

LAST COPY DO NOT (E)19

# מסכת



מאסף תורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות  
של איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

חוברת ב  
תשרי תש"נ

# מסורת

מאסף תורני  
 ירצא לאור על ידי  
 איחוד הקהילות החרדיות באמריקה  
 הרב צבי שכטר - הרב מנחם דוב גנק  
 עורכים

שמעון קוועסטעל  
 נשיא  
 יהודה ברמן  
 יו"ר ועד הכשרות  
 דוד פונד  
 סגן יו"ר ועד הכשרות

נוא יארק      תשרי, תש"נ      חוברת ב

## תוכן הענינים

מפי השמועה ממרן הגרי"ד סלוביצ'יק שליט"א:

ג	שיטת ר"ת בברכת התפילין .....
ח	בגדר ברכת טבילת הגר .....
י	בענין אף הן היו באותו הנס .....
יג	בענין ט' ברכות דתפילת ר"ה .....
יד	עשרה פסוקים שבמלכות זו"ש .....
טז	בענין מצוה הבאה בעבירה .....
יט	שיטת הרז"ה בברכת תקיעת שופר .....
כב	ביתו זו אשתו .....
כג	בענין אין יוה"כ מכפר עד שירצה חברו .....
כג	בענין חל שם שמים על הסוכה .....
כה	בענין לא לימא אינש לינוקא .....
כה	בענין קריאת וזאת הברכה באחרון של חג .....
כו	בגדר איסור חלוצתו .....
כט	בדין זר אצלו מעיקרא .....
לא	שיטת הרמב"ם בגדרי הפרה והתרה .....
לג	שיטת הרמב"ם בפתח וחרטה .....
לו	בעניני עגלה ערופה .....
לט	בענין תנאי וטעות .....
מג	בגדר קנין סודר .....
מו	שיטת הרמב"ם בדין מעות קונות .....
מט	בענין שטרך בידי מאי בעי .....
נא	בגדר דין עדות ע"א לחייב שבועה .....
נב	בענין איסור חבלה .....

## מפי השמועה ממרן הגרי"ד סולוביצ'יק שליט"א:

### שיטת ר"ת בברכת התפילין

התוס' ברכות (ס:) ד"ה אשר קדשנו, כתבו בשם ר"ת, דהמניח תפילין של ראש לבד... מברך שתיים על ש"ר בלבד. והוא פלא, היכן מצינו מצוה שמברכין עליה שתי ברכות. וכן תמה הגרי"א בביאורו לאור"ח סי' כ"ה ס"ק י"ז. וז"ל התוס' שמה, דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר, דיש בה ד' בתים ושי"ן, מברך על מצות.

והנראה לומר בביאור שיטת הר"ת, דאף במצות מילה מצינו כן, שמברכים שתי ברכות אחדא מצוה, שהמוהל מברך על המילה, ואבי הבן מברך להכניסו. ואף שמה הקשה בתוס' רי"ד (ס"פ ר"א דמילה), דהיכן מצינו שתי ברכות אחדא מצוה. ובביאור ענין שתי הברכות שבמצות מילה נראה לפרש עפ"י דברי התוס' פסחים (ז.) ד"ה בלבער, דלר"ת ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו מברכים לאחר המילה. וז"ל, דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשחבוא לידו. ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו, ולא לשם ע"ז... וא"צ לברך עובר לעשייתהו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך. אבל כשמברך אחר, לא. ותדע, שהרי ברכת ארוסין אינו מברך אלא אחר ארוסין. ובט"ז ליר"ד (סי' א' ס"ק י"ז) נראה שהבין ככוונת הר"ת, דברכת ארוסין וכן ברכת להכניסו אינן בכלל ברכות המצוות, אלא ברכות שבת והודיה הן, ואשר על כן ממילא לא בעינן בהו שיכרך עובר לעשייתהו, דברכות שבת והודיה לא שייך כלל זה כל עיקר. ובאמת, בברכת אירוסין היה מקום לומר כן, דבכלל אינה ברכת המצוה, עפ"י דברי הרא"ש פ"א דכתובות (סי' י"ב), דברכת ארוסין אינה ברכת המצוה, כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה, אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה... מברכים ברכת חתנים, ואין חיוב במצוה זו, שאין בה קיום מצות פריה ורביה... וברכה זו נתקנה לתת שבת להקב"ה וכו'. אבל בברכת להכניסו אינו נראה לומר כן כלל, שהרי נוסח ברכה קצרה שלה שוה ממש לכל שאר ברכות המצוות, דמברכין בהו אשר קדשנו במצוותיו וצונו. ומדצירף הר"ת לשתי ברכות הללו אהרדי, ברכת ארוסין וברכת להכניסו, משמע עפ"י פשוטו דחד טעמא לתרווייהו, כמה ששתייהן נאמרין לאחר עשייתהו.

וטפי היה נראה לבאר שנחדש כאן סוג נוסף של ברכת המצוה. דכסוכה וציצית ושופר, תקנו חכמים ברכת המצוה על מעשה המצוה, ולהכי בעינן

בענין קדושת תפילין ש"י וש"ר ..... נג  
בענין אין מביאין אנמקטן למזבח ..... נה  
בענין שיעור פרו לגבי שביעית ..... נה  
שיטת הרמב"ם באיסור שאור ודבש ..... נו  
כהן מחלל שבת לנשואת כפים ..... נח

### בירורי הלכה:

בענין טרטרק אסיד וקרים אוו טרטר ..... ס  
הרב ישראל בעלסקי  
שתי תשובות בענין הכשר כלים ..... סה  
הרב נטע צבי גרינבלט  
בענין פת ובשול עכו"ם ..... עא  
הרב מרדכי ווליג  
באיסור השתמשות בכלי שאינו ב"י ..... עט  
הרב צבי שכטר  
בענין הכשר כלים ודבר שיש לו מתירין ..... צד  
הרב מנחם גנק

Copyright © 1989  
All rights reserved to the  
Union of Orthodox Jewish Congregations  
of America  
45 West 36th Street  
New York, N.Y. 10018



1235 - 49th Street, Brooklyn, N.Y.  
Tel: (718) 438-4148

שדוקא עושה המצוה יברך ולא אחר. והיינו נמי ענין ברכת על המילה שמברך המוהל עובר לעשייתו, קודם שעושה את מעשה המילה. אכן במצות מילה, נוסף על מעשה המצוה הנעשה בשעתו, יש ג"כ חלות הבאה מכת מעשה זה, הנשארת על התינוק אפילו לאחר זמן, והיינו — חלות שם בן-ברית, אשר דבר זה נוגע להכשר הגברא לעבודת הקרבנות ולאכילת קדשים, ועל ענין זה קאי הברכה השניה של להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, ומה"ט ס"ל לר"ת דלא בעינן דוקא שיברך העושה את מעשה המצוה, אלא אף אחר רשאי לברך, דאף דהמעשה אינו עושה אלא אחר, ורק הוא מברך עליו, החלות מיהא שייכת לכל ישראל, ועל כן רשאי אף אחר לברך ברכה זו, מאחר שענין זה נוגע אף אליהם. ולכן נמי מברכים לאחר עשייתו בדוקא, לאחר שכבר נתהוותה החלות, ובאה לעולם. וי"ל דזוהי כונת התוס' במש"כ, ותקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו וכו', כלומר, דמאחר דקיי"ל דמצוות א"צ כוונה, א"כ, מאי איכפת לן אם נעשית המילה שלא לשמה, ובגמ' יבמות (מו:) מבואר אליבא דר' יוסי, דגר הבא להתגייר כשהוא מהול, צריך להטיף ממנו דם ברית, והוכיחו שמה התוס' ישנים מזה, דבעינן מילה לשמה. [ועי' מזה בגמ' ע"ז (כו.) ובתוס' שמה ד"ה וכי היכן.] וצל"ה, מ"ש מילה משאר המצוות, דקיי"ל בהו דמצוות א"צ כוונה. ואפילו לדעת הסוברים דמצוות צריכות כונה, מכ"מ לא בעינן בהו לשמה לעיכובא, כדאמרינן בגמ' פסחים (ג:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ותמה בהקדמה לספר אגלי טל על הרמב"ם שהביא מאמר זה, אע"פ שפסק שמצוות צריכות כונה, דהלא בעושה שלא לשמה אינו יוצא י"ח, מאחר שחסרה לו הכונה הצריכה, והיאך שייך לומר שלעולם יעסוק במצוות שלא לשמה אם אינו יוצא י"ח המצוה כמה שהוא עושה באופן כזה, ועי"ש מש"כ ליישב בזה. ובפשוטו נראה ליישב דמצוות צריכות כונה, ענינו — כונה לצאת, שידוע בשעת מעשה שע"י מעשה זה הוא עושה מצות ד', ורוצה הוא בכך. אבל לשמה ענין אחר לגמרי הוא, והיינו, מהו המניע להאדם לעשות את מעשה המצוה, אם רצונו לעשות המצוות הוא שמביאו לעשותו, או שעושה מחמת איוו פניה אחרת. אבל מ"מ, אפילו בעושה שלא לשמו, מ"מ יכול לעשות בכונה לצאת, דשני ענינים נפרדים הם.

ומאחר שכן, דלכו"ע לא בעינן לשמה לעיכובא בשאר מצוות, מאי שנא מילה דבעינן בה לשמה, וכמו שהוכיחו התוס' יבמות הנ"ל. אלא ודאי צריכים לומר, דנוסף על מעשה המצוה של המילה, יש גם ענין של חלות שם בן ברית שחל ע"י המילה, ולפעול לחלות זו הוא דבעינן — כנראה — שיעשה את המילה לשמה. וזוהי כונת התוס', ותקנוה כאן — לברכת להכניסו — לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו, כלומר, שנוסף על ברכת על המילה דקאי על מעשה המצוה של מעשה המילה, תקנו ברכה נוספת של להכניסו על מה שחל על התינוק חלות שם בן ברית.

וה"ט נמי דברכת ארוסין, שע"י הארוסין חל על האשה דין אשת איש, אשר ענין חלות זה נוגע לכל ישראל, ואשר על כן רשאי כל אדם לברך ברכה זו, שהרי אף לגבי האחרים נוגעת החלות, ומה"ט נמי אית ל"ת דמברכין ברכת ארוסין לאחר עשייתו, לאחר שכבר חלה חלות האישות. ועפ"י י"ל דמה"ט מזכירים בברכת ארוסין ענין איסור עריות, ואיסור ארוסות והיתר נשואות (עי' רא"ש כתובות הנ"ל שעמד בזה), דכל זה בא בכדי להסביר יותר את ענין חלות האישות אשר עליה קאי הברכה.

וכה"ג נמי נל"פ בשיטת הרמב"ם סוף פ"ו מערובין, כשם שמברכין על ערובי חצרות ושתופי מבואות, כך מברכין על ערובי תחומין. ובהשגות הראב"ד כתב, והיכן צונו לערב בתחומין. בשלמא עירובי חצרות ושתופי מבואות יש בהן היכר לשבת, שלא להוציא לרה"ר. אלא הא [ערובי תחומין] קולא נפקא מיניה לשבת, ולא חומרא... והיאך יאמרו וצונו על מצות עירוב. ובפשוטו הי' נ"ל בדעת הרמב"ם שברכה זו קאי על חלות ההיתר הבאה ע"י העירוב, ולא על עצם מעשה הנחת העירוב, שהרי איננו מעשה מצוה כלל, וכטענת הראב"ד.

