

הנני בזה להביע רגשי לבבי בהראות אלי חיבור יפה אף נעים שחיבר הרב הגדול מעוז ומגדול, ^{אורי תולדות} הרי הוא הרב נריה גוטל שליט"א, אשר בשם השתנות הטבעים, והתפעלותי רבות כי מלאכה גדולה עשה באסיפתו דברי הראשונים והאחרונים, לא הניח דבר גדול ודבר קטן שלא הביאו, ותועלת מרובה לעם ישראל הן בעצם הידיעות עצמן והן ללמוד ולהבין הכללים, שלא יתכן לעשות כללים בתורה כל זמן שלא למדו כל הדוגמאות והדינים, שאולי יש פירוכות על הכלל. וכבר הסביר מרן הגרי"ז מה שאמרו בגמ' קידושין (י, ב): וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל ר' יהודה בן בתורה לנציבין שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, שלח לו ואתה אי אתה אומר כך, מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש ק"ו אי אתה יודע וכו' ע"כ. וביאר הגרי"ז, שלכן צריך להיות בקי בחדרי תורה כדי לדרוש ק"ו, שאם אינו בקי יתכן שיש פירכא על הק"ו, וק"ו לעשות כלל הלכתי בתורה בודאי צריך להיות בקי בחדרי תורה. ולכן אפריון נמטיה להרב המהביר על עמלו להכין ללמוד שולחן ערוך בכל טוב.

והנני לכתוב מה שנראה לענ"ד כללים בזה, ובאופן שיתאים למקורות וידיעות שאסף, ואקוה שהכללים יהיו מורה לנבוכים בעניינים אלו, וזה החלי; ואקדים שמונה הקדמות:

הקדמה א. מה שאמר בגמ' ריש ביצה כל דבר שבמנין, היינו כל תקנת חכמים, אינו בטל מעצמו גם אם בטל הטעם שמחמתו גזרו חכמים אלא צריך מנין אחר לבטל הגזירה, ולמדו דבר זה מצווי התורה, ממה שכתוב בתורה במשך היובל המה יעלו בהר, ולמאי צריך קרא להתיר לעלות להר סיני, והרי מסברה יש להתיר, שהרי טעם האיסור לעלות להר סיני הוא משום שד' ירד על ההר, ומאחר שנסתלק אחר מתן תורה ממילא בטל הטעם לאסור, ובע"כ שכל שאסרה תורה מחמת טעם אינו בטל המצווה בהתבטל הטעם. וכן הוכיח גם מקרא שלושת ימים אל תגשו אל אשה, וחזרה תורה והתירה לך אמור להם שובו לאהליכם ואתה פה עמוד עמדיא.

הקדמה ב. כל שאסרה תורה, או חכמים, איסור מחמת טעם, אסור לעשותו גם אם באופן שעושה לא שייך טעם האיסור, כל שנכלל בלשון האיסור האמור בתורה או בלשון חכמים שתקנו וגזרו הגזירה². ודבר זה מצינו הן בדיני תורה והן בדינים דרבנן; ואביא כמה דוגמאות:

א. מה דאמרינן פסחים ל' וכן ע"ז ל"ג, התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, ועדות התורה היינו מה שאמרה תורה וכלי חרס אשר תבשל בו [חטאת] ישבר ובכלי עץ ומתכת כתב לך ישטף תעבירו באש ומורק ושוטף אבל כלי חרס ישבר. ובתוס' זבחים צ"ו ד"ה אלא, הקשו לפי מה שאמרו שם דף צ"ה, בעי רמי בר חמא תלאו [לשפוד של חטאת לצלותו באויר תנור ונתבשל בו] מהו [מי הוה התנור צריך שבירה], אבישול ובילוע הוא דקפיד רחמנא או אבישול בלא בילוע. ואם נאמר שבישול בלא בילוע צריך שבירה, א"כ בהכרח שהוא גזירה ואין בזה סברה, ואם כן מהיכן למדנו שאין הגעלה לכלי חרס. ונראה לפרש, דמאחר שהתיר הכתוב כלי מתכת במריקה

ושטיפה ובכלי חרס לא התיר, שמע מינה דטעם משום בליעה, כי זה יוצא מידי דופיו וזה אינו יוצא מידי דופיו, וכישול בלא בלוע טעון שבירה, בזה סברה לומר לפי שהחמיר בו הכתוב לחושבו כבלוע עכ"ל. וכוונת דבריהם נראה שאף שהטעם של המצוה לשבור הוא משום בליעה שאינו יוצא, מ"מ אין הולכין אחר הטעם אלא כל שנקרא ביכול צריך שבירה.

[11/08/2018](#)

ב. וכן צריך לפרש מה שכתבו תוס' ב"ק י"א ד"ה בכור, והיוצא מדבריהם כך, שהטעם שציוותה תורה לפדות הבן ביום ל' ולא קודם הוא משום שכל ששהה ל' יום מלידתו אשת המת פטורה מן היבום ומן החליצה, אבל אם מת תוך ל' חייבת בחליצה שמא נפל היה, ואם פדה הבן תוך ל' יום והגיע יום ל' והבן בחיים צריך לפדותו מחדש ואין אומרים עתה נתגלה שלא היה נפל ויועיל מה שפדו אותו תוך ל', וכן אם יודעים שכלו לבן תשעה חדשים ללידתו וא"כ בודאי אינו נפל מ"מ אין פודים אותו עד לאחר ל', כל זה מתבאר בתוס' הנ"ל, ולא הסבירו איך יתכן דבר זה שצריך לחכות ל' יום בכל אופן, גם ביודעים שאינו נפל, ומ"מ לומדים מכאן של' יום אינו נפל. ובהכרח שזה ההסבר, שאנו מניחים שהטעם שציוותה תורה לפדות אחר ל' יום הוא מחשש נפל, ומ"מ אחר שציוותה תורה כן אין הולכין אחר הטעם ולעולם צריך לפדות ביום ל'.

ג. וכן מתבאר שם בתוס', שמה שציוותה תורה שור או כשב או עז כי יולד והיה שמונה ימים תחת אמו וביום השמיני תתנו לו, טעם הדבר משום חשש נפל. ומזה למדנו שגם בבהמת חולין אסור לאכול תוך שמונה ימים שמא נפל הוא ואינו מועיל לו שחיטה. ומ"מ אסור להקריב קרבן תוך שמונה ימים גם ביודעים שכלו לו חדשיו, ובהכרח שהוא מסברה שכתבנו, שאין המצוה משתנה בגלל הטעם אף שהטעם אמת.

ד. וכן מצינו כך שאין הולכין אחר הטעם האמיתי לשנות גזירת חכמים וכל שנכלל בלשון הגזירה אסור, ממה שאמרו ריש ביצה שביצה שנולדה ביו"ט אסורה באכילה, ופירש ר' יוסף שלכן אסורה גזירה משום פירות הנושרין מן האילן בשבת [וקא סלקא דעתך השתא גזירה היא משום פירות הנושרין דלא נכלינהו דהא נמי לפירות הנושרין מן האילן דמיא שאף זה פרי הנושר] אמר לו אביי פירות הנושרין טעמא מאי גזירה שמא יתלוש (דהוי איסורא דאורייתא דהיינו קוצר שהוא אב מלאכה) היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה, [ותירץ רב יוסף] כולה חדא גזירה. לא שתהא זו גזירה דלא ליתי לידי פירות הנושרין, אלא כשנמנו וגזרו על פירות הנושרין אף ביצה היתה במשמע, ואע"ג דלית בה משום תלישה, מיהו בכלל גזירת חכמים היתה שאף היא פרי הנושר, ע"כ. הנה מפורש הדברים שכתבנו, ופרי הנושר מאילן אסור באכילה גם אם לא יתכן לעלות ולתלוש, או שהם סוג פירות שאין תולשין אותם שנופלין מעצמם, או שהוא עץ שאין שום אפשרות לעלות עליו.

ה. וכן שם בגמ', ר' יצחק אמר גזירה משום משקין שזבו [דקיימא לן אסורין לכו ביום, כדתנן אם יצאו מעצמם אסורים, וביצה נמי דמיא להו שזבה ויצאה ממקום שהיתה בלועה] אמר ליה אביי משקין שזבו טעמא מאי גזירה שמא יסחוט, היא גופא גזירה ואנן נגזור גזירה לגזירה, כולה חדא גזירה היא [כדפרישית, כשגזרו על משקין שזבו אף ביצה היתה במשמע]. ובהמשך הגמ', ורב יוסף מאי טעמא לא אמר כר' יצחק, אמר לך ביצה אוכלא ופירות אוכלא לאפוקי משקין דלא אוכלא [הלכך כשגזרו על משקין שזבו לא היתה ביצה במשמע שהרי אינה משקה אבל בכלל פירות הנושרין היתה]. ור' יצחק מאי טעמא לא אמר כר' יוסף, אמר לך ביצה בלועה ומשקין בלועין

לאפוקי פירות דמגלו וקיימו וביצה בלועה בתוך התרנגולת ומשקין בלועין בתוך החרצן וזבין לחוץ].
 הרי מבואר שהולכין אחר לשון הגזירה, ונחלקו ר' יוסף ור' יצחק אם ביצה נכללת בלשון פרי או
 נכללת בלשון משקה, ושאר אמוראים שם בגמ' כנראה סוברים שביצה אינה נכללת לא בלשון
 אוכל ולא בלשון משקה ולכן נתנו טעמים אחרים לאיסור ביצה שנולדה ביו"ט, אבל כולם מודים
 שכל מה שנכלל בלשון הגזירה אסור גם במקום ובאופן ובזמן שלא שייך טעם הגזירה. ולפי"ז נראה
 פשוט שפרי הנושר מעץ שאין אפשרות לעלות על העץ, כגון שמקיפו גדר או מצב סכנה או שהוא
 עץ גבוה מאד כמו עץ אגוזי קוקוס ששמעתי שאין אנשים עולים על העץ להוריד פרי, ומ"מ אסור
 לאכול פירותיו שנשרו בשבת. ועוד רואים שנוסח הגזירה לא היה לא לאכול פרי הנושר מאילן
 אלא פרי הנושר ולכן נכלל בזה גם נושר ממחומר לקרקע וגם נושר מבעל חי.

12/08/2018 12:08:20

אכן צ"ע איך יתכן לומר שכל משקה שזב מפרי אסור גם במקום שלא שייך גזירה שמא יסחוט,
 א"כ למה הדין בתותים ורימונים שמשקה הזב מהם אם עומדים לאכילה מותר ואם עומדים
 למשקים אסור, וקשה דגם אם עומדים לאכילה למה מותר, הרי מ"מ נכללים במשקין שזבו. והנה
 רש"י בשבת קמ"ג ב', ז"ל: רבי יהודה אומר אם לאוכלים הם מכונסים אותם פירות [משקין] היוצא
 מהם מותר דלא ניחא ליה במה שזבו וליכא למיגזר שמא יסחוט ואם למשקין מכונסים אסורים
 דניחא ליה במה דנפקא מינייהו ונתקיימה מחשבתו ואיכא למיגזר שמא יסחוט והכי אמרינן בביצה
 דטעמא דמשקין שזבו שמא יסחוט הוא, עכ"ל. וכיון דביצה אסורה אף שאין שם הגזירה שיסחוט
 אלא כיון שנכללה בלשון משקה שזבו אסורה, א"כ למה בזב מפירות המכונסין לאכילה מותרים.
 וצריך לומר שלשון הגזירה היה שאסור לאכול משקין שזבו ברצון, ולכן ביצה הרי זבה מהתרנגולת
 ברצון, משא"כ בזב מפירות המכונסים לאכילה. אלא שא"כ צריך ליתן טעם למה בזיתים וענבים
 משקין שזבו מהם אסורים גם בכנסן לאכילה, וכמבואר בגמ' שבת שם וכן נפסק בסימן ש"כ א'.
 ונראה כמו שכתב רש"י: מודה ר' יהודה בזיתים דאע"ג דהכניסן לאוכלין היוצא מהם אסור כי אתו
 לידי משקה דכיון דרובם לסחיטה קיימי כי אתו לידי משקה יהיב דעתיה למיהוי ניחא ליה בהכי
 עכ"ל, והיינו שבזיתים אף שלא כיון שיצא המשקה נחשב לרצון כי לבסוף יהיב דעתיה ויהיה ניחא
 ליה.

