור בקרקע שלהם שלא תהא ח״ל חמירא מא״י ואנן קיי״ל אין קניין כמבואר ברמב״ם פ״א מתרומות ואף שי״ל דהתם הוא רק לעניין הפקעת קדושה ע״ש מ״מ גם איסור חדש הוא מפני קדושת העומר או זמן העומר בזמן הזה וכן יש בשם פלוגתא אי יש להם קניין בא״י לחפור בה בורות שיחין ומערות ע״ש ובזה לא איפסקא הלכתא ויש לתלות גם בפלוגתא זו כמובן ואין לי ראיה לדבר זה אך מסברא נראה לעניות דעתי כן כסניף להיתר כמו שיתבאר בס״ד בס״ס זה.

טז כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ ומ״מ כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ס״ס ספק היא משנה שעברה ואת״ל משנה זו מ״מ דילמא נשרשה קודם העומר עכ״ל ואע״ג דחדש יש לו מתירין ואינו מותר בס״ס כמ״ש בסי׳ ק״י י״ל דזהו בתערובות שעכ״פ יש כאן וודאי איסור ולא בס״ס בגוף האיסור שאין כאן איסור כלל (ש״ך שם סקנ״ו) מיהו קשה איזה ס״ס הוא זה הא הכל שם אחד ספק אם התירו העומר או לא התירו ומה לי אם משנה שעברה או משנה זו קודם לעומר (הגרע״א) ולי נראה דשפיר הוי ס״ס דיש נ״מ בין שני הספיקות דאם הוא משנה העברה אין מביאין ממנו את העומר דבעינן ראשית קצירך ולא סוף קצירך כדאמרינן ר״פ כל המנחות ע״ש ואם הוא משנה זו מביאין ממנו את העומר וכללא הוא בס״ס דכל שיש נ״מ בין הספיקות באיזה פרט לדינא אף שאינו נוהג בזמן הזה חשיב לה ס״ס כמ״ש בסי׳ ק״י בכללי ס״ס.

יז עוד כתב ובמיני תבואה שזורעים וודאי לאחר פסח כגון במקצת מדינות שזורעין שבולת שועל ושעורים לאחר פסח אז יש להחמיר אחר הקציר אם לא שאין דלתות המדינה נעולות ורוב התבואה באה ממקום אחר שזורעין קודם הפסח וכן בזמן שימות החורף נמשכין לאחר פסח ובכל הגליל ההוא זורעים לאחר פסח דברים הנזכרים יש להחמיר ולחוש מן הסתם אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתן ואכילתן ממינים אלו כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין עכ״ל.

יח וכל דברים אלו הוא באשכנז ובפולין הסמוך לה דרוב השנים נזרעים קודם הפסח אבל במדינתינו מדינת רוסיא אין כאן ספק כלל דלפני הפסח אין עדיין זמן זריעה כלל אם לא במקרה רחוקה פעם לעשרים שנה ואין לנו שום היתר על חדש ובזה לא שייך לומר על כלל ישראל מוטב שיהיו שוגגין אם הוא איסור דאורייתא וכנגד זה כמעט הוא מהנמנעות ליזהר בזה כי הקציר אצלינו בירח אב וצריכין להמתין שמנה חדשים ובסנהדרין (י״א:) תניא על ג׳ ארצות מעברין את השנה וכו׳ ובזמן שיהודה אחת מהן הכל שמחין ופירש״י דכשביכר ביהודה ומעברין בשביל השתים מאריכין עליהם איסור חדש וקשה להם הדבר עכ״ל ואם על חודש אחד היה קשה להם בהיותם יושבים על אדמתם וכמה קשה עלינו להמתין שמנה חדשים מאכילת חטים ושעורים ושיש שמזה עושים גרויפי״ן וזה כל אכילתינו ומשתיית שכר כל החורף ורק יחידים הזהירים בזה וקשה עליהם כידוע ולכן קמו גדולי חכמי ישראל

למצא התירים הלא בספרתם ורבים בנו על ההיתר שאינו נוהג בשל עכו״ם וההיתר הזה קשה לסמוך כמ״ש בסעי׳ י״ד ויש שרצו להציל שתיית השכר מטעם שהמשקין היוצאין מהם אינם כמותם (עש״ך סק״ן) וגם זה דחוק דטעם כעיקר דאורייתא ועוד יתבאר בזה בס״ד בסעי׳ כ״ג.

יט האמנם עתה שזכינו לאור זרוע לצדיק עתה לישרי לב שמחה ואין בזה שום ספק דהעולם סוברים כרבינו ברוך וריב״א ורבינו אבגדור הכהן ורבינו יצחק בעל הא״ז ורבינו מנחם מעיל צדק ומרדכי גדול ומהרי״ל דחדש בח״ל דרבנן וכמו שביאר הא״ז שיטתם הברורה דאוקי סתמא להדי סתמי ור״א ורבנן הלכה כרבנן ולדבריהם איסור חדש תלוי בעומר דממקום שאין מביאין עומר שם אין החדש נוהג דכן הוא פשטא דסוגיא דר״פ כל הקרבנות ואין לישאל דאיך אפשר לומר כן והא תנינן בריש חלה דאם לא השרישו קודם לעומר אסורין עד עומר הבא ומבואר שם בירושלמי דאין מביאין עומר מזה משום דבעינן ראשית קצירך ולא סוף קצירך ע״ש וכן משמע להדיא בגמ׳ ר״פ כל קרבנות ע״ש הרי דאיסור חדש אינו תלוי בעומר אך זה ל״ק כלל דוודאי אינו תלוי בזריעתו הפרטית של האיש הזה אבל בהמקום תלוי וודאי דממקום שמשם פסול לקרבן העומר כמו ח״ל גם איסור חדש אין בו כיון דרחמנא תלי איסור חדש בהקרבת העומר ואם דהרמב״ם לא ס״ל כן דאינו תלוי זה בזה אבל הני רבותינו ס״ל כן ומהרי״ף והרא״ש אין ראיה דס״ל גם בזה כהרמב״ם די״ל דלדינא אינם פוסקים כמשנה דכל קרבנות הציבור וס״ל כריבר״י דעומר בא מח״ל שהרי הם אינם מדברים בדיני קרבנות אלא דאלימי להו סתמא דערלה מטעם שכתבנו בסעי׳ ד׳ ואין נ״מ בזה.

כ וכיון דהוי דרבנן הדבר פשוט כמ״ש הגדולים שלא גזרו על מדינות הרחוקות מא״י דכל מצות התלויות בארץ כשגזרו רבנן על ח״ל לא גזרו רק על המדינות הקרובות לא״י כמו תרומות ומעשרות ורק בחלה גזרו משום דהחיוב הוא בשעת גלגול העיסה ועוד דחדש קילא טובא מתרומות ומעשרות וחלה דטבל הוא במיתה לפיכך גזרו אבל חדש הוא בלאו וראיה ברורה לזה ממה שאמרו בקדושין (ל״ט.) כלאי הכרם דבא״י אסור בהנאה גזרו בח״ל כלאי זרעים דבא״י מותר בהנאה לא גזרו בח״ל ע״ש הרי מפורש דכל שהאיסור הוא לאו ומותר בהנאה לא גזרו בח״ל ואי קשיא לפ״ז למה גזרו בחדש על המדינות הקרובות והטעם פשוט משום דהמקומות הקרובין זל״ז מוליכין התבואות מזה לזה ואתי לידי קלקול כמובן אבל למה להם לגזור על הרחוקות ויותר מזה דאיך יגזורו על המדינות הרחוקות כשלנו שנצטרך להמתין יותר מחצי שנה מזמן הקציר דבר שאין הציבור יכולין לעמוד בו הא קיי״ל דאין גוזרין גזירה על הציבור בדבר שאין יכולין לעמוד בו ודרשינן זה מקרא בפ׳ אין מעמידין (עבודה זרה ל״ו.) ומטעם זה בטלו איסור שמן ע״ש ק״ו לתבואה שהוא חיי נפש ממש ולכן כל בית ישראל נקיים ולא נכשלו באיסור ח״ו.

כא ולפ״ז לשיטת רבותינו אלה הוי היתר גמור אפילו בקרקע של ישראל והגדולים שהעמידו ההיתר מפני שאינו נוהג בשל עכו״ם בח״ל כתבו מפורש דשדות של ישראל אסורות ואנן הא קא חזינן הרבה שדות של ישראל שזורע ישראל ולא נהגי באיסור חדש וזהו הרבה במדינות אלה ומכמה דורות נהגו כן אבל לדברינו דאנו סוברים כשיטה זו א״ש ולשיטת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש נוכל לומר ההיתר על שדות עכו״ם כמ״ש בסעי׳ ט״ו ואף בשדות ישראל אולי אפשר לומר דנהי דלשיטתם אין תלוי איסור חדש במקום שהעומר יכול לבא משם כמ״ש דלהרמב״ם בהכרח לומר כן דאין זה תלוי בזה מ״מ נראה כיון דלשיטתם מיעטה התורה שלא יביאו עומר מח״ל מקרא דכי תבואו כמ״ש הא בעינן עכ״פ שיהא ראוי להביא והיינו במדינות שבזמן הפסח כבר הם קרובים לקצירה אבל במדינות הצפונית שלנו שזורעים אחר הפסח וקוצרים קודם ר״ה מה מיעטה התורה הא אין כאן לא זריעה ולא קצירה בשעת הפסח.

כב וכי תימא שהתורה מיעטה שלא יביא משנה העברה א״א לומר כן דזה אפילו בא״י פסול כדאמרינן ר״פ כל הקרבנות בשביעית דא״א להקריב מכרמל דאשתקד משום דבעינן ראשית קצירך ולא סוף קצירך או משום דבעינן כרמל בשעת הקרבה ע״ש וכן אמרינן בירושלמי פ״ק דחלה סוף הלכה א׳ אהא דתנן דאם השרישו קודם לעומר אסורין עד שיבא עומר הבא ושאל ר״א מהו שיביא עומר מהן ופריך אפשר לומר חדש וישן אין תורמין ומעשרין מזה על זה ואת אמרת הכין כלומר איך אפשר להקריב מהן שהרי כשני מינים הם לעניין תו״מ ואח״כ אומר גם טעם דראשית קצירך ולא סוף קצירך וכן משום שאינם ביכורים ע״ש ומסיק והן שהביאו שליש לפני ר״ה אבל הביאו שליש לאחר ר״ה העומר בא מהן עכ״ל הרי דבהביאו שליש לפני ר״ה הוויין כשני מינים וכ״ש במדינות אלו שכבר נקצרו לפני ר״ה דהם כשני מינים ואין העומר בא מהם אפילו בא״י א״כ אין צורך למעט ח״ל מטעם ח״ל אלא מטעם דהם כשני מינים אלא וודאי קרא דמעטיה לח״ל מהבאת עומר בע״כ דלא אמדינות אלו קאי רק על הסמוכות לא״י ואפילו הרחוקות המערבית והדרומית והמזרחית ולא על הצפונית שהם אינם בכללו של היתר העומר ולא באיסורו ובוודאי שאין לבנות יסוד נכון על זה בלתי ראיה גמורה אלא דלסניף בעלמא אומר כן.

כג וראיתי לכמה מהגדולים שמתירים שכר של שעורים של חדש אפילו להרי״ף והרמב״ם והרא״ש דסברי חדש בח״ל דאורייתא מטעם דמשקים היוצאים מהם אינם כמותם ואין בזה רק איסור דרבנן ובדרבנן יש להקל בח״ל ובשל אינו ישראל ולסמוך על המקילים (פנ״י ולח״מ על משניות הביאו

הש״ך שם ועוד גדולים) ולענ״ד לא נראה כלל דבוודאי יש בזה איסור דאורייתא אלא שאין בו מלקות כמו שיתבאר בס״ד וכמ״ש הרא״ש שם והתרומת הדשן שם (וגם החכ״צ סי׳ פ׳ דחה זה מטעם דהעיקר כסוגיא דחולין ק״כ: והם סוברים דהעיקר כסוגיא דפסחים כ״ד: דזיעה בעלמא הוא ולענ״ד אין הסוגיות סותרות זל״ז כמבואר מתוס׳ שם ונבאר בס״ד).

כד בחולין שם דריש בחמץ וחלב ונבלת עוף טהור אע״ג דכתיב בהו לשון אכילה מ״מ אם המחה אותם עד שנעשו כמשקין מ״מ חייב כרת בחמץ וחלב ומטמא בבית הבליעה בנבלת עוף טהור דכתיב נפש אפילו שתייה במשמע כלומר כתיב ונכרתה הנפש דנפש משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם (רש״י) ופריך הא דתניא הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן למה לי ליגמר מהני ומתרץ צריכא דהוה אמינא עד דאיכא כזית וכו׳ כלומר דהטמאים כתיב בשרצים ובהם איסורן במשהו ע״ש ואומר עוד והא דתניא הטבל והחדש וההקדש וכו׳ משקין היוצא מהן כמותן מנלן וכי תימא ליגמר מהנך מה להנך שכן איסור הבא מאליו כלומר והקדש איסורו ע״י הקדישו שהקדיש ע״ש ברש״י ותוס׳.

כה ואח״כ אומר והא דתנן דבש תמרים ויין תפוחים וכו׳ של תרומה ר״א מחייב קרן וחומש ור״י פוטר במאי פליגי בדון מינה ומינה וכו׳ דבתרומה הוא רק תירוש ויצהר וכו׳ כלומר דבפי״א דתרומות תנן אין עושים תמרים דבש ולא תפוחים יין וכו׳ אין משנין אותן מברייתן אלא זיתים וענבים בלבד ע״ש והא דתנן אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים מני ר״י היא וכו׳ וגמר להו לבכורים מתרומה והדר מייתי לה לערלה פירי פירי מבכורים ע״ש והלכה כר״י כמ״ש הרמב״ם בתרומות ובמאכ״א ספ״י ע״ש ומובן הדבר דלמסקנת הש״ס הא דתניא מקודם הטבל והחדש וההקדש וכו׳ משקין היוצאין מהן כמותן לא דמי להמחה החמץ והחלב שחייב כרת ובכאן אין בו רק איסור תורה וגם מלקות ליכא ואף דמראשית הסוגיא משמע דמדמי לה לגמרי לפי המסקנא הדמיון הוא רק דבמידי דאכילה גם כשנעשית משקה לא יצאה מכלל איסור אבל העונש לגמרי אין דומים רק בזיתים וענבים שכן גזרה תורה.

כו והן הן דברי הרמב״ם שכתב וז״ל הטבל והחדש וההקדש וכו׳ וערלה משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן ואין לוקין עליהם חוץ מיין ושמן של ערלה שלוקין עליהן כדרך שלוקין על הזיתים ועל הענבים שלהן עכ״ל ויש שטרחו בדבריו (עלח״מ ופ״י ועוד) ולדברינו א״ש בפשיטות ואם תשאל באמת איזה חילוק יש בזה לבין המחאת החמץ והחלב החילוק פשוט דכשהמחה החמץ והחלב הרי הוא גוף החמץ וגוף החלב אלא שנעשה משקה וריבתה התורה מנפש אבל במשקין היוצאין מתבואה ופירות אפילו לא מלשון אכילה הרי אין זה גוף הפירי דמילתא אחריתא היא ודבר זה מבואר בתוס׳ שם (ד״ה היכי בשם רבינו שמואל) ע״ש ולכן בהמחה החמץ והחלב פסק הרמב״ם שם בפי״ד דין ט׳ שחייב כרת ע״ש וברור הוא בס״ד (ולפ״ז גם הברייתא הקודמת הטמאין לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן ולא מצאתי ברמב״ם דין זה משום דלפי המסקנא אינו דומה לחמץ וחלב ונופלים תחת איסור טעם כעיקר שביאר הרמב״ם שם בפט״ו ודו״ק).

כז ובפסחים (כ״ד:) אמר ר״י כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן וכו׳ אמר ר״ז אף אנן נמי תנינא אין סופגין וכו׳ אלא על היוצא מן הזיתים וכו׳ א״ל אביי בשלמא אי אשמעינן פירא גופה וכו׳ אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא עכ״ל הגמ׳ וה״פ דאביי דחי לה דוודאי זה מקרי דרך הנאתו שהרי להוציא משקין מתבואה ופירות אין לך דרך הנאתו יותר מזה ומעשים בכל יום יוכיח אלא משום דזיעה בעלמא הוא כלומר משום דנשתנו מעיקר הפירא ואין זה הפירא שאסרה תורה ואלולי שחייבה תורה על שמן ויין גם בשם היינו פוטרין אלא שהתורה גזרה בשמן ויין אבל בשאר כל הפירות והתבואות שכשעשה מהם משקין נשתנו לגמרי והוה כזיעה בעלמא נגד עצם המאכל ולכן אין בזה מלקות אבל איסור תורה יש בזה וזהו כמסקנא דחולין וכדברי הרמב״ם וזהו ברור בס״ד (וגם בתוס׳ שם ד״ה אלא מבואר כן וז״ל תימא וכו׳ וי״ל דהא דאצטריך וכו׳ לאו למעוטי שאר משקין דמן הדין אפילו תירוש ויצהר וכו׳ והתם אצטריך למילף שנחשוב משקה של תירוש ויצהר כמו הפירי עכ״ל וזהו כמ״ש והגדולים תפסו שהסוגיות סותרות וגם אביי ס״ל דזהו לא מקרי דרך הנאתן ומה שאמר זיעה בעלמא כוונתו שאין בזה איסור תורה כלל עיין בדבריהם ואינו כן ואין כאן סתירה מסוגיא לסוגיא ודברי התוס׳ והרמב״ם מסייעים לדברינו והם טרחו בדבריהם בפלפולים שונים ונדחקו למאד והדבר ברור לדינא שיש בשכר איסור תורה להאוסרים חדש בח״ל מן התורה ודו״ק).

כח ורק בי״ש והשמרים היבשים שנתהוו מזמן לא כביר יש להמציא היתר בקל אף לשיטת האוסרים כיון דעיקר עשייתם הם מתפוחי אדמה ומדגן של חורף והשעורים נכנס בהם מעט רק בשביל ההעמדה ויש כנגד השעורים הרבה הרבה יותר משש ואפילו אם הוא מעמיד אין זה רק דרבנן וגם זה אינו כי שמעתי מהבקי בזה שגם בלעדם יש העמדה רק עם השעורים ההעמדה יותר בטוב פשיטא שאין שום חשש בזה ובטל בששים ואינו דשיל״מ שהרי בפסח אסורים מפני החמץ ויש שרוצה להתיר העיסה אפילו נעשית משמרים של חדש ממש ומביא ראיה מב״ב (צ״ז.) משמרים של תרומה דשלישי מותר (משכנ״י סי׳ ס״ה) ודבריו תמוהים דשם נתערב בהרבה מים ע״ש ברש״י ותוס׳ והיין הוא קיוהא בעלמא משא״כ כאן דהוא כולו משעורים ואי

משום שאינו ראוי לאכילה הרי כל שאור אינו ראוי לאכילה ועכ״ז אסרה תורה בחמץ וחכמים אסרוה בתרומה וכלאי הכרם דלא מהני אפילו ביטול כדתנן כמה משניות בפ״ב דערלה ע״ש והעיקר כדברי האוסרים בזה (ט״ז סק״א) ורק בשמרים יבשים שלנו יש להתיר מטעמא דכתיבנא וכל זה לשיטת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש דחדש אסור מן התורה בח״ל אבל לשיטת הרבה מרבותינו אין איסור כלל בחדש בח״ל במדינתינו כמו שבארנו בס״ד ואף גם לשיטת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש הראינו פנים מסבירות להיתר מתרי טעמי דסברא בסעי׳ ט״ו וסעי׳ כ״ב ע״ש ונוסף לזה הגדולים המתירים מטעם דרק בשל ישראל אסור בח״ל ולא בשלהם וכל אלו סניפין בעלמא ועיקר ההיתר שאנו סוברים כשיטת רבותינו שפסקו כחכמים דר״א וכטעמי האור זרוע שהם טעמים נכונים לפי סוגיות הש״ס וכל בית ישראל נקיים.

סימן רצד

א דיני ערלה ובו מ״ה סעי׳.

כתיב בפ׳ קדושים וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לד׳ ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו אני ד׳ אלקיכם צותה התורה שכשניטע אילני מאכל יהיו ג׳ שני ערלה וכל הפירות שיגדלו בהג׳ שנים אסורים בהנאה לעולם וכך דרשו בת״כ שם יכול בתוך ג׳ שנים הוא אסור ולאח״כ יהיו מותרים (אותם הפירות) ת״ל יהיה לא יאכל אין לי אלא שלא יאכל מניין שלא יצבע בו ולא יהנה בו ת״ל וערלתם ערלים ערלים לרבות את כולם עכ״ל הת״כ ובפסחים (כ״ב:) תניא מניין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת״ל וכו׳ והא דצריך לצביעה והדלקה מקרא בפ״ע והרי גם זה בכלל הנאה משום דהדלקה הייתי אומר כיון שע״י זה הוא מבער אותו מותר קמ״ל דאסור (תוס׳ שם) וצביעה הייתי אומר דחזותא לאו מילתא היא קמ״ל דאסור (שם) ועוד דצביעה אינו בגוף הפירי אלא בהקליפין וקמ״ל דאסורין כהפירי עצמו דשומר לפירא כפירא דמי (זהו כוונת רש״י שם ד״ה ולא יצבע בו כגון בקליפי אגוזים וכו׳ ע״ש ודו״ק):

ב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש וגו׳ וזהו נטע רביעי ודינו כמעשר שני שצריך להעלותו לירושלים ולאכלו בזמן שבהמ״ק היה קיים. ובזמן הזה פודיהו בפרוטה ואם נוהג בח״ל יתבאר לפנינו ובשנה החמישית תאכלו את פירו להוסיף לכם תבואתו דבשנה החמישית הותרו לגמרי ומה ת״ל להוסיף לכם תבואתו דיברה תורה כנגד היצה״ר שלא תאמר הרי ד׳ שנים אני מצטער בו חנם לכך נאמר להוסיף לכם תבואתו (ת״כ) כלומר הקב״ה ישלם לך שכר אותם השנים להוסיף לך ברכה משנה החמישית ואילך עד שיספיק לך גם בעד השנים שלא נהנית מהן ומסיים אני ד׳ אלקיכם כלומר אני נאמן לשלם שכר טוב לעושי רצוני.

ג כבר נתבאר דערלה אסור בהנאה והוא מהנשרפין והנקברין (שלהי תמורה) את שדרכו לישרף ישרף את שדרכו ליקבר יקבר והיינו אוכלין בשריפה ומשקין בקבורה וכן כלאי הכרם דכתיב בה פן תקדש ודרשינן תוקד אש וערלה ילפינן מכלה״כ (רש״י שם) ויראה לי דאין הכוונה שהוא מחוייב לשרוף ולקבור את הערלה דלא מצינו חיוב מן התורה לאבד איסורי הנאה חוץ מעבודת כוכבים וחמץ בפסח אלא הכוונה שאם רצונו לבערם מן העולם כדי שלא יכשלו בהם בני אדם ישרף את שדרכו לישרף ויקבור את שדרכו לקבור (וכ״כ הח״ס בס״ס רפ״ו) אלא תולש פירותיהן וזורקן ושמעתי שיש טועים לומר שמחוייב להמתין עד שיתבטלו הפירות ואח״כ יתלשם ולאבדם וטעות הוא דרשאי לתולשם בעודם בוסר דהא אפילו אי לא גדלו כלל בתוך ג׳ שנים וזהו דרך הפירות הגסים מ״מ אחר הג׳ שנים מותרים וביטול ערלה וכלאי הכרם כשנפלו לתוך היתר מין במינו הוא במאתים של היתר ואחד של איסור כדתנן בריש פ״ב דערלה הערלה וכלה״כ עולין באחד ומאתים ומצטרפין זע״ז וא״צ להרים והטעם מפורש בירושלמי שם ע״ש במפרשי המשנה וזהו במינו דשלא במינו הוא בס׳ ככל האיסורים ועמ״ש בסי׳ רצ״ו סעי׳ ט״ו.

ד ערלה וכלה״כ וכל איסורי הנאה אין תופסין דמיהן דמדגלי רחמנא בעבודת כוכבים שכל שאתה מהוה ממנו הרי הוא כמוהו מכלל דבכל איסורי הנאה אינו כן (קדושין ספ״ב) אמנם להמוכר עצמו אסור כמ״ש באהע״ז ס״ס כ״ח ע״ש ולפי הירושלמי לא הוה מכירה כלל והמעות כגזל בידו ומש״ס שלנו לא משמע כן וכבר בארנו זה בח״מ סי׳ רל״ד ע״ש ואם איסורי הנאה מקרי כשלו או אינו כשלו כלל יש בזה דיעות שונות ולענ״ד הוויין כשלו ובארנו זה לעיל סי׳ רכ״א סעי׳ ס״ג ע״ש היטב.

ה הערלה אף שהיא ממצוה התלויה בהארץ מ״מ אסורה גם בח״ל בכל מקום מן התורה והיינו שכן באה הקבלה למשה מסיני דערלה נוהג בח״ל וזהו ששנינו בשלהי ערלה החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה וכו׳ והיינו הלכה למשה מסיני (קדושין ל״ח:) וידוע שאין שום הפרש בין המצוה הכתובה בתורה ובין שנאמרה למשה בסיני ואידי ואידי דבר תורה הוא אלא דבערלה יש קולא לעניין ספק ערלה דבח״ל מותר וכך נאמרה

מפורש ההלכה למשה מסיני דרק וודאי ערלה אסור בח״ל ולא ספק ערלה (שם ל״ט.) וזה א״ש לשיטת הפוסקים דכל ספק אסור מן התורה ולהרמב״ם וסייעתו דסבירי דכל ספק מותר מן התורה וא״כ למאי נאמרה על ערלה ה״פ דכל ספק שמותר מן התורה בכל האיסורים אינו אלא בספק גמור אבל ספק הקרוב לאיסור יותר מלהיתר וודאי דאסור מן התורה כמובן ובערלה נאמרה ההלכה דאפילו איזה ספק שהוא ואפילו לעשות ספק מותר (ר״ן שם) ולפנינו יתבארו דברים אלו בס״ד.

ו כיצד הוא דין רבעי בשנה הרביעית כתב רבינו הב״י בסעי׳ ו׳ פירות רבעי יש להם דין מע״ש בכל דבר ובזמן הבית היו צריכין להעלותן לירושלים לאכלם שם או לפדותן ולהעלות הפדיון שם והם מותרים מיד אחר הפדיון והאידנא שאין יכולים להעלותם לירושלים פודים אותם אחר שיגמרו ויתלשו ויכול לפדות את כולם בפרוטה (כצ״ל) אפילו הם רבים וישליך הפרוטה לים הגדול או ישחקנה ויפזרנה לרוח או ישליכנה בנהר אחר שחיקה ויברך בשעת פדיון (קודם שישליכו) אקב״ו על פדיון רבעי או יפדה בפירות שישוו ש״פ שהוא אחד מל״ב במעה וכו׳ ופירות רבעי פטורין מלקט ושכחה ופרט ועוללות עכ״ל וכתב רבינו הרמ״א דמטבע הרגילה במדינות אלו החצי ווינ״ר הוא יותר מש״פ ופודין עליו עכ״ל וחצי ווינ״ר הוא ד׳ פרוטות אלא שלא היה אצלם מטבע פחותה הימנה (ש״ך) ובזמנינו המטבע הפחותה הוא חצי ק״כ של נחשת ולכתחלה לא יפדה רק כשהם תלושים מן האילן אך בשעת הדחק יכול לפדות גם כשהם מחוברים רק שיאמר שלא יחול הפדיון עד שיתלשו (ש״ך סקי״ב) ואף שלהרמב״ם אין פודין במחובר מ״מ הרמב״ן והרשב״א חולקים בזה (עי׳ בהגר״א סקי״ט).

ז אמנם בעיקר דין רבעי איתא בברכות דפליגי ר׳ חייא ור״ש ברבי חד תני נטע רבעי כלומר דכל מין נטיעה של אילנות חייב ברבעי וחד תני כרם רבעי דרק כרמים של ענבים חייבים ברבעי ולא שארי מינים ויליף זה מקרא ע״ש ולא הוכרע כמאן הלכתא והשאלתות פ׳ קדושים כתב דגם בכרם אינו חייב בגפן יחידית ברבעי רק בכרם שלם דהיינו לכל הפחות שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב ע״ש וכתבו רבותינו בעלי התוס׳ וז״ל ועתה קיי״ל דרבעי נוהג אף בח״ל מיהו בכרם נוהג ולא בשארי אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח״ל וכו׳ עכ״ל וכן פסקו כמה מהראשונים.

ח אבל הרמב״ם בפ״י ממאכ״א דין ט״ו כתב וז״ל יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בח״ל אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון וכו׳ והורו מקצת גאונים שכרם רבעי לבדו פודין אותו בח״ל וכו׳ ואין לדבר זה עיקר עכ״ל ולדבריו אין דין רבעי כלל בח״ל וטעמו ביאר הרשב״א בתשו׳ דכיון דילפינן רבעי ממעשר שני מה מע״ש אינו בח״ל אף רבעי כן ויש שכתבו דבירושלמי מע״ש (פ״ה ה״ב) מבואר כן (ר״ן) וכן משמע מרמב״ם עצמו שתלה דין זה בסוריא ושם מבואר כן אבל תימא דשם בעכו״ם מיירי ע״ש וכבר השיגוהו בזה (רשב״א והגר״א סקכ״ח) אבל דעתו נראה שמפרש דגם בישראל מיירי כיון דמדמי לה למע״ש ולעניין דינא הכריע רבינו הרמ״א בסעי׳ ז׳ דכרם רבעי נוהג בח״ל ולא נטע רבעי ולכן יפדנו בלא ברכה כיון דלדעת הרמב״ם אין רבעי נוהג כלל בח״ל ויראה לי דלדברי כולם בשל עכו״ם וודאי דאין רבעי נוהג אף בא״י וזה ששנינו בספ״ג דתרומות דחכמים אומרים שיש לו נטע רבעי זהו כשרצונו בכך כמבואר בדברי הרמב״ם בפ״י ממע״ש דין י׳ וז״ל ויש לעכו״ם נטע רבעי שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל עכ״ל ולהרמב״ם ע״כ בא״י מיירי דהא איהו ס״ל דאין רבעי בסוריא ובח״ל (ודעת תר״י בברכות שם דגם נטע רבעי נוהג בח״ל והב״י הביא דעתם ראשונה וכתב הש״ך בסקי״ז דבין בכ״ר ובין בנ״ר יפדה בלא ברכה ע״ש ובאמת היא דיעה יחידאה ותמוה כמ״ש הגר״א בסקכ״ח שהעיקר כהרמ״א ע״ש).

ט ויש להסתפק בזה שנתבאר דערלה בח״ל הלמ״מ ושכך נאמרה ההלכה דספק מותר אם נאמרה ההלכה דהוא בכלל הלאו שבתורה בוודאה או שאינה בכלל הלאו אלא שמהלכה בלבד אסור ונ״מ לעניין מלקות דאם הוא בכלל הלאו חייב מלקות ואם אינה בכלל אינו לוקה דלא מצינו מלקות מהלכה למשה מסיני וכן מתבאר מדברי הרמב״ם בפ״י ממאכ״א דין ט׳ שכתב כל הנוטע אילן מאכל וכו׳ ג׳ שנים אסורים באכילה ובהנאה וכו׳ וכל האוכל מהם כזית לוקה מן התורה בד״א בנוטע בא״י וכו׳ אבל איסור ערלה בח״ל הלמ״מ שוודאי אסורה וספיקה מותרת וכו׳ עכ״ל הרי מתבאר דבח״ל אינו לוקה דעיקר איסורו הוא מהלל״מ מסיני ולא מקרא (וז״ש בסעי׳ ה׳ דאין נ״מ וזהו לעניין עצם האיסור ודו״ק).

י ודע שיש מי שאומר דלמאן דס״ל דבזמן הזה בטלה קדושת הארץ לעניין תרומות ומעשרות בטלה גם לעניין ערלה וגם בא״י ספיקה מותר בזמן הזה כבח״ל (מל״מ) ואע״ג דמהרמב״ם משמע דגם האידנא בא״י ספיקה אסור ואיהו הא ס״ל דתרומה בזמן הזה דרבנן בא״י כמ״ש ספ״א מתרומות ע״ש זהו לאו מטעם דבטלה קדושת הארץ דלהדיא פסק בסוף מעה״ק דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא וכן מבואר מדבריו ריש תרומות ע״ש אלא טעמו משום דלגבי תו״מ בעינן כל יושביה עליה כמו שביאר שם ולגבי ערלה לא שייך זה ולכן גם בזמן הזה בא״י לוקין על הערלה כשאכל כזית וספיקה אסור וגם לכלאי הכרם כן הוא דלמאן דס״ל בטלה קדושת הארץ גם כלה״כ בא״י מדרבנן (תוס׳ יבמות פ״א א מאי) וגם כלאי זרעים מותר

כבח״ל אלא דלא קיי״ל כן דאנן קיי״ל דלא בטלה קדושת הארץ ולהתוס׳ (שם פ״ב: ד״ה ירושה) ולהראב״ד ספ״א מתרומות גם תרומות ומעשרות בזמן הזה דאורייתא בא״י ע״ש והרבה מראשונים סוברים כן זולת הרמב״ם ז״ל כמ״ש.

יא אין חילוק בערלה בין כשהאילן היא של ישראל ובין שהיא של עכו״ם בכולם איסור ערלה מן התורה והיינו בח״ל מהלל״מ וספיקה מותר כיצד ספיקה מותר כתב רבינו הב״י בסעי׳ ט׳ כרם שיש בו נטיעות של ערלה וענבים נמכרים חוצה לו בא״י אסור ובסוריא מותר והוא שלא ידע שהובאו מאותו הכרם ובח״ל מותר אפילו יודע שהובאו מאותו הכרם רק שלא יראה שנבצרו מנטיעות של ערלה עכ״ל ובסעי׳ י׳ כתב כרם שהוא ספק ערלה בא״י אסור ובסוריא מותר ואצ״ל בח״ל עכ״ל.

יב ביאור הדברים כרם שיש בו נטיעות של ערלה וודאית וגם נטיעות ישנות שאינן של ערלה ובעל הכרם שהוא אינו יהודי מוכר ענבים אם מוכרם בפנים והישראל רואה שבוצרם מהערלה וודאי אסור לקנות ממנו דלא הותרה רק ספק ערלה ולכן כשמוכרם חוצה לו ולאו דווקא חוצה לו אפילו מוכרם בפנים אלא שכבר בצרם באופן שהישראל לא ראה מאין לקטם ולכן בא״י אסור כדין ספיקא דאורייתא ואפילו מיעוט של ערלה נ״ל דאסור בא״י דערלה אינה בטילה ברוב במין במינו ככל האיסורים אלא במאתים ואחד ובסוריא שהחמירו בה קצת כבא״י מותר כשלא ידע שזהו מכרם זה אבל כשידע אסור כבא״י ובח״ל שנאמרה ההלכה דכל צד ספק איזה שהוא מותר כמ״ש בסעי׳ ה׳ מותר בכל גווני לקנות ממנו בלבד שלא יראנו לוקט ויראה לי דבח״ל אפילו רוב נטיעות של ערלה ומיעוטן שאינן של ערלה מותר כיון שיש איזה צד ספק כמ״ש שם (וכ״כ הטור וגם כוונת הרמב״ם שם שכתב היה כרם וערלה וכו׳ כוונתו שהיה גם של היתר ויש שתפסו בכוונתו דהכוונה שכל הכרם הוא של ערלה והקשו עליו עכ״מ ולח״מ וער״ן ספ״ק דקדושין וכוונתו ברור כמ״ש וע׳ בסעי׳ ט״ז).

יג וזה שכתב בסעי׳ י׳ כרם שהוא ספק ערלה וכו׳ ואצ״ל בח״ל ביאור דבריו דאם כל הכרם הוא ספק ערלה מותר להישראל בעצמו ללקוט הפירות מהאילנות כיון שהוא ספק ערלה וההלכה נאמרה שספק מותר בח״ל והטור שכתב כרם שיש בו נטיעות של ערלה וכו׳ רק שלא יראו שנבצרו מנטיעות של ערלה ואין צ״ל כרם שהוא ספק ערלה שהוא מותר עכ״ל אין כוונתו דגם בספק ערלה הדין כמו מקודם שלא ילקט בעצמו דאין זה סברא כלל ואיזה טעם יש בזה אלא שלא חש להאריך וכוונתו ג״כ דספק ערלה פשיטא שמותר ואף ללקוט בידים (וכ״כ הט״ז סקט״ו וכ״מ מהב״י והב״ח שלא כתבו לחלק) וכן פסק המרדכי מפורש כן ע״ש.

יד ויש שרצו לפרש בדברי הטור דגם בספק ערלה לא התיר ללקוט הישראל בעצמו אלא כבדין הקודם (דרישה וש״ך סקכ״א) וע״פ זה פירשו דברי רבינו הרמ״א שכתב בסוף סעי׳ ט׳ וז״ל וכ״ש שכרם שהוא ספק ערלה שהוא מותר עכ״ל וקשה מאי חידש בזה הא רבינו הב״י עצמו כתב דין זה בסעי׳ י׳ אלא דכוונתו דגם בספק ערלה אין ההיתר רק ע״י עכו״ם ולא שילקוט בעצמו (ש״ך שם) והדברים תמוהים מאד ואיך נחלוק על מה שנאמרה בפירוש דספיקה מותר ויותר מזה תמוה שהרי בגמ׳ (ל״ט.) מבואר שגם ספק שעשה הישראל מותר לישראל אחר ליטול ולאכול כמו שיתבאר וכ״ש בעיקר כרם שהוא ספק ולכן נראה לעניות דעתי עיקר כדיעה ראשונה (וניכר שהש״ך בנקה״כ לא השיגו להט״ז כדרכו וכוונת הרמ״א אפשר לומר דאדרבא לקולא הוא כלומר דהמחבר בסעי׳ י׳ מיירי לאכול הפירות והיא כתב שהוא מותר והיינו שמותר לו לגמרי לעסוק בכרם זה לקנותו ולמכור הפירות ולכן כתב שהוא מותר ודו״ק).

טו ודע דבגמ׳ שם איתא א״ל לוי לשמואל ספק לי ואני איכול רב איויא ורבה בר ר״ח מספקו ספוקי להדדי ע״ש כלומר שעשו ספיקות והשני אכל והרמב״ם והטור והש״ע לא הביאו זה וכתב רבינו הב״י בספרו הגדול דס״ל דקולא זו הוי רק אליבא דשמואל דס״ל שם דהא דתנן הערלה הלכה היינו הלכתא מדינה אבל אנן דקיי״ל כר׳ יוחנן דהוא הלל״מ לא מקילינן כולי האי ע״ש ויש לדקדק דממ״נ אם לוי ור״א ורבה ס״ל כשמואל למה לא פסקינן כשמואל נגד ר״י והרי הלכה כרבים ובפרט לוי שהיה גדול הרבה ומגדולי תלמידי רבינו הקדוש ובמרדכי ספ״ק דקדושין מפורש כן דאפילו לר״י מותר לעשות ספק ע״ש ולכן נראה לעניות דעתי דזה שלא כתבו זה לאו משום דאין הלכה כן אלא משום דוודאי חכמי הגמ׳ כשעשו ספק הוה ספק גמור וכדין עשאו אבל למסור זה להלכה לרבים א״א כמובן שלא יעשו הספק כראוי וליהוי רק כי חוכא ואיטלולא ויפגעו בוודאי איסור ויש לדייק זה מהש״ס עצמו דלמה לו ללוי להגיד לשמואל שיעשה לו הספק אטו לא היה לו איש אחר שיעשה לו הספק אלא דה״ק ליה אם אתה תעשה לי הספק אוכל ולא אחר וכן ר״א ורבה סמכו רק זה על זה ולא על אחרים ולפ״ז מעיקר הדין השמיטו זה (כנראה לעניות דעתי ברור בס״ד).

טז ודע דכמו דבכרם שיש בו נטיעות של ערלה מותר לקנות חוצה לו ובלבד שלא יראנו לוקט כמו כן בכרם שכולו ערלה והעכו״ם מוכר חוצה לו מותר ג״כ לקנות ממנו דשמא אינם מכרם זה ובתוכו אסור מפני שזהו וודאי מכרם זה ואע״ג דגם חוצה לו יותר יש סברא לומר שזהו מכרם זה מ״מ ספק מיהא הוי וכבר כתבנו דאיזה ספק שהוא מותר ודבר זה מתבאר לי מרמב״ם ומרדכי שם וכן מבואר להדיא בירושלמי שלהי ערלה שאומר על המשנה

דספק ערלה וכו׳ ובח״ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט אומר הירושלמי איזו ספק הערלה כרם של ערלה וענבים נמכרים חוצה לו וכו׳ ע״ש דבסוריא יש מחלוקת ובח״ל הכל מודים ע״ש היטב.

יז כתבו הטור והש״ע סעי׳ י״א חבית של יין הטמונה בכרם של ערלה מותר שאין הגנב גונב מכרם זה וטומן בתוכו אבל ענבים שנמצאו טמונים בו אסורים שקרוב הדבר שגנבם ממנו וטמנם בתוכו עכ״ל וכ״כ הרמב״ם שם אלא שכתב דהיין אסור בשתייה ומותר בהנאה משום חשש יי״נ והטור והש״ע ביארו דין זה לעיל סי׳ קכ״ט ע״ש והקשו עליהם דדין זה זה הוא בב״ב (כ״ד.) ולפי מסקנא דשם דקיי״ל כר״ח דרוב וקרוב הלך אחר הרוב גם ענבים מותרים דאזלינן בתר רובא דעלמא שאינם ערלה והרא״ש באמת פסק שם כן (רש״ל ודרישה) ויש שתרצו דאע״ג דהלכה כר״ח מ״מ מלשון הש״ס שם שאומר אבל ענבים אצנועי מצנע בגויה משמע שהאמת כן וסברא גדולה היא דגנבום מכרם זה (ט״ז סקי״ו ולח״מ) והנה אפשר לומר כן ובעיקר הדבר נראה לעניות דעתי דאין כאן מחלוקת כלל דוודאי בח״ל שאיזה ספק שהיא מותר וודאי מותרים הענבים ובכה״ג מיירי הרא״ש דשם אינו עוסק בדיני ערלה בהפרש שבין א״י לח״ל והרמב״ם והטוש״ע בכאן שכתבו דיני ערלה בא״י ובסוריא ובח״ל כוונתם כאן על א״י ולא חשו להאריך ולבאר דבח״ל מותר שממילא מובן ממ״ש מקודם (ובזה א״ש דאיך לא היה הטור מזכיר דעת אביו ודו״ק).

יח כל מיני אילנות המוציאים פירות ערלה נוהגת בהם ואמרינן בברכות (ל״ו:) ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו לגבי ברכה נמי לאו פירי נינהו ולא מברכינן עליה בפה״ע אלא האדמה ע״ש ולמדנו מזה דכל שמברכין עליה העץ נוהג בה ערלה ולפ״ז באגרעסי״ן ווייזנפערלא״ך מאלינ״א אף שהאילנות קטנות ואינן כשל תפוחים מ״מ ערלה נוהג בהם שהרי מברכינן עליהם בפה״ע ובמהרי״ל נמצא בלשון זה פירות הגדילים באילנות שקורין המנברי״ן פרונבר״ן ערפרא״ן ודומיהם אינם בכלל ערלה עכ״ל ואנחנו לא נדע מה המה ואולי יהיה מי שיודע מזה לא ינהוג בהם ערלה ודע דהעולם אין נוהגין ערלה באלו הג׳ פירות שחשבנו ואולי הם הפירות שכתב מהרי״ל ובאמת אלו ינהגו ערלה בהם אסורין יהיו לעולם דכל ג׳ שנים בערך מוכרחים לעוקרן ולנוטען מפני רפיונן ואי משום דאמרינן בברכות שם דברכה תלוי בערלה וברכתן וודאי העץ י״ל דלא אמרו שם אלא באילן גמור ובפרטי פירותיה כאביונות וקפריסין ע״ש אבל בעיקר האילן צריך בערלה אילן גמור ואלו אינם בדמיון לאילנות כידוע וקצת ראיה לזה שהרי בברכות שם מצריך קרא דפלפלין חייבין בערלה ע״ש ובלא זה הייתי פוטרו מערלה והרי אילן גמור הוא כמ״ש המג״א ס״ס ר״ב ע״ש אלא משום דאינו בצורת סתם אילנות וא״כ גם אלו הג׳ שחשבנו אינם בצורת אילנות (כנראה לעניות דעתי):

יט הפירות של ערלה אסורים בהנאה בין עיקר הפירי ובין הגרעינים ובין הקליפות הרכות כגון קליפי אגוזים הרכים שעל האוכל וקליפי רמונים דכתיב וערלתם ערלתו את פריו ואתי את לרבות הטפל לפריו וכן הנץ שלהם וזהו הפרח שעל הפיטמא והזגין והגרעינים של ענבים והתמד העשוי מהם והפגים והתמרים שאינם מתבשלים והענבים שלקו ואין נגמרים בבישולן וכן כל בוסר שבכל הפירות חייבין בערלה וכל אלו רק בערלה חייבים ולא ברבעי דברבעי כתיב פריו ולא כתיב את ואינו חייב רק עיקר הפירי ויש מי שאוסר תמרים שאינם מתבשלים אף ברבעי (עש״ן סק״ה שכן עיקר) אבל העלים והלולבים ומי גפנים והיינו כשחותכין הגפן נוטפין ממנו כמו מים פטורין מן הערלה שהם אינם אפילו טפילים לפירי אלא להאילן עצמו ובאילן ליכא ערלה אלא בפירי.

כ יש מין אילן הנקראת צלף ובלע״ז קאפע״ר בוי״ם והיא עזה שבאילנות שעושה ג׳ פירות עלין אביונות וקפריסין (ביצה כ״ה:) ומבשלת פירותיה מהר (שבת ל׳:) ופירי שלא ניכר בה היום נגמר לסוף ג׳ ימים (רשב״ם ב״ב כ״ח והאביונות הם עיקר הפירי ומברכינן עליה העץ (ברכות ל״ו:) וגם על הקפריסין מפני שהם שומר. לפירי מברכין ג״כ העץ (שם) אך על העלין שנאכלים ג״כ בילדותן מברכין בפה״א ובתוך העלין גדילין כמין תמרות מברכין ג״כ האדמה ומ״מ בא״י כולן חייבין בערלה וחשבינן הכל בעצם הפירי אבל בח״ל אין ערלה רק באביונות ולא בהקפריסין והתמרות וכ״ש העלים ודעת הריי״ף והרמב״ם דגם בא״י מותרין הקפריסין ולא הובא דעתם בש״ע (עי׳ הגר״א סקי״א שהסכים לדעתם וכתב שכן עיקר לדינא).

כא ג׳ שנים של ערלה אינם נמנים מיום ליום אלא אזלינן אחרי שנת העולם שהוא ר״ה וקיי״ל דשלשים יום בשנה חשוב שנה (ר״ה י׳:) וקמ״ל דעד שיושרש האילן בארץ צריך י״ד יום מיום נטיעתה (יבמות פ״ג.) והל׳ יום צריך לחשוב מזמן שהושרשה בארץ ולפיכך אם נטע מ״ד יום לפני תשרי והיינו מט״ו באב וכ״ש מקודם נחשב שנה לערלה עד תשרי האמנם דתנן בריש ר״ה דבט״ו בשבט ר״ה לאילנות משום דבאילנות הולכין אחר חנטה לכל דבר למעשרות ולשביעית ועד ט״ו בשבט כבר יצאו רוב גשמי שנה ועלה השרף באילנות והפירות חונטין (רש״י ר״ה י״ד ע״א) ולכן אע״ג דאלו המ״ד יום חשובים כשנה ואם ימתין עוד שני שנים עד הר״ה השלישית נגמרו ג׳ שני ערלה מ״מ נמשך האיסור עד ט״ו בשבט שלאחר ר״ה השלישית מפני שאז ר״ה לאילנות ומשתכר בזה שחשבנו לשנה מט״ז באב עד ר״ה הימים שמן ט״ו בשבט עד ט״ז באב וגם לרבעי כן הוא שנמשך זמן האיסור עד ט״ו בשבט שלאחר שנה הרביעית וזהו ג׳ שנות ערלה.

כב והנה דעת הרמב״ם ועוד מראשונים דמתי נמשך האיסור עד ט״ו בשבט כשהקלנו מתחלתה לחשוב מ״ד יום לשנה אבל אם נטע אחד ט״ז באב דאז צריך להמתין ג׳ שנים שלימות מיום ליום א״צ להמתין אח״כ עד ט״ו בשבט והמאור והר״ן סוברים דאין חילוק בזה דאפילו בג׳ שנים שלימים צריך להמתין עד ט״ו בשבט שלאחר השלישית ודבר פשוט הוא דאם נתעברה השנה נתעברה לערלה ולרבעי כלומר שאין העיבור מן החשבון וגם לדיעה ראשונה כשזרע בפחות מן מ״ד יום לפני ר״ה איבד אלו הימים ומר״ה מתחילין שנות ערלה ורבעי ודע דצריך לזרוע בט״ו באב כדי שישארו מ״ד שלימים עד ר״ה אבל כשזרע בט״ז הוי דינו כלאחר מכאן והטור סובר כדיעה שנייה ע״ש ובמדינות שלנו שאין שום גידול בחורף אין נ״מ בכל זה וכשנוטעים בקיץ צריך ג׳ שנים שלימים ואחר הזמן הזה אם יחנוט מותר ומה שחנט מקודם אסור ואם יטע בחורף אז ממילא יהיה יותר מג׳ שנים דבהגיע הג׳ שנים אינו זמן גידול וממילא ימתין עד הקיץ.

כג וכיון שנתבאר שהפירי של ערלה אסור בהנאה והעץ מותר ולכן מותר ליטע יחור של ערלה אבל אסור ליטע פירות של ערלה שמזה יצמח אילן שהרי נהנה מערלה ומ״מ אם נטע מותר דהא קיי״ל בסי׳ קמ״ב דכל דבר שהיתר ואיסור גורמים ביחד מותר דזה וזה גורם מותר בדיעבד והכא הרי גם הקרקע גרמה להאילן שתתגדל וזה וזה גורם מותר בדיעבד והוי כשאר אילן וימתינו שני ערלה ואח״כ יהא מותר.

כד ישראל ועכו״ם שהיו שותפין בנטיעה יכול הישראל להתנות בתחלת השותפות לאמר לו טול אתה ג׳ שני ערלה ואני אטול ג׳ שנים אחרות כנגדן ואין זה חליפי ערלה דהישראל אין לו שייכות כלל בשני הערלה כיון דהתנאי היה מקודם ואע״ג דסוף סוף הערלה גורמת לו טובה שלא יטול העכו״ם חלק בהג׳ שנים שאחר שני ערלה לא מצינו דגרם טובה אסור באיסורי הנאה ורק זהו דווקא כשאין עושה עמו חשבון כמה הגיע לו בשני הערלה וכמה הגיע להישראל אח״כ ואם אין שוים בהכנסתם ישלימו זל״ז דבכה״ג וודאי אסור דזהו כהשתתפות בכל השנים ומחליף פירות ערלה באחרות ודווקא כשהתנו מתחלה אבל כשלא התנו אסור גם בכה״ג דכל שלא התנו ממילא דכשהעכו״ם נוטל שני ערלה והוא נוטל הג׳ שנים שאח״כ אפילו בלא חשבון הוה כחליפי ערלה שהרי בע״כ הם שותפים לכל השנים ותנאי שאח״כ לא מהני כמו בשבת בא״ח סי׳ רמ״ה ע״ש ויראה לי דאפילו בתנאי ובלא חשבון אינו מותר אלא כשנוטל הישראל ג׳ שנים אחרות כנגד שני הערלה אבל כשנוטל פחות מג׳ שנים מפני ששני ערלה פירותיהן מועטין אסור דזהו גופה הוי כעשיית חשבון והוה כחליפי ערלה דלמה נוטל פחות מפני ששנה של ערלה אינו שוה כשנה שאינו של ערלה ואין לך עשיית חשבון גדול מזה וזהו שיטת הרמב״ם בפ״י ממאכלות אסורות.

כה אבל הטור פסק דאפילו בלא התנו מתחלה מותר כשהעכו״ם מתרצה שיטול הישראל ג׳ שנים אחרות כנגד שני הערלה ואין זה חליפי ערלה דמתנה בעלמא הוא מהעכו״ם להישראל אבל להישראל אין שום חלק בהערלה ולכן יכול הישראל לומר לו טול אתה שני ערלה ואני אח״כ ואם העכו״ם מתרצה מותר מטעם שכתבנו ויראה לי דלדיעה זו מותר אפילו כשמתרצה על פחות מג׳ שנים דכיון דמתנה בעלמא הוא מה לי אם נותן לו מתנה שנה או ג׳ שנים ואם אינו מתרצה נוטל העכו״ם כל ג׳ שני ערלה ואח״כ חולקין כל שנה ושנה ולדעת הרמב״ם הדין כן אף במתרצה כשלא התנו ורבינו הב״י בסעי׳ י״ג פסק כהרמב״ם ורבינו הרמ״א כהטור וזהו גם דעת רש״י והרא״ש בספ״ק דעכו״ם ע״ש.

כו וכתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ד מותר לומר לעכו״ם בשני ערלה עבוד כרמי ותטול פירותיה ותן לי כרמך שעברו עליה שני ערלה ואעבדנה ואטול פירותיה עכ״ל ופשוט הוא דדווקא בלא עשיית חשבון זה כנגד זה דבעשיית חשבון הוה ממש כחליפין ולכאורה אין דין זה רק לדעת הטור דלדעת הרמב״ם דבלא התנו אסור הא הכא הוה כלא התנו ויש באמת שהקשו כן עליו דכיון שמקודם פסק כהרמב״ם איך התיר זה וצ״ל דס״ל דבכאן גם הרמב״ם מודה שהרי אין כאן שותפות כלל והוי כמכירה בעלמא שזה מוכר לו קרקע שלו וזה מוכר לו שלו על משך איזה שנים (ט״ז סקכ״ב ועש״ך סק״ל ולבוש).

כז עוד כתב בסעי׳ ט״ו מותר למכור לעכו״ם פירות שני ערלה לג׳ שנים מאחר שלא באו לעולם עכ״ל דאינו מוכר אלא מקום עצים ועצי ערלה מותר בהנאה (ב״י בבדה״ב בשם הראב״ד) אבל כשבאו לעולם חל המכירה על הפירות והפירות אסורים בהנאה ואין לשאול הרי מכר לו הפירות ולא העצים די״ל דהוי כמו דקל לפירותיו ואע״ג דלא אמר הכי אנן סהדי דכוונתו כן דאל״כ הרי נהנה מערלה וגם הקניין אינו חל מפני שזהו דשלב״ל אלא וודאי דכוונתו כן הוא (זהו כוונת הגרע״א) ואין לשאול הרי סוף סוף נהנה מערלה דאינו כן אלא גרמא בעלמא הוא ולא מצינו באיסורי הנאה שגרמא שלה אסור וכמ״ש בסעי׳ כ״ד.

כח כתבו הטור והש״ע סעי׳ ט״ז אחד הנוטע גרעין או יחור או שעקר כל האילן ונטע במקום אחר ואחד המרכיב יחור באילן אחר ואחד המבריך דהיינו שעושה גומא אצל האילן ומשפיל אחד מענפי האילן ומטמין אמצעיתו בגומא וראשו יוצא מהצד האחר ונעשה אילן כולן חייבין בערלה ודווקא שחתכו מצד זה מעיקר האילן או שאינו יונק ממנו אבל כל זמן שהוא מחובר ויונק ממנו חשוב כאחד מענפיו ופטור ואם לאחר שגדל הענף שהבריך

הבריך ממנו עוד ענף אחד בארץ ועושה כן כמה פעמים זה אחר זה כל זמן שהראשון מחובר לעיקר האילן כולם פטורין הפסיק הראשון מעיקר האילן חייבין ומתחילין למנות להם משעה שהפסיק והעיקר פטור (וה״ה אם הפסיק השני או השלישי) ואם נעקר העיקר מהקרקע חוזר להיות טפל לענף שהבריך ומונים בין לעיקר בין לענף משעה שנעקר עכ״ל.

כט ודע דזה שכתבו דהמרכיב יחור באילן אחר חייב בערלה אין זה אלא במרכיב ילדה בילדה שגם הנרכבת חייב בערלה או שהרכיבה באילן סרק אבל כשהרכיב יחור באילן מאכל זקן שעברו עליו שני ערלה אין נוהג ערלה בהמורכב דבטל לגבי הזקנה דהכי אמרינן בסוטה (מ״ג:) ילדה שסיבכה בזקינה בטלה ילדה בזקינה ואין בה דין ערלה ופירש״י והא דתנן דמרכיב חייב בערלה בילדה תנן שאף אותו ענף חייב בערלה ואף שקצצו מזקינה נעשה עכשיו ילדה שזהו נטיעתו עכ״ל וזהו ששנינו בספרי דמרכיב פטור מערלה כמ״ש הר״ן בפ״ק דר״ה ואף גם אם הרכיב באילן סרק יש פלוגתא בירושלמי פ״ק דערלה אם חייבת בערלה ויש מי שסובר שבטילה היא לגבי הסרק הזקינה ע״ש אך מהפוסקים משמע דחייבת בערלה (עט״ז סקכ״ד ובהגרע״א) ולהיפך זה שכתבו דכל זמן שהוא מחובר ויונק מהאילן אין בו דין ערלה יש בירושלמי שם דלפעמים גם במחובר חייב בערלה כגון אם הופכת העלין כלפי הזקינה זהו סימן שאינה יונקת ממנו וסימנך דמאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה ואינו פטור אלא כשהעלים הפוכים לצד האחר דאז הוי סימן שיונקת ממנו (שם ס״ק כ״ה) ותימא על הפוסקים שלא הביאו זה ואפשר משום דלא שכיח כן (וגם ברמב״ם פ״י ממע״ש הל׳ י״ד צ״ל במ״ש בכוונת הטור והש״ע ע״ש וע׳ בהגר״א סקמ״ח ודו״ק).

ל עוד כתבו אע״פ שמנהג עובדי אדמה להבריך גפנים בכל שנה מותר לשתות יין מגפני העכו״ם משום דספק ערלה מותר ואפילו בכרמים שישראל עובדים אותם ומבריכים אותם בכל שנה מותר משום דמבריך ומרכיב אינו חייב בערלה אלא בא״י אבל לא בח״ל ויש למצא היתר גם לבני א״י ביין של כרמי העכו״ם משום דרובא דגפנים לאו ערלה נינהו ואפילו בכרמים שידוע וודאי שיש בהם ערלה יש להתירם משום דקודם שיעברו עליה שני ערלה אינם עושים פירות ואם עושים הם דקים וקלושים שאינם ראויים לעשות מהם יין עכ״ל וזהו הכל מדברי הרא״ש בה׳ ערלה ע״ש וכ״כ הרמב״ן ע״ש.

לא והנה ההיתר השני הוא היתר פשוט אך אין זה רק בענבים ושארי פירות ממין גדול כמו תפוחים וכיוצא בהם דוודאי בשני ערלה אין בהם פירות הגונים אבל בפירות ממינים קטנים כמו ווינפערלאך אגרעסין מאלינא וודאי דעושים פירות הגונים גם בתוך שני ערלה ואין לנו רק ההיתר הראשון משום דבח״ל מותר מבריך ומרכיב ועל ההיתר הזה חלק אחד מהגדולים (שאג״א בתשו׳ החדשים סי״ד) וכתב דהנה טעם הרמב״ן והרא״ש משום דראב״י ס״ל בסוטה (מ״ג:) דעל מבריך ומרכיב אינו חוזר מעורכי מלחמה ומסתמא ס״ל דגם ערלה אינה נוהגת בהן דזה תלוי בזה כמבואר שם בסוגיא וקיי״ל דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח״ל והקשה עליהם דהם תפסו דכמו דס״ל לראב״י שם מקרא דלא חללו ולא כתיב לא חלל למעוטי מבריך ומרכיב וא״כ גם בערלה דכתיב ונטעתם למעוטי מבריך ומרכיב ודווקא נטיעה גמורה כן כתב הרמב״ן ותמה בזה דא״כ למה ליה קרא דולא חללו דהא ממילא הוא כיון דאין ערלה בהם מקרא דונטעתם ממילא דגם בעורכי מלחמה כן אלא וודאי דלעניין ערלה גם ראב״י מודה ע״ש. ואני תמה על דבריו דכוונת רבותינו כן הוא דוודאי מונטעתם בלבד א״א למעוטי מבריך ומרכיב דגם זה הוי נטיעה אלא דמדמיעט רחמנא בשם מקרא דולא חללו וחיללו הוא שלא עברו עדיין שני ערלה שיצטרך חילול דרבעי ממילא שמעת מינה דאין ערלה נוהגת בהם ולזה בהכרח לפרש גם קרא דונטעתם רק על נטיעה גמורה ומשם למדנו זה ולא מעצם קרא דונטעתם ועוד רצה לדחות דבריהם מטעם אחר ודחאו בעצמו ע״ש ולכן לדינא אין לנו אלא דברי רבותינו אלה והכי קיי״ל (וגם הרשב״א בתשו׳ והר״ן כתבו כדבריהם):

לב כבר נתבאר דהמרכיב אינו חייב בערלה אא״כ הרכיב ילדה בילדה אבל ילדה בזקינה באילן מאכל פטור מן ערלה אך באילן סרק חייבת ובלא זה יש איסור הרכבה בה כמו שיתבאר בסי׳ רצ״ה ולקמן יתבאר דאפילו אילן מאכל כשנטעו לסייג ולקורות פטורה מן הערלה ולפ״ז אפילו הרכיב ילדה בזקינה באילן מאכל כשהזקינה נטועה לסייג ולקורות חייבת הילדה בערלה וגמ׳ מפורשת היא בסוטה שם וכ״כ הר״ן בפ״ק דר״ה והפוסקים לא ביארו כל זה אך מ״מ כן הלכה (עט״ז סקכ״ד) וילדה בילדה כשנפטרה הנרכבת מערלה כגון שהרכיב ילדה בילדה בת שנה או בת שתים כשיעברו שני ערלה להנרכבת פטורה גם המורכבת (שם).

לג אילן שנקצץ וחזרה ונתגדלה מהשורש אם קצצוה לגמרי דהיינו בשוה לארץ חייבת בערלה ומונין שנות הערלה משעת קציצה אבל אם נשאר ממנו כל שהוא למעלה מהארץ פטורה מערלה ולדעת הרא״ש בעינן שישאר טפח מעל הארץ ובפחות מטפח חייבת בערלה ורבינו הב״י בסעי׳ י״ח לא הביא כלל דעת הרא״ש ופסק כהרמב״ם (עש״ך סקל״א שחשש לדעת הרא״ש והגר״א בסקנ״ד לא כתב כן אך כתב דמהדין שיתבאר בסעי׳ ל״ו מוכח כהרא״ש ע״ש ולענ״ד אין ראיה דהתם משום מראית העין וכל ימיה היא פחותה מטפח ולכאורה ראיה להיפך דמעיקר הדין לית לן בה ודו״ק).

לד אילן שעקרו רוח או שטפו נהר והוליכו למקום אחד עם העפר שסביב שרשיו והוסיף עליו שם עפר ונשרש שם בארץ אומדים אותו אם היה יכול לחיות בעפר הראשון שבא עמו בלא תוספת עפר אחר ה״ז כנטעו במקומו ופטור מהערלה ואם לאו חייב בערלה ולכן יש ליזהר כשרוצים לעקור אילן ממקום זה למקום אחר יעקרנו עם העפר שסביביו כדי שיכול לחיות בו ויפטור מן הערלה ואם לאו חייב בערלה ואילן שנעקר ונשאר משרשיו מחובר אפילו רק כעובי המחט שמותחין בו הבגד לאחר אריגה בידוע שיכול לחיות בלא תוספת עפר ופטור אפילו הוסיף עליו עפר הרבה ואין זה זה וזה גורם כיון דא״צ להעפר האחר ומותר גם לכתחלה.

לה יש מי שרוצה לאסור לכתחלה להביא אילן זקן עם העפר שסביבה שיכולה לחיות ממנה וליטע אותה במקום אחר (פ״ת סקי״ג בשם לב״ש) ואין בזה שום טעם לעשות גזירות חדשות והדקדוק מגמ׳ אין שום דקדוק וכן יש מי שאומר דבעינן עפר שיכול לחיות ג׳ שנים ואיני יודע הגדר בזה דוודאי דאם לפי ראות עיני הבקיאים ביכולתה לחיות מעפר זה די ובפרט בח״ל ואין עיקר לדברים הללו.

לו אמרו חז״ל בסוטה (מ״ג:) דאילן שאינו גבוה טפח חייב בערלה לעולם מדרבנן מפני מראית העין שנראה כאלו הוא בן שנה ודווקא בנטיעה אחת או נטיעות מועטות כמו שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב אבל אם כל הכרם כך מותר דאית ליה קלא.

לז ענף מלא פירות שנפסקה מאילן זקן ושתלה במקום אחר וכן אילן זקן שנעקר בלא עפר שסביביו והוא מלא פירות ונטעו במקום אחר או שלקח ענף מלא פירות מאילן זקן והרכיבו בילדה אם נתוסף בפירי בהנטיעה החדשה דקמא קמא גדל באיסור ואין בזה ביטול יותר ממאתים כפי שיעור ביטול בערלה אסור ואם לאו מותר וכתב הרמב״ם (פ״ה) כיצד משערים רואים אם נחתך ירק או תבואה מן הארץ בכמה זמן ייבש עד שלא ישאר בו ליחה וכשיעור שהייתו להתייבש כן שיעורו לצמיחה כיצד הרי ששהתה לייבש בק׳ שעות ידענו כי בק׳ שעות הוי צמיחתה ואם נשתהה חצי שעה בידוע שהוסיף חלק אחד ממאתים וכן כל כיוצא בזה והכי איתא בירושלמי ואם הרכיב ענף של ערלה מליאה פירות בתוך אילן זקן הפירות של הענף אסורים לעולם אפילו גדלו הרבה שאין גידולי היתר מעלין את האיסור ולכן ישליך כל הפירות שהיו עליה מקודם.

לח הנוטע אילן מאכל ואין דעתו לצורך אכילת הפירות אלא להיות גדר לשדה או בשביל העצים לשרפן או לבניין פטור מערלה ודווקא שיהא ניכר שאינו לצורך אכילה כגון שנטע הרבה אילנות רצופין זל״ז ולא הרחיק בין אילן לאילן כראוי לפירות וניכר שהם לשריפה וכן כשנטע לבניין משדה הענפים וחותכן כדי שיתעבה העץ ואם עושה לגדר ההיכר הוא כשנטען במקום שצריך לגדור פטור אבל כשאין היכר חייב ולא מהימן מה שאומר שאין כוונתו לפירות וכן כשנטע להריח בהם ולא לאכלם ויש היכר בזה פטור מן הערלה וכן אם פירות אלו אינן מאכל בריאים ונוטעים אותם רק לרפואה פטורים מן הערלה (הגרע״א).

לט ולא עוד אלא אפילו אם צדו האחד של האילן נטע לפירותיה וצד השני לדברים שחשבנו ויש בצד זה היכר פטור הצד השני מערלה והפירות שבו מותרים ומהצד שלפירות אסורים וה״ה אם צד העליון למאכל וצד התחתון לאחד מכל אלו או להיפך העליון לסייג ולקורות ולגדר והתחתון למאכל אותו חלק שאינו למאכל פטור ואין לשאול כשהתחתון למאכל איך מותר העליון הוא יונק מהתחתון די״ל דדווקא כשיש פירות אין ביטול כמו בסעי׳ ל״ז אבל בלא פירות ה״ל זה וזה גורם דגם הקרקע גורם להגידול וקיי״ל דמותר.

מ אם מתחלה נטעו לאחד מכל אלו ואח״כ נתחרט וחישב למאכל חייב בערלה וברבעי ומאימתי מונין לו משעת הנטיעה ולכן אם נתחרט בשנה שלישית אין לו רק שנה אחת ערלה ואם בשנייה שני שנים אם לא חישב עליו עד סוף שנה שלישית אין לו דין רבעי ברביעית דאין רבעי בלא ערלה ולהיפך לא מהני מחשבה כגון שנטעו לפירות אע״ג שחישב עליו אח״כ לסייג וכו׳ אינו מועיל דמחשבה לא מהני לחומרא רק לקולא.

מא איתא בירושלמי פ״ק דערלה הנוטע אתרוג למצוה או שמן למנורה חייב בערלה דאע״ג דאינו למאכל מ״מ כיון דצריך להפירי נהי דצריך למצוה סוף סוף נוטע לפירי וחייב בערלה וכ״כ הרמב״ם שם דין ז׳ וז״ל הנוטע למצוה כגון שנטע אתרוג ללולב או זית למנורה חייב בערלה עכ״ל והטור והש״ע בסעי׳ כ״ד כתבו הנוטע לצורך מצוה כגון לצורך לולב או אתרוג חייב עכ״ל והדברים תמוהים במה שחייבו לצורך לולב כלומר שנטע דקל לצורך לולב וכי המצוה גורמת החיוב והירושלמי לא קאמר רק כשנטע לשם הפירי למצוה כמו אתרוג וזית חייב כמו לאכילה אבל הדקל לשם לולב הא נטע לשם עצים למצוה ואחד מן הגדולים דחה זה מהלכה (מעיו״ט) ולי נראה עיקר כהטור והש״ע בשנדקדק למה חייב באתרוג למצוה הא בתורה עץ מאכל כתיב והמצוה אינה לאכילה וצ״ל משום דהמצוה אחשביה והוי כלאכילה וממילא דגם כשנטע דקל לשם לולב ולא לשם התמרים מ״מ המצוה אחשביה לנטיעה זו והוי כמו שנטע לשם אכילה והתמרים בני אכילה נינהו.

מב כתב הרמב״ם (שם) הקדיש ואח״כ נטע פטור מן הערלה נטע ואח״כ הקדיש חייב בערלה עכ״ל והוא מירושלמי שם דהקדש פטור מערלה וצ״ל הטעם משום דכתיב שלש שנים יהיה לכם ערלים לכם ולא לגבוה ואם פדאו באמצע זמן הערלה מן ההקדש נוהג ערלה ביתר הזמן וכן מבואר בירושלמי שם ע״ש ודע דהקדש אינו אלא במקדש שהקדישה לבדק הבית אבל הקדיש לבהכ״נ או לצדקה הוי כהדיוט כמ״ש בח״מ סי׳ צ״ה ולכן השמיטו הטור וש״ע דין זה לפי שאינו נוהג בזמה״ז.

מג הנוטע לרבים בתוך שדהו חייב בערלה שנאמר ונטעתם אפילו לרבים וכתב הרמב״ם שם בד״א בא״י אבל בח״ל פטור עכ״ל והטור והש״ע לא חילקו בזה וס״ל דגם בח״ל חייב ויש מי שכתב בטעמו של הרמב״ם משום דקרא מיירי בירושלים כדאיתא בירושלמי שאומר שם בנוטע ברה״י והוא של הרבה בני אדם כגון בירושלים (ב״ח) ותמיהני דהירושלמי דוגמא קאמר ועוד דמה שייך ח״ל לקרא הא ערלה בח״ל הלל״מ מסיני ולי נראה טעם אחר דהנה במשנה דפ״ק דערלה נחלקו ר״י וחכמים בדין זה ור״י פוטר ע״ש וקיי״ל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בח״ל וטעם הרא״ש שלא כתב זה וכן הטוש״ע צ״ע.

מד הנוטע ברה״ר או בספינה והעולה מאליו ברה״י ועכו״ם שנטע בין לישראל בין לעצמו והגזלן שנטע חייבין בערלה וברבעי וכן הנוטע בבית ועל גג שמילא עפר ונטע בהם או בעציץ אע״פ שאינו נקוב חייב בין בכלי עץ ובין בכלי חרס דכתיב ונטעתם בכל מקום שתטעו ואילן העולה מאליו במקום טרשים והיינו מקום סלעים שאינו ראוי לזריעה פטור ואפילו הנוטע במקום מדבר שאין שם ישוב פטור דאין זה דרך נטיעה ודווקא כשאינו עושה האילן כדי טיפול שיטפל בפירותיו עד שיביאם לישוב ולא קרינן בזה עץ מאכל אבל אם היה עושה כדי טיפול חייב בערלה וכתב הרמב״ם שם מה שנטעו הכנענים קודם ביאת ישראל לארץ פטור מערלה ומשבאו אבותינו לארץ אף מה שנטעו הכנענים חייב שנאמר כי תבואו אל הארץ ונטעתם משעת ביאה עכ״ל והיא משנה בערלה שם ועוד כתב עכו״ם שהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק חייב בערלה עכ״ל וה״ה ישראל כמ״ש אלא משום דבישראל יש איסור משום הרכבה לכך נקיט עכו״ם ועוד כתב ויש לעכו״ם נטע רבעי שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל עכ״ל כלומר דאין בו חיוב נטע רבעי כמו שאין בו חיוב במע״ש אלא שאם רצה ה״ז קדש כמו בהפריש תרומה מתבואתו כדאיתא ספ״ג דתרומות ע״ש.

מה כתב רבינו הב״י בס״ס זה עכו״ם היה מוכר פירות ואמר של ערלה הן או של נטע רבעי הן אינו נאמן אפילו אמר מאיש פלוני לקחתים עכ״ל דלהשביח מקחו אומר כן מפני שפירות של ילדה טובים מזקינה (שלהי יבמות) ומשמע דאם לא היה טעם זה נאמן ובאמת גם בלא זה דבריו לא מעלין ולא מורידין לא לאיסור ולא להיתר אלא דבכאן דהפירות שלו הם אלולי טעם זה היה נאמן דמגלה חסרונם לזה אמרינן שלדעתו אין חסרון בזה ואדרבא מעלה הוא (ט״ז סי׳ קכ״ב סק״ד וש״ך סי׳ קכ״ז סק״ך) מיהו אם נראה שלפי תומו אומר כן יש לחוש ולהחמיר (ט״ז שם).

סימן רצה

א דיני כלאים של הרכבת האילן מין בשאינו מינו ובו ח״י סעי׳.

חמשה מיני כלאים אסרה תורה כלאי בגדים מצמר ופשתים ביחד וכלאי בהמה להרביע מין בשאינו מינו וכלאי אילנות להרכיב מין בשאינו מינו ודינים אלו יתבארו בסי׳ זה וכלאי זרעים לזרוע שני מיני זרעים ביחד וכלאי הכרם והיינו לזרוע תבואה וזרעים בכרם של ענבים והשנים האחרונים הם מחובת קרקע ואינם נוהגים בח״ל מדאורייתא ורק מדרבנן אסרו גם בח״ל כלאי הכרם ולא כלאי זרעים משום דכלה״כ אסורים בהנאה מן התורה ולכן גזרו בהם רבנן גם בח״ל (קדושין ל״ט) ואין לשאול דא״כ גם הרכבת האילן לא תנהוג בח״ל דהא גם זה חובת קרקע אך בתורה מבואר דזה נוהג גם בח״ל דכתיב את חקותי תשמורו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה ומה בהמתך בין בארץ בין בח״ל אף שדך בין בארץ בין בח״ל (שם).

ב כיצד כך שנו חכמים במשנה פ״א דכלאים (מ״ז) אין מביאין אילן באילן ירק בירק ולא אילן בירק ולא ירק באילן ע״ש וכ״כ הטור וז״ל שלא אסרה תורה בח״ל אלא הרכבת אילן באילן ובין ירק באילן ובין אילן בירק ובין ירק בירק שאינו מינו ובין אילן באילן שאינו מינו ואפילו עץ סרק על עץ מאכל או עץ מאכל על עץ סרק עכ״ל ומשמע דסרק בסרק מותר אפילו בשני מיני עצים דכל מיני סרק אחת הן וכ״כ רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ וז״ל וכן סרק על גבי סרק שרי אע״פ שאינו מינו עכ״ל וכן משמע להדיא בירושלמי שם שאומר מניין שאין מרכיבין עץ סרק על גבי עץ מאכל ולא עץ מאכל על גבי עץ מאכל מין בשאינו מינו ת״ל את חקותי וכו׳ ע״ש ומדלא קאמר גם בעץ סרק שאסור באינו מינו ש״מ דאין בסרק רק מין אחד וכן מבואר מת״כ פ׳ קדושים ע״ש.

ג ודברי הרמב״ם תמוהים בזה שכתב בפ״א מכלאים דין ה׳ וז״ל כלאי האילנות הרי הם בכלל שדך לא תזרע כלאים כיצד המרכיב אילן באילן כגון שהרכיב ייחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח ה״ז לוקה מן התורה בכל מקום בין בארץ בין בח״ל וכן המרכיב ירק באילן או אילן בירק לוקה בכל מקום עכ״ל ולמה לא כתב ירק בירק כבמשנה.

ד והנה תמיה זו יש גם בגמ׳ חולין (ס׳.) דמיבעי ליה הרכיב שני דשאים זה על גבי זה מהו ע״ש וכבר עמדו רבותינו בעלי התוס׳ שם והר״ש במשנה על זה והרי במשנה אסרו להדיא גם ירק בירק ותרצו דהבעיא הוא בח״ל או בעכו״ם ע״ש ולהרמב״ם א״א לומר כן דא״כ היה לו לומר דבא״י אסור (כ״מ) ובעכו״ם א״א לומר שהרי היה לו לבאר דישראל אסור ורבינו הב״י בספרו כ״מ נדחק מאד בזה ויש מי שאומר דוודאי איסור יש כמו ששנינו במשנה והבעיא שם הוא על מלקות משום דשם אמרינן דדשאים נשאו ק״ו מאילנות שיצא כל אחד למינו ואין עונשין ואין מזהירין מן הדין ולכן הרמב״ם דמיירי במלקות לא כתב ירק בירק אבל איסור יש (מהרש״א שם) אמנם א״כ היה לו לבאר דירק בירק אסור ואינו לוקה (ומירושלמי שם משמע להדיא דלבני נח מותר ירק בירק ע״ש).

ה ואני למדתי מדברי הסמ״ג בלאוין (רע״ט) תירוץ אחר לגמרי וז״ל הסמ״ג כתיב שדך לא תזרע כלאים שלא יזרע שני מיני זרעים כאחד בא״י וכו׳ יש בכלל לאו זה מה ששנינו בפ״ק דכלאים אין מביאין אילן באילן ולא ירק בירק ולא ירק באילן ולא אילן בירק ואע״פ שבכללן הוא מ״מ הרכבת אילן באילן וירק באילן שאמרנו נוהגת אף בח״ל כדאיתא וכו׳ מה בהמתך וכו׳ אף שדך בהרכבה אף בח״ל ואין לך כלאים באילנות אלא בהרכבה בלבד עכ״ל ואינו מובן שבעצמו הביא המשנה דחשבה גם ירק בירק ומסיים אילן באילן וירק באילן בלבד ולא ירק בירק.

ו ונראה להדיא דירק בירק לא שייך כלל שם הרכבה על זה דהנה הרכבה למדנו מהרבעה דבר של קיימא שמזה יוצא זרע וזרע זרע וכמו כן הרכבה באילנות או ירק באילן או אילן בירק דהאילן הוא מתקיים שנים רבות וממנו נוטעים נטיעות רבות ומהנטיעות נטיעות אבל ירק בירק דבמהרה כלה כדרך הירקות אין על זה שם הרכבה כלל אלא זריעה בעלמא ואינו אסור יותר מכל כלאי זרעים דמה לי אם זורען כאחת או תוחב הירק בירק אחד דבזמן קצר יתגדלו ויבולו כדרך ירקות והתנא לא אמר שם לשון הרכבה אלא אין מביאין וכו׳ ודיניהם נפרדים דאילן באילן ואילן בירק וירק באילן הם מצד הרכבה ונוהג גם בח״ל אבל ירק בירק הוא כלאי זרעים בעלמא דהא עיקר הפרק שם הוא בכלאי זרעים ולכן הרמב״ם דמיירי כאן בהרכבה לא חשיב לה וכן הסמ״ג וחשיב לה לקמן בכלאי זרעים בא״י כשזורע ביחד שני מיני ירקות ולא הוצרך להזכיר כשמביא הירק בירק אחר דגם זה הוי זריעה כמובן והבעיא בחולין הוא אם שייך שם הרכבה בדשאים דאולי כיון דכתיב למינהו שייך על זה שם הרכבה ולא איפשטא ולא חשש הרמב״ם לזה משום דבירושלמי כאן מפורש דבני נח לא נצטוו על ירק בירק ואם יש בזה איסור הרכבה הרי גם בני נח מצווים על זה כמ״ש הרמב״ם בפ״י ממלכים ולכן לא הניח וודאו של הירושלמי מפני ספיקא דש״ס דילן וכן דרכו בכ״מ.

ז כתבו הרמב״ם והש״ע סעי׳ ב׳ אסור לישראל להניח לעכו״ם שירכיב לו אילני כלאים עכ״ל והטעם פשוט משום לפני עור לא תתן מכשול ובני נח נצטוו על הרבעה והרכבה כמ״ש הרמב״ם פ״י ממלכים דין ו׳ וז״ל מפי הקבלה שבני נח אסורין בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן בלבד ואין נהרגין עליהן עכ״ל וטעמו דאע״ג דאינם בכלל שבע מצות ב״נ ולכן אין נהרגין עליהן ולא קיי״ל כר״א דאמר בסנהדרין (נו:) דזהו ממצות בני נח ע״ש אלא כרבנן מ״מ גם הם מודים בע״כ שאסורים בזה שהרי ר״א למדה שם (ס׳.) מקרא דאת חקותי תשמרו בהמתך ושדך מה בהמתך בהרבעה וכו׳ ע״ש ודרשא זו עצמה בקדושין (ל״ט.) לעיקר איסור הרכבה ורבותינו בעלי התוס׳ שם הקשו באמת כן ותרצו דהדרשא הוא רק לישראל ע״ש ואינו מובן כלל הלא חוקים שחקקתי לך כבר משמת ימי בראשית כמבואר שם ותרצו שיש לומר כבר במרה ע״ש ובספ״ה דב״ק והדוחק מבואר ולכן הרמב״ם מפרש דוודאי אין זה בכלל שבע מצות שלמדנו מקרא דויצו שם (נו:) אבל איסורא בעלמא מודים רבנן לר״א וזהו ברור בס״ד (וכ״מ מהגר״א סק״ד ודברי הכ״מ והש״ך סי׳ רצ״ז סק״ג שכתבו דהרמב״ם פסק דמותרין בני נח בהרכבה ע״ש ונדחקו בטעם זה שאסור לומר לעכו״ם מרפסין איגרא ונשמט מהם דברי הרמב״ם שכתבנו ודו״ק).

ח שנינו בתוספתא פ״א דכלאים (הל׳ י׳) זורעים זרעים וזרעי אילן כאחד ע״ש וביאור הדברים שלא אסרה תורה ההרכבה רק כשהוא אילן ולא בזרעים שזורעין בהם אילנות וזהו שכתבו הטור והש״ע סעי׳ ג׳ מותר לזרוע זרעים וזרע אילן כאחד וכן מותר לערב זרעי אילנות ולזרעם כאחת שאין לך כלאים באילנות אלא הרכבה בלבד בין אילן בירק בין ירק באילן בין ירק בירק שאינו מינו ואפילו עץ סרק על עץ מאכל או עץ מאכל על עץ סרק עכ״ל וכ״כ הרמב״ם שם ויראה לי דווקא כשכולם הם רק זרעים אבל אם אחד מהם אילן אסור להשליך בתוכה אף זרע של אילן אחר או של ירק וכן בירק אסור להשליך בתוכה זרע של אילן או של ירק אחר דזה מקרי הרכבה כיון שאחד מהם שם אילן או שם ירק על זה והיתר הזרעים הוא רק בח״ל ולא בא״י שהרי זהו כלאי זרעים.

ט ההרכבה אסורה אפילו אינו מרכיב זה על זה כשהם מגולים מעל הקרקע ואפילו תחת הקרקע אסור כגון זמורות הגפן שהבריכה תחת הקרקע אסור לזרוע עליה ירק או אילן אחר אא״כ יש עפר על גבה ג׳ טפחים ואפילו הבריכה בתוך דלעת שיבשה או בתוך סילון של חרס מפני שנשרש בה והו״ל מרכיב ירק באילן או אילן באילן ואם היה על גבה פחות מג׳ טפחים אסור לזרוע על גבה ומותר לזרוע בצדה דמן הצד לא משתרשי ושרשי הגפן ג״כ אינן מתפשטות לצדדין ואם הבריכה בסלע קשה אפילו אין עליה עפר אלא ג׳ אצבעות מותר להביא זרע עליה (וצ״ע אם גם אילן מותר) בד״א כשאין עיקר הגפן נראה אבל אם נראה צריך להרחיק ששה טפחים לכל רוח ואח״כ זורע כמו שמרחיק מכל גפן יחידית שלא הובכה כמו שיתבאר בסי׳ רצ״ו.

י וזהו דווקא כשהבריכה תחת הקרקע שהיה עליה שם אילן על הענף הזה שהבריכה קודם ההברכה אבל בלא הבריך אע״פ שידוע שהשרשים של הגפן הולכין למרחוק תחת הקרקע מ״מ מותר לזרוע אצל האילן אע״פ ששרשי הירק נכנסין בתוך שרשי האילן כיון שאין על השרשים שם אילן ואפילו במבריך אין איסור רק בזמורות הגפן מפני שהן רכין ושרשי הזרעים נכנסים בה אבל המבריך ענף מאילן אחר מותר לזרוע על גביו אפילו אין עליו עפר ג׳ אצבעות דקשין הן ואין הזרעים נכנסין בה וי״א דגם בלא הבריך אין לזרוע עד ג׳ טפחים מהשרשים (ב״י בשם תוס׳ ור״ן ועש״ך סק״ה) ואף שלא הובא דיעה זו בש״ע מ״מ נכון ליזהר בזה.

יא מה נקרא מין במינו ומה נקרא בשאינו מינו שהרי בכל מין פירי יש מינים הרבה וא״א לומר שהן כלאים ויותר מזה איתא בירושלמי שם דמותר להרכיב מין אחד אפילו שחורות בלבנות ודקות בגסות וכמ״ש רבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ וז״ל וכן מותר להרכיב מין אחד אפילו שחורות בלבנות ודקות בגסות אע״פ שיש לו שם לווי עכ״ל כלומר כגון שאחד מהן יש לו להשם הכללי עוד שם פרטי מ״מ אין זה כלום והגדר בזה במין ושאינו מינו כמו שיתבאר בס״ד.

יב שנו חכמים במשנה פ״א דכלאים (מ״ד) ובאילן האגסים והקרוסתומלין והפרישים והעוזרדים אינם כלאים זה בזה התפוח והחזרד הפרסקים השקידים השיזפין והרימין אע״פ שדומין זל״ז כלאים זה בזה וכ״כ הרמב״ם והטור והש״ע אבל אין אנו יודעים מה המה אלה בכדי להבין ההפרש והגם שהמפרשים והערוך פירשום כולם בלשון לע״ז אינם מובנים אצלינו וכנראה שאין מצויים אילנות אלו כלל במדינתינו.

יג אמנם מדברי הירושלמי שהבאנו ומדברי הרמב״ם פ״ג מכלאים דין ד׳ יש ללמוד הגדר שכתב וכן באילן שיש שני מינים שדומין זל״ז בעלין או בפירות הואיל והם שני מינים הרי אלו כלאים כיצד התפוח עם החזרד וכו׳ וכן אם יש שם זרעים ואילנות אחרות אע״פ שהן שני מינין בטבען הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פירי של זה דומה לפירי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גווניו ממין אחד לא חששו להם לכלאים זה עם זה שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין עכ״ל.

יד ודבריו צריכים ביאור דלכאורה סותר עצמו אמנם ביאורו כן הוא דכל שאנו רואים מינים נפרדים לגמרי שאינם מסוג אחד כלל דאז אפילו אם העלין דומין זל״ז או תמונת הפירי דומה זל״ז הוה כלאים אבל אם הם רק שני מינים בטבעם כלומר שהכל מין אחד אך בטבעם אין להם דמיון כגון תפוחים שיש מהם מתוקים כדבש ויש מהם חמוצים כחומץ ויש שיש בהם כמו טעם יין ועוד כמה מינים פרטיים ולכולם יש להם שם הכולל ושם הפרטי כמו אצלינו תפוח אנטאנאווסק״י תפוח ציטאווק״י וכן בתפוחי בערנע״ס שיש מהן נקרא סאפיזאנקע״ס בארגאמאטי״ן ויש בהן גדולים וקטנים ומראות ממראות שונות אבל בכולל הן מין אחד ורק בטבעם משתנים בזה אומר הרמב״ם דכשהעלין דומין זל״ז או הפירות דומין דמיון גדול אינם כלאים זה בזה.

טו ולפ״ז במדינתינו כל מיני תפוחים שקורין עפי״ל כולם מין אחד הן וגם תפוחי יער מין אחד הוא עם כל התפוחים ורשאי להרכיב זה בזה וכן כל מיני בערנע״ס מותר להרכיב זה בזה אבל עפי״ל בבערנע״ס הוה כלאים שאין להם דמיון לא בעלים ולא בפירות אבל התפוחים בפ״ע והבערנע״ס בפ״ע אע״פ שיש בהן גדולים הרבה וקטנים מאד והמראה אינו דומה לחבירו והטעם אינו דומה מ״מ דמות אחד להנה והעלים דומים זל״ז דמיון גדול ואף אם אולי יש איזה הפרש בין זל״ז מ״מ לפי מראית עין כולן דמות אחד הן העלין וכן התמונה של הפירי כגון תפוחים כולן עגולות והבערנע״ס חדים בתחתיהם ועגולים בראשם אלא שההפרש הוא בגודל וקוטן וממילא שגם הטעם משתנה בין זל״ז וכולן מין אחד הן וכן כל מיני קארסי״ן שיש מהן שנקראים ווינסלע״ן ויש מהם שנקראים ספאנקע״ס והם שחורין מ״מ כולם מין אחד הן וכן פלוימע״ן שיש מהם גדולים וקטנים שחורים ולבנים ואדומים וכולן מין אחד הן ורשאים להרכיב מזה על זה ומזה יש ללמוד לכל הפירות שאינם מצויים במדינתינו וכבר נתבאר דכל מין סרק אחד הוא.

טז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ז׳ אסור לקיים המורכב כלאים אבל הפירי היוצא ממנו מותר ואפילו לזה שעבר והרכיבו ומותר ליקח ענף מהמורכב ולנטעו במקום אחר עכ״ל וכבר צעקו כמה גדולים ככרוכיא דבכל המדינות רובם ככולם הכרמים והפרדסים מורכבים וכמעט שנה שנה דרכם להרכיב

והישראל קונה הכרם או הפרדס וכיון שאסור לקיימן הרי מחוייב לעקרן ואין מי שיעשה כן ונמצא שכולם עוברים בכל יום על לאו דמקיים כלאים ויש מי שרצה לפסלם לעדות ואינו כן דאינו פסול לעדות אלא בלאו שע״י מעשה דלוקין עליו וכאן אין הישראל עושה מעשה (כנ״י סצ״ט) ואין לומר דבלא מעשה אין איסור כלל דלהדיא אמרינן בירושלמי ריש פ״ח דכלאים אמשנה דכלאי הכרם אסורין מלזרוע ומלקיים וכו׳ מה כר״ע דאמר המקיים בכלאים לוקה אר׳ יוסא הכל מודים באיסור שהוא אסור ע״ש ויש מי שטרח לחלק בין א״י לח״ל כשאינו ע״י מעשה לפי הנראה מתוס׳ (השוכר ס״ד.) דאפילו לר״ע לא אסר בלא מעשה (ח״ס סי׳ רפ״ח) וא״א לומר כן חדא דזהו נגד הירושלמי שהבאנו וגם מתוס׳ לא מוכח כן ע״ש (הלב״ש בסופו סי׳ ק״ו כתב דתפוחי יער הוי כלאים עם תפוחי פרדס והמשכנ״י סי׳ ס״ו והגרא״ז מרגליות דחו דבריו דמין אחד הם ועכ״פ כולם הרעישו על מה שאין נזהרין בזה וגם הח״ס שם).

יז ולענ״ד נראה ללמד זכות על כלל ישראל דהנה יש לדקדק במשנה רפ״ח דכלאים דתנן כלאי הכרם אסורין לזרוע ולקיים וכו׳ כלאי זרעים אסורין מלזרוע ומלקיים וכו׳ כלאי בגדים מותרין בכל דבר וכו׳ כלאי בגדים מותרין בכל דבר וכו׳ כלאי בהמה מותרין לגדל ולקיים ואינן אסורין אלא להרביע וכו׳ ע״ש ולמה לא חשיב כלאי האילן וכן הרמב״ם ריש פ״א כתב ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו וכן בפ״ה דין ח׳ בכלאי הכרם כתב אחד הנוטע ואחד המקיים כיון שראה כלאים צמחו בכרמו והניחם ה״ז קידש וכו׳ ואלו בכלאי אילן בפ״א דין ה׳ כתב כלאי האילנות וכו׳ המרכיב אילן באילן ה״ז לוקה וכו׳ ולמה לא הזכיר כאן המקיים וכן הא דתנן בריש שקלים באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים ובריש מ״ק דבחוה״מ יוצאין ב״ד על הכלאים ואמרינן בגמ׳ שם (ו׳.) ורמינהי באחד באדר וכו׳ ומתרץ כאן בבכיר כאן באפל כאן בזרעים כאן בירקות ואמרינן שם בראשונה היו עוקרין ומשליכין לפניהם לפני בהמתן והיו שמחים התקינו שיהא עוקרין ומשליכין על הדרכים וכו׳ התקינו שיהא מפקירין כל השדה כולה ע״ש ולמה לא הזכירו כלאי אילן כלל וכן בכל הש״ס כשהביא הך דמקיים כלאים הביא ברייתא דהמנכש והמחפה בכלאים לוקה ר״ע אומר אף המקיים בריש מ״ק ובשלהי מכות ובהשוכר (ס״ד.) וזהו הכל בזרעים וירקות ותבואות שיש בהם ניכוש וחיפוי אלא וודאי דבכלאי אילן ליכא כלל איסור דמקיים כלאים וטעמא רבה איכא במילתא דהא כלאי אילן למדנו מכלאי בהמה מקרא דבהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה (קדושין ל״ט.) וכמ״ש בספרי א׳ וכיון שכל עיקר האיסור למדנו מכלאי בהמה הרי להדיא שנינו שם דכלאי בהמה מותרין לגדל ולקיים וממילא דגם כלאי אילן כן הוא ולכן השמיטם התנא משום דחד דינא אית להו ועוד דבשלמא כלאי זרעים וכלאי כרם שעומדין עתה באמצע גידולן וכשיתגדלו יתלשום לגמרי שייך קיום בעת שהם בגידולם והיינו להניחם שיתגדלו אבל בכלאי אילן האיסור הוא רק לשעה קלה ואח״כ עומדת העץ לעולם ואין עושים לה מאומה והפירות גדילים מאליהם והרי הם מותרים באכילה וא״כ מה שייך בהם מקיים כלאים ועוד דלקצוץ אילן איסורא נמי איכא משום לא תשחית את עצה ולפ״ז לדעת הרמב״ם וכפי כל סוגיות הש״ס לא שייך כלל באילנות מקיים כלאים.

יח ואי קשיא דא״כ מהו זה שכתבו הטור והש״ע דאסור לקיים המורכב כלאים דע דזהו מדברי הרא״ש בה׳ כלאים (ס״ג) וז״ל אע״פ שלוקין על הרכבת האילן ועל קיומו אפ״ה הפירי מותר וגם מותר ליקח ייחור מן האילן המורכב ולנוטעו בארץ וכו׳ עכ״ל וק״ל דאם האילן אסור בקיומו ומחוייב לקוצצה איך מותר ליקח ממנו ייחור ולנוטעה ולהיפך אם הענף מותר למה כל האילן נאסרה מה לי ענף אחד ומה לי הרבה ענפים אלא וודאי דגם כוונת הרא״ש אינו כמו שתפסו רבים דכוונתו לקצוץ האילן אלא ה״פ דהנה הרא״ש וודאי אינו סובר כל הני דקדוקים שדקדקנו דאין בכלאי אילנות איסור קיום כלל וס״ל דלא גרע מכלאי זרעים האמנם כוונתו מיד אחר ההרכבה כשעדיין לא נתגדל האילן כלל מחויב ליטול המורכב מעצם האילן וזהו כמו בזרעים באמצע הגידול אבל כשכבר נשתרשה ונעשית אילן הוי היתר גמור ולכן כתב דמותר ליקח ייחור ממנה וליטע אותה כיון שכבר נתגדלה ואיסור הנאה אין בה ונמצא לפ״ז דלדעת הרמב״ם ליכא כלל איסור מקיים באילנות ואפילו להרא״ש אינו אלא מיד כשמרכיבן אבל כשהישראל קונה פרדס או כרם ויש בהם מורכבים שמכבר נעשו אילנות אין בזה איסור כלל (כנראה לעניות דעתי).

סימן רצו

א דיני כלאי הכרם ובו פ״ט סעי׳.

כתיב בפ׳ תצא לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המליאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם ואסרה תורה לזרוע בכרם כפי שיתבאר ורק בכרם בלבד והיינו של ענבים ולא בשארי אילנות ואע״ג דגם זית מקרי כרם כדכתיב בשמשון (שופטים ט״ו) ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמנם כרם זית אקרי בשם לוי ולא כרם סתם (ברכות ל״ה.) וסתם כרם הוא רק של ענבים ומדין תורה האיסור רק בא״י שהרי היא מצוה התלויה בארץ אך שנינו בסוף ערלה דבח״ל אסור מדברי סופרים דמפני שהתורה החמירה בזה יותר מבכל הכלאים דכל הכלאים מותרים בהנאה אבל כלאי הכרם אסרה תורה בהנאה לפיכך גזרו על זה גם בח״ל (קדושין ל״ט:) ומניין לנו שאסרה תורה בהנאה דכתיב פן תקדש ובאה הקבלה דתקדש הם שני תיבות תוקד אש (שם נ״ו:)

וזהו כפשטא דקרא פן תקדש שתהיה כקדש שאסור בהנאה (שם) אך הדרשא היא שלא תועיל בה פדיון כקדש (שם) ובירושלמי ריש פ״ח דכלאים יש עוד לימודים כתיב הכא פן וכתיב פן תנקש בו בעבודת כוכבים מה להלן אסור בהנאה אף כאן אסור בהנאה ועוד דרשות יש שם על איסור הנאה.

ב ויש בזה שאלה כיון דהתורה גזרה פן תוקד אש למה אינו מחוייב לשורפם ולא מצינו בכל הש״ס ולא ברמב״ם וכל הפוסקים שכלאי הכרם צריך לשרוף כחמץ וכמ״ש בערלה בריש סי׳ רצ״ד ע״ש וצ״ל דזהו אסמכתא בעלמא דלא תיהני בה פדיון כמ״ש אבל עיקר כוונת התורה שתיאסר בהנאה כקודש וכפשטא דקרא ושם נתבאר דאין תופסין דמיהן ואם יש להם בעלים ובכמה ביטולם דערלה וכלאי הכרם חד דינא אית להו ע״ש ועמ״ש בסעי׳ ט״ו דמרמב״ם יש לדייק שצריך לשרוף.

ג דבר מפורסם בש״ס מחלוקת ר׳ יונתן ור׳ יאשיה בכלאי הכרם דר׳ יונתן סבר דכשזורע מין ירק או תבואה בכרם לוקה כפשטא דקרא לא תזרע כרמך כלאים כלומר שלא תזרע בכרם ויהיו כלאים גפנים בזרעים אבל א״צ שני מיני זרעים בהכרם דא״כ גם בלא הכרם יש לאו דכלאי זרעים וכך מבואר טעמו בירושלמי ריש פ״ח אבל ר׳ יאשיה ס״ל דאינו חייב משום כלאי הכרם עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כלומר שיערב שני מיני זרעים עם הזריעה של הכרם שהוא חרצן ויזרעם על פני השדה במפולת יד והיינו כדרך זריעות שמפילין ביד על פני השדה ואז יצמחו גפנים ושני מיני תבואות וכן אם הגפנים כבר נטועות אין איסור רק כשיזרע שני מיני תבואות או ירקות סמוך להגפנים.

ד ואי קשיא דא״כ גם בלא הגפנים אסור משום כלאי זרעים מתרץ בירושלמי לעבור עליו בשני לאוין כלומר דוודאי גם בלא הגפנים חייב משום כלאי זרעים אלא דבזה חייב בשני לאוין ע״ש שאומר דבאיזה שהתרו בו לוקה ועוד דבכלאי זרעים לא קפדינן רק אשיעור יניקה כמ״ש בסי׳ רצ״ז ובכלאי כרם יש שיעורים גדולים מזה כמו שיתבאר בסי׳ זה וטעמו דר׳ יאשיה דבשלמא שדך לא תזרע כלאים דעצם קרקע מקרי שדה הוה פירושו דלא תזרע כלאים שני מינים אבל לא תזרע כרמך כלאים וכרם בלא גפנים לא מקרי כרם ועל זה אמר לא תזרע כלאים משמע דלבד הכרם יהיו שני מיני זרעים (תוס׳ שם) ועוד דכרם לא מיקרי זריעה והפסוק אומר שיהיה זריעת כלאים ש״מ דצריך שני מיני זרעים (תוס׳ חולין פ״ב).

ה והנה בכל הש״ס איתא מימרא דר׳ יאשיה עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד ופירש״י בקדושין שם וז״ל ומפולת יד נפקא ליה מלא תזרע כרמך כלאים ומשמע שזריעת הכרם עצמה תהיה בכלאים עכ״ל ביאור דבריו משום דהו״ל למיכתב כרמך לא תזרע כלאים כמו דכתיב שדך לא תזרע כלאים והוה משמע שלא תזרע שני מיני זרעים בכרם והשתא דאקדמיה לא תזרע לכרמך משמע דגם אכרם קאי לא תזרע והיינו שזורע בשעת מעשה גם הכרם עם הכלאים וזריעת הכרם הוא חרצן ומשמע מזה דאין חיוב רק בכה״ג ולא כשזורע כלאים בכרם מגודל ודבר תימא הוא דאטו זרע עדיפא מאילן והרי בהרכבת האילן בסי׳ הקודם נתבאר להיפך דזרע מותר ואילן אסור ע״ש ועוד דבירושלמי רפ״ח איתא כתיב לא תזרע כרמך כלאים מלמד שאינו חייב עד שיזרע שני מינים בכרם דברי ר׳ יאשיה ולא הזכיר מפולת יד בכרם דהיינו חרצן ועוד דבכל מס׳ כלאים מיירי שהכרם כבר מגודל וזורע בו הזרעים דאסור אם לא הרחיקו כדת ומשמע להדיא דזהו עיקר האיסור ונהי דגם שני מיני זרעים לא הוזכר בכל מס׳ כלאים אך בזה י״ל דממילא מובן דהמשניות לא נחתי בין פלוגתת ר׳ יאשיה ור׳ יונתן אבל אם עיקר האיסור הוא רק דגם הכרם יהיה נזרע עתה הוה היפוך ממש.

ו והיה נראה לענ״ד לומר דאדרבא לרבותא קאמר מפולת יד בכרם דמשום דלעניין הרכבת אילן אינו אסור רק באילן ממש ולא בזרעים כמ״ש בסי׳ הקודם והייתי אומר דגם בכלאי הכרם כן הוא דדווקא בכרם מגודל יש איסור ולא כשזורע עתה זרע הכרם עם זרעי התבואה לזה קמ״ל דאפילו זורע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד חייב מלקות וכ״ש כשזורע שני מיני תבואה בכרם אבל מהפוסקים לא משמע כן והטור כתב מפורש להיפוך וז״ל ולא מקרי כלה״כ אא״כ זורע שני מיני תבואות או שני מיני זרעים עם חרצן יחד כר׳ יאשיה דאמר עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד אבל מין אחד עם חרצן או שני מינים בין הגפנים מותר לכתחלה לזורען בח״ל עכ״ל והדברים אינם מובנים וצע״ג ודעת התוס׳ אינם כהטור כמ״ש בסעי׳ הבא.

ז והנה בברכות (כ״ב.) אומר הש״ס נהוג עלמא כר׳ יאשיה בכלאי הכרם ובקדושין שם פריך בפשיטות וכי לא קיי״ל כר׳ יאשיה ע״ש וכתבו רבותינו בעלי התוס׳ וז״ל ונראה דהלכה כר׳ יאשיה דאע״ג דאשכחן כמה משניות דלא כוותיה כמו המעביר עציץ נקוב בכרם והמסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו קידש מ״מ קיי״ל כוותיה וכו׳ ומותר לזרוע תחת הכרם וכו׳ עכ״ל כלומר דאין הלכה כמשניות הללו אלא כר׳ יאשיה וגם מדבריהם מבואר כמ״ש בסעי׳ הקודם דלאו דווקא שיהיה גם החרצן במפולת יד שהרי כתבו דמותר לזרוע תחת הכרם משום דאין כאן שני מיני זרעים אבל שני מיני זרעים אסור והא להטור גם בשני מינים מותר בח״ל והתוס׳ קאי אח״ל כמ״ש שם (והרא״ש בה׳ כלאים סי׳ ד׳ ביאר כוונת התוס׳ דוודאי בדורות הראשונים לא פסקו כר׳ יאשיה וזהו כל המשניות אך בדורות אחרונים התחילו לנהוג כר״י וזהו שאומר רנב״י שם בברכות האידנא נהוג עלמא וכו׳ ע״ש).

ח ולהרמב״ם ז״ל שיטה אחרת לגמרי בזה וז״ל בפ״ה הזורע שני מיני תבואה או שני מיני ירקות עם זרע הכרם ה״ז לוקה שתים אחת משום שדך לא תזרע כלאים ואחת משום לא תזרע כרמך כלאים ואינו לוקה משום זורע כלאי הכרם עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד וכן אם חיפה אותן בעפר לוקה וכן אם זרע שני מיני ירק וחרצן או זרע אחד ירק וזרע אחד מין תבואה וחרצן במפולת יד ה״ז לוקה וכו׳ עכ״ל ואח״כ כתב בדין ז׳ אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים או ליטע גפן בצד הירק או תבואה ואם עשה כן אע״פ שאינו לוקה ה״ז קידש ונאסרו שניהם בהנאה הירק והגפנים או התבואה והגפנים (כצ״ל) עכ״ל ולפ״ז ס״ל דהך דר׳ יאשיה הוא רק לעניין מלקות אבל לעניין איסור אפילו מין אחד של תבואה או ירק ובכרם ולא במפולת יד אסור בהנאה ומפולת יד מפרש דבעינן שיעשה פעולה בכל הג׳ כאחד דאז לוקה ולכן כתב דאם חיפה אותן כולן בעפר לוקה ולפ״ז להרמב״ם אין המשניות סותרות הא דר׳ יאשיה הוא למלקות והמשניות הם לאיסור בלבד.

ט וכדעת הרמב״ם כתב הטור בשם הראב״ד וז״ל הטור והראב״ד כתב הא דבעינן עד שיזרע וכו׳ במפולת יד היינו דווקא למלקות אבל איסורא איכא ואפילו זורע במין אחד בין הגפנים עכ״ל והנה הרא״ש כתב שם דלראב״ד האיסור הוא רק מדרבנן דכיון דלא אסרה תורה אלא ג׳ יחד מנלן דמקרי כלאי הכרם אם לא עשה כן ולדעת ר״י אף איסור דרבנן לית ליה וכו׳ עכ״ל ולענ״ד תמוה שהרי הרמב״ם וודאי סובר שהאיסור מן התורה כמ״ש בפ״י ממאכ״א דין ו׳ וז״ל כלאי הכרם כיצד מין ממיני תבואה או מיני ירקות שנזרעו עם הגפן בין שזרעם ישראל בין שזרעם עכו״ם בין שעלו מאליהם בין שנטע הגפן בתוך הירק שניהם אסורים באכילה ובהנאה שנאמר פן תקדש המלאה הזרע ותבואת הכרם כלומר תתרחק ותאסור שניהם והאוכל כזית מכלה״ב בין מן הירק בין מן הענבים לוקה מן התורה ושניהם מצטרפים זה עם זה בד״א בא״י אבל בח״ל מדברי סופרים עכ״ל הרי כתב מפורש דזהו מן התורה ולוקה על אכילתו והראב״ד לא השיגו ש״מ דגם הוא סובר כן ואולי דמטעם זה לא כתב הטור בדברי הראב״ד דהאיסור הוא מדרבנן (והב״י הקשה עליו זה ע״ש ולפמ״ש א״ש ודו״ק) וע׳ בסעי׳ י״א.

י ואי קשיא דלר׳ יאשיה מנלן איסורא כשאין חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כקושית הרא״ש דבאמת מדברי הרמב״ם שהבאנו בסעי׳ הקודם מובנים הדברים דהכל מפורש בתורה וה״פ לא תזרע כרמך כלאים וזהו חטה וכו׳ במפולת יד מטעם שנתבאר בסעי׳ ה׳ ואח״כ קאמר פן תקדש המלאה הזרע ותבואת הכרם כלומר דלעניין שתאסר התבואה והגפן לא בעינן רק חד זרע וכרם מגודל וכל מקום שנאמר פן הוי ל״ת ולפיכך האוכל מהם כזית לוקה כמו בהקדש ולכן הביא הרמב״ם שם קרא דפן תקדש וברור הוא בכוונת הרמב״ם בס״ד וגם הראב״ד סובר כן לענ״ד (ואין האיסור מצד הזריעה אלא מאכילה).

יא וזהו בא״י אבל בח״ל כתב הרמב״ם בפ״ח מכלאים דין י״ג וז״ל כל השיעורין האלו שמרחיקין בין הגפנים והתבואה או הירק אינן אלא בא״י או בסוריא אבל בח״ל מותר לזרוע בצד הגפנים לכתחלה בתוך הכרם ולא אסרו בח״ל אלא לזרוע שני מיני ירק או תבואה עם החרצן במפולת יד וכו׳ ואע״פ שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בח״ל הרי אותו הירק הזרוע אסור באכילה ואפילו בח״ל והוא שיראה אותו לוקט ומוכר אבל ספיקו מותר וכו׳ עכ״ל ולכאורה הדברים תמוהין דכיון דמותר לזרוע איך אסור באכילה האמנם כפי מ״ש א״ש בטוב טעם דהש״ס בקדושין אמר שם דכל שאסור מן התורה בהנאה גזרו בח״ל וא״כ ממילא דלזרוע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד דזהו עיקר האיסור בא״י גזרו גם בח״ל אבל הזריעה בכרם אין עיקר האיסור לא גזרו אבל כיון שמן התורה נאסרה בא״י ההנאה כשזרע בתוך הכרם ממילא דגזרו גם בח״ל בוודאי ולא בספיקו דספיקא דרבנן לקולא וגם לא אסרו רק הירק כיון שהוא הגורם ולא אסרו הענבים אע״פ שבא״י גם הענבים אסורים מ״מ דיו בח״ל לאסור הירק בלבד ויראה לי שדקדק זה ממשנה דכרם הנטוע ירק וירק נמכר חוצה לו וכו׳ בח״ל וכו׳ ולא אשכחן רק שאסרו הירק ולא הענבים כיון דגזירה בעלמא היא והכי משמע בכל סוגיא דקדושין שם שרק על הירק האיסור.

יב ולפ״ז לדינא לדעת רבותינו בעלי התוס׳ והרא״ש והטור קיי״ל כר׳ יאשיה ואפילו בא״י ליכא איסורא רק עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד ובלא זה ליכא איסורא כלל לא בהזריעה ולא באכילת הפירות וכל משניות דכלאים בהרחקת הגפנים מתבואה וירקות אינו להלכה ולכן השמיטם הטור לגמרי שהרי לא הזכיר כלל כל דיני כלאי הכרם המבוארים במשניות דכלאים והטעם כמ״ש ואין חילוק בין א״י לח״ל אלא דבא״י הוא מן התורה ובח״ל הוה דרבנן ולכן ספיקו מותר.

יג אבל להרמב״ם והראב״ד בא״י אסור אפילו לזרוע ירק אחד או תבואה אחת בלא הרחקה כראוי ואם זרע נאסרו שניהם ובח״ל ליכא איסור בזריעה בכרם רק הירק או התבואה נאסרה מדרבנן בלא הרחקה ובשם הרמ״ה כתב הטור דבא״י אפילו בחד מינא אסור בכרם ובח״ל דווקא בתרי מינים וכעין זה כתב הר״ן בספ״ק דקדושין ורבותינו בעלי הש״ע הלכו בכל סי׳ זה אחרי דעת הרמב״ם שזהו גם דעת הראב״ד וכן יש להורות.

יד כתב הרמב״ם שם בפ״ח לעניין כלאי הכרם דאם אמר לתינוק עכו״ם לזרוע לו בח״ל מותר אבל לא יאמר לגדול שלא יתחלף בישראל עכ״ל וזה מבואר בגמ׳ (שבת קל״ט.) וזהו בחטה ושעורה וחרצן במפולת יד כמובן ומ״מ קשה דלאיזה תועלת יצוה לו לזרוע כיון שנאסרו ואולי דלעניין ספיקא יהא מותר ודין זה כתבו רבינו הב״י בס״ס זה וגם הדין דח״ל וכתב עליו רבינו הרמ״א וי״א דהואיל דמותר לזרוע ירק בח״ל בצד הגפנים מותר לאכול ג״כ אותו ירק ואין לחוש אלא במקום דאיכא למיחש שנזרע ב׳ מיני ירק או ב׳ מיני תבואה עם חרצן במפולת יד ולכן נהגו להקל במדינות אלו בירקות הנמצאים זרועות בכרמים כי לא שכיח שנזרעו באיסור עכ״ל דכיון דח״ל איסורו דרבנן ויש חולקים על הרמב״ם גם בא״י ובח״ל רבים חולקים עליו כמ״ש ולכן יש להקל כהמקילים.

טו כתבו הרמב״ם בפ״ה דין ז׳ ובש״ע סעי׳ ג׳ דכשנאסרו בהנאה שורפים את שניהם הירק או התבואה והגפנים שנאמר פן תקדש ואפילו הקש של תבואה והעצים של גפנים האלו אסורים בהנאה ושורפין אותם ולא יסיק בהם תנור וכירים ולא יבשל בהם בעת שריפתן עכ״ל ומשמע קצת דיש חיוב לשרוף ודלא כמ״ש בסעי׳ ב׳ ובסי׳ רצ״ד סעי׳ ג׳ ולא משמע כן בשום מקום ועוד דאם הוא גזה״כ לשרוף למה תנן בשלהי תמורה את שדרכו ליקבר יקבר בערלה וכלה״כ כיון שהתורה הצריכה שריפה דווקא ולכן אפשר לומר דאורחא דמילתא קאמרי כדי שלא יכשלו בזה רבים וכהך דתמורה וצ״ע וי״א דהעצים מותר (הגר״א סק״י) ואין עודרין עם העכו״ם בשלו בכלאי הכרם אבל עוקרין עמו כדי למעט התיפלה (השוכר ס״ג:) והטעם שאין עודרין דזהו כמקיים כלאים ועוקרין נראה דאפילו בשכר מותר ואף שרוצה בקיומו שלא תתעקר עד שיעקרם הוא ויטול שכרו מ״מ כל למעוטי תיפלה שפיר דמי (כ״מ בגמ׳ שם וע״ש בתוס׳ דבכלאי זרעים מיירי אבל הרמב״ם וש״ע שכתבו זה בסי׳ זה מבואר להדיא דבכלה״כ מיירי ע״ש בתוס׳ ודו״ק).

טז כתב הרמב״ם בפ״ה דין ג׳ שאינו חייב מן התורה אלא על קנבוס ולוף וכיוצא בהם מזרעים הנגמרים עם תבואת הכרם אבל שאר הזרעים אסורים מדבריהם עכ״ל ובדין ו׳ כתב אין אסור משום כלה״כ אלא מיני תבואה ומיני ירקות בלבד אבל שאר מיני זרעים מותר לזרען בכרם ואצ״ל שאר אילנות עכ״ל וכן הוא בש״ע בסעי׳ א׳ וסעי׳ ב׳ והראב״ד כתב שטעות הוא שנפלה לו טעות במשנתו ולא ביאר דבריו (וגם בכ״מ לא ביאר כוונתו).

יז והנה במנחות (ט״ו:) אמרינן קנבוס ולוף אסרה תורה בכרם שאר זרעים מדרבנן אסירי ופירש״י משום דקנבוס ולוף אין זרען כלה או משום שיש להם אשכולות כמו גפנים וכתיב כרמך כלאים זרעים הדומים לכרם ע״ש והרמב״ם מפרש מפני שהם נגמרים עם תבואת הכרם והר״ן ז״ל בפ׳ ראשית הגז ביאר דאין הכוונה דזולת קנבוס ולוף אין כלאים מן התורה דוודאי כל חמשת מיני תבואה הם עיקר כלאים מן התורה אלא לאפוקי שאר זרעוני גינה שאינם נאכלים בהם לא אסרה תורה רק קנבוס ולוף מפני שדומים לכרם ע״ש והתוס׳ במנחות שם (ד״ה והתירו) כתבו ג״כ בפשיטות דתבואה הוי כלאים מן התורה ע״ש וגם מדברי הרמב״ם מתבאר כן וזהו שכתב אין אסור משום כלה״כ אלא מיני תבואה ומיני ירקות וכו׳ ולא משמע דזהו מדרבנן וזה שכתב אבל שאר מיני זרעים מותר ומקודם כתב דשאר זרעים אסורים מדבריהם שניהם אמת דוודאי כל מיני תבואה ומיני ירקות וכו׳ ולא משמע דזהו מדרבנן וזה שכתב אבל שאר מיני זרעים מותר ומקודם כתב דשאר זרעים אסורים מדבריהם שניהם אמת דוודאי כל מיני זרעים הנאכלים כמו קיטניות וכיוצא בהם אסורים מדרבנן ויש זרעים שנראה שאינן בני אכילה כלל ומותרים לגמרי כמו ששנינו בספ״ה דכלאים האירוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מיני זרעים אינן כלאים בכרם הקנבוס כלאים הקינרס כלאים ע״ש וכתבן הרמב״ם בפ׳ זה דין י״ח וי״ט כמו שיתבאר בס״ד.

יח וז״ל הרמב״ם שם הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אע״פ שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה ה״ז קידש עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום כיצד המקיים קוצים בכרם בערביא שרוצים בקוצים לגמליהם ה״ז קידש הארוס והקיסוס ושושנת המלך ושאר מיני זרעים אינן כלאים בכרם הקנבוס והקנרס וצמר גפן הרי הן כשאר מיני ירקות ומקדשין בכרם וכן כל מיני דשאים שעולים מאליהם בשדה הרי הן מקדשין בכרם ופול המצרי מין זרעים הוא ואינו מקדש הקנים והוורד והאטדין מיני אילן הן ואינן כלאים בכרם זה הכלל כל המוציא עליו מעיקרו ה״ז ירק וכל שאינו מוציא עליו מעיקרו ה״ז אילן והצלף אילן לכל דבר עכ״ל וביאור דבריו כמ״ש דתבואה וירקות אסורים מן התורה ומקדשים מיני זרעים הנאכלים אסורין מדרבנן ואינו מקדשין וזה שכתב דפול המצרי אינו מקדש כלומר אינו מקדש אבל אסור מדרבנן וזרעים שאין נאכלים ואילנות מותרים לגמרי וקנבוס ולוף אסרה תורה ומה שלבהמה ולרפואה אם רוב בני המדינה מקיימין אסורין ומקדשין ואם לאו אסורין ואין מקדשין (כנראה לעניות דעתי בכוונתו).

יט והראב״ד ז״ל יש לו דרך אחרת שכתב וז״ל והעיקר כך הוא האירוס וכו׳ אינן כלאים בכרם והטעם לפי שאין מקיימין מהם ויש כמו כן במיני דשאים שאינם כלאים בכרם לפי שאין מקיימין מהן וכן הוא בתוספתא עכ״ל ולכן השיגו מקודם וכתב שטעות הוא כלומר דהרמב״ם מחלק בין זרעים לירקות ואינו כן דההחילוק הוא רק בין דבר שכמוהו מקיימים לדבר שאין כמוהו מקיימים דומיא דקוצים בכרם ונראה דהשגתו הוא רק אדרבנן שחילק הרמב״ם כמ״ש אבל מן התורה גם הראב״ד מודה שלא אסרה תורה רק מיני תבואה וקנבוס ולוף ולכן לא השיגו על דין זה והשיגו על מה שכתב דאין אסור וכו׳

אבל שאר מיני זרעים מותר וכו׳ ובזה השיגו דלא בזה תלוי אלא במה שכמוהו מקיימים וכמו שביאר דבריו לקמן בדין האירוס והקיסוס וכו׳ ובאמת בתוספתא פ״ג חשיב הרבה דברים בזרעים והרבה דברים בדשאים שאינן כלאים בכרם ור׳ דוסתאי חולק על מיני דשאים וס״ל דהוה כלאים בכרם ע״ש ונראה שהרמב״ם פסק כמותו ובירושלמי ספ״ה הובא מקצת תוספתא זו ולא הובא דברי ר׳ דוסתאי ע״ש והרמב״ם הכריע כר״ד ונ״ל טעמו דכן מורה לשון הש״ס במנחות שאר זרעים מדרבנן אסירי ולא קאמר ירקות ש״מ דהם אסירי מן התורה ומפני שראה שבמשנה ספ״ה מתיר הקיסוס וכו׳ לגמרי לכן חילק בהסברא שבארנו.

כ כשם שאסור ליטע כלאים כך אסור לקיים וכיון שראה כלאים צומחים בכרמו והניחם ולא עקרם ה״ז קידש ואסורים בהנאה ואם עשה מעשה לקיומם כגון שחיפו בעפר וכיוצא בו ה״ז לוקה ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו לפיכך המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו נאסר גפנו ולא נאסרה התבואה סיכך גפן חבירו על תבואותו נאסרה התבואה ולא הגפן סיכך גפן חבירו על תבואת חבירו שניהם מותרים ולכן מפני זה הזורע בשביעית לא נאסרו דשביעית אין התבואה והפירות שלהם (כן פסק הרמב״ם שם כר״י ור״ש ור״ע במ״ג בפ״ז וחזר בו מפירושו שפסק כת״ק וכן פסק הרע״ב ע״ש) וע׳ בסעי׳ ל״ו.

כא והטעם משמע בירושלמי משום דכתיב כרמך ולא של אחרים ע״ש כלומר ומסתמא גם לא תזרע הוי כשהזרעים שלך ולכן אפילו כאן שעשה מעשה ואמרינן בחולין (מ׳.) דאפילו למ״ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו במשתחוה לבהמת חבירו ומ״מ אם עשה בה מעשה אסרה ע״ש וכאן אינו כן משום דגזה״כ הוא ואין לשאול דא״כ הא גם כתיב בהמתך לא תרביע כלאים ונאמר דאינו אוסר של אחרים אך באמת בת״כ פ׳ קדושים דריש מדכתיב את חקותי תשמרו לשון רבים אסור גם בשל אחרים וכן שדך דכתיב שם דמיירי בהרכבת האילן כמ״ש בריש סי׳ רצ״ה ג״כ נאסרה גם בשל אחרים אבל הכא לא כתיב ריבויא (ומירושלמי שם מתבאר לי דלגבוה אסור ע״ש והיינו לעשות מן היין נסכים שאומר שם דבר שאינו שלך אע״פ שאינו נאסר להדיוט נאסר לגבוה ואפשר דזהו למאן דס״ל בנעבד דאסור של אחרים ע״ש היטב ואנן קיי״ל דמותר אך נ״ל דבכאן שיש מעשה הכל מודים כמו בחולין שם ודו״ק).

כב שנינו בתוספתא דכלאים (פ״ג הי״ב) בעה״ב שקיים ירקות שדה בכרם אסור לו ואסור לכל אדם אחר שקיים ירקות שדה בכרם אסור לו ומותר לכל אדם עכ״ל וכתב הרמב״ם דין זה בפ״ה דין ט׳ וז״ל הרואה כלאים בכרם חבירו וקיימן ה״ז הרואה אסור בהנייתן וכל אדם מותרין בהן ואלו קיימן בעל הכרם היה מקדש אותם לכל אדם עכ״ל ובש״ע הוא בסעי׳ ה׳ ובמשנה דכלאים פ״ה (מ״ו) תנן הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר כשאחזור אלקטנו אם הוסיף במאתים אסור ע״ש והרמב״ם כתב דין זה שם בדין כ״א וז״ל הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר הגיע לו ועבר מעליו ואמר כשאחזור לו אלקטנו אם שהה עד שהוסיף אחד ממאתים ה״ז אסור עכ״ל ובש״ע הוא בסעי׳ ט״ז אבל כשאגיע לו אלקטנו מותר לו בהוסיף אחד ממאתים כיון שלא נתעצל בזה אינו כמקיים כלאים ובעבר מעליו התעצל ואסור.

כג ובירושלמי אמרו על משנה זו ר׳ יוסי בר׳ חנינא אמר בפועל שנו בעה״ב שהוא עסוק במלאכתו עשו אותו כפועל בעה״ב שקיים ירקות שדה בכרם אסורין בין לו בין לאחר פועל שקיים וכו׳ אסור לו ומותר לכל אדם וכו׳ כר״ש דאמר אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וכו׳ מודה שאסור לו כשלקטן אחר (כצ״ל) אבל אם ליקטן הוא אסור בין לו בין לכל אדם עכ״ל ולענ״ד ה״פ בפועל שנו כלומר דוודאי אחר שאינו שייך לכרם כלל לא שייך לומר שבהעדר ביטולו יהיה אסור אף לו אלא בפועל שנו ואח״כ קאמר דגם בעה״ב דינו כפועל בזה כדין המשנה ואח״כ הביא התוספתא שהבאנו וחידש בה דגם שם במה שאמרה אחר הכוונה על פועל ולא אחר לגמרי ואח״כ אמר דאפילו פועל אימתי מותר לאחרים כשלקט אחר בעדו אבל מה שלקט בעצמו הירק אסור לכל אדם וממילא דגם הרמב״ם שנקיט לשון המשנה והתוספתא ג״כ כוונתו על פועל ובוודאי פשטא דלישנא כן הוא דאל״כ מה שייך על איש זר לומר כשאגיע אלקטנו וכן בתוספתא מה שייך אחר שקיים ולכן לא חש הרמב״ם לבאר זה רק תמיהני למה לא העתיק סוף הירושלמי דבליקט בעצמו אסורין לכל אדם (ובזה שבארנו מתורץ השגת הראב״ד והכ״מ והמפרש פ״מ טרחו לתרץ דברי הרמב״ם בדברים דחוקים לפי פירושם בירושלמי ולדברינו אתי שפיר בפשיטות ודו״ק).

כד וכיצד יודעין אם הוסיפו במאתים אם לאו רואין אם נחתך ירק זה או תבואה זו מן הארץ בכמה זמן יתייבש לדוגמא אם נתייבש לגמרי עד שלא ישאר בו ליחות במאה שעה ידענו שבחצי שעה מוספת חלק ממאתים ואם נשתהה בארץ מזמן שהגיע להירק ולא לקטו חצי שעה הרי הוסיף במאתים ואסור לא נשתהה חצי שעה מותר ויש דרך אחרת לידע והיינו שעוקר איזה שיבלים או מקצת ירק ושוקלם ואח״כ בחצי שעה ישקלם וכשפיחתו במשקל חלק עשירית ידענו שבחצי שעה מוסיפים חלק עשירית שכל שמתחלת להתייבש נפחתת במשקל וממילא דבקרקע להיפך וכן כל כיוצא בזה (ראב״ד שם).

כה האנס שאנס כרם מישראל וזרע בו תבואה וירק כל זמן שלא נשתקעו שם הבעלים ממנו והיינו שנקרא הכרם על שם הראשון וגם עדיין לא נתייאש ממנו אינו אוסר כלל דלא קרינן ביה כרמך ואם נשתקעו שם הבעלים אע״פ שלא נתייאשו ה״ז קידש מן התורה ואם לא נשתקעו שם הבעלים ונתייאשו מקדש מדברי סופרים ולכן אנס שזרע את הכרם ונטלו מיד האנס יקצור הזרע מיד ואפילו בחול המועד שלא יהא נראה כמקיים כלאים ואע״פ שהאנס לא אסרו שלא נשתקעו שם הבעלים ולא נתייאש ואם לא מצא פועלים כדי שכרן מחוייב להוסיף להם עד שליש בשכרן כדי שיעקרו מיד אך אם מבקשים יותר או שלא מצא פועלים כלל יעקרם בעצמו מעט מעט ואם נשתהה הזרע מזמן שהיה יכול לקצור עד שהוסיף במאתים אסור (כנ״ל לפרש מ״ש ברמב״ם ובש״ע סוף סעי׳ ח׳ ואם נשתהה הזרע וכו׳ וכמ״ש הגר״א בסקי״ט ע״ש וכן צ״ל בדברי הרא״ש שהביא הכ״מ בהל׳ י״ב ע״ש).

כו ודע דבירושלמי (פ״ז ה״ד) פריך על מה שנתבאר דאם נתייאשו הבעלים אע״פ שלא נשתקעו שם הבעלים מהכרם אסור מד״ס ומקשה ויש קרקע נגזלת ומתרץ אע״פ שאין קרקע נגזלת מ״מ יש יאוש לקרקע ע״ש ואין הכוונה דמדין תורה יש יאוש לקרקע דא״כ למה איסורו רק מדרבנן ועוד דלהדיא מוכח רפ״ג דסוכה דאין יאוש לקרקע אלא מדרבנן קאמר שיש יאוש לעניין זה שתיאסר הכרם (ר״ש ותוס׳ סוכה שם) אבל כשנשתקעו שם הבעלים אף שלא נתייאש וגם אין קרקע נגזלת מ״מ היא של האנס וכרמך קרינן ביה וה״ל כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים (ריש ורא״ש שם).

כז הרוח שעקרה פארות הגפן ושלחה אותם על התבואה או על הירקות מה יעשה כך שנו חכמים במשנה (פ״ז מ״ז) הרוח שעלעלה את הגפנים על גבי תבואה יגדור מיד אם אירעו אונס מותר תבואתו שהיתה נוטה תחת הגפן וכן בירק מחזיר ואינו מקדש ע״ש וה״פ ששברה את הגפנים ולא עקרן משורש דבכה״ג כשהן תלושין אין אוסרין (תוי״ט) אלא שמחוברין עדיין וחזרה לא מהני להו כבסיפא מפני שיחזורו ויכפופו ולכן יחתוך וילקט הפירות ואם אירעו אונס וכשעבר האונס והוסיף מאתים אסור ותבואה שנוטה תחת הגפן מחזיר התבואה מעל תחת הגפנים למקומן ואף אם לא החזיר אינו מקדש ודווקא כשעיקר התבואה תחת הגפן שמושרשים תחת הגפן אוסר אבל כשעיקר עומדת חוץ לגפן ורק נוטה תחת הגפן אינו אוסר (רע״ב) ומ״מ מחזיר מפני שנראה כמקיים כלאים.

כח ותניא בתוספתא (פ״ד ה״ז) זמורה של גפן שהיתה מודלה על גבי תבואה אפילו היא מאה אמה כל הגפן כולה אסורה היא ופירותיה תבואה שנוטה תחת הגפן מחזיר ואינו מקדש והירקות שנוטין לתוך הגפן וכו׳ יחזיר וכו׳ עכ״ל ומזה מבואר דסיכוך גפנים על התבואה חמיר טפי מנטיית התבואה תחת הגפנים והטעם דנטיית התבואה הוי השורש רחוק מהגפנים משא״כ כשהגפנים על התבואה הרי הגפנים מתייחדים עם השורש.

כט דבר מובן שכשזרעו תבואה או ירק תחת הגפנים לא נאסרו קודם השרשתן וכן אם הענבים עדיין לא נתגדלו כלל לא שייך איסור ומאימתי תבואה או ירק מתקדשים משישרישו וענבים משיעשו כפול הלבן ותבואה שיבשה כל צרכה וענבים שנתבשלו כל צרכן ג״כ אינן מקדשות ולפיכך ענבים שנעשו כפול הלבן וזרע בצידן תבואה או מיני ירקות ולקט הזרע קודם שישריש ה״ז מותר בהנאה ואם השריש אסור וכן כרם שלא הגיעו ענביו להיות כפול הלבן אלא עדיין הם בוסר וזרע בתוכו ירק או תבואה והשרישו ה״ז לא קידש ואעפ״כ קונסין אותו ואוסרין הזרע אבל הבוסר מותר כיון שאינו פירי גמורה אך אם עקר הזרע קודם שיעשו הענבים כפול הלבן ה״ז מותר בהנאה ואם מקצתן נעשו כפול הלבן ומקצתן לא נעשו את שנעשו נתקדשו ואת שלא נעשו מותרים.

ל גפן שיבשו העלים שלה ונפלו כדרך שתיבש הגפן בימי הקור אסור לזרוע בצדה ירק או תבואה ואם זרע לא קידש וכן הזורע בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם לא קידש בין של עץ ובין של חרס ומכין אותו מכת מרדות אבל עציץ נקוב הרי הוא כארץ והטעם שאסרו לכתחלה בגפן שיבשה מפני שבחורף אין היבש ניכר יותר מן הלח שכולם יבישים וגזרו ביבישים מפני הלחים ואפילו בקיץ שהיטב ניכר מ״מ יש מקומות שאף בקיץ נופלים העלים ונראים כיבישים וגזרו זה מפני זה (ירושלמי פ״ז ה״ב) וי״א דביבשה לגמרי מותר לכתחלה (ראב״ד שם).

לא היה עובר בכרם וזרעים בחיקו ונפלו ממנו הזרעים או שיצאו הזרעים עם הזבלים או עם המים או שהיה זרוע או זורה בשדה לבן כלומר של תבואה וסיערתו הרוח לאחוריו ונפלו הזרעים בכרם וצמחו ה״ז לא נתקדש שנאמר אשר תזרע וזה לא זרע ורק כשיראה חייב לעקור ואם לא עקרן והוסיפו מאתים אסור ואם סיערתו הרוח לפניו וראה הזרעים שנפלו לכרם ה״ז כזורע ובירושלמי פ״ה (ה״ו) אומר דדווקא כשעמד בשדה לבן וסיערתו הרוח לאחריו לכרם מותר אבל אם עמד בכרם וזרעים בחיקו וסיערתם הרוח אפילו לאחריו אוסר דהיה לו להעלות על הדעת שהרוח ישאם על הגפנים וכיצד יעשה בסעירתו הרוח לפניו בשדה אילן ובעומד בכרם בכל גווני או אפילו בשדה לבן ולאחריו וכשראם אם צמחו עשבים יהפכם במחרישה ודיו ואם מצאן שנעשה אביב שכבר צמח הזרע אלא שלא הביא שליש (רע״ב) ינפץ אותו אביב כדי להשחיתו שהכל אסור בהנאה ואם מצאם שנעשה דגן ה״ז תשרף ואם ראה אותם וקיימם יש עוד חומר שישרפום עם הגפנים הסמוכות להן.

לב אסור לעבור בעציץ נקוב שזרוע בו ירק בתוך הכרם ואם הניחו תחת הגפן ונשתהה שם בארץ כדי להוסיף אחד ממאתים אסור שקידש הירק והגפנים הסמוכים לו כפי השיעור שיתבאר ובצל שנטעו בכרם ואח״כ נעקר הכרם ואח״כ צמחו בצלים מן העיקר הנטוע שכן דרך הבצלים אע״פ שרבו גידוליו על עיקרו ביותר ממאתים פעמים כנגד העיקר מ״מ אותו העיקר עומד באיסורו עם הבצלים שצמחו מפני שאין גידולי היתר מעלין את האיסור של העיקר וכמ״ש בסי׳ רצ״ד סעי׳ ל״ז דקמא קמא בטל ע״ש ולאו דווקא בצל דה״ה בשארי ירקות כשדרכם לצמוח מן העיקר הדין כן וכל דבר שאין זרעו כלה דרכם כן אבל בדבר שזרעו כלה א״א להיות כן כמובן וע׳ בסעי׳ מ״א.

לג כמה הוא שיעור הרחקת התבואה והירק מן הגפנים ואם לא הרחיק נתקדשו מצינו ד׳ מיני הרחקות והיינו לזרוע בתוך הכרם ההרחקה הוא ט״ז אמות וזהו ששנינו במשנה (פ״ה מ״ה) הנוטע ירק בכרם או מקיים וכו׳ ה״ז מקדש ט״ז אמה לכל רוח עגולות ולא מרובעות והזורע בצד הכרם ההרחקה הוא ד׳ אמות כמבואר בפ״ד ומגפן יחידית ההרחקה ששה טפחים ומבואר בפ״ג וכמ״ש הרמב״ם ריש פ״ז וז״ל הבא לזרוע בצד הכרם מרחיק ממנו ד׳ אמות מעיקרי הגפנים וזורע ואם הוא גפן יחידית מרחיק ממנו ו׳ טפחים וזורע וכשיש ביניהם גדר גבוה עשרה טפחים א״צ הרחקה כלל וכך שנינו בלא יחפור (כ״ו.) לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא״כ הרחיק ממנו ד׳ אמות אחד גפנים ואחד כל אילן היה גדר בינתים זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן.

לד והטעם בכל זה דכלל גדול הוא בכלאים שאין אנו חוששין ליניקת השרשים זה מזה דמה שתחת הקרקע לא איכפת לן והתורה הקפידה שלא יתערבו זה בזה מלמעלה כמשמעות לשון כלאים וכן שנו חכמים במשנה פ״ג דכלאים (מ״ה) לעניין כלאי זרעים וז״ל המשנה שכל מה שאסרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין ואף כלה״כ כן הוא כמ״ש רש״י ז״ל בשבת (פ״ד: ד״ה ואחד) וז״ל דגבי כלאים הכירא הוא דבעינן דלא ליהוי עירבוב דאכלאים קפיד קרא אבל ליניקה לא חיישינן אפילו ככלאי הכרם דאורייתא כדתנן זה סומך לגדר וכו׳ עכ״ל וזה שמצד הכרם צריך להרחיק ד׳ אמות זהו מפני שזהו שיעורא דעבודת הכרם כדאמרינן בב״ב שם תנא ד׳ אמות שאמרו כדי עבודת הכרם ע״ש וז״ל הרע״ב ריש פ״ד דכלאים דעבודת הכרם ד״א לפי שהיו בוצרים בשוורים ובעגלות ובעת החרישה חורשים אותם בשוורים הלכך אותן ד׳ אמות ככרם דמי ע״ש ומגפן יחידית ו׳ טפחים לפי שכך היא עבודת גפן יחידית וכך שנינו בספ״ג במשנה שלגפן יחידית נותנין לה עבודתה ששה טפחים ע״ש אמנם בתוך הכרם דליכא שום היכר דכלאים גמורים הם בזה הלכו אחר שיעור יניקה דבאופן אחר א״א דבזה לא שייך עבודת הכרם דזהו מחוץ לכרם אבל בתוכה צריך שיעור יניקה ואמרינן בב״ב שם דשיעור יניקת אילן ט״ז אמות ע״ש.

לה ויש בזה שאלה כיון דהרחקה דד׳ אמות הוא משום עבודת הכרם והא בב״ב אמרינן שם דבבבל עבודת הכרם שתי אמות ורק בא״י היה להם מחרישה גדולה וא״כ בבבל די להרחיק שתי אמות ודבר זה לא מצינו לא בש״ס ולא ברמב״ם והתשובה בזה דוודאי גם בח״ל נמצאו הרבה מקומות שהקרקע קשה וצריך מחרישה גדולה והוי עבודתם ד׳ אמות (ועתוס׳ שם ד״ה אבל) ובבבל לא הוי רובא דעלמא (עירובין כ״ח.) ולכן לא פלוג רבנן.

לו ועוד יש לשאול דהנה בכלאי זרעים תנן בפ״ב (מ״ז) היה שלו חטים ושל חבירו מין אחר מותר לסמוך לו מאותו המין ע״ש ולמדנו מזה שמותר לראובן לסמוך חטים שלו לשעורים של שמעון וכמ״ש הרמב״ם בפ״ג דין ט״ז וז״ל בד״א שצריך הרחקה כשזרע בתוך שדהו אבל אם היתה שדהו זרועה חטים מותר לחבירו לזרוע בצדה שעורים שנאמר שדך לא תזרע כלאים אין האיסור אלא שלא יזרע שדהו כלאים שלא נאמר הארץ לא תזרע כלאים עכ״ל וא״כ גם בכלאי כרם הא כתיב לא תזרע כרמך כלאים ונאמר ג״כ כן דווקא כרמך אבל בשל כרם אחרים מותר לך לזרוע כלאים והא קיי״ל דזורע בכרם אחר נאסרה תבואתו ורק הכרם לא נאסר משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אבל תבואתו אסורה וכמ״ש בסעי׳ ק׳ ע״ש והא כרמך כתיב ולא כתיב לא יזרעו הכרמים כלאים והתשובה בזה דתניא בספרי (פ׳ תצא פיסקא ר״ל) אין לי אלא כרם שלך כרם של אחרים מניין ת״ל לא תזרע כרמך מכל מקום עכ״ל ובת״כ פ׳ קדושים לא דרשו כן על שדך לא תזרע כלאים ולכן בכלאי הכרם אסור גם בשל אחרים והטעם נ״ל משום דבשם הקדים הכתוב שדך ללא תזרע והוי שדך דווקא משא״כ בכלה״כ וזהו כוונת הספרי (כנ״ל) ואין זה סותר למ״ש בסעי׳ ב׳ דזהו עניין אחר.

לז כתב הרמב״ם ריש פ״ו הזורע תבואה או ירק בכרם או המקיימו עד שהוסיף במאתים ה״ז מקדש מן הגפנים שסביבותיו ט״ז אמה לכל רוח עגולות ולא מרובעות ורואים כל העיגול שרחבו ל״ב אמה כאלו הוא כולו מלא ירק וכל גפן שתהיה בתוך עיגול זה נתקדשה עם הירק וכל שחוץ לעיגול אינה מתקדשת בד״א כשהיה בין שפתי העיגול הזה ובין שורות הגפנים שחוצה לו יותר על ד׳ אמות אבל אם היה ביניהם ד״א מצומצמות או פחות רואים את העיגול כאלו הגיע לשורה הסמוכה לו וכאלו רוחב העיגול מ׳ אמה ורואין כל גפן שתפול בתוך עיגול זה של מ׳ אמה הרי היא מתקדשת בד״א בזורע או מקיים תוך הכרם אבל בזורע חוץ לכרם וסמך לו (בד׳ אמותיו) ה״ז מקדש שתי שורות של גפנים הסמוכות לזרע באורך כל הזרע ויתר ד׳

אמות חוץ לזרע ומתקדש מן הזרע רוחב ד״א באורך כל השורה של כרם אם זרע בצד גפן יחידית אינו מקדש מהזרע אלא ששה טפחים לכל רוח עכ״ל וכן הוא בש״ע מסעי׳ י״ט עד סעי׳ כ״ב ונבאר הדברים.

לח כבר נתבאר דהיניקה מהגפן הוא ט״ז אמה וכשזרע בתוך הכרם נאסרה כפי שיעור יניקה כמ״ש בסעי׳ ל״ג וממילא דהם עגולות ולא מרובעות מפני שבמרובעות האלכסון הוא יותר מט״ז והיניקה הולך בשוה סביב סביב וט״ז אמה לכל רוח הוי שיעור יניקה בכולל שיעור ל״ב אמה על ל״ב אמה עגולה ונאסרו כל האילנות שבעגולה זו שהרי גם האילנות האחרונות אינן רחוקים יותר מט״ז אמה והירק יונק מהם וזהו שאמר שרואין העיגול כאלו מלא ירק כלומר שהגפנים יונקים מהירק והירק מהגפנים ומפני שבכאן האיסור מפני היניקה שתחת הקרקע לזה אומר כאלו הם למעלה מהקרקע אבל הרחוקים מהעיגול הזה לא יגיעו היניקות מזה לזה כמובן האמנם נהי שהיניקות לא יגיעו לשם מ״מ הא ד׳ אמות של עבודת הכרם הוי ככרם וא״כ הגפנים שבתוך ד״א מהעיגול הזה ממילא נאסרו ולזה אומר בד״א כשהיה בין שפתי העיגול הזה ובין שורות הגפנים שחוצה לו יותר על ד״א אבל ד״א וכ״ש פחות נאסרו גם הגפנים דשם משום עבודת הכרם וממילא דכשנתוספו ד׳ אמות לכל צד נתוספו על הל״ב אמה שמנה אמות ממזרח למערב ושמנה אמות מצפון לדרום וג״כ בעיגול ונעשה רוחב העיגול מ׳ אמה וכל שבעיגול הזה והיינו בתוך מ׳ אמה מתקדשת.

לט וכל זה הוא כשזרע בתוך הכרם אבל כשזרע חוץ לכרם וסמך להכרם בתוך ד׳ אמות שזהו שיעור חוץ לכרם כמ״ש ה״ז מקדש שתי שורות של גפנים שזהו שיעור כרם כמו שיתבאר וגם מקדש מעבר השני ד׳ אמות כפי עבודת הכרם וגם מן הזרע נתקדש כל שבד׳ אמות הסמוכות לכרם וזהו הכל כשהולך אורך הזרע על כל אורך הכרם דאל״כ אינו מקדש רק עד מקום כלות הזרעים ואם זרע בצד גפן יחידית אינו מקדש רק משך ששה טפחים כמ״ש ולאו דווקא גפן יחידית דה״ה הרבה גפנים אם הם רק בשורה אחת דפחות משני שורות לא מקרי כרם ודינם כגפן יחידית כמו שיתבאר (וזהו ביאור דברי הרמב״ם).

מ וכמה גפנים יהיו בהשתי שורות שיקרא כרם לא פחות מחמשה גפנים ושיעמדו שלשה בשורה אחת ושנים בשורה שנייה נגד שנים מהשורה הראשונה וזה נקרא בלשון המשנה (רפ״ה) שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב כלומר לבדו שאין בהשורה השנייה גפן כנגדו וכבר נתבאר בסי׳ רצ״ד לעניין ערלה דילדה שאינה גבוה טפח לא מקרי אילן כלל ולכן ילדה פחותה מטפח אינה מקדשת את הזרעים ולא מיבעיא גפן אחת אלא אפילו שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב אינו מקדש אמנם אם כל הכרם כן מקדש ונ״ל שהוא מדרבנן מפני שקול יש לו כדמוכח בסוטה (מ״ג:) וכמ״ש בסי׳ רצ״ד ע״ש.

מא איתא בירושלמי (פ״ז ה״ב) דאויר של הכרם בגובה מעל הארץ עשרה טפחים דינו כהכרם עצמו ואם העמיד עציץ נקוב על גבי יתידות שאין גבוהין מן הארץ יותר מעשרה טפחים וזרע בתוכו ירק נאסרו הגפנים והירקות (ולא קיי״ל כראב״צ במשנה שם דעל הגפן אינו מקדש כמ״ש הרמב״ם והרע״ב) ואמרינן שם דאפילו אויר של גפן יחידית תופס עד עשרה טפחים ע״ש ותמיהני שלא הביא הרמב״ם דין זה ובס״פ שם איתא ג״כ דהמעביר עציץ נקוב בכרם למטה מעשרה והוסיף מאתים אסור ע״ש היטב (ועפ״מ שם).

מב ובירושלמי שם (פ״ו סוף הל׳ ב׳) איתא שתי גינות זו על גב זו התחתונה עשויה כרם והעליונה אינה עשויה כרם זורע את העליונה עד שמגיע לאויר עשרה ר׳ בון בעי קומי ר׳ זעירא לית הדא אמרה שיפוע מדרגה כלמטן א״ל משום זרעים נוטים לאויר הכרם כלומר דמקודם אומר שם דשיפוע מדרגה הוי רשות בפ״ע וכאן משמע דהוא ממש בתחתונה ונחשב כהכרם עצמו דהשתי גינות הולכים בשיפוע ההר כמובן ומתרץ לו ר״ז דכאן אין הטעם משום דשיפוע נחשב כלמטן אלא הא דאסור לזורעה משום שהזרעים יהיו נוטים לאויר הכרם של התחתונה והאויר עד עשרה ככרם דמי כמ״ש ומסיים הירושלמי דאם להיפך העליונה עשויה ככרם והתחתונה אינה עשויה ככרם זורע את התחתונה ואת המדריגה עד שהוא מגיע לג׳ טפחים סמוך לגפנים דהזרעים נופלים למטה ולא למעלה וגם בזה לא משום דהשיפוע נחשב כלמטה אלא הוא רשות בפ״ע ומפני זה מותר לזורעו דבזה אין חשש שהזרעים יהיו נוטים לאויר הגפנים דהם נוטים למטה להזרעים ולא למעלה להגפנים.

מג וז״ל הרמב״ם בפ״ו דין ה׳ שתי גינות זו על גב זו התחתונה עשויה כרם זורע את העליונה עד שהוא מגיע לאויר עשרה טפחים סמוך לכרם שאויר עשרה טפחים סמוך לכרם או לגפן יחידית אסור לזרוע בו זרעים ואם היתה העליונה עשויה כרם ה״ז זורע את התחתונה עד שהוא מגיע למטה מג׳ טפחים מעיקר הגפנים עכ״ל ובש״ע הוא בסעי׳ כ״ג וקיצר מאד ואינו מובן כלל אך כוונתו כהירושלמי שהבאנו שזהו מקור דין זה.

מד מי שהיתה שדהו זרועה ירק או תבואה ונמלך ליטע בה גפנים הופך את הזרעים במחרישה ואח״כ נוטע אבל לא יטע ואח״כ יהפוך דשמא יתרשל מזה ויראה לי דבדיעבד אם נטע ואח״כ היפך דמותר וכן אם היתה נטועה בה גפנים ונמלך לזרוע בה תבואה וירק משרש את הגפנים ואח״כ זורע ואם

רצה לקוץ את הגפנים עד שלא ישאר מהן אלא פחות מטפח סמוך לארץ ה״ז מותר לזרוע ואח״כ יחזור וישרש את הנשאר בארץ מהגפנים (משנה פ״ב) ויראה לי הטעם שהתירו בזה משום שלא רצו לאסור עליו הזריעה עד שישרש שלזה צריך זמן רב ועכ״ז לא חששו שמא לא ישרש מפני שהוא יהיה מוכרח לזה אחרי שקצצן דאל״כ אין הקרקע ראוי לא לגפנים ולא לתבואה ובע״כ ישרשם.

מה איתא בירושלמי שם תניא סומכין עומרין בצד גפנים כלומר ולא חיישינן שמא יפלו גרעינין מהעומרין לארץ ויעשו צמחים ויהיה כלאים בכרם ואע״ג דכשהם עומרין לא חיישינן מ״מ בהיותם מחוברים אף שנתייבשה התבואה מ״מ אסור ליטע גפנים בצדה אבל להיפך בצד גפנים יבשות מותר ליזרע ע״ש והטעם פשוט דבגפנים יבשות אין חשש אבל תבואה שיבשה חוששין שמתוך היבשות יפלו גרעינין לארץ ויעשו צמחים ובעמרים לא חששו מפני שכבר נתלשו ואין מדרכן ליפול. ועוד איתא שם על מה שנתבאר שהתירו לו לקוץ את הגפנים עד שלא ישאר אלא פחות מטפח כמ״ש דאם הגדילו אח״כ יותר התבואה שעד כה מותר שהתירו לו לעשות כן אבל מכאן ולהבא אסור ומחוייב לעקרם תיכף או יקצצם עד פחות מטפח ע״ש והרמב״ם לא כתב דינים אלו ולא ידעתי למה וגם פסק בגפן שיבשה דאסור לזרוע שם ואינו מקדש וכמ״ש בסעי׳ ל׳ ובמשנה דריש פ״ז ואני תמה על זה דכיון דבירושלמי שם ובפ״ב (ה״ג) אמר ר״א דמשנה זו אליבא דר״מ וחכמים פליגי דמותר אף לכתחלה לזרוע שם ע״ש ולא מצינו מי שחולק על ר״א למה לא פסק הרמב״ם כן וצ״ע.

מו שנינו במשנה (פ״ז מ״ב) המבריך ג׳ גפנים ועיקריהם נראים אם יש ביניהם מד׳ אמות ועד ח׳ הרי אלו מצטרפות ואם לאו אינם מצטרפות וה״פ שעשה שתי זמורות מגפן אחת שלא השכיבה כולה בקרקע אלא ראשה יוצאה מצד אחר ונעשו מג׳ ששה ויש בהם שתים כנגד שתים ואחד יוצאה זנב והשלישית א״צ הברכה דבלא הברכה יש ה׳ כמובן אם יש בין גפן לגפן וכן בין השתים שיצאו מאחת מד׳ ועד ח׳ שזהו שיעור שבין גפן לגפן כדרך הנוטעים לא פחות מד״א דפחות הוי רצופין ועומד להתעקר ולא יותר מח׳ דיותר מח׳ כל אחד הוי כגפן יחידית הרי אלו מצטרפין להיות כרם וצריך להרחיק ד׳ אמות כדין עבודת הכרם ואם לאו אין מצטרפות וא״צ להרחיק רק ששה טפחים כדין גפן יחידית כן פירשו הר״ש והרא״ש והרע״ב וכ״כ הראב״ד בפ״ו דין ט׳ ע״ש.

מז אבל הרמב״ם שם הטה המשנה לכוונה אחרת וז״ל המבריך ג׳ גפנים ועיקריהם נראים אם יש ביניהם מד״א ועד ח׳ הרי אלו מצטרפות לשאר גפנים העומדות וכאלו לא הבריכן ואם לאו אינם מצטרפות היו פחות מג׳ אינם מצטרפים אלא מרחיק מהם ו׳ טפחים לכל רוח וזורע עכ״ל ובש״ע הוא בסעי׳ כ״ו ויראה לי דלהרמב״ם הוה קשה מהו לשון מצטרפות ואין מצטרפות והו״ל לומר ה״ז כרם ואינו כרם ועוד דלמאי צריך ג׳ הא בשתים די ולא נראה לו דלאו דווקא הוא ועוד למאי תני ואם לאו וכו׳ פשיטא אטו עדיפי מגפנים גמורים וכבר הקשה כן הרא״ש ע״ש ולכן פירש דההצטרפות הוא לגפנים אחרות כלומר דפחות מג׳ אינן חשובות לצאת מכלל הכרם אפילו אין במשך ההברכה ד״א או שיש יותר מח׳ אך כשהבריך ג׳ אז אם יש ביניהם מד״א ועד ח׳ נשארו בכלל הכרם כמקדם ואם לאו יצאו מכלל הכרם ודינם כגפנים יחידות ואפשר דבעיקר הדין לא פליג עלייהו וגם בלא שאר גפנים הדין כן ודבר פשוט הוא דלעניין נתינת ששה טפחים נותנים גם בצד של ההברכה במקום שיוצאה וכן מבואר בירושלמי שם קודם משנה זו ע״ש (הרשב״ם בב״ב פ״ג. פי׳ כהר״ש ע״ש והרמב״ן כתב שם דשני אילנות בכל עניין לא מצטרפי להכרם והביאו הכ״מ כאן ע״ש וקצת תמוה למה הוא כן ועכ״פ פי׳ הרמב״ם הוא פי׳ מרווח והראב״ד השיגו ואין זה השגה ודו״ק).

מח כל הזורע תחת השריגים והעלים היוצאים מן הגפן ה״ז קידש ואע״פ שהזרע רחוק מעיקר הגפן כמה אמות ואם הדלה אם הגפן על מקצת אפיפירות והם קנים ארוכים שמדלים עליהם שריגי הגפנים כשהם ארוכים הרבה לא יזרע תחת מותר האפיפירות ואע״פ שאין עליהם לא עלים ולא שריגים ואם זרע הואיל ואין הזרע תחת סכך הגפן ה״ז מותר וכן אם הדלה הגפן על מקצת בדי אילן שאינו עושה פירות כגון הארז והברוש אבל אם הדלה על מקצת אילן מאכל ה״ז מותר לזרוע תחת בדי האילן שלא נמשכו עליהם שריגי הגפן שאין אדם מבטל אילן מאכל ועושיהו אפיפירות לגפן אבל אותו הבד כולו אסור גם מקצתו שלא נמשך עליו (תוי״ט פ״ו מ״ד ד״ה והשאר) ואם נמשכו השריגים אחר שזרע על שארי בדין וסככו על הזרע ה״ז מחזיר השריגים למקום אחר אבל הזורע תחת מותר האפיפירות או תחת מותר האילן שאינו עושה פירות ונמשכו שריגי הגפן וסככו על הזרעים ה״ז אסור לקיימו וגם אסור להחזיר השריגים אלא כיצד יעשה עוקר הזרעים לגמרי.

מט יש אפיפירות שמפני ארכן תומכים אותם בקנים והם נמשכים להלן וזה נקרא בלשון המשנה עריס ולכן קנים היוצאים מן העריס וחס עליהם לפסקן כדי שלא ישחית האפיפירות ה״ז מותר לזרוע תחתיהם מפני שהם טפל דטפל לעצם הגפנים אמנם אם הניחם וכוונתו כדי שגם עליהם יהלכו השריגים והעלים הנמשכים נעשו גם הם כהאפיפירות ואסור לזרוע תחתיהם כבהאפיפירות עצמן.

נ דבר מובן דד׳ אמות דעבודת הכרם צריך להניח ממקום שכלו השריגים והעלים מהאפיפירות ותנן (ספ״ו) הפרח היוצא מן עריס רואין אותו כאלו מטוטלת תלויה בו כנגדו אסור וכן בדלית ע״ש וה״פ אם השריגים והעלים יוצאים עד חוץ לעריס הרבה והיינו יותר מד׳ אמות שהוא עבודת הכרם אסור לזרוע כנגדן אף שהעריס כלה כבר אך בזה יש קולא שא״צ להניח משם ולהלן ד״א לעבודת הכרם וזהו שאמר כאלו מטוטלת תלויה בו כלומר זהו המשקולת שהבנאים מורידים בחבל על פני הבניין לראות אם הולך ישר וכן כאן הזרעים שתחת הפרח אסור ולא יותר וכן בדלית כלומר בגפן יחידית המודלית על גבי כלונסות אם פרחה חוץ לששה טפחים שזהו עבודתה ג״כ כנגדו אסור ולא יותר שא״צ משם ו׳ טפחים.

נא וכן המותח זמורה מאילן לאילן רק תחתיה אסור אבל אם קשר חבל או גמי בזמורה וקשר הראש האחר באילן ה״ז מותר לזרוע תחת החבל או הגמי ולא דמי לזמורה שהוא מעצם הגפן אמנם אם כוונתו היתה במתיחת החבל והגמי כדי שיהלכו עליו השריגים והעלים הרי זה כאפיפירות ואסור לזרוע תחתיו ודינה כזמורה עצמה.

נב כתב הרמב״ם ריש פ״ז הבא לזרוע בצד הכרם מרחיק ד״א מעיקרי הגפנים וזורע ואם היא גפן יחידית מרחיק ממנה ו׳ טפחים וזורע היתה שורה אחת של גפנים זו בצד זו אפילו הן מאה אין זה כרם אלא כגפן יחידית ומרחיק מן השורה י״ט וזורע היו שתי שורות ה״ז כרם וצריך להרחיק ד״א מכל צד ואח״כ יזרע וכמה יהיו בכל שורה ג׳ גפנים או יותר עכ״ל ואע״ג דגם בשתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב די זהו כשנטועים כתמונה זו דאחד יוצא זנב אבל בלא תמונה זו צריך ג׳ וגו׳ (תוי״ט פ״ד מ״ה) וכן משמע בירושלמי פ״ד סוף הל׳ א׳ שאמר ואיזהו כרם קטן שלש כנגד שלש ע״ש ויראה לי דלפי׳ זה אחד יוצא זנב מקרי דווקא כזה { } ולא כשעומדים ג׳ בשורה אחת דבשורה { } אחת הא בעינן ג׳ כנגד ג׳ אלא שעומד החמישי רחוק מהם ונגד הבינים שביניהם ויש שפירשו ב׳ בשורה וג׳ בשורה (רע״ב פ״ד מ״ו וע״ש בתוי״ט).

נג עוד כתב בד״א כשהיה בין כל גפן וגפן מד״א ועד ח׳ אמות אבל אם היה בין שתי השורות ח׳ אמות חוץ ממקום הגפנים הרי אלו כמובדלות זו מזו ואינו כרם אחת ואינו מרחיק אלא ו״ט מכל שורה וכן אם היה ביניהן פחות מד׳ הרי אלו כגפן אחת ומרחיק. ו״ט לכל רוח היו ג׳ שורות אע״פ שיש ביניהם פחות מד׳ הרי אלו כרם ורואים את האמצעיים כאלו אינם וכן אם היו ג׳ שורות ובין כל שורה ושורה ח׳ אמות או יותר ה״ז זורע בין השורות לפיכך הנוטע את כרמו מתחלה והרחיק בין כל שורה ושורה ח׳ אמות מותר להביא זרע לתוכו ומרחיק מכל שורה ושורה ו״ט בלבד אבל אם זרע חוצה לו צריך להרחיק משורה החצונה ד״א בשאר הכרמים ואין דין בין השורות של זה הכרם ככרם שחרב באמצעו שהרי בתחלה נטעה מרוחקים עכ״ל ובש״ע הוא מסעי׳ ל״א עד סעי׳ ל״ה.

נד ביאור דבריו דהנה בקרחת הכרם דהיינו כרם שחרב באמצעו הוה ההרחקה ט״ז אמה שיהא ביכולתו לזרוע זרעים כדתנן ריש פ״ד קרחת הכרם וכו׳ ב״ה אומרים ט״ז אמה אבל בנוטע כרמו מתחלה יש שם פלוגתא דתנן התם במשנה ט׳ הנוטע את כרמו על ט״ז אמה מותר להביא זרע לשם וכו׳ ר״מ ור״ש אומרים אף הנוטע על שמנה אמות מותר ופסק כר״מ ור״ש משום דבירושלמי שם אמר רב הלכה כר״מ ור״ש ע״ש וזהו שאומר דאין דין זה ככרם שחרב וכו׳ כלומר דשם בעינן ט״ז אמות ובכאן כיון שנטעו מתחלתו בסידור זה די בח׳ אמות וזה שכתב שבחוץ צריך להרחיק ד״א כמכל הכרמים זהו משום מראית עין דבחוץ אינם מרגישים שהוא משונה משארי כרמים והקשו עליו מאין לקח זה (ראב״ד וכ״מ) ונראה שמהירושלמי שם שאומר תוכו ח׳ חוצה לו ט״ז ע״ש ומפרש דדווקא ט״ז א״צ הרחקה חוצה לו משום דגם מרחוק נראה ההפרש אבל פחות מט״ז אין ניכר מרחוק (והתוי״ט והפ״מ שם נדחקו ולענ״ד הפי׳ כמ״ש ואצ״ל כדוחק התוי״ט דין ט״ז וכדוחק הפ״מ דממחול למדה אלא כמ״ש ודו״ק).

נה ובזה שמחלק בדין פחות מד״א בין שורה לשורה בין ב׳ שורות לג׳ שורות ובמשנה ב׳ פ״ה תנן כרם שהוא נטוע על פחות פחות מד״א ר״ש אומר אינו כרם וחכ״א רואים את האמצעיים כאלו אינם ע״ש ופסק בשתי שורות כר״ש ובשלש שורות כחכמים ובאמת דרכו נפלאה בזה וטרחו בזה וגם השמיט כל הנאמר על זה בירושלמי. ולענ״ד נראה משום דבב״ב (פ״ג.) הביא הש״ס משנה זו ומדמה כלאים למכירה ופסק רבא הלכתא מד״א ועד ט״ז ע״ש ולכן פסק כר״ש ובירושלמי על משנה זו איתא אמר להם ר״ש אותם שאתם אומרים רואים את האמצעיים כאלו אינם הרי הן עיקרו של כרם עכ״ל ונ״ל דה״פ דבשלמא בג׳ שורות שפיר אמרינן כן דעדיין ישאר תמונת כרם אבל אותם שאתם אומרים כלומר בשני שורות הרי הם עיקרו של כרם כיון שאינן אלא שתי שורות והקצוות הם עיקרו של כרם ומזה למד דר״ש בג׳ שורות מודה (כנראה לעניות דעתי).

נו היתה בשדה זו שורה אחת של גפנים ובשדה חבירו שורה אחרת כנגדה קרובה לה בפחות מח׳ אמות אע״פ שמפסיק ביניהם דרך היחיד או כעין דרך הרבים והיינו שביל של רבים או גדר שהוא נמוך מי׳ טפחים הרי אלו מצטרפות להיות שתיהם כרם וכן אם נטע שורה אחת בארץ ושורה אחת במדרגה אם גבוהה המדרגה מן הארץ י״ט אינם מצטרפים פחות מכאן מצטרפים.

נז הנוטע חמש גפנים שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב ה״ז נקרא כרם קטן וצריך להרחיק מהן ד״א לכל רוח אבל אם נטען שתים כנגד שתים ואחת באמצע או ג׳ בשורה ושתים לגמרי כנגדן בשורה שנייה והיינו האחת כנגד הראשונה והשנית כנגד השלישית אינו כרם וא״צ הרחקה רק ו״ט לכל רוח כדין גפן יחידית ובסעי׳ נ״ב בארנו דלהרמב״ם צריך היוצא זנב לעמוד כנגד הביניים ע״ש.

נח כרם שחרב ויש בו ללקט עשר גפנים לכל בית סאה ויהיו נטועות שתים וכו׳ או יש בו לכוין ג׳ כנגד ג׳ ה״ז נקרא כרם דל ואסור לזרוע בכולו דגם בג׳ נגד ג׳ הוי כרם כמ״ש בסעי׳ נ״ב וכן כרם שאינו נטוע שורות אלא מעורבב אם יש בו לכוין שתים כנגד ג׳ כמו שנתבאר או ג׳ כנגד ג׳ הוי כרם ואם לאו אינו כרם ודינם כגפן יחידית ומרחיק ו״ט מכל גפן וגפן וזורע וכללא הוא דבעניין הכיון זה כנגד זה הולכין אחר העיקר דאם העיקר הוי מכוון שתים כנגד וכו׳ אע״פ שהנופים אינם מכוונים לית לן בה ולהיפך אם העיקר אינו מכוון אף שהנופים מכוונים אינו מועיל דברובי דיני אילנות הולכין רק אחר העיקר ולא אחר הנוף ודע דאם בדקותן של הגפנים אינם מכוונים וכשנתעבו הרי הם מכוונים מקרי מכוון וה״ז כרם וכיצד יודע אם הם מכוונים מביא חוט המדה ומותח מזו לזו כדרך שהבנאים עושים.

נט כבר נתבאר בסעי׳ נ״ד דכרם שחרב באמצעיתו הוה ההרחקה ט״ז אמה אבל בעשויה מתחלתה די בח׳ אמה ואין לשאול והרי נתבאר בסעי׳ ל״ג דאפילו בכרם גמור ההרחקה בתוכו ט״ז אמה כפי שיעור יניקה אך זהו כשהוא מלא גפנים ולפי שאין היכר קפדינן אשיעור יניקה כמ״ש בסעי׳ ל״ד אבל כשהגפנים רחוקים זה מזה די בח׳ אמות אך בכרם שהיה מלא ונחרב צריך ט״ז אמה וג״כ אינו עולה רק לח׳ אמות כיצד דד׳ אמות בכל צד הוי עבודת הכרם וממילא דלא נשאר רק ח׳ אמות.

ס ולפיכך שנינו בריש פ״ד קרחת הכרם ט״ז אמה ואז מרחיק מעיקרי הגפנים מכל צד ד״א וזורע השמנה הנותרים באמצע הקרחת ואם אין שם ט״ז אמה ה״ז לא יביא זרע לשם דהנותר מכל צד בטל הוא ומ״מ אם הרחיק ד״א וזרע ה״ז לא קידש כיון שיש שיעור ד״א לעבודת הכרם בכל צד אבל בתוך ד״א לכל צד כשזרע ה״ז מקדש ואסור בהנאה:

סא וכן מקום שנשאר פנוי בלא גפנים בין סוף הכרם ובין גדר שלו וזהו נקרא מחול הכרם כלומר שדרך הבעלים לעזוב מקום זה ולמחול לבלי לנטוע שמה אם יש בו י״ב אמה מרחיק מהגפנים ד״א וזורע אבל פחות מזה אסור והטעם דד׳ אמות שלצד הגפנים הוי עבודת הכרם וד״א שלצד הגדר ג״כ בטל דמניחין אותו להילוך ולכן אם נשאר ד״א הוי מקום חשוב ואם לאו בטל ולא יביא זרע לשם ואם הביא הואיל והרחיק ד״א ה״ז לא קידש אבל בתוך ד״א להגפנים קידש ובהשמנה שמשם לכותל לא קידש.

סב וכתב הרמב״ם בפ״ז דין י״ג בד״א בכרם גדול אבל בכרם קטן אין לו מחול אלא מרחיק ד״א מן הגפנים וזורע עד הגדר וכן כרם גדול שהיה בין כל שורה ושורה ח׳ אמות או יותר אין לו מחול עכ״ל ובש״ע סעי׳ מ״ג וזהו מירושלמי פ״ד (סוף ה״א) והטעם אומר שם שלא יהא חוצה לה חמור מתוכו דתוכו בח׳ אמה מותר לזרוע וחוצה לה יהיה י״ב אמה שהרי כבר נתבאר דכרם הנטוע על שמנה אמות מותר להביא זרע לשם לאחר ששה טפחים כמ״ש בסעי׳ נ״ג וכמה הוא כרם קטן לא חש הרמב״ם לבאר דכבר ביאר דקטן הוא ג׳ כנגד ג׳ או שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב וג׳ שורות מקרי גדול (ומתורץ קושית הכ״מ ע״ש ויש שם טה״ד וכצ״ל הא ג׳ כנגד ג׳ וגם בירושלמי יש טה״ד ועפ״מ ודו״ק).

סג עוד כתב הרמב״ם שם דין י״ד ובש״ע סעי׳ מ״ד היה הגדר המקיף את הכרם פחות מי״ט או שהיה גובהו י״ט ואין בו רוחב ד׳ טפחים אין לו מחול אלא מרחיק מסוף הגפנים ד״א וזורע עד המחיצה אפילו היה בין הגפנים ובין המחיצה ד״א ומחצה זורע את חצי האמה עכ״ל והטעם נראה דכל שאין גדר חשוב בגובה וברוחב אינו בחשיבות להניח לו ד״א להילוך וממילא דא״צ רק ד״א לעבודת הכרם וגם הד׳ אמות שבאמצע למקום חשוב א״צ דזה לא שייך אלא כשתופס האיסור משני מקומות וזהו שכתב שאפילו נשאר רק חצי אמה זורעו כלומר דלא בעינן מקום חשוב ד״א.

סד כבר כתבנו בסעי׳ ל״ג דכשיש גדר בין הגפנים והזרעים זה סומך לגדר מכאן את גפניו וזה סומך הזרעים משום דבכלאים לא הלכו אחר יניקה אלא אחר היכר כמ״ש שם ולכן גדר שהוא גבוה עשרה טפחים וכן חריץ שהוא עמוק י׳ ורחב ד׳ דחריץ כשאינו רחב ד״ט אינו ניכר כלל משא״כ גדר א״צ רוחב דניכר בגובהו וזה שהצרכנו בסעי׳ הקודם רוחב ד״ט זהו לא לעצם הגדר אלא לחשיבות להניח לו ד״א להילוך כמ״ש ולכן בגדר גבוה י״ט וחריץ עמוק י״ט ורחבו ד״ט ה״ז מותר ליטע כרם בצדו מכאן וירקות בצדו מכאן ואפילו מחיצה של קנים די ואפילו אין הקנים עומדים רצופים זל״ז אם הם רק פחות מג״ט מאחד לחבירו הוי מחיצה דהלכה למשה מסיני דפחות מג׳ כלבוד דמי בשבת וכלאים.

סה גדר המבדיל בין כרם וירק שנפרץ עד עשר אמות ה״ז כפתח כמו בשבת ומותר לסמוך זל״ז אף נגד הפתח דהפתח הוי כגדר עצמו דהכל רואים שזהו פתח ויש היכר היתה פרוצה יותר מעשר כנגד הפירצה אסור עד שירחיק מן הגפנים כשיעור והיינו ד״א וכנגד העומד מותר נפרצו בו פרצות רבות

וכולם לא יותר מעשר אם היה בכללו העומד כפרוץ ה״ז מותר כאלו אין שם פרצה ומותר לזרוע גם אצל הפרצות דקיי״ל דפרוץ כעומד הוי כעומד מרובה על הפרוץ אבל אם הוה הפרוץ מרובה על העומד לא יזרע כנגד כל המקומות הפרוצים עד שירחיק כשיעור כן פסקו הרמב״ם והש״ע שם.

סז ותמיהני דהא בעירובין (ט״ו.) ובתוספתא דכלאים (ס״ד) מבואר דדווקא כשיש בכל עומד לכל הפחות ד׳ טפחים אבל מג׳ ועד ד׳ מפורש שם דאם היה פרוץ מרובה על העומד אף כנגד העומד אסור משום דפחות מד׳ לא חשיב למקרי עומד ע״ש ולמה לא ביארו זה וכן הוא בירושלמי פ״ד סוף הלכה ב׳ ע״ש ונ״ל משום דבירושלמי שם איתא אח״כ ר׳ יודן בר פזי בשם ר״י לית כאן מג׳ ועד ד׳ וכו׳ ע״ש כלומר דהך בבא מג׳ ועד ד׳ צריך להוציא מתוספתא זו ולכן אף דבעירובין שם אינו מפורש כן ס״ל להרמב״ם דהש״ס בעירובין הביא הברייתא אגב גרירא דענייני שבת ולכן לא חש לזה משא״כ הירושלמי דכלאים כיון שאמרה כן כן הלכה (כנראה לעניות דעתי) (ולהגרע״א גם רבא שם ס״ל כן וער״ש וצ״ע).

סח עוד תמיהני בזה דהנה בתוספתא ריש פ״ד תניא ר״ג ובית דינו התקינו שיהא מרחיקים ד״א מעיקר גפנים לגדר ע״ש וכתב הרמב״ם בפי׳ המשנה (פ״ד מ״ג) וז״ל הגדר המפריש בין הכרם לזולתו עד שיוכל להניח הזרע לצד גדר זה מכאן וכו׳ שהגדר יפריש ביניהן אבל אמרו בגמ׳ ר״ג וב״ד התקינו שיהו מרחיקים ד״א מן הגפנים לגדר עכ״ל וא״כ למה לא פסק כן בחיבורו ואמת שזה שכתב אמרו בגמ׳ לא מצאתי זה לא בירושלמי ולא בבבלי אבל עכ״פ הוא בתוספתא וצ״ל דחזר בו בחיבורו דבאמת מהו זה לשון מעיקר גפנים לגדר ולכן אולי פירשה על עניין אחר והיינו למה שנתבאר בסעי׳ ס״ב דבכרם קטן אין לו מחול רק שמרחיק ד״א ע״ש וזהו מתקנת ר״ג (הגר״א הגיה מעיקר גפנים ולשדה וצ״ע דהא זהו מעיקר דינא מפני עבודת הכרם ודברי המפרש תמוהים ע״ש ודו״ק).

סט עוד תמיהני דבתוספתא שם תניא כל מחיצה שעשויה שתי ואין עשויה ערב ערב ואין עשויה שתי ה״ז מחיצה ריבר״י אין מחיצה וכו׳ ובוודאי הלכה כת״ק דהא גם לעניין שבת תנן בעירובין (ט״ז:) כן ופסק הרמב״ם בפט״ז משבת דין י״ח דהוי מחיצה ע״ש ולמה לא הזכיר זה בכאן וצ״ל שסמך על מה שפסק בהל׳ שבת וצ״ע וביותר תמיהני דבעירובין (י״א.) אמרינן מעשה באדם אחד שנעץ ד׳ קונדיסין בארבע פינות השדה ומתח זמורה עליהן ובא מעשה לפני חכמים והתירו לו לעניין כלאים שדינו כגדר ע״ש בפירש״י ומסקנת הש״ס שם דביותר מעשר אין ההיתר רק כשהצורת הפתח הוא על גבן ולא מן הצד ובפחות מעשר גם מן הצד מותר ע״ש ולמה לא הזכיר הרמב״ם בכל זה מאומה וצע״ג.

ע מחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו לבעל הכרם גדור גדרה ונפרצה אומרים לו גדור נתייאש ממנו ולא גדרה ה״ז קידש ודווקא נתייאש אבל לא נתייאש ועוסק לגודרה אע״פ שבין כך הוסיף מאתים מותר (תוס׳ ב״ק ק׳: ד״ה נתייאש) כיון דלא ניחא ליה בזה דכתיב לא תזרע כרמך משמע זריעה דניחא ליה (שם) וחייב גם באחריות הזרעים אם הזרעים הם של אחרים משום דבעל הכרם נחשב כמזיק וזהו כגירי דיליה (שם ד״ה אומר) ודווקא כשהתרו בו כמבואר מלשון אומרים לו גדור אבל כשלא התרו בו א״צ לשלם (שם) וגם בפעם שנייה צריכים להתרות בו ובנפרצה פעם שלישית יש ספק אם צריכים להתרות בו (שם) והממע״ה וזה חשיב היזק ניכר שהרי ניכר שהוא כלאים כשרואים כלאים (שם ד״ה חייב) וחייב לשלם מדינא דגרמי כמ״ש בח״מ סי׳ שפ״ו סעי׳ ג׳ ע״ש (וכבר תמהנו שם על הרמב״ם וש״ע שהשמיטו הך דחייב באחריותו וצ״ע).

עא בית שחציו מקורה וחציו אינו מקורה וגפנים נטועים בצד זה מותר לזרוע ירקות בצד האחר דפי תקרה נחשבה כאלו יורד וסותם וגם לעניין שבת כן הוא והוי כמחיצה ואם השווה את קירויו כלומר שקירה כולה נסתלק הפי תקרה ואסור אם הניח הזרעים מזמן שהשווה עד שהוסיף מאתים ודע דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם בקרן זוית ולא בגג משופע ולא כשאין בהקירוי ד׳ טפחים כמבואר בא״ח סי׳ שס״א ע״ש ומסתמא ה״ה לעניין כלאים דכן משמע בעירובין (צ״ג.) דמדמי בזה להדדי מיהו לעניין זה נראה דיש חילוק דבשבת לא אמרינן פי תקרה רק במחיצה אחת לשמואל שם ובכלאים אמרינן אף בד׳ מחיצות שהרי התרנו לעניין כלאים צורת הפתח בד׳ מחיצות כמ״ש בסעי׳ ס״ט (תוס׳ שם ד״ה חציו).

עב אמרינן בעירובין (צ״ב:) דחצר קטנה שנפרצה במילואה לגדולה והיינו שלהקטנה לא נשארו פסין מכאן ומכאן ולהגדולה נשארו פסין קיי״ל דדיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה כלומר דהגדולה מושלת בהקטנה ומושכת אותה אצלה והוה כאלו כל הקטנה בתוך הגדולה אבל לא להיפך ולפיכך אם היו גפנים בהגדולה אסור לזרוע בהקטנה אפילו בהרחקה ואם זרע הזרעים אסורים שהרי נחשבים כעומדים הגפנים אצלם אבל הגפנים מותרים דלגבם לא נחשבו הזרעים כזרועים אצלם שהרי יש להם פסין מכאן ומכאן ונחשבת מילואה של קטנה לגבי גדולה כפתח והיינו כשאין במילואה יותר מעשרה אבל להיפך אם גפנים בקטנה מותר לזרוע את הגדולה לכתחלה דהגפנים שבקטנה אין אוסרין את הזרעים שבגדולה ואף כשיגדלו הזרעים לא יאסרו את הגפנים והטעם משום דשם גדולה על הקטנה הלכך כשהגפנים בגדולה הוי שם כרם גם על הקטנה ואין שם קטנה על הגדולה ואין שם כרם על הגדולה כשהגפנים בקטנה ואי משום שיש שם שדה על הקטנה אך התורה לא הקפידה רק על שם כרם דכתיב לא תזרע כרמך כלאים ולא כתיב שדך לא תטע כרם (תוס׳ שם).

עג חריץ שהוא עובר בכרם עמוק י״ט ורחב ד״ט אם היה מפולש מראש הכרם ועד סופו ה״ז נראה כבין שני הכרמים ומותר לזרוע בתוכו ובלבד שלא יהא הגפנים מסככים עליו ואם לא היה מפולש הרי הוא כגת שבאמצע הכרם שאע״פ שהוא עמוק י׳ ורחב ד׳ או יותר הרי הוא משתמש להכרם ואסור לו לזרוע בתוכו אא״כ היתה קרחת ט״ז אמות כבסעי׳ נ״ד ושביל שבין שני הכרמים דינו ג״כ ככרם שחרב באמצעו והוא קרחת הכרם שאם יש בו ט״ז אמות מרחיק מזה ד״א ומזה ד״א וזורע את המותר ואם היה פחות מכאן לא יביא זרע לשם כמ״ש שם בדין קרחת הכרם.

עד תנן בפ״ה (מ״ג) שומירה שבכרם והוא תל גבוה שהשומר עומד עליו לשמור הכרם ורואה למרחוק (ר״מ ור״ש ורע״ב והפי׳ בש״ע סעי׳ נ״ב טעות) גבוה עשרה ורחבה ד׳ זורעין בתוכה כלומר על גבה וכמ״ש הרמב״ם שם בדין כ״ב וז״ל זורעין בראשה ירק ובלבד שלא יהיו השריגים נוגעים בו ולא דמי לגת שבכרם שאויר הכרם מקיפה לפיכך אסור אבל שומירה גבוה ואין אויר הכרם מקיפה (רע״ב) וכתב הרמב״ם בד״א במרובעת אבל אם היתה השומירה עגולה צריכה שיהא בתוכה חלל ד׳ טפחים כדי שתהיה מופלגת מן הארץ וצריכה עפר על ראשה מלמעלה ג׳ טפחים עכ״ל ובש״ע הוא בסעי׳ נ״ב וזהו מירושלמי שם ע״ש והמפרש פי׳ דמיירי ברחב ד׳ בצמצום ולכן במרובע די בזה אבל בעיגול מתמעטים הקצוות ע״ש ולא נהירא לי כלל דא״כ היה לו לומר דבעגול צריך רוחב יותר כפי שיעלה במרובע ד״ט כמו בכוורת בפ״ק דשבת ע״ש ועוד איזהו לשון חלל ד״ט ויראה לי דה״פ דמרובע מיחזי כבניין והוי רשות בפ״ע אבל עגול מיחזי כעץ בעלמא ואפילו רחב הרבה אינו מועיל ובטל לגבי הכרם אך אם יש בתוכו חלל ד׳ טפחים ועפר על גביו ג״ט יש לו חשיבות ואינו בטל להכרם וזורעין עליו והעיקר דלעגול צריך היכר רב ולא למרובע משום דאין מרובע משמת ימי בראשית וניכר לכל שהוא מעשה ידי אדם משא״כ בדבר עגול כמבואר בירושלמי.

עה הבית שבכרם אם היה יתר מג״ט על ג״ט זורעים בתוכו ירק ואם היה פחות מג׳ על ג׳ הרי הוא כסתום ואין זורעים בתוכו כן הלשון ברמב״ם וש״ע שם ואיך הדין בג׳ מצומצמות לא ביארו ומירושלמי מבואר דהוי כיותר משלשה ע״ש (פ״ה סוף ה״ג) ואומר שם מג׳ ועד ד׳ משלים ד׳ וזורע מיד כלומר דכשהוא פחות מד׳ טפחים לא יזרע סמוך לגפנים בתוך ד״ט אף בהבית אלא שיהיה רחוק עכ״פ ד״ט וצ״ע שלא הביאו זה.

עו גפן יחידית שהיתה נטועה בתוך הבקעה או בתוך החריץ מרחיק ממנה ששה טפחים לכל רוח וזורע את כל החריץ כדרך שהוא עושה במקום מישור אבל כשהחריץ עמוק עשרה ושפת החריץ למעלה רחב ד׳ כלומר שהחלל רחב ד׳ ונמצא שהוא כרה״י עמוק י׳ ורחב ד׳ אסור לזרוע בתוכו אע״פ שהרחיק ששה טפחים דהוי כאלו ייחד כל החריץ לגפן זה לעבודתו כיון שחלוק רשות בפ״ע וכן בגובה כגון גפן יחידית שהיתה מוקפת גדר גבוה י״ט ורחב ד׳ לא יזרע בכל המחיצה אע״פ שהרחיק ו״ט ובדיעבד אם הרחיק ו״ט וזרע לא קידש דמעיקר דין תורה די בו״ט אלא שלכתחלה אסרו וכמה הגבול בין בחריץ בין בגדר שלא יזרע לכתחלה בכל החריץ ובכל הגדר ד׳ אמות לכל רוח כעבודת הכרם דלא עדיף מכרם שלם במקום מישור ולהלן מד״א מותר לזרוע כל החריץ או כל הגדר.

עז דע דבפ״ו דכלאים שנה לנו רבינו הקדוש כמה משניות בדין עריס ופסקי עריס ובהם דינים חמורים מסתם נטיעות גפנים דאפילו שורה אחת מקרי כרם וצריך להסביר הענין והסביר לה הרמב״ם בריש פ״ח וז״ל הגפנים שגדלו כברייתן והרי השריגים והאשכולות שלהם מושלכים בארץ הם הנקראים כרם אבל העושה כמו מטה או כמו שבכה גבוה מעל הארץ כדי שיהיו האשכולות והשריגים נמשכים עליה והגביה נוף הגפנים מעל הארץ על אותה המטה והדלה אותן ה״ז נקרא עריס ואותם הקנים וכיוצא בהם שעשה מהם מטה או שבכה והדלה עליהם את נוף הגפן הן הנקראים אפיפירות ודינים אחרים יש בעריס:

עח כיצד הנוטע שורה אחת של ה׳ גפנים או יותר וערסן על גבי כותל גבוה י׳ וכיוצא בו או שנטען בצד חריץ עמוק י׳ ורחב ד׳ הרי אלו נקראים עריס וצריך להרחיק מן העריס ד״א כמו בסתם כרם בשני שורות מפני שהעריס יש בו חשיבות יותר ואחר הד׳ אמות מותר לזרוע ומהיכן מודד הד׳ אמות מעיקר הגדר שערסן עליו.

עט וכתב הרמב״ם שם בדין ג׳ ובש״ע סעי׳ נ״ח כיצד הרחיק את השורה של גפנים מן הכותל אמה ונמצא העריס מן הגפנים ולכותל מודד מן הכותל ד״א וזורע ונמצא בין הזרע ובין עיקרי הגפנים ה׳ אמות ואם בא לזרוע מצד הגפנים מרחיק מעיקרי הגפנים ד״א שנמצא רחוק מן הכותל ה׳ אמות ועל דרך זו דנין בכל עריס עכ״ל והראב״ד השיג עליו דאיך אפשר להצריך הרחקה מאחורי הכותל שהרי הכותל מפסיק וההרחקה הוא רק לצד הגפנים ואדרבא קולא הוא כשמודדים מהגדר ד״א כגון שמהגדר עד הגפנים שתי אמות א״צ להרחיק מן הגפנים רק שתי אמות לב״ה דס״ל כן במשנה דעריס ע״ש ובאמת דזה תלוי בחילופי גירסאות שבירושלמי (עכ״מ) אך איני מבין לפי דעת הראב״ד איך אפשר שלא להצריך ד״א מעיקרי הגפנים הא הטעם הוא משום עבודת הכרם וזהו מעיקרי הגפנים וצ״ל דס״ל דכיון דהענפים מושכבים על העריס שהוא הגדר א״צ ד״א מעיקרי הגפנים להעבודה רק מהגדר ודע דגדר וכותל אחת היא ולפעמים קורין גדר ולפעמים כותל וממשיך העריס עד שם.

פ ואין חילוק בדין עריס בין שבנה את הגדר ואח״כ נטע או שנטע ואח״כ בנה את הגדר הואיל וערסן ה״ז עריס ולא אמרינן דווקא כשנטע ואח״כ עשה הגדר לשם עריס דזה תלוי בעיקר המעשה ולא בכוונה ואם נהרס הגדר או נסתם החריץ ונשארו שוכבות על הקרקע בטל שם עריס ממנו והרי כל השורה כגפנים יחידים שא״צ הרחקה רק ו״ט ופשוט הוא דאם היו מקודם שתי שורות הוי כרם אף בנפילת העריס שהרי גם בלעדו הוי כרם בשתי שורות וצריך הרחקה ד״א (ואין זה סתירה למ״ש בסעי׳ פ״ד ודו״ק).

פא וכתב הרמב״ם שם בדין ה׳ ובש״ע סעי׳ ס׳ עריס שחרב אמצעו ונשתיירו בו ה׳ גפנים בצד הגדר מכאן וה׳ גפנים בצד הגדר האחר מכנגדן זהו הנקרא פסקי עריס אם יש ביניהם ח׳ אמות ואחד מס׳ באמה ה״ז מרחיק מכל שורה ו״ט וזורע והוא שלא יזרע תחת האפיפירות היה ביניהם ח׳ אמות בצמצום ה״ז לא יזרע לשם ואם זרע הואיל והרחיק מכל שורה ו״ט ה״ז לא קידש ואם אין שם גדר מרחיק מכל שורה ו״ט וזורע שאין כאן לא עריס ולא פסקי עריס חזר ובנה הגדר חזר העריס למקומו וחזרו פסקי עריס למקומן עכ״ל.

פב ביאור דבריו דאע״ג דמתחלה נקרא עריס בה׳ גפנים מ״מ אם היו גפנים מרובים ונחרבו באמצע אע״פ שנשתיירו ה׳ גפנים מכאן וה׳ מכאן לא נקראו כשתי עריסים אלא מותר פסקי עריס ובטל שם עריס ממנו כיון שמתחלה עשה העריס להרבה גפנים ודי בהפסק ח׳ אמות ועוד ולהרמב״ם הועוד הוא אחד משמים באמה והר״ש גורס אחד משמה באמה והיינו טפח וכן דעת הראב״ד וזה תלוי בחילוף גירסאות בירושלמי ונ״ל מה שהצריכו מעט יותר מח׳ אמות מפני שבנטע כרם מתחלה הוי ההפסק ח׳ אמות כמו שנתבאר לזה חילקוהו בדבר מועט מבשם כדי לידע שזהו מדיני עריס ולכן בדיעבד לא קידש אף שלא היה הועוד והראב״ד חולק על זה וס״ל דכיון שנשתיירו ה׳ גפנים לכל צד הוויין עתה שני עריסים ובמשנה ו׳ פ״ו מבואר כהרמב״ם ע״ש.

פג כתב הרמב״ם שם דין ז׳ גינה קטנה שהיא מוקפת גדר וערס לה את הגפנים סביב לה מבחוץ על כל כתליה אם יש בה מלא בוצר וסלו מכאן ומלא בוצר וסלו מכאן הואיל והיא מוקפת גדר זורעים בתוכה ירקות ואם אין בה כשיעור הזה אין זורעין בתוכה מפני שנראה הכל כעריס אחת וירק בתוכו עכ״ל ובש״ע הוא בסעי׳ ס״א והיא משנה בעדיות פ״ב (מ״ד) וצריך ביאור ונבארה בס״ד.

פד דע דכל משניות דעדיות הם מה שהעידו התנאים דינים מחודשים וגם כאן כן הוא לומר לך דאע״ג דלכאורה זהו עריס ממש וההרחקה הוא ד״א כמ״ש מ״מ זה לא מקרי עריס והטעם דוודאי אלו היה הגדר הזה למען הגפנים בין שעשאו מקודם ובין אח״כ הוה עריס אבל כאן הגדר הוא בשביל הגינה אף בדרך אגב כיון שנטע גפנים סביב לה מבחוץ העריס לה את הגפנים על כתליה ואין זה לכוונת עריס ולכן בשורה אחת אין להם רק דין גפן יחידית שמרחיק ו״ט וזורע ומ״מ אמרו חכמים דאם הגינה הוא ד׳ אמות על ד״א באופן דכשיניחו מכל צד כדי בוצר וסלו שהם שני אמות דבוצר הענבים ומשימם בתוך הסל ומקום הבוצר הוי אמה דגברא באמתא יתיב ומקום הסל אמה ומשני צדדים ד׳ אמות ואז ירחיק הזרע ממקום הגפנים ששה טפחים כגפן יחידית וזורע ולא איכפת לן אם זורע במקום הסל אבל פחות מזה השיעור נראה הכל כעריס אחד ואסור לזרוע בו ויראה לי דאם זרע לא קידש והנה להרמב״ם הגפנים הם מעבר לגדר אבל להראב״ד בסעי׳ ע״ט הגפנים הם בתוך הגדר סביב להגדר ולהרמב״ם א״ש טפי דלהראב״ד כיון שבתוך הגדר יש גפנים מי יימר שעשה הגדר להגינה שמא עשה להגפנים והוי עריס ממש אך די״ל כיון דעיקרו גינה מוכח דלשם גינה נעשה (הביאור למדתי מפי׳ המשנה להרמב״ם והראב״ד שם ופי׳ הרע״ב ועתוי״ט שם ודו״ק).

פה גפנים שהיו זרועים במדריגה גבוה והיינו תל גבוה שעשוי כמין מדריגה (רע״ב פ״ו מ״ב) ויש שעושין חריץ סביב המגדלים ושופכין עפר למעלה להגביה התל ועושין אותו מדריגות מדריגות (הר״ש שם) והעריס שלהן יוצא ומסכך על השדה אם אינה גבוה כל כך והיינו שעומד בארץ ובוצר את כל הגפנים רואים כל הקרקע שתחת העריס כאלו הוא מקום עיקרי הגפנים ואוסר ד״א בשדה לכל רוח משפת העריס ואע״ג דבכל עריס מודד הד״א או מהגדר או מעיקרי הגפנים להרמב״ם ולהראב״ד רק מעיקרי הגפנים ולא מקרקע שתחת העריס אמנם בכאן כיון שעצם הגפן גבוה והעריס יוצא על השדה נחשב הקרקע שתחת העריס כגדר וכעיקר הגפן כיון שהיא חלוקה מהעיקר ברום ועומק ומ״מ אם הגפנים גבוהים כל כך עד שאינו יכול לבצור אא״כ יעלה במדריגה או בסולם אין אסור לזרוע אלא תחת העריס בלבד אבל א״צ להרחיק ד״א מקרקע שתחת סוף העריס דכיון דעצם הגפן הוא גבוה הרבה מאד אין שם כרם כלל על הקרקע שתחת העריס ולכן רק כנגדו בלבד אסור משום עירבוב.

פו תנן בפ״ו (מ״ז) עריס שהוא יוצא מן הכותל מתוך הקרן וכלה נותנין לו עבודתו וזורע את המותר ופירשו הר״ש והרע״ב כגון חמש גפנים הנטועות בצד גדר ואין מחזיקות את כל הגדר אלא ג׳ בראש הקרן מזה ושתים בראש הקרן השני מזה ובאמצע הכותל אין שם גפנים אלא בשני זויות הכותל עומדת ולכן דינם כגפן יחידית ומרחיק ו״ט מכאן ומכאן וזורע שאר הכותל אע״פ שאין אורך הכותל ד״א דעריס לא מקרי אלא כשהוא בצד אחד ולא מקצתו בצד זה ומקצתו בצד אחר.

פג אבל הרמב״ם מפרש פי׳ אחר וע״פ פירושו פסק כאן בדין ט׳ ובש״ע סעי׳ ס״ג וז״ל שני כתלים הסמוכים זל״ז והגפנים נטועים בזוית ביניהם והעריס יוצא עם הכתלים מתוך הקרן וכלה מרחיק מעיקרי הגפנים כשיעור (ד״א) וזורע במקום הכלה שאין עליו עריס ואע״פ שהזרע מכוין בו שני הכתלים שביניהם העריס הואיל והרחיק כשיעור ה״ז זורע בין הכתלים עכ״ל והרבותא היא דאע״פ שנראה כמקום אחד ממש מפני שזהו בין שני כתלים מ״מ כיון שהרחיק השיעור דיו (ובירושלמי אומר הוא שיהא כקרן זוית ד״ט ע״ש).

פד גפן שעלה העץ שלה מן הארץ מעט בשוה ואח״כ נעקם ונמשך אל הארץ שלא הלך למעלה אלא בעקמומית אל הארץ כאדם שארכובה שלו מעוקם ואחרי שנמשך אל הארץ איזה משך חזר ועלה למעלה (נ״ל שדומה ללמ״ד מכתב אשורית ובש״ע סעי׳ ס״ד נרשם דומה לנ׳ ולא נהירא) כשמודדין בין הזרע ובין הגפן ד״א או ו״ט אין מודדין אלא מסוף הארכובה ולא מעיקר הגפן הראשון משום דכפי מראית העין משם מתחיל עיקר הגפן וזהו דתנן ריש פ״ז הארכובה שבגפן אין מודדין לה אלא מעיקר השני ע״ש וזהו חומרא אבל הר״ש פי׳ שם דהכוונה שהבריך יחור של גפן בתוך גפן אחר והתחתון עב הרבה והמורכב רק מודדין מהמוברך והיינו מהדק וזהו קולא (וזה שאומר בירושלמי דה״מ בשאין הראשון נראה אבל אם הראשון נראה נותן ו״ט מהראשון ולהר״ש על דין זה קאי כמ״ש שם ולהרמב״ם לא קאי על דין זה רק אירשא ע״ש בפ״מ ודו״ק).

פה כבר נתבאר שאע״פ שמרחיק בין הזרע ובין הגפן כשיעור צריך להזהר שלא תסכך הגפן על הירק או הירק על הגפן ואם זרע ירק או תבואה וצמחה ואח״כ סיכך עליה את הגפן הקשין מותרין והדגן ידלק וזה שנתבאר למעלה דגם הקשין אסורים מיירי כשזרע הכלאים תחת הגפן וכן הוא בירושלמי ספ״ה וז״ל פעמים שהקשין מותרין וכו׳ זרע בהיתר וסיכך על גבן הקשין מותרין והדגן אסור וכו׳ ע״ש ואם היו שרשי הגפן יוצאים לתוך ד״א שבין הכרם והתבואה יעקור ואם היו שרשי התבואה יוצאין לתוך הד׳ אמות מותר משום דאין שרשי התבואה מתפשטין כל כך כשרשי הגפן ואם לא יעקור יתערבו יחד וכל ההרחקות והשיעורים האמורים בכלאים המה באמה בת ו״ט שוחקות ולא מצומצמות וכל השיעורים הם בא״י אבל בח״ל מותר לזרוע בצד הגפנים לכתחלה משום דבח״ל הוא דרבנן וכבר נתבאר בריש הסי׳.

סימן רצז

א דיני כלאי זרעים בא״י ובו נ״ח סעי׳.

כלאי זרעים אסורים מן התורה בא״י והיינו לזרוע שני מיני תבואה ביחד או שני מיני זרעים או ירקות או תבואה וירק או תבואה וזרע דכתיב שדך לא תזרע כלאים והגם דדרשינן זה על הרכבת האילן (קדושין ל״ט.) וכמ״ש בריש סי׳ רצ״ה מ״מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו ובח״ל מותר לגמרי ולא גזרו בח״ל כמו שגזרו על כלאי הכרם והטעם משום דמותר בהנאה לפיכך לא גזרו בח״ל על זה (שם) וכמ״ש שם.

ב והנה הדבר פשוט בש״ס ופוסקים דכלאי זרעים בא״י אסור מן התורה אבל רש״י ז״ל בשבת (ס״ד:) במשנה דערוגה וכן בבכורות (נ״ל.) כתב דכלאי זרעים מדרבנן וכבר תמהו על דבריו (תוס׳ שם ומל״מ פ״א) ונראה להדיא שרש״י ז״ל היה לו איזה שיטה בזה ונראה לעניות דעתי דהאמת כן הוא דהנה רבינו הב״י בספרו כסף משנה ספ״ד דכלאים הקשה על כמה קולות שהקילו חז״ל בכלאים והלא איסור תורה הוא ותירץ דמן התורה אינו אסור רק לערב הזרעים ביחד ולזרוע ורק מדרבנן אסרו גם להסמיך מין לחבירו אם לא בגדרים ידועים ולכן בזה הקילו ע״ש דכן משמע פשטא דקרא שדך לא תזרע כלאים כלומר שלא תזרע ביחד ועוד כיון דאנן קיי״ל כר׳ יאשיה בכלה״ב שאינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כמ״ש בריש סי׳ רצ״ו א״כ דון מינה ומינה גם לעניין כלאי זרעים שצריך דווקא שני מינים במפולת יד בשעת זריעה.

ג וזהו שיטת רש״י ז״ל ולכן בערוגה שם דמיירי בסמיכת מין למין כתב שהוא מדרבנן וכן בבכורות שם דומיא דתירוש ויצהר שהם גפנים וזיתים דמיירי שם ג״כ בסמיכת מין למין וראיה ברורה לזה דבקדושין (ל״ט.) אמרינן רב יוסף מערב ביזרני וזרע א״ל אביי והאנן תנן הכלאים בח״ל אסור מדי״ס א״ל ל״ק הא בכלה״כ הא בכלאי זרעים וכו׳ ופירש״י על אביי דהיה סבור שגם כלאי זרעים אסרו בח״ל כי היכי דבא״י אסירי מדאורייתא עכ״ל הרי כתב בעצמו שהוא מן התורה אלא משום דשם מיירי כשעירב הגרעינים וזרע ולכן שפיר הוה דאורייתא אבל בסמיכת מין למין הוי רק דרבנן (וזהו שיטת הרע״ב בפ״ג מ״ד ע״ש):

ד אבל מ״מ דברי רבינו הב״י תמוהים שכתב זה על הרמב״ם ואיהו וודאי לא ס״ל כן דאע״ג דמלשונו ריש פ״א דכלאים יש לפרש כן שכתב הזורע שני מיני זרעים כאחד בא״י לוקה שנאמר שדך לא תזרע כלאים ואחד הזורע או המנכש או המחפה כגון שהיתה חטה אחת ושעורה אחת או פול אחד ועדשה אחת מונחין על הארץ וחיפה אותן בעפר בין בידו בין ברגלו בין בכלי ה״ז לוקה ואחד הזורע בארץ או בעציץ נקוב אבל הזורע בעציץ שאינו נקוב מכין אותו מכת מרדות עכ״ל דלכאורא משמע דווקא כשזרע שתיהן כאחת או ניכש אותם או חיפה אותן מיד.

