

בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשמ"ז

ניו-יורק

תוכן הענינים:

הקדמה הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה 4

חומר איסור דרבנן הרב יעקב משה הכהן לעסין 5
משגיח-רוחני

חרו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומחנכיה *

בענין התפסה הרב יוסף ליב ארנפט 13

ביאורים בענינים שונים הרב שמואל גערשטענפעלד 43

ביאור ברמב"ם פ"ו מהל' חמץ ומצה הרב יחיאל מיכל כ"ץ 47

בענין בדיקה וביטול הרב אפרים מרדכי סטוינבערג 53

בענין ביעור חמץ הרב משה אהרן פאלייעוו 57

בענין עבור שנים הרב מאיר קרלין 62

בענין אמירת האדון לעבד עשה עמי

ואיני זנך הרב מרדכי קרפנשפרונג 66

תוכן הענינים

(המשה)

- בענין מעילה הרב אברהם אהרן שאצקעס 71
- חרו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה ***
- בענין ביצה שנולדה ביו"ט וביצת נבילה וטרפה ישעיהו ביילין 75
- בענין מוקצה והכנה דרבה יהודה ברמן 78
- הערות בהל' שחיטה, סי' א' יצחק מאיר גודמאן, יעקב יצחקי 79
- בענין מילה בצרעת משה זואלדמאן 85
- הנאה בקנינים יהושע בצלאל זכטפונגל 87
- בענין שכחה אהרן יעקב'ס 89
- בענין עגל שנולד ביום טוב דוב לף 92
- בענין ברכת הזמן מרדכי סמר 94
- בהיתר כל בבהמה תאכלו הרב שמעון ראפקין 98
- בהתחלקות הטריפות לסוגים הרב עזריאל יצחק רוזנפלד 103
- בענין ברכת המצות הרב ישעי' ריעדער 106
- פליאות נשגבות הרב שמריהו שולמן 111
- טומאת ארץ העמים הרב שמואל אלעזר זואלק 114

(* על פי סדר הא"ב

חוברת זו מוקדשת

לכבוד מורנו ורבנו

הגאון ר' יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק שליט"א

למלאות חמש עשרה שנה

לעבודתו בקודש

בישיבתנו

ועד העורכים

ה ק ד מ ה

חוברת "בית יצחק", המיוחדת להלכה, שיוצאת עכשיו לאור בפעם
החמישית מכילה בקרבה חלק פרי מחשבותם של מחנכי ומחונכי ישיבתנו.

אנו שמחים וצוהלים בהוצאת קובץ חידושי תורה הנובע מנקודה
האמצעית של ישיבתנו והמסמל את רוב מסירתנו למקור חיינו.

מאמר נפלא בתמורה יד: אומר, מוטב תיעקר תורה ואל ישתכח תורה
מישראל. וביארו הח"ח ז"ל דמי שעובר עבירה לא פקע מיניה שם ישראל,
אבל בלי לימוד התורה והתפתחות ההלכה א"א לזכות לשם ישראל.

בחידושים אלו ובעמלות בתורה שקדמם מרגישים אנו שממש זכינו
להקרא בשם ישראל ולהכנס בשרשרת המסורה, כי התעסקות בתורה הבנת
התורה וחידוש בתורה הם המזכים לאדם קדושת שם ישראל.

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

אריה דוליטץ, נשיא
יצחק האוט, סגן-נשיא
שלום פרעס, מזכיר-גזבר

המערכת
יצחק זימר
יהודה רוזנברג

ועד העורכים
מרדכי סמר, עורך ראשי
הרב שמעון ראסקין, סגן-עורך

חומר איסור דרבנן

דרש רבא: מאי דכתיב „ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ“ (קהלת יב), בני הזהר מדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהם עשה ול"ת, ודברי סופרים — כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה; שמא תאמר, אם יש בהם ממש — מפני מה לא נכתבו? אמר קרא „עשות ספרים הרבה אין קץ“ כו'.

ת"ר מעשה בר' עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה ר' יהושע הגרסי משרתו, בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה, יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו: היום מימך מרובים, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך? שפך חציין ונתן לו חציין; כשבא אצל ר"ע אמר לו: יהושע! אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחיידך? סח לו כל אותו המאורע. אמר לו תן לי מים שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין — ליטול ידך מגיעין? אמר לו מה אעשה שחייבים עליהם מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי. אמרו, לא טעם כלום עד שהביאו לו מים ונטל ידיו וכו' (עירובין כא).

כאן לפנינו ענין גורא, עד היכן מגיע חובת הזהירות במצוה דרבנן, עד כדי מסירת נפש ממש, כמו שהראה ר"ע בהנהגתו. שאע"פ שלגביו היתה זו דעת „חבריו“ ולא דעת „רבותיו“ בכל זאת הרי זה בכלל העובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים, ומפרשי „עין יעקב“ עמדו על הפליאה מדוע מסר ר"ע נפשו בעד מצוה דרבנן, ותירצו דלכך החמיר על עצמו וסיכן את חייו כדי שהעולם ילמוד ממנו ק"ו ולא יולזלו בנטילת ידים.

ונביא בזה דברי רבנו יונה ז"ל ב„שערי תשובה“ על גודל חובת הזהירות בדרבנן שחייבין עליה מיתה בידי שמים, וז"ל: נתחייבנו מן התורה לקבל תקנות הנביאים והשופטים ולשמע דברי חכמים ולהזהר בגדריהם, שנאמר „לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל“ וגם כי הוזהרנו מן התורה לקיים עלינו להיות עושים בכל אשר יורונו וכו', ועתה הלא לך לדעת מפני

מה העובר על דברי חכמים חייב מיתה, יותר מן העובר על מצות עשה ועל מצות ל"ת? וזה פשר דבר: כי העובר על דברי חכמים, אשר מלאו לבו לעשות כן כי תקל מצותם בעיניו, לא מהתגבר יצרו עליו, אבל כי תכהינה עיניו מראות אור דבריהם, ולא יהלך לנוגה האמונה ולא משך בעול גורתה ולא יטרח לקיים מאמרם, כי לא נכתב בספר התורה, ולא נהג כדרך העובר על דברי התורה אשר נפשו מרה לו לנקוט בפניו ויירא וייצר לו כי ישיאהו יצרו לחטוא, על כן משפט מות יהיה לאיש כי הפיל דבר אחד מכל דבריהם הטובים וכו'. והשנית, כי האיש ההוא רחוק מן התשובה, אחר אשר אין הדבר חמור עליו, כי ישגה באולתו תמיד והחטא הקל עונשו יותר חמור בהכשל בו החוטא פעמים רבות.

עוד אמרו חז"ל: "כי טובים דודך מיין" (שיר השירים א) חביבים דברי סופרים מיינה של תורה. ידוע תדע כי יראת ה' יסוד המצוות, שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה'" (דברים י, יב) ובוזה ירצה ה' את ברואיו כמו שנאמר "רוצה ה' את יראיו" (תהלים קמז), ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באיסור התורה וכו', כענין שנאמר "ושמרתם את משמרתי" (ויקרא יח) עשו משמרת למשמרת, ורב הזהירות והגדר והרחקה מן האיסור הלא זה מעיקרי המורא והמרבה להזהר יגיע אל השכר הגדול וכו', ע"כ אמרו חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה כי גדריהם וגזרתם מעיקר היראה, ומצות היראה שכר הרבה כנגד מצוות רבות כי היא היסוד להם. עכ"ל רבנו יונה ז"ל.

היוצא מדבריו כי עיקר המובן והצורה של איסור דרבנן היא היראה את ה', שזה תכלית הבריאה והאדם בקיום תורתו, ואף כי מצד חומר האיסור זהו "מדרבנן", אבל מצד צורת הענין תלוי בזה כל נצחיות האדם, ולכן כה חמור העונש של העובר על ה"דרבנן", כי האדם יביט על חומר העבירה ותקל מצותם בעיניו ואז נפגמת הצורה, היא היראת שמים והנהו אז בבחינת מומר להכעיס כי הוא עובר לא מהתגבר יצרו עליו אלא מתוך זלזול בהם וגם מצד רבוי הכמות של עבירות מדרבנן כי ישנה באולתו תמיד, ואפילו חטא קל אם הוא עובר עליו הרבה פעמים עונשו חמור יותר.

וכדאי להביא ענין נפלא הנוגע לעניננו, (חלק מזה נאמר לפני בני הישיבה בחגיגת חנוכה). מאי חנוכה? וכו' כשנכנסו יונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כ"ג, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה (שבת כא), וברש"י: "מאי חנוכה" — "על איזה נס קבעוה".

הנה לכאורה קשה: מהי שאלת הגמרא "מאי חנוכה?" הלא ידוע שהיו אז ישראל משועבדים ליוונים שיעבוד הגוף והרוח, ושררה אז התבוללות נוראה עד שהרבה מישראל נמסרו להם ועזרו להם בגזירותיהם בביטול מצות מילה ושבת, שהם מיסודות הדת; ובכלל שאפו היוונים להשפיע מדעותיהם הכוזבות על ישראל ורצו להגשימם בחיים במלחמת החומר נגד הרוח שבוה תלוי קיום עם ישראל, ויצאו במלחמה מעטים נגד רבים היוונים והמתיוונים ונצחום, כמו שאנו אומרים בתפלת "על הנסים" "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים", וזהו ענין ומהות החנוכה, ומדוע שואלת הגמרא "מאי חנוכה?" —

אולם כידוע רצונו של הקב"ה בהנהגה טבעית ולא בשידוד מערכת הטבע ועשיית נסים גלויים תמיד, כמו שמצינו שכשנשלח שמואל הנביא ע"י ה' למשוח את דוד למלך על ישראל אמר: "איך אלך ושמע שאול והרגני", ויאמר ה' "עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי" (ש"א טז). והנה שמואל הנביא הלא הלך בשליחות ה' למשוח מלך לישראל ולהניח את היסוד הנצחי למלכות בית דוד על ישראל והיה לו לסמוך על הנס והקב"ה הסכים על ידו לעשות איזו עצה שלא יזדקק לנס; וכן מצינו ביעקב אבינו כשנפגש עם עשו, שנקט באמצעים טבעיים להנצל ממנו בשליחות מתנה ודבר פיוסין, וכן בסידור המחנות "ויחץ את העם אשר אתו", ולא סמך על הנס. וכן נאמר "לא יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו" (שבת לב).

ולכאורה הדעת נותנת להיפך, כי על ידי הנס מתפרסמת הנהגת ה' בעולם והשגחתו הפרטית על ברואיו, והאדם שבשבילו נעשה הנס הוא אז בבחינת "כלי שרת בקדש", ומדוע מנכים לו מזכיותיו? אבל מה שעל האדם לדעת ולהבין כי גם הענינים הטבעיים המה בעצם נסיים, יש בשידוד מערכות הטבע משום פגם בהכרה האלקית כי שנאמר "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א) ואם נצטרך לשינויי הטבע לעתים קרובות נראה בזה כאילו ח"ו יש חסרון בחוקות הטבע כפי שנקבע מאת ה' ית', וכמו שהובא בחז"ל: "מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק ולא היה לו שכר מיניקה ליתן ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כב' דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף בוא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה, אמר לו אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית" (שבת נג).

כי רק בזמנים רחוקים, כשהאנשים אינם יודעים את ה' על ידי חוקי הטבע נעשו נסים גלויים, כמו ביציאת מצרים, כשהיה צורך להניח יסוד נאמן וחזק למין האנושי שיכירו את ה' ואת גדולתו, ולפיכך אמרו חז"ל "כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" (שבת קיח), והדבר תמוה: כי

הרי על ידי אמירת ההלל מתרומם האדם והוא בא למחשבות נשגבות בעניני האמונה בה' והשגחתו הפרטית והוא מתעלה במדרגות הרוממות, ומדוע נמנה הוא על סוג של מחרף ומגדף? אבל כפי שאמרנו, ההלל נאמר על נס נגלה ובוהו שהוא אומר הלל בכל יום הוא מראה שהוא רוצה בנסים גלויים תמיד ואין זה מן הנכון.

והנה אמת נכון הדבר כי חג החנוכה הוא על התשועות והמלחמות שהיו נסים ממש, אבל כיון שלא יצאו מגדרי הטבע בזה שהמעטים ניצחו את הרבים ואין לומר על זה הלל, ולכן שואלת הגמרא "מאי חנוכה", וכדברי רש"י "על איזו נס קבעוה" כלומר: את אמירת הלל, ואמרת הגמרא שזה נקבע על נס פך השמן שהוא נס נגלה ובכל יום נתרבה הנס. (בספר אגלי טל להרב יהושע יוסף פרייל ז"ל מדובר על ענין זה בהרחבה).

ויש ללמד מזה ענין נפלא הנוגע למאמרנו, עד כמה גזירה דרבנן צריכה שימור יותר משל תורה, כפי שאמרו חז"ל "כי טובים דודיך מיין (שיר השירים א) חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה" (שהש"ר), ודבר זה אנו למדים מנס חנוכה, אחרי שנתבאר שענין נס נגלה איננו מרצונו של הי"ת, והרי כל ענין טומאת השמנים הוא גזירה דרבנן שעשאו כזבים (שבת יז), ובמצב כזה שלא נמצא שמן טהור להדליק בבית המקדש, הלא כדאי היה לכאורה להקל על גזירת חכמים בזמן דחוק כזה ולרגל גודל הנתיצות של הדלקת המנורה, ואז לא היו צריכים לנס גלוי; הרי עד כמה גדול חומר גזירת חז"ל בשמים עד שהיה צורך לעשות נס גלוי בפך השמן בכדי שלא לעבור על האיסור דרבנן.

ואמרו חז"ל: "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבע"פ" (גיטין ס), כי בכל גזירותיהם התכוונו שעל ידי זה יתחזק הקשר שבין ישראל לאביהם שבשמים, ולכן גם אם אנו רואים דברים שאין אנו מבינים טעם הדבר לאיסור יש לתלות החסרון בנו במיעוט הבנתנו, כי חז"ל ששכינה מדברת מתוך גרונם, הבינו ברוחב שכלם שגם דברים שלכאורה מצד עצמם אינם מעלים ואינם מורידים בכל זאת ידעו שתלוי בזה הקשר הכללי והדבקות בה' על ידי הרגשת האדם.

ואנו רואים עד כמה טרחו ויגעו בית שמאי ובית הלל, ו"רבו בית שמאי על בית הלל וי"ח דברים גזרו בו ביום" (שבת יג) והרבה ענינים של טומאה שגזרו, נוגעים לכאורה לדברים חצוניים ואינם מובנים לנו, "כתבי הקדש" שיטמאו את הידים, היינו שהספר שהוא עצמו קודש יטמא את התרומה, והטעם הוא שהיו באים לידי פסידא של הספרים שהיו מצניעים את האוכלים דתרומה אצל הספר מפני שזה קודש וזה קודש, ועכברים מצויין אצל אוכלין ומפסידים את התרומה, ולכן גזרו שיטמאו את הידים ואף הידים הבאות

מתמת הספר פוסלות את התרומה, וקבלו עליהם חז"ל בימיהם את הגזירות ממש כמו שניתנו בסיני, ולא נמצא אדם שיאמר: אחרי שגזירת טומאת הספר נעשה לטובת הספרים לשמרם מן העכברים נעשה עצות אחרות לגרש את העכברים, רק קבלו את הגזירה בכובד ראש שאין דוגמתה. גם גזרו שמנם של עכו"ם שיפסל על ידי נגיעה משום יינם ויינם משום בנותיהם, וזהו גזירה לגזירה. מפני שהבינו חז"ל גודל הנחיצות של הרחקות כאלה כדי לשמור על הקשר בין ישראל והי"ת, כי לפי טבע האדם עלול האדם לבא לידי קלקול אף באופנים רחוקים מאד. וגזירות אלו הפכו להיות חמור כל עד שאמרו "כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" (ברכות ד), ובשביל זה נעשה נס גלוי בחנוכה בבית המקדש שבשבילו אומרים הלל, ולא להתיר הגזירה דרבנן, איום ונורא!

וכשנעיינ בעניננו זה אנו רואים כי כל גזירות דרבנן וסייגיהם וחובת שמירתם, מן התורה נאמר לנו בהוראה מיוחדת, כפי שאמרו חז"ל: אתה מוצא שתי פרשיות סמוכות פ' נזיר ופ' סוטה, הנזיר נודר שלא לשתות יין, אמר לו הקב"ה: נדרת שלא לשתות יין כדי להרחיק עצמך מן העבירה, אל תאמר הריני אוכל ענבים ואין לי עוון, אמר הקב"ה הואיל ונדרת מן היין הריני מלמדך שלא תחטא לפני, אמר למשה למוד לישראל הלכות נזירות, שנאמר "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' מיין ושכר כו' מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל (במדבר ו). וכן האשה, אמר הקב"ה אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה, הריני תופשה ואין לי עוון או שאני מגפפה ואין לי עוון אני נושקה ואין לי עוון, אמר הקב"ה כשם שאם נדר נזיר שלא לשתות יין אסור לו לאכול ענבים וכל היוצא מגפן היין אף אשה שאינה שלך אסור ליגע בה כל עיקר, מכאן שחייב אדם להרחיק עצמו מן הציעור ומן הדומה לכיעור ומן הדומה לדומה, מכאן שעשתה תורה סייג לדבר (בא רבה).

רואים אנו היסוד הגדול בתורה לעשות סייג וגדר למצוות התורה, והוראה לכל מה שיורו לנו חז"ל ששכינה מדברת מתוך גרונם, להזהר בגדריהם וסייגיהם לתורה ככל מצוות התורה, ורואים אנו חומר הגדרים אף בנוגע להענינים שנאמר עליהם "יהרג ואל יעבור" כדברי הרמב"ם פרק ה' מיסודי התורה הלכה ט' וז"ל: "מי שנתן עיניו באשה וחלה ונטה למות, ואמרו הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו ימות ואל תבעל לו, אפילו היתה פנויה, ואפילו לדבר עמה מאחורי הגדר אין מורין לו בכך וימות ולא יורו לדבר עמה אחורי הגדר שלא יהו בנות ישראל הפקר ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות", עכ"ל.

וכתיב "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב כו' אל תטמאו בכל אלה

כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלה מפניכם" (ויקרא יח). כל קריבה אסור כגון הנגיעה, ופירוש "לגלות ערוה" כי הקריבה מביא לידי ערוה. (שערי תשובה לרבנו יונה).

"אל תטמאו בכל אלה" אפילו בקריבה, "כי בכל אלה נטמאו הגוים". כי תחילת פשעי הגוים בעריות לא היה בפועל ממש, אבל היה בקריבה בלבד, "ותטמא הארץ" זמן הקריבה באז לידי כך שנטמאת הארץ בגילוי עריות ממש. (ספורנו).

(וכדאי וראוי לפנינו לעשות חשבון הגפוש, עד כמה נתרחקנו מהעניינים האלה והורגלנו בפרצות גדולות בתערובות של ריקודים ומחולות, עד שכל מי שמוחה בזה הנהו מן המתמיהים ולחסידות יתירה יחשב).

וכדאי להביא עוד ענין נפלא, עד כמה עשתה התורה עצמה סייג לדבריה בנוגע לחיי ישראל בכלל, שמכל זה ראו חז"ל ואמרו: הרחק מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור; הוי רץ למצוה קלה ותביאך לחמורה! אחרי קבלת התורה בשעה שישראל עמדו במדריגה רוחנית גבוהה מאד, ובהיכנסם לארץ ישראל, הארץ שהובטחה להם מזמן האבות, נאמר להם מפי הבורא "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי", "השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ אשר אתה בא עליה פן יהיה למוקש בקרבך וכו' וקרא לך ואכלת מזבחיו" (שמות לד). וחז"ל מבארים ענין זה: ר' ישמעאל אומר, ישראל שבחוצה לארץ עובדי עכו"ם בטהרה הם, (ורש"י מפרש: "כלומר בלא כוונה ואין שמים על לב") כיצד? עכו"ם שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו, אעפ"י שאוכלים משלהם ושותים משלהם, ושמש שלהם עומד לפניהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר "וקרא לך ואכלת מזבחיו". ואימא עד דאכיל? אמר רבא אם כן נימא קרא "ואכלת מזבחיו", מאי "וקרא לך"? — משעת קריאה (ע"ז ח). אתה למד מדבריהם שאין הנידון כאן אכילת איסור, אלא השקפה תורנית עמוקה על היחוסים הידידותיים עם יושבי הארץ, שאולי הם גם מעורבים עם רגשות בוז למעמדם הרוחני השפל, מהיותם בסוג של אנשים שגם בורא העולם הרחום גזר עליהם "לא תחיה כל נשמה", אולם ישראל שהם גומלי חסד בטבעם, במקרה שעבדיהם עורכים משתה ושמחה והאחרונים מזמינים אותם למשתה זה, קשה עליהם שלא להיענות למזמיניהם וממלאים את רצונם, אלא שקיימת כאן סכנה חמורה לפי דעת התורה שעל ידי יחוסי הידידות, עלול להוצר מצב מביש של "ולקחת מבנותיו לבניך" ובאופן זה ירדה התורה לדעת האדם, שאפילו אצל אנשי המעלה כמקבלי התורה עלולה להזפיע ירידה רוחנית על ידי השפעת התקרבות ליושבי הארץ, ואם גם לפחותים שבהם.

וכדאי להביא כאן בקשר עם ענינו ביאור הרמב"ן לכתוב זה: "והורשתם

את כל יושבי הארץ מפניכם וכו', ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם, והיה אשר תותירו מהם, לשיכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם, וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה" (מסעי) — "לשיכים בעיניכם" — ליתדות המנקרות את עיניכם וכו', "ולצנינים" — גם כן סילון ממאיר וכו', אבל הכוונה "לשיכים בעיניכם" "כי השוחד יעוור עיני חכמים", על דעת רבותינו יאמר, כי ינקרו עיניכם להטעות אתכם ולא תראו ולא תבינו וילמדו אתכם בכל תועבותיהם ולעבוד את אלהיהם, כמו שנאמר "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם", ואחר שיהיו לשיכים בעיניכם ויטעו אתכם לשוב מאחרי, יהיו צנינים בצדיכם שיכאיבו ויצערו אתכם לשלול ולבוז אתכם, ואחר כך וצררו אתכם שילחמו בכם ויביאו אתכם במצור, ואני אגלה אתכם מפניהם גלות שלמה, כי כאשר דמיתי לעשות להם על ידיכם שיגלו כולם מן הארץ, ולא תותירו מהם שם, ולא שמעתם בקולי, כן אעשה לכם ולא אשאיר מכם בארץ גם אחד, עכ"ל.

אתה למד מדבריהם שמשמעות "ולשיכים בעיניכם" היא עוורון השכל, זאת אומרת סילוף השכל עד כדי חשק להתיידד עם יושבי הארץ, שלעתים הוא מופיע כנגיעה מצד צדקות של מידות טובות כפי המבואר לעיל, וזה עלול להעביר את ישראל על תורתם ולהיטיב עם יושבי הארץ, ומלבד שרוחניותם תיפגם מאד על ידי מעשה זה, עוד יגרמו ליושבי הארץ להיעשות רודפים גמורים "לצנינים בצדיכם" לבתק את היהודים בחרבותיהם ולערוך מדורות אש ולפרוע פרעות.

מהאמור לעיל ברורה השקפת התורה ביחס לזמן שישראל היה עם עצמאי וחפשי להתנהג כרצונו, ומכאן לקח הגון לחיי עמנו בתקופת הגלות, כאשר היינו לאורחים בלתי רצויים לעמים שכנינו, ונאלצים להיכנע להם בכל ולמצוא חן בעיניהם, ולשמוח בשמענו לעתים מחמאה קלה על חשבוננו. ויוצא איפוא שאם אנו מתיידדים עמהם, ובהיותנו עם זה רחוקים מאד ממדרגת מקבלי התורה, ודאי שהשפעת יושבי הארץ עלינו עלולה לגרום לסכנת טמיעה, בבחינת "לשיכים בעיניכם". המצב החמור של חיי הגלות גורם לעוורון השכל שלנו ולבקשת אהדה מיושבי הארץ, ולרגש של חדוה כשהם מזמינים אותנו אליהם או כשהם מכבדים אותנו בביקור בביתנו בבחינת רצון טוב (גודוויל בלע"ז).

ולפי האמור אנו רואים שהתורה עצמה הראתה לפנינו לעשות גדרים וסייגים גם בחששות רחוקות לכאורה, בכדי שלא לבא לחומר האיסור עצמו בעינינו ובמצבים שונים, במובן את מהות האדם כחותיו ותכלית השפעתו באופן נצחי ובלתי גבולי שעלול הוא לבא לידי מכשולים רחוקים בישר זבעקיפין, ומכל זה הבינו חז"ל והוסיפו לקח לעשות גדרים וסייגים לתורה

בכמה ענינים בכל מצבי החיים, ובמסקנא זו באו דברי רבנו יונה ב"שערי תשובה": נתחייבנו מן התורה לקבל תקנות הנביאים והשופטים ולשמע דברי חכמים ולהזהר בגדריהם, שנאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז).

נמצא שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה הוא לא רק מצד העונש בידי שמים, היינו במובן של עונש על חטא, אלא בעיקר מצד המציאות, כי אחרי שהוא מנתק עצמו ממקור היראה אז הוא מנותק ח"ו ממקור החיים מצד המציאות והעונש הוא בעצמו מצד מעשיו.

זכיון שענין "דרבנן" הוא גדר וזהירות שלא לעבור על דברי תורה והוא נוגע לעיקרי היראה הוא מקיף את האדם בכל חייו היום-יומיים ובכל המצבים שלו, נוכל להבין דברי החז"ל שבראש מאמרנו "מפני מה לא נכתבו מצוות דרבנן משום עשות ספרים הרבה אין קץ", כי מצד מציאות החיים אין לכתוב בתורה איסורי דרבנן, הואיל והם תלויים במצבי החיים המשתנים מזמן לזמן ונחוץ תמיד לעשות גדר וסייג, ומצבי החיים השונים מצד המקום והזמן מביאים תלי תלים של הלכות, כי גדרי וסייגי דרבנן אין להם סוף לפי צורתם, אחר שזה נוגע ליראת ה', וזה שנאמר: "קווצותיו תלתלים" (שה"ש ה) אמר מר עוקבא: מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות" (עירובין כא), ולפי דברינו יבואר, כי על כל קוץ של מצוה יש להמציא תלי תלים של הלכות הנובעות מכחות נפש האדם ומדותיו, הן בעניני בין אדם למקום והן בעניני בין אדם לחברו, ודברים אלה אין להם קץ ולכן לא נכתבו.

חדו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומהנביה

הרב יוסף ליב ארנסט

בענין התפסה

[שמעתתא דבעיקרו קא מתפיס בהיתרא קא מתפיס]

א

בנדרים יא. ב איתא: בעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו, אי דקאמר בהדין לישנא בהיתרא קא מתפיס, אלא כגון דמחית בשר זבחי שלמים קמיה ומחית דהיתרא גביה ואמר זה כזה, מאי בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס. ושם יב. ב: לימא כתנאי הרי עלי כבכור רבי יעקב אוסר ורבי יהודה מתיר, היכי דמי אי נימא לפני זריקת דמים מאי טעמא דמאן דשרי, ואי לאחר זריקת דמים מאי טעמא דמאן דאסר, אלא לאו דמחית בשר בכור קמיה ומחית בשר דהיאך גביה ואמר זה כזה ותנאי היא, לא דכולי עלמא לפני זריקת דמים ומ"ט דמאן דשרי אמר קרא כי ידור עד שידור בדבר הנדור לאפוקי בכור דדבר האסור הוא, ומאן דאסר אמר קרא לה' לרבות דבר האסור.

והרמב"ם, ה' נדרים פ"א ה' י"ג, כתב: האומר כו' הרי הן עלי כבכור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם. ה' ט"ו, היה לפניו בשר קודש אפילו היה בשר שלמים אחר זריקת דמים שהוא מותר לזרים ואמר הרי הן עלי כבשר זה הרי אלו אסורין שלא התפיס אלא בעיקרו שהיה אסור, אבל אם היה בשר בכור אם לפני זריקת דמים ה"ז אסור ואם לאחר זריקת דמים ה"ז מותר. ובראב"ד: א"א היי ראשי אין הדברים הללו מחזורין אצלי ולא נראה דרכם בעיני דר' יהודה שהוא מתיר מתפיס בכור כו' אפילו קודם זריקה ואי כרבי יעקב כו' אפילו אחר זריקה נמי דהא מעיקרו מתפיס הוא. דברי הרמב"ם קשים בתרתי. א) מש"כ אבל אם היה בשר בכור אם לפני זריקת דמים ה"ז אסור, הלא כבר פסק כר' יהודה דהאומר הרי הן עלי כבכור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם, ומטעם זה אפילו קודם זריקה מותר.

ב) מש"כ ואם לאחר זריקת דמים ה"ז מותר, הלא פסק היה לפניו בשר קודש אפילו היה בשר שלמים אחר זריקת דמים ואמר הרי הן עלי כבשר זה הרי אלו אסורין שלא התפיש אלא בעיקרו שהיה אסור, וא"כ כיון דבבשר בכור קודם זריקה פסק דאסור גם לאחר זריקה נימא דבעיקרו קמתפיש כמו בשלמים, ומ"ש בכור משלמים לענין זה. וב' הקושיות כלולות בהשגת הראב"ד. ובכ"מ מביא שנשאל הרב ר' אברהם בנו של הרמב"ם על זה, והשיב: שהפרש גדול יש בין המתפיש בכור בין המתפיש בבשר הבכור המונח לפניו קודם זריקת דמים, שהמתפיש בכור מתפיש בדבר שאינו נידר כו' אבל בשר בכור המונח לפניו הואיל ודינו כדין בשר שלמים כו' וקדושת שלמים אדם יכול לעשותה בנדר ה"ל מתפיש בקרבן שהוא אסור¹). אמנם לכאורא דברי הרב ר' אברהם לא העלו ארוכה רק על הקושיא הא' ולא על הקושיא הב'. וכבר העיר ע"ז הלח"מ שם, וז"ל: ובוזה דחק עצמו הרב ר' אברהם ז"ל בתירוץ הקושיא כו' ועם כל מה שדחק עצמו עדיין קשה דלאחר זריקת דמים אמאי מותר נימא בעיקרו קודם מתפיש דהוי קודם זריקה והוי אסור וכמו שפסק רבינו ז"ל בבשר שלמים.

ליישב זה עלינו לבאר גדרי דין התפסה, ומאחר שהבנין אב והמקור של כל דין התפסה הוא דין התפסה בהקדש, כי גם בשאר איסורים כנדורים ונזירות שגיתן בהם דין התפסה הוא נובע ממקור של דין התפסה בהקדש, כי מה שיש דין התפסה בנדורים ונזירות הוא משום שאיסורם הוא איסור קדושה וכלשון הר"ן ר"פ שבועות שתיים בתרא: שאיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס ולא איסור גרידא. ואין מתפיסין בדבר האסור. לפיכך כשאנו באים לעמוד על גדרי דין התפסה בנדורים ונזירות עלינו לדון מקודם על גדר ודין התפסה בהקדש. כתב הרמב"ם, ה' ערכין וחרמין פ"ו ה' ל"ד, : הקדש טעות אינו

1) דברי הרב ר' אברהם אלו היה אפשר לבאר עפ"י דברי הרמב"ם, ה' נדרים פ"א ה"א, : החטאת והאשם אע"פ שאינן באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם כמו שיתבאר לפיכך האומר פירות אלו עלי כחטאת או כאשם כו' הרי אלו אסורין. ומפרש כן דברי הגמ' יג, א: ומה ראית לרבות חטאת ואשם ולהוציא את הבכור מרבה אני חטאת ואשם שהוא מתפיש בנדר. ומפרש הרמב"ם דהיינו שאפשר להביא אותם מחמת נדרו בנזיר, וכשיטתו בפירוש דבר הנודר דהיינו דבר הבא בנדר ונדבה, וכמש"כ, שם בה' יא: אבל האומר פירות אלו עלי כחלת אהרן או כתרומתו הרי אלו מותרין שאין שם דרך להביא אלו בנדר ונדבה. ויש להאריך בשיטתו זו ואכ"מ. א"כ סובר הרמב"ם שאם רק יש אפשרות שהקרבן באותו השם יבא פעם מחמת נדרו אף במקום שאין דרך להביאו בנדר ונדבה הוי דבר הנודר, ומשו"ה גם בבשר בכור כיון שתורת שלמים על הבשר, וקרבן שלמים בא ע"י נדר ונדבה, גם בשר הבכור שאין דרך להביאו בנדר ונדבה חשוב דבר הנודר, משום שבהקרבן זה של שלמים יש אופן שבא מחמת נדרו. אבל לפי מה שיתבאר להלן בדברינו גדרי דין התפסה אין צריכים לזה וכונה אתרת בדברי הרב ר' אברהם, וכמו שיתבאר בסוף המאמר, וע"י בהערה ט"ו.

הקדש כיצד האומר שור שחור שיצא מביתו ראשון הרי הוא הקדש ויצא לבן אינו הקדש, דינר זהב שיעלה בידי ראשון הרי הוא הקדש ועלה של כסף אינו הקדש, חבית של יין שתעלה בידי ראשונה הקדש ועלה של שמן כו' אינה הקדש, התפיס בה אחרת ואמר זו כזו הרי השנייה הקדש וכן כל כיוצא בזה. דין הראשון, הקדש טעות אינו הקדש, מקורו הוא ממה דתנן בנזיר ל, ב: ב"ש אומרים הקדש טעות ובה"א אינו הקדש, כיצד אמר שור שחור שיצא כו' דינר זהב שיעלה בידי כו' חבית של יין שתעלה בידי כו' בש"א הקדש ובה"א אינו הקדש. ופסק כב"ה. ודין השני, התפיס בה אחרת כו', מקורו הוא מדברי הגמ' שם: מאי טעמייהו דבית שמאי דילפינן תחלת הקדש מסוף הקדש מה תמורה אפי' בטעות אף הקדש אפי' בטעות, ובה"א הני מילי תמורה אבל אחותי הקדש בטעות לא מחתינן. מזה למד הרמב"ם שאם היה לפניו הקדש גמור והתפיס בו חולין אפילו בטעות הוא נתפס, משום דמדמה התפסה לתמורה, וכי היכי דתמורה חלה אפילו בטעות ה"ג התפסה. כן פירש שם מרן הכ"מ את דבריו, וז"ל: ומ"ש התפיס בה אחרת וכו' ג"ל דה"פ אם היה לפניו הקדש גמור והתפיס בו חולין אפילו בטעות הוא נתפס, וטעמו מדאמרינן בנזיר ר"פ ב"ש דילפינן מסוף הקדש דהוי אפילו בטעות וכדתנן בתמורה ס"פ יש בקרבנות שהתמורה חלה בשוגג כמו במזיד, ואע"ג דאמרינן התם דב"ה אמרי ה"מ תמורה אבל אחותי הקדש בטעות לא, היכא דמתפיס בהקדש גמור לאו אחותי הקדש בטעות אלא כתמורה ממש הוא, ובירושלמי דנזיר פ"ה אמרו בפירוש כל עמא מודו שאין נשאל על תמורתו. גם הלח"מ והמל"מ שם פירשו כן דברי הרמב"ם. שיטה זו של הרמב"ם שמדמה התפסה לתמורה לענין דין זה שחל אפילו בטעות צריכה ביאור. דבתמורה דתנן, תמורה יז, א: עשה שוגג כמזיד בתמורה. מרבינן זה, שם ולעיל יג, א, מקרא דיהיה לרבות שוגג כמזיד, ואיך מדמה הרמב"ם לזה גם התפסה.

דמיון זה לתמורה לענין שחל אפילו בטעות מצינו בראשונים לא רק בהתפסה באומר זו כזו, אלא גם בפדיון באומר זו תחת זו. על מה דתניא בב"מ נה, א: פרה זו תחת פרה של הקדש טלית זו תחת טלית של הקדש הקדשו פדוי ויד הקדש על העליונה, מביא בשטמ"ק שם דברי הרא"ש בשם הר"מ: אפילו אם שוה יותר יד הקדש על העליונה ולא מצי למהדר והקדשו פדוי בע"כ ואפילו הוי הקדש טעות הא קי"ל דהקדש טעות הקדש גבי תמורה והתפסה. הרי שפירש בזה הרא"ש בשם הר"מ דגם בהתפסה של פדיון באומר זו תחת זו הקדש טעות הקדש כמו בתמורה, וכמו שדמה הרמב"ם לתמורה התפסה באומר זו כזו. וגם זה צריך ביאור מאחר דבתמורה עצמה מרבינן זה מקרא דיהיה לרבות שוגג כמזיד איך נדמה לזה התפסה של פדיון.

ונראה דשם בנזיר איתא: מאי טעמייהו דב"ש דילפינן תחלת הקדש

מסוף הקדש מה תמורה אפילו בטעות אף הקדש אפי' בטעות, ובה"א הני
מילי תמורה אבל אחותי הקדש בטעות לא מחתינן. וביאור מחלוקתם נראה
דב"ש סוברים דמה דמרבין בתמורה מיהיה לעשות בה שוגג כמזיד, דתמורה
תחול אפילו בטעות, הוא דין מיוחד בהקדש שחל אפי' בטעות, ולפיכך ילפי
תחלת הקדש מסוף הקדש שטעות אין מבטל חלות הקדש, אבל ב"ה, הסוברים
שאין ללמוד תחלת הקדש מסוף הקדש, סוברים שמה שמרבין בתמורה לעשות
בה שוגג כמזיד הוא לא משום שהוא דין מיוחד בהקדש שאין הטעות מבטל
חלות הקדש, אלא הוא דין מיוחד בתמורה משום שתמורה היא סוף הקדש.
פירוש שטעות אין בכחו לבטל אלא חלות הקדש שחל מתחלה, אבל קדושה
הבאה מקדושה קודמת אין שייך בה לומר שהטעות יבטלה. ותמורה היא סוף
הקדש, פירוש, הקדושה בתמורה איננה עצמית מתחלה אלא היא גמשכת
מהקדושה הראשונה שקדמה. וכמבואר בזבחים מט, א, על הא דאמרינן שם:
כלום מצינו טפל חמור מן העיקר, פריך: והרי תמורה דאילו קדשים לא
חיילי על בעל מום קבוע ואילו איהי חיילא, ומשני: תמורה מכח קדשים קא
אתיא וקדשים מכח חולין קאתי. וברש"י: קדשים מכח חולין קאתי, לא חלה
עליהם קדושה קודמת אבל תמורה באה מכח קדושה קודמת הלכך לאו טפל
חמור מן העיקר הוא דהא חומרא דעיקר הוא, והוא משום דתמורה איננה
קדושה חדשה שחלה מתחלה אלא היא קדושה הנמשכת מכח קדושה קודמת.
ומשו"ה אמרי ב"ה ה"מ תמורה אבל אחותי הקדש בטעות לא מחתינן. והוא
דטעות אינו מבטל אלא ההתהוות, והוא שייך רק בחלות המתהווה מחדש אבל
חלות הבא ע"י המשכה ואינו מתהווה מחדש לא שייך בו לומר שהטעות יבטלו,
ומשו"ה בתמורה שהיא סוף הקדש, פי' קדושה הנמשכת מקדושה שקדמה
לה, רבתה התורה לעשות בה שוגג כמזיד, ואין הטעות מבטלה, אבל אחותי
הקדש בטעות לא מחתינן, פירוש הקדש שחל ומתהווה מתחלה אינו חל בטעות.
מטעם זה מדמה הרמב"ם גם התפסה לתמורה. כי גם בהתפסת הקדש,
באומר זו כזו, אין הקדושה השניה קדושה חדשה, אלא המשכת קדושה מקדושה
הראשונה כמו תמורה. וכיון שגם בהתפסה הקדושה אינה התהוות חלות מחדש,
אלא המשכת קדושה מקדושה הראשונה, היא דומה לתמורה שחדשה לנו
התורה דבזה לא שייך הדין שהטעות יבטלו, דטעות אינו מבטל אלא חלות
המתהווה מחדש ולא חלות שנמשך מחלות קדום. זהו ביאור שיטת הרמב"ם
המחודשה בדין התפסה, ולזה כוון מרן הכ"מ שכתב במתק לשונו בטעמו של
הרמב"ם: היכא דמתפיס בהקדש גמור לאו אחותי הקדש בטעות אלא כתמורה
ממש הואי. וזהו גם הטעם במה שהרא"ש בשם הר"מ מדמה גם התפסה של
פדיון באומר זו תחת זו לתמורה שקי"ל שהקדש טעות הקדש, והוא משום
שגם הקדושה שחלה ע"י פדיון אינה חלות קדושה מתחלה אלא העברת קדושה

מקדושה קודמת. דהנה בב"מ נד, ב איתא: אמר ריב"ל על הקדש ראשון מוסיף חומש על הקדש שני אינו מוסיף חומש, אמר רבא מ"ט דריב"ל אמר קרא ואם המקדיש יגאל את ביתו המקדיש ולא המתפס. והיינו דחוב חומש אינו אלא על פדיון הקדש ראשון, פירוש הקדש שחל מחדש, אבל על הקדש שני, פירוש הקדש שאינו חל מחדש אלא בא ע"י העברה והמשכה מקדושה קודמת, לא נתנה התורה דין חומש בפדיונו. וכמו שפירש רש"י שם בב"מ: המתפס זה תחת הראשון שהשני נתפס בקדושה של אחר ולא מחמת עצמו באה לו. כלומר, דבמתפס הקדושה איננה חדשה אלא באה ע"י העברה מקדושה קודמת, ואותה הקדושה עצמה כבר היתה על החפץ הראשון. וע"י בתמורה ט, ב שהגמרא קורא לה חדא קדושה בשני גופין. ובקדושה כזו שהועברה מקדושה קודמת לא נתנה התורה דין חומש בפדיונה. וכן התמורה חשובה הקדש שני ואין מוסיף חומש על פדיונה, כמבואר ברש"י תמורה ט, ב וברמב"ם, ה' ערכין וחרמין פ"ז ה"ה. ואף שתמורה לא הוי העברת קדושה מחפץ לחפץ, שהרי הוא ותמורתו יהיה קודש, בכ"ז התמורה נחשבת ג"כ הקדש שני משום שהקדושה שלה איננה עצמית החלה מחדש אלא באה ע"י המשכה מהקדושה הראשונה, וכמ"ש לעיל בדעת הרמב"ם. ומאחר שפדיון הקדש אינו חלות קדושה שחל מחדש אלא העברת קדושה מקדושה קודמת, והיא נקראת התפסה, שפיר מדמה לה הרא"ש בשם הר"מ לתמורה לענין מה דקי"ל בתמורה דהקדש טעות הקדש, והוא משום דלא הוי אחותי הקדש, פירוש דלא הוי הקדש שחל מחדש אלא בא ע"י המשכה מקדושה קודמת, כמו כן באומר זו תחת זו שהוא ג"כ לא הוי אחותי הקדש וחלות הקדש שחל מחדש, אלא העברת קדושה מקדושה ראשונה, הקדש טעות הקדש²).

(2) עיין מאמרנו "פדיון הקדש" שהופיע ב"תלפיות", שנה ג', חוב' א—ב, ניסן תש"ו, שהוכחנו שם שהקדש תופס את דמיו אף במקום שאינו יוצא לחולין, ואדרבא גם בהקדש דרך פדיון שיוצא לחולין תחילת הדין הוא שתופס את דמיו, אלא דין זה שהדמים נתפסים בקדושה פועל שהקודש יוצא לחולין מחמת שנתפס ונעשה דמים באחר, וכמו שמדוקדק בלשון הגמ' קידושין נח, א: קודש תופס את דמיו ויוצא לחולין. תחלת הדין הוא שתופס את דמיו ואז יוצא לחולין. ובמקום שאין זה דרך פדיון נשאר רק תחלת הדין שתופס את דמיו אף שאינו יוצא לחולין. ובוזה יישבנו שם דברי הרמב"ם שפסק בהלכות בכורים, פי"ב ה"ד, שאם מכר פטר חמור קודם פדיון דמיו אסורין. והשיג עליו הראב"ד: וכי מאיסורי הנאה שתופסין את דמיהן הוא. ולפי דברינו ביארנו שם מאחר שפטר חמור דין קודש יש לו רק שחידשה התורה בפדיונו שהוא מותר, אך זהו רק כשעשה לשם פדיון אבל כשמכר שלא לשם פדיון דינו הוא כמו בכל קודש שתופס את דמיו אף שאינו יוצא לחולין ושפיר פסק הרמב"ם שדמיו אסורים, ע"ש. לפי"ז נמצא שגם פדיון הקדש הוי כעין התפסה שהוא כמו תמורה דרך המשכת קדושה, ומדוקדק לשון הגמ' בב"מ נד, ב שהבאנו כאן: המקדיש ולא המתפס. ומכנה הגמ' פדיון הקדש מתפס משום שגם בפדיון הקדש תחלת הדין הוא שתופס את דמיו וכמ"ש. וכן הבאנו כאן מש"כ הרא"ש בשם הר"מ על דברי הגמ' בב"מ נה, א, פרה זו תחת פרה של הקדש טלית זו תחת טלית של הקדש הקדשו פדוי ויד הקדש על העליונה: ואפילו הוי הקדש טעות הא

נמצא שהתפסה בהקדש כשאומר זו כזו אינה חלות קדושה שחל מחדש אלא המשכת קדושה מקדושה הקודמת. וכמו כן התפסה בנדרים כשאומר זה כזה אינה חלות איסור שחל מחדש אלא המשכת איסור מהאיסור נדר הקודם. אמנם זה לא שייך אלא כשיש דבר נדור לפניו ומתפיס בו ואומר זה כזה אז ההתפסה היא כמו בהקדש דרך המשכה מהאיסור נדר הקודם. אבל בנדרים יש עוד אופן של התפסה אף כשאינן דבר נדור לפניו ואומר הרי זה עלי כקרבן, ומהני אפילו אין קרבן לפניו, שהרי מהני אפילו אם אין שום קרבן בעולם, כמו בזמן הזה, וכמו שנפסק בשו"ע יור"ד, סי' ר"ד סעי' א',: עיקר נדר האמור בתורה הוא שמתפיס בדבר הנדור כגון שאומר כבר זה עלי כקרבן. ובזה שוב לא שייך לומר שאיסור הנדר חל דרך המשכה, אלא הוא חלות איסור נדר שחל עתה מחדש ע"י הדיבור של התפסה שאוסר עליו הככר כקרבן. ובזה בודאי כשידור בטעות לא יחול הנדר, דהתפסה זו אי אפשר לדמות לתמורה כיון שהיא איסור שחל מחדש, והוי כתחלת הקדש, ואחותי הקדש בטעות לא מחתינן. ובמל"מ שם, ה' ערכין וחרמין פ"ו ה' ל"ד, כתב: ובעיקר הדין שדמה רבינו התפסה לתמורה הדבר צריך תלמוד דלפי זה מי שאסר את הפת והתפיס דבר אחר בפת אותה ההתפסה חלה אפילו בטעות דומיא דתמורה דהא נדרים דין הקדש אית להו דהא קי"ל דיש מעילה בנדרים כו' וכיון שהוכחנו דבנדרים ההתפסה חלה אפילו בטעות מוכרחים אנו לומר דאין נשאלין בה דהא כבר הוכחנו לעיל דהא בהא תליא, וא"כ דברי רבנו הללו סותרים למ"ש בפ"ד מה' נדרים דין י' נשאל על הבשר והותר בו לא הותר הפת³) דהיכי שייך שאלה גבי בשר כיון דאיסור הבשר חל אפי' בטעות, ואפשר לומר דשאני נדרים דעיקר אסורם הוא מכח התפסה דהיינו שאוסר עליו אותו הנדר כקרבן וכדכתיב כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור ועליה קאמר קרא לא יחל אבל אחרים מוחלין לו ואין טעם לחלק בין עיקר הנדר למה שהתפיס בו כיון דכולהו מדין התפסה נגעו בה, אבל גבי קרבן או סתם הקדש דעיקר הדבר לאו התפסה הוא אלא שמקדישו או יש לחלק בין עיקר ההקדש למה שהתפיס בו ועדיין הדבר צריך תלמוד. אכן לפי המבואר בדברינו בודאי יש טעם לחלק בין עיקר הנדר למה שהתפיס בו אף דשניהם מדין

קי"ל דהקדש טעות גבי תמורה והתפסה, אף שהוא פדיון הקדש קוראים לפדיון התפסה, משום דבאמת דין זה של פדיון הוא מדין התפסה. ושפיר מדמים זה לתמורה כמו שהתפסה דומה לתמורה, משום שבכולם לא הוי אחותי הקדש וחלות הקדש מחדש אלא המשכת קדושה מקדושה קודמת, וזה מועיל אפילו בטעות.

(3) והוא מש"כ הרמב"ם שם בה"ט: מי שנדר ושמע חבירו ואמר ואני ושמע שלישי ואמר ואני ונשאל ראשון על נדרו והותר הותרו כולן, נשאל האחרון והותר האחרון מותר וכולן אסורין כו', ה"י, כן המתפיס דברים הרבה בנדר כגן שנדר על הפת והתפיס הבשר ונשאל על הפת והותר בה הותר הבשר ונשאל על הבשר והותר בו לא הותר הפת.

התפסה נגעו בה. דבעיקר הנדר שהוא תחלת איסור שחל איסור נדר מחדש ע"י ההתפסה, ולא מהני בטעות, דאחותי הקדש או איסור בטעות לא מחתינן, מהני גם שאלה, דבמקום שטעות מבטל שם נשאלין עליו, אבל מה שהתפיס בו, שהוא איסור הבא ע"י המשכה, ואינו חלות איסור חדש, דומה לתמורה דמהני בטעות, ואין נשאלין עליו, וכמו שכל עמא מודו שאין נשאל על תמורתו. ואף המל"מ בעצמו כנראה לא קבע בזה מסמרות והיה כחוכך בדבר, וכמו שמסיים בדבריו, ועדיין הדבר צריך תלמוד. ועדיין עלינו ליישב קושיתו מהרמב"ם בה' נדרים פ"ד ה"י.

ב

היוצא מדברינו שבנדרים יש ב' גדרים התפסה. א) כשיש דבר נדור לפניו ואומר זה כזה. ובזה ההתפסה היא בגוף דבר הנדור דרך המשכה מהאיסור נדר הקדום, כמו בהקדש באומר זו כזו שהוי סוף הקדש והמשכה מהקדושה הראשונה שקדמה. ב) כשאין דבר נדור לפניו ואומר כקרבן, שהוי נדר אף שאין קרבן לפניו וגם בזה"ו שאין קרבן בעולם כלל, ובזה ההתפסה היא בהשם קרבן, ואינה דרך המשכה מקדושה קודמת. וכן בניירות מצינו ב' גדרים התפסה אלו. הא דתנן בריש נזיר ב, א: הריני כזה הרי זה נזיר, ומוקי לה בגמ' שם ג, א: כגון שהיה נזיר עובר לפניו, היא התפסה מסוג הא'. דבזה ההתפסה היא מגוף הנזיר דרך המשכה מקדושת הנזירות הקודמת. והא דתנן שם ד, א: הריני כשמשון כבן מנוח כו' הרי זה נזיר שמשון. היא התפסה מסוג הב'. דבזה לא הוי ההתפסה מגוף הנזיר מקדושת הנזירות הקודמת, דהלא באומר הריני כשמשון מיירי כשאינו בימיו בעת שמשון איננו כבר בעולם. אלא ע"י אמירתו הריני כשמשון הוא מתפיס בהשם נזירות כמו בנדר כשאומר כקרבן. ואם מתפיס בהשם נדר או בהשם נזירות אותה ההתפסה נותנת כח בדיבורו זה שיחול על ידה חלות איסור נדר חדש או איסור נזירות חדשה.

והנה בנזיר כ, ב תנן: מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ואני כולם נזירים. ובגמ' שם: יתיב ר"ל קמיה דר' יהודה נשיאה ויתיב וקאמר והוא שהתפיסו כולן בתוך כדי דיבור. ודין זה הוא מדין התפסה, כמבואר בתוס' שבועות כ, ב ד"ה אלא, וברי"ף ור"ן שם, וברמב"ן בהלכותיו רפ"ב דנדרים. וכתב שם הר"ן: וכ"ת והא אוקימנא לההיא מתני' בגמרא דוקא תוך כדי דבור אבל לאחר כדי דבור לא ואי מיתפיס בנדר נדר אפילו לאחר כדי דבור נמי, לאו קושיא היא דאי אמר ואני כמוך ה"נ אלא התם לא אמר אלא ואני ולאחר כדי דבור לא משמע מידי. וכ"כ הרמב"ן בהלכותיו בנדרים שם. והרמב"ם, ה' נזירות פ"ב ה"ד, כתב: נדר חברו בנזיר כו' זכן אם שמע ואמר ואני בתוך כדי דיבור כו' ואפילו הן מאה כולן נזירין. ובה' נדרים פ"ג ה"ג, כתב: כיצד המתפיס בנדרים חייב שמע חבירו שנדר ואמר ואני כמותך בתוך

כדי דבור הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו שמע השלישי זה שאמר ואני ואמר ואני אפילו היו מאה וכל אחד מהן אומר ואני בתוך כדי דבורו של חבירו הרי כולן אסורין, ה"ד, וכן האומר הבשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפשה ונאסרה. ובמל"מ, שם ה"ג, כתב: יש לתמוה דבאומר ואני כמותך אמאי איצטריך שיהיה תוך כדי דיבור דע"כ לא אמרינן רפ"ד דגזיר דבעינן שיתפוס תוך כדי דבור דגודר אלא באומר ואני לבד דאם לא אמרו תוך כדי דבור דגודר לא הוי דבור כלל ולא משתמע מדבריו אהיכא קאי אבל כשהוא תוך כדי דבור קאי אדברי הגודר אבל באומר בפירוש ואני כמותך אפילו אחר כמה ימים אמאי לא מהני דומיא דפת שכתב האומר הבשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפשה ואסורה כו' וכ"כ הר"ן בפירוש בפ"ג דשבועות כו'. וכן הוכיח שם מדברי התוי"ט רפ"ד דגזיר דס"ל דואני כמוך לא בעי תוכד"ד, וכ"כ שם המל"מ דבהריגה כמוך לא בעינן שהתפסה תהיה תוכד"ד).

ונראה דהנה הר"ן מפרש הטעם דבאומר ואני בעי תוכד"ד: דלאחר כדי דבור לא משמע מידי. וכ"כ הרמב"ן בהלכותיו שם: משום דמאן דאמר ואני לאחר כדי דיבור לא משמע דאמר גזירות. ובדרך זה כתב המל"מ בראש דבריו שם: דבאומר ואני לבד אם לא אמרו תוך כדי דבור דגודר לא הוי דבור כלל ולא משתמע מדבריו אהיכא קאי. ובחידושי רעק"א, יור"ד סי' ר"ד סעי' ג', כתב: בר"ן כתב דדוקא באומר ואני הוא דבעי תכ"ד אבל באומר ואני כמותך אפי' אחר כדי דבור חייל. ומנמק שם הטעם: דהוי בעצמותו דיבור שלם. ולפי מש"כ הטעם דואני בעי תוכ"ד משום משמעות הלשון דלאחר כד"ד לא משמע דאמר גזירות, ובאני כמוך לא בעי תוכ"ד משום דהוי בעצמותו דיבור שלם, ואף לאחר כד"ד משמע דאמר גזירות, שפיר הקשה המל"מ על דברי הרמב"ם, שהצריך בנדרים תוך כדי דיבור אף באומר בפירוש ואני כמותך, ששפיר משמע מדבריו אפילו לאחר דכי דיבור שהוא מתפיס בחברו. אבל נראה לומר בשיטת הרמב"ם שהטעם דבעינן בואני תוכד"ד הוא לא משום משמעות הלשון אלא משום אופן ההתפסה שעושה, ועיקר החילוק בין האומר ואני להאומר ואני כמוך הוא באופן ההתפסה. לפי מה שנתבאר שיש

(4) וכן בשו"ע יור"ד, סי' ר"ד סעי' ג', כתב המחבר כלשון הרמב"ם: שמע חבירו ואמר ואני כמותך בתוך כדי דיבור הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו. ובביאור הגר"א, שם ס"ק ו', : לשון הרמב"ם אבל הר"ן כתב בפ"ג דשבועות דאם אמר אני כמותך א"צ תכ"ד וכמ"ש בס"י רל"ט ע"ש, [ועי"ש בביאור הגר"א ס"ק כ"ג]. וכן בריש גזיר דגזיר אמרינן דאם אמר הריני כזה הוי גזיר ועלח"מ [צ"ל ועמל"מ]. ובחידושי רעק"א שם: בר"ן כתב דדוקא באומר ואני הוא דבעי תכ"ד אבל באומר ואני כמותך אפילו אחר כדי דיבור חייל (דהוי בעצמותו דיבור שלם) וכ"כ המ"ל.

בנדורים ונזירות ב' אופני התפסה, התפסה בגוף הדבר והתפסה בהשם, נראה דבאומר ואני כמוך שמוזכיר גופו של נזיר כונתו להתפיס בגוף קדושת הנזיר, והוי ההתפסה מסוג הא'. ובאומר ואני לחוד, מכיון שלא אמר כמוך, ולא הזכיר גופו של נזיר, כונתו להתפיס רק בהדיבור של נזירות, והוי ההתפסה מסוג הב'. דבר זה שבאומר ואני ובאומר ואני כמוך ב' אופני התפסה הם, מתבאר מהא דתניא בתוספתא נזיר, פ"ג ה"ה, ומובא בגמ' נזיר, כב, א: האשה שנדרה בנזיר ושמעה חבירתה ואמרה ואני ובא בעלה של ראשונה והפר לה היא מותרת וחבירתה אסורה, רבי שמעון אומר אם אמרה לה הריני כמותך שתיהן מותרות, ובתוס' שם ד"ה תא שמע כתבו בשם ר"י: ור"ש לא בא לפלוגי על מלתא דת"ק אלא להוסיף עליה וגם ת"ק מודה ליה, ואומר מהר"ף ג"ע דלר"ש אפי' ואני לבד מפרשינן למילתא הכי כאילו אמרה בפ"י לא נתכוונתי אלא להיות כמותך ובהא פליגי רבנן ור"ש. אבל להר"י, שר"ש לא בא לפלוגי על מלתא דת"ק אלא להוסיף עליה וגם ת"ק מודה ליה, יש חילוק בין אמרה ואני לאמרה הריני כמותך. ובירושלמי מפורש כהר"י. וז"ל הירושלמי, שם פ"ד ה"ג, : רבי שמעון אומר אם אמרה לא נתכוונתי אלא להיות כמותה וכיוצא בה אף השנייה מותרת. ושם בגמ' בירוש': מפני שאמרה להיות כמותה וכיוצא בה הא אם לא אמרה להיות כמותה וכיוצא בה הראשונה מותרת והשנייה אסורה⁵. ומפורש בזה בירושלמי כהר"י דלר"ש דוקא היכי שאמרה הריני כמותך שתיהן מותרות אבל באני לבד מודה ליה לת"ק דהיא מותרת וחבירתה אסורה.

(5) בתוספתא נזיר, פ"ג ה"ה, איתא: ר' שמעון אומר אם אמרה אף אני לא נתכוונתי אלא כמותה שתיהן מותרות. ובהגהות הגר"א שם הגיה במקום נתכוונתי, נתכוונה. ובמקום שתיהן, ושתייהן. ונראה שכונת הגהתו היא להסב דברי התוספתא כשיטת המהר"ף דלר"ש אף ואני לבד הוי כאילו אמרה בפירוש לא נתכוונתי כו'. ולפי הגהת הגר"א זהו שאמור בתוספתא בדברי ר"ש. אם אמרה אף אני, פ"י, אני לבד. לא נתכוונה אלא כמותה. פ"י, זה הוא מלשון התוספתא ולא מאמירתה, דהתוספתא אומרת שאנו מפרשים דבריה שלא נתכוונה אלא להיות כמותה, ולפיכך הגיה גם ושתייהן מותרות בוא"ו, משום שהוא מאמר שני מלשון התוספתא. אכן, לפי הירושלמי שמביא התוספתא בנוסח לא נתכוונתי אלא להיות כמותה וכיוצא בה כו', אין להגיה כהגר"א כיון שאין מאמר אחר ממנה מקודם ובע"כ שזהו מאמירתה. ולפי שמסיק הירושלמי, הא אם לא אמרה להיות כמותה וכיוצא בה הראשונה מותרת והשנייה אסורה, מפורש בזה כהר"י. ובשירי קרבן שם רצה לפרש דברי הירושלמי דאמרה השתא ולא אמרה בתחלה ואני אהיה כמותך דא"כ מאי אמר ולא נתכוונתי כו' משמע דאמרה השתא שכך היתה כונתה, ועי"ש שמפלפל לפ"ז אם זהו כהר"י או כמהר"ף ומסיק דזה מהגי לכולי עלמא בין לר"י בין למהר"ף, והקשה מאי פריך בבבלי דף כ"ב ע"ב מתני' וברייתא אהדדי לוקמי חדא מינייהו במפרש השתא וחדא בסתם, ונשאר בצ"ע. וקושיתו זו מכריחה שלא לפרש כפירוש, שפירשה דבריה אח"כ ולא אמרה כן בתחלה, ומ"ש ולא נתכוונתי צ"ל צ"ל שזהו לשון הגמ', אבל היא אמרה אינני מכוונת אלא להיות כמותה בלשון הוה, אלא שהגמ' הביאה דבריה בלשון הגמ', וכמו שמסיק כמותה וכיוצא בה והיא אמרה כמותך וכדאיתא בבבלי. וכן הר"י בתוס' שם מביא התוספתא שאמרה לה בשעת קבלת נזירותה ומביאה בלשון ולא נתכוונתי, ע"י בהערה ו' הבאה.

ולדברינו יש לבאר דעת ר"ש, דאם אמרה רק ואני ההתפסה היא מהדיבור, ומשום כן אינו תלוי נזירות של השניה בנזירות של הראשונה כל העת, והעיקר תלוי בשעת ההתפסה, וכיון שבשעת ההתפסה היה דיבור של נזירות וההפרה לא התירה אלא מכאן ולהבא, דבעל מיגז גיין, אמרינן אף שהיא מותרת חברתה אסורה, אבל אם אמרה הריני כמותך כונתה להתפיס בגופה של הנזירה, שהיא התפסה דרך המשכה מקדושת הנזירות של הראשונה, וסובר ר"ש דמאחר שהתפסה זו היא דרך המשכה מקדושת הנזירות של הראשונה בעינן שכל העת תהיה קיים הנזירות הראשונה שממנה נזירות השניה נמשכת, ומשו"ה אמר שאם אמרה הריני כמותך שתיהן מותרות, דכיון שהראשונה הותרה ע"י הפרה ובטל נזירותה גם השניה מותרת משום שפסקה הנזירות שממנה נזירות השניה נמשכת⁶). ובתוס' כתבו דת"ק מודה לר"ש בזה, ואף אם נאמר דפליגי

(6) ובתוס' שם ד"ה ת"ש כתבו: ותימה כיון שקיבלה נזירות וחל עליה איך תהיה מותרת בהתרת חברתה כיון דמיגז גיין הא אין נזירות לחצאין ואילו אמר הריני נזיר היום ולמחר איני נזיר הוי נזיר שלשים יום דאין נזירות פחות מל' יום כדתנן בפרק קמא לעיל (ה,). ואומר ר"י דהכי איתא בתוספתא (פ"ג) ולא נתכוונתי להיות אלא כמותך שתיהן מותרות אם אמרה הכי משום דמשמע ליה לר"ש דהכי קאמרה לה אם סופך שתהיה מותר לא יחול עלי נזירות כל עיקר, וכ"כ בח"י המאירי שם, אכן הר"ן בשבועות ר"פ שבועות שתיים בתרא, מובא להלן בדברינו בפ"ג, כתב: דאמר ר"ש התם אם אמרה חברתה הריני כמותך שתיהן מותרות דאע"ג דאין נזירות פחות משלשים יום הכי קאמרה כשתהא מותרת אף אני אהי מותרת ויבטל הנזירות למפרע מעלי, אי משום דלא אפשר בלאו הכי אי נמי כמותך שאני, וכתב הר"ן כאן ג' תירוצים על קושית התוס', החי' הא' הוא כתי' התוס' שהוי תנאי מהשניה שכשתהא הראשונה מותרת תבטל הנזירות מעליה למפרע, וגמצא שלא היה חל נזירות כלל על השניה, ותי' הב' משום דלא אפשר בלאו הכי, וביאור תי' זה ע"ש בח"י אנשי שם איך שביאר דבריו, וכפי מה שביאר שם לתי' זה היא מותרת מכאן ולהבא, ובתי' הג' כתב דכמותך שאני, וביאורו נראה כמ"ש בפנים דס"ל לר"ש שמאחר שהתפיסה בגופה ע"י אמירתה כמותך, והנזירות באה דרך המשכה ממנה מקדושת נזירותה, בעינן שכל העת יהיה קיים הנזירות הראשונה שממנה הנזירות השניה נמשכת, וא"כ ההיתר של הראשונה עוקר מכאן ולהבא גם נזירות השניה, ואין זה נזירות לחצאין דהוי כמו שפעל ההיתר גם עליה, שע"י ההיתר של הראשונה אין בכח נזירות השניה להמשך הלאה כיון שפסקה הנזירות שממנה היא נמשכת, ובעינן שכל העת תהיה זו הנזירות קיים ותתן כח בנזירות המותפסת, ולא דמי לתחלת נזירות שהיא נזירות עצמית ואין נזירות פחות משלשים יום.

ונראה בדבר זה שנחלקו התוס' והר"ן בפירוש דברי ר"ש שקיל וטרי בירושלמי נזיר פ"ד ה"ג: פשיטא דא מילתא לא היפר לה בעלה של ראשונה ועברה על נדרה לוקה, שנייה מהו שתלקה, אמר ר' יוסה מאחר שזו לוקה זו לוקה, אמר רבי לא רבי שמעון היא, ותיעשה שנייה כאומרת הריני נזירה לאחר עשרים יום, ר' שמעון כדעתיה רבי שמעון פוטר שלא נתנדב כדרך המתנדבין, וע"ש בק"ע ובשירי קרבן ובפ"מ איך שפירשו דברי הירושלמי, ובס' נחלת יהושע, סי' י', כתב: ואגב נבאר שם בירושלמי (פ"ד דנזיר ה"ג) פשיטא כו' ונלאו הק"ע ופ"מ להבין פ"י הירושלמי ע"ש בדחוקיהם ולי' נראה שקושית הירושלמי הוא כמו שמקשים התוס' בנזיר (ד' כב) וזה לשונם תימא כיון שקבלה עליה נזירות כו' ואלו אמר הריני נזיר היום ולמחר אינו נזיר הוי נזיר שלשים יום דאין נזירות פחות משלושים יום כדתנן פ"ק ואומר ר"י כו' משום דמשמע ל' לר' שמעון דהכי קאמרה לה אם סופך שתהיה מותרת לא יחול עליה נזירות כל עיקר כו' וע"ז מבע"י ל' בירושלמי

(ע"י בהערה י"א) בזה גם רבנן מודים דבאומר ואני כמותך הוי ההתפסה בגופה של הנזירה, והנזירות היא דרך המשכה, אלא סוברים שלא אמרינן שכל העת נמשכת הנזירות השניה מהראשונה שנצטרך משום זה שתהיה הנזירות הראשונה קיימת כל העת, וסוברים שהמשכה אינה אלא בשעת קבלת הנזירות, ולא איכפית לן אם אח"כ פסקה הנזירות הראשונה. דבר זה מתבאר גם מדברי הירושלמי נזיר, פ"ב ה"ה: אמר רבי יוסה הדא אמרה [פ"י מדאמרת ואני לא קאי אלא על חצי דיבור, ועי"ש בסוגיא ובבבלי נזיר יא, ב] אחד שאמר הריני נזיר ק' יום ושמע חבירו ואמר ואני זה נזיר ק' יום

פשיטא דא מילתא לא היפר (והוא ט"ס וצ"ל היפר לה) [ויש להניח ג"י הספרים גם לפי פירושו וה"ל לא היפר" קאי על זמן עבירת הנדר שהיה קודם שהיפר, ואח"כ היפר.] בעלה של ראשונה ועברה על נדרה לוקה שני' מהו שתלקה (פ"י דראשונה ודאי לוקה אע"פ שאח"כ היפר לה בעלה משום דבעל מיגז גיזו וע"כ לוקה, אבל אם היפר לראשונה והשני' עברה אם לוקה כמו הראשונה) א"ר יוסי מאחר שזו לוקה זו לוקה דלא עדיפא שני' מהראשונה ואינה מותרת רק לאחר הפרה של ראשונה אבל אם עברה תחלה לוקה כמו הראשונה. ופריך ותיעשה שני' כאומר הריני נזירה לאחר עשרים יום (ט"ס וצ"ל כאומר הריני נזירה עשרים יום) [וע"י בשירי קרבן שגם הוא פירש קושיא זו כהג"י, שקושית הירושלמי היא כקושית התוס', והניח ג"י הספרים רק הוסיף בפירושו מלת עה, וז"ל: כיון דבעל מיגז גיזו הו"ל כאומרת הריני נזירה עד לאחר כ' דלא מהני והוי נזירה ל' יום.] פ"י כיון דאמרת שלוקה השני' משום דחל עלי' נזירות א"כ אמאי מותרת אפי' לאחר הפרה כו' דאעפ"י שאמרה שלא תהיה נזירה רק עד הפרת הראשונה לא עדיפא מאלו אומרת הריני נזירה עשרים יום כו' אלא ע"כ מוכרחין אנו לומר כמו שפ"י התוס' שהי' כמו על תנאי שאם יפר לראשונה לא תהא נזירה כלל וא"כ אמאי לוקה השניה וע"ז משני ר"ש כדעתי' שלא התנדב כדרך המתנדבין, וע"כ אעפ"י שהראשונה לוקה אעפ"כ השני' אינו לוקה דכיון שתלתה בראשונה והראשונה נתבטלה ליתא לשני' כלל, עכ"ל.

והנה כפי שפירש הנ"י צ"ל שבעית הירושלמי היא אם השניה מותרת למפרע כדעת התוס' ואז אינה לוקה, או שמותרת מכאן ולהבא כדעת הר"ן ואז לוקה. ובהמסקנא פ"י שאחר שהקשה לו כקושית התוס' חזר בו ממה שאמר ר' יוסה מאחר שזו לוקה זו לוקה, וזה דוחק, גם הוא נגד דעת הר"ן. ונראה שהר"ן יפרש שהמסקנא היא כמו שאמר ר' יוסה שהשניה לוקה משום שמותרת מכאן ולהבא. דמקשה, ותיעשה כו', כמו שפ"י הנ"י שהיא כקושי' התוס' והר"ן. וע"ז השיב, ר' שמעון כדעתי' רבי שמעון פוטר שלא נתנדב כדרך המתנדבין. והוא מה דתנן מנחות קג, א: האומר הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החטים כו' רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין. ובגמ', שם, ב: אמר רבא ר' שמעון בשיטת ר' יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס. וכן איתא בפסחים נג, ב. וע"י בתוס' בפסחים שם שכתבו: ובמקום שהוא פ"י מבטלים להא דאמר בתחלה. ולפיכך פוטר ר"ש משום שפירש מן השעורים וא"כ לא התנדב כדרך המתנדבין. וגם הכא אמרה השניה שני דיבורים, אני, כמותך. ובדיבורה אני היתה התפסה בדיבור של הראשונה ומאחר דבעל מיגז גיזו היתה השניה אסורה אף אחר שהפר הבעל להראשונה, אלא שהוסיפה כמותך, ואולינן בתר דיבורה האחרון והיא מותרת לאחר הפרת הבעל. וזהו גם תירוץ על הקושיא ותיעשה שני' כו', דכיון דהטעם דר' שמעון הוא דבגמר דבריו אדם נתפס, א"כ אמרה להיות כמותה ושהתפסה היא מגופה, ואז לא הוי כנודר לעשרים יום שאומרים. שאין נזירות פחות מל' יום, אלא שהיתר של הראשונה מתיר גם להשניה, שע"י ההיתר של הראשונה אין בכח נזירות השניה להמשך הלאה כיון שפסקה הנזירות שממנה היא נמשכת וכמ"ש, ואין זה נזירות לחצאין, דהוי כמו שהותרה הנזירות באמצע.

וזה נזיר לל' יום עד שיאמר הריני כמותו הריני כיוצא בו. והיינו דבאומר ואני אינו מתפיש מגוף הנזיר וקדושתו אלא מהדיבור של נזירות, וכיון דקאי על חצי דיבורו הוי נזיר רק לל' יום, דלא עשה ההתפסה אלא בהדיבור ולא על הזמן של הדיבור. אבל אם אמר הריני כמותו הריני כיוצא בו שמתפיש בגוף הנזיר וקדושתו, ומקבל וממשיך נזירות מנזירותו של הראשון, א"כ מאחר שקדושת נזירות הראשון היתה של ק' יום גם נזירות של השני היא נזירות של ק' יום כנזירות של הראשון. דכשמתפיש בהדיבור שייך לחלק ולומר שלא התפיש אלא על חצי דיבור, היינו בגוף הדיבור של הנזירות ולא במשך זמן הדיבור, אבל כשמתפיש בהגוף וממשיך עליו קדושת הנזירות לא שייך לחלק, דכיון שהנזירות שממנה המשיך נזירות היא בת ק' יום גם הנזירות שהמשיך ממנה היא כזו של ק' יום.

ונראה לשיטת הרמב"ם דזהו גם החילוק בין האומר ואני להאומר ואני כמוך לענין תוכד"ד. דבאומר ואני לחוד שההתפסה היא בהדיבור בעינן תוכד"ד דוקא לא משום דלאחר כד"ד לא משמע מידי דאומר נזירות, דאף אם משמע מדבריו שכונתו להתפיש, אבל כיון דכונתו להתפיש הוא בהדיבור, לאחר כד"ד כבר כלה הדיבור ואין במה להתפיש. אבל באומר ואני כמוך או הריני כמוך שמתוך שמזכיר גופו של נזיר כונתו להתפיש בגוף קדושת האדם, להכי שפיר מהני בזה ההתפסה אפילו לאחר כד"ד, כיון שהוי עדיין נזיר ויש במה להתפיש אף לאחר כד"ד, דהיינו בקדושת גופו של נזיר. מעתה לא קשה קושית המל"מ על דברי הרמב"ם, פ"ג מה' נדרים ה"ג, שהצריך בנדר שיהיה תוך כדי דיבור גם באומר אני כמותך. מאחר דכל הטעם דלא בעינן תוכד"ד באני כמוך כמו באומר ואני הוא משום דבאומר ואני הוא מתפיש בהדיבור ולאחר כד"ד כבר כלה הדיבור ואין במה להתפיש, ובאומר אני כמוך הוא מתפיש בקדושת גופו של נזיר וזה קיים אף לאחר כד"ד ושפיר יכול להתפיש בו. וכמו שכתב המהרי"ט בראשונות, סי' נ"ג: כך נ"ל בירורן של דברים נדר חל על החפץ ואין לו שום שייכות על האדם הנודר, ושבועה הוא איסור גברא שאסר נפשו מן חפצא אבל אין גופו של אדם נתפס בה כו' אין האיסור חל על גופו של האדם, ונזיר הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן כו' ואם אמר הריני נזיר מהני משום דנתפסה קדושה בגופו הלכך אם אדם אחר התפיש בו ואמר ואני כמוך הרי הוא נזיר. עכ"ל. א"כ כ"ז הוא בנזיר שגופו נעשה קדוש וחל עליו קדושה כקדושת כהן, ומקבל תואר נזיר, שפיר מתפיש בגופו אף לאחר כד"ד, אבל בנדר שהוא איסור חפצא, והאיסור חל על החפץ ואין לו שום שייכות על האדם הנודר, ולא חל על גוף האדם שום דין, א"כ אינו יכול להתפיש בגוף האדם כיון דהאיסור לא חל בגופו אלא בהחפץ, ובוה אף אם אומר אני כמותך לא הוי ההתפסה

מגופו של נודר אלא מהדיבור של הנדר כמו באומר ואני לחוד. ואף שאמר לשון המורה על התפסה מהגוף, כיון שבנדרים לא שייך התפסה מהגוף אנו אומרים שכוון להתפיס מהדיבור. לפיכך הצריך הרמב"ם בנדר שיהיה תוכד"ד אף באומר ואני כמותך, דמאחר שבנדר אף באומר ואני כמותך ההתפסה היא מהדיבור, לאחר כד"ד כבר כלה הדיבור ואין במה להתפיס. ולא דמי לפת שהתפיס בבשר, ששם התפיס בגוף הבשר, ולפיכך כתב הרמב"ם דמהני אפילו אחר כמה ימים. וחילק שם הרמב"ם, בב' הלכות ג' וד', ב' אופני ההתפסה. בה"ג כתב: כיצד המתפיס בנדרים חייב שמע חבירו שנדר ואמר ואני כמותך

(7) וראיתי בספר אור שמח שנחית בחילוק זה בין נזיר לנדר אף לפי טעם החילוק בין ואני לואני כמותך משום משמעות הלשון, וכמו שכתב הר"ן בשבועות, וכתב: דענין נזירות הוא חלות קדושה על גוף האדם כו' וגופיה קדש לכן כי אמר אני כמותך דהוי דיבור שלם דיחול עליו קדושת נזיר כמו על הנודר בנזיר, אבל נדר הלא חלה קדושה על החפץ כו' אבל לא נעשה שנוי וקדושה יתירה על גוף האדם לכן בעי' שיהא תכ"ד דאל"כ לא משמע מאני כמותך מובן שלם שיהא על הנדר דהוי רק איסורא וקדושה דחפצא, ועיין בר"ן שבועות בשמועה דמתפיס בשבועה. ומכיון דלא חילק כדברינו בין גוף אופן ההתפסה של ואני לואני כמותך אין התירוץ שלו מספיק. דכיון דכל עיקר הטעם הוא משום משמעות הלשון א"כ יש לדון דבואני כמותך שהוא דיבור שלם, כמש"כ וכמו שהבאנו זה בהערה ד' בשם ה"י רעק"א, גם בנדרים אף לאחר כד"ד שפיר משמע שמתפיס בהחפצא נודר כמו שמשמע באומר אני כמותך תוכד"ד, ולא דמי לשבועה שביאר הר"ן בשבועות דעת הר"י דלא מהני התפסה אף באומר אני כמוך, וז"ל: שאף התפסה דגברא אגברא אין לה ענין שהאומר זה כזה אין לו ענין אלא בדבר שתואר חל עליו כגון קדושה או איסור אבל הנשבע שלא לאכול דבר פלוני אין שם תואר חל עליו כדי שיוכל חבירו להתפיס בו ולומר אני כמוך. ואל דברי הר"ן אלו רמז האו"ש לעיין, אך לא דמי דשם בשבועה אין ממה להתפיס, לא מהחפצא, משום דהשבועה לא חלה על החפץ. ולא מהגברא, משום שאין שם תואר חל עליו. ושם להרי"ף לא מהני אני כמוך כלל אף בתוכד"ד. אבל בנדר דתוכד"ד מהני אני כמותך אף דליכא על הנודר איסור וקדושה, ואנו אומרים שכוון להתפיס בהחפצא, א"כ גם לאחר כד"ד כיון שהוי דיבור שלם שפיר משמע מדבריו שהוא מתפיס בהחפצא כמו שמשמע תוכד"ד, ולמה לא יועיל, וכמו שהקשה המל"מ, אבל לפי דברינו דבנדרים שלא חל על גוף האדם שום דין אף אם אומר אני כמותך הוי ההתפסה מהדיבור של הנדר, אתי שפיר מה דלא מהני לאחר כד"ד, משום שאז כבר כלה הדיבור ואין במה להתפיס, וכמ"ש בפנים.

עוד כתב שם באו"ש: וחתני שיחי העיר מתוספתא דדמאי פ"ח ראה אחד שהפריש תו"מ ואמר הריני כמה שאמר זה דבריו קיימין ר' יוסי אומר בסמוך תוך כ"ד [כנוסחת הגר"א] יעו"ש. ולענ"ד אין זה ענין לכאן, דשם בתרומה הלא לאו מדין התפסה הוא, דלא ניתן דין התפסה אלא בהקדש ונדר, ורק ע"י אמירתו הריני כמה שאמר זה הוי כהפריש בעצמו ואמר הרי זה תרומה, וכיון שצריך להמשיך עליו דיבורו שיהא כאומר בעצמו זה לא מהני אלא תוכד"ד. ועי' בר"ן שבועות שם שכתב על הא דהריני נזיר ושמע חברו ואמר ואני: וכ"ת כיון דמתוך כדי דיבור מיתוקמא מנא לן משום דמתפיס הוא דילמא טעמא דכולן נזירים משום דכל חד מינייהו אמר ואני נזיר לאו מילתא היא דקתני סיפא הותר הראשון הותרו כולן ואילו ואני נזיר קאמר אמאי הותרו כולן. וכ"כ הרמב"ן בהלכותיו רפ"ב דנדרים. והתם בתרומה כיון שהוא בתוכד"ד הוי באמת כמו שרצה הר"ן לומר בנזיר באומר ואני תוכד"ד, לא משום התפסה אלא משום דהוי כמי שאמר בעצמו הרי זה תרומה, וזה לא שייך לאחר כד"ד. אבל בנדר שפיר יש מקום לומר שיחול גם לאחר כד"ד באומר ואני כמותך שהוא דיבור שלם, כיון שגם בתוכד"ד מדין התפסה הוא, זה שייך גם לאחר כד"ד, כמו שמועיל בנזיר גם לאחר כד"ד כשאומר ואני כמותך.

בתוך כדי דבור הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו. בהלכה זו העמיד ההתפסה מסוג הב', כשמתפס בהדיבור, דהלא מגוף הנודר לא שייך בנדרים התפסה, וזה לא מהני אלא בתוך כד"ד. ובה"ד כתב: וכן האומר הבשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפשה ונאסרה. בהלכה זו העמיד ההתפסה מסוג הא', שמתפס בגוף דבר הנודר, וזה מהני אפילו אחר כמה ימים, וכמ"ש.

לפי"ז תתישב קושית המל"מ על דברי הרמב"ם, פ"ו מה' ערכין וחרמין ה' ל"ד, שהתפסה מועלת אף בטעות, מדברי הרמב"ם, פ"ד מה' נדרים ה' י', שמועלת שאלה על הבשר שהתפס בהפת, היכי שייך שאלה גבי בשר כיון דאיסור הבשר חל אפילו בטעות, ובמקום שטעות אינו מבטל אין נשאלין. אבל לפי המבואר בדברי הרמב"ם, שמה שהתפסה מועלת אף בטעות הוא משום דהוי סוף הקדש ולא חלות הקדש מתחלה, א"כ כ"ז הוא רק באופן ההתפסה מסוג הא' שמתפס בגוף הדבר ובא ע"י המשכת קדושה, כמו שמייירי שם באומר זו כזו, בזה דליכא חלות קדושה מחדש אין הטעות מבטל ולפיכך גם אין שאלה מועלת. אבל בפ"ד מנדרים מייירי הרמב"ם באופן ההתפסה מסוג הב', היינו שמתפס בהדיבור ולא באומר זה כזה, וכמו שמוכח מלשונו שם שכתב: וכן המתפס דברים הרבה בנדר כגון שנדר על הפת והתפס הבשר וכו'. ולא כתב שם שהפת והבשר לפניו ואומר זה כזה כמו שדקדק בלשונו בפ"ג מה' נדרים ה"ד: והפת הזאת כבשר הזה, וכן בפ"ו מה' ערכין וחרמין ה' ל"ד: התפס בה אחרת ואמר זו כזו. משום דכאן לא מייירי שהפת והבשר מונחים לפניו ואמר זה כזה אלא שאסר עליו פת והתפס בו בשר⁸, והוי כאן התפסה בדיבור הנדר ולא בגוף דבר הנודר, ובזה לא הוי כסוף הקדש הבא ע"י המשכה אלא הוא איסור שחל מתחלה ע"י ההתפסה בדיבור הנדר, והוא חלות שחל מחדש, ובזה טעות יבטל חלות הנדר, וכיון שיש דין טעות לבטל הנדר שפיר מועיל בזה גם שאלה.

והנה בנויר יג, א איתא: בעא מיניה בן רחומי מאביי הריני נוזר לכשיהא לי בן ושמע חבירו ואמר ועלי — על הגליון ס"א ואני — מהו, אדיבוריה משמע או אגופיה משמע, את"ל אגופיה משמע אמר הריני נוזר לכשיהא לי בן — על הגליון ס"א לך — ושמע חבירו ואמר ואני מהו אנפשיה קאמר או דילמא ה"ק רחמינא לך כוותיק, את"ל כל באנפיה כסיפא ליה מילתא

(8) ויש עוד לדקדק בדברי הרמב"ם מהיפך הסדר כאן לעומת הסדר בפ"ג. דשם סדר הדוגמא בדבריו הוא שתחלה נאסר הבשר והפת נתפסה בו, וכאן בפ"ד סדר הדוגמא היא באופן מהופך שהפת נאסרה תחלה והבשר נתפס בו, והלא דבר הוא. ואולי רמוז לנו הרמב"ם בהיפוך הסדר שלא הרי כאן כהרי שם כי שם מדובר בהתפסה מגוף הדבר וכאן בהתפסה מהשם.

אמר הריני נזיר לכשיהא לפלוני בן ושמע חבירו ואמר ואני מהו מי אמרינן שלא בפניו אנפשיה קאמר או דילמא הכי קאמר ליה רחימנא ליה כוותיך, תיבעי. ועי"ש ברש"י ותוס' איך שגרסו ופירשו הבעיות. והרמב"ם, ה' נזירות פ"ב ה"ה, כתב: האומר הריני נזיר כשיהיה לי בן וחברו אמר ואני הרי חבירו נזיר מיד. ה"ו, האומר לחבירו הריני נזיר כשיהיה לך בן ושמע חבירו ואמר ואני אין זה נזיר שלא נתכוון זה האחרון אלא לומר שאני אוהב שיהיה לך בן כמו זה שהרי הוא בוש ממנו. ה"ז, האומר הריני נזיר כשיהיה לפלוני בן ושמע חבירו ואמר ואני ה"ז ספק שמא לא נתכוון אלא להיות נזיר כמותו או לומר שאני אוהב אותו כמותך וספק נזירות להקל. ובראב"ד שם השיג על הלכה ה': א"א תמה אני מאין הוציא זה כי מלשון הגמרא או כשיהיה לו בן למתפיס או כשיהיה לו בן לנודר הראשון אבל נזירות מיד ליכא למתפיס. ומרן הכ"מ, שם בה"ה, הביא גירסת הספרים בסוגית הגמ' וכתב: ורבינו נראה שלא היה גורס כן אלא הכי גריס בבבא דרישא ואמר ואני במקום ואמר ועלי — והוא כהס"א — ובבבא שניה במקום לכשיהיה לי בן גורס לכשיהיה לך בן — והוא ג"כ כהס"א — וכך היא גירסת הראב"ד אלא שמפרש בענין אחר ככתוב בהשגותיו כו' א"א מאין הוציא זה כו' ורבינו נראה שמפרש הריני נזיר כשיהיה לי בן ושמע חבירו ואמר ואני אדיבוריה כלומר על מה שאמר כשיהיה לי בן ואינו נזיר עד שהיה לו בן או אגופיה משמע כלומר לא קאי אכל דיבוריה אלא אגוף ועיקר דיבורו, דהיינו לאמירתו הריני נזיר בלבד וא"כ הרי הוא נזיר מיד כו'. ועי"ש איך שממשיך לפרש לדעת הרמב"ם ב' הבעיות האחרונות, והשייך לעניננו כאן היא שיטת הרמב"ם ופירושו בדין הבעיא הראשונה. לדברי הכ"מ לשיטת הרמב"ם הפירוש אגופיה הוא לא על גוף האדם אלא על גוף הדיבור והוא דחוק מאד. ולפי מה שנתבאר בדברינו נראה לפרש פירוש אחר לשיטת הרמב"ם. דלכאורא יש להבין גוף הדין שפסק הרמב"ם בה"ה, שחבירו נזיר מיד, מאחר שהנודר עדיין אינו נזיר עד שיהיה לו בן איך חלה נזירות על המתפיס קודם שתחול נזירות על הנודר, הרי קודם שהנודר נעשה נזיר עדיין אין נזירות ממה להתפיס. ולפי המבואר בדברינו ניחא, דכאן באומר ואני הלא הוי ההתפסה מהדיבור לא מגוף הנזיר, וכמ"ש שכך הוא אופן ההתפסה של האומר ואני, ושפיר חלה נזירות על המתפיס מיד מהדיבור של הנודר שכבר ישנו אף קודם שחלה נזירות על הנודר. ולפי"ז נוכל להעמיס ביאור שיטה זו של הרמב"ם בפירוש דברי הגמ' בבעיא הראשונה ויעלה הפירוש כמין חומר: אדיבוריה משמע. כלומר שהיתה ההתפסה בהדיבור, וא"כ הוי נזיר מיד דהדיבור כבר ישנו, או אגופיה משמע. כלומר, שההתפסה היא בגוף הנזיר, וא"כ כיון שההתפסה היא בגוף הנזיר לא יהיה המתפיס נזיר עד שתחול הנזירות על גופו של הנודר דהיינו לאחר

לידת הבן. וצריך לומר דגירסתו של הרמב"ם לא היתה כגירסת הספרים, את"ל אגופיה משמע, אלא היתה את"ל אדיבוריה משמע, ופסק כאת"ל, ומזה הוציא הדין דהוי נזיר מיד משום שהתפיס בהדיבור⁹). והסמך דין זה למה שסיים שם בה"ד: וכן אם שמע ואמר ואני בתוך כדי דיבור כו', שהוא דין התפסה בהדיבור וכמ"ש, וגם כאן בדין זה הוא נזיר מיד משום דאדיבוריה משמע והתפיס בהדיבור.