והנה בר"ן סוף פ' במה טומנין, בענין ריסוק שלג, כ' דדוקא היכא דעביד בידים הא אילו הניחן
 בחמה ונפשרו ואפילו כנגד המדורה מותרין הן, דלאו נולד הוא. ולא דמו למשקין שזבו, משום דהני
 בעודם קרושי נמי תורת משקין עליהן לכל דבר. אבל בספר התרומה כתוב דאסורין משום נולד
 ומוקצה וכו' ולפי טעמו אף בחמה אסור השומן, דנולד הוא. והקשה עליו הרמב"ן ז"ל דשומן, כיון
 דלעולם אוכל הוא אפילו לרסק ולסחוט מותר, דהא בפירות דלאו בני סחיטה נינהו סוחטין אותן
 לכתחילה, ואפילו בתותים ורימונים היוצאין מעצמן כל שהיו עומדים לאוכלין מותר. לפיכך כתב
 דכל היכא דאתי ממילא, בין בחמה בין כנגד המדורה שרי, ואין זו קושיא אצלי דשומן זה כיון דכל
 זמן שלא קרש זב וצלול הוא ודרכו בכך אף כשקרש כפירות העומדין למשקין דמי, עכ"ל הר"ן.

ויש לעיין לסברת הרמב"ן שאין בשלג איסור משקין שזבו ומדמה אותו למשקה שזבו מפירות
 שאינם עומדים לסחיטה, א"כ למה ביצה שנולדה ביו"ט אסורה, והרי גם ביצה אינה עומדת
 לסחיטה. אלא ע"כ אף שאינה עומדת לסחיטה מ"מ ניחא ליה שתיוולד, והרי זה כמשקה תותים
 ורימונים, א"כ גם שלג ניחא ליה שיזוב ממנו משקין. ואולי ביצה דרכה בכך שתיוולד משא"כ שלג

אינו דרכו בכך שיקחו מים משלג שנמס, וצ"ע. ונראה שמה שכתב הר"ן ששלג נחשב כמשקה כיון שלפני שקרש היה משקה, כוונתו שזה משקין גמורים והרי זה כניחא ליה שיצאו המים משלג.

עוד יש לעיין במה שכתבו תוס' ביצה ג' ד"ה גזירה, שהקשו למה אמרו בגמ' שפירות שנתלשו בשבת אסורים משום מוקצה, והרי אסורים משום גזירה של פירות הנושרים. ויש לומר דלקמן מיירי בדבר דבעי מרא וחצינא כגון לפת וצנן דלא שייך שמא יעלה ויתלוש דאדכורי מידכרי הואיל ואין יכול בקל לתולשו, וראיה לדבר הא דתנן (שבת קכ"ב) נכרי שהדליק הנר בשביל ישראל אסור להשתמש באורו אבל בשביל הנכרי מותר ואמאי לא חיישינן שמא ידליקנו ישראל עצמו, אלא אידכורי מדכר. ומטעם זה אכל ר' אליעזר ממיץ מליח שצלאו נכרי לעצמו בשבת, דלמאי נחוש הרי לא צלאו בשבילו, וכי תימא שמא יצלה הוא בעצמו, הואיל ואיכא טורח בדבר אידכורי מדכר, ואי משום מוקצה חזי לכוס וכו', עכ"ל. ויש לעיין, א"כ למה אסורה ביצה שנולדה ביו"ט משום פירות הנושרין, למה חמורה ביצה יותר מצנן, אם בצנן מותר כיון שצריך מרא וחצינא ויזכר ולא יעלה ויתלוש, כש"כ ביצה שלא יתכן לתלוש כלל אפילו במרא וחצינא. ומוכח מזה שהתוס' אינם לומדים כולה חדא גזירה כפירוש רש"י שביצה נכללת בלשון פירות הנושרים, אלא גזרו ביצה אטו פירות הנושרים, ומה שאמרו כולה חדא גזירה היינו אם לא היו גוזרים ביצה לא היה מתקיים גזירת פירות הנושרין. אכן גם לפי זה קשה להבין למה היתר אכילת ביצה יגרום לביטול איסור אכילת פירות הנושרין, זולת אם נאמר שצנן שנתלש בשבת לא שכיחא ואילו ביצה שנולדה ביו"ט שכיחא. אכן לשיטת רש"י יש ליישב למה אסרו צנן מדין מוקצה ולא אסרוהו מדין פירות הנושרין. אכן אפשר שצנן אינו נושר מעצמו שהרי גדל באדמה וצריך מרא וחצינא להוציאו מאדמה ולכן אינו בכלל פירות הנושרין שהרי אינו נושר, משא"כ ביצה נושרת מהתרנגולת.

ועיין בתשובת רע"א סימן פ"ו מה שדן בדין יבמה בזה"ז שאין מייבמין, אם נאמנת להעיד על מיתת בעלה יבמתה וחמותה הבאה לאחר מכאן.

הקדמה ג. בכלל גזירת חכמים לא נאסר אלא רק הכלול בלשון הגזירה, אבל מה שאינו נכלל בלשון שגזרו אינו בכלל האיסור, גם אם טעם האיסור שייך בו. בין אם נשתנה הסיבה מזמן הגזירה ובשעת הגזירה לא היה טעם האיסור ואחר שנשתנה שייך בו הטעם, ובין אם מתחילה היה שייך הטעם רק לא נכלל בכלל הגזירה.

והמשל בזה מה שכתב החת"ס יו"ד סימן ק"נ וקפ"ב, הביאו הפתחי תשובה יו"ד סימן ק"צ סק"ו, שאשה המוצאת כתם פחות מגודל גריס טהורה, שתולין בדם כינה, ואף שאין בזמנינו כינים גדולים כאלו, מ"מ כיון שמתחילה בשעה שגזרו על הכתם היו מצויים כינים גדולים, אין לנו לטמא אותה אלא בשיעור כתם שהיה בזמנם. [אכן בחת"ס שם מבואר שמתחילה לא גזרו אלא לטהרות ולא לבעלה, ורק משום לא פלוג טמאה גם לבעלה, ומה שאסורה היום לבעלה אף שאין טהרות הוא משום שכל דבר שבמנין לא בטל, ולכן כיון שאז היתה טהורה בשיעור פחות מגריס כיון שהיו אז כינים גדולים, לכן גם היום אין לטמא בשיעור פחות מגריס. וצ"ע מה צריך לתוספת זו, והרי גם אם היה בזמנינו טהרות עדיין צריכה להיות טהורה, כיון שלא גזרו על כתם פחות מגריס. ואם נאמר שאם היו טהרות היינו צריכים לאסור גם בלי הגזירה מסברה שמא טמאה, קשה דא"כ גם לבעלה נאסור אותה מסברה שלנו, וזה גופא קשה למה לא אסרו לבעלה מתחילה רק משום לא פלוג, וע"כ שמסברה אין צריך לחשוש לאיסור, ומשום שמן התורה טהורה, שתלוי בהרגשה, ורק מדרבנן

טמאה, וא"כ גם לטהרות כך הדין. ואם נאמר שלטהרות, כיון שהדם עצמו טמא גם שלא בהרגשה, שמקור מקומו טמא, ולכן לטהרות טמאה מדין תורה ולכן יש לאוסרה ולטמאה גם בפחות מגריס, אם אין לתלות בכינה כמו בזמנינו, א"כ קשה מה מקום לגזור על הכתמים והרי לטהרות טמאה מדין תורה ולבעלה אין סיבה לאוסרה, וסברת לא פלוג שייך רק באם גזרו גזירה, אבל כל שמן הדין טמאה לא שייך לא פלוג. ובע"כ שגם לטהרות גזרו לטמאות האשה עצמה, שאף שהדם עצמו טמא מ"מ אין האשה טמאה משום רואה אלא משום מגע ומשא בדם הנדה, וכמו שפסק הרמב"ם פ"א ממטמאי משכב ומושב ה"י, וצ"ע.]

ובתשובת רע"א סימן צ"ה ד"ה ולזה וז"ל: דגם הר"ש [המתיר לישא מינקת חבירו גרושה] סבירא ליה דאיסורא דחז"ל לא היה מדין פקיעת שיעבוד של חבירו, דהרי באלמנה ותבעה כתובתה וכדומה, דליכא הפקעת שיעבוד, ומ"מ אסרו, אלא הטעם דמסתמא חסות על בניהם ויניקו אותם. ומה שכתב הר"ש ההיתר [של מינקת גרושה] מהא דתניא נתגרשה אינו כופה, אין זה טעם להיתר אלא דרך הוכחה ליסוד הדין דנתגרשה מותרת, דודאי מה שאינו נכלל בלשון מינקת חבירו אי אפשר לומר דהיה בכלל הגזירה, ורצה להוכיח דגרושה אינו בכלל זה, דאינה נקראת מינקת חבירו ואי אפשר לומר דהיא בכלל הגזירה. ולזה הוכיח דגרושה אינו בכלל זה, דהא נקראת בלשון מינקת חבירו כיון דאינו כופה [לאשתו הגרושה להניק] ואף במכירה [שכופה, מ"מ] כיון דהכפיה רק משום סכנת הולד, ולדעת הש"ג הובא ברמ"א סי' פ"ב גם באשה אחרת כופין, א"כ אינה נקראת מינקת חבירו וכו', עכ"ל. הרי שיש לדייק לשון הגזירה והולכין אחר הלשון.

הקדמה ד. אף שלא דרשינן טעמא דקרא, היינו רק להגביל הדין שלא בכל גוונא קיים הדין, וכגון מה שכתבה תורה לא תחבול בגד אלמנה, אין הולכין אחר הטעם ומגבילין הדין שרק באלמנה עניה קיים האיסור ולא באלמנה עשירה, אבל דורשים טעם המצוה ולמדים ממנו למקום אחר. כגון מה שהבאנו בהקדמה ב' שדרשינן טעמא דקרא, למה צוותה תורה כלי חרס ישבר משום שאין מועילה הגעלה, ולמדים מזה למקום אחר, היינו לאיסורים אחרים שנבלעו בכלי חרס, שאין הגעלה מועילה בהם, ובזה הולכין אחר הטעם שאין לשבור כלי חרס אלא בבלע איסור ולא בנתבשל בו איסור ולא בלע, ואילו בבישול חטאת בכלי חרס בלי בליעה ישבר.

וכן דרשינן טעמא דקרא בפדיון הבן ביום הל', שהוא מטעם נפל, ומ"מ גם בכלו לו חדשיו אין פודים לפני ל', אבל למדים מהטעם לענין חליצה שכל ששהה ל' יום אינו נפל ופוטר מחליצה, והולכין אחר הטעם, שאם יודעים שכלו לו חדשיו פוטר מחליצה מיד שנולד. וכן שמונה ימים בקרבן, שגם בכלו לו חדשיו אין מקריבין לקרבן, אבל למדים מהטעם לבהמת חולין שער שמונה ימים אסור לאוכלו שמא נפל הוא ואין שחיטה מועלת, אבל בידועים שכלו לו חדשיו מותר לשוחטו מיד.

הקדמה ה. יש מקומות שגזרו חכמים, ובלשון הגזירה כתוב טעם הגזירה, וכגון כשאסרו חכמים מים מגולים ובלשון הגזירה היה לא לשתות מים מגולים כיון שיש חשש שיש במים ארס נחש. אכן גם אבטיח מנוקד מצינו שאסור באכילה מחשש שמא אכל ממנו נחש, וכמו שאמרו בגמ' חולין ט' א' ראה צפור המנוקד בתאנה ועכבר המנוקד באבטיחים חוששין שמא במקום נקב [של נחש] נקב [ואסור משום סכנת נפשות]. הרי שכל מאכל שיש חשש ארס נחש אסור באכילה. ולכן מסתבר שגדר האיסור כך היה: אסור לאכול כל מאכל ומשקה שיש חשש שמא הטיל בו נחש ארס, ואם כך

היה הנוסח של הגזירה מובן למה בזה"ז שלא שכיח נחשים בינינו מותר. וההכרח לומר שכך היה נוסח הגזירה, יש ללמוד ממה שלא אסרו מים מגולין אלא בארצות שקיימין נחשים, הגם שאין הולכין אחר טעם מצוה וגזירה להגביל את האיסור וכמו שהבאנו לעיל גבי פירות הנושרין שאסורים בשבת גם פירות שאין בהם אפשרות לעלות ולתלוש כגון ביצה שנשרה מהתרנגולת.

