

(בנקוה"כ) השיג עליו דלא דמי להתם עיי"ש, יש להכריע שיש הפרש בין אם היא יודעת שהדיחה את הבשר, א"כ התחילה לעסוק בעסק שהיא הגילה לעסוק בו קודם מליחה ואח"כ שהניחה את הבשר בקדרה לבשל, א"כ הרי יש כאן ראי' מהתחלת העסק וגם מסופו, ככה"ג דמי ממש לק"ש, שהיא חזקה ודאית וברורה, וכה"ג דיצמות (פ' ע"א) דלא תיישינין שמא הכריח בינתיים כיון דלקוי ממעי אמו, כיון דהחלתו וסופו לקוי ל"ח. שלא לדעת כלל אם התחילה לעסוק בזה כלל, אלא דיש קלת להעיר כיון ששם מחלקינן בגמ' בין סרים להא דר"ח בן אנטיגטוס בצבורות (ל"ח) דבודקין אותו ג"כ באמלע, ומשני לחד אבר חיישינן לכולי גופא לא חיישינן. שוב נפל פותא בבירא, דמי יבחין אם נדמה ענין כזה לחד אבר או לכולי גופא, ונפ"מ דנצעי היוע לא רק מפעולה שבהתחלה ופעולה שבסוף, כ"א ג"כ מפעולה אחת שהיתה מופסקת בין ההתחלה ובין הסוף, ואז יהי' הראי' שנעשה הכל כראוי, עכ"פ אע"ג דאין כאן כ"כ חזקה אלימתא דמדקרא ק"ש מסתמא אמר ג"כ הברכות, כיון שאינו רומה לפתח בלמען ירבו מלד לירוק של ההתחלה עם הסוף מ"מ י"ל שפיר דרעושתא חשיבא על החזקה אפי' ככה"ג ודמי לזריקת קדושין (דתוב' כהובות כ"ג ד"ה תרוייהו). שכתבתי לעיל, וכד' מוהרי"ט ופנ"י המבוארים שם, וי"ל דדוקא כשיש ריעושתא על חזקת החיוב אז ח"ל לתזור ולברך בספק ברכות, אבל כשחזקת חיוב לא אתרעא י"ל דמברך. וכ"ז הוא רק במידי דרצון, אבל בספק מלוה דאורייתא שדעת הראב"ד וחבל נביאים מרבותינו הקדמונים ז"ל היא

(בה) **והנה** בר מן דין גם לאותם המלדדים, שאפשר לברך על ספק מלוה דאורייתא, והדבר תלוי באשלי רבצני במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (פ"ג דמילה ה"ו, גבי אנדרוגיטוס). ועפ"ז באמת יש ללמד לדינא דגבי ספק מלוה חיובית אולי גם הרמב"ם מודה די"ל חזקת חיוב. והרי יש מ"ד דראוי לומר חזקת חיוב גב' בספק ברכות דרצון שהם עיקרם דרצון, ולישב לפי שיטה זו הא דאמרי' (ברכות כ"א א') ספק אמר אמו"י ספק לא אמר א"ח ואומר מסוס דאמו"י דאורייתא ולא אמרי' חזקת חיוב, י"ל כיון דמיירי שם בודאי קרא ק"ש דאם יש לו ספק ג"כ בק"ש הרי קיי"ל דחוזר וקורא בברכות' וכמו שכתבו הראשונים בטעם הדבר, וכמו שכ' הרשב"א בת' (הובא בכ"מ פ"ב דק"ש הלכה י"ג) א"כ י"ל דכיון דקרא ק"ש בודאי אתרע לו ע"י זה חזקת חיוב דברכות ק"ש ג"כ, כיון דעפ"ר הדרך הוא לקרות ק"ש עם ברכותיה, ואע"ג דאינה כ"כ חזקה אלימתא כמו סירכ' נקיט ואתי דפתח בלמען ירבו ימיכם, מסוס דהתם כיון דפהח ש"מ שמרולת לשונו הביא אותו לזה, והוי ראי' על העבר מסוס דידעינן דפתח בודאי בק"ש, אלא דנכתפך אח"כ בין כתיבה לכתיבה כדאמרי' (בברכות ט"ז א') א"כ הוי חזקה המלטרפת מהתחלה עם הסוף, וטוי דומיא דגדה בבדיקת יום ראשון ויום אחרון דאליבא דכו"ע חשיבא בבדיקה וחזקה ברורה כספורים לפנינו, (כגדה ס"ח צ') ועפ"ז י"ל דהא דמייתי ע"ז ביו"ד (ס' ס"ט ג"ק כ"ד) ראי' מהך סוגיא דסירכ' נקיט ואתי לענין אשה ששכחה חס מלחה את הבשר שבשלה, והש"ך

עץ הדר

מסייעת כ"א להיבדק בה מטעם ספק, ע"כ הדבר דומה לשאר ספק ברכות דמלוה בעלמא. וי"ל עוד דאפי' לדעת הסוברים דמלוה דאורייתא מצרכין על ספיקה אפי' בלא חזקה, כהא דאנדרוגיטוס בג"ד י"ל דלענין ברכה הוי ס"ס, דהא זה הפסול שמלד נעבדה צו עבירה שלטעם הלבוש י"ל דמהני לפסול מצרכה אפי' אם נאמר דמלוה היא כשרה וכה"ג דד' התוס' (ב"ק ס"ז) שכתבתי לעיל לענין חלה דברכה חמירא יותר אפי' במקום שאין המלוה נפסלת, וד' הלק"ט בפירות מורכבים שלא לברך עליהם שהיינו, אע"ג דכ' בס' שדי חמד (מערכת ברכות סי' ב' סק"ז בשם ס' פרי האדמה) דנהגו בירושלם ת"ו לברך על פירות מורכבים שהיינו דלא כהלק"ט, י"ל דהיינו שהיינו בפירות של ברכה הרשות שטיקרה על שמחה חמירית, וכיון שיש לו שמחה לריך לברך, דרך היא המדה בעניני רשות לברך על השמחה, אע"פ שיש בה עלבון ג"כ ומצריך על הטובה מעין הרעה, ואמרו לו מת אביו והוא יורשו מצריך דה"א והטוב והמטיב (כברכות נ"ט ב') ע"כ ה"ג אפי' מעורב בשמחה ענין איכור שנעשה צו עד שצא לעולם עי"ז, אין זה מונע מצרכת שהיינו, אבל ברכת שהיינו דמלוה שהיא כולה שמחה רוחנית, י"ל דלער שמעורב צו מבטל את השמחה לגמרי עד שא"א לברך שהיינו, וק"ו שהלער הוא מעין השמחה, דהיינו כמו שהשמחה היא רוחנית משמחת המלוה ה"ג הלער הוא רוחני ג"כ מלער החטא שנעשה בזה שהובאו אלו המורכבים שצאו ע"י עבירה לעולם, שראוי לכל ירא שמים שיבי' מלער על

דמצריך לעולם אפי' במקום שאין שם כ"א ספק שקול בלא שום חזקה כה"ג דאנדרוגיטוס וכוי לענין שחיטה (כמש"כ צ"י ציו"ד סי' כ"ח). א"כ שפיר י"ל דמקום שמתקבלים שני אלה יחד חזקת חיוב, ומכש"כ חזקת חיוב גמור דלא אחרע כלל, עם ספק של מלוה דאורייתא דראוי בזמנא ללדד שיצרך ובכה"ג י"ל דיש מקום לברך על הספק של האחרוג המורכב, אלא דבזמנא א"א לומר כן דהסברה האמורה אפשר לה להאמר רק כשיש ספק אם קיים המלוה אם לאו דכה"ג הוי ספק של תורה במלוה וחזקת חיוב שמוסייע שלא קיים עדיין את המלוה, ובכה"ג י"ל שגם הרמז"ס מודה. וקלת מדוייק כן לשונו בתשו' לחמני לוניל (המובאה בכ"מ הלכות מילה פ"ג) שכתב, לפיכך אם יסתפק לנו דבר במלוה של תורה אם נלטינו או לא נלטינו עושים אותה בלא ברכה, כתב רק אם הספק הוא אם נלטינו או לא. נלטינו שאין כאן חזקת חיוב, ולא אמר אם יסתפק לנו אם עשינו את המלוה או לא, דאז י"ל שגם הוא ז"ל מודה דמצריך משום דהוי חזקת חיוב, אך כ"ז הוא רק כשהספק הוא אם קיים המלוה או לא, ואנו אומרים שיקיימה עכשיו בברכה, דאז כיון שניזל בחר החזקה אמרי' שעדין לא קיים המלוה, וא"כ עתה כשמקיימה מקיים הוא את המלוה ולריך לברך, אבל במקום שהספק הוא אם המלוה היא כשרה או פסולה איך שייך למיזל בחר חזקה ולחייבו בברכה, נהי דמלד הספק אנו מחייבים אותו לקיים אפי' את המלוה המסופקת שח"א ילא ידי חובתו, אבל חזקת חיוב שלו אינה מסייעת כלל לומר שהמלוה היא כשרה, וכל מה שמוסייעת אינה

שאתה עוסק בתורה מאלף עולות
שעתיד שלמה בנק להקריב לפני ע"ג
המוצח, דלכאורה תמוה הוא, מה
א"ל הקב"ה ומה שייכות יש לזה עם
מה שאמר שמחתי, הא לא בקש
חמונו כאן שיקרב את קינו בשביל זה
רק מגלה הוא את אהבהו לשמו
ית' שהוא שמח במה שמזכירים לו
שיבנה ביהמ"ק ע"י שלמה כשיגיע
הזמן, ושמח ג"כ על מה שישראל
משתוקקים כ"כ לביהמ"ק. אמנם לפ"ד
י"ל שדוד אמר שמחת ביהמ"ק
היא שמחה רוחנית ע"כ אע"פ
שמערכים בזה הלעז של מתי ימות
אינו מחריב זה ע"כ שמחתי, וא"ל
הקב"ה שאין הדבר כדברך, שאתה
חושב שחייך הוא ענין חמרי לגבי
ביהמ"ק ולא מחריב ענין זכרון מיתתך
החלוי' בצנינו כדי שגייט מלכות של
שלמה שרק הוא מוכן לבנות את
ביהמ"ק, אלא טוב לי יום אחד
שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות
שעתיד שלמה בנק להקריב ע"ג המוצח
א"כ זכרון מיתתך הוא ג"כ לער
רוחני ומינו מחריב צי' וא"א שתשמח
בזה. עכ"פ יש מקום לומר דלענין
שהחיינו דברכת מלוא, י"ל דהכל
מודים לך' הלק"ע דראוי שלא לברך
אמורכבים אפי' אם נאמר דיואלים
בהם יד"ח מלוא.

ורגנה זה הוא בענין שהחיינו דים
בזה לירוק ספק חוץ מענין
עלם ברכת המלוא; אמנם גם על
הברכה יש כאן שני ספיקות לאיסור, דטעם
ההרכבה משום עבירה י"ל דפוסל
את הברכה אפי' אם המלוא כשרה
(כחוס' ב"ק הג"ל), ועוד שמא המלוא
פסולה, ובמקום ס"ס י"ל דלענין
ברכה זו"ע מודים דל"מ חזקה חיוב

חטא שנעשה יעולם בכלל מלך
מה שנעשה נגד רלון הבורא ב"ה
י"ל שזה הלעז מבטל לגמרי כח
השמחה הרוחנית שמלך המלוא עד
שאין ראוי לברך שהחיינו, ולחלק בין
שמחה חומרית שלעז הבא מלדה אינה
מבטלה, ובין שמחה רוחנית שהלעז
הבא עמה הוא מבטל, וכה"ג הוא הא
דלא מצרכין שהחיינו על כיווי הדם
שהבאתי לעיל, הוא ציור מוכרח
אליבא דהנוהגים עפ"ד רמ"א (בהג"ה
יו"ד סי' רס"ז סעיף ג'), דאין מצרכין
שהחיינו על המילה, וטעמם משום
דכמו שאין לברך שהשמחה במשוננו
משום דאיכא לערא דינוקא (כתובות
ח' ב') ה"ג אין לברך שהחיינו מטעם
זה, וע"ז הלא קשה דע"כ אנו
לריכים לחלק בין שהחיינו להשמחה
במשוננו, שהרי מצרכין ג"כ צמת אצו
והוא יורשו אפי' במקום דפתך צי'
לערא, וכמו שהקשו ע"ז הראשונים
וכמס"כ צביאורי הגר"א (סס סקל"ו)
אלא ודאי דע"כ הבדל יש בין
הנאה חומרית לרוחנית, וק"ו בשמעורב
בהנאה רוחנית לער רוחני י"ל דמינה
מחריב זה (כזבחים ג' א') ולהיפוך
י"ל דאפילו להסוברים דמצרכין
שהחיינו במילה, וכד' הרמב"ם ורוב
הראשונים, וכמהגנו בארץ ישראל
תובב"א היינו משום שלעז חומרי
אינו מבטל שמחה רוחנית; וי"ל
דהיינו דאמרי' צמכות (יו"ד א')
אריב"ל מ"ד לדוד שמחתי צאומרים
לי בית ד' נלך, אמר דוד לפני
הקב"ה, רבש"ע שמעתי צנ"א שהיו
אומרים מתי ימות זקן זה ויבא שלמה
בנו ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל
ושמחתי, אמר לו הקב"ה כי טוב
יום בחלרך מאלף, טוב לי יום אחד

עין הדר

שהרי גם בעלם ענין חזקה במקום ס"ס הדברים יגעים ועי' ש"ך (יו"ד סי' ק"י בקוג' הספיקות, מחי' כ"ז עד סי' ל"ב), וזה אפי' בחזקה אלימתא ובחזקת חיוב דקלים י"ל דגם החולקים הכללי הנ"ל ג"כ מודו דלא מהני. לצד מה שכתבתי דכאן לא שייך כלל בענין הזכרה חזקת חיוב.

כו) והנה לפמ"ש"כ שהוא ספק השקול עכ"פ אם זה המורכב הוא דומה להיחור שלו, או לגזעו עפ"ד הירושלמי ושהדבר תלוי בכינויי המינים ואין ע"ז כלל מוחלט, ומה שכתב רש"י (בסוגיין דבוטה) על היחור שנושא ממין אותו אילן שנוטל ממנו, ל"ל כדי ליטבו עם ד' הירושלמי שהכונה הוא, שהוא דומה קלח למין שנוטל ממנו, אבל מ"מ אינו ממש אותו המין, ודייק רש"י ז"ל בלשונו (שלא כתב אפי' אות א' לתנס) וכתב שנושא ממין אותו אילן שנוטל ממנו ולא כתב שנושא מין אותו אילן כ"א ממין הכונה שיש בזה שנושא קלח ענין וסוחר ממין שנוטל ממנו ג"כ, ונקיט מזה משום שאם לא היתה הכונה על זה החדוש של ההוספה של המין שנוטל הימנו והי' חפץ רק בפירות של המין הישן לא הי' לריך להרכיבה, אלא שהוא רולה שיהיה נמלא באותם הפירות ג"כ איזו ענינים ממין שנוטל ממנו, אבל א"ז ראי' כלל שעיקה לורתו היא המין של היחור והנה כיון שהדבר מסופק, לכאורה י"ל כאן חזקה דהא כשאנו דנים על היניקה של האילן מה שהיה בראשונה הלא תחלה הוא מוכרח להיות הלחות שבו בשרשו, ובשעה ההיא ודאי יש לו כל האיכות והתכונה של לימון, א"כ לריבין אגחנו לומר שאח"כ

נשתנה וקנה ע"י עלייתו לתוך היחור של האחרוג תכונת האחרוג בין בתכונה הטבעית ובין לענין דינא, הלא יותר נח לנו לומר חוקמי החזקתי' ולא נשתנה ממה שהי' בתחלה וכשם שבהיות היניקה שריו' בתחתיה הגזע היתה יניקה של לימון כן כשעלתה לתוך היחור של האחרוג עדיין חזקתה עליה ויש בה תכונה הלימון, וממילא ג"כ דין הלימון שאינו ראוי למלוא ודמי להא (דכתובות י"ג ב') לדברי המכשיר בה מכשיר צבתה, וכמו דמהני חזקת האם לצת כן י"ל דמהני חזקת היניקה לפדי'. ולומר שכשם שיש חזקה להלח שבלימון שיוציא לימון, ה"נ יש חזקה ליחור של האחרוג ולא שלו בעלמו שיוציא אחרוג, זה א"א שהרי היכף כשחבנו מאילנו שוב אינו ראוי לשאת פירות א"כ שוב אצד חזקתו, ומתי חזרה לו החזקה כשהורכב בתוך הגזע של הלימון, ואז כבר הורע חזקתו. ולדעת הריב"ש (סי' שע"ט) והפני' (בקו"א דכתובות) שאנו מוכיחם לשתי חזקות אפי' אותן התלויות זו בזו כחזקה א"א וחזקת חיים גבי עיגולא, י"ל דהלימון יש לו שתי חזקות, חזקת הגוף שהוא לימון והיולא ממנו הוא פרוי, וחזקת פסול שמה שיוציא ממנו פסול לצרכה, ועל היחור אין שייך לומר שיש לו חזקה כשרות דמה שילא ממנו יהי' ראוי וכשר למלוא, שהרי כמה פסולים נמלאים ג"כ באחרוגים הגדלים על אילנות אחרוג עהורים מכל הריעותות הפוסלים בהם ונמלא שקודם שגדל האחרוג ונמלא שהוא צבירור כשר אין על האילן שום חזקה מלד כשרות המלוא כלל, ולכאורה י"ל דדמי קלח לגבילה בטלה

לנו הראוי שלה כיון שהמלוא בעלמה
 אינה מעכבת, ומידי ראוי כתיב באורייתא
 אלא עיקר הענין הוא כך שדבר
 שהתורה אמרה לעשות מלוא ואנו
 מבינים שיש על המלוא איזה תבנית
 מיוחדת ותכונה מיוחדת מהוך הכרת
 לדדי שנראה שעל זה האופן דברה
 תורה אם אנו באים לעשות לביון
 אחר למלוא הרי אנו מחדשים לביון
 כזה שלא דברה תורה מאומה ממנו
 ואין כאן ריח מלוא כלל. א"כ כמו
 שידענו שאין לנו מנחה של ששים
 ואחד עשרון מדדברה תורה מענין
 כלולה ש"מ שאנו מדברים בענין מה שראוי
 להכלל, ובמה שאין ראוי להכלל לא
 דברה תורה. ואין זה העיכוב מלד
 שנאמר כלילה בזה הענין כיון שאין
 הפעם משום חשיבותא של מלות
 כלילה בענין המנחה, אלא מפני
 ההוכחה הלאדית שיש לנו שבזה האופן
 דברה תורה, א"כ אם היתה ההוכחה
 מלשון או מענין אחר בתורה שאינו
 שייך לכאן דממנו היינו מוכיחים
 שבזה הענין דברה ה"ו זה מעכב
 ג"כ, ומראה לנו שבענין שאינו כן
 כמו שדברה ממנו תורה אינו בכלל
 מלוא, א"כ כמו שמבורר לנו מלשון
 כלולה שהתורה דברה רק במנחה
 היכולה להכלל, ה"ג מבורר לנו מדין
 איסור כלאים שהתורה דברה מפרי
 עץ הדר שאינו מורכב, א"כ כמו
 שפ"י ההוכחה שהתורה דברה בראוי'
 להכלל נמלא שמה שאינו ראוי להכלל
 אינו בכלל מנחה, ה"ג כיון שבדאי
 דברה תורה באחרונא שאינו מורכב
 ובהיתר, א"כ מה שהוא באיסור אינו
 כלל בכלל אחרונא.

בז) אך יש להקשות א"כ אם נאמר
 דלפ"ד הרשב"ם אין הפרש

בשחוקה, ושחוקה אינה בטלה בנבילה
 (מנחות כ"ג א') דמייתי מינה הר"ן
 לדמות לה ענין ילדה בילדה של
 סוג וקורות דסוגיין, משום דאפשר
 לנבילה שתעשה שחוקה לכי מסרחא
 דפרחה לה טומאתה ומסו"ה אין
 שחיטה בטלה בנבילה, וה"ג ראוי
 שלענין הדין של מלוא אחרונא לא
 יבטל האחרונא בלימון, שהרי א"א
 ללימון שיעשה אחרונא, אבל אפשר
 לאחרונא שיעשה לימון ע"י כל הפסולים
 ולכי מסרח הוי לימון, דאחרונא סרוח
 פסול (כסוכה ל"ז א) וה"ה ע"י כל פסולין.
ונראה עוד להביא רא"י דמורכב
 אפי' אם נאמר דלא בטל
 לגמרי האחרונא לגבי הלימון שבו אבל
 דבר זה הלא ברור הוא שקלת שינוי
 עשה בו הלימון דא"א באופן אחר,
 ש"ל שגם זה השינוי המועט ג"כ יוליא
 את המורכב מכלל מלוא, דהנה בהך
 כללא דר"ז דכל הראוי לביילה אין
 בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי
 לביילה בילה מעכבת בו, פירש"ם
 (בבא בתרא פ' א') : מה שאי אפשר
 להכלל מעכבת בו, דכיון דכתיב וילק
 עליה שמן וזהו לבלול דכתיב כלולה,
 ש"מ שזהו הקב"ה להביא מנחה שיכול
 לקיים בה מלות כלילה, והרי הוא
 כמביא מנחה מן הקטניות דאינה
 כלום, שכל דבר שזהו הקב"ה להביא
 יש עיכוב בעיקר הבאתו, להביא
 באותו ענין שזהו הכתוב ולא בענין
 אחר. הרי דאע"ג דלא עלם ענין
 הכלילה הוא המעכב כלל, ולדעת
 רשב"ם אין מקור העיכוב נובע ממה
 שאין הכלילה ראוי' מלד עלם חסרון
 ראיית הכלילה, דס"ל דכיון שאינה
 מעכבת במליחומה ה"ג אינה מעכבת
 כשאינה ראויה, דמה יתן ומה יוסף

עין הדר

שדברה בכמה דברים שהם אינם מלויים כצן סורר ומורה, עיר הגדחת וזית המנוגע, דאיכא למ"ד (סנהדרין ע"א א') דלא היו ולא עתידין להיות, וכמו שסוטה דבין למ"ד צ"ד צפני עלמה היא בין למ"ד צמעי חמו דוקא, וכמס"כ תוס' (חולין ס' ב' ד"ה וכו') דמשו"ה אמרי' ע"ז וכי משה קניגי ה' או בליסטרי ה', מכאן תסובה לאומר אין תורה מן השמים, היינו משום דהיא נולדה דוקא מזהמה שאינה מלוי' בינינו, וכה"ג ודאי איכא טובא, וזה פשוט דאין שייך זה כלל לכלל דלא פליג בדאורייתא שכתבתי לעיל בשם הג"ר ראובן ז"ל, אבל לומר בהרכבת חילן שהתורה דברה על מה שירכב שלא ע"י מעשי צנ"א, דבר זה הוא רחוק, דמי ימר כלל דאיכא כה"ג. רק בדוחק גדול י"ל דמשכחת לה דהורכב ע"י קוף כדאשכחן במשנה (ידיים פ"א) „והקוף נוטל לידיים” וצ"ב ק (ק"א) „וקאחי קוף ולבעי” לה להווא למר” אלא דבאמת יותר ניחא לומר דלא דברה כלל במלתא דלא שכיחא בכל מקום שאינו הכרח לומר כן וגם כללים שהולרבה תורה לאסור בקדשים הוא לא משום אותו אופן הרחוק של ההיפך שאפשר להיות בזה למ"ד צ"כ הוזהרו על כך, אלא שטיקר הדבר הוא כדי להורות שריותא להדיוט, וכסוגיין דכל שתיעבתי דמוכיח מאיסור גבוה שריותא דהדיוט. וי"ל דלהכי אתי עיקר קרא.

והנה הגאון צ"א ז"ל כתב דיש סברא לומר דמין צמיט יהי' בטל היחור לגבי העיקר משום שנעשים גוף אחד, אבל מין צמ"מ הם מובדלים ג"כ אחר ההרכבה ואיך יתבטל היחור בעיקר ע"כ. ובאמת

בחיזה אופן שמוכת שלא דברה בזה תורה, אם מלך מלוא העסוקה באותו ענין, או מלך חיזה איסור הבא במקום אחר, ל"ל קרא למעוטי כללים בקדשים כיון שבדאי לא דברה תורה באיסור והוי כמו חברי חיה (זבחים ל"ד א') דהוי מעביר ע"ד או מוסיף ע"ד, אבל צמ"א אין בזה מענין המלוא כלל וכמנחה מן הקטניות כמשל הרשב"ם הג"ל. אלא די"ל דכלאחי הלריכה תורה למעט אפי' כשנרצעו מאליהם דלא נעשה איסור, וי"ל דבכה"ג דברה תורה, אע"ג דכתבנו לעיל דלענין כל שתיעבתי י"ל לא פלוג בדאורייתא, כיון שהוא מיטוטא ולא שכיחא נרצעו מאליהם בכללים לא חלקה בזה תורה, זהו רק אם הכלל הוא כולל לא נוליא מלתא דלא שכיחא ממנו משום לא פלוג, אבל אם אנו לריכים להשמיענו פרט אחד כדי שלא נעשה בחיזה ענין ודאי שייך אפי' במלתא דל"ש א"כ כיון דמשום סברא דלא דברה תורה באיסור אין לנו למעט כ"א מה ע"י אדם, והוא ענין שממלא משמע ולא מלך דבר מפורש בתורה ביחוד, שנאמר ע"ז לא פלוג, וע"כ לריכה תורה מפורש לאסור בקדשים אפי' ממילא. וכ"ז שייך בהרצעת צמ"מ דאע"ג דהוא מלתא דל"ש, מ"מ מוזדמן הוא לפעמים שהם משחיתים את דרכם ונרצעים ממילא כמו שהי' בדור המבול, וכעובדא דר"ה צב תורתא (חולין קכ"ז א'): פ"א הלכתי לוועד וראיתי נחש שהוא כרוך על הלז לימים ילא ערוך מציניהם, אלא דהוא מילתא דלא שכיחא דקרי ל' התם גם בתוך נס לפורענות, ומ"מ כיון שימלא בזמן מן הזמנים אפשר שבמקום ההכרח דברה תורה גם ע"ז כמו

לבר מה שע"פ השכל והנסיון אין
הבדל אם אפשר ע"י כח הלמיחה
להיות נעשה לעץ אחד יתאחד כך
מין בשא"מ כמו מין במינו, ואם א"א
שיעשה כך גם מין במינו לא יתאחד
גם מה נפ"מ יש לענין ביטול אם
נתאחדו העלים או לא נתאחדו, אם
רק נאמר כסדרתו ז"ל, דאם נוכל
להבחין מהו היחוד ומהו העיקר לא
יהיו בטלים, הרי גם אחר שנתאחדו
ג"כ אנו יכולים לדעת איזה מקום ה'י'
העיקר ואיזה מקום נתוסף בו היחוד
ומפורש אמרו בירושלמי (פ"ח דערלה
ה"א) גבי נטע לד העליון למאכל
והתחתון לסייג דקי ל התחתון פטור
והעליון חייב כילד הוא יודע, ומפרש
פ"מ (בד"ה כילד) לכיין מה שהוא
אסור ומה שהוא מותר. א"ר יונה
מביא זמורה ומסיים ע"כ לסייג ע"כ
למאכל. הרי שהדבר ניכר אפי'
באילן אחד בין חלקיו בלא תערובות
כלל, וק"ו בשני אילנות מיוחדים אלא
שהם מין במינו שדאי אין כאן שום
תערובות מלד האילנות, ואיך יהי'
כאן דין ביטול לפ"ד הגאון הג"ל. אלא
שהדבר פשוט שאין לנו עסק כלל
עם העלים של האיסור וההיתר כ"א
עם היניקה שלהם, והיניקה כך היא
המדה שמתערבת ומתבטלת מה שהיא
פחותה למה שהיא מרובה ועיקרית
וע"ז אמרנו דילדה בזקנה בטלה
משום שיניקה העיקר הוא יותר
חשוב, ולגבי היניקה שהוא לח בלח אין
שום הפרש כלל בין מין במינו או
מין בשא"מ, וכמו שמין במינו בטלה
בעיקר כך מין בשא"מ כמו אתרוג בלימון.
בח) ועוד אפי' אם נאמר שיש איזה
סברא לחלק בענין דין
ביטול זה דיחוד ושורש בין מין במינו

ומין בשא"מ, עדיין לא נוכל לבחון
ע"ז בזכור לומר דהאתרוג אינו
בטל בלימון, שהרי באמת כל מה
שאנו אומרים שהאתרוג והלימון הם
כלאים זה בזה, היינו שאנו חייבים
לחוש מהפק שמא הם כלאים זכ"ז
דאין אנו בקיאים להבחין ביניהם אם
יש בהם דמיון הראוי להתיר על ידו
בעלים, במראה ובטעם, שעל אחד
מאילו אם הם דומין אינם כלאים זכ"ז
כד' הרמב"ם (כלאים פ"ג) ע"פ
הירושלמי שיש שהלכו בהם אחר
העליון ויש שהלכו בהם אחר הפרי
ולגון ונפוך שהפרי שזה והעליון שוין
אמרו דהלכו בזה אחר טעם הפרי
והיינו לחומרא דהטעם שלהם הוא משונה
הרבה זה מזה, והרמב"ם מפרש העליון
והמראה להקל, והר"ם מפרשה
להחמיר, וכמו שכ' רדב"ז (בפ"י
להלכה ה') וזה פשוט שא"א כ"כ
להכריע עד כמה שיגיע השיווי
במראה כמה שאנו רואים לרדים של
דמיון ולרדים של הפרש כהא דאתרוג
והלימון, אלא שכל הגאונים רבנן קשישי
ז"ל, הוה פשוט לנו שהם כלאים
זה בזה, והיינו כל זמן שאין הדבר
מזכיר לנו שאינם כלאים ודאי אנו
חייבים להחמיר, ואנחנו איננו יכולים
לבחון בזה על בדיקתנו, ומכש"כ
שיש כאן עוד ספק שמא כד"ס
דבולכיים אחר כולם להחמיר. א"כ
ודאי יש לנו לחוש שהם כלאים
זה בזה דבאחד מכל אלה ודאי יש
הפרש, והעליון באמת הנס מחולקים
זה מזה גם לפי החוש הגלוי. אבל
אם נבא להקל מכח החלטה זו דהאתרוג
והלימון הנם כלאים זה בזה, ודאי לא
נוכל, דשמא אינם כלאים זכ"ז. ולא
עוד די"ל דאפי' להר"ם דס"ל דפירוש

גדול עד שיראו כשני גוונים ממין אחד לא חששו להם לכלאים זה עם זה. ולכאורה פירש לנו רבינו ז"ל את הענין, מ"מ עדיין אנו לריכין למודעי, מהו חשוב דמיון גדול שמוטיל של יהיו כלאים זה בזה, ומה נקרא דמיון שאינו גדול שש"י לא ילאו מכלל כלאים. וכן מהו הגבול של עד שיראו כשני גוונים ממין אחד, אותו השיעור של כ"ף הדמיון של כשני גוונים ודאי אין אהתנו יכולים ללמס בצירור, כ"א בזה שהדבר בולט וברור ביותר; ע"כ א"א לנו להחליט בשום אופן אם האחרוג והלימון שאיזה דמיון יש ביניהם, אם הדמיון הזה נקרא גדול או לא, וכן אם הגוונים הדומים יש להם, אם הגיעו כבר להגבול שיהיו נראים כשני גוונים ממין אחד או לא, ע"כ אנו חייבים להחמיר שהם כלאים זה בזה וחלילה לנו להקל בספק חסרון ידיעה כזה כלל. וכשיש לחוש לחומרא שמא הם מין אחד, ודאי נחוש לזה ג"כ ולא נסמוך בספק של תורה וחומר ל"ת על מה שאנו מדמין.