ג

והנה בעית רמי בר חמא אי בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס מובאה גם במס' נזיר. וז"ל הגמ' שם כב, א: ת"ש דתניא בהדיא האשה שנדרה בנזיר ושמעה חבירתה ואמרה ואני ובא בעלה של הראשונה והפר לה היא מותרת וחבירתה אסורה, שמע מינה בעל מיגז גייה, רבי שמעון אומר אם אמרה לה הריני כמותך שתיהן מותרות. וכבר הבאנו וביארנו דברי זו הגמ' בפ' הקודם. וע"ז אמור שם: מר זוטרא בריה דרב מרי אמר האי היינו דרמי בר חמא הרי עלי כבשר זבח שלמים מהו כי מתפיס איניש בעיקרא מתפיס או דלמא בצננא מתפיס. ובתוס' שם ד"ה מר זוטרא כתבו: אך קשה דמי דמי דודאי גבי אשה אמרי' דדעתה אמעיקרא משום דבשעת איסור חבירתה נדרה ואמרה ואני אבל דרמי בר חמא הנודר נודר בשעת היתר אחר זריקת דמים ואמאי נימא דדעתיה אמעיקרא, וצ"ל דסוגיא דהכא ס"ל דבעיא דרמי בר חמא נמי מיירי בכה"ג דקאמר הרי ככר זה כבשר זבח שלמים קודם זריקה ובהכי פליגי סוגיא דידן אסוגיא דנדרים התם דקאמר הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים (הגהה) דאיכא למימר דלאחר זריקת דמים דהתם

(9) וכבר כתב בקרן אורה שם דלשיטת הרמב"ם בפ"י הבעיות האחרונות אינה מוכרחת הגירסא ואת"ל אגופיה משמע ואף אם היה אומר את"ל אדיבוריה משמע הוי מצי למיבעי אינך בעיא דלא הוי נזיר כלל. ומעתה נוכל לומר דבאמת כך היתה גירסתו, את"ל אדיבוריה משמע. וע"י במאירי שכתב דרבו המגיהים בסוגיא זו. גם נוכל לומר דגירסתו של הרמב"ם היתה ג"כ כגירסת הספרים, את"ל אגופיה משמע, אלא דבמקום שהבעיא השניה אינה דוקא על אותו הצד של האת"ל בזה לא פסק הרמב"ם כאת"ל, וכאן לפירושו בהבעיא השניה אינה על צד האת"ל וכמש"כ הקרן אורה, ושפיר פסק דאדיבוריה משמע אף אם היתה גירסתו כג"י הספרים את"ל אגופיה משמע. גם יש לומר דכיון דקי"ל כשאומר ואני לא הוי נזיר אלא באומר זה תוכד"ד והוא משום דההתפסה היא מהדיבור וכמ"ש, א"כ גפשוט מזה הבעיא הראשונה דאדיבוריה משמע, ומשום כן פסק בזה כהפשיטות ממה דקי"ל דאני בעי תוכד"ד ולא כבעית בן רחומי, אף דמבעי ליה ואמר את"ל אגופי משמע. אלא דזה דחוק, דנראה דגם בן רחומי לא מבעי ליה נגד מה דקי"ל בכ"מ, ומפורש בתוספתא נזיר פ"ג, דלא מהני באומר ואני אלא תוכד"ד, ונתבאר דהוא משום שמתפיס מהדיבור. ולא מבעי ליה אלא באופן זה שהראשון תלה נזירותו בלידת הבן, ובזה מבעי ליה אם השומע בא להתפיס נזירות בשביל רצון עצמו, ואז באומר ואני ההתפסה היא מהדיבור, או בשביל לידת הבן של פלוני והנזירות היא אז אחר לידת הבן, ובזה ההתפסה תהיה מגופו שתהיה תלה את"כ כנזירות הנודר, כיון שכל קבלת נזירותו הוא בשבילו ההתפסה היא מגופו של הנודר, וא"כ א"א להשוות כאן לכל מקום באומר ואני.

בגמרא אינה מלישנא דרמי בר חמא דרמי בר חמא לא אמר יותר אלא הרי עלי כבשר זבחי שלמים מהו וע"ז מפרש הש"ס לאחר זריקה שמתפיס אחר זריקה ויכול להיות דלפני זריקה שאלה וכן סובר סוגיא דהכא. ובפ"י הרא"ש שם כתב: פ"י ר"ת דרב זוטרא בא ליישב דלא תקשי הנך ברייתות תרתי אהדדי ומתוך כך תפשוט בעיא דרמי בר חמא וס"ל לרב זוטרא דכולהו תנאי סברי בעל מיעקר עקר כו', וא"ת היכא בעי למיפשט מהכא בעי דרמי בר חמא דהויא לאחר זריקה כדמוכח סוגיא דהתם הלכך שייך למימר בה בדהשתא קא מתפיס אבל הכא אמר ואני קודם שהפר לה בעלה הלכך מסתבר למימר בעיקרו קא מתפיס וי"ל כיון דמיעקר עקר איגלאי מילתא דבשעה שאמר ואני היתה הראשונה מותרת והו"ל כמתפיס בבשר זבחי שלמים לאחר זריקה. ובסוף דבריו הביא פ"י הר"מ המובא בתוס' שחולק על ר"ת, וז"ל: והיה קשה להר"מ ע"ד פירוש כו' והיה מפרש דודאי מהך ברייתא פשטי' דמיגז גיין ופליגא אברייתא דלעיל זה"ק מר זוטרא תפשוט מהכא בעיא דרמי בר חמא כו' וס"ל דבעיא דרמי בר חמא הוי במתפיס לפני זריקה ואח"כ נזרק הדם¹⁰ מיהו קשה דבגדרים משמע דלאחר זריקה מיירי דהא אמר שם בהדיא לאחר זריקה מהו וכל סוגיא דהתם מוכחא דלאחר זריקה מיירי ומיהו י"ל דאין זה מדברי רמי בר חמא דאיהו בסתם קא בעי אלא סוגיא דהתם ס"ל דלאחר זריקה קא בעי ולכך כתבו בעיא דרמי בר חמא לאחר זריקה מהו וסוגיא דהכא סברה דלפני זריקה קא בעי. והר"ן בשבועות ר"פ שבועות שתים בתרא כתב: והרמב"ם ז"ל פסק בפרק ראשון מהל' נדרים דבעיקרו קא מתפיס ואע"ג דבעין התם לא איפשיטא נ"ל שהכרעת הרב היתה משום דבסוגיא דהתם אתו רבינא ורבא למיפשט דבעיקרו קא מתפיס וכיון דבתראי ניגהו סמכינן עליהון ואע"ג דדחי תלמודא דהתם הנהו שמעתא דידהו לא דחינן מאי דפשיטא להו בהני דחיאתה, ועוד דבפרק רביעי דנזיר איבעיא לן בעל מיעקר עקר או מיגז גיין כו' ומייתינן עליה בגמרא (דף כב.) ת"ש מדתניא בהדיא האשה שנדרה בנזיר ושמעה חברתה ואמרה ואני ובא בעלה של ראשונה והפר לה היא מותרת וחברתה אסורה כלומר דאלמא מיגז גיין ואמרינן עלה מר זוטרא בריה דרב מרי אמר לאו היינו דבעי רמי בר חמא כו' כלומר ותפשוט מהכא דבעיקרא דאסורא מתפיס דאם איתא דזה כזה ממש קאמר כי אשתרא קמייתא הו"ל לבתרייתא לאשתרויי דאמר ר"ש התם אם אמרה חברתה הריני כמותך שתיהן מותרות דאע"ג דאין נזירות פחות משלשים יום הכי קאמרה כשתהא מותרת אף אני אהא מותרת ויבטל הנזירות למפרע מעלי.

10) דלהר"מ שחולק על ר"ת, שאמר דמר זוטרא סובר שגם הברייתא זו סוברת בעל מיעקר עקר, תו א"א ליישב כמו שיישב לדעת ר"ת דכאן הו"ל כמתפיס בבשר זבחי שלמים לאחר זריקה משום דאיגלאי מילתא דבשעה שאמרה ואני היתה הראשונה מותרת.

אי משום דלא אפשר בלאו הכי, אי נמי כמותך שאני, ומעיקרא דחינן ליה התם בגמרא ובתר הכי אמרינן איכא דאמרי היינו דרמי בר חמא כו' וצריכין לומר עוד דאע"ג דהתם בנדריים מדכרינן בבעיא דרמי בר חמא לאחר זריקת דמים לרבותא אמרינן הכי לומר דאי בעיקרו מתפיס אפי' היכא דמתפיס בשר שלמים לאחר זריקת דמים מיתסר אבל אה"נ דמספקא ליה לרמי בר חמא אי אתפיס בשר זבחי שלמים קודם זריקת דמים אי משתרי ההוא כאלו אתפיס ביה לאחר זריקת דמים של שלמים דעיקר ספיקיה בהא תליא אי מאן דאמר זה כזה בעיקרו בלבד קא מתפיס ולא שרצה להשוותם שיהיה השני ניתר לאחר התירו של הראשון אלא ה"ל כאומר בשלמים או דלמא להשוותם נתכוון ולומר זה כזה, והלכך מיפשטא שפיר בעיא מאשה שנדרה בנוזיר ואתפיסה בחברתה קודם שהפר בעלה של ראשונה דאמרינן דאפי' בתר הפרה חברתה אסורה, ועוד דהתם בגמרא מעיקרא הוא דמדכרינן הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו אבל בתר הכי לא מדכרינן ליה אלא אמרינן כגון דמחית זבחי שלמים קמיה ומחית דהיתרא גביה ולפיכך אפשר דמאי דאמרינן מעיקרא לאחר זריקת דמים מהו היינו אף לומר מהו דינו של שני לאחר זריקת דמים של ראשון דאמרינן אי בהיתרא מתפיס היינו לומר דבהיתרא נמי מתפיס, או שמא תפשו זה הלשון לאשמועינן דאפילו היכא דמחית זבחי שלמים קמיה לאחר זריקת דמים אע"ג דליכא לאתפוסי אלא בהיתרא מספקא לן אי בעיקרו מתפיס, ומ"מ כיון דהתם במסכת גזיר מסקינן דהיינו דרמי בר חמא אית לן למיפשט מינה בעיא דקושטא דמלתא דבעיקרו מתפיס.

מתוך סוגיא זו דמסכת גזיר אנו למדים ביאור חדש בבעית רמי בר חמא. לפי הסוגיא דנדריים היה נראה דהשאלה היא על זמן ההתפסה אם הוא מתפיס בזמן הראשון או האחרון, דהאיסור היה לו שני זמנים אחד של איסור ואחד של היתר, בזמן הראשון היה אסור ובזמן האחרון מותר, ובעי רמב"ח אי בהיתרא קא מתפיס, כלומר שהנודר דעתו להתפיס בזמן האחרון שעומד עכשיו שהותר כבר האיסור. או בעיקרו קא מתפיס, כלומר בזמן הראשון שהיה עדיין אסור. ומהתוס' והרא"ש נראה שמפרשים כן גם הסוגיא דנזיר, אבל ממה שביאר הר"ן הסוגיא דנזיר אנו למדים דבעית רמב"ח היא לא רק שאלה בזמן ההתפסה אלא באופן ההתפסה. דאם השאלה היא רק על זמן ההתפסה למה נאמר שדעתו להתפיס בצננא בזמן ההיתר מאחר שעומד בזמן האסור, דהלא בסוגיא דנזיר מבואר שהבעיא היא כשמתפיס בזמן האיסור, ויותר מסתבר לומר שמתפיס בעיקרו בזמן שעומד בו, וכמו שהקשה בפ"י הרא"ש, ותי' ר"ת לא שייך אלא לדידיה. (עי' בהערה י').) ובע"כ דהשאלה היא כאן על אותו הזמן עצמו שעומד בו איזה אופן התפסה הוא עושה. דכשמתפיס בדבר שעומד להיות מותר כמו בשלמים שידוע שיותר ע"י זריקת דמים, או בנזירות ע"י

הפרת הבעל, וכמש"כ התוס' שם: שחברתה יודעת שזאת האשה יכולה לבא לידי היתר, הוא יכול לעשות ב' אופני התפסה. אם הוא עושה זה כזה ממש כשהותר איסור הראשון שמתפיסין בו הותר גם האיסור המותפס ממנו לאחר היתרו, וכמו שאמר ר"ש אם אמרה חברתה הריני כמותך שתיהן מותרות, וכמ"ש בפ' הקודם. ואם לא רצה להשוותם ממש שיהיה השני נותר אחר היתרו של הראשון, כגון בנדר כשאומר בשלמים ובגזיר כשאומר ואני לחוד ולא אמר כמותך, אין איסור המותפס נותר בהיתר של איסור הראשון שמתפיסין ממנו. והטעם בזה הוא כפי מה שנתבאר בדברינו שיש ב' אופני התפסה מגוף דבר הנדור, ומהשם, ואם הוא אומר זה כזה ההתפסה היא מגוף הדבר דרך המשכה, וכשפסק האיסור מהדבר שהאיסור נמשך ממנו הותר גם איסור המותפס, אבל כשאומר בשלמים או ואני ההתפסה היא מהשם והדיבור ואסור אפי' אחר שהותר האיסור הראשון. וא"כ כאן שעומד הדבר להיות נותר ע"י זריקה או הפרה ויודע שאם יתפיס בגוף הדבר וישווה אותם גם איסור השני יותר בהיתרו של ראשון, מבעי ליה לרמב"ח איזה אופן התפסה הוא מכיון לעשות, האם נאמר אף שאמר זה כזה בעיקרו קא מתפיס, כלומר שעשה ההתפסה בשם כדי שלא יותר איסור האחרון בהיתרו של הראשון, דאז כיון שהתפסה היא בשם ואינה דרך המשכה אין האיסור השני נותר בהיתרו של ראשון. או דילמא בצונא מתפיס, כלומר דאזלינן בתר דיבורו וכיון שאמר זה כזה עשה ההתפסה מגוף הדבר, ואיסור השני יהיה נותר בסוף כשיותר איסור הראשון. וזהו מה שכתב הר"ן: דעיקר ספיקיה בהא תליא אי מאן דאמר זה כזה בעיקרו בלבד קא מתפיס ולא שרצה להשוותם שיהיה השני נותר לאחר התירו של ראשון אלא ה"ל כאומר בשלמים או דלמא להשוותם נתכוון ולומר זה כזה, וכפי מש"כ הר"ן אין הסוגיות דנדרים ונזיר חלוקות, כמו דס"ל התוס' והרא"ש, אלא גם הסוגיא דנדרים סוברת כהסוגיא דנזיר. וגם בהבעיא שם אפשר לפרש כמו כאן שהשאלה היא לא על זמן ההתפסה אלא על אופן ההתפסה מאלו ב' ההתפסות. דבמחית בשר זבחי שלמים לאחר זריקה ומחית דהיתרא גביה ואמר זה כזה הלא עשה אופן ההתפסה מגוף הקדושה אבל כיון שהם לאחר זריקת דמים וכבר אזדא לה הקדושה לא שייך בו תו אופן זו ההתפסה מגוף הקדושה שהיא דרך המשכת קדושה, וכדי שיתקיימו דבריו עלינו לומר שאף שאמר זה כזה דעתו להתפיס מהשם שלמים לא מגוף הקדושה, ומבעי ליה לרמב"ח מאי בעיקרו קא מתפיס, כלומר אף שאמר הלשון התפסה מגוף הקדושה בכ"ז כיון שהוא לאחר זריקת דמים ולא שייכא ביה זו התפסה נקיים דבריו ונאמר שכונתו להתפיס בעיקרו פירוש בהשם שלמים, או בדהשתא קמתפיס, כלומר כיון שלשונו מורה על אופן ההתפסה מגוף הקדושה לא נאמר שכיון להתפיס בהשם שלמים אלא בדהשתא קמתפיס, פירוש שעשה

התפסה מגוף הקדושה, וכיון שהוא לאחר זריקת דמים וכבר הותרה ואזלא לה הקדושה לא תועיל התפסתו.

והנה בסוגיא דנזיר שם מקשה בגמ' על דברי מר זוטרא בריה דרב מרי, שאמר האי היינו דרמי בר חמא: מי דמי התם כיון דאמר הרי עלי כבשר זבח שלמים אע"ג דלאחר שנזרק דמו מצי אכיל ליה בחוץ מיקדש קדיש אבל הכא אי ס"ד בצננא קא מתפיס הא הפר לה בעלה, איכא דאמרי היינו דרמי בר חמא ודאי. ודברי הגמ' צריכים ביאור במה נחלקו ב' הלשונות. ונראה שב' הלשונות נחלקו בכונת בעית רמי בר חמא. לשון הראשון סובר שהשאלה היא על זמן ההתפסה, אם הוא מתפיס בעיקרא, פי' בזמן הראשון האסור, או בצננא, פי' בזמן האחרון המותר, כפי' התוס' והרא"ש, ובצננא קא מתפיס פירושו שמתפיס בזמן המותר, ולפיכך פריך מי דמי כו' הכא אי ס"ד בצננא קא מתפיס הא הפר לה בעלה, ולא שייך להתפיס בזמן ההוא. אבל האיכא דאמרי סברי שהשאלה היא על אופן ההתפסה, אם הוא מתפיס בעיקרא, פי' בהשם, ולא יותר נדר האחרון בהיתרו של הראשון, או בצננא, פי' בגוף דבר הנדור, ונדר השני יותר בהיתרו של הראשון, כפי' הר"ן. וללשון זה בצננא קא מתפיס אין פירושו שהוא מתפיס בזמן המותר, אלא שלעולם הוא מתפיס בזמן האסור אלא כיון שמתפיס בגוף דבר הנדור או הדין הוא כבצננא, דבזמן היתרו של הנדר הראשון ניתן גם הנדר האחרון. וא"כ תו לא שייך להקשות הכא אי ס"ד בצננא קא מתפיס הא הפר לה בעלה, כיון שהוא אינו מתפיס בזמן המותר אלא שהוא ממילא כבזמן המותר, ואין לחלק מהא דרמב"ת, ושפיר מסיק דהיינו דרמי בר חמא ודאי. והר"ן בשבועות שהביא דברי הגמ' אלו כמקור לפסקו של הרמב"ם דבעיקרו קא מתפיס, וסובר שהמסקנא היא כמר זוטרא בריה דרב מרי והאיכא דאמרי, פי' שם כונת הבעיא לפי סוגיא זו כדעת מר זוטרא בריה דרב מרי והאיכא דאמרי.

ד

והנה בנדירים עה, א תנן: האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני כו' הרי הן מופרין ר' אליעזר אמר מופר. ובגמ' שם: איבעיא להו לר"א מיחל חלין ובטלין או דלמא לא חלין כלל למאי נפקא מינה כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא אי אמרת חלין הויא תפיסותא אי אמרת לא חלין לא איכא מששא. וכתב בפי' הרא"ש: דאתפיס אחרינא בהדין נדרא, כגון שאמרה הריני נזירה ושמע אחד ואמר ואני בתוך כדי דבור ונהי דבטליה לאלתר היינו בכדי שיוכל הבעל לומר מופר ליכי ובתוך זה אמר ואני, א"נ כגון דאמר והריני בעיקרא ואי חל הנדר הוי נזיר אע"פ דנתבטל לאלתר ואע"ג דמיבעיא ליה לרמי בר חמא בפ"ק (דף יא:) גבי בשר שלמים

אחר זריקה אי כדמעיקרא קמתפיס אי כדהשתא ה"מ בסתם אבל אם פי' כדמעיקרא פשיטא דחייל. והר"ן שם בד"ה דאתפיס, כתב: ומקשו הכא ואפי' תימא חיילין ובטלין היכי מצי מתפיס מאי שנא ממאי דבעיא לן בריש מכילתין (דף יא:) היכא דמנח בשר שלמים לאחר זריקת דמים קמיה והתפיס ביה בשר אחר ואמר זה כזה דאיבעיא לן אי בדמעיקרא קמתפיס ואסור או בדהיתרא דהשתא קמתפיס ושרי ומסקנא דבהיתרא קמתפיס, איכא למימר דלא דמי דשאני התם דאמר זה כזה ומש"ה אמר דכמו שהוא זה עכשיו קאמר אבל הכא שזו אומרת הריני נזירה והאי מתפיס בה ואמר ואני משמע ודאי דבנזירות דקאמרה קמתפיס והכי מוכחא סוגיין דנזירות שנכתוב בסמוך בס"ד. והסוגיא שכתב בסמוך היא סוגית הגמ' דנזיר כא, ב: איבעיא להו בעל מיעקר עקר או מיגז גיז למאי נפקא מינה לאשה שנדרה בנזיר ושמעה חברתה ואמרה ואני ושמע בעלה של ראשונה והפר לה אי אמרת מיעקר עקר ההיא נמי אשתריא ואי אמרת מיגז גיז ההיא אשתריא וחברתה אסורה. ומוכיח מזה הר"ן דאם נאמר שגם באומר ואני שייך לומר בדהיתרא קמתפיס אף אם מיגז גיז אמאי חברתה אסורה נימא דבהיתרא דלאחר הפרה מתפיסה. וצריך לומר דאף דהתם התפיסה בשעת איסור חברתה ובהבעיא דרמי בר חמא בנדריים שממנה הקשה הר"ן התפיס בשעת היתר אחר זריקת דמים, הולך הר"ן בזה לשיטתו דהסוגיא דנדריים סוברת כהסוגיא דנזיר שהבאנו לעיל דגם במתפיס בשעת האיסור מבעי ליה לרמב"ח, ושפיר מייתי דאיה מזה שחברתה אסורה דבאומר ואני לא שייך לומר בהיתרא קמתפיס. ודברי הר"ן מתבארים היטב לפי מה שביארנו לשיטתו בעית רמב"ח דהשאלה היא אם מתפיס מגוף הקדושה או מהשם. וא"כ באומר זה כזה שהיא התפסה מגוף הקדושה שייך למיבעי אם נאמר בזה לקיים דבריו שכוון אופן ההתפסה מהשם, או כיון שלשון ההתפסה שעשה מורה על ההתפסה מגוף הקדושה ניזל בתר דיבורו ונאמר שהתפיס בגוף הקדושה. אבל באומר ואני שגם לשונו מורה על התפסה מהדיבור, וכמו שנתבאר בדברינו שכן הוא אופן ההתפסה באומר ואני, לא שייך למיבעי. וזהו מש"כ הר"ן: דשאני התם דאמר זה כזה ומש"ה אמר דכמו שהוא זה עכשיו קאמר, פי' שהוא מתפיס בגוף הדבר, אבל הכא שזו אומרת הריני נזירה והאי מתפיס בה ואמר ואני משמע ודאי דבנזירות דקאמרה קמתפיס, פי' בדיבור הנזירות ולא בגופה. אמנם יש לתמוה שהר"ן שהוכיח מסוגית הגמ' דנזיר כא, ב דבאומר ואני לא שייך האיבעיא דרמב"ח, ובזה ודאי דבעיקרו קמתפיס פירש בעצמו בשבועות דברי הגמ' שם בנזיר כב, ב שהבאנו, הא דמר זוטרא בריה דרב מרי אמר האי היינו דרמי בר חמא שקאי על מה דמייתי הגמ' לפשוט הבעיא דבעל מיעקר עקר או מיגז גיז ממה דתניא האשה שנדרה בנזיר ושמעה חברתה ואמרה ואני ובא בעלה של ראשונה

והפר לה היא מותרת וחברתה אסורה שמע מינה בעל מיגו גיז. וכתב הר"ן שם בשבועות, וכבר הבאנו דבריו בפ' הקודם, : כלומר ותפשוט מהכא דבעיקרא דאיסורא מתפיס דאם איתא דזה כזה ממש קאמר כי אשתרא קמייתא הו"ל לבתרייתא לאשתרוי דאמר ר"ש התם אם אמרה חברתה הריני כמותך שתיהן מותרות. וא"כ הלא כאן מפורש בדברי הגמ' שגם באומר ואני שייך להאיבעי דרמב"ח, והר"ן בעצמו פירש כן דברי הגמ' וכן מפרשים שם שאר הראשונים. ונראה שלדברי הר"ן בנדרים בהכרח לפרש דברי זו הגמ' בנזיר שהפשיטות דמר זוטרא בריה דרב מרי היא מדברי ר"ש שאמר אם אמרה חברתה הריני כמותך שתיהן מותרות, משום דאמרינן שנתכונה להתפיס בגופה של הנזירה, וסובר ר"ש דמאחר שהתפסה זו היא דרך המשכה מקדושת הנזירות של הראשונה בעינן שכל העת יהיה קיים נזירות הראשונה שממנה נזירות השניה נמשכת, וכמו שנתבאר לעיל בדבריננו. על זה אמר מר זוטרא בריה דרב מרי האי היינו דרמי בר חמא. דהריני כמותך הוי כאומר זה כזה. דבשתיהן הלשון הוא להתפיס מגוף הדבר, ומוכיח מדברי ר"ש דבצנא קמתפיס, היינו בגוף הדבר, ולא בעיקרו. שאילו היינו אומרים בעיקרו קמתפיס היתה חברתה אסורה גם לאחר שהראשונה הותרה כמו באומרת ואני. ומדברי חכמים אין להוכיח ההיפוך דבעיקרו קמתפיס משום דהם מיירי באומרת ואני, וכמש"כ התוס' שם דת"ק מודה לר"ש בזה, ובאומר ואני לא מבעי לן, כדברי הר"ן בנדרים, דבזה בודאי בעיקרו קמתפיס. אמנם ב' הפירושים בדברי הגמ' תלוי איך שאנו סוברים להלכה אם בעיקרו קמתפיס או בדהיתרא קמתפיס. שהרי המסקנא בגמ' היא דהיינו דרמי בר חמא, וא"כ איך שאנו מפרשים הפשיטות כך היא המסקנא. ומעתה יש לומר שהר"ן בשבועות שפירש דברי הגמ' שהראיה היא מדברי חכמים באומרת ואני דבעיקרו קמתפיס הם רק אליבא דשיטת הרמב"ם שמביא שם מקור מדברי זו הגמ' לפסקו דבעיקרו קמתפיס, ולדידיה הוא שפירש כמו שפירשו שאר הראשונים שראית הגמ' היא מהרישא באומרת ואני דבעיקרו קמתפיס, משום דלשיטתם גם באומר ואני שייך להבעיא דרמב"ח, וכדעת פי' הרא"ש בנדרים עה, ב שהבאנו. וכך היא המסקנא¹¹). אבל הר"ן בעצמו בנדרים יג, א כתב: ולענין הלכה כ' הרמב"ן ז"ל בהלכותיו כו' נקטינן דבהיתרא קמתפיס. ומוכח מזה שהביא הר"ן דברי הרמב"ן להלכה שדעתו

(11) והרמב"ם, ה' נדרים פי"ג ה' ט"ו, השמיט להך דר"ש, וכתב המל"מ: בגמ' דף כ"ב אמרי' רש"א אם אמרה לה הריני כמותך שתיהן מותרות וכתבו התוס' דת"ק מודה לר"ש בזה ואין דעת רבי' כן. וא"כ אין להוכיח מהריני כמותך ההיפך דבהיתרא קא מתפיס משום דלדעת הרמב"ם אליבא דחכמים גם בהריני כמותך שלה מופר וזה שהתפיס עצמו חייב. אמנם להר"ן והרמב"ן וכפי מה שפירשנו לשיטתם בהכרח שדעתם היא כדעת התוס' דאל"כ אין לפשוט מדברי ר"ש מהריני כמותך דבהיתרא קא מתפיס דהלא יש לפשוט מדברי חכמים ההיפוך.

של הר"ן היא כהכרעת הרמב"ן דבהיתרא קמתפיס. וכ"כ מפורש שם עה. א בד"ה דאתפיס: ומסקנא דבהיתרא קמתפיס¹²). וא"כ שלא תהיה מסקנת הגמ' דנזיר, שהביא הר"ן בשבועות כמקור לדעת הרמב"ם נגד דעתם, בהכרח לשיטתם לפרש שהפשיטות היא להיפוך דבהיתרא קמתפיס, ולפרש כדברינו שהפשיטות היא מדברי ר"ש באמרה הריני כמותך ששתיהן מותרות, וא"כ הלא מהרישא באומרת ואני שהיא מותרת וחברתה אסורה יש לפשוט ההיפוך דבעיקרו קמתפיס, וכמו שפירשו הראשונים והר"ן בשבועות לדעת הרמב"ם, ובע"כ לומר כדברי הר"ן בנדרים עה, א דזה לא שייך להבעיא דרמב"ח. ושפיר אזיל בזה הר"ן בנדרים לשיטתו מדעת עצמו שפסק כהרמב"ן דהמסקנא הוא דבהיתרא קמתפיס.

וזה לשון הר"ן בסוגית הגמ' דנדרים יג, א: ולענין הלכה כ' הרמב"ן ז"ל בהלכות דגהי דבעיין הכא לא איפשיטא אי בעקרו קמתפיס או בהיתרא קא מתפיס מדמסקינן בפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע חברו ואמר ואני דבסיפא מתפיס ולא בקמא בין לקולא בין לחומרא דהא משום דאמרינן בסיפא מתפיס קתני התם הותר האמצעי הימנו ולמעלה אסור הימנו ולמטה מותר ואי כולהו בקמא מתפיס אין ההיתר נמשך אלא לו לבדו כדמוכח התם אלמא בסיפא קמתפיס דהיינו בהיתרא והיינו דהתם גבי מתניתין דאיזהו איסור האמור בתורה דמייתי לה בהאי לישנא דהיינו שנדר מאותו היום ואילך דמשמע הא לאו הכי בהיתרא מתפיס. ובשבועות כ, א מייתי בגמרא הברייתא דאיזהו איסור ודברי שמואל והוא שנדור ובא מאותו היום, וכלשון הזה הביא שם הרי"ף דברי שמואל, וכתב ע"ז הר"ן שם: פי' לשון ובא שכל אותן הימים שהם כיום שמת בו אביו נאסרו עליו שאם היו לו מאותן הימים מותרים בינתיים כי אמר הרי עלי שלא אוכל בשר כיום שמת בו אביו לא חייל נדרא כו' והכי מוכח פירושא דמילתא בסוף פירקא קמא דנדרים כו' ולענין הלכה הרב אלפסי ז"ל כתב כאן והוא שנדור ובא משמע דס"ל כו' דבהיתרא קא מתפיס דאע"ג דהתם לא איפשיטא כיון דבסוגין דהכא אמרי' ובא נקטינן לקולא. נמצא דנגד פסקו של הרמב"ם דבעיקרו קא מתפיס עומדות שתי הראיות מהא דנזיר כא, א לענין מי שאמר הריני נזיר ושמע חברו ואמר ואני דאמרינן דבסיפא קמתפיס דהיינו בהיתרא, ומהא דשבועות כ, א דמייתינן

(12) והוא דהר"ן בשבועות כתב, בדעת הרמב"ם שפסק דבעיקרו קא מתפיס: ואע"ג דבעיין התם לא איפשיטא נ"ל שהכרעת הרב היתה משום דבסוגיא דהתם אתו רבינא ורבא למיפשט דבעיקרו קא מתפיס וכיון דבתראי נינהו סמכינן עליהון, ואע"ג דדחי תלמודא דהתם הנהו שמעתא דידהו לא דחינן מאי דפשיטא להו בהני דחיאחה. זהו כתב בדעת הרמב"ם שפוסק בעיקרו קא מתפיס, אבל הר"ן שפסק כהרמב"ן דבהיתרא קא מתפיס תפס דהני דחיאחה היא מסקנת סתמא דגמרא, וזהו שכתב כאן ומסקנא דבהיתרא קמתפיס.

דברי שמואל והוא שנדודר ובא הא לא"ה אמרינן דבהיתרא קמתפיס¹³). אמנם כפי מה שביארנו, עפ"י סוגית הגמ' דנזיר ודברי הר"ן בשבועות, הבעיא של בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס, שאלה זו לא שייכא אלא במקום שהחילוק בזמן יהיה חילוק גם באופן ההתפסה, מגוף הדבר או מהדיבור, ובוה אנו אומרים לשיטת הרמב"ם להלכה דבעיקרו היינו בהשם והדיבור קמתפיס. אבל במקום שב' הזמנים הם אופן אחד של התפסה והשאלה היא רק אם הוא מתפיס בזמן הקדום או בזמן המאוחר אין זה ענין לבעית רמב"ח, ושם יש לומר דגם להרמב"ם בסיפא קמתפיס היינו בזמן המאוחר. וא"כ סרו ב' הראיות של הרמב"ן שאמרינן בדהשתא קא מתפיס. דבהא דנזיר שהנזיר האחרון אמר ואני בין שיתפיס מהראשון בין שיתפיס מהאמצעי הוי אופן התפסה אחד מהדיבור, וכמ"ש מזה שבעינן שיתפיס דוקא תוכד"ד, והוי רק שאלה לענין הזמן אם מתפיס בזמן המוקדם או בזמן המאוחר בזה שפיר אמרינן דבסיפא קמתפיס, משום שהוא זמן המאוחר. וכן באומר שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אבא הלא אותו היום כבר חלף ועבר, ולא שייך שם אופן ההתפסה מגוף האיסור, ובע"כ שההתפסה היא מהדיבור של נדר שהיה באותו היום, וכן הימים המותרים שהיו בינתיים ג"כ כבר עברו, וב' ההתפסות בין באיסורא בין בהיתרא לא הוי מגוף הדבר, א"כ לא שייך כאן לומר בעיקרו קא מתפיס דב' ההתפסות הוי בעיקרו, היינו בהדיבור, רק השאלה היא איזה בעיקרו אם המותר או האסור, וכיון שהיא רק שאלה בזמן אם מתפיס בזמן המוקדם או המאוחר אנו אומרים שמתפיס בזמן האחרון, ולפיכך הביאה הגמ' דברי שמואל והוא שנדודר ובא הא לא"ה אמרינן שהתפיס בזמן המותר שהוא האחרון¹⁴).

והנה בסוגיא דנדרים יב, א פריך: מיתיבי איזהו איסור האמור בתורה אמר הריני שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו כיום שמת בו רבו כו' ואמר שמואל והוא שנדודר באותו היום היכי דמי לאו כגון דקאי בחד

13) והר"ן בשבועות שם הביא דברי הרמב"ן ויישב דעת הרמב"ם מהא דנזיר, וז"ל: ומה דמסקינן בבעיא קמייתא דכל חד בחבריה מתפיס אינו ענין לרמי בר חמא דהתם שאני דגופים מחולקים נינהו ומשום הכי מאן דאמר ואני אההוא דסמיך ליה משמע. ומהא דשבועות יישב בתחלת דבריו, וז"ל: והא ודאי לא מכרעת דהכא אמרי לרווחא דמילתא הכי לאפוקי נפשין מספיקא אבל לעולם אימא לך דאפי' בלאו ובא בעיקרו קא מתפיס ואסור, וכ"כ בחידושינו, אמנם בסוף דבריו שם דחה תירוץ זה ותי' באופן אחר, עיי"ש.

14) ומה שמביאה הסוגיא דנדרים ראייה מזה לבעית רמב"ח הוא משום דהסוגיא דשם סברה שגם שם אנו אומרים שמתפיס בזמן הראשון וא"כ עלינו לומר בעיקרו קא מתפיס מטעם שהוא זמן הראשון. אבל אם אנו אומרים שם שהוא מתפיס בזמן האחרון אין משם דאיה, דבמקום שיש לנו ב' אופני התפסה עדיין יש לומר שהוא מתפיס בעיקרו, לא משום שהוא זמן מוקדם אלא משום שעושה אופן התפסה אחר, ובוה לא משגיחין על איתור הזמן לומר שהתפיס בזמן המאוחר.

בשבא דמית ביה אבוה ואע"ג דאיכא טובא חד בשבא דהיתרא וקתני אסור ש"מ בעיקר הוא מתפיס. וכתב הר"ן: גראה בעיני דהכי פירושא שאמר ביום אחד בשבת שהוא ביום שמת בו אביו לענין חדשים כו' ואע"ג דאיכא טובא חד בשבת דהיתרא וקתני אסור ושמע מינה בעיקרו קמתפיס ומשמע ליה להש"ס דבהכי עסקינן דאי באומר בפירוש יום זה כיום שמת בו אביו פשיטא כו'. וכ"כ בפ"י הרא"ש בד"ה היכי דמי: והא דקתני בברייתא כיום שמת בו אביו לא שאמר כן בפירוש כו'. והרמב"ם, ה' נדרים פ"ג ה"ה, כתב: הרי שמת אביו או רבו היום ונדר שיצום אותו היום וצם ולאחר שנים אמר הרי יום זה עלי כיום שמת בו אביו או רבו הרי זה אסור לאכול בו כלום שהרי התפיס יום זה ואסרו כיום האסור לו. וכתב הלח"מ: בפ"ק דנדרים (דף יא ע"ב) גבי בעיא דשלמים אי בעיקרו קא מתפיס או בדהשתא קא מתפיס הביאו ברייתא דהריני שלא אוכל בשר כו' והקושיא כפי מ"ש הרא"ש ז"ל והר"ן ז"ל היא דודאי הברייתא לא איירי שאמר בפירוש הריני כיום שמת בו אביו אלא דאמר אכילת בשר עלי בחד בשבא סתם וכיון דבעיקרו קא מתפיס ודאי דמתפיס א' בשבא שמת בו אביו אע"פ שלא אמר כן בפירוש וא"כ רבינו ז"ל דפסק לעיל בפר' א' דבעיקרו קא מתפיס הול"ל כאן דאפי' שלא אמר כיום שמת בו אביו בפירוש אלא בחד בשבא לחוד סגי דאמרינן בעיקרו קא מתפיס והיה לו לבאר. ולפי מה שנתבאר, כאן דהוי אופן אחד של התפסה בבי' הזמנים אמרינן שבזמן האחרון מתפיס, ולפיכך הצריך הרמב"ם שיאמר בפירוש כיום שמת בו אביו, דאילו אמר בחד בשבא לחוד היינו אומרים שדעתו על זמן האחרון המותר וכסוגית הגמ' דשבועות, דכיון דבכל זמן שיתפיס הוי אותו אופן התפסה לא שייך בזה לומר בעיקרו קא מתפיס, דבמקום שהשאלה היא רק בזמן אנו הולכים אחר זמן האחרון בין לקולא בין לחומרא אף שהתפסה היא בהיתרא.

ועפ"י המבואר גראה לבאר דברי הרב ר' אברהם בנו של הרמב"ם, שחילק בין מתפיס בבכור למתפיס בבשר בכור. דבמתפיס בבכור הוי ההתפסה בהשם בכור, ובזה פסק הרמב"ם כר' יהודה דהשם בכור לא הוי דבר הנדור משום שהוא קדוש ממעי אמו. אבל בבשר בכור המונח לפניו, הואיל ודינו כדין בשר שלמים, אם אמר הרי זה כבשר זה שאז הוא מתפיס בגוף קדושת הבשר, והוי האופן התפסה מגוף הבשר דרך המשכת קדושה, בזה כיון שיש על הבשר דין בשר שלמים שפיר יכולים להתפיס בשר המותר, ולא איכפת לן מה שהשם בכור הוא דבר שאינו נידר. אבל כשמתפיס בבכור שהוא מתפיס בהשם בכור הוי כמתפיס בדבר שאינו נידר ולא הוי התפסה, (ועיי' בהערה א').

מעשה תתישב היטב קושית הלח"מ דלאחר זריקת דמים בבשר בכור אמאי מותר נימא בעיקרו דקודם זריקה קמתפיס וכמו שפסק הרמב"ם בבשר

שלמים. דאם הבעיא של בעיקרו או בהשתא קמתפיס היתה שאלה בזמן שפיר הקשה, שהרי קודם זריקה היה להבשר של בכור זמן שיכולים להתפיס בו כמו הבשר של שלמים, אבל לפי מה שנתבאר שבעיקרו קמתפיס לא הוי הפירוש בזמן הקודם, אלא בהשם של האיסור, מעתה בבשר שלמים קודם הזריקה הוי ההתפסה מגוף הבשר, ולאחר זריקה שהבשר הותר אנו אומרים בעיקרו קא מתפיס, פירוש לא בהבשר כמו שהיה בהזמן של קודם זריקה אלא בהשם שלמים. ובשלמים השם ג"כ הוי דבר הנדור ויכולים להתפיס בו. אבל בבשר בכור אם הוא לפני זריקה שפיר יכולים להתפיס מהקדושה של גוף הבשר, שדינו כדין בשר שלמים והוי על הבשר קדושת שלמים שמתפיסים ממנה, אבל לאחר זריקה הרי כבר הותר הבשר ואזלא לה הקדושה, ואם אנו באים לומר בעיקרו קמתפיס עלינו לבא מטעם התפסה בהשם בכור, ובהשם בכור הלא כבר פסק הרמב"ם שהוא דבר האסור ואין התפסה בו מועלת, א"כ אין לומר בבשר בכור בעיקרו קא מתפיס, ושפיר חילק הרמב"ם בבשר בכור בין לפני זריקת דמים לאחר זריקה¹⁵).

ה

[מתפיס בשבועה]

המורם מכל האמור שיש ב' אופני התפסה, כשיש דבר נדור לפניו ומזכיר בהתפסתו הדבר שמתפיס בו ואומר זה כזה ההתפסה היא בגוף הדבר. וכשאין דבר נדור לפניו או אין מזכיר בהתפסתו הדבר שמתפיס בו ואומר כקרבן ההתפסה היא בהדיבור או בהשם קרבן. יסוד זה שיש התפסה בדיבור לחוד מתבאר גם מדברי הרמב"ם, ה' מתנות עניים פ"ח ה"ב, : המתפיס בצדקה חייב כשאר הנדרים כיצד אמר הרי סלע זו כזו הרי זו צדקה. ומקורו הוא מדברי הגמ' נדרים ז, א: יש יד לצדקה או אין יד לצדקה היכי דמי אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי ההוא צדקה עצמה היא. ומפרש הרמב"ם שהוא מדין התפסה, משום שהצדקה היא בכלל הנדרים, כמש"כ שם בה"א. וכן לענין הפקר כתב, ה' נדרים פ"ב ה' ט"ז, : והאומר ה"ז הפקר כו' ואם אמר וזה כמו זה או שאמר וגם זה הרי התפיס השני ויהיה הפקר ודאי. ומקורו הוא מדברי הגמ' בנדרים שם: יש יד להפקר כו' היינו צדקה. ומהני ההתפסה כמו בצדקה. ועיין בקרן אורה שם, ומסיק: אבל מדברי הרמב"ם ז"ל בהל'

15) עם חתימת המאמר ראיתי בספר אור שמח שכתב: בכס"מ בשו"ת ר' אברהם, קודם וזה שעלה על לבך צ"ל, אבל אחר זריקת דמים מותר ממ"נ אי בתר דינו דאותו שעה הרי בהיתרא מתפיס ואם בעיקרו שהוא בכור מתפיס מותר דאין הבכור נותר, [צ"ל נידר] ע"כ משו"ת הגדפס מחדש ע"ש. וכונתו של ר' אברהם בזה היא ליישב מה שהיה קשה לו להלח"מ, ויישובו הוא כמו שנתבאר בדבריו.

מתנות עניים משמע דכל אלו התפסה הם. ולכאורא אף דהצדקה בכלל הנדרים היא, וילפינן זה מבפיך זו צדקה, אבל הלא לא חל הדין נדר על גוף מעות הצדקה, וזהו מנדרי מצוה שיש בהם רק דיבור של נדר, ולא חלות נדר על גוף הדבר, וכן בהפקר, שכתב הרמב"ם, ה' נדרים פ"ב ה' י"ד, : ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו הנדר שאסור לחזור בו. אין בו אלא הדיבור של נדר משום דאיתקיש לצדקה, ואין בגוף דבר המופקר חלות של נדר. וא"כ כיון שבגוף הדבר אין שום חלות נדר אין שייך התפסה בצדקה והפקר. אבל לפי מה שנתבאר שיש גם דין התפסה לא מגוף הדבר אלא מהדיבור של נדר שפיר שייך התפסה בצדקה והפקר שיש בהם דיבור של נדר.

והנה בשבועות כ, א איתמר : מתפיס בשבועה אביי אמר כמוציא שבועה מפיו דמי ורבא אמר לאו כמוציא שבועה מפיו דמי. ובר"ף שם : והיכי דמי מתפיס בשבועה כגון דמשתבע דלא ליכול הדין בשרא ובתר הכין אמר הרי זו הפת עלי כזה הבשר א"נ כגון דשמע חבריה דאשתבע דלא ליכול הדין בשרא ואמר איהו ואנא נמי דכוותיך לאו כמוציא שבועה מפיו דמי. ובר"ן שם : ועוד כיון שרבתה תורה התפסה בנדרים למה לא נלמוד מהם לשבועות כו' וכ"ת לרבא היינו טעמא משום דהתפסה שייכא בנדרים ולא שייכא בשבועות משום דנדרים איסור חפצא נינהו וכי מתפיס בכר בדבר אחר שנדר עליו ואומר זה כזה שפיר חלה התפסה משום דאיסורא אחפצא רכיבא אבל מי שנשבע שלא יאכל ככר זה וחזר ואמר זה כזה אין בדבריו כלום דאיסורא לא חייל אקמא כלל אלא אגברא, [וטעם זה כתב הר"ן בנדרים יד, א ד"ה הילכך : דקי"ל בפרק שבועות שתים בתרא דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי דהיינו טעמא משום דנדר חל על החפץ שאסר את החפץ עליו בנדר ולפיכך כשהוא מתפיס חפץ בחפץ ראוי הוא שיחול אבל שבועה הוא אוסר עצמו מן החפץ אבל גוף החפץ אין עליו נדר וקדושה כלל הילכך אי אמר זה כזה לא אמר כלום. זהו לדעת עצמו אבל לדעת הרי"ף כתב שם [שבועות] דתינח כי האי גוונא אבל מאן דשמע חבריה דאשתבע דלא ליכול הדין בשרא ואמר איהו ואנא נמי דכוותיך בכה"ג שפיר מתוקמא התפסה דגברא אגברא ואפילו בכה"ג כתב הרב אלפסי דלא חיילי. ועי"ש מש"כ לדעת הרי"ף הטעם דלא מהני התפסה בשבועה אף בכה"ג, והבאנו מקצת דבריו לעיל בהערה ז'. ומסיק : ועדיין אני חוכך להחמיר ולומר דאי שמע חבריה דאשתבע דלא ליכול הדין בשרא ואמר איהו אנא נמי דכוותך דבכי ה"ג מתפיס בשבועה שבועה ושלא כדברי הרב אלפסי ז"ל ופלוגתייהו דאביי ורבא היינו כגון דאשתבע דלא ליכול הדין בשרא ובתר הכי אמר הרי הפת עלי כזה הבשר דלאביי דאמר מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי אפי' בכי ה"ג מהני כו' ולדידיה מתפיס בשבועה בכולהו גווני כמוציא שבועה מפיו דמי ולרבא כו'

איכא גוונא דמהני ואיכא גוונא דלא מהני דאי אתפיס נמי בגברא אחרינא דאשתבע מהני כו' ואי אתפיס חפצא בחפצא דמשתבע עליה לא מהני ולפי זה אתי שפיר לישנא דלאו כמוציא שבועה מפיו דמי ולא אמר לאו כלום הוא משום דאיכא גוונא דמהני. (עי' בהערה י"ז.) והנה הטעם של רבא מבואר כפי מה שביאר הר"ן לדעתו, או כפי מה שביאר לדעת הרי"ף, אבל לאביי שכתב הר"ן דלדידיה בכולהו גווני כמוציא שבועה מפיו דמי, וכן הוא לדעת הרי"ף, קשה אם אמר בשבועה זה כזה היאך מהני, כיון ששבועה הוא איסור גברא וגוף החפץ אין עליו נדר וקדושה כלל מה שייך בזה התפסה וממה מתפיס. אך לפי מה שנתבאר שיש ב' אופני התפסה, מהחפצא, ומהדיבור, יש לומר דזה כו"ע מודים גבי שבועה כשאומר זה כזה כיון דעל גוף החפץ אין עליו נדר וקדושה כלל לא שייך ההתפסה מהחפצא, לא נחלקו אלא אם שייך ההתפסה מהדיבור, ולענין זה לא גרע שבועה מנדר, וס"ל לאביי דבשבועה דלא שייך ההתפסה מהחפצא אף כשאומר זה כזה, שהוא לשון המורה התפסה מהחפץ, כיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה אנו אומרים שכוון להתפיס מהדיבור של שבועה. ורבא סובר כיון שאמר בלשון המורה התפסה מהחפץ, אף דזה לא שייך בשבועה, אין אנו אומרים שכוון להתפיס מהדיבור.

ובזה יש לבאר שיטת הר"ח ותוס' בסוגית הגמ' שם. דאיתא שם: ת"ר מבטא שבועה איסור שבועה איסור איסור אם אתה איסור שבועה חייב ואם לאו פטור, אם אתה אומר איסור שבועה והא אמרת איסור שבועה הוא, אמר אביי ה"ק מבטא שבועה, איסור מיתפיס בשבועה, איסור איסור אם אתה אומר מיתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי חייב ואם לאו פטור. וכתב שם בפ"י רבינו חננאל: תירצה אביי הכי מבטא שבועה, אסר מתפיס בשבועה, פ"י כגון שנשבע שלא יאכל בשר זה וזה ואמר זה הפת עלי כזה הבשר, אסר איסור כגון שהתפיס עוד דגים על אותה הפת שהתפיס בבשר, ואמר אם אתה אומר מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי חייב ואם לאו פטור. וכן פירשו שם בתוס' בד"ה איסור ז"ל: ועי"ל איסור איסור היינו איסור שלישי שהתפיס ככר שלישי בשני ואם אתה אומר מתפיס בשבועה דהיינו השני כמוציא שבועה מפיו דמי דהוי לגמרי כראשון אף לענין להתפיס בו חייב גם בשלישי ואם לאו פטור מיהו הא פשיטא ליה שדינו כראשון להתחייב קרבן בשני ורבא פליג עליה ופטר אף בשני. ופירוש זה של הר"ח והתוס' צריך ביאור מאחר דמהכר הראשון מהני התפסה לאביי, והכר השני הוא כהראשון להתחייב עליו קרבן, מה סברא היא לחלק בין ככר הראשון להשני שיהני התפסה מהראשון ולא מהשני. גם קשה מהא דתנן בנזיר כ, ב: מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ואני כולם נזירים. ומבואר שם בגמ' כא, א דחד בחבריה מתפיס, ומהני התפסה גם מהב', ומ"ש שבועה מנזיר

דמספקא לן אם מהני ההתפסה מהב'. אך לפי מה שביארנו שפיר יש להבין שיטת הר"ח והתוס'. דיש לחקור באופן ההתפסה מהדיבור אם ע"י ההתפסה בהדיבור נמשך גם גוף הדיבור והוי כאילו היה הדיבור גם על השני, או דלא נמשך רק הדין מהדיבור הראשון אבל גוף הדיבור לא נמשך ולא חשיב כאילו היה הדיבור על השני. ויש לומר דזהו דמספקא לן בברייתא לפי אביי לפי פ"י הר"ח והתוס', כיון דכל ההתפסה בשבועה לא שייכא אלא מהדיבור, א"כ אם נאמר דהדיבור לא נמשך ע"י ההתפסה רק הדין אין שייך עוד התפסה מהכבר הב' על הג', דכבר הא' שיש עליו דיבור של שבועה שייך להתפיס בו אבל בכבר הב' כיון שאין עליו דיבור של שבועה לא שייך להתפיס. ומצאתי בחדושי הר"י מגא"ש שפירש ג"כ כפי' הר"ח והתוס' אך דבריו הם ביתר ביאור, ואלו דבריו ז"ל: איסור מתפיס בשבועה כגון שנשבע על ככר שלא יאכלנה ואח"כ התפיס בה ככר אחרת ואמר זו עלי כמו זו אסור איסור איסור כלו' ואם התפיס באותה ככר שני' ככר שלישית ואמר וגם זו עלי כמו זו אם אתה אומר מתפיס בשבוע' כמוציא שבועה בפיו דמי נמצאת אותה ככר שניה שהתפיס אות' בראשונה כאלו עליה עצמה היתה השבועה וכשהתפיס בה זו הככר השלישית הוה ליה כמאן דאיתפיס בשבועה עצמה שהוא חייב דהיינו איסור. ודבריו בביאור פירוש זה נוטים למה שביארנו. ומיושב גם מה שהקשינו מ"ש דבנזיר מהני התפסה גם מהב' ובשבועה מספקא לן. דבנזיר שהתפסה היא מגוף הנזיר כיון שגם על הב' חל דין נזיר וגופו קדוש בקדושת נזיר שפיר יכולים להתפיס בו כמו בהנזיר הראשון, אבל בשבועה שהתפסה היא מהדיבור כבר יש מקום לחלק בין ככר הראשון להשני וכמ"ש¹⁶).

והנה הרמב"ם, ה' שבועות פ"ב ה"ח, כתב: שמע חברו נשבע ואמר

(16) אמנם יש להעיר לפי המבואר בדברינו החילוק בנזיר בין אומר ואני לאומר ואני כמותך, דבאומר ואני הוה ההתפסה בהדיבור ובאני כמותך הוה ההתפסה בגוף הנזיר, ושם במשנה מיירי שאמרו ואני ואני, ובזה ההתפסה היא מהדיבור, ושוב קשה כיון דגם כאן בנזיר הוה ההתפסה בהדיבור כמו בשבועה מ"ש דמספקא לן בשבועה יותר מנזיר. ונראה דיש לחלק בין הדיבור של שבועה להדיבור של נזירות, וכמו שהרבה מהראשונים סוברים שאין יד לשבועה אף שידות נזירות כנזירות ואף נדרים כן, וע"י במאירי נדרים ג, א שכתב: ומתוך כך כתבו רבים שאין יד לשבועה וממה שמצינו בשלישי של שבועות שנשתנה דינה מנדר אף לענין התפסה כו' דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי כו' אע"פ שבנדר ונזירות הוה התפסה כו' בשבועה אינו כלום ומאחר שראו שהשבועה יצאה מכלל דין נדר ונזירות לענין התפסה ולא ראו שיזכירו בשום מקום יד לשבועה לא במסכת שבועות ולא במסכ' נזיר החליטו את הדבר לומר שאין יד לשבועה ואף גדולי המחברים לא הזכירוה כו' לא הם ולא אחר מן המחברים הראשונים. והוא משום דבשבועה הדיבור הוא עיקר וגוף השבועה ולפיכך דיבור ע"י יד והתפסה לא חשיב דיבור, אבל עיקר הנדר אינו הדיבור של נדר אלא האיסור חפצא והדיבור הוא רק האוסר איסור זה ולפיכך בנדרים ונזירות אף ע"י יד והתפסה חשיב דיבור. ומעתה י"ל גם לאביי הסובר דאף מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי דבשבועה אינו נמשך רק הדין שבועה ולא הדיבור של שבועה ולפיכך יש ספק אם יכולים להתפיס בככר השני כיון

ואני כמותך הואיל ולא הוציא שבועה מפיו ולא השביעו חבריו ה"ז פטור וזהו מתפיס בשבועה שהוא פטור. ה"ט, וכן אם נשבע שלא אוכל בשר זה וחזר ואמר זהרי הפת זה כבשר הזה הרי הוא פטור על הפת שהרי לא הוציא שבועה מפיו עליה אלא התפיסה ואע"פ שהוא פטור מן המלקות או מן הקרבן אסור לו לאכול אותה הפת שהתפיס בשבועה. וכתב הכ"מ: בריש פ"ג דשבועות (דף כ') פלוגתא דאביי ורבא וידוע דהלכה כרבא דאמר מתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי ומשמע לרבינו דמדלא אמר מותר דאיסורא מיהא איכא וכ"כ הרא"ש בשם הר"י ק' מיגאש"י) ובשם הראב"ד ודלא כהרי"ף והרמב"ן שסוברים דאפילו איסורא ליכא. וכשיטת הרמב"ם מוכח גם מדברי רש"י שמפרש כל הסוגיא אם מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי לענין קרבן או מלקות ומשמע דאיסורא מיהא איכא. ומבואר דשיטת הרמב"ם ודעימיה היא דזה כולי עלמא מודו דבשבועה יש דין התפסה, וגם רבא מודה בזה, לא נחלקו אלא לענין קרבן ומלקות. והוא משום דגם בשבועה שייך התפסה, ואף דשבועה לא הוי איסור חפצא ולא שייך בה התפסה מהחפץ שייך בה האופן התפסה מהדיבור, וכל המחלוקת של אביי ורבא אינה אלא אם בשבועה ע"י התפסה יש קרבן ומלקות. וביאור מחלוקת אביי ורבא במתפיס בשבועה לדעת הרמב"ם נתבאר אצלינו במקום אחר ואכ"מ, ולא נגענו כאן בענין זה אלא עד כמה שהוא שייך להענין שדננו עליו במאמרנו זה.

שכל ההתפסה בשבועה היא בהדיבור ועל הכרח השני אין דיבור של שבועה, אבל בנזירות שהדיבור א"צ להיות אלים כ"כ נמשך על הנזיר השני גם הדיבור של נזירות, ולפיכך יכולים להתפיס בנזיר השני אף באופן שעושה ההתפסה מהדיבור, משום דגם נזירות השניה חשובה שבאה ע"י דיבור.

(17) וז"ל הר"י מיגאש"ש שם, בד"ה מיתבי: נמצא עכשיו לדברי רבא שאעפ"י שאיסור האמור בתורה לענין נדר הוא עצמו לשון נדר ואינו מתפיס בנדר אפילו הכי אם התפיס בנדר הוא אסור כו' וממילא שמעת דאע"ג דס"ל נמי שאיסור האמור לענין שבועה הוא עצמו לשון שבועה הוא ולא מתפיס בשבועה אפי' הכי אם התפיס בשבועה איסורא מיהא איכא אבל חיובא ליכא, ודייקינן מדקאמר מתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו אלמא חיובא הוא דליכא משום דלאו כמוציא שבועה מפיו דמי אבל איסורא מיהא איכא.

ביאורים בענינים שונים

א

טוֹר ושו"ע אבע"ז סי' ט' והוא מש"ס יבמות ס"ד ע"ב, ניסת לראשון זמת לשני ומת לשלישי לא תינשא וכו' לרבי בתרי זימני הוי חזקה ולרשב"ג בתלתא זימני. ואם עבר וגשא ע"ז יש מחלוקת הפוסקים. לשיטת הרמב"ם אם קידש יכנוס, דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה. ולשאר פוסקים הבי"ד כופין אותו שיגרשה עיי"ש. והנה רבינו הגר"א שם אות ב' מביא ראיה לשיטת הרמב"ם דבדיעבד שפיר דמי מש"ס סוטה י' ע"ב מיהודה שכנס את תמר בטעות וכתיב "ולא יסף" ואמרו חז"ל "ולא פסק", אעפ"י שנתארמלה ב' פעמים מער ואונן ומ"מ לא פסק, ש"מ דבדיעבד אין קפידא.

והנה כדי לתרץ שיטות רוב הפוסקים דס"ל דגם בדיעבד כופין, יש לומר עפ"י סברת הריב"ש הובא בב"י ובהג"ה ס"א דהיכא שיש דבר או מגפה, יותר יש לנו לתלות מיתת הבעל בסיבה היותר שכיחה מלתלות במזל דידה. ומביא ראיה מש"ס ב"מ ק"ה היכא שיש מכת מדינה תלינן בה יותר מבמזל דיחיד ייעו"ש. ודוגמא לזה מצינו בש"ס חולין נ"א ע"א בבהמה שגוררת רגליה תלינן יותר בשיגרונא דשכיח מבפסוקת חוט השדרה דלא שכיח. ומעתה יש ליישב אמאי לא גירש יהודה לתמר כיון דידעינן דשני בעליה חטאו בשל מוז"ל כדאיתא בש"ס יבמות ל"ד, חטא שחייבים עליה מיתה בידי שמים, א"כ אין לתלות במזל דידה. ויותר מסתבר לתלות מיתתם בחטאם שחייבים ע"ז מיתה ביד"ש.

ולפי"ז נלפעג"ד גם בזמן הזה אם נודע שהבעלים שמתו חטאו בחטאים שחייבים עליהם מיתה ביד"ש או כרת או מיתת בי"ד, יש יותר לתלות סיבת מיתתם בחטאם ולא במזל דידה ואין להאלמנה דין של קטלנית.

ב

חולין ז' ע"ב תוד"ה ויש לו ואינו רוצה, ואיקרו קדושים שמזמין את חברו לאכול אצלו מפני הבושת". וקשה להבין לשון התוס' שתחילתו "ואיקרו" הוא לשון רבים, וסופו "שמזמין את חברו וכו'" הוא בלשון יחיד. ונראה לתרץ עפ"י סברת בעל עקדת יצחק שער עשרים. ייעו"ש שמקשה מה

בין סדום לפילגש בגבעה? חטאם שוה אבל עונשם אינו שוה. דבסדום מצינו גפרית ומלח וכו' ומהפכתה, ובפילגש בגבעה לא מצינו כלום. ייעו"ש בדבריו שמסביר ומחלק בין חטא ציבורי ובין חטא פרטי. בפילגש בגבעה, תורתנו הקדושה היתה שוררת והחטא היה של יחידים שעברו על התורה. אבל בסדום אותן עבירות היו החוק והמשפט של הציבור לכן נגזר עליה מהפכה וכליון, עיי"ש בדבריו הנחמדים. ובזה מובן מדוע יעקב אבינו כשהוכיח את שמעון ולוי על שהשמידו את שכם לא הוכיח אותם על דרך המוסר. לומר להם "האיש האחד יחטא ואת כל העיר תהרוגו", רק הוכיחם מצד הסכנה לומר "ונאספו עלי וכו'". יען כי דאינו כי אחרי ששכם בנו של המלך אנס בת יעקב, המלך אינו מתבייש וקרא לאספה את כל מנהיגי העיר וסיפר להם. ואילו היה המצב המוסרי כדבעי היו היחיד והעוברים מתביישים. וזה סימן מובהק שמצב המוסר הציבורי היה נמוך מאוד מדחזינן שחמור אבי שכם לא התבייש. לכן חייבים ועונשם הוא כליון ושמד. ובזה מובן לשון התוס' מדחזינן שמזמין את חבריו מפני הבושת זהו סימן מובהק שכולם קדושים ומצב המוסרי של הציבור גבוה לכן יש להיחיד בושת ומשתדל למצוא חן בעיני אלקים ואנשים.

ג

גיטין צ' ע"א. "אמר ל"י רב פפא לרבא לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מאי, א"ל מדגלי רחמנא גבי אונס וכו' כל ימיו בעמוד והחזיר התם הוא דגלי רחמנא אבל הכא מאי דעבד עבד". והקשה הנוב"י מהדו"ת סי' קכ"ט אמאי לא מביא רבא ראייה ממוציא שם רע שהוא קודם בפרשה וגם שם מחויב לקחתה ואסור לגרשה ואם גירשה מחויב להחזירה, ייעו"ש.

ונראה לי לתרץ בס"ד. דלכאורה קשה מנ"ל לרבא לומר דהא דאונס מלמד לכל התורה דמאי דעבד עבד, אדרבא נילף מינה לכל התורה דכל היכא שמגרש שלא כדת מחויב להחזירה כמו באונס? ונראה דקושיא חדא מתורצת בחברתה. דמשום הכי לא יליף רבא ממוצש"ר שהוא קודם בפרשה משום דהיה מקום לדחות ולומר אדרבא נילף מינה דמחויב להחזירה. אבל כיון שהתורה גילתה דעתה גם באונס המאוחר בפרשה דמחויב להחזירה א"כ הוה להו שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין כמותו אלא אדרבא מלמדין להיפוך דכל היכא שגירש אפילו שלא כדת תורה מאי דעבד עבד. והנה לכאורה לא שייך לומר כאן הכלל הרגיל של שני כתובים וכו', כיון דצריכין וכל היכא דיש צריכותא אין מקום להכליל דשני כתובים. ועיין ש"ס מכות ט"ו ע"א דיש קולא וחומרא בכל צד. דבמש"ר יש חומרא דלוקה ומשלם. ובאונס שכן עשה מעשה. ולזה העירני אחד מראשי הישיבה הרב הגאון ר' משה אהרן פאלייעוו שליט"א.

אך יש לזמר דהקולות והחומרות דמס' מכות הם רק בעצם העובדות דהוצאת ש"ר או אונס, אבל כאן אנו דנין לא על המעשים בעצמם אלא על מי שגירש נגד הדין תורה שגורה שלא לגרש ובוזא אין כאן קולות וחומרות שבשניהם החטא שוה שגירש כנגד הדין תורה ובוזא שפיר הוי ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין כמותן אלא להיפוך דמאי דעבד עבד. ובוזא מדויק לשון רש"י בד"ה לא מצא וכו' וז"ל, "לבית הליל וגירשה". ולכאורה מאי בעי רש"י למעט? אם למעט ר' עקיבא הלא לר' עקיבא אין צורך לשום טעם לגירושין. אלא ע"כ דרש"י בא למעט בית שמאי, וצ"ע אמאי? ולפי דברינו נ"חא. דהא כל הטעם דאנו למידין לכל התורה דמאי דעבד עבד להיפוך מאונס הוא משום דהוי ב' כתובים הבאים כאחד ומלמדין דבכל מקום הוא להיפוך, כל זה הוא לבית הליל. אבל לבית שמאי, דקאמר רבא בש"ס קידושין מ"ג ע"א "את"ל סבר שמאי ב' כתובים הבאים כאחד מלמדין וכו'", וכל את"ל נקטינן לאמת לפי דרך ההלכה, שפיר אנו למידין ממוש"ר ואונס לכל היכא שמגרש שלא כדת מחויב להחזירה ומשו"ה נזהר רש"י להודיענו דפילפולא דש"ס סובב הולך אליבא דב"ה דוקא, ודו"ק.

ד

אב"ע"ן ס"י י"ג. בפ"ת אות י' מעתיק בשם החכ"צ והישועות יעקב, באשה מומרת שעשו עבודה גט זיכוי ולאח"ז כשחזרה לדת ישראל וקיבלה הגט דמונין הצ"א יום של הבחנה מיום שקיבלה הגט זיכוי ולא משעת כתיבה וזיכוי, והנה בש"ס גיטין י"ח ע"א יש פלוגתא דרב ושמואל, דלרב מונין ירחי הבחנה משעת נתינה ולשמואל מונין משעת כתיבה. הפוסקים מחולקים כמאן הילכתא, והמחבר פוסק כשמואל דמונין משעת כתיבה, והרמ"א פוסק כרב לחומרא דמונין משעת נתינה.

ולפי"ז דינו של החכ"צ והישועות יעקב קשה להבין. דאע"ג דבכל מקום אנו נוהגין כרמ"א מ"מ בנידון דידן יש להקל מטעם ספק ספיקא — ספק דילמא הלכה כהמחבר דמונין משעת כתיבה, ואת"ל הלכה כרמ"א דמונין משעת נתינה, דילמא הזיכוי עושה קבלת השליח כאילו קיבלה היא וכבר היתה שעת נתינה. וכן הס"ס מהתהפכת, חדא דילמא הזיכוי עושה קבלת השליח כנתינה לידה, ואת"ל הזיכוי לא חשיבא כאילו קיבלה היא מ"מ דילמא הלכה כהמחבר דמונין הצ"א יום משעת כתיבה.

והנה שאלה זו מענינת מאוד. דכמה פעמים איתרמי דאשה מונח עבודה גט פטורין ע"י זיכוי זמן מרובה והיא ממאנת לקבל אבל כשיזדמן לה שידוך ויש לה אפשרות להתנסבא, הבעל או הוריו דורשים שיהיה לה ג"פ כדמו"י. ועתה אם כשתבוא לקבל הגט וההיתר להנשא היה תיכף ומיד לאחר ספירת

ז' ימי נקיים אז היא באפשרות להציל בת ישראל מאיסור אשת איש ומהרבות ממזרים בישראל. אבל כשנאמר להזוג שיש להם להמתין צ"א יום מזמן שתקבל הגט או ברוגזא יעזבו את הגט מונח והזוג יתנסבו ויתנהגו בחיים של עון ופשע וריבוי ממזרות. על כן אמרתי אחפש ואבקש בין רבותינו הפוסקים האחרונים אולי אמצא מקום לקולא.

והנה בש"ס יבמות קי"ח ע"ב "בעי מיניה רבא מר' נחמן המזכה גט לאשתו במקום יבם וכו' ואמר ר"ל טב למיתב טן דו וכו'", ועיין בטור אבע"ז וב"י סוף סימן ק"מ דשיטת הרבה פוסקים דנפשטא האיבעיא דאין אשה אפי' במקום יבם או קטטה מתרצית לגירושין. והרבה פוסקים ס"ל דענין זיכוי הוא איבעיא דלא איפשטא והוי ספק אם זיכוי חשיבא קבלה שלה או לא. ואחר זה קמיפלגי אחרונים והם החליטו הא דאמרינן אין זיכוי כקבלה, או זיכוי הוא רק ספק קבלה, הנ"מ ביבם, בקטטה או במוכה שחין, אבל באם הוא מומר או היבם או היא מומרת אין ספק דזיכוי חשוב כקבלתה. וכמעט רוב הפוסקים האחרונים מסכימים לזה. ורק בנאסרת יש מחמירין (עיין בשו"ע אבע"ז סי' ק"מ ס"ה ובבאה"ט אות ב' ובפ"ת אות ח'). וגם יש קצת אחרונים דחשו לשיטת הרי"ף (גיטין י"ג ע"א) דכל ענין זיכוי הוא רק שלא יוכל הבעל לחזור בו אבל האשה אינה מתגרשת עד שתקבל הגט — והחכ"צ הוא אחד מהם. אבל רובא דרובא של האחרונים ס"ל דשיטת הרי"ף הוא דעת יחיד. ובוה מובן פסקו של החכ"צ דלשיטתו דחייש לשיטת הרי"ף דבשום אופן זיכוי אינו כקבלה א"כ אין כאן ס"ס. אבל לפי שיטת רוב האחרונים דלא חיישי לשיטת הרי"ף וס"ל דאם יש זיכוי יש ג"כ קבלה, הוי שפיר ס"ס ויש להתיר לה למנות הצ"א יום מיום הזיכוי רק שתמנה ז' ימי נקיים לקדושה ולטהרה.

ביאור ברמב"ם פ"ו מהל' חמץ ומצה

הרמב"ם בפ"ו מהל' חו"מ הלכה י"ב אומר וז"ל: אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, עכ"ל. וה"ה מפרש מכת מרדות מדרבנן. ודברי הרמב"ם מופלאים מאד, דהא הדין דמכין אותו עד שתצא נפשו הוא דוקא בקודם שעבר, ולא אחר שנעשתה העבירה, וגמ' מפורשת היא בכתובות דף פ"ו ע"א וז"ל: א"ל רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת פריעת בע"ה מצוה אמר לא ניהא לי דאיעבד מצוה מאי, א"ל תנינא בד"א במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, עכ"ל הגמ'. ומפרשים הראשונים בד"א דלוקה ארבעים ותו לא במצות לא תעשה, משום דכבר נעשתה העבירה, אבל מצות עשה שלפניו ואינו רוצה לקיימה מכין אותו עד שתצא נפשו. שתצא נפשו הוא רק בקודם שעבר העבירה, ויש בידו לקיימה, אבל אם כבר עבר אין הדין שמכין אותו עד שתצא נפשו, וא"כ קשה על הרמב"ם שפוסק שמי שאכל מצה בערב הפסח שמכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, הא מכת מרדות לא חמיר יותר מדאורייתא. וצ"ע. ועיין במשנה למלך שם.

והנה באמת הר"ן בכתובות פרק רביעי חולק על הרמב"ם בזה. וז"ל: המוציא שם רע ולא בעל לוקה מכת מרדות מדרבנן. פירש הערוך מלקות דאורייתא הוא על חייבי לאוין באומד ובהתראה ובעינן מכה משולשת, כדכתיב, ארבעים יכנו לא יוסיף. ואמרו חכמים, מנין הסמוך לארבעים. אבל עובר על מצות עשה כגון סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו בלא אומד ובלא מכה משולשת. וכן עובר על דברי חכמים מכין אותו בלא מספר ובלא אומד, ולמה קורין אותו מכת מרדות מפני שמרד בד"ת ובדברי סופרים, עכ"ל. נראין מדבריו דמכת מרדות הוא עד שתצא נפשו, אף הרמב"ם ז"ל כתב בפרק ששי מהל' חו"מ אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח וכו', ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו עד שתצא נפשו. ולפי דבריהם יש בזה חומר בדברי סופרים יותר מדברי תורה. אבל ר"ש הלוי ז"ל כתב שמכין אותו באומד ולהקל ממלקות של תורה. ונראין דבריו. ומיהו ודאי מכת מרדות שהיא על עבירה נמשכת מכין אותו עד שתצא נפשו, או עד שיקבל עליו

דברי חכמים, אבל כל שאינו אלא כדי לעונשו על מה שעשה נראין הדברים שמכין כפי אומד ולהקל ממלקות של תורה, עכ"ל הר"ן שם. ועיין בהגהת הב"ח על הר"ן שם. הרי חזינן שהר"ן חולק על הרמב"ם וס"ל דהדין שמכין אותו עד שתצא נפשו הוא רק בעבירה נמשכת ולא בשכבר עבר עבירה וצריך אומד כדי להקל ממלקות של תורה.

ונ"ל לישב את דברי הרמב"ם בטוב טעם. דהנה יש לחקור בדין מכת מרדות דרבנן, אם הוא דין כמו מלקות ארבעים שמלקין ב"ד על מעשה העבירה שעבר, כן מענישין אותו בעד העבירה מפני שמרד בדברי חכמים, או דזהו דין תוכחה שחכמים מוכיחין אותו שלא יעבור להבא, דהא כיון שעבר עבירה חשוד הוא על עבירות, ואף על פי שלא נקרא מומר בפעם אחת להרבה ראשונים, אבל מכל מקום חשוד הוא לעבור, ומכין אותו מכת מרדות כדי שיהא נזהר להבא שלא יעבור עבירות. ונ"ל להביא ראיה ברורה מתוספתא מפורשת דמכות הלכה י' וז"ל: כהן גדול שפרע או שפרם או שנטמא לאחד מכל הקרובים הרי זה חייב, זה הכלל כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה לוקין עליה את המ', וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין עליה את המ', אבל כהן הדיוט שנטמא לשאר מתים או שנכנס לבית הקברות הרי זה חייב. נכנס לשדה שאבד בה קבר בתוכה חייב עד שיהלך את כולה, נכנס לבית הפרס, או לארץ העמים, או שיצא לחו"ל, מכין אותו מכות מרדות. מכת תורה מ' חסר אחת אומדין אותו אם יש לו ללקות לוקה ואם לאו אינו לוקה, מכת מרדות אינו כן, אלא מכין אותו עד שיקבל עליה, או עד שתצא נפשו. עכ"ל התוספתא. הרי ראיה חותכת להצד השני של חקירתנו הנ"ל, דמכת מרדות הוא דין תוכחה שחכמים מוכיחים אותו שלא יעבור להבא, ומכין אותו מכת מרדות כדי שיהא נזהר להבא שלא יעבור עבירות ולכן צריך לקבל עליו שלא יעבור להבא, ואם אינו מקבל עליו מכין אותו עד שתצא נפשו. ועיין בנזיר דף כ"ג, במשנה שם, באשה שנזירה בנזיר והפר לה בעלה והיא לא ידעה שהפר לה בעלה והיתה שותה ביין ומטמאה למתים ס"ל לר' יהודה שאינה סופגת את הארבעים אלא תספוג מכת מרדות. ומפרש רש"י ז"ל אם לא נתחיבה במלקות מן התורה תהא לוקה מכות מדרבנן כדי להוכיחה שלא תהא מזידה, עכ"ל. הרי כדברינו הנ"ל שמכת מרדות הוא לא בעד העבירה שעבר, אלא מוכיחים אותו שלא יעבור להבא. וכן איתא מפורש בירושלמי דנזיר פרק רביעי הלכה ג', וז"ל: מלקות תורה ארבעים חסר אחת אומדין אותו אם יש מלקין אותו ואם לאו אין מלקין אותו, מכת מרדות חובטין אותו עד שיקבל עליו או עד שתצא נפשו, עכ"ל הירושלמי. הרי בהדיא מפורש שמכת מרדות שהיא מדרבנן לא ניתן בה שיעור ואומד ומכין אותו עד שתצא נפשו, כי מת מרדות הוא דין תוכחה שלא יעבור להבא ולכן אם לא מקבל

עליו שלא יעבור להבא מכין אותו עד שתצא נפשו, דהא א"א לפרש ולומר שהירושלמי מיירי בעבירה נמשכת ואז הדין דמכין אותו עד שתצא נפשו, ולא בעבירה שנעשתה כבר, כדברי הר"ן הנ"ל, דהא הירושלמי קאי על המשנה דנזיר באשה שנדרה בנזיר והיתה שותה ביין ומטמאה למתים, א"כ מיירי בעבירה שנעשתה כבר, ובכל זאת הדין דמכין אותו עד שתצא נפשו, וע"כ כדביארנו לעיל.

וגם בהתוספתא הנ"ל מוכרחים אנו לומר שמיירי בעבירה שנעשתה כבר ולא בעבירה נמשכת דהא אל"כ, מה סברא היא להגיד שאם נכנס לבית הפרס או לארץ העמים, או לחו"ל, ומקבל עליו שיצא משם שאין מכין אותו עד שתצא נפשו, הא כיון דהיא עבירה נמשכת והוא נמצא עכשיו בארץ העמים או בחו"ל, אם כן עובר כל הזמן על שהייתו שם ומה מהני שיקבל עליו? וע"כ מיירי בעבירה שנעשתה כבר והוא כבר יצא משם, אם לא מקבל עליו שלא יעשה כן להבא מכין אותו עד שתצא נפשו, דהא ביארנו שהדין מכת מרדות הוא דין תוכחה שחכמים הזהירו שלא יעבור להבא וצריך לקבל עליו שלא יעשה כן להבא, ואם לא מקבל עליו מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, ומכאן פליאה נשגבה על דברי הר"ן הנ"ל, שאומר שבעבירה שנעשתה כבר, צריך אומד ב"ד, כדי להקל ממלקות של תורה, הא בתוספתא ובירושלמי כתבו להיפך שמכת מרדות לא צריך אומד וחמיר יותר מדברי תורה ומכין אותו בלי מספר, וצע"ג.

ולפי"ז אפשר להתיר ספיקותם של התוס' בנזיר דף כ' ע"ב זו"ל: רבי יהודה אומר אם אינה סופגת את הארבעים תספוג מכת מרדות, ומספקא לר' דהכא דלוקה על שעברה, דשמא דוקא ארבעים ותו לא, דדוקא כשאין רוצה לקיים אותה המצוה מכין אותו בלי מספר, אבל הכא שכבר עברה למה תילקי יותר מדאורייתא אם לא הפר, עכ"ל התוס'. ולפי דברינו לעיל אין כאן ספיקא כלל, דהא ביארנו שמפורש בתוספתא וירושלמי שמכת מרדות הוא בלי מספר וחמיר יותר מדאורייתא, מפני שמכת מרדות הוא דין תוכחה שלא יעבור להבא ואינם מכין על העבירה שעבר, אלא מכין אותו כדי שלא יעבור להבא וצריך לקבל עליו, ואם לא מקבל מכין אותו עד שתצא נפשו בלי מספר ואומד ב"ד.

ולפי"ז יתישבו דברי הרמב"ם הנ"ל כמין חומר, דמי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, ר"ל, שצריך לקבל עליו שלא יעשה כן להבא, ואם לא מקבל עליו מכין אותו עד שתצא נפשו כדהתוספתא והירושלמי הנ"ל, והדברים מאירים ברמב"ם, והנה אחרי זה ראיתי ברמב"ם בדפוס ויניציא שגורס רק מכת מרדות ולא עד שתצא נפשו, אבל בתשב"ץ ח"ב סימן נ"א כותב שבקצת ספרי הרמב"ם יש גירסא "עד שתצא נפשו", וכן

הר"ן בכתובות גרס מפורש ברמב"ם הל' חו"מ שמכין אותו עד שתצא נפשו, וע"כ כפי שביארתי לעיל על נכון.

ובזה אפשר לישוב קושיא עצומה של הגרע"א ז"ל על הגמ' דכתובות הנ"ל שמחלקת בין מצות ל"ת ובין מ"ע, והקשה הא פשיטא דגם בל"ת אם בא לעבור שכופין אותו ומכין עד שתצא נפשו שלא לעבור, ובעבר כבר גם בעשה אין מכין אותו עד שתצא נפשו, ואם כן אין הפרש בין עשה ללא תעשה. והיא קושיא גדולה לכאורה. אבל לפי דברינו הנ"ל אתי שפיר, דהנה באמת צריכין להבין, למה במצות עשה אם עבר אין מכין אותו כלל, מאי שנא מאיסור דרבנן אם עבר שמכין אותו עד שתצא נפשו, אם כן גם במצות עשה דאורייתא למה לא מכין אותו מכת מרדות דרבנן? ולכאורה היה אפשר לחלק, דהא במ"ע אם עבר לא החמירו חכמים לזה יותר, דהא אין ראיה אם עבר פעם אחת יעבור פעם אחרת על מ"ע דאורייתא, ולכן אם עבר עבר, אבל באיסור דרבנן שההכאה היא לא בעד העבירה שעבר אלא מכין אותו שלא יעבור להבא כדי לאפרושיה מאיסורא דרבנן, וצריך לקבל עליו דברי חכמים שלא יעבור להבא, לכן אם אינו מקבל עליו דין חכמים מכין אותו עד שת"נ, דהא כיון דחשוד הוא לעבור מוכיחין אותו ב"ד שיקבל עליו דין חכמים, ואם אינו רוצה לקבל עליו את דברי חכמים סימן הוא שיעבור להבא, לכן מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, להזהר בדין חכמים.

אמנם אחרי העיון מצאתי במאירי ביבמות דף ג' שגם במ"ע אם עבר מכין אותו עד שתצא נפשו, וכונתו כמו שביארנו לעיל, שצריך לקבל עליו שלא יעבור להבא כי זהו הדין של מכות מרדות, ואם לא מקבל עליו מכין אותו עד שתצא נפשו, וז"ל: אימר דאמרין עשה דוחה ל"ת וכו', ובא לחקור תחילה מהיכן לנו להיות עשה דוחה את לא תעשה אף דלאו גרידא ר"ל שאין בו כרת, שהרי מ"מ ל"ת חמור משום דעבר עבירה בידיים, וכן שיש בעשייתו מלקות, ואע"ג דבעשה נמי איכא מרדות וכמו שאמרו עשה סוכה ואינו עושה טול לולב ואינו נוטל מכין אותו עד שת"נ, ההיא מדרבנן, ואי נמי הני מילי להבא ר"ל מכין אותו עד שיעשה, או שיתרצה לעשות, הא אם עבר ואכל בלא סוכה אין מכין אותו על מה שעבר כדין לא תעשה עד שתצא נפשו, אלא שמייסרין אותו כפי ראות עיניהם של ב"ד, עכ"ל המאירי שם.

הרי לפי התירוץ הראשון מוכח שגם באיסור עשה הדין שמכין אותו עד שתצא נפשו, דהא הקשה למה ל"ת חמור מעשה הא גם בעשה יש מכות מרדות, ותירץ שהיא רק מדרבנן, שמכין אותו עד שתצא נפשו, משא"כ בל"ת דאורייתא שיש מלקות ארבעים חמור הוא יותר, דהא רק לפי התירוץ השני יוצא שאם עבר במ"ע אין מכין אותו עד שת"נ, אבל לא לפי התירוץ הראשון כנ"ל, ולפי"ז גם באיסור עשה הדין שמכין אותו עד שתצא נפשו, וצריך לקבל

עליו שלא יעשה כן להבא, ואם לא מקבל עליו מכין אותו עד שתצא נפשו. שוב ראיתי שכתוב כן במגיד משנה בהל' איסורי ביאה פ"א הלכה ח' שגם באיסור עשה הדין דמכין אותו עד שת"נ. ועיין ברמב"ם שם שכתב שהבא על אחת מחייבי עשה אינו לוקה, ואם הכו אותם ב"ד מכת מרדות כדי להרחיקו מן העבירה הרשות בידם, הרי מפורש גם ברמב"ם היסוד של מכת מרדות שהוא דין תוכחה כדי להרחיק מן העבירה, ושגם באיסור עשה הדין דמכין אותו עד שתצא נפשו. ועיין בפ"ז ברמב"ם בהל' איסורי ביאה ובמשנה למלך שם.

ולפ"ז מיושבת שפיר קושיתו של הגרע"א הנ"ל על צד הטוב ביותר, דאין הכי נמי שגם בל"ת הדין אם בא לעבור מכין אותו עד שתצא נפשו, אבל ההבדל בין מצות ל"ת ובין מ"ע הוא בזה: דבל"ת אם כבר עבר יש רק מלקות ארבעים ותו לא. ועיין במכות דף י"ג, בתוס' ד"ה גרושה וחלוצה אינו חייב אלא אחת, שכתבו בהדיא שאם לוקה מלקות דאורייתא לא לקי מכת מרדות דרבנן. אבל במ"ע אם עבר הדין הוא שמכין אותו עד שתצא נפשו כאיסור דרבנן שמכין מכת מרדות עד שת"נ. ואתי שפיר הכל על נכון. ועיין ברמב"ם פרק י"ח הל' סנהדרין הלכה ה' שאומר מפורש שמכת מרדות אינה כמו מלקות ומכין אפילו בלא התראה. וז"ל: מי שעבר על איסור כרת או מיתת בי"ד והתרו בו והרכין בראשו או שתק ולא קבל עליו התראה אין הורגין אותו ואין מלקין אותו וכו', וכל אלו שלא קבלו עליהן התראה מכין אותן מכת מרדות הזאיל וחטאו מ"מ אפילו על איסור של דברי סופרים מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ועיין בתוס' קידושין ס"ג ע"ב ד"ה בני זה בן י"ג שנה ויום אחד על הא דרב חסדא שאומר בני זה בן י"ג שנה ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד נאמן לנדרים ולחרמים ולהקדשות ולערכים, אבל לא למכות ולעונשין, דלמכות אינו נאמן היכא דלא התרו בו, ולעונשין היכא דהתרו בו. ועיין בהגה"ה שם, שמפרש על מכת מרדות, דאין בה דיני התראה, לא כמו בעונשין דאורייתא, ולהכי הוצרך למיתני למכות אף שהוא בכלל עונשין להורות דגם במכת מרדות ואפילו מדרבנן אינו נאמן, ע"ש היטב. הרי מכת מרדות מחולקת מדין מלקות כמ"ש הרמב"ם לעיל וכש"נ.