ה ובאמת אינו כן ורק עיקרא דכלאים נקיט אבל ה״ה במסמיך מין אחד להשני שכן כתב מפורש בפ״ג דין ט׳ וז״ל כיצד שדהו שהיתה זרועה מין תבואה ובקש לזרוע בצדה מין תבואה אחרת וכו׳ ואם לא היה ביניהן כשיעור הזה אסור ואינו לוקה עד שיהיו קרובין בתוך ו״ט היתה שדהו זרועה ירק וכו׳ ואינו לוקה עד שיהיו קרובין בתוך טפח עכ״ל הרי להדיא דבסמך תבואה לתבואה בתוך ו״ט וירק לירק בתוך ג״ט לוקה דהוי מן התורה וגם דעת רבותינו בעלי התוס׳ אינו כן שהרי השיגו על רש״י בהך דערוגה וכתבו שהוא מן התורה וכן בבכורות שם וערוגה וודאי היא רק סמיכות בעלמא ובכן דברי רבינו הב״י תמוהים ומה שהקשה למה הקילו ל״ק כלל שהרי רש״י כתב שם בערוגה דגם בכלה״כ דאורייתא הקילו משום דהתורה לא הקפידה רק על היכר בעלמא ע״ש וכבר בארנו זה בריש סי׳ רצ״ו ע״ש.

ו כתב הרמב״ם שם אסור לזרוע כלאים לעכו״ם ומותר לומר לעכו״ם לזרוע לו כלאי זרעים ואסור לקיים בשדהו אלא עוקרן ואם קיימן אינו לוקה (דאין בזה מעשה) ומותר לישראל לזרוע כלאי זרעים בידו בח״ל ואפילו לערב הזרעים לכתחלה ולזרעם בח״ל מותר ודברים אלו דברי קבלה והקשה הראב״ד וכן הטור בסי׳ רצ״ו דמה שייך שמותר לומר לעכו״ם לזרוע כלאי זרעים ואיך יקיימן והרי אסור לקיים כמ״ש בעצמו ויש שרצו לומר דכוונתו שהשדה הוא של עכו״ם ואינו כן שהרי כתב לזרוע לו וכן מפורש בסמ״ג לאוין רע״ט ע״ש אבל הפי׳ פשוט דהאיסור לקיימו אינו אלא לאחר שהשריש ולכן מותר לומר לעכו״ם לזורעם וקודם ההשרשה ימכור אותה לעכו״ם או יתנה במתנה (ב״ח וכ״מ בח״מ) ובאמת זהו עצם כוונת הרמב״ם שכתב הך דאסור לקיים אחר דין זה כלומר ומותר לומר וכו׳ אבל אסור לקיים אלא ימכור מיד וכשלא עשה כן עוקרן וכו׳.

ז עוד הקשה הראב״ד ז״ל הא אמירה לעכו״ם בשארי דברים חוץ משבת הוא בעיא בב״מ (צ׳.) אם מותר בשארי איסורין אם לאו ולא איפשטא ואיך מותר לומר לו לזרוע בעדו ואין לומר דהרמב״ם פסק הבעיא לקולא שהרי בפט״ז מא״ב כתב בעצמו שאסור לומר לעכו״ם לסרס בהמה וגם כאן בדין ו׳ כתב שאסור לישראל להניח לעכו״ם שירכיב לו אילנות כלאים אך מזה ל״ק דבזה הוה הטעם משום דהבן נח עצמו מצווה על זה כמ״ש בפ״י ממלכים

וכבר בארנו זה בריש סי׳ רצ״ו ע״ש אבל מסירוס קשה וכן פסק בפי״ג משכירות לעניין חסימת פרה ע״ש שפסק לאיסור ונ״ל דס״ל להרמב״ם דעד כאן לא קמיבעי ליה באמירה לעכו״ם אלא בדבר שהאיסור נעשה מיד כמו סירוס וחסימת פי פרה אבל בזריעת כלאים אין האיסור נגמר עד לאחר השרשה ואם יטלם מהארץ נתבטל האיסור ואע״ג דישראל לוקה על זה זהו מפני שכן גזרה תורה כמו במלאכת שבת דמיד כשזרע בשבת או הניח קדירה על האש חייב סקילה (ע׳ מנחות נ״ו: שמפורש כן) משום דאמרינן דהעושה זאת כוונתו להניח שם עד גמר המלאכה אבל מ״מ עצם האיסור אינו מיד ולכן מותר לומר לעכו״ם לזרוע לו ויש להוסיף עוד שהרי יהיה מוכרח למוכרו כמ״ש בסעי׳ הקודם ולכן לא שייך כאן איסור אמירה לעכו״ם וזה שבהרכבה אסור משום דהוא בעצמו מצווה ויש כאן לפני עור וכו׳ (וז״ש הרמב״ם על היתר ח״ל מדברי קבלה ולמה לו זה והרי תלויה בארץ אלא דלא נימא הואיל ואיתקש לכלאי בהמה כמו הרכבת האילן וכן מפורש בסמ״ג שם ודו״ק).

ח אין איסור בכלאי זרעים אלא הזרעים הראויים למאכל אדם או למאכל בהמה אם דרך המדינה לזרוע מהן שדות אבל עשבים המרים וכיוצא בהם מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהם אין בהם משום כלאי זרעים (עכ״מ פ״ד ה״ד ודו״ק) וכתב הרמב״ם בפ״א דין ו׳ דמותר לזרוע זרעים וזרע אילן כאחד (חוץ מן הגפנים) וכן מותר לערב זרעי אילנות ולזורעם כאחד שאין לך כלאים באילנות אלא הרכבה בלבד עכ״ל והטעם דשדך כתיב ולא אילן ואין בזרעים שלהם משום כלאי זרעים ולכן גם עם הזרעים מותר והראב״ד השיג עליו מירושלמי פ״ק מהטומן לפת וצנונות ע״ש ואינה השגה דבשם לא משום זריעה נאסר אלא משום הרכבה ע״ש (כ״מ) וכלאי זרעים מותרים באכילה ובהנאה כמו הרכבת האילן ולא ככלאי כרם ומותר לזרוע מזרע הירק שנזרע בכלאים ונתגדל בכלאים דהתורה לא אסרה רק המעשה דזריעה ולקיימו משא״כ כלאי כרם כתיב פן תקדש ונאסרה בהנאה כמ״ש ריש סי׳ רצ״ו.

ט כתב הרמב״ם שם הזרעונים נחלקים לג׳ מינים האחד נקרא תבואה והם חמשת מיני דגן והשני נקרא קיטניות כגון הפול והאפונים והעדשים והאורז והדוחן והשומשמין והפרגין והספיר וכיוצא בהם והג׳ נקרא זרעוני גינה והם שאר זרעים שאינן ראויים למאכל אדם אך הפירא של אותו הזרע מאכל אדם כגון זרע הבצלים והשומין וזרע החציר וזרע הלפת וכיוצא בהן וזרע השפתן הרי הוא בכלל זרעוני גינה וכשיזרעו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו נקרא הצמח כולו כל זמן שלא ניכר הזרע דשא ונקרא ירק ויש מזרעוני גינה זרעונים שדרכן לזרוע מהם שדות כגון הפשתן והחרדל ואלו נקראים מיני זרעים ויש מזרעוני גנה זרעים שאין דרך בני אדם לזרוע מהן אלא ערוגות ערוגות קטנות כגון הלפת והצנון והתרדים והבצלים והכוסבר והכרפס והמרור וכיוצא בהם ואלו נקראים מיני ירקות עכ״ל.

י ולפי דבריו ההפרש בין ירקות לזרעים דזרעים נקראו כל דבר שזורעים מה שאוכלים כמו כל מיני קיטניות שזורעים הקטניות בעצמם וירקות נקראים מה שהזרע אינו ראוי לאכילה ורק הנצמח ממנו ראוי לאכילה ורוב מיני ירקות כן הם כידוע ומ״מ אומר הרמב״ם דלא נקראו ירקות אלא או כל זמן שלא ניכר הזרע או מה שאין זורעין מהן שדות שלימות אלא ערוגות קטנות אבל כל שזורעין מהם שדות גדולות והוכר הזרע נקראו גם הם זרעים ולכן הפשתן והחרדל אף שהזרע אינו כהגידולים מ״מ כיון שזורעין מהם שדות שלימות נקראו מיני זרעים ולא נודע לנו מקורו.

יא והנה בפ״ג (מ״ב) שנינו אפונים השופין מין זרעים אפונים הגמלונים מין ירק והשופין הם חלקים וקטנים וגמלונים הם גדולים והרי הרמב״ם חשיב לאפונים במיני קטניות ואיך יתהפכו לירק אם לא שנאמר דזרע של זו אינו כשל זו וכן מהגמלונים אין זורעין רק ערוגות וגם בירושלמי שם אומר על משנה זו והקודם לה דתנן כל מין זרעים אין זורעים בערוגה וכל מין ירקות זורעין בערוגה אומר הירושלמי חרדל ואפונים השופין מין זרעים שזרען לירק אין נותנין אותן על גבי ערוגה (כלומר אע״פ שזרען לירק לא בטל שם ממנו שם זרעים) אפונין הגמלונין ופול המצרי שזרען לזרע אין נותנין אותן על גבי ערוגה (דלזרע בטל מהם שם ירק) זרען לירק נותנין אותן על גבי ערוגה (ולפ״ז הא דתנן בהם דין ירק זהו כזרען לירק) ושאר זרעוני גינה שאינן נאכלין אע״ג שזרען לזרע נותנין אותן על גבי ערוגה עכ״ל וכן הוא בתוספתא פ״ב הל׳ ט׳ ע״ש ולפ״ז יש כללים אחרים בירקות וזרעים והיינו.

יב דשאר זרעוני גינה שאין נאכלים הם תמיד מין ירק ולא הזכיר דכשזורעים מהם שדות הוויין מין זרעים אך בזה י״ל דהכוונה שאין זורעין מהם שדות ולכן חרדל הוי מין זרעים משום דזורעין מהמשרות כדברי הרמב״ם ולא הזכיר פשתן דמילתא דפשיטא היא ומהירושלמי מבואר דאפונים הם ג״כ ממין זרעוני גינה שאין נאכלין שהרי מדמה לחרדל וגם מדקאמר ושאר זרעוני גינה שאין נאכלין מבואר להדיא דגם אפונים הם מזרעוני גינה שאין נאכלין והרי הרמב״ם חשיב לאפונים במיני קטניות מיהו עכ״פ לפי הירושלמי שהם מזרעוני גינה שאין נאכלין לא נקראו בחרדל ובכל מיני אפונים שם ירק רק כשזרען לירק אבל בזרען לזרע גם הם מין זרעים וחרדל ואפונים השופין אפילו כשזרען לירק הוויין מין זרעים וכל זה אינם ככלליות הרמב״ם וצ״ע ואולי היה לו גירסאות אחרות.

יג שנו חכמים במשנה רפ״ב כל סאה שיש בו רובע ממין אחר ימעט וכל שהוא כלאים בסאה מצטרף לרובע ורובע הוא רובע הקב וסאה ששה קבין נמצא דרובע היא אחד מכ״ד לסאה כ״ג חלקים ממין זה וחלק כ״ד ממין אחר ואפילו לא ממין אחר אלא ממינים הרבה כיון שהם כלאים בהסאה תבואה זו מצטרפים כולם להרובע דליהוי ומחוייב למעט הרובע עד שיתמעט מאחד מכ״ד ואינו מחוייב לבוררו כולו וזהו פשיטא דלערב בכוונה אף גרעין אחד אסור (ירושלמי) רק דכאן מיירי שנתערב ממילא כדרך התבואות שמתערבים זה בזה קצת ולכן אומר התנא שאם רוצה לזרוע אותה סאה צריך לראות שלא יהיה חלק מכ״ד ממינים אחרים וקים להו לחכמים דחלק אחד מכ״ד יהיה ניכר הכלאים ולא פחות מזה ולכן אסרו באחד מכ״ד מפני מראית העין דמן התורה אין כאן איסור כלל כיון שאינו זורע ברצונו שעירבן והתורה לא אסרה רק כשרוצה לזרוע כלאים ורק מדרבנן אסרו מפני מראית העין ושיערו חכמים בשיעור הזה שיהיה מראית העין (תוי״ט).

יד וז״ל הרמב״ם ריש פ״ב ובש״ע סעי׳ ה׳ זרע שנתערב בו זרע אחר אם היה אחד מכ״ד כגון סאה של חטים שנתערבה בכ״ג סאה של שעורים ה״ז אסור לזרוע את המעורב עד שימעט את החטין או יוסיף על השעורים ואם זרע לוקה וכל שהוא כלאים עם הזרע מצטרף לאחד מכ״ד כיצד כ״ג סאה של חטים שנתערב בם שני קבין שעורין ושני קבין עדשים ושני קבין פולין ה״ז לא יזרע הכל עד שימעט סאה של תערובות ויבור מקצתה או יוסיף על החטים שהשעורים והעדשים והפול כולן כלאים עם החטים עכ״ל ובירושלמי פריך איך מותר להוסיף על החטים הא קיי״ל כל האיסורים שריבה עליהן שוגג מותרים ומזיד אסורים ומתרץ דכיון דכאן הוא רק מפני מראית העין מותר ע״ש ונ״ל דלא הוצרך לכך אלא אפילו אם בשעת הזריעה מוסיף אבל לקודם הזריעה א״צ לזה שהרי עדיין אין כאן איסור (כמ״ש הט״ז בא״ח סי׳ תרכ״ו סוף סק״ב לעניין תערובת חמץ קודם פסח שיכול להרבות עליו קודם הפסח ע״ש וכ״כ העטרת זקנים בסי׳ תמ״ז אות ד׳ ע״ש)

טו דבר מובן שכשיערו באחד מכ״ד זהו בזרעים שוים באיכותן וכמותן דכשיגדלו הזרעים יהיו הגידולים ג״כ אחד מכ״ד וזהו בהזרעים הנאכלים דהזריעה כהגידול מהם והמה כל מיני תבואה וכל מיני קטניות אבל זרעים שאין נאכלים דהזרע הוא דק והגידול מהם רב ואם נשער בכמות בהזריעות נגד החטים או השעורים או שאר מין תבואה וקטניות באחד מכ״ד הלא בגידולם יהיה הרבה מאד הכלאים ולזה נתנו חז״ל שיעור אחר וכך שנינו שם באמת אמרו זרעוני גינה שאינן נאכלים מצטרפין אחד מכ״ד בנופל לבית סאה כלומר אחד מכ״ד מכפי הזרע הנצרך למקום שזורעין בו סאה חטים וזהו בכמות שיעור מועט דהזרעונים דקים מאד וממילא בפשתן שהזרעונים גסים מאד יותר מזריעת התבואה יש בזה קולא כשמשערים ממה שנצרך למקום שזורעין בו סאה של חטים ומזה אחר מכ״ד ויהיה בכמות נגד החטים שיעור מרובה וזה מבואר ג״כ במשנה שם וברמב״ם וש״ע וכתבו דחרדל זורעים קב בכל בית סאה ולכן כשיש אחד מכ״ד מקב בסאה חטים צריך למעט או להוסיף על החטים ופשתן צריך שלשה רביעיות בכל בית סאה ועל דרך זה משערים בזרעים אחרים.

טז וכל זה הוא בשלא נתכוין לערב וגם לא כיון לזרוע הב׳ מינים שנתערבו אבל אם נתכוין לערב זרע בזרע אחר או לזרוע הב׳ מינים אפילו היתה חטה אחת בתוך כרי של שעורים אסור לזרעה וכן כל כיוצא בזה ונ״ל דאם עירב בכוונה אפילו חטה אחת ואח״כ אינו יכול להכירה מחוייב למוצאה ואין לזה ביטול דאין שיעור לכלאים כמו שיתבאר בסי׳ רצ״ט בכלאי בגדים וה״ה לכל מיני כלאים (דין זה כתבו הרמב״ם בפ״ו ה״ו והשיג עליו הראב״ד דדבריו סותרין זא״ז וכפי מ״ש אין כאן סתירה כלל כמ״ש הכ״מ ודברי הרמב״ם ברורים ודו״ק).

יז הזורע מין מן המינים ולא ידע כלל שיש בהם מין אחר אך כשצמח ראה בו כלאים אע״ג דמעיקר הדין לית לן בה שהרי לא ידע כלל ולא דמי אף לנתערב מין אחר בלא כוונה דעכ״פ ידע מזה קודם הזריעה אבל הכא הא לא ידע כלל מ״מ הדין ג״כ כבדין שנתבאר דאם יש אחד מכ״ד בשדה ה״ז ילקט עד שימעטנו מפני מראית העין שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה בין שהיה המין האחר שצמח תבואה בתבואה או קטניות בקטניות או תבואה בקטניות או בשארי זרעונים ואם היה הצומח פחות מכאן א״צ למעט (ובזה אין רבותא כלל ונ״ל דקמ״ל אפילו כשיש מקום לחשדו וכמו שיתבאר ודו״ק).

יח בד״א בזמן שיש מקום לחשד אבל בזמן שהדברים מראים שאין זה מדעתו של בעל השדה אלא מאליהם עלו אין מחייבין אותו למעט והיינו דברים שמקלקלים את התבואה כיצד כגון תבואה שעלו בה ספיחי איסטיס והוא מין זרע שצובעין בו וכן תלתן והוא איזה מין קטניות שזרעם למאכל אדם ועלו בה מיני עשבים שזה מפסיד להתלתן לאפוקי כשזרעם למאכל בהמה אין זה הפסד דגם העשבים טובים להבהמות וכן כל כיוצא בזה דניכר לכל שזהו נגד רצונו וסופו שבעצמו יעקרם ובמה יוודע שהתלתן הוא למאכל אדם כגון שהיתה זרועה ערוגות ערוגות ויש לה גבול סביב ולבהמות אין עושין ערוגות וגבולין וכן מקום הגרנות שעלו בה מינין הרבה מפני שבשם נשארו גרעינים מכל המינים אין מחייבין אותו לעקור ואין כאן משום מקיים כלאים שהדבר ידוע שאינו רוצה שיצמח צמח במקום הגרנות שזהו הפסד להגורן אמנם אם הסיר מקצתן אומרים לו עקור הכל ותניח רק מין אחד

דאל״כ נראה כמגלה דעתו שרוצה בקיום השאר והוי כמקיים כלאים ונ״ל דכן באסטיס ותלתן שעלו בה עשבים אם עקר מקצת צריך לעקור כולו עד שלא ישאר אחד מכ״ד מטעם זה.

יט שנינו בפ״א (מ״ח) אין נוטעין ירקות בתוך סדן של שקמה וזהו אילן של תאנה מיער שנקצצה ונשאר שרשיו בארץ ואין מרכיבין פיגם והוא עשב שקורין רוט״א על גבי קירה לבנה והוא מין אילן של בשמים מפני שהוא ירק באילן ולכאורה זהו מאיסור הרכבה ולמה כתבה הרמב״ם הך דאין נוטעין ירקות בסדן של שקמה בדיני כלאי זרעים בפ״ב דין י״א וכן בש״ע בסי׳ זה סעי׳ י׳ והרי בסי׳ רצ״ה מקומו אך על הרמב״ם ל״ק כל כך שהוא כתב ביחד דיני כלאי זרעים עם דיני הרכבה בפ״א אבל על רבינו הב״י קשה קצת ורק מפני שנמשך אחר לשון הרמב״ם וסידורו.

כ כתב הרמב״ם שם הטומן אגודת לפת וצנון וכיוצא בה תחת האילן אפילו תחת הגפן (שרך ונח להשריש) אם היו מקצת העלין מגולין אינו חושש שהרי אינו רוצה בהשרשתן ואם אינם אגודה או שלא היו העלים מגולים חושש משום כלאים עכ״ל ובש״ע סעי׳ י״א והכלאים כתב רש״י בעירובין (ע״ז:) כלאי הכרם וכן מבואר מדברי הרע״ב ספ״א דכלאים ע״ש וגם הר״ש כתב להדיא כן ע״ש אבל להרמב״ם א״א לומר כן שהרי כתב תחת האילן אפילו תחת הגפן ובכל האילנות לא שייך כלה״כ ולהרמב״ם הוא משום הרכבה ובפי׳ המשניות שם כתב משום שדך לא תזרע כלאים וכוונתו ברור על הרכבה שלמדנו ממקרא זה דעל כלאי זרעים א״א לומר דאילן בזרעים ליכא כלאים רק בהרכבה וגם כאן הוי כהרכבה כיון שטומנן תחת האילן נכנסין הלפת והצנון בשרשי האילן והוי ירק באילן וגם זה שייך להרכבה כמו בסעי׳ הקודם.

כא והנה הרמב״ם הצריך דווקא אגודה ומקצת עלין מגולין דבזה ניכר שאינו רוצה בהשרשתן אבל בחסר חד מינייהו אסור והראב״ד השיג עליו דבחדא מינייהו סגי ע״ש וגם רש״י ז״ל פי׳ בשבת (נ׳:) בעירובין שם דמשום שבת נקיט עליו מגולין אבל לעניין כלאים מותר אף כשאין עליו מגולין והתוס׳ שם הביאו שם בשם הערוך דבכולהו דווקא עליו מגולין ע״ש ותמיהני על רבותינו שפירשו דהאיסור הוא רק בגפן משום כלה״כ שהרי בירושלמי פ״א (ה״ט) מבואר להדיא כהרמב״ם שאומר שם מה אנן קיימין אי משום זרעים כאילן למה לי גפן אפילו שאר אילנות אי משום שאינו רוצה בהשרשתן למה לי לפת וצנונות וכו׳ מן מה דתני ר״ח כגון אגודה של לפת ואגודה של צנונות הוי לית טעמא דלא משום שאינו רוצה בהשרשתן עכ״ל וידוע בירושלמי דלא הוי כמו אלא והרי מסיק דדווקא אגודה ומשום שאינו רוצה בהשרשתן והירושלמי אינו מובן דאטו בזרעים באילן א״צ שיהא רוצה בהשרשתן בתמיה אלא וודאי דשניהם טעם אחד הוא ומקשה שני קושיות האחד דלמה לי גפן והשנית דלמה לי לפת וצנונות רק לעניין השרשה נקיט לשון אינו רוצה בהשרשתן ודרך הירושלמי לדבר בלישנא קלילא ומסיק דרק לפת וצנונות נקיט משום דההיתר הוא רק באגודה ואגודה לא שייך רק בלפת וצנונות שדרכן לאגדם כדרך ירקות שאוגדים אותם וגפן לאו דווקא כן הוא פי׳ הירושלמי ולרבותינו צ״ל דכשאומר אי משום שאינו רוצה בהשרשתן אין הטעם משום זרעים באילן אלא משום כלה״כ וגפן דווקא הוא ואינו מובן דהשרשה אינו היפוך מזרעים באילן שהרי גם בהרכבה בעינן השרשה ואפשר לומר דאכלה״כ חל יותר לשון השרשה משום דכתיב המלאה הזרע אשר תזרע והמלאה היינו שנשרשו ונתגדלו והזרע הוא השרשה כדאמרינן בפסחים (כ״ה) כתיב הזרע וכו׳ זרוע מעיקרו בהשרשה ע״ש.

כב כתב הרמב״ם שם שדה שהיתה זרועה וקצר הזרע ונשארו העיקרין בארץ אע״פ שאין מוציאין צמח אלא אחר כמה שנים לא יהיה זורע באותה שדה מין אחר עד שיעקור העיקרין עכ״ל ובש״ע סעי׳ י״ב והשיג הראב״ד ז״ל שזה לא נמצא בשום מקום רק במשנה (פ״ב מ״ה) אמרו שדה שהיתה זרוע קנבוס ולוף לא יהא זורע ובא על גביהם שאין עושין אלא לג׳ שנים כלומר כשזרען ולא צמחן שאין אומרים שהתליעו וכבר כלה הזרע דלפעמים שוהים תחת הארץ כמה שנים ומצמיחים אבל כשזרע וכבר קצר התבואה שוב אין שום חשש ע״ש.

כג עוד יש להביא לראיה להראב״ד מהא דתנן שם (מ״ג) היתה שדהו זרועה חטים ונמלך לזרעה שעורים ימתין לה עד שתתליע ויופך ואח״כ יזרע ע״ש הרי דזהו הכל כשלא גדלה התבואה וקצרה וכן כמה דינים כעין זה אמנם הרמב״ם ז״ל הולך לשיטתו בפי׳ המשנה דקנבוס ולוף דמיירי לאחר שנתגדלו וכבר נקצרו וז״ל שם קנבוס ולוף וכו׳ כבר ידוע שהוא צומח כשיכרתו אותו וישארו שרשיו ויצמחו אחר ב׳ וג׳ שנים וכו׳ ויש מן הצמח שיזרעוהו ויקצרוהו ואח״כ יצמח פעם שנית ופעם שלישית כגון העשב וכו׳ עכ״ל ולפ״ז שפיר קאמר וקצר הזרע ונשארו העיקרין בארץ כלומר זרע כזה שנשארו העיקרים בארץ ולא על מיני תבואה קאי שאותן אין נשארים העיקרים בארץ ובאמת בחטים ושעורים אינו כן כמו שביאר בעצמו אח״כ והרמב״ם לא חש לבאר בפרטיות אלא בכלליות כל שנשארו העיקרין בארץ וברור הוא בכוונתו בס״ד.

כד ואח״כ כתב דין חטים ושעורין וז״ל היתה שדהו זרועה חטים ונמלך לזרעה שעורים קודם שיצמחו החטין ימתין לה עד שיפסדו החטים ויתליעו בארץ כמו ג׳ ימים אם היתה שדהו רוה ואח״כ יהפכם במחרישה ויזרע המין האחר וא״צ להפך את כולה עד שלא תשאר חטה שלא נעקרה אלא חורש השדה כדרך שחורשין אותה קודם המטר כדי שתרוה צמחו החטים ואח״כ נמלך לזרעה שעורים יהפוך ואח״כ יזרעם ואם הוריד בהמתו לתוכה

וקירסמה את הצמח ה״ז מותר לזרוע מין אחר עכ״ל ובש״ע בסעי׳ י״ג וזהו ממשנה וירושלמי שם (ומ״ש הראב״ד דבתוספתא אומר או יתליע או יופך תלוי בחילוף גירסאות שם פ״א הל׳ י״ב והרמב״ם גורס לא יפוך עד שתתליע והראב״ד גורס לא הפך וכו׳ ע״ש).

כה תנן בריש שקלים באחד באדר משמיעין על הכלאים ובריש מ״ק תנן דבחוה״מ יוצאין על הכלאים וז״ל הרמב״ם בפ״ב באחד באדר משמיעין על הכלאים וכל אדם יוצא לגינתו ולשדהו ומנקין אותן מן הכלאים ובט״ו בו יוצאים שלוחי ב״ד לבדוק בראשונה היו עוקרין ומשליכין והיו בע״ב שמחים שמנקין להן שדותיהן התקינו שיהו מפקירין את כל השדה שימצאו בו כלאים והוא שימצאו בה מין אחר אחד מכ״ד אבל פחות מכאן לא יגעו בה וחוזרין שלוחי ב״ד בחוה״מ של פסח לראות האפיל שיצא וכלאים שהנצו אין ממתינים להם אלא יוצאים עליהם מיד ומפקירין את כל השדה אם יש בה אחד מכ״ד עכ״ל ומהגמ׳ (מ״ק ו׳.) מבואר דבתבואה בכירה יוצאין באדר ובאפילה והיינו תבואה שנתאחרה יוצאין בחוה״מ פסח וכל זה הוא בשעדיין לא נצו אבל אם הנצו הכלאים אין לזה זמן קבוע לא אדר ולא חוה״מ אלא אף מקודם תיכף כשרואים שהניצו יוצאים שלוחי ב״ד ומפקירים השדה וגם ברמב״ם צריך לפרש כן (ופסק כאוקימתא דכאן בבכיר וכו׳ משום דבירושלמי מוקי כן וע״ש באפיל פי׳ אחר).

כו יש מינים בזרעים שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה מפני שינוי המקומות והעבודה שעובדין הארץ עד שיראה כשני מינים ואע״פ שאין דומים זל״ז הואיל והם מין אחד אינם כלאים זה בזה ויש בזרעים שני מינים שהם דומים זל״ז וצורת שניהם קרובה להיות צורה אחת ואעפ״כ הואיל והם ב׳ מינים הרי אלו אסורין זה עם זה כיצד החזרת עם החזרת גלים והעולשים עם עולשי שדה והכרישין עם כרישי שדה והכוסבר עם כוסבר הרים והחרדל עם חרדל מצרי ודלעת מצרית עם דלעת הרמוצה והיא מר עד שממתקין אותה ברמץ שהוא אפר חם אינם כלאים זה בזה.

כז וכן החטים עם הזונין והוא מין חטה רעה שמשונה בתבניתו ולכן נקרא זונין כמו זונה שיצאה מדרך הישר והשעורים עם שבולת שועל והכוסמין וזה שקורין ארגע״ס עם השיפין שקורין קארי״ן והפול עם הספיר שקורין הילזע״ן פרוכ״ט והפרקדן עם הטופח והם מיני זרעונים דקים ממיני קטניות שגרגריו עגולים ולבנים ופול הלבן עם השעועות והוא מין פול שמשעשע את הלב (ירושלמי ריש פ״א) והקישות עם המלפפון והם האבטיחים שבתורה והכרוב עם התרובתור והוא מין כרוב שעליו קטנים והתרדין עם הלעונים וזהו מין כרוב אחר ולא נודעו לנו כל המינים האלו וכל מה שחשבנו זה עם זה אינם כלאים זה בזה מפני הטעם שנתבאר אבל הצנון עם הנפוסים והוא מין צנון משונה והחרדל עם הלפסן ודלעת יוונית עם דלעת מצרית או עם דלעת הרמוצה אע״פ שדומין זל״ז הרי הם כלאים זה בזה וכן באילן שיש שני מינים שדומין זל״ז בעלין או בפירות הואיל והם שני מינים הרי הם כלאים כמ״ש בסי׳ רצ״ה.

כח וכן להיפך יש זרעים ואילנות אע״פ שהם שני מינים בטבעם הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה דמיון גדול או הפירות דמיון גדול זל״ז עד שיראו כשני גוונים ממין אחד לא חששו להם לכלאים זה עם זה כיצד הלפת עם הצנון אינם כלאים זה בזה מפני שפרייהן שוין ולדעת הראב״ד פ״ג הם כלאים ע״ש והלפת עם הנפוס אינם כלאים זה בזה מפני שהעלים שוים דמיון גמור אבל צנון עם הנפוס אע״פ שהעלים דומים זל״ז והפירי דומה לפירי הרי אלו כלאים הואיל וטעם פירי זה רחוק מטעם פירי זה ביותר וכן כל כיצא באלו וביאור כל זה בארנו בסי׳ רצ״ה בסעי׳ י״ד וסעי׳ ט״ו ע״ש דלכאורה הכללים סותרים זל״ז.

כט שיעור ההרחקה מין משאינו מינו אינו שוה בכל הדברים כמו ששנינו בספ״ב תבואה בתבואה ההרחקה בית רובע ירק בירק ו״ט תבואה בירק וירק בתבואה בית רובע וז״ל הרמב״ם בפ״ג דין ז׳ ובש״ע סעי׳ ט״ז כמה מרחיקין בין שני מיני זרעים שהם כלאים זה עם זה כדי שיהיו מובדלים זה מזה אבל אם נראים שנזרעו בערבוביא ה״ז אסור ושיעורים רבים יש בהרחקה זו הכל לפי גודל השדה הנזרעת ולפי רוב העלין ושילוח היונקות כיצד שדהו שהיתה זרועה מין תבואה ובקש לזרוע בצדה מין תבואה אחרת בשדה אחרת מרחיק ביניהם בית רובע והוא כעשר אמות וחומש אמה על עשר אמות וחומש אמה מרובע בין מן האמצע בין מן הצד ואם לא היה ביניהם כשיעור הזה אסור ואינו לוקה עד שיהיו קרובים בתוך ו״ט.

ל היתה שדהו זרועה ירק ובקש לזרוע בצדה שדה ירק אחר אפילו דלעת מרחיק בין ב׳ השדות ו״ט על ו״ט מרובע בין מן הצד בין מן האמצע ופחות משיעור זה אסור ואינו לוקה עד שיהיו קרובים בתוך טפח היתה אחת משתי השדות זרועה תבואה והשנייה שבצדה ירק או דלעת מרחיק ביניהם בית רובע בד״א שצריך להרחיקה בשיעורים האלו בין שתי שדות אבל אם היתה שדהו זרועה ירק ורצה לזרוע בצדה שורה של ירק ממין אחר דיו לעשות בין השדה ובין השורה תלם אחד ארכו ו״ט בלבד ורחבו כעומקו (ועמ״ש בסעי׳ נ״ג).

לא היתה שדהו זרועה תבואה ורוצה לזרוע בתוכה שורה של ירק אפילו שורה של דלועין שהעלין שלהן ארוכין ומסתבכין מרחיק ביניהם ו״ט ואם נמשכו העלין של דלעת ונכנסו להתבואה ונסתבכו בה יעקור מן התבואה שלפני הדלעת עד שלא יתערבו העלין ואצ״ל שאם זרע שורה ממין זה ושורה

ממין אחר שדיו להיות ביניהם תלם אחד עכ״ל הרמב״ם.

לב וביאור הדברים דיניקת תבואה הוא ג׳ טפחים ולכן אינו לוקה עד שיהיו קרובים זל״ז בו״ט דאז מתערבים היניקות משא״כ כשרחוקים ו״ט מיהו מפני ההיכר אמרו חכמים ששדה תבואה ההרחקה ממנה בית רובע במרובע והנה בירושלמי (פ״ב ה״ח) איתא תבואה בתבואה בית רובע ובלבד שלא תהא חבושה מארבע רוחותיה כלומר שלא יהיו החטים מקיפים את השעורים מארבע רוחות כאדם החבוש בתפיסה עד שיהא פתוח מרוח אחד וכ״כ הר״ש והרע״ב ע״ש והרמב״ם השמיט זה ויש מי שכתב דגם כוונתו כן הוא מדכתב ובקש לזרוע בצדה משמע ולא באמצע (כ״מ) ותימא רבה שהרי כתב בין מן האמצע בין מן הצד. ולי נראה דהרמב״ם ס״ל שאינו כן להלכה משום דאח״כ איתא שם ר׳ זעירא בעא קומי ר׳ יוסא כינן אמרין הדא בקעה סימוניא אין זורעין בתוכה אלא מין אחד בלבד ומפרש הרמב״ם דה״פ דר״ז דחי לה לדין זה וזה שאמר כינן אמרין הוה כמו דאם כן תאמר נמצא ששם לא יזרעו רק מין אחד בלבד מפני שסביב סביב היה זרוע מין חטים או מין אחר וזה אין סברא כלל ודחי לה להך דינא.

לג וכן הדין כשרוצה לזרוע בהשדה האחרת ירק דמרחיק בית רובע ולא ביאר בכמה לוקה ויראה לי דבכאן גם בפחות מן ו״ט אינו לוקה ודיו בג״ט וחצי שהרי יניקת הירק לדעתו רק חצי טפח כמ״ש בירק בירק וזהו הכל בין שדה לשדה דאז צריך היכר גדול אבל אם רוצה לזרוע באותה שדה שורה של ירק אפילו של דלועין שהעלין מתפשטין גם לכתחלה א״צ הרחקה רק ו״ט ולעניין מלקות נ״ל כמ״ש עד שיהיה פחות מג״ט וחצי ואם נמשכו מן העלין ונתערבו יעקור מן התבואה שלפני הדלעת או ירק אחר וזהו בתבואה וירק בשדה אחת אבל שני מיני תבואה בשדה אחת או שני מיני ירק שדיו להיות ביניהם תלם אחד ולא פירש שיעורו ויראה לי שהוא ד׳ טפחים דבירושלמי (פ״ב ה״ד) אומר על המשנה דג׳ תלמים של פתיח עושה שתי אמות על שתי אמות ע״ש וזהו ג׳ תלמים והם י״ב טפחים ונמצא דתלם הוא ד״ט (כנראה לעניות דעתי).

לד וזהו הכל כששדה אחת היתה תבואה אבל כשרוצה לסמוך שדה ירק לשדה ירק ממין אחר הוה ההרחקה ו״ט אפילו לדלעת ואם העלים נוטים יעקור ומלקות עד שלא יהיה ביניהם טפח דיניקת הירק הוא רק חצי טפח דהכי ס״ל לר׳ יהודה בפ״ג מ״ג ע״ש וס״ל להרמב״ם דבזה לא פליגי רבנן עליה (עכ״מ) והראב״ד חולק עליו וס״ל דלרבנן אוסר עד ששה טפחים ולוקה ע״ש ונמצא דלהראב״ד יניקת ירק הוי ג״ט ורש״י ז״ל כתב בשבת (פ״ד:) דיניקת ירק הוה טפח ומחצה ולכן ההרחקה האחרונה הוה ג״ט ע״ש ולפ״ז בסמוכים זל״ז בפחות מג״ט לוקה וזה שאמרנו ו״ט היינו ו״ט על ו״ט במרובע וזהו בשני שדות אבל בשדה אחת די בו״ט אורך והרוחב אין לו שיעור ורק זה האורך עושה תלם וכפי עומק התלם כן יהיה הרוחב דהרמב״ם מפרש מה שאמרו במשנה (פ״ג מ״ג) היתה שדהו זרועה ירק והוא מבקש ליטע בתוכה שורה של ירק אחר וכו׳ ר״ע אומר לאורך ו״ט (התלם) ורוחב מלואו דזהו עומקו אבל הר״ש והרע״ב פירשו דזהו ו״ט ומילואו כלומר כמילוי האורך והראב״ד פי׳ כמלא העול שחורש בו התלם והביא ראיה מתוספתא ע״ש (והיא ברפ״ב ועניין אחר הוא ע״ש ולא אבין הראיה לכאן ובירושלמי מוכח דלא כפי׳ הר״ש והרע״ב ע״ש במה״פ).

לה הרחיק בין שני המינין ההרחקה הראויה להם והיה מין זה נוטה על גבי מין זה בין שנטתה תבואה על תבואה או ירק על תבואה או תבואה על ירק הכל מותר שהרי הרחיק כדין חוץ מדלעת יוונית שההתפשטות ממנה הרבה ויש בה גודל מראית העין ולפיכך אם נטתה יעקור מלפניה כן כתבו הרמב״ם וש״ע שם ודמלא כתבו גם ירק על ירק נראה דירק שנטתה על ירק צריך לעקור ואין בזה טעם אמנם באמת הוא טה״ד בש״ע סעי׳ כ״א וצ״ל גם ירק על ירק וכן הוא ברמב״ם שם דין י״ד ע״ש וכן הוא להדיא במשנה ספ״ב ע״ש.

לו וכמו שהרחקה מועלת כמו כן אם מפסיק ביניהם הפסק גמור כמו גדר גבוה י״ט יכול לזרוע מין זה מצד זה ומין אחר מצד השני וזהו דתנן בפ״ב (מ״ח) וסומך לבור (שדה בורה המפסקת) ולניר (מקום חרוש המפסיק) ולגפה (גדר אבנים סדורות בלא טיט) ולדרך (אפילו דרך היחיד שהוא ד״א) ולגדר גבוה י״ט ולחריץ שהוא עמוק י״ט ורחב ד״ט ולאילן שהוא מיסך על הארץ (ואין גופו גבוה מן הארץ ג״ט) ולסלע שהוא גבוה י״ט ורחב ד״ט ובכל אלו מותר לסמוך מין זה בצד זה ומין אחר איזה שירצה בצד אחר.

לז ויש לפעמים שמותר לסמוך בלא הרחקה ובלא הפסקה כל שניכר שלאו נזרעו כאחד כדתנן בפ״ב (מ״ז) היה ראש תור חטים נכנס בתוך של שעורים מותר מפני שהוא נראה כסוף שדהו וראש תור הוא תכשיט העשוי כמשולש ויוצא בחידודין וזהו שכתבו הרמב״ם בספ״ג ובש״ע סעי׳ כ״ה היתה זוית של זרע זה נוגעת בצלע של זרע האחר בתוך שדהו ה״ז מותר מפני שהם נראים מובדלים זה מזה ואצ״ל אם היתה זוית של זרע נוגעת בזוית של זרע האחר מפני שהם נראים כסוף שדה שהוא מותר בלא הרחקה ובלא הבדלה עכ״ל דהתורה לא אסרה כלאי זרעים כשהם ניכרים שכל אחד עומד בפ״ע (והתוי״ט כתב בשם הכ״מ דמן התורה אינו אסור רק במפולת יד ע״ש וכבר בארנו בסעי׳ ה׳ שאינו כן כמבואר מדברי הרמב״ם ע״ש).

לח וכתב הרמב״ם שם דין ט״ז ובש״ע סעי׳ כ״ב בד״א שצריך הרחקה או דבר המבדיל כשזרע בתוך שדהו אבל אם היתה שדהו זרועה חטים מותר לחבירו לזרוע בצדה שעורים שנאמר שדך לא תזרע כלאים אין האיסור אלא כשיזרע שדהו כלאים שלא נאמר הארץ לא תזרע כלאים ולא עוד אלא אפילו זרע בתוך שדהו שעורים סמוך לחטים ומשך זרע שעורים עד שסמכו לשדה חבירו שהיא זרועה שעורים ה״ז מותר מפני שנראו השעורים שבתוך שדהו שהם סוף שדה חבירו עכ״ל דאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין והטעם בארנו בסעי׳ ה׳ ע״ש ופשוט הוא דזה אינו רשאי לכתחלה לזרוע בתוך שדהו שעורים סמוך לחטים אף כששדה חבירו זרועה שעורים אלא דבדיעבד אם עשה כן מותר (ובזה סרה השגת הראב״ד כמ״ש הכ״מ ע״ש).

לט כתב הרמב״ם שם דין י״ז היתה שדהו זרועה חטים ושדה חבירו בצדה זרועה חטים מותר לו לזרוע תלם אחד של פשתן בצד חטים שלו הסמוך לשדה חבירו שהרואה יודע שאין דרך לזרוע תלם אחד של פשתן ולא נתכוין זה אלא לבדוק שדהו אם היא ראויה לזרוע פשתן אם לא ונמצא כזורע להשחתה אבל מין אחר אסור לזרוע בין שתי שדות אלו שהן ממין אחד עד שירחיק בתוך שלו עכ״ל ובש״ע סעי׳ כ״ג וזהו משנה בפ״ב (מ״ז) והטעם דמין אחר אסור משום דראוי לזרוע מהם תלם אחד ודרך בני אדם בכך ואין נראה כזורע להשחתה ואפילו כוונתו להשחתה אסור מפני שנראה ככלאים וגם בפשתן צריך שתהא כוונתו דווקא לבדוק את השדה דכן מבואר בירושלמי שם ע״ש (וכ״כ הר״ש) ותמיהני למה לא ביאר הרמב״ם כן ואפשר דמילא שמעת מינה ואין לשאול דלמה לי שדה זרועה של חבירו הא אפילו רק בסוף שדה שלו ליהוי מותר לזרוע תלם אחד של פשתן מטעם שנתבאר דאין זה שאלה דכשאין סמוך לשדה חבירו אין היכר שכוונתו לבודקה די״ל דהיתה כוונתו לזרוע שדה שלימה של פשתן אלא דאח״כ חזר בו ונמצא שבעת שזרע זרע כלאים אבל כשיש שדה חבירו סמוך לה הרי לא היה בה מקום לזרוע יותר מתלם אחד ומוכח דכוונתו לבודקה ולפ״ז אין היתר רק כששדה חבירו סמוכה ולא מופלגת כמובן.

מ עוד כתב שם הרמב״ם היתה שדהו ושדה חבירו שבצדו זרועים שני מיני תבואה לא יזרע ביניהם חרדל וחריע אפילו תלם אחד מפני שהעם זורעים מאלו תלם אחד אבל אם שתי השדות זרועים שני מיני ירקות מותר לזרוע ביניהם חרדל או חריע שמותר להקיף חרדל כל מין חוץ מן התבואה מפני שאינם מזיקים אותה עכ״ל ובש״ע סעי׳ כ״ד וזהו משנה בפ״ב (מ״ח) דתנן אין סומכין לשדה תבואה חרדל וחריע והוא מין כרכום אבל סומכין לשדה ירקות חרדל וחריע והטעם לפי שהם מזיקים לירקות ולא לתבואות ולכן בירקות נראה לכל שאין דעתו לקיימן אבל לא בתבואות (רא״ש) ומלשון המשנה לא נראה דזהו בין שתי שדות דלפי הטעם א״צ לזה כמובן ומ״מ פירשוה רבותינו כן דמשמע להו דאמשנה הקודמת קאי דמיירי בין שתי שדות ואל״כ אין מתירין אפילו בירקות שמפסיקין ולפ״ז הדין הקודם ביאר דפשתן מותר גם בתבואה לפי שאין דרך לזרוע מהם תלם אחד כמ״ש וכאן ביאר דבירקות מותר גם חרדל או חריע לפי שמזיקים להם ופשוט הוא דגם בירקות מותר תלם של פשתן לפי הטעם שנתבאר (וברור הוא שהרמב״ם חזר בו מפירושו למשנה זו ששם פי׳ להיפך דלתבואה מפסידים ולא לירקות וכ״כ הרע״ב ולפ״ז הדינים סותרים זא״ז כמו שטרחו התוי״ט והכ״מ בשם הר״י קורקוס ע״ש אבל האמת כמו שבארנו ע״פ פי׳ הרא״ש דנהפוך הוא דלירקות מפסידים ולא לתבואה שכן מבואר מלשון הרמב״ם שמסיים על תבואה שאין מזיקין אותה ודו״ק ובירושלמי כיני מתניתין אין מקפין כלומר בין ב׳ שדות).

מא לפי מה שנתבאר יש ד׳ היתרים בכלאי זרעים הרחקה והבדלה והיכר כמו ראש תור ושדה חבירו ובין שתי שדות של שני בני אדם מותר לזרוע תלם פשתן ובין שדות של ירקות גם חרדל וחריע וכל זה בארנו בזריעת שדות שלימות אבל הבא לזרוע בתחלה שורה ממין זה ושורה ממין זה יש בזה דינים אחרים לגמרי וכן מי שבא לזרוע ערוגה אחת בכמה מינים יתבאר לפנינו דירקות מותר בהרחקה שיתבאר וזרעים אסור וכדתנן בפ״ג (מ״ב) כל מין זרעים אין זורעין בערוגה וכל מין ירקות זורעין בערוגה ויתבאר הטעם לפנינו ועתה נבאר דיניהם בס״ד והרמב״ם ביארם בפ״ד ובש״ע מן סעי׳ כ״ו עד סוף סי׳ זה.

מב וז״ל הרמב״ם והש״ע מותר לזרוע שתי שורות זו בצד זו של קישואין ושתי שורות של דילועין בצדן ושתי שורות של פול המצרי ותלם בין כל מין ומין אבל לא יזרע שורה אחת של קישואים ושורה אחת של דילועין ושורה אחת של פול המצרי אע״פ שהתלם מבדיל בין כל מין ומין מפני שמינים אלו עלים שלהם ארוכים ונמשכים ומסתבכים ואם זרעם שורה בצד שורה יתערב הכל ויראו כנזרעים בערבוביא עכ״ל וזהו משנה בפ״ג (מ״ד) ומבואר שם דדווקא כשהשתי שורות ביחד אבל שורה קשואים ושורה דלועים ואח״כ שורה קשואים אינו מועיל והרמב״ם לא חש לפרש זה דמילא משמע כן ושיעור תלם בארנו בסעי׳ ל״ג ונראה דזה דחשיב ג׳ מינים קשואים דלועים פול המצרי לאו בדווקא הוא וה״ה שתים או יותר מג׳ ויש מי שאומר שכשיש שתי שורות של קשואים ביחד דאז מותר לסמוך אפילו שורה אחת של דלועים ושורה אחת של פול המצרי (תוי״ט שם) ולי נראה דרק שורה אחת מותר לסמוך ולא שתי שורות של שני מינים דכיון דאנו דנין שתי שורות כשדה אינו רשאי להסמיך לה שיעור שדה (ויש ראיה מירושלמי שם שאומר דרב אמר ששני מינים מצטרפין לאסור ע״ש).

מג והנה ג׳ מינים אלו עליהן ארוכין ומסתבכין אבל שארי ירקות כבר נתבאר דצריך מרחק ו״ט מין ממין אחר וכיצד הוא הדין כשבא לזרוע מאלו הג׳ מינים בתוך שארי ירקות כתב הרמב״ם שם היתה שדהו זרועה מין ממיני ירקות ובקש לזרוע בתוכה שורות שורות של דלועים עוקר מהירק מקום שזורע בו שורה של דלועין ומבדיל בינה ובין הירק בתלם ומניח מן הירק רוחב י״ב אמה ועושה שורה שנייה דלועים ומבדיל בינה ובין הירק בתלם וכן עד מקום שירצה שנמצא בין כל שתי שורות של דלועין י״ב אמה אבל פחות מכאן אסור מפני העלין שמסתבכין מכאן ומכאן בירק שביניהם ונראה הכל כאלו נזרע בערבוביא עכ״ל וזהו ממשנה ו׳ בפ״ג ומירושלמי ע״ש.

מד ביאור הדברים דההרחקה בין הדלועין ובין הירק אינו אלא תלם כמו ההרחקה שבין קשואין לדלועין כשתי שתי שורות כמ״ש האמנם ההרחקה משורה של דלועין לשורה של דלועין הוי י״ב אמה כלומר לא שהי״ב אמה יהיה ריק מזרע דרשאי להיות שם ירקות אלא שהמרחק בין שורה לשורה יהיה כן והטעם דזה גרע מקשואין ודלועין דדי בתלם הפסק לפי ששניהם העלים גדולים וכשם שזה ניכר זה ניכר לאפוקי דלועים בירקות שהתפשטות הירקות אינו כלום נגד ההתפשטות דדלועין ולכן כשהדלועין יתפשטו משני צדדין תסתבך הירק שביניהם ויתראה ערבוביא ולכן צריך מרחק י״ב אמה דכך שיערו חכמים דבמרחק כזה לא תתראה כערבוביא ודלועין לאו דווקא וה״ה קשואין ופול המצרי.

מה עוד כתבו היתה שורה של דלעת זרועה אפילו דלעת יחידית ובא לזרוע בצדה תבואה מרחיק בית רובע שהרי נמשכו העלים והחזיקה מקום גדול עכ״ל והנה לכאורה כבר נתבאר זה דירק בתבואה בית רובע אלא דהרבותא בזה בדלעת יחידית דזהו וודאי רק בדלעות וקישות ופול המצרי ודבר זה מבואר במשנה ספ״ג ע״ש ודע דבכל מה שנתבאר בסי׳ זה בהרחק בית רובע א״צ שכל הבית רובע יהיה ראוי לזריעה דהכל עולה במדת בית רובע כגון הקבר והסלעין וכיוצא בהן ומשנה היא בפ״ב (מ״י) ויראה לי מזה דהרחק ששה טפחים צריך דווקא קרקע הראוי לזריעה דכיון דמעט הוא הריוח אין היכר כשאינו ראוי לזריעה.

מו תנן בפ״ג (מ״ב) התלם ואמת המים שהם עמוקים טפח זורעין לתוכן ג׳ זרעונין אחד מכאן ואחד מכאן ואחד באמצע כלומר אחד על שפת התלם מכאן ואחת על שפתו מעבר השני ואחד באמצע וכן הוא שם ברמב״ם וש״ע סעי׳ ל׳ והנה מלשון הרמב״ם משמע להדיא דבזה א״צ הרחקת יניקה כיון שיש היכר אבל הר״ש והרע״ב פירשו דרוחב התלם ו״ט וצריך הרחקה טפח ומחצה לזה כשיעור יניקה לשיטתם ותמיהני דא״כ מה צריך לזה תלם ואמת המים ונ״ל דנ״מ לעניין זרעים דבערוגה אין זורעין אף בריחוק כמו שיתבאר אבל בתלם ואמת המים זורעים אך בירושלמי יש שחולק ואין מתיר רק מין אחד ואי בהרחקה למה יאסר אך הר״ש והרע״ב כתבו דתלם גרע טפי ע״ש ולפ״ז א״ש מה שהקשינו והדוחק מבואר ולהרמב״ם א״ש בפשיטות.

מז עוד שנינו שם (מ״ה) נוטע אדם קישות ודלעת לתוך גומא אחת ובלבד שתהא זו נוטה לצד זו וזו נוטה לצד זו ונוטה שער של זו לכאן ושער של זו לכאן שכל מה שגזרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין כלומר דמדין התורה לא חיישינן מה שהעלים מתערבים זה בזה כיון שיש ריחוק כהלכתו או היכר יפה אלא שחכמים גזרו מפני מראית העין ולכן כשנוטה העלין זה לצד זה וזה לצד זה אין כאן מראית העין וכתב הרמב״ם שם וכן אם נטע ארבע מינים בתוך הגומא והפכן לד׳ רוחותיה ה״ז מותר עכ״ל כלומר כשיש ריוח בתוך הגומא לכל המינים כפי הדין.

מח כתבו הרמב״ם שם בדין ו׳ ובש״ע סעי׳ ל״ב הרוצה לזרוע שדהו משר משר (ערוגות ערוגות) מכל מין ומין מרחיק בין כל משר ומשר ב׳ אמות על ב׳ אמות ומיצר והולך עד שלא ישאר ביניהם בסוף המשר אלא כל שהוא שהרי הם נראים שלא נזרעו בערבוביא רצה לעשות שדהו קרחת קרחת מכל מין ומין לא יעשה בתוך כל בית סאה יותר על ט׳ קרחות כל קרחת מהם בית רובע ונמצא רחוק בין קרחת וקרחת קרוב לעשר אמות פחות רביע שכל בית סאה נ׳ על נ׳ ומה בין המשר לקרחת שהמשר ארוך והקרחת מרובעת עכ״ל וכתב הראב״ד מקום הזרע נקראת קרחת עכ״ל וזהו משניות בפ״ב ע״ש.

מט ביאור הדברים דכשרצונו לעשות ערוגות ארוכות כדרך הערוגות א״צ להפסיק מקום פנוי בין ערוגה לערוגה רק מקום של ב׳ אמות על ב׳ אמות וזהו בתחלתו ובסופו מיצר והולך עד שנשאר כל שהוא וכל השאר יכול לזרוע מין אחד בערוגה זו מין אחר באחרת ואע״ג דהערוגות ארוכות הרבה ונמצא דאחר משך השתי אמות מודבק מין למין ליתן לו בה כיון דבראשיתו יש ריוח שני אמות ברוחב אע״ג דבאורך הערוגות גם השתי אמות כלות בלא כלום כיון שמיצר והולך מ״מ ההפרש ניכר מצד שהרחיק בהתחלת הערוגות ב׳ אמות ברוחב ובאורך ולכן הגם שבאורך מיצר והולך מ״מ ניכר לכל רואה שאין כאן ערבוביא. נ

נ אבל כשרוצה לזרוע חתיכות מרובעות ובכל חתיכה מין בפ״ע בזה חמור יותר מפני שנראה כערבוביא ולא התירו בבית סאה שיש בה נ׳ על נ׳ ונמצא שכשתחתכם יהיה בה ק״ה חתיכות של עשר אמות על עשר אמות ולכאורה יש ביכולת לזרוע כאן י״ג חתיכות ושישאר פנוי כזרוע כיצד שהרי בכל שורה יש חמש חתיכות של עשר על עשר יזרע מהראשונה והשלישית והחמישית והשנייה והרביעית פנוי להיות הפסק ובשורה שנייה יזרע

השנייה והרביעית ואף שהקצוות מהשנייה שבשנייה ומשלישית שלראשונה יפגעו זה בזה מה בכך הלא נראים כראש תור כמובן ובשורה ג׳ יזרע ראשונה שלישית וחמישית ובשורה ד׳ שנייה ורביעית ובשורה ה׳ ראשונה שלישית וחמישית והוי י״ג קרחות מ״מ לא התירו רק ט׳ חתיכות לזרוע והיינו לבלי לזרוע בשורה שנייה ורביעית כלל רק בראשונה ובשלישית ובחמישית ג׳ חתיכות בכל שורה כמו שחשבנו כדי שההפסק יהיה ניכר היטב ואך בזה הקילו קצת שהמקום הנזרע הוא יותר מעט מהמקום הפנוי והיינו שזורע כל קרחת המחזקת בית רובע שהוא עשר אמה וחומש וממילא דהפנוי נשאר עשר אמה פחות מרביע בקירוב והיינו שבכל שורה מג׳ השורות יש ג׳ קרחות זרועות כל אחת בית רובע שהוא עשר וחומש ויש כאן ג׳ חומשין עודף ונמצא דבהשתי קרחות הפנויות יחסר שיעור זה והוי חומש וחצי חומש לכל קרחה ובתשבורת הם ל׳ חלקי עשיריות ורביע הוא כ״ה חלקי עשירית וזהו רובע בקירוב וקורא כאן לשון קרחת בין אהנזרע ובין אהפנוי אף שלשון קרחת בעצם הוא רק על מקום פנוי מ״מ כאן כלולים שניהם וזהו שחידש הראב״ד ולפרש דברי הרמב״ם בא (כנ״ל).

נא ודע דזהו כלל גדול בכלאי זרעים דכשם שהקילו הרבה קולות בסמיכת מין למין אם רק יש היכר בעלמא כמו כן אם יש מינים רבים על מקום אחד החמירו דאינו מועיל לא הרחקה ולא היכר כמו בהקרחות שנתבאר וכן בדין ערוגה שיתבאר שלא התירו רק חמש מינים ולא יותר אף שמרחיק ביניהם כמ״ש הרמב״ם שם בדין ט׳ ובש״ע סעי׳ ל״ד וז״ל אבל יותר על ה׳ מינים לא יזרע אע״פ שמרחיק ביניהם וכו׳ עכ״ל והטעם דמתוך הריבוי הגדול יתראה כעירבוב מינים הרבה והתורה הקפידה בכלאים רק על המראית עין.

נב שנו חכמים במשנה (רפ״ג) ערוגה שהיא ששה טפחים על ששה טפחים זורעים בתוכה ה׳ זרעונים ד׳ בד׳ רוחות הערוגה ואחת באמצע היה לה גבול גבוה טפח זורעין בתוכה י״ג ג׳ על כל גבול וגבול ואחד באמצע וכו׳ כל מין זרעים אין זורעין בערוגה וכל מין ירקות זורעין בערוגה ובשבת פ״ט הובאה ג״כ משנה זו (פ״ד:) ודריש לה מקרא ואומר בגמ׳ שם דקים להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי מהדדי ועוד אומר שם ערוגה בחורבה שנינו כלומר שאין סביבותיה ערוגות ואלו היה ערוגות בסביבותיה לא התרנו לזרוע ה׳ זרעונים מפני דמיחזי כי עירבוב ובסוגיא זו רבו השיטות אך בכאן נבאר בס״ד שיטת הרמב״ם בפ״ד דין ט׳ והוא בש״ע סעי׳ ל״ד וההפרש בין זרעים לירקות כתב הרמב״ם משום שבירקות אין דרך לזרוע אלא מעט לפיכך התירו משא״כ בזרעים וכ״כ הרע״ב אבל שארי רבותינו פירשו משום דבזרעים היניקה יותר מבירקות ולכאורה כן משמע להדיא בפסחים (ל״ט:) ע״ש וצ״ל להרמב״ם והרע״ב דזהו רק בהפרט שדיבר שם והיינו בחזרת משום דסופו להקשות ע״ש וגם זה הוא רק הוה אמינא ע״ש אבל עיקר ההפרש שבין זרעים לירקות הוא מטעם שנתבאר.

נג וז״ל הרמב״ם והש״ע שם מיני ירקות שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא מעט מותר לזרוע מהם אפילו חמשה מינים בתוך ערוגה אחת שהיא ו׳ על ו״ט והוא שיזרע ד׳ מינים על ד׳ רוחות הערוגה ואחת באמצע וירחיק בין מין ומין כדי טפח ומחצה כדי שלא יינקו זה מזה אבל יותר על ה׳ מינים לא יזרע אע״פ שמרחיק ביניהם לפי שמינים הרבה בערוגה כזו הרי הם כנטועים בערבוביא עכ״ל ומבואר מדבריו שרשאי למלאת כל הרוחות וגם כל האמצע רק שישאר טפח ומחצה פנוי כשיעור היניקות ויש להבין דבפ״ג דין י׳ כתב דאינו לוקה בירקות עד שיהיו סמוכין זל״ז בתוך טפח וכמ״ש בסעי׳ ל׳ ע״ש וא״כ היניקה פחות מטפח וחצי וצ״ל דעיקר היניקה הוא פחות מטפח ורק התפשטותה עד טפח וחצי ושיטת רש״י ותוס׳ והראב״ד דהיניקה הוא ג״ט ומדבריו בכאן משמע דגם של הצדדין צריך להיות הפסק טפח ומחצה אבל מפירושו למשניות משמע דרק מהאמצעיות צריך ריחוק זה אבל של הצדדין כיון שזה הולך למזרח וזה לדרום וכו׳ א״צ ריחוק כיון דיש היכר רק שלא ימלא את הקרנות ע״ש (ובירושלמי מבואר כמ״ש כאן שאומר שם עבודה פוגע בעבודה ואין מין פוגע בחבירו לחובשו כלומר עבודת הירק ו״ט ולזה לא חיישינן בערוגה אבל אין ליפגע מין בחבירו לחובשו כלומר לינק זה מזה וא״כ בכולם צריך הרחקה שיעור יניקה ואע״ג דבראש תור מותר בלא הרחקה כלל מ״מ כאן בחמש מינים החמירו ודו״ק) (וגם בשבת שם אומר דלא ינקי מהדדי).

נד עוד כתבו בד״א בערוגה שהיא בחורבה ואין שם זרע חוצה לה אבל ערוגה בין ערוגות אסור לזרוע בה חמשה מינים שאם יזרע בכל רוח מערוגה זו ובכל רוח מערוגה שסביבותיה יראה הכל כמעורב ואם הטה עלין שבערוגה זו לכאן ועלין שבערוגה שבצדה מכאן עד שיראו מובדלין מותר וכן אם עשה תלם בין כל ערוגה וערוגה מותר עכ״ל (וס״ל דרב ושמואל בשבת שם לא פליגי ומודה רב בנוטה העלין דמותר וכמ״ש הכ״מ ודלא כפירש״י שם דפליגי דלרב אסור ונ״ל שהוכרח לזה ממשנה ה׳ דפ״ג ונוטה שער של זו לכאן וכו׳ דמבואר כשמואל ע״ש ומה שהקשה הכ״מ למה לא הזכיר בממלא את הקרנות תמיהני שהרי כתב שירחיק טפח ומחצה וממילא מבואר דכל הקרנות ממלא ובתלם כתב כרב אשי שם אך מסוגיא נראה שם דבקשואין ודלועין לא מהני תלם ע״ש ולמה לא הזכיר מזה אך דין זה כבר כתב בתחלת פ״ד ובש״ע סעי׳ כ״ו וכמ״ש בסעי׳ מ״ב).

נה עוד כתבו אסור לזרוע חוץ לערוגה בלא תלם ובלא נטייה ואפילו כנגד הקרנות של ערוגה שאין בה זרע (שהרי הרחיק טפח ומחצה) גזירה שמא יזרע ד׳ המינים בד׳ זוית הערוגה ויזרע מינים אחרים חוצה לה כנגד הזויות ונמצא הכל כמעורב (וזהו כרב שם ומחומר ערוגה הוא מפני שיש מינים הרבה).

נו עוד כתבו היתה הערוגה ו׳ על ו׳ והיה לה גבול גבוה טפח ורחב טפח סביב מותר לזרוע בה אפילו שמנה עשרה מינים ג׳ על כל גבול וגבול וששה באמצע וירחיק בין כל מין ומין טפח ומחצה ולא יזרע ראש הלפת בתוך הגבול שמא ילמלאהו (ויהיה עירבוב) וגם יותר מי״ח לא יזרע מטעם זה ואסור לזרוע בערוגה מיני זרעים בעניין זה מפני שהם נראים כלאים אבל מיני ירקות הואיל ואין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא מעט מעט ה״ז מותר כמו שנתבאר וגבול שהיה גבוה טפח וזרעו בו מינים הרבה כמו שנתבאר ונתמעט מטפח מאחר שנזרע בו כשר שהיה כשר מתחלתו עכ״ל וכ״ז מבואר במשנה שם.

נז ודע שאע״פ שהחמירו בערוגה בכמה פרטים כמו שנתבאר שהצריכו ריחוק מקום אף במקום שנראה כראש תור כמ״ש וזהו שאמרו בשבת שם אין ראש תור בערוגה וגם יותר מה׳ מינים לא התירו אף בריחוק מ״מ זהו הכל מפני שחששו לעירבוב למראית העין ולכן בהיכר גדול כגון לזרוע כל מין בעיגול ויהיה עיגול חלוק מעיגול וזהו היכר שהכל רואים התירו בלא הרחקה ובמינים יותר מחמשה כמבואר בשבת שם וזהו שכתב הרמב״ם בדין ט״ו ובש״ע סעי׳ ל״ט וז״ל הרוצה למלאות כל גינתו ירקות רבות ולא ירחיק ביניהם עושה כל הגינה ערוגות מרובעות אפילו ו׳ על ו׳ ועושה בכל ערוגה חמשה עיגולין ארבע בארבע רוחותיה ואחת באמצע וזורע מין בכל עיגול וזורע ד׳ מינים אחרים בד׳ קרנות ערוגה נמצאו ט׳ מינים בכל ערוגה והם נראים מובדלים זה מזה (כלומר אע״פ שהם סמוכים לגמרי מ״מ ע״י העיגול ההיכר גדול כמ״ש) ואינו מפסיד אלא מה שבין העיגולים בלבד שהוא מניחם חרוב כדי שיתראו העגולים מובדלים מן הקרנות ומובדלים זה מזה ואם רצה שלא יפסיד כלום אם היו העגולים זרועים שתי זורע מה שביניהם ערב ואם היו זרועים ערב זורע מה שביניהם שתי כדי שיראו מובדלים עכ״ל ויש בזה עוד שיטות אחרת (וע׳ בהשגת הראב״ד והכ״מ).

נח מכל אלו הדברים נתבאר שבזמן שיש בין שני המינין ההרחקה הראויה להן כדי שלא יינקו זה מזה אין חוששין למראית עין כשהם רק שני מינים בלבד ובזמן שיראו מובדלים זה מזה אין חוששין ליניקתן אפילו הם זה בצד זה ובמקום שיש הרבה מינים יש דינים אחרים כמו שנתבאר בערוגה.

נט רצ״ז (ב). דיני כלאי בהמה ברביעה והנהגה ובו כ״ה סעי׳.

א כתיב בפ׳ קדושים בהמתך לא תרביע כלאים ותניא בת״כ אלו נאמר בהמתך לא תרביע (כצ״ל) הייתי אומר שלא יאחוז בבהמה ויעמידנה לפני הזכר (אפילו ממינו) ת״ל כלאים לא אמרתי לך אלא משום כלאים (שלא במינו) אין לי אלא בהמתך על בהמתך מניין בהמתך על בהמת אחרים (של מצרי) בהמת אחרים על בהמתך בהמת אחרים על בהמת אחרים ת״ל את חקותי תשמרו אין לי אלא בהמה על בהמה בהמה על חיה וחיה על בהמה מניין טמאה על טהורה טהורה על טמאה מניין ת״ל את חקותי תשמורו ותנן בס״פ הפרה אחד שור ואחד כל בהמה וכו׳ לכלאים כלומר כלאים דהרבעה וכלאים דהנהגה דכתיב לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו וכן חיה ועוף כיוצא בהן א״כ למה נאמר שור או חמור אלא שדיבר הכתוב בהוה ואפילו מרביע שני מינים שבים לוקה (שם נ״ה.) דילפינן למיניהו מיבשה ע״ש והן אמת דדגים א״א להרביע כדאיתא בירושלמי פ״א דכלאים אבל שאר חיות שבים ביכולת להרביע (תוס׳ שם) ופשוט הוא דזה בין בארץ בין בח״ל דחובת הגוף הוא (עש״ך סק״א ואינו כן דאההנהגה הוא).

ס ב. ולהושיב תרנגולת על ביצים שלא ממינה כגון על ביצי אווזא או אווזא על ביצי תרנגולת מותר דבזה לא שייך הרבעה דחימום בעלמא הוא וכ״כ בתשב״ץ (ח״ב סי׳ נ״ח) וז״ל ולהושיב תרנגולת על ביצי פרגיות או ביצי יונה לא הוזכר בזה שום חשש איסור בעולם ואע״ג דלעניין כלאים אין היתר בעופות יותר מבבהמה כדתנן בהפרה וכו׳ זהו לאו בכלל הרבעה שאינה עושה אלא דברים המוסיפים הבל וכמטמין אותן בתוך מוכין עכ״ל (וראיתי שכתוב בשם הרמ״ז שיש בזה צער בע״ח ואינו מובן ומדינא מותר).

סא ג. אינו לוקה עד שיכניס בידו כמכחול בשפופרת אבל אם העלם זה על זו בלבד או שעוררם בקולו מכין אותו מכת מרדות דאיסור דרבנן הוא ומותר להכניס שני מינים זכר ונקבה לדיר אחד ואם אפילו רואה אח״כ שהזכר רובע אותה אינו מחוייב להפרישן וכך שנינו בירושלמי ריש פ״ח דכלאים יכול לא יעמיד זכרים אצל נקבות ונקבות אצל זכרים ת״ל בהמתך לא תרביע כלאים אין אסור אלא להרביע וכו׳ ע״ש כללו של דבר דלעשות מעשה ההרבעה הוי איסור תורה ולוקה ובלא מעשה לגרום לעצם ההרבעה כגון להעלם זה על זו או לגעור בהם הוי איסור דרבנן אבל להכניסם לדיר אחד אינו כלום שהרי אינו הכרח שירביענה ואין בזה שום מעשה ואם אח״כ ירביענה מעצמו עושה ולא ע״י האדם.

סב ד. וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ דבמקום דאיכא למיחש לפריצותא דעבדי אסור להכניסם אפילו לדיר עכ״ל והנה בב״מ (צ״א:) איתא א״ר אשי הא מילתא בעי מנאי בי ר״נ ריש גלותא מהו להכניס מין ומינו ושאינו מינו לדיר כיון דאיכא מיניה בתר מיניה גריר או דילמא אפ״ה לא ופשטי להו

לאיסורא דלא כהלכתא משום פריצותא דעבדי ע״ש וכל הפוסקים לא כתבו זה משום דמפרשי דזה עצמו דלא כהלכתא אפילו כשיש פריצותא דעבדי ורק הנמק״י כתב שם דבמקום שיש פריצות או שאינן בני תורה אסור ע״ש וחשש רבינו הרמ״א לדיעה זו והשמיט הך דאינן בני תורה ואולי משום דבכמה דברים שאמרה הש״ס דאינן בני תורה אסורין ואנן לא חיישינן לה כידוע אבל תימא דא״כ הו״ל לאשמעינן רבותא יותר דאפילו איכא גם ממינו אסור ועל כל הפוסקים ק״ל דהא משמע להדיא דהבעיא הוא רק עם מינו ג״כ אבל מין ושאינו מינו לבדו לכ״ע אסור להכניס ואולי משום דמירושלמי שהבאנו בסעי׳ הקודם מבואר דמותר ומ״מ צ״ע (ואפשר לומר דבכוונה שמכניס כדי שירביענה וודאי אסור והירושלמי מיירי שלא בכוונה והגמ׳ שאמרה גם מינו משום דבכה״ג א״א להיות כוונה כמובן ודו״ק).

סג ה. כתב הרמב״ם בפ״ט מכלאים דין ב׳ דאסור לישראל ליתן בהמתו לעכו״ם להרביעה לו וכ״כ הטור והש״ע סעי׳ ד׳ (ובש״ע לא כתב לו ע״ש) וכתבו הטעם דאמירה לעכו״ם שבות גם בשארי איסורין כדאיתא בב״מ (צ׳.) וכן משמע מדברי רבינו הרמ״א שכתב על זה וז״ל וכן כל אמירה לעכו״ם אפילו באיסור לאו אסורה אם לא שהעכו״ם עושה להנאת עצמו עכ״ל והדברים תמוהים דאם האיסור משום אמירה לעכו״ם שבות ה״ל לומר דאסור לישראל לומר לו שירביעה לו בהמתו כמו שכתבו בח״מ סי׳ של״ח לעניין איסור חסימה ובאה״ע סי׳ ה׳ לאיסור סירוס אבל בכאן ולעיל סי׳ רצ״ה באיסור הרכבת האילן לא תלו האיסור באמירה אלא שאסור לו שהעכו״ם יעשה זאת וזהו מפני שעל העכו״ם עצמו יש איסור בהרכבה ובהרבעה כמ״ש הרמב״ם בפ״י ממלכים אלא שאינו נהרג על אלו ע״ש ויש בזה משום לפני עור לא תתן מכשול ולפ״ז אפילו כשעושה להנאת עצמו אסור (והדרישה באמת כתב טעם זה ודברי הש״ך סק״ג הם כשגגה מלפני השליט וכבר תפסוהו רבים בזה ולפ״ז גם דברי הרמ״א תמוהים ועש״ך סק״ד שבעיקר דין זה פקפק ורבים ס״ל דאפילו להנאת עצמו אסור מיהו עכ״פ בהרבעה והרכבה פשיטא שאסור ושינוי הלשון בהרכבה שכתבו שאסור להניח לעכו״ם שירכיב וכו׳ משום דשם הקיום אסור משא״כ בהרבעה ועט״ז סק״ב דלא קנסוהו למכור כבסירוס משום דלא שכיח).

סד ו. מי שעבר והרכיב בהמתו כלאים הרי הנולד מהם מותר בהנאה והכי תנן ברפ״ח דכלאים דהרבעה מותרים לגדל ולקיים ע״ש וכן הנרבעת עצמה מותרת והבא מן הכלאים אינה אסורה רק למזבח והנרבעת גם למזבח מותר דזה שנרבעת פסולה למזבח זהו כשרבעה אדם ודבר פשוט דהנולד אינו מותר אלא בטהורה עם טהורה אבל כשאחד מהם טמאה אסור באכילה אפילו היה הזכר טמא דחוששין לזרע האב אמנם לפי האמור בבכורות (ז׳.) א״א להיות דין זה דטהורה וטמאה אין מתעברין זה מזה ע״ש (וצ״ע על הרמב״ם והטוש״ע שהזכירו תנאי זה כיון דא״א בענין אחר אם לא דס״ל דאין הכל מודים בזה דבבכורות שם הוא לאיכא דאמרי ע״ש ודו״ק).

סה ז. זה שאסרה תורה הרבעת בהמה מין בשאינו מינו לאו דווקא כשהן משונין בתמונתן זה מזה ומתרחקים זה מזה ולא מתערבים זה מזה אלא אפילו דומין זל״ז בתמונתן ומתגדלים זה עם זה ומתעברין זה מזה כיון שהם רק שני מינים אסורים משום כלאים כיצד הזאב עם הכלב וכלב של בני הכפרים עם שועל העיזים עם הצבאים היעלים עם הרחלים הסוס עם הפרד הפרד עם החמור החמור עם הערוד שהוא חמור הבר כלאים זה עם זה אע״פ שהם נראים כדומים בתמונתם וגדילים ביחד ומתעברים זה מזה.

סו ח. וזהו בשני מינים אבל במין אחד אע״פ שיש בהם שינויים זה מזה כגון שור הבר עם שור בייתי והרמך והוא מין סוס עם סוס שמצוי מותרים זה עם זה ואע״ג דלעיל בסי׳ כ״ח כתב רבינו הרמ״א דיש מסתפקים בבופל״י שהוא שור הבר שמא הוא מין חיה וצריך כיסוי ע״ש ואיך מותר להרביעו עם שור לדיעה זו והרי בהמה עם חיה הוי כלאים די״ל דהמסתפקים בו מסתפקים בו שמא הוא איל הבר (הגר״א סקי״ד) ולא שור הבר דאלו היה שור פשיטא שאינו חיה ובשם לא חש להאריך ולכן באמת הבופל״י אין להרביע על בהמה וכאן הוא בשור הבר וודאי ועוד דהעיקר לדינא גם בשם דא״צ כיסוי ע״ש (ומתורץ קושית הש״ך סק״ה).

סז ט. אבל האווז עם אווז הבר כלאים זה בזה משום דהאווז ביציו מבפנים ואווז הבר ביציו מבחוץ שהזכרות שלו תלוי מבחוץ (ב״ק נ״ה.) ובהכרח בשינוי כזה שהוא עיקר הוויית הבעל חי בע״כ ששני מינים הם אבל מפני שינוי אחר כגון שזה צוארו עב וזה דק זה ארוך וזה קצר אין זה שינוי והוה מין אחד (שם) ולכן בתרנגולות שלנו שנתהוו בהם זה שנים גדולים משלנו ונקראים גאלאנסק״א או פרייסיס״א הינע״ר מ״מ מין אחד הם והכוי ספק חיה ספק בהמה והוא כלאים עם שניהם וכן הבופל״י למאן דמצריך כיסוי מספק בסי׳ כ״ח הוי כלאים עם שניהם ואין מרביעין אותם אלא במינם וכוי עם בופל״ו הוה כלאים דיותר נוטה הדעת שהוא בהמה כמ״ש שם ועל כל אלו אין לוקין מפני שהן ספק.

סח י. כתב הטור הבאים מן הכלאים אין מותרים זה עם זה אא״כ אמותיהן שוות כגון פרד שאמו חמורה או סוסיא עם פרדה שאמה חמורה או סוסיא אבל פרדה שאמה חמורה אסורה עם פרד שאמו סוסיא או איפכא ואין לוקין עליו וכן פרד שאמו חמורה אסור להרכיבו על חמורה או פרד שאמו סוסיא אסור להרכיבו על סוסיא אע״פ שהוא מין אמו דשמא חוששין לזרע האב אבל אין לוקין עליו עכ״ל.

סט יא. ביאור הדברים דיש מי שסובר דאין חוששין לזרע האב כלל רק לזרע האם ולפ״ז כל שהאמהות שוות אע״פ שהאבות חלוקין מותר להרביען וכן פרד שאמו חמורה מותר להרכיבו על חמורה ושאמו סוסיא מותר על סוסיא ולהיפך כל שאמהות חלוקות אף שהאבות שוין הוי כלאים ולוקה ומי שחושש לזרע האב הוי דין אחר לגמרי והיינו לא מיבעיא כשהאבות שווים בשניהם והאמהות שוות דמותרין בהרכבה אלא אפילו שלזה אביו סוס ואמו חמורה ולזו אביה חמורה ואמה סוסיא ג״כ מרכיבין כיון שבשניהם יש צד חמור וצד סוס אבל הטור ס״ל דהוה ספק אם חוששין לזרע האב אם לאו ולפ״ז אין היתר להרכיבן אא״כ שווין באבותיהן ובאמותיהן וזהו שאמר כגון פרד שאמו חמורה עם פרדה שאמה חמורה כלומר דממילא דבשניהם האבות סוסים דכל פרד ופרדה הם מסוס וחמור וכיון שאמם חמור ממילא שאביהם סוס ומלקות ליכא עד שהאבות ואמהות משונים זה מזה לגמרי ולכן פרד שאמו חמורה אסור להרכיבו על חמורה משום דשמא חוששין לזרע האב והרי הם כלאים ואין לוקין כמובן.

ע יב. ודברי הרמב״ם בפ״ט דין ו׳ תמוהים שכתב הילודים מן הכלאים אם היו אמותיהן מין אחד מותר להרכיבן זה על זה ואם היו שני מינין אסור להרכיבן זה על זה ואם הרכיב לוקה וכן אם הרכיב זה הנולד אפילו על מין אמו לוקה כיצד פרד שאמו חמור מותר להרכיבו על פרדה שאמה חמור ואסור להרכיבו אפילו על החמור אבל פרד שאמו סוס אסור להרכיבו על פרדה שאמה חמור וכן כל כיוצא בזה עכ״ל ואינו מובן כלל דמרישא מבואר דאין חוששין לזרע האב כלל ובסיפא קאמר דאם הרכיב פרד שאמו חמור על חמורה לוקה הרי דחוששין לזרע האב וכתבו שבהכרח יש טעות סופר (הרא״ש תמה עליו והכ״מ והב״ח כתבו שיש ט״ס) אמנם אנחנו בארנו בס״ד דברי הרמב״ם בטוב טעם ודעת לעיל בסי׳ ט״ז סעי׳ כ״ז ע״ש ותורף הדברים דלעניין היא עצמה חוששין לזרע האב ולכן להרכיב זה הנולד על מין האם עצמו הוי כלאים מיהו להרכיבו על מין שמצד אמו כיוצא בו אע״פ שמצד האבות מחולקין אין חוששין לזרע האב ע״ש מילתא בטעמא (ודברי הש״ע בסעי׳ ט׳ תחלתו דברי הרמב״ם וסופו דברי הטור וכוונתו כהטור כמ״ש אם היו אמותיהן מין אחד כוונתו גם אמותיהן כמו שמסיים בפרד וכמ״ש בכוונת הטור ומ״ש אע״פ שאבותיהן מין אחד ונדחק הש״ך בסק״ט באמת כתב הגר״א בסקי״ח שכצ״ל אע״פ שאבותיהן שני מינים ע״ש ודו״ק).

עא יג. אמרו חז״ל בחולין (ע״ט.) שיש סימנים בפרדות להכיר איזה אמם חמורה ואיזה סוסיא והיינו דאם קולו עב סימן שאמו חמורה ואם קולו דק הוה סימן שאמו סוסיא וכן אם האזנים גדולים והזנב קצר הוה סימן שאמו חמורה ולהיפך אזנים קטנות וזנב ארוך הוה אמו סוסיא וזהו שכתבו הרמב״ם והטור וש״ע וז״ל לפיכך הרוצה להרכיב פרד על פרדה או למשוך בשתי פרדות בודק בסימני אזנים וזנב וקול אם דומין זל״ז בידוע שאמן ממין אחד ומותרין עכ״ל דהם סימנים גמורים ואין לשאול דא״כ היכי משכחת לה דאסור ליחזי בסימנים י״ל כגון שנחתכו האזנים והזנבים ואין להכיר בקול (דרישה) או כגון שידוע שאין אמותיהן שוות דאז אף כשהסימנים שוות אין משגיחין בזה (שם וצ״ע דכיון דחז״ל נתנו סימנים הלא א״א להיות בעניין אחר ויותר נ״ל דבאמת כן הוא וכך אמרו חז״ל והפוסקים שבלא השגחת הסימנים אסור להרכיב ולכן צריך לראות הסימנים ודו״ק).

עב יד. כשם שאסרה תורה הרבעת כלאים כמו כן אסרה הנהגת כלאים כלומר ששני מינים יעשו מלאכה אחת דכתיב לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו וממילא דה״ה כל מלאכה דמה לי חרישה ומה לי מלאכה אחרת לפיכך אסור לעשות מלאכה בשני מינים כגון לחרוש ולמשוך בקרון כשהם צמודים יחד בהמלאכה בין שאחד טמא ואחד טהור בין ששניהם טמאים בין ששניהם טהורין בין בהמה עם בהמה כחזיר עם הכבש או חיה עם חיה כיחמור עם הפיל או חיה עם בהמה ככלב עם העז או צבי עם החזיר וכיוצא בהם (כ״כ בש״ע סעי׳ י׳).

עג טו. ולשון הטור כן הוא כל העושה מלאכה בשני מינין לוקה אפילו הן דומין זל״ז וגדילים זה עם זה בין בשני מיני בהמה או בשני מיני חיה או חיה עם בהמה ואפילו חיה או בהמה עם עוף בין אם שניהם טמאים או טהורים בין אחד טמא ואחד טהור ואפילו במין של ים עם מין של יבשה אסור להנהיג אלא שאין לוקין עליו ואדם מותר עם כולם לעשות מלאכה או להנהיג עכ״ל אבל הרמב״ם שם פסק דדווקא באחד טמא ואחד טהור לוקה אבל בשניהם טמאים או טהורים אע״פ שלעניין הרבעה לוקה מ״מ להנהגה אין האיסור רק מדברי סופרים ע״ש והרא״ש השיג עליו אמנם מקורו מתוספתא דכלאים פ״ה (ה״ד) דתניא לא יקשור סוס לפרד ופרד לחמור וכו׳ אם עשה כן ר״מ מחייב וחכמים פוטרין ופי׳ הסמ״ג דפוטרין ממלקות אבל איסורא איכא וכן מדכתבה התורה לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו משמע דווקא טהור עם טמא אבל בספרי פ׳ תצא תניא אין לי אלא שור וחמור מניין לרבות שאר בהמה חיה ועוף כיוצא בהן ת״ל יחדיו מכל מקום א״כ למה נאמר בשור וחמור בשור וחמור אי אתה חורש אבל אתה חורש באדם ובחמור עכ״ל ולדברי הרמב״ם יותר ה״ל לומר אבל אתה חורש בשני מינים טהורים או טמאים (וגם רש״י ז״ל פי׳ במשנה דס״פ הפרה לכלאים בין להרבעה בין להנהגה ע״ש).

עד טז. אמרינן במכות (כ״ב.) המרביע שור פסולי המוקדשים לוקה שנים המנהיג בשור פסולי המוקדשין לוקה שהרי גוף אחד הוא ועשאו הכתוב כשני גופין ופי׳ ריב״ן המרביע שור פסולי המוקדשין שנפדה אפילו על מינו לוקה דעשאו הכתוב שני גופין שיש עליו תורת חולין שמותר באכילה וכו׳

ותורת קדשים שאסור בגיזה ועבודה וכו׳ שמרביע חולין על קדשים או קדשים על חולין וכן במנהיג אפילו מנהיג עם מינו ואפילו מנהיגו בפ״ע וכו׳ דהוא עצמו כלאים וכו׳ ולא שמעתי ראיה מנלן דחולין וקדשים כלאים זה בזה ודבר תימא הוא עכ״ל ור״ת פירש משום דכתיב בו כצבי וכאיל ע״ש בתוס׳ ולכן במרביע לוקה שנים דמרביע הוא עם נקבה או עם זכר ולכן יכול להיות ג׳ מינין והיינו דבעצמו הוה שני מינים ועם השנית אם אינה ממין חולין אבל במנהיג לא אמר לוקה שנים דמנהיג יכול להיות בעצמו ובאמת אם מנהיגו באחר כשהאחר אינו ממינו ג״כ לוקה שתים (כנראה לעניות דעתי) וכן לפיר״ת אם השני אינו לא ממין צבי ולא ממין איל כמובן:

עה יז. וז״ל הרמב״ם ספ״ט בהמת פסולי המוקדשין אע״פ שהוא גוף אחד עשאה הכתוב משני גופין מפני שהיתה קדש ונעשית כקדש וכחול וכו׳ כבהמה טמאה עם הטהורה הרי הוא אומר ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה וכו׳ מפי השמועה למדו שזהו בפסולי המוקדשין לפיכך החורש בשור פהמ״ק או המרביע ה״ז לוקה משום כלאים ואיסור זה מדברי קבלה עכ״ל והראב״ד כתב כפיר״ת ע״ש והרמב״ם לא כתב על מרביע לוקה שנים דלדידיה לא משכחת לה כיון דס״ל דאינו לוקה רק בטמאה עם טהורה א״כ ממ״נ אין כאן רק מלקות אחת ובהכרח לומר דלא היתה גירסתו בגמ׳ לוקה שנים וגם להרמב״ם פשיטא דזהו בפסולי המוקדשים שנפדו דהך קרא דואם בבהמה טמאה מיירי בלאחר שנפדו כדאיתא במנחות (ק״א:) והרמב״ם עצמו הביא זה בפ״א מאיסורי מזבח (וזה שאמרו במ״ק י״ב. דאין מרביעין בפהמ״ק משום חשש עבודה זהו בקודם שנפדו והמל״מ כתב דלהרמב״ם מיירי קודם שנפדו והך דמ״ק הוא על מינו כלומר להרכיב פהמ״ק על פהמ״ק דבזה ליכא כלאים וצ״ע דהריטב״א במכות שם כתב מפורש דגם בכה״ג לוקה ע״ש וגם הך קרא הוא רק לאחר שנפדה ודבריו נפלאו ממני ודו״ק).

עו יח. וכתב הרמב״ם אחד החורש או הזורע או המושך בהם עגלה או אבן כאחד או הנהיגם כאחד ואפילו בקול לוקה שנאמר יחדיו מכל מקום אבל המזווגן פטור עד שימשיך או ינהיג עכ״ל וכ״כ בטור וש״ע סעי׳ י״א וה״פ דכבר ביאר הרא״ש בהל׳ כלאים דהתורה לא אסרה רק בקשורים יחדיו אבל באינן קשורים יחדיו אפילו עושים מלאכה אחת כגון שהניח דף על שור וחמור ומוליכין הדף ואפילו האדם יושב על הדף והמה הולכין לית לן בה והגם דהטור תפס בכוונת הרמב״ם דאיהו לא מצריך קשורים יחד מ״מ רבינו הב״י בספריו כסף משנה ובדק הבית דחי לה (וכ״כ הב״ח) ובאמת דזהו לשון מזווגן יחד כלומר קשורים יחד ואומר הרמב״ם דהמזווגן פטור עד שימשוך או ינהיג כלומר דאם קשורים יחד ועומדים על מקומם ואין עושים כלום וגם אין האדם מנהיגם אין בזה איסור כלל ודבר פשוט הוא דלאו דווקא קשורים יחד אלא אפילו קשורים שניהם לדבר אחד כגון שהשור קשור בהעגלה מצד הזה והחמור קשור מצד אחר הוה כקשורים יחד.

עז יט. ומ״מ יש אחד מהראשונים שאסר אף באין קשורים יחד וזהו שכתב רבינו הרמ״א וז״ל וי״א דאינו אסור להנהיגן או להמשיכן רק בקשורין יחד ולכן מותר לרוכב למשוך בחבל כלב אצל הסוס ויש חולקים עכ״ל וזהו דעת רבינו אפרים במרדכי פ״ה דשבת דבכל עניין אסרה תורה אפילו באינן קשורין יחד ע״ש ובירושלמי מבואר כדיעה ראשונה (הגר״א סקכ״ז) ובאמת היש חולקים היא דיעה יחידאה ונראה לענ״ד דזה שרבינו הרמ״א הביא דעת היש חולקין זהו לפי מה שתפס רבינו הב״י בספרו הגדול דגם הרמב״ם סובר כן אבל לפי מה שחזר בו בספריו כ״מ ובד״ה דעת האוסר היא דיעה יחידאה ולפ״ז הקצב שיושב בקרון ומוליך בהמה עמו אם אוחז החבל בידו אין לגעור בו אבל כשקושר החבל בקרון עושה איסור תורה ממש וזהו מנהיג בכלאים ויש למחות בהן בחוזק יד שלא יעשו כן (ט״ז סק״ו).

עח כ. וזה שכתב דגם מנהיג בקול לוקה אפילו אם נאמר דקול לא הוי מעשה מ״מ כאן שיש מעשה ע״י הקול הוי מעשה ועוד שהתורה גזרה בכאן דליהוי הקול מעשה דכן מבואר מדברי הרמב״ם דמדכתיב יחדיו ילפינן לה דאפילו בקול ודרשא זו היא בספרי וה״פ דמדכתיב יחדיו משמע בכל עניין שהוא יחדיו אמנם בב״מ (צ:) מבואר משום דעקימת שפתיו הוי מעשה ע״ש (והתוס׳ שם כתבו כתירוץ הראשון ע״ש).

עט כא. וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י״א עכו״ם המנהיג בכלאים מותר לישראל לפרוש לו שלום או לדבר עמו בקול רם דלא חיישינן שמא ילכו הבהמות מחמת קולו דבכל האיסורים דבר שאינו מתכוין שרי אם אינו פסיק רישא אבל אם ישראל הולך עם העכו״ם בדרך ומשא של ישראל על העגלה של עכו״ם שמנהיגה כלאים לא ילך הישראל סמוך לעגלה דלפעמים העגלה נכבשת והוא יזעק על הבהמות שילכו במהרה וזהו אסור משום מנהיג בכלאים עכ״ל ולמדנו מדבריו דרק הישראל לא ילך סמוך לעגלה אבל מה שהעכו״ם מוליך סחורת ישראל ע״י כלאים לית לן בה כיון דהישראל לא צווהו לעשות כן ולצוות וודאי אסור דאמירה לעכו״ם שבות בכל האיסורים וכמ״ש בסעי׳ ה׳.

פ כב. ודע שיש מחלוקת במה שנתבאר דהמנהיג בכלאים לוקה מה נקרא מנהיג דיש מי שאומר דאפילו קשורים יחד והאדם מנהיגן בלא שום מלאכה אין זה כלום ומנהיג מקרי כשמנהיגם והמה מושכים שום דבר (ט״ז סק״ה) וכן מוכח בתוס׳ (שבת נ״ד:) שכתבו וז״ל ואין לומר דאסור להנהיג בכלאים אפילו לא ימשוך שום דבר דא״כ יהא אסור להוליך ולהזיז ממקומו שור פסולי המוקדשין דחשיב כשני מינים וכו׳ עכ״ל ויש מי שכתב דבקשורין ביחד

אפילו בהנהגה בלא מלאכה לוקה (ב״ח) ובוודאי העיקר כדיעה ראשונה אך אם קשורים בחבל ונושאים יחד החבל מקרי מלאכה (תוס׳ ורא״ש שם) ולפ״ז דווקא כשקשורים בשערותיהם זל״ז אין איסור בהנהגה אבל בקשורים בחבל או בדבר אחר אסור להנהיגם ביחד ובירושלמי (פ״ח ה״ג) דכלאים אומר שאין איסור כשמרכיב חמור על סוס ברכיבה בעלמא לא בהרבעה כגון זכר על זכר ע״ש (ויש שם פלוגתא בקשורים בשערותם זל״ז ואין הגירסאות שוות עב״י ומעיו״ט).

פא כג. עגלה ששני מינים מושכים אותה אסור לישב בה אע״פ שלא הנהיג מפני שישיבתו גורם להם שימשכו העגלה וכן אסור להיות אחד יושב בעגלה ואחד מנהיג ואפילו מאה שהנהיגו כאחד לוקים וכן כל היושבים בהעגלה ור״י פסק דהיושבים בעגלה אינם לוקים והרי״ף והרמב״ם פסקו דלוקה (עב״י) ואם אפילו קשר שני סוסים בעגלה אחת ואפילו יותר משני סוסים אסור לקשור עמהם מין אחר אע״פ שהסוסים יכולים למשכו בלא המין האחר שהרי גם הוא מוליך ויש בזה גם חיוב מלקות כמ״ש הטור ע״ש וזהו ששנינו במשנה שם (מ״ג) והשלישית הקשורה לרצועות אסורה והרמב״ם לא הביא דין זה כלל ואזיל לשיטתו בפי׳ המשניות דה״פ העגלה השלישית הקשורה עם הקרון ע״ש דכיון דכתב שגם היושב בקרון סופג את הארבעים ממילא כן היא (כ״מ) וצ״ע.

פב כד. כתבו הטור והש״ע סעי׳ ט״ו עגלה המושכת בקרון במין אחד לא יקשור מין אחר בחבל לא בצידי הקרון ולא אחר הקרון מפני שדוחה הקרון בהליכתו עכ״ל והיא משנה מפורשת שם ולכן יש ליזהר שלא לקשור כלב תחת הקרון וכן עגל וגדי וכבש וכן הקצב לא יקשור הבהמה בצידי הקרון או לאחריו וכן הרוכבים על סוסים לצוד עופות אין להם לקשור בחבל שהעוף קשור בו בהאוכף כשהוא של צמר משום שעטנז (ש״ך סקי״ג) שהרי הוא רוכב על האוכף וגם דין זה השמיט הרמב״ם ז״ל והוא תימה רבתי ואולי משום דאין בזה רבותא כלל (אבל אין לומר מפני שבירושלמי מביא ברייתא דר״מ פוטר ע״ש דוודאי הלכה כסתם משנה ועוד דאומר שם אם היה מסייעו בין במעלה בין בירידה הכל מודים שהוא אסור).

פג כה. מותר לעשות מלאכה באדם ובבהמה או בחיה כאחד כגון אדם שחורש עם השור או מושך עגלה עם חמור וכיוצא בזה שנאמר לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו לא באדם ושור או באדם וחמור וגרסינן בתוספתא פ״ה (ה״ד) ובירושלמי פ״ח (ה״ב) איסי אומר אסור לרכוב על הפרידה מק״ו וכו׳ אמרו לו הרי הוא אומר והרכבתם את שלמה בני על הפרדה וגו׳ אמר להם אין משיבין מתקוע אמרו לו הרי הוא אומר ויעש דוד הישר בעיני ד׳ וגו׳ עכ״ל התוספתא ובירושלמי מתרץ דבריה היתה משמת ימי בראשית ע״ש והפוסקים לא הביאו זה והרא״ש דחה הק״ו ע״ש ומ״מ קשה לחלוק על תוספתא וירושלמי והנה למאן דס״ל אין חוששין לזרע האב ל״ק כלל ונאמר דאיסי ס״ל דחוששין אבל למאן דס״ל חוששין קשה וצ״ל דסוברין כהתוספתא דהאמרו לו דחו דברי איסי מקרא דויעש דוד הישר וגו׳ ולא דמי לפסולי המוקדשין שאסור כמ״ש בסעי׳ ט״ז דהתם התורה קראו עתה שני גופים כמ״ש שם משא״כ פרד אין לו אלא שם פרד וס״ל להפוסקים דאיסי יחידאה הוא וחכמים פליגי עליה (ע׳ באבן העוזר שהקשה על הרא״ש במה שדחה הק״ו דאיסי) (וממשנה רפ״ח מוכח דלא כאיסי דלאיסי ה״ל לומר אבל לא לרכוב ודו״ק).

סימן רצח

א דברים האסורים משום כלאי בגדים ובו ו׳ סעי׳.

כתיב לא תלבש שעטנז צמר ופשתים ותנן בפ״ט דכלאים אין אסור משום כלאים אלא צמר ופשתים ומפרש בירושלמי שם דה״ק דאף שיש עוד הרבה מיני צמר כמו צמר גמלים וצמר ארנבים ונוצה של עזים וכן פשתן יש פשתן של ים והם קנים הגדילים במים ויש בתוכן כעין פשתן ופשתן של קנבוס שקורין קאנאב״א ובלשוננו פענק״א אבל התורה לא אסרה רק צמר רחלים ואילים ופשתן ממש ומניין למדנו זה דכתיב במלכים (ב׳ ג׳) ומישע מלך מואב היה נוקד והשיב למלך ישראל וגו׳ ומאה אלף אילים צמר אין לך קרוי צמר אלא צמר אילים בלבד שקרוי סתם צמר ומה צמר שאין לו שם לווי אף פשתן שאין לו שם לווי לאפוקי של ים ושל קנבוס שקרואים בשם לווי כלומר פשתן של ים ופשתן של קנבוס וכן צמר גפן שלנו שקורין באוו״ל אינו בכלל צמר שקרוי בשם לווי (ע׳ תוס׳ זבחים י״ח: ד״ה ואימא).

ב יש דברים שאע״פ שאין בהם משום כלאים מ״מ אסרום חכמים מפני מראית העין כדתנן (שם) השיריים והכלך אין בהם משום כלאים אבל אסורים מפני מראית העין ופי׳ הרמב״ם שהם מיני משי וידמו כאלו הם צמר ופשתים מפני שאחד מהמינים חלק כמו פשתן והשני יש בו יבשות והוא שעיר כמו הצמר עכ״ל ובחבורו ריש פ״י מכלאים כתב וז״ל ויש בכרכי הים כמו צמר שגדל על האבנים שבים המלח תבניתו כתבנית הזהב והוא רך ביותר וכלך שמו והיא אסור עם הפשתן מפני מראית העין שהוא דומה לצמר רחילים וכן השיריים והכלך אסורין מפני מראית העין ע״ש.

ג וכתב הרא״ש וז״ל ומפני זה אסרתי באשכנז שלא לתפור בגד קנבוס תחת בגד צמר לפי שאין בגד קנבוס מצוי באשכנז ויהיו סבורין שהוא בגד פשתן והאידנא מצויין בגדי משי בינינו והכל מכירים בו הלכך מותר לתפור בגדי משי תחת בגדי צמר וכן חוטי משי בסרבל של צמר עכ״ל והביאו הטור והש״ע וכתבו דמשי מותר עם הצמר ועם הפשתן ורבינו הרמ״א כתב דבמקום דשכיח קנבוס מותר ע״ש ולכן כתב הפרישה דבמדינתינו נוהגין היתר בבגד קנבוס כי הוא מצוי לרוב ע״ש ובזה לא שייך לאסור מטעם דבר שנאסר במניין דכיון דהאיסור היה מפורש מפני העדר המציאות הוה כאלו פירשו דאם יהיה מצוי מותר ויש כמה כיוצא בזה (עמג״א סי׳ ע׳ סק״ז).

ד אמנם באמת יש לעיין דזה ידוע אצלינו שלפי מראית העין אחת הם פשתן וקנבוס וההכרה ביניהם קשה מאד ונהי שמצוי בינינו הא מ״מ כיון שהמשנה אסרה מפני מראית עין הא יש כאן מראית עין ואפשר לומר דאחרי שמצוי אין כאן מראית עין שיתלו בקנבוס ולמה יתלו באיסור וראיתי מי שכתב וז״ל דמלשון הרא״ש משמע דווקא שהכל מכירים בו ובין פשתן וקנבוס לא נמצא מי שמכיר אלא על המעט וכו׳ וסוף דבריו דאין מותר רק לתפור תחת הבגד במקום שלא יראו (ב״ח) ודווקא בכלאים דרבנן דבכלאים דאורייתא כל מה שאמרו מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור (שם) ויש שהתיר במקום שאינו נראה אפילו בכלאים דאורייתא דכשגם בשוק הוא מוצנע מותר (הגרע״א מתוס׳ שבת ס״ב. ע״ש).

ה ואני תמה דבדבר המפורסם לכל לא שייך חדרי חדרים ודבר ידוע אצלינו שמדבקים הקליאקק״א בכל הבגדי צמר כשהם של קנבוס ויש שהולך הכשר על זה א״כ הוה פירסום גדול והיה לנו לאסור אלא וודאי כדברינו דאדרבא כיון שהדבר מפורסם הרבה ואצלינו יש הרבה קנבוס ובמעמקי מדינת רוסיא עיקר הזריעה הוא הקנבוס והולכים במסחור הרבה יותר מפשתן והמה בזול הרבה נגד פשתן לא שייך כלל מראית העין אלא העדר ידיעה אבל הרואה למה לו לתלות באיסור והרא״ש לא קאמר רק לעניין משי בימיו שהיה מצוי והכל מכירים בו ואין ההיתר תלוי מפני ההכרה דא״כ למה אסרוה מקודם אלא וודאי שיש לטעות אך זהו ממילא כיון שמצוי הכל מכירים בו כלומר בכלליות המין ולא בפרטיות בבגד זה ולכן גם אין לדמות למה שכתוב בטור וש״ע סעי׳ ב׳ דרחל בת עז צמרה אסור עם פשתן מפני מראית העין וזהו בבכורות (י״ז.) דזהו מילתא דלא שכיחא משא״כ הקנבוס הוא לאלפים ולרבבות.

ו אך זהו וודאי אמת דעצם ההיכר בזה ידוע רק לסוחרים ולאומנים ורבינו הרמ״א לקמן בסי׳ ש״ב כתב ההיכר בזה דחוטי פשתן כשמדליק כבה מהר ושל קנבוס הולך ושורף ע״ש ואיזה פעמים בחננו וכן הוא ומ״מ שמעתי שאין זה סימן מובהק (וכ״כ בשו״ת פ״י ס״ח) ולכן זהו וודאי דאם אין הישראל אומר בבירור שהוא קנבוס א״א להקל בזה אא״כ מכיר בעצמו שזהו קנבוס או שלפי המקח בוודאי הוא קנבוס שהוא בזול יותר מהפשתן ועוד יתבאר בס״ד בסי׳ ש״ב לעניין עכו״ם מסל״ת ע״ש.

סימן רצט

א דין תערובות צמר רחילים וגמלים וקנבוס ופשתן ובו ט׳ סעי׳.

תנן בכלאים ריש פ״ט צמר גמלים וצמר רחילים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר (לערב עמהם פשתן לפי שצמר של רחלים נתבטלו ברוב של גמלים רע״ב) ואם רוב מן הרחלים אסור מחצה למחצה אסור וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה (כשהרוב מן הקנבוס מותר להביא צמר ולערב עמהם דכל האיסורין בטילין ברובא דאיתא קמן ובמידי דיבש ביבש מין במינו אפילו מדרבנן א״צ יותר ובתר שמא אזלינן במין במינו ואפילו אית לחד לשם לווי (תוי״ט) ולפנינו יתבאר דאין זה ענין לביטול איסור).

ב והסמ״ג בלאוין (רפ״ג) הביא תוספתא בד״א שהביא פשתן וטרף ביניהן אבל הביא חוטי צמר של רחילים וטרף בין חוטי צמר של גמלים אסור וכתב הטעם דחוטין חשיבי ולא בטלי ע״ש ואינו מובן דאיזה חשיבות יש בחוטין רק כוונתו כמ״ש התוס׳ בנדה (ס״א:) על הברייתא דבגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעכו״ם וכתבו וא״ת וליבטל ברובא וכו׳ וי״ל דלא שייך ביטול ברוב אלא כשהאיסור מעורב בהיתר אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרים ע״י תערובות כך אסור המרובה כמו המועט עכ״ל וכ״כ במס׳ עכו״ם (ס״ה: בד״ה הבגד) וז״ל דשאני כלאים דכל עיקרן אין אוסרין אלא ע״י עירוב שהרי שניהם היתר לכך אוסר עירובו ולא בטלי וא״ת הרי בשר בחלב דכל אחד מותר ועירובו אסור ואפ״ה בטל וי״ל דשאני בב״ח דגלי קרא בהדיא דבטל דדרך בישול אסרה תורה עכ״ל.

ג אמנם דברי התוס׳ לא יעלו לדברי הסמ״ג דטעם התוס׳ לא שייך רק בעירוב צמר ופשתים ולא בעירוב צמר גמלים וצמר רחילים אפילו חוטין בחוטין כמובן שהרי אין נאסרין בתערובתן אלא כוונת הסמ״ג הוא עוד יותר מהתוס׳ וה״ק דכל ששני הדברים היתר לא שייך ביטול וכל אחד שמו עליו והטעם פשוט דהתורה שגזרה לילך אחר רוב היינו בדבר שזה חלוק מזה באיסור ובהיתר כמו אחרי רבים להטות בדיינים שזה מחייב וזה פוטר אבל דבר

ששניהם שוים בהיתר או שניהם באיסור מה שייך ביטול והא דאמרינן בזבחים (ע״ח.) איסורים מבטלין זא״ז לאו בתורת ביטול אתינן עלה אלא כלומר שאיסור זה אינו מניח להאיסור השני להתגבר עליו כמבואר שם.

ד ואין לשאול דא״כ למה בטל צמר רחילים בצמר גמלים כשלש הגמלים רוב דהאמת דזהו ג״כ לאו מתורת ביטול הוא כמבואר מדברי הרמב״ם בפ״י דין ו׳ וז״ל צמר רחלים וצמר גמלים וכיוצא בו שטרפן זה בזה וטוה מהן טוי אם היה החצי מן הרחלים הרי הכל כצמר רחלים והרי הוא כלאים עם הפשתן ואם היה הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן מפני שצורת הכל צורת צמר גמלים ואין חוששין לנימות של צמר המעורבת בהן מפני שאינן חוטי צמר עכ״ל הרי שדקדק וכתב דלאו ביטול הוא אלא מפני שצורת הכל צורת צמר כלומר דכל זמן שלא נטוו ולא נעשו חוטין אין להם עדיין שם חשיבות לקרא אותם כך או כך ולכן כשהרוב של גמלים נקרא הכל צמר גמלים ואף שבולטין הרבה נימות של צמר אין חוששין מפני שאינן חוטי צמר כלומר שאין נושאין עליהם שם צמר מפני שעדיין לא נעשו חוטין ודברי הרמב״ם הם ממש כדברי הסמ״ג.

ה וכן מבואר ממ״ש הרמב״ם אח״כ וז״ל לפיכך עורות הכבשים שעושין מהם בגדים אע״פ שתופרין אותן בפשתן מותרין ואין חוששין לנימות של צמר אע״פ שנכרכו בכלל חוט הפשתן שתפרו בו שהרי בטלו במיעוטן עכ״ל כלומר דאלו הנימות כבר בטלו במיעוטן דכל זמן שהן נימות ולא חוטין אין עליהם שום שם חשיבות וממילא דנתבטלו ברוב וכתב עוד וכן הקנבוס והפשתן שטרפן זה בזה אם רוב מן הקנבוס מותר לארוג הטוי מהן עם חוטי צמר ואם חיו מחצה למחצה אסור העושה בגד כולו צמר גמלים או צמר ארנבים או קנבוס וארג בו חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה ה״ז אסור משום כלאים עכ״ל דכיון דנעשו חוטין שוב יש להם חשיבות ולא בטלי ברובא דבכלאים לא שייך ביטול ונמצא דהרמב״ם והתוס׳ והסמ״ג קיימי בחדא שיטתא דבכלאים לא שייך ביטול והיתר בהיתר לא שייך ביטול אך זה הוא כשיש עליהם שם חשיבות אבל כשאין להם עדיין שם חשיבות בע״כ בטלי ברוב (ולפמ״ש מתורץ השגות הראב״ד שהקשה עליו וכי צמר ופשתים בטלו ברוב ע״ש ולדברינו א״ש ועכ״מ ודו״ק).

ו וגם הטור והש״ע הולכים בשיטה זו והוסיפו עוד לומר וז״ל הלכך מי שנתערב לו צמר עם פשתים מביא מין אחר ומערבו עמהם ומבטל אחד מהם ולא שייך בהו ביטול אלא קודם שיעשו חוטים אבל אחר שנעשו חוטים אין לכלאים שיעור אפילו חוט כל שהוא של צמר בבגד גדול של פשתן או של פשתן בצמר אסור עכ״ל מפני שאין ביטול בכלאים כמו שנתבאר והוסיפו על דברי המשנה והרמב״ם דעד כאן לא נתבאר אלא בצמר גמלים וצמר רחילים או פשתן עם קנבוס שטרפן זה בזה דהולכין אחר הרוב כשעדיין לא נעשו חוטין אבל צמר ופשתים בעצמם שנתערבו ונטרפו יחד קודם שנעשו חוטין היה מקום לומר שאסור ולזה ביארו דאפילו כשנתערב לו צמר עם פשתים בעצמם קודם שנעשו חוטים יכול להביא מין אחר לבטל אחד מהם וזהו מירושלמי ע״ש והטעם ג״כ דכל זמן שאינם חוטין אין עליהם שם חשיבות ולא שייך בהם אין מבטלין איסור לכתחלה ואי קשיא דא״כ מה צריך מין אחר נלך בהם בעצמם אחר הרוב כמו בצמר רחלים וגמלים דזה ל״ק כלל דא״כ אח״כ כשיעשו מהם בגד הא בע״כ יש בו כלאים אבל כשמביא מין אחר ומרבה על האחד מהם נתבטל המועט כאלו אינו כלל כיון שלא היה עליו עדיין חשיבות שם וקודם שנעשה בגד כבר אבד שמו.

ז ואין לשאול ואיך אנו אומרים דצמר בפשתים בעצמם בלי תערובת מין אחר אסור והרי הרמב״ם לא חשש בעורות כבשים בנימי הצמר שנכרכו בחוטי הפשתן ובשם ליכא מין שלישי וראיתי מי שאומר דהעורות הם מין ג׳ (ט״ז סוף סק״א) ודברים תמוהים הם דהרי העורות עומדים בפ״ע אמנם האמת דהרמב״ם עצמו דקדק בדבריו מפני שהם נימין עדיין ואין בהם חשיבות שם ונקרא על שם חוטי פשתן ולא על שם נימי צמר הכרוכין בהן ומהנימין האלו לא יהיה לעולם לא בגד ולא חוטין ולכן אמרנו דלעשות מהם בגד בהכרח צריך למין שלישי (ובזה א״ש כל קושיות הדרישה והט״ז ונדחקו בזה וכן הנובי״ת בסי׳ קפ״ו טרח מאד בזה ולדברינו א״ש בס״ד ואם כי אפשר שהראב״ד לא ס״ל כן האמנם זהו שיטת רוב הפוסקים הרמב״ם והתוס׳ והסמ״ג והטוש״ע ודו״ק) (והגר״א סק״ה דחה דברי הש״ע ותמה עליו ועל הרמב״ם ולפמ״ש ל״ק כלל).

ח וכתב רבינו הרמ״א דאפילו נאבד החוט ולא ידענו מקומו לא שייך ביה ביטול ואסור עכ״ל וזהו גמ׳ מפורשת בגד שאבד בו כלאים ה״ז לא ימכרנו לעכו״ם שמא יחזור וימכרנה לישראל והסברא נותנת כן כיון דמדינא לא שייך ביטול בכלאים מה לנו אם נודע המקום אם לא נודע וכמעט אין שום חידוש בזה רק החידוש הוא דכיון שבררנו דבחשיבות תלוי א״כ כשנאבד החוט נאמר דאבד חשיבותו לזה קמ״ל דאינו כן ואל יפלא בעיניך מה שאמרנו דתלוי בחשיבות שהרי גם בכלה״כ ובכלאי זרעים נתבאר דאשם כלאים קפיד רחמנא וכשאינו נראה כלאים אע״פ שסמוכין זל״ז אינו כלום וה״נ בכלאי בגדים דכל שאין לו חשיבות בטל שם כלאים מעליו וכל שעדיין לא נעשו חוטים אין בהם שום חשיבות ולכן כתב עוד דבגד שהשתי הוא של משי והערב הוא של פשתן אסור לתפרו עם הצמר אע״פ שרובו של משי ולכן אסור לעשות טליתות מבגדים שקורין פירכו״ט כי הערב של פשתן והוי כלאים עם הציצית עכ״ל ופשוט הוא ואינו ידוע לנו המין הזה וכן יש מי שכתב האיינגלישע פלאנעל השתי פשתן והערב צמר (חכ״א) ועתה אין אנו יודעים מזה.

ט ודע דזה שכתב הרמב״ם דאם ארג בבגד חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד אחר ה״ז אסור משום כלאים כמה מרבותינו חולקים עליו וס״ל דאם יש דבר המפסיק בין הצמר להפשתן אין זה כלאים ולזה כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ על דברי רבינו הב״י שהביא דברי הרמב״ם וז״ל וי״א דשרי בכה״ג אא״כ ארג חוט של צמר אצל החוט של פשתן אבל אם אינם נוגעין יחד שרי עכ״ל ועיקר דין זה יתבאר בסי׳ הבא בס״ד.

סימן ש

א איזה כלאים דאורייתא ואיזה דרבנן ובו כ״ו סעי׳.

כתב הטור דבר תורה לא הוי כלאים לרש״י אא״כ עירב הפשתן והצמר יחד וסרקם יחד במסרק וטווים וארגם ביחד ולר״ת הוי כלאים דאורייתא אפילו סרק כל אחד ואחד לבדו וטוואו לבדו ושזרו לבדו ואח״כ חיברם ביחד על ידי אריגה או קשרם או תפרם יחד בשתי תכיפות והרמב״ם כתב צמר ופשתים שטרפם ביחד ושעה אותם ועשה לבדים אין זה כלאים טרפן וטוואן אותם כאחד וארג בגד מטווי זה ה״ז כלאים ומיהו מדרבנן אסור אפילו אינו שוע וטווי ביחד הלכך הלבדין אסורין מדרבנן אע״פ שאינן טוין ולא הארוגין ביחד עכ״ל הטור.

ב וכל רבותינו הסכימו לדברי ר״ת התוס׳ והסמ״ג והרשב״א והרא״ש והטור וזהו ששנינו במשנה (פ״ט מ״ח) אין אסור משום כלאים אלא טוי ואריג שנאמר לא תלבש שעטנז דבר שהוא שוע טוי ונוז ורק בנוז י״א שהוא אריג ור״ת מפרש שהוא שזור וזה ששנינו שם לבדים אסורים מפני שהם שועים זהו מדרבנן כמ״ש מפרשי המשניות ומפורש כן בגמרא (נדה ס״א:) א״ר אחא משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימא דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי מ״ט מדאורייתא שעטנז כתיב עד שיהא שוע טוי ונוז ורבנן הוא דגזרו ביה וכיון דלא ידע אי נתקיה שרי מתקיף לה רב אשי אימא או שוע או טוי או נוז והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא עכ״ל הש״ס וזה שנתבאר דחוט אחד של כלאים אינו בטל ומשמע דהוי כלאים דאורייתא זהו כשהחוט הוא שוע טוי ונוז וחוטי דכיתנא דגמ׳ הוא בשאינו נוז ומיהו אפילו דרבנן אינו בטל אא״כ נתקו.

ג וגם בדעת רש״י ז״ל כתב המזרחי בפרשת קדושים דאין כוונת רש״י דווקא שיהיו שוע טוי ונוז ביחד אלא העניין כן הוא התורה אסרה התחברות צמר ופשתים ובתנאי שיהיו שוע טוי ונוז כלומר הן שיהיו שוע טוי ונוז ביחד ובין שכל אחד מהם יהיה שוע טוי ונוז ואח״כ יתחברו ביחד ע״י קשר של קיימא וה״פ דקרא לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו או שיהיה השעטנז כלומר שוע טוי ונוז צמר ופשתים יחדיו או שהשעטז יהיה בכל אחד ואח״כ יתחברו יחדיו ולכן הוצרכה התורה להתיר כלאים בציצית משום דחוטי הציצית צריכים להיות שזורים כדתניא בספרי פתיל תכלת שיהא טוי ושזור וכמ״ש בא״ח סי׳ י״א (והארכנו בזה בס׳ אל״י סי׳ ב׳).

ד אמנם בדעת הרמב״ם ז״ל רבתה המבוכה והנה לפי מה שהביא הטור גירסתו הולך בדרך כל הפוסקים וכן נראה מפירושו למשנה שם שכתב וז״ל וזה כלאים מן התורה וכו׳ יהיו נחברים אלו ג׳ העניינים כולם וכל מה שאינו כך הוא כלאים מד״ס וזו הלכה פסוקה ואין בה ספק וכן אמרו בגמ׳ ואם מצאת לאחד דבר חולק על מה שאמרתי לך אל יכנס בלבך ספק שהוא שכח ההלכה האמור בגמ׳ נדה עכ״ל כלומר דשם פסקו כמר זוטרא.

ה ויש להשתומם דלפנינו הגירסא בחבורו פ״י דין ב׳ להיפך וז״ל כיון שנתחבר הצמר בפשתים צד חיבור בעולם ה״ז כלאים מן התורה כיצד צמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין הרי אלו כלאים טרפן וטווה אותן כאחד וארג בגד מטווי זה ה״ז כלאים וכו׳ עכ״ל הרי דפסק דלבדים הם כלאים מן התורה ופסק כרב אשי דאו שוע או טוי או נוז והראב״ד השיג עליו דלבדים אינם מן התורה ע״ש ורבינו הב״י קיים גירסא זו והתאמץ להוכיח שכן הוא וכתב שגם בפי׳ המשניות מצא נוסחא אחרת ובה כתוב דבאחרת מהן היו כלאים דאורייתא ומה שכתוב בגמ׳ בנדה והלכתא כמר זוטרא אינו מן הש״ס ע״ש ועפ״ז קבע הדין בש״ע סעי׳ א׳ ומאד תמוה דאפילו אם היה דעת הרמב״ם כן איך פסק כמותו הלא כל רבותינו חולקים עליו ועוד דברמב״ם עצמו למה לנו לבחור בגירסא שנגד כל הראשונים נבחור בגירסת הטור שמשוה דעתו עם כל הפוסקים וכן עיקר לדינא (וכ״כ הב״ח וכבר הארכנו בס׳ אל״י שם דכל ראיות הב״י תמוהות והב״ח רצה לחלק דעת הרמב״ם דלא מצריך שוע ע״ש ולענ״ד אינו כן דבלא שוע לא משכחת לה דכל מין בגד קודם טווייתו מוכרחים להחליקו ולכן גם התנא לא הוצרך להזכיר זה ורבים וגדולים טרחו בזה והדברים פשוטים וה״ק המשנה אין אסור משום כלאים אלא טוי וארוג כלומר דלשוע שהוא בהכרח לכל דבר דבל״ז א״א לטוות ולארוג צריך ג״כ טוי ואריג אבל שוע לבד משכחת לה בלבדין וגם עיקר ראייתם מירושלמי שאמר אלו תנינן שעז ולא טוי וכו׳ אלו תנינן טוי וכו׳ אלו תנינן נוז ולא שוע וכו׳ ומפרשים דאקרא קאי ותימא דא״כ מהו זה לשון תנינן ולענ״ד אמשניות קאי דהמדקדק ימצא דאח״כ שנו חכמים במשנה תלתא בבי חד שוע לבדו והוא בבא דלבדים ואח״כ נוז לבדו והוא בבא דפיף של צמר מפני שדומה לאריג ואח״כ משיחות של ארגמן מפני שהוא מולל כלומר ודומה לטוי וכולהו מדרבנן ולזה אומר הירושלמי דצריכי כולהו רק דיש להגיה במה שכתוב שם מתניתין לא אמרה כן אלא אין אסור וכו׳ וצריך לגרוס הך דמשיחות של ארגמן וכו׳

ועוד אפילו אם הירושלמי סובר כרב אשי כיון דבש״ס דילן איפסקא הלכתא כמר זוטרא הלכה כש״ס דילן ובפרט שפירושם בירושלמי דחוק ולחוץ עפ״מ שם ודו״ק).

ו ודע דבפירושא דנוז פירש״י ארוג וכן מבואר מהרמב״ם ור״ת פי׳ שזור ונ״ל דלא פליגי דוודאי בשוע וטוי ואריג לכל רבותינו הוי כלאים דאורייתא וא״צ שזירה אך זהו כשהצמר והפשתים ביחד הם שוע וטוי ואריג ואז א״צ שזירה אבל כשכל אחד לבדו שוע וטוי ונוז ואח״כ חיברם יחד ע״י אריגה או קשירה דגם זה הוי כלאים דאורייתא כמ״ש בע״כ דלא שייך אריג דאריג אינו אלא זה עם זה כמובן ולכן צריך להיות כל אחד שזור לבדו ולכן רש״י והרמב״ם דמיירי ששניהם נעשו ביחד שוע וטוי ונוז פירשו בנוז אריגה ור״ת דמיירי בכל אחד לבדו פי׳ שזור ולא פליגי לדינא (דשם נוז היא לשון נלוז שמתעקם כמ״ש הרע״ב ולכן בין בשזירה בין באריגה הוי כן כמובן ולפ״ז א״ש דברי רשב״א במשנה נלוז ומליז הוא את אביו שבשמים עליו לפרש דברי הת״ק דפתח באריג ומסיים בנוז שהיא שזור לזה אומר דהוא נלוז ומליז כלומר דגם אריג הזה בכלל לשון נוז דגם בזה מעקם וכו׳ ודו״ק).

ז כתב הרמב״ם תפר בגד צמר בשל פשתן ואפילו תפרן במשי או שתפר בגד צמר בחוטי פשתן או בגד פשתים בחוטי צמר או קשר חוטי צמר בחוטי פשתן או גדלן וכו׳ הרי אלו כלאים שנאמר צמר ופשתים יחדיו מכל מקום כיון שנתאחד נאסר ומניין שכל איסורין אלו של תורה שהרי הוצרך הכתוב להתיר כלאים בציצית כמו שלמדו מפי השמועה שלא נסמכה פרשת כלאים לפרשת ציצית כדכתיב לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו גדילים תעשה לך וגו׳ אלא להתיר כלאים בציצית והציצית חוטין קשורין בלבד הם מכלל דחיבור כזה שלא במקום מצוה אסור מן התורה שאינו ממעט בתורה דבר שהוא אסור מדברי סופרים עכ״ל.

ח ביאור דבריו הן הן ממש כלולים מדברי רש״י ור״ת ז״ל דאחרי שביאר מקודם דצמר ופשתים שטרפן זה עם זה וטוון כאחד וארגן ה״ז כלאים דזהו כרש״י ביאר אח״כ כר״ת כלומר דאפילו אם שלשה הפרטים שוע טוי ונוז הם כל אחד בפ״ע אם חיברן אח״כ ביחד ע״י תפירה או ע״י קשר בין בגד לבגד בין חוט לחוט לחוט ה״ז כלאים דאורייתא כדמוכח מציצית וכמו שגם ר״ת הוכיח כן כמבואר בתוס׳ ובספר הישר (סי׳ ב׳) אבל החוטין בעצמן או הבגדים בעצמן צריכין להיות שוע וטוי ונוז וגם חוטי ציצית כן הם כמו שהבאנו מספרי ומא״ח בסעי׳ ג׳ ולפ״ז כל רבותינו שוים בפרט זה דכלאים של תורה אינו אלא בהג׳ דברים ביחד (והט״ז סק״א האריך להשיג על הב״י שחידש שיטה אחרת ברמב״ם דשוע הוא מן התורה וטוי ונוז אינו מן התורה אלא שניהם ביחד והשיג על זה ואמת כן הוא והט״ז נדחק לומר דכל אחד הוא מן התורה ע״ש ומוחק הך דנדה והדברים תמוהים ודו״ק).

ט ודע דהרמב״ם בדין ג׳ כשחשב בכלאים דאורייתא תפר בגד צמר בבגד פשתן כתב וז״ל אפילו נתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן הרי אלו כלאים ואפילו קשר גדיל של צמר בגדיל של פשתן אע״פ שהרצועה באמצע וכן אם כפל בגדי צמר ופשתים וקשרן הרי אלו כלאים שנאמר צמר ופשתים יחדיו מכל מקום כיון שנתאחד נאסר עכ״ל ולקמן בדין ט׳ כתב העושה בגד כולו צמר גמלים או צמר ארנבים או קנבוס וארג בו חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה ה״ז אסור משום כלאים עכ״ל וכבר הובא דין זה בס״ס רצ״ט דס״ל להרמב״ם דאף שאין הצמר והפשתים סמוכים זל״ז שיש הפסק ביניהם מ״מ הוי כלאים ויש מרבותינו חולקים עליו כמ״ש שם.

י ולפ״ז יש להבין להרמב״ם במה שכתב ואפילו קשר גדיל וכו׳ אע״פ שהרצועה באמצע דלמה ליה קשר הא לדידיה גם בלא קשירה הוי כלאים כהך דחוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה אמנם כוונתו ברורה דבכלאים אורייתא בעינן קשירה דווקא ולכן כאן בדין ג׳ דחשב כלאים דאורייתא הצריך קשירה אבל בדין ט׳ הוי כלאים דרבנן ולכן בדין ג׳ כתב הרי אלו כלאים ובדין ט׳ כתב ה״ז אסור משום כלאים כלומר שאסור מדרבנן (ובפי׳ המשנה ט׳ גבי לא יקשור סרט של צמר בשל פשתן וכו׳ אע״פ שהרצועה באמצע כתב וז״ל להדביק אזור או אבנט אחד מצמר ואחד מפשתן ברצועות עור בין שניהם כדי שיקשור וכו׳ וכל זה כלאים מדרבנן עכ״ל כוונתו אקודם קשירה או שיקשור בלא שני תכיפות דבקשירה הלא כתב כאן דהוי דאורייתא ואף אם נאמר דבפירושו הוה סבר דגם בקשירה הוי רק דרבנן ובחיבורו חזר בו מ״מ זהו פשיטא דבלא קשירה לא הוי רק דרבנן ודו״ק).

יא והנה כל רבותינו חולקים עליו וס״ל דכשאין הצמר והפשתים סמוכים זל״ז מותר לגמרי והך דהעושה בגד וכו׳ וארג בו חוט של צמר מצד זה וכו׳ מיירי כשהסמיך החוט של צמר לשל פשתן וכמ״ש רבינו הרמ״א לעיל ס״ס רצ״ט והך משנה דלא יקשור סרט של צמר בשל פשתן וכו׳ האיסור דווקא ע״י קשירה וכמ״ש הטור וז״ל רצועה שראשה אחד של צמר והשני של פשתן אסור לחגור בה אע״פ שרצועה של עור באמצע מפני שקושר ב׳ ראשיה ביחד כשחוגר בה אבל אם יש באמצעיתה צמר במקום אחד ופשתן במקום אחד ואינו זה אצל זה מותר והרמב״ם כתב וכו׳ עכ״ל וכ״כ רבינו שמשון במשנה שם סוף משנה א׳ וסוף משנה ט׳ ע״ש וכ״כ הרא״ש בנדה פ״ט בהלכות כלאי בגדים סי׳ ב׳.

יב וז״ל הרא״ש לא יקשור סרט של צמר וכו׳ פי׳ לא יעשה חגורה של פשתן מצד אחד ושל צמר מצד אחר ורצועה באמצע אע״פ שאין הפשתן מחובר לצמר לפי שכשהוא חוגר את מתניו קושר את שני ראשיה של צמר ושל פשתים ביחד הא לאו הכי שרי שאין הרצועה מחברם לפי מנהג העולם שנהגו לחבר עורות התפורות בפשתן תחת בגדי צמר אע״פ שהתפירה מחברת העור והבגד יחדיו ומיהו התם שרי טפי דאיכא שתי הפסקות בין הפשתן והצמר חוט הפשתן מחובר לעור ועור לבגד ע״י חוט של תפירה וההיא דתוספתא דאסרה בחלוק של צמר גמלים וארג בו חוט של צמר ושל פשתן מיירי כשחוט של צמר ושל פשתן זה אצל זה והרמב״ם וכו׳ עכ״ל וכ״כ הרשב״א בתשו׳ (סי׳ ש״ס) ע״ש. ולפי מה שבארנו גם להרמב״ם אלו העורות התפורים בפשתן תחת בגדי צמר לא הוי כלאים דאורייתא כיון שאין הצמר והפשתן ביחד וכמו שבארנו והרי הרמב״ם כתב מפורש דבעינן שיתאחדו יחדיו ולפי מ״ש הרא״ש דבכאן קילא טפי לפי שיש שני הפסקות היה אפשר לומר דגם הרמב״ם מודה בכאן ומה גם דהחוטים וודאי אינם שזורים ואין כאן גדר דאורייתא כלל כמ״ש הרשב״א בתשו׳ שם וז״ל דהני כלאים דרבנן הם דסתם החוטים אינם שזורים וכו׳ והולכים בהם להקל וכו׳ וה״נ אין חוששין שמא יעשה חוט התפירה באמצע חוט תפירת העורות וכו׳ עכ״ל מיהו לכל היותר לא הוי להרמב״ם רק כלאים דרבנן וכיון שרבים חולקים עליו אין חשש בדבר (כנראה לעניות דעתי).

יג והנה רבינו הב״י בסעי׳ ה׳ כתב רצועה אחת של צמר וכו׳ ולפ״ז מותר לחבר עורות התפורות בפשתן תחת בגדי צמר וכו׳ ולהרמב״ם כל זה כלאים מן התורה ואפילו נתן צמר או פשתים בשק או קופה וכרכן הוי כלאים מדאורייתא עכ״ל ורבינו הרמ״א כתב על זה והמנהג כסברא הראשונה עכ״ל והטור הביא דהרמב״ן התירו להדיא ע״ש ותמיהני על רבינו הב״י שהרי בשק וקופה שכרכן ביאר הרמב״ם להדיא שהוא דאורייתא מפני שנתאחדו זה בזה וכן בקשירה אבל כל שרחוקים זה מזה מעולם לא עלה ע״ד הרמב״ם שהוא דאורייתא.

יד ורבינו הב״י הולך לשיטתו בספרו הגדול במה שכתב הרא״ש אחרי הדברים שהבאנו בסעי׳ י״ב וז״ל והרמב״ם ז״ל כתב אם קשר גדיל של צמר וכו׳ ותלה הטעם לפי שקושר שני ראשים ביחד כשהוא חוגר וכן כתב העושה בגד מצמר גמלים וארג בו חוט של צמר מצד זה וכו׳ ה״ז אסור משום כלאים עכ״ל וברור הוא בכוונת הרא״ש דה״ק דהרמב״ם אסר גם בקשירה וגם בלא קשירה והטעם כמ״ש דזהו דאורייתא וזהו דרבנן והטור הביא דברים אלו וכתב אח״כ ולא השיב על דבריו והיה חוכך להחמיר בדבר ולכך היה מחמיר על עצמו ולא היה תופר עורות התפורות בפשתן תחת בגד של צמר וכו׳ אבל לא היה מורה להחמיר לאחרים והרמב״ן התירו להדיא וכן נוהגין עכ״ל ולפנינו בטור כתוב על דברי הרמב״ם ולא תלה הטעם מפני שקושר ב׳ ראשיה כאחד ע״ש וברור הוא שזהו טעות הדפוס כידוע שספרי הטורים היו בהם הרבה טעיות מדפוס וצ״ל ותלה הטעם כמ״ש ברא״ש שהרי הרמב״ם הא באמת תלה הטעם בקשירה ורבינו הב״י האריך לקיים גירסת הטור ולעשות שיבוש בהרא״ש וכתב שזה שכתב הרמב״ם אם קשר לאו דווקא ע״ש והדברים תמוהים לענ״ד (וכמה גדולים נמשכו אחר דברי רבינו הב״י וחזקו האיסור והוא נגד מנהג כלל ישראל ולענ״ד היה היפוך מזה ממש וכל בית ישראל נקיים ולבד זה כתב הש״ך בסקי״א עוד היתר מתרומת הדשן לפי שהחוטים שהעורות תפורים לא חשיבי ובטילים לגבי העור והואיל שאינו רק לחבר העורות אין בהם משום כלאים ע״ש).

טו כתב הטור חיבר צמר ופשתים בשתי תכיפות הוי חיבור וכיצד הן שני תכיפות כגון שמעביר המחט פעם אחת ואינו מעביר כל החוט ומעביר המחט פעם שנית ונמצא שני ראשי החוטין ביחד וקושר שני ראשי החוטין דבעניין אחר אינם מתקיימים אבל אם אינו קושר שני ראשי החוטין או שאינו מעביר המחט אלא פעם אחת אע״פ שקושר שני ראשי החוטין על שפת הבגד אינו חיבור והרמב״ם כתב דאפילו תכיפה אחת וקושר שני ראשי החוטין או שתי תכיפות אפילו אינם קשורים ביחד הוי חיבור וא״א הרא״ש ז״ל כתב כסברא ראשונה עכ״ל ואע״ג דלעניין חיוב שבת פסק הרמב״ם עצמו בפ״י משבת כדעת הטור ע״ש זהו משום דבשבת בעינן מלאכת מחשבת ובלא שתי תכיפות וקשירה לא חשיבא מלאכה משא״כ כלאים דכתיב יחדיו והמה יחדיו ורק בתכיפה אחת בלא קשירה אין על זה שם חיבור כלל (עט״ז סק״ד וע׳ דגמ״ר) ושני קשרים בתכיפה אחת הוי חיבור גם להטור (מג״א סי׳ י״א).

טז בגד צמר שנקרע מותר לחבר אותו בחוטי פשתן והיינו שכורך חוט סביב שני ראשי הקרעים וראשי הקרעים בולטין מחוץ להכריכה וקושר שני ראשי החוט ואע״ג דקשירה הוי חיבור מ״מ כיון דיכול להוציא שני ראשי הקרעים בלא התרת הקשר שהרי הם בולטים כמ״ש לא הוי חיבור הצמר להחוטי פשתן ולכן אם אינם בולטים והקשירה על גבי ראשי הקרעים אסור ולתופרו להקרע בחוט פשתן בכל עניין אסור שהרי נעשה הצמר והפשתים כאחד וכן אם עושה נקבים בבגד צמר עצמו ומחברן בחוט ע״י קשר דאסור (ט״ז סק״ה ומ״ש שם מקודם אינו מובן לי ע״ש ודו״ק).

יז וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ג׳ וכן מותר ליתן צמר בכר או כסת של פשתן אע״פ שתופר כל סביביו ואינו יכול להוציא הצמר הוי כשק של פשתים שממלאו צמר ותפר פיו שאין בזה משום כלאים ואפילו תחב התפירה בצמר עצמו מותר דהרי יכול ליקח הצמר משם בלא התרת התפירה אבל בבלאי

בגדים של צמר אסור בכה״ג שהרי א״א ליקח משם הבגדים בלא התרת התפירה עכ״ל וזהו מדברי הטור ע״ש והטעם משום שאין שום התחברות הצמר עם הפשתן וזהו כנותנו בכלי ומ״מ בעינן שיהא יכול להוציא משם בלא התרת התפירה והיינו שיעשה קצת נקב ויוציא הצמר דאל״כ הא קרינן בהו יחדיו ולכן בבגדים אסור בכה״ג וזה שכתב דהוי כשק של פשתים שממלאו צמר וכו׳ דמשמע דזה בוודאי מותר הטעם פשוט דבשק נראה לעין שאינו נעשה להיות כך שלא הושם אלא לפי שעה משא״כ כר וכסת שנעשה לישכב עליו (ב״ח).

יח וכתב רבינו הב״י בספרו הגדול דלהרמב״ם הוה זה כלאים דאורייתא שהרי כתב דנתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן דהוי כלאים דאורייתא ע״ש ותימא רבה שהיתר זה כתבו בפשיטות הטור והסמ״ק והריב״ש בסי׳ כ״ט ואיך כולם לא הזכירו דלהרמב״ם הוי כלאים דאורייתא ואיך לא חששו כלל לדעתו הגדולה ולכן נראה לעניות דעתי דס״ל דבזה גם הרמב״ם מודה ואיהו לא אסר אלא בנותן הצמר עם הפשתים בתוך השק והקופה שנתערבו ממש והכריכה הוי כמו תפירה וקרינן בהו יחדיו משא״כ כשמשים צמר בכר של פשתן שניכר לכל שזה עומד בפ״ע וזה בפ״ע ואינם מעורבים זל״ז ואין מתחברין זל״ז וגם יכול ליטול הצמר בלא התרת התפירה אין זה בגדר כלאים כלל שהרי אינם כלאים לא בתערובת ולא בהתחברות ולכן לא כתבו דלהרמב״ם אסור.

יט עוד כתב דמותר לחבר בתי זרועות של צמר שיש בהם קשרים או קרסים בבתי נפש (בגד שעל הגוף) של פשתן שיש בו נקבים ומכניס הקשרים או הקרסים תוך הנקבים הואיל והם רפויים ויכול להוציאן משם באצבעו וא״צ לקרוע הנקבים אע״פ שמניחן כך תמיד אבל אם הם אדוקים כל כך שא״א להוציאן משם בלתי קריעת הנקבים הוי חיבור ואסור עכ״ל (ועמג״א סי׳ י׳ סקי״ב שכתב לעניין סתימת הבגד בציצית דאפשר שאסור מפני מראית העין ע״ש וכוונתו רק לציצית שהרי אינו חולק על דין זה ע״ש ובציצית יותר ניכר ודע דהקשרים שבכאן הם ג״כ כקרסים כמו שרגילין לעשות ולא קשרים ממש לקשור זה בזה דבכה״ג וודאי אסור אלא קשרים כמו קרסים שמשימין אותם על כפתור שקורין קנעפלאך וכרגע מסירין אותם וזה שכתב שמכניס תוך הנקבים כלומר דבהנקבים יש דבר שנתחבים הקרסים או הקשרים עליהם וכרגע יכול להסירן ודו״ק).

כ תניא בתוספתא (פ״ה ה״י) לובש אדם שני חלוקים אע״פ שפונדתו חגורה עליו מבחוץ ובלבד שלא יפרוף את המשיחה ויקשור בה בין כתיפיו כלומר שלא יקשור שני החלוקות יחד בעניין שלא יהיה יכול להפרידן בלא התרת הקשר כן פי׳ הרא״ש ולשון הרמב״ם כן הוא לובש אדם בגדי צמר ובגדי פשתן וחוגר עליהם מבחוץ ובלבד שלא יפרוף את המשיחה ויקשור בה בין כתיפיו עכ״ל ולפנינו כתוב הגירסא ובלבד שלא יכרוך ולשון הטור כן הוא מותר ללבוש חלוק של צמר על גבי חלוק של פשתן ולקושרן יחד אע״פ שאינו יכול לפושטן בלא התרת הקשר ובלבד שלא יהא הקשר של קיימא אבל אם הוא של קיימא אסור עכ״ל.

כא ודבר ברור הוא שהכוונה הוא שהשני החלוקות מחוברין זל״ז ע״י הקשר כמו שדקדק הטור לומר ולקושרן יחד וזהו שאמרה התוספתא ובלבד שלא יפרוף וכו׳ כלומר שלא יפרוף החלוקים זל״ז דזהו לשון חיבור כדתנן פורפת על האבן ועל לולאות תרגם אונקלס פורפיא והגירסא בהרמב״ם ובלבד שלא יפרוף (והב״י הביא גירסא זו ע״ש) ואף גם זה כתב הטור דדווקא קשר של קיימא אסור (וכן פירשו הדרישה והב״ח) וכ״כ הרשב״א בתשו׳ (ח״ג סי׳ רכ״ו הביאה ב״י) דדווקא כשחברן זל״ז בשתי תכיפות אסור והביא זה מירושלמי ע״ש ואף גם בכה״ג תמה אחד מהגדולים דכיון דסופו להתיר הקשר כשיפשטם מה איכפת לן וכי גרע זה מתפירת פיו של שק דמותר כיון שחוזר וקורע התפירה ולכן פירש דהכוונה הוא שיפשוט שתי החלוקות בלי התרת הקשר (ב״ח) אך באמת לא משמע כן מלשון הפוסקים וי״ל דלא דמי לשק שאין הצמר עם הפשתים מחוברים כל כך אבל כשמחוברים יחד ע״י קשר של קיימא דהיינו שתי תכיפות אסור אפילו לשעה מיהו זהו וודאי דבלא חיבור זל״ז אין איסור כלל כשחוגר חגורה על שתיהן ואפילו קושר החגורה בכמה תכיפות.

כב ולפ״ז יש לתמוה על רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ שכתב מותר ללבוש חלוק של צמר על גבי חלוק של פשתן ולקשרם יחד אע״פ שאינו יכול לפושטן בלא התרת הקשר ואפילו הוא קשר של קיימא ובלבד שלא יחברם זל״ז עם המשיחה בשתי תכיפות ויש אוסרים בקשר של קיימא עכ״ל דמשמע דיש אוסרים אפילו בלא חיבור זל״ז ועפ״ז כתב רבינו הרמ״א עוד דינים כאלה כמו שיתבאר ותימא מי המה האוסרים וכתבו דהאוסר הוא הטור (באה״ג) ותימא שהרי גם הטור כתב ולקושרן יחד ויש מי שכתב דגם מתשו׳ הרשב״א אין הכרח להתיר (ש״ך סק״ז) ולא ידעתי למה דהרי להדיא מבואר כן ע״ש (והב״ח באמת דחה דברי הב״י בזה ע״ש שכתב וז״ל וכ״כ הרשב״א בתשו׳ הלכה למעשה שכן נהגו כל ישראל וד״א כגדולים שהחמירו בדבר ומביאו ב״י והכי נקטינן עכ״ל ואי משום שהרשב״א כתב שם שרבינו יונה החסיד היה נזהר שלא היה מהדק אזורו ע״ש זהו מגודל חסידותו ולא מדינא כמ״ש הרשב״א שם אבל מי המה האוסרים).

כג וברור הוא שכוונת רבינו הב״י למה שהביא בספרו הגדול הגהת אשר״י בשם אור זרוע ספ״ק דביצה דאסור ללבוש אנפילאות של צמר על גבי אנפילאות של פשתן כשהם צרים ודחוקים שא״א לחלוץ העליונים אם לא ימשכו התחתונים עמהם ע״ש ורבינו הרמ״א בספרו ד״מ אות ב׳ מחלק בין בגדים לאנפילאות ע״ש שכתב דבגדים מותרים ואני מתפלא הפלא ופלא חדא דאף אם הוא אוסר למה לנו לחוש לדיעה יחידאה שאין שום טעם בזה ורבינו הב״י בעצמו דחה זה בספרו ע״ש אך יותר יש לתמוה דלפנינו לא נמצא כן בהג״א שם ויותר מזה דבא״ז הגדול בה׳ כלאים (סי׳ ש״ג) מבואר ההיפוך וז״ל השיב רבינו שמשון אמרת בני שאחי אוסר לנשים לחגור חגורה של צמר על מלבוש של פשתן וכו׳ תמיהני אם אמר דבר זה מעולם וכו׳ ע״ש והא״ז עצמו כתב בסוף דבריו וז״ל והלכך הו״ל כאדם שלובש שני מלבושין זה על זה אחד של צמר ואחד של פשתן ותניא בספרי יכול לא ילבש וכו׳ ומי שאינו מפרש כן לא מצא ידיו ורגליו בבה״מ ופוק חזי מה עמא דבר שלובשין קיט״א של צמר על גבי חלוק של פשתן וחוגרין מלמעלה ואי חשיב חיבור מה לי זה ומה לי זה וכו׳ עכ״ל הרי שכתב להיתר וצע״ג.

כד וכתב רבינו הרמ״א ונ״ל דאותן בתי שוקיים שעושין במדינות אלו וקורין אותן פורטק״י דהיינו שעשויים של צמר ועושים בהם משיחה שעוברת בהן הנה והנה כמו רצועה במעברתא דתפילין דמותר אפילו המשיחה של פשתן או איפכא דמאחר דאפשר להוציא משם המשיחה בלא התרת התפירה אינו אלא כחוגר במשיחה של פשתן על גבי חלוק של צמר ואע״פ שקושר המשיחה כשלבשן לא מקרי קשר של קיימא אבל אם עושה קשרים בב׳ ראשי המשיחה נראה דאסור דהא א״א להוציא משם וי״א דאסור ללבוש ב׳ בתי שוקיים אחד של צמר ואחד של פשתן זו על זו דמאחר דא״א לפשוט התחתונה בלא העליונה הוי כחיבור ולא דמי לשני חלוקין זו על זו דאפשר לפשוט התחתון בלא העליון ונכון ליזהר עכ״ל והיינו דבשני חלוקין יכול להכניס זרועותיו לפנים ולפשוט החלוק וכל זה נמשך לסברת היש אוסרין והעולם נוהגים להקל דלא ס״ל כדיעה זו (ש״ך סק״ח וגם הלבוש דחה דבריו ולבד זה כבר בארנו דעיקרי הדברים תמוהים).

כה המנהיג בהמות ומכניס חבלים לתוך ידו מהם פשתים ומהם צמר ה״ז מותר ואע״פ שכורכן על ידו אבל אם קשרם כולם בקשר של קיימא בשתי תכיפות נעשו כלאים ואסור לו לכורכם על ידו ויש מתירין הואיל ואינו מתכוין ודיעה ראשונה ס״ל דהוי פסיק רישיה דא״א שלא תתחמם ידו (וזה שכתבנו בשתי תכיפות כ״כ הט״ז סקי״א וכן מפורש ברש״י שבת נ״ד. וכ״כ המרדכי שם ומ״ש הט״ז דהב״י כתב אפילו בתכיפה אחת אמת שבב״י דקדק כן מהרמב״ם אבל בספרו בד״ה נראה שחזר בו ע״ש וגם מהרמב״ם אין ראיה ע״ש ודו״ק).

כו תנן בשלהי כלאים השק והקופה מצטרפין לכלאים ובירושלמי אמרו האב ובנו מצטרפין לכלאים כיצד כתב הטור חתיכת בגד פשתים מחובר לשק וחתיכת בגד צמר מחוברת לקופה וחיברן יחד בב׳ תפירות מצטרפין אע״פ שמחוברין בב׳ כלים ואסור להתכסות בשק או בקופה ולא אמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי (כיון שהצמר והפשתן מחוברין זל״ז) האב ובנו כיצד היה הוא לבוש צמר ובנו פשתים וחיבר (בגד) שלו עם (בגד) של בנו בשתי תפירות וחגר חגורה עליו ועל בנו אסור משום כלאים אבל אם לא חגר חגורה על שניהם שרי דכיון שהם בעלי חיים נפרדים זה מזה לא שייך לומר שזהו כלאים (כצ״ל) והוא עצמו מצטרף לכלאים כיצד היה לבוש צמר ברגלו אחד ופשתן בשנית וחיברן יחד בשתי תכיפות הוי כלאים עכ״ל ופשוט הוא דאב ובנו לאו דווקא וה״ה אנשים אחרים והרמב״ם לא הביא הירושלמי הזה דאב ובנו וכתב רבינו הב״י בספרו הגדול דטעמו מפני שאין בזה רבותא כלל כשמחוברים בשתי תכיפות ע״ש (והמעיין בירושלמי נראה להדיא דהרמב״ם פי׳ שלא חיבר בגד האב והבן זל״ז אלא שכרך חגורה על שניהם ודחי לה הירושלמי שאין זה כלאים וכ״כ הפ״מ ע״ש ולפי שהירושלמי לא הזכיר כלל שתפר הבגדים זל״ז או קשרן בשתי תכיפות וגם דבר תמוה הוא כמובן לכן השמיטה הרמב״ם ודע דמדברי הרמ״א נראה שאוסר באב ובנו כשתפרן יחד אף בלא חגורה ע״ש ובש״ך סקט״ז ודו״ק).

סימן שא

א אם מותר להציע כלאים תחתיו ועוד דינים וכו כ״ח סעי׳.

שני מקראות יש בכלאי בגדים האחד בקדושים ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך והשני בתצא לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו ותניא בספרי שם לא תלבש שעטנז יכול לא ילבש גיזי צמר ואניצי פשתן ת״ל שעטנז דבר שהוא שוע טוי ונוז וכו׳ אין לי אלא שלא ילבש מניין שלא יתכסה ת״ל לא יעלה עליך יכול לא יפשילנו לקופה אחריו (קופה שמונח בה בגדי כלאים) ת״ל לא תלבש לבישה בכלל היתה (בכלל העלאה) ולמה יצאת להקיש אליה ולומר לך מה לבישה מיוחדת שהיא הנאת הגוף אף כל הנאת הגוף יכול לא ילבש חלוק של צמר על חלוק של פשתן ת״ל יחדיו עכ״ל הספרי.

ב ובת״כ פ׳ קדושים תניא ובגד כלאים מה ת״ל לפי שנאמר לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו יכול לא ילבש גיזי צמר ואניצי פשתן ת״ל בגד וכו׳ מכלל שנאמר לא יעלה עליך יכול לא יפשיל את הקופה לאחריו ת״ל לא תלבש אין לי אלא שלא ילבש מניין שלא יתכסה ת״ל לא יעלה עליך מותר

אתה להציעו תחתיך אבל אמרו חכמים לא תעשה כן שלא תהיה נימא אחת עולה על בשרו עכ״ל הת״כ וזהו שמותר להציע מדאורייתא וחכמים אסרו שמא תכרך נימא על בשרו איתא בגמ׳ בספ״ק דביצה ובריש פ״ז דיומא ובפ״א דתמיד ויראה לי דזה שבספרי ממעט גיזי צמר ואניצי פשתן משעטנז ובת״כ ממעט לה מן בגד הספרי להוסיף אתי דאפילו אם עשאן כעין בגד מותר מן התורה מפני שאינן שוע טוי ונוז (וזה שבת״כ מרבה לבדין ע״ש אסמכתא בעלמא כמ״ש הראב״ד שם בפירושו ע״ש והנה הלשון תמוה בת״כ ע״ש ולענ״ד הגירסא מהופכת וכצ״ל יכול לא ילבוש גיזי צמר וא״פ ת״ל שעטנז וכו׳ מניין לרבות הלבדים ת״ל בגד ע״ש ולפ״ז הדרשא היא כמו בספרי ולבדין אסמכתא בעלמא ודו״ק).

ג וז״ל הטור דבר תורה אין איסור כלאים אלא דרך לבישה או להעלותם עליו דרך חימום אבל אם מעלם עליו שלא כדרך חימום כגון אהל של כלאים שמאהיל עליו או שמפשיל קופה של כלאים מאחוריו או שמציעו תחתיו מותר אבל חכמים אסרו אפילו עשר מצעות זו על זו וכלאים תחתיהן אסור לישן עליהן שמא תכרך עליו נימא וכו׳ עכ״ל וגם ברמב״ם פ״י דין י״ב מבואר כן בקצת שינוי לשון שכתב ומדברי סופרים אפילו עשר מצעות וכו׳ והתחתון שבהם כלאים אסור לישב על העליון שמא תכרך נימא על בשרו עכ״ל והנה זה שהרמב״ם כתב והתחתון שבהם כלאים והטור כתב וכלאים תחתיהן וודאי דאין נ״מ דעשר לאו דווקא וה״ה מאה אבל מה שהרמב״ם כתב אסור לישב על העליון והטור כתב אסור לישן עליהן וודאי טעמא בעי ובגמ׳ הוא כלשון הטור בכל המקומות ע״ש.

ד ויראה לי דהרמב״ם בכוונה שינה מלשון הש״ס דלכאורה כיון דהחשש הוא שמא תכרך נימא על בשרו מהתחתון לא שייך זה רק בשינה שהאדם בשינתו מתהפך מצד אל צד וממילא שהמצעות מתפרקים כהך דתנן במס׳ זבים (פ״ד מ״ד) ישן ספק שנתהפך עליהן טמאין ע״ש אבל בישיבה אין לחוש לכך קמ״ל דאפילו לישב עליהן אסור ואולי למדה מהת״כ שהבאנו בסעי׳ ב׳ שאומר סתם אבל אמרו חכמים לא תעשה כן דמשמע בין בישיבה בין בשינה וכן הוא בירושלמי פ״ט סוף הלכה א׳ ע״ש.

ה ודע שי״א דלפי טעם זה שמא תכרך נימא על בשרו אין האיסור אלא דווקא כששוכב ערום (הגר״א בשנ״א פ״ט מ״ב) וגם שאין הפסק בינו להכלאים אבל כשיש הפסק מותר ורק כשאין הפסק אפילו שוכב על דבר שאין דרכו ללבוש כמו כר וכסת וכיוצא בזה אסור מפני הטעם שמא תכרך וכו׳ וזה שאמרו חז״ל דאפילו עשר מצעות אסור זהו מטעמא אחרינא גזירה שמא ילבשנו והכוונה כשיש תחת המצעות בגד של כלאים הראוי ללבוש אבל במצעות בלבד מותר כיון שאינו ראוי ללבוש ואין איסור אא״כ שוכב ערום על המצע של כלאים מטעם שמא תכרך אבל כשבגד מונח תחתיהם אסור אפילו אם הוא מלובש מטעם שמא ילבוש (שם) ועמ״ש לקמן סי׳ ד״ש סעי׳ ה׳ וצ״ע.

ו והנה זה שכתב דאין האיסור בשמא תכרך רק בערום אף שלא נתבאר זה בדברי הרמב״ם והטור מ״מ אפשר לומר כן דכן משמע הלשון שמא תכרך נימא על בשרו וזהו כשבשרו נגלה אמנם מה שכתב דלפי טעם זה אין האיסור רק כשאין הפסק בינו להכלאים בזה וודאי דהרמב״ם והטור לא ס״ל כן וכן מה שכתב שיש עוד טעם גזירה שמא ילבוש ולפ״ז אין האיסור אא״כ בגד מונח תחת המצעות ג״כ לא ס״ל כן שהרי הרמב״ם כתב להדיא עשר מצעות והתחתון שבהם כלאים אסור לישב על העליון שמא תכרך וכו׳ הרי מפורש דחששא דשמא תכרך הוא אפילו בעשר מצעות ואין בגד תחתיהם ואפילו הטור שכתב לשון עשר מצעות וכלאים תחתיהן שיש לפרש בגד של כלאים ג״כ א״א לומר כן שהרי מסיים שמא תכרך וכו׳ ולא הזכירו כלל חששא דלבישה (ובגמ׳ משמע להדיא דחדא מילתא היא שאומר וכי תימא דמפסיק והאמר וכו׳ אפילו י׳ מצעות וכו׳ דמבואר להדיא דאשמא תכרך קאי וזה שמסיים משום שנאמר לא יעלה עליך חדא דביומא ובתמיד ליתא כן ועוד דה״פ שהחמירו משום ליתא דהעלאה דכלאים שמא תכרך ודו״ק).

ז אמנם יש מרבותינו שפירשו כן וז״ל הר״ן בספ״ק דביצה ומלשון רש״י נראה וכו׳ אלא כך נ״ל דברייתא נקיט לה הכי דאפילו בכלאים שאין דרכן בהעלאה אלא בהצעה כל היכי דלא מפסיק מידי אסור שמא תכרך נימא על בשרו אבל כל היכא דמפסיק כל שאין דרכן בהעלאה שרי והיינו דתנן בפ״י הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהן והיינו משום שאין דרכן להעלותן וריב״ל אתי לאשמעינן דאפילו עשר מצעות זע״ז שאין דרכן בהעלאה כל שכלאים תחתיהן שדרכן להעלותן אסור לישן עליהם משום ליתא דהעלאה כיון שדרכן בכך עכ״ל (והיש״ש בפ״ק דביצה סמ״ו הסכים לזה) ורש״י ס״ל כהרמב״ם והטור.

ח ומדברי רבינו שמשון בפי׳ המשנה שם מבואר דהגם דלא ס״ל חששא דהלבשה מ״מ ס״ל דהך דינא דעשר מצעות אינו אלא כשיש תחתיהן בגד הראוי ללבישה דאז חששו לשמא תכרך אבל במצעות בלבד לא חששו וז״ל הר״ש כרים וכסתות עשויים לשכיבה ואמרינן וכו׳ שמא תכרך וכו׳ ואפילו י׳ מצעות וכלאים תחתיהן אסור לישן עליהם הכא גבי כרים וכסתות ומרדעת דלקמן בשאין בשרו נוגע לא גזור בדבר שאין דרכו בהעלאה עכ״ל כלומר דבזה לא החמירו ולפ״ז נוכל לומר גם בדעת הטור כן ובכוונה שינה מלשון הרמב״ם ומ״מ א״א לומר כן בדעת הטור שהרי כתב על כרים וכסתות טעם אחר מפני שקשין הן כמו שיתבאר וגם הרשב״א לא ס״ל כן שכתב בחידושין שם בטעמא דכרים וכסתות מפני שהן כלאים דרבנן לא חששו לחששא

דשמא תכרך שאינן שוע טוי ונוז ע״ש והסמ״ג ס״ל כהר״ש שכתב וז״ל אע״פ שאסרו חכמים הצעה שמא תכרך לו נימא ה״מ במידי דאורחיה בלבישה אבל מרדעת וכרים וכסתות דלאו אורחייהו בלבישה לא גזור עכ״ל במצות ל״ת רפ״ג ע״ש (ודע דלרבותינו אלה א״ש מה שלא הביא הש״ס בביצה הך משנה דכרים וכסתות וגם הרשב״א ז״ל כתב שם דחששא דשמא תכרך לא גזרו רק בבגדים הראוים להעלאה ע״ש אך צ״ע דא״כ ל״ל טעמא בכו״כ מפני שהן דרבנן כמ״ש וי״ל בדוחק ע״ש ודו״ק).

ט לפי מה שנתבאר מכל דברי רבותינו אלה אין שום איסור לישב במרכבות ובעגלות שמקום הישיבה והדפנות תפורות בכרים של צמר אפילו כשתפרום בפשתן דכיון דיושב או שוכב מלובש הרי יש הפסק בין בשרו להכלאים וכיון שאין ראוים להעלאה מותר לישב ולישכב עליהן כשהוא לבוש ואפילו לרש״י והרמב״ם והטור והש״ע שלא חילקו בין דברים הראוים להעלאה לאינם ראוים מ״מ זהו הכל כשיושב או שוכב ערום (כדברי הגר״א) שיש חשש מכריכת נימא אבל לא כשהוא לבוש ופשיטא כשהם מדובקים בתפירה או במסמרות להעגלות שא״א כלל לכריכת נימא ואפילו אם נדונם כרכים לא כקשין שההיתר פשוט כמו שיתבאר עוד זאת לפי מה שנתבאר גם ברכים אין שום חשש איסור וכ״כ מפורש אחד מהגדולים (פמ״א ח״ב סי׳ קי״ב) וז״ל כרים הניתנים בקאקשי״ן (זהו מרכבה) אף דאינן קשין לגמרי ורק לישב עליהן מותר לישב עליהן ואין צ״ל אם קבועין במסמרים ואף צד חסידות וקדושה אין בו עכ״ל ורק בחורף שעשוי מכסה בקצה העגלה לכסות הרגלים והגוף מהקור החזק בזה וודאי יש איסור גמור לכסותם על הרגלים אם הם של כלאים אפילו כלאים דרבנן וצריך לידע שאין בהם כלאים.

י ועל הך דעשר מצעות כתב הרמב״ם בד״א ברכין כגון יריעות ושמלות אבל כרים וכסתות שהם קשים וליכא למיחש שמא תכרך נימא עליו מותר לישב ולהסב עליהן והוא שלא יהא בשרו נוגע בהם עכ״ל דכך הוא מסקנת הש״ס בביצה שם והטור כתב עוד בד״א כשהן ריקנין ונתונין על גבי קרקע אבל אם מליאים או אפילו ריקנין ונתונין על גבי מטה לא לפי שנכפף תחתיו ונכרך על בשרו עכ״ל וכן הוא בש״ע סעי׳ א׳ וזהו מירושלמי על המשנה דכרים וכסתות אין בהם משום כלאים ע״ש והראב״ד השיג על הרמב״ם שלא הביא זה אך הרמב״ם ס״ל כיון דהש״ס שלנו לא חילק בזה אין לנו לחוש להירושלמי ומ״מ לדינא קיי״ל כרוב הפוסקים וההפרש בין מיטה לקרקע לאו דווקא דה״ה על מיטה של קרשים מותר וזה שאסור במיטה היינו של חבלים או שיש בה תבן דבזה חיישינן שמא תכפף מעט על בשרו וה״ה על ספסל קשה מותר ואין חשש שמא תכפף ולכן אם הניח תבן על הקרקע או שאר דבר רך והניח עליו כרים וכסתות של כלאים אסור לישן עליהם.

יא וכתב הטור וכן כל בגדים הקשין מותרין בהצעה מתחת ואסור ללובשן ולבדין הקשין מותרין אפילו בלבישה כיון שאפילו לבישת הרכים אינם אלא מדרבנן עכ״ל כלומר דלבדים אינם כלאים דאורייתא שאינם אלא שועים ולא טוי ונוז ולפ״ז צ״ל דמה שכתב מקודם לעניין שאסרו בהצעה זהו הכל בכלאים דאורייתא ומן התורה אין חילוק בין רכים לקשים דאם הם שוע טוי ונוז אסורים בלבישה ובהצעה מותר ורבנן אסור בהצעה רכים של שוע טוי ונוז ובקשים לא גזרו אפילו בשוע טוי ונוז בהצעה ולבישה אסור ברכים אפילו בשוע בלבד כדתנן הלבדים אסורים וכו׳ ובקשים מותר אפילו בלבישה בשוע בלבד ולפ״ז במרכבות שלנו שהכלאים הם דרבנן מותר בישיבתן גם מטעם זה וכמ״ש בסעי׳ ט׳ וכדברי הטור פסקו הרא״ש ותוספת ורשב״א בביצה שם.

יב וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ על דברי רבינו הב״י שכתב הני קאפאנאג״ש דידן אם הם תפורין בפשתן יש ליזהר מלהעלותם עליו ואפילו מלהציען תחתיו עד שיתפרם במשי או קנבוס עכ״ל וביאר דבריו בספרו הגדול שהם מיני לבדים שאינן אלא שוע בלבד ויש ספק אם הם קשין או רכין ולכן להעלותן עליו אסור לכל הפוסקים דשמא הם רכין ואפילו להציע תחתיו אסור לדעת הרמב״ם לפי שיטתו דהרמב״ם סובר דגם בשוע בלבד אסור מדאורייתא אבל לפי מה שבארנו בריש סי׳ ש׳ הרמב״ם אינו חולק על כל הפוסקים ע״ש (גם הב״ח השיג עליו ע״ש) וכתב עליו רבינו הרמ״א כל בגדים הקשים מותרים בהצעה מתחתיו ואסור ללבשן והלבדים הקשים מותרים אפילו בלבישה הואיל ואפילו רכים אינם אלא מדרבנן עכ״ל וזהו כדברי הטור ועיקר כוונתו דדווקא הקאפאנא״ג אסור מפני שיש בהם ספק אם הם קשים או רכים אבל כשהם קשים בוודאי מותר וכתב עוד ויש מחמירים בלבישת הלבדים עכ״ל וזהו לשיטת רבינו הב״י בהרמב״ם דגם בשוע בלבד אסור מן התורה ולא לפי מה שבארנו בריש סי׳ ש׳.

יג ולפ״ז יש לתמוה על רבינו הרמ״א בסעי׳ א׳ בדין דעשר מצעות שכתב וי״א דכל זה מירי בכלאים דאורייתא אבל בכלאים דרבנן והם קשין מותר לישב עליהם בכל עניין דהואיל ורכים הם אינן רק דרבנן ובקשים לא גזרו ומ״מ לא יעשם לכתחלה של כלאים עכ״ל והרבה תימא מהו לשון וי״א מי הוא החולק בזה וכבר תמהו עליו בזה (ש״ך סק״ב) אך יותר תמוה דהא בישיבה בקשים מותר אף בכלאים דאורייתא וההיתר של קשים שכתב רבינו הב״י שם הם בכלאים דאורייתא כמו שנתבאר וא״כ איך אומר דבכלאים דרבנן והם קשים מותר לישב עליהן והרי גם בלבישה מותר וכמ״ש הוא

בעצמו בסעי׳ ב׳ ונתבאר בסעי׳ הקודם ולישב על הקשין גם בשל תורה מותר וצע״ג (ונראה שלא רצה לדקדק בזה וסמך אדלקמן והעתיק לשון תשו׳ הרשב״א סי׳ תשס״ב שנשאל על כרים וכסתות של שעטנז והתיר משני הטעמים ע״ש וכ״מ מט״ז סק״ד).

יד כבר נתבאר דכלאים אין אסור רק בלבישה והעלאה ומדרבנן גם בהצעה אבל כשהכלאים מאהיל על האדם אף שמגין עליו מפני החום והקור והגשם מ״מ כיון שאינו על גוף האדם לית לן בה וזהו שכתב רבינו הרמ״א בריש סעי׳ א׳ דמותר להעלותן עליו שלא בדרך חימום כגון לפרוס עליו אוהל של כלאים וכן לפרוס בגד כלאים על גיגית שרוחץ בה כדי להעמיד החום וכו׳ עכ״ל ואף שיושב בגיגית וע״י המכסה מזיע לית לן בה ולכן אמרו חז״ל בביצה שם דוילון של כלאים אסור מפני שהשמש מתחמם בו ומתעטף בשוליו (רש״י) והוילון פורסים כנגד הפתח ומגין מפני הרוח ועכ״ז אלולי חשש חימום השמש היה מותר (הט״ז סק״ב האריך במה שנהגו היתר לישב על העגלות שיש להם אוהל שקורין פאקליט והוא כלאים ומ״ש מוילון וכתב דכיון שזהו כלאים דרבנן אין לחוש לזה ע״ש ולא אדע מה זה פאקליט אם הם כמכסה עגלות שלנו שקורין בוי״ד א״כ איזה עניין הוא לוילון דפירש״י שהשמש מתעטף בשוליו והשעטנז של העגלות מחוברין ואין להם שולים).

טו כתבו הטור הש״ע סעי׳ ג׳ בגד גדול וכלאים מצד אחד אסור ללובשו אפילו מצדו השני אע״פ שהצד שבו הכלאים נגרר על גבי קרקע עכ״ל ופשוט הוא דאפילו כל הבגד הוא של קנבוס או צמר גמלים כיון שיש בו שעטנז אסור וראיתי מי שמסתפק בזה (עפ״ת סק״ג) ואין שום ספק בזה דדין זה הוא מפורש בתוספתא פ״ה ובירושלמי ריש פ״ט ודריש לה מקרא דלא יעלה עליך וז״ל הירושלמי לאיזה דבר נאמר לא יעלה עליך שאם היה שם בגד גדול וכו׳ ע״ש כלומר דה״ק קרא ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך בגד שיש בו כלאים כל הבגד לא יעלה עליך וא״כ איזה נ״מ היא ממה הבגד נעשה סוף סוף הרי הוא בגד שיש בו כלאים ויש להתפלא על הרמב״ם ז״ל שהשמיט דין זה (ואולי משום דבריש יבמות דריש לא יעלה עליך לאיסור העלאה דמלבישה לא ידענו זה דהנאתו מועטת ע״ש והירושלמי בע״כ ס״ל דמלבישה ילפינן העלאה דאל״כ איך אומר לאיזה דבר נאמר וס״ל דלש״ס דילן ליכא דין זה והפ״מ שם כתב שסמך על מ״ש דבגד שיש בו חוט צמר מצד אחד וכו׳ אסור וכ״ש האי ע״ש ודבריו תמוהים דמה עניין זל״ז התם י״ל שמתכסה בכל הבגד ולכן נ״ל כמ״ש ולדינא קיי״ל כהטוש״ע).

טז שנינו במשנה (פ״ט מ״ב) אין ארעי לכלאים ופירשו הרמב״ם והרע״ב כפשוטו דאפילו ללבוש דרך ארעי אסור וכ״כ בחיבורו בפ״י דין י״ח וז״ל לא ילבש אדם עראי וכו׳ אבל הטור והש״ע סעי׳ ד׳ כתבו אסור ללבוש כלאים אפילו דרך עראי כגון טלית של קטן וגדול לובשו בו דרך עראי לצאת בו לשוק כן הוא לשון הטור וכן הוא לשון הש״ס במנחות (מ״א.) ע״ש ובש״ע כתוב אע״פ שאין הגדול יוצא בה ארעי וכ״כ הר״ש בפי׳ המשנה ורבינו הב״י כתב בספרו הגדול שטעות הוא בטור ומפרשי הטור והש״ע כתבו שאין בזה טעות והכוונה אחת היא כלומר אע״פ שתמיד אין הגדול יוצא בה אף דרך עראי מ״מ אם עתה יוצא דרך עראי אסור (עב״ח ודרישה וט״ז סק״ה וש״ך סק״ו) ומדבריהם משמע דהגירסא בגמרא כגירסת הש״ע ע״ש ואני תמה דלפנינו בגמ׳ ממש כלשון הטור ויראה לי דגם הרמב״ם סובר כן אלא שלא חש להאריך אע״ג שיש רבותא בזה שעצם הבגד הוא ארעי לו וגם עתה הולך רק עראי מ״מ משמע ליה לרמב״ם דהכל אחד ולא חש לבאר זה בפירוש.

יז לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו על גבי עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום ואפילו אין כוונתו ללבישה כלל אלא להצניעו מפני האנס שאינו נוטל תשלומין ממה שעל גופו אלא מסחורה ולובשו להנצל מתשלומין מ״מ אסור ורבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ כתב ויש מתירין אפילו ללבוש כלאים כל שאינו מכוין להנאתו כגון שלובש כלאים להעביר מהאנס התשלומין או שלובשן כדי להראות מדתן אם רוצה למוכרם וכדומה עכ״ל וזהו דעת הטור אבל הרמב״ם אוסר ומשנה מפורשת היא שם והטור סובר דזהו למאן דס״ל דבר שאין מתכוין אסור אבל אנן דקיי״ל דשא״מ מותר גם זה מותר.

יח והרמב״ם עצמו פסק להיתר באין מתכוין שכתב תופרי כסות תופרים כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין תופרין בארץ וכן מוכרי כסות מוכרין כדרכן (שהבגד עליו) ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין מפשיטין במקל לאחוריהן עכ״ל וגם זה משנה שם וס״ל להטור שאין חילוק בין זל״ז והרמב״ם מחלק ביניהם דהכא אינו לובש ממש אלא העלאה בעלמא בלא כוונה להעלאה אבל בדין הקודם עכ״פ לובש ממש (כ״מ) וביאור זה נ״ל דהתם הכל רואים שאינו מכוין ללבישה אבל בדין הקודם הרואין יאמרו שמתכוין ללבישה ומה שמחשב בלבו לאיזה טעם עושה כן הוה דברים שבלב ועוד יש חילוק דבדין הקודם אף שאינו מתכוין מ״מ הוה פסיק רישא דא״א שהבגד לא יחמם אותו אבל במוכרי כסות לא הוה פסיק רישא דהעלאה בעלמא לשעה קלה אפשר שלא יחממנו (ב״ח) וכ״ש בתופרים שמעלים רק מקצת בגד על רגליהם ועוד יש לחלק ביניהם (עט״ז סק״ז וש״ך סק״ח).

יט תכריכי המת מותר לעשותן מכלאים בין במה שמלבישין אותו בשעת ההספד ובין בבגדים שקוברין אותו דכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות ולא שייך בזה לועג לרש כדחיישינן בציצית משום דבחי גופה כה״ג כדלא מחמם ליה הכלאים אין כאן איסור ובמת ליכא חימום (עב״י) וכן מרדעת

החמור מותר לעשותה מכלאים ויושב עליה כמו כרים וכסתות מפני שהן קשין והוא שלא יהיה בשרו נוגע בה והרא״ש מתיר להיות בשרו נוגע בה משום דמרדעת קשה יותר מכרים וכסתות ובש״ע סעי׳ ח׳ לא הובא כלל דעת הרא״ש אבל לא יניח המרדעת על כתיפו אפילו להוציא עליה את הזבל דלא התירו רק לישב עליה ולא להעלותה על גופו ואפילו אין כוונתו רק להציל עצמו מטינוף הזבל סוף סוף העלאה היא ואין זה דבר שאין מתכוין דהא מתכוין הוא לאצולי מטינוף ואין זה דומה אפילו להציל עצמו מן הליסטים דמותר לדעת הטור כמ״ש בסעי׳ י״ז דהתם לא ניחא ליה כלל בהלבישה אבל הכא ניחא ליה כדי להציל גופו מטינוף (ש״ך סק״ה) ודלא כיש מי שדימה זה לשם.

כ כל זה הוא בכלאים הניכרים אבל בגד שאבד בו כלאים אסור לעשות ממנו מרדעת לחמור דכיון שאין מקום הכלאים ניכר חיישינן שמא ישכח ויקח ממנו טלאי לתופרו על בגדו ולא ימכרנו לעכו״ם שמא יחזור וימכרנו לישראל אבל בכלאים הניכרים הא קא חזי ליה ולא יבא לידי קלקול והנה הפוסקים לא ביארו לנו מה יעשה בהבגד שאבד בו כלאים ובגמ׳ נדה (ס״א:) מבואר דעושיהו תכריכים למת ע״ש ויראה לי דאם אין זה ראוי לתכריכים ישרפנו כדמוכח מירושלמי פ״ט דכלאים (הל׳ א׳) שאומר שם ר׳ הלל בי ר׳ וולס היה לו בגד בשלשים ריבוא דינר ויהביה לרבי ומצא בו כלאים ושרפו עכ״ל ומבואר דהכלאים לא היה ניכר ורק רבי בגודל חכמתו מצא הכלאים ואם אין חיוב לשרפו איך עבר על בל תשחית (ויש תקנה בצביעה ויתבאר בסי׳ ש״ב):

כא מטפחות שמקנחים בהם את הידים ומטפחות שמסתפגים בהם הכלים והקרקעות ושמסתפגין בהם אחר הרחיצה או אצל הבלנים בבית המרחץ בין של נשים בין של אנשים (ירושלמי שם ה״ב) ומטפחות ספרים שנותנין על הספר או תחת הספר אסורים משום כלאים שהרי הידים נוגעות בהן והם נכרכים על היד תמיד ומתחממין וכן אסור לעשות מטפחות של כלאים על השלחן שאוכלין עליו מפני שלפעמים מקנח בה ידיו ומתחמם בהם וכן מטפחות שבבהכ״נ שקורין עליו או על העמוד והכל מטעם שנתבאר וכן מטפחות שמסתפרין בהם אם יש לו בית ראש ולובשין אותו כדרך לבישה אסור משום כלאים ואף שכוונתו רק שלא יפלו השערות על גופו מ״מ לבישה היא מידי דהוה אמרדעת להוציא בה את הזבל בסעיף י״ט ונ״ל דכל אלו גם בכלאים דרבנן אסור מפני שקרוב לוודאי שיהנה מהכלאים ומטפחות שמסתפרין בה שאין בה בית ראש מותר ואף שמעלה אותה על לבו או על קדקדו כיון דלאצולי טינוף הוא לא חשיבא העלאה משא״כ בלבישה (עט״ז סק״י).

כב וילון שתולין לפני הפתח אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים ואם היה קשה מותר וצריך להבחין מה מקרי רך ומה מקרי קשה ובספיקו הולכין להחמיר (עב״י וב״ח דאין אנו בקיאין בזה ולא ידעתי מה בקיאות שייך בזה) וכן אמרו בירושלמי שם שאסור ליקח ביצה חמה בבגד כלאים שבידו שכיון שהוא נצול ע״י הבגד מלכוות בחום הביצה חשיבא הנאה כמניעת הקור דמה לי הצלה מקרירות או הצלה מחמימות ולכן אסור ליטול כוס או שאר כלי המליאה לה חמין וא״א ליטול הכוס או הכלי בידים בלי הפסק מפני החמימות אבל הפרוכת שלפני ארון הקדש או המפות שפורסין בארון או סביב התורה מותר להיות מכלאים מפני שאסור ליהנות מהם בחימום הידים שהן קודש ויש מי שאוסר במפה של ס״ת שקורין מענטעלא שמלבישין על הס״ת וכן מפה שכורכין הס״ת מפני שהרבה פעמים השמש אוחזן וכורכן בידיו ויש לחוש לחימום בעת הקור (ט״ז סקי״א) ותמיהני דהא פשיטא שאסור לו לכוין להתחמם וא״כ דבר שאין מתכוין מותר ופסיק רישא וודאי דאין כאן כמובן וזהו טעמו של רבינו הרמ״א שפסק בסעי׳ י״א להיתר ע״ש.

כג איתא בביצה (ט״ו.) אמר ר״פ ערדלין אין בהן משום כלאים ופירש״י ראיתי בתשו׳ הגאונים שרגילין ללבשן תחת מנעליהן וטולים עליהם עור של תישים מעובדין תחת קרקעיתן וכנגד העקב של רגל יש עושין אותן של צמר וקורין אותן נמטי אין בהן משום כלאים דקשין הן עכ״ל כלומר דהצמר קשה והטור כתב לפי שהעקב קשה ואינו מתחמם ע״ש ואינו מובן דמה מועיל זה הא כיון דשאר הרגל מתחמם ממילא דאסור אף כשבצד זה אין כלאים כיון דבצד האחר יש כלאים כמ״ש בסעי׳ ט״ו (דרישה אות ה׳) וצ״ל כיון דלפי עשייתו אין בו אף מקום אחד שיהנה מהכלאים לא דמי לשם (שם):

כד ועוד דשם ילפינן מלא יעלה עליך כמ״ש שם וזה שייך בבגד ולא במנעל (שם) ועוד דשם יש חשש שמא יעלה עליו אותו צד שיש בו הכלאים אבל בכאן א״א זה כמובן (שם) וכל אלו דברים דחוקים ואולי י״ל דצמר זה שכנגד העקב אינו מחובר כלל להפשתן והוא חתיכה בפ״ע אלא שנושאם ביחד בהמנעל שזה מחובר להמנעל וזה מחובר להמנעל אבל ביחד אין להם חיבור ומ״מ אם במקום העקב היה שייך חימום הרי צמר ופשתים מחוברים כאחד ע״י המנעל אבל כשבהעקב לא שייך חימום אין להם חיבור זל״ז אע״פ שסמוכים זל״ז:

כה והרמב״ם כתב ממש להיפך וז״ל מנעל שהוא כלאים ואין לו עקב מותר ללובשו שעור הרגל קשה הוא ואינו נהנה כשאר עור הגוף עכ״ל ומשמע דעקב גרע טפי והוא תמוה דחזינן דעור העקב יותר קשה וכתבו דזה שכתב ואין לו עקב לאו משום דינא הוא דה״ה ביש לו עקב אלא דכך הוא מלאכת המנעל (כ״מ) ועוד אפשר לומר דכשיש לו עקב כיון דמיחזי כמלבוש אסור אפילו אין הגוף נהנה ממנו (ב״י) ויש מי שאומר שצריך לגרוס ברמב״ם

ואין לו אלא עקב (תוי״ט פ״ט מ״ז) ויש מי שאומר שהוא מנעל שאין לו אלא עור מתחת לרגל ונמשך למעלה מעט נגד האצבעות וצדדיו ואחורי העקב מעט מזעיר ועושים בו נקבים וקושרים אותם במשיחה למעלה ופי׳ אין לו עקב שאין לו עור סביב העקב (באה״ג וכעין זה כתב הכנה״ג) ויש מי שאומר דאין לו עקב כוונתו דאין העור קשה כמנעלים שלנו (יש״ש פ״ק דביצה סמ״ז) (דברי הט״ז סקי״ב כלול בדרישה).

כו והנה בכל המדינות נתפשטו המנעלים של גומ״א שנושאין אותן על המנעל שקורין קאלאסי״ן ובתוכם סביב סביב צמר אדום ותחת הצמר מונח כעין חתיכה פשתן על כל אורך המנעל בתחתיתו ואינו הולך על דפנות המנעל והאמת הוא שאינו פשתן אלא קנבוס גרוע דפשתן הרבה ביוקר מקנבוס ולמה יעשו זה מפשתן כיון שזה אינו נראה לחוץ ובמראית העין הוא גרוע מאד ובאין ספק שזה אינו פשתן וכן שמענו בבירור אמנם לדעת הרמב״ם שתחתית עור הרגל הוא קשה בלא״ה אין חשש בזה שזה אינו אלא בתחתיתו ופשט ההיתר בכל העולם מאלו המנעלים כידוע.

כז כתב הרמב״ם אין אסור משום כלאים אלא בגדים שהם דרך חימום כגון הכתונת והמצנפת והמכנסיים והאבנט והשמלה ובגדים שמחפין בהם השוקיים ואת הידים וכיוצא בהם אבל צלצלים קטנים שעושים אותם העם בבית יד שלהם לצרור בהם מעות או תבלין וסמרטוט שמניחים עליו רטייה או מלוגמא או אספלנית וכיוצא בהם הרי אלו מותרין אע״פ שבשרו נוגע בהם שאין דרך חימום בכך ציץ של עור או משי וכיוצא בהם שתלה בה חוטי צמר וחוטי פשתן מדולדלים על פני האדם כדי להפריח הזבובים אין בו משום כלאים שאין דרך חימום בכך עכ״ל וכ״כ הטור וש״ע סעי׳ י״ד ופשוט הוא דאם בכל אחד מכל אלו כוונתו גם לחימום אסור.

כח עוד כתבו אותות שעושים הכובסים והגרדים האורגים בבגדים כדי שיהיה כל אחד מכיר בשלו אם היתה אות של צמר בפשתן או פשתן בצמר ה״ז אסור אע״פ שאינו חשוב אצלו עכ״ל וזהו משנה בסוף כלאים ע״ש דכיון שזהו בגד אף חוט אחד הוי כלאים ואיתא בירושלמי שם (הל׳ א׳) דר׳ שמואל כשהביאו לו בגדים מכביסה היה מושיב חייטים להכיר אם אין שם אותות של כלאים ונראה דזהו בכובסת עכו״ם דישראלית לא תעשה כן עוד איתא שם שהיה מצוה לבני ביתו שלא יעמידו מטוה של צמר אצל מטוה של פשתן שלא יתערבו החוטים מזה לזה ע״ש.

סימן שב

א בגד שאבד בו כלאים והלוקח כלי צמר מעכו״ם ובו י״ב סעי׳.

איתא בנדה (ס״א:) אמר רב חסדא בגד שאבד בו כלאים צובעו ומותר דעל ידי הצבע הוא ניכר דצמר ופשתים ביחד לא סליק בהו הצבע בשוה שהפשתן קשה לקבל הצבע יותר מהצמר ויכיר מקום הפשתן או הצמר ואם אינו ניכר זהו סימן שנפל האחד מהם ע״ש וקים ליה דסימן מובהק הוא ויש לי בזה שאלה דא״כ למה שנינו שם בברייתא דבגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו ולא יעשה מרדעת אך עושיהו תכריכים דמשמע דליכא תקנה אחרת והא איכא תקנתא בצביעה ויותר מזה קשה דא״כ רבי בירושלמי ששרף בגד כזה כמ״ש בסי׳ ש״א סעי׳ כ׳ והרי יש לו בדיקה בצביעה.

ב ונ״ל דתרי גווני יש בבגד שאבד בו כלאים האחד שנתערבו איזו חוטי צמר בבגד פשתן או להיפך ובזה יש תקנה בצביעה אבל כשנתערבו חוטי צמר ופשתן ששזורים וארוגים יחד בזה לא שייך הכרה זו כיון שאין כל חוט עומד בפ״ע ובזה מיירי הברייתא והך דרבי בירושלמי וראיה לזה דהרמב״ם בפ״י דין כ״ז כתב דין זה בזה״ל בגד צמר שאבד בו חוט של פשתן או בגד פשתן שאבד בו חוט של צמר וכו׳ וכיצד תקנת בגד זה צובעו שאין הצמר והפשתים עולים בצבע אחד ומיד הוא ניכר לו ושומטו ואם לא ניכר ה״ז מותר שמא נשמט והלך לו שהרי בדק ולא מצאו וכבר בארנו שכל איסור ספיקות מד״ס ולפיכך הקילו בספק עכ״ל ולמה שינה מלשון הש״ס לומר שאבד בו חוט של פשתן ולא שאבד בו כלאים אלא להשמיענו דבדיקה זו אינו בכל אבידת כלאים אלא בחוטין העומדים בפני עצמן.

ג והנה מלשון הרמב״ם שכתב שמא נשמט מבואר דאין זה וודאי וכן משמע קצת מלשון הגמרא שם שאמרה וכיון דלא ידיע אימר מינתר נתר אבל רש״י כתב שם בזה״ל ואי לא מינכר בצבע וודאי נפל עכ״ל ונראה שמפרש אימר מינתר נתר שאמרינן מינתר נתר ועל טעמו של הרמב״ם הקשה הראב״ד דהן אמת דכל הספיקות מד״ס מ״מ הא קיי״ל דספיקא דאורייתא לחומרא ורבינו הב״י בספרו כ״מ תירץ דכיון דהוא מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן ע״ש והשיגו עליו בזה דזהו וודאי שכיח (ט״ז סק״ב) אלא י״ל דמן התורה כיון שבדק בטל האיסור לגמרי אלא דמדרבנן לא בטל האיסור והוי כאיסור דרבנן (שם) ולשון הרמב״ם דחוק לפי זה כמובן.

ד ולענ״ד הרמב״ם הולך לשיטתו בכ״מ דאע״ג דסד״א לחומרא מ״מ כיון שהאיסור הוא מדרבנן לכן יש מקומות שהחכמים הקילו בספק כפי מה שנראה להן וזהו שכתב בפי״ח מא״ב דין י״ח וז״ל הואיל ואיסור כל הספיקות כולו מר״ם לפיכך הקילו בשבויה עכ״ל ובפ״ה משחיטה דין ג׳ כתב

אע״פ שכל הטריפות הלל״מ מסיני וכו׳ יש בהן שספיקן מותרין עכ״ל ובפ״ט מטומאת מת דין י״ב כתב בכמה ספיקות שטהור ומסיים הטעם משום שכל הספיקות מד״ס ע״ש וה״נ כוונתו כן דלפי שהוא מד״ס לפיכך הקילו בספק כלומר שכך ראו חכמים להקל בספק זה מטעם שלא יפסיד הבגד וברוב פעמים הבדיקה עולה מסתמא גם היום עלתה והכלאים נשמט והלך לו ועכ״פ שמענו מדבריו דדין זה הוא אפילו בכלאים דאורייתא ואין כן דעת הטור כמו שיתבאר בסעי׳ ו׳.

ה ודע דעוד איתא שם בגמ׳ משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטי דכיתנא בגלימא דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי מ״ט מדאורייתא עד שיהא שוע טוי ונוז ורבנן הוא דגזרו ביה וכיון דלא ידע וכו׳ שרי והרמב״ם לא הביא דין זה וכתב רבינו הב״י דטעמו משום דס״ל דמדאורייתא הוי כלאים בשוע בלבד וזהו הכל לשיטתו בדעת הרמב״ם אבל כפי מה שבארנו בריש סי׳ ש״א אינו כן אך טעמו פשוט מה שהשמיט זה דלפי מימרא דר״ח בטלה לה מימרא דמר זוטרא כיון שיש לברר ע״י צביעה פשיטא שמחוייב לברר ותמיהני שטרחו בזה (ובחוטין יש כלאים דאורייתא ודרבנן כמ״ש בסי׳ ש״א):

ו אבל הטור כתב בגד צמר שארג בו חוט של פשתן ואינו ניכר יצבענו ויהיה ניכר ויסירנו שאין הצמר והפשתן עולים בצבע אחד או ינתק חוט אחד ממנו והוא מותר שאנו תולין לומר שהסיר החוט של כלאים בד״א בכלאים דרבנן אבל כלאים דאורייתא אין תולין להקל בספיקן עכ״ל ונראה לעניות דעתי דלהטור הוה ק״ל השני מימרות שהבאנו ולא ניחא ליה לומר דפליגי כדעת הרמב״ם שהשמיט הך דמר זוטרא כמ״ש בסעי׳ הקודם ולכן ס״ל דלא פליגי אהדדי וחדא מינייהו מהני ולכן סידר הש״ס שני המימרות זה אחר זה והוה ק״ל להטור דאיך נסמוך על זה לזה אומר דזהו בכלאים דרבנן ובמילי דרבנן תלינן בשאני אומר כמ״ש בסי׳ קי״א וברור הוא שכוונת הטור דגם מימרא דצביעה הוא בכלאים דרבנן ולא בדאורייתא וכמו שתפס רבינו הב״י בספרו הגדול וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב על הך דצביעה בד״א בכלאים דרבנן וכו׳ ע״ש ויש מי שאומר דכוונתו רק להך דינתק (ט״ז סק״ב והגר״א) ודברים תמוהים דהרואה יראה לעין שהטור הרכיב שני דינים אלו ביחד ובחדא גוונא מטעם שבארנו (ומה שהקשה הט״ז הרי מדמה לבודק עד שמגיע לסלע דזהו דאורייתא תמה תמה אקרא דלהדיא כתב הרמב״ם בפ״ט מטומאת מת הל׳ י׳ על דין זה שזהו דרבנן גם קודם הבדיקה ע״ש בהל׳ י״ב ולכן באמת התחכם הרמב״ם בכאן לעשותו לספק כבשם וכמ״ש בסעי׳ ד׳ ולבד מה שכתבנו מקודם ודו״ק).

ז אלא שבזה תמהו על הטור שכתב ינתק חוט אחד ממנו והוא מותר שאנו תולין לומר שהסיר החוט של כלאים והרי בגמ׳ לא התירו אלא אם ניתק ולא לכתחלה וכתבו דהטור מפרש ונתקיה בכוונה ובכלאים דרבנן הקילו (ב״ח וט״ז) ואף שהלשון ונתקיה משמע שנתק הכלאים דאל״כ הו״ל לומר ונתק אך א״א לפרש כן דא״כ היכי אמר ולא ידע אי נתקיה ופשיטא דהטור קאי על אינו ניכר ולכן מפרש הטור דבהנתקו אחד מהם תלינן בכלאים דרבנן וכדי שלא יפסיד הבגד הקילו בזה (שם).

ח כתב הרמב״ם הלוקח כלי צמר מן העכו״ם צריך לבדקו יפה יפה שמא הן תפורין בפשתן עכ״ל ולהיפך לקנות כלי פשתן ולחוש שמא תפורין בצמר משמע דאין חשש משום שאין דרך לתפור בחוטי צמר וז״ל רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ ב׳ הלוקח כלי צמר וכו׳ ואפילו אם העכו״ם מסיח לפי תומו שתפרן בקנבוס אינו נאמן עכ״ל ולכאורה נראה הטעם משום דאין מסל״ת נאמן אלא בעדות אשה בלבד אמנם במקום דלא אתחזק איסורא ובאיסור דרבנן נאמן כמסל״ת כמ״ש בס״ס קל״ז ולכן כתבו הטעם משום שהם יודעים דלישראל יש איסור בזה ושהישראל מהדר אחר חוטי קנבוס לכן אומר כן כדי להשביח מקחו (ט״ז וש״ך) וגם הרא״ש כתב טעם זה עוד כתבו דהקונה בגדים מן העכו״ם צריך להתיר תפירתן ולתופרן בקנבוס עכ״ל כלומר דלא נימא דרק לכתחלה חששו בכך ולא בדיעבד קמ״ל דגם בדיעבד ואפילו יש טירחא רבה ואפילו הוי רק איסור דרבנן כגון שידוע שהחוטים אינם שוע טוי ונוז מ״מ אסור ללובשן דחזקה שנתפרו בפשתן אך יש בזה פרטים כמו שיתבאר.

ט דהנה רבינו הב״י כתב ובמקומות שהפשתן ביוקר מן הקנבוס יש לסמוך להתיר עכ״ל ולפ״ז עתה בכל מדינתינו כן הוא שהפשתן יותר ביוקר הרי יש מקום להתיר אבל רבינו הרמ״א כתב על זה וז״ל ואסור לומר לעכו״ם לתפור לו בגדים בחוטי קנבוס אע״פ שפשתן יותר ביוקר דנקל לתפור בפשתן מבקנבוס עכ״ל ולכאורה הוא סותר דברי רבינו הב״י וה״ל לכתוב בלשון י״א אמנם כוונתו כן הוא דהן אמת דבמקומות שהפשתן ביוקר יש לסמוך ולהתיר זהו בדיעבד כשכבר קנה הבגד סומכין על זה אבל לכתחלה לומר לו אין לסמוך על זה מפני שכנגד היוקר יש לו מעלה שנוח לתפור בפשתן מבקנבוס ויתפור בפשתן ויאמר שתפר בקנבוס (ש״ך סק״ג) וכדברי רבינו הרמ״א מפורש בתשו׳ הרשב״א (סי׳ תשס״א) וז״ל ויותר ממה שמרויח החייט בדמי הקנבוס מפסיד בעמל תפירתו כי יתפור בפשתן בשעה מה שלא יתפור בקנבוס בשעה וחצי ע״ש ומבואר דלבד דנקל יותר מפסיד בהפסד העת.

י ומ״מ לא ניחא לי דעל זה לבד יסמוך רבינו הרמ״א לחלק בין לכתחלה לדיעבד ולכן נ״ל ע״פ מ״ש הר״ש בפ״ט משנה ז׳ וז״ל ויש לסמוך במקומינו להתיר לפי שהפשתן ביוקר מן הקנבוס וטוב יותר לאומן לתפור בו לפי שחזק החוט בשעת תפירה עכ״ל וכ״כ הסמ״ג בלאוין רפ״ג וז״ל וכתב רבינו שמשון שיש להתיר בצרפת מפני שהקנבוס בזול יותר וגם חזק יותר לתפור וגם מורי ר״י אמר כן לפי שרובן תופרין בקנבוס עכ״ל ולפ״ז דברי רבינו הרמ״א אתיין כמין חומר דבבגדים שלוקח מן העכו״ם שעשה הבגדים לעצמו וודאי תפרן בקנבוס כדי שיהיה חזק יותר משא״כ כשהישראל נותן לו בגד לתפור שאינו חושש לחיזוקו ולכן אין להאמינו שיתפרם בחוטי קנבוס אף שהם בזול נגד חוטי פשתן מ״מ קשים הם לתפירה וכמ״ש הרשב״א (עב״ח וט״ז סק״ד שנדחקו בדבריו ולפמ״ש א״ש ודו״ק).

יא ומ״מ אם הישראל נותן לו חוטי קנבוס כתב רבינו הרמ״א וז״ל אבל אם נותן לו חוטי קנבוס שרי ולא חיישינן לאחלופי מאחר שיש לעמוד על הדבר שחוטי פשתן כשמדליק כבה מהר ושל קנבוס הולך ושורף וכן נוהגין אע״פ שיש מחמירין וישראל החשוד לתפור כלאים דינו כעכו״ם ויש מחמירין שלא לתפור צמר בקנבוס לבן שלא יחשדוהו שהוא פשתן ולכן צובעין הקנבוס עכ״ל והנה הסימן שכתב בחננו איזה פעמים ונמצא שכן הוא ויש גדולים שערערו על זה ואומרים שאין זה סימן מובהק ולפעמים אינו כן ואין לסמוך על סימן זה (של״ה ותשו׳ פנ״י) ועוד שיודעים שהישראל לא ידקדק לבדוק אחריו אם תפרן בקנבוס או בפשתן ויש שכתבו סימן אחר שמושכין החוט עד שנמשכים כמין שערות ואם אותן שערות ארוכות הרבה בידוע שהוא קנבוס (ש״ך סק״ה בשם מעיו״ט).

יב ולפי הנראה מדברי רבותינו לא היה בימיהם חוטים רק או חוטי פשתן או חוטי קנבוס אבל עכשיו בזמנינו רובי החוטים שתופרים בהם הבעלי מלאכות הם חוטי צמר גפן שקורין באוו״ל והם עיקרי החוטים ונמכרים לאלפים ולרבבות בחנויות והולכים סביב עמודים קטנים כשני אצבעות אורכן וקורין לזה קלעצעלאך ואמרו לי החייטים שבהם תופרים מפני שהם טובים מאד לתפירה וחזקם גדול מאד.

סימן שג

א הרואה את חבירו מלובש כלאים פושטו ובו ב׳ סעי׳.

כתב הרמב״ם ספ״י הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד ואפילו היה רבו שלמדו חכמה שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה ולמה נדחה בהשב אבדה מפני שהיא של ממון ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט הכתוב ולאחותו מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום ואע״פ שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר (ע׳ בספר המצות בשורש ב׳) הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות לפיכך אם היה עליו שעטנז של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו ואם היה של תורה פושטו מיד עכ״ל.

ב מדבריו מבואר שהיה גורס בברכות (י״ט:) המוצא כלאים בבגד חבירו ולא בבגדו כגרסתנו ולכן אע״ג שהלבוש הוא שוגג מ״מ מחוייב להגיד לו והטור בשם הרא״ש חולק עליו דדווקא כשהלבוש מוצא בעצמו שהוא מזיד ולא הרואה על חבירו והלבוש לא ידע והוא שוגג ישתוק משום כבוד הבריות ע״ש דזה מקרי שוא״ת שהותרה מפני כבוד הבריות כדאמרינן שם והרמב״ם סובר דזה מקרי קום ועשה כיון שהוא יודע מזה ורבינו הרמ״א הביא דעת הטור ע״ש מיהו זה וודאי מודה הרמב״ם דבדרבנן גם בבגדו כשהוא רואה א״צ להסירו בשוק עד שיבא לביתו ובירושלמי משמע כדעת הרא״ש ואין ללמוד מזה לשארי איסורים כשראובן יודע ששמעון עובר איסור תורה ושמעון שוגג בדבר שא״צ להגיד לו דשאני הכא שהוא לשעה קלה דכשיבא לביתו יגיד לו ויפשוט אבל באיסור תמידי מחוייב להגיד לו (נוב״י סל״ה) ואפילו באיסור דרבנן תמידי נ״ל דמחוייב להגיד לו ואין למנוע מצד כבוד הבריות וכן כשיושב בבמה״ד ורואה עליו כלאים דרבנן א״צ למהר לצאת ולא כן בכלאים דאורייתא וע׳ לקמן סי׳ שע״ב.

סימן שד

א דין לובש כלאים ומלביש כלאים לחבירו ובו ה׳ סעי׳.

כתב הרמב״ם ספ״י הלובש כלאים או המתכסה בו לוקה היה לבוש בכלאים כל היום כולו אינו חייב אלא אחת הוציא ראשו מן הבגד והחזירו הוציא ראשו והחזירו אע״פ שלא פשט הבגד כולו ה״ז חייב על כל אחת ואחת בד״א שהוא חייב אחת כל היום כשהתרו בו התראה אחת אבל אם התרו בו ואמרו לו פשוט פשוט והוא לבוש בו ושהה כדי לפשוט וללבוש אחר שהתרו בו ה״ז חייב על כל שהייה ושהייה שהתרו בו עליה ואע״פ שלא פשט עכ״ל:

ב ואין לשאול ואיך יתחייב על כל שהייה ושהייה הלא אין כאן רק מעשה אחת די״ל דכלאים לא דמי לאיסורי אכילה שהאיסור נאבד מן העולם וכל רגע שאינו מסיר הכלאים מגופו הוי כאלו לבשו ולכן חייב על כל התראה ומיהו זה שכתב דבהוציא ראשו והחזירו הוציא והחזירו חייב על כל אחת ואחת זהו ג״כ כשהיתה התראה על כל הוצאה וחזרה דאל״כ א״א ללקות שתים על התראה אחת (כ״מ) אך לפ״ז אין הלשון מבורר ולמה חלקן לשתים והו״ל לומר אם התרו בו ואמרו לו פשוט ופשט ולבש או שהה כדי פשיטה ולבישה חייב על כל אחת ואחת אמנם הדין בוודאי כן הוא כמי שאוכל כמה זיתי חלב בהפסקות גדולות ומ״מ אין חייב רק מלקות אחת בהתראה אחת וכן מבואר במכות (כ״א:) לרב אשי שם דפשיטה ושהייה חד דינא אית להו ע״ש.