ובר"ן ע"ז דף י"ג ב' כתב שגבינות עכו"ם אסורות באכילה גם בזה"ז, גם למ"ד שהטעם שאסרו גבינות עכו"ם משום שנעשים מחלב מגולה, ואף שאנו שותים חלב מגולה מטעם שאין נחשים מצויין, אבל מ"מ הגבינה אסורה מטעם כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתיר ואסרו חכמים גבינת עכו"ם. והנה דעת הש"ך יו"ד קט"ו סק"כ שגבינת עכו"ם אסורה גם אם ישראל עומד ורואה שלא עשאוה בקיבת נבילה אלא בעשבים, שאין הולכין אחר טעם האיסור. אכן הרמ"א וכן פסק הנו"ב והפתי"ש שם סק"ו שכן, ונראה שגם לשיטתם אין ההיתר לאכול גבינות עכו"ם כשישראל עומד ורואה שלא נעשה מקיבת נבלה משום שהולכין אחר טעם האיסור, אלא שגדר האיסור היה שאסור לאכול גבינות עכו"ם שיש חשש שעשויים מעור קיבת נבילה, ולכן כל שישראל רואה שאין שם עור קיבת נבלה מותרת. ודומה לדבר, מה ששבויה אסורה לכהן, ומ"מ שבויה שעד אחד מעיד שלא נאנסה על ידי עכו"ם מותרת. והנה הש"ך שם דייק שגבינת עכו"ם אסורה גם בישראל רואה, מלשון המשנה ע"ז ל"ה: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואה אסור ואם ישראל רואה מותר, ואילו גבי גבינות תנן סתמא גבינות העכו"ם אסורים, ולכן לא התיר הש"ך לקנות גבינות עכו"ם. ולפי"ז מה ששבויה מותרת כשעד אחד מעיד עליה, היינו שכך היתה הגזירה מתחילה: שבויה שנשבית ואין מעיד עליה שטהורה אסורה לכהן, וכלשון שאסרו חלב עכו"ם. ולדעת המתירים גבינות עכו"ם, יש לומר שגם גבינות עכו"ם כך היה לשון הגזירה: גבינות עכו"ם שאין ישראל רואה, רק שהמשנה לא הזכירה, כמו שלא הזכירו בשבויה. ויתכן שלשיטתם, כל שאסרו חכמים מחשש שמא הדבר אסור, בזה גם אם אסרו ותקנו סתם גבינות עכו"ם, איסורם מתפרש כאילו בכלל התקנה גבינות מסופקות שמא נעשו באיסור והן אסורות כיון שטעם האיסור הוא לחוש לספק, שכן גדר האיסור הוא גבינה מסופקת. אכן להסוברים שטעם איסור אכילת גבינת עכו"ם הוא בגלל חשש שנעשה מחלב מגולה, יש לעיין בזה מה העצה לעשות גבינה על ידי גוי, ולדעת הש"ך פשיטא שאין עצה אלא כשקונין החלב מהגוי, אבל לדעת הסוברים שדי בהשגחה על הגוי יש לעיין מה ישגחו המשגיחים, אם צריכים להשגיח שלא יעשו מחלב מגולה, אף שהחלב עצמו מותר גם מגולה, מ"מ הגבינה אסורה, וצ"ע. עכ"פ נראה שאם הישראל קנה החלב מהגוי והגוי עושה מהחלב גבינה, לדעה זו אין צריך השגחה כלל ומותר לכתחילה לעשותו מחלב מגולה. ויש לעיין במה שכתב הש"ך שיש לנהוג לקנות החלב מהגוי, אם באופן כזה אין צריך השגחה כלל ואין לחשוש שמא מעמיד בקיבה, שלא גזרו על חלב ישראל אף שבאופן זה שהגוי עושה הגבינה רק שקנו ממנו החלב שייך סברת הגזירה מ"מ לא גזרו, או שצריך השגחה; וצ"ע.

הקדמה ו. כל שאסרו חכמים דבר אבל לא אסרו לכל אדם, כגון שאסרו רק לעמי הארץ ולא לת"ח, כגון להלוות רבית לגוי בגמ' ב"מ ע' ב' ורבינא אמר הכא בתלמיד חכם עסקינן [שמותר להלוות ברבית לגוי] טעמא מאי גזרו חכמים [רבית נכרי אסור שמא ירגיל הנכרי אצלו וילמד ממעשיו] וכיון דהוא תלמיד חכם לא ילמד ממעשיו. וכיון שלא אסרו לכל, ע"כ שגדר האיסור לא היה איסור להלוות לגוי ברבית אלא גדר האיסור היה לא להלוות לגוי ברבית שמא ילמד ממעשיו, ולכן יש היתר לת"ח שלא שייך בו טעם האיסור וממילא אינו בכלל האיסור. ושם בגמ' אמר רב

חייא בריה דרב הונא לא נצרכא אלא בכדי חייו [התירו לו ויותר מכאן אסור מדרבנן דלא אתי למסרך]. נראה שאם כדי חייו מותר, ע"כ לא היה הגזירה סתם לא להלות ברבית לגוי, שא"כ מה היתר יש כדי חייו וזהי אין הכוונה כדי חייו באופן של פקוח נפש, שא"כ כל איסור מותר ולא רק רבית לגוי, אלא הכוונה שמצבו דחוק, ובהכרח שגדר האיסור היה לא להלות לגוי ברבית כשאין לו צורך גדול. ולפי זה מובן מה שפסק בשו"ע יו"ד סימן קנ"ט: דבר תורה מותר להלות לגוי ברבית וחכמים אסרוהו אם לא כדי חייו, או לת"ח, או ברבית דרבנן, והאידנא מותר בכל ענין. ובתוס' ב"מ ע' א' ד"ה תשיך כתבו שהיום הכל כדי חייו, ועוד שאין לנו אפשרות להשתכר רק על ידי משא ומתן עם גוים ואין לאסור רבית יותר משאר משא ומתן. והיינו שבזה הולכין אחר טעם האיסור, וכל שבזמנינו אין שייך הטעם מותר.

אכן נמצא שעיקר מחלוקתם של ר' חייא בר אבא עם רבינא הינו טעם איסור רבית עם הגוי, שלר' חייא בר אבא הטעם שלא יבאו למסרך ולהלות לישראל, ואילו לרבינא טעם האיסור שלא ילמד ממעשיו, ולכן לגוי מותר. וצ"ע מהיכן למד רש"י שהטעם לאיסור רבית מגוי לר' חייא הוא מטעם אתי למסרך, אולי גם לדעת ר' חייא הטעם שלא ילמד ממעשיו. ואם נאמר שיש הכרח לכך ממה שלא מתירים משום כדי חייו רק אם הטעם הוא אתי למסרך ולא אם הטעם שמא ילמד ממעשיו, קשה על מה שפסק שמותר גם משום כדי חייו וגם לת"ח, ומזכה לבי תרי. וע"כ ששני התירוצים אמת, ואולי כתב רש"י כן אחר שהגמ' לא הזכירה טעמא מאי משום שלא ילמד ממעשיו כמו שהזכירה ברבינא, וע"כ שלהתיר כדי חייו מתירים גם אם הטעם דלא אתי למסרך, משא"כ להתיר לת"ח אין היתר, שגם ת"ח אתי למסרך, רק אם הטעם שלא ילמד ממעשיו בזה יש להתיר לת"ח.

ומכאן יש להעיר על החת"ס, שכתב ליישב דעת הט"ז שכל שהתירו מפורש בתורה אין כח לחכמים לאסור, וקשה מרבית לגוי שהתירה תורה בפירוש ואעפ"כ אסרו חכמים, וקושיית הגמ' מנכרי תשיך היינו שזה מצוה ולא יתכן שיאסרו, אבל במקום שרשות ולא מצוה יכולים חכמים לאסור. ומתוך החת"ס, שמה שאין חכמים יכולים לאסור היינו כשבאים לאסור ולהחמיר יותר ממה שהחמירה תורה, אבל מה שאסרו ברבית להלות לגוי לא החמירו באיסור רבית אלא החמירו באיסור התחברות לגוי, וזה לא התירה תורה בפירוש. ולפי דבריו ניחא לסברת רבינא, אבל לא ניחא לסברת ר' חייא בר אבא לפי מה שכתב רש"י.

ולולא דברי הראשונים היה נראה לומר שהאיסור להלות לגוי ברבית אינו איסור גמור, שהרי לא אמרו אסור להלות לגוי ברבית אלא אמרו שמה שכתוב מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו, מאי לחונן דלים, אמר רב כגון שבור מלכא [מלך פרס היה ונוטל ממון מישראל וחונן בה דלים נכרים שהם דלים מן המצוות], אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכא אלא דאפילו ריבית דעכו"ם וכו' עכ"ל. ולשון זה יש לפרשו שאינו דבר שאסרו חכמים, רק הנהגה שאינה ראויה להלות לגוי ברבית, וכל המלוה ברבית לגוי עונשו שלא יהנה ממנו בעצמו רק לחונן גוים יקבצנו, וזהי זה כמו שאמרו העושה מלאכה בערב שבת אינו רואה סימן ברכה. ועיין במשנה ברורה סימן רנ"א ס"א בביאור הלכה, שהביא מהרמב"ם שיש גם איסור בעושה מלאכה ערב שבת אחר חצות רק שאינו חמור כשאר איסורי שבות, שבשאר שבותים מכין אותו מכת מרדות ובעושה מלאכה בערב שבת אין מכין. ומהט"ז והפרמ"ג הביא שאינו אסור כלל, ועיין שתלה המחלוקת בשני תירוצי הגמ'. הרי

כל שאינו כתוב לשון איסור רק סימן קללה אינו איסור גמור, ועל כל פנים לא כשאר איסורים. ומעתה גם בנידון דידן להלוות לגוי ברבית אינו כתוב לשון איסור, רק עונש.

והנה מצינו בגמ' עירובין ס"ב שגזרו חכמים ששני ישראלים הגרים עם גוי בחצר שאסורים לטלטל בחצר עד שישכרו מן הגוי, וטעם האיסור משום גזירה שמא ילמד ישראל ממעשיו של עכו"ם, הטריחוהו והפסידוהו חכמים לישראל הזר עמו כדי שיקשה בעיניו ליתן שכר בכל שבת ושבת ויצא משם וכו'. הרי שלא אסרו באיסור לדור עם גוי בחצר, רק שאינו ראוי לנהוג כך, לכן גזרו שיאסור דירת הגוי על הישראל ואיסור זה יגרום שלא ידור ישראל עם הנכרי. והכי נמי ברבית שאסור מטעם שלא ילמד ממעשיו, לא אסרוהו חכמים באיסור גמור, ולא נתפרש למה לא אסרו חכמים במוחלט לא לדור עם הנכרי ולא לסחור עמו, ואולי הטעם שהוא גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה לכן לא גזרו במוחלט, וכיון שלא היתה גזירה מוחלטת רק חפשו דרכים שימנע ישראל מזה, לכן יש מקום להבדיל בין ת"ח לע"ה ובין זמנינו לזמנם.

הקדמה ז. מצינו בגמ' שאסרו לציבור דברים המותרים לאנשים מסויימים, וכגון מה שמצינו בגמ' ב"מ צ"א: אמר רב אשי הא מילתא בעו מינאי דבי ר' נחמיה ריש גלותא, מהו להכניס מין ומינו ושאינו מינו לדיר וכו' ופשטי ליה לאיסורא, דלא כהלכתא, משום פריצותא דעבדי. והנה ביו"ד סימן רצ"ז ס"ג: מותר להכניס שני מינים לדיר אחד וכו' ע"כ, ועל זה הגיה הרמ"א ובמקום דאיכא למיחש לפריצותא דעבדי אסור להכניסם אפילו לדיר עכ"ל, והש"ך שם כתב על זה מיהו מדברי הרי"ף והרא"ש וטור ומחבר ורמב"ם והאגודה ושאר פוסקים שהשמיטו הך דפריצותא משמע שאין לחוש לפריצותא דעבדי, ונראה שהם מפרשים הא דאיתמר בש"ס ופשיט לה לאיסורא דלא כהלכתא משום פריצותא דעבדי נמי דלא כהלכתא עכ"ל. ופירוש הש"ך נראה לענ"ד דחוק, שאם כפירושו היה לגמ' לומר ולית הלכתא כוותיה, אבל לא לשון "דלא כהלכתא", שלא מצאנו לשון זה בשום מקום.

ולולא פירושו יש לומר שדעת הראשונים שלא הזכירו דין זה שבמקום דשכיח עבדי פריצי אסור להכניס לדיר מין ושאינו מינו, משום שגם במקום דשכיח שאסרו בגמ' אינו דין גמור, שלא אסרו חכמים במנין שבשכיחי עבדי דפריצי לא להכניס מין ושאינו מינו, אלא שכל חכם שרואה צורך לאיסור באדם זה יכול לאסור שלא מן הדין, והרי זה דומה למה שאמרו ב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין (סנהדרין מ"ו) ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה, ונפסק בחו"מ סימן ב' ס"א: כל ב"ד, אפילו אינם סמוכים בארץ ישראל, אם רואים שהעם פרוצין בעבירות דנין בין מיתה בין ממון בין כל עונש ואפילו אין בדבר עדות וכו' ע"כ. וכן מה שהורה שלא כהלכתא, היינו שלא מן הדין, לעשות סייג לתורה, ואין למדין מכאן לכל מקום, ולכן אין מקום שהרמב"ם והפוסקים יביאו דין זה כיון שאינו נוהג לדורות אלא רק לאותו מקום ואותו מקרה. וכן מצינו שקנס רב נחמן גולן ותיק, עיין סימן א' סק"ו בנתיבות.