ועיין במאירי בנזיר כ"ג על המשנה שם, שמוכח כדברי הנ"ל וז"ל: מלקות ארבעים חסר אחת, מכת מרדות עד שיקבל עליו או עד שתצא נפשו. ומסתפק שם מהו אם מקבל עליו מיד, אם נכהו כלל, ויראה שמתחילין אותו להכות בודאי על מה שעבר כפי מה שיראה לבי"ד. ואם מקבל עליו מניחין אותו אעפ"י שלא הוכה ארבעים, ואם עומד במרדו ואינו מקבל עליו, מכין אותו עד שתצא נפשו, שחכמים עשו חזוק לדבריהם, עכ"ל. המאירי שם. והנה לפי דברי המאירי אנו חוזינן שיש תרי גווני מכת מרדות, אם אינו רוצה

לקבל מכין אותו עד שתצא נפשו, אבל אם רוצה לקבל מכין אותו באומד על מה שעבר, כדי להקל משל תורה. וכן מוכח קצת מדברי התוס' בקידושין הנ"ל. ואולי בזה אפשר לתרץ דברי הר"ן בכתובות הנ"ל שהקשיתי לעיל. ודו"ק בכל זה.

ואחרי הדברים האלה עינתי בשאלות ותשובות הריב"ש סימן צ', וראיתי שדעת הריב"ש היא כדעת הר"ן הנ"ל, אחרת מדברי הרמב"ם ויתר הראשונים הנ"ל, וסובר שבמכת מרדות אין מכין אותו עד שתצא נפשו ומכין רק על מה שעבר ולא על להבא, וז"ל:

שאלת על מה שמצאתי בספר הערוך שמלקות דאורייתא הוא על חיובי לאוין באומד ובהתראות ובעינן מכה משולשת, כדכתיב, ארבעים יכנו לא יוסיף, ואמרו חכמים מנין הסוכם את הארבעים, אבל העובר על מ"ע כגון סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו בלא אומד ובלא מכה משולשת, וכן העובר על דברי חכמים מכין אותו בלא מספר ובלא אומד ולמה קורין אותו מכת מרדות? מפני שמרד בדברי תורה ובדברי סופרים, עכ"ל. והוקשה לך, איך אפשר שיחמירו וילקו העובר על דברי חכמים עד שתצא נפשו, והעובר על דברי תורה באסור כרת, מכין אותו באומד וכו'. תשובה, דע שמלקות של תורה הוא חמור ממכת מרדות, כי מלקות של תורה הוא על בשרו ממש והשליש מן המכות על לבו וכו', והמכה מכה בכל כחו, ולפי שקרוב שימות המוכה, מחמת המכות החזקות ההם, צריך אומד מתחלה שהב"ד יראו באומד הדעת, אם יוכל המוכה לסבול המכות מבלי סכנת מיתה, ואם יראו בעיניהם שאין יכול לסובלן לפי כחו יפחתו לו מן המכות, אבל לעולם מכין אותו מכות הראויות להשתלש, אבל מכת מרדות אינה בדרך זה אלא שמכין אותו לפי ראות ב"ד לתוכחות מוסר, ואף אם יכול לסבול יותר אין מכין אותו אלא לפי חומר הדבר שעבר בו. והתוס' אמרו, שאף במכת מרדות מספר המכות הם כמספר של תורה, אלא שאין חזקות כמותן וכו', ואין בשום מקום נזכר שהעובר על דברי חכמים שמכין אותו עד שתצא נפשו. ולא נזכר אלא במ"ע של תורה שיש לו זמן לקימה ואינו רוצה, כדאיתא בכתובות וכו', וזה משום בכל שעתא בקום ועשה קאי, ואי עבר זמן מצוה לא מלקינן ליה כלל, ובעל הערוך ז"ל שהזכיר שמכין אותו עד שתצא נפשו הוא בסוכה ולולב, ובעובר על דברי חכמים, הזכיר רק שאינו צריך אומד ומספר אבל לא אמר עד שתצא נפשו, עכ"ל הריב"ש, שם.

הרי רואים אנו מדברי הריב"ש ז"ל שבמכת מרדות הדין שאין מכין על להבא אלא רק על העבירה שעברה כבר, ומכת מרדות מחולקת מדין מלקות, ומלקות של תורה חמור ממכת מרדות, ורק בדין אומד מרדות חמורה ממלקות, שבמלקות צריך אומד ומספר ובמכת מרדות לא צריך אומד ומספר.

אבל לעולם הדין במכת מרדות, שאין מכין אותו עד שתצא נפשו. אמנם, לדידי קשה טובא, דאם נאמר, שבמכת מרדות לא צריך אומד כלל, בודאי נכנו עד שתצא נפשו, וזה מוכח גם מדברי הר"ן, הנ"ל, שסובר בדעת הערוך, שמכין אותו עד שתצא נפשו, כיון דלא צריך אומד ומספר, וגם הוכחתי מדברי הירושלמי והתוספתא הנ"ל שמכת מרדות לא צריך אומד ומספר ומכין אותו עד שתצא נפשו כש"נ לעיל.

הרב אפרים מרדכי פטיינבערג

בענין בדיקה וביטול

פס"ד הרמב"ם בפרק שני מהלכות חמץ ומצה הלכה ב', ז"ל, ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלו בלבו, ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שכל חמץ יהי' כעפר, ובזה ג"כ מקיים מצות עשה מן התורה וכדבר שאין בו צורך כלל. משמע מזה הלשון, שלא הזכיר כאן שצריך שיאמר גם בפה שמבטל, משמע מזה, שסובר שדי שיבטלו בלבו, ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שכל חמץ יהי' כעפר, ובזה ג"כ מקיים מצות עשה מן התורה דתשביתו, ודי במחשבה בלבו בלבד שמבטל, ואפילו בלא אמירה כלל. — אבל עיין לקמן ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ג' הלכה ז', ז"ל, וכשגומר לבדוק צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר, כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו הוא בטל והרי הוא כעפר. הרי חזינן בפירוש הכא, דמזכיר דצריך לבטל ויאמר ג"כ בפירוש בפה שהוא מבטל, וכנראה, שהוא סתירה מפורשת מדברי רמב"ם אהדדי. — ולא ראיתי מי שהרגיש בזה. אבל לאחר העיון נראה לי שנוכל לתרץ, ומקודם נבאר הענין של ביטול. הגה בגמ' פסחים ד' ע"ב בעינן בדיקת חמץ מדרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ויש פלוגתא בין רש"י ותוס' שם, דרש"י ז"ל פירש, משום דכתיב תשביתו, ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב היא השבתה, והתוס' שם הקשה על רש"י, ומפרש דביטול הוא מטעם הפקר, ויצא מרשותו ומותר, כדאמרינן אבל אתה רואה של אחרים, ועיין בר"ן שם, שהקשה, דהפקר כה"ג לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים, ועוד למ"ד בנדריים מ"ב, אליבא דר' יוסי, דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה לא נפקא מרשות נותן, ה"נ בהפקר, וכיון שכן, בטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר, והא לא אתי לרשות זוכה. עיי"ש שמתרץ, חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם,

אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומשו"ה גילוי דעתא בעלמא, דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי, ומהני אפילו לחמץ ידוע, כמו דאמרינן במוצא גלוסקא יפה דמבטל ליה.

ובאמת נוכל לומר, אף שביטול הוא מטעם הפקר, מ"מ לא הוי דברים שבלב כאן חסרון. ואפילו לר' יוסי דהפקר כמתנה אין צריך כאן עד דאתי לרשות זוכה, דהוה כמו דאנן סהדי, מטעם דמצוה לשמוע דברי חכמים, שאינו רוצה שיעבור על בל יראה, ואומדנא דמוכח הוא, שרוצה שיצא תיכף מרשותו, ובטח לא יחזור בו, ומהני כאן לכו"ע, כמו דאמרינן לקמן י"א, כיון דהוא עצמו מחזר עליו לשורפו, בטח לא יאכל, — כן הכא נמי, אחרי שהוא בודק ומבער שלא יהי' לו חמץ, אנן סהדי שרוצה שיצא תיכף מרשותו, ומהני מטעם כמו הפקר בי"ד הפקר, ואו אינו צריך אפילו גילוי דעת. וכן דברים שבלב אין כאן חסרון, היכי דיש אומדנא דמוכח לכו"ע, עיין תוס' קדושין מ"ט ע"א. — וראי' לסברתי מצאתי מה שמביא בשיטה בשם המרדכי על הקושיא לשיטת התוס' דביטול מטעם הפקר, הרי בהפקר צריך שלשה, ותירץ ג"כ כתוס', דמדאורייתא אין צריך, ומסיים, ואנן פסקינן כריב"ל, בנדרים מ"ה א', דאמר מדאורייתא ואפילו באחד, והוא הדין אפילו בינו לבין עצמו הוה הפקר מדאורייתא, וגבי חמץ אנן סהדי שלא יחזור בו ובודאי גמר בלבו להפקיע האיסור, ולכן מהני אפילו בינו לבין עצמו. וכמו כן הכא, אנן סהדי ואומדנא דמוכח דמהני לכו"ע אפילו בלא גילוי דעת.

אמנם צ"ע, אם אמרינן דהוה הפקר ממש, ולפי שיטת הרמב"ם, דהפקר הרי הוא כנדר, ובנדר הרי גמ' מפורשת היא בשבועות כ"ו, אמר שמואל אפילו אם גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים, ואז האמידה ג"כ לעיכובא, ולא סגי בביטול בלב ובמחשבה לבד. — וכן ראיתי ג"כ שמקשים לשיטת רש"י ז"ל, שפירש דביטול היינו שיהי' בטל כעפר וכדבר שאינו, אמאי אמרינן בפרק קמא דסוכה ד', דכרים וכסתות ובטלה לא מהני, דבטלה דעתו אצל כל אדם שאין מבטלים דבר חשוב ושוה הרבה, ולא מהני ביטול שיהי' כעפר הקרקע, ואי משום מצוה דתשביתו ובל יראה, הא גם בסוכה, אף שאי אפשר לקיים מצות סוכה בלאו הכי, מ"מ לא מצינו שיועיל ביטול בכרים וכסתות. ותירצו בשם שו"ת הרי"ם, דמשום שאסור בהנאה שפיר עומד ליבטל אצל כל אדם מישראל, שרוצה לקיים כדין התורה, וכיון שעומד לכך הוי כתבן, ומהני הביטול בפה או בלב, וממילא נוכל לומר ג"כ ראייה כסברתינו לעיל, דלכן לא הוי ג"כ הכא החסרון מצד דברים שבלב, דהוי כאנן סהדי שרוצה לקיים את הדין התורה, וכמו במצוה לשמוע דברי חכמים, אמרינן דהוי דברים, כן ה"נ.

אבל באמת נוכל לחלק בפשטות, בין מצות התשביתו ובין מצות

ישיבת סוכה, לפי מה שמבאר המנחת חינוך פלוגתת רש"י ותוס', דלרש"י המצוה דתשביתו הוא בשב ואל תעשה, דהשבתה בלב הוא השבתה, והכוונה הוא, שלא יהי' לו חמץ כשיגיע זמן האיסור חמץ, וממילא אף אם לא יהי' לו חמץ מעולם, או יבטל את החמץ מקודם זמן האיסור, וכשיגיע זמן האיסור אין לו חמץ כלל, ממילא קיים בזה ג"כ את המצוה דתשביתו בשב ואל תעשה, ואדרבה כשיגיע זמן האיסור לא יוכל לבטל, דלאו ברשותיה קאי לבטל. ולשיטת התוס' שהוא מצד הפקר, ס"ל, דעיקר המצוה הוא בקום ועשה דאקרפתא דגברא הוא מנה, וצריך לקיים דוקא בחצות היום, בזמן המיוחד, לאחר זמן האיסור, דאז הוא מקיים המצוה בקום ועשה. עיי"ש שכתב, ואין ענין חקירה זו תלוי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן לענין אין ביעור חמץ אלא שריפה. — וממילא לפי סברא זו, החילוק הוא פשוט, דבסוכה אין עיקר המצוה כלל ביטול, שיבטל את הכרים וכסתות, אלא זאת היא הכנה לישיבת הסוכה, דעיקר המצוה הוא הישיבת סוכה, ואף שאי אפשר לו לקיים עכשיו מצות הסוכה בלאו הכי, אבל מ"מ עיקר הביטול לא הוי שום מצוה, אלא הכנה לקיום המצוה שיוכל לישב בסוכה, ומשו"ה לא מהני הביטול. אבל הכא בחמץ, בביטול עצמו הוא מקיים את המצוה, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, דזאת היא המצוה, שיבטל את החמץ, אי משום קום ועשה, או מצד שב ואל תעשה, אבל מקיים בזה הביטול את המצוה שצותה לו התורה, ומה יעשה עוד, והתורה אמרה שהביטול בחמץ מהני.

אמנם הגאון רבינו, רבן של ישראל, ר' חיים הלוי ז"ל מבאר ומסביר זה הענין בספרו, חדושי רבינו חיים הלוי הלכות חמץ ומצה, באופן חדש, ובדרך אחר, דזה תלוי, אם זהו איסור חפצא, או איסור גברא, וממילא תולה בזה גם פלותא דר' יהודה ורבנן, ומתרץ בזה קושית הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל, על הטור שכתב, דלר' יהודה דחמץ בשריפה, אפרו מותר, כדין כל הנשרפין שאפרן מותר, ולרבנן, דהשבתתו בכל דבר אפרן אסור, כדין הנקברין, והקשה הגאון ר' עקיבא איגר, הלא כל הטעם דמתלקינן בין אפר הנשרפין, לנקברין, הוא משום שהנשרפין ע"י השריפה נעשית מצותו, אבל בנקברין אין מצותן בקבורה, אלא משום תקלה, וזהו לא שייך בחמץ, דבין אם מצותן בשריפה, ובין אם מצותן בקבורה, הלא מקיים בזה העשה דתשביתו. — ומתרץ רבינו ר' חיים הלוי ז"ל, וז"ל, ונראה, דלא דמי המצוה של תשביתו, דהשבתתו בכל דבר, למצות שריפה, דמצות תשביתו בשארי השבתות הוי עיקר המצוה, שלא יהי' להבעלים חמץ, משא"כ, אם מצותו בשריפה הוי המצוה שחייב בהחפצא של החמץ דתלוי בו דין שריפה, ולענין היתר דנעשית מצותו בעינן דוקא שיהי' נעשית מצותו בהחפצא, או ניתר החפץ ולא כשהבעלים קיימו המצוה דרמיא עליהו יהא ניתר בזה החפצא, וע"כ שפיר מתלק הטור

בין השבתתו בכ"ד, ובין שריפה. דאם השבתתו בכ"ד רק הבעלים קיימו המצוה שאין להם חמץ, וע"כ לא הותר האפר. משא"כ אם מצותו בשריפה דנעשה מצותו בהחפצא, אז הוי נעשית מצותו ע"כ הותר האפר, עכ"ל.

נחזור לענינינו, לתרץ ולהסיר סתירת הרמב"ם אהדדי. דבאמת הרמב"ם אזיל בשיטת רש"י, דביטול הוא משום תשביתו, דכך הוא לשונו שם, ומה הוא השבתה זו האמורה בתורה, שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר, אינו מזכיר כלל שם ההפקר. וגם פוסק ההלכה כחכמים, דאף מפרר וזורה לרוח, או מטיל לים, שם פרק ג', הל' י"א. וממילא גם להרמב"ם מהני ביטול בלב, כמו לרש"י, ואמירה אינו מעכב, ואינו צריך כלל לאמירה, דתשביתו מקיים גם בביטול בלב. ומה שהרמב"ם כותב אח"כ דצריך לבטל כל חמץ "ויאמר" הרי הוא בטל, אינו כותב, צריך שיאמר ג"כ, אלא רק ויאמר, דנראה שכוונתו, שיהי' פיו ולבו שוין לבטל את החמץ, אבל לא לעיכובא. דגם לרש"י מצינו, פעמים שמזכיר את התיבה ויאמר, אף דלרש"י בטח הוא דהשבתתו הוא מצד ביטול, ותשביתו בלב סגי. עיין ברש"י דף ד' בד"ה חובת הדר הוא, דמסיים שם, ויאמר כל חמירא. ובדף ו' ע"ב בד"ה הבודק צריך שיבטל, דמסיים ואומר כל חמירא. אבל זהו רק מדרבנן לשופרא בעלמא, אבל לא לעיכובא. וממילא מיושב בזה קושית הצ"ח, שהקשה שם על רש"י, דדברי רש"י סותרים זה את זה, דפתח שיבטלו בלבו, וסיים, שיאמר כל חמירא דמשמע דצריך שיאמר בפה. ועיי"ש שמתרץ בדוחק, דבתחילה רש"י מפרש אליבא דרוב התנאים דסברי דחמץ אסור בהנאה, ולפי דברי הר"ן, דבחמץ סגי דברים שבלב. ומה שסיים רש"י שיאמר, היינו לריה"ג שחמץ מותר בהנאה, אז צריך שיאמר בפה מלא, וכמובן שזהו תירוץ דחוק. עיי"ש. אבל לדברינו אתי שפיר בפשטות, דלשיטת רש"י והרמב"ם סגי בביטול בלב, והאמירה אינה מעכבת כלל, רק שיהי' פיו ולבו שוים, ומתורץ בזה סתירת הרמב"ם. כנ"ל בע"ה.

בענין ביעור חמץ

פסחים דף כ"א ע"א: כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי, ומותר בהנאתו, עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים. ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שרפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. והנה הרי"ף והרא"ש לא גרסי אף מפרר אלא מפרר וזורה לרוח, ומשמע דדוקא מפרר, אבל אינו שורפו, והטעם מבואר בטור, הובא במג"א סי' תמ"ה סק"א דלרבנו הו"ל מן הנקברין שאפרן אסור ותנן בסוף תמורה דכל הנקברין לא ישרפו, דגזרינן שמא יבוא ליהנות מאפרן, עיי"ש במג"א. וכן כתבו התוס' בהדיא שם ע"ב ד"ה בהדי, דלרבנו אפרן אסור עיי"ש.

אבל הרמב"ם גרס אף מפרר וזורה לרוח, משמע דמצי למיעבד או פירור או שרפה. וכן פסק המתבר בסי' תמ"ה וז"ל: כיצד ביעור חמץ שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים וכו', האריך שם במג"א לבאר האין אפשר לשרפו, הא כיון דיכול לפררו, הרי דאין מצוותו בשרפה אלא הוא מן הנקברין, והרי כל הנקברין לא ישרפו עיי"ש במג"א, ובחק יעקב, ועוד אחרונים שדנו בזה לתרץ שיטת הרמב"ם.

ועיין שם בחידושי הגר"ע איגר בהגהותיו שם שהקשה על הרי"ף והרא"ש והטור וז"ל: קשה לי לפמ"ש בטעמא דנשרפין אפרן מותר דנעשה מצוותו, י"ל דדוקא בנקברין דעלמא, דאין מעשה הקבורה מצוה, אלא משום חשש תקלה ראוי לקוברו, זה לא מיקרי נעשה מצוותו, אבל חמץ לרבנו, דמצוות השבתה מעולם עליו, וע"י זה מקיים מצות השבתה, א"כ גם זה מיקרי נעשה מצוותו, ומה לי השבתה ע"י שרפה או השבתה ע"י נקברין לרבנו, ומיושב דברי הרמב"ם, עכ"ל.

והנה קושייתו זו גדולה היא, וראוי ליישבה. ונ"ל ליישב, דהנה הא דמצינו דאיסור הנאה דמצוותן בשרפה דאפרן מותר, משום דנעשית מצוותה, נראה לי דהוא דוקא רק היכא דדין שרפה הוא על דבר האסור בהנאה, דאז אמרינן דהתורה אסרתו בהנאה, והטילה דין שרפה על הדבר הזה האסור בהנאה, ומשנעשית המצוה, היינו השרפה, אז הותר הדבר בהנאה, כגון נותר דכתיב ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קודש הוא, הרי דהתורה אמרה לא יאכל, דהיינו נמי הנאה, ואמרה ושרפת שזהו מצוה או אמרינן דאפרן

מותר משום דכבר נעשית המצוה, וקיום המצוה הוא המתיר בהנאה. ואפי' היכא דלא כתיב בהדיא לא יאכל אלא ושרפת לחוד, דמושרפת ילפינן דקודם שרפה אסורה בהנאה, והשרפה היא המתרת האפר, כגון גבי פסח דכתיב ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו, דלא כתיב לא יאכל, אלא באש תשרופו, דילפינן דאסור בהנאה עד השרפה, ומשנשרפה הותר האפר בהנאה, משום דכבר נעשית המצוה. אבל הכא בחמץ במצות תשביתו שאני, דמצות תשביתו אינה באה על דבר האסור בהנאה, אלא על דבר המותר בהנאה, וממילא לא שייך לומר, דמשקיים מצות תשביתו מותר החמץ בהנאה, דהא גם מתחלה מותר הוא בהנאה. ואבאר דברי, דהנה בדף כ"ח ע"ב איתא מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בחמץ לפני זמנו, היינו בערב פסח משש שעות ולמעלה, ובחמץ לאחר זמנו היינו לאחר שעבר עליו הפסח. דר' יהודה סבר תלתא קראי כתיבי חד לפני זמנו, וחד לתוך זמנו וחד לאחר זמנו דאסור באכילה ובהנאה, ור' שמעון סבר דלפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום עיי"ש. וכתבו שם בתוס' דלר' שמעון אע"ג דמשש שעות ולמעלה ליכא לאו דבל תאכל חמץ, מ"מ איכא איסורא לאוכלו מעשה דתשביתו דתשביתו הוא משש שעות ומעלה ותשביתו משמע שלא כדרך אכילה, והיינו דמן הדין מותר לאוכלו וכ"ש דמותר בהנאה אלא דאם יאכלנו הרי לא יוכל לקיים מצות תשביתו ומשום אסור לאוכלו, ובהנאה שאינה של כלוי באמת מותר עיי"ש ברא"ש באורך. הרי דתשביתו הוא על דבר המותר בהנאה. וכ"ש לשיטת בעל המאור דסובר דע"י אכילתו מקיים מצות תשביתו, דאז מצות תשביתו הוא על דבר המותר באכילה ובהנאה. וכן לר' יוסי הגלילי דסובר חמץ מותר בהנאה כל שבעה, ואפ"ה אית ליה עשה דתשביתו בערב פסח, הרי גם לדידיה מצות תשביתו הוא על דבר המותר בהנאה, דגם מתחלה לא היה אסור בהנאה. וא"כ נראה לי לומר, דאפי' לר' יהודה דסובר דלפני זמנו איכא לאו דבל תאכל חמץ, היינו דאסור באכילה ובהנאה, וא"כ הרי דין תשביתו הוא על דבר האסור בהנאה, מ"מ גם לדידיה לא שייך לומר דלאחר שקיים מצות תשביתו הותר בהנאה, דכיון דלר' שמעון ולר' יוסי הגלילי דין תשביתו הוא על דבר המותר בהנאה א"כ לר' יהודה נמי, דין תשביתו הוא לא מצד איסור הנאה, ואיסור הנאה הוא ענין צדדי לגמרי ולא תלי זה בדין תשביתו, וממילא לא שייך לומר דמשנעשית מצות תשביתו הותר בהנאה, דבאיכות העשה דתשביתו אין שום מחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון וכי היכי דלר' שמעון מצות תשביתו לא תלי בדאיסור הנאה, דהרי מותר הוא בהנאה, כן הוא לר' יהודה דאסור הוא בהנאה נמי לא תלי מצות תשביתו באיסור הנאה, וממילא לא שייך לומר דמשקיים מצות תשביתו הותר החמץ בהנאה, וכן חמץ תוך הפסח דלכו"ע בין לר' יהודה בין לר' שמעון אסור בהנאה.

נמי אם קיים מצות תשביתו לא שייך לומר שכבר הותר בהנאה משום דנעשית מצוותו, דמצות תשביתו אין לו ענין לאיסור הנאה, כן נראה לי דיש לומר. ומעתה תתיישב היטב קושית הגר"ע איגר על הרי"ף והרא"ש והטור, דלא גרסי אף מפרר וזורה לרוח שיהא משמע שמותר נמי לשורפו, אלא סברי דמפרר דוקא ואסור לשורפו שמא יבוא להתיר אפרן ואפרו הרי אסור, ולא שייך לומר דאפי' לרבנן דסברי דחמץ אינו בשרפה וסגי בפירור, הא עכ"פ הוא מקיים בזה מצות תשביתו, והרי כבר נעשית מצוותו ואפרו מותר, דמצד זה שקיים מצוות תשביתו לא הותר כלל בהנאה, וכמו שאמרנו, אלא ר' יהודה דסובר אין ביעור חמץ אלא שרפה דיליף מנותר, הנה בשרפתו זו מקיים הוא שתי מצוות, האחת היא מצות תשביתו, והשנית היא מצות שרפה של איסורי הנאה, דהרי חמץ הוא איסורי הנאה ומצוותו בשרפה אפי' בלא מצות תשביתו, כמו ערלה וכלאי הכרם שמצוותן בשרפה, והילפותא דיליף ר' יהודה מנותר דחמץ בשרפה הוא בין מצד דין תשביתו, בין מצד איסור הנאה, דשני אלו הדינין מצינו למילף מנותר שהם בשרפה, וכששורפו וקיים שתי המצוות אז הותר האפר בהנאה, לא מפני שנעשית מצוותו של מצות תשביתו אלא מפני שנעשית מצוותו של שרפת איסור הנאה של חמץ, וממילא האפר מותר. אבל לרבנן דלא ילפי מנותר וסברי דחמץ אינו בשרפה ומצות תשביתו הוא ע"י פירור א"כ כשפוררו קיים מצות תשביתו, אבל קיום מצוה זו אינו מתיר עדיין החמץ בהנאה, כיון דמצות תשביתו אין לה ענין לאיסור הנאה, וכמו שאמרנו, ומצד איסור הנאה של חמץ הרי אין דינו בשרפה אלא הוא מן הנקברין, ומשו"ה שפיר אפרן אסור, ומשו"ה שפיר ס"ל להרי"ף ולהרא"ש דלרבנן אסור לשורפו שמא יבוא להתיר אפרו, ואפרו הרי אסור. כנ"ל ליישב קושייתו הגדולה הזאת. ועיין שם בחידושי הגר"ע א בסוף דבריו שכתב וז"ל: ומיושב דברי הרמב"ם, עכ"ל. פי' לפי סברתו שכתב דאפי' לרבנן דסברי דחמץ אינו בשרפה אלא הוא מן הנקברין נמי צריך שיהא אפרו מותר, משום דנעשית מצוותו, א"כ שפיר כתב הרמב"ם שורפו או פוררו וזורה לרוח, כלומר דיכול לעשות או פירור או שרפה דאף דיכול לפוררו הרי דאין דינו בשרפה אלא הן מן הנקברין והרי אמרינן דכל הנקברין לא ישרפו, מ"מ הכא גבי חמץ שאני, דבין אי נימא דהוא בשרפה בין אי נימא דהוא מן הנקברין אפרן מותר, ומשו"ה יכול לשורפו אף דהוא מן הנקברין. וקשה לי על דבריו דאכתי דברי הרמב"ם אינן מיושבין דהא לפי דבריו כשהוא מקיים מצות תשביתו כשהוא מפרר וזורה לרוח הרי האפר צריך להיות מותר לרבנן, כמו כשהוא שורפו אליבא דר' יהודה כיון דנעשית מצוותו, והרמב"ם הרי פסק דאפרו אסור אפי' כששורפו עיי"ש בדבריו שהם כלשון השו"ע וז"ל: ואם שרפו משעה ששית ולמעלה הואיל והוא אסור בהנאה וכו' וכן הפחמין שלו אסורין בהנאה וכו',

ולפי דברי הגרע"א הרי צריך להיות האפר מותר, וא"כ אכתי דברי הרמב"ם אינם מיושבים וצ"ע דבריו.

ובישוב דברי הרמב"ם שפסק דבחמץ שורפו או פוררו וזורה לרוח שהקשו עליו כיון דסבר דפוררו, הרי דאין דינו בשרפה אלא הוא מן הנקברין, הרי אמרינן כל הנקברין לא ישרפו. עיין בביאור הגר"א שם סק"א שהביא ראיות מגמ', דרבנן דסברי מפרר וזורה לרוח סברי נמי דיכול לשורפו עיי"ש, אבל עדיין יקשה על הגמ' עצמה הרי כל הנקברין לא ישרפו, והאיך יכול לשרוף החמץ. והנה האחרונים כבר דנו בזה וטרחו ליישב, המג"א שם בשם המהרי"ל תירץ דכוונת הגמ' הכי הוא כל הנקברין לא ישרפו לנהוג בהם דין נשרפין להיות נהנה מאפרן, אבל אם רצה לשרפו שלא ליהנות מאפרן שרי עיי"ש. אבל פשטות לשון הגמ' לא משמע הכי דמשמע דלא ישרוף כלל אפי' כשדעתו שלא ליהנות מאפרן וצ"ע. ובחק יעקב שם סק"מ תירץ וז"ל: יש לומר משום חומר דחמץ יותר משאר איסורי הנאה דקעבר על בל יראה ובל ימצא א"כ טפי עדיף להחמיר בשרפתו, דשוב לא אתי לידי בל יראה ובל ימצא אף דמיקל באפרו עכ"ל. ועל דבריו אלו יש להקשות, דהא אף אי נימא דחמץ הוא מהנקברין לרבנן ע"כ אין הכוונה שיוכל לקוברו כמו שאר נקברין ויוצא בזה, דהא בהדיא אמרו מפרר וזורה לרוח או מטיל לים אבל בקבורה ודאי לא נפיק, דהא יכול להוציאו ואין זה השבתה, דהוי כמטמין בידים, עיין סי' תל"ו במג"א סק"ז שכתב כן. דבשלמא בשאר איסורי הנאה שהם מן הנקברין, התם אין הקבורה מצוה, אלא צריך לקוברו שלא יבוא לידי תקלה, וליהנות ממנו, אבל הכא גבי חמץ הרי איכא מצות השבתה, וכשקוברו ודאי אין זה השבתה, ואינו מקיים המצוה, וע"כ דצריך לפוררו ולזרות לרוח, וא"כ גם באופן זה לא יעבור בבל יראה לעולם כמו אם היה שורפו, ואכתי תיקשי האיך התירו שרפה, וצ"ע בדבריו.

ונראה לי ליישב שיטת הרמב"ם, והיינו דהרמב"ם יסבור דאפי' לר' יהודה דאמר דחמץ הוא בשרפה נמי אפרו אסור, דלא כדברי התוס', וכדמוכח כן מגמ' שם שאמרו ולא יסיק בו תנור וכירים פשיטא לא צריכא אלא לר' יהודה דאמר חמץ בשרפה, ס"ד דבהדי דשריף ליתנהי מיניה, קמ"ל, ועיין שם בתוס' ד"ה בהדי שכתבו וז"ל: משום דלר' יהודה דאמר חמץ בשרפה אפרו מותר, דתניא בפרק בתרא דתמורה כל הנשרפין אפרן מותר וקס"ד דבהדי דקשריף ליתנהי מיניה, אבל לרבנן דאין מצוותו בשרפה והוי מן הנקברין דאמרינן בפרק בתרא דתמורה אפרן אסור פשיטא דלדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו עכ"ל. משמע מלשון התוס' דהם סוברים דלר' יהודה האפר באמת מותר, ורק הגחלים אסורים, כדקאמר לא יסיק בו תנור וכירים, והיינו בבא להסיק בהחמץ, דהאש בא מן הגחלים, דהא קיי"ל

אין שבח עצים בפת והגחלים אסורים, והיינו רק מדרבנן, עיין תוס' לעיל דף ה' ע"א ד"ה ואומר שכתבו שם בהדיא דהא דאמרינן לר' יהודה לא יסיק בו תנור וכירים הוא דמרבנן אבל מדאורייתא אפי' גחלים מותרים, והאפר מותר אפי' מדרבנן, כן הוא שיטת התוס'. אבל הרמב"ם יפרש, דהא דקאמר בגמ' קמ"ל דאסור להסיק בו תנור וכירים הוא לא רק בגחלים אלא אפי' האפר נמי אסור, דהא קי"ל אין שבח עצים בפת, וגחלים ואפר שווין הם, והאיסור הוא ודאי מדרבנן, והטעם נראה דחמץ חמירא ואסרו גם את האפר גם את הגחלים מדרבנן, אף שבשאר איסורים מותר.

ומצאתי אח"כ במג"א סק"ה שכתב וז"ל: דדעת הרמב"ם דאפי' בישל על גבי גחלים או בחומו של תנור אסור, ולא מטעמייהו, אלא מדאמרינן בפסחים דף כ"ו ע"ב דאף דרבנן שרו באבוקה כנגדו, דוקא בערלה דבטיילי במאתים, הלכך לא חמיר משכלה ונבער איסורא, אבל בהקדש דאפי' באלף לא בטיל אסור, וא"כ ה"ה בגחלים עוממות דאסור וכו', וה"ה בחמץ וכו' עכ"ל. פי' דבחמץ אפי' אי אמרינן דמצוותו בשרפה דומיא דערלה מ"מ אפרו אסור דדמי לעבודת גלולים. הרי לך דגם המג"א סובר דדעת הרמב"ם הוא דאפי' אי נימא דחמץ בשרפה נמי אפרו אסור, והיינו כדברנו. ואף שעל דברי המג"א יש להעיר קצת דהא מגמ' דף כ"ו מוכח רק דגחלים של חמץ אסורים, כמו גחלים של הקדש וע"ז, דהא התם בגמ' מיירי שבשל בעצי הקדש, והיינו בגחלים, דהא רבנן סברי אין שבח עצים בפת, והשלהבת באה מן הגחלים, אבל באפר או בחומו של תנור הרי אין ראייה דאסור, דאפשר לחלק בין עצים לאפר כמו שמחלקים בתוס' שהזכרנו, מ"מ הרי כבר אמרנו דאפשר לומר דהרמב"ם אינו מחלק בין גחלים לאפר, דשניהם שווין כיון דאין שבח עצים בפת, וכיון דגחלים אסורים ה"ה באפר, וא"כ להרמב"ם שניהם אסורים.

אבל אכתי יש להעיר על דברי המג"א, דהתייבח בכל ימי הפסח דחמץ אסור במשהו, ואז דמי להקדש וע"ז דאפרן אסור, אבל משש שעות עד הלילה, דחמץ שוה לשאר איסורים, ובטיל בששים, עיין או"ח סי' תמ"ז סעי' ב' א"כ אמאי אפרן אסור לר' יהודה, ומדברי המג"א בדברי הרמב"ם משמע דגם משש שעות ולמעלה אסור האפר, דהא דבריו הם אהא דכתב הרמב"ם אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה וכו', וכן הפתמין שלו אסורים בהנאה וכו', וע"ז כתב המג"א דטעמא משום דדמי לעצי הקדש וע"ז, וא"כ אמאי האפר אסור כששרפו משעה ששית עד הלילה, הא אז הרי יש לו ביטול ודמי לערלה, וצ"ע. ק. ואפשר ליישב ולומר דמ"מ חמיר חמץ טפי מערלה, דערלה יש לה; ביטול לעולם, אבל חמץ אף דעד הלילה יש לו ביטול מ"מ תוך הפסח הרי אין לו ביטול, ומשו"ה אסור האפר אף משש שעות ולמעלה דכיון דחמיר טפי מערלה באיזה חומרא קצת ליכא למילף התירא להתיר הגחלים אף דלא חמיר כ"כ כמו

הקדש וע"ז, ומשו"ה אפרו אסור כנ"ל בישוב דברי המג"א. נמצא דיש שני מיני נשרפין, האחד ערלה וכיוצא בה דיש להם ביטול דאז אפרן מותר, והשני ע"ז והקדש דאין להם ביטול ואפרן אסור, וכן חמץ דאין לו ביטול נמי צריך להיות אפרו אסור.

ולפ"ז תתישב הקושיא שהקשו על הרמב"ם הא כיון דפסק דפוררו וזורה לרוח הרי דאין דינו בשרפה, והוא מן הנקברין, וא"כ האיך כתב דשורפו הא כל הנקברין לא ישרפו שמא יבוא ליהנות מאפרו ואפרו הרי אסור. דאפשר לומר, דהכא אין חשש שמא יבוא להתיר אפרו, דעיקר החשש הוא שאם נתיר לו לשורפו יטעה לחשוב שדינו בשרפה ואז הרי אפרו מותר, אבל הכא ליכא למיחש להכי, דאפי' אם יטעה ויסבור דחמץ הוא בשרפה, מ"מ הרי הוכחנו דאפי' אז אפרו אסור, משום דלא דמי לערלה, ולא יבוא להתיר אפרו בכל אופן, וא"כ שפיר כתב הרמב"ם דשורפו או פוררו וזורה לרוח. כנ"ל בישוב דברי הרמב"ם.

הרב מאיר קרלין

בענין עבור שנים

[לעלוי נשמת אמי הצדקנית פרומע בת ר' אהרן ז"ל. נפ' כ"ו כסלו התשט"ז]

גרסינן בסנהדרין יא: ת"ר אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו אם עברוה בגליל אינה מעוברת. א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אונו אמר קרא (דברים יב) לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום.

בתוס' ד"ה אין מעברים בסופו: וקשה קצת דבברכות (סג:) נפקא לן מדכתיב כי מציון תצא תורה וגו' והכא מייתי מלשכנו תדרשו, עכ"ל. ומהרש"א בברכות סג. מקשה קושיה זו על רש"י, דגרסינן התם: אמר רב סברא ר' אבהו הוה משתעי כשירד חנינא בן אחי ר' יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ, שגרו אחריו שני ת"ח וכו'... אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא

הניח כמותו בארץ ישראל אמר להם אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל. אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים וכו'... וכל כך למה משום שנאמר (ישעיה ב) כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ופירש"י: מעבר שנים וכו' ותנן אין מעברים את השנים אלא ביהודה דכתיב לשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום בפ"ק דסנהדרין (דף יא:), עכ"ל. וכתב עליו המהרש"א ז"ל: לא ידענא מי הכריחו לכך דהא בשמעתין מייתי לה מקרא אחרינא כי מציון תצא תורה ודבר ה' וכו' ומיניה ממעט כל ארץ ישראל אלא דוקא בירושלם ומקרא דלשכנו תדרשו לא ממעט אלא גליל כדאמרינן התם ע"ש ודו"ק, עכ"ל.

ולתרץ קושיה עצומה זו על רש"י נראה לי דהנה שם בסנהדרין יא: אומר רש"י ז"ל: אין מעברים את השנה, אלא בב"ד הקבוע ביהודה; שכנו של מקום, ירושלם והוא ביהודה, עכ"ל.

והנה מלשון זה ברור שרש"י מפרש שהדין של "אין מעברים את השנה אלא ביהודה" אין פירושו שהוא קובע המקום של ישיבת הבית דין אלא שהוא קובע מי יהיה הבית דין. וכן הבין דבריו ביד רמה על סנהדרין ע"ש. והנה ידוע שיש בזה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצות במצות עשה קנ"ג ז"ל שם: אבל מצוה זו יעשה אותה לעולם אלא בב"ד הגדול בלבד ובארץ ישראל בלבד ולכן בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר בב"ד הגדול וכו'... ובהעדר החכמים מארץ ישראל או אפשר לב"ד הסמוך לארץ ישראל שיעבר שנים ויקבע חדשים בחוץ לארץ כמה שעשה ר' עקיבא כמה שהתבאר בתלמוד, עכ"ל. וכן הוא ג"כ ביד החזקה בפרק א' ובפרק ה' מקדוש החדש. והרמב"ן הרבה להשיג עליו ז"ל: והתימה מן הרב כי הוא אמר שהמצוה הזאת לא יעשו אותה לעולם אלא בב"ד הגדול ובא"י בלבד ולפיכך בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר הב"ד הגדול ואמר שבזה טעו הקראין ושזהו עיקר שחלקו עמהם כל הרבנים. והנה דבר ברור הוא וידוע הוא שב"ד הגדול בטל מא"י ואפילו קודם החרבן ר"ל שלא היה בהם דין בב"ד הגדול כמה שאמרו בפ"ק דע"ז (דף ה:) ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, למאי הלכתא לומר שלא דנו דיני נפשות וגו' דכתיב, ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', מלמד שהמקום גורם כלומר שכל זמן שסנהדרי גדולה במקומם בלשכת הגזית סנהדרי קטנה נוהגת בכל מקום אפילו בחו"ל ודנים דיני נפשות בכל מקום, אבל משגלתה סנהדרי גדולה מן המקום בטלו דיני נפשות מכל ישראל, ואפילו ביציאתם משם לטייל מעט לחזור בטל כחן ורשותן מהם וכו'... ומאותה שעה בטלו כל הדינין התלוין בב"ד הגדול וא"כ לא היו יכולין לקדש על פי הראיה מזמן הארבעים שנה קודם החרבן, וידוע הוא בכמה מקומות בגמרא שהיו עושים כך עד זמן קרוב לסתימת

התלמוד וכו'... עכ"ל, ע"ש שהאריך, ועיין במגילת ספר שמתרץ קושיתו דלא אמרו המקום גורם אלא לענין דיני נפשות. ובזה נראה לי לתרץ שיטת רש"י על שני הפסוקים האלה שהכתוב לשכנו תדרשו בא לציין שדין עבור שנה שייך לב"ד הגדול וזה היה המשא ומתן בסוף מס' ברכות בין חנינא בן אחי ר' יהושע ור' יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל, שמתחילה טענו עליו שכיון שדין עבור שנים שייך לב"ד הגדול והוא מהפסוק לשכנו תדרשו כפי שמבאר רש"י, והוא, הואיל ויצא מארץ ישראל אין עליו יותר דין ב"ד הגדול (כפי טענת הרמב"ן), ועל זה ענה להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל והרי מזה ראייה שרק לדיני נפשות אמרינן המקום גורם אבל לענין עבור שנים וקביעות חדשים רק הב"ד קובע ולא המקום, אז חזרו וטענו עליו הנח לר' עקיבא שלא הניח כמותו. ועל זה שואלת הגמרא וכל כך למה? פירוש בשלמא מתחילה חשבנו שבצאתו מארץ ישראל בטל ממנו דין ב"ד הגדול, אבל עכשיו שלמדנו שלא בטל, מאי נפקא מינה אם הניח כמותו או לא? ועל זה עונה הגמרא שיש עוד פסוק כי מציון תצא תורה שממנו אנו לומדים שיש דין קדימה לארץ ישראל שכל זמן שיש גדול בארץ ישראל אי אפשר לעבר שנים ולקבע חדשים בחוץ לארץ. ועכשיו מדוקדק היטב גם כן לשון הגמ' "וכל כך למה" שאין זה לשון הרגיל בגמרא ולא שאל "מנא הני מילי". ובזה סרה תלונת המהרש"א על רש"י ומתורצת קושית התוספות בסנהדרין יא.: והנה להרמב"ם שיטה אחרת בכל זה. דהנה ברמב"ם צריך דקדוק שהוא מביא את שני הפסוקים האלה. בפ"א מה' קדוש החדש ה"ח ז"ל: אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברים שנים אלא בארץ ישראל שנאמר, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוץ לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחוצה לארץ, ואם נודע לו שנעשה בארץ ישראל אדם גדול כמותו ואין צריך לומר גדול ממנו הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחוצה לארץ ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום. ובפ"ד מהלכות קה"ח הי"ב ז"ל: ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו ואם עיברוה בגליל מעוברת.

וקשה עליו קושית התוספות והתירוץ שכתבנו על רש"י אינו להרמב"ם כי הוא לומד דין בית דין הגדול מהפסוק החדש הזה לכם עדות זו תהיה מסורה לכם (פ"א מהלכות קה"ח ה"ה). ועוד צריך לדקדק למה בפ"א, הפסוק של כי מציון תצא תורה הוא מביא על שני הדינים קדוש החדש ועבור שנים ובפ"ד, הפסוק של לשכנו תדרשו רק על עבור שנה בלבד ולא על קידוש החדש. ועוד בפ"א נראה שאם יצא הגדול לחוצה לארץ מעבר שנים לכתחילה

אם לא הניח כמותו, ובפ"ד לא חילק בזה אלא רק כתב שבדיעבד אם עברוה בגליל מעוברת.

ונראה לי לתרץ לפי מה שבאר הגאון מבריסק ר' זאב סולובייציק שליט"א, שיש מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י ותוס' בעצם מהות של עבור שנים, ששיטת רש"י ותוס' היא שכל דין עבור שנים הוא מפני תקון המועדות ושיטת הר"מ היא כי יש שני דינים בעבור שנים, הדין העיקרי הוא להשוות שנות החמה עם חדשי הלבנה, ויש עוד דין שמעברים את השנה מפני הצורך, ובוה הוא מתרץ הרבה קושיות בסוגית הגמרא בסנהדרין י"א, שמפני זה הגירסא בתוספתא וברמב"ם על שלשה סימנים מעברים את השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה וכו', והמלה סימנים משמעותה לא צורך אלא שאלו הם הסימנים ששנות החמה וחדשי הלבנה אינם שווים וצריך לעבר. אבל הדין של דף יא, של אין מעברים את השנה אלא אם כן היתה צריכה מפני הדרכים ומפני הגשרים וכו' הוא הדין השני של עבור מפני הצורך וזה אפילו אם הסימנים מראים ששנות החמה וחדשי הלבנה המה כן שוים אלא זהו דין חדש של עבור מפני הצורך שיש כח ביד הב"ד, ובוה סרה קושית תוס' ד"ה מפני הדרכים והגשרים ע"ש, ובוה הוא מתרץ ג"כ דברי הר"מ בפ"ד מהלכו תקה"ח הט"ז וז"ל: יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברים בשנת רעבון ובשביעית שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברים לעולם בכל זמן עכ"ל, שהחילוק הזה קשה להבינו, אלא שאם העבור הוא מפני ששנות החמה וחדשי הלבנה אינם שוים הלא אז מה לי אם השנה שביעית או בצורת הלא זהו דין עבור שנים שצריך להשוותם, אך אם צריך לעבר מפני הצורך אז אנו מודדים הצורך שלא לעבר בשביעית ובשנת בצורת נגד הצורך לעבר ויוצא לנו שדרך זה מכריע.

ובאמת דברים אלו ברורים לכל מעיין בפ"ד מהלכות קה"ח הלכות א',

ב', ג', ד' וה'.

והנה הדין הראשון של השוואת השנים הוא נכלל במצוה אחת עם קדוש החדש במצות החדש הזה לכם שקדוש החדש ועבור שנים שניהם כונה אחת להם לתקן חדשים ושנים ולתקן מועדים, ולכן נמנים יחד במצוה קנ"ג בספר המצוות, ודין זה הוא מצוה ממצוות התורה ונכלל בפסוק כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם, וזהו הדין שכתב הר"מ בפ"א מהלכות קה"ח ה"ח, ועל זה יש דינים של לא הניח כמותו בארץ.

אך בפ"ד מהלכות קה"ח כשהרמב"ם הודיע אותנו שיש עוד דין חדש בעבור שנים וזהו שמעברים מפני הצורך זהו כבר דין מיוחד בעבור שנים ולא שייך לקידוש החדש ולא להמצוה של החדש הזה לכם ולכן סובר הרמב"ם

כי על דין זה לא שייך גם הפסוק כי מציון תצא תורה וכו', ועל זה אומר הר"מ כי יש לנו עוד פסוק שדין עבור שנים מפני הצורך צריך להיות ביהודה וזה מפני טעם אחר שהשכינה בתוכה וזה מהפסוק לשכנו תדרשו ומדוקדק הלשון תדרשו שכאן העבור לא מפני שזהו דין התורה שמצוה לעבר אלא מפני שהצורך של בני ישראל דורש זה ודו"ק.
ורש"י ותוס' לשיטתייהו דלא סבירא להו חלוק זה צריכים לפירוש ראשון שלנו ודו"ק.

הרב מרדכי קרפנשפרונג

בענין אמירת הארון לעבד עשה עמי ואיני זנך

הרמב"ם בפ"ט מהל' עבדים הל' ז' פסק וז"ל, יכול הרב לומר לעבדו כנעני עשה עמי ואיני זנך, אלא ילך וישאל על הפתחים, ויתפרנס מן הצדקה, שישראל מצווים להחיות העבדים שביניהם, בד"א בעבדיו, שאין בי"ד נזקקין לגדולים לשמור ממונם, ואם לא יאכיל לעבדיו וישקם כראוי, הם יברחו או ימותו, ואדם חס על ממון עצמו יתר מכל אדם. אבל עבדים שהכניסה לו אשתו בתורת נכסי מלוג חייב במזונותיהן, שעמ"כ הכניסה אותם שאם לא יזון אותם ימותו או יברחו, הרי אינו חייב באחריותן, ומשיג עליו הראב"ד וז"ל, אבל עבדים שהכניסה לו אשתו וכו', עד שע"מ כן הכניסו וכו', א"א לא נתברר לי דבר זה שאם אמר הבעל איני עובד ואיני זן יכול הוא לעשות עכ"ל. ויש לעיין בהשגת הראב"ד, הלא הרמב"ם אומר רק שאינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, אבל איני עובד ואיני זן יודה לזה. וגם הכס"מ כתב וז"ל, וי"ל שרבינו יודה בכך, ולא איירי אלא באומר עשה עמי ואיני זנך, כמו שכתב בתחילת הבבא. עכ"ל. וגם הב"ח הקשה כן על הראב"ד בטור יו"ד סי' רס"ז עיי"ש.

ועוד יש להבין, הנה הגמ' בגיטין י"ב: מסיק שם מדברי ר' יוחנן שהאדון יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, וכן פסקינן. והקשו שם בתוס' בד"ה ש"מ וכו' וז"ל, וא"ת ר' יוחנן היכי מוקי פלוגתייהו דרשב"ג רבון דלעיל, דלא מצי למימר דפליגי דמר סבר יכול, ומר סבר אינו יכול, כדפריך לעיל. ואי כדאסקינן לעיל, דאמר צא מעשה ידיך במזונותיך ובשני בצורת לא ספיק

וכו', א"כ לכו"ע אינו יכול. וי"ל דאע"ג דבשאר שנים יכול, בשני בצורת אינו יכול, דבשאר שנים ימצא מרחמים יותר כשיחזור על הפתחים מבשני בצורת. עכ"ל.

חזינן מדברי התוס', דאפי' אליבא דהילכתא, דפסקינן שיכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך, זהו דוקא בשאר שנים, אבל בשני בצורת אינו יכול, וכן מחלקים הרבה ראשונים, הרשב"א והרא"ש והטור. אבל הרמב"ם וגם הרי"ף אינם מחלקים שאר שנים משני בצורת, ומוכח מסתימת לשונם שפוסקים שתמיד יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך, א"כ לשיטתם יש להבין קושיית התוס', איך מוקי ר' יוחנן פלוגתייהו של רשב"ג ורבנן. וגם צריך ביאור בטעם מחלקותם אם בשני בצורת יכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, או לא.

והנראה בזה, עיין בגיטין יב. מסיק שם הגמ', דרב סובר שאין הרב יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך. ור' יוחנן סובר שיכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך. וטעם המחלוקת אפשר לבאר, רב סובר שאין הרב יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך ס"ל, שיש חיוב מצד הדין לזון עבדיו, וחיוב זה או מדאורייתא הוא דגמרינן לה לה מאשה, עיין בפני יהושע בסוגיא זו. או שהחיוב מדין תקנת חכמים, שתקנו תקנה בשביל העבד, אחרי שעובד את רבו, ואין לו ממה להתפרנס, תקנו שהאדון מחויב לזונה, הילכך כיון שמחויב מן הדין לזונה, אין יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך. אבל ר' יוחנן ס"ל, דליכא חיוב על האדון לזונה מצד הדין, ולהלן נבאר טעם הדבר מדוע ליכא חיוב על האדון לזונה, לכן ס"ל שיכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך.

הנה גבי עבדי נכסי מלוג, מוכח ממתניתין יבמות סו. שהרב מחויב לזונם, כדקתני שם אעפ"י שהוא חייב במזונותן וכו', משמע מלשון זה שמחויב מן הדין לזונם, אלא שיש לחקור בטעמא של חיוב זה, אם מדין תקנת חכמים הוא, כלומר אחרי שמעשה ידיהם שייך לבעל והוא אוכל פירות, כדין כל נכסי מלוג שאוכל פירותיהן, בשביל זה תקנו חכמים לזונם, ואם לא היה אוכל פירות לא היו מתקנים לזונם, כיון דלית ליה מן העבדים כלום, וליכא שום טעם לתקן תקנה של מזונות, אבל כיון שאוכל פירות כדין נכסי מלוג, תקנו בשביל האשה לזונם, אף דקיי"ל שבעבדיו ליכא חיוב על הבעלים לזונם, אבל זהו דוקא בעבדיו, שמצד דינא של עבדים ליכא חיוב לזונם, אבל בעבדי מלוג, אין חיוב זה מצד דינא של עבדים, אלא מצד האשה שבשביל טובתה כדי שלא יברחו או לא ימותו, תקנו חכמים לזונם. או דילמא שהחיוב לזונם אין זה מדין תקנת חכמים, אלא מדין תנאי, כלומר בעת שהכניסה העבדים לרשותו, הכניסה ע"מ כן כדי לזונם, ואם לא יזונם יברחו או ימותו. וזה פשוט אם

החיוב הוא מדין תנאי, או אפילו אינו אוכל פירות, ג"כ אמרינן שעל תנאי זה הכניסם לרשותו כדי לזונם, כי כונת התנאי היא שתהא בטוחה עם עבדיה, ואם לא יזונם אינה בטוחה בהם שיברחו או ימותו.

והנפק"מ יהא בזה, דזה ודאי לפי שני הצדדים של החקירה, אינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, כיון שמחויב לזונם מצד הדין, אינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, וכמו שביארנו לעיל, אליבא דמ"ד שסובר דבעבדיו אינו יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, מפני שמחויב לזונם מצד הדין, כמו"כ הכא גבי עבדי מלוג כיון שמחויב לזונם מצד הדין, אינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך. אלא הנפק"מ יהא אם יכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך היכא דלא ספיק. היכא דספיק יכול בודאי לומר צא מעשה ידיך במזונותיך, שאין לעבדים יתרון מן האשה עצמה, שהדין הוא שיכול לומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך, כמו"כ ודאי הדין הוא שיכול לומר לעבדי מלוג צא מעשה ידיך במזונותיך היכא דספיק, כי או היא בטוחה בהם אפילו בלי מזונות. אבל היכא דלא ספיק אם יכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך, זה תלוי בחקירה הנ"ל. אם נאמר שהחיוב מזונות מדין תקנת חכמים, כלומר כיון שהבעל אוכל פירותיהם כדין נכסי מלוג, תקנו חכמים בשביל האשה לזונם, או הדין הוא שיכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך, כיון שכל התקנה בשביל פירות היא, לכן באופן שאינו רוצה לאכול הפירות, לא תקנו, הילכך הדין הוא שיכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך. אבל אם נאמר שהחיוב מזונות על האדון משום תנאי הוא, שעמ"כ הכניסם כדי לזונם, ותהא בטוחה בהם שלא יברחו וכו', אז הדין הוא שלא יוכל לומר צא מעשה ידיך במזונותיך, כי אופן התנאי הוא, שאפילו לא יאכל פירותיהם ג"כ יזון אותם, כדי שתהא בטוחה בהם, לכן הדין הוא שאינו יכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך, וצריך לקיים התנאי.

הנה מדברי הרמב"ם מוכח בפ"י שסובר, הא שמחויב האדון לזון לעבדי מלוג, משום תנאי הוא, שכתב בהל' הנ"ל ז"ל, אבל עבדים שהכניסה לו אשתו בתורת נכסי מלוג חייב במזונותיהם שע"מ כן הכניסה אותם, שאם לא יזון אותם ימותו ויברחו והרי אינו חייב באחריותן עכ"ל. חזינן בפ"י שסובר הא שמחויב האדון במזונותיהם, זהו משום תנאי, שע"מ כן הכניסם שיזונם, א"כ אליבא דידיה הדין הוא, שאינו יכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך כדביארנו. לפי"ז משיג שפיר הראב"ד, לא נתברר לי דבר זה, שאם אמר הבעל איני עובד ואיני זן יכול הוא לעשות. ומדברי הרמב"ם מוכח, שאינו יכול לומר איני עובד ואיני זן, כדביארנו, אם החיוב משום תנאי הוא, אינו יכול לומר צא מעשה ידיך במזונותיך. א"כ נסתלקה הקושיא, שזוהי ג"כ קושיית הב"ח בכונת השגת הראב"ד,

הלא בדין זה של לומר איני עובד ואיני זן יודה הרמב"ם, אבל לפי הנ"ל, משיג שפיר, והשגתו היא, שאי אפשר לומר, ששיטת הרמב"ם היא, רק שאינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, אבל צא מעשה ידיך במזונותיך מודה הרמב"ם שיכול לומר, וכמו שכתבו באמת הכס"מ והב"ח, ע"ו משיג, הלא מדברי הרמב"ם מוכח שאפילו צא מעשה ידיך במזונותיך אינו יכול לומר, מזה שכתב שהחיוב בזונות על הבעל לעבדי מלוג משום תנאי הוא, וכמו שביארנו לעיל. וזוהי כנתו של הראב"ד, לא נתברר לי דבר זה, דודאי צא מעשה ידיך במזונותיך יכול לומר.

ועכשיו נבאר מחלוקת הראשונים, אם בשני בצורת יכול לומר עשה עמי ואיני זנך או לא, התוס' והרשב"א הרא"ש והטור סברי הא דפסקינן שיכול האדון לומר עשה עמי ואיני זנך, זה דוקא בשאר שנים, אבל בשני בצורת אינו יכול. הרי"ף והרמב"ם סברי שאפילו בשני בצורת יכול לומר עשה עמי ואיני זנך. וגם קשה עליהם איך ילמדו אליבא דר' ויחנן, המחלוקת של רשב"ג ורבנן, ממה שהתוס' מביאים ראיה לשיטתם.

הנה לעיל אמרנו, לפי שיטה זו שיכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, הטעם הוא, משום דליכא חיוב על האדון לזון את עבדיו. יש לעיין בשביל איזה טעם אין חיוב עליו לזונם, אם בשביל שהעבד יכול בעצמו להתפרנס, בזה שיחזור על הפתחים ויתפרנס מן הצדקה. או י"ל דאיה"נ אם אין לעבד להתפרנס רק מזה שיחזור על הפתחים, היה מוטל על האדון לזונם, אלא הטעם הוא שאין מן הצורך להטיל חיוב לזון עבדיו, כי בודאי אפילו בלי חיוב יזון אותם, משום שאדם חס על ממונו, ואם לא יזון אותם, יברחו או ימתו, לכן אין מן הצורך להטיל עליו חיוב לזונם, שבודאי יזון להם, מפני שיחוס על ממונו.

והנפק"מ בין שני הטעמים הנ"ל יהא, אם בשני בצורת יכול לומר עשה עמי ואיני זנך או לא. אם נאמר שהטעם הוא, מה שאין חיוב לזונם, בשביל שהעבד בעצמו יכול להתפרנס, בזה שיחזור על הפתחים ויתפרנס מן הצדקה, טעם זה שייך דוקא בשאר שנים, שאז מצויים מרחמים עליו כשיחזור על הפתחים, אבל בשני בצורת אין מצויים מרחמים אפילו כשיחזור על הפתחים, אז באופן זה יש חיוב על האדון לזונם, לכן בשני בצורת כיון שיש עליו חיוב לזונם מצד הדין, הדין הוא שאין יכול לומר עשה עמי ואיני זנך. אבל אם נאמר שהטעם הוא, מה שאין חיוב על האדון לזונם, מפני שאין מן הצורך להטיל עליו חיוב מזונות, שבודאי אפי' בלי חיוב יזון אותם, מפני שאדם חס על ממונו, ומשגיח שהעבדים לא יברחו או לא ימותו, לפי"ז אין חילוק בין שאר שנים לשני בצורת, שתמיד חס על ממונו, ואפי' בשני בצורת

יזון אותם, לכן יכול לומר אפי' בשני בצורת עשה עמי ואיני זנך, כיון דליכא חיוב מזונות עליו, ואם הוא בעצמו אינו חס, מי יחוס עליו.

ובזה תלוי' המחלוקת הנ"ל, התוס' והרשב"א הרא"ש והטור סברי, הא דליכא חיוב על האדון לזונם, מפני שהעבד בעצמו יכול להתפרנס שיחזור על הפתחים, לכן סברי דדוקא בשאר שנים יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, כי אז יכול העבד להתפרנס עצמו, בזה שיחזור על הפתחים, ואז מצויים מרחמים. אבל בשני בצורת אפי' כשיחזור על הפתחים לא יוכל העבד להתפרנס עצמו שאין מצויים מרחמים, ובאופן זה רמי חיוב על האדון לזונם, לכן סברי שפיר שבשני בצורת אין יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, כי אז יש חיוב עליו לזונם, ובאופן שיש חיוב, הדין הוא שאינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך.

אבל הרי"ף והרמב"ם סברי, הא דליכא חיוב על האדון לזונם, משום שאין מן הצורך להטיל עליו חיוב, שאפי' בלי חיוב יזון אותם, מפני שאדם חס על ממונו ומשגיח עליהם שלא יברחו או לא ימותו, וכן מוכח בפ' מדברי הרמב"ם שכתב בהל' הנ"ל, בד"א בעבדיו, שאין בי"ד נזקקין לגדולים לשמור ממונם, ואם לא יאכיל לעבדיו וישקם כראוי, הם יברחו או ימותו, ואדם חס על ממונו עצמו יתר מכל אדם עכ"ל. חזינן בפ' שסובר, הא דליכא חיוב עליו לזונם, מפני שבודאי יזון להם, שאדם חס על ממונו, ואם לא יאכילם או ישקם כראוי, יברחו או ימותו, לכן בשביל טעם זה אין חילוק בין שאר שנים לשני בצורת, כי תמיד חס אדם על ממונו, אפי' בשני בצורת, לכן סברי, שאפי' בשני בצורת יכול לומר עשה עמי ואיני זנך.

אבל זה תמוה על הרמב"ם, ממה שהתוס' מביאים ראי', ואיך ילמדו אליבא דר' יוחנן המחלוקת של רשב"ג ורבנן. דא"א לומר דפליגי דמר סבר יכול, ומר סבר אינו יכול כדפריך לעיל וכו', עיי"ש בתוס'.

ואפשר לומר, הנה לפי התוס' שפירשו דאע"ג שבשאר שנים יכול, אבל בשני בצורת אינו יכול, הביאור לדידהו, דר' יוחנן לא ילמוד שהמחלוקת בין רשב"ג ורבנן היא בצא מעשה ידיך במזונותיך, וכולם סברי שאינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, אלא להיפך, כולם סברי שיכול לומר עשה עמי ואיני זנך, ומחלקותם היא, אם בשני בצורת יכול לומר עשה עמי ואיני זנך או לא. רשב"ג סובר שאינו יכול, ורבנן סברי שיכול. אפשר לומר שגם הרי"ף והרמב"ם ילמדו כן, שכולם סברי שיכול לומר עשה עמי ואיני זנך, אלא מחלקותם אם בשני בצורת יכול לומר או לא, ומחלקותם תלוי' בחקירה הנ"ל, בשביל איזה טעם לא הוטל חיוב מזונות על האדון, אם בשביל שהעבד יכול להתפרנס עצמו, בזה שיחזור על הפתחים ויתפרנס מן הצדקה, או משום שאין מן הצורך להטיל עליו חיוב, כי בודאי יזון אותם, שיחוס על ממונו. רשב"ג סובר, הא דליכא חיוב על האדון לזונם, מפני שהעבד יכול להתפרנס עצמו,

שיחזור על הפתחים ויתפרנס מן הצדקה, לכן סובר בדוקא בשאר שנים יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, משום שבשאר שנים יוכל להתפרנס עצמו בזה שיחזור על הפתחים, וימצא מרחמים עליו, אבל בשני בצורת, לא יוכל להתפרנס עצמו אפילו שיחזור על הפתחים, כי אז לא ימצא מרחמים, ובאופן זה יש חיוב על האדון לזונם מצד הדין, לכן סובר שבשני בצורת אינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, אבל חכמים סברי, הא דליכא חיוב עליו לזונם, מפני שין מן הצורך להטיל עליו חיוב, שבודאי יזון אותם מעצמו, כי יחוס על ממונו, לכן סברי שאפי' בשני בצורת, יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, מפני שגם בשני בצורת יחוס עליהם ויזונם, לכן יכול תמיד לומר עשה עמי ואיני זנך. אלא המחלוקת של הראשונים היא רק בפסק הלכה, התוס' והרשב"א הרא"ש והטור, פוסקים כרשב"ג, דדוקא בשאר שנים יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, אבל בשני בצורת אינו יכול לומר, לכן מחלקים שאר שנים משני בצורת, אבל הרי"ף והרמב"ם פוסקים כחכמים, שגם בשני בצורת יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, כדביארנו. לכן אינם מחלקים שאר שנים משני בצורת, ופסקו בלישנא דסתמא, משום ששיטתם היא, שתמיד יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך כחכמים.

הרב אברהם אהרן שאצקעס

בענין מעילה

רמב"ם פ"ב מה' מעילה הל' ה': וכן פרה אדומה מועלין בה משהוקדשה עד שתעשה אפר אע"פ שהיא כקדשי בדק הבית הרי נאמר בה חטאת היא. ותמה הכ"מ דמאי אע"פ אטו קדשי בדק הבית מי לא מועלין בהן? ונדחק בזה.

והג"ל בביאור דברי הרמב"ם דהנה בכל מעילה דקדשי בדק הבית הוא משום דחזי לפדיון ובר דמים הוא אבל בשאינו ראוי לפדיון ליכא מעילה בקדשי בדק הבית, ולפי"ז לפי דקיי"ל בפרה אדומה כרבנן דסבירא להו בב"ק ע"ז ע"א דמשנשחטה על גבי מערכתה אין לה פדיה עולמית וכדפסק הרמב"ם פ"א מה' פרה אדומה הל' ט' א"כ משנשחטה שוב אי אפשר לפדותה ואינה בר דמים ממילא היה להיות הדין דליכא מעילה, ואף שפירש רש"י בשבועות ד' י"א ע"ב דהא דלרבנן אינה נפדית לאחר שחיטה הוא מדרבנן משום דגנאי הוא להקדש ונמצא דמדאורייתא בר דמים היא ושייך מעילה מה"ת. אבל כבר כתבו התוס' בפסחים כ"ט ע"א דהא דאמרינן דלמ"ד אין

פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ומשום הכי אין מועלין אף דהא דאין פודין להאכילן לכלבים הוא רק דרבנן מ"מ כיון דמדרבנן אסור לפדות לאו בר דמים הוא ושוב ליכא מעילה מן התורה.

ומרש"י מעילה י"ב ע"א נראה דסבירא ליה ג"כ כסברת התוס' הנ"ל דהא דאמרינן שם קדשים שמתו יצאו ממעילה מה"ת פירש רש"י דהוא משום דלאו קדשי ד' נינהו וקדושת דמים נמי לית בהו דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. הרי מבואר ג"כ דמצד איסור דרבנן דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ליכא מעילה מן התורה. ולהכי אף דסבירא ליה לרש"י בשבועות שהבאנו לעיל דהא דאין פודין לרבנן משנשחטה הוא מדרבנן משום דגנאי הוא להקדש שוב ליכא מעילה אף מן התורה כסברת תוס' הנ"ל. וממילא בפרה אדומה לאחר שנשחטה דאף דהא דאין פודין אותה הוא רק מדרבנן מ"מ שוב לאו בר דמים היא וליכא מעילה מן התורה.

ועוד מצינו שיטת התוס' ב"ק ע"ז ע"ב דלרבנן אין לה לפרה פדיה מן התורה לאחר שנשחטה וממילא לאו בר דמים היא. אמנם הא דבעינן לחיוב מעילה שיהיה בר דמים הוא רק לענין מעילה מצד קדושת דמים דכיון דלאו בר דמים הוא דשוב לא הוי קדושת דמים וליכא מעילה וכסוגית הגמ' בפסחים ד' כ"ט ע"א. אבל במעילה דקדושת הגוף אינו תלוי כלל שיהיה בר דמים וכדמבואר להדיא בתוס' ישנים בכריתות י"ג ע"ב והוכיחו מהא דמועלין בנותר אף דלא שוה מידי והיינו משום דבקדושת הגוף לא בעינן שיהא בר דמים. ויעוין בנתיבות המשפט סי' כ"ח ס"ק ב' שכתב סברא זו מדנפשו והוא מבואר להדיא בתוס' ישנים הנ"ל.

ולפי זה מדויק שפיר לשון הרמב"ם שכתב וכן פרה אדומה מועלין בה משהוקדשה עד שתעשה אפר אע"פ שהיא כקדשי בדק הבית הרי נאמר בה חטאת היא. דהוא דכיון דפסק בפ"א מה' פרה אדומה כרבנן דאין לה פדיה לאחר שחיטה ממילא לאו בר דמים היא ואם נימא דפרה אין לה רק קדושת דמים הרי כיון שנשחטה אינה בר דמים, ולהכי הוכרח הרמב"ם לטעמיה דחטאת היא דיש לה דין קדושת הגוף ולא בעינן שיהא בר דמים ומועלין בה ככל קדושת הגוף דלא בעינן שיהא בר דמים.

והנה התוס' במנחות נ"א ע"ב הקשו למ"ל קרא דחטאת היא דמועלין בה תיפול דקדשי בה"ב היא? ותרצו דאצטריך קרא דיש בה מועל אחר מועל, ולסברתנו בשי' הרמב"ם שפיר אצטריך קרא למעילה גופא לאחר שנשחטה וכדכתבנו.

ומדברי תוס' הנ"ל מבואר דעל חיוב מעילה בפרה אף לאחר שנשחטה אין צריכין לקרא דחטאת היא, ויש להבין דעל מעילה לאחר שחיטה אי לאו קרא דחטאת היא וקדושתה היא רק קדושת דמים לא היה צריך להיות בה

מעילה כיון דאי אפשר לפדותה לאו בר דמים היא ממילא צריכין לקרא דחטאת היא דמועלין בה אף דאינה בר דמים ככל קדושת הגוף וכסברת הרמב"ם.

והנראה לי בביאור שיטת התוס' דסבירא להו דגם לאחר שחיטה שייך בה מעילה אף מצד קדושת דמים, דנהי דאי אפשר לפדותה וליקח דמים בפדיונה מ"מ שוה היא לצורך לעשות אפר הימנה ומשום זה נקרא שפיר בר דמים.

אמנם הנתיבות המשפט סי' קמ"ח העלה לדון בדבר שאינו יכול הניזק למוכרו וליקח דמים עבור החפץ ורק שוה הוא להניזק בעצמו אינו מקרי שוה דמים ואין המזיק חייב לשלם. ולפי"ז לכאורה היה ראוי להיות הדין גם במעילה היכא דאי אפשר לפדותה רק שוה להקדש בעצמו ליכא מעילה. כפי שכתבו התוס' בכתובות ל' ע"ב דחייב קרן וחומש במעילת הקדש אינו משום כפרה אלא משלם ממון שגזל הקדש, לפי"ז דין מזיק ומעילה שוין הן ולסברת הנה"מ היכא דאי אפשר לפדותה אף דשוה להקדש בעצמו ליכא מעילה. אבל עצם חידושו של הנה"מ צריך עיון דמה שהוכיח מב"ק ד' פ"ט ע"א דקאמר הגמרא דטובת הנאה לאשה הוי דאי ס"ד לבעל הוי לימרו לה עדים מאי אפסדתיך אי הוית מזבנת לה לטובת הנאה בעל הוה שקיל מינך. והקשה דאף אם נימא דטובת הנאה לבעל הוי וממילא אי אפשר לה למוכרה מ"מ שוה היא להאשה בעצמה. מוכח מזה דכל דבר שאי אפשר ליקח דמים עבורו אף דשוה לעצמו לא מקרי שוה דמים.

ולא אבין דכל עיקר דטובת הנאה שחייבים לשלם להאשה הוא דמצד שיכולה האשה למכור כתובתה ולקבל דמים בעד הספק הוי הספק חפצא של דמים וחייבים עליו מדין עדים זוממין, ואם נימא דטובת הנאה של בעל הוא ואין האשה יכולה לקבל דמים בעד הספק, שוב הספק אינו חפצא של דמים להאשה ואין עדים זוממין חייבים על עדותם.

אבל בדינו של הנה"מ שפיר י"ל כיון שהדבר שוה להניזק בעצמו אף דאינו יכול לקבל דמים הרי הוא דבר השוה ממון להניזק וחייבים עליו מדין מזיק ומדין עדים זוממין.

וגם מה שהוכיח מתוס' כתובות דף ל' ע"ב בסוגיא דתחב לו חבירו בבית הבליעה ויכול להוציא ע"י יהדחק שכתבו התוס' דלהכי פטור מדין מזיק משום דאינו שוה פרוטה אם יהדר דמאיס, והקשה הא מ"מ שוה הוא אצל האוכל שאינו נמאס אצלו אלא ודאי כיון שאין יכול ליקח דמים לא מקרי בר דמים לחייב עליו.

ותמוה דאף אם נימא דלא כנה"מ ואם שוה להניזק אף אם אינו שוה לכל העולם מקרי שוה דמים הוא רק בשוה להניזק אבל מה ששוה להמזיק

כיון דאינו שוה להניזק בודאי לא מקרי שוה דמים לחייב ולהכי פטור האוכל כיון דלהניזק אינו שוה פרוטה דאף אם יהדר האוכל אין מרויחין בעלים בכך דנמאס ואינו שוה פרוטה וכדהסבירו התוס' שם ולהכי פטור האוכל מלשלם מדין מזיק, אבל היכא דלגבי הניזק שוה פרוטה אף דלא יכול הניזק למוכרו ולקבל דמים מ"מ חייב המזיק, ובמק"א הארכתי בזה.

ולפי זה בפרה אדומה לאחר שחיטה ס"ל להתוס' כיון דנצרך עדיין לעשותה אפר הרי הוא שוה להקדש ואף דאין לה פדיה מ"מ כיון דשוה להקדש מקרי בר דמים ומועלין בה אף לאחר שחיטה ולהכי הוצרכו לתרץ דקרא דחטאת אתא לרבות מועל אחר מועל דלמעילה עצמה לאחר שחיטה לא צריך קרא.

וסברת הרמב"ם היא דהא דעדיין איכא צורך לעשותה אפר הוא צורך הצבור ואינו צורך גבוה ואינו ענין לדין מעילה ולדידיה הוצרך קרא דחטאת היא דמועלין אף לאחר שחיטה דאם מצד קדושת דמים ליכא מעילה כיון דאין לה פדיה ואינו שוה דמים, להכא אתא קרא דחטאת למימר דדינה כמו קדושת הגוף ואינו תלוי בשווי דמים.

ועיין בס' קרית ספר להמבי"ט על הרמב"ם שם שכתב והא דבעינן קרא למעילת פרה ולא נפקא לן מדהוי קדשי בדק הבית דמועלין בהם לכו"ע, היינו משום מועל אחר מועל דאינו אלא בבהמה וכלי שרת בלבד. רצונו להתאים שיטת הרמב"ם עם דברי התוס' במנחות שהזכרנו לעיל. ולפי שבארנו שיטת התוס' ושיטת הרמב"ם שונות הן, דשי' התוס' היא דלמעילה עצמה אין צריכין קרא דחטאת היא והוצרכו לתירוצן משום מועל אחר מועל, אבל שיטת הרמב"ם היא דצריך קרא גם למעילה עצמה אחר שחיטה, ואכמ"ל.

חדו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה

ישעיהו ביילין

בענין ביצה שנולדה ביו"ט וביצה נבילה וטרפה

גרס"ן בפ"ק דביצה דף ב. "ביצה שנולדה ב"ט, ב"ש אומרים תאכל, וב"ה אומרים לא תאכל". ומקשה בגמ' "במאי עסקינן אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה מאי טעמייהו דב"ה אוכלא דאפרת הוא אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מאי טעמייהו דב"ש מוקצה הוא". ומתרצת הגמ' "אמר רב נחמן לעולם בתרנגולת העומדת לגדל ביצים" וב"ש לית להו מוקצה וב"ה אית להו מוקצה וכו'.

ורבה מתרץ, "לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה וב"ט שחל להיות אחר השבת עסקינן ומשום הכנה וכו'". ומקשה הגמ' על רבה, "א"ל אביי אלא מעתה י"ט דעלמא תשתרי גזרה משום י"ט אחר השבת, שבת דעלמא תשתרי גזרה משום שבת אחר י"ט".

הראשונים מקשים, הא מהגמ' דף ב. משמע שהביצה נגררת אחר התרנגולת, א"כ מה שואלת הגמ' שבת דעלמא תשתרי, הא התרנגולת מוקצה מחמת איסור שחיטה? (ועיין בהרי"ף ונושא כליו). יש ג' שיטות בזה. שיטת הרמב"ן היא דאין איסור שחיטה עושה התרנגולת מוקצה. הר"ן והבעל המאור, שניהם סוברים, דאיסור שחיטה עושה מוקצה. אלא דהר"ן סובר, כיון שהתרנגולת עומדת לאכילה נחשבת אוכל וא"כ הביצה נמי אוכל היא והוי אוכל מאוכל. ומה שאין יכולים להגיע להביצה אין עושה אותה מוקצה. והבעל המאור חולק על זה, וסובר שאין הביצה נגררת אחר התרנגולת, אלא כשהגמ' שואלת לעיל אי תרנגולת העומדת לגדל ביצים מאי טעמייהו דב"ש מוקצה היא, הכוונה הוי שהביצה עומדת לגדל אפרוחים וא"כ היא מוקצה, ואם הביצה עומדת לאכילה אוכלא דאפרת הוא וקשה על ב"ה, ולשיטתו אין חילוק אם הביצה באה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים או מתרנגולת העומדת לאכילה.

האבני נזר סי' שכו מקשה על הר"ן והבעל המאור ממשנה בעדיות. פ"ה משנה א, ביצת נבילה כל שכמוה נמכרת בשוק ב"ש מתירין וב"ה אוסרין. ומשמע משם שהמחלוקת של ב"ש וב"ה תלוי' אם הביצה חלק של התרנגולת, דב"ש סוברים שאינה חלק מהתרנגולת ולכך הם מתירין, וב"ה אוסרין מפני שהם סוברים שהביצה כן חלק מהתרנגולת. וא"כ קשה על הר"ן איך אומר שאם התרנגולת עומדת לאכילה שמתרת הביצה, משום שהיא אוכל, הא על הביצה גם כן יש דין שחיטה כשהיא חלק מהתרנגולת, וא"כ מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא?

ועל הבעל המאור יקשה, דאמאי לא משגי דאיירי בתרנגולת העומדת לגדל ביצים והיא מוקצה, והביצה עומדת לאכילה, וא"כ לב"ה שזה חלק מהתרנגולת יאסר, אבל לב"ש מותרת שעומדת לאכילה? ע"כ תוכן קושיתו. וכל זה פלא לעניית דעתי, שהמשנה בעדיות אומרת שם דמחלוקת ב"ש וב"ה תלוי' "אי גזרינן אטו ביצת טריפה דכולי עלמא מודו דאסורה מפני שהיא גדילה באיסור", וא"כ כולי עלמא מודו דאין הביצה חלק של התרנגולת, ואין כאן קושיה לכתחילה.

אבל בכל זאת נוכל להקשות על הר"ן, אם סוברים שאין הביצה חלק מהתרנגולת, א"כ אפילו כשהתרנגולת עומדת לגדל ביצים יהיה מותר באכילה, דמה לי מאין באה אם היא אוכל, ויהי' כמו מאכל בקופה ואבד המפתח ויכולים להגיע שם בלי לעבור שום איסור, וגם כן יכולים לשאול על הבעל המאור אם הביצה חלק מהתרנגולת איך יכול לומר שאין העיקר מאין באה אלא למה עומדת, אלא רואים אנו מזה שהמחלוקת בין הר"ן והבעל המאור תלוי' אם הביצה חלק של התרנגולת, הר"ן סובר שהביצה כן חלק מהתרנגולת וא"כ אם עומדת לגדל ביצים אסור, אבל אם עומדת לאכילה מותרת להאכל, ולא יקשה קושית האבני נזר שהקשה שעל הביצה גם דין שחיטה, דהלא הסברנו לעיל דהמציאות של אי אפשר להגיע שם אין עושה מוקצה, דאין חסרון של הכנה דהלא מוכן הדבר אלא דאין יכול להגיע, והבעל המאור סובר דאין הביצה חלק מהתרנגולת, ולכך פסק דצריכים לראות למה עומדת הביצה, ואפשר לפרש את מחלוקת הר"ן והבעל המאור ככה, הגמ' אומרת בעדיות דביצת טריפה אסורה משום דגדילה באיסור דאמרינן שם דביצת נבילה דומה לה או דלמא אין דומה לה, על זה נחקור חקירה, כשהמשנה אומרת שגדילה באיסור, האם הפשט הוא שגדלה בדבר האסור ולכך יאסר או דלמא הפשט הוא שהגדילה היא גם כן איסור (לגבי אכילה), אם נלמד כהפשט הראשון שגדלה בדבר האסור א"כ אין הביצה אסורה מפני שהיא חלק של התרנגולת אלא מדין כל בבהמה, אבל אם נלמד כהפשט השני שגם הגדילה היא האיסור הפשט הוא משום שהיא גם כן חלק מהתרנגולת, וא"כ מהאי טעמא יאסר.

הר"ן יסבור כהפשט השני, והבעל המאור כהפשט הראשון. ולכך הר"ן אינו מחלק את הביצה מהתרנגולת, והבעל המאור מחלק אותה מהתרנגולת. ואפשר לחדש בזה לעניית דעתי שיש בחלוקת בין הר"ן והרז"ה בזה. הר"ן סובר שהאיסור בביצה הוא האיסור של התרנגולת, והרז"ה סובר שהאיסור בביצה רק משום כל בבהמה.

ועל דרך זה אפשר להסביר דברי תוס' בפ"ק דביצה דף ו: ד"ה ביצים גמורות וכו', "וקשה דהא אמרינן בעדיות (פ"ה משנה א) ביצת נבילה כל שכמוה נמכרת בשוק ב"ש מתירין וב"ה אוסרין והכא היכי מותר לאכלו בחלב, וי"ל דטעמא משום דבשר עוף בחלב מדרבנן ואפילו ב"ה מודו. וקשה דאמרינן בעירובין (דף סב: ושם) אפילו ביעתא בכותחא לא לשרי אינש במקום רביה מאי קמ"ל פשיטא והאיכא בסמוך רבי יעקב דאסר וי"ל דכ"ע מודו דביצים גמורות מותרות לאכלן בחלב וטעמא דב"ה דאסרי ביצת נבילה היינו משום דגזרינן אטו ביצת טריפה כדאמרינן בעדיות ומודים בביצת טריפה שהיא אסורה מפני שהיא גדילה באיסור". ועיין במהר"ם שם. והנה יקשה לכל מעיין מה סברו התוס' בההו"א הא גם הם ידעו המשנה שהביאו לכתחילה. והנה אפשר לומר דההו"א היא שגדילה באיסור הפשט הוא שהגדילה איסור והא אמרנו דביצת נבילה כמוה וא"כ איך נאמר שמותר לאכלן בחלב. והמסקנא סובר שגדילה באיסור הפשט הוא שגדילה בדבר האסור וזה רק גזירה וא"כ ביצת נבילה גם כן אין לומדים ממנה אלא שאסור. ואפשר דהתוס' יסברו או כהרמב"ן או כהבעל המאור.

ונוכל להקשות על הר"ן, הא לשיטתו יכולים להביא ראיה דביצים גמורות אסורות לאכלן בחלב, דהא הפשט של גדילה באיסור הוא שהגדילה היא האיסור? וי"ל דאין הכי נמי דביצת טריפה ונבילה אסורין לב"ה מהאי טעמא, אבל בכל זה לגבי מוקצה אמרנו דאינו מוצה משום שזה כמו שנולדה דאין עליה דין שחיטה דמה שאין יכולים להגיע שם אין עושה מוקצה, ואם כן לדין בשר וחלב גם כן יהיה הביצה כמו שנולדה. ועיין, ודו"ק.

בענין מוקצה והכנה דרבה

א.

ביצה דף ב' במשנה: ביצה שנולדה ביום טוב בית שמאי אומרים תאכל ובית הלל אומרים לא תאכל וכו'. גמ' במאי עסקינן אלימא בתרנגולת העומדת לאכילה מאי טעמייהו דבית הלל אוכלא דאפרת הוא. ופירש תוס', אוכל הנפרד מן האוכל הוא דהביצה שנולדה נפרדה היא מן התרנגולת ואי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה. — אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מאי טעמייהו דב"ש מוקצה הוא. ושם ע"ב, אלא אמר רבה לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה ובי"ט שחל להיות אחר שבת עסקינן ומשום הכנה דאמר רבה מאי דכתיב „והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו“ חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב ואין י"ט מכין לשבת ואין שבת מכינה לי"ט א"ל אביי אלא מעתה י"ט בעלמא תשתרי גזירה משום י"ט אחר השבת שבת דעלמא תשתרי גזירה משום שבת אחר י"ט, ע"ש.

עיינ בר"ן שהעיר על מה שהקשה הגמ' שבת דעלמא תשתרי ומשני גזירה משום שבת אחר י"ט והא התם התרנגולת מוקצה מחמת איסור שחיטה בשבת ואפילו הכי אי לאו משום גזירה הוי שרינן ביצתה והכא משמע דכיון שהתרנגולת מוקצה אף הביצה נגדרת אחריה. ותירץ הר"ן דכי פרכינן הכא מאי טעמייהו דב"ש מוקצה הוא מדין נולד אתינן לה דכל שהוא נולד ודאי כולי עלמא מודו דאסור והכא נולד גמור חשבינן ליה דכיון דתרנגולת עומדת לגדל ביצים יצתה מתורת אוכל לגמרי וביצה שלה אע"פ שהוא אוכל גמור על כרחך נולד הוא ומיתסר, אבל תרנגולת העומדת לאכילה, משום איסור שבת לא יצתה מתורת אוכל דאיסורא הוא דרביעי עלויה כאריה בעלמא הלכך לא מיתסר משום מוקצה אלא היא דאסירא אבל ביצתה מעולם שריא, ע"ש. וגם כן אתי שפיר לשיטת הרמב"ן שאמר שאפילו התרנגולת בעצמה אינה מוקצה ומותרת אם נסתלק האיסור שחיטה ולא יעבור על איסור שבת ואם יש היכי תמצא שיכול לאכול התרנגולת בלי לעבור איסור שבת אפילו היא בעצמה מותרת וכל שכן הביצה שאין עליה איסור שחיטה בשבת אפילו לכתחילה. ולשיטת הבעל המאור כל שכן דאתי שפיר שאמר שאפילו שיש דין מוקצה על התרנגולת כגון שעומדת לגדל ביצים הביצה אינה נאסרה

מעולם אלא דוקא אי הביצה גופא עומדת לגדל תרנגולים ובתרנגולת העומדת לאכילה ודאי הביצה עומדת לאכילה.

לפענ"ד קושית הר"ן שהקשה אהא דמקשה הגמ' שבת דעלמא תשתרי מפני שהתרנגולת מוקצה מחמת איסור שחיטה בשבת והביצה נגדרת אחריה, עדיין קשה על התוס' שכתבו שהטעם של אוכלא דאפרת הוא הוא משום אי בעי שחיט לה ואכל כל שבגוה, הרי לך דאפילו בביצה שנולדה מתרנגולת העומדת לאכילה ההיתר הוא רק משום דאי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה האי אי לא היה יכול לשוחטה כמו בשבת היתה הביצה אסורה מטעם נולד וא"כ האיך יפרשו התוס' קושית הגמ' שבת בעלמא תשתרי, הא בשבת אי אפשר לשוחטה ולא שייך לומר דאי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה, וצ"ע.