וכן נמי נל"פ בנוגע לברכת הטבילה, דבשלמא לדעות הסוברים דטבילה בזמנה מצוה, ניחא מה שמברכין על הטבילה, דומיא דשאר כל המצוות שמברכין עליהן. אך לדעות הסוברים שטבילה בזמנה לאו מצוה [וכן פסק ר"ת בתוס' יומא (ח.) ד"ה דכו"ע], ויש לומר בזה גופא כ' אופנים, או דטבילה היא שפיר מצוה, אלא דלא איכפת לן אם טובל היום או למחר, ולפי צד זה עדיין ניחא מאי דמברכת הנדה בשעה שטובלת; או דיש לפרש דליכא מצוה כלל בטבילה, לא בזמנה ולא שלא בזמנה, וביאור הקרא דורחץ במים וטהר, עניינו — שאם יטבול יטהר, אלא שרשאי לעמוד בטומאתו אם ירצה, וליכא חיוב טבילה כלל, וא"כ צ"ע ענין ברכת הטבילה, איזה מין ברכת המצוה היא זו, מאחר שהטבילה אינה מצוה כלל. ולפי דברינו ניחא, שזה סוג שני של ברכת המצוה, ולא קאי הברכה על איזה מעשה מצוה, אלא על חלות הטהרה הבאה מכת מעשה הטבילה.

וה"נ נראה לומר לגבי ברכת השחיטה, דמעשה השחיטה אינו מעשה מצוה באמת, אלא שהשחיטה משמשת כמתיר להסיר איסור אבר מן החי ואיסור נבילה, ע"י השגת הראב"ד למנין המצוות מ"ע קמ"ו, שהרמב"ם מנה בכלל מנין העשין, לשחוט בהמה חי' ועוף ואחר יאכל בשרם, והשיגו הראב"ד, זו אין לו טעם, ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה. ועפ"י פשוטו נראה שאף הרמב"ם מודה בזה להראב"ד, דליכא קיום עשה במעשה השחיטה, [ודלא כמו שכתב הכסף משנה שמה ליישב דעת הרמב"ם, שהיא עשה, למי שירצה לאכול בשר שישחוט, או ישחוט לו אחר. ועפ"י פשוטו אינו מוכרח כלל לומר כן, דלא כל מה שמנה הרמב"ם במנין העשין הוא מצות שיש בה קיום.] וברכת

השחיטה, עפ"י פשוטו, היא ג"כ ברכה שנתקנה אחלות השחיטה, ולא אמעשה המצוה שיש בה. דאף בשחיטה יש שמה חלות דין שחוט שחל על הבהמה. ועד"ז י"ל כדברי הט"ז ליו"ד סי' א' הנ"ל, וז"ל, וכזה ודאי כל ישראל שייך באותה ברכה, שהרי על כולם יש איסור וכו'. כלומר, דבכל ברכת המצוה שנתקנה על חלות [השחיטה] ונוגעת לכל ישראל, א"צ בדוקא שיכרך העושה, אלא אף אחרים יכולים לכרך, וכנ"ל בברכת להכניסו ובברכת ארוסין.

וכן נראה לומר לגבי ברכת על נטילת ידים, דז"ל הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ שורש א' (דף י"א ע"ב בדפוס הרגיל), וכן נטילת הידים, אין מצוה בחיוב כלל, ולא הטילו חכמים על אדם שיטול ידיו כלל ולאכול, והנוטל עשר פעמים ביום ואוכל, אין לזה מצוה יותר מזה, אבל אלו היתר והכשר האיסור הן, דומה למצות השחיטה, שתקנו בה נמי [בנוסח ברכתה] וצונו על השחיטה וכו'. הרי שכתב הרמב"ן כן להדיא, דשייך לכרך ברכת המצוה בנוסח של וצונו על מעשה היתר והכשר, והן הן הדברים שביארנו למעלה בארוכה.

ומעתה נל"פ בשיטת הר"ת במה דס"ל דמברכין שתי ברכות אשל ראש לכד, דאף במצות הנחת תפילין דומה הענין למצות מילה, דנוסף על מעשה המצוה דהנחת התפילין, יש ג"כ ענין נוסף של קידוש גוף האדם המניח את התפילין עליו. וראיה לדבר זה יש להביא מגמ' ר"ה (יד). דפושעי ישראל בגופן יש להם עונש מיוחד בגיהנם, ומכאור בגמ' שמה, פושעי ישראל בגופן מאי

1. עי' תוס' ב"ק (סז). ד"ה אמר עולא, שנחלקו ר"ת ור"י בדין מצוה הבאה בעבירה, דלר"ת, אפילו למ"ד ייאוש כדי קני, מכ"מ עדיין פסול לקרבן מטעם מצוה הבאה בעבירה. ולר"י, כל היכא דקני ל"י גולן, תו לית ב"י משום מצוה הכב"ע. והא דאמר בריש הגזול קמא (צד). הרי שגזל סאה חטין טחנה לשה אפאה והרים ממנה חלה, כיצד מכרך, אין זה מכרך אלא מנאץ (ורצו להוכיח מזאת הברייתא דשינוי לא קני), ודחי ליה תוס', דמצי סבר בעלמא דשינוי קונה, והכא משום מצוה הכב"ע, אע"ג דקנה קודם לכן (וקשה לדעת הר"י), לענין ברכה, להזכיר שם שמים עליו, ראוי להחמיר יותר. וכן הובאה להלכה בארו"ח (רס"י תרמ"ט). ובאמת צ"ע אף לדעת ר"ת, דאם נאמר שאף לאחר שכבר קנה הגולן את חפץ הגולה עדיין יש בו משום מצוה הכב"ע, ולא יצא ידי המצוה, א"כ מה משמיענו הברייתא כמאי דריריש מקרא דבצוע כרך, שאין זה מכרך אלא מנאץ, פשיטא דמנאץ, דמאחר שלא יצא מצות הפרשת חלה, פשיטא דהויא ברכה לבטלה, ועובר משום לא תשא (ברכת לג), ואיזה דין מחדש למרנו מדרשת הברייתא על פסוק זה.

הרי נראה לומר, דאפילו לר"ת, נהי דמטעם מצוה הכב"ע אין כידו קיום מצות הפרשת חלה, אבל מכל מקום חלה היא ההפרשה לענין להחיר השיריים, וממילא הוה אמינא שיוכל לכרך מפני החלות שיש כאן, דומיא דברכת הטבילה וברכת השחיטה. ולזה קמ"ל הברייתא דבצוע כרך נאץ ד', דאין זה מכרך אלא מנאץ, דברכה שאני, דלענין להזכיר שם שמים עליו ראוי להחמיר יותר, וכמו שהסבירו תוס' לפי שיטת הר"י.

ניהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין. והנה לא מצינו לגבי שאר מצוות שישתמשו חז"ל בלשון כזו — ולומר גברא דלא יתיב במטללתא, או שיאמרו על מישהו שהוא גברא שלא נטל לולב<sup>2</sup>, ופשטות הגמ' מורה, שיש אינו חלות קדושה מיוחדת שחלה על הגברא המניח תפילין, ושאותה הקדושה חסרה אצל ה"קרקפתא דלא מנח תפילין". והנה יש לדייק עוד בלשון הגמ' שאמרו קרקפתא דלא מנח תפילין, ולא אמרו כן על דרעא דלא מנח תפילין, דמשמע קצת כאילו קדושת הגברא המיוחדת באה בדוקא ע"י הנחת התפילין של ראש, ולא ע"י הנחת תפילין של יד, וכן משמע קצת מדרשת ר' אליעזר הגדול (ברכות ו). על הפסוק, וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך, אלו תפילין שבראש, דמשמע קצת, דדוקא ע"י הנחת תפילין של ראש הוא דשם ד' נקרא על הקרקפתא דמנח תפילין, ואין ענין זה חל ע"י מה שמניח תפילין של יד.

ומעתה י"ל, דלכך ס"ל לר"ת שעל של ראש יש לכרך שתי ברכות, דברכת להניח קאי אמעשה המצוה דהנחת התפילין, וברכת על מצות קאי אחלות קדושה יתירה שחלה אקרקפתא דמנח לתפילין ש"ר, ולדברי ר"ת, המצריך לכרך ברכת להכניסו וברכת ארוסין בדוקא לאחר עשייתן, הוה"נ ברכת על מצות, מסתמא ג"כ יש לו לכרך לאחר ההידוק. אך לפי מאי דקיי"ל דמברכין אף ברכת ארוסין עובר לעשייתן, ה"נ קיי"ל בברכת על מצות, דמברכין לה עובר לעשייתן, וקודם הידוק השל ראש.

ודוק היטב בלשון תוס' סוף ברכות שהבאנו למעלה, שכתבו דעל של ראש שהיא גמר מצוה, ועיקר, דיש בה ד' בתים ושי"ן, מכרך על מצות. ונראה כאילו תוס' מסתפקים בביאור שיטת הר"ת בפרט זה, אם אף ע"י הנחת תפילין של יד ג"כ חלה קדושה מיוחדת על הגברא, ולשון הגמ' שאמרו קרקפתא וכו', וכן מה שאמרו — אלו תפילין שבראש, היינו מפני שאז — ע"י הנחת הש"ר, נגמרו שתי ההנחות, ואז נשלמת חלות זאת הקדושה. והיינו דקאמרי תוס', דשל ראש היא גמר המצוה, כלומר, גמר והשלמת חלות זאת הקדושה המיוחדת. וא"כ, ברכת על מצות דקאי אחלות הקדושה הבאה ע"י הנחת התפילין, קאי בין אש"י ובין אש"ר; או דנימא, דדוקא בש"ר הוא דאייתי לענין זה, וכמו שביארנו בתחילת דברינו, דיש בה ד' בתים ושי"ן, וע"י עניינים הללו שישנם בש"ר ולא בש"י הוא דחלה הקדושה המיוחדת על המניח תפילין, ואם כן, קאי ברכת על מצות תפילין דוקא אש"ר ולא אתרווייהו.

2. אכן, עיי"ש בר"ן לר"ה (דף ד' ע"א בדפי הר"ף) דלאו דוקא תפילין, אלא ה"ה לשאר מ"ע שכגופו שלא קיימן מעולם, כגון שלא קרא ולא כירך על המזון אחריו מעולם.

## בגדר ברכת טבילת הגר

בגמ' פסחים (ז): כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, חוץ מן הטבילה. וכתבו שמה התוס', אומר ר"ח כשם הגאון, דוקא בטבילת גר, ולא מצי למימר וצונו, דאכתי נכרי הוא, אבל בשאר חייכי טבילה כגון בעל קרי וכיוצא בו מותר לברך וכו'. וכן דעת הרמב"ם פי"א מברכות ה"ז, אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד, שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו, שעדיין לא נתקדש ולא נצטוה עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה, מפני שהיה דחוי מעיקרו, ולא היה ראוי לברך.

וענין דיחוי שכחב כאן הרמב"ם, מקורו בגמ' (ברכות נא.), בעו מיניה מרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא בירך, מהו שיחזור ויברך. אמר להו, מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף. אמר רבינא, הלכך, אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא, טבל ועלה, אומר בעלייתו ברוך אקב"ו על הטבילה, ולא היא, החם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא גברא חזי, והואיל ואידחי אידחי.