ונראה שזה גם הטעם שיש לומר במה שכתבו התוס' ביצה ו' א' ד"ה והאידנא, על מה שאמרו שם בגמ' שמת ביו"ט יתעסקו בו ישראל שיו"ט שני לגבי מת כחול שוויה רבנן, כתבו התוס' וז"ל: ומ"מ ר"ת היה אוסר, ומעשה היה במלאו"ן שמת אחד ביו"ט שני ורצו להתעסק בו לקבורו וגער בהם ר"ת ושלח להם בני בשכר אינן בני תורה ואתם בני תורה, כדאיתא בשבת קל"ט ב' שלא לקבור מת ביו"ט שני משום דלא בני תורה ניהו ואתי לזלולי ביה, אבל הר"י אמר דאין זה דמיון דהא

לענין הרבה דברים אשכחנא דאנו בני תורה, כראיתא ביבמות מ"ו חזנהו דקא אכלי תורמוס דשקלי עכו"ם ואסר להם ופרכינן והא נאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישולי עכו"ם, ומשני שלא היו בני תורה, ואנו אין אנו חוששין בדבר זה דקיימל"ן דכל שהוא נאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישולי עכו"ם, והר"ר יחיאל אומר דלא דמי דשאני הכא דבצנעא הוא אוכל [דבר שנאכל כמו שהוא חי] בביתו ולא אושא מילתא אבל לקבור מת דבפרהסיה אושא מילתא ואין נכון להתיר וכו' עכ"ל.

והנה יש להבין במה נחלקו ר"ת ור"י, שלכאורה נראה שנחלקו במציאות אם אנו בני תורה, וזה רחוק. ועוד אם כך מה ראייה הביא ר"י ממה דקיימל"ן דכל דבר שנאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישול עכו"ם, מה ראייה מזה שאנו בני תורה. ועוד אם כן יוצא שבמקום שלכו"ע אינם בני תורה גם לדעת ר"י אסור לקבור מת, וא"כ היה להפוסקים להזכיר דין זה שבמקום שאינם בני תורה אסור, והרי ר"ת ור"י נחלקו בעיר מלאו"ן אבל לא נחלקו בכל ערי העולם ובכל הזמנים, וכי לדעתם אין היכי תמצא שיש עיר שאינם בני תורה, ולמה לא הזכירו הפוסקים דין זה, וכן שבמקום שאינם בני תורה אסור בישול עכו"ם גם בדבר הנאכל כמו שהוא חי, ובשו"ע או"ח סימן תקכ"ו ס"ד ובמ"ב שם לא הזכירו כלל ענין זה שבעיר שאינם בני תורה אסור [רק הרמב"ם הכריע דבמקום שאפשר עושין כמו ר"ת, וכמו שביאר הגר"א שם סימן תקכ"ו ס"ד אבל לא ביאר שבמקום שלכו"ע אינם בני תורה אסור בכל גוונא גם באין אפשרות], וכן ביו"ד סימן קי"ג ס"א נפסק שכל שנאכל כמו חי אין בו משום בישול עכו"ם ולא הזכירו כלל שבמקום שאינם בני תורה אסור. וגם קשה מה שחילק ר' יחיאל בין צינעה לפרהסיה והרי בגמ' לא חלקו בכך וא"כ ממ"נ אם סובר כר"ת שהמציאות הוא שאנו אינם בני תורה גם בצינעה אסור ואם האמת כר"י שאנו בני תורה גם בפרהסיה מותר.

לכן נראה שר"ת ור"י לא נחלקו במציאות אם אינם בני תורה, אלא שמה שאסרו בגמ' לבני בשכר שאינם בני תורה הוא דלא כהלכתא כי אם הוראת שעה כדין ב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין, ואין הדין נוהג גם במקום שראה שנכון לאסור, ולכן מותר לדידו גם אם אין אנו בני תורה שסוף סוף לא ראו חכמים לאסור, זוהי סברת ר"י. ור"ת נראה שמודה בזה שאינו דין, אלא שסובר שיש לנו ללמוד שגם אנו נאסור למלאו"ן, משום שאינם בני תורה. ור"י הוכיח מבישול עכו"ם, כי דבר שנאכל כמו שהוא חי לא אסרוהו חכמי דורם. ור' יחיאל מחלק שאף שלא ראו חכמי הדור לאסור בישול עכו"ם משום שבצנעה אבל בפרהסיה נראה לאסור, ומה שאסרו לבני גבלא לא לאכול תורמסין שבשלו עכו"ם אף בצנעה יש לומר ששם הבינו שנכון לאסור גם בצנעה.

והנה בגמ' שם בביצה (ו', א') אמרו והאידנא דאיכא חברי [אומה רשעה שהיו בימי פרסיים וכופין את ישראל לעשות מלאכתן וביו"ט היו נדחין מהן על ידי שאומרים להם יו"ט הוא ואם יראו אותם מקברים מתייהם יכופו אותם למלאכה] חיישינן, ובתוס' שם ד"ה והאידנא כתבו והשתא בזמן הזה שאין חברי מותר, ואין לומר שצריך מנין אחר להתירו דכיון דזה מטעם משום חששא ועברה החששא עבר הטעם, והכי נמי אמרינן גבי מים מגולין דאסורים שמא נחש שתה מהן ועכשיו שאין נחשים מצויין בינינו אנו שותין מהן אפילו לכתחילה אע"פ שהוא דבר שבמנין עכ"ל.

ונראה בכוונת דבריהם שמה שאמרו והאידנא דאיכא חברי חיישינן, לא באו לאסור האידנא בכל העולם והטעם שאיכא חברי, אלא כך גדר ונוסח האיסור, ולכן השתא מותר אף במקומות שהיה שם פעם חברי כמו בבבל. ובקרבן נתנאל ביצה פ"ק סימן ה' ברא"ש אות ט' כתב על זה דבריהם סתומים עד שמצאתי שכתב הר"ן בע"ז דף ס"ה (דף ל"א בדפי הר"ן עמוד א' ד"ה גרסינן)

רב יהודה שדר תשורה לאבדרנא ביום אידם אמר קים בגויה דלא פלח לעבודה זרה אמר רב יוסף והא תניא איזה גר תושב כל שקבל עליו בפני שלושה שלא לעבוד עבודה זרה, כי תניא ההיא להחיותו וכו'. ומצאתי שכתוב בתוס' דלא שייך לאסור משום דבר שבמנין דצריך מנין אחר להתירו, כיון דחששא דאזל ומודה לא שייכא כי אם בהני דפלחי לע"ז, ע"כ. נראה שדעתם לומר דכי אמרינן צריך מנין אחר להתירו הני מילי להתיר אותם שהיה בהם טעם האיסור מתחילה אע"פ שבטל עכשיו, אבל אותם שלא היה בהם טעם האיסור מעולם שרי. ואם הם רוצים לומר כך ודאי שזו קולה גדולה, דאפשר דהוי קים להו לרבנן שלא נאסר מעיקרא לתת ולשאת עם העכו"ם דלא פלחי לע"ז, אבל בסתם אין לנו, והדבר צריך עיון, עכ"ל.

ובקרבן נתנאל שם כתב על דברי התוס' וז"ל, נראה שדעתם לומר דכי אמרינן צריך מנין אחר להתירו הני מילי להתיר אותם שהיה בהם טעם האיסור תחילה אע"פ שבטל עכשיו, אבל אותם שלא היה בהם טעם האיסור מעולם שרו בלא מנין אחר, ושפתים יושק. ומה שהקשה הר"ן וז"ל, ואם הם רוצים לומר כן ודאי שזו קולה גדולה דאפשר דהוי קים לחז"ל שלא נאסר מעיקר התקנה לשאת ולתת עם הנכרים דלא פלחי לע"ז אבל בסתם אין לנו עכ"ל, לא אוכל להבין את מושל כוונת התוס' כ"כ, כיון דלא פלחו לע"ז לא הוה בכלל התקנה מש"ה ניחא מה שעכשיו אנו נושאים ונותנים עמהם ביום אידם כמש"כ תוס' ריש ע"ז ויין של נכרים בזמן הזה שאין אסור בשתיה ואולי צריך לומר בהנאה כיון דהני שאין מנסכים לא הוו בכלל התקנה וכן גילוי שאין נזהרין בזה"ז דלא הוי בכלל עיקר התקנה וזהו הטעם בזמן הזה שאין לאסור במת להתעסק בו ישראל דלא הוי בכלל עיקר התקנה, אבל אותם שהיו בכלל עיקר התקנה מחמת הטעם ואח"כ נתבטל הטעם צריך מנין אחר אף שהתקנה לא היה בכל המקומות. ובהכי ניחא כרם רבעי מהלך יום אחד, הנה לפניהם היה עיקר התקנה אף שנתבטל הטעם. וחילוק זה מפתח גדול בכל הש"ס לחלק בין ענין לענין. ולפ"ז מה שכתב מהר"י מינץ סימן י"ד בעד אחד ביבמה יהיה נאמן להתירה לשוק וכו' אבל אשכנזים שפשט המנהג שאין מיבמים אין לומר זמנין דסניא ליה עכ"ל מ"מ הוה דבר שבמנין וכבר השיגו עבודת הגרשוני עכ"ל.

ולענ"ד קשה לומר שכל תקנת חכמים אינו אוסר רק באופן ששייך הטעם אבל כשעושה באופן שלא שייך הטעם שמחמתו אסרו חכמים אינו בכלל האיסור, וכמו שהוכחנו בהקדמה ב' ממה שאסור ביצה שנולדה יו"ט משום גזירה של פירות הנושרין, וכן במצות דאורייתא כמו בישול בלא בלוע, ועוד הרבה מקומות שהבאנו שם, וא"כ איך יתכן שכל דבר שלא שייך בהם הטעם לא שייך הגזירה. וכוונת הקרבן נתנאל נראה שבא לומר שכל גזירת חכמים שלא היה לכל באי עולם רק למקומות מסויימין, בזה האיסור מתבטל בהתבטל הטעם. אכן באלו שהיה שייך הטעם, הם באיסורם עומדים גם בהתבטל הטעם מהם, וכמו כרם רבעי מהלך יום אחד, שאף שמתחילה לא אסרו בכל העולם אלא במקומות שאינם רחוקים מירושלים יותר מיום אחד, במקומות אלו נשאר האיסור גם בהתבטל הטעם כמו אחר החורבן.

אכן לפי"ז קשה איך אנו מתירים מים מגולים בזה"ז אף במקומות שהיה שייך הטעם לפניהם. על כן נראה שהכל תלוי בלשון התקנה, שכרם רבעי היה לשון התקנה כרם רבעי מהלך יום אחד אסור לחלל, ולכן אינו משתנה, משא"כ בגילוי אילו היה לשון התקנה אסור לשתות מים מגולים בארץ ישראל או בבבל היה אסור גם היום בארצות אלו, אבל לא כך היה לשון התקנה, אלא מים מגולים

שיש חשש שמא שתה מהם נחש או שמא יש בהם ארס נחש אסור לשתות, בזה כל שנשתנה שוב אינו בכלל התקנה. והנה הר"ן שהקשה על תוס' סובר שמה שאמרו בגמ' שמותר לשלוח דורון לגוי שאינו עובד ע"ז ביום אידם, שקים לה לגמ' שמתחילה לא אסרו אלא לעובד ע"ז. ויש לומר שהגמ' ידעה דבר זה שהרי האיסור לישא וליתן עמהן הוא ביום אידם וכל אומה של גוים יש להם אידם ביום אחר וא"כ בהכרח שהאיסור היה לישא וליתן עם גוים ביום אידם שעובדים הגוים ע"ז, וא"כ מתחילה לא נאסר מי שאינו עובד ע"ז. ומה שמותר מגע גוי ביין בהנאה בזה"ז, נראה שלמדו כן ממגע גוי קטן שאינו אוסר בהנאה, או ממגע שלא בכוונה, ומכאן למדו לגוים בזה"ז, וכמו שכתוב בקיצור פסקי הרא"ש פרק ה' (כלל א', ו'). ומיושבת קושיית הר"ן, שגם התוס' לא התירו אלא במקום שמוכח שלשון התקנה היה בלשון הזה שאינו כולל אלו שאין בהם טעם התקנה.