והנה אפי' אם היינו יכולים להחליט שהאחרוג והלימון אינם כלאים זה בזה, אין הדבר מוטיל לענין ההכשר של המורכב, שזה לא יסולק כ"א טעמו של הלבוש ז"ל מלד העצירה והתיעוב, שהוא בלא"ה, אינו הטעם העיקרי של פסול המורכב כמש"כ (אות א' וצ"י). וכן מש"כ (אות ד' ה' וי"ז עיי"ש) לישב דבריו ז"ל כתבנו לפי דרכו ושיטהו, דגם לה יש פנים. אבל הטעמים העיקרים הם מלד עלם המין מה שאינו אחרוג כלל (עיי' מה שכתבנו לעיל אות ג' ח' וי"ד), זה אינו נחלש אפי' במקלת מלד זה שנאמר

הירושלמי דהולכין אחר כולן להחמיר היינו ממש דוקא להחמיר, דאפי' לחכמי ירושלמי גופם מסתפקא להו, די"ל כיון שהם דומים בחד סימנא חשיב כבר מין אחד, או דלמא בעינן דוקא כולם כמבואר למעיין בסוגיא דירושלמי במקומה, ע"כ אנו לריכין להחמיר לחוש משום כלאים בכל אהם שאינם דומים בכל הסימנים אליבא דהר"ש, אבל להקל בשביל זה אינו מוכרח כלל, ומכש"כ לדעת הרמב"ם דדי בדונמא אחת, דודאי אין לנו חומר דבלאים באחרוג ולימון כ"א מפני הספק, שחלילה להקל בו כלל, שכבר הוא מוחזק לאיבוד מגדולי עולם מדורות הקדמונים, ואהתנו לא נדע הטעם אם הוא מפני מה שיש להסתפק בענין השיווי שלהם, או אם מפני שחששו לשיטת הר"ש, וכן נראה שהוא ג"כ דעת הראב"ד בהשגות מהא שהשיג בה' כלאים שם (פ"א ה"ו) על הרמב"ם בענין כלאים דזרעים עם האילן, וע"כ פירש דלנון ולפת הם כלאים זה בזה, שאמרו עליהם בירושלמי שהלכו בהם אחר הפרי, ומפרש דלא כהרמב"ם שפירש שהלכו בהם להקל משום דיש שיווי מלד מראה הפרי, אלא דהלכו בהם להחמיר מלד השינוי שיש במראה הפרי שלהם, ורמו הראב"ד השגמו גם כאן (בפ"ג הלכה וי"ו) ומה הפירוש מההעף ממילא שיש לנו ספק על איכותם של השווים הנ"ל אם לריכין להיות דומים בכל הדרים של המראה כמו בלבע ובענין התבנית והכדוריות וכאלה וכל יתר הפרטים הרבים שאפשר להמלא בתבנית או שדי באיזה דברים מן הדרים. ואע"פ שכ' הרמב"ם: „הואיל ועלין של זה דומה לעלין של זה, או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון

אולי חתום כלאים זה בזה, שזה פשוט שאפי' נל"ר שלא יהיו כלאים זכ"ז מ"מ בשביל כך לא יקרא הלימון אתרוג, כי אותם המינים שאינם כלאים זה בזה ע"י הדמיון שביניהם מ"מ מינים חלוקים הם לכל דבר, וכמו שכתב הרמב"ם בפרקין (הלכה ה'): "וכן יש שם זרעים ואילנות אחרים אע"פ שהם שני מינים בטבען הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה, או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונים ממין אחד לא חשבו להם לכלאים זה עם זה, שאין הולכים בכלאים אלא אחר מראית העין". הרי שהמינים החלוקים שהם דומים זכ"ז עד שאין בהם משום כלאים זכ"ז, הם מ"מ מינים חלוקים, א"כ לענין מלוא הלימון הוא ודאי לימון ולא אתרוג ואין בו משום ריח מלוא כלל, וממילא כשהאתרוג מתבטל בו אינו כלל אתרוג של מלוא, ומ"מ אפשר הוא להיות מין במינו לענין כלאים, א"כ אפי' אם נודה להגאון בית אפרים בחידושו, שמינן בשאינו מינו לא יהי בטל בכלל ילדה שסבכה בזקנה, והוי כמו אילן בירק דלא בטל, מ"מ אכתי אין לנו כלל להקל בשביל זה, דאתרוג בלימון אינו בטל, דחייבים אנו למיזל לחומר שמהם באמת ג"כ מין במינו דמועיל לענין כלאים שיהי בטל, ואינו מועיל לענין אתרוג, דאין זה אותו מין שאמרה תורה למלוא, וכבר מלינו ענין זה שלמקלת דברים יקרא מין אחד ובמקלת יקרא מין אחר, כמו כוסמין וחיטים דקי"ל (פסחים ל"ה; ומנחות ע' א') דכוסמין מין חיטים ושבולת שועל מין שעורים, וזהו רק לענין חלה, אבל לא לענין כלאים (כדכ' הוס') מנחות שם

ד"ה תנא, וכד' הר"ן בפסחים שם) וה"ג אע"ג דהוי שלא ממינו דאתרוג לענין המלוא, ומשו"ה מועיל יותר עוד שיתבטל בלימון, והלימון לא יתבטל בו כמו שכתבנו, מ"מ לא הוי כלל מין בשא"מ. לענין כלאים, באופן שאפי' אם נאמר כד' ב"א ז"ל דמין בשא"מ אינו בטל בעיקר, מ"מ יתבטל האתרוג בלימון כהא דילדה שסבכה בזקנה.
במ' ורנה יש מקום לומר דסברה "אילו מימך עליה בר מיהרה היא", דאמרי' בסוגיא דסוטה, שייבא דוקא במין במינו, דאז יש לה דמיון לשחוטת שאינה בטלה בנבילה דסוגיא דמנחות שהשוה לה הר"ן להא דסוטה הנ"ל. לפ"ז נהי' לריבין לסלק מה שתירצנו לעיל (אות ז') אהא דכתב מוהרש"א בסוגיא, דמשו"ה כדמיקים לה ר"כ ב"י במבדוק אילן בירק לא מקשה כמעיקרא ולבטול אילן בירק כמו שילדה בטלה בזקנה, משום דכיון דירק הוי בת מינה אחרינא אין סברא דיבטל בירק את האילן. ומה דן הגאון ב"א דה"ה אילן באילן מין בשאינו מינו ג"כ לא בטל, ובאמת מלשון מוהרש"א ז"ל נראה דלא עלתה על דעתו לומר דכלל הוא שמינן בשאינו מינו לא תבטל ילדה בזקנה, כ"א כונתו שריחוק בזה כמו אילן בירק אינו בטל, ודאי' שלא אמר כלשון חכמים המורגל דילדה בזקנה כיון דמין במינו הוי בטל, מה שא"כ אילן בירק דהוי מין בשא"מ, כ"א דייק בלשונו לומר דילדה בזקנה כיון דמינה הוא בטל לגבה, משא"כ אילן בירק כיון דלאו בת מינה היא לא בטל לגבה, ע"כ. דייק ביותר באילן בירק שהעטם מה שאינו בטל הוא

עץ הדר

שייך לומר כלל כל עיקר ענינה דבר מיהדר כמו שאין שייך לוטר הק כללח דשחוטא אינה בטלה בנבילה בזמן בשא"מ, א"כ צהא דאילן צירק לא יועיל לנו מה שנמליא שיהי' בר מיהדר, כיון דסוף כל סוף הוי מין בשא"מ, והדרה קושיא לדוכתא למה אינה בטלה, אלא דיש לומר דער כאן לא שייך לומר דבזמן בשא"מ לא יועיל סברא דבר מיהדר כ"א באילן, כמו שחוטא בנבילה, דאנו מדברים רק על השינויים שמלך הדין, אבל עלם טבע של המהות על מקומו עומד, ע"כ אמרי' שפיר דמתי מועיל השיווי של הענין הרוחני, למשל של טהרה ששחוטא בסומחת הנבילה, דוקא כשהשיווי הטבעי כבר נמלא שהוא נולד החומר מין בזמן, אבל כשהבדל הטבעי מכריח שיהי' מין בשא"מ ויבטל אינו מועיל כלל מה שמלך הרוחני לבד יחשב למין בזמן מסוס דבר מיהדר הוא, או מסיס שאפשר לנבילה שתיעשה שחוטא כדמוסרחה, אבל כאן באילן צירק שאנו אומרים שהורק יקנה לו ע"י גודל כוחו של האילן ממש טבע האילן בהכונתו החומרית, וממילא יהי' שיה עמו ג"כ בענינו הרוחני, א"כ יגי' ממש מין בזמן ושפיר הדין נוהג' שלא יהי' בטל. אלא שלפ"ז נהי' לריכיס לחידוש של ענין נסיוני טבעי שאין לנו עדיין צירורים ע"ז. גם דברי מוהרש"א עוד נשארים הם בלא פתרון, דלפי דברי הג"ל הענין מאילן וירק הוא ההיפוך מד' מוהרש"א שהוא כהב שלא בטל מסוס דהוי שלא בה מינה, ולפ"ד אדרבא הטעם הוא מסוס דהוי בה מינה טובא. ע"כ נראה לע"ד שענין ציטול זה' דבטלה ילדה בזקנה, יחוד בקורט,

מסוס שאינה בת מינה, כלומר שאינו מסוגה כלל, כמו מינה מחריב בה דזבחים (ג' א'), דהיינו קדשים בקדשים, אע"פ שהם חלוקים בזמנם רק שהם קרוצים בסוג, וה"כ הכונה מין ירק ומין אילן הוא רחוק הרבה כ"כ עד שאין סברא שיבטל הירק את האילן שניכר כח האילן לעלמו, מה שא"כ אילן באילן אינו ניכר כ"כ כ"א בפ"ע אחר שנתאחדו, ע"כ בטל.

והגאון צ"א למד מזה שמין בשא"מ לא בטל, ובדברי לעיל (אזה ז') הראיתי פנים די"ל דה"ט דאילן צירק אינו בטל אע"ג דלאו בר מיהדר הוא הירק, היינו מלך מחשבה אינו בר מיהדר, אבל הוא בר מיהדר ע"פ טבע שבשיתחזק ויתקיים משנה לשנה נעשה אילן. אלא שזה אתי שפיר לפי הפוסקים שהבאתי לעיל, דהחילוק שבין ירק לאילן תלוי בקיום משנה לשנה, אבל לפי דברי הרמב"ם (כלאים פ"ה ה"כ) דזה הכלל כל המוליא עלין מעיקרו ה"ז ירק, מענפיו ה"ז אילן, יש לעיין בזה, דמ"מ קשה שיסתנה הירק להוליא עלין מענפיו כיון שאין לו ענפים כלל, אלא שבאמת אין זה כלל גדול דנמלאים ירקות. כאלה שיש להם ענפים ג"כ, וכמו קלח של כרוב שהיו עולים בו צסולס (כהובות קי"א ב'). אלא שמ"מ קשה כיון שהוא מוליא עליו כבר משרשו לא יבטל זה ע"י הרכבת האילן. לכאורה אמנם י"ל דאפי' אם זאת הסגולה של יליאת עלין משרשו תבא' בו אם רק יוליא ג"כ עלין מענפיו שוב יהי' דינו כאילן, א"כ היא באמת בר מיהדר להיות אילן, ומכ"ה אין האילן בטל בו. אבל לפי מה שכתבתי דבזמן בשאינו מינו לא

ה'): מה אכן קיימין, אם כשהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן ירק מין צמינו נטוע כבתחילה הן. ופי' פ"מ: דקאי אמתני' דמצריך ומרכיב חוזה, הכי דמי מרכיב, אם הרכיב אילן מאכל ע"ג אילן מאכל מין בשא"מ, א"כ היא הרכבה אסורה ופירות עצירה הן. ונראה מכאן שהי' פשוט לירושלמי דפירות עצירה אינו חוזר מעורכי המלחמה, משום דאין סברא לומר, שיהיו פירות עצירה שייכים לחיוב רצעי שבזה תלוי ההחזרה מעורכי המלחמה, נטע כרם ולא תללו, וס"ל דאסור לעשות מלוא פירות עצירה, וזאת ראי' אלימתה להלבוש, דאסור מלך עצירה אחרוג המורכב דמא"ס לגבוה, ואי משום דזכרם רצעי כתיב: „קודש הלולים לד'", הרי גם גבי ד' מינים כתיב: „ושמחתם לפני ד'". וכל הבא לחלק בין רצעי למלוא עליו להביא ראי'. עכ"פ ס"ל לירושלמי דפירות עצירה א"א לחוקמי מהאי טעמא, דלא שייך בהו חילול. ונראה דהירושלמי לא אתי עלה מטעם דאם מיירי בהרכבס איסור הוי כאן עצירה, וא"כ הוי מתני' דלא כריה"ג, לבר מה שאפשר לתרץ שעשה זה אריס כמו שחידק מוהרש"א. נראה דירושלמי לא קפיד כלל לחוקמי מתני' כריה"ג, וכן לא מטו לה משום דהוי דומיא דגזלן, כמו שפירש"י משום דלא מייתי כלל בירושלמי דרשא דלא חנכו פרט לגזלן, אלא על כרחין משום דפשוט להו לרבנן דצני מערבא דפירות עצירה פסולין למלוא, וביים תלמודן (שם) ואם כשהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק מין צמינו, נטוע כבתחילה הוא [בירושלמי כתיב „הן" ו"ל „הוא"]. ופי' פ"מ: דאין זה הרכבה וכשיטא דחוזר.

אינו ביטול כמותי, שאנו אומרים שיניקה זו של היחור קטנה היא ומועטת לגבי השורש, וע"כ היא בטלה אללו ברוב, דא"כ הי' לנו לחשב על דבר השיעור כמה גדול הוא הענף וכמה השורש, כדי שדע לשער את הכמות. אך באמת אין היניקה תלויה בכמות, ובה"ג פליגי ציו"ד (סי' י"ד סעיף ה') ציו"א, דאבר אחד שנוגד אחר שנשחטה אמו דחלבו אסור, אם נלך בזה אחר שיעור האבר נגד בשר, גידין ועלמות דכל הגוף (כט"ז סק"ז, וש"ך סקי"ב, ונקוה"כ שם צענין דברי הב"ח שחידש זה), עכ"פ יש לדון בזה. אבל יומר נראה שכאן הוא ענין ביטול של הכמות, כעין זה וזה גורם, שאינו שייך להכמות כ"א לאיכות הכח; ע"כ כשאומרים ילדה בטלה בזקנה, הכונה הוא כח ההיתר לגבי ערלה שיש בזקנה גובר על כח האיסור שיש בילדה ומבטלה. א"כ ניחא צאילן צאילן, שבכל אילן כיון ששייך בו ערלה, שייך לומר שיש בו כח איסור. ובח היתר לגבי ערלה, ואנו דנין מי הוא הגובר, אבל בירק דלא שייך ביה כלל ענין ערלה, הוי לגבי ערלה ממש כקרקע עולם דלא שייך שיבטל את כח האיסור של האילן. החייב בערלה, וזהו הכנס של דברי המוהרש"א ז"ל, שאילן צאילן כיון דבר מיניה הוא בטל, ושייך לומר שכח ההיתר גובר על כח האיסור, אבל אילן בירק, כיון דירק לאו בת מינה, ואין ענין ערלה שייך צי' כלל, לא שייך כלל לומר שיהי' כח היתר בירק לבטל את כח האיסור של האילן, שאין בירק שום כח לגבי ערלה לא בחיוב ולא בשלילה. והיינו דאמר בירושלמי דפרקין (סוטה הלכה

ולפ"ו יקשה מנ"ל כ"כ דפשיטא דחוזר עד שהוא תמה על מחני' דא"ל להשמיענו כלל, אלא ודאי כיון שחזרה בחיוב ערלה ורבעי היא תלויה, ע"כ באילן מאכל כיון שיש בו דררא דערלה והוא פטור ממנה כשעברו עליו שנותיו, שייך לומר שכח ההיתר שלגבי ערלה מבטל את האיסור. אבל אילן סרק שאין לו שום שייכות לגבי ערלה אין לו שום כח בזה לבטל, ודמי לקרקע עולם, ע"כ ודאי הוא חשוב נוטע בתחילה. וה"ה בירק דלענין זה אין הפרש בין אילן סרק לירק, דשניהם אין להם שייכות לענין ערלה, ואין שייך לומר שיבטלו את כח האיסור של ערלה, וכהא דזבחים הג"ל דלאו מינה לא מחריב בה.

(ל) **ודאתאן** עלה מדברי הירושלמי אלה נראה סיעתא לדעת הרמב"ם דלעיל דלענין כלאים מה שמחשב מין במינו סגי ב'אחד מהסימנים, דהיינו או עלין או פרי, דאי אמרת דבעינן דוקא שני סימנים דומין עלים ופרי, א"כ היכי משכחת לה אילן סרק שיהי' מין במינו באילן מאכל, כיון דבאילן סרק אין לנו סימנא דפרי, אלא ודאי כיון דעלין דומין לבד סגי בכך. למיחשב מין במינו. ומיני' נוכל למילף דה"ה אילן מאכל באילן מאכל כשיש סימן אחד שפיר הוי מיני'. ולישב דברי הר"ם והראב"ד שס"ל דאנו הולכים להחמיר ובעינן דוקא סימן עלין עם סימן פרי, לריך לומר דס"ל דדוקא אילן סרק שאין לו פירות די בסימן עלין, אבל אילן מאכל כיון שיש לו פירות אין מספיק במה שהעלין שוים, ולריך שיהי' ג"כ הפירות שוים.

ובאמת שיטותיהם מוכרחות כל מר לפוס טעמי'. דכשתבונן בטעם ההבדל שכתבנו בין אילן סרק לאילן מאכל, דבאילן סרק די רק בסימן אחד, ובאילן מאכל בעינן ג"כ סימן של הפרי, ולכאורה מה בכך שיש לו פירות כיון שהעלין הוי סימן יספיק זה אפי' במקום שיש פירות, אלא ודאי לריך לומר דס"ל לר"ם והראב"ד ז"ל דכיון שהפירות הם אינם דומין זה לזה, הרי זה הסימן היא מבטל את סימן העלין ומכחישו, שמורה שהם כלאים זה בזה, ע"כ לא מהני סימן עלין לחיד, וס"ל דל"מ סימן כ"א כשאין הכחשה מסימן אחר. ולכאורה הוא ענין מוכרח דסימן שיש לו הכחשה ראוי שלא יועיל, ושפיר מהני באילן סרק מפני שאין שם מה שיכחישנו, אמנם יש לחקור אם יש בעליהות אופן שלא יהיו הסימנים לא ראוי ולא סתירה, ולכאורה אינו אפשר כלל, דממנ"פ אם הם דומים הרי זה ראוי שאינם כלאים, ואם הם אינם דומים הרי זה ראוי שהם כלאים. אמנם הרמב"ם מפרש (שם בהלכה וי"ו) שלטון עם הנפוס אע"פ שהעלין דומים זה לזה, והפרי דומה לפרי הרי אלו כלאים, הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר, וכן כל כיוצא באלו ע"כ. הרי חידוש לן שיש שני מדרגות, יש מדרגה שאינם משונים זה מזה הרבה ומ"מ אינם דומים דמיון גדול, וכיון שאינם דומים דמיון גדול בשום אחד מהסימנים א"א לחשבם שאינם כלאים זה בזה, אלא לריך שבאחד מהסימנים יהי' דמיון גדול, ואז כשיש סימן אחד שהוא מובדק כ"כ עד שיראו מחמתו כשני גוונים ממין אחד, שזה הוא לחות לשונו ז"ל

(לא) **והנה** זהו לשון הירושלמי
 (כלאים פ"א הלכה ה')
 א"ר יונתן יש מהן שהילכו אחר הפרי
 ויש מהן שהילכו אחר העלין, הלפת
 והלגון הילכו בהן אחר הפרי, הלפת
 והנפוס הילכו בהן אחר העלין, התיבון
 הרי לגון ונפוס הרי פרי דומה, והעלין
 דומין ותימר כלאים, א"ר יונה בזה
 הילכו בהן אחר טעם הפרי. והנה
 הראב"ד דס"ל דכל הסימנים צעינן
 ובסימן אחד שאינו דומה די להשוותו
 כלאים, שמפרש הוא כך הלפת והלגון
 הלכו בהן אחר הפרי, היינו שאין
 הפרי שום, וס"ל דלפת ולגון אין
 הפרי שום, וע"כ מפרש הוא (בהשגה
 בפ"א דכלאים הלכה א') דהלפת עם
 הלגון כלאים זה בזה, וכדי למעט
 מחלוקת במליחות לריבוי אנו לומר
 דהראב"ד ס"ל דשינוי מועט באחד
 מהסימנים כגוי להשוותם כלאים. ע"כ
 מה שחשב הרמב"ם שהוא דומה חושב
 הראב"ד שהוא אינו דומה וקלת שינוי
 במליחות מוכרח להיות ביניהם שלדעת
 הראב"ד דלפת ולגון אחר הירושלמי
 שהפרי אינו דומה, ואפי' אם נאמר
 שהשינוי הוא מועט מ"מ מוכרחים
 אנו לומר שהעלין דומין ביותר ממה
 שהפרי דומה, שהרי נקיט איסורא
 מלך הפרי ולא מלך העלין. ולרמב"ם
 דנקיט היתירא מלך הפרי ס"ל שהפרי
 דומה עכ"פ יותר מהעלין, ע"כ
 מלך שינוי הפרי יש היתר אע"פ שיש
 שינוי בעלין, אלא שהשינוי אינו גדול
 ביותר, ונמלא שמוכרת הרמב"ם לחדש
 לו מדרגות ציון השינויים, דאם יש רק
 מדרגה אחת הלא הי' ראוי שנחמיר
 בשביל השינוי שיש בעלין שהוא מכחיש
 את הסימן של הפרי, אלא ודאי שינוי
 קטן א"ז לא סתירה ולא הוכחה

(בהלכה ה') אז אין מוזק כלל אם
 אינם דומים בסימנים אחרים, כיון
 שהשינוי הוא קטן בטלים הם הסימנים
 הקטנים לגבי הסימן המובהק. וביותר
 ביאור נראה דס"ל דכיון שהם משונים
 רק במקלת, אין זה בגדר הוכחה
 שהם כלאים, כ"א שאין זה הוכחה
 להיפך, ע"כ קאי בדוכתי' הסימן
 הגדול של הדמיון הגדול שמחליטים
 אנו ע"י שאינם כלאים, ואם יש שינוי
 אחד גדול ס"ל לי להרמב"ם, דאינו
 מועיל כלל שיוויים אחרים, וע"כ לנין
 עם הנפוס, אע"פ שהעלין דומין
 והפרי דומה לפרי, מ"מ כיון שטעם
 פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר,
 הריחוק הגדול שרחוק ביותר הוא
 הוכחה גמורה שהם כלאים, ובמקום
 שיש הכחשה אין מועיל שום סימן.
 והרמב"ם הוכחת לחלק זה החילוק
 שבין מדרגות השיווי, משום דס"ל
 דלפת עם הלגון אינם כלאים זה
 בזה, משום שפרייהם שוין, וע"כ זה
 השיווי, היינו שיווי גדול, כמו שכתב
 בהלכה הקודמת דצעינן שיווי גדול.
 א"כ לריבוי אנו לומר שהעלין
 והטעם אינם שוים שיווי גדול,
 שאם היו שוים שיווי גדול הרי לאו
 דוקא אפרי סמכין כ"א גם על
 שאר השיוויים, גם אין לומר שהם
 משונים ביותר בסימנים האחרים
 בטעם ובעלין, שהרי אם הם משונים
 בסימן אחד ביותר לא מועיל כלל
 שום שיווי, אלא ודאי שאיזה דמיון
 יש להם לעלין ולטעם, אבל לא
 דמיון גמור. ולר"ך לומר שדמיון
 בזה אינו לא סתירה ולא ראוי,
 ע"כ מניח הוא במקומו את הסימן
 של המראה שהוא הדמיון הגמור
 של הפרי.

עץ הדר

ואח"כ צסיפא כשמותיבין הרי לנו
 ונפוס הרי פרי דומה והרי עלין
 דומין, ופירן דבזה הלכו אחר טעם
 הפרי, ע"כ ל"ל דהטעם משונה ביותר
 א"כ למדנו שיש שתי מדרגות א'
 כשהסינוי הוא קטן די צסימן אחד
 גדול לעשות שלא יהי' כלאים, צ'
 כשהסינוי הוא גדול אין מועיל אפי'
 שני סימנים של דמיון. וכיון שיש הפרש
 בין סינוי לסינוי, א"כ ע"כ שסינוי
 קטן אינו נחשב לסתירה אלא שאינו
 ראוי. א"כ אין הבדל בין אילן מאכל
 לאילן סרק, כיון שאם יש סינוי גדול
 באמת הנחנו מחמירין אפי' צסימן
 אחד נגד שני סימנים, ומה שאין אנו
 מחמירין כשיש סימן אחד מובהק
 שדומה דמיון גדול, הוא כשיתר
 הסימנים אינם משונים ביותר, וכל
 שאינם משונים ביותר כיון שאינם
 מועילים להכחיש, ומ"מ נד הדמיון לא
 הי' מועיל להשוות אותם לאינם כלאים,
 אפי' היו כל שלשת הסימנים דומין
 באופן כזה, כ"ז שאין שם שיווי
 אחד של דמיון גדול, א"כ סימנים
 הללו אינם לא מעידים ולא מכחישים
 ע"כ כ"ז שאין סימן אחד גדול של
 שיווי אזלי' בחר שם הפרי, שהוא
 משונה והוין כלאים, ע"כ גם באילן
 סרק די צסינוי אחד גדול, וכיון
 שדי באילן סרק צסינוי אחד, שוב גם
 באילן מאכל די צסינוי אחד גדול כ"ז
 שאין סינוי גדול מכחישו, שאז אותם
 הסינויים הקטנים אינם לא מכחישים
 ולא מסייעים, א"כ הם דומים ממש
 לאילן סרק. א"כ לרמב"ם לטעמי' מוכח
 מירושלמי דסוטה דמבואר שם במשנת"ל
 דאילן סרק יהי' מין צמינו עם אילן מאכל
 שגם במאכל מהני סימן גדול אחד,
 אבל הראש"ד שפירש שלנון ולפת

הוין כלאים, א"כ מה שאמר הולכין
 בהם אחר פרי, היינו אחר הסינוי
 שיש בפרי, ומה שאמר א"כ הרי
 פרי דומה ועלין דומין בלנון ונפוס,
 ואמר שהלכו בהם אחר טעם הפרי
 אין ל"ל משונה ביותר שרק סינוי
 אחד מהני להחמיר, ואין מקום
 להלכת סינוי גדול, א"כ גם סינוי
 קטן מעיד שהיא כלאים, וכיון שסינוי
 קטן ג"כ מעיד שהיא כלאים, שפיר
 יש חילוק בין אילן סרק לאילן מאכל
 דאילן סרק כששוה בעלין אין לו
 הכחשה, ואילן מאכל אע"פ ששוה בעלין
 ואפי' צעוד סימן אחד, מ"מ הרי
 יש לו הכחשה, מלד הסינוי של
 הפירות ע"כ צעי באילן מאכל
 דוקא כל הסימנים. ולפ"ז באחרונ
 ולימון לדעת הרמב"ם שסינוייהם
 קטנים אינם עדים לענין כלאים,
 וסימן אחד צסינוי גדול כגי להכחיש
 סימנים קטנים, י"ל דהמראה של
 לצע הפרי שזה הוא ממש ויתר
 הסימנים הטעם והעלין אין בהם
 סינויים גדולים, ע"כ אינם כלאים זה
 בזה. אבל לדעת הראש"ד שאפי'
 סינויים קטנים עושים כלאים, וצעינן
 דוקא יהי' שזה בכל הסימנים,
 מובן דהוי ודאי כלאים זה בזה, וכאן
 הרי כבר כתבתי לעיל (אות י"ג) שאנו
 מוקפים בהכרחים לחומרא בין למר
 בין למר, בין לפי דעת הגאון
 בית אפרים משום ילדה שסבכה צוקנה
 בין לפי מה שכתבתי משום דהלימון
 מצטל את האחרונ שאינו יכול
 להיות כמותו והאחרונ אינו מצטל
 את הלימון משום דיכול להיות כמותו
 צפסול וזה ש"ך צמין צמינו. וכאן צענין
 הכח אנו אומרים זה אפי' לדין
 דלא ס"ל כר"י צמין צמינו דל"כ,

עד דהוקשה לו ל"ל למחני' לאשמעין
עד דמוכרח לאוקמי באופן של יהיר
ומ"מ אינו חוזר דממה דפשיטא
להירושלמי דבר זה עד שאפילו המשנה
לא רלה לאוקמי בזה, משום דאין זה
חידוש כלל, וכש"כ שאין לרדך ע"ז
קרא דאינו חוזר מזה מוכח דפשוט
להירושלמי דפירות שנולדו בעצירה
א"א שיעשה בהם מלוא, ויהי' עולים
לקדושה של הלולים לד', וירושלמי
דפאה (פ"ז הלכה ה') מסייע לזה
דאמר על גטע רבעי קדושה מאיליו
למדו קודם הלולים, הרי הוא כקודם
סקורים עליו את ההלל, וקודם סקורים
עליו את ההלל א"א כלל שיהי' ע"י
פירות. עבירה, דאין זה היולול לד'.
ובזה מתחזק הדבר יותר דה"ה כל
מה סקורים עליו את ההלל, יהי' כמו
גטע רבעי דאי אפשר שיהי' מפירות
עבירה, וגם לילב קורין עליו את
ההלל. ואע"ג דלאו דבר פשוט הוא
דהלל הוא מה"ת, שהרי רק דעת בה"ג
הוא (במנין המלות שלו) דקריאת הלל
היא בכלל הרי"ג מלות, והיא מ"ע
מה"ת, והרמב"ם השיג על זה בתוקף
גדול בספר המלות. ובאמת סיגיא
דהעניות (כ"ח ב') דאמר רבא זאת
אומרת היולול דבראש ירחא לאו
דאורייתא מסייע מפורש לדעת בה"ג
והראב"ד בהשגות (בהלכות חנוכה
פ"ג הלכה ו"ו) על מה שכתב
הרמב"ם (ס"ט): ולא, הלל של חנוכה
לכד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת
ההלל לעולם מדברי סופרים,
ככל הימים שגומרים בהם את ההלל"
כתב: "א"א ויש בהם עשה מדברי
קבלה, השיר הזה יהי' לכם." והיינו
מערכין (יו"ד א') דגמרי' מהאי קרא
גופי' דהשיר הזה יהי' לכם כליל

והר"ן לטעמי' דס"ל במדרים (מ"ב א')
דפנימיות הסברא דמין צמינו לא
צטל כו"ע מודו אלא דפליגי מהו
נקרא מין צמינו, אם מלד האיסור
והיתר או מלד החומר בעלם. א"כ
צ"ד שאנו מדברים ביסוד הענין
ע"ד הכחות שיצטלו זה את זה אליבא
דכו"ע אזלי' בתר ענינם מלד הדין
שיש בזה כח היתר ובוה כח איסור
בוה כח פשלות ובוה כח כשרות,
אלא דבאמת זה החילוק של מין
צשא"מ שלא יועיל זהו רק לרצון
דס"ל דאזלי' נמי בתר החומר, אבל
במין צמינו מלד החומר ג"כ קיימת היא
הסברא דהציטול ע"י מה שלא יהי'
חפשי להיות כמותו, ומניעת הציטול
ע"י מה שאפשר להיות כמותו אליבא
דכו"ע, ובעיני כחות כנ"ד י"ל
דכו"ע מודו דאין מעבד כלל ענין
החומרי דלאו צציטול חימר ועך
עסקינן אלא צציטול כח הלמיחה
שהוא לורה רוחנית, ע"כ תלוי בענין
הלורה, ולמ"ד שהוא כלאים לכד
מה שיגש כל אלה דרכי הציטול
שביארתי שהם אפשרים להאמר כאן
אליבא דכו"ע אפי"ן צמין צשא"מ,
נוסף לזה ג"כ פסולו של הלבוש
דהירושלמי דסוטה מסייע לי': ע"כ
מה מאד ראוי לכל חרד לדבר ד'
להיות זוכה ומזכה לתור דוקא אחר
אתרוגים שהם מושגחים, שלא יהי'
בהם הרכבה, מה שא"א כ"א בהשגחה
שיהי' לכה"פ מרתתי לזייף, וזה א"א
צימינו כ"א ע"י אחינו צ"י העובדים
על אדמת ארלנו הקדושה תובב"א.
(לב) **והנה** כל עיקר דברינו מה
שכתבתי לעיל דדברי
הירושלמי שאמרו דפירות עבירה הוא
פשוט דאינו חוזר ע"י מעורכי המלחמה