ב.

בהקדמת המאירי על ענין מוקצה לתירוצו של רב נחמן על מחלוקת בית שמאי ובית הלל, כתוב שהטעם שהמשנה מדברת ביום טוב ולא בשבת משום דבשבת אסירא לכולהו דהא אמה מוקצה שאין ראוי לשוחטה והווי ביציה מוקצין אגבה, עכ"ל.

וקשה לי שזהו כנגד סוגית הגמרא שאמר לרב נחמן דלביית הלל ביום טוב יש בו דין מוקצה משום דקיל ואתי לזלזולי ביה אבל בשבת אין בה דין מוקצה כיון דחמירא ולא אתי לזלזולי בה, והיכי כתב המאירי שבשבת יש דין מוקצה מחמת איסור שחיטה לכולהו ואפילו אליבא דבית הלל, וצ"ע.

יצחק מאיר גודמאן, יעקב יצחקי

הערות בהל' שחיטה, סימן א'

א

ט"ו א' בהג"ה — וי"א שאין לסמוך על החזקה אלא בדיעבד אבל לכתחילי אין לסמוך על החזקה במקום דיכולין לבררו, ומביא מקורו מהמרדכי, והגהת אשר"י ועוד, ובאמת שיטתם היא, שמי ששחט כבר הבהמה, ואין אנו יודעים אם הוא מומחה, אף שעומד עדיין לפנינו, א"צ עוד לבדוק אותו כלל, דזה נקרא כבדיעבד כיון שכבר שחט, (וכן היא בגר"א כאן), וא"כ, משמע, מכיון שסתם דבריו, שגם רמ"א מודה להם בזה, דרק אם לא שחט עדיין צריך לבדוק אותו, ואח"כ לעולם א"צ אף שישנו לפנינו.

ובסעי' ב' בהג"ה, כתב רמ"א, וז"ל: ואם שחט, וליתיה קמן למבדקיה, מ"מ יבדקו בסימנים וכו'. הרי להדיה משמע כאן, דאם עדיין ישנו לפנינו, צריך לבדוק אותו שפיר בהל' שחיטה ובדיקה. ולמה לא נאמר שכיון שכבר שחט ובדיעבד הוא, צריך לחזוק אותו למומחה ששחט שפיר ובדק הסימנים בעצמו, וא"כ א"צ כלום, אף שעומד לפנינו, כמו שיצאה לנו שיטתו בסעי' א'. ולכאור', היה מוכרח לאמר, שרמ"א לא פסק לגמרי כשיטתם בסעי' א' אלא לחומר', דהיינו, דלכתחיל' יבדקו אותו קודם השחיט', ולא נסמוך על בדיקה אחר שחיטה. אבל, אם שחט כבר בלי בדיקה, מודה רמ"א לשאר פוסקים שהמחבר פסק כמותם, שצריך לכתחיל' לבדוק אותו אם הוא לפנינו. ונמצא שרמא תפס חומרות של ב' השיטות בזה.

או י"ל שאין כן. דבסעי' א', מתעסק הרמ"א בענין, מצד ההלכ' של רוב מצוין, קודם שתיקנו שכל שוחט תהי' לו קבלה להראות שהוא מומחה, וא"כ מצד הלכ' של הרוב, פסק לגמרי כהאור זרוע, שאם שחט כבר, הוא מוחזק למומחה, וא"צ בדיקה אף אם עומד לפנינו. אבל עכשו שתיקנו כבר שצריכין קבלה, אלא השוחט אין לו קבלה, כיון שבמקומו אין נוהגין לתת קבלה, שכן מיירי רמ"א בסעי' ב', כמו שכותב בהדי', א"כ לא סמכינן על הרוב כל כמה דאפשר לברר יותר, לפיכך אם עדיין עומד לפנינו צריך למיבדקיה, דמוה שאנו נוהגין בזמננו ליטול קבלה, מוכרח שאין רוצין לסמוך על הרוב אלא אם אי אפשר באופן אחר. לפיכך אף השוחט במקום שלא נהגו בנתינת קבלה, ג"כ צריך לברר כ"כ דאפשר, ואדרב', אם הוא במקום שנוהגים בקבלה, אין ענין בדיקה כלל, דאם ידוע שאין לו קבלה, שחיטתו פסולה לגמרי, ואם אין ידוע והלך לו, כבר פסק רמ"א בסעי' א' דא"צ שום בדיקה, דכיון ששחט ודאי קבל קבלה.

ב

עוד, בסעי' א', בהג"ה — אם בדקו שוחט, ואין יודע, אם נטל פעם אחת קבלה, אין מטריפין למפרע מה ששחט, דאמרינן השתא הוא דאתרע. הט"ו מאריך עליו בזה, להוכיח שהלכ' זו דומה לדין מקוה שנמצאת חסרה, שמטמאין כל טהרות שנעשו על גבה למפרע, משום חסר ואתאי, וגם כאן דרך אדם לשכוח הלכות לאט לאט, לפיכך א"א לאמר השת' הוא דאתרע. וגם בסכין בדוקה, שלא בדקו אותה אחר שחיטה, ועכשו נמצא פגומה, פסקינן כר"ח להתיר הבהמה רק אם שיבר עצמות אח"כ, אבל אל"כ אסרינן דשמא נפגמה בעור, וא"כ גם כאן בשוחט זה, צריך לחשוש ששכח מכבר ימים, ומטרפינן כל שחיטותיו למפרע, כ"כ שיש להסתפק שלא ידע ההלכות. ובנקה"כ דוחה דברי הט"ו, ותוכן כונתו הוא, שבמקוה ובסכין אין אלא חוסה גרידה של המקוה או הסכין, ואין שם רוב אחר כלל, לפיכך אסרינן.

אבל כאן לא רק שיש לשוחט חזקה מצד הקבלה, אלא גם הרוב מסייע לו, מצד רוב המצוין אצל שחיטה מומחין, ובוה שפיר יש לאמר דהשת' הוא דאיתרע, וצדק הרמ"א, ומוסיף עוד סברות לחלוק.

ונראה, שיש לחלוק על עיקר סברתו בזה. דאין לטעון דכאן יש רוב וחזקה יחד כלל. דהא אין הרוב המצוין פועל כאן לגמרי, דהא יש לו קבלה. דהרוב מוכיח, דעל מי שיש להסתפק בו אם הוא מומחה, אמרינן שהוא מהרוב מומחין, כיון שהולך לשחוט, ומי צריך לרוב זה, הא אין שום ספק בשוחט זה לגמרי, דיש לו קבלה שמראה שהוא ודאי מומחה, ואין הוא צריך לשום רוב, ועכשיו שראינו ששכח ההלכות, ואין הקבלה שלו מועילה לו, כ"ש שאין מעלה נתוסף ע"י הרוב, שכמו שנדחה חזקתו משום ריעותא שנמצא בו עכשו ששכח, כ"ש שנדחה ממנו הרוב ג"כ, שלעולם לא נצרכנו לפסוק הרוב בו לגמרי, שהית' לו הוכחה יותר משובחת להראות שהוא מומחה. וא"כ, מצד סברא זו, היה נראה להצדיק דברי הט"ז שמדמה דין זה לדין מקוה שנמצאת חסרה.

ג

סע' ד' — המחבר מבאר ההלכות בענין של נאבדו או נגנבו גדייו ומצאם שחוטים, דאם רוב ישראל מצוים שם, תלינן שישראל מצא, ונשחט כדאוי, דרוב המצוין בשחיטה מומחין, ובנגנב, אם רוב גנבי המקום הם ישראל, ג"כ מותר, דאף גנב אין חשוד על הנבילה. והש"ך הוסיף דבנאבד, אף אם רוב עכו"ם מצוים שם, ג"כ מותר, אם רוב הטבחים ישראל, דכיון דאין דרך לשחוט בהמה או עוף גדול רק ע"י טבח, אפי' מצאו עכו"ם, ילך אצל טבח לשחוט, וכיון שרוב טבחים ישראל, מותרת הבהמה.

ובתחילה, נתקשה לי, דאף בנגנב, למה מצרכינן דוקא רוב גנבי ישראל, למה לא נאמר ג"כ, דסוף סוף יבוא לטבח לשחוט, ותלוי ג"כ בטבחים, אם הרוב ישראל או לא, ואפי' רוב גנבי עכו"ם נתיר ברוב טבחי ישראל, ומצאתי, שהפמ"ג סקי"ט מתרץ ע"ז, במה שמסיים שם, וז"ל: ויראה לי, דבגניבה אין הולכין אחר רוב טבחים, דירא לילך אצל טבח, ע"כ. וא"כ, שפיר מתורץ, שאם נוכל להחזיק שהגנב היה עכו"ם, אמרינן שודאי שחט לעצמו בחשאי מפני יראתו שיתגלה לכל שהוא גנב, לפיכך צריך דוקא רוב גנבי ישראל.

אבל מ"מ, לפי סברא זו, קשה להבין, למה התרנו אף ברוב גנבי ישראל, דהא אמרינן הטעם משום, דאף החשוד על גניבה אין חשוד על נבילה. אבל לפי הפמ"ג, הלא הגנב ירא להוליך הבהמה לשום שוחט, ואין לו ברירא אלא לשחוט בעצמו בצנעה. ע"כ צ"ל, שמה שאמרנו דאין חשוד על נבילה, פירושו, שהוא עצמו שחט כהלכ', והיינו ע"י הכלל, שרוב המצוין בשחיטה מומחין הן. וא"כ, י"ל שכאן לא נלך בתר רוב זה. דרוב זה מברר, שמי שבא לשחוט

הוא ודאי מומחה, דאל"כ לא היה שוחט, וא"כ כל זה שייך אם בא מעצמו וברצונו. אבל אם, למשל, היינו טופסים אדם מן השוק, ומכריחים אותו לשחוט בהמה נגד רצונו, ומעשה השחיטה עצמה לא ראינו (דאל"כ כשר משום עומד ע"ג), האם היינו מתירין השחיטה משום הרוב? הא הוא אינו מן המצוין בשחיט' כלל, כיון שהכרחנו אותו לשחוט, ורוב מצוין נאמר רק אצל שוחטים ולא על כל קהל ישראל! וזה מבואר ביו"ד בהרב' מקומות. וא"כ, גם בגנב זה, לפי הפמ"ג, שירא להוליך הבהמה לאחר, ומוכרח לשחוט אותו מעצמו, איך נפסוק בו רוב זה, כיון שאין הוא ממש מהמצוין בשחיטה. ולכאור', גם יש להביא ראיה דלא ירא להוליך הבהמה לאחר.

דבסי' ב' ס"ו, מביא המחבר מחלוקת הרמב"ם עם שאר ראשונים, אם מומר לעבירה א' בתורה שלא להכעיס (חוץ מע"ז, שבת, ונבילות, שדיניהם שונה) מותר לשחוט לעצמו בלי שום עיכובים, או צריך בדיקת סכין קודם על ידינו. והקשו, לפי הרמב"ם שהתמיר, מהך הלכ' של רוב גנבי ישראל, דאם תלינן בגנב ישראל, נמצא שהוא מוחזק לגנב, וא"כ הוא מומר לגניבה, וצריך בדיקת סכין לרמב"ם, ואיך מתירין אנו אח"כ בנמצא' שחוט'. ותירצו, לרמב"ם, דאמרינן דאפשר נתן לאחר לשחוט, דאין ודאי שהוא עצמו שחט הבהמה.

ולתרץ דברים אלו לפי הפמ"ג, צ"ל, דעיקר כונתו היה לתרץ, באופן שהיו רוב גנבים עכו"ם. וע"ז כתב, כיון שאין עכו"ם צריך שחיטה כשרה, אלא סתם שאין דרכו לשחוט בתוך ביתו, והכל משתמשים בטבחי העיר, היינו דוקא אם לא גנב הבהמה, אבל אם גנב, אז חושש קצת שימצא בגניבתו, ושוחט לעצמו. אבל בגנב ישראל, שאין חשוד על נבילה, אז ודאי ימצא מי שהוא כשר לשחיטה, או, אם הוא עצמו מומחה, ישחוט לעצמו. אבל אין הוא ירא כל כך, שישחוט בעצמו אפי' אין יודע ההלכות ויאכל נבילה, דיש חזקה שאין חשוד בזה, וודאי ימצא אופן להכשיר הבהמה.

וכל זה, אפי' לשאר ראשונים אפשר צריך לאמר כן. דאף שהתירו מומר לדבר א' בלי שום בדיקת סכין כלל, ומשמע שסברו שהוא נכלל ברוב המצוין אם יבא לשחוט, מ"מ בגנב אפשר לא כן. והיינו, מטעם סבר' שהבאתי, דבענין שהוא מוכרח לשחוט בלי ברירא, לכאור' אין לאמר רוב מצוין. א"כ גם הם יודו, דלעיל מתירין אנו, בצירוף הסברא שאינו מוכרח לשחוט בעצמו דוקא, דאם אינו מומחה, לא יירא מלהוליך הבהמה לאחר שיודע לשחוט, דאין חשוד על נבילה, או ישחוט לעצמו, אם הוא מומחה.

ד

סע' ז' — בט"ז סקי"ז האריך לפרש דברי המחבר, שמתיר לאילם לשחוט לכתחיל' ע"י ברכת חברו, שסבר שבר' שחיטה היא בר' שבת והודי'

(כמו בברכת חתנים, לא לפי שיטת רמב"ם), ולפיכך כל אחד יכל לברך בשביל שוחט זה האילם, ואח"כ הוא ישחוט. ושאר אחרונים פי' בכונת המחבר, דאירי אם האחר ג"כ שוחט לעצמו, ומוציא גם שוחט זה, אבל אל"כ א"א לאחר לברך בשבילו. ופשוט, שלמדו שאין בר' שחיטה היא בר' שו"ה, אלא ברכת המתיר כמו ברכת עירובין, וא"א לאחר לברך בשבילו.

ולפי הט"ז, צריך להבין למה המחבר אסר במדבר ואין שומע לשחוט לכתחיל', הא יכל אחר לברך, כיון שהוא שו"ה, וע"י ברכת האחר הוא ישחוט. וע"כ צ"ל, שיפרש הט"ז, דאף בבר' שו"ה, צריך מי שעושה המעשה לשמוע הברכ' לכתחיל', לפיכך דוקא בשומע ואין מדבר, שייך לתקן שחיטה לכתחיל' בברכת שני, אבל לא במדבר וא"ש, שלא ישמע הברכה, לפיכך אין תקנה לכתחיל' להתיר לו ע"י ברכת שני.

ובאמת, יש סבר' לחלוק על דעה זו. די"ל, דרק בענין של שומע כעונה, והיינו בברכ' שאדם אומר מצד חיוב עצמו, והברכ' היא ברכתו ממש, י"ל שאם רוצה לצאת ע"י אחר, צריך ודאי לשמוע הברכ'. אבל בבר' שו"ה, דבאמת אין זו ברכת השוחט עצמו, דלפי הט"ז לא יהא אפי' הידור מצוה בשוחט פיקח שהוא יברך לכתחיל', שכל מי שרוצה מברך בשביל שוחט פיקח לכתחיל' (כמו בברכת חתנים, שמסדר קידושין מברך, ואין הידור שהחתן יאמר הברכות!), ונמצא שעיקר הענין הוא שתחול כאן ברכת שבח לה' על שהתיר לנו שחיטת בהמות, י"ל שאפי' השוחט עצמו לא ישמע הברכ', מ"מ יש כאן קיום ברכת שבח ע"י השני, ועכשו אפשר לו לשחוט.

מ"מ ראינו, שהט"ז לא סבר כן, ודעתו היא, שאף שלא תיקנו בשו"ה שהעושה המעשה דוקא יברך, מ"מ כיון שאמירת הברכ' סוף סוף בשבילו, צריך שיהא לו ג"כ השתתפות בברכ' ע"י ששומע הברכ'. וכמו בברכת החבורה, כמו זימון, שגם שם הענין הוא שיש כאן ברכ' אחת לכל החבורה, ולא ענין של שומע כעונה, ודאי שאם יושב שם אחד שאין שומע, לא נאמר שיצא בזימון זה ג"כ, וגם בשו"ה נאמר, שלכל הפחות, העושה המצוה צריך שישמע הברכ' כדי שתחול בשבילו, שנאמר שעכשיו יכול לילך לשחוט.

וא"כ, יש לחקור בדעת הט"ז, אם בדיעבד שחט מי שמדבר וא"ש, ע"י ברכת שני, אי נאמר שבדיעבד חלה ברכ' כאן על השחיטה, או נאמר שנחשב כשחיטה בלי ברכ' לגמרי. דהלא, לכאור' יש ב' שיטות במחבר, במה שהתיר שחיטתו בדיעבד, אפי' בינו לבין עצמו. הש"ך כותב משום שאין הברכה מעכבת. והרא"ש (מובא ביד אברהם) מפרש משום דלא יהא גרוע מלא השמיע לאזנו שיוצא בדיעבד, דהא זהו כל החסרון שלו שאין שומע ברכתו שמברך, לפיכך בדיעבד כשרה השחיטה. ומהנפק' מינ' שעושה היד אברהם בין ב' טעמים אלו, מבואר שמפרש כונת הש"ך, שאין ברכת חרש זה שוה לכלום,

ולפיכך התיר רק מטעם שאין הברכה מעכבת לגמרי. (טעמו לכאור', שמי שאין ראוי לשמיעה, שמיעה מעכבת.)

ולפי סברת הרא"ש, אין שייך חקירתנו. דאם החרש עצמו יוצא בדיעבד בברכתו, אין גריעות' יותר גם בברכה שני. דהא כיון דבבר' שו"ה ברור שאין הידור כלל שעושה המעשה יברך לעצמו, כמו שהוכחנו מבר' חתנים, א"כ מה איכפת לנו שמברך האחר — מצד אמירת הברכה, הוא מסוגל יותר לאמר ברכות משוחט זה שא"ש, ומצד שמיעת השוחט, סוף סוף לעולם אין שומע אפי' ברכת עצמו, ומ"מ אמרנו שיוצא בברכה עצמו. ואין החקירה אלא לדברי הש"ך, שהוא אין יוצא כלל בברכה עצמו, א"כ גם ע"י השני לא יצא, או אפשר שרק משום שהוא חסרון בו, שאמירתו לא כלום ומופקע מברכה משום שאין שומע, אבל האחר שכשר לאמר ברכות, גם כאן בדיעבד תחול ברכתו. אבל באמת נראה שגם הש"ך לא כון למה שפירש היד אברהם בכונתו. ולא כתב דבריו אלא לפי האמת, דאף אם שחט בדיעבד בלי שום ברכה כלל, ג"כ כשרה השחיטה, אבל יודה הש"ך שאם בירך יש חלות ברכה בדיעבד. דבאמת אין סברה לעשות מחל' בדבר זה, שכל האחרונים כתבו כסברת הרא"ש, ולא אמרו שיש כאן מחל' בדבר (עיי' דרכי תשובה כאן). דראינו חידוש יותר בחרש כזה, שהוא יכל להוציא אפי' אחרים בדיעבד בקריאת מגלה (רמב"ם, הל' מגלה פ"א ה"ב), לפי עיקר תירוץ של המחבר עצמו בספרו כסף משנה שם. וא"כ, למה נדקדק כ"כ בדברי הש"ך שלא לצורך, להעלות שהוא דעת יחיד בענין זה. וא"כ, כמו שיש חלות ברכה ע"י השוחט עצמו, כ"כ ודאי חלה גם ברכה ע"י שני.

וכ"ז אמרנו לפי הט"ז שהיא בר' שו"ה. דאם לשאר אחרונים שהיא בר' מתיר, לעולם אין לאחר לברך בשביל השוחט, אם לא שהאחר שוחט ג"כ. וכיון שמוסכם הוא כמעט מכל אחרונים לתפוס שיטת הש"ך בזה, שבר' שחיטה היא ברכת מתיר, לעולם אין לאחר לברך בשבילו, אם לא ששוחט ג"כ.

בענין מילה בצרעת

הגמרא בשבת (קלב:) יליף מקרא דמילה דוחה צרעת ופריך הגמרא (קלג.) הא למה לי קרא דבר שאין מתכוין הוא ומותר בלי קרא ומוקי שם רב משרשיא באומר אבי הבן לקוץ בהרת דבנו הוא קא מתכוין ופריך הגמרא ואי איכא אחר ליעבד אחר דאפשר לקיים שניהם ומשני הגמרא דליכא אחר. ומוכיח הגר"א מסוגיא זו דמצות האב למול את בנו יכול להתקיים על ידי שליח דאל"כ מה הקשה הגמרא ואי איכא אחר ליעבד אחר הא מצוה דוקא על האב למול את בנו אלא משמע דהמצוה מתקיים גם ע"י שליח. על קושית הגר"א כבר תירצו הברוך טעם ובית הלוי משום דתוס' כתב דזה דמילה דוחה צרעת אע"ג דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה משום דמילה נכרתו עליה י"ג בריתות, וכל זה בעיקר מצות מילה, אבל מצות האב הוי מצוה מיוחדת ואינה דוחה עשה ולא תעשה. ובביאור הגר"א צ"ל דמצות האב הוי תנאי בעיקר מצות מילה כמו שמוכח מתוס' מגילה כ. דעשה על האב מיקרי עשה שיש בו כרת, לכן יכול לדחות עשה ולא תעשה דצרעת. אמנם על דברי הגר"א קשה מידי אחריתא, דהא מצות האב מיקרי עשה שאינו שוה בכל ואיך יכול לדחות עשה דצרעת. ונ"ל דהנה הא דמילה מיקרי עשה שאינו שוה בכל הוא בשביל ב' טעמים, א) דרשה דאותו ולא אותה, ב) למ"ד דמילה שלא בזמנה אינו נימול אלא ביום מבואר בתוס' קידושין כט. דמיקרי מ"ע שהזמן גרמא.

ולפ"ז נראה לי לומר בדרך החידוד דב' הטעמים אינם שייכים לסוגיא זו. בגוף הלכה זו דאשה אינה מחויבת למול את בנה מקרא דאותו ולא אותה שמעתי חקירה מאת הגאון ר' ראובן גראזאוסקי שליט"א, אי פטור דאשה הוי כמו פטור שלה מכמה שאר מצוות, או אפשר דכיון דמצוה זו על האב פטורה האשה משום דלא מיקרי אב, אך הויא כמו אחר ומחויבת רק מצד ב"ד אבל לא בדין אב ואין זה פטור "אשה".

ונ"ל דהוי נ"מ לשני דברים, א) אם זה מיקרי עשה שאינו שוה בכל, דאם הפטור הוא ב"אשה" א"כ לא ניתן המצוה כ"א לזכרים ושפיר מיקרי אינו שוה בכל, אבל אם היא פטורה משום דהיא חשובה כמו אחרת ולא מיקרי אב א"כ לא שייך גבי אשה החפצא של מצוה זו דהא המצוה הוי רק על האב. וראיה לזה מהגמרא ביבמות דמוכח דעשה דיבום הוי עשה דשוה בכל אע"ג

דלשיטת אבודרהם הוי המצוה דוקא על היבם ולא על היבמה. וע"כ צ"ל משום דהיבמה אינה עושה המצוה דמה שהיא עושה לא הוי החפצא של המצוה אבל לא משום דמצוה זאת לא ניתנה לנשים.

אמנם מהגמרא בקידושין קשה לדברי, דמבואר שם דלאו דבל תשחית ליתא בנשים משום דלית להו זקן ומבואר ביבמות דלאו דהשחתת זקן מיקרי אינו שוה בכל. ולבאר זה אמרתי בדרך החידוד, דהנה אשה פטורה מלאו דהקפה אע"ג דיש לה פאות משום דכל שאינה בהשחתתה אינה בהקפה, א"כ השתא יכול ללמוד איפכא כל שאינה בהקפה אינה בהשחתתה, והשתא אשה פטורה מהשחתת זקן משום דאינה בהקפה א"כ מיקרי אינו שוה בכל דאיכא פטור בהגברא.

ונ"מ השני יהיה לענין מה שכתוב בשיטה מקובצת ב"ק פח אי עבד מחויב למול את בנו. והנה אם הפטור של אותו ולא אותה הוא משום דנשים פטורות א"כ ילפינן לה לה מאשה, אבל אם הפטור הוא משום דלא מיקרי אב אבל עבד מיקרי אב [דמילה אינה תלוי בבן של חייב רק בזרע], לכן חייב למול את בנו.

והנה בע"ז דף כז. נחלקו בגמרא אי אשה כשירה למול, והקשו בתוס' למ"ד אשה פסולה למה ליה קרא דאותו ולא אותה האיך היא מחויבת למול הלא המילה פסולה. ותירצו דה"א דמחויבת למול ע"י אחר. והקשו האחרונים לשיטת הסוברים דמצוה על האב ולא מהני שליחות או התעסקות למה לן קרא. וצ"ל דנ"מ לגבי עבד דאפילו למ"ד אשה פסולה מ"מ עבד כשר דמקרי בן ברית [כן מבואר בגר"א ביו"ד], א"כ בעי קרא דאשה פטורה כדי שנילף דעבד פטור ג"כ. וע"כ למ"ד דאשה פסולה צ"ל דהפטור הוא ב"אשה" דאי הפטור של אותו ולא אותה הוא משום דלא מקרי אב א"כ האיך יכולים למילף דעבד פטור דהא הרי איהו מקרי אב, ולענין אשה עצמה לא צריך קרא דאשה פסולה למול. וכל זה למ"ד אשה פסולה, אבל למ"ד אשה כשירה בעינן קרא לאשה עצמה אבל עבד אפשר דחייב למול את בנו כמו שכתוב בש"מ ב"ק. והיינו דאותו ולא אותה לא הוי פטור ב"אשה" אלא משום דלא הויא אב, א"כ מצוה זאת לא הוי עשה שאינו שוה בכל רק למ"ד אשה פסולה למול, א"כ אתי שפיר דקושית הגמרא בשבת הוא דימול אחר דאינו מתכוין, ואינו מתכוין מותר, והנה מ"ד בע"ז דאשה פסולה למול הוא רב, ורב סובר בשבת דף מ. דאינו מתכוין אסור א"כ רב לשיטתו ולא קשה כלל.

ובטעם השני דמילה מקרי עשה שאינו שוה בכל משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא למ"ד מילה שלא בזמנה אינו נימול אלא ביום, נראה לומר דהנה בגוף דבר זה אי מילה מקרי מעשהז"ג נחלקו התוס' והשאגת אריה. דכבר ידועה סברת הש"א דלא דמי מילה לתפילין, דתפילין איכא מצוה

חדשה בכל יום ואינו נוהג בלילה לכן מקרי מעשהו"ג. אבל מילה היא מצוה תמידית, א"כ מה דליכא מילה בלילה לא מיקרי דנפקע המצוה בזמן הזה. והנה נראה דדבר זה אי מילה הוי מעשהו"ג תלוי במחלוקת תנאים אי לילה זמן תפילין או לא. דהנה למ"ד לילה לאו זמן תפילין ילפינן דמעשהו"ג נשים פטורות מתפילין. ולמ"ד לילה זמן תפילין ילפינן דמ"ע שלא הזמן גרמא נשים הייבות מת"ת. א"כ אם רוצים אנו לדמות מילה לתפילין בודאי נכונים דברי הש"א. אבל אם רוצים אנו לדמות מילה לת"ת בודאי נכונים דברי התוס'. והנה בדברי התוס' שהקשו ל"ל קרא דאותו ולא אותה הא פטורות דהוי מעשהו"ג ותירצו דאתיא כמ"ד דמילה שלא בזמנה נימול בין ביום בין בלילה, הקשה המקנה הא הקושיא היא על הקרא, למה לן קרא, א"כ מאי תירצו התוס'. וע"כ צ"ל דקושית התוס' היא רק למ"ד לילה זמן תפילין וילפינן שלא הזמן גרמא מת"ת לכן פטורות ממילה. [לכן תירצו התוס' דאתיא כמ"ד נימול בלילה, דמ"ד לילה זמן תפילין סובר כמ"ד דשלא בזמנה נימול בלילה]. ולפ"ז אתי שפיר ולא קשה מה שכתבתי לעיל דמצות האב למול מקרי עשה שאינו שוה בכל דהוי מ"ע שהו"ג, דהנה המלוא הרועים הביא ראיות דר"ש סובר לילה לאו זמן תפילין, א"כ א"ש דקושית הגמרא בשבת הוא דימול אחר דאינו מתכוין וכתוב שם הניחא לר' יהודה דאינו מתכוין אסור, אלא לר"ש מאי איכא למימר, א"כ לר"ש לשיטתו דלילה לאו זמן תפילין וילפינן דנשים פטורות ממעשהו"ג מתפילין א"כ אם אנו רוצים לדמות מילה לתפילין בודאי נכונים דברי הש"א דמילה לא מיקרי זמן גרמא. א"כ ר"ש לשיטתו לא מקרי עשה שאינו שוה בכל, לכן עשה על האב יכול לדחות לאו ועשה דצרעת אי לא דמהני שליחות.

יהושע בצלאל וכפונגל

הנאה בקנינים

רמב"ם תחילת הלכות מכירה: "המקח אינו נקנה בדברים. אבל מצינו בגמרא השתנות רשות משפטית בלי מעשה קנין כגון: גמ' קידושין ט: "כמה אתה נותן לבנך כך וכך לבתך כך וכך עמדו וקדשו קנו". ורש"י שם: "דבההיא הנאה דקא מתחתני אהדדי גמרי ומקני". גמ' בבא בתרא קעג: לפרש במה ערב משתעבד: "בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעביד נפשיה". מאלו יש להוכיח שמן הדין אין צורך למעשה קנין כלל אלא שעל ידי

מעשה קנין נתגשם רצונם של בעלי הקנין שמן הסתם אין אנשים סומכים דעתם על דברים בעלמא. (ועיין בספר שם עולם או"ח סימן ז שמביא מקורות אחרים לדיעה זו.)

ועוד יש לדייק מן הרש"י בקידושין ומן הגמרא ב"ב דלעיל שלא די במה שהם רוצים לעשות הקנין אא"כ הם נהנים בעשייתה, דבגמרא ב"ב שם מובא דאסמכתא לא קניא אע"פ שרוצים לקנות אלא בכגון ערב משום דנהנה עיין שם.

וכן איתא בגמ' בבא מציעא מז. בקנין חליפין: "בהווא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ואקני ליה". ועיין רש"י שם.

וע"י זה יש להסביר גמרא קשה בענין קנין קידושין. גמ' קידושין ז. "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה".

והא הבאנו הגמ' ב"ב קעג: שאין ערב קונה אלא מחמת הנאה שמקבל והש"ע אבן העזר סימן כ"ט הלכות קידושין סובר שהמקדש מדין ערב צריך לומר: "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך". וא"כ מה אומר הגמ' בקידושין שם דלא מטי הנאה לידיה.

עוד קשה לפי הש"ע אם קידושיה משום הנאה שהיא מקבלת הא אין זה אלא שוה כסף כמו המקדש בהנאת מחילת מלוה והנאת קבלת אדם חשוב מתנה. ומה חידש הגמרא כאן בדין ערב.

גם לא מצינו ברש"י ביאור איך לשער הנאה זו לראות אם היא שוה פרוטה כדמצינו בהנאת מחילת מלוה רש"י ו: שם: "התקדשי בהנאה זו שאת הייתה נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך". ובהנאת קבלת אדם חשוב מתנה רש"י ז. שם: "שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה".

אלא נראה שיש ב' עניני הנאה: א. בתור שוה כסף דצריך שוה פרוטה באיסורים כגון לקנין קידושין ועבד עברי ולגזילה וגניבה. ב. הנאה שעל ידה מתגשם רצון ואין צריך שוה פרוטה וזה איתא בכל קנין וקנין וזהו דלא מטי הנאה לידיה כלומר שלא היה שם שיעור נתינת הנאה דנתתי כסף השדה קח ממני כלומר שוה פרוטה של הנאה. ואעפ"כ מקודשת ע"י הפרוטה הניתן לפלוני. וזהו החידוש שדין קידושי כסף הוא שצריכים שיהיה לה הנאה (שבכל הקנינים) ע"י השתנות רשות של שוה פרוטה, ולא דוקא שיהיה המקדש הנותן והמקודשת המקבל.

'וע"י זה יש לפרש סוגיות דתלוהו וזבין, תלוהו ויהיב, תלוהו ויהיב לאחרים. ועיינתי וראיתי שצריך עיון גדול.

בענין שכחה

הנני מקדיש מאמרי זה לעילוי נשמת אבא מארי הכ"מ איש טוב וישר יר"א מרבים קבע עתיו לתורה ומסר נפשו עליה ועל גידול בניו לתורה ויראה, שומר אמונים ונהגה מיגיע כפיו פור הוגו לצדקה וחסד להחזיק תורה ועומליה מהוד"ד אשר ב"ד אהרן ז"ל ששחל"ח ביום ג' שבט ה' תשט"ז. יהי שמו וזכרו ברוך.

תנן בפאה פ"ה מ"ז: העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל הבית שכחו ב"ה ולא שכחוהו פועלים כו' אינו שכחה. וכן פסק הרמב"ם, פ"ה המתנ"ע ה"א: העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל השדה בעל השדה ולא שכחוהו פועלים כו' אינה שכחה. וכששכחוהו שניהם בזה אחר זה תלוי מי שכח תחילה, ובאיזה מקום נמצא בעל השדה בעת השכחה. דאיתא בב"מ י"א: ושכחת עומר בשדה, דברים כד, בשדה ושכחת ולא בעיר כו', הכי קאמר בשדה שכוח מעיקרא הוי שכחה, זכור ולבסוף שכוח אינה שכחה. פרש"י: בעוד האיש בשדה עומר השכוח מעיקרו, ששכחו הוא תחילה לפועל, הוי שכחה, אבל זכור, שהניח שם מדעתו, ולבסוף שכוח ע"י הפועלים לא הוי שכחה. עוד שם בגמ': מ"ט, דכיון דקאי גבה הויא ליה חצירו וזכתה ליה, אבל בעיר אפי' זכור ולבסוף שכוח הוי שכחה. פרש"י: משנכנס לעיר אפי' זכור ולבסוף שכוח הוי שכחה דליתיה גביה כו', בעיר לא בעינן ושכחת, שאף שכחת פועלים (תחלה) עושה אותה שכחה. ומסיק שם בגמ': מ"ט, דליתיה גביה דלזכי ליה, וכן פסק הרמב"ם, פ"ה המתנ"ע ה"ב. מזה יוצא שבעיר לא איכפת לן מי ישכח תחלה (עי' פאה"ש, סי"ט, ס"ב). אבל בשדה דוקא אם בעל השדה ישכח תחלה או שכחת הפועלים משלים הדין של שכחה, אבל אם הפועלים שכחו תחלה לא יחול דין שכחה כלל.

על זה הקשה הרמב"ן בחידושו: ותימה הוא היאך קונה לו שדהו שלא תבוא שוב לכלל שכחה, א"כ עקרת תורת שכחה כו', כל בעה"ב (יעשה כן אף קודם אסיפת העומרים) כו', (וכן הק' הריטב"א בשטמ"ק ובחי', וכן הק' בחי' הר"ן). התוס' כווננו לתרץ קו' זו בכתבם (שם ד"ה זכור): מה שהוא זוכר בשעה שהפועלים זוכרים אין זה זכור ולבסוף שכוח, דאל"כ לא תמצא שכחה לעולם כו'. הרמב"ן שג"כ תירץ כעין זה נתן הטעם: משום (שבשעה שהפועל זוכר) לא נכנס לכלל שכחה עדיין כו', הא ממוניה הוא ורחמנא אפקריה.

אבל משבא לכלל שכחה שכבר שכחוהו פועלים והוא נכנס לכלל הפקר כו' קונה לו שדהו דמשכחוהו פועלים נכנס לכלל שכחה כו'.

לכאורה ביאור דבריו הוא, כל שהעומר תחת יד בעה"ב ולא נאבד ממנו דבר אין לשדהו מה לזכות, אך באספו עומריו ע"י פועלים תעשה שכחה בשתי מדריגות, מתחילה ע"י שכחת הפועלים להוציא העומר מת"י בעה"ב להפקר, ואחר כן ע"י שכחת בעה"ב להכניסו לרשות עניים להיות ממון עניים, ובוה נגמר הדין של שכחה. מעתה, בזכור ולבסוף שכוח נעשה הדין לחצאין, כששכחו הפועלים ולא שכח בעה"ב עדיין אינו בכלל מתנת עניים, וכמו כן אינו ממון בעלים והרי הוא מופקר לצורך שכחה. ומאחר שבעל הבית בשדה ונמצא העומר בחצירו והוא משמרו הוי כאילו נפלה אבידה לתוך חצירו המשתמרת ושפיר זוכה בה. כך היה ג"ל אחר שראיתי הכתוב בחי' הריטב"א: כל היכא שהוא פועלים זוכרים ליכא למימר דתזכה לו שדהו, דבל"ה ממונו הוא ואין צריך לשום זכיה, וכי שכח ליה בתר הכי אם שכחו הוא תחלה לפועליו הוי שכחה, דממונו הוא ורחמנא אפקריה בכה"ג, אבל כשהוא זכור אחר שכחת פועלים כו' מאותה שעה בא לכלל אבידה ולכלל הפקר ואותה שעה הוא דצריך זכות כו'. (וע"ע מה שהביא בשטמ"ק מהריטב"א בשם הרמב"ן). כדברים האלו נמצא בחי' הר"ן: כיון ששכחוהו פועלים כבר נכנס לכלל שכחה כו' הרי הוא כאילו יצא מרשותו של בעה"ב ועניים לא זכו לפי שלא נגמרה שכחה זו עד שישכח בעה"ב כו' זכתה לו שדהו כזוכה מן ההפקר כו'. מכלל דבריהם יוצא לנו שתיים: א) דזכה ממון ממש. ב) שזכה מה שנאבד ממנו מכבר.

אבל ביאור זה צריך לפנינו ממה שכתב הרמב"ן שם בסוף דבריו. דהקשה שם מהא דאמרינן בסוטה מה. (ומשנה היא בפאה, פ"ו מ"ג): עומר שהחזיק בו להוליכו אל העיר והניחו בשדה ושכחו שאינה שכחה, היאך קנה העומר שלא תבוא אז לכלל שכחה. וכתב: דהתם נמי כיון דיהיב דעתיה להכניסו עמו ולהגביהו כדי שלא ישכחנו כמי שנכנס לכלל שכחה וזוכה בו. מתוך מה שביארנו היה צריך הרמב"ן לפרש אחרת, וכמו שבאמת כתב הריטב"א בחי': שכיון שהחזיק בו ממש בידו הו"ל כעומר שהביאו לשם מביתו דודאי אע"פ ששכחו לא הוי שכחה. דברי הריטב"א מובנים שפיר שכאן בהחזיק בו נכנס העומר לרשותו של בעה"ב בבת אחת ומעולם לא יצא מרשותו, כמו שאמרנו בשכחת הפועלים, רק היינו סוברים שכל שלא בא ממש להעיר עדיין זקוק להיות שכחה בהניחו בשדה, קמ"ל דלא בעינן יותר מהחזיק בו בידו, ומיד יש לו דין של עומר המובא מביתו של בעה"ב. אולם אין זה דרכו של הרמב"ן, שהוא מדמה הנידון להא דשכוח אצל הפועלים וזכור אצל בעה"ב, ואין הדמיון מובן כלל, דבשלמא התם נכנס לכלל שכחה וזוכה מההפקר,

אבל הכא זכה ישר מתוך שדהו בלי מצב של הפקר בינתיים, ואיך נאמר שנכנס לכלל שכחה וזוכה בו.

ונראה לענ"ד לומר, דהלא זכי להו רחמנא להעניים בכל עומרי השדה שתהא השכחה מהם שלהם, דוגמא למה שכתב הר"ש (פ"א מ"ו ד"ה נותן): דפטרינן בספרי מהאי קרא דובא הלוי (לעניים מלעשר מתנותם), ואי לאו האי קרא הוי מחייבינן להו לעניים, דכיון דזכי להו רחמנא בהאי שדה תבואת זרעך קרינן ביה (והוי שלהם ולא לקוח), וזכות זה שולל במדה ידועה בעלותו של בעל השדה בעומריו, וא"כ י"ל שאף קודם שבא לכלל שכחה יש לבעל השדה מה לזכות בהם, ודלא כמ"ש הריטב"א: דבלאו הכי ממונו הוא ולא צריך לשום זכייה. אלא יש לו מה לזכות רק שאין לו כח לזכות, שא"כ בטלת תורת שכחה. אבל משבא לכלל שכחה, כגון ששכחו הפועלים, נתבטל האי מצב של עומד להיות שכחה בכח, והשכחה כבר הותחלה בפועל, רק בעל השדה בזכירתו מעכבה עוד מלהיות נגמרת, דכתיב קצירך ושכחת (ירוש' פ"ה ה"ו), ומיגו דמעכבת זכירתו גמר דין שכחה וזכה הבכח זה, זכה נמי ע"י חצירו המשתמרת מה שנשאר מרשותן של עניים באופן של לבסוף שכוח, ונשארת זכירתו של עכשיו עומד וקיים לאותה שעה שצריך לזכות, וה"נ בהחזיק בו להוליכו לעיר ושכחו בשדה, הרי לקח ברשות, דליקח קודם שנעשה שכחה מותר, בזה נמי אמרינן מיגו דזכה במה שחסר לו עד עתה, דהיינו דכל עוד שמחזיק בו אינו עומד להיות שכחה, זכה נמי מה שיחסר לו להבא שלא יבוא עוד לכלל ממון עניים אם ישכחנו הוא לבסוף, ומעמיד זכירתו של עכשיו לאותו זמן, ואם שוב הניחו בשדה ושכחו אינו שכחה.

לפ"ז מש"כ הרמב"ן דבשעה שהגביה "כמי שנכנס לכלל שכחה", הביאור הוא כיון שבשעה זו נפסק בהיתר המצב של זכות העניים שתהא שכחה, הפסק זכות זה הוי כאילו כבר בא לכלל שכחה בפועל, ברגע קודם הגמר, ונפסק המצב של עומד להיות שכחה, ובאמת היה שייך לזכות בזכות זה של העניים רק שאין לו רשות וכח לזכות קודם שבא לכלל זה, שא"כ בטלת תורת שכחה, אבל כאן הפסק שבא בהגבהתו להוליכו לעיר ג"כ עושה כאילו בא לכלל שכחה, ומשום זה יש לו זכות ע"י הגבהתו שיזכה גם להבא לכשישוב ויניח העומר אח"כ בשדהו וישכחנו שלא יהא שכחה. כעין זה נמצא בדברי הראב"ד מובא בשטמ"ק שם: אם זכרו כל שעה אפי' הפך פניו ממנו אע"פ ששכח אח"כ אינו שכחה שכבר זכתה לו שדהו משעה שהיה ראוי להיות שכחה והרי הוא כאילו לקחו בידו כו', אבל כשהוא בעיר אע"פ שהוא זוכרו עתה (בשעה שכחת פועלים) כשישכחוהו יהיה שכחה כו'. מוכח מדבריו דכשהוא בשדה זוכה בזכות העניים על להבא שלא תהא שכחה, לא שזוכה בגוף העומר, שזכותו הוא שלא תהא עוד שכחה, והוא כעין דברינו בביאור דברי הרמב"ן.

אבל לדעת הריטב"א והר"ן שכתבו בזכור ולבסוף שכוח שזוכה בממון ממש, דהיינו במה שיצא להפקר ע"י שכחת פועליו, ולא שזכה זכות העניים על להבא, רק ששכחת בעה"ב בסוף ממילא לא תועיל כלום מאחר שנחסר תחילת דין שכחה, גם בהא דהחזיק בו להוליכו לעיר אזלו לשיטתייהו ואמרו דקנה בעל השדה גוף העומר באופן שאם יניחו אח"כ בשדהו הוי כאליו מובא לשם מביתו, כמו שכתוב בחי' הריטב"א, והוא דלא כשיטת הרמב"ן.

דוב לפ

בענין עגל שנולד ביום טוב

ביצה דף ו': אתמר אפרוח שנולד ביום טוב, רב אמר אסור ושמואל ואיתימא רבי יוחנן אמר מותר, רב אמר אסור מוקצה הוא ושמואל ואיתימא רבי יוחנן אמר מותר הואיל ומתיר עצמו בשחיטה (פי' רש"י — בלידתו להיות נשחט מה שלא היה לפני לידתו אף מוקצה התיר את עצמו בלידתו דמגו דאתקן להא אתקן להא) אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב וכי מה בין זה לעגל שנולד ביום טוב, אמר להו הואיל ומוכן אגב אמו בשחיטה, ומה בין זה לעגל שנולד מן הטרפה, שתיק רב, אמר רבה ואיתימא רב יוסף מ"ט שתיק רב לימא להו הואיל ומוכן אגב אמו לכלבים וכו', תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דשמואל ואיתימא רבי יוחנן, תניא כוותיה דרב עגל שנולד ביום טוב מותר אפרוח שנולד ביום טוב אסור ומה הפרש בין זה לזה, זה מוכן אגב אמו בשחיטה וזה אינו מוכן אגב אמו, תניא כוותיה דשמואל ואיתימא ר' יוחנן עגל שנולד ביום טוב מותר ואפרוח שנולד ביום טוב מותר מאי טעמא זה מוכן אגב אמו וזה מתיר עצמו בשחיטה, ע"ש.

עיין בצל"ח שם שהעיר כיון דהך ברייתא מתרת אפרוח הואיל ומתיר עצמו בשחיטה, אם כן למה לי בעגל הטעם דמוכן אגב אמו ותיפוק ליה מטעם דמתיר עצמו בשחיטה, ויש אפי' נ"מ לדינא דאם מטעם הואיל ומוכן אגב אמו אם כן אם אמו עומדת לגדל ולדות לא שייך מוכן אגב אמו וכמו שפסק הרא"ש והיינו לדידן דאסרינן אפרוח דס"ל כרב דלא מהני מה שמתיר עצמו בשחיטה אבל הך ברייתא כיון שמתרת אפרוח אם כן גם עגל הנולד

מבהמה שעומדת לגדל ולדות אף שאינו מוכן אגב אמו מ"מ מותר מטעם שמתיר עצמו בשחיטה ואם כן קשה על הך ברייתא שתלתה היתר העגל במוכן אגב אמו, עכ"ל הקושיא. והצל"ח רצה שם לתרץ שבהמה כשרה לא שייך בעגל הנולד ממנה מתיר עצמו בשחיטה שהרי גם במעי אמו היה מותר בשחיטה דהיינו שחיטת אמו ועיקר היתר הוא מטעם מוכן אגב אמו וכלו' ע"ש. וא"כ בנולד מבהמה כשרה העומדת לגדל ולדות אין לו שום היתר דאגב אמו אינו מוכן ובשחיטה כבר היה מתיר בשחיטת אמו אלא שהאם והולד בתוכה אסורים משום מוקצה ולכן גם שנולד נשאר איסור מוקצה, עכ"ל הצל"ח. לפענ"ד על מה שתירץ הצל"ח שבעגל כשרה לא שייך הטעם מתיר עצמו בשחיטה שהרי גם במעי אמו היה מותר בשחיטה דהיינו שחיטת אמו. יש לדקדק שאפשר לומר אף על פי שבמעי אמו היה יוכל לשחוט אגב אמו אבל עכשיו יש בידו לשחוט הולד עצמו ואינו צריך לשחוט אגב אמו וזה נקרא מתיר עצמו בשחיטה להיות נשחט בדרך אחר, לא אגב אמו אלא בדידה, ואפשר לומר שתיקון שחיטה כלומר שיוכל לשחוט בדרך אחר גרם תיקון למוקצה אף על פי שהיה בר שחיטה לפני הלידה אבל דרך השחיטה היה אחר כלומר אגב אמו ועכשיו דרך השחיטה בדידה. אבל נראה לי לתרץ שזה דוחק כי סוף סוף מה נפקא מינה שנברא דרך אחר לשחוט אבל בר שחיטה היה אפילו במעי אמו ועכשיו שנברא דרך אחר לאו תיקון על המוקצה הוא, שתקון על המוקצה הלכה ולא מציאות והלכה של שחיטה היה לפני הלידה אפילו במעי אמו, וצ"ע.

לפענ"ד יש להעיר כי תרוצו אינו מספיק לתרץ הקושיא כי הברייתא עגל שנולד ביום טוב מותר אגב אמו מדברת בכל ענין כלומר כשרה וטרפה, והטעם גבי כשרה אגב אמו ממש, וטעם גבי טרפה מוכן אגב אמו לכלבים, אבל בלאו טעם זה גבי טרפה היה אסור, ולמה יהיה אסור, יהיה מותר בטעם מתיר עצמו בשחיטה, ויש נפקא מינה לדינא בדבר שלא מוכן לכלבים כגון שהבעלים רוצים למכור בשר טרפה לגויים בשוק, אם מטעם מוכן אגב אמו לכלבים הרי אינו מוכן לכלבים, אבל טעם מתיר עצמו בשחיטה הלא איתא ומותר, ולמה לא הזכירה הברייתא הטעם של מתיר עצמו בשחיטה גבי עגל, ואי אפשר לומר כמו הצל"ח שהיה בר שחיטה במעי אמו שהרי אמו טרפה. ואפשר לתרץ כמו שהביאו התוס' שיכול להושיט ידו במעי אמו וישחטנו ויהיה מוכן כהאי גוונא אפילו במעי אמו, והטעם מתיר עצמו בשחיטה לא שייך באופן זה כמו שתירץ הצל"ח. אבל זה נכון רק באופן שכלו לו חדשיו קודם יום טוב אבל אם לא כלו לו חדשיו עד אמצע היום טוב ולא שייך לומר שיכול להושיט ידו במעי אמו וישחטנו קודם יום טוב, ובין השמשות היה מוקצה ומוקצה לכולי יומא, אם כן באופן זה כלומר שלא כלו לו חדשיו ובענין

שלא מוכן לכלבים כמו שכתבתי לעיל למה לא הזכירה הברייתא הטעם מתיר עצמו בשחיטה בעגל ובאופן כזה היה מותר. ולפענ"ד יש לתרץ כי הכוונה שמתיר עצמו בשחיטה זה שייך רק עם הלידה אבל לפני הלידה אף שמתיר עצמו בשחיטה אבל המוקצה אינו נסתלק. וסברה היא כי באמת הטעם מתיר עצמו בשחיטה הוא דוחק כי מה שייכות תיקון שחיטה לתיקון מוקצה, אבל הגמרא אמרה כן, ועל כרחן הסברה של מתיר עצמו בשחיטה זה שייך בדבר חדש כלומר עם הלידה כמו אפרוח, שבמעי אמו היה דבר אחד וכאשר יוצא לאויר הוא דבר אחר, אפשר לומר שהמוקצה היה בדבר ישן כלומר הביצה ולא בדבר חדש כלומר האפרוח, ואין שייכות בין הדבר החדש לבין הדבר הישן לא במציאות ולא בדין כי הדבר הישן לא מתיר בשחיטה והדבר החדש מתיר בשחיטה וזה גרם שהדין מוקצה לא יהיה על הנולד כי זה דבר חדש והמוקצה היה בדבר הישן. אבל בעגל עם הלידה לא נברא דין חדש כי הוא בר שחיטה במעי אמו כאשר כלו לו חדשיו ביום טוב קודם הלידה וכאשר הולד יוצא לאויר הוא היה דבר חדש במציאות אבל לא בהלכה, ובמעי אמו היה דבר חדש בהלכה כלומר כלו לו חדשיו ובר שחיטה אבל לא במציאות והטעם מתיר עצמו בשחיטה זה שייך בדבר שהוא נתחדש במציאות והלכה כמו באפרוח.

מרדכי סמר

בענין ברכת הזמן

א

בין"ד סי' כ"ח סעי' ב' פסק הרמ"א "מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה דמזיק לבריה... הש"ך בס"ק ה' הניחו לפסק זה בצ"ע מפני כמה טעמים ובתוכם, דכיסוי לא הוי מצוה שיש בה שמחה ולכן אין לברך עליה שהחיינו, וגם, דנמוקו של הרוקח דפעם ראשון מחייב בברכת הזמן לא סגי, כי אלו פעם ראשון מחייב בברכת הזמן, למה לא מברכים שהחיינו על קדושין ונשואין, ובספר דרכי תשובה על סימן זה הביא שיטת התבואות שור דיש לברך שהחיינו על כסוי כמו שפסק הרמ"א, מפני דהוי מצוה שיש בה שמחה, ובס"ד אבאר לענ"ד פלוגתתם של הש"ך ות"ש אי כיסוי מיקרי מצוה שיש בה שמחה.

הנה בענין זה הסכימו כל הראשונים דמצוה שיש עליה שמחה טעונה

ברכת הזמן. אכן יש לחקור במושג שמחה, אם כונתה שמחת הגברא, כלשון הרא"ש מובא בטו' או"ח סי' רכ"ג, "שאינן הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח...". וכו', או דבעינן חפצא שעליה תחול השמחה ורק אז מיקרי שמחה המחייבת ברכת שהחיינו. וז"ל דבזה פליגי הש"ך ות"ש. דהש"ך ס"ל דשמחה התלויה בחפצא רק היא מחייבת ברכת הזמן, ות"ש ס"ל דשמחת הגברא סגי ליה לחייב. וראיה מצאתי לזה בהג"מ ברמב"ם הל' מילה פ"ג הל' ג' וז"ל, "וברוקח פירש הטעם שאין מברך שהחיינו לפי שעדיין לא יצא התינוק מתורת נפל כל זמן שלא שהה שלשים יום ע"כ". הנה מבואר דכיון דעדיין ספק נפל הוא לא שייך כאן שהחיינו והסברא היא משום דאין כאן חפצא דשמחה כיון שעדיין ספק נפל הוא.

ועוד ראיה מבוררת לש"ך דרק היכא דיח חפצא דשמחה מחוייב בשהחיינו מצאתי בשו"ת הרדב"ז ח"א ת' ש"ט וז"ל השאלה, "מי שאוכל פרי חדש ושכח לברך זמן אם חוזר ומברך כל עוד שלא נתעכל כדין ברכת הנהנין". וז"ל התשובה, "לא... דבשלמא ברכת הנהנין נתקנה על ההנאה לבד, לפיכך כל זמן שלא נתעכל המאכל עדיין נהנה בו ויכול לברך עליו, אבל ברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על הראיה במה שלבו שמח ואחר שאכלו אינו רואה את כל מאומה בידו לברך עליו...". הרי מבואר דלברכת שהחיינו בעינן דוקא חפצא של שמחה. וזו היא סברת הש"ך דכיון דבמצות כיסוי ליכא חפצא של שמחה רק מעשה מצוה לא מיקרי כיסוי מצוה שיש בה שמחה ואינה טעונה שהחיינו. אבל הת"ש ס"ל דשמחה תלויה בשמחת הגברא, רק במה שהאיש שמח בקיום מצותו, וא"כ לפ"ז הוי כיסוי מצוה שיש בה שמחה וטעונה שהחיינו.

כתבנו לעיל שאחת מטענותיו של הש"ך על הרמ"א היתה דא"א לומר שמחייב דשהחיינו הוי פעם ראשון שעושה מצוה וכו'. והנה באו"ח סי' כ"ב כתב המחבר וז"ל, "קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים", ובהג"ה שם מוסיף הרמ"א, "ואם לא בירך בשעת עשייה מברך בשעת עטוף ראשון". ומסקנת הט"ז שם ס"ק א', "ומ"מ בין בציצית בין בתפילין יש לברך בפעם ראשונה שמברך עליהם שהחיינו כמ"ש רמ"א ביו"ד סי' כ"ח לענין כיסוי הדם ומינה לכל מצוה שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו כנ"ל".

והנה נקט הט"ז נגד הש"ך ביו"ד שם דכל מצוה ואף כיסוי הדם שאדם עושה פעם ראשון הויא אצלו דבר חדש וטעון ברכת הזמן. ברם קשה לפ"ז מה שהקשה הש"ך דא"כ למה לא מברכים שהחיינו על קידושין ונישואין. ונראה לבאר מחלוקת דש"ך וט"ז לפי מה שביאר בספר ברכת שמואל סימן י"ח. והנה חילק הגאון המחבר שם בין חיוב מצוה לקיומה, ומסקנתו

שם דברכת המצוה באה על חיוב המצוה וברכת שהחיינו באה על קיום המצוה. ונ"ל לומר דאדרבה בזה פליגי ש"ך וט"ז בנ"ד. דהש"ך סובר דברכת הזמן באה על חיוב המצוה כמו שאר ברכות המצוות, וא"כ בחיובן אין לחלק בין המצוות ומכיון שאין מברכים זמן על קו"נ מוכח דבפעם ראשון דמצוה אין סגי בזה לחייב ברכת שהחיינו. אבל הט"ז סובר דברכת שהחיינו באה באמת על קיום המצוה ושונה מברכות המצוות בזה. ואם ברכת הזמן באה על קיום המצוה אז ליכא פירכא מקו"נ דיש לחלק בין קיום קו"נ לשאר מצוות. כי הט"ז סובר דשהחיינו באה רק על קיום מצוה דהוי מצוה גמורה בשעתה, אבל בקידושין ונישואין דלא הוי קיום גמור, דהא עיקר של הקידושין ונישואין הוא מצות פו"ר שנגמרת בלידת הילד, לא מברכים עליהם שהחיינו. וראיה לזה מצאתי במנחת חינוך מצוה א' וז"ל, "וגם אם הוליד ממזר קיים המצוה [דפו"ר]... וזה זמן כביר הקשיתי דלמה יצא י"ח והלא הוי מצוה הבאה בעבירה. ולדעת הרבה ראשונים מהב"ע מה"ת אינו יוצא ולדעת התוס' סוכה ט' עכ"פ מדרבנן א"י והדברים עתיקין. וישבתי עפ"י סברת האחרונים וע' שעה"מ הל' לולב דמהב"ע לא הוי אלא אם בשעת מצוה עושה ג"כ עבירה... א"כ ה"ג נהי דהמצוה של הבנים באה ע"י עבירה דביאת איסור מ"מ המ"ע היינו הבנים והבעילה הוא רק הכשר מצוה דא"א בלא זה...".

הרי נקט דקיום מצות פו"ר לא הוי בשעת ביאה אלא בשעת לידת הילד. וכמו כן הוי שיטת הט"ז דכיון דקידושין ונישואין הוי פרט במצות עשה של פו"ר לא מיקרי קיום מצוה עד הלידה וא"כ בשעת מעשה דקו"נ ליכא קיום מצוה ואינן טעונין ברכת שהחיינו אע"פ דבשאר מצות הוי קיומם טעונים ברכת הזמן בפעם הראשון.

ב

בספר אבודרהם שער השלישי כתב, "והלל של ראש חדש אין לברך בו שהחיינו לפי שמקצת החדשים הם חסרים ולא מצאנו שהחיינו בפחות משלשים יום שהרי הרואה את חבירו בפחות משלשים יום אינו מברך שהחיינו" עכ"ל. כונתו היא דשהחיינו באה רק על דבר חדש ובפחות מל' יום לא מיקרי חדש, ולכן הלל דנאמרה כל ל' יום ובחסרים פחות מזה לא מיקרי חדש. והקשו האחרונים (עיין ספר זקן אהרן) הא בר"ח תשרי היינו ר"ה, לא אמרינן הלל (עיין ערכין דף י') וא"כ כאשר אמרינן הלל בחג הסוכות כבר עברו מ"ה ימים ובודאי ליחשב להלל דבר חדש ונברך שהחיינו על הלל דחג הסוכות. ולפע"ד נראה לתרץ באופן זה ע"פ דרך שלמד מו"ר הגרי"ד בסוגיא שאצטט. דהנה בתהר"י על הרי"ף בפ"ק דברכות כתבו, "אלא כך הוא הענין שבבית הכנסת יקרא קריאת שמע עם ברכותיה ויתפלל ולא יכוין לצאת ידי

חובת ק"ש באותה הקריאה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ויוצא ידי קריאת הברכות. ואח"כ כשיהיה בביתו קודם שיאכל אחר יציאת הכוכבים יקרא אותה ויתכוין לצאת בה ידי חובה... ולפיכך נראה לו שיותר נכון שיאמר אהבת עולם שנתקנה אצלה [בתור ברכת המצוה]... וא"ת כיון שאינו אומר ברכת מעריב ערבים [באותה ק"ש שקורא בביתו אחר יציאת הכוכבים] הויא לה ברכה שאינה סמוכה לחברתה, וכל ברכה שאינה סמוכה לחברתה צריך לפתוח בה בברוך, י"ל שכיון שבמקומה היא סמוכה לחברתה אין לחוש עכשיו כשאומר אותה על ק"ש אם אינו פותח בברוך... "עכ"ל. והסביר מו"ר שכיון שבמקומה הוקבעה הברכה במטבעתה שטבעה הויא ברכה הסמוכה לחברתה א"כ אפילו דאירע פעם שבמציאות אינה סמוכה מ"מ אינה משתנית מקביעותה ועדיין נקראת ברכה הסמוכה לחברתה, זו כונתם של תהר"י.

ולפ"ז נוכל לומר פה דכיון שבכל חדשי השנה הוקבע הלל שאינו חדש טבעו לבא ע"פ רוב בתוך ל' יום וא"כ תפצא דהלל מופקע מלהיות חדש, ולכן אע"פ דאירע פעם אחד בשנה שבמציאות הוי חדש מ"מ אינו משתנה מקביעותו בתור "ישן ונושן" ואינו טעון שהחיינו.

אכן ראיתי שאחרים מתרצים קושיא הנ"ל שחיוב שהחיינו איכא בר"ה ג"כ, ורק הקיום נעדר מטעם הנזכר בגמרא ערכין דף י'. אבל זה אתי שפיר רק לאלו שברכת הזמן באה על חיוב המצוה אבל לאלו דשהחיינו באה על הקיום מאי איכפת לן אם החיוב יש בר"ה או לא מ"מ ליחייב, אבל לפי מה שכתבתי לעיל אתי שפיר לדברי הכל.

ג

בספר חקרי לב מאת הרב ז. ד. ראשגולין ז"ל (אשר סודר ע"י הרה"ג רי"ל ארנסט ר"מ בישיבתנו), מצאתי בסימן כ"ו דכותב כזה.
 "איתא בשו"ע יור"ד ס' רס"ה סעי' ז כשהאב עצמו מוהל את בנו הוא מברך שהחיינו ואם המוהל הוא אחר י"א שאין שם ברכת שהחיינו, וברמ"א שם כתב ובמדינות אלו נוהגין שלא לברך שהחיינו אפי' כשהאב עצמו מל בנו אם לא שמל בנו הבכור שחייב לפדותו מברך שהחיינו בשעת מילה ואינו מברך בשעת פדיון אבל כשפטור מהפדיון אינו מברך שהחיינו. [ומביא קושיית הש"ך שם ס"ק י"ז על הרמ"א ומסקנתו שם דאין לברך ברכת שהחיינו על המילה בכלל], ולענ"ד דפליאתו של הש"ך דאיך מברך על המילה ולא על הפדיון בעוד שהברכה [שהחיינו] על הפדיון מוזכרת בש"ס [פסחים קכב] ועל המילה אינו מוזכרת אינה פליאה כלל, דכיון שהתחיל להתעסק בשמחת מצוה של בנו צריך לברך, אם שעדיין אינו מחויב כל כך, והחיוב הגמור המוזכר בגמ' יהי' אחר כך, וכה"ג מצינו הרבה כמו שכתבו התוס' בפסחים

קטו, א בד"ה מתקיף, דאע"ג דעיקר מצות טיבול לא נפיק כי אם בטיבול שלאחר אכילת מצה מ"מ אומר הברכה על הטיבול הראשון שאינו לחיובא כי אם להכירא בשביל התינוקות מאחר שהתחיל בו, וכן בתקיעת שופר מברכים על תקיעות דמיושב שאינן אלא לבלבל את השטן ופוטרים את התקיעות דמעומד שהן מצד החיוב, וכן כתבו התוס' שם קכ, א במצה מברכים על אכילת מצה כשמתחילים ופוטרים את עיקר החיוב שהוא בשעת אכילת אפיקומן, וה"נ הכא אע"ג שאינן מברכים שהחיינו על המילה לבדה מטעמים שכתבו הפוסקים... מ"מ היכא דאיכא פדיון הבן ויהיה צריך לברך שהחיינו על הפדיון לכן מברך הוא כשהתחיל להתעסק במצוה, עכ"ל ספר חקרי לב. ואני לא אבין מה שכתב הרב הנ"ל. דהנה, א. דאיך נוכל לומר בעיקר הדין דמצות מילה ומצות פדיון תהיינה כמצוה אחת, ואיפוא מצאנו מצוה שמזכיר המחבר הנ"ל שמחת מצוה של בנו, ב. ואפילו נדמה לרגע ששתיהן כמצוה אחת הן שהברכה על הראשונה תפטור את השניה מ"מ אין כאן ראייה ממצות טיבול, או התקיעות, או אכילת מצה. דהתם הא חפצא של המצוה אחת היא. כאן טיבול ואח"כ טיבול, כאן תקיעות ואח"כ תקיעות וכו'. ומכיון שתקיעות וטיבול הנספחות הוי מאותו חפצא של מצוה כמו עיקר החיוב, א"כ נוכל לשער שיש כאן שאלה אי מברכים על קיום מצוה שאינן לה חיוב, (כמו השאלה הידועה אי גשים מברכות על מעשהו"ג), אבל בודאי ליכא לדמותם לנ"ד כי פה יש ב' מצוות מיוחדות ונפרדות זו של מילה וזו של פדיון הבן ובודאי חפצא דמצוה של זו אינה דומה לזו. ואיך דימם הרב הנ"ל וצ"ע.

הרב שמעון ראסקין

בהיתר כל בבהמה תאכלו

איתא בגמ' ביצה (כה.) מחלוקת רש"י ותוס' בחזקה דרב הונא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת דלרש"י חזקת איסור דבהמה הוי אבר מן החי ופי' בו הרשב"א דמחזקינן מאיסור לאיסור ולתוס' הוי חזקת איסור משום שאינה זבוחה.

בחולין (קב:) הובא דין דרב דצפור טמאה אוסרת במשהו משום בריה בין בחייה בין במיתתה ופי' רש"י שהוא חייב משום שהיא כברייתה דהיינו דבריה צריך שיהא דבר שאסור מתחלת ברייתו ורש"י מבאר החילוק בין לאו דטמאה ובין לאו דנבלה וז"ל, אבל לאו דנבלה ליכא לחיובי משום בריה

דכשנבראת לא היה עליה שם נבלה ע"כ, דהיינו איסור טמאה יש מתחלת ברייתה ואיסור נבלה ליכא מתחלת ברייתה.

ואפשר להבין חילוק זה על פי רש"י לשיטתו דבחיים יש איסור אבר מן החי דחוקת איסור של בהמה בחייה הוי משום אבר מן החי ונסתלק איסור זה במיתת הבהמה רק דמחוקינן מאיסור לאיסור, אבל לתוס' קשה הא לדידהו יש איסור שאינה זבוחה מחיים כדאיתא מפורש בתוס' חולין (לז.) תד"ה השתא וז"ל, הא אסורה מחיים משום איסור שאינה זבוחה דרחמנא אמר זבחת ע"כ, ואם כן קשה דין דרב דאכל צפור טהורה במיתתה בכזית דבנבילה ליכא דין דבריה, וקשה דתהא נבלה אסורה מדין בריה דהא אסורה מתחלת ברייתה משום איסור שאינה זבוחה ותאסור בכל שהוא.

וקשה גם על הבית יוסף כמו שהובא בב"י סי' ק' ובמחבר סי' ק' סעי' א' דבריה צריך שיהא דבר שאסור מתחלת ברייתו לאפוקי עוף טהור שנתנבל דלא מיקרי בריה, ומדוע לא מיקרי בריה משום איסור שאינה זבוחה? ואפשר לתרץ על פי שיטת הר"ן דלא מיקרי בריה אלא בדבר שאיסורו מחמת עצמו, והובאו עוד סברות בב"י ובב"ח בטור סי' ק'. אבל נראה לי לתרץ באופן אחר.

נעין בהיתר כל בבהמה תאכלו. קודם כל, יש מחלוקת ר"מ וחכמים חולין (עד.) מתי אמרינן היתר כל בבהמה תאכלו — אם חדשים לבד או חדשים ולידה גרמי לשוייה בהמה באנפי נפשה, ואנו קיימא לן כחכמים דכל קודם לידה מרבו ליה להיתרא מכל בבהמה תאכלו, דהיינו מותר לנו לאכל כל עובר הנמצא במעי בהמה שחוטתה, ואפילו אם כלו לו חדשיו של העובר מותר לאכלו בלי שחיטה מדאורייתא, ואם הפריס על גבי קרקע צריך שחיטה מדרבנן משום מראית עין.

אבל יש לחקור על היתר זה — האם העובר מותר משום דהוי כשחוט, דהיינו שחיטת האם חלה על העובר והוי כמו ששחט גם העובר בשחיטת האם; או אם ההיתר בא מכת הפסוק לבד והוי היתר גרידא, דהיינו — יש לחקור אם שחיטת האם הוי כמו ששחט העובר או לא.

ואפשר שבזה תלויה מחלוקת רבי אמי ורבא בחולין (עה.), אמר רבי אמי השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי לדברי האוסר מתיר לדברי המתיר אוסר, רבא אמר לדברי המתיר נמי מותר ע"כ, דרבי אמי סבירא ליה כל בבהמה תאכלו הוי היתר גרידא, ולפיכך לדברי המתיר, לחכמים, דבשחיטת האם מתירים העובר אפילו בכלו ליה חדשיו הוי העובר אסור אם שחיטת האם לא מהני לאם גופה, דבהיתר גרידא אפשר לומר אין לך בו אלא חידושו וההיתר בא רק להיכא דמותר לאכול האם, דזה החידוש המצומצם של הפסוק כל בבהמה תאכלו, אם מותר לך לאכול האם מותר לך לאכול העובר, ואפילו

אם הועילה שחיטת האם לגבי טומאה, לא אמרינן היתרא דכל בבהמה תאכלו רק היכא דשחיטת האם הועילה לאכילה מצד עצמה; ולרבא סבירא ליה דשחיטת האם הוי כמו ששחט העובר, וזה הוי ענין של מציאות דהעובר הוי שחוט, וזה כוונת לשונו ד' סימנין אכשר ביה רחמנא דבשחיטת ב' סימני האם הוי כמו ששחט ד' סימנים, ולפיכך אפילו האם טרפה, אעפ"כ העובר מותר דהעובר לא הוי טרפה והוי שחוט במציאות. אבל פשט זה קשה מרש"י שהוא אומר לרבא שוחטו וכשר דמשמע שצריך לשחוט העובר ממש, ואפשר שכוונת רש"י רק מדרבנן משום מראית עין.

ויש להסביר החקירה ביותר הסבר, דהא דמפקפקינן אם העובר הוי כשחוט או לא, החקירה היא אם נכלל העובר בעשה דזבחת מבקרד ומצאנך — האם עובר במעי אמו חשוב מבקרד ומצאנך, אם הוא ראוי לזביחה, ונפקא מינה מחקירה זו הוא פשוט אם הושיט השוחט ידו למעי בהמה ושחט בן ט' חי — אם זו הוי שחיטה כשרה או לא. חקירה זו תלויה בחקירה הקודמת — אם נאמר דעובר נכלל בעשה דזבחת אז כששחט האם העובר נחשב כשחוט, ואם אינו נכלל בעשה דזבחת אז הוי היתר גרידא.

ונראה לי שבשאלה זאת חולקים משנה וברייתא בסוגית הגמרא חולין פרק ד' (מתני' עב. וגמ' עד.) אם בן שמונה חי יש במינו שחיטה או לא. המשנה (עב:) שואלת מגין לטרפה ששחיטתה מטהרתה, מדוע אין אנו למדים מטמאה דאם השחיטה אינה מועלת לגבי אכילה לא תועיל לגבי טומאה, ומסיקה המשנה דטמאה שאני שכן אין במינה שחיטה, משא"כ בטרפה שיש במינה שחיטה, ועוד מוסיפה המשנה, בן שמונה חי אין שחיטתו מטהרתו לפי שאין במינו שחיטה. ורש"י מסביר דבן שמונה חי אין לנו במה לטהר אפילו נשחט שאינו בכלל בקר וצאן, דהיינו, עובר אינו נחשב כראוי לשחיטה וההיתר של כל בבהמה תאכלו הוי היתר גרידא.

והגמרא (עד.) פריך על המשנה מברייתא דתניא בן שמונה חי יוכיח שאעפ"י שיש במינו שחיטה אין שחיטתו מטהרתו דמשמע דעובר חשוב ראוי לשחיטה. וזה פשוט דכ"ע לא פליגי דעובר ניתר אגב אמו בשחיטת אמו, אלא דפליגי אם זה חשוב יש במינו שחיטה, זאת אומרת, מחלוקת המשנה והברייתא היא אם מה שניתר העובר אגב שחיטת האם חשוב יש במינו שחיטה או לא. וזה מוכח בהדיא מתוך פירוש רש"י ד"ה בן ח' יוכיח. סברת המשנה היא דמה שניתר העובר בשחיטת האם הוי משום היתר גרידא ולא משום דחשוב העובר כשחוט, דכל בבהמה הוי היתר גרידא, ולפיכך אין בעובר יש במינו שחיטה מפני שאין בעובר שחיטה כלל רק היתר גרידא. אבל הברייתא פליגא וסוברת דמה שניתר העובר הוי משום דחשוב כשחוט, ולפיכך יש בעובר יש במינו שחיטה. וזה מה שאומר רב כהנא (שם) אמר רב כהנא

יש במינו שחיטה אגב אמו ותנא דידן מינא דאימיה לא פריך ע"כ, דשקלא וטריא בגמרא היא בהחקירה שלנו. וזה כוונת רש"י בפירוש המשנה דבן ח' חי אפילו נשחט אינו בכלל בקר וצאן.

ועל זה בעי רב הושעיא (שם) מהו אם הושיט את ידו למעי הבהמה ושחט ע"כ. מחלוקת הברייתא והמשנה היתה אם שחיטת האם חשוב כשחיטת העובר, ומזה נמשך פקפוק חדש — אם העובר ראוי לשחיטה, ז"א, אם העובר נכלל בעשה דזובחת (כמו שבארנו לעיל, דחקירה האחת תלויה בחקירה השניה). ולפיכך בעי רב הושעיא מהו אם שחט העובר במעי הבהמה, האם ההלכה כהמשנה ואסור או ההלכה כהברייתא ומותר.

הרמ"א יו"ד סי' י"ד סעי' ו' מביא להלכה, ואם שחט עובר במעי אמו לא מיקרי שחיטה ע"כ. ויש מחלוקת הלבוש וש"ך וט"ז, דהלבוש הבין שהטעם משום חלדה, והש"ך והט"ז סוברים דלא מיקרי שחיטה משום דאזלינן לחומרא בבעיא דרב הושעיא. וסברת הלבוש לכאורה היא, דעובר חשוב כשחוט וראוי לשחיטה ונכלל בעשה דזובחת ולפיכך שייכא ביה חמשת הלכות שחיטה. אבל הש"ך והט"ז דוחים סברת הלבוש דהא סברא זו בעיא דלא נפשטה היא.

ועל פי דרך זה יש לתרץ קושית גה"כ על הט"ז בס"י כ"ד. המחבר יו"ד סי' כ"ד סעי' ח' מביא שיטת הרמב"ם דמטלית פרוש על צואר בהמה פסול משום חלדה, ופריך עליו הט"ז וז"ל, וק"ל מתלמוד ערוך שאינו כן דהא בפרק בהמה המקשה (דף עד) בעי רב הושיט ידו למעי בהמה ושחט בה בן ט' חי מהו כו' [אפשר דזה ט"ס והיה צריך להיות רב הושעיא] ואמאי לא אסרינן לה מטעם חלדה דהא אין הסכין מגולה ע"כ. ופריך הגה"כ על הט"ז וז"ל, לק"מ דהתם לא שייך חלדה כיון שעדיין לא יצא לאויר העולם ע"כ. אבל יש לתרץ הט"ז לפי מה שאמרנו. הפרי מגדים מפלפל בפתיחה להל' טרפות ובס"י ק"י אם ספק בהלכה למשה מסיני הוי כמו כל ספק בדאורייתא לחומרא. ואפשר דהט"ז סובר דאזלינן לחומרא בספק בהלכה למשה מסיני כמו בכל ספק בדאורייתא, ולפיכך אזלינן לחומרא בספק חלדה. כבר אמרנו דסבירא ליה לט"ז דיש ספק בעובר אם הוא נכלל בעשה דזובחת, אם הוא ראוי לשחיטה — ומכח ספק זה יש בעובר גם כן ספק אם שייך בו הלכות שחיטה, ולפיכך בשחט עובר במעי אמו יש ספק חלדה, ויש לאוסרו מטעם חלדה מכח ספק לחומרא, ובפרט היכא דאיכא חזקת אסור, ונכון מסקנת הט"ז וז"ל, אלא על כרחך דאין חלדה אלא במה שהוא קשור בצוארה ע"כ. ואפשר שנה"כ סובר דלא אזלינן לחומרא בספק הלכה למשה מסיני.

ואפשר להקשות מצד הסברא על הביאור שאמרנו בבעית רב הושעיא ובסברת הש"ך והט"ז, דהיינו, שיש ספק אם עובר במעי אמו שחוט הוי כשחוט או לא. הלא כ"ע מודים דשאר טרפות אינם אוסרים את העובר (מלבד

טרפות בשחיטה גופה) — ומדוע לא יאסרו את העובר אם היא רק כטרפה ששחטה, ואין לה היתר מכח הפסוק. ואפשר לומר דדין טרפות לפסול לאכילה מתחיל לאחר לידה מכח הפסוק „ובשר בשדה טרפה לא תאכלו“, דהיינו, דוקא בשר שיצא חוץ למחיצתו נאסר מכח טרפה, ואם לא יצא עדיין חוץ למחיצתו אין לו דין טרפות כלל מגזרת הכתוב.

ועוד לפי ביאור זה בפלוגתת ש"ך וט"ז נגד הלבוש, יש לי פליאה בפרי מגדים. עיי' שפתי דעת סי' י"ד ס"ק י"ד באמצע דבריו וז"ל, והקשינו מה נ"מ (בין ש"ך וט"ז ולבוש) יש לומר דנ"מ אם יצא הולד דרך מרגלותיו וראשו בפנים ורוב עובר יצא דהוי כילוד כולו ולטעם כי מהני שחיטה שיצא לאויר העולם מהני כאן ולטעם חלדה הוה חלדה דהראש בפנים ע"כ. דמשמע דלפי ש"ך וט"ז מהני שחיטה באופן זה לפי פשטם, אבל לפי דברינו הא דלא מהני שחיטה במעי האם הוא משום ספק אם עובר ראוי לשחיטה קודם לידה וכתוצאה מספק זה היה ספק אם שייך בעובר דין חלדה ושאר הלכות שחיטה לפסול — דאם אין העובר נכלל בוזבחת אינו בכלל פסולי שחיטה. אבל בודאי לדעת ש"ך וט"ז אם כבר נולד העובר או הוא נכלל בוזבחת ושייך ביה פסול חלדה, ולפיכך אין זה נ"מ כלל, דאם כבר יצא רוב העובר הרי הוא כילוד, ובין לש"ך וט"ז ובין ללבוש פסול שחיטתו מטעם חלדה, ואין זה נ"מ ביניהם. יש לנו למסקנא דיש ספק אם עובר נכלל בוזבחת, ואז פשוט שיש גם כן ספק אם הוא באיסור שאינה זבוחה. ומתוך כך יש לתרץ בי' הקושיות שהתחלנו בהן, על תוס' ועל הב"י. איסור שאינה זבוחה אינו מתחיל בברור עד לאחר לידה, ולפיכך נבלה אינה אסורה מתחלת ברייתה, דבשעת שהיתה הבהמה במעי האם היה לה רק ספק איסור שאינה זבוחה. ידוע לנו כללי בריה — דבריה בטילה כשאר איסורים מן התורה ורק מדרבנן הוא דאפילו באלף לא בטיל; ויש נ"מ לענין ספק דאם הוי ודאי בריה אלא שהאיסור ספק, בזה אפילו באלף לא בטיל דהוי ספק בדאורייתא, אבל אם הוי ספק אם יש כאן כלל בריה או לא, אז הוי ספיקא דרבנן ובטל. והגע עצמך. בנדון דידן יש ספק מתי התחיל האיסור שאינה זבוחה, דהיינו יש ספק אם איסור זה אסור מתחלת ברייתו או לא, דהיינו, יש ספק אם יש כאן בריה, ובודאי זה הוי ספיקא דרבנן ובטילא, ובדרך זה אתי שפיר שיטות תוס' וב"י.

בהתחלקות הטריפות לסוגים

בחולין ריש מג. איתא, אמר עולא שמנה מיני טריפות נאמרו לו למשה בסיני, נקובה ופסוקה נטולה וחסורה קרועה ודרוסה נפולה ושבורה. ואף הרמב"ם בהלכות שחיטה פרקים היי חילק את כל הטריפות בין שמונה הסוגים האלה. אלא שבהתחלקות פרטית זאת שבפסקי הרמב"ם ישנם פרטים אחדים המוקשים לכאורה מצד הסברא, דלפי מבט ראשון לא בסוג זה מקומם כי אם בסוג אחר.

הנה בפ"י ה"ב"ג מנה הרמב"ם עקורת חוליא מהשדרה, ושמוטת הירך, בסוג שבורה. והקושי בולט, דהא ודאי "נטולה" הן ולא "שבורה", וכן חישבן רש"י בבארו את דברי עולא הנ"ל (עיי"ש ודוק, שהש"ך ביו"ד סי' כ"ט פירש קצת מדברי רש"י באופן מוזר, ואיני יודע מה דחקו לכך). וביתר ביאור נוכל להקשות בפרט, חדא, דאיך נוכל למנות עקורת חוליא מהשדרה בכלל שבורה, הא אין ש בירת השדרה מטרפת כלל! (משנה מפורשת לקמן נד., וכן פסקו הפוסקים והרמב"ם בכללם). ועוד, איך יתכן למנות שבורת הירך בכלל חסורה, כמו שמנה הרמב"ם לעיל פ"ח הי"ב, ושמוטתה בכלל שבורה? [מיהו אינני רוצה לומר דהוה ליה להרמב"ם למנויי לשבורת הירך בכלל שבורה, דודאי לא מטעם שבורה הטריפות כי אם מטעם נטולה — ולהכי בעינן בה דוקא שיצא העצם לחוץ ואין עוד ובשר חופין את רובו, כמבואר במשנה לקמן עו. ובפוסקים — והיא מנוייה בכלל חסורה מטעם דכל שחסרונו מטריף, הוא הדין נטילתו, כידוע. אבל אם כן נתחזקה הקושיא בירך כבחולית השדרה, כיון דבשבירה גרידא לא מיטרפא בירך, כל שכן שאין למנות שמוטת הירך בכלל שבורה!]

וכדי לברר טעמם של דברים אלה, נצטרף עמהם מקודם רשימה משאר פסקי הרמב"ם קשיההבנה בענין התחלקות הטריפות לסוגים:

א. בפ"ח הט"ז"ו, מנה הרמב"ם את חתוכת צומת הגידין בכלל נטולה, וכבר תפס עליו הראב"ד על אתר; דלכאורה הול"ל בכלל פסוקה, כמובן.

ב. בפ"ט ה"ז, מנה את הגלודה [נטולת העור] בכלל קרועה; ולכאורה הול"ל בכלל נטולה, וכמו שפירש רש"י בגמריין.

ג. בפ"ט הכ"א, מנה את שמוטת הסימנים בכלל נפולה, והקושי מובן!

וכדי ליישב נראה לומר, דבחלוקת הטריפות לסוגיהן יסתמך הרמב"ם הרבה על הדמיון בצורת המכה המטרפת.

הנה הגלידה היא מכה שטחית, שאינה אלא על פני הבשר, ואם כן מצד הצורה אין דומה לה יותר מהקרועה [דהיינו שנקרע הבשר החופה את הכרס], ובפרט לדעת הרמב"ם שאינו מצריך בקרועה זו קרע מפולש (פ"ט ה"ה, ודלא כדעת רוב הפוסקים).

גם החתיכה המטרפת בצומת הגידין אינה דומה לפסיקה המטרפת בגרירת ובחוט השדרה, דבאלה האבר הנטרף בפסיקה הוא העור המקיף (דפסיקת ה"מוח" שבתוך חוט השדרה אינו מעלה ולא מוריד), ואינה דומה פסיקת החלול לחתיכת האטום, ובזה מסתלקת קושית הראב"ד "ומה בין חתוכה לפסוקה", עיין שם.

ולענין שמוטת הסימנים ושמוטת הירך ועקורת החוליא, נוכל לומר ביתר ביאור, דהנה בגמרא לקמן מו. איתא, בעא מיניה ר' זריקא מר' אמי, נדלדלה כבד ומעורה בטרפשיה מהו; ופשיט ליה דכשירה, ופי' רש"י שהרי כולה קיימת — כלומר, ואין זו נטולת הכבד. ולכאורה יש לחקור, הנוכל ללמוד מדין זה דגבי כבד דהוא הדין בכל אבר שנעקר ממקומו הראוי אבל עודנו בתוך הגוף, דאינו חשוב כנטול; או דילמא שאני כבד שהוא בתוך חלל הגוף ואין אף היכר מבחוץ כשנעקר ממקומו, ועוד דשאני ההיא דכבד דהכבד רק ניתק ממקומו אבל לא נפסקה יניקתו ולא נפסקו קניו (דוק בלשון הגמרא בפשיטת הבעיא, ועוד, דאל"כ נטריף משום פסוקת קנה הכבד!

ונפקא מינה, חדא כשנשתברו הצלעות וכשנעקרה חוליא מהשדרה, והכל בתוך הגוף ומי לא עסקינן דאף היכר מבחוץ ליכא, אבל מיהו שברי הצלעות והחוליא נעקרו ונפסקו ממש ממקום חיבורם, ואם כן לצד האחרון של חקירתנו ייחשבו כנטולים, מה שאין כן לב' הצדדים הראשונים, ועוד, כשנעקרו הסימנים או הירך או שאר אבר שאינו בתוך חלל הגוף, הרי יש היכר מבחוץ שהם עקורים (אף על פי שלא יצאו לחוץ ממש), ואם כן לצד השני של חקירתנו ייחשבו כנטולים, מה שאין כן לב' הצדדים האחרים.

והנראה לי לומר בזה, דרש"י יתפוס להלכה בב' הצדדים האחרונים של חקירתנו, ולדעתו דוקא בההיא דכבד אין הכבד כנטול משום דאין עקירתו ניכרת מבחוץ וגם לא נפסק ממש ממקום חיבורו, מה שאין כן בשבורת הצלעות ועקורת החוליא, ובסימנים שנתדלדלו ובשמוטת ירך, דכולם חשובים כנטולים ומטריפים משום נטולה. [מיהו יש לומר דדוקא את שעקירתו ניכרת מבחוץ יחשיב רש"י כנטול, וכן מוכיחים דבריו בגמריין גבי שף מדוכתיה (שמוטת ירך) וסימנים שנתדלדלו, אבל אבר שאין עקירתו ניכרת מבחוץ אין עקירתו מטרפת משום נטולה אף על פי שנפסק ממש מחיבורו, ולכן שבורת

הצלעות ועקורת החוליא אינן מטריפות משום נטולה כי אם משום שבורה, ודוק בלשון רש"י, ובאמת יש לפרש כוונת דבריו ב"עקירת צלע" בשני האופנים, אי בכלל נטולה אי בכלל שבורה, ואכמ"ל בזה.]

אבל לדעת הרמב"ם נראה ברור לומר דלאו דוקא בההיא דכבד ודכוותיה ליכא משום נטולה, אלא הוא הדין בכל עקירה פנימית אפילו יש בה פסיקה ממשית ואפילו ניכרת מבחוץ (כל שלא יצא האבר העקור לחוץ, כמובן). לפיכך אין להטריף בשבורת הצלעות, בעקורת החוליא, בשמוטת הירך ובשמוטת הסימנים משום נטולה; אלא שלש הראשונות, שהן בעצמות, נכללו בסוג שבורה ואף על פי שעקורת החוליא ושמוטת הירך אינן שבירות; והאחרונה, סימנים שנתדלדלו, שלשל הרמב"ם בין נפולה ושבורה, ואולי קסבר דדלדול זה דמי לריסוק איברים המטריף בנפולה (דוק בלשונו!), ומכל מקום בסוג אחר לא היה לו מקום.