הקדמה ח. והוא מה שמצינו ברמב"ם הלכות מאכלות אסורות והלכות שחיטה שכתב שבטריפות אין הולכין אחר הרופאים, ואף שהרופאים אומרים שיכולה לחיות ממחלה זו מ"מ הבהמה אסורה כל שנמנה בין הטריפות, וכל שלא נמנה בין הטריפות מותרת אף אם הרופאים יאמרו שאינה יכולה לחיות. ואילו בהלכות רוצח פסק הרמב"ם שההורג טריפה פטור, וטריפה הוא כל שהרופאים אומרים שאינו יכול לחיות ממכה זו. וביאר באחיעזר שחילוק הדברים בין טריפה לענין איסור הבהמה וטריפה לענין פטור רוצח הוא בזה, שטריפה של בהמה ניתן הללמ"מ מהו טריפה, ולכן כל שבשעת מתן תורה היתה טריפה ולא יכלה לחיות י"ב חודש אסרה תורה, ולכן גם אם נשתנה טבע המחלה והיום יכולה לחיות או שמצאו רפואה, מ"מ אינו משתנה הדין. וכן כל שלא נמנה בין הטריפות, אף שנשתנה טבע המחלה והיום מתים מחמת מחלה זו, מ"מ אינה בכלל איסור טריפה שאסרה תורה. אבל טריפה דאדם לא נתפרש בתורה שהורג טריפה פטור, וממילא לא נתפרש הללמ"מ מהו טריפה שפטור רוצח עליה, רק מה שהורג טריפה פטור נלמד מכללל שאינו נפש, כיון שיש לאדם מחלה ומכה שמתים מחמתה אינו בכלל נפש ואינה אפילו נפש כל דהוא, ולכן בזה הולכין כל דור ודור לפי הטבע שבאותו דור, כל שיכול לחיות בדור זה או מחמת שאין המחלה מציקה או בגלל שיש רפואה בזמנינו הרי הוא בכלל נפש וההורגו חייב, כן נראה לענ"ד לבאר את האחיעזר שהסביר את דעת הרמב"ם.¹

[ומהאי טעמא קשה לענ"ד להבין מה שחולק הנתיבות בסימן שנ"ג סק"א על הש"ך, שדעת הש"ך בגנב טלה ונעשה איל תלוי בדור, דור שקורין לטלה איל אינו שינוי אבל בדור שאין קורין לטלה איל נעשה שינוי השם וקנה הגנב, והנתיבות חולק וסובר שלעולם הולכין כבזמן מתן תורה וכיון שבזמן מתן תורה נקרא לטלה איל שוב אין כאן שינוי גם בדור אחר שאין קורין לטלה איל. ולפי מה שכתבנו אין הולכין אחר מתן תורה אלא בדינים שנאמרו למ"מ כמו טריפות דבהמה, אבל כשלא נאמר בפירוש אלא מכללל כמו טריפות דאדם, בזה הולכין בכל דור ודור כפי המציאות בימיו. ומעתה הגונב טלה ונעשה איל אינו כתוב בתורה וגם לא היתה בזה הללמ"מ שאינו שינוי, אלא כל ענין שינוי נלמד מקרא אשר גזל וכל שאינו כעין שגזל אינו מצווה בהשבה, וזה דומה לטריפות דאדם. ואולי כיון שאיל נקרא גם כשהוא טלה בתורה לכן אינו משתנה, אף שלא נאמר לגביו שינוי. אכן ממה שכתב שם הנתיבות שכך הדין בתערובת מין במינו, שהולכין אחר השם שיש לדבר בזמן מתן תורה, ושם גם השם לא כתוב בתורה, וצ"ע].

ויש לעיין מה שכתב הש"ך ביו"ד סימן ש"ה סקט"ז שבנעשה הבן טריפה פטור מפדיון הבן, וכתב

הש"ך שגם אם יחיה י"ב חודש ויותר פטור, ולא אמריןן טריפה אינה חיה אלא בספק טריפה ולא בודאי טריפה, וכמו בטריפה דבהמה, עיי"ש. וקשה הרי בטריפות דאדם הולכין אחר הרופאים, ואם ראינו שחי שוב אינו טריפה וכמו ברציחה, זולת אם נאמר שטריפה שפטור מן הפדיון כיון שנלמד מקרא דאך פדה תפדה שבא למעט טריפה מפדיון לכן זה דומה לטריפה דבהמה שכתבה התורה דין הטריפה ולכן הולכין אחר מה שהיה טריפה מהללמ"מ, משא"כ לגבי רציחה שלא נלמד מקרא שהורג טריפה פטור אלא מסברה שאין טריפה בכלל נפש ואפילו לא נפש כל דהוא.

ונראה להביא ראיה לעצם הסברה שחלוק טריפה דאדם לגבי רציחה מטריפה דבהמה לגבי איסור אכילת טריפה, ממה שנחלקו ר"י בן בתירה וחכמים, ב"ק י' ב' וסנהדרין ע"ח, בהורג גוסס בידי אדם, שר"י בן בתירה מחייב שמדמה גוסס בידי אדם לגוסס בידי שמים וגוסס הרי הוא כחי, וחכמים פוטרין שמדמין גוסס בידי אדם לטריפה. וטעם מחלוקתם מבואר בגמ' סנהדרין, שלטריפה יש חסרון ולגוסס בידי אדם אין חסרון, אבל גוסס בידי שמים לא איתעבדא ביה מעשה ואילו גוסס בידי אדם איתעביד ביה מעשה. וכן נחלקו בפירוש איש כי יכה כל נפש אם כל נפש היינו נפש כל דהוא, וא"כ גוסס בידי אדם חייב, או כל נפש היינו כל הנפש, ואז גוסס בידי אדם פטור. וקשה למה לא מצינו מחלוקת כזו לגבי איסור אכילת בהמה גוססת בידי אדם, ושם פשוט שבהמה שנפלה או שהיכו אותה היא מי"ח טריפות, ואמאי לא חלקו ר"י בן בתירה על נפילה. ובע"כ שטריפה בידי אדם נאמרה בהללמ"מ, ולכן בבהמה אסורה, משא"כ באדם שם לא נאמר הללמ"מ ונחשב כחי לר"י בן בתירה, והארכתי בזה במקום אחר.

שטריפה נתמעט מקרא דאך ואילו נפל לא נתמעט מקרא רק מסברה).

ב. בדף י הערה מס' 3, הביא מהמו"נ שלא משתנה טבע העולם. ולענ"ד אין מהרמב"ם הזה סתירה למה שהביא בדף ט מהחזו"א, שבימים הראשונים היה מיעוט המצוי שנגמרו ל-ז' ורובן לתשעה וכמדומה שעכשיו נשתנו הטבעים ע"כ, ונראה שהרמב"ם דיבר מטבע שלא היה כלל ככה אינו משתנה להיות ככה, אבל כל שהיה מיעוט ככה זה יכול להשתנות שרובם יהיו ככה, כן נראה לענ"ד.

ג. מה שהביא בדף יא הערה מס' 4, מדברי מלכיאלי, כי לא יתכן לומר שחז"ל לא התייחסו לאומנות זו שניתן ללמד חרש לדבר, כי חז"ל לומר כן שנעלם זה מחז"ל והפוסקים ויקבעו הלכה שלא כדין וכו'. לענ"ד לא זכיתי להבין דבריו, היכן מצא בחז"ל שקבעו שלא ניתן ללמד חרש לדבר, אולי אם למדו אותו ויודע לדבר נעשה פקח, וחז"ל שאמרו שחרש דינו כשוטה היינו כל זמן שלא למדוהו. ואל תתמה איך יתכן להבדיל בין למדוהו ללא למדוהו, הנה מצינו דעת רב כהנא אמר רב, גיטין ע"א א', חרש שיכול לדבר מתוך הכתב נחשב כפקח, הרי כל זמן שלא למדו לחרש לכתוב דינו כשוטה ואחר שלמדוהו לכתוב נעשה פקח, וכך אם למדוהו לדבר נעשה פקח. באמת מבואר שם בגמ' שגם לרב לא אמר שאם החרש כותב דינו כפקח אלא בידע לכתוב כשהוא פקח ונתחרש אבל אם היה חרש מעיקרו (לדעת המהרש"ל שם היינו בקטנותו, שאם נולד חרש אין אפשרות ללמדו כתב, והרש"ש שם כתב שבעיר המלוכה אין מלמדים גם לנולד חרש לכתוב) שאין לו כתב יד של דעת אינו כפקח, וא"כ יוצא שלא מצינו שישתנה על ידי לימוד.

אכן אם כן יש לומר שגם בלמדוהו לדבר, אם נולד חרש יוצא שלא היה לו דיבור של דעת ואין דיבורו כעת נחשב לדיבור שהרי אינו שומע מה שמדבר, ומה שמדבר שלמדוהו לחקות עם פיו כמו דיבור ויתכן שאינו נחשב כדיבור, ואם נאמר שגם דיבור שאינו שומע את דיבורו ומעולם לא שמע דיבור נחשב דיבור, הרי זה כחרש שנתפקח ומדבר שנעשה פקח. ומה קושי יש בזה שצריך לומר

מעשה אבוא לפי סדר הכתוב בספר 'השתנות הטבעים בהלכה':

א. מה שהביא בדף ד אות ד, גבי פג, והביא מהגר"ש ישראלי (שליט"א) [וצ"ל] שבזמן הזה פג נחשב כחי בגלל שיש לו רפואה בזמנינו, נראה שדבריו מתאימים עם מה שכתבתי בהקדמה, שכל שלא נאמר בתורה דין מפורש ורק נלמד מכלל מסברה דילן, בזה הולכין אחר המציאות שבכל דור ודור. ומעתה דין נפל שנחשב כמת לא נאמר בתורה כלל, אלא מסברה כיון שאינו יכול להיות הרי הוא כמת, ולכן בזה הדין משתנה מדור דור, וכיון שבזמנינו יש רפואה על יד אינקובטור, לכן נחשב כחי. ולא מבעיא פג של אדם שלא גרע מטריפה שיש לו רפואה שנחשב כחי גמור בדור שיש לו רפואה, אלא אפילו בבהמה שדיני טריפות לא משתנים מ"מ דין נפל נשתנה. וטעם הדבר, שטריפה אסרה תורה בפירוש ונאמרו דיניה למ"מ, משא"כ בהמה נפל לא נאמר בתורה בפירוש שאסורה באכילה אלא מסברה, כיון שנפל מת א"כ הוא נבלה ואין שחיטה מועלת לו, לכן בדור שפג יכול להיות על ידי אינקובטור אינו נפל ומותר באכילה. אמנם לא נמצא בפירוש מהפוסקים דין זה שמועיל אינקובטור להתיר בהמה שנולדה לפני שכלו לו חדשיו על ידי אינקובטור¹⁶, אבל כך נראה.

¹⁶אוצר החכמה

והנה כל בהמה שלא שהתה ח' ימים חוששין לה לנפל, ומקורו מן התורה שקרבן לא ירצה עד יום השמיני, וכמו שהארכנו בהקדמה ב' שיש הפרש בין קרבן לחולין, שבקרבן אף אם יודעים שכלו לו חדשיו אסור לקרבן, ואילו בחולין כל שיודעין שכלו לו חדשיו מותרת, וכמו שהבאנו מתוס' ב"ק י"א ב', כיון שלא כתוב בתורה בפירוש. [וצ"ע אם יש למצוא קולא בזה] שיש אינקובטור, להתיר בהמה תוך ח' ימים, או להתיר בלא חליצה אפילו לא שהה ל' יום. ונראה שכל שלא הועיל לו האינקובטור או לא הניחו אותו שם, בזה לא נחשב כחי, וצ"ע. ועיין מה שהבאנו בהקדמה מהש"ך יורה דעה סימן ש"ה סקט"ז, שטריפה שחיה י"ב חודש פטור מפדיון הבן, ונראה שגם לסברת הש"ך פג שחי באינקובטור חייב בפדיון הבן לפי הסברה שכתבנו שם בדעת הש"ך

שחכמים לא ידעו שניתן ללמד, ואם בדברי מלכיאל סמך שלא חלקו חכמים בין למדוהו לדבר או לא, מוכח שהכל אחד, בע"כ שצריך לומר סברה שכתבנו שלא נחשב דיבור רק בשמע פעם הדיבור ומדבר מתוך ששמע, אבל כל שמדבר ולא מכח שמיעה אינו דיבור ואינו מועיל מה שלמדוהו.

ד. מה שהביא בדף יב, ממשנה הלכות ח"ה סימן קמ"ח, למעוברת המסולקת מדמיה בזה"ז עוד לפני ג' חדשים שח"ו לסמוך על שינוי הטבע ולהקל במקום שהחמירו חז"ל וכו' לא ניחא ליה למרייהו להקל בהני טעמי וסברות כרסיות וכו'. לענ"ד לא הבנתי למה ח"ו לומר כן, ומצינו שהולכין אחר המציאות, כמו שקיימל"ן שחרדה מסלקת דמים, הרי כל שיש איזה סיבה שגורמת לסילוק דמים אין חוששין לוסת, וא"כ למה לא נאמר כך באם נשתנה הטבע ואין רואין בגלל הריון. רק עצם הענין שהיום לא רואים בג' הראשונים דעת הנוב"י שלא נשתנה הטבעים, והביא כך מרופאים שגם היום שכיח שרואים בג' חדשים הראשונים. וכן כתב הרע"א בתשובה סימן צ"ט ד"ה גם, שאין להוכיח מאשה שראתה דם אחר שפירש בעלה למדה"י וילדה אחר"כ שהולד ממזר שאילו נתעברה מבעלה לא היתה רואה והוכיח הרע"א שאינו כן, שאם מעוברת מסולקת דמים מיד למה חוששת לוסת עיין שם, והשתא אם נאמר שבאמת נשתנה המציאות ואעפ"כ אין הדין משתנה, הא תינח לגבי וסתות יש לומר שכך היתה תקנת חכמים לחשוש לוסת כזה ואין הדין משתנה, אבל לגבי הוכחה לענין ממזר אינו דין אלא הוכחה, ולמה לא נלך אחר הוכחה זו. ועיין ביו"ד סימן קצד ס"ב שהמפלת תוך מ' אינה טמאה לידה, ועיין שם בפ"ת סק"ג שהביא מחלוקת אם הפילה תוך מ' לטבילה אם סומכין על זה שלא היתה בהריון לפני הטבילה, ושם אינה הלכה אלא הוכחה, הרי שנחלקו אם הטבע כך הוא שאינה רואה תוך ג' חדשים הראשונים!