עץ הדר

וזאת היא דעתו של הרמב"ם היסודית (בפ"ט מה' יסודי התורה הלכה ד') שכתב: "וכן אם עוקר דבר מהדברים שלמדנו מפי השמועה, או שאמר בדין מדיני תורה שד' לזה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני ה"ז נביח השקר ויחנק. וכיון שמלך הגבוהה ח"א שתתחדש ההלכה אפי' במקום ספק ע"כ אנו לריכים לומר הלכתא נינהו ואתא נביח ואכמכינהו אקרא. וכזבחים (י"ח ב' ועיד כ"ח) ער דאתי יחזקאל מנח לך, אלא הילכתא נינהו ואתא יחזקאל ואכמכינהו אקרא. ח"כ הכרת הוא שהוא רק מלך ההלכה ולא מלך המקרא. ולפ"ז י"ל דגם הרמב"ם מודה דדברי קבלה כיון שהיא גבוהה כדברי תורה דמי מלך עלמס, אלא שמפני שלענין הלכה ח"א שיהי' הדיבור של גבוהה מקור ההלכה לדעתו, ע"כ לא מהני מקרא דדברי קבלה שיהי' נחשב בכלל ד"ת, לענין שלא יהי' נקרא דברי סופרים לענין כל דבר הנוגע לדינא, כיון דאין נביח רשאי לחדש הלכה, ועפ"ז י"ל דהיינו טעמא דזה"ג שחושב המלות של ד"ק כשל תורה, דס"ל כיון דע"כ מה שנאמר בגבוהה הוא כבר ידוע הלכה למשה מסיני, ולענין דין הנוגע למעשה י"ל דס"ל דהלמח"ס שיהי' לענין ספיקות וכל עניני חומר לד"ת, ח"כ ליכא שום חידוש של מעשה ע"י הגבוהה, כ"א הנפ"מ הוא רק נפ"מ שכלית לבד אם נאמר שחשיב איזה דבר מ"ע גמורה או ענף מלוא, שיש נפ"מ רק לעשותה ביותר קדושה ושמחה כשנדע שהיא מ"ע גמורה בפ"ע, דבלא"ה הרי אין שום נפ"מ בין דברים שנמנים בכלל המנין או שאינם נמנים. ח"כ הרי

התקדש חג, דהלל דר"ח אינו בכלל, דלילה המקודש לחג טעון שיבה, ושאינו מקודש לחג אינו טעון שירה, ור"ח לא איקדש בעשיית מלאכה. וכבר העיר בזה בלח"מ, ונדחק שהכוונה היא שאין לו סמך בהורה. ולפ"ז קשה מזה עובא על הרמב"ם שהוא ז"ל השריש בשרשיו בספר המלות (שורש ב') שאפי' הדברים שהם מכלל דברי סופרים לפי שיטתו, אלא שאמרו מפורש המעתיקים ע"ז שהוא דאורייתא או גוף תורה נמנה אותו מלך הקבלה שהי' להם שדבר זה דאורייתא, ואם נאמר שיש מקום לומר שמה שאמרו לשון דאורייתא הוא לאו דוקא כ"א סמך מה"ת, ח"כ מאי מהני מה שאמרו שהוא דאורייתא על דברי סופרים, ומהיכן הוי ראי' שהוא מקיבל בכלל המנין שמא כוונתם על סמך מה"ת, אלא ודאי דהרמב"ם ס"ל דבכ"מ שהוזכר בגמ' מדאורייתא היינו מה"ת ממש ח"כ למה לא נאמר כאן ג"כ מדאמר רבא הילולא דר"ח לאו דאורייתא מכלל דאיך הילולא הויין דאורייתא. ול"ל דהרמב"ם לא אמר שמועיל לשון שמפורש בגמ' שהוא דאורייתא כ"א על מה שהוא דברי סופרים שעליהם יש מקום ספק שמא הם דאורייתא, ע"כ מועיל מה שפירשו חכמים ואמרו עליו לשון דאורייתא, אבל מה שהוא מדברי קבלה ח"א בשום אופן שיהי' ממש דאורייתא. דמה שנאמר בגבוהה לא יוסיף ע"ז ענין חיוב מלך המלוא לדורות דאין נביח רשאי לחדש דבר כדקי"ל בתמורה (ט"ז א') דאפי' ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה לא הי' אפשר להחזירם מגבוהה מלך לא בשמים היא, ואלה המלות שאין נביח רשאי לחדש דבר מעתה

זאת הנבואה לא באה לחדש שום דבר במעשה, וזאת הנפ"מ היא רק להזהיר יותר על פרט זה של ד"ס וע"ז נתנה נבואה לזרז במלת בכלל ובכל מלה פרטית בפרט לפי חשיבותה שיראו בדרך נבואה, כמש"כ הרמב"ם (במסוה"ס שם ה"ב) ועפ"ז י"ל דאע"ג דבשם דאורייתא אי אפשר לקרא לדברי קבלה ובינו משום שאינם פועלים על ענין המעשה כמו דברי תורה אבל ג"כ א"א לקוראם לאו דאורייתא מפני שכל מה שניגע לדברים שבלב יוגרם ממילא איזה נפ"מ למעשה בדרך הסתעפות, וי"ל דבכה"ג סמכ"י משם הנבואה, דוגמת עד אחד שזפורס אמרה תורה: „לא יקום לכל עון ולכל חטאת". ומ"מ הרי כהב הרמב"ם (פ"ז סנהדרין הלכה ו"ו) דאין לריך שני עדים כ"א בשעת מעשה, אבל האיסור עלמו כיון שהוא מוחזק אפי" ע"פ עד א' אח"כ הוא לוקה ג"כ, וכפ"ט דנזירות (הלכה י"ז) דמקורו טהור בד' הירושלמי (נזיר פ' שני נזירין) דמהני עיקר עדותו בע"א לענין המסתעף, ומה שחמה במשנה למלך (פ"ג דנזירות ה"ב) על הכ"מ דסנהדרין, וכהב שדבריו תמוהין, ולא פירש מהו התימא, והכונה פשוטה היא מפני מה שהולך לומר בסנהדרין בטעם הרמב"ם דהאיסור עלמו יוחזק בע"א, שלמד כן מהא דע"א נאמן באיסורין, משמע שנאמן לאסור. וע"ז תמה דאין זה המקור כלל, דמה בכך אם נאמן לאסור, מנין לנו שנאמן ג"כ על המסתעף אח"כ למלקות, ודי' ראוי שיבא את הירושלמי דפ' שני נזירים, כמו שהביא ב' נזירות ה"ל. אמנם

נראה להכ"מ הי' לריך להוספה זו דע"א נאמן באיסורין כאן, מפני שבה' נזירות איתא: ונהג נזירות על פיו, וביון שנהג נזירות על פיו הרי הודה לו, והוי ע"א בהודאה דנאמן. אבל כאן שאומר: חלב כליות הוא זה. וכש"כ כשאומר על אשה שהיא גרושה או זונה, שהיא נגד החזקה הלא לפי רוב הפוסקים קי"ל (ביו"ד סי' קכ"ז) דאין ע"א נאמן בדאחזוק היתירא לאסור, וי"א דאינו נאמן כלל אפי' בלא אחזוק ועי' ש"ך (סי' קכ"ז ס"ק כ"ו) דחידוש דנאמן לעשותו ודאי, ומ"מ הדבר אינו כ"כ ברור שאפשר לומר שהדבר גשאר בספק במקדס, ומה שהוא נאמן הוא רק נאמן להסיר, וי"ל דהיתר יותר חשוב קרוב לחזקה מאיסור וכה"ג דכתב הגאון צ"ת אפרים בתשובה דידן לענין סגרא דזוז"ג, משום דהאיסור הוא מלד חידוש התורה, ואם נסבור כן א"א בלא שיהי' הע"א מועיל אפי' להחזיק באיסור, שאח"כ יוכל לביא גידי מלקות כיון שלא יוחזק מעולם לודאי, ואע"פ דאיתא כן בירושלמי ראוי לחוש שמה חסד תנאי שהודה לו ע"ז כמו דבעינן בנזירות נהג נזירות, והרמב"ם דסהס לה סתומי, סובר הכ"מ דס"ל דא"ל הודאה כ"א בדבר דלא אחזוק, לא איסור ולא היתר, נאמן ע"א לאסור בתורת ודאי כד הש"ך, ומסו"ה פועלת עדותו שאח"כ הוא ליקה ע"ז. אבל אם בשעתה לא היתה מתקבלה לודאי ל"ה מועיל אח"כ להלקות ע"י, ואף שאשה בחזקה כשרות עומדת, י"ל דס"ל לרמב"ם דטעמא דחזקה כשרות הוא משום דרוב

עין הדר

מה שהי' עמו בגלגול הקודם י"ל דשיך חזקת לדקות מהולדה, ואע"ג דאיתא בספר הגלגולים (פי"ג) דאשה אינה צאה בגלגול, א"כ י"ל דאשה יותר חזקת לדקות מתולדה מבאים, מ"מ הרי כתב דדורך רחוק אפשר שתצא אשה ג"כ בגלגול, א"כ טוב יש כאן מטעם דמצטל לחזקה, ואם נעמיד את החזקה טוב אנו לריכוס לרוב, ונגד רוב ע"א נאמן עכ"פ, משו"ה א"ל הודאה כאן כנ"ד שהחזקה הוא מטעם רוב ע"א נאמן באיסורים לחסור בתורת ודאי, ומשו"ה לוקה נמי ע"י החזקה, וא"ז ענין למה שכ' תור"ט, אבות פ"ב מ"ז ד"ה על) שאין דרך לשניה מפורש בענין זה רק להמסר בע"פ שזהו שיך בענין ביאור איזה יאמר אבל ההלכה לריכה להסתעף ע"פ האמת הפנימית. גם י"ל דככלל במליחות הנפש, מהתחלת גזרתה, יש הבדל בין לדיק לרשע, כהא דטרם אלרך בבטן ידעתך, וחורו רשעים מרחם, דפ' יוס הכיפורים (פ"ג א'). משו"ה י"ל דלא שיך חזקת לדקות כ"א מטעם רובא אבל צמיר שידעטו שהי' כבר בלתי טור הוא חזקה גמורה אין ע"א נאמן נגדה, ע"כ לריך דוקא שהי' נוהג בצורות, עכ"פ כל מה שהחזק משיקרא ש"ד, וכד' הרי"ף (בפ' החולץ) גבי ואשתמודעיטו דאחיה דמיתגז הוי אפי' ע"פ קרוב, (ועי' חת"ס חלק שני דאהע"ז סי' ז') וה"נ כיון שהחזקה הנצוה לענינים רוחניים שאין בהם מעשה, גם לענין המסתעף למעשה דיעו כד"ת אפי' לד' הרמב"ם, א"כ אע"פ שא"א לקרא ד"ק דאורייתא, מ"מ ה"א לקראש ג"כ לאו דאורייתא, רק הלל דר"ח דליבא

ישראל בשמים הס, ולא כד' תוס' (חולין י"א ז' ד"ה כגון) דמשמע מדבריהם שהכונה של חזקת לדקות הוא בלא רובא ג"כ, אלא משום שולדה בלא חטא, ונימא טכן היא גם עכשיו, ע"כ מקשו דהי' מלי למידק על קושית דלמא לאו אציו הוא, דלא משום רובא הוא כ"א משום חזקת לדקות. אבל הרמב"ם ס"ל דאין שיך כלל חזקת לדקות מהלידה, דכלי זמן שאין האדם צר דעה לא שיך עליו לא שם לדיק ולא שם רשע, א"כ הוא דבר שאין צו לענין זה חזקה לא לאיסור ולא להיתר, ואם נאמר חזקת כשרות הוא רק מטעם רוב, ונגד רוב כבר כתבו הפוסקים דע"א נאמן שהרי אנו מאמינים במקולין את הטבח לומר שזאת החתיכה היא כשרה אפי' צנוקס שנמלא רוב חתיכות אסורות, וה"ע השום דע"א המעיד על דבר נגד רוב הוא מעיד של"ה בכלל רוב זה מעולם, ואינו דומה למעיד נגד החזקה שרק עתה הוא מפקיע החזקה, ועד עתה מודה שהיתה, ויתכן לומר שהדבר הלוי במחלוקת רוחנית כהא דכתב הר"ן, דמשו"ה לא אצרי' צסנהדרין קבוע כמחלה על מחלה דמי משום דהציטול הוא לגבי השכל וזה אינו לקרא קבוע, ולפ"ז י"ל דחזקת כשרות אינו תלוי בצנוף, כ"א בצנפס לכן י"ל דאם נחוש בצסברא המסתעפת להלכה לענין הגלגול, המצוהר צוהר וצד' המקובלים, אין שיך כלל חזקת לדקות בלידה, דאפשר שולד כבר בהכונה של חטא מגלגולים הקודמים, ואם לא נחוש לזה או נאמר שאין שיך לחזקת נפשו

בד"ק כלל ע"ז אמר רבא לאו דאורייהא.

ל"ג) **עב"פ** לא נפלאה היא ולא רחוקה לומר שגם אחרוג יהי' בכלל קודש שאומרים עליו את ההלל, כמו כרם רבעי, וכמו שמפורש בירושלמי שאין כרם רבעי בפירות עבירה, כמו כן אין אחרוג בפירות עבירה, ולא רחוק הוא להיות ג"כ שם קודש על אחרוג ולולב ומיניהם, שהרי בסוכה (ט' א') אמרי': "כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה". ולקמן (י"א ז') מבואר דלמסקנא לבו"ע ילפי' לולב מסוכה, ואין היקש למחלה, א"כ גם לענין חלות שם שמים על הלולב ג"כ ילפי' מסוכה כשם שחל על החגיגה, וד' הריטב"א (בסוכה פ"ג) מורים ג"כ כן, כמו שהעירנו בזה ח"א, א"כ ודאי אפי' נאמר דשאר מלוא אינם דומים לגבוה, מ"מ בלולב יש טפי מקום לומר שדומה לגבוה, ואפי' נאמר שאינו דומה ממש לקרבן, כדמ' מהא דר"ל בע"ז, דבטי משום מאים לגבוה גבי נעבה, וכדברי תוס' שם, אבל שיהי' נקרא משום זה קודש כמו נטע רבעי, ומכש"כ קודש שקורין עליו את ההלל, ודאי אפשר ואפשר, וי"ל שפיר דמשו"ה פשוט הוא דא"א שיהי' בפירות עבירה וכמש"כ: "ושמחתם לפני ד' אלקיכם". כהא דכתיב: "קודש הלולים לד'".

בהרכבת היתר, אבל לא מצי לאוקמי בהרכבת איסור משום דכיון שטעה איסור אין סברא שיחזור כמו בבית ולא חנכו פרט לגזלן, משום דבאיסורא אפי' לדי', אע"ג דליכא טעמא דשייך גבי כרם. והנה הבבלי יוכל להסמיק הפשיטות מלך דומיא דבית, דגזלן אינו חוזר, משום שהביאו לפני זה דרשה דראב"י, "ולא חנכו פרט לגזלן". אבל בירושלמי שלא נזכר כלל הק' דראב"י לא שייך לומר שיסמוך ע"ז, ואם הי' איסור לדדי לא מלך עלמות הענין שלא שייך בו חלול, א"כ לא דברה תורה עליו, שהרי תלתא בחילול, הי' לורך לפרש בחחילה יסודו שאיננו דבר המובן מאיליו, ע"כ ההכרח שהירושלמי מפרש בשביל עלם מלוא חילול שאין שייך בפירות עבירה, ומוה נלמד על כל מלוא כה"ג שיש בה הלולים לד' דלא שייכה בפירות עבירה.

אך לפי זה יהי' לכאורה מוכח דבבלי דלא אמר הלשון בפירות עבירה, כ"א בהרכבת איסור, גם לא ס"ל דאין לריך כלל להשמיענו שהרי מוקים לברייתא דפרט למצריך ומרכיב בהא, א"כ ש"מ דס"ל לבבלי דחילול נוהג בהרכבת איסור ג"כ, ונוהג בו רבעי, אלא שאינו חוזר מעורכי המלחמה כמו שאינו חוזר בבית גזול. א"כ מוכח מבבלי להיפוך דגם בפירות עבירה נוהג רבעי, ויהי' מוכח דאפשר למלוא בפירות עבירה: אמנם כאשר כל שאפשר ליטב שלא יחלקו החלמודים זה עם זה, אנו לריכים להשוותם, נראה לומר דאין מכאן להוכיח דמלוא אפשר לעשות בפירות עבירה, אלא דבאמת יש לחקור אם החילול נקרא שטעה מלוא בגוף הדבר, ואדרבא

והנה הירושלמי דייק בלשון פירות עבירה שטיקא הפשיטות הוא מה שא"ל למתני משום דפירות עבירה ודאי אינם חייבים בחלול, משום שאין בהם מלוא רבעי, אבל לא אמר בהרכבת איסור בלשון הש"ס דילן, משום דלהש"ס דילן משמע דמיירי

עין הרר

להקפיד על ענין של החילול בפירות
 עבירה, אלא דים לומר שאע"פ
 שהחילול מלד עלמו הוא אפשר להיות
 ג"כ בפירות עבירה, אבל כיון שאין
 ראוי שיהי' יגלס דין כדס רצעי נוהג
 בפירות עבירה משום דלא שייך בו
 שיהי' קודם הלולים לד', א"כ ממילא
 אין בו קדושה ולא שייך בו פדיון:
 אמנם כ"ו הוא שייך רק אם נאמר
 דענין הפדיון של נטע רצעי מוכרח
 להיות דוקא מלד קדושתו, אבל הרי
 אפשר להיות שיהי' דין החילול גזירת
 הכתוב, ועוד די"ל דאימתי אי אפשר
 שיחול האיסור של נטע רצעי בפירות
 עבירה דוקא כשיהי' הוא בעלמו בא
 להיות קודם הלולים לד', אבל כשמחללים
 אותו אין מעכב, די"ל כיון דסוף סוף
 אינו בא להלול, ואינו בכלל קודם
 שאומרים עליו את ההלל, אלא עומד
 לפדיו' חל עליו האיסור של נטע
 רצעי, וא"ל להוליאו מן הכלל, והנה
 זה תלוי אם נאמר דמקור פדיון נטע
 רצעי הוא ממש כמו פדיון הקדש
 ימע"ש, א"כ תחילה לריך להיות שייך
 בו עלם הקודש, ואח"כ יפדה ויחולל.
 אבל אם נאמר שקד הוא סדר המליצה,
 שיהי' חילול אין צפך כלום אע"פ שאינו
 יכול בעלמו לבוא לכלל קדושה, והנה
 לפי מה דילפי' (ברכות ל"ה א')
 מחילולים חילולים אחלי' ופדר חכלי',
 י"ל דאפשר להיות נוהג חילול אע"ג
 שאינו נוהג בו כלל הלולים משום
 דהוה פירות עבירה, ואין שייכות
 לדרשא דחילולים אל דרשא דהלולים,
 דהלולים א"א כ"א בפירות קשרים
 וחילולים אפשר ג"כ בפירות עבירה
 כמו הנקי וחנקי גבי סוטה (קדושין
 ס"ב א') דאין שייכות כלל לענין הנקי
 עם ענין הנקי, דזה מירי לפוצה וזה

החילול הוא הפקעה מקדושה, ולכאורח
 אין שייך כלל לענין מלוה דנימח
 שמאים לגבוה, אלא בודאי החילול
 מלד עלמו אינו כ"א הכשר בעלמא
 והמלוה הוא עושה בדבר שחל עליו
 הקדושה, דהיינו הכסף הנכנס לרשות
 הקדש וקדושה, ועל מה שהכסף מתקדש
 מכחן של פירות עבירה ודאי לא
 שייך משו"ה לפטור מחילול, דדמי
 לשינוי שמומר אפי' באתנן ומחיה
 לדין הן ולא שינוייהן ככ"ה (תמורה
 ל' ב') וקיי"ל אין שינוי בנעבד אלל
 גבוה (ט"ז מ"ו ב') ואפי' הספק
 שמשפקא לן שם בזה (כאוס' שם
 ד"ה י"ט). דהוא רק מדרבנן אבל
 מדאורייתא פשיטא לי' דיש שינוי
 בנעבד אלל גבוה, וק"ו דמחיר הדבר
 וחליפין דודאי אינם נאסרים, שהרי
 אפי' ב"ש דס"ל גם לרבות שינוייהם,
 מ"מ לא פליגי אכתם משנה דתמוזה
 (הג"ל) נתן לה מעות באחננה הרי
 הם מותרים, וע"כ הטעם מפני שאין
 עלם המעות נכנס לבית, כ"א מחירו.
 וכהא דאיסורי הנאה חוק מש"ז אינם
 תופסים דמיהם, וכדקי"ל חמין של
 עוברי עבירה מותרין מפני שהן
 מחליפין (חולין ד', ועיין תוס' שם
 ד"ה מותר) וכלשון הרמב"ם (פ"ד
 מהלכות איסורי מוצת הלכה י"ד):
 "אין איסור משום אתנן ומחיר אלא
 גופן לפיכך אינו חל אלא על דבר
 הראוי לקרב על גבי המוצת, כגון
 בהמה טהורה ותירין וצני יונה, יין
 ישמן וסולת, נתן לה מעות ולקחה בהן
 קרבן פ"ז כשר". א"כ אין בחילול
 מלד מה שהוא בא מלד עבירה שום
 חסרון, ומה שעלם הפירות מתחלל
 ויונח לחולין הרי היא ירידה ולא
 מעלה, א"כ הרי ראוי באמת שלא

במשמע החלול, דאין שייכות לחלולים עם ענין קודש לד' דזה נמשך רק על הלולים, וזאת היא סברת ש"ס דילן, ומשו"ה ס"ל דמלך דין חלול לא הייתי מפיק כלל פירות עצירה, ע"כ הכנו מו"ח"ס אותם רק מלך הפעולה של הרכבת איסור, דהוי דומיא דגולן, דש"ס דילן ממעטו מלא חנוכה, ולפ"ז אין לנו ראיה כלל שעל מלה גמורה שפמה אנו צאים להיות מהללים לד', דהוי ממש קודש הטעון חלול, שיהי' ש"ס דילן חולק בזה על הירושלמי. ונח לנו לומר דכו"ע מודו דמלה גמורה כמו אחרוג שאומרים עליו ההלל ת"א בפירות עצירה, דוגמת נטע רבעי, לפ"ד הירושלמי דאחי עלה מלך מלה קדושה, שהיא לאו קדושה קרבן ממש אלא קדושה מלה, והזכרת שם שמים, ולפמ"כ ישנם אלו הענינים ג"כ באחרוג.

לד) אלא דלכאורה יש לדון כיון דכל עיקר הדמיון שאמרנו הוא מכרם רבעי שפירות עצירה פסולין למלה, ועפ"ז ראוי שיהי' האחרונים המורכבים פסולים לכל הפחות למלה שיש בה הלל, וכמש"כ בענין ההלל שעכ"פ הוא דאורייתא לדעת כמה מרבוותא, וכמו שהפריע ג"כ צטו"א (מגילה ד' ע"א ד"ה כגון) ואפי' לדעת הרמב"ם הראינו פנים בדבר ש"ל שדברי קבלה יהי' להם מלך הסחפופת התולדה של הלכות שגולדו מהם כד"ת, ומכש"כ לפ"ד הו"ס' (יבמות י"ז ח' ד"ה כגון) די"ל דהאי כללא דלא בשמים היא לענין פשיטת ספיקות של הלכה במחלוקת היא שנוי, ורק מה שהיא נגד הלכה אמרי' לא בשמים היא, אבל דבר

לרעה, ה"נ אפשר לומר דאין שייכות לחלולים עם חלולים, אבל אם נאמר דיש יסוד אחר לענין חיוז החלול שממנו נלמד שהוא מלך עלם הקדושה, י"ל כיון שאין פירות עצירה ראויים לקדושה לא יהי' שייך בהם ג"כ חלול. והנה בירושלמי (פאה פ"ז): "פני דבי ר"י אם גאל יגאל שתי גאולות אחת למעשר ואחת לנטע רבעי". ולכאורה א"א לומר דרק על חומם לצד קאי, דהא מדרשא דקודש קודש ג"כ אנו למדי'ס, ומסתבר דקאי חד אקרן וחד אחומם, וי"ל דהדבר תלוי בשני הירולים שבתוכ' (ברכות ל"ה שם ד"ה אחליה). שהקשו ל"ל קרא לפריק הא בקדושין (כ"ד ב') גמרי' קודש קודש ממעשר ה"כ נילף ממעשר לענין פדיון. והירלו די"ל דאי לאו קרא ה"א דאדרבא נילף קודש קודש משביעית דאין לה פדיון, ועפ"ז אין מקום להלריך דרשא דאחלי' והדר אחלי', כ"א אם נלמד מקודש קודש, אבל לרבי ישמעאל דגמר משתי גאולות דמעשר הוי למוד גמור וא"ל כלל עוד לדרשא דאחלי' והדר אחלי'. וי"ל דלא דרשי' לה, ובר"ח בן גמליאל (קדושין כ"ד ב') דלא דריש הנקי חנקי, וי"ל דהיינו משוט דלא דריש חילופין של ח"ת וה"א, ויליף ממעשר, ואם נילף ממעשר נמלא שענס החלול בא מלך הקדושה כמו מעשר, וכיון שפירות עצירה אינם יכולים להיות קודש ע"כ אין בהם ג"כ דין חלול, אבל כ"ח כהן פירש, שאם ממעשר שני לא היינו יודעים על שנות מ"ע דלריך פדיון, א"כ לפ"ד לריך ללמוד דוקא מחלולים, דאי משתי גאולות כיון דגם זה כתוב במע"ש לא ידעי' אחתי אשנות מ"ע, ומחלולים י"ל דפירות עצירה ג"כ

עין אור

דאורייתא, וה"ה כל דבר הבא בדברי קבלה מעניני מלוא. ע"כ ל"ל לפ"ז דקדם לנו לכה"פ אחיה לדדים של ספק, וי"ל שלא הי' לנו מוכרעים וצאה הגבולה והכריעה והשיבה לנו את המסופק לנו לד"ת ע"כ הוי' דאורייתא ממש. ולפ"ז כיון שלד הספק הי' על פירוש של אחרי רבים להטות, כיון שאנו סומכים אצ"ק ע"כ דהצ"ק הורה לנו הכרעה קיימת, דאחרי רבים להטות הוא אפי' במחדרי טפי, אלא דקשה לפ"ז דעת רבנו האי גאון (המוצא צטה"ג שם צטס חדושי רמב"ן לסנהדרין) שכהב, שאם אחד מהדיינים הוא גדול מהשנים י"ל דלא אזלינן בתר רובא, משמע, דס"ל דצאתם היכא דמחדרי טפי ל"א צת"ה, ולפ"ז יהיה ענין הב"ק בלתי נקשר בטעם הספיקות שלנו ויקשה טובא, דמסוגיא דתמורה ודאי מוכח דלה"פ בלא לדדי ספק לנו"ע אמרי' לא בשמים היא, וקשה מאד לחלק ולומר דאם יש לדדי ספק שוב סמכין אצ"ק על עלם ההלכה, אבל הספיקות הנובעים מזה למק"א לא הוכרעו, דבוק כל סוף אם נאמר שהוכרע מן השמים לא מטעם הספיקות הי"ז כתורה חדשה שבדחי ע"ז נאמר לצט"ה, ובהכרעת דיינים אזלינן תמיד בתר הטעם, שהרי אמרינן סנהדרין (ל"ד א') דכשאמרו שנים טעם אחד משני מקראות אין מוניס להם אלא אחד, הרי דמשגיחין על שורש הטעם (ועיי' ש"ך חו"מ סי' כ"ה סקי"ט), ואולי י"ל דס"ל להגאון כיון דאמרינן (בעירובין י"ג ב') מפני מה זכו צ"ה לקבוע הלכה כמותן מפני שנחמין ועלובין היו ושוכין דבריהם ודברי צ"ש ולא עוד אלא שמקדימין דברי

שאינו ידוע לנו לחיזה לד נהי' נוטים שפיר מכריעים מן השמים, כמו שהכריעו ע"פ צ"ק בפירוש של אחרי רבים להטות הי' אפי' במקום דמיטוטא מחדרי טפי, ועפ"ז קבעו הלכה כצ"ה, די"ל דה"ה בכל עניני הלכה מחודשים ועפ"ז יהיו דברי קבלה דברי תורה ממש, כיון שאין סתירה ודאי לדבריהם מה"ת, ויהי' הלל דאורייתא, לפ"ד תוס' דראוי לפסוק כותיהו, ככלל הפוסקים דקי"ל כתוס' זולת במקום שהרי"ף חולק. וכאן לא נמלא גילוי דעתו של הרי"ף ע"ז ועיי' שם הגדולים (מטרכת גדולים אות י"ד סי' רנ"ד) ומדבריו נראה דס"ל דהצ"ק שי"א דהלכה כצ"ה הוא ענין אחר, ומ"מ הספק של אחרי רבים להטות אם הוא אפי' במקום דמחדרי המיעוט טפי לא הוכרע. ולע"ד יותר מסתבר לומר דהצ"ק מכריע את הספק שבהלכה ע"פ טעמו המסופק לנו מלד התורה וצ"ה נקרא רק מכריע בתורה כיון שיש לנו ע"ז ספיקות וטעמים, אבל לומר שהצ"ק יאמר דבר חדש שאין לנו בו שום התחלה לא זסתבר דיהי' צ"ה מחלוקת, דפשטא דסוגיא דתמורה (ט"ז א') מוכח דליכא חולק ע"ז, וכבר הכריעו יהושע ופנחס דאפילו במקום ספק ג"כ לא בשמים היא שהרי שם נשתחוהו ההלכות ואמרו להם שאל, ומ"מ השיבו לא בשמים היא, אלא ודאי דל"ל אליבא דתוס', דשם לא היו ידועים לדדים של ספק, א"כ הוי כתירה חדשה, וזה א"א, דע"ז נאמר לא בשמים היא. אבל כשנודע לנו לדדים של ספק שפיר מכריעים מן השמים את לד הספק שלנו ונמלא שהגבולה חוזרת לד"ת, ע"כ הוי'

ב"ש לדבריהם, א"כ י"ל דמפי מועיל למיזל אחרי רבים להטות צתר הרבים אע"ג דהמעוט מחדרי עפי, דוקא צכה"ג, דהרוב דלא מחדרי כ"כ יש להם המעלות של נוחן ועלובין וסוגים דברי חבריהם ומחבבים את דבריהם, דזה מורה שודאי עמדו על סוף דעתם אע"ג דלא מחדרי כ"כ, דמה שיטעה המחורד בשעה קטנה יטעה הצלתי מחורד ע"י רלוט הטוב והחפץ של העיון בשני הגדלים בלא שום נטייה לעלמו שזה מועיל ממש לחיקור הדיו, חוץ ממה שראוי יותר לס"ד מי שיש בו אלו המדות, ואני את דכא (כסוטה ה' א') ולענין קביעות הלכה הלא העיקר הוא וד' עמו שהלכה כמותו בכ"מ (כסנהדרין ל"ג ב'), ע"כ זה מכריע נגד מחדרי, אבל במקום דנגד מעלת מחדרי ליכא דבר המכריע י"ל דה"ג ל"א צכה"ג אחרי רבים להטות, וידוייק בזה לשון הגאון רבנו האי ז"ל דנקט הרמב"ן ז"ל שבהחילה אמר אם שוים בחכמה מניחים דברי האחד ועושין כהשנים, ואח"כ אמר ואם האחד עדיף, ולא אמר עדיף בחכמה כמו שאמר בתחלה שוים בחכמה משום דאם לא יהיה עדיף רק בחכמה, אבל במעלות האחרות של נייחות ועליבות ולהיות שונה דברי חברו ומקדים את דברי חברו לדבריו יהיו האחרים עדיפים מיני' או באמת כלך צתר רובא כהכרעת הב"ק מלך טעם של הספק שלנו. אבל אם האחד עדיף מיני'ו בכלל, היינו שאין הם שוים לו בחכמה דזהו משתמע בכלל מה שאמר תחלה דוקא דשוים בחכמה וביתר המעלות, לכל הפחות אין להם יתרון עליו, דבזה נמלא שהוא בכלל עדיף מיני'ו.