נמצאים בין דברי רש"י, בין דברי הרמב"ם, בחלוקת טריפות אלו לסוגיהן, מתיישבים על נכון, והכל מענין הדמיון בצורת המכה המטרפת וכמו שהתחלנו לבאר; ובזה השלמנו מה שיעדנו לבאר בזה.

רק יש להוסיף ולהעיר, בענין המחלוקת שכפי דברינו היתה בין רש"י ובין הרמב"ם בהגדרת המושג "נטילה", דבמה שביארנו עד עכשיו לא נפקא מינה מידי לדינא (ורק נחלקו לענין חלוקת הטריפות לסוגיהן), ובאמת נראה דליכא שום נפקותא לענין דינא ביניהם, ובכך נחקור לבקשנו:

1. באבר שבחלל הגוף שנפסק ממקום חיבורו, אי נימא דלרש"י זהו כנטילה (וכבר נסתפקנו בזה לעיל), אכתי קשה למשכח נפקותא, חדא, דיתכן דלרמב"ם אף דלית בכל כי האי גוונא משום נטילה (ובדבר שאינו עצם, כמובן דמשום שבירה נמי ליכא), מכל מקום נטריפנו משום ריסוק איברים. [וכדכתיבנא לעיל גבי סימנים שנתדלדלו; אמנם מלשון הרמב"ם (בפ"ט הי"ז) משמע דביאור ענין ריסוק איברים הוא אחר, ודוק שם.] ועוד, דבלב וריאה וכבד ובני מעים נטריף בזה ממילא משום פסיקת "סמפונותיהם" ("מזרקי הדם, סמפונות הריאה והדקין עצמן; בטחול ובשליא ובכליות אין הנטילה מטרפת וא"כ אף לרש"י לא נטריף בזה; ואף במרה ייתכן דלהלכה דעת רש"י כדעת הראב"ה המובאת בפוסקים להכשיר גטולת המרה (וכעת לא מצאתי מזה בספרי דבי רש"י).

2. באבר שחוץ לחלל הגוף שנשמט ממקומו (דבזה הוכחנו לדבר ברור דלרש"י זוהי נטילה מכיון שהיא ניכרת מבחוץ, ולרמב"ם אינה נטילה כל זמן שלא יצא האבר הנשמט לחוץ), מלבד הדוגמאות דשמוטת הסימנים ושמוטת הירך שכבר עסקנו בהן — ושאינן בהן נפקותא לדינא מכיון דאף לדעת הרמב"ם האחת טריפה משום נפולה והאחרת משום שבורה — יש להמציא לכאורה רק דוגמאות נוספות אלו:

א. שמוטת הלחי העליון. מיהו בהא נמי ליכא נפקותא לדינא, דהנה לשאר הפוסקים מלבד הרמב"ם אין שום מכה המטרפת בלחי העליון; ולדעת הרמב"ם, אף על פי דנטילת לחי העליון מטרפת, הרי ביארנו דאין שמיטה כזו חשובה כנטילה (אלא לכל היותר כשבירה, ובלחי העליון אף לרמב"ם אין השבירה מטרפת כי אם הנטילה!).

ב. גידי צומת הגידין שנעקרו מחיבורם (אבל עודם בתוך העור). ובהא ודאי היה נראה דאיכא נפקותא, דלרש"י זוהי כנטילה, ואפילו תימא לא נפסקו הגידין, מכל מקום כל הנטרף בפסיקה נטרף מכל שכן בנטילה; אבל לרמב"ם אין זו נטילה, והרי לדעתו דוקא משום נטילה יש להטריף בצומת הגידין. אבל לסקירה שנייה נראה דבכי האי גוונא נטריף אפילו לדעת הרמב"ם, דהא כבר ביארנו דלגבי צומת הגידין אף החתיכה חשובה כנטילה לדעתו, ולא חילק בין שנחתכו ובין שנקלפו מעל העצם (עיין השגת הראב"ד על אתר!). ואם כן הרבה יתכן להטריף אף בשמוטת הגידין לדעתו, ותו לא מידי.

הרב ישעי' ריעדער

בענין ברכת המצות

איתא במגילה כד. סומא פורס את שמע ומתרגם, רבי יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע. והקשו התוס' בד"ה מי וז"ל, קשה דהא ר"י הוא דאמר (ב"ק פז.) סומא פטור מכל המצות וא"כ אי איירי הכא בסומא אפילו דאה מאורות ונסתם נמי, ומפרש בירושלמי דלא מיירי בסומא ממש אלא מיירי שהוא בבית אפל, ועוד י"ל דמיירי שפיר בסומא והא דפטרינן התם סומא היינו מה"ת אבל מדרבנן מיהא חייב, ע"כ. והנה התוס' נכנסו בזה בדוחק גדול דמש"ס (ב"ק פז. ועירובין צו) ר' יהודה אומר סומא אין לו בושת וכן הי' ר"י פוטרו מכל מצות האמורות בתורה, משמע כשם שפטור מן הבושת אף מדרבנן כך פטור מן המצות אף מדרבנן. ועוד שכתבו התוס' (קידושין לא.) בד"ה דלא מפקידנא וז"ל, מכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות לגמרי דאפילו מדרבנן לא מיחייבו כדמוכח בפרק מי שמתו (ברכות דף כ:;) מ"מ יכולות הן לברך וכו'. ואי נימא כדברי התוס' דסומא חייב מדרבנן א"כ רב יוסף הי' מברך שפיר משא"כ נשים דפטורות אף מדרבנן. וכן דעת הגר"א (א"ת סי' תקפט) שכתב דר"ת סובר דסומא פטור אף מדרבנן, משא"כ המחבר שכתב שנשים א"מ ס"ל דסומא חייב מדרבנן ולכן מברך משא"כ אשה.

לכן נראה לפרש דר' יהודה סובר סומא פטור אף מדרבנן ומש"כ מי שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע ומשמע דאי ראה ונסתם פע"ש — אה"נ, דמה דתנן (ר"ה כט.) חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים י"ח זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר א"מ את הרבים י"ח, לאו למימרא שמי שאינו מחויב כעת פי' שיצא כבר, אלא למימרא שאם לא הי' מחויב מעולם אז אינו מוציא אחרים י"ח, משא"כ אם הי' בכלל החיוב ונפטר. וא"כ אם ראה ונסתם מכיון שהי' בכלל החיוב שפיר מוציא אחרים. והגם שיש לחלק בינו ובין שאר ב"א שפטורים כעת ויבאו לידי חיוב לאחר זמן. — אפשר שגם הוא יתרפא כהני תרי אילמי דבעי רבי רחמי עליהו ואיתסו (חגיגה ג.). ואפשר שלכן כלל במשנה חשו"ק אין מוציאין את הרבים י"ח זה הכלל... להקיש לחשו"ק שלא הי' מחויבין מעולם. ומובא בספרים דחרש ושוטה מתחילת ברייתם הוי כן. וכן משמע מהפמ"ג שכתב "כללא דמלתא סתם חרש המוזכר אצל שוטה שאין שומע ואין מדבר וכשוטה ודאי יחשב, ואם נתחרש אח"כ י"ל ספק הוה. ושומע ואין מדבר מתחלת ברייתו אלם נקרא וכשנשתתק אח"כ נקרא בדחו"ל נשתתק".

ובזה י"ל כוונת הרמב"ם בפ"י המשניות (תרומות פ"א מ"ב) וז"ל, ודע כי כשנולד באדם החרשות אחר ששמע או נשתתק אחר שהי' מדבר מותר לו לתרום, ע"כ. ומביאו הרדב"ז (בפ"ד מהל' תרומות ה"ד) וכתב, והכי משמע מהירושלמי. ואח"ז כתב, ונראה שחזר בו דזיל בתר טעמא כיון שעתה אינו שומע הברכה וכן אם נשתתק כיון שעתה אינו יכול לדבר מה יועיל מה שהיה בתחילה, ע"ש. ובהנ"ל א"ש דודאי יש חילוק בין שהי' כך מתחילת ברייתו או שהי' בריא מתחילה והי' מחויב במצות רק נפטר אח"כ. ואפשר שהרמב"ם ז"ל לא חזר בו ומה שלא כתב כן בהלכות משום דעכ"פ כשר בדיעבד, והביא המשנה ולא חש לפרשה וסמך על פירושו שם.

ובזה י"ל כונת התוס' (מגילה יט:) בד"ה ור"י, שמתחילה הקשו מהא דרב ששת ורב יוסף אמרי אגדתא בלילי פסחים ומוציאין האחרים האיך אתי תרי דרבנן ומפקי האחרים דחייבים מדרבנן וליכא בהו אלא חד דרבנן, ומתרצים התוס' וז"ל, וי"ל דסומא עדיף מקטן שהרי נחייב כבר מדאורייתא משא"כ בקטן, ע"כ. ובהנ"ל מובן דודאי יש חילוק אי הי' כבר בכלל החיוב או לא. ובאמת הביא הר"ן בספ"ק דקידושין בשם אגדה שהם לא היו סומים מתולדתם. ובה נבין מה שדקדק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג — מדסומא (שראה ונסתם) מוציא אחרים י"ח ומברך עליהו אע"פ שהוא בעצמו פטור אף מדרבנן — א"כ מסתבר שגם נשים מברכות על מ"ע שהז"ג אע"ג שהם פטורות. ועדיין יש להבין מ"ש מהא דתנן (בפ"א דתרומות מ"ו) דאלם וערום וב"ק לא יתרומו ומפרש הר"מ והר"ש בשם הירושלמי מפני שהברכה נמנעת

מהם. וא"כ נימא כאן ג"כ בסומא שלא יפרס על שמע משום שאין יכול לברך על המאורות (שהרי לא נהנה מהם).

ונראה דאין זה קשה כלל, דהפמ"ג כתב בפתיחה כוללת שלו "דברכת ק"ש כתב רבינו יונה ושאר פוסקים דאינם על ק"ש כ"א שבח והודאה הן וכדמוכח לשיטת רש"י ז"ל ריש ברכות (דף ב.) דעיקר ק"ש בלילה צ"ה וברכות לא עליהם נתקנו". ומדברי הירושלמי שכתב למה היו קורין את שמע בבית"כ כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה — משמע שסובר כרש"י שהברכות לא עליהן נתקנו. וא"כ אין להן שייכות לק"ש ודינן כמו שאר ברכות השחר, וכמו שכ"א מברך הנותן [אשר נתן] לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, אף מי שלא ראה ולא שמע קריאת התרנגול מעולם. ואנן מברכין כעת כל ברכות השחר כסדרן שלא בשעת הגאתן. והטעם דברכת המאורות נסדרה סמוך לק"ש מלפני ומלאחריה, אפשר משום שקריאתה תליא בזמן, אמר שומר אתא בוקר וגם לילה.

ובזה מובן למה סומא מברך ברכת המאורות בתפילה (א"ח סי' סט) ולא בברכת הבדלה (א"ח סי' חצר) וכבר עמדו בזה המפרשים, ותרצו המ"א וע"ז דשאני נר הבדלה דבעינן שיאותו לאורו, ודבריהם צריכים ביאור הלא כל ברכת הנהנין מברכין על הנאה ומ"ש בין זל"ז. ובהנ"ל א"ש דברכת המאורות בתפילה היא הודיה ושבח בכלל שהשי"ת ב"ה יוצר אור ובורא חושך, משא"כ בורא מאורי האש בהבדלה, כמובא במדרש, וזה דומה לברכת הפרשת תרומה ושאר דברים שהברכה נתקנה על המעשה שעושה.

ועוד י"ל דאפילו נימא כשיטת התוס' שם דקריאת שמע של ביה"כ עיקר וברכות עליהן נתקנו, אפ"ה שפיר מברך סומא, למה דאיתא (ר"ה כט:): אהא דתני אהבה בריה דר"ז כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא [פרש"י שהרי כל ישראל ערבין זה בזה] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא א"מ [פרש"י: ושאר ברכת פירות ורוחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא יברך] בעי רבא ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, ופשיט דמוציא. וא"כ ה"נ כאן אין הברכה שייכת להמצוה. ועוד מצינו (תוס' בב"ק פז ד"ה וכן, וש"מ) דגם הסומא נהנה מן האור שאחרים רואין ומצילין אותו מן הפחתים.

היוצא לנו מזה, דבברכת המצות ראובן המוציא י"ח של שמעון יכול לברך על המצוה שעושה אף שהוא (ראובן) בעצמו הי' פטור מאותה ברכה, משא"כ בברכת הנהנין דקי"ל אם יצא אינו מוציא לולא שמברך לעצמו ג"כ או שהוא בקישור איזו מצוה של חובה כגון ברכת היין של ק"ה או ברכת המוציא של מצה בליל ראשון ושני של פסח. ובמצוה שאינה חובה כגון

שחיטה — תליא בפלוגתא דרבוותא, מהם הט"ז מתיר לברך לאחר אף שהוא בעצמו אינו שוחט, והש"ך סובר כהב"י, ב"ה, וד"מ שאין אחר מברך אי לאו שמוציא גם את עצמו.

והנה דברי הט"ז בכאן צע"ג דמש"כ דברכת שחיטה מתוקן לתת שבת למקום ב"ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה — והנה מלבד מה שנוסח הברכה אינו מראה ע"ז, אנו קי"ל דאין מברכין על איסור ולא על מצות לא תעשה, ומה שמברכין בברכת אירוסין ואסר לנו את הארוסות — סמכין ליה מיד: והתיר לנו את הנשואות לנו ע"י חו"ק ומסיים מקדש עמו ישראל ע"י חו"ק, ומה שהביא ראיה מברכת להכניסו בברית מילה — אדרבה משם משמע דלא כוותיה, מכיון שהאב מצווה במילת בנו הי' ראוי שהוא יברך על המילה ואפ"ה מברך המוהל משום דל"א זה מברך וזה עושה, ועל שמחמת המצוה שיש לו לאב שזכה להכניס בנו תחת כנפי השכינה תקנו לו ברכת להכניסו, ומצד הדין הי' ראוי שיברך קודם המילה רק דחיישינן שמא יחזור המוהל ויהי' ברכתו לבטלה לכן מברך האב אחר המילה וקודם הפריעה, ומהאי טעמא תקנו ברכת הנשואין אחר נתינת הטבעת ולא עובר לעשייתן כמו בשאר מצות, דחיישינן שמא יחזרו בהן והוי ברכתו לבטלה, וכן כתב התוספות די"ד בכתובות, והרב מברך ברכת אירוסין משום דכל המקדש אדעתיה דרבנן מקדש כדקאמר כדת משה וישראל, ובוה נותן הרב רשות, וזה הטעם שאין כל אחד מברך על השופר [ושהחיינו] הגם שעיקר המצוה היא השמיעה ובוה כל אחד שוה ולכן תקנו הברכה לשמוע קול שופר והי' ראוי שכל אחד יברך בעצמו ואפ"ה מוציא הבע"ת משום חשש שמא יחזור הבע"ת, וכן במגילה.

ומשיטת רש"י ז"ל דהטעם דבמצוה אחד מוציא חבירו הוא מטעם שכל ישראל ערבים זל"ז, א"כ בברכת הודאה ושבת לא שייך ערבות וא"י להוציא חבירו וכן משמע בחידושי הגהות בשם מהר"ח שכתב שגם העומד לקרות יקרא בנחת עם ש"צ כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, וכתב דהטעם כל ישראל ערבים שייך דוקא במצוה שמחויב בה משא"כ בקריאת התורה דתקנת עזרא היתה רק למצוה מן המובחר, א"כ אי ברכת שחיטה נחשבת לברכת הודאה ושבת מסתבר שאין לברך בשביל חבירו א"ל שהוא בעצמו ג"כ מחויב בה, ומלבד זה מצינו (ברכות נד:) דאפילו ברכת הודיה ושבת צריך לברך בעצמו ולא ע"י אחר, דאיתמר רב יהודה חלש ואתפח על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהביך לעפרא, אמר להו פטרתן יתי מלאודי [ופריך בגמרא] והא איהו לא קא מודה [ומשני] לא צריך דעני בתרייהו אמן, ע"כ, וא"כ משמע שגם ברכת הודיה ושבת צריך לברך בעצמו.

ע"כ נראה דלא אמרינן זה עושה וזה מברך — וכדברי הש"ך, וכן דעת

הגר"א (בא"ח סי' תקפט ס"ב). וא"כ משמע שיש להם דין ברכת הנהנין לע"נ. ובכך הי' נראה דמי שיצא כבר י"ח ותוקע בשביל נשים שלא יברך הוא אלא הן משום שהן המקיימות המצוה שהיא השמיעה — כדלעיל, וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א משופר הל' א) ונשים פטורות בה ע"כ אין ראוי לאחר לברך בשבילם. וכן דעת רוב הפוסקים. ומש"כ הגה (א"ח סי' תקפה ס"ב) «ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים אפ"ה מברך התוקע שתי ברכות הנזכרות», כבר כתב המ"א שמנהג זה לאנשים שאינם יודעים לברך. וא"ת מה קמ"ל — נראה דכוונת הרמ"א לאפוקי ממה דתנן (סוכה מז.) העושה לולב לעצמו אומר שהחיינו וכן העושה סוכה לעצמו אבל לא כשעושה לאחרים, וקמ"ל הרמ"א כאן דזה דוקא בהכנה שמכין הלולב או סוכה לצורך יו"ט ואין זה עיקר המצוה משא"כ בזמן שהוא מקיים המצוה אף כשעושה בשביל אחרים שפיר מברך שהחיינו ונחשב להנעשה בשבילו כעושה המצוה בעצמו.

ובזה נצטדק המנהג שהמקדש בבית אחד להוציא הנשים מברך שהחיינו — שכתב הרמ"ך ומביאו הכ"מ (בפי"א מהלכות ברכות ה"י) שמדברי רבינו שכתב «אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו» הי' נראה שלא יברך שהחיינו כשמוציא אחרים, אבל מנהגינו לברך וכן ראוי לעשות דכיון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה, מברך אותה בעבורה וחשבינן נמי שמברכת היא דשומע כעונה, עכ"ל. נראה דמתחילה מפרש הטעם שאנו יכולים לקדש בשביל נשים הוא משום שהן חייבות בקידוש היום, דאל"ה לא הי' אפשר לברך בשבילן כדלעיל. ואח"כ כתב דחשבינן שמברכת היא דזה חלק מהמצוה כמו שאר הברכות של קידוש.

ובכך י"ל דברי מהרש"ל (סוכה מז. ד"ה הרואה) שכתב שאין מברכין שהחיינו על ישיבת אחר בסוכה (שאני גר חנוכה שהרואה מברך — עיין שם בגמ' ותוס' ד"ה הרואה), והקשה מהרש"א ז"ל, לא ידענא מאי קשיא ליה משהחיינו דהא באחר הרואה קיימינן ודומיא דהכי אפילו העושה אינו מברך שהחיינו אלא בעושה לעצמו וק"ל, ע"כ. ובהנ"ל א"ש בעושה שי"ת, דמה דאמרינן העושה לאחר אינו מברך מיירי קודם יו"ט כפרש"י על העושה לולב «בערב יום טוב» והוי רק מכין לחבירו לצורך יו"ט ואין לו שמחה כ"כ, משא"כ הכא שמח לבו שעכ"פ חבירו מקיים המצוה והו"א שיברך שהחיינו קמ"ל דלא.

ואפשר שזה כונת המהרש"ל במה שכתב «אין שייך שהחיינו היכא דלא שייך ברכה אחרת», דחד טעמא הוא שאין שייך ברכה אחרת משום שאין לו חלק בהמצוה ומאחר שאין לו שמחה של מצוה למה יברך שהחיינו, וממילא מסולקת קושית המהרש"א מעליו דשאני הרואה חבירו לאחר ל' יום שיש לו שמחה ושפיר מברך.

פליאות נשגבות

א.

בפ"ק דמגילה תנן אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד. והקשה בתוס' הגרע"א במשניות ממשנה זו לשיטות הסוברים דאין איסור שביתת בהמתו נוהג ביו"ט. ויש מי שתירץ דמשנה זו חשבה רק אותן הדברים שנכנסו בגדר מלאכה. [וכעין זה בשט"מ כתובות מ"א. גבי אי משום חצי כופר לאו שיורא הוא ע"ש בשם רבינו שמחה].

אמנם נפלא הדבר שכל הנ"ל מפורש בבית יוסף סי' תצ"ה וזל"ש, ואיני יודע טעמו של המתיר דהא כיון דמקשינן יו"ט לשבת חוץ מקצת דברים שנתפרשו בתלמוד ושביתת בהמה אינה מכללם היאך אפשר לומר שהיא מותרת ביו"ט כו' ומיהו בהא איכא למימר דשביתת בהמתו ומחמר לאו בכלל ל"ת כל מלאכה נינהו שהרי אינה מכלל ארבעים אבות מלאכות ולא מתולדותיהן אלא לאו לעצמו ייחד לו קרא והלכך אפשר כיון דלא כתביה רחמנא ביו"ט משרא שרי ע"כ ופלא על הגרעק"א שלא הביא דברי הב"י וכן הב"ח שם שמלא אחרי דברי הב"י יעו"ש.

ודע דרש"י כ' בפ' בא, כל מלאכה לא יעשה בהם אפי' ע"י אחרים. והקשו הראשונים שם הא אמירה לעכו"ם היא שבות בעלמא. ועי' בפ"י התוס' שם דכוונת רש"י אפי' ע"י קטן ע"ש. ואולי זהו מקור ג"כ לשביתת בהמה בוי"ט, וצ"ע.

ב.

כ' הקרבן נתנאל ספ"ג דביצה סק"ל, ורמי בר חמא הוה שכיח קמיה דרב פפי. דבר תמוה רמב"ח חתנא דרב חסדא הוה ובתר דשכיב רמב"ח נסיבא איתתיה לרבא כב"ב י"ב ובתר דמת רבא נולד רב אשי ורב פפי הוה תלמיד דרבא כו' ע"ש. ופלא הדבר שאישתמיט לבעל קרב"ג מש"כ מהרש"א שם בב"ב דף י"ב דרמי בר חמא גירשה לבת ר"ח ולא מת. וראה עוד באוצר הפוסקים לאבהע"ז סימן ב' בסופו (צוואת ריה"ח ס"ק ר"ג) שלא נזכר בדברי מהרש"א אלו.

ג.

בחידושי בית הלוי להגאון מבריסק ז"ל (סי' כ"ט) חקר אם כהן מטמא

לקרוב מגוייד ומשום דפשיטא ליה דמגוייד דעלמא בודאי מוזהר כהן עליה וגרע מגוסס יעו"ש.

אמנם יעויין בתוס' הרא"ש נזיר דף ה' בהא דפריך גבי שמשון ודילמא גוססין שוינהו, והקשו התוס' הרי כהן מוזהר נמי אגוסס וה"ה לנזיר, ותירץ בתוס' הרא"ש שם בגליון ש"ס ווילנא דחילוק יש בין גוסס ביד"ש לגוסס בידי אדם דהיינו מגוייד יעו"ש ובמהרצ"ת. ומבואר להדיא דכהן אינו מוזהר על טומאת גוסס ביד"א וצ"ע. [ואולי י"ל דהגאון בית הלוי סמך עצמו על דברי התוס' דמדלא תירצו כמו הרא"ש ש"מ דס"ל אדרבה גוסס ביד"א חמור. כן יש לצדד]. וע' באליהו רבא פ"ק דאהלות מ"ו שכ' דמגוייד בודאי לא חי אמנם דעתו צלול, וגוסס הוא להיפוך דאין דעתו צלול אבל אפשר לחיות דרך רוב גוססין למיתה אבל מיעוטא חיין. ע"כ. וע"ע תוס' ערכין דף ד'. ד"ה ולא אוציא את הגוסס, ובשטמ"ק אות כ"א בשם הרא"ש. והוא לשיטתו ע"ש. ובענין זה ראיתי בספר דרך פקודיך להגאון הק' ר' צבי אלימלך ז"ל מדינוב (מל"ת ל"ד) זל"ש, המעמץ עם יציאת נפש הר"ז שופך דמים (אבל אינו חייב ע"ז מיתה אפי' עבר במזיד ובהתראה דלא גרע מהורג את הטריפה כו') עכ"ל. והוא פלא דמבואר בש"ס בסנהדרין דהורג גוסס חייב ודוקא טריפה שהוא גוסס בידי אדם פטור. וכ"כ להדיא בספר היראים להרא"ם בבאור משנה ז' דשבת הנ"ל דף קנ"ב המעמץ עם יציאת נפש כו', יעו"ש.

ד.

בגמ' קדושין דף כ"ד: ת"ר הכהן על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות, נגד עינו ואינו רואה כנגד אזנו ואינו שומע אין עבד יוצא בהן לחירות כו', למימרא דקלא לאו כלום הוא והתני רמי ב"י תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם ג"ש כו' שאני אדם דכיון דבר דעת הוא איהו מבעית נפשיה כדתניא המבעית את חברו פטור מדיני אדם וחייב בד"ש. ע"כ.

והגאון ר' מאיר שמחה ז"ל כ' דדוקא אדם דבר דעת הוא אבל בהמה חייב כמו בכלים. אמנם נפלא הדבר שרש"י כתב במשנה בב"ק דף נ"ב. נפל לפניו מקול הכרייה חייב בעל הבור ואפי' שור שהוא פקח כו' אע"ג דאיכא למימר כורה גרם ליה וכורה גרמא בעלמא הוא דעבד דקי"ל המבעית את חברו פטור מדיני אדם ותרווייהו נפטרו אפ"ה בעל הבור חייב כו' נתן כו' יעו"ש. מפורש דאף בבהמה נמי פטור דתלוי במה שהיא בעל חי ואינו תלוי בדעת.

ה.

בספר זכר ישעיהו על הרמב"ם לר' ישעיה הכהן ז"ל ממינס, בהל'

מאכלות אסרות נסתפק אם שייך באיסור חדש איסור סחורה כמו דקי"ל דאסור לסחור בנו"ט ע' פסחים כ"ג. וע"ש מ"ש בזה. ונפלא הדבר שמפורש הוא במשנה בדמאי פ"ד מ"ז והובא בכתובות דף כ"ד ודף נ"ה שלי חדש ושל חברי ישן יעו"ש ברש"י ובתוס'.

ג.

כ' הרמב"ם בפ"ז משמונה פרקים ז"ל, וכן דהמע"ה כו' מצאנו אותו בעל אכזריות אע"פ שלא שמש בה כ"א בעכו"ם ובהריגת הכופרים... אבל בא הביאור בדב"ה שהשי"ת לא הרשהו לבנות בימ"ק ולא היה ראוי בעיניו לזה לרוב מה שהרג. אמר (דה"א כ"ב) אתה לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני, עכ"ל.

וצ"ע בילקוט שמואל ב' אות קמ"ה: הם לפני כצבי וכאיל כו' חייך הם לפני כקרבנות א"כ למה אינו בונה אותו א"ל הקב"ה שאם אתה בונה אותו הוא קיים ואינו חרב כו', יעו"ש. וצ"ע.

ד.

כ' הגאון מלבי"ם פ' יתרו וזל"ש, ויש הבדל בין חמדה ובין תאוה שהחמדה הוא מצד החושים דבר הנחמד למראה עין כו' והתאוה הוא מצד הנפש המתאוה אף דבר שאינו רואה עתה למראית עין כו' ואין דרך לתאו אשת חברו רק בראותו אותה יחמוד מצד ראות עיניו אבל הקניינים יתאוה גם בלא ראות כמו שיתאוה לעושר של רעהו לא מצד היופי רק מצד תאוה להתעשר ע"כ בדברות האחרונות... ע"כ.

וצ"ע בחגיגה רפ"ב דמבואר שם דיצר דעריות אפי' שלא בשעת מעשה ויצר דממון דוקא בשעת מעשה. ויש ליישב דהכוונה דאינו מתאוה רק לאשה שרואה אבל ממון חומד סתם. וע' ברמב"ם פ"א מגזילה מ"ש בפירוש לא תחמוד ולא תתאוה. וצ"ע שלא הזכירו הגאון הנ"ל.

טומאת ארץ העמים*

ו

פסוק הרמב"ם בפ"א מטו"מ ה"ז: סוריא עפרה טמא כחוצה לארץ ואוירה טהור לא גזרו על אוירה, לפיכך אם היתה סמוכה לארץ ישראל שפה בשפה ולא היה מפסיק ביניהן לא ארץ העכו"ם וכו' ה"ז יכול להכנס לה בטהרה בשידה תיבה ומגדל והוא שלא יגע בגושה. וכן ארץ העכו"ם הסמוכה לא"י ואין ביניהן מקום טמא הרי זו נבדקת וטהורה ע"כ. וכ' המל"מ: וההפרש שיש לדעת רבינו בין סוריא הסמוכה לארץ העכו"ם הסמוכה הוא דסוריא הסמוכה יכול ליכנס בטהרה אף בלא בדיקה כגון בשידה תיבה ומגדל, אבל בארץ העכו"ם אף בסמוכה אינו יכול ליכנס בטהרה כמו שגזרו על אוירה ומ"מ מהני לה הסמיכות לענין דמהני לה בדיקה משא"כ בשאר ארץ העכו"ם שאינם סמוכות ונראה דכל שנבדקה בטהרה אפילו גושה ואין צריך ליכנס בשידה תיבה ומגדל ע"כ. ובדעת הר"ש כתב דכל חו"ל הסמוכה לא"י לא גזרו על אוירה כיון שאין דבר טמא מפסיק ביניהם. נמצא דהרמב"ם והר"ש פליגי אם גזרו בארץ העמים הסמוכה על אוירה או לא. מ"מ יש קולא גם לשיטת הרמב"ם בארץ הסמוכה דמהני לה בדיקה.

ולכאורה קשה לשיטת הרמב"ם אם גזרו על ארץ הסמוכה לא"י אפילו על אוירה, ש"מ שלא חילקו בה בין שאר אה"ע, א"כ למה מהני בה בדיקה לטהר אפילו גושה, וכמ"ש המל"מ, מ"ש משאר אה"ע דלא מהני בה בדיקה, וכדתנינן בתוספתא דאהלות פי"ח: חומר באה"ע שאין בבית הפרס וכו' ואין לך טהרה מטומאתה מה שאין כן בביה"פ. מבואר שלא מהני בדיקה באה"ע, א"כ מ"ש ארץ זו שסמוכה לא"י, דמהני לה הסמיכות לענין טהרתה, ולא מהני לה לענין אוירה. ועיין במל"מ שהקשה לשיטת הר"ש על תירוצ' התוס' בגיטין דף ח' ע"ב י"ל דאיירי כגון שיש דף או גשר שראשו אחד בארץ וראשו השני בחוץ לארץ ומונחים כלים תחת ראשו שבארץ דאין מביא טומאה עליהן וטהורין ע"כ. והקשה דלפי שיטת הר"ש נראה דמקומות הסמוכים לא"י לא גזרו עליהם משום ארץ העכו"ם. ולכאורה י"ל דזהו באמת הטעם מה שלא מטמא ע"י אהל המשכה, משום שלא גזרו על אוירה באה"ע הסמוכה. אבל א"כ למה

(* עיין ב"תלפיות" שנה ו' חוברת א"ב, מעמוד 447—480.)

דוקא באהל המשכה לא מטמא בא"י, והלא אפילו ליכנס שם בשידה כ' הר"ש דמותר. ולמאן דסבר אהל זרוק שמיה אהל א"ש, דבשידה הוי חציצה מטומאת גושה, משא"כ אי על אוירה נמי גזרו לא מהני חציצה זו, וכגמ' דנויר שם, אבל באהל המשכה דליכא חציצה מטומאת הגוש היה טמא, ולזה כ' התוס' דלא מטמא באהל המשכה. אבל מדברי התוס' משמע שאולי אליב' דרבי דסובר אהל זרוק ל"ש אהל, ובע"כ דבאה"ע הסמוכה לא גזרו אלא טומאת מגע ומשא כסוריא, דאל"כ ליהוי טמא משום מאהיל על הגוש. א"כ שפיר הקשה המל"מ למה צריכים לומר דבאהל המשכה לא מטמא, והלא בארץ הסמוכה לא"י אפילו ליכנס שם ממש מותר, שלא גזרו בה על אוירה.

אמנם נלענ"ד דגם לפי שיטת הר"ש גזרו על אויר ארץ הסמוכה אבל אין טומאת אוירה כטומאת אויר שאר אה"ע. בכל אה"ע הטומאה היא טומאת "מקום" (*), אבל באה"ע הסמוכה לא"י אע"פ שגזרו נמי על אוירה מ"מ לא יכלו חז"ל לגזור עליה טומאת מקום. היסוד לטומאת אה"ע הוא כדי שלא יצא מא"י לחו"ל, ומזה נמשך שגזרו אפילו על מקומה שתטמא. וי"ל שרק אה"ע שאינה סמוכה לא"י, מדמופסקת מגבוליה והיא במציאות מקום אחר, שייך לומר שיגזרו עליה אפילו "טומאת מקום", אבל אם היא סמוכה לגמרי לא"י באין הפסק כלל, לא רצו חז"ל לגזור עליה טומאה חמורה כזו שמקומה תטמא, מכיון שהיא וא"י הן מקום אחד במציאות, ומיחזי כחוכא. וגם לא רצו, ואפשר לא יכלו, לגזור גזירה על ארץ הסמוכה שלא יצא שם מא"י, שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה. לכן לא גזרו על "המקום" שבה, אבל מ"מ נשאר גם בה הספק שמא קברו שם מת וכו' ולכן כל ארצה מטמא.

לפ"ו שפיר כ' הר"ש: נכנס לה בטהרה. כגון בשידה וכו' טהור (דאכי) [דכולי] האי לא גזרו על אוירה ע"כ. ולפענ"ד הפירוש הוא ד"כולי" האי לטמאו אפי' בשידה תיבה ומגדל לא גזרו, והיינו לומר שיש בה אפילו טומאת מקום לא גזרו, אבל מ"מ יש בה טומאת אויר אם מאהיל ע"ג הגוש שלה. אבל בזה יש כבר חילוק בדין אהל זרוק, וכמו שנתבאר במאמרנו זה פ"ה, דאהל זרוק אפשר שיחוץ על המת, אבל לא חשוב אהל באה"ע משום שמקומו טמא, ועכ"פ נמצא במקום אה"ע. לכן באה"ע הסמוכה דליכא טומאת מקום אלא טומאת מת שפיר כתב הר"ש "דכולי האי לא גזרו" ויכול ליכנס בשידה וכו'. ועיין במל"מ שהעתיק דברי הר"ש וכו' "דאכי" האי לא גזרו וכו', מלשון זה משמע דקאי על אה"ע הסמוכה, כלומר דעל ארץ זו לא גזרו טומאת אויר, לפ"ו שפיר כ' דשיטת הר"ש היא דליכא בה שום טומאת אויר והרי היא כסוריא, ושפיר הקשה על התוס'. אבל בספרים שלנו נמצאת ג"כ הגירסא

(* עיין במאמרנו זה פ"ד ופ"ה מש"כ בזה לבאר באריכות.)

«דכולי» האי וכו', ולפ"ז קאי על ליכנס בה בשידה וכו', משמע דעל אוירה גזרו, אלא שכולי האי לגזור שלא ליכנס בה בשידה לא גזרו. ולכאורה תמוה אם גזרו על אוירה, ואהל זרוק ל"ש אהל, מה שייך לומר דכולי האי לא גזרו, וכי יש בה גזירה אחריתי לענין שלא ליכנס בשידה וכו', והלא הכל גזירה אחת היא על אוירה. אבל לפי דברינו א"ש, הנ"מ היא אם גזרו עליה טומאת מקום או רק טומאת אויר, ומזה תוצאה לענין אהל זרוק, וכהנ"ל. לפ"ז שפיר כתבו התוס' דאע"פ שגזרו על אה"ע הסמוכה טומאת אויר אם מאהיל בלא חציצה, מ"מ אין זה אלא באה"ע עצמה, אבל ע"י אהל המשכה לא מטמא.

לפ"ז אפשר יש לפרש גם שיטת הרמב"ם על דרך זה. כבר הקשינו אם סובר הרמב"ם דבארץ הסמוכה יש ג"כ טומאת אויר, והרי היא כשאר אה"ע, למה מועיל בה בדיקה, מ"ש משאר אה"ע. אבל לפי הנ"ל יש לומר דגם הרמב"ם סובר כהר"ש, דאע"פ שגזרו על ארץ הסמוכה טומאת אויר, מ"מ טומאת מקום לא גזרו, ומכיון שלא גזרו בה טומאת מקום ש"מ אין טומאתה טומאה ודאית, שעל ארץ זו לא שייכא כ"כ הגזירה שלא יצא מא"י לחו"ל מדסמוכה לא"י ממש, ואין טומאתה נמשכת אלא מפני הספק מת, לכן שפיר כ' הרמב"ם דמהני בה בדיקה, משא"כ בשאר אה"ע דהטומאה נמשכה מפני הגזירה, כדי שלא יצא וכו' מה שייך בה בדיקה. והמל"מ שלא ידע לחלק בין אויר לאויר שפיר כ' דדעת הרמב"ם היא שעל אה"ע הסמוכה גזרו טומאת אויר, דאל"כ מה הפרש יש בין אה"ע זו לסוריא, אולם לפ"ד חילוק גדול יש ביניהם, בסוריא לא גזרו שום טומאת אויר, אבל באה"ע הסמוכה גזרו טומאת אויר, אבל לא טומאת מקום, ולכן מהני בה בדיקה. ואפשר שיכול ליכנס בה בשידה וכו' אפילו בלא בדיקה, ומה שהזכיר הרמב"ם היתר כניסה ע"י שידה וכו' רק בסוריא ועל ארץ הסמוכה הזכיר רק בדיקה — וכנראה מזה בא המל"מ לומר שיש חילוק בין סוריא לאה"ע הסמוכה לענין זה — גלענ"ד דהרמב"ם תפס האפשרות של בדיקה מפני שמזה הוכחה על איכות טומאתה, ושוב שייך לומר דמהני בה אהל זרוק נמי, וסמך עצמו על מה שפסק דאהל זרוק שמיה אהל לענין חציצה באהל המת בפ"ה מה' נזירות. ועיין מש"כ בזה בפ"ה ממאמרנו זה.

עיין במל"מ שהקשה לשיטת הר"ש בארץ הסמוכה מגיטין דף ח', דאמרינן בג' דרכים שוותה סוריא לא"י וחשיב דהרוצה ליכנס לה בטהרה נכנס מאי איריא סוריא כל ח"ל ג"כ אם היא סמוכה נכנס לה בטהרה וסוריא ג"כ בסמוכה מיירי וכמו שפ"י הר"ש, ולרבינו ניתא דלא מהני בח"ל הסמיכות כי אם לענין בדיקה וכו' ע"כ. ולפ"ד שהרמב"ם מודה בזה להר"ש גם להרמב"ם קשה איזה חילוק יש בין סוריא לכל ח"ל הסמוכה. אמנם לפי מש"כ דבח"ל הסמוכה מאהיל על הגוש ממש טמא א"ש, עיין שם בתוד"ה בשידה וכו' פ"י

בקונטרס משא"כ באה"ע ורבי היא ונראה שרוצה לפרש שידה וכו' דוקא ולהכי לא מצי לאוקמי כר"י בר"י דהא הוא מטהר אפילו באה"ע ובחנם פי' כן דהא ע"כ שידה וכו' לאו דוקא נקט אלא משום דנקט בברייתא אלא הו"ה אפי' רוכב על הסוס כיון דסבר רבי אהל זרוק ל"ש אהל כדפי' בקונטרס וכדמוכח דמסיק דבסוריא על אוירה לא גזרו וא"כ כר"י נמי אתיא והרוצה ליכנס בטהרה היינו בקרון או רוכב על הסוס משא"כ באה"ע דטמא ע"כ. והחילוק בין סוריא לאה"ע בזה הוא משום דמאהיל ברגליו, ואפי' בקרון מיירי שיש האהלה מגופו על אה"ע, דאל"כ היה טהור אפי' באה"ע. עכ"פ מיירי הסוגי' שנכנס בקרון או כשהוא רוכב על הסוס לפ"ז שפיר יש חילוק בין סוריא לח"ל הסמוכה, בסוריא שלא גזרו אלא על נגיעת גושה גם ברוכב על הסוס טהור מכיון שלא נגע בה, אבל בח"ל הסמוכה באופן זה היה טמא, מכיון שמ"מ מאהיל על הגוש, ושפיר יש מעלה בסוריא מכל אה"ע הסמוכה. לפ"ז שפיר אמרו בתוס' דע"כ שידה וכו' לאו דוקא נקט, דאם מיירי דוקא בשידה וכו' מה חילוק יש בין סוריא לח"ל הסמוכה, הלא כ' שבח"ל הסמוכה לכ"ע מהני אהל זרוק, ובע"כ דהרוצה ליכנס לה בטהרה מיירי ברוכב על הסוס, וצ"ע על התוס' שלא נחתי לזה.

עיינן שם עוד בתוס' שכ': וכן משמע הלשון קצת דקאמר ואפילו רבי לא קא מטמא כו' ומשמע כר"י אתיא בפשיטות טפי ע"כ. והקשה בחי' המהרש"א: אינו מובן לכאורה דאדרבה לרבי איכא לאוקמא ברייתא דלעיל דמטהר בסוריא בפשיטות טפי בין בשידה וכו' ובין ברוכב על הסוס אבל לר"י ליכא לאוקמא אלא ברוכב על הסוס ע"כ. ולפי הנ"ל יש לומר דגם לרבי א"א לאוקמי בשידה, דא"כ מה נ"מ היתה בין סוריא לכל ח"ל הסמוכה, ובע"כ דמיירי ברוכב על הסוס וכהנ"ל. נמצא דלר"י כבר ידעינן זה דמיירי ברוכב על הסוס, דאם בשידה וכו' היה טהור אפי' באה"ע נמי, ושפיר עולה החילוק בין סוריא לחו"ל הסמוכה, אבל לרבי לכאורה היינו אומרים דמיירי בשידה וכו' שהלא יש חילוק בין סוריא לאה"ע בזה, אבל כד מדייקים א"א לאוקמא חילוק זה משום שאין נ"מ בין סוריא לח"ל הסמוכה, לכן קרינן זה שלר"י א"ש טפי, שאליבי' כבר ידעינן זה מברישא דמיירי בהכי, משא"כ לרבי, ומה שלא כ' התוס' הכרח זה בשידה וכו' הוא לאו דוקא, אפשר משום שיש להם הכרח אחר בדברי רבי עצמו, דמכיון דסובר אהל זרוק ל"ש אהל בודאי אין חילוק בין שידה לרוכב על הסוס, אולם ק"ק למה הביאו בזה המחלוקת של רבי ור"י בר"י אם אהל זרוק שמיה אהל, והלא באה"ע הסמוכה כו"ע סבירא שמ"י אהל, וצ"ל שהביאו מחלקותם ששייכא באה"ע הרחוקה מא"י כדי לחלק בין אה"ע לסוריא, ואע"ה הסמוכה היא בדין ביניהם, ויש ג' חלוקות בזה, אה"ע הרחוקה טמאה גושה ואוירה וגם "מקומה" טמא, אה"ע הסמוכה גושה

טמא ואוירה נמי טמא אבל „מקומה“ טהור. וסוריא רק גושה טמא אבל לא אוירה. ועיין בתוד"ה אלא באה"ע דגזרו על גושה ועל אוירה, והא דמביעי לן בנזיר אה"ע משום גושא גזרו עליה או משום אוירה גזרו ה"פ משום גושה משום דמאהיל על הגוש הוא ועשאוהו חכמים כמאהיל על המת ויכול להכנס שם בשידה וכו' א"ד על האויר עצמו ולא יוכל להכנס שם בשום ענין והכא בשמעתא על גושה היינו על מגע גושה ועל אוירא או משום מאהיל על הגוש או משום אוירה ממש ע"כ. ולכאורה קשה מה כתבו „או משום אוירה ממש“, הלא כתבו דאם על האויר עצמו גזרו אינו יכול ליכנס שם בשום ענין. ועיין בחי' מהר"ם שיף מש"כ בזה. אמנם לפענ"ד נראה דהתוס' סברי שיש ג' מיני אויר. א' מאהיל על הגוש, ב' האויר עצמו טמא, ג' המקום טמא. אם האויר עצמו מטמא אז בודאי לא מהני שום אהל כדי ליכנס שם, משום שבע"כ נכנס האויר בהאהל ונטמא, וזה מש"כ „ולא יוכל להכנס בשום ענין“, משום שבע"כ נטמא. אבל אם משום מאהיל על הגוש או משום מקום אבל בהאויר מצ"ע ליכא טומאה, אפשר דמהני חציצה, דאפשר שהאויר לא חשוב מקום מצ"ע אלא משום צירוף הקרקע, ולכן מהני האהל כדי לחצוץ בין האויר להקרקע ונמצא שהוא באויר בלא קרקע. ועיין בפרקים הקודמים מה שהארכנו בזה. כל זה יש להסתפק באה"ע הרחוקה מא"י, אבל באה"ע הסמוכה א"א להסתפק אלא משום מאהיל על הגוש דטומאת מקום בודאי אין בה וכהנ"ל. בעיקר שיטת רש"י ותוס' יש להאריך הרבה ואכ"מ. ועיין למעלה רפ"ה שפירשנו דברי התוס' באופן אחר.

והנה המשנ"א בפ"ח מ"ז בד"ה אם יכול ליכנס בטהרה הביא דברי הרמב"ם סוריא עפרה טמא כח"ל ואוירה טהור וכו' לפיכך וכו' ה"ז יכול ליכנס לה בטהרה בשידה תיבה ומגדל והוא שלא יגע בגושה ע"כ, וכו' אלא שצ"ע כיון שלא גזרו על אוירה למה צריך ליכנס בשידה תיבה ומגדל. ונראה כמ"ש התוס' פ"ק דגיטין שם שיש תרי גווני אויר. יש אויר שמאהיל על הגוש דהוי כמאהיל על המת ולזה מהני שידה תיבה ומגדל דהוי חציצה בפני הטומאה, ויש אויר שגזרו שהאויר עצמו טמא ולא יוכל ליכנס שם בשום ענין, וס"ל להרמב"ם הא דגזרו על אויר אה"ע היינו שהאויר עצמו טמא ובסוריא לא גזרו על אויר עצמו אבל מ"מ מאהיל על הגוש טמא והלכך צריך ליכנס בשדה וכו', וזה דלא כשיטת הרב מל"מ וכו' ע"כ. ובמחכת"ה טעה בזה, דא"כ איך אמרו שם בגמ' דאפילו לרבי דסובר אהל זרוק ל"ש אהל, מ"מ מותר ליכנס בסוריא, משום דלא גזרו על אוירה אלא על גושה, מ"מ ליהוי כמאהיל על הגוש, ומה שכתבו בתוס' הוא רק דשייך בזה מחלוקת אם אהל זרוק שמי' אהל או ל"ש אהל, אבל לא לומר דבאופן שמאהיל על הגוש לא שייך למחלוקת זו, שהרי בעירובין מובא מחלוקתיהם לענין ביה"ק, אבל אם על אויר עצמו

גזרו כו"ע מודים דאסור ליכנס. ומש"כ אנחנו לחלק כן הוא רק לפי הפסק ברמב"ם, עיין בסוף פ"ה, אבל דא מוכח מסוגי' דגיטין הנ"ל שאפי"ת אהל זרוק ל"ש אהל מ"מ מותר ליכנס לסוריא בשדה וכו', ואם גם בסוריא גזרו מאהיל על הגוש ליהוי כמאהיל, ובע"כ שבסוריא לא גזרו כלל על אוירה אלא על מגע ומשא גושה. ומש"כ הרמב"ם בשדה וכו' כדי ליכנס לסוריא, צ"ל דלאו דוקא נקט שדה, וה"ה יושב בקרון או רוכב על החמור, וכמו שכ' התוס' בד"ה בשדה וכו', והרמב"ם העתיק צורת הגמ' בזה כדרכו בקודש. וזה ברור.

ז

פסק הרמב"ם בפ"א מטו"מ ה"ט: מדור העכו"ם שחרב הרי הוא בטומאתו עד שיבדק. והשיג הראב"ד א"א במשנה שנינו רשב"ג אומר עיר של עכו"ם שחרבה אין בה משום מדור העכו"ם ואין עליו מחלוקת ואולי יש הפרש בין עיר שחרבה למדור שחרב ע"כ. וכ' הכ"מ ואיני יודע איך נתפייס הראב"ד בזה שעדיין יקשה על רבינו למה השמיט דין עיר עכו"ם שחרבה וגם מהיכן הוציא לחלק בין עיר עכו"ם שחרבה למדור העכו"ם שחרב, ועוד האיך אפשר לטמא במדור ולטהר בעיר והרי בכלל העיר מדור ואיך יטהר וכו' ע"כ. וכ' המל"מ ונראה דהראב"ד לא בא ליישב דברי רבינו וכו' ע"כ. ולפענ"ד נראה דהראב"ד בא ליישב דעת הרמב"ם, ודעתו לחלק בין עיר למדור. הבדל גדול יש בין עיר למדור. בעיר עכו"ם כל העיר נעשה מדור עכו"ם אפילו המקומות שבה שאין דרים שם, וכל זה משום ששם מדור עכו"ם חל על כל העיר ולא רק על המקומות שיושבים שם, אבל כ"ז רק כשהעיר ביישובה, אבל אם נחרבה ובטל ממנה השם עיר שוב נשארו אלו המקומות שלא היו ביישוב מקודם לכן טהורות, והמקומות שדרו שם ממש נשארו בטומאתם דלא גרעו משאר מדורות עכו"ם. ולפ"ז נתבאר ההבדל בין עיר עכו"ם למדור עכו"ם, ולק"מ קושית הכ"מ איך אפשר לטמא במדור ולטהר בעיר והלא בכלל עיר מדור ואיך יטהר, דלפ"ד המדור שבעיר ישאר טמא ורק העיר נטהרה. — ועיין במה שפסק הרמב"ם בהי"א שם: חצר שהיא טמאה משום מדור העכו"ם הרי בית שער שלה ואוירה טמאין כמוה. והקשה בכ"מ ומ"ש בסמוך בית שער ואוירה של חצר אינן טמאים היינו שידוע שלא דרו בחצר ואינה טמאה הלכך אע"פ שדרו בבית שער או באמצע החצר דירת ארעאי היא ואינם טמאים טומאת עצמם לבדם אבל כל שהחצר טמאה גם אוירה ובית שער טמאים ונמשכים אחריה עכ"ל הרי"ק. ויש לגמגם במה שאמר אע"פ שדרו וכו' באמצע החצר דירת ארעאי היא זו שאם דירה באמצע החצר דירת ארעאי היא וטהור היכי משכחת חצר שיהיה טמא משום מדור הטמא, וצ"ל דבשדר עכו"ם בבית גם החצר טמא משום מדור העכו"ם אבל כשלא דר אלא בחצר דירת ארעאי היא וטהור ע"כ. מבואר מדבריו שמשום

דירת הבית טמא אפילו החצר אע"פ שלא דרים בחצר, ובע"כ שהוא משום שהחצר בטל להבית ונחשב כמוהו. וצ"ל שחל על החצר שם מדור העכו"ם ממש, דאל"כ לא היה מסתבר שאויר החצר ובית שער יאסר ממנו. עכ"פ מבואר שאפשר שיחול השם דירה אפילו על המקום שאין דרים שם ממש, ושפיר י"ל שבעיר חל השם דירה על כל העיר אפילו על המקומות שאין דרים שם. שוב לא קשה מה שהקשה הכ"מ מהיכן הוציא לחלק בין עיר עכו"ם שחרבה למדור העכו"ם שחרב, דלפ"ד למד זה מסברא לפרש כן בדברי רשב"ג. אין זה ודאי כלל שבמדור שחרב החזיר והחולדה הולכין, ואין ספק מוציא מידי ודאי, לזה פיי בדברי רשב"ג שרק על שאר העיר מועיל חורבנה, משום שעל שאר העיר אין אלא ספק אם קברו שם נפליהם ולזה מהני נמי הספק של אפשרות חזיר וחולדה הולכין שם, משא"כ על הדירות ממש לא מועיל מה שנחרבו, וכהנ"ל. אכן מה שהקשה למה השמיט דין עיר עכו"ם שחרבה לכאורה יפה הקשה, שאם סובר הרמב"ם שאין חולק על רשב"ג בזה למה השמיט דבריו מהלכותיו. עיין בזה בכ"מ שהאריך, וכלל דבריו הוא שפסק כרבנן דפליגי על רשב"ג. והרבנן היינו האומרים בור שמטילין לתוכו נפלים המאהיל עליו טמא דין תורה אע"פ שחולדה וברדלס מצוי שם, ופסק רבינו להלכה זו בספ"ט. ועיין במל"מ שכ' : דברים תמוהים הם ולא יכולתי ליישבם דהיא דבור שאני דאיכא ודאי טומאה שהטילו שם נפלים ומש"ה אין ספק דחולדה וברדלס מוציא מידי ודאי טומאה, אבל הכא מדור העכו"ם אינו ודאי טומאה דאפשר דלא קברו שם נפלים. וראיה לזה ממ"ש רבינו בדין ח' דתרומה וקדשים שנטמאו מחמת מדור העכו"ם תולין ואילו היה ודאי טומאה אמאי אין שורפין וכו' ע"כ.

אמנם נלענ"ד דשיטת הרמב"ם בזה היא דאע"פ שטומאת מדור העכו"ם היא רק מספק וכמו שהוכיח המל"מ, מ"מ הלא ידוע מה שפסק הרמב"ם בה"ז : מקום ששכנו בו עכו"ם בא"י ה"ז מטמא כארץ העכו"ם עד שיבדק שמא קברו בו נפלים ע"כ. נמצא שגם מדור העכו"ם טומאתו היא משום אה"ע, והיינו עי"ז ששוכנים בא"י הם עושים מקום דירתם לאה"ע, ומ"מ אם לא היו מסתפקים כלל אם קברו שם נפליהם לא היו גוזרים על מקום זה טומאת אה"ע, כמו שלא היו גוזרים טומאה על חוץ לארץ אם לא משום מתי מבול או רוב ישראל שנהרגו. וכבר נתבאר אצלנו שכמה מדרגות של אה"ע גזרו, ואה"ע הסמוכה לא"י טומאתה היא משום אה"ע ומ"מ היא נבדקת, וכן יש לומר במדורותיהם שטומאתם משום אה"ע היא. לפ"ז י"ל דמדור העכו"ם אע"פ שדין טומאתה אינה אלא ספק, שהרי תרומה וקדשים שנטמאו מחמת מדור העכו"ם תולין לא אוכלין ולא שורפין, מ"מ החלות שם עליו הוא ודאי, שהרי גזרו חכמים על מדורותיהם שם אה"ע, וזה כבר חלות ודאי ולא ספק.

ועיין במל"מ שכ' ונראה מדברי רבינו דכל מה שגזרו בארץ העכו"ם גזרו נמי במדורות וא"כ אויר המדורות נמי טמא דומיא דארץ העכו"ם ואף דרבינו פסק כרשב"י דקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל כ"כ לעיל דבארץ העכו"ם אף רשב"י מודה דגזרו על אוירה וא"כ מדורות נמי עשו אותם כארץ העכו"ם ע"כ. מבואר שגזרו טומאת אה"ע על מדורת העכו"ם וזה הלוח ודאי, ונקרא זה "ודאי מספק", ואע"פ שלענין שריפת תרומה גשאר הספק, מ"מ אין זה אלא משום שהכל הוא רק ספק טומאה, והרי גם על אויר אה"ע פסק הרמב"ם בה"ב דלא אוכלין ולא שורפין ושם ודאי הוא משום שם אה"ע כמו הטומאה על גושה, אלא מדה היא בגזירתם, וגזרו רק טומאת ספק על אוירה, וכן גזרו טומאת ספק על מדורותיהם.

לפ"ז שפיר פסק הרמב"ם שמדור העכו"ם שנחרב הרי הוא בטומאתו עד שיבדק, משום שכבר נקבע עליו שם ודאי טומאה מספק, וא"א שיוצא מידי ודאי זה משום הספק שמא חיות אכלוה, שהרי לא היו שם חיות בודאי, ומקורו הוא באמת הא דסוף פ"ט וכמ"ש הכ"מ, אבל לא צריכים לומר שחכמים פליגי על רשב"ג, דלפ"ד גם רשב"ג מודה בזה, שלא אמר אלא בעיר שחרבה לענין המקומות שלא דרו שם, דשם הוא רק ספק, שמא קברו שם, ולא הוי הטומאה אלא מספק, ושם מועיל הספק שמא חיות אכלוה, דספק מוציא מידי ספק, אבל לענין דירותיהם ממש אין מועיל הספק, דאין ספק מוציא מידי ודאי, ומה שבעינן לומר בעיר שחרבה הטעם מפני שחיות מצויים שם, ולא אמרו בפשיטות דמפני שחרבה הלא בטל השם עיר ממנה, י"ל דמכיון שחלה שם טומאה על העיר, נהי דספק טומאה, אינה יוצאה מידי טומאתה בכדי, ועיין בכלים פכ"ה, לכן בעינן הטעם מפני שחיות מצויות שם וודאי אכלו אותם. הנה המל"מ הביא סתירה בדברי הר"ש בעיירות עכו"ם בא"י אם גזרו עליהן משום טומאת אה"ע. וז"ל: ודע דתניא בתוספתא דמקואות ארץ הכותים טהורה מקוואותיה ושביליה ומדוריה טהורים ארץ העכו"ם טמאה מקוואותיה ושביליה ומדוריה טמאין וכ' הר"ש בפ"ח דמקואות פירוש ארץ הכותים לא יתכן כלל לפרש אלא בעיירות של כותים שבא"י דאי בח"ל הא גזרו טומאה על ארץ העכו"ם אפי' בעיירות של ישראל ול"ד דכותים דאפילו עכו"ם נמי שבא"י טהורה אלא נקט כותים משום דבעי למיתני מדורים ושבילים ע"כ. ולפ"ז ארץ העכו"ם דקתני טמאה מיירי בח"ל דאי בארץ ישראל אפי' עיירות של עכו"ם טהורים וכמו שפי' הר"ש שם בראש הפרק, וראיתי להר"ש בפרק בתרא דאהלות מ"ט שכ' דהא דתניא בתוספתא דמקואות ארץ העכו"ם טמאה מקוואותיה וכ' טמאין התם בעיירות של עכו"ם שבא"י וקרי להו ארץ העכו"ם כדפרישית פ"ח דמקואות וגזרו טומאה בעיר ושביל ומקוה אע"פ שלא גזרו חוץ לעיר ע"כ. וזה סותר למ"ש בפ"ח דמקואות דבא"י אפי' עיירות של עכו"ם

טהורים, ודבריו צריכים תלמוד וכעת צ"ע, ע"כ. ולפענ"ד יש לתמוה על פי המל"מ בדברי הר"ש במס' מקואות אם כי דבריו הוא שארץ העכו"ם וכו' על אה"ע ממש קאי מאי קמ"ל שמקואותיה ושביליה ומדוריה טמאין, והלא כולה טמאה היא, ולמה דוקא מדוריה.

לכן נראה דודאי עיירות עכו"ם בא"י טמאות משום אה"ע, אבל הם שונים מכל אה"ע. בכל אה"ע גזרו נמי על ה"מקום" שיהיה טמא, אבל בעיירות עכו"ם שבתוך א"י לא יכלו לגזור על המקום, שהרי המקום הוא א"י, אבל גזרו על גושה ועל אוירה שיטמא כמו כל ח"ל הסמוכה לא"י. ועוד עדיפא מינה, שבאה"ע הסמוכה גזרו על כל הארץ משום טמאה, אבל בעיירות עכו"ם בתוך א"י לא גזרו אלא על העיר ממש ולא על סביבותיה, רק העיר מקרי מקום ששכן שם עכו"ם ולא סביבות העיר. ובוה שאני עיר שדרים בה כותים שאפילו במקום שדרים שם ממש — או אפשר רק בשאר מקומות העיר שלא דרים ממש — לא גזרו. לפ"ז מש"כ הר"ש בפ"ח דמקואות "ול"ד דכותים דאפילו עכו"ם שבא"י נמי טהורה" הכונה היא על מחוץ לעיר שאע"פ שהשדות שייכות להעיר מ"מ לא גזרו טמאה עליהן, ושם טהור גמור. אבל בעיר טמא משום אה"ע לטמא גושה ואוירה ולא "מקומה", משא"כ בכותים אפילו בתוך העיר נמי טהור, וזה מה שמסיק "משום דבעי למיתני מדורים ושבילים" שבוה יש חילוק בין כותים לעכו"ם, כל העיר מקרי מדור העכו"ם בזה, ועל כולה גזרו טמאה, אבל לא בעיר שדרים שם כותים.

לפ"ז מש"כ בפ' בתרא דאהלות אין זה אלא כפירוש על מש"כ בפ"ח דמקואות שכ': התם בעיירות של עכו"ם שבא"י וקרי להו ארץ העכו"ם כדפרישית בפ"ח דמקואות וגזרו טמאה בעיר ושביל ומקוה אע"פ שלא גזרו חוץ לעיר ע"כ. הרי פירש לן דמה שגזרו טמאה על העיירות של עכו"ם אין זה אלא על העיר עצמה ולא על מחוץ לה, והיינו שכל העיר נחשבה דירת העכו"ם אבל לא מחוץ לעיר, וזה מש"כ בפ"ח דמקואות "דאפילו עכו"ם שבא"י נמי טהורה" הכונה היא רק על מחוץ לעיר אבל לא על העיר ממש, שכל העיר נחשבת בזה כמדורת עכו"ם. ובוה שונה עיר שדרים בה גויים מכל מדורת עכו"ם, דבעיר שדרים בה גויים כל העיר טמאה אפילו המקומות הפנויים מהם, משום שעל כל העיר חל השם מדורת עכו"ם, אבל מדורת עכו"ם בעיר שדרים ישראלים טמא רק המקום שיושבים שם ממש, ועיין מה שהבאנו למעלה מהכ"מ לענין חצר הבית. אולם מחוץ לעיר אע"פ ששייכת לעיר טהור שאין חשובה כלל דירה של גויים. ואין כאן סתירה מדברי הר"ש על עצמו אלא פירושו משלימים זא"ז. ועיין בפ"ח דאהלות מ"ט עיר עו"כ שחרבה אין בה משום מדור עו"כ. וכ' הר"ש עיר ישראל שחרב שדרו בה ע"כ וחרבה מן הע"כ. וכן עיין ברא"ש. פשטות לשון המשנה משמע דעד שחרבה

היתה כל העיר טמאה משום מדורת ע"כ. הרי מבואר שחל שם מדורת ע"כ על כל העיר.

פסק הרמב"ם בה' שמיטה ויובל פי"ב הי"א: כל שהוא לפניו מן החומה כגון הגנות והמרחצאות וכו' הרי הוא כבתים שנאמר אשר בעיר. אבל השדות שבתוך העיר נגאלין כדין השדות שחוץ לעיר שנאמר וקם הבית אשר בעיר בית וכל הדומה לבית לא השדות ע"כ. מבואר דשדות נתמעטו רק מדכתיב בית אבל בלא זה היינו כוללים גם השדות שבתוך העיר תחת השם עיר, דאל"כ למה לן למעט שדות "מבית" נמעט שדות "מעיר", א"ו מוכח שכל המקומות שבעיר הם שייכים לעיר, ועל הכל חל השם עיר. והנה הרמב"ם פסק שהגנות הם כבית, ומקורו הוא תוספתא בפ"ה דערכין, ודלא כהכ"מ שציין על המשנה דערכין ושם אינו מבואר כלל מזה. ועיין בתוספתא שיש בגנות מחלוקת בין ר"מ וחכמים ופסק כר"מ. ובמשנה דערכין יש מחלוקת בין ר"מ וחכמים לענין שדה ופסק כחכמים. וקשה על הרמב"ם למה פסק בגנות כר"מ נגד חכמים ובשדה לא פסק כמותו. ומצאתי שהתוס' יו"ט במס' מעשרות פ"ג מ"י עמד בזה. ודעתו שלא על התוספתא הנ"ל סמך הרמב"ם אלא סובר מסברא שגינה מישך שייכא לבית, וכן אילן מישך שייך לבית, ע"ש במשנה. אולם קשה שאין מדרך הרמב"ם להמציא דינים מדעתו, ואם הוא פוסק דבר מסברא הוא אומר בלשון "ויראה לי", כידוע. א"כ איזה סמך מצא הרמב"ם לפסוק בזה כר"מ דתוספתא נגד חכמים. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה במה שפסק הרמב"ם בה' טו"מ פי"א הי"א לפירוש הכ"מ, שאם דר בבית החצר בטל אל הבית ועל החצר חל השם דירת עכו"ם, א"כ מוכח שהחצר בטל אל הבית. וכן מכל מה שנתבאר אצלנו שיטת הרמב"ם בדעת רשב"ג בעיר שנחרבה שכל מה שבעיר חל עליהם השם עיר ומקרי מדורת העכו"ם. מזה מצא הרמב"ם סמך לפסוק כר"מ דגנות מישך שייכי לבית וכן אילן מישך שייך לבית וחל עליהו השם בית. וגם שדה שבתוך העיר אפשר שמקרי "דירה", אבל "בית" לא מקרי, ומזה נתמעט כהנ"ל, אבל לענין מדור העכו"ם גם שדה טמאה משום שמקרי דירה. — והנה לענין עיה"ג יש מחלוקת אם עושין אותה גנות ופרדסים עיין במשנה דסנהדרין קי"א ע"ב. ועיין במג"ח מ' תס"ה דבית אחד מותר לבנות שהאיסור הוא לבנות עיר ובעינן בתים הרבה. לפ"ז היה אפשר לפרש המחלוקת במשנה אם גנים ופרדסים מקרי עיר. ולכאורה זה כנגד מש"כ למעלה. אמנם נראה שמחלקותם היא אם בעינן "כמות שהיתה" וכ' רש"י ביישוב בתים. לפ"ז אדרבה מוכח שגם גנות ופרדסים מקרי עיר אלא כמות שהיתה אפשר דאינו, ובזה פליגי.

ח

פסק הרמב"ם בהי"א שם: ואין מדור העכו"ם בחוצה לארץ ע"כ. וכ"כ

התוס' בפסחים דף ט' מתוספתא. והקשה הכ"מ וא"ת היכי שייך לומר כן והרי ח"ל כולה טמאה יותר מטומאת מדור העכו"ם ואין לומר דמשום מובלעות הוא דתני הכי דהא משמע התם דאשקלון מהמובלעות ויש בה משום מדור העכו"ם וי"ל דאצטריך משום כהנים דבח"ל דדוקא בא"י גזור עכ"ל ר"ש. וכתב הרי"ק ז"ל ולדעת רבינו נראה דמובלעות הוא דאצטריך למיתני הכי ולהו נ"מ וכו' וההיא דאשקלון יש בה משום מדור העכו"ם לא חשש לה עכ"ל. ואני מצאתי כתוב ואין מדור העכו"ם וכו' היינו דאין לו תקנה כמו שאמר למעלה פ"ו מטהר ביה"פ לפני שני ת"ח ובח"ל אין תיקון וגם במדור העכו"ם אמר למעלה שבודקין אותו ובח"ל אין תיקון ע"כ.

ולפענ"ד יש להעיר בכל דבריהם. מש"כ הכ"מ דהנ"מ היא לענין תיקון. יש להקשות מה צריך זה להשמיענו. וכי לא היינו יודעים שמשום שעשה את המקום לדירתו לא נפקעה בזה טומאת אה"ע, וכי טומאת אה"ע להיכן הלכה? אם לטומאת אה"ע לא מהני בדיקה איך היה מועיל בדיקה אם עשה שם מדורת עכו"ם. ועל מש"כ הרי"ק הנ"מ לענין אשקלון לא ביאר לנו למה לא חשש למה שכתוב מפורש בירושלמי דשביעית פ"ו דבאשקלון יש דין מדורת עכו"ם. ועל מש"כ הר"ש דהנ"מ היא לענין כהנים שבח"ל, עיין במל"מ שביאר דאצטריך משום כהנים דאסירי במדור העכו"ם ובמדור ובבית שבח"ל שרו הכהנים, דדוקא בא"י גזור משום דאיכא תרומות ומעשרות דאורייתא ואשקלון מפני שקרובה לא"י אבל בח"ל לא גזרו ע"כ. לפ"ד גם ע"ז יש להקשות איך היינו אוסרים כהן שבח"ל ליכנס למדור העכו"ם והלא כבר טמא ועומד הוא משום אה"ע. וכבר ידוע מש"כ הראב"ד בפ"ה מה' נזירות דהכהנים בזה"ז טמאי מת הן ועוד אין עליהן חיוב טומאה. אמנם לא כ"כ, אליב"י דכ"ע, רק על זמן הזה שאין לנו אפר פרה ואין נ"מ בטהרתו, אבל בזמן הבית שיש נ"מ בטהרתו כבר שייכא למחלוקת רבה ורב יוסף, ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד שם בהט"ו אם הלכה כרבה או כר"י. ועיין בדגול מרובה על יו"ד סי' שע"א שנסתפק אם אפי' לדעת הראב"ד יש מיתה איסור. מ"מ אינני יודע מה שייך היה לאסור הכהן שבח"ל ליכנס למדור הע"כ, והלא שיטת הרמב"ם היא דטומאת המדור היא נמי משום אה"ע וא"כ איזה הוספה יש כאן על טומאתו, ולכאורה טומאת אה"ע היא עדיפא מטומאת המדור, שמטמא את הנוגע בה ודאי.

שוב מצאתי בשו"ת שבות יעקב, ח"א יו"ד סי' פ"ה שדן לאסור כהנים בזמן הזה לצאת מא"י לחו"ל, דלא כמו שכתב הב"ח והפרישה והש"ך והט"ז להיתר. ובתוך דבריו כתב וכיון שהעלנו שעכ"פ הכהנים שהם בח"ל הם טמאים בטומאה דדבריהם בחיבורין לגושה ואוירה שהוא טומאה חמורה וכו' מותר לחזור ולטמא עצמו אפילו לכתחילה בשאר טומאות אהל דדבריהם וכו'

ועפ"ז מיושב מה דאיתא בתוספתא וכו' ולכאורה לשון התוס' תמוה מאד והרי ח"ל גופא טמא יותר ממדור העכו"ם א"ו צ"ל דגם כוונת התוספתא כך הוא כיון דבח"ל בלא"ה יש טומאה דרבנן א"כ הכהנים שהם בח"ל בלא"ה נטמאו בטומאה דרבנן של אה"ע לכך א"צ ליתגר במדור העכו"ם בח"ל שוב מצאתי וכו' בפ"י הר"ש וכו' ומתוך ג"כ כמ"ש אלא שקיצר בלשון שם אבל כונתו כמ"ש לכן היה נ"ל פשוט וברור דיותר לכהן בחו"ל לטמא עצמו בכל טומאה דדבריהם כיון שכבר טמא בטומאה דרבנן בחיבורו לאה"ע אך ורק שלא מלאני לבי להקל בדבר שנתפשט איסורו וכו' ע"כ. הרי שכבר ירד לכל מש"כ בזה. אמנם מה שרצה להעמיס כן בלשון הר"ש ובכונת התוספתא הדבר תמוה, דמאי צ"ל שאין מדור עכו"ם בח"ל, והלא העיקר הוא מה שהכהנים כבר טמאים בחיבורם לאה"ע ומותרים — לשיטתו — לטמא עצמם אפי' בשאר טומאות מדרבנן, ואין זה דין רק במדור העכו"ם. מלשון התוספתא ופסק הרמב"ם ודברי התוס' משמע דהלכה מיוחדת יש בזה בדין מדור העכו"ם שלא שייכא בחו"ל, ולפי דברי השב"י הכל הוא משום שהכהנים כבר טמאים ואפשר שיטמאו עוד בטומאתה מדרבנן, וזה לא משמע כלל.

והנה מבואר ברמב"ם פ"ג מה' אבל הי"ג וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות מכין אותו מכות מרדות וכן אם נכנסו לביה"פ או יצא חוצה לארץ. וכן כ' הטור יו"ד סי' שס"ט וכל ארץ העכו"ם אסור לכהן לטמאות בהן. ומקורם נראה ברור מגמ' דברכות דף י"ט ע"ב דמלגין היינו ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ומסקינן שם בגמ' דכל הטומאה היא רק מדרבנן ומשום כבוד מלכים לא גזרו רבנן. הרי שאסור לכהן לטמאות עצמו בטומאה דרבנן. ובמס' ע"ז דף י"ג ע"א מבואר דאם היה כהן מטמא בחו"ל לדון ולערער עמהם מפני שהוא כמציל מידם וכו', ונפסק הדין ברמב"ם בה' אבל פ"ג הי"ד ובטור יו"ד סי' שע"ב, הרי מוכח שאסור לכהן לטמא עצמו באה"ע וביה"פ. מזה אני תמה על מה שראיתי במהרי"ל סי' ק"נ שכ' לענין טומאת פתחים, ואני מצאתי טעם אחר להתיר בפרק העו"ד דפרש"י דכל טומאה לצאת הוי דרבנן וכו', וא"כ אין הנזיר מגלח עליה ואין כהן מוזהר עליה, אפילו לר"ת דחשיב לתוספתא משבשתא, נראה בטומאה דרבנן מודה וכו' ע"כ. וכן מצאתי בב"י, טור יו"ד סי' שע"א בד"ה כתב המרדכי וכו' על מת המונה בספינה שאם היא קטנה שמתנדנדת כשדורכין בה אסור לכהן ליכנס בה דא"א שלא יסיט הטומאה וכו' אבל הר"מ כהן התיר בין ספינה גדולה בין ספינה קטנה רק שלא ישב בד"א המת כדמשמע התם שכל אותם שאומר שם טמאים היינו לתרומה אבל לטהרות טהור א"כ אין כאן טומאה כלל דאורייתא ואין כאן אזהרה לכהן וכן הורה הריב"ם הלכה למעשה וכו' ע"כ. משמע דסברי שבטומאה מדרבנן אין הכהן מוזהר כלל, וודאי סברי שאין בזה שום איסור

אפילו מדרבנן, דאל"כ איך הורו הלכה למעשה דמותר, ואני תמה מ"ש מאה"ע וביה"פ דהו נמי טומאות מדרבנן ואסור לכהן לטמאות בהן ומלקין אותו מכות מרדות. ואפשר לא כתבו רק על הטומאות שאין להם עיקר בדאורייתא. משא"כ בטומאות שיש להם עיקר בדאורייתא אסור לכהן לטמאות אפי' לשיטתם, ועיין בר"ש פי"ג דאהלות מ"ה מש"כ כה"ג לענין ביה"פ לענין חציצה בטומאה. אמנם לקמן נבאר שיש בזה חילוק בין ביה"פ לאה"ע, דלפ"ד אה"ע לא מקרי כלל יש לו עיקר בדאורייתא, לפ"ז קשה על שיטתם שמוכח שבכל טומאות מדרבנן אסור לכהן לטמאות.

עיין במל"מ פ"ז מה' תרומות ה"א ויש להסתפק במי שאכל תרומה טמאה מדרבנן אי חייב מיתה ב"ש מי אמרינן כיון דתרומה זו טהורה מן התורה שפיר קרינן בי' ומתו כי יחללוהו או דלמא אף שטומאתה מדרבנן ממעטינן לה ואמרינן פרט לזו שמחוללת ועומדת וכו', עיין מה שהאריך בזה והביא כמה דוגמאות מש"ס. לפ"ז חקרתי למה לא ילקה הכהן מלקות מה"ת אם טימא עצמו בטומאה מדרבנן שהרי מ"מ חילל את עצמו, דכמו שאמרינן שהתרומה מקרי מחוללת משום טומאה מדרבנן, כן נאמר שהכהן מקרי מחולל במה שטימא עצמו בטומד"ר. אמנם נראה שיש חילוק בין אוכל תרומה טמאה מדרבנן דאפשר שהוא פטור, משום דהתם כתיב ומתו בו כי יחללוהו, ובתרומה שנטמאה אפי' אם נטמאה בטומאה מדרבנן כבר נחשבה למחוללת ועומדת ולא חילל אותה עוד באכילתו. אבל בטומאת כהן כתיב לנפש לא יטמא בעמיו הרי שהחיוב הוא בעד עצם מעשה הטומאה, וא"כ אם טימא עצמו בטומאה מדרבנן לא מקרי כלל מעשה טומאה, משום טומד"ר אפשר שנחשבה כבר התרומה למחוללת, משום שנוהגין בה דיני טומאה או משום טעם אחר, אבל מעשה טומאה משום טומד"ר בודאי לא מקרי. עכ"פ היה אפשר לומר דמש"כ המהרי"ל והר"מ כהן להתיר כהן בטומד"ר הוא לומר שאין בו חיוב מדאורייתא משום הטומאה מדרבנן, אבל ממה שהורו הלכה למעשה דמותר לכהן ליכנס לספינה הנ"ל, ומותר בטומאת פתחים, משמע דס"ל שאפי' איסור מדרבנן ליכא בו, וזה צ"ע מ"ש מאה"ע וביה"פ וכהנ"ל.

ואפשר סוברים הר"ש והמל"מ דעל כהן שבח"ל לא גזרו טומאת אה"ע, מאחר שכל טומאת אה"ע היא כדי שלא יצא מא"י לחו"ל, לא שייך גזירה זו אלא על אלו שדרים בא"י, אבל לאלו שלא נכנסו עוד כלל לא"י לא שייך למיגזר עליהו טומאה, ולכן היה שייך לאסרם לכנוס למדור העכו"ם שעכ"פ יש שם ספק מת. אולם לפ"ז היה יוצא חידוש דין שכל טומאת אה"ע היא רק ביחס לא"י, אבל באה"ע עצמה ליכא טומאה כלל. אבל א"א לומר כן דעיין בגמ' חגיגה דף כ"ה ע"א, ביהודה אין ובגליל לא מפני שרצועה של כותים מפסקת ביניהן וכו' וכ' רש"י וא"א להביאן בירושלים בטהרה וכו' ע"כ.

והאמר עולא חברייא מדכון בגלילא מניחין ולכשיבא אליהו ויטהרנה, וכי רש"י מדכון, מטהרין ייבן ושמןן למזבח ואי רצועה מפסקת למה מטהרין ע"כ. ולפי דברינו שעיקר האיסור הוא להוציא מא"י לחו"ל, א"כ הדין נותן דלהוציא מא"י ע"מ להביאן לא"י ליכא איסור כלל. ועיין בתוס' שהקשו האיך היו מביאין אפר פרה לגליל דא"א לעשות אלא בירושלים וא"כ נטמא בהבאת דרך אה"ע, וכן האיך עולין לרגל מן הגליל כיון דאפסקיה לי רצועה נטמא. מכל זה נראה דאפי' לעבור דרך אה"ע כדי לבוא לא"י אסור, ולפי הבנתנו בזה אין מקום לאסור, ובע"כ שלא פלוג רבנן ואסרו אה"ע בכל האופנים. ולפי"ז צ"ל שאפי' באה"ע עצמה יש טומאה, והכהנים הנולדים שם טמאים, ושוב קשי' מאי נ"מ מלאסרם ליכנס למדור העכו"ם.

והנה מדברי השבות יעקב הנ"ל נראה ברור שתפס שהכהנים הנולדים בחו"ל חשובים טמאים משום אה"ע, עד שהתיר אותם משום טומאה בחיבורין לטמא עצמם בכל טומאה מדרבנן, אלא שמ"מ לא גזרו עליהו שיצאו משם משום עול הפרנסה וכו', וכמו שהקילו לילך אפי' מא"י כדי ללמוד תורה וכו'. ועיין במנ"ח מ' טומאת כהנים. שוב ראיתי שזו משנה מפורשת בגמ' דנזיר דף י"ט ע"ב מי שנזר נזירות הרבה והשלים את נזירותו ואח"כ בא לארץ בש"א נזיר שלשים יום וב"ה אומרים נזיר בתחלה. ובגמ' אמרינן לימא בהא קמיפלגי דב"ש סברי אה"ע משום גושה גזרו עליה וב"ה סברי משום אירה גזרו עליה וכו' ע"כ. הרי שהנזיר נטמא בטומאת אה"ע אע"פ שהיה מתחלה בחו"ל. אולם מלשון המשנה לחוד אין רא"י כ"כ, דאפשר י"ל אם קרה ובא לא"י הטומאה חזרה וניעורה, דלגבי א"י בודאי נחשב טמא וכהנ"ל. אבל עיין בתוס' שכי' לאו דוקא במקרה בעלמא דלא סגי דלא אתי לא"י להקריב קרבנותיו ולהשלים גזירותו וכו' ע"כ. הרי שהוא מחויב לעלות לא"י, ואם לא להקריב קרבנותיו בע"כ שהוא לנהוג נזירות בטהרה, ובאה"ע הא עומד ומטמא א"ע בכל רגע רגע. ויש בזה מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד פ"ב מגזירות הכ"א: אין הנזירות נוהגת אלא בא"י, ומי שנזר בח"ל קונסין אותו ומחייבין אותו לעלות לא"י ולהיות נזיר בא"י כמנין הימים שנזר. לפיכך מי שנזר בזמן הזה בחו"ל כופין אותו לעלות לא"י ולהיות נוהג שם נזירות עד שימות או עד שיבנה המקדש ויביא קרבנותיו במלאת ימי נזרו ע"כ. והשיג הראב"ד: א"א למה כופין אותו לעלות ולמנות וכי יש שם טהרה והלא כלנו טמאין טומאת מת ואין כאן הפרש בין א"י לחו"ל ואסור להזיר בכל מקום ע"כ. ועיין ברדב"ז שכי' דקשי' לי להראב"ד בשלמא בזמן שהיה להם טהרה מטו"מ כופין אותו לעלות ולמנות בטהרה אבל עתה שכולנו טמאי מת למה יכופו אותו לעלות לארץ ואין כאן הפרש בין א"י לחו"ל. ונ"ל לתרץ דאע"ג דכולנו טמאי מת מ"מ מאי דאפשר לן לתקוני מתקנינן והואיל וגזרו טומאה על אה"ע נמצא

כל שעה שהוא בח"ל מוסיף טומאה על טומאתו וא"כ יש הפרש בין א"י לחו"ל, והלא מודה הרב שמי שנדר בנוזר שאסור ליטמא למתים אע"ג דכולנו טמאי מתים וכי מפני שנטמא בטומאה אחת יהיה מותר ליטמא בטומאה אחרת ומשו"ה כופין אותו לעלות לא"י שלא יוסיף טומאה בכל שעה ע"כ. ובכ"מ כ' על השגת הראב"ד ואיני יודע למה אסור להזיר עכשיו בא"י שאע"פ שאנו טמאי מתים אם אחר שנזר יזהר מלטמא במת מה איסור יש בזה. ולענין מה שקשה על רבינו למה מחייבין אותו לעלות לא"י, י"ל שהטעם מפני שכל שהוא בח"ל בכל יום מיטמא באה"ע ע"כ.

מבואר שלשיטת הרמב"ם קונסין אותו לעלות לא"י. ומחלוקת הראב"ד עליו הוא רק אם בזמן הזה נמי כופין אותו, דהראב"ד סובר שבזמן הזה אין הבדל בין א"י לחו"ל, אבל בעיקר הדין שקונסין אותו לעלות לא"י לא פליג הראב"ד, והטעם הוא כמו שכ' הרדב"ז והכ"מ שהוא מפני שמטמא עצמו בכל יום ויום. הרי נתברר לנו שאפילו על מי שמעולם בחו"ל נמי גזרו הטומאה של אה"ע, ולא פלוג רבנן בזה. — ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא על זמן הזה אם קונסין אותו לעלות לא"י. ולכאורה הרי יפה הקשו לו הרדב"ז והכ"מ. אמנם נלענ"ד לומר שהראב"ד סובר שבזמן הזה שבטלה קדושת הארץ נתפשטה טומאת אה"ע אפי' על א"י עצמה, דלא שאני מעיר שכולה עכו"ם בא"י אפי' בזמן הבית שיש לה דין אה"ע, ומכ"ש בזמן הזה שא"י ביד אויבנו היא, בודאי י"ל שעל כולה יש דין מדור העכו"ם. לכן סובר הראב"ד שאין הבדל בין חו"ל לא"י, ואין סברא שיכופו אותו לעלות לא"י. ומה שכ' הכ"מ על הראב"ד ואיני יודע למה אסור להזיר עכשיו בא"י שאם יזהר מלטמא למת מה איסור יש בזה, לפירושו שסובר הראב"ד שעל א"י עצמה חלה טומאת אה"ע איסור גדול יש בזה שמקבל נזירות בטומאה, וה"ז כמקבל נזירות בחו"ל. ועל מה שכ' הרדב"ז, והלא מודה הרב שמי שנדר בנוזר שאסור לטמא למתים אע"ג דכולנו טמאי מתים, וכי מפני שנטמא בטומאה אחת יהי' מותר ליטמא בטומאה אחרת וכו', לפי דעתי י"ל שדעת הראב"ד היא כמו שכ' השבו"י דהוי כמו טומאה בחיבורין, שהוא תמיד בחיבורו לאה"ע, ושוב אין איסור כלל בטומאתו, משא"כ אם נטמא במת ואינו מחובר אליו בודאי יש איסור בטומאתו. ומדברי הרדב"ז והכ"מ בודאי יש סתירה על דברי השבו"י שהרי אליביהו כופין אותו לעלות לא"י משום שמוסיף טומאה בכל שעה, ולדברי השבו"י הרי מותר הוא אפי' לטמאו א"ע בטומאה אחרת. ואין לומר שהשבו"י סובר שהראב"ד חולק על הרמב"ם בזה, מפני שסובר שמקרי טומאה בחיבורין, וכמ"ש למעלה לתרץ קושית הרדב"ז עליו, די"ל שגם הראב"ד מודה בזה להרמב"ם, לפי הבנת הרדב"ז והכ"מ, דהוי כמוסיף טומאה על טומאתו, אלא דחולק עליו במה שפסק שאפי' בזה"ז יש חיוב לעלות לא"י, והוא סובר דבזה"ז אפי' א"י עצמה חשובה

כאה"ע מפני שהיא ביד גויים, ומקרי מקום ששכן בה גויים שטמא כאה"ע. ולפלא על השבו"י שלא הביא דברי הרדב"ז והכ"מ בזה. וגם על הרדב"ז יש לתמוה, מה שהקשה על הראב"ד וכי מפני שנטמא בטומאה אחת יהי מותר ליטמא בטומאה אחרת, והלא הראב"ד בפ"ה מה' נזירות באמת סובר כן "דכהנים בזה"ז טמאי מת הן ועוד אין עליהן חיוב טומאה". אמנם לפי מש"כ שהראב"ד לא אמר כן אלא על זה"ז שאין לנו אפר פרה ואין נ"מ בטהרתו, אבל בזמן הבית גם הראב"ד מודה דאסור לכהן טמא לטמא את עצמו, שפיר הקשה הרדב"ז. מ"מ פלא בעיני למה לא הביא בזה דברי הראב"ד הנ"ל.

אמנם בעיקר הדבר יש לתמוה על הרדב"ז והכ"מ למה לא חשבו העומד באה"ע כטמא בחיבורין ולא יהיה אסור כלל במה שמשחה שם ולא יחשב כמוסיף טומאה על טומאתו. והנראה בזה הוא עפ"י מה שחידשו האחרונים שכל איטורי דרבנן הם רק "איטורי גברא" ולא "איטורי חפצא", והיינו שאין בכח חז"ל לעשות את "החפצא" לאסור, מכיון שכל איסורם נובע מה"לא תסור" אין זה אלא איסור על האדם ולא איסור בהחפץ. וכן יש לומר נמי בטומאה מדרבנן שכל טומאתם היא רק בגדר איסור גברא ולא חפצא. לפ"ז יש לומר דטומאה בחיבורין הלא הוא מה שנחשב בהיותו מחובר כהמת וכו' עצמו, אין זה אלא אם מחובר ממש להמת או לחפצא אחרת של טומאה, אבל במקום שליכא חפצא של טומאה כלל רק "טומאה" שם לא שייך הדין של טומאה בחיבורין. ולכן סברי שבאה"ע לא שייך לומר כלל שהוא בחיבורין, מכיון שכל הטומאה היא רק על "הגברא" ולא על "החפצא" לא שייך כלל לומר שהוא מחובר אל חפצא של טומאה, ולכן אסור לשהות באה"ע מפני שהוא כמוסיף טומאה בכל שעה ושעה, וכדבריהם ז"ל.