ועיין רמב"ם פי"א מברכות ה"ה, העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת, מברך אחר עשייתה. ואם דבר שעבר הוא, אינו מברך... אבל אם שחט בלא ברכה, אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אקב"ו על השחיטה, וכו'. ובהג"א פ"א דחולין פסק עפ"י האו"ז, דאם שחט ולא בירך קודם השחיטה, יברך אחר השחיטה. ועי' ש"ך ליו"ד סי' י"ט סק"ג, שפשטות הגמ' ברכות הנ"ל משמע להדיא כדעת הרמב"ם, דמתחילה ועד סוף השו"ב ברכת המצוות עם ברכת הנהנין. ובברכת הנהנין הרי מסיקה הגמ' שא"ל לברך לאחר שכבר אכל. ומסתמא ה"ט, דענין ברכת הנהנין הוא בתורת מתיר על מה שהוא נהנה, דאסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל. (ברכת לה.) ועיי"ש לשון הירושלמי, ומהו פדיונו — ברכה. והיינו דבעו מיניה מרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא בירך, אם אפשר לו לפעול היתר זה למפרע, ע"י מה שיברך ברכת הנהנין אח"כ. ולכסוף מסיקה הסוגיא, דליכא מתיה למפרע, והקשו על זה. מדין ברכת הטבילה שמברך לאחר עשייתה, ובפשטו תמוהה קושיית הגמ', דהו"ל לחלק בפשיטות בין ברכת המצוות לבין ברכת הנהנין, דדוקא בברכת הנהנין שנתקנה בתורת מתיר, הוא דאמרינן דא"ל לפעול היתר זה למפרע, לאחר שכבר עבר על האי' דנהנה מן העוה"ז בלא ברכה. אבל בברכת המצוות, שאינן בתורת מתיר, מהיכא תיתי לומר שא"ל לברכם לאחר עשייתן. דאף דלכתחילה כך תקנו חכמים, שמן הנכון לברכין עובר לעשייתן, מכ"מ בעבר ולא בירך עובר לעשייתן, מדוע לא יוכל לברך על המצוה לאחר עשייתה. ועיי"ש בש"ך שהביא מספר ברכת

אברהם שכתב, דאיה"נ דהוי מצי לשנויי הכי, אלא דעדיפא מיני' משני. והש"ך טען עליו, דאין זה מוכרח כלל. ואדרכא, מפשטות הסוגיא משמע להשוות ברכת המצוות לברכת הנהנין. ומן ההכרח לומר כאן חידוש גדול, דכמו שגדר ענין ברכת הנהנין הוא בתורת מתיר בעד ההנאה, ה"נ גדר תקנת חכמים בברכת המצוות ג"כ הכי הוי, שמדרכבן אסור לאדם לעשות את המצוות עד שיברך עליהן תחילה.

וכן מתבאר להדיא מדקדוק לשונו של הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב), ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו .... וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו'. (ובה"ג): וכשם שמברכין על ההנייה, כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה וכו'. ומה ר"ל בזה במש"כ — כשם ... כך, ומ"ט כיילינהו הרמב"ם בחדא מחתא. והמתבאר מדבריו דס"ל דכשם שתקנו חכמים שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, והברכה משמשת כמתיר לאיסור הזה, כך תקנו חכמים שאסור לקיים את המצוות מבלי לברך עליהן מתחילה, וברכת המצוה משמשת כמתיר לעשיית המצוה.

וממילא שפיר איח לן למימר דכמו שא"ל לברך ברכת הנהנין לאחר שגמר מלאכול, דא"ל לפעול היתר למפרע על מה שכבר אכל באיסור, ה"נ א"ל לברך ברכת המצוה לאחר עשייתה, לאחר שכבר עבר אהך איסורא דרבנן. ומפשטות הסוגיא דהכא הוא דהוציא הרמב"ם לשיטתו, דא"ל לברך ברכת המצוה במצוה שאין עשייתה נמשכת. ודוקא בטבילת הגר, דמעיקרא גברא לא חזי, הכי תקינו רבנן לכתחלה שיברך לאחר עשייתו.

ובאמת זה גופא צריך ביאור, אם גדר ענין ברכת המצוה הוא [לדעת הרמב"ם הנ"ל] בתורת מתיר לעשות את המצוה, ואשר על כן א"ל לברכה לעולם לאחר עשייתה, וכמשנ"ת, א"כ היאך תקנו ברכת טבילת הגר בדוקא לאחר הטבילה, ואם א"ל לו לגר לברך עובר לעשייתו, לא היה להם לתקן שום ברכה כלל על מצוה זו. ויש לומר שלפעמים תקנו חכמים ברכת המצוה לא בקשר לעשיית מעשה המצוה אלא בקשר לאיזה חלות הבאה מכח המצוה, ומעתה י"ל דע"י מעשי הגירות הלא חלה קדושת ישראל עלי' דהגר, וי"ל דמעיקרא כי תקנו חכמים ברכה אטבילת הגר, לא נתקנה הברכה בתורת מתיר למעשה המצוה [כמו בשאר ברכות המצוות], שהרי — מעיקרא גברא לא חזי, אלא שתקנו הברכה במצורף לחלות הגירות שחלה כעת עליו. וממילא י"ל שהיות שברכה זו נתקנה בדוקא אך ורק על חלות הגירות שחלה עליו, להכי בעינן בדוקא שיברך ברכה זו לאחר עשייתו, ולאחר שכבר טבל וכבר חלתה עליו קדושת ישראל.

ומעתה יש להסתפק ולומר, דאפילו בציור של גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד, ואין הגר מברך אלא הב"ד, ולגבי הב"ד לא שייכא סברת מעיקרא

גברא לא חזי, שהרי שפיר אפשר להם לברך בנוסח של "קדשנו במצוותיו וציונו" אפילו קודם שיטבילו את הקטן, שכבר יש להם להב"ד קדושת ישראל, דאפשר לומר דמכ"מ יש להם לברך לאחר הטבילה, ועפ"י הסברא הנ"ל, דאולי דנתקנה ברכה זו מעיקרא במיוחד על חלות הגירות, וממילא י"ל שנתקנה להאמר תמיד בדוקא לאחר שכבר חלה הגירות. וצ"ע בדעת הראשונים בזה להלכה.

## בענין אף הן היו באותו הנם

שבת (כג) אמר ר' יהושע בן לוי, נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. וכה"ג איתא נמי בגמ' מגילה (ד.) אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ועיי"ש בתוס' ד"ה שאף הן, דלחדא דעה אף במצוות דאורייתא יש לחייב נשים עכ"פ מדרבנן מכח האי טעמא. ומקשים העולם דא"כ ליחייבו נשים במצות תפילין, דמבואר בקרא להדיא דטעם מצות התפילין הוא למען תהיה תורת ד' בפיה כי ביד חזקה הוציאך ד' ממצרים, ואף הן היו באותו הנס. ותירץ על זה הג"ר משה סולוביצ'יק ז"ל, דהכדל יש בין מצוה שישוד חיובה הוא זכר לנס, לבין מצוה שעצם קיומה, הוא לפרסם את הנס, דדוקא במצוות שיש בקיומן משום פרסומי ניסא, קיי"ל דאף הנשים חייבות מטעם אף הן היו באותו הנס. אך במצוה שרק חיובה הוא זכר לנס, אבל אין בקיומה משום פרסום הנס, ככה"ג לא אמרינן דליחייבו נשים ג"כ. ומעתה ניחא בפשיטות הקושיא מתפילין, דמהך קרא-למען תהיה תורת ד' בפיה כי ביד חזקה הוציאך וכו'-לא למדנו אלא, שזהו יסוד חיוב המצוה, זכר ליצ"מ, אבל היות ואין בעצם מעשה הנחת התפילין שום ענין של פרסומי ניסא, לא שייך הכא לגמרי כל הסברא של אף הן היו וכו'.

וסימן לדבר לידע באיזו מצוה יש בקיומה משום פרסום הנס, ובאיזו לא, יש ליקח מברכת שעשה נסים, די"ל שברכה זו נתקנה במיוחד דוקא על אותן המצוות שיש בעשייתן משום פרסומי ניסא. והנה בגמ' מצינו רק בג' מקומות, שנשים חייבות במ"ע שהזמ"ג מכח האי טעמא דאף הן היו וכו', והיינו במקרא מגילה, בנר חנוכה (כנ"ל מהגמ'), ובארבע כוסות (פסחים ק"ח סוף ע"א). ודוקא בהנך ג' מצוות תקנו חכמים לברך ברכת שעשה נסים, וכמו שנתבאר. ומה שאנו מברכים כליל פסח אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים וכו', היא היא ברכת שעשה נסים שנתקנה בקשר עם מצות ארבע כוסות,<sup>1</sup> עכת"ד הג"ר משה ז"ל.

(1) וכ"ה בהקדמה להגדת מעשה נסים (להגאון בעל הנהיבות). שברכת אשר גאלנו עומדת במקום ברכת שעשה נסים, אלא שלא הסביר את יסודה של ברכה זו, מתי נתקנה ומתי לא. (הכותב)

ועי' מסכת סופרים (פ"כ ה"ו) לענין נר חנוכה, וכיצד מברכין, ביום ראשון המדליק מברך ג'... בא"ה אקב"ו להדליק נר, ואומר הנרות האלו אנו מדליקין וכו', על נפלאותיך ועל נסוך ועל ישועתך. בא"ה שהחיינו. ואומר שעשה נסים לאבותינו. ומפשטות לשון הברייתא משמע שאומר הנרות הללו תומ"י אחר הברכה הראשונה. והוא דבר תמוה, דמדוע יפסיק בפיוט זה באמצע כל הברכות. ומשמע דס"ל למ"ס, דכמו שאין הרואה מברך ברכות שעשה נסים ושהחיינו עובר לעשייתן, אלא דוקא בשעה שרואה את הנר של מצוה שכבר עומד ודולק, כמו"כ אף המדליק מברך לשתי ברכות אלו אחר הדלקתו, ובתורת רואה, ולא עובר לעשייתן, ודלא כמש"כ הרמ"א אור"ח סי' תרע"ו בשם מהר"ל שיכרך המדליק את כל ג' הברכות עובר לעשייתן. משמע נמי קצת דס"ל למ"ס דענין "הנרות הללו" אינו סתם פיוט בעלמא, אלא שאמירתה מעכבת בקיום מצות ג"ח, דבעינן דתיהוי בה משום פרסומי ניסא, והיאך אפשר לפרסם את הנס בלי דיבור, ובשלמא בארבע כוסות, יש שמה אמירת כל ההגדה, ובפורים הרי קוראים את סיפור הנס מתוך המגילה, אכן בהדלקת ג"ח, היאך שייך להיות פרסומי ניסא בלי סיפור דברים, וע"כ ס"ל למ"ס שצריכים לומר הנרות הללו תומ"י לאחר ההדלקה, קודם שמכרך אפילו לברכות הרואה דשעשה נסים ושהחיינו.

ועיין תוס' מגילה (ד.) הנ"ל, שהקשו, למה לי היקשא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שאף הן היו באותו הנס, ועיי"ש מה שתירצו, ולכאורה לפי"ד הגאון הנ"ל היה אפשר ליישב בפשיטות, דמצה דומה בפרט זה למצות תפילין, דאף בדבדאי טעם חיובה הוא זכר לנס, וכלשון המשנה פסחים (קט"ז:): מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, וכעיי"ז אנו אומרים בנוסח ההגדה שלנו, מכל מקום אין במעשה המצוה של אכילת המצה קיום פרסומי ניסא, וממילא לא שייכא הך כללא דאף הן היו וכו' לגבה.