בחופן זה אין הכרע שניזל צתר רובא, ואולי י"ל עוד דבאמת במקום דמחדרי יש ספק שקול ומוכל למיזל אחרי מי שגדלה, כדאמרינן בעלמא היכא דליכא הכרעה ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד (כצרכות כד' א'), וכמו שהיה בתחלה קודם צ"ק הרולה לעשות כדברי צ"ש; עושה כ"ד צ"ה עושה (כחולין מ"ד א') וכיון שהדבר בלתי מוכרע יש רשות לצ"ק להכריע לא מלך חייב ההלכה אלא מלך עלה עיבה שנהי' רולים באחד מהם, ובאמת אם לא היו רולים לקבל לא היה איסור, אבל כיון שרלו וקבלו כבר אסור. לעשות באופן אחר, וכה"ג (דר"ה י"ח ב') בד' לומות כשאין גזירה ואין שלום, רלו מחשכין רלו אין מחשכין דכשרלו כבר נקבע חובה וכ"ד עווא"ח (סי' תק"כ), וכס"ג דתפי"ע וכ"ד הרי"ף (פרק תפלת השחר לענין תפ"ע) ועיי' ר"ש (פ"ו דשביעית מ"א) לענין מאליהן קבלו עליהם את המעשרות דירושלמי, אלא דלפ"ז תהיה הקביעות של הלכה כצ"ה ביסודה ענין דרצון, אלא שחשובה כדאורייתא כשהם חולקין על עניני דאורייתא וכ"ד או"ה (הובא בש"ך יו"ד סי' ק"ו בקונ"ט ס"ס סי' י"ח) לענין גבינות הנכרים, וכן משמע מלשון הירושלמי (צרכות פ"א הלכה ד') דמייתי אמתניתין דר"ט שאמרו לו כדאי היית לחוב בעלמך שעברת על דברי צ"ה חברי"א בשם ר' יוחנן דודים דברי סופרים לד"ת, זחביבים כד"ת, חכך כיון הטוב, שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן דודים ד"ס לדברי תורה וחביבים יותר מד"ת, כי טובים דודך מיין ר' בא בר כהן בשם ר'

עין הדר

יודא בן שזי מדע לך שחזיבים ד"ס
 מדברי תורה שהרי ר' ערפון אלו
 לא קרא לא הי' עובר אלא בעשה
 ופי' שערב ע"ד צ"ה נחייב מיתה
 ע"ש ופירן גדר ישכנו נחש, משמע
 שהכרעה דכצ"ה חשובה ד"ס. ולפי'
 הפ"ל דהצ"ק אינו מוסר על הטעמים,
 אבל מ"מ קשה מאד לאמר שהיה
 בא ענין מן השמים בענין הלכה שלא
 מלך הספיקות שלנו, אפילו אם ימסר
 הדבר לקבלה ברעון, שהרי מ"מ
 נראה פתורה חדשה, שהרי עיקר קבלת
 התורה תלויה הייתה ג"כ ברעון שאמרו
 נעשה ונשמע וע"י האונם של כפית
 הר כניגית הרז אמרינן באמת
 (שבת פ"ח א') מכאן מודעא רבה
 לאורייתא, אלא דהדר קבלוה בימי
 אחשוורוש ברעון וע"י תוס' (שם ד"ה
 כפה וד"ה מודעא וד"ה אמר) ודברי
 הראשונים בזה ידועים. עכ"פ הכל
 תלוי ברעון דישראל בהתחלה ואין
 יסיה אפשר כשאלו למדים לומר שא"א
 להגות מלוא חדשה אפילו בפרט אחד
 משום לא בשמים היה שיון שנתנה
 תורה למשה וכד' ה' ירמיה (צ"מ
 נ"ט ז') על פירוש לא בשמים היא.
 ונראה לע"ד דמשו"ה דייק דוקא שם
 הגמ' לומר מאי לא בשמים היא ולא
 פריך כן בתמורה (ט"ז) דמיימי לה
 ג"כ, אלא דשם איירינן לענין
 ספיקות שלא היה בהם לד מחלוקת
 ע"כ אין הדבר לריק פירוש, דפשוט
 הוא דאסור לחדש דבר חדש במלוא
 בקביעות מן השמים, אבל זהו דר"א
 שהי' מחלוקת בלתי נוכרעת, ור"א
 עמד כ"כ על דעתו חשש רבי יבושע
 שלא יועיל הכרעת הצ"ק על החכמים
 לא לקבל בדרך הכרח כ"א בדרך
 רעון, ע"י מה שגילו מן השמים סך

כריכה להיות ההלכה. ע"כ מפרש רבי
 ירמי' שכוונתו של ר"י הייתה ודאי
 שבפועל לא תהי' הלכה כר"א כדי שלא
 תלך תקלה עי"ז, שלא יבא להבא
 ג"כ יחיד להתנגד בחוקק נגד דעת
 הרבים, ובהא דסנהדרין (פ"ח א')
 צ"מ שרלו צ"ד למחול שלא הודו
 חבמי דרום ע"ז לזעירא מאגשי
 ירושלים, כדי שלא התרבה מחלוקת
 בישראל. ע"כ אמר, כבר נתנה תורה
 בזה סיני, אין לנו משגיחים צבת
 קול, היינו אפי' להתרלות מדעתנו
 לקבל הכרעת צ"ק, משום דא"כ יהי'
 כמו תורה חדשה שהרי בזה סיני
 עם קבלת התורה הי' ג"כ כך שנתנה
 שיקבלו ברעון, והרעון הוא העושה
 עיקר חובה, ואין יהי' תמיד אפשר
 להתחדש ענין כזה מלך הוראה, ומהי'
 כתורה חדשה תלילה. עכ"פ נראה
 כמו שכתבתי דעיקר הדבר הוא
 שהצ"ק וכן כל ענין שמן השמים
 מכריע את הספק שלנו מטעמנו
 ומחזיר הענין לד"ת, ומשו"ה הוי
 דאורייתא ממש לכל דבר, והא דבית
 הלל דמשמע בירושלמי שהוא מלך
 ד"ס, התם מיירי על האיסור של
 לעשות לחומר צ"ס, כגונא דרבי
 ערפון, דבזה ודאי אין חשש מה"ת,
 וזו היא גזירת ד"ס לחוק את ענין
 ההכרעה של צ"ה. ועוד יש קלמ
 ראי' מזה גופא דעלם הענין של
 ההכרעה במקום שהמחלוקת הוא ד"ת,
 הוא ממש דאורייתא, דבשלמא אם
 נאמר שבמקום שהמחלוקת היא בד"ת
 הוא דאורייתא י"ל דמה שהחמירו
 שלא לעשות אפי' לחומר בכל ענין
 שנראה שיש בזה קלמ נגד צ"ה,
 הוא גזירה כדי שתקיים ההכרעה
 שהיא דאורייתא, אבל אם נאמר

אפי' לחומר. ע"כ נראה כמ"כ דהוי' דאורייתא, רק איסור החומר קרי צירושלמי (צרכות שס) ד"ס (ועיין תשובת חת"ס ס"ס רל"ג לענין הלל). עכ"פ יש מקום גדול לחומר של ד"ס.

לה) אלא דמלך הדמיון לרצעי יש להעיר מדברי

הרמב"ם (פ"י מהלכות מע"ש ונטע רצעי כ' ה"ו): עכו"ם שהרכיב חילין מחבל ט"ג חילין סרק חייב בערלה ויש לעבו"ם נטע רצעי, שאם בא לנהוג במלוה זו הרי הוא קידש כנטע רצעי של ישראל. והיא ע"פ ירושלמי פ"ק דערלה, (הלכה ב') חנוי נפרי שהרכיב חילין מחבל ע"ג חילין סרק חייב שאין ישראל רשאי לעשות כן חייב בערלה, ומלבן הרמב"ם סמך לו בהלכה אחת היא דיש לנכרי נטע רצעי משמע דאפי' בזה האופן שהרכיב חילין סרק ע"ג חילין מחבל מ"מ יש בו מאוס קדושה מלית רצעי, ועתה אם היו פירות עבירות מנועים ממלוה אך יהי' נוהג רצעי בשל נכרי באופן שאפי' בשל ישראל לא יהי' אפשר לנהוג מאוס דאין ראוי שפירות עבירה יהי' למלוה, וע"כ משמע דלא חלה קדושה כלל, ואך יהי' אפשר שתחול בכה"ג בשל עכו"ם, והרי אם ישראל יקרא שם נטע רצעי למה שהוא פטור לא יחיל ע"ז שם נט"ר בודאי דלא קדש, דלא מצינו כ"ח בשקלים וצבירים שלא בזמן הבית. אליבא דרבנן דר"ש, (בסוף חס' שקלים) דקדש, ולא בענין פטור לגמרי כל מלוה אחרת, א"כ אם פירות עבירה פטורים הם לא יחול כלל שם נט"ר עליהם, ואך

דעלם ההכרעה הוי דרבנן א"כ הוי האיסור שלא לעשות אפילו לחומר כצ"ש גזירה לגזירה דקי"ל דלא גזרי', ודוחק לומר דכולא חדא גזירה היא, דאי לא הא לא קיימא הא, שהרי ישנם ענינים אחרים שיותר לעשות כצ"ש לחומר, כהא דצרכות (כ"ג ב'). לענין להחזיר למקום שמצדק, וכן הוכחש להלכה ג"כ, ועוד דברים רבים שהלכה בהם מלך פלמס כדברי צ"ש כמבואר בפרק אלו דברים (סס). עכ"פ אין זה פשיט לומר דלא קיימא, גם הלא נסתפקו אם עשה כצ"ש עשה עכ"פ לחומר (כברסות י"א א'), ועיין חוס' שם ד"ה הני). עכ"פ אם הי' פשוט דאי לא הא לא קיימא הא אין כ"כ מקום ספק, ואם גאמר שבמקום שיש רק לחוס שמא אי לא הא לא קיימא הא שוב אינו גזירה לגזירה, בטלת כלל גזירה לגזירה לא גזרי', דתמיד יש מקום לחוס שמא ע"י איזה דבר יתפרץ איזה ענין ותחבטל הגזירה. אלא דלפי' הרמב"ם במשנה (רפ"ק דביצה) דכונת כולא חדא גזירה היא היינו שגורו במנין אחד צפ"ה י"ל דה"ג גזרו כך צב"ה, וכן משמע ג"כ לשין רש"י (ביצה שם ד"ה חדא, וצ"מ מ"ד ב' ד"ה חולם). אמנם קלת חיליק יש בין ד' רש"י לד' הרמב"ם, דרש"י צעי שיהי' עולה בשם אחד, כמו פירות הנישרים דהכל בכלל, וכן חולם בין החולם ולמזבח בכלל חולם. אבל כאן קשה לומר דלחומר, בכלל לקולא, דהם שני דברים דיעת ההלכה לומר שיותר לעשות כצ"ה הלל לקולא, וכן חובה לעשות כמותם לחומר, וזהו ענין צפ"ע לומר שאסור לעשות כצ"ש

עין הדר

כאן בישראל כאן באוה ע (ע"ז ד' א')
 וכיון שטיקד טעמא דאין קטיגור
 נעשה סניגור במלות כוח כירושלמי
 (ריש פרק לולב הגזול) : משל לאחד
 שכבד את השלטון תמחוי אחד ונמלא
 משלו אמרו חזי לו לזה שנעשה
 סניגורו קטיגורו. אין אנו חייבים
 למגע דבר זה מע"ז, צפרט מרשעים
 כאלה שצוברים על שבע מלות צ"כ
 ע"כ לא איכפת לן שנעשה סניגורו
 קטיגורו, ודמי להא דמהני טעמי
 דלאו בני מחילה נינהו ולאו בני
 כיבוש נינהו (סנהדרין נ"ט א' לענין
 מי איכא מדי), מ"מ הדבר קשה קלת
 מהא דכ' הרמב"ם (ה' תרומות פ"ד
 הלכה ט"ו) : עכו"ם שהפריש תרומה
 משלו תרומתו תרומה, וסיים בד"א
 בא"י, אבל עכו"ם שהפריש תרומה
 בחו"ל לא גזרו עליה ומודיעים אותו
 שאינו לריך. משמע אע"פ דיש מקום
 לעשות את תרומתו תרומה מדרבנן
 מ"מ כיון דבחו"ל גס בישראל לא
 היתה תרומה מה"ס דודאי מיירי
 אפי' בחו"ל הקרובה לא"י שניבג
 שם תרומ"ע מדרבנן כצבל ועמון
 ומואב ומלרים, ואולי ג"כ סוריא,
 לפי החילוקים שביאר הרמב"ם (שם
 פ"א הלכה וי"ז) כיון שבישראל כה"ג
 ליכא חוב תורה א"א לגזור בעכו"ם
 א"כ מ"ט יהי אפשר לגזור בנטע
 רבעי דודאי ג"כ אינו כ"א מדרבנן
 מה שזל עליו שם נט"ר ובישראל
 במקום פטור לא מלינו שום שורש
 כלל שיהי' חל נט"ר וכמו שכתבתי.
 וא"כ כיון דצכה"ג דעל פירות
 עבירה בישראל לא הי' מקום לגזור
 והדרבה עור יש איסור שיהי' בכלל
 קדושת רבעי מ"ט נגזור דבר זה
 בעכו"ם, והדברים ק"ו ומה במקום

יהי' זה חל על של נכרי צכה"ג
 דהם פירות עבירה, שהרי הרמב"ם
 פסק כר"א דצ"כ מויהרים עכ"פ
 מפי הקבלה על הרכבת אילן, כמש"כ
 (צפ"י מה' מלכים ה"ו), א"כ הוי
 פירות עבירה, ואין יהי' נוהג רבעי
 לפי דברי ירושלמי דפוטא הנ"ל.
 לכאורה הוי בכלל מי איכא מידי דלישראל.
 שרי ולעכו"ם חסור. אמנם לפ"ד
 תוס' (סנהדרין נ"ט ד"ה ליכא)
 דבדבר דלישראל הוא מליה ולעכו"ם
 הוא איסור ל"א מי איכא מידי,
 כמו עכו"ם שצבת דושראל מחויב
 דוקא לשבות, א"כ י"ל ה"ג דלישראל
 יש איסור להקדים כרם רבעי של
 עבירה, ולעשות קודם הלולים מה
 שהוא עבירה, ולעכו"ם אין שם אותה
 המלה של איסור זה, ע"כ כשמקדים
 חל עליו הקדש כרם רבעי והפירות
 אסורים לאכול חוץ לירושלים. וי"ל
 עוד דטיקד טעמא דאיסור מלוא
 צפירות עבירה הוא משום אין קטיגור
 נעשה סניגור, (כר"ה כ"ו הנ"ל אות י"ז) י"ל
 דהאי חששא היא דוקא בישראל שאנו
 חייבים להשתדל שיהי' המלות לרעון
 להם ולזכותם, אבל בעכו"ם דאיכא
 קפידא דכיבוש קלירה (כצ"ב דף י'
 ע"ג) והרי דניאל גענש מפני שנתן
 ענה לנצרכדנר על זכות שיועיל לו
 (כצ"ב שם דף ד' ע"ה) ואפי' צרשע
 ישראל נמי אמר הכסילים צבנ"א שאינם
 מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהם
 שבר (צ"ק ט"ז ב') וכדאמרי' אשר
 חלק ד' לקיך שהחליקן בדברים כדי
 לטורדן מן העולם (ע"ז נ"ה א')
 וכהא דלרעון להם לרעון להם ולא
 לפורענות, ולעכו"ם אפי' לפורענות
 (יבמת ס' ב') וכהא דמימה אין לי
 וכתוב נוהם ד' ובעל חימה, ל"ק

ל"א ע"ז מאומה אין לדייק כ"פ דשם
 אמריק דחייב שמים ומוקים לה
 בחטאות שא"א בעכו"ם דליכא גבייהו
 חטאת, כדאמר שם א"כ כשאומר
 עכו"ם במקום שא"א כלל להיות הדין
 מיירי ביה ודאי לריך לפרש, אבל
 במקום שהדין יוכל להיות ג"כ בעכו"ם
 ובישראל ונקט פכו"ם ליטנא מעליא
 ע"ז לא פרכינן ואורחא דגמרא
 הוא למימר הכי משום ותצטר לטון
 ערומים (כפסחים ג' א') וכהא
 דיבמות (ל"ז ב') משכחה לה בנכרי
 הבא על אמו ולא מפרש פלל דהוא
 רק משום ליטנא מעליא, זה א"א
 כלל לומר, חדא דכיון דלטון הירושלמי
 שהוא מקור האי דינא (פ"ק דערלה
 הלכה ב') הוא תני עכו"ם שהרכיב
 חילן מאכל ע"ג חילן סרק אע"פ
 שאין ישראל רשאי לעשות כן חייב
 בערלה, ומדמסיי' אע"פ שאין ישראל
 רשאי לעשות כן משמע דוקא ישראל
 אינו רשאי לעשות כן הא עכו"ם
 רשאי הוא לעשות כן, אלא דקשה
 איך יהיה עכו"ם רשאי לעשות כן
 אם נאמר דס"ל להך צרייהא
 דעכו"ם אינם מלווים על הרכבת
 חילן, א"כ למה לן לאשכוחי מילתא
 דוקא בחילן מאכל ע"ג חילן סרק
 הלא גם חילן מאכל במאכל מין
 בשא"מ ג"כ מצי למתני זה החדוש,
 והנה על הירושלמי עלמו היה אולי
 אפשר לימר עפ"ד הירושלמי דסוטה
 (פ"ח הלכה ה') דאיתא התם מה
 חן קיימין ופי' פ"מ דקאי על
 מחניטין דהמזריך והמרכיב חוזר
 מעורכי המלחמה במהי מיירי אם
 כשהרכיב חילן מאכל ע"ג חילן
 מאכל מין בשאינו מין פירות עבירה
 הן, ואם כשהרכיב חילן מאכל ע"ג

שיש קלט מלוה בישראל כיון שקלים
 חיובא לא גזרו בעכו"ם במקום
 דבכה"ג בישראל ליכא שום קדושה לא
 כש"כ, ודומק גדול, לומר שכרם
 רבעי כיון דכתבנו קדוש הוי דומיא
 דקרנן דקיי"ל עכו"ם נודרים נדרים
 ונדבות בישראל (חולין י"ג ב') שהרי
 כל דבר שבחובה אין מקבלים מהם
 אלא נדרים ונדבות (כשקלים פ"א
 משנה ח') ובירושלמי שם משמע ליה
 דלא לריך כלל למתני דבעכו"ם אין
 מקבלים מהם כיון דליכא גבייהו
 המלוה ע"כ אחר שמיירי בכותים ע"ש
 (הלכה ח') במקומו, א"כ גם ינטע
 רבעי דבר שבחובה הוא, ע"כ ודאי
 דאין זה זה"ת כ"א מדרבנן,
 ומדרבנן ודאי קשיא למה שינו כאן
 בנפ"ר מבתרומה הג"ל כד' הרמב"ם
 הג"ל.

לו) **ע"ב** נלע"ד פשוט דכאן לא מיירי
 כלל דהעכו"ם עשה איסור
 דבאמת א"א לומר כן כיון שזה
 מוכרח דבפירות איסור דהיינו
 הרכבת איסור אינו ניהג ערלה
 ורבעי דאם הי' ניהג בהרכבת
 כלאים ג"כ למה נקטינן כלטון
 עכו"ם שהרכיב חילן מאכל ע"ג
 חילן סרק חייב בערלה היה לנו
 לומר בפשיטות דהרכבת איסור חייב
 בערלה, ולמה לנו להזכיר עכו"ם,
 וגם למה לנו להזכיר דוקא חילן
 מאכל ע"ג חילן סרק הלא הוא הדין
 חילן מאכל ע"ג חילן מאכל מין בשאינו
 מין, ואין לומר דה"ה דמצי למתני בישראל
 אלא דלקיט עכו"ם ליטנא מעליא
 כהא דסנהדרין (ג"ד א') עכו"ם
 כבא על אביו דמטני ליטנא מעליא
 אע"ג דזמיה שסס מפרשינן מפורש
 טעמא דליטנא מעליא, וכאן בירושלמי

עין חדר

כתיב עמא באורייתא במקום הטוב
 לפועל ול"א ליסנא מעליא דאשר
 איגנה טהורה כ"א גבי גח דלא נלטוס
 ע"ז למעשה בענין עומאה וטהרה.
 ואע"ג דמהא דפ"ד מה' שגבות
 (הלכה א') דע"ז נקט ר"י (סנהדרין
 כ"ד) ליסנא מעליא בנכרי ותרמז"ס
 נקט סתם הבא על אביו, וה"ה שה'
 לו כאן לכתוב המרכיב סתם, אם
 ה' טעמו משום ליסנא מעליא, מזה
 יש לדחות דה"ל איתא בבב"ת
 (סנהדרין סס) כי האי ליסנא הבא
 על אביו בלא ליסנא מעליא דר"י,
 וכן מחוקר הדין של ליסנא מעליא
 שהיא סוגיא דפ"ק דפסחים בטעמא
 דלשון, אור לארבעה עשר" ותרמז"ס
 בחיבורו לא חש למנקיט בלשון
 חכמים וכתב (בפ"ב דה' חמץ ומלה
 ה"ג): "ומדברי סופרים שבדקין
 ומשביחין החמץ בלילה מתחילת ליל
 ארבעה עשר לאור הנר", אין להביא
 מזה ראיה דבלשונו שבפסק לא חש
 לליסנא מעליא, די"ל דלשיטתו אצל
 בפירוש המשנה שכתב דטעמא דליסנא
 מעליא הוי שלא תהי' התחלת המסכה
 בלשון העדר, שהוא חושך המיוחד
 ללילה. מ"מ הוא ברור דדוקא
 בתועבה גדולה של הבא על אביו
 שי"ך לומר דמשום ליסנא מעליא יהי'
 נקיט עכו"ס, אבל באיסורים אחרים
 לא יכנס שום אדם לומר נכרי
 במקום שאפשר לומר המרכיב, ובפרט
 כשא"בא למטעי בשביל ליסנא מעליא,
 ותו אם תרמז"ס ל"ל דאפי' בהרכבה
 באיסור חייב בערלה ה' לו למתני
 הדין במרכיב סתם כלאים, ולא דוקא
 אילן מאכל באילן סרק, דאפי' אם
 נדחוק לומר דהירושלמי סובר דמרכיב
 אינו חייב בעכו"ס כ"א בישראל,

אילן סרק מין במינו טעם כבתחלה
 הוא אלא כן אכן קיימין כשהרכיב
 האנה שחורה ע"ג תאנה לצנה. עכ"פ
 ראינו דכשמרכיב אילן מאכל ע"ג
 אילן סרק חשיב נוטע כבתחלה
 א"כ פשיטא דאם אין שם פירות
 עבירה הן חייב בערלה, אבל אילן
 מאכל ע"ג אילן מאכל לא חשיב
 מרכיב כ"א במין בשאינו מינו,
 דהיינו בהיתר תאנים שחורות בלבנות,
 אבל מין במינו ממש לא חשיב מרכיב
 לענין עורכי המלחמה, א"כ י"ל דה"ה
 לגבי ערלה דוקא אילן מאכל ע"ג
 אילן סרק חייב משום דנוטע בתחלה
 הוא כיון שהסרק אינו עושה פירות
 כלל, אבל אילן מאכל ע"ג אילן
 מאכל אפילו מין בשאינו מינו הוא
 בכלל! מרכיב ולא נוטע בתחלה,
 ואע"ג דבישראל קי"ל חייב בערלה
 אולי בעכו"ס. פסור. אלא שזה דוחק
 גדול לחדש דיש חילוק במרכיב בין
 ישראל לעכו"ס, אלא אם חדש שיש
 חלוקים בפרטי ההלכות בין ישראל
 לעכו"ס אפי' במלות שהם מלווים
 עליהם, ושיש להם שייכות בהם,
 ועפ"ז יהי' רוחא לשמעתא בלא
 דוחק זה, ועוד דזה ביחא על
 הירושלמי דאפשר לומר דס"ל דעכו"ס
 אינם מזהרים על הרכבת אילן, אבל
 תרמז"ס הרי פסק שמוזהרים (כפ"י)
 דמלכים המוצא לעיל, א"כ למה
 נקט עכו"ס הרי באיסור משכחה לה
 בישראל, ובדלוי לא שי"ך לומר על
 תרמז"ס ליסנא מעליא דדרשו ז"ל
 מלך חפלו לפרש פסק ברור לכתיב
 תמיד הכונה בבירור באין חששא,
 דבמקום ששי"ך דיוק לשון למעשה
 ל"ה כלל לליסנא מעליא זכהא דכ'
 בעל המאור (רפ"ק דפסחים) דמשו"ה

לומר כס"ד לרמות ג"כ שארי פסולים לזה מהאי טעמא, ע"כ י"ל דהולרך כאן טפי קרא לזה דאפי' בקרבנות דידעו נמי איסור לן כל מוס כפי הפרטים שגלטוינו אנחנו, אבל בכל עניני איסור ודאי אין משגיחים על הדין של הגורם שיהיה הדבר איסור כ"א על העושה את האיסור, ואפי' במופלא כחוק לאיש דאיבו קטן הוא ולא בר עונשין מ"מ בהקדים הוא ואכלו אחרים קי"ל דלוקין (גדה מ"ו ב') וק"ו דלא שייך כלל לומר שמהודק שיהי' איזה חילוק בנכרי יהי' משום הכי היתר הערלה לגבי ישראל מה שראוי להיות אסור, ונפרט דעיקר איסור ערלה אפי' בשל נכרי ג"כ אינו כ"א לישראל, דנכרי אינו מצווה על איסור ערלה, ואיזה הצרכא יש כאן שאם מרכיב נכרי יהי' פטור מערלה, ע"כ פשוט דאם נאמר דמיירי פאן בנכרי שהרכיב באיסור לא יהי' שום לורך לכסוב שהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק, כ"א סתם שהרכיב כלאים.

לז) **והנה** במראה הפנים פי' (גד"ה תני') : גוי שהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק, מבאן מוכרת דהרכבה שגלטו צ"ג עליה דוקא באילן מאכל ע"ג אילן מאכל, והנה סתם דבריו ולא כתב טעם מפני מה יהי' דוקא אלל צ"ג איסור אילן מאכל באילן מאכל ולא אילן מאכל באילן סרק ובפ"ק דכלאים (הלכה ד' ד"ה תני מנין) לדר לומר דהרמב"ם ס"ל דאילן מאכל באילן סרק ליכא איסורא כלל, ותימא איך אפשר לומר כן הרי מפורש כתב כאן שאין ישראל ראוי לעשות כן, ומה שדייק מלשון הרמב"ם (בפ"א הלכה ה')

אבל הרמב"ם הרי נקיט לקמן סתם המרכיב חייב, ולא חילק בין נכרי לישראל, א"כ ודאי דגם בנכרי חייב על הרכבה, ומו דבשלמא בירושלמי דמוכח דס"ל דמרכיב אינו חוזר מעורבי המלחמה כ"א כשיש איזה חידוש בהרכבתו דהיינו לכה"פ תאניס שחזרות בלבנות, אבל מין במינו ממס אינו חשוב אפי' מרכיב, י"ל שפיר שיש קילוק בין מרכיב לטוטע בתחילה ולחלק עי"ז בין ישראל לעכו"ם, אבל הרמב"ם שלא חילק כן, א"כ אפי' מרכיב מין במינו בלא שום חידוש אם רק חתך את הענף מאילנו הוקן חייב בערלה, א"כ ס"ל דאין הפרש כלל בין מרכיב לטוטע בתחילה וממילא אין לחלוק בין ישראל לעכו"ם, ומו דאם נאמר לחלק בדינים בין ישראל לעכו"ם שייך זה במה שנגע להעכו"ם עצמו כמו באבר מן החי של עכו"ם אסורה כ"ז שמפרכסה ובישראל בשחיטה (כחולין ל"ג א' וקב"א ב', ועי' לעיל חות א') וכן בקרבנות במומין דלדין אפי' בדוקין שבטין הוי מומא ולדידהו דוקא מחוסר אבר (כע"ז ה' ב') מ"מ זהו דוקא מה שנגע להם, אבל מה שנגע משלהם לישראל ודאי הכל הוא בדיני ישראל, ובהא דמומין גופייהו דפריש קרא, "ומיד בן נכר לא תקריבו" וכדאמר' (תמורה ג' א'), הו"א כיון דצ"ג אינם מלווין אלא על מחוסר אבר בצמה דלשו, אין נמי נקבל מנייהו קמ"ל, וזה בקרבנות שיש עכ"פ מקום לומר קלת דאין קפידא כ"כ על קרבנס, וכדאמר' (מנחות ו' ב') שאין חטאת חלב טעונה נסכים שלא יהי' קרבנס מהודר, ורלה שם

עין הודר

כלאים, אבל כיון שאין בהם חילוק גדול ומורגש הרבה י"ל דאינם כלאים אלא ז"ק, ונפרש דבר זה לקמן בע"ה, בראי' נכונה, עכ"פ מיירי כאן בהיתר, ולפ"י קיימא מילתא דבאיסור אין נוהג רבעי וכהא דירושלמי דסוטה דנקיט הלשון פירות עזירה, דמשמע דהקפידא היא משום דבעזירה אין מלוה נוהגת ולא שייך לומר קודש הלולים לד' עלי', וי"ל דכיון דאינו נוהג רבעי אינו נוהג ערלה, דכל שאין אני קורא בהם ובשנה הרביעית יהי' כל פרוי קודש הלולים לד', לא קרינן זי' ג"כ שלש שנים יהי' לכם ערלים ופשמא דקרא משמע דעיקר מה שיהי' שלש שנים אסורים הוא כדי שיהיו חביצים הרבה בשנה הרביעית להלל לד' חסדו עליהם, דוגמת איסור אכילת מלה בערב פסח, (כרמז"ס פ"ו מחמץ ומלה ה"ב, מירושלמי דפ' ע"פ ה"א) וה"ה הפסח דאכל ללי מצעוד יום חייב משום לאו הבא מכלל עשה, ולוקה ג"כ משום דכהיב לאמר לאו אמור, (כפסחים מ"א ז' ומ"ב א') והכל כדי שתעשה המלוה בחיוב וה"ג יסוד הערלה, הוא משום שיאכל הפירות בשנה הרביעית בהילול צבית ד', וכד' הרמז"ן (צפי' על התורה) שכתב עוד שבתחילה קודם שנה הרביעית הפירות אינם טובים והדורים ואינם ראויים להביא אותם לפני מקדש ד' להללו עליהם, ע"כ אסור לאכול קודם שיבא מהם לגבוה, שלא יקדים הנחת עלמו לכבוד קומו (ועי' זוהר פנחס ד' רמ"א ע"א). עכ"פ תלוי יסוד ערלה ברבעי, וממילא לישראל לא חלקה תורה

שכתב המשל יחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח, ולא נקיט אילן סרק במאכל, לא קשה כ"כ כיון דבתחילה כתב אילן באילן מהם, הרי הכלל בכלל, ואם הי' מפרש מאכל בסרק ודאי הי' מקום לטעות דמאכל בסרק הוא יותר כלאים ממאכל במאכל מין בשא"מ, שאלו מ"מ הם בסוג אחד, אבל מאכל בסרק אינו אפי' מסוג אחד, ע"כ לא חש להאריך, ואם בדרך רחוק יהי' אפשר לטעות סמך על המפורש כאן (זה' מע"ש) על הרכבת אילן מאכל באילן סרק שישראל אסור לעשות כן. עכ"פ שמענו מזה דהאי דינא דעכו"ם שהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק בהיתרא קא מיירי, וכ"פ מראה הפנים, אלא שסתם ולא ביאר הטעם. והרי זה מחזק מה שכתבתי (לעיל אות א') דבאיסורי ז"ג אין הפרטים דומים לשל ישראל ודקדוקי המלות אללם הם תמיד על האופן היותר מוחשי כמו מפרנסת דאסורה להם שאין החוש מכיר שמתה עד שחלא נפשה, וכה"ג מומים הדקין אינם אללם קפידא, וכן בעריות קרוצי האב אין האדם מכיר כ"כ, ע"כ אינם מורחבים חללם כ"כ בקרוצי האם וכת"כ (פ' קדושים) אביו חוקה ואמו ודאי. וה"ג בכלאים באילן מאכל ע"ג אילן מאכל החוש מכיר מיד לפעמים כשמרכיבים יחור אחד בין ענפים הרבה ואילו נושאים פירות, הרי ניכר ובולט השחתת הכלאים, אבל באילן מאכל ע"ג אילן סרק לא שייך בדבר כ"כ היכר ע"כ רק לישראל אסור ולא לז"ג. וממילא דבר נוכל ללמוד דה"ה יתר האילנות החלוקים שאלל ישראל הם

ואסרה אפי' במה שהעכו"ם נטע בא"י, ובחול'ל באמת אינו כ"א הלכה (בקדושין ל"ט א'), אך שתי' בין אם הלכות מדינה או אפי' הלממ"ם מ"מ נאמרה מפורש להתיר בספיקה להורות שהיא בגדר סיג והרחבה. אמנם זה הטעם שיך אליבא דמ"ד נטע רבעי שכולל כל האילנות, אבל אליבא דמ"ד כרם רבעי יהי' ל"ל דבכל האילנות יהי' כד' הראב"ע מטעם היזק הגוף והנפש שיש בפירות ערלה, ואינו שיך לרבעי, אמנם לפי מה דקי"ל נטע רבעי (ברכות ה"פ ב"ד מצדכין הנ"ל וכלשון הרמב"ם הלכות נטע רבעי) שפיר י"ל דטרלה שייכה ברבעי, וכשאין רבעי משום פירות עבירה אין ערלה.