ולכאורה יש לומר שפליגי בזה התוס' רי"ד על מס' ע"ז והמאירי. דעיין בתוס' רי"ד שם מה"ג דף ל"ו ע"ב שסובר דע"י מה שעומד בביה"ק מקרי טומאה בחיבורין, אבל בחי' המאירי שם כ' ואף כהן בביה"ק שנגע במת חייב דלאו חבורין הוא הואיל ואינו נוגע במת גופו. ועיין ברא"ש נזיר הובא בשיטה מקובצת שם שכ' נמי כהמאירי. ויש להבין במה פליגי. ונראה דמחלקותם היא עפ"י מה שכ' במ"א אם טו"ר מיחשבה כמו ש"הטומאה" עולה עד לרקיע או שמיחשב כאילו "המת עצמו" בוקע ועולה. וי"ל דכו"ע סברי שרק "הטומאה" בוקעת ומחלקותם היא אם מחובר לטומאת המת סגי או לא. אבל יש לומר ג"כ אפכא דכ"ע סברי דמחובר אל טומאה לחוד לא מקרי מחובר, שבעינן שיהיה מחובר אל החפצא של המת ממש, אלא שמחלקותם היא אם הטו"ר היא רק על הטומאה או אפילו על המת עצמו. ומאד הארכתי בענין זה במאמרנו "טומאה בחיבורין". עכ"פ לא דמי זה למחובר לאה"ע.

דאפשר שלא מקרי אפילו כמחובר לטומאה, מכיון שכל טומאתה מדרבנן ואין זה אלא איסור גברא וכהנ"ל.

אמנם בעיקר מחלוקת הש"ך והט"ז וגם הב"ח והפרישה עם השבו"י הנ"ל, אם אסור לכהן לצאת מא"י לחו"ל, לכאורה זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, לשיטת הרמב"ם נראה דא"י בטהרתה עומדת אפי' בזמן הזה, שלכן כופין את הנזיר לעלות מח"ל לא"י, לשיטתו אסור לכהן לצאת מא"י לחו"ל, שהרי הוא יוצא ממקום טהור למקום טמא. אבל לשיטת הראב"ד שסובר שאין הבדל בזה כלל בין ח"ל לא"י וסובר נמי שאסור לנזור בא"י בזה"ז ש"מ שסובר שגם א"י עצמה חשובה בזמן הזה כמקום טמא, א"כ אין מקום כלל לומר שיהיה אסור לצאת מא"י לחו"ל, מכיון שא"י עצמה חשובה כמקום טמא. שוב ראיתי שהשבו"י נגע קצת במש"כ שכ' : ואע"ג דאי נימא דבזה"ז בטלה קדושת הארץ כיון שאינו ביד ישראל מ"מ אין בידינו לעשות גזירה חדשה לגזור עליה טומאה כאה"ע ממש ובפרטות לפי מ"ש תוס' בנזיר דף כ"ד ע"ב ד"ה אה"ע דלכך גזרו טומאה על אה"ע כדי שלא לצאת מארץ לחו"ל או מפני מתי מבול ע"ש, ואף דהרמב"ם פי"א מה' טו"מ כתב בדין זו' וז"ל מקום ששכנו בו כותים בא"י ה"ז מטמא כאה"ע עד שיבדק שמא קברו בו נפלים ע"כ מ"מ בדיקה מהני משא"כ באה"ע דהוא גזירה שוה בכל מי יבטל גזירה זו בזמן הזה וכי טומאה שבהן להיכן הלכה וכו' ע"כ. הרי שירד כבר למש"כ שא"י עצמה תחשב כאה"ע, אבל הדבר פלא למה לא הביא בזה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל. ועיין בשבו"י ח"ב שאלה צ"ז שהאריך בזה עוד וכי' והלוואי שיהא כל שמעתין ברורין כדבר זה דדין אה"ע נוהג בינינו אף בזה"ז דלא כדעת האחרונים שנמשכו בזה אחר דעת מהרש"ל ע"כ. וגם בתשובה זו לא הביא שעכ"פ מן הראב"ד לא משמע כדבריו.

והנה מדברי השבו"י משמע שהיה מסכים לומר שא"י בזה"ז חשובה כמקום ששכנו בו כותים, אלא שמ"מ אסור לכהנים לצאת מא"י לחו"ל, שהרי יש נ"מ בין א"י, אפי' בזה"ז, דמהני בה בדיקה לחו"ל דלא מהני בה בדיקה, וכונתו דבחול טומאתה חמורה ובא"י טומאתה קלה מדמהני בה בדיקה, דאל"כ מה נ"מ ממה שמהני בה בדיקה והא מ"מ לא בדק שם, א"ו דחשיב לה טומאה קלה ושוב אסור לצאת שהרי מוסיף טומאה על טומאתו. אכן בעיקר הדבר אם מדור העכו"ם חשוב טומאה קלה יש עוד לעיין בזה, ויבואר לקמן. אמנם מדברי הראב"ד שאוסר לנזור בא"י בזה"ז סתמא, ולא חילק אם בדק או לא, משמע דסובר שא"י בזה"ז חשובה כאה"ע ממש, ולא מהני בה בדיקה כמו בכל אה"ע. ויש לעיין בזה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בה' ביהב"ח הט"ז וט"ז אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, וההבדל בין ירושלים לשאר א"י בזה, אבל כ"ז בנוגע לקדושתה, ואנו דנים אם יש חשש של טומאה בכל א"י

בוה"ז, שאם א"י ת"י העכו"ם ממילא היא נכנסת תחת גזירת טומאת אה"ע ואין צריכין לגזירה חדשה עליה, ודלא כמו שהבין השבו"י. ועיין בגמ' זבחים קי"ד ע"א מחלוקת ר"י ור"ל אם א"י בדוקה היא ומה שהקשה ר"י לר"ל פעם אחד מצאו עצמות בלשכת דיר העצים ובקשו לגזור טומאה על ירושלים עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בושא וכלימה היא לנו שנגזור טומאה על עיר אבותינו איה מתי מבול איה מתי נבוכדנצר וכו' אלא הוה ופנינו וכו' ואי אפנו הא איפני נהי דאיפני מירושלים מכולה א"י לא איפני ע"כ. הרי שאם יש חשש טומאה היו גוזרים נמי על ירושלים ועל א"י כולה, וא"כ בוה"ז שבודאי יש חשש טומאה על כל א"י, הדין נותן שא"י עצמה תהא חשובה כמו אה"ע. אמנם נראה שבזמן הנוכחי שחלק גדול מא"י הוא ברשות ישראל, לא מבעי שא"א לומר שא"י חשובה עכשיו כ"מדור העכו"ם" שהרי אדרבה היא עכשיו "מדור היהודים", אלא נראה שאפי' חשש טומאה נמי ליכא בה, שבודאי נוהרים מכל טומאה עפ"ד התורה, ועילה מצאו וטהרו א"י, עיין כתובות דף כ' ע"ב וגזיר ס"ה ע"ב וכו' רש"י אלמא מספיקא לא מחזקינן טומאה בקרקעה של א"י, וא"כ עכשיו בודאי יש עילה לטהר כל א"י שהרי היא ת"י ממש. לפ"ז אפשר שהדין הוא עם השבו"י שאסור לכהני א"י לצאת משם לחו"ל, ואפשר שעל זמן כזה היו גם המהרש"ל והב"ח ודעימם מודים להשבו"י שאסור לצאת מא"י לחו"ל, ולפענ"ד כדאי הוא להתענין בזה שהוא הלכה למעשה.

והנה עיין בס' מגדול עוז מה שיצא לתרץ את הרמב"ם מקושית הראב"ד וכו': ומה שהקשה הראב"ד וכו' יש שם טהרה והלא כולנו טמאים טומאת מת תמה אני על קושייתו דהא להדיא גרסינן על מתני' בגמ' לימא בהא קא מיפלגי דב"ש סברי אה"ע משום אורה גזרו וכו' למדנו להדיא כי בחו"ל דוקא קנסו ואפי' בשידה תיבה ומגדל שיהא טמא אבל בא"י בשידה תיבה ומגדל טהור דלא קנסו בה ושם יכול למנות בטהרה וזהו כדברי הר"מ וכלשון הגמ' ע"כ. והנה במחכת"ה לא דק בזה, דהמשנה מיירי בזמן הבית ושם בודאי יכול לנזור בא"י וקנסו רק למי שנזר בחו"ל, והראב"ד משיג על הרמב"ם רק במה שפסק שאפי' בוה"ז נמי קונסים אותו לעלות לא"י, וע"ז ליכא ראייה מן הגמ' כלל, ואפשר שלזה כיון הרדב"ז מש"כ: ומש"כ בעל מגדול עוז לתרץ קושי' זו אינו כלום שלא דקדק בפירוש הסוגי' ע"כ. אמנם תמוה לי מש"כ הבעל מגדול עוז "אבל בא"י בשידה וכו' טהור דלא קנסו בה ושם יכול למנות בטהרה" למה דוקא "בשידה" והלא כל א"י טהורה היא לפי דבריו, ויכול ליכנס אפי' בלא שידה ויטהר א"ע ויקבל עליו נזירות. אולם אם נאמר שא"י בוה"ז חשובה כמדור העכו"ם בלבד ולא כאה"ע, אפשר שגם המגדול עוז סובר כן בשיטת הרמב"ם אבל סובר דא"כ הרי יש תחבולה לנזור בטהרה בשידה וכו', דבמדור העכו"ם אפי' אם גזרו על אורה אין זה אלא בגדר מאהיל ע"ג המת אבל על

עצם האויר לא גזרו כלל, ושוב יכול ליכנס לשם בשידה וכו', וכן בא"י אע"ג דחשובה כמדור העכו"ם מ"מ יש בה האפשרות של שידה וכו', ואפשר זוהי כונתו של הבעל מגדול עוז.

אמנם בעיקר קושית הראשונים על הרמב"ם מה נ"מ אם אין מדור העכו"ם בחו"ל סו"ס הוא טמא משום אה"ע, גלעג"ד דשאני מדור העכו"ם מכל אה"ע שאע"פ שטומאתה נמי מיסוד טומאת אה"ע וכמ"ש הרמב"ם, מ"מ שאני בזה שבכל אה"ע אפי' במאהיל ע"ג גושה ממש לא נטמא אלא טומאת ערב ולא בעי הזאה ג' וז' ובעינן ראשו ורובו, וכבר דנתי בזה כ"פ בפרקים הראשונים שבמארנו, אבל במדור העכו"ם אפשר שמספקינן נמי במת, ואע"פ שיש בו חלות ודאי מספק שהוא אה"ע, מ"מ מידי ספק מת דעלמא לא נפיק, ואע"ג שבאה"ע עצמה לא מספקינן בזה, א"ל דבאה"ע הספק רחוק ביותר ולא נשאר שם אלא הגזירה של אה"ע, אבל במדור שדרים שם גויים איכא להסתפק בספק מת ממש, לפ"ז י"ל שבמדור העכו"ם אפי' יכניס רק אצבעו יהיה טמא ולא בעינן כלל שיכנס ראשו ורובו, וכן יהיה טמא טו"ש ובעי הזאה מספק ככל אהל המת דעלמא, ואע"פ שהרמב"ם פסק כרשב"י דעכו"ם לא מטמא באהל, כ"כ המל"מ שמ"מ טמא משום אויר אה"ע, אולם מפני זה לא היה אפשר לטמאותו אלא במדרגת אה"ע, לכן נראה דבמדרת עכו"ם חיישינן לטו"ר, שבודאי אין קוברין נפליהם ככל חוקת הקבר עם פו"ט, וכ"כ שדעת האחרונים היא לחדש שאפי' בעכו"ם מטמא טו"ר, מפני שהיא טומאת נגיעה, אבל באה"ע שאין מספקים במת כלל אפשר לא שייך טו"ר, וכמו שיתבאר עוד, לפ"ז שפיר פסק הרמב"ם דרק בא"י שייך הדין של מדורת עכו"ם, אבל בארץ העכו"ם לא גזרו הטומאה של מדור תעכו"ם, והג"מ היא כהנ"ל, שוב מצאתי בחי' הרש"ש במס' פסחים דף ט' שכ' שם על רש"י ד"ה מי לא תנן במגע ובמשא מודה נראה דר"ל וחיישינן שמא יאהיל על הקבר וזה מקרי מגע וכדמוכח ברפ"ג דאהלות וכרבא בחולין דאפי' למעלה מטפח מקרי מגע ע"כ, וזה כמ"ש שבמדור העכו"ם איכא למיחש לטו"ר, ולפ"ד לכו"ע כן, שבודאי אין קוברים נפליהם בפו"ט ואיכא טו"ר ממש, והחשש הוא שמא יאהיל ע"ג הטומאה ממש שנחשבה כנגיעה וטמא אפי' בעכו"ם.

והנה בעיקר חידוש האחרונים ז"ל דבעכו"ם מטמא טו"ר אע"ג שאינו מטמא באהל, ראיתי בס' פה"א כלל ה' סי' ג' שהרבה להקשות ע"ז, ולפענ"ד נראה לתרץ כל קושיותיו בזה, ולקיים מה שפיי' דמדורת העכו"ם הטומאה היא משום טו"ר, א) הוכיח דאין עכו"ם מטמא בטו"ר מהא שכ' ר"ת דאין הלכה כרשב"י מהא דמדורות כותים טמאים, ורש"י כ' בפסחים דאין ראייה דהכא גם ר"ש מודה דיש לחוש למגע ומשא, וכ' הרמב"ן ז"ל ביבמות משום דאין קוברין הנפלים בעומק ויכול ליגע בעצם, ומאי קשיא להו הרי י"ל משום

טומאה רצוצה, ע"כ דלר"ש גם טו"ר אינו מטמא ע"כ. ולפענ"ד אין ראיה מהר"ת והרמב"ן דסברי שאין טו"ר בעכו"ם, די"ל דסברי שטו"ר תחת אהל האהל מפקיע אותה מרציצתה ונשארה טומאה שע"י המשכה בלבד, ולקמן נביא בזה שיש מחלוקת בין המהר"ם מרוטנבורג והרמב"ם, והרלב"ח ומרכה"מ ועוד, וא"כ שפיר י"ל שהר"ת והרמב"ן סברי דטו"ר מטמא גם בעכו"ם אבל כ"ז רק אם הטומאה נמצאת במקום גלוי שלא תחת אהל, אבל אם הטו"ר נמצאת באהל המת, כמו מדור העכו"ם, שם האהל הפקיע את הטו"ר, ונשארה כמו שאר טומאה תחת אהל, ושפיר חתרו למצוא יישוב לרשב"י במדורת העכו"ם. ומה שכ' רש"י בפסחים כבר הבאנו שבחי' הרש"ש באמת הבין שכונת רש"י היא לא על מגע ממש אלא על אהל של מגע. וי"ל דרש"י סובר כמאן דאמר שטו"ר תחת אהל נמי בוקע ועולה ואין הטומאה נמשכת לצדדין כלל, ושוב י"ל שטו"ר תחת אהל מטמא בעכו"ם. וגם י"ל דרש"י סובר דאע"פ שטו"ר תחת אהל הטומאה מתפשטת מ"מ הטומאה על מקומה נשארה ברציצתה, ורק כל מה שתחת האהל נחשב כמו נגד הטומאה ולהכי מטמא, אבל על מקומה נשארה הטומאה רצוצה, ונ"מ שתבקע לתוך צמ"פ כדין טו"ר, וכשיטת הרמב"ם והראב"ד בזה, (עיין מאמרנו "טומאת קבר" הנדפס בהקובץ "בית יצחק") ושפיר יש לומר שמטמא אפילו בעכו"ם, מכיון שעל מקומה נשארה רצוצה, והרי היא עוד טומאת נגיעה ולא טומאת אהל וישנה אפילו בעכו"ם. אמנם לפי מה שנבאר לקמן, עפ"י הירושלמי דנזיר, דטומאה טמונה בקרקעו של בית לא נחשבה לטו"ר כלל, משום דמרבין ארצו של בית כמוהו עד התהום, ונחשבה כמונחת בהבית שוב אין כאן רצוצה כלל. אבל יש לומר שרש"י והרמב"ם מפרשים את הירושלמי באופנים אחרים, וכמו שיתבאר אי"ת.

(ב) כתב להוכיח ממעשה דאליהו שעמד על קברי עכו"ם, וכי הרמב"ן ביבמות דודאי כרשב"י קי"ל דמעשה אליהו רב וח"ו לא היה דוחה אותו וקברות של עכו"ם אינן בארונות ולא בפו"ט, שלא נהגו בארון ולא בפו"ט אלא ישראל ומשום טהרות. הרי מפורש כתב הרמב"ן דאליהו ז"ל שעמד בביה"ק של עכו"ם לא היה פו"ט ולא ארון ורק דקי"ל כרשב"י דאינו מטמא באהל הרי דגם בטו"ר אינו מטמא דאל"כ אכתי איך היה מותר לו לאליהו לעמוד על ביה"ק הלא טו"ר בוקעת ועולה וכו' ע"כ אמנם י"ל דאע"פ שקברי עכו"ם מאחר שאין בהם פו"ט מטמאים בנגיעה אבל כל זה בדוקא כנגד המת בלבד, וי"ל דאליהו דמלאך ה' הוא ידע לעמוד שלא כנגד הטומאה, ושוב לא נטמא משום טו"ר. ועיין בתשובת הרמב"ם סי' רכ"ה שכ': ומה שאמרו אשכחי' לאליהו וכו' מאהיל היה ולא נוגע ע"כ. ומזה לכאורה ראי' דסובר דליכא טו"ר בעכו"ם דאם יש בו מ"ש אהל ממגע, וכן עיין בחי' תורי"ד על ב"מ לתרץ הקושי, דאליהו מלאך הוא ובאור הוה קאי דאהל איכא מגע ליכא.

וזה כדברי הרמב"ם בתשובותיו. ועיין במאמרנו טומאת קבר הנ"ל פ"ד. שתירצנו זה בעז"ה. ועיין בנמוקי יוסף בפ' המקבל שכ': ואליהו שלא חשש לעצם כשעורה כתבו בשם רש"י ז"ל שיודע היה אליהו שלא היה שם ע"כ. וא"כ נוכל שפיר לומר כמ"ש, שאע"פ שטו"ר מטמא מ"מ אין זה אלא כנגד המת בלבד, ואליהו ידע שלא עמד כנגד המת ולא נטמא משום טו"ר. ועיין במאמר הנ"ל פ"ג.

(ג) עוד הוכיח מתוס' ב"ב דף ג"ח ע"א דהא דר' בנאה הוה קא מציין מערתא כתבו התוס' משום דק"ס טומאה בוקעת ועולה כדאמר בכמה דוכתי והב"ח ז"ל גריס משום דקא סבר טו"ר בוקעת ועולה, וכונתו דע"כ לא שייך הכא ק"ס דהרי מערה נכנסין בתוכה וכל שפתוח מן הצד טפח לא הוה ק"ס וכו' ומש"ה כ' דצ"ל דקא סבר טו"ר בוקעת ועולה שיש לחוש שאין הלל טפח בין המת להעפר שעליו, והקשו התוס' הא אין קברי עכו"ם מטמאין באהל לר"ש וכו' הרי דאחר שכתבו דהוה מציין מערתא משום דטו"ר בוקעת ועולה הקשו הרי לר"ש אין מטמא באהל, הרי בהדיא דלר"ש אף בטו"ר אינו מטמא ע"כ. אמנם לפי מש"כ למעלה דשיטת התוס' היא, דטו"ר בתוך אהל, האהל מפקיע את הטו"ר לגמרי, ולא חשובה עוד רצוצה, אלא טומאה תחת אהל בלבד, א"כ שפיר הקשו התוס', שהלא הקבר היה בתוך המערה, ובין המערה והקבר היה פו"ט, ושוב לא היה מהני מה שהקבר עצמו רצוץ, מכיון שהמערה שע"ג חוצץ ומפקיע את הרצוצה שבה לגמרי. — מבואר שאין סתירה לחידוש האחרונים ז"ל דבעכו"ם יש גמי דין טו"ר, ושוב נוכל לומר שמדור העכו"ם מטמא משום טו"ר.

והנה עיין במס' פסחים דף ט' בתוד"ה ואת"ל הוה אימור אכלתיה. וא"ת והא מדורות הע"כ רשות היחיד הן ותנן במס' טהרות כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וכו' ברה"י טמא וי"ל דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק ביאה א"נ אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי וכו' ע"כ. והנה ביארנו במ"א (עיין מאמרנו "טומאת דם לשיטת הראב"ד" שנדפס ב"הפרדס", תש"י חוברת ט'), שיש "חשש" ויש "ספק", ומה שיש בידינו הכלל של ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא אין זה אלא בספק גמור, אבל היכא שהוא רק בגדר חשש בעלמא לא שייך שיהיה ודאי טמא. ובוה ביארתי במ"א מה שאמר ר' יוחנן בפסחים ל"ד דהיסח הדעת פסול טומאה, ומקשינן בגמ' מלול קטן היה בין כבש למזבח וכו' ששם זורקין פסולי חטאת העוף ותעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה א"ב פסול טומאה הוי מש"ה בעי עיבור צורה שמא יבא אליהו ויטהרנה וכו'. ולכאורה הלא הלול הוא רה"י ואמאי לא נאמר ספיקו כודאי, ועל ספק טומאה ברה"י הלא שורפין ודאי. א"ו דהיסח הדעת אע"ג שהיא משום

טומאה אין כאן בית מיחוש "ספק", שרחוק לומר שנטמא באותו הרגע שהסיח דעתו, אלא הכל הוא בגדר "חשש" שחוששין משום המשמרת תרומותי, ועיין שם ברש"י, ועל חשש בלבד לא אמרינן ספק כודאי.

לפ"ז אם הקשו בתוס' דבמדורת עכו"ם נאמר ספק כודאי, בע"כ שתפסו מדור העכו"ם בגדר "ספק" מת וכמ"ש אבל צתירו צם שכ' דחשיב כספק ביאה בלבד צ"ל שתפסו שאין במדור העכו"ם אלא חששא בעלמא. לפ"ז קשה לומר שמדור העכו"ם יהיה עדיף מכל טומאת אה"ע, שהרי מבואר בתוס' שאין כאן אלא חששא בעלמא. אמנם א"ל דהתירוץ השני באמת פליג ע"ז וסובר שגם במדור העכו"ם יש ספק גמור ורק ה"אימר אכלתיה" עדיף משאר ספיקות, ועושה הספק מת שם לספק שאינו שקול, ושוב לא אמרינן בו ספק כודאי, כנ"ל הסבר דבריהם ז"ל.

עוד נלענ"ד לדון בזה הענין עפ"י מה שכ' בפ"ג ממאמרנו זה, שאם יש בית באה"ע על הגבול ופתחו ופתחו לא"י שנלך בזה אחר הפתח, ואם הטומאה היא על האויר לבד יהיה מותר ליכנס בה, אבל אם הוא משום מאהיל ע"ג הגוש טמא דמ"מ מאהיל ע"ג הגוש, אבל התבוננתי בזה שיתכן שהבית יהיה גבוה מן הארץ טפח או יותר, ויעמוד ע"ג עמודים בארבע קרנותיה, ויש בתים כאלו הרבה כידוע, ושוב תהיה חציצה של אהל טפח מן הקרקע אליו ולא יהיה מאהיל ע"ג הקרקע. לפ"ז הרי יתכן שימצא בית טהור באה"ע וכהנ"ל, על בית כזה משמיענו הרמב"ם שאין בו משום מדור העכו"ם מכיון שמ"מ הוא נמצא בחו"ל, ובזה לא היה שייך לומר שנילך אחר הפתח, מכיון שהוא ספק שמא קברו שם נפליהם, ואין הספק אלא על הבית עצמו, ובזה יש כבר חידוש, אע"ג שהעכו"ם דרים בבית מ"מ לא גזרו עליו שום טומאה משום שמ"מ הוא עומד בחו"ל.

ט

פסק הרמב"ם בפ"יא מה' טו"מ הי"ב: עיירות המובלעות בארץ ישראל כגון סיסית וחברותיה, אשקלון וחברותיה אע"פ שפטורות מן המעשרות ומן השביעית אין בהן משום ארץ העכו"ם ע"כ. והנה הכ"מ הביא התוספתא בפ"ח דאהלות שיש מדור העכו"ם באשקלון, ועיין מה שהביא בשם הרי"ק: וההיא דאשקלון יש בה משום מדור העכו"ם לא חשש לה ע"כ. וצ"ע למה לא חשש, ולא פסק, לההיא תוספתא.

ועיין בתוספתא דאהלות פי"ח (י) וז"ל: מעשה ברבי ור' ישמעאל ב"ר יוסי ור' אלעזר הקפר ששבתו בחנות של עובד כוכבים בלוד והיה ר' פנחס בן יאיר יושב לפניהן אמרו לו אשקלון מה אתם בה אמר להן מוכרים חטין בבסילקאות שלהן וטובלין ואוכלין את פסתיהן לערב אמרו לו מה שנהג בה מאה"ע אמר להן כשישהה מ' יום אמרו לו א"כ בואו ונמנה עליה לפוטרה

מן המעשרות ולא נמנה עמהן ר' ישמעאל בר' יוסי כשיצא אמר רבי מפני מה לא נמנית עמנו א"ל על הטומאה אחת [ולפ"ד צ"ל "אחר" וכן הלשון בירושלמי דשביעית] שטמאתי טיהרתי ולא מעשרות מתירא אני מבי"ד הגדול שמא יריצו את ראשי ע"כ. ועיין בר"ש שפי' וטובלין ואוכלין פסחיהן לערב ולא פירש להם ר' פנחס בן יאיר למה היו טובלין עד אחרי כן. אמרו לו מהו שנהא [וצ"ל שנהג] בה כאה"ע שתחשב לכל דבר כארץ העמים לפוטרה מן המעשר ומשביעית ולענין טומאה שגזרו על אה"ע אמר להן כשישהה שם ארבעים יום כלומר לאחר שישהה הע"כ במדור ארבעים יום הוא דטמא משום מדור הע"כ כא"י אבל טומאה אחרת אין בה, ואותם בסילקאות מדור הע"כ היה בהן לפיכך היו צריכים טבילה ואפשר דאפי' הזאה ג' ז' בעי אע"פ שלא הזכירה רבי פנחס בן יאיר, א"נ מה שהיו טובלין משום דשביעית דבשעת מכירת חטיהן היו גוגעין הע"כ, אמרו לו א"כ שאתה מעיד שהיא מחו"ל בואו ונמנה עליה לפוטרה מן המעשרות, ולא נמנה עמהם רבי ישמעאל בר' רבי יוסי על המעשרות שהיה מתירא מגדולי הדור אבל על הטהרה נמנה וסמך על עדותו של רבי פנחס בן יאיר שאין בה טומאה עד שישהה הע"כ במדור ארבעים יום והיינו דקאמר להו רבי ישמעאל בר' יוסי על שטימאתי טיהרתי כלומר על מקום שהחזקתי בו טומאה כל ימי אני נמנה לטהר ולא אני נמנה לפטור מן המעשר ע"כ.

וראיתי בסד"ט על מס' כלים דף מ"ו ע"ב שהרבה להקשות על פי' הר"ש ובתוך דבריו הקשה: ותו לפי פירוש הר"ש ז"ל מאי האי דקאמרו א"כ בואו ונמנה לפטרה מן המעשרות אחר שהשיב להן משישהא במדור מ' יום ובאמת ע"ז לא שייך כלל לומר א"כ בואו כו' דאדרבה הרי כיון שאין בהם טומאת אה"ע אלא מדורת עכו"ם כא"י א"כ א"י חשובה ואמאי יהיה פטורה מן המעשר, ותו מאי קמתמה רבי ואמר לי' לר"י בר"י מפני מה לא נמנית עמנו אמאי ימנה עמהן הא הוי תרתי דסתרי ליטהר משום אה"ע ולפטור ממעשרות ע"כ. והנה עיין בהגהות הגר"א על התוס' שמחק תיבת "א"כ", מ"מ עדיין אין פירוש התוס' מבורר, דמה שייך לומר אפילו בואו ונמנה עליה לפוטרה מן המעשרות לאחר שהשיב לו שאין בה משום טומאת אה"ע אלא משום מדור העמים בלבד, וכבר הביאו המפרשים את הירושלמי דשביעית פ"ו ה"א והאריכו בפ"י זה בכה וזה בכה, ולפענ"ד נראה לפרש באופן אחר בעז"ה, וז"ל הירושלמי: אשקלון עצמה רבי יעקב בר' אחא בשם ר' זעירא מן מה דתני גנייא דאשקלון הדא אמרה אשקלון כלחוק, רבי סימון בשם חולפייא רבי ישמעאל בר' רבי יוסי ובן הקפר גמנו על אויר אשקלון וטיהרוהו מפני רבי פנחס בן יאיר דאמר יורדין היינו לסירקייא של אשקלון וכו' וטובלין ואוכלין בתרומתינו. למחר גמנו עליה לפוטרה מן המעשרות, משך רבי ישמעאל בר' ר

יוסי את ידיו מסתמך על בן הקפר אמר ליי בני למה לא אמרת לי מפני מה משכת את ידך ממנו הייתי אומר לך, אתמול אני הוא שטמאתי אני הוא שטהרתי ועכשיו אני אומר שמא נתכבשה מדבר תורה והיאך אני פוטר מדבר תורה. אימתי היא טמאה משום אה"ע אמר רבי סימון משתשהא הגזירה ארבעין יומין אמר ר' ירמיה ולא בטעות אנו מחזיקין אלא מיד היא טמאה משום אה"ע. עכ"ל הירושלמי. ולפי דעת הר"ש שהשאלה בתוספתא הי' על מדור העכו"ם — וברור שיש להשוות התוספתא עם הירושלמי — א"כ מה שאלו מאימתי היא טמאה משום אה"ע, ולפי דעתו הכונה היא על מדור העכו"ם, והלא ידעו שאין מדור העכו"ם אלא לאחר שישהא הגוי שם מ' יום, וכ"ת שעיקר כונתו לחלוק על ר' ירמיה שאמר ולא בטעות אנו מחזיקין וכו' וסובר דטמאה מיד, מ"מ קשה ממ"נ אם אשקלון כארץ העמים הלא היא טמאה כבר משום אה"ע, וא"א שתהיה טמאה משום מדור העכו"ם שהרי אין מדור העכו"ם בחו"ל, עכ"פ היא טמאה משום אה"ע ומה שייך לומר מאימתי היא טמאה משום אה"ע, ואם הכונה היא לאחר שאמרו שאשקלון כא"י ג"כ קשה והלא לענין מדור לא נטהרה כלל, דדין מדור הוא בא"י, ומה אמרו משתשהא הגזירה איזו גזירה חדשה יש כאן לענין מדור העכו"ם. ובדרך כלל יש להקשות איך אפשר לשנות צורת הירושלמי והתוספתא ששאלו אימתי היא טמאה משום אה"ע ולפרש שהכונה היא על מדור העכו"ם.

והנה הסד"ט שם פירש, אימתי היא טמאה משום אה"ע, אהא דאמר לעיל שנמנו על אשקלון וטיהרוהו מטומאת אה"ע קאי ואמר ומאמתי יש בה דין טומאת אה"ע. ה"ג משתשהא ארבעין יומין וכו' וה"פ משתשהא העכו"ם במדור מ' יום וכו' ואמרינן בתוספתא אין מדור העכו"ם וביה"פ בחו"ל כלומר אין דין מדור העכו"ם ובית הפרס שדינן שנטהרים ע"י בדיקה נוהג באה"ע אלא אין להן בדיקה וכו' וקאמר הכא דאשקלון נמי משנטמא ע"י מדור העכו"ם שוב אינו נטהר ע"י בדיקה וטמא המדור כבשאר אה"ע דלענין זה אה"ע חשובה וכו'. אמר ר' ירמיה ולא בטעות אנו מחזיקין, מה שנמנו מעיקרא וטיהרוהו מטומאת אה"ע שהרי נמנו אח"כ ופטרנוהו מן המעשרות הרי דמארץ העמים היא אשקלון וא"כ עד שתשהא במדור מ' יום למה לך מיד תהא טמאה כלומר בלי שום מדור אלא משום אה"ע דמנין האחרון בטל את הראשון דאי מא"י היא אמאי פטרנוהו מן המעשרות ע"כ. ויש להקשות לפירושו למה צריך ר' ירמיה לומר "ולא בטעות אנו מחזיקין" לישב לו מיד דלפי דעתו אשקלון היא מאה"ע, וטמאה משום אה"ע. ועוד מה שייך מחלוקת בזה, שר' סימון סובר שהטמאה היא משום מדור ור' ירמיה סובר שהטמאה היא משום אה"ע, ובירושלמי שאלו אימתי היא טמאה משום אה"ע, ומשמע שבין ר' סימון ובין ר' ירמיה באו לתרץ שאלה זו, ולפירושו בדעת ר' ירמיה מה תירץ על השאלה מאימתי והלא לפי דעתו הטומאה היא מעולם על אשקלון משום אה"ע, ואם

נאמר שהיה זמן שלא החזיקו אותה בכך, מ"מ לא שייך לומר מאימתי היא משום אה"ע, והלא אין טומאת אה"ע תלוי כלל בזמן. ובעיקר פירושו מש"כ בדעת ר' סימון דאע"ג שאשקלון כא"י מ"מ לענין זה חשובה כאה"ע דלא מהני בדיקה על המדור שלה, וכבר הבאנו למעלה מש"כ הראשונים בזה, לא הבנתי אם אשקלון חשובה כא"י למה באמת לא מהני הבדיקה על המדור שלה ומה שייך לומר שלענין זה בלבד תהא חשובה כאה"ע. וגם הסברא אינה נכונה בזה, שכבר נתבאר אצלנו שכל הטעם מה שאמרו שלא מהני בדיקה באה"ע היא משום ששורש הטומאה היא כדי שלא יצא מא"י לחו"ל ולכן לא שייך בזה בדיקה, אבל במדור העכו"ם שהטומאה היא משום ספק מאהיל על המת בודאי שייך בדיקה, וא"כ אשקלון שהיא כא"י ויש בה הטומאה של מדור בלבד מה שייך לומר שלענין בדיקה היא נחשבת כאה"ע, והלא מה שלא שייך בדיקה היא משום שיש בה הגזירה שלא יצא וכו', אבל באשקלון שלא שייך גזירה זו שאדרבה כא"י היא חשובה לכל דבריה, למה נאמר דבר זה כזה שלא מהני בה בדיקה במדור שלה. ועיין מש"כ בפ"י הארוך לפרש עד"ז התוספתא ג"כ, וכל דבריו קשים ע"ש.

לכן נלענ"ד שהפ"י בירושלמי ובתוספתא הוא לא על מדור העכו"ם אלא על אה"ע עצמה. והשאלה בירושלמי היא אם טומאת אה"ע היא בשורשה רק משום שלא יצא מא"י לחו"ל, או שבשורש הגזירה יש נמי בצירוף הספק שמא יש שם מת עכו"ם או ישראל. הנ"מ מזה היא אם במקום שא"א להסתפק כלל על מתי עכו"ם או ישראל אם גזרו טומאת אה"ע. והנה בתוספתא דאהלות שם מבואר שגזרו אפי' על קרקע בתולה שלה, והיינו על מקום שא"א להסתפק במת, מ"מ יש לומר שבירושלמי לא ס"ל כן וסברי דלעולם לא מטמאין משום אה"ע אם אין מקום לספק משום מתי עכו"ם או ישראל. ולכן סברו דאע"פ שגזרו טומאה על אה"ע מ"מ אין הטומאה נקבעת עליה אלא לאחר מ' יום שזהו השיעור לספק נפל, ואע"פ שהיו שם גויים גם מקודם לכן, מ"מ בלא הגזירה אין לנו לחוש כלל על מתים שיתגוללו בחוץ, ורק לאחר הגזירה אנו חוששין למתי עכו"ם, וצריך שתשהא הגזירה לכה"פ מ' יום שרק אז אנו מספקים על קבר של נפל, ונקבעת הטומאה. ונמצא לפ"ז שלאחרי שגזרו טומאה על אה"ע מ"מ לא נהגו בטומאה רק לאחר מ' יום וכהנ"ל. ולא היה בזה נ"מ לכל אה"ע, אבל היה בזה נ"מ לאשקלון ששם היתה הגזירה חדשה. ופ"י הירושלמי הוא כן, רבי יעקב וכו' סובר "אשקלון כלחוץ" והיינו שהיא כאה"ע לכל דבריה. רבי סימון בשם חולפייא וכו' סובר דאשקלון היא כא"י ואמר "נמנו על אויר אשקלון וטיהרוהו" והיינו שממה שאמר שטיהרו את האויר אנו יודעין שאין בה דין אה"ע, אבל מ"מ יש בה דין מדור עכו"ם. ולכאורה תהיה מזה סתירה על המל"מ שסובר שגם במדור אה"ע אוירה טמא, וכאן

משמע שטיהרו את האויר, ומ"מ הלא היא מקום ששכנו בה עכו"ם וליהוי אוירה טמא משום מדור. אמנם לפי מש"כ למעלה שיש חילוק בין אויר אה"ע לאויר המדור א"ש, די"ל שהכונה היא שטיהרו אשקלון מטומאת "מקום" אבל לעולם יש בה טומאת אויר משום מאהיל על המת. "מפי רבי פנחס בן יאיר דאמר יורדין היינו לסירקייא של אשקלון ולוקחין חיטין ועולין לעירנו וטובלין ואוכלין בתרומתינו" ונראה לפענ"ד דאין הראיה שטיהרו אשקלון היא משום שטובלין ואוכלין ולא בעי הזאה ג' וז', וכמו שפי' המפרשים, אלא הראיה היא ממה שהעיד רבי פנחס שיורדין לשם ולוקחין חיטין ואין מוחה בידם, ש"מ שלא גזרו על מקום זה שלא יצאו מא"י לחו"ל ומוזה ראייה שטיהרו אוירה כלומר שאין בה טומאת מקום, משום שאין לטומאה זו שורש באשקלון, שלא יכלו לגזור על מקום זה שלא יצאו מא"י לשם משום שמובלעת היא בתחום א"י וכמו שסובר הרמב"ם הנ"ל. ומה שטבלו י"ל כמו שפי' הר"ש, אבל הראיה היא כמ"ש. "למחר נמנו עליה לפוטרה מן המעשרות" והיינו דסברי שאשקלון היא כאה"ע. ועיין במפרשים פי' כל הדברים שאח"כ. "אימתי היא טמאה משום אה"ע" הכונה היא על מה שאמרו למחר נמנו עליה לפוטרה מן המעשרות והיינו שהחזיקו אותה כאה"ע, ולא כמו שפי' הסד"ט שהכונה היא על הא דאמר שנמנו על אשקלון וטיהרוהו וכו', והשאלה היא כמ"ש למעלה, מאחר שיש גזירה חדשה על טומאת אשקלון שהיא כאה"ע, אם היא טמאה מיד או לא. ע"ז אמר רבי סימון משתשהא הגזירה ארבעין יומין, ולא צריכין להגיה כמו הר"ש שהכונה היא על "גוי" אלא הגירסא היא "גזירה" ומ"מ הפירוש נכון וכמ"ש. ע"ז אמר ר' ירמיה ולא בטעות אנו מחזיקין כלומר וכי יש בזה גזירה חדשה על טומאת אשקלון, והלא רק בטלו מה שטיהרו את אוירה מקודם לכן ונשארה טמאה כמקודם, והיא טמאה מיד כמו שאר אה"ע. נמצא לפ"ז שהשאלה היא לא על מדור העכו"ם אלא על אה"ע, אם היא טמאה משום אה"ע מיד או רק לאחר מ' יום. אבל לענין מדור העכו"ם בה לא דנו כלל. לפ"ז אם אשקלון היא כאה"ע בודאי לא שייך בה מדור כמו בכל אה"ע. אבל הרמב"ם פסק דאשקלון טהורה משום אה"ע משום דהיא מובלעת בתחומי א"י, וסמך על האוקימתות האחרות שבירושלמי שם שאין ראייה מפטור מעשר על טומאת אה"ע, ולענין מדור העכו"ם לא דבר כלל משום שבירושלמי שם לא איירינן כלל ממדור. ואם באמת יש דין מדור עכו"ם באשקלון דעת הראשונים שונה בזה, וכמו שהבאנו למעלה, אבל מהירושלמי אין ראי' וכהנ"ל. ואפשר זוהי כונת הרי"ק שאמר "שלא חש לה" דפירש כהנ"ל ושוב אין ראי'. והנה דברי התוספתא קשים מאד ליישבם ואפשר שיש להגיה עפ"י הירושלמי, וכפי', וא"ש הכל. אולם אם לא נרצה להגיה נראה לפענ"ד לפרש כן: "אמרו לו אשקלון מה אתם בה" כלומר מה דין אשקלון. "אמר להן מוכרים

חטין וכו' כלומר העיד להם על המנהג שהולכים לירידים שלהם וא"כ ראייה שאין שם טומאה. אמרו לו מה שנהג בה מארץ העמים כלומר נגזור גזירה שלא ילכו לשם ותהי' טמאה משום אה"ע. אמר להן כשישהא מ' יום סבר דמאחר שהיא גזירה חדשה א"א שתהיה טמאה מיד אלא לאחר מ' יום. אמרו לו א"כ נמנה עליה לפוטרה מן המעשרות מאחר שנגזור עליה טומאה משום אה"ע תהי' פטורה מן המעשרות. ולא נמנה עמהן ר' ישמעאל ב"ר יוסי וכו' א"ל על הטומאה אחר שטיהרתי טומאותי [כצ"ל לפירושינו ולא אחר שטומאתי טהרותי] ולא מעשרות וכו', והיינו שטומאה היא רק מדרבנן ואפשר שטיהר מקודם לכן וטימא אח"כ, אבל מעשר שהיא מה"ת א"א שיפטרנה ממעשר דאפשר שהיא חייבת מה"ת. לפ"ז א"ש כל הדיוקים והקושיות שנתעוררו בפ"י התוספתא.

י

פסק הרמב"ם בפ"א מטומאת מת ה"ג: עפר ארץ העכו"ם ועפר ביה"פ מטמאין במגע ובמשא כמו שביארנו, ע"כ. מקור הדין הוא המשנה באהלזת פ"ב מ"ג: אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל עצם כשעורה וארץ העובדי כוכבים וביה"פ. ועיין בתוס' גיטין דף ח' ע"ב ובמס' שבת דף ט"ז שכ' ג"כ דעפר הבא מח"ל לא"י לא מטמא המאהיל עליו, דמשום אויר עצמו גזרו ולא משום מאהיל על הגוש" (לשון התוס'). אמנם רש"י במס' בכורות דף כ"ב ובמס' סנהדרין דף י"ב ב' מפורש שמטמא אפילו באהל, זה התוס' השיגו עליו שם. כן אנו רואים בתוס' עוד תירוצים אחרים ואפשר שפליגי על תירוק זה בתוס' שהמשנה באהלזת פ"ב הנ"ל מיירי בעפר הבא מחו"ל לא"י, וסברי שאפילו עפר הבא לא"י מטמא באהל וכדעת רש"י. ויש להבין במה פליגי.

הנה התוס' מסופקים אם לרשב"י דאמר קברי עכו"ם אין מטמאין באהל אם גזרו על אה"ע טומאת אהל, שהלא התוס' כתבו דלרשב"י לא מטמא אה"ע באהל רק בתירוק הג', משמע דבתירוצם הקודמים סוברים שאפי' לרשב"י מטמא באהל, ולכאורה קשה איך אפשר שאה"ע יהיה טמא יותר מקבר העכו"ם ממש. ועיין במל"מ שם שכ' מכיון שיסוד טומאת אה"ע היא כדי שלא יצא מא"י לחו"ל לכן אפילו לרשב"י טמא באהל. לפ"ז אפשר לומר שאפילו על עפר הבא מאה"ע לא"י שייך למיגזר, משום לא פלוג. הרי אנו רואים שאפילו לרשב"י דלא מטמא עכו"ם באהל מ"מ גזרו על אה"ע שיטמא באהל, א"כ על עפר המובא לא"י נמי שייך גזירה זו, ומשום לא פלוג. ויש לומר דמחלוקת רש"י ותוס' בעפר המובא לא"י היא בזה, רש"י סובר דטעם הטומאה היא משום כדי שלא יצא מא"י ולכן אפי' עפר המובא טמא באהל, אבל התוס' סברי דהטומאה היא משום שאנו חוששין למת עכו"ם ולכן בעפר דלא שייך

חשש זה, דבעפר הבא לא"י אין אנו מסופקים אלא לעצם כשעורה לא מטמא באהל.

אולם יש להקשות על באורנו, הלא כתבנו שלפי יתר תירוצי התוס' אפי' לרשב"י מטמא באהל, א"כ התירוץ של עפר המובא נמי סובר כן, ובע"כ שהטומאה היא כדי שלא יצא מא"י לחו"ל, וכסברת המל"מ הנ"ל, א"כ אפי' עפר המובא יטמא. בע"כ צ"ל שיש חילוק בין אה"ע בכללו לרשב"י דלא מטמא עכו"ם באהל, לעפר המובא לא"י דאין מסופקים אלא בעצם כשעורה שאין מטמא באהל. עכו"ם אע"ג שאין מטמא באהל מ"מ "חפצא" של טומאת אהל מקרי, משא"כ עצם כשעורה דלא מקרי אפילו חפצא של טומאת אהל. וכבר בססנו סברא זו משיטת הרמב"ם בחיבורו והקדמתו לס' טהרות במאמרנו "טומאת קבר" סוף פ"ב ופ"ג שהופיע בהקובץ בית יצחק שיצא לאור ע"י תלמידי רי"א בשנת תשי"ב. לכן אע"פ שהטעם הוא שלא יצא מא"י לחו"ל מ"מ לא שייך למיגזר טומאת אהל על מידי דלא הוי אפילו החפצא של אהל כמו עפר המובא, ומיחזי כחוכא, משא"כ על אה"ע עצמו דהוי לכה"פ החפצא של אהל. ועל מש"כ משום לא פלוג, יש לומר דלא שייך לא פלוג בעפר שאין ניכר בו אם הוא משום אה"ע או לא, ולא אתי למיטעי בזה כלל.

ואשר נראה בזה הוא, דרשב"י סובר שטומאת אה"ע אע"פ שהיא משום שלא יצא או משום ספק מת עכו"ם מ"מ גזרו על העפר שיטמא כמו מת ממש ולכן אפילו עפר המובא מטמא. והתוס' פליגי ע"ז ולא סברי שגזרו על אה"ע טומאת מת ממש ולכן עפר המובא אינו מטמא מכיון שא"א להסתפק בו אלא בעצם כשעורה. אולם כ"כ לעיל שיש כמה חילוקים בין מת ממש לאה"ע, ובע"כ שלא גזרו על העפר שמצ"ע יחשב כמו מת. אמנם א"ל שגזרו טומאת מת על העפר, ולא שיחשב כמו מת ממש, אלא דיני טומאת מת גזרו עליו, וגזרו רק אלו הדינים וכפי המדה ששייכים יותר לסיבת הגזירה שהיא כדי שלא יצא מא"י לחו"ל. סובר רשב"י שמאחר שהטומאה היא עצמיית בהעפר שוב שייך לומר שיטמא אפי' בא"י נמי, והתוס' סברי דכ"כ לא גזרו מאחר שרחוק הדבר לכלול העפר תחת גזירת אה"ע. ויש להבין בזה שהלא אנו רואים שהעפר המובא מטמא במגע ובמשא וא"כ מבואר שגזרו על העפר נמי, ואע"פ שהעפר המובא אין עוד אה"ע שאין עליו הצורה של אה"ע מ"מ מטמא במגע ובמשא, ובע"כ שגזרו טומאת עצם על העפר וא"כ באהל נמי יטמא. בע"כ צ"ל דהתוס' סברי שרק על טומאת אהל אנו אומרים הטעם כדי שלא יצא וכו' ולכן שפיר חילקו בין אה"ע לעפר המובא, אבל בטומאת מגע ומשא הטומאה היא משום הספק שמא יש בו ממת עכו"ם, ולכן גם בעפר המובא אע"ג דליכא להסתפק אלא בעצם כשעורה מ"מ מטמא במגע ומשא.

הנה בעיקר הדבר מה שעפר המובא לא"י לא מטמא באהל יש ב'

סברות. סברת המל"מ דעל עפר גרידא ליכא להסתפק אלא לעצם כשעורה. וסברת המהר"ם מלובלין דמ"מ האויר הוא של א"י ומש"ה לא מטמא, וכבר כתבנו למעלה ביאור דבריו. ויש לעיין לפרש"י למה לא חש לב' סברות אלו ומטמא אפי' באהל? — והנה שיטת הרמב"ם בפרק זה היא דעל טומאת גושה הוא טמא ג' וז' אבל על טומאת אוירה אינו טמא אלא טומאת ערב. וכבר עמדנו על המחקר למעלה אם במאהיל על הגוש ממש נמי אינו טמא אלא טומאת ערב, לשיטתו, או"ד על מאהיל הגוש גזרו טומאת ג' וז' ורק על אויר בלא גוש אינו טמא אלא טומאת ערב. לפ"ז הרי יש נ"מ גדולה בין טעם המל"מ לטעם המהר"ם אם מאהיל על עפר אה"ע בחו"ל, ובאופן שאינו מאהיל על הארץ כגון שיש אהל החוצץ מתחתיו, דלפי טעם המל"מ אינו טמא משום העפר מכיון דליכא לאסתפוקי ביי' אלא בעצם כשעורה א"א שיטמא. אבל לפי טעם המהר"ם דלכן עפר המובא לא"י לא מטמא באהל משום דהאויר הוא של א"י, א"כ אם מאהיל על העפר בחו"ל עצמה שפיר טמא משום מאהיל על הגוש שהרי האויר הוא של חו"ל, והנ"מ היא שטמא טומאת ז' ולא טומאת ערב בלבד ככל טומאת אויר גרידא. ולשיטת התוס' אין נ"מ בזה, דכבר הוכיח המל"מ שלשיטתם אין נ"מ בין אויר לגוש ובשניהם טמא טומאת שבעה, א"כ אם מאהיל על העפר בחו"ל הוא טמא ז' משום האויר, אבל לשיטת הרמב"ם לכאורה יש נ"מ בזה. והנה ממה שפסק הרמב"ם דעפר אה"ע מטמא במגע ובמשא ולא חילק אם העפר הובא לא"י או שהוא בחו"ל, משמע דאפי' בחו"ל לא מטמא אלא במגע ומשא ולא באהל. מבואר מזה שסברת המל"מ היא הנכונה, דאילו לסברת המהר"ם למה לא יטמא באהל בחו"ל, והנ"מ היא לענין טומאת ז' וכהנ"ל.

והנה סברת המל"מ איכא למימר דלא חש לה רש"י ז"ל, משום דאין עפר מטמא במגע ובמשא אלא כשיעור פיקה גדולה של סקאין, וא"כ למה ליכא למיחש רק לעצם כשעורה ולא לכוזית בשר ועוד דברים מטומאות המת שמטמאים אפי' באהל נמי, שאפשר שימצאו שם ולא יראו אותם, אבל יש להבין למה לא סבר טעם המהר"ם, וגם על הרמב"ם יש להקשות למה מיאן בסברת המהר"ם. לכן נלענ"ד דכוונת רש"י מה שמטמא העפר באהל היא על טו"ר. כבר כ' למעלה שיש סברא לומר שאה"ע תטמא משום טו"ר. אמנם זה תלוי אם מת עכו"ם מטמא בטו"ר. אולם אם נאמר שדעת רש"י היא שמשום שלא יצא מא"י לחו"ל גזרו טומאה עצמיית של מת במדה ידועה על העפר שיטמא, אפשר שאה"ע תטמא משום טו"ר אע"פ שמת עכו"ם לא מטמא, כמו שמטמא באהל אע"פ שלרשב"י לא מטמא. לפ"ז יש לומר שאה"ע מטמא שפיר בטו"ר. אבל זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מת מונח באויר, מטמא משום רצועה דאפשר בעינן שיהיה רצוץ ממש. וכבר כתבנו למעלה שאפשר

שכל הקרקע חשובה כמו גוש אחד, ושוב אין זו רצוף ממש אלא מגולה לאויר ותלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל. ומצאתי בס' צפנת פענח מה"ת דף נ"ו ע"ב שהביא מחלוקת ר"א ור"י אם עולם מאמצעיתו נברא או מהצדדים, במס' יומא דף נ"ד ע"ב, ופירש דמחלקותם היא אם הארץ מציאות אחת או קיבוץ דברים נפרדים ע"ש. לפ"ז גם העפר המובא לא"י אע"פ שלא מטמא באהל משום שהאויר הוא של א"י וכסברת המהר"ם, מ"מ מטמא משום טו"ר שהיא כמגע וכגמי דחולין הנ"ל, ובמגע ומשא הלא גם עפר מטמא. והמשנה באהלות מיירי מטומאת אהל ע"י המשכה ובוה שפיר אמרו שלא מטמא. וי"ל שהתוס' סברי כהראב"ד דטומאה מגולה לא מקרי רצוצה ומש"ה לא יכלו לטמאות משום טו"ר אלא משום אהל בלבד וטומאת אהל הא לא שייכא בעפר. אבל רש"י סובר כהרמב"ם שגם טומאה מגולה מקרי רצוצה ולכן סובר דעפר אע"פ שאינו מטמא משום אהל משום שהאויר הוא של א"י, אבל משום טו"ר אפשר שיטמא. ועיין במאמרנו "טומאת קבר" הנ"ל פ"ד שביארנו, שבטו"ר עצם המת בוקע, והיינו חזינן כאילו המת מתרחב ועולה עד המאהיל עליו מלמעלה, ונמצא שאין אנו צריכים בזה לאמצעות האויר להביא את הטומאה, ושוב לא אכפת לן אם האויר הוא של א"י, דטו"ס נחשב כאילו העפר עצמו עולה עד המאהיל עליו ומטמא. והרמב"ם סובר דעפר אה"ע לא מטמא באהל, אע"ג דהוא בעל השיטה דטומאה מן המת באויר מקרי נמי רצוצה, משום דסובר דבאה"ע לא שייך טו"ר, וכמו שיתבאר לקמן.

אמנם נראה שאפילו אם נאמר שכל הקרקע חשובה כמו גוש אחד ולא כשטחים מונחים זה על גבי זה, זה אינו אלא שלא נחשב כיש אהל מתחת. ובגדר מה שאמרו בפט"ו מאהלות מ"א סגוס עבה וכו' אינן מביאין הטומאה עד שיהיו גבוהין מן הארץ פותח טפח, קפולין זו ע"ג זו אינן מביאות את הטומאה עד שתהא העליונה גבוהה מן הארץ פותח טפח טבליות של עץ זו על גב זו אינן מביאות את הטומאה עד שתהא העליונה גבוהה מן הארץ פו"ט ואם היו של שיש טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ע"כ. ועיין בהשגות הראב"ד בפ"ו מה' טו"מ ה"ד, שהפרש שיש בין סגוס עבה ולקפולין זע"ז ולטבלאות זע"ז, שהסגוס הואיל וכלי אחד הוא אין רואין הצד העליון אע"פ שגבוה מן הארץ טפח שיהא כאהל ויטמא מה שתחתיו אלא נדון כטו"ר ובוקעת כנגדו ולא יותר אבל כשהוא שני כלים אע"פ שדבוקים זב"ז העליון שהוא גבוה טפח מן הארץ נעשה אהל ומביא וכו' ע"כ. ועיין בא"ר ובמשנ"א פי"א שביארו שעיקר הטעם הוא, אם המפסיק הוא דבר המק"ט או לא, שאם הוא דבר המק"ט כמו קפולין אינן חוצצין וכמאן דליתנייהו דמי, וזה החילוק בין טבליות של עץ לשל שיש, דשל עץ מק"ט אבל של שיש אינו מק"ט ולכן הוי כקרקע וחוצץ ולא הוי אהל. ולפ"ז בקרקע עצמה מדהשווה כגוש אחד לא

שייך לומר שיחשב כמו יש אהל מתחת, שהשטחים מתחת יחשבו כמאן דליתגיהו, מדנחשב הכל לדבר אחד. אבל מ"מ למה לא נאמר שהשטח שמתחת השטח הנראה מטמא, שהרי הוא רצוף ממש ע"י השטח הנראה, ולא נחשב כלל כמגולה לאויר, ונחשב טומאה רצוצה אפילו לדעת הראב"ד. לפ"ז בכל דבר טמא מן המת ביותר מכשיעור למה לא תחשב טו"ר ע"י עצמו אפי' לשיטת הראב"ד, שהרי הוא רצוף ומכוסה ע"י עצמו.

ולכאורה היה אפשר לומר עפ"י מש"כ הכ"מ בפ"ט מה' טו"מ, בפירושו על המשניות בפ"ט מאהלות ד"ה ואיכא למידק וכו' דלא מקרי רצוצה אלא כשהיא בתוך קרקע או בנין אבל כשהיא בתוך עץ וכיוצא בו שאינו כלי אין לה דין טו"ר. אולם כבר השיג שם בעצמו ע"ז ע"ש. ולפענ"ד יש לסתור דבר זה ממה שפסק הרמב"ם שם בה"ז גמל שהוא עומד באויר טומאה תחתיו כלים שעל גביו טהורים. טומאה על גביו כלים שתחתיו טהורין. היה רובץ וטומאה תחתיו ה"ז בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. וכן אם היתה טו"ר תחת רגלו או ע"ג רגלו ה"ז בוקעת ועולה ובוקעת ויורדת ע"כ. וכל הלכה זו היא מן התוספתא בפ"ג דאהלות. מבואר שאפי' בטומאה תחת הגמל הוי טו"ר, ולא בעינן כלל שתהי' הטומאה בקרקע או בבנין, וצ"ע. — ומזו התוספתא יש סתירה נמי לשיטת הראב"ד שסובר דבטומאה גלויה לא הוי טו"ר, וכאן מבואר שאם היתה הטומאה ע"ג רגל הגמל הוי רצוצה, וצ"ע.

אמנם יש לתרץ זה עפ"י מש"כ הכ"מ בפ"ט מ"טו"מ ה"ה, על מש"כ הרמב"ם או על גבה טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת וכו', השיג הראב"ד לא יורדת עד התהום כטו"ר שהרי זו אינה רצוצה שהרי היא בתוך הקדירה או על גבה. הקשה הכ"מ וא"ת תינח כשהיא בתוכה או על גבה אבל כשהטומאה תחתיה הרי היא רצוצה ולמה לא תרד עד התהום וכו' ואפשר דכיון דקי"ל דאין כלי טמא חוצץ אע"פ שהטומאה תחתיה הו"ל כאילו היא מגולה, ע"כ. לפ"ז י"ל שהשטחים שמתחת השטח הנראה א"א שיטמאו משום טו"ר לשיטת הראב"ד, מכיון שמכוסים ע"י דבר המק"ט, שהרי השטח העליון מטמא ג"כ משום אה"ע, אינו חוצץ בפני הטומאה וחשוב כגלוי ממש, כמו טומאה תחת הקדרה. אולם לפ"ז לא משכחת כלל טו"ר באה"ע אפי' אם מת טמון בארץ שהרי יחשב כגלוי משום שאה"ע מטמא ולא חשיבא חציצה. אבל י"ל דאה"ע מדהוי דק טומאה מדרבנן, כבר כתב הר"ש בפ"ג דאהלות מ"ה דטומד"ר חוצץ בפני הטומאה, ושוב נחשבה לטו"ר. אמנם כל זה דוקא אם טומאה מדאורייתא בתוך הקרקע או הוי רצוצה, משום שלגבי טומאה דאורייתא לא נחשבה הטומד"ר לטומאה ונחשב כדבר טהור, ושפיר מקרי שהטומאה טמון בתוכה. אבל לגבי טומד"ר בודאי שגם טומד"ר חשיבא טומאה, וא"כ שפיר י"ל שלענין טומאת אה"ע עצמה חשיבא הקרקע טמא, ואינה חוצצת, ומקרי

כבר שהשטחים בקרקע שמתחת חשובים גלויים, ולא הוי טו"ר לשיטת הראב"ד. והנה הר"ן בשיטה מקובצת ב"ב דף כ', הקשה וא"ת והא אמרינן באהלות אליבי דר"מ דלבנה מבית הפרס אינה ממעטת אע"ג שאין טומאתה אלא מדרבנן, י"ל שאני טומאת ביה"פ דאית לי עיקר בדאורייתא דהא מחמת ספק אם יש שם מת היא באה ע"כ. לפ"ז גם אה"ע הרי יש לה עיקר בדאורייתא ואינה ממעטת וחוצצת, ושוב תקשי איך משכחת לה טו"ר באה"ע אפילו אם מת בקרקע, והלא הקרקע שמעל גביה חשיבא כמאן דליתא מפני הטומאה.

אמנם נלענ"ד לחדש בזה שדוקא לבנה מביה"פ אינה ממעטת אבל מאה"ע תמעט. דוקא טומאת ביה"פ חשיבא יש לה עיקר מה"ת שהרי כל טומאתה היא משום ספק מת, אבל טומאת אה"ע לא חשיבא אפילו כיש לה עיקר מה"ת. אע"ג שאנו מסופקים גם באה"ע משום מת, מ"מ הלא ביארנו שעיקר טומאת אה"ע נגזרה כדי שלא יצא מא"י לחו"ל, ובמקום שהיה ברור לחכמים שלא יצאו לא גזרו כלל, וכמו שמבואר בירושלמי שביעית פ"ו וז"ל: מפני מה לא גזרו על אותו הרוח שבגרדיקי רבי סימון וכו' מפני שנוויה רע ע"כ, ופי' המפרשים שאין רגילין לילך לשם. מבואר שכל עיקר הגזירה היתה שלא יצא מא"י לחו"ל. ועיין בתוספתא דאהלות פי"ח (א) חומר באה"ע שאין בביה"פ ובביה"פ שאין באה"ע, שאה"ע בתולה שלה טמאה ומטמאה בביאה ואין לך טהרה מטומאתה מה שאין כן בביה"פ וכו'. ופי' המפרש שאה"ע בתולה שלה טמאה דגזרו טומאה על אה"ע עד התהום אבל בביה"פ במקום בתולה שלא נחרש טהור. ואין לך טהרה מטומאתו, אבל בביה"פ תנן כיצד מטהרין וכו' ע"כ. והדבר מבואר, בביה"פ שכל הטומאה היא משום ספק מת לכן בקרקע בתולה שא"א לספק במת למה תהי' טמאה, וכן אם בדקו ולא מצאו מת למה תהי' טמאה. אבל באה"ע שכל הטומאה היתה משום שלא יצא מא"י אלא שתלו חז"ל טומאה זו במת, פשוט הדבר שלא מהני לה בדיקה, וכן אין נ"מ אם היא קרקע בתולה או לא, סו"ס אה"ע היא, וטמאה עד התהום. לפ"ז יש לומר שגוש מאה"ע ממעט וחוצץ בפני הטומאה, שהיא טומד"ר, ויש לומר שחשובה כאין לה עיקר בדאורייתא. והנה במשנה פי"ג דאהלות הזכירו רק לבינה מביה"פ, ועיין ברמב"ם פט"ז מטו"מ ה"ה: מיעט את הטפח בשתי וערב המנוגעין או בגוש מביה"פ אינו מיעוט שדבר טמא אינו חוצץ. עשה לבנה מעפר ביה"פ ה"ז טהורה וממעטת שלא אמרו אלא גוש כברייתו ע"כ. וקשה למה הזכיר רק דגוש מביה"פ אינו ממעט ולא הזכיר גוש מאה"ע? אלא ודאי משמע דגוש מאה"ע ממעט משום דחשיב אין לו עיקר מה"ת, וכהנ"ל. ומה שלא הזכירו נ"מ זו בין ביה"פ לאה"ע שם בתוספתא, יש לומר שכבר היא נכללת בין השאר, שזה תלוי בזה שאין לה בדיקה ובתולה שלה טמאה, שמזה הוכחה שהטומאה היא לא משום ספק מת אלא משום שלא יצא מא"י.

וממילא מובן שממעטת בחלון שחשובה אין לה עיקר מה"ת. לפ"ז שוב עולה מש"כ דקרקע אה"ע חוצצת לגבי המת שטמון בתוכה ומקרי טו"ר, אבל לגבי טומאת עצמה שאינה אלא מדרבנן בודאי מקרי גם היא טומאה, ושוב יש לומר שנחשבו השטחים שלמטה כגלויים לאויר ולא הוו רצוצים לשיטת הראב"ד. — שוב ראיתי במל"מ פי"א מטו"מ ה"ד בד"ה ודע וכו' שכ' ולפ"ז ניחא שלא נחלקו ר"מ וחכמים כי אם בלבנה מביה"פ אבל בלבנה מארץ העכו"ם אליבא דכ"ע אינה ממעטת וכו' ע"ש באריכות. לפ"ז י"ל דנקט לבינה מביה"פ משום חכמים שדוקא מביה"פ ממעטת אבל מאה"ע לא ממעט לכ"ע. אבל קשה לומר כן בשיטת הרמב"ם שהזכיר בהלכותיו „או בגוש מביה"פ אינו מיעוט" ולשון זה לא נזכר כלל במשנה, אלא שאפשר ללמדה מן המשנה, שהרי לא נחלקו ר"מ וחכמים אלא על לבנה מביה"פ משמע דבגוש כ"ע מודים דאינו ממעט, וקשה למה נקט דוקא גוש מביה"פ ולא גוש מאה"ע, ומכיון שאין זו מלשון המשנה אלא מסברא א"א לומר דנקט גוש מביה"פ לרבותא, וגם שעל גוש מביה"פ לא נחלקו מעולם. ועיין במל"מ שם בסופו שכ' ונראה דדוקא התם שהיתה מתחילה עפר ונעשה לבנה בהא ס"ל לרבנן דאם החזירה לעפרה עפרה טהור, אבל בגוש מתחלת ברייתו אף אם החזירו לעפר עפרו טמא דאי לא לרבנן מאי איריא דלבנה ממעטת אפי' גוש נמי ממעט א"ו דבגוש לא מהני מה שמחזירו לעפר ע"כ. ובעיקר פי' בהמשנה מה שהזכיר לבנה מביה"פ עיין עוד במל"מ שכ' אלא דלפי מה שצדד הר"ש דאפשר דטעמי' דרבנן הוא משום דאם החזירה לעפרה טהור א"כ אף בלבנת אה"ע מטהרים חכמים ע"כ. הרי שלא ברור לו פי' בהמשנה. אבל זה ברור שמן הרמב"ם שהזכיר רק גוש מביה"פ שאינו ממעט ולא הזכיר כלל גוש מאה"ע יש לדייק כמו שכתבנו, שבגוש אה"ע סובר שממעט, משום שלא נחשב כיש לו עיקר בדאורייתא, ובעיקר הענין של לבנה מביה"פ וכו' עוד יבואר לקמן אי"ה.

אולם בעיקר הדבר מה שטמא מדרבנן חוצץ בפני הטומאה יש לומר ב' סברות. א' משום שמקרי דבר טהור שהרי אין בו טומאה מדאורייתא, ב' משום שכל איסור מדרבנן, וכן יש לומר בטומאה מדרבנן, לא הוו אלא איסורי גברא, ונמצא שבחפץ ליכא ענין של טומאה כלל. הג"מ היא אם טמא מדרבנן חוצץ בפני טומד"ר, אם נאמר שהטעם הוא משום שנחשב לדבר טהור מדאורייתא, א"כ י"ל דבפני טומד"ר שמקרי מיהת טמא מדרבנן אינו חוצץ. אבל אם נאמר שלא מקרי כלל חפצא של טומאה שכל ענין טומאתו הוא רק איסור גברא, א"כ אפי' בפני טומד"ר חוצץ שהרי אין זה נכנס כלל תחת כלל דמתני' של „הטמא אינו ממעט" שאין זה נחשב כלל דבר טמא. לפ"ז גם לענין טומאת אה"ע עצמה יחשב כטהור ולא יחשב עוד גלוי, משום שהטמא אינו חוצץ, וכשיטת הכ"מ, ושוב הוי טו"ר. אמנם נראה גם בזה

לחלק בין טומאת ביה"פ לאה"ע. במה שאמרנו שכל איסורי דרבנן הם רק איסורי גברא יש לעיין אם זה משום שאין בכחם לעשות חפצא של איסור, מכיון שכל כח חז"ל נובע מה"לא תסור" לכן כל איסוריהם הם רק בגדר איסורים וסיגים על הגברא בלבד. או הטעם הוא משום שלא רצו לעשות איסור חפצא. לפ"ז יש לחלק בין איסור שיש לו עיקר בדאורייתא לאיסור שאין לו עיקר בדאורייתא. אם יש לו עיקר בדאורייתא הסמיכו חז"ל איסורם להאיסור בדאורייתא ונכלל עמו ושוב נחשב ג"כ לאיסור חפצא. אבל אם אין לו עיקר בדאורייתא ולא היה להם אל מה לסמוך לא רצו לחדש מעצמם איסור על החפצא, וגם אפשר שבאופן זה לא יכלו לחדש איסור על החפצא, ונשאר רק בגדר איסור גברא. לפ"ז ביה"פ יחשב איסור חפצא, אבל אה"ע יחשב רק כאיסור גברא שהרי אין לו עיקר בדאורייתא, ולא יחשב כדבר טמא אפילו לענין טומד"ר, ושוב י"ל דאה"ע נחשבה כטו"ר.

יא

הנה בעיקר דברי הכ"מ שחידש שמאחר "שקיי"ל אין כלי טמא חוצץ אע"פ שהטומאה תחתיה הו"ל כאילו היא מגולה", יש לעיין מנ"ל לומר כן, אפשר כל מה שאין טמא חוצץ משום שמעביר הטומאה בלבד, אבל מ"מ נחשב כדבר הסותם ושוב הוי רצועה. וכבר הארכנו בזה במאמרנו "חציצה בטומאה", נדפס בתלפיות שנה א' חוברת א', ושנה ב' חוברת א'. ועיין מש"כ שם בפ"ו כלל ג': הא דאין טמא חוצץ, אם נאמר שהוא מפני חסרון הטומאה יש לומר שיש ב' בחינות (א) כשהוא כבר טמא אז אינו חוצץ משום שהוא מעביר הטומאה, משום טומאת עצמו, או משום שיש בו ג"כ הכח להפליט הטומאה לזולתו. (ב) כשהוא מוכשר רק לקבל טומאה מגרע גרע שאינו נחשב לסתימה כלל מפני שהוא בעצמו מק"ט ונטפל להמת שבבית ונחשב ג"כ כאילו מונח בבית. לפי בחינה א' סתימתו סתימה ורק גרועה היא שמעברת את הטומאה, ולפי בחינה ב' אין זה בגדר סתימה כלל, עכ"ל שם. לפ"ז י"ל דאין דברי הכ"מ אמורים אלא בדבר המקבל עכשיו טומאה מן המת, שמכיון שנטפל להמטמא אותו לא נחשב כסותם כלל והוי כטומאה גלויה. אבל בטמא טומאת עצמו אע"פ שבודאי אינו חוצץ מ"מ אין זה אלא דין בהעברת הטומאה אבל דבר הסותם מקרי ושוב הוי רצועה. לפ"ז יש לומר שאין דברי הכ"מ שייכים לאה"ע, שהרי אה"ע היא נמי טומאה עצמיית, ולא הוי כמקבל טומאה מן השטח שתחתיה ושוב רוצץ את שטח זה.

אולם א"א לומר כן בכונת הכ"מ. התינוח לענין מש"כ שם בנוגע לחציצה בטומאה מכיון שנטפל שעה אחת להטומאה ולא מיחשב סתימה שוב עברה הטומאה ולא אהני הביטול על דבר הממעט, מכיון שלא נחשב כסותם במקומו. אבל לענין טו"ר שהעיקר הוא שלא תהיה הטומאה גלויה לאויר, נהי דבשעה

הראשונה שקיבלה הקדרה טומאה מהמת שתחתיו מקרי שהטומאה היתה גלויה, מ"מ לאחר שנטמאה כבר למה לא תחשב הטומאה רצוצה, הרי כבר נטמאה הקדירה ואינה מקבלת עוד טומאה, דכבר שבעה לה טומאה, עיין מנחות דף כ"ד ע"ב ועוד כ"מ, וכי מפני שלא היתה רצוצה שעה אחת א"א שתהי' רצוצה אח"כ. א"ו מוכח שסברתנו בהכ"מ אינה נכונה, דלא משום שנטפלה הקדרה לדבר המטמא אותה לכן הוי הטומאה שתחתיה גלויה, אלא מפני שהוא דין בכל דבר טמא שלא נחשב כסותם, ולפ"ז י"ל שאדרבה מה שטמא בטומאה עצמיית עוד גרע טפי, ושוב חוזר וניעור מש"כ לפי דברי הכ"מ לבאר בטומאת אה"ע.

אמנם יש להוכיח כן מדברי הכ"מ עצמו, שהרי התם בקדירה של חרס איירינן שאין מק"ט מגבו, עיין שם בכ"מ על הרמב"ם ה"ה: ארובה שבתוך תקרת הבית וקדרה מונחת על הארץ ומכוונת כנגד ארובה שאם תעלה תצא בצמצום מן הארובה והיתה הטומאה תחת הקדרה רצוצה בינה ובין הארץ וכו', כ' הכ"מ פי' ארובה שהיא לאויר וקדרה נתונה תחתיה בארץ מכוונת כנגדה שאם תעלה וכו' כלומר שאינה רחבה יותר מהארובה עד שתהא מגעת אפילו כל שהוא בתקרה עד שלא תהא יכולה לצאת טומאה תחתיה רצוצה טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת אע"ג דאין כ"ח מיטמא מגבו היינו בשאר טומאות או במק"ט מגבו או בגבוה טפח כדקתני סיפא אבל הכא דבוקעת תוכה נמי טמא אע"ג דטומאה תחתיה וכו' ע"כ, לפ"ז איך כ' הכ"מ אח"כ דלכן לא הוי טו"ר משום דאין כלי טמא חוצץ, והלא אין הכ"ח מק"ט מגבו אלא משום הטו"ר שתחתיה ונמצא שלא הוי כלל כלי טמא, ממנ"פ אם חשבינן להכלי טמא בע"כ שיש כאן דין טו"ר ותטמא עד התהום נמי, וא"ת דליכא כאן דין טו"ר איך עוברת הטומאה דרך גב הכלי חרס ושוב תהי' הקדרה טהורה ותהי' הטומאה רצוצה שהרי היא מונחת תחת דבר טהור, ואפשר שכונת הכ"מ היא, מאחר שא"ת שהיא רצוצה תעבור הטומאה אל הקדרה ותהי' טמאה תהי' מגולה, משום שאין דבר טמא חוצץ, ולא תהיה רצוצה, א"א כבר לדון את הטומאה לרצוצה, שהלא תבטל מיד עם חידושה, ושוב א"א שתחול, אולם לפ"ז למה אמרינן במשנה ורמב"ם שהקדרה טמאה תשאר טהורה מאחר שלא חלה הטומאה רצוצה.

והנראה בזה הוא, שיש בטו"ר ב' דינים, א' שבוקעת ועולה ב' שבוקעת ויורדת עד התהום, והחידוש של טו"ר הוא רק לענין מה שבוקעת ויורדת עד התהום, אבל מה שבוקעת ועולה הוא אפילו בלא החידוש של טו"ר, אלא משום דין מאהיל כנגדה שהוא מתורת אהל, ולכאורה כן מבואר בהראב"ד שם שכ': או על גבה טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת א"א לא יורדת עד התהום כטו"ר שהרי זו אינה רצוצה שהרי היא בתוך הקדירה וכו', הרי

שהקשה רק על מה שיורדת עד התהום שלזה בעינן החידוש של רצוצה, אבל למה שבוקעת ועולה לא בעינן כלל ההלכה של רצוצה. לפ"ז י"ל שלכן הכלי טמא אע"ג שהטומאה תחתיה, משום שהטומאה בוקעת ועולה, ובוקעת אפי' דרך גב כ"ח, ולזה באמת לא בעינן החידוש של רצוצה ונמצא שהכלי כבר טמא. והקשה הכ"מ אם הטומאה תחתיה למה לא תהיה רצוצה ממש ותטמא אפילו עד התהום נמי, ע"ז כ' מכיון שהכלי טמא חשובה הטומאה כגלויה וא"א שתירד עד התהום אלא לעלות כנגדה. זוהי פירושן של דברים. לפ"ז הרי מוכח שאפילו במקום שאין הכלי מק"ט עכשיו מהמת נמי חשובה הטומאה גלויה, שהרי בזה מיירי שהכלי טמא כבר משום הדין של בוקע ועולה וא"כ תעשה רצוצה אח"כ לירד עד התהום, שכבר נתבאר שבי' דינים הם מה שבוקע ועולה ומה שירד עד התהום, ונמצא שהכלי כבר טמא, למה לא תעשה להטומאה שתחתיה רצוצה. אלא ודאי בכל ענין כ' הכ"מ שאין כלי טמא חוצץ וחשוב כגלוי, אפילו אם טמון תחת דבר שטמא מכבר.

אולם יש לעיין איך אפשר לומר שהחידוש של טו"ר הוא רק לענין לירד עד התהום ולא לענין זה שבוקע ועולה, הלא יש נ"מ נמי לענין בוקע ועולה, שהרי משום טו"ר היא נחשבת כטומאת נגיעה ובוקעת אפילו לתוך צמ"פ ואילו משום בוקעת ועולה משום תורת אהל לא היתה בוקעת לתוך צמ"פ ולא היתה חשובה כנגיעה. ועיין בחי' רח"ה פי"ט מטו"מ ה"א שהביא מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד עם הר"ש והרא"ש אם טו"ר בוקעת לתוך צמ"פ. והראב"ד סובר שטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ, וכן סובר דטו"ר חשיבא מגע טומאה, וא"כ הרי יש נ"מ גדולה אם הבוקע ועולה של טו"ר הוא נמי מההלכה של טו"ר או שהוא מדין אהל בלבד. האומנם שיטת הראב"ד היא שבאזיר לא מקרי טו"ר ומ"מ מקרי טומאת מגע וכמו שביאר שם בחי' רח"ה, וא"כ ליכא נ"מ בזה מדין טו"ר לענין בוקע ועולה. מ"מ יש לתמוה למה השיג הראב"ד רק על מה שיורדת עד התהום ולא השיג אפילו על מה שבוקעת ועולה. מדברי הרמב"ם הלא משמע שהכל הוא משום טו"ר, ואילו להראב"ד אפילו מה שבוקע ועולה לא הוי משום טו"ר, שהרי אינו בוקע באופן זה תוך צמ"פ. ואפשר שלא השיג אלא על מה שנוגע להענין של קדירה בלבד, ובא לבאר שאם מונחת הטומאה באזיר אינה יורדת עד התהום שאינה חשובה טו"ר, אבל הוא הדין שאפי' לענין בוקעת ועולה לבקוע תוך צמ"פ ולהיות חשובה כמגע טומאה לא חשובה טו"ר. לפ"ז א"א כבר לומר שכל ההלכה של טו"ר היא רק לענין לירד עד התהום, שהרי נתברר שיש נ"מ נמי לענין הבוקע ועולה אם הוא מדין טו"ר או מדין אהל. אולם אכתי יש לעיין למה הטומאה בוקעת דרך גב הכ"ח כשהכלי יושב על הטומאה. ועיין במרכה"מ שבי' שהוא מטעם שהטו"ר בוקעת ועולה, עיין בפתיחתו לפי"ט מטו"מ, וכן

כ' התפא"י בפתיחתו לפ"ו מאהלות, וכן היה פשוט לנו. אבל לפי דרך של הכ"מ צ"ל משום שברגע הראשונה אכתי הכלי טהור והוי רצוצה ולכן היא בוקעת להכלי, אלא שא"כ למה לא תבקע באותה הרגע גם למטה עד התהום. ובע"כ צ"ל שהנ"מ היא לענין הכלים שהונחו למטה בקרקע אח"כ ואז אינה רצוצה עוד, משום שהכלי כבר טמא. מכל זה מבורר שאפילו בכלי שנטמא כבר נמי אמר הכ"מ שהטומאה נחשבה כגלויה.

והנה ראיתי בס' שי"ט על מס' אהלות פ"ג שהביא ראייה לסברת הכ"מ הנ"ל מהתוס' משנזא פ"ג דעדיות מ"א שכ': ומשני אמר ר' זירא רישא בטו"ר בין שני מגדלים עסקינן ואין ביניהם פו"ט דכולא נגיעה היא וכו' ולכך נקיט בין המגדלים דאי בין שני כלים המקבלים לא מקרי רצוצה שהיה לה מקום להתפשט לצידיה והמאהיל עליו אינו טמא משום נוגע אלא שם אהל עליו ולא דוקא נקט מגדלים ה"ה אבנים או כל דבר שאינו מק"ט ע"כ. ומבואר מדברים אלו דדוקא בין שני מגדלים שאינן מקבלין טומאה מקרי טו"ר אבל כשמונח בין שני כלים המקבלים טומאה כיון דהטומאה מתפשטת לאו רצוצ מקרי, וזה נלענ"ד כוונת רש"י שם בחולין שכ' שם מגדלים של עץ ומה בעי רש"י בזה אמנם כוונתו דהנה שדה תיבה ומגדל של עץ טהורין משום דהוי כ"ע העשוי לנחת דאינו מק"ט אמנם מגדל של מתכת וכן של חרס טמא אף כשעשוי לנחת וכו' וא"כ אי היתה הטומאה מונחת בין שני מגדלין של חרס או של מתכת שמקבלים טומאה לא הו"ל טו"ר כלל וכהתוס' משנזא הנ"ל ולכך פירש רש"י מגדלים של עץ שאינם מקבלים טומאה דהו"ל כ"ע העשוי לנחת וכיוצא לזה כ' הכ"מ וכו' והכ"מ כ' בלשון ואפשר והרי הדבר מבואר בתוס' משנזא הנ"ל וכו' ע"כ.

ולפענ"ד נראה שאין ראייה כלל מהתוס' משנזא לסברת הכ"מ. עיין שם בסוגי' חולין קכ"ה ע"ב, ר"ז מתרץ דמיירי בטו"ר בין שני מגדלים. ואביי מתרץ דמיירי בלמטה מטפח ולכן קרי ליי נגיעה. ורבא מתרץ אפי' למעלה מטפח נמי נגיעה קרי ליי וה"ד אהל גרידא בהמשכה. וכ' בתוד"ה אמר ר"ז וכו' הוה מצי למימר בטומאה למטה מטפח וכו' א"ג לית ליי סברא דלקמן ע"כ. מבואר שר"ז פליג על אביי ומכ"ש שפליג על רבא. לפ"ז לא יתכן לר"ז שיקרא לאהל נגיעה אלא בטו"ר בלבד, אבל אם הטומאה היא באויר ואפי' למטה מטפח לא מקרי נגיעה, לפ"ז שפיר כ' התוס' משנזא דבע"כ מיירי ר"ז דמונח תחת מגדלין שאינן מקבלין טומאה, דאם מיירי שהמגדלין מקבלין טומאה הרי הטמא אינו חוצץ בפני הטומאה, ונחשבה הטומאה כמונחת באויר ומתפשטת הטומאה בכל צד ולא מקרי רצוצ. וזה רק אליביי דר"ז שפליג על אביי ורבא. אבל אליביי דאביי ורבא למה תהיה חציצה של דבר טמא גרוע מאילו היתה הטומאה מונחת לגמרי באויר, ואפילו תימא שלאביי מיהת בעינן

שתהא מונחת למטה מטפח, וכאן שהכלי טמא לא מקרי אפי' כמונחת למטה מטפח, מ"מ באויר ודאי מקרי מונחת וא"כ למה לא תהי' רצוצה. אמנם הכ"מ כתב זה אפילו אליבי' דאביי ורבא, — ולקמן יבואר שכ"ע פסקו בזה כרבא — נמצא שאין דברי התוס' משנזא שייכים כלל לדברי הכ"מ הנ"ל. ולכאורה יש להקשות על דברי הכ"מ, נהי שלא נחשבה כלל טו"ר בשביל הכלי טמא שעליה, מ"מ סלק את הכלי טמא נמצא שהטומאה מונחת באויר ולרבא גם זה מקרי טו"ר. אולם הצדק הוא עם הכ"מ שהרי לא כ' כ"ז אלא לשיטת הראב"ד והרי הוא סובר שבאויר לא מקרי טו"ר, ואע"פ שנראה מהראב"ד שגם באויר בוקע למעלה, מ"מ לירד עד התהום וכן לענין שיהא חשוב כנוגע וכן לבקוע תוך צמ"פ לא מקרי טו"ר, שפיר כ' הכ"מ דתחת כלי טמא לא מקרי טו"ר, דאע"פ שנחשב כנשאר באויר מ"מ לא מקרי טו"ר לכל הנ"ל. נמצא שכל החידוש הוא בזה רק לאחר שכתב למדנו סברת רבא אבל לסברת ר"ז ליכא בזה חידוש כלל, וכהנ"ל.

הלום יש אתי מקום להעיר, שמן הנראה מתוס' הנ"ל ר"ז פליג על אביי ורבא, ונמצא שהוא סובר דאפי' למטה מטפח לא מקרי טו"ר ומכ"ש למעלה מטפח. וכן עיין בתוד"ה ומאן וכו' שכ': ואביי ורבא לית להו דר"ז דשני לעיל בטומאה בין שני מגדלים דאי אית להו מנלן לפרש כדמפרש דלמא בטו"ר בין שני מגדלים עסקינן א"ו לית להו ע"כ. נמצא דלאביי ורבא רק למטה מטפח או אפי' למעלה מטפח כשהוא בגלוי בוקע ומקרי נגיעה אבל כשהיא רצוצה ממש לא מקרי נגיעה. ור"ז דסובר דרצוצה ממש מקרי נגיעה חולק על אביי ורבא וכהנ"ל. מכל זה יש לי להעיר על מש"כ בחי' רח"ה שם פי"ט ה"א שלשיטת הרמב"ם בין טו"ר ממש ובין למעלה מטפח מקרי נגיעה, ומשום שפסק כרבא, ולכן סובר שאפי' מונחת הטומאה באויר מקרי טו"ר. ובשיטת הראב"ד כ': ובדעת הראב"ד נראה דס"ל דנהי דבעיקר דין טומאת מגע שלהן טמונה ואינה טמונה שוין הן, דכל שכנגד הטומאה חייל עליה דין טומאת מגע, אבל מ"מ דין בקיעה של רצוצה אינה רק בטמונה דאז הוא דהויא הלכה דחייל עליה דין בקיעה, ולא בטומאה שבאויר, אבל עכ"פ הא מיהא דהרמב"ם פוסק כרבא וכו' ע"כ. ולפי המתבאר מדברי התוס' אם הרמב"ם פוסק כרבא היה לו לפסוק שרק בטומאה גלוי' מקרי נגיעה ולא ברצוצה ממש, והרמב"ם פסק בתרווייהו בין ברצוצה ממש ובין בגלויה דמקרי נגיעה, וזה כר"ז ורבא, ולפי דברי התוס' א"א לזכות שטרא לתרווייהו משום שפליגי אהדדי. ולכאורה דבריהם מוכרחים, שאל"כ מנלן להו לחדש שאפילו בטומאה גלויה מקרי נגיעה אפשר רק ברצוצה ממש מקרי נגיעה. עוד יוצא מחי' הרח"ה שלשיטת הראב"ד אע"ג דסובר שאין דין טו"ר אלא בטמונה מ"מ בטומאה גלויה מגע מיהת מקרי, נמצא דלקרות מגע טומאה לא צריך

לכל ההלכה של טו"ר. סברא זו היא נמי בהיפוך משיטת התוס', שהרי א"א לומר שאביי ורבא חולקים על עצם הדין של טו"ר טמונה שבוקעת ועולה. שאדרבה עיקר ההלכה של טו"ר אנו מוצאים בטמונה כמבואר בכ"מ, ומ"מ סברי דנגיעה א"א לקרות רק לטומאה גלויה ומאהיל עליה, ולשיטת הראב"ד — להבנת החי' רח"ה — הוא אפכא, אע"פ שטומאה גלויה לא מקרי רצועה מ"מ טומאת מגע מיהת מקרי.