אכן יש לומר דשפיר הקשו התוס', וס"ל דמצות מצה שוה בפרט זה למצות מקרא מגילה ולהדלקת נר חנוכה, דע"י מעשה אכילת המצה בעינן שיפרסם את הנס של יציאת מצרים, ולא סתם שטעם חיוב מצוה זו הוא זכר לנס, וענין פרסום הנס ע"י אכילת המצה, היינו עיי"ז שמספר סיפור יציאת מצרים בקשר עם אכילת המצה, [דומיא דמש"כ למעלה לענין אמירת "הנרות הללו"], דהנה איתא במשנה פסחים (קט"ז ע"א) רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח, מצה, ומרור, פסח על שום שפסח וכו', ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בפירוש דברי רבן גמליאל, דהרמב"ם כתב (בפ"ז מחצין ומצה ה"ה), כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו כליל ט"ו לא יצא ידי חובתו, פסח, מצה, ומרור וכו', ודברים האלו

כולן נקראין הגדה, הרי שסובר הרמב"ם, שכונת ר"ג שלא יצא ידי חובתו, היינו ידי חובת מצות הגדה, כלומר דלא סגי במה שמספר באריכות ענין יציאת מצרים בכל פרטיו ודקדוקיו, אלא בענין שיספר ענין יציאת מצרים בנוסח של שאלות ותשובות בקשר למצוות הלילה, וזהו אחד ההבדלים היסודיים שבין מצות זכירת יציאת מצרים, הנוהגת בכל לילה, לבין מצות סיפור יצי"מ, הנוהגת דוקא כליל ט"ו בניסן, וכל זה נלמד מקרא דבעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

אכן עיין רמב"ן במלחמות לברכות (דף ב' ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב, ושנינו כיוצא בה; כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור וכו'. ועפ"י פשוטו, אין דבריו מובנים, דאיה"נ דלא יצא ידי חובתו כלל, אבל מדוע הייתי סבור לומר שיהיה מחוייב לאכול עוד הפעם פסח מצה ומרור. הלא מה שלא יצא י"ח, היינו ממצות הגדה וסיפור יצי"מ, ומה זה ענין לאכילת הפסח והמצה עוד הפעם. אלא ודאי משמע דהרמב"ן לא הבין דברי רבן גמליאל כפירוש הרמב"ם, אלא הבין דכל שלא אמר טעמה של מצות מצה, לא יצא י"ח מצות מצה, וכן כל שלא אמר טעמה של מצות פסח, לא יצא י"ח מצות פסח, וכו', ולכן הוכרח הרמב"ן לבאר דאין לפרש במשנה דלא יצא י"ח כלל, ושיהיה מחוייב לאכול עוד הפעם המצה והמרור ולהסביר-בקשר עם אכילתו השניה-את טעמם של המצות הללו, דעד כדי כך לא אמרינן. וכונת ר"ג רק היתה לומר, שלא יצא ידי חובת המצוה כתיקונה.

ועי' ח"י אגדה למהרש"א לפסחים (קטז), דלא מצינו בשאר מצוות דבעיא שיאמר בהן על שם מה, דסגי להו בכרכה על המצוה, אבל טעם הענין הוא וכו'. הרי שתפס גם הוא כפשט המשנה כהכנת הרמב"ן, ודלא כהרמב"ם, דלא יצא י"ח אמצות פסח מצה ומרור קאי, ולא אמצות הגדה וסיפור יצי"מ.

ומעתה הי' נראה לבאר דה"נ ס"ל להתוס' מגילה (ד.) הנ"ל בקושייתם, דדוקא בפסח מצה ומרור יש ענין מיוחד זה של אמירת טעם המצוה בקשר עם עשיית המצוה, וכדברי מהרש"א הנ"ל. ומעתה י"ל דס"ל, דאף במצות מצה לא רק שחיובה הוא מטעם זכר לנס, אלא אף בקיומה יש בה משום פרסומי ניסא, אשר מה"ט, דוקא בהני ג' מצוות (דפסח, מצה ומרור) הוא דמצרכינן שיאמר בפיו טעם המצוה בקשר עם עשייתו המצוה, בכדי ליצור פרסום זה, וממילא שפיר הקשו התוס', שיתחייבו הנשים אף במצה מטעם אף הן היו וכו', מאחר שאף היא מצוה של פרסומי ניסא.

## בענין תשע ברכות דתפילת ר"ה

בר"ה (לב.) נחלקו התנאים כסדר הברכות שבתפילת העמידה דר"ה דלדעת ריב"ז כולל מלכיות עם ברכת קדושת השם ואומרה לברכת קדוה"י לברכה רביעית בפנ"ע ולר"ע כולל לברכת מלכיות עם ברכת קדוה"י בברכה רביעית, ולשי' רשב"ג שבתוספתא (שהובאה בגמ' שמה) כולל לברכת קדוה"י עם ברכת זכרונות [מה מצינו בכל מקום באמצע אף כאן באמצע] ולכאורה יש להקשות דבר"ה הי' צ"ל יו"ד ברכות בתפילת העמידה, ג' ראשונות וג' אחרונות [דכל השנה כולה] ברכת קדוה"י [כמו בכל שבת ויו"ט] ונוסף לזה ג' הברכות הנוספות דמלכיות זו"ש ומנא להו לכל הנאי תנאי הנחה זו שצריכין בכלל לכלול שתי הברכות אהדדי.

והנראה לומר בזה עפ"י הגמ' ברכות (כח:): הני י"ח כנגד מי... (כ"ט.) הני שבע דשבתא כנגד מי... הני תשע דר"ה כנגד מי... [כנגד תשע אזכרות שאמרה חנה בתפילתה, דאמר מר, בר"ה נפקדה שרה רחל ותנה]. הני כ"ד דתעניתא כנגד מי וכו', הרי מתבאר כאן מהגמ', שכשחקנו אנשי כנה"ג את מספר הברכות שבתפילת העמידה הי' צריכים לתקן דבר זה עפ"י איזה מקור מן המקראות שבתנ"ך, והנה לא מצאו שום רמז לתפילה עם עשר ברכות אלא דוקא לתפלה בת תשע ברכות, על כן ההכרח הי' לכלול יחד שתי מעשר הברכות אהדדי, בכדי לעשותן לתשע ובזה הוא דנחלקו התנאים איזה שתי ברכות יש לצרף אהדדי. ובאמת ברמב"ם לא נמצא שום פסק בקשר למחלוקת זו, אלא שכנוסח התפילה שבסוף ספר אהבה הביא את הנוסח כדעת ר"ע, ואמר בזה הגי' משה סולוביצ'יק ז"ל בשם אביו הגר"ח ז"ל דאם התפלל כריב"ז או כרשב"ג דבעדבד יצא דמדלא הזכיר הרמב"ם שום דבר מזה בהלכותיו אלא רק בנוסח התפילה משמע שכל הקפידא בזה אינה אלא לכתחילה ובתורת הנוסח הנכון היאך עדיף לעשות תשע ברכות מעשר וכן הוא להדיא בירושלמי (פ"ד דר"ה ה"ה) ביהודה נהגו כר"ע, ובגליל כריב"ז. עבר ועשה ביהודה כגליל, ובגליל כיהודה, יצא.

ומדברי הירושלמי, שבגליל נהגו כריב"ז, משמע ג"כ שמעולם לא נפסקה הלכה בענין זה, אלא שהניחו את הדבר שיהא תלוי במנהג המקומות השונים, וכענין נוסח התפילה, שיש כמה וכמה נוסחאות שונות, וכולן מתקבלות הן, וכל אדם יש לו לאחוז במנהג מקומו. וכן משמע נמי מלשון התוספתא (שהובאה בגמ' ר"ה שמה) שכשירד רבי יוחנן בן ברוקא (להתפלל) לפני רשב"ג, ועשה כריב"ז, א"ל רשב"ג לא היינו נוהגים כן ביבנה ומדלא אמר לו להדיא דלא קי"ל כריב"ז ולא הצריכו לחזור ולהתפלל, משמע שדבר זה תלוי במנהג המקומות וכענין שינויי הנוסחאות שבתפילה, ובדיעבד אם עשה כאיזה מג' שיטות התנאים יצא, וכדברי הירושלמי. ובספר עבודת המלך הציע, שהנוסח



ובכן תן פחד וכו' שאנו נוהגים לומר באמצע ברכת קדושת השם, חלק הוא מברכת המלכיות שהיו רגילים לומר בגליל וכדעת כריב"ג באמצע אותה הברכה, ונראה עוד דהיא היתה בתחילה ברכת מלכיות, ופירוש ובכן תן וכו', היינו שאמת ונכון הוא היסוד הזה שתעשה דבר זה בעתיד שתתן פחדך וכו', ושתתן כבוד לעמך וכו', ותן פירושו כמו תתן דג' ברכות אלו (דמלכיות זו"ש) מתחילות הן בהזכרת יסודות באמונה שלנו, ואח"כ מוכיחים אמתת היסודות האלו עפ"י ציטטות מפסוקי התנ"ך, ואח"כ מסיימים בתחינה ובבקשה, שכן יעשה הקב"ה איזה ענין בעתיד בקשר ליסוד הזה וענין אמירת ובכן ג"פ הוא בתורת הזכרת יסודות האמונה ואין נראה לומר שפירוש "ובכן תן" היינו בכונת בקשה השייכת לחתימת הברכה [וטעם דבר זה יתבאר להלן].

### עשרה פסוקים שבמלכיות זו"ש

תנן (ר"ה לב.) סדר ברכות אומר אבות גבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע. קדושת היום ותוקע. זכרונות ותוקע. שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים, דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר לו ר' עקיבא, אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר. אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עמו קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים.

ובגמ' (שם) אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר, למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר, אלא למה עשר נימא תשע, דהואיל ואישתני אישתני.

והמבואר מדברי הגמ', דר"ע הקשה על ריב"ג, דמכיון שאינו תוקע בקדושת השם, יש להזכיר רק תשעה פסוקים ולא עשרה. וצ"כ, דבגמ' (שם) ילפינן דבעינן עשרה פסוקים למלכיות לזכרונות ולשופרות, וא"כ לריב"ג, דכולל מלכיות עם קדושת השם, ג"כ יש להזכיר עשרה פסוקים, וא"כ מה היתה קושיית ר"ע דיש להזכיר רק תשעה, דהואיל ואשתני אשתני.

ונראה לפרש, דחובת הזכרת הפסוק העשירי שונה משאר תשעת הפסוקים, דאין מזכירים אותן אלא בתוך המסגרת של חתימת הברכה, ואילו הזכרת תשעת הפסוקים היא בעיקר בתורת חלק מהשבח שמתחילים בעלינו לשבח (למלכיות), אתה זוכר (לזכרונות), ואתה נגלית (לשופרות). ואומרים שלשה יסודות באמונה, דהיינו מלכות ה', השגחתו הפרטית וגילוי שכינתו, ומוכיחים אמירת היסודות הנ"ל ע"י תשעת הפסוקים. שאצל אנשי כנסת הגדולה וחכמי התלמוד, מתקני הברכות והתפילות, האופן הכי משכנע לאמת איזה יסוד הוא להוכיח שדבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים, ובפרט אם נביא ג' פסוקים מן התורה, ג' מן הנביאים, וג' מן הכתובים, הרי ביררנו והוכחנו באופן

שאינן למעלה הימנו שכן הוא האמת, ואשר על כן שפיר מוכן היטב מה שתקנו להזכיר תשעה פסוקים בקשר לכל ברכה וברכה, להוכיח אמתת היסוד הנזכר באותה הברכה, אך חתימת כל ברכה היא בעיקרה בקשה, שמתחילים או"א מלוך על כל העולם וכו', זכרנו בזכרון טוב לפניך, ותקע בשופר גדול לחרותנו, והפסוק העשירי נכלל באמצע הבקשה.