ועצם היסוד שכל מקום 'שהאילנות קרובים זה לזה אין ב"ג מוזהר, אע"פ שישראל מוזהר, מסתייע לן מירושלמי (כלאים פ"א הלכה ד') דאיתא התם: "חני נכרי שהרכיב אגוז ע"ג פרסק אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן נוטל ממנו יחור והולך ונוטע במקום אחר". והנה זה הלשון הוא ממש כלשון המובא לעיל ממש' ערלה. אמנם שם העיר במראה הפנים שהלשון מורה שאלל ב"ג יליכא הרכבה דאילן מאכל בסרק, וכבר ביארנו לעיל דהדבר מוכרח, ופירשנו בטעם בע"ה. אבל כאן כתב במראה הפנים (ד"ה תני.): "הני עכו"ם שהרכיב אגוז ע"ג הפרסק אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן וכו', כלומר שאין ישראל רשאי לומר לעכו"ם הרכיב לי אילנות, ואעפ"כ אם עשה מותר ליטול ממנו יחור ולנטוע במקום אחר, ובתוספתא זו פסק הרמב"ם (כלאים פ"א הלכה ו"ו)

ואסור לישראל להניח לעכו"ם שירכיב לו אילנות כלאים, וכו' ומותר לטול יחור מן האילן שהרכיב כלאים ולזרע מזרע הירק, שנזרע כלאים, ומשמע אפי' ישראל בעלמו שעבר והרכיב או זרע כלאים מותר היחור והזרע כדכתב שם אע"פ שהוא לוקה הרי אלו מותרים באכילה וכו', והא דקתני בתוספתא "עכו"ם שהרכיב" לרבותא דרישא קתני דאע"פ שאין העכו"ם מוזהר על הרכבת כלאים וזריעתן וכרבנן דר"א (סנהדרין נ"ו ב') דאין כלאים בכלל ז' מלות אלא דאסורין בהרבעה ובהרכבת האילן כדכתב הרמב"ם (מלכים פ"י הלכה ו"ו) מפי הקבלה שצ"ג אסורין בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן ואין נהרגין עליהן, ולפ"ז נוכל לומר דהא קמ"ל הברייתא, חדא: דאין ישראל רשאי לעשות כן בשלו. ועוד: דהא מיהת באיסורא קאי עלי' בהרכבת האילן. ודבריו ז"ל תמוהים מאד בפירוש הירושלמי, דאיך אפשר לומר שיהי' הכונה של אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן, היינו להניח לב"ג להרכיב בשלן, וכי מפורש כאן שהנכרי עשה כן בשל ישראל, דנאמר דהוא אסור, ואי בשל עכו"ם אם הי' מותר לנכרי הרכבה כרבנן דר"א, ודאי ישראל מותר לזוה לו, דקי"ל דלומר לעכו"ם חסום פרתך ודו"ש בה דישה שלך מותר לכו"ע, דע"כ לא פליגי רש"י וחוס' (ב"מ ל' א') אלא בחסום פרתי ודו"ש בה, שהפרה היא של ישראל, דרש"י ס"ל די"ל דאסור אפי' בדישה שלך, אם נאמר שצות ג"כ בשאר איסוריה, ותוס' ס"ל דדוקא בדישה של ישראל אסור אבל בדישה של נכרי הוי כאומר לנכרי אכול גבלה (עיי"ש חוס')

עץ הוד

שהלשון הוא שזה בשניהם מחולקין
 צדין הרכבת חילין דשם נקיט דצ"ג
 חסור אלא שמוטר בסרק ע"ג
 מאכל).

לח) אמנם הדברים צרורים ומחירים
 צ"ה עפ"י מה שכתבנו
 דצ"ג אע"פ שהם מזהרים ג"כ על
 הרכבת חילין, אינם מזהרים כ"א על
 מה שגראה הכלאים בולט ביותר,
 כי כן דרך מלות צ"ג בכלל וכמו
 שכתבתי לעיל הדוגמאות לזה, ויש
 להוסיף ענין הגרושין שבישראל תלוי
 בספר כריתות והזרק גט לאשתו או
 נותן צידה מה"ת מגורשת היא אפילו
 אם תשאר אח"כ בביתו כ"ז שלא
 תתיחד עמו שאז ג"כ לא יהי' ציטול
 לגט. כ"א חשש קדושין אליבא דצ"ה
 דאמרי הן הן עדי יחוד הן הן עדי
 ביאה (גיטין פ"א ב') ואעפ"י שלא
 עשה שום מעשה המורה בגלוי על
 היותה גרושה כיון שנעשה משפט
 המורה היא מגורשת, אבל צ"ג מחימתי
 התרתה משפרעה ראשה בשוק (כסנהדרין
 ג"ח ע"ב) וזה קאי על שפחה שיחד
 צ"ג לעבדו, ועל גרושה של בן חורין
 כ' הרמב"ם (פ"ט מה' מלכים ה"ח)
 ומחימתי תהיה אשת חבירו כגרושה
 שלנו משויג'אנה מציהו וישלחנה לעלמה,
 או משתלא היא מהמת רשותו ותלך
 לה ע"כ הכל דברים מפורסמים שלא
 הלריכתם תורה ללמוד פרטי ודקדוקי
 משפטים, ע"ז נאמר מגיד דבריו
 ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה
 כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום, ע"כ
 אע"פ שב"ג חסורין בהרכבת חילין
 מ"מ אינן חסורין במה שאללנו נקרא
 כלאים אם המינים מסדמים הם זה
 לזה, ואגוז ופרסק הם לא רחוקים
 כ"כ זה מזה, וסימן לרצב שצטרוך

ד"ה חסום). אבל צפרה של נכרי
 ודישה שלו לית מאן דאסר. א"כ
 בשל נכרי למאן דאמנו דמותרין
 בהרכבת חילין מאי שייך חין ישראל
 רשאי לעשות כן. ותו דהלשון עלמו
 דחוק מאד לומר דחין ישראל רשאי
 לעשות כן דהכונה מפורשת על עלם
 פעולת ההרכבה נפרש על האמירה.
 ועוד דעיקר חסר מן הספר דלא
 דיבר כלל מענין אמירה, וחוק מזה
 הדבר תימא דמסיק דרצנן דר"א
 ג"כ ס"ל דבן נח חסור בהרכבה אלא
 שאינו נהרג, א"כ תיירי באיסור א"כ
 מאי שאין ישראל רשאי לעשות כן אפי'
 נכרי ג"כ אינו רשאי. ותו דעלם
 הדבר שפירש דהרמב"ם פסק כרצנן
 דר"א וס"ל דסברי דחין הרכבת
 חילין מכלל שבע מלות, היינו דחין
 נהרגין אבל מ"מ חסורין מפני הקבלה
 והדבר מלד עלמו הוא נכון ומוכרח
 כמו שנתבאר בע"ה. אבל לריך לברר
 מהיכן לקח הרמב"ם עיקר היסוד
 לרצנן יש איסור מפי הקבלה על
 הרכבה שלא נזכר כלל בגמרא
 דסנהדרין פ' ד' מיתות בסוגיא דשבע
 מות צ"כ (ד' ג"ו הכ"ל). ותו קשה
 אד' ירושלמי דידן למה נקט מין מיוחד
 אגוז ע"ז פרסק מה לנו ולמינים
 מיוחדים צענין ההלכה, הי' לנו לומר
 עכו"ם שהרכיב כלאים בחילין אע"פ
 שאין ישראל רשאי לעשות כן נוטל
 ממנו יחוד ונוטע במק"א. ותו דעיקר
 הא דנעפ"י שאין ישראל רשאי לעשות
 כן מיותר הוא דאטו ע"כ לא קרינו
 בחורה שדך לא תזרע כלאים, ולא
 שנינו דין הרכבת חילין שודאי חסור
 לישראל (ועוד דלפ"ד זה"פ יהיו
 אלו שהי התוספות המוצאות בירושלמי
 כלאים דידן ובירושלמי ערלה דלעיל

והתניא עכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין. עכ"פ קים לן שינויא דתני אבור במקום חייב משום רישא א"כ אין לד"יק מהלשון לבד. אמנם הרמב"ם חמך עיקר יסודיו על חלה שני סהמי צרייתות דירושלמי דכלאים ודערלה שהבאתי, ששניהם אומרים על פרט אחד מכלאים דהרכבה: „אע"פ שאין ישראל רשאי, לעשות כן" ומשמע הא צ"ג רשאי ודוקא זה הפרט דאם כל הפרטים היה צן נח מותר בהם היה ראוי לימרה בסתם: „נכרי שהרכיב כלאים" וכמש"כ, ובפרט בהא דערלה דמביא הדבר לידי טעות לומר שדוקא במאכל ע"ג סרק יהי נוהג ערלה ולא במאכל ע"ג מאכל ולמה לנו כל הטורח הזה כיון שב"ג מותר גם במאכל ע"ג מאכל וכ"מ שהוא היתר לדידהו הרי נוהג בו ערלה א"כ למה פרט מאכל ע"ג סרק, א"ו דבאמת כך סיפא דסנהדרין לכו"ע אחיא ולאו דוקא לר"א ואסורין דאיתא בה דוקא הוא ולא חייבים וזה נמי מסתייע לחלק צין כלאים דאילן של ישראל מדבן נח משום שאין איסורין מן התורה ממש ב"א מקבלה ודעת הרמב"ם הוא שדבר המפורש בתורה חמיר טפי כדפירש (בפ"ה מה' שחיטה הלכה ג') ואע"פ שכולם הם הלכה לממ"ס הן הואיל ואין לך בפירוש בתורה חלה דרוסה התמירו בה וכל ספק שיסתפקו בדרוסה אסור ושאר שבעה מיני טריפות יש בהם ספיקון מותרים כמו שיתבאר. ע"כ וכש"כ שעקרו הוא קבלה הלכה למשה מסיני שראוי להיות בו דברים לקולא נגד מה שמפורש בתורה מן המליט, ע"כ הרכבת אילן מאכל ע"ג אילן סרק והרכבת פירות הקרויים

ערך פרסק חרגס המתרגם (קאניגס-נוס) שהוא בלשון אשכנזי חגוז המלך ש"מ שיש לו שייכות עם חגוז ע"כ בקלת מן התואר, וכה"ג כבר אינו כלאים אלל צ"ג, ע"כ אמר ממש כמו שאומר בצרייתא דערלה לענין מאכל ע"ג סרק כן נמי הכא בחגוז על פרסק אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן דאלל ישראל חסוב כלאים מ"מ נוטל ממש יחוד ונוטע במקום אחר. ועכ"פ מה שהמהו הפוסקים על הרמב"ם מהיכן לקח לפסוק דב"ג איסורין בהרכבת אילן, שהרי רק ר' אליעזר יחידאה אמר כן. ויותר יש לתמוה שגם כר"א לא פסק שר"א ס"ל שהוא מו' מלות צ"ג והרמב"ם חדש שהוא מפי הקבלה, אף שאמת הדבר לע"ד מה דאיתא בצרייתא דסנהדרין אחר דברי ר"א אף על הכלאים מותרים צ"ג ללבוש כלאים ולזרע כלאים ואינם אסורים כי אם בהרבעת בהמה והרכבת האילן בלבד ס"ל להרמב"ם דהא לאו ר"א היא כ"א סתמא דצרייתא ומדייק לה מדתני אסורים ולא תני חייבים, מיהו ודאי על דיוק זה לבד א"א לסמוך דחיבא למימר משום דצעי למחני צרישא מותרים תנא סיפא אסורים וה"ה דחייבים נמי וכדאמר כה"ג (בסנהדרין נ"ז ע"ב) על הגזל נגזל וגזל וכן יפ"ת וכן כיוצא בהן עכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל אסור וישראל נעכו"ם מותר, ואם איתא ניסני חייב, ומשני משום דקצעי למיתני סיפא ישראל בעכו"ם מותר תנא רישא אסור, ופריך והא כל היבא דאית ליה חיובא מחנא קתני דקתני רישא על שפיכת דמים עכו"ם בעכו"ם יעכו"ם בישראל חייב ישראל בעכו"ם פטור, התם היכי ליתני איסור מותר

עין חדר

זה לזה מותרים לב"ג לגמרי, ע"כ לא מליין למתני דבר שעושה ב"ג בהיתר וישראל חסור לעשות כן כ"א בהרכבת אגוז ע"ג פרסק ובהרכבת מאכל ע"ג סרק.

נמצאים למדים שמה שכתב הרמב"ם שטוהג רבעי ב"ג בהרכבה היינו בהרכבה מותרת ולא בהרכבה חסורה, אלא שהיא מותרת רק להב"ג עלמו מטעם הג"ל. ומ"מ אע"פ שלפ"ד אלה יהי' הדבר יותר פשוט בהרכבת לימון ואחרוג אין איסור לב"ג אין מזה שום רפיון להקל במורכב כזה באחרוג חוץ מכל יתר הטעמים היסודיים שאינם שייכים כלל לאיסור כלאים, ואפילו מלד טעמו של הלבוש ג"כ לא שייך להקל בזה משום דרבעי הבן נח עושה זה לעלמו הוא מקדש את הרבעי ונקרא קודש ואולי יאכל אותה לעלמו כמו שאוכל קרבנותיו שלו אליבא דמ"ד קרבו שלמים ב"ג (זבחים קט"ז א') א"כ הוי מלוה דידיה אזלין בהר הלכותיו, וכיון דבדידיה לא נהוג כלאים בהרכבה זו מותר ג"כ למלותו שלו, אבל שיבי' כשר בשביל כך למלוה של ישראל דבר זה א"א דדמי לקרבן בעל מוס שאינו מחוסר אבה דכשהב"ג רולה להקריבו בעלמו מותר בצמה דידהו אבל כשמביא לנו שאנו נקריב אמר הכתוב ומיד ב"ג לא תקריבו וכמשכ"ל.

ג מלד כל שתעבתי אין ראוי לעשות בזה פלוגתא רחוקה, שהרי ד' רש"י היא דכל שיש איסור בתורה אפילו אם נעשה ע"פ לאו ב"ח מקרי תיעוב וכך היא השיטה הפשוטה, א"כ אע"ג דיש מקום לומר דבעינן שיבי' האיסור שייך להעושה מ"מ די שיביה עכ"פ ב"ח בכלל המלוה כה"ג

דרלה לומר (בקדושין מ"א) דיהיה נקרא עכו"ם ישנו בתורה תרומה משום שעב"פ כשתרמו של עלמם תרומתן תרומה, ע"כ ב"ג ד"ד כיון שהם מלווים על עיקר המלוה ודאי מסתבר שכל הפרטים שהם אלו תיעוב מ"כ הוי תיעוב לדידהו אלא דא"א למסור ד"ת לנכרי דקדוקים רבים ע"כ אינם מותרים על הפרטים אבל גבי מלוה שאינם מותרים בהכלל י"ל שמה לדידהו אינה שייכה כלל ואין בה שום תיעוב ע"כ מסתבר דבהא מיהא יודה הלבוש דחשיב תיעוב ב"ג אפילו אם עשה באופן הפרט שהגוי מותר בה כיון שהוא מותר מפי הקבלה על הכלל, ואין בזה לד קולא.

לש) ומה שגדלה מדברי הגאון בית אפרים שאין בהרכבה פועלת על היחור לשמתו לצד מה שכתבו להוכיח לעיל (אות י') שהדבר מוכרח שנעשה שיגוי גדול ע"י ההרכבה בפירות שביחור ועל שיגוי זה לא מדע כלל אם זה הוא ענין מין של המלוה וכדכ' מדברי הרשב"ם דבב"ס, הנה עוד הדבר מפורש בירושלמי כלאים דאיתא (בפ"א סוף הלכה ד') : "מני אין מרכיבים זיתים ברכב של תמרה מפני שהוא אילן באילן, רבי יודן בעי ולית הדא פליגא על רבי לוי אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים סביב לשולחך מה זיתים אין בהם הרכבה אף בניך לא יהי' בהן פסולת, הא מבבל שיש בהן פסולת, שתיי' היא הבא שהוא עמיד למתקה כהדא דר' שמעון דה' הוה משקה פרסיהו יין מבוסל בשביל למתקה". ופיהוש בירושלמי הוה הוא פשוט. אמנם למדנו ממנו הלכה

הם את כח הרכבתם לשנות. פתונה
 צלילות אחרים, ולזה הפירוי אחי
 הרב השנון מר שאל חנה הכהן
 שליט"א. ומרויק ביותר מה שדייק
 בירושלמי דידן ברכב של תמרה מה
 שלא מלינו דמיון זה בשאר דוגמא,
 דהנהוג הוא לומר הרכיב זה ע"ג
 זה בסתם, אלא שרולה להשמיענו רבואה
 שאפילו זיתים שאינם מקבלים הרכבה
 כשהם למעלה אסור ברכב של תמרה
 שהיא למטה, אבל אם תני סתם ה"א
 דהכונה הרכבה של תמרה על הזית
 אסורה ולא הייתי מדייק כ"כ הלשון
 משום דהייתי טועה לומר שבזיתים
 לא שייך הרכבה, ע"כ אכפל ומני
 רכב של תמרה שיפורש שהתמרה
 היא הנרכבת מכלל שהזית הוא הרכב
 למעלה ומ"מ חשוב כלאים משום
 יניקה, ובכלל מה דנקיט זית ותמרה
 נראה משום שהם קרובים. זה לזה
 בתואר תבניתם ה"א דלא יהיה כלאים
 זה בזה קמ"ל.

והנה בירושלמי דכלאים הג"ל גבי
 נכרי שהרכיב אגוז ע"ג פרסק
 איתא נמי עכו"ם שהרכיב תרד
 ע"ג דרכון אע"פ שאין ישראל רשאי
 לעשותה כן נוטל ממנו זרע והולך
 וזרע במקום אחר, ו"ל שאותן שני
 המינים ג"כ יש להם שזוי קלה
 אבל לא שזוי גמור כ"כ באופן שיספיק
 להתיר לישראל. אך באמה א"ל לזה
 דהלשון משמע דהני מינים מיני
 זרעים הם א"כ ירושלמי למעמיה
 דאע"ג דבחולין (ס' א' ד"ה הרכיב)
 כתבו תוס' דאיבעיא דרבינא הרכיב
 שני דשאים זה ע"ג זה לר"ח כל
 פפא מהו בחד תירולא, דהיינו שב"ג
 דאסורין בהרכבת חילן אם אסורים
 ג"כ בהרכבת דשאים. והנה אם

רבהא שעלם איסור כלאים בהרכבה
 אע"פ שאסרה תורה את מעשה
 ההרכבה עלמה מ"מ אין זה איסור
 כ"א מלד היניקה שיש ע"י ההרכבה
 ואם היה חילן אילן צרור לנו שאינו
 מקבל יניקתו מאילן אחר שמרכיבין
 אותו עליו היה מותר להרכיב אותו,
 ע"כ פריך למה אסור להרכיב זיתים
 ברכב של תמרה היינו כשהתחטון יהי'
 של תמרה כמו ארכובה שבגפן (פ"ז
 דמכילתין משנה א') הרי זיתים אינם
 מקבלין הרכבה וזיתים יונקים מאומה
 משום חילן אחר, שכן אמר שזיתים
 אינם מקבלים הרכבה, ע"כ הם דמיון
 לבנים כשרים שאין בהם פסולת,
 וכיון שאין יניקה לזיתים מאילן אחר
 מותר להרכיבם ע"ז משני נהי שאינם
 יונקים כ"כ עד שהשתנה לזרחה ע"ז
 מ"מ הם יונקים בשביל למסקן ולסן
 בהם טעם אלא שאין פועל עליהם
 כ"כ כמו שפועל על פירות אחרים
 ששם נעשה ע"י ההרכבה שינוי עלמו
 בתכונת הפרי וכאן הוא דומה כמו
 שמסקה יין לפירות שאינו כ"א נתי
 בהם טעם ולא משנה את תכונתם.
 ע"כ למדנו שכל שארי הרכבות חן
 מזיתים אינם מסתפקים רק בקבלת
 טעם לבד, כ"א הם משנים ג"כ את
 תבונתם, ובזדאי בכה"ג לא מקרי
 שמו עליו לענין מלוה וכחש"כ.

י"פ"ד ירוש' הג"ל דא"א לזיתים
 שיקבלו הרכבה של שינוי
 זריך לבאר מה שאמר בירושלמי לעיל
 'סוף הלכה ד' : "הזיתין והרימון מה
 יפיק מבזיהון שיפין" היינו כשמרכיב
 את הרימון ע"ג הזית דאי להיפך
 א"א ח"א שילא שום דבר משונה
 וזיתים עלמם שאין הזיתים מקבלים
 הרכבה לשנות לזרחה אבל מתנים

עין הדר

הרמב"ם מפרש ג"כ כד' התוס' יונח ביותר מה שפסק דב"נ אסורין בהרכבת אילן, בין לפי המובן הפשוט דר"א וחכמים פליגי אפי' באיסור, בין לפי מה שכתבתי מד' מראה הפנים. וחזקנו דבריו בע"ה דכו"ע מודו באיסור, ואחד מחזוקי הדברים הוא מה שפירשנו הברייתא דסנהדרין דסיפא דמותרין ב"נ ללבוש כלאים ולזרוע כלאים ואינם אסורים אלא בהרבעת בהמה והרכבת אילן בלבד, דקאי אליבא דכו"ע ולא דוקא לר"א, ואסורין הוא דוקא, והיינו משום דאיבעיא דרבינא, דהוא בתרא מורה כן שפשיטא לי' בהרכבת אילן אסור לב"נ, ולא קא מיבעיא לי' אלא אם גם דשאים ג"כ בכלל האיסור. ומה שלא הביא הרמב"ם להחמיר בהרכבת דשאים לב"נ נראה דס"ל דאלל ב"נ ספק אפי' בשל תורה הוא לקולא, ומסתבר כן לטעמי' ביחוד דס"ל דכל הספיקות מה"ת מותרין, א"כ ראוי לומר שאין ב"נ מזהרין אמיתי דרבנן, וכן מסתבר לכאורה דהא אגן ג"כ אי לאו לא תסור לא הוה ידעין חיובא דמדי דרבנן, ביותר לטעמי' של הרמב"ם דס"ל (ספר המלות שורש א') דהאי לא תסור הוא דרשא גמורה ולא אסתכתא וקאי על כל עיני דרבנן, אפי' מה שחדשו לתקן להוסיף ע"ד תורה, ולא דוקא לקבל מהם מה שקבלו או מה שדרשו בפירוש התנאים, א"כ מנ"ל לב"נ חיובא דרבנן, דודאי אינם מזהרים על לא תסור, דא"כ נפשי להו משבע מלות ב"נ. וליכא למימר דהוי קום ועשה, דהיינו לקיים דברי חכמים, כדמשני שם (סנהדרין נ"ח ב') על קושיא הש"ס על פרי

ששבה, שהרי פריך שם לה"ג נמי אדינים, ומשני (שם נ"ט א') קום ועשה ושוא"ת ננהו, א"כ כל שיש בדבר שני הלדדים בין קו"ע בין שוא"ת חשיב להו, וגבי לא תסור הלא איכא תרתי קו"ע במלות דדבריהם שליו לעשות, ושוא"ת בל"ת דידהו, ובי' לי' למיחשבה, ועיי' תוס' (שם נ"ט ב' ד"ה והא) דאפי' אם פרט אחד נמלא במלוא שיהי' בה שוא"ת ג"כ שייך למיחשבה, וק"ו בכללות דרבנן דאיכא טובא שוא"ת, אלא וראי דאין ב"נ מזהרין ע"ז, א"כ י"ל דמשו"ה פסק לקולא באיבעיא דדשאים. אך באמת כפי מה דקי"ל בכללי הוראה דמה שמיבעיא בבבלי ופשיטא בירושלמי נקטי' כפשיטותא דירושלמי, אתי שפיר בפשיטות מה שלא אסר הרמב"ם בהרכבת דשאים בב"נ, שהרי לקמן (הלכה ז') כדמייתי הך דר"א דב"נ אסורין בהרכבת אילן מפני שכתב בהן "למיניהו" פריך בפשיטות, והרי דשאים כתיב בהם למיניהו, ומשני אין כתיב בליווי אלא בהולאה, א"כ פשיטא לירושלמי שהרכבת דשאים אינה אסורה לב"נ, ונפשטה ספיקא דרבינא לקולא. עכ"פ משו"ה ניחא בתריד ע"ג דרבון ששניהם מיני זרעים הם [ולא כדעשה בזה המתרגם לאשכנזית בערוך ערך דרבון שתרגם דראכע-שלאנגע, דהיינו מין נחש, ונהחלק לו דרבון זה בדרקון בקו"ף שהביאו הערוך ג"כ לקמן בערכו, ולא ראה בפנים הירושלמי שמהיים ישראל ניטל ממנו זרע וזרע במק"א, הרי דבכלאי זרעים עסקי' ולא בהרבעת בע"ח, ובזרעים מותר ב"נ להרכיב ע"כ בפשיטות אמר אע"פ שישראל אסור לעשות כן הא ב"נ

לחקנת ז"ד שעבר זה אסמכוהו על ל"ת, אע"ג דררשי' ממה שכתוב שם, ע"פ השופט אשר יהי' בימים ההם" אין לך אנהו ז"ז שבימך (כר"ה כ"ה ב', וכד' הרמז"ס ממרים פ"ב הלכה א', ועיי' כסף משנה שם), זהו אם נחלקו בתי דינים זע"ז הוה עם העבר, אבל כ"ז שלא נחלקו ודאי בכלל לא תבוג הוא לשמוע תמיד לז"ד שנתקבל כבר בישראל, ולד' הרמז"ן אסמכוהו אל"ת וי"ל דשמיטה לז"ד שהי' בשכר הימים זה אינו מונח כ"כ בשכל של הסברא הפשוטה, אלא לישראל שיש להם הורה נלחית, הכוללת את כל אשר יעשה האדם וחי בהם, מסתבר שגם לתקנות וסייגים שבה ג"כ לריך עמידה קיימה כ"ז שאין ז"ד אחר כראוי לזה ע"פ גדרי התורה חולק ומבטל, אבל ז"ג שמספטיהם והנהגותיהם אינם יכולים להכנס כולם תחת שבע מצות דידהו ולריכוס להתנהג בנימוסים אנושיים, ואפי' המלות שגלטו כבר כתבתי, דפרטי הדברים לא נחסרו להם (לעיל אוח א'), ומכש"כ זדינים דהם מאוויס רק על כליות הושבת ז"ד (וכד' הסוגיא דסנהדרין ג"ו ב', וכלשון הרמז"ס מלכים פ"ט הלכה י"ד) ואע"ג דהרמז"ן (בנימוקי תורה צפרשה וישלח צעובדא דשכס) חלק עליו, וס"ל דגם לדון את הפרטים של הדינים ג"כ חייבים כענין דיני ישראל, נראה פשוט דכוונתו הוא כענין דישראל, כלומר שכמו שיסוד מצות דינים בישראל הוא מה שמוטל על ז"א לקיים הדינים, כך דיני ז"ג היינו מה שמוטל לקיים פרטי דינים של עניי המספטים לעומת מה שכ' הרמז"ס

שרי, זה"ה לעיל נמי ז"ג שרי וכוון שביארנו דסתימות הירושלמי ס"ל בודאי דאיסורא דהרכבת אילן לז"ג ליכא למאן דפליג כ"א אחיזבא פליגי, מבוססים הנה דברינו שכתבנו בע"ה, שכל כי האי ליטנא נכרי שהרכיב אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן, בהיתורא דז"ג קא מיירי, והיינו מפני השינוי של פרטי ההרכבות שאסורים לישראל ומוותרים לז"ג.