האומנם קשה להבין סברת אביי ורבא מה ראו לחלוק על ר"ז בהא, והלא עיקר ההלכה של טו"ר בטמונה נאמרה, ואיך אפשר שטומאה גלוי' מקרי נגיעה וטו"ר ממש לא מקרי נגיעה. והנראה מזה הוא דיש ברצועה ב' הלכות, א' רציצת הטומאה, ב' רציצת גופו של מת. רציצת הטומאה כיצד, עצם הטומאה נשארה על מקומה ורק הטומאה פורשת ממנה ובוקעת ועולה. רציצת גופו של מת כיצד, המת מתרחב וממלא כל החלל עד המאהיל. וכ"כ מזה למעלה בפ"י. לפ"ז סובר רבא דאע"פ שעיקר ההלכה של טו"ר נאמרה בטומאה טמונה, מ"מ הדין שיחשב כמגע לא נאמרה רק בגלויה. סובר דבטמונה מאחר שהיא טמונה א"א לומר שעצם המת בוקע, שהרי הוא טמון, ורק הטומאה שבו בוקעת, לכן לא מקרי מגע, שאין מגע אלא בגופו של מת, וכאן המת עצמו אינו בוקע אלא הטומאה שפורש ממנו, וא"א לקרותו מגע. אבל בטומאה גלויה ומאהיל עליה הרי מאהיל על עצם המת שפיר א"ל שעצם המת בוקע ועולה, ונמצא שהוא נוגע בהמת ממש ומקרי שפיר נגיעה. כן נראה לפרש סברת אביי ורבא. אולם שיטת הראב"ד — להבנת החי' רח"ה — לכאורה א"א ליישב עוד בזה, שהרי משמע דסובר דלענין לקרותו נגיעה לא בעינן כלל ההלכה של טו"ר, ולא ידעתי איך זה אפשר, והלא צריך שיבקע עצם המת וכהנ"ל, וכל זה נלמד מההלכה של טו"ר, ואם באויר לא מקרי רציצה איך בוקע עד הנוגע עד שיחשב אפי' טומאת מגע. אמנם לפי מש"כ להוכיח מדבריו למעלה שמה שבוקע למעלה בלבד אין זה משום ההלכה של טו"ר, אפשר שאפי' מה שבוקע עם גופו, והיינו שנחשב כממלא כל החלל עד המאהיל עם גופו, ג"כ אינו מן ההלכה של טו"ר, ושפיר אפשר לומר דמקרי נוגע. ולכאורה הדבר מוכרח לפי מה שכתבנו שבטומאה טמונה לא שייך לומר שעצם המת בוקע, א"כ בע"כ אם נמצא ענין כזה שעצם המת בוקע אין זה משום ההלכה של טו"ר, שהרי עיקר דין רצועה בטמונה הוא ושם לא שייך זה כלל, א"ו במאהיל כנגד המת הוא ולא תלי כלל בהלכה של רצועה. כל זה נראה לבאר אם היה סובר שנגיעה היא רק בטומאה גלויה, אבל לומר שבתרווייהו יש ענין של נגיעה קשה מקושית התוס', וכהנ"ל.

אמנם נלענ"ד לבאר בזה. הנה נראה שיש מחלוקת בפירוש מה שאמר ר"ז בטומאה בין ב' מגדלים איירי, לפירש"י מיירי מטומאת האדם המאהיל

על הטומאה, אבל לפי הרמב"ם בפיה"מ מיירי מטומאת המגדל עצמו ע"ש. ולכאורה קשה מזה על הכ"מ אם מיירי שהמגדל מקב"ט איך אפשר שיעשה רצוצה. אמנם לפי מש"כ למעלה א"ש, שעכ"פ לא גרע ממונח באויר שג"כ מקרי טו"ר, כל זה הוא לשיטת הרמב"ם. אבל הכ"מ דאזיל לפרש שיטת הראב"ד שפיר כ' דרצוצה תחת דבר המק"ט לא מקרי רצוצה, מדסבר דרצוצה לא הוי אלא בטמונה ולא באויר. אולם זה א"ש לפי הפסק של הרמב"ם שפסק כרבא אבל כאן שבא לפרש דברי ר"ז שפליג על רבא — וכדעת התוס' — איך פירש שמיירי ברצוצ' תחת דבר המק"ט והא לא מקרי זה רצוצ' כלל. ונראה מזה שהרמב"ם סובר דמיירי בפחות מטפח וזה גם ר"ז מודה, וכקושית התוס' שם. עכ"פ יש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם בפי' הגמ'. ועיין בס' מי גפתוח פרפר ז' ה' שהסביר שיטת רש"י דמיירי שהטומאה רצוצה בין המגדלים ברוחב, והיינו שהמגדלים עומדים זה אצל זה במרחק פחות מטפח, אבל להרמב"ם מיירי רצוצה זו ככל רצוצה דעלמא, והיינו שהמגדל הוא על הטומאה ממש, ויש לעיין מה הביאם לפרש ככה.

והנראה לפענ"ד בזה הוא דרש"י מפרש דהגמ' מיירי במגדלים שאינם מק"ט, וכשיטת התוס' שם דהמגדל הוא כלי עץ העשוי לנחת, וא"כ לא יכול לפרש כרצוצה דעלמא שהטומאה טמונה תחת המגדל, דא"כ אע"פ שהיתה טו"ר ובוקעת ועולה מ"מ לא היתה חשובה כנגיעה שהרי דבר טהור חוצץ מע"ג הטומאה, ולכן פי' דהטומאה ברוחב בין המגדלים והאדם מאהיל ע"ג הטומאה ממש, ושפיר חזינן לעצם המת בוקע ועולה והוי נגיעה. אבל הרמב"ם הלא סובר דמיירי במגדלים המק"ט, וא"כ ליכא דבר חוצץ מע"ג הטומאה, ושוב נחשב כאילו המת עצמו בוקע וחשוב שפיר נוגע בעצמו של מת. לפ"ז י"ל דמש"כ תוס' דאביי ורבא פליגי על ר"ז אין זה אלא משום שפי' דמיירי במגדלים שאינם מק"ט והטומאה טמונה תחת המגדלים וכפי' הרמב"ם, עיין בתוס' יו"ט ובפי' המי"נ שם, משום דעצם המת אינו בוקע ולא הוי כנוגע. אבל אם היתה הטומאה טמונה תחת מגדל המק"ט גם אביי ורבא דחשיב כנוגע, אי משום דלא חשיב או רצוצה כלל וכמונח באויר דמי וכשיטת הכ"מ, או משום דאז בוקע אפילו עצם המת משום שליכא עליו דבר החוצץ ונמצא כנוגע בעצם המת. עכ"פ הדבר מוכרח כן לשיטת הכ"מ, שהרי אז אינו רצוצ' כלל וכמונח באויר דמי, וא"כ י"ל נמי לשיטתנו דאע"פ שהוא רצוצ' גם תחת דבר המק"ט מ"מ מקרי שעצם המת בוקע, ומקרי שפיר נוגע.

ולפי המבואר בזה יש לסתור מש"כ השי"ט בשיטת רש"י, שלכן כ' דמיירי במגדל של עץ דאל"כ היה המגדל מק"ט לא היה חשוב רצוצ', וכשיטת הכ"מ. כבר נתבאר דרש"י מיירי שמונחת הטומאה בין המגדלים אבל עצם הטומאה גלויה, ונמצא שהמגדלים הם רק ממעטים את החלל טפת. וי"ל דבאמת

אם הטומאה טמונה מכל וכל לא אכפת לנו כלל מה שטמונה תחת דבר טהור או תחת דבר טמא. סו"ס היא טמונה ונאמרה בה ההלכה של טו"ר שבוקעת ועולה ויורדת וכו'. אבל כ"ז אם הטומאה טמונה לגמרי. אבל בנידון רש"י דמיירי שהטומאה היא גלויה ורק שממעטים את החלל שבצדי הטומאה, א"כ אין זה אלא ענין של מיעוט אהל ע"י דבר המק"ט, וע"ז בודאי נאמר הכלל במשנה דטהור ממעט וטמא אינו ממעט. אבל אין זה שייך כלל למקום שהטומאה טמונה לגמרי תחת דבר המק"ט שאז י"ל דהוי רצוצה ולא ע"ז נאמר הכלל דטמא אינו חוצץ, שסוכ"ס הוי הטומאה טמונה והוי רצוצה. ואם אמרינן שבוה גם גוף המת עולה אין זה אלא משום ההלכתא של רצוצה, שמאחר שאין דבר טמא חוצץ יש לומר שגם עצם המת עולה, אבל כ"ז הוא רק לאחר שכבר ידעינן שיש בו דין רצוצה, וכהנ"ל. לפ"ז יש לומר שאין ראיה נמי מדברי התוס' משנזא, דכפי הנראה מתוך דבריו מפרש נמי כרש"י, שכ': ולכך נקיט בין המגדלים דאי בין שני כלים המקבלין לא מקרי רצוצה שהיה לה מקום להתפשט לצדיה וכו' ע"כ. ואם הוא מפרש כהרמב"ם למה דייק לומר דוקא "לצדיה" והלא היה לו לומר דחשובה כגלויה ואינה רצוצה כלל, אבל אם מפרש כרש"י שפיר כ' דהעיקר הוא מה שהטומאה מתפשטת לצדיה, שהרי בטלו המחיצות שממעטין את החלל טפח. אולם לפ"ז אין רא"י מדבריו לדברי הכ"מ, די"ל דבוה כו"ע מודים דלא מקרי טו"ר משום דזה נכנס כבר תחת האי כללא של הטמא אינו ממעט, אבל בנידון הכ"מ דמיירי שטמון לגמרי תחת דבר המק"ט אפשר דמקרי רצוצה ג"כ.

יב

הנה נראה להוכיח שהתוס' לא ס"ל כסברת הכ"מ. עיין במס' חולין קכ"ה קולית המת וכו' הנוגע בהן בין סתומים בין נקובים טמא. ובגמ' אמרינן נוגע אין אבל מאהיל לא ה"ד וכו'. וכ' בתוד"ה נוגע וכו' מנ"ל למידק מאהיל לא וכו' וי"ל דמשא לא אצטריך למתני אבל אהל הו"ל למתני כיון דאין עצם מטמא באהל אע"ג דלא מתני לי' במוקדשין מ"מ הו"ל למתני באפי נפשי' אמת אע"ג דלא הוי אהל דומיא דנוגע דנוגע בכל מקום טמא אבל מאהיל לא מטמא אלא כנגד המוח מ"מ במאי דהוי לתנייה וא"ת ולשני לי' הא מני ר' יוסי דלית לי' טומאה בוקעת ועולה לקמן בשמעתינן ושמא לא מסתבר לי' לאוקמה כר"י ע"כ. ועיין בתוד"ה קסבר ר' יוסי טומאה אינה בוקעת ועולה, וא"ת היכי מוקמינן לעיל מתני' כוותי' והא מתני' סבר דבוקעת ועולה דקתני בקולית סתומה הנוגע בה טמא ואוקמינן דמאי נוגע מאהיל וי"ל אע"ג דסבר ר"י טומאה טמונה אינה בוקעת מודה בקולית סתומה שמטמא באהל כמו מת בכסותו דמודה ר"י דמטמא ע"כ. והקשו בזה כמה אחרונים, מה דימו הא דקולית לר' יוסי, והלא הקולית הוא דבר המטמא ואינו חוצץ בפני הטומאה.

ור' יוסי בודאי מיירי שטמון המת תחת דבר שאינו מק"ט, אבל אם טמון תחת דבר המק"ט לא מקרי כלל רצוף, והוי כמאהיל ע"ג טומאה גלויה שגם ר' יוסי מודה, ולמה צריכים לחדש דמודה בקולית משום דהוי כמת בכסותו, הא בלא"ה אין דבר טמא חוצץ. עוד הקשו למה לא תירצו למעלה בתוד"ה נוגע וכו' משום דהוי כמת בכסותו.

והנראה בזה הוא, עפ"י מה שיש עוד להקשות איך מוקמינן בגמ' כר"י וע"ז באו אב"י ורבא ואוקמי למטה מטפח או אפי' למעלה מטפח דהוי נגיעה, והלא ר' יוסי סובר טו"ר אינה בוקעת, ולכאורה מה דחשיב ל"י רבא נוגע אפי' למעלה מטפח הוא מפני טו"ר, ולר"י דלית ל"י טו"ר כלל איך קרי ל"י נגיעה. מבואר מזה דבאמת גם ר"י סובר ההלכה של טו"ר אלא בטומאה טמונה פליג, וכלשינא דגמ' שם שנקטו "קסבר ר' יוסי טומאה טמונה אינה בוקעת" ולא קאמרי בפשיטות שפליג ר' יוסי על עיקר ההלכה של טו"ר, או אפשר לומר דסובר דמה שחשובה הטומאה כמגע אין זה מפני ההלכה של טו"ר, אלא משום דין אהל בלבד מה שמתפשט המת ועולה עד לרקיע עד שנחשב כנוגע בגופו ממש. אבל כשהטומאה טמונה דצריכה הטומאה לבקוע בזה פליג וסובר שאינה בוקעת. לפ"ז י"ל דעד שתירץ רבא דכל למעלה מטפח מקרי נוגע לא הייתי יודע כלל שמשום דינא דאהל גרידא אפשר שיחשב כנוגע, והכל צריך להיות משום טו"ר שבוקעת, ור"י דפליג ע"ז לית ל"י כלל ענין של נוגע באהל. לפ"ז לא היינו יכולים לתרץ משום דהוי כמת בכסותו, שהביאור בזה נלעג"ד דמדבטל הכסות להמת ונחשב כמת עצמו לא מקרי כלל טומאה טמונה אלא מונחת באויר. אולם לפי הו"א זו מה מהני מה שמונחת הטומאה באויר סו"ס צריכין לבוא עליה משום טו"ר כדי שיחשב טומאת נגיעה ור"י הלא פליג ע"ז, לכן לא תירצו כן. אבל לאחר שחידשו דגם ר' יוסי סובר דמאהיל כנגד המת מקרי נגיעה אע"פ דפליג על עיקר הדין של רצוצה, בע"כ שסובר שמה שנחשב כנגיעה אין זה בשביל הרצוצה, נמצא דכל המפריע בקולית סתומה שיחשב נגיעה הוא מה שטמונה, לזה כתבו שפיר דהוי כמת בכסותו ונחשב כמונה באויר וחשיב שפיר נוגע.

על כל פנים מבואר מכל זה שאפילו תחת דבר טמא נמי מקרי רצוצה, ומה שקיי"ל דבר טמא אינו ממעט הוא רק למעט את חור האהל מפו"ט, אבל הטומאה טמונה ממש תחת דבר המק"ט אדרבה אמרינן בזה שחלה ההלכה של טו"ר שבוקעת ועולה, ואם ר"י פליג על הלכה של טו"ר א"א שיודה אפי' בקולית סתומה, ובע"כ משום דהוי כמת בכסותו, ואע"ג דר"י פליג על עיקר ההלכה של טו"ר, לכאורה לא שייך לומר שבטומאה טמונה חלה ההלכה של טו"ר, הא לא ס"ל כלל הלכה זו, וא"כ בטמונה תחת טומאה ליהוי כגלוי, בע"כ צ"ל שזוהי מסברא חיצונה שאם הטומאה טמונה אפילו תחת דבר טמא לא

מקרי עוד אהל, ולא רק משום שההלכה של טו"ר מפקעת מדין אהל, שזה שייך רק לדידן ולא לר"י. לפ"ז מכ"ש שמבואר שלא כדברי הכ"מ, שהרי אפילו לר"י שבאמת לא חל עליה תורת רצוצה מ"מ מקרי טמון א"כ לרבנן דסברי דין רצוצה בודאי אפשר לומר שהיכי שטמון חל עליה דין רצוצה ומפקיעתה מתורת אהל.

והנה מבואר בתוס' עירובין דף ע"ט ע"א דמודה ר' יוסי בקבר התהום דמטמא, וז"ל התוס': והא דאמר ר"י בפ' הישן במקומו היה עומד וממלא מפני קבר התהום היינו דוקא בקבר דכתיב בקרא או בקבר שמאהיל על הקבר טמא אבל בעלמא קסבר ר' יוסי דאינה בוקעת וטהור ע"כ. ולכאורה יש לתמוה על דבריהם דהא מבואר בגמ' דנזיר נ"ג שכל טומאת קבר היא טו"ר ויש בזה מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד איך חלה התורת קבר אם בעינן שתהי' הטומאה רצוצה בו ורק האהל מסביב טפח על טפח, או בעינן שיהי' טפח פנוי מהטומאה להאהל ואז חלה תורת קבר, אבל לאחר שכבר חלה תורת קבר הוא מדין רצוצה לכו"ע, עיין מש"כ בזה במאמרנו טו"ק פ"ד, ובחי' רח"ה בפ"ז מטו"מ. לפ"ז איך אפשר לומר שר"י מודה בקבר התהום והלא הוא פליג על ההלכה של טו"ר. והיה משמע מזה שאין הקבר מטמא משום רצוצה, ודלא כמ"ש בחי' רח"ה הנ"ל, אבל עכ"פ קשה לשיטת הראב"ד דבעינן שתהיה הטומאה בקבר רצוצה ממש.

אמנם אם נאמר שמודה ר"י גמי בעיקר ההלכה של טו"ר אלא שפליג רק על טומאה טמונה אם הטומאה בוקעת א"ש, די"ל דשאני קבר מגזיה"כ דאו בקבר שאע"פ שהיא טמונה נחשבת כגלויה מטעם גזיה"כ, או מטעם שכל הקבר הלא מטמא משום אב הטומאה ונמצא שמונח המת תחת דבר טמא וחשוב כגלוי. אבל זה הוא כבר שלא כדברינו למעלה, שאפי' טמון תחת דבר טמא מקרי טומאה טמונה. ובאמת יש להוכיח כן מקושית התוס' שמקשי על ר"י איך מודה בקבר והלא חולק על דין טו"ר, ולכאורה מאי קשיא להו, שאני קבר שהקבר עצמו טמא ונחשב כגלוי, משא"כ במקום שטמון תחת דבר שאינו מק"ט ס"ל שאין טו"ר בוקעת, א"ו מוכח שאפילו טמון תחת דבר המק"ט מקרי טו"ר ולכן מקשי שפיר. אמנם יש לומר דשאני התם שהקבר מק"ט משום המת שבתוכו אבל מצ"ע מקרי דבר טהור ולכן הוי טו"ר, זו היתה קושית התוס'. לפ"ז יש לומר שבמסקנתם סברי שאע"פ שר"י פליג על ההלכה של טו"ר, ואפי' כשמונח תחת דבר טמא מ"מ אין זה אלא במקום כשהדבר טמא מצ"ע, אבל במקום שהדבר טמא מחמת המת גם ר"י מודה שלא מקרי כלל סתימה, ונחשבה כטומאה גלויה, וכמו שנביא לקמן משיטת הר"י מיגש. לפ"ז בקבר שמק"ט משום המת שבתוכו, שאע"פ שי"ל שאח"כ הוא שם טומאה

אחר ולא מת, מ"מ כל הטומאה בא אליו משום המת, לכן לא חשוב סתום כלל אלא גלוי ובוזה גם ר"י מודה. ושוב לא צריכין כלל לומר שר"י סובר ג"כ עצם ההלכה של טו"ר, ושאינו קבר משום שכל הקבר טמא וקבל טומאה מן המת שבתוכו ונחשבה כל הטומאה לגלויה. לפ"ז יוצא שר"י פליג על כל ההלכה של טו"ר, וא"כ מה שאמר רבא דכל למעלה מטפח טומאת נגיעה היא הוא שלא מדין טו"ר, א"כ יש לתמוה על החי' רח"ה שם שהניח דברי רבא ליסוד לשיטת הרמב"ם דסובר שבאוויר מקרי רצוצה, ושנה ע"ז שם כ"פ, ולפי הנ"ל הלא מוכח מגמ' שאפילו לר"י אמר רבא כן, ובע"כ שאינו מדין טו"ר. ועיין מה שתמהנו בפרק י"א על שיטת הראב"ד — לפי הבנת החי' רח"ה — ועכשיו נתבאר לנו מדברי הגמ' שבאמת דין נגיעה שיש במאהיל כנגד הטומאה אינו קשור עם דין טו"ר.

ולכאורה יש להקשות על דברינו שכו' ששיטת התוס' היא שאפי' טמון תחת דבר המק"ט מקרי נמי רצוץ ממש"כ התוס' שם דף קכ"ו ע"א בד"ה אם יש בצוארו פו"ט וכו' תימה אי צוארו של כלב חשיב דבר שאין מק"ט כי יש בצוארו פו"ט מאי הוי נהי דר"מ אית לי' חוקקים להשלים מ"מ הא ממעט הבשר את האויר מטפח ואינה יכולה טומאה לבא ואי חשיב דבר המקבל טומאה היכי קאמר ר' יוסי רואים את חלל הטומאה הא אם אין בחללה טפח אינו מביא ואמאי והא אינו יכול לחוץ והרי הוא כפתוח לבית וכו' ע"כ. מבואר בתוס' שאם אין בחללה טפח משום הטומאה הוי כפתוח לבית, וזה כשיטת הכ"מ דטמון תחת דבר טמא מקרי גלוי. אמנם נראה לתרץ, דהנה כבר תמהו על התוס' מאי קאמרי אם צוארו של מת חשיב דבר שאין מק"ט והלא הוא נבילה, עיין בחי' הרש"ש ועוד, ובע"כ צ"ל דטמון תחת דבר טמא מקרי שפיר טו"ר ורק אם טמון תחת דבר שמקבל טומאה עכשיו לא מקרי טמון. לכן אם היו אומרים משום טומאת הנבילה עצמה לא יכלו לומר דהוי כפתוח לבית, דאדרבה היה חל עליה דין טו"ר, אבל אם הצואר מקבל עכשיו טומאה שפיר אמרו דהוי כפתוח לבית. וזה כמ"ש לחלק בין אם טמא בטומאת עצמו למקבל עכשיו טומאה. יסודי בזה הוא מה שהבאתי במאמרי "חציצה בטומאה" פ"ב, דברי הר"י מיגש בב"ב דף כ' וז"ל: ואקשינן תיפוק לי' משום דהו"ל דבר המק"ט, וכל דבר המק"ט אינו חוצץ בפני הטומאה, פי' משום דלא חייץ בפני הטומאה אלא מאי דלית לי' טומאה בגופי' דהו"ל סותם בפני הטומאה, אבל מאי דעייל לי' טומאה כיון דאיהו גופי' הא איטמי לי' הו"ל ככל הכלים שנטמאו בבית, דהא איהו גופא הא קא עיילא בי' טומאה לא חייץ וכו' ע"כ. מבואר מתוך דבריו שכל היכי שהדבר הסותם עצמו מק"ט והרי נטפל למת א"א לומר שעוד נחשב כדבר הסותם. וביארנו שם כונת הר"י מיגש היא לומר שלא רק שמניח לעבור הטומאה דרך עליה אלא שלא מיחשב כלל דבר הסותם

את הטומאה. עפ"ז יש להבין נמי החילוק בתוס' לר"י בין טומאת נבילה לאם מק"ט.

שוב ראיתי בס' שי"ט הנ"ל שכ' : אכן בעיקר הדבר שכ' דלשיטת כ"מ הנ"ל מוח שבקולית לאו רצוץ מקרי כאן דהקולית גופא טמא ואינו חוצץ יש לדון ולומר דדוקא שם כשהטומאה תחת הקדרה והקדרה מקבלת טומאה מהטומאה שתחתיה לכך לאו רצוץ מקרי כיון דיש לטומאה התפשטות וכדברי התוס' משגזא פ"ג דעדיות אבל בקולית אף דהקולית טמא ואינו חוצץ כיון דהקולית טמא מצ"ע ולא משום דמק"ט מהמוח שבתוכו דהקולית לאו בר קבולי טומאה היא וא"כ אין להטומאה שבתוכו דהיינו המוח שם התפשטות ושפיר י"ל דמקריא טו"ר ע"כ. הרי לך שכבר ירד לעיקר החילוק הנ"ל. אולם מש"כ להעמיס כן בשיטת הכ"מ עצמו כבר הארכנו למעלה שאין הדבר כן, אבל בשיטת התוס' מוכרחים לחלק כהנ"ל. אלא שעל עיקר סברתו לחלק כן יש לתמוה, שכ' אם הדבר מק"ט לאו רצוץ מקרי "כיון דיש לטומאה התפשטות" ואם הדבר אינו מק"ט "אין לו שום התפשטות", ולא ידעתי מה כונתו בזה וכי טו"ר אינה מטמאה? א"כ אם הטו"ר טמאה את הדבר שעליה איזה אות הוא שיש לטומאה התפשטות עד שא"א לקרותה עוד טו"ר? וכי א"א שתהי' ותשאר טו"ר ומ"מ תטמא מה שעליה. אבל הסברא בזה הוא עפ"י הר"י מיגש וכהנ"ל, אבל בהכ"מ א"א לומר כן. — עוד האריך שם לפלפל בשיטת רש"י ובתוך דבריו כ' להוכיח מהשגת הראב"ד דמה שטו"ר בוקעת ועולה אין זה מדין טו"ר וכמו שכ' למעלה. אבל כבר כתבנו שא"א לומר כן שהרי יש כמה חילוקים בין בוקע בלבד לטו"ר.

אולם יש להקשות על שיטת הכ"מ בדעת הראב"ד ממה שפסק הראב"ד בעצמו בפ"ב מה' טו"מ ה"א דחלל טפח פנוי בעינן להביא את הטומאה ולחוץ בפני הטומאה שאל"כ והטומאה ממעטת את החלל טפח טו"ר היא ואינה מביאה ואינה חוצצת ע"כ. מבואר מדבריו שטו"ר מקרי אפילו ע"י הטומאה עצמה, ובודאי שכן הוא ע"י טומאה אחרת, וקשה על הכ"מ שכ' בשיטת הראב"ד שמאחר שטמא אינו חוצץ לא מקרי טו"ר. ועיין בחי' רח"ה שהעיר למה כ' הראב"ד משום דהוי טו"ר ולא כ' משום דלא הוי אהל שהרי נתמעט מטע"ט. וכ' דהראב"ד מיירי אפילו בביטלה להטומאה מ"מ לענין טומאה דין אהל טומאה עליה, משום דטומאה לא חוצצת ולא מבטלת את עצם האהל, וחשוב אהל טפח לגבי טומאה, והא דהטומאה ממעטת את האהל מלהביא ולחוץ בפני הטומאה, הוא משום ההלכתא דרצוצה דמפקעת דין הבאה וחציצה, עכת"ד. נמצא שענין של רצוצה אינו תלוי כלל אם הוא תחת דבר שאינו אהל, אלא אפי' באהל אפשר שתהיה רצוצה, שהרי מכיון שהטומאה אינה ממעטת את האהל עדיין שם אהל עליו ומ"מ טו"ר הוי, שהיא רצוצה מ"מ, וא"כ תחת כל

דבר טמא, אם היא רצוצה במציאות א"א שתתכטל ענין רצוצה שלה, ולכאורה קושיא אלימתא היא.

אמנם לפי מה שביארנו למעלה יש לתרץ. בשיטת הכ"מ יש לומר שהוא משום שהטומאה מפני שאינה חוצצת חשובה כמאן דליתא ולכן לא הוי רצוצה, לפ"ז אין חילוק באיזה מקום היא הטומאה, אם בתוך האהל, והאהל הוא ע"י דבר שאינו מק"ט, או שהוא תחת דבר שמק"ט, סו"ס נחשבה הטומאה כמאן דליתא ונשאר הכל גלוי. אולם אפשר לומר כמ"ש למעלה, דמפני שהטומאה אינה חוצצת בוקעת גוף הטומאה עצמו מתחתיה, ולא רק דין הטומאה אלא החפצא של הטומאה ונשארה כמו בלא רצוצה. ובלא דברי הכ"מ היה אפשר לומר שגם מה שהחפצא של הטומאה בוקעת הוא מדין טו"ר, אבל הכ"מ חידש בזה שמאחר שהכל בוקע א"א כבר שתשאר טו"ר, דטו"ר לא הוי אלא במקום שהחפצא של הטומאה נשארה ברציצתה, אבל במקום שע"י הבקיעה בוקעת אפי' החפצא של הטומאה א"א שתשאר טו"ר. לפ"ז יש לומר שאין דברי הכ"מ אמורים אלא במקום שהטומאה היא תחת דבר טמא שאם אמרינן שגוף הטומאה בוקעת מתחתיה שוב לא הוי רצוצה וכהנ"ל, אבל במקום שהטומאה היא תחת דבר שאינו מק"ט, מכיון שלא אמרינן כלל דטמא נחשב כמאן דליתא סו"ס היא רצוצה, ונשארה ברציצתה, משום שנמצא תחת דבר שאינו מק"ט שמפסיק בקיעת עצם הטומאה מתחתיה ואינה בוקעת אלא דין הטומאה ככל רצוצה דעלמא, ושוב לא קשה מידי על הכ"מ.

הנה הבאנו למעלה דברי התוס' בד"ה נוגע שכ': אע"ג דלא הוי אהל דומיא דנוגע דנוגע בכ"מ טמא אבל מאהיל לא מטמא אלא כנגד המוח ע"כ. והקשה בחי' מהרש"א: דבריהם אינם מובנים לי דמהך שמעתין דלעיל גבי שני עצמות ועליהן ב' חצאי זיתים והכניס ראשיהם השנים כו' דמוקי לה התם אי ביד אי בשומר מוכח בהדיא דבמאהיל נמי שלא כנגד המוח מטמא מטעם שומר דמכניס ומוציא וכפירש"י שם וצ"ע, ע"כ. ועיין בחי' הרש"ש שהביא התור"ע שביאר יותר דאף היכא דא"א לבוא לידי מגע לא מטמא משום שומר וכו' צ"ל דהתם מקרי אתיא לכלל מגע דאילו מאהיל על העצם שנגד המוח טמא משום טומאה בוקעת ועולה והוי כמגע. וק"ל דהא השתא אכתי לא אסיק אדעתיה דזה נקרא מגע עד שחידש לנו ר' יוחנן ואינו אלא אליבא דרבא וכו' ול"נ דדוקא בקולית נבלה דלטמא השומר במגע צריך שתהא הטומאה בעצמה ראויה לטמא במגע, אבל הכא לענין שיהא השומר מטמא באהל די לנו שתהא הטומאה עצמה ראויה לטמא באהל, והרי ראויה היא אם האהיל כנגדה ע"כ. ועיין בס' תפארת יעקב שכ': דמ"מ כיון שא"א שיאהיל על הטומאה עצמה כמות שהיא בתוך השומר כיון דסתום הוא רק ע"י טומאה בוקעת ועולה והוי כמו שיצאה הטומאה מתוך השומר, אבל כל כמה שהטומאה

בתוך השומר כיון שא"א להאהיל על הטומאה עצמה בתוך השומר שוב אין השומר מטמא באהל, ודומה לזה אף שיכול ליגע בטומאה ע"י שיוציא אותה מן השומר מ"מ אין השומר מטמא במגע זה"ה באהל ע"כ. ולכאורה אין לדבריו שחר כלל, מה דמיון יש לזה לאם הוציא את המוח ממש, והלא כאן הכל מדין בקיעת הטומאה הוא. אמנם לפי מש"כ א"ש, היכי שהדבר הסותם הוא דבר שמק"ט כמו הקולית חשובה כמו שחפץ הטומאה עצמו בוקע מן השומר, ודומה באמת לאם יכול להוציא את המוח ממש שלא חשוב ראוי לכלל מגע עד שהוציא משום שבתוך השומר לא בא לכלל מגע. כן הכא בקולית מה שבא לכלל מגע הוא משום שנחשב כאילו הוציא עצם החפצא של המוח מהקולית ונגע בו, ואין זה נחשב בא לכלל מגע משום שבהיות המוח בקולית א"א ליגע בו. אולם יש עוד לפקפק בזה, התיינה לדברי הכ"מ שבטל ממנו הדין רצוצה לגמרי, אבל לפי מש"כ שהכל מדין רצוצה הוא א"כ אפשר לומר שנחשב רק שהמוח התרחב ממקומו והגיע להנוגע אבל לא שיצא ממקומו, ושוב אין לזה דמיון לאם הוציא את המוח ממקומו ממש. — עכ"פ הראנו לדעת שיש לנו סמוכין מדברי התפא"י לסברתנו בההלכה של טומאה רצוצה.

ובעיקר דברי התוס' והמהרש"א עיין בס' "לב אריה" שהשיג עליו דהתם הטומאה היא באויר על פני העצמות שייך שפיר לומר דמותר העצם הוא יד או שומר להטומאה, משא"כ הכא דהטומאה בתוך העצם ואין אהל טפת רק דאפ"ה מטמא משום דטומאה טמונה בוקעת עד לרקיע, ולא שייך כלל להמשיך הטומאה לצדדין משום יד או משום שומר דהא הכי גמירי לה דטומאה טמונה אינה רק בוקעת לכשנגדה בשוה ולא לצדדין כלל. וכן מתבאר מחי' הר"ן ע"כ. ועיין בהר"ן שכ' כהתוס' דבמאהיל אינו מטמא אלא כנגד המוח ומוסיף דטומאה בוקעת ועולה כנגדו. מבואר שיש בזה שאלה אם בטו"ר יש דין יד ושומר או לא. המהרש"א תפס דיש דין יד ושומר אפי' בטו"ר, אבל ה"לב אריה" סובר דאין יד ושומר לטו"ר והביא סמוכין לדבריו מהחיי' הר"ן, וכ' שהגם התוס' סוברים כן. ולפענ"ד נראה להסביר מחלוקתם עפ"י מה שנראה מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י בדין יד. עיין ברמב"ם בפ"ה מטומאת אוכלין ה"ב שפסק: כיצד מתטמא ומטמא ואינו מצטרף שאם נגעה טומאה ביד נטמא האוכל התלוי בו, ואם נגעה טומאה באוכל נטמא היד ע"כ. אבל רש"י בחולין קי"ח כ' אם היה טהור ונגע היד בשרץ מכנסת טומאה לאוכל דאע"ג דאיהו לאו אוכל הוא מק"ט כאוכל עצמו ומטמא, אם אוכל טמא הוא ונגע ידו באוכל טהור מטמאו ע"כ. מבואר שיש מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י אם טמא ומטמא על האוכל קאי שמכניס ומוציא את הטומאה ע"י היד, או"ד טמא ומטמא על היד עצמו קאי. ונראה שמחלוקתם הוא בזה אם היד הוא רק "מעביר" הטומאה או שהיד נחשב כחלק מעצם הדבר, משום גזיה"כ.

ובמ"א הארכנו בזה. ולכאורה יש לומר שאם יש תורת יד לטו"ר תלוי נמי בזו המחלוקת. אם נאמר שהיד הוא רק מעביר הטומאה א"א שיהיה זה בטו"ר שהלא היא מטמאה רק כנגדה ואיך אפשר שתתפשט לצדדין, אבל אם נאמר שהיד חשוב כחלק עצמי מהדבר שוב א"ל שאפילו בטו"ר יש תורת יד, ואם מאהיל על היד של הטו"ר נחשב כמאהיל על הטומאה עצמה. — אמנם נלענ"ד לומר בזה עפ"י מה שיש מחלוקת בין גדולי האבות אם טו"ר באהל מתפשטת לצדדין או לא. עיין בזה בתשובת מהרלב"ח ומרכה"מ ובמשנ"א שכולם האריכו בזה בשיטת הרמב"ם והר"ש ומהר"ם מרוטנבורג. לפ"ז יש לומר פשוט, אם אמרינן שטו"ר באהל מתפשטת הרי יש כבר מציאות של התפשטות הטומאה גם לטו"ר וא"כ גם ע"י היד אפשר שיוציא את הטומאה. אבל אם לא מהני אפילו האהל להפקיע את הטו"ר והיא מתמרת ועולה א"כ גם יד לא מהני, שהרי לא מצינו כלל אופן שתתפשט הטומאה ברצועה. אולם יש לומר שמה שמתפשטת הטו"ר באהל הוא משום שמפקיע האהל את הרצועה, ולא שנשארה רצועה במקומה אלא שמתפשטת משום שהאהל מאהיל עליה, והנ"מ היא אם כנגד הטומאה ממש עדיין בכח רציצתה עומדת או לא, והנ"מ היא אם בוקעת לתוך צמ"פ ואם נקראת טומאת נגיעה.

והנה עיין בתוד"ה אמר ר"ז בטו"ר בין ב' מגדלים עסקינן וכו' וא"ת אי בטו"ר דוקא עסקינן אמאי נקט בסיפא המשכה ע"י דב"א טהור הו"ל למינקט אבל אם אינה רצועה טהור וי"ל דאתא לאשמועינן דאפי' בין שני מגדלים דומיא דרישא לא הוי טו"ר בהמשכה ע"י דבר אחר דתרתוי בעינן בין ב' מגדלים וגם שהוא עצמו מאהיל על הטומאה או הטומאה עליו ע"כ. והקשה בס' מי"נ שם: ממנ"פ אם נאמר דחשבינן להחלל שבין המגדלים כמאן דמלי טומאה גם ברוחב, א"כ נחשוב את העומד בצד הטומאה ואצלה כנוגע בה ויצטרף עם נגיעה דח"ז האחר, ואם לא נחשוב את החלל למלא טומאה ברוחב, א"כ מאי איריא שאין העומד אצל הטומאה בח"ז טמא אפי' אם היתה הטומאה זית שלם אין העומד משיג טומאה בחלל פחות מטפח וכמ"ש הרמב"ם פי"ב מהט"מ ה"א וכו' ע"כ. ועיין בסד"ט אהלות דף ס"ח שהסביר קושי' על התוס' ביתר ביאור: אי יש בין אותו הדבר אחר ובין שני המגדלים פו"ט ולהכי כשהטומאה בוקעת מבין שני המגדלים תחת אותו הדבר אחר נפסק רציצתו ולהכי אותו הדבר אחר ממשיך ומביא את הטומאה על האדם א"כ פשיטא דלא עדיף מאהל טומאה שאינה רצועה דלא מצטרף עם מגע וגם אי הוה קתני אבל אם אינה רצועה טהור הוה ידעינן זאת במכ"ש, ואם שאין בין אותו הדב"א ובין שני המגדלים פו"ט, וגם אחר שבוקעת מבין שני המגדלים תחת אותו הדבר אחר אכתי רצועה היא א"כ בלא"ה אין הדב"א ממשיך טומאה על האדם אפי' היה כזית בין שני המגדלים שהרי טו"ר בוקעת

ועולה בוקעת ויורדת ואינה מתפשטת לצדדין ע"כ. ולפענ"ד נראה לומר דלעולם איירי שאין פו"ט בין הדבר ובין שני המגדלים, ומ"מ האהל ממשיך הטומאה. שהתוס' סובר בהשיטה שגם בטו"ר יש תורת אהל להמשיך הטומאה לצדדין, וכמ"ש המשנ"א בפ"ד מאהלות מ"א טומאה שם הבית טמא ופ"י הרע"ב אע"פ שאין ביניהן פו"ט, והקשה הא הוי טו"ר, ותירץ דהא דאמרינן טו"ר אינה בוקעת אלא כנגדה לא איתמר אלא שאינה מונחת בתוך אהל אלא ברה"ר, אבל כשרצוצה בתוך אהל הרי בוקעת לתוך האהל ומטמא כל האהל וכמ"ש המהר"ם בפ"ו מ"ה וכ"כ הר"ש וכו'. ויש לומר שגם שיטת התוס' היא כן. אלא דצ"ע למה יהיה עדיף מכל אהל טומאה דלא חשיב נגיעה. אמנם נראה בזה עפ"י מש"כ למעלה, אם לפי שיטה זו האהל מפקיע את הדין רצוצה לגמרי ואפי' כנגד הטומאה ממש לא הוי עוד רצוצה, או"ד הרצוצה בכנגד הטומאה בכחה עומדת ורק המאהיל על הרצוצה טמא משום דחוינן לכל האהל כאילו הוא כנגד הטומאה. לפ"ז הייתי אומר שאפי' בהמשכה ע"י דבר אחר יהא חשוב מגע שהרי נחשב כאילו הוא מאהיל כנגד הטומאה, קמ"ל שבהמשכה ע"י אהל לא חשיב כמאהיל נגד הטומאה, אלא דין הוא בטו"ר שמתפשטת לצדדין ע"י אהל כמו במת דעלמא, ולא מהני בזה מה שהיא טו"ר לצמצמה לכנגדה בלבד, אע"פ שעל מקומה נשארה רצוצה. כנ"ל לבאר דברי התוס', לפ"ז שפיר הקשה המהרש"א לשיטת התוס' שגם בטו"ר יש ענין של התפשטות הטומאה ע"י האהל, למה לא תתפשט הטומאה ע"י היד ג"כ. אולם אפשר לפרש דברי התוס' שהקמ"ל היה שלא אמרינן תורת אהל בטו"ר, אבל אם היה תורת אהל בטו"ר אפשר שהיה האהל נחשב כמאהיל נגד הטומאה ממש, לפ"ז שפיר כ' ה"לב אריה", וגם בחי' הר"ן, דלא אמרינן תורת יד בטו"ר שלא מצינו ענין של התפשטות הטומאה ברצוצה, ולמה יהיה יד עדיף בזה.

יג

כתבו התוס' בגיטין דף ח' שאם יש דף או גשר שראשו אחד בארץ וראשו השני בחו"ל ומונחים כלים תחת ראשו שבארץ דאין מביא טומאה עליהן וטהורין ע"כ. והיינו שליכא טומאת אהל ע"י המשכה באה"ע. ולכאורה צ"ע אם יש טומאה ע"י אהל בלמעלה מן העפר למה לא יהיה בו אהל ע"י המשכה נמי כמו בכל מת דעלמא. אמנם לפי מה שנתבאר שאה"ע היא טו"ר, א"כ יש לומר שרק במאהיל על הטומאה ממש טמא כמו בכל טו"ר, אבל ע"י המשכה לא נטמא, משום דהתוס' סברי שלא נטמא ע"י אהל, שאין האהל מבטל רציצתו ועדיין בוקע ועולה, ומש"ה לא נטמאו הכלים שתחת ראשו בארץ. וזה כפי' ה"לב אריה" — לפי ביאורנו — בתוס' חולין הג"ל. אולם ישנם שם עוד תירוצים בתוס', ולפ"ד נראה דסברי שיש טומאת המשכה באה"ע, וא"ל דפליגי אם יש תורת אהל על טו"ר או לא. ואין להקשות איך הוי אה"ע רצוצה

והלא הוא כמו רצוץ תחת דבר טמא ולפי שיטת הכ"מ לא נחשב כלל רצוץ. דכבר הוכחנו ששיטת התוס' אינה כן, ואפי' תחת דבר טמא נמי מקרי רצוץ, וא"כ שפיר א"ל שאה"ע חשובה כטו"ר. ואע"פ שכ' שאם הדבר הסותם הוא מק"ט עכשיו אינו רוצץ את הטומאה, מ"מ אה"ע לא מקרי מק"ט שכבר הוא טמא בטו"ע, ושפיר א"ל דהדבר הטמון בתוכו מקרי טו"ר.

ולכאורה יש לתמוה על התוס' איך כתבו שבאה"ע ליכא ענין של טומאת המשכה, והלא תנינא בתוספתא דאהלות פי"ח (ד) ביבין היוצאין מאה"ע לא"י עושה להן סריגות וממעטן עד פחות מטפח ע"כ. ופי' המפרש: ביבין הן צינורות המהלכין תחת הקרקע. סריגות כמו סריגי חלונות ותולין במקום הפתח המבדיל בין חו"ל לארץ ישראל כדי שלא תעבור הטומאה מחו"ל לארץ ע"כ. וכן פי' הר"ש בפי"ח דאהלות מ"ז. וקשה איך תעבור הטומאה מאה"ע לא"י, ובע"כ שתקרת הביב מאהיל ע"ג שניהם שהולכת ונמשכת מחו"ל לא"י, וע"ז אמרו שיעשו סריגות למעטו מפו"ט, ולשיטת התוס' דבאה"ע לא שייכא טומאת אהל ע"י המשכה קשה טובא איך תעבור הטומאה מאה"ע לא"י. ואפשר דטומאת הביב מאה"ע נמשכת לא"י לא משום אהל המשכה אלא משום סוף טומאה לצאת, וכמשנה דאהלות פ"ג ז', ביב שהוא קמור תחת הבית וכו' יש בו פו"ט ויש ביציאתו פו"ט טומאה בתוכו הבית טהור, טומאה בבית מה שבתוכו טהור שדרך הטומאה לצאת ואין דרכה להכנס, וכאן בביב אה"ע מכיון שנמשכת לא"י הלא סוף הטומאה לצאת דרך שם ולכן היה טמא אם לא היו ממעטין את הפתח מפו"ט.

אמנם עיין בחי' רח"ה שכ' בשיטת הרמב"ם פ"כ מטו"מ ה"א: דס"ל דהא דאמרינן סוף טומאה לצאת הוא ג"כ רק בצירוף הך טעמא דאהל אינו מציל על הטומאה, אבל אם אך היה הדין דאיכא הצלת אהל גם על הטומאה שמונע את עצם הטומאה שלא תצא ותטמא, אז שוב לא הוה מהני גם הך דינא דסוף טומאה לצאת. ויסוד הטעם בזה נראה, משום דגם הך דינא דסוף טומאה לצאת עיקר דינו הוא דין הבאת טומאה, וע"כ אם אך היה הדין דאהל חוצץ בפני עצם הטומאה ומונע אותה שלא תלך ותטמא, א"כ ממילא דהיתה מועלת חציצה גם בפני הך הבאת טומאה של סוף טומאה לצאת וכו' ע"כ. לפ"ז יש להקשות איך אמרינן טומאה לצאת באה"ע מאחר דעיקר דינו הוא דין הבאת טומאה, ובאה"ע הלא ליכא ענין של הבאת טומאה לתירוץ התוס' דלא מטמא ע"י אהל המשכה, ואם נאמר שהתוס' פליגי על כלל זה וסברי דסוף טומאה לצאת לא שייך לדין הבאת טומאה כלל א"ש, אבל אם התוס' סברי לכלל זה קושינו מהא דביבין חזרה וניעורה.

והנלענ"ד בזה הוא עפ"י מש"כ דמה שאין טומאת אהל המשכה שייך באה"ע הוא משום דאה"ע הוי טו"ר, וטו"ר לא מטמא באהל אלא בוקעת ויורדת.

לפ"ז יש לומר אימתי אמרינן דסוף טומאה לצאת תלוי בדין הבאת טומאה אלא במקום שהחסרון הוא בהטומאה עצמה, כמו אם היה האהל חוצץ על עצם הטומאה דנחשב כאילו ליכא טומאה כלל. אבל בטו"ר שאע"פ שלא מטמא באהל מ"מ כ"ז הוא מפרטי דיני הטומאה של אהל שלא מהני על טו"ר, אבל בעצם הטומאה ליכא חסרון כלל. לכן משום סוף טומאה לצאת שלא מטמא ע"י אהל מטמא אפילו בטו"ר נמי, ולכן גם אה"ע אע"פ שהיא טו"ר מטמא משום סוף טומאה לצאת. ובה"ג כ' החי' רח"ה שם: ולא תקשי על דברינו, דא"כ גם באהל על הטהרות לא יהיה בזה הדין דסוף טומאה לצאת, כיון דהאהל מציל על הטהרות שלא תכנס בו הטומאה. אכן נראה, דלא נאמר כ"ז אלא אם היה האהל מציל על הטומאה, דזה הוי דין חציצה בפני עצם הטומאה, וע"כ היה מבטל גם הבאת טומאה שבאה ע"י הדין דסוף טומאה לצאת, משא"כ לפ"מ דמסקינן דאהל אינו מציל על הטומאה רק על הטהרות, א"כ הצלה שעל הטהרות אינה חציצה בפני עצם הטומאה, רק שמציל על המקום שלא תכנס בו טומאה, ע"כ אין זה שייך לדין טומאה שבאה ע"י דין סוף טומאה לצאת, כי אם דכל שסוף טומאה לצאת דרך עליה בטלה הצלתה ע"כ. וביאור דבריו הוא, דזה ודאי שאין טומאה לצאת מטמא משום אהל שהרי מטמא במקום שאין אהל מטמא כגון בפתחים נעולות, אולם במקום שהטומאה מופקעת מתורת אהל וכגון אם היה אהל חוצץ על עצם הטומאה, אז יש לומר שלא מהני בו אפי' סוף טומאה לצאת, שגם סוט"ל הוא מיסודו של אהל, וזה כמ"ש.

ולכאורה אפשר לומר דטו"ר מבטלת לא רק דין הבאת הטומאה של האהל אלא שהיא מבטלת גם את האהל, דמכיון שהיא רצוף במקום שהיא שם ממילא אין אהל. לפ"ז אפשר דטו"ר דמיא לאם היה האהל חוצץ על עצם הטומאה, מכיון שהטו"ר מתנגדת לעצם התורת אהל, ולא שייך ענין של אהל בטו"ר, דהם כשני הפכים ודומה כאילו היא מונחת שלא תחת האהל משא"כ אם הטו"ר מבטלת לא את עצם האהל, ואפי' אם היא רצוצה מ"מ שם אהל עליו, אלא שמבטלת הדין הבאת הטומאה של האהל, משום ההלכתא דטו"ר בוקעת ועולה, לפ"ז שפיר א"ל דע"י סוף טומאה לצאת שמטמא לא משום הבאת טומאה שפיר איכא אפי' ברצוצה, מכיון שמ"מ שייכת שתהי' טו"ר תחת אהל, ולא תבטל הטו"ר את האהל. אמנם מתורת חיים, מחי' רח"ה למדתי שענינה של טו"ר הוא לא ביטול בעצם האהל אלא ביטול בהבאת טומאתה. עיין בפ"ב מטו"מ ה"א שביאר שיטת הראב"ד שכ' דחלל טפח פנוי בעינן להביא את הטומאה ולחוץ בפני הטומאה שאל"כ והטומאה ממעטת את החלל טפח טו"ר היא ואינה מביאה ואינה חוצצת ע"כ. והעיר בחי' רח"ה למה כתב משום דהויא טו"ר ולא כתב בפשיטות משום דכיון דהטומאה ממעטת את הטע"ט א"כ הרי אין כאן אהל טפח ואינו מביא ואינו חוצץ, וכ' שם: וי"ל עוד דאפי'

בביטלה להטומאה ג"כ צריכין לטעמא דהויא רצוצה שכ' הראב"ד משום דבלא"ה אין האהל מתמעט כלל ע"י הטומאה, ואע"ג דלכל מילי הרי פקע דין אהל מיני, כיון דביטלה להטומאה שם, מ"מ לענין טומאה דין אהל טומאה עלה, משום דטומאה לא חוצצת ולא מבטלת את עצם האהל, וכן נראה מבואר מהא דפסק הראב"ד בפ"ו מה' טו"מ וכו' ובע"כ דבעצם דין אהל של טומאה אמרינן דטומאה אינה ממעט תאת האהל, וחשוב אהל טפח לגבי טומאה, והא דהטומאה ממעטת את האהל מלהביא ולחוץ בפני הטומאה, הוא משום ההילכתא דרצוצה דמפקעת דין הבאה וחציצה, וע"כ לענין קבר דלית בי' דין הבאת טומאה כלל, והוא אב הטומאה מעצמו, ולא בעינן בי' רק שם אהל טפח, שפיר ס"ל להראב"ד דחשוב קבר בשהטומאה ממעטת את האהל וכו'. ואשר ע"כ זה שהוצרך הראב"ד לטעמא דהוי טו"ר, משום דבלא"ה הא איכא אהל גמור להביא ולחוץ בפני הטומאה וכו' ע"כ. מבואר מדבריו שאפשר שתהי' טו"ר תחת אהל מצד המציאות, ואין הטו"ר מבטלת את האהל, ורק משום דטו"ר בוקעת ועולה בטלה דין הבאת האהל. לפ"ו שפיר יש לומר דטו"ר שייך דין של סוט"ל, מכיון שלא בטל האהל משום הרצוצה, ונמצא שהטומאה היא עודנה תחת אהל אע"פ שהיא רצוצה שם, ורק הכח של אהל לטמא בטל, ע"ז אמרינן שפיר מאחר שמטמא לא משום אהל, אלא משום סוף טומאה לצאת, לא אכפת לנו כלל מה שבטלה ההבאה והחציצה של האהל, ודמי' למש"כ לענין טומאת קבר. — אולם מה ששמע מדבריו שבטומאה שייך ענין של ביטול ולענין שאר דברים בטל האהל משום ביטול הטומאה, לפענ"ד אין הדבר כן דא"א לבטל דבר טמא, ובפרט מה שטמא טומאה עצמיית, אם לא שיעשה שינוי מעשה, ועיין בגמ' דב"ב דף י"ט בסוגי' דרקיק ובמה שהארכנו במאמרנו "חציצה בטומאה" הנ"ל. וצ"ע.

והנה עיין בס' פה"א כלל א' סי' ט' שהביא מחלוקת בין המהר"ם והר"ש אם אמרינן בטו"ר סוף טומאה לצאת, ותמה על המהר"ם דסובר דלא אמרינן בטו"ר סוף טומאה לצאת, וכי גזיה"כ הוא? אמנם לפי הנ"ל יש לומר דהמהר"ם סובר דטו"ר מופקע לגמרי מתורת אהל — שיטתו היא שטו"ר לא מטמא באהל עיין אהליות פ"ו מ"ה — שענינה של טו"ר היא בהיפוך לאהל, שהלא גדרו של אהל הוא התפשטות הטומאה, וגדרה של טו"ר הוא צמצום הטומאה, ולכן א"א שתטמא אפי' משום סוף טומאה לצאת, מכיון שבעיקר יסודו הוא ג"כ מתורת אהל, שהרי סוט"ל הוא נמי התפשטות הטומאה, ובטו"ר ליכא התפשטות של טומאה, אבל הר"ש סובר דטו"ר לא מופקע לגמרי מתורת אהל, אלא דין באהל הטומאה שא"א שימשיך טומאתו לצדדין משום שבוקע ויורד, ולכן בסוף טומאה לצאת שלא מטמא משום אהל אפשר שמטמא נמי בטו"ר. אמנם לא צריכין לכל זה, שהרי שיטת הר"ש היא בפ"ד מ"א דאפי'

בטו"ר מהני האהל להמשיכו לצדדין ולטמא כל האהל, לפ"ז הדבר פשוט מה שבטו"ר יש ההלכה של סוף ט"ל. נמצא דהשאלה אם בטו"ר אמרינן סוף טומאה לצאת תלוי בהשאלה אם בטו"ר יש דין אהל. וי"ל דמש"כ המהר"ם דבטו"ר לא אמרינן סוף ט"ל הוא רק לפי מה דהיה סובר דאהל לא מהני בטו"ר, אבל לפי מה שחזר בזקנותו סובר דאפילו בטו"ר מהני אהל לטמא כולו, עיין בתוס' יו"ט פ"ו מ"ה ד"ה כאילו היא אוטם וד"ה הוא והבית טמא, גם בטו"ר מהני סוף ט"ל. אבל לשיטת התוס' — לפי ביאורנו — דלא מהני אהל בטו"ר, ומ"מ חזינן בתוספתא שיש סוף טומאה לצאת באה"ע — לפי ביאורנו בהא דביבין — בע"כ כמ"ש דטו"ר לא נחשבה כלל כמופקעת לגמרי מתורת אהל, אלא שיש בה הלכה מיוחדת שמטמאה רק כנגדה, אבל כ"ז רק אם צריכה לטמא משום אהל אבל אם היא מטמאה משום סוף ט"ל לא אכפת לנו כלל מה שהיא טו"ר. — היוצא מכל האמור הוא די"ל בטו"ר שמבטלת את האהל שעליה לגמרי ונחשבה כאילו היא מונחת שלא תחת אהל, או שאין יכולה לבטל כ"כ ונחשבה כמונחת באהל ומ"מ היא מבטלת את כח האהל להביא את טומאתה. והנה משיטת הראב"ד לפי החי' רח"ה אנו רואים שהטו"ר לא מבטלת את עצם האהל, ואם שם בממלא את כל החלל או ממעטתו מפו"ט אינה מבטלת את האהל מכ"ש במקום שיש חלל טפח מע"ג, וא"א לומר שנחשבה כמונחת מחוץ לאהל. אבל מ"מ אפשר לומר שמבטלת ומפקיעה כח האהל להביא את הטומאה. אולם לפירוש הראשונים הנ"ל שטו"ר מטמאה אפי' באהל נמצא שאין טו"ר מפקיעה אפי' את הכח להביא את הטומאה.

שוב ראיתי בפה"א הנ"ל שרצה לבאר שיטת המהר"ם דלא אמרינן בטו"ר סוף ט"ל עפ"י מש"כ הט"ז (שע"א סק"ג) דמש"ה בטומאה תחת ארובה מה שבבית טהור ולא אמרינן סוף ט"ל דכיון שאין עליה אהל הוי כמונח ברה"ר ואינו מטמא כלל בבית ע"ש, ולפ"ז טו"ר דבוקעת ועולה דרך הגג הוי ממש כמונח ברה"ר דכיון דאין כאן אהל חוצץ, ואנן בעינן שתהי' הטומאה תחת אהל אז אמרינן ב"י סוף ט"ל ע"כ. ועיין שם שכונתו אם אין פו"ט מבין הטו"ר לגג הבית, דאם יש פו"ט מהטו"ר לגג הבית בודאי אין הטומאה בוקעת דרך גג הבית, שהאהל חוצץ אפי' בפני טו"ר. אולם בעיקר דבריו אני תמה, אפי' אם אין פו"ט לגג הבית, מ"מ א"א לומר שנעקרה הטומאה לגמרי מהבית, עד שנחשביה לטומאה מונחת ברה"ר, שהרי הכל הוא מחמת בקיעת הטומאה שעולה אפי' למעלה מגג הבית, והיינו שהיא בוקעת ממקומה עד לרקיע ואין דבר מפסיקה, אבל מ"מ א"א לומר שעזבה את הבית. אבל לפ"ד היה אפשר לומר שאין הטעם משום שבוקעת למעלה מגג הבית, אלא שזהו ההלכה של טו"ר שמבטלת את האהל שעליה, שמכיון שהיא בוקעת ועולה והאהל הוא בניגוד ממשט את הטומאה אנו רואין אותה כאילו אינה נמצאת כלל תחת

האהל, וכל זה הוא מעיקר ההלכה של ט"ר, ולכן אפשר דלא שייך בה נמי סוף ט"ל מכיון שבדין רואין את הטומאה כאילו אינה מונחת כלל תחת האהל. וגם אפשר שזוהי הסברא של הראשונים דסברי שלא אמרינן דין אהל בטו"ר, דמכיון שמשום ההלכה של ט"ר אנו רואין את הטומאה כאילו היא מחוץ לאהל לא שייך כלל לומר שתתפשט משום האהל. אולם משיטת הראב"ד הג"ל אנו רואים שאין הטו"ר מבטלת את האהל שעל גבה. והרבה יש להאריך בזה ואכ"מ.

ובעיקר הדין אם אה"ע מטמאה נמי משום סוף טומאה לצאת עדיין לא מצאתי גילוי מפורש. והנ"מ היא לשיטת רש"י דעפר המובא לא"י מטמא באהל אם מטמא נמי משום סטל"צ, שאפשר לא גזרו כ"כ על עפר אה"ע. ואם סוף ט"ל הוא רק מדרבנן אפשר דחשיב כעין גזירה לגזירה, אבל להשיטות דסוברים דסטל"צ הוא מדאורייתא יש לספק על עפר אה"ע. — שוב מצאתי בס' פה"א כלל א' סי' ד' שנסתפק לשיטת הפוסקים דסט"ל הוא מדרבנן, אם גם בטומד"ר אמרינן סטל"צ והפתחים טמאים כגון רובע עצמות רביעית דם ואבר שאין עליו בשר כראוי שכ' הרמב"ם בה' טו"מ פ"ג ה"ג דמטמאים באהל רק מדרבנן, מי אמרינן כיון דכל עיקר טומאתן לא הוי אלא מדרבנן לא החמירו בו לומר סטל"צ כיון דהיא גופא הוי מדרבנן, או אפשר לא פליג וכו' ע"כ. וע"ש שהביא בזה שעפ"י הירושלמי דסובר דטומאת שלד היא רק מדרבנן, מפני כבודו של מת, מוכח מגמ' נדה כ"ז שיש טומאת פתחים אפי' בטומד"ר. לפ"ז אפי' בעפר אה"ע בא"י — לשיטת רש"י — יטמא טומאת פתחים. ואפשר יש לחלק גם בזה בין דרבנן שיש לו עיקר בדאורייתא כמו שלדו קיימת לעפר אה"ע שכ' למעלה שלא נקרא אפילו יש לו עיקר בדאורייתא, מכיון שיסוד הטומאה היה משום שלא יצא מא"י לחו"ל. ולפלא על פה"א שלא הביא התוספתא דאהלות הג"ל שמוכח שאפילו באה"ע אמרינן סט"ל. ולכאורה ההכרח הוא לפרש התוס' הג"ל משום סט"ל דאל"כ תקשה על התוס' גיטין שכ' דבאה"ע ליכא אהל המשכה. ואין להקשות אם אה"ע מטמאה משום סט"ל, וביה"פ בודאי לא מטמא משום סטל"צ, שהרי לא מטמאה אלא משום עצם כשעורה ולא מטמאה באהל, א"כ למה לא מנו חילוק זה שם בתוספתא בין החילוקים מאה"ע לביה"פ, דא"ל שזה נכלל כבר בין החילוק שאה"ע מטמא בביאה והיינו באהל משא"כ ביה"פ, שגם סט"ל היא מיסודה של תורת אהל. והגה יש שאלה בין האחרונים אם להתיר אהל ע"י המשכה במת עכו"ם, עיין בס' פה"א כלל ה' סי' ב' שהביא מחתן הגאון בעל חות דעת דהחומרא של הרמ"א הוא רק לילך על הקבר שמאהיל עליו, אבל באהל המשוך לא מחמרינן עפ"י מש"כ התוס' גיטין דף ח' ד"ה דגזרו על גושה ועל אוירה דגזרו להאהיל ולא באהל המשוך וי"ל טעם המקילין באהל המשוך כיון דלא

כתיב בקרא מפורש וכו' ע"כ. וכבר הרעיש ע"ז הגאון ר' שלום מרדכי מברעזאן דכונת החו"ד הוא רק על טומאת פתחים ולא על אהל שמת העכו"ם בתוכו. וכן כ' בס' נפש חיה חיו"ד סי' צ"ח ועוד. מבואר מזה דמקילים במת עכו"ם בסט"ל אבל מחמירים בטומאת אהל ממש. לפ"ז באה"ע שטומאתו היא משום קברי עכו"ם איך אפשר להקל בטומאה ע"י המשכה וכדברי התוס' בגיטין הנ"ל ולהחמיר בסט"ל"צ, אדרבה סוטל"צ קילא וכדחזינן בעכו"ם ממש. אמנם בתירוץ זה סברי התוס' דעכו"ם מטמא באהל, דאל"כ למה הוצרכו למעט אה"ע מאהל המשכה והלא לא מטמאין באהל כלל, א"ז אזלי למאן דמטמא עכו"ם באהל, וא"כ למה לא מטמא באמת ע"י אהל המשכה. ובע"כ כמ"ש למעלה דאה"ע חשיבא טו"ר, ושיטת התוס' היא דטו"ר לא מטמא באהל המשכה. עכ"פ סברי התוס' דעכו"ם מטמא באהל, אלא שיש מניעה לאהל המשכה משום שהיא רצוצה ולכן מטמא עכ"פ משום סטל"צ שאיתא להלכה זו אפילו בטו"ר. אבל במת עכו"ם ממש בודאי יש להחמיר — וזהו רק בנוגע להפסק הלכה — בטומאת אהל שמפורש בקרא, אם הוא מטמא באהל, לסט"ל שהיא רק מהלכה, אם היא אפי' מדאורייתא, ומכ"ש אם סט"ל הוא רק מדרבנן. ויש לפרש עוד בזה דהתירוץ של התוס' גיטין הנ"ל סובר דעכו"ם לא מטמא באהל, ולכן אה"ע לא מטמא באהל המשכה, אלא שמ"מ טמא אם האהיל על הטומאה ממש משום דסברי שגם עכו"ם מטמא בטו"ר דחשיבא כנגיעה ממש, ומכ"ש באה"ע דהוי רצוצה ממש וכהנ"ל, ולכן כ' דרק טומאת המשכה ליכא באה"ע, אבל אהל מכנגד יש גמי באה"ע, שגם בעכו"ם כה"ג יש טומאת אהל. ומאחר דטו"ר היא גמי מיסוד טומאת אהל לכן נקרא שיש ענין של אהל באה"ע ומטמא שפיר משום סוט"ל, משא"כ בעכו"ם שאינו רצוץ דלית בו ענין של אהל, שלא מטמא באהל ע"י המשכה, לא מטמא משום סוף טומאה לצאת. ולפ"ז צ"ל שרק ברצוצה ממש מטמא בעכו"ם ולא במאהיל כנגד גרידא, ודלא כרבא בחולין שם, ואפשר שבמאהיל כנגד לא מקרי כלל רצוצה ודלא כמו שר"ל בחי' רח"ה, ולעיל הארכנו בזה. דאל"כ הרי אפשר שימצא אהל אפי' במת עכו"ם גמי אפי' אם אינו רצוץ אם יאהיל כנגדו, ואע"ג שעכ"פ יתכן אהל בו אם יהיה רצוץ מ"מ עכשיו אינו רצוץ ומחוסר מעשה, משא"כ אם מאהיל כנגדו היה טמא אפי' בעכו"ם, הרי משכחת אהל אפילו בעכו"ם ולמה לא יהיה בו הדין של סוף טומאה לצאת. — עכ"פ יש לפרש דברי התוס' בגיטין בבי' אופנים. א' סברי שעכו"ם מטמא באהל ומ"מ לא מטמא אה"ע באהל ע"י המשכה, משום דאה"ע הוי טו"ר ובוקע ועולה ולא נמשך לצדדין. בסברא זו החזיקו אלו הרבנים הגדולים שהחמירו אהל המשוך בעכו"ם. ב' סברי דעכו"ם לא מטמא באהל ולכן לא מטמא באהל ע"י המשכה, ומה שמאהיל כנגד הטומאה טמא הוא משום דאה"ע היא טו"ר, וטמא אפי' בעכו"ם משום נגיעה, וכן באה"ע.

יד

פסק הרמב"ם בפ"ד מה' פר"א ה"א: וכן כ"ח שהיה בו אפר חטאת ונתון על ארובה שבבית טמא, אם היה הכלי משולשל לבית נטמא האפר ואע"פ שאין בארובה פותח טפת, ואם לא היה משולשל אם היה בארובה פותח טפח טמא. היה הכלי של אבן, בין שיש בה פותח טפח בין שאין בה האפר טהור. ע"כ. וכתב הר"י קורקס ז"ל וז"ל של אבן טהור כתב ר"ש מאחר דלא מקבל טומאה לא מד"ת ולא מד"ס ע"כ. והדבר קשה כיון שהוא משולשל לתוך הבית כי הוי של אבן מאי הוי והרי גל שהוא במקום טמא אין הפרש בין חרס לאבן שהרי גם חרס אינו מיטמא מגבו ואפ"ה נטמא ורבינו נראה שלא טיהר רק באינו משולשל ולכך לא כתב בין משולשל בין שאינו משולשל אלא בין אין בו טפח בין יש בו טפח ומשמע דאדסמיך ליה לחוד קאי דהיינו אינו משולשל ולא בא לחדש בשל אבן אלא יש בו טפח ותוספתא אפשר דלא גרס בה רבינו בין משולשל עכ"ל. אמנם עיין בר"ש פ"י מאהלות מ"ג שהביא גירסת התוספתא "אבל בשל אבן בין שיש בארובה פו"ט בין שאין בארובה פו"ט בין משולשל בין שאינו משולשל טהור". והסכים לגירסא זו. מבואר שיש מחלוקת בין הרמב"ם והר"ש אם כלי אבן מציל על אפר חטאת אם הכלי משולשל לתוך הבית.

והקשה בשו"ת דב"א ח"ב סי' ז' ס"ק י' על שיטת הר"ש מגמ' דחגיגה דף כ"ה ע"א... ולייתוה בכ"ח המוקף צמ"פ אר"א שונין אין הקדש ניצול בצמ"פ. ולפי שיטת הר"ש אכתי קשה לייתוה בכלי אבן, ע"ש שהאריך לתרץ. אמנם לפי מש"כ דאה"ע היא טו"ר, א"כ א"א להביא אפי' בכלי אבן, שיש לומר שטו"ר בוקעת אפי' לתוך צמ"פ, וכשיטת הרמב"ם בפ"ט מטו"מ. אלא א"כ יש להקשות למה הוצרכו לומר שאין צמ"פ לקודש, אפי' אם היה צמ"פ לקודש מ"מ היה נטמא ע"י אה"ע דהוי רצוצה ובוקעת אפי' לצמ"פ. וכן א"א לתרץ הקושיא על שיטת הר"ש דטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ, משום ששיטת הר"ש היא דטו"ר אינה בוקעת לתוך צמ"פ, עיין בהי' רח"ה פ"ט מטו"מ. ולכאורה ראייה מגמ' דחגיגה הנ"ל לא' מב' דברים אלו, שאה"ע לא חשובה טו"ר, או שטו"ר אינה בוקעת לצמ"פ.

והנה עד פה נמשכנו אחר שיטתו של החי' רח"ה שתפס בשיטת הרמב"ם דטומאה באויר מקרי טו"ר והראב"ד חולק עליו. וכן שטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ לשיטות הרמב"ם והראב"ד, והר"ש והרא"ש חולקים עליהם. אולם בזה כ' שרק אם יש נקבים בהכלי שהצמ"פ עליו והכלי מאהיל על הטומאה או רק כנגד הנקבים טמא ולא כנגד מקום השלם שבהכלי. לפ"ז א"א לומר שאה"ע מידי דהויא טו"ר היא בוקעת לתוך צמ"פ, שהרי נמצא שליכא מאן דאמר

דטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ אם הכלי שלם לגמרי. אמנם גלענ"ד שיש מקום לחלוק על כמה מיסודות הגר"ח ז"ל בזה, ויצא שטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ אלא דשאני טו"ר שבאה"ע. מכיון שהענין עמוק בזה אנו צריכים להאריך קצת. פסק הרמב"ם בפ"ט מה' טו"מ ה"א: כוורת שהיא מוטלת בארץ והיא בתוך פתח הבית ופיה לחוץ וכזית מן המת נתון תחתיה או על גבה מבחוץ כל שהוא כנגד הזית בתחתיה או בגבה טמא וכל מה שבאוויר תוכה טהור חוץ מכלי שהוא כנגד הטומאה ע"כ. והוא ברפ"ט דאהלות דתנן שם כוורת זכו' כזית מן המת נתון תחתיה או ע"ג מבחוץ כל שהוא כנגד הזית תוכה וגבה טמא. ועוד גירסא שם תחתיה וגבה טמא. עיין בחי' רח"ה שכ' שהנ"מ בין ב' הגירסאות הוא דלפי מה דגרסינן תוכה, א"כ הא דתנן דכנגד הטומאה טמא גם בתוכה, ובע"כ דטו"ר בוקעת גם לתוך צמ"פ זכו', ולפ"מ דלא גרסינן תוכה, ותוכה טהור לגמרי אף כנגד הטומאה, א"כ צמ"פ מציל גם מטו"ר, וכבר נחלקו הראשונים בזה, דדעת הרמב"ם והראב"ד לגרוס תוכה זכו' ודעת הר"ש והרא"ש היא דלא גרסינן תוכה. אכן קשה ע"ז מהא דתני' בתוספתא דאהלות פ"י, והביאה הר"ש בפ"ט דאהלות, חבית זכו' היתה מלאה אוכלין ומשקין ומוקפת צמ"פ ונתונה ע"ג המת באוויר כלים שלמעלה ושלמטה הימנה טמאין והאוכלין והמשקין שבתוכה טהורין, וכן פסק ג"כ הרמב"ם בפ"ז מה' טו"מ ה"ו, והרי כל באויר לדעת הרמב"ם הא הוא רצוצה, וכמבואר ברמב"ם פ"ז מה' טו"מ ה"ו, ומ"מ אוכלין ומשקין שבתוכה טהורין, הרי להדיא דצמ"פ מציל גם מרצוצה, וקשה דמ"ש בכוורת דטמא גם בתוכה, זכו'. והנה ברפ"ט שם כתב הראב"ד ז"ל א"א אין הענין מתפרש אלא בכוורת של חרס שאינה מטמאה מגבה ע"כ זכו' אכן קשה ע"ז, דכיון דכלים שבתוכה כנגד הטומאה טמאין, א"כ הרי טומאה בוקעת כנגדה לתוכה, וצריך להיות גם הכוורת טמאה, וא"כ הא בטיל מינה כל דין צמ"פ זכו' וגם קשה סיום דברי הראב"ד שכ' שאינה מטמאה מגבה, והא כיון דהטו"ר בקעה לתוכה, א"כ הרי יש כאן טומאת תוך דטמא גם בכ"ח, וצ"ע.

והנראה לומר בדעת הראב"ד, דס"ל דבטו"ר מלבד דעצם הטומאה נכנסת לכנגדה, עוד איכא בה דין דמטמאה כנגדה גם למרחוק, ואף במקום שאין עצם הטומאה נכנסת לו, מ"מ כל שהוא כנגד הטומאה טמא, משום דינא דרצוצה ומאהיל כנגד הטומאה זכו' וסובר הראב"ד דבאמת צמ"פ מציל שלא תכנס עצם הטומאה לתוכו גם ברצוצה, והא דתוכו נגד הטומאה טמא, הוא משם דהצמ"פ אינו מציל רק מדין הבאת לכניסת טומאה לתוכו, אבל מ"מ נטמא כל מה שבתוכו משום הך דינא דמטמא גם מרחוק גם בשאין עצם הטומאה עוברת לשם, ולענין זה לא שייך כלל הצלת הצמ"פ, ויסוד לזה מהא דבתוכה אין טמא אלא כנגד הטומאה לבד, וכבר הקשה הכ"מ מאחר דהטומאה

בוקעת לתוכה, א"כ ממילא תביא הכוורת טומאה לצדדין, כמו בטומאה בתוכה דתנן הכל טמא, א"ו דבאמת אין כאן טומאה כלל בתוכה אף כנגד הטומאה וכו' וע"כ אינו טמא אלא כנגדה. ולפ"ז הרי גיחא הא דהכוורת עצמה טהורה ולא מתטמאת, דכל בכ"ח דטומאתו היא טומאת תוך, בעינן דוקא שהטומאה תהא בתוכו, אבל הכא דאינה בוקעת לתוכה, ורק דהוא נוגע ומאהיל מרחוק, א"כ אין בו רק שם מאהיל ונוגע אבל שם טומאת תוך אין בו, וע"כ בכ"ח טהור. והאומנם דיסוד דין טומאת תוך נראה דהוא רק על קבלת הטומאה של הכלי שיהא דרך תוכו, ולא בעינן שעצם הטומאה תהא בתוכו, וכדחזינן דמטמאה בהיסט דרך תוכה, ואע"ג דלא שייך שם כלל שהטומאה בתוכה. אכן כ"ז הוא רק בטומאת מעשה, שע"י מעשה ההיסט הוא דנטמאת בזה הוא דהוי גזיה"כ דחייל שם היסט גם על תוכו, משא"כ בטומאת מגע ואהל שעצם הדבר מטמאתו, בזה י"ל דכל דליתא לטומאה בתוכה לא חייל בה גם על קבלת טומאתה שם תוך, וטהור בכ"ח ע"כ.

ולפענ"ד נראה להעיר בדבריו ז"ל. (א) על מה שחידש שטו"ר מטמאה מרחוק מבלי כניסת הטומאה לתוך הכ"ח (והוא חידוש גדול בלתי נשמע, ורק הגר"ח ז"ל ברב כחו יכול לחדש חידוש נפלא כזה) ויסודו מקושית הכ"מ מכיון דהטומאה בוקעת לתוכה למה לא תביא הכוורת טומאה אפי' לצדדין. עיין בדבריו שם בדף ע"ז ע"א שתירץ על קושיא זו: דבטו"ר שבוקעת לתוך צמ"פ, מדין אהל של טו"ר הצמ"פ מציל, ורק הדין מגע של טו"ר הוא שבוקע לתוך הצמ"פ, ובזה לא שייך כלל שאהל יביא אח"כ את הטומאה לצדדין, כיון דגם כנגדה ג"כ ליכא טומאת אהל כלל בתוך הצמ"פ, ורק טומאת מגע הוא דאית בה, דלית בה דין הבאת טומאה לצדדין, וע"כ אינו טמא אלא כנגדה ע"כ. והגה גם דבר זה הוא חידוש גדול לומר שתתחלק הטומאה ותכנס בהכלי רק הטומאת מגע ולא הטומאת אהל, ולפי פשוטו איך אפשר שתמצא בכלי טומאת מת רק לענין מגע ולא לענין אהל, וממ"נ אם בקעה הטומאה לתוך הכלי הרי טומאת מת בקעה לתוכו ותטמא אפי' באהל נמי, ואם לא בקעה לתוכו משום הצלת הצמ"פ אפי' במגע לא תטמא. וגם כל עצמה של טו"ר שבוקעת היא מיסודו של אהל, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ז מטו"מ ה"ה: זה כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוץ וכו' הרי הטומאה בוקעת ועולה וכו' ע"כ, הרי שכל הבקיעה הוא מפני הדין אהל שבו, וא"כ איך אפשר שהטומאה של אהל שבה לא תכנס והטומאת מגע בלבד תכנס. אולם עיין במאמרנו "טומאת קבר" הנ"ל פ"ב ופ"ג שביארנו שאין כונת הרמב"ם שדוקא אם יש טומאת אהל בהטומאה או אמרינן טו"ר, אלא העיקר בזה הוא אם היא "חפצא" כזה שהיה שייך בה טומאת אהל, והיינו שהוא אדם, והנ"מ לענין עכו"ם, שאע"ג שאינו מטמא באהל, מ"מ החפצא של טומאת אהל מקרי, ולכן

מטמא בטו"ר. ולפ"ז גם בטו"ר תחת צמ"פ, מאחר שהטומאה מטמאה באהל, לא אכפת לן מה שבתוך הצמ"פ לא נכנסה אלא טומאת המגע בלבד, שמה שכי' הרמב"ם "כל דבר המטמא באהל" ההבחנה היא על עצם הטומאה אם היא כזה שמטמאה באהל, או אפי' אם היא רק "החפצא" של אהל כמו עכו"ם, ולא הוי הבחנה על דין הבקיעה שמשום הטומאת אהל היא בוקעת, ולכן אפשר שתתחלק הטומאה הנכנסת לתוך הצמ"פ. עכ"פ תירץ הגר"ח ז"ל קושית הכ"מ שרק הטומאת מגע בקעה להצמ"פ ולכן אינה נמשכת לצדדין. לפ"ז כבר נפל מש"כ הגר"ח בדיבור זה שטו"ר מטמאה מרחוק, שיסודו בזה הי' קושית הכ"מ, ומאחר שיש לו כבר דרך אחר איך לתרץ קושית הכ"מ, על מה יש לבנות חידוש כזה. וממ"נ על חידוש אחד, על מש"כ שטו"ר מטמאה מרחוק, או על מש"כ שהטו"ר מתחלקת ונכנסה בהצמ"פ רק הטומאת מגע, חסר יסוד, וא"א לקיים ב' חידושים אלו כאחד. ולקמן עוד נכתוב בזה עוד דרך איך ליישב קושית הכ"מ.

(ב) לפי מה שחידש שהטו"ר מטמאה מרחוק מבלי כניסת הטומאה לתוך הכ"ח, א"כ מ"ש באמת מטומאת היסט, ואע"ג שכ' שהיא רק טומאת מעשה משא"כ בטומאת מגע ואהל שעצם הדבר מטמאתו, מ"מ באופן שמטמאה מרחוק ולא נכנסה הטומאה בתוכו כלל, א"כ בודאי שמצא די כח לחדש שמעשה ההאלה מטמאה ולא הטומאה, מה תאמר שמ"מ הטומאה מטמאה ע"י מעשה ההאלה, א"כ גם בזב נאמר שהוא מטמא ע"י מעשה ההיסט, וכמו שאמרו בגמ' איזהו מגע שהוא ככולו זהו היסטו של זב.

(ג) לפענ"ד הגר"ח ז"ל סותר א"ע בשיטת הראב"ד לענין תוך של כ"ח. עיין בפ"ח מה' מטמאי מו"מ ה"ד: זב שהכניס ידו או רגלו לאויר כ"ח הואיל ולא נגע בו מתוכו ולא הנידו ה"ז טהור שאין הנדה וכיוצא בה מטמאין לאברים ע"כ. ובהשגות הראב"ד כ' זה אינו מחוור אצלי כי מאחר שאויר מטמא במגע למה אין התנור טמא ומה שאמר שאין הנדה מטמאה לאברים לא על זו הדרך נאמר וכו' ע"כ. ונראה דהרמב"ם והראב"ד פליגי ביסוד הדין של טומאת תוך האמור בכ"ח, דהראב"ד ס"ל דהא דבעינן תוך בכ"ח הוא דין בקבלת טומאתו, דהתוך הוא המקבל טומאה, וכל צד קבלת טומאה שיש בהכלי צריך להיות ע"י תוכו, אבל דנימא חלות דין תוך לענין המטמא, שצריך שיהא המטמא בתוך הכ"ח זה ליתא כלל, ואשר ע"כ ס"ל להראב"ד דבאמת לא משכחת לה כלל הך דינא דאינה מטמאה לאברים גם באויר כ"ח, דכיון דבדין קבלת טומאה הרי יש ממקצת הנדה קבלת טומאה מכולה, א"כ גם במקצת נדה בתוך כ"ח, מיחשב בהתוך קבלת טומאה מהנדה כולה, וטמא משום דיש כאן מטמא שלם על התוך, ולא אכפת לן מה דאין המטמא כולו בתוך הכ"ח, כיון דבאמת לא נאמר חלות דין תוך בהמטמא, רק בקבלת טומאת הכלי שהיא מתוכו וכו'.

והרמב"ם ס"ל דהגויה"כ של טומאת תוך בכ"ח נאמר לענין המטמא, שהמטמא יחול עליו דין תוך של כ"ח, ורק עי"ז שהמטמא בתוך הכ"ח נטמא הכ"ח וכו' ע"כ. מבואר שמחלוקת הראב"ד והרמב"ם היא אם הדין תוך בכ"ח הוא רק בנוגע לקבלת טומאת הכ"ח שצריך להיות מתוכו, או שהוא דין על המטמא שצריך להיות בהכ"ח. ושיטת הראב"ד היא שרק קבלת הטומאה צריך להיות מתוכו אבל עצם הטומאה לא צריך להיות בתוכו, א"כ אפי' אם הטו"ר מטמאה מרחוק, מ"מ כל שחלה טומאה בתוך הכ"ח אפי' "אם ליתא לטומאה בתוכה" מ"מ למה אמרינן "שלא חייל בה גם על קבלת טומאתה שם תוך וטהור בכלי חרס". בשלמא לשיטת הרמב"ם אפשר לומר דמכיון שלא נכנסה הטומאה בתוכו הרי ליכא המטמא בתוך הכ"ח ולא נטמא הכ"ח, אבל לשיטת הראב"ד מה אכפת לן מה שלא נכנס המטמא בתוך הכ"ח, והלא לא בעינן כלל שיחול הדין תוך על המטמא, וא"כ למה לא נטמא הכ"ח עצמו אע"פ שהמטמא הוא מרחוק.

הדרינן ליתר דברי הגר"ח ז"ל בביאור שיטת הרמב"ם בפ"ט מטו"מ הנ"ל, וז"ל: והנה הרי כבר הבאנו גירסת הר"ש והרא"ש דתחתיה כנגד הטומאה טמא, אבל תוכה טהור כולו אף כנגד הטומאה, ולפי המבואר י"ל בזה תרי טעמי, או משום דס"ל דגם כנגד הטומאה וגם ברצועה מ"מ כל שלא בא לו עצם הטומאה לא מתטמא, ולהכי תוכה טהור, וכו' ועי"ז הא מועיל צמ"פ שמציל ומונע כניסת הטומאה לתוכה, או דנימא דזה ודאי לכ"ע כל שכנגד הטומאה הרי הוא טמא גם בלא הבאת עצם הטומאה אליו, והא דתוכה טהור הוא משום דצמ"פ המועיל להציל בפני כניסת הטומאה לתוכו, הוא חוצץ על כל תוכו שלא יהא גם בכלל מאהיל כנגד הטומאה, ואינו חשוב כנגד הטומאה כלל, וע"כ תוכו טהור. ונראה דכן היא גם שיטת הרמב"ם דגריס תוכו כנגד הטומאה טמא וכו' והא דתוכו כנגד הטומאה טמא, הוא משום דתרי דיני בצמ"פ, חדא דהכלי חוצץ ומציל, ושנית דאף כשהכלי מנוקב ג"כ מציל, כל שאין בנקביו כשיעור וכו' וס"ל להרמב"ם דנהי דבין מקום הנקב ובין מקום הסתום שוין הן בדינן, והכלי כולו מציל על כל תוכו ביחד בתורת צמ"פ, אבל כ"ז הוא לענין כניסת טומאה לתוכו, אבל לענין שלא יהא חשוב מאהיל כנגדה להטמא גם מרחוק, דיסודו דין חציצה, בזה הדין חלוק, דבמקום שהכלי מפסיק שפיר איכא חציצה, ואינו חשוב כנגד הטומאה, משא"כ כנגד נקביו, כיון דאין שם חציצה, א"כ הרי הוא כנגד הטומאה, ומתטמא מדין מאהיל כנגד הטומאה, שטמא גם בלא הבאת עצם הטומאה אליו, דבזה ליכא דין הצלת צמ"פ היכא דהוא בלא חציצה, וע"כ משנתינו דאיירי בכזוורת שיש בה נקבים, וכדתנן שהיא מחולחלת, זהו דתנן בה דתוכה כנגד הטומאה טמא, ד"ל דמקום הפתוח שהוא כנגד הטומאה תוכה טמא, ולפ"ז הרי ניחא הא דחבית המוקפת צמ"פ

ונתונה ע"ג המת באויר אוכלין ומשקין שבתוכה טהורין גם כנגד הטומאה. ואף דלדעת הרמב"ם הא הויא שם רצוצה, דבחבית שהיא מוקפת וסתומה מכל צדדיה, ע"כ ממילא מהני הצמ"פ לחוץ על תוכה גם כנגד הטומאה וטהורה כולה, וכמש"כ דגם בכוורת אין טמא אלא במקום הפתוח ולא במקום הסתום ע"כ. מבואר שסובר הגר"ח"ס ז"ל שרק כנגד הנקבים הטו"ר בוקעת ולא כנגד מקום הסתום. וכמדומני שבחידושו בהענין שאחר זה חזר מדבריו אלו, דאל"כ למה צריך לומר שרק הטומאת מגע בוקעת לתוך הצמ"פ ולא הטומאת אהל, והא לפי הנ"ל גם הטומאת מגע לא בקעה לתוך הצמ"פ, שרק הדברים כנגד הנקב בטמאים שהאהילו ממש על הטומאה, א"ו סובר שכל הכלי בצמ"פ נטמא משום טו"ר. וקשה עליו מהא דחבית המוקפת צמ"פ. וכבר הביא ראיה זו בס' סד"ט על מס' אהלות לפתיחתו בפ"ט. וגם אנכי עמדתי ע"ז מדעתי זה מכבר. — עכ"פ לפי מש"כ שרק בכלי צמ"פ שיש לו נקבים הטו"ר בוקעת כנגד הנקבים שוב אין קושיא מגמ' דחגיגה הנ"ל, שאע"פ שאה"ע היא טו"ר, מ"מ לא בקעה לתוך צמ"פ, אם הכלי שלם לגמרי.