ג עוד כתב המלביש את חבירו כלאים אם היה הלובש מזיד הלובש לוקה והמלביש עובר משום ולפני עור וגו׳ ואם לא ידע הלובש שהבגד הוא כלאים והיה המלביש מזיד המלביש לוקה והלובש פטור עכ״ל והוא מתוספתא דמכות וכבר דחו הראשונים דבריו דא״א שהמלביש ילקה (עכ״מ) והרמב״ם הולך לשיטתו בספ״י מנדרים דהמדיר לאשתו ונותן לה דהוא לוקה וגם שם דחו דבריו ואנחנו בארנו טעמו ונמוקו בס״ד לעיל סי׳ ר״כ סעי׳ ל״ח ע״ש וממילא דגם בכאן דבריו מיושרים דכיון שהמלביש עשה מעשה לוקה כשהלובש שוגג אבל כשהלובש מזיד א״א ללקות שנים על לאו אחד לבד בגילוח שעשה הכתוב מגלח כמתגלח כמ״ש ר״ס קפ״א והלובש בשהוא מזיד הוא בעל מעשה יותר מהמלביש לפיכך לוקה הוא ולא המלביש ועמ״ש בסי׳ שס״ט.

ד עוד כתב כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מ״ע כציצית עכ״ל וכוונתו על כהן הדיוט דאלו כה״ג גם בחשן ואפוד יש כלאים והראב״ד השיג עליו דלהדיא מבואר ביומא (ס״ט.) דבמקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר אך באמת הרמב״ם הולך לשיטתו בפ״ה מכלי המקדש דין י״א דהאבנט לא הותר שלא בשעת עבודה ע״ש (ותמיהני על הכ״מ שלא הביא דבריו שבכלי המקדש ותירץ זה. מסברא דנפשיה ע״ש) וכדברי הרמב״ם מפורש ריש ערכין ע״ש.

ה כתבו הטור והש״ע כלאי בגדים מותר לעשותן ולקיימן ואינם אסורים אלא בלבישה עכ״ל וזהו משנה בריש פ״ט דכלאים ולכאורה אין שום רבותא בזה שהרי התורה לא אסרה רק הלבישה וההעלאה ונ״ל דהרבותא היא שאפילו מדרבנן מותר ולא גזרינן שמא ילבשנו (ומזה ק״ל על שיטת הר״ן והגר״א לעיל סי׳ ש״א סעי׳ ה׳ ע״ש ודו״ק).

סימן שה

א דיני פדיון בכור ובו ע״ב סעי׳.

כתיב בפרשת קרח במתנות כהונה אך פדה תפדה את בכור האדם ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא דהבכורים נתקדשו ביציאת מצרים כדכתיב והעברת כל פטר רחם לד׳ וגו׳ וכל בכור אדם בבניך תפדה ובפ׳ תשא כתיב כל פטר רחם לי וגו׳ כל בכור בניך תפדה וכן במדבר כשצוה הקב״ה לקדש את הלוים תחת הבכורים כתיב קח את הלוים תחת כל בכור בבני ישראל וכו׳ ואת פדויי וגו׳ העודפים על הלוים מבכור בנ״י ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת וגו׳.

ב ולכן מ״ע על כל איש מישראל הנולד לו בן בכור מאשתו הישראלית אף שאינו בכור לאביו כיון שהוא בכור לאמו חייב לפדותו בחמש סלעים מכהן ולהיפך אם אינו בכור לאמו אף שהוא בכור לאביו אינו חייב לפדותו דהתורה תלתה בפטר רחם כשזה הולד פתח רחם אמו חייב בבכורה וזהו היפך מבכור לנחלה דתלוי רק בבכור האב ולא בבכור האם שכן גזרה תורה בפדיון הבן ולכן אפילו היו לו כמה נשים וילדו בכור זכר חייב לפדות את כולם ויכול ליתן הפדיון לכהן בע״כ דבזה נתינה בע״כ שמה נתינה.

ג והפדיון הוא מכהן ולא מכהנת ואע״ג דלעניין מתנות כהונה נתבאר בסי׳ ס״א דנותנין אפילו לכהנת דכל מקום דכתיב כהן גם כהנת במשמע כדאמרינן בחולין (קל״א:) וכן הדין לעניין ראשית הגז שיוצאין גם כשנותנים לכהנת כמו שיתבאר ס״ס של״ג מ״מ בפדיון בכור אינו והטעם שהרי אמרינן שם דנהי דכהן אפילו כהנת במשמע מ״מ היכי דכתיב אהרן ובניו הוי דווקא כהנים ובפדיון בכורי מדבר כתיב ונתתה הכסף לאהרן ולבניו (רא״ש סוף בכורות) והתוס׳ בקדושין (ח׳ ד״ה ר״כ) כתבו דגם בפדיון הבן יכול ליתן לכהנת ע״ש וצ״ע (וגם לדורות בקרח כתיב וידבר ד׳ אל אהרן ואני נתתי לך וגו׳ ולבניך ע״ש ומתנות כהונה וראשית הגז לא כתיבי שם רק בשופטים ושם רק כהן כתיב).

ד החיוב הוא על האב ולא על האם והיכא דלא פדה האב חייב הוא בעצמו לפדות א״ע מיד כהן דכתיב פדה תפדה (קדושין כ״ט) ואמו אינה מחוייבת לפדותו דכיון שהתורה סמכה פדיון עצמו לפדיון אביו ממילא דאשה כיון שהיא פטורה מפדיון עצמה שהרי גם אביה פטור מלפדותה כדכתיב כל בכור בניך תפדה ולא בכור בנותיך וממילא שפטורה מפדיון בנה ופשיטא שאין על הב״ד חיוב לפדותו דדווקא במילה יש חיוב על הב״ד משום דכתיב המול לכם כל זכר ולא בפדיון הבן ורק הוא בעצמו כשיגדל מחוייב לפדות א״ע (ערש״י שם תיפדה תפדה כלומר קרי ביה תיפדה עכ״ל ולענ״ד הכוונה על פדה תפדה שמזה דריש מקודם פדיון עצמו ע״ש ודו״ק).

ה וכתב רבינו הרמ״א סוף סעי׳ י׳ דאין האב יכול לפדות ע״י שליח וגם אין ב״ד פודין אותו בלא האב עכ״ל וכל גדולי עולם דחו דבריו דבכל התורה שלוחו של אדם כמותו ולמה לא יכול לפדות ע״י שליח וכן הורו למעשה כל הגדולים וכן המנהג הפשוט דהאב כשאינו בביתו כותב לאשתו או לאחרים שעושה אותם לשלוחים לפדות את בנו מנכסיו והגם שיכול לפדותו במקום שהוא דלא בעינן שהילד יהיה שם דווקא ולא יאמר זה בני בכורי אלא בן בכור יש לי שאני רוצה לפדותו מ״מ כתבו הגדולים דטוב יותר ע״י שליח מלפדות שלא במקום הילד דאיך יפדנו שמא מת הילד והרי אין לו עדיין חזקת חיים כל שלא עברו עליו ל׳ יום (דגמ״ר) והגם דרוב וולדות בני קיימא נינהו מ״מ הרי חזינן שהתורה עצמה לא נתנה רשות לפדותו קודם ל׳ יום ובכל העניינים אנו מחמירים באדם ובבהמה כל שלא עברו על האדם ל׳ יום ועל הבהמה ז׳ ימים מוחזקים אצלינו בתורת נפל לכל הדינים כידוע ואיך יפדנו שלא בפניו אמנם אם פדאו שלא בפניו הפדיון טוב וכן נ״ל דאם הודיעוהו מביתו לאחר ל׳ יום שהתינוק חי שוב יכול לפדות גם לכתחלה שלא בפניו שהרי יש לו חזקת חיים וטוב יותר מלפדותו ע״י שליח אבל קודם שהיה לו ידיעה טוב יותר ע״י שליח (כנראה לעניות דעתי):

ו והנה באמת יש לתמוה על רבינו הרמ״א מה ראה על ככה לפסוק דין תמוה כזה ואשר כתב מקורו בריב״ש ליתא שם כלל וברירא לי דאם לא הי״ל איזה טעם בזה לא היה פוסק כן ולכן נראה לעניות דעתי שהצדק עמו דכל מצוה שהתורה אמרה מפורש שאתה תעשה כמדומני שאין ביכולת לעשות שליח לזה כמו בנדרים (ע״ב) בהפרת הבעל לאשתו קיי״ל בסי׳ רל״ד כר׳ יאשיה שם דדריש אישה יקימנו ואישה יפרנו ולא השליח וה״נ כיון דכתיב כל בכור בניך תפדה ולא השליח ולא דמי למילה דלא הוזכרה בתורה מפורש על האב וחיובא דאב ילפינן שם מוימל אברהם את יצחק בנו כמבואר בקדושין שם אבל הכא דומה להפרה ואפילו להר״ן שם שפי׳ מדכתיב אישה תרי זימני ע״ש ה״נ הא כתיב פדה תפדה ואי משום דאיצטריך לדרשא על חיוב עצמו כמש״ל הא גם בנדרים כמה דרשות יש בהקישא דהקמה להפרה ועוד ברפ״ב דקדושין אומר דשליחות דגירושין ילפינן מושלח ושלחה ולא כתיב וגירשה ובקדושין משום דאיתקש לגירושין ובתרומה משום דכתיב אתם גם אתם לרבות השליח ע״ש ומזה למדין דכל היכא דכתיב מפורש לנוכח שאתה תעשה צריך לימוד לשליחות ועכ״פ תלוי בהך דנדרים בפלוגתא דר׳ יאשיה ור׳ יונתן שם ואנן קיי״ל כר׳ יאשיה ולדברי הר״ן כל שהלשון כפול (והא דילפינן משם לכה״ת זהו דעניין שליחות יש בעולם ודו״ק).

ז עוד יש להביא ראיה לדבריו שהרי כתיב בכי תשא כל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם הקישה התורה לראייה וראיית פנים בעזרה אינה ע״י שליח כדין כל מצות שעל גופו לעשות ואע״ג שאין ביכולתינו לדרוש הקישות מעצמנו כמו גז״ש שאין אדם דן מעצמו מיהו בזה מצינו בקדושין שם לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה ואח״כ עולה משום דכתיב תפדה והדר ולא יראו ע״ש וכיון דחז״ל דרשו הסמיכות לאיזה דבר נוכל להוסיף עוד אבל מפשטא דברייתא אין להוכיח דין זה דאם מהני שליחות בפדיון בכור מה שייך דין קדימה הא ביכולתו לעלות לרגל ועל הפדיון לעשות שליח דאין ראיה מזה דהפי׳ הוא שאין לו מעות על שני הדברים וכמ״ש הרמב״ם בפי״א מבכורים דין ד׳ וז״ל היה בנו לפדות והגיע עת לעלות לרגל ואין לו כדי לזה ולזה פודה את בנו ואח״כ וכו׳ עכ״ל ולכן נראה לעניות דעתי שדברי רבינו הרמ״א יש לו פנים בהלכה ויש לחוש לדבריו (בתוספתא בכורות פ״ו איתא לפדות עצמו ולעלות לרגל ע״ש ובוודאי הוא טה״ד שהרי בדרשא דקרא מבואר דעל בנו קאי).

ח ויש מהגדולים שאמרו דכוונת רבינו הרמ״א אינו כמו שתפסו רבים שנותן לשליח מעות והשליח פודיהו בשליחותו דזה אין ספק דמהני אלא הכוונה שהשליח נותן המעות משלו ואינו מזכה ע״י אחר לאבי הבן דא״כ הוי כשלו ממש אלא השליח פודה מממונו ובזה אוסר רבינו הרמ״א ובזה הדין עמו שהקפידה תורה שהמעות יהיה דווקא של האב (ח״ד בתשו׳ חמ״ש סל״ב וחת״ס סי׳ רצ״ז) ולפ״ז לא פליגי כלל אך לשונו לא משמע כן ולפ״ז אין זה שליחות בלבד אלא שליחות וממון השליח וה״ל לפרש כי הך דנדרים (ל״ו) התורם משלו על של חבירו ועוד דממ״נ אם שליחות מועיל למה לא יועיל בכה״ג שהרי כיון שאומר לכהן הרי לך ה׳ סלעים בעד פלוני הרי בע״כ מזכה לו ע״י הכהן ולמה לא יועיל דאטו אם יהיו מעות של אבי הבכור אצל כהן בפקדון והמעות בעין לא יוכל לפדותו בהם אלא וודאי פירושו כמו שתפסו כל המפרשים (ואין להקשות מבכורות נ׳ דר״א שדר שיבסר זוזי לר״א בפדיון הבן ע״ש הרי מפורש שיכול לפדות ע״י שליח דיש לדחות שזיכה לר״א הכהן ע״י אחר או שמקודם הניח אצלו משכון או שא״ל הנני פודה את בני בעד ה׳ סלעים שאשלח לך ואח״כ שלח לו דבכה״ג פשיטא דמהני לכ״ע).

ט יש מי שאומר דאע״ג דמהני ע״י שליח מ״מ זהו כשעושה השליח לאחר יום ל׳ שביכולתו בעצמו לפדות אבל כשעושה שליח מקודם לא מהני דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שלוחו נמי לא מצי עביד (דגמ״ר) אך כיון דחזינן דניחא ליה יכול לפדותו בהגיע זמן מטעם זכין לאדם שלא בפניו (שם) ולענ״ד א״צ לזה דשפיר מצי עביד שליח גם קודם הזמן דאפילו מאן דאית ליה סברא זו דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח כדאיתא בנזיר (י״ב) לא אמרינן זה רק במילתא דמחוסר מעשה כגון שעושה שליח לקדש לו אשה שהיא עתה א״א ויקדשה כשיגרשנה בעלה וכיוצא בזה וכמו שבארנו בח״מ סי׳ קפ״ב סעי׳ ד׳ אבל במחוסר זמן לא אמרינן כן דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי כדאמרינן בזבחים ריש פ״ב דטבול יום קילא ממחוסר כיפורים בפרט זה דמחוסר כיפורים מחוסר מעשה וטב״י אינו מחוסר מעשה דשמשא ממילא ערבא (ע״ש ברש״י ותוס׳) דאל״כ בכל שליחות שעושה בקדושין ובגירושין כשהאשה בריחוק מקום נימא הא איהו לא מצי עביד עד זמן ביאתה לפה או הוא לשם וגם הוא מחוסרת קריבה לפה אמנם מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי (שם ק״ה: וחולין ק״ג): וכן מחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי.

י וכן יש שרוצה לומר דכהן או לוי אינו יכול להיות שליח לפדיון הבן מפני שהם פטורים מפדיון וכל מידי דלנפשיה לא חזי לא חזי למיעבד שליחותא כדאמרינן בגיטין (כ״ג): לעניין כשהשליח אינו בר חיובא להא מילתא ע״ש ולפ״ז גם לאשה אין ביכולתו לעשות שליח לפדות בנו שהרי הוא פטורה מפדיון בנה והרי מעשים בכל יום שעושה אשתו שליח לפדות הבן כשהוא בריחוק מקום ויש מי שאומר דכהן וודאי כשר לשליחות זו כיון שהוא בכלל מצוה זו לפדות על ידו בכורי ישראל (חת״ס סי׳ רצ״ו) אבל לוים פסולים לשליחות זו וממילא דה״ה נשים כמ״ש ולדעתי אינו כן דהא כל ישראל ישנן בעניין בכור והיינו בבכור בהמה טהורה שכולן חייבין בזה ולכן אף דבבכור אדם פטורין נשים וכהנים ולוים מקרי שישנן בתורת בכור ולא דמי להך דגיטין דעבד פסול בשליחות גיטין לפי שאינו כלל בתורת גיטין וקדושין וראיה לזה דהא בש״ס מסתפק אי כהני שלוחא דידן או שלוחא דרחמנא ואיך אפשר להיות שלוחי דידן דא״כ איך מקריבים קיני יולדות שאינן בחיוב זה אלא וודאי כיון שישנם בשארי קרבנות ובקיני זבים לית לן בה וה״נ דכוותה ואין לומר שישנם בחיוב קיני יולדות לנשותיהם שהרי החיוב הוא רק על האשה אלא שהבעל מחויב ליתן לה מנכסיו (ולדינא גם החת״ס מתיר מטעם אחר מפני שמצווין לפדות בכורי ישראל ע״ש ודבריו צ״ע וגם מ״ש שאין לכהן להיות לשליח ליתנם לכהן אחר מפני שמזלזל בעצמו כמו שאין לכהן ש״ץ לקרא כהן אחר ע״ש גם זה תמוה. דשם בדידיה תלוי משא״כ בפדה״ב דבהאב תלוי למי ליתן ועוד אם הכהן השני עני או ת״ח וודאי שיש יותר מצוה ליתן לו).

יא ויש מי שאומר שהפודה ע״י שליח נתבטלה ברכת שהחיינו שעל האב לברך דהאב אינו פודה והשליח אינו שייך לשהחיינו אלא מברך על פדיון הבן בלבד (צל״ח סוף פסחים) ולא יברך על פדיון הבן אלא על פדיון בכור ולא נהירא דכיון שהוא שלוחו למה לא יברך גם שהחיינו להוציאו ידי חובתו בברכה זו כמו המקדש לאחרים ביו״ט אף שהוא כבר קידש מ״מ מקדש בעדם וגם מברך שהחיינו וזהו מעשים בכל יום וה״נ כן הוא (גם הח״ס סי׳ רצ״ח פסק כן ע״ש וגם בהגהת פרישה מבואר כן בסי׳ זה ע״ש).

יב יש מי שכתב שיכול לפדות א״ע גם מכהן קטן אם הגיע לפעוטות וכן עשה אחד מן הגדולים מעשה (הגרע״א בשם פר״ח) ואני תמה מאד על הוראה זו דהא פדיון בכור כתיב בפ׳ קרח בתוך כל מתנות כהונה שבמקדש ובגבולין ולהדיא תניא ברפ״ז דמנחות איש חולק ואפילו בעל מום ואין קטן חולק ואפילו תם וכ״כ הרמב״ם בפ״י ממעה״ק וגם בתרומה תניא ביבמות (צ״ט). דאין חולקין לקטן תרומה בבית הגרנות וכ״כ הרמב״ם בספי״ב מתרומות ואע״ג דמשלחין להם לבית זהו מפני שכבר התרומה הופרשה בגורן ונגמר מעשה התרומה אבל הכא הפדיון הוא רק בעת נתינתו לכהן הוי כתרומה בבית הגרנות דפירש״י שם משום דהוי זילותא דתרומה ע״ש וה״נ הוי זילותא דמצוה עכ״פ לפדותו מקטן שע״י אינו בן דעת יוגמר המצוה ויברך האב שתי ברכות ובפרט כשעושין הפדיון בעשרה הוי פירסום וזהו כתרומה בבית הגרנות ועוד כתב אחד מהגדולים לדחות הוראה זו מטעם אחר דכיון שהגאונים תקנו שיאמר הכהן מאי בעית טפי וכו׳ הרי יש כח לכהן עצמו בחיוב זה ואין לקטן כח להוציא הבכור מחיובו (חת״ס סי׳ רצ״ב) ועוד דבמדבר נתנו כסף הפדיון לאהרן ולבניו והם היו גדולים ומנ״ל לומר דלדורות אינו כן ולכן אין לפדות אצל כהן קטן אבל כהן גדול והוא בעל מום לית לן בה כמ״ש (אבל זרוע ולחיים וקיבה וראשית הגז דכתיבי בשופטים והתם כתיב ונתן לכהן אפשר דאפילו בקטן יוצאין י״ח).

יג דבר פשוט הוא דאם אין האב רוצה לפדות בנו שכופין אותו ואם א״א לכופו יכולים אחרים לפדותו ודבר זה נראה שטוב יותר מלהניח עד שיגדל ויפדה בעצמו ולכן כשהאב מת או הוא בריחוק מקום נראה שמוטל על הב״ד להשתדל שיפדו אותו אבל כשהאב בקירוב מקום אין לאחר לפדותו בלא ידיעת האב דמצוה דיליה הוא ובוודאי ירצה לעשות בעצמו המצוה ויש מהגדולים שכתב דכשמת האב אין לאחרים לפדותו עד שיגדיל ויעשה המצוה בעצמו (ט״ז סקי״א) ויש מהגדולים שהוסיף עוד שאין ביכולת אחרים אפילו הב״ד לפדותו בקטנותו עד שיגדיל ויפדה א״ע דכיון דמת האב וחיובא

רמי על הבן עצמו לכשיגדל א״כ כל זמן שהוא קטן אינו מצווה והוי כל ימי קטנותו כתוך שלשים ללידתו דאינו מועיל פדייה כלל (מעיו״ט פ״ח דבכורות אות י״ז):

יד וכן נראה מדברי רבותינו בעלי הש״ע סעי׳ ט״ו שכתבו עבר האב ולא פדה בנו כשיגדיל חייב לפדות את עצמו ויש מי שכתב שכותבין לו על טס של כסף שאינו נפדה ותולין לו בצווארו כדי שידע לפדות עצמו כשיגדיל עכ״ל ומדלא כתבו שאחרים יפדו אותו ש״מ דס״ל דאין לאחרים לפדותן אך באמת אין ראיה מזה דאינהו דינא קאמרי ועל אחרים ליכא דינא שמחוייבים לעשות כן ופשיטא שאם רצונם לפדותו תבא עליהם ברכה וכן דעת אחד מהגדולים שטוב יותר שהב״ד יפדוהו בקטנותו ויזכו המעות להכהן בעבורו משום דהרבה פעמים נאבד הטס וישאר לגמרי בלא פדיון (נקה״כ) ואין זה כבתוך ל׳ יום שהרי כבר הגיע זמנו אלא שאין על מי להטיל המצוה אלא על עצמו ובאמת תיכף חל חיוב עליו אלא שלא שייך חיוב על הקטן ולכן אם אחרים פוטרים אותו מחיובו וודאי דטוב וישר הוא אבל לא שנאמר דהוי בתוך ל׳ יום ואין בזה שום טעם לומר שהיא כבתוך ל׳ (כנראה לעניות דעתי) וגם אין לומר שאין זה זכות אלא חובה משום דרוצה לעשות המצוה בעצמו כשיגדיל (וזהו טעם הט״ז) וגם זה אין סברא כלל דאדרבא וודאי ניחא ליה שתקויים המצוה כעיקרה מבן ל׳ יום דהתורה כשצוותה דאם לא פדה אביו שחייב הוא לפדות עצמו כשיגדיל לא פטרה גוף זה מפדיון בהגיעו לזמן חיובו אלא שאין על מי להטיל ולא הטילה תורה על ב״ד כבמילה משום שיש כאן הפסד ממון ולכן אמרה תורה דהוא מחוייב לכשיגדיל אבל לא שכל הזמן הזה אין חיוב כלל על הגוף הזה (והנה הח״ס סי׳ רצ״ה והחמ״ש סל״א נטו להט״ז וכתבו שיפדוהו ב״ד עתה בלא ברכה ולתלות לו טס שבהגדלו יפדה עוד א״ע בלא ברכה ומימינו לא שמענו זה והגר״א סקי״ד פסק בפשיטות כהש״ך וכן נראה עיקר לענ״ד וכמדומה שכן המנהג).

טו כתב הרמב״ם בפי״א מבכורים מצוה זו נוהגת בכל מקום ובכל זמן עכ״ל ותימא מאי קמ״ל פשיטא שהרי חובת הגוף היא ובגמ׳ לא הוזכר זה וי״ל דקמ״ל אע״ג דמצוה זו כתיבא בפ׳ והיה כי יביאך וגו׳ וכל בכור אדם בבניך תפדה הייתי אומר דתלוי דווקא בא״י קמ״ל דאינו כן וכה״ג אמרינן בקדושין (ל״ז.) לעניין פטר חמור ע״ש וגם בפטר חמור כתב הרמב״ם כן בפי״ב מבכורים וגם בפ׳ קרח כתיבא פדיון הבן בין כל מתנות כהונה והייתי אומר דבזמן דליכא כל מתנות כהונה ליכא פדיון הבן וכמו בכור בהמה טהורה לשיטתו אינו נוהג בח״ל מן התורה ויתבאר בסי׳ ש״ו קמ״ל דבבכור אדם חייב בכל מקום ובכל זמן.

טז כמה הוא הפדיון מפורש בתורה חמשה שקלים וכתב הרמב״ם בפ״ד מערכין שהשקל של תורה הוא סלע בלשון חכמים והסלע ד׳ דינרין והדינר ששה מעין ובלשון תורה גרה ונמצא דהסלע כ״ד מעין ואי קשיא הא כתיב עשרים גרה יהיה השקל אמנם בבכורות (נ׳) אמרו חז״ל שהוסיפו שתות על המשקל וז״ל הרמב״ם בריש שקלים שקל האמור בתורה הוא ש״ך שעורים וכבר הוסיפו חכמים עליו ועשו משקלו כמשקל המטבע הנקרא סלע בזמן בית שני וכמה הוא משקל הסלע שפיר שעורה בינונית וכו׳ הגרה ט״ז שעורות עכ״ל וזהו שכתב הטור בכאן דפדיון בכור לדברי הגאונים משקל אלף וט׳ מאות וכ׳ שעורים כסף ולפי חשבון זה כתב רבינו הב״י בריש סי׳ זה דה׳ סלעים הם ק״ך מעים שהם שלשים דרהמים כסף מזוקק ורש״י ז״ל כתב שם שתי אונקיות וחצי כן כתב הטור משמו ורבינו הרמ״א כתב די״א שה׳ סלעים הם בערך ב׳ זהובים ריינ״ש שהם ב׳ זהובים פולנ״ש עכ״ל ואינם כזהובים שבזמנינו ויש שכתב ג׳ רייכ״ש טאלי״ר ולא פחות משני ר״ט (ש״ך סק״א בשם מע״מ) ויש שכתבו ה׳ לויט וקווינט של מדינת קיר״ה (ט״ז סק״א).

יז וכל מטבעות אלו לא נודע לנו ולפי מטבע שבמדינתנו מלכות רוסיא הם חמשה רו״כ (חכ״א) ויש שכתב ל׳ זהובים (הגר״א) וכמעט קרוב זל״ז דלפי החשבון עתה חמשה רו״כ הם ל״ג זהובים ושליש דכל רו״כ הוא ששה זהובים ושני שליש ויש שכתב שצריך שיהיה כסף נקי שמנה לוי״ט שנקרא פיין זילבער (הגרש״ז) ואין לחשוב בסכום החמשה שקלים שיווי תערובת הנחושת שיש בהמטבעות כי אינו מספיק להתוך הכסף מתוכו והוצאתו (הגר״א) ועתה נותנין ששה רו״כ של כסף במטבע רובל כסף דמדינתנו ודע דאם אין בם שמנה לויט כסף נקי צריך להוסיף מטבעות עד שיהא בם כשיעור הזה.

יח ואלו החמשה סלעים נותנן לכהן בכסף ובשוה כסף מכל דבר שירצה ויכול ליתן מקצת כסף ומקצת שוה כסף לבד ג׳ דברים מיעטה תורה שלא יפדה בהם ואם פדה בהם אינו כלום וצריך לפדותו פעם אחרת ואלו הן קרקעות ושטרות שיש לו על אחרים ועבדים ובבכורות (נ״א) דרשו זה מקראי ויש להסתפק אם תלוש ולבסוף חיברו מקרי לעניין זה מחובר אם לאו ואין ספק דספיקא דאורייתא לחומרא ואין פודין בזה (ע׳ שעה״מ פ״ג מאישות) ודע דשטרות הקיר״ה שקורין סיגנאצע או באנקאטי״ן היוצאין בהוצאה והם עיקרי המטבעות במדינה פודין בהם ומ״מ למעשה יש להחמיר ובארנו בזה בח״מ סי׳ ס״ו סעי׳ ט׳ ע״ש.

יט כתבו הטור והש״ע סעי׳ ד׳ כתב לכהן שהוא חייב לו חמשה סלעים בשביל פדיון בנו חייב ליתנם לו ובנו אינו פדוי עכ״ל וכ״כ הרמב״ם שם דין ג׳ וקיצרו מאד בדבר זה דלכאורה הדברים מתמיהים שהרי נתן לו רק על פדיון בנו וכיון שאינו פדוי אין לך נתינה בטעות יותר מזה אמנם הטעם הוא דזהו

גזירה דרבנן דדבר זה נשנה במשנה (נ״א) ואמר עולא בגמ׳ דדבר תורה בנו פדוי לכשיתן המעות ולכן חייב ליתנם לו אך מדרבנן אינו פדוי גזירה שמא יאמרו פודין בשטרות ולכן צריך פדיון אחר ויש מי שכתב דדבר תורה פדוי במה שמחייב עצמו בשטר לכהן (ט״ז סק״ג) ואינו כן דבגמ׳ אמרו דפדוי לכשיתן וכן הוא ברא״ש וברמב״ן בהלכותיו ע״ש (ולפמ״ש אפילו לר״י בכתובות ק״א: בהכרח לפרש כדעולא ומתורץ קושית תוס׳ שם ק״ב ד״ה אמאי ואפשר שזהו כוונת תוס׳ בבכורות שם ד״ה אמר ע״ש ודו״ק)

כ ודע דבמשנה מסיים בזה לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה רשאי כלומר כיון שנותן לו שני פעמים יכול הכהן ליתן לו במתנה החמשה סלעים השניים ולכאורא משמע דרק בכה״ג התירו לו לכהן ליתן לו במתנה בחזרה אבל לא בכל פדיון שלא נטל הכהן רק חמשה סלעים אבל בגמ׳ אמרו תנינא להא דת״ר נטלו והחזירו לו יצא ע״ש והכי קיי״ל וכמו שיתבאר לפנינו בס״ד וצ״ל דהש״ס מדייק דאם רק בדין זה בלבד קמ״ל היה משנה יתירא ומאי קמ״ל פשיטא כיון שנטל ממנו שני פעמים פשיטא שיכול להחזיר לו במתנה אלא וודאי דעל כל פדיון בכור קאי דין זה (ועי׳ בפי׳ הרע״ב שם במשניות פ״ח משנה ח׳)

כא ודע דהטור כתב בשם בה״ג דאינו פדוי עד שיאמר לו הילך בפדיון בני ודחה דבריו ובאמת אינו מובן כלל ולי נראה דהבה״ג לא גריס בדעולא דדבר תורה פדוי לכשיתן וניכר בגמ׳ שהגיהו כן בגמ׳ ע״ש ומפרש דמן התורה פדוי מיד בחיוב השטר ואין זה פדיון בשטר דזהו בשטר של אחרים אבל בשטר של עצמו אין החיוב בשטר אלא בשיעבוד הגוף ונגמר הפדיון מן התורה ולכן אח״כ כשנותן לו המעות יכול הכהן ליקח אותם בעד השטר וממילא דמגזירה דרבנן מחוייב ליתן לו פעם שנית ולזה אמרה המשנה דאין תקנה לזה רק שיתן לו בחזרה במתנה וכפירש״י ע״ש אבל אם הכהן מתרצה לזה שיאמר לו הילך בפדיון בני יצא גם מדרבנן דלא שייך לומר שמא יאמרו פודין בשטרות שהרי הכל רואים שפודיהו בכסף מלא אך זהו דווקא ברצון הכהן ומוחל לו על השטר וזהו ג״כ בכלל אם רצה הכהן וכו׳ אבל שלא ברצונו אין ביכולתו שהרי כבר הוא פדוי ומחוייב לשלם לו על החוב וממילא דשייך גזירה דרבנן ובה״ג מיירי ברצון הכהן (כנראה לעניות דעתי).

כב בח״מ ס״ס ר״ד נתבאר דהאומר ליתן לחבירו מתנה מועטת ולא נתן יש בזה משום מחוסר אמנה לפיכך אם אמר לכהן שיתן לו לפדות את בנו ולא נתן לו הוי מחוסר אמנה ומחוייב ליתן לו דווקא דזהו כמתנה מועטת כיון שצריך ליתנם ואפילו אמר שלא בפניו צריך לקיים דברו מיהו אם חזר בו הוי חזרה דזהו דברים בעלמא ויכול לחזור בו ויראה לי אפילו אם קנה בסודר יכול לחזור בו דאין מעות נקנות בחליפין ולכן אם נשבע או נתן ת״כ אינו יכול לחזור בו.

כג כתבו הרמב״ם והטור נתן לו כלי שאינו שוה בשוק ה׳ סלעים וקבלו הכהן בה׳ סלעים הרי בנו פדוי עכ״ל והקשו עליהם דבקדושין (ח׳:) מבואר להדיא דדווקא כשיש איזה טעם לומר דלדידיה שוה ה׳ סלעים וכמו סודר לת״ח וכיוצא בזה ע״ש ורבינו הב״י בספרו הגדול תירץ דגם כוונת הרמב״ם כעין זה דבשוק אינו שוה אבל יש למי ששוה חפץ זה ה׳ סלעים ועפ״ז כתב בש״ע סעי׳ ה׳ נתן לו כלי וכו׳ והוא שישוה ה׳ סלעים לשום אדם עכ״ל והדוחק מבואר דא״כ עיקר הדין חסר מדברי הרמב״ם ובטור א״א לפרש כן ע״ש ויש מי שאומר דכשהאב אומר הילך חפץ זה בה׳ סלעים דמהני כשקבלו הכהן אפילו אינו שוה לכל אדם ובגמ׳ מיירי שהאב לא אמר כלום אלא הכהן אמר לדידי הוא שוה ה׳ סלעים (ב״ח) אמנם בבה״ג נמצא גירסא אחרת בגמ׳ דכל היכי דקבליה כהן בה׳ סלעים מותר אע״פ שאינו שוה לשום אדם [עש״ך סק״ה והט״ז ססק״ה נדחק לפרש כן בסוגיא ע״ש ומ״מ לדינא הסכים ג״כ כן ע״ש ודו״ק].

כד נתן לו כלי בפדיון בנו סתם אע״פ שלא שמו את הכלי תחלה אם היא שוה ה׳ סלעים מ״מ אם היא שוה ה׳ סלעים בנו פדוי ולא אמרינן כיון דלא שמוה לא סמכה דעתיה דכהן דקיי״ל דא״צ שומא (קדושין ז׳:) ואם אינו שוה וודאי אין בנו פדוי ומ״מ אם הכהן רוצה להחזיק בהכלי ושישלם לו עד ה׳ סלעים אין האב יכול למחות בו ולומר אטול הכלי בחזרה ואתן לך ה׳ סלעים או כלי אחרת שהכהן כבר קנה הכלי ומה שחסר לה׳ סלעים מחויב להשלים ולא מקרי זה נתינה בטעות שהרי אין כאן טעות בעצם הנתינה אלא שטעה בשיוויו והרי לא מכר את הכלי אלא שילם חובו והוי כמשלם במעות והיה סבור שיש כאן ה׳ סלעים ונמצא שחסר דמה ששילם שילם וצריך להשלים וה״נ כן הוא.

כה נתן החמש סלעים אפילו לעשרה כהנים יצא ולא מיבעיא כשנתן כל החמש סלעים להם ביחד אלא אפילו נתנם בזה אחר זה בנו פדוי וכ״ש אם נתן לכהן אחד מעט מעט דיצא ולעיל בסי׳ ס״א מצרכינן שיתן לכל הפחות לכל כהן כדי נתינה ובכאן לא ביארו הפוסקים כן ונ״ל משום דבשם כתיב ונתן לכהן הזרוע וגו׳ בעינן כדי נתינה חשובה אבל בפדיון הבן לא כתיב לשון נתינה ואע״ג דבבמדבר כתיב ויתן משה את כסף הפדויים לאהרן ולבניו הא אכולהו כתיב לשון נתינה ולא על כל אחד מהם ועוד דלדורות לא כתיבא לשון נתינה ולכן נ״ל דזה שאמרו בגמ׳ (נ״א:) עשרה כהנים לאו דווקא וה״ה מאה ויותר ובכ״מ בש״ס כן הוא (ע׳ גיטין מ״ד).

כו ודע דבגמ׳ אמרו לשון זה על דיעבד וז״ל הגמ׳ שם נתנו לעשרה כהנים יצא וכו׳ וכן הוא לשון הפוסקים ואין להוכיח מזה דדווקא בדיעבד ולא לכתחלה כמו שיש מי שרצה לומר כן (עפ״ת סק״י) דאינו כן שהרי אפילו במתנות כהונה דסי׳ ס״א דכתיב ונתן לכהן דמשמע לשון יחיד ועכ״ז מותר לכתחלה לחלקם לכמה כהנים כמבואר שם וכ״ש בפדה״ב דלא כתיב לשון זה וזה שהגמ׳ לא אמרה לשון לכתחלה כדי דלא ליהוי משמע שצריך לעשות כן מיהו זה וודאי דלכתחלה צריך ליתן כל החמש סלעים ביחד ולא מעט מעט שהרי כל זמן שלא נתנם כולו לא קיים המצוה ועליו לקיים המצוה מיד ועוד דאיך יברך והוא לא קיים עדיין ואפילו נתן משכון אינו מועיל דמשכון אינו קניין אלא בטוחות בעלמא וכשנותן משכון צריך להקנות לו גוף החפץ להפדיון ולא לשם משכון ויש ליזהר בזה שלא להזכיר לשון משכון ואם החפץ שוה יותר יקנה לו בו כשיעור ה׳ סלעים ואם האב ירצה אח״כ החפץ יקנהו מהכהן.

כז איתא בגמ׳ שם נטלו והחזירו יצא וכך היה מנהגו של ר״ט שהיה נוטל ומחזיר ר׳ חנינא הוה רגיל דשקיל ומיהדר חזייה לההוא גברא דהוה קא אזיל ואתא קמיה (כדי שיראנו ויחזיר לו הה׳ סלעים) א״ל לא גמרת ויהבת (נתינה גמורה אלא כדי שאחזירם לך) מידעם ביש עבדת (דבר רע עשית) הלכך אין בנך פדוי אם אחזירם אין בנך פדוי (שם) ומבואר מזה דאע״פ שיש רשות להכהן להחזיר להאב הה׳ סלעים מ״מ אם האב סומך דעתו שיחזירם לו ואינו נותנם לחלוטין בלב שלם אין הפדיון כלום ואין להכהן להחזירם לו בשום אופן וללשון אחר דרש״י אפילו לא החזיר לא יצא ולכן יש לגעור בכהנים שניכר בעת הנתינה שלוקחים רק לפנים והאב אינו נותן רק לפנים כאשר עיני ראו כמה פעמים וגערתי בהם ובאמת טוב יותר שלא יחזור כלל דעל ידי שהורגלו בחזרה אין נותנים בלב שלם לחלוטין.

כח וז״ל הרמב״ם רצה הכהן להחזיר לו הפדיון מחזיר ולא יתן היא ודעתו שיחזור ואם עשה כן והחזיר לו אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו ליתן לו מתנה גמורה ואם רצה הכהן אח״כ להחזיר יחזיר וכן אם פירש ונתן לו ע״מ להחזיר הרי בנו פדוי עכ״ל דמתנה ע״מ להחזיר שמה מתנה ועדיפא מנתן ודעתו שיחזור שאין כאן מתנה כלל אבל מתנה ע״מ להחזיר הוי מתנה גמורה אלא שעושה עמו תנאי שיחזיר לו והוי כשאר תנאי (הגר״א סקי״ד מרא״ש פ״ד דסוכה) ועוד דמתנה ע״מ להחזיר לשעתו הוה מתנה גמורה אך אח״כ תחזירנו לי אבל בלא תנאי ואפילו רק מכוין בלבו שהכהן יחזירנו אין כאן מתנה כלל אפילו לשעתו (עש״ך סק״ח בשם תשו׳ הרשב״א) ולפ״ז לשני הטעמים גריע אפילו מחשב בלבו בלבד ממתנה ע״מ להחזיר (וזהו שלא כתוס׳ בכורות נ״א ד״ה הלכך דאם גם הכהן מחשב להחזיר לא גריע ממתנה ע״מ להחזיר ור״ח שגער בו משום שכוונתו היתה למתנה גמורה ע״ש ודו״ק).

כט והנה הרמב״ם לא גדר הדרך בעד הכהן לא בהחזרה ולא במתנה ע״מ להחזיר ובחזרה יש ראיה לדבריו מר״ט ור״ח שהיו רגילין להחזיר אבל במתנה ע״מ להחזיר הא בקדושין (ו׳) אומר מפורש שאסור לכהן לעשות כן שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות ע״ש וצ״ל דס״ל דשם קאי רק אתרומה ולא אפדיון בכור ונ״ל דהוכרח לזה דאל״כ היכי הוי רגילי ר״ט ור״ח להחזיר ולמה לא חששו לכהן המסייע בבית הגרנות אלא וודאי דבפדיון בכור לא חששו לזה ואע״ג דברפ״ד דבכורות אסרו לכהן לטפל בבכור בהמה בתוך הזמן שעל הבעלים לטפל זהו מפני שעדיין לא הגיע זמן נתינתו ובזה שפיר מיחזי ככהן המסייע בבית הגרנות אבל כשכבר קיבל יכול לעשות מה שירצה.

ל אבל לא כן דעת הטור והש״ע סעי׳ ח׳ וז״ל אם רצה הכהן להחזיר לו רשאי אבל לא יתן הוא ע״מ שיחזיר לו ואם עשה כן והחזיר לו אין בנו פדוי עד שיגמר בלבו ליתן לו מתנה גמורה ואם רצה הכהן אח״כ להחזיר יחזיר ולא יהא הכהן רגיל להחזיר לכל שלא להפסיד לשאר כהנים שמתוך כך לא יתנו הכל פדיוני בכוריהם אלא לו אבל לעניים רשאי להחזיר בכל פעם וכ״ש שמזה הטעם לא יקבלם ע״מ להחזיר ומ״מ אם עבר וקבלם ופירש שנותן לו ע״מ להחזיר הבן פדוי דמתנה ע״מ להחזיר שמה מתנה ודווקא שאמר ע״מ להחזיר אבל אם אמר הא לך ה׳ סלעים ותחזירם לי לא הוי מתנה ואין בנו פדוי עכ״ל וצ״ל דס״ל דר״ט ור״ח לא היו מחזירים רק לעניים וכן משמע בגמ׳ שם שהיו משבחים לר״ט בעד זה ע״ש ואם לעשירים אין זה שבח אלא וודאי לעניים והוי כצדקה.

לא ויש לשאול דאיך כתבו מקודם אבל לא יתן הוא ע״מ שיחזיר לו ואם עשה כן אין בנו פדוי הא אח״כ כתבו דיצא במתנה ע״מ להחזיר אך באמת כוונתם דהוא נתן ע״מ להחזיר אבל הכהן לא קבלם על תנאי זה וזהו שכתב רבינו הרמ״א וז״ל ודעת הכהן היתה מתחלה שלא לקבלה ע״מ להחזיר עכ״ל וכתב כן כדי שלא יסתרו דבריהם כמ״ש ומפרשי הש״ע (ש״ך וט״ז סק״ו) נדחקו לפרש שלא אמר כן ע״מ להחזיר אלא שחשב כן בלבו ע״ש ותמיהני דא״כ מאי קמ״ל לבד שהלשון לא משמע כן ועוד דאיך שייך לומר אח״כ ואם עשה כן אינו פדוי מניין לו להכהן לדעת מה שחשב בלבו ולדברינו א״ש דהאב א״ל כן והכהן שתק ולא הסכים בלבו בעת שקבל ואח״כ נתיישב לעשות כן ואינו מועיל ומיהו לדינא אין נ״מ דבין כך ובין כך אינו מועיל.

לב הפריש ה׳ סלעים לפדיון ונאבדו חייב באחריותם עד שיבואו ליד כהן וכך שנו חכמים במשנה (נ״א) המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריות שנאמר יהיה לך ופדה תפדה כשיהיה לך הפדיון אז יהא פדוי והאי קרא לאהרן א״ל רחמנא (רש״י) וקמ״ל דאע״ג דבפדיון פטר חמור תנן שם (י״ב:) המפריש פדיון פטר חמור ומת אין חייבין באחריותו והייתי אומר כיון דהוקש בכור אדם לבכור בהמה טמאה כדאמרינן שם (י׳:) גם בבכור אדם לא ליחייב באחריות קמ״ל מקרא דיהיה לך שחייב באחריות והרמב״ם השמיט דין זה ויש להסתפק אם הבטיח לאיזה כהן ליתן לו הפדיון והפריש וזיכה לו ע״י אחר ונאבד אי הוה כמטי לידיה דכהן ופטור או אפשר כיון דכתיב יהיה לך בעינן דווקא עד דמטי לידיה ממש.

לג בשעה שנותן הפדיון לכהן והיינו בעת שאוחז בידו ליתן ועדיין לא נתן דהוי עובר לעשייתן מברך אקב״ו על פדיון הבן ואינו מברך לפדות כמו במילה למול כשהאב מוהל כמ״ש בסי׳ רס״ה לדעת הרמב״ם משום דאפשר להעשות מצוה זו ע״י הבן עצמו כשיגדיל ולכן מברך בעל ואח״כ מברך שהחיינו ואח״כ נותן הפדיון לכהן ואם הוא פודה עצמו משיגדיל מברך אקב״ו לפדות את הבכור ומברך בלמ״ד ולא בעל לפי שעתה החיוב עליו ולא על אחר ומברך שהחיינו והנה הפוסקים החולקים על הרמב״ם במילה וס״ל דגם כשהאב מל מברך בעל כמ״ש בסי׳ רס״ה חולקים גם בכאן וס״ל דגם בפודה עצמו מברך על פדיון בכור וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י׳ די״א דאף הפודה עצמו מברך על פדיון הבכור וכן נוהגין עכ״ל והכהן מברך על כוס יין בפה״ג ואם אין יין מברך על שאר משקין (הט״ז סק״י כתב דבין יברך אחר המוציא ע״ש ואין המנהג כן אלא דמברך מיד אחר הפדיון ומברך את התינוק):

לד וכתב הטור בתשובות הגאונים הכי איתא תקון גאונים לסדורי מנהגא דפדיונא וברכתא דיליה הכי דמייתי אבוה בריה קמי כהנא ומודיע לו דבכור פטר רחם הוא ולישייליה כהנא מאי בעית טפי ברך בוכרך או חמש סלעים דמחייבת למיפרקי בהו וליהדר ליה ברי בוכרי בעינא טפי והילך ה׳ סלעים בפורקניה ובהדי דיהיב ליה בידיה מברך וכו׳ על פדה״ב ושהחיינו והדר מזגא לכהנא כסא דחמרא ומייתי אסא ומברך בפה״ג ובורא עצי בשמים וכו׳ ומברך הכהן את הבן ומחזירו לאביו ולאמו וכו׳ עכ״ל והנה הטור הביא בשמם ברכה ארוכה לכהן בשם ומלכות וכתב הרא״ש שאין בכחינו לתקן ברכות חדשות ולא נהגו לברכה וגם על הדס אין המנהג אצלנו אבל הנוסחא דמאי בעית טפי הביאה רבינו הרמ״א ונדפסה בסידורים וכן המנהג.

לה ורבים התפלאו על נוסח זה וכי היכן מצינו שהבריה ביד האב ליתן להכהן הבן ולהדיא כתב רבינו הרמ״א דאם האב רוצה להניח הבן לכהן אינו יוצא רק צריך לפדותו עכ״ל אך גם להיפך תמוה דמהו זה לשון פדיון דבכל הפדיונות כהקדש ומע״ש ופטר חמור הפדיון הוי תמורה מהדבר עצמו דאם לא פדה נשאר הדבר הקדש והמע״ש מוליך לירושלים והחמור מערפין וכן באמה העבריה דכתיב והפדה הוי תמורת גופה שלא תשתעבד עוד אבל בבכור אדם מה שייך לשון פדיון.

לו ולכן נראה לעניות דעתי דאין הכוונה במאי בעית טפי ברך בוכרך ליתנו להכהן אלא דה״פ דהנה במצרים נתקדשו בכורי אדם ובכורי בהמה והנה בכורי בהמה נתקדשו לקרבן אבל במה נתקדשו הבכורי אדם ומהו זה מאי דכתיב בבמדבר הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו וגו׳ והנה במדבר היתה קדושתם לעבודת המשכן ונלקחו הלוים תחתם כדכתיב שם קח את הלוים תחת כל בכור וגו׳ אבל א״כ מה היא קדושתם לדורות ואין לומר דבאמת אינם קדושים לדורות דא״כ למה צריכים פדיון ועוד דהא גם בהמת הלוים נקדשו תחת בהמתם כמבואר שם ועכ״ז גם לדורות הם קדושים כל בכורי בהמת ישראל וא״כ גם בכורי אדם כן הוא.

לז והאמת כן הוא שהם קדושים לד׳ ככל הקדשים שאסור להם לעשות דבר חולין ואכילתם וכל מעשיהם בקדושה וזהו דכתיב בסוף פ׳ בא והעברת כל פטר שגר בהמה וגו׳ דפשטא דקרא דוהעברת כל פטר רחם קאי אבכורי אדם וכמו שמסיים על כן אני זובח וגו׳ וכל בכור בני אפדה שחשב שניהם וה״נ כן הוא וכן פירש״י בחומש בלשון אחר דוהעברת קאי על בכורי אדם ע״ש ובמכילתא תניא אין והעברת אלא הפרשה ע״ש ולדעתי ה״פ שיהיו מופרשים לד׳ וידוע דדבר זה א״א לעמוד בו לזאת נתנה תורה תקנה בפדיון דע״י זה יוצאים מקדושתם וזהו מאמר הכהן במאי בעית טפי אי ברך בוכרך יהיה כולו קודש לד׳ כהכוונה הראשונה ביצ״מ או חמש סלעים למפרקיה ומודיעו הכהן מהו עניין הפדיון ולהבינו למה הצריכה התורה לפדותו וזהו כאומר אם נשאל לכל אב במה חפצך אם שבנך יהיה קדש ולא יוכל לעשות דבר חול או לפדותו בה׳ סלעים ויהיה ביכולתו להתנהג בעולמו ככל בני אדם ובוודאי לא ימצא שום אב שלא יחפוץ לפדותו.

לח כתב הטור מי שיש לו שני ראשים צריך ליתן לכהן עשרה סלעים ע״ש וזהו במנחות (ל״ז) במעשה שאירע כן והטעם מדכתיב בבמדבר חמשת שקלים לגולגולת תלתה תורה בגולגולת וכשיש לו שנים צריך שני פעמים ה׳ שקלים והרמב״ם השמיט דין זה משום דאמרינן שם שהוא טריפה ולא יחיה וטריפה פטור ע״ש והטור סובר דלפי סוגית הש״ס שם משמע דבזה חייבה תורה (דאל״כ מאי מתרץ שאני הכא דבגולגולת תלה סוף סוף טריפה הוא וצ״ל דה״פ דבזה חייבתו תורה דאל״כ למה תלה בגולגולת ע״ש ודו״ק).

לט אין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו שלשים יום כדכתיב ופדויו מבן חדש תפדה וגזירת הכתוב הוא ולא לאפוקי מתורת נפל דאפילו קים ליה שכלו לו חדשיו אינו בר פדיון עד זמן זה (תוס׳ מנחות ל״ז ד״ה שומע) והפדיון הוא ביום ל״א דילפינן חדש חדש ממדבר מה התם כתיב פקוד כל בכור זכר מבן חדש ומעלה אף ה״נ מחדש ומעלה דהיינו יום ל״א (בכורות מ״ט).

מ ודע שיש מהגדולים שחידשו בזה דבר גדול והיינו דזה ידוע דחדש האמיתי והיינו חידושה של לבנה הוא כ״ט ימים י״ב שעות תשצ״ג חלקים דמטעם זה אנו עושים פעם חדש מלא וחדש חסר כדי להשלים החשבון כידוע וא״כ כשנולד הולד בתחלת הלילה נשלם החדש שלו ביום ל׳ אחרי עבור מהיום י״ב תשצ״ג ואח״כ מקרי מבן חדש ומעלה ואם פדה אז הוא פדוי וגם אם יקרה לפעמים שביום ל״א לא יוכלו לפדותו כגון שהוא שבת או יו״ט והוא נולד בתחלת הלילה שיכול לפדותו בע״ש או בעיו״ט אחרי עבור מהיום הזמן שנתבאר וכך פסקו להלכה למעשה (ב״ח וש״ך סקי״ב וססקי״ט) וכתבו שכן פסק בספר יריאים ע״ש וכתבו שזה שבש״ס ופוסקים אמרו יום ל״א לפדיון מפני שכן ההרגל בש״ס לקרא חדש לל׳ יום ע״ש.

מא ויש מהגדולים שחולק בזה וס״ל דדווקא יום ל״א (מג״א בא״ח סי׳ של״ט סק״ח) וראיותיו מהא דאמרינן שם מ״ט דרבנן ילפינן ממדבר וכמ״ש וקשה מה צריך טעם לזה כיון שלא עבר עליו חדש אלא דהא גופה קפריך הא לאחר י״ב תשצ״ג נעשה בן חדש ומתרץ דילפינן ממדבר דזה לא מהני ואין זה ראיה כלל דהכי פריך דנימא מקצת היום ככולו כמו בכמה דברים אמרינן כן ומתרץ דילפינן ממדבר דבעינן דווקא ומעלה עוד הביא ראיה מסנהדרין דבלשון תורה הוי חודש ל׳ יום ותמיהני דהתם פליגי אם סתם חדש כ״ט יום או ל׳ יום וזהו עניין אחר (ע״ש י״א): אבל לעולם יום עד י״ב תשצ״ג.

מב ומ״מ נראה לעניות דעתי דהעיקר כדיעה זו ומאד תמיהני על דיעה ראשונה ודבר זה מפורש ברמב״ם ברפ״ח מקה״ח וז״ל החודש חדשה של לבנה כ״ט יום ומחצה ותשצ״ג חלקים וכו׳ מפי השמועה למדו שימים אתה מחשב ואי אתה מחשב שעות דכתיב עד חדש ימים לפיכך וכו׳ כדי שלא לחשוב שעות בחדש אלא ימים שלימים עכ״ל וע״כ גזירת התורה היא שלא לחשוב השעות וגם בשנים כן הוא דהא שנה הוא י״ב חדשים והעיבור עושין להשוות חדשי הלבנה לחדשי החמה כידוע וגם זה הוא גזירת התורה כמ״ש הרמב״ם שם ריש פ״א וז״ל ועושין אותו השנה י״ג חדש שא״א להיות השנה י״ב חדש וכך וכך ימים שנאמר לחדשי השנה חדשים אתה מונה לשנה ואי אתה מונה ימים עכ״ל ולכן נ״ל ברור דחלילה לפדותו אחר י״ב תשצ״ג אלא דווקא ליום ל״א ואם חל בשבת או ביו״ט יפדנו אח״כ (והרמב״ם פי׳ בזה מה שאמרו במגילה ה׳ מניין שאין מונין ימים לשנים וכו׳ שאין מחשבין שעות לחדשים ע״ש ואף שרש״י לא פי׳ כן מ״מ הדין אמת גם לפירש״י ל׳ ע״ש ודו״ק).

מג ועוד תמיהני לדיעה זו דהעיקר הוא כ״ט י״ב תשצ״ג א״כ אם נולד בסוף היום באופן שתחלת יום ל״א לא כלו עדיין י״ב תשצ״ג נאמר דנצטרך להמתין שיעור זה ביום ל״א וכל כי האי ה״ל להפוסקים לבאר דדבר זה מצוי מאד ויכולים לבא לידי קלקול ושמא תאמר כיון דמנהגינו לפדות ביום ולא בלילה א״כ ממילא עבר עליו שיעור זה ג״כ א״א לומר דאטו מבואר בשום מקום שאין פודין בלילה ומדינא מותר גם בלילה ולא הוזכר בשום פוסק אף למנהגא בעלמא ורק דרך העולם כן הוא לפדות בבקר ולעשות סעודה וכמה פעמים שפודין גם בלילה אלא וודאי שאין להשגיח כלל על י״ב תשצ״ג.

מד כשיעברו ל׳ יום מצוה לפדותו מיד ביום ל״א שלא להשהות את המצוה ויש להסתפק אם עובר בעשה בכל יום כשאינו פודיהו כמו במילה לאחר ח׳ אם לאו ונראה מדכתב הטור הטעם שלא ישהה המצוה וכ״כ הרא״ש סוף בכורות ש״מ דאינו עובר ועוד ראיה ממנהג העולם שפודין ביום ל״א ואין פודין בליל השייך ליום ל״א דהא פודין גם בלילה אלא ש״מ דאין קפידא ועוד דהא קיי״ל דאין פודין בשבת ויו״ט משום דדמי למקח וממכר וגם ליתן משכון אינו מועיל דמשכון אינו פדייה כמ״ש בסעי׳ כ״ו ואם יקנה לו בגוף המשכון הדר הוה כמקח וממכר וזהו חששא דרבנן ואי ס״ד דעובר בעשה בכל יום לא הוה דחינן עשה מקמי חששא דרבנן מיהו אם התנוק חולה ולא נמול עדיין מ״מ י״ל לפדותו ביום ל״א ולא ממתינים עד שימהלוהו דאין תלוי זה בזה אך אם מלין אותו ביום ל״א וודאי דהמילה קודמת (ש״ך באמצע סקי״ב ומ״ש שם ונותן לכהן ה״ס בתוך ל׳ וכו׳ אין לו שום ביאור ונראה שיש חסרון בדבריו וכצ״ל ולא יתן בתוך ל׳ וכו׳ וכן לעניין הברכה וכו׳ ע״ש ודו״ק):

מה כשחל יום ל״א ביום ת״צ הדבר פשוט שפודין אותו בלילה הקודמת השייך ליום ל״א ואם חל בט״ב פודין אותו לאחר התענית בלילה ויש גם ביכולת לפדות ביום התענית ולעשות הסעודה בלילה מיהו יותר טוב לעשות הכל בלילה כדי שיברך הכהן על הכוס (ש״ך סקי״ב ודברי המג״א בסי׳ תקס״ח סק״י שכתב וצ״ע אם חל יום ל״א בשבת וביום א׳ הוא תענית י׳ ימי תשובה אם מותרים לאכול וכו׳ עכ״ל ותימא יעשו הפדיון במ״ש ואיזה ספק יש בזה וכן צריכין לעשות ודו״ק).

מו כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י״א י״א דאין לעשות פדה״ב בחוה״מ ויש מתירין וכן עיקר עכ״ל וטעם האוסרים משום דאין מערבים שמחה בשמחה כמו סעודת נשואין שאסור בחוה״מ כמ״ש בא״ח סי׳ תקמ״ו ואף שבפדיון אין מברכין שהשמחה במעונו מ״מ הוי דומיא דסעודת אירוסין שג״כ אין מברכין שהשמחה במעונו ומ״מ אסור לעשותה בחוה״מ כמ״ש שם והמתירין סוברין דשמחה לא שייך רק בענייני דחתן וכלה ולא במצוה בעלמא מידי דהוה אסעודת ברית מילה וכן המנהג דעושין פדה״ב בחוה״מ וכן עיקר לדינא וזהו דעת התוס׳ במ״ק (ח׳:) ואפילו בשלא בזמנה מותר בחוה״מ ע״ש.

מז כיון שהחיוב הוא רק מבן חדש ומעלה לכן אם מת הבן בתוך ל׳ יום אפילו ביום ל׳ עצמו פטור מפדיונו ואפילו קדם ונתן לכהן הפדיון תוך ל׳ ומת מחוייב להחזיר לו דנתינה בטעות היא ואם לא החזיר הוי גזל ביד כהן וכן אם נעשה טריפה קודם לו ואפילו ביום ל׳ עצמו הדין כן ואף שחי אחר ל׳ הרי הוא כמת דטריפה אינו חיה ואפילו הוה ספק טריפה א״צ ליתן עד שיעברו עליו י״ב חדש ולוודאי טריפה לא מהני יב״ח וכן בספק טריפה כשכבר נתן לכהן א״צ להחזיר לו אבל בוודאי טריפה צריך להחזיר לו ואם לא היה טריפה ומת לאחר ל׳ חייב לפדותו שכבר נתחייב בפדיונו ויברך על הפדיון מפני שכבר נתחייב במצותה אבל לא יברך שהחיינו דאע״ג דעל המצוה מברך שהחיינו מ״מ צריך גם קצת שמחה לזה וכיון שמת בטלה השמחה ואינו דומה למת אביו וירשו דמברך שהחיינו דהתם מברך על הממון שירש ממנו ויראה לי דבכאן אפילו אם ירש מבנו כגון שגירש אשתו ומתה וירשה הבן ובמיתתו יירש האב אינו מברך שהחיינו דבמת אביו דרך הבן לירש את האב והוה שמחה בענין זה כדכתיב תחת אבתיך יהיו בניך ולא להיפך דאין זה לא שמחה ולא ברכה.

מח מי שפדה בנו בתוך ל׳ יום אם א״ל מעכשיו אין בנו פדוי דמתנה בעלמא יהיב ליה דבתוך ל׳ לא שייך פדיה וצריך פדיון אחר ויראה לי דאם ידוע שהוא ע״ה ולא ידע שהפדיה הוי דווקא לאחר ל׳ הוי נתינה בטעות ומחויב הכהן להחזיר לו ופודה עתה מיהו אם הכהן אינו מחזיר לו מ״מ צריך לפדות עתה במעותיו וישפוט עם הכהן ואם א״ל לאחר ל׳ יום בנו פדוי ויראה לי דסתמא הוי כלאחר ל׳ דמסתמא היתה כוונתו כדין התורה וכשיגיע אחר ל׳ נתקיים הפדיון ואע״פ שאין המעות קיימים אצל הכהן לאחר ל׳ כמו בקידושין באה״ע סי׳ מ׳ וי״א דאם אין המעות קיימים או שהחזירן לאב תוך ל׳ אפילו בדיעבד אין בנו פדוי ולא דמי לקדושין שהיה בידו לקדשה עכשיו ולכן מהני גם לאחר ל׳ יום משא״כ בפדה״ב ודבר זה פלוגתא בגמ׳ (מ״ט) ויש שם חילופי גירסאות ולכן טוב להחמיר לחזור ולפדותו בלא ברכה (עש״ך סקי״ט שהשיג על המהרש״ל שר״ל בחל הפדיון בשבת שיפדנו בע״ש ולהתנות שלא יהא פדוי עד לאחר ל׳ דאינו כן אלא יפדנו אחר שבת ומ״ש הש״ך דכשהוא אחר י״ב תשצ״ג שפיר דמי כבר בארנו בסעי׳ מ״ב דאינו כן ועט״ז סקט״ו מ״ש וה״ה אם אמר סתם וכו׳ מחמת שהיה סבור או שטעה וכו׳ דלפי דעת מהרא״י גם בהא וכו׳ עכ״ל וצ״ע מה ענין מהרא״י לדין זה מהרא״י מיירי בסתמא ואמרינן שכוונתו על אחר ל׳ אבל כשטעה או סבר שפודין בתוך ל׳ פשיטא שאינו כלום ע״ש ודו״ק):

מט כתב רבינו הב״י בסעי׳ י״ג מי שהוא ספק אם חייב בפדיון פטור שהממע״ה עכ״ל וסתם דבריו ולכאורה אין זה אלא בספק אם הוא בכור אבל אם הוא ודאי בכור אלא שהספק שמא היא בת כהן או בת לוי דחייב בפדיון דרוב ישראל אינם כהנים ולוים ואע״ג דאין הולכין בממון אחר הרוב מ״מ חייב לפדותו דבאיסור הולכין אחר הרוב וכן דהך כללא דאין הולכין בממון אחר הרוב לפי מה שבארנו בח״מ בכ״מ אינו אלא כשהמוחזק טוען טענה ודאית שהוא מן המיעוט וכן כשהוא בכור וודאי והספק הוא אם נפדה אם לאו נהי דאין זה דומה לאיני יודע אם פרעתיך דחייב כמ״ש בח״מ סי׳ ע״ה דזהו בתובע טענת ודאי מ״מ מצד האיסור לא נפטר כמובן ויש לעיין בזה הרבה וכן בכל מקום שיש ממון ואיסור והדעת נוטה שחייב ועי׳ בסעי׳ נ״ב.

נ מת האב בתוך ל׳ יום ה״ז בחזקת שלא נפדה דאין דרך לפדות בתוך הזמן כמו שאין דרך לפרוע חוב בתוך הזמן עד שיביא ראיה גמורה שנפדה והיינו שעדים כשרים יעידו שנפדה ויראה לי דבמת ביום ל׳ עצמו הוה ג״כ הדין כן ואף דלענין חוב מבואר בח״מ סי׳ ע״ח דעביד אינש דפרע ביומא דמישלם זמניה זהו כשהבע״ד עצמו טוען כן אבל ליתומים לא טענינן כן כמ״ש שם משום דהוי מילתא דלא שכיחא ועוד דבכאן יום ל׳ הוה בתוך הזמן ממש ודרך כל הפודים לפדות רק ביום ל״א ויש מי שאומר דביום ל׳ בחזקת שנפדה ויש מי שמסתפק בזה (ע׳ בהגרע״א) ולענ״ד נראה כמ״ש.

נא ואם מת האב לאחר ל׳ יום הוא בחזקת שנפדה עד שיאמרו לו שלא נפדה כן הוא לשון המשנה בבכורות (מ״ט) דברישא תנן עד שיביא ראיה שנפדה ובדין זה תנן עד שיאמרו לו שלא נפדה ופרש״י דבאמירה סגי בלא עדות גמורה דהך חזקה לאו חזקה מעלייתא היא דרובא דאינשי לא עבדי למיפרע חובם מיד עכ״ל ולפ״ז אפילו קרובים ופסולי עדות נאמנים דאין זה רק גילוי מילתא בעלמא ודע דזה שכתב רש״י שם וכן הפוסקים שיאמרו לו שצוה אביו בשעת מיתתו שיפדוהו ע״ש לאו דוקא הוא דה״ה אם אביו לא צוה כלום שהיה מוטרד בחליו ומיתתו כל שבני הבית אומרים שעדיין לא נפדה מחוייב לפדות א״ע משיגדיל.

נב ודע דלקמן סי׳ שט״ו בספק בכור בהמה טהורה כתבו הטור וש״ע שהרמב״ם והרא״ש מחולקים בתקפו כהן דהרמב״ם פסק דאין מוציאין מידו והרא״ש והרשב״א והתוס׳ סוברים דמוציאין ע״ש ובספק בכור אדם וכן בספק פדיון פטר חמור בסי׳ שכ״א לא זכרו כלל איך הדין בתקפו כהן ונראה

דבהם גם הרמב״ם מודה דמוציאין דבשלמא בבכור טהורה דעצם הבכור שייך לכהן בזה שפיר י״ל דמהני תפיסה אבל בבכור אדם ובפטר חמור דרק הפדיון שייך להכהן ולא בעצם הבכורות והפדיון הוא ממון ברור של הבעלים אין יכול הכהן לתפוס מספק וסברא זו הוזכרה בתשו׳ הרשב״א (סי׳ ש״י) ואף דהש״ס בב״מ (ו׳) פריך מזה לזה ע״ש י״ל דלמסקנא אינו כן (הגר״א בסי׳ שט״ו סק״ב ע״ש) דהסברא היא סברא אלימתא (ולדינא פסק כן האו״ת בדיני תפיסה סי׳ ב׳ ובזה מתרץ סתירת הסמ״ג וכ״כ הגרע״א בשם מח״א ודו״ק).

נג אם היה בעצמו בכור שאביו לא פדאו והיה לו בן בכור יפדה עצמו תחלה ואח״כ יפדה את בנו דמצוה דגופיה עדיף ועוד שחיובו חל קודם ואם אין לו אלא ה׳ סלעים יפדה עצמו מטעם שנתבאר ולא מיבעיא אם היו לו החמשה סלעים קודם שהגיע הבן ליום ל״א אלא אפילו נתהוו לו ביום זה ג״כ חיוב גופו קודם ואם לא היו לו נכסים בני חורין אלא משועבדים אע״ג שהחוב מאוחר מזמן הפדיון מ״מ אין הכהן גובה ממשועבדים דהוה כמלוה ע״פ שאינו גובה ממשועבדים ואף שהיא מלוה הכתובה בתורה מ״מ לא הוי כמלוה שבשטר (ויש לעיין היכי משכחת לה הא משועבדים המה רק קרקעות ואין פודין בקרקעות אם לא בדאקני ליה מטלטלי אג״ק ולא משמע כן בתוס׳ בכורות מ״ט ד״ה ורידיה ע״ש וצ״ע בזה ומצאתי בתוס׳ שבועות ד׳: ד״ה בכל שכתבו למכור הקרקע ע״ש וגם זה צ״ע ודו״ק).

נד אם הגדיל הבן שלא פדאו אביו ועתה רוצה הבן לפדות א״ע ואביו אינו מניחו ורוצה לפדותו האב קודם דלא פקע זכותו כן פסק הרשב״א (ב״י בבה״ב) ואם לא רצה האב לפדות אחר שהגדיל הבן אין כופין את האב אחרי שהגדיל הבן ויש לו נכסים (שם) וכופין את הבן לפדות עצמו ואם אין להבן נכסים ויש להאב כופין את האב (נ״ל).

נה ראיתי מי שכתב דבזמן הזה כיון שאין לנו יחוסי כהונה ראוי לכל כהן לחוש שמא אינו כהן ויחזיר המעות וכן הוא חייב בפדיון ויפריש לעצמו ולדעתי אסור לשמוע דברים כאלו להקטין עתה מעלת הכהונה ואתי לזלזולי וח״ו לומר כן והרי אפילו כשעלה עזרא מבבל שלכל הכהנים היה כתב יחוס ולמקצתם לא נמצא דריע חזקת כהונה שלהם ועכ״ז אמר להם נחמיה הרי אתם בחזקתכם כמו שאכלתם בגולה בתרומה כן תאכלו גם עתה כדאיתא בכתובות (כ״ד) ועל זה שנינו שם גדולה חזקה ע״ש כ״ש עתה שאין לכהנים כלל כתב יחוס וכיון שלכולם אין כתב יחוס אין כאן ריעותא כלל כמבואר שם מדברי התוס׳ לא כ״ש שהם בחזקת קדושתם וחלילה חלילה לעשות בזה איזה ספק או ס״ס או לצרף זה אפילו לצירוף כל שהוא.

נו כהנים ולוים פטורין מפדיון הבן שהרי הם פדאו בכורי ישראל במדבר כדכתיב קח את הלוים תחת כל בכור וכן פטר חמור שלהם פטור מפדיון כמ״ש בסי׳ שכ״א דאיתקש זל״ז כדכתיב אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה ואין לשאול דא״כ ליפטרו ג״כ בבהמה טהורה שלהם מבכורה שהרי במדבר פדאו בהמתם את בהמות ישראל כדכתיב ואת בהמת הלוים תחת בהמתם אך אין זו שאלה דודאי אלו היתה מועלת לבכור בהמה טהורה פדיון וודאי היה כן אבל כיון דהיא קדושה קדושת הגוף אין לחלק בין בהמה לבהמה דבמדבר לא מצינו רק פדיון לבהמות ישראל הפשוטות והיינו לשיות הצריכות לפדיון פטרי חמורים או לפטרי חמורין עצמן.

נז וכן פירש״י בחומש וז״ל ואת בהמת הלוים תחת בהמתם לא פדו בהמת הלוים את בכורי בהמה טהורה של ישראל אלא את פטרי חמוריהם ושה אחד וכו׳ עכ״ל וכן משמע בבכורות (ד) דקאמר שה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים מישראל ואע״ג דבריש סוגיא שם משמע דגם בכורי בהמה טהורה נפטרו במדבר ע״י בהמת הלוים ע״ש (וברש״י ותוס׳ ד״ה ועוד) מ״מ לפי המסקנא אינו כן ואפילו לפי ריש הסוגיא אין לעשות בטהורה ק״ו כיון שיש בעצמן קדושת הגוף ועוד דפריך שם ולדורות מנלן אמר קרא והיו לי הלוים בהווייתן יהו אלמא דדורות משעה לא ילפינן ורק מדרשא זו ילפינן לדורות וזהו רק באדם ולא בבהמה ופטר חמור ילפינן מדאיתקש זל״ז כמ״ש (ונ״ל שזהו פירושא דקרא בפ׳ קרח פדה תפדה וגו׳ ואת בכור וגו׳ תפדה וגו׳ אך בכור שור או בכור כשב וגו׳ לא תפדה קדש הם את דמם וגו׳ כלומר היקשתי לך בכור טמאה לבכור אדם כיון שהם בפדיון אך בכור שור וגו׳ שאינם בפדיון וקדש הם בגופן ולכן את דמם תזרוק אפילו של כהנים ולוים ודו״ק).

נח ואפילו כהנת ולויה הנשואה לישראל אין הבן חייב בפדיון דבפטר רחם תלה רחמנא (גמ׳ שם) ואין עיקר הבכורה תלוי באב אלא באם בלבד כמ״ש שבכור לאם ולא לאב חייב בפדיון ולהיפך אינו חייב וכיון שכן פשיטא שכיון שכהנים ולוים פטורים כ״ש שבת כהן ובת לוי הנשואה לישראל שפוטרות בניהן מבכורה וכן הוא בפטר חמור כמ״ש בסי׳ שכ״א ואם נתעברו מכותי בת הכהן שילדה חייב הבן בפדיון שהרי נתחללה בביאתו מקדושת כהונה והרי היא חללה ודינה כישראלית אבל בת לוי בנה פטור מפדיון שהיא לא נתחללה בביאתו ונשארה בלוייתה כמקדם.

נט כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ י״ח ואם היא אומרת שמישראל נתעברה והישראל מכחישה ואומר שמכותי נתעברה הבן פטור מן הפדיון עכ״ל ביאור הדברים בת כהן פנויה שילדה זכר פטר רחם ואומרת מפלוני ישראל נתעברתי והוא מכחישה ואומר שמכותי נתעברה ומביא לזה אומדנות והוכחות

ואע״ג דכיון שהוא מכחישה אינה נאמנת נגדו ואינו בנו כלל מ״מ גם הוא אינו נאמן נגדה לומר שמכותי נתעברה ואמרינן שנאמנת לומר שמישראל נתעברה ואם לא מישראל זה הוא מישראל אחר ולכן הבן פטור מפדיון דאוקי ממונא בחזקתו כן מבואר בתרומת הדשן סי׳ רס״ז אבל א״א שנתעברה והבעל כהן ואומר שממזר הוא האב נאמן אפילו מכחישתו דהתורה האמינתו כמ״ש באה״ע סי׳ ד׳ (והש״ך ססקכ״ג כתב וצ״ע בזה ע״ש ולא ידעתי למה ודו״ק).

ס דבר פשוט הוא דישראל שאשתו בת כהן ונתעברה מכותי וילדה פטר רחם אין על האב לפדותו שהרי אינו אביו וגם אמו אינה מחויבת שאין עליה מוטל הפדיון ומחויב לפדות עצמו כשיגדיל אבל אם נתחללה בביאת כותי ואח״כ נתעברה מבעלה הישראל הוא חייב בפדיונו (ש״ך סקכ״ב) וכן כהן שיש לו אשה שנתחללה בביאת כותי והוא דר עמה באיסור וילדה בן בכור חייב הבן בפדיון דהוא חלל ויצא מכלל כהונה ומחוייב אביו הכהן לפדותו ונוטל הפדיון לעצמו.

סא וכתבו הטור והש״ע סעי׳ י״ט כהן שנולד לו בן חלל מת האב בתוך ל׳ יום חייב הבן לפדות א״ע שהרי לא זכה האב בפדיונו ואם מת לאחר ל׳ יום כבר זכה האב בפדיונו וירשו בנו ממנו הלכך יפריש הפדיון ויעכבנו לעצמו עכ״ל מבואר מזה דאע״פ שעדיין לא פדאו האב הוי כאלו פדאו כיון שהפדיון שלו והוה כאלו הפריש האב ה׳ סלעים ופדה בהם ועיכבם לעצמו ואותו הזכות יורש הבן (רא״ש) וזהו כשרק הוא היורש אבל כשיש עוד יורשים מתחלק הפדיון לכולם (פרישה) ואין הענין מובן שהרי סוף סוף עדיין לא פדאו ואיך נאמר כאילו פדאו וצ״ל כיון דעיקר הפדיון הוא החמש סלעים דברכות אינן מעכבות והיה חל על אביו הכהן לפדותו וליטול לעצמו המעות זכה בהם בלא פדיון ממש בפועל והוי כאלו נטל הה׳ סלעים מנכסיו ונתנם לנכסיו דאטו בכל פדיון מחויב האב ליתן לכהן מיד הלא יכול לומר לכהן טול ה׳ סלעים מנכסיי וממילא דכאן הוי כנטל מנכסיו ונתן לנכסיו.

סב השפחה שנשתחררה ומצרית שנתגיירה כשהן מעוברות וילדו אע״פ שהורתן שלא בקדושה כיון שנולד בקדושה חייב בפדיון שנאמר פטר רחם בישראל והרי פטירת הרחם היה בישראל אבל אם ילדו מקודם ואח״כ כשנכנסו לדת ישראל ילדו פטור מפדיון הגם שזהו ולד ראשון משנכנסו לקדושה מ״מ הרי פטר את הרחם וכן אם אין ידוע מתי ילדה אם קודם הגירות והשיחרור אם אח״כ פטור שהממע״ה

סג כתב הטור הבא אחר נפלים שיצא ראשו חי כגון שמעוברת תאומים אחד נפל ואחד כלו לו חדשיו והוציא הנפל ראשו חי ואח״כ החזירו ואח״כ יצא אחיו השני והוא בן קיימא אינו בכור לפדיון מפני הנפל שהוציא ראשו תחלה וכן בן ט׳ שיצא ראשו (אפילו) מת הבא אחריו אינו בכור וכן המפלת כמין בהמה חיה ועוף שחצי פרצוף פניהם דומה לצורת אדם או סנדל או שליא או שפיר מרוקם או שיצא הולד מחותך איברים איברים הנולד אחר כל אלו אינו בכור לפדיון אבל בן שמנה שהוציא ראשו מת והמפלת שפיר מלא גוונים מלא גונים או מלא מים או דם והמפלת כמין דגים שקצים ורמשים והמפלת ליום מ׳ הנולד אחר כל אלו בכור לפדיון יוצא דופן והבא אחריו דרך רחם שניהם אינם בכור לפדיון עכ״ל זה מפני שלא יצא דרך רחם דבעינן פטר רחם והשני מפני שאינו בכור דתרתי בעינן בכור ודרך רחם.

סד וכדברי הטור כתוב ג״כ בש״ע סעי׳ כ׳. והוסיפו לומר דהוצאת ראשו לא בעינן כל ראשו אלא משתצא פדחתו פוטר הבא אחריו ותימא על הטור שלא כתב זה והיא גמ׳ מפורשת בבכורות (מ״ו:) ונראה שסמך על מ״ש לעיל ס״ס קצ״ד דמשיצא רוב פדחתו חשיב כילוד ורבינו הב״י לא כתב רוב פדחתו כי גם שם בספרו הגדול לא הסכים לזה ע״ש והשיגו על הטור וש״ע במ״ש בן שמנה שהוציא ראשו מת זה שאחריו הוי בכור דאינו כן דבבן ח׳ אין חילוק בין חי בין מת (הגר״א סקל״ט) דשמואל הוא דסבר הכי בבכורות (מ״ו:) ואיתותיב וכן מפורש בנדה (כ״ט.) דהראש כרוב איברים בנפל ע״ש ואין לומר דס״ל דזהו רק ביצא ראשו חי (וכ״מ לכאורא מרש״י בהך דשמואל ע״ש) דהא בנדה אמחותך קאי דא״א להיות חי (ורש״י לרבותא דשמואל כתב כן ודו״ק) אבל גם הרמב״ם בפי״א מבכורים כתב בן ח׳ שהוציא ראשו והוא חי ע״ש משמע דדווקא חי ולא מת כדברי הטור וצ״ע דלענין נחלה בעינן ראשו חי ולא לענין בכור וצע״ג.

סה וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ כ״ג דכל זמן שאין איברין מרוקמין אין פוטר הבא אחריו ואפילו בזמן הזה סומכין על זה עכ״ל והדברים מבוארים דכשידוע שאין איבריו מרוקמין הוה וודאי בכור ומברכין על הפדיון ואם אינו ידוע מ״מ א״א לדונו כספק בכור דלא ליבעי פדיון כלל שהרי האשה עומדת בחזקת שלא נפטר רחמה וגם הנפל בחזקת שלא נתרקמו איבריו עדיין כן מבואר במהרי״ק שורש קמ״ג ויש מגדולים שדחו דבריו מהך דנדה (כ״ט) דרוב נשים ולד מעליא ילדן (חכ״צ ושבו״י) ודבריהם תמוהים דוודאי כשעברו עליה הרבה חדשים שפיר נאמר כן אבל זו שהפילה בחדשים קרובים שא״א לו להיות כלל ולד מעליא פשיטא שאינה בכלל רוב זה (כ״כ בנוב״ת סי׳ קפ״ח).

סו ויש מי שתמה על המהרי״ק דהא רובא עדיף מחזקה וכיון שאין הולכין בממון אחר הרוב כ״ש בחזקה (פ״ת בנ״צ) ואינו כן שהרי בכמה חזקות מוציאין ממון כמו חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו ובזה חזקה עדיף והטעם כמו שבארנו בח״מ בכ״מ דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב זהו משום שהמיעוט וודאי ישנו בעולם ויכול לומר אני מן המיעוט משא״כ בחזקה ואין לטעות בלשון הרמב״ם בפי״א מבכורים דין י״ד שכתב כל נפל שאמו טמאה לידה הבא אחריו אינו פטר רחם וכו׳ ע״ש דזהו כשטמאה לידה וודאית וחייבת בקרבן כמ״ש בפ״א ממחוסרי כפרה ע״ש ולכן ולד כזה פדיון וודאי צריך ואולי גם בברכה ועכ״פ בלא ברכה וודאי חייב בפדיון.

סז מי שלא ביכרה אשתו וילדה זכר ונקיבה ואין ידוע איזה מהם יצא ראשון אין כאן לכהן כלום דשמא יצאה הנקבה ראשונה והממע״ה ואם המילדת אומרת שהזכר יצא ראשון נאמנת שהרי אפילו לנחלה נאמנת כמ״ש בח״מ סי׳ רע״ז ויראה לי עוד דאע״ג דבקדושין (ע״ג:) מבואר דנאמנותה הוא רק כשלא יצאת עדיין מהחדר ע״ש מ״מ לגבי בכור נאמנת בכל ענין ועוד דגם בשם השמיטו הפוסקים זה וכבר תמהנו בזה בח״מ שם סעי׳ י״ג ע״ש.

סח ילדה שני זכרים אע״פ שאין ידוע איזה מהם הבכור נותן ה׳ סלעים לכהן ממ״נ אם מפני זה אם מפני זה ואם מת אחד מהם בתוך ל׳ יום פטור שיכול לומר הבכור מת אבל לאחר ל׳ כבר נתחייב בפדיון וכתב רבינו הב״י בסעי׳ כ״ו מת האב קודם שפדאן בין מת תוך ל׳ בין מת לאחר ל׳ והבנים קיימים נותנים בין שניהם ה׳ סלעים אפילו חלקו כבר הנכסים עכ״ל וזהו דעת הרמב״ם אבל הטור פסק דאם מת תוך ל׳ אפילו לא חלקו פטורים דכן נראה מהש״ס (מ״ח) והטעם דבשלמא לאחר ל׳ שכבר נתחייב האב שפיר נשתעבדו נכסיו אבל תוך ל׳ שהחיוב רק על הבנים הרי כל אחד יכול לדחותו כדין שני יוסף בן שמעון שאין מוציאין שטר עליהם (עב״י) וכתבו דכיון פלוגתא דרבוותא הממע״ה (ב״ח וש״ך סק״ל).

סט שתי נשיו שלא ביכרו וילדו זכרים נותן עשר סלעים לכהן ואם מת אחד מהם בתוך ל׳ יום אם נתן בתוך ל׳ לכהן אחד יחזיר לו החמשה סלעים השניים ואם נתן לשני כהנים אם דקדק בעת מעשה לאמר לך אני נותן בעד בני פלוני ולך בעד פלוני פשוט הוא שהכהן שנטל בעד זה שמת יחזיר אבל אם נתן להם סתם אינו יכול להוציא מהם שכל אחד יאמר שלי הוא בשביל החי ויראה לי דזהו כשנתן סתם ואמר להם הא לך בעד אחד והא לך בשביל השני אבל אם נתן להם ביחד י׳ סלעים בשביל שני הבנים מחוייבים להחזיר לו וזה מחזיר מחצה וזה מחצה שהרי שיתפם בשני הבנים.

ע שתי נשיו מבכירות שילדה אחת זכר ואחת נקבה או נקבה וזכר ונתערבו הולדות נותן ה׳ סלעים לכהן ממ״נ ואם מת אחד מהזכרים תוך ל׳ יום אינו נותן לכהן כלום דהממע״ה שיכול לומר הבכור מת ואם ילדו שתי נקבות וזכר או שני זכרים ושתי נקבות ונתערבו ואין ידוע איזה נולד ראשון אין כאן לכהן כלום שאני אומר נקבה ילדה תחלה ואח״כ הזכר ובשני זכרים ושתי נקבות אפילו בלא נתערבו ודו״ק:

עא שתי נשיו אחת ביכרה ואחת לא ביכרה וילדו שני זכרים ונתערבו נותן ה׳ סלעים לכהן ממ״נ ואם מת אחד מהם בתוך ל׳ אין כאן לכהן כלום ואם מת האב לדעת הרמב״ם בסעי׳ ס״ח נתחייבו הנכסים ונותנים בין שניהם ה׳ סלעים ולדעת הטור אם מת תוך ל׳ פטורים ואם אחת ילדה זכר ואחת נקבה או נקבה וזכר ונתערבו אין כאן לכהן כלום ויש להסתפק בכל מקום שפטור מפני הספק והממע״ה אם נתן בתוך ל׳ לכהן אם מוציאים מידו אם לאו (עפ״ת סקל״א בשם תפל״מ שאין מוציאין מידו ויש להתיישב בזה ודו״ק)

עב שתי נשים של שני אנשים שלא ביכרו וילדו שני זכרים ונתערבו זה נותן ה׳ סלעים וזה ה׳ סלעים נתנו ואח״כ מת אחד מהבנים תוך ל׳ יום אם לשני כהנים נתנו אין יכולין להוציא מידם דכל אחד יאמר שלי בשביל החי ואם לכהן אחד נתנו הגם שהכהן יכול לומר לכל אחד שלך החי מ״מ כותב אחד מהם הרשאה לחבירו וילך בההרשאה ויוציא ה׳ סלעים מהכהן ממ״נ וה״ה אפילו בלא הרשאה כששניהם באים ותובעים ביחד מחוייב להחזיר (ש״ך סקל״ה) ואם אחת ילדה זכר ואחת נקבה ונתערבו או שילדו שני זכרים ונתערבו ומת אחד מהם האבות פטורים והבן חייב לפדות א״ע משיגדיל שהרי הוא וודאי בכור ואם ילדו שתי נקבות וזכר או שני זכרים ושתי נקבות אין כאן לכהן כלום ולדעת הטור אפילו בשני זכרים ונקבה אחת דכל אחד ידחה לחבירו (עט״ז סקכ״ד) ומבכרת שלא שהתה אחר בעלה ג׳ חדשים ונשאת וילדה זכר ספק בן ט׳ לראשון או בן ז׳ לאחרון האבות פטורים ובן חייב לפדות עצמו כשהגדיל ואם אחד מהם כהן או לוי גם הוא פטור ושתי נשים של שני אנשים אחת ביכרה ואחת לא ביכרה וילדו שני זכרים זה שלא ביכרה אשתו נותן ה׳ סלעים לכהן כשנתערבו הבנים ואם מת בתוך ל׳ פטור אפילו להרמב״ם כיון דהוא לא נתחייב והם משני אנשים ואם ילדו זכר ונקבה או שני זכרים ונקבה אין כאן לכהן כלום והרמב״ם פסק בזה דזה שלא ביכרה חייב ודבריו צ״ע (ע׳ טור וב״י וט״ז סקכ״ח והיה לו גירסא אחרת בגמ׳ אך גם לגירסא שלנו א״ש כמ״ש הגר״א בסקמ״ח ע״ש ודו״ק).

סימן שו

א דיני בכור טהורה ובו כ״ד סעי׳.

כתב הרמב״ם בפ״א מבכורות מ״ע להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה בין ממין החמור בין שהיו שלימים בין שהיו טרפות שנאמר קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה וכולן לכהנים בכור אדם ובכור חמור נפדים ופדיונם לכהנים ובכור בהמה טהורה נשחט בעזרה זורקין דמו ומקטיר אימוריו ושאר הבשר נאכל לכהנים עכ״ל והנה זה שכתב בין שהיו טריפות בע״כ לא קאי אבכור אדם דטרפה פטור מפדיון כמ״ש בסי׳ ש״ה סעי׳ מ״ז וכ״כ הרמב״ם עצמו בפי״א מבכורים דין י״ז.

ב ובכור בהמה טהורה שהוא בעל מום בין שנולד במומו בין שנתהוה אח״כ הרי הוא לכהן דכתיב אך בכור שור וכו׳ לא תפדה וגו׳ ובשרם יהיה לך אחד תם ואחד בעל מום (זבחים ל״ז) ויכול הכהן לעשות בו מה שירצה אוכלו בכל מקום או מוכרו או מאכילו למי שירצה אפילו לכותי מפני שהוא חולין דכתיב כל הבכור וגו׳ וכי יהיה בו מום וגו׳ הטמא והטהור יחדיו יאכלנו כצבי וכאיל והרי הוא נכסי כהן כצבי וכאיל ורק מדרבנן החמירו שלא ימכרנו במקולין ואינו נשקל בליטרא והיינו במשקולת הקבועים אבל מותר לשקול חלק כנגד חלק וכן מותר לשקול כנגד כלי אפילו כנגד הקופיץ שקוצבים בו הבשר דאין בזה בזיון כמו במשקל וזהו רק בשרו אבל חלבו ודמו וגידיו וקרניו נמכרים במקולים ונשקלים בליטא ושומנו של גיד דינו כבשר אף שהחמירו בו שלא לאכלו מ״מ כיון שהוא מותר מן התורה כמ״ש בסי׳ ס״ה דינו כבשר וכיון שאין בו קדושה רשאי להפשיט עורו כדרך שמפשיט בחולין להתחיל מרגלים ובאיזה דרך שירצה (תמורה כ״ד) וזהו דין בעל מום אפילו בזמן הבית והטור אוסר ויתבאר בסי׳ ש״ז.

ג אבל בכור תם בזמן המקדש אסור למוכרו מפני שהוא קדש ואם מכרו אין המקח קיים שהרי הוא עומד לקרבן ואין לכהן בו זכות עד אחר הקרבתו וכן אין פודין אותו שנאמר לא תפדה אלא מקריבו לקרבן וכהן שאכל כזית מבכור תם חוץ לירושלים בין לפני זריקה בין לאחר זריקה לוקה מן התורה דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך וגו׳ ובכורות בקרך וצאנך לפני ד׳ אלקיך תאכלנו ככל הקדשים קלים שנאכלים בירושלים לפנים מן החומה ומפי השמועה למדו שזו אזהרה גם לזר שאכל בכור בין לפני זריקה בין לאחר זריקה (מכות י״ז) וכל זה בזמן הבית אבל בכור בזמן הזה אפילו תם כיון שאינו עומד להקרבה נהי שאסור לאכלו מ״מ מותר הכהן למוכרו אפילו לישראל כשירצה לקנותו לשהותו עד שיפול בו מום כיון שהיא עומד לאכילה ולא להקרבה וממילא מובן דתם אין למכור רק חי דאם שחטוהו כשהוא תם הרי הוא אסור בהנאה ובעל מום מותר למוכרו בין חי בין שחוט ומותר בזמן הזה לקדש בבכור תם את האשה מפני שממונו של כהן הוא כשאר ממון כמ״ש ואין נותנין לכהנת מטעם שבארנו בר״ס ש״ה ע״ש ועי בסעי׳ י״ג וסעי׳ ך׳.

ד לדעת הרמב״ם מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה דכתיב כל הבכור וגו׳ תקדיש לד׳ אלקיך שיאמר ה״ז קדוש ואם לא הקדיש ה״ז מתקדש מאליו דקדושתו מרחם והטור כתב בשם הרא״ש דא״צ להקדיש ופלוגתא היא בספ״ח דערכין ר׳ ישמעאל סובר דא״צ להקדיש וחכמים סברי דצריך ופסק הרמב״ם כחכמים וטעמו של הטור י״ל משום דבמשנה לא נשנו דברי חכמים כלל (מעי״ט) ועוד דשם בסתם חרמים נראה כר״י (לח״מ) וכן בחולין (קל״ז) נראה כן (מל״מ) אבל בנדרים (י״ג) משמע להדיא כרמב״ם ע״ש (דאל״כ כדפריך ומאן דשרי וכו׳ לימא דס״ל כר״י ודו״ק) וגם הרע״ב בפי׳ המשנה שם פסק כהרמב״ם ולפ״ז למה לא נהגו כן ואולי דאין זה רק בזמן הבית אבל מרמב״ם וש״ע מבואר דגם בזה״ז מצוה להקדישו וי״ל דכיון דבזמן הזה יש מצוה למוכרו לכותי כדי שלא לבא לידי תקלה כמ״ש בסעי׳ ב׳ לכן לא נהגו להקדישו.

ה כתב הטור בכור בהמה טהורה נוהג בזכרים ולא בנקבות דכתיב כל פטר רחם הזכרים ונוהג בין בזמן הבית בין שלא בזמן הבית וכתב הרמב״ם שאינו נוהג אלא בארץ ואפילו אם הובאו מח״ל לארץ לא יקרבו שהם חולין גמורין והרמב״ן כתב שנוהג בח״ל וכן הוא מסקנת א״א הרא״ש ז״ל עכ״ל וגם הראב״ד בפ״א מבכורות השיג עליו וכתב שטעות הוא ע״ש וכן הרשב״א בתשו׳ השיג עליו ואיך אפשר לומר כן והרי כל האמוראים שבבבל נהגו קדושת בכורות כמבואר בריש בכורות ורבינו הב״י בספרו הגדול ובספרו כ״מ כתב שטעות נזדמנה להם בספרי הרמב״ם ולפנינו כתוב בלשון זה מצות בכור בהמה טהורה נוהגת בארץ ובח״ל ואין מביאין בכורות מח״ל לארץ שנאמר וכו׳ ממקום שאתה מביא מעשר דגן אתה מביא בכור וכו׳ אלא הרי הוא כחולין ויאכל במומו ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא נאכל במומו ומצוה זו נוהגת בין בפני הבית וכו׳ כמו מעשר דגן ואינה נוהגת במוקדשין כשהן בקדושתן קודם שיפדו בין קדשי מזבח בין קדשי בדק הבית עכ״ל הרי רק לענין שלא יקרבו אומר כן דפסק כר״ע בספ״ג דתמורה ע״ש (ומשנה דתמורה כר״י ומשנה דסוף חלה כר״ע ע״ש אבל בירושלמי סוף חלה משווה המשניות דהא דלא קבלו מבן אנטיגנוס כדי שלא ליקבע חובה ע״ש ולפ״ז שני המשניות כר״י ולא כר״ע).

ו ותימא גדולה שהראב״ד שהיה בזמנו של הרמב״ם והרמב״ן והרא״ש והרשב״א והטור שהיו סמוכים לזמנו לכולם נזדקר טעות בנוסחת הרמב״ם ועוד דמדבריו בספר המצות בעשין מצוה ע״ט מוכח להדיא כדבריהם וז״ל הוא שצונו לקדש בכורות וכו׳ ודין זה וכו׳ שיביאנו לכהנים ויקריבו חלבה ודמה וכו׳ והתבאר בסוף חלה שמצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ וכו׳ הנה התבאר שמצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ בין שבהמ״ק היה קיים בין לא כמו שהוא עתה בזמננו זה כמו מעשר דגן וכו׳ עכ״ל ואי ס״ד דזהו רק לענין הקרבה ולא לענין קדושת בכור הא גם בארץ עתה ליכא הקרבה רק קדושה בעלמא ועוד שמדמה למעשר דגן שאינה כלל בח״ל (ודע שיש שם טעות גדול במה שמסיים ומצוה זו אין חייבים בה הלוים ע״ש ואין שום הבנה לזה ואם אהקרבה קאי פשיטא ומה שייך לשון חיוב וברור אצלי שצריכה להיות במצוה פ׳ שכתב אח״כ לענין פדיון בכור ע״ש).

ז ועוד דאפילו לפי גירסת רבינו הב״י בדבריו קשה כיון דפסק בבכור כר״ע שאין מקריבין מח״ל למה פסק גם במעשר בהמה בפ״ו מבכורות כר״ע ושם פסק דח״ל וארץ שוין הן ע״ש אלא וודאי דפסק כסתם משנה דמעשר בהמה דריש פ״ט דבכורות וס״ל דאתיא דלא כר״ע ומה דדחי הש״ס שם אפילו תימא ר״ע כאן ליקרב כאן ליקדש דיחוי בעלמא הוא ובבכור פסק כסתם משנה דסוף חלה ולא כמשנה דתמורה דלאו סתמא היא ור״ש קאמר לה כמבואר שם וזה שבבבל נהגו כבכורות זהו מדרבנן והספרי מסייע לשיטה זו דשם בפ׳ ראה סי׳ ק״ו על קרא דואכלת לפני ד׳ אלקיך הביא הספרי וז״ל ר״ע אומר יכול יהיה אדם מעלה בכורות מח״ל וכו׳ ת״ל וכו׳ ממקום שאתה מביא מעשר דגן וכו׳ אבל הך דרשא דר״ע במעשר בהמה מקרא דוהבאתם שמה שם מקודם בסי׳ ס״ג אומר הספרי ר״ע אומר מעשרותיכם בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה עכ״ל הספרי ואינו מסיים מה מעשר דגן וכו׳ כבש״ס דילן ע״ש מיהו עכ״פ איך שהוא דעת הרמב״ם היא דיעה יחידאי וקיי״ל כרוב הפוסקים והירושלמי דשלהי חלה מסייע להו וכמ״ש בסוף סעי׳ ה׳ והכי קיי״ל.

ח וזה שכתבנו בסוף סעי׳ ה׳ בשם הרמב״ם דבכור אינו נוהג במוקדשין כשהן בקדושתן קודם שיפדו אין הכוונה דלאחר פדיון והיינו כשנעשו בעלי מומין ופדאום דאז חייבין בבכורה אלא דבר זה ביאר הרמב״ם בפ״ה דבכורות דין ח׳ וז״ל כל הקדשים שקדם להם מום קבוע להקדישן ונפדו חייבין בבכורה ואם קדש מום עובר להקדשן או שהקדישן תמימים ואח״כ נולד להם מום קבוע ונפדו פטורין מן הבכורה שהרי לא יצאו לחולין לכל דבר מפני שהן אסורין בגיזה ועבודה עכ״ל ולפ״ז א״ש מ״ש שם בין קדשי מזבח בין קדשי בדק הבית ואין אפשר להיות בהמה לבדה״ב והא המקדיש תמימים לבדה״ב עובר בעשה ול״ת כדאיתא בתמורה (ז׳:) וגם אינו יוצא מידי מזבח לעולם כדאיתא בשלהי תמורה אבל כשקדם מום קבוע להקדשן שפיר יכול להקדישן לבדה״ב כמבואר שם.

ט עוד כתב הלוקח בהמה ממעות מע״ש בירושלים חייבת בבכורה וזהו ירושלמי פ״א דמע״ש וז״ל הירושלמי בהמת מע״ש בירושלים כר״מ (דס״ל ממון גבוה) פטורה מן הבכורה כר״י (דס״ל ממון הדיוט) חייב בבכורה ע״ש ודבריו תמוהין דהא קיי״ל כר״מ כדאיתא בקדושין (נ״ד:) וכמ״ש הרמב״ם עצמו בפ״ג ממע״ש דין י״ז ונראה שהרמב״ם היה לו דרך אחרת בזה שכן גם בחלה של מע״ש בירושלים פסק בפ״ו מבכורים דעיסה של מע״ש בירושלים חייבת בחלה (ושם האריך הכ״מ בזה ע״ש וגם הפ״מ והרי״ט אלגאזי בה׳ חלה האריכו בזה ואין הדעת נוחה בכל דבריהם ע״ש).

י והנה גם בפ״ז מחמץ ומצה פסק דיוצאין במצה של מע״ש בירושלים ובפ״ח מלולב פסק דיוצאין באתרוג של מע״ש בירושלים ובפ״ג דמע״ש כשפסק דמע״ש ממון גבוה לא הזכיר ירושלים וניכר האמת דס״ל כר״ח בשלהי סנהדרין דאמר דפלוגתא דר״מ ורבנן הוא בירושלים אבל בגבולין דברי הכל ממון גבוה הוא ע״ש ולפ״ז הרמב״ם פוסק כחכמים ולא כר״מ וזה שפסק במע״ש דממון גבוה הוא זהו בגבולין וכחכמים (לח״מ בה׳ חמץ שם) ולכן דקדק בכל המקומות לומר בירושלים אבל בגבולין אינו כן (ולפ״ז אידחיא לה לגמרי הך סוגיא דקדושין שם דכל הראיות ממשניות שהביא שם כר״מ לר״ח אין ראיה דבגבולין הכל מודים ע״ש ודו״ק).

יא בבכורות (י״ב:) אמר ר״ח בהמת שביעית פטורה מן הבכורה מ״ט לאכלה ולא לשריפה ואי מחייב בבכור סלקי אמורים לגבוה (רש״י) אבל הרמב״ם שם כתב הלוקח בהמה מפירות שביעית פטורה מן הבכורה לפי שאינו רשאי לעשות סחורה בפירות שביעית שהרי נאמר בה לאכלה ולא לסחורה ואם תהיה חייבת בבכורה ה״ז משתכר בבכור שהרי יצא מתורת שביעית עכ״ל ונראה שגירסתו בגמ׳ היתה כן לאכלה ולא לסחורה ואינו מובן איזה סחורה שייך בזה ומה משתכר בזה וכתב בכסף משנה דכיון שאינו חייב לבערו בזמן הביעור ונותנו לכהן ויש לו טובת הנאה עכ״ל ומאד תמוה שהרי הרמב״ם פסק בפ״ב מגניבה דטובת הנאה אינה ממון ולכן נ״ל דה״פ דהנה כשלוקחין דבר מאכל בפירות שביעית נתפס זה בקדושת שביעית כמ״ש הרמב״ם בפ״ו משמיטה ע״ש והכא כשלקח הבהמה נתפשה בקדושת שביעית והרי הבכור יצא מתורת שביעית כיון שמחוייב ליתנו דווקא לכהן ואין בשביעית חיוב זה בע״כ שיצא מדין פירות שביעית וזהו עצמו הריוח כלומר שקנה בהמה שתהיה כולה שביעית ואינה כן וזהו שדקדק לומר שהרי יצא מתורת שביעית והוי קניית הבהמה כסחורה שמשתכר הבכור.

יב תנן בפ״ז דשביעית (מ״ג) אין עושין סחורה לא בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות וכו׳ דחיישינן דילמא משהי ליה גביה ואתי לידי תקלה ודווקא בבכור חי גזרו אבל שחוט מותר למוכרו אפילו בדרבנן ובלבד שלא ימכרנו באטליז (רע״ב) וכמ״ש בסעי׳ ב׳ ופשוט הוא דאכהן קאי שהבכור שלו ולכאורה נראה דאתם קאי דבזמן הזה רשאי הכהן למכור גם תם כמ״ש בסעי׳ ג׳ ובו שייך תקלה אבל בעל מום איזה תקלה יכול להיות בו הא הוא חולין גמור אבל לא משמע כן וצ״ל משום שמא יעבוד בו קודם התרת חכם ועוד דאם נתיר למכור בעל מום חי ישהנו בתמותו שמא יפול בו מום וימכרנו חי אבל לחוש שישהנו כדי שימכרנו שחוט אין חשש בזה דאין בזה ריוח הרבה ולא ישהנו ותנן התם לקח בכור למשתה בנו או לרגל ולא צריך לו מותר למוכרו ועשוהו כנזדמנו בנבילות וטריפות לעיל סי׳ קי״ז ע״ש ותניא בתוספתא דבכורות (פ״ג) אין שמין בכורות תמימים לישראל אבל שמין להן בעלי מומין ושמין לכהנים תמימים וא״צ לומר בעלי מומין ופסקה הרמב״ם בספ״ה מבכורות וה״פ לשום להם בחוב מהלוה אם הלוה הוא כהן ופשוט הוא דבזמן הזה קאי דאלו בזמן המקדש אין התם של הכהן וצריך להקריבו.

יג ויש בזה שאלה כיון דתנן שאין עושין סחורה בבכורות כמו שהתבאר איך תנן בריש מע״ש הבכור מוכרין אותו תמים חי ובע״מ חי ושחוט וכמ״ש בסעי׳ ג׳ וצ״ל דבמע״ש עיקר דין תורה נקיט נגד מעשר בהמה דכתיב לא ימכר לזה אומר דבכור מותר וגם מדרבנן מותר שלא בכוונת סחורה כגון שלקח לאכילה או למשתה ונתותר וכן הוא במה שבארנו בסעי׳ ג׳ ויתבאר בסי׳ ש״ז ודע דבתוספתא שביעית (פ״ה) תניא על הך דלקח בכור למשתה או לרגל דמותר למוכרו דרבי אומר שאין להרויח בו וימכרנו כמו שלקח והרמב״ם לא הביאו זה והר״ש בשביעית שם הביאה וצ״ל דהרמב״ם ס״ל דרבי פליג והלכה כת״ק וכן נראה שהרי גם בסי׳ קי״ז בנבילות וטריפות שנזדמנו לא התנינו תנאי זה ע״ש ובא״ז הגדול סי׳ תק״ג פסק ע״פ הירושלמי שאסור למכור בשר בכור ביוקר ע״ש.

יד אין נותנין הבכור לכהן מיד כשיולד שאין זה גדולה לכהן אלא יטפל בו בעליו עד שיגדיל מעט ועד כמה חייב הישראל לטפל בו בבהמה דקה ל׳ יום ובגסה נ׳ יום ואם אין לו כהן מצוי חייב לטפל בו עד שיזדמן לו כהן ואם א״ל הכהן להבעלים תנהו לי בתוך זמן זה ואני אטפל בו אינו רשאי ליתנו לו דזהו ככהן המסייע בבית הגרנות דכיון שהוא תם ואינו יכול עדיין לאכלו בזמן הזה למה נוטלו אלא כוונתו שיסייענו כדי שיתן לו כל מתנות כהונה ועל זה נאמר שיחתם ברית הלוי וגו׳ ולכן אם היה בעל מום וא״ל תוך זמן זה תנהו לי שאוכלנו עתה רשאי ליתנו לו ובלבד לאחר ז׳ ימים דקודם זה אסור באכילה כמ״ש לעיל סי׳ ט״ו ולפ״ז אם כלו לו חדשיו למאן דמתיר שם לאכלו מיד מותר אף תיכף ללידה.

טו אם הכהן מסרב מלקבלו מפני שיש בו טורח גדול בזמן הזה להטפל בו עד שיפול בו מום אינו רשאי מפני שנראה כמבזה מתנות כהונה ועל הבעלים עצמם החובה לראות לאיזה כהן מסוגל יותר שיוכל להתגדל שם כגון שדירתו חוץ לעיר דכהן שבעיר וודאי קשה עליו לגדלו וכן כל כיוצא בזה ואיסור גדול הוא להבעלים כשנותנים לכהן פלוני וכוונתם להקניטו או לנקום ממנו ואם ידוע שעשה מפני כוונה זו א״צ הכהן לקבלו (ש״ך סק״ד) דלגדולה ניתנה להם ולא לנקמה ובא״ז הגדול סי׳ תצ״ז פסק שאין כופין הכהן לקבל דמתנה קרייה רחמנא ע״ש.

טז וכתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ד׳ דאפילו ספק בכור צריך הכהן לקבלו מיד הנותן לו ודווקא בספק שבא מעצמו אבל במקום שפשע הישראל כגון שקנה פרה חולבת מן הכותי או שהיה יכול למכור הבכור לכותי קודם שנולד ולא עשה אין הכהן צריך לקבלו עכ״ל ואין דבריו מובנים כלל שאין זה דבר והיפוכו ועוד איזה פשיעה היא כשקנה פרה חולבת ועוד דאם פשע אפילו וודאי בכור א״צ לקבל (ש״ך סק״ג) ועוד דאטו משום פשיעותו יבזה הכהן מתנות כהונה ואפילו בספק בכור ואיזה סברא היא זו (חוט השני סי׳ ק״ו).

יז ונראה לעניות דעתי בביאור דבריו דהנה התרומת הדשן בפסקיו סי׳ קי״ח הביא מתשו׳ הרא״ש בשם מהר״ם דאפילו ספק בכור אם אינו מקבל הוי זלזול ותמה התרומת הדשן הרי ספק בכור יכול הישראל לעכב לעצמו ואפילו תקפו כהן מוציאו מידו לרוב הפוסקים וא״כ איך אפשר דלהישראל יהיה כח בשני הצדדים והכהן יהיה מוכרח לקבל ואדרבא זלזול הוא לכהן אלא שלא מלאו לבו לחלוק על מהר״ם ויצא לחלק בין סתם ספק לספיקא דפלוגתא ע״ש וגם זה דוחק כמובן ולכן רבינו הרמ״א יצא בזה בענין אחר כמו שנבאר (ודע שלפנינו הן ברא״ש שלהי בכורות והן בתשו׳ סי׳ מ״ט לא נזכר כלל על ספק וכן הטור לא הזכיר ספק וצ״ע).

יח והענין כן הוא דוודאי מעיקר הדין אם הכהן אינו רוצה לקבל אפילו וודאי בכור אין כופין אותו לקבל דהרי מתנה קרייה רחמנא וכי כופין לקבל מתנה וכמ״ש בסוף סעי׳ ט״ו בשם א״ז וכל הפוסקים אין חולקים בזה רק הרא״ש אומר שהכהן יחוש לנפשו דאחרי שהתורה נתנה לו אין לו לזלזל בזה וממילא דגם ספק בכור כן הוא דבשלמא אם היה מצד עיקר הדין שהיה מוכרח לקבל שפיר יש חילוק בין ספק לוודאי אבל כיון שזהו חששא דזלזול במתנות כהונה מה לי וודאי מה לי ספק אמנם זהו וודאי כשהישראל נותן לו דרך כבוד כציוי התורה דאז אין להכהן להביטו על טרחתו אבל כשנראה קצת שנותן לו להקניטו או לנקום ממנו א״צ הכהן לקבל כמ״ש בסעי׳ ט״ו דבכה״ג לא ציותה תורה ולכן בכל ספק בכור שברור הדבר שהישראל לא

פשע בזה כגון שלא היה בביתו או שלא היה לו למי למכור או קנה פרה חולבת לפי שיטת רבינו הרמ״א לקמן סי׳ שט״ז דאין מתירין על זה בלא איזה סניף כמסל״ת וכיוצא בזה והוא חקר מהמוכר על זה מן הצד ולא מצא מענה או שיש בזה מחלוקת הפוסקים ומה על הישראל לעשות שפיר אנו אומרים להכהן לא תזלזל במתנות כהונה אבל במקום שהיה יכול לתקן כגון שקנה פרה חולבת ולא השתדל שהמוכר יסיח לפי תומו שאינה מבכרת או שהיה יכול בנקל למכור הבהמה לעכו״ם כדרך בני ישראל שמצוה לעשות כן כמו שיתבאר בסי׳ ש״ך ולכן בספק בכור יכול הכהן לתלות שבכונה עשה כן כדי לצערו ולא בוודאי בכור מפני שבספק בכור כשם שיש ספק אם כיון לצערו אם לאו כמו כן הרי יש ספק בעצם הבכור ואמרינן בזה כעין ס״ס שמא כיון לצערו ואת״ל לא כיון שמא אינו בכור ולזה מסיים רבינו הרמ״א ואפילו במקום שצריך לקבלו אסור לו לישראל ליתן להקניטו וכו׳ כלומר דכל זה הוא בספק אם כיון לצערו אבל במקום שודאי כיון לצערו אז אף וודאי בכור א״צ לקבל ממנו וכן נ״ל עיקר לדינא (ולדברינו אין מחלוקת בין הרא״ש להא״ז ובד״מ אות א נראה שתפס שמחולקים הם ע״ש וא״צ לזה ודו״ק).

יט כהן עני שיש לו בכור ונותן לכהן עשיר א״צ לקבל (ד״מ בשם מהרא״י) דזה לא ציותה תורה ומותר למסור הבכור לכותי שישגיח עליו ולא חיישינן שיטיל בו מום ואם הטיל בו מום הותר (פרישה אות ז׳ בשם א״ז ותרומת הדשן) ובסי׳ שי״ג פסק כן רבינו הרמ״א וכתבו שכל כהן שיש סיפוק בידו לטפל בבכורות ואינו מקבל מאד שלא כהוגן עושה (שם) ומהנכון למסור לכהן שיש לו שדות ודר בחוץ לעיר דבעיר כשיתגדל יהיה מזיק מפני שאסור לעשות בו איזה מלאכה וממילא שיעשה הזיקות ויבא לידי חילול שם שמים והעיקר מחויב כל מי שיש לו בהמה למוכרה קודם שילדה כמו שיתבאר בסי׳ ש״ך ע״ש.

כ כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ה׳ הבכור בזמן הזה ישהנו עד שיפול בו מום ושוחטו ע״פ מומחה והאידנא דווקא ע״פ שלשה ואוכלו בכל מקום ומאכילו אפילו למצרי או לכלבים עכ״ל ויש הרבה שאוסרין ליתן לכלבים וכן עיקר [ש״ך סק״ח] עוד כתבו הבכור בזמן הזה מוכר אותו הכהן אפילו לישראל תמים חי ובע״מ חי ושחוט ומקדש בו את האשה שהוא כשאר ממונו אבל אינו נמכר במקולין ואינו נשקל וכו׳ עכ״ל וכבר כתבנו זה בסעי׳ ב׳ ויכול לשוקלו מנה כנגד מנה לפירש״י כנגד חולין ולהרמב״ם לחלוק לחלקים ולשקול חלק כנגד חלק ולדינא לא פליגי וגם הרמב״ם מודה דמותר כנגד חולין (עש״ך סק״י) וזה שפסקו דמקדשין בו האשה באה״ע ס״ס כ״ח פסקו דהיא ספק מקודשת ושם נתבאר בס״ד.

כא הבכור נאכל בתוך שנתו בין תם בין בעל מום שנאמר לפני ד׳ אלקיך תאכלנו שנה בשנה וכי יהיה בו מום בשעריך תאכלנו ומאימתי מונה לו אם תם הוא מונה לו מיום שמיני שהוא ראוי להקרבה ואם נולד בעל מום מונה לו מיום שנולד והוא שכלו לו חדשיו שנראה לאכילה ביום לידתו אבל אם לא ידע בוודאי שכלו לו חדשיו מונה לו מיום שמיני וה״ה אם נולד תם ואח״כ נעשה בעל מום מונה מיום השמיני שכלל הדברים שאין מונין אלא משעה שראוי לאכילה ולכן בזמן הזה כשהיה תם אינו בחשבון רק משנעשה בעל מום אך יש בזה פרטי דינים כמו שיתבאר דבזה עיקר החשבון ל׳ יום.

כב כיצד נולד לו מום בתוך שנתו רשאי לקיימו כל י״ב חדש נולד לו מום בסוף שנתו מותר לקיימו ל׳ יום משעת המום ואע״פ שהוא מת לאחר שנתו כיצד כגון שנפל בו מום בט״ו יום לפני גמר שנתו משלימים לו ט״ו יום אחר גמר שנתו וכן כשנולד לו מום אחר שנתו אינו רשאי לקיימו אלא עד ל׳ יום ויאכלנו וזה שבתוך שנתו מונה יב״ח זהו מיום השמיני אף בכלו חדשיו דכיון שנולד תם הרי לא נראה לאכילה ביום לידתו (ש״ך סקי״ד) ויש שגם בזה מחלקים בין כלו ללא כלו (ב״י ולבוש) דכן משמע מלשון הטור ע״ש אבל יותר נראה דאין חילוק דכן משמע מלשון הרמב״ם ע״ש ושנה של בכור היא שנת לבנה יב״ח מיום ליום ואם היתה שנה מעוברת נתעברה לו ומנה י״ג חדשים ועמ״ש בסי׳ ט״ו סעי׳ י״ג.

כג לפיכך יש לפעמים שהנולד מאוחר ושנתו כלתה קודם כגון שנולדו לו שני טלאים אחד בט״ו של אדר ראשון ואחד בר״ח אדר שני זה שנולד בר״ח כיון שהגיע בשנה הבאה יום ראשון באדר עלתה לו שנה וזה שנולד בחצי אדר הראשון לא עלתה לו שנה עד חצי אדר של שנה הבאה דכיון שנולד בחדש העיבור מונים אותו לאדר ולא לשבט וכן הדין בשני ילדים לענין בר מצוה כמ״ש בא״ח סי׳ נ״ה ע״ש ואע״פ שמצוה לאכול הבכור בתוך שנתו בין למזבח בין להדיוט כמ״ש מ״מ אם עבר על זה ושהה אותו אפילו במזיד לאחר שנתו הרבה מ״מ אינו נפסל אפילו למזבח ואיסורא דעבד עבד ובר״ה (ה׳:) יליף מקרא ע״ש.

כד כתב הרמב״ם שם הבכור בזמן הזה עד שלא נראה להראותו לחכם מקיימו שתים ושלש שנים ומשנראה להראותו לחכם אם נולד לו מום בתוך שנתו רשאי לקיימו כל י״ב חדש ואם נולד בו מום לאחר שנתו מקיימו ל׳ יום עכ״ל וכן הוא בש״ע סעי׳ ט׳ וה״פ עד שלא נראה להראותו לחכם והיינו עד שיזדמן לו חכם אף שכבר נולד בו המום ואינו מחויב לחזור אחר חכם מרחוק (תוס׳ בכורות כ״ח ד״ה עד) וג׳ שנים לאו דווקא וה״ה יותר וגוזמא בעלמא היא (וכ״כ באה״ג) והטור לא כתב כלל דין זה והטעם נ״ל דהאידנא ליכא מומחה ומתירין ע״י ג׳ אנשים כמ״ש בסי׳ ש״ט וא״כ לא שייך לומר עד שלא נראה להראותו לחכם ותמיהני על הש״ע והמפרשים שלא כתבו דהאידנא לא שייך דין זה.

סימן שז

א דין הבכור אחר שחיטה ושהכהן צריך לשהותו ובו ד׳ סעי׳.

כתבו הטור והש״ע אין מרגילין בבכור דהיינו להפשיט עורו שלם דרך מרגלותיו עכ״ל ואפילו בבעל מום אסור משום דדרך בזיון היא דהוה כעובד עבודה בקדשים שנראה כמוכר העור לצורך מפוח של נפחים וגם גזירה שמא יגדל מהם עדרים עדרים דאתי לשהורייה מלשחוט עד שימצא בני אדם המבקשים עורות (בכורות ל״ג) והרמב״ם מתיר כמ״ש בסי׳ ש״ו סעי׳ ב׳ דס״ל דזהו רק בפסולי המוקדשים ולא בבכור.

ב כתב הרמב״ם בפ״ג דין י׳ בכור שנמצא טרפה אם תמים הוא ונמצא טרפה אחר שהופשט העור ישרף והבשר יקבר ואם בעל מום הוא ונשחט במומו הבשר יקבר ויהנו הכהנים בעורו והוא שנשחט ע״פ מומחה עכ״ל אבל נשחט שלא ע״פ מומחה דינו כתם אבל הטור והש״ע דאפילו בע״מ ונשחט ע״פ מומחה העור ג״כ יקבר וזה שכתב רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ שחטו ונמצא טרפה עורו עם בשרו אסור בהנאה וטעון בהנאה וטעון קבורה עכ״ל כוונתו גם אחרי התרת חכם שכן כתב הטור וז״ל אם שחטו ונמצא טריפה כתב הרמב״ם וכו׳ וא״א הרא״ש ז״ל כתב שעורו עם בשרו אסור בהנאה וטעון קבורה (ומחלקותם בסוגיא דזבחים ק״ד) דאמר ר״י הלכה כר״ע וכו׳ כשהתירו מומחה והלכתא כדברי חכמים ע״ש והרמב״ם ל״ג זה או שגרס ואתם קאי וכ״כ הרע״ב שם דהלכה כר״ע בבע״מ וכו׳ וכחכמים בתם ע״ש וכ״מ מהרמב״ם בפי׳ המשנה ע״ש דמדבריו משמע דלא פליגי וצ״ע וצ״ל דס״ל דחכמים לא קאי אר״ע אלא אר״ח סגה״ב וכמ״ש רש״י בסוף הסוגיא ע״ש וצ״ע בתם למה יש חילוק בין עור לבשר וכבר טרח התוי״ט בזה ע״ש ואכ״מ):

ג וכתב רבינו הרמ״א ולכן טוב למוכרו לכותי קודם שחיטה עכ״ל ורבים חולקים בזה וס״ל דאסור למכור לו דשמא יחזור וימכרנו לישראל ויגזז ויעבוד בו ואפילו שישחט בפנינו אסור (ש״ך והרע״א וח״ס) ואפשר דכשישראל ישחטנו שחיטה כשירה לאחר התרת חכם יכול למכרו לו קודם בדיקת הריאה (שם) ובעיקר הדבר לא אבין דבוודאי כוונתו כדי שלא יפסיד בו אם ימצא טריפה ולכן ימכרנו לו וכי היכן מצינו תקנה כזו למוסרו בידו וממ״נ אם ימצא טריפה הלא מדינא צריך קבורה ואולי מפני שלהרמב״ם עורו מותר וצ״ע.

ד צריך הכהן לשהותו ולגדלו עד שיפול בו מום ואין קצבה לדבר ויכול למכרו אפילו לישראל אע״פ שהוא תם אם ימצא ישראל שירצה לקנות ממנו ושינהוג בו קדושת בכור עד שיפול בו מום ואז יתירנו ע״פ מומחה וישחטנו ויאכלנו וזה שמותר למוכרו דווקא כשהלוקח קונה אותו לצרכו אבל לקנותו כדי להרויח בו אסור שאסור לעשות סחורה בבכור אך אם קנאו לצרכו ואח״כ א״צ לו יכול לחזור ולמוכרו וכבר בארנו זה בסי׳ ש״ו סעי׳ י״ג (וזה שכתבנו אפילו לישראל ה״פ לא מיבעי לכהן אלא אפילו לישראל אבל לכותי אסור בתם).

סימן שח

א איסור עבודה וגיזה בבכור אפילו בבעל מום ובו י׳ סעי׳

כתיב כל הבכור וגו׳ לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך ואורחא דמילתא תפסה תורה דשור דרכו בעבודה וצאן בגיזה וה״ה להיפך נמי אסור וכך שנינו בבכורות (כ״ה) אין לי אלא שור בעבודה וצאן בגיזה מנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת״ל לא תעבוד ולא תגוז וי״ו מוסיף על ענין ראשון וילמדו שניהם זה מזה (רש״י) ובספרי ראה סי׳ קכ״ד יליף מק״ו ע״ש ומניין דגם בבעלי מומין אסור בגיזה ועבודה דכתיב בראה רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר ודרשינן בספרי שם (סע״א) במה הכתוב מדבר אם בבשר תאוה כבר אמור וכו׳ הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשים שנפדו ותניא בבכורות (ט״ו) תזבח ולא גיזה וכו׳ אלמא דבפסולי המוקדשים שנפדו והיינו קדשים שנעשו בעלי מומין ונפדו שעדיין אסורין בגיזה וממילא דה״ה עבודה וכ״ש בכור בעל מום דקדושתו מרחם שאסור בגיזה ועבודה.

ב לפיכך הבכור בין תם בין בעל מום אסור בגיזה ועבודה והגוזז או העובד לוקה מן התורה וכתב הרמב״ם בפ״א ממעילה דתולש אינו כגוזז ואינו חייב עד שיגזוז כדי רוחב הסיט כפול כמו בשבת וספק בכור אסור בגיזה ועבודה ואינו לוקה ע״ש וזהו לענין מלקות יש חילוק בין גוזז לתולש ולא לאיסור וכיון שהם עדיין בקדושתן לכן אם עבר וגזז או תלשן בידו או אפילו נשר הצמר מעצמו אסורין בהנאה לעולם לא שנא שמת אח״כ ולא שנא שחטו אח״כ ע״י התרת מומחה דכיון שנשרו ממנו קודם שהותר נשארו בקדושתן דאין השחיטה מתרת הצמר הנתלש מחיים אבל הצמר המחובר בגופו בעת השחיטה הותר ע״י השחיטה כבשרו.

ג הצמר הנתלש מחיים רק שעודנו על גופו מסובך בשאר הצמר את שנראה כשאר צמר והיינו שאינו ניכר שניתלש מהגוף ניתר בשחיטה ואת שאינו נראה כשאר הצמר והיינו שעיקרו של הצמר הפוך כלפי ראשו והכל רואים שנתלש מחיים אין השחיטה מתירתו והטעם דמדין תורה הצמר הנושר

מעצמו מחיים מותר ורק רבנן גזרו בזה כדי שלא ישהנו כדי שהצמר ינשור ממנו כל שעה וכיון דמדרבנן הוא הוא לא החמירו רק כשאינו נראה כשאר הצמר (ערש״י בכורות כ״ה: ד״ה וחכמים).

ד ודע שרבותינו בעלי התוס׳ כתבו שם דגיזת פסולי המוקדשין מותר מן התורה דלגוז אסרה תורה ולא שהגיזה תהיה אסור בהנאה ע״ש וכן מתבאר לי מדברי הרמב״ם פ״א ממעילה דין י׳ שכתב ואותו השיער שתלש או שנשר וכו׳ מן הבכור וכו׳ אסור בהנאה אפילו לאחר שישחטו במומן גזירה שמא ישהה וכו׳ עכ״ל ובבכורות פ״ג דין י״א כתב אבל כל צמר שנגזז ממנו כשהוא חי ואפילו נשר וכו׳ ואפילו נשר אחר שנפל בו מום ואפילו אחר שחיטתו וכו׳ שהרי אותו הצמר שנפל ממנו בחיים באיסורו הוא עומד וכו׳ וכבר בארנו במעילה שלא גזרו גזירה זו אלא על הבכור וכו׳ עכ״ל וביאור דבריו לענ״ד דהגזירה הוא שתיאסר גם לאחר שחיטה אבל קודם שחיטה מן התורה אסור וזהו שכתב ואפילו אחר שחיטתו כלומר אותו שנשר אחר נפל בו מום אסור אף לאחר שחיטתו ועל זה גזרו ולכן כתב שהצמר שנשר בחיים באיסורו הוא עומד כלומר שהשחיטה לא תתירתו וגם במעילה שכתב גזרה כונתו על לאחר ששחטו וגם דעת התוס׳ צ״ל כן וזה שכתבנו ולא שהגיזה תהיה אסור בהנאה זהו על תמידיות על לאחר שחיטה כן נ״ל בדעת רבותינו.

ה איתא במ״ק (י״ב) אין מרביעין בבכור כלומר להעלות הבכור על בהמה אסור משום מלאכה בין תם בין בעל מום ותימא על הטור וש״ע שלא כתבו דין זה והרמב״ם כתבה בפ״א ממעילה אבל כשעלה מעצמו לית לן בה ולכן מותר להניחו בשדה אף שוודאי יעלה דלא כמי שאוסר בזה והמבכרת שהוציא הבכור ראשו מהרחם והחזיר דהוי כילוד מותרת אמו בגיזה ואסורה בעבודה משום כחש עובר שכן הדין במקדיש עובר למזבח כמ״ש הרמב״ם שם והוא בתמורה (י) וממילא דה״ה במבכרת כשהבכור הוציא ראשו וחזר אך הש״ס והרמב״ם לא הזכירו זה בבכור ואפשר דאיסור זה הוא מדרבנן ולא גזרו במילתא דלא שכיחא וכן נ״ל עיקר (עפ״ת סק״א שכמה גדולים השיגו על הבי״ע ולפמ״ש דבריו ברורים ודו״ק).

ו כשבא לראות מומו או לשחטו אח״כ וצריך שהצמר לא יהיה באותו מקום אסור לגוזזו אבל מותר לתולשו דתלישה אינה כגזיזה מן התורה כמ״ש בסעי׳ ב׳ ותולש הצמר של מקום השחיטה או מקום המום ובלבד שלא יזיז השיער או הצמר ממקומם אלא יניחם מסובך עם שאר הצמר והשיער ומה שתלש אסור בהנאה ודווקא תלישה ביד אבל לא יתלוש בכלי שלא יהא נראה כגוזז.

ז ויש מי שתמה על הפוסקים דאיך התירו לתלוש בבכור מטעם דתלישה אינה כגזיזה הא זהו רק באילים דצמר רק בגזיזה אבל בעיזים אמרינן בחולין (קל״ז.) כיון דאורחייהו בתלישה הוי כגזיזה ע״ש (פ״ת סק״ב בשם שעה״מ) ואין זה תמיה בשנדקדק על הטור והש״ע שכאן התירו בתלישה ולמה לא התירו ביו״ט כשצרך לשחוט לתלוש מקום השחיטה כמבואר בא״ח סי׳ תצ״ח סעי׳ י״ב והרמב״ם בפ״ג מיו״ט באמת התיר ע״ש וכתבו דדווקא בבכור שרק גזיזה אסור תולש לאו היינו גוזז אבל ביו״ט דאסור לעקור דבר מגידולו כמו בשבת אין חילוק בין תולש לגוזז ובשניהם אסור (מג״א שם סקכ״ג) והרמב״ם שהתיר משום דזה מקרי עוקר כלאחר יד כמו שאמרו בבכורות (כ״ה) ולפ״ז א״ש דברי הטור וש״ע דביו״ט לא רצו להתיר אף דהוה כלאחר יד משום דאפשר בלא״ה אבל בבכור שקשה בלא תלישה בראיית מומין וההכרח להתיר התלישה משום דהוה עקירה כלאחר יד ורק גזיזה אסור ולכן גם בשחיטת בכור לא חילקו בין צמר לשיער עיזים דשם עיקר הלאו הוא לא תגוז וזה שאמרו שאמרו בחולין דבעיזים הוי תלישה כגזיזה ה״פ דכשתולש כי אורחיה הוה כגזיזה אבל לא כלאחר יד.

ח כתב הרמב״ם ספ״ג גיזת בכור אפילו גיזת בעל מום שנתערב בגיזי חולין אפילו אחת בכמה אלפים כולן אסורות (בהנאה) שהרי הוא דבר חשוב ומקדש בכל שהוא [האורג מלא הסיט מצמר הבכור בבגד ידלק מצמר המוקדשין מקדש בכל שהוא] עכ״ל ודין הראשון הוא בבכורות שם ודין השני היא משנה פ״ג דערלה (מ״ג) ומלא הסיט הוא כשיעור שיש מאצבע לאמה כשמרחיק האצבעות זה מזה ולרמב״ם הוא ב׳ טפחים ובשלהי תמורה מוקי לה דעביד כי ציפרתא שעשה צורת צפור דחשיבה אבל בלא״ה בטל ברוב ולא חש לה הרמב״ם דשם מיירי בשק דהוא עב ואינו חשוב אבל חוטי בגד כמלא הסיט הוי חשיבות גם בלא זה ואינו בטל (כ״מ) אבל גם בסוף פהמי״ק בשק לא הזכיר ג״כ זה (שם) ויש שתירץ דכוונת הגמ׳ דממלא הסיט ראוי לעשות ציפרתא או דס״ל דאינו כהלכתא (שם בשם הר״י קורקס) והדוחק מבואר אמנם האמת דשם כל הסוגיא לא מיירי בין היתר לאיסור אלא אם צריך קבורה או שריפה ע״ש ובזה פריך שם וליבטל ברובא לענין דסגי בקבורה ע״ש היטב (הגר״א בשנ״א בערלה שם).

ט אמנם אינו מובן במה חלוק דין השני מדין הראשון דבדין הראשון א״צ מלא הסיט ובזה צריך דווקא מלא סיט והרע״ב במשניות שם כתב דהך דמלא הסיט הוא בבעל מום אבל בתם מקדש בכל שהוא כמו שמסיים ובמוקדשין מקדשין כל שהן אבל הרמב״ם הא גם בדין הראשון כתב אפילו בבעל מום וכבר השיגו הראב״ד מפני זה וכתב דבבכורות הוי קנסא בעלמא ולא דינא ע״ש והטור לא הביא דין הראשון כלל ובדין השני כתב האורג מלא הסיט חוט מצמר בבגד אם הוא דבר חשוב כגון מעשה ציירי אינו בטל וכולו טעון קבורה ואם אינו דבר חשוב בטל ברוב עכ״ל ולא דמי לשעטנז דנתבאר בסי׳ רצ״ט דאפילו חוט אחד אינו בטל דהיתר בהיתר לא שייך ביטול דכל עיקר איסור שעטנז הוא בתערובות משא״כ כאן איסור בהיתר שפיר בטל אם לא

בדבר חשוב (פרישה) אבל קשה על הטור איך השמיט סוגיא דבכורות ואף אם ס״ל כהראב״ד דהוא קנסא מ״מ היה לו להביא והר״ש במשנה דשם נשאר בקושיא מבכורות למשנה דשם וכתב דאף אם נפרש כל שהוא לאו דווקא ומיירי ג״כ במלא הסיט מ״מ הא כציפרתא א״א להיות בגיזה ע״ש.

י ונראה לעניות דעתי דהטור דחי לה להך דבכורות משום דאח״כ יש שם אוקימתות אחרות וס״ל דלהנך אוקימתות בטלה לא אוקימתא קמייתא ע״ש (ומצאתי שכ״כ המעי״ט בד״ח ספ״ג דבכורות ע״ש) ובדעת הרמב״ם נ״ל דס״ל דאין סתירה מזל״ז דגיזה בגיזות לא בטל אבל נגד בגד דחשיב טובא צריך דווקא כמלא הסיט (ותימא למה לא חשיב לה במשנה דשלהי עכו״ם בדברים שאוסרין בכל שהוא ואולי דגם מפני זה דחאה הטור מהלכה ולהרמב״ם אפשר לומר דכיון דחשיב שם שיער נזיר כ״ש צמר בכור ומוקדשים דחשיבא משיער ובירושלמי שם יש מענין זה אך מגודל השיבוש א״א לעמוד על הכוונה ע״ש ובשלהי ערלה ודו״ק).

סימן שט

א דיני בכור בזמן הזה ובו ח״י סעי׳.

בכור בזמן הזה אין לו היתר אלא ע״י מום וכתבו הטור והש״ע דאפילו אם ירצו הבעלים או הכהן לכנסו לכיפה עד שימות מעצמו אינם רשאים אלא צריך הכהן לגדלו עד שיפול בו מום עכ״ל כלומר דעד ל׳ בדקה וג׳ בגסה יגדל הישראל ואח״כ יגדל הכהן או ימסרנו לכותי שיגדלו כמ״ש בסי׳ ש״ז ע״ש ואע״ג דבגידולו יש לחוש לתקלה שיעבדו בו ויגזזו שערו וכדומה מ״מ לא התירו כמו שיתבאר בס״ד הטעמים בזה.

ב והנה במרדכי פ״ק דעכו״ם כתב דהר״א ממיץ התיר בזמן הזה להכניס בכור לכיפה כדי שלא לבא לידי תקלה ור״י אוסר כיון שיש לו היתר במום והנה בתוס׳ שם [י״ג] לא כתבו לשון איסור אלא שלא הצריכו לבכור בזמן הזה להכניסו לכיפה דלא הצריכו זה אלא במקום שעשה עבירה כמו מקדיש בזמן הזה אבל בכור דקדוש מאליו לא קנסוהו להכניסו לכיפה ע״ש ואע״ג דגם בבכור יש קצת עבירה במה שלא מכרו לכותי מ״מ לא מקרי זה עבירה מיהו משמע מדבריהם שלא הצריכוהו לזה אבל אם ירצה להכניסו לכיפה רשאי.

ג אבל בבכורות (נ״ג ד״ה ואי) כתבו שאסור ע״ש וגם הרא״ש בשני מקומות שם בעכו״ם ובשלהי בכורות כתב שאסור ושכן הורה רבו מהר״ם מר״ב וכתבו הטעם משום הפסד קדשים ובמקום אחד כתב הרא״ש משום בזיון קדשים ואולי דהכל אחד שבזיון הוא להפסיד קדשים ועיקר יסודם מדלא מצינו בש״ס שהצריכו לבכור בזמן הזה הכנסה לכיפה ע״ש וזה שלא הזכירו טעם צער בע״ח נ״ל דס״ל דכל שעושה מטעם איסור או חשש איסור ליכא צעב״ח דאל״כ לא היו גוזרים גם על המקדיש בזמן הזה דאטו אם עשה איסור יקנסוהו לעשות עוד איסור אלא וודאי דליכא איסור בזה (ובמרדכי שם הזכיר זה ע״ש) ואע״ג דבשלהי בכורות במעשר בהמה בזמן הזה הצריכו הכנסה לכיפה ע״ש י״ל דזהו כמקדיש בזמן הזה שהרי בטלו למעשר בהמה בזמן הזה כדאיתא שם רפ״ט ע״ש:

ד ולולי דברי רבותינו הייתי אומר לענ״ד דזה שלא הזכיר הש״ס בבכור הכנסה לכיפה משום דביומא (ס״ו) יש פלוגתא דתנאי אי חיישינן לתקלה אם לאו ע״ש וביאור הדבר נ״ל דאע״ג דלענין תרומה פשוט בש״ס בספ״ק דפסחים ובפ״ק דשבת בי״ח דבר דחיישינן לתקלה י״ל דבבע״ח כיון שיש צעב״ח לכן יש שסובר דדחינן חששא דתקלה מפני זה ועוד דבתרומה יש חששא דאכילה וחמירא טפי ועוד דבפסחים שם יש ג״כ פלוגתא אי חיישינן לתקלה ע״ש אך כיון דרבותינו אסרו אין לנו מה לדבר מזה ואף בספק בכור שעלה על דעת גדול אחד להכניסו לכיפה החזירוהו מדעתו והוא עצמו חזר בו (נוב״י ספ״ג וחת״ס סי׳ שי״ה) ואף שאין ראיה ברורה לספק בכור שאסור דאי משום צעב״ח הא לא תפסו סברא זו כמ״ש ואי משום הפסד ובזיון קדשים מי יימר דגם בספק בכור שייך זה מ״מ גם ראיה להיתר ליכא ויש להסתפק אם מסרו לשומר כותי ורואה שהשומר מרעיבו כדי שימות אם צריך למחות בו אם לאו ויש להתיישב בזה.

ה ואפילו כשנפל בו מום ברור כגון שנקטעה ידו או רגלו וכיוצא בו לא הותר מיד ועדיין באיסורו עומד עד שיראנו לחכם מומחה ויתירנו ודבר זה גדרו חז״ל כדי שלא יהיו המומין דבר המסור לכל ויבואו להקל במומין וכל כך החמירו עד ששנינו במשנה (כ״ח.) מי שאינו מומחה וראה את הבכור ונשחט על פיו ה״ז יקבר וישלם מביתו ואף כשהיה בו מום קבוע ע״ש והאידנא דליכא מומחה כמ״ש בח״מ סי׳ א׳ אין מתירין אלא ע״י ג׳ שהם ב״ד בכל מקום והש״ס קרי להו ג׳ בני הכנסת כלומר לא שיהיו אנשים פשוטים לגמרי אלא חכמים קצת ואינם בקיאים כל כך וכן המנהג שמביאין הבכור לבית הרב ומצרף לו עוד שנים ומתירין אותו במום קבוע כמו שיתבאר.

ו מומין הרבה יש בבכור עד ששים ושבעה מומין והרמב״ם חשבן בפ״ב מאיסורי מזבח דכל המומין הפוסלין למזבח בכל הקדשים פוסלין בבכור להקריבו למזבח וממילא דהותר לאכול במומו ודווקא מום קבוע ולא מום עובר וכן כשנעשה בכוונה אינו מתיר ויתבאר בסי׳ שי״ג וכיון דהאידנא ליכא מומחא לכן אין מתירין על כל המומין אלא על מום גלוי לכל והרמב״ם בפ״ג כתב וז״ל אם אין שם מומחה והיה המום מן המומין הגלויין המובהקין כגון שנסמית עינו או נקטעה ידו או נשברה רגלו ה״ז ניתר ע״פ ג׳ בני הכנסת וכן בכור שיצא לח״ל ונפל בו מום מובהק ה״ז ניתר ע״פ ג׳ בני הכנסת וכן בכור שיצא לח״ל ונפל בו מום מובהק ה״ז ניתר ע״פ ג׳ בני הכנסת עכ״ל ואינו מובן כלל דנראה שזהו ממה שאמרו בגמ׳ (ל״ו) התרת בכור בח״ל ע״פ ג׳ בני הכנסת ומשמע דבא״י בעי דווקא מומחה ופירשו רש״י ותוס׳ דאזמן המקדש קאי ולכן בא״י דהוא להקרבה צריך דווקא מומחה ולא כן בח״ל אבל בזמן הזה שוין א״י וח״ל ואין לומר דהרמב״ם ס״ל דגם בזמן הזה בא״י צריך דווקא מומחה שהרי מקודם כתב אין שוחטין אלא ע״פ מומחה שנתן לו הנשיא שבא״י רשות אפילו מום גלוי וכו׳ אם אין שם מומחה וכו׳ ישחט ע״פ ג׳ וכו׳ הרי שגם בא״י התיר בדליכא מומחה (לח״מ).

ז ונראה לעניות דעתי כוונה אחרת בדבריו דלהרמב״ם לא נראה לפרש מימרא דאמוראים על זמן המקדש אלא בזמן הזה קאי ושם בגמ׳ אמר רבא ובמומין מובהקין ופריך הש״ס מאי קמ״ל וכו׳ ומתרץ אי ממתניתין הו״א בח״ל אפילו בשאין מובהקין מתירין ע״פ ג׳ בהכ״נ קמ״ל דאפילו בחו״ל לא הותר ע״פ ג׳ בהכ״נ אלא במובהקין והן הן דברי הרמב״ם דמעיקרא קאמר דאם אין מומחה מתירין במומין מובהקין ע״פ ג׳ בהכ״נ וכדי שלא נאמר דזהו רק בא״י אבל בח״ל מתירין אפילו בשאין מובהקין ע״פ ג׳ בהכ״נ ולזה אומר דגם בח״ל הדין כן דרק במומים מובהקין מתירין ע״פ ג׳ בהכ״נ וזה שאמר בכור שיצא לח״ל זהו לשיטתו בפ״א שם דאין בכור נוהג בח״ל וכמ״ש בריש סי׳ ש״ו ולכן הוכרח לפרש כן ובאמת לדברי רבינו הב״י שבארנו שם דנוסחת טעות היא נאמר גם כאן דטעות הוא וכצ״ל וכן בכור בח״ל (כנראה לעניות דעתי) (אח״כ ראיתי לרי״ט אלגזי שהאריך בזה ונדחק בדבריו הרבה ולענ״ד פשוט הוא).

ח והנה הרמב״ם לא חשיב במומין מובהקין רק ג׳ כמ״ש ולאו דווקא הוא שהרי כתב כגון שנסמית עינו וכו׳ ולכן רבינו הב״י בש״ע כתב דצרימת האוזן הוא מום מובהק היכא דמינכר שפיר ונראה לעינים שהיא יותר מחגירת הצפורן וכיצד צרימת האוזן שנפגמה בחסרון מן התנוך ולא העור שבשפת האוזן בין שנפגמה בידי אדם בין שנפגמה בידי שמים עכ״ל וכן בכל המומין אין חילוק בזה ומהו הסחוס שבמשנה דר״פ על אלו מומין זהו תנוך (תוס׳ שם) ובפסקים של התרומת הדשן (סי׳ רמ״ד) ביאר בזה וז״ל נראה דסחוס הוא קשה במשמוש היד ויש לו גובה קצת מבפנים בתוך האוזן ובאוזן האדם נמי ניכר כך דכל בשר שהוא קצת קשה וקצת רך זהו נקרא סחוס כמו ראשי כנפים והסחוסין בפ׳ כיצד צולין עכ״ל אבל כל שלמטה מזה שאינו בגובה והוא רך לגמרי אינו מום ורבינו הרמ״א הוסיף עוד מום נחתך הזנב למעלה מן החוליא ע״ש וגם זה מתרומת הדשן שם וראיה מזנבות הטלאים שקשרו התינוקות בגמ׳ (ל״ה) במשנה שם ולא חשבו חז״ל זה במומין משום דלא בעי כולי האי דאפילו נפגם הזנב מן העצם ולא מן הפרק תנן שם (ל״ט:) דהוה מום וכ״ש בנחתך לגמרי ובזנב יש חוליות כמו פרקים וניכר לכל ואם נפגם או נחתך בין הפרקים הדרא בריא ולא הוי מום ולכן הצריך למעלה מן החוליא והיינו שיפגע בהעצם דכל למטה מזה לא הוי מום.

ט ודע שיש לי מקום עיון בזה דהנה לשון המשנה הוא מן העצם אבל לא מן הפרק וכן הוא לשון הרמב״ם בפ״ב מאיסורי מזבח ופירש״י דאם נפגם בין הפרקים מעלה ארוכה אם לא נחתך כל הזנב אלא נפגם מעט עכ״ל מבואר להדיא דלאו דווקא בין פרק התחתון אלא אפילו בין הפרקים העליונים לא הוה מום בלא פגימה בעצם ולפ״ז התרומת הדשן שלמד נחתך מנפגם ג״כ הדין כן א״כ למה כתב הוא ורבינו הרמ״א למעלה מן החוליא דמשמע אפילו בין הפרקים שהם למעלה מחוליא הראשונה ובתרומת הדשן יותר מבואר וז״ל דכ״ש אם נפסק לגמרי מן מקום שמתחילין החוליות ולמעלה דהוי מום עכ״ל דמבואר להדיא דכל למעלה הוי מום וצע״ג ולמעשה נראה לעניות דעתי שאין להקל בזה רק אם פגע החתך בהעצם ממש ואף שיש סברא לומר דנחתך גרע טפי מ״מ מנ״ל להקל בזה.

י וז״ל רבינו הרמ״א ועוד מנה בעל הטור כמה מומין ששוחטין עליהן בזמן הזה והרב שחיבר ספר הזה (הוא הב״י) נמשך אחר דברי הרמב״ם ונ״ל דהסומך על דברי הטור הבנויין על דעת הרא״ש לא הפסיד עכ״ל ובאמת גם מהרמב״ם אין ראיה על כל המומין שהרי כתב כגון וכו׳ אלא בוודאי לא על כל המומין שחשב הטור כוונתו כמובן וכיון שרבינו הרמ״א כתב שביכולת לסמוך ע״ד הטור לכן בהכרח לחשוב כל מה שמנה הטור וגם הלבוש מנה הרבה מהם ע״ש.

יא וז״ל הטור וכתב הר״י האידנא דליכא מומחין אינו נשחט וכו׳ אלא במומין מובהקין וכו׳ אבל דוקין שבעין וכו׳ לא וצרימת האוזן וכו׳ בין שנפגמה וכו׳ או שנסדקה סדק הניכר אע״פ שאינו חסר כלום וכן אם ניקב האוזן מלא כרשינא והוא מין כלי שרוצעין בו או שיבש כדי שתהא נפרך בצפורן עכ״ל

והרמב״ם סובר דיבש לא הוי מום ופלוגתא היא ברפ״ו דבכורות וגם הרע״ב פוסק כהרמב״ם וטעם הטור ע״פ סוגיא דחולין (מ״ו:) ע״ש ואינו מוכרח ופשוט הוא דכל שבאוזן הוא דווקא בהסחוס ולא בהרך (עב״י וב״ח) וא״כ למעשה אין לסמוך על מום זה.

יב אוזן הגדי שהיא כפולה ונראה כשתים אם אין לו אלא עצם אחד כגון שאין לו אלא תנוך אחד אלא שנכפל תנוך העליון ונתחבר למטה ונראית כשתים הוי מום ואם אינו עצם אחד אלא התנוכים נבדלים למטה אינו מום (טור) וזהו לפירש״י (מ׳:) ולהרמב״ם בפ״ז מביאת מקדש הוא להיפך דשני תנוכים הוי מום ובאחד לא הוי מום ע״ש ולפ״ז מפני פלוגתא דרבוותא בטל מום זה ואין להתיר עליו דספק תורה הוא ואפילו בספק בכור צ״ע אם לסמוך על מום זה עוד כתב הטור אזנו אחת גדולה משל חבירתה עד שניכר למראית העין שהיא גדולה מחבירתה הוי מום אבל אם אינו ניכר עד שימדדו אותו בידים לא הוי מום והרמב״ם חולק גם בזה בפ״ב מא״מ וס״ל דאפילו אחת גדולה הרבה ואחת קטנה עד כפול כשירה למזבח ואינו מום ולפ״ז גם מום זה בטל כמ״ש.

יג מושב עינו עגול כשל אדם הוי מום שדרך הבהמה להיות משוך ודווקא הלבן שבעין אבל השחור דרכו להיות עגול ואם עינו אחת גדולה כשל עגל והשנייה כשל אווז הוי מום אבל אם שתיהן גדולות או קטנות אינו מום ושאר מומי העין אין להתיר עליהן ועז שאין לו קרניים אינו מום וה״ה איל ואם היה להם קרניים ונחתכו עם הבשר שבהם אם נעקרו בכח עד שנשאר במקומן כעין גומא הוי מום ואם נחתכו בשוה ולא נשאר במקומן גומא אינו מום.

יד פיו דומה לשל חזיר ששפתו העליונה עודפת על התחתונה או התחתונה עודפת על העליונה וניכר לכל העודף הוי מום ואפילו אם אינו חד כשל חזיר הוי מום ודווקא שיש בהעודף עצם אבל אם הוא בשר בלבד אינו מום ואם פיו קצר ברוחב שאינו יכול לפתחו אם מחמת העצם והיינו שהשפתים נפתחים יפה אלא שעצמות הלחיים נדבקים זה בזה הוי מום אבל אם אין השפתים נפתחים אלא כמו הלחיים אע״פ ששתיהן אין נפתחין כדרכן אינו מום והסימן שהוא מחמת הלחיים דכשאוכל מרחיב השפתיים ונראה העצם כנוד (רש״י מ׳:) ויש שם גירסא אחרת בגמ׳ והיינו פיו בלום מחמת הרוח אינו מום מחמת העצם ה״ז מום וזהו גירסת הרמב״ם וכן בלשון שני של רש״י ע״ש וכן הוא בתוספתא אבל לא ידעתי מהו מפני הרוח ומרש״י שם נראה דבלום היינו שפיו נפוח וזה יארע שיצא לחוץ יעבר עליו רוח ונפח פיו.

טו ניטל רוב לשונו או נחתך הוי מום ולאו רוב של כל הלשון אלא אפילו רוב מהלשון שאינו דבוק למלקחים והיינו חלק הלשון המנענע והאדם מדבר בו וכן אם נפגם העצם שבפיו שהשינים קבועין בו הוי מום כן הוא לשון הטור ודע שלא מצאתי מום זה ברמב״ם לא בפ״ב מאיסורי מזבח ולא בפ״ו מביאת מקדש ואיני מבין דברי הטור דהנה זהו פירוש על מה ששנינו במשנה (מ׳) ושנפרק עצמה של פיו ויש גורסין ושנפסק ופרש״י עצמו שבפיו שהשינים קבועות בו ולמעלה מן החוטין דאי חוטין גופייהו אפילו נפגמו או נגממו נמי עכ״ל ומבואר מרש״י דבכאן לא מהני נפגם אלא שנפסק או נפרק לגמרי ואיך כתב הטור נפגם ואם הוא מפרש במשנה כן מ״מ היה לו להביא פרש״י ולכן צ״ע בזה.

טז יש לו ג׳ ידים הוי מום וכן כשאין לו אלא יד אחד אבל ברגל כה״ג טריפה נמי הוה ואפילו בג׳ דכל יתר כנטול דמי וכן אם אחת מפרסות ידיו או רגליו עגולות כשל חמור אפילו הן סדוקות או שנשמט הירך ממקום חיבורו ואפילו לא איעכל ניביה טריפה נמי הוה או שאחד מיריכותיו קבוע במקום הכסל והשנייה למעלה ממנה ודרכן של בהמות שהירך מחובר בהאליה סמוך להכסלים ולא למעלה מזה או שירך אחד גדול מחבירו או שנשבר עצם היד או הרגל אפילו אינו חסר כלום ואפילו השבר קטן שאינו ניכר בו שנשבר אלא כשהוא מהלך או שנפגם עצם ידו או רגלו בכל אלו הוי מום ודע דכל מקום שאמרנו נפגם צריך להיות שם איזה חסרון כל שהוא ואם היו פרסות ידיו צרות שאינן רחבות כדרכן אם מחמת שהבשר צר והעצם מרחיב הוי מום וכשמרחיב יוצא לחוץ כן הוא בטור ואיני מבין דאיך יוצא העצם לחוץ וברש״י שם (מ) על הך דרגליו מבולמות פי׳ להיפך שהעצם קצר והבשר מרחיב ויוצא לחוץ ע״ש וזה יכול להיות שהבשר בולט מהעצם ולא שהעצם יהיה בולט בלא בשר ודע שהטור כתב בידיו וה״ה ברגליו ואם הבשר שוים ששניהם צרין מכדרכן אינו מום ועוד כתב הטור ניטלו הטלפיים עם הבשר שבהם הוי מום עכ״ל ובגמ׳ (מ״ד) איתא אפילו נחתכו מלמעלה ושרשיו נשארו הוה מום וכ״כ הרמב״ם שם דאע״פ שנשאר מזכרותן מעט קרוב לבשר ע״ש אלא דהטור חש לה דשמא בכה״ג לא הוי מום מובהק (פרישה)

יז אין לו ביצים או שאין לו אלא אחת הוי מום אפילו יש לו שני כיסים והיינו שכל כיס הוי כחלוק באמצע ומיחזי כשני כיסים וכן אם אין לו אלא כיס אחד הוי מום אע״פ שיש לו שני ביצים וכתב הטור דכשיש לו שני כיסים וביצה אחת שוחטו מיד בחזקת שאין לו אלא ביצה אחת וא״צ למשמש לראות אם יש לו עוד אחרת ואפילו אם לאחר שחיטה נמצאת לו דבוקה בכסלים הוי מום כיון שאינו במקומו והרמב״ם כתב אם לא משמשו בתחלה ואח״כ נמצאת דבוקה בכסלים יקבר והרמב״ן והרא״ש חולקים עליו עכ״ל ופלוגתא דתנאי היא (מ) ואם ביצה אחת גדולה מחבירתה אינו מום.

יח נחלק הזנב לשנים עד העצם והיינו עד תוך העצם הוי מום וכן אם יש בו בשר נוסף כאגודל בין חוליא לחוליא כלומר דחוליא לחוליא סמוכים זל״ז וכשיש הפסק ביניהם כאגודל הוי מום (ערע״ב פ״ו מ״ה) וזנב העגל שהוא קצר ואינו מגיע לפרק העליון שמחבר הארכובה לשוק הוי מום (טור) והוא הפרק האמצעי וקראו עליון לגבי התחתון (פרישה) והרמב״ם לא מנה זה במומין דמפרש בגמ׳ שאמרו (מ) תנא קפץ העליון וכו׳ ה״פ דאפילו בכה״ג אינו מום ולפ״ז א״א לסמוך על מום זה וזנב הגדי שהוא עגול כשל חזיר הוי מום ואפילו אם הוא עב כדרכו ואם הוא קצר שאין לו אלא חוליא אחת הוי מום יש לו שתי חוליות אינו מום ובאיל יש לו שתים מום שלש אינו מום ויבלת והיינו חתיכה נוספת אם יש בה עצם בכל מקום שתהיה בין בעין בין בשאר הגוף הוי מום ואם אין בה עצם בכל הגוף אינו מום עכ״ל הטור ובגמ׳ (מ׳:) מחלק בין שחור ללבן לרש״י בשחור גם בלא שיער הוי מום וכן מבואר מרמב״ם שם אבל התוס׳ פירשו להיפך דבלבן הוי מום בלא שיער וטרחו המפרשים (עב״י וב״ח) למה לא הזכיר הטור מזה ולענ״ד פשוט הוא כיון שמחולקים בזה ממילא דלהלכה צריך שיער בשניהם ולכן בכוונה השמיט זה ומסיים הטור דכל אלו הם מומין מובהקין לסמוך עליהם גם בזמה״ז.

סימן שי

א השוחט בכור שלא ע״פ מומחה יקבר ובו ד׳ סעי׳.

בכור שהיה לו מום קבוע וגלוי ושחטוהו קודם שהראהו לחכם או לג׳ בני הכנסת אפילו הראהו לחכם אח״כ וראה את המום אינו מועיל ואסור בהנאה וטעון קבורה הבשר עם עורו ואין חילוק בין שעשה במזיד בין בשוגג בין שחטוהו הבעלים או הכהן או ע״י אחר הואיל ונשחט קודם ראיית החכם או ג׳ בהכ״ג אסרוהו חכמים בהנאה וטעם הגזירה משום שיש מומים המשתנים אחר מיתה שנראים כמום ובחיים אינם מום באמת לכן גזרו על כל המומין (כר״מ כ״ח) ואף שהתוס׳ שם פסקו כר״י וכן דעת ר״ש חפני בטור מ״מ הבה״ג והרמב״ם והרמב״ן והרא״ש והטור והש״ע פסקו כר״מ וכ״כ השאלתות פ׳ בא ותימא על הטור שכתב משמו להיפך ע״ש.

ב ולפיכך השוחט הבכור שלא ע״פ מומחה ומכרו וקבל דמים אפילו אכלו הלוקח מחזיר לו המוכר הדמים ואע״ג דזהו רק איסור דרבנן ונתבאר לעיל סי׳ קי״ט דבאיסור דרבנן כשאכל אינו מחזיר הדמים אף כשאכלו והעור טעון קבורה ואם עשו מנעלים מהעור או דבר אחד קוברים אותם וכן כשעדיין לא אכלו הבשר טעון הבשר קבורה ויחזיר להבעלים שהם יקברוהו דעלייהו דידהו רמי המצוה (ט״ז סק״ג) אא״כ הוא חשוד שימכור עוד פעם אחר שיקברנו ובעלים של בכור הוא הכהן ופשוט הוא דאם מכר במזיד אין להחזיר לו דוודאי ימכרנו עוד פעם כמו שעשה בראשונה והכלים שבשלו בו צריכין הכשר.

ג מי שאינו מומחה וראה את הבכור והתיר לשוחטו ונשחט על פיו יקבר וישלם מביתו (משנה שם) וכמה משלם איתא בגמ׳ שם דמשלם רביע לדקה ומחצה לגסה ופרש״י דהוה ממון המוטל בספק דשמא לא היה מום גמור ולעולם לא היה נופל בו מום ולא הפסידו כלל או שמא היה מום גמור והפסידו כולו לכך משלם מחצה ולאו משום דממון המוטל בספק חולקין אלא כך תקנו חכמים בבכור (תוס׳ שם) ובדקה מחצה מגסה לפי שאין מגדלין בהמה דקה בא״י והיתה טיפולה מרובה והצילו לכהן מטורח גדול ודי במחצה מגסה (רש״י) ולפ״ז בח״ל גם בדקה צריך לשלם חצי דמיו והאידנא דגם בא״י אין רוב שדות של ישראל ומותר לגדל בהמה דקה הלכך עתה גם בא״י משלם חצי דמיו (ולשון הרמב״ם בפ״ג ה״ו ומפני מה לא ישלם כל דמיו מפני שקנסו וכו׳ ולא יגדל בהמה דקה בא״י עכ״ל ואינו מובן בגסה למה לא ישלם כל דמיו ואם יש לו טעם על גסה למה לא פי׳ וגם המשניות צ״ע ע״ש):

ד יש מי שאומר דיחיד מומחה שראה בכור שלו אף שיתבאר בסי׳ שי״ב דאין רואה של עצמו משום חשדא מ״מ כיון דאינו אלא משום חשדא אין אוסרין בדיעבד (פ״ת בשם ברית אברהם) והם דברים של מה בכך דהא האידנא ליכא מומחה ואם הותר ע״פ אחד הוי כלא הותר כלל ואם הותר ע״פ ג׳ והוא היה אחד מהג׳ פשיטא שמותר ואולי אפילו לכתחלה יכול להיות אחד מהג׳ ויתבאר שם ונ״ל דכשראה החכם המום ביד כהן אף שלא הביא עדין עדים שנפל מעצמו אין זה שייך להתרה וראיה מביצה כ״ז ע״ש.

סימן שיא

א החשוד על הבכור מה דינו ובו ב׳ סעי׳

תנן בבכורות (כ״ט) החשוד על הבכורות לפירש״י שחשוד להטיל מום בבכור ולהרמב״ם שהוא חשוד למכור בכור לשם חולין אין לוקחין ממנו בשר צבי שאדום הוא ודומה לבשר עגל ולא עורות שאינם עבודים שמא של בכור הם ואפילו נראה שהעור מנקבה חיישינן שמא יחתוך בהעור מקום הזכרות

ותתראה כשל נקבה אבל עורות מעובדים לוקחים ממנו דכיון שיש בזה טורח מרובה ויודע שאם ישמע לב״ד יפסיד כולו שיקברו העור ולכן אם היה של בכור לא היה מטריח בזה הרבה ולא ראו חכמים בזה לקנוס בהיתר מפני האיסור משום דדי בקנסא של איסור בלבד.

ב וכן אין לוקחים ממנו צמר דשמא היא של בכור ואפילו לבנו להצמר שיש בזה קצת טורח מ״מ יכול להיות שיטרח בזה מפני הספק דשמא לא יודע לב״ד אבל לוקחים ממנו צמר צבע ולבדים וג״כ מטעם שנתבאר דכיון שיש בזה טירחא גדולה אלו היה של בכור לא היה טורח טירחא רבה כזה מטעם שנתבאר דין.

סימן שיב

א דין הנוטל שכר לראות בכור אם יש בו מום ובו ט׳ סעי׳.

תנן בבכורות (כ״ח:) והנוטל שכרו להיות רואה את הבכורות אין שוחטין על פיו אא״כ היה מומחה כאילא ביבנה שהתירו לו להיות נוטל ד׳ איסרות לדקה וששה לגסה ופירש״י דלכן אין שוחטין על פיו דדילמא משום השכר יתיר אף במום שאינו קבוע אא״כ היה כאילא שהיה מומחה וחסיד ולא נחשד בכך (רש״י) והשכר קבעו לו חכמים כמה יטול וגם לא יטול רק בפעם הראשון בין שהוא מוצא מום גמור ומתירו ובין שאינו מוצא מום ואוסרו ואח״כ כשמביאים לו זה הבכור אפילו כמה פעמים עד שמתירו אינו רשאי ליטול יותר (גמ׳ ותוס׳ שם כ״ט) וכ״כ הרמב״ם בפ״ג והטור והש״ע והרמב״ם הצריך עוד שיהיה מומחה שאין כמותו וכ״כ בש״ע והטור לא כתב לשון זה ע״ש.

ב וכבר תמהנו לעיל סי׳ י״ח סעי׳ מ״ב דהיכן מצינו שנחשוד לישראל כשר שיאכיל דבר איסור בשביל ריוח ממון והרי בסי׳ קי״ט לא מצינו חשש זה רק בישראל חשוד ולא בכשר וכתבנו שם דאולי בחשש כרת חששו יותר דבכור בלא מום הוי קדשים בחוץ וחייב כרת ועוד משום שהבכור עומד בחזקת איסור והוא בדיבורו מוציאו מחזקת איסורו ועוד משום דבבכור הוי הוראה והתורה אסרה לקבל ממון בעד הוראה ולא התירו רק בשכר בטילה ולכן כיון דעיקר הדבר אינו ע״פ דין גמור לכך חששו לזה (אך באמת נראה מדשנה התנא בבכורות שם אח״כ הנוטל שכרו לדון דיניו בטילים וכו׳ ומפרש בגמ׳ משום דמה אני בחנם וכו׳ משמע דבבכור לא שייך זה ואולי מפני שאין זה הוראה דהיתר מום גלוי לכל אלא שהוא בקי במומין ואין זה אלא ידיעה בעלמא ויש להתיישב בזה דלכאורא משמע כן ע״ש ודו״ק) (והרמב״ן לא כתב כן ע׳ בסעי׳ ה׳).

ג ועוד אפשר לומר כמ״ש בסי׳ א׳ סעי׳ י״א בדעת הרמב״ם שאוסר לקנות בשר שלא מן המומחה ובארנו שם דזהו כששוחט לעצמו ומוכר הבשר דחיישינן שמא מתאוות הממון יקל לעצמו בטעות ע״ש וה״נ כן הוא דמפני שבמומי בכור יש בקיאות הרבה מה שרבים לא יבינו שהוא מום כדאמרינן בסנהדרין (ה׳:) ע״ש ולכן אפשר שיטעה בעצמו מפני תאוות הממון וידמה שהוא מום ובאמת אינו מום אך לפ״ז עתה שאין מתירים רק במומין הגלויים לכל כמ״ש בסי׳ ש״ט ליכא חשש זה.

ד ועוד אני אומר דעתה בזמן הזה דאין מתירים רק ע״פ ג׳ בני הכנסת ליכא כלל חדשא כדאמרינן ספ״ב דיבמות ותמיהני למה לא הזכירו זה הפוסקים וזה אין סברא לומר דבממון גם תלתא חשידי דבתוס׳ ספ״ו דגיטין מוכח דגם בממון לא חשידא תלתא ע״ש וצ״ל דהם כתבו רק לעיקר דינא דיחיד מומחה יכול להתיר ולפ״ז לדידן מתרי טעמא ליכא חשדא חדא מטעם דהוי ג׳ ועוד מפני שאין אנו מתירים רק על מום גלוי כמ״ש ומ״מ יש להתיישב בזה למה לא הזכירו זה כלל וצ״ע.

ה ויותר נראה דהפוסקים לא ס״ל כפירש״י דטעמא דהנוטל שכרו לראות בכורות אין שוחטין על פיו הוא מטעם חשדא אלא כמ״ש הרמב״ן בהלכותיו וז״ל טעמא דהא מתניתין משום דאסור למישקל אגר הוראה ומאן דשקיל מבטל הוראה דיליה ומש״ה אין שוחטין על פיו וכו׳ ואי הוה איכא למיחש לחשדא לאילא נמי אסור וכו׳ אלא משום אגר הוראה הוא וכו׳ אלא אי קא טרח לשקול טירחיה ובטלותיה וכו׳ אבל אגר ראיה לא אא״כ וכו׳ כאילא ביבנה וכו׳ דכיון וכו׳ דכל שעתא ושעתא בעי למיחזי וכו׳ וקמיבטל ממלאכתו לגמרי תקינו ליה רבנן וכו׳ עכ״ל ולפ״ז שפיר אין חילוק בין מום גלוי למום שאינו גלוי ובין אחד לג׳.

ו וגם מהרמב״ם נראה כן שכתב וידעו חכמים שאין כמותו ופסקו לו שכר וכו׳ ולמה הצריך שלא יהיה כמותו ולמה הוצרכו לפסוק לו שכר כך וכך אלא משום דבלא זה היה אסור לו ליטול אם אינו בטל ממלאכתו עי״ז ולזה צריך שלא יהיה כמותו והכל מביאין אליו וכן ב״ד פוסקין לו השכר כי היכי דליהוי מוכח דזהו שכר בטילה שתקנו לו וגם הטור כתב והוא שיהיה שכר בטלתו ניכרת ואם הוא פועל ומתבטל ממלאכתו כדי לראותו נותן לו שכרו כפועל שיש לו מלאכה כזו שבטל ממנה וכמה הוא רוצה ליקח כדי לישב בטל כך יתן לו עכ״ל ודע דבח״מ סי׳ רס״ד פי׳ הטור כפועל בטל בטל מאותה

מלאכה ולעשות מלאכה כזו וכאן פי׳ כדי לישב בטל משום דכאן לא מחשיב מלאכה כלל (ט״ז סק״א) וזהו כשמביאין הבכור אצלו אבל אם צריך לילך אל הבכור רשאי ליטול בעד טרחת הלוכו כמה שירצה (ע׳ דרישה שיש סתירה בטור בכ״מ בהך דפועל בטל).

ז גרסינן ס״פ עד כמה כל הבכורות אדם רואה חוץ משל עצמו ומשנה היא בנגעים והטעם משום חשדא ואין דין זה בכל הוראת איסור והיתר רק בבכור כדפירש״י שאין כהן רשאי לראות מום של בכורותיו ולהתירו עכ״ל כלומר דכהנים חשידי על הבכור וכבר בארנו זה לעיל ס״ס י״ח ע״ש ודווקא יחיד מומחה אבל כשמתירין ע״י נ׳ תלתא לא חשידי (גמ׳) ואפילו כולם שותפים בו ופשוט הוא דקרוב מותר לישב בתוך ג׳ המתירים ואפשר אפילו הוא עצמו יכול להצטרף וכן יכולים הג׳ להיות קרובים זל״ז דאין זה דין אלא הוראה (נ״ל).

ח עוד אמרו חז״ל בבכורות (ל״ח:) אע״פ שאמרו אין אדם רואה מומין לעצמו מ״מ מורה הלכה לתלמידים והם מורים לו למעשה ופריך מהא דאמרינן כל ת״ח שמורה הלכה ובא אם קודם מעשה אמרה שומעים לו ואם לאו אין שומעין לו כלומר א״כ כשאמר מקודם על שלו מום קבוע הוא איך שומעין לו ומתרץ דה״נ כגון דהוה מורה ובא כן מעיקרא כלומר קודם מעשה שלו

ט כתבו הטור והש״ע אין רואין מומין ביו״ט אבל אם ראהו מעיו״ט יכול לחקור עליו ביו״ט היאך נפל בו המום עכ״ל ונתבארו פרטי דין זה בא״ח סי׳ תצ״ח ע״ש.

סימן שיג

א **שאסור להטיל מום בבכור ובו ח״י סעי׳.**

אמור מן התורה להטיל מום בבכור שנאמר כל מום לא יהיה בו והוה כמו דכתיב היוד בשו״א והה״י בפת״ח שפירושו לא יעשה בו מום ולמה כתיב לשון זה ולא כתיב לא יעשה בו יתבאר לפנינו וכך אמרו חז״ל (ל״ד) אין לי אלא שלא יתן בו מום מנין שלא יביא דבילה ובצק ויניחנה על האוזן כדי שיבא הכלב ויאכלנה כלומר עם האוזן ת״ל כל מום וריבויא דכל מרבה אפילו גרמא שלא יגרום ע״י שום דבר שיתהוה בו מום ולזה אני אומר דלכן כתיב לשון לא יהיה בו ולא כתיב לא תעשה בו מום דאי הוה כתיב לשון זה בהכרח דגרמא שרי כמו שאמרו בשבת (ק״ך:) לעניין מחיקת השם דכתיב לא תעשה כן לד׳ אלקיכם עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי וכן במלאכת שבת דכתיב לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי ע״ש וכאן אפילו גרמא אסור לכן לא כתבה תורה לשון עשייה (ולא דרשו חז״ל מזה עצמו משום די״ל דלא משום כוונה זו ודריש מכל ודו״ק).

ב המטיל מום בבכור ה״ז לוקה ודבר זה ביאר הרמב״ם בפ״א מאיסורי מזבח דין ז׳ בכל הקדשים וממילא דה״ה לבכור וז״ל הרמב״ם שם המטיל מום בקדשים וכו׳ לוקה שהרי נאמר בקרבן כל מום לא יהיה בו מפי השמועה למדו שזו אזהרה שלא יטיל בו מום ואינו לוקה אלא בזמן שבהמ״ק קיים שהרי היה ראוי לקרבן ופסלו אבל בזמן הזה אע״פ שעבר בל״ת אינו לוקה עכ״ל ולדבריו יש איסור תורה גם בזמן הזה ולשון הגמ׳ בפ׳ לפני אידיהן (עבודה זרה י״ג:) ה״מ בזמן שבהמ״ק וכו׳ אבל השתא לית לן בה ופירש״י דלא מיתסר מדאורייתא אלא מדרבנן עכ״ל וכ״כ התוס׳ במנחות (נ״ר:) ובבכורות (ל״ג:) ע״ש וכ״כ הרא״ש בפ״ה מסס״ד ע״ש ודברי הרמב״ם תמוהים מאד (עלח״מ שם שנשאר בצ״ע) ויראה לי דבזמן המקדש גם על גרמא לוקה כיון דמקרא נפקא וכן באמירה לעכו״ם דלא גרע מגרמא.

ג כיון דגרמא אסור ממילא דאמירה לעכו״ם לעשות לו מום אסור וחמירה מכל אמירה לעכו״ם שבכל איסורי תורה דקיי״ל אמירה לעכו״ם שבות ובכאן הוי כמעשה עצמו כיון דשיוותה תורה גרמא למעשה הוה אמירה כגרמא ולכן אפילו בזמן הזה דהאיסור הוא מדרבנן לרוב הפוסקים אסור אמירה לעכו״ם כמעשה עצמו ואפילו בספק בכור אסור הטלת מום לא ע״י עצמו ולא בגרמתו ולא באמירתו ואין לומר בזה כיון דבזמן הזה הוא מדרבנן ספיקא דרבנן לקולא דא״כ למה טרחו כל הפוסקים בספיקי בכורות נעשה בהם מום אלא וודאי דגם זה אסור שהרי לדעת הרמב״ם גם בזמן הזה הוי איסור תורה כמ״ש ואפילו אם מדרבנן ג״כ אסור אפילו ע״י עכו״ם כמ״ש הרא״ש בפ״ז דב״מ (סי׳ ו׳) דמשום חומרא דקדשים אסור אף בדרבנן ואף באמירה ע״ש ודייק לה מסוגית הש״ס בבכורות (ל״ה) שאסרו הבכורות שנעשו בכוונה ע״י עכו״ם וכולן היו בזמן הזה ולא אשתמיט הש״ס לומר דבזמן הזה מותר אלא וודאי דמשום בזיון קדשים אסור (וכ״כ הח״ס סי׳ ש״ו).

ד אם עבר ועשה מום הן ע״י עצמו הן ע״י גרמתו ואמירתו ואפילו עכו״ם שעשה המום אם היתה כוונתו להתירו קנסוהו חכמים שלא ישחוט על אותו מום עד שיפול בו מום אחר בעצמו ואם מת לא קנסו בנו אחריו ויכול הבן לשחוט על אותו מום אחר התרת ג׳ בכה״ג דלדידיה קנסו רבנן לבריה לא קנסי ויש מי שרוצה לומר דגם לדידיה כיון דהוה משום קנס אם שחטוהו על מום זה הבשר מותר לאחרים (ש״ך סק״ב) וחלקו בזה כל הגדולים וכתבו

בפשיטות שאסיר (תב״ש סט״ז ופמ״ג והגר״ע) ועוד שהרי ג׳ בני הכנסת לא יתירו לו וממילא שאין לו היתר ואף אם התירו כגון שלא נעשה בכוונה מ״מ אסור הבשר והעור וטעון קבורה.

ה כתב רבינו הב״י בסעי׳ ב׳ אם עכו״ם או תנוק מטיל בו מים בעצמו אם לא כיון להתירו מותר אפילו אם שאל למה אין שוחטין אותו והשיבו לו לפי תומם שאסור לשוחטו עד שיפול בו מום אבל אם כיון להתירו כגון לאחר שרואה שהתירוהו ע״י כך עושה כן לאחרים אסור עכ״ל וזהו משנה (ל״ה.) מעשה בקסדור שראה זכר זקן ואמר מה טיבו ואמרו לו בכור הוא ואינו נשחט בלא מום נטל פיגם וצרם אזנו והתירו חכמים ואחר שהתירו הלך וצרם אזני בכורות אחרים ואסרו חכמים ע״ש ואע״ג דנראה להדיא דגם הראשון עשה בכוונה שהרי מפני שאמרו לו שאינו ניתר בלא מום עשה כן מ״מ פרש״י וז״ל דאין לומר שלהתירו נתכוין שהרי אינו יודע שע״י מום שיעשה בו ישחוט אא״כ נפל מאליו עכ״ל ביאור דבריו שהרי הישראל אמרו לו דאינו ניתר אא״כ היה בו מום דהמשמעות שיפול המום מאליו וממילא דלא כיון להתירו וזה שצרם אזנו י״ל שעשה מפני הכעס ולא לכוונת היתר ואפילו אם יש ספק בכוונתו כתב רבינו הרמ״א ספק אם כיון להתירו או לא אזלינן לקולא עכ״ל והטעם פשוט דבזמן הזה הוא ספיקא דרבנן ועכ״פ למדנו משיטת רש״י ז״ל דאם העכו״ם עשה בכוונת היתר אפילו שלא לבקשת הישראל אסור לשחוט על מום זה.

ו אבל הרמב״ם בפי׳ המשניות יש לו דרך אחרת בזה וז״ל דבר ברור הוא שזה הקסדור לא נתכוין אלא כדי שיעשה בו מים אבל הואיל שעשה זה ממילא שלא צוינו אותו לפיכך מותר לשחוט עליו וכשמתכוין לזה תמיד הוה כאלו אנו צוינו אותו וכו׳ עכ״ל הרי כתב להדיא דאפילו כיון להתיר כיון שאנחנו לא בקשנו אותו מותר וכעין זה כתב הרע״ב וז״ל אע״פ שנתכוין להטיל בו מום כיון דשלא מדעת ישראל עשה שלא נתכוין לעשות נחת רוח להישראל וכשראה שהתירו וצרם באזני אחרים כדי לעשות נחת רוח לישראל נעשה כאלו א״ל ישראל שיעשיהו ואסור עכ״ל (והתוי״ט הרכיב דברי הרע״ב בדברי רש״י ע״ש ודבריו תמוהים דהרע״ב הולך בשיטת הרמב״ם וצ״ע על התוי״ט איך לא הביא דברי הרמב״ם):

ז וז״ל הרמב״ם בחיבורו פ״ב דין ח׳ או שאל לעכו״ם להטיל בו מום ה״ז לא ישחוט עליו זה הכלל כל מום שנעשה לדעתו אסור וכו׳ ואם נעשה שלא לדעתו ה״ז שוחט עליו הואיל ולא נעשה בדעתו עכ״ל וזהו ג״כ כפירושו במשניות ונראה להדיא שרש״י והרמב״ם פליגי בפירושא דמשנה דשם דתנן זה הכלל כל שהוא לדעתו אסור ושלא לדעתו מותר דהרמב״ם מפרש לדעתו דישראל ורש״י פי׳ שם כל שהוא לדעת שלהטיל מום נתכוין להתירו עכ״ל ולרש״י הגרסא לדעת ואעכו״ם קאי ולא לדעתו ואפילו אי גריס לדעתו הכוונה על העכו״ם (וזה שכתב בדין י״ב קטנים שהטילו מום דרך שחוק וכן העכו״ם שעשה לדעתו ה״ז ישחוט עליו ואם עשו כדי להתירו וכו׳ זהו ע״פ בקשת הבעלים כמו בקטנים).

ח ולפ״ז מה שכתב רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ אם אמרו להכותית המשרתת בבית יהודי על הבכור שאין לאוכלו בלא מום והלכה וחתכה אזנו חשוב לדעת ואין שוחטין אותו עליו מפני שהיא כיונה להתירו וגם האומרים לה שאינו נאכל בלא מום כיוונו לכך שתטיל בו מום עכ״ל יתפרש לשני השיטות ומקודם קאמר דחשוב לדעת והיינו לרש״י לדעתה ולהרמב״ם לדעת בעה״ב וזהו שמסיים מפני שכיוונה להתירו ואסור לדעת רש״י וגם האומרים וכו׳ ואסור לדעת הרמב״ם והמפרשים נדחקו בכל הענין הזה ותמיהני שלא הרגישו ההפרש בין רש״י להרמב״ם (עט״ז סק״ב שהאריך ונדחק והפליג בדרך רחוקה וכן דברי הב״ח וש״ך סק״ה דחוקים ע״ש ואף שאולי שהב״י לא כיון לזה ידוע דמשמיא אסתייע לרבותינו בעלי הש״ע לכוין לשונם כהלכה כמ״ש בסי׳ י׳ סעי׳ ג׳ ע״ש (והטור בשיטת רש״י ע״ש).

ט כבר נתבאר שהישראל אם עשה גרמא למום כגון שהניח על אזנו דבר מאכל או שהוליכו בין ברזל ועששית של זכוכית כדי שתקטע ידו וכיוצא בזה אין שוחטין עליו וכתב הרמב״ם שם ראינוהו שעשה מעשה המרגיל להטיל בו מום ונפל בו מום ואין אנו יודעין אם נתכוין מום זה או לא נתכוין ה״ז לא ישחוט עליו כיצד כגון שנתן לו שעורים במקום דחוק מסורג כקוצים וכיון שאכל נחלקה שפתו אפילו היה חבר ה״ז לא ישחוט עליו וכן כל כיוצא בזה עכ״ל וזהו בגמרא במעשה דר׳ צדוק ור״ג (ל״ו) והטור והש״ע הביאו זה בסעי׳ שי״ד.

י איתא במשנה (ל״ה) פעם אחת היו תינוקות משחקין בשדה וקשרו זנבי טלאים זה בזה ונפסקה זנבו של אחד מהם והרי הוא בכור והתירו חכמים ראו התינוקות שהתירו וקשרו זנבות בכורים אחרים ואסרו ע״ש ונראה מזה דאם גדולים עשו כן אפילו לשחוק בעלמא אסור אף בפעם הראשון ואמרינן שכוונתם היתה להתיר ואין נאמנים לומר שכוונתם היתה לשחוק בעלמא.

יא ויש לפעמים שאפילו גדול שעשה מום ממש בידיו ומותר כגון שהיה הבכור רודפו ובעט בו האדם ברגלו ועשה בו מום כיון שניכר להדיא שעשה כן כדי להציל עצמו אין זה בכוונת התרה ואפילו בעט בו אח״כ לאחר שניצל ממנו ג״כ מותר מטעם דאמרינן שזוכר צערו ובעט בו (גמ׳ ל״ה) וזהו דווקא מיד לאחר הרדיפה אבל לאחר זמן מסתברא דאסור ומזה יש לדון לכל הענינים כיוצא בזה.

יב כתב רבינו הרמ״א בסעי׳ ב׳ ואם כותי מסל״ת ואומר שישראל צווהו אסור עכ״ל ואע״ג דקיי״ל דאינו נאמן להחמיר במסל״ת כמ״ש בסי׳ ט״ז שאני הכא שהדברים מראים כן דאל״כ למה לו להכותי לעשות בו מום (ש״ך סק״ד) ופשוט הוא דזהו כשאין הישראל מכחישו כגון שהלך מכאן אבל אם מכחישו אינו נאמן (ט״ז סק״ד) ודע דבכל הדינים שנתבארו בכאן לענין בכוונה ושלא בכוונה אין חילוק בין ישראל לכהן (כ״מ מהטור וע׳ פרישה אות ח׳) והטעם יתבאר בריש סי׳ שי״ד.

יג עוד כתב בסעי׳ ג׳ מותר ליתן בכור לכותי כדי לגדלו ואם הטיל השומר בו מום מותר ולא אמרינן דכיון להתירו אע״פ שיודע שניתר במומו ושהוא בכור עכ״ל דהא וודאי לא כיון להתירו דאדרבא הוא רוצה שלא ישחטוהו דהא לגדלו כיוונו והוא היה מקבל שכרו אם יתגדל יותר (ש״ך סק״ו) ויש מי שכתב בלשון זה משמע דאפילו בכהן מותר בזה וצ״ע למה יהיה נאמן הא הוא בעצמו חשוד להטיל מום כ״ש שיאמר לכותי (ט״ז סק״ה) ול״ק כלל דכבר כתבנו דאין חילוק בכל זה בין ישראל לכהן ובפרט לפי הטעם שנתבאר דלא היה מפסיד שכרו ולענ״ד נראה דאפילו אינו מקבל שכר מותר דע״פ הדינים שנתבארו מבואר דכל שאין לנו ראיה שעשה מדעת הישראל לא חיישינן כלל ולרש״י לא חיישינן שכיון להתירו.

יד נמצא בתשו׳ אור זרוע מעשה בבכור שמסרו ישראל לשומר כותי והודיעו שהוא בכור ולו משפט מות לקברו שלם בעורו והכותים חוקרים הענין ומודיעים להם כי במומו כשר וסופו מוכיח כי בא במרמה לבעל הבכור וא״ל דע כי סרסתי הבכור ושתק היהודי והבין הכותי כי אמת הדבר ולא עוד אלא שבא היהודי וראה שאינו מסורס ושתק וכראות הכותי הלך וסרסו מיד אותו בכור היתר גמור הוא עכ״ל (ש״ך סק״ו) ויש מי שכתב שטעות הוא וכצ״ל איסור גמור הוא (פ״ת סק״ו בשם תפל״מ) ואינו כן דלהדיא איתא כן בא״ז סי׳ תשנ״ב אות ה׳ ע״ש שמסיים היתר גמור הוא ומאן יהיב לן מבישריה ואכלינן עכ״ל ופשיטא דלשיטת הרמב״ם שבארנו דכל שלא לדעת ישראל מותר אפילו כוונתו להיתר אלא אפילו לשיטת רש״י מבואר שם דמותר דכל שאמרו להכותים אא״כ היה בו מום משמע שיפול מאליו ע״ש שביאר כן ופשיטא דכיון דלדעת הרמב״ם מותר דיש להקל.

טו דבר תורה בכור שנפל בו מום עובר מותר לעשות בו מום קבוע דכתיב תמים יהיה לרצון להקרבה אז לא יעשה בו מום משא״כ כשיש בו מום אבל חכמים אסרוה ואף כשהיה מום קבוע אסור לעשות בו עוד מום (ע׳ בגמ׳ ל״ג: לא נחלקו אלא במטיל מום בבע״מ) וגם בספק בכור הדין כן דלא פלוג רבנן.

טז בכור שאחזו דם ואין לו רפואה אלא ע״י הקזה ואם לא יקיזוהו במקום שעושין בו מום קבוע ימות חשיב עתה כבעל מום שאין לך מום גדול מזה שאין יכול לחיות ומ״מ אין זה כמום קבוע לשחוט עליו אלא כמום עובר מפני שעכ״פ יש לו רפואה ואף שהרפואה הוא ע״י מום מ״מ מחלה זו תעבור וא״כ לע״ע אינו כמום קבוע ומה לעשות בו התירו חז״ל להקיזו ולעשות בו המום קבוע ואף שנתבאר בסעי׳ הקודם שרבנן גזרו לעשות מום קבוע במקום שיש מום עובר מ״מ בכאן לא גזרו כדי שלא ימות אמנם אם הקיזוהו ונתהוה בו המום אם שוחטין פליגי ר״ש וחכמים (ל״ג) ר״ש סבר דשוחטין עליו ורבנן סברי דאין שוחטין עליו עד שיתהוה בו מום אחר והרמב״ם פוסק כר״ש והרא״ש פוסק כרבנן ורבינו הב״י סעי׳ ו׳ פסק כהרמב״ם ובלבד שלא תהיה כוונתו לעשות בו מום.

יז ואם הוא בענין שלא ימות אם לא יקיזו לו או שיש לו רפואה ע״י הקזה במקום שלא יעשה בו מום רבנן סברי שלא יקיזוהו אפילו סמוך להמקום שיוכל לבא לידי מום כגון סמוך לאזנים או סמוך לניב שפתים או סמוך לחוטם משום דחיישינן שמא יעשה בו מום בלא מתכוין ודבר שאין מתכוין אסור אלא יקיז רחוק ממקומות אלו שבודאי לא יעשה בו מום ור״ש מתיר דדבר שאין מתכוין מותר ובזה גם הרא״ש מודה דהלכה פסוקה היא דבר שא״מ מותר.

יח מותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם דעדיין אין קדושה חלה עליו דלא נתקדש אלא בפטירת הרחם וכיצד יעשה גדי באזניו שהן ארוכות וקודם שיצא ראשו נראים אזניו ויכול להטיל בהם מום דכשיצא ראשו הוי כילוד ושה בשפתיו ששפתיו נראים תחלה בד״א בזמן הזה דליכא הקרבה ולכן גם מצוה נמי איכא להציל מתקלה אבל בזמן המקדש אסור לעשות כן וכל זמן שלא יצאו רוב איבריו או ראשו לא הוי כילוד (עש״ך סק״ח).

סימן שיד

א ומי נאמן על הטלת מום בבכור ובו י״א סעי׳.

הכהנים חשודין להטיל מום בבכור מפני שיש להם טיפול מרובה וטורח גדול עד שיומם ולכן אפילו אם הכהן הוא חכם ויושב בישיבה כשלא ידענו

סיבת המום אינו נאמן לומר שנעשה מעצמו בלא כוונה ואפילו ידענו סיבת המום אם יש דבר שנראה כמערים כגון שנתן להבכור שעורים בסל בענין שכשיבא לאוכלם יפגם שפתו וכיוצא בזה אין לשוחטו על אותו המום ולפיכך כל מום שראוי לבא בידי אדם אין שוחטין אותו עליו עד שיעידו עדים ולאו דווקא עדים כשירים כבכל עדות אלא כמו שיתבאר וכשיעידו שמעצמו נפל אז שוחטין עליו וזה שנתבאר בסי׳ הקודם סעי׳ י״ב שאין חילוק בשם בין ישראל לכהן זהו בשם שידוע לנו שהכותי עשה המום ולכן אין לנו לחשוד את הכהן שצוהו כן ואמרינן אלו רצה לעבור עבירה היה עושה בעצמו ולכן שוין הן הכהן והישראל אבל כאן שלא ידענו כלל מי עשה את המום או ידענו שע״פ מעשה הכהן נתהוה בו המום שפיר יש מקום לחשדו.

ב הכהן יכול להעיד על כהן אחר בבכור שבידו שמעצמו נפל מום זה ולא חיישינן לגומלין שמעיד לו שקר כדי שגם הוא יעיד לו בפעם אחרת ואע״ג דהוא חשוד נאמן בשל אחרים כמ״ש בסי׳ קי״ט וא״צ כאן עדות גמורה אלא אחד נאמן ואפילו עד מפי עד ואפילו נשים נאמנות ואפילו בנו או בתו מעידות לו חוץ מאשתו מפני שהיא כגופו ונראה דכל פסולי עדות הכשרין לעדות אשה שמת בעלה כמ״ש באהע״ז סי׳ י״ז כשרין לעדות בכור והפסולין לעדות אשה פסולין גם בבכור ואע״ג דבעדות אשה היא עצמה נאמנת ובכאן הוא ואשתו אין נאמנים זהו מפני שהוא חשוד ואשתו כגופו ועוד דשם יש טעמא דדייקה כמבואר שם אבל בכל הדברים שוין הן וכן משמע קצת בגמ׳ (ל״ו) ע״ש.

ג כתב הרמב״ם בפ״ב דין ט״ז כל המומין הראויין לבא בידי אדם נאמן הרועה עליהן לומר מאליהן נפלו ולא נעשו בכוונה וישחט עליהן בד״א כשהיה הרועה ישראל והבכור ביד הכהן אבל אם היה הרועה כהן והבכור עדיין ביד בעליו הישראלי ה״ז אינו נאמן וחושדין אותו שמא הוא הטיל בו מום כדי שיתנהו לו עכ״ל והרמב״ן והרא״ש מכשירים את הרועה הכהן להעיד בעוד שהבכור הוא ברשות הישראל ולא חיישינן שמעיד כדי שיתננו לו דסתם רועה הוא ע״ה וחושב שהבעלים יתנוהו לכהן ת״ח ומחלקותן תלוי בסוגית הש״ס (ל״ה.) שיש פלוגתא בזה ע״ש ובש״ע הובא שני הדיעות:

ד יש מי שדקדק מלשון הרמב״ם והש״ע שכתבו עד שהעיד מפי עד אחר וכו׳ נאמן אפילו אשה נאמנת לומר בפני נפל מום זה וכו׳ עכ״ל מדכתבו על אשה בפני וכו׳ דהיא אינה נאמנת עד מפי עד אלא כשראתה בעצמה (הגרע״א בשם מהראנ״ח) ולהדיא משמע בגמ׳ (ל״ו) להיפך דאיבעיא להו אם עד מפי עד כשר בבכור ופשיט מהא דתניא אין עד מפי עד כשר אלא לעדות שאשה כשירה לה ע״ש וזהו בבכור ובעגונה ובשם גם אשה כשירה עד מפי עד אפילו אשה מפי אשה כמבואר באה״ז סי׳ י״ז סעי׳ ג׳ וה״נ כן הוא והדקדוק מדברי הרמב״ם אינו דקדוק כלל שהרמב״ם כתב דין עד מפי עד קודם כולם ואח״כ חשב דאשה ורועה וכהן נאמנים ועל כולם כתב לשון זה בנאמנותם שראו שמום זה נפל מאליו וממילא דגם עד מפי עד נאמן ובטור באמת ליכא לשון זה משום שהלך בסדר אחר והש״ע נגרר תמיד אחר לשון הרמב״ם ולא על סדרו כידוע (כמ״ש המעיו״ט בהקדמתו).

ה אם כותי מסל״ת נאמן לומר מום זה נפל מאליו לא נתבאר אם נאמן ומגמ׳ אין ראיה מדמדמי לעדות אשה דזהו רק לענין עד מפי עד כמ״ש וגם אין ראיה ממ״ש בסי׳ ס״ט דבדרבנן נאמן מסל״ת והטלת מום בבכור בזמן הזה הוי דרבנן לרוב הפוסקים כמ״ש בסי׳ הקודם ובאמת ראיתי לאחד מן הגדולים שפסק כן מטעם זה אבל הא נתבאר בס״ס קל״ז דבדאתחזק איסורא גם בדרבנן אינו נאמן ע״ש והכא אתחזק איסורא (ותמיהני על התפל״מ שהביא הפ״ת) ומ״מ אפשר לומר דבכאן לא שייך אתחזק איסורא דהא ההיתר בע״כ לפנינו שהרי יש בו מום ובע״כ נפיק מחזקת איסורו אלא דמדרבנן אסור וא״כ שפיר נאמן במבל״ת:

ו כתב הטור כהן שיש לו בכור ועמד היא וכל בני ביתו אצלו בחוץ ונכנס הבכור לבדו לבית שלם ויצא בעל מום מותר לשוחטו ולא חיישינן שמא אחד מבני הבית נטמן שם והטיל בו מום או שמא חפר גומא להכשילו שיפול בו עכ״ל והקשו עליו דבגמ׳ (ל״ה:) יש דין זה למאן דס״ל דבני ביתו אין נאמנין וקמ״ל דבכה״ג מותר כיון שלא היו בבית ע״ש אבל למאי דקיי״ל דנאמנים דין זה אך למותר דאף בהיותם בבית נאמנים וכ״ש בכה״ג ומטעם זה לא הביאו הרמב״ם והש״ע דין זה (ב״י) וטרחו המפרשים לתרץ דבזה יש רבותא גם לדידן ופירשו כל אחד לפי דרכו (ב״ח ופרישה וט״ז סק״ב) ואין שום מקור לזה ועוד דא״כ למה לא כתב זה הרמב״ם ולי נראה דיש מקור בגמ׳ שם דפריך שם כיון שכל ב״ב עומדים בחוץ מאי קמ״ל ומתרץ מהו דתימא ניחוש לחשדא קמ״ל ופי׳ התוספת שיחשדו שמא נשאר אחד מבני הבית בבית קמ״ל דלא חיישינן ולפ״ז לדידן ליכא רבותא כיון דנאמנים אבל רש״י פי׳ וז״ל הואיל ולא היה איש בבית ניחוש שמא הם גרמו מתחלה וכו׳ עכ״ל כלומר דזהו גופה הוה כהערמה שיצאו כולם לחוץ ואין דרך בע״ב כן וקמ״ל דלא חיישינן להערמה זו ולפ״ז גם לדידן יש רבותא כמובן והרמב״ם פי׳ כהתוס׳ ולכן לא הביא דין זה והטור מפרש כרש״י ולכן הוצרך להביא דין זה (ועראה״ש שם שכתב ג״כ דלא חיישינן שמא נטמן אחד בבית ולא כתב כלשון התוס׳ שמא נשאר אחד בבית דהטמנה זו היא ההערמה ודו״ק).

ז אימתי אין הכהן נאמן כשידענו בו שזה בכור אבל אם לא היו מוחזקים בו שהוא בכור ואמר הכהן בכור הוא ומום זה נפל בו מעצמו נאמן דהפה שאסר הוא הפה שהתיר כלומר מיגו דאי בעי אמר לאו בכור הוא ואע״ג דאין זה מיגו גמור שהרי מביאו לחכם לראות אם הוא מותר ע״פ מום זה וא״כ נאמר דכהן זה אינו חשוד לאכול קדשים בחוץ ולכן הביאו לראות אם הוא מום קבוע אבל מ״מ על הטלת מום הוא חשוד והרי אין כאן מיגו אך גם בזה

יש מיגו והיינו שהיה יכול לעשות בו מום הניכר לכל שהיא מום ולא היה צריך להביאו לחכם אלא וודאי שאינו חשוד כהן זה על הטלת מום (כ״מ בגמ׳ ל״ו ע״ש).

ח כתב הרמב״ם ספ״ב בכור שהיה ביד כהן ונפל בו מום והעיד עליו עד אחד שזה המום מאליו נפל ואין אנו יודעין אם מום זה שוחטין עליו את הבכור ובא הכהן שהוא בידו ואמר הראיתי מום זה למומחה והתירו לשחיטה ה״ז נאמן ואין חוששין שמא לא הראהו ושמא בכור תם הוא שלא נחשדו לשחוט קדשים בחוץ שהוא עון כרת וכן נאמן הכהן לומר בכור זה נתנו לי ישראל במומו ולא נפל ברשותי כדי לחוש לו שמא הוא הטילו שהדבר עשוי להגלות והוא מתיירא שמא ישאלו בעליו ויאמרו תמים היה בעת שנתנוהו לי עכ״ל ופשוט הוא דמיירי שיודעים מי הם הבעלים דבזה מתיירא שמא ישאלו דבאינו ידוע שם הבעלים לא שייך זה וכן מבואר בגמ׳ (ל״ו) ובמשנה דדמאי פ״ד שהובא שם בגמ׳ ולכן הוצרך הרמב״ם לומר טעם אחר בדין הראשון משום דלא אמר הראיתי למומחה פלוני וקמ״ל דבזה לא צריך לומר פלוני משום דיש טעם אחר אבל כשאמר פלוני מותר מטעם מילתא דעבידי לגלויי ויצא לו זה מסוגית הש״ס שם (ולפ״ז אין מחלוקת בין הרמב״ם להרא״ש ובעיקרי הדברים כתב גם הט״ז סק״ד אלא מ״ש בסוף דהרמב״ם ס״ל דברישא לא מהני פלוני דאל״כ למה לא כתב על דין זה אם אמר פלוני ע״ש אינו דקדוק כלל דהרמב״ם העתיק שני דיני הש״ס וכל חד בטעמו והש״ך סק״ז כתב דבמום גלוי לא שייך טעם זה דאכילת קדשים בחוץ ע״ש ובוודאי כן הוא ולא מיירי בכה״ג ובכה״ג וודאי צ״ל פלוני והב״י בסעי׳ ז׳ מסתם לה סתומי ודו״ק).

ט יש מי שאומר דזה שנתבאר בבכור ביד כהן דצריך שני דברים האחד שיעידו עליו שזה המום נפל מאליו והשנית שאמר הראיתי מום זה למומחה והתירו זהו בשידענו שבא ליד כהן בלא מום אבל כשלא ידענו זה א״צ לעדות שהמום נפל מאליו דנאמן במיגו דאי בעי אמר ישראל נתנו לו במומו (ב״ח) ואינו כן דהא צ״ל פלוני וא״כ מתיירא שמא ישאלו לו ויתבדה ואין כאן מיגו (ש״ך סק״ו) ודע שיש מי שכתב דלהרמב״ם א״צ לומר מומחה פלוני (שם סק״ח) ולא נראה כן (ומ״ש הש״ך דבברייתא הטעם משום דמשתמט תמיהני דזהו בהס״ד אבל כדאמר סיפא מסייעא ליה אידחיא דמעיקרא ע״ש ודו״ק).

י דווקא הכהן אין לו נאמנות אבל הישראל שאמר נתתי בכור זה לכהן במומו נאמן ולא עוד אלא אפילו הבכור היה קטן בעת שנתנו לו ועכשיו הוא גדול איני אומר דאולי הישראל אינו מכירו דכיון שאמר שמכירו נאמן ובוודאי מכירו.