מ) ובעיקר ענין דל"ת אלל ז"ג אע"ג דלכאורה הדבר פשוט דלשיטת הרמז"ס ודאי לא שייך לז"ג, מטעם שכתבתי דא"כ נפישו להו מצות, אמנם לדעת הרמז"ן דעיקר הדבר דל"ת הוא אסמכתא, י"ל שמ"מ יסוד החיוב מנין כיון שבתורה לא נאמר בזה דבר, אלא ודאי ל"ל דעל היסוד א"ל ראי' דמלתא דפשיטא היא מסברא דלריך לשמוע לדברי גדולי האומה, וכבר כתבו הפוסקים דסברא הוי דאורייתא ממס, וי"ל דחמיר עוד יותר, וכמש"כ בספר חסידים (סימן ת"ה) שמה שנטע הקצ"ה בעומק דעתו של כל אחד מבכ"א להכיר את הטוב ואת הרע חמיר טובא, ומשו"ה עונשן של מדות רעות חמור הרבה וכדחמירו בזה חז"ל, ולפ"ז י"ל דלשיטת הרמז"ן דברי סופרים חמורים הם יותר ממה שהם חמורים לשיטת הרמז"ס, דלשי' הרמז"ס נכללים הם צמ"ע ומלות ל"ת פרטית, ולשי' הרמז"ן הם נוצעירי מכללות כל התורה כולה אם הוא מטעם סברא י"ל דז"ג ז"כ מאוויס הם, אלא די"ל דמטעם סברא לז"ג לא היינו יודעים כ"א לשמוע לז"ד החי בכל דור, אבל להיות חיוב לדורות הבאים לשמע

עין הדר

אינם מלווים ע"פ התורה אלא לפי
 מה שיגזרו עליהם שוכטיהם ע"פ
 היושר האנושי, ע"כ ודאי לא שייך
 לומר כלל צדן על צע"ח עכו"ם,
 חפי' כסיד ישראל תקיפה, דאין לנו
 רשות לכופ אמת, כ"א לדון צדינים
 שהוא מזהר עליהם, דהיינו דיני
 שופטין, ומשני כשקיבל עליו מדעתו
 דנפשי' לדון בפרט זה צדיני ישראל.
אלא שלכאורה קשה טובא על הנחה
 זו דאם הגמרא מיירי כסיד
 ישראל תקיפה, א"כ קשיא מהח
 דאמרי' (ב"ק ק"ג א') "ישראל ונכרי
 שבאו לדן אם אתה יכל לזכו צד"י
 זכו ואמור לו כך דיננו, צדיני
 עכו"ם זכו ואמור לו כך דינכם",
 ומעתה הרי זכות הוא ליתומים שיהי'
 השום שלהם שלשים יום, א"כ צודאי
 הרי לריכים אנחנו לזכות את
 היתומים נגד הנכרי ולומר לו כך
 דיננו, ואם בשאר צנ"ח אנחנו חייבים
 לעשות כן, ק"ו ציתומים שאנחנו
 חייבים לאפוכי בזכותם צוותר, כדאמר
 חז"ל (כתובות ק"ט ב') : "האי מאן
 דמוקים אפוטרופוס נוקים כי האי
 דידע לאפוכי בזכות דיתמי", ופסקי'
 כן הלכה לדינא (ח"מ סי' ר"ל סעי' ב').
אלא דבפשיטות איכא למימר
 דל"ק כלל שהרי מפשטות
 לשון הגמ' (ב"ק ק"ג הג"ל) משמע
 דזה הדין הוא דוקא לר' ישמעאל
 דס"ל גזל עכו"ם מותר, א"כ לדין
 דגזל עכו"ם אסור כמו שפסק
 הרמב"ם (גזילה ואבידה ש"א ה"ג)
 ובסוגיא דעלמא, א"כ אסור לומר
 לנכרי כך דיננו כדי לזכות את
 ישראל, כ"א לריך לשופטו לזכו
 כדנייהם, א"כ שפיר מקשה הגמ'
 עכו"ם מי לית שהרי אסור להעביר

שאין מלות דינים שלהם כ"א הושבת
 צ"ד לצד, ולפ"ז על הקיום של הדינים
 לדעת הרמב"ם אינם נהרגים, דאין
 זה מכלל שבע מלות, ולד' הרמב"ן
 שפרטי הדינים הם ודאי יכולים להיות
 מחולקים מדיני ישראל, שצדיני ישראל
 העיקר הוא קדושת התורה, וצ"נ
 הכרעת היושר האנושי. ולע"ד הדבר
 מוכרח מסוגיא דערכין (כ"ז א') דפריך
 אהא דאר"י אר"א אין נזקקין לנכסי
 יתומים אלא א"כ היתה רבית אוכלת
 בהן, ממתני' דשום היתומים שלשים
 יום צמאי עסקי' אילימא צבע"ח
 עכו"ם מי לית, עד שמוכרח לאוקמי
 בדוחק כשקיבל עליו לדון צדיני
 ישראל, וכשקיבל עליו לזה ולא קיבל
 עליו לזה. ולכאורה הדבר תמוה מאד
 דמי סני לן לאוקמי מתני' דמיירי כסיד
 ישראל תקיפה, ונכרי הכזום תחת
 ידיו, דכה"ג איכא כמה הלכות,
 דמיירי בזה, וכהא דמוקים רב שמואל
 בר"י אמר רב מתני' דהאשה
 שנחצשה (כתובות ג"ו ב') דמיירי
 כסיד ישראל תקיפה על אזה"ע, ואם
 כך הוא הדבר צמסנה הג"ל דהענין
 עלמו מוכיח לכאורה ההיפך, שהרי
 אנו שונים בה שאשה בה ישראל
 נחצשה ע"י נכרים, ומ"מ מוקמי'
 לה כסיד ישראל תקיפה על אזה"ע,
 אלא דנזדמן חיזה ענין שהי' רשות
 לנכרים לחצשה, אע"פ שהוא רחוק
 מן המליאות, וק"ו צדן פשוט עם
 נכרי יחיד שאנו למדים צמסנה
 דערכין, דודאי אפשר לאוקמי כסיד
 ישראל תקיפה על אזה"ע. ולפ"ז קשה
 מאי קושיא מי לית צע"כ לית עד
 שתלא נשמתו, אלא ידאי שדין
 תורה הוא שהדינים שב"ג מלווים עליהם
 הם רק בכללות, ובפרטי הדינים

ואין בזה משום הטיית הדין, וע"ז פריך הגמ' דערכין (הג"ל) כיון דאם לא לאית העכו"ם וימחה אסור לכוף אותו ע"ז ובסתם ודאי עכו"ם מקפיד ולא יהיה א"כ לזה יתקנו חכמים תקנה כזאת שהיא מילתא דלא שכיחא כלל כיון דלא משכח"ל גוזינא דיתומים כ"א בצע"ח עכו"ם, ואפשר לומר עוד דמסתמא מיירי מתני' בא"י, ובא"י אסור להוסיב עכו"ם כ"א גר חושב בקיבל עליו שמירת שבט מלות צ"ג (כדעת הר"מ צפ"י מה' ע"ז הלכה י"ו) והראב"ד שפקפק ע"ז בהשגה מ"מ נראה שרק בישיבת ארעי נשאר בפלוגתא, ובישיבת קבע מודה לו, ותקנה של חכמים לא יתקנו על דבר המודמן רק ע"י ישיבת ארעי דהיא ג"כ מלתא דלא שכיחא, ואע"ג דאין גר חושב נוהג כ"א בזמן שהיובל נוהג, ולד' הרמב"ם בטלו יובלות משגלו שבט ראובן גד וחלי שבט מנשה (ה' שמיטה ויבל פ"י הלכה ח') וס"ל דבבית שני לא נהג יובל והא דמנו יובלות הוא רק לקדש שמיטין כמש"כ שם (פ"י הלכה ג') וכסוגיא דערכין (ל"ב ב') כר"ג צ"י, ועי' תוס' שם (ד"ה מנו). א"כ לפ"ד לא הי' במליחות גר חושב מזמן גלות ראובן וגד וחלי שבט מנשה שהוא בזמן קדום מאד שזה הי' בתחילת מרידתו של הושע בן אלה כדפי' רש"י בשם סדר עולם (בישעי' ח' פסוק י"ג), וקשה מאד לומר שדין המשנה יהי' שנוי רק על הזמן הקדום ההוא, ואע"ג דכמה דינים עסוקים במשנה בזמן שהיובל נוהג ואפי' בסתם משניות וברייתות נראה מדברי הש"ס (גיטין מ"ח א'), כסוגיא דקנין פירות בקנין הגוף דמי

עליו את זכותו, אלא שתמוהים הם לפ"ז דברי הרמב"ם (מלכים פ"י הלכה י"ב) שהביא ברייתא זו להלכה דאם אחד רולה ואחר אינו רולה לדון בד"י מוכיח את ישראל איך שיהי' לו זכות בדינו או בדיניהם, והרי הוא פסק דגזל עכו"ם אסור, ולפ"ז הוא דלא כהלכתא. ואפשר הי' לומר דבסוף, כדמוקי' בגמ' צ"ק (שם): כאן בגזילו כאן בהפקעת הלוחתו, והפקעת הלוחתו מותר, ע"כ מיירי שהזכות של ישראל יהי' בהפקעת הלוחתו, אבל להרמב"ם לא יספיק גם זה שהרי הוא פוסק בהפקעת הלוחתו נמי אסורה (כדמשמע מדבריו בה' גזילה הג"ל הלכה ב', וכמו שפי' בכ"מ שם) א"כ ודאי לא הי' לו להביא הלכה זו, ועוד סוגיא דערכין לא מתישבא בזה, שהרי לכה"פ אם נאמר דבהפקעת הלוחתו מותר לומר לו כך דינו לזכות את ישראל, א"כ ק"ו שם בערכין דאפי' הפקעה אין כאן כ"א דיחוי מזמן לזמן מאותה קלת, מה שהוא כסורה עפ"ד ישראל, איך לא נאמר לו כך דינו, וג"ל שהרמב"ם ס"ל דדוקא אם לא ימחה הנכרי ע"ז הפסק מותר לומר לו כך דינו, דהיינו שאין בזה משום הטיית דין, אבל אם ימחה הנכרי ויאמר מפורש שרולה דוקא שידונו אותו בדינו אסור לבא עליו בעקיפין, ואולי י"ל דזהו מה שסיים בברייתא זו (בב"ק הג"ל) ואם לאו באים עליו בעקיפין היינו שאם לא ירנה לשמוע לזכותו של ישראל מלד דינו באים עליו בעקיפין וכופים אותו ע"ז, ורע"ק אומה שלכפות ע"ז אסור מפני חילול השם, אבל אם אינו מוחה מותר לפסוק כך

עץ הד

דין גמור לדידהו, ומוכח לפ"ז דפרטי דיניס שלהם אינס שלנו, ומש"כ הרמב"ן כענין דיני ישראל, אין כונתו דמיון גמור וכמש"כ דא"א שאין דינס דין כלל איך יתכן שנאמר לו כך דינכם, והלא קא עבר בזה על לפני עור, שזו מחזק הוא את ידיו להיות סובר שבאמת ראו להם לדון כך, ובאמת אם נאמר דמלות דינין שכתב הרמב"ן שהוא ג"כ פרטי דיניס, היינו ממש כשל ישראל, א"כ הרי בזה שהוא עושה באופן משונה משל ישראל הוא מבטל מלות דיניס, והרי זה כמושיע אבר מה"ח לב"ג. ואולי אפשר לומר דכיון שעכשיו אין המכשול נמצא לפניו רק שיש לחוש שעי"ז שאומר לו כך דינכם יתנהג כן הנכרי לבד מה שי"ל כיון דבלא"ה הגויס הולכים אחר דינס ואינס שומעים לשנותם לדינתו, א"כ אין זה כהרי עברי נהרא, דבכה"ג לא עבר על לפ"ע (כע"ז ו"ו ז'). אע"ג דאיכא משום מחזיק ידי ע"ע דאיסור, יש גם בלא תרי עברי נהרא (כד' הר"ן בריש שבת) מ"מ י"ל דמשום מילי מידם מותר, כמו שמותר ללכת לדון ולערער עמהם ומעלה בערכאותיהם (כע"ז י"ג א') דאם הי' איסור בזה שהם עושים שלא כחורה בפרטים צודאי הי' בכל ערכאות הגויס לבד איסור אויבנו פלילים, מלך לפנייהם ולא לפני נכריס דאיסור באגריאות של גויס אפי' דינס כדיני ישראל, שזהו דרך יולא מהכלל אבל הלא דינס משונה מד"י ע"פ רוב ויס בזה לפ"ז ג"כ איסור לפ"ע דמבטלין בזה מלות דיניס שלהם ומ"מ מותר בשביל להליל מידם, דל"ח

דחשיב דוחק לאוקמי בזמן שאין היוכל נוהג דמעיקרא פריך אר"ל דאמר המוכר שדהו בזמן שהיוכל נוהג מציא ואינו קורא, מהא דהקונה אילן וקרקעו, ומהא דהקונה שני אילנות, והולרך לשנויי הכא במ"ע בזמן שאין היוכל נוהג משמע הא בסתמא מוקמי' בזמן שהיוכל נוהג, זה לא קשיא דודאי דין תורה קצוע לריכין אנו ליטבו כפי הזמן היותר שלם דהיינו בזמן שהיוכל נוהג, אבל הקנתא דרצנן ודאי מסתבר לאוקמי בזמן הקרוב יותר ובפרע דנחלקו שם ע"ז ר"מ ור"י ששים או שלשים, ומסתבר דבהקנה קדומה כ"כ שהיתה נוהגת עוד קודם התחלת גלות עשרת השבטים, אפי' אם נאמר שהיתה הולכת ונמשכת עד זמנם לא היה זה מקום כ"כ לחלוק (עיין חוס' יומא פ' ז' ד"ה וחל'), גם בפשוטו ניחא דסם אם מיירי בזמן שהיוכל נוהג, מ"מ גם בזמן שאין היוכל נוהג מלי לאוקמי, א"כ ודאי מסתבר דכולל הכל, אבל בנידון דידן א"א לאוקמי כ"א בזמן הקדום שהיוכל נוהג, כיון דאח"כ לא הי' גר תושב נוהג, אלא דבאמת ל"ק לפ"ד הראש"ד (בהשגה דפ"י דה' ע"ז הג"ל), דבישיבת הארץ לא צעינן דוקא זמן שהיוכל נוהג בג"ת, וכס"מ כתב ליטב דגם הרמב"ם מודה בזה א"כ משכח"ל בג"ת, ובג"ת כבר כתב הרמב"ם (במלכים פ"י הג"ל) שאין עושין כן, לומר לו כך דינתו, ע"כ פריך שפיר מי לאית, היינו עפ"ד תורה לא לאית.

ולכאורה מסוגיא דצ"ק (הג"ל) עלמה מוכרח הדבר שהשינוי שיש בדיניהם מדינינו הוא

הש"ס בין אם הם דנים כדינו או לא, ש"מ דמשום איסור אחזוקי ידי ע"ע מ"מ מותר להליל מידם, א"כ ה"נ אין ראוי ממה שמותר לומר לנכרי כך דינכם לישראל דזה נמו חשוב כמליל מידם; אמנם יש לדון דרק לפי המסקנא דאמר דמיירי בהפקעת הלוואתו, ובין דמלוה להולאה ניתנה נחשב שהמטות כבר של ישראל, ומה שיוציא הנכרי ממנו לפ"ז יהי נחשב כהיזק, וכפי' רש"י גבי המקדש במלוה, ד"ה אינה מקודשת (קדושין וי"ו ב') שכתב: ומלוה להולאה נתנה וכבר הן שלה, אבל לפי מה דס"ד דמיירי אליבא דמ"ד גזל נכרי מותר, א"כ מיירי אפי' להוליא מידו, וכה"ג דלא אחי לידו חשיב כמליאה, וא"ז בכלל מליל מידם, ולא מלינו שיתירו אפי' איסור קל, בשביל מליאה וכה"ג דשבת (קנ"ג) בענין מי שהחשיך לו צדק, ודוקא כיסו אבל מליאה לא, ואפילו לפי מה דבעי אח"כ במליאה ג"כ, והיינו במליאה הבאה לידו, די"ל דכביסו דמי, אבל מליאה שלא באה לידו כה"ג בכ"ד לא.

עכ"פ לדעת רמב"ן הי' מקום לומר דמשו"ה מותר לומר כך דינו משום דלריך לדון כך באמת, אבל יקשה מכך דינכם, דאם נאמר בפרטי דינים שלהם אסור להם לדון הו' גזל, אלא די"ל דהרמב"ן ס"ל כפשוטא דגמ' דברייתא זו אחיא דוקא אליבא דמ"ד גזל עכו"ס מותר ודלא בהלכתא, או בהפקעת הלוואתו שמותרת לדברי רוב הפוסקים.

מב) אמנם באמת י"ל דמעיקרא לא קשה מיד, די"ל דדינא הכי הוה דמתי מוכרע בדבר לדון בדינים שלהם דוקא אם שניהם

נכרים, וגם אז אם רלו שניהם לדון ד"ח דנים (כד' הרמב"ם בהלכות מלכים הנ"ל), א"כ אינם מופקעים כלל מד"ת ע"י דיניהם, אלא תרומיהו אכשר בהו רחמנא, א"כ ודאי הדעת ניתנת שראוי לעשות כן לתפוס את הענין לטובת ישראל תמיד, כיון שיש רשות לדון באיזה דרך שירלה מיסך שיך ב"י דיני ישראל. ע"כ במקום שאחד מהם ישראל יש שם באמת כח של שני הדינים, ונראה דהרמב"ם ס"ל דלא מרישא מדייק הש"ס (צ"ק. שס) דס"ל גזל עכו"ס מותר, אלא מסיפא דאמר: באין עליו בעקיפין, ומלשון רע"ק שאמר טעמא דקידוש השם על מה שאין באין עליו בעקיפין, אבל עיקר הדבר מה שמותר ללמד לטובת ישראל ע"פ שני הדינים לא קשיא כלל דדינא הכי הוה, וכן משמע מד' הרמב"ם (נוקי ממון פ"ח הלכה ה') דנקט טעמא דשור של ישראל שנגח שור של נכרי דפטור משום שהם אינם מחייבים את האדם על נוקי בהמהו ודנים להם כדיניהם, ושל עכו"ס שנגח שור של ישראל בין אם הוא מועד משלם נזק שלם קנס הוא לעכו"ס, לפי שאינם זהירים במלות ואינם מסלקין את הנזק ע"כ. ומדכתב בסיפא דקנס הוא וברישא כתב דנים כדיניהם משמע שזה שדנים כדיניהם לזכותו של ישראל דין גמור הוא ולא קנס, אלא דלפ"ז קשה מה שכתב הרמב"ם (שס) דבג"ת דנים לעולם כדיניהם, כיון דדינא הכי הוה י"ל דה"ה דהוא כך בג"ס, ואולי י"ל דכונת הרמב"ם הוא רק אם יתחייב ג"ת להוליא מידו ע"פ דיני ישראל לדון לו כוניהם להחזיק בידו וע"ז

הש"ס בין אם הם דנים כדינו או לא, ש"מ דמשום איסור אחזוקי ידי ע"ע מ"מ מותר להליל מידם, א"כ ה"נ אין ראוי ממה שמותר לומר לנכרי כך דינכם לישראל דזה נמו חשוב כמליל מידם; אמנם יש לדון דרק לפי המסקנא דאמר דמיירי בהפקעת הלוואתו, ובין דמלוה להולאה ניתנה נחשב שהמטות כבר של ישראל, ומה שיוציא הנכרי ממנו לפ"ז יהי נחשב כהיזק, וכפי' רש"י גבי המקדש במלוה, ד"ה אינה מקודשת (קדושין וי"ו ב') שכתב: ומלוה להולאה נתנה וכבר הן שלה, אבל לפי מה דס"ד דמיירי אליבא דמ"ד גזל נכרי מותר, א"כ מיירי אפי' להוליא מידו, וכה"ג דלא אחי לידו חשיב כמליאה, וא"ז בכלל מליל מידם, ולא מלינו שיתירו אפי' איסור קל, בשביל מליאה וכה"ג דשבת (קנ"ג) בענין מי שהחשיך לו צדק, ודוקא כיסו אבל מליאה לא, ואפילו לפי מה דבעי אח"כ במליאה ג"כ, והיינו במליאה הבאה לידו, די"ל דכביסו דמי, אבל מליאה שלא באה לידו כה"ג בכ"ד לא.

עכ"פ לדעת רמב"ן הי' מקום לומר דמשו"ה מותר לומר כך דינו משום דלריך לדון כך באמת, אבל יקשה מכך דינכם, דאם נאמר בפרטי דינים שלהם אסור להם לדון הו' גזל, אלא די"ל דהרמב"ן ס"ל כפשוטא דגמ' דברייתא זו אחיא דוקא אליבא דמ"ד גזל עכו"ס מותר ודלא בהלכתא, או בהפקעת הלוואתו שמותרת לדברי רוב הפוסקים.

מב) אמנם באמת י"ל דמעיקרא לא קשה מיד, די"ל דדינא הכי הוה דמתי מוכרע בדבר לדון בדינים שלהם דוקא אם שניהם

עין הדר

התוס' דמיירי צ"ג לקולא, אפי' בלא ההוכחה מירושלמי, אך אם לא נאמר דצ"ג לא שייך ל"ת ג"כ הדבר פשוט דראוי להניח ספיקא דצ"ג ממוס פשיטותא דירושלמי (הג"ל).

עב"פ פשוט הוא דכל הני סוגיות דירושלמי בלאיס הג"ל.

שהזכר הרכיב עכו"ם אע"ג שאין ישראל רשאי ליעשות כן, בהרכיב עכו"ם בהיתר קא מיירי, וממילא גם הא דירושלמי ערלה ג"כ בהיתר קא מיירי, ולא מלינו חיוז ערלה בנטיעת איסור כלל, יהי' הטעם או מלד דאינו ברצעי או מטעם דא"ז נטיעה שדברה בה תורה, דהתורה אמרה: „ונטעתם“ בהיתר מיירי, ע"כ איסור אינו בכלל, והדעה נותנת דהיינו טעמא דירושלמי סוטה דפירות עבירה אינו ראוי לרצעי, דא"ז המלוא שדברה בה תורה. וי"ל דמטין הדבריה לפי דברי רשב"ם (צ"ת המובא לעיל אות...), לענין כל הראוי לצילה צילה מעכבת בו, ולפ"ז גם מטעם זה אין שייכות לקיים מלוא דבר הנולד באיסור במקום שהלריכה תורה לורה ידועה מלד החפץ, כה"ג דאתרוג, דהתורה לא כונה ע"ז האופן, דלא דברה ברשיעי שעוברים עד"ה, א"כ הוי ממש כמין אחר.

(מג) **והנה** מטעם זה דהוי כמין אחר מלד שנטעה בו תכונה שבדאי לא דברה תורה בכה"ג, וכן הטעמים האחרים של פסול מורכבים שכתבנו לעיל מטעם תערובות הלימון שבו, וכל כיו"ב, יהי' אפשר לכאורה לדון בהם עפ"ד

יש למלוא טעם דבאמת לפי מה שכתבנו ששני הדינים הם אחת, כשיש שני לרדים צין צע"ד ישראל ונכרי. אך לכאורה יהי' ראוי לומר כאן דניזל בתר חזקת ממון, אך כבר כתבו קמאי דצעכו"ם ליכא חזקת ממון, וי"ל דטעמא הוא כיון דהוא חסוד על הגזל כל שהוא שלו אינו בחזקה שהוא שלו, ע"כ אין שייך חזקת ממון, וממילא מותר לזכות את ישראל במקום ספק אפי' להוליא, אבל ג"ת שהוא זהיר בשבע מלות א"ח על הגזל, יש לו חזקת ממון ע"כ במקום שלריך להוליא ממנו, אם יש לו זכות ע"פ דיניהם להחזיק דנין אותו דיניהם.

עב"פ בהא נחתינן ובהא סלקינן דפרטי דינים מכורים הם

לצ"ג, ע"פ מדת היושר של השופטים שיהי' רולים בלדק ובתיקון המדינה, והדברים משתנים לפי המלכ, בודאי משהבר דלשמוע משופטים שלא היו בימיהם אין נוהג אללם כלל, כ"א משופטים דזמנס אפי' אם לא באו מפורש שופטי הזמן לחלוק על השופטים שהיו לפניהם רק כ"ז שלא הוסכם כך משופטי הזמן ע"פ ידיעתם בענין הזמן, אבל בישראל דתוה"ק נלחית היא וכוללה כל עניני האומה והאדם ג"כ ל"ת דרצנן קאי על השופטים הראשונים כ"ז שלא נחלקו עליהם אחרונים הראוים לחלוק עפ"ד תורה, ולפ"ז י"ל דאין שייך לחייב צ"ג צמידי דרצנן במלות שלהם (עי' פמ"ג יו"ד בשפ"ד סי' ס"ב ס"ק ט') א"כ צספק לד' הרמב"ם דהוי רק מדרצנן ראוי להקל, ומשו"ה ראוי למפשעי בעיא דרצינא דחולין (הג"ל אות ל"ע) בהרכיב שני דשאים לפירוש

ונעשה חלב, והוא ר' מאיר דס"ל הכי
(גדה ט' א') ור"מ הא ס"ל (ע"ז
ס"ח א') דקרא דלגד אשר בשערך
דגמרי' מני' דנבילה שאינה ראוי'
לגד אינה קרוי' נבלה, זהו למיעוטי
סרוחה דמטיקרא, אבל כל שהיתה
פ"א ראוי' שוב קרוי' נבלה אפי'
אינה ראוי' לגד, י"ל דלדידי' שפיר
הוי חידוש התירא דחלב מטעם ד"ג
ונעשה חלב ואין לומר אזלי' בתר
השתא, דזה שייך רק לומר היכא
שהאיסור נפקע איזה פעם ע"י
הקלקול שנחמה בו כדי להוות לורה
חדשה, אבל כיון דס"ל דאפי' אינה
ראוי לגד ג"כ קרוי' נבלה כ"ז דלא
הוי סרוחה מעיקרא, א"כ הקלקול
אינו מפקיע את האיסור, ולומר
שנעשה עפרא ממש אין לנו ראי'
כמש"כ מג"א ע"כ לדיון דס"ל דל"ב
סרוחה מעיקרא, ונבילה שאינה ראוי'
לגד אינה קרוי' נבילה וכל שנפסלה
מאכילת אדם פקע אסורה, שפיר
חית לנו להתיר מוסק וכן דבש
שהפכה את הנבילה לתכונה שלה,
ולפ"ז אין שייכות לענין דברי רבינו
יונה כ"א דבר איסור התלוי במידי
דאכילה ש"ל שפקע איסור העבר
ע"י הקלקול, אבל כאן שאנו מדברים
בענין הכשר מלוא ופיסולה, דהפיסול
שיש בלימון למלוא אינו תלוי כלל
באכילה, לבד מה שביארנו דבריו
שכאן השינוי שנעשה מתכונת הלימון
לתכונת האתרוג אינו יותר מחידוש
מעלם השינוי שנעשה ע"י הלמיחה
מלח שביניקת האילן להתהוות הפרי
ולא שייך כאן קלקול מיוחד דומיא
דמוסק ודבש בפעולתו על הנבילה
חוץ מזה אפי' הי' כאן קלקול של
אכילה משו"ה לא ילא מידי פסול,

רבינו יונה (המוצא ברא"ש פ' כילד
מצרכין מ"ג א', סי' ל"ה) גבי מוסק
דס"ל שהוא מותר באכילה, אע"ג
שהיא נעשה מדם החיה מ"מ כיון
שנשתנה לורה אחרת בתר השתא
אזלי', וכדהתיר ג"כ נבלה שנותנים
בדבש אם רק מתהפכת לתכונת
הדבש לגמרי'. והנה לפ"ד זו אולי
יש לדון שכיון שהיחור מוליא תואר
אתרוג, י"ל דבתר השתא אזלי',
ואפי' המין של הלימון שינק מעקרו
נתהפך בקרבו לתכונה של אתרוג
והוי כולי' אתרוג, ואע"פ שאין
לסמוך ע"ז להקל, שהרי באמת
הרא"ש חולק על רבינו יונה בין
במוסק בין בדבש, וכתב שראיתו
לריכה ראי', מ"מ הי' זה איזה סמך
עכ"פ לדעת המקילין. אמנם נראה
דיסוד דעת רבינו יונה, שמג"א (סי'
רע"ז ס"ק ג') הקשה עליו מסוגיל
בכורות (וי"ו ב') דחלב בהמה
טהורה חידוש הוא מטעם דס נעבר
ונעשה חלב, ואמאי לא ניזול בתר
השתא. ונראה דבאמת עיקר טעמו
של הר"י הוא משום שכל דבר
שמחדש מלורה לורה לריך לעבור
עליו איזה קלקול, דוגמת כד גביל
מסרח" (תמורה ל"א שהביא מג"א
שם) וי"ל דאע"ג דלא ברור לן
שיהי' בכ"ד ההפסד כמו עפרו ממש
מ"מ קרוב הדבר ע"י התסיסה
והשינוי ברגע השינוי קודם ההויה
החדשה נפסל לכה"פ מאכילת אדם
והוי נבלה שאינה ראוי לגד, ומשו"ה
אפי' כשנעשה אח"כ לורה חדשה
אין איסור חל כבר ע"ז כיון שפקע
איסורא קמא. והנה שם בכורות
אמרי' דהאי טעמא דהחידוש הוא משום
דס זהו אליבא דמ"ד דס נעבר

וּכְמַשׁ"כ צסדור שער השמים להשל"ה
 צפידוש לשיר יגדל צעיקר הג' צסס
 יונת אלס עיי"ש, ועיין פרדס (פ"א
 משער המליחות) ומכתייע הדבר מהא
 דשבה (קנ"צ צ') והכתיב כי עפר
 אחת ואל עפר חסוב, ההוא שעה
 אחת לפני תחה"מ].

מג) ומה שכתב הגאון מקור חיים

(סי' תס"ז סק"ד) לישב
 דברי הר"י מקושית מג"א, והעלה
 דיכודו של ר"י הוא מדברי הש"ס
 (כריתות ה' א'). מהא דלחס וקלי וכרמל
 לא תאבל, ואמרי' דאי כהב רחמנא
 קלי לא אחי לחס מיניה שכן נשתנה,
 ש"מ שבכל האיבורים לריך דוקא שיהי'
 כברייתו, ואם נשתנה אין צו איבורא.
 לע"ד אין משם ראי' די"ל בכל מקום
 שאברה תורה איזה מין ולא פרטה
 לורה המיוחדת באופן עשייתו ודאי
 אין כונה התורה על הלורה החילונית
 של המין כ"א על הסוכן שלו, ואיזה
 לורה שילבישו אותו בחילוניותו, י"ל
 דאינו מעלה ואינו מוריד, אבל כאן
 בחדש כיון שהקפידה תורה לפרש
 לורה מעשים מיוחדת ודאי הייתי אומר
 דדוקא ע"ז הלורה הקפידה תורה
 לאכור ולא לורה אחרת. וצאמת
 חפי' טעמא דנשתנה הי' כאן למוחר
 אלא דהייתי יכול לומר דנלמד צמה
 מלינו מזאת הלורה של האיבור גס
 לחייב צלורה אחרת, ע"כ אומר
 הש"ס שיש כאן פרכא שכן נשתנה.
 אבל במקום שאמרה תורה את האיבור
 על שם המין כפי טבעו שפיר י"ל
 דשינוי אינו מעלה ומוריד ע"כ א"א
 לומר שיהי' זהו טעמו של הר"י. ומה
 שהביא הגאון הנ"ל מסוגיא דחולצין
 (ק"ך א') לענין המחה אחת החלב
 וגמטו דבעינן רבוי נפש לרבות אח

שאינו ראוי למלוא, שהרי ענין של
 איבור שייך צו הפקעה ע"י קלקול,
 אבל מלוא הוא קנין הלריך דוקא לגדרי
 התורה, וקלקולו אינו מועיל ע"ז
 מאומה, ע"כ לא שייך כלל כאן סברא
 דצטר השתא אזלי' חפי' לדעת הר"י.

א"א דצאמת אין זה שום סמך
 שדברי רבינו יונה שייכים

לכה"פ צלורה של היתר המתהוה מאיבור
 שאין צתוך התכונה של היתר שום
 עירוב מתכונת האיבור כלל, כמו
 המוסק שאין צו שום ענין של דם,
 והדבש שאין צו שום ענין של מהות
 הנצילה. אבל באחרוג המורכב הוא
 להיפוך שעינינו רואות שהכרת פניו
 ענתה צו שהמהות של הלימון ניכר
 עליו הרבה, אלא שא"א כ"כ לצרר
 הסימנים מפני שמהניס המינים ע"י
 העצודה, כד' הרמב"ם (המובא לעיל
 הות ח'), ואין לנו צקיאים לצדוק
 כ"כ, אבל צשו"א א"א להחליט שאין
 צו שום היכר מהתערובות של האיבור,
 וכה"ג ודאי הי' אכור בתערובות
 איסורים כה"ג דר"י ג"כ, (ועיין מה
 סכ' צפ"ה יו"ד סי' פ"א סק"י צסס
 השו"ב חינוך צ"י בענין דם הנמלא
 בחלב הבהמה).