ומה שהביא מהאבני נזר יו"ד סימן רלח שאין לסמוך על דמיונינו רק מה דקים ליה לחז"ל בעל השו"ע שנשתנה ע"כ, נראה שאם קים להשו"ע שהשתנה, ע"כ שיכול הטבע להשתנות, רק שאנו איננו כל כך חכמים לסמוך על מה שאנו רואים, וכמו שמצינו שאין סומכין על בדיקתנו בכל מקום שצריך

בדיקה, וכמבאר ביו"ד סימן נו סק"ח ברמ"א שאנו בדורות האחרונים אין בקיאים בבדיקה ולכן המנהג להטריף כל מקום שצריך בדיקה, ואילו בדורות הקודמים נחלקו בה"ג ורש"י אם סומכין על בדיקתנו בכל מה שהצריכו בדיקה כגמ' ע"כ. אכן בנשתנו הטבעים, זה רואים בחוש בלי בדיקה לכן סמכו גם בעלי שו"ע על זה שנשתנו, אבל דורות היותר מאוחרים לא סמכו גם על מה שנראה, שאולי לא בדקנו בכל העולם ונדמה לנו שכך המציאות אצל כולם. ומה שהביא מהמהר"ם שיק לגבי מציצה, שאין לומר שעתה אין סכנה, "זה אינו דא"כ איך סומכין על כל הדברים שנמסרו לנו מאבותינו", אינו מובן כ"כ, שמה שסומכין על מה שנמסרו מאבותינו היינו בלא חזיון שנשתנה, אכן במציצה באמת לא נודע לנו שנשתנה, שאולי יש גם היום סכנה שהרי גם במיעוט סכנה נחשב סכנה ומותר לחלל שבת, ומאן יימר שכעת אין אפילו מיעוט שמסוכן בלי מציצה. אכן יש לדון ממה שמצינו שאנו סומכין שאין עתה סכנה אם לא רוחצים הנימול לפני המילה ואחר המילה".

ה. ומה שהביא מהגהות יד שאול ליו"ד סימן שעה ס"ח, שמה שאמרו שאם בא האבל לגדול הבית תוך מהלך יום, שהוא עשר פרסאות, נוהג אבלות כימים שנוהג גדול הבית ולא יותר, והוא שיהיה במקום קרוב שהוא מהלך י' פרסה שאפשר שיבוא ביום אחד. ועל זה כתב היד שאול חז"ל, ואף שנתחדש כעת נתיב ברזל ויכול ללכת ארבעים פרסאות ויותר ביום אחד אפ"ה אין משערין רק כפי הנהוג בלי תחבולות, וכן לענין קרבן פסח ה' מילין ג"כ אין משערין רק בהילוך פשוט, וראיה מיבמות דף קט"ז בתוס' שם וכדאמרו במכות ה' מהו דתימא ניהוש לגמלא פרחא קמ"ל, ומיהו צ"ע דבאבלות ספק לקולא עכ"ל. והנה הדין בדרך רחוקה בקרבן פסח שהוא מרחק ט"ו מיל מירושלים בחצות היום שאינו יכול להגיע לירושלים עד השקיעה, ואף שהיה יכול להגיע בסוסים מ"מ נחשב דרך רחוקה. וזה מפורש בגמ' פסחים צ"ד א', ת"ר היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרשים יכול יהיה חייב, ת"ל ובדרך לא היה, והלה היה בדרך וכו' ע"כ.

הנה דין זה מובן לפי מה שנתבאר בהקדמה

לבטלו לדעת הראב"ד גם באינו גדול בחכמה ומנין².

ז. בדף יז, הביא סברת רבה אמר רב נחמן שהדין ששנינו במשנה שהנושא אשה ושהה עמה עשר שנים יוציא ויתן כתובה, זה היה בדורות הראשונים שחיו הרבה שנים, אבל בדורות האחרונים כל שלא ילדה שלוש שנים יוציא ויתן כתובה, הרי שנקבע הלכה להחזיק אשה כעקרה בשלוש שנים בגלל שינוי הטבע, ע"כ. ולענ"ד יתכן שמה שצריך עשר שנים אינו שבוז הוחזקה כעקרה ובפחות מזה לא הוחזקה כעקרה, שהרי גם בדורות הראשונים חזינו שלא ילדה בשלושים חדשים, והרי לא מצינו שנשתנו דורות האחרונים מראשונים לענין אורך חדשי העיבור, וגם מה הוחזק יש בשלושים חדשים, ואם באנו לילך אחר חזקה של שלוש פעמים, היה די בשלושה חדשים שלא נתעברה סימנה שאינה מתעברת שלושה פעמים בימי סמוך לטבילתה. אלא נראה שנתנו חכמים זמן להמתין במצוות פריה ורביה כנגד ג' עיבורים, וחודש לטומאה וטהרה, אבל כשהיו שנותיהם ארוכים נתנו שיעור ארוך יותר. יוצא מזה שלא להשתמש בביטוי שהוחזקה עקרה.

ח. דף כב, בענין פרה אם יולדת פחות מבת ג' שנים, הנה ענין זה ההלכה שבדבר הוא בדרך בירור, וזה הנ"מ להלכה.

ט. דף כד, ענין עינוניתא דורדא שנשתנית, ובדורות הקודמים לא היה בבהמות ורדא ובדורינו יש, ע"כ. ונראה שאין להקשות מזה על מה שכתבנו בהקדמה ו' שסימני טריפות הללמ"מ, וגם אם נשתנו המחלות מ"מ אין דינם משתנה ומה שהיה טריפה בזמן מתן תורה נשארת באיסורה, ואילו בעינוניתא דורדא אנו מכשירין, וא"כ לרב אשי שהטריף עינוניתא דורדא כל בהמות שלנו טריפה.

ונראה ליישב בשתי דרכים. א', שגם בדורות קודמים היו בהמות בוורדא וכשרות, לכן אין מקום לאסור אותם. ב', עוד יש לומר שטריפות אלו שנשתנה צורת הריאה, אינה טריפה מצד עצמה, שהרי אינה בכלל שמונה טריפות שסימנם ד"ן חנ"ק נפ"ש, דרוסה נקובה חסרה נטולה קריעה נפולה פסוקה שבורה; ועיין פרי מגדים בפתיחה להלכות

ב', שכל דין שידוע לנו הטעם מ"מ אין הדין משתנה גם באופן שלא שייך הטעם, וכגון בישל בכלי חרס ולא בלע שצריך שבירה, ולכן דרך רחוקה אף שטעם הדין הוא שהוא אנוס, מ"מ גם אם אינו אנוס ויכול להגיע בסוסים מ"מ כל שהיה בדרך רחוקה פטור מק"פ. ולגבי אבילות יש לחקור אם כך היה תקנת חכמים, שכל שיכול להגיע לבית האבל תוך יום נוהג אבילות כיושבי בית האבל, וא"כ גם בזה לא נלך אחר הטעם אלא כל שרחוק יותר ממהלך יום אף שיכול להגיע באותו יום לבית האבל על ידי סוס או רכבת מ"מ כך היתה תקנת אבילות לנהוג בעצמו, או שכך אמרו בתקנתם כל מי שיכול להגיע באותו יום לבית האבל, ולא הזכירו בתקנה מהלך יום. אכן מה שמביא ראיה מיבמות, לא נתברר לי מה ראיה משם, ושם מדובר לענין אם חוששין שמא נזדמן גמלא^{אוצר החכמה} פרחא לענין עדים שמעידים שראו ביום ב' מעשה והמזימין אומרים שביום ראשון היו במקום רחוק, אם הדרך רחוקה יותר ממהלך יום אחד נעשו זוממין ואין חוששין לגמלא פרחא. ולכאורה אינו ענין לנידון דידן, זולת שבא להוכיח שגמלא פרחא הוא דבר שלא שכיח, אבל גם זה אינו מובן, שגם אם גמלא פרחא לא שכיח אבל סוסים ורכבת שכיח, וצ"ע.

י. מה שכתב בדף יג אות ה: בהקשר זה טעונה בירור השאלה כיצד יתכן להחליט על שינוי הלכה, לאור הכלל הידוע שבי"ד מאוחר אינו רשאי לשנות תקנות וגזירות של בי"ד קדום אלא א"כ הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין. לענ"ד מה שינוי יש בזה שבי"ד אחרון פוסק שנשתנה הטבע, וכי הדבר סותר למה שקבעו בי"ד הקודם, ועיין הוריות ג' ב' בב"ד שהורו ששקעה החמה שאינה הוראה אלא טעות. והנה אם בי"ד שאינו גדול בחכמה ובמנין שבא לבטל מה שתקנו בי"ד הראשון, בזה דעת הראב"ד שכל שנשתנה הטעם, שאף שהגזירה לא בטלה וכמו שנתבאר בהקדמה א, מ"מ יכול בי"ד האחרון לבטלה, ואין זה חולק על בי"ד הקודם, שאנו מניחים שגם בי"ד הראשון היה מסכים לבטל התקנה. ולכן גם במקום ששינוי הטבע אינו משנה הדין, ובאופן שכך היתה הגזירה כמו שנתבאר לעיל, מ"מ יכול בי"ד אחרון

בדיקת הריאה שהביא שיטת הטור, שהשינויים בריאה נכנסים תחת נקובה, שבגלל השינויים עתידה הריאה לינקב. ויש לומר שכיון שאין השינויים בריאה טריפות מכח עצמם אלא שעתידים לינקב, לכן בזה אם משתנה במשך הדורות צורת הריאה, תו אינה עומדת לינקב ואינה טריפה. ולא אמרו שאין הטריפות משתנות אלא כשהמכה עצמה מטריפה, אבל אם רק על שם העתיד, בזה כשר. אכן לדעת הרמב"ם ששינוי בריאה פסול מחמת חסרה, וא"כ ביתר עינוניתא דורדא טריפתה מחמת כל יתר כנטול דמי, לא יתכן תירוץ זה, ועיין פרי מגדים שם שכתב שיש ג"מ בין הטעמים. (ובמדומה לי שיש סוברים שכל שטריפה מחמת שעתידה לינקב אין מועיל להתירה מה שחיתתה י"ב חודש, ולפי זה מובן ביותר למה אין טריפה כזו בכלל הטריפות שאינם עתידים להשתנות, ומצאתי שכך כתב הפרי מגדים בסוף הפתיחה לסימן לט ד"ה עוד).

י. דף לד, הביא דברי החזו"א, ומה שאינו מובן בדבריו, מה ראה לחדש ענין זה של שני אלפים תורה, ולא היה צריך לזה, ודי מה שאמר בהמשך שתלוי בזמן מתן תורה. וכנראה שהיה קשה להחזו"א, ממה שמצינו בפרק אלו טרפות שחכמים עשו נסיונות, עיין דף נ"ח שרבי שמעון בן חלפתא עשה שפופרת של קנה בתרנגולת שמוטת ירך, ורחל שקדר קנה שלה ועשו לה קרומית של קנה וחיתה, ותרנגולת שניטלה נוצה שלה והניחיה בתנור, הרי שסמכו על זמנם מה שהיה רפואה.

אכן יש לומר שלעולם הולכין רק אחר זמן של מתן תורה, ומה שסמכו חכמים על בדיקות בזמנם, הוא מטעם שכל שלא נתברר בודאות שנשתנה הטבע אין תולים בשינוי, ומטעם זה סומכין גם בזמנינו בכל ספק טריפה להוכיח שאינה טריפה אם חיתה י"ב חודש, ואין אומרים שמא נשתנה הטבע ואין ראייה ממה שחיתה, אבל בודאי טריפה אין סומכין על מה שחיתה י"ב חודש. וכן בר' שמעון בן חלפתא, סמך על בדיקותיו בספק טריפה, ומה שסמך על בדיקה של ניטל הנוצה להוציא מדעת ר' יהודה הסובר שהיא טריפה, אף שלדעת ר' יהודה אין ההוכחה מועלת, שהרי לדעתו היא ודאי טריפה, יש

לומר שמ"מ יש בזה הוכחה לדעת חכמים שניטלה הנוצה כשרה לכל מי שאינו יודע הלכה כמי, כר"י או כחכמים. ועיין בחכמת אדם שסמך על מה שבהמה חיתה י"ב חודש בניקב הכרס, שיש בזה מחלוקת הפוסקים. ודברי החזו"א והאג"מ שהזמן תלוי גם בימי חכמי המשנה והגמ' מרפסין איגרא וסותרין לראיה שהביא הנתיבות בסימן שנ"ג ובחות דעת סימן צח שתלוי במתן תורה, והוכיח כן מהכלל שכל שהיה לו שם לווי בשעת מתן תורה ובא תורה והקפידה עליו, אבל אם אחר מתן תורה משתנה השם אינו נחשב לשם לווי, ומה שהביאו מלשון חכמים אין לך אלא מה שמנו חכמים, יש לפרש שחכמים מנו הטריפות שידעו בקבלה שהם טריפות.