יא וכיון שהישראל נאמן לכן בספק בכור שנאכל במומו לישראל וא״צ ליתנו לכהן נאמן לומר שהמום נפל מאליו דישראל אינו חשוד אף בשלו ואע״פ שאין ישראל חשוד על הטלת מום מ״מ אמרו חז״ל (ל״ו:) דאין רואין את הבכור לישראל כשהוא וודאי בכור עד שיהיה כהן עמו דחיישינן שמא כשיאמר לו המומחה מום הוא ומותר לשחוט עליו ילך וישחטנו לעצמו ולא יתננו לכהן שאע״פ שאינו חשוד לאכול קדשים בחוץ דלכן נשאל למומחה וגם אינו חשוד על הטלת מום מ״מ בזה חשוד לגזול מתנות כהונה מפני שהוא ממון שאין לו תובעין נדמה לו כהיתר לפיכך אם היה הישראל חכם וידוע שהוא מדקדק על עצמו לבלי ליכנס בחשש גזל רואין לו וכן כשהיה המום גלוי לכל כגון שנקטעה ידו או רגלו הואיל והביאו לחכם המומחה ה״ז בחזקת מדקדק על עצמו לפיכך רואין לו אע״פ שאין עמו כהן (ולשון הגמ׳ שם על כבודו דחכם לא עביר איסורא עבד בתמיה וצ״ע אטו מפני כבוד הוא הרי כשנשחט בלא התרת חכם אסור בהנאה וצ״ל דנקיט לר״י ד׳ כ״ח ומ״מ גם לר״מ כן הוא דהוא איסור קל נגד גזל ולכן לא כתבו הפוסקים לשון זה ודו״ק).

סימן שטו

א דיני ספק בכור וטומטם ואנדרוגינוס ויוצא דופן ובו׳ י״ג סעי׳.

ספק בכור אין הבעלים צריך ליתנו לכהן דהממע״ה אלא ישהנו עד שיפול בו מום ויאכלנו ואסור בגיזה ועבודה דשמא הוא בכור וספק איסורא לחומרא ואם הבעלים רוצים ליתנו לכהן אם הכהן מחוייב לקבלו נתבאר בסי׳ ש״ו סעי׳ י״ח ע״ש ולהיפך כשתקפו הכהן מיד הבעלים בע״כ אם ביכולת הבעלים להוציאו מידו יש בזה מחלוקת דהרמב״ם בפ״ה פסק דאין מוציאין אותו מידו דהשתא ה״ל הישראל המוציא ועליו הראיה ואם אח״כ יחזור הישראל ויתפוס לא יוכל הכהן להוציאו מידו וכן לעולם והרא״ש ורוב הפוסקים חלקו עליו וס״ל דלפי סוגית הש״ס (ב״מ ו׳:) מבואר להדיא דתקפו כהן מוציאין מידו ובכל ספיקי דדינא כן הוא בדיני ממונות דמי שהיה מוחזק בעת שנפל הספק מקרי הוא תמיד מוחזק וכשתפס השכנגדו מוציאין מידו והרמב״ם סובר דאין מוציאין כמבואר בח״מ בכ״מ ויש שהוסיף בכאן טעם לדברי החולקים דאפילו אם בשארי מקומות אין מוציאין הכא מוציאין שהרי אפילו אם הוא בכור מ״מ הישראל הא יש לו טובת הנאה ליתנו לכל כהן שירצה וא״כ יכול לומר לו לכהן אמת שהוא בכור אבל אני רוצה ליתנו

לכהן אחר וממילא דהוא מוחזק תמיד (לבוש ועש"ך ונקה"כ) ואפשר דגם הרמב"ם לא אמרה אלא במכירי כהונה שבוודאי היה נותן לו או שהולך לשיטתו דטובת הנאה אינה ממון כמ"ש בח"מ סי' ש"ן ודע דספק בכור חייב במתנות ונתבאר לעיל סי' ס"א ורבינו הרמ"א הכריע כדעת החולקים.

ב ולא עוד אלא אפילו אם נתנו לו הישראל בטעות שהיה סבור שצריך ליתנו לו ואח"כ נודע לו שא"צ ליתן לו צריך הכהן להחזיר לו דנתינה בטעות לא הוי נתינה ואין דין זה רק להרא"ש אבל להרמב"ם נהי דלא הוה נתינה מ"מ סוף סוף הוא עתה ביד הכהן ואין הישראל מוציאו מידו.

ג ראיתי מי שכתב דספק בכור הבעלים מחוייבים לטפל בו בדקה ל' יום ובגסה נ' יום דלא גרע מוודאי בכור אבל אח"כ אינו מחוייב לטפל בו ממ"נ אם הוא בכור הלא על הכהן לטפל ואם אינו בכור הרי יכול לשוחטו אלא הכהן מחוייב לקבלו ולטפל בו ואם אינו רוצה הוא בזיון מתנות כהונה (דרישה בשם מהרא"ק) והנה זהו וודאי כשיש כהן למי ליתן והכהן צריך לקבלו לפי הפרטים שנתבארו בסי' ש"ו פשיטא שכן הוא אבל כשאין על הכהן לקבל כגון שפשעו הבעלים במה שלא מכרוהו וכיוצא בו כמ"ש שם בע"כ החיוב על הבעלים לטפל בו לעולם עד שיפול בו מום ואין שייך כאן ממ"נ דהרי התורה אסורה לו לשוחטו בלא מום ובע"כ יטפל בו ויכול למוסרו לכותי כמ"ש בסי' שי"ג אפילו בוודאי בכור ע"ש.

ד בכור בהמה כבכור אדם דאינו קדוש אא"כ יצא דרך רחם כדכתיב כל פטר רחם ולא שיצא דרך דופן וכן שיהיה בכור כלומר אפילו אם דרך רחם הוא הראשון כגון שלפניו ילדה אפילו נקבה ויצאה דרך דופן והוא יצא עתה דרך רחם אינו בכור לפי שאינו הראשון דבעינן שני דברים בכור ופטר רחם כמ"ש בסי' ש"ה לענין בכור אדם ולפיכך אם ילדה שני זכרים הראשון יצא דרך דופן והשני דרך רחם שניהם אינם בכור זה לפי שיצא דרך דופן וזה לפי שאינו בכור ואם אינו ידוע אם הראשון יצא דרך רחם והשני דרך דופן או להיפך הוה הראשון ספק בכור ובסי' שי"ח יתבארו עוד כמה ספיקות ע"ש.

ה בכור שהוא טומטום ה"ז ספק בכור דאינו ידוע אם הוא זכר או נקבה ויאכלנו במומו אם יפול בו אבל הטומטום בעצמו אינו מום מפני שביכולת לקרוע מקום הטימטום ולראות אם הוא זכר או לאו ותמיהני למה לא הצריכו חז"ל לקרוע ולראות כיון שיש ביכולת לברר הספק ונ"ל דלא התחייבו לעשות כן מפני צער בע"ח אך כשיקרע מאליו יוכל להתברר וכל זמן שלא נתברר הוי ספק ושייך להבעלים ודווקא במטיל מים במקום נקבות היה ספק אבל אם מטיל מים במקום זכרות הוה וודאי בכור וצריך ליתנו לכהן והרמב"ם בפ"ב כתב דאפילו בכה"ג הוי ספק וכל הראשונים חולקים עליו דלפי סוגית הש"ס ספ"ו להדיא מוכח כן דבמטיל מים במקום נקבות י"ל דנהפכה זכרותו לנקבותו ולא להיפך ע"ש ואנדרוגינוס הוי ג"כ ספק בכור ויאכל במומו לבעלים ואף שיש מי שסובר דבריה בפ"ע היא ואין בו קדושה כלל ומותר בגיזה ועבודה וא"צ מום מ"מ משום חומר הענין אמרינן דהוא ספק זכר ספק נקבה ולא בריה בפ"ע והוי ספק בכור וכתבו דבזה אף להרמב"ם כשתקפו כהן מוציאין מידו משום דהעיקר לדינא דהוי בריה בפ"ע והוי ספק בכור אלא דמחמרינן בזה לענין שחיטתו וגיזה ועבודה ולא לענין הכהן (הגרע"א בשם ת"כ וכ"מ מש"ך סק"ט ויש בו טעות הדפוס שכתב שהוא בכלל נקבה וצ"ל זכר ונקבה ע"ש).

ו כתב הרמב"ם בפ"ד דין י"ד בהמה שיצאה מליאה ובאה ריקנית הבא אח"כ בכור מספק שמא דבר שאינו פוטר בבכורה הפילה ואין לנפלי בהמה פטירת רחם עד שיעגילו ראש כפיקה של ערב עכ"ל ופיקה הוא כדור קטן שמשימים בראש הכוש שטוים בו והערב גדול משל שתי ואם הראש של הנפל עב כשיעור זה הוה פטירת רחם ופוטר הבא אחריו מן הבכורה אבל בפחות מזה אינו פוטר ועי' בסעי' י"ג.

ז והנה על הדין שבאה ריקנית לא הוצרך הרמב"ם לכתוב שיעור פטירת הרחם כיון דשלא בפנינו הפילה ולכן באמת הטור והש"ע סעי' ד' כתבו מבברת שיצאה מליאה וחזרה ריקנית הבא אחריו בכור מספק שמא הפילה דבר שאינו פוטר מהבכורה עכ"ל ולא כתבו יותר רק הרמב"ם כוונתו לדין אחר והיינו שהפילה בפנינו דרואין אם הראש העגיל כפיקה של ערב דפוטר הבא אחריו מבכורה ואם לאו אינו פוטר והטור והש"ע לא כתבו זה משום דאנן לא בקיאין באלו השיעורים כמו שכתבו בסי' קצ"ד שאין אנו בקיאין בצורות ולכן אנו מחוייבים תמיד להחמיר אם לא בדבר ברור ושיעור הימים אינו סימן בבהמה כמ"ש הרמב"ם שם וז"ל כבר בארנו שהולד באדם נגמר למ' יום והמפלת לפחות ממ' אינו ולד אבל ולד בהמה לא עמדו חכמים על המנין וכו' עכ"ל וא"כ לעולם הוה ספק בכור הבא אחר נפל ורק בטינפה או בשיליא פוטרת כמו שיתבאר.

ח בהמה דקה שטינפה דהיינו שנימוח העובר ויצא המיחוי ודבר זה גלוי לכל פטור הנולד אחריו מבכורה לפי שזה היה ולד שלם אלא נימוח אבל בגסה אין זה סימן שיכול להיות טינוף בלא ולד והשליא עצמה אין בה קדושה אף שהוא מבכור מ"מ אין בה קדושה ומותר להאכילה לכלבים ובדקה אין זה סימן וכך שנו חכמים במשנה רפ"ג סימן וולד בבהמה דקה טינוף ובגסה שליא ע"ש ועוד שנינו שם (כ"א) בהמה גסה ששפעה חררת דם ה"ז תקבר ופטורה מן הבכורה שחזקתה שהולד בתוכה ורבה עליו הדם והפסידו ובטלו וקוברין חררה זו כמו נפל מבכרת אע"פ שאינה קדושה ורק הצריכו

לקוברה כדי לפרסמה שפטורה מן הבכורה ובשליא לא הוצרכו לזה שהכל יודעים שאין שליא בלא ולד ופטורה מבכורה וכן בטינוף בהמה דקה אבל חררה לא ידיע ונראה דבדקה לא שייך חררה ודע דבטינף יש עוד תנאי כמו שיתבאר.

ט והטעם שאין בהם קדושה אמרו בחולין ספ״ד לענין שליא משום דרוב בהמות יולדות דבר הקדוש בבכורה ומיעוט דבר שאינו קדוש ומאי ניהו נדמה כלומר שאינו דומה בצורתו לאמו כמו שיתבאר וכל היולדות יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקבות והו״ל זכרים מיעוטא ע״ש וכ״כ הרמב״ם שם טעם זה וממילא דגם בחררה הוי טעם זה אבל בבכורות בחררה שם מתבאר הטעם משום שהבשר נתבטל ברוב דם ע״ש וגם הרמב״ם שם כתב טעם זה ותימא למה צריך בחררה טעם אחר ועל הש״ס ל״ק דשם אומר זה לענין טומאה וטהרה ע״ש אבל הרמב״ם למה הוצרך לטעם אחר ואולי דכיון דבגמ׳ יש סברא זו לא רצה הרמב״ם להביא טעם אחר ובדין אין נ״מ בזה ודע דזה שנתבאר דטינוף פוטר זהו דווקא כשהראו הטינוף לרועה בקי ואמר שזהו מיחוי הולד.

י בכור שבעת יציאתו מן הרחם כרכו בפנים בסיב והוציאו ולא נגע בכותלי הרחם או שכרכו בשליא אחרת או שכרכתו עליו אחותו ויצא ולא נגע כמ״ש או שנפתחו כותלי בית הרחם ויצא או שנעקרו כותלי בית הרחם ונתלו בצוארו של הולד ויצא כל הני בעיא בחולין (ע) אם קדוש בבכורה אם לאו משום שלא נגע ברחם ולא איפשטא הבעיא והוי ספק בכור וכן אם הדביק שני רחמים של שתי בהמות ויצא מזו ונכנס בזו ויצא הוי ג״כ בעיא דלא איפשטא וכן אם נפרץ מקצת הרחם ורובו על מקומו אך שיצא דרך הפרוץ או שפרוץ מרובה ויצא דרך העומד ה״ז ספק אבל אם נגממו כותלי בית הרחם שניטל מעובי הכתלים מבפנים אינו קדוש כלל (שם) ובש״ע לא הובאו כל אלו לפי שאינו מצוי.

יא רחל שילדה כמין עז ועז שילדה כמין תיש פטור מהבכורה שנאמר אך בכור שור והך בכור מיותר דהא בבכור קמישתעי לעיל מינה דכתיב כל פטר רחם אלא לדרשא קאתי עד שיהא הוא שור ובכורו שור וכן כשב ועז כלומר דומה לאמו (רש״י ה׳:) ואם היו בו אף מקצת סימני אמו ה״ז בכור דכתיב אך חלק כלומר דאך הוא מיעוט למעט דלא בעי רוב דומה לאמו אמנם הוא בכור בעל מום קבוע שאין לך מום גדול משינוי ברייתו והוא נולד במומו.

יב וכתב הטור רחל (תיש) בת רחל ואותה רחל היא בת עז וכן עז בת עז ואותה עז היא בת רחל וכן רחל (תיש) בת עז בת רחל כולן פטורין עכ״ל ומבואר זה בגמ׳ (י״ז) והרמב״ם השמיט זה וצ״ע (עב״י שכתב טעם דחוק וגם בש״ע השמיט זה ומאד תמוה).

יג עוד כתב פרה שילדה מין חמור וחמורה שילדה מין פרה או סוס אינו קדוש לא בקדושת בהמה טהורה ולא בקדושת בהמה טמאה ואם דומה לאם במקצת סימנים פרה שילדה כמין חמור חייב וינתן לכהן ופרה שילדה כמין סוס או גמל ספק ויאכל במומו לבעלים וחמורה שילדה כמין סוס הוא ספק פטר חמור ויפריש עליו טלה והוא שלו עכ״ל ופשוט הוא דכל הני אף במקצת סימנים שחייב או ספק מ״מ בעל מום הוא ולא הוצרך לבאר שכן ביאר מקודם (ב״י) והטעם דפרה שילדה כמין חמור הוי וודאי משום דבשני הצדדים יש צד בכורה אבל סוס וגמל אינם בבכורה לפיכך הוי ספק ובספיקות אלו לרמב״ם אם תקפו כהן אין מוציאין מידו ולהרא״ש מוציאין מידו וכבר נתבאר שכן עיקר לדינא לפי פסק רבינו הרמ״א (על הדין שבסעי׳ ו׳ יצאה מליאה הקשה הגרע״א דבנדה כ״ט מבואר דאע״ג דרוב יולדות וולד גמור מ״מ כיון דרוב מטנפות יום אחד קודם לידה וזו לא טינפה איתרע לה רובא א״כ זהו דווקא ביצאה ולא שהתה אבל שהתה יום אחד אמרינן דבאמת טינפה ופוטר מן הבכורה והיה להם לבאר זה וצ״ע וכן הקשה הס״ט בחידושיו שם ולענ״ד נראה דל״ק כלל דזהו אמת דכן פירש״י שם בנדה ובאה ריקנית בו ביום וכ״כ התוס׳ בד״ה וזו וז״ל וכגון שלא שהתה בחוץ וכו׳ אבל לשון הברייתא יצאה מליאה ובאה ריקנית עיקר חסר כמובן ולכן אני אומר דוודאי רבינא תירץ כן הברייתא אליבא דריב״ל אבל לפי תירוץ הקודם כדפריך ממשנה דתשב לזכר ולנקבה ולנדה ומתרץ כי קאמר ריב״ל בהוחזקה עוברה א״כ ל״ק כלל מבהמה דבהמה הוי תמיד כלא הוחזקה עוברה דלכן כתב הרמב״ם דחכמים לא עמדו על מניין הימים של בהמה ובמ״ש בסעי׳ ז׳ והש״ס הקשה מבהמה כדרך הש״ס והרמב״ם והפוסקים תפסו כתירוץ הקודם ודו״ק).

סימן שטז

א דין הלוקח בהמה מכותי ואינו יודע אם ביכרה ובן י״ז סעי׳.

הלוקח בהמה מן הכותי ואינו יודע אם ביכרה אם לאו הרי הולד הראשון שתלד אצלו ספק בכור ויאכל במומו לבעלים ואינו לכהן שהממע״ה ואין חילוק בין אם לקחה תוך שנתה או אחר שנתה אפילו היא בת שנים רבות כל שאינו ידוע אם ילדה ה״ז ספק בכור ושום סימן אינו מועיל על זה כמו סימנים שבסדקי קרניה שאומרים שכמה וולדות שתלד כך הוא מספר הסדקים או שארי סימנים ואפילו המוכר מסל״ת אינו נאמן דבדאורייתא אין נאמן

ואפילו בדרבנן בחזקת איסור אינו נאמן כמ״ש בס״ס קל״ז וכל בהמה היא בחזקת שלא ילדה עדיין כמו שנולדה כמו באשה שיש לה חזקת פנויה וכעין זה בבהמה.

ב ואין לשאול כיון שהיא בת שנתה או מעט פחות הלא ידוע שבת שנה לא אירע שילדה כשילדה מכבר והיה לו להיות בכור וודאי אמנם כך שנו חכמים במשנה רפ״ג הלוקח בהמה מן הכותי וכו׳ ר״י אומר עז בת שנתה וודאי לכהן מכאן ואילך ספק רחל בת שתים וודאי לכהן וכו׳ פרה וחמור בנות שלש וודאי לכהן וכו׳ א״ל ר״ע אלו בולד בלבד הבהמה נפטרת כדבריך אלא אמרו סימן וולד בדקה טינוף ובגסה שליא וכו׳ וקיי״ל כר״ע ויכול להיות טינוף אף בתוך שנתו וגם כשמטנפת חוזרת ויולדת בתוך שנתה כן מסקינן בגמ׳ שם (ך).

ג וכתב הרמב״ן בהלכותיו וז״ל ולאו למימרא דחוששין לטינוף דהא מיעוטא הוא וכו׳ אלא דאי טניף ואמר רועה חכם דטינוף ולד הוא וחזרה וילדה בתוך שנתה לא אמרינן מטנפת אינה חוזרת וילדת בתוך שנתה וכו׳ אלא חוזרת וילדת בתוך שנתה ונפטרה מבכורה משום טינוף קמא וכו׳ ומסתברא לן דכי אין חוששין לטינוף דווקא לגבי בכור גופו לאכשורי למזבח ולמילקי עליה בגיזה ועבודה ולמינהג בגופייהו כל דיני בכור וודאי אבל לאפוקי כהן מינייהו דבעלים לא מפיק דקיי״ל אין הולכין בממון אחר הרוב והממע״ה הלכך כל שלקח בהמה מן העכו״ם חוששין שמא נפטרה בטינוף ונאכל במומו לבעלים וכן הלכתא עכ״ל:

ד והרא״ש כתב וז״ל והלכתא וכו׳ דתוך שנתה נמי ספק הוי דחיישינן לטינוף ומטנפת חוזרת ויולדת בתוך שנתה וכו׳ ואע״ג דקיי״ל דאזלינן בתר רובא וכו׳ וי״ל כמו שפיר״י דאיכא רובא דמסייע למיעוטא דמיטנפות דרוב בהמות מתעברות כשמגיעות לזמן שראויות להתעבר וזו וודאי נתעברה בזמנה וטינפה וכו׳ ואפילו מאן דלא חייש למיעוטא דמטנפות מודה הוא שאינו נותן לכהן שאין הולכין בממון אחר הרוב וכו׳ עכ״ל ולפ״ז לגבי כהן וודאי דחיישינן לטינוף אך לגבי בכור עצמו פשיטא ליה לרמב״ן דבכור גמור הוא בשנה ראשונה ולא חיישינן לטינוף ולהרא״ש גם לגבי בכור עצמו חיישינן משום דאיכא רובא דמסייע למיעוט כמ״ש ולפ״ז הרמב״ם בפ״ד והטור והש״ע שכתבו הלוקח בהמה מהכותי וכו׳ ה״ז ספק בכור ויאכל במומו לבעלים ואינו לכהן זהו לכל הדיעות דבממון לא אזלינן בתר רובא.

ה מיהו תמיהני טובא על כל הפוסקים שלא חילקו בזה וכלל גדול כתבו דאפילו בתוך שנתה הוי ספק בכור והרי בגמ׳ לא אמרו רק על מטנפת והיינו ע״ז דר״י אמר עז בת שנתה וודאי לכהן פליגי עליה מטעם טינוף אבל ברחל הא אמר בת שתים וודאי לכהן ופרה וחמור בנות ג׳ וודאי לכהן ובזה פליגי מטעם שליא בגסה כמבואר במשנה ופשיטא דזה אינו בשנה ראשונה ושניה דפרה וחמור כמ״ש התוס׳ שם במשנה דתוך שתים לא ילדה כלל ע״ש וזה אנו רואים בחוש ואפילו לדברי התוס׳ בחולין (מ״ז) דעכשיו נשתנו הטבעיות ויש פרות יולדות לשני שנים ע״ש מ״מ בשנה ראשונה פשיטא שזהו מהנמנעות וכן רחל בשנה ראשונה ולכן בכל הסוגיא לא איירי שם רק בעז דהיא דרכה לילד בשנה ראשונה אבל לא ברחל ופרה וחמור ופשיטא לפמ״ש הרא״ש שהרוב מסייע להמיעוט והרוב הוא כשמגיעות לזמן שראויות להתעבר וזהו רק בעז ולא ברחל ופרה וחמור דלא לבד שהרוב אין הזמן שלהן מגיע להתעבר בשנה ראשונה אלא אף מיעוטא נראה דליכא ולא ראיתי מי שנתעורר בזה וצע״ג (ועל הרמב״ם ל״ק לי כל כך דהוא כתב הלוקח בהמה וכו׳ ואין ידוע אם ביכרה וכו׳ וי״ל באמת דזהו בשניה לכל הפחות דבשנה ראשונה ליכא ספק אבל הטוש״ע שכתבו מפורש בין תוך שנתה קשה ושנאמר שסוברים דטינוף בשנה ראשונה יש גם בפרה זה יותר תמוה).

ו בגמ׳ שם פריך למה הוי ספק ביותר משנה לעז ויותר משתים לרחל ויותר מג׳ לפרה וחמור הלא אין כאן ספק כלל דוודאי אינו בכור דאזלינן בתר רובא דרוב בהמות מתעברות וילדות בהגיע זמנן (הגמ׳ אמרה בתוך שנה וזהו בעז) ומתרץ רבינא כי אזלינן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה אבל רוב זה תלוי במעשה עליית הזכר ואולי לא הרביעוהו עליה ולא אזלינן בתר רובא ואע״ג דרוב נשים מתעברות וילדות חשבינן רובא בכל הש״ס אדם שאני דמסתמא מזדקק לאשתו והוי כממילא אבל בהמה לפעמים צריכים להרביע (תוס׳ שם ויבמות קי״ט) ואין לשאול על הרא״ש שהבאנו בסעי׳ ד׳ שאומר שיש רוב המסייע להמיעוט והרוב הוא דרובן מתעברות בהגיע זמנן והרי אמרנו דרובא דתלי במעשה לא הוה רוב דאין זו שאלה דנהי דאין זה רוב גמור מ״מ פשיטא שמסייע למיעוטא דמטנפות (וכצ״ל בתוס׳ שם כ׳ סד״ה ור׳ יהושע ע״ש) וכן היה יכול הש״ס לתרץ דלכן לא אזלינן בתר רובא משום דאמרינן סמוך מיעוטא דאינן יולדות לחזקה דהיא בחזקת שלא ילדה והו״ל פלגא ופלגא כדאמרינן בכ״מ ולכן הוי ספק (וכ״מ מתוס׳ שם ד״ה מחוורתא) ואין לשאול כיון דהרוב אינו רוב גמור משום דתלוי במעשה א״כ כשיש נגדה חזקה הוי כרובא להיפך שלא ילדה וניתביה לכהן דאין זו שאלה דאין הולכין בממון אחר הרוב (ולעניין איסור הבכור גופה באמת י״ל כן ועיין בזה ודו״ק):

ז ובזה שנתבאר דהרוב אינו רוב גמור וגם יש חזקה שלא ילדה מובן הדין שנתבאר דאפילו במבל״ת אינו נאמן ואפילו סימנים לא מהני ואפילו נראה להדיא שהיא זקנה לא מהני (ש״ך סק״ג) ואפילו חלב אינו מועיל כמו שיתבאר ולכאורה אינו מובן דנהי דזהו איסור דאורייתא והא בע״כ לית כאן

איסור תורה דרובן מתעברות ויולדות ואין זה אלא איסור דרבנן ובדרבנן למה לא יועיל מסל״ת ונהי דבזה אפשר לומר דהטעם דאינו נאמן במסל״ת משום דכוונתו להשביח מקחו דבכור האם מסוכנת ועוד שהחלב יותר טוב באינה מבכרת כמ״ש הלבוש (עש״ך סק״ב) אבל מ״מ שארי סימנים למה לא יועילו באיסור דרבנן וכ״ש כשהיא חולבת אלא האמת דעדיין היא איסור דאורייתא דהרוב אינו רוב גמור וגם יש חזקה כנגדו (כנ״ל).

ח לקח בהמה מניקה מהכותי דהיינו שולד יונק ממנה מה שתלד אח״כ אצל הישראל הוי חולין וודאים ואין כאן חשש מתרי טעמי חדא שהרי היא חולבת דלהרמב״ם והרא״ש מטעם זה בלבד פטורה מן הבכורה כמו שיתבאר ואפילו לשיטת ר״ת שיתבאר דאין חלב פוטר הכא כיון דיש ולד אצלה פשיטא שילדה וכן להרמב״ם והרא״ש אפילו ידענו בפרה זו שנחלבה בעוד שלא ילדה עדיין כלל וא״כ בדידה אין החלב פוטר מ״מ הולד פוטר ואין לנו לחשוש שמא אין הולד שלה ונגרר אחריה ובאמת הולד הוא של אם אחר לא חיישינן לזה דכיון דכרוכה אחריה בודאי ילדתו ולא עוד אלא אפילו היה היונק הזה צורה אחרת שאינו דומה לאמו ונראה כמין אחר לגמרי ואפילו נראה כמו חזיר מ״מ תולין בה הוולד הזה ואמרינן שילדה ולד בצורה זו ופטורה מן הבכורה והטעם דכרוך אחר אמו הוה חזקה מבוררת ועוד דאע״ג דאין זו חזקה מבוררת ולהכי אמרינן בגמ׳ (כ״ד) דחזיר הזה אסור באכילה מ״מ זהו פשיטא שילדה איזה ולד דאל״כ לא היתה מרחמת ולד אחר אך כשילדה מרחמה גם ולד אחר (גמ׳ שם ועש״ך סק״ו ובאמת בהכרח צ״ל כן דאיך נוקמה על חזקה דכרוכה שהוא וולדה הא נגד זה יש רובא דרוב בהמות יולדות כדמותם ואפשר דהיא חזקה אלימתא יותר מכל החזקות והוי כדבר ברור שאין דבר עומד נגדה וכן משמע לי מסוגיא דשם בד׳ כ״ד ומלישנא דרשב״ג דבר בחזקתו ע״ש ודו״ק).

ט כתב רבינו הב״י בסעי׳ ג׳ וכן בהמה שהיא חולבת פטורה מהבכורה שרוב בהמות אינן חולבות אא״כ ילדו עכ״ל וזהו דעת הרמב״ם בפ״ד והרמב״ן והרא״ש ברפ״ג אבל ר״ת בתוס׳ שם הרבה להוכיח דחלב אינו פוטר מטעם דסמוך מיעוטא דחולבות קודם לידתן לחזקת הגוף שלה שהיא בחזקת שלא ילדה והביא ראיה מהך דרשב״ג והוא הדין שהבאנו כשהולד יונק פטורה מן הבכורה אבל משום חלב לא פטר ורבותינו החולקים יסבורו דבזה מיירי כשראינו שנחלבה עד שלא ילדה וכמ״ש בסעי׳ הקודם וגם לא חששו מטעם סמוך מיעוטא לחזקה דהכא איכא תרי רובא חדא דרוב בהמות מתעברות ויולדות ואף שבארנו דאינו רוב גמור מפני שתלוי במעשה מ״מ רובא מיהא הוי ועוד רוב בהמות אין חולבות אלא אם כן יולדות ונגד תרי רובי לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי כמיעוטא דמיעוטא ואין החזקה נחשבת נגד תרי רובי (כנ״ל).

י ומ״מ רבינו הרמ״א חש לה לשיטת ר״ת וכתב וי״א דאין סומכין על מה שהיא חולבת וכן פסקו האחרונים וכן נוהגין בכל מדינות אלו מיהו אם יש עוד צד היתר לזה או שכותי מסל״ת שלא להשביח מקחו ואומר שילדה סומכין להתיר ודווקא בפרות ובמקום שלא נשמע שחולבות בלא ולד אבל בעזים שדרך שחולבות בלא ולד לא סמכינן על כך אפילו במקום דאיכא ס״ס כגון שילדה שנים ואיכא למימר אכל אחד דאינו בכור אפ״ה אסור ונ״ל דבמקום דאין דרך העזים בכך או שדרך הפרות בכך אין לחלק ויש לחקור אחר זה עכ״ל.

יא וזה שכתב דגם ס״ס לא מהני אין כוונתו בס״ס גמור כגון שילדה זכר ונקבה דבזה וודאי מועיל דהא בכל מקום סמכינן אס״ס אלא כוונתו בס״ס כי האי שילדה שני זכרים דממ״נ יש אחד וודאי ואין זה אלא כדמות ס״ס מחמרינן ולא בס״ס גמור (ש״ך סק״ז) ואף שיש שמסתפק בזה מ״מ כן עיקר לדינא (עט״ז סק״ט והוא בעצמו נוטה להיתר ע״ש).

יב וזה שכתב דכשיש עוד איזה צד היתר מהני הסכימו הגדולים דאיזה שהוא מצד הדין היתר מצטרף לזה כלומר דיש מי שאומר דבעינן דווקא עוד איזה היתר המורה שכבר ילדה אבל איזה היתר אחר מן הצד כגון שהוא מכר הבהמה לישראל בכסף בלבד או במשיכה בלבד שיש מחלוקת הפוסקים בזה כמ״ש בסי׳ ש״כ ונמצא שיש עוד צד קולא לקולא דחולבת וכיוצא בזה דאינו מועיל והסכימו הגדולים דכל איזה צד קולא שיש בענין זה מצטרפין להיתר (פ״ת בשם הגרע״א ולב״ש).

יג ובזה שכתב דמסל״ת מהני אם אינו להשביח מקחו אם א״א להכריע אם כוונתו להשביח מקחו אם לאו נראה לענ״ד דעתי דביכולת לסמוך להקל במדינתנו שלא שמענו מעולם שהבהמה תחלוב טרם שילדה כלל אבל בעזים שמענו שיש חולבות קודם שילדו ולכן בבהמות יש להקל וכן במבל״ת מפי מסל״ת וכן אין לדקדק בכל דיני מסל״ת שבעדות אשה אלא כל שנראה שהכותי הגיד זה שלא בכוונת עדות להתיר יכול לצרף דבריו לחולבת (עי׳ פ״ת סק״ג מ״ש בשם החו״י והח״ס והנראה לענ״ד דעתי כתבתי ודברי תרומת הדשן מסייעים לי ודו״ק).

יד מעשה באחד שתבע חוב מכותי וא״ל הכותי שיתן לו פרה בעד החוב והראה לו הפרה ועגל עומד אצלה וא״ל הפרה אתן לך בעד ח׳ זהובים והעגל אניח אצלי לגדלה אמר הישראל אני חושב שזקנה היא א״ל הכותי איני אומר לך שהיא ילדה אבל גם אינה זקינה וזהו ולד רביעי שלה ופסק הט״ז שהותרה בזה שהרי כיון שראה הכותי שלישראל הוי חשיבות כל מה שהיא ילדה יותר והישראל א״ל דעל ילדה רצונו להוסיף דמים ועכ״ז אמר שזהו

ולד רביעי ופשיטא אלולי שהאמת כן הרי היה אומר לו שמבכרת היא ולפחות היה לו לומר שזהו הולד הראשון אלא וודאי קושטא קאמר (ט״ז סק״ד ויש מי שחולק עליו עפ״ת סק״ד ואין ממש בזה והעיקר כהט״ז דאמת שהט״ז האריך מאד ויש לדון בכמה מדבריו אבל לדינא כן עיקר).

טו מעשה באחד שקנה פרה חולבת מכותי וילדה זכר ושלח הישראל לדרוש ממנו מן הצד והיינו ששני אנשים המרו זה עם זה על דבר פרה זו שאחד אמר מבכרת היא ואחד אמר שאינה מבכרת ויהי כבוא היהודי לאותו מקום ויפגעו בו ב׳ כותים אחרים ושאלו לו להיכן אתה הולך וסיפר להם המעשה והשיבו לו אנחנו מכירים הפרה וכבר ילדה ב׳ עגלים והלך השליח הזה להמוכר וסיפר לו ג״כ דרך דרך שחוק המעשה והשיבו ג״כ שילדה שני פעמים ופסקו שאין זה בכור (חו״י סי׳ י׳) ופשוט הוא כיון שהיתה חולבת אבל באינה חולבת א״א לסמוך על זה ולא דמי להמעשה הקודמת דבשם הפסיד עי״ז משא״כ בכאן (נ״ל).

טז כתב רבינו הב״י בסעי׳ ד׳ בהמה שראינוה חולבת וידענו שלא ילדה אם אח״כ ראינוה מיניקה ולא ידענו אם ילדה אותו ולד אם לא ה״ז בחזקת שילדתו עכ״ל וכבר בארנו זה בסעי׳ ה׳ ושאין הכוונה שילדתו דווקא אלא כלומר שילדה ולד מקודם ע״ש (ש״ך סק״ט) ועי׳ לעיל סי׳ ט״ז סעי׳ ז׳ ועוד כתב מי שיש לו בעדרו מבכירות ושאינן מבכירות וילדו ולא היה שם אדם ומצא המבכירות מניקות נקבות ושאינן מבכירות מניקות זכרים אינו חושש שמא בנה של זו בא אצל זו ושל זו אצל זו אלא הדבר בחזקתו שכל אחת מניקה את שלה עכ״ל ואפילו למ״ש בסעי׳ ח׳ שיכול להיות שתניק גם את של אינה שלה זהו כשילדה פעם אחת כמ״ש שם ועוד דבמקום שיש הולד שלה לא תניח את שלה ותניק אחר וסברא זו יש בגמ׳ (כ״ד) ע״ש.

יז הלוקח בהמה מישראל ולא שאל מהמוכר אם היא מבכרת וגם המוכר לא הגיד לו ה״ז בחזקת שכבר ילדה דאלולי לא ילדה עדיין היה המוכר מודיעו כדי שלא יכשל באיסור ולכן מותר המוכר בהוולד זכר שיולד אצלו אא״כ הודיעו המוכר אח״כ שהיא מבכרת ופלוגתא היא בגמ׳ (כ״א) רב ושמואל ור׳ יוחנן ור״י מתיר וכללא הוא דרב ור״י או שמואל ור״י הלכה כר״י ורבינו הרמ״א בסעי׳ ו׳ כתב וי״א שהוא ספק בכור עכ״ל וזהו דעת הרא״ש והטור והר״י וטעמם דר״י הוה יחיד לגבי רב ושמואל ובה״ג והרמב״ם פסקו כר״י ולעיל בסי׳ ט״ז לענין אותו ואת בנו הכל מודים לסברא זו דהמוכר היה מודיע להקונה ע״ש ומפרשי הש״ע חילקו בין זל״ז (ש״ך סקי״א וט״ז סק״ו וע׳ באבן עוזר ובפמ״א וע׳ בהגר״א סק״ט שנשאר בצ״ע ודו״ק).

סימן שיז

א דין בכור שנתערב ומת אחד מהם ובו ד׳ סעי׳.

כתב הרמב״ם בפ״ה דין ה׳ שנים שהפקידו שני זכרים אצל הרועה האחד בכור והשני פשוט ומת אחד מהם מניח הרועה השני ביניהן ומסתלק והרי הוא ספק בכור ושניהן חולקין אותו שאין אחד מהם מכיר את שלו עכ״ל וכ״כ הטור וש״ע ויש להבין דבב״מ (ל״ז) מוקי לה הש״ס דמיירי כשהפקידו אצל הרועה שלא מדעתו דאלו הפקידו מדעתו לא היה נפטר במה שמניח החי ביניהם ומסתלק דעליה דידיה רמי להכיר של מי מת וא״כ צריך לשלם מכיסו בעד זה שמת ע״ש ונתבאר זה בח״מ סי׳ ש׳ וכ״כ התוס׳ בדין זה בבכורות (י״ח ועלח״מ) ולמה לא ביארו זה אמנם באמת בכאן אין זה ענין דזהו רק לדיני ממונות אבל לענין הבכור אין נ״מ דסוף סוף זה החי היא ספק בכור ושניהן חולקין אותו ואוכלין בקדושת בכור כשיומם וגם החי האחר שיתן מכיסו כשהפקידו מדעתו יחלוקו ג״כ ויאכלוהו חולין ולכן כיון דלדין הבכור אין נ״מ לכן לא הזכירו זה בכאן

ב ודע כי השנים שהפקידו אחד הפקיד בכור אם הכהן היה המפקיד (כמ״ש הט״ז) פשוט הוא שיחלוקו אבל אם ישראל היה המפקיד כגון שלא נזדמן לו עדיין כהן יש להסתפק דכשאמרינן שהחי נשאר עתה ספק בכור אם מחויב הוא ליתן המחצה שלו לכהן כיון שמקודם היה בכור וודאי או דילמא כיון שעכ״פ עתה הוא ספק א״צ ליתנו לכהן כדין כל ספק בכור ונראה דצריך ליתנו לכהן שהרי לא היה להישראל מעולם שום זכות בו והוי כמו שהכהן הפקידו.

ג עוד כתב הרמב״ם הפקיד בכור אצל בעה״ב והניחו בעה״ב עם פשוט שלו ומת אחד מהם ואין ידוע איזה הוא הממע״ה והרי הוא ספק בכור ואפילו רועה כהן שהניח בכורו בחצר בעה״ב עם פשוט שלבעה״ב ומת אחד מהן הממע״ה ואין מוציאין מחצר בעה״ב אלא בראיה שהרי מדעת בעל הבכור הניחו עמו הפשוט של בעה״ב עכ״ל ובכאן חש הרמב״ם לבאר דמיירי שמדעת בעל הבכור הניחו ביחד דאל״כ היה חייב לשלם ונמצא שהחי ינתן לכהן משא״כ בדין הקודם אין נ״מ דבין כך ובין כך שניהם נוטלים החי אבל בכאן הנפקד נוטלו ואוכלו במומו כשהיה מדעת המפקיד ואם לאו המפקיד נוטלו ואוכלו במומו (והטור והש״ע לא ביארו זה במי שמפקיד בכור וכו׳ בסעי׳ ב׳ דמיירי שמדעתו עשה משום דממילא מובן ומ״מ היה להם לבאר כמו הרמב״ם).

ד אך בדין רועה כתבו בלשון אחר וז״ל הטור רועה כהן שנתן הבהמות בחצר בעה״ב וילדה אחד מהן בכור ונתערב עם של בעה״ב ומת אחד מהן לא אמרינן כיון שהוא רועה שלו הקנה לו חצירו שיקנה לו הבכור מיד והו״ל כשנים שהפקידו אצל אחד אלא כיון שלא בא ליד כהן לא זכה והו״ל בע״ב מוחזק ויאכלנו במומו עכ״ל וכן הוא בש״ע בסעי׳ ג׳ בקוצר לשון ע״ש ופלוגתא היא בבכורות (י״ח) ע״ש והרמב״ם לא חש לבאר זה משום דזה נוגע לד״מ ורמיז לה במה שכתב ואפילו רועה כהן וכו׳ כלומר דלא אמרינן שהקנה לו מקום בחצירו וזה שלא כתב כל בהמותיו כלשון הטור דאין נ״מ באחד או במאה ופשוט הוא שאם הקנה לו המקום להרועה בקנין דהוא של הרועה (עש״ך סק״א וט״ז סק״ד ומ״ש הפ״ת בשם הח״ס בבכור שנתערב בהרבה צאן זה שייך לה׳ תערובות ואין לזה שייכות בכאן ע״ש).

סימן שיח

א כמה ספיקות בדיני בכור בהממה ובו ג׳ סעי׳.

רחל שלא ביכרה וילדה שני זכרים אפילו יצאו שני ראשיהן כאחד מ״מ אין שניהם קדושים בבכורה והטעם דקיי״ל דא״א לצמצם בידי שמים כלומר אפילו אם נאמר דהאדם כשמכוין לעשות שני חלקים שוים אפשר לצמצם שיהיה כן מ״מ בידי שמים כלומר שמעצמו יארע כן א״א ולכן לא יצאו שניהם שוים והאחד קדם להשני אלא שקצרה עינינו מלהרגיש בזה ולכן רק אחד מהם בכור וממילא כיון דהכהן הוא המוציא והבעה״ב הוא המוחזק נוטל הכהן את הכחוש אף שיש סברא לומר דהבריא יוצא קודם מפני שבכחו דוחה את השני ויש מי שסובר כן בגמ׳ (י״ח) מ״מ אין הלכה כן מפני שאין זה דבר ברור והשני שביד בעה״ב הוי ספק בכור ונאכל במומו לבעלים ואם מת אחד מהם אין כאן לכהן כלום שהממע״ה וכן אם ילדה זכר ונקבה אין כאן לכהן כלום דשמא הנקבה יצאה תחלה ונאכל הזכר במומו לבעלים כדין ספק בכור (בהך דא״א לצמצם בארתי ע״פ דברי התוס׳ בכורות י״ז ע״ש).

ב פשוט הוא דכל ספק בכור הנשאר ביד הבעלים אסור בגיזה ועבודה וגם מחוייב ליתן מזה מתנות כהונה לכהן דממ״נ אם הוא בכור ופטור ממתנות הרי הוא כולו לכהן ואם אינו בכור חייב במתנות כמ״ש בסי׳ ס״א ואין לומר דא״כ לפ״ז הרי יכול הכהן לומר לו אני וודאי יש לי שייכות בולד הזה או כולו או מקצתו ואתה שמא אין לך שייכות כלל כגון אם הוא בכור וא״כ אין ספק מוציא מידי וודאי ואטלנו כולו כי הך דספק ויבם בנכסי סבא ביבמות (ל״ח) דנוטל היבם כל הנכסים מטעם שמקצתם וודאי שלו ע״ש וה״נ כן הוא דאינו דומה דהתם מטעם שנוטל המקצת נוטל כולם אבל הכהן המקצת שנוטל אינו יודע בעצמו מפני מה נוטל אם מפני מתנות אם מפני בכורה ולכן גם הוא לא נחשב לוודאי והוה כמו מקודם בשם (ל״ז) בספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי המת דמטעם זה לא חשבינן להספק וודאי ע״ש.

ג שתי רחלות שלא ביכרו וילדו שני זכרים שניהם לכהן ואין בזה שום רבותא (עתוי״ט פ״א מ״ג) זכר ונקבה הזכר לכהן שני זכרים ונקבה הכהן נוטל את הכחוש והשני ספק ואם מת אחד מהם אין לכהן כלום שזה החי ספק בכור הוא והממע״ה ילדו שתי נקבות וזכר או שני זכרים ושתי נקבות הרי הזכרים ספק שאני אומר כל אחת ילדה נקבה וזכר והנקבה יצאה תחלה לפיכך אין כאן לכהן כלום שהממע״ה אחת ביכרה ואחת לא ביכרה וילדו שני זכרים אחד לו ואחד לכהן וכל אחד מהם ספק בכור והכהן נוטל הכחוש מת אחד מהם אין כאן לכהן כלום שזה החי ספק הוא וכן אם ילדו זכר ונקבה אין כאן לכהן כלום שזה הזכר ספק בכור הוא וכן גר שנתגייר (בימים קדמונים) ספק ביכרה בהמתו קודם שנתגייר ספק אח״כ הוי ספק ויאכל במומו לבעלים וכללא הוא כל שהוא ספק בכור ירעה עד שיפול בו מום ויאכל לבעליו וכל ספק בכור שתפסו הכהן לדעת הרמב״ם אין מוציאין אותו מידו ולדעת הרא״ש מוציאין וכל ספק בכור חייב במתנות וזהו לדעת הטור אבל להרמב״ם זהו רק כשהכהן לא נטל כלום אבל כשהיו שנים והכהן נטל אחד פטור השני ממתנות מטעם דהוי כאלו הכהן זיכה לו השני ופלוגתא היא בגמ׳ (י״ח) וממילא דגם תפיסה לא מהני להרמב״ם כשהכהן נטל אחד (ובזה שבארנו תבין דברי הש״ך והט״ז סק״א שסותרים זא״ז ואין כאן סתירה שהט״ז כתב להטור והאריך בזה ס״א והש״ך כתב להרמב״ם ודו״ק).

סימן שיט

א דין חיתוך אבר מהבכור ויתר דיני בכור ובו ד׳ סעי׳:

שנו חכמים במשנה דחולין (ס״ט:) המבכרת המקשה לילד מחתך אבר אבר ומשליך לכלבים דכל כמה דלא נפיק רוביה לא קדיש (רש״י) יצא רובו כאחת וחתכו (שם) ה״ז יקבר ופטורה מן הבכורה וטעמא דיקבר משום דביציאת הרוב חלה קדושה עליו דקרינא ביה אשר יולד ופטורה מן הבכורה שהבא אחריו אינו בכור בין שיצא ראשון אבר אבר ובין שיצא רוב כאחת דהא שני לאו פטר רחם הוא (שם) ומה שחותך מרובו ואילך צריך קבורה אבל

מה שחתך אבר אבר עד רובו א״צ קבורה אף כשהם לפנינו ומרובו ואילך צריך קבורה אף שהקודם השליכם לכלבים (תוס׳ שם ע׳) וכללא דמילתא דלא אמרינן אחרי שנאספו ע״י חתוך האיברים רוב הולד תתקדש למפרע כל האיברים לענין דאם הם לפנינו יצטרכו קבורה לא אמרינן כן דקיי״ל מכאן ולהבא הוא קדוש ולא למפרע ובגמ׳ שם יש פלוגתא בזה ע״ש.

ב ולהרמב״ם שיטה אחרת בזה וז״ל בפ״ד דין י״ד מבכרת המקשה לילד יכול לחתוך אותו אבר ולהשליכו לכלבים והבא אחריו בכור יצא רובו ה״ז יקבר ונפטרה מן הבכורה ואם חתך אבר והניחו אבר והניחו עד שהשלים רובו הרי כל האיברים צריכים קבורה ונפטרה הבכורה כיון שיצא רובו בין שלם בין מחותך והרי הם לפנינו נתקדש למפרע עכ״ל ופליג בתרתי האחת דאם האכילו ראשון ראשון לכלבים לא נפטרה מן הבכורה דכיון דלא חשוב כילוד אינו פטר רחם והבא אחריו הוי בכור והשנית דאם האיברים לפנינו כשיצא רובו נתקדשו האיברים למפרע דפסק כמאן דס״ל בגמ׳ למפרע הוא קדוש ודיעה ראשונה היא דעת רש״י ותוס׳ והר״ש והטור ובש״ע הובאו שני הדיעות ע״ש.

ג יצא שליש עובר ומכרו לכותי שעדיין אינו קדוש ואח״כ יצא שליש אחר להרמב״ם דלמפרע הוא קדוש נתקדש גם השליש הראשון ואסור ליתנו לכותי דרק בכור בעל מום מותר אף לכותי כדכתיב כצבי וכאיל אבל לא בכור תם אף שנעשה טריפה דלא קרינן ביה כצבי וכאיל כיון שהוא טריפה ואסור לישראל ואינו דומה לצבי ואיל ממילא דדינו כבכור תם ואסור בהנאה וטעון קבורה ולרש״י ותוס׳ והרא״ש דמכאן ולהבא הוא קדוש השליש הראשון היא בהתירו ואינו קדוש וכן אם שליש הראשון יצא דרך דופן דאין בזה קדושת בכור ושני שלישית דרך רחם והקדושה חלה עליו בשליש האמצע דהוה רוב הולד להרמב״ם דאזלינן בתר למפרע אינו קדוש שהרי מהרוב הראוי להתקדש יצא העיקר דרך דופן באופן שכשנשלם הרוב והיינו מעט יותר ממחצה הוי רובו של זה הרוב דרך דופן ולרש״י ותוס׳ ורא״ש השליש הראשון אינו בחשבון כלל והרי יצאו שני שלישים דרך רחם וקדוש בבכורה.

ד יצא רוב העובר ויש ברוב זה מיעוט אבר שרובו מבפנים ואם נצרף המיעוט הזה לרובו שבפנים לא יהיה רוב מבחוץ מ״מ חשוב כילוד ושדינן מיעוט האבר אל מה שבחוץ ולא אל מה שבפנים ואסור למוכרו לכותי ואסור בכל ההנאות ופוטר הבא אחריו מן הבכורה והטעם דלא שבקינן רוב הבהמה לילך אחר רוב אבר וכה״ג כתבנו לעיל סי׳ י״ד ע״ש אבל אם יצא חציו של עובר ובתוך החצי הזה יש רוב אחד מאיזה אבר באופן שכשנצרף אל רוב אבר זה מיעוטו שבפנים יהיה רוב עובר הוה בעיא בגמ׳ אם מצרפינן המיעוט שבפנים למה שבחוץ אם לאו ולכן ה״ז ספק ואסור למוכרו לכותי ואסור בשארי הנאות וכתב הרמב״ם דהבא אחריו הוי ספק בכור ע״ש וכ״כ הטור וכוונתם כשחציו השני לא יצא דרך רחם אלא דרך דופן דאם גם השני יצא דרך רחם למה הבא אחריו ספק בכור דהא אפילו להרמב״ם כהחתיכות לפנינו פוטר הבא אחריו (עש״ך וצ״ע וצ״ל מ״ש בסקי״ב ומיירי בחתך וכו׳ כוונתו והאכילו לכלבים ואיך אפשר לומר כן והרי אסור בהנאה אלא וודאי כמ״ש ועי׳ בהגרע״א שכתב דהא דקדוש למפרע זהו דווקא מה שיצא לחוץ ולא מה שבפנים ולכן מותר להטיל מום בבכור בעודו בפנים וכ״כ המהרש״א שם עוד כתב דאם אינו נפל אסור לחתוך אבר דמקרי מטיל מום בקדשים כיון דלמפרע קדוש ולא כן משמע בתוס׳ בסוגיא שם ע״ש ודו״ק):

סימן שכ

א שהכל חייבים בבכור טהורה ודיני שותפות הכותי ובו כ״ב סעי׳.

הכל חייבים בבכור בהמה טהורה כהנים לוים וישראלים ולא נפטרו הכהנים והלוים רק מבכור אדם ופטר חמור כמ״ש בריש סי׳ ש״ה ולא מבכור בהמה טהורה ופשוט דהלוי נותן בכור בהמתו לכהן כמו הישראל אך הכהן הבכור שלו ובזמן הזה ימתין עד שיפול בו מום ויאכלנו ובזמן המקדש היה מקריבו למזבח חלבו ודמו ובשרו ועור שלו והבשר אסור לישראל ורק הכהן ובני ביתו אוכלין אותו בירושלים כדין כל קדשים קלים ולכאורה היה נראה דבזמן המקדש א״צ להטריח בספק בכור להשהותו עד שיפול בו מום אלא מקריבו שלמים ואם הוא ישראל נותן החזה ושוק לכהן ואוכלים בתורת בכור וזמן אכילתן שוה שני ימים ולילה אחד כדתנן באיזהו מקומן אבל א״א לעשות כן מפני מתן דמים שאינם שוים דשלמים טעונים שתי מתנות שהן ארבע ובכור הוי מתנה אחת כדתנן שם.

ב דבר פשוט הוא דבהמות של חרש שוטה וקטן קדושים בבכורה ואף שבעליהם לא נצטוו על המצות מ״מ קדושת בכור בבהמה תלוי ולא בבעלים ואע״ג דהפסוק מדבר על הבעלים כדכתיב כל הבכור וגו׳ תקדיש וגו׳ וכי יהיה בו מום וגו׳ בשעריך תאכלנו וגו׳ מ״מ קדושת הבכור בבהמה תלוי ולא בבעלים כדכתיב קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא הרי נתקדשו בהמות של כלל ישראל שבכוריהם יהיו קדושים וגם חש״ו בכלל ישראל הם ופשיטא שנשים חייבות במצוה זו שאין זה מ״ע שהזמן גרמא ועוד מהטעם שבארנו דהבהמות נתקדשו וכן טומטום

ואנדרוגינוס חייבים במצוה זו כללא דמילתא כל בהמה טהורה פטר רחם שלה קדוש בבכורה ובהמת הפקר לא מצאתי בשום פוסק שתהיה פטורה מן הבכורה אבל בתוספתא פ״ב דבכורות מפורש דבהמת המדבר פטור מבכורה וזהו של הפקר.

ג בהמה של שני בע״ב חייבת בבכורה ואע״ג דכתיב כל הבכור וגו׳ בבקרך ובצאנך דמשמע לשון יחיד ולא של שותפות מ״מ הא כתיב באידך קרא ובכורת בקרכם וצאנכם דאפילו של שותפות והא דכתיב בבקרך ובצאנך למעוטי שותפות בן נח (חולין קל״ה:) דאם הישראל שותף עם הבן נח בבהמה פטורה מן הבכורה דלא קרינן בה פטר רחם בבני ישראל ואפילו יש לו להב״נ חלק קטן באם או בעובר פטורה מן הבכורה ואפילו רק האוזן של האם או הולד שייך לו פטורה (בכורות ג׳) דכתיב קדש לי כל בכור וגו׳ בבני ישראל אבל כשיש לאחר חלק כל שהוא אין זה כל בכור בישראל וכן כתיב כל מקנך תזכר פטר שור ושה שיהא כל מקנך והיינו האם שלך ומזה למדנו דאין הבהמה חייבת בבכורה אא״כ כל העובר וכל הבהמה שייך רק לישראל (שם):

ד ודע דזה שכתבנו אפילו רק האוזן שייך לו פטורה כתבנו ע״פ לשון הגמ׳ שם שאומר וכמה תהא שותפות וכו׳ אמר רב הונא אפילו אזנו אבל רש״י פי׳ אפילו אין לו שותפות אלא באוזן אינו קדוש וכ״כ הטור וז״ל ואפילו אין לו עמו שותפות אלא באוזן בין באם בין בעובר פטור ע״ש וס״ל לרבותינו דלאו דווקא אזנו יהיה של העכו״ם אלא אפילו חלק בהאוזן דמאי נ״מ בזה (ואף שאומר שם מתקיף לה ר״נ ולימא ליה שקול אזנך וזיל דמשמע שכל האוזן שלו ס״ל דלפי המסקנא דקיי״ל כר״ה משום דבעינן כל בכור וכל מקנך אין נ״מ בין כל האוזן למקצתו כן נ״ל לומר לפי פירש״י וכל הפוסקים ודו״ק).

ה אך בדברי הרמב״ם רפ״ד יש לדקדק שכתב שאם היה שותף בפרה או בעובר אפילו היה לו אחד מאלף באם או בולד ה״ז פטור מן הבכורה היה לו באחד משניהם אבר אחד כגון יד או רגל רואין כל שאלו יחתוך והיה בעל מום ה״ז פטור ואם אפשר שיחתוך אבר העכו״ם ולא יפסל ה״ז חייב בבכורה עכ״ל והקשה רבינו הב״י היכי משכחת לה שיחתוך אבר ולא יהיה בעל מום ומתרץ כגון שהיה יתר אצבע בידו או ברגלו ולא היה בו עצם ע״ש (בכ״מ ובלח״מ) והדוחק מבואר ועוד מי הכריח להרמב״ם לזה ואנה מצא זה בגמ׳

ו ולכן נראה לעניות דעתי דלהרמב״ם הוה ק״ל דברי הש״ס שם דר״ה אמר אפילו אזנו ומשמע שכל האוזן שלו ואח״כ מסיק דבעינן כל בכור וכל מקנך דמשמע אפילו חלק באזנו כמ״ש הטור ואח״כ אמר ר״י אפילו מום קל ע״ש ולפ״ז מבואר דאם יש לו חלק בכלליות הבהמה אפילו אחד מאלף פוטר ואינו תלוי במום כיון דלא קרינן בה כל שהרי יש לו אחד מאלף בחיות הבהמה ואם יש לו אבר מיוחד תלוי במום ולפ״ז הא דאמר ר״ה אפילו אזנו זהו כשיש לו חלק האוזן מן הסחוס ולמעלה דבו תלוי המום אבל מן הסחוס ולמטה קרינן בה כל כיון דאף כשיחסר בה דבר זה לא נשתנית בשום דבר וכן בידה ורגלה אם יש לו הבשר והעצם של היד או הרגל או אפילו העצם לבדה פטורה דבעצם תלוי המום כמ״ש בפ״ז מביאת מקדש ואם יש לו חלק רק בהבשר אפילו כל הבשר של היד או הרגל חייבת דבבשר אינו תלוי מום (כנראה לעניות דעתי וע׳ דרישה וש״ך סק״ג וט״ז סק״ד ודו״ק).

ז והנה רבותינו בעלי התוס׳ בבכורות שם כתבו ככל הפוסקים אבל בפ׳ השוכר את הפועל (ע״א ד״ה ר״א) כתבו וז״ל ובבכורות פליגי אמוראי מה צריך שיקנה העכו״ם מן הבהמה איכא מ״ד שצריך שיקנה דבר שעושה אותה טריפה ואיכא מ״ד אפילו אזנו ונראה להחמיר ולהקנות דבר שעושה אותה טרפה וכו׳ וסגי שיקנה בפרוטה ואע״פ ששוה יותר אין לחוש מפני ביטול מקח דאנן סהדי שישראל גמר ואקני כדי להפטר עכ״ל ואינו מובן למה החמירו הלא הש״ס מסיק להדיא דלא שנא ופלוגתא כדקיימי קיימי ואף דאח״כ אמר דגם ר״י פליג על רבא ור״ח מ״מ ס״ל דלא מכרע להלכה וקיימי תרי כנגד תרי וכתבו האחרונים שיש להחמיר כדבריהם (ש״ך סק״ג וט״ז ומ״ש הש״ך דגם בהגמ״ר ביבמות כתוב כן ע״ש דלא מיירי בדין זה בלל ודו״ק).

ח לפיכך המקבל בהמה מן העכו״ם להיות מטפל בה והולדות יחלקו ביניהם או עכו״ם שקבל מישראל כזה הרי אלו פטורים מהבכורה שנאמר פטר רחם בבני ישראל עד שיהיה הכל מישראל ואין חילוק בין יכול לסלק העכו״ם במעות ושתשאר כל הבהמה לפניו או לא ואפילו ביכול לסלקו מ״מ השתא שותפים נינהו וכן בהמת ארנונא והיינו שהשר נוטל מעשר מן הבהמות חשיבא יד בן נח באמצע ופטורה מן הבכורה (פסחים ו׳) וזהו דווקא כשאין רשות להישראל למכור שום בהמה עד שיקח השר חלקו אבל אם עשוי באופן כזה שהסופר של השר כותב כל בהמה שתלד ועד עשרה בהמות יש רשות להישראל למכרם ורק כשנולד העשירי יקחנה השר וודאי דבהתשעה הקודמים לא מקרי ידו באמצע וחייבות בבכורה (פ״ת סק״א בשם הר״ם זיסקינד).

ט וכתב רבינו הרמ״א על דין זה בסעי׳ ה׳ וז״ל ואפילו יכול לסלק השר במעות חשוב ידו באמצע ופטורות מאחר שעיקר שיעבוד השר על הבהמות אבל אם התנו בתחלה שיתן לו דמים בעד הולדות חייב בבכורה עכ״ל ולא דמי למה שיתבאר בישראל שקבל צאן מבן נח דאף אם תחלת התנאי היתה במעות מ״מ פטורה מטעם דאם לא משכח מעות יטול בהמות וסברא זו היא בגמ׳ (ט״ז) שאני התם דעיקר הבהמות הם של הבן נח משא״כ בארנונא דעיקר הבהמות הם של ישראל וסברא זו כתוב בתרומת הדשן בפסקי׳ סי׳ ק״ל ע״ש ולכן גם בהדין דסעי׳ ח׳ אפילו היה המדובר על המעות פטורה כיון שהישראל קיבל בהמתו (ולכן לא כתב הרמ״א דין זה בסעי׳ ג׳ בהמקבל בהמה מהעכו״ם ופשיטא שלהיפך בעכו״ם שקבל מישראל לא שייך כלל דין זה שהרי קבלה על וולדות לא על ממון ואם באמת לא קבלה רק על ממון אינו אלא כשכיר בעלמא ולא שייך בזה שותפות ודו״ק).

י ודע שזה שכתב דאפילו יכול לסלקו במעות פטורות בארנונא וודאי כן הוא לפי שיטת רש״י בפסחים (ו) וכן פסק הרי״ף שם אבל לשיטת תוס׳ שם דגרסי בגמ׳ והוא דלא מצי מסלק ליה וכן הוא בתוספתא פ״ב דבכורות דבהמת ארנונא חייבת בבכורה ע״ש ומיירי בדמצי לסלק ליה בזוזא והטור מסתם לה סתומי וברמב״ם לא הוזכר כלל דין בהמת ארנונא ואולי מפני שהזכיר בפ״ד דין המקבל בהמה מן העכו״ם לא הוצרך להזכיר זה אע״ג דלא דמי דהתם עיקר הבהמה שלו משא״כ בארנונא וכמ״ש בסעי׳ הקודם מ״מ ס״ל דאין חילוק בזה וממילא ידענו שדעתו כדעת רש״י והרי״ף דאל״כ הו״ל לכתוב דין ארנונא ואחד מגדולי האחרונים חשש מאד לשיטת התוס׳ ובפרט שהתוספתא מסייע לזה (הגר״א סק״ז).

יא הסכימו כל רבותינו דבזמן הזה מצוה להשתתף עם הכותי בבהמה קודם שתלד הבכור כדי לפטרו מן הבכורה ואע״פ שמפקיע קדושתו הכי עדיף טפי כדי שלא לבא לידי מכשול ליהנות ממנו בגיזה ובעבודה וכיוצא בזה ואע״פ שאפשר להטיל מום בהבכור קודם שיולד ולא נפקיענו מיד הכהן אמנם וודאי דזהו עדיף טפי אך אין אנו בקיאין בזה ובהכרח למוכרו לכותי או להשתתף עמו וכבר נתבאר דהשיתוף מהני בין בבהמה בין בהעובר אך להקנות עובר אינו מועיל דהוה דשלב״ל כמ״ש בח״מ סי׳ ר״ט ואינו מועיל אא״כ יקניהו לו האם כדי לקנות בעובר כמו דקל לפירותיו אך גם בזה כתב הטור דאין הכל בקיאין בזה כלומר שאם אחר יראה שעושה כן יסבור דמהני הקניית העובר ולכן טוב יותר להקנות חלק בהאם או למוכרה כולה וכן המנהג (והש״ך סק״ה תמה על הרמ״א שכתב לעשות כן להקנות האם להעובר ע״ש ונ״ל דרק לתקן דברי המחבר בא שכתב דלעובר לא מהני הקנאה לכן כתב דבכה״ג מהני).

יב וכיצד הוא הקנין כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעי׳ ו׳ וז״ל והקנין יהיה שיקבל פרוטה מהכותי ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם והמקום יקנה לו חלק באם או שיקבל מעות מן הכותי וימשוך הכותי הבהמה לרשותו או לסימטא דאז משיכה קונה לו עם המעות עכ״ל ביאור הדברים דכבר בארנו בח״מ סי׳ קצ״ד סעי׳ י׳ דקנית כותי במטלטלין לדעת רש״י דווקא בכסף ולדעת הרמב״ם בפ״א מזכיה דקונה בין בכסף בין במשיכה ולדעת ר״ת רק במשיכה לבדה ולא בכסף ולדעת ר״ת הסכימו רוב רבותינו וכתבנו שמא דכן עיקר לדינא ורק בענין בכור החמירו רבותינו וכתבנו שמה דכן עיקר לדינא ורק בענין בכור החמירו רבותינו בעלי הש״ע בסי׳ זה לצאת ידי כל הדיעות ולעשות כסף ומשיכה וזהו חומרא בעלמא מפני חומר קדשים בחוץ (הגר״א סקי״א ושם בח״מ ע״ש).

יג ורבותינו בעלי הש״ע בעצמם לעיל סי׳ קל״ב סעי׳ ב׳ לענין יי״נ ובסי׳ קמ״ו פסקו דמשיכה קונה ע״ש ורבינו הב״י בעצמו לעיל סי׳ קל״ב שם העתיק דברי הרמב״ם דגם במעות קונה כמ״ש שם סעי׳ י״ג (וע״ש בש״ך סקי״ז וזהו להרמב״ם) והטור באמת לא כתב שם כן רק משיכה כמו שבארנו שם ובכאן גם הטור החמיר שצריך לצאת גם דעת רש״י ע״ש ומשיכה לא מהני ברה״ר אלא או לרשות הקונה או לרשות שניהם או לסימטא וזהו המקום מן הצד אף ברה״ר שאין רבים הולכים בו ופרטי דינים אלו נתבארו בח״מ סי׳ קצ״ח ושם נתבאר דגם הגבהה מהני אבל מסירה לא מהני ע״ש ולזה כתבו הטור והש״ע דלפעמים אין לו מקום למשיכה הראויה ע״פ הדין לכן טוב יותר שיקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם ויקנה הבהמה מטעם חצירו וכשיש מקום למשיכה כגון שהקונה דר בסמוך לו או שיש שם סימטא יעשה משיכה.

יד וכיון שבארנו דעיקר הדין הוא רק משיכה לכן היה נראה לומר דאם לא הקנה לו רק במשיכה לבדה או בקנין חצר היה מועיל לפוטרה מן הבכורה וכן דעת כמה גדולים אך פסיקת המקח מעכב דאם לא פסק עמו מקח על הבהמה או על חלק ממנה כל הקנינים אינם מועילים כמ״ש בסי׳ קל״ב ולכן יש לתמוה על האחרונים שהביאו ממהרי״ל דאפילו בדיעבד לא מהני בלא שני הקנינים (ט״ז סק״ז וש״ך סק״ח וב״ח ודרישה) למה החמירו גם בדיעבד ורבינו הרמ״א בתשו׳ (ספ״ז) פסק להדיא דבדיעבד פטורה מבכורה גם במשיכה לבדה (וכן פסק הגר״א סקי״א) ויש להתיישב בזה למעשה (ודע דמט״ז סק״ז מבואר דהקנאת המקום קונה מטעם קנין אגב ע״ש אבל מהטור וש״ע משמע שהוא מקנין חצר וע׳ בהגר״ע וכבר בארנו בח״מ ס״ס קצ״ד דקנין חצר וקנין אגב וק״ס מהני בכותי ע״ש וכן ישראל מכותי קנינו כמו כותי מישראל ע״ש היטב).

טו כל דבר שנהגו בו באותו מקום לקנות בו אם הוא מנהג קבוע הוה קנין גם לענין בכור כמ״ש בח״מ סי׳ ר״א ולכן אם המנהג לקנות בערבין היינו באוף גאב שקורין זאדאטאק או שקונין בהאנט שלאק וכיוצא בזה אם הוא מנהג קבוע מהני ופטור מבכורה ואם מהני מנהג במקום שע״פ הדין אינו מועיל כמו קנין בדבר שלב״ל בארנו שם שיש מחלוקת ורוב דיעות ס״ל דמהני וכן קנין ע״פ דינא דמלכותא מועיל ולכן אם ע״פ דינא דמלכותא קונין מטלטלין בשטר כמו שהמנהג במדינתנו שמוכרין סחורה בקאנטראקט וע״פ דינא דמלכותא מועיל מועיל גם בבכור וכן בררנו שם דקנין דרבנן מועיל גם לדאורייתא ע״ש וכל אלו הם רק לאחר פסיקת המקח דקודם פסיקת המקח אין מועיל שום קנין כמ״ש.

טז יש מי שאומר דמתנה או הפקר לא מהני בבכור (עה״ג סכ״ה) ואין הכוונה דמעיקר הדין לא מהני דלמה לא מהני הלא מתנה כמכר בכל מקום והפקר ג״כ מבואר בתוספתא דמהני כמ״ש סוף סעי׳ ב׳ אלא הכוונה דקרוב לבא לידי קלקול דבשלמא במכירה יש היכר שמקבל מעות ועושה מקח אבל מתנה הוי כצחוק בעלמא ואינו נותן בלב שלם וגם בהפקר וודאי אם מפקירה ומוציאה לחוץ ע״פ השדה ואינו מביט עליה ואינו עוסק בה מהני אך שיאמר שמפקירה והיא בחצירו אינו אלא פטומי מילי בעלמא ודע דכשמוכרה ומקבל ערבון דבר מועט יזקוף עליו המעות במלוה עד זמן פלוני וכ״ש אם הקונה מעמיד לו ע״ק דטוב יותר ויש מי שחושש לומר דזקיפת מלוה לא מהני וכבר בארנו בח״מ סי׳ ק״ץ סעי׳ ג׳ דאין בזה שום חששא ע״ש.

יז יש מי שכתב דאף שבכסף בלבד וודאי הוה ספק בכור מ״מ אם הקונה הוא אלם שבוודאי יטלנה מהישראל אם ילדה פטורה מבכורה אף בעת שהיא ברשות ישראל ונחשבת של האלם (צ״צ סי׳ ס״ב) ולענ״ד אלו דברים שאין להם שיעור דא״כ גם בלא כסף נימא כן אלא מאי אית לך למימר גזלן הוא ועד זמן הגזילה היא ברשות הישראל וא״כ גם בקנין כסף כן הוא אם לא שמנהג לקנות בכסף וא״כ א״צ אלמות לזה וזה פשיטא דבמקום שאינו מקח מצד הדין ולא מצד מנהג והישראל יכול לבטל המקח ואין הקונה אלם וגם קנין כסף גמור לא היה כגון שגמרו שיתן לו במזומן כך וכך ונתן לו פחות מסכום זה וילדה ברשות הישראל דהוא בכור וודאי (שם) ואם ישראל קנה פרה מכותי בקנין גמור ונגנבה הפרה מהכותי ונתרצה הכותי ליתן לישראל פרה אחרת ואח״כ קודם שקבל ממנו האחרת נמצא הגנב ואח״כ ילדה הפרה דפטורה מן הבכורה דמיד כשגמר ליתן לו אחרת עומדת הראשונה ברשות הכותי וכן אם נתרצה להחזיר לו מעותיו (כ״מ בתשו׳ רמ״א ספ״ז) ואם כותי שכר פרה מישראל על זמן ובתוך הזמן ילדה בכור חייבת בבכורה דגופה ברשות ישראל עומדת ולא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא אלא לגבי אונאה כדמוכח מכמה מקומות וכ״ש אם שאל פרה וכן להיפך כשהישראל שכר או שאל ממנו פטורה מן הבכורה וכותי שגנב פרה מישראל וילדה אצלו בכור אם הוא אחר יאוש נראה שפטורה מבכורה דהוי כהפקר ואם קודם יאוש חייבת ואם מכר הפרה בשבת ויו״ט אף שעשה איסור ע״י המקח קיים כמ״ש בח״מ סי׳ ר״ח ע״ש (כנ״ל) ומכירה לכותי קטן או קטנה נראה דאינו מועיל ויש מי שמסתפק בזה (עח״ס סי׳ שי״ז) ומכירה למשרת שבביתו נראה ג״כ דאינו מועיל דמעולם לא יצאה מרשותו ובפרט דהמכירה היא מכירה רפויה אמנם כשא״א בענין אחר עכ״פ יראה לעשות מכירה גמורה בכל הקנינים שאפשר כסף ומשיכה לסימטא או הקנאת רשות והאנט שלאק וקבלת קנין וכבר נתבאר דבזמן הזה מצוה למכור מבכרת ואף אם אין האיש בביתו תמכור אשתו גם בלא רשותו דוודאי ניחא ליה וזכין לאדם שלא בפניו כמו שמוכרת חמץ כשאינו בביתו ואף שיש שמסתפק בזה לא ידעתי מקום הספק ויותר נראה לענ״ד דעתי דאף אם אין האשה בביתה ביכולת אחד מבני בית למוכרה מטעם זכין לאדם שלא בפניו.

יח המקבל צאן מן הכותי בממון קצוב ששם לו בהמותיו בדמים קצובים ושישלם לו עד זמן פלוני ואותן וולדות שיהיו מהצאן עד אותו זמן יחלקו ביניהם ואם ימותו או יוזלו ההיזק על הישראל אע״פ שהם לגמרי ברשותו והרי הם כקניינו מ״מ הולדות פטורין מן הבכורה והטעם הואיל שהצאן עיקרן של הכותי והמה וולדותיהן משועבדים לו שאם לא ימצא הכותי אצל הישראל ממון לגבות יגבה מהבהמות ומוולדותיהן מקרי יד כותי באמצע ופטורות מן הבכורה מפני שעיקרן שלו ודוקא הן וולדותיהן כשיולידו פטורות אבל וולדי וולדות חייבים שהרי הם של ישראל ואין להכותי שיעבוד עליהן ואם העמיד הוולדות תחת אמותיהן וולדות פטורין וולדי וולדות חייבים זה הכלל דבקבלת הצאן הוי הצאן באחריות וממילא דגם הוולדות באחריות ולא וולדי וולדות וכשהעמיד הוולדות נמשכו וולדותיהן אחריהן וכן לעולם ואע״פ שהקבלה היתה על דמים.

יט וכתב רבינו הרמ״א כותי בעל חוב שקבל בהמה מישראל לגדלה והיה חפץ חלק בולדות והישראל אמר ליתן לו דמים ומאחר שידו היתה תקיפה על בעל חובו בטח שבע״כ של כותי יצטרך ליקח מעות מ״מ פטורה מהבכורה הואיל שהכותי לא רצה לטפל בה רק בחלק ולדות עכ״ל והדברים צריכים ביאור.

כ ודע דמקור הדין מתרומת הדשן בפסקיו (סי׳ קכ״ט) במעשה שהיה שיהודי אחד נתן לכותי בהמה שלו לגדלה ואמר שיתן לו דמים בעד טרחתו אבל הכותי לא רצה רק שיהיה לו חלק בולדות והכותי היה כע״ח להיהודי ואין החוב שייך להענין ורק היהודי היה בטוח שמפני שחייב לו מעות ועבד לוה לאיש מלוה יכריח אח״כ את הכותי לקבל מעות ולא חלק בולדות ופטרוה מן הבכורה מטעם דכיון דהכותי לא רצה רק חלק בולדות וע״מ כן קבלה

ונהי שאח״כ הכריחו לקבל מעות זהו כקונה ממנו בע״כ אמנם בעת הגידול היתה יד כותי באמצע אך יש שאלה בזה במה קנה הכותי הולדות כיון שבבהמה אין לו חלק הוי קנין הולדות דשלב״ל ועל זה תירץ התרומת הדשן דאמרינן נעשה כמו שא״ל קני בהמה לוולדותיה ע״ש ואם תשאל איזה קנין היה בזה התשובה שיש כאן משיכה וגם כסף דהוצאות המזונות הוה כקנין כסף (וזהו כוונת הש״ך בסק״ט).

כא אבל יש מגדולים שפקפקו מאד בהיתר זה דנאמר דנעשה כמו שא״ל קני בהמה לוולדותיה למה נאמר כן (נוב״ת סי׳ קצ״א) וגם קניין הכסף אינו מבורר אך בזה יש לסמוך על רוב הפוסקים דעיקר קנין הוא משיכה וגם על דבר שלב״ל יש לסמוך ע״ד הרמב״ם דכשהוכר העובר מקרי בא לעולם אך כבר בארנו בח״מ סי׳ ר״ט סעי׳ ו׳ דאין ראיה מהרמב״ם דרק לענין קדושין חשש לומר כן לחומרא אבל לא לקולא ע״ש וטוב לומר להכותי שיחתוך אזנו דכבר נתבאר דבזמן הזה הוי רק דרבנן הטלת מום בבכור ובאמירה לכותי באיסור דרבנן כדי רבינו הרמ״א לסמוך עליו שאין כאן איסור כלל (ענובי״ת סי׳ קצ״ב שכתב עצה זו).

כב עוד כתב כותי שקבל בהמת ישראל לטפל בה ואין לו חלק בה רק קבל עליו אחריות שלה חייבת בבכורה עכ״ל ופשוט הוא דמפני אחריות בלבד אין לפטור מן הבכורה ואם שלח שליח למכור בהמתו ולא נודע אם עשה שליחותו יש להחמיר (מל״מ).

סימן שכא

א דיני פטר חמור ובו ובו כ״ה סעי׳.

כתיב וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו לא חייבה התורה בקדושת בכור בבהמה טמאה רק בחמור וטעמי התורה נעלמו מאתנו ואמרינן בבכורות (ה) אמר ר״ח שאלתי את ר״א מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים א״ל גזירת הכתוב הוא ועוד שסייעו ישראל בשעת יציאתם שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים ע״ש וצוה הקב״ה לפדותו דלמזבח אינו ראוי ולכן אם אינו פודיהו אסור בהנאה ואסור להשתמש בו ולכן צותה התורה לערפו שלא תהיה כדרך שחיטת הטהורה ולקוברו.

ב וז״ל הרמב״ם בריש פי״ב מבכורים מ״ע לפדות פטר חמור בשה ואם לא רצה לפדותו מ״ע לערפו וכו׳ עכ״ל והשיג עליו הראב״ד מה שעשה עריפה למצוה ואדרבא עבירה היא ונקרא מזיק ומפסיד ממונו של כהן וזה שאמרו מצות פדייה קודם למצות עריפה אינו בדווקא ואגב פדייה קאמר לשון מצוה בעריפה עכ״ל ולכאורה דברי הראב״ד תמוהים שהרי ספ״ק דבכורות כמה דברים נשנו בלשון זה מצות פדייה קודם למצות עריפה מצות יעידה באמה העבריה קודמת למצות פדייה מצות יבום קודמת למצות חליצה ע״ש והנה כולהו מצות נינהו אך הראב״ד אמר זה מסברא דלמה יפסיד חנם בעל חי ומפסיד לכהן ומלשון המכילתא יש כסיוע להראב״ד שאומר ואם לא תפדה וערפתו הואיל ואבדת נכסי כהן גם נכסיך יאבדו ע״ש אך בוודאי גם כוונת הראב״ד אינו שזהו עבירה ממש כיון שהתורה נתנה בידו הברירה אלא כלומר שאין זו מצוה והרמב״ם תפס לשון המשנה כפשוטה שקורא לזה מצוה (וגם בבכורות י׳: הוא כלשון המכילתא).

ג מצוה זו דפטר חמור נוהג בכל מקום ובכל זמן ואע״ג דבפטר חמור כתיב והיה כי יביאך ד׳ אל הארץ וגו׳ וכל פטר חמור וגו׳ מ״מ כיון שאינה חובת קרקע אלא חובת הגוף נוהג גם בח״ל (קדושין ל״ז) וזהו מצותו שכל ישראל שיש לו חמורה שבכרה פודיהו בשה מן הכשבים או מן העיזים דבין רחל ובין עז קרוין שה (רש״י י״ב א ד״ה מפני) בין זכר בין תם בין בעל מום בין גדול ובין קטן ונ״ל בבן יומו יוכל לפדות אף שלא עברו ז׳ ימים מלידתו דהמתנת ז׳ ימים אינו אלא מדרבנן כמ״ש בסי׳ ט״ו סעי׳ י׳ והרי גם החמור פודין אותו כשהוא בן יום אחד כמו שיתבאר והשה נותן לכהן והוא חולין גמור וגם החמור הותר כחולין גמורין.

ד מאימתי חייב לפדותו אמרו חז״ל ספ״ק דבכורות דמצותו מן יום שנולד עד ל׳ יום יכול לפדות כל זמן שירצה ואינו עובר עליו אבל לאחר ל׳ יום כשלא פדאו עובר עליו כן משמע מהשקלא וטריא בגמ׳ ע״ש ומ״מ לפי המסקנא נראה דאינו עובר עליו ולכן לא הזכירו הפוסקים מזה אלא שכתבו שאינו מקיים המצוה כתקונה דמן התורה צריך לפדות ביום הוולדו ודווקא בבכור אדם צותה התורה לפדות מבן שלשים ומעלה ולא בפטר חמור ואין לשאול למה לא חששה לספק נפל דכבר בארנו בסי׳ ט״ו דמן התורה רוב ולדות בחזקת בני קיימא נינהו ויראה לענ״ד דאם החמור הנולד חולה פטור מלפדותו עד אחר ז׳ יום שיצא מחזקת הרוב בני קיימא כמ״ש שם סעי׳ י״ד ע״ש.

ה ויש להסתפק אם פדאו ביום ראשון ללידתו ונתן הפדיון לכהן ומת החמור בתוך ז׳ אם מחויב להחזיר לו השה שהרי אגלאי מילתא למפרע שנפל הוא או שהכהן יכול לומר דלאו נפל היא ומת מאיזו סיבה או שיכול לומר זה שהתורה חייבתך לפדותו מיד כשנולד זהו חיוב גמור אף אם הוא נפל דבאמת

לא נתבאר זה בשום מקום אם חיוב התודה הוא אפילו כשלא יחיה ז׳ ימים או אם החיוב הוא משום דרוב ולדות בני קיימא ומסתמא יחיה ז׳ ימים ונראה דאין ביכולתו להוציא מיד הכהן אך אם לא נתן בתוך ז׳ ומת בתוך ז׳ פטור לפדותו אמנם אם מת לאחר ז׳ פשיטא שחייב לפדותו כמו בכור אדם שמת לאחר ל׳ שנתבאר בסי׳ ש״ה שחייב לפדותו וה״ה בבהמה ולאחר ז׳ דז׳ בבהמה כל׳ באדם (כנראה לעניות דעתי) ובסעי׳ י״א יתבאר דאין דעת הטור כן.

ו קבלו חז״ל דזה שהצריכה תורה לפדות בשה דווקא זהו כשפודיהו שלא בשויו אבל כשפודיהו בשויו יכול לפדות בכל דבר ולא עדיפא פטר חמור מהקדש לא אמרה תורה שה אלא להקל עליו שאם היה לו פטר חמור ששוה עשרה סלעים יכול לפדות בשה שוה דינר (גמ׳ ט׳) ומ״מ הבא לימלך בתחלה אומרים לו שלא יפדה בשה השוה פחות מג׳ דינרים (טור) וכך אמרו בגמ׳ (י״א) עין יפה בסלע עין רעה בשקל בינונית ברגיא אמר רבא הלכתא ברגיא וכמה תלתא זוזי רגיל הכא ורגיל הכא כלומר פחות מסלע ויותר משקל וזה בבא לימלך אבל בעושה מעצמו אפילו פטרוזא בר דנקא כלומר שה כחוש אינו שוה אלא שתות דינר ע״ש.

ז והרמב״ם שם כתב וז״ל לא אמרה תורה וכו׳ יש לו לפדותו בשה שוה דינר וכו׳ בד״א כשהיו דמי פטר חמור מג׳ זוזים ומעלה אבל אם היו דמיו פחות מג׳ זוזים אין פודין אותו אלא בשה או בג׳ זוזין ועין יפה לא יפחות מסלע ועין רעה בחצי סלע ובינונית בג׳ זוזים עכ״ל וכן הוא בש״ע סעי׳ ה׳ ונראה שהיה לו להרמב״ם גירסא אחרת בגמ׳.

ח שנו חכמים במשנה (י״ב) אין פודין לא בעגל ולא בחיה ולא בשחוטה ולא בטריפה ולא בכלאים ולא בכוי שכולם אלו אינם בכלל שה ואפילו שה שחוטה אינה בכלל שה ואע״ג דבכל מקום גם שחוטה נקראת אותו שם כבחייה שאני הכא דילפינן שה שה מפסח דכתיב ואם ימעט הבית מהיות משה ואין נמנין על הפסח רק עד שעת שחיטתה (פסחים פ״ט) וילפינן מינה (יומא מ״ט) ופשוט הוא דזה שאין פודין בכל אלו הוא שלא בשויו אבל בשויו פודין בכל דבר כמ״ש ונראה דגם במעות פודין כיון דילפינן מהקדש.

ט אין פודין בשה של פסולי המוקדשין דכתיב בהו כצבי וכאיל ואין להם דין שה (בכורות י״ב) ואתפלא על הרמב״ם שהשמיט זה ואין פודין בשה שלקחוה בפירות שביעית דפירות שביעית נאסרו בסחורה והפדיון הוי כמו מסחור וזהו דווקא בוודאי פטר חמור אבל ספק פטר חמור פודין בו (שם) ונ״ל הטעם דכיון דספק פטר חמור אינו נותן השה לכהן אלא מעכבו לעצמו לא מיחזי כמסחור כלל.

י עוד יש בעיא מגמ׳ שם אם פודין בנדמה והיינו שאינו כלאים ומ״מ נדמה למין אחר דבקדשים למזבח פסול ובכאן הוה בעיא דלא איפשטא ומ״מ כתב שם הרמב״ם אין פודין בשה הדומה לאחר ואם פדה פדוי עכ״ל אבל הטור פסק דהוי ספק ע״ש וכתב רבינו הב״י בספרו הגדול דטעמו של הרמב״ם הוא מפני שהוא רק קדושת דמים והפדיון אינו קדוש לכך הקילו בו ע״ש ולא אבין וכי יש כח ביד הרמב״ם לפשוט מה דבגמ׳ נשאר בספק ולי נראה בטעמו דהנה וודאי אם לא היה מועיל כלל הפדיון לא היה פוסק דבדיעבד פדוי אבל הא בשויו פשיטא שפודין בו דלא גרע משארי דברים ולכן אחרי שפדה בו ומסרו לכהן אמרינן הממע״ה דשמא קיי״ל דפודין בו כבשה וזהו שכתב ואם פדה פדוי כלומר וא״צ להוסיף על שויו ובבן פקועה פסק הרמב״ם שפודין בו לכתחלה והטור פסק שאין פודין בו וזהו פלוגתא בגמ׳ שם.

יא וז״ל הטור ונדמה בעיא ולא איפשטא הלכך אין פודין בו אלא בשויו ואם פדה בו הוי ספק הלכך אם מת פטר החמור קודם שנתן הפדיון לכהן לא יתן לו הפדיון ופטר החמור יקבר ואם אחר שנתן הפדיון לכהן מת הפטר חמור יקבר והפדיון ישאר לכהן כיון שהוא מוחזק עכ״ל ובזה לא שייך לומר תקפו כהן מוציאין מידו שהרי מוטל היה עליו לפדותו ואלו היה נותן לו שה גמור והיה מת הפטר חמור היה השה נשאר בידו וא״כ כשנתן לו הנדמה למה יגרע וא״כ אין שייך זה לכל הספיקות שלדעת הרא״ש תקפו כהן מוציאין מידו (דרישה ומתורץ קושית הט״ז סק״ה וגם הט״ז כוונתו כן ע״ש) והטעם דכשמת קודם שנתן ליד הכהן א״צ ליתן לו מפני שיכול לומר לכהן שמא לא חל עליו הפדיון כלל דשמא קיי״ל דאין פודין בו ויראה לי דזהו כשמת קודם ז׳ ימים אבל אחר ז׳ הרי נתחייב בפדיון וכמ״ש בסעי׳ ה׳ אבל מלשון הטור לא משמע כן דהיה לו לפרש לכן נראה דס״ל דגם אח״כ א״צ לפדות כשמת ולא דמי לבכור אדם שמת אחר ל׳ שהחיוב מוטל על אביו לפדותו אבל בכאן נתנה לו התורה ברירה בעריפה וכשמת זו היא עריפתו (ולפמ״ש בדעת הרמב״ם לא יחלוק הרמב״ם עם הטור ודו״ק):

יב תנן (ט׳.) ופודה בו פעמים הרבה ופרש״י שאם חזר כהן ונתנו לו לישראל ויש לו פטרי חמורים יכול לפדותן בו עכ״ל וכ״כ הרע״ב ולכאורה אין שום רבותא בזה שהרי הוא חולין גמור ולמה לא יפדה בו פעמים רבות וצ״ל דזה גופה קמ״ל שאין בו קדושה ויכולים לפדות בו אבל התוס׳ שם (ד׳) כתבו בשם ר״ת דאספיקות שבמשנה שם קאי שיכול לפדות הרבה ספיקי פטר חמור בשה אחד ע״ש כלומר דוודאים שצריך ליתן לכהן מחויב ליתן בעד כל

פטר חמור שה אבל הספיקות שמפריש ונוטל לעצמו וא״צ רק להפקיע איסורייהו יכול לפדות הרבה בשה אחד ורש״י והרע״ב ס״ל דגם לאפקועי איסורייהו צריך שה לכל אחד והטור והש״ע כתבו כשני הפירושים.

יג ודע שהרמב״ם השמיט לגמרי דין זה וטעמו דאזיל לשיטתו בפי׳ המשנה שפירש בזה פי׳ אחר לגמרי דהכי תנן התם שנאמר ופטר חמור וכו׳ זכר ונקבה גדול וקטן תמים ובע״מ פודה בו פעמים הרבה נכנס לדיר להתעשר וז״ל הרמב״ם ופעמים הרבה נכנס לדיר להתעשר ר״ל פדיון ספק פ״ח שאפשר שיתעשר בו שאם יש אצלו עשרה זכרים כל אחד מהם ספק פ״ח שצריך להפריש עליו טלה אחד הרי מפריש עליהן עשרה טלאין וחייבין במעשר וכו׳ ומה שאמר פעמים הרבה ר״ל שזה יקרה פעמים רבות וכו׳ עכ״ל הרי מפרש דפעמים הרבה אינו קאי אדלעיל אפודה בו אלא אדלקמיה אנכנס לדיר להתעשר ופודה בו קאי אדלעיל כלומר שפודה בין בזכר בין בנקבה בין בגדול וכו׳ ולפיכך לא .הביא דין זה בחבורו דלדידיה ליכא כלל האי דינא ואפילו על הספיקות צריך לכל ספק טלה אחד.

יד והנה לא אבין כל דברי רבותינו שהרי בגמ׳ (ד׳.) מבואר להדיא דאפילו בטלה אחד יכול לפדות כמה פטרי חמורים של ישראל וכו׳ אמר קרא ואת בהמת הלוים תחת בהמתם בהמה אחת תחת בהמות הרבה וכו׳ אמר רבא אף אנן נמי תנינא ופודה בו פעמים הרבה ור״ח טעמא דמתניתין מפרש והכי קאמר מ״ט פודה בו פעמים הרבה משום דשה אחד של בן לוי פטר כמה פטר חמור מישראל ע״ש ועתה הלא מפורש דאפטרי חמורים וודאים קאי כמו במדבר וכ״ש דתמוה להרמב״ם על פירושו נגד הגמ׳ ואמת שממשנה דלקמן (ט׳.) דתנן שני חמוריו שלא ביכרו וילדו שני זכרים נותן שני טלאים לכהן מבואר להדיא דצריך על כל פ״ח וודאי טלה אחד ומטעם זה הוכרח רש״י לפרש דקאי על אחר לקיחתו מכהן ור״ת פירש על ספק פ״ח מיהו עכ״פ מסוגיא זו מוכח לא כן וצע״ג (ולרש״י ותוס׳ י״ל כיון דממשנה מוכח להדיא דצריך על כל אחד וכן מבואר מפשטא דקראי ופטר חמור תפדה בשה וכן בקרח כתיב ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה ס״ל דהגמ׳ מדמה השה שלקח מכהן לפירש״י וספיקות לפיר״ת להודאין שבמדבר אבל להרמב״ם תמוה מאד).

טו מיד כשהפריש הטלה תחת פטר החמור קיים המצוה אף קודם נתינתו לכהן ולכן מברך אז אקב״ו על פדיון פטר חמור ומיד נעשה הפטר חמור חולין ומותר ליהנות בו ואם מת לא יקבר והכהן זכה בשה מיד והוא באחריות הכהן שאם מת ביד הבעלים קודם שנתנוהו לכהן אין הבעלים חייבים באחריותו וכך שנינו במשנה (י״ב:) המפריש פדיון פ״ח ומת אין חייבין באחריותו כפדיון מעשר שני ולא דמי לפדיון הבן ולענין ברכה דומה לפדיון הבן ולא לבכור בהמה טהורה דשם א״צ ברכה (כמ״ש הט״ז סק״ז והפרישה ע״ש) דכל ההפרשות מכיסו ושקודם היה שלו כמו דמי פדיון הבן ופדיון פ״ח או שהיה מעורב בשלו כמו הפרשת תרומות ומעשרות וחלה שייך ברכה אבל בכור בהמה טהורה לא היה מעולם שלו ומיד כשנולד ניכר לעצמו ולכן א״צ ברכה וברכת שהחיינו נראה דא״צ לברך ולא דמי לפדיון הבן שיש בזה שמחה.

טז הפודה פ״ח של חבירו פדיונו פדוי אף שעשה שלא בידיעת הבעלים ולא דמי לתרומה דצריך דעת בעלים דכתיב כן תרימו גם אתם אבל בפ״ח לא כתיב לשון אתם ומ״מ הפטר חמור נשאר לבעליו ואף שקודם הפדיון היה אסור בהנאה וזה האחר ע״י פדיונו התירו בהנאה והרי הפודה מיד ההקדש הוי ההקדש של הפודה לא דמי דהקדש פודה בשויו משא״כ פטר חמור פודה בשה השוה הרבה פחות משויו כמ״ש וא״כ תמיד יש לו לבעלים חלק בו אף קודם הפדיון (גמ׳ י״א) וא״צ להחזיר לו גם דמי השוה ואף אם פדה בדבר אחר בשויו א״צ להחזיר לו דמי בקש זאת מידו ואיהו דאפסיד אנפשיה.

יז כתב הרמב״ם שם דין ד׳ פטר חמור אסור בהנאה עד שיפדה ואם מכרו קודם פדיון דמיו אסורים ואם מת קודם פדיון או שערפו יקבר מפני שהוא אסור בהנאה אף לאחר עריפתו הואיל ולא נפדה לפיכך אם לא פדהו ונתן הפטר חמור עצמו לכהן אסור לכהן שישתמש בו עד שיפדהו בשה ויקח השה לעצמו או יערפנו ויקבר והכהנים חשודים על דבר זה לפיכך אסור לישראל ליתן פטר חמור לכהן אא״כ פדהו הכהן בפניו הפריש פדיון פטר חמור ומת השה קודם שיתננו לכהן אינו חייב באחריותו ויתן הנבלה לכהן ליהנות בה מת פטר החמור אחר שפדהו יתן הטלה לכהן ומותר בהנייתו שכבר נפדה עכ״ל.

יח והנה זה שפסק דמיו אסורים מבואר בגמ׳ (י״א.) והראב״ד תמה מה בין זה לכל איסורי הנאה שאין תופסין דמיהן אמנם באמת לא דמי שהרי כאן א״א לומר דמיו אסורין לחלוטין שהרי בידו לפדותו ונעשה היתר ובע״כ הכוונה כן דמיו אסורין עד שיפדנו וא״כ כיון שיש לו תקנה ממילא אינו דומה לכל איסורי הנאה ועוד דהא בע״כ האי קונה ידע שהוא פטר חמור וקודם פדיון דאל״כ הוה מקח טעות וכיון שידע ויש לזה תקנה בפדיון איך נתיר לו בלא פדיון וכי יהא חוטא נשכר (עי׳ פ״ת סק״א בשם נו״ב ולענ״ד נראה כמ״ש).

יט וז״ל הטור פטר חמור יכול למוכרו קודם שיפדנו ובלבד שיודיע ללוקח שהוא פטר חמור והוא יפדנו אף על פי שהלוקח לא יפדנו אלא בשה כל שהוא וזה ימכרנו לו בשויו בדמים מרובים חוץ מכדי דמי השה של כל שהוא שצריך לפדותו בו אפ״ה כל מה ששוה ליתר על שה כל שהוא מותר בהנאה אבל אם מכרו בשויו למי שאינו יודע שהוא פטר חמור שאינו פודיהו הדמים אסורים עכ״ל וזהו מדברי הרא״ש שכתב והיכי דמי הנאת דמיו כגון דמזבין למאן דלא ידע וכו׳ ע״ש ואינו מובן מאי קא קשיא ליה והיכי דמי דמי הנאת דמיו הלא מובן בפשוטו שמכרו ולקח דמים אלא נ״ל דגם לדידיה ק״ל קושית הראב״ד שהבאנו ולכן פי׳ שבכאן הוא ענין אחר וכעין מה שבארנו וה״פ דאלו היה האיסור לחלוטין היה דינו ככל איסורי הנאות אבל הכא מיירי שמכר ולא הודיע שהוא פטר חמור והוי מקח טעות ואף על גב דלפ״ז לא שייך לשון איסור אלא לשון גזילה אמנם הענין כן הוא דבכאן אפילו כשאין מקח טעות והיינו כשמכרו לכותי או לרשע שאינו חושש באיסור מ״מ הדמים אסורים בהנאה דכיון שיש היתר בפדיון לא התירו הדמים כבכל איסורי הנאה אבל למוכרו ולהודיעו שהוא פטר חמור ושיפדנו מותר אפילו לכתחלה ולא אמרינן כיון דלעת עתה הוא אסור בהנאה אינו במכירה דאינו כן דכבר בררנו במקומות אחרים דגם איסורי הנאה יש להם בעלים וזה שכתב הטור שימכרנו בחוץ מדמי השה אורחא דמילתא קתני דלמה ישלם לו גם בעד מה שצריך להוציא על השה (וכ״כ הדרישה והט״ז סק״ה) אבל אם רצונו לשלם בעד כולו למה נמחה בידו מה שרוצה להפסיד לעצמו.

כ ולפ״ז גם דברי הרמב״ם יש לפרש בכה״ג שמכר לו ולא הודיעו שהוא פטר חמור וכן משמע מדברי רבינו הרמ״א בסעי׳ ח׳ שעל דברי רבינו הב״י שכתב ואם מכרו קודם פדיון דמיו אסורין שזהו לשון הרמב״ם כתב הוא וז״ל ודוקא שמכרו סתמא אבל אם הודיע ללוקח שהוא פטר חמור והוא מוכר לו מה ששוה יותר מהשה שיפדה דמיו מותרין ואפילו לכתחלה מותר למוכרו בכה״ג עכ״ל הרי שכתב לשון הטור על לשון הרמב״ם אבל מ״מ נ״ל דברמב״ם אין הכוונה כן אלא כמ״ש ורק רבינו הרמ״א לא חשש לזה כיון דלדינא הכל אחד וכן דרכו בכל מקום.

כא פטר חמור קודם שיפדה אסור לגוזזו כדי ליהנות בשערו וכן אסור לעשות בו איזה מלאכה ואיזה עבודה ואם הגזיזה הוא לטובת החמור כגון שהיה שערו מסובך או שיש לו מכה במקום השיער מותר לגוזזו כדי להצילו מצער והשיער אסור בהנאה ויקבר ופטר חמור שאין הבעלים רוצים לפדותו ולא ליתנו לכהן מכהו בקופיץ בערפו עד שימות ויקברנו כולו בעורו ושערו ואין ממיתין אותו לא במקל ולא בקנה ולא במגל ולא במגירה ולא בקרדום אלא בקופיץ דזהו דרך עריפה דכתיב בתורה וערפתו וכ״ש שלא ישחטנו ולא יחתוך העורף בסכין וכן אסור להכניסו בחדר ולנעול בפניו עד שימית שנאמר וערפתו ואין עריפה אלא בקופיץ ממול ערפו וקופיץ פירש״י סכין גדול (י׳.) שקוצבין בו בשר (ביצה כ״ח א ד״ה ר׳ יהודה) ובערוך ערך קצץ פי׳ סכין גדול ורחב וחידודו בולט מאמצעיתו ועל בכשיל וכלפות כתב התרגום בקופיץ ע״ש וכבר נתבאר דמצות פדייה קודם למצות עריפה ולדעת הראב״ד יש עבירה בעריפה כמ״ש בסעי׳ ב׳.

כב ישראל שיש לו ספק פטר חמור יפריש עליו טלה להפקיע איסורו ומעכבו לעצמו וכן ישראל שירש מאבי אמו כהן פטר חמור וודאי ואותו הכהן ירשו מאבי אמו ישראל מפריש טלה והוא שלו שזה הישראל היורש את הכהן א״צ לעשות יותר ממה שהכהן היה צריך לעשות וזה שהוצרכנו שהכהן יירשנו מאבי אמו ישראל דאל״כ הרי הכהן פטור מפטר חמור כמ״ש אבל כשירשו מישראל חייב בו כמו המורישו אך שהיה יכול לעכב לעצמו כיון שהוא כהן וה״נ יכול בן בתו הישראל לירש ממנו כח זה לעכבו לעצמו כיון שהוא יורשו כגון שלא הניח בנים.

כג כהנים ולוים פטורין מפדיון פטר חמור שנאמר בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה והפטור מבכור אדם פטור מבכור בהמה טמאה וכהנים ולוים פטורים מבכור אדם כמ״ש בסי׳ ש״ה וכן כהנת ולויה פטורות כמ״ש ולכן אם יש בנכסי מלוג שלהם פטרי חמורים פטורות אף על גב דהבעל אוכל הפירות מ״מ הגוף שלה והוה כשותפות אבל הבעל בשלו חייב ולא דמי לבכור אדם דבפטר רחם של האשה תלוי אבל פטר חמור תלוי בבעלים וכן המשתתף עם כהן ולוי בחמורים פטור מפטר חמור וכן שותפות הכותי פוטר בו אלא שאסור לעשות כן כיון שיש תקנה בפדיה או בעריפה ולא דמי לבכור בהמה טהורה דמצוה להשתתף עמו כיון שאין לזה תקנה רק ע״י מום ומי יימר שיפול בו מום.

כד כותי שהפריש פטר חמור שלו מודיעין אותו שאינו קדוש והוא חולין גמורים ומותר בגיזה ועבודה ולמה מודיעין אותו כדי שלא יאמר ישראל מזלזלין בקדושה ופרה שילדה כמין פרה נתבאר בסי׳ שט״ו וגר שבכרה חמורתו ואינו יודע אם קודם שנתגייר או אחר שנתגייר מפריש עליו טלה והוא שלו וכן הלוקח חמורה מכותי וילדה זכר ואינו יודע אם בכרה אם לאו מפריש עליו טלה והוא שלו.

כה חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים נותן טלה אחד לכהן כמו בטהורה זכר ונקבה הוי ספק ומפריש טלה לעצמו דבכדי להפקיע הקדושה דשמא הזכר יצא מקודם מפריש טלה ולכהן א״צ ליתן דשמא הנקבה יצא תחלה והמוציא מחבירו עליו הראיה ושתי חמורות שלא בכרו וילדו שני זכרים נותן שני טלאים לכהן זכר ונקבה הזכר לכהן שני זכרים ונקבה אחד לכהן ועל השני מפריש טלה לעצמו שני זכרים ושתי נקבות או שתי נקבות וזכר כתב

הטור דמפריש שני טלאים לעצמו והרמב״ם פוטר לגמרי ולא נתברר טעמו (עי׳ ש״ך וט״ז) אחת בכרה ואחת לא בכרה וילדו שני זכרים נותן טלה אחד לכהן זכר ונקבה מפריש טלה לעצמו והכל כמו בטהורה.

סימן שכב

א דין הפרשת חלה, בארץ ישראל ובחוץ לארץ • ובו כ״א סעיפים

מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן, שנאמר (במדבר טו כ): ״ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה״. ו״ראשית״ זו אין לה שיעור מן התורה: אפילו הפריש כשעורה – פטר את העיסה. ויכול לפרוש הרבה, אך לא כל העיסה. והעושה כל עיסתו חלה – לא עשה כלום עד שישייר מקצתו, דכיון דכתיב ״ראשית״ – בעינן ששיריה ניכרים. ולכן אם אמר ״כל עיסתי חלה״ – הרי היא טבל כמו שהיתה, ונוטל אחר כך כמו שירצה. וזהו מן התורה, אבל מדברי סופרים יש שיעור כמו שיתבאר.

ב וכך שנו חכמים במשנה סוף פרק שני דחלה (משנה חלה ב ז): שיעור חלה אחד מעשרים וארבעה. העושה עיסה לעצמו, והעושה למשתה בנו – אחד מעשרים וארבעה. נחתום שהוא עושה למכור בשוק, וכן האשה שהיא עושה למכור בשוק – אחד מארבעים ושמונה. עיין שם. כלומר: דלא תימא מפני שבעל הבית עיסתו מועטת, לכן אחד מעשרים וארבעה, ונחתום עיסתו מרובה לכן אחד מארבעים ושמונה. דאינו כן, דאפילו בעל הבית האופה למשתה בנו, דעיסתו מרובה מכל מקום השיעור אחד מעשרים וארבעה. ובנחתום אפילו בעיסה קטנה כמו אשה המוכרת – אחד מארבעים ושמונה. וכתבו הראשונים דכך שיערו חכמים: דבשיעורים אלו יש כדי נתינה. ואם קבלה – נקבל.

ג ולעניות דעתי הוא שיעור מדויק. דהנה בחלה כתיב (במדבר טו כא): ״מראשית עריסותיכם תתנו וגו׳״. וקיימא לן דאין ״נתינה״ פחות משווה פרוטה. ושיעור חלה הוא קב ומחצה כדתנן ריש עדיות (משנה עדיות א), ולפי המידות שאחר כך הם חמשת רבעים, ויתבאר בסימן שכ״ד. והמקח מקמח מצינו בגמרא בכמה מקומות ״ארבע סאין בסלע״, והסלע ארבעה דינרים, נמצא כל סאה בדינר. וסאה ששה קבין ודינר ששה מעין, נמצא כל קב במעה. וקב וחצי הם מעה וחצי, והמעה שלושים ושתים פרוטות כדאיתא בקדושין (קידושין יב א), וחצי מעה שש עשרה פרוטות, וביחד הם ארבעים ושמונה פרוטות. ולאשר שהחלה אסורה לזרים כתרומה, והיא בזול יותר מן החולין עד מחצה כדאיתא בכתובות (כתובות נח א), דאם נותן לה תרומה נותן לה כפלים בחולין, נמצא דבחלה ״שווה פרוטה״ הוא אחד מעשרים וארבעה. ובנחתום אמרינן בעירובין (עירובין פב ב): צא מהן מחצה לחנווני כשאופה בעצים שלו, עיין שם. ונמצא לפי זה מדוייק דבבעל הבית אחד מעשרים וארבעה שווה פרוטה ובנחתום אחד מארבעים ושמונה. והוי שיעור זה כעין של תורה. (ובזה אתי שפיר דברי רש״י במנחות (מנחות עז ב), שאומר ולילף מתרומת חלה, ופירש רש״י שהוא אחד מארבעים ושמונה. וקשה: הא זה אינו רק מדרבנן? ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. אך הרמב״ם בפרק חמישי מבכורים כתב משום דנחתום עיסתו מרובה, ובעל הבית מועטת, ולא פלוג בזה, עיין שם. וכן הוא בירושלמי אמשנה זו, עיין שם. ומכל מקום יש לומר גם טעם זה. וסייג לדבריו מספרי פרשת שלח סימן ק״י: ״תתנו לה׳ תרומה״ למה נאמר וכו׳? מכאן אתה אומר וכו׳ עיין שם. ודייק ותמצא קל. והירושלמי הכי פירושו: דמכל מקום למה לא תיקנו חכמים שיהו כולם שווין כמו בתרומה? ומתרץ.)

ד בעל הבית שנטמא עיסתו בשוגג או באונס – מפריש אחד מארבעים ושמונה, כיון שאינו ראוי לאכילה. ואם טימאה במזיד – אחד מעשרים וארבעה, כדי שלא יהא חוטא נשכר. וחלה טמאה מותרת להסקה כתרומה טמאה (רמב״ם שם). והכהן מסיקה ולא הישראל. ובזמן המקדש וגם אחר כך זמן רב שהיו שומרים טהרות (נידה ו ב), היתה המצוה שלא יעשה אדם עיסתו בטומאה לכתחילה. אלא יזהר וישתדל ויטהר הוא וכליו, כדי להפריש חלה טהורה. והגבל שהיה צריך להטביל כליו הטמאים – מחוייב לטרוח עד ארבעה מילין למצוא מים לטבילה. ואם לא מצא עד ארבעה מילין – יעשנה בטומאה, ויפריש חלה טמאה. ואם הבעל הבית משלם לו בעד טרחתו, מה שילך יותר מארבעה מילין – מחוייב לילך (רש״י חולין קכב ב ד״ה לגבל עיין שם). וכן האדם שצריך לעשות עיסה, אם יש לפניו בתוך ארבעה מילין גבל העושה עיסה בטהרה – מחוייב להטריח לילך אליו. ודווקא לפניו בדרך שצריך להלך; אבל לחזור לאחוריו – אינו מחויב רק עד פחות ממיל מעט (תוספות שם לפירוש הערוך, עיין שם).

ה נולד לה ספק טומאה בהעיסה, דממילא אי אפשר לאכול החלה, אם נולד הספק קודם שהגיע זמן חלה, והיינו קודם גלגול – יכולה לגומרה בטומאה ולטמאה בידים; דעדיין חולין הוא, ומותר לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל. אבל אם נולד הספק אחר הגלגול – מחוייב לגומרה בכלים טהורים. ואף שחלתה אסורה לכהן, מכל מקום אסור לטמאותה ביד, דחולין הטבולין לחלה כחלה דמי, ואסור לגרום טומאה לחלה כמו לתרומה (נידה ו ב). ומה דינה של חלה זו? לא נאכלת ולא נשרפת; אלא היא תלויה בספק (שם) עד שתכלה מעצמה, שתרקב או תתעפש.

ו דבר ידוע שעַם הארץ אינו בקי בשמירת טהרות. ולכן עם הארץ שגבל עיסה, ואומר לגבל חבר ״הפרש חלה מעיסתי״, ועשה אותה בטהרה – הרי זה לא ישמע לו, שהרי כבר נטמאה כל העיסה בידו. והכהן יסמוך על הגבל שהוא חבר ויבוא לאוכלה. אמנם אם קודם עשיית העיסה אמר לו לגבל: ״לוש לי עיסתי בטהרה, והפרש חלה ממנה״ – התירו לו לגבל משום פרנסתו, שיגבלנה בטהרה אף על פי שיניח החלה אצלו, שהוא יתן לאיזה כהן שירצה. וכיצד יעשה? יניח החלה בכלי שאינה מקבלת טומאה כמו כלי גללים, ובכלי שאין דרך להניח עיסה בתוכה, ויזהיר להעם הארץ שלא יגע בה, ושאם יגע בה תחזור העיסה לטיבלה כאילו לא נטלו חלה ממנה. והוא הרי מתאמץ ליטול חלה, ולכן יהיה זהיר בנגיעתה (גיטין סב א). אבל בעיסה שהעם הארץ גבלה, לא התירו לו אפילו אם יפריש ממקום אחר שאין בזה חשש טומאה, דזה שהתירו – התירו רק משום פרנסתו, כשנוטל שכר מכל העיסה (תוספות שם).

ז אשת חבר בוררת החיטים עם אשת עם הארץ, ומרקדת הקמח עמה; דכל זמן שלא באו מים על הקמח – אין חשש טומאה. אבל משתטיל מים בהקמח – לא תסייע אותה, מפני שהיא עושה עיסתה בטומאה, ואסור לסייע ידי עוברי עבירה. וכן הנחתום שהוא עושה בטומאה – לא לשין ולא עורכין עמו; אלא מוליכין עמו פת לפלטר, דלא עביד שום מעשה בזה.

ח וכתב הרמב״ם סוף פרק שמיני (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ח יד): הלוקח מנחתום עם הארץ בסוריא, ואמר לו ״הפרשתי חלה״ – אין צריך להפריש מספק; כשם שלא נחשדו כל ישראל בארץ ישראל על תרומה גדולה, כך לא נחשדו בסוריא על החלה. והלוקח בחוץ לארץ מן הנחתום – צריך להפריש חלה מספק. אבל הלוקח מבעל הבית ואין צריך לומר המתארח אצלו – אינו צריך להפריש חלה. עד כאן לשונו. והוא מירושלמי פרק רביעי דחלה (ירושלמי חלה ד), עיין שם. ואפילו המתארח אצל נחתום בעיסתו שהוא אוכל בעצמו – אינו צריך להפריש (ראב״ד שם). ויש להסתפק אם הנחתום אמר לו שהפריש חלה: אם נאמן כמו בסוריא, או מדקאמר דרק בסוריא מהני אמירתו – משמע דבחוץ לארץ לא מהני. או אפשר דקא משמע לן דאפילו בסוריא צריך שיאמר דווקא. ובאמת בירושלמי שם (הלכה ו׳) (ירושלמי חלה ד ו) מבואר בסתם דבסוריא לא נחשדו על החלה, ואין צריך אמירתו כלל. וצריך עיון: מנא ליה להרמב״ם דצריך שיאמר ״הפרשתי חלה״? וזה לשון הירושלמי שם: הלוקח מן הנחתום בסוריא צריך להפריש חלת דמאי. וחכמים אומרים: אין צריך. והלכה כרבנן. וצריך עיון גדול.

ט חיוב חלה מן התורה אינה אלא בארץ ישראל דווקא, דכתיב (במדבר טו יט): ״והיה באכלכם מלחם הארץ״. וקילא טובא מתרומות ומעשרות, דנוהגות בארץ ישראל בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, כמו שכתב הרמב״ם ריש תרומות. אבל חלה אף בפני הבית אינו נוהג מן התורה רק בזמן שרוב ישראל יושבים שם. וכך דרשו חכמינו ז״ל (כתובות כה א), דכתיב בחלה ״בבואכם אל הארץ״ – משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה, דכולהו כתיב ״כי תבואו״ וכאן כתיב ״בבואכם״; להורות דדווקא בביאת כולכם, ולא בביאת מקצתכם. ולכן אפילו בימי עזרא לא נתחייבו בחלה מן התורה, מפני שלא עלו רק מקצת מישראל, וכל שכן בזמן הזה. ומדרבנן חייבין בחלה בכל מקום אף בחוץ לארץ, והטעם כתב הרמב״ם בפרק חמישי דין ז (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ה ז), וזה לשונו: מפרישין חלה בחוץ לארץ מדברי סופרים, כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל. עד כאן לשונו. וזה שלא חששו לזה בתרומות ומעשרות, יש לומר משום דבשם יש על כל פנים חיוב מן התורה בארץ ישראל, וממילא שלא ישתכח. אבל בחלה ישתכח לגמרי, כיון דאין שום חיוב מן התורה גם בארץ ישראל; וכיון שהוצרכו לתקן, ממילא דתקנו בכל מקום גם בחוץ לארץ. ועוד: דתרומות ומעשרות אינם אלא בבעלי קרקעות, שאינם מצויים בחוץ לארץ. אבל חלה – הכל אופין לחם. (ובתוספות בכורות כז א סוף ד״ה פסק יש סברא זו, עיין שם.) ואף על פי שבגמרא שם לא אמרו סברא זו רק על חלה השניה כמו שיתבאר, מכל מקום פשיטא שגם על עיקר חיובא דחלה שייך סברא זו. ועוד יתבאר טעם בסעיף הבא.

י תבואת חוץ לארץ שנכנסו לארץ, ועשה מהם עיסה – חייבין בחלה מן התורה, בעת שרוב ישראל עליה. ולהיפך: תבואת ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ, ועשה מהם עיסה – פטורות מן התורה; שנאמר: ״אשר אני מביא אתכם שמה״ – שמה אתם חייבים, בין בתבואת ארץ ישראל בין בתבואת חוץ לארץ. דחיוב חלה הוא בשעת גלגול, ולכן תלוי במקום שהעיסה נעשה, ולא במקום שהתבואה גדלה. ולפי זה יש לומר גם כן הטעם שחששו לחיוב חלה יותר מלתרומות ומעשרות, משום דמיחזי כי חובת הגוף ולא כחובת קרקע, כיון שאין תלוי במקום הגידול של התבואה, ואין מביאין חלה מחוץ לארץ לארץ ישראל, כשם שאין מביאין תרומה ובכורים משם, משום דחוץ לארץ אווירה טמא. ואם הביא – מניחה עד ערב פסח ותשרף כתרומה, דלאכלה אסור שטמאה היא. ולשורפה להדיא הוי בזיון, ולכן ממתין עד ערב פסח, שאז שורפין גם תרומה כשהוא חמץ.

יא שנו חכמים במשנה (משנה חלה ד ח): רבן גמליאל אומר: שלוש ארצות לחלה: מארץ ישראל ועד כזיב חלה אחת. מכזיב ועד הנהר ועד אמנה שתי חלות: אחת לאור ואחת לכהן; של אור יש לה שיעור, ושל כהן אין לה שיעור. מן הנהר ועד אמנה ולפנים שתי חלות: אחת לאור ואחת לכהן; של אור

אין לה שיעור, ושל כהן יש לה שיעור. עיין שם. ביאור הדברים: לאשר שחששו חכמים הרבה שלא תשתכח תורת חלה מישראל, לכן ראו לחזק זה בכל האפשרי שתהיה החלה כדין התורה שניתנת לכהן ואוכלה. ולכן מארץ ישראל ועד כזיב, שהוא המקום שכבשו עולי בבל, שזהו ארץ ישראל גמורה – מפריש חלה אחת ונותן לכהן כדין התורה. ובזה שנינו דבעל הבית אחד מעשרים וארבעה, והנחתום אחד מארבעים ושמונה. ומכזיב עד הנהר ואמנה, שהוא המקום שכבשו עולי מצרים ולא עולי בבל, וקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, והיא טמאה כארץ העמים, ואין ביכולת לאכול החלה ובהכרח לשורפה; וכדי שלא יאמרו "ראינו חלה נשרפת", והטומאה אינה מפורסמת – לכן חייבו להפריש חלה שניה לכהן. ונאכלת לפי שהעיקר היא הראשונה. ויש לה שיעור. והשניה אין לה שיעור, אבל משם ולהלן והיינו כל חוץ לארץ, כיון שבכאן עיקרו דרבנן, ולא היה מעולם חיוב תורה – לכן תקנו גם כן שתי חלות: לאור ולכהן. דלאור הוא בהכרח מפני הטומאה, ולכהן כדי שלא תשתכח תורת חלה. ועל כי שניהן דרבנן מוטב ולהרבות בנאכלות, לפיכך של אור אין לה שיעור ושל כהן יש לה שיעור אחד מארבעים ושמונה.

יב וכל זה היתה בזמן חכמי הש"ס, שהיתה טהרה בארץ ישראל גם מטומאת מת, לפי שהיה להם אפר פרה. אבל עכשיו גם בארץ ישראל כולם טמאים טומאת מת, ולכן עכשיו גם בארץ ישראל אי אפשר לאכול החלה, ומפרישין אחד מארבעים ושמונה ושורפין אותה. ומכל מקום אין צ ריך להפריש חלה שניה לכהן, כמו מכזיב ומאמנה ולחוץ, ולפי שמעולם לא היתה תקנה זו בשם; אבל בשארי מקומות נשאר הדין כמקודם. וזהו דעת הרמב"ם, ורבינו הבית יוסף בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שכב סעיף ד). ולדעת הרא"ש גם בארץ ישראל צריך שתי חלות, וכן כתבו התוספות.

יג ואין לשאול: למה בחלה תיקנו שתי חלות, ולא תיקנו כן בתרומה, בזמן הש"ס שהיו מפרישין תרומה במקומות הקרובין לארץ ישראל כסוריא ובבל? אך באמת הירושלמי בפרק רביעי דחלה (הלכה ד') (ירושלמי חלה ד ד) שאל שאלה זו. ותירץ דחלה אין אחריה כלום, אבל תרומה יש אחריה תרומת מעשר ומעשר. אם אומר את להפריש תרומה שניה, נמצאת השניה טבולה למעשר, שהרי באמת אינה תרומה; והוא בא לידי תקלה, דסברי תרומה היא ולא יפרישו ממנה מעשרות. ולפיכך לא תקנו שתי תרומות. והתוספות בבכורות (כז א (בכורות כז א) סוף ד"ה פסק) כתבו טעם אחר: משום דבחלה יש יותר לחוש שלא לשתכח דשייכא בכל אדם, מה שאין כן תרומה אינה אלא בבעלי קרקעות, עיין שם. ותמיהני שלא הביאו הירושלמי וטעמו, כי טעם ברור הוא. וצריך עיון.

יד והנה לפי מה שנתבאר היה לנו להפריש שתי חלות: אחת לאור ואחת לכהן. ומימינו לא שמענו זה. וכבר עמדו בזה הראשונים הרא"ש בהלכות חלה סימן ו', והר"ש בפירוש המשנה פרק רביעי משנה ח', ותוספות חולין (קד א (חולין קד א) סוף ד"ה חלת), וכן הסמ"ג בעשין מצוה קמ"א. וזה לשון הרא"ש: ותמהתי על רוב מקומות באשכנז שאין מפרישין חלה שניה. ויש ליתן טעם משום דבימי אמוראים היו אוכלים תרומה טהורה בארץ ישראל, כי היה להם אפר פרה וכו' אבל האידנא שאין חלה נאכלת בארץ ישראל – אף בחוץ לארץ אין צריך להפריש חלת הכהן. וכן כתב בה"ג. וחלה בארץ ישראל אין מפרישין אלא אחת ושורפין אותה וכו' עד כאן לשונו. והראיה מבה"ג אינה אלא על ארץ ישראל; אך דסבירא ליה להרא"ש דמטעם זה גם בחוץ לארץ אין צריך, ודלא כהרמב"ם. (ודברי המעדני יום טוב שם מגומגמים, עיין שם. ודייק ותמצא קל). וכן כתב בחולין פרק "כל הבשר", עיין שם.

טו וכדברי הרא"ש כתב גם הסמ"ג. והתוספות בחולין שם כתבו הטעם: לפי שצריך לשומרה מלהאכילה לזרים – נמנעו מלהפריש, עיין שם. והר"ש כתב כטעם הרא"ש. וזהו שכתב הטור: ויש אומרים: כיון שאין חלה נאכלת בארץ ישראל, גם בשאר המקומות אין צריך להפריש אלא אחת ולשורפה. עד כאן לשונו. ובספר התרומה כתב הטעם כהתוספות, וזה לשונו: לפי שצריך לשומרה מזרים ומכותים. וגם פעמים שנותנין אותה בקערה במרק רותח, ואסור הזר לאכול בקערה. עד כאן לשונו. והרשב"א בפסקי חלה שלו כתב ששמע שעדיין יש מקומות נוהגות בשתי חלות, אבל בכל הארץ ובצרפת אין נוהגין אלא בחלת האור ובלא שיעור. והביא טעם הר"ש, עיין שם.

טז והעיד רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, דכן המנהג פשוט שלא להפריש אלא חלת האור בלבד, עיין שם. ובשולחן ערוך לא הזכיר זה. ואולי כוונתו על ארץ ישראל בלבד, דמקומו היה בצפת. אבל רבינו הרמ"א בסוף סימן זה כתב כן, וזה לשונו: ויש אומרים כיון שאין חלה נאכלת בזמן הזה בארץ ישראל, גם בשאר מקומות אין צריך להפריש רק חלה אחת ולשורפה. וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו, שאין מפרישין רק חלה אחת בלא שיעור ושורפין אותה, כמו שהיו עושין כשמפרישין שתי חלות, שחלת האור לא היה לה שיעור. ומכל מקום נוהגין ליטול כזית. והאוכל חלה אפילו בחוץ לארץ מברך תחילה על המין שרוצה לאכול, ואחר כך מברך "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וצונו לאכול תרומה". ויש אומרים כששורפין החלה עושין לה היסק בפני עצמה, דישראל אסור ליהנות ממנה. ונוהגין להשליכה לתנור קודם שאופין הפת. עד כאן לשונו. כלומר: דבזה אין צריך היסק בפני עצמה, דהוי טורח גדול. אלא כיון שמשליכין קודם אפיית הפת – הרי אינו נהנה ממנה. ואף על גב דעל ידי זה החום יותר מעט – אין ממש בזה; דבמה נחשב כזית עיסה להרבות חמימות נגד עצי הסקה שבתנור? וזה שכתב שחלת האור לא היה לה שיעור, זהו בחלת חוץ לארץ כמו שנתבאר. אך

לפי זה בארץ ישראל, ובמקומות שכבשו עולי מצרים – היה להם להפריש כשיעור ולשורפה, שהרי בשם היה שיעור לחלת האור. מכל מקום אין חוששין לזה, ואזלי בתר רובא דעלמא, ואין כדאי להרבות בנשרפות. ומה שלא הזכיר ברכה אחלה, משום דזה ביאר בסימן שכ״ח (שולחן ערוך יורה דעה שכח). מיהו משמע מדבריו שאם עתה ירצה אחד להפריש חלה שנייה לתתה לכהן – מותר, מדכתב הברכה ״על אכילת חלה״. אבל מימינו לא שמענו זה אפילו מחסידי הדורות. ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא בסעיף כ״א.

יז והנה הרמב״ם עשה שלוש חלוקות בחלה כמו שכתבתי. ולעולם צריך בחוץ לארץ שתי חלות. ולכאורה יש לזה סתירה ממאי דאמרינן בבכורות (בכורות כז א): אמר שמואל: אין תרומת חוץ לארץ אסורה אלא במי שטומאה יוצא עליו מגופו, כזב וזבה ובעל קרי. אבל מי שטמא טומאת מגע במת ונבילה ושרץ, ומגע נידה וזב וזבה – מותר בה. והני מילי באכילה; אבל בנגיעה, גם בטומאה היוצא מגופו מותר. אמר רבינא: הלכך נידה קוצה חלה, מפני שמותרת בנגיעה. ואכיל לה כהן קטן, מפני שאין בו טומאה מגופו, דאין דרכו לראות זיבה וקרי. ואף על פי שבן יום אחד מטמא בזיבה, מכל מקום אין דרכו בכך. ואי ליכא כהן קטן, שקלה לה בריש מסיא ושדיא בתנורא, והדר מפרשה חלה אחריתא, כי היכי דלא תשתכח תורת חלה. ואכיל לה כהן גדול בשנים. הרי להדיא דאימתי צריך בחוץ לארץ שתי חלות? בדליכא כהן קטן. אבל בדאיכא – די באחת בלבד. ולמה הצריך הרמב״ם שתי חלות תמיד בחוץ לארץ?

יח אמנם באמת אין סתירה, דהרמב״ם כתב דין המשנה בעיקר התקנה שתקנו בכל מקום: שתי חלות. וזהו בדליכא כהן קטן, אבל בדאיכא כהן קטן ביאר הרמב״ם בעצמו אחר כך (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ה י) דין זה, וזה לשונו: חלת חוץ לארץ אף על פי שהיא טמאה, הואיל ועיקר חיובה מדבריהם, ואינה אסורה באכילה אלא על כהן שטומאה יוצא עליו מגופו, והם בעלי קריין וזבין וזבות ונידות ויולדות ומצורעין; אבל שאר הטמאין במגע הטומאות אפילו טמא מת – מותרים לאוכלה. לפיכך בין בסוריא בין בחוץ לארץ אם רצה להפריש חלה אחת – מפריש אחד מארבעים ושמונה. ונאכלת לקטן שעדיין לא ראה קרי, או לקטנה שעדיין לא ראתה נידה. ואינו צריך להפריש שנייה. וכן אם היה שם כהן גדול שטבל משכבת זרעו או מזיבתו, אף על פי שלא העריב שמשו – הרי זה מותר לאכול חלה הראשונה, ואינו צריך להפריש שנייה בחוץ לארץ. עד כאן לשונו, וכן הוא בשולחן ערוך סעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה שכב, ה); רק השמיט ״ומצורעים״, ולא ידעתי למה.

יט אבל רבותינו בעלי התוספות יש להם דרך אחרת בזה בחולין ריש פרק שמיני ובבכורות שם, דגם החלוקה השלישית שבמשנה אינו אלא בחוץ לארץ הסמוכה לארץ ישראל, ובשם לא מהני כהן קטן; ואפילו טהור גמור – אין לאוכלה, דמתחזיא חלה דידהו כחלת ארץ ישראל. וגזרו שלא לאוכלה כלל, ובהכרח להפריש שתי חלות. וזה שאמרו בבכורות ליתן לכהן קטן – זהו בבבל ובמקומות הרחוקין מארץ ישראל, דלא אתי לאחלופי בארץ ישראל. וגם שיטת הרא״ש כן הוא. והטור קיצר בזה מאוד, והשולחן ערוך לא הביא רק דברי הרמב״ם. (ועיין ט״ז סעיף קטן ב׳.)

כ ודע דבחלה שנייה שבחלוקה השלישית, כתב הרמב״ם דמותר אפילו לזבין ולזבות. והשיגו הראב״ד: דלהדיא תנן במשנה שם דאסורה לזבין ולזבות, ולכל מי שטומאה יוצא עליו מגופו. ורבינו הבית יוסף תירץ דכוונת הרמב״ם לאחר טבילה, והדוחק מבואר. ולעניות דעתי המעיין בפירוש המשניות שם יראה דהרמב״ם לשיטתו: דבמשנה נזכרו כל החלוקות, וגם כל חוץ לארץ הם בשתי חלות בדליכא כהן קטן; ובדאיכא כהן קטן גם בסוריא אין צריך שתי חלות, וכל שכן בחוץ לארץ. ועל זה סובב הסוגיא: דבכורות כמו שבארנו בסעיף י״ח לשיטתו, ולכן סבירא ליה דהא דתנן במשנה שם דאסורה לזבין ולזבות – זהו בחלה אחת וכסוגיא דבכורות. והראב״ד הולך בשיטת התוספות, דהך דבכורות לא הוזכרה במשנה כלל והיא חלוקה רביעית, ובעל כרחך הא דתנן ״ואסורה לזבין ולזבות״ – אחלה שנייה שבחלוקה שלישית קאי. והרמב״ם סבירא ליה כיון דזה אינו אלא שלא תשתכח תורת חלה – לא חיישינן לטומאה כלל. וגם במה שכתב הרמב״ם בחלת חוץ לארץ, דמותר לכהן גדול כשטבל אף שלא העריב שמשו – יש חולקין, וסבירא להו דצריך הערב שמש. ורבינו הרמ״א הזכיר זה, והוא דעת הר״ן בפרק שלישי דפסחים. ובאמת מחלוקת ישנה היא בכל טומאות דרבנן אם צריכים הערב שמש. והוא הדין בטומאה דאורייתא ותרומה דרבנן.

כא כבר כתבנו בסעיף ט״ז דכפי מנהגינו על פי רבינו הרמ״א, להפריש חלה אחת ולשורפה – אין להפריש חלה שנייה לתתה לכהן קטן, אפילו מי שרוצה להחמיר בזה. וכן כתב בשם מהרש״ל דלא לתת חלה לקטן, דלא מחזקינן בזמן הזה בכהן וודאי (ש״ך סעיף קטן ט׳). ולא אבין טעם זה להחליש כוח הכהונה בזמן הזה, ובפרט בחלה דרבנן. ומהרי״ל כתב הטעם: שלא יאמרו חלת חוץ לארץ נאכלת (שם). וגם זה תמוה, דהש״ס לא חשש לזה ואנן ניחוש לה? ומהרי״ו כתב הטעם: שמא יפרר ואתי לידי תקלה (שם), דדרכו של תינוק לפרר. וגם זה אינו מובן, לחוש מה שהש״ס לא חש לה. ועוד: הלא ביכולת ליתן לגדול כשטבל לקריו? ויראה לי דלכן רבינו הרמ״א כתב נוסח הברכה ״על אכילת חלה״ כמו שכתבתי שם, משום דדעתו שמי שרוצה להאכיל לכהן קטן כדברי הש״ס ביכולתו לעשות, ולא כתב זה מפורש משום דממהרי״ל ומהרי״ו לא משמע כן. וכן משמע מדבריו באורח חיים

סימן תנ״ז (שולחן ערוך אורח חיים תנז) לענין אפיית מצה בפסח, שכתב וזה לשונו: ואם יש כהן קטן שלא ראה קרי, או גדול שטבל לקריו – מותרים לאפות החלה בשבילו. ויש אומרים שאין מאכילין חלה בזמן הזה לשום כהן. עד כאן לשונו. הרי שכתב דעתו להיתר, ואחר כך הביא דברי מהרי״ו. ויש שרוצים לחלק בין פסח לשאר ימות השנה (עיין ש״ך סוף סעיף קטן ט׳, ומגן אברהם שם סעיף קטן ט׳). וכתבו טעם חלוש מאוד, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דדעת רבינו הרמ״א להתיר בכל השנה, ורמז רמיז לה בכאן ובאורח חיים. אלא שלא כתבו בפירוש מפני הטעם שכתבנו, ומפני שאין כן מנהג העולם. ופשוט הוא שאם הפרישה חלה ונאבדה, שאינה צריכה להפריש אחרת, כיון שאינה ניתנת לכהן (כן כתב בברכי יוסף).

סימן שכג

א עוד כלליות דינים בחלה, ודיני תערובות • ובו י״ז סעיפים

כתב הטור (טור יורה דעה שכג): כל חלה שהיא מדרבנן ניתנת אפילו לכהן עם הארץ. ואינה טובלת, שמותר לאכול מהפת ולהפרישה אחר כך. ומתבטל ברוב חולין כדי לאוכלה בטומאה;כגון שיש כהן גדול שטבל לקירויו, שאין מפרישין אלא אחת והוא אוכלה בטהרה – היינו דווקא כשהיא בעיניה, אבל יכול לערבה ברוב חולין לאכלה בימי טומאתו. והרמב״ם כתב שיכול זר לערבה שווה בשווה עם חולין ולאוכלה. ור״י פירש שאסור לבטלה כדי להאכילה לזר. אלא אינה בטילה בחולין אלא במאה ואחד כתרומה דאורייתא וכו׳ עד כאן לשונו.

ב ביאור דבריו: דכל חלה שעיקרה מדרבנן, כגון חלת חוץ לארץ – ניתנת אפילו לכהן עם הארץ. אבל חלת ארץ ישראל אף שהיא גם כן דרבנן בזמן הזה, ואף בימי עזרא הוי דרבנן כמו שכתבתי בריש סימן הקודם, מכל מקום כיון דעיקרה מדאורייתא – אין נותנין רק לכהן חבר כמו כל מתנות כהונה (בית יוסף וב״ח), שהרי להדיא שנינו בפרק רביעי דחלה משנה ח (משנה חולין ד ח) על החלה השנייה שבחוץ לארץ וניתנת לכל כהן, ולא על חלת ארץ ישראל. ואף על גב דאפשר לומר דגם בחוץ לארץ לא התירו רק בחלה השנייה, ולא במקומות שמפרישין רק חלה אחת בחוץ לארץ כמקומות הרחוקין מארץ ישראל לשיטת התוספות והרא״ש שנתבאר בסימן הקודם סעיף י״ט, מכל מקום לא משמע כן. דעיקר הטעם הוא כיון דבלאו הכי המקום טמא – לא חיישינן ליתן לחבר דווקא. אם כן מה לי חלה שנייה ומה לי הראשונה? וגם אין לשאול: הא בהרבה דברים שנינו שם בחלה ״ואלו ניתנין לכל כהן״, עיין שם? התם אין הכוונה לכהן עם הארץ דזה וודאי אסור, דכתיב: ״המחזיקים בתורת ה׳׳. אלא הכוונה לכל כהן, אפילו אינו אוכל חולין בטהרה אבל הוא חבר, כמו שכתב הר״ש שם. ובזה התירו אפילו לעם הארץ.

ג עוד אומר שאינה טובלת, שמותר לאכול מהפת ולהפרישה אחר כך. דכן אמרו חכמינו ז״ל בביצה (ביצה ט ב): חלת חוץ לארץ אוכל והולך, ואחר כך מפריש. כלומר: דחלת ארץ ישראל שעיקרה מן התורה – אסור לאכול ממנה קודם הפרשה, משום דבעינן להפריש מן המוקף כתרומה. כלומר: שתהא הנפרש סמוך למה שהופרש עליה, ואם יאכל ממנה – הרי מה שנאכל אינו סמוך להנפרש. אבל חלת חוץ לארץ לא בעינן מוקף, וגם לא אסרו לאכול ממנה קודם הפרשה. ולפיכך אוכל ממנה, ומשייר כדי חלה ויותר מעט; דכדי חלה לבדה אינו מועיל, דבעינן ״ראשית״ – ששיריה ניכרים. ואוכל ואחר כך מפריש. והקילו בזה שני קולות: האחת מה דלא בעינן מוקף, והשנית מה שאינה טובלת, שמותר לאכול ממנה קודם הפרשת חלה דמפריש אחר כך. ומברך: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש חלה״.

ד ודע דהא דלא בעינן מוקף אינו אלא בעיסה שנלושה ביחד. אבל שתי עיסות שנילושו כל אחר בפני עצמה, ויש בכל אחת כשיעור, ורצונו להפריש מזה על זה – אינו מועיל בלא הקפה סמוך זו לזו. ולכן אם רוצה לאכול מעיסה אחת קודם הפרשה – מוכרח הוא להפריש אחר כך מאותה עיסה עצמה. וזה לשון רבינו הבית יוסף בספרו הגדול: כתב הסמ״ג וכו׳ דהא דאמרינן ״אוכל והולך ואחר כך מפריש״ – זהו כשנתחייבה כל העיסה ביחד כשנלושה ביחד. אבל במצות בפסח שכל אחת נתחייבה בחלה לבדה (כשיש בעיסה שיעור חלה או נצטרפו בסל), סברא הוא שלא יועיל בלא הקפה לפטור את כולם. עד כאן לשונו. וכן כתב המרדכי בפרק שלישי דפסחים, וכן כתב רבינו הרמ״א.

ה וזה שכתב הטור ״ומתבטל ברוב חולין כדי לאוכלה בטומאה, כגון שיש כהן גדול שטבל לקריו וכו׳״, הכי פירושו, דאמרינן בבכורות (בכורות כז א): אמר שמואל: תרומת חוץ לארץ בטלה ברוב. רבה מבטלה ברוב ואכיל לה בימי טומאתו. וסבירא ליה להטור דזהו רק בכהן, דרבה כהן היה. וכבר נתבאר בסימן הקודם דחלת חוץ לארץ אין אסור אלא למי שטומאה יוצא עליו מגופו, אבל הטמא בטומאת מגע – מותר בה. ולכן אף שחוץ לארץ טמא, מכל מקום אם טהור מטומאת הגוף, כגון בעל קרי או זב שטבל – מותר לאכלה. וזהו שרבה היה מבטלה ברוב חולין, כדי לאכול אפילו בטומאת הגוף.

ו אבל שיהא זר יכול לאוכלה – לא מהני רוב. ודינה כתרומה גמורה, דבמינה צריך מאה ואחת לביטול, ושלא במינה עד ששים כבכל האיסורים. ובמינה יש בה חומר מבשארי איסורים: שבמינה בטלו ברוב כמו שכתבתי בסימן צ״ח, אבל תרומה צריך מאה ואחד. וטעמו נראה לי: דבשלמא לגבי כהן שהוא שייך לה, והרבה הקילו בטומאתו גם בלא תערובות, שלא אסרוה על כל הטמאין טומאת מגע – בזה שייך שפיר לומר דעל ידי תערובות וביטול ברוב התירו גם בטומאה היוצא מגופו. והתירו אפילו לערב לכתחילה, כיון דבלאו הכי הקילו בטומאתו. אבל לגבי זר שאין לו שום שייכות בזה, למה נקיל עליו? ולכן הסמיך הש״ס הך דרבה לדשמואל, להורות דשמואל לא אמרה רק לגבי כהנים בימי טומאה. וזהו שיטת התוספות והרא״ש, עיין שם בתוספות ובברא״ש הלכות חלה סימן י״ד.

ז אבל רש״י ז״ל פירש: בטילה ברוב לאוכלה לזר ולכהן בימי טומאתה. וכן כתב הרמב״ם בפרק חמישי דין י״א (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ה יא), והקיל עוד יותר: דאפילו במחצה על מחצה בטל. וזה לשונו: מותר לאכלה עם זר על שולחן אחד, לפי שאינה מדמעת. ואפילו נתערבה שווה בשווה. עד כאן לשונו. דכן מפורש בירושלמי פרק רביעי דחלה (ירושלמי חלה ד) על המשנה דשלוש חלוקות לחלה, דתנן: ״ונאכלת עם הזר על השולחן״. ואמר עלה בירושלמי: אפילו אחד באחד, עיין שם. ואף על גב דבגמרא מצריך רוב – זהו לבטל לכתחילה. אבל אם נתערבה אפילו שווה בשווה (כ״מ). ומכל מקום תמיהני: דהא בירושלמי שם הורה רבי אבהו שצריכה רוב. ורבי זעירא אמר אפילו אחד באחד. וכיון דרבי אבהו משתווה עם גמרא דילן, היה לו להרמב״ם לפסוק כמותו. וגם הסמ״ג פסק כהרמב״ם, וצריך עיון. ויותר פלא דהרמב״ם בעצמו בפרק שלושה עשר מתרומות דין י״א (רמב״ם הלכות תרומות יג יא) כתב: תרומת חוץ לארץ – מותר לבטלה ברוב, ואוכלה בימי טומאתו. אך לפי מה שחלקנו בין לערב לכתחילה ובין נתערבה ממילא – אתי שפיר. אבל מי הכריחו לזה?

ח ולכן נראה לעניות דעתי דהרמב״ם והסמ״ג סבירא להו דלא פליג כלל הירושלמי על ש״ס דילן. דש״ס דילן מיירי בתרומה וצריך רוב, ורק לכהן בימי טומאתו. והירושלמי קאי אחלה, דהצריכו שתי חלות כשאין כהן קטן. ולכן חלה שניה דקילא טובא, שאינה אלא שלא תשתכח תורת חלה – הקילו אפילו לזר, ואפילו שווה בשווה. ולכן בתרומה פסק כש״ס דילן, ובחלה פסק כהירושלמי, שאינם סותרים זה את זה. ואף על גב דכשיש כהן קטן אין צריך שתי חלות, מכל מקום כיון דעיקר התקנה היתה לשתי חלות – לא החמירו בזה. וכן נראה לי עיקר בדעת הרמב״ם והסמ״ג. (וסייג לדברינו מדברי הש״ך סעיף קטן י׳, עיין שם.)

ט והרא״ש כתב שם שאין לנו לחוש להירושלמי, כיון דפליג אש״ס דידן. ותמיהני: למה הוצרך לכך? דהא התוספות והרא״ש סבירא להו דבמשנה דחלה לא איירי כלל בחוץ לארץ הרחוק מארץ ישראל, אלא במקומות הסמוכין לארץ ישראל כמו שכתבתי בסימן הקודם. ואם כן אין קושיא כלל מהירושלמי, דהירושלמי קאי על המשנה דשתי חלות, ושפיר הקילו בחלה שניה כיון שאינה אלא שלא תשתכח תורת חלה. מה שאין כן הש״ס דילן מיירי בבבל, דמעולם לא היתה שם רק חלה אחת לכהן לשיטתם, ושפיר החמירו בה. וצריך עיון. ובאמת מצאתי בהרא״ש בסוף דבריו שכתב כן, ודבריו הקודמים הם מר״י, עיין שם. אך הרא״ש השווה אותם, וצריך עיון.

י ורבינו הבית יוסף בשולחן ערוך (שולחן ערוך יורה דעה שכג) כתב: חלת חוץ לארץ שמותרת לכהן טהור מקֻרי – רשאי לאכלה עם זר על שולחן אחד וכו׳ ואפילו שווה בשווה. ומותר לבטלה ברוב. ואוכלה בימי טומאתו. ויכולין ליתנה לכהן עם הארץ; ואין בה משום כהן המסייע במתנותיו, שהוא אסור וכו׳ עד כאן לשונו. וזהו שיטת הרמב״ם, וכפי מה שמחלק בספרו הגדול בין נתערב מאליו לבין מערב בכוונה, ולא לפי מה שבארנו בדעת הרמב״ם לחלק בין תרומה לחלה. ורבינו הרמ״א כתב: ויש חולקין, וסבירא להו דאוסרת תערובתה עד מאה ואחד אם הוא במינה, ושלא במינה עד ששים. עד כאן לשונו. וזהו שיטת הטור.

יא ואחד מגדולי האחרונים חולק על הטור והרמ״א, דלא כיוונו יפה בדעת הרא״ש. והרי בסוף דבריו הסכים להרמב״ם, שכתב דהירושלמי מיירי בהחלה השניה. לפיכך הקילו בה לבטל ברוב או בשווה בשווה אפילו לזר, וכמו שכתבתי בסעיף ט (מעדני יום טוב בד״ח שם אות ס״ג). ויש שהשיג על זה דאדרבא מזה ראיה להטור והרמ״א, דדווקא בחלה שניה הקילו, ולא בחוץ לארץ שאין בה אלא חלה אחת (ש״ך סעיף קטן ג׳). ואין זו השגה, דלהדיא כתב הרא״ש שם: מסתבר שאין להחמיר בחלת חוץ לארץ יותר מבחלה שניה שמפרישין הסמוכין לארץ ישראל. עד כאן לשונו. ואם כן גם בחלת חוץ לארץ מותר (משכנות יעקב סימן ס״ט). ויש ראיה לזה: דאם לא כן מנלן דחלת חוץ לארץ נאכלת עם הזר על השולחן, דהא לא תנן לה אלא בחלה שניה? אלא וודאי דחלת חוץ לארץ דינה כחלה שניה (והש״ך עצמו נתעורר בזה, והניח בצריך עיון, עיין שם). ולפי זה להלכה יש להקל אף להזר בביטול ברוב. ובפרט שגם הרשב״א התיר בדיעבד ברוב בפסקי חלה שלו, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, עיין שם. מיהו כל זה

במינה, אבל שלא במינה אין ראיה כלל, וצריך ששים. ותמיהני על אחד מהגדולים שרוצה להתיר גם בתבשיל (משכנות יעקב שם). ודבר זה לא שמענו אף משיטת הרמב״ם. ואולי כוונתו על מינו.

יב ויש אוסרים לכתחילה לבטל ברוב לזר. ומתירין בדיעבד, וכן כשנתערב במקצת – מותר להוסיף עליו עד רובו. וכן הדין למאן דסבירא ליה דצריך מאה ואחד. וזהו דעת הרמב״ן והר״ן ז״ל (עיין בית יוסף). וכתב הטור שצריך הכהן ליזהר לבלי לאכול החלה בקערה במרק רותח, שלא יאסור מלאכול הזר באותו קערה. ולכן כשנפלה חלה בתבשיל, ואין בתבשיל ששים לבטלו – נאסרו התבשיל והקדירה. אך אפילו כלי חרס מהני הגעלה שלוש פעמים באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, כמו שכתב הטור בסימן קכ״א (טור יורה דעה קכא) ובשולחן ערוך סוף סימן קי״ג (שולחן ערוך יורה דעה קיג) לענין בישולי עובדי כוכבים. (ש״ך סעיף קטן ד׳. ועיין ט״ז סוף סימן זה, שהביא דברי הב״ח בנפלה לתבשיל רותח שאסור. וכתב עליו: לא ידעתי למה לא נסמוך להקל לבטל ברוב? כוונתו אבמינו, עיין שם. דאם יש רק מינו, כמו תבשיל שיש בו קמח אף שיש מים ובשר, אם רק יש בהמינו רוב – אמרינן סלק שאינו מינו כמי שאינו, ומינו רבה עליו ומבטלו. וכמו שכתב הש״ך בסעיף קטן ה׳, עיין שם לענין סלק את מינו וכו׳ והוא הדין להיפך; אף שיש לחלק, וכמו שכתבתי בסימן צ״ח, מכל מקום באיסור קל כחלת חוץ לארץ לא מסתבר לחלק. ופשוט הוא דאף כשנטלו החלה מהתבשיל – אסורה, דהפליטה אוסרת.)

יג כתב רבינו הרמ״א דאם חזרה ונתערבה בעיסה, ואין מאה ואחד לבטל, אם לא אכל העיסה ישאל לחכם עליה, ויתיר לו כנדר דנשאלין על ההקדשות, ויחזור ויטול חלה אחרת. עד כאן לשונו. ופשוט הוא שאין חילוק בין חזרה ונתערבה בעיסה שלה או בעיסה אחרת, בכולהו אוסרת עד מאה ואחד. וכהאי גוונא תנן בריש פרק רביעי דדמאי (משנה דמאי ד א): תרומת מעשר של דמאי שחזרה למקומה. ויש פלוגתא בירושלמי שם אם יש חילוק בין למקומה ובין שלא למקומה, מכל מקום להלכה קיימא לן שם גם כן דאין חילוק, כמו שכתב הרמב״ם בפרק שנים עשר ממעשר (רמב״ם הלכות מעשרות יב), עיין שם. ויש מי שרוצה לומר דלמקומה הדרא לטיבלא (פתחי תשובה בשם שאילת יעב״ץ). וכתב שיש לסמוך אמאן דאמר בירושלמי דלמקומה הדרא לטיבלא, ומפריש מיניה וביה. ואינו כן: חדא דקיימא לן גם בשם דאין חילוק. ועוד: דמעולם לא הוזכר זה בירושלמי דהדרא לטיבלא. ובירושלמי הלשון שמתרת שיריים לאכילה, והמפרש שם פירש דהכוונה דהדרא לטיבלא. אבל באמת הפירוש הוא דבמקומה, כיון שהתירה לאכילה – אלים כוחה לאוסרה (וכן פירש הגר״א בשנות אליהו שם, וכן פירש הפני משה). ולכן אין לסמוך על זה כלל אלא בשאלה כדברי רבינו הרמ״א, או לסמוך דברובא בטיל במינו כמו שנתבאר. ופשוט הוא דגם אם נפלה החלה בשלא במינה, דמהני גם כן שאלה.

יד ויש שחולק בעיקר דין זה, דלא מהני שאלה כלל, אם השאלה היא מפני התערובות שלא יאסר. דדווקא אם סיבת השאלה היא מעצם הפרשת החלה, שהיתה שלא כרצונו – בזה מהני שאלה, כמו בנדר כשיש שאלה או חרטה בעיקר הנדר. אבל אם השאלה והחרטה היא מפני סיבת התערובות – לא מהני שאלה כלל (ט״ז סעיף קטן ב׳). וראיה לדבר: דאם לא כן לא משכחת כרת בשחוטי חוץ, דבוודאי ישאל על ההקדש כדי לצאת מאיסור כרת. אלא וודאי דכדי להנצל מאיסור לא מהני שאלה. אבל רבים וגדולים דחו זה, וקיימו דברי רבינו הרמ״א דמהני שאלה. ובאמת בשחוטי חוץ אם ישאל – יהיה פטור מכרת (נקודות הכסף וחוות יאיר ובי״ע). אלא שצריכה להתחרט על החלה מעיקרו, מפני סיבת התערובת. ופשוט הוא דלשאול אין ביכולת רק הבעל הבית או בעלת הבית, ולא אחר.

טו אם נפל לקדירה מעיסה שעדיין לא הורמה חלה – אין בזה שום חשש, דהרי אוכל והולך ואחר כך מפריש. ולכן יטול חלה ממותר העיסה שלא נפלה בקדירה. ואפילו אם נפלה כל העיסה לקדירה – יטול העיסה מהקדירה, ויפריש ממנה מעט לחלה באופן שתתבטל; או בכל העיסה במאה ואחד או בששים במה שיש בקדירה; או לשיטת הפוסקים דברובה בטל. ואם במינו יש כשיעור ביטול, ובשאינו מינו אין בו כשיעור ביטול, אמרינן סלק שאינו מינו כמי שאינו, ומינו רבה עליו ומבטלו. וכן להיפך אמרינן סלק מינו כמי שאינו, ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו (עיין ש״ך סעיף קטן ה׳).

טז ודווקא כשלא אכלו העיסה לגמרי. אבל אם אכלוה – אינו מועיל שאלה. דאף על גב דקיימא לן דנשאלין בשבועות אף שכבר נאכל הדבר שנשבע עליו כדאמרינן בשבועות (כ״ח), מכל מקום בכאן לא יהיה תועלת שהרי אם ישאל תשאר העיסה טבל, ולהפריש עתה אין ביכולת כיון שלא נשארו שיריים. אם כן מה לי איסור טבל ומה לי איסור חלה? (עיין ש״ך סעיף קטן ו׳ שכתב דחלה קילא טפי. ואין לזה, דגם בלי זה הא אין תועלת בהשאלה. ודע דאף על גב דבנדרים נ״ח אמרינן דדבר שישנו בשאלה הוה דבר שיש לו מתירין ולא מהני ביטול, מכל מקום בחלת חוץ לארץ אין דנין כדבר שיש לו מתירין, כיון דאין נשאלין אלא מדוחק, כמו שכתב הש״ך סעיף קטן ז׳. ודייק ותמצא קל.)

יז כל הקולות שנתבארו – זהו בחלת חוץ לארץ. אבל חלת ארץ ישראל אסור לאכול עד שיפריש. ואינה נטלת אלא מן המוקף כתרומה, ואינה ניטלת מן הטהור על הטמא לכתחילה. וכל שבתרומה לא יתרום, ואם תרם אינה תרומה – כך בחלה. וכל שבתרומה לא יתרום מזה על זה – כך בחלה. וכל שאינו

אוכל תרומה – אינו אוכל חלה, וכל האוכל תרומה – אוכל חלה.

סימן שכד

א שיעור חלה, ומינים המצטרפים לחלה, ועוד דינים • ובו מ״ב סעיפים

אין חייב בחלה אלא חמשת מיני תבואה: חיטים ושעורים וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, דכתיב (במדבר טו יט): ״והיה באכלכם מלחם הארץ״. וילפינן בספרי ובירושלמי (ירושלמי חלה א ג): ״לחם״-״לחם״ ממצה, דאין יוצאין ידי חובת מצה רק באחד מחמשת המינים האלו; דבמצה בעינן דבר הבא לידי חימוץ, ושארי מינים כאורז ודוחן אין באים לידי חימוץ אלא לידי סרחון. ואם עירב מן החייב בחלה עם מן הפטור, יתבאר לפנינו בסעיף כ״ג.

ב וכמה תהיה בהעיסה שנתחייב בחלה? כך שנינו בעדיות (משנה עדיות א ב), דקב ומחצה – חייב בחלה. ומשהגדילו המידות נעשו חמשת רבעים. וזהו הלשון המורגל בש״ס ופוסקים: דחמשת רבעים קמח חייב בחלה. וזהו מידת העומר שהוא עשירית האיפה, דכתיב: ״ראשית עריסותיכם״ שאתם אוכלים במדבר ״עומר לגולגולת״, וכשיעור הזה אתם חייבים בחלה. והוא שיעור ארבעים ושלוש ביצים וחומש ביצה, כמנין ״חלה״ שהוא ארבעים ושלוש, והה״י רומז על החומש. (דאות ה״י במנין ארבעים ושלוש אי אפשר רק בחלה. ולכן כשתזכור המספר של ״חלה״, ממילא תזכור על הה״י, דאי אפשר בלא ה״י. וזהו כוונת הש״ך בסעיף קטן ב׳.)

ג וכיצד ישער זה? דהא אם ימלא כלי בארבעים ושלוש ביצים, הלא יש ריווח ביניהם. ולכן ימלא כלי מים, ויערה המים ממנו לכלי אחר, ואחר כך יתן בהראשונה ארבעים ושלוש ביצים וחומש, וישפוך המים מהכלי השניה להראשונה. והמים שהותירו בהשניה יתנם לכלי אחרת, והכלי המחזיק אותם היא המידה למלאותה מקמח. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שכד, א) דמשקל חמשת רבעים קמח הוא חמש מאות ועשרים דרה״ם מקמח חיטים שבמצרים, עיין שם. אבל כבר כתב הרמב״ם בפירוש המשנה פרק שני דחלה (משנה ו׳) שאין לשער שיעור חלה במשקל, וזה לשונו: אבל אם באנו לשער במשקל ישתנה וכו׳, לפי שאין כובד החיטים והשעורים שווה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שווה וכו׳ עד כאן לשונו. וכתבתי זה לפי ששמעתי שיש משערים במשקל שלוש לטרות קמח שיעור חלה, וטעות הוא מטעם שכתב הרמב״ם. אלא השיעור הוא במידה שלושה קווארט פחות מעט (ש״ך סעיף קטן ג׳). ויש מי שכתב שלושה קווארט וקוואטירל, שהוא רבע קווארט (מגן אברהם סימן תנ״ו סעיף קטן ב׳). ואנחנו מורים ובאים על שלושה קווארט בשווה הוי שיעור חלה. ואף שהוא פחות מעט, מי יוכל לשער המעט? ולכן יש ליזהר או ללוש הרבה פחות משלושה קווארט ואז פטורה, או ללוש שלושה שלימים. וזהו במידות של כלים. ויש שיעורים במדידת אצבעות כמו שיתבאר.

ד וזה לשון רבינו הרמ״א: כלי המחזיק עשר אצבעות על עשר אצבעות (מרובעים), ברוּם שלוש אצבעות ותשיעית אצבע בקירוב – הוא שיעור החלה. וכן מידה שיש בה שבע אצבעות פחות שני-תשיעית אצבע על שבע פחות שני-תשיעית, ברוּם שבע אצבעות פחות שני-תשיעית אצבע – הוא העומר. וכל האצבעות אלו הם רוחב גודל של יד. עד כאן לשונו. וזהו מדברי הרמב״ם פרק ששי מביכורים (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו), עיין שם.

ה ודע שאחד מן הגדולים הרעיש העולם על שני השיעורים שנתבארו: שמדד שיעור חלה בכלי במידת האצבעים, ומדד בשיעור הביצים שנתבארו, והוי מחצה מכפי מידת האצבעים. ולזה בהכרח לומר אחת משתים: או שהאצבעות שלנו כפלים ברוחבן מהאצבעות שלהם, וזה אי אפשר שהרי הדורות מתמעטים והולכים; אלא וודאי דהביצים שלנו נתקטנו במחציתם מהביצים שבימי חכמי הש״ס. ולפי זה כל השיעורים של תורה, כמו כזית מצה בפסח ומרור, ושיעור רביעית לקידוש ולהבדלה ולארבע כוסות, דלפי השיעורים הם ביצה ומחצה, ו״כזית״ הוא חצי ביצה – צריך עתה לכופלם כזית כביצה ורביעית כשלוש ביצים (צל״ח פרק ערבי פסחים). ושמענו שעוד שני גדולי הדור החזיקו בדעה זו (הגר״א והגרש״ז). ועוד היום המדקדקים מחמירים לכפול כל השיעורים, ולפי זה גם בשיעור חלה בעינן שיעור הביצים בכפליים. אמנם על שלושה קווארט נהגו כולם ליטול חלה בברכה, וצריך טעם.

ו אמנם זה שכתב דהביצים נתקטנו – אין צורך לכך, דהן אמת דבכל מקום ומקום יש ביצים גדולים וקטנים. ועל זה שנינו בכלים (משנה כלים יז ו): ״כביצה״ שאמרו לא גדולים ולא קטנים אלא בינונים וכו׳ והכל לפי דעתו של רואה שהיא בינונית. עיין שם. אבל באמת ממדינה למדינה לא נשתוו בביצים לגמרי, דיש מדינות שתרנגולים שלהם מטילין ביצים גדולים, ויש מדינות שמטילות קטנות. כאשר ידענו בחוש, שזה ערך שלושים שנה שהובא למדינות שלנו תרנגולות ממרחקים וקורין להן פרייסיסא או גאלאנסקי, והביצים שלהן כמעט כפלים מביצות שלנו. ועתה במשך הזמן הורכבו עם

תרנגולות דמדינתינו ונתקטנו מעט. וכן כתב התשב״ץ בתשובה (חלק שלישי סימן ל״ג), וזה לשונו: כי האצבעות שוות הן בכל המקומות וכו׳, והוא יותר מכוון ממדידת הביצים שאינם שוות בכל מקום וכו׳. והדבר נראה לעין כי כשתשער המקוה באמות שלנו, ותכוון אותו למידת הביצים במקומות אלו, תמצא שהביצים הם קטנות מהשיעור הרבה. וכשיש שני שיעורים לפנינו בלתי שווין – ראוי להחמיר בשל תורה. עד כאן לשונו. וגם בספרו ״יבין שמועה״ כתב כן, וזה לשונו: ואני תמה מהמודדים בביצים שלנו: לפי שאין כל המקומות שווין בביצים, שיש מקומות שהן גסות כארצות אדום, ויש מקומות שהן דקות כבארצות ישמעאל. עד כאן לשונו. הרי שכבר העיר התשב״ץ על זה.

ז איברא דאם נאמר דעתה הוא כזית כביצה שלנו, ובש״ס אמרו דאין בית הבליעה של אדם מחזיק יותר מביצת תרנגולת, ולפי זה צריך לומר דלפי ביצים שלנו מחזיק הבית הבליעה שני ביצים שלנו, ודבר זה מוכחש בחוש. ושמא תאמר דבזמן הש״ס היו האנשים גדולים משלנו? דאינו כן, כמו שבררנו בסימן ר״א בענין מקווה, ששיערו חכמינו ז״ל בגובה שלוש אמות כפי קומת איש, ולדעות רוב הפוסקים הוא עם הראש. ושלוש אמות הם שמונה עשר טפחים, שהם שלושים ושלוש ווירסקעס. וגם היום המלכות משערת כן בלקחה לצבא: קומת אדם בינוני שני ארשין עם ארבעה ווירסקעס, שהם גם כן שלושים ושלוש ווירסק, עם דארבע אמות שבגמרא הם שלושה ארשין שלנו. ונמצא דהקומה שווה לזמן הש״ס.

ח אמנם מצד אחר הקשה אחד מן הגדולים קושיא: דאיך שיערו הטור (טור אורח חיים תנו) והשולחן ערוך (שולחן ערוך אורח חיים תנו) באורח חיים סימן תנ״ו לשיעור חלה, מה שארבעים ושלוש ביצים וחומש מפילים מים כמו שנתבאר? הא אמרינן בריש פרק שמיני דשבת (שבת עז א) דרביעית דם כשיקרוש יעמוד על כזית, והרביעית נחשבת בחשבון המים לביצה ומחצה – הרי דמביצה ומחצה דבר לח נשאר ביבש רק שליש ממנה. ואם כן המים שארבעים ושלוש ביצים מפילים לכשיקרוש לא ישאר רק שליש, ואיך נשער ממים לקמח (חתם סופר אורח חיים סימן קכ״ז). ואלמלי היה הדבר קבלה מחכמי הש״ס, היינו אומרים דכך קבלו מסיני: דבעת שהמים לחים כפי כמותן – אז כן הוא הכמות של הקמח. אבל שהפוסקים בעצמם ישערו מדבר לח לדבר יבש, הוא תמוה: מנא לן לומר כן? ומקור הדין הוא מהרוקח. ולכן כתב שטעות הדפוס הוא ברוקח, וצריך לומר: ״שמונים ושש ביצים״. ומשום דקמח אינו גוש כביצים, ולא ספוג כמים, ולכן השיעור כשני פעמים ארבעים ושלוש, אף על גב דבביצים צריך שלוש פעמים, עיין שם. וכל אלה הם דברים דחוקים. ואיך אפשר לשער זה מעצמו בלא קבלה מחכמי הש״ס?

ט ולכן נראה לענ״ד דעתי דהראשונים לקחו שיעור זה מחכמי הש״ס. דבתוספתא ריש פרק רביעי דנזיר (תוספתא נזיר ד א) תניא: וכמה שיעורו? בכזית וכו׳ יין וחומץ כיוצא בהן. כיצד הוא עושה? מביא כוס מלא יין, ומביא בכזית איגורי, ונותן לתוכו ושופע. אם שתה כיוצא בהן – חייב וכו׳ עד כאן לשונה. והתוספות ריש עירובין וסוכה מייתי לה – הרי ששיערו מיבש ללח, וממילא דהוא הדין מלח ליבש. ואין לומר דבנזיר גזרה התורה כן ולא בדבר אחר (חתם סופר שם), דהיכן מצינו שגזרה התורה כן בנזיר? ואי מקרא ד״גפן ותאנה ורמון״, דדרשינן ״גפן״ כדי רביעית יין לנזיר הוא – זהו דלא כמאן דסבירא ליה בכזית. אלא וודאי שכן קבלה בידם: לשער מכמות הלח לכמות היבש, ומכמות היבש לכמות הלח.

י ולכן נראה לענ״ד דעתי דדברי רבותינו קיימים. ואי משום שאין השיעורים משתווים – זהו מפני שאין הביצים משתווים, כמו שכתב התשב״ץ. אבל בביצים גדולים שלנו – פשיטא שבהם נוכל לשער בחציין כל שיעורי תורה שבכזית. וכן לענין שיעור חלה, אם נברר ארבעים ושלוש ביצים גדולים – וודאי ישתווה השיעור. אלא שבלא זה דבר קשה הוא לשער בארבעים ושלוש ביצים, דלזה צריך כלי גדולה, ומי יוכל לשער המילוי של הכלי? ואם יחסר המילוי כל שהוא, תהיה חסרון רב בכלי גדולה כמובן. וטוב יותר לשער במידת אגודל. ועל כל פנים על שלושה קווארט קמח וודאי דיש לברך; וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל, ואין לפקפק בזה כלל.

יא אלו חמשת מיני תבואה מצטרפים זה לזה, שאם אין בעיסה אלא חמשת רבעים מחמשתן – מצטרפות. במה דברים אמורים? כשערבן קמח ולשן כאחד, או אפילו לש כל אחד בפני עצמו, אך אחר כך לשן כולן ביחד עד שנעשה עיסה אחת (ט״ז סעיף קטן ב׳). אבל אם לש כל מין לבדו, ואין בו כשיעור רק בצירוף כולם, ומדבק עיסה לעיסה בקצוותיהן דיבוק כל שהוא, או שנותנן בסל אחד כפי מה שיתבאר בסימן שכ״ה – מצטרפות זו לזו אותן שהן ממין אחד. אבל משני מינים אין מצטרפות, לא בנישוך ולא בצירוף סל, אלא בלישה ביחד.

יב ומה הוא מין במינו? החיטים אינם מצטרפות אלא עם הכוסמין, מפני שכוסמין הוא ממין חיטין וגם ממין שעורים. ולכן הכוסמין מצטרף עם כל אחד ואחד. והשעורים מצטרפות עם הכל לבד עם החיטים. ושיפון מצטרף עם שעורים וכוסמין, ולא עם שבולת שועל וחיטים. ושבולת שועל מצטרף עם שעורים וכוסמין ולא עם חיטים ושיפון. והרמב״ם פסק דכוסמין ושבולת שועל ושיפון מצטרפין זה עם זה. (דרבי יוחנן בן נורי סבירא ליה כן במשנה פרק רביעי משנה ב׳ (משנה חלה ד ב), וסבירא ליה להרמב״ם דלא פליג אתנא קמא. וכן משמע בגמרא דשבולת שועל ושיפון מין שעורין הם ושווין הם. ודייק ותמצא קל.)

יג ויש בזה שאלה, והא בתרומות תנן בפרק שני (משנה תרומות ב ו): כל שהוא כלאים בחברו – לא יתרום מזה על זה. וחיטין וכוסמין הוי כלאים, וכן שעורים וכוסמין, וכן שעורים ושיפון, כדתנן בריש כלאים. ומאי שנא חלה מתרומה דבנשוך מפרישין, והא לא נלושו ביחד? אמנם בירושלמי יש מפני שהעיסות דומות זו לזו (תוספות מנחות ע א). ועוד: דכיון דאין בכל אחד כשיעור – שפיר עושה הנישוך להיותן אחת. אבל אם באמת יש שיעור חלה בזו ושיעור חלה בזו, באמת אין מצטרף לענין שיפריש מזה על זה, כל שהם כלאים זה בזה. לפיכך החיטים אינן מצטרפות עם אחת מהן, ואין מפרישין מחיטין עליהם, ולא מהן על חיטין. וכוסמין ושיפון מפרישין מזה על זה, וכן שבולת שועל ושעורים מפרישין מזה על זה. וכן פסקו הטור ושולחן ערוך סעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שכד, ב). ואם באחת יש כשיעור, ואחת אין בה – מצטרף, כמו בשאין בשניהם כשיעור (ט״ז סעיף קטן ג׳). ויראה לי דיפריש מאותה שיש בה כשיעור, ויפטור גם זו שאין בה כשיעור, לענין אם יצטרף לה אחר כך ממינה פחות מכשיעור, לא תצטרף עם זו שכבר נפטרה על פי הפרשה מעיסה שיש בה כשיעור. אבל לא יפריש מזו שאין בה כשיעור לפטור על אותה שיש בה כשיעור, דכיון דהיא לא צריכה לה – לא נפטרת בהפרשת זו שאין בה כשיעור. וכל זה הוא כשנשוכות יחד, דאם לא כן אין להם שייכות זה לזה.

יד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: עירב קב מעיסה עם קב אחר מעיסה שאינו מינו, וחלקו אחר כך, והוסיף על כל אחד רובע הקב ממינו – חייב בחלה, כיון שלא נצטרפו כשהיו מעורבים. אבל אם עירב קב קמח עם קב קמח ממין אחר על דעת לחלקו, והוסיף על כל אחד רובע הקב ממינו – פטור. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דלקמן בסימן שכ״ו יתבאר דבעל הבית אחד כשֶׁלָּשׁ חמשת רבעים על מנת לחלקו – חייב בחלה, ולא מהני מה שהיה דעתו לחלקה. וכיון שנתבאר מקודם דכשֶׁלָּשׁ כל המינין ביחד כולן מצטרפין זה לזה, ואם לא לש ביחד אלא קירבן על ידי נשיכה – אין מצטרף אלא מין במינו כפי הדינין שנתבארו. ולזה אמר: עירב קב מעיסה עם קב אחר וכו׳, כלומר: שלָּשׁ קב חיטין בפני עצמו וקב שעורין בפני עצמו, שאין בכל אחד שיעור חלה, אפילו אם עירבן על ידי נשיכה וחזר וחלקן אחר כך, והוסיף להחיטים רובע מחיטים, דנעשה חמשת רבעים ורובע שעורים להשעורים – חייבין בחלה, שהרי לא נפטרו מקודם בנשיכתן זה לזה. אבל אם עירב קב קמח עם קב קמח ממין אחר, ולשן ביחד שנתחייבו בחלה, ולכן כשחלקן אחר כך והוסיף לכל אחד רובע – פטור, משום דהקבים כבר נתחייבו. ונשאר עתה רק רובע לכל אחד, ורובע אין בה שיעור חלה. ופשוט הוא דמיירי כשהפריש חלה מקודם, דאם לא כן עדיין חיובן עליהן. אבל ברישא אפילו הפריש – לאו כלום הוא, כיון שאין מצטרפין זה לזה. ומקורו מדברי הרא״ש והטור, עיין שם (וגם ברא״ש וטור צריך לומר כמו שכתבתי).

טו שנו חכמים במשנה (משנה חלה ב ו): חמשת רבעים קמח – חייבים בחלה. הם ושאורם ומובן ומורסנן חמשת רבעים – חייבים. ניטל מורסנן מתוכן, וחזר לתוכן – הרי אלו פטורין. עיין שם. ומפרש הש״ס סוף פרק שביעי דשבת (שבת עו ב) שכן עני אוכל פתו מעיסה בלוסה, כלומר: אף על גב שעשיר אינו אוכל פת כשלא ניטלו הסובין והמורסן מתוכה, אבל העני אוכלה. אך כשניטל מתוכה – אין זו דרך עיסה להחזיר לתוכה. כן איתא בירושלמי, כלומר: דבכהאי גוונא הוי כאילו עירב לתוכה עפר, דבהכרח שאין זה מן החשבון. ודע ד״סובין״ היינו הסובין הדק, ו״מורסן״ הוא העב.

טז ולכאורה משמע מלשון המשנה דדווקא המורסן כשניטל וחזר לתוכו אינו מצטרף, ולא הסובין. דאם לא כן למה קתני ״ניטל מורסנן מתוכה וחזרה פטור״? ליתני ״סובין״ וידענא מורסן מקל וחומר? והכי משמע מלשון רבינו הבית יוסף בסעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה שכד, ג) שכתב כלשון המשנה, עיין שם. אבל הטור כתב: ניטל סובן ומורסן וחזר לתוכן – פטור. עיין שם. וגם לשון הרמב״ם בסוף פרק ששי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו) משונה הוא, שכתב: קמח שלא רקדו אלא לשו בסובין שלו, הואיל ויש בכל הקמח עומר – חייב בחלה. אבל אם נטל המורסן מן הקמח, וחזר והשלים שיעור העיסה במורסן שהחזירו לקמח – אינו חייב בחלה. עד כאן לשונו; פתח ב״סובין״ וסיים ב״מורסן״ – שמע מינה דסבירא ליה כהטור דהכל אחד. אבל לפי זה קשה לשון המשנה, וצריכה עיון. (ואולי המשנה הכי פירושו: אף שהסובין נשאר בהקמח, מכל מקום אם החזיר המורסן – אינו מועיל. אבל להיפך, כשנטל הסובין והמורסן נשאר, והחזיר הסובין – מצטרף. וצריך עיון בכל זה. ופשוט הוא שאף אם החזיר המורסן, אך שהשלים קמח להשיעור – חייב בחלה. וכן משמע מלשון הרמב״ם. ודייק ותמצא קל.)

יז כתב הרא״ש: לכאורה היה נראה דהחמישה רבעים יש למודדן בתבואה לא בקמח, דהא מעיסת מדבר ילפינן לה; ושם היו מלקטים העומר, ואחר כך טחנו בריחיים. וראיתי באשכנז שהנשים גודשות הקמח לשיעור חלה, ותליתי הדבר בשביל שנפח הקמח רב מנפח התבואה וכו׳ עד כאן לשונו. כלומר: דבעינן חמישה רבעים תבואה, ויהיה קמח יותר מחמישה רבעים. ועל פי הדברים האלה כתב הטור: ומשערין אותן לפי התבואה, ולא לפי הקמח וכו׳ לכן כשממלאין המידה קמח – צריך לגודשה. עד כאן לשונו. אבל כל הפוסקים דחו דבריו (בית יוסף וב״ח ופרישה), דהרא״ש עצמו מסיק דלא כן קיבל מרבותיו. וכבר שאל שאלה זו מהרשב״א, והשיב לו דאם כן אי אפשר לעמוד על שיעורו, דמאן לימא לן כמה היה המן מתרבה? והתורה אמרה

בשיעור העומר ולא בשיעור קמח הבא מחמשת רבעים תבואה (תשובת הרשב״א חלק ראשון סימן תס״ה). וכן כתבו כל רבותינו דהשיעור הוא חמישה רבעים קמח, ולכן לא הובא זה כלל בשולחן ערוך.

יח כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ד: קב חיטים מצד זה, וקב כוסמין באמצע – מחברן. והרי אלו מצטרפין, וצריך להפריש מכל מין ומין חצי קב חיטים מצד זה. וחצי קב שעורים מצד זה, וחצי קב כוסמין באמצע – מצטרפין, ותורם מן הכוסמין על שלושתן. עד כאן לשונו. וזהו תוספתא פרק שני דחלה (תוספתא חלה ב ג). והנה בסיפא הטעם פשוט: דהכוסמין שהוא מצטרף בנשיכה עם החיטין ועם השעורין, ולכן אף על גב דחיטים ושעורים אין מצטרפין בנשיכה זה לזה, מכל מקום הכוסמין שבאמצע מחברן, אף על גב דבין כולם לא הוי אלא שיעור חלה אחת. וממילא דמפריש מן הכוסמין. אבל ברישא טרחו למה צריך להפריש מכל מין ומין: הלא בזה גם כן כשיפריש מהכוסמין יעלה לכולם? וכתבו טעמים דחוקים (עיין ש״ך סעיף קטן י״ב, וט״ז סעיף קטן ה׳ וב״ח).

יט ולעניות דעתי נראה הטעם פשוט: דוודאי אם היה חצי קב כוסמין באמצע, דבעל כרחך זה החצי קב היה עושה שיעור לשניהם, היה מפריש מהכוסמין ודיו. אבל כיון שיש קב באמצע, אמרינן שאין צריך לחיבור החיטים והשעורים אלא שדינן חצי קב לחיטים וחצי קב לשעורים. ונמצא ששני שיעור חלות הן, ואם יפריש מהכוסמין בלבד שמא הוא מפריש מהצד השייך להחיטים, וישארו השעורים בלא חלה או להיפך. ושיצמצם ליטול מאמצע ממש – אי אפשר לצמצם. ולכן מהחיטים והשעורים מוכרח להפריש, ומהכוסמין באמת אינו צריך להפריש. וכוונת התוספתא הוא רק דלא מהני הפרשת הכוסמין בלבד כבסיפא. וזה שכתבנו דחצי קב עושה שיעור לשניהם – זהו לפי שיעור דקב ומחצה, ודוגמא בעלמא הוא. וכן אם היה חצי קב חיטים מצד זה, וחצי קב שעורים מצד זה, וקב כוסמין באמצע – גם כן מפריש מן הכוסמין בלבד. (וכן כתב הב״ח דמהכוסמין אין צריך להפריש, וכן כתב הט״ז שם. והדרישה נסתפק בזה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כ ודווקא דבר השייך בחלה מצטרף כשהוא באמצע. אבל קב חיטים מצד זה, וקב חיטים מצד זה, וקב אורז באמצע, תנן שם דאינו מחבר אפילו כשמְשָׁנֵי הצדדים חיטים, וכל שכן כשמצד אחד חיטים ומצד אחד שעורים. וכן אם ביניהם היה קב של כותי, או קב תרומה או חלה, כיון שאין עליו חיוב חלה – איו מצרפן. והכי אמרינן בירושלמי שם. אבל אם היה ביניהם קב של אשה אחרת, אף על גב דעיסות של שתים אין מצטרפות לשיעור חלה, מכל מקום מחברת את הצדדים. וכן אפילו היה ביניהם קב של מין אחר שאינו מצטרף להצדדים על ידי נישוך, כמו שעורים בין החיטין שמהצדדין, מכל מקום כיון שהיא שייך בחלה – מצטרף את הצדדים כשכולם בנישוך, דחשבינן כאילו הצדדים נתנשכו זה לזה. וכן אם היה ביניהם עיסת הקדש, איתא בירושלמי דמצרפן. וכן כתב הרמב״ם בפרק שביעי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ז ו). ואף על גב דהקדש פטור מן החלה, מכל מקום כיון שאם ירצה יפדה אותה מהקדש, ונתחייב בחלה – נקראת שיש עליה חיוב חלה. כן כתב הרמב״ם הטעם, עיין שם. וצריך לומר דמיירי שהקדישה משגלגלה, דאם הקדישה מקודם וגלגלה הגזבר, ואחר כך פדאה – פטורה, כדתנן בפרק שלישי (משנה ג׳) (משנה חלה ג ג), וכמו שכתב הרמב״ם בפרק שמיני (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ח ז), עיין שם.

כא יראה לי דכל אלו שאמרנו שמחברין את הצדדין, אף שעל עיסה זו אין בה חיוב עתה, כגון שהורמה חלתה, או היא של הקדש, או שאין ביכולת לצרפה להצדדין כגון של אשה אחרת – אינו אלא כשבהצדדין מין אחד או מין המצרף ביחד, כחיטין וכוסמין וכיוצא בזה. אבל כשמהצדדין הם שני מינים – אינו כלום. דמה מועיל שמחברן ביחד, הא אינו מצטרף זה לזה? וזה מועיל רק אם האמצעית חייבת עתה בחלה, והיא מצטרפת לשני הצדדין, כמו כוסמין בין חיטין ושעורין, דאז מצטרפת כולם יחד כמו שנתבאר.

כב דבר ידוע שאין תורמין ומעשרין מן החדש על הישן, ומן הישן על החדש. ומכל מקום אם מונחים שני קבים חיטים, אחד מצד זה ואחד מצד זה, ושניהם מחדש, וקב ישן מחברן באמצע – מצרף את שניהן; דלא גרע מניטלה חלתה, שהרי גם על האמצע יש חיוב חלה. וכן להיפך כשישן בצדדים וחדש באמצע. ומכל מקום קב של תבואה ישנה עם קב של חדש – אין מצטרפין זה לזה להתחייב בחלה. ובירושלמי שם בפרק רביעי (ירושלמי חלה ד ב) מקשה: דאם חיטים וכוסמין מצטרף זה לזה מפני שדומין זה לזה, כל שכן חדש וישן. ומתרץ דכוסמין וחיטין שני מינין הם, ולא יטעו לומר שתורמין ומעשרין מזה על זה; לפיכך אמרו דאין מצטרפין, עיין שם. ויראה לי דזהו רק בחלה דרבנן הם אמרו והם אמרו. אבל בחלה דאורייתא, כיון דמן התורה מצטרפין וחייב בחלה, היכי מצו רבנן למיפטרה? ומה שלא פירש כן בירושלמי, משום דאפילו בבית שני לא היתה חלה של תורה כלל, כמו שכתבתי בריש סימן שכ״ב. (ואין צורך למה שכתב הש״ך סעיף קטן ט״ז. ודייק ותמצא קל.)

כג תנן בחלה פרק שלישי (משנה ז׳) (משנה חלה ג ז): העושה עיסה מן החיטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן – חייבת בחלה, ויוצא בה ידי חובתו בפסח. ואם אין בה וכו׳ ואף על גב דרובא אורז, משום דנותן טעם שלא במינו הוי דאורייתא. כן דייק הש״ס בזבחים (זבחים עח א), עיין שם. והקשה

הרמב״ן בהלכות חלה שלו: הא קיימא לן דדווקא בכדי אכילת פרס כשיש כזית הוי דאורייתא, אבל כשאין כזית בכדי אכילת פרס הוי לאו דאורייתא אלא דרבנן? וכאן מבואר דמן התורה הוא, שהרי קתני אדם יוצא בה ידי חובתו מצה, עיין שם. ולא ניחא ליה להרמב״ן לומר דכאן מיירי שיש כזית בכדי אכילת פרס, מדלא הזכיר הש״ס זה. או אפשר דסבירא ליה כהרמב״ם בריש פרק חמישה עשר מהלכות מאכלות אסורות (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות טו), שאין חיוב מן התורה רק כשאכל כל הפרס, עיין שם. וממילא למדנו דלשיטת רבינו תם דטעם כעיקר דאורייתא בטעם בעלמא, ולא בעינן כזית בכדי אכילת פרס, וכן הוא שיטת הרא״ש כמו שבארנו בסימן צ״ח – אתי שפיר המשנה כפשוטה. ובאמת הרא״ש בהלכות חלה (סימן ז׳) מתרץ כן. וזה שכתב שם ״כשיש כזית בכדי אכילת פרס״ – זהו למאן דסבירא ליה כן כמבואר שם, עיין שם.

כד ופירש הרמב״ן ז״ל משנה זו על פי הירושלמי פרק קמא דחלה (ירושלמי חלה א), שאומר דחיטים גוררים את האורז לעשותן כמותן, והכי קים להו. ואין דין זה רק בחיטים ואורז, לא בשארי מינים. וזה שדקדק הש״ס בזבחים דנותן טעם ברוב במין בשאינו מינו הוי דאורייתא, שפיר דקדק: דאם לא כן אלא נאמר דהחיטים בטילין לגבי רוב אורז, אם כן מאי מהני טעם גרירה, כיון שהחיטים עצמם כמי שאינם, ואיך תגרור את האורז? אלא ודאי דנותן טעם הוי דאורייתא. והרא״ש לשיטתו סבירא ליה דדין זה הוא בכל המינין, כיון דעיקר האיסור הוא משום נותן טעם, לכן הוי כמותו. וזה שהוצרך הירושלמי לטעם גרירה – זהו לענין מצה, כלומר: דנהי דהוה ככולה חיטים מפני נתינת הטעם, מיהו במצה הא בעינן דבר הבא לידי חימוץ, ואורז לא יבוא לידי חימוץ. לזה אומר דהחיטים מגררים את האורז, ועושה טבעו כטבע החיטים, ובאים לידי חימוץ. כן תירץ הרא״ש, עיין שם.

כה ולפי זה מבואר דעת הרא״ש, דלענין חלה כל המינין הדין כן, אבל במצה אינו אלא בחיטים ואורז. ולפי זה תמוהים דברי הטור באורח חיים סימן תנ״ג (טור אורח חיים תנג), שכתב: ואם עירב אורז עם אחד מאלו המינים ועושה מהם עיסה, אם יש בה טעם דגן – יוצאין בה, וחייבת בחלה אף על פי שרובה אורז. עד כאן לשונו. והרי במצה דעת הרא״ש דרק בחיטים ואורז הדין כן. וצריך לומר דסבירא ליה להטור דהרא״ש מיישב רק סברת הירושלמי, אבל הש״ס דילן בזבחים מדלא הזכירה סברא זו – שמע מינה דלא סבירא ליה כן. אלא כיון דנותן טעם הוי מדאורייתא, הוי ככולה חיטים, ויוצאין בה ידי חובת מצה. וכן בכאן כתב הטור כן. ותמיהני שלא התעוררו מפרשי הטור בזה, וצריך עיון גדול.

כו והרמב״ם בפרק ששי מביכורים (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו) לענין חלה, ובפרק ששי (רמב״ם הלכות חמץ ומצה ו) מחמץ, העתיק המשנה כצורתה. וכתבו דטעמו משום גרירה (מגיד משנה שם). ובוודאי צריך לומר כן, דהא איהו סבירא ליה בכזית בכדי אכילת פרס דווקא כשאוכל כל הפרס, כמו שכתבתי. ולפי זה לדידיה אין דין זה רק בחיטים ואורז כדברי הרמב״ן. ומכל מקום מאוד תמוה: דאם כן איך לא הזכיר כלל הך סברא דגרירה? והראב״ד כתב בחמץ דבעינן כזית בכדי אכילת פרס, עיין שם, דהוא מן הסוברים בכל האיסורים כן; וכמו שכתב הרא״ש לשיטת הסוברים כן, כמו שכתבתי בסעיף כ״ג. ומזה מוכח דלא סבירא ליה כהרמב״ם בפרק חמישה עשר ממאכלות אסורות (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות טו) דצריך שיאכל כל הפרס. וצריך עיון למה לא השיגו בשֶם. ורבינו הבית יוסף כתב כלשון הרמב״ם בשני המקומות כדרכו.

כז אמנם לבד זה קשה: דהא בתוספתא דחלה (תוספתא חלה ב א) קאמר על משנה זו: רבן שמעון בן גמליאל אומר: לעולם אינה חייבת בחלה עד שיהא בה דגן כשיעור. כלומר: שיעור חלה חמשת רבעים. ואז אפילו רובה אורז – חייבת בחלה. ואיפסקא הלכתא בירושלמי שם הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ואם כן איך השמיט זה הרמב״ם? ובאמת הרמב״ן שם כתב זה. וכן הראב״ד כאן בחלה כתב זה על דברי הרמב״ם, וזה לשונו: נראה מן הירושלמי דבעינן שיהא בה דגן כשיעור כרבן שמעון בן גמליאל. מיהו לא בעינן רוב דגן. עד כאן לשונו. ולכן לא כתב כאן הראב״ד דבעינן כזית בכדי אכילת פרס כבמצה, כיון שיש שיעור חלה. אבל במצה דלא שייך שיעור זה – הוי השיעור כזית בכדי אכילת פרס. אבל על הרמב״ם קשה.

כח אך האמת דהרמב״ם דחה זה מהלכה, דמרא דשמעתא בירושלמי שאמר הלכה כרבן שמעון בן גמליאל הוא ריש לקיש. והולך לשיטתו בפרק שני (הלכ ג׳) (ירושלמי חלה ב ג) על המשנה דחזר מורסנן לתוכן פטור. וזהו הדין שבסעיף ט״ו – מוקי לה ריש לקיש כרבן שמעון בן גמליאל, עיין שם. ולכן פסק כמותו. אבל רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי שם פליגי עליו, וסבירא להו הטעם מפני שאין זה דרך עיסה, כמו שכתבתי הטעם בסעיף ט״ו. ולדידהו לא אתיא המשנה כרבן שמעון בן גמליאל, ולכן לא פסק כרבן שמעון בן גמליאל. (פני משה במראה הפנים שם. ודברי הכסף משנה דחוקים מאוד, וצריך לומר דגם הרא״ש והטור סבירא להו כן. ודייק ותמצא קל.)

כט עוד שנינו במשנה שם (משנה י׳) (משנה חלה ג י): הנוטל שאור מעיסת חיטים, ונותן לתוך עיסת אורז, אם יש בה טעם דגן – חייבת בחלה. ואם לאו – פטור. והרמב״ם כתב המשנה כצורתה, וכן הטור והשולחן ערוך סעיף י (שולחן ערוך יורה דעה שכד). והראב״ד כתב: והוא שיהא השאור מעיסה החייבת. עד כאן לשונו. וזה מוכח מלשון המשנה עצמה, דקתני ״הנוטל שאור מעיסת חיטים״, ולמה לא תני ״הנוטל שאור ונותן וכו׳״? אלא ודאי דווקא מעיסה החייבת בחלה. וכן מבואר מלשון הר״ש, שכתב: הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה. וכן כתב הרע״ב, עיין שם. והראב״ד

לשיטתו: דכמו דבדין הקודם צריך שיהא בחיטים שיעור חלה, ובשאור מסתמא אין בו שיעור חלה, לכך צריך שיבוא מעיסה החייבת. אבל לטעם גרירה אין צריך לומר כן. והרמב״ם כתב בלשון זה: אפילו היה השאור חיטים לתוך עיסת אורז וכו׳ עיין שם. ונראה שמפרש מעיסת חיטים, שהשאור מעיסת חיטים ולא שבא מעיסה שכבר נגמרה חלתה. אבל אי אפשר לפרש שהחיוב הוא משום דשאור הוא דבר המעמיד, דזהו רק מדרבנן. ואפשר דמדרבנן באמת מודה הראב״ד וכל הפסוקים דחייב בכל ענין. והפוסקים קיצרו מאוד בזה.

ל עוד שנינו שם (משנה ח׳) (משנה חלה ג ח): הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה, ונותן לתוך עיסה שהורמה חלתה, אם יש לו פרנסה ממקום אחר – מוציא לפי חשבון. ואם לאו – מוציא חלה אחת על הכל. עיין שם. ובסוף מסיימת המשנה ש״הטבל אוסר בכל שהוא״ במינה, עיין שם. ולכן אפילו אם השאור הוא הרבה מועט מהעיסה – אינו בטל. ומהו פירושא ד״אם יש לו פרנסה ממקום אחר״? כתב הר״ש שיש לו עיסה החייבת, שיכול להפריש ממנה על זה אחד מעשרים וארבעה – מפריש. ואין זה כמפריש מן החיוב על הפטור, דמדאורייתא אין השאור בטל, דטעם כעיקר דאורייתא. עד כאן לשונו. ולפי זה אין דין זה רק בשאור. אבל בעיסה שנתערב – אינו מוציא ממקום אחר, דהוי מן החיוב על הפטור. וגם זהו רק לשיטת רבינו תם דטעם כעיקר דאורייתא בכל ענין. אבל לשיטת הפוסקים דצריך כזית בכדי אכילת פרס, צריך לומר גם בכאן דהוי כזית בכדי אכילת פרס. ויראה לי דזהו הטעם של המשנה וכל הפוסקים דנקטו ״שאור״ ולא ״עיסה״, משום דנפקא מינה לעניין פרנסה ממקום אחר. אבל לענין להפריש מינה ובה אין נפקא מינה, דיש בילה. (והש״ך סעיף קטן י״ח כתב: והוא הדין אם נתערב עיסה שאינה של שאור וכו׳ עד כאן לשונו. אך זהו לעניין הפרשה מינה ובה, ולא לענין ממקום אחר. ודייק ותמצא קל.) ועיין מה שכתבתי בסעיף מ״ב.

לא והטעם דמוציא חלה אחת על הכל: או משום דיש בילה בדבר לח, ועיסה הוי כדבר לח שהקמח נתערב יפה יפה. ולא חיישינן שמא יפריש רק מהעיסה שהורמה חלתה בלבד, דההפרשה תהיה גם מהשאור שלא הורמה חלתה. וזה הטעם כתב בתרומת הדשן (סימן ק״ץ), וכן משמע מדברי רבינו פרץ שהביא הטור, עיין שם. ולפי זה הוא הדין עיסה בעיסה הדין כן. אמנם התרומת הדשן הביא שם בשם מהר״ם דאין בילה אלא בדבר לח ממש כיין ושמן, ולא בעיסות, עיין שם. ולפי זה צריך לומר דאין דין זה רק בשאור, לפי שנותן טעם בכל העיסה, והוה בכולו חיוב. והכי משמע מדברי הר״ש שם, שכתב: ואם לאו שאין לו עיסה חייבת – נעשית זאת הפטורה כאילו חייבת, ומוציא על הכל אחד מעשרים וארבעה. עד כאן לשונו. ויש להבין: למה נעשית הפטורה כאילו חייבת? אלא משום דשאור נותן טעם כמו שכתב הר״ש מקודם, דטעם כעיקר דאורייתא, אבל אין תקנה רק להפריש ממקום אחר. אך לפי מה שכתבתי בסימן הקודם גם זה אין תקנה, לפי שמפריש מן הפטור על החיוב. (והש״ך שם שכתב דהוא הדין עיסה – זהו אם נאמר דיש בילה, כמו שכתב בעצמו, עיין שם. וכן משמע בתוספות יבמות פב א ד״ה רבי יהודה, דקמח בקמח הוי ממש כלח בלח. וכן אנו תופסין לדינא באיסורין, כמו שכתבתי בסימן ק״ט. ואף שיש לחלק, מכל מקום נראה לי דלדידן בחלה דרבנן, יש לסמוך על מאן דסבירא ליה דיש בילה. ודייק ותמצא קל.)

לב ויש לדקדק בזה בדברי הרמב״ם בפרק שביעי דין י״א (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ז יא), שכתב: הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה, ונתנו לתוך עיסה שהורמה חלתה – הרי זה מביא עיסה שנייה, שיהיה בה עם שאור זה שיעור עיסה שחייבת בחלה, ונותנה בתוך העיסה שהורמה חלתה, ומפריש מן העיסה השנייה שיעור חלה עליה, ועל השאור כדי שיטול מן המוקף. ואם אין לו עיסה שנייה – נעשית זו כולה טבל. ומפריש חלה על הכל, שהטבל אוסר במינו בכל שהוא. עד כאן לשונו. ואינו מובן: דלמה הצריך דבעיסה שנייה יהיה בה שיעור חלה עם השאור? הא השאור בא מעיסה החייבת שלא הורמה חלתה. ואי משום העיסה השנייה, הא איהי גם כן כיון שנתחברה להשאורה החייבת ממילא, דגם היא נתחייבה דנישוך – מצטרף, כמו שכתב הוא בעצמו שם מקודם. ויתבאר בסימן שכ״ה. אמנם בזה אפשר לומר דאימתי מצטרף? כשנעשה משניהם שיעור חלה. אבל בלאו הכי אף על פי שאחת מהם חייבת מפני שבאה מעיסה החייבת, מכל מקום אינה מחייבת לשנייה כשאין ביניהם ביחד שיעור עיסה החייבת בחלה.

לג מיהו זה וודאי תימה: כיון שכתב בעצמו דנעשית זו כולה טבל, אם כן למה הצריך דבעיסה שנייה יהיה שיעור חלה עם השאור, והרי כל העיסה נעשית כהשאור? וצריך לומר דהענין כן הוא: דוודאי מפני שטבל אוסר בכל שהוא במינו – נעשית כאילו כולה טבל, מיהו רק מדרבנן. והרמב״ם מיירי בחלה כעין דאורייתא כמו בארץ ישראל. וראיה: מדהצריך מוקף, ובחוץ לארץ לא בעינן מוקף. ובאמת לדידן אם נתערבה שאור שלא הורמה חלתה בתוך עיסה שהורמה חלתה – אין חשש כלל, שיכול להפריש מהעיסה שהשאור היה בתוכה מקודם ויעלה גם על השאור; או אם כבר הפריש עלתה על השאור, כיון דאין צריך מוקף. ולכן בארץ ישראל הצריך שתהא בין השאור והעיסה השנייה שיעור חלה, כדי לצאת ידי חובת חלה גם מן התורה. אך

אם אין לו אחרת, ממילא דנסמוך על מה שהטבל אוסר בכל שהוא, ונעשית כולה טבל. ואף על גב דזהו רק מדרבנן, הא גם בארץ ישראל הוה בזמן הזה חלה דרבנן, ואף בימי עזרא כמו שכתבתי בסימן שכ״ג.

לד והנה הרמב״ם לא הזכיר רק מה שטבל אוסר במינו בכל שהוא, אבל מה שהשאור נותן טעם לא הזכיר. והולך לשיטתו בריש פרק חמישה עשר מהלכות מאכלות אסורות (רמב״ם הלכות מאכלות אסורות טו), דצריך כזית בכדי אכילת פרס ושיאכל כל הפרס, וכמו שכתבתי בסעיף כ״ו. והנה רבינו הרמ״א בסעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה שכד, יא) אהך דינא דמביא עיסה ממקום אחר, כתב וזה לשונו: ואפילו אין בזה שיעור חלה. ובלבד שיניחנו אצל העיסה הגדולה. עד כאן לשונו. דמשמע להדיא שלא הצריך שיהא בזה ובהשאור שיעור חלה כהרמב״ם, אלא דמצטרפת לכל העיסה. וגם מלשון הטור מבואר כן, עיין שם. וצריך לומר משום דכל העיסה נעשית כחיוב, מפני שהטבל אוסר במינו בכל שהוא. אבל אם כן למה צריך עיסה מהחוץ? ובהכרח צריך לומר דאין כוונתם על כל העיסה אלא על השאור (וכן כתב הגר״א בסעיף קטן י״ד). אבל אין לשונם משמע כן, וצריך עיון. (ועוד להטור: לבד דטבל אוסר בכל שהוא, הא שאור נותן טעם. ואביו הרא״ש סבירא ליה כרבינו תם. ודייק ותמצא קל.)

לה וכמו שנתבאר כשנתערב שאור של חיוב בעיסה של פטור, כמו כן אם נתערב שאור של פטור: כגון שניטלה ממנה חלתה או של כותי לתוך עיסה של חיוב, אם יכול להפריש מעיסה אחרת מה טוב; ואם לאו יפריש מינה ובה, דיש בילה. ולכן אצלינו מצוי הדבר באופים: שמניחים קצת מהעיסה על יום מחר ולשים עיסה אחרת, והעיסה שהניח הרי כבר נפטרה – אין חוששין שמא כשיקח חלה מעיסה דהיום יטול החלה מהעיסה הפטורה דיום אתמול, כיון דיש בילה. ויראה לי דאפילו להמחמירים לומר דאין בילה – אין כאן חשש; כיון דמועטת היא, הנשאר מסתמא יופרש מהרוב. ובפרט בחלת חוץ לארץ בוודאי יש לסמוך על זה בלי שום פקפוק. (ומה שהביאו הט״ז סעיף קטן י״ג והש״ך סעיף קטן כ״א ממהרי״ל, שהחמיר ליטול יותר מהשאור דילמא יטול מהפטור, עיין שם – אולי היה שאור מרובה. אבל בדידן אין לחוש. וכן נראה לי להורות, ומה גם דמרוב הפוסקים נראה דקיימא לן דיש בילה. ודייק ותמצא קל.)

לו וכתב רבינו הרמ״א דמכל מקום לכתחילה לא יסמוך על זה, ולא יתן שאור של פטור בעיסה של חיוב. אבל אם כבר עבר ועשה – מותר לכתחילה ליקח מאותה עיסה וליתן בעיסה אחרת שיהיה בו לשאור. עד כאן לשונו. כלומר: אם כבר נתן שאור של פטור לתוך עיסה של חיוב, ובהכרח לסמוך על הבילה וליטול החלה משם. אבל ליקח מזו לעיסה אחרת מותר גם לכתחילה, אפילו אם ניחוש לחומרא שבראשונה לא לקח לחלה רק מהפטור, מכל מקום לחוש שגם בעיסה השנייה יתרמו להפרשה רק מן הפטור – כולי האי אין לחוש. ופשוט הוא דכוונתו כשלוקח מזו קודם ההפרשה, דאי לאחר הפרשה הרי כבר כל העיסה פטורה. ואיך יתן לכתחילה לאחרת? והא דלא פירש כן, משום דפשוט הוא. (בדברי הש״ך סעיף קטן י״ז יש לדקדק טובא, כמו שכתב הגאון רבי עקיבא איגר. אך לדינא אין נפקא מינה. ובארנו כל הפרטים, לכן אין להאריך בזה.)