אמנם במלכיות הפסוק העשירי נזכר תיכף ומיד אחר תשעת הפסוקים האחרים ולא באמצע הבקשה. והטעם לזה, דחתימה זו נאמרת גם בשאר התפלות [ובתור חתימת ברכת קדושת היום] שאין בהן הזכרת פסוקים כלל, ומכיון שלא רצו לשנות בנוסח החתימה כמוסף, ע"כ הקדימו את הפסוק העשירי דמלכיות להאמר קודם התחלת החתימה, אבל באמת פסוק זה שייך הוא לחתימה, ולהדגיש דבר זה הי' רגיל רבינו להקפיד שהש"ץ ישהה קצת בין הפסוק התשיעי להפסוק העשירי [שהוא שמע ישראל], שמע ישראל וכו', ולהמשיך או"א מלוך וכו' מבלי להשהות ביניהם כלל.

עכ"פ מבואר שהפסוק העשירי שונה הוא משאר תשעת הפסוקים מפני ששייך לחתימה, שהוא חלק הבקשה שבברכה. ולפי"ז נראה, שיש לפסוק זה העשירי שייכות מיוחדת לתקיעות, שהרי יש בתקיעות קיום של תפילה וזעקה, וכמבואר בגמ' (שם כו:) בענין שופר פשוט או כפוף, עיי"ש וברש"י, דע"י השופר מתחנן לה'.

וראי' נוספת ליסוד הזה, דיש בתקיעת שופר קיום של תפלה, מהגמ' (כו.) הדנה לענין דין אין קטיגור נעשה סניגור שאמרו דשאני שופר דלזכרון אתי ככפנים דמי, כלומר, דשופר אינו מצוה נפרדת בפני"ע, אלא קשור הוא לתפלה, ועיקר מקום התפילה הוא בכית המקדש, שכמו שהוא מקום הקרבת הקרבנות, כמו כן עפ"י דין הוא מקום תפילה כדכתיב כי ביתי בית תפילה יקרא וכו', וכן אמר שלמה בתפילתו, והתפללו אל הבית הזה, שאם היה עומד בירושלים ומתפלל, צריך לכוון פניו כנגד המקדש, ואם היה עומד במקדש ומתפלל, מכוון פניו כנגד בית קודש הקדשים [עגמ' ברכות ל.] ורמב"ם פ"ד מתפילה ה"ג], ונמצא שכל המתפלל כאילו עומד בקודש הקדשים דמי, ומאחר שאף התקיעות דינם כתפילה ג"כ כלפנים דמי, וכאילו הוא עומד בקודש הקדשים. ובאמת מזה גופא שתוקעים באמצע התפלה, ואין נוטלים לולב או מניחים תפילין באמצע התפילה מוכח שיש בתקיעות קיום של תפלה, דאל"כ הי' בזה משום הפסק.

ועפ"י הדברים האלה יש להסביר ג"כ את עיקר שיטתו של ר' יוחנן בן נורי, שכולל פסוקי מלכיות עם ברכת קדושת השם, ואעפ"כ אינו תוקע עד לאחר שיסיים הש"ץ ברכת קדושת היום, דלכאורה צריך ביאור, למה באמת אינו תוקע תיכף אחר ברכת קדושת השם, מאחר שכבר הזכיר שמה ברכת מלכיות. אמנם נראה לומר, ששתי הברכות, גם ברכת קדושת השם וגם ברכת

קדושת היום, עוסקות בעניני מלכיות, וכדמוכח מנוסח שחי החתימות, דלכרכת קדושת השם חותמים המלך הקדוש, ולכרכת קדוה"י חותמים מלך על כל הארץ מקדש ישראל וכו', ולכן, כשדנו איפה לקבוע ברכת מלכיות, מאחר ששחי הברכות מהוות מקום נכון לברכה זו, אית ל"י לריב"נ דמכח דין אין מעבירין על המצוות, מן הנכון לקובעה בהקדם האפשרי, בכרכה הראשונה העוסקת במלכיות, דהיינו — בכרכת קדושת השם. אבל לענין התקיעות שתוקעים לאחר ברכת מלכיות, ס"ל לריב"נ שמן הנכון לדחות התקיעות ולאחרן עד גמר הכרכה האחרונה העוסקת בעניני מלכיות, דהיינו ברכת קדוה"י, בכדי שתצטרף תקיעת השופר לכל אמירת והזכרת ענין המלכיות.

ועויל"פ בהא דאית ליה לריב"נ דאין תוקעין עד לאחר גמר ברכת קדוה"י, דעיקר קיום תפילה שבשופר הוא בתורת זעקה ובקשת רחמים, וכדמוכח מנוסח חתימת ברכת שופרות — שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, וס"ל לריב"נ, דמאחר שאסור לשאול צרכיו בג' ראשונות, אסור לתקוע שמה, ואף לאחר גמר הברכה השלישית, כל שלא התחיל עדיין בכרכה הרביעית, עדיין נידון כעומד באמצע ג' הראשונות, וממילא מן ההכרח אי אפשר לתקוע עד שיגמור הש"ץ את הברכה הרביעית.

ועפ"י הדברים האלה מבוארת היטב סוגיית הגמ', דריב"נ סוכר שמזכיר פסוקי מלכיות בקדושת השם ואינו תוקע. והקשה לו ר"ע, דא"כ יש לו להזכיר רק תשעה פסוקים, הואיל ואשתני אשתני, כלומר דכיון שנשתנה מזכרונות ושופרות שבהן תוקע תיכף לאחר הזכרת הפסוקים. וכאן אינו תוקע עכשיו, אזי מן הראוי שתשנה אף לענין מספר הפוסקים — מעשרה לתשעה, שהרי כל עיקר תכלית הפסוק העשירי הוא לקשר את תשעת הפוסקים שזכרו בחלק השבח שכתחילת הברכה, עם הבקשה שבסוף הברכה ועם התקיעות המסמלות תחינה ובקשה, ע"י כך שמזכירים את הפסוק העשירי בבקשה שבחתימה, וא"כ כאן בכרכת קדושת השם לדעת ריב"נ שאין תוקעין כאן יש להשמיט הפסוק העשירי, ולהזכיר רק תשעה פסוקים בכדי להוכיח את יסוד האמונה שכתחילת הברכה, ומובנת היטב טענת ר"ע. (מ"ו)

## בענין מצוה הבאה בעבירה

רמב"ם פ"א מהל' שופר ה"ג וז"ל שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא כשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע ואין בקול דין גול. ובהשגת הראב"ד כתב וז"ל א"א ואפילו יהיה בו דין גזול יום תרועה יהיה לכם מ"מ הכי איתא בירושלמי עכ"ל.

הרמב"ם פסק דאין פסול דמצוה הבאה בעבירה נוהג לגבי שופר דכיון דהמצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה, נמצא שהחפצא של מצוה הוי הקול ולא

השופר וכיון שהקול אין בו ממש אין בו דין גזול, והראב"ד השיג דאף לולא האי טעמא, דאין בקול דין גזול אין כאן דין דמצוה הבאה בעבירה מטעם אחר, ומקור דבריו מהירושלמי בסוכה (פ"ג ה"א), הכל מודים בלולב הגזול שהוא פסול ומה בין שופר ללולב אמר רב יוסה בלולב כתוב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הנייה ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מ"מ, וצ"ב שהרי פסול דמצוה הבאה בעבירה הוי פסול בפ"ע כדאיתא בגמ' סוכה (דף כט:): א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי משום דהוה לה מצוה הבאה בעבירה שנאמר והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה גזול דומיא דפסח מה פסח לית לית תקנתא וכו' א"כ למה לא יפסל גם גבי שופר דהרי אף במקום דלא בעינן לכם כמו בשאר ימים דסוכה דשאל כשר, מ"מ מצוה הבאה בעבירה פוסל להראב"ד וכדפסק הראב"ד בעצמו בהשגתו על הרמב"ם פ"ח מהל' לולב הל' ט' א"כ צ"ע מאי שנא לולב משופר דלולב הגזול פסול ושופר הגזול כשר.

והנה עיין בגמ' סוכה (דף ל.). איתמר נמי אמר רבי אמי יבש פסול מפני שאין הדר, גזול פסול משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה ופליגא דר' יצחק דא"ר יצחק בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביום טוב ראשון אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאל יוצא נמי בגזול. והנה התוס' שם בד"ה מתוך שיוצא בשאל יוצא בגזול כתבו וז"ל הכא דוקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה עכ"ל ולפי פירושה מה דיוצא בשאל יוצא בגזול היינו משום דביו"ט שני כיון דלא בעינן לכם יוצא בגזול ומה דאינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה הויא מטעמא אחריתא דהיינו משום דהוי מצוה דרבנן. ועיין ברש"י שכתב וז"ל מתוך שיוצא בשאל דהא ביו"ט שני לא כתיב לכם למעוטי עכ"ל והנה לרש"י צ"ב כונת הגמ' שהרי ביו"ט שני לא כתיב לכם למעוטי עכ"ל לכם אבל מ"מ למה לא יפסל משום מצוה הבאה בעבירה. וכן צ"ע ברש"י במתני' דלולב הגזול פסול וז"ל גזול פסול ולקחתם לכם כתיב משלכם עכ"ל וקשה שהרי לולב הגזול פסול לא רק ביו"ט ראשון אלא גם ביו"ט שני משום מצוה הבאה בעבירה א"כ למה כתב רש"י דפסול משום לכם דהא פסול גם ביו"ט שני דלא בעינן לכם משום מצוה הבאה בעבירה.

ראשר גל"פ בכונת רש"י דמה דמצוה הבאה בעבירה פוסל אינו פסול בפ"ע אלא דפירושו הוא דבכל מקום דבעינן לכם אינו יוצא כבעלות שנוצר ע"י קניני גזילה אבל חלות הפסול הוא משום דבעינן לכם, ובעלות של עבירה לא חשיב שלו, וזהו מה דקאמר רש"י במתני' דפסול גזול הוא משום דכיון דלצאת מצוה לולב בעינן לכם א"כ יש חלות פסול של מצוה הבאה בעבירה דלענין מצוה אף לאחר יאוש לא חשיב שלו, ומה דכשאר ימים יוצא אף בשאל אינו משום דלא בעינן לכם אלא דחלוק יו"ט ראשון משאר ימים כשיעורים דבעינן בעד לכם דביו"ט ראשון בעינן בעד לכם שיהא קנוי לו לגמרי וביו"ט שני דהוי דרבנן סגי בשאל משום דע"י הקניני שאלה חשיב לכם, אבל אי זכותו הוי משום

קניני גזילה זהו דינא דמצוה הבאה בעבירה דלא חשיב קניני עבירה כשלו. ולפי"ז יש לבאר שיטת שמואל דביו"ט שני יוצא אף כלולב הגזול מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול דשמואל סבר דביו"ט שני לא יוצא אלא דלכם כל עיקר ומה דיוצא בשאול אינו משום דהקניני שאלה חשוכין כלכם אלא דאין כלל דין לכם לגבי יו"ט שני ממילא יוצא גם כלולב הגזול שהרי כל דינא דמצוה הבאה בעבירה נאמר בדין דלכם דקניני עבירה לא הוי לכם. ובוה נחלקו רב אמי ושמואל דרב אמי סבר דאף כיו"ט שני דסגי בשאול אינו משום דאין כל צורך כלכם אלא דשאל משום הקניני שאלה חשיב כלכם ושמואל סבר דמה דיוצא בשאול ביו"ט שני מורה שאין כלל צורך בלכם.