עב"פ הרוחנו לישב ד' הר"י מהשגת

מג"א הנ"ל, דמה שהקשה
 מהא דבעינן טעמא, (צחמורה סס)
 להתיר הפרוח שטולד מצילת טריפה
 משום דכל כמה דלא מסרח לא גביל,
 ואי אזלי' צטר השתא ל"ל האי טעמא,
 הרי כחצנו שזהו עלמו עיקר טעמא,
 דמשום הכי אזלי' צטר השתא, ומש"כ
 דבדבש מאי א"ל הרי האי כללא דלריך
 קלקול והערך קודם הוי' הוא בכל
 עניני שינוי תכונות עלמיות, צין מטוב
 לרע או מרע לטוב או מטוב לטוב

השונה, ע"פ דברי הרשב"א, בחידושיו שדוקא בדבר שדרכו בשתי' אחרי' שתי' בכלל אכילה, אבל בדבר שאין דרכו בכך צעין דוקא דרך צרייתו, והנה לכאורה זה סותר לראי' הקודמת מקלי, שהרי לחם דרכו בכך, ולפ"ז אין זה חשוב שיטוי. וע"כ לריבין אנו לבא לסברא שכתבתי דהתם שאני דהקפידה תורה על לורה מיוחדת, ומשו"ה כל שיטוי לורה הי' מונע את האיסור אפי' שיטוי שדרכו בכך. **והנה** באמת אין ביסודם של דברי הרשב"א, חידוש יותר מהאמור בתום' (מולין שם, ד"ה לרבות). שגם הם הקשו קשיא זו מהא דשתי' בכלל אכילה (כשצויות כ"ב ב') ותרנו דהתם צמידי דשתי' והני צמידי דבר אכילה דמחוי לי' ושתי', אלא שהרשב"א הוסיף אלה התיבות דצעין דרך צרייתן. ולכאורה לא הי' בזה כראי להניח ד' תום' במקומם, אך באמת לדקו בזה דברי הגאון ז"ל, אלא שדבריו סתומים יותר מדאי, שהענין הלוי באשלי רבצני, שהרי עיקר הראי' מסוגיא דחולין, יש לדחות לגמרי בפשיטות, די"ל דבאמת לא צעין כלל דוקא צרייתו, וכל איסורין שבתורה אסורין באיזה לורה שהם אלא במקום שבתורה כתוב אכילה דמשמע דוקא אכילה ולא שתי' ולא הייתי מחייב כלל בשתי' כ"א מריבויא דשצויות דילפי' מינה דשתי' בכלל אכילה, א"כ אין לנו ללמוד אלא מהתם דוקא בדבר העומד לשתי', אבל לדון משיטוי דשתי' שיולא בזה מכלל הלשון שאמרה תורה על שיטויים אין לנו ללמוד מכאן כלל. ובאמת סברא זו היא פלוגתא דרבנן (בתום' ע"ב שם ד"ה הכא) דבתחילה הוה פשיטא

להו לתום' דעיקר טעמא דה"א לפטור במשקין הוא משום דכתיב אכילה, אבל במקום דלא כתיב אכילה פשיטא להו דאין חילוק כלל בין אוכל לממחה, וא"ל כלל צרייתו, אלא דהוה קשיא להו מכלאים דלא כתיב בהו אכילה, וע"ז כתבו ול"ל דאכלאים צעין, דאע"ג דלא כתיב בהו אכילה סברא הוא דלא אסרה תורה אלא כשהאיסור צעין. ולעיל דפריך אלא חלב אכילה כתיבה צי' בלא"ה הוי מלי למפריך, אלא כיון דכתיב בהו אכילה צהדיא פריך מיני'. והר' שמואל הי' אומר, דגבי חלב שהמחהו אי לא הוה כתיב צי' אכילה הוה מחייבין כיון שהוא גוף החלב וכן החמץ אלא שנימות, אבל המשקה היולא מכלאים אע"ג דלא כתיב צי' אכילה כמאן דכתיב דמי, שאין זה גוף הפרי, ע"כ. הרי דלדעת התום' עלמס אפי' היכא דלא כתיב אכילה ג"כ צעין דוקא צרייתו ואין עיקר הטעם משום שתי' בכלל אכילה, א"כ יש ללמוד מכאן כל שיטוי לורה. ונראה שזה הוא דעת הרשב"א שדייק לשון צרייתו, יותר על דברי תום' דלעיל, שלא עסקו כ"א בלשון אכילה או שתי', שדבריהם יכולים להיות נוטים ג"כ לדעת הר' שמואל. ושפיר עבד הגאון מקור חיים שהביא ראיתו מד' הרשב"א בחידושיו, ולא מד' התום' במקומו. **ור"פ** אין אפשר לקיים דברי הגאון הכ"ל דסמכס לדברי ר"י על יסוד סוגיא דכריתות ודחולין, עפ"ד התום' שהענין אינו הלוי דוקא בלשון שתי' ואכילה אלא בטורה של האיסור כמו שהוא. ועפ"ז אין לנו טקקים לחלק ג"כ צכריתות ע"פ סברא שכתבתי, משום דהקפידה תורה על

עץ הדוד

לורה מיוחדת כיון דחזיקן סברת הש"ס
 דבכל מקום יש קפידא כזאת, אבל
 בזמנת הדבר תמוה מאד, איך אפשר
 לתלות בכאן יסודם של ד' הר"י,
 הלא כל המשא ומתן של הש"ס אינו
 כ"א לענין כרת ומלקות, אבל כיון
 שלמדנו מהטמאים לאיסור לירן ורובצן
 וקיפה שלהן, וכן כה"ג בסוגיא
 דזכורות הכ"ל, וכאן בחולין הרי
 מסיק להו ג"כ בכלל המשחנים, א"כ
 שמעינן עכ"פ דאיסורא איכא אפי'
 בשינוי לורה. א"כ אין לתלות ע"ז
 כלל שום היתר, כ"א לענין לפטור
 ממלקות, ולהכניס בכלל איסור עשה
 דהטמאים, ע"כ לריכין אנחנו למה
 שכתבנו, דהכא עיקר טעמא דהר"י
 הוא משום דכבר נפסד האיסור
 הראשון ע"י פסולו שהוא הכרת בכל
 שינוי עלמי מלורה ללורה תכונה
 אחרת, ודמי ממש לאפרוח שגולד
 מבילת עריפה, הלא די"ל שאינו דומה
 לו ממש במה דהוי עפרא ממש, אבל
 לכה"פ לומר דבטל ה' עשה אחת
 מאכילת אדם ודאי מסתבר. וי"ל
 ו'אפי' אם יש לנו ספק בזה הרי
 חזקת איסור אין כאן, כיון שנעשה על
 הדבר לורה אחרת ודאי ריעותא כזאת
 מצטל החזקה, כה"ג דזריקת קדושין
 שכתבנו לעיל (אות י"ד) דשם תוס'
 ומוהרי"ט ופנ"י, ואדרבא יש להדבש
 חזקה של היתר, וחזקת איסור דנבילה
 כבר נולד בה ריעותא, וצפרט די"ל
 כיון דעכ"פ י'אה מחזקת לאו שהיתה
 בה בתחילה, ועכשיו כיון שנשתנה
 אין עלי' כ"א איסור של היולא מן
 הטמא, י"ל דעל איסור זה לא ה'
 לה חזקה שהרי מיד שנשתנה אנו
 מסופקים שמה נפסלה ברגע השינוי
 מאכילת אדם, וי"ל דתלוי בזה אם

מחזיקיה מאיסור לאיסור, דפליגי בה
 רש"י ותוס' (עיין בילה כ"ה א' תוס'
 ד"ה בחזקה) וי"ל דכברת רש"י
 היא, דיותר ניחא לי' לומר דמחזיקין
 מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה,
 דתרוייהו בני חומר אחד, איסור
 לאו משגחמר דמחזיקין איסור שאינה
 זבוחה שהי' בה בתחילה יחד עם
 איסור אמ"ה, וי"ל דהריעותא שלקחה
 איסור אמ"ה, שבדה ה' אפשר ג"כ
 להקן איסור שא"ז חשוב ריעותא גם
 לאיסור זה, וה"כ י"ל דלד' רש"י אין
 כאן חזקה דאיסור יולא, כיון שע"י
 השינוי מצרייתן בטל איסור הלאו,
 וי"ל דהכא גרע, דשם ה' קיים איסור
 שא"ז כשהי' איסור אמ"ה נוהג, וי"ל
 דלא תליין הא בזה כ"כ. אבל איסור
 יולא י"ל דכ"ז שהנבילה היא בעין
 אין שם איסור זה כלל; כללו של דבר
 י"ל דכאן בין אליבא דרש"י בין אליבא
 דתוס' ליכא חז"א אליבא דרש"י דס"ל
 מחזיקין, י"ל דהוא דוקא כשאין אנו
 באים ע"כ לומר שהאיסור החדש מוכרח
 הוא לירד מחזקת חומר הקדום.
 דכה"ג כיון דע"כ אנו יורדים
 מחזקת חומר האיסור, י"ל דבטלה
 חז"א לגמרי, ואליבא דתוס' הרי פשוט
 הוא דשם ה' אי' חז"א נוהג בחיים,
 וכאן ל"מ דינהוג שם איסור יולא
 בנבילה גופא, הלא דיש ג"כ סברא
 להיפוך דשם איסור חז"א אינו נכלל
 באיסור אמ"ה כמו בכלל מאתים מנה.
 אבל איסור יולא י"ל שהוא חלק
 מאיסור נבילה, הלא שכ"ז שלא נעקר
 איסור הלאו לא ה' ניכר זה האיסור,
 ועכשיו נתגלה ע"י מה שנוטל חלק
 מחומר הלאו נשאר הוא ממילא
 במקומו.

מד) ומה שכתב הגאון מקו"ח עוד

הדבר דבולו האי לא גזרו ועוד
הדבר פשוט דע"כ לא גזרו כ"א
כשהוא באמת ראוי לחמץ בו עיסות
אחרות, לא מיצעי לדעת הראב"ד
(בהשגה שם) דס"ל דזהו דוקא בשאור,
ודאי ש"ד לחלק, בין כשהוא עומד
בזרתו דראוי לחמץ בו עיסות אחרות,
או כשכבר אבד זרתו ואינו ראוי,
ואפי' לפי מה שגראה שד' הרמב"ם
הוא שלא לחלק בכך (עיי' מש"כ
הה"מ שם) י"ל דס"ל נהרמב"ם דגם
פת חמץ אפשר ע"י שרי' או איזה
פעולות אחרות להגביר כח חימונו
שיהי' ראוי לחמץ עיסות אחרות,
אע"ג דאין האפוי מתחמץ עוד (כפסחים
ל"ט ב') י"ל דהיינו שאינו מתחמץ
שיהי' קרוי חמץ עפ"ד תורה, כהא
דשאר המינים חוץ מחמשת מיני לחם
שאינם באים לירי חימוץ אלא לירי
סרחון כדאמרי' (שם ל"ה א'), ומ"מ
ב"א אוכלין איהם ומחמילין אותם,
אלא שאינו קרוי חמץ ע"פ ד"ת,
והראי' שהרי ריב"ז וחכמים נחלקו
באורז אם חייבין עליו כרת, ואיבעי'
לן (שם) רק אי הוא קרוי להחמין
חימוץ גמור דקדים ומחמין, או קרוי
להחמין הוי, חימוץ גמור לא הוי, ואם
נאמר שמה שאינו מחמין אינו מחמין
כלל א"כ לינסי ואיך שייך בזה מחלוקת,
א"ו דמחמין הוא, אלא שיש מחלוקת
אם זהו החימוץ שאברהם הורה. וה"ג
משמע מהא דמנחות (כ"ד) תפוח
שנתנו לתוך העיסה וחמלה אע"ג דשם
משני נהי דחמץ גמור לא הוי נוקשה
מיהו הוי, משמע דבעי איזה ענין
של חמץ, מ"מ בירושלמי (המוצא בתוס'
שם ד"ה תפוח). ר"א צ"ס ר"י בר"ח
במה פליגה במחמץ במימיו אבל במחמץ
בגופו מותר. הרי דיש חימוץ המותר

מד' הרשב"א והרא"ש בענין דרכן
בכך, כבר כתבנו שאין זה ענין לענין
היתר לגמרי, כ"א לענין לאו או כרת.
ע"כ צהא נחתיק וסלקינן שטעמיה של
הר"י ל"ל שהוא מפני ההפסד המוכרח
להיות ע"י שינוי התכונה, וזהו ענין
השייך רק למידי דאכילה ולא לענין
קיום מלוא, ודברינו צפי' שיטה רבינו
יונה שהוא מטעם הקלקול, ומסוגיא
דתמורה הג"ל מבוארים הם בע"ה
בדברי הר"ן (ע"ז פ' אין מעמידים
משנה אלו מותרין) וז"ל ואחרים פראו
אי משום איערובין, שדרך הוא לערב
בדבש דברים אחרים ונימוחים בתוכו
וחוזרים דבש ליכא למיחש בהכי לפי
מה שמחערב בו עד שלא נימוח מסריח
ומותר כדאמרי' בתמורה בפרק כל
האסורין (ל"א) אפרח צילה עריפה
מוסר, דאימת קא גדיל לכי מסרח הריא
שעתא עפרא בעלמא הוא.

ומש"כ הפמ"ג (בא"א ט"ד מג"א
בסי' רע"ז הג"ל) דגבי
חמץ אין היחירו דר"י עולה, משום דאפי'
נפסל מאכילת הכלב ג"כ אסור משום
דראוי לחמץ עיסות אחרות. לע"ד לבר
מה שלפ"ד לח"מ (חומ"מ פ"א הלכה ב'
ד"ה ואיסור) שכתב דהך סברא דלחמץ
הוא רק מדרבנן, י"ל דלא גזרו
רבנן כ"א כשעומד בזרתו, אבל
כשנשתנה הלורה ונעשה לצורת היתר
לא גזרו, וכן הדעת נותן, דמה אם
הועילה שינוי הלורה להפקיע איסור
דאורייתא, י"ל דמועיל בק"ו לההיר
איסור דרבנן, אע"פ שלגמרי אין הנידון
דומה לראי', שהרי לפי דברינו יסוד
היתר האיסור של תורה הוא ההיתר
שחל בעת הקלקול, וא"כ איסור
דרבנן זה לא הותר אז, כיון דחכמים
גזרו ג"כ על המקולקל, מ"מ קרוי

עין הדר

ומ"מ חימוץ מיקרי מלך הטבע ותשמישן של בנ"א. ח"כ כאן בפת שאין לנו נוקקים עכשו לחימוץ של הפסולה מלך איסור חמץ, שהרי איסור חמץ כבר יש בה, אלא שנאמר שנחצטל איסור חמץ ממנה מפני שכבר אין לה שימוש לבנ"א, ע"כ לנו הומרים כיון שראוי לחמץ בה עיסות אחרות אפי' לא יהי' באותו החימוץ חיוץ של תורה, ויהי' רק נוקשה, או אפי' לא יהי' בו שום איסור מ"מ אינה בטלה מלהחשב אוכל. ע"כ משכח"ל ג"כ בפת האו טעמא דראוי לחמץ, והו דעתו של הרמב"ם דלא מחלק שם בין פת חמץ ופת שאור. אבל כ"ז שייך רק בדבר שהוא צעין וראוי לחמץ בו עדיין, אבל כאן במעורב בדבש שנפסדה לזרהה וכבר אין על מה לומר שראוי לחמץ בה, שפיר י"ל שכיון שנפסלה מאכילת הדם פקע מינה איסור חמץ ככל איסורי תורה דאכילה הפוקעים בנבילה כשא"ר לגר. ובחמת קשיא לי לד' הראב"ד דס"ל דטעמא דחימוץ עיסות אחרות שייך רק בפת שאור ולא בפת חמץ, מולזה טעם צעין בחמץ נפסלה מאכילת כלב, ולמה לא פקע איסורה בנפסלה מאכילת אדם ככל האיסורים שבתורה, ול"ל דזו היא חומרא דחמץ, כיון דמשכח"ל בפת שאור דלא מהני אפי' פסול דאכילת כלב, לפי שיטתו של הראב"ד ז"ל גזרו שלכה"פ פת חמץ יהי' איסור כשהוא ראוי לאכילת כלב, אע"פ שאינו ראוי לאכילת אדם. אלא דעפ"ז יהי' לכאורה מוכרח לומר דלד' הראב"ד יהי' חיוץ הביעור דשאר שאינו ראוי לאכילת כלב מה"ת, והיה' סברת שכן ראוי לחמץ מה"ת, דהיי' חמרת מדרבנן, ח"כ יהי' זה גזירה לגזירה, מה שאסור בחמץ נפסול

לאכילת אדם וכלב יכול לאוכלה. אלא דלפ"ז השאר לנו קיימת לח"מ דמקשה מאי פריך בגמ' (בילה ז' ב') ל"ל דכתב רחמנא חמץ ושאור, ומלריך שם להו, הא פשוט דהולכנו להכתב לדיניהם, דהיי' הוה כתוב חמץ ה"א דשאור דילפי' מיני' יהי' ג"כ איסור רק כשראוי לאכילת כלב, ואי כתב שאור ה"א דחמץ יהי' ג"כ איסור אפי' כשראוי לאכילת כלב. אלא דלע"ד לא קשיא דאטו האידנא דכתוב חמץ ושאור יש לנו חיזה דרשא מיוחדת שממנה לנו למדים את השיעורים דפסולם של כ"א ואחד. אלא דסברא הוא שכ"ד יפסל כשראוי ראוי לשמושו כ"ח כפי ערכו, ע"כ חמץ שהוא עומד בעלמו לאכילה שיעורו הוא כשיהי' בעלמו ראוי, ושאור הזה דרבו לחמץ אחרים זהו שיעורו, ואין פסול אכילה פוסלו. ולפ"ז מסתבר לן דסברת ראוי לחמץ היא מה"ת, לפי דברי הראב"ד לכה"פ, וגזרו על חמץ שיהי' איסור כ"ז שלא נפסל מאכילת כלב אטו שאור, דחמיר מיני' חד דרגא, ולא רבו לחלק יותר מחד דרגא דאז הייתי בא להקל בשאור ולומר שדי להחמיר בו באינו ראוי לאדם, אבל כוונתו האו שאינו ראוי לכלב יהי' איסור הייתי חושב שא"א שכ"כ יהי' חמור מחמץ משו"ה אסרו בחמץ ג"כ. באינו ראוי לאדם וראוי לכלב. אבל כיון דשיקר הטעם הוא משום שאור, ובשאור צעין דוקא ראו לחמץ, מסתבר דלא גזרו בחמץ כ"א באופן שבכה"ג בשאור יהי' ראוי לחמץ דהיי' שיהי' קיים במליחות, אבל כשגשתנה לזרעו ע"י הדבש שאז בכה"ג בשאור ג"כ לא יהי' ראוי לחמץ, שהרי קנה לגמרי תכונה אחרת כה"ג לא גזרו

עב"פ תבנא לדיננא דשיקר יאודו של הר"י מטעם קלקול אכילה הוא

ע"י שינוי הסכונה, אבל כאן כח הלימון קיים וניכר ע"י השינוי שפ"ג על האחרונ.

והנה יש לחדש עוד, די"ל דבאמת מלך הטבע האחרונ עם

הלימון הוא מין צמינו, ומ"מ יחי' אסור מפני שארי הטעמים שהם מספיקים לאסור חוץ מטעמו של הלבוש, שהוא מטעם עצירה, כ"ח מפני מה שאין שמו עליו ואינו אחרונ כלל, כי אזלי' בתר עקרו, וככל הטעמים שכתבנו. ועפ"ז יבטל לנו ג"כ הלימון של דעת הר"י חוץ ממה שכתבתי בזה לעיל אום כ"ח משום שעפ"ז אין כאן שינוי לציון כלל, וכהא דכתב הר"ן (גדרים כ"ב הג"ל) דבמין צמינו מתחזק אחד מ"י מצירו ולא שייך כאן שום קלקול וקאים בעינו ענין הלימון ומחריב באחרונ, ואע"ג דלעיל כתבתי שאע"פ שאינם כלאים מ"מ הם שני מינים, ומה שאינם כלאים הוא מפני הדמיון הנמלא ביניהם בחילוניות כד' הרמב"ם (פ"ג דכלאים) ולמליה פסול הלימון משום שהוא מין אחר, זהו לרובא דמילתא אבל באמת אפי' אם היינו אימרים דהלימון עם האחרונ הוא מין אחר, מ"מ כיון שקבלנו מרבנמיט שבאחרונ יולאים אנו יד"ח מלוה ולא בשאר מינים, בזה דיה הקבלה לפסול אפי' פרטי מינים אחרים ביש בזה המין עלמו, וכמש"כ הרמב"ם (בהקדמת פירוש המשנה) דעיקר הטען הוא מה שקבלנו שמלות פרי עץ הדר הוא האחרונ, ולא בסמכנו על הדרשות של הסימנים, ה"כ א"ח לומר ביש מלוה כ"ח בזה שקבלנו דמהקרי אחרונ, וכ"כ גם הרמב"ם בחידושו (סוכה ל"ה א') ד"ה גמ' ה"ד פרי עץ הדר, עץ שטעם טלן

ואינו שייך לפנינים אחרים וקלת' יש להעיר דאם נאמר דאמרי' לא יהא עפל חמור מן העיקר אפי' בדאיכא טעמא, וכהא דכתבנו לעיל (אום י"ח וב"ח) מסוגיא דזבחים, א"כ אם הי' כתוב חמץ לא הייתי מחמיר בשאור יותר, דהא דבר הלמד נחשב עפל לגבי המלמד, כהא דחטאת ועולה (שם) אך כבר כתבנו לעיל דבאמת א"ל לומר דפליגי בעיקר הסברה, וכולי עלמא מודו דאי איכא טעם ברור דאמרי' ג"כ דאפשר שיהי' עפל חמור מן העיקר, ופי' אין אנו לריבים לכ"ז, די"ל דלכתוב שאור ולא צעי חמץ קשיא אליבא דכו"ע, דאז הייתי מקול בחמץ כפי הלורה, והלדיכותא שלאידך גיסא דלכתוב חמץ ולא ליבצי שאור, י"ל דאמרי' כר"י דאיבו ודאי ס"ל דכל היכי דאיכא טעמא אפשר שיהי' עפל חמור מן העיקר. (וכמבואר בסוגיא דזבחים שם.)

במה ביהו"ט מקום לומר דאפי' נאמר דסברת הר"י הוא

משום שהמליחות הראשונה בטלה ע"י הפסול, דה"ג חועיל הדבר לענין כידון כידון, די"ל דדוקא כשכח הלימון ציניקהו עומד בעינו אז שייך שהוא מעורב באחרונ ומחריב ביה. אבל כיון שנאמר שנשתנה מתכונתו ע"י כח האחרונ שגובר עליו ומפכו לטבעו א"כ הרי יראה כינקה של הלימון מתכונה לתכונה, וי"ל שגם בזה הי' הטען של כד גדיל מסרת, ובי' העדר קודם להוי'. וכיון שפקע כבר שם לימון וכוה עפרא בעלמא שוב ראוי הוא שיחול הוא גם על החלק הזה שם אחרונ לגמרי וכו' ממש כדכש. אלא שגם זה בטל עם מה שכתבנו למעלה שיסוד סברת ר"י לא נתנה להאמר ג"ח במקום לא נשאר שום רושם מנח האיסור

עץ הדר

כדרבה בר רב הונא, דאמר רבה ב"ר
 הונא אמרי' בי רב עשר מיני ארזים
 הם שנאמר אתן במדבר ארז שיטה
 והדס וגו'. ופירש"י עשרה מיני ארזים
 הם, והדס חד מינייהו, הרי מצואר
 דאע"ג דכל עשרת מיני הארזים הם
 מין אחד ונבדלים רק בפרטים של
 המין, מ"מ למטה אינו כשר כ"א
 ההדס שפרטה תורה סימניו, ענף
 עץ עבות" ושקבלנו שהוא הדס, שהרי
 גם בהדס פרכי דמשמעותא דקרא
 אפשר לומר על מינים אחרים
 כדאמרי' (שם ל"ב ב') ואימא זיתא
 ואימא דולבא ואימא הורדוף, ובודאי
 כשם שבאתרוג אין עיקר הכמך
 הדרשות כ"א הקבלה, כדהרמב"ם
 והרשב"ה, כן נמי בהדס, וכמו
 שבהדס מהפקת הקבלה לברר מין
 אחד ולפסול שאר המינים, ה"ג
 באתרוג. א"כ אין שום מניעה שיהי'
 האתרוג והלימון מין אחד, ופ"מ יהי'
 פסול למטה הלימון, ורק האתרוג
 הוא הכשר, ופ"כ אין תכונתו
 הטבעית לריכה להשתנות כלל, ונמלא
 שעירובו מעכב בו ומכטלו, ולא עוד
 אלא שיש פנים לומר שאפי' טעמו
 של הלבוש משום דבר עבירה יהי'
 שייך אפילו אם נאמר דהוא מין
 אחד, וגבי הדס נראה אע"פ שנחשב
 הוא למין שאינו עושה פירות
 כדאמרי' במנחות (כ"ז א') שנים
 מהם עושים פירות והם אתרוג ולולב
 כדפירש"י, ושנים מהם אינם עושים
 פירות שהם הדס וערבה, מ"מ הרי
 באמת יש לפעמים עליו פירות שהרי
 יש לו ענבים, וכדחנן (שם ל"ב א')
 "או שהיו ענביו מרובים מעליו פסול".
 ואמרי' (שם ל"ג ב') : "אמר ר"א
 כגון שלקטן לאכילה, הרי שהם ראויים

ופריו שזה הוי אומר זה אתרוג,
 ופריו' ואימא פלפלין פי' והא ודאי
 קים לן דהדר היינו אתרוג ולא
 היו מסופקים בדבר שנעשה מימות
 משה, אבל לפי שאמרו שאמר הכתוב
 פרי עץ ולא אחר הדר לבדו שהוא
 שם האתרוג ללמדנו שגדר הזה הוא
 האתרוג, דפריו ועלו שיה, ושזה סימן
 והוכחה גמורה שהוא שם אתרוג,
 אקשינן דודאי הא ליכא למשמע מינה,
 דאימא היינו פלפלין, ונמלא שאין
 הוכחה בכתוב, שזה אתרוג הוא אלא
 שקבלנו כן מפי השמועה, ופרקי'
 דודאי הוכחה גמורה היא דפלפלין ליכא
 למימא, דפרי אחד אמר רחמנא ואין
 לך לומר אלא שהוא אתרוג, וכן
 הא דאמרי' זה הדר עד שיבאו
 קטנים גדולים קיימים, ואמרי' נמי
 הדר באילנו משנה לשנה, לא שיהי'
 זה הוכחה גמורה שהיא אתרוג
 שהרבה אילנות אחרים יש שהם כך,
 אלא הקבלה העידה לנו שהדר זה
 אתרוג ע"כ, וכיון שעיקר היסוד הוא
 הקבלה, אין מזיק כלל אם נאמר שיפסול
 מינים רבים באותה המשפחה שהוא
 מין האתרוג, ומ"מ כולם הם פסולים
 למטה רק באתרוג בחר ד', וכיון
 שמערכים בו ממין אחר כיון שהוא מינו
 הוא עוד גרוע טפי ומחריב צי' (כמש"כ
 לעיל אות כ"ה מסוגיא דרפ"ק דזבחים).
 (בו) וראוי' ברורה לדברינו שאפשר
 הדבר שאע"פ שיהי'
 עוד מהמין הזה כמה פרטים, מ"מ
 בחרה תורה דוקא בזה המין, ואין
 המטה מחיימת באחר הוא מסוגיא
 דסוכה (ל"ז א') דאמרי' שם אליבא
 דר"י דאמר אין סוכה כשרה אלא
 בארבעה מינים שבלולב, ומקשה מהא
 דמסככים בארזים ומשי' מאי ארזי הדס

י"ל בלימון אע"פ שאינו מקיים המצוה
מ"מ מינו הוי לענין דבטל בשורש
כמו ילדה בזקנה אליבא דכו"פ,
אפילו אם נאמר לחדש דל"ב במין
באשא"מ.

אבר נראה לע"ד לימר עוד כיון
שמדמיין הרכבת אילן לכלאי
בהמה, וגבי כלאי בהמה הרי
מנינו שיש קפידא כמו צין מין
בשאינו מינו מלד הטבע גם בטמאה
עם טהורה, ולד' הרמז"ם (כלאים
פ"ט ה"ז) דכלאים דהנהגה אינו
אכור מה"ס כ"א עמאה עם טהורה
דוקא, אלמא דענין החילוק שמלד
דיני הטהרה הוא יסוד גדול בכלאים
ושיטתו הוא (בהלכה א' שס), דשור
פסולי המוקדשין מפני שהוא מעורב
חולין וקדשים דיני כשני מיני בהמה
א"כ י"ל דה"ה מין הכשר למטה
עם מין שאינו כשר למטה הוי
כלאים, ומסתבר לומר דהדם שופה
מ"מ כיון דהוא ממש הדם ראוי
הוא לפעמים שיצמיה ג"כ העלין
כדת ומקרי ראוי למטה, כה"ג דתשיב
סיב ועיקרא דדיקלא מינא דלולב
(שס ל"ו ז'), אבל עם מין אחר
שאינו כלל מסויג ראוי למטה אע"ג
דהוא מינו דהדם י"ל דהוי כלאים,
ולפ"ז י"ל דה"ה אחריו ולימון אפי'
אם נאמר דלענין כלאים מלד הדין
הי' ראוי לחשב למין אחד מפני
שאין הטבע שלהם מחולק, וע"פ
סברה השינוי שכתבנו אין לומר בהם.
אבל מ"מ י"ל דכלאים הוי, ונפ"מ
שנמלא אפי' לפי סברה זו' שכתבנו
שלא יהי' בהם הקילא דשינוי, מ"מ
הפסול שלדעת הלבוש מלד עבירה
יהיה בהם, אלא שי"ל דהאי מין כלאים
כיון שהוא מפי הקבלה כמו שכתב

לאכילה, (ועיין מה שכ' בט"ז חו"ח
סי' ר"ג סק"א בזה בשם ז"י,
מסקל"ק ותשובות הגאונים), והנה
לענין כלאים מסתבר ודאי שדינו
כדין אילן מאכל שיש לו דין כלאים
על אילן סרק וכמשכ"ל (אות ז') וכמבואר
בירושלמי (כלאים פ"א ה"ז), ועפ"ז
נראה דיהי' חסור להרכיב הדם באילן
אחר, ויהי' הדם המורכב ג"כ פסול
מטעם עבירה כמו אחריו המורכב
אלא שלכאורה במינו דהיינו ביתר
המינים של ארז יהי' מותר להרכיבו
אע"פ שזה אילן מאכל וזה אילן
סרק, שהרי מותר להרכיב אילן ע"ג
אילן סרק ממינו, (כמבואר בירושלמי
סוטה פ' משוח מלחמה הכ"ל),
ועפ"ז נולד לנו פירוש חדש בדברי
הירושלמי הכ"ל שאפשר לומר אילן
מאכל באילן סרק ממינו ממש דהיינו
כמו ארזים והדם שזה עושה פירות
וזה אינו עושה, א"כ זהו מאכל
וזהו סרק, ובמקום שאנו יודעים
בבירור ע"פ הקבלה שהם מין אחד
א"ל לדמיון סימנים (כמבואר ברמז"ם
כלאים פ"ג ה"ז), וזה א"א לומר
דאילן סרק ממינו הבונה הוא כמו
שיש למשל תפוח-גינה והפוח-יער
דקרו ליי' לפעמים אילן סרק (עיין
ט"ז חו"ח הכ"ל) דהרי שם בירושלמי
מקשה ע"ז נטע בתחילה הוא,
וזה ש"ך רק אז כשאילן הסרק
אינו עושה פירות כלל הוא נטע
בהחילה ע"י הרכבתו באילן מאכל,
אבל אם גם האילן סרק עושה
פירות, איך יחשב ע"ז נטע בתחילה
יותר ממרכיב בשאר אילן מאכל,
אבל כה"ג דהדם וארז שפיר
משכת לן וכמו שבארז אע"ג דהוא
מינה דהדם אינו מקיים המצוה ה"ג

עץ הדר

כלאים, ומכש"כ לד' הלבוש שרולה
 לדמות קדושת המלואה לקדושת קרבנות
 בעיקר דין הלמוד דכלאים ומיעוץ
 עבירה, י"ל דראוי ג"כ לדמות הכשר
 המלואה לקדושה. אלא דבאמת קשה
 על עיקר ד' הלבוש שהרי קי"ל חולין
 מקדשים לא גמרי' (כפסחים מ"ג
 א') וזה הוא אליבא דכו"ע, והרי
 בקדושין (מ"א ב') אמרי' דאפי' תרומה
 חשובה חול אלל קדשים, לערן
 דלא ילפי' מינה שליחות, ומום'
 (שבועות כ"ו ב' ד"ה משום) כתבו
 דה"ה דנדריים חשובים חול אלל
 קדשים, מיהו מנדריים אין כ"כ ראי'
 לענין מלואה, די"ל שאני נדריים דיש
 מלואה בשאלתן, כדאמרי': "כל הנודר
 כאלו זנה זמה והמקימו כאלו הקריב
 עליה קרבן", והנודר אע"פ שמקימו
 נקרא רשע אליבא דשמואל (נדריים
 כ"ב א') י"ל דמשו"ה לא דמי
 לקדשים, אבל תרומה לכאורה הוי
 מלואה, ואש נאמר כמש"כ לעעס
 הלבוש, דמלות ד' מיני' שאני,
 דמדמינן ל' לסוכה כש"כ מפ"ק
 דסוכה, ובסוכה חל שם שמים עליה
 כעל החגיגה, א"כ דמילא לקרבן,
 ועפ"ז הו' מקום ג"כ לכ"ד לענין
 כלאים, מיהו לפ"ד הר"ן במגילה
 (פ' בני העיר), בשם הרמב"ן דיש
 חילוק בין זמן המלואה לאח"כ, וי"ל
 דה"ה לענין קודם המלואה, דדוקא
 בזמן המלואה חל עליה קדושה, ושיטת
 הרמב"ן (שם) שהקדושה היא מדבריהם
 ומשום כבוד וי"ל דלולב וסוכה
 חמירא יותר משאר דברים, וכמבואר
 בתוס' (שבת כ"ב א' ד"ה סוכה)
 דעלי סוכה קדושתן דאורייתא ממס,
 וי"ל דה"ה לולב, אבל מ"מ החילוק
 של הרמב"ן בין זמן המלואה לחוץ

הרמב"ם אינו שייך בב"ב מיהו לפי
 מה שכתבנו (לעיל אזה י"ח) די"ל
 כיון דב"ב מלווים על עיקר כלאים
 שייך בהם מיעוץ בכל הפרטים לגבי
 ישראל לענין מלואה, ה"ג י"ל דה"ה
 בכלאים כזה, ואפי' לדעת הראש"ד
 שפי' כפי' ר"ם במכות (כ"א א')
 דיסוד הכלאים של שור פסולי המוקדשין
 הוא מפני שהמורה קראה אותו כלבי
 ובאיל, שהוא כחיה עם בהמה, י"ל
 דמ"מ למדנו מכאן דהחילוק שבין
 חולין וקדשים, שהוא רק חילוק רוחני
 חשוב הוא כחילוק מין בטבע, וי"ל
 דה"ה לכל חילוקים רוחניים, וי"ל
 עוד דלפ"ד הראש"ד יהי' אסור ג"כ
 לב"ב, כיון דמקרא ילפי' לה, י"ל
 דהדבר שזה לכל, דלד' הרמב"ם
 דמפי הקבלה הוא דילפי' לה, הוא די"ל
 דדמי לשיעורין שלא נתנו לב"ב (כד'
 הרמב"ם מלכים פ"ט הלכה י"ד)
 והיינו כדכתב שם הרדב"ז שלא נתנו
 הלכות לממ"ם לב"ב וקי"ל דשיעורים
 הלכתא נינהו (כסוכה וי"ו א') אבל
 לפ"ד הראש"ד שהוא מן הכתוב י"ל
 דה"ה לב"ב הוי כלאים, ואדאזנאן
 עלה לענין דבר המחולק למלואה י"ל
 דלד' הרמב"ם שהוא מהלכתא, וקי"ל
 אין דניס ק"ו מהלכה כדאיתא בנזיר
 (כ"ז א') ורש"י (שבת קל"ב א' ד"ה
 שה"י) כתב בטעמא דמילתא לפי שלא
 נתנה תורה שבע"פ להדרש ב"ב
 מדות, א"כ לא דרשי לה ג"כ
 בהיקש שהיא צנין אב, א"כ י"ל
 דאין אנו יכולים לדמות ג"כ מלתא
 למלתא בהלכה לממ"ם שזהו ג"כ
 יסוד ההיקש, ע"כ אין לדמות קדושה
 מלואה לקדושת קדשים, אבל לדעת
 הראש"ד דגלי לן קרא י"ל דה"ה
 כל חילוק שיש מלד דין התורה מחשב

לזמנה ניתן להאמר שהרי ק"ל דאמר החג בטלה הקדושה, שהרי אמרו (שבת, ט"ז) דאסור להסתפק מהם רק עד מולאי יו"ט אחרון של חג, וה"ה בע"י סוכה, דרק כל שבעה אסורין (כסוכה ט' א') א"כ י"ל דלענין פסול מורכב לענין מלוה בשעת המלוה מתם מדמי' לה לקדשים, אבל לאסור הרכבה במיט, אלא שמהולק בהכשר המלוה, דא"ז בשעת המלוה, זכה"ג דמי לחולין, ולא מדמיין לשאר פסולי המוקדשין.