לז כל מה שנתבאר הוא בתערובת שאור בעיסה, וכן עיסה של חיוב שנתערב בעיסה של פטור, כגון שנתערבו חמשת רבעים קמח בעיסה גדולה שכבר הופרש חלתה: בזה הדין דאם ביכולת להפריש ממקום אחר מה טוב; ואם לאו לשין כל העיסות ביחד ומפרישין ממנה, דסמכינן אבילה. והוא הדין אם נתערב אפילו שיעור פחות מחמשת רבעים, אלא שכבר נלושה בעיסה גדולה שיש בה שיעור, ונטל מעיסה זו ועירבה לתוך עיסה של פטור. אבל אם נתערב פחות מחמשת רבעים קמח לתוך עיסה פטורה, או עיסה שהיתה פחות משיעור חלה כשנתערבה לתוך עיסת פטור, בזה אין צריך כלום כמובן (וכן כתב הט״ז סעיף קטן י׳). אמנם אם נתערב פת אפוי של פטור בתוך פת של חיוב, בזה יש דינים אחרים כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

לח וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב: מי שנתערב לו פת שהפריש ממנה חלה עם פת שלא הופרש ממנו, אם יש לו קמח – יעשה עיסה מחמש רבעים, ויצרפנה עם הכיכרות בכלי, ויפריש ממנה על אותם כיכרות שנתערבו. ואם רוצה להפריש מיניה וביה – צריך להפריש מעט מכל כיכר וכיכר, או יצרפם כולם בכלי אחד ויפריש מכל אחד על כולם, עד שיפריש בכדי חשבון הכיכרות ומאחד יותר. כגון אם חמש שהופרש עליהן נתערבו בעשר שלא הופרש עליהן – יפריש משש, שאז וודאי הפריש מאחד שלא הופרש עליו. עד כאן לשונו. וזה שכתב שיעשה עיסה מחמש רבעים – אינו בהכרח, ואורחא דמילתא נקיט. והוא הדין אם עושה עוגה אחת, כיון שמצרפן בסל אחד – הרי נתחייבה בחלה, כמו שכתבתי בסימן שכ״ה. וממילא כשמפריש ממנה הרי מפריש מחיוב על החיוב (וכן כתב הט״ז סעיף קטן י״ד). אלא משום דבכאן לא מיירי עדיין בצירוף סל אלא קירוב בעלמא, ובזה וודאי צריך שיעור חלה וכמו שיתבאר שם, פשוט הוא דבחוץ לארץ יכול לאכול מכל פת שירצה ובלבד שיניח מעט שיהיה בו כדי נטילת חלה ושישאר מעט. ודין זה מצוי במצה שכשהפריש חלה ממקצתו, וממקצתו לא הפריש, ונתערבו יחד, שצריך לעשות כמו שנתבאר. ועוד יתבאר בזה בסימן שכ״ה, עיין שם. (הגאון רבי עקיבא איגר כתב דפת עם עיסה הוי כשני מינים. ולעניות דעתי צריך עיון.)

לט וכתב רבינו הרמ״א: האופה פשטיד״א מעיסה שלא הורמה חלתה, ובתוכו בשר – מותר להפריש מעיסה אחרת החייבה בחלה על זו, ונפטר גם כן טעם העיסה הנכנס בבשר. עד כאן לשונו. ואין בזה שום רבותא, אלא דקא משמע לן שיכול להפריש על הבשר עצמו. דלא תימא: כיון שאין בהבשר רק טעם בלבד, הוי כמפריש מחיוב על הפטור או על אינו מינו. דאינו כן, דטעם כעיקר דאורייתא. ואף אם דרבנן, כל חלה שלנו הוא דרבנן (עיין ש״ך סעיף קטן כ״ד). ופשיטא שגם מהפשטיד״א עצמה יכול להפריש חלה. ויש מי שאומר שמהפשטיד״א אין יכול להפריש, ואין זה אלא תימא (עיין ט״ז סעיף קטן ט״ו, ודגול מרבבה שהשיג עליו). ואם בישל עיסה שלא הורמה חלתה בתבשיל – יקח חלה חלק קטן מאוד באופן שיהיה בתבשיל ששים נגד החלה, או בהעיסה מאה נגד החלה. וכבר בארנו זה בסימן שכ״ג סעיף ט״ו, עיין שם. (ועיין ט״ז סעיף קטן ט״ו. ודייק ותמצא קל.)

מ כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י״ג: עיסה שאין בה כשיעור, ובעת אפייתה תפחה וגדלה עד שנראה כאילו יש בה כשיעור – פטורה. והוא הדין אם תפחה קודם אפייה. עד כאן לשונו. כן פסקו הרא״ש והרשב״א, דכיון דלא הוי בה שיעור בשעת חיובא, והיינו משתטיל מים בקמח, אף שתפחה אחר כך – אזלינן בתר מעיקרא (בית יוסף). וצריך לומר דלא דמי להא דתנן בפרק שלישי דטהרות (משנה ד׳) (משנה טהרות ג ד): כביצה אוכלין שהניחו בהמה ונתמעטו וכו׳ טהורים וכו׳ הניחו בגשמים ונתפחו – טמאין. עיין שם, דאזלינן בתר השתא. דהתם כל שעתא שווין לטומאה, מה שאין כן חלה העיקר בשעת חיובה. דאם לא כן נאמר גם כן כשהיה שיעור חלה ונצטמקה תהא פטור? בתמיה. ולכן גם להיפך אזלינן בתר מעיקרא, דהא בעינן בהקמח שיעור חלה. ומה לנו אם נתפחה, סוף סוף אין בה שיעור חלה (וכן כתב המעדני יום טוב בד״ח).

מא מי שצרך לאפות חמישה רבעים – אסור לו לאפות בשני פעמים בכדי שלא ללוש שיעור חלה, אלא אם כן אין צריך לו עתה כפי השיעור. ואף על גב דתנן בפרק שני דחלה (משנה חלה ב ג): ״מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה, יעשנה קבין וכו׳״ – זהו כשהיתה טהרה. אבל עכשיו שכולנו טמאים, אין נפקא מינה בזה. והכי אמרינן להדיא בירושלמי שם ריש פרק שלישי (ירושלמי חלה ג), עיין שם.

מב ודע דעל מה שנתבאר בסימן זה שהטבל אוסר במשהו, תמיהני: דבירושלמי ריש פרק שלישי דחלה (ירושלמי חלה ג ה) אומר דרבי יוחנן וריש לקיש פליגי בזה. ואומר שם: אמר רבי בא: מה פליגין רבי יוחנן וריש? בטבל שנטבל דבר תורה. אבל בטבל שנטבל מדבריהן – כל עמא מודים שהטבל בטל ברוב. עיין שם. ואם כן בחלת חוץ לארץ דרבנן, האיך פסקו הפוסקים דאוסר במשהו? וצריך עיון גדול. ואפילו בארץ ישראל אינו אלא דרבנן, דגם בימי עזרא הוי חלה דרבנן. ואולי שהחמירו כבשל תורה, כמו שכתבתי בסימן שכ״ג. אבל בחוץ לארץ הוי עיקרא דרבנן.

סימן שכה

א שתי עיסות שאין באחד מהם כשיעור, מה דינם • ובו ט׳ סעיפים

שתי עיסות שאין בכל אחת כשיעור, וכשיצטרפו יהיה שיעור, אם נוגעות זו בזו עד שנדבקים מעט זו בזו, באופן שכשירצה להפרידן יתלוש אחת מחבירתה מעט – עיסה זה מקרי ״נשיכה״, ומצטרפין כשהם ממין אחד או מהמינים שמצטרפין זו לזו, כפי מה שנתבאר בסימן שכ״ד. דהיינו החיטים מצטרפין לכוסמין, וכוסמין מצטרף עם הכל. ושעורין מצטרף עם הכל לבד עם החיטים, ושיפון עם שעורים וכוסמין ולא עם שבולת שועל; וחיטים ושבולת שועל עם שעורים וכוסמין, ולא עם חיטים ושיפון. ולהרמב״ם שבולת שועל ושיפון וכוסמין מצטרפין, אבל שני מינים אין מצטרפין בנשיכה אלא בלישה ביחד.

ב והוא הדין אם באחת יש שיעור, ובהשנית אין שיעור – מצטרפת בנישוך. וכבר כתבנו בסימן הקודם סעיף ל״ב דנראה דדווקא כשיש בשניהם כשיעור – מצטרף על ידי נישוך. אבל אם אין כשיעור אלא שאחת באה מעיסה החייבת בחלה, ונשכה לה אחרת – אין הנישוך עושה שגם היא תחייב בחלה מפני שנתנשכה להחייבת. דבמה תתחייב, כיון שאין כאן שיעור? עיין שם.

ג קיימא לן כרבי אליעזר, דאמר בפרק שני דחלה (משנה ד׳) (משנה חלה ב ד) דהרודה ונותן לסל – הסל מצרפן לחלה (פסחים מח ב). ולכן אף אם אפה עיסה שאין בה שיעור חלה, ואחר כך אפה עוד עיסה שאין בה שיעור, ונתנם בסל אחד – מצטרפין יחד לחלה. וכתבו הסמ״ג בעשין (קמ״א) והרא״ש בהלכות חלה (סימן ד׳), דמכל מקום נגיעה זה לזה צריך גם בסל, עיין שם (וכן כתבו הבית יוסף והגר״א סעיף קטן ג׳). ויש מי שחולק בזה, ואינו עיקר. (עיין ט״ז אורח חיים סימן תנ״ז סעיף קטן ב׳.)

ד ודווקא בכלי שיש לה דפנות, אבל אם נתנם על טבלא שאין לה לבזבז – אינם מצטרפים, דתוך כלי בעינן. וזהו בעיא בגמרא פסחים (פסחים מח ב), ולא איפשטא. ולפי זה יש שכתבו דבחלת חוץ לארץ דרבנן מותר בדיעבד, דספיקא דרבנן לקולא. וההיתר הוא שאינו מצטרף, ואין צריך הפרשה כלל. וזהו דעת הרמב״ם בפרק שביעי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ז), שכתב דאם הוא חלה מדבריהם – פטורה. וכן כתב הטור. וזהו כוונת רבינו הבית יוסף שכתב: ואם נתנם על טבלא שאין לה לבזבז – אינם מצטרפים. עד כאן לשונו. כלומר: ופטורה מן החלה. (וזהו כוונת הש״ך סעיף קטן ב׳).

ה וכתב רבינו הרמ״א דלכן כשמצרפים בכלי – יזהר שלא יצא שום דבר למעלה מדופני הכלי, דהיינו שיהא כל כיכר אחד או עיסה למעלה מדופני הכלי. עד כאן לשונו. כלומר: אבל אם מקצת הכיכר או העיסה בתוך הכלי, ומקצתו חוץ לכלי – מותר; דומיא דנשיכה, דכשנשוך במקצתו – מותר. והני מילי בצירוף סל ד׳ במקצתו. וכשם שמהני צירוף סל, כמו כן אם מכסה כל הפת במפה – הוה כצירוף כלי, אף שמונחים על הארץ או על השולחן, דהמפה מצרפן ככלי. ויש שמצריך גם מפה למטה (פרי מגדים באורח חיים סימן תנ״ז). ומלשון הטור לא משמע כן, וגם אין שום טעם בזה. ומלשון הש״ך סעיף קטן ה׳ אין ראיה.

ו וכל זה הוא כשאין באחד מהם שיעור חלה. אבל אם היה בכל אחד שיעור חלה, ורוצה לצרפן ליטול חלה אחת מכולם – אין צריך לא צירוף כלי ולא נגיעה. אלא כיון ששתיהן לפניו – מפרישין מזו על זו. ורק שיהא סמוכות זו לזו; דגם בתרומה הדין כן, וזה נקרא ״מן המוקף״. והוא הדין אם אחת יש בה כשיעור, והשנית אין בה כשיעור, גם כן הדין כן שאין צריך צירוף סל ולא נגיעה אלא סמוכות זו לזו. ומפריש מאותה שיש בה שיעור, ועולה על שתיהן (ב״ח וש״ך סעיף קטן ו׳). ודע דצירוף סל לא מהני אלא ממין אחד או ממינים המצטרפים זה לזה, כמו נשיכה. (הגר״א סעיף קטן ה׳ כתב דבלא כלי אין צריך מוקף כלל, ובכלי צריך מוקף. ועיין נקודות הכסף סימן שכ״ו. ודייק ותמצא קל.)

ז לפי מה שנתבאר בפסח, שאין בכל עיסה כשיעור צריך צירוף סל לחלה; ואם שכח ליטול חלה קודם הפסח – אוכל בלא חלה, כדין חלת חוץ לארץ שאוכל והולך, ואחר כך מפריש ומשייר מכל מצה חתיכה; ובמוצאי יום טוב מניח כל החתיכות אצל כל המצות בצירוף סל או בפריסת סדין, ונוטל חלה בברכה. ואף על גב דהא דאוכל ואחר כך מפריש – זהו בעיסה הנלושה יחד ולא בשתי עיסות, דבשתי עיסות וודאי צריך מוקף כמבואר בראשונים, מכל מקום בזה שמשייר מכל מצה – הוה כאילו כל העיסה עדיין בשלימות, כיון שיש ממקצת העיסה לפניו במוצאי יום טוב. וזהו מוקף, ומפריש אחת על כולן. (עיין ט״ז ומגן אברהם באורח חיים סימן תנ״ז, שהקשו דברי הרא״ש מביצה לפסחים. ולא קשיא כלל: דבפסחים מיירי הרא״ש בעיסה אחת שמצרף לה עוד עיסה, וכמו שכתב שם בקיצור פסקי הרא״ש. ובביצה מיירי בעיסה אחת בלבד, וכמו שכתב החוות יאיר שם. והט״ז עצמו בסעיף קטן

ה׳ כתב כן בתירוץ השני, עיין שם. ודייק ותמצא קל. וכן מה שבשלו מהמצה קניידלא״ך או חרעמזלא״ך שלא ניטל מהם חלה – יניח מכל אחת מעט, דאי אפשר בענין אחר. ובחלת חוץ לארץ יש לסמוך על זה בשעת הדחק, אם יתקלקלו עד מוצאי יום טוב. ואם לא יתקלקלו – טוב להניחם עד מוצאי יום טוב ולצרפם להמצה.)

ח ויש להסתפק אם צירוף סל עושה ממש כנלוש ביחד אם לאו. ונפקא מינה במצה: אם נצטרפו כולם בכלי אחת, אם נאמר דהוי כנלוש ביחד, אם כן אין צריך להפריש מכל מצה כמו שכתבתי. אלא אוכל כולם, ומניח מצה אחת. ובאמת יש מהגדולים הסוברים כן (פרי חדש באורח חיים שם). ולפי זה נצטרך לומר דזה שמבואר בתוספות וראשונים להניח חתיכה מכל מצה, זהו כשלא נצטרפו כולם בכלי אחת אלא בשני כלים; או דצירוף סל אינו עושה רק חיוב לחלה, אבל לא חשיב כנלוש ביחד, וצריך לשייר מכל מצה כמו שכתבתי. וכן עיקר לדינא. וראיה ברורה לזה דצירוף סל אינו כלישה ביחד: שהרי בלישה כל המינים מצטרפין זה לזה. ובצירוף סל אינו אלא במינו, כמו בנשיכה כמו שנתבאר. (גם המק״ח שם סעיף קטן א׳ השיג על הפרי חדש, עיין שם. ומה שכתב המגן האלף בסעיף קטן ד׳ המה דברים תמוהים, עיין שם. ומה שהביא זה מהבית יוסף – ליתא כן בבית יוסף. ומה שכתב הבית יוסף כשלא נצטרפו, זהו על דברי המרדכי שכתב התקנה לאפות, ולא תקנת להניח מכל אחת, משום דמיירי כשלא נצטרפו. והעיקר לדינא כהמק״ח וכמו שכתבתי, ומוכח כן בתוספות וכל הראשונים. ודייק ותמצא קל.)

ט ואם הניח המצה בשני כלים, ולקח חלה מכלי אחת, ומאחת לא לקח – פשיטא שאין לזה שום תקנה אלא באפייה עיסה חדשה. דבכאן אי אפשר להפריש מכלי שניה, דילמא יטול החלה מאותה הנלוש ביחד עם החלה שהפריש מכלי הראשונה וכבר נתפטרה, והוי מפטור על החיוב. אך אם נטל מהכלי הראשונה ממצה אחת, יש תקנה: שיטול ממספר מצות מכלי השניה, באופן שתהיה אחת יתר מכפי מה שאופין מעיסה אחת. ועוד נתבאר באורח חיים שם.

סימן שכו

א דין צירוף שתי עיסות, מתי מצטרפין ומתי אין מצטרפין • ובו ט״ז סעיפים

זה שנתבאר דנשיכה מצטרף במין אחד או במין במינו, זהו כששני העיסות הם של אדם אחד. אבל של שני בני אדם – אין מצטרפין. ואם אין בכל אחת שיעור חלה – שניהם פטורים, כדתנן בריש פרק רביעי (משנה חלה ד א): שתי נשים שעשו שני קבים, ונגעו זה בזה, אפילו הם ממין אחד – פטורין. ואפילו נלושו ביחד, אם לא השתתפו ביחד. אלא כגון ששנים ציוו לנחתום לעשות בעדם עיסה, והוא עשה עיסה אחת לשניהם – פטורות, כדתנן בפרק ראשון (משנה ז׳) (משנה חלה א ז): נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור, אם אין בשל אחת מהן כשיעור – פטורה מן החלה. והא דתנן מקודם: נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, מפרש בירושלמי שם משום דהנחתום דעתו דאם לא ימצאו קונים – יניח לעצמו ולא יחלקה כלל, עיין שם. וסברא זו נמצאת גם בש״ס דילן בפסחים (פסחים לח א) בחלות תודה, עיין שם.

ב והא דקיימא לן: עיסה של שותפות חייבת בחלה, וכמו שכתבתי בסימן ש״ל – זהו כשנתרצו שניהם לעשות עיסה בשותפות. וכן בנחתום וודאי אם שתי הנשים ציוו לו לעשות בעדן עיסה של שני קבין – חייבת בחלה. אך בהמשנה מיירי שהנחתום מעצמו חיברן ביחד. וראיתי מי שכתב דבשותפות גם נישוך מהני (ש״ך סעיף קטן א׳). ולא ידעתי מנא ליה הא, דפשטיות הש״ס בחולין (חולין קלה א) קאי אעיסה של שותפות. וכן מבואר מלשון הרמב״ם בפרק ששי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו), שכתב: עיסת השותפין, והעושה עיסה לרבים – חייבת בחלה. וכן הוא לשון הטור (טור יורה דעה של) והשולחן ערוך (שולחן ערוך יורה דעה של) בסימן ש״ל, עיין שם. ואין זה ענין לנישוך.

ג וזה שכתבו הרמב״ם בריש פרק שביעי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ז א) והשולחן ערוך סעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שכו, א): שתי עיסות שיש בשתיהן שיעור החייב בחלה, ואין באחת מהם כשיעור, ונגעו זו בזו ונשכו זו את זו, אם היו של שנים אפילו הן ממין אחד – פטורים מן החלה, שסתם שנים מקפידים. ואם ידוע שאינם מקפידים על עירוב העיסות – הרי אלו מצטרפות. עד כאן לשונם, אלמא דגם בנישוך שייך שותפות – זהו וודאי כשתמיד אינן מקפידות לערב עיסתן יחד בלישה, כמו שכתבו שאינם מקפידים על עירוב העיסות, כלומר: בלישה גם עתה על פי נישוך הוי כאחת. אבל שנאמר שותפות על ידי נישוך – לא שמענו זה, כיון דמחולקים בהעיסות. ואולי גם כוונתו כן דכשתמיד הם שותפין בלישה, ולכן גם עכשיו נישוך מהני. וזהו וודאי כן הוא כמו שכתבתי, וכן נראה לי עיקר לדינא.

ד וכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, שכל שאין דעתם לחלק בצק, אף על פי שדעתם לחלק אחר שנאפה – מצטרפים (ש״ך שם). וכתב דמדברי הסמ״ג משמע להדיא דבעינן שיאכלו ביחד. ואולי לאו דווקא נקיט, עיין שם. וטעמו נראה לי משום דבחלה העיקר בשעת חיובה בשעת לישה, וכיון

דאז המה שותפים – חייבת בחלה. ועוד נראה לי דהא בחולין שם ילפינן מתרומה, עיין שם; ובתרומה כשהם שותפים, אף שאחר כך מחלקים התבואה ביניהם, מכל מקום הוויין שותפים וחייבין בתרומה. והני מילי בחלה.

ה וכתב רבינו הרמ״א דתלמידים הלומדים לפני רב, סתמא אינם מקפידים. עד כאן לשונו. כלומר שכל תלמיד אוכל משלו, ונותן לבעלת הבית מעות שתאפה בשבילו כך וכך כיכרות, והיא אפתה לכולם ביחד – מצטרף, דמסתמא אין מקפידים זה על זה. אבל שארי בני אדם סתמן מקפידין, אלא אם כן יודעין שאין מקפידין.

ו אבל כששני העיסות היו של אדם אחד, אם הם ממין אחד כפי מה שכתבתי בסימן שכ״ד ושכ״ה (ערוך השולחן יורה דעה שכה) – מצטרפין על ידי נשוך וחייבין כחלה. ואם הם של שני מינים – אין מצטרפין, דמסתמא מקפיד שלא יתערבו יחד. ואפילו אינו מקפיד, כיון דשני מינין הן – אין הנשוך מצטרף אלא אם כן נלושו יחד. ואפילו במין אחד, אם היה מקפיד שלא תגע זו בזו, ולא תתערב זו בזו – אין מצטרפות. ואם עיסה אחת היתה פת קיבר, והשניה פת נקיה, אפילו של אדם אחד אמרינן דמסתמא מקפיד ואינו מצטרף. והוא הדין כשבאחת יש כרכום ובאחת אין בה. וכן כל כיוצא בזה, כשבאיזה פרט משונות העיסות זו מזו – מסתמא מקפיד, אלא אם כן ידענו בבירור שאינו מקפיד. ובזה דין אחד כשנים.

ז וכתב רבינו הרמ״א על הדין שנתבאר, וזה לשונו: וכל זה כשאין שיעור בכל אחת. אבל אם יש בהם שיעור – מפריש מאחת על חבירתה אם הן של אדם אחד. עד כאן לשונו. ויראה לי דלא קאי זה רק על מין שווה אלא שאחד משונה מהשני, כגון שזה קיבר וזה נקי, או בשארי הפרישים. אבל בשני מינים – אין מפרישין מזו על זו. ויש אומרים דהא דמפריש מאחת על חבירתה, דווקא כשיש נגיעה ונשיכה מזו לזו (ט״ז סעיף קטן א׳). ואף שנתבאר בסימן שכ״ה דכשיש שיעור בכל אחת אין צריך כלום, זהו בשווין לגמרי. אבל במשונות צריך. ויש אומרים דגם בזה אין צריך (לבוש ונקודות הכסף). ונראה עיקר כדעה ראשונה. ויראה לי דכל הדינים שנתבארו כאן בנשוך, הוא הדין בצירוף סל, דחד דינא אית להו וכמו שכתבתי בסימן שכ״ה. וזה שמצריך של אדם אחד, ולא של שני בני אדם – זהו כשאחד מפריש בלא דעת השני. אבל אם שניהם רוצים – מפריש אחת על שתיהן.

ח כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: נחתום שעשה עיסה, לעשותה שאור לכמה בני אדם לחלק – חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת. אבל שאר אדם העושה עיסה לחלקה בבצק – פטורה. ושנים שנתנו קמח לנחתום לעשות להן שאור, אם אין בשל אחד מהם כשיעור, אף על פי שיש בכללן כשיעור – פטורה. ודווקא שערבן שלא מדעתן; אבל מדעתן – חייבת, שהרי אינן מקפידין. עד כאן לשונו. יש מי שכתב דדעתן לאכול יחד (באר הגולה). ואינו כן, דהגם דהסמ״ג כתב כן – אינו לעיכובא, כמו שכתבתי בסעיף ד, עיין שם. והנה כל הדברים כבר נתבארו. אך זה שכתבו: אבל שאר אדם דעושה עיסה לחלקה בבצק פטורה – ובוודאי אין הכוונה שנתנו להם לעשות, דזה הדין ביארו אחר כך. ועוד: דומיא דנחתום נקטי. ואם כן מאי עדיפותיה מנחתום, הא בוודאי אם לא יקבלו ישאר לעצמו? ואם נאמר דעושה משלו ונותן להם במתנה דוודאי יקבלו, חדא דלא משמע כן, ועוד: דאם כן עד נתינתו להם הוה כולה שלו. ובוודאי שחייבת בחלה.

ט ולעניות דעתי לא ביארו כל הצורך בזה. ומקור הדין הוא מירושלמי פרק ראשון (הלכה ה׳) (ירושלמי חלה א ה), שאומר: העושה עיסה על מנת לחלקה בצק – פטורה. ופריך מנחתום, ומתרץ דלא דמי לנחתום מטעם שנתבאר. ונראה דהכי פירושו: דבעל הבית שיש לו בני בית מרובים שכל אחד אוכל לעצמו, ועל הבעל הבית לעשות בעדם, או שמשלמים לו או שנותן להם מכיסו. ולכן כיון שנותן לכל אחד פחות מכשיעור חלה, והם מסתמא כמקפידים, ולכן אינו מצטרף. אבל בעל הבית העושה למכירה – דינו כנחתום. (וגם הב״ח פירש כעין זה, וזה לשונו: בעל הבית וכו׳ לחלקה לבני ביתו, ליתן לכל אחד חלק שלא היה בו כשיעור וכו׳ עד כאן לשונו. ואין הכוונה שכולם סמוכים על שולחנו. והספק בתוספות ברכות לז ב ד״ה לחם: בוירמשיי״ש שנותן לכמה קדרות, עיין שם. ורבים תמהו עליהם, עיין שנות אליהו ובגליון ירושלמי שם. וכוונתם פשוטה: דאפשר כיון דבעל הבית אחד הוא הוי צירוף, וכמו שכתבתי בסוף סימן זה. וכוונת הב״ח שאוכלין כל אחד בפני עצמו. וכן הוא כוונת הטור ושולחן ערוך, אלא שקיצרו במובן. ודייק ותמצא קל.)

י כתבו הגדולים: יש נוהגין לקנות מנחתום ישראל חלק מעיסה גדולה, ויש בהחלק כשיעור חלה, ומפריש ממנו ומברך עליו. וכך הוא מוכר מאותה עיסה לכמה בני אדם, וכל אחד מפריש ומברך. וטעות הוא וברכות לבטלות, שהרי מיד שהנחתום גלגל עיסתו הגדולה נתחייבה בחלה, אפילו היה דעתו למוכרה לחלקים. ושוב כל העיסה נפטרה בחלה אחת, והיאך יברכו ברכות הרבה (ב״ח וש״ך סעיף קטן ד׳)? ויש שמיישבין המנהג: דאם הנחתום הזה יש לו מכירין שתמיד לוקחין ממנו, והם קונים על מנת כן שיפרישו כל אחד חלה – הוה כשלהם קודם הגלגול. וזהו כשנים שנתנו לנחתום, שאין מצטרפין זה לזה בדליכא בכל אחד שיעור חלה כמו שנתבאר. והוא הדין בדאיכא שיעור חלה – אין להם שייכות זה לזה (ט״ז סעיף קטן ב׳ ותשובת מ״ב סימן א׳, וצריך לומר דכוונתם כמו שכתבתי). מיהו בזמנינו לא שמענו המנהג הזה. ובקונים עיסה מנחתום עובד כוכבים יתבאר בסימן

ש״ל בסייעתא דשמיא. (וכתבו עוד מנהג: שבחתונות שעושים עיסה גדולה, וכמה נשים נוטלות חלה ומברכות. וזהו וודאי ברכות לבטלות, ויש למחות בידן. ש״ך שם. ובזמננו לא שמענו זה.)

יא יש שכתבו דאף על גב דכשנלוש ביחד חלה אחת פוטרתה, מכל מקום אם נוטלת ממנה עיסה כשיעור חלה, ומכוונת לבלי לפטור רק חתיכת עיסה זו – אין שאר העיסה פטורה מחלה. (הגאון מליסא בסידור דרך החיים ובספרו מקור חיים גמגם בעצמו בזה. ודברי המגן אלף שם סעיף קטן ה׳ – אין לזה שום טעם). ובודאי אינו כן, דאם לא כן למה צעקו כל הגדולים על העיסות של חתונות, שכמה נשים נוטלות שיעור חלה ומברכות? וכן מה שלוקחות מנחתום, כיון דכוונה מועיל? (וצריך עיון על המקור חיים שם שרצה לדקדק מזה להיפך, עיין שם.) וכן בפסח כתבו כל הפוסקים כשחלקו המצות בשני כלים, ונטלו חלה מאחת – אין תקנה להשנית רק לאפות עוד, וכמו שכתבתי בסוף סימן שכ״ה. והרי ודאי לא נתכוונו רק על המצה שבכלי זו. אלא ודאי דאינו מועיל, והרי זה כמו שיטול חלה ויתכוין שלא לפטור, והם שני הפכים בנושא אחד. ואין למידין מתרומה, דבעי מחשבה. ולכן חלילה לסמוך על זה, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות.

יב כתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף ד: שנים שעשו עיסה כשיעור וחלקוה, ואחר כך הוסיף כל אחד על חלקו עד שהשלימו לכשיעור – הרי זה פטורה. שכבר היתה להם שעת חובה, והם היו פטורים באותה שעה מפני שעשאוה לחלק. והוא הדין באדם אחד העושה שני קבין, ודעתו לחלקם וחלקם, אבל אם לא עשאם על מנת לחלקן – לא מהני החלוקה אחר. כך עד כאן לשונם. וכן כתב הרמב״ם בפרק שביעי דין ט (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ז ט), והוא מירושלמי פרק שלישי (ירושלמי חלה ג). והראב״ד צעק על זה ככרוכיא דאין לסמוך על זה הירושלמי, דמה בין זה לעושה עיסתו קבין והשיכן, שחייבת בחלה? ורבינו הבית יוסף כתב שאין זה דמיון, דשם לא היה חיוב מעולם. אבל כאן שהיו שני קבים, והיה עליה חיוב אלא שנפטרה מפני שעשו על דעת לחלקה – יצאה מידי חיוב לגמרי, ואינה חייבת עוד (כסף משנה). ואינו מובן: דסוף סוף לא היה עליה חיוב בשעת עריכה, ומה לי אם הפטור הוא מפני שאין בה כשיעור מצד עצמה או מצד חלוקה, והרי על כל פנים לא היה על עיסה זו שום חיוב? וצריך עיון. ופשיטא שאם הוסיף אחר כך כדי שיעור בפני עצמו שזו הפטורה לא פטרה אותה (ש״ך סעיף קטן ח׳). והפני משה במראה הפנים התאמץ בסברא ליישב דברי הירושלמי, ואין בכל דבריו יותר טעם מכפי מה שכתב הכסף משנה, עיין שם. והראב״ד הקשה עוד: הא אין דיחוי אצל מצות? וכתב הכסף משנה שאין זה שייך לדיחוי. והפני משה האריך בזה, עיין שם.

יג ואני קשיא לי טובא על לשון הרמב״ם והטור ושולחן ערוך, וכן הוא לשון הירושלמי שם (הלכה ד׳) (ירושלמי חלה ג ד): שני ישראלים שעשו שני קבין, וחלקו והוסיפו זה על שלו וכו׳ שכבר היתה להן שעת חובה. עד כאן לשונו. ותרתי קשיא לי: דהא וודאי שעשו על מנת לחלקה, דאחר כך לא מהני החלוקה כמו שכתבתי. ואם כן איזה לשון הוא שעשו וחלקו? וכך היה לו לומר: ״שעשו לחלוק״. ועוד: מאי האי דקאמר שכבר היה להן שעת חובה? אימתי היתה שעת חובה? ולכן נראה לי דהכי פירושו: דאלו השנים אדרבה, כשלקחו הקמח רצו להשתתף כדי לחייבה בחלה. ועירבו הקמח ביחד ושפכו המים, ותיכף קודם עירוס נתחרטו מאיזה טעם, ואמרו שרוצים לעקרה מחלה ועל מנת כן לשים שיחלוקו, ונמצא דדחיוה בידים. ונראה ונדחה אינו חוזר ונראה. וגם כוונת הרמב״ם כן הוא.

יד דבר פשוט הוא שהמפריש חלה מעיסה שאין בה כשיעור – אינו כלום. לפיכך שתי עיסות שאין באחת מהן כשיעור והפריש מכל אחת חלה, ולא היו העיסות בדיבוק זו לזו, ואחר כך עירב העיסות ועשאן עיסה אחת – חייבת בחלה, דהחלות הראשונות אינן חלה כלל.

טו כתב הרמב״ם סוף פרק שביעי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ז יב): עיסה הטבולה לחלה אינה כחלה. והרי הוא כחולין לעניין הטומאה, שאין שני עושה שלישי בחולין, ומותר לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל. לפיכך שתי עיסות, אחת טמאה ואחת טהורה – נוטל כדי חלת שתיהן מעיסה שלא הורמה חלתה, ונותנו באמצע סמוך לעיסת הטהורה, ומושך מן הטמאה לטהורה כדי ביצה כדי לתרום מן המוקף. עד כאן לשונו. וזהו משנה סוף פרק שני (משנה חלה ב) דחלה. אלא במשנה תנן ״פחות מכביצה״, עיין שם; והרמב״ם כתב ״כביצה״ על פי סוגית הש״ס בסוטה (סוטה ל א), עיין שם. ומיירי שהטמאה היא שני לטומאה. אלא שהראב״ד השיגו דהא במשנה רבי אליעזר סבירא ליה כן וחכמים אוסרין, ואיך פסק כרבי אליעזר? עיין שם. ובפירוש המשנה פסק בעצמו כחכמים, אך בכאן חזר בו משום דבירושלמי יש שפסקו כרבי אליעזר והורו כן למעשה. וכיון דמידי דרבנן הוא פסק כן (כסף משנה).

טז עוד כתב: עושה אדם עיסה טהורה ואינו מפריש חלתה. ומניחה או מניח מקצתה להיות מפריש עליה, והולך חלות של עיסות אחרות, ואפילו נטמאו העיסות, עד שתעשה העיסה שהניח כולה חלה ויתננה לכהן. והוא שלא תפסל מאוכל אדם. אבל משתסרח – אינו מפריש עליה. במה דברים אמורים? כשהיו אותם העיסות שמפריש עליהן ספק אם הורמה חלה מהן או לא הורמה, שחלת דמאי ניטלת מן הטהור על הטמא לכתחילה. ושלא מן המוקף.

עד כאן לשונו. וזהו משנה בפרק רביעי (משנה ו׳). ואף על גב דבחלה לא שייך דמאי, שהרי עמי הארץ לא נחשדו על החלה, וכבר טרח הר״ש בזה. אך הרמב״ם מפרש בספק אם ניטל חלה אם לאו. ואף על גב דגם לוודאי יש תקנה, ולעשותה מוקף כבדין הקודם, אך לא מיירי בכאן בזה, וטריחא מילתא טובא. ובוודאי שיכול לעשות על ידי חיבור פחות מכביצה. אלא דבדמאי אין צריך לזה, שלכתחילה יכול לפרוש שלא מן המוקף. וזה שכתב שבדמאי ניטלת מן הטהור על הטמא לכתחילה לפי מה שפסק הרמב״ם כרבי אליעזר גם בוודאי סבירא ליה כן, כדתנן ריש פרק שני דתרומות (משנה תרומות ב) ובסוף פרק שני דחלה (משנה חלה ב), וכמו שכתבתי בדין הקודם. אלא דהרמב״ם לשון המשנה נקיט, והמשנה אמרה כן מפני דחכמים אוסרין לכתחילה בוודאי. (מה שכתב הפתחי תשובה בסעיף קטן ב׳ – דברים תמוהים הם. דפשיטא דבעל הבית העושה עיסה אף שמחלקה לכמה כיכרים וכמה סעודות וכמה ימים – ״עיסה אחת״ מקרי, וחייבת בחלה. וזהו כוונת כל הפוסקים. והתוספות בברכות לח א שנסתפקו בוירמשיי״ש – זהו מפני שעשוי לתבשילים, וכל תבשיל נחשב לעניין בפני עצמו. אבל לא בפת. ודייק ותמצא קל.)

סימן שכז

א מתי חל על העיסה חיוב חלה • ובו ה׳ סעיפים

חיוב החלה הוא משעת לישה. אבל אם הפריש מקמח, ונתן החלה לתוך התנור – אינו כלום, וצריך להפריש אחרת כשׁלוש. ובמקום שנותנין לכהן, שנינו במשנה דחלה (משנה חלה ב ה): המפריש חלתו קמח – אינה חלה, וגזל ביד כהן. ולא מיבעיא אם הוא עם הארץ שלא ידע הדין. ואפילו אם הוא תלמיד חכם ויודע הדין, והיה לנו לומר שנתן לו הקמח במתנה, מכל מקום חייב להחזיר, דאם לא יחזיר יבוא לידי קלקול, שיאמרו שחלה היא (ט״ז סעיף קטן א׳ מקידושין מו ב עיין שם). ולכן גם הקמח שאצל הכהן, אם יש בו חמשת רבעים – חייבת בחלה, וכן הקמח שביד הבעל הבית. ומכל מקום הקמח אסור לזר, מפני שנקרא עליה שם ״חלה״. כן פסק הטור על פי משנה דשם, דסבירא ליה לרבי יהושע כן, עיין שם. אך הרמב״ם מפרש שם פירוש אחר, עיין שם.

ב דווקא כשהפריש קמח אינו מועיל כשאומר שיחול עליה שם ״חלה״ מיד. אבל אם הפריש מקצת קמח, ואמר כשתעשה עיסה יחול על מקצת הקמח הזה שם ״חלה״, כשגם היא תיעשה עיסה הוי חלה. ואין זה כהפריש דבר שלא בא לעולם, כיון שבידו ללוש מיד, וכל שבידו לא הוי דבר שלא בא לעולם. ומטעם זה יכול גם כן לעשות שליח להפרשת חלה בעודו קמח, כגון שאשה אומרת לחבֵרתה ״לושי לי קמח, והפרש בעדי חלה״. ואף על גב דקיימא לן כל מילתא דאיהו לא מצי עביד, שלוחא נמי לא מצי עביד (נזיר יב ב), דזה לא מקרי ״לא מצי עביד״ כיון שבידו ללוש עתה. ומיהו רבותינו בעלי התוספות כתבו שם בנזיר דמטעם זה לחוד לא סגי, אך כיון דבידו ליטול עיסה מגולגלת ולומר ״תהא זו חלה על עיסה זו לכשתלוש״, עיין שם; ופשוט הוא דבכהאי גוונא צריך שתהיה החלה בשלֵמות עד לאחר לישה. ועיין מה שכתבתי בסימן שכ״ח סעיף ו.

ג מתי עיקרא דחיוב חלה? כשיתן המים ויתערב הקמח חמישה רבעים במים, ולא ישאר בעריבה חמישה רבעים קמח שלא נתערבו בהמים. אמנם אם אמר ״הרי זה חלה על העיסה ועל השאור ועל הקמח שנשתייר, ולכשתעשה כולה עיסה אחת תתקדש זו שבידי לשם חלה״ – הרי זה מותר. וכן אם אומר ״על מנת שתחול החלה גם על הקמח שיתערב אחר כך בשעת עריכה״, כדרך הנשים שנותנות קמח על המרדה ונותנות על זה הפת, והקמח מודבק להפת. וטוב ללמד להנשים להתנות כן, אם יש לחוש שיתערבו אחר כך חמישה רבעים קמח. ועכשיו לא נהגו בזה, לפי שאין נוטלין חלה עד אחר גמר הלישה (ש״ך סעיף קטן ה׳). ואף שיש עדיין הקמח שעל המרדה כמו שכתבתי, יש לומר דבזה לא יהיה שיעור חלה. אך יש ליזהר שלא לשרוף החלה עד אחר גמר כל העריכה, דאם ישרוף קודם – לא תחול על העיסה שתתהוה אחר כך.

ד בזמן שטהרה נהגה בארץ ישראל, היו ממהרות ליטול חלה מחששא דשמא יטמא העיסה, ויבוא החלה לידי טומאה. אבל בזמן הזה טוב להמתין מלהפריש חלה עד אחר גמר הלישה, שתיעשה כל העיסה גוף אחד. ולכתחילה מצוה ליטול חלה מן הבצק, אך אם אפו קודם הפרשת חלה – יטול אחר האפייה. ובמצה בהכרח לעשות כן, כיון שאופין עיסה עיסה לבדה, ובכל אחת אין בה כשיעור, ובהכרח לצרף כולן לסל אחד – ממילא שנוטלין החלה אחר האפייה. וכן המנהג הפשוט.

ה תנן בריש פרק שלישי (משנה חלה ג א): אוכלין עראי מן העיסה, עד שתגלגל בחיטים ותטמטם בשעורים. כלומר: כמו בתרומה, דקודם גמר מלאכה מותר לאכול ארעי ואחר כך אסור; וגמר מלאכה דתרומה הוי מירוח. וכמו כן בחלה; וגמר מלאכה דחלה הוי גלגול, דכשתתגלגל העיסה כראוי מקרי ״גמר מלאכה״. ובשעורים לפי שהקמח אינו מתדבק יפה נקראת ״טמטום״. והכל אחד, והעיקר שתיעשה כל העיסה גוף אחד. ועכשיו בחוץ לארץ דאוכל ואחר כך מפריש – אין נפקא מינה בזה כמובן.

סימן שכח

א דין ברכת חלה, ומי ראוי להפרישה • ובו ז׳ סעיפים

בשעה שנוטל החלה מברך: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה״ או ״להפריש חלה״. ויש שכתבו לומר ״תרומת חלה״ (רש״ל ודרישה), ויש שגמגמו בזה (ט״ז). וכולם הסכימו דיותר טוב לומר ״להפריש תרומה״, כדכתיב: ״חלה תרימו תרומה״ (ש״ך סעיף קטן א׳ ובית יוסף). ד״חלה״ הוא שם העוגה, ומה עניינה לברכה (דרישה עיין שם)? ויש שבכל השנה מברכים ״להפריש חלה״, ובערב פסח מברכין ״תרומת חלה״. וצעקו על זה, שאין חילוק בין פסח לכל ימות השנה. וכן הסכימו כל הגדולים (ש״ך וט״ז ומגן אברהם בסימן תנ״ז).

ב ובאמת יש לתמוה על המנהג שנהגו לומר ״חלה״ ולא ״תרומה״, ואם שאינו מעכב; מכל מקום בוודאי מנהג ישראל תורה. ואני אומר דוודאי כן הוא, דבזמן שהיו מפרישים שתי חלות, אחת לאור ואחת לכהן, וודאי הדבר פשוט: דמה שנתנת לכהן נקראת ״תרומה״, כמו תרומה דלשון ״הרמה״ שמֵרים מחלקו ונותן לאחר. וזו של אור נקראת ״חלה״, דמה שייך עלה שם ״תרומה״ כיון שנשרפת? ומדברי הבה״ג למדתי זה, שכתב וזה לשונו: וכד שקלה איתתא מאגנא תרומה, צריכה לברוכי ״אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש חלה״. ובתר דשדיא לה בתנורא תפריש אחריתי בלא ברכה וכו׳ והיכא דאפה ולא אפריש לא חלה ולא תרומה. אי נמי: אפריש חלה ולא אפריש תרומה, שקיל חדא ריפתא ואכיל לה כהן קטן. אפריש תרומה ולא אפריש חלה, שקיל חדא ריפתא ואכיל לה אפילו כהן גדול וכו׳ עד כאן לשונו. הרי שקורא לחלת כהן ״תרומה״, ולחלת האור ״חלה״. ולכן אצלנו שאין אלא חלת האור, מברכין ״להפריש חלה״. ולכן גם הבה״ג כתב ״להפריש חלה״. ולפי זה מנהג שלנו מיוסד כראוי וכנכון.

ג וכיון שצריך ברכה, לפיכך אסור לאיש להפריש חלתו כשהוא ערום; ואפילו יושב על הקרקע, לפי שערותו בולטת. אבל אשה כשפניה של מטה טוחות בקרקע – יכולה להפריש ערומה, לפי שערותה מתכסית. כן כתב הטור. ומזה משמע לכאורה דאם מכסה ערותו מותר. אבל באמת אינו כן, דהא קיימא לן ״לבו רואה את הערוה אסור״, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ע״ד. ובשלמא באשה לא שייך זה, כמו שכתבתי שם סעיף ד, עיין שם. אבל באיש צריך הפסק בין הלב לערוה. ולשון הרמב״ם והשולחן ערוך יותר נכון, שכתב בפרק חמישי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ה) וזה לשונו: לפיכך אין האיש מפריש ערום, שאינו יכול לברך. עיין שם. (והש״ך סעיף קטן ב׳ שכתב הטעם דערוותו בולטת – לא היה צריך לזה. ודייק ותמצא קל.)

ד בריש תרומות (משנה תרומות א א) תנן: חמישה לא יתרומו. ואם תרמו – אין תרומתן תרומה. החרש, והשוטה, והקטן, והתורם את שאינו שלו. וכותי שתרם אפילו בשליחות הישראל, לפי שאין לו שליחות; והוא הדין בחלה. עוד תנן התם (משנה תרומות א ב): חרש המדבר ואינו שומע – לא יתרום, לפי שאינו שומע הברכה. ואם תרם – תרומתו תרומה. והוא הדין בחלה. עוד תנן התם (משנה חלה א ו): חמישה לא יתרומו, ואם תרמו תרומתן תרומה: האלם, והשיכור, והערום, והסומא, ובעל קרי. דאלם אינו יכול לברך, וכן ערום ובעל קרי. ובדיעבד הוי תרומה, לפי שאין ברכות מעכבות. והוא הדין בחלה כן הוא. רק שכור וסומא מותרין בחלה אפילו לכתחילה, דבתרומה הוי טעמא שמא לא יברורו מן היפה; ובחלה לא שייך זה, דאין בחלה יפה ורע. (ובזה תבין למה הטור והשולחן ערוך בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שכח, ב) כתבו רק דין סומא ושכור, עיין שם, משום דבאינך שווין לתרומה.)

ה ודע דאף על גב דברכת המצות צריך לברך מעומד, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ח לעניין ציצית, ובסימן תקפ״ה לעניין שופר, ומהירושלמי הביאו דהוא הדין לכל הברכות (עיין שם בבית יוסף ובפרי מגדים ומחצית השקל); ואם כן למה תנן דאשה יושבת וקוצה חלתה וכמו שכתבתי בסעיף ג, משום דחלה בא להכשיר המאכל אינה דומה כל כך לברכת המצות, ויותר דמי לברכת הנהנין כמו שחיטה (מגן אברהם שם סעיף קטן א׳)? ועוד: דגם בשם אינו לעיכובא, כמבואר שם. ולכן בערומה דאי אפשר בעניין אחר, הוי כדיעבד. אבל כשהיא לבושה מברכת מעומד. וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. ודע דבמקום שנוטלין שני חלות, מכל מקום אין לה רק ברכה אחת על הראשונה.

ו אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה. ואם הפריש – אינו כלום כמו בתרומה. רק בגבל כתבו הגדולים דאם הפריש – בדיעבד מותר אם ניחא ליה לבעל הבית (ב״ח וש״ך סעיף קטן ה׳). ומיהו אם נתן רשות לאחר להפריש אפילו בעודו קמח – מועיל אף על פי שעדיין לא נתחייב, והטעם בארנו בסימן שכ״ז סעיף ב, עיין שם. ולכן יאמר האורח שאופין בשבילו פת בפני עצמו להבעלת הבית להפריש לו חלה מכל עיסות שתעשה לו בעוד שיהיה בביתה, כדי שלא תצטרך ליטול רשות בכל פעם. ואף על גב דעדיין לא לקח הקמח ואין הקמח ברשותו, מכל מקום לא הוה כדבר שלא בא לעולם, שהרי מצוי קמח בשוק. ולכן יכול לעשות שליח על זה.

ז וכתב רבינו הרמ״א: מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת – מותר ליטול חלה בלא רשותו, דזכין לאדם שלא בפניו. וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו, כיון שרגילות הוא שבעלת הבית נותנת לה רשות. שני שותפין אינם צריכים ליטול רשות זה מזה, אבל אחר צריך ליטול רשות משניהם. עד כאן לשונו. והאחרונים כתבו דגם משרתת אין לה ליטול בלא רשות בעלת הבית, אלא אם כן העיסה מתקלקלת. ואחר אפילו בכהאי גוונא אין לו ליטול, ובפרט בערב שבת שכל אשה מהדרת במצות חלה, שאין להמשרתת ליטול בלא רשותה (עיין ש״ך וט״ז ובה״י וקצות החושן סימן רמ״ג). מיהו אם המשרתת נטלה בדיעבד – הוי חלה; דלא גריעא מגבל, ומסתמא ניחא לה לבעלת הבית. ודבר פשוט שאם צותה לה לבלי ליטול ונטלה, שאין חלתה כלום. ואם הבעל הבית מצוה לה ליטול חלה – תטול, ואינה צריכה דעת בעלת הבית (נראה לי).

סימן שכט

א איזה פת חייב בחלה • ובו ח״י סעיפים

תנן בפרק שני דחלה (משנה ב׳) (משנה חלה ב ב): עיסה שנלושה במי פירות – חייבת בחלה. וכתבו הרא״ש והרע״ב דבירושלמי מוכח שאין הלכה כמשנה זו. הלכך אין ללוש עיסה שיש בה שיעור חלה במי ביצים או במי פירות לבדם בלא תערובות מים, הואיל ולא אתברירו הלכה אי חייבת בחלה אי פטורה. עד כאן לשונם. והרשב״א בתשובה (סימן תס״ד) השיב להרא״ש דמהירושלמי אין ראיה דיש פלוגתא בשָם, ולכן הלכה כסתם משנה, עיין שם. והנה מבואר להדיא בירושלמי שם (ירושלמי חלה ב א) דגם החולקים על המשנה אינו אלא במי פירות שאינם משבעה משקים, אבל בשבעה משקים הכל מודים. והכי איתא שם: רבי חייא בשם רבי יהושע בן לוי: אין לך מחוור מכולן אלא שבעה משקין בלבד. עיין שם.

ב והנה לפי זה הפת הנאפה מחלב וחמאה שקורין פוט״ר קוכי״ן, או על שמן שקורין בוימ״ל חלה, פשיטא שלכל הדעות חייבת בחלה ובברכה, דהא משבעה משקין הן. והעולם נוהגים שנוטלים גם מאלו חלה בלא ברכה, וטעות הוא. והטעות נובע מדברי הטור, שכתב: עיסה שנלושה במי ביצים או ביין או דבש בלא שום מים, כתב הרמב״ם שחייבת בחלה. ואדוני אבי היה מסתפק בדבר, וכתב: טוב ליזהר שלא ללוש עיסה במי ביצים לבדן בלא תערובת מים, כדי לצאת מיד ספיקא. עד כאן לשונו. ותפסו בכוונתו שהרא״ש חולק גם איין ודבש. ואינו כן, דרק אמי ביצים קאי. וכן כתבו מפרשי הטור (דרישה וב״ח).

ג ולכן הלכה למעשה כשלשין בחלב, וחמאה, ושמן, ודבש, ויין, כשיש שיעור חלה – חייבין בחלה לכל הדעות ובברכה. ורק קיכלא״ך מביצים הוי בלא ברכה, וגם זהו כשאין שם מים כל שהוא. אבל כשיש מים או רוטב של גרויפי״ן, כמו שנהגו לאפות בזמנינו – זה גם כן חייב בחלה ובברכה כמבואר מלשון הטור. וכן הוא בירושלמי שם, משום דדין זה תלוי בהכשר טומאה ומי פירות אינן מכשירין, אבל שבעה משקין מכשירין בעצמן. ויש גם איזה גדולים ששגו בזה. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ב׳, שהפמ״א והבית אפרים השיגו בזה על הבית יוסף והלב״ש.)

ד ולבד זה אין לאפות על מי פירות כביצים וכיוצא בזה בלא מים, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול בשם הסמ״ק, וזה לשונו: רבינו נתנאל היה מקפיד במי ביצים כשלשים שיעור חלה מפני שהיא טהורה, שמי פירות אין מכשירין, ומה יעשה מחלתה? לשורפה אינו יכול, כיון שהיא טהורה. וגם לאוכלה אינו יכול, כיון שאין רובן טהורין. ומיהו יכול ליתנה לכהן קטן. ונכון לערב עם הביצים מים או יין או שמן או דבש, כדי שתהא מוכשרת על ידיהם והוה ליה חלה טמאה ונשרפת. עד כאן לשונו. ודבריו אלה כתבם רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך בסעיף י (שולחן ערוך יורה דעה שכט, י). והשבעה משקין הם יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים. ואם עבר ולש בביצים לבדם – לא ישרוף החלה אלא יתנה לכהן קטן. ורבינו הבית יוסף בסעיף ט (שולחן ערוך יורה דעה שכט, ט) פסק דעיסה הנלושה במי פירות חייבת בחלה, עד כאן לשונו, משום שכתב בספרו הגדול דדעת הרמב״ם בפרק ששי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו) כן הוא. ותמוה דהרמב״ם לא הזכיר מי פירות כלל אלא יין ושמן ודבש (וכבר השיגו הפני משה בירושלמי שם). אך גם הטור כתב כן בשם הרמב״ם, עיין שם (עיין ב״ח). מיהו לדינא יפריש בלא ברכה, או כשיפריש מעיסה אחרת – ישיכנה לה ויכוין גם עליה. (וזהו כונת הש״ך סעיף קטן ט׳. ולחינם השיגו הלב״ש, כמו שכתב הפתחי תשובה. וכוונתו כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ה תנן בפרק ראשון דחלה (משנה ד׳) (משנה חלה א ד): הסופגין, והדובשנין, והאיסקרטין, וחלת המשרת – פטורין מן החלה. ופירש הרמב״ם, וזה לשונו: הם מיני פת. אלא שמתחלת לישתן עושין בהם מלאכה אחרת, ומערבין בהן שמן או דבש, או מתבלין אותן בתבלין, ואופין אותם במינים משונים ממיני האפייה. וקורין להן שמות כפי הדברים המעורבין בהם. ולפי מלאכת אפייתם גם כן תרגום: רקיקי מצות אספוגנין. פטירין ודובשנין

נקראין כן לפי שהן נלושין בדבש. ו״אסקריטין״ תרגום ״כצפיחת״, ותרגום ״מחבת״ – ״מסריתא״. ומזו הגזרה אמרו ״חלת המשרת״. עד כאן לשונו. ותמיהני שבחיבורו פרק ששי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו) לא הזכיר כלל משנה זו, עיין שם. ולקמן נבאר טעמו בזה.

ו אבל הטור והשולחן ערוך בסעיף א כתבוה, וזה לשונם: אין חיוב חלה אלא בלחם, דכתיב: ״והיה באכלכם מלחם הארץ״. לפיכך הסופגנין העשוין כספוג רקיקין דקין, והדובשנין והסקריטין והם מטוגנים בדבש – פטורין מן החלה. ועיסה שבלילתה רכה וכו׳ עד כאן לשונם. ומכל זה מבואר דאף שבלילתה עבה כדרך כל העיסות וכמו שכתבתי בסעיף י״ג, כיון שמשימין בהם דברים הניכרים שאינם ללחם, כמו רקיקין הדקין מאוד או דובשנין שקורין לעקא״ך שאינה פת. ואף על גב דפת הנלוש על דבש חייב בחלה, מיהו לעקאך אין על זה שם ״פת״ ואינה אכילה לשביעה אלא לפרפרת בשתיית יין שרוף וכדומה כידוע. ולא דמי לקיכלא״ך ופוט״ר קוכי״ן ובוימי״ל חלה שבארנו שחייבים בחלה, דהתם הוא כפת ואוכלים אותם לשביעה בדרך אכילה. אבל לעקא״ך ורקיקין דקין שהם רק לפרפרת בעלמא – אינם בגדר לחם כלל. (וראיתי בפתחי תשובה סעיף קטן ב׳ בשם הפמ״א, דהך דדובשנין מיירי בבלילתה רכה. וכן כתב הבה״י שעל לעקא״ך יפריש בלא ברכה. וזהו מפני שהיה קשה להם: הא דבש משבעה משקין. ולא ראו דברי הרמב״ם בפירושו, ולא ירדו לחלק בזה שבארנו. אך לדינא יתבאר לקמן. ודייק ותמצא קל.)

ז והרמב״ם נראה שדחה משנה זו מהלכה, ולפיכך לא כתבה בחיבורו. וטעמו נראה לי משום דבירושלמי אומר על משנה זו: הסופגנין – טריקטא וכו׳ רבי יוחנן אמר: טריקטא חייבת בחלה וכו׳ ריש לקיש אמר: אינה חייבת בחלה וכו׳ רבי יוסי אמר: חורי. רבי יוחנן אמר: כל שהאור מהלך תחתיו – חייב בחלה וכו׳ וריש לקיש אמר אינו חייב בחלה וכו׳ אמר ליה רבי יוחנן: ובלבד על ידי משקה. מתניתן פליגא על רבי יוחנן: הסופגנין וכו׳ – פתר לה בסופגנין שנעשו בחמה וכו׳ (כן צריך לומר). וסבירא ליה להרמב״ם דהלכה כרבי יוסי, ולא פטור רק מהנעשה בחמה. ודין זה ביאר שם.

ח וגם בש״ס שלנו כעין זה, בפסחים (פסחים לז א) מביא הש״ס משנה זו: אמר ריש לקיש: הללו מעשה אילפס הן. ורבי יוחנן אמר: מעשה אילפס חייבין, והללו שעשאן בחמה. כלומר: דריש לקיש סבירא ליה דפטורן של אלו מפני שלא נתנו הלחם בתנור אלא באילפס, כדרך שנותנין אלו הדברים בכלי והכלי נותנים בתנור. ורבי יוחנן אמר דאין חילוק בין מעשה אילפס למעשה תנור – כל שהאור מהלך תחתיו, כמו שאומר בירושלמי. אלא פטורן מפני שנאפו בחמה ולא באור. והש״ס שם שקיל וטרי טובא בזה, ואחר כך מקשה לרבי יוחנן מברייתא מפורשת: עשאן באילפס פטור. ומתרץ רבי יוחנן: תנאי היא, ואנא סבירא ליה כמאן דאמר חייב, עיין שם. והרמב״ם כיון שפסק כרבי יוחנן, ממילא דאין המשנה כפשוטה, ולכן לא כתבה בחיבורו. וגם רבותינו בעלי התוספות חולקים שם בזה, דרבינו תם פסק כריש לקיש, ור״י פסק כרבי יוחנן, עיין שם בתוספות ד״ה דכולי עלמא.

ט וזה לשון הרמב״ם שם דין י״ב (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו יב): עיסה שנלושה ביין או שמן או דבש או מים רותחין, או שנתן לתוכה תבלין, או הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו ולשו, אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת והמרחשת, בין שהדביק את הבצק במחבת ובמרחשת ואחר כך הרתיחן באש מלמטה עד שנאפה הפת, בין שהרתיחה ואחר כך הדביק הבצק – כל אלו חייבין בחלה. אבל העושה עיסה לייבשה בחמה בלבד, או לבשלה בקדירה – הרי היא פטורה מן החלה; שאין מעשה חמה לחם, בין שלשה במים בין שלשה בשאר משקין. וכן קלי שלשין אותו במים או בדבש, ואוכלין אותו בלא אפייה – פטור; שאין חייבת אלא עיסה שסופה להאפות לחם למאכל אדם. עד כאן לשונו.

י והנה לדעת הרמב״ם, אצלינו כל מיני אפייה כלעקא״ך וטאר״ט ושארי מיני מעדנים – חייבים בחלה כשיש בהם כשיעור. דלדידיה ליכא פטור רק באפיה בחמה או קלי. ובכל מדינתינו אין לנו ציור זה כלל לאפות בחמה, וכן קלי אין ידוע לנו כלל. ולהרמב״ם גם כל מיני טיגו״ן כמו קרעפלא״ך שמטגנין בחמאה, ובלינצע״ס וטייגאכ״ץ ופאמפיסקעס ולאטקעס, וכל כיוצא באלו – חייבין בחלה, שהרי לשין אותן ואופין אותן במחבות ומרחשות. ואין חילוק לדידיה בין בלילתה עבה לבלילתה רכה, ובין נתן מים או שאר משקין. ואין פטור להרמב״ם מחלה רק כשלשין עיסה לבשל, כמו לאקסי״ן או פארפו״ל או קרעפלאך מבושלים. ואפילו באלו דווקא שכוונתו מתחילה היתה לבשלה; אבל אם כוונתו היתה לאיזה אפייה, ואחר כך נמלך לבשלה או להיפך – חייב, שכן כתב שם (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו יג), וזה לשונו: עיסה שלשה תחילה לעשותה מעשה חמה והשלימה לעשותה פת, או שהתחיל בה לאפית פת והשלימה לעשות מעשה חמה, וכן קלי שלשו לאפותו פת – חייב בחלה. עד כאן לשונו. וממילא דהוא הדין בלבשלה בקדירה, דחד דינא אית להו כמו שכתבתי מקודם.

יא אך לא אבין בדעת הרמב״ם: הא בירושלמי שם פליגי רבי יוחנן וריש לקיש בשלושה דברים, דרבי יונתן אומר שם: חייב בחלה, ומברכין עליו ״המוציא״, ואדם יוצא בו ידי חובה בפסח. וריש לקיש אמר: אינו חייב בחלה, ואין מברכין עליו ״המוציא״, ואין יוצאין וכו׳ וכיון דפסק בחלה כרבי יוחנן, הוה ליה לפסוק גם ב״המוציא״ וביציאת ידי חובת מצה כרבי יוחנן. והרי בפרק שלישי דברכות דין ט (רמב״ם הלכות ברכות ג ט) כתב: עיסה שנאפת בקרקע וכו׳ מברך ״בורא מיני מזונות״. וכן עיסה שלשה בשמן או בדבש או בחלב, או שעירב בה מיני תבלין וכו׳ מברך ״בורא מיני מזונות״

וכו׳ עד כאן לשונו. ובפרק ששי דחמץ ומצה (רמב״ם הלכות חמץ ומצה ו ה) פסק דעיסה הנלושה ביין או שמן או דבש או חלב – לא יצא בזה ידי חובת מצה, עיין שם. אלא דבהכרח צריך לומר כיון דבש״ס שלנו בברכות (ברכות לח א) לענין נאפית בקרקע, ושם (ברכות מב א) לענין פת הבאה בכיסנים דאין מברך ״המוציא״, וכן בפסחים (פסחים לו א) סבירא ליה לרבי עקיבא דעיסה הנלושה ביין ושמן ודבש אין יוצאין בה – פסק כן ולא השגיח על הירושלמי. אבל מיהו על כל פנים הכריע מש״ס דילן דאין הלכה כרבי יוחנן בברכה ובמצה אלא כריש לקיש. אם כן מנא ליה להרמב״ם לפסוק כרבי יוחנן בחלה? והרי וודאי כיון דנחלקו בשלושה דברים, ובשנים הלכה כריש לקיש, מסתמא גם בהשלישית הלכה כמותו, ומנא ליה לחלק? ואי משום דגם בש״ס דילן נחלקו בחלה, מכל מקום הלא ראינו דרבי יוחנן וריש לקיש תרווייהו משוי להו להני שלושה דברים זה לזה, וכי היכי דבשתים הלכה כריש לקיש – גם בהשלישית הלכה כמותו. וצריך עיון.

יב ודברי הטור ושולחן ערוך צריכין ביאור, שכתבו: אין חיוב חלה אלא בלחם. לפיכך הסופגנין דהיינו רכים העשויין כספוג, והדובשנין והאיסקרטין והם מטוגנים בדבש – פטורין מן החלה. ועיסה שבלילתה רכה, ואפאה בתנור או במחבת, בין שהרתיח ואחר כך הדביק, בין שהדביק ואחר כך הרתיח – חייבת בחלה, ובלבד שלא על ידי משקה. ועיסה שבלילתה עבה, וגלגלה על דעת לבשלה, או לטגנה, או לעשותה סופגנין, או לייבשה בחמה, ועשה כן – פטורה. גלגלה לעשות ממנה לחם, ונמלך לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין, או לייבשה בחמה – חייבת, שכבר נתחייבה משעת גלגול. גלגלה על דעת סופגנין וכיוצא בהן, ונמלך לעשותה לחם – חייבת. עד כאן לשונו.

יג והנה זה שכתבו הפטור בסופגנין ודובשנין ואיסקרטין, הגם דלישתן לא עבה כעיסה של לחם כמו שכתב רש״י שם בפסחים, שלשין עיסתן רכה מאוד, עיין שם – מכל מקום לאו בהכי תלוי, כמו שכתבו בעצמם אחר כך: עיסה שבלילתה עבה וגלגלה על דעת לבשלה, או לטגנה, או לעשותה סופגנין וכו׳ – פטורה. עד כאן לשונם. הרי להדיא דגם בעבה כן הוא, וכמו שכתבתי בסעיף ו. אלא דההיתר הוא משום דהני אינן בכלל לחם.

יד ולפי זה לעקא״ך וטאר״ט ורקיקין הדקין – פטורין מחלה. וכן כל המיני טיגון בחמאה, כמו קרעפלא״ך המטוגנין בחמאה וכל שכן קרעפלאך לבישול, ובלינצע״ס וטייגאחץ ולאטקע״ס ופאמפוסקע״ס – פטורין מחלה. דזהו שכתבו: עיסה שבלילתה עבה, וגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה וכו׳ – פטורים. וזה שכתבו: עיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור או במחבת וכו׳ – חייבת. זהו כנשארו כן. אבל כשעושים על דעת טיגון או בישול – פטורים דלא כדעת הרמב״ם בלעקא״ך וכו׳ ומיהו בבישול גם הרמב״ם מודה כמו שנתבאר.

טו והן אמת שדעת רבינו תם בעיסה שבלילתה עבה, ועשה על דעת לבשלה או לטגנה – חייבת, כמו שכתב הטור בשמו, עיין שם. ולפי זה העושה עיסה ללאקסי״ן או לפארפו״ל – חייב בחלה. ושמעתי שבאיזה מקומות מחמירין בזה להפריש בלא ברכה. ולעניות דעתי אין לעשות כן מתרי טעמי: חדא: דרוב רבותינו חולקים עליו, וכמו שהאריך רבינו שמשון בעל התוספות, כמו שכתב הטור משמו. וכן הרמב״ן בהלכות חלה, עיין שם. ועוד: דאפילו לדעת רבינו תם אין זה רק בעיסה עם מים. אבל בביצים כמו שהמנהג אצלנו, הא יש לנו דעת הירושלמי דעיסה של מי פירות פטורה מן החלה. ואין לנו להחמיר חומרות יתירות בחלה, דעיקרה דרבנן בחוץ לארץ (כן נראה לעניות דעתי). אבל בלעקא״ך וכו׳ דדעת הרמב״ם כן לחיובא, וכן בבלינצע״ס וכו׳, היה אפשר לחוש ולהחמיר. אבל גם בזה הא דעת רוב רבותינו אינו כן. וכל שכן שרבותינו בעלי השולחן ערוך לא הביאו לא דעת הרמב״ם ולא דעת רבינו תם, אם כן למה לנו להחמיר בחלת חוץ לארץ דעיקרה דרבנן? וכן המנהג (כן נראה לעניות דעתי).

טז עוד כתבו בסעיף ד: אפילו כשעושה אותה על דעת לבשלה וכיוצא בו, אם דעתו לאפות ממנה מעט ואפאו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה – כולה מתחייבת על ידו. עד כאן לשונם. דכן משמע בירושלמי שם דחיישינן שמא ימלך על כולה, כן כתבו הר״ש והרא״ש. ויפריש בברכה (ש״ך סעיף קטן ו׳). ויש אומרים אפילו לא אפה עדיין אלא נמלך לאפות מקצתו – כולה מתחייבת על ידי זה (ב״ך וש״ך סעיף קטן ה׳). ומכל מקום יזהר שיאפה ממנה מעט (שם), ויניח האפוי אצל העיסה, ויפריש חלה. ויש אומרים דוודאי אם מתחילת הלישה היתה כוונתו לאפות ממנה מעט – כולה מתחייבת על ידו. אבל אם בתחילה היתה כוונתו לבשול, ואחר כך נמלך לאפות ממנה מעט – אין החיוב מעיקר הדין רק אם יאפה תחילהץ ולכן מעיקר הדין אין לו ליטול חלה קודם אפייה (ט״ז סעיף קטן ד׳).

יז עוד כתבו: טריתא דהיינו עיסה שבלילתה רכה, ושופכין אותה על הכירה, ומתפשט עליה ונאפית – פטורה. אבל אם יש בכירה גומא ושופכין אותה לתוכה – חשוב לחם וחייב. ובצק שאופין אותו בשפוד, ומושחין אותו בשמן או בביצים או במי פירות – פטור. עד כאן לשונם. וכל אלו הדברים אין ידוע לנו, כי אינו מצוי במקומותינו.

יח עוד כתבו: העושה עיסה לייבשה בחמה בלבד – פטורה. לאפוקי אם אחר החמה אופין אותה בתנור – חייבת. וכן קלי שלשין אותו במים או בדבש, ואוכלין אותו בלא אפייה – פטור. וקלי שלשו כדי לאפותו – חייב. ולחם עשוי לכותח, מעשיה מוכיחין עליה: עשאה כעכין, דהיינו שערכו ועשאן כצורת לחם – חייב. ואם לאו – פטור. ועיסה שנלושה במים רותחין, בין שנתן רותחין על גבי קמח, בין שנתן הקמח ברותחין – חייבת, בין שנאפה בתנור או באילפס בלא משקין. עד כאן לשונם. וגם אלו הדברים אין ידוע לנו כלל.

סימן של

א דין עיסת כותים, ושותפין, והפקר, ובהמה • ובו י״ג סעיפים

עיסת כותי פטורה דכתיב (במדבר טו כא): ״עריסותיכם״. ואם הפריש חלה – אינו כלום. ונאכל לזרים ואפילו לשה ישראל. ולהיפך: עיסת ישראל שלשה כותי – חייבת, דלאו בהעושה תליא מילתא אלא במי שהעיסה שלו. והכי תניא בתוספתא: מלאי של ישראל ופועלי כותים עושים בתוכה – חייבת בחלה. עיין שם. והוא הדין להיפך – פטורה. ומשמע אפילו אם אין הבעל הבית שם כלל, מכל מקום הולכין אחר הבעל הבית. ולזה אמרה התוספתא ״מלאי״, כלומר: חנות עם סחורה, דכיון שהיא של ישראל – לא איכפת לן מה שפועלים כותים עוסקין בכל המלאכה, ואפילו אין הישראל שם. ויראה לי עוד דאפילו אם הפועלים קונים הקמח, כיון שקונים על חשבון הישראל ושייך לו כל המסחר – חייב בחלה. ואף על גב דאין לו שליחות – פועל שאני. ועוד: דהמוכר הקמח מוכרה להישראל, והפועלים מעשה קוף בעלמא קעבדי. והוא הדין להיפך בחנות של כותי ופועלי ישראל, דפטורה בכהאי גוונא.

ב יש מקומות שנשים באות בערב שבת, ולוקחים מנחתום כותי מעיסתו הגדולה חלק עיסה שיש בה כשיעור חלה, ומפרישות ממנה חלה בברכה. ויש למונען מזה דהוי ברכה לבטלה, דכיון שבשעת לישה היתה העיסה שלו – הרי היא פטורה מן החלה. ויש שכתבו שאם נותנות לו מעות הקודם הלישה, הואיל דמן התורה מעות קונות – הוי העיסה כשל ישראל, ושפיר עבדי (ש״ך סעיף קטן א׳ ודרישה). ודברים תמוהים הם, דכבר נתבאר בחושן משפט סימן קצ״ד וכן לעיל סימן ש״כ דדעת רוב הפוסקים דרק משיכה קונה גם מן התורה בישראל וכותי, ורק לרש״י והרמב״ם מעות קונות. ודיינו לסמוך על דעתם לעניין ההפרשה בלבד ולא לעניין ברכה. ועוד טעם כתבו: כיון דדרכן בכך תמיד, והנחתום יודע מזה – אדעתא דהכי לש מתחילה והוי כאילו נתנו לישראל במתנה קודם הגלגול (שם). וגם זה תמוה, דעל כל פנים במה זכה הישראל? על כן טוב ליטול חלה בלא ברכה.

ג כותי שנתן עיסתו במתנה לישראל, אם עד שלא גלגלה נתנה לו – חייבת בחלה. ואם אחר הגלגול – פטורה. וכן עיסת הקדש בזמן הבית ופדאה מן הגזבר, אם הקדישה אחר הגלגול או שפדאה קודם הגלגול – חייבת. ואם הקדישה קודם גלגול, ונתגלגלה ביד הגזבר ופדאה – פטורה. דהעיקר תלוי באיזה רשות היתה בשעת הגלגול, כמו שכתבתי כמה פעמים.

ד הלקט, והשכחה, והפֵאה, וההפקר, ותבואה שלא הביאה שליש, אף על פי שפטורין מן התרומה – חייבין בחלה. דתרומה הולך אחר מירוח, וחלה אחר גלגול, ובשעת גלגולה היא שלו ככל העיסות. וכן בלא הביאה שליש – אינה ניכרת כלל בשעת גלגול שכן הוא. אלא היא מחמצת ככל העיסות. וכן מעשר ראשון שהקדימו בשבלים קודם שניטלה ממנה תרומה גדולה, ואז פטורה מתרומה גדולה, דתרומה פטורה מחלה. וזו אף שיש בה חלק מהתרומה, מכל מקום חייבת בחלה. וכן מותרות של עומר הנשאר לאחר הקרבת העומר. ומותרות שתי הלחם של עצרת ולחם הפנים, כל אותן המותרות כשיפדו קודם גלגול – חייבין בחלה (משנה חלה א).

ה עיסה של מעשר שני בירושלים, ועיסת שביעית, וספק מדומע – חייבת בחלה. אבל המדומע פטור מן החלה. ו״מדומע״ הוא כשנתערב תרומה בחולין בפחות ממאה, ד״תרימו תרומה״ כתיב ולא שכבר נתרמה. ואף על גב דמן התורה בטל ברוב, מכל מקום חלה שחיובה דרבנן אפילו בימי עזרא פטורה (ר״ש פרק ראשון משנה ד׳ (משנה חלה א ד)). והנה גם הרמב״ם בפרק ששי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו) פסק דעיסה של מעשר שני בירושלים חייבת בחלה. ותמהו עליו: דהא איהו פסק בפרק שלישי דמעשר שני (רמב״ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי ג), דמעשר שני ממון גבוה הוא. ובפסחים (פסחים לז ב) אמרינן להדיא דמאן דסבירא ליה כן פטורה מן החלה, עיין שם. וכמה גדולים טרחו בזה, ולא העלו דבר ברור. ואנחנו בסייעתא דשמיא יישבנו דבריו לעיל סימן ש״ו סעיף י, עיין שם.

ו חלות תודה ורקיקי נזיר, עשאן לעצמו – פטורות, שהרי הן קודש. ואם עשאן למוכרן לנזירים ולמקריבי תודות – חייבין בחלה, לפי שבדעתו אם לא ימכרם יאכלם בעצמו, ועל תנאי עשויין. ולכן אם לא מכרן – חייבות בחלה. וממילא דמוכרח להפריש חלה, דשמא לא ימכרם. ונראה לי דיכול להפריש גם בברכה, כיון דמדינא חייבות מפני הספק. ואיתא בירושלמי בפרק ראשון (ירושלמי חלה א) דהעושה עיסה מן הטבל, בין שהקדים חלה לתרומה,

ובין שהקדים תרומה לחלה – מה שעשה עשוי. ואם הפריש החלה תחילה – לא תאכל עד שיוציא עליה תרומה ותרומת מעשר. ואם הפריש תרומה תחילה – לא תאכל עד שיוציא עליה חלה, שכבר נתחייבה בשעת הגלגול, ואי אפשר לפוטרה מחיובה (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו ז).

ז כתב הרמב״ם שם (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו ו): עיסת השותפין, והעושה עיסה לרבים – חייבת בחלה. עד כאן לשונו. והנה עיסת השותפין מבואר בריש פרק ״ראשית הגז״. ״והעושה עיסה לרבים״ היא תוספתא בפרק ראשון דחלה. והטור והשולחן ערוך לא כתבו רק ״עיסת השותפין״. ובאמת אינו מובן מאי היא ״העושה עיסה לרבים״ והיינו שרבים בקשוהו לעשות בעדם עיסה, והיינו הך? ובאמת בתוספתא לא הזכיר ״שותפין״ רק ״עיסה העשויה לרבים״, עיין שם. אבל הרמב״ם למה כפלה? ואולי כוונתו דעליו החיוב מוטל להפריש. וצריך עיון. ודע דעוד איתא שם בתוספתא (תופסתא חלה א): העושה עיסה לאכלה בצק – חייב בחלה. והפוסקים לא הביאוה. ואולי סבירא להו דלא קיימא לן כן, שהרי אפאה בחמה פטורה, כמו שכתבתי בסימן שכ״ט. ומי גרע מבצק? אלא וודאי דלא קיימא לן כהתוספתא. ואולי טעות הדפוס הוא, וכן צריך לומר: ״לחלקה בצק״. וכבר נתבאר דין זה בסימן שכ״ו, וצריך עיון. ודין עיסת השותפים בארנו שם, עיין שם.

ח ישראל שהוא שותף עם הכותי, אם אין בחלקו של ישראל כשיעור חלה – פטורה. ואם יש בחלקו כשיעור – חייבת. ויכול להפריש מינה ובה דאמרינן ״יש בילה״, וממילא שיופרש גם מחלקו וכמו שכתבתי בסימן שכ״ד. ולמאן דסבירא ליה ״אין בילה״ מוכרח להפריש ממקום אחר (עיין ביאורי הגר״א סעיף קטן ה׳ שפסק ״אין בילה״). וכשיש בחלקו כשיעור, אפילו הכותי עומד עליו ומפורסם שיש לו חלק – חייבת (ש״ך סעיף קטן ו׳), ואפילו קנו הקמח ביחד. ולא דמי לבכור בהמה טהורה בסימן ש״כ, דהתם אף בשותפות מקצתו פוטר. אבל עיסה אפשר לחלק. ועיסת ארנונא שנותן מס, תנן בתוספתא שם דחייבת, משום דאולי לא יקחנה השר. ואפילו אי לא מצי לסלוקיה בזוזי, דשמא ימלך ולא יקחנה. וכן מבואר בפסחים (פסחים ו א), עיין שם. וכותי שהיה לו עיסה ונתגייר (בזמן הקדמון), אם גלגלה עד שלא נתגייר – פטור. ואם לאו – חייבת. ואם ספק יפריש בלא ברכה; דמעיקר הדין כיון דחלה דרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. אלא שבכמה דברים בחלה עשאוה כעין של תורה. (עיין ש״ך סעיף קטן ח׳. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ט כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ה וסעיף ו: שני כותים שעשו עיסה כשיעור וחלקוה, ואחר כך נתגיירו, והוסיף כל אחד על חלקו אחר שנתגייר עד שהשלימו לכשיעור – הרי זה חייבת. היתה העיסה בין כותי וישראל בשותפות וחלקו, ואחר כך נתגייר, והוסיף כל אחד על שלו עד שהשלים והוסיף לכשיעור – של ישראל חייבת ושל כותי פטורה. דווקא שעשאוה מתחילה בשותפות על מנת שלא לחלקו, ונמלכו לחלקה אחר כך. אבל אם עשאוה מתחילה על מנת לחלק – אף של כותי חייבת. עד כאן לשונם.

י ביאור הדברים: דבסימן שכ״ו נתבאר בשני ישראלים בכהאי גוונא פטורים, מפני שהיתה עליהם חובת חלה ונפטרו אי אפשר לצרפם עוד לחיוב. מה שאין כן בשני כותים שלא היה עליהם שום חיוב, לכן כשאחר כך הוסיף כל כותי על חלקו – חייבת. אבל כשהיתה של ישראל ושל כותי בשותפות, ובחלק הישראל לא היה בו שיעור חלה, ומעולם לא היה חיוב על של ישראל, ולכן אם הוסיף אחר כך – חייבת. אבל הכותי פטורה, שהרי הוא היה מחובר לחלק של ישראל המחוייב בחלה אלא שהוא פטרו. והוא כלש שיעור חלה והיה פטור, מפני שלא היה בר חיובא. ונמצא שכבר נפטרה עיסתו, ואיך תצטרף עתה לחיוב? וזהו דרך הרמב״ם ז״ל בפרק ששי (רמב״ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ו). והראב״ד השיג עליו: דאדרבא דחלקו כל שכן שתהא חייבת, לאחר שהוסיף. ומפרש פירוש אחר בירושלמי, עיין שם. והרמב״ם סבירא ליה דהעיקר תלוי בהצד השני: אם הוא בר חיובא, מקרי הצד שכנגדו שהיה עליו חיוב חלה ונפטרה, ואינה מצטרפת עוד. וכשהצד השני לא היה בר חיובא, מקרי הצד שכנגדו שלא היה עליו חיוב חלה. ולפיכך הישראל חייב והכותי פטור.

יא ולזה כתבו דאימתי של הכותי פטור? כשעשו על מנת שלא לחלקה ואחר כך נמלכו לחלקה, דמתחילה פטרו הצירוף של ישראל ונקרא שהיה לזה חיוב. אבל אם עשאוה מתחילה לחלקה – אין של הישראל שייך לו כלל, ולא היה גם לו שעת חיוב מעולם. ולפיכך חייב כשהוסיף אחר כך.

יב ידוע דעיסה של הפקר פטורה מן החלה, דלא קרינא בה ״עריסותיכם״. ולכן אם הפקיר עיסתו קודם שנתגלגלה, ונתגלגלה בשעת הפקר, כגון שאחד גלגלה ולא נתכוין לזכות בה, ואחר כך זכה בה אחר – פטורה. אבל אם הפקירה קודם גלגול, וזכה בה קודם גלגול, וגלגלה – חייבת. וכן אם הפקירה אחר שנתגלגלה, וחזר וזכה בה הוא או אחר – חייבת בחלה, מפני שכבר חל עליה חיוב בשעת גלגול. ודווקא כשלא היתה הערמה בההפקר. אבל כשהיתה הערמה בכל ענין – חייבת. וכן נראה לי מסוגיא דסוף פרק רביעי דנדרים, וכמו שכתבתי בחושן משפט סימן רע״ג, עיין שם.

יג העושה עיסה להאכילה לבהמה וחיה – פטורה מחלה, דכתיב "עריסותיכם" ולא של חיה ובהמה. ולכן אם אפילו אוכל ממנה אדם באקראי – פטורה, כיון שעיקר עשייתה לא לאדם. והא דתנן סוף פרק קמא (משנה חלה א ח): עיסת הכלבים, בזמן שהרועים אוכלין ממנה – חייבת. ואם לאו – פטורה. הכי פירושו: דאופה בשביל הכלבים. אך אם תדיר הדרך שהרועים אוכלין ממנה – לא מקרי "עיסת כלבים". ואם לאו – מקרי "עיסת כלבים"; ואף אם היא עיסה יפה – פטורה. כן מבואר מדברי הרמב"ם שם. ומיהו הרמב"ן כתב דווקא כשניכר שהיא לכלבים, כגון שאינה ערוכה כצורת לחם. הא לאו הכי – חייבת. והטור פירש שאינה ראויה לרועים, כגון שעירב בה מורס הרבה. ויראה לי דלא פליגי על הרמב"ם: דוודאי אם עושה מפורש לשם כלבים – פטורה בכל ענין. אלא דאינהו מפרשי דמסתמא הוה עיסת כלבים, ולכן הוצרכו לפרש שיש היכר. ובירושלמי יש פלוגתא בזה. ואין זה לדינא אלא בפירוש המשנה. (כן נראה לי, ועיין בית יוסף. ובפתחי תשובה כתב משום מראית עין. ואין צריך לזה אלא כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל. והטור הביא דברי הרמב"ם בדין לוקח מן הנחתום בחוץ לארץ – צריך להפריש חלה מספק. והבית יוסף השמיטו, דהולך לשיטתו לעיל בסימן קי"ט. ודייק ותמצא קל.)

סימן שלא

א **סימנים של"א-של"ב • דיני תרומות ומעשרות, ומעשר שני, ולקט ושכחה ופאה**

דינים אלו יען שאינן נוהגין כלל בזמן הזה, וההלכות מרובות, ואין להם ענין עם ספר היורה דעה; ואחרי שספר היורה דעה גם בלעדיהן רב הכמות ורב האיכות, על כן נמנעתי מלכותבן פה. וסדרנו הלכות אלו בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה.

סימן שלג

א **דין ראשית הגז • ובו ט"ו סעיפים**

ראשית הגז הוא ממתנות כהונה, כדכתיב ב"שופטים" (דברים יח ד): "וראשית גז צאנך תתן לו". שהקדוש ברוך הוא זיכה לכהנים בתרומות דגן ותירוש ויצהר, שיהא לו לחמו ויינו ושמנו. וזיכה לו בזרוע ולחיים וקיבה ובשר המקדש, שיהא לו בשר לאכול. וזיכה לו בראשית הגז, שיהא לו לבגד ללבוש. ולכן אם היה צמרן קשה ואינו ללבישה – פטורין מראשית הגז. וכן אין החיוב רק של כבשין שהם רכין וראויין ללבישה, אבל שאר מינים שהם קשין, ועושין מהם שקין – פטור; דכתיב: "תתן לו" – ולא לשקו. ואפילו נוצה של עזים, שמזה הוא בגד יפה – פטור, מפני שאין גוזזין אותו אלא תולשין אותו, דכתיב: "לעמוד לשרת" – ובעינן דבר הראוי לשירות (חולין קלז א).

ב תנן (חולין קלה א): ראשית הגז נוהג בארץ ובחוץ לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין אבל לא במוקדשין. ובגמרא שם (חולין קלו א): רבי אילעאי אומר: ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ. ואמרינן שם: האידנא נהוג עלמא כרבי אילעאי, ולא נהגו בחוץ לארץ בראשית הגז. וכן כתב הרמב"ם פרק עשירי מביכורים (רמב"ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין י א) דאינה נוהגת אלא בארץ, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית כראשית הדגן, עיין שם. וכתבו דהאידנא גם בארץ ישראל אין נוהגים (בה"י ועיין דרכי משה). ולא ידעתי שום טעם לזה, דבוודאי מעיקר הדין אפילו בחוץ לארץ חייב אלא שנהגו כן. אבל בארץ ישראל אין שום טעם וריח. והירא דבר ה' – יראה לקיים המצוה כתיקונו כשיש לו כבשים. וגם לוים חייבים במצוה זו. ויכולים ליתן גם לכהנת כמו במתנות כהונה בסימן ס"א, דבחדא פרשה כתיבי. והטעם נתבאר שם בסעייתא דשמיא, עיין שם.

ג כיון דאינו נוהג במוקדשים, ולכן לא מיבעיא בקדשי מזבח שהם לגמרי של הקדש; אלא אפילו הקדיש בהמות לבדק הבית וגזזן – יכול יהא חייב לפדות וליתן לכהן. או הקדיש בהמה חוץ מגיזתה – יכול יהיה חייב בראשית הגז. תלמוד לומר: "צאנך" – ואין אלו צאנו. ואם פדה מן ההקדש הדין כך: דכל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן ונפדו – חייבין בראשית הגז, דהן חולין גמורין. אבל אם קדם הקדישן את מומן, או שקדם מום עובר להקדישן, ואחר כך נולד להם מום קבוע ונפדו – פטורים מראשית הגז. וזהו פסולי המוקדשין, שעדיין יש איזה קדושה עליהן. וכך שנינו בחולין (חולין קל א), וכן כתב הרמב"ם שם. ואין לשאול דהא זהו בקדשי מזבח, דבקדשי בדק הבית אין חילוק בין קדם מום קבוע להקדישן או לא קדם. ואדרבא דעיקר הקדש לבדק הבית הוא בקדם מום קבוע להקדישן, דהמקדיש תמימים לבדק הבית הוא בקדם מום קבוע להקדישן, דהמקדיש תמימים לבדק הבית עובר בעשה, ואם כן בקדשי בדק הבית ליתסר לאחר פדיון אפילו בקדם מום קבוע? דאין זה שאלה כלל: דקדשי בדק הבית אפילו בעת קדושתן לא מיתסרא גיזתן מן התורה רק מדרבנן, כדאיתא בבכורות (בכורות כה א), עיין שם. וכשנפדו פשיטא דמותרין בגיזה, אפילו בשקדם הקדישן את מומן. ורק בקדשי מזבח אינו כן.

ד כבר נתבאר דאין חייב בראשית הגז רק בכבשים בלבד, בין זכרים בין נקבות. וכשצמרן קשה – פטורים. ואין חילוק איזה מראה שיש להם. ולאו דווקא צמר לבן, דהוא הדין אדום או שחור או שחום. וזהו כשבטבען כן; אבל אם צבע להצמר – פטור, דקנינהו בשינוי ועביד איסורא, שהפסיד להכהן. אבל אם לבנו בלבד – חייב, אחר שהלבינו ליתן לכהן, דליבון אינו שינוי. ואף על גב דלעניין גזילה מקרי שינוי כשליבנו בעניין שאינו חוזר לברייתו, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ש"ס לגבי כהן, נראה מהש"ס והפוסקים דלא הוי שינוי. ונראה לי הטעם: כיון דלא נשתנה ממראיתו. וכן אם תלש ולא גזז – חייב בראשית הגז. וכן אם שטפו במים והוסרו מהצמר, דגזיזה לאו דווקא (חולין קלז א).

ה כתב הרמב"ם (רמב"ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין י ז): ראשית הגז נוהג בכלאים, ובכוי, ובטריפה. אבל הגוזז את המתה – פטור, ד"גז צאנך" משמע מחיים, כדרך הגזיזה שמצינו בתנ"ך. והראב"ד כתב דכוי הבא מבהמה וחיה – פטור מפני שאין צמרו רך, עיין שם. ואין הרמב"ם חולק על זה, דאם קשה בלאו הכי פטור, והחיוב הוא כשהוא רך. והמפריש ראשית הגז ואבד – חייב באחריותו עד שיתננו ליד כהן, דכתיב: "תתן לו". והאומר "כל גיזתי ראשית" – דבריו קיימין. ואף על גב דבתרומה וחלה דרשינן "ראשית" – ששיריה ניכרים, אבל כאן אינו כן (חולין קלו ב). ויראה לי הטעם: דבשלמא בשם שאוסר כל התבואה וכל העיסה, ובהפרשתן מתירתן – שפיר בעינן שישארו שיריים להתירן. אבל ראשית הגז אינו טובל ואינו אוסר, והיא בעצמה חולין. אם כן מה איכפת לנו אם נותן כל ניזתו לכהן?

ו כמה צאן יהיו לו ויהיו חייבות ב"ראשית הגז"? חמישה, דכתיב (שמואל א כה יח): "חמש צאן עשויות". ודווקא כשבגיזה שלהם לא יהיה פחות מששים סלעים המשקל, ושכל אחת מהחמישה תגזוז שנים עשר סלע משקל. אבל אם אחת מהן פחות משנים עשר, אף על פי שהאחת יותר, ויש בין כולם ששים ויותר – פטור. וכמה יתן לכהן? לא פחות שיהיו אחר הליבון משקל חמישה סלעים. אך אינו מחוייב ללבנו והכהן בעצמו ילבנו, רק שיתן לו יותר בכדי שאחר הליבון יעמוד על חמשיה. והטור פסק דגם כשיש לו צמר משקל ששה סלעים – חייב ליתן לכהן חמישה, עיין שם. ודבר זה פלוגתא בגמרא. ובשולחן ערוך לא הובא דעת הטור כלל. והשותפים חייבים; והוא שיהיה בחלק כל אחד כשיעור, והיינו שיהיה להם בשותפות עשרה צאן, ושיגזזו מאה ועשרים סלעים. והא דכתיב "גז צאנך", דמשמע ולא של שותפות – זהו למעוטי שותפות דכותי (חולין קלה א). ולא ביארו הפוסקים אם צריכים ליתן לכהן עשרה סלעים או ארבעה בחמישה.

ז הלוקח גז צאנו של כותי אחר הגזיזה – פטור מראשית הגז; דכיון שבעת הגזיזה היתה הגזיזה של כותי – לא קרינא ביה "גז צאנך". אבל אם קנה הגזיזה קודם הגזיזה שקנה ממנו שיגזוז צאנו – חייב; אף על פי שגדלה הגיזה ברשותה כותי, וגם הצאן חוזרים להכותי אחר הגזיזה, וגם לא קנה כלל גוף הצאן לגיזתם אלא גיזת הצאן, מכל מקום קרינא ביה "גז צאנך" דלעניין הגיזה הוי "צאנך". וזהו דעת הרמב"ם. אבל דעת רש"י והטור דבאמת אם לא קנה גוף הצאן לגיזתם אלא שקנה הגיזה בלבד – פטור; דלא קרינא ביה "צאנך", שהרי לאו צאנו הוא. (במשנה קלה א (חולין קלה א) תנן: הלוקח גז צאנו של כותי – פטור וכו' ופירשו רש"י וכן הרע"ב שלקחם במחובר. והרמב"ם פירש שלקחן אחר גזיזה. ותימא מאי קא משמע לן? וצריך לומר דקא משמע לן: אף כשהעמיד אצלו קודם הגזיזה שיקחם אחר כך.)

ח הלוקח גז צאנו של חבֵרו, אם שייר המוכר מעט מצאנו לגוזזם – חייב להפריש מהנשאר אצלו על הכל. ואף על פי שלא התחיל המוכר לגזוז, דחזקה דאין אדם מוכר מתנות כהונה, ומתנה דכהן גבי מוכר הוא. ואם מכר כל הגיזה ולא שייר אצלו כלום – חייב הלוקח להפריש, דאמרינן דוודאי לא מכר לו חלקו של הכהן, והוי כהתנה עמו שיתן לכהן, דְלמה נחשדנו שרצונו לגזול את הכהן? אמנם אם מפורש מכר לו כל הגיזה בלי נתינה לכהן, אם מכר לו אחר הגיזה – חייב המוכר ליתן. ויקנה ויתן, שהרי בעת הגיזה היה שלו. אמנם אם מכר קודם הגיזה שניהם פטורים: המוכר פטור שהרי לא גזז, והקונה פטור שאינם שלו. ואני אומר דלדעת הרמב"ם בסעיף הקודם בקונה גיזה מקרי "גז צאנך", אם כן הכא הלוקח חייב, שהרי קרינא ביה "גז צאנך". ואם היו שני מינים, כגון גיזה לבנה וגיזה אדומה, ומכר מין זה והניח מין האחר – זה נותן לעצמו על מה שלקח, וזה נותן לעצמו על מה ששייר. (עיין באר הגולה אות ק' שהקשה על הטור: למה שניהם פטורים? יתן לכהן וינכה מן הדמים, כמו בסימן ס בזרוע לחיים וקיבה, עיין שם. ולא ראה דברי הפרישה, דלא דמי לשם דהמתנות ניכרות בפני עצמן, עיין שם. אך גם בלי זה לא דמי כלל, דהתם החיוב על הטבח בעת הטביחה, מה שאין כן כאן החיוב בשעת גזיזה. ועתה את מי נחייב? המוכר לא גזזו והלוקח אין הצאן שלו; והוי כהזיק מתנות כהונה, דגם בשם פטור. ודייק ותמצא קל.)

ט וזה שכתבנו בגיזה לבנה ואדומה כשמכר אחת, זה נותן ממה שלקח וזה ממה ששייר – זהו לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ח (שולחן ערוך יורה דעה שלג, ח). ומקורו מהרמב"ם שם (רמב"ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין י יא). והרמב"ם כתב עוד (רמב"ם הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין י יא) כשהיו לו זכרים ונקבות ומכר אחד מהן, גם כן זה נותן וזה נותן, עיין שם. ותמהו עליו: דבשלמא לבנות ואדומות שפיר הוויין

שני מינים, אבל זכרים ונקבות נהי דצמר נקבות רכות טפי, מכל מקום מין אחד הוא, והמוכר צריך ליתן על כולם? ! ולכן השמיט זה רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך. ולהדיא איתא כן בגמרא (חולין קלו ב) דחד מינא נינהו, עיין שם. ונשארו בתימא (עיין ר״ן ובית יוסף).

י ולעניות דעתי דברי הרמב״ם צודקים מאוד. אלא שהיה לו שיטה אחרת בגמרא דלא כפירוש רש״י: דהנה בגמרא שם פריך לר׳בי אלעאי דבחוץ לארץ פטור, דיליף מתרומה: אי מה תרומה אין מפרישין ממין על שאינו מינו, ראשית הגז נמי? ומתרץ: אין הכא נמי, דהתנן: היו לו שני מינים שחופות ולבנות, זה נותן לעצמו וזה נותן לעצמו. ופריך: אלא מעתה סיפא דקתני: כשמכר לו זכרים ולא נקבות זה נותן לעצמו? הכא נמי דתרי מיני נינהו. אלא עצה טובה קא משמע לן דליתיב ליה מנקבות דרכיך, ומזכרים דקשים. והכא נמי בשחופות ולבנות – עצה טובה קא משמע לן. ומתניתין דלא כרבי עילאי, דהמשנה מחייבת גם בחוץ לארץ; דלא מקשינן לתרומה, עיין שם.

יא ופירש רש״י עצה טובה קא משמע לן, דהכי פירושו: דוודאי כשמכר לחבֵרו שחופות או נקבות, ושייר הלבנות או הזכרים לפניו או להיפך – הוי שיור אצל המוכר והוא מחוייב ליתן על כולם, ולא הלוקח. אלא דהתנא נותן לו עצה שלא יתן כולו מהמין ששייר; אלא שקונה מהלוקח ממה שמכר לו ונותן לכהן, עיין שם. ולפי זה הא דתנן במוכר ולוקח ״זה נותן לעצמו וזה נותן לעצמו״ – אין הכוונה כפשוטה. אלא דלעולם המוכר נותן כולו אלא שנותן לו עצה שיקנה מן הלוקח, עיין שם.

יב ובדרך זה הלך הטור שכתב, וזה לשונו: היו לו רחלות שחורות ולבנות, או זכרים ונקבות, ומכר שחורות או זכרים, ושייר אצלו לבנות או נקבות – קרינן ביה שפיר ״שייר״. ומוכר חייב, דזכרים ונקבות או שחורות ולבנות חד מינא נינהו. ואם ירצה המוכר – יקנה מהלוקח מהשחורים או מהזכרים שאין צמרן טוב כמו מהלבנות והנקבות, שיעור כדי להפריש, כדי שלא יצטרך להפריש מהיפות על הרעות. עד כאן לשונו. ומי לא יראה הדוחק הזה? דהא דתנן ״זה נותן לעצמו וזה לעצמו״, הכוונה שאחד נותן ויקנה מהשני. ועוד: דלמה יתן לכתחילה מהרעות על הכל, למה נתנו לו עצה כזו? ועוד: דאם כן אין דין המשנה רק בחד צד, והיינו כשמכר הרעות ושייר היפות לעצמו.

יג ולכן מפרש הרמב״ם פירוש אחר, והיינו דוודאי זה נותן וזה נותן כפשטא דמשנה. וזה שאמרו ״אלא עצה טובה קא משמע לן״, הכי פירושו: דחכמים נתנו עצה טובה לכל מפרישי ראשית הגז, כשיש לו יפות ורעות – יתן משניהם, כדי שלא תהא היזק להבעלים אם יתן כל המתנה מהיפות. וכן שלא יהיה היזק להכהן אם יתן כל המתנה מהרעות. ולהדיא אמרו בגמרא דליתיב להו מתרווייהו, עיין שם. וכיון שהחכמים הנהיגו כן, ממילא דהמוכר מין אחד אין להלוקח לומר ״כיון שהמנהג ליתן מהיפות לעצמן ומהרעות לעצמן, אם כן כשמכרתי לך אחד מהן ולא שיירתי לי ממון, זה ממילא דהמה כשני דברים, ואתה תתן משלך ואני משלי״. וברור הוא שזהו טעמו של הרמב״ם, וכן מסתבר.

יד ראשית הגז מצותה ליתן בתחילת הגיזה, כדכתיב: ״וראשית גז וגו׳״. אמנם אם הפריש בין באמצע בין בסוף – יצא. וכך שנינו בתוספתא: אם היה לו צאן ולא גזזם כאחת; אלא גזז אחת ומכר גיזתה, ואחר כך גזז שנייה ומכר, ואחר כך שלישית וכן רביעית וחמישית, אפילו נמשך זה כמה שנים – כולן מצטרפות; וחייב בגזיזת החמישית ליתן שיעור חמישה סלעים. וכן אם מכר קצת הצאן לאחר שהתחיל לגזוז, דמיד כשהתחיל לגזוז חל עליו החיוב. ויש לו להפריש מן החדש על הישן ומן הישן על החדש. ואף על גב דבתרומה אין מפרישין מחדש על ישן ומישן על חדש, ורבי אלעאי הא יליף מתרומה ואנן נהגינן כוותיה, מכל מקום כיון דמעיקר הדין קיימא לן כחכמים דאין למידין מתרומה, ולכן אי אפשר להקל ולפטור מצירוף חדש עם ישן (עיין ר״ן). אך אם היו לו שני מינים רע וטוב – לא יתן מן הרע על היפה; אלא יתן מכל אחד כפי שיעורו. וכל זה הוא דווקא כשהיה לו חמש צאן. אבל אם היה לו פחות מחמש, אף שגזזן עד שנתקבץ גיזה כשיעור חמישה צאן – מכל מקום פטור, דבפחות מחמישה ליכא חיובא.

טו מי שהיה לו ריבוי צאן שהיה הרבה גיזה מהם, ורוצה לחלק להרבה כהנים, מכל מקום לא יפחות מליתן לכל אחד פחות מחמישה סלעים מלובן כדי בגד קטן. ולא שהוא לבננו; אלא יתן לו מצמר הגיזה כפי מה שהיא מלוכלכת, אלא שישאר לו אחר הליבון משקל חמישה סלעים או יותר, שנאמר: ״תתן לו״ – צריך שיהא כדי נתינה המועלת לאיזה בגד. וזהו כשרוצה. אבל מעיקר הדין אינו חייב להפריש רק השקל חמישה סלעים על כל גיזה שלו. וכבר כתבנו שראשית הגז הוי חולין לכל דבר, וגם נותנין אותה לכהנת אף על פי שהיא נשואה לישראל, וכמו שכתבתי בסימן ס״א לעניין זרוע ולחיים וקיבה.

סימן שלד

א דיני נידוי ומוחרם • ובו מ״ב סעיפים

דינא דמלכותא דינא – זהו כלל גדול. ומחוק הקיר״ה אסור ליתן איזה נידוי או איזה חרם, וכן המשפט בכל ממלכות אייראפא. ורק בארצות ישמעאל, כמו מלכות התוגר, ופרס, ומאראקא – שמה הותר על פי משפט הממשלה. ולכן כל הדינים שאנו מבארים בנידוין וחרמות – הכל הוא למדינות אלו. אבל במדינתינו חלילה ליתן נדוים וחרמות. ורק עלינו לדעת הדינים האסור והמותר, ונפרוש מעצמינו מה שאסור לנו. ולכן בהכרח לכתוב כל הדינים השייך לזה.

המקור מן התורה לעניינים אלו ממה שכתוב בשירת דבורה בשופטים (שופטים ה כג): ״אורו מרוז אמר מלאך ה׳, ארו ארור יושביה ! כי לא באו לעזרת ה׳ וגו׳״. והכי אמרינן במועד קטן (מועד קטן טז א): ומנלן דמשמתינן? דכתיב: ״אורו מרוז״. דהכי סברא דגברא רבה, כלומר שכן גזר גברא רבה פלוני לשמתו, דכתיב: ״אמר מלאך וגו׳״. דהנביאים והחכמים נקראו ״מלאכים״, דמלאך הוא לשון שליחות, והמה באים בשליחות ה׳. ומנלן דמחרמינן? דכתיב: ״אורו״, ״ארור״. דאכיל ושתי בהדיא, וקאי בארבע אמות דידיה. כלומר: דגזרינן שלא יאכלו ולא ישתו עמו, ושלא יעמדו בארבע אמותיו. מנלן שיש לנו רשות לעשות כן? דכתיב: ״יושביה״. ומנלן דפרטינן חטאו בציבורא? דכתיב: ״כי לא באו לעזרת ה׳״. ואמר עולא: בארבע מאות שיפורי שמתיה ברק למרוז. איכא דאמרי: גברא רבה הוה וכו׳, עיין שם.

ב וביאור הדברים: שבזמן שסיסרא דחק את ישראל, ונתעוררו דבורה הנביאה וברק בן אבינועם, וגזרו על כל ישראל שיתעוררו למלחמת מצוה זו להלחם עם סיסרא; והיה שם אחד שמו ״מרוז״, אדם גדול, והוא וכל אנשי מקומו לא רצו לבוא. ולכן דבורה וברק קללוהו ונדוהו והחרימוהו. ו״חרם״ חמור מ״שמתא״, דהיינו נידוי. ולכן מקודם דכתיב ״אורו מרוז״ – פירושו נידוי ושמתא. ואחר כך דכתיב ״אורו ארור״ בכפילת לשון, פירושו דמחרמינן. ויש בעניני ממון, כגון המסרב לבוא לבית דין, או דלא ציית דינא. וביארם הרמב״ם בפרק עשרים וחמישה מסנהדרין (רמב״ם הלכות סנהדרין ועונשין המסורין להן כה), ונתבאר בחושן משפט סימן י״א. ויש בעניני איסור, וביארם הרמב״ם בפרק ששי (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ו) ופרק שביעי מתלמוד תורה (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ז). ויתבארו בסימן זה בסייעתא דשמיא.

ג כתב הטור דקודם שינדו – מתרין בו שני וחמישי ושני. במה דברים אמורים? בדבר שבממון. אבל אם מנדין שעובר על דבר איסור – מנדין אותו לאלתר וכו׳. עד כאן לשונו. ונראה דגם בדבר איסור צריכין מקודם להזהירו, ואם לא שמע – מנדין אותו. וכן משמע מעירובין (עירובין סג א). וגם זהו כוונת רבינו הבית יוסף בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שלד, א) שכתב: לאלתר. כלומר: דלא כבממון. (והש״ך סעיף קטן א כתב דמשמע בלא התראה, עיין שם, ודייק מלשון ״לאלתר״. אבל אין ראיה, והכוונה כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ד ואם מנדין על איסור דרבנן – אין ראיה מבוררת. דבכמה מקומות בש״ס מצינו מכת מרדות ולא נידוי. ויש מי שמחלק בין מילתא דעיקרה מדרבנן, ובין דבר שעיקרה מן התורה (עיין ר״ן ריש פרק רביעי דפסחים). ויש מי שאומר דהמפקפק בגזירת חכמים ודאי מנדינן ליה, כי הך דפרק חמישי דעדיות באחד שפקפק בנטילת ידים. אבל העובר על איסור דרבנן – הוי מכת מרדות (כסף משנה פרק ששי מתלמוד תורה הלכה י״ד (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ו)). אבל בעירובין (עירובין סג א) מצינו באחד שהשתמש בדקל בשבת שזו מדרבנן, ושמתוהו, עיין שם. ואין הכרעה ברורה בזה דבשבת (שבת מ א) מצינו דרק שרי למקרייה עבריין, עיין שם.

ה אין נידוי פחות משלושים יום. ואם אינו חוזר בו – שונים לנדותו לאחר שלושים יום. ואם אינו חוזר בו – ממתינים לו עוד שלושים יום, ומחרימין אותו. ואפילו פגע הרגל בתוך שלושים יום – אינו מבטל אותו. במה דברים אמורים דנידוי שלושים יום? בנידוי של בני ארץ ישראל. אבל בחוץ לארץ הוה רק שבעה ימים, כנזיפה של בני ארץ ישראל שיתבאר שהוא שבעה ימים. ונזיפה של בני חוץ לארץ הוי רק יום אחד. וכתב רבינו הרמ״א דאפילו יש לחוש שעל ידי הנידוי יצא לתרבות רעה – אין לחוש בכך. עד כאן לשונו. ויש מי שהאריך בראיות לחלוק על זה (ט״ז סעיף קטן א). אבל הרבה גדולים הסכימו לרבינו הרמ״א, רק שצריכין להיות מתון בזה, והכל לפי הענין. ופשיטא שאם יש חשש שנבוא על ידי זה לידי סכנה, שאין צריך לנדותו. והכל לפי מצב הזמן והמקום. והעיקר שיהיה הכוונה לשם שמים. ונזיפה של נשיא כתב הטור שלושים יום. (ומשמע דאפילו נשיא של חוץ לארץ; ב״ח. והרמב״ם השמיט כל אלו החלוקות, ולא נודע טעמו. ואחר זמנים אלו מתירים לו, אפילו אם הלך מכאן החכם שנידוהו. כן כתבו הבית יוסף וש״ך סעיף קטן ג.)

ו וז״ל הטור (טור יורה דעה שלד): כתב הרמב״ם: כיצד הנידוי? אומרים: ״פלוני יהא בשמתא״. והראב״ד כתב שאין אומרים ״בשמתא יהא״, שהוא חמור מן נידוי, אלא אומר ״בנידוי יהא״. ואם נראה לבית דין להחמיר עליו מפני גודל חטאו, אומרים: ״ארור״, והיינו שמתא שיש בו נידוי וקללה. וכן

אם רצו בית דין למעט משלושים יום או להוסיף – הרשות בידם. ויש רשות לבית דין להחמיר עליו שלא ימולו בניו, ושלא יקבר בכבוד אם ימות, ולגרש את בניו מבית הספר, ואשתו מבית הכנסת – עד שיקבל עליו את הדין, אם יראו שבזה יכוף ראשו. אבל בלאו הכי אין להעניש בנים בשביל אביהם, ואשה בשביל בעלה, ואפילו בנים קטנים. (ובזה אתי שפיר כל מה שהקשה הט״ז בסעיף קטן ג בשם מהרש״ל, דלתועלת הענין רשאים לעשות. ודייק ותמצא קל.)

ז מהו דינו של מנודה? אין יושבין בארבע אמותיו, כלומר סביב לו לכל צד, חוץ מאשתו ובניו מותרים. ויש אומרים דכל בני ביתו מותרים, ויש להקל כדעה זו. ואיסור זה דארבע אמותיו – הן בביתו, הן בבית הכנסת, הן ברשות הרבים, או בסימטא או בשדה הפקר. אבל לא בבית אחרים (ש״ך סעיף קטן ז). ואין אוכלין ושותין עמו. וזהו בכל מנודה. ואם נתנדה מחמת איסור – נתוסף עליו שאין מזמנין עליו בזימון בברכת המזון, ואין מצרפין אותו לכל דבר שבקדושה שצריך מנין עשרה, כמו לתפילה וקריאת התורה וכיוצא בו.

ח וזהו כשפירשו כן שלא יצרפוהו. אבל בסתמא, אף שהוא עבריין או שעבר על גזירת ציבור ונדוהו סתם – מצרפין אותו לעשרה ולזימון. ואפילו כשפירשו שלא לצרפו, מכל מקום מותר להתפלל בעודו בבית הכנסת, רק שירחיקו ממנו מארבע אמותיו. ומה שהיו נוהגים לגרשו מבית הכנסת – זהו שלא ידחקו את עצמם אותן שצריכין להרחיק ממנו. ודע דאין האיסור רק ליכנס בארבע אמותיו. אבל אם הוא נכנס לתוך ארבע אמות של אחר – אותו אחר אינו צריך להרחיק.

ט המנודה אסור בתכבוסת, ובתספורת, ובנעילת הסנדל כאבל. ואינו צריך קריעה, ועטיפת ראש, וכפיית המיטה. וכן מותר ברחיצה וסיכה ותשמיש המיטה. ומותר בתפילין ושאלת שלום. ומותר בדברי תורה, ושונה לאחרים ואחרים שונין לו. ונשכר לאחרים למלאכה, ונשכרין לו. אבל המוחרם לא שונה ולא שונין לו, לא נשכר ולא נשכרין לו. וכן אסור להנותו יותר מכדי חייו. אבל מותר ללמוד לעצמו, שלא ישכח תלמודו. ועושה לו חנות קטנה כדי פרנסתו. ומותר לקנות ממנו, כיון שזהו רק כדי חייו. ומותר לדבר עם המנודה ועם המוחרם, אלא אם כן החמירו עליו בית דין בפירוש שלא ידברו עמו. ואפילו כשמותר לדבר עמו – לא ירבה עמו בדברים רק כפי הצורך, כמו עם האבל. ואסור ליכנס לביתו, דכל ביתו הוי כארבע אמותיו. ואין בהארבע אמות חילוק בין עומד ליושב. ובמהלך נראה שאינו תופס ארבע אמות. ונראה אם צריך ליכנס לביתו בשביל הענין שיקבל עליו גזירת בית דין וכיוצא בזה – מותר ליכנס לביתו, וירחיק ארבע אמות וידבר עמו.

י ומנודה שמת, בית דין שולחין ומניחין אבן על ארונו, והיינו על קברו לסימן. ואין קורעין עליו, ולא חולצין כתף, ולא מספידין אותו. אבל עומדין עליו בשורה, ומנחמין אבליו, לפי שזהו כבוד החיים. וכן לענין קבורה ותכריכין הוא כשאר כל אדם. וזה שמניחין אבן ואין קורעין וחולציו – זהו כשנתנדה מפני אפקירותא, ועובר על דברי חכמים. אבל כשנדוהו בשביל ממון, כיון שמת – פטור מגזירתן. ואין סוקלין ארונו, ומספידין אותו כראוי, וכל שכן שקורעין וחולצין עליו. ואם נתנדה מפני שביזה תלמיד חכם – דינו כאפקירותא. ואפילו באפקירותא אם חזר בו קודם מותו, אף על פי שעדיין לא התירו נדויו – נסתלק ממנו הנידוי, ומתעסקין עמו לכל דבר.

יא אף על פי שאסור לאכול ולשתות עמו, מכל מקום אם אחד עבר ואכל ושתה עמו – אין לו דין מנודה. אלא אם כן כשראו בית דין חומר בעבירה, ושנצרך לגדור גדר, דאז יכולין להחמיר ולהתנות שיהא האוכל והשותה עמו, והיושב בארבע אמותיו – יהיה גם כן כמוהו. דיש יכולת ביד בית דין להקל ולהחמיר כפי ראות עיניהם, אם כוונתם לשמים. כגון שרצו להוסיף על שלושים יום או למעט משלושים – הרשות בידם. וכן אם רצו שיצרפוהו לעשרה ולזימון – הרשות בידם. ולהיפך: אפילו בנדוהו מחמת ממון, אם רצו שלא יצרפוהו – הרשות בידם. אך בסתמא בממון – מצרפין, ובאפקירותא – אין מצרפין. וכן כשרוצין בית דין להחרימו תיכף אחר הנידוי בלי המתנת שלושים יום – הרשות בידם. וכן כשיגיע הזמן מכלות ימי הנידוי – מתירין לו אם ירצו אף אם אינו חוזר בו. ומכל מקום טוב הוא שלא יתירו לו כל זמן שלא יחזור בו, כדי שתהא יראתם עליו ועל אחרים. (במה שבארנו אתי שפיר הסתירות בשולחן ערוך מסעיף י (שולחן ערוך יורה דעה שלד, י) לסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שלד, ב), שהקשה הש״ך בסעיף קטן כ״א והט״ז בסעיף קטן ה. אך מה שכתב הבית יוסף בסעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה שלד, יא): אם נתנדה על עבירה אינו מצטרף לעשרה, עד כאן לשונו – לא אבין, שהרי כבר נתבאר זה בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שלד, ב). וכפל דברים הוא, וצריך עיון.)

יב כל מה שנתבאר הוא במנודה מבית דין, בין בדבר ממון בין בדבר עבירה, שנידויים כולל לכל, בין לעירו בין לעיר אחרת. אבל יש נידוי שהחכם מנדה אחר בשביל כבודו, וכיוצא בזה כמו שיתבאר, באופן שהוא נידוי לחצאין. כלומר: לא נידוי כולל, אין בזה כל החומרות שנתבארו; אלא שבני אדם מרחיקין אותו כדי לביישו, אבל אין עליו אבלות ולא שארי חומרות. (טור בשם הראב״ד. ומה שכתב הש״ך בסעיף קטן כ״ג בנידוי מחמת עבירה, עיין שם – לא ידעתי. והרי בכאן לא מיירינן מעבירה. ודייק ותמצא קל.)

יג והא דאמרינן סתם נידוי שלושים יום או כשפירשו – שלושים יום זהו כשלא חזר בו. אבל אם חזר בו, אפילו היה הנידוי בשביל ממון או אפקירותא – מתירין אותו לאלתר. ואפילו לא חזר בו, יש מי שאומר שמתירין אותו לאחר שלושים יום. ודוקא כשבא לבית דין ומבקש שיתירו לו. אבל אם אינו מבקש, ומזלזל בהנידוי – מניחין אותו בנידויו עד שימות. ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דאפילו מבקש לאחר שלושים שיתירו לו, אם לא חזר בגוף הענין – אין מתירין לו עד שיחזור בו. וגם יש מי שאומר שאפילו חזר בו – אין מתירין לו בתוך שלושים. אבל יש מי שהוכיח בראיות דבחזר בו ליכא שום דעה שיסבור שלא להתיר לו בתוך שלושים. אלא כולי עלמא מודים דבחזר בו – מתירין לו מיד (ט״ז סעיף קטן ו).

יד כבר נתבאר דנזיפה בארץ ישראל הוא שבעה ימים, ובחוץ לארץ יום אחד. ומהו נזיפה? הוא שאדם גדול גוער בו, לומר: ״כמה פלוני חצוף״ וכיוצא בזה. וזה משפטו: שיהא מתחבא ויושב בביתו כל היום, ויהא נכלם, ולא יראה פנים למי שהכלימו. וימעט ביום זה בשחוק ובדיבור ובעסקיו, ויצער עצמו לעיני כל רואיו. ויש אומרים שאסור בתספורת אותו היום. אבל אינו צריך להתרחק מבני אדם, לא באכילה ושתיה ולא בשאלת שלום. ואינו צריך לנהוג באחת מכל דיני האבל. ואינו צריך לפייס למי שהחציף כנגדו. ואינו צריך שיתירו לו, אלא כיון שנהג כנזוף זמן הנזיפה – מותר ממילא. ונזיפה הוי אפילו לא אמר לו האדם הגדול כלום, אלא שזה יודע שנקיט בלבו עליו – צריך לנהוג נזיפה בעצמו יום אחד.

טו החכם יכול לנדות לכבודו אם ביזו אותו בדברים, וכל שכן באיזה מעשה. אך יש בזה פרטי דינים: והיינו אם הרב נידה אדם – הוה מנודה גם לתלמידיו, וכל שכן לשאר העם. אבל אינו מנודה לשאר החכמים שאינם תלמידיו, אפילו הם קטנים ממנו. ויש אומרים דלהם גם כן הוי מנודה (ש״ך סעיף קטן ל׳). מנודה לתלמיד – אינו מנודה לרב. אבל מנודה הוא לשאר העם שאינם חכמים, אבל לא לחכמים אפילו קטנים ממנו. ויש אומרים דגם להם הוי מנודה אם אינם גדולים ממנו, ורק לרב אינו מנודה (שם). וזהו כשהתלמיד הוא חכם בתורה, שראוי לנדות לכבודו, ונידה שלא בפני הרב. דבפני הרב הוי חוצפא ממנו, ואין נידויו נידוי. וכן אם אינו חכם בתורה – אינו כלום. ומכל מקום אם הוא חכם בתורה, ורבו חילק לו כבוד – אפילו בפני הרב נידויו נידוי. וזהו הכל כשיכולין לעמוד במה שגזר. אבל אם אין יכולין לעמוד, אף הרב שגזר, ואין תלמידיו יכולים לעמוד בגזירתו – אינו צריך לקיים.

טז התלמיד יכול לנדות מי שביזה בפניו רבו, או אביו כשאביו היה תלמיד חכם. ומכל מקום כיון שהרב בעצמו לא נדוהו, וגם בית דין לא נדוהו – אינו מנודה לרב. ויראה לי דאם היה בפני הרב – הוה כאילו הרב עצמו נדוהו. ודווקא רב הגדול בתורה, ומפני גדולתו בתורה קבלוהו לרב. אבל אם אינו גדול בתורה, אלא שנעשה רב ביד חזקה ובאלמות, וכל שכן אם נעשה לרב מצד ממונו או יחוסו ולא מצד עצם גדולתו, שאין לו דין רב כלל. וכל זה הוא כשנידוהו לכבודו. אבל מי שנתנדה על שארי דברים שחייב עליהם נידוי, אפילו נדוהו קטן שבישראל – הוי מנודה לכל ישראל. ואפילו הנשיא חייב לנהוג בו נידוי, עד שיחזור בתשובה מהדבר שנתנדה בשבילו, ואז יתירו לו.

יז דווקא מנדין לכבוד הרב. אבל לא מחרימין אם לא שמחזיק במחלוקת יותר מדאי. והא דאמרינן הרב שנידה לכבודו הוי מנודה לתלמידיו – היינו אם לא חזר בו המנודה. ואפילו אם הבטיח להרב שיפייסנו אחר כך, מכל מקום כל זמן שלא פייסו אינו כלום, כשכבר נידה אותו קודם שהבטיח. אבל אם חזר בו המנודה בפועל ממש, שפייס את הרב אחר נדויו, או אפילו לא חזר בו בפועל ממש אלא שהבטיח לפייס את הרב וזה היה קודם הנידוי, והרב לא השגיח ונידוהו – אינו מנודה כלל לתלמידיו. ומיד שאמר שיתקן את אשר עיות כפי מה שיגידו לו חכמים – אין נידוי עליו כשנדוהו אחר כך. ודע דרב שנידה לכבודו – הוי נידויו נידוי. אפילו אם הציבור תקנו שאין אדם יכול לנדות לכבודו – אין תקנתם כלום, דמי נתן להם כוח זה לוותר על כבוד התורה? (נראה לי מה שכתב ברמ״א סעיף י״ח (שולחן ערוך יורה דעה שלד, יח): ״אם לא חזר בו המנודה קודם שנידה אותו״ – אין גירסא זו מכוונת לפי מה שכתב הט״ז סעיף קטן ז והש״ך סעיף קטן ל״ו, כפי שבארנו. וכן צריך לומר: ״אם לא חזר בו המנודה אחר שנידה אותו״, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יח נמצא בירושלמי: זקן שנידה לצורך עצמו, אפילו כהלכה – אינו נידוי. עד כאן לשונו. וטרחו הראשונים בזה: יש שדחוהו מהלכה, דבש״ס נמצא כמה פעמים ההיפך מזה. ויש שפירשוהו כשלא נתכוין לכבוד תורה, רק להרויח ממון שיתן לו כדי להתיר נידויו. ויש שפירשו כשידוע שעשה לו משום שנאה, כגון שאנו רואים שאותו נידה ואחרים שעשו כמותו לא נידה. וכן כל כיוצא בזה. ושני פירושים אלו הביאם רבינו הרמ״א בסעיף י״ט (שולחן ערוך יורה דעה שלד, יט), עיין שם. והרא״ש בתשובה (כלל כ״ח) פירש דהכוונה כמעשה דריש לקיש במועד קטן (מועד קטן יז א), שאחד היה חייב לו מעות ונדוהו. ואמר לו: אם ממון נתחייבתי לך, נידוי מי נתחייבתי לך? ובהגהות מיימוניות פרק ששי מתלמוד תורה (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ו) כתב בשם הרמ״ך דהכי פירושו: דלא הותר לחכם לנדות לכבודו אלא כשביזוהו. אבל אם אחד לא נהג בו כבוד כראוי לו, כגון שלא קם מפניו וכיוצא

בזה – אין לו רשות לנדות מפני זה. וזהו כוונת הירושלמי "זקן שנידה לצורך עצמו": מפני שלא נהג בו כבוד אפילו כהלכה. כלומר: אפילו הדין עמו, מכל מקום אינו נידוי, שמפני העדר כבוד אין לו רשות לנדות. וכל הפירושים אמת לדינא.

יט איתא במועד קטן (מועד קטן טז א): מנודה לעירו – מנודה לעיר אחרת, אפילו גדולה ממנה. מנודה לעיר אחרת – אינו מנודה לעירו, וכן אינו מנודה לערים הגדולות ממנה. אבל מנודה לשארי עיירות, שהם כיוצא בו כעיר שנדוהו. והביאור הוא: שלא נדוהו מפני דבר עבירה, דבזה לא שייך עירו ועיר אחרת. אלא שהעיר נדוהו מפני כבודם, כגון שדיבר סרה על העיר וכיוצא בזה. ועוד איתא שם: מנודה לנשיא – מנודה לכל ישראל. מנודה לכל ישראל – אינו מנודה לנשיא. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף כ (שולחן ערוך יורה דעה שלד, כ): בני העיר שעשו איסור על כל מי שיבוא לדור בעירם – אינו חל על הבא לדור שם אלא אם כן יש לו רב בעיר, דאז צריך לקיים איסור רבו. אבל הם יכולים לתקן ביניהם ולגדור על עצמן שלא ישאו ויתנו עמו. עד כאן לשונו. ודין זה נתייסד על פי מה שנתבאר בחושן משפט סוף סימן רל"ב, עיין שם.

כ כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף כ"ב: נהגו שלא לנהוג נידוי בעובר על גזירת הקהל בחרם ונידוי, עד שיכריזו עליו. ומי שעבר על גזירת רבינו גרשום מאור הגולה, אם עבר בשוגג – אינו צריך התרה. ואם התרו בו ועבר במזיד – כל בי עשרה שלוחי רבינו גרשום מאור הגולה הם להתיר לו כשחוזר מדעתו. דאמרינן: דעת רבינו גרשום מאור הגולה, שכך דעתו מתחילה לנהוג בו נזיפה ונידוי לפי דעתם. אבל בדבר שגזר בפירוש שיהא בנידוי לעולם – אז כן הוא אם עבר במזיד. עד כאן לשונו. וזהו ודאי דכוונתם על שארי תקנותיו של רבינו גרשום מאור הגולה, שלא נודע לנו בבירור. דאילו התקנה על שתי נשים ועל גט בעל כרחה, נתבאר באבן העזר דנהגינן בכל חומר שבעולם.

כא ואעתיק כאן מספר "באר הגולה" סוף סימן זה: לבד תקנת הנשים: שלא יתפלל השליח ציבור כשמחזיק אדם חרם, עד שיאמרו טובי העיר שיתפלל. ושלא להרחיק מאשתו יותר משמונה עשר חודשים. ושלא לשכור בית ערבי שדר בה חברו. ושלא לקצוץ גליון ספר. ושלא לבייש בעלי תשובה. ושלא לקרוא מכתב חברו שלא ברשותו, אלא אם כן זרקו. ואני מסתפק בזמן הזה, שהרבה שולחים מכתבים פתוחים על הבי דואר, אם מותר לקרוא בהם, כיון שאינו מסתיר אותו. ושלא לקנות מגנב שום דבר. ואין רשאי לעכב התפילה בשבת ויום טוב, אם לא עיכב בחול שלוש פעמים. ושלא לסרב ליכנס בתקנה להפריש מעשר. ועל המכה חברו, אם מקבל עליו שיקיים כל מה שבית דין יצוו אותו – יכולים להתיר לו. ושלא ידברו בבית הכנסת. ועוד תקנות יש בסוף תשובת מהר"ם מרוטנבורג. וכמה מהם נתפשטו אצלינו, וכמה לא נתפשטו. ואין מה להאריך בזה, דבכל מקום ומקום ידוע מה שנתקבלו ומה שלא נתקבלו.

כב כיצד הוא התרת נידוי? שאומרים לו: "שרוי לך, מחול לך". ואם מתירין שלא בפניו אומרים: "פלוני שרוי לו, מחול לו". ודווקא באמירה, דכל חרם ונידוי שלא הותר בפירוש, אפילו היה זמן רב בנידוי וחזר בו, אפילו הכי אינו מותר עד שיתירו לו בפירוש. ונכון שהשמש יכריז "פלוני הותר" (ט"ז סעיף קטן ט). ומתירין הנידוי בשלושה הדיוטות או ביחיד מומחה. ואף על גב דלגבי נדרים ליכא יחיד מומחה בזמן הזה, כמו שכתבתי בסימן רכ"ח, מכל מקום לעניין התרת נידוי יש מומחה גם בזמן הזה (ב"ח וש"ך סעיף קטן מ"ב). ותלמיד מתיר הנידוי גם במקום הרב, דאין זה הוראה. ושלושה שנידו והלכו להם, וחזר בו המנודה על דבר שנידוהו – מתירין לו שלושה אחרים. ויש מי שאומר שצריך שיהיו גדולים כמותם בחכמה, וזקנה, ויראה, וגדולה. אבל הראב"ד כתב בפרק שביעי מהלכות תלמוד תורה (רמב"ם הלכות תלמוד תורה ז) דזהו כשמתירים לו תוך הזמן. אבל כשישלים הזמן – כל שלושה או יחיד מומחה יכול להתירו. ודווקא שיחידים נדוהו; אבל כשרבים נדוהו – צריכים רבים כמותן להתירו (שם סעיף קטן מ"ג).

כג נידוהו שלושה – אין שנים מהם יכולים להתירו, אלא אם כן יתן להם השלישי רשות. אבל אלו השלושתן – מתירין לו כל אחד, אפילו זה שלא בפני זה, אף על פי שהיו ביחד בשעה שנידוהו. ואם היו רבים בשעת הנידוי – צריך שיתירו כולם. וכל אותם שנמלכו בהם בשעת הנידוי חשובים מהמנדים, וצריך שיתירו גם הם או אחרים חשובים כמותן (שם סעיף קטן מ"ד). ואם נידוהו ואינו יודע מי נידוהו – אין אחרים יכולים להתירו אלא הנשיא (מועד קטן יז). ויראה לי דהאידנא גדול הדור יכול להתירו, דאין לנו נשיא, וכי אפשר שלא יהא לו התרה? ואם נדוהו סתם – לעולם הוא עומד בנידויו, עד שיתירוהו. ואם זילזל בנידויו ובחרמו – צריך לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר, כמו בנדרים לעיל סימן ר"ח, עיין שם.

כד נידוהו בפניו – אין מתירין לו אלא בפניו. והטעם: משום חשדא, דאם יתירו שלא בפניו והוא לא ידע מזה, ויראה שאין נוהגין בו כמנודה – יזלזל בעניני נידוי (ט"ז וש"ך בשם הר"ן, עיין שם). ולכן בנדוהו שלא בפניו – מתירין לו שלא בפניו, דיאמר: (בשם) [כשם] שנדוהו שלא בפניו – כמו כן התירוהו שלא בפניו. ולכן כיון דהטעם אינו אלא מפני חשדא, אפילו בנדוהו בפניו והתירוהו שלא בפניו, יש אומרים שמותר בדיעבד. ויש חולקין (עיין ש"ך סעיף קטן מ"ו). ולעניות דעתי איני מבין מה שייך בנידוי חשדא: הא אין מתירין לו עד שיחזור בו מהדבר שנתנדה עליו. וכיון שחזר בו, הרי יודע שצריכים להתירו, ואם כן למה יחשוד שמזלזלים בעניני נידוי? וצריך עיון. אך לטעם זה לאו דווקא בפניו, דכשיודיעוהו סגי דשוב ליכא חשדא. ויש

אומרים הטעם דמשום כבוד המנודה אמרו כן, דכיון דנידוהו בפניו – צריך לחלוק לו כבוד ולהתירו בפניו (רא״ש נדרים ז׳). ולפי זה לא מהני הודעה. ולטעם זה לא קשה מה שהקשינו כמובן (עיין בהגאון רבי עקיבא איגר).

כה נידוהו על תנאי – צריך התרה, דחל הנידוי אף על פי שמקיים התנאי. ואפילו נידה את עצמו על תנאי, כיהודה שנידה את עצמו ואמר ליעקב ״אם לא אביאנו״ לבנימין ״אליך, וחטאתי לך כל הימים״. ואמרו שעצמותיו מגולגלים בארון מפני זה (מכות יא ב). ודווקא בדבר שהמנודה מסופק בעצמו אם יכול לקיים התנאי כהך דבנימין, שמא יטלנו יוסף. אבל אם ברור לו שיכול לקיימו – אינו צריך התרה (תוספות שם). והמנדה עצמו בעולם הזה ובעולם הבא, יש אומרים דאין לו התרה. לכן שומר נפשו ירחק מזה. ויש אומרים שיש לו התרה, וכבר כתבנו זה לעיל בסימן רכ״ח. וטעם האומרים שאין לו התרה ילפינן גם כן מיהודה, שאמרו חכמינו ז״ל שהיו עצמותיו מגולגלים עד שהתפלל משה רבינו עליו. ולמה לא התירו יעקב בחייו? אלא משום שאמר ״וחטאתי לאבי כל הימים״, כלומר: בשני עולמות.

כו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ל״א: אפילו אם קבע זמן, שאמר יהא בנידוי אם לא אעשה דבר פלוני לזמן פלוני – יכולין להתירו מיד, אף על פי שלא הגיע הזמן. עד כאן לשונו. ואף על גב דבנדר אין מתירין עד שיחול הנדר, כמו שכתבתי בסימן רכ״ח, אבל נידוי קיל טפי שהרי גם לענין פתח וחרטה קיל נידוי מנדר, כמו שכתבתי בסימן רכ״ט. והרבה תימא דלעיל סימן רכ״ח סעיף י״ז פסק דאין מתירין לו עד שיחול הנידוי, עיין שם (ט״ז וש״ך סעיף קטן מ״ז). ולכן למעשה יש להחמיר (שם). ואפשר שיש לחלק בין כשאחרים מתירין לו דהוה כעין נדר, דאז צריך שיחול הנידוי. אבל במקום שמתיר לעצמו, כמו שיתבאר דתלמיד חכם מתיר לעצמו – יכול להתיר גם קודם חלות הנידוי. דקיל טובא, ולא דמי לנדר.

כז תלמיד חכם שנידה לעצמו – מתיר לעצמו, אפילו נידה על דעת פלוני, ואפילו על דבר שחייב עליו נידוי. ויש מי שאומר שאם היה חייב נידוי – אינו יכול להתיר לעצמו. ויש מי שאומר שאם היה דרך שבועה, שאמר ״אני נשבע להיות בנידוי אם אעשה דבר פלוני״ – אינו יכול להתיר לעצמו. ומי שאינו תלמיד חכם שנידה לעצמו – ודאי אינו יכול להתיר לעצמו. ויש מי שאומר שצריך עשרה בני אדם שיתירו לו. ואין צורך שיהיו לומדים, אלא כל בי עשרה סגי. והוא הדין בתלמיד חכם כשאינו יכול להתיר לעצמו, כפי הדעות שנתבארו – צריך עשרה בני אדם (ב״ח וש״ך סעיף קטן נ).

כח אמרו חכמינו ז״ל (נדרים ח א): נדוהו בחלום – צריך התרה, חיישינן שמא מן השמים נדוהו. כלומר: אף על גב דקיימא לן דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כהך דסנהדרין (סנהדרין ל א), מכל מקום ענין נידוי יש לחוש, שמא מן השמים הוא. ולא עוד אלא אפילו התירו לו בחלום – אינו כלום, דכיון דאין חלום בלא דברים בטלים, חיישינן שמא ההתרה הוא מהבטלים והנידוי אמת. ואפילו חלם לו שפלוני ופלוני נידוהו – אינם יכולים להתיר לו, דשמא זהו מהדברים הבטלים.

כט ומה תקנתו? אמרו חכמינו ז״ל שם שיקח עשרה אנשים ששונים הלכות ויתירו לו, דכל בי עשרה שכינתא שריא. ולכן אף אם נדוהו מן השמים יכולים להתיר לו. ורק צריך אנשים חשובים, תלמידי חכמים דדבריהם נשמעים יותר. ואם לא מצא במקומו תלמידי חכמים – יטרח אחריהם עד פרסה. ואם לא מצא – מתירין לו אפילו עשרה ששונים משניות. לא מצא – מתירין לו אפילו עשרה שיודעים רק לקרות בתורה. ויש להסתפק אם גם בשוני משנה צריך להטריח עד פרסה. ונראה שכן הוא שצריך להטריח, ואם גם זה לא מצא – מתירין לו אפילו עשרה שאינם יודעים לקרות. ואם לא מצא במקומו עשרה – מתירין לו אפילו שלושה. וגם בשלושה יהדר היותר טובים. אמנם יש אומרים דגם בדיעבד אין לו התרה רק על ידי עשרה השונים הלכות או משניות, ומיהו סגי אם יתירו לו בזה אחר זה. וזהו דעת הרא״ש והטור. ובודאי שיש להחמיר כן, ויטריח לנסוע ממקום למקום עד שעשרה תלמידי חכמים יתירו לו אחד אחד.

ל כתב רבינו הבית יוסף סעיף ל״ו: יש אומרים: מי שנדוהו בחלום, ושלח שליח להתיר שלא בפניו, אם מצא השליח העשרה מכונסין – מתירין לו. ואי לא – לא. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דכיון דחיישינן שמא מן השמים הוא, אם כן לא ליהני על ידי שליח, דהא בחלום נדוהו בפניו, וצריך התרה בפניו דוקא. אך זהו הסימן: אם מצאם השליח כשהן מכונסין – זהו סימן שמן השמים רוצים כן שיתירו לו על ידי שליח, כיון שלא הטריח בזה כלל. אבל אם צריך לכונסן – מוכרח לבוא בעצמו, ושיתירו לו בפניו (תוספות נדרים ח ב). וכיצד מתירים למי שנתנדה בחלום? אומרים המתירים: ״מחמת דאישתמית פלוני בחלמיה – מותר יהא לו. לא יסורין לא קללה יבואו עליו״. ואומרים: ״יחי ראובן ואל ימות וגו׳״, ״תודיעני אורח חיים וגו׳״, ״ה׳ שמעתי שמעך יראתי״, ושלוש פעמים ״ויעבור״ (בית יוסף וש״ך וט״ז). ודע שיש שמסתפק בנדוהו בחלום אם צריך לנהוג בדיני מנודה. ויש מי שאומר דצריך לנהוג (ש״ך סעיף קטן נ״ד). ולי צריך עיון בזה, דהא מדינא דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, אלא שבנידוי חששו. ואין זה רק להצריך התרה, ולא לחומרות מה שעל פי הדין. ובזה שוה לשארי חלומות.

לא כתב הרמב״ם סוף הלכות שבועות (רמב״ם הלכות שבועות): השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא, או שנשבע לפניו לשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום ״נושא שם ה׳ לשוא״ – הרי זה חייב לנדותו. ואם לא נדוהו – הוא עצמו יהא בנידוי. (נדרים ז ב. וכתב הר״ן: ראוי להתנדות, ולא שיהא בנידוי מאליו.) וצריך להתיר אותו מיד, כדי שלא יהיה מכשול לאחרים, שהרי אינם יודעים שנדוהו. ואם תאמר יודיעו – נמצא כל העולם בנידוי, שהרי למדו לשונם העוה (לשון עיוות) ושבועה תמיד. במה דברים אמורים? בשהיה הנשבע הזה או המברך ברכה לבטלה – מזיד. אבל אם היה שוגג, ולא ידע שזה אסור – אינו חייב לנדותו. ואני אומר שאסור לנדותו: לא ענש הכתוב שוגג, אלא מזהירו ומתרה בו שלא יחזור. עד כאן לשון הרמב״ם. (עיין ב״ח וט״ז שעשו חילוק בין הרמב״ם והסמ״ג, ונדחקו בלשון הטור, עיין שם. ואין כאן מחלוקת, והסמ״ג לשון הרמב״ם נקיט, וקוראו בשמו. וכבר נתעורר על זה בעל חידושי הגהות בטור, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

לב עוד כתב שם: צריך (לזההר) [להזהר] בקטנים הרבה, וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה, כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד. וזה כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות וכו׳ ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה – אסור. ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצווה ואומר: ״ליראה את השם הנכבד והנורא הזה״ – ובכלל היראה שלא יזכרוהו לבטלה. לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה – ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר, כדי שלא יזכור לבטלה. כיצד? אמר ״ה׳״ – אומר ״ברוך הוא לעולם ועד״ או ״גדול הוא ומהולל מאוד״ וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה. עד כאן לשונו. ועוד נתבאר באורח חיים סימן רט״ו, עיין שם.

לג המנדה את חבירו שלא כדין, ואמר לו הלה ״אדרבא״ – נידוי של שני נידוי. ודווקא כשזה השני הוא גברא רבה יותר מהמנדה, או לכל הפחות שוה לו, אף על פי שלא נסמך או שאינו ידוע מי הוא, דחיישינן שמא הוא יותר גדול מהמנדה. אבל אם המנדה שלא כדין הוא תלמיד חכם, והאחר אינו תלמיד חכם (לא), ואף שהתלמיד חכם עשה שלא כהוגן ואין נידויו כלום, מכל מקום ה״אדרבא״ של השני גם כן אינו כלום. והוא הדין תלמיד נגד רבו – אינו יכול לומר ״אדרבא״ אלא אם כן נטל רשות מבית דין. ואז אפילו הבית דין אינם גדולים כהרב, מכל מקום כיון שבית דין ראו להתיר לומר להתלמיד ״אדרבא״ – מסתמא כדין עשו, והיו צריכים לעשות כן (נראה לי). ומי שאמר לחבירו: ״אל תעשה דבר זה בנידוי״, וזה אומר לו ״אדרבא״, אפילו אם הראשון עשה שלא כדין, מכל מקום גם נידוי השני אינו כלום אפילו הוא גדול מהראשון, שהרי לא נידוהו סתם אלא שאל יעשה הדבר בנידוי. ואין זה נידוי שיהא יכול לומר ״אדרבא״. וממילא דאם הראשון עשה שלא כדין – אין בדברי שניהם כלום (ועיין ש״ך סעיף קטן נ״ט, וסעיף קטן ס, וסעיף קטן ס״א).

לד הורה הרא״ש ז״ל דאם רשע ביזה תלמיד חכם עד שנידוהו מפני זה, והרי כדין עשה, והשיב לו הרשע ״אדרבא״ – יכריזו עליו שהוא מנודה. ויעמוד בנידויו שלושים יום, ואחר כך יבקש מחילה ברבים. ואח גדול בשנים, שביזה לאחיו הקטן ממנו בשנים אך הוא תלמיד חכם, ונידה הקטן בשנים להגדול בשנים – נידויו נידוי. וכבר נתבאר זה בסימן ר״מ, עיין שם הטעם.

לה חכם זקן בחכמה אף שאינו זקן בשנים, או אב בית דין שסרח – אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם מפני כבוד התורה. אלא אומרים לו: ״הכבד ושב בביתך״. אלא אם כן עשה כירבעם בן נבט וחבריו, והיינו שחוטא ומחטיא את הרבים, דאז רודפין אותו. אבל כשחטא איזה חטא לעצמו – מלקין אותו בביתו. וכן כל תלמיד חכם שחייב נידוי – אין לבית דין לקפוץ ולנדותו במהרה, אלא נשמטין ממנו בכל האפשרי. אלא אם כן רואין שהרבה יתקלקלו על ידי כך, דאז אין נושאין לו פנים. וחסידי החכמים היו משתבחים שלא נמנו מעולם לנדות תלמיד חכם (מועד קטן יז א), ואף על פי שנמנים להלקותו אם חייב מלקות או מכת מרדות. אמנם אם השמועות עליו מתגברות, כגון שמתעסק בספרי מינים ושותה במיני זמר, או שחבריו מתביישין ממנו, ושם שמים מתחלל על ידו – משמתינן ליה, דכבוד שמים אין ביכולתינו לוותר מאומה.

לו איתא בברכות (ברכות יט א): בעשרים וארבעה מקומות בית דין מנדין: על כבוד הרב, עיין שם. והרמב״ם בפרק ששי מתלמוד תורה (רמב״ם הלכות תלמוד תורה ו) חשבן, וכן בשולחן ערוך (שולחן ערוך יורה דעה שלד) ובטור (טור יורה דעה שלד) בסימן זה. ואלו הן: (א) המבזה את החכם, אפילו לאחר מותו. (ב) המבזה שליח בית דין. (ג) הקורא לחבירו ״עבד״. (ד) המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים, ואין צריך לומר מדברי תורה. (עיין ש״ך סעיף קטן ע. ועיין מה שכתבתי לעיל סעיף ד. ודייק ותמצא קל.) (ה) מי ששלחו לו בית דין, וקבעו לו זמן ולא בא. ומבואר בחושן משפט סימן י״ח, עיין שם. (ו) מי שלא קבל עליו את הדין – מנדין אותו עד שיתן. כלומר: שיציית הדין. ועיין בחושן משפט סימן ק. (ז) מי שיש ברשותו דבר המזיק – מנדין אותו עד שיסיר הנזק. (ח) המוכר קרקע שלו לאנס – מנדין אותו עד שיקבל עליו כל היזק שיבוא לחברו על ידי זה. ומבואר בחושן משפט סימן קע״ה. (ט) המעיד על חבירו אצל אנסים, והוציאו ממנו ממון שלא כדין – מנדין אותו עד שישלם. ועיין בחושן משפט סימן כ״ח. (י) טבח כהן שאינו מפריש המתנות ליתנם לכהן אחר. ונתבאר לעיל סימן ס״א.

לז (י״א) המחלל יום טוב שני של גלויות. (י״ב) העושה מלאכה בערב פסח אחר חצות. (י״ג) המזכיר שם שמים לבטלה, או לשבועה בדברי הבאי. (י״ד) המביא את הרבים לידי אכילת קדשים בחוץ (כהך דתודוס איש רומי בפסחים נג א). (ט״ו) המביא רבים לידי חילול ה׳. (והיינו שאדם גדול מבטיח ש״בוודאי יעשה ה׳ כך וכך״. ואם אחר כך אינו כדבריו הוי חילול ה׳. ולכן אסור לומר ש״בוודאי יהיה כך וכך״.) (ט״ז) המחשב שנים וקובע חודשים בחוץ לארץ. (האידנא שיש לנו לוחות עד סוף העולם לא שייך זה.) (י״ז) המכשיל את העוור. (ולאו דווקא עיור ממש, אלא כל שאינו יודע בענין זה, וזה בא ומייעצו עצה רעה.) (י״ח) המעכב את הרבים מלעשות מצוה. (כגון שרוצים לבנות בית הכנסת והוא מעכב. וזהו כשהכרח לבנותו שאין מקום להתפלל, או כגון שהישן אינו מכיל כולם. אבל אם מפלגה אחת עושים קשר לבנות בית הכנסת לעצמם בלא טעם נכון – אין זו מצוה. והרבה קלקולים יש מריבוי וכו׳, וכן בשארי ענינים.)

לח (י״ט) טבח שיצאה טריפה מתחת ידו. (כ) טבח שלא הראה סכינו לחכם. ועיין סימן י״ח. (כ״א) המקשה עצמו לדעת. (כ״ב) המגרש את אשתו, ועשו ביניהם שותפות או משא ומתן. (כ״ג) חכם ששמועתו רעה, וכפי שנתבאר מקודם. (כ״ד) המנדה למי שאינו חייב נידוי, וכמו שנתבאר. ואין צריך לעניין נידוי עדות וראיות ברורות, אלא אומד הדעת באמיתת הדברים כשהתובע טוען ״ברי״. ואז אפילו אשה אפילו קטן נאמן אם הדעת נותן שאמת הדבר. ויש עוד דברים שמנדין עליהם כמו שיתבאר, אלא שכלולים בהקודמים. ודע שהרמב״ם חשב אלו העשרים וארבעה, ונראה שמקורו מברכות שם כמו שכתבתי. אבל תמוה לי דבגמרא שם אמרו בעשרים וארבעה מקומות מנדין על כבוד הרב עיין שם, והרי הרבה יש כאן שאינו שייך לכבוד הרב. ובאמת הרמב״ם השמיט לשון זה. וגם בירושלמי ריש פרק שלישי דמועד קטן אין הלשון כבש״ס דילן. וצריך עיון.

לט חכם שהורה להתיר במים שאין להם סוף – חייב נידוי. וכן מי שעובר על נדרו. וכל בית דין שנזקק לו לשאלה – בר שמתא הוא. וכן העושים מלאכה בעיר שיש בה מת ועדיין לא נקבר, אלא אם כן יש חבורות בעיר כמו שהמנהג עתה, שהם המתעסקים בו, דאז שאר העם מותרין במלאכה. וכן מי שעושה קלים וחמורים או גזירה שוה לעקור דבר מן התורה, כהך דפרק ראשון דמסכת דרך ארץ, עיין שם. או שואל דבר שאי אפשר, כהך דמנחות (מנחות לז א). וכן מי שיש לו ערעור על חברו ומלשין אותו לאנס. וכן תלמיד חכם המחזיק במחלוקת נגד הרבים. וכן המורה הוראה במקום רבו, ונתבאר בסימן רמ״ב, עיין שם.

מ צורבא מדרבנן יכול לנדות למי שהפקיר כנגדו. ואם דינו פסוק בגמרא, כגון שקראו ״עבד״ – הוא מנודה לכל ישראל. ואם אין דינו פסוק, כגון שארי זלזולים – אינו מנודה אלא לקטנים ממנו. ואפילו לא ביזהו בפירוש בדיבור גלוי אלא שדקדו בדבריו, דלפי האומדנא כיון לבזותו – יכול לנדות. אך לא כל הרוצה ליטול שם ״צורבא מרבנן״ נוטל, עד שיסכימו עליו רבים שהוא תלמיד חכם. וכן ראובן שחייב לשמעון ממון ומסרב מלפרעו, אם דוחה אותו ואומר ״אין לי עכשיו ממון״ וכהאי גוונא – אין ביכולתו לנדותו. אבל אם אומר שלא יפרענו כלל ונידהו – נידוי. ויש אומרים דלא עביד אינש דינא לנפשיה לנדות חברו על דבר ממון, אלא ילך לבית דין. וכל שכן אם הנתבע אומר להיות לו ציית דין. אלא שלדעתי אינו מגיע לך ממני. ובדין זה אין חילוק בין תלמיד חכם לעם הארץ.

מא המבזה את החכם אפילו בדברים, ואפילו לאחר מותו, אם יש עדים בדבר או שהדבר ברור – בית דין מנדין אותו ברבים. והם מתירין לו כשחוזר בתשובה, ומבקש מחילה ברבים או על קברו. אבל אם החכם חי – אין מתירין לו עד שיתרצה החכם שנדוהו בשבילו. מיהו אם עשה המוטל עליו כפי שצוו לו בית דין, והחכם אינו רוצה למחול – מתירין לו הנידוי בלא דעתו. וכן החכם בעצמו מנדה לכבודו לעם הארץ שהפקיר כנגדו, ואינו צריך לא עדים ולא התראה. ואין מתירין לו עד שירצה החכם, או שיעשה המוטל עליו כמו שכתבתי. ואם מת החכם, באים שלושה ומתירים לו כשעשה המוטל עליו. ולעיל בסימן רמ״ג נתבאר אם יש דין ״תלמיד חכם״ בזמן הזה. והקורא לחכם ״מלשין״ – אין לך ביזוי גדול מזה, ומנדין על זה.

מב אם נידו לאחד בדבר עבירה שעבר, ועשה באלמות שגזר האנס עונש על מי שיחזיק בנדויו – מחוייבים לראות להחזיק הדבר לחזק הדת אם אינו נגד דינא דמלכותא, כמו בארץ ישמעאל. אבל אם נדוהו על דברים שבין אדם לחברו – אין אנחנו מחוייבים ליכנס בספק סכנה. וכתב רבינו הרמ״א דאף על פי שמחוייבים למחות בעוברי עבירה ונתפס בעוונם אם יכול למחות, מכל מקום אין צריך להוציא ממונו על זה. ולכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה שיש לחוש שיעמדו על גופינו ומאודינו. עד כאן לשונו. ודע דנידוי אינו ממש דאורייתא, וגם לא קילא כדרבנן. והוא מדברי קבלה, וכדברי תורה דמי.

סימן שלה

א דיני ביקור חולים • ובו י״ב סעיפים

גרסינן בשבת (שבת לב א): לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה. שאם יחלה אומרים לו: ״הבא זכות והפטר וכו׳״. אדם יוצא לשוק – יהא דומה בעיניו כאילו נמסר לסרדיוט. חש בראשו – יהי דומה בעיניו כאלו נתנוהו בקולר. עלה למיטה ונפל – יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגרדום לידון. שכל העולה לגרדום לידון אם יש לו פרקליטין גדולים – ניצל, ואם לאו – אינו נצול. ואלו הן פרקליטין של אדם: תשובה ומעשים טובים. עיין שם. ולכן יתן כל אדם אל לבו ובפרט בעת חליו, ולא יסמוך על הרופאים לבד, כדכתיב באסא: ״וגם בחליו לא דרש את ה׳״ – רק ברופאים. ויקבל עליו להטיב דרכיו, ויחלק צדקה לפי ערכו, כדכתיב: ״וצדקה תציל ממות״. ויבטח בה׳ כי יקימנו מחליו. ורוב חולים לחיים. ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות – ניצול, שנאמר: ״אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף, להגיד לאדם ישרו. ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר״. (איוב לג כד. ו״פדעהו״ כמו ״פדאהו״, דאותיות אחהע״ר מתחלפים.)

ב ביקור חולים הוא מהמצות היותר גדולות. והוא מדברים שאוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, כדתנן במשנה ד״אלו דברים וכו׳״. והיא בכלל גמילות חסדים (בבא מציעא ל ב). וזהו שאמרה תורה: ״והודעת להם את הדרך אשר ילכו בם״ (שם). ומאי דכתיב: אחרי ה׳ אלקיכם תלכו״? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר השכינה? והלא כבר נאמר: ״כי ה׳ אלקיך אש אוכלה הוא״? אלא להלך אחר מידותיו של הקדוש ברוך הוא: מה הוא מלביש ערומים, דכתיב ״ויעש ה׳ אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם״ – אף אתה הלבש ערומים. מה הקדוש ברוך הוא ביקר חולים, דכתיב: ״וירא אליו ה׳ באלני ממרא״ – אף אתה תבקר חולים. הקדוש ברוך הוא ניחם אבלים, כדכתיב: ״ויהי אחרי מות אברהם, ויברך אלקים את יצחק בנו״ – אף אתה נחם אבלים. הקדוש ברוך הוא קובר מתים, דכתיב: ״ויקבור אותו בגיא וגו׳״ – אף אתה קובר מתים (סוטה יד א). וזהו נכלל בקרא ד״אחרי ה׳ אלקיכם תלכו״.

ג עיקר מצות ביקור חולים הוא לעיין בצרכי החולה ולעשות לו מה שצריך. כדאיתא בנדרים (נדרים מ א): מעשה בתלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא שחלה וכו׳, ונכנס רבי עקיבא לבקרו. ובשביל שכיבד וריבץ לפניו – חיה. אמר לו: ״רבי, החייתני!״ יצא רבי עקיבא ודרש: ״כל שאינו מבקר את החולים – כאילו שופך דמים.״ ומה יפו החברות בכמה ערים הנקראים ״חברה לינה״, שלנים אצל החולים כל הלילה לראות מה שהם צריכים. דביום על פי רוב משמשים לו אנשי ביתו, מה שאין כן בלילה דאנשי ביתו עמלים מעבודת היום ונשקעים בשינה באונס. על כן גדול שכרם מאוד מאוד של ״חברי לינה״. ואמרו חכמינו ז״ל (שם): כל המבקר את החולה ניצול מדינה של גהינם. ומה שכרו בעולם הזה? ה׳ ישמרהו מיצר הרע, ויחייהו מן היסורין, ויאושר בארץ שיהו הכל מתכבדים בו וכו׳, עיין שם. וכל המבקר את החולה גורם לו שיחיה, שמתפלל עליו שיחיה. וכל שאינו מבקר אין מבקש עליו רחמים, לא שיחיה ולא שימות. דלפעמים יש לבקש רחמים שימות, כגון שיש לו יסורים הרבה בחליו ואי אפשר לו שיחיה, כמעשה דרבי פרק ״הנושא״ (ר״ן שם).

ד יש ליזהר בביקור חולים שלא יהיה המבקר למשא על החולה. דלפעמים יש שקשה עליו הדיבור, ומפני כבוד המבקר מוכרח לדבר. וגם יש שצריך לצרכיו והוא בוש לומר לו. ולכן צריך להיות זהיר וחכם ומבין בזה. ומטעם זה אמרו חכמינו ז״ל (נדרים מא א): אין מבקרין לא לחולי מעיים, ולא לחולי העין, ולא לחולי הראש, דהדיבור קשה להן. וחולי מעיים, משום שמא יבוש לומר שצריך לצרכיו. וכיצד יעשו? נכנסים בבית החיצון, לא בהחדר שהחולה שוכב שם, ושואלים ודורשים מבני הבית אולי צריך דבר מה. ושומעין צערו, ומבקשים רחמים ומתפללים עליו.

ה הקרובים והחברים נכנסים מיד שיחלה, והרחוקים אחר שלושה ימים, כי היכי דלא יתרע מזליה להקרא עליו שם ״חולה״. אמנם אם קפץ עליו החולי בחזקה – אלו ואלו נכנסים מיד. ואפילו הגדול ילך אצל הקטן, ואפילו כמה פעמים ביום. ואפילו הוא בן גילו, שנוטל אחד משישים מחליו (בבא מציעא ל א). וכל המוסיף – הרי זה משובח. ובלבד שלא יהא למשא על החולה, כמו שכתבתי בסעיף הקודם.

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: יש אומרים דשונא יכול לילך לבקר חולה, ולא נראה לי. אלא לא יבקר חולה, ולא ינחם אבל, מי שהוא שונאו, שלא יחשוב ששמח לאידו, ואינו לו אלא צער. עד כאן לשונו. ומיהו הכל לפי מה שהיא השנאה, ולפי מה שהם השונאים (ש״ך סעיף קטן ב). אבל שונא שמת – יכול ללוותו, דבזה לא שייך שמח לאידו, באשר הוא סוף כל האדם (שם). וכן אם השונא שולח לו מקודם שרוצה לבקרו או לנחמו, והוא נותן לו רשות – מותר. ואדרבא מצד זה נעשה שלום ביניהם. ולכן יש שכתבו שעכשיו נוהגין שהולך השונא, דמביא לידי שלום (באר היטב בשם בה״י וספר החיים, עיין שם).

ז המבקר את החולה לא ישב על גבי מיטה, ולא על גבי כסא, ולא על הספסל, אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני ששכינה למעלה מראשותיו של חולה (שבת יב ב). ודווקא כשהחולה שוכב על הארץ, דאז היושב גבוה ממנו, ואין זה מדרך ארץ. אבל כששוכב על המיטה – מותר לישב על כסא וספסל. וכן המנהג. ובזוהר פרשת פנחס מבואר דכשהחולה אדם בינוני – לא ישב לרגליו של חולה, דמלאך המות מקומו שם. ו"מראשותיו" משמע שם דבכל עניין, אפילו אינו גבוה מהחולה. ואם החולה הוא צדיק גמור – לא ישב רק לרגליו, מפני שהשכינה מסבבת אותו מכל צד לבד מרגליו, עיין שם.

ח אין מבקרין החולה בשלוש שעות ראשונות של יום, מפני שכל חולה מיקל עליו המחלה בבוקר, ולא יחוש לבקש עליו רחמים. ולא בשלוש שעות אחרונות של יום, שאז מכביד עליו חליו, ויתייאש מלבקש עליו רחמים. אלא באמצע היום. ואין זה איסור אלא עצה בעלמא, לפיכך לא נהגו עתה לדקדק בזה (נראה לי). וכל מי שביקר את החולה ולא בקש עליו רחמים – לא קיים המצוה.

ט כשמבקש עליו רחמים, אם מתפלל שלא בפני החולה לא יתפלל אלא בלשון הקודש, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי אף שהוא קרוב ללשון הקודש, וקל וחומר בלשונות אחרים. ואף שיש אומרים שרק ללשון ארמי אין מזדקקין, ולא לשארי לשונות, מכל מקום וודאי דאפילו לדעה זו יותר טוב בלשון הקודש (עיין ט"ז סעיף קטן ד). אבל בפני החולה יכול להתפלל בכל לשון, שהרי השכינה שם, וכביכול מבקש מלפני השכינה. ובהתפילה יכלול אותו "בתוך שארי חולי ישראל", שיאמר: "המקום ירחם עליך בתוך שארי חולי ישראל". דתפילה בעד רבים יותר חשובה, כי לא בזה את תפלתם. ובשבת אומר "שבת היא מלזעוק, ורפואה קרובה לבוא. ורחמיו מרובין ושבתו בשלום." ועיין באורח חיים סימן רפ"ז.

י אומרים לו שיתן דעתו על ענייניו אם הלוה או הפקידו אצלו, או שמא יש לו מה לצוות לזרעו אחריו. ולא יפחד מפני זה מהמות, אלא כך חובתו של אדם, דאפילו בבריאותו של אדם נכון שיהיו ענייניו מסודרים וכל שכן בחליו. וזהו רצון הבורא יתברך, ובזכות זה ישלח לו ה' רפואה שלמה. אבל לומר וידוי – לא יזכירו לו כל שאין המחלה תקפתו בחוזק יד. ויתבאר בסימן של"ח.

יא מבקר איש לאשה, ואשה לאיש, ובלבד שלא יתייחדו הם לבדם. ומבקרים חולי כותים מפני דרכי שלום. ובחולי מעיים אין האיש משמש את האשה, שלא יבוא לידי זרע לבטלה חס ושלום. אבל האשה משמשת את האיש. אבל שלא בחולי מעיים – יכול האיש להקימה ולהשכיבה, וכיוצא בזה יכול לשמשה (ברכי יוסף, ועיין ש"ך סעיף קטן ט, וט"ז סעיף קטן ה).

יב יש אומרים שמי שיש לו חולה בתוך ביתו – ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים ושיברכנו. וכן נהגו לברך את החולים בבית הכנסת בשעת קריאת התורה, דאז רחמים מתעורר. ואם המחלה חזקה – משנין השם, כלומר: שמוספין לו עוד שם לשמו. דזהו אחד מהדברים הקורעים גזר דין של אדם, כמו שאמרו חכמינו ז"ל בראש השנה (ראש השנה טז ב). ויש מי שרוצה לומר דכשהחולה במקום אחר – לא יתפללו עליו, דמי יודע אם הוא חי. ולעניות דעתי לא נהירא כלל, שהרי אפילו בגט מחזקינן ליה בחיים, דרוב חולים לחיים (גיטין כח א), וכל שכן לעניין תפילה. וכן המנהג הפשוט, ואין לפקפק בזה כלל. וניחום קודם לביקור חולים, דזהו חסד עם החיים והמתים, וביקור חולים לחיים לבד. אבל אם יודע תועלת להחולה – ביקור חולים קודם.

סימן שלו

א דיני רפואות הרופאים • ובו ד' סעיפים

כתיב: "ורפא ירפא" – מכאן שנתנה תורה רשות לרופא לרפאות (בבא קמא פה א). כלומר: שלא תאמר כיון דחכמת הרפואה היא אומדנא בעלמא, אם כן שמא יקלקל? לזה נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. וכיון שנתנה רשות, ממילא שחובה עליו לרפאות. והרי מחללין שבת על זה כשצריך לעשות הרפואה, אפילו יש בעשייתה כמה אבות מלאכות, אם החולה יש בו סכנה. ובכלל פיקוח נפש הוא, והמונע מזה – הרי זה שופך דמים. ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות. וכל הזריז בפיקוח נפשות – הרי זה משובח.

ב ומיהו אסור להתעסק ברפואות אלא אם כן הוא בקי ויש לו רשות מבית דין. והאידנא צריך להיות מוסמך מהממשלה, שיש לו רשות ליתן רפואות לחולאים. וגם לא יהא שם גדול ממנו, שאם לא כן כשהזיק – הרי הוא שופך דמים. ואם ריפא שלא ברשות בית דין והממשלה – חייב בתשלומין אפילו הוא בקי אם החולה נתנזק על ידו, וצריך להוציא ממון על רפואות. וכל שכן אם מת על ידו – הרי זה כהורג נפש במזיד. אבל אם ריפא ברשות וטעה והזיק – פטור מדיני אדם. וחייב בדיני שמים אם היתה על ידי התרשלותו ולא עיין יפה, דאם עיין – אין לו שום חטא, שהרי מצווה לרפאות. וכבר אמר החכם: "שגגת הרופא – כוונת הבורא". ואם מת על ידי רפואותיו ונודע לו ששגג – הרי זה גולה על ידו, כשיש לו מקום לתלות שהוא גרם לו על ידי

התרשלות או שלא עיין יפה. אבל בלא זה נראה לי דאינו חייב גלות, דמי גרע מאב המכה את בנו והרב את תלמידו, דפטור מגלות? (כן נראה לעניות דעתי לפרש התוספתא ודברי הרמב"ן שהביאו הטור והשולחן ערוך, ועיין בית יוסף. ודייק ותמצא קל.)

ג ולעניין שכר הרופא, כתב הטור בשם הרמב"ן דמותר ליטול שכר בטלה וטירחא. אבל שכר הלימוד – אסור, דאבידת גופו היא, והתורה אמרה "והשבתו לו" – לרבות אבידת גופו. ואמרינן בעניין עשיית המצות: מה אני בחינם – אף אתם בחינם. הלכך שכר החכמה והלימוד – אסור. אבל שכר הטורח ושכר הבטלה – מותר. עד כאן לשונו. כלומר: שכר החכמה והלימוד הוא כשאומר לו: "קח סם פלוני". אבל כשהולך אצל החולה הוי שכר טירחא. וכן כשכותב לו לבית הרוקח ליתן כך וכך – הוי שכר טירחא ומותר.

ד מי שיש לו סממנים והחולה צריך להם – אסור לו להעלות בדמיהן יותר מן הראוי. ולא עוד אלא אפילו פסקו לו בדמיהן הרבה מפני צורך השעה, שלא נמצא ביד אחר סממנים אלו – אין לו אלא דמיהן. אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה – חייב ליתן לו, שחכמתו מכר לו ואין לזה דמים קצובים. ואף על פי שמצוה עליו לרפאותו, שכל מצוה דרמי אכולי עלמא אם נזדמנה לאחד ולא רצה לקיימה אלא בכך ובכך ממון – אין מוציאין מידו. כן פסקו הטור והשולחן ערוך בסעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה שלו, ג). וכן גם בסממנים, אם כבר קיבל המעות – אין מוציאין מידו (הגאון רבי עקיבא איגר). ומלשון הטור ושולחן ערוך משמע דדווקא כשכבר קיבל הרופא המעות. אבל יש אומרים דאפילו עדיין לא קיבל – מחוייבים לשלם לו גם אחר כך (ב"ח וש"ך סעיף קטן ז). מיהו זהו וודאי אם נסע להחולה בעיר אחרת – לית דין ולית דיין שמחוייבים לשלם כל מה שהשוו עימו. ועיין בחושן משפט סימן רס"ד.

סימן שלז

א שישמרו מלצער את החולה • ובו ג׳ סעיפים

כתבו הטור והשולחן ערוך (שולחן ערוך יורה דעה שלז): חולה שמת לו מת – אין מודיעין אותו שמא תטרף דעתו עליו. ואין קורעין חלוקו, ואין בוכין, ואין מספידין בפניו, שלא ישבר לבו. ומשתקין את המנחמין מפניו. עד כאן לשונו. והביאו זה מ"אבל רבתי", והיינו ממסכת שמחות. ולפנינו לא נמצא זה. וכן כמה דברים הביאו הקדמונים ממסכת זו ולא נמצא לפנינו, כי אין נמצאת אצלינו במילואה.

ב והכי פירושו: אין מודיעין אותו וכו׳, ואם נתוודע להחולה שמת – אין קורעין לו קריעה, שמא תגדל דאגתו. ולא עוד אלא אפילו על מת שאינו שייך לו אסור לבכות ולהספיד בפניו, דמתוך כך יגיע לו צער. ולכן אם בביתו יש אבל, ובאין מנחמין אצלו – אין מניחין להם לדבר עם האבל נדון המת, דכל זה יגרום לו צער (ב"ח). ואפילו אם מת אביו של החולה או אמו – אין מודיעין לו. ואין משגיחין על ה"קדיש" שעליו לומר, דפיקוח נפשות קודם לכל דבר. ומזה יש ללמוד שאסור לגרום שום צער להחולה, ויראו לשמח לבבו בכל היכולת. ואם מת שם אחד בבית, ויש מקום להוציאו למקום אחר עד הקבורה, נראה לי שמחוייבים להוציאו. ואף על פי שאין זה כבוד המת, אבל פיקוח נפש דוחה הכל.

ג חולה שמת לו מת שחייב להתאבל עליו, אם לא ידע כל ימי חליו שמת – חייב לנהוג אבלות לכשיבריא, אם הוא עדיין תוך שלושים. אבל אם ידע מזה אף שלא נהג אבלות כראוי, מכל מקום לא ימלט שנהג קצת אבלות למעט בשמחה, וגיהוץ ותספורת וכיוצא בזה. ולכן פטור מלנהוג אחר כך אבלות (שם). ולעניין קריעה יתבאר בסימן ש"מ בסייעתא דשמיא. ודע כי החולה אסור לו להחמיר לנהוג אבלות בדבר שיקלקל בריאותו. ואפילו חולה שאין בו סכנה יזהר מישיבה על הקרקע, או לילך יחף, אם תתקלקל בריאותו על ידי זה. ורק ישמור בדברים שלא יהיה קלקול לבריאותו.

סימן שלח

א דיני וידוי של החולה • ובו ד׳ סעיפים

אף על פי שאנו מרחיקין עצמנו מלצער את החולה, ומטעם זה כתבנו בסימן של"ה סעיף י שאין מזכירין לו עניין וידוי, מכל מקום צוו לנו חכמינו ז"ל (שבת לב א) דאם רואים שנוטה למות – אומרים לו שיאמר וידוי. ואף שאולי יצטער על ידי זה, מכל מקום אי אפשר לו למות בלא וידוי, דזהו עיקר גדול וזכות לנפש להביאו לחיי עולם הבא. וראיה: שהרי כל המומתין במיתת בית דין מתוודין קודם מיתתן, אף שאין אנו חוששין כל כך לתקנתם, וכל שכן לסתם ישראל. והרי עכן שמעל בחרם, ועל ידו נפלו הרבה מישראל, ועם כל זה אמר לו יהושע "תן תודה", כלומר: התוודה עצמך, ובזה אתה בא לחיי העולם הבא.

ב ולפיכך מחוייבים לומר לו שיתוודה. ובכל מה שנוכל להשקיט דעתו – החוב עלינו להשקיט דעתו. וכך אומרים לו: "אל תירא מהוידוי; דהרבה התוודו ולא מתו, והרבה שלא התוודו מתו. וכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא". ואם הוא חלוש כל כך שאינו יכול להתוודות בפיו – יתוודה בלבו. ואם יודע להתוודות, לומר "אשמנו" ו"על חטא" וכיוצא בזה – מה טוב. ואם אינו יודע להתוודות, אומרים לו: "אמור: מיתתי תהא כפרה על כל עונותי". וזהו וידוי קצר. ואין אומרים לו דברים אלו בפני עמי הארץ, ולא בפני נשים, ולא בפני קטנים, שמא יבכו וישברו לבו. וזהו וודאי עבירה לבכות בפניו ולצערו, ויש לגרש הנשים והקטנים כשבוכין בעודו חי החולה.

ג העיקר צריך לראות שיאמר הוידוי בעודו בדעתו, דכשאינו בדעתו – אינו כלום. והוידוי הוא עיקר גדול, כדדרשינן בספרי: "ואשמה הנפש ההיא והתוודו" – זה בנה אב לכל המתים שיטענו וידוי, עיין שם. והנוסחא הקצרה ד"מיתתי תהא כפרה על כל עונותי", היא במשנה דסנהדרין (סנהדרין מג ב). ויש ספר שחיבר אחד מהגדולים בשמו "מעבר יבק" המיוסד על אמירת החולה, ומה שיאמרו פסוקים עליו. ויש מקומות שהעומדים עליו עושים כמו שכתב שם.

ד ורבותינו הקדמונים כתבו שקבלה בידם מחסידים ואנשי מעשה, שעיקר וידוי שכיב מרע כן הוא, שיאמר: "מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי, שרפואתי ומיתתי בידך. יהי רצון מלפניך שתרפאיני רפואה שלמה. ואם אמות – תהא מיתתי כפרה על כל חטאים ועונות ופשעים, שחטאתי ושעויתי ושפשעתי לפניך. ותן חלקי בגן עדן. וזכיני לעולם הבא הצפון לצדיקים. עד כאן לשונו. ופשוט שאם רוצה להאריך עוד יותר – אפילו כוידוי יום הכיפורים הרשות בידו.

סימן שלט

א דיני גוסס • ובו ט' סעיפים

שנינו בריש מסכת שמחות: הגוסס – הרי הוא כחי לכל דבריו: זוקק ליבום, ופוטר מן היבום וכו', ואסור לעשות לו דבר שתקרב מיתתו. וכך שנו חכמים במשנה דשבת (שבת קנא ב) דהמעמץ עיניו של מת עם יציאת הנפש – הרי זה שופך דמים. ואף על פי שאנו רואים שמצטער הרבה בגסיסתו, וטוב לו המות, מכל מקום אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו. והעולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא, וכך רצונו יתברך. וכל שכן שאסור לעסוק בעדו בארון ותכריכים וקבורה בעודו חי.

ב לפיכך אין קושרין את לחייו של הגוסס, כדי שלא יפתח פיו הרבה. ואין סכין אותו, ואין פוקקין את נקביו, כדרך שעושים למת. ואין שומטין את הכר מתחתיו, כדרך שעושין למת. וכל שכן שאין נותנין אותו לא על גבי חול, ולא על גבי חרסית, ולא על אדמה. ואין נותנין על כריסו לא קערה, ולא מגריפה, ולא צלוחית של מים, לא גרגיר מלח, שכן היה דרכן לעשות. וקל וחומר שאין משמיעין עליו בעיירות להספידו. ואין שוכרין חלילין להספד ומקוננות. ואין מעצימין עיניו עד שתצא נפשו. וכל שכן שאין קורעין קריעה, ולא חולצין כתף כפי המנהג שבימיהם, ולא מספידין עליו. ואין מכניסין ארון לבית עד שימות. ואין פותחין עליו בצדוק הדין עד שימות. ורק כהנים צריכים לצאת מן הבית כשהוא גוסס, ויתבאר בסימן ש"ע (שולחן ערוך יורה דעה שע).

ג וכתב רבינו הרמ"א: וכן אסור לגרום למת שימות מהרה. כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך, ולא יוכל להפרד – אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו מכח שאומרים שיש נוצות ממקצת עופות שגורמים זה. וכן לא יזיזנו למקומו. וכן אסור לשום מפתחות בית הכנסת תחת ראשו כדי שיפרד. אבל אם יש שם דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים, או שיש מלח על לשונו, ואלו מעכבים יציאת הנפש – מותר להסירו משם. דאין בזה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע. עד כאן לשונו.

ד ביאור דבריו: דמקודם נתבאר שאין עושין מעשה שעל ידי זה יקרבו מיתתו, כמו לשמוט הכר מתחתיו. ולזה הוסיף דאפילו אם לדעתם מצוה לקרב מיתתו דטובתו היא, כגון שהוא גוסס זמן ארוך ורואים שיש לו יסורים גדולים, מכל מקום אסור לעשות שום מעשה לזה, דכן הוא רצון השם יתברך. ולא מיבעיא לשמוט הכר מתחתיו, שבזה ראשו מזיז הרבה מגבוה לנמוך. אלא אפילו להזיזו מעט – אסור. ואפילו לא יעשו מעשה בגופו כלל, אלא להניח תחת ראשו בלי הזזה כלל את מפתחות בית הכנסת – גם כן אסור, דסוף סוף עושה מעשה שימות מהרה, אף אם אין המעשה בגופו של הגוסס. אמנם אם יש דבר מן הצד שמעכב יציאת הנפש – מותר להסירו. דממה נפשך: אם העיכוב מצד זה, למה יסבול? דהלא זהו אינו מחמת עצם גופו? ואם אין העיכוב מצד זה, הלא לא יועיל כלום. וגם הסרת המלח מלשונו לא נחשב כמעשה כלל, דנענוע קל הוא. ועוד: דמסתמא הניחו להאריך חייו, וממילא דמותר להסירו. ויש מגמגמים בזה. (עיין ט"ז סעיף קטן ב, ונקודות הכסף ובל"י. ובאמת אין חשש בזה.)

ה עוד כתב דיש אומרים דאין חוצבין לו קבר, אף על פי שאין הקבר עמו בבית, עד שימות. ואסור לחצוב שום קבר להיות פתוח עד למחר, ולא יקברו בו המת באותו היום, ויש סכנה בדבר. עד כאן לשונו. ובזה שכתב שאין חוצבין לו קבר, כתבו האחרונים דמותר מדינא כל שאין החולה מרגיש בדבר. מיהו צריך ליזהר בערב שבת סמוך לשבת, שמא לא יספיקו לקברו אם לא בחילול שבת. ולחלל שבת אסור, וממילא שלא יקברוהו ויצטרכו להניח פתוח, ובזה הרי יש סכנה. ולכן אסור לחפור קבר בעודו חי בערב שבת, אם לא כשנשער דאם אפילו לא ישאר שהות לקוברו, מיהו על כל פנים יהיה שהות לחזור ולמלאות הקבר בעפר (ב״ח וש״ך סעיף קטן ו). וצריך עיון אם אחר כל הזהירות לא נשאר שהות קודם השבת, אם מותר לומר לכותים שימלאו בעפר בשבת כיון שיש סכנה בדבר, או כיון דאין הסכנה מבואר בגמרא אסור אמירה לעובד כוכבים. ונראה לעניות דעתי להתיר בשעת הדחק, מפני שזהו קבלה מרבי יהודה החסיד שיש סכנה בדבר, ודבריו וודאי מקובל מהקדמונים. ויש להתיישב לדינא. (ואין קושיא מה שהחי מכין תכריכין לעצמו, דזהו כשהוא בריא. אבל כשהוא מסוכן – הוי כפתיחת פה לשטן חס ושלום.)

ו זה שנתבאר דהגוסס הוא כחי לכל דבריו – זהו כשהוא לפנינו. אבל מי שאמרו לו: ״ראינו קרובך גוסס זה שלושה ימים״ – צריך להתאבל עליו, דוודאי כבר מת, שרוב גוססין למיתה. מיהו אשתו אסורה להנשא, ואסרינן עליה להתאבל, וגם הבנים לא יאמרו ״קדיש״, כדי שלא לבוא לידי מכשול שתנשא. דבאשת איש החמירו לבלי לילך אחר הרוב, כמו מים שאין להם סוף וכיוצא בזה. (עיין בית שמואל בסימן י״ז סעיף קטן י״ח. וכבר הושג מהרבה גדולים.)

ז אם חס ושלום יש דליקה בהבית – בהכרח להוציא אותו מהבית שלא ישרף. וכן המת מוציאין ממקום הדליקה, והוא קודם להצלת ספרים. אבל להציל קטן חי קודם מהצלת המת, וחי בריא קודם לחי מסוכן (הגאון רבי עקיבא איגר בשם ס״ח).

ח אומרים צידוק הדין בשעת יציאת נשמה. והאבלים מברכים אחר יציאת נשמה: ״ברוך וכו׳ דיין האמת״ וקורעים. ודיני קריעה יתבארו בסימן ש״מ. וכיון שנטה אדם למות – אין רשאין לילך ממנו, כדי שלא תצא נפשו והוא יחידי. דהנפש משתוממת בצאתה מן הגוף ואינה רואה אנשים כשרים. ומה טוב אם יהיו עשרה מישראל בעת יציאת הנפש, דאז פוגעת בשכינה. ולבד זה מצוה לעמוד בשעת יציאת הנפש, שנאמר (תהלים מט יא): ״ויחי עוד לנצח לא יראה השחת, כי יראה חכמים ימותו״. וכל שכן אם הנפטר הוא גדול בתורה, ומתברכין ממנו קודם פטירתו – זהו ענין גדול עד מאוד. והעומד בשעת יציאת נשמה ואין אחר עמו – אסור לו לעזבו אפילו יאחר זמן התפילה (שם).

ט כתב רבינו הבית יוסף: מנהג לשפוך כל המים שאובים שבשכונת המת. עד כאן לשונו. ו״שכונה״ הוא שני בתים לבד בית המת. והטעם כתבו הקדמונים: כדי שידעו שמת, ולא יצטרכו להגיד בפה משום מוציא דיבה וכו׳ ורמז לזה: ״ותמת שם מרים ולא היה מים לעדה״. ולפי זה בשבת ויום טוב אסור לשפוך, דאז אסור להודיע שום צער. וכן המנהג הפשוט אצלנו לבלי לשפוך המים בשבת ויום טוב. וגם לטעם זה אין חיוב לשפוך כל המים כמובן. ומקור הדין מהכלבו, וכתב לעיקר הטעם הזה. ואחר כך כתב: ויש אומרים כי הטעם לפי שמלאך המות מפיל במים טיפת סם המות. והביאו עוד מעשה לזה, עיין שם. ובוודאי טעם זה טפל לטעם הראשון, ותמיהני על כמה שמחמירים בזה הרבה כאילו היא גמרא מפורשת. ויש שרוצים לאסור התבשיל אם בשלו בהמים, ואין זה אלא דברי תימה. והרי אפילו בסכנות המבוארים בגמרא אמרו חכמינו ז״ל גם כן: והאידנא דדשו בו רבים ״שומר פתאים ה׳״ (סוף פרק שמונה עשר דשבת קכט ב (שבת קכט ב) ויבמות עב ב), וקל וחומר במילתא כי האי. ומה יעשו הערים הגדולות שבשלוש חצרות ימצאו מאות בעלי בתים? ומה יעשה העני בחורף שבכבידות להשיג מים? ולזה נראה לעניות דעתי להקל הרבה בדבר, וכן ראיתי מגדולי הוראה. ובזמן החורף כשהמים מכוסים, וכן אם יש טורח להשיג המים והמה מכוסים, יש להקל. ובשבת ויום טוב אין לשפוך כלל. וכל מים שהם למצוה – שומר מצוה לא ידע דבר רע. (ויש ליזהר בשעת מיתה שלא יצא אבר חוץ למיטה, והעומדים שם יראו וישגיחו על זה. ונכון שיתעסקו בדברי קדושה, כמו שכתב בספר מעבר יבק.)

סימן שמ

א כל דיני קריעה • ובו ל״ח סעיפים

מי שמת לו מת, והוא מהמתים שחייב להתאבל עליהם כמו שכתבתי בסימן שע״ד – חייב לקרוע עליו. וחיוב זה הוא מדרבנן, ואסמכוה אקרא. וכך אמרו חכמינו ז״ל במועד קטן (מועד קטן כד א): אבל שלא פירם – חייב מיתה, דכתיב: ״ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו״. הא אחר שלא פירם – חייב מיתה. וזהו כעניין שאמרו: העובר על דברי חכמים – חייב מיתה (בית יוסף). דאסמכתא בעלמא הוא, דפשטיה דקרא על בני אהרן קאי, דאם הם יפרומו – יתחייבו מיתה (תוספות שם).

ב ובאמת בכל התנ"ך נמצא שקורעין על זה וכיוצא בזה. הלא דוד קרע על בנו שמת, כדכתיב: "ויקם דוד ויקרע את בגדיו" (שמואל ב יג לא). ובאיוב (איוב א כ) כתיב: "ויקם איוב ויקרע". ולא תהא גרוע משארי בשורות רעות שקורעין, כדמצינו בחזקיה (ישעיהו לז א) ובירמיה (ירמיהו מא ה), וכמו שיתבאר בסימן זה. וקורעין דוקא מעומד. אבל אם קרע מיושב – לא יצא (מועד קטן כא א), וחייב לקרוע פעם אחרת. וזה גופה ילפינן מדוד, דכתיב: "ויקם דוד". ובירושלמי שם (פרק שלישי הלכה ז) יליף מאיוב, דכתיב: "ויקם", עיין שם. ובש"ס שלנו דחי לימוד זה, עיין שם. (ודעת הרי"ף והראב"ד דבדיעבד יצא כשקרע מיושב, עיין בטור.)

ג עיקר מצות קריעה הוא אחר יציאת נשמה, דאז הוי עיקר שעת חימום, לכל הפחות קודם שיסתום פני המת בקבר בעפר. אמנם אם לא קרע אז – קורע כל שבעה, דגם זהו שעת חימום. אבל כשעבר שבעה ולא קרע – אינו צריך לקרוע עוד, לבד על אביו ואמו שקורע לעולם מפני כבודם.

ד באיזה מקום בבגד קורעין? מלפניו דווקא, למעלה כנגד הלב. ולשון הגמרא: הקורע מלמטה ומן הצדדין – לא יצא (מועד קטן כו א). והפוסקים שכתבו לשון "בבית הצואר לפניו" – גם כן כוונתם כן. ואצל בגדים שלנו שפתוחים לגמרי לפניו – לא שייך לשון בית הצואר. אלא שהם הלכו בבגדים שלא היו פתוחים לגמרי מלפניו, אלא כעין חלוק שלנו, לכן מקרי "בית הצואר". ולכן אם קרע בשולי הבגד, או לאחריו, או מן הצדדין – לא יצא. וזהו באותן שהחיוב מן התורה להתאבל. אבל לקמן יתבאר שקורעין על כל אדם העומדים בשעת יציאת נשמה ועוד חיובי קריעה. ועל אותם יצאו כשקרעו בשולי הבגד, כיון שאין בהם חיוב אבלות. וכן נהגו להקל לכתחילה בקריעות אלו. (וקריעה דחיובא אינו לרוחב הבגד אלא לארכו.)

ה חייב לקרוע מגוף הבגד. וכך אמרו בגמרא (מועד קטן כו ב): הקורע מתוך המלל, מתוך השלל, מתוך הלקט, מתוך הסולמות – לא יצא. מתוך איחוי אלכסנדרי – יצא, עיין שם. וכן הלשון בטור ושולחן ערוך סעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שמ, ב). ולא פירשו מה זה, רק על "איחוי אלכסנדרי" פירשו, דהיינו תפירה שהיא שוה למעלה ובולטת מלמטה. עד כאן לשונם. וגם בפירוש רש"י לא נתפרש. ומפירוש הערוך הבנתי שכתב בערך "מל": מה שמשייר האורג בראש הבגד ובסוף הבגד שיעור שני אצבעות, והוא שתי לבדו בלא ערב, ובלשוניני "פרענזין". (ובערב) [ובערך] "שלל" על "שלל של כובסין" פירש: הכובס שמכבס הבגדים מחבר ארבע וחמש ביחד, ואין תופרן בטוב אלא מכלב. עד כאן לשונו. ובערך "לקט" פירש: שאינו תופר כדרכו אלא כאדם המלקט מכאן ומכאן, ואינו מלקט כסדר. עד כאן לשונו. ובערך "אח" פירש: איחוי אלכסנדרי, שהוא כמין אריגה. עד כאן לשונו.

ו ולפי זה הכי פירושו: הקורע מתוך המלל מהקצוות של שתי בלא ערב, כמו בטליתים שלנו, מתוך השלל, שיש חתיכה מחוברת בתפירות כשל כובס; וכן מתוך הלקט מתוך הסולמות, שהחתיכה מחוברת בתפירות מלוקטות כסולמות, שאינה תפירה יפה – אינו קריעה. אבל אם מחובר לבגד באריגה – יצא ידי קריעה. וכן משמע מהמרדכי, ומהרמב"ן בספר תורת האדם. וזהו מצוי אצלינו שבקצוות הבגדים מחברים לנוי שנירלאך של משי, ומחובר בתפירה יפה ולא באריגה, ולא יצא ידי קריעה. אבל כפי המבואר בטור ושולחן ערוך, דבתפירה גם כן טוב – יצא ידי קריעה. ואמת זה שכתבו "בולטת מלמטה" לא אבין פירושו. מיהו על כל פנים כיון דתפירה הוי גם כן חיבור – אין לך תפירה מעולה מכפי הנהוג. וכן אצלינו כל מה שמחובר לעצם הבגד היא בתפירה. ולזה הסכימו הראב"ד והרא"ש והנימוקי יוסף (עיין בית יוסף וב"ח). כן מתבאר מדברי הרמב"ם, כמו שיתבאר בסעיף הבא.

ז ומהרמב"ם פרק תשיעי מאבל דין ג (רמב"ם הלכות אבל ט) מתבאר פירוש אחר בעניין זה, שכתב: כל אלו הקרעים – אינן מאחין לעולם. ואף על פי שאין מתאחין – מותר לשוללן, ולמוללן, וללקטן, ולעשותן כמין סולמות. ולא אסרו אלא באיחוי אלכסנדרי בלבד. וכל הקורע מתוך השלל או המלל או הלקוט – לא עשה כלום. אבל קורע מתוך האיחוי האלכסנדרי בלבד וכו' עד כאן לשונו. הרי שמפרש דלא מיירי בדבר המחובר לבגד כלפירוש הערוך, אלא שהיה קרע בבגד, ותפרו שלא בתפירה יפה, ואחר כך קרע מזה המקום – לא יצא ידי חובת קריעה. אבל כשחיבר הקרע באיחוי אלכסנדרי וקרע מזה המקום – הוה קריעה ויצא. והאיחוי הוא רק תפירה יפה, ואינו צריך אריגה. (ולפי הרמב"ם מובנים דברי רש"י בהרי"ף על ענין זה, דלכאורה אין להם שום הבנה, עיין שם.)

ח שיעור קריעה – טפח. ויש חילוקים בין קריעה על אב ואם, לקריעה על שארי קרובים שחייב להתאבל, כגון בנו ובתו, אחיו ואחותו, ואשתו. ויש חילוק אחד מצד המנהג, ואינו מעיקר הדין, והיינו שבאביו ואמו קורע מצד שמאל, ובשארי קרובים מצד ימין. ואם שינה, בין בזה ובין בזה – יצא (ועיין ש"ך סעיף קטן י"ט). אמנם יש חילוקים מעיקר דינא דגמרא ולעיכובא, והיינו וכו'

ט בשארי קרובים קורע רק בבגד העליון שעליו, והיינו בלשונינו סורדו"ט או קאפט"א, ולא בבגדים שתחת העליון. אבל באביו ואמו אפילו נושא עליו כמה בגדים תחת העליון – צריך לקרוע כולן, לבד החלוק שאינו קורע כמו שיתבאר. ואם לא קרע כל בגדיו – לא יצא, וגוערים בו שיקרע. וכל זמן שאותו הבגד עליו שהלך בו בשעת מיתתם – מחוייב לקורעם אפילו לאחר שלושים. אמנם בגמרא (מועד קטן כב ב) אמרו דאפרקסותו אינו צריך

לקרוע. ויש מפרשין שזהו הבגד העליון שעל כל הבגדים שהולכין בו ברחוב, ובלשונם קאפ״ה ובלשוננו אויבע״ר בגד, או מאנטו״ל, או פלאס״ץ, או בגד חורף. ויש מפרשים שהוא בגד הזיעה הדבוק לבשרו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י (שולחן ערוך יורה דעה שמ, י) שפשט המנהג שלא לקרוע הקאפ״ה אפילו על אביו ואמו, ולקרוע החלוק שקורין קאמיז״ה. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב דבמדינות אלו אין נוהגין כן, אלא אין קורעין החלוק של פשתן שהוא בגד הזיעה, ולא הסרבל העליון. אבל שאר בגדיו – קורע באביו ואמו, ובשאר מתים – המלבוש העליון תחת הסרבל. עד כאן לשונו. כלומר: תחת הסרבל שהולך ברחוב, והוא הסורדו״ט, ואותו קורע. (וצריך עיון על המנהג: הא בגמרא לא מיעטה רק בגד אחד. וצריך לומר דסבירא ליה דמיעטה הסרבל, והחלוק אינה צריכה למעט כלל, דפשיטא שלא יגלה בשרו. ואולי בגד זיעה שכתבו הוא בגד שעל החלוק. כן נראה לעניות דעתי.)

י אחד האיש ואחד האשה – שוים לעניין קריעה. אלא שהאשה קורעת התחתון ומחזירתו לאחריה, וחוזרת וקורעת העליון. כן פסקו בגמרא שם ובפוסקים. והנה זהו לפי הבגדים שלהם, אבל שלנו אי אפשר להחזיר לאחריה. ולפי זה יש להסתפק אם צריכה לקרוע כל בגדיה על אביה ואמה. ויראה לי דבמסכת שמחות (פרק תשיעי) תניא: האשה אינה קורעת אלא את העליון. רבי יהודה אומר האשה קורעת את הפנימי והופכתו לאחוריה, וחוזרת וקורעת את השאר. וכן הוא בירושלמי מועד קטן (פרק שלישי הלכה ח), עיין שם. ולפי זה לדידן דאי אפשר כן – בודאי מודה רבי יהודה לתנא קמא. ולכן אף דבש״ס שם הגירסא ״אחד האיש ואחד אשה״, רבי שמעון בן אלעזר אומר: האשה קורעת את התחתון ומחזירתו וכו׳, עיין שם; ולכאורה משמע דהתנא קמא סבירא ליה שאינה צריכה לחזור הקרע, אלא קורעת כל בגדיה כאיש, והפוסקים פסקו כרבי שמעון בן אלעזר; מכל מקום כדי להשוות עם הירושלמי ומסכת שמחות יש לומר דהכי פירושו: אחד האיש ואחד האשה צריכין לקרוע. ובא רבי שמעון בן אלעזר ופירש כיצד תעשה. ולפי זה לדידן אינה צריכה לקרוע כל בגדיה (כן נראה לעניות דעתי).

יא על כל המתים אם רצה להניח שפת הבגד שלימה, וקורע מהשפה ולמטה באופן שלא יתראה הקרע כל כך בגלוי כשני חתיכות בפני עצמן, רק בתוך הבגד יהיה הקרע – מותר. אבל על אביו ואמו מחוייב לקרוע משפת הבגד, שיראו הכל שהקרעים מובדלים לשנים. ויש אומרים דגם על שארי מתים צריך לקרוע השפה דווקא, ואם לאו לא הוי קריעה כלל. וכן נוהגין. (דפסקו כרבי יהודה שם ולא כתנא קמא. וזהו דעת המרדכי, והיא דעה יחידאי. וגם צריך עיון איך נפסוק כיחיד לחומרא? ובוודאי עיקר הדין כדעה ראשונה, דכן פסקו הרמב״ם והטור שולחן ערוך. ובפסקי תוספות יש פירוש אחר בזה, עיין שם ובבית יוסף. ודייק ותמצא קל.)

יב על כל המתים מותר לו לקרוע באופן שלא יראו הכל כשקורע. והיינו שלובש המקטורן שלו, והיינו הבגד העליון שיוצא בו לרחוב, שאותו אינו צריך לקרוע. ונותן ידו מבפנים תחת המקטורן, וקורע בצינעא. אבל על אביו ועל אמו אסור לו לעשות כן, אלא פושט הבגד העליון וקורע לפני הכל מבחוץ. וכן על כל המתים רצה – קורע בידו, ואם רצה – קורע בסכין או בשאר כלי. ועל אביו ואמו אינו קורע אלא בידו. ואם התחלת הקריעה אי אפשר ביד – קורע מעט בסכין ומושך הקריעה בידו טפח. ואף על גב דבידו יתקלקל הבגד יותר מבסכין (כן משמע מרש״י שם), מכל מקום על אביו ואמו אין קריעה אלא בידו דווקא, ולא בסכין ולא ביד של אחרים. (וגם על שארי מתים דמותר בסכין, מכל מקום צריך הוא לחתוך בעצמו ולא על ידי אחרים, דכן משמע מלשון הגמרא והפוסקים.)

יג על כל המתים שולל הקרע תיכף לאחר שבעה, ומאחה לאחר שלושים. ו״שולל״ היינו תפירה בלתי שוה, ואיחוי הוא תפירה יפה, וכמו שכתבתי בסעיף ז, עיין שם. אבל על אביו ואמו רק שולל לאחר שלושים, ואינו מאחה לעולם. והאשה שוללת לאלתר אפילו תוך שבעה (רש״י כו ב (מועד קטן כו ב)) מפני כבודה. וכל זמן שאסור לשלול, אפילו לחבר ראש הקריעה על ידי מחט אסור. ויש מקומות שנהגו להחמיר אפילו על שארי מתים שלא לשלול תוך שלושים, ואז אפילו ראש הקריעה אסור לחבר על ידי מחט. ובזה שנתבאר דמאחה לאחר שלושים, כתב רבינו הרמ״א בסעיף ט״ו (שולחן ערוך יורה דעה שמ, טו) דאין חילוק אם פגע בהם הרגל או לא. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דרגל מבטל גזירת שלושים, כמו שכתבתי בסימן שצ״ט, היינו לעניין אבלות ולא לעניין קריעה. ואין המנהג כן, ואנן סוברים דלגמרי מבטל הרגל כל ענייניו (ש״ך סעיף קטן כ״ה, עיין שם). וכשאסור לאחות – אסור גם לחתוך הקריעה ולתפור חתיכה אחרת.

יד על כל המתים אם בא להחליף בגד אחר תוך שבעה – מחליף, ואינו קורע זה הבגד שמחליף. אבל על אביו ואמו אם בא להחליף – מחליף וקורע כל בגדיו שמחליף, כמו בשעת קריעה של חיוב בשעת מיתה. וכן אינו מאחה לעולם כמו בפעם הראשון. וזהו בחול. אבל בשבת – מחליף ואינו קורע. וכן על כל המתים יכול להחזיר הקרע לאחוריו תוך שבעה, ובאביו ואמו אסור. ודע שיש שכתבו דבגדים ישנים שיודעים שלבשן קודם מיתת אביו – יכול

ללבשן אחר שבעה בלי קריעה (ב״ח וט״ז סעיף קטן ז). ואיני יודע הרבותא בזה, דהא הגמרא לא אסרה רק תוך שבעה. ואי משום חשדא, שיאמרו שלובש בגד חדש הוא – הישן ניכר לכל. וצריך עיון.

טו על כל המתים כולם אם רצה לחלוץ כתף – חולץ. לא רצה – אינו חולץ. ועל אביו ואמו חייב לחלוץ כתף, והולך כך לפני המיטה עד שיקבר המת. ואם הבן אדם גדול, ואין כבודו שילך חלוץ כתף – אינו צריך לחלוץ. והכי איתא בשמחות פרק תשיעי: מעשה ומת אביו של רבי עקיבא – חלצו לפניו והוא לא חלץ. ומהו חליצת כתף? פירש רש״י בסוף פרק קמא דבבא קמא שקורע בגדיו עד שנראה הכתף. והנימוקי יוסף בפרק שלישי דמועד קטן פירש, וזה לשונו: חולץ – חייב להוציא זרועו על שפת חלוקו ממקום הקריעה, כדי לבזות עצמו ולהראות הקרע לכל. עד כאן לשונו. ונראה שזהו דעת הטור שכתב: חולץ זרועו ומוציא כתפו חוץ לקרע, ונמצא זרועו עם כתפו מגולין. עד כאן לשונו. (לחינם השיג על הדרישה מרש״י בבא קמא הט״ז בסעיף קטן ט, דהטור ונימוקי יוסף אינם מפרשים כרש״י. ודייק ותמצא קל.) אמנם רבינו הרמ״א בסעיף י״ז (שולחן ערוך יורה דעה שם, יז) כתב דיש אומרים דעכשיו בזמן הזה לא נהגו לחלוץ כתף כלל, אפילו על אביו ואמו. וכן נוהגין האידנא. עד כאן לשונו. דלפי בגדים שלנו כמעט הוא מהנמנעות, אם לא לחלוץ כל הבגד כידוע. ולכן הכל מוחלים על כבוד זה.

טז על כל המתים אם לא שמע עד לאחר שלושים – אינו קורע. ומי שאין לו בגד כלל, שהולך רק בחלוק ומכנסים, או שנושא בגד שאולה, או שהולך בבגד קרוע לגמרי, ונזדמן לו בגד תוך שבעה – קורע. ולאחר שבעה – אינו קורע, דאין קריעה רק בשעת חימום. אבל על אביו ואמו קורע לעולם כל בגדיו שנושא עליו בשעת שמועה, אפילו לאחר שנה, וזה מפני כבודם. אך אם מחליף אחר כך – אינו צריך לקרוע, שהרי אפילו אחר שבעה כשמחליף אינו צריך לקרוע, כמו שכתבתי בסעיף י״ד דהחיוב קריעה במחליף הוא רק תוך שבעה. וכל שכן בשמועה רחוקה. אבל בשמועה קרובה – דינו כיום המיתה.

יז כשם שאסור לאחות קרע שאינו מתאחה, כך אסור להפוך צד עליון של בגד למטה ולאחותו. ואפילו כשימכרנו לאחר – אסור אותו אחר לאחותו, דזהו כבוד אביו ואמו שהקרע שבשבילם לא יתאחה לעולם. ולכן כשמוכרו מחוייב להודיע זה להקונה. ואם מכרו סתם ולא הודיעו – אסור הקונה לאחותו, שהרי ראה הקרע ונתרצה, ואף על פי שלא ידע אם הקרע הוא על אביו ואמו או על שארי קרובים שמתאחים – היה לו לשאול. ומדלא שאל – נתרצה. ולכן ישאלנו עתה, ואם יאמר לו שהוא על שאר קרובים שמתאחים – אז יאחה. ולכן אסור למכור בגד זה לכותי, שהרי לא יציית לו ויאחנו. ודע דאף על פי שאסור לאחותו, וגם אסור לחתוך סביב הקריעה ולהשליכו ולהושיב שם חתיכה אחרת, כמו שכתבתי בסעיף י״ג, מכל מקום לאחר שנים עשר חודש מותר בכהאי גוונא (ב״ח וט״ז סעיף קטן י).