ולפי"ז הרי מתיישב גם מה שהקשו התוס' (סוכה ל.) ד"ה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה וז"ל והתניא לקמן פרק לולב וערבה (סוכה דף מ"ג) לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול איצטריכא דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה עכ"ל אלא דלפי רש"י יש לפרש בפשיטות דאלמלא דינא דמצריכנן לכם לא היה פסול דמצוה הבאה בעבירה דחלות פסול מצוה הבאה בעבירה הוא דחסר בלכם ואפי' קניני גזילה אינם מועילים לענין לכם, וכן עיין בגמ' (סוכה דף ט.) חג הסוכות תעשה לך לך לשם חובך ההוא מיבעי ליה למעוטי גזילה. ועיי"ש בתוס' ד"ה ההוא וז"ל תימה תיפוק ליה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה דמהאי טעמא פסלינן לולב הגזול ביו"ט שני לקמן בריש לולב הגזול ובההיא שמעתא גופא קשיא דקאמר בשלמא ביו"ט ראשון בעינן לכם משלכם אלא ביו"ט שני אמאי ומשני משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה והשחא אם כן ל"ל לכם משלכם ומיהו התם איכא לשנויי דאיצטריך למעוטי שאול אבל גבי סוכה ליכא לשנויי הכי לרבנן דאמרי לקמן פרק הישן דאדם יוצא ידי חובתו בסוכה של חבירו ונפקא להו מדכתיב כל האזורח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת וי"ל דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן עכ"ל. אלא דלפי מה שכתבנו ברש"י הרי יש לתרץ קושיית התוס' באופן אחר שהרי אף דכסוכה אדם יוצא חובתו בסוכתו של חבירו מ"מ כיון דיש גזוה"כ דלכם היינו דיש חלות דין שלא יהא גזול, וגזול מפקיע הדין לכם. ואף דסגי בזה דהוי סוכתו של חבירו אבל אי הסוכה הויה גזולה היא מופקעת מלכם וזה דינא דמצוה הבאה בעבירה דאלמלא גזוה"כ דלכם הרי אין כלל חלות דין דבעינן שיהא בו דין בעלים ולכם ובסוכה דין לכם לא הוי דצריך שיהא שלו אלא מתקיים בזה שלא יהא גזול דגזול מופקע מלכם וכמו שנתבאר. ולכן שייך פסול דמצוה הבאה בעבירה דכיון דיש חלות דין דלכם ממילא גזול פסול, דלענין מצוה קנינים שיש לו בעבירה מופקעים מלכם. וכיון דקאחינן להכי אפילו אי נימא דשאל אינו שיעורים מדרבנן בלכם מ"מ גזול מופקע מלכם דפירוש לכם ביום שני היא שלא יהא גזול.

ולפי"ד הרי מוכן שפיר מה דקאמר הראב"ד לענין שופר הגזול, שהרי בשופר אין כלל דין דבעינן לכם דלא נאמר לכם לגבי החפצא דשופר, משא"כ גבי לולב דכתיב ולקחתם לכם, ולכן כלולב דבעינן לכם הרי אי הוי לולב הגזול ואף דיש לו קניני גזילה מ"מ בעלות וזכותים הבאים בעבירה מופקעים מדין לכם וזהו יסוד דינא דמצוה הבאה בעבירה, אבל בשופר דכתיב יום תרועה יהיה לכם מ"מ דאין כלל דין דלכם ולכן יוצאין אפילו בשופר הגזול.

והנה עיין בריטב"א ריש לולב הגזול שכתב דמצוה הבאה בעבירה היינו דוקא באיסור גזל, ולפי מה שהסברנו בשיטת הראב"ד ובשיטת רש"י הרי מכואר דדין מצוה הבאה בעבירה נאמר במקום דבעינן לכם, וגזול מופקע מדין לכם ולכן הוי דינא הנאמר דוקא לענין גזל, ועיין בתוס' ד"ה משום (סוכה ל.) שהקשה למה לולב של אשרה דפסול משום דכתותי מיכתת שיעוריה לא יהיה פסול משום מצוה הבאה בעבירה ותירץ דלא דמי לגזול דמחמת עבירת הגזול באה המצוה שיוצא בו. והנה לפי מה שכתבנו פסול דמצוה הבאה בעבירה הוי פסול משום דבעינן לכם הרי באשרה דאינו משום לכם לא היה פסול משום מצוה הבאה בעבירה ולכן מצריכינן לטעמא דכתותי מיכתת שיעוריה וכמו שהבאנו מהריטב"א.

## שיטת הרז"ה בברכת תקיעת שופר

הרז"ה כתב במס' ר"ה (דף י' ע"ב בדפי הרי"ף), ומה שנהגו לתקוע כל התקיעות כשהן יושבין, ומברכין עליהן ברכת התקיעה, נ"ל כי לא היה כן בימי רבותינו חכמי התלמוד, אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים משום חולין ומשום אנוסין דקדמי ונפקי מביהכ"נ, ולא נטרי עד צלותא דמוספי ... לפיכך הקדימו בשבילן אלו התקיעות שמיושב, והנהיגו לברך עליהם ברכת התקיעה במטבע קצר ... ואין ברכה במטבע קצר בשופר אלא ממנהג אחרונים. אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפילה, והם מלכיות זכרונות ושופרות ... אבל באמת אין לנו ברכת התקיעה מדברי רבותינו אלא ברכות של תפלה בלבד. ובמלחמות שמה השיגו הרמב"ן וכתב, דמה שכתב בעל המאור דאין ברכה במטבע קצר בשופר אלא מנהג האחרונים, דברי הבאי הם ... ואין ספק ולא מקום למחלוקת שהיחיד שאינו תוקע על סדר ברכות, ודאי צריך לברך על מצוה זו במטבע קצר, כדרך שמברכין על המצות ... אבל הציבור שתקעו על סדר הברכות בלבד כדין המשנה, אפשר ... לומר שלא יברכו במטבע קצר, אלא ברכות עולות לתקיעות ... אבל אנו רואין שאפילו בציבור שתקעו על הסדר, מברכין באמצע תפלה, כדרך שעושים בנשיאת כפים וכו'. וצריך להבין סברת בעל המאור בזה, שברכות התפלה, דהיינו — מלכיות זכרונות ושופרות, הן הן הברכות של שופר, דמה ענין ברכות אלו לברכת המצוה דשופר.

והיה נראה לומר בזה, דבאמת יש לעיין, מ"ט לא תקנו חכמים ברכה אמצות קידוש שהיא מ"ע דאורייתא, זכור את יום השבת לקדשו, לזכרה על היין. וכן על מצות הבדלה, מ"ט לא תקנו לברך — אקב"ו להבדיל על היין, בין ברכת הנר לברכת המבדיל. וכן על מצות תפילה, מ"ט לא תקנו לברך קודם תפילת השמונה עשרה ברכת המצוה — אקב"ו על התפילה. וכן בנוגע לברהמ"ז, הו"ל לברך אקב"ו לברך על המזון, קודם התחלת אמירת ברהמ"ז. וכן יש לשאול באמת בנוגע לברכת הנהנין דהמוציא וברכת שהכל וכו', אשר הוא מ"ע מדרבנן לברך תמיד ברכת הנהנין קודם שיהנה מן העוה"ז, מ"ט לא תקנו חכמים ברכת המצוה עובר לעשייתן דהך מצוה דרבנן. והיה נראה לומר בזה, דכל מצוה שהיא עצמה מתקיימת בנוסח של ברכה, לא תקנו בה חכמים לברך לפני שום ברכת המצוה.

ולא זו בלבד במקום שגוף המצוה מתקיימת בנוסח של ברכה, אלא אפילו במקום שהמצוה מתקיימת בתוך מסגרת של ברכות, ג"כ לא תקנו בה חכמים ברכת המצוה. ובוזה ניחא מילתא דתמיהה שכבר עמדו עליה כמה מהקדמונים, מ"ט אין מברכים אמצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, אשר היא מ"ע גמורה דאורייתא. ולפי דברינו ניחא דבפסחים (ק"יז סוף ע"ב) מבואר דד' כסי תקינו רבנן דרך חירות, ומשמעות הגמרא היא שהחכמים תקנו שתתקיים מצות סיפור יצי"מ על סדר ד' ברכות, דהיינו, מתחלה אומרים קידוש, ואומרים בה - זכר ליצי"מ; ואח"כ אומרים הגדה ומברכים לאחריה אשר גאלנו, [אשר תוכן ענינה — אודות יצי"מ]; ובברהמ"ז מזכירים ג"כ יצי"מ; ואח"כ גומרים את ההלל, השייך ג"כ ליצי"מ, דבכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע וכו', לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו' ונאמר לפנינו שירה חדשה וכו', ומסיימים את ההלל בברכת השיר, נמצא שמצות סיפור יצי"מ מתקיימת תוך מסגרת של ד' ברכות אלו, ושפיר ניחא שלא תקנו חכמים ברכה אהך מצוה, כמו שלא תקנו ברכה אמצות קידוש ואמצות ברהמ"ז וכדו', וכמשנ"ת.<sup>1</sup>

ועפ"י הדברים האלה הי' נראה לפרש בכונת הרז"ה סוף ר"ה הנ"ל, דבזמן

1. ע"י שר"ע אר"ח רס"י תע"ב, שלא יאמר קידוש (בליל פסח) עד שתחשך. ועיי"ש במג"א, דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, וכולן צריכים להיות בלילה, כלומר דכל מצות הלילה בעינן שיחקיימו בלילה דוקא ולא בזמן תוס' יו"ט, וכדברי התוס' פסחים (צ"ט): ד"ה עד שתחשך, ואף דקידוש גופא היה יכול לאומרה בזמן חוספת, דאינה אחת ממצות הלילה, דקידוש ליל פסח שוה דינו לקידוש ליל שבת, דשפיר אפשר לאומרו בזמן חוספת, אך שתיית הכוס היא אחת ממצות הלילה, דד' כסי תקינו רבנן דרך חירות, וממילא לא יקדש עד שתחשך, דא"א לו לשתות הכוס בזמן חוספת. אכן עיי"ש בט"ז דמשמע דר"ל, דעצם אמירת הקידוש ג"כ בעיא לילה, ולא רק שתיית הכוס, דקידוש ליל פסח הוא חלקי עצמי ממצות סיפור יצי"מ, וכנ"ל, דמצות סיפור יצי"מ צריכה להתקיים על סדר ד' הברכות הנ"ל, ומאחר שברכת הקידוש היא תחילת מצות סיפור יצי"מ, ומצות סיפור יצי"מ צריכה להתקיים בלילה דוקא, ממילא בעינן שימתין עם אמירת הקידוש עד שתחשך.

שקיימו תקיעת שופר כתקנת המשנה, דהיינו — על סדר הברכות, לא הי' שייכת אז תקנת חכמים דברכת המצוה להך מצוה דתקיעות, דכל מצוה המתקיימת תוך מסגרת של סדר ברכות, לא תקנו בה חכמים ברכת המצוה במטבע קצר. אבל יחיד התוקע שלא על סדר הברכות, וכן משעה שהתחילו הציבור לתקוע קודם תפילת המוספים, ונמצא שמקיימים מצות שופר שלא על סדר ברכות, ממילא בכה"ג שייכא שפיר תקנת חכמים לברך ברכת המצוה במטבע קצר עובר לעשייתה.