יא. דף לח הערה 52, הביא מבשמים ראש, שראה אדם שנשבר רגלו סמוך לגוף וכו' ודחה המחבר ששאני טריפות דאדם מטריפות דבהמה, לא הבנתי דחייתו, שזה גופא מה שהבשמים ראש אומר, שיש הבדל בין איסור טריפה לענינים אחרים טבעיים. אכן בעיקר הענין אם להביא דברי בשמים ראש, בודאי צודק הגר"א נבנצל שליט"א שיש להביאו בהסתייגות, ובפרט בענינים אלו שהוחזק למזויף ולמביא דעות עקומות וכוזבות, אכן בעיקר דבר זה בנשברה רגלו מצינו בגמ' יבמות ק"כ ב', שאם חתכו לרגל למעלה מן הארכובה בסכין מלובנת יכול לחיות (מלובנת באש שמתוך המכה מתרפא, רש"י, ויש להסביר או משום שבמלובן אין נכנס חיידקים, או שהחום מצמית הדם. עכ"פ רואים שגם בזמן הגמ' יכלו לרפא חתך למעלה מן הארכובה, ולא נתברר בגמ' מאי טעמא דרבנן החולקין על ר"ש בן אלעזר, אם חולקין על מציאות הרפואה של סכין מלובנת, או שסוברין שאין צריך לחשוש לזה, ותולין שנחתך בלא סכין מלובנת. והנה לא מצינו שר"ש בן אלעזר מכשיר בבהמה נחתכו רגליה למעלה מן הארכובה, וזה מוכיח כמו שכתבנו בהקדמה ו'.

יב. דף נג, במחלוקת ר"מ וחכמים במינקת, שדיה שעתה, מה הדין במת הילד או גמלתו, שדעת ר"מ שדינה כשאר נשים ודעת חכמים שדינה כמינקת, ועל זה הקשו והרי ראינו בחוש

שמינקת אינה מטמאה מעת לעת, ואם כדברינו מה ראייה יש, שאף שלא תקנו חכמים לחוש למעל"ע, אבל לוסת חששו.

וצריך לומר שמסתבר לפוסקים, שכמו שלא תקנו מעל"ע, כך לא תקנו וסתות. אכן למ"ד וסתות דאורייתא בודאי קשה, שאין זה תקנה אלא דין תורה. ואולי השו"ע פסק כן, לדין שקיימל"ן וסתות דרבנן, ואם נאמר כן יוצא שלהסוברים שלא אמרו וסתות דרבנן אלא בעבר הוסת ולא ראתה ולא בדקה, אבל לחוש סמוך לווסתה זה מן התורה, כך דעת הנוב"י ור"ח הלוי ועוד, א"כ לשיטתם יש לחוש גם במינקת במת הולד, וצ"ע. אכן לשיטתם שלחוש להבא וסתות דאורייתא, קשה א"כ בשני פעמים יקבע וסתות, שהרי זה שוסת נקבע בג' פעמים ולא בב' פעמים כרבי, מבואר ברשב"א הביאו בביאור הגר"א יו"ד סימן ק אות כ' שזה בגלל שוסתות דרבנן, וצ"ע.

יג. דף נה, הביא מרע"א שכתב שאף דעינינו רואות בנשי דידן דמיד שמתעברות מסולקות דמים, ונשתנו הטבעים וכמש"כ התוס' גבי עינוניתא דורדא, הא חזינן בשו"ע ואשה מעוברת שהוכר עוברת, ולא נזכר רמז באחרונים שלדידן אף בלא הוכר עוברת כן, עכ"ל. והבין הרב המחבר מכאן שרע"א הסכים שחל שינוי טבעים אך לא הסכים לכל קביעת שינוי הלכה כתוצאה מכך. ואני לא הבנתי איך יתכן לומר כן, והרי בתוס' גבי עינוניתא דורדא יש שינוי הלכתי כתוצאה מכך".

והנה היה מקום לומר כפי שכתבתי באות י"ב, שדיני וסתות שחוששין לוסתות תקנו חכמים בכל הנשים זולת מעוברות ומניקות וקטנות וזקנות, ומעוברות נקראת מג' חדשים כיון שכך היה המציאות בזמן שגזרו ותקנו דין וסתות. אכן ברע"א לא יתכן לומר כן, שהרי רע"א מדבר לענין להוכיח שהולד ממזר מזה שראתה דם אחר שהלך בעלה למדינת הים וזה מוכיח שלא נתעברה מבעלה, ועל זה כתב רע"א מה שכתב, והרי בזה אין תקנה וגזירה אלא הוכחה, ואיזה סברה שלא נסמוך על שינוי הטבעים לגבי הוכחה. ובע"כ שכונת רע"א, שכיון שלא הזכירו האחרונים שנשתנה הדין של וסתות

שכשפסיקה האשה להניק חוזרת לראות, וא"כ למה פסקו בחכמים ולא כר"מ, ולכן יש רבנים שפוסקין שנשתנה הטבע ויש לחשוש לוסת גם במינקת כל שאינה מניקה. ולענ"ד קשה לומר כן, שא"כ שבזמנינו נשתנה ובזמן הגמרא היה הטבע שאשה אינה רואה דם כ"ד חודש אחר הלידה גם בלא מניקה, א"כ קשה מה טעם אמר ר' מאיר שילדת שאינה מניקה חוששת.

ולולא טעמא דגמ' שר"מ סובר שדם נעכר ונעשה חלב ולכן אין מניקה רואה דם וחכמים סוברים שאבריה מתפרקים ולכן אין מניקה רואה דם, היה אפשר לומר שמחלוקתם הייתה בגדר תקנת חכמים שתקנו חודש למעת לעת, ותקנה זו שתקנו בקדשים לא תקנוה במינקת, וכיון שדרך לינוק תינוק הוא שנתיים וסוברים חכמים שמינקת נקראת שנתיים אחר הלידה, ובזמן זה נקראת מינקת גם אם אינה מניקה, ולכן אין אצלה תקנה לטמאה מעל"ע. ואף שביולדת שאינה מניקה בפועל לא שייך הטעם, מ"מ אינה בכלל התקנה, והרי זה ככתם פחות מגריס שטהור אף בזה"ז שאין מצויה בינינו כנה גדולה כגריס, וכמו שהבאנו בהקדמה ג' מהחת"ס. ואילו ר"מ סובר ששם מינקת הוא כפשוטה, כל שמניקה בפועל. ויש לדחוק מה שאמר בגמ' טעמא דחכמים שאבריה מתפרקין, זה בא רק להסביר למה קורין ליולדת מינקת אף בלא הניקה בפועל, כיון שללידה יש השפעה על הגוף כ"ד חודש, אבל גם חכמים מודים שהסיבה שאין מינקת רואה דם הוא מפני שדם נעכר ונעשה חלב. אכן ממה שאמרו בגמ' בכורות ו' ב' שלולא שהתירה תורה חלב היה אסור משום שדם נעכר ונעשה חלב, אבל לדעת חכמים הסוברים שזה שאין למינקת דם הוא משום שאבריה מתפרקין מחמת הלידה ואין נפשה חוזר עליה [אין דמה חוזר עליה עד כ"ד חודש ולפיכך מניקה אינה רואה דם נדה, ולא משום דדם נעשה חלב, רש"י ע"כ, הרי שלחכמים זה הסיבה שאין מינקת רואה דם, וצ"ע. גם צ"ע מה מקום לומר שבבהמה החלב בא מדם, והרי אין לבהמה דם נדות, וצ"ע. גם קשה מה שפסקו הפוסקים כיו"ד סימן קפט סל"ג שמינקת כל כ"ד חודש אינה חוששת לוסת הראשון, ואפילו מת הולד, ולמדו הפוסקים דין זה ממה שקיימל"ן

בזה"ז, ע"כ שסוברים וידעו שלא נשתנה הטבע, וגם היום רואות הנשים דם אחר שנתעברו, וכמו שכתב הנוב"י בשם רופאי זמנו. ומה שעניינו רואות שנפסק הדם, אין לסמוך על זה, שלא בדקנו בכל הנשים ולא בכל העולם, וזה כוונת רע"א, כן נראה לענ"ד.

ומה שהביא הרב המחבר בציון 90 מתשובת הגר"מ פיינשטיין שאולי רואות משהו, לא הבנתי, והרי עניינו רואות שאינם טובלות. ואם תאמר שאינן הנשים מרגישות באותו משהו, שוב חזר ההוכחה לגבי ממזרות מזה שהאשה טבלה אחר הליכת בעלה, וכמו שמדובר בתשובת רע"א. והנה ניתן להסיק מתשובת רע"א זו, שאין לומר שנשתנו הטבעים בבירור קל אלא צריך בירור בהרחבה מאוד ולא די בעיר אחת אלא בהרבה".

יד. דף נו, הביא הנוב"י, והסיק שהנוב"י דעתו שנשתנה מזמן חז"ל לגבי לעשות ספק. ולא הבנתי איך למד זאת מהנוב"י, אדרבה כתב שהדבר שכיח מאד מאד שרואות מעוברות בחודש הראשון והשני, ולכן לא הבנתי גם מה שהביא בדף נז שהאגרות משה כתב שזה מיעוט והב"ח לא חשש למיעוט, ויותר היה לו לומר שנשתנה מזמן הב"ח לזמן הנוב"י או שהיה שינוי מקומות, ובפולין היה טבע אחר מאשר בפראג, או שהרופאים לא אמרו נכון, או שרופא שהנוב"י דיבר איתו לא דיבר נכונה, או שהרופא סמך על הנשים והנשים דימו שהם בהריון וכדומה ניתן למצוא.

טו. דף נט ציון 103, כתב שגלולות המשנות ראיות דם, אם סומכים על זה, יש ללמוד ממעוברת ומניקה. לענ"ד יש יותר לדמות גלולה לחרדה שמסלקת דמים, וא"כ גם גלולה חוזינן שמסלק דמה, וכמו לקבוע וסת הולכין אחר וסתות של אכילה, כמו אכלה שום וראתה, כן הולכין לבטל וסתן אחר אכילה, ואם אכלה שום ג' פעמים בשעת וסתה ולא ראתה בטלה הוסת כשתאכל שום, וכל שסומכין עליו לקבוע וסת כך סומכין עליו לבטל וסת.

טז. דף סא, עוסק בדיני פצוע דכא.

נראה שיש להקדים כמה דינים. והנה זה ברור שפצוע דכא הוא שנפצע או ניוזק או נכרת באופן שאינו מוליד, וכל שהכריתה או הפצע או הדיכה

אינו משפיע על ההולדה אינו אסור לבוא בקהל, ולכן כל שנכרת הגיד ונשתייר כחוט השערה מהעטרה כשר, וכן דעת המכשירין נכרת ביצה אחת כשר, הוכיחו זאת ממה שראינו שמוליד, ודעות הסוברים שבעל ביצה אחת פסול, הם חולקין ואומרים שבאמת אינו מוליד, ואם ראינו אשתו שהולידה אומרים צא וחזור על בניה, עיין ברמב"ן לרפאותו, וכמפורש בגמ' יבמות ע"ו א', שניקב הגיד פסול וכשחזר ונסתם כשר, ואינו דומה לטריפה, שטריפה גם בנסתם הנקב טריפה. ובפשטות נראה שכך גדר פצוע דכא, שאינו מוליד ואילו טריפה גידרה מה שנאמר למשה מסיני. אכן ברש"י שם כתב, על מה שאמרו שניקב הגיד ונסתם כשר וזה פסול שחזור להכשירו למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה דאינו קרום משום דהדר מיפתח, והיינו הנך סירכי דריאה דמיטרפא בהו חיותא עכ"ל, ומלשונו נראה שזה הבדל בטבע, שריאה אין הקרום מחזיק ואילו בפצוע דכא הסתימה מחזיקה, אבל מזה שפשוט שאין רפואה מועיל בטריפות, וכן בהמה שניתחו אותה אינה מתירתה, ואילו בפצוע דכא מועיל לסתום הנקב, נראה ברור שגדר פצוע דכא היינו פצוע באופן שאינו מוליד.