יח עוד יש חילוק בקריעה בין אביו ואמו לשארי קרובים: דהנה כבר נתבאר דשיעור קריעה טפח, וילפינן לה (מועד קטן כב ב) מדכתיב בשמואל (שמואל ב א יא): ״ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם״ – ואין אחיזה פחות מטפח. ואם קרע על מת, ובתוך כך מת לו מת אחר שחייב לקרוע עליו, וצריך להוסיף באותה קריעה אם אחר שבעה מת לו השני – מוסיף על הקרע כל שהוא ויצא. ואם הוא בתוך שבעה – צריך לקרוע טפח להלן מאותה קריעה. אבל כשמת אביו או אמו אחר המת הראשון, אפילו מתו אחר שבעה – קורע עד שיגלה את לבו. כלומר: שצריך קרע אחר לגמרי. ויש בזה כמה פרטי דינים, ויתבארו לקמן בסעיף כ״ו וכו׳.

יט ויש חיובי קריעות על מתים שאינם קרובים לו, אלא קרובים לקרובין, וכמו שיתבאר בסימן שע״ד שמתאבל בפני קרובו על קרוביו כמו כן בקריעה. וזה אינו מעיקר דין תורה, אלא שכך נהגו בימי חכמי הגמרא. אבל עכשיו אין נוהגין כן, לא בקריעה ולא באבלות, ויתבאר שם. אבל מדינא דגמרא הרי שמת בן בנו או אחי בנו, כגון שגירש אשתו ונשאת לאחר וילדה, או אם בנו והוא גירשה כמו שכתבתי – חייב לקרוע בפני בנו. וכן קורע על חמיו וחמותו בפני אשתו, ולא על שארי קרוביה, דכבוד חמיו וחמותו שאני. וכן היא קורעת על חמיה וחמותה בפני בעלה, ולא על שארי קרוביו. ושם בסימן שע״ד יתבאר עוד בזה הענין, עיין שם.

כ וכן יש קריעה על מת אף בלא קורבה כלל. וכך צוו חכמינו ז״ל (מועד קטן כה א) דהעומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל – חייב לקרוע. דהנשמה נקראת ״נרו של הקדוש ברוך הוא״, וכשרואין שנכבית, דעד כה קיימה תורתו ומצותיו ועכשיו נפסק המעיין – צריך לקרוע. ואפילו אם זה הנפטר עשה לפעמים עבירה לתיאבון, או שלפעמים הניח לעשות מצוה מפני הטורח – מכל מקום ישראל כשר הוא. אבל אם היה רגיל לעשות עבירות אפילו לתיאבון – אין צורך לקרוע עליו. וכל שכן על נהפך לישמעאל. ויש אומרים שאם זה נהרג על ידי גזלנים – מתאבלין עליו קרוביו, דנתכפר בהריגתו. וגם דוודאי הרהר בתשובה קודם מותו. וכן על הפורשין מדרכי ציבור – אין קורעין עליהם ולא מתאבלין עליהם. אבל על בניהם

מתאבלין וקורעין. ואם קורעין העומדים בשעת יציאת נשמה של קטנים, יש מחלוקת. אבל אם לומד בחדר – וודאי דצריכין לקרוע עליו, כן הסכימו הגדולים. (ב״ח וש״ך סעיף קטן ז, וט״ז סעיף קטן ב. ורבינו גרשום מאור הגולה ישב ארבעה עשר יום כשבנו החליף.)

כא וזהו בסתם בני אדם. אבל אדם כשר שמת – ומהו אדם כשר? שאינו חשוד על שום עבירה, ולא על שום ביטול מצוה, ולא סני שומעניה אף על פי שאינו תלמיד חכם – חייב לקרוע עליו אף כשלא עמדו עליו בשעת יציאת נשמה. והוא כשעומד שם בין מיתה לקבורה. ותלמיד חכם פטור מקריעה זו. ויש מגמגם בזה (ש״ך סעיף קטן י״ג). וגם לא הצריך שיעמוד שם אלא אפילו בביתו צריך לקרוע (שם סעיף קטן י״ב). אבל יש אומרים דלא זה מקרי ״אדם כשר״ אלא בשמהדר אחר מצות, וטורח להשיג מצות גמילות חסדים. (שם סעיף קטן י״א, וב״ח בשם רמב״ן ופסקו כן). האמנם רבינו הרמ״א בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה שמ, ו) כתב דיש אומרים דאין חייב לקרוע על אדם כשר, אלא אם כן עומד עליו בשעת יציאת נשמה. אבל חייב לבכות ולהתאבל עליו. וכן נהגו להקל. עד כאן לשונו. וגם עתה לא נהגו בקריעות אלו.

כב וכל זה אינו בתלמיד חכם, דעל חכם, ואפילו תלמיד חכם ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה – קורעין עליו אפילו לאחר קבורה ביום שמועה, אם הוא תוך שלושים יום. וקורע עליו בשעת הספידו. וקורעין עליו עד שמגלים את לבן. ואם לא קרע ביום שמועה, וכבר עבר זמן הספדו ולא קרע – שוב אינו קורע, אפילו הוא תוך שלושים, דשעת חימום של תלמיד חכם אינו אלא או בשעת שמועה או בשעת ההספד, דאז מתעורר החימום. וכתב הרמב״ם בפרק תשיעי (רמב״ם הלכות אבל ט) דכבר נהגו תלמידי חכמים בכל מקום לקרוע זה על זה טפח, אף על פי שהם שוים בחכמה, שאין (אחר) [אחד] מהם מלמד את חבירו, עיין שם. והטעם דלא ימלט שילמדו איזה דבר זה מזה וזה מזה. אבל רבינו הרמ״א כתב בסעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה שמ, ז) דיש אומרים שאין קורעין על חכם אלא אם כן הוא רבו, או שיודעין משמועותיו שחידש דהיינו רבו. וכן נהגו להקל במדינות אלו. עד כאן לשונו. ועכשיו נוהגים להקל אפילו על חכם שיודעים משמועותיו שחידש. וכבר תמהו בזה (עיין ש״ך סעיף קטן י״ז), וכתבו דסבירא ליה דבעינן שיודע דבר הלכה בכל מקום, ועכשיו אינו מצוי זה (שם). והירא דבר ה׳ יקיים המצוה כתיקונה. ויכול לקרוע בשולי הבגד, וכמו שכתבתי בסעיף ד, עיין שם. והמדקדקין קורעין בשולי הבגד בהאונטע״ר שלאק, ויכולין לאחותה מיד.

כג אבל על חכם שהוא רבו שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא מקרא, ואם משנה משנה, ואם גמרא גמרא – קורע כל בגדיו עד שמגלה לבו, כעל אב ואם. ויש אומרים שזה אינו צריך, אלא קורע טפח בבגד אחד, ואינו מאחה לעולם כבאביו ואמו. ואפילו משמועה רחוקה – קורע עליו לעולם כאביו ואמו, מפני שלעולם ברבו הוי שעת חימום. וזהו בלמד רוב חכמתו ממנו. אבל בלאו הכי אינו קורע עליו בדיני אב ואם, אלא כדין שאר מתים שהוא מתאבל עליהן. והיינו קריעה טפח מיד, וגם לא בשמועה רחוקה. ואפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד, בין קטן בין גדול – חייב לקרוע עליו. ויש אומרים דגם אינו מתאחה אפילו אינו רבו מובהק, וכמדומני שאין המנהג כן.

כד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח: תלמידי חכמים שיושבים ביחד, ומקשים ומפרקים זה לזה ולומדים ביחד – יש אומרים שדינם כרב שאינו מובהק, ויש אומרים שדינם כרב מובהק. ויש אומרים שאינו צריך לקרוע אלא על רבו שלימדו רוב חכמתו, אבל חברים הלומדים זה עם זה, או שהאיר עיניו בדבר אחד – אינו אלא חומרא בעלמא. והיכא דנהוג – נהוג, והיכא דלא נהוג – לא נהוג. ואין מורין כן. ולכן נהגו להקל במדינות אלו. עד כאן לשונו. ודעה זו סבירא ליה דמה שאמרו בגמרא בענין זה – אינו אלא לחומרא בעלמא, ולא מעיקר הדין (כן כתב המרדכי ועיין בית יוסף).

כה נשיא דומה לאב ואם בחליצת כתף, ובקריעה מבחוץ ולא מבפנים, ושאינו מתאחה לעולם. אך בזמן הזה אין לנו נשיא, וכל הקורעים על חכם שמת כיון שהחזירו פניהם מאחורי המיטה – שוללין ומאחין למחר. וכן כשקרעו בשעת הספד הדין כן. ועל נשיא ועל רבו מובהק – שולל למחר, ואינו מאחה לעולם. ועל חכם – חולץ מימין, ועל אב בית דין – משמאל, ועל נשיא – מכאן ומכאן. ועל אביו ואמו ועל רבו מובהק, רצה – מכאן, רצה – מכאן, ואם רצה – חולץ שתיהן. וכבר נתבאר דהמנהג על אביו ואמו לקרוע מצד שמאל. וכן כבר נתבאר דאין אנו נוהגין בחליצת כתף כלל.

כו כתב הרמב״ם פרק שמיני (רמב״ם הלכות אבל ח): מי שמתו לו מתים הרבה כאחד – קורע קרע אחד לכולן. היה אביו או אמו ביניהם – קורע על כולן קרע אחד, ועל אביו או אמו קרע אחר. שאין זה מכבודם שיוכללו בתוך קריעות אחרים. (הרמב״ם לא כתב טעם, אך נראה לי שזהו הטעם. ובגמרא כו ב (מועד קטן כו ב) אמרו: לפי שאין מוסיפין על קרע וכו׳ – ואינו מובן מה שייך בזה תוספת? וצריך לומר דהכי קאמר: דכמו שאינם בתוספת, כמו כן אינם בכלליות. וזהו שהוסיף שם רב נחמן בר יצחק, ומתורץ קושית התוספות בד״ה אמר, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כז עוד כתב שם: מי שמת לו מת וקרע עליו, ואחר כך מת לו מת אחר, אם בתוך שבעה – קורע קרע אחר. ואם לאחר שבעה – מוסיף על הקרע הראשון כל שהוא. מת לו מת שלישי אחר שבעה של שני – מוסיף כל שהוא. וכן מוסיף והולך עד טיבורו. הגיע לטיבורו – מרחיק שלוש אצבעות וקורע.

נתמלא מלפניו – מחזירו לאחוריו. נתמלא מלמעלה – הופכו למטה. אמרו לו מת אביו וקרע, ואחר שבעה מת בנו והוסיף – מתאחה התחתון ולא העליון. אמרו לו מת בנו וקרע, ואחר שבעה מת אביו – אינו מוסיף אלא קורע קרע אחר, שאין אביו ואמו בתוספת. עד כאן לשונו.

כח וזה שכתב "אם בתוך שבעה קורע קרע אחר" – היינו שמרחיק שלוש אצבעות וקורע. והוא הדין שיכול להוסיף על הראשון, שכן כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף כ"ג (שולחן ערוך יורה דעה שם, כג). וכן במת שלישי בתוך שבעה של שני, וכן לעולם. (עיין ש"ך סעיף קטן ל"ב. ודייק ותמצא קל.) וזה שכתב "מחזירו לאחוריו", כלומר: וקורע מלפניו. וזה שכתב "הופכו למטה", כלומר: ונעשה הלמטה למעלה, ועושה שם בית צואר וקורע. (וזהו כוונת הש"ך בסעיף קטן ל"ד, אלא שהלשון אינו מדוקדק, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ואם נתמלא קרעים מכל הצדדים – נעשה כמי שאין לו בגד ואינו קורע. (ובשולחן ערוך בתחלת סעיף כ"ג (שולחן ערוך יורה דעה שם, כג) הוא כפל דברים. אלא שמקודם הוא לשון הרמב"ם, ובכאן לשון הטור, עיין שם.)

כט כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף כ"ג: מת אביו או אמו ואחד משאר קרובין (ביחד) – קורע תחילה על אביו או על אמו עד לבו, ומרחיק שלוש אצבעות וקורע טפח על המת האחר. (כלומר: אפילו להוסיף על אחר בקרע של אביו – אסור.) מת אביו וקרע, ואחר שבעה מת אחד מהקרובים – מוסיף על קרע הראשון. (דאחר שבעה מותר להוסיף בקרע אביו. ונראה לי הטעם מפני שהוא כל שהוא.) ותחתון מתאחה, ועליון אינו מתאחה. מת אחד מהקרובים וקרע, ואחר כך מת אביו או אמו, בין בתוך שבעה בין לאחר שבעה – מרחיק שלוש אצבעות וקורע מן הצד בשפת הבגד, שהרי צריך להבדיל קמי שפה. וקורע עד שמגיע ללבו. מתו אביו ואמו כאחד – קורע קרע אחד על שניהם. עד כאן לשונו. דאביו ואמו שקולים הם, לפיכך יצא בקרע אחד על שניהם. וזה שכתבו "שהרי צריך להבדיל קמי שפה" – אין הכוונה כשקרע הראשון היה לאחר שפה. דאינו כן, דאפילו היתה קמי שפה – צריך קרע אחר על אביו או אמו (ש"ך סעיף קטן ל"ו). ובאביו ואמו אף שיש היכר אחר, שצריך לקרוע כל בגדיו, מכל מקום גם בהבגד שקרע מקודם צריך קרע אחר משום כבודם, כמו שכתבתי. ודע דיום שמועה קרובה הוי כיום מיתה (טור).

ל כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ"ד: אמרו לו מת אביו וקרע, ואחר כך נמצא שהוא בנו – יצא ידי קריעה. והוא שנודע לו תוך כדי דיבור. ואם לא נודע לו עד אחר כדי דיבור – לא יצא. אבל אם אמרו לו מת לך מת, וכסבור אביו הוא וקרע, ואחר כך נמצא שהוא בנו – יצא אפילו לא נודע לו עד אחר כדי דיבור. עד כאן לשונו. אבל הטור כתב: אמרו לו מת אביו וקרע, או שאמרו לו "מת" סתם וסבור שהיה אביו וקרע, ואחר כך נמצא שהוא בנו, אם נודע לו תוך כדי דיבור של הקריעה – אינו צריך קריעה אחרת. לאחר כדי דיבור – צריך קריעה אחרת. עד כאן לשונו. וכן כתב הרמב"ם פרק שמיני דין ח (רמב"ם הלכות אבל ח), עיין שם. ורבינו הבית יוסף הלך בשיטת הר"ן בנדרים (נדרים פו ב) משום דהרי"ף והרא"ש שלהי מועד קטן קיימי כוותיה, עיין שם. ומחלקותם תלויה בפירש הש"ס שם, עיין שם.

לא אבל יש להבין סברתם: דאיזה חילוק יש בין אמרו לו אביו מת, או כסבור שאביו מת? סוף סוף קרע אדעת אביו? ובאמת יש מהגדולים שהחמירו כדעת הטור, דאפילו בסתם לא יצא לאחר כדי דיבור (ב"ח וש"ך סעיף קטן ל"ז). ורק אם קרע סתם ולא ידע מי מת, וקרע לשם מי שהוא, דאז יצא אפילו נודע לו לאחר כדי דיבור, משום דאמרינן איגלאי מילתא למפרע דעל שם זה קרע. דקריעה דרבנן, וכדרבנן קיימא לן יש ברירה (שם). וירא‌ה לי בטעמו של רבינו הבית יוסף דבאמת לא בעינן קריעה לשמה כלל, דאטו יש הפרש בין זה לזה? אלא דכשאמרו לו מת אביו וקרע, ואחר כדי דיבור נודע שבנו הוא – גנאי הוא למת הזה שמפורש לא קרע לשמו. אבל בסתמא – לית לן בה, דדא ודא אחת היא.

לב וראיה יש לי לסברא זו ממסכת שמחות פרק תשיעי, דתניא: אמרו לו מת אביו וקרע, והיא אינה אלא אמו – יצא. אמו וקורע, והוא אינו אלא אביו – לא יצא (הגר"א גורס "יצא"). מת אביו וקורע, והוא אינו אלא אחד מן הקרובים – יצא. אחד מן הקרובים, והוא אינו אלא אביו – לא יצא. עד כאן לשונו. ומן ברייתא זו למדנו דכוונה אינו צריך כלל. אלא שמפני הכבוד נגעו בה, דכשכיון לקטן – לא יצא ידי גדול, ולהיפך – יצא. ובאביו ואמו יש לומר שאביו גדול מאמו, כדאיתא בקידושין (קידושין לא א). וגם יש לומר ששוין הן. (לפי זה אתי שפיר שתי הגירסאות. ודייק ותמצא קל.) מיהו אף דלש"ס דידן אינו כן, שהרי מאביו לבנו לא יצא, אמנם לעניין כוונה יש לומר דלא נחלקו. ולכן לדינא יש ראיה לרבינו הבית יוסף משמחות כמו שכתבתי.

לג היה לו חולה ונתעלף, וסברו שמת וקרע עליו, ונמצא שטעו והוא חי, ואחר כך מת, אם מת תוך כדי דיבור של קריעה – אינו צריך קריעה אחרת, דכל "תוך כדי דיבור" כדיבור דמי, והוי כאילו קרע אחר מותו. ואם לאו – צריך קריעה אחרת. והקריעה הראשונה אינה כלום, שלא על מת היתה. ואם אמרו לו מת אביו וקרע, וגם נהג קצת ימי אבלות, ואחר כך אמרו לו לא מת והפסיק האבלות, וחזרו ואמרו לו שבפעם הראשון מת כמו שאמרו הראשונים –

יצא ידי קריעה, שהרי קרע על מת, וחישב לקרוע על מת, אלא שאחר כך נתהווה שמועת שקר בדבר, ומה לנו בזה? ולעניין אבלות יתבאר בסימן שצ״ו. אבל אם חי אז, ומת לאחר מכאן – חייב לקרוע פעם אחרת, דלאחר כדי דיבור הוא.

לד קטן שמת לו מת – מקרעין לו מפני עגמת נפש, כדי להרבות בהספד. ופשיטא כשהגיע לחינוך, דמחנכין אותו בקריעה כמו בכל המצות. ויש מי שאומר דגם באבלות מחנכין אותו (דרישה וט״ז סעיף קטן ט״ו). ואינו כן, דבזה יש ביטול תלמוד תורה, מה שאין כן בקריעה (נקודות הכסף, דגול מרבבה). וכן משמע בסימן שצ״ו, עיין שם. ויום שמועה כיום מיתה (ט״ז שם). והקורע בשבת על מתו, אף על פי שחילל שבת, דאין זה מקלקל כיון דחייב בקריעה הוי תיקון (שבת קה ב) – מכל מקום יצא ידי קריעה. ואין זה מצוה הבאה בעבירה, דאין העבירה בגוף הבגד אלא בהזמן. ולכן אם גזל בגד וקרע – לא יצא ידי קריעה, דהעבירה היא בגוף הבגד. ואין קורעין על תינוק פחות משלושים יום. ואפילו ביום שלושים עצמו אין קורעין עליו כמו באבלות, כמו שכתבתי בסימן שע״ד, אלא אם כן יודע שכלו לו חודשיו, דהיינו שבעל ופירש, דאז מתאבלין וקורעין אף כשמת בתוך שלושים. אך בנפל מן הגג או אכלו ארי וכיוצא בזה, דעת התוספות בבכורות (בכורות מט א, ד״ה מת) דמתאבלין עליו ביום שלושים, עיין שם. וכן קורעין עליו.

לה אין קורעין ביום טוב, אפילו ביום טוב שני של גליות, ואפילו קרובים שחייבים להתאבל. וכל שכן שארי בני אדם הצריכים לקרוע כפי מה שנתבאר. ויראה לי דאפילו להסוברים בסימן שצ״ט דאבלות יום ראשון נוהג ביום טוב שני, מכל מקום קריעה אינו נוהג. דאבלות הוי הטעם משום דיום ראשון הוי אבלות דאורייתא, כמו שכתבתי שם. אבל קריעה לכולי עלמא הוי דרבנן, ורק אסמכוה אדאורייתא.

לו אבל בחול המועד קורעין על כל אחד כפי מה שהוא, אם עומד בשעת יציאת נשמה, או אם הוא אדם כשר או חכם, על כל אחד כדינו. אבל רבינו הרמ״א כתב בסעיף ל״א (שולחן ערוך יורה דעה שמ, לא) דיש אומרים דאין נוהגין לקרוע בחול המועד רק על אביו ואמו. אבל על שאר מתים – קורעין לאחר המועד. ובמקום שאין מנהג יש לקרוע על כולם. עד כאן לשונו. מפני שכן הוא מעיקר הדין. ואפילו לפי המנהג זהו כשיחול עליו אבלות לאחר הרגל, אבל אם שמע שמועה קרובה בחול המועד, באופן שאחר המועד יעברו השלושים, בכל מקום מחוייב לקרוע בחול המועד, ולענין אבלות נוהג בחול המועד בדברים שבצינעא, כמו שכתבתי בסימן שצ״ט. ומי שלא קרע, והולך בבגד קרוע לפני המת, שמראה עצמו שקרע – הרי זה גוזל את החיים ואת המתים, שמרמה את הכל.

לז האומר לחברו: ״השאיליני בגד שלך, ואלך בו לבקר אבי שהוא חולה״, ולא הזהירו שלא יעשה בו קרע אם יצטרך לקרוע, והלך ומצא שאביו מת – קורעו, דמסתמא המשאיל סבר וקביל. ומאחהו, דאף על גב דקרע של אביו אסור באיחוי, כיון שאינו שלו – מאחהו ומחזיר לו הבגד, ומשלם לו דמי הקרע מה שהוזל הבגד על ידי זה. אבל אם לא הודיעו שילך לבקר חולה – הרי זה אסור ליגע בו לקריעה. ואם קרע – לא יצא, וגזלן הוא. והמשאיל לחברו בגד לילך בו לבית, האבל פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ל״ה (שולחן ערוך יורה דעה שמ, לה) דאינו רשאי ליטול ממנו עד שיעברו ימי האבל. ובחושן משפט סימן שמ״א פסק: כדי שילך ויחזור. ושני דעות הם (ועיין ש״ך סעיף טן נ״א).

יש חיובי קריעות שאינם על מתים: דקורעין על שמועות רעות, כגון שנקבצו רוב העם למלחמה ושמעו שנגפו לפני אויביהם, אפילו לא נהרגו אלא המיעוט מהם. או שהלכו בשבי [ד]קשה מחרב, כדאיתא בבבא בתרא (בבא בתרא ח ב). וחיוב קריעה זו מפורש בשמואל (שמואל ב א יא), דכתיב: ״ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם וכו׳, על עם ה׳ וכו׳ כי נפלו בחרב״. ומתאבלין כל היום, ואינו שולל עד למחר. ואינו מתאחה לעולם. (עיין ש״ך סעיף קטן נ״ב. וצריך עיון, כמו שכתב בדגול מרבבה.)

לח השומע ברכת השם, ואפילו ברכת הכינוי, ואפילו אמרו בלשון לעז – הוי ככינוי וחייב לקרוע. ודווקא כשישמענה מישראל, ואפילו הוא נהפך לישמעאל. ואפילו השומע מהעדים איך בירך פלוני – חייב לקרוע. והעדים אינם צריכים לקרוע פעם אחרת, שכבר קרעו בשעה ששמעו מהמברך. וכן הרואה ספר תורה שנשרף בזרוע לבזיון, או חתכוה לגזרים, או מחקוה; או תפילין, או אפילו מגילה אחת מהנביאים או מהכתובים – קורע שתי קריעות, אחת על הקלף ואחת על האותיות. ודווקא ששורפין או מאבדין אותן בזרוע, וכמעשה שהיה ששרף יהויקים את המגילה. ואין חילוק מי הוא העושה כן, ישראל או אינו ישראל. אבל אם נפלה דליה ונשרפו – אין צורך לקרוע. וכן כל כיוצא בזה. והוא הדין אם חס ושלום שורפים או מאבדים בזרוע ספרי הגמרא והפוסקים – גם כן הדין כמו שנתבאר. וכן הרואה ערי יהודה בחורבנן, או ירושלים, או בית המקדש – חייב לקרוע. ופרטי הדינים בזה מבואר באורח חיים סימן תקס״א (שולחן ערוך אורח חיים תקסא). וכל אלו הקרעים מותר למוללן, לשוללן, ללוקטן, ולעשותן כמין סולמות. ולא באותו היום אלא למחרתו. אבל אין מתאחין לעולם. ופירושן של אלו הדברים בארנו בסעיף ו וסעיף ז, עיין שם. (ואיתא בגמרא כו ב (מועד קטן כו ב) דהא דקיימא לן הלכה המיקל באבל, אין זה רק באבלות ולא בקריעה, עיין שם.)

סימן שמא

א דיני אנינות בחול, ושבת, ויום טוב • ובו כ״ח סעיפים

אמרינן במועד קטן (מועד קטן כ א): מניין לאבלות שבעה? דכתיב: ״והפכתי חגיכם לאבל״ – מה חג שבעה אף אבלות שבעה. אבל מקרא ד״ויעש לאביו אבל שבעת ימים״ לא מצינו למילף, שהרי קודם קבורה היתה (תוספות). ועיקר אבלות הוא לאחר קבורה. ובירושלמי שם אומר דאין למידין מקודם מתן תורה, דניתנה תורה ונתחדשה הלכה. ויראה לי דהכי פירושו: דוודאי למידין גם מקודם מתן תורה, שהרי הירושלמי בעצמו בפרק קמא דמועד קטן (הלכה ז), אהא דאין נושאין נשים במועד, דאין מערבין שמחה בשמחה – יליף לה מקרא ד״מלא שבוע זאת״ דרחל, עיין שם. אלא דהכי קאמר: דבזה אין ללמוד מקודם מתן תורה, שהרי בעל כרחך לא היתה האבלות כדין שאחר מתן תורה, שהרי קודם קבורה היתה. ובעל כרחך דניתנה תורה, ונתחדשה הלכה שאבלות הוי אחר הקבורה. אם כן ממילא דאין ללמוד משם, דהוי קודם הקבורה. (ומסקנת הירושלמי גם כן מקרא ד״והפכתי וגו׳״ ועוד לימודים, עיין שם. והפרי מגדים טרח בקושיא זו מפרק קמא. ולעניות דעתי כוונת הירושלמי כהתוספות וכמו שכתבתי.)

ב וזה לשון הרמב״ם ריש הלכות אבל (רמב״ם הלכות אבל א): מצות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר: ״ואכלתי חטאת היום, הייטב בעיני ה׳?״ ואין אבלות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה. אבל שאר השבעה ימים – אינו דין תורה. אף על פי שנאמר בתורה ״ויעש לאביו אבל שבעת ימים״ – ניתנה תורה ונתחדשה הלכה. ומשה רבינו תיקן להם לישראל (ג׳) [שבעת] ימי אבלות ושבעת ימי המשתה. מאימתי יתחייב האדם באבל? משיסתם הגולל. אבל כל זמן שלא יקבר המת – אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהם. ומפני זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם יקבר. עד כאן לשונו.

ג והולך בשיטת הרי״ף בפרק שלישי דמועד קטן, ושיטת הגאונים שכתב הטור בשמם בסימן שצ״ח (טור יורה דעה שצח) דאבלות יום ראשון דאורייתא. ואף שהראיה מן ״ואכלתי חטאת היום״ אינה ראיה היה דמה עניין קדשים לשארי דברים? והרי אנינות דמפורש בתורה לעניין מעשר שני, דכתיב ״לא אכלתי באוני ממנו״, וקדשים ילפינן מקל וחומר ממעשר הקל כדאמרינן בזבחים (זבחים קא א), ואסור בעבודת המקדש ובאכילת הקדשים כדאמרינן שם – עם כל זה לשאר דברים ליכא אנינות מן התורה כלל, כמו שיתבאר. ויותר מזה קשה, שהרי בזבחים שם אמרינן דהך קרא ד״ואכלתי חטאת היום״ הוא מפני אנינות, לא מפני אבלות, עיין שם. ובספר המצוות מצוה ל״ז (ספר המצוות עשה לז) כתב הרמב״ם טעם אחר, דכיון שהכהן נצטוה לטמאות את עצמו לקרוביו, זהו ראיה לאבלות, עיין שם. והנה גם הרי״ף שם הביא ממקרא זה, ומקרא ד״ואחריתה כיום מר״, עיין שם. ויראה לי דכוונתם העיקרית לא להביא ראיה על האבלות שהוא מן התורה, דזהו מילתא דפשיטא, כדאמרינן במועד קטן שם לענין רגל, דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, עיין שם. אלמא דאבלות הוי עשה. והמקראות שהביאו הוא להורות שרק יום אחד הוא מן התורה, והיינו יום מיתה וקבורה ביחד, כמו שכתב הרשב״א בתשובה (סימן קנ״ה). דלהגאונים אינו מן התורה רק יום מיתה וקבורה ביחד, אבל זה בלא זה – אינו מן התורה, עיין שם. וזהו שהביאו דאפילו לעניין קדשים לא כתיב רק ״ואכלתי חטאת היום״. וכן ״ואחריתה כיום מר״, דהוי רק חד יומא. ושאר ימי אבלות הם דרבנן.

ד אבל שיטת רבותינו בעלי התוספות, והסמ״ג, ורוב חכמי צרפת ואשכנז, דמן התורה ליכא אבלות כלל. וזה שקראוה ״עשה״ – זהו עשה דרבנן. דגם שמחת הרגל הוא מדרבנן (תוספות שם). וזה לשון הטור בסימן שצ״ח (טור יורה דעה שצח): ורבינו תם ור״י פירשו שאין שום אבלות דאורייתא, אלא אנינות לחוד הוי דאורייתא ביום ראשון. ואנינות לחוד ואבלות לחוד, האסור בזה מותר בזה. ואונן אינו אסור מן התורה ביום ראשון אלא באכילת קדשים ומעשר שני. ועוד החמירו בו חכמים לאוסרו בדברים המבוארים בפרק ״מי שמתו״ וכו׳ עד כאן לשונו. והם הדברים שיתבארו בסימן זה. ובאונן גם דעת הרמב״ם כן בפרק רביעי (רמב״ם הלכות אבלות ד), עיין שם. ובירושלמי פרק ״מי שמתו״ אומר דהטעם שאסרו באונן הדברים שיתבארו – מפני כבודו של מת, שיתן לבו לתכריכיו ולקבורתו. ואף על פי שיש עוסקים אחרים בקבורתו, מכל מקום החיוב מוטל על הקרובים. ואף שבירושלמי נראה כמסתפק בזה המסקנא אינו כן, עיין שם. והכי קיימא לן. ולכן בשבת ויום טוב כשאין יכולים לקוברו – אין איסור בהדברים שיתבארו, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. ואלו דיני אנינות אינו אלא קודם הקבורה ולא אחר הקבורה, דאחר הקבורה מתחיל אבלות כמו שכתבתי.

ה ויש לי בזה שאלה גדולה: והרי להדיא מבואר שם בזבחים דאכילת קדשים ומעשר שני אסור לאונן כל היום, אף לאחר קבורה. ואנינות לילה דרבנן. ואם כן לכל הפחות כל דיני אונן שתקנו רבנן, למה לא תקנו על כל היום אף לאחר קבורה? ונהי דבלילה לא תקנו משום דבשם לילה הוי רק דרבנן. אבל כל היום שהוא מן התורה, למה לא תקנו? וזה אין לומר שחכמים לא רצו לתקן בזה כעין דאורייתא, שהרי רבותינו בעלי התוספות כתבו בברכות (ברכות טז ב) לעניין רחיצה, וזה לשונם: דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר וכו׳, רבנן נמי היה להו למיגזר. דכל דתקון רבנן – כעין דאורייתא וכו׳ עד כאן לשונו.

ו ומצאתי בסמ״ג בהלכות אבלות שכתב, וזה לשונו: ומשנקבר המת, אפילו נקבר ביום המיתה, נהגו העם לבטל האנינות אף על פי שלקדשים אינו בטל כל היום. עד כאן לשונו. תלה הדבר במנהג העם, דמשמע שלא מעיקר הדין. וקשה לאמרו, שהרי אין אחד מהפוסקים שהזכיר זה דמדינא נוהג אנינות גם אחר קבורה באותו יום. ולכן אני אומר דמעיקר הדין כן הוא: שלא יכלו החכמים להחמיר בדיני אנינות גם לאחר קבורה, שזהו חומרא דאתי לידי קולא, שנאסור לו להתפלל ולברך ברכת המזון שהוא דאורייתא. ואי אתה יכול להקל על דברי תורה. וממילא דבהכרח גם להתירו בבשר ויין, דאי אפשר לעשות לחצאין האנינות כמובן. וזה שכתבו התוספות הוא רק לרחיצה, דגם בימי אבלו אסור בזה, שפיר נוכל לעשותו כאבל. אבל בשר ויין שהאבל מותר בהם – אי אפשר לאוסרו מפני אנינות, כמו שכתבתי. וזה שהסמ״ג כתב ״נהגו העם״ (כלומר נהגו העם), כלומר: ״נהגו ומדינא כן הוא״ (נראה לי).

ז ומהו דין האנינות? מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליו – אסור לו קודם הקבורה לאכול בהחדר שהמת מונח שם. אלא אם ירצה לאכול – יאכל בחדר אחר. והטעם: דהוי ״לועג לרש״ (רש״י ריש פרק ״מי שמתו״). כלומר: כאילו אינו חושש כלל להמת. ולא מיבעיא אם הוא בחול, שצריך להתעסק בעסק קבורתו, דוודאי הוי כלועג לרש שאוכל ואינו חושש לעסקו של המת. אלא אפילו בשבת גם כן הוי כן, שמראה שאינו חושש לו ואוכל בפניו. וראיה לזה דזה גם בשבת אסור, מריש פרק שלישי דברכות, שאומר שם: ובשבת מיסב ואוכל וכו׳, ולא נאמר שבשבת אוכל בחדר שהמת שם. (והש״ך סעיף קטן ג, והט״ז סעיף קטן א, לא פליגי. ומה שכתב הט״ז שאינו עוסק בקבורתו, מילתא דפסיקא נקיט, והוא הדין לשבת. והפתחי תשובה סעיף קטן ב לא כיון יפה בזה, עיין שם.) ואם אחר אוכל בחדר זה – לית לן בה, דביה לא שייך ״לועג לרש״, דמה לו ולמת זה? ולכולי עלמא מותר. (וגם בזה לא כיון הפתחי תשובה יפה.)

ח ואם אין לו חדר אחר – אוכל בבית חברו. ואם דר יחידי, ומוכרח לאכול בחדר זה – עושה לו מחיצה בין מקום אכילתו לבין המת. ואפילו מחיצת עראי כמו סדין – סגי, אם תקע שולי הסדין בענין שאינו ניטל ברוח, וגובה מחיצה הוא עשרה טפחים. ואם גם זה אין ביכולתו, ומוכרח לאכול שם – מחזיר פניו ואוכל, להורות דעושה זה מכוח ההכרח. ואינו מביט בהמת בעת אכילתו. ובירושלמי שם אומר שאינו אוכל כל צרכו, כלומר: שלא לשבעה. והפוסקים לא הביאו זה, משום דלא נזכר זה בש״ס שלנו. ונראה לי דשתיית עראי או אכילת עראי – אין קפידא לאכול או לשתות בחדר זה, ואינו זקוק לצאת, אך שיחזיר פניו מהמת. דבארעי ליכא כל כך ״לועג לרש״ כמובן.

ט וכשאוכל – אינו מיסב ואוכל, לאכול בהסיבה כדרך החשובים על צדו השמאלית. (רש״י והש״ך והט״ז כתבו ״על השולחן וכו׳״, עיין שם. וכוונתם בישבו על השולחן לאכול. ודייק ותמצא קל.) וזהו כדי להראות הכנעה, ושאוכל רק מפני ההכרח. ואינו אוכל בשר, ואינו שותה יין, כדי להראות צער. ושאינו אוכל ושותה בהרחבה. ולכן בתבשיל של בשר אין חשש. וכן שארי משקין, לשתות מעט לפחוכי צערא, נראה דשרי. ולכן מותר לשתות מעט יין שרוף, ומי דבש, ושכר. אבל לא הרבה (נראה לי). וגם פרפראות נראה לי שאין לאכול, דאינו מותר רק מה שהוא הכרח.

י ואינו מברך ברכת ״המוציא״, ולא ברכת המזון. ואינו מתפלל. ופטור מכל מצוות האמורות בתורה. ומכל מקום ליטול ידיו לאכילה – מותר משום נקיות, אבל אינו מברך ״על נטילת ידים״. וכן כשהולך לנקביו – נוטל ידיו ואינו מברך ״אשר יצר״. וכן נטילת ידים שחרית – נוטל ואינו מברך. וגם ברכת התורה לא יברך, ויברך אחר הקבורה. וכן לא יברכו ולא יזמנו עליו, שאין מצטרפין אותו למזומן ולא למנין עשרה. ואפילו אם אוכל עם אחרים – לא יענה אחריהם ״אמן״. וכן לא ילמוד, ולא יאמר תהלים, ולא שום תחינה ובקשה. וגם ״קדיש״ לא יאמר, כיון שפטור מכל המצוות. ויש שנהגו שאחרים אומרים תהלים, והאונן אומר ״קדיש״. ונראה שלא נכון לעשות כן. ובירושלמי שם איתא דאפילו אם רצה להחמיר על עצמו – אינו רשאי, אי משום כבוד של מת אי משום שיהא פנוי לעסוק בצרכי המת.

יא ונראה מהירושלמי שם דהנפקא מינה בין שני הטעמים אינו אלא לעניין שבת ויום טוב, כשאינו יכול לקוברו היום. אבל כשיכול לקוברו – אין נפקא מינה, ואסור בכל ענין. וכן נראה לי מדברי התוספות והרא״ש, דלכן כתבו דאפילו אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת, כגון שיש לו אחרים שעוסקים בזה, מכל מקום הוא אסור בכל הדברים. וכך פסקו בטור ושולחן ערוך. ואף שיש מראשונים שלא תפסו כן בהירושלמי (עיין בית יוסף וב״ח), מכל מקום קיימא לן כן לדינא (שם). ובהכרח לומר כן דאם לא כן כשיש הרבה אבלים, ורק אחד מהם עוסק בצרכי המת, האם נאמר שהשאר חייבים במצות? אלא כל שחל עליו אבלות מקרי שעליו לעסוק בצרכי המת, אף על פי שאינו עוסק. וכל שכן אם הטעם הוא מפני כבודו של מת, וכן עיקר לדינא (אף שיש שאין סוברין כן).

יב והטור והשולחן ערוך החמירו עוד: דאפילו כשהוא בעיר אחרת – אסור בכל הדברים. ודעת רבינו תם בתוספות שם אינו כן, אך הרא״ש דחה דבריו. דמעשה דרבינו תם כך היה: שמתה אחותו, והוא היה בעיר אחרת, ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה – אין מוטל עליו האנינות. ודחה הרא״ש,

דאם כן אחי המת יפטרו כשיש בנים להמת שעליהם מוטל הקבורה, עיין שם. אבל לעניות דעתי כוונת רבינו תם אינו אלא כשזה שאינו מוטל עליו לקוברו הוא בעיר אחרת, דאז גם כבוד המת לא שייך בזה. אבל כשכולם בעיר חל – על כולם הכבוד והאיסור. ורבינו תם כוונתו להיפך, דעל מי שמוטל לקברו – אפילו כשהוא בעיר אחרת אסור. (עיין ב״ח שיישב גם כן דברי רבינו תם, ותמה על הרא״ש. ומכל מקום למעשה נראה שצריכין אנו לילך אחר הטור והשולחן ערוך. ולכן מי שהודיעו לו על ידי הטעלעגרף שמת לו מת – ינהוג אנינות עד זמן הקבורה כפי השערתו.)

יג ובשבת ויום טוב לא חל עליו אנינות, כיון שאין בידו לקוברו היום. ומותר לאכול בהסיבה, ואוכל בשר ושותה יין. ואין זה חובה, אלא אם ירצה – יכול לאכול בשר ולשתות יין, דאין חובה על האדם לאכול בשר ולשתות יין בשבת (ש״ך סעיף קטן ז בשם תר״י). וחייב לברך, ולזמן, ולהתפלל. וחייב בכל המצות האמורות בתורה, לבד תשמיש המיטה אסור. וצריך לילך לבית הכנסת בשבת. וגם בחול אין איסור בהליכה, רק כיון שאסור לו להתפלל מה יעשה שם?

יד פשוט הוא דבשבת ויום טוב לא חלה אנינות עד הערב. אך אם צריך להחשיך על התחום כדי לעסוק בצרכי המת – חל עליו אנינות, ואסור בכולן משעה שמתחיל ללכת כדי להחשיך על התחום. וכן ביום טוב ראשון אם רוצה לקברו על ידי עממין – אסור בכולן, כיון שצריך לחשוב בקבורתו. וכל שכן ביום טוב שני, שהוא בעצמו יכול לקוברו אפילו ביום טוב שני של ראש השנה, כמו שכתבתי באורח חיים סימן תקכ״ו שחלו עליו כל דיני אנינות. (ובש״ך סעיף קטן ט הגירסא ״של גליות״, והוא תמוה. וגם יש שמחלק בין יום טוב לחול, עיין פתחי תשובה סעיף קטן ט״ז. ולא נהירא.)

טו ודע שנמצא במהרי״ל על מת שמת בשמיני עצרת לעת ערב, שמותר להאבל לקדש בליל שמחת תורה, משום דאין אנינות ביום טוב. עד כאן לשונו. ויש שפירש הטעם מפני שאין קוברין בלילה (ט״ז סעיף קטן ב), ואין הלשון משמע כן. ועוד: דאם כן בכמה מקומות שהממשלה אינה מנחת לקבור בלילה – נימא גם כן דאין אנינות בלילה. ויש שפירש דמהרי״ל סבירא ליה דביום טוב אפילו ביום אינו נוהג אנינות, ולא קיימא לן כן. ולפי זה לדידן אסור לקדש (ש״ך סעיף קטן ט). וגם זה תמוה שיסבור מהרי״ל דלא כהלכתא. והאמת דמהרי״ל סבירא ליה דהא דיום טוב שני כחול, שויוה רבנן לגבי מת ונוהג בו אנינות – זהו ביום, אבל בלילה הקודמת לא תקנו (מגן אברהם סימן תקמ״ח (שולחן ערוך אורח חיים תקמח) סעיף קטן ח). ולפי זה בכל יום טוב שני אין דין אנינות נוהג בליל יום טוב השייך ליום השני. וכן יש להורות (וזהו גם דעת הדרישה שהביא הש״ך עיין שם), אלא אם כן רוצה לקוברו בלילה, דאז חלה עליו אנינות עד אחר הקבורה.

טז שליח ציבור שמת לו מת בשבת – יכול לירד לפני התיבה להוציא רבים ידי חובתם, אם אין שם אחר. אבל כשיש אחר, או אינש דעלמא – אסור לו לירד לפני התיבה. דנהי דאין אנינות בשבת, מכל מקום בדבר שאינו הכרח וודאי דאין לו לעשות כן. וגם אין לו לעלות לתורה. אבל קריאת שנים מקרא ואחד תרגום נראה דמותר. וילמוד דברים המותרים לאבל. ובן שהוא אונן על אביו בשבת, יש אומרים שיאמר קדיש, ורק בחול אסור מפני שאסור בכל המצוות, ולא בשבת (ט״ז סימן שע״ו). ויש אומרים דכל זמן שלא נקבר – אין לומר עליו קדיש (נקודות הכסף). אבל בשמועה קרובה, וכל שכן רחוקה – יש לומר קדיש מיד, כיון שהוא לאחר הקבורה. ואונן אפילו יש לו יא״ר צייט – אסור לו לומר קדיש בחול עד לאחר הקבורה. אבל בשבת מותר (באר היטב).

יז ואונן שיש לו בן למול – יש לקבור קודם. דאם לא כן איך יברך ״להכניסו״, הרי אסור לברך (רמ״א בתשובה)? ויש אומרים דוודאי מילה קודמת למת, ולכן ימולו מקודם, והסנדק יברך ״להכניסו״ (ט״ז). ומי שמת לו מת והוא אינו יודע, ולא התפלל עדיין, אם יש מי שיתעסק בקבורתו בלעדו – לא יגידו לו ויתפלל, ואחר כך יגידו לו. ואם אין לו עוסקים אחרים – יגידו לו ולא יתפלל (פתחי תשובה בשם חמ״ד). ויש מי שהורה באשה שמתה בשבת, ויש לה בנים ואחים, והיה להאחים יארצייט במוצאי שבת, שיכולים להתפלל ולומר קדיש, כיון שעל הבנים מוטל הקבורה (שם סעיף קטן ט בשם ארבעה טורי אבן). והוראה זו תמוה בעיני, והוא נגד הירושלמי והפוסקים, ואין להורות כן. ואונן בליל ראשון של פסח לא יאמר ההגדה, מפני שיש בזה אריכות דברים, ומוטב לשמוע מאחר (מהר״ם לובלין בתשובה). ואמנם בדליכא אחר – מחויב לאמר בעצמו. וכן בבדיקת חמץ כשהוא אונן – יצוה לאחר לבדוק. ואונן בימי הספירה, כשאינו סופר פעם אחד לא יוכל לספור בברכה כל ימי הספירה – יכול להגיד הספירה בלא ברכה, וכסיפור דברים בעלמא הוא. וכן פסק אחד מהגדולים (נודע ביהודה סימן כ״ז). ויש מגדולים שהורו שאונן כשאכל בלא ברכת המזון, אם אחר הקבורה עדיין לא נתעכל המזון, שחייב לברך (דה״ח וחכמת אדם). וכן בברכת ״אשר יצר״. ולעניות דעתי לא נראה כן, דכיון שבשעת האכילה ועשיית צרכיו היה פטור – אינו חל עליו חיוב עוד. ולא מיבעיא למי שסובר בהבדלה שלא להבדיל אחר הקבורה, אלא אפילו להסוברים שצריך להבדיל כמו שיתבאר – זהו מפני שזמן חיובה נמשכת עד יום רביעי, מה שאין כן באלו שהחיוב אינו אלא בשעת מעשה. וכן נראה לי עיקר לדינא. (וראיה ברורה ממגן אברהם סימן ע״א (שולחן ערוך אורח חיים עא) סעיף קטן א, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: מי שמת בתפיסה, ולא ניתן לקבורה – לא חל על הקרובים אנינות. וגם אבלות לא חל עליהם, כיון שלא נתייאשו מלקוברו. עד כאן לשונו. וכוונתו כמו שהיתה בזמן הקדמון, שהאנס או שהיה מבקש ממון שיניח לקוברו, או שלא הניח כלל לקוברו. ולכן אם מבקש ממון – מקרי שלא נתייאשו מלקוברו, דסוף סוף ישתוו ביניהם. ולכן לא חל לא אנינות ולא אבלות. דאנינות לא חל כיון שלעת עתה אי אפשר לקוברו, ומי יודע אם ישתוו עמו? ואבלות לא חל, דשמא ישתוו עמו, ויתחיל האבלות לאחר הקבורה. אבל כשאינו מניח כלל לקוברו – מקרי שנתייאשו מלקוברו, וחל מיד האבלות, ובטלה האנינות (כן משמע מש"ך סעיף קטן ט"ו, ומרמב"ן בספר תורת האדם). ובימינו לא שייך כלל דין זה, דאפילו אם מת בבית האסורים – המלכות מכרחת לקוברו, וחל אנינות ואבלות כבכל אדם. ואי משום שמשהים עד יום השלישי – מכל מקום חל האנינות, דלא דמי לתפיסה שנתבאר, דהתם אין יודעים זמן הקבורה כלל. אבל הכא יודעים, ומתחילים להכין את עצמם בצרכי קבורה. ולכן במקומות שמכריחים להשהות את המת עד יום השלישי, מכל מקום האנינות חל מיד. וכן פסק אחד מהגדולים (נודע ביהודה תנינא סימן רי"א).

יט עוד כתב: וכן אם קרובי המת בתפיסה – אין אנינות חל עליהם. וכן מי שנהרג בדרך, או גררתו חיה, או שטפו נהר, ולא נתייאשו מלקוברו – אין על הקרובים לא דין אנינות ולא דין אבלות. ומונים לו שבעה ושלושים מיום שנתייאשו מלקוברו. עד כאן לשונו. ו"לא נתייאשו" מקרי כששלחו לחפש אולי ימצאו. וכשחיפשו ולא מצאו ונתייאשו מלחפש – מקרי "נתייאשו". ודע שרבינו הרמ"א כתב בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שמא, ב) דיש אומרים דתלמיד על רבו מובהק אסור לאכול בשר ויין, כל זמן שמוטל לפניהם. עד כאן לשונו. ולא ראינו המנהג הזה.

כ עוד כתבו בסעיף ג: מקום שנוהגים שכתפים מיוחדים להוציא המת, ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה [ימסרוהו] (ומסרוהו) להם והם יקברוהו – מותרים הקרובים בבשר ויין משמסרוהו להם, אפילו קודם שהוציאוהו מן הבית, ששוב אינו מוטל עליהם. עד כאן לשונו. ולכאורה לפי זה בזמנינו זה, שבכל מקום יש כתפים מיוחדים – הותרו הקרובים בבשר ויין. ומימינו לא שמענו זה. ואין הדעת נותנת כן, דאם כן כל דיני אנינות יתבטלו ברוב המקומות. שאין הקרובים מזדקקים כלל להתכריכין וצרכי הקבורה, ועל הכל יש חברות העוסקים בזה, והקרובים רק נותנין ממון, ואם כן אין עליהם דין אנינות כלל, וחייבים בכל המצות? בתמיה. והרי כבר נתבאר דעל כל האבלים חל אנינות, אף אותם שאין הקבורה מוטלת עליהם, כמו שכתבתי בסעיף י"א. והרי יותר מזה פסקו הטור והשולחן ערוך דאפילו כשהאבל בעיר אחרת חל עליו אנינות, אף שוודאי אינו עוסק ואינו יכול לעסוק בצרכי קבורה. (עיין ש"ך סעיף קטן י"ג, וצריך עיון.)

כא אבל באמת כוונת אחרת יש בזה: דמקור הדין הוא מירושלמי (פרק שלישי דברכות), ואומר שם: נמסר לרבים – אוכל בשר ושותה יין. נמסר לכתפים – כנמסר לרבים. עד כאן לשונו. והכי פירושו: דהנה בש"ס דילן במועד קטן (מועד קטן כב א) איתא: אמר להו רבא לבני מחוזא: אתון דלא אזליתון בתר ערסא, מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולי – אתחילו מנו אבלות. ופירש רש"י דמאן דאזיל בתר ערסא – לא חייל עליה אבלות עד שיסתום הגולל, כשמוליכין המיטה מבבל לארץ ישראל לקבור. ואין כל הקרובים יכולים לעלות לארץ ישראל וכו' עד כאן לשונו. הרי דמיירי כשקוברין המת בעיר אחרת, ועם כל זה הקרובים ההולכים לשם – נמשך אנינותם עד אחר הקבורה. רק אותם שנשארים בבית – חל עליהם האבלות מיד כשיצא המת משער העיר והם שבו לביתם.

כב וגם כוונת הירושלמי כן הוא: כשקוברין בעיר אחרת. והכי פירושו: "נמסר לרבים", כלומר שהוא אינו הולך לעיר קבורתו, אלא מסרו לרבים שיוליכוהו לשם – בטלה האנינות ממנו. וכן בנמסר לכתפים. אבל כשהקבורה בהעיר לא מיבעיא הקרובים ההולכים לבית הקברות, אלא אפילו הנשארים בביתם – נמשך האנינות עד אחר הקבורה. וכן המנהג הפשוט בכל מדינתינו. וסייג לזה מצאתי בהגהות מימוניות פרק רביעי מאבל אות ו (רמב"ם הלכות אבל ד), שהביא זה הירושלמי וכתב: מספקא לן אם הולך הוא בספינה או בעגלה, אי דמי לנמסר לכתפים אי לא? ראבי"ה. עד כאן לשונו. ואף שלא ידעתי מקום הספק, מכל מקום דבריהם נראה להדיא שפירשו הירושלמי על עיר אחרת. וכן נראה מדברי בעל החרדים בפירושו על הירושלמי, שציין על הש"ס דמועד קטן, עיין שם. ולכן אף שמדברי הרמב"ן בספר תורת האדם לא נראה כן, וכן נראה מהטור לקמן סימן שע"ה (טור יורה דעה שעה) שתפס כן בדברי בה"ג, דגם בעיר זו כשנקבר הדין כן, אך שלא פסק כן להלכה (עיין בית יוסף שם) – מכל מקום בהכרח לומר שגם הם כוונתם כך. אלא שלא חשו לבאר זה, אם לא שנאמר דסבירא להו כהפוסקים דעל אותו אבל שאין הקבורה חל לא חייל עליה אנינות (והם ה"יש אומרים" שהביא הרא"ש בפרק שלישי דברכות, עיין שם). אבל אנן הא לא קיימא לן כן, כמו שנתבאר. (וראיתי בנודע ביהודה תנינא סימן רי"א, שכתב זה מסברת עצמו בקיצור, עיין שם. רק מה שכתב דכשהקרובים הולכים לא פסקה האנינות, עיין שם – תמיהני. דזהו גם כשהקבורה בעיר אחרת. ודייק ותמצא קל.)

כג וכתב רבינו הרמ״א: מקום שנושאין המת מעיר לעיר, אם מקום קרוב הוא הוי כאילו מוטל לפניו. אבל אם הוא מקום רחוק, כגון מהלך שני ימים – מותר עד שיבואו לעיר קבורתו. עד כאן לשונו. ודין זה הוא מתלמידי רבינו יונה בפרק שלישי דברכות. ובשום אחד מהפוסקים לא נמצא זה. ולכאורה אינו מובן כלל, דכיון דההכנה לקבורה הוי אנינות, והרי גם זה הוא הכנה, דמה לי אם מכין צרכי המת או שמוליכו לקוברו, הלא עוסק בקבורתו? ויראה לי הטעם דכיון דמן התורה בקדשים אין אנינות רק יום המיתה, כמבואר בזבחים שם, אם כן אינו מן הדין לתקן אנינות יותר מיום אחד. ומכל מקום אם הקבורה במקומו, בהכרח להיות אונן אף כמה ימים עד הקבורה, דאין במה לחלק. אבל כשמוליכו לעיר אחרת – דיו יום אחד. ולכן דקדק לומר ״מהלך שני ימים״, כלומר: יותר מיום אחד.

כד מי שמת לו מת בשבת – לא יתפלל במוצאי שבת, ולא יבדיל, ויאכל בלא הבדלה. וגם בבוקר לא יתפלל ולא יאמר ברכות עד אחר הקבורה. ולאחר הקבורה יכול לומר כל סדר הברכות, וכן יכול להתפלל שחרית אם עדיין לא עבר זמן התפילה. ויכול לקרות קריאת שמע גם כשעבר זמנה, והוא כקורא בתורה. אך ברכות ״יוצר אור״ ו״אהבה רבה״ לא יאמר אם עבר הזמן, רק יקרא קריאת שמע ויתפלל שמונה עשרה בלא תפילין, דאבל ביום ראשון אסור להניח תפילין, כמו שכתבתי בסימן שפ״ח. אבל מעריב של מוצאי שבת לא יתפלל, שכבר עבר זמנה. וכן אם עבר זמן תפילת שחרית – לא יתפלל. ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית, שמתפלל שחרית שתים כמו שכתבתי באורח חיים סימן ק״ח, וכן בכל התפילות כן. דבשם היה חייב להתפלל, רק ששכח או היה אנוס בדבר, שאין האונס פוטרו מן הדין, כמו בעוסק בצרכי רבים או במצוה עוברת אלא אונס של רשות. אבל בכאן היה פטור מן הדין, ולא שייך תשלומין. (והוא הדין כשהיה אונס מצוה – גם כן פטור, וכדעת הדרישה שהביא הט״ז סעיף קטן ה. וקושית הט״ז לא קשיא כלל, כמו שכתב בנקודות הכסף, עיין שם.) ובמת בלילה, שכבר חלה עליו חובת תפילת ערבית אלא שלא התפלל, יש אומרים דצריך להשלימה למחר לאחר הקבורה (כמו שכתב הדגול מרבבה ובפתחי תשובה סעיף קטן י״ח). ויש חולקין. וכן נראה לעניות דעתי דהולכין אחר סוף הזמן.

כה ואם חייב לעשות הבדלה ביום או לאחר הקבורה, יש בזה פלוגתא דרבוותא, והביאם הרא״ש שם. דר״י ז״ל לא עשה הבדלה ביום מחר, מטעם דכיון שבשעת חובת ההבדלה היה פטור – ממילא דנפטר גם לאחר מכאן. ורבו הר״ם מרוטנבורג ז״ל פסק שחייב להבדיל, לפי שחובת הבדלה נמשך עד יום שלישי כמבואר ב״ערבי פסחים״. רק שלא יברך על הבשמים ועל האש, שבאלו עבר זמנה. והרא״ש ז״ל הכריע כר״י, עיין שם. כן פסק הטור. אבל רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך סעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שמא, ב) פסק כהר״ם, שחייב להבדיל. ונראה לי שמחלקותם תלוי בזה: אם עיקר חיוב ההבדלה הוא רק במוצאי שבת, ועד יום שלישי הוא רק תשלומין, או דעיקר חיוב הוא עד יום שלישי, עיין שם. וזה שאמרו בגמרא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך וכו׳ – לאו משום תשלומין, אלא מעיקר החיוב כן הוא. וכן הוא המחלוקת בתשעה באב שחל ביום ראשון באורח חיים סימן תקנ״ו. ודעת בה״ג כהר״ם, עיין שם בטור. (והמעיין בר״ן ב״ערבי פסחים״ שם יראה דדעת בה״ג דהבדלה אינה מפני תשלומין, עיין שם. ונראה לי ראיה לזה מפסחים קה, דמדמי בזה קידוש להבדלה, דמי שלא קידש – מקדש כל היום כולו, עיין שם. ובקידוש וודאי לא שייך תשלומין, דכל יום השבת הוא בקדושתו. והכא נמי בהבדלה, שהרי יליף קידוש מהבדלה. ודייק ותמצא קל.)

כו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: כל זמן שלא נקבר המת – אינו חולץ מנעל וסנדל, ואינו חייב בעטיפת הראש וכפיית המיטה. אבל אסור לישב או לישן על מיטה אפילו כפויה. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ״א, וזה לשונו: וכל שכן שאסור בתשמיש המיטה. ויש אומרים דאסור ברחיצה וסיכה, ושמחה ושאלת שלום, ותספורת במלאכה. אבל מותר לצאת מפתח ביתו. עד כאן לשונו. ודבריהם צריכים ביאור.

כז ונראה לי דהנה יש מחלוקת בין הראשונים אם דברים האסורים באבלות אסורים גם באנינות אם לאו. וזה לשון הטור: כתב הרמב״ם שכל זמן שלא נקבר המת – אינו אסור בכל הדברים שהאבל אסור בהן. וכן כתב הרי״ץ גאות, שאינו אסור בין מיתה לקבורה בתכבוסת, ובתספורת, וברחיצה, ותשמיש המיטה, ובשאר גזירת שבעה. וכתב הרמב״ן: שגגה היה מה שהתירו בתשמיש המיטה, דכולי עלמא בחול אסור בו. (דמפרש מה שכתוב בגמרא על שבת, תשמיש המיטה איכא בינייהו – זהו לאיסור. אבל הרמב״ם והריצ״ג מפרשים לעניין רשות, ואינה שגגה.) וכן קצת דיני אבלות נוהגין בו, כגון רחיצה וסיכה (וצריך לומר דסבירא ליה דמדוד אין ראיה, שהיה מלך.), קל וחומר מאכילת בשר ושתיית יין. (והם יסבורו שזהו מטעם כדי ליתן לב לצרכי קבורה.) ואין צורך לומר בשמחה ובתספורת וכו׳ וכבר אמרו (בשמחות פרק אחד עשר) שאסור לישב אפילו על גבי מיטה כפויה, אלא על הקרקע (והרמב״ם באמת לא הביא זה). ולא אמרו אלא שאינו חולץ מנעל וסנדל וכו׳, מפני שהוא טרוד בעסקי המת וכו׳, ואם אתה מחמיר עליו – יופסד עסקי המת בכך וכו׳ וכן כתב הרבינו פרץ, שאסור בכל מה שנוהג באבל, חוץ מנעילת הסנדל. ומדברי בעל התוספת יראה שאינו אסור אלא בבשר ויין ובתשמיש המיטה. אבל בשאר כל דיני אבלות – מותר. עד כאן לשונו.

כח ונמצא לפי זה דהרמב״ם, והרי״צ גאות, והתוספות סוברים דכל דיני אבלות אין נוהגין באונן, ורק בתשמיש המיטה חולקים התוספות. אבל הרמב״ן ורבינו פרץ סבירא להו שנוהג בו כל דיני אבלות לבד מה שהכרח, לבלי לאסור הדברים הגורמים עיכוב לצרכי המת, כנעילת הסנדל ולילך ברחוב וכיוצא בזה. ולפי זה רבינו הבית יוסף פוסק כהרמב״ם וסייעתו, ורבינו הרמ״א בא להוסיף דאפילו לשיטה זו אסור בתשמיש המיטה כדעת התוספות. ויש אומרים דאסור ברחיצה וכו׳, כלומר: כדעת הרמב״ן והר״ף, אלא שקיצרו בזה. (והמציין ברמ״א עירבב הדברים, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וכתבו עוד דהמשמר את המת, אפילו שאינו מתו – פטור מקריאת שמע, ומכל מצות האמורות בתורה. היו שנים – זה משמר וזה קורא. עד כאן לשונו, ופשוט הוא. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן כ״ג בשם החת״ם סופר דגם הבית יוסף סובר כרמ״א. ולעניות דעתי ברור שאינו כן, ורק לעניין לישב על מיטה כפויה החמיר מפני שזה נמצא בשמחות, כמו שכתבתי. ודע דתיכף כשמתחילים לזרוק עפר על המת בקבר יכולים האבלים לילך ולהתפלל אם לא התפללו. ופשוט הוא.)

סימן שמב

א דין כשהכין צרכי חופתו, ומת לו מת • ובו ט׳ סעיפים

גרסינן בריש כתובות (כתובות ג ב): תניא: הרי שהיה פתו אפוי, וטבחו טבוח, ויינו מזוג, ומת אביו של חתן (שהוא הטורח בצרכי סעודה) או אמו של כלה (שמכינה תכשיטין להכלה) – מכניסין את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה. ובועל בעילת מצוה ופורש (ויקברו את המת מיד). ונוהג שבעת ימי המשתה (דהוי רגל לגבייהו, ולא אתיא אבלות וחייל), ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות. וכל אותן הימים (של המשתה ושל אבלות) הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים (דגם כל ימי המשתה דברים שבצנעא נוהג).

ב ואף על גב דאונן אסור בתשמיש המיטה לרוב הפוסקים, כמו שכתבתי בסוף סימן שמ״א, אך באנינות הקילו ועשאוהו כמי שנתייאש מלקוברו, כדי שיהא מותר בבשר ויין ותשמיש המיטה (ריטב״א). ואף על גב דלהגאונים יום מיתה וקבורה הוי דאורייתא כמו שכתבתי שם, ואיך דחיא שבעת ימי המשתה שהם דרבנן לאבלות דאורייתא? אך יום ראשון של חתן הוי כדאורייתא, כדכתיב: ״ביום חתונתו וביום שמחת לבו״ (רא״ש בשם הרמ״ה). ועוד: דבית דין מתנין לעקור דבר מן התורה ב״שב ואל תעשה״, ובשאר הימים וכן ביום ראשון אחרי הבעילה הוא ב״שב ואל תעשה״ (ר״ן שם). והבעילה היא היתה קודם הקבורה. ויש אומרים שבאמת בועל בלילה, וקוברין אותו למחר, ואנינות לילה דרבנן. (רשב״א ורא״ה. ואחר כך כתבו כתירוץ הקודם, עיין שם.)

ג יש אומרים דרק בתשמיש ויחוד אסור באלו הימים, אבל שארי קריבות – שרי. וכן מזיגת הכוס, והצעת המיטה, ורחיצת פניו ידיו ורגליו (טור בשם הראב״ד). ויש אומרים דבאלו וודאי אסור, מטעם דאבלות זו קילא ליה מנידה כדאיתא בגמרא שם, וחיישינן שמא יבוא להרגל דבר (ש״ך סעיף קטן ה בשם רי״ו ומהרש״א שם). ואף על גב דלכאורא לדידן דמדין נידה צריך לפרוש אחר ביאת בתולים, כמו שכתבתי בסימן קצ״ג, ואם כן לא דמי לזמן התלמוד דהאיסור היה רק מפני אבלות והיה צריך הרחקה, אבל עכשיו יהא מותר ביחוד ובמזיגת הכוס וכו׳, כשארי נשים נדות – מכל מקום בזה אין לנו להקל על מה שנאסר בגמרא (ט״ז סעיף קטן ג). מיהו על כל פנים בחיבוק ונישוק עתה אסור מדין נידה.

ד ובזה שאמרו ״הוא ישן בין האנשים והיא ישינה בין הנשים״, כתב הראב״ד דזהו דווקא. כלומר שצריכים שתי שמירות: הוא בין האנשים והיא בין הנשים. דמשום דיצרו תוקפו, וזמן שמחה אצלו – חיישינן לתקלה. וכל זה הוא בלילה. אבל ביום אינם צריכים שמירה כלל, והרי היא כשאר נשים ומותר לייחד עמה. ודעת הרא״ש הוא להיפך: דיחוד אסור להם גם ביום, ושתי שמירות אינם צריכים גם בלילה. והגמרא כוונתה שהוא ישן וכו׳ או שהיא ישנה בין הנשים. ורבינו הרמ״א הביא שני הדעות, וכתב דהמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה, ואין מתיחדין ביום בלא קטן או קטנה. עד כאן לשונו. וצריך שיהיו קטנים היודעים טעם ביאה ואין מוסרין עצמם לביאה, דאם לא כן אין זה שמירה כמובן. ותמיהני: בדבר שאינו מצוי מה שייך מנהג? ונראה לי דסירכא דלישנא, דלעיל סימן קצ״ב (שולחן ערוך יורה דעה קצב) נקיט בדלא בעל עדיין עיין שם, ובשם שייך לשון ״מנהג״. ולכן כתב גם בכאן לשון זה (וזהו כוונת הש״ך בסעיף קטן ח, עיין שם).

ה לעניין שלושים – אינו מונה אלא מימי אבלות שאחר ימי המשתה, אבל ימי המשתה אין עולין לו. ואף על גב דרגל עולה למניין שלושים – זהו מפני שגם ברגל נהג איסור שאסור בכל שלושים, כמו גיהוץ ותספורת. אבל בכאן מותר בגיהוץ ותספורת. ויש מי שרוצה לאסור ואינו עיקר, דחתן בהכרח לגהץ עצמו, כעניין ״מלך ביפיו תחזינה עיניך״ דחתן דומה וכו׳ (עיין ש״ך סעיף קטן י וסעיף קטן י״א). ויש בזה שאלה: והרי במת שעה קודם הרגל – מבטל הרגל ממנו גזירת שבעה? וכיון שמת קודם החופה, והתרנו לו החופה ושבעת ימי המשתה דדמי לרגל, למה לא יתבטלו ממנו גזירת שבעה

לגמרי? והתשובה דלא דמי, דהתם הא נהג שעה אחת אבלות קודם הרגל. אבל כאן הא עדיין לא נקבר, ולא חלה עליו אבלות עדיין. והוי כמת בתוך הרגל, דלא נתבטלו האבלות.

ו כל זה שהתירו הוא דווקא במת אבי החתן או אם הכלה, שאין מי שיטריח בעדם. וגם באופן שיהוה להם היזק במה שהכינו על החתונה, כגון שאינו מצוי למי למכור בלא הפסד. אבל כשאין פסידא, כגון שמצוי למכור במקום הזה מה שהכינו ובלא הפסד, או אפילו אית להם היזק רק שמתה אמו של חתן או שמת אבי הכלה או אחד משארי קרוביהם, ואבי החתן ואם הכלה קיימים שיש להם מי שיטריח בעדם לפעם אחרת – לא התירו לדחות האבלות. אלא קוברים את המת מיד, ונוהגים שבעת ימי אבלות, ואחר כך מכניסין את החתן ואת הכלה לחופה מיד, ונוהגים שבעת ימי המשתה. ואף על גב דשאר אבל לא התירו לישא בתוך שלושים, בזה התירו מפני שכבר הכינו עצמם. ויש להסתפק במת אחד מקרוביהם, אך אין קיימים אבי החתן או אם הכלה, אם התירו זה מפני שאין מי שיכין בעדם, או אפשר דכמו שעכשיו היתה ההכנה על ידי אחרים, כמו כן תהיה לפעם אחרת, ולא התירו זה. ונראה שכן עיקר, שלא התירו בכהאי גוונא.

ז אם מת לו מת בתוך שבעת ימי המשתה, כתב הרמב"ם בפרק אחד עשר דין ז (רמב"ם הלכות אבל יא) דמשלים שבעת ימי המשתה תחילה, ואחר כך מונה שבעת ימי אבלות, עיין שם. ומונה השלושים מימי האבלות, ואין ימי המשתה עולים לו מטעם שנתבאר בסעיף ה. ואם מת אחר החופה קודם הבעילת מצוה – יש מתירין לבעול קודם הקבורה, ויש אוסרין (ט"ז סעיף קטן א). וכן עיקר, דלא התירו רק מפני ההפסד, דזהו קודם החופה. וממילא דבועל בעילת מצוה, אבל משום ביאה בלבד לא התירו. ונוהגין שבעת ימי המשתה, ואחר כך שבעת ימי אבלות, ואחר כך בועל. ויש מי שאומר שמתחילין האבלות מיד. (שם. ואינו כן, כמבואר מהרמב"ם. וכבר תמה בזה הדגול מרבבה.)

ח יש אומרים דאם אירע אבלות אחר שכיסו ראש הכלה, דגם כן מכניסין לחופה מטעם דהוי כחל האבלות בתוך שבעת ימי המשתה (דרישה). ויש חולקין בזה (ט"ז). אמנם כתבו הגדולים דהאידנא אפילו מת אביו של חתן או אמו של כלה – לא נהגינן כדינא דגמרא. אלא קוברין המת ונוהגין אבלות, ואחר כך עושים החופה ושבעת ימי המשתה, מפני שאנו רואים דהאידנא כל הקרובים טורחים בהכנת החופה והסעודות, והוי כבזמן הגמרא כשמת אחד משאר קרובים (נקודות הכסף). וכן נהגו העולם (חת"ס סופר). ומעשה באחד שהיה חולה, וצוה לעשות נשואין לבתו ועשו. ואחר הביאה מת, ופסקו שהכלה לא תלך אחר המיטה. ואף שגם ברגל הולכים הקרובים אחר המיטה, מכל מקום הכלה שהמנהג שלא תצא מביתה עד שבת – לא תצא מביתה (פתחי תשובה בשם שבות יעקב חלק שני סעיף קטן ב). והנה בזמנינו ידוע שהכלה הולכת מיד לרחוב, אם כן ממילא שצריכה לצאת אחר המיטה, במקום שנהגו שנשים יוצאות ללויה.

ט זה שנתבאר דאחר ימי המשתה ינהגו אבלות אם פגע הרגל, יש אומרים דבטלה גזירת שבעה, כדין רגל שמבטל השבעה. ויש מי שאומר דכיון דעדיין לא חל עליו האבלות – אין הרגל מבטל (הגאון רבי עקיבא איגר). ודין אחד בכל אלו הדברים בין באלמון שנשא אלמנה, ובין בבחור שנשא בתולה (שם).

סימן שמג

א דין איסור מלאכה בעיר קודם הקבורה • ובו ד׳ סעיפים

כתב הטור: מת בעיר – כל בני העיר אסורין במלאכה. ואם יש חבורות בעיר, שכל אחת מתעסק במתים ביומה – כל אחת מותרת ביום שאינו יומה. במה דברים אמורים? שלא בשעת הוצאתו. אבל בשעת הוצאתו – הכל בטלים. עד כאן לשונו. והוא במועד קטן (מועד קטן כז ב). ולכאורה משמע דטעם האיסור הוא בכדי שיהיה מי שיתעסק בקבורתו. אבל כל שיש מי שיתעסק בקבורתו – מותר. וכן מבואר להדיא מלשון הרמב"ם פרק ארבעה עשר דין י (רמב"ם הלכות אבל יד), שכתב: אם יש לו מי שיתעסק בצרכיו – מותרין. עד כאן לשונו. וכן מבואר מלשון הרי"ף, שכתב: ואי אית ליה מאן דקאים בצרכי המת – שרי. עד כאן לשונו.

ב אבל דעת הטור אינו כן, שכתב אחרי זה, וזה לשונו: כתב הרי"ץ גאות: בה"ג מוקי לה דווקא במת מצוה שאין לו קוברין. ולא נהירא, אלא בכל מת איירי, דרב המנונא וכו׳ וכתב הרמב"ן: מכאן אני שומע כל הרואה מת ואינו מלווהו – עד שיהא לו כל צרכו בר (נידוי הוא) וכו׳ עד כאן לשונו. כלומר: דהטור הביא ראייה לרי"ץ גאות מהרמב"ן, דלדברי בה"ג מה עניין זה לזה? וזהו דעת רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך, שכתב: מת בעיר – כל בני העיר אסורין במלאכה, שכל הרואה מת ואינו מלווהו – עד שיהא לו כל צרכו בר נידוי הוא. ואם יש חבורות בעיר וכו׳ עד כאן לשונו. ולדברי רבותינו אלה צריך לומר הטעם: מפני כבוד המת. דכשיש חבורות – הרי יש רבים העוסקים בו. אבל כשרק יחידים עסוקים בו – אין זה מכבוד המת, ולכן כל בני

העיר אסורין במלאכה. אבל לבה״ג והרי״ף והרמב״ם הוי הטעם רק כדי שיהיו לו עוסקין. ומכל מקום תמיהני על רבינו הבית יוסף: איך השמיט דעתם? והרי דרכו בכל מקום לפסוק כהרי״ף והרמב״ם, וקל וחומר דגם הבה״ג קיימא כוותייהו. (וכן תמיהני על הנימוקי יוסף שם, שהביא דברי הרמב״ן על דברי הרי״ף שם, עיין שם. וזהו תרתי דסתרי, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ג והנה אצלנו בכל עיר ועיר יש חברה קדישא המתעסקים בהקבורה, וכל בני העיר מותרים במלאכה. והמנהג כשנושאים אדם חשוב לפני החנויות – סוגרים החנויות עד שתעבור המיטה. וכשמת האדם הגדול שבעיר כרב הקהילה וכיוצא בו – נועלים החניות עד אחר הקבורה. (וברשד״ם מביא שאצלם על כל מת חשוב עושים כן.)

ד בכפר קטן – אין שואלין שלום זה לזה כשהמת בעיר. כן הוא לשון הפוסקים על פי מסכת שמחות. ונראה לי דהוא הדין עיר קטנה כל שהמת נרגש בהעיר. ומזה יראה לי דכשמת אדם גדול אפילו בעיר גדולה – אין שואלין שלום זה לזה. וקל וחומר שאין שואלין שלום בבית הקברות, כשיש מת שם ועדיין לא נקבר. אבל כשאין מת שם – שואלין ברחוק ארבע אמות מן הקבר. ונראה לי דגם בבית האבל אין שואלין בשלום זה לזה, כיון דהוא מקום צער, לא נאה להתראות בשלום. ויש מקילים, משום דשאלת שלום שלנו אינו כשאלת שלום שלהם. וחלילה להקל. (ואין לומר הטעם משום דבפני המת הוי כ״לועג לרש״, ואם כן בבית האבל לא שייך זה. דמה ״לועג לרש״ שייך בזה? אלא הטעם כמו שכתבתי. ועוד: אולי גם בבית האבל הוי כ״לועג לרש״, כלומר: אתם שרוים בצער ואנחנו בשלום.)

סימן שמד

א חיוב ההספד וגודל שכרו • ובו י״ד סעיפים

בגמרא משמע בכמה מקומות דעניין ההספד הוא חובה על כל מת שיהיה, כל שאינו רשע. וכן מבואר מדברי הרמב״ם ריש פרק שנים עשר (רמב״ם הלכות אבל יב), שכתב: ההספד כבוד המת הוא. לפיכך כופין את היורשים ליתן שכר מקוננים ומקוננות, וסופדין אותו וכו׳ עד כאן לשונו. וכן מדברי הטור ושולחן ערוך ריש סימן זה (שולחן ערוך יורה דעה שדמ), שכתבו ״מצוה גדולה להספיד וכו׳״ – משמע כן.

ב ולפי זה מהו זה שאמרו בירושלמי פרק רביעי דכתובות סוף הלכה ו׳: ״תני: כל מקום שנהגו להספיד – מספידים״? עד כאן לשונו. ובתוספתא שם ריש פרק רביעי תניא: יפה כוח הבעל מכח האב, ויפה כוח האב וכו׳, יפה כוח האב שהבעל חייב במזונותיה, בפרקונה, ובקבורתה. מקום שנהגו להספיד – מספידין, מה שאין כן באב. עד כאן לשונו. הרי מפורש דהאב אינו חייב כלל להספיד, וגם בבעל במנהגא תליא. אמנם באמת זהו עניין אחר, לא לסתם הספד אלא לשכור חלילין ומקוננות כמבואר במשנה שם. וזהו כוונת הטור, שכתב: תניא באבל רבתי: במקום שמספידין, פירוש שרגיל להשכיר מקוננות להספיד – מספיד על אשתו. ואם לא רצה הבעל – בא אביה וקוברה, ומוציא בעל כרחו. רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳, עיין שם. וזה תלוי במנהג, אבל לא מיירי מחובת ההספד בעצמו. אלא להוציא ממון על ההספד תלוי במנהג. והרמב״ם מיירי במקום שהמנהג להשכיר.

ג אמנם יש להבין מי ומי הם החייבים בהספד? דהא יתבאר בסימן זה שמספידים את הכל: איש ואשה, תינוק ותינוקת. וכי אפשר שכל העיר יספדום? בתמיה. ולכן נראה דעל סתם בני אדם חיוב ההספד על הקרובים, שהם בוכים ומספידים את המת, ומספרים בשבחם מה שיש ביכולת בלתי הפלגות, או במעשה אבותיהם כמו שיתבאר. ואם יש מנהג לשכור מקוננות וחלילים להספד – מחוייבים לעשות כן, לבד על בתו כשהיא נשואה – החיוב הוא על הבעל כמו שכתבתי. ואם אין מנהג בזה, כמו בזמנינו שלא שמענו המנהג הזה כלל – יספידום בעצמם בדברים ובכיות, אם מעט ואם הרבה. אך על אדם המופלג בחכמה ויראה – זהו חיוב על כל העיר, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא. וכן נראה לי שכן עיקר בדין ההספד.

ד כתב הטור: מצוה גדולה להספיד על המת כראוי. וכל המתעצל בהספידו של אדם כשר – אינו מאריך ימים, וראוי לקוברו בחייו. ומצותו שירים קולו עליו, לומר דברים המשברים את הלב כדי להרבות בכייה, ולהזכיר שבחו. ואסור להפליג בשבחו יותר מדאי, אלא מזכירין מידותיו הטובות שבו. ומוסיפין בהם קצת, רק שלא יפליג ביותר. ואם לא היה בו מידות טובות כלל – לא יזכיר עליו. וחכם וחסיד – מזכירין להם חכמתן וחסידותן. וכל המזכיר על מה שלא היה בו כלל, או שמוסיף להפליג יותר מדאי – גורם רעה לעצמו ולמת. עד כאן לשונו.

ה לכאורה משמע דהא דמצריך הרמת קול – זהו דווקא באדם כשר, כמבואר מהמשך דבריו. אבל רבינו הבית יוסף כתב: מצוה גדולה להספיד על המת כראוי. ומצותו שירים קולו וכו׳ עד כאן לשונו. הרי שעל כל המת – מצוה להרים קול. וכן משמע מריש ברכות (ברכות ו ב): אגרא דהספידא דלויי. כלומר: הרמת קול. ובירושלמי פרק שלישי דמועד קטן (הלכה ה): האנק דום – מכאן שצריך לצווח על המתים, עיין שם. אמנם מדברי הרמב״ן בספר

תורת האדם מבואר להדיא כהטור, שכתב: אגרא דהספידא דלויי – שיגביה קולו על החכמים והכשרים. כדאמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: אחים לי בחספידא. עד כאן לשונו. הרי כתב מפורש שהרמת קול הוא רק על חכמים וכשרים, כמו רב וכיוצא בו. וגם אשתו של יחזקאל מסתמא היתה צדקת גמורה. ודברי רבינו הבית יוסף צריכים עיון.

ו וזה שכתב: ואסור להפליג בשבחו יותר מדאי וכו', ומוסיפין בהם קצת – ביאור הדברים כן הוא: דממילא בהכרח להיות בהם קצת תוספת, דמי יוכל לכוין ממש השבח כמו שהוא? ובהכרח או להוסיף מעט או לגרוע מעט, ומוטב להוסיף מלגרוע. ואין זה הוספה, דכן הוא דרך המדברים. (וכן משמע בב"ח, עיין שם. ודברי הט"ז סעיף קטן א דחוקים.) וכן מבואר מלשון הרמב"ן שם (הובא בבית יוסף), וזה לשונו: משבחין אותו לפי כבודו ויותר מכאן כדרך המשבחים, ולא בהפלגה יותר מדאי. ואי לאו בר הכי – מספידין אותו כנשי דשיכנציב בשלהי מועד קטן, דאמרין: מותא כי מותא, ומרעין חיבוליא. כלומר: כמות העשיר כן מות העני, אבל החולי הוא הצער והאבל. ואמרו כן לפי שמת ביסורין, ואינו ראוי להספד אחר. עד כאן לשונו. ואמרו (ד)חכמינו ז"ל (שבת קה ב): כל המוריד דמעות על אדם כשר – הקדוש ברוך הוא סופרן, ומניחן בבית גנזיו.

ז וכשם שמספידין על האנשים – כך מספידין על הנשים, כראוי להן. ונספדות בין האנשים והחכמים, ואין זה גנאי. ואם אשה חשובה היא, כגון שהיתה בעלת צדקה, או עוסקת בצדקות, או החזיקה יד בעלה שיוכל ללמוד, והדריכה בניה בדרך התורה – אומרים הספד לפני מיטתה כמו שמספידין איש חשוב. ובמקום שרגילין להשכיר מקוננות להספיד – חייב הבעל להשכיר. ואם לא רצה – מוציאין הקרובים ממנו בעל כרחו, וכן יורשים שירשו ממון ממורישם. והמנהג לשכור ספדן ואינם רוצים – מוציאים מהם בעל כרחם. והספידא יקרא דשכבי הוא, לפיכך אם צוה שלא להספידו – שומעין לו. וגדול הדור כשצוה כן, המיקל שלא לשמוע לו – לא הפסיד. ואפילו בסתם אדם – דווקא להספיד שומעין לו. אבל אם צוה שלא לישב עליו שבעה ושלושים – אין שומעין לו, דלבטל חובות מצות אין ביכולתו, ורק בהספד מפני שזהו רק לכבוד המת. ומטעם זה יש כמה מקומות שאין נוהגין בהספדים כלל, ולכן שומעין לו, ולא בדבר שנוגע לדינים. ויש אומרים דאב ואם כשצוו לבלי לנהוג עליהם אבלות שנים עשר חודש – שומעין להם, וינהגו שלושים כבשארי אבלים (ש"ך סעיף קטן ט בשם מהרי"ן). דטעם שנים עשר חודש הוא מפני כבודם, ויכולים למחול, ומצוה לקיים דבריהם.

ח אמרו חכמינו ז"ל (מועד קטן כד ב): קטן בן כמה שנים יהיה כשמספידין עליו? בני עניים שכל שמחתם בבניהם – בני חמישה. בני עשירים – בני ששה. בני זקנים כבני עניים, שגם הם שמחים מאוד בבניהם. אבל צידוק הדין וקדיש אומרים על תינוק משעברו עליו שלושים יום. ואין המנהג כן, אלא עד שיהא שנים עשר חודש שיוצא במיטה, כדלקמן סימן שנ"ג, עיין שם. ובני עשירים ובני חכמים מוסיפים קצת על מעשיהם מפני כבוד אביהם. ותינוק שיודע לישא וליתן – מספידין אותו במעשה עצמו. ואם אין לו מעשים – מספידין אותו במעשה אבותיו. ואם גם להם אין מעשים – מספידין אותו במעשה קרוביו. והכלה בתוך שבעת ימי המשתה – מספידין אותה בין במעשה אביה בין במעשי בעלה. וולד שיצא מחותך או מסורס, והנפלים, ובן שמונה ובן תשעה שיצא מת, והכותים והעבדים – אין מתעסקין בהם ללוותם, וכל שכן להספידם, ורק קוברים אותם. ואף על גב דעד בן חמש אין מספידין, ופשיטא אלו, אך כשנולד כדרכו אם רצה להספידו – רשאי. ובאלו – אינו רשאי. ויש איסור לתלוש שיער על מת, ונתבאר לעיל סימן ק"פ, עיין שם.

ט העם העוסקים בהספד, כל זמן שהמת מוטל לפניהם נשמטים אחד אחד וקורין את "שמע" ומתפללין. אין המת מוטל לפניהם – הם יושבים וקורים, והאונן יושב ודומם. הם עומדים ומתפללים, והוא מצדיק עליו את הדין. ואומר: "יהי רצון מלפניך ה' אלקי, שתגדור פרצותינו ופרצות עמך בית ישראל ברחמים." ודווקא העם הבאים לשמוע ההספד נשמטין וקורין ומתפללין. אבל המספידין עצמם – פטורין. ודווקא ביום הראשון, אבל מכאן ואילך – חייבים גם המספידין. (טור. ועיין בית יוסף אורח חיים סימן ע"ב (טור אורח חיים עב) ובט"ז שם (שולחן ערוך אורח חיים עב) סעיף קטן ב). ויש אומרים דכל זה הוא קודם קבורה. אבל לאחר קבורה מפסיקין ההספד, בין לקריאת שמע בין לתפילה, ועיין באורח חיים סימן ע"ב. ואין עושין שני הספידין כאחד בעיר אחת, אלא אם כן יש שם רוב עם להחלק לשנים, ויהיה בכל הספד עם כדי צורכו כפי הכבוד. וכל שכן שאין עושין שני הספידים אלא אם כן יש בו כדי לסדר שבחיו של זה ושל זה. כלומר: שיהיו שני מגידי הספד, שזה יגיד על זה, וזה על זה. אבל בלאו הכי מספידין אחד וקוברין אותו, ואחר כך מספידין השני וקוברין אותו. או אפשר להספיד השני קודם קבורת הראשון.

י גרסינן בגמרא (מועד קטן כב ב): תנו רבנן: חכם שמת – בית מדרשו בטל. ופירש הרמב"ן ז"ל דבטל כל שבעה שלא ילמדו בו, כדי שלא יתעצלו מהספידו. אבל שארי בתי מדרשות – עוסקין בתורה אפילו בשעת הספד, שאין מבטלין תלמוד תורה להספד. עד כאן לשונו. וכוונתו: כשכבר הספידוהו, או שמעו הספד אחד. אב בית דין שמת – כל בתי מדרשות שבעיר בטלין, כדי שכולם יעסקו בהספד כל שבעה. וכל בני העיר משנין מקומותיהן בבית הכנסת: היושבים בדרום ישבו עתה בצפון, והיושבים בצפון יושבין בדרום. וכן בכל הצדדים יראו לשנות מזה לזה, ומזה לזה. ונשיא

שמת – כל העיירות כל בתי מדרש שלהם בטלים כל שבעה, ויעסקו רק בהספד. ואין הכוונה בחכם ובאב בית דין ובנשיא שלא יעסקו בתורה כל שבעה, שהרי אי אפשר להספיד כל היום וכל הלילה שבעה ימים רצופים, דההספד הוא שעות אחדות. אלא שלא ילמדו בבית המדרש, ויתחברו שנים שנים וילמודו בבתיהם אחר ההספד שבכל יום ויום.

יא ובנשיא יש עוד חומר: שאין בני העיר שמת שם נכנסים לבית הכנסת להתפלל, אלא כולם מתפללים בבית האבל כל שבעה, בין בחול בין בשבת, מפני כבודו וכבוד החיים. ורק לקריאת התורה בשבת ובשני וחמישי קורים בבית הכנסת. ונראה לי אפילו אם יש גם ספר תורה בבית הנשיא, כדי שלא לבטל הבית הכנסת לגמרי. ולא יטיילו בשוק, אלא יושבים משפחות משפחות בבתיהם, ודואגים כל היום עד לאחר שבעה. וכבר אין אצלנו נשיא זה הרבה מאות בשנים, ולא שייך עתה דין זה.

יב לא כל המתים מכניסין לבית הכנסת ולבית המדרש להספידו, אלא תלמידי חכמים ונשותיהם. וחכם מופלג אלוף וגאון – מכניסין אותו לבית המדרש. ומניחין המיטה במקום שהיה דורש, וסופדין אותו שם. וכשמוציאים המיטה – סופדים אותו עד בית הקברות. וביום השבעה עולים לבית הקברות ומבקרין אותו, וכן ביום שלושים, ובכלות שנים עשר חודש. ומשכיבין אותו, כלומר: שעושין לו הזכרה. ועתה לא ידענו ממנהג הזה, אלא עושין הזכרות בבית הכנסת ובבית המדרש אחר קריאת התורה. ויש שכל שלושים אין עושין הזכרה, וכפי המנהג כן יעשו. ואחר שנים עשר חודש אין להספיד כלל, וגם לא באזכרה.

יג אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת, כגון צרכי קבורתו והספד, דהמת שומע כל מה שמדברים. אבל לא בעניין אחר, אפילו חוץ לארבע אמות. והני מילי בדברי תורה שאינו נוגע להספידו, דזהו כ"לועג לרש". אבל במילי דעלמא – לית לן בה אפילו בתוך ארבע אמות. ויש אומרים דמילי דעלמא בתוך ארבע אמות גם כן אסור, אלא רק מה שנוגע למת ולהספידו, דבזה גם סמוך למיטתו מותר בדברי תורה ובדברים פשוטים הנוגעים להספידו. ומותר לומר פסוקים ודרשות לכבודו, סמוך לו או בבית הקברות. וכן המנהג.

יד יש לתמוה על מה שעניין הספד על תלמיד חכם מרופה בידינו מאוד, ויש מדינות שאין מספידין כלל. לבד בליטא וזאמוט עדיין נוהגין שעומד אחד שיכול להספיד, ומספידין אותו בפניו, אם מעט ואם הרבה. אבל בשארי מדינות כמעט נשכח מצות ההספד לגמרי. ובאמת הטעם: דמפני שאין רגילין בזה – אין אצלם היודע להספיד, לסדר דברי תורה והתעוררות. ומכל מקום, בכל מקום ומקום אם היה עולה על דעתם חובת ההספד לתלמיד חכם ויראי אלקים ועוסקי במצות – היו מוצאים מי שיכול להספיד. אך שעזבו העניין הזה לגמרי, ועיין בסעיף ז. ואולי הכל מחלו בזה.

סימן שמה

א דין המאבד עצמו לדעת, והפורשים מהציבור • ובו ח׳ סעיפים

גרסינן בשמחות ריש פרק שני: המאבד עצמו לדעת – אין מתעסקין עמו בכל דבר. רבי ישמעאל אומר: קורין עליו "הוי נתלה, הוי נתלה!" אמר לו רבי עקיבא: הנח לו בסתמו – אל תכבדיהו ולא תקלליהו וכו׳ עד כאן לשונו. כלומר: דמאבד עצמו לדעת עון גדול הוא, ואין לו חלק לעולם הבא. ויש ראיה לזה מגיטין (גיטין נז), עיין שם. ולכן סבירא ליה לרבי ישמעאל שמותר לקללו ולבזותו, ואומרים: "הוי עליך שתלית את עצמך!" וזהו כשאיבד עצמו בתלייה. וכן אם איבד עצמו במיתה אחרת – מזכירים לו אותה מיתה. ורבי עקיבא סבר: לא תכבדו ולא תקללו. דמי יוכל לדעת, דאולי יצא מדעתו, או אנוס היה מפני איזה יראה ופחד? לכן יניחו סתם, לא בכיבוד ולא בבזיון. ותמיהני שהפוסקים לא הביאו זה.

ב ושנינו שם: אין קורעין עליו, ואין חולצין עליו, ולא מספידין עליו. אבל עומדים עליו בשורה, ואומרים עליו ברכת אבלים, מפני שהוא כבוד חיים. כללו של דבר: כל שהוא כבוד חיים – מתעסקין בו. כל שאין כבוד של חיים – אין הרבים מתעסקין עמו לכל דבר. עד כאן לשונו. וכתב הטור: האי "אין קורעין" – לרחוקים לכבוד. אבל הקרובים הראויים להתאבל – קורעין עליו. עד כאן לשונו. וזהו מדברי הרמב"ן בתורת האדם, ומדבריהם מבואר שמתאבלים עליו. אבל לא כן דעת הרמב"ם בסוף פרק ראשון מאבל (רמב"ם הלכות אבל א), וזה לשונו: המאבד וכו׳ ואין מתאבלין עליו, ואין מספידין אותו. אבל עומדים עליו בשורה, ואומרים עליו ברכת אבלים, וכל דבר שהוא כבוד לחיים. עד כאן לשונו. הרי שכתב שאין מתאבלין, וממילא שאין קורעין עליו. ובאמת לכאורה דבריו מוכרחים, דהא קריעה ואבלות אין זה כבוד החיים כמובן. ולהדיא מוכח כן בסנהדרין (סנהדרין מז ב) דאבלות הוי רק בשביל כבוד המת (כמו שכתב הלחם משנה, עיין שם). ובדעת הרמב"ן והטור נראה לי שדקדקו ממסכת שמחות שם, שאמרה: "כל שאין כבוד של חיים אין הרבים מתעסקין עמו לכל דבר". עד כאן לשונו. דזהו רק לרחוקים יש נפקא מינה בין מה שהוא לכבוד החיים ומה שהוא לכבוד המתים. אבל הקרובים עצמם – צריכים לקרוע ולהתאבל כעל כל מתים. ולא דמי להרוגי בית דין, שיתבאר דבשם דנוהו על פי התורה. אבל

המאבד עצמו לדעת, דנהי דהרבים הרחוקים כיון שלפי הראות היה חייב בזה, לכן כל שהוא כבוד המת מרחיקים מזה. אבל קרובים מחוייבים בכל דבר, ויש להם לדון אולי אינו חייב בזה, כמו שאמר רבי עקיבא: אל תכבדהו ואל תקללהו (כן נראה לעניות דעתי).

ג עוד שנינו שם: איזהו המאבד עצמו לדעת? לא שעלה לראש האילן ונפל ומת, בראש הגג ונפל ומת. אלא זה שאמר: "הריני עולה לראש האילן או לראש הגג ואפיל עצמי ואמות". ורואין אותו שעלה ונפל ומת – הרי זה בחזקת המאבד את עצמו בדעת, ואין מתעסקין עמו וכו' מצאוהו חנוק ותלוי באילן, הרוג ומושלך על גבי הסייף – אין זה בחזקת המאבד עצמו לדעת, ואין מונעין ממנו כל דבר. מעשה בבנו של גורנוס בלוד שברח מבית הספר, והראה לו אביו באזנו, ונתיירא מאביו והלך ואיבד עצמו בבור. ובאו ושאלו את רבי טרפון, ואמר: אין מונעין הימנו כל דבר וכו' מכאן אמרו חכמים: אל יראה אדם לתינוק באזנו, אלא מלקהו מיד, או ישתוק ולא יאמר לו כלום. רבי שמעון בן אלעזר אומר: יצר תינוק ואשה – תהא שמאל דוחה וימין מקרבת. עד כאן לשונו.

ד ולמדנו מזה דמאבד עצמו לדעת – לא מקרי אלא כשאמר מקודם שבמיתה זו יאבד עצמו, וגם ראינו שמיד עשה לעצמו מיתה זו (עיין ש"ך סעיף קטן ג). אבל עשה ולא אמר, או אמר ולא ראינו בעצמנו שעשה, אף שנמצא במיתה זו – מכל מקום אולי שגעון נתהוה בו. וכן כשעשה מפני יראה, אף שהיה לו להבין דמילתא זוטרתי היא יראתו, כמו בבן גורגוס שהיה לו להבין מה יעשה לו אביו, מכל מקום היראה בלבלתו והוי כשלא מדעת. ואף אם אמר: "אלך ואתלה עצמי", והלך מיד ועשה כן – אין זה מאבד עצמו לדעת כשעשה מפני היראה. (כן נראה לי לפרש הך דבן גורגוס. דאם לא כן בלא טעם יראה אינו כמאבד וכו', כיון שלא אמר מקודם. ודייק ותמצא קל.)

ה כללו של דבר: במאבד עצמו לדעת – תלינן בכל איזה תלייה כל שהוא; כגון לתלות ביראה, או בצער, או שיצא מדעתו, או שסבור היה שזה מצוה לבלי להכשל בעברות אחרות, וכיוצא באלו הדברים, מפני שזהו באמת דבר רחוק שאדם יעשה נבלה כזו בדעת צלולה. צא ולמד משאול הצדיק שנפל על חרבו לבלי יתעללו בו הפלשתים, וכיוצא בזה מקרי אנוס. וכל שכן קטן המאבד עצמו לדעת, דחשוב כשלא לדעת.

ו הרוגי בית דין בזמן המקדש, שהסנהדרין היו דנים למיתה, תניא שם דאין מתעסקין עמהם לכל דבר. ואחיהם וקרוביהם באים ושואלים בשלום העדים והדיינים, לומר ש"אין בלבנו עליכם כלום, שדין אמת דניתם". ולא היו מתאבלין אלא אוננין, שאין אנינות אלא בלב. רבי נתן אומר: אין בין שתיקה לבכייה כלום (אולי כוונתו לחלוק שגם בלב לא יתאוננו). והרוגי מלכות, כשהמלכות נותנת רשות לקברו כראוי ולהספידו – יעשו כן. ואם לאו – לא יעשו כן. ומי שגנב או גזל ועל ידי זה נהרג, לא מקרי "מאבד עצמו לדעת". ואם נהרג בדין מלכות – יעשו כציווי המלכות.

ז ומי שמת על פי הרחקה, כפי שמבואר בסימן של"ד – דינו כמאבד עצמו לדעת: אין קורעין, ולא חולצין, ולא מספידין עליו. וממילא דלהרמב"ן הקרובים קורעין כמו שכתבתי, ומניחין אבן על ארונו. והני מילי באפקירותא, כשעובר על דברי תורה. אבל בממונא, כיון שמת – פטור מגזירתם. ואין מניחין אבן על ארונו, ומספידין כראוי. וכל הפורשים מדרכי ציבור, והם אותם שפרקו עול המצות מעל צוארם, ואין נכללים בכלל ישראל בעשייתם, ובכבוד המועדות, וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, והם כבני חורין לעצמן בפריקת עול מלכות שמים; וכן המלשינים, והמהופכים לישמעאלים – כל אלו אין אוננין ואין מתאבלים עליהן. אלא אחיהם ושארי קרוביהם לובשים לבנים, ומתעטפים לבנים, ואוכלים ושותים ושמחים. והפורש מן הצבור במסים וארנוניות, שאין רצונו ליכנס בעול המסים – הקרובים מתאבלים עליו. אבל אין שאר בני העיר צריכים לבטל ממלאכה בשביל לעסוק עמו. וקטן שנהפך עם אמו ומת – אין מתאבלין עליו. וכן עם אביו, ויש חולקין בזה (עיין דגול מרבבה). ורבינו גרשום מאור הגולה ישב ארבעה עשר יום כשנהפך בנו.

ח שנינו בשמחות סוף פרק שני: הרוגי מלכות מאימתי מתחילין למנות? משעה שנתייאשו לשאול ולקבור. אבל לא לגנוב את ההרוג שלא בידיעת המלכות, שכל הגונב – הרי זה שופך דמים. ולא שופך דמים בלבד, אלא כעובד כוכבים, וכמגלה עריות, וכמחללי שבתות. כיוצא בו הגונב את המכס – הרי זה שופך דמים. ולא שופך דמים בלבד, אלא כעובד כוכבים, וכמגלה עריות, וכמחללי שבתות (כן גרס הגר"א). ומי שנפל לים, או שטפו נהר, או אכלתו חיה רעה – אין מונעין מהן כל דבר. מאימתי מתחילין למנות להם? משעה שנתייאשו מלבקש. מצאוהו איברים איברים – אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו. ואם הגוף שלם – מטהרים אותו כשארי מתים. ובמקום שיש מכות בגוף, ושם מלוכלך בדם – אין לטהר המקום המלוכלך בדם. וארון של מת העובר ממקום למקום, אם שלדו קיימת, והיינו השדרה וצלעותיה – עומדין עליו בשורה. ואומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים אם יש אבלים שמתאבלין עליו. ואם אין שלדו קיימת – אין עומדין עליו בשורה, ואין אומרים עליו ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים.

סימן שמו

א כשקרובו צלוב בעיר – לא ידור בה • ובו סעיף אחד

תניא בשמחות סוף פרק שני: מי שהיה בעלה צלוב עמה בעיר, אשתו צלובה עמו בעיר, אביו ואמו צלובין עמו בעיר – לא ישרה באותו העיר, אלא אם כן היתה עיר גדולה כאנטוכיא. ולא ישרה בצד זה אלא בצד זה. עד מתי הוא אסור? עד שיכלה הבשר כולו, שאין הצורה ניכרת בעצמות. עד כאן לשונו. ונראה מהלשון דרק בבעל ואשתו, ואביו ואמו יש קפידא, מפני שדרך להזכיר שזה הצלוב הוא בעלה של זו, או אביו של זה. ובשארי קרובים אין קפידא. ויש שמסתפק בזה (בית הלל). ויש דפשיטא ליה דהוא הדין בכל הקרובים (עיין ש"ך סעיף קטן א), ומלשון הברייתא נראה כמו שכתבתי. וכל זה היה בזמן הקדמון, שהיו תולין ולא הניחו לקוברו. ועתה לא שייך זה.

סימן שמז

א שלא לעורר על מת שלושים יום לפני הרגל • ובו ה' סעיפים

תנן בפרק ראשון דמועד קטן (מועד קטן ח א): לא יעורר אדם על מתו, ולא יספידנו קודם לרגל שלושים יום. ואיתא בירושלמי: איזהו עירור? מזכירו בין המתים, ולא יספדנו הספד בפני עצמו. הדא דתימא בישן, אבל בחדש – מותר. איזה הוא חדש? בתוך שלושים. ישן? לאחר שלושים. וכתבו הטעם מפני דכשמת לו מת בתוך שלושים שלפני הרגל, כבר יש בלבו על מרירות המת, ולא נתוסף לו צער בשביל ההספד. אבל כשמת קודם שלושים – כבר נשכח לאחר שלושים בהגיע הרגל. ועתה כשיספידנו – יתוסף לו צער בהגיע הרגל. ולכן אסור להספידו. ואפילו יש לו מת שבתוך שלושים ומספידו, מכל מקום אותו שלפני שלושים אין להספידו.

ב ובש"ס שלנו פליגי רב ושמואל בטעם המשנה. דרב אמר הטעם: כדי שלא יוציא המעות שהכין לרגל על ההספד. ולפי זה בחינם – מותר. ושמואל אמר: לפי שאין המת משתכח מן הלב עד שלושים יום. כלומר: דגם כשמעוררים הספד נמשך הצער עד שלושים יום. ולפי זה גם בחינם אסור. וממילא דכשמת בתוך שלושים – מותר, דגם בלאו הכי ימשך הצער בתוך הרגל. והירושלמי סבירא ליה כשמואל. ולכן פסקו הרמב"ם והראב"ד כשמואל, אף דהלכתא כרב באיסורי. וכן פסקו הרא"ש, והטור והשולחן ערוך בכאן ובאורח חיים סימן תקמ"ז (שולחן ערוך אורח חיים תקמז), עיין שם. (ומה שכתוב בטור "ודווקא בשכר וכו'" – טעות הדפוס הוא, עיין שם.)

ג אבל הרמב"ן והרשב"א, וכן התוספות והסמ"ג, פסקו כרב. דכיון דהלכתא כרב באיסורי – לא משגחינן על הירושלמי. ויראה לי דכנגד זה יש חומרא לרב, דבשכר אסור אפילו כשמת לו מת בתוך שלושים, דזיל בתר טעמא. ובחינם מותר בכל גווני. וזהו כוונת רש"י במשנה, שכתב: "ולא יספידנו" – שאם מת לו מת בתוך שלושים יום לא ישכור ספדן וכו' עד כאן לשונו. וכן כתב הרע"ב, עיין שם. ולכאורה זהו נגד הירושלמי. אך דגם המה פסקו כרב, ולרב אין נפקא מינה כמו שכתבתי. (הא דלא אמר הש"ס נפקא מינה זו, משום שרוצה לומר נפקא מינה אף על מת קודם שלושים, דבחינם מותר, עיין שם. ולפי זה צריך עיון על השולחן ערוך שהשמיט דעתם לגמרי. ורבים הם נגד הפוסקים כשמואל. ודייק ותמצא קל.)

ד ולדעת המתירים כשמת תוך שלושים, אפילו מת קודם שלושים אלא שבאה לו השמועה תוך שלושים – גם כן מותר להספידו, שהרי צערו נמשך מיום השמועה, ולא יתוסף לו צער. ודע שרבותינו בעלי התוספות כתבו שם, דאפילו לשמואל אין איסור אלא על ידי ספדן. אבל הוא עצמו שרי להספידו, דיותר מתאפק מצערו על ידי צעקה, וישמח לאחר זמן. עד כאן לשונם. ותמיהני שלא הביאו זה בשולחן ערוך. ונראה מפני שלשון הרמב"ם אינו יורה כן, עיין שם בהלכות אבל פרק אחד עשר (רמב"ם הלכות אבל יא) ובהלכות יום טוב פרק שביעי (רמב"ם הלכות שביתת יום טוב ז). ולדינא צריך עיון.

ה וכתב רבינו הבית יוסף באורח חיים שם, וזה לשונו: ונראה לי שלא נאמרו דברים הללו אלא לפי מנהגם, שהיו הולכים להספיד מתיהם באמצע השנה לעורר בכי ויללה, שאותו הצער לא נשכח עד שלושים יום. אבל מה שנוהגים בזמן הזה, בתשלום השנה סופדים ומזכירים נשמתו – אף לדברי שמואל שרי וכו' דאדרבא דעתם להפסיק על ידי כך אבלותם כו' עד כאן לשונו. ולפי זה הדבר פשוט שהזכרות שלנו, שהשליח ציבור אומר "אל מלא רחמים" – אין בזה חשש כלל, שהרי גם ברגל האחרון מזכירים נשמות. וכן בכל שבתות השנה, לבד כשמברכים ראש חודש, דזהו תפילה ונודרים לצדקה בעדם. וכן אין מזכירים נשמות כשיש ברית מילה או חתן. ורק בשבת שלפני שבועות ולפני תשעה באב, אף שמברכים החודש וגם יש מילה וחתן – מזכירים נשמות מפני שאז היה תוקף הגזרות בזמן הקדמון. ואומרים גם "אב הרחמים" מטעם זה. וכל זה תלוי במנהג (עיין באר היטב).

סימן שמח

א דין שריפה על המת, והאומר: "לא תקברוני" • ובו ג' סעיפים

גרסינן ב"לפני אידיהן" (עבודה זרה יא א): שורפין על המלכים, ואין בו משום דרכי האמורי, שנאמר בצדקיהו: "בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים וגו'". וכשם ששורפין על המלכים – כך שורפין על הנשיאים. ומה שורפין? מיטתן, וכלי תשמישן. ומעשה שמת רבן גמליאל הזקן, ושרף עליו אונקלס במאה מנה. וזהו להורות שהדיוט לא ישתמש בחפציו. ותניא בתוספתא (שבת פרק שמיני) דעל הדיוטים – אסור לשרוף. ויש בזה משום "בל תשחית" ויוהרא, דרק לכבוד המלכים התירו זה דכבוד מלך קודם, אבל לא בהדיוט. ומזה למדנו דאסור לאבד איזה בגד בשביל המת, ורק מה שצריך לתכריכין.

ב האומר שלא יקברוהו מנכסיו – אין שומעין לו, דלאו כל הימנו שיניח ליורשיו, ולהטיל הוצאות קבורתו על הציבור. אלא מוציאין מיורשין כל צרכי קבורתו בעל כרחם. וכן כל מה שרגילין לעשות לבני משפחתו – מוציאין מהם, ואפילו האבן שנותנין על הקבר, וכן שארי הוצאות כפי מנהג אותו מקום. ודווקא כשירשו כסף או שוה כסף. אבל כשלא ירשו כלום – אין ההוצאות מוטל עליהם אלא על הציבור. ויש מי שאומר דזהו כשצוה שלא לקוברו מנכסיו. אבל בשלא צוה, אם הבן עשיר או שארי קרובים עשירים – כופין אותם ליתן לצרכי קבורה אף שלא הניח כלום (באר היטב בשם בה"י). ולעניות דעתי גם כשצוה – מוציאין מהם, דאמירתו לא מעלה ולא מוריד. ורק שלא יקחו הרבה מעות קבורה מהיורש, אפילו היורש עשיר, אם הוא לא הניח . וכן הבעל חייב בקבורת אשתו, לפי כבודו וכבודה. ועיין בחושן משפט סימן רנ"ג.

ג אדם עני שמת, ואמר שאינו רוצה להטיל עצמו על הציבור, ולא יקברוהו כלל – אין שומעין לו. וקוברין אותו על הוצאות הציבור כפי המנהג. ודע שיש אומרים שאין כופין לבעל לשכור קדיש לאשתו. ולעניות דעתי אינו כן.

סימן שמט

א איסור הנאה במת ותכריכיו • ובו ח' סעיפים

כתב הרמב"ם סוף הלכות אבל (רמב"ם הלכות אבל): המת – אסור בהנאה כולו, חוץ משערו שהוא מותר בהנאה, מפני שאינו גופו כו' עד כאן לשונו. והקשו עליו דלהדיא מבואר סוף פרק קמא דערכין דשיער המת אסור בהנאה. ואפילו פאה נכרית המחובר לגופה – אסור בהנאה (כסף משנה). ובאמת לא קשיא כלל. דאמת הוא דרב סבירא ליה שם כן, אבל אחר כך פליג רב נחמן בר יצחק ואמר: זו – מיתתה אוסרתה, וזו – גמר דינה אוסרתה. ופירש רש"י: לעולם שערה ממש, ודקשיא לך איסורי הנאה נינהו? לא קשיא, דשיער המת לא מיתסר בהנאה. דלא דמי לשיער בהמה שנהרגה, דאשה מיתתה אוסרתה, ושיער לאו בר מיתה הוא, שאין עשוי להשתנות. אבל בהמה – גמר דינה אוסרתה כו' עד כאן לשונו. ופסק הרמב"ם כרב נחמן בר יצחק דהוא בתרא (וכן נראה מדברי הלחם משנה, עיין שם). והטור והשולחן ערוך פסקו דאסור בהנאה, כמו שיתבאר דפסקו כרב. ולעניות דעתי – דעת הרמב"ם נכונה, דרב נחמן בר יצחק הוא מבתראי אחר אביי ורבא, דקיימא לן הלכה כבתראי. (עיין תוספות בבא קמא י א, שפסקו כהרמב"ם.)

ב והנה מדברי הרמב"ם והטור והשולחן ערוך, שלא כתבו דעורו מותר בהנאה, מבואר דסבירא להו דגם עור האדם אסור בהנאה. ולא כן משמע בחולין (חולין קכב א): אמר עולא: דבר תורה – עור אדם טהור. ומה טעם אמרו טמא? גזירה שמא יעשה אדם עורות אביו ואמו שטיחין לישב עליהם. עיין שם. ואי סלקא דעתך שאסורים בהנאה, היאך יעשה שטיחין? ולמה להו למיגזר טומאה? ובאמת רבותינו בעלי התוספות בזבחים (זבחים עא ב, סוף ד"ה ובטריפה) כתבו דעור האדם מותר בהנאה, עיין שם. וכן בנידה (נידה נה א, ד"ה שמא) כתבו כן. והביאו ראיה לזה, דהא איסור הנאה דמת ילפינן מעגלה ערופה, ועגלה ערופה ילפינן מקדשים, ובקדשים גופה העור מותר בהנאה, עיין שם. אבל התוספות בחולין שם ובסנהדרין (סנהדרין מח א, ד"ה משמשין) כתבו בשם רבינו תם דעור המת אסור בהנאה, ומה שהצריכו לגזור טומאה משום דטומאה חמירי לאינשי מאיסורא. וזהו גם דעת הרמב"ם. וצריך לומר דמקדשים אין ראיה, שהרי גם עצמות שאין ראוין לאכילה מותר בקדשים בהנאה, ומכל מקום במת אסור. והכי קיימא לן, כיון דהרמב"ם והטור והשולחן ערוך פסקו לאיסור. ובתוספות שני דעות קיימא לן לאיסור.

ג ודע דהרמב"ם לא חילק באיסור מת בהנאה, בין מת ישראל ובין מצרי. וגם הטור לא הזכיר זה כלל. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שמט, א): מת, בין מצרי בין ישראל, ותכריכיו – אסורים בהנאה וכו' עיין שם. וכן היא בתשובת הרשב"א (שס"ה), ודחה מי שרצה לחלק בין ישראל למצרי, עיין שם. אבל התוספות בבבא קמא (בבא קמא י א, סוף דברי המתחיל "שהשור") כתבו, וזה לשונם: דאצטריך לעבד ולמצרי הקנוי לישראל שנפל לבור, דההוא שרי בהנאה. עד כאן לשונו. ואפשר לומר בטעמם דהא איסור הנאה דמת ילפינן ממרים, ומנא לן לרבות מצרי? אך להיפך

קשה, דמאיזה סברא יש לחלק בין זה לזה? ולכן אפשר שגם כוונת התוספות הוא רק כשהיה קנוי לו דממונו הוא, ולכן אי אפשר להפסיד ממונו, אבל לא בשאר מצרי. ומכל מקום אין טעם נכון בזה, דאם הוא אסור בהנאה מה מועיל שקנוי הוא לו? ולהדיא מבואר כן בירושלמי שבת (פרק עשירי הלכה ו) דמת מצרי מותר בהנאה, עיין שם. וגם יש ראיה מדוד שקידש בערלות פלשתים (הגר"א). ומהרמב"ם וטור אין ראיה, דאַמת ישראל קאי. ודברי רבינו הבית יוסף צריכים עיון. (עיין משנה למלך סוף הלכות אבלות (רמב"ם הלכות אבלות) שהאריך בזה בספיקות לכאן ולכאן, ואחר כך הכריע מהירושלמי להיתר. וכן פסק הגר"א.)

ד וכן תכריכי המת – אסורים בהנאה. ודווקא שהזמינם לצרכו ונתנם עליו. אבל הזמינו ולא נתנו עליו – מותר, דהזמנה לאו מילתא היא. וכן נתנו ולא הזמינו מקודם – עדיין לא נאסרו. והזמנה אינו מועיל אפילו הזמינם לאחר מותו, דגם בכל דבר קדושה קיימא לן "הזמנה לאו מילתא היא". ולכן זקן שהכין לעצמו תכריכים – יכול לחזור בו ולהשתמש בהם לכל מה שירצה. ודע דמה שאסור בהנאה – אסור אפילו שלא כדרך הנאתו (הגאון רבי עקיבא איגר). וגם שינוי אינו מועיל, רק לענין גזילה מהני שינוי, ולא לאיסור הנאה (באר היטב בשם תשובת ב"ח).

ה וכתבו הטור והשולחן ערוך: נויי המת המחוברים בגופו, כגון פיאה נכרית וכיוצא בזה – אסורים כמו המת עצמו. במה דברים אמורים? בסתם. אבל אם צוה שיתנו נויי גופו המחוברים בו לבנו או לצורך דבר אחר – מותר בהנאה. אבל שערו ממש אפילו אם צוה עליו – אסור בהנאה כמו גופו. עד כאן לשונם. וחולקים על הרמב"ם כמו שכתבתי. וכתב רבינו הרמ"א דדווקא כשהם קשורים בשערות גופו. אבל אינן קשורים – מותר. ולכן מותר ליטול טבעות שבידם של מתים וכיוצא בזה. עד כאן לשונו. ודקדק כן מרש"י סוף פרק קמא דערכין שכתב דהפאה נכרית קשורה בשערותיה. ויראה לי דאין כוונתו רק קשורה, דהוא הדין הקלועים בשערותיה. ולא בא רק להוציא מלשון "מחובר", דמשמע חיבור בעלמא כטבעות שעל הידים – לזה כתב שיהיו מקושרים. אבל הוא הדין אפילו מקולעים. (ובזה אתי שפיר מה שהקשה הב"ח, עיין שם.) וכשצוה – אפילו קשורים מותרים, כיון שאינו רוצה לבטלן לגופו. והרמב"ם השמיט כל זה, דהולך לשיטתו דאף שיערה – מותר, וכל שכן אלו. וסבירא ליה דהסוגיא אזלא שם למאן דאוסר בשערה, אבל למאן דמתיר – פשיטא דאלו מותרים.

ו ואפילו להטור והשולחן ערוך ששיער המת אסור, מכל מקום אם נגמר דינה למיתה בזמן הבית, ויצאה ליהרג – מותר ליהנות בשערה מחיים. דבאדם אין גמר דין אוסרתו, ולכן כל זמן שהוא חי – מותר ליהנות בשערו. אבל בהמה שנגמר דינה ליסקל – אסור ליהנות ממנה מחיים, דבהמה גמר דינה אוסרתה.

ז וזה שנתבאר דתכריכי המת אסורין כשהזמינן למת והלבישו, אפילו לא הלבישו ממש אלא נגעו במיטתו שנושאין בה לקבורה – נאסרו. ודבר זה גזרו רבנן משום דמחלפי בתכריכי המת, ואתו למימר דגם תכריכין שהלבישוהו מותר בהנאה. ולפיכך אם רואים שאביו ואמו מעגמת נפשם זורקים על המת כלים יתרים שיקברו עמו – מצוה לאחרים להצילן קודם שיגעו בהמיטה, דאחר כך לא יועיל הצלתם אם הזמינו לכך. ואף על גב שהזמינום מחמת מרירות הלב, ואין זו הזמנה, מכל מקום כיון שנגעו במיטה הנקברת – אתו לאחלופי בתכריכיו. (עיין רש"י סנהדרין מח ב ד"ה במיטה, ודייק ותמצא קל.) ומצוה לאחרים להצילן, דהוי ממש השבת אבידה, דאחר כך יתחרטו בעצמם. וכשהצילן – חייב בשמירתן כבכל האבדות. ואם החזירן בידים לאביו ולאמו, וחזרו וזרקו ונאסרו – חייב לשלם המחזיר, דהוי כזרקן למקום גדודי חיות ולסטים, דהוי כמאבד בידים. ופשוט הוא דדווקא שלהם יכולים לאסור, ולא של אחרים. וכן דווקא כשזרקו על דעת שיקברו עמו.

ח לפי מה שנתבאר, דווקא כלים המטילים על המת כדי לקוברו, ונגעו במיטה – נאסרו. אבל כשאין דעתו לקוברם עמו – לא נאסרו. ולכן הכר שמציעים תחת המת, והסדין שפורשין עליו, וכן הדף שטיהרו עליו, וכל הכלים שמוליכין עם המת לקבורה – לא נאסרו, דהרי לא נתנם על מנת לקבור עמו. וכל המרבה כלים על המת לקוברן עמו – הרי זה עובר משום "בל תשחית".

סימן שנ

א דברים שעושין למת, שאין בזה משום "דרכי האמורי" • ובו סעיף אחד

איתא בשמחות פרק שמיני, דאם רצו – מתירין שערות לכלות, ומגלים פני חתנים. ונותנים דיו וקולמס בצידו, להראות אילו היה חי היה כותב כתובה לכלתו, משום עגמת נפש. ותולין מפתחו של מת, ופנקסו בארונו אם היה לו דברים הללו. והכל כדי להרבות עגמת נפש. ועושים חופות לחתנים וכלות, ותולין בהם דברים שלא הביאו אוכל נפש. אבל דברים שהביאו אוכל נפש – אסור, מפני שהם נאסרים בהנאה. ועכשיו אין עושין כן, ואין לשנות מכפי המנהג בכל המקום ההוא מה שעושים למתים.

סימן שנא

א דין כלאים וציצית למת • ובו ג׳ סעיפים

תכריכי המת – מותר לעשותן מכלאים, דכתיב: ״במתים חפשי״ – כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצות. וכבר נתבאר זה בסימן ש״א, עיין שם. ומכל מקום לעניין ציצית בטלית של מת – יש פלוגתא דרבוותא. דיש מרבותינו שמצריכים ציצית בטלית של מת. ולא דמי לכלאים, דאף על גב דכשמת פטור מן המצות, מכל מקום ציצית שאני לפי ששקולים נגד כל המצות. ועוד: דכלאים לא אסרה תורה רק דרך חימום, ובמת לא שייך חימום (דרישה). והגמרא שאמרה הטעם משום ״במתים חפשי״ – לרווחא דמילתא, והאמת כן הוא. ומכל מקום בשביל זה בלבד אפשר לא התרנו זה, רק משום דאיסור כלאים לא שייך כלל בכהאי גוונא, מה שאין כן בציצית. (כן נראה לי לפי דברי הדרישה. ובאמת גם לזה אין צורך לפי דברי התוספות בנידה סא ב ד״ה אבל, דאף על גב דמן הדין מותר – מכל מקום הוי ״לועג לרש״. אך בכלאים ליכא ״לועג לרש״, משום דגם בחי פטור כשאינו נהנה בחימומו. וציצית שאני משום דשקולה וכו׳, עיין שם.)

ב וזה לשון הטור: ובעניין ציצית איכא פלוגתא דרבוותא. יש אומרים להטיל, ויש אומרים שלא להטיל. והרב זרחיה הלוי כתב בשם הר״י בן מלכי צדק: כשנושאין אותו לקוברו – מטילין בו ציצית, שלא יהיו נושאי המיטה מעוטפין בציצית והוא בלא ציצית. וכשקוברין אותו – נוטלין אותו ממנו. ובשעת פטירת רבינו גרשון אמר: ציצית חוץ. ונסתפקו בדבריו אם רצה לומר שיסירו מהטלית, או שיוציאום חוץ לארון. ויש מקומות שקושרין אותו בכנף הבגד. והרמב״ן כתב: אין בזה שום ספק, אלא אין קוברין המת אלא בטלית שיש בו ציצית. עד כאן לשון הטור. והמרדכי והאור זרוע כתבו דרבינו תם ור״י היו אומרים הלכה למעשה שיש להסיר הציצית מטלית שנקבר בו המת. וראבי״ה היה אומר הלכה למעשה מי שנהג בציצית בחייו – יקבר בציצית במותו. ומי שלא נהג וכו׳ עד כאן לשונו. וכן כתבו התוספות בנידה שם, דוודאי במנחות (מנחות מא) מפורש שצריך לעשות ציצית בטלית של מת. ומה שאין אנו נוהגין כן, לפי שבזמן הש״ס היו כולם זהירים במצוה זו – הוה ״לועג לרש״ אם לא עשו להם ציצית. מה שאין כן עכשיו היו להיפך ״לועג לרש״, עיין שם. והביאו משמחות (פרק שנים עשר), שאבא שאול צוה להתיר ציציותיו מטליתו, עיין שם.

ג ועכשיו המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שנושאין המת בציצית, וקודם שמניחים אותו בקבר נותקין ציצית אחת מהארבע ציציותיו. ויש שנהגו לנתוק אותה בבית קודם הוצאתו לקבורה, אבל טוב יותר לנתקה קודם הקבורה. ושמעתי בבירור על שני גדולי הדור: אחד צוה אחד מתלמידיו שיקברו אותו בכל ציציותיו, ואותו תלמיד כשהגיעו להלבשת תכריכיו חש במיעיו ויצא חוץ, ואותם שהלבישוהו לא ידעו מזה ונתקו אחת מהציציות כנהוג. ותיכף נכנס אותו תלמיד והתחיל לצעוק, ואמרו הגדולים שהיו שם שזהו אות מן השמים לבלי לשנות. והשני כשהניחוהו בקבר עם כל הציציות – נסתבכה אחת מהציציות ביתד שבתוך הקבר, וניתקה מעצמה, וראו בחוש שמן השמים גזרו כן. (הראשון היה הגר״א ז״ל, והשני היה החסיד מוהר״ז ז״ל מהוראדנא, בעל ״יסוד ושורש העבודה״, שצוה גם כן להניחו בכל הציציות.)

סימן שנב

א באיזה בגדים קוברים, ואין איש מלביש אשה • ובו ד׳ סעיפים

תנו רבנן וכו׳ בראשונה היתה הוצאות המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו, עד שהיו קרוביו מניחין אותו ובורחין. עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו, ויצא בכלי פשתן, ונהגו העם אחריו לצאת בכלי פשתן. אמר רב פפא: והאידנא נהוג עלמא אפילו בצרדא בר זוזא (מועד קטן כז ב). ו״צרדא״ פירש רש״י: קנבוס. ולכן אין לקבור המת בתכריכין יקרים, אפילו לנשיא שבישראל. ורק לעשיר יעשו מפשתן טוב, ולעני פשתן פשוט. ויש קפידא גדולה לקבור דווקא בפשתן, לבד הטלית של צמר. ונהגו לקבור בלבנים, פשתן לבן. ואם שכחו להלבישו איזה בגד – יניחו הבגד על הארון בקברו.

ב תניא בסוף פרק תשיעי דשמחות: רבי נתן אומר: כסות היורדת עם המת – עולה עמו לעתיד לבוא. וכן הוא בירושלמי סוף כלאים, עיין שם. ותניא בפרק שנים עשר דשמחות: האיש כורך ומקשר את האיש, אבל לא את האשה. והאשה כורכת ומקשרת את האיש והאשה, עיין שם. דבאיש חוששין להרהורא, ובאשה לא שייך כל כך הרהור. ועתה ראיתי שמצוין לבן לכרוך החגורה לאמו ולקושרה, וכן הבעל לאשתו. ולעניות דעתי אין נכון לעשות כן.

ג כתב הרמב״ם בפרק רביעי (רמב״ם הלכות אבל ד): מנהג של ישראל במתים ובקבורתן – מעצימין עיניו של מת. ואם נפתח פיו – קושרין לחייו ופוקקין נקביו אחר שמדיחין אותו. וסכין אותו במיני בשמים, וגוזזין שערו וצפרניו, ומלבישין אותו תכריכין תפורין של פשתן לבנים, ולא יהיו דמיהן יקרים. ואסור לקבור בתכריכין של משי ובגדים מרוקמים אפילו לנשיא שבישראל, שזו גסות הרוח והשחתה, ומעשה כנענים. וסובלין את המת על

הכתף עד בית הקברות. ונושאי המיטה אסורין בנעילת הסנדל, שמא תפסק רצועה של אחד מהם, ונמצא מתעכב מן המצוה. עד כאן לשונו, ויתבאר בסימן שנ״ח, עיין שם.

ד ועכשיו המנהג שמחממין מים, ומרחיצים אותו ומדיחין אותו היטב שיהא נקי מכל לכלוך. וטחין ראשו בביצים טרופות בקליפתן, שגלגל הוא שחוזר בעולם. ושופכים עליו תשעה קבין מעומד, ואוחזין את המת ושופכין עליו התשעה קבין. וכל מעשה ועניני המת יהא בצניעות, כאילו הוא חי שלא יתבזה, כי הנשמה מכרת בכבוד הגוף ובבזיונו. ומיישרין איבריו שלא יתעקמו. וכתב אחד מהגדולים דנוהגין בקראקא ובלבוב ושארי קהילות קדושות שגם בשבת מזיזין אבר שלא יתעקם. ומעצימים עיניו בשבת, ואומרים שסכנה יש בדבר (באר היטב בשם מעדני יום טוב ואור זרוע). ומזלפין חומץ על בגדיו של מת בשבת, שלא יסריח עד מוצאי שבת (שם). ובמקום שעל פי הפקודה משהין המת יום או יומים – יש לרחצו ולטהרו ולהלבישו מיד, ולכרוך סדין על המלבושים. וסמוך לקבורה יחזרו וינקוהו (חת״ם סופר סימן שכ״ח).

סימן שנג

א היאך מוציאין המת • ובו ד׳ סעיפים

תנו רבנן: בראשונה היו מגלים פני עשירים ומכסים פני עניים, מפני שהיו פניהם מושחרים מפני בצורת. והיו עניים חיים מתביישים. התקינו שיהו מכסים פני הכל (מועד קטן כז א). בראשונה היו מוציאים עשירים בדרגש ועניים בכליבה, והוא מיטה של מתים, והיו עניים מתביישין. התקינו שיהו הכל מוציאין בכליבה, מפני כבודן של עניים (שם). בראשונה היו מניחין את המוגמר תחת חולי מעיים מתים, והיו חולי מעיים חיים מתביישין. התקינו שיהו מניחין תחת הכל (שם). ולכן נכון לעשן בבית שיש בו מת, לגרש הריחות הרעות. ואף אם אין ריח בזה המת, מכל מקום יעשנו כדי שלא לחלק בין מת למת.

ב אין מניחין ספר תורה על מיטתו של חכם, אפילו הוא אלוף וגאון ויחיד בדור. וכן השיב רב האי גאון, כמו שכתב הטור בשמו בסימן שד״מ (טור יורה דעה שדמ). וביאר שם דדווקא על מיטתו אסור, אבל לפני מיטתו שתעמוד במקום בפני עצמה – מותר לגדול הדור (עיין ש״ך סעיף קטן א ופרישה). ובזמננו גם זה לא נהיגי, כי אין הדור ראוי לכך בעונותינו הרבים. וכל שכן שאין לומר: ״קיים זה מה שכתוב בזה״. ואמרו חכמינו ז״ל (מועד קטן כה א) דכבודו של חכם להוציאו דרך הפתח, ולא לשלשלו דרך גגות. וכבודו במיטה ראשונה, ולא לשנותו ממיטה למיטה. כלומר: שישאו אותו בהמיטה שמת בה. ובזמן הזה לא נהיגי כן. ואיתא בשמחות (פרק שנים עשר) דאין מוציאין המת במיטה אלא אם כן היה ראשו ורובו קיים, עיין שם.

ג תינוק בן שלושים יום, אפילו כלו לו חודשיו – אין מוציאין אותו לא במיטה ולא בארון, אלא נושאים אותו בחיק לבית הקברות. ונקבר באשה אחת ושני אנשים. אבל לא באיש אחד ושתי נשים משום יחוד, דאפילו בשעת אנינות יצרו של אדם מתגבר עליו (קידושין פ ב). ואם רצו להוציאו במיטה – הרשות בידם (ש״ך). ואין עומדין עליו בשורה. ואין אומרים עליו ברכת אבלים, ואפילו אי קים לן שכלו לו חודשיו.

ד אבל בן שלושים יום גמורות, והיינו לאחר שלושים – יוצא בגלוסקמא. והיינו כמין תיבה קטנה הניטלת באגפיים, כלומר בין זרועות האדם. ועומדין עליו בשורה, ואומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים. ובן שנים עשר חודש יוצא במיטה. וכל היוצא במיטה – רבים מצהיבים עליו, כלומר: משתאים ומצטערים. ושאינו יוצא במיטה – אין רבים מצהיבים עליו. וכל הניכר לרבים – רבים מתעסקים בו. וכל שאינו ניכר לרבים – אין רבים חייבים להתעסק בו. ותינוק שמת קודם שנימול – מוהלין אותו על קברו בלא ברכה, וקוראין לו שם. וכבר נתבאר זה בסימן רס״ג, עיין שם.

סימן שנד

א כשיש שני מתים, איזה מהם קודם לקבורה • ובו ב׳ סעיפים

כשיש שני מתים בעיר – אין להוציאם כאחת ולקוברם כאחת, דנצרך לחלוק כבוד לזה ולזה. ולכן מוציאין מי שמת קודם וקוברין אותו, ואחר כך מוציאין השני. במה דברים אמורים? בששניהם שוים במדרגה. אבל אם האחד חכם והשני תלמיד חכם – החכם קודם. תלמיד חכם ועם הארץ – תלמיד חכם קודם. איש ואשה – מוציאין האשה קודם, מפני שקרובה לניוול, שתשפיע דם ותתנוול. ותלמיד חכם ואשה, אם האשה זקנה – התלמיד חכם קודם. ואם היא ילדה – האשה קודמת, אם לא שהוא חכם גדול, דכבוד תורה עדיף. אמנם אם האחרון נפוח, ויראים שיתקבע כריסו – מוציאין אותו מקודם. וזהו דבר פשוט דגדול וקטן – הגדול קודם. ואשה ילדה ואשה זקנה – הילדה קודמת מפני חשש ניוול.

ב וכשהוציאו הראשון וקברוהו – אין עומדין עליו בשורה, ואין אומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים, עד שיוציאו השני ויקברו. ואחר כך אין עומדין בשורה על שניהם כאחד, אלא מנחמים מקודם לזה ואחר כך להשני, או שיש עם רב שאלו ינחמו לזה ואלו לזה. והטעם שאין מנחמין שנים כאחד: דאולי אינם שוים במדרגה. ולכן אין מנחמים שני אבלים כאחד, אלא אם כן היה כבודם שוה וקילוסם שוה. ודבר פשוט הוא שאם מת אחד – מלינין אותו לכבודו, כמו שיתבאר בסימן שנ"ז דמוציאין את השני מיד וקוברין אותו. ואין הולכין בזה אחרי מדרגות, אם זה גדול מזה אם לא. אדרבא אם הגדול מלינים לכבודו, למה ילינו את הקטן? וקוברין את הקטן מיד.

סימן שנה

א דברים שמשנים באשה יותר מבאיש • ובו סעיף אחד

אין מניחין מיטה של אשה ברחוב מפני הכבוד, דשמא יצא ממנה דם ותתנוול. ואין עולין בחבר עיר על האשה (טור ורמ"א). כלומר: שהגדול שבעיר – אין כבודו ללוות את האשה (עיין ש"ך). ויש אומרים דללוות אין נפקא מינה בין איש לאשה, אלא שאין עומדין בחבורה ברחובה של עיר, לענין מה שכתב הטור בסימן שע"ו (טור יורה דעה שעו) לעניין ברכת רחבה, עיין שם. ואצלינו בטלוה, כמו שיתבאר שם. וכן נראה עיקר.

סימן שנו

א גבו לצורך המת והותירו • ובו סעיף אחד

תנן בשקלים (פרק שני): מותר מתים – למתים. מותר המת – ליורשיו. כיצד? גבו נדבות למת סתם – זהו מותר מתים למתים. גבו למת זה – מותר המת ליורשיו (סנהדרין מח א). וכתב הרמב"ן דלאו מפני שמדינא זכה מת זה, שהרי הזמנה לאו מילתא היא. אלא משום דהוה ליה זילותא, שגבו על שמו. לפיכך ליורשיו מחל זילותיה, ולא לאחרים (בית יוסף). וכן מפורש בגמרא שם. ואם הגבאי רוצה להקים לו מצבה מהמותר, או להניח קרשים סביב קברו כפי הנהוג, והיורשים מוחים בידו – לא יציית להם, ויעשה בהמותר לצורך המת כפי מה שנהוג בכל המתים, והנותר מזה יתנן ליורשים. ואין אשה גובה כתובתה ממותר הזה, ולא בעל חוב את חובו, מטעם שנתבאר דרק ליורשיו מוחל זילותיה.

סימן שנז

א איסור הלנת המת • ובו ג' סעיפים

איתא בסנהדרין (סנהדרין מו ב): אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: כל המלין את מתו עובר בלא תעשה, שנאמר: "כי קבור תקברנו ביום ההוא, לא תלין נבלתו וגו'". כלומר: לבד העשה ד"קבור תקברנו ביום ההוא", עובר גם בלא תעשה, ונמצא שעובר בעשה ולא תעשה. ויש מי שאומר דרק בלא תעשה עובר, והעשה הוא רק על הרוגי בית דין, כדמשמע מלשון הרמב"ם בפרק חמישה עשר מסנהדרין דין ח (רמב"ם הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם טו), שכתב: ומצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביום ההריגה, שנאמר: "כי קבור וגו'". ולא הרוגי בית דין בלבד, אלא כל המלין את מתו – עובר בלא תעשה וכו' עד כאן לשונו (עיין לחם משנה פרק רביעי מאבל הלכה ח (רמב"ם הלכות אבל ד)). אבל אינו מובן: דאם כן נימא דגם הלאו הוא רק על הרוגי בית דין? ובספרי תניא: "לא תלין" – זו מצות לא תעשה. "כי קבור תקברנו" – זו מצות עשה. וצריך עיון.

ב במקום שיש פקודת המלכות להשהות המת עד יום שלישי, מרחיצין אותו מיד, ולובשין אותו, ומונח כך עד יום השלישי, מוכרך בסדין על כל הבגדים. וסמוך לקבורה חוזרין ומנקין אותו. וכבר בארנו זה בסוף סימן שנ"ב. וכשעושין זה על פי פקודת המלכות – אין עוברין ב"בל תלין", דאיסור "בל תלין" אינו אלא כשהוא דרך בזיון. וכך דרשו בספרי: "לא תלין נבלתו על העץ" – מה עץ שהוא ניוול לו, אף כל שהוא ניוול לו. יצא אם הלינו לכבודו להכין תכריכים, או שיבואו רבים ללוותו, או לעשות ארון, או שיבואו מקוננות, או להביא ספדן, וכיוצא בו – אינו עובר עליו, כיון שאינו עושה דרך בזיון. והכא נמי דכוותיה. אבל במקום שאין פקודת המלכות, ומשההו בחינם – עובר על "לא תלין". ובשמחות פרק אחד עשר תניא: כל המלין את מתו – הרי זה מנוולו, עיין שם. וכל שכן שאין להשהותו בשביל שיקובר ערב שבת אחר חצות. (ואלו שאומרים מפני ספק מיתה – רוח אחרת בם, כמו שכתבתי סימן של"ח.)

ג כל המתים כשממהר להוציא מיטתן – הרי זה משובח. אבל על אביו ואמו הרי זה מגונה, דנראה כאילו רוצה לפטור מהם, אלא אם כן היה ערב שבת או ערב יום טוב שהזמן קצר, או שהיו גשמים מזלפין על מיטתו, וכיוצא בזה. וכן מי שמת מיתה פתאומית – לא ימהרו לקוברו עד שיתברר שמת,

דאולי נפל בחלשות.

סימן שנח

א נושאי מיטה – פטורין מקריאת שמע ומתפילה • ובו ה׳ סעיפים

דבר ידוע שהעוסק במצוה – פטור מן המצוה. ולכן נושאי המיטה, וחלופיהן, וחלופי חלופיהן, לפי שאין כוח לשאת כל הדרך ולכן מחליפין מאלו לאלו, בין אותם שהם לפני המיטה ובין אותם שלאחריה, מאחר שיש למיטה צורך בהם, כלומר שאלו נושאים ואלו נחים, אלו נחים ואלו נושאים, וכן לעולם עד שתגיע המיטה לבית הקברות – כולם פטורים מקריאת שמע ומתפילה ומכל המצות. אבל שארי המלוין שאין נושאין את המיטה – חייבים. ואף על גב דגם הלוויית המת מצוה היא, מכל מקום הא אין שיעור לזה, ומלוים ארבע אמות והולכין, וקורין קריאת שמע ומתפללין. וכבר נתבאר באורח חיים סימן ע״ב. ופשוט הוא דאם יש די בנשיאת המיטה שישאוהו אותם שכבר התפללו – ילכו האחרים להתפלל אף שרצונם לשאת המיטה.

ב ולכן יש ליזהר שלא להוציא את המת סמוך לקריאת שמע, כל שאין שהות לקוברו קודם שיגיע זמן קריאת שמע. אבל אם התחילו להוציאו – אין מפסיקין כדי לקרות, אף שיעבור הזמן, מטעם שנתבאר. ולכתחילה יש להמתין מלקוברו עד שישערו שכבר התפללו רוב העולם שבעיר. ואין חילוק בזה בין קריאת שמע של שחרית לשל ערבית. ויש מקילין בשל ערבית, כיון שזמנה כל הלילה בדיעבד. ועוד: כדי שלא לבוא ל״בל תלין״. ודע ד״בל תלין״ אינו אלא כשמשהין אותו כל הלילה, וקוברין ביום. אבל כשקוברין בסוף הלילה – אינו עובר ב״בל תלין״. ואף שיש חולקים בזה, מכל מקום כן עיקר לדינא.

ג ודע דבברכות (ברכות יט א) אמרינן דאדם חשוב מוציאין לכתחילה סמוך לקריאת שמע. ולרב יוסף אפקוהו סמוך לקריאת שמע, עיין שם, כדי להראות חשיבותו, שלא יתעסקו אפילו בדבר מצוה קודם הוצאתו. והפוסקים השמיטו זה. ויש מי כתב הטעם: משום דסבירא ליה דאינו להלכה, ודחייה בעלמא היא (ב״ח). והדוחק מבואר. ולי נראה הטעם: משום דבכמה דברים דאיתא בש״ס דאדם חשוב שאני – לא נהגינן כן, משום דאין אנו מחזיקין עצמינו לחשובים. כמו בבישוליהם בדבר הנאכל כמות שהוא חי, דאמרינן אדם חשוב שאני (מועד קטן יב ב). וכן באבלות בעסק השותפות, אמרינן דאדם חשוב שאני (מועד קטן יא ב). ואצלינו אין חילוק, ולכן גם בכאן השמיטו זה. וקל וחומר הדברים: דאם לחומרא לא חיישינן לה, כל שכן לקולא (וכן כתב הט״ז באורח חיים סימן ע״ב (שולחן ערוך אורח חיים עב)).

ד איתא בירושלמי דהנושאים את המיטה – אסורים בנעילת הסנדל, דשמא יפסיק סנדלו של אחד מהם ותתבטל המצוה. וזהו כשיש כתפיים מיוחדים לזה. אבל כל שכולם נושאים – לא חיישינן לזה, דאם יפסק באחד מהם – ישא אחר. ועכשיו אין נזהרים בזה משני טעמים: דאף אם אחד מהכתפיים לא יוכל לשאת – ילך אחד משאר העם וישא (נקודות הכסף). ועוד: דאצלינו לא שייך כלל, דאצלם שהיו סנדליהם ברצועות – חיישינן לפסיקת רצועה, מה שאין כן אצלינו – ליכא רצועות במנעלים שלנו. ואין שום חשש בזה, וכן המנהג הפשוט.

ה וכתב רבינו הרמ״א: יש מקומות שנהגו שהאבלים יוצאים ראשון מן הבית, והקרובים והמיטה אחריהם. והרחוקים נותנים המת על המיטה, ולוקחים האבלים והקרובים המיטה על כתפיהם, ואחר כך שאר העם. עד כאן לשונו. ובשם ר״י חסיד כתב הרוקח: שכשמוציאין המת מן הבית – יש ליזהר שלא יצא אדם ראשון קודם המת (באר היטב). אמנם המתעסקים שמוכרחים לצאת מקודם – אין קפידא. ואין להשים ארון של מת על ארון אחד שיש בו מת כבר, ויש בזה סכנה (שם). ועוד כתב דיש אומרים דכשמגיעים עם המת לקברות – מעמידם אותו כל ארבע אמות קודם שנקבר. וכן נהגו האידנא להעמידו שנים ושלוש פעמים קודם שאומרים עליו צידוק הדין. ובימים שאין אומרים צידוק הדין – אין צורך להעמיד אותו. עד כאן לשונו. (משום דהרבה רוחות הטומאה יש סביב המת, ובההעמדה מתמעטין. וביום שאי אפשר צידוק הדין – אין כל כך רוחות. כן כתבו הלבוש והש״ך, ואין להאריך בזה. ודייק ותמצא קל.)

סימן שנט

א יציאת הנשים לפני המת • ובו סעיף אחד

איתא בסנהדרין (סנהדרין כ א): תנו רבנן: מקום שנהגו נשים לצאת לפני המיטה – יוצאות. לאחר המיטה – יוצאות. וכתב רבינו הבית יוסף דעכשיו נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המיטה, ואין לשנות. עד כאן לשונו. ואיתא בירושלמי דאלו שנהגו לצאת תחילה – מפני שהן גרמו מיתה לעולם. והנוהגות אחר המיטה – כדי שלא יסתכלו האנשים בהן. ולכן כיון דבלפני המיטה יש חשש עבירה, לכן הנהיגו שתצאנה רק אחר המיטה. ובזוהר

״ויקהל״ הזהיר שלא ילכו הנשים לבית הקברות, עיין שם. ובברכות (ברכות נא א) מבואר דאין לעמוד בפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת, שהמלאך המות מרקד לפניהן, ויש לו רשות לחבל. ואמרינן שם: אי פגע בהן, מאי תקנתיה? לינשוף מדוכתיה ארבע אמות, אי איכא נהרא ליעבריה וכו׳, ואי לא ליהדר אפיה ולימא: ״יגער ה׳ בך השטן״ עד דחלפי מיניה, עיין שם. וכתב הטור: מקום שנהגו להיות האבלים הולכין לפני המיטה – הולכין. עד כאן לשונו.

סימן שס

א דין מת וכלה, מת ומילה – מי קודם • ובו ד׳ סעיפים

תנו רבנן: מעבירין את המת מלפני הכלה (כתובות יז א). אם פגעו זה בזה בדרך – מקדימין הכלה תחילה. וכתבו הטור והשולחן ערוך דהוא הדין נמי להקדים, שאם אין בעיר אנשים כדי ליתן כבוד לזה ולזה – מקדימין ומכניסין הכלה לחופה תחילה, ואחר כך קוברין המת. אבל הרמב״ם בפרק ארבעה עשר דין ח (רמב״ם הלכות אבל יד) כתב: מי שהיה לפניו מת וכלה – מניח את הכלה ומתעסק עם המת. וכן הוא אומר: ״לב חכמים בבית אבל״. מת וכלה שפגעו זה בזה בדרך – מעבירין את המת מלפני הכלה, וזה וזה מלפני המלך. עד כאן לשונו, דסבירא ליה דרק לעניין פגישה בדרך כבוד החיים קודם. אבל לעסוק – המת קודם.

ב וראיה יש לדבריו מהא דתניא בשמחות (פי״א) המת והכלה שהיו באין ומקלסין זה כנגד זה מעבירין את המת מלפני הכלה מפני שכבוד החי קודם וכו׳ עד כאן לשונו. ושם (פי״ב) תניא כך היו חבורות עושות בירושלים אלו לבית האבל ואלו לבית המשתה וכו׳ לבית האבל ולבית המשתה בית המשתה קודם וכו׳ אבל חסידים הראשונים היו מקדימים לבית האבל מלבית המשתה שנאמר טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו עד כאן לשונו. וזהו סיוע להרמב״ם.

ג ושיטת הרמב״ן אינו כן. דאימתי בית האבל קודם? אחר שנכנסה לחופה ועושים משתאות. אבל קודם כניסת החופה – הכלה קודמת. וזהו שיטת הטור והשולחן ערוך, וזה לשונם: אבל אחר שנכנסה לחופה, ויש לפניו לנחם אבל ולשמח חתן – תנחומי האבל קודם. וכן הבראת האבל – קודם למשתה של חתן. במה דברים אמורים? שיש בידו סיפק כדי שניהם. אבל אם אין בידו כדי שניהם – משתה החתן קודם. עד כאן לשונו, כלומר: אף על גב דלאחר החופה המת קודם, זהו להקדימו. אבל אם האחד בהכרח להתבטל, כגון שאין סיפוק לזה ולזה – כבוד החתן והכלה קודמים להמת ואבליו. (עיין בית יוסף והגר״א. וגירסתם בשמחות משונה מגירסא שלנו.)

ד חתן ואבל בבית הכנסת – יוצא החתן עם שושביניו תחילה, ואחר כך האבל והמנחמים. וכן הקרואים שלהם אוכלים עם החתן כשירצו ולא עם האבל. ואם רוצים – אוכלים עם האבל. והמת והמילה – מילה קודמת, דאין למעלה ממצות מילה, שנכרתו עליה שלוש עשרה בריתות. ואם יש מת מצוה הוא קודם לכל הדברים: למילה, ולכלה, וכו׳.

סימן שסא

א דין הלווית המת • ובו ד׳ סעיפים

הלווית המת היא מצוה גדולה, והיא מהמצות שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, כדתנן בריש פאה (משנה מסכת פאה). וכל הרואה את המת, שפוגע בו ואינו מלווהו – עובר משום ״לועג לרש״ (ברכות יח א), ולפחות יליויהו ארבע אמות. ואם הלווהו מה שכרו? עליו הכתוב אומר: ״מלוה ה׳ חונן דל״ (שם). ובירושלמי שלהי בכורים אמר רבי יוסי: אלין דקיימי מקמי מיתא לא קיימי, אלא מקמי אלין דגמלין ליה חסד. וכתב הטור בשם הרי״ץ גאות דמזה למדנו דאפילו אותם שאינם חייבים ללוות המת כפי מה שיתבאר, מכל מקום חייבים לעמוד מפני המת, וגם מפני המלוים כיון שעוסקים במצוה. וארון העובר ממקום למקום, אם שלדו קיימת – חייבין ללוותו כמו בשעת הוצאת המת. (עיין ט״ז סעיף קטן ב, שתפס דרך מפני המלוים צריך לעמוד. ולעניות דעתי נראה דכוונת הירושלמי דגם מפני המלוים יש לעמוד. והא דאמר ״לא קיימי אלא וכו׳״ – הכי פירושו: לא קיימי מפני המת בלבד (אלא וכו׳ הכי פירושו: לא קיימי מפני המת בלבד), אלא גם מפני המלוים).

ב דין לוויה אינה שוה בכל אדם. דאם המת הוא אדם גדול שקרא ושנה ולימד לאחרים – אין לו שיעור. אפילו יש כמה אלפים מלוים – חייב כל אחד ללוותו, ומבטלין תלמוד תורה בשבילו כדי ללוותו. ומי שקרא ושנה, ולא לימד עדיין לתלמידים, אם יש ששים רבוא אין צורך להתבטל בשבילו

מתלמוד תורה. וממילא דלפי הדין מבטלין תמיד תלמוד תורה בשבילו, דששים רבוא אינו מצוי כמובן. אבל לאיש פשוט שלא קרא ולא שנה, כיון שיש לו מי שיתעסק עמו – אין מבטלין תלמוד תורה בשבילו. ודווקא כשיש עשרה, כדי שיוכלו לומר קדיש וצידוק הדין.

ג ולכן למת כזה – עוסק בתורה ואינו מתבטל מתלמוד תורה. וגם אין צורך לצאת ולראות אם יש עמו כדי צרכו, דמסתמא יש כדי צרכו. וכיון שיש עוסקים – ישב וילמוד, ולא יתבטל מתלמוד תורה. ותינוקות של בית רבן אין מבטלין כלל, אפילו כשמת אדם גדול, דאין העולם מתקיים אלא בהבל תינוקות של בית רבן. ונראה דגם המלמד שלומד עמהם – לא יתבטל מלימודו עמהם, דאם הוא יתבטל גם הם יתבטלו. ורבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דעכשיו מן הסתם מבטלין, שאין לך אחד מישראל בזמן הזה שאינו במקרא או במשנה. עד כאן לשונו. וזהו לפי דורותיהם כמובן. ואשה יש אומרים שדינה כמאן דקרי ותני, כיון שאינה מצווה בתלמוד תורה. ויש אומרים שדינה כמאן דלא קרי ותני. וכן נהגו באשה ותינוק לקולא. והטעם ב״קרי ותני״ דהשיעור הוא ששים רבוא: דכשם שנתינת התורה היתה בששים רבוא – כמו כן נטילתה. כלומר דזה שלמד תורה בחייו, וכשמת נתבטלה – צריך להיות גם כן בששים רבוא.

ד וזה שנתבאר דמבטלין תלמוד תורה בשביל מי שקרא ושנה – זהו בשעת הוצאתו ללוותו. אבל קודם הלווייה, כל זמן שמוטל לקוברו – אין מבטלין תלמוד תורה בשבילו. אלא אם יש חבורות בעיר שכל אחת מתעסקת יומה – אותם שאין חל עליהם יום זה מותרים, בין במלאכה בין בתלמוד תורה. ואפילו אין חבורות בעיר, שכל העיר אסורה במלאכה וחייבין להתעסק בצרכי קבורתו וכמו שכתבתי בסימן שמ״ג, מכל מקום מתלמוד תורה אינם צריכים להתבטל אלא בשעת הוצאתו בלבד ללוותו. ודע דזה שנתבאר דלמאן דלא קרי ולא תני אין מבטלין מתלמוד תורה כשיש מתעסקים כדי צרכו – זהו רק מתלמוד תורה. אבל משארי מלכות – צריכים להתבטל בשעת הלוויה. וחייבים ללוותו אפילו כשיש חבורות בעיר.

סימן שסב

א מצוה לקבור בקרקע, ואין קוברין שנים בקבר אחד • ובו ח׳ סעיפים

בסנהדרין (סנהדרין מו ב) אמר רבי יוחנן: מנין לקבורה מן התורה? שנאמר: ״כי קבור תקברנו״. כלומר: דשלא יהא המת מונח בגלוי – דבר זה השכל מחייב, וכל מין האנושי מודה בזה. אלא דלפי השכל די לסוגרו בארון של ברזל, ולהניחו באיזה מרתף. אבל התורה הקפידה שגוף האדם יהיה טמון בקרקע, כדכתיב: ״ואל עפר תשוב״. ולכן הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע – עובר משום ״בל תלין״. ולכן כתיב בקרא ד״בל תלין״: ״קבור תקברנו״ – לשון כפול, דדווקא בקרקע דמכי קבור בלבד הייתי אומר לקוברו בארון בלבד, ולזה כפלה התורה ״תקברנו״. ואם נתנו בארון, וקברו בקרקע את הארון – אינו עובר עליו.

ב ומיהו אף על גב דבכהאי גוונא אינו עובר עליו, מכל מקום עיקר מצות הקבורה שגוף האדם יושכב על הקרקע ממש, כדכתיב: ״וישוב העפר על הארץ כשהיה״. וזהו עיקר תיקון האדם. ומי לנו גדול מגוף קדוש של רבינו הקדוש, ואמרינן בירושלמי סוף כלאים שצוה בצוואתו שלא ירבו עליו תכריכין, ושינקבו את ארונו, עיין שם. ופירשו הרמב״ן והטור שיטלו הדף התחתון מהארון, שהגוף יושכב לארץ. ולא מיבעיא בארץ ישראל, דכתיב: ״וכפר אדמתו עמו״. אלא אפילו בחוץ לארץ, כדכתיב: ״ואל עפר תשוב״ – דזהו תיקונו של האדם אחרי החטא של אדם הראשון. והזוהר והמקובלים האריכו הרבה בזה, ופשטא דקרא כן הוא.

ג וזה ששמו את יוסף הצדיק בארון, דכתיב: ״ויישם בארון במצרים״ – הטעם פשוט שלפי שצוה לבלי לקוברו במצרים, הוכרחו להטילו בארון ולהטמינו בנילוס. וביציאתן ממצרים נטל משה רבינו ארונו של יוסף, כמבואר בתורה. ומזה הטעם נהגו גם בזמן חכמי הש״ס, כדתניא: ארון העובר ממקום למקום, משום דהקבורה היתה במקום אחר. וגם רבינו הקדוש קברוהו במקום אחר, כמבואר בירושלמי שם ובגמרא פרק שנים עשר דכתובות. ובמקום הקבורה נקבו את הארון. ועוד יש טעמים לחכמי האמת בארונו של יוסף. ולכן אצלינו המנהג הפשוט להשכיב את הגוף על העפר ממש, וליתן עליו קרשים ועפר. ובטור כתב בשם הגאון דליתן עפר על פניו יש בזיון, ולא נכון לעשות כן. ולא כל המקומות שוין בדבר, עיין שם. ומיהו מעט עפר שנותנין, כיון שלטובתו עושין – אין זה גנאי, דדווקא הרבה עפר יש גנאי (פרישה אות ו׳). ועתה נהגו ליתן מעט מעפר ארץ ישראל. (עיין ש״ך ופרישה, ממה שנהגו לעשות לכהן ארון שלם. ותמהו על זה, ואנחנו לא שמענו המנהג הזה.)

ד נותנין המת בקבר על גביו ופניו למעלה, כאדם שהוא ישן. והכי איתא בירושלמי שם, שצוה יהבוני על גבי, לא עומד ולא יושב, ולא מונח ראשו בין ברכיו, אלא כאדם שהוא ישן, עיין שם. ואף על גב דהישן שוכב על צדו, ובאמת בירושלמי שם צוה רבי ירמיה גם כן להשכיבו על צדו עיין שם, מכל מקום בפרק חמישי דבבא בתרא (בבא בתרא עד א) במתי מדבר איתא דשכבו פרקדן, עיין שם. ובירושלמי פרק תשיעי דנזיר (הלכה ג) איתא: איזהו

מושכב כדרכו? רגליו מפושטות, וידיו על לבו, עיין שם. וכשידיו על לבו – בהכרח שישכב על גבו. וצריך לומר דרבי ירמיה צוה לשנות לו מכל המתים. וגם הרמב״ם בפרק רביעי (רמב״ם הלכות אבל ד) כתב שפניו למעלה, וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. (הירושלמי שצוה יהבוני על גבי וכו׳ – הביאו הטור, ואני לא מצאתיו.)

ה יש מקומות שמניחין את המת ראשו לצפון ורגליו לדרום. ויש שהראש למערב והרגלים למזרח. ואין קפידא בזה, וכפי המנהג כן יעשו לכולם שוה, ולא לשנות ממת למת.

ו אין קוברין שני מתים בקבר אחד. וצריך להיות דופן של קבר מפסיק ביניהם, כלומר: דופן של עפר. ואין שיעור לעוביה של הדופן. ואפילו עצמות של אחר – אין מניחין בקבר המת, וכן לא יניחו מת בקבר שמונח שם עצמות של אחר. אבל קוברין האיש עם בנו או בתו כשהם קטנים בקבר אחד, וכן האם עם בנה ובתה הקטנים. זה הכלל: כל שישן עמו בחייו – אין קפידא להניחם בקבר אחד כשהם קטנים, ולא כשהם גדולים. ובני בנים – הרי הן כבנים לענין זה. וכן בני בנות, לא שנא בן ולא שנא בת.

ז ודע דזה שכתבנו דאין שיעור לעובי הדופן שבין קבר לקבר, כן נראה לנו מלשון הטור והשולחן ערוך. וכן משמחות פרק שלוש עשרה שאסרו רק זה בצד זה. וראיתי לגדולי אחרונים שכתבו דצריך ששה טפחים בין קבר לקבר (הגאון רבי עקיבא איגר וחכם צבי סימן קמ״ט), כמו בקבר על קבר שיתבאר. ומביאים ראיה ממשנה דבבא בתרא (בבא בתרא ק ב) דהמוכר מקומות הקברים בכוכין, שצריך הפסק בין כוך לכוך ששה טפחים, עיין שם. ואני תמה: למה לא פירשו השיעור כמו בקבר על קבר? ועוד: דאם כן לשיטת הרמב״ם בפרק עשרים ואחד ממכירה (רמב״ם הלכות מכירה כא), שכתב דההפסק הוא אמה וחצי עיין שם, אם כן גם בכאן נצריך כן? וזה וודאי אי אפשר לומר כן, שיהיה קבר בצד קבר חמור מקבר על גבי קבר. ומכוכין דבבא בתרא אין ראיה לעניות דעתי, מפני שהיה דרכם במשך הזמן ללקט העצמות מהכוכין ולקוברן במקום אחר, דזהו דין ליקוט עצמות שבמועד קטן (מועד קטן ח א), ולקמן סימן ת״ג. ולכן צריך הפסק גדול, מפני שאחר כך יפתחו הקברים, ויש חשש התערבות. ולכן צריך ריחוק ששה טפחים. וכן משמע מדברי הרמב״ן בספר תורת האדם, שהביא רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, שכתב: הלכך מרחיקין בכדי שיעמדו כוכין, ולא ליתו לאנפולי, עיין שם. ולא נתן שיעור ששה טפחים. האמנם מדברי הגאון שהביא הטור בסימן שס״ג (טור יורה דעה שסג) מבואר דצריך ששה טפחים, עיין שם. ואם כן יש לתמוה למה לא הזכירו זה? וגם עתה כמדומני שאין מדקדקין בזה. ולכן נראה לעניות דעתי דזהו הכל כשהיה חשש שמא יצטרכו לפתוח הקברות וללקט העצמות, מה שאין כן בזמן הזה. מיהו וודאי אם רק יש ביכולת להרחיק שלושה טפחים – צריכין לעשות כן.

ח אין נותנין שני מתים זה על זה אפילו בהפסק עפר, ואפילו מונחין בארונות, דזהו בזיון להמונח למטה. ואם נתן – כופין את העליון שיפניהו. אמנם אם יש הפסק ביניהם עפר ששה טפחים – מותר. וכך השיב רב האי גאון, כמו שכתב הטור בסימן שס״ג (טור יורה דעה שסג), עיין שם (ועיין ש״ך סעיף קטן ד). ואין קוברין רשע אצל צדיק, אפילו רשע חמור אצל רשע קל. וכן אין קוברין צדיק, וכל שכן בינוני, אצל חסיד מופלג. אבל קוברים בעל תשובה אצל צדיק גמור. וכן שנים שהיו שונאים זה לזה – אין לקוברם יחד, שאף במותם אין להם מנוחה ביחד. ויש בצוואת רבינו יהודה החסיד, שכשמטהרין את המת – אין מהפכין הדף שיטהרו עליו. וצריכים לראות שהמת לא יקמץ אצבעותיו, אלא האצבעות יהיו מופשטים. ולאחר שטיהרו את המת – לא יניחוהו באותו מקום שטיהרו אותו, אלא ישכיבוהו בבית כנגד הפתח שצריכין להוציאו משם.

סימן שסג

א אם מותר לפנות המת מקברו, לקברו במקום אחר • ובו ח׳ סעיפים

אמרינן בירושלמי פרק שני דמועד קטן (הלכה ד), דאין מפנין את המת והעצמות לא מקבר מכובד לקבר מכובד, ולא מקבר בזוי לקבר בזוי, ולא אפילו מבזוי למכובד, וכל שכן ממכובד לבזוי, שהבלבול קשה למת. ומי לנו גדול משמואל הנביא, ואמר לשאול: ״למה הרגזתני להעלות וגו׳״ – שמתיירא מפני הדין? וסימן לדבר: ״ישנתי אז ינוח לי״. ומכל מקום לתוך שלו, כלומר להניחו בתוך בני משפחתו – מותר אפילו ממכובד לבזוי, לפי שערב לו לאדם לנוח אצל בני משפחתו. וכן לטלטלו מקבר חוץ לארץ לארץ ישראל – מותר, דכתיב: ״וכפר אדמתו עמו״. ומטעם זה יש נוהגין לתת מעפר ארץ ישראל בקבר. וכן משמע במדרש תנחומא פרשת ויחי, עיין שם. ופשיטא דאם מוציאין אותו כדי לקברו בקבורת ישראל, דשפיר דמי. וכן ממקום שאינו משומר למקום משומר וכיוצא בזה, שעושה לטובת המת.

ב כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: אין מוליכין מת מעיר שיש בה קברות לעיר אחרת, אלא אם כן מחוץ לארץ לארץ, או שמוליכין אותו למקום קברות אבותיו. ואם צוה להוליכו ממקום למקום, או שצוה לקוברו בביתו ולא בבית הקברות – שומעין לו. ומותר ליתן סיד עליו כדי לעכל

הבשר מהר, ולהוליכו למקום אשר צוה. עד כאן לשונם. ויש שכתבו הטעם ד״אין מוליכין וכו״ משום כבוד המתים הקבורים כאן (ש״ך סעיף קטן ד). והקשו על זה: דאם כן בצוה למה מותר? אלא הטעם כדי שלא יתקלקל בדרך ויתבזה (הגאון רבי עקיבא איגר בשם ז״י). ואני תמה: דהא בעל כרחך כשצוה לקוברו בביתו לא שייך טעם שיתקלקל, אלא מפני כבוד המתים, ועם כל זה כשצוה – מותר. ואם כן הכא נמי כשצוה לקוברו במקום אחר, דדווקא כשאנו עושין מעצמינו הוה בזיון להמתים שבכאן, מה שאין כן כשעושין על פי צוואה. ומה שצוה כן אין זה בזיון להמתים שבכאן, דמסתמא יש לו איזה טעם בזה, וכל אדם על עצמו יכול לעשות כרצונו. ואדרבא לעניות דעתי אם יש חשש שיתקלקל בדרך – אפילו כשצוה אין שומעין לו. ויותר מזה מצאתי בשם ספר חסידים (סימן תש״כ והובא בבאר היטב) שאחד צוה לבנו להוליכו למקום אבותיו, והיה הזמן חם וחששו לקלקול, ופסקו שאינו צריך לקיים צוואתו, עיין שם. אלא הטעם הוא רק משום בזיון המתים. (ואפשר דלכן כתבו דמותר ליתן עליו סיד וכו׳, בכדי לקיים צוואתו. ובוודאי כשיש עצה – יש לקיים הצוואה. אבל באין עצה – אין לקיים.)

ג וזה שכתבו ד״מותר ליתן עליו סיד וכו״ – זהו מתשובת הרשב״א (סימן שס״ט) באחד שצוה להוליכו למקום קבורת אבותיו, ונאנסו ולא יכלו לישא אותו מיד, וקברוהו בכאן. ופסק דמצוה על בניו לקיים צוואתו, והיינו ליתן על כל גופו סיד למהר עיכול הבשר. דכל זמן שהבשר קיים נפשו מתאבלת, דכתיב: ״אך בשרו עליו יכאב, ונפשו עליו תאבל״. וכשזזין אותו בעוד הבשר קיים – חרד מאימת הדין, ולא כן אחר כך (ט״ז סעיף קטן ג). ולכן יתנו עליו סיד כדי שיתעכל הבשר, ויוליכו אחר כך העצמות למקום קבורת אבותיו (והביאו הבית יוסף בבדה״ב). ולפי זה צריך לומר מה שכתבנו בסעיף א על פי הירושלמי, דלקוברו בתוך משפחתו מותר אפילו ממכובד לבזוי, ומשמע להדיא אפילו בלא צוואה, וגם לא להמתין עד עיכול הבשר – דהכי פירושו: כשהגוף עדיין שלם, כגון שנקבר סמוך לזמן הזה, או שאינו הולכה מעיר לעיר אלא בזה הבית קברות ממקום למקום. (ומה שכתבתי בסעיף הקודם מספר חסידים, צריך לומר שלא היה באפשרי להוליכו אחר כך. דבאמת דבר קשה הוא, ופטורים לגמרי.)

ד ולפי זה נתבארו כמה דינים בהולכת מת ממקום למקום, וכן לטלטלו מקברו. דבלא צוואה, אפילו לא נקבר עדיין – אין להוליכו למקום אחר, משום בזיון המתים שבבית הקברות דעיר הזאת. אלא אם כן מחוץ לארץ לארץ או לקברות אבותיו. וכשצוה לקוברו במקום אחר, אפילו היו אנוסים עתה לקברו פה – מצוה עליהם לקיים צוואתו גם אחר כך, וכפסקו של הרשב״א. ורק אם אי אפשר לקיים צוואתו – ישאר בקברו כפסקו של ספר חסידים שבסעיף ב. וכן אפילו בלא צוואה, אם לכתחילה נתנוהו בקבר זה רק לפי שעה על מנת לפנותו – מותר לפנותו בכל עניין. וכל שכן אם אינו משתמר בזה הקבר, ויש חשש שמא יגנבו ממנו התכריכים, או לסטים יוציאוהו מקברו, או שיבוא עליו מים, או שהוא קבר הנמצא כפי שיתבאר בסימן שס״ד, דמותר לפנותו בכל עת שיכולים לפנותו, ולקוברו בבית הקברות. וכל שכן להביאו לקבורת ישראל.

ה וזה שכתבו הטור ושולחן ערוך סעיף ג: אין מלקטין עצמות, לא מתוך הארון, ולא מתוך הקבר לצד זה, לקבור שם מת אחר, או לצורך המקום. עד כאן לשונם, וזהו ממסכת שמחות. הכי פירושו: דלא תימא דלהזיז המת מקברו אינו אסור רק כשבשרו עליו מטעם שבארנו, אבל כשהוא עצמות – מותר. קא משמע לן דאסור. וכן לא תימא דווקא כשמזיזין אותו מקברו לגמרי אסור, אבל בתוך קבר זה לפנותם לצד זה – מותר. קא משמע לן דאסור, דהמת הזה קנה מקומו במקום ששוכב. ואסור להזיזו משם אם לא על פי אונס, כגון שהממשלה גזרה לפנותם משם, וכיוצא בזה. או שלכתחילה נתנו שם לפי שעה.

ו וזהו שכתבו בסעיף ד: מקום שנהגו לקבור במהמורות בלא ארון עד שיתעכל הבשר, ואחר כך מלקטין העצמות וקוברין אותו בארון – מותר. עד כאן לשונו. כלומר: שכן היה מנהג אותו המקום, שמקודם קברום בחפירות עמוקות עד עיכול הבשר, ואחר כך לקטו העצמות וקברום בארון – מותר. ומה שנהגו כך: מסתמא היה להם הכרח בזה. אבל גם כשנעשו עצמות – אין לערבב עצמות של שני מתים ביחד. ויתבאר בסימן ת״ג.

ז כבר נתבאר בסימן שמ״ט דכל דבר השייך למת – אסור בהנאה, עיין שם. לפיכך ארון של מת שפינו המת ממנו מפני איזה סיבה – אסור הארון בהנאה. ואם הוא של אבן – אין לו תקנה, ורק ישמורו מליהנות בו. ואם הוא של חרס – ישברוהו. ואם הוא של עץ – ישרפוהו כדי שלא לבוא לידי תקלה. ולכן המוצא נסרים בבית הקברות – לא יזיזם ממקומן, דשמא הם מארון שפינוהו, ואסורים בהנאה. ומכל מקום אינו מחוייב לשורפן, כיון שאינו יודע שהם מארון. והוא הדין כשמצא חרסים, כשיש לחוש שמא הם של מת, וכמו שכתבתי.

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אסור לפתוח הקבר אחר שנסתם הגולל, אפילו אם עוררים היורשים לפתחו כדי לבדוק אם הביא שתי שערות. עד כאן לשונו. כלומר: כגון שזה המת נתן מנכסיו מתנות, וטוענים היורשים שקטן היה ואין מתנתו כלום, ורוצים לפתוח הקבר ולבודקו – אין מניחין אותם. ויש רבותא בדין זה: דמקודם נתבאר דלהזיזו מקברו למקום אחר אסור, ועתה קא משמע לן דאפילו לבלי להזיזו, רק לפתוח הקבר ולראות בגופו מה שצריך – גם כן אסור. ודין זה הוא בבבא בתרא (בבא בתרא קנה א) באחד שמכר נכסים, וטענו היורשים שקטן היה, עיין שם. והטעם הוא משום

ניוול. ולכן מבואר שם דדווקא לטובת היורשים אין פותחין הקבר לראות שהם לא אבדו בזה כלום, שלא הוציאו מכיסן. אבל אם הלקוחות דורשים לפתוח הקבר לטובתם – לא חיישינן בניוולו, ופותחין ורואין. וכן פסקו מהגדולים דלפתוח ולראות סימנים בגופו כדי להתיר עגונה – גם כן מותר. ויש אוסרין. ולעניות דעתי עיקר כדברי המתירין, דזכות הוא לו. וכן אם החסירו דבר הכרחי מתכריכין – פותחין הקבר ומשימין שם. כללו של דבר: כל שהוא לצורך המת, או לצורך מצוה, או הפסד ממון לאחרים – אין חשש בפתיחת הקבר לראות מה שצריך. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן ז, שהביא כמה תשובות בזה לאיסור. והביא מכנ״י להתיר. ולעניות דעתי העיקר לדינא כדבריו. ועיין שם שהביא שעשו ארון למת, ושמו בו המת והיה קטן מהכיל, ועשו ארון אחר – שהראשון מותר בהנאה. ופשוט הוא.)

סימן שסד

א שהקבר אסור בהנאה, ודין האבן והבנין • ובו י״ג סעיפים

איתא בסנהדרין (סנהדרין מז ב) דעפר הקבר אינו אסור בהנאה. ודווקא קבר של בנין אסור בהנאה, אבל קרקע עולם אינה נאסרת, דאיתקש לעבודה זרה דלא מיתסר במחובר, כדכתיב: ״על ההרים אלהיהם״ ולא ״ההרים אלהיהם״. ולכן התיר שמואל ליקח עפר מקברו של רב לרפואה. ואף על גב דאין נהנין מבתי קברות, כמו שיתבאר בסימן שס״ח, זהו מפני כבוד המתים שלא ינהגו בהם קלות ראש, ולא מפני שבעצם יש בזה איסור הנאה. ולכן כשלוקחים לרפואה לא שייך בזה קלות ראש (מרדכי פרק רביעי דמגילה).

ב וזה לשון הרמב״ם בפרק ארבעה עשר (רמב״ם הלכות אבל יד): עפר הקבר אינו נאסר בהנאה. אבל קבר של בנין – אסור בהנאה. עד כאן לשונו, וכך הוא לשון כל הפוסקים. ומבואר מזה דאפילו העפר שחפרו ונטלו מהקבר, ואחר כך שמו העפר להקבר על פני המת כנהוג – גם עפר זה אינו נאסר. וכן תפס הטור בלשון הפוסקים, וכתב דהר׳ ישעיה חולק בזה. וזה לשון הטור: כתב הר׳ ישעיה שהעפר שמכסין בו המת בתוך הקבר – אסור בהנאה, דתלוש ולבסוף חיברו הוא, וחשוב כתלוש. ואיזה קרקע עולם? כגון החופר כוך בסלע, שהוא קרקע שלא נתלש. עד כאן לשונו. וכתב הטור דאינו נראה, אלא העפר נקרא ״קרקע עולם״ אפילו תלשו ואחר כך החזירו, דהא לא משכח תלמודא למיסר אלא בקבר של בנין. וכן דעת אדוני אבי הרא״ש ז״ל. עד כאן לשונו. וברא״ש אינו מבואר להדיא כן, אלא דסתמא כן הוא, כדרך הקברים שחופרין העפר וחוזרין ומכסין. ואם היה סבירא ליה להרא״ש כדעת הר׳ ישעיה – הוה ליה לפרש. וכן בכל הפוסקים.

ג ולכאורה דברי הר׳ ישעיה מסתברים, דהא מת למדנו מעבודה זרה, ובשם תלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש ונאסר, כמו שכתבתי לעיל סימן קמ״ה, עיין שם. אמנם באמת אין זה דמיון, דכל תלוש ולבסוף חיברו – הוא נתלש ממקום אחר וחיברו במקום אחר. וזהו באמת הטעם דקבר של בנין נאסר אף על גב דעתה הוא מחובר, דזהו תלוש ולבסוף חיברו. לאפוקי עפר הקבר שחופרין העפר כדי לשום בו המת, ולהחזיר העפר לאותו מקום – זהו מחובר גמור, דישוב העפר על הארץ כשהיה. וזהו טעמן של כל רבותינו שחלקו אדברי הר׳ ישעיה. ותמיהני על רבינו הרמ״א שחשש לדבריו, והוא יחיד במקום רבים. ומלשון ״תלוש ולבסוף חיברו״ עצמו מוכח כן, דמשמע שהיה תלוש ולבסוף נמלך לחברו בקרקע. אבל זה אינו לבסוף, והוא תלש על מנת לחברו, ואינו כתלוש. (ותמיהני על השלטי גיבורים בסנהדרין שם שהרכיבם ביחד, עיין שם. ואינו מובן להרי״ש איך פירש בקבריה דרב, דאם פירש בצדדי הקבר, על כל פנים היה לו לשמואל לשאול. ובכוך אין לפרש, שהרי לקחו עפר, ובכוך אין עפר. וצריך עיון גדול).

ד עוד כתב הטור דהר׳ ישעיה כתב דאסור לישב על הקבר, ועל האבנים שמכסים בו הקבר, או על עפר הקבר, דכולהו כתלוש ולבסוף חיברו דמי. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל לא היה אוסר לישב על האבן, שאינו נחשב מן הקבר, אלא ציון שנותנין עליו אחר כך. עד כאן לשונו. ולכאורה משמע מלשונו שהרא״ש חולק על הר׳ ישעיה. ולפי זה אי אפשר לפרש דכוונת הרא״ש הוא על המצבה שמעמידין בצד הקבר, דאם כן מנלן דהר׳ ישעיה לא סבירא ליה כן? דהא איהו לא אסר רק על האבנים שמכסים בו הקבר, ולא המצבה שמצד הקבר. אלא צריך לומר דכוונת הרא״ש הוא באבנים שעל הקבר, וסבירא ליה דגם אבנים אלו אינם שייכים למת, אלא הוא ציון לידע מקום הקבר כדי שהחיים כשירצו לילך על הקבר ידעו המקום, כמו מצבה אצלינו. ויותר היה נראה לפרש דבאמת אין כוונת הטור שהרא״ש חולק, אלא מילי מילי קתני, דהר׳ ישעיה אוסר לישב על האבנים שעל הקבר. ובזה הכל מודים, דאפילו הרא״ש שחולק בעפר הקבר על הר׳ ישעיה, מכל מקום באבנים מודה דזהו וודאי כתלוש ולבסוף חיברו. ואחר כך אומר דהרא״ש לא היה אוסר לישב על האבן, וזהו המצבה שמן הצד. ולכן מקודם אמר ״אבנים״ ואחר כך ״אבן״, משום דמקודם מיירי באבנים שעל הקבר, ואחר כך כתב ״אבן״ משום דהמצבה היא אבן אחת. ובזה אינו חולק הר׳ ישעיה.

ה ולפי זה תמיהני על רבינו הרמ״א, שכתב דיש אוסרין לישב על האבן שנותנין על הקבר למצבה. ויש חולקים ומתירים. עד כאן לשונו, וזהו שני הדעות שבטור. ותמיהני: שהרי הר׳ ישעיה לא הזכיר כלל אבן מצבה? אמנם באמת נראה ברור דכל הקדמונים שהזכירו ״מצבה״ – אינו כעין שלנו שמעמידים בצד הקבר אלא היא על הקבר. כמבואר מדברי התוספות בכמה מקומות, שכתבו בשם רבינו תם ד״גולל״ הוא אבן גדול שמניחין על הקבר לסימן, והיא מצבה, כדכתיב: ״היא מצבת קבורת רחל וגו׳״. ולפי זה גם הרא״ש מיירי באבן שעל הקבר, כמבואר מלשונו: ציון שנותנין עליו אחר כך. ולפי זה פליג על הר׳ ישעיה. וכן כל הקדמונים שהזכירו בדין מצבה, אלו אוסרין ואלו מתירין – זהו במצבה המונח על פי הקבר, דהמתירים סבירא להו דזה אינו שייך להמת אלא לכבוד בעלמא. והרשב״א כתב בתשובה (סימן רצ״ו) דזהו כמו שהתנו עליו שיהא מותר לישב עליו. ויש אוסרין מטעם דגם זה שייך למת. וגם כוונת רבינו הרמ״א כן הוא. אבל מצבות שלנו שמעמידין מן הצד – וודאי לא שייך להמת, וכולם מודים שמותרים לישב עליהם. וראיתי לאחרונים שטרחו בהתירים במצבות שלנו, ולעניות דעתי לא נהירא כלל, דמצבות שלנו פשיטא שמותרים, דנעשו רק לציון כדי לידע מקום הקבר. (ומה שכתב הרמ״א דכלים שחופרים וקוברים בהם מותרים בהנאה, כבר נתבאר בסימן שמ״ט, עיין שם. ומה שכתב דאין להשתמש בהן אלא מדעת הגבאי וכו׳ – פשוט הוא ששייכים לבני העיר, והגבאים הם הבעלים.)

ו ודע דזה שנתבאר דקבר של בניין אסור בהנאה, פירושו כשבנו בתוך הקבר ונתנו המת שם. אבל אם אחד רוצה להעמיד בנין סביב הקבר, כמו שרגילים לעשות לעשירים ולגדולים, וקורין לזה ״אהל״ – אינו בכלל הקבר, שהרי נעשה אחר כך. ולפי מה שתפסו רבים תליא בפלוגתת הר׳ ישעיה והרא״ש. ולפי מה שבארנו גם להר׳ ישעיה מותר, דזה אינו שייך המת לכלל, ומשום כבוד החיים עושים כן כמו במצבות שלנו. כן נראה לעניות דעתי. אך אם אומר מפורש שעושה לכבוד המת – אולי חמיר יותר ממצבה, שוודאי הוא רק לציון לידע מקום הקבר, שהרי כותבין עליו שם המת. אך שטות גדול הוא אם עושין לכבוד המת, ולא לכבוד הוא לפניו בעולם האמת. וכמה מהגדולים שצוו שלא יעשו להם כן. וגם לא מצבה יקרה. ואם כן אין זה אלא לכבוד החיים, ומותר בהנאה.

ז והא דקבר של בניין אסור בהנאה – זהו דווקא כשבנאו לשם מת, ונתנו בו המת, דהוי הזמנה עם מעשה. ולכן אפילו לא נתנוהו בו שיהיה בכאן לעולם, אלא על דעת לפנותו – אסור אפילו לאחר שפינוהו משם משום, דהוי הזמנה ומעשה. ואפילו טמנו בו נפל – אסור לעולם בהנאה. אבל אם לא הזמינו זה למת, הדין כן: אם נתנו המת בתוכו אדעתא שיהיה שם לעולם – אסור בהנאה אף אם אירע שפינוהו. דאין כאן חסרון הזמנה, דכיון דנתנוהו אדעתא להיות שם לעולם – זהו הזמנתו, ובאו ההזמנה והמעשה כאחת. אבל אם נתנוהו על דעת לפנותו – מותר בהנאה אחר שפינוהו, דמחוסר הזמנה. ויש לפעמים דגם בכהאי גוונא אסור לעולם, כגון שלא היתה הזמנה וגם נתנוהו על דעת לפנותו, אף שהוסיף שם דימוס אחד והיא שורה של אבנים לשם המת, דנאסרה כל הבניין בשביל דימוס זה. ואין הכוונה שדימוס זה בכוח לאסור, אלא משום דאינו ידוע לו איזה דימוס הוא, כדרך הבנין שבהגמרו מושחין אותו הדימוס ניכר. ולכן אם באמת מכיר הדימוס שהוסיף לשמו – מסירו אחר שפינוהו, והוא לבדו אסור, ושאר הקבר מותר. ועיין מה שכתבתי באורח חיים סימן מ״ב סעיף ט.

ח גרסינן בסנהדרין (סנהדרין מז ב): שלוש קברות הן: קבר הנמצא, כלומר כשנמצא קבר בשדה שהבעלים לא הרשו מעולם לחפור שם קבר. ונקבר בגזילה, ולכן מותר לפנותו משם. ואין בזה איסור לא משום טלטול המת, ולא איסור הנאה, אפילו אם הוא של בניין. והשני הוא קבר הידוע, שנקבר שם מדעת בעל השדה. ולכן אסור לפנותו, דקנה מקומו לעולם. וממילא דאסור בהנאה אם הוא של בניין. והשלישי קבר המזיק את הרבים. כלומר: אפילו קברוהו שם ברשות, כיון שהוא במקום הילוך רבים ובהכרח שכהנים ילכו שם, ואין ביכולתו לעשות כן, ולכן מותר לפנותו. אך בזה חלוק מקבר הנמצא, דבנמצא כשפינוהו – מקומו טהור ומותר בהנאה. ובזה – מקומו טהור ואסור בהנאה. דבשלמא לעניין טומאה יש קלקול, אבל לאיסור הנאה הרי הבעלים יכולים לאסור בהנאה את שלו. וקבר הידוע מקומו – טמא ואסור בהנאה.

ט ולהרמב״ם גירסא אחרת בזה על פי ירושלמי דנזיר פרק תשיעי. והוא גורס: קבר הנמצא – מותר לפנותו. פינוהו – מקומו טמא ואסור בהנאה. קבר הידוע – אסור לפנותו. פינוהו – מקומו טהור ומותר בהנאה. עד כאן לשונו, ודבריו אלו הם בפרק שמיני מטומאת מת (רמב״ם הלכות טומאת מת ח). ואינו חולק אגירסא הקודמת, אלא שמפרש פירש אחר: דקבר הידוע מקרי כשידוע שנקבר שם שלא ברשות, וקבר הנמצא הוא שאינו ידוע מהותו. ולכן לפנותו מותר, אבל לענין טומאה והנאה חיישינן שמא יש בכאן שכונת קברות. וצריך לבדוק סביב הקבר כמו שמבאר שם. אבל בנמצא וידוע שהוא שלא ברשות – מודה להגירסא הקודמת.

י בסוף פרק ״מרובה״ איתא שעשרה תנאים התנה יהושע, ואחד מהם שמת מצוה – קנה מקומו. כלומר: אם אחד מת או נהרג בדרך – קוברין אותו על מקומו. ומי שמוצא אותו – מצוה עליו לקוברו שם במקום הנמצא. ואין בעל השדה יכול למחות בו, בין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ. וזהו כשאינו

מוטל על מיצר שרבים הולכים שם. אבל כשמוטל על המיצר – בהכרח להוליכו משם, דלא ליהוי כמזיק לרבים. והדין כך: אם מצד אחד שדה בורה, ומצד אחר שדה חרושה – מפניהו לבורה. ואם אחת חרושה והשנית זרועה – מפניהו לחרושה. ואם אחת שדה תבואה והשנית שדה אילן – מפניהו לשדה תבואה. ואם האחת שדה אילן והשנית כרם – מפניהו לשדה אילן. דלמעט בהזיקא עדיף. ואין בעל השדה יכול למחות, דכך היתה התקנה. ואם שתיהן שוות – מפניהו להקרובה. ואם גם בזה שוות – מפניהו לאיזה מהם שירצה. ומכל מקום נראה לי דאין לו לקבל ממון מצד אחד, שיוליכוהו לצד השני. וכל זה הוא במצאו חוץ לתחום בית הקברות. אבל בתחומו של בית הקברות – מוליכו לבית הקברות. ואינו נקרא "מת מצוה" אלא אם כן מצאוהו ראשו ורובו. אבל איברים – לא נקרא "מת מצוה", ואין בו כל הדינים שנתבארו. אלא מוליכן לבית הקברות אפילו בריחוק מקום, או לקבור במקום שהבעלים נותנים רשות. ונראה לי דהוא הדין בנפל – ליכא דינים אלו. ועכשיו לא שייך דינים אלו, לפי שיש בזה חוקים ממשפטי המלכות, ואין ביכולתינו לעשות כרצונינו. ודינא דמלכותא דינא. וכמדומני שעתה גם מחוק המלכות כן הוא, לקוברו במקום שנמצא.

יא ודע שראיתי להגדולים שכתבו דאסור לישען על המצבה, ואסור לדרוך על הקברים, שאסורים בהנאה (ש"ך סעיף קטן ג בשם הג"א וב"ח). והנה במצבות שלנו בארנו לעניות דעתי בסעיף ה דאין בזה איסור. ואף גם לדרוך על הקברים, תמיהני על מה שאסרו? וזהו מפני שחששו לדעת הר' ישעיה שהביא הטור, דהעפר שעל המת אסור בהנאה. וכבר בארנו דרוב הפוסקים חולקים עליו. ואף גם לדעתו לא ידעתי אם ההילוך על הקבר מקרי "הנאה". ולא מצינו בשום מקום שיהא אסור לעבור במקום האסור בהנאה. רק במדיר חברו מנכסיו, מטעם דויתור אסור במודר הנאה כמו שכתבתי בסימן רכ"א, והוה כאוסרו מפורש בדריכת הרגל. אבל בכל איסורי הנאה לא מצינו שאסור לדרוך עליהם. ובוודאי לישב על הקבר או לדרוך עליו דרך דריכה – אסור משום בזיון המת. אבל לעבור דרך עליו – אין כאן בזיון. ומי לנו גדול ממקום המקדש, שבכל הר הבית היה מותר לילך ולדרוך על הקרקע ועל הריצפה. (וגם בפתחי תשובה סעיף קטן ב הביא מתשובה יש אומרים דאין בזה הנאה מטעם אחר, עיין שם. ולדידי אין צורך לזה. ודייק ותמצא קל.)

יב וזה שנתבאר דקבר המזיק את הרבים כגון שהוא סמוך לדרך, אף אם נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו, ומקומו טהור ואסור בהנאה – זהו כשהקבר קדם להדרך. אבל אם הדרך קדם – מקומו מותר בהנאה, דלא כל הימנו לאסור דרך רבים בהנאה. וזה שנתבאר דקבר שפינוהו ומותר בהנאה, כגון שנקבר שלא מדעת הבעלים – מכל מקום משום כבוד המת לא יעשה על מקום הקבר בין התבן, או בית העצים, או בית האוצרות, וכיוצא בהם. וכך שנינו בשמחות פרק שלוש עשרה, עיין שם. ויראה לי דבית לדור בו – אין זה בזיון ומותר. וזה שנתבאר דהזמנה בלא מעשה לאו כלום הוא, מכל מקום לעניין כבוד אביו אסור גם בהזמנה בלבד. כגון החוצב קבר לאביו, ומפני איזה טעם קברו במקום אחר, מכל מקום הוא לא יקבר בו עולמית מפני כבוד אביו. אבל אחר מותר להקבר בו. ויראה לי דכל קרוביו מותרים להקבר בו, לבד בניו ובנותיו של המת. והוא הדין בשאר דבר שעשה למען אביו, כמו מצבה וכיוצא בזה, שאין לעשותה לעצמו.

יג כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד: אם מצאו ישראל הרוג – יקברוהו כמו שמצאוהו בלא תכריכין, ולא יחלצו בו אפילו מנעליו. וכן עושין ליולדת שמתה, או למי שנפל ומת. ויש אומרים שמלבישין אותם למעלה מבגדיהם תכריכין. ונהגו שאין עושין להם תכריכין כשאר מתים, רק קוברין אותן בבגדיהם, ולמעלה מהם סדין כשאר מתים. עד כאן לשונם. ויש שכתבו הטעם בהרוג, דזהו כדי להעלות חימה על הורגיו (עיין ט"ז וש"ך). ולפי זה לא שייך רק בהרוג בלבד. אך יש שכתבו הטעם מפני שחוששין שמא נשאר בהבגדים דם שהנפש יוצא בו, שזה הדם וודאי דטעון קבורה. ולכן מחפשין אחר כל דם שיצא מההרוג או מהיולדת ,וקוברין הדם בקברו או בקברה מחשש זה, שמא הוא דם הנפש (ב"ח). ולפי זה אם הוא מת מקור, או מסיבה אחרת שלא יצא ממנו דם – מלבישין אותו תכריכין ככל המתים. וכן ביולדת – אין חשש רק בבגדים שהיו עליה בשעת לידתה כמובן. וכן יולדת שמתה כמה ימים אחר לידתה, שכבר נפסק הדם – מטהרין אותה ומלבישין אותה תכריכין ככל המתים. כן כיוצא בזה בנפל מן הגג, ומת אחר כמה ימים – גם כן עושין כן. ולעניין הטהרה, אם עדיין זב דם ממנו או מהיולדות – אין לטהרם כלל. אבל אם נפסק הדם מלזוב – מטהרין אותן, וכך הסכימו הגדולים (שם וש"ך וט"ז). ואם יש איזה מנהג בזה – יעשו כמנהגם, דאין בזה טעמים ברורים.

סימן שסה

א החופר קבר – פטור מקריאת שמע; והרחקת הקברות מהעיר • ובו ג' סעיפים

החופר כוך למת, אפילו המת אינו קרובו – פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה (ברכות יד ב), כדין עוסק במצוה דפטור מן המצוה, ואפילו יעבור זמן קריאת שמע. ואף על גב דקריאת שמע מצוה עוברת וקבורת המת אינה עוברת, ולמה לא יקרא קריאת שמע ואחר כך יגמור הכוך? אך בכל ענייני מת לא אמרינן כן משום כבוד המת, דכשהתחיל לעסוק בצרכיו – אין לו להפסיק בשביל מצוה אחרת.

ב והא דאמרינן בגמרא שם דכשהיו שנים והגיע זמן קריאת שמע אחד עולה וקורא קריאת שמע ומתפלל, וחוזר זה וחופר ועולה חבירו וקורא קריאת שמע ומתפלל – באמת כתבו הטור והשולחן ערוך בשם הרמב״ן דזהו רק בכוך שאין שנים חופרין אותו ביחד. אבל בקבר ששנים ביחד חופרין אותו – לא יפסוק אף אחד מהם, עיין שם. וכן כתבו לקמן בסימן ת״ג (שולחן ערוך יורה דעה תג) גבי ליקוט עצמות, דאפילו היו רבים המלקטים – לא יפסיקו לשום מצוה. והכל הוא מטעם שבארנו. ונראה לי דלאו דווקא בחפירת קבר, אלא הוא הדין בכל צרכי המת כשעוסק אם הוא מוכרח לעסוק בזה, כגון שהאונן אין ביכולתו לעשות דבר זה, או שאין כאן אבלים – פטור העוסק מכל המצות. ומיהו נראה לי דכל זה הוא כשעוסק בחינם לשם מצוה. אבל כשבא בשכרו, כגון הקברנים שנוטלים שכירות בעד טרחתם – לא נקראו עוסקי במצוה שיהיו פטורים ממצוה אחרת, שהרי לא לשם מצוה הם עוסקים. ומיהו אם אי אפשר בלעדם, דרק המה ביכולתם לעסוק בזה ולא אחר – אין להם לבטל עשייתם מפני מצוה אחרת, מפני כבודו של מת.

ג שנינו במשנה דסוף פרק שני בבבא בתרא: מרחיקין את הקברות מן העיר חמישים אמה, מטעם שלא יעלה ריח רע להעיר. וכן הוא בחושן משפט סימן קנ״ה. והלבוש כתב טעם: שלא יפגעו בהקברות ויתעצבו, עיין שם. ודבריו תמוהים. (וראיתי מי שדוחק עצמו ליישב דבריו, וזה יותר תמוה. אמנם בכמה מקומות יש שהקברות בתוך העיר, ואולי מפני שלא היה להם מקום אחר.)

סימן שסו

א דין המוכר קברו, וירושת קבר • ובו ג׳ סעיפים

איתא בבבא בתרא (בבא בתרא ק ב): המוכר קברו, דרך קברו, מקום מעמדו, ובית הספידו – באים בני משפחה וקוברין אותו על כורחו, משום פגם משפחה. ומחזירין המעות להקונה. שדרכם היה שכל משפחה היה לה מקום קברות בפני עצמו ששם קוברים כל בני המשפחה. ואם יתערב זר בתוכם – הרי זה לפניהם גנאי עולמית. ולא דמי למה שכתבתי בסימן שד״מ, דאם אמר ״אל תספדוהו״ – שומעין לו. (עיין בית יוסף, וב״ח, וש״ך סעיף קטן ב. ודייק ותמצא קל.) וכן הדרך, ומקום המעמד, ובית הספידם – יש להם גנאי עולמית כשאחרים ישלטו בם. (עיין פרישה אות א׳. ולא נתבררו לי דבריו, וגם מפרשי השולחן ערוך לא הביאו זה. ודייק ותמצא קל.)

ב שנינו בשמחות (פרק ארבעה עשר) באשה שמתה, ובעלה אומר ״תקברו אצלי״ כלומר במשפחתו, ואביה אומר ״תקברו אצלי״ – תקבר אצל בעלה. כן הוא גירסת הטור. ולפנינו הגירסא ״תקבר אצל אביה״. ונראה עיקר כגירסת הטור. ואם יש לה בנים, וצוותה לקוברה אצל בניה – קוברין אותה אצל בניה. ותמיהני: למה לא שנינו איך הדין באביה ובעלה כשצוותה? ואולי מפני שזהו פשיטא ששומעין לה. ואם אביה אומר ״לא תקברו אצלי״, ובעלה אומר ״לא תקברו אצלי״ – קוברין אותה אצל בעלה בעל כורחו, מפני שהוא חייב בקבורתה (ומזה ראיה לגירסת הטור).

ג עוד איתא שם: אשה שירשה קבר ממשפחתה – נקברת בתוכו היא, אבל לא יוצאי יריכה, אלא אם כן ראתה אותם בחייה. כן הוא הגירסא בטור. ולפנינו הגירסא משובשת מאוד. וזה שיוצאי יריכה אין נקברין אצלה – מפני שהם מתייחסין למשפחת אביהם, והוי גנאי לבני משפחתה שבעלי משפחה אחרת יקברו אצלם. ולכן אלו שראתה אותם בחייה, והם ככרוכים אחריה – אין זה גנאי. ויראה לי דזה שהיא נקברת בתוכו, הוא אפילו כשהבעל אומר ״תקבר אצלי״, מפני שאנו אומדים דעתה שיותר נוח לה להקבר בקברה שירשתה.

סימן שסז

א קוברין מתיהם, ולא יהלך בבית הקברות בתפילין וציצית • ובו ה׳ סעיפים

קוברין מתי הגויים, כלומר: שמתעסקין ומשתדלין בקבורתם, ומנחמין אבליהן, מפני דרכי שלום. וכתב הכלבו: הרואה את המת – חייב לעמוד מפניו ולנהוג בו כבוד, ואפילו מת שלהם, מפני דרכי שלום (בית יוסף). ותניא בתוספתא דגיטין (סוף פרק שלישי): מספידין וקוברין מתי כותים, מפני דרכי שלום. ומנחמין וכו׳ עיין שם.

ב אמרינן בברכות (ברכות יח א): לא יהלך אדם בבית הקברות, ותפילין בראשו, וספר תורה בזרועו וקורא. ואם עושה כן עובר משום ״לועג לרש״. והוא הדין לקרות בעל פה – נמי אסור (תוספות). אלא אורחא דמילתא קתני, דדברים שבכתב אין לאומרן בעל פה (תר״י). ואף על גב דלכמה פוסקים אין זה רק בלהוציא רבים ידי חובתם, ולא ביחיד הקורא לעצמו, מכל מקום אורחא דמילתא לקרות בספר. (ומיושב קושית המעדני יום טוב שם.) וחוץ לארבע אמות – מותר בבית הקברות, ולא בהחדר שהמת שם, כמו שכתבתי בסימן שד״מ.

ג והנה מפשטא דלישנא משמע דדווקא לקרות בהספר תורה אסור, אבל לטלטלה בלא קריאה – מותר. ואין זה דומה לתפילין וציצית, שהם מצות שהאדם חייב בהם, ואיכא "לועג לרש". אבל לישא ספר תורה בידיו – אין זה מן המצות, ולמה יתראה כ"לועג לרש"? אבל אין כן דעת הרמב"ם והטור והשולחן ערוך, והם חלקו זה לשני דינים. דהרמב"ם בפרק עשירי מספר תורה (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י), והטור והשולחן ערוך לעיל סימן רפ"ב (שולחן ערוך יורה דעה רפב) כתבו דאסור לילך בספר תורה בזרועו בבית הקברות. ובפרק ארבעה עשר מאבל (רמב"ם הלכות אבל יד) ובסימן זה (שולחן ערוך יורה דעה שסז) כתבו דלא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר או בבית הקברות, ותפילין בראשו. ואם הם מכוסים – מותר. ולא יהלך בבית הקברות, או בתוך ארבע אמות של מת או של קבר, וספר תורה בזרועו, ויקרא בו או יתפלל. והוא הדין על פה אסור לקרות, אלא אם כן לכבוד המת, כמו שכתבתי בסימן שד"מ (שולחן ערוך יורה דעה שדמ). עד כאן לשונם. ולשון הרמב"ם מדוייק יותר, שכאן לא הזכיר "קריאה" כלל, עיין שם. ונראה שדקדקו דכמו דתפילין אין שייכות לקריאה – כמו כן ספר תורה, כיון דתנינהו כחדא. וסבירא להו דגם באחיזה בלא קריאה איכא "לועג לרש", שזהו כאומר "אני אוחז הספר תורה ולא אתה". ולא דמי לציצית שיתבאר, דכשאינו נגרר על הארץ – מותר. דשאני ספר תורה שבה כתובים כל המצות.

ד וכתב הטור בשם ר"י: "דווקא תפילין ושאר מצות וכיוצא בהן. אבל ציצית שהוא חובת הבגד – מותר, שאינו יכול לפשוט את בגדיו כשנכנס לבית הקברות. עד כאן לשונו. ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שסז): מותר ליכנס לבית הקברות, או לתוך ארבע אמות של מת או של קבר, והוא לבוש ציצית. והוא שלא יהא נגרר על הקבר. אבל אם נגרר – אסור משום "לועג לרש". במה דברים אמורים? בזמניהם שהיו מטילין ציצית במלבוש שלובשין לצורך עצמן. אבל האידנא, שאין אנו לובשין אותו אלא לשם מצוה – אסור אפילו אינם נגררים. והני מילי כשהציציות מגולין. אבל אם הם מכוסים – מותר. ויש נוהגין לקשור שני ציציות שבשני כנפים זה עם זה כשנכנסים לבית הקברות, ולא הועילו כלום בתקנתן. עד כאן לשונו. ועיין באורח חיים סימן כ"ג. והעולם נוהגים היתר בטלית קטן, כיון שהציציות מכוסים (ש"ך וב"ח בשם רש"ל).

ה כבר נתבאר שבריחוק ארבע אמות מן הקבר או מבית הקברות – מותר, ואפילו רואה את הקברים. ואם יש שם מחיצה – מותר אחר המחיצה סמוך אפילו תוך ארבע אמות לקבר או לבית הקברות. ואין ליקח ספר תורה לבית הקברות בעת צרה, וחלילה לעשות כן. וגם באמירת קדיש יש להרחיק ארבע אמות מהקברים. ותחינות נוהגין לומר על הקברים, אף שיש בהם פסוקים, מפני שאומרים זה לכבוד המתים. וגם נהגו לומר תהלים אצל מת בעת שכיבתו על הארץ, מפני שעושין זה לכבודו ולתיקון נשמתו. וקשה לבטל המנהג. ומותר לומר צדוק הדין סמוך לקבר (פרישה).