ועד"ז נראה לבאר בכונת הגמ' סוטה (לט.), שאלו תלמידיו את ר"א בן שמוע, במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא עשיתי קפנדריא לביהכ"נ... ולא נשאתי כפי בלא ברכה, ופרש"י, דקאי אברכת המצוה שמברכים הכהנים קודם שנושאים כפיהם. וכבר עמדו שמה המפרשים ע"ד הגמרא, דמאי רבותי דר"א בן שמוע במה שבירך קודם שנשא ידיו, הלא כך היא תקנת החכמים, שכל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. ומשמע מן הגמ', דמצות נשיאות כפים לא בעיא ברכת המצוה לפני מעיקר הדין, ורק כחורת מדת חסידות הי' מברך, [ועיי"ש בק"ן אורה ובמרומי שדה למס' סוטה, ובמאירי למס' מגילה (כז:): מש"כ בזה]. ועפ"י דברינו לעיל ניחא בפשיטות, דמכח תקנת חכמים בעינן שתתקיים מצות נשיאת כפים בתוך חזרת הש"ץ, והיינו — על סדר הברכות, ודמאי כפרט זה למצות תקיעת שופר לפי תקנת המשנה, שצריכה ג"כ להתקיים על סדר הברכות. וכל מצוה המתקיימת בנוסח של ברכה, או המתקיימת תוך מסגרת של סדר ברכות, לא תקנו בה חכמים ברכת המצוה לפני.

וכה"ג מצינו ג"כ ריש ברכות, שתלמידי רבנו יונה (דף א' ע"א בדפי הרי"ף) הביאו ע"ש רב עמרם גאון, שהקורא ק"ש של ערבית בביהכ"נ עם ברכותיה קודם זמנה, צריך לחזור ולקרוא אח"כ בביתו אחר צאת הכוכבים, ואז, בשעה שקורא אותה בביתו, יברך אקב"ו לקרוא ק"ש. ואמר מורי הרב, שאין זה נכון, שכרכה זו לא מצינו אותה בשום מקום. ובאמת צריך להבין שי" ר"ע, מאי שנא הקורא שמע בברכותיה בזמנה שאינו צריך לברך ברכת המצוה בברכה קצרה כנ"ל, ודוקא בקרא קודם זמנה עם הברכות, וחוזר וקורא את השמע אח"כ בלא ברכותיה, דדוקא אז מצריך רב עמרם שיברך הך ברכה קצרה עובר לעשייתן, אלא ודאי נראה לומר שהן הן הדברים שאמרנו לעיל, דמה שתקנו חכמים לקרות את השמע כאמצע הברכות הוא בכדי שתהי' מצות ק"ש מתקיימת על סדר הברכות, והכל מהווה — מדרבנן — קיום אחד של ק"ש עם ברכותיה.<sup>2</sup> ומאחר שכן, כל זמן שקורא את השמע בזמנה עם ברכותיה א"צ לברך עוד ברכת המצוה בברכה קצרה, שהרי גוף המצוה מתקיימת תוך מסגרת של ברכות. משא"כ בקורא את השמע בלי ברכותיה, אז בעינן שיברך מתחילה, כמו שמברכים על שאר המצוות.

2. ע"י מסורה חוברת א', בענין ברכות ק"ש.

## ביתו זו אשתו

(א) מבואר במשנה ריש יומא דילפינן מקרא דכתיב יכפר בעדו ובעד ביתו, ביתו זו אשתו, דבעינן שהכה"ג העובד עבודת יוה"כ יהיה נשוי. אך זה לא מצינו שנצריך שיהיו לו בנים. אכן יש להסתפק בדבר זה, אם כאמת יש לו בנים, אם הם ג"כ נכללים בכלל "ביתו", או לא, שאין הם מתכפרים בתורת "ביתו" אלא בכלל שאר אחיו הכהנים. וי"ל דנפק"מ לדינא כספק זה בהיו לו בנים, והם מומרים, דילפינן מקרא דזבח רשעים תועבה, דבהמיר דתו א"א להקריב קרבן בעדו, [עג"מ סנהדרין (מזו)], אם ראוי הכה"ג הזה לעבוד ביוה"כ, דאם הי' אחד מן הכהנים [או אחד מכלל ישראל] מומר, נראה פשוט שאין זה מונע אותו מלהקריב הקרבנות, דשאר הכהנים [ושאר כלל ישראל] יתכפרו, וזה המומר לא יתכפר. אבל אם היתה אשתו של הכה"ג מומרת, נראה שא"א לו להכה"ג לעבוד ביוה"כ, מאחר שצריך להתודות על פרו בעד ביתו, ואינו יכול להתודות בעד אשתו המומרת, דזבח רשעים תועבה, ואי נימא דאף דלא בעינן שיהיו לו בנים, אך אם יש לו בנים - אז אף הם נכללים בכלל "ביתו", א"כ, אם אחד מבניו יהי' מומר אזי אף בכה"ג לא יוכל הכה"ג להתודות בעד "ביתו" מטעם זבח רשעים תועבה.

ואמר בזה הגר"ח עפ"י המבואר בנבואת זכריה (ג), ויראני את יהושע הכהן הגדול... ויהושע היה לבוש בגדים צואים (ופרש"י, כתרומו, הווי ליה בנין דנסבין להן נשין דלא כשרין לכהונתא, ועיי"ש ברד"ק, שכן הוא בס' עזרא, וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני יהושע כן יהוצדק וגו'). ויען ויאמר (המלאך) אל העומדים לפניו לאמר, הסירו הבגדים הצואים מעליו (רמז שיבדילו מהנשים הנכריות, רד"ק) והלבש אותך מחלצות... ישימו צניף טהור על ראשו, ומשמע, דכל זמן שכניו היו נשויים נכריות והיה דינם כמשומדים, לא הי' אביהם ראוי ללבוש בגדי לבן (הצניף הטהור) ולעבוד עבודת יוה"כ, כי לא הי' ראוי לומר הוידוי, וככל החשבון הנ"ל, ודוקא לאחר שיגרשו הבנים את נשותיהם, ויחזרו בהם ממומרותם, אז יהיה יהושע הכה"ג ראוי ללבישת בגדי לבן.

(ב) ואגב, עיי"ש עוד בואתה נבואה (ג-ז) כה אמר ד' צבקות, אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וכו', ופי' שם ברד"ק, תדין את ביתו לפי שהיה כהן גדול, ועל פיו יעשו שאר הכהנים, והעיר על כך הגר"ח, ז"ל, דמפסוק זה מתבאר שאחריות כל עבודות שבמקדש, שיעשה הכל על נכון מוטלת היא על הכה"ג.

## בענין אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו

במשנה יומא (פה:): חנן, עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו. את זו דרש ר' אלעזר בן עזריה, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו.

והנה צריך להבין, למה לן גזה"כ בפני עצמו דלפני ה' תטהרו דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו, הרי במתני' בב"ק (צב.) חנן, אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגו', הרי שלמדנו כבר מפסוק אחר שכל שחטא לחברו שחייב לבקש ממנו מחילה, ובלאו הכי אינו נמחל לו, ומה נחחדש כאן מכה דרשת ראב"ע דלפני ה' תטהרו.

ואשר יראה לומר בזה, דשאני דינו של ראב"ע והחובה לרצות את חבירו לפני יוה"כ, מדין הרגיל דבקשת מחילה שבמשנה דהחובל, דדינא דראב"ע הוי דין הנאמר לענין כפרת יוה"כ, דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, וזה דין נוסף על החובה דכל השנה שחייב לבקש ממנו מחילה, דבעד כפרת יוה"כ לא די בזה שחברו מחל לו אלא דצריך גם לרצות את חברו, כלומר, שיחזיר ויהפוך את המצב לכמות שהיה קודם שחטא לו, ויחזור היחס של חברות ורעות שהיה שרוי ביניהם קודם שחטא לו.

ובטעמא דמילתא נראה לומר, דכפרת יוה"כ באה בתורת כפרת הציבור, ואין היחיד מתכפר אלא דרך הציבור, שהרי שעיר המשתלח קרבן ציבור הוא, וא"כ בכדי לצרף ולאחד את הציבור יחד צריך שלא תהא שום מחיצה המבדילה בין אנשי הציבור. וזהו שיסד הפייטן (בסוף סדר העבודה) יום שימת אהבה ורעות.

(ב) ובקשר להנ"ל נראה להוסיף, שמקצת בעלי המוסר היו רגילים לומר, שאין יוה"כ מכפר אפילו על עבירות שבין אדם למקום עד שירצה את חברו, דאין כפרת יוה"כ חלה על עבירות בודדות, אלא דוקא בתורת טהרת הגברא, וכדברי ר"ע במשנה סוף יומא, מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל, וכמו שאי אפשר לאדם לטבול את עצמו לחצאין, ולטהר את גופו אבר אבר, דבעינן מים שכל גופו עולה בהם בבת אחת, ה"נ דכוותה הויא טהרת יוה"כ, דלפני ד' תטהרו כתיב, דאינה מכפרת על מקצת עבירות אא"כ יש לו לאדם טהרה גמורה על כל חטאיו.

## בענין חל' שם שמים על הסוכה

בגמ' סוכה (ט). אמר רב ששת משום ר"ע מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה'. ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר,

כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנא' חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה'. ובפשוטו משמע שיש איסור מעילה על הסוכה. והוא דבר תמוה, דהיאך יתכן לומר שחלה קדושת הקדש על הסוכה, והלא סוכה היא מתשמישי מצוה שנוכרו בברייתא במגילה (כו:): ולא מתשמישי קדושה. ועיי"ש בפרש"י לסוכה ד"ה על החגיגה שכתב, וז"ל, שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין וכו'. וגם דברי רש"י צ"ע, שהרי כל הקרבנות הנאכלים יוצאים מידי מעילה לאחר זריקת הדם, משעה שיש כבר היחר אכילה להדיוט, כמבואר במשנה ובגמרא ריש מס' מעילה, ומאי קאמר רש"י ששלמי חגיגה אסורים עד לאחר הקטרת אימורין. ומאי דילפינן מקראי (בפסחים נט:): דכל כמה דלא מתקטרי אמורים, כהנים לא מצו אכלי בשר, עפ"י פשוטו נראה שהוא דין סדר קדימה במצוות, שמצות הקטרה חמיד צריכה להיות קודמת למצות אכילת בשר הקרבנות, אך איסור המעילה כבר אול ליה משעת זריקת הדם.

והנראה לומר בכאור הענין, דשתי הקושיות שהקשינו, חדא בחברתה מיתרצא. דרש"י כנראה הבין בדרשת התנאים, שזה לא ניתן להיאמר שחל באמת על הסוכה דין הקדש ואיסור מעילה, וס"ל עוד דמאי דאסור לאכול הקרבנות קודם הקטרת האימורים, שאין זה סתם בחורח סדר קדימה בעלמא [שיש לקיים מצות הקטרת אימורים תחילה ואח"כ מצות אכילת בשר הקרבנות], וההקטרה פועלת להתיר את האיסור הזה, ואף דמבואר בגמ' פסחים שמה, דבנטמא או שאבדו האימורים, דהבשר מותר באכילה, אין להוכיח מזה דאין כאן אלא דין סדר קדימה בשתי מצוות אלו, אלא כך הוא גדר הענין, דבמקום שיש אימורים הקטרתם משמשת כמתיר בעד הבשר, אבל במקום דליתא לאימורים, ופקעה מצות הקטרתם, או אינן מעכבין בהיתר הבשר. כלומר, דשונה בזה המתיר של זריקת הדם מהמתיר של הקטרת האימורים, דזריקת הדם הוי מתיר בעצם ההקדש של הקרבן, משא"כ הקטרת האימורים, דמה דאסור באכילה קודם להקטרה הוא משום דהמצוה של קיום הקטרה אוסר באכילת הבשר, ולכן שפיר מוכן דבנאבדו האימורים מותר לאכול הבשר, שהרי פקעה המצוה של הקטרה, שהרי אין עוד אימורין, ולכן ממילא מותר הקרבן באכילה בלא הקטרת האימורין, אבל בזמן שהאימורים קיימים יש כאן לא רק דין קדימה, [שחייב להקטיר האימורין קודם לאכילת הבשר], אלא אף חלות איסור, שהבשר אסור, דהמצוה דהקטרה אוסר הבשר באכילה. [וכן מבואר גם ברמב"ם דהקטרת אימורין מתיר אכילת הבשר עיין רמב"ם פרק י"ח הלכות פסולי המוקדשין הלכה ד' "והאימורין מתירין את הבשר לאדם"].