ולפי זה יש לדון אם נשתנה הטבע, שבדורות הקודמים פצוע כזה לא הוליד ובדורנו מוליד, יש לומר שזה דומה לניקב ונסתם, וצ"ע. אכן בעיקר דיונו של האגרות משה, ברואים שמנקבים הביצה ומוציאין ממנה זרע והזרע מוליד, אם נפסל האדם ממה שניקב הביצה, יש לומר שנקב כזה שעושים במחט דקה, יתכן שמיד שמוציאין המחט נסתם הנקב, ולא גרע מנקב שנסתם שחזור להכשירו. עוד יש לדון בפצוע דכא שאינו מוליד, כגון שיש לו נקב בגיד, וטעם שאינו מוליד מבואר שם בגמ' שהוא בגלל ששותת הזרע, שיוצא דרך הנקב ואינו יורה כחץ וקיימל"ן שכבת זרע שאין יורה כחץ אינו מזריע עכ"ל, והנה אם נאמר שאם מזריקין את הזרע יכול להוליד, ונאמר שמה שאינו יורה כחץ אינו מוליד הטעם שאין הזרע נכנס לגוף, ואם נאמר כן יש לעיין שמשכחת לה שפצוע דכא יוליד, אם נזרק את הזרע היוצא מהנקב, או שיכניסו הזרע על ידי מים

יח. דף סד ציון 112, הביא מחשב האפור שהוכיח ממשנה מקואות, בעל קרי שטבל ולא הטיל מים כשיטיל את המים טמא [בעת שישתין יטמא, כי אז תצא השארת הזרע הנשאר בחלל האמה, רמב"ם], ומוזה הוכיח כי גם בזמן המשנה היה שביל אחד באמה, ומוזה הקשה על החזו"א הסובר שכוונת הגמ' שניקב שביל הזרע לשביל קטנים היינו בתוך האמה. ולענ"ד יש לתרץ, שאפשר שבזמן המשנה היו שני שבילין בתוך האמה, אבל לא לכל אורך האמה אלא היה נגמר באמצע האמה, או לכל היותר עד העטרה, ולכן טמא אחר הטלת מי רגלים, שיוצא הש"ז שנשאר שם.

יט. דף עא, הביא מהב"י, שהביאו מהר"י בן חביב, שבזמנם היה ענבה גדולה מפול ובזמנינו אינו כן, ובציון 123 כתב על זה פליאה, הרי כתבנו שטריפות אינן משתנות כלל, ואילו כאן אנו רואים שינוי בהלכות טריפות, אותה כוליא שבזמנם היתה טריפה ובזה"ז אינה טריפה, וצ"ב, עכ"ל.

ולענ"ד אין כוונת המהר"י בן חביב שבזמנינו נכשיר בהמה שקטנה כליה כענבה שלנו, שא"כ יוצא דין מופרך, שהרי הדין בכליא שהקטינה טריפה וכמה תקטן ותטרף בבהמה דקה עד כפול ופול בכלל טריפה ובגסה עד כענבה בינונית וענבה בכלל טריפה, ועל זה כתב המהר"י בן חביב שבזמנינו ענבים קטנות מפול, ולא יתכן שגסה שהקטינה כוליא שלה עד כענבה תהיה כשרה, שהרי בהמה דקה טריפה כפול, כש"כ שטריפה כענבה. ובהכרח שבזמנינו לא נכשיר בהמה גסה רק אם תהיה גדולה בהרבה מפול. ומה שהטור כתב ענבה, הזכיר מדה ישנה, כן נראה ברור.

ואל תתמה שהזכירו הפוסקים מדה שאינה נכונה בזמנינו, הנה כתב הנובי"ק או"ח ל"ח ד"ה ועוד וז"ל, והנה לפי דעתו שסתם מדות הנזכר במשנה על מדה של ציפורי סתמו, שנהגו אז, לא כן אהובי וטועה בזה טעות גדול ונעלם ממנו ממש כל הש"ס. אדרבה, כל סתם סאה וקב ולוג שהזכירו כיוונו על מדות המדברים, וכל מסכת מקואות יוכיח, ומה שאמרו במסכת חלה סתם ה' רבעים וכו', היינו לפי סמך התנא על משנה בעדיות שפרשו בהדיא

שבאמבטיה, יוצא שאף שהאדם הוא פצוע דכא, ומ"מ מוליד, אין זה קושיה, שאפשר שכיון שבאופן טבעי מצד הזרע אין הזרע מוליד, נחשב פצוע דכא שהוא אינו ראוי להוליד אף שזרעו ראוי להוליד.

ובזה היה מיושב קושיית המל"מ פט"ו מאישות ה"ד שהקשה איך יתכן שתתעבר באמבטיה, והרי אין אשה מתעברת מהעראה. ולפי מה שכתבנו יש ליישב, שמה שאינה מתעברת מהעראה, הטעם שאין הזרע נכנס, אבל באמבטיה הזרע נכנס. אכן בגמ' חגיגה נראה שתלוי בשעה שהזרע יוצא מהגוף, אם אז ירה כחץ מתעברת גם אם נכנס על ידי אמבטיה, אבל אם בשעה שיצאה מהגוף לא ירה כחץ אינה מתעברת, ואם נראה שבזמנינו מתעברת, ע"כ שנשתנה הטבע, וצ"ע בכל זה ט.

יז. דף סד, הביא מהחזו"א שמה שאמרו בגמ' ששני שבילין יש, אחד לקטנים ואחד לש"ז, נשתנו הטבעים, ובזמנינו אין אלא שביל אחד, ועל זה מסיים הרב המחבר וז"ל, על סמך מכלול דברים אלו היקל החזו"א בניתוח שכזה ולא אסר את המנותח מלבוא לקהל, ע"כ. נראה שיש להוסיף ביאור, שלא בגלל שהשתנו הטבעים יצא קולא להחזו"א, שמה שהיה פעם אסור בקהל היום מותר, אלא כך הוא הדבר, שהחזו"א חידש מסברה, שמה שנפסל זכר בשלושה אברים, בגיד ובביצים ובחוטאים המובילים הזרע, כל זה בנפצעו או נדוכו או נחתכו החוטאים בחלק הנמצא מחוץ לגוף האדם, אבל אם נחתכו החוטאים בחלק הנמצא בתוך הגוף, שהחוטאים הולכים מהביצים לגיד עוברים בתוך הגוף, בזה אינו נעשה פצוע דכא. וכדי שלא יקשה על זה מגמ' זו, שאם ניקב מהחוט המוביל הזרע לחוט המוביל קטנים פסול, והרי מחוץ לגוף אין שני שבילים, שהרי בתוך הגיד יש רק שביל אחד, ובע"כ שניקב החוט בתוך הגוף לחוט של קטנים, ולזה תירץ שזה יתכן שניקב חוט הזרע לחוט הקטנים בזמן הקדום, שאז היה חוט הזרע נכנס לתוך הגיד וכן שביל המוביל מי רגלים היה נכנס לתוך הגיד, והו ביאור הדברים, ולכן לא ההשתנות הטבעים המתיר לבוא לקהל, אלא השתנות הטבע נותן אפשרות להסביר פירוש בגמ', שהיוצא מזה להכשיר ניתוח פרוסטטא.

משהגדילו המדות וכו', וכן דרכם של חכמים בדבריהם, סתומים כאן ומפורשים במקום אחר עכ"ל. ועיין בדורות הראשונים מה שכתב בזה. וא"כ גם דרך הטור והשו"ע לכתוב מדות ישנות, ואז השיעור בבהמה גסה היא כעגבה, אבל לא בזמנינו. אכן אין מזה ראייה שגם מדות כזית וכדומה אין הולכין אחר השינוי, ודלא כהחת"ס סימן קכ"ז הסובר שהשיעורים משתנים כפי השתנות הפירות, שזה רק בשיעורים שנאמרו למ"מ במדות הפירות, אבל הטריפות לא אמרו בהם שיעורי פירות, ורק לדעת את קטנות הכוליא אבל לא נאמר במדה הפרי, או שנאמר שהמהר"י בן חביב חולק על החת"ס, כן נראה לענ"ד.

תח"ת 2018/8/12

ב. בדף עה בציון 133, הביא מתשובת אג"מ יו"ד ח"א סימן קפ"ט, ומזה הוכחתי דנהי שלדידן נפסק הלכה דכספא טבעא, אבל עתה שנתהפך והיה כספא פירא ודהבא טבעא, דדין זה משתנה לפי הזמן והמקום, כדאיתא ברי"ף ורא"ש וכו', ע"ש לגבי פדיון הבן וכתובה ושאר דיני תורה. ושם בתשובת אג"מ כתב דדרך לשער ה' סלעים לפדיון הבן בזמנינו, דצריך לשער כמה זהב היה אפשר לקנות בה' סלעים כסף בזמן שנעשה מדינא דמלכותא ברוסיה להצמיד כל הכסף לזהב, וכמה זהב שהיה באותו זמן ניתן לקנות בחמש סלעים כסף, זהו שיעור פדה"ב. ותשובה זו כתב הגר"מ פיינשטיין בשנת תרפ"ג ברוסיה, ולפי זה צריך לשער פדה"ב בכל מדינה שיעור אחר, וכל מקום יש לשער לפי שער הזהב והכסף באותו זמן שנשתנה מכסף לזהב לסברה זו. אכן לא ראיתי מי שנוהג כן ומי שפוסק כן בדיני פדה"ב, ומה נעשה במדינות אחרות שהוחלף למטבעות של שטרות שהממשלה מוציאה, ויש מקומות שמעולם לא הוצמד השטרות לזהב, איך ישומו אז משיעור פדיון הבן, וכי ישתנה השיעור בין מדינה למדינה.

ולענ"ד ראיתי להקדים בזה כמה דברים. הנה בגמ' ב"מ נחלקו תנאים מה זה מטבע ומה זה פירות, האם מטבע העשוי מזהב זהו המטבע וכל שאר המטבעות העשויים מכסף או נחושת הם פירות, או שמטבע העשוי מכסף הוא המטבע ומטבעות מזהב ונחושת הם פירות. ונ"מ להרבה דיני תורה, ואחד

מהנ"מ מבואר בגמ' שלמ"ד כסף הוא המטבע וזהב פירות, פדיון הבן שצריך ליתן לכהן חמש סלעים היינו חמש סלעים מכסף, וכפי קבלת הגאונים הם שוקלים 96 גרם כסף, שפרוטה שוקלת אחד מארבעים בגרם כסף ובדינר יש 192 פרוטות, ובחמש סלעים יש עשרים דינרים, ולפי זה יודעים הכסף שיש בחמש סלעים, ובמשקל הזה של כסף או בחפצים אחרים ששוין סכום זה של כסף פודים את הבן. אכן למ"ד שזהב הוא המטבע, משערין את שיעור הכסף שפודין בו כך. רואים כמה זהב היו קונים בזמן מתן תורה במשקל 96 גרם כסף, ומשקל הזהב הזה הוא שיעור פדיון הבן, והוא יוצא שמונה גרם זהב לפי הנחת ר"ת שמחיר הזהב הוא פי שנים עשרה מכסף, ובשיעור זה של זהב או חפצים אחרים שניתן לקנות בהם שמונה גרם זהב זהו שיעור פדיון הבן. ובזמנינו שמחיר הזהב הוא הרבה יותר מימי משה, גדל בהרבה שיעור פדיון הבן.

ולהלכה, כמעט כל הפוסקים פסקו כמ"ד שכסף הוא המטבע, זולת תוספות ב"מ מ"ה א' ד"ה ושאי, שכתבו שם ואפילו לגבי כספא מקרי (זהב) טבעא דשמא כילדותו מסתברא וכו' עכ"ל, ותוספות זה מובא בב"י סימן ר"ג. (ואף שאין דרכו של הב"י להביא תוספות, הטעם לזה מפני ששיטת התוספות נמצאת ברא"ש, וכמו שכתב הב"י בהקדמתו, אבל תוספות שלא הובא ברא"ש, הב"י מביאן).

והנה מה שכתב האגרות משה שהדין הזה שכספא טבעא משתנה לפי הזמן והמקום כדאיתא ברי"ף ורא"ש, כנראה שכוונתו למה שכתב הרי"ף פ"ד דב"מ, הדין הוא סברה דילי ור"ח ז"ל נמי סבירה ליה דדהבא אע"ג דלגבי כספא פירי הוה, לגבי פירי ושאר מטלטלים טבעא הוי בין למקח וממכר בין לענין חליפין דלא מיקני בחליפין, אבל רבינו האי גאון זצ"ל פליג על הא מילתא ואמר דהבא פירא הוה לכל מילי ומיקני בחליפין, ואנן כתבינן מאי דסבירא לן, ברם צריך לברורי דלאו כל דינרי דהבא הוי טבעא לגבי פירי אלא דינרים דסגין בההוא אתרא חבני ומזבני בהו אינשי הוא דהוה טבעא, אבל דינרי דמפסלו ולא זבני ומזבני בהו אזיל בהו לבי טבעא, אי נמי אזיל בהו לדוכתיה אחרייתא