סימן שסח

א שלא לנהוג קלות ראש בבית הקברות • ובו ז' סעיפים

תנו רבנן: בית הקברות – אין נוהגין בהן קלות ראש. ואין (כן הוא בריי"ף) מרעין בהן בהמה, ואין מוליכין בהם אמת המים, ואין מלקטין בהן עשבים. ואם ליקט – שורפן במקומם (מגילה כט א). ויראה לי דהכי פירושו: אין נוהגין בהן קלות ראש – היינו לאכול ולשתות שם. כמו ששנינו שם מקודם לעניין בתי הכנסת, דאין נוהגין בהן קלות ראש – אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין מתקשטין בהם, ואין מטיילין בהם וכו' ובמשנה שם השיב עוד דברים: דאין מפשיטין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, עיין שם. וכל הני בכלל קלות ראש. ולכן קיצרה כאן הברייתא, ורק הוסיפה דאין מרעין שם בהמה, ואמת המים, וליקוט עשבים, דכל אלו לא שייך בבית הכנסת ולכן חשבן כאן בבית הקברות. (ובבית הכנסת השיב הספד בקלות ראש, וזה לא שייך בבית הקברות דעיקרו להספד.)

ב וכן צריך לפרש בלשון הטור שהביא כלשון הש"ס, עיין שם. והרמב"ם בפרק ארבעה עשר מאבל (רמב"ם הלכות אבל יד) ביאר כן להדיא, וזה לשונו: בתי הקברות אסורין בהנאה. כיצד? אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין עושין בהן מלאכה, ולא קורין בהן, ולא שונין בהן. כללו של דבר: אין ניאותין בהן, ולא נוהגין בהן קלות ראש. עד כאן לשונו. וקשה: מנא לן כל הני? אלא משום דכל אלו הם בכלל "קלות ראש" כדחזינן בבית הכנסת. ובזה שכתב "ואין עושין בהן מלאכה" כלל – שארי דברים שנתבארו. וזה שכתב "ולא קורין בהן, ולא שונין בהן" – זהו לאו מטעם קלות ראש אלא משום "לועג לרש". ולכן לא הקדים הך דקלות ראש מקודם מפני זה, דאין הטעם מפני זה, וכתבה לבסוף. אבל הטעם ד"אין אוכלין וכו'" הוא מפני קלות ראש. וכל שכן שאסור לפנות שם, אפילו רחוק מן הקברים. וכן צריך לפרש דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שסח, א), עיין שם.

ג והטעם בכל זה: כתבו רבותינו שזהו מפני כבוד המתים, וכן מפורש בברייתא שם. ואומר שם דזה דאם ליקט עשבים שורפן במקומן – ליכא כבוד המתים, עיין שם, אלא הטעם משום קנסא, או שלא יחשדוהו שמוליכן לבהמתו (מרדכי). וכתב המרדכי בשם ר״י דמיירי אפילו בקרקע עולם שאינו אסור בהנאה, ואפילו הכי אסור משום כבודן של מתים. ולכן האילנות הנטועות בבית הקברות – מותר ללקוט פירותיהן, דאין בזה משום קלות ראש. וזהו דברי רבינו הבית יוסף בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שסח, ב), עיין שם. והכוונה באותן הנטועים שלא על הקברים. ולפי מה שבארנו בריש סימן שס״ד גם האילנות שעל הקברים אינם אסורים בהנאה. אמנם האחרונים תפסו זה לאיסור, וכן נוטה דעת רבינו הרמ״א כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

ד וזה לשון רבינו הרמ״א: וכן אין ליקח מקרקע עולם של קבר, אף על גב דמותר בהנאה. וכל זה אינו אלא משום כבוד המתים. ולכן אם צריך אותו לרפואה – שרי. וכן מותר ליהנות מהעשבים שעל הקברות, או פירות אילנות שעליהם לצורך הקברות. כגון שהמושל מרעה בהמותיו על הקברים, ואי אפשר למחות בידו כי אם בהוצאה מרובה, ואין יד הציבור משגת – מוכרים דברים אלו כדי להציל הקברות מידם, שזהו כבוד המתים. ואם אין דברים על הקברות למכור לצורך ההוצאה, אם יד הקהל משגת ובידם למחות בהוצאה מועטת – צריכין למחות, אם אין חשש בדבר שהמושל יתגרה בהם על ידי זה. אבל בלאו הכי אינם צריכים למחות. עד כאן לשונו.

ה ביאור דבריו: דכבר נתבאר דמרעה בהמות הוי קלות ראש, ואסור בכל בית הקברות, ואפילו במקום שאין קברים. ואם מושל המקום מרעה בהמותיו – מותרים למכור העשבים שעל כל הבית הקברות, ופירות האילנות שעל הקברים עצמם (עיין באר הגולה), ומפצים בעל המקום בהמעות שלא ירעה בהמותיו שם. אמנם אם דברים אלו אינם מספיקים להוצאה זו, אם אין ידם משגת כלל, או אפילו ידם משגת אלא שיש חשש שיתגרה בהם – פטורים לגמרי, ויעשה מה שלבו חפץ. אמנם אם אין חשש שיתגרה בהם וגם ידם משגת, אם יכולים להציל בהוצאה מועטת מכיסם – יצילו. ואם לאו – אינם מחוייבים אפילו כשידם משגת להציל בהוצאה מרובה. (כן נראה לי בכוונתו. ומזה מבואר דעתו דפירות שעל הקבר אסורים, ורק להציל הקברות ממרעה בהמות התירו. ודייק ותמצא קל.) ומה שכתב מקודם ״ואין יד הצבור״ – הוי כמו ״או אין וכו׳״.

ו ודע דלשון הרמב״ם שהבאנו בסעיף ב, שכתב: בית הקברות אסורין בהנאה. כיצד? אין אוכלין וכו׳ – אין כוונתו איסור הנאה ממש, אלא כלומר שאסרום בהנאה מטעם קלות ראש. והוא איסור הנאה דרבנן. (כן נראה לי. והר״ן כתב על ״אין מלקטין בהם עשבים״ – מפני שאסורים בהנאה, עיין שם. ואינו מובן: דאפילו אם נאמר דסבירא ליה כהר׳ ישעיה שהביא הטור בסימן שס״ד (טור יורה דעה שסד) דשעל הקבר אסור בהנאה, מכל מקום הא להדיא מבואר שעל כל הבית הקברות אסרו אפילו גדול הרבה, ואפילו אין שם קברים כלל אלא כל המקום שהוקצה לבית הקברות. ולכן נראה לעניות דעתי דגם כוונת הר״ן כמו שכתבתי בכוונת הרמב״ם, כלומר: שחכמים אסרום בהנאה מפני כבוד המתים.) (והבית יוסף לא תפס כן בדבריו. וכתב דבקבר בנין מיירי, עיין שם. וזה וודאי תמוה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (ועיין ב״ח שכתב גם כן כעין זה.)

ז שנינו בשמחות (פרק ארבעה עשר): קבר חדש נמדד ונמכר ונחלק. קבר ישן לא נמדד ולא נמכר ולא נחלק. כלומר: קבר חדש שהזמינו לקבר, ועדיין לא קברו בו – הזמנה לאו מילתא היא, כמו שכתבתי בסימן שס״ד. אבל קבר ישן שכבר הניחו בו מת, אלא שנטלוהו משם לאיזו סיבה – אסור בהנאה, וממילא דלא נמכר ולא נחלק. והמדידה אין איסור, אלא דממילא כן הוא דהמדידה אינה אלא לצורך חלוקה ומכירה. וזו שאסורה במכירה ובחלוקה מה לו למדוד? ומסיים שם דיש ישן שדינו כחדש, כגון שקברו בלא רשות הבעלים של הקרקע. ויש חדש שהוא כישן, כגון שקברו בו אפילו נפל אחד, עיין שם. ופשוט הוא כמו שכתבתי לעיל בסימן שס״ד. (עיין בטור, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

סימן שסט

א שהכוהנים מוזהרים על טומאת מת • ובו י״ג סעיפים

כתב הרמב״ם בפרק שלישי מאבל (רמב״ם הלכות אבל ג): כל כהן שנטמא למת, חוץ משמה מתים המפורשים בתורה או אשתו, בעדים והתראה – לוקה, שנאמר: ״לנפש לא יטמא בעמיו״. ואחד הנוגע במת, או המאהיל, או הנושא. ואחד המת ואחד שאר טומאות הפורשות מן המת, שנאמר: ״לנפש לא יטמא בעמיו״. עד כאן לשונו. וכך שנינו בתורת כהנים ריש פרשת אמור: אין לי אלא המת, מניין לרבות דם של מת? תלמוד לומר: ״לנפש וגו׳״. וכן הוא אומר: ״כי הדם הוא הנפש״. ומניין לרבות כל הטומאות הפורשות מן המת? תלמוד לומר: ״ואמרת אליהם״ (כן צריך לומר) – לרבות את הטומאות הפורשות מן המת. עיין שם.

ב ומדברי הרמב״ם מתבאר דגם בזמן הזה חייב מלקות. אבל הסמ״ג בעשין סוף מצוה רל״א כתב, וזה לשונו: מצאתי בשם רבינו יעקב (והוא רבינו תם) שבזמן הזה כהן המטמא בבית הקברות – אינו לוקה. ומביא ראיה מהא דתניא בשמחות: הרי שקבר את מתו ובא מת אחר, כל זמן שעוסק בבית הקברות – יכול לעסוק בו. פירש מן הקבר, אם חזר וקבר – לוקה. דברי רבי עקיבא. רבי טרפון אומר: כל היום אינו לוקה, מפני שאינו מרבה עליו ימי טומאה. ובה״ג פוסק כרבי טרפון. אם כן מה ״מרבה עליו ימי טומאה״ שייך בזמן הזה, כיון שמי חטאת אינן נוהגות? עד כאן לשונו. פירוש לפירושו: דבזמן הזה כולנו טמאים מטומאת מת, ואין לנו אפר פרה להטהר. ואפילו כהן, כיון שנטמא לאחד מששה מתי מצוה – הרי אין לו טהרה לעולם, ואינו מוסיף ימי טומאה. ולכן אינו לוקה, אבל איסור יש מן התורה.

ג עוד כתב בדין ו (רמב״ם הלכות אבל ג) כהאי גוונא: אינו מטמא לקרובים, שנאמר: ״לאביו ולאמו לא יטמא״. וכן אינו נכנס עם המת באוהל אפילו קרוביו, שנאמר: ״ועל כל נפשות מת לא יבוא״. הא למדת שחייב ב״לא יבוא״ וחייב ב״לא יטמא״. כיצד? נגע או נשא – לוקה אחת. נכנס לאוהל וישב שם עד שמת עליו המת וכו׳ – הרי זה לוקה שתים משום ״לא יבוא״ ומשום ״לא יטמא״. עד כאן לשונו. משום דשניהם באו כאחת. וכבר ביאר מקודם בדין ג (רמב״ם הלכות אבל ג) דגם כהן הדיוט, דאם נכנס לאוהל טמא מת – הרי זה לוקה, עיין שם. וזה שכתב דלוקה שתים בכהאי גוונא כשבאו כאחת, הוא הדין בכהן הדיוט, אף על גב דקראי ד״לא יבוא״ ו״לא יטמא״ בכהן גדול כתיב. כדתניא בתורת כהנים שם: נאמר ״לא יטמא״ בכהן גדול, ונאמר ״לא יטמא״ בכהן הדיוט. מה ״לא יטמא״ האמור בכהן גדול – חייב ב״בל יבוא״ וב״בל יטמא״, אף ״בל יטמא״ האמור בכהן הדיוט – חייב ב״בל יבוא״ וב״בל יטמא״. עד כאן לשונו. ורק משום דהרמב״ם במנין המצות מנה זה בכהן גדול, וביאר טעמו בספר המצות לאוין קס״ח, עיין שם – ולכן הזכיר זה בכהן גדול. אבל הוא הדין בכהן הדיוט. וביאור הדברים יתבארו בסעיף ח.

ד עוד כתב בדין ב (רמב״ם הלכות אבל ג): וכן אם נגע הכהן בקבר – לוקה. אבל נוגע הוא בבגדים שנגעו במת, אף על פי שמיטמא בהם טומאת שבעה. עד כאן לשונו. והולך לשיטתו בפרק חמישי מטומאת מת (רמב״ם הלכות טומאת מת ה), דזה שאמרו חכמינו ז״ל ״חרב הרי הוא כחלל״ – זהו על כל הכלים ועל כל הבגדים. ואין כן דעת הראב״ד שם, וסבירא ליה דרק בכלי מתכות כן הוא. וכן הוא דעת רבינו תם בתוספות, ולזה הסכימו הר״ש והרא״ש ריש אהלות, שהביאו שם שאחד מבעלי התוספות כתב כהרמב״ם ודחו דבריו. עיין שם שהביאו מירושלמי דפרק קמא דפסחים, בהך דר״ח סגן הכהנים, דמפורש שם כרבינו תם, עיין שם. ומכל מקום רשאי הכהן לנגוע בהם משום דבשמחות (פרק רביעי) תניא: כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה – אין הכהן מוזהר עליה, עיין שם. ובתוספתא ריש אהלות מבואר דהנזיר אינו מגלח רק על טומאת המת בלבד וכן ביאת מקדש, עיין שם. וכן כתבו התוספות בנזיר (נזיר נד ב, דיבור המתחיל ת״ש). ולכן כתב הרמב״ם: ״אבל נוגע וגו׳״.

ה עוד כתב בדין ד (רמב״ם הלכות אבל ג): כהן שנכנס לאוהל המת או לבית הקברות בשגגה, ואחר שידע התרו בו, אם קפץ ויצא – פטור. ואם ישב שם כדי השתחויה – הרי זה לוקה. עד כאן לשונו. וכן כתב לענין נזיר בהלכה נזירות פרק חמישי (רמב״ם הלכות נזירות ה), עיין שם. ואף על גב דהוי לאו שאין בו מעשה, ובאמת התוספות בשבועות (שבועות יז) כתבו דאין לוקין מטעם זה עיין שם, אבל הרמב״ם לא סבירא ליה כן. וכן פסק לענין כלאים בסוף הלכות כלאים (רמב״ם הלכות כלאים) דלוקה בשהייה, משום דכיון שהיה בידו לפרוש את עצמו מן האיסור ולא פירש – הוי כמעשה. וכן כתב הריטב״א. (שם בכסף משנה. ולכן מה שכתב בבית יוסף סימן שע״א (טור יורה דעה שעא) על דברי הכלבו שכוונתו מדרבנן – צריך עיון. וכבר תפסו הלחם משנה בזה, עיין שם.)

ו עד כתב: נכנס ויצא, וחזר ונכנס ויצא, אם התרו בו על כל פעם ופעם – לוקה על כל כניסה וכניסה. וכן אם נגע במת, והתרו בו ופירש, וחזר ונגע בו והתרו בו אפילו מאה פעמים – לוקה על כל אחת ואחת. היה נוגע ולא פירש, או שהיה עומד בבית הקברות ונוגע במתים אחרים, אף על פי שהתרו בו כמה פעמים – אינו לוקה אלא אחת, שהרי מחולל ועומד כל זמן שלא פירש. עד כאן לשונו. ופשוט הוא.

ז עוד כתב: המטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידים – הרי הכהן לוקה, וזה שטימאו עובר על ״לפני עור לא תתן מכשול״. ואם היה הכהן שוגג, וזה שטימאו מזיד – הרי זה שטימאו לוקה. עד כאן לשונו. וכן כתב בסוף כלאים (רמב״ם הלכות כלאים) שהמלביש לחברו כלאים, אם הלובש היה שוגג – המלביש לוקה, עיין שם. אבל בפרק חמישי דנזירות (רמב״ם הלכות נזירות ה) פסק בנזיר בכהאי גוונא דאינו לוקה, עיין שם. וכבר תמהו הראשונים על דבריו, ולא נדע מקורו (לחם משנה). והאמת שדבריו לקוחים מתוספתא דמכות פרק שלישי, עיין שם. ואף על גב דבתוספתא שם מפורש דגם בנזירות הדין כן עיין שם, מכל מקום דחי לה על פי סוגית הש״ס דנזיר (נזיר מד א), דבנזיר גלי קרא דלא עשה בו מטמא כמתמטא, עיין שם. אבל בשארי לאוין שיש בהן מעשה, כשהשתתפו שנים בהעבירה, והיה אחד שוגג ואחד מזיד המזיד – חייב מלקות, אף שהאיסור היה על גוף השני. וכבר בארנו זה לעיל סימן ד״ש סעיף ג, עיין שם.

ח כבר נתבאר בסעיף ג דכהן שנכנס לאוהל וישב שם עד שמת המת – חייב שתים משום "לא יבוא" ומשום "לא יטמא" כיון שבאו כאחת, עיין שם. דאוהל הוי כמגע גם כן. ואם תאמר: אם כן אף כשנכנס לאוהל המת למה לא יחייב שתים? ויש לומר דכשהכניס ראשי אצבעותיו הוי כמגע, וביאה לא הוי עד שנכנס כל הגוף. ונמצא שבשעה שנטמא באוהל – כבר מחולל ועומד מטומאת מגע, ופטור מטומאת אוהל. מה שאין כן כשנכנס בעודו חי, וישב עד שמת – שפיר באו שניהם כאחד (כסף משנה). וכן אם פירש מטומאת מגע, ונכנס באוהל המת – חייב גם על טומאת אוהל, וכמו שכתבתי בסעיף ו. אבל כשלא פירש – לא חלה עליו טומאה השנייה.

ט וכתב הרמב"ם שם דין ז (רמב"ם הלכות טומאת מת ג): נטמא מקודם, ואחר כך נכנס לאוהל, אם התרו בו – לוקה אף על הביאה. עד כאן לשונו. וכוונתו כמו שכתבתי, כשפירש מטומאת מגע ונכנס המת – חייב שתים כשהתרו בו על שתיהם. וכדבריו מפורש בנזיר (נזיר מב ב). והראב"ד השיג עליו, ולא נתבררה השגתו. (עיין כסף משנה שתמה עליו. והראב"ד נראה שפוסק כרבה שם, אך אפילו לרבה הא בטומאה וביאה מודה, עיין שם. והתוספות כתבו שם בד"ה אמר רבה דכשנכנס לאוהל המת – לוקה שתים, עיין שם. ובוודאי אין כוונתם שהאמת כן, אלא זהו לפי הס"ד, ולא לפי המסקנא דהכניס ידו משום טומאה איכא וכו' אבל המפרש פירש אם נטמא במת וחזר ונטמא באוהל וכו' עד כאן לשונו. כלומר: אחר שפירש מטומאת מגע. ודייק ותמצא קל.)

י אין הכהנים מוזהרים לא על טומאת נבלות ושרצים, ולא על טומאת זב וזבה ונידה, ובאלו שוים הם לישראל. ורק על טומאת מת בלבד הוזהרו. וזה לשון הטור (טור יורה דעה שסט): "אמור אל הכהנים וגו' לנפש לא יטמא בעמיו" – מכאן שהכהן מוזהר שלא לטמאות למת, וכן לכל הטומאות הפורשות ממנו. ולא לגולל והוא האבן שנותנין על הקבר לציון, ולא לדופק והוא שפעמים סומכים האבן באבנים קטנים, ונקראים "דופק". שכולן מטמאין, והכהן מוזהר עליהן. וכן על אבר מן החי שיש עליו בשר כל כך שאם היה מחובר היה ראוי להעלות ארוכה על ידו. ואפילו ספק טומאה כגון אילן שמיסך על הארץ וענפיו מובדלין זה מזה, וטומאה תחת אחד מהם ואינו ידוע תחת איזה; או אבנים יוצאין מן הגדר, וטומאה תחת אחד מהן ואין ידוע תחת איזה; או שדה שנחרש בו קבר ואין ידוע מקומו, וכל ארץ העמים – אסור לכהן לטמאות בהן. עד כאן לשונו.

יא וזה שכתב בגולל האבן שנותנין על הקבר לציון, כבר כתבנו בסימן שס"ד דלעניות דעתי נראה דאין זה מצבות שלנו שמעמידים מצד הקבר, אלא הם היו נותנים האבן על הקבר עצמו, עיין שם. וזה שכתב "אבר מן החי שיש עליו בשר וכו' להעלות ארוכה וכו'" – ולא כן פסק הרמב"ם בפרק שלישי מטומאת מת (רמב"ם הלכות טומאת מת ג), אלא אפילו אין בו כדי להעלות ארוכה. אך באמת לא פליגי, דהטור מיירי בדברים המטמאים באוהל, ובאוהל צריך שיהיה בו כדי להעלות ארוכה. והרמב"ם מיירי שם לטומאת מגע, עיין שם. ופשוט הוא [ד]אבר מן החי אין מטמא אלא כשנחתך מן הגוף, ולא בעודו מחובר אף חיבור כל שהוא. ובכל מקום שנינו אבר הפורש מן החי, ולפי זה לשון השולחן ערוך שכתב: "ולא לאבר מן החי וכו' אם היה מחובר" כוונתו: אילו היה מחובר – היה בו כדי להעלות ארוכה. ופשוט הוא דכהן עצמו כשנחתך ממנו אבר – אסור לו ליגע בו, ולישא אותו, ולהיות עמו באוהל אחד, אם יש עליו בשר כראוי. דמה לי אבר שלו או של אחרים? וכן ממה שכתב באילן וגדר למדנו שאם ידוע לו תחת איזה ענף יש הטומאה, או תחת איזה אבן – מותר לו לעמוד וליגע בשארי הענפים והאבנים כשמובדלים זה מזה. וזה שכתב דאסור לכהן לטמאות בארץ העמים, כוונתו: כהן שהוא בארץ ישראל, בזמן הקדמון שהיתה ארץ ישראל מוחזקת בטהרה – היה אסור לו לכהן לצאת לארץ העמים, מפני שהיו קוברים מתיהם בכל מקום. ובזמן הזה לא שייך דין זה. (והשבו"ת יעקב סימן פ"ה אוסר גם בזמן הזה לכהן לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ, עיין שם.)

יב גם הנפל מטמא במגע ובמשא ובאוהל, אפילו עדיין לא נתקשרו איבריו בגידיו. כדתנן ריש פרק שני דאהלות: אלו מטמאין וכו', ובאוהל המת, וכזית מן המת. ופירשו רבותינו: המת – אף על פי שאין בו כזית, כגון נפל שלא נתקשרו איבריו בגידיו, עיין שם דהכי איתא בגמרא (נזיר מט ב). ולכן אשה שהפילה אחר ארבעים יום להריונה – אסור לכהן להיות באותו בית שנפל שם. דקודם ארבעים יום הוה מים בעלמא, אבל אחר כך הוה ספק נפל. וכל שכן בנפל גמור. ואפילו אשתו של כהן הפילה – אסור לו להיות שם, דאין הכהן מטמא לקרוביו כשהם נפלים. ואין מתאבלין על הנפלים, וטומאת כהן תלוי באבלות, ויתבאר בסימן שע"ד, עיין שם. ולפי זה כשמת לכהן בן או בת, או אח או אחות, כשהן פחות משלושים יום – צריך הכהן לצאת מן הבית. ולהדיא דרשינן בתורת כהנים דאין הכהן מטמא לנפל, ויתבאר בסימן שע"ג.

יג כתב רבינו הרמ"א: יש אומרים דכהנים אסורים לטמא לחרב שנטמא במת. ויש מקילין. וכן נהגו להקל, ואין נזהרין מזה. עד כאן לשונו. דהאוסרים סוברים דהנזיר מגלח על זה, והכהן מוזהר עליה, ומטמא אף באוהל. והמקילין מקילין מתרי טעמי: האחד: דבתוספתא דפרק קמא דאהלות מבואר דאין הנזיר מגלח על זה, וממילא דאין הכהן מוזהר בה כמו שכתבתי בסעיף ד. והשנית: מפני שכולנו טמאי מתים, ואין לנו במה לטהר כי אין לנו אפר פרה, ולא נתוסף לנו טומאה כמו שכתבתי בסעיף ב. אך זה מועיל למלקות ולא לאיסור, והעיקר הוא היתר הראשון.

סימן שע

א יש שחשוב כמת בעודו בחיים ומטמא, ודין גוסס • ובו ב׳ סעיפים

מי שנשברה מפרקתו ורוב בשר עמו, וזקן אפילו בלא רוב בשר (ש״ך), וכן מי שנקרע מגבו כדג, אפילו עדיין הוא חי – חשוב כמת ומטמא. אבל נקרע מלפניו – אינו מטמא בעודו חי. ואם נעשה גיסטרא, שנחתך לרחבו בהצוואר או בהשדרה עד חללה, או שנחלק לשנים – מטמא אף אם הוא חי (שם). אבל הגוסס, בין גוסס בידי אדם ובין בידי שמים (נראה לי), ומי שנשחטו בו שני סימנים קנה וושט, או פצוע פצעים הרבה – אינם מטמאים עד שתצא נפשם. ויש להסתפק כשנתלה בצוארו ועודנו חי, אם נחשב כמת. ונראה דלא נחשב כמת, שהרי אם יתירוהו אפשר להשיבו לתחיה.

ב וכתב רבינו הבית יוסף: ומכל מקום אסור לכהן ליכנס בבית שיש בו גוסס. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב על זה: ויש מתירין, וטוב להחמיר. עד כאן לשונו. דיש פלוגתא בזה בנזיר (נזיר מג א), דיש דורשין ״להחלו״ דהנכנס לגוסס, אף על פי שאינו מטמא עד ימות, מכל מקום מחלל כהונתו. ויש חולקין בגמרא שם. ורוב הפוסקים פסקו לאיסור, וכן הסכימו האחרונים (ב״ח וש״ך). וחלקו על רבינו הרמ״א שכתב ״וטוב להחמיר״, דמעיקר הדין אסור. ובזמנינו נזהרים הכהנים מזה ויוצאים מבית הגוסס, ויישר כחם שמקדשים את הכהונה. מיהו אם הכהן ישן – אין צורך להקיצו משנתו קודם שימות (ש״ך סעיף קטן ד). וכשהכהן הוא רופא – מותר לו ליכנס להגוסס לראות אולי ימציא לו רפואה, דפיקוח נפשות דוחה הכל. ואם ימות – יברח משם. (ואלו הכהנים רופאים פורקי עול שמשמשים את המתים, ואנחנו מוכרחים לקוראם על פי חוקי המלכות – אין עלינו העון, כמו שכתב החת״ם סופר בסימן של״ח, והביאו הפתחי תשובה, עיין שם.)

סימן שעא

א שיזהרו הכוהנים מטומאת אוהל • ובו כ״ח סעיפים

כבר נתבאר דהמת מטמא באוהל. ולכן יש לכהן ליזהר בזה, ובהכרח לבאר קצת דינים מטומאת אוהל. האוהל שהמת בו, אפילו החדר גדול מאוד – כולו טמא. אבל כשיש מחיצה מהקרקע עד התקרה על פני כל החדר, באופן שאין בה נקב טפח על טפח – יכול הכהן לישב מעבר המחיצה. ותהיה המחיצה מאיזה דבר שהוא, מעצים או מאבנים או מזכוכית, אף שהמת נראה דרך שם; ובלבד שלא תהא מדבר המקבל טומאה, כגון לעשות סדין או שאר בגד למחיצה – אינו מועיל, דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. אך אם עשה בה שינוי מעשה ובטלה למחיצה – שוב אינה מקבלת טומאה. כדתנן בכלים (פרק עשרים משנה ו): סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון – טהור מן המדרס. אבל טמא טמא-מת, מפני שהשמש מתחמם כנגדו, כדאמרינן בביצה (ביצה יד ב). אבל בלא זה – טהורה לגמרי. ומיירי שעשו בה שינוי מעשה, כמו שכתבו המפרשים שם. וכן כל מיני כלים או אוכלים שעושה למחיצה, אם מבטל להו להמחיצה ועושה בהם שינוי מעשה – אינם מקבלים טומאה, וחוצצין בפני הטומאה. (ודבר זה מתבאר מתוספות בבא בתרא יט ב ד״ה ותיפוק. וכן כתבו התוספות בסוף שבת, עיין שם.)

ב לפי זה אם המת בחדר זה – יכול הכהן לישב בחדר אחר כשכותל מפסיק ביניהם, ולא יהיה חלל טפח. ואם יש דלת בכותל – לא יפתחנה כלל. ואף על גב דהדלת תלויה על צירי ברזל, כבר נתבאר בריש פרק אחד עשר דכלים דברזל המחובר לקרקע – הרי הוא כקרקע, ואינו מקבל טומאה, עיין שם. וכן ברזל המשמש את העץ – טהור, וכמו שכתב הרמב״ם בפרק תשיעי מכלים (רמב״ם הלכות כלים ט), וזה לשונו: כל כלי מתכות וכו׳ מקבלין טומאה. חוץ מן הדלת וכו׳ והצנור, מפני שאלו עשוים לקרקע או לשמש את העץ – אינן מקבלין טומאה וכו׳ עד כאן לשונו. ומפורש זה במשנה דכלים פרק שלוש עשרה (כלים פרק יג משנה ו), דעץ המשמש את המתכות – טמא. והמתכות המשמש את העץ – טהור, עיין שם. ולפי זה צירי הדלת של ברזל טהורים מתרי טעמי: דהם מחוברים לבית המחובר לקרקע, והם משמשים את הדלת שהיא של עץ.

ג וכן כתבו גדולי האחרונים (דרישה וש״ך סעיף קטן ט״ו), וזה לשונם: אף כשהטומאה באה באיזה בית, אם דעת הכהנים לסגור פתח בתיהן וחלונותיהן ולא לצאת מהן עד אחר הוצאת המת – אינם צריכים לצאת מבתיהן. שכל זמן שלא נפתח החדר – לא נכנס הטומאה לתוכו. ואדרבא: אסור לו לצאת על ידי פתיחת הדלת שלצד החדר שהמת בו, דכשיפתח מיד תכנוס הטומאה. אלא אם כן יכול לצאת על ידי פתח אחר שאינו לצד החדר שהמת בו, דאז אינו מחויב לצאת, אך יכול לצאת אם ירצה. ורק לא יצא דרך הפתח שיוציאו שם המת, מטעם סוף טומאה לצאת, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ד ודע שאחד מן הגדולים האריך דכל דלת שעמידתה על ידי צירי ברזל – אינה חוצצת בפני הטומאה (ט״ז סעיף קטן ג). ולדבריו כל הפתחים והחלונות שלנו – אין חוצצין, שהרי כולם תלויים על צירי ברזל. וכבר דחו דבריו (נקודות הכסף ורמ״ז בספר דבר שמואל למהר״ש אבוהב, והר״ש עצמו סימן

רכ״ג, והפמ״א חלק שני סימן נ״ג). וכל עיקר יסודו על משנה דאהלות ריש פרק ששי ״קוברי המת״, שהיו עוברים באכסדרה, והגיף אחד מהם את הדלת וסמכו במפתח, אם יכול הדלת לעמוד בפני עצמו – טהור. ואם לאו – טמא. הרי דסמיכת המפתח טביא הטומאה. ובאמת משם ראיה להיפך. דהרמב״ם בפירושו פירש דאאדם קאי, דאם יכול הדלת לעמוד בפני עצמו, כלומר בלא סמיכת האדם, עיין שם. אבל אם עומדת בלא סמיכת האדם – טהור. וכן כתב בחבורו פרק שמונה עשר מטומאת מת הלכה ג (רמב״ם הלכות טומאת מת יח), עיין שם. ואפילו להמפרשים דגם אמפתח קאי – לא מיירי במפתח המחובר לדלת, אלא מפתח בפני עצמו. וכן מוכח לשון ״וסמכו במפתח״, דאם היה מחובר לדלת – הוה ליה לומר ״ונעלו במפתח״. וראיה ברורה לזה: שהרי יש מרבותינו שפירשו דמיירי במפתח שאינו מקבל טומאה, ועם כל זה אין חציצה על ידי כלי (תוספות בבא בתרא יט ב ד״ה רואין בשם רי״, עיין שם). מיהו על כל פנים אם היתה מחובר לדלת – אינה כלי. אלא וודאי דהמפתח הוא כלי בפני עצמו, וכן עיקר לדינא.

ה לפי זה כשמת בבית – יכול הכהן לישב במרתף או על הגג אפילו כנגד המת, אם אין חלל טפח יוצא לשם. דחלל טפח על טפח ברום טפח מביא את הטומאה אפילו מחדר לחדר בלא גבול. ודבר זה הלכה למשה מסיני דחלל טפח מביא את הטומאה. וכשיתמעט מטפח אפילו משהו – אינו מביא. אך המיעוט לא יהא על ידי דבר המקבל טומאה. ומתבאר זה ממשנה דאהלות סוף פרק שלוש עשרה, ומסיים שם במשנה: זה הכלל: הטהור – ממעט. והטמא – אינו ממעט. והרמב״ם ביאר זה בפרק חמישה עשר מטומאת מת (רמב״ם הלכות טומאת המת טו), עיין שם. והוא הדין כשירצה לסתום כל הנקב – צריך לסותמה בדבר שאינו מקבל טומאה. ואם לאו – אינו מועיל. ולכן לא מהני סתימה על ידי כלי או בגד, אלא על ידי צרורות ואבנים. ואף על ידי פשוטי כלי עץ נראה לי דלא מהני, שהרי מקבלים מדרבנן, ויש בהם שלכמה דעות גם מן התורה מקבלים טומאה (עיין תוספות בבא בתרא סו א ד״ה שאני).

ו ודע דבלשון הפוסקים מורגל דטפח מביא את הטומאה. אך באמת אין זה רק בחור העשוי לתשמיש. אבל חור העשוי להביא אור או אויר – אינו צריך טפח אלא כשיעור מקדח בלבד, כדתנן בפרק שלוש עשרה דאהלות. ושיעור זה הוא מעט יותר על סלע (תוספות בבא בתרא יט ב ד״ה רקיק). ואותו חלון שעשוי לאורה – אינו מתמעט מסתימת משהו כיון שהיה בו כשיעור אלא עד שיתמעט, שלא יהא בשיריים רום אצבעיים על רוחב אגודל (שם). עוד מבואר שם שיש נקב שצריך יותר מטפח, שיהיה גדול שיכנס בה ראש אדם. והיינו נקב שאינו עשוי בידי אדם, כגון שנעשה על ידי שרצים או על ידי מים. אמנם אם חישב עליו לתשמיש – שיעורו בטפח. ואם חישב לאורה או לאויר – שיעור כמקדח (ונתבארו ברמב״ם פרק ארבעה עשר מהלכות טומאת מת (רמב״ם הלכות טומאת מת) ובתוספות שם). והנקב הזה של טפח או מקדח או כראשו של אדם – צריך להיות נקב אחד. אבל אם יש הרבה נקבים קטנים, אף שבצירופן יהיה כשיעור ויותר מכשיעור – אין מצטרפין זה לזה, אפילו סמוכין זה לזה. וכן לא אמרינן ״לבוד״ להחמיר, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ז וכמו שחלל טפח מביא את הטומאה, כמו כן אוהל טפח. שאם פרוש אוהל טפח על טפח על המת, או כזית מן המת – אסור לכהן לעמוד תחת אוהל זה, ואפילו אין האוהל בבית אלא בגינה או בחצר או ברחוב. ולא עוד אלא אפילו היה האוהל מדבר המקבל טומאה – גם כן מביא את הטומאה. וכדתנן בריש פרק ששי דאהלות: אדם וכלים – נעשין אוהלים לטמא אבל לא לטהר וכו׳ ולכן יש לכהן ליזהר, דלפעמים מעמידים המת במיטתו תחת בליטת הגג שקורין קאפע״ז, והוא יותר מטפח כידוע – אסור לכהן לעמוד אז תחת הבליטה, אפילו הבליטה ארוכה על כמה מילין כשמחוברת ביחד. כמו בערים הגדולות שכל החומות מחוברים זה לזה, וגם הבליטות מחוברים זה לזה – אסור לכהן לעמוד בכל אורך הרחוב תחת הבליטה. אבל כשיש הפסק אויר בין בליטה לבליטה – יכול לעמוד בבליטה שאחר ההפסק, ואפילו ההפסק הוא כאצבע. ולא אמרינן כל פחות משלושה טפחים כלבוד דמי, דהלכתא גמירי לה דלא אמרינן ״לבוד״ בטומאה.

ח ודע שיש דבר אחד שמאוד קשה לכהנים ליזהר בזה בהערים הגדולות, והוא דהא קיימא לן דכל שסוף טומאה לצאת – טמא הפתח ההוא, וכדתנן בכל פרק רביעי דאהלות. ואם כן בערים הגדולות שהרחוב ארוכה מאוד, והחומות והבליטות מחוברים זה לזה, ונמצא ברחוב כמה מאות נפשות, ואם כן כשיש מת באחד הבתים ובעל כרחך שמוציאים את המת דרך הפתח לרחוב, ואם כן תחת כל הבליטה הוה כמו שהמת מונח שם. ואסור לכהנים ליכנס לאיזה בית בכל הרחוב, או לצאת מאיזה בית של הרחוב הזה, דכשיכנס או יצא – הוה כאילו הוא באוהל אחד עם המת, והיינו תחת הבליטה שמאהיל עליו ועל המת.

ט אמנם באמת לפי מה שנתבאר לנו מריש פרק אחד עשר דאהלות, מוכח להדיא דלא אמרינן ״סוף טומאה לצאת״ אלא בפתח הראשון שהמת מונח שם, ולא מפתח הראשון ולהלן. ולפי זה לא שייך האיסור אלא אם כן מונח המת בהחדר הראשון שאצל הרחוב. ודבר זה לא שכיח כלל, שהחדרים הראשונים מכל בתי חומה המה פרוזדרות, ואין שום מת מונח שם. וזהו לשון המשנה: הבית שנסדק וכו׳ טומאה בפנים כלים שבחוץ, בית שמאי

אומרים: עד שיהא בסדק ארבעה טפחים. ובית הלל אומרים: כל שהוא, עיין שם. ואי סלקא דעתך דאמרינן סוף טומאה לצאת על כל הפתחים, מאי מהני הסדק? הא סוף סוף יוציאו המת גם מהפתח השני. אלא וודאי דזה אינו אלא בפתח ראשון, וממילא דהסדק נחשב פתח ראשון, ושוב אינו מטמא.

י והנה בכל המשניות דסוף פרק שלישי ופרק רביעי דאהלות, ומשנה ג׳ דפרק שביעי שם (אהלות פרק ז משנה ג), המת בבית ולו פתחים הרבה וכו׳, המובאה בש״ס בעירובין (עירובין סח א) ובביצה (ביצה י א, לז ב (ביצה לז ב)) – בכולם מיירי רק בפתח הראשון, כמבואר למעיין שם. אך מתוספתא דפרק שמיני דאהלות משמע קצת לא כן, דתניא: בתים הפתוחים לאכסדרה, והמת באחד מהן, אם היה דרכו של מת לצאת בחצר בית שער – כל הבתים טהורים. ואם לאו – בית שער טמא, וכל הבתים טהורים. עיין שם. ופירשה הר״ש במשנה ג׳ דפרק שביעי (אהלות פרק ז משנה ג), וזה לשונו: שיש לפני הבתים אכסדרה, והאכסדרה פתוחה מכל צדדיה, ויש לבתים בית שער מצד אחר (דגם יש בית שער של בית, כמו שכתבו התוספות ביומא יא א (יומא יא) בשם הרי״ף עיין שם), והמת באחד מן הבתים; אם דרכו לצאת בחצר לאכסדרה – קרי לה ״חצר״. (דהיא על פני כל החצר, כמו שכתב רש״י ז״ל בסוכה יז א, ד״ה וכן, עיין שם.) שמצד האכסדרה דרכו לצאת ולא דרך בית שער – כל הבתים טהורין וכו׳, שדרך החצר יוציאו את המת ולא דרך בית שער. ואם לאו שאין דרכו לצאת מחצר אלא מבית שער – בית שער טמא, וכל פתחי הבתים טהורין. עד כאן לשונו. והנה המת שמונח בבית – הוה הבית שער על כל פנים הפתח השני. ומכל מקום היא טמאה.

יא ולפי זה נצטרך לחלק מהך משנה דפרק אחד עשר: או שנאמר דבית שער טפילה לבית, והיא כבית עצמה. או שנאמר דדווקא כשאויר מפסיק, כהך משנה דבית שנסדק, דאז נפסקה הסוף טומאה לצאת. אבל כל זמן שלא הפסיק אויר, אפילו יש כמה חדרים וכמה פתחים – הכל טמאים. ואם נאמר כן, לא יהיה היתר לכהנים בהערים הגדולות אלא אם כן מוציאין המת דרך החצר. אבל כשמוציאין מבתים להרחוב – טמאה כל הבליטה. ואפילו לפי זה רוב החומות נפתחין להחצרות, ומוציאין המת מחומה לחצר, ומהחצר להרחוב. ויכולים הכהנים ליכנס שם בין דרך הרחוב ובין דרך החצר, דאף על גב דהבליטה נמשכת גם על פני שער החצר, מכל מקום כיון שהפסיק אויר החצר – לא אמרינן ״סוף טומאה לצאת״, כמשנה ד״בית שנסדק וכו׳״.

יב והנה מדברי רבינו הבית יוסף בספרו כסף משנה בפרק שביעי מטומאת מת דין ג (רמב״ם הלכות טומאת מת ז), שהביא הרמב״ם תוספתא זו בגירסא אחרת, והראב״ד השיג עליו וכתב כגירסת הר״ש. ולדין זה אין נפקא מינה, רק שבסוף הענין כתב רבינו הבית יוסף, וזה לשונו: ואף על פי כן אכסדרה טמאה לפי שהיא טפילה לבית. עד כאן לשונו. ומזה ראיה לתירוצינו הראשון.

יג אבל מדברי הגר״א בפירושו למשנה שם – מבואר כתירוץ השני שכתבנו. שגם הוא הביא תוספתא זו בריש פרק אחד עשר, וכתב שאינה סותרת להמשנה לפי שאויר מפסיק. וזה לשונו: ומהא דתוספתא – שמע מינה דלא מטמינן לפתח משום ״סוף טומאה לצאת דרך שם״, אלא היכא דתצא הטומאה דרך שם כולו, דרך אוהל סתום וליכא שום אויר מפסיק. אבל היכא דתצא מאוהל שלה דרך אויר תחילה שאין שם אוהל, ואחר כך תצא דרך הפתח – טהור. ולאפוקי מהני המחמירין דמייתי הרמ״א ביורה דעה סימן שע״א (שולחן ערוך יורה דעה שעא) שלא ילכו הכהנים דרך שערי העיר וכו׳ עד כאן לשונו.

יד והנה רבינו הרמ״א כתב בסעיף ד דמטעם ״סוף טומאה לצאת״ – לכן יש מחמירין לכהנים לילך דרך שער העיר, שסוף הטומאה לצאת משם. ויש מתירין, והמיקל לא הפסיד במקום שלא נהגו להחמיר. עד כאן לשונו. ולפי מה שנתבאר אין שום מקום לחומרא זו, ותמיה רבתא על המחמירין. ומקור דין זה הוא מפסקים של בעל תרומת הדשן (סימן כ״ד), ומדבריו יש לי ראיה ברורה לשני התירוצים שכתבנו. וגם למדתי מדבריו קולא גדולה בדבר הבליטות מהגגין, שיהיו הכהנים מותרים בה בכל עניין, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

טו וזה לשון תרומת הדשן: אשר דרשתני על אשר מחמירים הכהנים שלא לצאת בשערי החצרות, והעיר, ושער בית הקברות, עד שעבר המת וכו׳ שמהר״ם סג״ל אסר להכהנים בווינ״א שיצאו דרך שער העיר וכו׳, שמהר״ש לא חשש לאיסור זה. וכן נהגו בגבולינו. ונראה הטעם כיון דרש״י פירש בפרק ״הדר״ דמה שטמא הפתח ש״סוף טומאה לצאת״ הלכה למשה מסיני ואין טעם בדבר (ובביצה י א פירש רש״י דגזרו חכמים וכו׳ ולאו דווקא, דגם הלכה למשה מסיני נכלל בלשון זה, כמו שכתב התוספות יום טוב באהלות פרק שביעי משנה ג (אהלות פרק ז משנה ג) ד״ה ובית הלל, עיין שם.), נוכל לומר כיון דמילתא בלא טעמא הוא – הבו דלא לוסיף עלה. ונימא דכך היא הלכה דווקא באותו פתח שמוציאין אותו תחילה מתוך האוהל אל תוך האויר, הואיל ובאותו יציאה נטהר האוהל נאמרה ההלכה (כן צריך לומר), שאותו פתח יטמא ולא מכאן ואילך וכו׳ עד כאן לשונו. הרי כתב טעם אויר. וגם דווקא הפתח הראשון שהחדר ששכב בו המת נטהר ביציאתו, אבל החדרים האחרים לא נטמאו מעולם כשהפתח נעול. הרי שמסברת עצמו כתב כסברתינו, שרק הפתח הראשון נטמא ולא יותר. ועוד ביאר קולא גדולה, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא בסעיף הבא.

טז וכתב עוד, וזה לשונו: וכעין זה תניא בתוספתא: פתח גדול ופתח קטן, חישב להוציאו בפתח קטן – טיהר את הגדול וכו' כגון שיש שער הגדול ובה פתח קטן וכו' הא קמן דאף על גב דהמת עובר דרך תקרת השער הגדול, אף על פי כן טהור וכו' עד כאן לשונו. והנה לדבריו אף על פי שיוצא דרך תקרה של שער הגדול, מכל מקום כיון דההילוך הוא דרך שער הקטן שבתוכה – טהור. ואם כן לפי זה אין שום טומאה על הבליטות היוצאין מהגגין, אפילו בעובר דרך שם, מפני שהיציאה אינה אלא דרך פתח הנמוך הימנה. ובאמת אלולי פירושו הייתי מפרש כפשוטו, שהשער הקטן עומד בשורה אחרי השער הגדול, והמשקופות שלהם אינם בחיבור זה לזה, ולפיכך טהור. מיהו על כל פנים למדנו זכות מכמה פנים על הכהנים בהערים הגדולות, כמו שבארנו בסייעתא דשמיא. (ופלא שלא התעורר תרומת הדשן ממשנה דפרק אחד עשר. וראיתי שהדגול מרבבה התעורר גם כן ממשנה זו.)

יז וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף א: אסור לכהן ליכנס תחת אוהל שהמת תחתיו, אפילו הוא גדול הרבה, ואפילו לבית אחר או לעליה אחרת הפתוחים לאותו בית בנקב שיש בו טפח על טפח ובית לאותו בית עד עולם. ואם סתם הנקב – מותר לו ליכנס לבית האחר שהסתימה חוצצת, אפילו לא בטלו להיות שם עולמית. והני מילי שסתם כל הנקב. אבל אם לא סתם כל הנקב אלא מיעטו מטפח, אם נתנו להיות שם עולמית – ממעט וחוצץ בפני הטומאה שלא תעבור. ואם לאו – אינו ממעט. וכל דבר המקבל טומאה – אינו חוצץ בפני הטומאה. ולא מקרי "סתימה" אלא אם כן יכול לעמוד בלא סמיכה. עד כאן לשונו. וכבר נתבארו עקרי דברים אלו.

יח והסתימה היפה הוא בעצים ואבנים ולבנים שאינם מקבלים טומאה. וכלי חרס אף על פי שמקבלת טומאה מתוכה ומאוירה, מכל מקום כיון דמגבה – אינה מקבלת טומאה. כדתנן בריש פרק שני דכלים: יכול לסתום בכלי חרס אם הגב הוא כנגד מקום שבו הטומאה (ב"ח). והכי איתא בבבא בתרא (בבא בתרא כ א): וכן כלי עץ גדולה העשוי לנחת, כלומר שתנוח במקום אחד ולא שיטלטלוה ממקום למקום – הוי סתימה כמבואר במגילה (מגילה כו). אך אם אינה סותמת – כל החלון צריכה ביטול עולמית (בית יוסף). ותנן בפרק שמיני דאהלות: הסריגות שבחלונות – חוצצין. פירוש: שאם היה חלון בין שני בתים, והטומאה בבית אחד, והיו עצים דקים או טסי ברזל בחלונות בסירוג בקליעה, אף על פי שיש ביניהם אויר, כיון שאין שם פותח טפח באחד מהנקבים – הרי זה חוצץ, עיין שם (ב"ח וש"ך סעיף קטן ב).

יט וזה שכתב שהדבר הסותם תוכל לעמוד בלי סמיכה, לכאורה אין זה אלא כשהסמיכה תהיה על ידי דבר המקבל טומאה, דאז אינו מועיל. אבל לסומכה בדבר שאינו מקבל טומאה – מותר. אמנם רבותינו בעלי התוספות כתבו בבבא בתרא (בבא בתרא יט ב) עוד טעם דגם בכהאי גוונא לא מהני, משום דכל דבר הצריך סמיכה מקרי "סתימת עראי", עיין שם. ולא משמע כן מהרמב"ם והר"ש בפרק ששי דאהלות. (עיין ט"ז סעיף קטן ג. ועיין ש"ך סעיף קטן א דאשת כהן מעוברת מותרת ליכנס באוהל המת מטעם ספק ספיקא, עיין שם. ואין צורך לזה, דטהרה בלועה אינה מטמאה, כמו שכתב המגן אברהם בסימן שמ"ג (שולחן ערוך יורה דעה שמג) סעיף קטן ב.)

כ כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב וסעיף ג: ארובה שבין בית לעלייה, ואין בה פותח טפח, וכזית מהמת למטה בבית כנגד הארובה – הבית טהור והעלייה טמאה. שני חדרים פתוחים לבית, ובכל אחת חצי זית מהמת, ודלתותיהם נעולים – הבית טמא והם טהורים. ואם נפתחו – גם הם טמאים. עד כאן לשונם. והנה דיני ארובה מרובים הם במסכת אהלות פרק עשירי. ולמה בחרו בשני דינים אלו? אלא משום שבהם יש רבותא גדולה (בית יוסף). והיינו בדין הראשון שהטומאה בבית, והיא טהורה והעלייה טמאה. והטעם הוא לפי שהטומאה עולה כנגדה כיון שמונחת תחת הארובה. ואין לה כוח לחזור ולהוריד הטומאה לבית, כיון שאין בה פותח טפח. דאילו היה בה פותח טפח – היה חוזר ויורד הטומאה לבית. כן כתב הרא"ש, עיין שם. והדין השני גם כן יש רבותא דהטומאה בהחדרים, והם טהורים והבית טמא. וטעמו של דבר: דכיון דהם נעולים, שאין הטומאה נכנסת מזה לזה, ואין בכל חדר כזית אי אפשר שיטמאו. אך הבית טמא מטעם "סוף טומאה לצאת", והוה כאילו שני החצאי זיתים מונחים במקום אחד.

כא עוד כתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף ד: חצר המוקפת זיזין ואכסדראות, וטומאה באחד מהבתים, אם כל פתחי הבתים והחלונות נעולים – טומאה יוצאה לתחת הזיזין והאכסדראות. ואם נפתח חלון או פתח מצד האחר, ואותם של צד החצר כולם נעולים – אין הטומאה יוצאה לתחת הזיזין. ואם נפתח אחד מהם גם כן לצד הטומאה – יוצאה מהבית לתחת הזיזין. וכן אם טומאה תחת הזיזין נכנסת מתחתיהן לבית, וכן גגים הבולטים למעלה לחוץ על פתחי הבתים, וטומאה באחד מהבתים – כל הבתים שפתחיהם פתוחים טמאים. עד כאן לשונם, וזהו עיקר דין "סוף טומאה לצאת". ודבריהם צריכים ביאור, והכי פירושם: דחצר זה מוקף זיזין לצד אחד כמו להרחוב, ובצד השני ליכא זיזין, ויש בכל בית פתח לצד הזיזין ופתח לצד השני; ולכן כשכל הדלתות נעולים, כלומר העיקר הדלתות שלצד השני דהדלתות שלצד הזיזין אין נפקא מינה אם הם נעולים או פתוחים כמובן, ומסתמא יוציאו המת דרך הזיזין, ולכן מעתה יוצאה הטומאה לשם מטעם "סוף טומאה לצאת". וכן אם כולם פתוחים הדין כך. אך אם אותם הדלתות שלצד הזיזין נעולים, ושלצד השני נפתח אחד מהם, וזהו סימן שדרך שם יוציאו המת, ואם כן אין "סוף טומאה לצאת" דרך הזיזין – טהורים. אמנם אם נפתח גם

פתח אחד לצד הזיזין – טמא. דכלל הדברים דכשאין הוכחה, אמרינן מסתמא יוציאו המת דרך הפתח שלצד הזיזין, ששם הוא עיקר היציאה. ורק כשיש הוכחה שיוציאוהו מצד השני, אז טהור תחת הזיזין. וזה שכתבו שכשהטומאה תחת הזיזין, נכנסת הטומאה לכל הבתים הפתוחים שם – פשוט הוא דהאוהל של הזיזין מביא את הטומאה. ופשוט הוא דכל פתח או חלון צריך שיהיה בהחלל ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, דאם לא כן אין זה פתח כלל.

כב ויראה לי דכל הדברים שנתבארו הם בסתמא. אבל אם אמר מפורש שיוציא את המת דרך פתח זה, או דרך חלון זו – לא חיישינן כלל אם היא פתוחה או נעולה. וכן אם שארי הפתחים והחלונות נעולים או פתוחים, כיון שאומר מפורש מאיזה מקום יוציא המת – הוה בשם "סוף טומאה לצאת" ולא במקום אחר. ויותר מזה משמע להדיא במשנה דהמת בבית, דאפילו במחשבה מהני, עיין שם. ותניא בתוספתא דאהלות פרק שמיני: היה לו פתח אחד לצפון ופתח אחד לדרום, וחישב להוציאו בצפונו ואחר כך באו אחיו או קרוביו ואמרו "אין מוציאין אותו אלא בדרומו" – טיהר דרומי את הצפוני. ובלבד שלא יערים. ואם הערים – הרי אלו טמאים. עד כאן לשונו. ולמדנו מזה דמחשבה מהני, ושיכול לחזור מזו לזו, ורק שיהיה בלא הערמה. וקשה להבין איזה הערמה שייך בזה? ונראה לי דהכי פירושו: כגון שקרוביו ראו שהרבה כלים עומדים בפתח הצפוני שיטמאו, ולכן אמרו להוציאו בדרומית עד שיטלו הכלים מהצפונית, ואחר כך יוציאוהו בהצפונית – זהו הערמה, ושניהן טמאין. או אפשר דכיון דעשו מפני טהרת הכלים, אף אם הוציאוהו בדרומית – טמאה הצפונית. וצריך עיון.

כג כתב רבינו הרמ"א בסעיף ד: שני גגין שאין נוגעין זה בזה, אף על פי שאין ביניהם רק פחות משלושה – לא הוי חיבור לטומאה, דלא אמרינן "לבוד" להחמיר. ואם היו זה למעלה מזה, אף על פי שאינן נוגעים אמרינן "חבוט רמי", וכאילו נוגעין עד כאן לשונו. וזה שכתב דלא אמרינן "לבוד" להחמיר, משמע דלהקל אמרינן "לבוד". ובאמת בטומאה לא אמרינן "לבוד" כלל, כמו שכתבו התוספות בעירובין גבי עור העסלא (עירובין י ב). ועוד: דלהחמיר גם במחיצות דשבת לא אמרינן "לבוד". אלא רבינו הרמ"א לישנא בעלמא נקיט, משום דכאן הוי לחומרא (עיין ט"ז). וזה שכתב דאמרינן "חבוט רמי" פירושו: דאם נחבוט אותו – יגעו זה בזה, ולא יהיה הפסק. ומה שכתב "אף על פי שאינם נוגעים", כוונתו מפני הגובה. וכל הלכות טומאה הלכה למשה מסיני, ואין משיבין עליהם. ודע כי "חבוט רמי" אמרינן אפילו בגובה יותר משלושה טפחים, ובלבד שיהיה בו טפח על טפח (ב"ח וש"ך). ודינים אלו מתבארים מש"ס דסוכה (סוכה כב ב), עיין שם.

כד עוד כתב דהכהנים אינם יכולים לכוף לקרובי המת שיוציאו המת ממקומו, כדי שהם יהיו רשאים ליכנס לביתם, אם לא במקום שדרך להוציא כל המתים. עד כאן לשונו. כלומר: דיש מקומות שאין מטהרין בבית אלא על בית הקברות, ובשם כשרוצים לטהרו בבית – יכולים למחות. ופשוט הוא דאם הכהן חולה ואינו יכול לצאת מביתו, ויש מקום להוציא המת שלא תכנס הטומאה לחדרו של הכהן, דכופין על זה. ויש אומרים עוד דאם היה המת נפל, בכל ענין יכולים הכהנים לכוף להוציאו מהבית (ב"ח ונקודות הכסף). ויש מי שחולק בזה (ט"ז סעיף קטן י"א). ויותר נראה כדעה ראשונה, דהוי כמו זה נהנה וזה לא חסר. דבנפל לא שייך העדר הכבוד כשמוציאין אותו מיד.

כה כתב הרמב"ם בפרק שנים עשר מטומאת מת דין ז (רמב"ם הלכות טומאת מת יב): קורה נתונה מכותל לכותל והטומאה תחתיה, אם יש בה פותח טפח – מביאה את הטומאה תחת כולה. וכל הכלים ואדם שתחתיה – טמאים אף על פי שאין כולה שוה, וקצתה פחותה מטפח, מפני שקצתה מקצת אוהל הוא. עד כאן לשונו. ודייק לה מלשון המשנה פרק שנים עשר דאהלות משנה ו (אהלות פרק יב משנה ו), עיין שם. מיהו נראה לי דזהו על כל פנים כשרוב אורך הקורה יש בה פותח טפח, דאז בטל המיעוט לגבה. אבל אם רק מקצתה פותח טפח, ורובה אינה פותח טפח – המקצת מביא הטומאה, ורובה אינה מביאה.

כו כתבו הפוסקים בשם אור זרוע, דבמקום שיש עירוב ועשו קורות שיש בהם שלושה טפחים היקף (כן צריך לומר), דאז יש ברחבו טפח, והקורות נמשכין ממבוי למבוי, וראשי הקורות נמשכין תחת הגגין שמכאן ומכאן, והטומאה תחתיה – הקורה מביאה את הטומאה מגג לגג, ומתפשטת בכל הבתים מכאן ומכאן. וכשיש מת באחד מן הבתים – אין כהן רשאי להיות בשום בית וכו' עד כאן לשונו. וברור הוא דזהו כשיש בליטות מן הגגין פותח טפח, ונמצא דכולו אוהל אחד. ואם יש פתח או חלון פתוח מהחדר שהכהן יושב שם – הטומאה נכנסת שם. וזהו כדין בליטות הגגין, שכבר בארנו כל הדינים בזה. (והדרישה, והט"ז סעיף קטן ט, והש"ך סעיף קטן י"ד, ביארו בזה. וקשה לעמוד על כוונתם, ולכן לא הבאתי דבריהם, דלדינא וודאי כוונתם גם כן. ודייק ותמצא קל.)

כז איתא בסוטה (סוטה מד א) דמת תופס ארבע אמות לטומאה. כלומר: שהחמירו חכמים שירחיק ת עצמו ארבע אמות מהמת, כדי שלא יגע בו ולא יאהיל עליו. וכן צריך להרחיק מן הקבר ארבע אמות. במה דברים אמורים? שאין הקבר מסויים במחיצות גבוהות עשרה טפחים. אבל כשיש סביבות

הקבר מחיצות של עשרה טפחים איכא היכרא, ואינו צריך להרחיק רק ארבעה טפחים. דבמקום קצר כזה ודאי יש חשש נגיעה ואוהל. והוא הדין חריץ עמוק עשרה טפחים הוה כגדר. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה שער, ה) דמותר לכהן לעמוד אצל בית שיש בו מת, ומותר ליגע בכותליו, ובלבד שלא יהא שום דבר מאהיל עליו. עד כאן לשונו. כלומר: שלא תהא בליטה מהגג אשר על הבית. ולכן יש שאסרו לכהן הדורש לדרוש סמוך למיטת המת, כשעומד בתוך ארבע אמות להמיטה (דרישה). ויש מי שמתיר, דדווקא בבית סתום שמטמא כל סביביו תופס ארבע אמות, ולא כשהמיטה ברחוב (ש״ך סעיף קטן י״ח). והמנהג כדעה ראשונה. ובקברי כותים יתבאר בסימן שע״ב.

כח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: מת המונח בספינה, אם היא קטנה שמתנדנדת כשדורכין בה – אסור לכהן ליכנס בה. עד כאן לשונו. דשמא יסיט את הטומאה, והוי כמשא (עיין רע״ב זבים פרק רביעי משנה ו (זבים פרק ד משנה ו)). אבל בספינה גדולה – מותר בריחוק ארבע אמות. ויש מתירין גם בקטנה (עיין ט״ז סעיף קטן י״ב). ויש להחמיר.

סימן שעב

א טומאת בית הפרס, ודין קברי כותים • ובו ה׳ סעיפים

בית הפרס הוה טומאה דרבנן. וזהו שדה שאבד בה קבר, או שדה שנחרש בה קבר – מטמא עד מאה אמה. וכן לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ בזמן הקדמון, כמו שכתבתי בסימן שס״ט. והתירו חכמים לילך שם לדבר מצוה, כגון לישא אשה או ללמוד תורה, ואין לו דרך אחרת – יכול לעבור דרך שם אפילו אם מוצא ללמוד במקום אחר, שלא מן כל אדם זוכה ללמוד. וכן יכולין לנחם אבל, לילך דרך שם לנחמו, או לבקר חולים. וכן לדון עם אנס ולערער עמו, מפני שהוא כמציל מידו. וכן כל כיוצא בזה.

ב ודע שיש מי שרוצה לומר דטומאה ההולכת על ידי חלל פותח טפח הוה טומאה דרבנן. וכן הך ד״סוף טומאה לצאת״ – אינו אלא דרבנן (ש״ך סעיף קטן ב). ודברים תמוהים הם, דבכל הש״ס והפוסקים נראה להדיא דכל דיני טומאה הוה הלכה למשה מסיני. וזה שכתב רש״י בביצה י א, כבר ביאר התוספות יום טוב בפרק שביעי דאהלות דכוונתו הלכה למשה מסיני, כמו שכתב רש״י בעצמו בעירובין סח א. ומה שכתב הש״ך דכן הוא בטור – לא ידעתי, וגם איזה מגדולים תפסו כהש״ך. ולעניות דעתי ברור הוא שהוא הלכה למשה מסיני, ודינם כדאורייתא. ודייק ותמצא קל.

ג כתב הטור דמטעם זה התירו חכמינו ז״ל בברכות (ברכות יט ב) לדלג על ארונות של הקברים לצאת לקראת מלך, משום דזהו טומאה דרבנן. והתירו משום כבוד מלך, דכיון דרוב ארונות יש בהם פותח טפח – אין בזה טומאה דאורייתא. וזהו דווקא בימיהם שהיו קוברין בענין שיש ביציאת הקבר פותח טפח. אבל האידנא שכולו סתום, אפילו יש בו (אפילו יש בו) אויר טפח – כל כנגדו טמא מן התורה. עד כאן לשונו. וזהו שיטת התוספות והרא״ש בכמה מקומות, דאף על גב דטומאה רצוצה בוקעת ועולה אינה אלא בפחות מטפח, מכל מקום קבר סתום אף שיש אויר פותח טפח, מכל מקום טומאה בוקעת ועולה. אבל שיטת רש״י שם ובחולין עא א ובנזיר נג ב, וכן הוא שיטת הראב״ד והרמב״ן והרשב״א, דכל שיש פותח טפח – לא אמרינן בוקעת ועולה בשום מקום. (וכבר ביאר בזה הפ״י בברכות שם, בתוספות ד״ה רוב, עיין שם.)

ד כתב רבינו הרמ״א: כהן ששוכב ערום והוא באוהל עם המת ולא ידע – אין להגיד לו. אלא יקראו לו סתם שיצא, כדי שילביש עצמו תחילה. אבל אם כבר הגידו לו – אסור להמתין עד שילבש עצמו. ודווקא אם הוא באוהל המת, שהוא טומאה דאורייתא. אבל אם הוא בבית הפרס או בארץ העמים, שהוא טומאה דרבנן – ילביש עצמו תחילה, דגדול כבוד הבריות, כמו שכתבתי לעיל סימן ש״ג (שולחן ערוך יורה דעה שג) לעניין כלאים. כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל – צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא. עד כאן לשונו. דכששוהה שם הוי כעשיית מעשה. ובטומאה דרבנן אין צורך להקיצו. וכן כהן קטן – אין צורך להקיצו. וגם זה שכתב שמחוייב לצאת ערום – הסכימו הגדולים שיכול ללבוש הכתונת. וכבר בארנו דטומאה של חלל טפח הוי דאורייתא, אלא שלזה יש תקנה לסתום כל הנקב בדבר שאינו מקבל טומאה. ויש שפקפקו בדבריו, והלכה כרבינו הרמ״א. (ואם עוסק במצוה – אינו צריך להגיד לו.)

ה הרמב״ם בפרק תשיעי מטומאת מת (רמב״ם הלכות טומאת מת ט) פסק דקברי כותים אין מטמאין באוהל, אבל במגע ומשא – מטמאין, עיין שם. ודעת רבותינו בעלי התוספות בבבא מציעא קיד א דמטמאין באוהל, עיין שם. ובגמרא יש פלוגתא בזה. והיראים פסק דגם במשא ומגע אין מטמאין, דכל מת שאינו מטמא באוהל אינו מטמא במגע ומשא, כדמוכח מספרי (עיין בית יוסף). ולכן כתב רבינו הבית יוסף דקברי כותים – נכון שהכהן יזהר מלילך עליהם אף על פי שיש מקילין, ונכון ליזהר, עיין שם. ותפסו העיקר לדינא כהרמב״ם. וקראים ומומרים – דינם כישראל. ולכן אף להרמב״ם אסור לכהן לילך על בית הקברות שלהם, דאולי יש גם מהם. וכמדומני שהכהנים נזהרים מזה.

סימן שעג

א לאיזה מת הכהן מטמא, ועוד דינים בזה • ובו י״ב סעיפים

כשם שהכהן מוזהר שלא לטמאות למת, כן הוא מוזהר על הכהנים הקטנים שלא לטמאותן, דכתיב: ״אמור אל הכהנים בני אהרן, ואמרת וגו׳״ – להזהיר גדולים על הקטנים (יבמות קיד א). והדיוק הוא משום דבכל מקום כתיב ״בני אהרן הכהנים״, וכאן כתיב ״הכהנים בני אהרן״ – להזהיר הכהנים הגדולים על הבנים (ב״ח). והנה לפי מסקנת הש״ס שם דקטן אוכל נבלות – אין בית דין מצווין להפרישו, וכמו שכתבתי באורח חיים סימן שמ״ג, מוקמי לה בגמרא שם דהפירוש הוא שלא לטמאותן בידים, עיין שם. והאיסור הזה בין על כהנים גדולים או ישראלים גדולים, שאסור לטמאות בידים לכהן קטן. אבל אם הקטן מטמא מעצמו – אין מחוייבים להפרישו אלא אביו על דרך החינוך.

ב זהו דעת הרמב״ם בפרק שלישי מאבל (רמב״ם הלכות אבל ג), שכתב שאין הגדולים מוזהרים על הקטנים אלא שלא לטמאותן ביד. אבל אם בא לטמאות מעצמו – אין בית דין מצווין להפרישו, אלא שאביו מצווה לחנכו בקדושה. עד כאן לשונו. והטור הביא דבריו, וכתב עליו וזה לשונו: ונראה לי שצריכין להפרישו. וכן משמע הלשון שדרשו: ״אמור וגו׳ ואמרת״ – להזהיר גדולים על הקטנים. משמע שצריך להזהירם מלטמאות. עד כאן לשונו. ואינו מובן, שזהו נגד מסקנת הש״ס, עיין שם. והנה גם הנימוקי יוסף בריי״ף הלכות טומאה כתב גם כן דטומאה לא דמי לשארי מצות, והאב מצווה להפרישו, עיין שם. וכבר טרחו בדבריהם לתרצם (עיין בית יוסף אורח חיים סימן שמ״ג (טור אורח חיים שמג) וט״ז שם (שולחן ערוך אורח חיים שמג) סעיף קטן א). ולי נראה דטעם: דהנה בגמרא שם ילפינן מ״אמור וגו׳ ואמרת״ להזהיר גדולים על הקטנים, אבל בתורת כהנים דרשו: ״בני אהרן״ – לרבות הקטנים, עיין שם. ואינו מובן על מי הציווי: הלא על הקטן לא שייך ציווי, אלא וודאי הציווי על אביו. ולפי זה אתי שפיר: דוודאי הך דרשא דגמרא ״להזהיר גדולים על הקטנים״ שזהו על כל העולם הוה כבכל התורה, דלא לטמאותן בידים. אבל הך דרשא דתורת כהנים הוא על האב. וזה שכתב הטור מלשון ״להזהיר גדולים וכו׳״ – לא חש לבאר, ועיקר כוונתו כן הוא. דהא להדיא דהאזהרה ביחוד הוא על הכהנים, ואם הכוונה שלא לטמאן בידים מאי איריא כהנים, אפילו ישראלים נמי? אלא ודאי דעל הכהנים מוטל לראות שהקטנים לא יטמאו עצמן, והיינו כל אב על בנו. ותדע לך שכן הוא כוונת הטור, דאם לא כן מאי דיוק הוא זה מלשון ״להזהיר וכו׳״? והא שם בגמרא מביא לשון זה גם בדם ובשרצים, ועם כל זה מסקינן דהפירש הוא שלא ליתן להם בידים, ומאי מדייק בטומאה יותר? אלא ודאי כדאמרן. (מיהו בכהן קטן שהגיע לחינוך – הכל מודים שמונעין אותו מלטמא, וכמו שכתב הרמ״א באורח חיים שם (שולחן ערוך אורח חיים שמג). ולכן כתב הש״ך סעיף קטן א בשם אגודה דבהגיע לחינוך – גם כשישן טוב להקיצו, עיין שם.)

ג אפילו כהן בעל מום שהוא פסול לעבודת המקדש, מכל מקום מוזהר הוא שלא לטמאות ככל הכהנים. אבל חלל שנולד מפסולי כהונה, כגון שאביו נשא גרושה זונה וחללה – נסתלק מכהונתו ורשאי לטמאות. וכן הכהנות הנקבות לא הוזהרו על הטומאה, ומותרות לטמאות למת. וכך דרשו בתורת כהנים: ״אמור אל הכהנים בני אהרן״ – בני אהרן אין מטמאים למתים, ומטמאות הן בנות אהרן למתים. ״בני אהרן״ – יכול חללים? תלמוד לומר: ״הכהנים״ – יצאו חללים (כלומר: שהרי נתחללו מכהונתם). ומניין לרבות בעלי מומין? תלמוד לומר: ״בני אהרן״. עד כאן לשונו. כלומר: שהרי הם בני אהרן, ואוכלים בקדשים ככהנים גמורים. וזה שפסולין לעבודה מפני מומין – אין זה הסתלקות מכהונה אלא פסול הגוף, ככהן טמא ושתויי יין. ואם יתרפא ממומו יהיה מותר בעבודה. מה שאין כן חלל שפסול לעולם, גם מעבודה גם מאכילה.

ד ודווקא חלל דאורייתא שנולד מגרושה זונה וחללה. אבל חלל דרבנן, כגון שנולד מחלוצה, וחלוצה הוה דרבנן – אסור לטמאות למתים. ואם נולד מספק חלוצה – הוי כהן כשר לכל דבר, דהוי ספיקא דרבנן. אבל כשנולד מספק גרושה, או ספק זונה וחללה, דהוה ספיקא דאורייתא – הולכין בכל דבר לחומרא. ודינים אלו נתבארו באבן העזר סימן ז.

ה כתיב בתורה: ״לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו וגו׳ לאמו, ולאביו, ולבנו, ולבתו, ולאחיו, ולאחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש – לה יטמא״. ו״שארו״ – זו אשתו. ואלו שבעה מתים שהתורה התירה לו לטמאות להם – אינו רשות אלא חובה, שמצווה הוא לטמאות להם. ואם לא רצה – מטמאים אותו בעל כרחו. וכך שנינו בזבחים (זבחים ק ב): ״לה יטמא״ – מצוה. לא רצה – מטמאין אותו בעל כרחו. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח, ולא רצה לטמאות, וטמאוהו אחיו הכהנים בעל כרחו, עיין שם. וכתב הרמב״ם בפרק שני מאבל (רמב״ם הלכות אבל ב): במה דברים אמורים? בזכרים שהוזהרו על הטומאה. אבל הכהנות, הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה, כן אינן מצוות להתטמא לקרובים. אלא אם רצו – מתטמאות. ואם לאו – לא מתטמאות. עד כאן לשונו. והרמב״ן והראב״ד והרא״ש חלקו עליו, וסבירא להו דגם הן מחוייבות להתטמאות. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך: ״אחד האיש ואחד האשה״, עיין שם.

ו ואינו מובן: מנא לן להרמב״ם דין זה? ועוד קשה: דאם כדבריו, אם כן בסוף פרק שלישי דסוטה (סוטה כג א) דביארה המשנה חילוקים שיש בין כהן לכהנת, עיין שם – למה לא חשבה חילוק זה? והרי כמו דחשיב שם שהכהן מוזהר מלטמא למתים ולא הכהנת, ליחשב נמי להיפך: דהכהן מוזהר לטמא לקרובים ולא הכהנת? ולכן נראה לי דכוונה אחרת לוטה בדבריו, ולא פליג כלל עם שארי הפוסקים. והיינו דהא זהו מילתא דפשיטא דכל אחד מוטל עליו ליטפל במתו, בתכריכיו וקבורתו. והרי זהו עיקר טעם מה שאונן פטור מכל המצות, כמבואר בסימן שמ״א. ואין חילוק בזה בין איש לאשה, ובוודאי גם הכהנת מוטלת עליה לעשות כן. אלא דבכהן אמרו חכמים שהוא מצוה לטמא אליו בפועל ממש, לבד הכנת הקבורה. ודרשו זה מדכתיב: ״לה יטמא״ – מצוה. כלומר: דמצוה לטמא לה ולכל הקרובים. וטעם התורה הוא להראות דכנגד מה שאסרה התורה לכהן לטמא למת, התירה לו בקרוביו. ובמה יתראה זה? הלא לא בהכנת הקבורה והתכריכין, דזה ביכולת לעשות בלי טומאה ממש כמובן. ולזה צותה התורה שמחוייב לטמא לו. ואם כן ממילא דזה לא שייך בכהנת כלל, כיון שאין איסור עליה גם בלא זה. וזהו שאומר הרמב״ם ״הואיל ואינן מוזהרות וכו׳ כן אינן מצוות להתטמא וכו׳״, כלומר: דבה לא שייך ציווי זה כלל, וכמו שכתבתי. ובזה וודאי לא יחלוקו עליו, דבה אין היכר בזה כמובן.

ז וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: כל אלו שמטמא להם אפילו שלא לצורך, ויש אומרים דדווקא לצורך, ואינו מטמא להם אלא עד שיסתום הגולל. ואם דעתו לפנותו – מותר לטמא לו לצורך עד שיסתום גולל שני. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א דלסברא הראשונה אפילו מת לו מת בשבת שאי אפשר לקוברו בו ביום – שרי לטמאות לו ולשמרו, כדי שלא יהיה מוטל בבזיון. ונכון להחמיר כסברא האחרונה שלא לטמאות רק לצורך קבורה ולהביא לו ארון ותכריכין. עד כאן לשונו.

ח והנה הטור כתב בפשיטות דמטמא בין לצורך בין שלא לצורך עד שיסתום הגולל, ולא הביא דעה אחרת. וזה מתבאר משמחות פרק רביעי, באחי המת שבא אחר סתימת הגולל ורצה להטמא לו, ולא הניחוהו חכמים. מכלל דקודם זה מטמא אפילו שלא לצורך. ורק רבינו הבית יוסף בספרו הגודל הביא מתרומת הדשן שכתב דהתוספות בפסחים ט א (פסחים ט א) גבי מציק כתבו דאין לטמאות רק לצורך המת, עיין שם. ואני תמה: דהא מעשה דמציק היתה אחר שקברוהו, כמבואר בגמרא שם שהטילו הנפל לבור, והוי כאחר סתימת הגולל. ואם כן לא פליגי על הך דשמחות. וזה שכתבו שם שאין לטמאות רק לצורך המת – וודאי כן הוא, והיינו כל זמן שעוסק בצרכי המת. ועוד: שכבר בארנו בסעיף ו דעיקר מצות התורה ״לה יטמא״ הוא אף שיכול לקוברו בלא טומאתו ממש. ויותר מזה תמוהים דברי רבינו הרמ״א, דמבואר מדבריו דלסברא האחרונה אסור לטמאות לו כדי שלא יוטל בבזיון. והרי אין לך צורך המת גדול מזה? ואטו הטלה בבזיון אינו כצורך קבורה? וצריך עיון. (סתימת הגולל הוא כשהוא בקבר, ולא כשסותמין אותו בארון במחוץ, כמו שכתב הש״ך בסעיף קטן י״א.)

ט ואלו הם הקרובים שמטמא להם: אשתו נשואה כשהיא כשרה. אבל פסולה, או גרושה, או ארוסה – לא אונן ולא מטמא לה. וכן היא לא אוננת עליו, ואינה צריכה להטמא לו ולעסוק בקבורתו. אבל לאמו מטמא בכל ענין אפילו נתחללה. כלומר: דאחרי שילדתו בכשרות, נתחללה בביאת פסול. וכל שכן לאביו, דבאב לא שייך פסול. ולבנו ולבתו כשהם משלושים יום ואילך, או אפילו קודם שלושים כשיודע שכלו לו חודשיו. ואפילו על בנים פסולים מטמא להם, כגון שלקח גרושה וילדם. ורק אם לקח שפחה או כותית וילדה, דאינו מטמא להם מפני שאין מתייחסין אחריו. ולאחיו ולאחותו מאביו, אפילו הם פסולים, לבד אם ילדם אביו משפחה וכותית מטעם שנתבאר. וגם כשיצאו מחזקת נפל. והיתר טומאה לאחותו, כתבה התורה דווקא בתולה שלא היתה לאיש, והויה היינו קדושין. ולכן כשנתארסה – אינו מטמא לה, אפילו היא ארוסה לכהן, וכל שכן כשנשאת. אך בזה יש נפקא מינה, דנשואה אפילו כשנתגרשה אינו מטמא לה, שהרי אינה בתולה. ואפילו נכנסה לחופה ולא נבעלה, דכל נשואה כבעולה דמיא. אבל כשנתגרשה מאירוסין – מטמא לה. ויראה לי דאם נתקדשה בביאה – אינו מטמא לה גם משנתגרשה, דהא לאו בתולה היא. ומטעם זה אינו מטמא לאנוסה ומפותה. אבל בוגרות ומוכת עץ – מטמא לה. וכן מטמא לשומרת יבם, כשנפלה לפניו ועדיין לא יבמה – מטמא לה, דכבעלה דמי כיון שיורש כתובתה. אפילו אם כתוב בכתובתה ״אי מיתת בלא בני תחזור כתובתה לבית אביה״, דהא יורש נכסי מלוג שלה. וגם אי אפשר לשנותה משארי יבמות (בית יוסף בשם הרשב״א). וכן אפילו נשא יתומה קטנה ומתה, דנשואיה הוא רק דרבנן, מכל מקום מטמא לה מפני שיורשה, ודינה כמת מצוה (עיין יבמות פט ב). ואינו מטמא לאחותו מאמו, וכן לאחיו מאמו, דאחוה אינו אלא מאב. ובתורת כהנים שנינו: יכול אחיו ואחותו מאמו? תלמוד לומר: ״לבנו ולבתו״. מה בנו ובתו שהוא יורשן וכו׳, עיין שם.

י הכהן בעת שעוסק במתו ומטמא לו – אין לו עון אם מטמא את עצמו גם למתים אחרים, כיון שהוא מחולל ועומד ממתו. אבל אחר שנסתם הגולל ממתו – שוב אסור לו לטמא את עצמו למת אחר. ולפי זה כהן שמת לו מת צריך ליזהר כשהולך על בית הקברות, שיעמוד מבחוץ קודם הקברים, ואסור לו לילך עד מקום קברו של מת שלו. דנהי דבהילוכו לא עביד איסורא במה שהולך אצל הקברים, כיון שעדיין עסוק במתו. אבל אחר הקבורה איך יחזור

וילך על קברים אחרים או סמוך להם, אם לא שקבר מתו בסוף הבית הקברות? (והב"ח מחמיר אף בהליכה, כיון שאפשר לקוברו בסוף בית הקברות. והמע"מ והש"ך מקילים, וכן המנהג הפשוט. ומה שייך אפשר לקוברו בסוף? ואולי אין המקום הגון לפניו.) (ובלשון הרמב"ם סוף פרק שני (רמב"ם הלכות אבל ב) משמע כהב"ח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יא אם המת של הכהן היה פורש מדרכי ציבור, או שהיה מלשין – אינו מטמא לו, וכן להרוגי בית דין בזמן הבית. ולא למי שמאבד עצמו לדעת. ולא לספק קרוב, כגון שנתערב ולד שלו בולד של השני וכיוצא בזה. וכן שארי ספיקות, כמו ספק בן שבעה לאחרון בן תשעה לראשון, וכל הני דחשיב במשנה דיבמות (יבמות ק ב). וכן בספק גירושין, וכל מיני ספיקות.

יב אמרינן בנזיר (נזיר מג ב): נקטע ראשו של אביו – אינו מטמא לו, שנאמר: "לאביו" – בזמן שהוא שלם, ולא בזמן הוא חסר. ולכן אין הכהן מטמא לאבר מן החי של אביו, ולא לעצם מעצמות אביו, וכן לכל הקרובים. ואפילו חסר ממנו כל שהוא, ואפילו זה החסר מונח אצלו – אינו מטמא לו, שאינו מטמא אלא לשלם. ויש מי שאומר דהני מילי כשחסר לאחר מיתה. אבל אם חסר ממנו אבר בחייו ומת – מטמא לו אף על פי שאינו שלם. ויש אומרים שאינו מטמא להרוג, דמקרי חסר. וכתב רבינו הרמ"א דנכון להחמיר. (עיין בית יוסף בשם הכלבו: משום דהרוג חשבינן לחסר בכמה דוכתי. ולא ידעתי אנה נמצא כן? ואם נמצא אולי הכוונה כשיש באמת איזה חסרון כדרך רוב ההרוגים. אבל כשרואים אותו שלם למה נחשבנו כחסר? וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

סימן שעד

א דין מת מצוה, ודין על מי מתאבלין • ובו י"ט סעיפים

כתב הרמב"ם בפרק שלישי דין ח (רמב"ם הלכות אבל ג): כהן שפגע במת מצוה בדרך – הרי זה מטמא לו. אפילו כהן גדול – חייב להטמא לו ולקוברו. ואיזהו "מת מצוה"? אחד מישראל שהיה מושלך בדרך, ואין לו קוברין. ודבר זה הלכה מפי הקבלה. במה דברים אמורים? כשהיה הכהן לבדו, ואין עמו אחר. ואפילו קרא שם בדרך ואין לו עונה. אבל אם כשיקרא אחרים עונים אותו – אין זה מת מצוה, אלא יקרא לאחרים ויבואו ויתעסקו בו. עד כאן לשונו. וזה שכתב דדבר זה הלכה מפי הקבלה, אף על גב דבנזיר (נזיר מז א) ילפינן לה מקראי, עיין שם – סבירא ליה דהם אסמכתא בעלמא, כמו שיעורין דאסמכינהו אקראי בריש עירובין, עיין שם.

ב והרא"ש בהלכות טומאה ביאר יותר בזה, וזה לשונו: פירוש "מת מצוה" – זהו שמצאו בדרך או בעיר של כותים ואין לו קוברים, וממקום שמצאו אין יכול לקרוא ישראל שיענהו ויבוא לטפל בו ולקוברו – אסור לו לזוז משם ולהניח את המת, אפילו לילך לעיר להביא קוברין. אלא יטמא בעצמו ויקברנו, אפילו הוא כהן גדול, ונזיר, והולך לעשות פסחו ולמול את בנו. אבל אם היו ישראל קרובים למקום המת המוצא את המת קורא אותם, והם עונים לו ובאים לקוברו – אין זה מת מצוה שיטמא עליו הכהן וכו' והכא נמי תניא בירושלמי וכו' עד כאן לשונו. ומבואר להדיא דאפילו יכול לקוברו על ידי כותים – מקרי "מת מצוה", וקוברו בעצמו ומטמא לו.

ג אבל הסברא תמוה: דלמה נתיר לכהן לטמאות עצמו כשיכול לקוברו על ידי כותים? ומי גרע ממת ביום טוב ראשון שקוברין על ידי עממין? ולכן נראה לעניות דעתי דוודאי בכהאי גוונא לא נתיר לו לכהן לטמאות את עצמו. אלא משום דמסתמא הכותים לא יעשו בחינם אלא בשכר, והכהן אינו מחוייב להוציא הוצאות, כמו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה שעד, ג) וזה לשונו: יש אומרים: אם אינו מוצא שיקברוהו רק בשכר – אינו חייב לשכור משלו, אלא מטמא אם ירצה. עד כאן לשונו. ולכן אינו קוברו על ידי כותים. אבל אם יכול לקוברו בלא הוצאות על ידיהם – אסור הוא לטמאות לו. וזה שאינו מחוייב להוציא הוצאות, אף על גב דלעבור על לא תעשה חייב להוציא כל ממונו לבלי לעבור – שאני הכא שהרי אין רצונו לעבור. ומצידו היה הולך לדרכו, אלא שהתורה הטילה עליו לקוברו, ולמה יוציא מכיסו? ולא זה הוא מה שהטילה עליו התורה (כן נראה לעניות דעתי).

ד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: איזהו "מת מצוה" וכו'? אבל אם היו ישראל קרובים למקום המת וכו', קורא אותם והם עונים לו וכו', אם יש לו כל צרכו מושך את ידיו. עד כאן לשונו. כלומר: כשיש בלעדו עוסקים בו כדי צורך המת – אסור לו לטמאות עצמו. וכמה הוא כדי צורכו? כתב המהרש"ל בשם הרוקח שיהיו כדי נושאי המיטה וקובריה (ט"ז סעיף קטן א).

ה ודברי הטור אינם מובנים בזה, שכתב: אבל אם קרא וכו׳ – לא יטמא אם יש לו שיתא אלפי גברא. ולמאן דמתני אין לו שיעור, וכן לנשיא מטמא לעולם, לרבו לא יטמא אם יש לו שיעור. עד כאן לשונו. ולדבריו תמוהים: דהך דשית אלפי – זהו לעניין חיוב הלוויית המת, ולא לעניין שהכהן יטמא עצמו. אמנם דברי הטור מפורשים בירושלמי ריש פרק שביעי דנזיר עיין שם (עיין בית יוסף), דזה דדי כדי נושאי המיטה וקובריה – זהו בסתם אדם, או שאינו ידוע מדריגתו. אבל אם מכירים שהוא תלמיד חכם – מטמאים לו כולם וכמו שכתב הטור. וזהו הטעם שכולם מטמאים לנשיא, דעשאוהו כמת מצוה.

ו וכן כתב הרמב״ם בפרק שלישי דין י (רמב״ם הלכות אבל ג): נשיא שמת – הכל מטמאים לו אפילו כהנים. עשאוהו כמת מצוה לכל מפני שהכל חייבין בכבודו. וכן הכל אוננין עליו. עד כאן לשונו. וכיון דטעם הנשיא הוא משום דהוא כמת מצוה, אם כן שפיר קאמרי הירושלמי והטור במת מצוה עצמו כשהוא תלמיד חכם – חייבים הכל לטמא לו. וכן לרבו מטמא כהן עד שיהא לו כשיעור. והיינו אם הוא תני ומתני – לית ליה שיעורא. ואי קרי ותני – ששת אלפים. (וזהו הטעם של רבינו חיים כהן בתוספות כתובות קג ב שאמר: אלו היה בעת פטירת רבינו תם – היה מטמא עליו. והתפלאו עליו: הלא רבינו תם לא היה נשיא? אמנם לפי הירושלמי אתי שפיר דרבו היה, וגדול שבדור, ותני ומתני, ולית ליה שיעורא. ורש״י פירש בפסחים ע ב דמצוה לכל ישראל להתעסק בנשיא, עיין שם. והוא הדין למת מצוה תלמיד חכם, והתלמידים לרבם. ומכל מקום כל הפוסקים לא הביאו דברי הטור.)

ז וכתב הרמב״ם שם (רמב״ם הלכות אבל ג): היו כהן ונזיר מהלכין בדרך ופגעו במת מצוה – יתעסק בו הנזיר, לפי שאין קדושתו קדושת עולם. ואל יטמא בו הכהן אף על פי שהוא כהן הדיוט. היו כהן גדול וכהן הדיוט – יטמא ההדיוט. וכל הקודם את חברו במעלה – מתאחר בטומאה. וסגן עם משוח מלחמה שפגעו במת מצוה – יטמא משוח מלחמה, ואל יטמא הסגן. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דלענינים אחרים משוח מלחמה קודם במעלה מסגן, כמו שכתב בפרק רביעי מכלי המקדש (רמב״ם הלכות כלי המקדש והעובדין בו ד), מכל מקום לעניין טומאה סגן עדיף. וענין זה מתבאר בגמרא בפרק שביעי דנזיר, עיין שם. ודע דלכאורה יש לדקדק מלשון הרמב״ם דכששני כהנים הולכים בדרך, אחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ, שיטמא העם הארץ מפני שהתלמיד חכם קודם לו במעלה. אמנם באמת כוונתו על המעלות מהשררות שהיה בזמן הבית, וכמו שכתב שם. ומכל מקום לדינא יש להתיישב בזה.

ח אינו נקרא ״מת מצוה״ לעניין שיטמא לו הכהן אלא אם כן מצאו ראשו ורובו, או שדרה וגולגולת (טור). ואם מצא שדרה וגולגולת, או ראשו ורובו, וקברו, ושכח על אבר אחד – חוזר על אותו האבר ומטמא לו וקוברו; אף שבתחילה לא היה מטמא על זה האבר בלבד, מכל מקום כשנטמא לשאר הגוף חוזר גם על אבר אחד כששכחו לקבור. ואפשר דחוזר אפילו לאחר זמן, כיון שעליו היה החיוב מקודם. ובדבר זה חמור מת מצוה מאביו, שהכהן אינו מטמא עליו רק כשהוא שלם, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ועל מת מצוה מטמא לראשו ורובו, או שדרה וגולגולת, שהוא עיקר בנין הגוף.

ט מת הנמצא ואינו ידוע אם הוא ישראל אם לאו – אזלינן בתר רוב הנמצאים שם, אם לא שנוכל לומר: כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. כלומר: דהולכין אחר רוב העוברים ושבים, או אחר רוב עיירות. ולא אזלינן בתר קורבה אפילו בקורבה דמוכח אלא בתר רובו, דכל דפריש מרובא פריש. אלא אם כן יכולין לדון על מקום זה דין קבוע המבואר בכל מקום בש״ס, דאז הוי כמחצה על מחצה והולכין לחומרא (ש״ך). ואיתא בירושלמי: נהרג בין טבריא לצפורי – חזקה היה ישראל. (וצריך לומר שאי אפשר להכיר בהמילה, כגון שנאכל או נרקב.)

י תנו רבנן: כל האמור בפרשת כהנים שכהן מטמא – אבל מתאבל עליהן. ואלו הן: אשתו, אביו ואמו, אחיו ואחותו, בנו ובתו. הוסיפו עליהן אחיו, ואחותו הבתולה מאמו, ואחותו נשואה בין מאביו בין מאמו (מועד קטן כ ב). כלומר: אף על גב דלעניין טומאה אינו כן כמו שכתבתי בסימן הקודם, דלאחיו ולאחותו רק מאמו אינו מטמא להן, ומכל מקום לענין אבלות הוסיפו חכמים להתאבל עליהם. וזה שהש״ס תלה אבלות בטומאת כהן, מפני שהעיקר מה שהתירה התורה טומאת כהן לקרובים הוא מפני אבלות, כמו שכתב הרמב״ם בפרק שני דין ו (רמב״ם הלכותל אבל ב), וזה לשונו: כמה חמורה מצות אבלות, שהכהן נדחית לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן וכו׳ עד כאן לשונו. ולדעת הרמב״ם עיקר אבלות הוא מן התורה, כמו שכתב שם ריש פרק שני (רמב״ם הלכות אבל ב): אלו שאדם חייב להתאבל עליהם דין תורה: אמו ואביו, בנו ובתו, ואחיו ואחותו מאביו. ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה, וכן האשה על בעלה. ומתאבל על אחיו ואחותו שהן מאמו וכו׳ עד כאן לשונו. ואף שאשתו הוא מן התורה, כדכתיב: ״כי אם לשארו וגו׳״, אך זה דרכו בכל מקום שאינו מפורש היטב בקרא, אלא שחכמים פירשו הכתוב כך – קורא לזה ״דברי סופרים״. וכן כאן, ד״שארו״ פירשו חכמים דאאשתו קאי (ועיין לחם משנה).

יא ודוקא אשה הכשרה לו ונשואה לו. אבל פסולה או ארוסה – אינו מתאבל עליה ולא היא עליו, כמו שכתבתי בסימן הקודם גבי טומאה. אבל בנו ובתו, ואחיו ואחותו – אפילו הם פסולים מתאבל עליהם, חוץ מבנו ובתו אחיו ואחותו משפחה וכותית שאינו מתאבל עליהם, כמו בטומאה שם. וכן

הגר שנתגייר הוא ובניו, או עבד שנשתחרר הוא ואמו, וכן גר ואמו – אין מתאבלין זה על זה. וזהו למאן דסבירא ליה דעיקר אבלות הוא מדרבנן. אבל להרמב״ם מתאבל על אמו (ש״ך סעיף קטן ד).

יב עוד החמירו חכמינו ז״ל באבלות דכל המתאבל עליו – מתאבל עמו. כלומר: כגון שמת בן בנו, דבנו מתאבל עליו – מתאבל גם אבי הבן, שהרי כשימות בנו מתאבל עליו. אם כן כשבנו אבל על בנו – מתאבל עמו מפני הכבוד. וכן כל כיוצא בזה. וכיון שזהו רק מפני הכבוד, לכן דווקא בפניו צריך לנהוג האבלות, אבל שלא בפניו אינו צריך לנהוג אבלות. וכן אין מתאבלין עמהן אלא כשמתאבלין על קורבה ד״שאר״, כגון בנו על בנו ובתו. וכן אחיו כשמתאבל על בנו ובתו. אבל כשמתאבלין על קורבה דאישות, כגון שבנו או אחיו מתאבל על אשתו, וכן בתו כשמתאבלת על בעלה, או אחותו על בעלה – אינו מתאבל עמהם. וזהו דעת הרמב״ם שם, וכן כתב בשם רש״י. והטעם נראה משום דבעינן שיהיה להמתאבל איזה קורבה ממש עם המת, אבל קורבה דאישות – אין הקורבה רק להבעל בלבד או להאשה בלבד. ובטור כתב עוד דיש אומרים שלא אמרו להתאבל אלא כשהמת קרוב לו. אבל אחיו מאביו שמתאבל על אחיו מאמו, שאינו קרוב לו כלל – אינו נוהג עמו אבלות. עד כאן לשונו. וזהו גם כן מטעם שבארנו. ורבינו הבית יוסף לא הביא זה, לאו משום דלא סבירא ליה כן, אלא משום דזהו מילתא דפשיטא, שהרי אבלות על אחיו מאמו עיקרו דרבנן (נראה לי).

יג ואיך נוהג דין זה בבעל ואשתו? אמרו חכמינו ז״ל (מועד קטן כ ב): שכשהיא מתאבלת על קרוביה – אינו מתאבל עמה. רק כשמתאבלת על אביה או על אמה – מתאבל עמה משום כבוד חמיו וחמותו. וכן היא אינה מתאבלת עמו אלא כשמתאבל על אביו או על אמו, משום כבוד חמיה וחמותה. אבל כשמתו שארי קרוביו – אינה מתאבלת עמו. וזהו גם כן דעת הרמב״ם. ואף שהרמב״ן סבירא ליה דהיא מתאבלת עמו על כל קרוביו, כמו שכתב הטור בשמו עיין שם, מכל מקום פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה שעד, יד) כהרמב״ם, דכן משמע פשטא דגמרא. ואמרו חכמינו ז״ל שם: כשהיא מתאבלת על קרוביה – אינו יכול לכופה להתקשט. אבל יכולה למזוג לו הכוס, להציע לו המיטה ,ולרחוץ פניו ידיו ורגליו, כיון שהוא אינו באבלות כמו שכתבתי. אבל כשמת אביה או אמה – אינה יכולה לעשות לו דברים הללו, כיון שגם הוא באבלות.

יד וכיון דאבלות זו אינו אלא מפני כבוד האבל כמו שכתבתי, לכן כתבו הרמב״ן והרא״ש דהאידנא לא נהגו באבלות זו, דכיון שאינו אלא בשביל כבוד האבל, ואם רצה האבל למחול על כבודו – כבודו מחול ואינו צריך להתאבל עמו. והאידנא כל האבלים נוהגים למחול על כבודם, ולכן נהגו להקל (טור). ויראה לי דהאידנא אף אם יאמר האבל שאינו מוחל, ורוצה שקרובו יתאבל עמו בפניו כפי דינא דגמרא – לאו כל כמיניה כיון דכבר נתבטל מנהג זה. ועיין בסעיף ט״ו.

טו וזה לשון רבינו הרמ״א: ויש אומרים דהאידנא נוהגין להקל באבלות זו של המתאבלים עמו, דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים, ועכשיו נהגו כולם למחול. וכן נוהגין האידנא שלא להתאבל כלל עם המתאבלים, וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. עד כאן לשונו. ואינו כמכבד אבלים אלא כלועג להם (ש״ך סעיף קטן ה). ואף על גב דמי שרוצה להחמיר ולהתאבל על מי שאין צורך הרשות בידו, כמו שכתב רבינו הרמ״א ויתבאר לקמן – זהו כשרוצה לנהוג באבלות גמורה. אבל בזה שיתאבל רק לפניו הוי כלועג לאבל (שם). ועוד יש לחלק בין כשעושה הדבר מצד רצון בעלמא דבזה הרשות בידו, ובין שעושה מצד הדין, וכיון שכבר נתבטל זה הוי כלועג בעלמא (עיין באר היטב סעיף קטן ד). והנוהג האבלות ינהוג רק לחומרא ולא לקולא, כמו שלא לעסוק בתורה וכיוצא בזה.

טז עוד כתב דמכל מקום נהגו שכל קרובי המת הפסולים לו לעדות מראין קצת אבלות בעצמן כל שבוע הראשונה, דהיינו עד אחר שבת הראשון: שאינם רוחצים, ואין משנים קצת בגדיהם כמו בשאר שבת. ויש מקומות שנהגו עוד להחמיר בעניינים אחרים, והעיקר כמו שכתבתי. וכל זה בשמועה קרובה או שהיה אצל המיתה. אבל בשמועה רחוקה – אין לאבלות זה מקום כלל. ומי שרוצה להחמיר על עצמו להתאבל על מי שאין צורך, או ללבוש שחורים על קרובו – אין מוחין בידו. עד כאן לשונו. ויש שאין נזהרים בזה, ויש שכתבו מנהגים אחרים בזה (עיין ש״ך סעיף קטן ז ובאר היטב). והיכי דנהוג – נהוג, והיכי דלא נהוג – לא נהוג, כי מדינא אין כאן שום עיקר. ובסתמא ינהגו כרבינו הרמ״א שאחריו אנו הולכים.

יז תינוק כל שלושים יום, ויום שלושים בכלל – הרי הוא ספק נפל. ולכן כשמת – אין מתאבלין עליו. דאף על גב שהוא ספק, מכל מקום ספק אבלות לקולא. ואפילו להרמב״ם שסובר דאבלות יום ראשון דאורייתא, מכל מקום כל שלושים יום הוא בחזקת נפל, כמו שכתבתי הרמב״ם בפרק ראשון דין ו (רמב״ם הלכות אבל א), דכל שלא שהה שלושים יום – הרי זה בחזקת נפל. אפילו מת ביום שלושים – אין מתאבלין עליו. עד כאן לשונו. ואפילו גמרו שערו וצפרניו ומשלושים ואילך – מתאבל עליו אלא אם כן נודע שהוא בן שמונה חדשים, דאז אין מתאבל עליו. וכן להיפך: אם ידוע לו שכלו לו חודשיו, כגון שבעל ופירש ונולד חי לתשעה חדשים גמורים, אפילו מת ביום שנולד – מתאבלין עליו. והנה אף על גב דדבר ברור הוא דרק מדרבנן מחזקינן לולד עד שלושים יום בחזקת נפל, כמו שכתב הרמב״ם עצמו בסוף פרק שני מיבום (רמב״ם הלכות יבום וחליצה ב) ובארנו זה לעיל בסימן

ט״ו סעיף י״א, מכל מקום כיון דבהכרח להחמיר בכמה דינים מפני זה, ולכן אי אפשר להפליג אבלות מכל הדינים. אך לרוב הפוסקים דעיקר אבלות מדרבנן – אתי שפיר בפשיטות.

יח אשה שנשאת אחר גירושין קודם שלושה חודשים לבעל, וילדה ולד ספק בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון – שניהם מתאבלין עליו. והטעם שמחמרינן בספק זה: משום דגנאי הוא לו שלא יתאבלו עליו. ולכן בהכרח ששניהם יתאבלו (ט״ז סעיף קטן ג). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט (שולחן ערוך יורה דעה שעד, ט): יש מי שאומר דתאומים שמת אחד מהם תוך שלושים יום, והשני חי ומת אחר שלושים יום – אין מתאבלין עליו. עד כאן לשונו. ויש שפירשו דאין מתאבלין על השני, ואין לזה שום טעם אלא טעות יש כאן. וכן צריך לומר: והשני חי – אין מתאבלין עליו. כלומר: על הראשון. דלא תימא: כיון דהשני חי מסתמא גם הראשון כלו לו חודשיו? דאין זה ראיה, דיש לומר דנתעברה עם החי קודם שנתעברה עם המת (ש״ך סעיף קטן ט וט״ז סעיף קטן ד). וכן עיקר. ודע דכשמת ביום שלושים ואחד, אף על גב דאם נחשוב מעת לעת לא כלו עדיין שלושים שלמים, כגון שנולד בסוף היום ומת בתחילת שלושים ואחד, מכל מקום חייב להתאבל. ולא בעינן בזה מעת לעת (חתם סופר יורה דעה שמ״ג). ודע דבדין הראשון, בספק ששניהם מתאבלים עליו, יש מי שאומר דזהו דווקא כששניהם בחיים. אבל אם מת אחד מהם – אין השני חייב להתאבל (הגאון רבי עקיבא איגר בשם פרי מגדים).

יט על רבו שלמדו תורה נוהג דיני אנינות, ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין עד לאחר קבורה. וקורע עליו, כמו שכתבתי בסימן ש״מ. ומכל מקום זהו לחומרא, אבל לקולא לפוטרו מברכת המזון אין סברא, אלא מברך ומזמן. ומתאבל עליו בחליצת סנדל יום אחד, ויש שכתבו מקצת היום (ט״ז סעיף קטן ח). וצריך לשנות מקומו בבית הכנסת, מיהו במקצת היום סגי. ונשיא שמת אף על פי שהכל מטמאין לו – אין מתאבלין עליו. ורק לענין טומאה עשאוהו כמת מצוה (ועיין בית יוסף). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה שעד, יא): יש אומרים דאין מתאבלין על בן הראשון או בן הבכור שמת לאדם. והוא מנהג טעות. אלא חייבים להתאבל עליו. ומכל מקום נשתרבב המנהג בעירנו שאין אב ואם הולכים אחר בניהם הראשון לבית הקברות. ויש אומרים שבשעת המגפה אין מתאבלין, משום ביעתותא. ושמעתי קצת נהגו כן. עד כאן לשונו. ובודאי אם יש חשש פחד בזה הוי כפיקוח נפש. וכן נראה לי דכל חולה אף שאין בו סכנה, אם האבלות יגרום תוספת חולי – אין לו להתאבל.

סימן שעה

א מתי מתחיל אבלות, ודין גדול הבית • ובו י״ט סעיפים

אם אבלות דאורייתא או דרבנן, יש בזה פלוגתא דרבוותא ויתבאר בסימן שצ״ח. ומאימתי מתחיל אבלות? משיסתם הגולל. והיינו משמניחין את המת בקבר, ונגמר סתימת הקבר בעפר באופן שהארון לא נראה עוד, אף על פי שעדיין לא נתנו האבן על הקבר במקום שהמנהג כן וכמו שהיה בזמן הקדמון, וזה היה נקרא ״גולל״. מכל מקום חל האבלות, דעיקר ״סתימת הגולל״ מקרי כשנתנו העפר על פני המת, וישוב העפר על הארץ כשהיה. וזה נקרא ״סתימת הגולל״ משום דעל פי רוב הניחו תיכף אבן על פני הקבר, אבל אין זה לעיכובא. ואפילו לפירוש רש״י שפירש בכל מקום ד״גולל״ הוא כיסוי הארון, וכן כתב הערוך, מכל מקום גם הם מודים שזה שאמרו שחל אבלות משיסתם הגולל הכוונה על כיסוי העפר, כמו שכתב באור זרוע הגדול (סימן תכ״ד) וזה לשונו: הלכך נראה פירוש רש״י עיקר ד״גולל״ היינו כיסוי הקבר, ומשיסתם הגולל – היינו משיסתם בעפר הקבר, דאז חל האבלות. עד כאן לשונו. וטעמו דהכל אחד, דכן דרך העולם שתיכף כשמכסים הארון בקבר נותנים העפר, והכל אחד.

ב והטור כתב: ומאימתי חל האבלות? משיסתם הגולל. ופירש רש״י: כיסוי הארון. וכתב הרמב״ן: ולדבריו כשנותנין אותו בבית בארון, וסותמין הכיסוי במסמרים על דעת ליתן הארון בכוך או בקבר – מונה משעת סתימה. אבל אם מוציא את המת במיטה או בארון פתוח לבית הקברות, וקובר מתו בקרקע – אינו מונה אלא משיסתום הקבר בנסרים ובעפר שנותנין על המת או על הארון. ורבינו תם פירש: ״גולל״ הוא האבן שנותנין על הקבר מלמעלה. וכן פירשו הגאונים, דכל זמן שהארון מגולה – אין מונין לו עד שינתן בכוך או בקבר, ויסתום פיהם באבנים או בנסרים לפי מה שדרכן בקבורה. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב גם כן, דאחר שנגמר ונסתם סתימת הקבר מתחיל האבלות, אפילו אם ישהו הרבה מליתן עליו האבן וכו׳ עד כאן לשונו.

ג והנה גם לדעתם, בין לפירוש רש״י ובין לפירוש רבינו תם, מתחיל האבלות משכיסוהו בעפר כמו שכתבתי. אך בזה חידשו לרש״י דכשסתמו את הארון במסמרים באופן שלא יטלוהו עוד מהארון – מתחיל אז האבלות אף קודם קבורה. ולהיפך כתב הרמב״ן בספרו תורת האדם לפירוש רש״י דאף אם מוליכין המת ממקום למקום, אם לא סתמו ארונו אלא יקחוהו מזה הארון – אינו חל אבלות עד שיקברוהו ויכסוהו בעפר (בית יוסף). ומכל מקום

נראה לי דזהו רק למי שהולך עם המת, ולא הנשארים בכאן כמו שיתבאר לפנינו. ולפי זה לא פליג בדין זה עם כל הפוסקים אלא בדין הראשון, כשסתמו הארון במסמרים. אך מדברי האור זרוע שהבאנו לא משמע כן גם בדין זה.

ד ולפי זה אתי שפיר דברי רבינו הבית יוסף בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שעה, א) ובסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ד), דלכאורה הוי כסותרים זה את זה. דבסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שעה, א) כתב: מאימתי חל האבלות? משנקבר ונגמר סתימת הקבר בעפר מיד מתחיל האבלות וכו׳ ובסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ד) כתב: אם נתנו המת בארון, ונתנוהו בבית אחר לפי שהיתה העיר במצור – מונים לו מיד שבעה ושלושים, אף על פי שדעתם לקברו בבית הקברות אחר המצור. וסתימת ארון הוי כקבורה, וחל עליהם אבלות מיד. עד כאן לשונו. ואם כן בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שעה, א) פסק כרבינו תם ובסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ד) כרש״י. אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר דתרווייהו כרש״י, אלא בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שעה, א) מיירי שלא נתנוהו בארון או שלא קבעוהו במסמרים, ובסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ד) מיירי כשקבעוהו במסמרים (ב״ח). אך באמת הדין דסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ד) אתי שפיר גם לרבינו תם, דכיון דהיתה העיר במצור ולא יכלו להוציאו לבית הקברות, וזהו מעשה דרבינו קלונימוס המובא בראׄש ובמרדכי (עיין בית יוסף) – הוי כנתייאשו מלקוברו, ולכולי עלמא חל עליהם אבלות (ש״ך סעיף קטן ה). ולפי זה יש לומר דאף אם לא קבעוהו במסמרים חל האבלות.

ה בגמרא (מועד קטן כז א) מבואר דחלות האבלות הוא לענין כפיית המיטה. ורבינו הבית יוסף כתב דמעטף ראשו, עיין שם. ויש לומר משום דכפיית המיטה לא נהגו עכשיו, כמו שכתבתי בסימן שפ״ז, עיין שם. אבל עיטוף הראש היה אצלם. וכתב רבינו הבית יוסף: אבל אינו חולץ מנעליו עד שיגיע לביתו. ועכשיו נהגו לחלוץ מנעל אחר סתימת הגולל מיד, כדאיתא בסימן שע״ו (שולחן ערוך יורה דעה שעו). עד כאן לשונו. ויש לומר טעם המנהג משום דגם עטיפת הראש לא נהגו אצלינו, כמו שכתב רבינו הרמ״א בסימן שפ״ו (שולחן ערוך יורה דעה שפו), עיין שם. ואם כן אין שום היכר לאבלות, ולכן נהגו לחלוץ המנעלים מיד אחר סתימת הגולל. (ודע דהרמ״א ציין לעיין בסימן שע״ב (שולחן ערוך יורה דעה שעב), ולא ידעתי כוונתו. ואולי משום דשם נתבאר דגדול כבוד הבריות. ולפי זה אפשר דרק בבית הקברות חולץ מנעליו, אבל כשיחזור לביתו נועלם משום דבזיון הוא לילך יחף בחוץ. וכמדומני שכן המנהג.)

ו וכתב רבינו הרמ״א: היה סבור שנסתם הקבר והתחיל להתאבל, ואחר כך נודע לו שטעה – חוזר ומתחיל האבלות מחדש. עד כאן לשונו. ולא ידעתי מאי בעי בזה, ואיזה נפקא מינה יש במה שנהג גם מקודם אבלות, ומאי דהוה הוה. ונראה לי דהכי פירושו: כגון שזה היה בעוד יום בשעה שהתחיל להתאבל, ונודע לו שטעה וסתימת הקבר היה בלילה – אין היום העבר מן החשבון של שבעת ימי אבלות. וכן מבואר בתשובת הראׄש (כלל כ״ז סימן ח׳), שממנו מקור דין זה.

ז איתא בגמרא (מועד קטן כב א): אמר ליה רבא לבני מחוזא: אתון דלא אזליתון בתר ערסא, מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולא – אתחילו מנו. עיין שם. כלומר: דדוקא אותם ההולכים עם המת לבית הקברות מתחילין האבלות אחר שיסתום הגולל. אבל אותם שאין הולכים לבית הקברות אלא חוזרים משער העיר – מתחילין האבלות מיד. ולכאורה משמע דזהו גם כשקוברים אותו בגבול העיר הזאת הדין כן. וזהו באמת דעת בה״ג כמו שכתב הטור בשמו, עיין שם. אבל רש״י ז״ל כתב דזה מיירי במוליכין המת מבבל לארץ ישראל, עיין שם. וגם דעת הרמב״ם בפרק ראשון כן הוא, וזה לשונו: מי שדרכו לשלוח המת למדינה אחרת לקוברו, ואינן יודעין מתי יקבר, מיד שמחזירין פניהם מתחילין למנות האבלות. עד כאן לשונו. וכן לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ב), וזה לשונו: מי שדרכן לשלוח המת למדינה (עיר) אחרת לקוברו, ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזירו פניהם מללוות – מתחילין למנות שבעה ושלושים, ומתחילין להתאבל. וההולכים עמו מונים משיקבר וכו׳ עד כאן לשונו.

ח והנה מלשון זה משמע דוקא כשאין יודעים מתי יקבר – מונים מיד. וכן כתב מפורש אחד מהגדולים, דכיון שאין יודעים מתי תהיה סתימת הגולל – הוה ליה לדידהו החזרת פניהם כסתימת הגולל (ב״ח). אבל מדברי הטור לא משמע כן, שכתב וזה לשונו: במה דברים אמורים? באותם שהולכים עם המת לבית הקברות. אבל וכו׳ מיד כשיחזירו פניהם וכו׳ ומיהו כתב הרמב״ן דוקא כשמוליכין המת מעיר לעיר וכו׳ וכן כתב הרמב״ם. אבל בה״ג וכו׳ עד כאן לשונו. והרי הטור והרמב״ן לא הזכירו זה שאין יודעים מתי יקבר, ועל זה כתב דכן כתב הרמב״ם. ואם כן לא תפס בדבריו, דכוונתו דוקא כשאין יודעים זמן הקבורה. וכן מתבאר מדברי הראׄש (סימן פ״ו), וביותר מדברי הנימוקי יוסף שכתב הטעם: דאותם שחוזרים פניהם כבר נתייאשו ממנו, ויאוש הוי כסתימת גולל. אבל וכו׳ עד כאן לשונו. הרי לא תלה הטעם בהעדר ידיעת זמן הקבורה, ונראה שם שזהו מלשון הרמב״ן, עיין שם. וגם מלשון רבינו הבית יוסף משמע דזה אינו לעיכובא, דאם לא כן למה לו לחלק בין הנקבר כאן להנקבר בעיר אחרת? ליפליג בעיר אחרת גופה בין

כשיודעים זמן הקבורה ובין כשאינם יודעים. אלא וודאי דלאו דווקא קאמרי, ואורחא דמילתא קאמרי דכשנקבר שלא במקומו נעלם מהם זמן הקבורה, אבל לא לעיכובא. ולכן נראה לעניות דעתי שכן הדין כמו שכתבתי. (ואולי גם הב״ח לא לעיכובא קאמר, וצריך עיון.)

ט וזה שנתבאר דבנקבר בעיר אחרת אלו שבכאן מונין מיד, ואלו שהולכין עם המת משיסתם הגולל, איתא בירושלמי שם דזהו בדליכא גדול הבית במשפחה. והיינו שהוא עיקר המנהיג בהבית, וכל עניני הבית סמוכים עליו וכולהו גרירי בתריה, לא שנא אם הוא אחיו של מת או בן קטן רק שיהא בן שלוש עשרה שנים. ואם מתה אשתו מקרי הבעל ״גדול הבית״. ואם האשה גדול הבית, כגון שהיא אלמנה ויושבת עם בניה, ומת אחד מהבית, אם היא עקרת הבית שמנהגת צרכי הבית – נקראת היא ״גדול הבית״. ובמקום שיש איש ואשתו וזרעם, מקרי האיש ״גדול הבית״ כשמת אחד מבני הבית. וכשמת האיש צריכין לראות מי יהיה המנהיג תחתיו, אם האשה או אחד מבניו, ומי שישאר מנהיג נקרא ״גדול הבית״. (כן משמע מתשובת הרשב״א סימן תקל״ב המובא בבית יוסף בבדק הבית לקמן בסימן זה, עיין שם.)

י וכיצד הולכין בדין זה אחר גדול הבית? כתב הטור דאם יש בהם גדול המשפחה – הכל הולך אחריו. דאם נשאר בכאן – כולם מונים משיצא המת, אף אותם שהלכו עם המת. ואם הגדול הלך עם המת, אף אותם שבכאן מונים מסתימת הגולל. עיין שם, וזהו דעת הרא״ש שם. אבל דעת התוספות שם אינו כן, אלא הכל לחומרא: דאם הגדול הלך עמו – הכל מונים מסתימת הגולל. אבל אם הגדול נשאר בכאן, אלו שבכאן מונים מיד, ואלו שהלכו עם המת מונים מסתימת הגולל. ומכל מקום משום כבודו של גדול נוהגים אבלות מיד גם כן, עיין שם. וכן כתב הגהות מיימוניות בשם מהר״מ מרוטנבורג (בית יוסף). אבל רבינו הבית יוסף בסעיף ב כתב דאם גדול המשפחה הולך עמו – אף אלו שבכאן אין מונים אלא משיקבר. עד כאן לשונו. ומבואר להדיא דאם הגדול נשאר בכאן – נשאר הדין כמקודם: דאלו שבכאן מונין מיד, ואלו שהלכו עם המת מונים מסתימת הגולל (עיין ש״ך סעיף קטן ב). וזהו לא כהטור ולא כהתוספות, דהא לתוספות על כל פנים מפני כבודו של גדול צריכים ההולכים לנהוג אבלות גם מיד. ולא חש לזה לפי גירסתו בירושלמי בספרו הגדול. וגם נראה מפני שהרמב״ם בפרק ראשון (רמב״ם הלכות אבל א) לא כתב כלל דינו של הירושלמי, עיין שם. ולכן לא חשש לחומרת התוספות (נראה לי). ודע שיש אומרים דכל זה הוא כשיחזרו לביתם עד שלושה ימים. אבל כשיחזור אחר שלושה ימים – אין נגררין אותם שבכאן אחר גדול הבית. ואפילו הלך הגדול עם המת – אותם שבכאן מונים מיד (ש״ך סעיף קטן ג בשם ראב״ן, עיין שם). וכיון שהרמב״ם לא הזכיר כלל דין זה, לכן יש להורות כן.

יא ודע שיש להקשות על רבינו הבית יוסף במה שכתב לקמן סוף סימן שצ״ט (שולחן ערוך יורה דעה שצט), וזה לשונו: מת לו מת בערב יום טוב, ונתיירא שמא לא יספיק לקוברו מבעוד יום, ומסרו לכותים שיוליכוהו לקברו, כיון שהוציאוהו מהעיר ונתכסה מעיני הקרובים – חלה עליהם האבלות. ואם הוא שעה אחת קודם הרגל, ונהגו בו אבלות – בטלה לה גזירת שבעה אף על פי שנקבר ביום טוב. עד כאן לשונו. וקשה: דהא בסימן זה נתבאר דכשהקבורה היא בעיר הזאת – אין מונים אלא מסתימת הגולל. ואם כן איך בטלה גזירת שבעה, הלא נקבר ביום טוב? וצריך לומר דסבירא ליה דיום טוב שאני, דכיון שהישראל אין יכול לקבור בעצמו ביום טוב אם כן מסולק ידיו מזה, והוי להישראל כאילו נקבר מקודם. ודינו כנקבר בעיר אחרת, שמונין אותם שבכאן מחזרת פניהם (דגול מרבבה). ולפי זה אם אירע כן בערב שבת סמוך לחשכה – נחשב ערב שבת ליום ראשון של שבעה. אך הדבר פשוט שאין לעשות כן לכתחילה, אם לא במקום דחק שאי אפשר באופן אחר, כפי הנראה לבית דין שבהכרח לקוברו עתה. דאם לא כן – יניחו הקבורה עד אחר שבת.

יב אם מפנין את המת מקבר לקבר, אם קברוהו בקבר ראשון על דעת להיות קבור שם עולמית אלא שאחר כך נמלכו לפנותו משם – אין מונין לו אלא מזמן הקבר הראשון, אפילו פינוהו תוך שבעה. אבל אם בתחילה קברוהו על דעת לפנותו – מתחילין אבלות מיד. ואם פינוהו תוך שבעה – חוזרין ומונין שבעה משיקבר שנית. ואם לא פינוהו עד לאחר שבעה – כבר עבר אבלות, ואין מתאבלין עליו פעם אחרת. ואם מתחילה היה דעתם לפנותו משם תוך שבעה – לא יתחילו עתה האבלות כלל אלא משיפנוהו לקבר אחר. ואם מתחילה היה דעתם לפנותו אחר זו – נוהגין אבלות מיד. אמנם בסתמא שלא ידעו זמן הפינוי, הדין כמו שנתבאר. ואם היתה העיר במצור, שאין ביכולת כלל להוציא המת לבית הקברות – משימים אותו בארון, ומונין מיד שבעה ושלושים, דסתימת הארון הוי כקבורה. ואחר המצור יקברוהו, וכמו שכתבתי בסעיף ד. ונראה לי אפילו אם נסתלק המצור תוך שבעה וקברוהו בבית הקברות, מכל מקום אין מתחילין האבלות מחדש; כיון שלא ידעו אז שיהיה סילוק המצור תוך שבעה – הוי כשנתייאשו, כמו שכתבתי שם.

יג הרוגי מלכות בזמן הקדמון, שלא היו מניחין לקוברו, מאימתי חל האבלות? משעה שנתייאשו בהשתדלות הקבורה אצל השרים, ואז מתחילין למנות שבעה ושלושים. אבל כל זמן שלא נתייאשו מלקוברו ברשיון הממשלה – לא ינהגו אבלות. וגם אנינות לא חלה עליהם, כמו שכתבתי בסימן שמ״א, עיין שם. ומי שהודיעוהו שקרובו נצלב בעיר אחרת, ונהג אבלות מיד, ואחר כך נודע לו שעדיין עומד בצליבה – אותו אבלות לא עלה לו, וחוזר ומונה

משיקבר או משנתייאשו מלקוברו. ואין חילוק בין נתייאשו תוך שלושים או אחר שלושים (ש"ך סעיף קטן ו). וכשנתייאשו מלקוברו ונהגו שבעה ושלושים, אפילו אם אחר כך נתהוה שנמצא בנהר או שנתנו רשיון לקוברו, מכל מקום אינם צריכים לנהוג אבלות מחדש. (עיין ט"ז סעיף קטן ב. ומה שכתב שנמצא אחר ימי האבלות, נראה לי דאף אם נמצא בתוך ימי האבלות הדין כן, ורק מעשה שהיה כך הוה. דכל שנתייאשו – חל אבלות מיד. וכן מבואר מהדין שיתבאר בסעיף ט"ו).

יד באבן העזר סימן י"ז נתבאר דמי שטבע במים שאין להם סוף – אין מניחין לנהוג אבלות, כדי שלא יהיה קלקול בנישואי אשתו עד שתתברר התורה, עיין שם. אבל מי שטבע במים שיש להם סוף, וכן כשיצא הקול שהרגוהו לסטים או גררתו חיה, והקול נתברר שאמת הוא, דאם לא נתברר הוה כמים שאין להם סוף כמובן, מאימתי מונין שבעה ושלושים? משנתייאשו לחפשו. ואפילו מצאוהו איברים איברים, ומכירין אותו בסימני גופו – אין מונין לו עד שימצאו ראשו ורובו, או יתייאשו מלבקשו עוד. ואם נמצא אחר שנתייאשו ממנו – אין הקרובים צריכים לחזור ולהתאבל. אלא הבנים אם הם שם בשעה שנמצא – מתאבלים אותו היום, דלא גרע מליקוט עצמות של אביו. אבל אם אינם שם, ושמעו כשעבר היום אינם צריכים להתאבל. ואין זה ליקוט עצמות ממש אלא קבורה ככל המתים, דאילו היה ליקוט עצמות ממש היו כל הקרובים חייבים להתאבל אותו היום, כמו שכתבתי בסימן ת"ג. אלא לענין בניו, משום כיבוד אב – חשבינן כליקוט עצמות. (ומתורץ קושית הש"ך סעיף קטן ח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וזה שכתבנו "אם הבנים שם" – לאו דווקא, דהוא הדין אם שמעו אף כשאינם שם (שם סעיף קטן ט). ולפי מה שכתבתי דאין זה ממש כליקוט עצמות, יש לומר דדווקא כשהם שם – כבודו הוא שיתאבלו בניו עליו. אבל כשאינם שם – אינם צריכים להתאבל אף כששמעו. אך מלשון הטור ושולחן ערוך סעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה שעה, ז) שכתבו: "אבל אם אינם שם, ושמעו אחר שעבר היום – אינם צריכים להתאבל" – משמע דכששמעו קודם שעבר היום צריכים להתאבל. וכן יש להורות. וקריעה אם לא קרעו מקודם – חייבין עתה לקרוע כשמצאוהו.

טו וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ז: אם שלחו מתיהם לעיר אחרת, שדינם להתחיל האבלות משיחזירו פניהם, והתחילו למנות האבלות ואחר כך נתפס המת ולא ניתן לקבורה זמן ארוך – אינם צריכים להפסיק אבלותן ואינם צריכים לחזור ולהתאבל אחר כך. דמאחר שדינם להתחיל מיד – אינם צריכים להפסיק עד. כאן לשונו. ומזה ראיה ברורה למה שכתבתי בסוף סעיף י"ג, דאין חילוק בין נמצא אחר ימי אבלות ובין תוך ימי אבלות. דהא הכא מיירי בתוך ימי אבלות, מדכתב: "אינם צריכים להפסיק וכו'".

טז איתא בגמרא (מועד קטן כא ב) דאם אחד מן האבלים לא היה כאן במקום מיתת המת וקבורתו, ובא אל האבלים שבכאן אפילו ביום השביעי, כל זמן שלא עמדו מאבלותם כגון שבא בלילה השייך ליום השבעה, או בבוקר קודם שעמדו – נוהג עמם האבלות, ועומד מאבלותו עמהם בשוה. ודווקא כשיש גדול הבית שם. ולא נזכר בגמרא הפרש בין אם ידע זה הבא ממיתת המת קודם שבא, או לא ידע. ודעת הרמב"ן ז"ל שבאמת אין חילוק, כמו שכתב הטור בשמו. אבל הרא"ש חולק, וסבירא ליה דדווקא כשלא ידע עד שבא לכאן. אבל אם ידע על מקומו במקום שהיה שם, אפילו נודע לו ביום השני – אינו מקצר אבלותו בשבילם. וכן מבואר מלשון הרמב"ם והשולחן ערוך, כמו שיתבאר. וכן עיקר לדינא.

יז ושיעור מקום "קרוב": כתבו הפוסקים דהוא שיעור עשרה פרסאות, שהם ארבעים מיל. והטעם: דבעינן שיהא ביכולתו לבוא ביום אחד למקום המת, דשיעור מהלך אדם בינוני הוא עשרה פרסאות ליום. אבל אם היה רחוק משיעור זה בכל ענין – מונה לעצמו. ונראה דעכשיו שנתרבו מסילות הברזל, ונוסעים במהירות גדול, מקרי "מקום קרוב" כל שביכולת לבוא ביום אחד על המסילה, דזיל בתר טעמא. וכמדומני שכן מורין עתה הלכה למעשה.

יח וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ח: מי שמת לו קרוב, ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת או למקום קבורה, אם היה במקום קרוב שהוא מהלך עשר פרסאות שאפשר שיבוא ביום אחד, אפילו בא ביום השבעה, אם מצא מנחמים אצל גדול הבית אפילו שננערו לעמוד, הואיל ומצא מנחמים דהיינו שנוהגים עדיין קצת אבלות – עולה לו, ומונה עמהם תשלום שלושים יום. ואם לא מצא מנחמים – מונה לעצמו. וכן אם היה במקום רחוק, אפילו בא ביום שני – מונה לעצמו שבעה ושלושים מיום שבא. במה דברים אמורים? כשלא שמע שמת עד שבא. אבל אם נודע לו ביום השני והתחיל להתאבל – לא יקצר אבלותו בשביל שבא אצלם. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ"א: ויש אומרים דאפילו אם בא אחד, ואין הגדול בבית רק שהלך לצורך המת, אם חזר תוך שלושה ימים – הוי כאילו הוא בבית. והבא תוך שלושה – מונה עמהם. ויש להקל כסברא זו. וכל שדינו למנות עמהם, אפילו אם חזר אחר כך לביתו – מונה עמהם. עד כאן לשונו. וכל זה הוא כשהאבלים יושבים במקום שמת המת, או במקום קבורתו. אבל אם יושבים במקום אחר – אין זה הבא מונה עמהם בכל ענין אלא מונה לבדו (ש"ך סעיף קטן י"ג). ויש מי שאומר דגדול שהלך לצורך המת וחזר לכאן אפילו ביום שבעה ומונה עם האבלים שבכאן (כגון שהתחיל עמהם גם כן כשמקום הקבורה לא היה רחוק הרבה, ודייק ותמצא קל) – גם אותו שבא ממקום קרוב

ולא ידע מונה עמהם (שם). ופשוט הוא דגדול הבית שבא ממקום קרוב ולא ידע, דמונה לעצמו (שם). וכן במקום שאין כלל גדול הבית, גם כן הבא מונה לעצמו. ומי נקרא "גדול הבית" נתבאר בסעיף ט. (הש"ך האריך מאוד, ועיקרי הדברים בארנו.)

יט מי שהוא אבל, ובתוך שבעה מת לו מת אחר – מונה שבעה למת אחרון, ועולים לו לתשלום אבלות הראשון. ומי שהתפלל ערבית ועדיין הוא יום כגון מפלג המנחה ולמעלה, ושמע שמת לו מת, יש מי שאומר שמונה מיום המחרת, ואותו יום אינו עולה לו כיון שהוא עצמו עשהו ללילה. אבל אם הוא לא התפלל, אף שהקהל התפללו – לית לן בה, ומונה גם יום זה למניין שבעה (שם סעיף קטן י"ד). ויש מי שרוצה להקל גם כשהוא בעצמו התפלל, ואינו עיקר (שם סעיף קטן ט"ו). ויש להסתפק אם יניח תפילין ביום המחרת. דאבל ביום ראשון אסור להניח תפילין, וכיון שמתחיל מיום מחר – הרי אסור בתפילין. או דילמא לחומרא אמרינן למנות מיום מחר, ולא לקולא לענין לפטור מתפילין. וכן נראה עיקר לדינא. (עיין פתחי תשובה בסימן שפ"ח (שולחן ערוך יורה דעה שפח), והנראה לעניות דעתי כתבתי.) ומי שנקבר סמוך לשבת, ותיכף אחר הקבורה הפכו האבלים פניהם והלכו לבית הכנסת, אף על פי כן עולה יום ששי לאבלות אף שלא נהגו שום אבלות, דהפיכת פניהם הוי התחלת אבלות (באר היטב מר"י טקטין בשם הראנ"ח). ואף על גב דלעניין רגל יתבאר בריש סימן שצ"ט דבעינן שינהוג אבלות ממש שעה קלה קודם הרגל, זהו מפני שהרגל מבטל האבלות לגמרי, ואי אפשר שלא ינהוג אבלות כלל. אבל בערב שבת, דאינו אלא לעניין שיעלה היום בחשבון – לא חיישינן לה. (וראיה ממה שיתבאר בסימן שצ"ו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן שעו

א מנהג ניחום אבלים, מה שיעשו • ובו י"ז סעיפים

אמרו חכמינו ז"ל בסוף מועד קטן (מועד קטן כח ב) דהבאים לנחם את האבל – אין להם לדבר שום דיבור עד שהאבל ידבר מקודם. שנאמר באיוב כשבאו חבריו לנחמו: "ואין דובר עליו דבר", ואחר כך כתיב: "אחרי כן פתח איוב את פיהו", ואחר כך: "ויען אליפז התימני ויאמר". ויראה לי הטעם דעניין ניחום אבלים הוא להצדיק דינו של הקדוש ברוך הוא, כמו שאמר איוב: "ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך", ולנחמו מעצבונו. ולכן מחוייב האבל מקודם להצדיק דינו. וראיה לזה ממה שכתב הטור בשם הרמב"ן במנהגי הקדמונים, שהאבל התחיל לומר "דיין האמת" (עיין באר הגולה אות א').

ב עוד אמרו חכמינו ז"ל שם דהאבל צריך להיות מיסב בראש, שנאמר באיוב (איוב כט כה): "אבחר דרכם ואשב ראש וגו'". כלומר, כך אמר איוב: עד שלא באתי לידי צער זה, הייתי בוחר דרכם ומורה להם איזה דרך ילכו בו, והייתי יושב בראש. ומסיים: "כאשר אבלים ינחם", והקרי היו"ד בחירי"ק והנו"ן בקמץ, דאאבל קאי שהוא המתנחם. אלמא דאבל יושב בראש. ונראה לי דזה לא שייך אלא כשעושין סעודה בבית האבל כמו שהיה מקודם, דעשרה כוסות משקין אותו, בזה שייך לומר שיושב בראש סביב השולחן. אבל בניחום אבלים שלנו מה שייך "יושב בראש"? והרי האבל יושב על מקומו. והנה בגמרא שם איתא עוד דאין המנחמין רשאין לישב אלא על הקרקע, דכתיב באיוב: "וישבו אתו לארץ". והרי"ף והרא"ש והרמב"ם בפרק שלושה עשר (רמב"ם הלכות אבל יג) הביאו זה. אך הטור והשולחן ערוך לא הביאו זה, וצריך עיון. (ואולי משום דאצלינו הוא מן הנמנעות, ולא נאמרה אלא בימיהם שרוב ישיבתם היתה על הארץ.)

ג עוד אמרינן שם (מועד קטן כז ב) דהאבל כיון שניענע ראשו – שוב אין המנחמין רשאין לישב אצלו. וניענוע ראש הוא בענין המובן, שנראה שפוטר את המנחמים ורצונו שילכו להם, ולכן אין מדרך ארץ שישבו עוד. כי להגיד בפה מלא שילכו אינו מדרך ארץ, לכך היה הסימן שהיה מנענע בראשו. וכתב הרמב"ם הטעם: שלא יטריחוהו יותר מדאי. ופשוט הוא. ובטור משמע דזהו כאומר "לכו לשלום", אלא מפני שהאבל אסור בשאלת שלום לכן מנענע בראשו, עיין שם (ועיין דרישה). ואצלינו אין ידוע הסימן הזה, ולכן צריכין המנחמים להרגיש בהאבל כשרוצה שילכו ממנו, וילכו להם לשלום.

ד עוד איתא שם: לכל אומרים "שבו" חוץ מאבל וחולה. כלומר: אם בא לכבד חברו ולקום מפניו, מדרך ארץ שיאמר המתכבד "שבו". אבל האבל [והחולה] (והחילה) כשעומדים מפני כבודו, לא יאמר להם "שבו", דהוה משמע "שבו באבליכם ובחלייכם". ולכן באמת אין המנהג שהאבל יעמוד או החולה אפילו כשנכנס אדם גדול, וכמו שאמרו חכמינו ז"ל שם: הכל חייבין לעמוד לפני הנשיא חוץ מאבל וחולה. וזה שאמרו "לכל אומרים שבו", הכי פירושו: דאם אירע שהאבל או החולה עמדו מפניו אף שאין להם לעשות כן, מכל מקום אם עשו כן לא יאמר להם "שבו".

ה לא יאמר האבל: "רבונו של עולם! הרבה חטאתי לפניך, ולא נפרעת ממני אחד מני אלף." – דלא יפתח פיו לשטן (ברכות יט א) בשעה שהדין עליו שורה. ולא דמי לשארי זמנים שאומרים בתפילות כעין זה, דהשטן מקטרג בשעת הסכנה. ומזה הטעם נראה לי מה שאין אומרים תחנון בבית האבל,

מפני שאומרים "חטאתי וכו'". וכל שכן וידוי אין אומרים שלא לעורר הדינים, אלא יאמר: "יהי רצון מלפניך שתגדור פרצותינו וכו'", ולא יאמר "חטאתי וכו'". ולכן גם "והוא רחום" לא יאמרו, מפני שיש שם "לא כחטאינו תעשה לנו וכו'" וכיוצא באלו הדברים, ואין להזכירם בבית האבל. וגם מבואר בבבא קמא (בבא קמא לח א) דהמנחמין אסור להם לנחמו בדברים שנראה כהעדר כבודו יתברך, כגון שיאמרו לו: "מה לנו לעשות, כי אין ביכולת לשנות גזירתו יתברך". וזהו כגידוף, דמשמע אילו היה אפשר לו לשנות היה משנה. אלא ינחמו ד"כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", ויקבל גזירת השם יתברך באהבה. ואין אנו יודעים מה נקרא "טובה" ומהו ההיפך, והוא יתברך יודע הכל וכיוצא בדברים אלו (עיין ט"ז סעיף קטן א).

ו אמרו בשבת (שבת קנב א) דמת שאין לו אבלים להתנחם, באים עשרה בני אדם כשרים ויושבין מעט שם במקום שמת כל שבעת ימי האבלות. וממילא דגם שאר העם מתקבצים עליהם, דזהו נחת רוח למת. ואיתא שם דרב יהודה עשה כן למת אחד, ולאחר שבעה בא אליו המת בחלום ואמר לו: "תנוח דעתך שהנחת את דעתי". ולכן אם לא היו שם עשרה קבועים בכל יום ויום – מתקבצים עשרה משאר העם, ויושבים במקומו מקצת מן היום בכל שבעת ימי אבלות.

ז וכתב על זה רבינו הרמ"א בסעיף ב, וזה לשונו: ולא ראיתי נוהגין כן. וכתב מהרי"ל: נוהגים להתפלל בעשרה כל שבעה במקום שנפטר שם האדם, והיינו על אדם שלא הניח קרובים ידועים להתאבל עליו. אבל אם יש לו בשום מקום שמתאבלים עליו – אין צורך. וכזה ראוי לנהוג. עד כאן לשונו. וצריך לומר דזה דמשמע בגמרא דעיקר נחת רוח של המת הוא כשיושבים במקום שמת, זהו במת שאין לו אבלים בשום מקום. אבל כשיש לו אבלים אפילו הם שלא במקום מיתתו, מכל מקום כיון שמתאבלים עליו – נחה רוחו. דאם לא כן, לא היה לו לרבינו הרמ"א לומר דכן ראוי לנהוג. (ובספרים מבואר דעיקר תיקון המת הוא במקום שמת. והרמ"א עצמו בסימן שפ"ד כתב דראוי להתפלל במקום שמת, שיש בזה נחת רוח לנשמה, עיין שם. ואולי גם בשם כוונתו כשאין אבלים במקום אחר. ובאורח חיים סימן קל"א נתבאר שאין אומרים תחנון בבית האבל, וכן הלל, עיין שם.)

ח כתב הטור בשם הרמב"ן: המנהג שנהגו בימי רבותי כך היה: קוברין המת וחוזרין אל מקום סמוך לבית הקברות, והוא הנקרא מקום מעמד של בני המשפחה. ומתעכב שם האבל ועומד לצד אחד, והעם מסדרים עצמם לפניו שורות שורות וכו' ואין שורה פחותה מעשרה בני אדם (ואבל אינו מן המניין, כתובות ח א). והיו מזכירים שם עניין תחיית המתים, כגון: "האל הגדול ברוב גדלו, אדיר וחזק ברוב נוראות, מחיה מתים במאמרו". ומבקשים רחמים על המת, לומר שהוא יזכה לתחיית המתים, ואינו חותם בברכה. ומקדישין שם (קדיש), ואומרים "בעלמא דהוא עתיד לחדתא עלמא וכו'". ואחר כך במקום שנהגו לעשות מעמד ומושב – עומד שליח ציבור ואומר: "עמדו שליח ציבור עמודו". ועומדין ואומרין: "ברוך דיין האמת" וכיוצא בו דבר של צידוק הדין. ואחר כך אומר להם השליח ציבור: "שבו יקרים שבו". וכך עושין עד שבעה פעמים, פוחתין לשבעה מעמדות ומושבות למת כנגד שבעה הבעלים וכו' (בבא בתרא ק ב). ובפעם הזאת כשאומר להם "עמדו יקרים עמודו" – עומדים. וכל העם עוברים משמאל האבל, וכל אחד אומר לו: "תתנחם מן השמים". ומשם הולכין למקום אחר סמוך לזה וכו', וסופדין ומקוננין כדרכן לרחובה של עיר. ומברכין על הכוס ברכה שמסיימין בה: "ברוך אתה ה', מנחם אבלים". ואם בא לרבות בברכות כנגד שבחו של הקדוש ברוך הוא ולחתום בה "מחיה המתים", וכנגד המנחמין "משלם הגמול", וכנגד כל ישראל "ברוך עוצר המגפה" – הרשות בידו וכו' ואחר כך נכנסין עם האבל לביתו, והוא מיסב בראש וכו', ואבל אומר "ברוך דיין האמת". וגדולי החכמים מנחמים כל אחד ואחד כפי מה שרואה לדרוש בנחמה וכו' עד כאן לשונו.

ט וכתב עוד שבדורותינו בטלו מנהגות הללו, שלא היו חובה. ואלו הברכות כולן רשות הן (כן צריך לומר). אלא כך נוהגים עכשיו: נותנין המת בקבר, וסותמין גולל הקבר, וחולצין מנעל וסנדל, ומרחיקין מעט מבית הקברות, ומקדישין "יתגדל ויתקדש וכו' בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא וכו'". עד כאן לשונו. וכן כתב בשולחן ערוך סעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שעו, ד). וצידוק הדין אנו אומרים קודם הקבורה. ובלילה אין אומרים צידוק הדין ולא קדיש. וכן בימים שאין אומרים תחנון – אין אומרים צידוק הדין. (ולא קדיש. וכן בימים שאין אומרים תחנון – אין אומרים צדוק הדין.) אך קדיש אומרים, ואומרים מזמור מ"ט (תהילים מ"ט:ב') "שמעו זאת כל [העמים] (הימים) וגו'", ואחר כך אומר קדיש.

י וכתב עוד דאחר כך תולשין עפר ותולשין עשבים, ומשליכין אחרי גיווים, ורוחצין ידיהם במים. וכתב רבינו הרמ"א: ויש אומרים שיושבים שבעה פעמים, מפני שהרוחות מלוות אותו, וכל זמן שיושבים – בורחים ממנו. ובמדינות אלו לא נהגו לישב רק שלוש פעמים אחר שרחצו הידים, ואומרים כל פעם "ויהי נועם וגו' יושב בסתר וגו'". וכשנקבר המת ביום טוב יכולין לישב כך שלוש פעמים כמו בחול, והוא הדין אם נקבר סמוך לשבת עושין כן בשבת. ונהגו להקפיד אם יכנס אדם לבית אחר קודם שירחץ וישב שלוש פעמים. ומנהג אבותינו תורה. עד כאן לשונו. והקפידא אינו אלא במי שהלך לבית הקברות וחזר אחר קבורת המת. וכן הישיבות שבעה פעמים או שלוש פעמים אינו אלא בענין זה, ולא כשהולכין ללוות מיטתו וחוזרין קודם הקבורה. וזריקת העפר הוא משום צער, כדכתיב באיוב: "ויזרקו עפר על ראשיהם השמימה". וגם הוא רמז לזכור כי עפר אנחנו, ולתחיית המתים

דכתיב: "ויציצו מעיר כעשב הארץ". (וכתב בלבוש שיש לישב שבעה פעמים, ולאמר "אתה גבור וכו'", ופסוק "כי מלאכיו", ופעם ראשון "ויהי נועם" עד "כי". ו"כי" בכלל פעם שני עד "מלאכיו". ובכל פעם יוסיף תיבה, עיין ט"ז סעיף קטן ג.)

יא יש במנהגים שלא להעמיד מצבה תוך שנים עשר חודש, ושלא למדוד הקברות תוך שבעה. ומה שנשאר מהעץ של ארון – לא יקח לתשמישו. ומנהג הספרדים בעלי מכניסי אורחים, שהשולחן שהאכילו עליו את העניים – עושים ממנו ארון על דרך "והלך לפניך צדקך". ובירושלים אין מנגבין הידים אחר נטילה זו. ומקפידין שלא ליקח מרא וחצינא מיד חברו כשחופרין קבר, אלא זורקו לארץ והשני נוטלו מהארץ. וכן בשעת הנטילה, שלא ליקח הכלי מיד הרוחץ אלא מהארץ. ויש אומרים בעת נטילה "כפר לעמך ישראל וגו'". ויש נוהגין לרחוץ גם הפנים, כדכתיב: "ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים". ואחר כך אומרים: "בלע המות", "יושב בסתר", "ויהי נועם". ואין לוקחין שום דבר מבית האבל כל שבעה. ומה שנהגו להעמיד מים בכלי – יש לבטל, דזהו מחוקות וכו' אבל הנר רשאי להעמיד, ד"נר ה' נשמת אדם". ועוד יש מנהגים, ונהרא נהרא ופשטיה.

יב הקדיש הוא ענין גדול, ובזה מזכים להמת הן להצילו מגיהנם, והן להעלותו במעלות. אך עקרי הקדישים הם מה שבתוך התפילה. אבל קדישים שאחר "עלינו" ושיר של יום – אינם אלא בשביל הקטנים. אבל מי שיכול להתפלל לפני העמוד יגיד הקדישים שבתוך התפילה שהם העיקרים, ושאחר התפילה יניח לקטנים ולא יגזול אותם. ורבים מעמי הארץ טועים לומר דעיקר הקדיש הוא מה שאחר התפילה, ונקרא "קדיש יתום". ואינם יודעים בין ימינם לשמאלם.

יג וכתב רבינו הרמ"א שנמצא במדרשים לומר קדיש על אב ואם, ולכן נהגו לומר עליהם הקדיש האחרון שנים עשר חודש. וכן נהגו להיות מפטיר, ולהתפלל ערבית במוצאי שבת לפני העמוד, שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגהינם. וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים – פודה אותם מגהינם. ונהגו לומר קדיש על אמו אף שאביו חי, ואינו יכול למחות בו שלא יאמר קדיש על אמו. ומצוה להתענות ביום שמת בו אב או אם. עד כאן לשונו. ומי שקשה עליו התענית – יפדה בממון ויחלקם לעניים. ונהגו ללמוד משניות הן כל שנים עשר חודש, הן ביום היארצייט, אחר נשמתם. והוא תיקון גדול להנשמה, כי "משנה" אותיות "נשמה".

יד עוד כתב דאומרים קדיש אפילו בשבת ויום טוב. אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויום טוב אף על פי שאין איסור בדבר. אבל בימות החול מי שיידע להתפלל – יתפלל, ויותר מועיל מקדיש יתום, שלא נתקן אלא לתינוקות. ומי שאינו יודע להתפלל כל התפילה – יתפלל כל "למנצח", "ובא לציון גואל". עד כאן לשונו. דהקדיש של אחר "ובא לציון" מעולה מהקדיש שאחר התפילה, שאינו מעיקר התפילה. וזה שכתב שלא יתפלל בשבת ויום טוב, יש מהגדולים שצוו שיתפללו לפני העמוד גם בשבת ויום טוב (דרכי משה בשם הרוקח, ור"י מקורבי"ל). אך כיון שרבינו הרמ"א בשולחן ערוך השמיט זה, ממילא דאין לאבל להתפלל בשבת ויום טוב אם לא שהוא שליח ציבור קבוע. ומדלא הזכיר רק שבת ויום טוב, שמע מינה דבראש חודש ושארי ימים שאין אומרים תחנון אין קפידא, ויכול האבל להתפלל לפני העמוד. אך בדרכי משה הביא בשם מהרי"ל דגם בראש חודש בשחרית מפני שאומרים בו הלל, עיין שם. ובשולחן ערוך השמיט זה. מיהו על כל פנים בראש חודש, וחול המועד ערבית ומנחה, וכל שכן שארי ימים שאין אומרים בהם תחנון – יכול האבל להתפלל לפני העמוד בפשיטות. וראיתי מקפידים בזה, ולא נהירא לי.

טו עוד כתב דנהגו שאין אומרים קדיש ותפילה, רק אחד עשר חודשים, כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים, כי משפט רשעים שנים עשר חודש. עד כאן לשונו. ויותר מאחד עשר חודשים לא יגידו קדיש אפילו בשנת העיבור. ועוד כתב דאם היו אבלים כאן, ובאו אחר כך אבלים אחרים – השניים יש להם הקדישים והתפילות כל שלושים יום מיום הקבורה אף על פי שלא היו, כלומר בעת המיתה והקבורה, מכל מקום דין אחד להם עם האבלים שבכאן. וכתב עוד דיש אומרים שעבריין שנהרג בניו – אומרים עליו קדיש, מפני שכיון שנהרג יש לו כפרה.

טז בדיני חלוקות קדישים מי קודם, יש מנהגים ואין לזה עיקר בדין. ולענין להתפלל לפני העמוד – מי שהוא יותר מרוצה יתפלל. ועתה כולם אומרים קדיש, כי אי אפשר לחלק ביניהם. ומכל מקום רבינו הרמ"א כתב בזה, וזה לשונו: שלושה אחין ואיש אחר – השלושה אחין נוטלין שלושה קדישים, והאחר נוטל קדיש אחד. (כלומר: שאין הולכין אחר המת אלא אחרי החיים.) ונהגו שאם מגיע לאדם יום שמת בו אביו או אמו, שאומרים עליהם קדיש יתום לעולם. ומי שיודע להתפלל כל התפילה – מתפלל. ואם יש אבלים אחרים, נהגו שתוך שבעה לאבלם הם קודמים, ואין לו קדיש כלל. תוך שלושים – יש לו קדיש אחד. (ויש חולקין, וסבירא להו דיארצייט קודם לבן שלושים, עיין ט"ז.) לאחר שלושים כל הקדישים של אותו היום הם שלו. ומונין שבעה ושלושים מיום הקבורה, אף על פי שלא שמע האבל מיד. ואם אורח הוא כאחד מבני העיר לענין קדיש – הולכין אחר המנהג. עד כאן לשונו. ולפי זה בן שבעה קודם לכל, ובן שלושים עם יארצייט יש מחלוקת מי קודם. וכתבו דביום שמפסיק מלומר קדיש – כל הקדישים של אותו היום הם שלו, ורק נותנין ליארצייט קדיש אחד. ונראה דגם לבן שלושים נותנין קדיש אחד.

יז עוד כתב דאין מקום לקדיש זה אלא על אב ואם בלבד, אבל לא בשאר קרובים. ואם אין בבית הכנסת אבל על אביו ועל אמו – אומר אותו קדיש (יתום) מי שאין לו אב ואם בעד כל מתי ישראל. ויש מקומות שנהגו ששארי קרובים אומרים קדיש על קרוביהם כשאין אבלים על אביהם ואמם. ויש מקומות שאפילו כשיש אבלים על אביהם ואמם – אומרים שאר קרובים, אלא שעושים פשרה ביניהם, שאין אומרים כל כך קדישים כמו האבלים על אב ואם. והולכין בכל זה אחר המנהג, ובלבד שיהא מנהג קבוע בעיר. עד כאן לשונו, ואין להאריך עוד בזה.

סימן שעז

א דין עבדים, ושפחות, ומרוחק, שיש להם אבלות • ובו ב׳ סעיפים

בזמן הקדמון שהיו להם עבדים ושפחות, וכשמתו אין עומדין עליהן בשורה, ואין אומרים עליהם תנחומי אבלים. אלא אומרים לו: ״המקום ימלא חסרונך״. ועכשיו לא שייך דין זה, כי אין לנו עבדים ושפחות.

ב כתב הטור: שאלו מקמי רב יהודאי גאון: אבל מרוחק (כבסימן של״ד) מהו להברותו? ולא השיב. והרמב״ן כתב דנראה כיון שאסור לישב בארבע אמותיו – אין עושין לו שורה, ולא מברכין עליו ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים. שכל שהוא כבוד לחיים – אין עושים לו לאבל המרוחק. אבל מרוחק שמת – עומדין עליו בשורה, ומנחמין אבליו. עד כאן לשונו. ועיין לעיל סימן שמ״ה.

סימן שעח

א דין סעודת הבראה • ובו י״ג סעיפים

האבל אסור לאכול סעודה ראשונה משלו, דאמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: ״ולחם אנשים לא תאכל״ (מועד קטן כז ב). וטעמו של דבר לא נתברר לנו. ודווקא בסעודה ראשונה, אבל בשנייה מותר אפילו באותו היום. ואף על גב דדעת התוספות שם דכל היום אסור לאכול משלו, וכן דעת הרוקח, מכל מקום דעת הרא״ש והטור והשולחן ערוך דרק סעודה ראשונה. וזה שאמרו בגמרא ״יום ראשון״ – הכוונה על סעודה ראשונה. וכן יתפרש בדברי הרמב״ם בפרק חמישי (רמב״ם הלכות אבל ה) שכתב כלשון הגמרא, וכן המנהג. (וכיוצא בזה איתא בפסחים לו א: יומא קמא לא תלושי לי בדובשא. והכוונה על לילה ראשונה, עיין שם.)

ב וזהו פשוט דאם השכנים לא הביאו לו או שהוא יחיד במקום זה, דאוכל משלו. דאין זה סברא שלא יאכל מפני זה. ולכן מצוה על השכנים [שיביאו] (שיבואו) לו סעודת הבראה. ובירושלמי אמרו: תבוא מאירה לשכניו שהצריכוהו לאכול משלו ולעשות מלאכה (בית יוסף). ונראה דהעיקר הוא הלחם, כלשון הכתוב. וכן לשון הגמרא שם: אסור לאכול לחם משלו, עיין שם. אבל תבשילין יכול לאכול משלו. וכן המנהג שמביאין להאבל לחם וביצים בלבד. ואמרו בגמרא שם שיכול אחד להאכיל את השני בימי אבלו, והוא יחזור גם כן להאכיל להראשון בימי אבלו, ובלבד שלא יעשו תנאי זה מפורש. והיינו כששניהם אבלים לא יאמרו זה לזה: אני אאכילך ואתה תאכיליני, דאם כן חייבים מכוח התנאי והוה כאוכל משלו. אבל בסתמא אין זה כפרעון חוב, אלא מתנה בעלמא ושרי.

ג האשה כשהיא אבלה – אין לאנשים להברותה, מפני הרגל עבירה. אך נשים יביאו לה סעודת הבראה. והאשה המביאה, נראה לי דאינה צריכה לשאול מבעלה, וגם בלא דעתו ביכולתה להביא. ואין זה כדבר גדול שצריכה דעת הבעל, אלא בדבר קטן שמותר לקבל מהנשים בלא דעת הבעל, כמו שכתבתי בערוך השולחן חושן משפט סימן שנ״ח ולעיל סימן רמ״ח. אך אם הבעל מוחה בה – אסורה להביא. ועוד נראה לי דכשהאיש והאשה שניהם אבלים – יכולים אנשים להביא לשניהם. דהעיקר הוא להבעל הבית, וממילא שגם היא אוכלת. והאשה אפילו כשהיא אבלה לבדה – אין לה לאכול משל בעלה סעודה ראשונה, דכיון שחייב במזונותיה – הוה כאוכלת משלה. וכן יש מי שיש לו מלמד, או סופר, או שכיר שאוכל אצל בעל הבית בשכרו, ואירעו אבל – לא יאכל משל בעל הבית סעודה ראשונה מטעם שנתבאר. וכן מי שהתחייב מזונות לבנו וכלתו, או לבתו וחתנו, ואירע להם אבל – לא יאכלו משלו מטעם זה. אבל מי שזן בנו ובתו בלא תנאי, או שזן יתום או שאר עני משום מצוה, ואירעם אבל – יכולים לאכול סעודה ראשונה משל בעל הבית, דכיון שאוכלים בלא התחייבות – נחשב כאוכלים משל אחרים.

ד אם רצה האבל שלא לאכול כלל עד הלילה או עד מחר – מותר לאכול בלילה משלו, והרשות בידו לעשות כן. והרי בירושלמי נמצא שהיו רגילין להתענות ביום מיתת החכמים, ומסתמא גם קרוביו התענו ולא חשו לסעודת הבראה. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה

שעח, ג). אבל האור זרוע פסק שלא יניחו את האבל להתענות אלא אם כן הוא תענית ציבור. אבל בימים של עשרת ימי תשובה, אף שהיה דרכו להתענות – לא יתענה אז, שמצוה לאכול סעודת הבראה, עיין שם.

ה סעודת הבראה אינה אלא ביום זה עד הלילה כשנקבר ביום. אבל בלילה יכול לאכול משלו. ואם נקבר בלילה – אסור לאכול בלילה משלו. ואם לא אכל כלל בלילה – יברוהו למחר, דהיום הולך אחר הלילה, ולא הלילה אחר היום. ולכן כשנקבר ביום – מותר לאכול בלילה משלו, ואינו צריך הבראה. ומי שנקבר בערב שבת סמוך לחשיכה, יש מי שאומר שמברין אותו. ורבינו הבית יוסף פסק בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה שעח, ה) דכיון שאינו חובה – לא יברוהו מפני כבוד שבת. וכן נוהגין. עד כאן לשונו. ומשמע מלשונו דלהסוברים דחובה הוא יאכל אז. וצריך עיון אם זה דוחה כבוד שבת.

ו אין מברין על מת קטן אלא אם כן מת ביום שלושים ואחד ללידתו, או קים ליה ביה שכלו לו חודשיו. ופשוט הוא שאם מת לו מת בתוך ימי אבלותו שחייבים להברותו גם על המת השני, אף שהוא יושב באבלות, וכבר אכל סעודת הבראה על המת הראשון.

ז מרביצין ומכבדין בבית האבל, ומדיחין קערות, וכוסות, וצלוחיות, וקיתונות. ואין מביאין שם לא בשמים ולא מוגמר, אבל מביאים אותם בבית שהמת שם, ואין מברכין עליהם. כן הוא בטור ושולחן ערוך סעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה שעח, ז). והטעם פשוט: דכיון שבבית שהמת שם אין הבשמים באו אלא להעביר הסרחון, לפיכך אין מברכין עליהם. והטעם שאין מביאין זה לבית האבל: משום דאין לנו לענגו בתענוגים יתרים (נימוקי יוסף). ולפי זה מה שאמרו בגמרא (מועד קטן כז א) דבית האבל חלוק מבית המנחמין יפרשו בית האבל – זהו כשהמת שם. אבל יש מהקדמונים שפירשו ד"בית האבל" הוא מקום שהאבל יושב לבדו, ושם אין מביאין מטעם שנתבאר, ולבית המנחמין מביאין. (שם. וצריך עיון דלמה אין מברכין? וצריך לומר דאין כוונתם להריח, ומביאין לכבוד בעלמא. ועיין בית יוסף וחידושי הגהות. ותמיהני שהשמיטו המשנה דשם, שאין מוליכין לבית האבל לא בטבלא ולא באסקוטלא ולא בקנון, אלא בסלים. וצריך עיון. והרמב"ם הביא זה בפרק שלושה עשר (רמב"ם הלכות אבל יג). והטעם: כדי שלא לבייש מי שאין לו.)

ח אין אומרין שמועה והגדה בבית האבל, אלא יושבין ודוממין. כן הוא בטור ושולחן ערוך סעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה שעח, ז), וכן הוא בגמרא (מועד קטן כג א). ואיתא שם: אמרו עליו על רבי חנינא בן גמליאל שהיה אומר שמועה והגדה בבית האבל, עיין שם. ופסקו כתנא קמא. ו"שמועה" היא סוגיא דכל דבר שאינו מענין אבלות – אין ללמוד בבית האבל. ולפי זה יש לתמוה על מנהגינו, שכמה לומדים משניות בבית האבל. וגם גמרא לומדים אנשי חברה ש"ס כשהמת היה מהחברה. ולבד זה אין שום טעם למה לא ילמודו אחרים בבית האבל, ואדרבא חושבים זה לזכות לנשמתו.

ט ולעניות דעתי נראה להדיא משמחות סוף פרק עשירי, דזה קאי על חכם שמת, דבית מדרשו בטל. דהכי איתא התם: חכם שמת וכו', אב בית דין שמת וכו', ונשיא שמת וכו' – אין אומרים לא הלכה ולא אגדה בבית מדרשו של אבל. צריך לשאול – מתחילין בהלכות אבלים, ופורשים לענינים אחרים, וחוזרים וחותמים בהלכות אבלים. רבי חנינא בן גמליאל אומר: אומרים אגדה בביה מדרשו של אבל. עד כאן לשונו. הרי להדיא דמיירינן שזהו בית המדרש של האבל, והיינו ששואלין כאן שאלות. ובזה אתי שפיר כדי שלא יסיחו דעתן מהאבלות, דהכל חייבים בכבודו. (והנימוקי יוסף כתב גם כן טעם זה, ומסיים: אבל אם בא להם מעשה – מורים בו. עד כאן לשונו. וכן מבואר מהרי"ף שכתב זה על חכם שמת, עיין שם. והבית יוסף בסימן שד"מ (טור יורה דעה שדמ) דמיירי בדינים אלו הביא מהרמב"ן שכתב: תניא: אין אומרים שמועה וכו' – בשבת קאמר, אף על פי שאין אבלות בשבת אין עוסקין שם בתורה וכו' אבל אם בא להם מעשה – מורין וכו' ובאבל רבתי תניא וכו', בית מדרשו של אבל היינו בתי מדרשות הבטלים מחמת אבלות. ואריבא קאי, דקתני בחכם: ואב בית דין ונשיא וכו' עד כאן לשונו. וזהו ממש כדברינו. אבל באבלים דעלמא – יכולים אחרים ללמוד. ומאוד תמיהני על השולחן ערוך והאחרונים שסתמו דבריהם. אבל לדינא נראה לי ברור כמו שכתבתי. וכן יש לומר דברי הרמב"ם ספרק שלושה עשר (רמב"ם הלכות אבל יג). ודייק ותמצא קל.)

י כיון שנקבר המת – מותרים האבלים לאכול בשר ולשתות יין מעט בתוך הסעודה, כדי לשרות אכילה שבמעיו, אבל לא להשתכר. ובזמן הגמרא היו משקין עשרה כוסות בבית האבל (כתובות ח א): שלוש לפני סעודה, ושלוש תוך הסעודה, וארבע לאחר סעודה. הוסיפו עליהם עוד ארבע וכו', התחילו משתכרים – החזירו הדבר ליושנו. ופירש רש"י: לעשרה כוסות, וכן מבואר מרמב"ם שם. אבל הרמב"ן פירש "ליושנו": שלא ישתו אלא תוך הסעודה. וכן מנהג העולם (טור), דחובה אין בזה כלל. ולמעט ביין עדיף.

יא ומקום שנהגו להברות בבשר ויין ומיני מטעמים – עושים. ומקודם מברין בביצים או בתבשיל של עדשים, שזהו זכר לאבלות, ואחר כך מברין בדברים שירצו. ואין לאכול עם האבל הרבה בני אדם באופן שיתחלקו לשני מקומות, דמיחזי כסעודת מריעות. רק בני משפחתו אוכלים עמו (טור).

יב מי שמת לו מת ביום טוב או בחול המועד – בטלה ממנו סעודת הבראה. ואף על פי שרבינו הבית יוסף בסעיף י״א (שולחן ערוך יורה דעה שעח, יא) כתב: היכא שצריך למנות שבעה אחר הרגל, וכן אם שמע שמועה בשבת – צריך להברותו הבראה ראשונה שבימי אבלות. עד כאן לשונו. אבל רבינו הרמ״א כתב על זה: ויש אומרים שכיון שנדחה יום ראשון – אין מברין אותו. וכן נוהגים. ואפילו היכא דעולה לו למניין שבעה, כגון ביום טוב שני של גליות. עד כאן לשונו. וכל שכן שאין מברין על שמועה רחוקה. אבל על שמועה קרובה – מברין, אף שהמת מת במקום אחר. (ועיין ש״ך סעיף קטן י״א. ולא קשיא כלל, דבאמת בשולחן ערוך השמיטו זה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: פריס מנחם גדול דבהון, ובשבת פריס כאורחיה. עד כאן לשונו. והכי פירושו: דבחול בוצע הגדול מן המנחמים, אבל לא האבל. ובשבת בוצע האבל בעצמו. וזהו מירושלמי פרק שלישי דברכות. ומסיים דכתיב: ״ברכת ה׳ היא תעשיר״ – זו שבת, ״ולא תוסיף עצב עמה״, עיין שם. ובאורח חיים סימן קס״ז מבואר דאין נותנין ״המוציא״ ליד האוכל, אלא מניח על השולחן ונוטל. ורק לאבל נותנין ביד, דכתיב: ״פרשה ציון בידיה״. ובשבת לא יתן גם לאבל בידו, עיין שם.

סימן שעט

א דין הוספות בברכת המזון בבית האבל • ובו ד׳ סעיפים

תקנו חכמים להוסיף לאבל בברכת המזון בברכת ״הטוב והמטיב״ מעין המאורע. והיינו שיאמר כשמגיע ל״הוא הטיב, הוא מטיב, הוא ייטיב לנו״: אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, לוקח נפשות במשפט, שליט בעולמו לעשות בו כרצונו. כי כל דרכיו משפט, ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו. גודר פרצת ישראל, הוא יגדור הפרצה הזאת מעלינו ומעל אבל זה לחיים ולשלום. הוא גמלנו הוא גומלינו הוא יגמלינו לעד, לחן ולחסד וכו׳ לעולם אל יחסרנו. הרחמן וכו׳

ב ויש מוסיפין בברכה שלישית כשמגיע ל״ובנה ירושלים״, יאמר: ובנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו. נחם ה׳ אלקינו את אבלי ירושלים. ואת האבלים המתאבלים באבל הזה נחמם מאבלם, ושמחם מיגונם, כאמור: ״כאיש אשר אמו תנחמנו, כן אנכי אנחמכם״. ברוך אתה ה׳, מנחם ציון בבנין ירושלים. אמן. ולא יאמר ״מנחם אבלים ובונה ירושלים״, דאין חותמין בשני ענינים. אך ״מנחם ציון ובונה ירושלים״ יכול לסיים כמו שאנו מסיימין בתשעה באב במנחה, דחדא מילתא היא (ש״ך סעיף קטן ד). והגם שלא הוזכר זה בברכות (ברכות מו ב), יש לומר דאינו לעיכובא, דחכמינו ז״ל צוו רק להזכיר מעין המאורע. ואם יש כוס של ברכה יברך האבל, דהוא יושב בראש, כמו שכתבתי בריש סימן שע״ו. ויש אומרים דבברכת זימון צריך לומר: ״נברך מנחם אבלים שאכלנו משלו״. והם אומרים: ״ברוך מנחם וכו׳״, והמברך חוזר כן. ואם יש עשרה יאמר: ״נברך אלקינו מנחם וכו׳״, והם עונים כן, וחוזר כן.

ג כתב הטור משמו של גאון, דברכה זו צריך לומר בין כשמברך ביחיד, בין בשלושה, בין בעשרה. וזה שנתבאר בגמרא דברכת אבלים בעשרה דווקא – זהו בברכת רחבה ושורה שהיה בזמן הש״ס, ולא האידנא שאין לנו ברכות אלו. אבל ברכת אבלים שבברכת המזון, והיינו ההוספה שנתבאר, הוא אפילו ביחיד. וכן משמע מכל הפוסקים דברכה זו אפילו ביחיד. ובמרדכי (פרק ״אלו מגלחין״) כתב שכן דעת הסמ״ג, ושכן מצא רבינו יצחק בתשובת הגאונים. ורק דעת רבינו מאיר הוא שגם ברכה זו צריכה עשרה. וכיון דזהו רק דעה יחידאי – לא קיימא לן כוותיה. ואפילו היחיד מחוייב בברכה זו, והמקילים בזה לא יפה הם עושים. ואבל מצטרף לעשרה.

ד בכל השבעה ימים מוסיפין ברכה זו, לבד בשבת כשמברכים עם אחרים – אין מוסיפין ברכה זו דהוי כפרהסיא. ואם האבל אוכל לבדו, או אפילו אוכלים הרבה רק שכולם אבלים – מברכים, דהוי כבצנעא ונוהג בשבת. והאבל מצטרף לתפילה ולזימון, בין לשלושה בין לעשרה. ויש מי שאומר דבסעודה ראשונה שהיא סעודת הבראה – אין האבל מצטרף לזימון (עיין ש״ך סעיף קטן ו).

סימן שפ

א אלו דברים שהאבל אסור בהם • ובו ל״ג סעיפים

אלו דברים שהאבל אסור בהם: במלאכה, וברחיצה וסיכה, ונעילת הסנדל, ותשמיש המיטה. ואסור לקרות בתורה, ואסור בשאילת שלום, ואסור בכביסת בגדים. וחייב בעטיפת הראש. ובכפיית המיטה כל שבעה. ואסור להניח תפילין ביום ראשון. ואסור בגיהוץ ותספורת, ואסור בשמחה. ואסור לאחות הקרע כל שלושים יום, כמו שכתבתי בסימן ש״מ. וכל דברי אבלות – נוהג בין ביום בין בלילה.

ב וכל אלו הדברים אסמכינהו אקראי (מועד קטן טו ב): מלאכה דכתיב: ״והפכתי חגיכם לאבל״ – מה חג אסור במלאכה אף אבל כן. ורחיצה וסיכה ותכבוסת דכתיב: ״וישלח יואב תקועה וגו׳ ויאמר אליה: התאבלי נא ולבשי בגדי אבל, ואל תסוכי שמן״ – ורחיצה כסיכה, והכיבוס בכלל זה. ונעילת הסנדל, מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל: ״ונעלך תשים ברגלך״ – מכלל דלאחרים אסור. דאין לומר דהוא הדין לאחרים כמו שיתבאר לענין תורה, דאם כן למה לו לומר כן, דמסתמא לא הלך יחזקאל יחף? אלא ודאי כמו שכתבתי. ותשמיש המיטה דכתיב: ״וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבוא אליה״ – מכלל דמעיקרא אסור. ואסור לקרות בתורה ובשאילת שלום, מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל: ״האנק דום״. ואסור בתפילין ביום ראשון, מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל: ״פארך חבוש עליך״ – מכלל דלכולי עלמא אסור. ועטיפת הראש שחייב בה, מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל: ״ולא תעטה על שפם״ – מכלל דכולי עלמא מחייבי. וחיוב דכפיית המיטה, והיינו שאסור לישב על המיטה, שנאמר: ״ויקם המלך וגו׳ וישכב ארצה״. ואיסור שמחה פשוט הוא. וכל דין ודין יתבאר במקומו. ובסימן זה יתבאר דין מלאכה.

ג ויש לי בזה שאלה: כיון דכולהו מקראי דיחזקאל נפקא, למה בכל הדברים האיסור כל שבעה, ובתפילין רק יום אחד מטעמא דעיקר מררותא חד יומא? כדכתיב: ״ואחריתה כיום מר״, ותפילין נקראו ״פאר״, וכיון שהוא מר נפש מתעולל בעפר קרנו, ואין זה פאר (תוספות מועד קטן כא א ד״ה משלישי). מכל מקום סוף סוף הא מחד קרא למדו כולם, ואם כן נאמר דכולהו רק חד יומא? וצריך לומר דלשיטת הפוסקים דאבלות יום ראשון דאורייתא אתי שפיר, דוודאי כולה קרא הוא ליום ראשון, ושארי הימים הם מדרבנן שאסרו. ובתפילין לא רצו לאסור לבטלו ממצוה. וזה שאסרו בתלמוד תורה, משום דיכול ללמוד דברים המותרים. ולהפוסקים דסבירא להו דעיקר אבלות דרבנן כולה – קרא אסמכתא בעלמא כמובן, ורבנן הוא דגזרו על כל הדברים, לבד מתפילין מטעמא דאמרן. ועוד: דכולהו יש בזה תענוג, ולכן אסרו כל שבעה. ותלמוד תורה אית בה שמחה, כדכתיב: ״פקודי ה׳ ישרים משמחי לב״ – אסרו כל שבעה. ותפילין לית בהו לא תענוג ולא שמחה, ולכן לא אסרו כל שבעה. (עיין רש״י שם ד״ה ואסור לקרות. ודייק ותמצא קל.)

ד ועיקר אבלות הוא שבעה. ומכל מקום יש דברים שאסרו חכמים כל שלושים, כמו שכתב הרמב״ם ריש פרק ששי (רמב״ם הלכות אבל ו), וזה לשונו: מדברי סופרים שיהא האבל נוהג מקצת אבלות כל שלושים יום. ומניין סמכו לשלושים יום? שנאמר: ״ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים״ – מכלל שהאבל מצטער כל שלושים יום. עד כאן לשונו. ולגילוח דרשו מ״ראשיכם אל תפרעו״, ואתיא ״פרע״-״פרע״ מנזיר. וכתב עוד: ואלו דברים שהאבל אסור בהן כל שלושים יום: אסור בתספורת, ובגיהוץ, ובנישואין, ובשמחת מריעות, ולילך בסחורה ממדינה למדינה – הכל חמישה דברים. עד כאן לשונו. ויתבארו כל אחד במקומו. ונראה לי דכולם לא אסרו, מפני שקשה על האדם לעמוד בהן. ואצלינו מצד המנהג אסרו גם ברחיצת חמין כל שלושים, ויתבאר בסימן שפ״א. (הכנסת הגדולה כתב דאם רוצה לנהוג בשארי איסורים כל שלושים – הוה כמוסיף, עיין שם. ואני מסתפק בזה, דאם כן היאך נהגו להוסיף על איסור רחיצה? ודייק ותמצא קל.)

ה מלאכה כיצד? כל שלושה ימים הראשונים אסור במלאכה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה. דשלושה ימים לבכי, ואם יעשה במלאכה – יסיח דעתו מן הבכי (בית יוסף בשם רי״ק). ועוד: דבירושלמי איתא דכל שלושה ימים הנפש מרחף על הגוף (שם). ומשלושה ימים ואילך, אם הוא עני אפילו יכול להתפרנס מן הצדקה, מכל מקום כיון שהוא עני ואין לו מה יאכל הוא ובני ביתו – עושה מלאכתו בצינעא בתוך ביתו. ואשה טווה בפלך בתוך ביתה (מועד קטן כא ב). כלומר: דלאשה לא התירו רק מלאכה של צינעא ושל עראי, כטוויית פלך. ואם בזה אינה מספקת – תעשה מלאכתה התמידית בתוך ביתה (טור). אבל אמרו חכמים: תבוא מאירה לשכניו שהצריכוהו לכך. אך אם אינו רוצה לקבל, ורוצה יותר להרויח – אין על השכנים עון (נראה לי).

ו ויש שרוצים לומר דאחר שלושה ימים, גם מי שאינו עני יכול לעשות מלאכה בתוך ביתו (תוספות שם בשם רבינו שמואל, והגהות מיימוניות בשם רבינו שמעיה). ורוב רבותינו חולקים בזה, דלהדיא תניא בשמחות (ריש פרק חמישי): אבל כל שבעה ימים – אסור לעשות מלאכה, הוא ובניו ובנותיו, ועבדיו ושפחותיו, ובהמתו וכו׳ ואחרים אסורים לעשות לו לבד בדבר האבד, כמבואר שם ובפרק שני דמועד קטן. ולכן נראה לעניות דעתי דבעל

מלאכה המחזיק פועלים ומשלם להם – יכולים לעשות מלאכתו בביתו אפילו מיום הראשון, שהרי אין לך דבר האבד יותר מזה, שמשלם להם מכיסו בעד כל יום, או שמספיק להם מזונות מכיסו. וזהו הפסד גמור. ולא דמי לעבדים ושפחות, שאינו משלם להם מכיסו, ומה שאוכלים מרויחים גם בלא מלאכה. ולכן הפועלים יכולים לעשות אפילו הוא עשיר. וכן נראה להורות, ועיין מה שכתבתי בסעיף כ״ב.

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אפילו דבר האבד אסור להאבל לעשות, בין הוא בין עבדיו ושפחותיו, ובניו ובנותיו, שמעשה ידיהם שלו. עד כאן לשונו. אבל אם מעשה ידיהם לעצמן, אפילו הם קטנים – מותרים לעשות כדי שירויחו לעצמן. וכל שכן אלו הפועלים אצל הבעלי מלאכות שאינם משכירים עצמן לזמן בין יעשה בין לא יעשה, אלא שנוטלים כך וכך מכל חתיכה מלאכה, ואם יעשו יותר ירויחו יותר, שמותרים לעשות אף על פי שעל ידי זה ירויח הבעל הבית. ואף על פי שאין לו הפסד מכיסו אם לא יעשו, מכל מקום כיון שכונתם להרוחת עצמם – מותר (כן נראה לעניות דעתי).

ח עוד כתב: אסור לעשות מלאכתו על ידי אחרים, אפילו על ידי כותי, אלא אם כן הוא דבר האבוד. שדבר האבוד מותר לעשות על ידי אחרים, אפילו דבר האסור במועד, משום טירחא מותר באבל, ואפילו הוא מעשה אומן. עד כאן לשונו. דדווקא בחול המועד אסרו דברים של טורח מפני כבוד המועד, אבל אבל שעושה על ידי אחרים, מאי איכפת לן בטורח דאחרים (טור)? ורבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דאם לא יוכל לעשות על ידי אחרים, והוא דבר האבד – מותר לעשות האבל בעצמו, ולאחר שלושה ימים הראשונים יש להקל, ואפילו תוך שלושה כשהוא הפסד מרובה. עד כאן לשונו. ואפילו הוא דבר שיש בו טורח ומעשה אומן, ורק שיעשה בצינעא (ש״ך סעיף קטן ו). שהרי באמת מבואר להדיא בש״ס כלל גדול דכל דבר האבד מותר באבל, וכמו שיתבאר בפרקמטיא. אלא דלענין מלאכה אסרו על ידי עצמו, משום שיכול לעשות על ידי אחרים. ואם כן ממילא כשאין ביכולת על ידי אחרים – מותר על ידי עצמו. וטורח אין נפקא מינה באבל, וכן מעשה אומן, ולא דמי לחול המועד כמו שכתבתי.

ט יראה לי דעני שאין לו מה יאכל, אם הוא יחידי באופן שאי אפשר לו להתפרנס מצדקה, או אפילו כשהוא בעיר ואי אפשר לצדקה או לשכניו לפרנסו, כמו בזמנינו שבעונותינו הרבים רבתה העניות – יכול לעשות מלאכה גם ביום ראשון ובעצמו, אפילו מעשה אומן ורק בצינעא. וכל שכן הוא מדבר האבד שהתיר רבינו הרמ״א כמו שכתבתי. אם כן כשאין לו מה יאכל לו – כל שכן שמותר לו לעשות כיון שאי אפשר באופן אחר: האם יגווע הוא ובני ביתו ברעב חס ושלום? ופשוט הוא.

י דין כתיבה לאבל, כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דכדרך שמותר לכתוב בחול המועד – כך מותר לכתוב בימי אבלו, אבל לא בענין אחר. עד כאן לשונו, ונתבאר באורח חיים סימן תקמ״ה. ונראה לי דלאו לגמרי מדמה לה לחול המועד, שיש בכמה דברים שאי אפשר להשוותן. שהרי שם נתבאר להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן, ובאבל כבר נתבאר שאין חילוק בין מעשה אומן לאין מעשה אומן. וגם שם נתבאר דיש מקילין באגרת שאלת שלום, ובאבל פשיטא שאסור בשאלות שלום. אלא כוונת רבינו הרמ״א בעיקר הדבר: דכשם שבשם נתבאר דמי שפרנסתו מכתיבה, כגון הכותב ספר תורה תפילין ומזוזות, שאסור לו לכתוב בחול המועד, ואם אין לו מה יאכל מותר, עיין שם – כמו כן (סופר) אבל (כן), וכן בדבר האבד. אבל ודאי יש פרטים שאינם שוים. ולכתוב אגרות שלום בוודאי אסור לאבל, ולכתוב חשבון ודאי מותר, דהוי כדבר האבד שמא ישכח. וגם בחול המועד מבואר שם דמותר לכתוב חשבונותיו ולחשוב יציאותיו מטעם זה, עיין שם. ושארי כתיבות שאין בהם הכרח – וודאי דאסור בימי אבלו כמו בחול המועד.

יא כשם שהוא אסור בעשיית מלאכה, כך הוא אסור לישא וליתן בסחורה, ולילך מעיר לעיר בסחורה. וסחורה שיש לו, אם לא יהיה לו היזק במה שלא ימכור עתה – אסור למוכרם. אבל כשיהיה לו היזק – מותר. וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה שפ, ו): פרקמטיא שלו בדבר האבד, שאם לא ימכור יפסיד מהקרן – נמכרת על ידי אחרים. אבל אם לא יפסיד מהקרן, אלא שאם ימכרנה עתה ירויח בה יותר משאם ימכרנה אחר כך – אסור. ומכל מקום אם שיירות או ספינות באו, או שהם מבקשים לצאת, ומוכרים בזול או לוקחים ביוקר – מותר למכור ולקנות על ידי אחרים, אפילו שלא לצורך תשמישו אלא לעשות סחורה להשתכר. עד כאן לשונו. וכלשון זה הוא גם בטור, ובתוספות מועד קטן (מועד קטן י ב, ד״ה ובדבר), עיין שם. ואינו מדויק שפתחו בהפסד מהקרן, וסיימו שעתה ירויח בה יותר מכשימכרנה אחר כך, דמשמע שגם אחר כך ירויח, רק עתה ירויח יותר. ולשון הרא״ש שם (סימן כ״ג) יותר מדוייק, עיין שם. וגם הטור והשולחן ערוך לענין חול המועד באורח חיים סימן תקל״ט (שולחן ערוך אורח חיים תקלט) לא כתבו כלשונם שבכאן, עיין שם. ונראה לעניות דעתי דשני מיני פרקמטיא יש: דאדם שאין פרנסתו קבועה מפרקמטיא זו, אלא שנזדמן לו וקנאה וצריך למוכרה – אצלו לא הותר רק כשיפסיד מהקרן. אבל מי שפרנסתו בכך – גם הריוח המוכרח הוי כקרן, דחיותו היא. ובזה האיסור אינו אלא אם גם אחר כך ירויח, אלא שעתה ירויח יותר, דאז אסור. אבל אם אחר כך יצטרך למכור בלא ריוח כלל – מותר. וכמו שאמרו חכמינו ז״ל: זבין וזבין תגרא איקרי (בבא מציעא מ ב), ועיין בסעיף כ״ז.

יב ולכן נראה דמי שהוא סוחר בתבואה או בשארי סחורות ואירע לו אבלות, ועתה יש סוחרים לקנות ממנו בריוח, ואחר כך יכול להיות שלא ירויח – מותר לו למכור סחורתו על ידי אחרים. והיינו שהוא בעצמו לא ילך לשקול להם הסחורה ולמסור להם, וישלח אחר במקומו. דזהו ממש כדבר האבד, וכפי מה שנתבאר דדבר האבד כשאין ביכולת על ידי אחרים יכול לעשות בעצמו – הוא הדין בכאן, יכול לילך בצינעא אם אין ביכולת על ידי אחרים. ודבר זה תלוי בראיית עיני המורה (כן נראה לעניות דעתי).

יג וזה שכתב דכשבאו שיירות או ספינות וכו' – זהו עניין אחר. ורבינו הבית יוסף קיצר בזה, וכך מתבאר לנו מדברי הרא"ש והטור: דהנה מקודם נתבאר דביש לו סחורה למכור – אינו רשאי למכור אלא אם כן יודע בבירור שאחר כך יפסיד מהקרן, או שלא ירויח כפי מה שבארנו. אבל בסתמא אסור. ועתה אומר שכשבאו שיירות או ספינות לקנות סחורה זו – רשאי למכור בכל עניין. דאמרינן שמסתמא יוזל אחר כך כדרך המסחור, שברבות הקונים הסחורה בתקפה, ואחר כך הסחורה נופלת. ובזה לית מאן דפליג. (עיין ש"ך סעיף קטן ז. ולא פליגי, דלשניהם הוה כדבר האבד. ודייק ותמצא קל.)

יד אמנם כשבאו שיירות או ספינות למכור סחורתן, ומי שצריך לסחורה זו עתה הוא עת קנייתן, דאחר כך לא ישיגום או יהיו ביוקר – דעת הרמב"ן שאין האבל רשאי לקנות אלא אם כן נצרך לו לצרכי ביתו. אבל לקנותם לסחורה – אסור. והרא"ש חולק עליו, דגם לקנות לסחורה הוי כדבר האבד, כיון שצריך לחיותו. וזהו תורף כוונתו. (ומזה גם כן ראיה למה שכתבתי בסעיף י"ב.)

טו ומכל הדברים שנתבארו למדנו דאבל כשיש לו סחורות על המים או בריחוק מקום, ודרך המסחור להשגיח עליהם או להעמידם למקומם, או שנצרך לו לשלוח סחורה המוכנת אצלו על יריד או לאיזה מקום או על המים – רשאי לשלוח על ידי אחרים. ואם מוכרח לעשות בעצמו – יעשה בעצמו לדעת רבינו הרמ"א שהבאנו בסעיף ח, דאין לך דבר האבד גדול מזה. וכן אם הוא חנוני והגיע זמן היריד לקניית סחורה – גם כן מותר על ידי אחרים אם אפשר, ואם לאו מותר על ידי עצמו מטעם דבר האבד. וכן כל כיוצא בזה.

טז מי שהיה לו עסק הלוואה ואירעו אבל, הרמב"ן אסרו להלוות בימי אבלו אף על ידי אחרים, ורבינו תם התיר. ולזה הסכים הרא"ש דמותר להלוות להמכירים והרגילים ללוות ממנו, כדי שלא ילכו אצל אחרים וירגילום לבוא אצלם, והוי כדבר האבד. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ז (שולחן ערוך יורה דעה שפ, ז). ומזה יש לדון על כל מין מסחור תמידי הרגילים ליקח ממנו, ואם עתה לא ימצאו אצלו יקחו מאחרים וירגילום לקנות אצלם – מותר להאבל למכור להם על ידי אחרים. אך בחנות יש דין אחר, כמו שיתבאר בסעיף כ"ה.

יז וכן לתבוע מעות בימי אבלו, אם אין נפקא מינה בין יום זה ובין אחר האבלות, שלא יגיע לו היזק על ידי זה – אסור להאבל לתבוע. אמנם אם יש חשש שאחר כך לא ימצאם שילכו מכאן – מותר לו לשלוח לתבוע מעותיו, דהוי כדבר האבד. וכן אם יש לו דין על אדם – לא יתבענו בימי אבלו. ואם הוא דבר האבד, כגון שהנתבע ילך מכאן למרחק, או העדים ילכו מכאן, או שהם חולים ויש חשש שימותו – עושה מורשה ודן עמהם בבית דין. ויראה לי אם ההכרח שיבוא בעצמו לבית דין – מותר אם לא סגי בלאו הכי, לפי מה שכתבתי בסעיף ח. ועיין בסימן שצ"ג.

יח כל הדברים שהתירו במועד משום צורך המועד, ולא משום דבר האבד – כולם אסורים באבל אפילו על ידי אחרים. דלא איתקש אבל למועד אלא לענין דבר האבד. דמה שייך צורך באבל אם לא כשאין לו מה יאכל, כמו שכתבתי בסעיף ה ובסעיף ט?

יט אבל שיש לו שדה, והיא באריסות או בחכירות או בקבלנות אצל אחרים – הרי אלו עובדין כדרכן בימי האבל של בעל השדה, שהרי לא בשבילו הם עובדים אלא בשבילם. ואי משום שעל ידי זה מגיע לו גם כן ריוח מה איכפת לנו, כיון שהשדה ברשותם ולא ברשותו? ולא עוד אלא אפילו נשלם הזמן בימי האבל של בעל השדה, או אפילו קודם להאבלות – נשארו בשדה כמו שהיו, דסתם שדה לאריסות קיימא, והוי כאילו מקודם מסר להם על עוד זמן, ומקרי השדה ברשותם. אבל להשכיר בימי אבלו ודאי אסור, דאין זה דבר האבד. ולהיפך אם האבל היה אריס או חוכר או קבלן בשדה של אחרים – על ידי עצמו לא יעשה שאסור במלאכה, אבל על ידי אחרים יעשה, שהרי לא בשדהו עושים אלא למען בעל השדה, ולהאבל מגיע ריוח ממילא, ואי אפשר שאחרים יפסידו מפני אבלותו. אבל אם היה לו בשדהו שכיר יום ונעשה אבל – אסור להשכיר לעשות אפילו השדה היא בעיר אחרת, שהרי אין להשכיר חלק בהשדה, וכל השדה היא של האבל.

כ וזהו בעסק קרקע. אבל בעסק מטלטלין, כגון שהיה להאבל חמור או ספינה מושכר ביד אחרים או מוחכר, הדין כך: אם שכרו או חכרו קודם האבלות, ועדיין לא כלה הזמן – מותר להם לעשות, דבשלהם הם עוסקין כמו בשדה. אבל אם כלה הזמן – אסור. ולא דמי לשדה, דמסתמא קיימא לאריסות והוה כמושכר גם על הזמן הבא. מה שאין כן באלו שאין עומדין להשכיר, והוה עתה כשכירות חדשה, ואסור להשכיר בימי אבלו. ואם האבל

מושכר לאחר בחמור של האחר או בספינה, ועדיין לא כלה הזמן על ידי עצמו – לא יעשה. ועל ידי אחרים מותר, כיון שאין עיקר המלאכה שלו, שנקרא על שם האחר (לבוש). ויש מי שאוסר אם לא שיש בזה דבר האבד (ש"ך סעיף קטן י"ז). ונראה לי דשני הדעות אמת. דוודאי אם לבעל החמור אין שום נפקא מינה אם יעשה או לא יעשה – אסור אם לא בדבר האבד, כגון שצריך ליתן להחמור מזונות, או שמשלם לו בעד כל יום לפי החשבון. דבכהאי גוונא אפילו בחמור שלו לגמרי, אם צריך ליתן לו תבן ומספוא כמו סוסים שלנו – אין לך דבר האבד יותר מזה. ולכן בעל עגלה כשהוא אבל – מותר לו למסור סוסו לאחר שיסע עמו וישתכר על מזונותיו. ואם יש איזה נפקא מינה לבעל החמור, כגון שהיה המדובר ביניהם כשיהיה בטל לא יקח כל כך שכר כמו בעשייתו – מותר לו על ידי אחרים בכל גווני, כיון שזהו טובת האחר, ולמה יסבול נזק בעד אבלותו? ולהאבל מגיע טובה ממילא.

כא וכתב רבנו הבית יוסף בסעיף ט"ו: אם היה החמור ביד אחרים למחצה לשליש ולרביע – יש מתירים ויש אוסרים. עד כאן לשונו. וטעם המתירין פשוט. וטעם האוסרין דדוקא כשהיו מושכרים דכל זמן השכירות הוא של אחרים – מותר. אבל למחצה לשליש ולרביע נקרא על שם הבעלים. ולא דמי לקרקע דלאריסות קיימא, מה שאין כן הני. וזהו דעת הראב"ד בטור, עיין שם. ונראה לי דאפילו לדעתו אם יש בזה דבר האבד – מותר, שהרי אפילו בשלו לגמרי מותר, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. ופשוט הוא.

כב היתה מלאכת אחרים בידו, אפילו בדבר תלוש שיכול לעשותה בצינעא, כגון לארוג או לתפור וכיוצא בזה, בין בקבלנות בין שלא בקבלנות אלא כשכיר יום – לא יעשה, דהוא אסור במלאכה. ועל ידי אחרים אם הוא דבר האבד – מותר, ואם לאו – אסור אף שזהו של אחרים, מכל מקום הרי יכול לעשות אחר האבלות (מרדכי). ואם היתה מלאכתו ביד אחרים אם הם שכירי יום – אסור, ואם קבלו בקבלנות בביתו – לא יעשו, שלא יאמרו שהוא גם כן מסייע בהמלאכה. אי נמי: שלא יאמרו "בימי אבלו השכירו" (רש"י יא ב (מועד קטן יא ב)). ובבית אחרים יעשו אפילו אין בזה דבר האבד, שהרי בקבלנותן הן עוסקין, ובלבד שקבלו המלאכה קודם שנעשה אבל. וזה שהתרנו בסעיף ו לבעל מלאכה שפועליו יעשו בביתו – התם הוי דבר האבד, ומוכרחים לעשות בביתו. ועוד: דבזה לא שייך החשש השני "שלא יאמרו וכו'", דהכל יודעין ששכרן מקודם. ומשום חשדא נמי ליכא כל כך, דזה מצוי פעמים רבות אצלינו שהפועלים עושים ובעל הבית אינו עושה. וגם בדין זה נראה לי שאם הוא דבר האבד אם לא יעשו בביתו, שמותרים לעשות בביתו. וזה תלוי לפי ראות עיני המורה.

כג וזהו במלאכת תלוש. אבל במלאכת מחובר, כגון שהיה לו בנין ביד אחרים בקבלנות – לא יעשו מפני הפירסום ומראית העין. ואפילו חוץ לתחום לא יעשו, שהרי הרבה יוצאים חוץ לתחום ויראו שבית האבל נבנה. ואפילו הקבלנים כותים – אסור. במה דברים אמורים? בחול או בחול המועד. אבל בשבת ויום טוב אם הקבלנים כותים והבנין הוא חוץ לתחום – מותרים לעשות כשאין עיר אחרת של ישראל בתוך התחום של הבנין. ואם ישראל יחידי דר בתוך התחום גם כן נראה דאסור, ויש להתיישב בזה.

כד וכתב הרמב"ן דהוא הדין אם קבלו בקבלנות לחרוש ולזרוע שדהו, שאסור בקבלנות של בנין, דכיון שהוא לבדו אוכל הפירות – נקרא הכל על שמו. וזהו כמחובר, שהכל רואים. ודעת הראב"ד דכיון שהמקבל לבדו נראה בהשדה חורש וזורע, והוא איננו שם, לא דמי לבנין ומותר. ורבינו הבית יוסף בסעיף כ (Aולחן ערוך יורה דעה שפ, כ) הביא שני הדעות, ולא הכריע ביניהם. ודע דהאבל מותר לקבל מלאכה בימי אבלו שיעשה לאחר מכאן, ובלבד שלא ישקול ולא ימדוד כדרך שהוא עושה בשאר פעמים. ולא אסרו לו קבלת מלאכה, שהרי אינו עושה כלום אלא דיבור בעלמא. ועוד: דשמא יתנוה לאחר, והוי קצת כדבר האבד.

כה הרי"ף בפרק שני דמועד קטן, והרמב"ם בפרק חמישי דין ט (רמב"ם הלכות אבל ה) כתבו: שני אחים, שני שותפים, שני חנונים, שאירע לאחד מהן דבר – הרי אלו נועלים חנותן. עד כאן לשונם. וזהו ירושלמי בפרק שלישי (הלכה ה'). והקשו עליהם הראשונים, דבגמרא ריש פרק שני איתא: מריון ומר בריה דרב אחא הוה להו גמלא דתורי בהדי הדדי. איתרעא ביה מילתא במר, ופסקיה לגמליה. אמר רב אשי: גברא רבא כמר עביד הכי? נהי לפסידא דידיה לא חייש, אדאחרים לא חייש? והא תניא: אם היו מושכרין וכו' הרי אלו יעשו. והוא סבר: אדם חשוב שאני, עיין שם. הרי מפורש דאין לשותף להפסיד בשביל אבלותו של השני שלא כהירושלמי, והמה לא הביאו זה כלל. ותירץ הראב"ד דגם בירושלמי הכוונה דבפרהסיא לא יעשה, אבל בצינעא יעשה. וחנות הוה בפרהסיא, ומעשה דמריון הוה כבצינעא. (הראב"ד הולך לשיטתו דבשדה לא דמי לבניין, כמו שכתבתי בסעיף כ"ד. והרמב"ן חולק שם, וחולק גם אתירוץ זה. ותירץ דבגמרא מיירי שלכל אחד היה שייך זמן לבד, ושבוע זו היתה של מריון, ולכן שפיר מדמה למושכרין. אך הרא"ש והטור והשולחן ערוך הסכימו להראב"ד. ולפי זה צריך עיון על השולחן ערוך סעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שפ, ב) בענין שדה שהביא שני הדעות, והיה לו להכריע להיתר כהראב"ד. ודייק ותמצא קל.)

כו ועל פי זה פסקו בטור ושולחן ערוך סעיף כ״א דשני שותפים חנונים שאירע אבל לאחד מהם – נועלים חנותם שלא יעשה השותף בפרהסיא. אבל יכול לעשות בצינעא בתוך ביתו, אפילו בעסק השותפות. ואם האבל אדם חשוב, והשותפות נקרא על שמו, שאפילו אם יעשוהו בצינעא בתוך ביתו ידוע שיש לאבל חלק – אסור לשני לעשות אפילו בתוך ביתו. עד כאן לשונו. (וזה שאמרו בגמרא ״אדם חשוב שאני״, כלומר: שנקרא על שמו.)

כז ונראה להדיא דלזה לא מהני אף אם הוא דבר האבד, דרק עיקר המלאכה התירו לאבל בדבר האבד כמו שנתבאר. אבל איסור פרהסיא, שהוא משום מראית העין – לא התירו מפני דבר האבד. ולפי זה מה שהתרנו בפרקמטיא – לא התרנו רק המכירה או הקנייה בדבר האבד בביתו דהוי בצינעא, ולא בחנות דהוה פרהסיא. וראיה לזה: שהרי אין אנו חוששין אפילו לפסידא של השותף מטעם זה, כל שכן שלא ניחוש לפסידא דידיה.

כח והנה אף דוודאי כן נראה לדינא, מכל מקום ראינו רבים מקילים בזה בערים הגדולות, אפילו בחנות של האבל עצמו. וחושבין לנמנעות ולהפסד מרובה אם תהיה נעולה כל שבעת ימי אבלות. ולעשות שטר מכירה גם כן אינו מועיל, כיון שהטעם הוא משום מראית העין, והכל יודעים שהחנות היא של האבל. והנה המהרש״ל בתשובה (סימן ס״ו) מיקל בחנות לאחר שלושה ימים, עיין שם. ולא ידעתי מנא לן, דברמב״ם שם מפורש כל שבעה, עיין שם. ומכל מקום יש ללמד עליהם זכות, דהא לענין דבר האבד אבל וחול המועד שוין. וכבר כתבו מפרשי השולחן ערוך באורח חיים סימן תקל״ט (שולחן ערוך אורח חיים תקלט) דבחול המועד בשוק גדול כמו קראסנ״י טאר״ג – מותר לישב בחנות, עיין שם. הרי שתופסים דדבר האבד מהני גם לטעמא דפרהסיא. וזה שלא חששו לפסידא דשותף מטעם פרהסיא, משום דדרך השותפות כן הוא. ולא גרע משותף שקלקל שלא בכוונה בעסק שגם השני סובל הנזק, כגון מכר סחורה ונתייקר וכיוצא בזה, כמבואר בחושן משפט סימן קע״ו. אבל דבר האבד הוא היתר גמור באבל וחול המועד ולא חיישינן לפרהסיא, והכל יודעין שזהו הפסד גדול. ובפרט בזמן הזה בערים הגדולות, שהמסחור גדול ורובו בהקפה, ואם תהיה נעולה שבעה ימים ההפסד רב מאוד, ולכן מקילים בזה. וכל זה כתבנו ללמד זכות על אחינו בני ישראל, ומי שיכול לקיים כעיקר הדין תבוא עליו ברכה. (וכבר טרחו בזה גדולי עולם. והש״י סוף סימן ו׳ כתב שבפראג היו שולחים נאמני הקהילה לבטל השותפות. והחת״ם סופר סימן שכ״ד כתב שיש שמוכרים החנות כשהם אוננים, ויש שמוכרים כשהוא גוסס, עיין שם. ובצירוף דעת מהרש״ל דלאחר שלושה ימים מותר, וביום השלישי מקצת היום ככולו, עיין שם. ומצוה ללמד זכות על כלל בני ישראל. ובית מחיה כשמשלמים מס – וודאי הוי כדבר האבד, שהמס הוא מכל יום.)

כט דבר פשוט הוא דשני שותפים בחנות, פירושו ששניהם שותפים בהעסק של החנות. אבל אם שניהם יושבים בחנות אחד, זה בסחורתו וזה בסחורתו, ואינם שותפים זה עם זה בהסחורה, כמו שמצוי במקומותינו ששנים שוכרים חנות אחד וזה יושב במחציתו וזה יושב במחציתו – לא שייך בזה שותפות, שאם אירע לאחר אבלות שהשני יסגור חנותו. ולא עוד אלא שאני אומר שבכהאי גוונא יש להקל שגם האבל יכול להושיב איש שימכור סחורתו אם מוכרח לזה, דבזה ליכא פרהסיא, דעיקר פרהסיא הוא מה שהחנות פתוחה שהכל יודעים שהיא של האבל. אבל בכאן החנות פתוחה מפני השני, ואין בזה פרהסיא.

ל כשהוא חנוני ומת לו מת במקום אחר, והוא אינו יודע מזה אף שבני ביתו יודעים – יכול גם הוא גם הם לישב בחנות, ואין מחוייבים להגיד לו. ויותר מזה פסק הרדב״ז, דאם ראובן הלך מעירו לעיר אחרת, ומת לו מת בכאן והוא לא ידע בשם, שמותרים בני ביתו או שותפו שבכאן לפתוח החנות כדרכו, כיון שלא חל עליו אבלות מפני העדר ידיעתו. ואין לנו לחשוב שמא נתוודע, אם לא כששלחו לו שליח להודיעו או מכתב – משערין מזמן שנתודע, ואז סוגרין חנותו. וכן יש להורות. (דברי הרדב״ז הובא בבאר היטב טקטין סעיף קטן ט.)