אמנם יש להעיר על דבריו ז"ל. א) לשון "תוכה כנגד הטומאה טמא" אינו סובל כלל לפרש דרק כנגד הנקבים מיירי, והלא אפשר דהטומאה יותר גדולה מהנקבים, וא"כ היה צריך התנא לומר "כנגד הנקבים טמא" ולא כנגד הטומאה. ועיין בלשון הרמב"ם שם פי"ט ה"א "חוץ מכלי שהוא כנגד הטומאה" משמע דכל כנגד הטומאה טמא ולא רק כנגד הנקבים. ב) במה שפירש דמתני' מיירי בכוורת שיש לה נקבים דתנן שהיא מחולחלת, אני תמה על רב האי גאון ז"ל שתפס פי' הר"ש ומהר"ם והרע"ב שפי' שמחולחלת היינו שהדפנות נקובות בפו"ט, ושבק לפירוש הרמב"ם עצמו שפי' במ"ג שם כלי מחולחלת ירצה חלול בכלי שלם הצדדין תרגום נבוב לוחות חליל לוחין אולם אם הי' פתוחה וסתם זה המקום בקש או אפוצה והוא שתהי' שלמה אבל מלאה קש והדומה לה עד שלא ישאר בה חלל טפת הנה היא אז בדמיון חתיכה מן הארץ וכו' ע"כ. משמע שפי' מחולחלת מלשון חלולה כלומר שאינה מלאה והיא ריקה, אבל הכלי שלם ובריא. וכן משמע גמי שפי' בחיבורו. ועיין במלאכת שלמה מה שביאר בשיטת הרמב"ם, ובתוס' יו"ט ז"ל, לפ"ז דמתני' מיירי להרמב"ם בעצמו בכוורת שלמה כבר נפל כל ביאורו בבירא, דא"כ אמאי כנגד הטומאה טמא והא צמ"פ מציל על טו"ר מלבקוע וכדהביא להוכיח מהא דחבית, וא"א לפרש שטמא מה שבתוכה משום שהכלים כנגד הנקבים מאהילים בעצמם על המת, שלפי' הרמב"ם בעצמו מיירי הכא שהכוורת שלמה ובריא. וזו תשובה ניצחת לפענ"ד. ולפלא על הגאון הרח"ס ז"ל שפי' הרמב"ם לפירוש הר"ש וכו' בזמן שהרמב"ם בעצמו לא פי' כוותייהו. ועיין בפ' האחרונים מה

שתמהו על פי הר"ש והרע"ב. ג) מש"כ דכנגד הנקבים א"א שיציל משום דהצמ"פ מציל שלא יהא חשוב מאהיל כנגדו משום חציצה. ונמצא שיש בצמ"פ ב' גדרים, א' מציל על תוכו בתורת צמ"פ, ב' שהוא חוצץ בפני הטומאה וא"א שיחוצ אל אלא כנגד הדופן של הכלי. לפענ"ד יש להקשות ע"ז ממה שכתב בעצמו בפ"א מטו"מ ד"ה והן חלוק דין הצלה דצמ"פ מהצלת אהל, דהצלת צמ"פ היא על תוכו, וזהו עיקר דינו של צמ"פ דכל אשר בתוכו טהור, משא"כ באהל עיקר דינו הוא דין חציצה, שחוצץ ומציל על מקומו, וכדתנן בפ' כוורת, כוורת שמונחת בתוך הפתח וטומאה ע"ג או תחתיה תחתיה וגבה טמא היתה פחותה או מחזקת מ' סאה וטומאה תחתיה כנגדה עד התהום טמא טומאה ע"ג כנגדה עד לרקיע טמא, הרי דבצמ"פ טומאה עוברת דרך עליו, וה"ה דאינו מציל גם על מקומו, כי אם דתוכו ניצל, ואהל מציל וחוצץ לטהר המקום ממנו ואילך ע"כ. והנה הקושיא בהא דכוורת כבר הקשו כן המפרשים. אבל עכ"פ חידש דטהרת צמ"פ הוא רק בגדר הצלה על תוכו, ולא בגדר חציצה. ואם אפשר לומר דכונת הגר"ח היתה שעל תוכו הוא מציל גם בגדר חציצה, משא"כ על מקומו. מ"מ נ"ל שזה דוחק לחדש שיש בצמ"פ ג"כ הגדר של חציצה ומ"מ לא יחוצ על מקומו, והלא כל ענינא של חציצה היא חציצת המקום, וא"כ כי היכי שהוא חוצץ שלא יהיה נחשב מאהיל כנגד הטומאה, למה לא יחוצ נמי על מקומו שלא תעבור הטומאה דרך עליו כמו אהל. ד) בעיקר יסודו "דלענין שלא יהא חשוב מאהיל כנגדה להטמא גם מרחוק דיסודו דין חציצה" יש לפקפק הרבה, למה לא סגי גם ע"ז הדין של הצלת צמ"פ על תוכו, דכמו שמציל על תוכו מכניסת הטומאה, כן מציל על תוכו שלא יהא חשוב מה שבתוכו מאהיל כנגד הטומאה, והנ"מ היא שאפי' כנגד הנקבים מציל, שהלא זה מבואר ברמב"ם שכנגד הנקבים אם הם פחות מכשיעור שמזכיר שם מציל בלא סתימה, משום שעל הכל חלה ההצלה של צמ"פ. ה) גם מה דפשיטא לי' שלענין הצלה על תוכו הכל מציל ולענין חציצה רק מקום שהכלי מפסיק חשיב חציצה לא ידעתי מנ"ל זה, והלא הדבר פשוט שגם החציצה הוא מחמת הכלי ולא מחמת הדופן שבכלי, ואם להצלת צמ"פ חשיב הכלי כשלם להציל על תוכו, ובע"כ שהנקבים מידי דהווי פחותי שיעור בטלי לשאר הכלי ונחשב הכלי כשלם, א"כ גם לענין חציצה למה לא נחשוב הכלי כשלם. אמנם נראה שאפי' אם נאמר שיש ענין של חציצה בצמ"פ, מ"מ החציצה היא ג"כ ע"י הצמ"פ, והיינו שהצמ"פ פועל ב' ענינים, הצלה וחציצה, ואין זה מש"כ באות ד', דשם רצינו לומר שהכל הוא ע"י הצלת הצמ"פ והיינו שהצמ"פ "מציל" שלא יהא חשוב מאהיל כנגדו, ועכשיו אנו אומרים שאפי' נודה שלזה בעינן גדר של "חציצה" ולא סגי בהגדר של "הצלה" גרידא, מ"מ הכל כרוך ונמצא בהצמ"פ, והיינו שהצמ"פ כשם שהוא מציל כן הוא חוצץ, א"כ איך אפשר לומר

שלענין הצלה הכל מציל, ולענין חציצה רק המקום הבלתי מנוקב חוצץ, והלא על הכל חל השם צמ"פ.

והנה כל מה שהכריח להגרח"ס ז"ל לחדש דברים הנ"ל היא הקושיא מהא דחבית המוקפת צמ"פ וכו'. וכ"כ שקדמו בזה הסד"ט בפתיחתו לפ"ט דאהלות. אמנם כבר קדם לשניהם בזה התפא"י בפתיחתו לפ"ו מאהלות סי' י"ד שכ' אמנם כלי שסתום בצמ"פ ועומד באויר וכו' אין טמא רק נגד הטומאה למעלה ולמטה אבל תוכה כולה טהור כתוספתא ספ"י ע"כ. הרי שכבר רמז על תוספתא הנ"ל. — ומה שר"ל הגרח"ס שהרמב"ם והראב"ד והר"ש והרא"ש במחלקותם אם גרסינן בהא דכוורת תוכה טהור או טמא, חולקים אם טו"ר בוקעת לתוך צמ"פ, כבר קדמו בזה המשנ"א שם ז"ל: תוכה והבית טהור, להרמב"ם דמפרש תוכה נמי כנגד הטומאה טמא קשה מהיכן תבא הטומאה לתוכה הואיל שכולה סתום ופתחה לחוץ. ונראה הטעם דהכא ברצוצה שאני שבוקעת בקרקע ובכותלים ואין מועלת בה סתימה. ולפ"ז נראה דחבית המוקפת צמ"פ וטומאה רצוצה תחתיה אין צמ"פ מציל שאין שום סתימה מועלת ברצוצה כי היכי דהכא בוקעת דרך דופני הכוורת שהם חשובים כצמ"פ שסתומין ודבוקין יפה מעשה אומן משמע דלגבי רצוצה לא מהני צמ"פ. וקשה דלקמן פט"ו מ"ט תנן חבית מלאה משקין מוקפת צמ"פ ועשאה גולל לקבר החבית והמשקין טהורין וסתם גולל רצוץ הוא. והרמב"ם בחיבורו ספ"ז מהט"מ כתב ג"כ כלשון המשנה והכ"מ שם תמה למה אינה בוקעת לתוכה. ונעלם ממנו שהר"ש והר"ב ומהר"ם כאן כולם סוברים דתוכה אפי' כנגד הטומאה טהור וכ"כ הרא"ש רפ"י דכלים גבי היו כפויין דצמ"פ מציל אף ברצוצה. וצ"ל דס"ל דאפי' בוקעת בקרקע ובחומות לגבי צמ"פ דהתורה אמרה בהדיא שמצלת אינה בוקעת וצ"ע ע"כ. הרי שכבר ירד המשנ"א לכל החזון הזה. ועיין שם בפט"ו שכ' המשנ"א ומוקפת צמ"פ, סתם גולל מונח על הקבר ממש והוי טו"ר דהקבר מטמא כמת וכו' אבל הרמב"ם שסובר בכוורת שאינה מצלת על תוכה משמע דאף במקום צמ"פ בוקעת צ"ל דהכא כשאינה רצוצה. א"נ כמ"ש הר"ש והתוס' בברכות י"ט דהכא המשקין טהורין דכתיב ע"פ השדה שאין הגולל מטמא אלא הגלוי ונראה ע"פ השדה ולא המשקין שבתוכה שאין גלויין ע"פ השדה ולכך י"ל דאפי' רצוצה בעלמא בוקעת אפי' במקום צמ"פ, הכא שאני דגלי קרא עכ"ל. ודבריו תמוהים בזה, והלא קושיתו הי' שיטמאו המשקין שבתוך החבית לא משום טומאת גולל וכקושית התוס', אלא משום טומאת הקבר שהיא רצוצה ובוקעת לתוך החבית לשיטת הרמב"ם, וע"ז ליכא לתרץ כלל דגלי קרא דטהור, שלא בא הכתוב לטהר צד הפנימי רק משום טומאת גולל, אבל אם הגולל עומד על הקבר הלא לא גרע הגולל משאר דבר שהטו"ר בוקעת בו. והנה המשנ"א במחכ"ת עירב כאן הענינים, שכ' שהרמב"ם פסק

לדינא דמתני' בפט"ו, בפ"ז מהלכותיו, אמנם שם לא מיירי שעשה החבית גולל לקבר אלא שהגניח את החבית ע"פ המת ומשם באמת קשה על הרמב"ם. אבל דינא דמתני' דפט"ו פסק הרמב"ם בפ"ו מה' טט"ו מ"ד ומשם לא קשה כלל על הרמב"ם וכמו שיתבאר. כבר ביארנו במאמרנו "טומאת קבר" פ"א, שהטומאה היוצאת מהקבר אע"פ שחשיבא רצוצה מ"מ טומאת נגיעה לא מקרי, וכ' שם: לפ"ז י"ל דמה שאמרו ברפ"ט דאהלות לפי שיטת הרמב"ם דטו"ר בוקעת אפי' לתוך צמ"פ, זוהי רק הטו"ר שחשיבא כנגיעה והיינו אם המת עצמו רצוץ וכהנ"ל, אבל בטו"ר שלא מעצמו של מת כגון בטו"ק, שרק הטומאת קבר רצוצה, ולא עצם המת, בזה ליכא טומאת נגיעה, וליכא נמי הבקיעה לתוך צמ"פ ע"כ. לפ"ז שפיר מיושבת הקושיא של המשנ"א מהא דחבית שעשאה גולל שאע"פ שמוגחת על הקבר מ"מ לק"מ לפי שיטת הרמב"ם בטומאת קבר וכפי הנ"ל. אולם מה שהקשו מחבית שהניחה ע"פ המת, מזה לכאורה קשה על הרמב"ם, שהרי שיטתו היא שבאור מוחשב כרצוצה, ורצוצה בוקעת לתוך צמ"פ.

והנה בס' חי' רח"ה כ' שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אם טומאה באויר מקרי טו"ר, והוא חוזר ושונה ע"ז כ"פ בענינים אלו, וציין על הרמב"ם בפט"ו ה"ו. וכ' בפ"ב ה"א: והראב"ד חולק שם ע"ז וס"ל דאין רצוצה אלא טמונה, וכל שיש לה אויר טפח אף שאינה תחת אהל לא הויא רצוצה ע"כ. והא לך לשון הרמב"ם: אין בקורות פו"ט וכו' והיתה הטומאה תחתיהן או ביניהן או על גביהן טומאה בוקעת ועולה בוקעת וירדת אינה מטמאה אלא כנגדה בלבד לפי שכל טומאה שאינה תחת פו"ט ברום טפח הרי היא כרצוצה ע"כ. וכ' הראב"ד א"א כמה זה לשון מקולקל אלא שאין חוצץ לפני הטומאה ואינו נעשה אהל להביא את הטומאה אלא בטפח מרובע ולא אמרינן חבוט רמי אלא כשיש בקורה רוחב טפח ע"כ. הרי לא הזכיר כאן הראב"ד כלל שאין טו"ד אלא בטמונה. ומה שהשיג על הרמב"ם י"ל ממה שקיצר בלשונו ולא הזכיר דלא אמרינן חבוט רמי אלא כשיש בקורה רוחב טפח. וגם הרמב"ם לא כתב כאן שהיא "טומאה רצוצה" אלא שהיא "כטומאה רצוצה", ב"כ" הדמיון, וכונתו היא שיש לה הסגולה של טו"ר שבוקעת ועולה ובוקעת וירדת, אבל מ"מ אין ראייה שטומאה באויר דומה לגמרי לטומאה טמונה. אולם עיין ברמב"ם פ"ז ה"ד בהלכה דזיזין שכ': אין בהן פו"ט וכו' או על גב העליון טומאה בוקעת ועולה בוקעת וירדת שהרי היא רצוצה ע"כ. השיג הראב"ד: א"א זה הטעם שיבוש אלא שאין שם כדי שיביא את הטומאה לצדדין ע"כ. ועיין בכ"מ שביאר כונת הראב"ד, טעמו משום דלא מקרי רצוצה אלא כשאין שם חלל גבוה טפח אבל הכא הרי יש שם חלל גבוה טפח אלא לפי שאין בגגה רוחב טפח אינה מביאה את הטומאה לצדדין ולדברי רבינו י"ל שמאחר שאין בגגה

טפח על טפח על רום טפח טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת כל שחסר אחד מאלו דינה כרצוצה ושפיר מקריא רצוצה ע"כ. מהלכה זו ומהשגות הראב"ד משמע באמת דפליגי אם טומאה באויר מקרי טו"ר, והלכה זו היה לו להחיי רח"ה להביא. אמנם נראה לפענ"ד דאף שמשמע מהרמב"ם דטומאה באויר מקרי טו"ר, מ"מ יש חילוק מטומאה באויר לטומאה טמונה.

טו

פסק הרמב"ם בפט"ז מטו"מ ה"ה: ארובה שבתוך תקרת הבית וכו' או שהיתה הטומאה בתוך הקדרה או על גבה טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואין טמא אלא כנגדה וכו'. כ' הראב"ד: א"א לא יורדת עד התהום כטו"ר שהרי היא בתוך הקדרה או על גבה אלא בוקעת את הקדרה ומטמאה כלים שתחתיה בינה ובין הארץ מפני שהוא כלי טמא ואין כלי טמא חוצץ וכו' ע"כ. ולכאורה מחלקותם היא אם טומאה באויר מקרי טו"ר, שאם הטומאה באויר מקרי טו"ר צריכה לבקוע עד התהום, אבל הראב"ד מתוך שסובר שטומאה באויר לא מקרי טו"ר לכן סובר שאין הטומאה יורדת עד התהום. וראיתי בתפא"י בפתיחתו בפ"ד מאהלות שהאריך בזה וכו': כל דבר המטמא באהל שמונח על הארץ באויר, ואין אהל למעלה או למטה ממנו תוך הקרקע, או כל מה שיש למעלה ממנו נגד הטומאה ממש פשיטא שהוא טמא דהרי מאהיל על הטומאה אבל מה שטמון בארץ למטה נגד הטומאה, היה נראה לכאורה שאין העפר שתחתיה חוצץ מדהו"ל כאוכלין שגבלו בטיט שאינו מציל. כו' אולם מה אעשה והרי רבינו הראב"ד וכו' וכן משמע גמי מרכ"מ פ"א מט"מ ה"ו דמחלק אליב"י דרמב"ם גמי, דס"ל דדוקא כשהטומאה מונחת רצוצה תחת האבן או בוקעת ועולה ויורדת אבל כשהטומאה מונחת על האבן אינה בוקעת ויורדת. וא"כ ע"כ צ"ל דדוקא כשהטומאה מונחת באהל והטהרה טמונה בקרקע תחת האהל שהטומאה בתוכו בוקעת ויורדת עד התהום אבל טומאה המונחת תחת אויר השמים אינה בוקעת ויורדת למטה ע"כ. וביאור דבריו נלענ"ד דדוקא אם הטהרות מונחות בקרקע שבאהל אמרינן שהטומאה יורדת, משום שאז אמרינן שהאהל יורד עד התהום, ונמצא שעל הטהרות שבקרקע עצמה חל השם אהל, ולכן נטמאים. אבל אין זה כלל משום שטומאת המת ירדה עד התהום, שאין הטומאה יורדת עד התהום אלא בטו"ר בלבד, וטומאה שבאויר מדלא חשובה טו"ר א"א שתרד עד התהום. ובע"כ צריכין לחלק בין אוכלין שגיבולן בטיט לטהרות בקרקע, שהטיט בטל להאוכל ולכן אינו מציל, אבל הקרקע מתוך שלא בטלה להכלי שפיר מצלת. אולם לפ"ז היה הדין מחייב שלשיטת הרמב"ם דטומאה באויר חשובה טו"ר תרד הטומאה עד התהום, וקשה ממה שהביא מהכ"מ שמשמע שתפס בשיטת הרמב"ם דטומאה למעלה

באור אינה יורדת עד התהום. ועיין מה שפסק הרמב"ם בפ"ה מה' טומאת מת הי"ד: המת אינו מטמא מו"מ מתחתיו וכו' כיצד עשרה בגדים זעג"ז והמת למעלה וכו' בגד הנוגע בו והבגר השני שנגע בבגד שנגע בו שניהן טמאים טו"ש וכו', בד"א שכל הבגדים או הכלים שתחתיו ושל מעלה ממנו טהורין בשלא היחה שם טו"ר ולא טומאת אהל, או שהיה מבדיל בינו ובין הכלים אבן כמו שיתבאר במקומו ע"כ. משמע מדבריו שאם המת מונח על האבן ומתחתיו מונחים כלים הכלים טהורים, ואין זו טו"ר, שהרי כבר כתב מתחלה שבטו"ר הכל טמא. וקשה על מה שפסק בפט"ז ובפי"ז מטו"מ שגם באור מקרי טו"ר, וא"כ כי היכי שטו"ר בוקעת למטה עד התהום למה לא יבקע המת שמונח באור, וכן המת שמונח על האבן או על הארץ למה לא יבקע עד התהום. ולכאורה היה משמע מזה ששיטת הרמב"ם היא שמת שמונח באור לא מקרי טו"ר, ודלא כמו שתפס הגר"ס בשיטתו, אולם מדבריו בפי"ז משמע שגם באור מקרי טו"ר, וצ"ע.

ואפשר מיירי שהמת מונח מתחת ואבן ע"ג והבגדים על האבן. אלא שצ"ע איך מיירי אם יש בין המת להאבן פו"ט הרי יש שם חציצת אוהל, ונמצא שטהורים לא משום האבן אלא משום חציצת האוהל, ואם ליכא פו"ט בין המת להאבן שוב הוי טו"ר ממש שבוקעת ועולה, וכבר כ' הרמב"ם בהלכה זו שאם הטומאה רצוצה הכל טמא. אולם מדברי הרמב"ם משמע שאם יש אבן מבדיל או אפי' ברצוצה טהור, דו"ק בלשונו ותראה. וזה בודאי צ"ע למה לא תטמא תחת אבן משום טו"ר. ומצאתי במרכה"מ בקונטרס תורת האהל סי"ח, באמצע, שכ': וכוונת רבינו מבואר בפ"י המשנה מ"ג ומ"ד דכל שפחותה או אפוצה הנה היא או בדמיון חתיכה מן הארץ כו' אשר אינו כלי ולא אהל וכ"כ במי"ד כוונתו דאינו כלי כיון שבא במדה ואינה אהל שיהיה לו דין אהל תוך אהל אלא הוא כדין חתיכה מן הארץ שחוצצת אפי' היא תוך הבית וכדקיי"ל בפכ"ד מהט"מ דכותל סלע וכותל שנעשה מגוש ארץ נידון כקליפת השום וכו' וכן אבן מסמא וכמש"כ ספ"ה מה' ט"מ או שהיה מבדיל בינו ובין הכלים אבן שאז אפילו טו"ר אין בוקעת בו, (וכן משכחת עשרה בגדים תחתיו ועשרה בגדים ע"ג ולא יהי' טו"ר ולא טומאת אהל כשהן בצדו ואינו כנגדו בנוכח או שהן כנגדו מלמעלה ומלמטה ואבן מפסיק) וכו' ע"כ. מבואר מדבריו שסובר דתחת אבן לא מקרי רצוצה, והיינו שאין בכח הטומאה להבקיע את האבן, וצ"ע מ"ש מכל טומאה הרצוצה בקרקע שהטומאה בוקעת את הקרקע, עיין בגמ' חולין ע"א ע"א וברש"י ד"ה דאמר מר וכו'. ועיין שם עוד בדף ע"ב ע"א בתוד"ה כי קאמר וכו' שכתבו מפורש דברצוצה תחת אבנים בוקעת ועולה. ואם כל ראיתו היא מהא דכותל סלע שנידון כקליפת השום יש לסתור זה בקל, שאין זה דומה כלל, דשם מיירי אם נידון בו דין כותלים ובוזה מחלקינן

בין כותל המשמש את הבית לבית המשמש את הכותל, שלא בטלו מן הכותלים בזה אל הבית, עיין כ"ז בפ"ז מאהלות, והוא משום שלא משום הכותלים הוא הבית, ויש להאריך בזה טובא, ומה שייטא זה לדין רצועה? ושיטת הרמב"ם ספ"ה מטו"מ הנ"ל צל"ע. ועיין בכ"מ פכ"ד מטו"מ ה"ח... ולא נאמר במעזיבה שהטומאה שבתוכה היא רצועה ובוקעת ועולה ובוקעת ויורדת מפני שהמעזיבה עשויה ליסתר והוא הטעם לכותל בנין אבל הקורה אינה עשויה ליבקע ולפיכך דינה כאילו היא טמונה בארץ וכו' ע"כ. הרי שתפס ליותר מסתבר שטו"ר היא במקום שאינו עומד ליסתר וליבקע. אלא שגם בדברי הכ"מ יש לתמוה, וכ"כ מזה במשנ"א ובסד"ט ואכ"מ.

ובעיקר הדבר מש"כ הגר"ח"ס ז"ל בשיטת הרמב"ם דמת המונח באויר מקרי טו"ר כבר קדמו בזה המרכה"מ ח"ג פט"ז מט"מ ה"ה: ואני אומר דלאו דוקא טו"ר אלא אפי' טומאה מונחת ע"ג קרקע מגולה ובוקעת ועולה ובוקעת ויורדת ואין קרקע עולם חשוב הפסק וכמ"ש פכ"ה מהט"מ ה"ב דרצועה דקרקע לאו שמה רצועה וכו' ע"כ. וחזר ע"ז כ"פ בחיבורו ע"ש. אמנם לפענ"ד נראה שמ"מ אין דומה טו"ר שהיא טמונה לטו"ר שהיא מגולה וכהנ"ל. דהנה יש לחקור במה דאמרינן שטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ, אם הטעם הוא משום דטו"ר חשובה גם כמגע טומאה, וה"ז בגדר היסט שאין צמ"פ מציל, ולא נאמרה ההלכה של הצלת צמ"פ אלא להצילו מתורת אהלו אבל לא מתורת מגעו. או"ד הכל הוא משום חומר הטומאה שברצועה שאין מחמתה שום הצלה שלכן היא בוקעת אפי' לצמ"פ. והנה חזינן להראב"ד שחולק על הרמב"ם בטומאה באויר אם נחשבה טו"ר. ולפענ"ד נראה לומר שמעולם לא אמר הרמב"ם שטומאה באויר מקרי טו"ר ממש, אלא שהיא בגדר טו"ר לענין לבקוע למעלה ולמטה, מכיון שאין עליה אהל שיגבילה, ולכן היא מתמרת ועולה ויורדת עד התהום, ואין הקרקע מציל, דה"ז דומה לאוכלין שגיבלן בטיט, עיין זבחים דף ג' ע"א, ומה דבעינן לקרא של ארצו של בית כמוהו עד התהום, י"ל משום שחזינן להטומאה כאילו היא ממש בתוך הבית וכמ"ש הרמב"ם בפרק כ"ה מה' טו"מ, ואינה עוד בגדר רצועה כלל, וכבר דנו בזה בשו"ת מהרלב"ח ובמרכה"מ, והארכתי בזה טובא במ"א (עיין מש"כ בשער "פך השמן" סי' ב' "צמיד פתיל לקודש", כ"י) ולזה בעינן לקרא, ונ"מ גדולות אם אמרינן שהטומאה רק בוקעת מהקרקע מכח הדין רצועה או שחשובה כמונחת ממש בית ואכ"מ.

עכ"פ י"ל שהרמב"ם סובר שכל טומאה מן המת שאין עליה הגבלה ועיכוב מחמת אהל היא דומה לרצועה לענין זה שתעלה ותירד, אבל מ"מ אין היא עוד הרצועה לבקוע תוך צמ"פ. אבל הראב"ד סובר שגם מה שהטומאה יורדת עד התהום הוא מפני חומר כח הטומאה שברצועה, ולכן השיג על הרמב"ם מש"כ שגם באויר מקרי רצועה. נמצא לפ"ז שגם הרמב"ם סובר

שטומאה באויר לא מקרי רצועה אלא לענין לבקוע למעלה ולמטה משום שלזה לא בעינן רצועה ממש, ורצועה ממש היא רק כשטמונה בקרקע וכו' שמזה נתרבה כח הטומאה, אלא במה שלא ימצאו עיכובים ומגבילים על הטומאה סגי וכהנ"ל. לפ"ז י"ל דבטו"ר ממש סובר הרמב"ם דתוכה טמא שהרי היא רצועה, ויש לה כח הבקיעה אפי' תוך צמ"פ. אבל לענין חבית שהניחה ע"פ המת שמיירי שהמת הוא באויר, וכן מחבית המוקפת צמ"פ שהניחה ע"ג המת באויר, אע"פ שסובר הרמב"ם שגם טומאה באויר מקרי כטו"ר לענין למעלה ולמטה, מ"מ לענין לבקוע תוך צמ"פ אינה חשובה טו"ר, שאין לה הכח לזה, שמיירי שמונחת למעלה מטפה, וכהנ"ל. כל זה הוא לענין כח רצועה כדי לבקוע תוך צמ"פ. אבל לענין מגע חזינן בגמ' דחולין לר"י דפליג על ההלכה של טו"ר, מ"מ סובר שהוא מגע, ובע"כ שדין מגע לא שייך לדין טו"ר, (וכבר הארכתי בזה למעלה, ועכשיו מצאתי בסד"ט עמ"ס אהללות שדבר מזה בפתיחתו לפ"ט ע"ש) בזה אפשר שיש לחלק בין היכא שהיא טו"ר תחת דבר שאינו מק"ט שאז אפשר שרק הטומאה פורשת ממנו ולכן לא חשובה כמגע, ובין מקום שהוא תחת דבר שהוא מק"ט או שהוא באויר ששם אפשר שהמת עצמו בוקע, ולזה אפשר דטומאה מגולה עדיפא. לפ"ז יש לדון טובא בכל מה שכתב הגר"ח"ס ז"ל שם.

והנה מש"כ לחלק בין טומאה טמונה למגולה עיקר החילוק הוא בין אם יש בין הטומאה והדבר הנטמא פו"ט או לא, שכל מה שאין בו פו"ט מקרי טומאה טמונה ואם יש בו פו"ט מקרי טומאה מגולה. וזה מבואר שם במשנה א' מ"פ"ט דאהלות וברמב"ם פי"ט מה' ט"מ, טומאה תחתיה וכו' הרי שאפי' אם הטומאה על הקרקע מ"מ היא בוקעת לתוך צמ"פ. אולם שם פסק הרמב"ם שאפי' היתה הכוורת גבוה מן הארץ טפה מ"מ מה שבתוכה כנגד הטומאה טמא. וכבר השיג עליו הראב"ד א"א גם זה שיבוש שהכלי שבתוכה טהור שאין כאן רצועה ע"כ. ועיין בכ"מ. ומזה היה משמע שלא כדברינו, שהרי פה יש ביניהם פו"ט, ומ"מ הטומאה בוקעת לתוכה, ובע"כ דמה שטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ אין זו משום סגולה מיוחדת, אלא משום הדין מגע שבה, ומכיון שהרמב"ם סובר דטומאה שבאויר מקרי טו"ר, ומקרי מגע טומאה, לכן היא בוקעת לתוך צמ"פ אפי' כשהיא גבוה מע"ג הטומאה טפה, כן תפס הגר"ח"ס ביישוב שיטת הרמב"ם שהיא באמת פלאית בזה. אולם כבר ישב על מדוכה זו הגאון בעל מרכה"מ בקונטרס האהל שם ותירץ שיטת הרמב"ם בזה באופן עמק, עיין בדבריו ז"ל בסעיף ט"ו. ושוב אפשר לומר כדברינו שלעולם אין טו"ר בוקעת תוך צמ"פ אם הטומאה היא מגולה, כלומר שיש בינה לבין הטומאה פו"ט. ושפיר יש ליישב הקושיא מהא דחבית שהניחה ע"פ המת שמיירי בגבוה טפה ולכן אין הטומאה בוקעת לתוכה, וכהנ"ל.

ומה שיש לומר בסברת החילוק הוא, שמכיון שיש פו"ט בין הטומאה להדבר, אע"פ שיש בכח הטומאה לטמא משום טו"ר שבוקעת ועולה, מ"מ הרי היא יכולה לטמא ג"כ בפשיטות משום הדין אהל מה שהדבר מאהיל ע"ג הטומאה, שוב חלה על הטומאה תורת אהל במקצת, ומכיון שכבר נכנסה הטומאה תחת דיני אהל שוב הוקלשה ופקעה כח רציצתה, שלא רק אהל מפקיע כח הרצוצה אלא גם דיני אהל מפקיעים כח הרצוצה, שאם אך נפתח כח האהל שבטומאה שוב נסתם כח הרצוצה שבה, וגם י"ל שבכה"ג היכא שהטומאה יכולה לטמאות מפני ב' דינים, מפני דין רצוצה שבוקעת ועולה ומפני דין אהל, הדין אהל קדים, שהרי הדין אהל הוא כללי בטומאת מת והדין רצוצה הוא פרטי וחידוש, וי"ל שלעולם הדין הפשוט והכללי קודם להדין המחודש והפרטי, ושוב נמצא שכל הטומאה להדבר שלמעלה הוא מתורת אהל, ולכן א"א שתבקע לתוך צמ"פ.

והנה יש שאלה גדולה בין הראשונים אם טו"ר באה לתוך אהל אם האהל מפקיע כח הרצוצה ושוב מתפשטת הטומאה בכל האהל, או"ד הטו"ר הולכת ומתמרת ועולה, ואפשר שבוקעת אפי' גג האהל ומטמאה עד לרקיע, ונתחבטו בזה הרלב"ח והמרכה"מ בשיטת הרמב"ם, ושיטת המרכה"מ היא שאם אך היתה הטומאה רצוצה אע"פ שנבקעה לתוך האהל מ"מ היא נשארה בכח רציצתה ועולה עד לרקיע ואינה מטמאה לצדדין, עיין בדבריו ח"ג פכ"ה מט"מ ה"ב, מ"מ כ' שם וז"ל: וידע המעיין שורש השגיאה שנסתבך הרלב"ח דהשרש בידינו שהקבר מטמא כל סביביו ואין דבר חוצץ בפניו אפי' עמוד גבוה מאה אמה מ"מ מטמא מה שמאהיל עליו עד שיהיה אהל אחר ע"ג הקבר אז למעלה מאהל השני טהור, אע"ג דמת עצמו המונח תחת הכותל ופתח העלייה ע"ג הוא טהור שטומאה רוצצת דרך הפתח עד לרקיע היינו משום דכל שתחלת הטומאה רצוצה במקומה ה"ז בוקעת ועולה עד לרקיע ושוב אינה נמשכת לתוך האהל ומש"ה קיי"ל בפרקין ה"א בעמוד שטו"ר תחתיו ופרח יוצא מן העמוד אינו מביא את הטומאה לכלים שתחתיו וה"ה כשהעמוד תוך הבית אע"ג שיש חלל יותר מטפח בין העמוד לתקרה הבית טהור, ואין זה משום שהעמוד חוצץ בין המת לאהל הבית אלא דכל טו"ר במקומה ולא באתה לכלל אהל שוב אינה מתפשטת לאהל רק בוקעת עד לרקיע (א"כ רצוצה תוך כותל המשמש הבית אז חשובה כמונחת תוך הבית ושוב אינה רוצצת למעלה והעומד ע"ג טהור) אמנם כל שתחלת הטומאה באהל דאהל הזה מקרי קבר שוב אע"ג שנבנית כותל ע"ג קבר לא מקרי רצוצה ואם יהיה אהל למעלה ע"ג כותל מביא טומאת הקבר תחת אהל העליון המאהיל על הקבר לפיכך כל שיש קבר תחת הכותל כנגד מפתח עלייה הרי המשקוף של פתח העלייה מביא את הטומאה לתוך העלייה דהמשקוף אהל שע"ג הקבר והבן זה ועפ"ז מהט"מ ה"ד, ובזה

אזרו כל דוחקי הרלב"ח דודאי עמוד העומד בתוך הבית ותחתיו טו"ר אין אהל הבית מביא טומאה לבית מצדדין אלא הטומאה בוקעת ועולה דרך תקרת הבית עד לרקיע כיון שתחלת הטומאה רצוצה במקומה שוב אין מתפשטת תחת אהל משא"כ בקבר שהטומאה במקומה מתפשטת ומטמא כל סביביו אף מי שמאהיל על הקבר שלא כנגד הטומאה שפיר אין הכותל הוצץ וכשיוצאת הטומאה למעלה דרך הכותל תחת משקוף העלייה או יש כח במשקוף להביא הטומאה לצדדין ונטמאת העלייה והבן זה וכו' ע"כ.

ולכאורה דבריו תמוהים שהרי מבואר בגמ' נויר נ"ג דטומאת קבר חשובה רצוצה, ויש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אם צריך שיהי' חלל הקבר טפח מע"ג הטומאה או לא, עיין בדבריו בפ"ז מטו"מ ה"ד, אמנם כבר ביאר הגר"ח"ס ז"ל שם שאפי' לשיטת הרמב"ם שיש בחללו טפח מ"מ גזיה"כ היא שחלה על טומאת קבר דין טו"ר, וא"כ הרי חלה דין טו"ר על הקבר גם מתחלתו, ולמה ישתנה דינו מכל טו"ר שבוקעת ועולה עד לרקיע ואינה מתפשטת אפי' אם באה לתוך האהל. אלא זה הדבר, דאע"ג שחלה אח"כ על טומאת הקבר הדין של טו"ר, מ"מ בתחלתו היה באהל, ואדרבה לשיטת הרמב"ם מוכרח שיהיה באהל טע"ט דאל"כ הוי רצוצה ולא קבר, ואפי' לשיטת הראב"ד צריך שיהיה באהל אלא שסובר שאין הטומאה ממעטתו מדין אהל, נמצא שכל ענינו של קבר הוא דוקא באהל, ועכ"פ יש בו מהתפשטות הטומאה שהרי נמשכה הטומאה אפי' לצדדין שאין בו המת. מכיון שאך חלה בו תורת אהל, שגדרו הוא התפשטות הטומאה, אע"פ שבדין חשובה כל טומאתו אח"כ כטו"ר, מ"מ כבר הוקלשה בו כח הבקיעה, ואפשר שתתפשט אח"כ טומאתו לאחר שבא לתוך האהל. וכן הוא בנידון דידן לענין בקיעה תוך צמ"פ שאם אך חל בו איזה דין של אהל, שוב אזלא מיני' החומר של טו"ר לבקוע תוך צמ"פ, ולכן אם הטומאה מגולה ויש בו טפח עד הדבר הנטמא, שאפשר שמטמאה אותו משום אהל, שוב הוקלשה כחה לבקוע תוך צמ"פ, ובעיקר הדין אם מאהיל על הקבר בפחות מטפח מקרי טו"ר לענין נגיעה, וכן לבקוע לתוך צמ"פ, עיין מש"כ באריכות במאמרנו "טומאת קבר" פ"א ופ"ב, ומדברי המרכה"מ יש ראייה גדולה לכל מש"כ שם, ונמצא שבוה פליגי הרלב"ח ובעל מרכה"מ, ויש עוד להאריך הרבה בדבר זה ואכ"מ.

עכ"פ י"ל שרק טומאה רצוצה שהיא טמונה בוקעת לתוך צמ"פ ולא כשיש ע"ג פו"ט, ומה שהיא בוקעת הוא מפני חומר הטומאה שיש בה ולא מפני דין הנגיעה שבה, שאילו משום דין הנגיעה הלא גם כשהיא למעלה מטפח חשובה מגע טומאה וכמבואר בהעו"ר שם, לפ"ז אם בקעה הטומאה תוך הצמ"פ בע"כ שכל הטומאה בקעה, וא"כ הדרא קושית הכ"מ לדוכתי' למה

טמא רק כנגד הטומאה בלבד, למה לא תתפשט הטומאה בכל הכוזרת. אמנם לא ידעתי מה כל החרדה בזה, והלא אם נאמר ששיטת הרמב"ם היא שטו"ר שבאה תוך אהל אינה מתפשטת אלא מתמרת ועולה למעלה ואינה מטמאה לצדדין, א"כ גם בנכנסה משום בקיעת הרצועה שבה תוך כלי המוקף צמ"פ נאמר הכי, שאע"פ שנכנסה הטומאה לגמרי מ"מ לא נפסקה ממנה כח רציצתה, ועדיין היא טו"ר שאינה מטמאה מן הצדדין. שוב ראיתי שהמרכה"מ בקונטרס האהל סעיף י"ד כ"כ, וז"ל: ומה שהקשה הכ"מ דכיון שבקעה הטומאה לתוכה תתפשט בתוכה ויהיה אדרבה כל תוכה טמא וע"ג טהור, לק"מ דכל טומאה שהתחלה לרצוף שוב אינה מתפשטת וכמש"כ פכ"ה מה' טו"מ ה"א בעמוד שבתוך הבית וטו"ר תחתיו הבית טהור ואינו מטמא אלא כנגד הטומאה והיינו אע"פ שאין העמוד מגיע לתקרה ע"כ. ואפשר שהכ"מ חולק בזה על המרכה"מ וסובר כהרלב"ח, וקשה לי עכשיו החיפוש בזה. וגם י"ל שאע"פ שבאהל אמרי' שהאהל אינו מפקיע כח הרצועה וכן נאמר גם בכלי המוקף צמ"פ, מ"מ יש חילוק בין אהל לכלי, במה שהדברים המונחים תוך האהל אינם חשובים כנגד הטומאה שהרי בעינין תמיד לחידוש דין של אהל המשכה כדי לטמאם, אבל הדברים המונחים תוך כלי תחת צמ"פ אפשר שחשובים כמו דבר וגוש אחד, שהכלי מצרפם לענין זה, וחשיבי כולם כמונחים כנגד הטומאה ממש. ויש עוד לעיין בזה.

לפ"ז בארץ העמים דחשיבא טו"ר י"ל שבוקעת אפי' תוך צמ"פ. אא"כ למה צריכין לומר בגמ' חגיגה משום שאין מציל על הקודש, אפי' אם היה מציל על הקודש מ"מ אין יכול להציל בזה שהוי טו"ר. אולם אפשר לומר עפ"י מש"כ הכ"מ שהיכא שהוא תחת דבר המק"ט חשובה כטומאה גלויה ולא הוי רצועה, אבל קשה להרמב"ם שסובר שגם טומאה באויר חשובה טו"ר. אמנם לפי מה שנתבאר בסמוך, שהיכא שהיא טומאה באויר, אע"פ שבוקעת ועולה ויורדת, מ"מ אינה בוקעת לצמ"פ, א"כ שפיר הוצרכו לומר שם בגמ' משום שאין צמ"פ לקודש, דאל"כ היה הכלי בצמ"פ מציל, אע"פ שאה"ע חשיבא טו"ר, מאחר שחשובה כמונחת באויר. לפ"ז אפשר שגם לענין אהל המשכה היה הדין נותן שתתפשט הטומאה של אה"ע מדאין בה כל תקף וכח הבקיעה וכמ"ש למעלה עפי"ד מרכה"מ. אולם התוס' סוברים שאפי' תחת טומאה מקרי טו"ר, אם לא שהדבר מקבל עכשיו טומאה, ולכן שפיר כתבו שתחת אהל המשכה אינה מתפשטת לצדדין אלא בוקעת ועולה. ומ"מ ל"ק על התוספות מגמ' דחגיגה הנ"ל, שי"ל שהתוס' לא סברי כשיטת הרמב"ם והראב"ד דטו"ר בוקעת לתוך צמ"פ.

אולם לפ"ז שוב קשה אמאי לא אייתזה בכלי אבן לפי שיטת הר"ש דכלי אבן מציל אפי' במשולשל לתוך הבית, וא"א לתרץ משום שטומאת אה"ע

מתוך שהיא רצוצה בוקעת, שהרי נתבאר דטומאה מגולה אינה בוקעת לתוך צמ"פ, ומכ"ש לפי שיטת הר"ש דסובר שכל טו"ר אינה בוקעת לתוך צמ"פ, וכבר כ' מזה למעלה. — ויש לי מקום עיון בזה לפי מש"כ המרכה"מ עפ"י הרמב"ם שאם האבן מפסיק לא אמרי' טו"ר, א"כ אפשר שאע"פ שטו"ר לשיטת הרמב"ם בוקעת אפי' לתוך צמ"פ, אפשר שאין זה אלא בצמ"פ ע"ג כ"ח, שאע"פ שאין מטמא מגבו מ"מ בר קבולי טומאה מתוכו הוא, אבל כלי אבן שאין מק"ט כלל אפשר שאין הטומאה בוקעת בו כלל. וזהו לפי פשוטו החילוק שבין כלי אבן לכ"ח לענין הצלת אפר חטאת וכמו שיבואר לקמן. לפ"ז היה נראה שאין טו"ר בוקעת תוך כלי אבן המוקף צמ"פ, א"כ בודאי קשה על הגמ' דחגיגה למה לא הביאו בכלי אבן המוקף צמ"פ. — והנה עיין באהלות פי"ב מ"ב ובתוס' יו"ט בשם המהר"ם ז"ל... דכ"ח מוקף צמ"פ שאין לו פתח ואין ראוי להשתמש בו כך, הו"ל כנתון על אבנים דאמרי' לעיל טומאה תחתיו כלים שע"ג טהורים, טומאה ע"ג כלים שתחתיו טהורים, וכך היה הדין בנתון על כלי אבנים כלי גללים כלי אדמה המוקפים צמ"פ כאלו נתון על אבנים שאינן כלים ע"כ. מבואר מדברי המהר"ם שכלים המוקפים צמ"פ אינן חשובים כלים כלל, ונעשים אהלים אף לטהר וחוצצים. ועיין בנב"י חיו"ד סי' צ"ד. לפ"ז י"ל דמש"כ הרמב"ם שטו"ר בוקעת הוא רק כמו גידון דכוורת שלא הי' מוקפת צמ"פ, רק פיה היה לחוץ, ולכן הי' בגדר כלי, אף שלא הי' בר קבולי טומאה, עיין שם במפרשים, ולכן הטומאה בוקעת בה. אבל בכלי שמוקף צמ"פ ממש או אפשר שבטל מיני' השם כלי וה"ז כמו חתיכת עץ או אבן שלא בקעה בו הטו"ר. ולפ"ז לק"מ מהא דחבית המוקפת צמ"פ על שיטת הרמב"ם דסובר דטו"ר בוקעת לתוך הכוורת, דשאני חבית שהי' מוקפת צמ"פ. ומצאתי להערות למעיני יהושע עמ"ס אהלות פ"ט שכ': וטעם הדבר שתוכה טהור וכו' ולע"ד נראה טעמו של דבר דכל הכלי כיון שכל דפנותיה סביבה הוא כלי אחד ומונחת לאורכה נעשית כסגוס עבה אף שעליוניתה כלומר שטחה העליון גבוה אמה מן הארץ. עכ"ז כשאינן שטחה התחתון גבוה מן הארץ פו"ט הו"ל הטומאה שתחתיה טו"ר וכדתנן במכילתין פט"ו מ"א. ה"נ נעשית כל הכלי אף שחלולה באמצעיתה ככלי עבה ואין מפרידין דופנה העליון מדופנה התחתון, ולכן לא נעשה דופן העליון אהל להביא הטומאה וכו' עי"ש. אולם לא כתב הטעם למה נחשבת כסגוס עבה ובטל חללה, אבל עם דברי המהר"ם הנ"ל יש להבין זה שפיר, וי"ל שגם הרמב"ם מודה בזה שלא בקעה בו הטו"ר. וזה דלא כמו שתפסו בשיטתו המרכה"מ המשנ"א והגר"ח"ס ז"ל, של"ש כוורת שפיה לחוץ מכלי המוקף צמ"פ. ולפענ"ד נראה שיש בזה עצה עמוקה לחלק ביניהם. ועיין מש"כ עוד על דברי המהר"ם במאמרנו זה פ"א בהערה ג'. לפ"ז גם הרמב"ם מודה שאין טו"ר בוקעת תוך כלי המוקף צמ"פ, וא"כ אמאי לא אייתהו בכלי

אבן המוקף צמ"פ, א"ו כשיטת הרמב"ם דבמשולשל גם כלי אבן המוקף צמ"פ אינו מציל, אבל על הר"ש קשה וכהנ"ל. ולפענ"ד נראה לתרץ.

טז

כבר הבאנו שיש מחלוקת בין הרמב"ם והר"ש אם כלי אבן מוקף צמ"פ מציל אם הוא משולשל בתוך הבית. ולכאורה צ"ע שיטת הרמב"ם, מה חילוק יש בין משולשל ליש בו פותח טפת, אם יש חילוק בין כלי אבן לכ"ח מגבו, אידי ואידי ליהוי טהור, ואם לאו, אידי ואידי ליהוי טמא. ועל הר"ק עצמו קשה, מה ניחא לו לטהר באבן ביש בו פו"ט יותר מבמשולשל. וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל. עיין בדב"א ח"ב סי' ז' ובס' סד"ט על אהליות דף ק"ג. — בפ"י ממס' פרה מ"ג מבוארת מחלוקת ר"א וחכמים אם קלל של חטאת נתון ע"ג שרץ שר"א מטהר וחכמים מטמאים. ומבואר בר"מ ור"ש דסברת חכמים היא משום דבעינן והניחו במקום טהור ואין זה במקום טהור. ובפ"א מ"א תנן החטאת אינה ניצולת בצמ"פ, וכ' ג"כ הר"מ והר"ש משום דאין זה במקום טהור. ומשמע דתרווייהו מחד דינא הם. לר"א דפליג בקלל ע"ג שרץ יפלוג נמי בצמ"פ באהל המת, משום דלא ס"ל כלל הדרשה של מקום טהור. אכן מלשון הרמב"ם בפ"י מ"ג משמע דלא פליג ר"א על עיקר הדרשה של מקום טהור, וז"ל: אמרו שאם הניח זה הכלי ע"ג השרץ מטמא האפר לעיקר אבאר לך וזה שהאל יתברך אמר באפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור ואמרו חכמים שאם הגיע האפר בעצמו ע"ג דבר טמא אין זה במקום טהור ור"א אמר בהיות הכלי טהור מקום טהור הוא ע"כ. ובר"ש כ' בסברת ר"א: דאין מיטמא מגבו ע"כ. ונראה מהר"ש דר"א באמת לא ס"ל הדרשה של מקום טהור, ומכיון דאין מיטמא מגבו שוב לא אכפת לנו כלל מה שמונח הקלל במקום טמא. אבל הר"מ שהוסיף בר"א: בהיות הכלי טהור מקום טהור הוא, הרי נראה בעליל מלשונו שגם ר"א סובר הדרשה של מקום טהור, אלא שס"ל מאחר שהכלי טהור מקרי שפיר מקום טהור. ונמצא שמחלוקת ר"א וחכמים היא מה נחשב מקום האפר "הכלי" שבו מונח האפר או "המקום" שעליו מונח הכלי, אבל בעיקר הדרשה שבעינן מקום טהור גם ר"א מודה. שוב ראיתי שכבר העיר מלשון הר"מ הנ"ל בס' דב"א שם סק"ב. אמנם מהר"ש לכאורה נראה שחולק ע"ז וסובר דלר"א לא בעינן כלל מקום טהור.

לפ"ז י"ל דבהא דאין צמ"פ מציל באהל המת גם ר"א מודה וכמו שנבאר. דהנה אמרנו שמהנראה הא דאין צמ"פ מציל והא דקלל ע"ג שרץ מחד דינא הם משום דלא הוי במקום טהור. מ"מ כשאנו מעיינים בלשון הרמב"ם בפ"ד מפר"א ה"א שפסק להא דתוספתא של קלל שבכ"ח אינו ניצל באהל המת, הוסיף בה"ג מה דצמ"פ אינו מציל באהל המת. נראה שסובר שבהא דאין צמ"פ מציל באוהל המת יש תוספת דין למה שמבואר בה"א. ולכאורה הלא גם בקלל

המשולשל היה להיות ניצל אי משום שמוקף צמ"פ או משום שמודבק בארובת הבית וניצל בדפנות אוהלים, ויש לעיין באיזה ארובה מיירי אם מיירי כמו כל ארובה השנוי שם בתוס' שהיא לאויר, א"כ איך אמרו שנטמא האפר, ומה חילקו בין יש בו פו"ט לאין בו פו"ט ובין משולשל לאינו משולשל, והלא תנן שכל שכנגד הארובה טהור כמבואר פ"י מאהלות, ולומר שלענין אפר חטאת לא נאמרה הלכה זו, אלא שמ"מ טמא אפי' כנגד האויר בודאי קשה, שהלא מה שכנגד האויר טהור הוא משום שאין זה מקרי כלל אהל המת, ובאפר חטאת עכ"פ בעינן שיהי' מונח באהל המת, ולמה יהיה טמא אפי' באפר חטאת, ובע"כ דהכא מיירי שיש עליה מע"ג הארובה, וכבר ראיתי בחי' מהרי"מ"ל שתפס כן לדבר פשוט, וא"כ מה נ"מ בין זה להא דשאר אפר חטאת בצמ"פ שנתון באהל המת.

ולפענ"ד נראה לומר שבאמת יש ב' דינים בהא דוהניחו במקום טהור. א' היכא דהמקום עצמו מטמא. ב' שרק מונח במקום טמא, וזה ג"כ פסול או טמא באפר חטאת. באהל המת שחזינן לכל האהל כמאן דמליא טומאה, חשוב כמו שעצם "המקום" מטמא (ואין זה טומאת אויר, מה שנוגע באויר, דלא מצינו אויר מטמא אלא בכ"ח בלבד, וגם שם אפשר שאין הטומאה משום "האויר" אלא משום "התוך" וכ"כ מזה במ"א) אבל במונח ע"ג השרץ שלא נטמא האויר, א"א לומר שעצם המקום מטמא, אבל מ"מ מיהת מונח ע"ג טומאה. באופן הא' מקרי שמונח "במקום טומאה" בחיוב, ובאופן הב' מקרי רק שמונח "במקום בלתי טהור" בשלילי, שבשביל השרץ לא נטמא "המקום" אבל מ"מ חסר ב"והניחו במקום טהור". והנה עמדנו על המחקר (עיין מאמרנו "צמיד פתיל לקודש" הנ"ל) בהא דאין צמ"פ לחטאת אם כל ההלכה היא בהצלה שאין הצמ"פ מציל, אבל מ"מ חזינן להאפר כמונח בהכלי. או דלמא ההלכה היא שנחשב כלא מונח כלל בהכלי. לפ"ז י"ל דבאהל המת שנחשב שהמקום מטמא חשיב האפר כלא מונח כלל בהצמ"פ, שהרי אפי' אם מונח האפר בצמ"פ מ"מ "המקום" הוא האהל, ומכיון ש"המקום" מטמא, הרי גם האפר הוא במקום זה, וכמובן שכל מה שכ' הוא רק לענין אפר חטאת שחידשה התורה שיש בו ענין של טומאת מקום, ושפיר י"ל דהטומאת מקום שייך רק באהל המת משום דכמליא טומאה, ומכיון שהמקום מטמא שפיר אמרינן שנחשב כאלו האפר עצמו מונח באהל המת. ועיין מש"כ למעלה אודות צמ"פ באה"ע. אבל במונח ע"ג שרץ שאין האויר טמא, אלא שמ"מ מונח במקום בלתי טהור, אפשר ג"כ שנטמא האפר, מפני שהשרץ גורם שיהא נחשב כמונח על מקום שאינו טהור, אבל אין זה בשביל שהמקום מטמא, אלא בשביל שמונח על מקום בלתי טהור. ובוה הענין כבר נפלה מחלוקת בין ר"א וחכמים אם הטומאה נחשבה כמו מקום האפר או הכלי, כלומר אם מונח בכלי או על הטומאה. אבל באהל המת

שהטומאה היא המקום בזה גם ר"א מודה, שעכ"פ נחשב כנמצא במקום הטומאה. קצורן של דברים הוא, באפר חטאת חידשה התורה ששייך ענין של "טומאת מקום" אבל א"א שיחשב עצם "המקום" טמא אלא באהל המת, דכמאן דמליא טומאה דמי, אבל במונח ע"ג שרץ וכו' א"א לומר שגורמים לטומאת מקום מדלא מטמאי באויר, אבל מ"מ מקרי ע"י "מקום בלתי טהור". באופן הא' כו"ע מודים. באופן הב' פליגי ר"א וחכמים. וי"ל שבאופן הא' נחשב האפר כלא מונח כלל תחת הצמ"פ, אבל באופן הב' מאחר שאין שם הענין של טומאת מקום, אלא חסרון טהרה, לא נחשב האפר כלא מונח כלל בהצמ"פ, אלא אע"פ שמונח שם מ"מ אינו ניצל מדמונח על מקום שאינו טהור.

והנה הארכנו במ"א בדין טומאת כותלים ומעזיבה, אהלות פ"ו מ"ג ומ"ד, דצד הפנימי נחשב כבית, אם חשובה "הטומאה עצמה" כמונחת בהבית או שהוא דין רק "בבקיעת הטומאה", והארכנו בזה בעיקר בשיטת הרמב"ם. (ע"י מאמרנו "טומאת כותלים ומעזיבה", כ"י) והנה כתבנו (במאמר "צמיד פתיל לקודש") וזה לשוני שם: שאע"פ שאמרי' אין צמ"פ לחטאת, מ"מ אם היה מוקף צמ"פ ומונח בקרקע הבית יהיה טהור, דקרקע הבית מקרי מקום טהור. ולכאורה קשה איך אפשר זה, והא עכ"פ הטומאה יורדת לקרקע הבית עד התהום ואיך אפשר לומר שיקרא מקום טהור, והלא חזינן שאפי' אם אין אפשרות שיטמא מפני הטומאה, כגון צמ"פ בכ"ח או אפי' בכלי אבן, מ"מ לא מקרי מקום טהור, ומכ"ש הכא שהדבר הנטמן בקרקע נטמא ממש איך אפשר שיקרא מקום טהור. אמנם הנלענ"ד דזה הוא, שדוקא בבית עצמו שהמת בו אמרי' שהטומאה כמאן דמליא דמיא, אבל בקרקע הבית מאחר שעצם האהל לא נחשב כיורד עד התהום, לא אמרי' כלל דגם בקרקע שמתחת האהל כמאן דמליא טומאה, אבל הקרקע מקרי מקום טהור, ואע"פ שהדבר הטהור שבתוכו נטמא משום טומאת הבית זהו רק דין בהטומאה שנחשב כמו נוגע בהטומאה, וכאן נטמא משום ארצו של בית, והיינו שהטומאה יורדת ונכנסת בו, אבל כ"ז רק לטמאותו בלבד, אבל כשאין לו מה לטמאות אין הטומאה יורדת שם, שלכן אפשר לומר שמקרי שפיר מקום טהור, ואם יש לו צמ"פ שמצילו מהטומאה שבבית מקרי שפיר מונח במקום טהור עכ"ל שם. ולפ"ז י"ל שגם בכותל ומעזיבה מחציו ולפנים אילו היה שם אפר חטאת תחת צמ"פ היה ניצול, מכיון שהכל הוא משום בקיעת הטומאה בלבד, שפיר מקרי הכותל ומעזיבה מקום טהור, וכמו קרקע הבית, ושפיר היה ניצול בצמ"פ. אבל כ"ז הוא רק אם הכותל ומעזיבה סותמים ע"ג הכלי המוקף צמ"פ. אבל אם מונחים בארובת המעזיבה שיש בה פו"ט, מכיון שמקום עצם הכלי היא המעזיבה, ואע"פ שיש שם פו"ט אין אנו אומרים שיחשב כמו שמונח בהבית פנימה, אלא דין הוא בהטומאה שמגיעה לשם. וכבר דנתי במ"א בענין חור טע"ט

שבין ב' בתים, אם החור "מחברים" ונחשבים כמו אהל אחד, או החור רק "מטמאם", שאע"פ שנתשבים כמו ב' אהלים מ"מ החור "מעביר" את הטומאה ואכ"מ, וכן אפשר לומר בנידון דידן אם הכלי מוקף צמ"פ ומונח בארובה שמאחר שמקום הכלי היא המעזיבה, אע"פ שיש פו"ט להבית, הטומאה רק מגיעה לשם, ולא שנחשבה כמונח בהבית.

והנ"מ היא, שאע"פ שנטמא האפר, מ"מ לא אמרינן בזה שנחשב האפר כאינו מונח כלל בהצמ"פ, אלא כמונח בהצמ"פ ואינו ניצל, דלא חזינן להכלי כמונח במקום טמא אלא כמונח במקום בלתי טהור מפני שמגיע לשם הטומאה. — והנה כ"כ שעיקר החילוק בין כ"ח מגבו לכלי אבן הוא, שכ"ח מקרי כלי טמא שהרי אם נטמא תוכו נטמא גבו, אבל כלי אבן לא מקרי כלל כלי טמא ולכן נחשב הכלי למקום האפר. אבל כ"ז החילוק לא שייך אלא אם אמרינן שמונח האפר בהכלי המוקף צמ"פ, אבל אם נחשב כלא מונח שם כלל מה שייך לחלק בין כלי אבן לכ"ח מגבו, והלא נחשב כלא מונח בהכלי. לפ"ז י"ל בשיטת הרמב"ם שאם האפר מונח בכלי המוקף צמ"פ בארובה, אע"פ שיש שם פו"ט, מאחר שלא נחשב שם כמאן דמליא טומאה, אלא הוא דין בהטומאה שמגיעה לשם ומטמאו, שוב נחשב האפר כמונח בהכלי, ושוב אפשר לחלק בין כלי אבן לכ"ח וכהנ"ל. אבל אם הכלי משולשל ממש לתוך הבית, והבית כמאן דמליא טומאה דמיא, ונחשב שעצם המקום מטמא, ושוב חזינן להאפר כאילו לא היה מונח כלל בהכלי, שוב אין חילוק אם מונח בכלי אבן או מונח בכ"ח. ולכן פסק הרמב"ם שפיר שאם משולשל בתוך הבית אפי' בכלי אבן טמא. והנה הר"ש סובר שאפי' אם משולשל תוך הבית טהור בכלי אבן, ולכאורה הי' נראה שחולק על כל מש"כ בסמוך בשיטת הרמב"ם. אמנם נראה לומר שגם הר"ש היה מודה בכל מש"כ, אבל מחלקתו הוא בזה משום שסובר שאפי' אהל לא מקרי "מקום טומאה" דלא אמרי' כלל דהאהל נחשב כמאן דמליא טומאה, ועיין בפ"ג דאהלות מ"א במחלוקת ר"מ וחכמים אם נגיעה ואהל מצטרפין, ובמש"כ שם בתוס' יו"ט. וכבר כ' מזה במ"א. ומכיון שכן סובר שאין לחלק בין אם משולשל או לא, ולכן סובר שלעולם טהור בכלי אבן, שאם לא נחשב האהל "מקום טומאה" שוב חשוב האפר כמונח בהכלי אפי' אם משולשל תוך הבית, ושפיר איכא לחלק בין כלי אבן לכ"ח. אמנם יש להסיק מזה שכלי אבן באה"ע אינו מציל אפי' לפי שיטת הר"ש, וזה עפ"י מה שנתבאר למעלה שבאה"ע גזרו חכמים "טומאת מקום", נמצא שבאה"ע אם יש אפר מונח בכלי המוקף צמ"פ לא נחשב כלל האפר כמונח בהכלי וכהנ"ל, ושוב ליכא לחלק בין כלי אבן לכ"ח. לפ"ז שפיר נתישבה הקושיא על הגמ' דחגיגה למה לא הביאוה בכלי אבן אפי' לפי שיטת הר"ש, שבטומאת אה"ע שהיא "טומאת מקום" לא אמר הר"ש כלל שמהני כלי אבן, וכהנ"ל.

ובעיקר הדבר אם בטומאת אה"ע שייך לומר טו"ר, י"ל דבכל טומאה מדרבנן מדלא הוי אלא "איסורי גברא" ולא "איסורי חפצא" נמצא שיש כאן רק דין טומאה ולא חפצא של טומאה לא שייך כלל הענין של טו"ר, שלכאורה זה לא שייך אלא אם עצם החפצא של הטומאה רצוצה, אבל בטומאה מדרבנן מדלא שייך "חפצא" של טומאה לא שייך ג"כ רצוצה. ועיין מש"כ במאמרנו זה פ"י. ואפשר שמ"מ שייך שיגזרו חכמים עליה טומאה זו — של רצוצה — בגדר איסור גברא, אולם נראה מדלא היה שייכא טו"ר גם בטומאה מדאורייתא אם לא במקום שיש חפצא של טומאה לא שייך שיגזרו חכמים בדרבנן יותר מדאורייתא.

ולכאורה יש לשדות נרגא במה שביארנו בשיטת הרמב"ם בהא דמקומו טהור, שהרי לפי ביאורנו יצא דכלי אבן אינו מציל במשולשל, אך זהו רק באהל המת משום דשם המקום מטמא, אבל על שרץ וכדומה שאין מטמא באויר והכל הוא משום חסרון טהרה בהמקום בלבד שם שפיר כלי אבן מציל. ואילו ברמב"ם עצמו בפיה"מ מבואר להיפוך. עיין בפירושו פ"י דפרה מ"ג: קלל כו' ודיבורו פה בכד של חרס שאינו מטמא מגבו או כלי אבן וכיוצא בו מן הכלים אשר לא יקבלו טומאה בשום פנים ע"כ. הרי שגם כלי אבן אין חוצץ בשרץ. וזה דלא כדברינו. אולם הרמב"ם בהלכותיו פי"ד מפר"א הזכיר רק כ"ח, וכבר עמד ע"ז בס' דב"א שם. ולפענ"ד נראה שאין כאן שום סתירה, הרמב"ם בפירושו על המשנה שאינה מביאה כלל את ההלכה של קלל של חטאת וכו' עם כל החילוקים אם יש שם פו"ט או לא, וכן אם משולשל או לא, וכן אם הוא של אבן או של חרס, הרי שלא נכנסה המשנה כלל לחלק בין אם עצם המקום מטמא או שהוא רק בגדר אינו טהור — לפי ביאורנו — ולכן שפיר עשה שפ"י המשנה בין בכ"ח בין בכלי אבן, שהרי לפי פשוטו של משנה לא נראה כלל מקום לחלק בזה. אכן הרמב"ם בהלכותיו שמביא את התוספתא להלכה, שמחלקת בין משולשל לאינו משולשל ובין כ"ח לכלי אבן, ובע"כ שסובר שיש חילוק אם עצם המקום מטמא או שהוא רק בגדר אינו טהור וכל הנ"ל, א"כ שפיר עשה שהזכיר לגבי שרץ רק כ"ח, שמשמע שכלי אבן שפיר מציל אם הוא ע"ג שרץ, וכדברינו.

ועיין בס' דב"א שם שנכנס מפני קושיא זו בדחוקים, וחידש שם בס"ק ו' וז"ל: דהנה הא ודאי דענין מקום טמא כשהשרץ מונח תחתיו הוא משום דהטומאה נעשית בסיס להאפר וחשיב כאילו בפועל היה מונח האפר עצמו על הטומאה אע"פ שהוא בתוך הקלל, דתנינן בתוספתא מובאת בר"ש במשנתנו קלל של חטאת שנתנו ע"ג השרץ כו' וחכמים מטמאין בד"א בזמן שאם ינטל השרץ והקלל מסיט אבל אם ינטל השרץ והקלל עומד אפי' מת [היינו עצם כשעורה ונבילה נוגעין בו מאחוריו טהור, והיינו משום דכל שאם ינטל ואין

הקלל מסיט ה"ז מוכיח שאין השרץ בסיס לעמידת הקלל אלא עומד הוא ונשען על הקרקע שסביביו ולא על השרץ. הרי מבואר דענין טומאה תחתיו הוא מפני שנעשה בסיסו ואל"ה לא. ועפ"ז כ' עוד בס"ק ח' ב': דכמו שהמקום שנמצא הדבר בהיקפו נקרא מקומו ה"נ כל דבר שהוא מעמידו ונעשה בסיס לו נקרא מקומו לפי שהוא גורם לעמידתו והנחתו עליו, ואם בסיס זה טמא ממילא מקרי מקומו טמא. וכו' והשתא דיני חציצת כלי בחטאת כך הם. דכ"ח אינו חוצץ וכלי אבנים חוצץ. אמנם בטומאה מונחת תחתיו והיא בסיס לו לא שייך ענין חציצת כלי כלל דהאפר בכ"מ שהוא ואפי' נתון באלף כלים זה תוך זה חשוב כאלו הוא עצמו מונח על הטומאה שהרי היא בסיס לו ומעמידתו, ולכן גם כלי אבן אינו חוצץ בזה כמ"ש הרמב"ם וכו' ע"כ. אמנם לפענ"ד נראה שכל דבריו רחוקים בזה. א) איך אפשר לומר שעצם כשעורה או שרץ כעדשה יחשבו כבסיס ומעמיד להכלי? הדבר רחוק וזר לכל מעיין. ב) עיקר פירושו בתוספתא שהביא אין נראה, שאם הפירוש הוא כדבריו שהתוספתא מדברת ע"ד שרץ שמונח מתחתיו, ומ"מ אינו מטמא אלא בזמן שאם ינטל השרץ והקלל מסיט, א"כ למה סיימו בתוספתא: „אבל אם ינטל השרץ והקלל עומד אפי' מת ונבילה נוגעין בו מאחוריו טהור“, מי מדבר כאן ע"ד נגיעה מן הצד? והלא היה להם לסיים: אבל אם ינטל השרץ והקלל עומד אפי' מת ונבילה נוגעין בו „מתחתיו“ מ"מ טהור, וזו היתה מסקנה לדבריהם שהתחילו בהם — לפי ביאורו — שאפי' אם השרץ הוא מתחתיו מ"מ אינו מטמא אלא אם הוא מסיט, אבל אם אינו מסיט אפי' אם הוא מתחתיו טהור, וא"כ מה זה מסקי... נוגעין בו „מאחוריו“ טהור? אשר ע"כ נראה שהפי' בתוספתא הוא כן, זה פשוט וברור שאם השרץ הוא מתחתיו ממש, אז בודאי טמא, שהרי השרץ הוא ממש מקומו של הקלל לפי דברי חכמים, ושוב אין נ"מ אם הקלל היה ניסוט אם ינטל השרץ או לא, שבזה האופן אין צורך כלל לשום הבחנה. אולם יתכן שהשרץ אע"פ שאינו מונח לגמרי ממש תחת הקלל, ומונח קצת מצדו, מ"מ יחשב כמקומו טמא, שהרי הוא מונח ג"כ קצת מתחתיו (ואע"פ שלענין טומאה סגי במגע קצתו מ"מ אפשר שלענין מקומו טמא — שאפשר שהוא ענין של פסול — בעינן שיונח לגמרי על דבר הטמא) לזה באה התוספתא ונתנה הבחנה דבאופן זה לא מקרי מקום טמא אלא אם ינטל השרץ והקלל ניסוט, שאז אפשר גם זה לחשוב כמקום הדבר, אבל אם ינטל ואין הקלל ניסוט, אפי' מת ונבילה נוגעין בו מאחוריו טהור, והיינו שאין זו נקרא עמידה ע"ג הדבר, אלא נגיעה מן הצד, ושוב לא אכפת לן בזה.

והנה הגר"א ז"ל בביאור התוספתא כ': אבל אם ינטל השרץ והקלל עומד כו' פי' דכה"ג לא איכפת לן אי מקומו טהור או לא עכ"ל. וכו' בדב"א שם: וצ"ל דכוונתו נמי דמש"ה לא איכפת לן לפי שאין זה חשיב מקומו דאל"ה

צריך ביאור אמאי לא איכפת לן אי חשיב מקומו והלשון אינו מדוקדק כ"כ ע"כ. אמנם לפי דברינו יש לכוון פי' הגר"א שאע"פ שהקלל הוא קצת על השרץ — וכגון שהוא על פחות מכשיעור ממנו — ונמצא שהוא באמת מקומו קצת. מ"מ מדאין עושה שום רושם על הקלל אם ינטל או לא "כה"ג" לא איכפת לן אי מקומו טהור או לא, והיינו שאע"פ שהוא מקומו, מ"מ בכה"ג לא איכפת לן אי מקומו טהור או לא וכהנ"ל. אבל כ"ז הוא רק "בכהאי גוונא", אבל בגוונא שהוא מונח ממש מתחת או בודאי איכפת לן אם מקומו טמא. והנה ראיתי שהדב"א שם כ' בפי' מקומו טמא דברים קרובים לדברינו, אמנם אין הדברים שוים כלל, וצריכין אנו לבאר קצת בזה. וז"ל שם: עיקר פירושו של מקום טמא הוא כל השטח שהאפר מונח באוירו או כל ההיקף שמסביביו שהוא מחזיק, דזהו נקרא מקומו של כל דבר, ואם מקום זה כולו או מקצתו טמא ה"ז נקרא מקומו טמא, ואע"פ שאין הטומאה תחתיו ואינה נעשית בסיס לו משום דבכל אופן היקף זה הוא מקומו של דבר בעצמותו. אמנם זה מצויר רק באהל המת או בבית המנוגע דכמאן דמליין טומאה הן וגוף המקום והאויר בעצמו טמא הוא ואם יטלו הדבר המונח ממקומו שהוא מונח בו גם אותו מקום מלא טומאה וכו' ע"כ. עיין שם עוד מה שהאריך בזה. אמנם נראה לחלק בין דבריו לדברינו, לפי דבריו אע"פ שהאויר טמא או המקום טמא, מ"מ אין טומאתם טומאת אויר או טומאת מקום, אלא כל הטומאה הוא טומאת מת, אלא שהאויר והמקום הם האמצעים להעביר את הטומאות מת לזולתו. ואע"פ שנמצא שהמקום מטמא, מ"מ אין הוא מטמא מצ"ע, אלא שמעביר הוא את הטומאה ולא יותר, ולכן אע"פ שבודאי גם לפי זה יש לחלקו ממונח ע"ג שרץ וכדומה, מ"מ אין החילוק גדול כ"כ, שהרי גם אם מונח ע"ג שרץ ממש, בודאי שהשרץ הוא מטמא, ואמאי לא יקרא זה מקומו טמא, והרי סברת חכמים היא שחשוב כמונח ע"ג השרץ, וא"כ השרץ הוא המקום של הקלל, ואמאי לא יהיה זה שוה לקלל שהוא באהל המת. אבל לפי דברינו נתחדש בעז"ה שלא רק שהמקום הוא מעביר את הטומאת מת, אלא שהמקום נחשב כמו עצם המטמא, והיינו שחידשה תורה שיש באפר חטאת ענין של "טומאת מקום", שהמקום הוא עצם הטומאה לענין אפר חטאת, וי"ל שלא חידשה תורה בעיקר טומאה זו אלא באהל המת ששם מיהת יש שייכות להמקום אל הטומאה שהוא "מעביר הטומאה" וכהנ"ל (ועיין מש"כ במאמר "קרקע בתור יד לטומאה" נדפס בהקובץ כנסת ישראל ו') וי"ל שלענין אפר חטאת נחשב אפי' ל"עצם הטומאה", אבל בשרץ וכו' שאין לו אפי' שייכות אל "המקום" בתור מקום לא שייך לומר שגזרה בו תורה "טומאת מקום", ובע"כ שהוא ממדרגה אחרת, מה שמ"מ משהו את המקום לאינו טהור. החילוקים שיש להסיק בין ב' פירושים אלו כבר נתבאר בדברינו למעלה.

ומה שכ' בתוך דבריו דבבית המנוגע ג"כ אמרינן דכמאן דמליא טומאה דמי, במתכת"ה הגדיש המדה בזה, שהרי כ' התוס' בנוזר דף מ"ה ע"א צירף גופו כו' ואומר הר"ם אע"ג דבית המנוגע אמר בפ' השוחט ידיו טמאות דרבנן אף כי מצורע מטמא באהל מ"מ אינו כ"כ כמו מילי (צ"ל "מליא", עין משפט) טומאה שכמו כן בבית המנוגע הנכנס שם טמא אפי' לא נגע ואפ"ה נשנית במשניות דאם יש מחיצה כל שהוא למצורע לא יטמאנו ואלו בטומאת מת אף פו"ט מביא הטומאה ע"כ. ועיין שם בתוד"ה בבית וכו'. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

והנה עיין בתוס' פסחים ס"ט ע"א ד"ה שמא, בהא דאמרינן התם דהזאה אינה דוחה שבת גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ד' אמות ברה"ר, וכתבו התוס' ז"ל: וא"ת ואמאי חיישינן להכי הלא נושא מי חטאת טמא ויחזור ויטמא את המים וי"ל דמעביר בכלי אבנים ובכלי גללים דלא מקבלי טומאה ע"כ. והקשה הרש"ש דאמאי לא תי' התוס' דמעביר בכ"ח דהא כ"ח אינו מקב"ט מגבו והניח בצ"ע. וכ' בשו"ת אור המאיר סי' ע"ו ליישב שיטת התוס' עפ"י הר"ש דסובר שכלי אבן מציל אפי' במשולשל משא"כ בכ"ח, אבל הקשה לשיטת הרמב"ם שחולק על הר"ש קושית התוס', והאריך לתרץ. אמנם לפי מש"כ א"ש אפי' לשיטת הרמב"ם, דמעולם לא חילק הרמב"ם ז"ל בין משולשל לאינו משולשל אלא באהל המת שיש שם "טומאת מקום", משא"כ אם מונח ע"ג שרץ וכדומה אפי' הרמב"ם מודה דכלי אבן מציל, וא"ש תירוץ התוס' אפי' לשיטתו, שהרי גם בנושא, אע"פ שמטמא, מ"מ אין שם טומאת מקום, ושפיר ניצל בכלי אבן. ומזה התוס' ראינו לכל מש"כ. ועיין בשו"ת דב"א הנ"ל שם ס"ק י"ד שהגאון ר' אליעזר ראבינאוויץ מד"א ממינסק רצה להוכיח מתוס' זה דגם במקום טמא שהוא משום בסיס ג"מ בין כ"ח לכלי אבן, והקשה עליו הדב"א מאי ג"מ והלא האפר עצמו נמי נישא ע"י הטמא ומה מועיל מה שהוא בכלי אבן וכו', והאריך שם בדברי דוחק ע"ש. ולפענ"ד נראה שאין זה פשוט כ"כ לומר שאם נושא את הכלי — כלי אבן — יחשב בממילא נושא את האפר, שא"כ למה לא נאמר כמו כן שאם הכלי מונח על השרץ כן האפר מונח ע"ג השרץ, והלא סברת חכמים היא שאנו רואים תמיד מקום האפר את השרץ ולא הכלי, וכמו שהסביר לנו זה הרמב"ם בפ"י על המשנה, אלא שמ"מ אנו מחלקים בין כלי חרס מגבו לכלי אבן, ונמצא שלענין כלי אבן אנו אומרים תמיד שהכלי הוא מקום האפר, א"כ גם לענין משא מדוע לא נאמר שהוא נושא את הכלי אבן והאפר רק נמצא בהכלי, ויחשב האדם כמקום הכלי ולא כמקום האפר. והלא אין אנו דנים בזה על טומאת משא, שאין הטמא מטמא את הטהור במשא אלא בזב וחביריו, אלא משום טומאה או פסול של מקומו טהור, ולענין זה אין חילוק כ"כ בין כלי אבן ע"ג שרץ או כלי אבן ביד

הטמא וכהנ"ל. ואפשר יש להביא בזה מש"כ במ"א במה שנראה שיש מחלוקת בין התוס' והרשב"א אם אמרינן אין נושא אחר נושא — ובנוגע ומאהיל יש מחלוקת תנאים כידוע — שהתוס' בחולין קכ"ד ע"ב ד"ה אין מאהיל וחוזר ומאהיל כ': וא"ת מ"ש אהל ממשא וי"ל דמשא מרבינן בסמוך מיטמא וכו' ע"כ. נראה מדברי התוס' שבאמת הי' סברה לומר גם במשא ענין של נושא אחר נושא ורק משום שיש ריבוי ע"ז, ולכן סובר אפי' ר' ישמעאל דסובר אין נוגע וחוזר ונוגע, שאם נשא עור שיש עליו ב' חצאי זיתים בשר שהוא טמא. אולם עיין בחי' הרשב"א על מס' חולין שם בד"ה ור"ע ור"ד אמרו דבר אחד, וא"ת ואי ר' ישמעאל ור"ד אמרו דב"א היכי קאמר בנושא בב' חצאי זיתים שהוא טמא וי"ל דהתם במגביה את שניהם בב"א אבל במאהיל משום שתי אהילות הוא שדבר אחד מאהיל על ח"ז זה ודבר אחר על ח"ז זה עכ"ל. הרי שחילק הרשב"א ז"ל מסברה בין מאהיל וחוזר ומאהיל ובין נושא אחר נושא. ויש להבין במה פליגי. —

ולפענ"ד נראה שמחלוקתם היא בזה, איך אנו מחשבינן עם אדם שנשא שתי חתיכות, אם זה חשובה כחדא פעולת משא, או כב' פעולות. הרשב"א סובר דבמשא לא נחלק הפעולה לב', והכל פעולה אחת היא, ולכן אין זה שזה למאהיל וחוזר ומאהיל, שהתם בודאי הו' ב' אהילות. אבל התוס' סברי שפעולתו נחלקת לפי החתיכות, ואם נשא ב' חתיכות הוי כנושא וחוזר ונושא, ולכן בעינן קרא לרבות, אבל בלא הקרא היה דומה לב' אהילות, שגם במשא חשוב כב' משאות. וראיתי שבתורת חיים שם בד"ה יכול, הקשה על התוס' שכ' דבעינן לריבוי שיש נושא אחר נושא, וכ' דידעינן זה מסברא דבנגיעה מאי דנגע בהאי גיסא לא נגע בהאי גיסא וכן במאהיל וכו' ולכן אמרו אין נוגע וחוזר ונוגע וכו' אבל במשא לא שייך למימר הכי דליכא למימר מאי דנשא האי לא נשא האי דמשא בכחו של אדם תלוי ולית לי' לאדם אלא כח אחד, נמצא דאותו כח הנושא ח"ז זה נושא נמי אידך ח"ז ולכך מצטרפין עכ"ל בקיצור. וזה כמו שכ' בדברי הרשב"א דבמשא הוי תמיד כמו פעולה אחת, ולכן לא שייך נושא אחר נושא. ובעיקר הדבר אם משא לענין מת ונבילה נחשבת בגדר "פעולה", הארכתי שיש לתלות זה במחלוקת הרמב"ם פ"א מה' טו"מ ח"ו עם הר"ש ז"ל, אם משא היא אפי' בלא שום הנדה מצדו או שבעינן שיניד הדבר הנישא עליו, ואם בלא הנדה חשוב כמו אבן מסמא או שהוא בגדר משא, והדברים ארוכים בזה ואכ"מ. לפ"ז י"ל דלפי סברת התוס' שאם נושא ב' דברים חשוב כמו שנושא כל דבר ודבר בפ"ע, א"כ גם בנידן דידן כשנושא את הכלי אבן עם האפר יחשב כמו נושא לא רק את הכלי אלא גם את האפר, ונחשב שיש ענין של משא על האפר בפ"ע. אבל לפי סברת הרשב"א שאין המשא נחלקת לפי החתיכות, ויש תמיד רק פעולה אחת של משא, א"כ

י"ל שלענין מקומו טהור "פעולת" משאו שייכת רק להכלי אבן ולא להאפר שנמצא שם ממילא. ויש עוד להאריך ולחלק בזה ואכ"מ.

והנה כשאנו בענין זה יש לי להעיר על מה שראיתי בחי' הרמ"ל עמ"ס פרה פי"א וז"ל: ובזה נראה ליישב קושית התוס' סנהדרין דף פ"ג ע"ב בהא דאמרינן התם מנין לכהן טמא שאכל ת"ט שאינו במיתה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שהיא מחוללת ועומדת וכ' התוס' שם תימה דבפ' השוחט והמעלה פליגי במתני' ר' יוסי הגלילי ורבנן בטמא שאכל קדש טמא דר"י הגלילי פוטר שלא אכל אלא דבר טמא אמרו לו אף טמא שאכל את הטהור כיון שנגע בו טימאהו והשתא תיקשי להו תרומה אלא ע"כ בשתחב לו חבירו ה"נ בקודש נימא הכי וכו'. ולפמ"ש ניחא ברווחא דטמא שתחב לו חבירו טהור קודש טהור לתוך בית הבליעה נטמא מיד הקודש ואע"ג דמגע ביה"ס לא מטמא מכ"מ לא עדיף מקלל של חטאת הנתון ע"ג שרץ דאע"ג דלא נטמא במגע אפ"ה טמא כיון שהוא מונח במקום טמא וה"ה ודאי דבקודש הנתון בביה"ס של טמא, ואפי' למ"ד בפ' יוצא דופן דף מ"ב ע"ב דמקום נבלת עו"ט בלוע הוי ממילא הוי קודש התחוב בביה"ב טהרה בלועה וקיי"ל טהרה בלועה לא מטמא. מכ"מ הרי הא דטהרה בלועה אין מיטמאה בחולין דף ע"א מייתינן לה בק"ו ומה מוקף צמ"פ שאינו מציל על טומאה שבתוכו מלמא מציל על טהרה שבתוכו מליטמא אדם שמציל על טומאה שבתוכו מלמא אינו דין שמציל על טהרה שבתוכו מליטמא יעו"ש, וכיון דבק"ו מצמ"פ קא אתי ממילא קודש שאינו ניצול בצ"פ אינו ניצול נמי בבלוע. ואמנם כ"ז בקודש שאין ניצול בצ"פ ומשום דבעי מקום טהור וכמ"ש אבל תרומה שניצולת בצמ"פ וכמ"ש התוס' בחגיגה שם ולא בעיא מקום טהור ודאי שפיר משכחת לה טמא שאכל תרומה טהורה בשתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה עכ"ל. ולאחר המחמכ"ת נראה לפ"ד שטעה בזה, שאם מקום עו"ט חשוב בלוע, בודאי יהיה טהור שם הקודש, ואין זה חשוב מקום טמא, משום דלא גרע מכלי אבן שמציל על אפר חטאת, ובודאי שמציל על הקודש, שאפשר שרק נלמד מאפר חטאת. החילוק שבין כ"ח לכלי אבן הוא, מה שכ"ח אע"ג שהוא עכשיו מגבו, מ"מ בר טומאה הוא ע"י תוכו, אבל כלי אבן אינו כלל בגדר טומאה, ולכן חשוב מקום טהור וכהנ"ל. לפ"ז גם בלוע שאינו כלל בגדר טומאה, ואפי' במשא אינו מטמא, וכמבואר שם בגמ', א"כ בודאי נחשב מקום זה כמו כלי אבן שמציל, ועיין מש"כ תוס' חולין ע"א ד"ה אטו וכו' דאדם תוכו טהור, ומה שהקשה "וכיון דבק"ו מצמ"פ קא אתי ממילא קודש שאינו ניצול בצמ"פ אינו ניצול נמי בבלוע" לק"מ שהרי בכלי אבן גם צמ"פ מציל על הקודש, וממילא יש ללמוד על בלוע, שדומה לכלי אבן, וכהנ"ל. אלא אפי' אם ביה"ס הוי, עיין שם בחולין דף ע"ב ע"א ד"ה כי קאמר וכו' מחלוקת רש"י ותוס' אם ביה"ס חשוב

כמו צמ"פ להציל באהל המת, ועיין בס' תפא"י, אבל עכ"פ מקום זה לא נטמא, ושוב חשוב מקומו טהור, ומה שמטמא במשא הוא משום שכל האדם נושא, אבל מקום זה טהור לכו"ע, ואפי' לתוס', דאל"כ מה הוצרכו לדמותו לאוכלין שגיבולן בטיט וכו', והלא גרע מזה שמונח במקום שמק"ט, ואיך אפשר שיהי' דומה לצמ"פ, א"ו שמקום ביה"ס חשוב מקום טהור, ושוב יתכן שפיר שיקרא מקום טהור אפי' לענין אפר חטאת וקודש וכהנ"ל.

והנה עיין בפ"ד ממאמרנו זה מש"כ ע"ד צמ"פ באה"ע, וכן שהגמ' חגיגה הנ"ל... רצועה של כותים מיירי מאה"ע הסמוכה לא"י כן כ' המל"מ פי"א מטו"מ ה"ו, או אפשר שהשוב כמו מדור העכו"ם כ"כ בס' כפתור ופרח, וכ"כ בפ"ו ממאמרנו זה אליב"י דהר"ש שאע"פ שאויר אה"ע הסמוכה מטמא מ"מ אין זה מטעם "טומאת מקום", שלא גזרו טומאת-מקום על אה"ע הסמוכה, א"כ קשה על תירוצנו לעיל שבאה"ע מודה הר"ש שכלי אבן אינו מציל, מפני שהטומאה היא טומאת מקום, והלא הגמ' חגיגה שמיירי באה"ע הסמוכה א"א לתרץ הכי, ובע"כ מוכח מהר"ש — כדי שלא תקשה עליו למה לא הביאו בכלי אבן מוקף צמ"פ — דהרצועה של כותים לא הי' קרקע סמוכה לא"י, ודלא כמו שהבין המל"מ הנ"ל. ויש עוד לעיין בכל הנ"ל.

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

Label Dulitz, *President*

Irwin Haut, *Vice President*

Samuel Press, *Sec'y-Treas.*

BETH YITZCHAK

Morton Summer, *Editor*

Rabbi Simon Raskin, *Associate Editor*

EDITORIAL BOARD

Judah Rosenberg

Eric Zimmer

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

by the

FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA

YESHIVA UNIVERSITY

Amsterdam Avenue and 186th Street

New York 33, N. Y.

1 9 5 6