מו) והנה אפי' אם יש פנים לומר דמיקרי כאן שינוי תכונה בדמיון גבילה בדבש, וכדמיון המוסק, שדברו בזה רבינו יונה והרא"ש הג"ל, ובמור פליגי ב' ג"כ הרמב"ם והראב"ד (ה' כלי המקדש פ"א ה"ג) דס"ל להרמב"ם דמור האמור בשמן המשחה הוא הדם בלרור בחיה שבהודו הידועה לכל שמתבשמין בה בנ"א זכ"מ. והראב"ד כתב ע"ז בהשגה ואין דעתי מקבלת שיכניסו במעשה הדבש דם שום חיה בעולם, כש"כ דם הטמאה, ע"כ. ובכס"מ כסב שכאן שנשתנה מלורת דם ונעשה כעפר בעלמא והוא מריח ריח טוב למה יגרע ולשונו, שנעשה כעפר, משמע שאינו ראוי כלל לאכילה, והוא חמוה, שהרי ממה שנחלקו בו הרז"ה הר"י והרא"ש משמע דנקטו שהי' ראוי לאכילה, אלא דפליגי אם הוא מותר לאכילה, א"כ חמה הוא שנשתנה אבל לא נעשה עפר, כ"א כשגדחוק ונפרש. לשונו ג"כ עפ"ד הר"ן (ע"ז) פרק אין מעמידין שכתבתי לעיל חות מ"ד) שהכונה כיון שנשתנה ממהות למהות, הרי מוכרח הוא שיעשה בתחילה כעפר, דאין הויה חדשה מתכונה לתכונה כ"א ע"י ההדמה

של ההעדר וכמס"כ. **עב"פ** יש לדון שהשינוי שנשתנה האתרוג ע"י הלימון יועיל ג"כ לענין פסול העבירה, שהרי גם בנעצד אלל גבוה קי"ל יש שינוי בנעצד אלל גבוה (כע"ז מ"ו הג"ל) ומטעם זה פסק הרמב"ם (הלכות לילית פ"ה הלכה י"א) שמשתחוה לזבחה אמרה פסול לילית והמשתחיה לפשתן נטוע בשר לילית, שהרי נשתנה, ורבינו הר"מ ז"ל לטעמי' איזל בזה שכתב (הלכות סוכה פ"ה הלכה ד') שהיינו טעמא דפסולה הסוכה אם סככה בפשתי הטן וגיפן אוחס מפני שנשתנית לורתו וכאילו אינו מגידול קרקע. והראב"ד (בהשגה ט"ז) השיג עליו וכתב טעם אחר דלא חשיב לי' שינוי. עכ"פ הרמב"ם דחשיב לי' שינוי הכשיר למלוה א"כ י"ל דה"ה נמי בענין דידן יהי' איזה לך קולא למלוה ע"י השינוי של האתרוג מיניקה הלימון. אלא דלכאורה הלא א"ל כלל לומר כן דנהי דמהני שינוים אלל גבוה בפסול עבירה, היינו היכא שאין השינוי עלמותו של הפסול, כמו עבד ע"ז ואח"כ שינה כגון השתחוה לקמה ועשאה סולת, אבל בכלאים מאי נאמר שיוכשר בשביל שיסתנה, הלא עלם השינוי הוא העבירה שהתורה אברה להרכיב כלאים כדי שלא ישנה הנוף העליון את הפרי התחתון ע"י יניקתו, א"כ איך יהי' זה עלמו בהכשר, אלא דיש לדון עפ"ד ירושלמי (כלאים פ"ז) שהבאתו לעיל בענין אין מרכיבים זיתים ע"ג רכב של תמרה ופרך ע"ז מהא דאין זיתים מקבלים הרכבה, ומשני שהוא עתיד למתקן, כהא דר"ש ז"ר הוה משקה פריסתקיא חמרא מבשלה. למדנו מזה שיש לנו שלשה

לזמנה ניתן להאמר שהרי ק"ל דאמר החג בטלה הקדושה, שהרי אמרו (שבת, ט"ז) דאסור להסתפק מהם רק עד מולאי יו"ט אחרון של חג, וה"ה בע"י סוכה, דרק כל שבעה אסורין (כסוכה ט' א') א"כ י"ל דלענין פסול מורכב לענין מלוה בשעת המלוה מתם מדמי' לה לקדשים, אבל לאסור הרכבה במיט, אלא שמהולק בהכשר המלוה, דא"ז בשעת המלוה, זכה"ג דמי לחולין, ולא מדמיין לשאר פסולי המוקדשין.

מו) והנה אפי' אם יש פנים לומר דמיקרי כאן שינוי תכונה בדמיון גבילה בדבש, וכדמיון המוסק, שדברו בזה רבינו יונה והרא"ש הג"ל, ובמור פליגי ב' ג"כ הרמב"ם והראב"ד (ה' כלי המקדש פ"א ה"ג) דס"ל להרמב"ם דמור האמור בשמן המשחה הוא הדם בלרור בחיה שבהודו הידועה לכל שמתבשמין בה בנ"א זכ"מ. והראב"ד כתב ע"ז בהשגה ואין דעתי מקבלת שיכניסו במעשה הדבש דם שום חיה בעולם, כש"כ דם הטמאה, ע"כ. ובכס"מ כסב שכאן שנשתנה מלורת דם ונעשה כעפר בעלמא והוא מריח ריח טוב למה יגרע ולשונו, שנעשה כעפר, משמע שאינו ראוי כלל לאכילה, והוא חמוה, שהרי ממה שנחלקו בו הרז"ה הר"י והרא"ש משמע דנקטו שהי' ראוי לאכילה, אלא דפליגי אם הוא מותר לאכילה, א"כ חמה הוא שנשתנה אבל לא נעשה עפר, כ"א כשגדחוק ונפרש. לשונו ג"כ עפ"ד הר"ן (ע"ז) פרק אין מעמידין שכתבתי לעיל חות מ"ד) שהכונה כיון שנשתנה ממהות למהות, הרי מוכרח הוא שיעשה בתחילה כעפר, דאין הויה חדשה מתכונה לתכונה כ"א ע"י ההדמה

עין הדי

ליורים באיסור הרכבה: לזר א', ל' שמה שחברה תורה היינו הפעולה המעשית הפשוטה של ההרכבה, של התחברות של עין אחד עם עין אחר, כשהאחד מהם מחובר לקרקע ומושרש ויונק מין בשאינו מינו; ואין לנו לריכים כלל לחשוב אם יש חיזה תועלת. זמנשה ההרכבה זו, וי"ל שזאת חברה תורה. לזר הב' י"ל דעלם ההרכבה, דהיינו החיבור המעשי, שבידי אדם לבד לא הי' מספיק לאיסור כ"א מפני התולדה שגולד מזה שמין הזר יונק מחבירו, וזהו נגד חוקיו צ"ה שחקק בעולמו; אבל אין אנו מחזיקים כלל אם באמת היניקה הזאת תפעיל לעשות חיזה שינוי בעלם הפרי או לא ולזר ג' י"ל שאולי איסור כלאים שאסרה תורה באילנות, עיקר הענין הוא מה שמזה בא הרכבה חדשה וזרה לעולם, שמביאים פירות משונים ופסולים; אבל אם היינו יודעים שהיניקה אינה פועלת כלום בחכונת הפרי שע"ג היחור י"ל דאין כאן איסור.

והנה מדברי הירושלמי הג"ל אנו למדים שבתחילה כשהקשה לו מזיתים שאינם מקבלים הרכבה, ע"כ ס"ל דזה שאסרה תורה כלאי אילנות הוא מפני שינוי שימלא עי"ז צפרי או לכה"פ מלד היניקה שיונק העליון מהחפון שאינו מינו, דא"א שהתורה אסרה רק החיבור המעשי לבד ג"כ, א"כ מאי קאמר שזיתים אינם מקבלים הרכבה, וכי אם יגעון יחור של זית להוך גזע אילן אחר לא יעמוד בו, אלא ודאי דהכונה הוא שפשוט הי' לו שמעשה עין בעלמא של פעולת התחברות העלים לאו כלום הוא לענין איסור הרכבה, כ"א הא

מספקא לן אי אסור חפי' מפני היניקה לבד, או האיסור אינו נגמר כ"א ע"י מה שמשתנה הפרי ע"י התחברות שתי כחות הלזיחה, וע"ז השיב לו אמת נהי שאינו מקבל הרכבה, והזיתים שיתגדלו באילן המורכב ע"ג התמרה לא יהיו משונים בצורתם משאר זיתים ולא יהי' התערבות ניכר בהם, מ"מ בשביל זה לא ילאו מידי כלאים שהרי הם יונקים מהתמרה למתקן, אע"פ שאין בהם שינוי בצורה כהדא דרשב"ה הוה משקה פרסתקיה חמרא מבשלה כדי למתקן, ובודאי לא עשה שום פעולה בזה על לורת הפרי, ש"מ דעיקר כלאים דאילן הוא הליזר האמלעי, דהיינו שלריך יניקה ובלא יניקה בהרכבה המעשית לבד אין איסור כאן, אמנם היניקה אינה לריכה שהשנה את התכונה של הפרי, כ"א שתקבל יניקה לבד, וזה מקבלים ג"כ הזיתים. ועפ"ז אין עלם השינוי שמשתנה אח"כ הליח למין אחרוג דוקא מכלל העבירה, דמלד העבירה הי' הדין נותן שהוא חטא אפי' אם הי' גדלים פירות דומים ממש ללימון, ולא היה משנה על ידי האחרוג כלום כי רק היניקה המשותפת גומר העבירה, א"כ י"ל כיון שישנם כלאי אילנות כאלה שהם אינם משנים את הכח שקבלו ע"י ההרכבה, כהא דירושלמי דלעיל (אות כ"ד) שהבא מאגוז ע"ג פרסק, דהפרי דומה לפרסק, ויותר מבואר בענין הרכבה של זיתים גופא שאסור, אלמא שהעבירה אינה תלויה כ"א בגוף מעשה ההרכבה, עכ"פ אין השינוי שיש בהרכבה מענין העבירה א"כ י"ל כיון שהאחרוג טבעו הוא שהוא מתגבר ומשנה כל היניקה לטבעו הרי הוא בזה משנה את יסוד

הכלאים שנגמר רק בעלם היניקה, ודמי לפשתן נטוע שעשה ממנה לילית. **א"ל** ד"ל דחע"ג דהיניקה היא גורמת האיסור מ"מ אין הכונה דוקא היניקה בפועל, כ"א האיסור הוא ההרכבה המעשית, אלא שאין הרכבה זו אכורה כ"א כשהיא ראוי ליניקה, אבל אם אינה ראוי ליניקה אינה אכורה, וכן מסתבר דהא הרכבת אילן דוגמת הרבעת בהמה היא מקרא כדאמר' בסוגין דקידושין הג"ל, והרבעת בהמה מסתברא שהיא נגדרת ככל עניני עריות דקי"ל שאע"פ שלא הוליא ש"ז חייב כד' הרמב"ם (ה' איסורי ביאה פ"א הלכה י"ד), ומ"מ במשמש מת שאינו ראוי להזרע כלל קי"ל דפטור (שם הלכה י"א), ה"נ י"ל דעיקר הוא שמה' ההרכבה ראוי ליניקה, ומסתבר אפי' אם הסיר אח"כ החיצור שהרכיב, קודם שהי' שום יניקה ג"כ לא תיקן האיסור שכבר עבר, למשל קודם קליטה, לפי מה דקי"ל דהיא שתי שבתות (כד' הרמב"ם פ"ג דשביעית הלכה י"א) וה"ה לכל מר כדאית לי, ודאי מסתבר שלא היתה עדיין יניקה, גמורה ומ"מ חייב. ואפי' אם נאמר שאפי' קודם קליטה מיד היניקה מהחלת, מ"מ י"ל שהאיסור אינו תלוי בכך, אלא בענין של ראוי ליניקה. ולפ"ז י"ל שלעולם האיסור הוא מלד ההרכבה המעשית, ועפ"ז לכאורה אם נאמר דהיניקה שהפרי יונק הוא האיסור לא שייך להקשות, איך משכח"ל פירות עבירה, כיון דקי"ל יש שינוי אלל גבוה, וה"ה ודאי אלל מלוא, א"כ מה שנעשה הפירות, זה עלמו הוא ג"כ שינוי. ולכאורה י"ל דמשו"ה קאמר ר"ל (ע"ז מ"ו א'): „המשתחוה לדקל לולבו מהו למלוא". ולא אמר המשתחוה לעץ אחרוני, אחרוני מהו למלוא

ד"ל שהלולב הוא נמלא בשינוי תמיד עם הדקל ע"פ רוב כשהוא בקומתו, ע"כ משמע הענין דמיירי שכבר נמלא הלולב בעת השתחוי' ואין כאן שינוי, אבל הפירות הם צאים אח"כ ואם הי' שואל פירותיו מהו למלוא הייתי אומר הפירות הכולדים אח"כ, ובאמת י"ל דזהו שינוי. ולפ"ז לא משפחת לה כלל פירות עבירה, דהיינו הפירות הוא שינוי, בשלמא אם נאמר דיניקה הפירות היא עלמה של העבירה שפיר אין זה שינוי כיון שזאת היא לורת האיסור, ושינוי השם ושינוי מעשה אין כאן כדאמר' (סוכה ל' ב') גבי אונכרי אע"ג דגבי קנין לא קפדי' כשנעשה הקנין והעבירה כצ"א, כגון גבי גבז וגזלן דהקדשן הקדש, דאמר' (ב"ק ס"ז א') דניחא דמעיקרא חולין והסתא הקדש, זהו דוקא לענין קנין אבל לענין מאיס לגבוה בעבירה, דהשינוי מסלק את המיחוס, ודאי מסתבר דבענין שינוי שבא אחר החטא, ולא שעלם השינוי הוא החטא, דכל שהיא יותר משונה הוא יותר מאיס לגבוה. עכ"פ אם היניקה של הפירות היא העבירה ניחא דלא שייך שינוי כאן, אבל לפמ"ש"כ דהאיסור בעלמו הוא ההרכבה, רק שראוי ליניקה, א"כ היניקה וגידול הפירי ראוי להיות חשוב שינוי, ואין כאן פירות עבירה כלל.

אמנם (מה) לענין עלם הויית הפרי מהאילן נראה דלא נקטינן דחשיב שינוי שהרי בסוגיא דע"ז (מ"ו ב') דאיבעיא דיש שינוי בנעבד אלל גבוה מסקינן דעברו ולבסוף נרבעו ד"ה אכור, ומסיק הגמ' דלא דמי שינוי של חטים ועשאן סולת ללידה, התם מעיקרא בהמה והסתא בהמה, דשא הוא דאחידא באנפא, הכא מעיקרא חיי

עץ הדר

והשתא קימחא. עכ"פ רחיטו דנגבי שינוי דמאיר לגבוה כיון שרק נהעברו לא חסוב שינוי. ומדסתם סתם עברו ולבסוף נרבעו, משמע אפי' תיכף לעיבור ואפי' לא הוכר הולך עדיין ג"כ אמרי' דמ"מ לא הוי שינוי לגבי גבוה וחשוב מעיקרא בהמה והשתא בהמה. ורק שינוי שעל ידי אדם כחיטים. ועשאן סולה, שלא הלך במהלך ההדרגה מאותה הלורה עלמה, כ"א פשט את לורה הקודמת ע"י מעשה איש, שאין לומר גם בהחילה הי' בכח החיטים בהכרח לורה הסולת, שהרי אפשר הי' שלא יטחן החיטים לעולם, אבל כאן כיון שורתה הפנימית של הבהמה נמלא בתחילת העיבור מיד והוא הכרח שלא אל הפועל במשך הזמן דממילא קא אתי ל"ת שינוי, עכ"פ חזינן דאפי' לא הוכר העובר דלענין קנין וקדושין חשיב לכו"ע עוד פחות מדבר שלא בא לעולם כקדושין (ס"ב ב') לענין שאין זה שינוי מהני, וכיון דלענין להעמיד ענין של פירות ערוגה צוה עם הכרת העובר צעינן עם תנאים אחדים לכל מר כדאית ל', למר שחת ולמר אגס, א"כ לענין שינוי דגבוה, דל"ב כל הכרת העובר, מסתבר שהלית שבאילן גופו שיש בו כח הלמיחה כבר מוכן, ועץ אשר זרעו בו למינהו העידה תורה, חשיב כבר שהוא צלורתו שכפיהי' האילן נושא פירותיו כיון שאין כאן שינוי בידי אדם לא חשיב שינוי לגבי גבוה, ומסתבר דכאן צעינן מאיר לגבוה אנו עסוקין בכח הרוחני של הדבר שיש לו חיזה אחיזה בגוף, כהא דסלהבת שאם הוא אחיזה בגפלת מועלים בה ונאסרת משום ע"ז (כבילה ל"ט א', עיין יו"ד סי' קמ"ב, בש"ך סק"י, וע"ז סק"ג וע"ז ל"ז א') לדברונא דמיא קא סגי' ומתכרי בשביל כך אפי'

הני דלא הוו בשעת מעשה, וה"נ דלא חשיב שינוי אלל נעצר וה"ה לכל מאוס דגבוה שמדמינן לנעצר, וה"ה בארצות מינים דמלוה. א"כ לא חשיב השינוי של הלמיחה שהוא עומד לכך שום שינוי לגבי גבוה, כיון שהוא דומה לעובר אלל דיי"ל דהו אמנס השינוי שמטבע אבל השינוי הכא ע"י מעשה צנ"ח ע"י ההרכבה הבלתי טבעית שאמרי' שכת האחרוג נלח את כח הלימון לגמרי ושינה אותו מנמו שהי' מוכשר ועומד ע"ז מקודם, וזה השינוי אינו עלם העצירה כמו שכתבנו מד' הירושלמי (כלאים הנ"ל) שעלם העצירה הוי' רק היניקה, י"ל דחשיב שינוי לגבי גבוה. אלל דלכאורה א"א לומר כן כלל, שהרי העצירה בשם שנעשתה בלימון כך נעשתה באחרוג, ואיזה תועלת יש בשנשתה הלימון לאחרוג, ולא דמי כלל לכל השינוים דחיטים ועשאן סולה דהתם ציורה החדשה לא נעשתה עצירה. אבל כאן כיון שאנו רואים שבעלם חידוש הפרי לא חשיב שינוי א"כ ג"כ מה שהאחרוג משנה את הלימון ג"כ לא מעלה ולא מוריד, שורת האחרוג היא ג"כ ע"י ההרכבה דמאיכא לגבוה, ע"כ אין מקום ללידוד הימר זה כלל.

ועוד דברים רבים ראויים לבא צעינן זה. צביאור הלכה זו והענינים המסתעפים ממנה. שרחנו ונסבו מאז, ולע"ע הגני מוכרח להפסיק הענין ולור ישראל צ"ה יזכנו עוד לדבר צוה דברי נגידים נגד מלכי רבנן לכבוד המנה החביבה, ולכבוד אלה"ק וצנינה, כאשר נקוה בעזרתו ית' לימים הבטל"ט, וברגרינו המעטים יש בהם ג"כ לפע"ד חיזה דברים של טעם הראויים להלטרף למה שנחברר מאז ממה רבנן קדישן, דנקיטנא בשיפולי גלימיהו, המחזיקים בכל אומץ לעשות בתורה וכמלוה

החביבה והקדושה הזאת שחמקיים
 בפירות אה"ר יעמד לנו שזוכה במהרה
 לקץ המגולה שאמרו חז"ל (סנהדרין
 לח א') ואר"ח אין לך קץ מגולה מזה
 ואתם הרי ישראל ענפכם תטנו
 ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קדשו
 לבא, וכדסליק ענינא, כי הגני אליכם
 ופניתי אליכם ונעבדתם ונזרעתם
 והרציתי עליכם חדס כל בית ישראל
 כלה וטשבו הערים והחרבות תבנינה
 והרציתי עליכם חדס ובהמה ורבו
 ופרו יהושבתי אתכם כקדמותיכם
 והטיבתי מראשפיכם וידעסם כי אני ד'.
מי יתן מליון ישועה ישראל בשוב ד'
 שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל.
 ב"א.

להדר אחר אתרוג הכשר בלא גמגום
 ודברי חכמים קיימים. ודעת רבותינו
 הגאונים קמחי וצמחתי ז"ל שאסרו את
 האתרוגים המורכבים יהד הוא שלא
 תמוט. ילריכים אנחנו להוסיף אומן
 לזכות את ישראל במלוא ברורה
 באתרוגים הצעוחים גם מספק הרכבה
 שמליחות בזמן הזה א"א להיות כ"א
 ע"י אחינו העוסקים בבנין אה"ק
 בפלי הגמת במושבות אשר בארץ
 חמדה ת"ו. וטהורי ידים יוסיפו אומן
 לזכות את ישראל במלוא כהלכה
 וכמאמרה, וכ"ש דחרי לבן דעבדין
 תרתי, בעי"ז יתאספו ג"כ נטיעות פרי
 עץ הדר בא"י ע"י אחב"י ויתרבה ג"כ
 ישוב ישראל בארץ קדשט. וזכות המלוא

לוח המפתחות.

א) על הטבע הפנימי. חילוק בין חילן באילן לחילן
 בירק לענין בחר עקרו.
 ב) חילן להכריע הספק שדונמחו נשאר חז"ל
 כספק לענין כוי ואגדרונינום, וכ"מ שיש פירוש
 שני ענינים כיו"ב חנו תיביים לתיפנד
 לחומרא. חילן לסמוך על סימנים מפני שהם
 משתנים, חזקת אומן מסייע לגריעותא כ"ד.
 ג) חילוק בין המורכב למעלה תן הקרקע
 לתחת הקרקע. דמיון הרכבה לערלה, פקפוק
 ע"ז. קושיית הת"ם מכרס, ישוב ע"ז.
 ד) דמיון לשופר שזפחו והב חס נשתנה
 קולו, כאן גרוט מקול שופר.
 ה) פסול מורכב מטעם החר, חשש כל
 תוסיף, פסול בשאר ימות"ח, טפל חמור תן
 הפיקר, חילוק בענין חומר כד"ס מד"ח, חילוק
 בענין ברירה, ס"ס במקום דפתרי אהרדי,
 חילוק בזה.
 ו) חילן לסמוך על היתר הרכבה שרשים.
 חילוק בין מרכיב בידי וכן גורם כשרשים.
 פקפוק ע"ז.
 ז) שיטת רש"י בילדה שסככה בזקנה
 מטעם זוז"נ, ביאור הדברים, חילוק בדיוק
 לשון רש"י עפ"ד הר"ן.
 ח) חילוק בענין פסיקות במלוא, חס שמה
 עלי' או ריפותא בעלמא. ריפותא ע"י מעשה,

א) אתרוג. עקרו מד"ח ופירושו מד"ס,
 טעם פסול המורכב לד' הלבוש משום שנעבדה
 בו עבירה, חילוק בין פרטי המלות בז' מלות
 ב"נ בין ב"נ לישראל.
 ב) הערה ע"ד הלבוש, כד' ב"א. חילוק
 בכל שתיפתי בדבר שאינו חסור לב"נ בין
 רשות למלוא, ישובו של עולם השוב מלוא,
 ישוב לד' הלבוש.
 ג) ביאור לחז"ל בחר עקרו כמידי דיניקה,
 דמיון לזה יכול וזה א"י.
 ד) מראה פנים דאפילו גבי כ"ג יהי פרטי
 אתרוג ולימון כלאים. חילוק בין כל שתיפתי
 כבב"ח לשאר כ"ח, אפי' ח"נ דלא כלבוש
 בפסול מטעם עבירה, מ"מ י"ל דאיסורא
 דרבנן הוי לבז"ע. חילוק בין לכתחילה לכדיעבד.
 ה) טעם למה שהוצרך הלבוש להקדים
 דהרכבה חסורה לב"ג. הרכבה מקרי טפי בא
 ע"י עבירה משאר מהבב"ע, ס"ס להומרא בזה.
 ו) המהלוקת בין הגאונים לח' הי' כ"א על
 טעמי הדין, אבל טעם פסול המורכב כמעט
 כו"ע שוים. החזקה בטלה מפני מנהג הגונים
 להרצות. עיקר טעם החזו הוא מיניקת עקרו
 לענין ד"ח.
 ז) ראיית מוהרמ"ל, השגת ב"א. ישוב
 לדברי מוהרמ"ל. דמיון המראה אינה הוכחה

ספתחות

ותילוק בזה, חזקת חיוב דנברה.
 ט"ו) בענין כל תגרע, ביאור בענין יש כח
 ביד חכמים לסקור דבר מה"ח בשוא"ת, נגדה
 כל תוסוף, הגדרת כל תגרע, חילוק בין מקום
 חונם להשלים המטה או לא.
 ט"ז) בד' ביה"ל, חילוק בין אופני מלוח
 בענין כל תגרע, חיזה ענין מכריע, אם לא
 זכות קיום קלת המטה, או הוב דבח"ג.
 י"ז) טעם הלבוש ראוי להאמר כאן יותר,
 י"ז) דל"מ בכה"ג טעם שינוי.
 יח) חילוק בכש"ת בין ב"ח לשאינו ב"ח
 הלבוש כירר לו דרך לעלמו בסוגיא, ענין
 לא פלוג בד"ת, סמוכין לזה מד' הרא"מ.
 יט) בענין גורם לזון בכור. חילוק בין
 רש"י לחוס', חילוק בין בידים למתילא, בין
 ע"י נכרי לישראל.
 כ) הכדל בין נתחדש ענין או לא, בין
 איכות גורה חדשה, חילוק בביטול בין איסור
 בהיתר להיתר בהיתר, בענין בכ"ה, ודרך
 ביטול אסרה תורה.
 כא) הפרש בין אם ב' הדברים נאסרים
 או אם רק א' נאסר אה"כ, קושיא אכללא דהיתר
 בהיתר, א"ל ביטול מכלאי הכרם, חילוק
 בכה"כ בין דאורייתא לדרכין.
 כב) בענין נדי אסרה תורה ול"ה, ביאור
 בסוגיא דכה"כ לא הי' להם שעת הכושר,
 קיום לד' הלבוש.
 כג) בדמיון מטה לקדשים או להדיוט
 והכרעת הללדים. הפקפוק על טעם הלבוש
 אינו כ"א לשעה"ד, הברכה קשה יותר,
 ועוד יותר שהחיינו על דבר דפתיך ב' איסורא.
 כד) חילוק בהכרעת החוש למי דומה המין
 לשיקר או לנוף, הערה מד' הירושלמי (וכמדומה
 שמעין זה העיר ג"כ בכ"א ומ"מ יש הידוש
 במש"כ) ב' לדדים להחמיר.
 כה) ברכה בספק של תורה, חזקת חיוב,
 ריפותא, חילוקים בענין שהחיינו במקום
 הערובות לערא.
 כו) חזקת העיקר מטעם חזקה דמטיקרא
 ב' חזקות, קפידא מדוגמא א"ר לבילה בילה
 מעכבה עפ"ד רשב"ס.
 כז) חילוקים בענין הדמיון לד' רשב"ס,
 הערה ע"ד ב"א בחילוק בין מין במינו לשא"מ.
 כח) אין להקל על יסוד של אינו מינו
 באחרוג ולימון כ"א כמה שנוגע להומרא,
 אין המליאות של האפשרות לומר שאינם כלאים
 זכ"ז מוטיל לענין הכשר המטה.
 כט) נסברת אלו ממליך דסוגיא דסוטה,
 ביאור לד' מוהרש"א שם הכדל בענין יניקה

בין ירק לחילן ביחוד לענין ערלה.
 ל) בענין הכדל המינים, חילוק השיטות
 בזה, חילוקי השינויים בין מראה פרי ופלין.
 לא) ביאור ד' הירושלמי בזה, הכדלים
 באיכות הסימונים.
 לב) חשב פירות עבירה להלל, הלל דאורייתא
 או דרבנן, דברי קבלה וד"ס, חזקת לדקות.
 לג) לולב ומינו חסוב גבוה טפי משאר
 מלות, חילוק בין בבלי לירושלמי בענין חשב
 פירות עבירה, השויות התלמודים.
 לד) בכללא דלא בשמים היא, בענין דברי
 נבואה והכדלים בזה. בענין ב"ק, והכרעת חכמים.
 לה) בענין עכו"ם שהרכיב מאכל ע"ג סרק,
 בהכדל שבין ישראל לב"נ בזה.
 לו) בענין הנ"ל, ביסוד ד"ס אלל ב"נ.
 לז) היוזקים להכדל הפרטים בין ב"נ לישראל
 בז"מ ב"נ.
 לח) ביאור ד' הירושלמי וסי' הרמב"ם
 בענין הרכבה בב"נ, וכענין רבשי וערלה
 בהרכבת איסור.
 לט) הערה לד' ב"א, (אה"כ ראיתי שקלת
 מזה העיר כמדומה בעלמו ז"ל) ביאור ד'
 ירושלמי בזיתין ורמון, בענין הרכבת דשאים לב"נ.
 מ) ענין לא תסור אלל ב"נ בענין דיניה,
 נפרטי דינים לב"נ, בהכדל בין דינו לדיניהם.
 מא) ביאור ד' הרמב"ם בענין ישראל ונכרי
 שכלו לדיון, בענין מליל מידם בכה"ג.
 מב) הכדל בדינים בין ב' ב"נ לבין ישראל
 וב"נ, השלמת ביאור בענין פרטי דיני מלות ב"נ.
 מג) אין לסמוך להיתר עפ"ד רבינו יונה
 מטעם שגשגנה הלימון לאתרוג הכדל בזה. ביאור
 דברי הר"י, הערה לד' מג"א.
 מד) בענין ד' מקו"ח, חילוקים בענין נשתנה
 מלורה לגורה, בהכדל בין מידי דאכילה למטה בזה.
 מה) יסוד ד' הר"י במקום שאין רושם
 מענין הראבון, משא"כ באתרוג ולימון.
 מו) ראיה להתיחדות הפרש באתרוג מהדמ,
 דמיון להרכבת קדשים בחולין בענין פסוה"מ,
 חילוק אלל ב"נ בזה.
 מז) בענין השינוי שע"י העבירה עלמה,
 שחמיר יותר אם תשיב השינוי עלם העבירה,
 ביאור ד' הירושלמי בזה.
 מח) עלם התהוות הפרי אחר ההרכבה
 ל"ח שינוי, הכדל בין שינוי בידי אדם ליד"ש
 בענין מלוח, התעוררות לקיום המליה כמאמרה
 ע"י האתרוגים המושגחים של אחינו עובדי
 אדמת הקודש תובב"א.
 היקין שעות: ד' ל"ד לד' א' ע"כ שורה י"ב
 במקום שלא לדעה ז"ל ובין שחינה יודעת.