לא אבל עני שיש לו כלים להשכיר – מותר לאחרים להשכירן בימי אבלו, ואין לך משיב אבידה גדול מזה (שם בשם הלק״ט). וכל שכן כשיש לו סוס – מותר לאחר להשכיר כדי שלא יפסיד, שאין בהם היכר לרבים שזהו שלו כמובן. ואיש הממונה לרבים כשאירע לו אבלות, ואין אחר במקומו – רשאי לעשות צרכי הרבים. ואף על גב דסברא זו לא מצינו בגמרא (מועד קטן כא א) רק בתלמוד תורה, וכמו שיתבאר בסימן שפ״ד, מכל מקום גם בשארי דברים מה יעשו הרבים? אמנם כשיש עוד אחר עמו – יעשה האחר ולא הוא. וכתב אחד מן הגדולים דכל מקום שיש מחלוקת בין הפוסקים, וכן כשיש סברא לאיסור ולהיתר – יש להקל אחר שלושה ימים (בל״י).

לב מלאכה שאסרו לאבל אינו כמלאכת שבת. אלא הכוונה: מלאכה ממש, כמו לתפור ולארוג או שארי מיני אומנות. אבל מלאכת בייתית, כמו לאפות פתו ולבשל תבשילו – אינו בכלל מלאכה שאסרו לאבל. וכן כיבוד הבית, והדחת כוסות, והצעת המיטות, וכדומה – מותר. ולכן מותר לאשה כשהיא אבילה לאפות ולבשל כל הצריך לבני ביתה. אבל מה שאין צורך לה אלא לאחרים – אסור. ונראה לי דבעלת אכסניה יכולה לבשל ולאפות בעד האורחים, דכבני ביתה הם, שהרי צריכה להאכילם. ואף שהיא מרווחת מזה, מכל מקום בהכרח לבשל להם. ואינה מחוייבת לשכור אחרת במקומה בדבר שבהכרח לה לעשות. וכן אשה המשרתת בבית בעל הבית אחר, ואירעה אבל – מותרת לאפות ולבשל ולעשות כל צרכי הבית, בין שהיא משרתת

בחינם בין בשכר, כיון שעליה לעשות צרכי הבית. וכן איש שהוא משרת באכסניה או בבית עשיר – יכול לעשות מלאכתו, רק לא יצא לחוץ. ואם ההכרח גדול – יכול לצאת לשעה קלה. וטוב להחמיר בזה בשלושה ימים הראשונים. ועיין לקמן סימן שצ״ג. (ובשיינק מותר למכור יין שרוף ושכר, דהוי דבר האבד, שלוקחים פאטענט.)

לג ההולך ממקום למקום לסחורה, ושמע שמועה קרובה, אם יכול למעט שלא לעשות שום עסק באותה העיר – מוטב. ואם לאו, שאם לא יקנה באותה העיר לא ימצא – יקנה לצורך הדרך דברים שיש בהם חיי נפש. ופשוט הוא דמיירי שאין כאן דבר האבד. ועל כל המתים רצה למעט בעסק סחורה המותרת לו כגון דבר האבד, דשלא בדבר האבד לא הותרה לו כלל – ימעט. ואם לא רצה – לא ימעט. ועל אביו ואמו – ימעט אף בדבר האבד כל מה שאפשר, אם לא יגיע לו נזק הרבה. דבנזק הרבה פשיטא שגם על אביו ואמו מותר. (עיין בית יוסף בבדק הבית. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.) ומדברי הרמב״ם פרק ששי (רמב״ם הלכות אבל ו) מתבאר דזהו בתוך שלושים, דנכון גם כן למעט בעסקיו אם ביכולתו לעשות כן. והיינו שאין כאן דבר האבד, עיין שם. ועל כל המתים אסור עד שלושים יום לילך בסחורה למרחוק, כשהולך בשיירא גדולה כמו שהיה בזמן הקדמון, דאיכא פירסום גדול, ודומה לשמחה מפני שהיו שמחים הרבה בדרך. ובאביו ואמו – עד שיגערו בו חבריו, ועיין סימן שצ. והאידנא לא שייך דין זה.

סימן שפא

א איסור רחיצה וסיכה לאבל • ובו ט׳ סעיפים

אמרינן בתענית (תענית יג ב): והלכתא אבל אסור לרחוץ כל גופו, בין בחמין בין בצונן, כל שבעה. אבל פניו ידיו ורגליו – בחמין אסור בצונן מותר. אבל לסוך אפילו כל שהוא – אסור. ואם להעביר את הזוהמא – מותר, עיין שם. ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה או שאר מין טינוף – רוחץ כדרכו, ואינו חושש. והרי אפילו ביום הכיפורים מותר בכהאי גוונא. דלא אסרו רק רחיצה של תענוג ולא של צער, כלומר: להסיר הצער.

ב וכתב רבינו הרמ״א דכל זה מדינא אינו אסור רק שבעה, אבל אחר כך מותר ברחיצה. אלא שנהגו האידנא לאסור רחיצה כל שלושים יום (כן צריך לומר). ואפילו לחוף האש – אסור. ואין לשנות המנהג, כי מנהג קדום הוא ונתייסד על פי ותיקין. עד כאן לשונו. והטעם: דחיישינן דילמא אתי לסריקת הראש (אור זרוע). ולפי זה לדידן דשרינן לסרוק הראש, כמו שכתבתי בסימן שצ – היה מותר לרחוץ (ט״ז סעיף קטן א). אבל יש אומרים הטעם דאסרו משום תיספורת, שכן דרך הנכנס במרחץ לגלח ראשו (רש״ל). ולפי זה שפיר אסור גם לדידן (ט״ז שם). וזה שכתב ״לחוף הראש״ – היינו בחמין, ובצונן מותר.

ג ואף לפי המנהג אין האיסור אלא בחמין. אבל בצונן – מותר בתוך שלושים כל גופו (ש״ך סעיף קטן א). ויש מהגדולים דסבירא ליה דלפי המנהג גם בצונן אסור כל שלושים בכל גופו (דגול מרבבה, והגאון רבי עקיבא איגר). ואני תמה: דהא לפי טעם השני שנתבאר וודאי דלא שייך זה בצונן, דרק הנכנס למרחץ דרכו לגלח ראשו, ולא הרוחץ בצונן. וטעם הראשון דסריקת הראש לא שייך לדידן, כמו שכתבתי. ואם כן מאיזה טעם נאסור בצונן? ועוד: דרחיצה סתם אינו אלא בחמין, כדאיתא בירושלמי (פרק שלישי הלכה ה) שאומר שאין רחיצת צונן רחיצה, עיין שם. והגמרא בתענית שם כשאסרה בצונן בתוך שבעה הוצרכה לבאר: בין בחמין בין בצונן. ואם כן כיון דהמנהג נאמר סתם ״רחיצה״ – אינו אלא בחמין. ועוד: דבתענית שם אמרו: כל שהוא משום תענוג – בחמין אסור בצונן מותר. אלמא דבצונן ליכא תענוג. ואם כן למה לנו לאסור? ואי משום אבלות – הא שם ״אבלות״ אינה אלא שבעה. ועוד: דלקמן סימן שצ״ט ובאורח חיים סימן תקמ״ט שהוזכר בשולחן ערוך, רחיצה אחמין קאי, כמבואר שם. ובזה אומר שם רבינו הרמ״א: אף על פי שנהגו לאסור רחיצה כל שלושים יום, עיין שם. (ובסוף סימן תר״ו באורח חיים (שולחן ערוך אורח חיים תרו) שם, דמשמע דאטבילה קאי – אינו כן, דארחיצה קאי כמו בסימן תקמ״ט (שולחן ערוך אורח חיים תקמט), אלא משום דבערב יום הכיפורים אין דרך לטבול בלי רחיצה. ומה שכתב הגאון רבי עקיבא איגר, ראיה מהש״ך עצמו בסימן שצ״ט (שולחן ערוך יורה דעה שצט) סעיף קטן ט״ז, דאמאי לא תירץ דרמ״א מיירי בצונן – לפי מה שכתבתי אתי שפיר דסתם רחיצה הוא בחמין, כדמוכח מכל המקומות שהבאנו. וכן נראה לי מדברי אור זרוע הגדול סוף סימן תל״ה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד וכן נראה לענ״ד דעתי להזיע במרחץ כמו במרחצאות שלנו, שעולים במקום גבוה שנקרא פא״ל, ושופכין בתנור על האבנים השרופים, והקיטור עולה למעלה, וחוככין בשרם בעלי עץ יער – מותר גם בתוך שלושים, רק שלא ירחץ שם בחמין. דזהו זעה בעלמא להעביר הזוהמא משום צער, שבשרו לא יקוץ מפני הזוהמא כידוע. וזעה ורחיצה תרי מילי נינהו, כדמוכח בשבת (שבת מ א) שכשגזרו מקודם בשבת על הרחיצה – לא גזרו על הזעה, עיין שם. וידוע דמי שנצרך למרחץ זה – צערו גדול מאוד אם לא יזיע שם. וכיון דרחיצה עצמה בתוך שלושים אינו אלא מנהג, לכן אין להוסיף

על הגזירה. וכן אני מורה ובא רק אני מזהיר שלא ישטופו רק בצונן, ויזהרו מרחיצת חמין ומסיכה בבורית שקורין זיי״ף. ונראה דגם זה מותר, שהרי לא נזכר רק רחיצה לאסור תוך שלושים ולא סיכה.

ה הדבר פשוט דמי שאינו בקו הבריאה, אף שאינו חולה אלא שלחזק בריאותו צריך אמבטי של חמין, שיש להתיר בתוך שלושים, כיון דאינו מדינא – אין לאסור כשנוגע לבריאותו. אבל בתוך שבעה – אסור, אלא אם כן הרופא צוה לעשות לו כן אף על פי שהוא חולה שאין בו סכנה. דבמקום חולי לא גזרו, כמו אמירה לעכו״ם שבות, שהותרה בשבת לחולה שאין בו סכנה כמו שכתבתי באורח חיים סימן שכ״ח.

ו סיכה כיצד? אבל כל שבעה אסור לסוך אפילו כל שהוא, אם מכוין לתענוג. אבל אם הוא להעביר הזוהמא – מותר גם בתוך שבעה. ואין צריך לומר כשצריך לסוך משום רפואה, כגון שיש לו חטטין בראשו או צרעת בגופו, או מפני איזה מיחוש. וכל מין סיכה – אסור, בין בשמן בין בבורית, וכל שכן בסיכות שיש בהם ריח טוב, כמו מיני פרפומ״א וכיוצא בהם. ואיסור הסיכה הוא בין בגופו בין בשערו, בין איש בין אשה.

ז יולדת אבילה שצריכה לרחוץ – מותרת אפילו ביום ראשון, ואפילו בחמין. מיהו אם אין בזה צורך כל כך – יש להחמיר ביום ראשון (ש״ך סעיף קטן ב), וכן מי שהוא אסטניס, כהך דרבן גמליאל בפרק שני דברכות. אך לא כל אדם יכול לומר ״אסטניס אני״, רק מי שידוע שבלא רחיצה יצטער הרבה ויבוא לידי מיחוש, לזה התירו (טור). וכן מאן דאית ליה ערבוביא ברישיה – מותר לחוף בחמין, דלא גרע מאסטניס. וכן מי שיש לו צרעת בגופו וצריך חמין – מותר גם כן מטעם שנתבאר. ומי שתכפוהו אבליו, שאירעו שני אבלות זה אחר זה – מותר לרחוץ כל גופו בצונן (גמרא). והיינו בגמר שבעה דאבלות הראשון. ויראה לי דהוא הדין בגמר שלושים להראשון – יכול לרחוץ כל גופו בחמין, דאם ברחיצת צונן דשבעה שאסור מדינא התירו לו, כל שכן בחמין דשלושים דאינו אלא מנהג שהוא מותר בזה.

ח נדה שנזדמנה זמן טבילתה בימי אבלה אינה טובלת, דלמה תטבול הלא אסורה בתשמיש? וטבילה בזמנה לאו מצוה, ואין נזהרין בה. וכתב רבינו הרמ״א דכל שכן שאינה רוחצת ללבוש לבנים (לימי ספירת שבעה נקיים). אבל מיד אחר שבעה, אף על פי שנהגו איסור ברחיצה כל שלושים, מכל מקום היא מותרת, רק שתשנה רחיצתה קצת, וחלוק לבן תלבוש, וסדין חדש תציע, שלא תבוא לידי ספק. עד כאן לשונו. ויש אומרים דרחיצה לליבון מותרת אפילו בשבעה. ותלבוש חלוק לבן, ותציע סדין חדש, רק שתשנה הרחיצה, והיינו שתרחץ בחמין רק בין יריכותיה ובאותו מקום. ולזה הסכימו הגדולים (עיין ט״ז וש״ך). ונידה שחל טבילתה במוצאי שבת, וביום ששי היא עדיין בימי אבלה, ובשבת יגמורו האבלות – מותרת לעשות לה חפיפה ביום ששי (פמ״א). ומהר״ם היה בעל ברית תוך שלושים של אביו, ורחץ בלילה שלפני המילה. ואמר: כיון שהוא מנהגא בעלמא – אין לו להחמיר כשהוא בעל ברית (ט״ז).

ט אשה לא תכחול ולא תפרכס בימי אבלה, שזה אסור כרחיצה. ואם אי אפשר – אינה אסורה אלא תוך שבעה ואחר כך מותרת, כדי שלא תתגנה על בעלה. והכלה שאירעה אבל תוך שלושים לחופתה – מותרת להתקשט אפילו תוך שבעה, דהכלה צריכה קישוט יותר. ובוגרת שאירעה אבל, כיון שעומדת לינשא – מותרת בכיחול ופירכוס תוך שבעה. אבל אסורה ברחיצת חמין, וכל גופה בצונן, דרחיצה אינה לעיכובא. ונערה אבלה אסורה אפילו בכיחול ופירכוס. אבל קטנה – מותרת וכן קטן, שאינן באבלות. ולא שייך חינוך בזה.

סימן שפב

א איסור נעילת הסנדל • ובו ב׳ סעיפים

אבל אסור בנעילת הסנדל. ודווקא של עור, אבל באנפליא של בגד, או של גמי, או של שיער, או של עץ – מותר, שאין ״מנעל״ אלא של עור. והרי אפילו ביום הכיפורים כן הוא. ואם הוא של עץ ומחופה עור – אסור. וכן עכשיו נוהגים היתר במנעלי גומ״א שאינם של עור ונקראים קאלאסי״ן, ובהם הולכים תמיד על הבתי רגלים. והולכים בהם באבלות ובתשעה באב ויום הכיפורים.

ב החיה מותרת לנעול כל שלושים יום, מפני שהצינה קשה לה. והוא הדין חולה אף שאין בו סכנה, ומי שיש לו מכה ברגלו. והוא הדין מעוברת כשחוששת לצינה. וכן כל אדם מותר לנעול במקום שיש סכנת עקרב. וכן אם השר קורא לו, או שמוכרח לילך לפני איזה אדון – יכול לנעול. ויש מצריכין להשים אפר בהמנעלים, ונכון הוא. ואבל ומרוחק שהיו מהלכים בדרך – מותרים בנעילת הסנדל, וכשיגיעו לעיר חולצין. ויש מי שאומר שאם היא עיר שרובה כותים – אין חולצין עד שיכנסו לרחוב היהודים. ועכשיו שדרין מעורבין – לא יחלוץ עד שיגיע לחצרו. ואם צריך לחלוץ מנעל בבית הקברות אחר שנקבר המת, נתבאר בסימן שע״ח. ויש אומרים שצריך לילך יחף מבית הקברות לביתו כשמת אביו או אמו. וכתב רבינו הרמ״א שלא ראה

נוהגין כן, וזהו מפני שלא ילעגו עלינו. אבל במקום שאינם – בוודאי צריך לעשות כן (ש״ך סעיף קטן ג). ונראה דעל כל המתים צריך לילך יחף מבית הקברות אם רק אפשר, כמו כשליכא חשש לעג, והארץ יבשה. (עיין בית יוסף בשם הגהות מיימוניות שהיו נוהגים לילך בבוטא״ש. ונראה שהוא מין מנעל שאינו של עור, כמו מנעלי גומ״א שלנו. וכתב הבית יוסף שלא ידע טעם לזה, עיין שם. ונראה דאין בזה טעם אלא שחששו לצינה.)

סימן שפג

א איסור תשמיש המיטה • ובו ג׳ סעיפים

אבל אסור בתשמיש המיטה. וכן אשה אבלה, אף שהבעל אינו אבל – אסור לו לבוא עליה כל שבעת ימי אבלות. ואיתא בגמרא (מועד קטן כד א): מעשה באחד ששימש בימי אבלו, ושמטו חזירים את גויתו. ואפילו בשבת שאינו נוהג באבלות – אסור, דדברים שבצינעא נוהג. וכן מי שמת לו מת ברגל – אסור בתשמיש המיטה כל ימי הרגל, וגם ששה ימים אחר הרגל שנוהג בהם אבלות. ולהיפך הקובר מתו שעה אחת קודם הרגל, שהרגל מבטל ממנו גזירת שבעה – מותר בלילה זו בתשמיש המיטה. ודע דאין לבעל איסור לבוא על אשתו אבלה אלא כשיודעת מאבלותה. אבל אם מת אביה או אמה או אח ואחות במקום אחר, והיא אינה יודעת מזה, אף שהבעל יודע – מותר לו לבוא עליה.

ב ורק תשמיש המיטה בלבד הוא דאסור. אבל שארי התקרבות שבין איש לאשתו – מותר. כמו מזיגת [הכוס], והצעת המיטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו כפי מנהגם שהיה אז. אבל חיבוק ונישוק יש לאסור, כדי שלא לבוא לידי הרגל דבר. ועל זה נאמר: ״עת לרחוק מחבק״, וכן פירש התרגום שם, עיין שם. ומותרת לאכול עמו בקערה, ומותרת לישן עמו הוא [בבגדו] (בבגדה) והיא בבגדיה. ומיהו משום לך לך אמרינן לנזירא, יש להחמיר שלא יישן עמה במיטה כלל.

ג וזה שמותר ביחוד ובשארי קורבות – בשארי אבלות. אבל במת אביו של חתן או אמה של כלה לפני החופה, שנתבאר בסימן שמ״ד שמכניסין את המת לחדר, ואת החתן הוכלה לחופה, ובועל בעילת מצוה ופורש – אסור להתייחד עמה כל ארבעה עשר יום. כמו שכתבתי שם דכל אותו הזמן הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. וזהו כשהחופה היתה קודם הקבורה. אבל אם כנס לחופה והתחילו ימי המשתה שלו, ואחר כך מת לו או לה מת – מותר להתייחד עמה כמו בשארי אבלות. ודווקא כשבעלה פעם אחת, דכשלא בעלה כלל – אסור להתייחד עמה כל ימי אבלות, בין בחול בין בשבת, דעד שלא בעל – תקיף יצרא טובא. וכמו כשפירסה נידה קודם שבעל דאסורים ביחוד מטעם זה, כמו שכתבתי בסימן קצ״ב, עיין שם.

סימן שפד

א שהאבל אסור בתלמוד תורה • ובו ט׳ סעיפים

האבל אסור בתלמוד תורה. ובגמרא (מועד קטן טו א) ילפינן לה מיחזקאל, מדאמר לו הקדוש ברוך הוא: ״דום״, עיין שם. ובירושלמי (פרק ״ואלו מגלחים״ הלכה ה׳) יליף לה מאיוב, דכתיב: ״ואין דובר דבר״ – והך ״דבר״ מיותר הוא? ואתי לתלמוד תורה, עיין שם. וכתב הטור בשם הרמב״ן דיש אומרים דאין האיסור אלא ביום ראשון, כמו בתפילין. ואינו כן, דאסור כל שבעה משום דאית בהו שמחה, כדכתיב: ״פקודי ה׳ ישרים משמחי לב״. ואבל אסור בשמחה, עיין שם (ובבית יוסף). וטעם ה״יש אומרים״ פשוט: דכיון דאבל חייב בכל המצות, למה אסרוהו בדברי תורה? וכבר בארנו בזה בריש סימן ש״פ, עיין שם. ועוד כתב הרמב״ן דדברי תורה יכול לקיים בקריאת שמע שחרית וערבית (בית יוסף). ואנחנו בארנו שם: שהרי יכול ללמוד דברים המותרים. ונראה לי מה שהרמב״ן לא תירץ זה, משום שיש דעות שגם בדברים המותרים אסור, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. (ורש״י כא א (מועד קטן כא א) ד״ה ואסור כתב כהרמב״ן, עיין שם.)

ב והנה בשלהי תענית לגבי תשעה באב אומר הש״ס דמותרים ללמוד בתשעה באב בדברים המותרים. אבל במועד קטן שם לגבי אבלות – לא הוזכר זה בגמרא. וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפרק חמישי (רמב״ם הלכות אבל ה) שלא הזכיר זה, עיין שם. וכן הוא דעת התוספות שם בשם רבינו תם. וכתבו שבזקנותו חזר בו רבינו תם, והתיר כמו בתשעה באב. ולכאורה מלשון ״דום״ ומלשון ״אין דובר דבר״ – משמע דכל מילי אסירי. והתוספות דחו זה, דאין האיסור אלא בדבר המשמח, אבל דברים הרעים כשלומדים – אינו משמח, עיין שם. וגם הטור הביא מחלוקת זו והכריע להיתר, עיין שם. ורבותינו בעלי השולחן ערוך לא הביאו כלל הדעה האוסרת, וכן הוא המנהג בכל תפוצות ישראל. ואף על גב דוודאי מתיקות התורה יש גם בהדברים הרעים שבתורה, מכל מקום הצער מהדברים הרעים מפיג שמחת התורה, ולכן מותר ללומדם.

ג אך לפי זה אינו מובן מאי דאיתא בירושלמי דמועד קטן (שם): תני: אם היה להוט אחר התורה – מותר. עיין שם. ואם הטעם משום שמחה – הלא אדרבא כשלהוט יש לו יותר שמחה, ואיך התירו זה? ואמת שהפוסקים לא הביאו זה, ונראה דסבירא להו כיון דלא מתנייא בש"ס דילן – לא חיישינן לה. מכל מקום עיקרי הדברים תמוהין, וצריך לומר דהכי פירושו: אם היה להוט אחר התורה, כמו הרעב כשהוא להוט אחר איזה מאכל, ואם לא יתנו לו יאחזנו בולמוס ויסתכן – כמו כן הוא להוט אחר התורה, ונחשב כקצת סכנה. ולכן לא הביאו הפוסקים, משום דלא שכיח זה כלל בזמנינו. מיהו על כל פנים יהיה הפירוש בירושלמי איך שיהיה, הוה ראיה לדעת האוסרין. דאם לא כן, מה שייך להוט? ילמוד בדברים המותרים, והתורה ארוכה מארץ מידה? (אך בירושלמי שם פליגי רבי יוחנן וריש לקיש בעיקר הדבר. דריש לקיש מתיר לאבל ללמוד, עיין שם. ואפשר דכל הסוגיא שם הוא לדידיה, ואנן קיימא לן כרבי יוחנן. וגם שם מתיר במקום שאינו רגיל, וזהו כדעת ריש לקיש שלהי תענית לפי גירסת הרי"ף. ואנן קיימא לן כרבי יוחנן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד לפיכך אבל אסור ללמוד כל שבעה בתנ"ך, ומשנה, גמרא, הלכות ואגדות. אבל מותר לקרות באיוב ובקינות, ובדברים הרעים שבירמיה, ובהלכות אבלות. ויכול ללמוד פרק "אלו מגלחין" המשנה והגמרא, משום דשם מיירי רק בדיני אבל, ומרוחק שהוא כאבל. ויש להסתפק אם מותר לעיין בהם בהעמקה, ולחדש בהם חידושי תורה אם לאו. וראיתי מי שכתב בלשון זה: ראיתי לאחד מהגדולים בימי אבלו שהיה לומד הלכות אבלות בעיון בינו לבין עצמו, ומה שחידש היה כותב ומעלה על ספר. ולי נראה דלאו שפיר עביד, דוודאי כיון שמעמיק בעיונו ומחדש – אין שמחה לבעל תורה יותר מזה. ולא התירו אלא ללמוד פשטי דינים והשמועות (ברכי יוסף).

ה ולי נראה עיקר כדברי אותו גדול. דהנה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול באורח חיים סימן תקנ"ד (טור אורח חיים תקנד) הביא תשובת מהרי"ל לענין תשעה באב, דללמוד בעיון עדיף טפי, עיין שם. ולפי זה ממילא כיון שלומד בעיון והוא אדם גדול, בהכרח שתתחדש לו איזה חידושי תורה, ומותר לכותבם כדי שלא ישכח. ואין לך דבר האבד יותר מזה, כמו שהתיר אחד מהגדולים לכתוב חידושי תורה בחול המועד מטעם זה (ט"ז אורח חיים סוף סימן תקמ"ה (שולחן ערוך אורח חיים תקמה)). ואי משום שמחה – זהו שמחה דממילא. ומה יעשה האבל אם עסקיו הרויחו לו הרבה מעות, ובעל כרחו הלב שמח? או ילדה אשתו זכר והוא שמח? ומה יעשה האבל בשמחה של מצוה, כשמניח תפילין או מתפלל בכוונה אם הגיע למדרגה זו? ובהנחת תפילין יש גם כן שמחה, כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה בריש פרק "אין עומדין". ולא אסרו לאבל אלא שלא יעשה לכתחילה מעשה של שמחה, כמו לימוד התורה שהיא עצם השמחה. אבל מה שהתירו לו והשמחה באה ממילא – לא נאסרה מעולם. ובוודאי לישב לכתחילה ללמוד איזה פלפול באבלות ובתשעה באב בהדברים שהותר לו – אסור, כמו שכתבו האחרונים באורח חיים סימן תקנ"ד (שולחן ערוך אורח חיים תקנד) (ט"ז סעיף קטן ב, ומגן אברהם סעיף קטן ה, עיין שם). אבל כשנתהוה החידוש מצד הלימוד, מה לו לעשות? הגע עצמך: ספר איוב הותרה לו לאבל, ואין לך ספר סתום יותר מאיוב, ועתה אם הוא לומד ונתחדש לו פירוש טוב באיזה פסוק, הימנע את עצמו מזה? אין זה אלא מן המתמיהין. וכן נראה לי עיקר לדינא.

ו אם רבים צריכים לתורתו, כגון שהוא ראש הישיבה ואין אחר במקומו, וכן בזמן הש"ס שהיו דורשים לרבים דינים והלכות – מותר. ובלבד שלא יעמוד תורגמן כהמנהג שהיה בימי חכמי הש"ס, אלא יאמר לאחר, והאחר לתורגמן, והתורגמן ישמיע לרבים. וזהו כדי לעשות איזה שינוי, ובזמנינו לא שייך דין זה. ומלמד תינוקות כשאין לו אחר במקומו – פשיטא שחלילה לבטל תינוקות של בית רבן, וילמוד עמהם אפילו ביום ראשון (ש"ך סעיף קטן ב). ויש מי שמתיר אחר שלושה ימים (ט"ז סעיף קטן א), והסומך על דעה ראשונה לא הפסיד. וכן הרב היושב על כסא הוראה – מותר לו להשיב כל שאלות איסור והיתר, ומחוייב להשיב. אבל סידור הגט ודברי תורה נראה שאין לו לעסוק בזה, אם לא כשיש הכרח שאם לא יעסוק בזה יבוא לידי קלקול, דאז מחוייב לעשות. וזה תלוי לפי ראות עינו בענין זה.

ז וזה לשון רבינו הרמ"א: ויכול לפסוק איסור והיתר ליחיד השואל אותו, אם אין אחר אלא הוא וצריכין לו. אבל אסור לומר הלכה לתלמידיו, וכן נוהגין אף על פי שיש מקילין. עד כאן לשונו. ומקודם כתב: או ידרוש בעצמו, עיין שם. דבעל דעה זו סובר ד"רבים צריכים לו" לא מקרי אלא לדרוש ברבים מה שבהכרח לדרוש עתה, להורות איסור והיתר להשואלים כשאין שם אלא הוא. והדרשא ברבים הוא כמו בזמן הש"ס, שהיו דורשים הלכות (עיין בית יוסף שזהו דעת ריו"ו בשם י"מ). ונראה לי דגם בעל דעה זו יודה כשהוא ראש ישיבה, ואם לא יגיד השיעור יתבטלו הרבה תלמידים מתלמוד תורה, דאין לך צרכי רבים יותר מזה. ואבל שיש לו בנים קטנים – לא יבטלם מלימודם חס ושלום.

ח ואם האבל כהן או לוי – אסור לו לעלות לתורה, ואפילו קראוהו, ואפילו אין שם אחר. במה דברים אמורים? בחול. אבל בשבת אם קראוהו – יעלה, דאם לא יעלה הוה פרהסיא, כמו שכתבתי בסימן ת, עיין שם. אבל להתפלל לפני העמוד – מותר. ומצוה להתפלל להאבל לפני העמוד, כי יש בזה נחת רוח לנשמה. ואפילו אין כאן אבל – מצוה לאחרים להתפלל שם במקום שמת שם, כי יש בזה נחת רוח להנשמה. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג

(שולחן ערוך יורה דעה שפד, ג): אם אין שם מי שיתפלל להוציא את הרבים ידי חובתן – יכול האבל להתפלל להוציאן. עד כאן לשונו. דמשמע כשיש אחר – אין לו להתפלל. כבר חלקו על זה הרבה גדולים, והכריעו שאדרבא מצוה להאבל להתפלל (עיין ב"ח). ועוד: דזהו להוציא רבים כמו שהיה בזמן הקדמון שרוב המון לא יכלו להתפלל, ולא כן עתה. ופשוט הוא שהאבל יכול להיות הגבהה וגלילה, והוצאה והכנסה לארון הקודש.

ט האבל מותר ללמוד באיוב וכו', כמו שכתבתי בסעיף ד. ודווקא בינו לבין עצמו, אבל אינו לומד עם אחרים. אלא אם ירצו – ישאו ויתנו לבדם בהלכות אבלות. ואם טעו – משיבן בשפה רפה, והוא אינו שואל להם. אך אם שואלים אותו – ישיבם, כמו שכתבתי. וכבר נתבאר דכשרבים צריכים לו – מותר. והדבר פשוט שאסור לו לאבל ללמוד בשארי חכמות, וכל שכן לקרוא בכתבי עתים או באיזה מחברת שהוא, שלא יסיח דעתו מאבלותו. וכל שכן אם יש לו עונג בקריאתם, דוודאי אסור.

סימן שפה

א דין שאלת שלום באבל • ובו ד' סעיפים

אבל אסור בשאילת שלום, וילפינן לה גם כן מ"האנק דום" (מועד קטן טו א). וכל שכן שאחרים אין שואלין בשלומו, שהרי אינו שרוי בשלום. ויש בזה חלוקי דינים. והיינו כל שלושה ימים הראשונים אינו שואל בשלום כל אדם. ואם אחרים לא ידעו שהוא אבל, ושאלו בשלומו – לא ישיב להם שלום אלא יודיעם שהוא אבל. מפני ששלושה ימים לבכי, ואיך יזכור שלום משלושה, ועד שבעה אינו שואל? דכל שבעה הוא אבלות, ואין לו להזכיר שלום. אך אם אחרים שלא ידעו שואלין בשלומו – משיב להם שלום, דאחר שלושה כשנפסק הבכי – משיב מפני הכבוד. ומשבעה עד שלושים שואל בשלום כל אדם, שהרי הם שרוים בשלום. ורשאי להזכיר שלום, כיון ששלמו עיקר ימי אבלות. וכל שכן שמשיב שלום למי ששואל בשלומו כשלא ידע שהוא אבל. אבל היודע שהוא בתוך שלושים – לא ישאול בשלומו, שהרי אינו שרוי בשלום. במה דברים אמורים? בשארי קרובים, דאז לאחר שלושים הרי הוא ככל אדם. אבל כשהוא אבל על אביו או אמו – אין אחרים שואלים בשלומו עד אחר שנים עשר חודש. אבל הוא שואל בשלום אחרים לאחר שבעה.

ב וכיון שאסור בשאלת שלום – כל שכן שאסור להרבות בדברים תוך שבעה שאינם להכרח. ואם עושה לכבוד רבים, כגון שרבים באו לנחמו – מותר לומר להם אפילו בתוך שבעה "לכו לבתיכם לשלום", דלכבוד רבים מותר. ויש מקילין האידנא בשאלת שלום האבל לאחר שלושים על אביו ואמו, ואין טעם לזה. ואם יאמרו שזה שאנו נוהגים בשאלת שלום שלנו אין זה בכלל שאילת שלום שבגמרא, אם כן נתיר גם קודם שלושים. ומדברי רבינו הרמ"א מתבאר דחילוק זה הוא רק לאחר שלושים, עיין שם. וכמדומני שעכשיו גם בתוך שלושים אין נזהרין בזה, ואולי מטעם זה. ועיין באורח חיים סימן פ"ג (ומגן אברהם סימן תקנ"ד (שולחן ערוך אורח חיים תקנד)).

ג המוצא את חברו אבל בתוך שלושים יום – מדבר עמו תנחומין, ואינו שואל בשלומו. לאחר שלושים יום – שואל בשלומו. ואינו מדבר עמו תנחומים כדרכו אלא מן הצד, והיינו שאינו מזכיר לו שם המת אלא אומר לו: "תתנחם". ובאביו ואמו ההפרש הזה הוא בין קודם שנים עשר חודש לאחר שנים עשר חודש, כמו שנתבאר. ואם מתה אשתו, ונשא אחרת בתוך שלוש רגלים על פי ההיתרים שיתבארו בסימן שצ"ב – אינו נכנס לביתו לדבר עמו תנחומין, שאין זה דרך ארץ לפני האשה החדשה. אלא כשמצאו בשוק אומר לו "תתנחם" בשפה רפה ובכובד ראש. אבל אם לא נשא אחרת – מדבר עמו תנחומים עד שיעברו שלוש רגלים. ואחר כך לא יזכיר לו כלל, דכבר הפיג צערו. ודע דעכשיו לא נהגו גם ב"תתנחם" לאחר שלושים.

ד מקום שנהגו לשאול בשלום אבלים בשבת – שואלים. והכי איתא בירושלמי דזה תלוי במנהג. וכתב הרמב"ם בפרק עשירי (רמב"ם הלכות אבל י) שהאבל נותן שלום לכל אדם בשבת, שהוא מכלל הדברים שבפרהסיא כשלא ישאל. ואסור לשלוח מנות לאבל כל שלושים יום, ועל אביו ואמו כל שנים עשר חודש, והיינו שיש מקומות ששולחין מנות זה לזה בשבת. וזהו במקום שאין שואלין בשלום אבלים בשבת. אבל במקום שנהגו לשאול – גם זה מותר. ובחול אסור. ואיך הדין במשלוח מנות דפורים, נתבאר באורח חיים סימן תרצ"ו, עיין שם. ודע דנראה לי דכשם שאין שאילת שלום בבית האבל כל שבעה, לא האבל לאחרים ולא אחרים לאבל, כמו כן אחרים זה לזה לא ישאלו לשלום בבית האבל. דבתוך ימי שבעה אין להזכיר שלום בבית הזה.

סימן שפו

א דין עטיפת הראש באבל • ובו סעיף אחד

האבל חייב בעטיפת הראש. וגם זה ילפינן מיחזקאל, מדאמר לו רחמנא: "לא תעטה על שפם" – מכלל דכולי עלמא מחייבי (מועד קטן טו א). והיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר, ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם, וזה מקרי "עטיפת ישמעאלים". והני מילי שצריך עטיפה כל היום כשהוא לבדו. אבל כשבאין מנחמין אצלו – מגלה ראשו מעטיפה זו לכבודם. ובמדינתנו לא נהגו בעטיפה זו, שיביא לידי שחוק. וזה אינו אלא לפי הילוכם במדינתם בסודר סביב הראש. ועכשיו אצלינו העטיפה למשוך הכובע למטה לפני העינים. ונכון לאבל לבלי להסיר הכובע מראשו כל שבעה, ולישב באופן זה אם אפשר לו.

סימן שפז

א דין כפיית המיטה • ובו ג׳ סעיפים

עניין כפיית המיטה שהוזכר בגמרא, נראה שהוא משני טעמים. האחד: מפני שדרכם היה לישב על המיטות. והאבל צריך לישב על הקרקע, ולכן כופה מיטתו. וראיה לזה ממה שאמרו (מועד קטן כז א) דבערב שבת מן המנחה ולמעלה זוקפין המיטות, ואף על פי כן אינו יושב עליה עד שתחשך, עיין שם. אלמא דהכפייה היא בשביל הישיבה. ולזה כתבו שם התוספות (בד"ה מן המנחה) וזה לשונם: נראה לי דמכאן סמכו שלא לישב על גבי כסא וספסל וכו׳, עיין שם.

ב מיהו לא מטעם זה לבד הוי כפיית המיטה, שהרי אמרו שם (מועד קטן כא א) דאף על פי שישב וישן על גבי קרקע, לא יצא ידי חובתו אם לא קיים כפיית המיטה, עיין שם. וטעמא דכפיית המיטה הוא כדתני בר קפרא (מועד קטן טו א), שזהו כביכול כמו שהקדוש ברוך הוא אומר: "דמות דיוקני נתתי בכם, כי בצלם אלקים עשה את האדם, ובעונותיכם הפכתיה כפו מטותיהן עליה", עיין שם. ולכן אמרו חכמינו ז"ל (מועד קטן כז א) שלא מיטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מיטות שיש לו בתוך ביתו, לבד מיטה המשמשת לכלים.

ג ועכשיו לא נהגינן בכפיית המיטה, מתרי טעמא: חדא: שהמיטות שלנו אינם עשויים כמיטות שלהם, שיהא שייך בהם כפייה. ועוד: שהגוים יתמהו ויאמרו שאיזה מין כישוף יש בזה? ולדעתי יש עוד טעם: מפני שאין ישיבתינו על המיטות, ואצלינו יושבים על הקרקע. ולא דווקא על הקרקע אלא על ספסל קטן, או על כרים וכסתות (הגאון רבי עקיבא איגר). ויש שמצריך דווקא על גבי קרקע (עיין ש"ך). אבל מירושלמי ריש פרק שלישי דברכות נראה לי ראיה דאינו כן, דגרסינן התם דכתיב באיוב: "וישבו אתו לארץ" – על הארץ" אין כתיב כאן אלא "לארץ", דבר שהוא סמוך לארץ, עיין שם. ומי שהוא חלוש בבריאותו או מעוברת – לא ישבו כלל על הארץ אלא על מקום גבוה. ולענין שינה יש מחמירים לישן על הארץ (עיין ש"ך), ויש מקילים (פמ"א) וכן המנהג. ובערב שבת איזה שעות קודם הלילה יקומו מהארץ, וסמוך להדלקת נרות ינעלו מנעלים.

סימן שפח

א אבל ביום ראשון – אסור בתפילין • ובו ב׳ סעיפים

אבל ביום ראשון אסור להניח תפילין. וילפינן מיחזקאל, כמו שכתבתי ריש סימן ש"פ, עיין שם. ועיקר המרירות חד יומא, לכן אין ללבוש עליו פאר התפילין. אבל בשאר הימים חייב, דהא אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה. והפרש בין תפילין לתלמוד תורה בארנו שם בסייעתא דשמיא. וכיון דתפילין הם פאר, והאבל גם כל שבעה עולל בעפר קרנו, לכן מחוייב האבל ליתובי דעתיה לכווניה ליביה לתפילין. ובשעת בכי והספד לא יניחם גם בשארי ימים. וזה כשהולך כל היום בתפילין. אבל אצלינו שאין מניחים רק בשעת התפילה – לא שייך זה.

ב אפילו כשהקבורה היתה אחר יום המיתה, ואפילו אחר כמה ימים – לא יניח תפילין ביום הקבורה. דלא כיש מי שחולק בזה. וגם ביום שמועה קרובה – לא יניח תפילין. וכן כשנקבר בלילה, או שמע בלילה למחר – אינו מניח תפילין. אבל הקובר את מתו ברגל שנוהג אבלות אחר הרגל, או שמע ברגל – יניח תפילין ביום ראשון שאחר החג. כן נראה עיקר. אבל ביום השני מותר בתפילין, אפילו בבוקר. והנוהגין בתפילין דרבינו תם – לא יניחום כל ימי האבלות. וראיתי מי שכתב בשם האריז"ל להניחם, ולאו מר בר רב אשי חתום עלה. וכן כתב אחד המקובלים (ברכ"י לאזולאי), ובפרט לפי הטעם המבואר בזוהר פרשת פנחס ברעיא מהימנא, עיין שם.

סימן שפט

א דין כביסה וגיהוץ בימי אבלו • ובו י״א סעיפים

בזמן הש״ס היה שני מיני כביסות: האחת ככביסות שלנו, והשנית שטוב יותר מכביסה ונקראת ״גיהוץ״. וזהו מה שמשפשפין באבן הזכוכית (רש״י כתובות י ב). ועיקר הכיבוס הטוב והגיהוץ היתה בארץ ישראל, עד שאמרו דגיהוץ שלנו של בני בבל ככיבוס שלהם של ארץ ישראל. ופירש רש״י (שם) שהיו מימיהם יפים לכבס, או סמנין יפים היה להם לכבס. ובכיבוס שלנו אין הבגד מלובן עד שיהיה מגוהץ. עד כאן לשונו. ובסוף תענית אמרו גם כן כן, ועוד אמרו שם דכלי פשתן אין בהן משום גיהוץ, עיין שם.

ב והנה באבלות דשבעה – וודאי כל מין כיבוס אסור. ובזה אמרו (מועד קטן טו א): אבל אסור בתכבוסת. ואסור משום שני דברים: האחת משום מלאכה, דאסור בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים, כמו שכתבתי בסימן ש״פ. והאחת איסור לבישה אף שנתכבס קודם לכן, שהרי למדוה מהאשה התקועית, דכתיב בה ״בגדי אבל״, עיין שם. אבל באבלות דשלושים לא מצינו בגמרא איסור כיבוס אלא איסור גיהוץ. ותנו רבנן: כל שלושים יום לגיהוץ (מועד קטן כג א). ורבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לא אסרו אלא כלים חדשים לבנים בלבד. ורבא פסק כוותיה, עיין שם. וכן אמרו: שלושה לבכי וכו׳, ושלושים לגיהוץ (מועד קטן כז ב). וביבמות (יבמות מג א) אמרו מפורש דמותר לכבס תוך שלושים. ופירש רש״י דאבל אין אסור בתכבוסת אלא שבעה ימים, דכל שלושים יום לגיהוץ וכו׳, עד כאן לשונו. וכן הרמב״ם בפרק חמישי (רמב״ם הלכות אבל ה) כתב דאבל אסור בכיבוס כל שבעה, ובפרק ששי (רמב״ם הלכות אבל ו) כתב דכל שלושים אסור בגיהוץ. וזה לשונו שם בדין ד (רמב״ם הלכות אבל ו): וכן אסור ללבוש כלים לבנים חדשים ומגוהצים כל שלושים יום, אחד האיש ואחד האשה. היו צבועין ומגוהצין – מותרין. וכן אם לא היו חדשים, אף על פי שהן לבנין ומגוהצין – מותרין. וכלי פשתן אין בהן משום גיהוץ. ולאחר שלושים יום מותר בגיהוץ אפילו על אביו ועל אמו. עד כאן לשונו.

ג אבל יש שיטה לראשונים דגם כיבוס אסור תוך שלושים. ויש לזה ראיה משמחות פרק שביעי שאומר שם: לא כיבס ערב הרגל – אסור לכבס עד שלושים יום. וזה שאמרו ביבמות דמותר לכבס בתוך שלושים – זהו באלו שהתירו להם חכמים לכבס בימי אבלו, ובחול המועד כל הני דחשיב בריש פרק ״אלו מגלחין״: הבא ממדינת הים, והיוצא מבית האסורים וכו׳, וגורסים בסוף מועד קטן: ״שלושים יום לכיבוס״. וזה שאמרו ״אבל אסור בתכבוסת״, דמשמע רק בימי אבלו ולא בתוך שלושים – זהו במים בלבד, דוודאי מותר בתוך שלושים. אבל כדרך כיבוס בנתר וחול – אסור (תוספות כג א (מועד קטן כג א) ד״ה כל בשם ריב״א.)

ד ודברי הטור אינם מובנים כלל, שכתב: אבל אסור לכבס כסותו כל שבעה ימים, אפילו במים לבד. ולאחר שבעה – מותר. וריב״א אסר כל שלושים. ובספר המצות כתב: :מותר ללבוש חלוק לבן מיד אחר שבעה. והעולם נהגו בו איסור. ונוהגין שאדם אחר לובשן תחילה, ואחר כך לובשן הוא. וזה המנהג עיקר. עד כאן לשונו. ואיני יודע טעם למנהג זה. דאפילו גיהוץ מותר בישנים, כל שכן כיבוס. עד כאן לשון הטור. ותמוה: למה תמה על המנהג? דילמא סבירא ליה כריב״א (בית יוסף)? ועוד שכתב: ״וריב״א אסר כל שלושים״, וקאי על הקודם שאוסר בשבעה אפילו במים לבד. והרי להדיא מבואר בתוספות דבמים לבד גם ריב״א התיר בתוך שלושים.

ה ונראה לי דהכי פירושו: דזה שכתב ״ולאחר שבעה מותר״ פירושו: מותר בכל מיני כביסות, גם בנתר וחול. ועל זה אומר דריב״א אוסר כל שלושים. ואחר כך הביא דברי ספר המצות שכתב ״מותר ללבוש״ וכו׳, כלומר כרוב דעות דאחר שבעה מותר בכביסה. והעולם נהגו בו איסור, שחוששין לסברת ריב״א. ולכן לובשן אחר תחילה, דעתה אינו כמכובס. ומסיים: ״וזה המנהג עיקר״, ובזה תמה הטור על מה שכתב שזה המנהג עיקר. נהי דהמנהג חשש לדעת ריב״א, מכל מקום איך כתב שכן עיקר? והרי דעת ריב״א היא דעה יחידאי, שהרי״ף והרמב״ם ורש״י ועוד מגדולי הראשונים מתירים בכביסה. ויותר מזה: שהרי אפילו גיהוץ בישנים מותר, כמו שהבאנו דהלכה כרבי אלעזר ברבי שמעון דרק בחדשים אסור גיהוץ וכל שכן בכיבוס. ואם כן איך כתב בעל ספר המצות שכן עיקר? וזהו וודאי תמיה גדולה. (ושנאמר דסבירא ליה דכיבוס בישנים, וכמו שכתב הב״ח – זהו יותר תמוה. ודייק ותמצא קל.)

ו ונמצא דהעיקר לדינא כדעת רוב רבותינו, דאחר שבעה מותר בכיבוס וללבוש בגד מכובס. וגם דעת רבינו הבית יוסף כן הוא, וזה לשונו: אבל אסור לכבס כסותו כל שבעה ימים, אפילו במים לבד, ולאחר שבעה מותר (בכל מין כיבוס). וכשם שאסור לכבס, כך אסור ללבוש המכובסין קודם לכן. ואין צריך לומר שאסור ללבוש חדשים. עד כאן לשונו. וכתב עליו רבינו הרמ״א: ואחר שבעה – שרי. והעולם נהגו בו איסור, ונוהגין שאדם אחר לובשן תחילה, ואחר כך לובשם האבל. והמנהג עיקר, וכן נוהגין במדינות אלו לאחר שבעה. ואם לבשו אדם אחר רק שעה אחת – די בכך. עד כאן לשונו. ונראה לי דזה שכתב שהמנהג עיקר, אין כוונתו שכן עיקר לדינא, שהרי כבר תמה הטור על זה כמו שנתבאר. אלא דכוונתו דלא תימא שאין להמנהג

שום טעם, אלא שיש עיקר למנהג זה, והיינו שסוברים כשיטת ריב״א. מיהו לדינא בוודאי קיימא לן כרוב הפוסקים. וכמדומני שעתה אין נזהרים בזה ליתן לאחר ללבוש הכתונת, מפני שהרבה אנשים קצים בזה ללבוש כתונת שלבשו אחר. ועוד: דבכתונת יש להקל אפילו לריב״א, דאין זה משום תענוג, אלא שאי אפשר לילך בכתונת הישנה מפני הזעה. ואפשר לומר דכוונת הריב״א הוא על שארי בגדים ולא על כתונת.

ז ובפרט אנו שלובשין רק משבת לשבת, כבר כתב המהר״ש בתשובה (סימן ק״ו) דאפילו בתוך שבעה – מותר ללבוש בשבת כתונת לבן. וכתב בזה הלשון: בשבת של אבלות, מי שאינו לובש כתונת מכובס – הוא חסידות של שטות עד כאן לשונו. ובמדרש בפתיחה ד״איכה״ על פסוק ״ישיחו בי יושבי שער״, הביא דהאומות היו מבזים אותנו בהחלוק שלובשין רק משבת לשבת, עיין שם. וראיתי לאחד מהגדולים שכתב דאפילו בחול מותר לאבל בתוך שבעה להחליף הכתונת, אם הישנה מליאה זעה או ערבוביא, דלא אסרו רק לתענוג ולא מפני הצער, כמו ברחיצה (פתחי תשובה סעיף קטן ב בשם לחמי תודה). וקל וחומר בשלושים בערב שבת, לא יעלה על הדעת לאסור כלל ללבוש כתונת מכובס, ופוזמקאות מכובסים, ומכנסים וכיוצא בהם, שיש להגוף צער אם לא יחליפם.

ח גם הסדנים והמצעות של מיטה – אסור לכבסן תוך שבעה. וכן אסור להציע המכובסין. וכן מטפחות הידים – אסור, אף על פי שמותר לכבסן במועד. אך לכבוד שבת יוכל לפרוס על השלחן מטפחת מכובסת (ט״ז סעיף קטן א). וממילא דגם מטפחת לנגב הידים – מותר לכבוד שבת. אבל בחול – אסור. וכן כל אותם ששנינו בריש פרק ״אלו מגלחין״ (מועד קטן יג ב) שמותרין לכבס במועד, כגון היוצא מבית השביה ומבית האסורים, ומרוחק שהתירו לו חכמים כמו שכתבתי בסימן של״ד. וכן מי שנדר שלא לכבס, ונשאל לחכם במועד והותר; והבא ממרחקים שהלך להרויח, ובא עתה ולא היה לו פנאי לכבס, והתירו לו במועד. מכל מקום בימי אבלו כהאי גוונא לא התירו לו, כגון שיצא מבית האסורים ותיכף נעשה אבל, וכן כל הני – לא התירו לו לכבס תוך שבעה. ובמועד התירו מפני כבוד הרגל. וכן באבלות אם חלילה תקפתו אבלות, והיינו שאירעו שני אבלות זה אחר זה הדין כן, אם אירע לו השני אבלות אחרי אחד מכל מה שנתבאר – מותר לכבס תוך שבעה, אף בנתר וחול. ואם השני אבלות אירעו לו בלא אחד מכל מה שנתבאר – מותר לכבס במים ולא בנתר וחול, ובלבד שיעשה זה בצינעא בתוך ביתו. וכן בכל אבלות מותר לכבס בגדי קטנים שמת אביהם או אמם, דקטנים אי אפשר שלא להחליף בגדיהם. ומותר לכבסם בבית, דהכל רואים שזהו בגדי קטנים.

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: אסור ללבוש תוך שבעה כלים חדשים צבועים, וישנים יוצאים מתחת המכבש. עד כאן לשונו. והדין הזה אין בו רבותא כלל, שהרי אפילו כיבוס במים בלבד אסור. וכן ללבוש המכובסים מקודם במים בלבד אסור כמו שנתבאר, וכל שכן הני. אלא משום דלעניין שלושים כתב בסעיף ה, וזה לשונו: כל שלושים יום אסור ללבוש או להציע תחתיו בגד מגוהץ. והוא שיהא לבן וחדש, ואפילו הוא של פשתן. ועל אביו ועל אמו אסור עד שיגיע הרגל אחר שלושים, ויגערו בו חבריו. עד כאן לשונו. וכדי שלא לטעות לומר דזה שהתירו בשלושים אסרו בשבעה, והיינו מגוהץ ולבן וחדש, אבל צבוע וישן גם בשבעה מותר, לזה קא משמע לן דבשבעה אסור בכל. וזה שכתב ״אפילו של פשתן״ – להוציא מדעת הרמב״ם שהבאנו בסעיף ב, דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ. והחולקים עליו סוברים דזהו רק לעניין תשעה באב, עיין בטור. וגיהוץ כתב דיש אומרים צק״ל בלשון ערב, ויש אומרים דהיינו כיבוס במים ואפר, או בנתר ובורית. עד כאן לשונו. וצק״ל נראה דזהו כעין פרע״ס שלנו. וכתב עוד בסעיף ח שיש מי שאומר דהאידנא ליכא גיהוץ, שהרי אמרו גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם. עד כאן לשונו. ולפי זה כל מיני גיהוץ שלנו מותר ללבוש בשלושים. ואין נוהגין כן, דוודאי לבנים וחדשים נוהגים איסור, ואפילו בצבועים נהגו איסור בחדשים, ורק בישנים מקילים.

י תוך שבעה אסור לכבס אפילו שלא ללבוש, בין על ידי עצמו בין על ידי אחרים. ואם כבר היו בגדיו אצל הכובס עושה בקיבולת: לא כשכר יום אלא שלוקח מכל בגד כך וכך, והכיבוס הוא בבית הכובס ולא אצל האבל. מכבס הכובס כדרכו כדין מלאכת תלוש שביד אחרים בקבולת שנתבאר בסימן ש״פ דמותר, עיין שם. אבל אחר שבעה דמותר במלאכה – מותר אפילו בעצמו לכבס ולגהץ, בין לעצמו בין לאחרים. ולא אסרו חכמים שלושים יום לגיהוץ אלא ללבוש. ובזה לא דמי לשבעה, דבשבעה אסור במלאכה, מה שאין כן בשלושים.

יא כתב רבינו הרמ״א בסעיף ג: יש אומרים דאסור ללבוש בגדי שבת תוך ארבעה שבועות הראשונים. אבל אחר כך מותר אפילו על אביו ואמו, וכן לעשות בגדים חדשים. אבל נהגו איסור כל שנים עשר חודש. עד כאן לשונו. וזה כמאה שנה שלא נחה דעת גדולי הדור לילך בבגדי חול בשבת דהוי כפרהסיא, וכן בשבת חזון, והנהיגו לילך בבגדי שבת. ובגד חשוב חדש וודאי אסור, אבל בגדים פשוטים כמכנסים וכיוצא בזה, וגם בגד חול כשיש הכרח לזה – מותר לעשות, דאין זה בגד חשוב. ובכל בו כתב דאם איש אחר ילבוש אותו שנים או שלושה ימים – מותר בגד חדש (באר הגולה). ונראה דהתיר באופן זה גם בגד חשוב, ויש לסמוך על זה אם צריך לכך.

סימן שצ

א דיני תספורת, וסריקת הראש, ונטילת צפרנים • ובו ו׳ סעיפים

אבל אסור בתספורת, מדאמר ליה רחמנא לאהרן: ״ראשיכם אל תפרעו״ – שמע מינה דאבל אסור בגילוח (מועד קטן יד ב), אחד שיער ראשו ואחד שיער הגוף, ואפילו שיער של בית הסתרים, כל שלושים יום. ושיער שעל השפה ומהצדדים, כל שמעכב את האכילה, יש בזה דעות שונות כמבואר בטור (טור יורה דעה שצ), עיין שם. ורבינו הבית יוסף אף על פי שבספרו הגדול הכריע לאיסור כל שלושים, מכל מקום בשולחן ערוך סעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שצ, א) פסק דתוך שבעה – אסור, אחר שבעה – מותר. וטעמו נראה לי משום דבירושלמי דמועד קטן שם, אמר רב דשפה הוי כנטילת צפרניים. וכן משמע בש״ס שלנו במועד קטן (מועד קטן יז ב), עיין שם. ושם (מועד קטן יח א) מבואר דצפרניים ושפה מותר בחול המועד. ולעניין צפרניים שוה אבל לחול המועד, כמו שיתבאר. ולכן נהי דבשבעה אסור, מכל מקום בשלושים יש להתיר כמו בחול המועד, וזהו דעת בה״ג (עיין בית יוסף).

ב אשה מותרת בנטילת שיער אחר שבעה, דכן הביא הטור ממסכת שמחות. ולפנינו לא נמצא זה, דבספרים שלנו חסר שם הרבה (והגר״א באמת הגיה כן בפרק שביעי). וזהו דעת הרי״ף, אבל הרמב״ן סבירא ליה דגם היא אסורה כאיש. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה (שולחן ערוך יורה דעה שצ, ה) שכן עיקר, וזה ששנינו בשמחות הוא עניין אחר: במעברת סרק בבית הסתרים וטופלת בסיד, שהוא משום תכשיט שלא תתגנה על בעלה. אבל בתספורת ממש – אסורה כאיש (טור). ולסרוק ראשו במסרק – מותר אפילו תוך שבעה. דזהו לאו תענוג אלא צער גדול למי שיש לו ערבוביא בראש, או הרגיל לסרוק בכל יום – אי אפשר לו לסבול בלא סריקה. וכן הכריעו רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף ו (שולחן ערוך יורה דעה שצ, ו).

ג ישב לגלח, ואמרו לו מת אביו – הרי זה משלים גילוחו, דבאמצע אי אפשר להניח כך שיתראה כמשתגע. וכן אם אמרו להמגלח ״מת אביך״ – יכול לגמור מלאכתו, דמה יעשה המתגלח אם אין אחר שיגמור בעדו? ולכן כשיש אחר לגמור – יפסיק זה ממלאכתו. ולאו דווקא אביו, דהוא הדין מת אחר שחייב להתאבל עליו. ואביו שנקטו – לרבותא, דאפילו הכי יגמור (ויש מדמים ללא ישב לפני הספר דפרק קמא דשבת, וצריך עיון).

ד וכל אותם שאמרו חכמים מותר לגלח בחול המועד, כמו שכתבתי בסימן שפ״ט סעיף ח, אם אירעו אחד מאלו קודם האבלות, ונכנס מיד באבלות – אסור לגלח. אבל אם אירעו אחד מאלו, ותכפוהו מיד שני אבלות זה אחר זה – מגלח כדרכו, בין בתער בין במספרים, ואפילו תוך שבעה. ואדם אחר שתכפוהו אבליו זה אחר זה – מיקל משיער ראשו, ומספר ממנו קצת בשינוי בתער ובסכין, דבזה אי אפשר לגלח כהוגן בחיתוכם. אבל לא במספרים, שלא יגלח בו כהוגן (עיין ב״ח), רק יזהר לעשות זה בצינעא.

ה על כל המתים מגלח לאחר שלושים, על אביו ועל אמו – עד שיגערו בו חבריו. כן הוא בגמרא (מועד קטן כב ב). וראיתי לאחד מהגדולים (ברכי יוסף) שכתב בשם רבינו ישעיה דלאו הגערה מתרת, אלא השיעור כדי לגעור מתרת. ואין הרגל מהני אם פגע קודם שיגערו בו חבריו (טור). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה שצ, ד) דשיעור גערה יש בו פלוגתא, ונוהגים בשלושה חודשים. ובמקומות אלו נוהגין שאין מסתפרין על אב ואם כל שנים עשר חודש אם לא לצורך, כגון שהכביד עליו שערו, או שהולך בין השרים ומתנוול ביניהם בשערותיו, דמותר לספר. עד כאן לשונו. וקודם זמן הגערה לא מהני זה מה שהולך בין השרים (הגאון רבי עקיבא איגר).

ו כשם שאסור לגלח כל שלושים יום – כך אסור ליטול צפרנים בסכין. אבל בידיו או בשיניו מותר אפילו תוך שבעה, דזהו נטילה שלא כדרכה. ואשה שאירע טבילתה תוך שלושים אחר שבעה, אם תטול צפרניה בידיה או בשיניה לא תטלם יפה, ולכן תאמר לכותית ליטלם לה כדרכה בסכין או במספריים. וכתב רבינו הרמ״א דלאו דווקא, דהוא הדין על ידי ישראלית, אלא סירכה דלישנא דחול המועד נקיט. עד כאן לשונו. ויש מי שאומר דעל ידי ישראלית – אסור (ש״ך סעיף קטן ד). אבל יש אומרים דהעיקר דגם על ידי ישראלית מותר, ואפילו בעצמה מותרת ליטול אם תטלם יותר יפה (ט״ז סעיף קטן ג). וכמדומני שכן המנהג.

סימן שצא

א שהאבל אסור בכל מיני שמחה • ובו י״ד סעיפים

האבל אסור בשמחה כל שלושים יום. וכך אמרו חכמינו ז״ל (מועד קטן כב ב): על כל המתים כולן – נכנס לבית השמחה לאחר שלושים יום. על אביו ועל אמו – לאחר שנים עשר חודש. ומה נקרא ״בית השמחה״? סעודת חתן וכלה (נימוקי יוסף). ובשמחות (פרק תשיעי) תניא: על כל המתים אסור

לילך לבית המשתה עד שלושים. על אביו ואמו – כל שנים עשר חודש, אלא אם כן היתה לשם שמים. עיין שם. ונראה ד"בית המשתה" ו"בית השמחה" הם שני דברים, כדמוכח מתוספתא דמועד קטן סוף פרק שני, דתניא שם לעניין חול המועד: אין מוליכין חלילין לבית האבל, אלא לבית המשתה ולבית השמחה וכו', עיין שם. אלמא דשני דברים הם. ובירושלמי שלהי מועד קטן איתא: על כל המתים אסור לילך בסעודה כל שלושים יום. על אביו ואמו – כל שנים עשר חודש. אם היתה חבורת מצוה או קידוש החודש – מותר, עיין שם. הרי לך שלושה לשונות שונות בענין זה. ולשון הטור ושולחן ערוך "בית המשתה" כלשון מסכת שמחות, עיין שם. וצריך לומר דכולן אסורות, וכל אחד נקיט לשונו לאו בדווקא.

ב ודע דשחוק הוא גם כן כקצת שמחה ואינה כשמחה ממש, ואין לאסרה רק בתוך שבעה. ולזה כתב הרמב"ם סוף פרק חמישי (רמב"ם הלכות אבל ה) דמיירי בדין שבעה, וזה לשונו: אם בשאלת שלום נאסר באבל, קל וחומר שהוא אסור להרבות דברים ולשחוק, שנאמר: "דום". ולא יאחוז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק וכו' עד כאן לשונו. והשחוק הוא היפך הבכייה, כמו שאמר קהלת: "עת לבכות [ועת] (מעת) לשחוק". ולכן בשבעה שהבכי מצוי – אסור בשחוק, ולא בכל שלושים. וגם הטור ושולחן ערוך כתבו כן, אלא שלשונם צריך ביאור, וזה לשונם בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שצא, א): אבל אסור בשמחה. לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה, שמא יבוא לידי שחוק. עד כאן לשונו. ומאי הוא לשון "לפיכך"? והרי שמחה אסור כל שלושים יום, וזה איסורו רק בשבעה. וצריך לומר דהכי קאמר: לפיכך, כלומר כיון דשמחה אסורה כל שלושים, ולכן אף דשחוק לא הוי שמחה מכל מקום כל שבעה אסורה גם השחוק, כיון דשמחה אסורה שלושים, ושחוק הוא חלק קצת משמחה. (וגם לשון הטור יש ליישב לפי דברינו. והבית יוסף הקשה עליו, והב"ח נדחק בזה, עיין שם. ולדברינו אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ג ואיתא בגמרא שם דשמחת מריעות כשצריך ליפרע – מותר בתוך שלושים. אבל שלא ליפרע – אסור. וביאור הדברים: סעודה שעושים רעים ואהובים זה עם זה, שזה עושה סעודה היום ואוכלים כולם אצלו, ולמחר עושה השני ואחר כך השלישי וכן לעולם, ואין בזה שמחה כל כך. ולכן אם הוא חייב לפרוע, שכבר היה אצל חבריו והוא צריך לעשות עתה לזמנם – מותר גם בתוך שלושים. אבל אם אינו חייב לפורעה – אסור לעשותה בתוך שלושים. ועל אביו ואמו אף על פי שחייב לפורעה – אסור כל שנים עשר חודש. ודע דכל מקום שהוזכר "שנים עשר חודש" – מותר בחודש השלושה עשר אם היתה השנה מעוברת. ולכן בכל הדברים שעל אביו ואמו הוא רק שנים עשר חודש ולא שלושה עשר. (ונראה פשוט דפרעון מותר לו לעשות בתוך שלושים מפני שהוא מחוייב לפרוע, כדפירש רש"י. אבל שיכנס לאחר בתוך שלושים לסעודה, אף שהאחר חייב לו – אסור לו ליכנס. וזה שהרמב"ם והשולחן ערוך כתבו לשון "ליכנס לה" – לשון הש"ס נקטו, אבל הכוונה כמו שכתבתי. וצריך עיון ברמב"ם, שכתב סוף פרק חמישי (רמב"ם הלכות אבל ה): ולא יכנס למקום שמחה, כגון בתי המשתאות וכיוצא בהן. עד כאן לשונו. ובפרק חמישי (רמב"ם הלכות אבל ה) מיירי בדיני שבעה, והוה ליה לכתוב זה בפרק ששי (רמב"ם הלכות אבל ו) דמיירי בדין שלושים, וכמו שכתב שם דין סעודת מריעות. מיהו שמענו מדבריו דכל מין משתה אסור, וכמו שכתבתי בסעיף א. ודייק ותמצא קל.)

ד והנה כבר הבאנו בסעיף א לשון מסכת שמחות, שאומר דסעודה שהיתה לשם שמים – מותר. והירושלמי אומר דאם היתה חבורת מצוה, או קידוש החודש – מותר. ופשטא דמילתא דקאי אשלושים של שאר מתים, ועל שנים עשר חודש דאביו ואמו. אבל בתוך שלושים על אביו ואמו – אסור בכל ענין. וכן מבואר מדברי הראב"ד שהביא הטור, עיין שם. והקשו הראשונים: דלפי זה מבואר דסעודת מצוה יש בה היתר יותר מסעודת רשות. והא בש"ס שלנו מבואר להיפך, דסעודת מריעות שהוא וודאי סעודת רשות יש בזה היתר טפי. (קושיא זו הקשה הרא"ש בשם הראב"ד והנימוקי יוסף, עיין בית יוסף. ולולי דברי רבותינו הייתי אומר דוודאי מצוה עדיפא רק במריעות, והטעם משום פריעת חוב כמו שכתב רש"י עיין שם, וזה לא שייך במצוה כמובן, ולא משום דרשות קיל טפי. וזהו דעת הסמ"ג ורבינו תם ור"י, כמו שיתבאר בסעיף ז).

ה והרא"ש (סימן פ"ט) תירץ בשם הראב"ד דהאי לשם שמים דשרי – זהו במשיא יתום ויתומה או עני וענייה לשם שמים, ואם לא יכנס שם – יתבטל המעשה. אבל בנשואי עשיר, שהזמינו לסעודה כדי להתכבד בו – אסור ליכנס שם. ובירושלמי אם היתה חבורת מצוה או קידוש החודש – מותר חבורת מצוה כגון חבורת פסח, חבורת אכילת קדשים ומעשר שני, וכן כל דבר שצריך בעצמו, אף על פי שאוכל בחבורה ויש שם משתה ושמחה. ובכל זה לא התירו אלא משלושים ואילך באביו ואמו וכו' עד כאן לשונו. ולדבריו סעודת מצוה אסור יותר מסעודת הרשות, דבמצוה יש שמחה. וזה שהתירו במצוה ולשם שמים – זהו באחד משני דברים: או ביתום ויתומה, שהוא המתעסק בנשואיהן ואלמלא יהיה שם יתבטל. ונראה לי דלאו דווקא יתבטל השידוך לגמרי, אלא שלב החתן והכלה יהיו כמצטערים. או מצוה שיש חיוב עליו, כמו פסח וקדשים, מה שבזמן הזה לא שייך זה. ולדבריהם גם על ברית מילה ופדיון הבן – אסור, דכל סעודת מצוה יש בה שמחה.

ו והנימוקי יוסף תירץ דההיא לשם שמים מיירי בסעודת מצוה דליכא שמחה, כגון ברית מילה דאיתא צערא דינוקא. אי נמי: במשיא יתום ויתומה וכו׳ עד כאן לשונו. וה״אי נמי״ הוא כהראב״ד. אבל בהקודם מחלק בין מצוה למצוה. וביאור דבריו דיש גם סעודת מצוה דליכא שמחה כמו בסעודת הרשות, והיינו סעודת ברית מילה, דלא אמרינן ״שהשמחה במעונו״ משום צערא דינוקא, ולכן ליכא שמחה בזה ומותר. ויש להסתפק בדבריו: אם דווקא סעודת מילה מותר משום צערא דינוקא, אבל סעודת פדיון הבן או בר מצוה או סיום מסכתא, דליכא טעם זה – אסור? או אפשר דסימנא בעלמא נקיט, כלומר: דאינו אסור רק סעודת נישואין שאומרים שם ״שהשמחה במעונו״. אבל כל היכא דליכא ״שהשמחה במעונו״ מותר בסעודת מצוה, ולפי זה כולם מותרים (וכן נראה לעניות דעתי). והרמב״ן מגמגם להתיר סעודת יתום ויתומה, כמו שכתב הטור. והרא״ש הסכים להראב״ד, עיין שם. ונראה דדעת הרמב״ן דעיקר איסור בית השמחה שאסרו בגמרא הוא סעודת נישואין, ואם כן אפשר להתיר. ומכל מקום נראה לעניות דעתי דגם הרמב״ן לא אמרה אלא כשלא יתבטל השידוך על ידי זה. אבל כשיתבטל – אין סברא כלל לבלי להתיר מפני מצוה רבה כזו. ורק איהו סבירא ליה דזה שכתב הראב״ד דאם לא יכנס יתבטל המעשה, אין הכוונה על ביטול השידוך, וכמו שכתבתי בסעיף ה. ויראה לי עוד דאם באמת תתבטל השידוך – גם באביו ואמו מותר בתוך שלושים, דאין לך מצוה רבה כזו. ובוודאי לא העמידו חכמים גזירתן בענין כזה, אלא דלאו דווקא הוא וכמו שכתבתי.

ז ודע דבסמ״ג הלכות אבלות יש דבר תמוה בענין זה. וזה לשונו: תניא בשמחות דאם היתה סעודה של מצוה – מותר. והרב ר׳ יוסף, ומורי רבינו יהודה מפי רבינו יעקב ורבינו יצחק, היו מתירין לבוא לסעודת חתן. ובירושלמי גרסינן: אם היתה חבורת מצוה – מותר. עד כאן לשונו. ו״רבינו יעקב״ הוא רבינו תם, ורבינו יצחק הוא ר״י הזקן בעל התוספות, ומורו הוא רבינו יהודה החסיד. ואם כן, כל רבותינו אלה נראה להדיא שתפסו דכל סעודת מצוה מותר, ולא נאסר רק בית השמחה ובית המשתה של רשות. והא דשרינן במריעות – זהו מפני פרעון חוב, וכמו שכתבתי סוף סעיף ד. וכדמסיק הסמ״ג אחר כך, וזה לשונו: לשמחת מריעות שחייב לפרוע אותה – מותר וכו׳, עיין שם. (ובתשובת מיימוני לספר שופטים סימן י״ט הביא דברי הסמ״ג, וכתב על זה וזה לשונו: אכן מצאתי שכתב הר״י דאסור ליכנס כדי לאכול וכו׳, עיין שם. מיהו דעת הסמ״ג וכל הני רבוותא כמו שכתבתי. ואין לומר דגם הסמ״ג כוונתו לא לאכול רק ליכנס, שהרי אמסכת שמחות קאי דלאכול ממש הוא. ואמנם אין דעה זו מובאת בטור ושולחן ערוך, ומכל מקום סעד גדול הוא אם יש ספק בדבר. ודייק ותמצא קל. ועיין בראי״ש פרק רביעי דיבמות סימן כ״ז.)

ח וזה לשון רבינו הרמ״א: ובחבורת מצוה, כגון שמשיא יתום ויתומה לשם שמים, ואם לא יאכל שם יתבטל המעשה – מותר לאחר שלושים. אבל תוך שלושים – אסור לכל סעודת מצוה שבעולם. עד כאן לשונו. ופירושו: תוך שלושים על אביו ואמו. אבל בשאר קרובים – מותר תוך שלושים (ב״ח). ויש מי שפירש דעל כל הקרובים קאי (ש״ך סעיף קטן ג), וכבר דחו גדולי האחרונים דבר זה (דגול מרבבה והגאון רבי עקיבא איגר). ואין זה אלא תימה, דמה שייך להתיר בשאר קרובים לאחר שלושים, הא כבר כלה כל האבלות? אלא אאביו ואמו קאי. וזהו דעת הראב״ד שהבאנו בסעיף ה.

ט וכתב עוד: אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה – מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה – מותר לאכול שם אפילו תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו. עד כאן לשונו. ותופס לעיקר דזה שאסרו אינו אלא על סעודת נישואין, שאומרים ״שהשמחה במעונו״. אבל שארי סעודות מצוה לא אסרו כלל. ואף על פי שבתוך שבעה לא מצינו מי שהתיר, אך דבר זה כתב בעל תרומת הדשן (סימן רס״ח) שכן נמצא בתוספות ריב״א, עיין שם. וסבירא ליה דזה לא נחשב שמחה כלל. וזה שכתב שלא יצא מביתו – זהו בשבעה, דאסור לו לילך. אבל משבעה ואילך לא שייך זה כמובן. וזהו כפי שיטת הנימוקי יוסף, דרק בנישואין יש שמחה, לפי מה שבארנו בסעיף ו.

י ועוד כתב: ויש אוסרין בסעודת ברית מילה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל שנים עשר חודש אם הוא חוץ לביתו. ובתוך הבית מקילין, שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה, וכל שכן בשאר סעודות שאין בהם שמחה. אבל בסעודת נישואין יש להחמיר. עד כאן לשונו. וה״יש אוסרין״ הוא כשיטת הראב״ד, דמצוה גריעה טפי, וכל סעודת מצוה נאסרה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה, כלומר: לא של רשות ולא של מצוה – לחוש לשני הדעות: לדעת הראב״ד דהאיסור הוא על מצוה, ולדעת הסמ״ג שהבאנו דעיקר האיסור הוא על רשות. ונהגו על שאר קרובים לאסור כל שלושים, ועל אביו ואמו שנים עשר חודש. אבל בסעודת יתום ויתומה גם לפי המנהג מותר. והנה בארנו כל הדעות בזה. ונראה לעניות דעתי במקום ההכרח יש לסמוך על דעות המקילות, דהלכה כדברי המיקל באבל. ובשמחת בניו ונכדיו – וודאי מותר.

יא עוד כתב: אבל שהוא בעל ברית או מוהל – ילבש בגדי שבת עד לאחר המילה. ומותר ליכנס למילה לאכול שם אם הוא לאחר שלושים, אף על פי שאין המילה בביתו. עד כאן לשונו. וכוונתו: אחר שלושים על אביו ואמו, והוא הדין תוך שלושים על שאר קרובים. וביאור דבריו דאפילו לפי המנהג, מכל מקום אם היה סנדק שהוא נקרא ״בעל ברית״ או מוהל – יכול לאכול על סעודת מילה, דבכהאי גוונא ליכא מאן דהחמיר. וכל שכן אם הוא אבי הבן, או אביו של אבי הבן, דמותר. ואם יש להקל לבעל ברית או מוהל בתוך שלושים על אביו ואמו יש מחלוקת (עיין ט״ז סעיף קטן ג).

יב ליכנס לחופה שלא בשעת אכילה לשמוע הברכות – יש מתירים לאבל, דאין האיסור רק בהסעודה. אבל בשעה שעומדים שם במזמוטי חתן וכלה – לא יכנס לבית כלל, וכל שכן בשעה שמזמרים. וכן נוהגין באשכנז (טור), וכן נוהגין במדינות אלו. וכל זה בבית שעושין החתונה ושמחים שם. אבל בחופה שעושין בחצר בית הכנסת שעושין שם החופה, שמברכין שם ברכת אירוסין ונישואין, ואין שם שמחה כלל – מותר מיד אחר שבעה. אך אם מזמרין שם כלי זמר – אסור להאבל לשמוע. ויש אוסרין עד שלושים. ויש מקומות שמחמירין להיות האבל עומד כל שנים עשר חודש חוץ לבית הכנסת לשמוע הברכות. ומכל מקום נראה דאבל יכול לברך ברכת איסורין ונישואין תחת החופה, ויכול ללבוש קצת בגד שבת, ויכול להכניס החתן לחופה כפי המנהג ששני אנשים מכניסים החתן לכסות הכלה, ובלבד שיהא לאחר שלושים. ויראה לי שאם הוא רב בעיר, שעליו לסדר קידושין – יכול לסדר גם בתוך שלושים אפילו על אביו ואמו, כיון שעליו הדבר מוטל. רק שלא ישמע הכלי זמר.

יג וכתב רבינו הרמ״א: יש מתירין לאבל לאכול בסעודת נישואין או ברית מילה עם המשמשין, ובלבד שלא יהא במקום שמחה כגון בבית אחר. ויש אוסרין, וכן נוהגין. רק שהאבל משמש שם אם ירצה, ואוכל בביתו ממה ששולחין לו מן הסעודה. עד כאן לשונו. והכי פירושו: דדעה ראשונה סוברת דהאיסור הוא רק אם אוכל בבית החתונה שהקרואים אוכלים. אבל בבית אחר, כלומר בחדר אחר עם המשמשין – מותר. והאוסרין סבירא להו דגם זה ״בית שמחה״ מקרי. וזה שהתיר לשמש, נראה לי דווקא השימוש בבית המבשלות ובבית עריכות המאכלים מותר, ולא להושיט המאכלים להקרואים, דגם זה הוא כשמחה. והעולם נוהגים להקל בכך.

יד עוד כתב שיש מתירים לאבל לאכול באותה סעודה של דגים (היא ביום שאחר החופה) שעושים אחר הנישואין, כי מאחר שכבר פסקו לומר ״שהשמחה במעונו״ אית ליה היכר שאין שמחה באותה סעודה, ושרי. עד כאן לשונו. כלומר: אפילו להאוסרים בכל הסעודות, מכל מקום כאן שיש היכר שפסקו לומר ״שהשמחה במעונו״ – מותר. ונראה שאצלם לא אמרו ״שהשמחה במעונו״ ביום המחרת (כמו שכתבו הב״ח והש״ך סעיף קטן ז). אבל אצלינו אומרים כל שבעה ״שהשמחה במעונו״ אם רק עושים סעודה, ואם כן בטל זה ההיתר. עוד כתב דיש אומרים דאסור לאכול בסעודה בלילה שליום המחרת מת אביו או אמו. עד כאן לשונו. והוא יום היארצייט, לנהוג בו כאבלות. והלבוש כתב שלא ראה המנהג הזה. ויש שכתבו שראו (ש״ך סעיף קטן ח). ויש שכתבו דהאיסור הוא רק ביארצייט ראשון ולא יותר (באר היטב בשם מגן אברהם). וכמדומני שגם עתה אין נוהגים להחמיר, ויש להחמיר בשנה ראשונה. ודע שראיתי מי שכתב דמי שפרנסתו מכלי זמר, אם הוא אבל מותר לו לנגן בתוך שנתו לאביו ואמו, ובתוך שלושים לשאר קרוביו, כדי שלא יפסיד פרנסתו (באר היטב). ובוודאי כן הוא, דאצלו לא שייך שמחה, דבפרנסתו הוא עוסק. (וראיה מבבא מציעא צא א מין במינו מותר להכניס וכו׳ בעבידתיה טריד, עיין שם.)

סימן שצב

א איסור נישואין להאבל • ובו י״ב סעיפים

אסור לישא אשה כל שלושים יום אפילו בלא סעודה, דהנישואין עצמה שמחה. ואין חילוק בין שהוא בחור או אלמן, או שנושא בתולה או אלמנה. ומחזיר גרושתו אפשר דשרי, שאין בזה שמחה. וראיה: שהרי מותר לישאנה בחול המועד, שאין בה משום ״אין מערבין שמחה בשמחה״ כמו שכתבתי באורח חיים סימן תקמ״ז, עיין שם. ורק סעודה אין לעשות. ולאחר שלושים – מותר אפילו על אביו ואמו, ואפילו לעשות סעודה. ואף על גב דבשארי דיני אבלות שלושים הוה שנים עשר חודש באביו ואמו, מכל מקום בנישואין לא רצו חכמינו ז״ל להחמיר כיון שצריך ליקח אשה, ועשו אותם לענין זה כשארי קרובים. ולכן מותר אפילו לעשות סעודה. (דין זה דאפילו על אביו ואמו מותר לאחר שלושים ליתא בגמרא (מועד קטן כג א) מפורש. ומרש״י שברי״ף משמע קצת לא כן, עיין שם. אך התוספות ביבמות מג ב ד״ה שאני כתבו כן בשם רבינו תם, עיין שם.)

ב הרמב״ם בפרק ששי דין ה (רמב״ם הלכות אבל ו) כתב דלארסה – מותר אפילו ביום המיתה. וכן פסק רבינו הבית יוסף, וכתב: והוא שלא יעשה סעודה אלא אם כן עברו שלושים יום. וטעמו משום דכן משמע לשון הברייתא במועד קטן שם, דרק נישואין אסור ולא אירוסין. ולכן אף על גב דביבמות שם פליגי רבי יהודה ורבי יוסי, ורבי יוסי סבירא ליה דאסור ליארס מכל מקום, כיון דברייתא דמועד קטן אתיא כרבי יהודה דמתיר – קיימא לן כן (לחם משנה). ועוד: דכמו דמצינו דבתשעה באב מותר ליארס מטעמא דשמא יקדמנו אחר ברחמים והני מילי באבלות (כסף משנה). אבל רוב רבותינו חולקים עליו דהלכה כרבי יוסי, ואין למידין מתשעה באב דאבלות ישנה היא. ובכמה דברים יש חילוק בין תשעה באב לאבלות. ומברייתא דמועד קטן אין ראיה, דנקיט נישואין לרבותא דאחר שלושים (תוספות יבמות שם). וכן פסק רבינו הרמ״א, וזה לשונו: ויש אומרים דגם לארס אסור כל שלושים יום, וכן עיקר. עד כאן לשונו. מיהו לעשות שידוכין מותר אפילו ביום המיתה, רק שלא יעשו סעודה תוך שלושים.

ג תנו רבנן: מתה אשתו – אסור לישא אשה אחרת עד שיעברו עליו שלוש רגלים. רבי יהודה אומר: בשלישי מותר. והלכה כרבנן לדעת הרמב"ם שם, וכן משמע מהרי"ף. וכן דעת התוספות, וכתבו: אף על גב דהלכה כדברי המיקל באבל, דין זה לא שייך לאבלות, שהרי אבלות עברה ממנו לאחר שלושים (תוספות מועד קטן כג א ד"ה עד). דזהו וודאי, דלענין שארי דיני אבלות אינו אלא שלושים. וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך, ולא הביאו דעה אחרת כלל, עיין שם. אבל הטור כתב דהרי"ץ גיאת, והרמב"ן, והרא"ש פסקו כרבי יהודה דדי בשני רגלים, עיין שם. ולכן אף דקיימא לן כהשולחן ערוך, מכל מקום בשעת הדחק יש לסמוך על דעת המקילים בשני רגלים.

ד ולמה גזרו כך? אלא כדי שיהיה שלוש רגלים בלא שמחה, ולא ישכח אהבת אשתו. אי נמי: כדי כשישא אחרת לא יהא זכור מהראשונה, וכדי שלא יקנטרנה להשניה באהבת הראשונה (תוספות שם). ואין חילוק בין כשנשאה בתולה או אלמנה, ובין זיווג ראשון לשני, ובין היתה בריאה לחולנית, ובין היתה ביניהם שלום או קטטה, דלא פלוג רבנן בגזירתם. ומי יודע עוד כמה טעמים נסתרים בזה. (ויש להסתפק אם גמרו ביניהם על גירושין ולא הספיקו עד שמתה, אם צריך להמתין. ולפי מה שכתבתי צריך להמתין, דלא פלוג. וצריך עיון.)

ה ואשה שמת בעלה אינה מתאבלת אלא שלושים יום. ורק אסורה להנשא עד שלושה חודשים משום הבחנה, לדעת אם היא מעוברת אם לאו. ואחר כך מותרת להנשא, ואינה צריכה להמתין שלוש רגלים (טור ומרדכי). והטעם: משום דאשה בכל דהוא ניחא לה, דטב למיתב טן דו וכו', ובמהרה תשכח אהבת הראשון (שם). ולכן לא גזרו חכמים עליה להמתין שלוש רגלים.

ו השלוש רגלים ידועים. ופעמים שהזמן קצר כגון שמתה קודם הפסח, ופעמים הזמן ארוך כגון שמתה תיכף אחר הסוכות – צריך להמתין שנה שלמה. ויש מי שאומר דגם שמיני עצרת חשוב כרגל בפני עצמו לענין זה, שהרי הוא רגל בפני עצמו. ויש שאינו מסכים לזה (הדגול מרבבה כתב שחשיב כרגל, והגאון רבי עקיבא איגר אינו מסכים). אבל ראש השנה ויום הכיפורים אינם כרגלים לענין זה, שהרי לא מקרו רגלים. (עירובין מ ב. ולכן אף דהאגודה פסק דחשיבי כרגלים, אך היא דעה יחידאי ולא קיימא לן כן, כמו שכתב הנקודות הכסף בהשיגו על הט"ז שהביא דעתו, עיין שם.)

ז בגמרא שם אמרו דאם אין לו בנים – מותר לו לישא לאלתר, כלומר לאחר שלושים יום, מפני ביטול פריה ורביה. וכן אם הניחה לו בנים קטנים – מותר לו לישא לאלתר מפני פרנסתן, שתהא מי שתגדל אותם. ובירושלמי הוסיפו עוד דאם אין לו מי שישמשנו, בשימוש הצריך לצרכיו ולצרכי ביתו – מותר גם כן. ויש מי שרוצה לפרש לשון "תשמיש" כלומר: אם אין לו אשה אחרת מותר, מפני שאצלם היו נושאים שתי נשים. ולפי זה אצלינו בטל דין זה לגמרי. וכבר נדחו דבריו, כמו שכתב בתשובת מיימוני השייך לאבלות סימן ק', עיין שם. וכל הראשונים פירשו לשון זה כפשוטו, לשון "שימוש" ולא לשון "תשמיש".

ח כתב רבינו הרמ"א דיש אומרים דאף מי שהוא עשיר, ויכולת בידו לשכור לו משרתים ומשרתות, מכל מקום אם אין בתו או כלתו אצלו בביתו שתוכל לשמשו בחפיפת הראש או שאר דברים שמתבייש מאחרים – מקרי "אין לו מי שישמשנו", וכל כיוצא בזה. ולכן נשתרבב המנהג שרבים מקילין בענין, ונושאים נשים תוך שלוש רגלים. ובעל נפש יחוש לעצמו. עד כאן לשונו. אך בזה נראה לי אם הוא בעל עסק, כמו חנוני או עסק אחר שאי אפשר לסמוך על אנשים זרים – זהו וודאי הוה כאין לו מי שישמשנו. ויש שבקשו עוד טעמים על מה שמרופה בידינו דין זה. ויש מי שאומר דסומכין על דעת הרמב"ם דבאירוסין מותר, ואצלינו האירוסין בשעת נישואין, ובהכרח לישאנה פן יקדמנו אחר (דגול מרבבה). וטעם חלוש הוא. ויש מי שכתב דזהו רק במקום שנושאים שתי נשים ומתה אחת מהן (ג"מ), וכבר בארנו בסעיף ז שאינו כן. ויש מי שאומר כיון דהטעם משום אהבה, אם כן אם ידענו ששנאה – לית לן בה, או כשהיתה חולנית. וכבר כתבנו דלא פלוג רבנן. והירא את דבר ה' יקיים דברי חכמים כתיקונם, וימתין שלוש רגלים אם אין אחד מהשלוש התירים שנאמרו בגמרא וירושלמי. (עיין פתחי תשובה סעיף קטן א בשם חת"ם סופר, ואין זה רק הוראת שעה. ודייק ותמצא קל.)

ט וכתב רבינו הרמ"א: מי שתפסו השר, ואינו רוצה להניחו מתפיסתו עד שישא אשה תוך שלוש רגלים אחר מיתת אשתו – יש מתירין משום צער דידיה, וכן נראה לי עיקר. עד כאן לשונו. ואין שום רבותא בזה שהרי אנוס הוא, אלא משום שיש מי שאסר בזה כמו שכתב במרדכי סוף מועד קטן. וכבר תמה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול על האוסר, וכתב דאפילו בספק שמא לא יקיים השר את דברו – גם כן יש להתיר, דאין לך צער יותר משבוי. ולכן לא הביא דין זה.

י וזה שכתבנו בסעיף ז דאם אין לו בנים מותר לישא לאלתר, דהאי "לאלתר" הוא לאחר שלושים – זהו דעת הרמב"ן, דנגד שלוש רגלים מקרי זה "לאלתר". אבל דעת רבינו תם הוא שלאחר שבעה יכול לכונסה. ובאין לו בנים – יכול גם לבעול אחר שבעה. אבל בהני תרתי ביש לו בנים קטנים, ואין לו מי שישמשנו – נושאה אחר שבעה, ואסור לבועלה עד אחר שלושים. ולדעת הרמב"ם מארסה אפילו בתוך שבעה, ונושאה לאחר שבעה, ולא יבוא

עליה עד לאחר שלושים אפילו באין לו בנים. ורוב הפוסקים הסכימו לרבינו תם, וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך. ואין חילוק בזה בין אבלות דאביו ואמו לשארי אבלות, דבכולהו הדין כמו שנתבאר.

יא כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף ג: מי שלא קיים מצות פריה ורביה ושידך אשה, ואחר שהכין צרכי חופה מת אחי המשודכת – מותר לכנסה ולבוא עליה. וכן אם יש לו בנים קטנים, ונתרצה לאחות אשתו – מותר לכנסה ולבוא עליה. וכן אם יש לו בנים קטנים ונתרצה לאחות אשתו – מותר לכנסה, כי היא מרחמת על בני אחותה יותר מאחרת. עד כאן לשונם. ביאור הדברים: דאף על גב דבגמרא לא מצינו היתר לישא ולבעול תוך שלושים למי שאין לו בנים אלא כשהוא אבל ואין לו ברירה אחרת, אבל אם הוא אינו אבל ושירצה לישא אשה אבלה בתוך שלושים – וודאי לא נתיר לו. דמי מכריחו לישא זו, ישא אחרת? אבל כשהיתה משודכתו מקודם – התיר רבינו תם כמו שהוא אבל, שהרי אי אפשר לו לישא אחרת, כמו שכתב הטור, עיין שם. והרא"ש הסכים לדבריו, אך שיהיה גם לזה הפסד, כגון שמתה קרובתה אחר שהכין צרכי החופה. אבל בלא זה לא התיר. ומשמע שדעת השולחן ערוך נוטה כן. ובטור אבן העזר סימן י"ד (טור אבן העזר יד) מבואר כסברת רבינו תם. ואולי גם בכאן לא כתבו כן בדווקא, אלא משום דבמקור הדין היה המעשה כן. ונראה לעניות דעתי דבשעת הדחק יש לסמוך ולהתיר במשודכתו אף בלא הפסד, כדעת רבינו תם.

יב ובדין השני, בהניח בנים קטנים והוא נתרצה לאחותה שמרחמת עליהם יותר מאחרת, לא ביארו דבריהם אם התירו רק אחר שבעה או אפילו בתוך שבעה. ובוודאי גם בתוך שבעה התירו, דאם לא כן גם בלא אחותה מותר בבנים קטנים, כמו שנתבאר. וזה אין לומר דבזה יש יותר רבותא מפני שהיא גם כן אבלה, דלא נראה כן. וכן משמע להדיא בגמרא (מועד קטן כג א) במעשה דיוסף הכהן. ותמיהני: למה סתמו דבריהם? ולבוא עליה וודאי הדין כמו באחרת, דאם קיים פריה ורביה – יבוא לאחר שלושים. ואם לא קיים – מותר לאחר שבעה (וכן כתב הש"ך סעיף קטן ז). דלענין לבוא עליה אין שייך להקטנים, ודינה כאחרת. (ובתוספות שם ד"ה ואמר מבואר דבתוך שבעה אסור, עיין שם.)

סימן שצג

א מתי יוכל האבל לצאת מביתו • ובו י"ג סעיפים

דע דלא מצינו לא בגמרא ולא בירושלמי ולא בשמחות שהאבל אסור לצאת מביתו כל שבעה. והא דתניא (מועד קטן כג א): אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו – זהו ענין אחר ליציאה לבית הכנסת, כמו שיתבאר. ובירושלמי ובשמחות פרק עשירי מפורש להדיא כן. ותדע לך שכן הוא, שהרי רבי יהודה שם סבירא ליה דגם שבת שנייה אינו יוצא מפתח ביתו. וכן בברייתא (מועד קטן כא א) ששנינו דברים שהאבל אסור בהן – לא חשבה כלל היציאה מפתח ביתו. וכן בטור ושולחן ערוך לעיל סימן ש"פ (שולחן ערוך יורה דעה שפ) וברמב"ם פרק חמישי (רמב"ם הלכות אבל ה) לא חשבו זה כלל, עיין שם. ובתשובת הריב"ש (סימן קנ"ח) הביא מנהג סרקוסטא שהאבל היה יוצא בכל שבעה להתפלל בבית הכנסת, עיין שם.

ב ולהדיא מצאתי כן בתרומת הדשן (סימן ר"צ), וזה לשונו: שאלה: אם אבל שרי לצאת מפתח ביתו בלילה לאחר שכלה רגל מן השוק אם לאו. תשובה: יראה דהמיקל בכהאי גוונא מפני הצורך לא הפסיד כולי האי. דמוכח מהא דאמרינן לאחר שלושה ימים הולך לבית האבל, דהטעם הוא דאינו יוצא מפתח ביתו כדי שלא ישכח אבלתו כשילך אצל בני אדם. וכשהוא מתבודד בביתו ואין עמו רק בני ביתו – ניכר ונראה כמתאבל. ואם כן כשיצא בלילה, ואינו מתערב עם חבורת בני אדם אלא שהולך לישן בבית אחר, והולך יחידי או אחד או שנים הולכים עמו – ליכא כאן קפידא. והא דאצטריכו להתיר לאבל ללכת בליל תשעה באב לבית הכנסת תיפוק ליה דבכל לילות שרי, שאני התם שהולך למקום חבורת בני אדם לכל הנכנסין לבית הכנסת. ולכך אי לאו דתשעה באב – לא הוה שרי. עד כאן לשונו.

ג ובמרדכי איתא: מעשה היה באבל ששלח אחריו שר שלו לדבר עמו, ושאלו לרבינו שמחה אם מותר לילך אצלו. והשיב: אף על גב דתניא שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו, פירוש: כשיוצא בדרך בני אדם למלאכה או למשא ומתן ולטיול. אבל כהאי גוונא מותר לצאת, כדאמרינן: יצא לדרך – נועל. ואף על פי כן החמיר עליו ולא התיר לו לנעול. עד כאן לשונו. ובוודאי היה הברירה בידו שלא לילך, והשר לא היה כועס. ולכך כתב ששלח אחריו לדבר עמו, כלומר: בלא הכרח, שלא היה צריך לו רק לדבר. דאם לא כן לא היה צריך רבינו שמחה לחפש טעמים, כיון דמוכרח הוא.

ד ולמדנו מכל אלה שיציאה מפתח ביתו אינו מהדברים האסורים באבל. אלא שממילא כן הוא, דכיון שאסור במלאכה ובמשא ומתן ולטייל, מה יעשה חוץ לביתו? ועוד: כדי שיתבודד בביתו, ולא ישכח אבלותו כשילך אצל בני אדם. ומטעם זה אסור לו לילך בחול לבית הכנסת להתפלל, משום שיש שם בני אדם הרבה. ולכן אם באמת יש איזה צורך לאבל לצאת לענין המותר לו בימי אבלו, כגון בעניין דבר האבד וכיוצא בזה – יכול לצאת בלילה

ולא ביום, מפני תמיהת בני אדם. ואם הדבר הכרח ביום, כגון שהשר קרא לו לבוא דווקא ביום – יכול לילך, רק יתעטף שלא יכירוהו בני אדם. וכן אם בהכרח לו לצאת לדרך – יכול לצאת, רק שיראה לבלי לנעול מנעלים. ואם אין באפשרי בלא מנעלים – ישים אפר בתוך המנעלים.

ה וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב, וזה לשונו: מיהו המיקל לצאת בלילה מפני הצורך – לא הפסיד. והא דאסור לצאת חוץ לביתו, היינו דווקא לטייל או למשא ומתן וכדומה. אבל אם שלח מושל אחריו, או שצריך לילך בדרך, או לשאר דברים הצריכים לו הרבה, כגון דבר האבד – מותר לו לצאת. וכן נוהגין. ודין נעילת סנדליו, עיין לעיל סימן שפ״ב. עד כאן לשונו. כלומר: דשם נתבאר דבדרך מותר בנעילת הסנדל, עיין שם. וראה כמה דקדק בדבריו: שמקודם כתב ״המיקל לצאת בלילה וכו׳״, ואחר כך כתב: ״מותר לו לצאת״, ולא הזכיר לילה. והענין כן הוא, דוודאי כשתלוי בו לבחור איזה זמן לצאת – וודאי דיותר טוב לצאת בלילה. אבל בשלח מושל אחריו, או לדרך, או לדבר האבד, שאין תלוי בו באיזה זמן לבחור – יכול לצאת אפילו ביום. ולכן לא הזכיר ״לילה״. ומכל מקום על המורה להבין ענין המוכרח לצאת, ואולי אין צורך כלל לזה.

ו איתא בגמרא (מועד קטן כא א): אבל שלושה ימים הראשונים אינו הולך לבית האבל. מכאן ואילך – הולך. ואינו יושב במקום המנחמין אלא במקום המתנחמין. עיין שם, והכי פירושו: אף על גב דאבל אינו יוצא מביתו בשבוע ראשונה כמו שיתבאר, מכל מקום לבית האבל היה מותר, כיון דשניהם אבלים (נימוקי יוסף). ומכל מקום בשלושה ימים ראשונים לא התירו לו גם זה, רק אחר שלושה ימים. ולדעת הרמב״ן דווקא בשכונתו מותר, ולא בשכונה אחרת. וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שצג, א). אבל בשמחות פרק ששי איתא: מת באותה העיר וכו׳ – בשלישי יוצא ועומד בשורה להתנחם וכו׳, עיין שם.

ז ואין לשאול: דלפי מה שבארנו דאין איסור בהליכה מביתו, למה אסרוהו בשלושה ימים הראשונים? דיש לומר דכיון דהילוכו בין הרבה אנשים – אסרוהו כמו בהליכה לבית הכנסת, וכמו שכתבתי בסעיף ב. ובטור ושולחן ערוך כתבו: לא לבית האבל, ולא לבית הקברות. כלומר: לקבורת מת. וסיים שם בשמחות: במה דברים אמורים? בזמן שיש שם כדי נושאי המיטה וקובריה. אבל בזמן שאין שם כדי נושאי המיטה וקובריה – יוצא אפילו ביום הראשון. וכן הוא בטור ושולחן ערוך, וכתבו דאפילו בשכונה אחרת מותר. ופשוט הוא.

ח וכתב רבינו הרמ״א דמקצת יום שלישי [ככולו] (בכולו). ועוד כתב דלא ראיתי נוהגין כן עכשיו, כי אין אבל הולך לבית הקברות ולא לבית האבל כל שבעה. ואפשר שלאו חיוב הוא אלא רשות. ומאחר שעכשיו אין מתנחמים כמו בימיהם – ״שב ואל תעשה״ עדיף. עד כאן לשונו. וכוונתו דבזמן הקדמון היו סדרים מיושרים בתנחומי אבלים. ולא כן עתה בעוונותינו, שרק ההולך לנחם אבל יושב מעט והולך לו. ואין אצלינו מקומות מיוחדים להאבלים, ומקומות מיוחדים להמנחמים, כמו שהיה בימי קדם.

ט וכך שנינו בפרקי דרבי אליעזר הגדול (פרק ששה עשר): ראה שלמה שמידת גמילות חסדים גדולה לפני הקדוש ברוך הוא. לפיכך כשבנה בית המקדש – בנה שני שערים, אחד לחתנים ואחד לאבלים וכו׳ הנכנס בשער האבלים ושפמו מכוסה וכו׳ היו אומרים לו: ״השוכן בבית זה הוא ינחמך וכו׳״. משחרב בית המקדש התקינו חכמים שיהיו חתנים ואבלים הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. ואנשי המקום רואין את החתן ושמחין עמו, ואת האבל ויושבין עמו לארץ, כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים. ועליהם הוא אומר: ״ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסדים״.

י וגם בימי הגאונים הביאו הרא״ש והטור בשם רב האי גאון, וזה לשונם: הכל כמנהג המדינה: היכי דרגילי דאתי לבי כנישתא – מקדים ואתי מצפרא קמי ציבורא לבי כנישתא. והיכי דרגילי למיטב בביתא – יתיב. ובבבל כולי עלמא נפקי לבי כנישתא. וכרכים ועיירות גדולות – רובן יושבין בבתיהן, וריעיהן וגומלי חסד באין עליהן, ומיעל עיילי לבי כנישתא, ויתבי במקום אבלים ומצלי. עד כאן לשונו. ובאשכנ״ז נוהגין שהאבל הולך לבית הכנסת בשבת. ואחר התפילה יוצא האבל תחילה ויושב לפני בית הכנסת, וכל הקהל הולכין אחריו ויושבין אצלו. ועומד האבל והולך לביתו, וכל הקהל הולכים אחריו ויושבים שם שעה אחת (טור). ובתשובת הריב״ש (סימן קנ״ח) מביא מנהג סרקוסטא, שגם בימות החול כל שבעה נוהגים האבלים ללכת לבית הכנסת שחרית וערבית, ואחר התפילה כשחוזרין לבתיהם עם רוב הקהל המלוים אותם, ובכניסתם לחצר המקוננות וכו׳ עד כאן לשונו. ועכשיו אין אצלינו כלום. וזהו שכתב רבינו הרמ״א שעכשיו אין מתנחמין כמו בימיהן. ולכן אין לילך לבית אבל כל שבעה. (ועתה יש מקומות שהשמש מכריז קודם קבלת שבת: ״לכו נגד האבל״.)

יא תנו רבנן (מועד קטן כג א): אבל שבת ראשונה – אינו יוצא מפתח ביתו. שניה – יוצא, ואינו יושב במקומו. שלישית – יושב במקומו ואינו מדבר. רביעית – הרי הוא ככל אדם. הך ״שבת ראשונה״ פירושו: שבוע ראשונה. והא ד״אינו יוצא״, היינו לבית הכנסת להתפלל. ולזה אומר דבשניה ״אינו יושב במקומו״, דזה שייך בבית הכנסת שיש לכל אחד מקום מיוחד לישיבתו. ובשמחות פרק עשירי וכן בירושלמי שנינו להדיא כן, דתניא התם: אבל

שבת הראשונה – אינו נכנס לבית הכנסת. שניה – נכנס ואינו יושב במקומו וכו׳ עיין שם. וכתב רבינו הבית יוסף דבשבוע ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו – אפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה. עד כאן לשונו. דאינו רשאי לבוא למקום כנופיא. ולכן אף על גב דאבל חייב בכל המצות, זהו במצות שבגופו. אבל זהו מצוה דגמילות חסדים ואסור לו בימי אבלו (ש״ך סעיף קטן ג). וזה ש״רביעית הרי הוא כשאר כל אדם״ כתב: דאפילו לא שלמו לו שלושה שבועות, כגון שמת באמצע שבוע, מיד כשכלה אותה שבוע ושנים שאחריו – חשיב שבוע הבא רביעית. עד כאן לשונו. וזהו הכל לענין יציאה לבית הכנסת, דאילו לשארי דיני אבלות הוה שלושים יום.

יב וכתב רבינו הרמ״א: ואם רוצה שלא לישב במקומו שבוע שלישית ולדבר – הרשות בידו. ועכשיו נוהגים שאין יושבין במקומן כל שלושים, ועל אביו ואמו כל שנים עשר חודש, ואין למנהג זה עיקר. ומכל מקום אין לשנות מן המנהג, כי כל מקום לפי מנהגו. עד כאן לשונו. ולעניות דעתי נראה דיש למנהג זה שורש, דכבר כתבנו דכל מנהגי תנחומין אין אתנו, וכמעט שנבטלו כל המנהגות הקדמוניות. ולכן גם זה אי אפשר לנו לחלק בין שבת שני לשלישי, ובין שלישי לרביעי. ולכן תפסנו בדין בית המדרש כבדין שארי אבלות שלושים, ועל אביו ואמו שנים עשר חודש, ונכון הוא. ואין זה סתירה לדברי הגמרא, כי דברי הגמרא בענין זה הוא רק מנהגא בעלמא, והיכי דנהוג – נהוג. והרי בזמן הגאונים, וכן באשכנז, ובזמן הריב״ש – נשתנו המנהגים. וזהו שמסיים רבינו הרמ״א ״כי כל מקום לפי מנהגו״. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה שצג, ג): האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת. אבל בשבת – יוצא. ואנו נוהגין שבכל יום קריאת התורה האבל יוצא לבית הכנסת. וכתב רבינו הרמ״א דבמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת. עד כאן לשונו. הרי מפורש דכל דברים אלו תלוים במנהג. עוד כתב דבשבת יכול לילך גם לבית המדרש, עיין שם. וכן מפורש בשמחות, עיין שם. ואינו מובן מה יעשה שמה, הלא אסור בדברי תורה כל שבעה. ומזה ראיה להמרדכי, שכתב בשם ר״י דאבל בשבת מותר בתלמוד תורה. ותמיהני למה לא הביאו כלל דעה זו, וצריך עיון (ועיין בסימן ת).

יג וכתב רבינו הרמ״א: אם האבל מוהל או בעל ברית לאחר שלושה – מתפלל בביתו, וכשמביאין התינוק למול – הולך האבל לבית הכנסת. אבל תוך שלושה לא יצא, אלא אם כן אין מוהל אחר בעיר (ואז אף ביום ראשון מותר). ויש מקילין אפילו תוך שלושה, אפילו יש מוהל אחר בעיר (כן צריך לומר). ומותר לו לתקן הצפרנים ולגלח לצורך המילה (אצפרנים קאי). אבל אם יש מוהל אחר – אסור (לתקן הצפרניים ולגלחם עד שלושים). וכן כל דבר מצוה שאי אפשר לעשות בלא האבל – מותר לו לצאת לקיים את המצוה. עד כאן לשונו. וסבירא ליה דאפילו לפי מנהגינו שאינו יוצא לבית הכנסת אלא בשבת – מצות מילה שאני. וכן כל דבר מצוה לא דמי להליכה לבית הכנסת, דכמה אנשים שמתפללים בביתם, מה שאין כן מצוה הכרחיות שרק בידו לעשותה. (עיין ש״ך סעיף קטן ו. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.) ויכול לצאת בתוך שבעה לקדש הלבנה, אם יעבור הזמן אחר שבעה. ולשנות מקום בשבת בבית הכנסת, דעת רבינו הבית יוסף שלא לשנות, ודעת רבינו הרמ״א לשנות וכן המנהג. רק אם מת לו מת ברגל – אינו משנה מקומו. (וכן אם צריך להסתיר אבלותו מפני איזה סיבה – רשאי.)

סימן שצד

א שלא להתקשות על המת יותר מדי • ובו ד׳ סעיפים

אין בוכין על המת יתר משלושה ימים, ואין מספידין יתר משבעה. במה דברים אמורים? בשאר העם. אבל תלמידי חכמים – הכל לפי חכמתן. ומכל מקום אין בוכין עליהם יותר משלושים יום, שהרי אפילו על משה רבינו לא בכו יותר, כדכתיב: ״ויבכו בני ישראל את משה וגו׳ שלושים יום, ויתמו ימי בכי אבל משה״. וכן אין מספידין יותר על שנים עשר חודש, כדמצינו בכתובות (כתובות קג ב) שעל רבינו הקדוש הספידו שנים עשר חודש ולא יותר. וכן חכם שבאה שמועת פטירתו אחר שנים עשר חודש – אין מספידין אותו, כדאמרינן ביבמות (יבמות עט א) אמר דוד: שאול נפקי ליה תריסר ירחי שתא ולאו דרכיה למספדיה. ומדתלי בחודשים ולא בשנה – שמע מינה דאפילו בשנת העיבור לא יספידוהו לאחר שנים עשר חודש, וכמו שכתבתי גבי קדיש בסוף סימן שע״ו, עיין שם.

ב ואל יתקשה אדם על מתו יותר מדאי, שנאמר: ״אל תבכו למת, ואל תנודו לו״. כלומר: יתר מדאי, שזהו מנהגו של עולם. והמצער עצמו יותר על מנהגו של עולם – הרי זה טפש. אלא כיצד יעשה? כך אמרו חכמים (מועד קטן כז ב): שלושה לבכי, ושבעה להספד, ושלושים לגיהוץ ולתספורת. מכאן ואילך אמר הקדוש ברוך הוא: אי אתם רחמנים יותר ממני? וכל המתקשה על המת יותר מדאי – על מת אחר הוא בוכה חס ושלום. ההיא איתתא דהוה בשיבבותיה דרב הונא, הוו לה שבעה בני. מת חד מינייהו, הוית קא בכיא טובא. שלח לה רב הונא: לא תעבדי הכי. לא אשגחה ביה וכו׳, לסוף מיתו כולהו, עיין שם. (ולא ינשק לשום מת, כן כתב בספר חסידים.)

ג וכן להיפך: כל מי שאינו מתאבל כלל כמו שצוו חכמים – הרי זה אכזרי, והיא אינה דרך התורה. אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו, ויחזור בתשובה. ואחד מבני החבורה שמת – תדאג כל החבורה כולה. וכך אמרו חכמים (שם): שלושה ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו על צווארו (כן צריך לומר). משלושה ועד שבעה – כאילו מונחת לו בקרן זוית. מכאן ואילך – כאילו עוברת כנגדו בשוק. וזהו עד שנים עשר חודש, כדאיתא בירושלמי שם: כל שבעה החרב שלופה, עד שלושים היא רופפת, לאחר שנים עשר חודש חוזרת לתערה. עד כאן לשונו. וכל אותה השנה הדין מתוחה כנגד אותה משפחה. ואם נולד בן זכר במשפחה – נתרפאת כל המשפחה. (והא דאמרינן בשבת קנא ב: רבי חנינא שכיבא ליה ברתיה, ולא הוה בכי וכו', עיין שם – צריך לומר שלא בכה הרבה יותר מכשיעור. ואשתו רצתה לבכות יותר, ודחה לה בדברים, עיין שם.)

ד איתא בשמחות (פרק שמיני): יוצאין לבית הקברות ופוקדים על המתים שלושה ימים, שמא עדיין הוא חי, עיין שם. וזהו בימיהם, שהיו מניחין את המת בכוכין, והיה אפשר לגלות אותו ולראותו. ובימינו לא שייך זה, ואין אנו קוברין בלא מיתה וודאית.

סימן שצה

א מקצת היום ככולו באבלות • ובו ה' סעיפים

הלכה פסוקה בפסחים (פסחים ד א) דמקצת היום ככולו באבלות. ולאו דווקא באבלות, דבהרבה דברים אמרינן מקצת היום ככולו: בהשרשה, ובנזירות, ובכל מקום מקצת היום ככולו (רש"י נידה לג א). ולכן בין בדיני שבעה ובין בדיני שלושים מקצת היום ככולו. ואף גם בדברים שהתרנו מיום השלישי ואילך – אמרינן ביום השלישי מקצת היום ככולו, כמו שכתבתי בסימן שצ"ג סעיף ח, עיין שם. (וראיתי מי שכתב דבשלושה לא אמרינן מקצת היום ככולו. וזהו נגד דברי השולחן ערוך שם.)

ב ולכאורה כיון דמקצת היום ככולו, אם כן גם מקצת לילה די לענין שלושים. שכאשר עבר מקצת ליל השייך ליום שלושים – בטלה ממנו גזירת שלושים. דבשלמא בשבעה אי אפשר להיות כן, דבעינן שיעמדו המנחמין מאצלו (מועד קטן כב א) וכמו שכתבתי בסימן שע"ה, והמנחמים באים ביום ולא בלילה. אבל לעניין שלושים למה לא תחשב מקצת לילה כמקצת? ובאמת כן דעת הרמב"ן והרא"ש בשם הר"ם (עיין בית יוסף). אבל דעת הרשב"ם והריב"ם דבלילה אין הדבר ניכר, ובעינן מקצת היום (עיין שם). ולא משום דמעיקר הדין כן הוא, אלא דכן מנהג העולם. וכן סתמו רבותינו בעלי השולחן ערוך. ומצינו בשומרת יום כנגד יום דשימור דלילה לא הוי שימור. מיהו לעניין שמועה רחוקה – אפילו במקצת לילה די. ולכן מי ששמע שמועה רחוקה בלילה, כיון דסגי בשעה אחת – סלקא אפילו בלילה.

ג ולפי זה כשמת לו מת ונקבר ביום ראשון, דשלמו לו ימי אבלותו בשבת – אסור לו בליל שבת בדברים שבצנעא ובכל הדברים שאסור לאבל בשבת עד שחרית אחר התפילה. וזה נראה דבר פשוט, דכשאמרינן ביום שבעה מקצת היום ככולו דמותר גם בתשמיש לאחר מקצת היום. אלא שיש שחוששין בזה. (עיין ט"ז אורח חיים סוף סימן תקנ"ה (שולחן ערוך אורח חיים תקנה) דמהפוסקים נראה דמותר. אבל בספר חסידים וכן בתשובת מהר"ם מרוטנבורג אוסרים בתשמיש עד הלילה, עיין שם. והוא פלאי שציין לתשובה תקמ"ט, ועיינתי שם ומפורש ממש להיפך, דלכל מילי מקצת היום ככולו, עיין שם. וצריך עיון.)

ד ולכן כיון שעמדו מנחמים מאצל האבל ביום שביעי – מותר בכל דברים שאסור בהם תוך שבעה, דמקצת היום ככולו. לא שנא מקצת יום שבעה, ולא שנא מקצת יום שלושים. וביום שלושים מותר מהנץ החמה, דביום שלושים ליכא מנחמין. וכיון שתנץ החמה – בטלה ממנו גזירת שלושים. וכתב רבינו הרמ"א דבמדינות אלו שאין המנחמין רגילין לבוא ביום שבעה – צריך להמתין עד שעה שרגילין לבוא בשאר הימים, דהיינו אחר יציאה מבית הכנסת, שאז רגילין המנחמין לבוא. ודלא כמו שרגילין להמתין שעה על היום, דאין הדבר תלוי רק בעמידת המנחמין. עד כאן לשונו. וכן הוא המנהג הפשוט ואין לשנות.

ה מי שמת אביו או אמו בראש חודש ניסן, לא אמרינן בכ"ט באדר מקצת היום ככולו. דדווקא בדברים התלוים בימים שייך מקצת היום ככולו ולא בתלוי בחודשים, דאם לא כן נאמר גם מקצת החודש ככולו. אלא צריך לנהוג בדברים האסורים בשנים עשר חודש עד שיכנס ראש חודש ניסן. וכתב רבינו הרמ"א דנהגו להוסיף בו עוד היום שמת בו האב או האם לנהוג בו דין שנים עשר חודש, ונכון הוא. עד כאן לשונו. וזהו לפי שיטתו בסימן שצ"א (שולחן ערוך יורה דעה שצא) דיארציי"ט הוי כאבלות. אבל לפי מה שנתבאר שם אינו כן, עיין שם בסעיף י"ד (שולחן ערוך יורה דעה שצא, יד). אך לפי האומרים דבשנה ראשונה יש לחוש – וודאי ינהוג כן. ויראה לי דאם שנים עשר חודש שלו כלתה בראש חודש ששני ימים ראש חודש – אינו צריך לנהוג אבלותו אלא עד יום ראשון. ואף על פי שלמספר ימי החדש הוא שייך לחודש העבר, מכל מקום כיון דהוא ראש חודש – אין להחמיר בכך.

סימן שצו

א מי שלא נהג אבלותו כל שבעה • ובו ה׳ סעיפים

אבל שלא נהג אבלותו כל שבעה, בין בשוגג בין במזיד בין באונס – משלים אותו כל שלושים. אבל כשעברו שלושים – לא שייך לנהוג אבלות אפילו על אביו ואמו, דעיקר אבלות אפילו על אביו ואמו הוא רק שלושים. וראיה לזה משמועה רחוקה, דאינו נוהג אלא שעה אחת. ואין חילוק בזה בין אביו ואמו לשארי אבלים, כדמוכח מטור ושולחן ערוך יורה דעה תב). והכא נמי כן הוא. ולעניין קריעה אין הדין כבאבלות, דאם לא קרע בתוך שבעה אינו קורע עוד, דאין קריעה אלא בשעת חימום, כמו שכתבתי בסימן ש״מ. ורק על אביו ואמו קורע לעולם. אמנם גם בקריעה אם לא היה בדעתו כל שבעה מחמת חליו, ואחר כך הבריא ושמע – קורע כל שלושים, דכיון דלא שמע עד כה בדעת צלולה – הוי כלא שמע כלל. (ב״ח וש״ך וט״ז. ומה שכתב הט״ז לחלק בין היה בדעתו בעת חליו ללא היה בדעתו עיין שם, שזה כוונתו – דחוק הוא. דעל פי רוב דעת החולה רפוי הוא, ולא מיקרי אז שעת חימום כלל, וקורע אחר כך דהוה אז שעת חימום הגמור. ודייק ותמצא קל.)

ב ודווקא כשלא נהג אבלות כלל כל שבעה. אבל אם נהגם באבלות אף על פי שזלזל בהם הרבה, והיינו שהיה כמה ימים שלא נהג בהם אבלות, או כגון מי שמת לו מת ביום ראשון והיה אז בעיר אחרת ואמרו לו שמת לו מת, ועם כל זה לא נהג אבלות, וביום השני בא לעירו ונהג אבלות – אינו צריך להשלים, ומונה שבעה ושלושים מיום הראשון. ולאו דווקא כשהיה בעיר אחרת. רק אורחא דמילתא כן אצל בני אדם, דעד שבא לעירו אינו נוהג אבלות, אף שעל פי הדין אינו כן, דכל מה שיכול ליזהר בדרך מחוייב ליזהר. אבל הוא הדין כשהיה בעיר ולא נהג ביום ראשון אבלות, דמכל מקום מונה מיום הראשון. וכל שכן אם לא שמר האבלות באמצע השבעה. כללו של דבר: אם רק נהג מקצת אבלות – אינו צריך לנהוג עוד. אך הוא ישא עונו באם שלא שמר אבלותו במזיד.

ג וחולה שמת לו מת, אם לא ידע כלל עד שהבריא – בתוך שלושים חייב לנהוג אבלות כל שבעה. ואם ידע, רק שלא היה ביכולתו לנהוג אבלות מפני חליו, אף על פי שזהו הדין שנתבאר, מכל מקום נראה לי דאינו צריך לנהוג אבלות, משום דלא ימלט שלא נהג אף במיטתו איזה דבר אבלות שעה קלה בתוך השבעה, אם רק היה שפוי בדעתו. אבל כשלא היה שפוי – וודאי יש לו לנהוג אבלות אחר כך, כשעדיין בתוך שלושים. (כן נראה לעניות דעתי. ועיין באר היטב שהביא מגבעת שאול לנהוג אבלות. והש״י חולק עליו, עיין שם. ולי נראה כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ד וכן הדין כשפסק האבלות מחמת שמועת שקר, כגון שאמרו לו מת לך מת והתחיל לנהוג באבלות, ואחר כך ביום השני אמרו לו ״שקר אמרו לך״ וקם מאבלותו, ואחר כך בעוד ימים אמרו לו שהשני אמר שקר והראשון אמר אמת, וחזר וישב באבלות – מונה משמועה הראשונה אף שהפסיק כמה ימים באמצע (פתחי תשובה בשם רדב״ז). ונראה לי דאם אפילו אחר שבעה באה לו השמועה השלישית ששמועה הראשונה היתה אמת – גם כן אינו צריך לנהוג אבלות עוד, כיון שנהג יום ראשון באבלות. (וכן משמע ממקור הדין בראי״ש, עיין בית יוסף. ודייק ותמצא קל.)

ה קטן שהגדיל בתוך שבעת ימי אבלות, אם חל עליו חיוב אבלות משהגדיל, נחלקו בו רבותינו הרא״ש עם רבו מהר״ם. דרבו סבירא ליה דחייב באבלות משהגדיל, וימנה משהגדיל שבעה ושלושים. והרא״ש סבירא ליה דפטור, דכל שלא חלה עליו האבלות בשעת הקבורה – שוב אינו חלה. ולא דמי לרגל שנוהג אחר הרגל, דהתם גברא בר חיובא הוי. ועוד: שהרי גם ברגל נהג בדברים שבצינעא, מה שאין כן בקטן שהגדיל. וגם לא דמי להבדלה שבסימן שמ״א, דהתם עצם חיוב הבדלה הוא עד יום שלישי כמו שכתבתי שם. מה שאין כן עיקר חיוב אבלות הוא מסתימת הגולל, וכיון שבשעת מעשה היה פטור – שוב לא חלה. ויש עוד ראיות לזה. ואין זה ענין למה דקיימא לן אין דיחוי אצל מצות. דוודאי אין דיחוי, מיהו זהו דווקא במצוה שחיובה נתחדשה עתה כמקודם, אבל אבלות אין החיוב רק בסתימת הגולל, ומשם נמשך שבעה ושלושים. אבל כל שהיה פטור בשעת סתימת הגולל – אי אפשר שתחול עליו החיוב. וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך, וכן עיקר לדינא. ומכל מקום במת אביו ואמו, משום כבודם ינהוג בדברים הנוהג שנים עשר חודש, דזה אינו נמשך מסתימת הגולל, אלא ענין בפני עצמו הוא משום כבודם.

סימן שצז

א דין על פי מי יש לנהוג אבלות, כשאינו יודע בעצמו • ובו ג׳ סעיפים

כתב הרמב״ן דעד מפי עד, וכותי מסיח לפי תומו – מתאבלין על פיו, דמילתא דעבידי לגלויי לא משקרי אינשי. זה הכלל: עדות שמשיאין האשה על פיו כשהעידו שמת פלוני – הקרובים מתאבלים על פיו. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף: מתאבלין על פי עד אחד, ועד מפי עד, וכותי מסיח לפי תומו. עד כאן לשונו. ואף על גב דבאשה יש עוד טעם, משום דדייקה ומינסבה, אך יש מי שסובר דעיקר ההיתר הוא משום מילתא דעבידי לגלויי וכו׳, כמו

שבארנו באבן העזר סימן י״ז. ועוד: דאפילו אם באשה לא יספיק הטעם דעבידי לגלויי בלבד, זהו מפני איסור אשת איש דחמיר טובא. אבל באבלות דקיל – די בטעם זה בלבד (נראה לי).

ב ויש להסתפק: כיון דלמדנו זה מדין אשה, אם כן אם יש חשש בדדמי, דלא מתירינן באשה כהאי גוונא, משום חשש שנדמה לו שמת אבל באמת לא מת, כגון במלחמה וכיוצא בזה, אם גם באבלות כהאי גוונא אינו צריך להתאבל? או דילמא שלא חששו זה רק באיסור אשת איש, ולא באבלות דקיל. ולעניות דעתי נראה דכל שיש חשש בדדמי – אינו צריך להתאבל עד שתבורר הדבר. ודווקא כותי מסיח לפי תומו נאמן, אבל במתכוין להעיד – אינו נאמן (מרדכי). והדבר פשוט דאם עד אומר מת ועד אומר לא מת, או שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת – אינו מתאבל. אבל אחד כנגד שנים – אינו נאמן (עיין בית יוסף). ויש מגמגמים בכותי מסיח לפי תומו דאינו נאמן (עיין ט״ז סעיף קטן א). ואם יודעים שהכותי אינו שקרן – וודאי יש להאמינו (נראה לי).

ג מי שכתבו לו שמת לו מת – צריך להתאבל, שהרי גם באשת איש מתירין על פי כתב כמבואר שם סימן י״ז. ואם שמע שמת לו מת או שכתבו לו, ואינו יודע אם הוא עדיין בתוך שלושים או לאחר שלושים, רבתה המחלוקת בין הגדולים. שיש אומרים שחייב להתאבל מטעם דמוקמינן ליה בחזקת חיים, ובוודאי חי קודם שלושים כמו שהיה חי מקודם, והשתא הוא דמית. ויש אומרים שפטור, דאדרבא כל הדברים בשעת מציאתן, ואמרינן: מדהשתא מית – מעיקרא נמי מית. ואין מעמידין על חזקת חיים אלא אם כן נוכל לומר דגם עתה הוא בחיים. אבל כשעתה וודאי מת – בטלה לה חזקה דמעיקרא. (עיין ט״ז ונקודות הכסף. ועוד בכמה תשובות האריכו בזה.) והנה באמת מצינו כמה חזקות בש״ס דמוקמינן אחזקה דמעיקרא, אף דהשתא בוודאי אינו כן. אלא בכל מקום שמצינו זה יש חזקות אחרות כנגדה המסייע לזה. אבל במקום שרק אנו דנין על חזקה זו בלבד, יש לומר כדעת הפוטר. אמנם מאי דקיימא לן דענין זה לא דמי לכל העניינים, שהרי בכאן אף אם נאמר שמת קודם שלושים – מכל מקום היה חיוב עליו להתאבל אלא שהוא לא ידע, וכיון דחיוב אבלות הוה וודאי – אין ספק מוציא מידי וודאי אם לא שנאמר דאבלות קיל טובא ואין להחמיר בספק. אבל מצד ענין חזקה איני רואה מקום לפוטרו. וכיון שיש פלוגתא – הלכה כדברי המיקל באבל. וכל שכן אם חכם כתב לו שמת ולא ביאר – וודאי הוא אחר שלושים, דאם לא כן היה מבאר שזהו תוך שלושים (ש״ך). וכן אם הורו לו שלא יתאבל, ואחר כך נודע שאז היה תוך שלושים, מכל מקום פטור עתה כיון שעתה הוא לאחר שלושים. (ט״ז וש״ך, וכגירסתו בנקודות הכסף ולא כמו שנדפס בש״ך, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן שצח

א אם אבלות יום ראשון דאורייתא, אם לאו • ובו ב׳ סעיפים

אם יש עיקר לאבלות מן התורה הוה פלוגתא דרבוותא. דהרמב״ם בפרק שני (רמב״ם הלכות אבל ב) והגאונים סוברים דאבלות יום ראשון הוי דאורייתא, דכתיב: ״ואכלתי חטאת היום, הייטב בעיני ה׳?״, וכתיב: ״ואחריתה כיום מר״. ועיקר המרירות חד יומא. ויש להביא ראיה לדבריהם, מדאסור בתפילין ביום ראשון. ואי הוה דרבנן, איך בטלוהו ממצות תפילין דהיא מצות עשה מן התורה? וכתבו הרשב״א והרא״ש ריש פרק שלישי דזהו כשהיתה הקבורה ביום המיתה הוי דאורייתא. אבל אם הקבורה למחר, אין כאן אבלות של תורה. (ולפי זה אזלא לה ראיה דתפילין, דהא גם בכהאי גוונא אסור בתפילין. אלא צריך לומר כמו שיתבאר לדעת רבינו תם ור״י. ודעת הראב״ד דגם גזירת שלושים לגיהוץ ותספורת הוי דאורייתא, דגמרינן מנזיר, כמו שכתבו הרא״ש והטור. ובזה לא מצינו לו חבר.)

ב אבל דעת רבותינו בעלי התוספות, ובראשם רבינו תם ור״י, דאין שום עיקר כלל לאבלות מן התורה, רק אנינות הוי מן התורה לעניין אכילת קדשים ומעשר שני. וחכמים הוסיפו בו עוד דברים לאסור, כמבואר ריש פרק שלישי דברכות. ואנינות ואבלות תרי מילי נינהו, והאסור בזה מותר בזה, לבד תשמיש המיטה שאסור בשניהם. וגם בזה יש חולקים כמו שכתבתי בסימן שמ״א, ועיקר אבלות הוא דרבנן. והרא״ש הסכים לדבריהם, וכתב דטעמא דתפילין הוא דכיון דתפילין הם פאר, והאבל ביום ראשון עולל בעפר קרנו – אין נכון שישים הפאר במקום האפר. ובשב ואל תעשה בטלו חכמים אותו ממצות תפילין ביום ראשון, עיין שם. וכתבו דאפילו לדעת הגאונים דהוי דאורייתא, אינו אלא בשבעה מתים המפורשים בפרשת אמור, ולא באותם שהוסיפו כמו שכתבתי בסימן שע״ד (ערוך שולחן יורה דעה שעד). (ובבאר הגולה הלכות אבל כתב דהכין אסמיכו רבנן דעיקר אבלות מדאורייתא יום ראשון וכו׳ עד כאן לשונו. ואין כוונתו לאסמכתא אלא כוונתו דסמכו רבנן לפסוק כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן שצט

א דיני אבלות ברגל, וראש השנה, ויום הכיפורים • ובו כ״ב סעיפים

קיימא לן (מועד קטן כ א) דרגל מבטל גזירת שבעה, אם רק נהג אבלות שעה קלה לפני הרגל באיזה דבר כמו בחליצת מנעל וכיוצא בזה, לפני שקיעת החמה של קודם הרגל – בטלה אבלות שבעה לגמרי. אבל אם לא נהג אבלות כלל, או כשמת ברגל – נוהג אבלותו אחר הרגל. ואין הרגל עולה לימי אבלות כלל, לבד היום האחרון כמו שיתבאר. ושבת הוא להיפך, דעולה לשבעת ימי אבלות, ואינה מבטלת השבעה. וכך שנו חכמים במשנה (מועד קטן יט א): מפני שאמרו שבת עולה ואינה מפסקת – רגלים מפסיקין ואינן עולין, עיין שם.

ב ויש להבין טעמו של דבר. ובפשוטו יש לומר דאם נאמר ששבת תבטל השבעה, לעולם לא יהיה גזירת שבעה מי שימות מיום שני ואילך, דשבת הוא בכל שבוע. ומכל מקום אין זה מספיק כמובן. והנה לדעת הרמב״ם בפרק עשירי (רמב״ם הלכות אבל י) דברגלים אין דברים שבצנעא נוהג כשמת ברגל, עיין שם – אתי שפיר בפשיטות, דזהו וודאי דאבלות צריך להיות רצופים כל שבעה. ואם כן מי שנהג מקצת אבלות קודם הרגל, והרגל מפסיקו לגמרי – אי אפשר לנהוג אבלות אחר הרגל, דאם כן לא יהיו רצופים. מה שאין כן בשבת הוי רצופים, דדברים שבצנעא נוהגים בשבת. ולכן במת ברגל – שפיר נוהג אחר הרגל את האבלות רצופים. (ובטור ריש סימן ת (טור יורה דעה ת) מבואר כטעם הראשון.)

ג אבל להרא״ש והטור והשולחן ערוך, שפסקו דגם ברגל דברים שבצנעא נוהג כמו שיתבאר – לא שייך טעם זה. והיה נראה לעניות דעתי דברגל אינו נוהג כל דברים שבצנעא, רק בתשמיש בלבד דעלה איתמר הך הלכתא בריש כתובות, ולא לשארי דברים. וראיה לזה: דהשיטה מקובצת הביא שם בשם תלמידי רבינו יונה, וזה לשונו: דווקא תשמיש שאינו ניכר שהוא מחמת אבלות, שהרי פעמים שיפרוש מאשתו מפני הנידות. אבל שאר הדברים וכו׳ עד כאן לשונו. ועוד ראיה מבה״ג הלכות אבלות, דלענין שבת כתב: והני מילי דפרהסיא. אבל נעילת הסנדל, ותשמיש המיטה, ורחיצת ידים וכו׳ – נוהג בהן אבלות. עד כאן לשונו. ולענין רגל כתב: אבל דברים שבצנעא נוהג, כגון תשמיש המיטה. עד כאן לשונו. ולא כתב כבשבת. (ואף שמדברי המגן אברהם סימן תקמ״ח (שולחן ערוך יורה דעה תקמח) סעיף קטן ה מבואר דגם בתלמוד תורה אסור, אבל בזה השיג עליו החכם צבי בסימן ק׳, כמו שכתב השערי תשובה שם סעיף קטן א. וכן כתב הפתחי תשובה כאן סעיף קטן א בשם דת אש, עיין שם. אך לדעתי זולת תשמיש אין שום דבר אבלות נוהג ברגל. ולפי זה אתי שפיר ההפרש בין שבת לרגל גם להחולקים על הרמב״ם. ועוד נראה לי טעם מבה״ג שם, שכתב: והלכתא שבת וכו׳ מאי טעמא? ״עונג״ כתיב בה. רגלים מפסיקים מאי טעמא? ״שמחה״ כתיב בהו. עד כאן לשונו. ולכן כיון שמפסיק שמחה אי אפשר לחזור לאבלות, מה שאין כן שבת. ומזה גם כן ראיה דכל מילי דצינעא אינו נוהג ברגל לבד תשמיש, כיון ד״שמחה״ כתיב בהו. וכן משמע בירושלמי פרק שלישי דמועד קטן סוף הלכה ה׳, וזה לשונו: אין אבל ברגל אלא שהרבים נוהגין בו בצנעא. מהו בצינעא? שהוא אסור בתשמיש המיטה. עד כאן לשונו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד לפיכך הקובר מתו קודם הרגל בענין שחל עליו אבלות, ונהג בו אפילו שעה אחת קודם הרגל, ולאו דווקא שעה וכמו שכתבתי אם רק נהג איזה מין אבלות – מפסיק הרגל את האבלות ומבטל ממנו גזירת שבעה. ולענין גזירת שלושים הוה גם כן החשבון כן, והיינו ששבעה ימים נחשבו כאילו כבר עברו, ונחשב יום הראשון של הרגל ליום השמיני, וחושב כל ימי הרגל למנין השלושים, ומשלים המנין לאחר הרגל.

ה וכן הדין בשמועה קרובה: שאם שמע בערב הרגל שמת לו מת, ונהג שעה קלה אבלות בערב הרגל – מפסיק הרגל את האבלות. ולא עוד אלא היה ערב הרגל בשבת, ושמע שמועה קרובה בשבת זה ובשבת אינו יכול לנהוג אבלות, אם נהג שעה קלה אבלות בדברים שבצנעא – גם כן הרגל מפסיק. כגון שימנע מתלמוד תורה שעה קלה בשביל האבלות, או מרחיצה או משאר דבר של צינעא, ועשה כן בשביל האבלות – בטלה ממנו גזירת שבעה.

ו וכל זה כשנהג שעה קלה אבלות לפני הרגל. אבל אם לא נהג אבלות כלל בין בשוגג בין במזיד, או שהיה קרוב לחשיכה ולא היה ביכולת לנהוג איזו מין אבלות – אין הרגל מבטל האבלות, וצריך לנהוג אבלות אחר הרגל. וכל שכן אם לא ידע כלל קודם הרגל שמת – הוי כאילו מת ברגל, שאין הרגל מבטל האבלות אלא מונה שבעה אחר הרגל, וברגל נוהג דברים שבצנעה. וכבר בארנו בסעיף ג דאין זה רק לענין תשמיש המיטה, עיין שם.

ז ואף על גב דנוהג כל האבלות לאחר הרגל, מכל מקום יש בזה חילוק בין אבלות זו לאבלות אחרת, לענין מלאכה ותנחומין. מפני שפרטים אלו נתקיימו ברגל עצמו, והיינו שאסור במלאכה ברגל, וכיון דכבר נתבטל בשבעה ימי הרגל ממלאכה, אף על גב שלא נתבטל מחמת האבלות אלא מחמת הרגל, מכל מקום סוף סוף הרי נהג כדין אבלות לענין מלאכה. וכן מנחמים יכולים לנחמו בימי הרגל. ולכן אין להחמיר בו לענין מלאכה כבשאר אבלות, והגם שבעצמו אסור לו לעשות שהרי יושב באבלות, מכל מקום אחרים יכולים לעשות מלאכתו גם בביתו בדבר האבד (תוספות יט ב (מועד

קטן יט ב) ד״ה ומלאכתו, עיין שם). ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שצט, ב): דווקא בבתיהם ולא בביתו, עיין שם. ונראה לי דלא פליגי, דהוא מיירי בדבר שאינו אבד. ויש מי שאומר דפליגי (הגר״א סעיף קטן ז), ועבדיו ושפחותיו עושים בצינעא בתוך ביתו בכל מיני מלאכות אף שלא בדבר האבד. ולענין תנחומין כל ימי הרגל מתעסקין בו לנחמו, דהא גם בשבת ויום טוב מנחמין אבלים. ולכן לאחר הרגל אין מתעסקין בו לנחמו. והרמב״ם השמיט דין זה, ולא נודע טעמו.

ח והרגל נכנס במנין השלושים, כמו שכתבתי בסעיף ד. והטעם: שהרי דין שלושים, דהיינו גיהוץ ותספורת – נוהגים ברגל. ואפילו אם היה דין אחד בגיהוץ ותספורת בחול המועד ובאבל, מכל מקום סוף סוף עלו לו כמו שכתבתי בסעיף הקודם לענין מלאכה. ועוד דיש חומר בענין זה באבל מבמועד: דאילו מדין מועד היה מותר ללבוש כלים מגוהצין חדשים ולבנים ומדין אבלות אסור, וגם במועד מותר ליטול צפרניו במספרים, ויכול לשמוח שמחת מריעות, ובאבל אסור. וכן הבא ממדינת הים, ומבית השביה, ושארי דברים שמנו חכמים בריש פרק שלישי דמועד קטן מותרים לספר ולכבס, ומדין אבלות אסור בכולם כמו בחול אם לא בתכפוהו אבליו, כמו שכתבתי בסימן ש״צ. אמנם בצפרנים אנן מחמרינן במועד גם כן, כמו שכתבתי באורח חיים סימן תקל״ב, עיין שם. (ובשולחן ערוך סוף סעיף א (שולחן ערוך יורה דעה שצט, א) לא חשש להאריך בזה, מפני שאין נפקא מינה בפרט זה.)

ט והקובר את מתו ביום טוב ראשון על ידי עממין או בחול המועד – נוהג דין אנינות כל זמן שלא נקבר. ולאחר שנקבר נוהג דברים שבצנעא, וכמו שכתבתי בסעיף ג. ומכל מקום מותר ליחד עם אשתו. ולא חיישינן שיבוא עליה, דרק בחתן מחמרינן בסימן שמ״ב (ערוך שולחן יורה דעה שמב). אבל שלא בחתן – דינו כמו נידה שמותר ביחוד. והרגל עולה למנין שלושים, והיינו שנחשבו ימי הרגל במנין שלושים. ואף על גב דניהוג שבעה אחר הרגל לא אמרינן איך נחשוב שלושים קודם שבעה דלאו כלום הוא. ולאחר הרגל מונה שבעה עם היום האחרון של הרגל בחוץ לארץ שעושים שני ימים. ומונה ששה אחר הרגל, ויום זה עולה מהמנין מפני שהוא דרבנן. וכן יום שני של ראש השנה נחשב בחשבון השבעה.

י ולענין מלאכה ותנחומין אחר הרגל, הוה הדין כמו שנתבאר בלא נהג אבלותו לפני הרגל, אלא שבשם הוה כל הרגל לענין זה כמו שבעה ימי אבלות. אבל בכאן אם מת באמצע הרגל – צריך לחשוב שבעה ימים למיתת המת, אף על פי שעדיין לא כלו ימי האבלות של אחר הרגל, מכל מקום נעשית אז מלאכתו על ידי אחרים בבתיהם, ולדעת התוספות בדבר האבד גם על ידי עצמו. (ולדעת הרמ״א בסימן ש״פ (שולחן ערוך יורה דעה שפ) בכל האבלות מותר על ידי עצמו בדבר האבד.) ועבדיו ושפחותיו עושין לו בצינעא בתוך ביתו. ואין רבים מתעסקים בו לנחמו אחר הרגל מנין הימים שניחמוהו ברגל, ומכל מקום מראים לו פנים שמבקרין אותו כל ימי אבלו. כן איתא בירושלמי, וביאורו: אף דאינו בתנחומי אבלים כיון שניחמוהו ברגל, מכל מקום מבקרין אותו. ונראה שכן הוא גם במי שלא נהג אבלותו לפני הרגל. (ודע דמה שכתב בשולחן ערוך סעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שצט, ב) אחר ״מראים לו פנים״, וזה לשונו: כגון אם קברו בשלושה ימים האחרונים של רגל, מלאכתו נעשית על ידי אחרים בשלושה ימים אחרונים של אבל. עד כאן לשונו – הוא רק כפל לשון, ואין צריך לזה שהרי כבר נתבאר. עיין שם.)

יא ולענין המלאכה בחול המועד – אסור, גם מפני חול המועד גם מפני האבלות. ומכל מקום כל מלאכה המותרת לו במועד לעשות מפני דבר האבד – יכול לעשות בעצמו. ואף על פי שבשאר אבל לא מתירינן בעצמו לכמה פוסקים, מכל מקום כיון שאינו נוהג האבלות בחול המועד – לא מחמרינן עליה יותר מכל חול המועד, דבחול המועד אין נפקא מינה לבין עצמו או על ידי אחרים. ואם אין דבר האבד – נעשית על ידי כותים בבתיהם. ועבדיו ושפחותיו עושים בצנעא בתוך ביתו. (זהו כוונת הרמ״א בסעיף ב (שולחן ערוך יורה דעה שצט, ב), עיין שם. אך לפמי מה שכתב בעצמו בסימן ש״פ (שולחן ערוך יורה דעה שפ) דבכל אבל מתירינן בדבר האבד על ידי עצמו – לא היה צריך לכך. ודייק ותמצא קל.)

יב ודע דאף על גב דשמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא, מכל מקום לענין אבלות אינו נחשב כרגל כלל לבטל אבלות אם קברו בחול המועד סוכות. ולא עוד אלא אפילו שיחשב לענין שלושים כמספר שבעה ימים, דנתבאר לקמן בקברו קודם חג הסוכות נחשב שמיני עצרת כשבעה ימים לענין שלושים, מכל מקום בקברו בחג הסוכות או כשלא נהג אבלותו קודם החג, דאז צריך לנהוג אבלות אחר החג, ובכהאי גוונא לא נחשב שמיני עצרת כשבעה ימים לענין שלושים. אבל יש מהגדולים שפסקו דגם בקברו ברגל – חשבינן שמיני עצרת כשבעה ימים לענין שלושים, כמו בקברו קודם הרגל. (מהרש״ל בתשובה סימן ה׳, ומ״ב סימן ע״א, וכן נראה דעת הדרישה. ועיין ש״ך סעיף קטן ז, ועיין ט״ז סעיף קטן ד ונקודות הכסף.)

יג והנה עד כה נתבאר הכל כשמת ברגל או קודם הרגל ולא נהג אבלות קודם הרגל, או שנהג מקצת אבלות. ועתה יתבאר דמי שנהג כל האבלות לפני הרגל, והיינו שישב שבעה קודם הרגל ופגע בו הרגל לאחר שבעה – הרגל מבטל ממנו גזירת שלושים לגמרי. דכשם שהרגל מבטל גזירת שבעה בנהג מקצת אבלות קודם הרגל, כמו הרגל מבטל ממנו גזירת שלושים כשנהג מקצת דין שלושים לפני הרגל. וכיון שכלו ימי אבלותו קודם הרגל, ממילא שנהג מקצת דין שלושים לפני הרגל. וזהו בשארי מתים. אבל באביו ואמו, שאסור לספר שערו עד שיגערו בו חבריו, אפילו פגע בו הרגל לאחר

שלושים – אינו מבטל. והטעם פשוט: דהא זהו רק מפני כבוד אביו ואמו, ואין זה תלוי במספר ימים אלא בגערה, אם כן מה שייך ביטול לזה? ולכן לשארי דיני שלושים, כמו לרחיצה, ולכיבוס וגיהוץ, ונטילת צפרנים – שוה הוא לשארי אבלים, והרגל מבטל ממנו גם כן גזירת שלושים.

יד לפיכך אם קבר מתו שבעה ימים קודם הרגל, ונהג בהם אבלות – מבטל ממנו הרגל גזירת שלושים. ואפילו אם חל יום שביעי שלו בערב הרגל, דמקצת היום ככולו ועולה לכאן ולכאן. ומותר לכבס ולרחוץ ולספר בערב הרגל. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה שצט, ג): סמוך לחשיכה ובערב פסח – מותר אחר חצות, דהיינו מזמן שחיטת הפסח ואילך. ועדיף שיגלח קודם חצות, הואיל ואחריהם אסורים לגלח אחר חצות. עד כאן לשונו. ואינו מובן הטעם מה שהצריך דווקא סמוך לחשיכה. והרי כיון דהרגל מבטל ממנו גזירת שלושים, ולכן התירו לו לגלח ולכבס ערב הרגל, אם כן מה לי סמוך לחשיכה או קודם לו? ובאמת מדברי רבינו הבית יוסף שם מבואר להדיא דכל היום מותר, עיין שם.

טו וראיתי מי שכתב דטעמו: כדי שיהא ניכר שעושה כן בשביל הרגל (ש״ך סעיף קטן י). ואמת שכן כתבו הג״א בשם ראבי״ה, דאפילו חל יום שמיני ויום תשיעי בערב הרגל – לא יגלח עד סמוך לחשיכה כדי שיהא ניכר, עיין שם. מיהו רבינו הרמ״א וודאי לא נתכוין לזה, שהרי נראה מדבריו דהוא לא כתב זה רק על אם חל שביעי בערב הרגל. ואי מטעם זה גם בשמיני ותשיעי הדין כן, כמו שכתבתי. ונראה לי דמהטור הוציא דין זה, שכתב וזה לשונו: אפילו אם חל יום שבעה בערב הרגל, דמקצת היום ככולו, ועולה תחילתו לסוף שבעה, וסופו עולה ליום שלושים. עד כאן לשונו. דקדק לומר ד״סופו עולה לשלושים״, ולכן פסק סמוך לחשכה דווקא. אבל בשמיני או בתשיעי מותר כל היום. ולא חייש לטעמא דראבי״ה, דאין לנו לחדש גזירות מעצמנו. (ולפי זה אתי שפיר מה שנרשם בשולחן ערוך על דין זה מקורו מהטור. והש״ך שם כתב דטעות הוא, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אינו טעות. ולכן בערב פסח התיר אחר חצות, דכיון שהוא זמן שחיטת הפסח – הוי אותה שעה כיום טוב ומבטל השלושים, ולא סוף היום. והש״ך סעיף קטן י״א תמה עליו בזה, ולדברינו אתי שפיר, ודעתו דנפשיה קאמר. וזה אינו מהר״י מינ״ץ אלא לפי מה שדקדק מהטור, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טז וכן אם חל שמיני בשבת שהוא ערב הרגל – מותר לו לכבס ולרחוץ ולהסתפר בערב שבת, אף שאינו ערב הרגל. שהרי למחר שבת ולא יוכל לעשות כל אלה, ולכן מותר בערב שבת הקודם. ואם אפילו לא גילח בערב יום טוב או בערב שבת כפי שנתבאר – מותר לו לגלח מיד אחר הרגל, שהרי כבר נתבטלה ממנו גזירת שלושים. אבל בחול המועד לא יגלח. ואף שכמה דברים התירו חכמים לגלח בחול המועד, כמו ששנינו: ואלו מגלחין וכו׳ – זהו במי שלא היה יכול לגלח קודם המועד. אבל זה שהיה יכול לגלח בערב יום טוב או בערב שבת – לא התירו לו במועד, לא גילוח ולא כל דבר שאסור לאחרים במועד. ולכן אם חל שביעי שלו בשבת ערב הרגל, שלא היה יכול לגלח בערב שבת שאמצע השבעה הוא – מותר לגלח בחול המועד כיון שלא היה יכול לגלח מקודם, וכל שכן אחר הרגל. ונמצא דלענין חול המועד קיל יותר מי שהיה בערב שבת ששה לאבלותו, מכשהיה שבעה לאבלותו. (בחל יום שבעה בשבת ערב הרגל, התיר הבה״י ללבוש בגדי שבת באותו שבת, וחזרת מקומו בבית הכנסת. והש״י חלק עליו, והמקיל כבה״י לא הפסיד. וכן כתבו בשם הב״ח בתשובה.)

יז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אם חל אחד מהאבלות חוץ מהשביעי בערב הרגל – מותר לכבס, ולא ילבשנו עד הלילה. וטוב ליזהר מלכבסם עד אחר חצות, כדי שיהא ניכר שמפני הרגל הוא מכבס. אבל לרחוץ – אסור עד הלילה. ויש מתירין לרחוץ אחר תפילת המנחה סמוך לחשיכה, וכן נוהגים. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דכל שלא כלו שבעת ימי אבלותו קודם הרגל, אלא שהרגל מבטל ממנו גזירת שבעה, אם כן עד שיכנס הרגל הוא עודנו בתוך שבעה, ואסור לו מדינא לכבס בגדיו ולרחוץ גופו. ומכל מקום מפני כבוד הרגל התירו לו לכבס, מפני שהכיבוס לא יכול לכבס למחר ביום טוב. אבל רחיצה לא התירו לו עד הלילה, שהרי גם ביום טוב יכול לרחוץ. ויש מתירין גם ברחיצה אחר המנחה, משום דרחיצה בחמין אי אפשר ביום טוב. ושיטה זו מפרשת מה שאמרו בגמרא (מועד קטן יט א) שאסור ברחיצה עד הערב: היינו עד זמן המנחה ולא כל היום (כמו שכתבו תוספות שם בד״ה שאסור בשם הרי״ט). ואפילו לפי מנהגינו שאוסרים ברחיצה כל שלושים, מכל מקום משום כבוד יום טוב התירו, כיון שמדינא דגמרא מותר. ולאחר הרגל נאסר ברחיצה עד תשלום שלושים, דשלושים לא נתבטלו כיון שהיה באמצע השבעה. (ועיין ש״ך סעיף קטן ט״ז, וט״ז סעיף קטן ה. ואף שבאורח חיים סימן תקמ״ח לא כתב הרמ״א כן, עיין שם – סמך על מה שכתב כאן, דבכאן עיקרי דיני אבלות. ויכול לרחוץ סמוך לערב.)

יח ראש השנה ויום הכיפורים חשיבי כרגלים לענין ביטול אבלות. דאף על גב דלא אקרו ״רגל״, מכל מקום כתיב: ״אלה מועדי ה׳״ – הוקשו כולן זה לזה (בית יוסף). ואחרי שנתבררו כל הדינים בזה, לפיכך אם נהג אבלות שעה אחת לפני הפסח – אותה שעה חשובה כשבעה ושמונה ימי הפסח, הרי חמישה עשר, ומשלים עליהם חמישה עשר אחרים לשלושים. ואם נהג שעה אחת לפני שבועות – אותה שעה הוי כשבעה, ועצרת גופה חשיב כשבעה. ואין לשאול: כיון דעצרת הוי רק חד יומא בארץ ישראל, ובחוץ לארץ תרי יומי, איך נחשבנו כשבעה? אמנם כיון דעצרת יש לו תשלומין לקרבנותיהן

כל שבעה, לכן אפילו בזמן הזה חשוב כשבעה, הרי ארבעה עשר, ומשלים עליהם ששה עשר אחרים. ויום שני של עצרת עולה למנין הששה עשר, כיון שהוא רק מדבריהם.

יט שעה אחת לפני ראש השנה בטלה ממנו גזירת שבעה מפני ראש השנה. ויום הכיפורים מבטל ממנו גזירת שלושים, ומגלח ערב יום הכיפורים. והוא הדין לקובר מתו בשלישי בתשרי, שמגלח ערב יום הכיפורים. ונראה לי דמגלח אפילו בבוקר. ואפילו לרבינו הרמ״א דבכל ערב רגל אינו מותר אלא בסמוך לחשיכה, כמו שכתבתי בסעיף י״ד, בערב יום הכיפורים מודה, דנחשב בעצמו קצת כיום טוב. ושעה אחת לפני יום הכיפורים בטלה ממנו גזירת שבעה מפני יום הכיפורים, וגזירת שלושים מבטל ממנו החג. ומגלח בערב החג ושעה אחת לפני החג, והחג – הרי ארבעה עשר. ושמיני עצרת שבעה – הרי עשרים ואחד. ויום שני של שמיני עצרת דהוא שמחת תורה – הרי עשרים ושנים. ומשלים עליהם שמונה אחרים. וכבר נתבאר דאין שמיני עצרת עולה לשבעה ימים רק בקובר מתו לפני הרגל, ולא בקובר ברגל. ויש אומרים דגם בקובר ברגל עולה שמיני עצרת לשבעה יום לענין שלושים, וכמו שכתבתי בסעיף י״ב. (וממילא למדנו דהקובר את מתו שעה אחת לפני הרגל, דאותה שעה והרגל נחשבים כארבעה עשר יום. ומיד אחר הרגל יש לו דין שבוע שלישית, לענין שיושב במקומו ואינו מדבר, כמו שכתבתי בסימן שצ״ג. ועיין שם דמנהגינו אינו כן.)

כ הגאונים אמרו דבחוץ לארץ שעושין שני יום טוב של גליות, וודאי כשמת באמצע הרגל – יום האחרון נחשב בחשבון השבעה, ואינו נוהג בו אבלות. אבל כשמת ביום טוב האחרון של פסח, או ביום השני של עצרת, או ביום האחרון של חג, וקברוהו בו ביום, כיון דיום טוב שני הוא מדבריהם, ואבלות יום ראשון כשהיה יום מיתה וקבורה הוי מן התורה – ידחה עשה של דבריהם מפני עשה של תורה. אבל אם מת ביום טוב של ראש השנה, וקברו בו ביום – אינו נוהג בו אבלות, ששני הימים כיום ארוך המה. במה דברים אמורים? במתים המפורשים בפרשה. אבל אותם שהוסיפו עליהם, כמו שכתבתי בסימן שע״ד דאין אבלותם אלא מדרבנן – לפיכך אינו נוהג בהם אבלות בשום יום טוב שני. ואפילו באותם שאמרנו שנוהג אבלות ביום טוב שני – אינו קורע ביום טוב אלא קורע בלילה, דאין קורעין ביום טוב כמו שכתבתי בסימן ש״מ. וזהו הכל לשיטת הגאונים, דאבלות יום ראשון דאורייתא. אבל לשיטת רבותינו בעלי התוספות והרא״ש דאין שום אבלות מדאורייתא, כמו שכתבתי בסימן שצ״ח – אין שום אבלות נוהג ביום טוב האחרון. וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל.

כא יש מי שאומר שהקובר את מתו ביום טוב ראשון של ראש השנה – אין השני עולה למנין אבלות, דכיום ארוך הוא. ורק כשקברו ביום טוב שני של ראש השנה, דאז עולה למנין שבעה, דיום השני דרבנן הוא (ט״ז סעיף קטן ז). אבל יש אומרים דאין חילוק בין ראש השנה לשארי רגלים, ואפילו בקברו ביום ראשון השני – עולה לו (ב״ח). ולזה הסכימו כמה גדולים, וכן המנהג. (כן כתב הבאר היטב סעיף קטן ו בשם גינת וורדים ות״ח, עיין שם. ותימה על הט״ז שלא הזכיר דברי הב״ח כלל, עיין שם.)

כב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ד: מת לו מת בערב יום טוב, ונתיירא שמא לא יספיק לקוברו מבעוד יום, ומסרו לכותים שיוליכוהו לקוברו, כיון שהוציאוהו מהעיר ונתכסה מעיני הקרובים – חלה עליו אבלות. ואם הוא שעה אחת קודם הרגל, ונהג בו אבלות – בטלה לה גזירת שבעה אף על פי שנקבר ביום טוב. עד כאן לשונו. ואפילו למה שבארנו בסימן שמ״א דנמסר לכתפיים אינו אלא בעיר אחרת, שאני הכא שהרי בכוונה רצונם לסלק את עצמם מזה. ולכן אצלם הוה כלאחר קבורה.

סימן ת

א דיני אבלות בשבת • ובו י״א סעיפים

בשבת אין אבלות נוהג. וכך דרשו חכמינו ז״ל במדרש בראשית (פרשה ק׳): מניין שאין אבל בשבת? רבי יוסי בשם רבי לוי מייתי לה מהכא: ״ברכת ה׳ היא תעשיר, ולא יוסיף עצב עמה״ (משלי י כב). ״ברכת ה׳ היא תעשיר״ – ״ויברך אלקים את יום השביעי״. ״ולא יוסיף עצב עמה״ – זה האבל. היאך מה דאמר: ״נעצב המלך על בנו״. עיין שם, וכן הוא בירושלמי פרק שלישי דמועד קטן (הלכה ה׳). ושבת אינו מבטל האבלות כמו שכתב הטור, משום דאי אפשר לשבעה בלא שבת, עיין שם. וטעם זה איתא בירושלמי שם. ובריש סימן הקודם הוספנו לבאר עוד בזה, עיין שם.

ב ואף על פי שאין אבלות בשבת, מכל מקום דברים שבצנעא נוהג. וזה לשון הרמב״ם ריש פרק עשירי (רמב״ם הלכות אבל י): השבת עולה למנין אבלות. ואין אבלות בשבת אלא בדברים שבצינעא, כגון עטיפת הראש, ותשמיש המיטה, ורחיצה בחמין. אבל דברים שבגלוי – אינו נוהג בהן אבלות. אלא לובש מנעליו, וזוקף את המיטה, ונותן שלום לכל אדם. ואם יש לו בגד להחליף – מחליף. ולא ילבש בגד קרוע עליו בשבת, אפילו על אביו ואמו. ואם אין לו להחליף – מחזיר את הקרע לאחריו. עד כאן לשונו. וזהו לפי בגדים שלהם, שהיו יכולים להחזירו לפניו ולאחריו. וכתב עוד: מאימתי

זוקפים את המיטות? בערב שבת מן המנחה ולמעלה. ואף על פי כן לא ישב עליה עד שתחשך. ואף על פי שלא נשתייר לו אלא יום אחד, חוזר וכופה אותה במוצאי שבת. עד כאן לשונו. וכבר נתבאר בסימן שפ״ז (ערוך שולחן יורה דעה שפז) דעכשיו ליכא אצלינו כפיית המיטה. והך ״מנחה״ היא מנחה קטנה (נימוקי יוסף), והיינו תשע שעות ומחצה על היום, שהיא חצי שעה רביעית אחת חצות היום.

ג וזה שכתב הרמב״ם דעטיפת הראש הוי דברים שבצינעא, כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דכוונתו ״בצינעא״ – דווקא בתוך ביתו, עיין שם. ובשולחן ערוך (שולחן ערוך יורה דעה ת) כתב: דברים שבצינעא שהם תשמיש המיטה ורחיצה. אבל דברים שבפרהסיא דהיינו להסיר עטיפתו, וללבוש מנעליו, ולזקוף המיטה וכו׳ עד כאן לשונו. יש לומר כוונתו: להסיר עטיפתו בפני רבים. אבל בביתו יתעטף, ואינו חולק על הרמב״ם. אבל בפרקי דרבי אליעזר (פרק ט״ז) מבואר להדיא דעטיפה מותר גם בפני רבים, שאומר שם ששני שערים שעשה שלמה בבית המקדש – אחד לחתנים ואחד לאבלים. ואומר שם בזה הלשון: והיו ישראל הולכין בשבת ויושבין בין שני שערים הללו וכו׳ הנכנס לשער אבלים והיה שפמו מכוסה – היו יודעים שהוא אבל, ואומרים לו: ״השוכן בבית זה ינחמך״. עד כאן לשונו. והובא ברא״ש סימן צ״ג, עיין שם. ו״שפמו מכוסה״ היינו עטיפת הראש. ובאמת בגמרא (מועד קטן כד א) יש פלוגתא בזה, ורב סבירא ליה דפריעת הראש רשות, כלומר שאינו חובה ויכול לכסות ראשו. ופסק הרמב״ם כרב. ועוד: דרבי יוחנן אומר שם דכשיש לו מנעלים ברגליו – יכול לכסות ראשו, עיין שם. וכיון שכתב שחייב ללבוש מנעלים, ממילא דמותר בעטיפה. ואין כוונתו שחייב בעטיפה, דאין זה סברא כלל. ולא דמי לתשמיש ורחיצה אלא כוונתו שיכול להתעטף (כן נראה לעניות דעתי).

ד ורבינו הרמ״א כתב על דברי רבינו הבית יוסף, שכתב דברים שבפרהסיא דהיינו להסיר עטיפתו, כתב וזה לשונו: ודווקא כשהוא מעוטף עטיפת ישמעאלים, כמו שכתבתי לעיל סימן שפ״ו (שולחן ערוך יורה דעה שפו). אבל קצת עטיפה שנוהגים בקצת מקומות כל שלושים – אינו צריך להסיר בשבת, הואיל ויש לו מנעלים ברגליו. עד כאן לשונו. ונראה מדבריו דזה שהותרה בגמרא עטיפה כשיש לו מנעלים ברגליו, היינו קצת עטיפה. אבל עטיפת ישמעאלים גם במנעלים לא הותר. ובגמרא משמע להדיא דאכל עטיפה קאי, עיין שם. וכבר תמהו על דבריו (ש״ך סעיף קטן ב, וכסף משנה בלבוש). וכתבו דקצת עטיפה הוא שהיו לובשים בגד הנקרא קפ״א, והיו מתעטפים בו. אבל מה שאנו נוהגין לשום הכובע לפני העינים – וודאי דאסור בשבת. וצריך להגביהו קודם שיאמר השליח ציבור ״ברכו״ (שם).

ה וכבר נתבאר דמזמן מנחה קטנה מבטלין סימני האבלות. אבל לא ילבש מנעלים עד סמוך לשבת, והיינו מפלג המנחה ולמעלה, שהוא שעה ורביע קודם הלילה. ויכול ללבוש כתונת נקיה, דאין זה תענוג אלא להסיר הזיעה והערבוביא, וכמו שכתבתי בסימן שפ״ט. וראיתי מי שכתב שיכול ללבוש גם בגדי שבת (ברכי יוסף), ואין מנהגינו כן. ורק פושטין הבגד שבו הקריעה, ולובשין בגד אחר אבל לא בגדי שבת. ורק בתוך שלושים לובשים בגדי שבת, וגם בתוך שלושים יש שאין לובשין בגדי שבת. אבל בתוך שבעה לא ראינו מי שילבש בגדי שבת. ויש שמבטלין האבלות תיכף בערב שבת אחר חצות היום. ויש להזהירם על זה, ועושין איסור גמור. אלא כמו שכתבתי מפלג המנחה. ומהרי״ל לא היה מברך הילדים בשבת שבתוך אבלות כדרכו בכל השבתות, דאין זה ממילי דפרהסיא. ואצלינו המנהג בהרבה מקומות שהאבל ממתין בערב שבת קודם קבלת שבת בהפרוזדור של בית הכנסת או של בית המדרש. וקודם קבלת שבת מכריז השמש: ״לכו נגד האבל״, וקמים העם ממקומם ויוצאים נגדו, והוא נכנס לבית הכנסת או לבית המדרש. וכמה שאין רצונם בזה, ועושים מנין בביתם לקבלת שבת.

ו הרמב״ם לא הזכיר כלל אם האבל מותר ללמוד תורה בשבת. והטור והשולחן ערוך כתבו בזה הלשון: ותלמוד תורה נראה דהוי דבר שבצינעא. אבל לחזור הפרשה, כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור – הוי כקורא את שמע ומותר. עד כאן לשונם. ופסקו בפשיטות שאסור בתלמוד תורה בשבת. ולכאורה אינו מובן, דאחרי שאין אבלות בשבת נהי דדברים שבצנעא נוהג – זהו בדברים שאין בהן עבירה במניעת עשייתן. אבל ללמוד תורה למה יאסר כיון שאין אבלות בשבת, ואין לך מצוה גדולה כתלמוד תורה? ומה זה ענין לדברים שבצנעא? ובאמת מצאתי במרדכי שכתב: יש אוסרים תלמוד תורה בשבת, דדמי למילי של צנעא. אבל ר״י היה מתיר ללמוד תורה בשבת, שהיא משמחת הלב והוא צריך לשמוח עצמו בשבת. עד כאן לשונו (במרדכי פרק שלישי דמועד קטן בהלכות אונן, עיין שם). ונראה לי דלאו דווקא שמחה קאמר, דלא מצינו שמחה בשבת אלא ״עונג״: ״וקראת לשבת עונג״, וזהו כשמחה. ואם ילמוד בדברים המותרים הלא יצטער, ולא יהיה לו עונג. אבל רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא רוב דעות לאיסור, ופסק דהלכה כרבים, עיין שם.

ובזה שהתירו לחזור הפרשה מפני שחייב אדם להשלים התורה עם הצבור, והוי כקורא את שמע, ולפי זה יש לשאול: הא גם תלמוד תורה חייב אדם בכל יום? שהרי היא אחת מהשאלות ליום הדין: קבעת עתים לתורה? אלא צריך לומר דבאבל ליכא חיוב זה, ואם כן גם בהשלמת התורה ליכא באבל, דמאי שנא זה מזה? ועוד: דהא ביכולתו להשלים בשבת אחרת. אמנם הכוונה הוא דמפני שכן דרכו בכל שבת – הוי כסדר התפילה. וזהו שדקדק לומר

דהוי כקורא את שמע. וכן ראיתי לאחד מהגדולים, שכתב שמי שרגיל ללמוד בכל יום שמונה עשר פרקים משניות – יכול ללמוד אותם גם בשבת שבימי אבלו (ק״נ ברא״ש סימן ע״ה אות נ״ז). ולפי זה אם יש לו שיעור קבוע ללמוד גמרא ופוסקים, גם כן יכול ללמוד באותו שבת. וכן אם הוא רגיל ללמוד בכל שבת סדר הפרשה עם פירוש רש״י – גם כן יכול ללמוד. (וכן כתב הבאר היטב סעיף קטן ב בשם לה״פ.)

ז אבל ראיתי לאחד מהגדולים שכתב להיפך: דפירוש רש״י של הסדרא אסור, וכן מי שרגיל לקרוא בכל יום בספר ״חוק לישראל״ – אסור באותו שבת. דלא התירו רק חיוב כללי כ״שנים מקרא ואחד תרגום״, שכל ישראל עושין כן (הגר״ז מרגליות בחידושים לאבלות סעיף י״ח, ונדפס ביורה דעה החדשים אחר הלכה אבלות). ואמנם לענ״ד דעתי כיון דלדעת הירושלמי גם בחול מותר ללמוד בדבר שאינו רגיל (בית יוסף בסימן שפ״ד (טור יורה דעה שפד)), וכן מתיר הירושלמי למי שהוא להוט אחר התורה כמו שבארנו בסימן שפ״ד, וכן יש מהסוברים דתלמוד תורה לא נאסרה רק יום ראשון כתפילין כמו שכתבתי שם; ונהי דלא קיימא לן כן כמו שכתבתי שם, מכל מקום המיקל בשבת שבתוך האבלות במה שנתבאר – יש לו עמודים גדולים לסמוך עליהם (כן נראה לענ״ד עתי).

ח אין לקרות את האבל לעלות לתורה. אמנם אם אירע שהשליח ציבור קראו לעלות לתורה בחול – לא יעלה. ובשבת יעלה, דאם ימנע את עצמו מזה הוה דבר של פרהסיא. אבל אם לא יקראוהו, אפילו היה חיוב באותו שבת כגון שהיום מילת בנו או יארצייט או שאר חיוב הנהוג, ולא יקראוהו – לא נחשב כפרהסיא (מהרש״ל בתשובה הובא בט״ז). ורבינו תם היו קוראין אותו שלישי בכל שבת, ואירע בו אבלות ולא קראו החזן. ועלה מעצמו ואמר הטעם: דכיון שהורגל לקרות שלישי בכל שבת, הרואה שאינו עולה אומר שבשביל אבלות הוא נמנע, והוי דברים של פרהסיא. ואם יש ללמוד מרבינו תם על איש אחר צריך עיון, דשאני רבינו תם דהיה גדול הדור, וניכר לכל שזהו משום אבלות. ולא כן באחר אף שהוא גדול בתורה.

ט וכתב רבינו הרמ״א: וכן אם הכהן אבל, ואין כהן אחר בבית הכנסת – מותר לקרותו. אבל בענין אחר – אסור. עד כאן לשונו. והוא מהגהות מיימוניות, ומסיים שם שטוב לומר לו מקודם שיצא מבית הכנסת, עיין שם. ורבינו הרמ״א שהשמיט זה, נראה דסבירא ליה דלומר לו אינו כדאי, דזה הוי כפרהסיא, ולכן טוב שיצא מעצמו קודם קריאת התורה. אבל כשהתחילו לקרות – לא יצא, דמינכר טובא והוי כפרהסיא. ולכן יקראו אותו (הגרז״מ). ודווקא בשבת, אבל בחול אף כשאין כהן אחר – אין לקרותו, וכשקראוהו – לא יעלה. וכמו שהדין בכהן, כמו כן אם הוא לוי ואין לוי אחר בבית הכנסת.

י לקמן סימן ת״ב יתבאר דהשומע שמועה קרובה בשבת – עולה לו שבת ליום אחד, כיון דדברים שבצנעא נוהג. ויש מי שסובר דבתחילת המנין אין שבת עולה ליום אחד (טור שם בשם הר״י), ולא קיימא לן כן. ולכן אם הרגוהו לסטים או חיה גררתו וחיפשו אותו, ובשבת נתייאשו מלבקשו דהוה ליה כנקבר, אז כמו שכתבתי בסימן שע״ה עולה לו שבת זה ליום אחד, ונוהג בו דברים שבצנעא.

יא וכתב רבינו הרמ״א: אם פגע יום שלושים של אבלות בשבת, ויום עשרים ותשעה בערב שבת – מותר לו לרחוץ בערב שבת אף במקומות שנוהגים שלא לרחוץ כל שלושים. דהואיל ומדינא שרי לאחר שבעה אלא שנהגו להחמיר כל שלושים, בכהאי גוונא שרי משום כבוד שבת. והוא הדין בכל כיוצא בזה, כגון לחזור על מקומו בליל שבת וללבוש בגדי שבת, דהא נמי אינו אלא מנהג בעלמא. ואף על פי שיש לחלק בין רחיצה שאסורה בשבת, ובין דברים אלו שאפשר לעשותן בשבת, מכל מקום אין נראה לי לחלק בכך. עד כאן לשונו. ומבואר להדיא דמה שאסור מדינא דגמרא כל שלושים, כמו גילוח ונטילת צפרניים בסכין – אסור בערב שבת בעשרים ותשעה לאבלות. ולא דמי לחל שמיני שלו בשבת ערב הרגל, דמותר לגלח מערב שבת כמו שכתבתי בסימן שצ״ט, דבשם התירו מפני כבוד הרגל. (ובבאר היטב סעיף קטן ג כתב דבדרכי משה משמע דגם בגילוח מותר, עיין שם. ושגה בזה, דגם בדרכי משה אות ה׳ מבואר כמו בשולחן ערוך. וכן הוא בהגהות מיימוניות פרק עשירי, וכן הלכה. ודייק ותמצא קל.)

סימן תא

א דברים הנוהגים בחול המועד • ובו ו׳ סעיפים

שנו חכמים במשנה (מועד קטן כז א): אין מניחין המיטה ברחוב בחול המועד, שלא להרגיל את ההספד. ובחול המועד אסור להרגיל את ההספד אלא לכבוד תלמיד חכם (נימוקי יוסף). ולכן אין מוליכין את המת לבית הקברות עד שיהא כל הקבר מתוקן ומזומן, כדי שלא להרגיל את ההספד (שם).

ב וכן אין קורעין בחול המועד אלא קרובים של מת הראוים להתאבל עליו. כלומר: לאפוקי מי שרוצה לקרוע על מת בשביל חכמתו ויראתו, או שהוא אדם כשר, או רבו, או שעומד בשעת יציאת נשמה – באלו אין קורעין בחול המועד. וכבר נתבאר לעיל סימן ש״מ דמנהגינו לבלי לקרוע על כל המתים,

לבד על אביו ואמו. ועיין שם דבמקום שאין מנהג – יש לקרוע על כולם. דכן הוא מעיקר הדין שעל שבעה מתי מצוה מותר, וצריך לקרוע בחול המועד.

ג וכן חליצת כתף שהיה בימיהם – אינה נוהגת בחול המועד. וכן לענין סעודת הבראה – אין מברין בחול המועד אלא הקרובים ולא הרחוקים, והוא הדין לחנוכה ופורים וראש חודש. ויש מי שסובר דאין הבראה כלל בחול המועד (בית יוסף בשם סמ״ג וסמ״ק). והרא״ש דחה זה, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ד (שולחן ערוך יורה דעה תא, ד). אמנם עתה כמדומני שאין נוהגים בחול המועד בהבראה. וזה שנתבאר בסימן שע״ח דאחר הרגל מברין ביום שנוהג אבלות – זהו הבראה אחרת לבד דחול המועד. אך רבינו הרמ״א כתב שם דאנחנו אין נוהגין בהבראה שלאחר המועד, עיין שם. וגם יש שינוי בהבראה דחול המועד, דבחול מברין על מיטות כפויות כמו שכתבתי שם, ובחול המועד מברין על מיטות זקופות. וזה שרק הקרובים מברין בחול המועד – זהו בסתם בני אדם. אבל על חכם שמת – מברין הכל עליו בתוך הרחוב כדרך שמברין את הקרובים, שהכל כקרוביו, ואין מועד בפני תלמיד חכם. אבל ביום טוב עצמו כשקוברין המת, אפילו ביום טוב שני אין קורעין, ולא חולצין כתף, ולא מברין.

ד נשים בחול המועד מענות, דהיינו שכולן עונות כאחת ולא שאחת מדברת וכולן עונות, כפי המנהג שהיה בימיהם שהיו נשים מקוננות על מת בסדר ומשטר. אבל לא מטפחות, דהיינו להכות כף אל כף. ובראש חודש חנוכה ופורים – מענות ומטפחות, אבל לא מקוננות, דהיינו שאחת מדברת וכולן עונות אחריה. וכשנקבר המת לא מענות ולא מטפחות. והני מילי לאינש דעלמא, אבל לתלמיד חכם, בין בחול המועד בין בראש חודש חנוכה ופורים – מענות ומקוננות כדרכן בחול. והני מילי בפניו, אבל שלא בפניו – לא. ויום שמועה אפילו רחוקה כבפניו דמי. ועכשיו אין אצלינו כל הדברים הללו. מיהו למדנו מזה דבחול המועד וראש חודש חנוכה ופורים – טוב למעט בבכיות והספדים, לבד על תלמיד חכם בפניו.

ה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו דבחול המועד אומרים על המת צידוק הדין וקדיש כמו בחול, וכן ביום טוב שני. אבל ביום טוב ראשון, כיון שאין מתעסקין במת – אין אומרים אותו. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב דיש חולקין שלא לומר צידוק הדין בחול המועד, וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו שלא לומר צידוק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון. ולכן אין אומרים גם כן כשקוברין אחר חצות בערב שבת. ויש אומרים שאם קוברים המת בלילה, שאין אומרים קדיש ולא צידוק הדין. עד כאן לשונו. וכן בערב יום טוב. אבל בערב ראש חודש וערב חנוכה – אפילו אחת חצות אומרים, דאינם כערב שבת (לבוש וש״ך). וכן בתענית אסתר אחר חצות, וערב ל״ג בעומר אחר חצות, שאומרים. ובארבעה עשר באייר, במקומות שאין אומרים מפני פסח שני – אין אומרים.

ו עוד כתב בסעיף ז: מת לו מת קודם פורים, ופגע בו פורים – אינו מפסיק האבלות. ומכל מקום אין אבלות נוהג בו לא בארבעה עשר ולא בחמישה עשר, אלא דברים שבצנעא נוהג. וחייב לשלוח מנות. ואף על פי שאינו מתאבל בהם – עולים לו ממנין השבעה כמו שבת. עד כאן לשונו. ובאורח חיים סימן תרצ״ו לא כתב כן, ושם נתבאר.

סימן תב

א דין שמועה קרובה ורחוקה • ובו י״ז סעיפים

מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב שצריך להתאבל עליו, אם בתוך שלושים יום הגיע לו השמועה, אפילו ביום שלושים עצמו – הרי זה שמועה קרובה. וחייב לנהוג שבעה ושלושים מיום השמועה, וקורע, ואסור בתפילין ביום ראשון, ומברין אותו, ואסור בתספורת שלושים יום מיום השמועה. כללו של דבר: יום שמועה כיום קבורה. ואם מת ביום ראשון ונקבר ביום שני או ביום שלישי – מקרי שמועה קרובה שלושים יום מיום הקבורה, שאז חלה האבלות. וזה שאמרנו דגם ביום שלושים מקרי שמועה קרובה, אף על גב דביום שלושים אמרינן מקצת היום ככולו כמו שכתבתי בסימן שצ״ה, ואם כן כששמע ביום שלושים באמצע היום נאמר דהוי שמועה רחוקה? דאינו כן, דדווקא כשנהג אבלות אמרינן מקצת היום ככולו, ולא בשלא נהג (פרישה). דכללא דמילתא דיום שלושים כלפני שלושים, בין לחומרא כבנדון זה, ובין לקולא שלא להתאבל על תינוק שמת ביום שלושים, כמו שכתבתי בסימן שע״ד (ערוך שולחן יורה דעה שעד). (ועיין בסעיף י מה שכתבתי לענין מיתה וקבורה.)

ב ואם באה לו השמועה ביום שלושים ואחד, אפילו בלילה השייך ליום שלושים ואחד – מקרי שמועה רחוקה, ואינו צריך לנהוג אבלות רק שעה אחת. ולאו דווקא שעה שהוא אחד מעשרים וארבעה ב״מעת לעת״, אלא איזה עת. ולא כל דיני אבלות – איזה פרט מאבלות ינהוג שעה קלה, כמו שיתבאר. ואין חילוק בין שמע ביום לשמע בלילה, דאפילו שמע בלילה ונהג שעה קלה באבלות – דיו. ואפילו על אביו ואמו די בשעה אחת כמפורש מגמרא (מועד קטן כ א), עיין שם.

ג ורק בשני דברים יש חילוק בשמועה רחוקה בין אביו ואמו לשאר קרובים. דבשארי קרובים אינו צריך לקרוע בשמועה רחוקה, ובאביו ואמו קורע לעולם מפני כבודם, וכמו שכתבתי בסימן ש״מ. ועל שאר קרובים שאינו צריך לקרוע – אסור לקרוע, דאין זה חומרא שנאמר שמחמיר על עצמו, דאסור משום ״בל תשחית״. ורק על אדם גדול בתורה אם רוצה לקרוע בשמועה רחוקה מותר, דעושה כן מפני צער התורה שנחסר במיתתו. ודווקא כשהוא היה נותן ונושא עמו בדבר הלכה, והיה מתיירא מחריפותו ובקיאותו (ש״ך סעיף קטן ג). וכן על רבו שרוב חכמתו ממנו – קורע עליו אפילו בשמועה רחוקה, כמו שכתבתי בסימן ש״מ, עיין שם.

ד ועוד יש חילוק: דבשארי קרובים בשמועה רחוקה נוהג שעה אחת, ושוב אין עליו שום דין אבלות. אבל באביו ואמו באלו הדברים שאין תלוים בשלושים, כמו לספר דאסור עד שיגערו בו חבריו, וכן בשאלת שלום, וליכנס לבית המשתה דאסור שנים עשר חודש – גם בשמועה רחוקה הדין כן. דבענין דיני שלושים הוי לאחר שלושים שמועה רחוקה, ולא לדיני שנים עשר חודש. אך שמונה מיום המיתה ולא מיום השמועה, דלאחר שלושים לא מקרי יום שמועה שימנה ממנו. ולכן אם באה לו שמועה אביו ואמו לאחר שנים עשר חודש – נוהג שעה אחת ודיו, ובטלה ממנו כל דיני אבלות. ושנים עשר חודש על אביו ואמו הוי כשלושים בשארי קרובים בכל דבר.

ה כבר נתבאר דהא דצריך לנהוג אבלות שעה אחת בשמועה רחוקה – אינו בכל דיני אבלות אלא באחד מהפרטים שבהם, כגון לחלוץ מנעליו. ואינו צריך לא עטיפה, ולא כפיית המיטה. ומותר במלאכה, וברחיצה וסיכה, ותשמיש המיטה, ותלמוד תורה. וגם אין סעודת הבראה בשמועה רחוקה. ואם אין לו מנעלים ברגליו – צריך לעשות סימן אחר לאבלות, שיכפה מיטתו או להתעטף על ראשו. וזהו לפי מנהגם. ואצלינו שאין לנו כפיית המיטה ועיטוף, נראה לי שישב על הקרקע שעה אחת, דאצלינו הוא עיקר האבלות מה שיושבין על הקרקע. אבל בחולץ מנעליו גם זה אינו צריך.

ו ותפילין כשיש לו על ראשו וזרועו כששמע השמועה הרחוקה – אינו צריך לחולצם, שהרי אבל עצמו מותר בתפילין לבד יום הראשון. ולא עדיפא שמועה רחוקה משארי הימים זולת הראשון. אך אם עסק אז בתורה או במלאכה, או שהיה רוחץ וסך בהגיעו השמועה הרחוקה – מחוייב להפסיק מהם שעה אחת. דאף על גב דמעיקר הדין אין חשש בזה כיון שחולץ מנעליו, מכל מקום כיון שדברים אלו אסור בהם כל שבעה – צריך להפסיק מהם. ומכל מקום בזה בלבד לא יצא ידי חובתו דזהו העדר מעשה, וצריך לעשות מעשה מאבלות כחליצת מנעל או ישיבה על הקרקע, וכמו שנתבאר. (ביאור הדברים דכשעוסק בהם – צריך להפסיק, אך תיכף שחולץ מנעליו – מותר בהם. ולפי זה אין סתירה בטור ושולחן ערוך, וכן ממה שכתב בסעיף הקודם לסעיף זה. כן כתב הפרישה אות ח׳, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז השומע שמועה רחוקה בשבת או ברגל – אינו נוהג אפילו דברים שבצנעא. ולמוצאי שבת ורגל נוהג שעה אחת ודיו. והטעם: דכיון שצריך לעשות דבר בפועל ממש מעניני האבלות שעה אחת כמו שנתבאר, וזה אי אפשר בשבת ויום טוב דדברים שבצנעא אינו אלא העדר עשייה, ולכן בהכרח לו לנהוג שעה אחת באבלות במוצאי שבת ויום טוב. ואם כן למה לנו להטיל עליו שינהוג בדברים שבצנעא בשבת ויום טוב עצמם?

ח והשומע שמועה בשבת או ברגל ביום שלושים לקבורתו, וממילא דבמוצאי שבת ויום טוב נעשית רחוקה – גם כן הדין כמו שנתבאר, דינהוג שעה אחת באבלות במוצאי שבת ויום טוב. אך בשבת ויום טוב נוהג אבלות בדברים שבצנעא. ויש בזה שאלה: ולמה לא ינהוג שבעה ושלושים? והרי כששמע בשבת היתה עדיין שמועה קרובה, ואם כן מה לי אם שמע בחול או אם שמע בשבת? והרי גם בשבת נוהג דברים שבצנעא, והיה שבת יום ראשון לאבלות? ובשלמא למי שסובר דאין שבת עולה לתחילת אבלות, כמו שכתב הטור בשם הר״י – אתי שפיר. אבל לפי מה דקיימא לן דשבת עולה למנין גם בתחילתו כמו שיתבאר, למה לא ינהוג שבעה ושלושים כמו בחול?

ט והתשובה על זה תירץ הרשב״א ז״ל (הובא בבית יוסף): דאף על פי שהשבת עולה לו לתחילת ימי אבלות, מכל מקום כיון שאינו נוהג בו אלא דברים שבצנעא – אינו גורם אבלות. שאם שמע שמועה בשבת, אין אומרים כיון דאבלות חל עליו בשבת ועולה – תהא שמועה שבו כמו שחל עליו האבלות ביום שלושים, ויגרום למנות במוצאי שבת. שאם כן היה מה שהוא גורם חמור ממנו בו אין אבלות נוהג, ומחמתו יהא אבלות נוהג. ואינו בדין שיהא חמור מה שיבוא בגרמתו יותר ממנו. עד כאן לשונו. ולפי זה אם היה שבת יום עשרים ותשע לאבלות – שפיר הוי שמועה קרובה ונוהג שבעה ושלושים, שהרי יום שלושים הוא ביום ראשון ובו נוהג אבלות ממש, וממילא דמושך אחריו כל ימי האבלות. אבל כשחל יום שלושים בשבת – הרי אינו נוהג בו אבלות ממש, וגם אינו קורע. ועיקר האבלות מתחיל במוצאי שבת ואז היא רחוקה. ולא דמי להתחלת אבלות דמנין שבת ליום ראשון בשמועה קרובה, דגם אחר שבת הוה עיקרה של אבלות. ולפיכך חשבינן גם שבת בהדייהו יום ראשון כמו כשהוא אחד משארי ימים. ויש מי שכתב דכשהשבת הוא שביעי לאבלות, דצריך לנהוג במוצאי שבת קצת אבלות מפני שלא נהג אבלות גמורה בשבת (ב״ח). ונדחו דבריו מכל גדולי הפוסקים (ש״ך סעיף קטן ד, וט״ז סעיף קטן ה). וכן המנהג הפשוט.

י השומע שמועה קרובה בשבת – נוהג בו דברים שבצינעא. והשבת עולה לו ליום אחד, ובמוצאי שבת קורע, והוה ליה יום ששי – שביעי לאבלות. והטור כתב בשם הר׳ יחיאל דבתחילת השבעה אין השבת עולה למניין, אלא יתחיל מיום ראשון והוה ליה שבת שביעי לאבלות. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף ג (שולחן ערוך יורה דעה תב, ג) פסק כדעה ראשונה, שכן עיקר לדינא. דכך לי אם שבת בתחלתו כמו אם שבת באמצע או בסופו. ולא עוד אלא אפילו שמע שמועה קרובה בשבת ערב הרגל, כיון שדברים שבצנעא נוהג – עולה לו אותו שבת למקצת אבלות, ושוב הרגל מבטל ממנו גזירת שבעה כמו שכתבתי בסימן שצ״ט. וכבר נתבאר בסעיף א דמנינן שלושים לענין קרובה ורחוקה מיום הקבורה ולא מיום המיתה. ויש מי שרוצה לומר דדווקא אותם שהיו בעת המיתה והקבורה מונים מיום הקבורה שהיתה אז סתימת הגולל, וחלה עליהם אז האבלות. אבל אותם שלא היו בעת מעשה – מונין ליום המיתה, דיום המיתה הוא העיקר (ט״ז סעיף קטן ו, וש״ך סעיף קטן א בשם רש״ל). וחלקו עליהם הגדולים (אבהע״ז והש״ך עצמו בנקודות הכסף). וכן מפורש ברבינו ירוחם, וזה לשונו: ״שמועה רחוקה״ נקראת ששמעה אחר שלושים יום לקבורתו. עד כאן לשונו. וכן כתבו המרדכי והרא״ש (סימן ק״ג) במעשה שאירע במגנצ״א, עיין שם. וכן מבואר מדברי הרמב״ם ריש פרק שביעי (רמב״ם הלכות אבל ז) שכתב: כללו של דבר: יום שמועתו הקרובה כיום קבורה. עד כאן לשונו. שמע מינה דהשמועה הוא מהקבורה. וכן בזבחים (זבחים ק ב): יום שמועה כיום קבורה, עיין שם.

יא והא דרגל מבטל שבעה ושלושים – פשוט הוא דזהו רק כששמע כמו שכתבתי בסימן שצ״ט, ולא בשלא שמע קודם הרגל. ולפיכך אם אחר עשרה ימים לאחר חג הסוכות שמע שמת לו מת, ואם היה שומע בערב סוכות כבר היה נגמר שלושים ביום הזה. כיצד? דשעה לפני החג כשבעה, והחג שבעה, ושמיני עצרת נחשב כשבעה כמו שכתבתי שם – הרי עשרים ואחד. ותשעה אחר כך – הרי שלושים. ויום העשירי הוה לאחר שלושים. מכל מקום אם לא שמע – אין לזה דין שמועה רחוקה אלא שמועה קרובה, שהרי אפילו בששמע אין הרגל עולה למנין כשלא נהג אבלות כלל שעה אחת קודם הרגל, וכל שכן כשלא שמע כלל.

יב שמע שתי שמועות רחוקות ביום אחד – אינו נוהג עליהן אלא שעה אחת, ועולה לשניהם. היו שניהם שמועות קרובות, או שמתו לו שני מתים כאחד – מונה לשניהם כאחד שבעה ושלושים. שמע לזה היום ולזה למחר – מונה לראשון מהיום שבעה ושלושים, ולהשני מלמחר שבעה ושלושים. וכן במתו לו שנים זה אחר זה, כמו שכתבתי לעיל סימן שע״ה.

יג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א: מי שהתפלל כבר ערבית ועדיין יום הוא, ושמע שמועה קרובה – מונה מיום מחר, ואותו יום אינו עולה לו. עד כאן לשונו. ודווקא לחומרא אמרינן כן ולא לקולא, כגון שהיום הוא שלושים, ואם ימנה מלמחר תהיה שמועה רחוקה – לא אמרינן כן (ט״ז סעיף קטן ז). ואם הוא לא התפלל עדיין אף שהצבור כבר התפללו – מונה מהיום גם לקולא, וכמו שכתבתי לעיל סימן שע״ה.

יד מי שמת לו מת ולא נודע לו – אינו חובה שיאמרו לו, ואפילו באביו ואמו. ועל זה נאמר: ״מוציא דבה הוא כסיל״. והרי אמרינן בנזיר (נזיר מד א): מעשה ומת אביו של רבי יצחק בגינזיק, והודיעו לו לאחר שלוש שנים, עיין שם. ואם היה מצוה להודיעו – לא היו נמנעים מלהודיעו. ומותר להזמינו לסעודת נישואין ואירוסין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. מיהו אם שואל עליו – אין לו לשקר ולומר ״חי הוא״, שנאמר: ״מדבר שקר תרחק״. ויכול לומר לשון דמשתמע לתרי אפי, ואם יבין – יבין, ואם לאו – לא יבין. וכעין זה מצינו בריש פסחים (פסחים ד א) ששאל לו: ״אבא קיים?״ וענה לו: ״אימא קיימת״, עיין שם. כן הוא מעיקר הדין.

טו אבל מנהגינו בבנים זכרים להודיעם כשמתו אביהם או אמם, כדי שיאמרו קדיש. אבל בבנות אין מנהג כלל להודיעם, כן כתב רבינו הרמ״א. וכתב עוד דמצוה להתענות ביום שמת בו אביו או אמו. ומתענין יום המיתה ולא יום הקבורה, אם לא מי שהיה אצל הקבורה ולא אצל המיתה. עד כאן לשונו. וגדולי האחרונים השיגו על זה, ופסקו דגם בכהאי גוונא יתענה יום המיתה ולא יום הקבורה. ויש מי שרצה לומר דבשנה ראשונה מתענין יום הקבורה (מ״ב). ונדחו דבריו, דגם בשנה ראשונה יתענו רק יום המיתה ולא יום הקבורה (ש״ך סעיף קטן י, וט״ז סעיף קטן ט). וכן המנהג הפשוט.

טז וכתב עוד: דאם אירע יום זה בימים שאי אפשר בהם תחנון – אין מתענין כלל. ואם מתו באדר ונתעברה השנה – העיקר להתענות באדר הראשון. ואף על פי שיש חולקין – כך הוא העיקר. ואם מתו בשנת העיבור באדר השני – מתענין גם כן באדר השני, ועיין באורח חיים סימן תקס״ח סעיף ז. ועיין לעיל סימן שצ״ו דאין לאכול בסעודה בליל יום שמת בו אביו ואמו. ואם חל תענית זה בערב שבת – דינו כשאר תענית. ועיין באורח חיים סימן רמ״ט. מיהו אם בפעם הראשון השלים – ינהג כן כל ימיו. עד כאן לשונו. והמהרש״ל כתב: דווקא כשחל פעם ראשונה בערב שבת, ולא השלים באותו פעם, מה שאין כן כשחל פעם ראשונה בחול, שכבר נקבע התענית עד צאת הכוכבים – חייב להשלים אחר כך גם כשחל בערב שבת. אבל יש גדולים שפסקו שאף כשחל פעם הראשון בחול והשלים, מכל מקום אם חל אחר כך בערב שבת – אינו צריך להשלים (פתחי תשובה סעיף קטן ח בשם חוט השני ונ״ש כ״מ בט״ז אורח חיים סוף סימן תרמ״ט, עיין שם). ויש לסמוך על זה. (ועיין מה שכתבתי באורח חיים סימן תקס״ח סעיף י״ד.)

יז מיהו זהו דווקא דכשהתענה בפעם ראשון, היה בדעתו לנהוג כן בכל השנים. אבל אם הסכים בדעתו רק על שנה זו – אין כאן נדר, כמבואר לעיל סימן רי״ד. דמבואר שם דכשלא היה בדעתו לנהוג כן בכל השנים – אין כאן נדר. ועוד נראה לי דאם אירע שהוא חלוש – אינו צריך התרה כלל, דלא יהא אלא תענית ציבור. וכשהוא חלוש – אינו צריך להתענית. וטוב שכל אחד ינהוג בעצמו ביארציי״ט הראשון כשרוצה להתענות, יאמר מפורש שאינו מקבל עליו להתענות בכל שנה אלא מתי שירצה. אמנם אף אם לא אמר כן, אם רק לא גמר בלבו על כל השנים – אין זה נדר כמו שכתבתי בסימן רי״ד, ויכול בשנה אחרת לאכול. ועיין באורח חיים סימן תקס״ח סעיף ט״ז בענין יארציי״ט בחשון וכסלו שלפעמים מלאים ופעמים חסרים, איך הולכין ביארציי״ט, עיין שם.

סימן תג

א דיני ליקוט עצמות, שחייב להתאבל אותו היום • ובו ח׳ סעיפים

איתא בירושלמי פרק שלישי דמועד קטן (הלכה ה׳): בראשונה היו קוברין אותו במהמורות, כלומר בחפירות. נתעכל הבשר – מלקטין העצמות וקוברין אותו בארונות. אותו היום היה מתאבל, ולמחר היה משמח שניצלו אבותיו מן הדין, עיין שם. דכל זמן שהבשר קיים – דנים אותם. לפיכך המלקט עצמות אביו או של שאר קרובים שמחוייב להתאבל עליהם – נוהג אבלות בכל אותו היום, ככל דיני אבלות שבאבל: כפיית המיטה, ועטיפת הראש, ונעילת הסנדל, ותשמיש המיטה, ורחיצה וסיכה. ויש אומרים שאין מתאבל כדיני אבלות אלא מתאונן, ואסור באכילת קדשים (נימוקי יוסף פרק קמא). וכל הפוסקים לא כתבו כן. וכן יש מי שאומר שכל זמן שלא נקברו – דין אונן עליו, ואחר שנקבר חל עליו אבלות כל היום. והרא״ש דחה זה, והכי קיימא לן דאין עליו דין אנינות כלל, רק אבלות חלה עליו מיד עד הערב.

ב ולערב אין מתאבל עליהן אפילו לא קברן עדיין, אלא צרורות לו בסדינו. ולהיפך כל היום מתאבל אפילו הוא לא לקטן, ולא ראה אותן אלא צרורות לו בסדינו (רש״י מועד קטן ח א). ולכן אם היה עומד ומלקטן וחשכה לו – מותר בלילה, וכל שכן ביום המחרת. לפיכך אין מלקטין אותן סמוך לחשיכה, כדי שלא יהיה נמצא שלא התאבל על ליקוט עצמות אביו. כן כתבו הטור והשולחן ערוך. ויש לדקדק דדווקא באביו ואמו אין לעשות כן, אבל בשאר קרובים מותר. וגם חייב לקרוע, וכל שקורעין עליו בשעת מיתתו – קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות. וכל שאין קורעין עליו בשעת מיתתו – אין קורעין עליו בשעת ליקוט עצמותיו. וכבר נתבאר בסימן הקודם דכל שאינו צריך לקרוע – אסור לקרוע משום ״בל תשחית״.

ג כהן אסור לו ללקט עצמות אביו ואמו, שהרי אסור לו לטמא להם כשאין הגוף שלם (ש״ך ודרישה) כמו שכתבתי בסימן שע״ג. ואין מלקטין עצמות בחול המועד, שהרי בחול המועד אסור להתאבל. וכן יש בליקוט עצמות דין שמועה, שאם שמע שהיום ליקטו עצמות של אחד מקרוביו שחייב להתאבל עליהם, אף על פי שלא היה שם – מתאבל עליהן. אבל אם שמע שליקטו אתמול – אין מתאבל עליהן, ונקרא לענין זה שמועה רחוקה.

ד אין עומדין בשורה על ליקוט עצמות, אבל אומרין עליהן תנחומין לעצמן. ואין מברין עליהם בחבר עיר, כלומר בפירסום, אבל מברין עליהן בביתו. ואין אומרים עליהן קינה ונהי, אבל אומרים עליהן קילוסין, דהיינו של מת, ומשבחין להקדוש ברוך הוא שהוא ממית ומחיה. ואין מפרקין את העצמות בידים, ולא מפסיקין את הגידין משום בזיון, אלא אם כן נתפרקו מעצמן ונפסקו מעצמן. ודע דליקוט עצמות אינו אלא משיכלה הבשר, דכשכלה הבשר אין הצורה ניכרת בעצמות. לפיכך יכול ללקט בידיו עצמות אביו ואמו, ואף על פי כן נכון הדבר שלא ילקטם הוא בעצמו אלא אחרים ילקטו שלא יהיו בזויות עליו, כדמוכח ממעשה דרבי אליעזר ברבי צדוק שיתבאר בסמוך. ולענין להתאבל אין נפקא מינה בין כלה הבשר ללא כלה (ש״ך).

ה מלקט אדם עצמות שני מתים כאחד (ורק שלא יערבם זה בזה), בראש אפרסקל מכאן ובראש אפרסקל מכאן (זהו מין כלי), דברי רבי יוחנן בן נורי. רבי אליעזר אומר: סוף אפרסקל להתעכל, וסוף עצמות להתעכל, ונמצאו עצמות שני מתים מתערבים. אלא מלקטן ונותן כל אחד לעצמו בארון של ארזים. אמר רבי אליעזר ברבי צדוק, כך אמר לי אבא: בשעת מיתתו מתחילה קבריני בבקעה, ולבסוף לקוט עצמותי ותנם בארזים. ואל תלקטם אתה בידיך, שלא יהיו בזויות עליך. (שמחות פרק שנים עשר. וצריך עיון היאך (היאך) היה אפשר ללוקטו בעצמו, והא כהן היה, אם לא שאין זה רבי אליעזר ברבי צדוק שבכל הש״ס.)

ו כשמפנין קברות לקברן במקום אחר, כל מי שיודע שהיום יפנו קבר אחד מקרוביו צריך לנהוג אבלות אותו היום. ודע דכפי מה שנתבאר צריך לכל עצמות של גוף אחד קבר בפני עצמו, וזהו מן הנמנעות. לכן כתב אחד מן הגדולים שיכולים ליתן הרבה גופים בארון אחד, רק שכל אחד יונח בפני עצמו. וטוב לעשות איזה מחיצה קלה ביניהם (חת״ם סופר סימן שנ״ג).

ז המלקט עצמות, והמשמר את המת, והמוליך אותם ממקום למקום – פטור מקריאת שמע, ומתפילה, ומתפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, בין בחול בין בשבת (ליקוט לא שייך בשבת). לא שנא עצמות קרובים, ולא שנא עצמות רחוקים, בין אם הוא בספינה או בדרך, ואפילו אם הם מלקטים רבים. ואם רצה להחמיר על עצמו – לא יחמיר, מפני כבוד העצמות. אבל המשמר את המת או את העצמות כשהם שנים – זה משמר וזה קורא, כמו שכתבתי באורח חיים סימן ע״א. והמוליך עצמות ממקום למקום – הרי זה לא יתנם בשק או בדיסקיא, ויניחם על החמור וירכב עליהן, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. אלא כשנותנם בשק או בדיסקיא – מפשילן לאחוריו, והוא יושב על החמור. וכן כשיושב בקרון – לא ישב על העצמות אלא מניחן בקרון מן הצד. אמנם אם היה מתיירא מפני הגנבים והליסטים – מותר לישב עליהן, כיון שעושה זה לכבודם. והכל לפי הענין.

ח תניא, היה רבי מאיר אומר: טוב ללכת אל בית האבל מלכת אל בית המשתה, באשר הוא סוף כל האדם. והחי יתן אל לבו דברים של מיתה, דמי שסופד לאחרים – יספדו אותו, דקבר יקברוניה, דידל בקול לבכות ידלוניה. היה רבי מאיר אומר: גדול השלום, שלא ברא הקדוש ברוך הוא מידה יפה מן השלום, שניתנה לצדיקים. שבשעה שנפטר אדם מן העולם, שלוש כתות של מלכי השרת מקדימין אותו בשלום. האחת אומרת: ״יבוא בשלום״. והשניה אומרת: ״ינוחו על משכבותם״. והשלישית אומרת: ״הולך נכוחו״. ולא דיין לצדיקין שמיתתן בידי הכבוד, שנאמר: ״וכבוד ה׳ יאספך״, אלא שמקלסין לפניו: ״יבוא שלום יבוא שלום!״ (טור). ואיתא בגמרא (מועד קטן כט א): אמר רבי לוי בר חמא: הנפטר מחברו לא יאמר לו ״לך בשלום״ אלא ״לך לשלום״. אבל הנפטר מן המת יאמר לו ״לך בשלום״, שנאמר: ״ואתה תבוא אל אבותיך בשלום״ (עיין נימוקי יוסף). בלא המות לנצח, ומחה ה׳ אלקים דמעה מעל כל פנים. אמן. סליק הלכות אבלות וכל היורה דעה בסייעתא דשמיא.