ורש"י (לסוכה הנ"ל) כתב להוכיח דבר זה שכן הוא הענין, שהקטרת האימורים משמשת כמתיר, [וח"ל, שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורים, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה כעבד הנוטל פרס],

מדתליא בה זכיית הכהנים, דמשלחן גבוה קא זכו, הרי שהקטרת האימורים היא ממתירי הקרבן.

ומעתה נראה דכן הבין רש"י לדרשת התנאים דחל שם שמים על הסוכה, לא דר"ל שיש איסור מעילה עליה, אלא דמאי דסוכה אסורה בהנאה כל שבעה הוא משום דהוקצה למצוה, והמצוה דשיבה בסוכה היא שאוסרת את הסוכה, ולכן ביאר רש"י דדבר זה נלמד מאיסור האכילה שבבשר הקרבנות, דקודם הקטרת האימורין, דשם האוסר הוא המצוה של הקטרה, וכמשנת"ב, הרי חזינן דהמצוה הוא האוסר, והוא הדין נמי לענין סוכה.

## בענין לא לימא אינש לינוקא

שם. בגמ' לא לימא אינש לינוקא כו' "דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה משום דאתי לאגמוריה שיקרא שנא' למדו לשונם דבר שקר". ויש להעיר שהרי דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה (כ"מ מט.), ולמה הצריך ר' זירא מקור אחר.

ונ"ל דבסוגיא ככ"מ מבואר דדין דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה תלוי בסמיכת דעת המקבל שסמך דעתו על דברי הנותן. והנה קטן אינו כן דעת ואין דעתו סומכת על דבר הנותן. לפיכך אצל קטן אין בדברים משום מ"א. ונראה להוסיף דמחמת דין מחוסרי אמנה חלות זכויות ממון למקבל, וראיה לכך מהסוגיא שם ככ"מ דמפרישין תרומת מעשר ע"פ הדין דדברים יש בהן זכו', עיין שם. אבל מימרא דר' זירא כאן אינו דין של זכויות ממון, דהא בקטן מיירי אלא דהוא מדין דרך ארץ בלבד (צ"ר).

## קריאת וזאת הברכה באחרון של חג

בגמ' מגילה (דף לא.) למחר [דהיינו יו"ט שני דשמיני עצרת כתו"ל] קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמד שלמה (מלכים א', ח').

והנה צ"ב מה דביו"ט אחרון דסוכות קורין וזאת הברכה, דאין לומר דהוא משום דאז מסיימים התורה, דז"א שהרי קריאת התורה במועדים הוא מתקנת משה רבינו, כדתנן במתניתין שנא' וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו, ובעינין שיהא קריאה מענינו של יום. ולכן מה דמסיימין התורה בשמיני עצרת הוא משום דכיון דאז קורין מענינו

של יום בזאת הברכה ממילא או מסיימין התורה. ולכן צריך להבין במה הוה קריאת וזאת הברכה מענינו של יו"ט האחרון של סוכות.

והנה עיין בגמ' סוכה (דף מח.) דשמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב... ברכה בפני עצמו. וברש"י ד"ה ברכה לעצמו וז"ל את יום השמיני. ובתוספתא משמע שמברכין את המלך והכי גרסינן לה ברכה בפני עצמו שנא' (מלכים א', ח') ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך עכ"ל. דבפרשה שם במלכים איחא ששלמה בירך את העם אחר שהתפלל על הבית דכתיב ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל קול גדול לאמר, ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל וגו', יהי ה' אלקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו וגו', ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וגו' ע"כ. דהיינו דלבסוף כאשר שלח שלמה את העם מול ברכתו שבירך את העם, העם ברכו את המלך.

והנה משה רבינו מלך היה כדמבואר בגמ' זבחים (קב) ושבעות (טו). וכן ביאר האבן עזרא, והרמב"ן ע"פ מקצת אגדות את הפסוק בזאת הברכה ויהי בישורן מלך וגו' דקאי על משה, דמשה מלך היה.

ואשר נראה לבאר דקורין וזאת הברכה דהוא ברכת משה שהי' מלך ומתקיים על ידי כך ענין דברכת המלך. שהרי ברכת המלך שברכו העם למלך הוא ברכה שנא' ע"י העם מול ברכת המלך שבירך לעם [ולהנצי"ב גם למד אתם תורה] ולכן ברכת העם משורש הוא בברכה שבירך המלך לעמו, וכשנפטרינן ממנו מברכין למלך. וראי' לדבר שהרי ההפטרות הוא מעין הקריאה, ומדינא דגמ' מפטירין במלכים דויעמד שלמה שיש בו ברכת שלמה לעם וברכת העם למלך.

## בגדר איסור חלוצתו

[א] הר"מ כתב (פ"א מהל' יבום וחליצה הי"ב), וז"ל, הכונס את יבמתו נאסרו צרותיה עליו ועל שאר האחין, ואם בא הוא או אחד מהאחין על צרתה, הרי זה עובר בעשה, שנאמר יבמה יבא עליה, ולא עליה ועל צרתה, ולא הבא מכלל עשה עשה; וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה, היא וכל צרותיה על החולץ ועל שאר האחין, וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כשניות, שמאחר שמת אחיו בלא ולד, נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו; לפיכך תופסין בהן הקידושין כשניות.

הרי ששיטת הרמב"ם היא שאיסור החלוצה על האחין אינו אלא מדברי סופרים, וכשניות שאסרו חכמים. וכבר העיר שם הה"מ מסוגיות הגמ' דיבמות (י:; ודפרק ר"ג, דמפורש שמה, דאליבא דר"ע דאין קידושין תופסין בחי"ל,

אף בחלוצה לא תפסי קידושין, הרי להדיא דהויא בכלל חייבי לאוין דאורייתא, ודלא כדברי הרמב"ם. ואף דלא קיי"ל כר"ע במאי דס"ל דאין קידושין תופסין בחי"ל, מכ"מ יש ללמוד עכ"פ מתוך הני סוגיות, דלאו גמור דאורייתא איכא בחלוצה.

ומכא גמ' אלו השיג עליו הרמב"ן בספהמ"צ (במצות ל"ת י"ד מהנוספות), וז"ל שמה, — שנמנע החולץ ליבמתו שלא יבא עליה ולא ישאנה אחרי הפרדה ממנו בחליצה, ואין הענין שיחזור עליה איסור אשת אח כיון שעברה מהם מצות היבום, שאם כן יהיה מחויב עליה כרת כחייב אשת אח שלא במקום יבום... והוא מחייבי הלאוין, והוא אמר ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו... וכפירוש אמרו פרק רבן גמליאל (ג) נתן גט וחלץ, אין אחר חליצה כלום. אמר ר' יהודה אמר שמואל, זו דברי ר"ע דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, אבל חכמים אומרים יש אחר חליצה כלום, למד שהיבמה לאחר חליצה היא אצלו מחייבי לאוין וכו'.

והמתבאר מדברי הרמב"ן שאיסור חלוצתו איסור חדש לגמרי הוא המתהווה בשעת חליצה, ואשר על כן מנאה הרמב"ן כמצוה בפני עצמה במנין המצוות, ולא נכלל באיסור אשת אח, דאלמלי כן היה חייב כרת. וכדעת הרמב"ן בגדר איסור החלוצה, כן משמע נמי מפירש"י ליבמות (י:; ד"ה כדקיימי, דרק ר"ל המחייב כרת בחלוצה אית ליה שגדר איסורה מטעם אשת אח, אך לריו"ח, דכוותיה קיי"ל, יש כאן איסור חדש של לא יבנה. אכן התוס' שם (י:; ד"ה איהו) כתבו, שלא יבנה אינו מהווה איסור חדש, אלא גלוי הוא המנתק את האיסור מכרת ללאו, ולעולם גדר האיסור כזה הוא בתורת אשת אח, אלא שחייב עליה רק כלאו, ואין בה כרת.

ומדברי הרמב"ם שהבאנו למעלה משמע שדעתו נוטה כזה לדרכם של בעלי התוס', שכן מדויק מלשונו שכתב, שנסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו, ומשמע מזה, דאילו היה איסור החלוצה דאורייתא (וכדעת ר"ע), עדיין הי' נשאר עליה תורת ערוה דאשת אח, אף שניתק מעונש הכרת, ולא דנחשב כאיסור חדש. אכן כזה חולק הרמב"ם על התוס', דלדעת הרמב"ם, לא יתכן דלדידיה כמו שאין קידושין תופסין בחי"כ, כך אין קידושין תופסין בחי"ל, כלומר, דבין חי"כ ובין חי"ל בכלל ערוה הם, וממילא שייך להיות איסור אשת אח לפעמים עם כרת ולפעמים כלי כרת, ואתי שפיר מאי דמפורש בגמ' יבמות, דאליבא דר"ע אין קידושין תופסין בחלוצה, דלר"ע שפיר שייכא להיות בחלוצה איסור דאורייתא, משא"כ לדין דקיי"ל כרבנן דאין ערוה אלא בחי"כ, שוב א"א לומר שישתנה ויקלש האיסור דאשת אח מכרת ללאו גרידא, דהיכא דליכא כרת לא הוי איסור ערוה בכלל, ואשת אח שאינה ערוה, אינה אשת אח.

ולתוספת ביאור ענין זה [דשאני איסור ערוה מאיסור חייבי לאוין], נראה להוסיף עוד ולומר, דהרמב"ם הרי כתב (בפ"ו מאיסורי ביאה ה"ב) שאין לך בכל חייבי לאוין מי שלוקה על בעילה בלא קידושין, דבעינן דוקא קידוש ובעל. משא"כ בחיי"כ, דמאחר דאין קידושין תופסין בהן, א"א להצריך שיקרשה תחילה בכדי לעבור על האיסור. הרי שמתבאר לן מפרט זה להדיא, שחיי"ל וחיי"כ חלוקים הם זה מזה לא רק בעונשם, אלא אף בעצם חלות איסורם, דבחיי"כ — גדר איסורם הוא בתורת איסורי ביאה, ואילו בחיי"ל גדר איסורם הוא בתורת איסורי אישות, דהביאה שלאחר האישות חשובה היא כמעשה אישות, ובתורת כן נאסרה. [ובאמת יש להסתפק בזה לדעת הרמב"ם, אם דוקא אביאה ראשונה שלאחר הקידושין הוא דלקי בחיי"ל, שהיא כאילו גומרת ומשלמת את האישות; או אפילו אשאר ביאות נמי יהיה לוקה, שכל ביאה שלאחר קידושין. חשובה כמעשה אישות].

ומאחר שכן, דגדר ואופן האיסורים בחיי"ל ובח"כ שונים הם לגמרי זה מזה, א"א כלל לומר [אליבא דרבנן דר"ע] דאיסורא דאשת אח ניתק בחלוצה מכת ללאו, וממילא הוכרח הרמב"ם לומר דאין איסור החלוצה [לחכמים דר"ע] אלא דרבנן. אכן אליבא דר"ע, שאף בחיי"ל נמי אין קידושין תופסין, ואופי איסור חיי"כ וחיי"ל שוה הוא, דבשניהם גדר האיסור הוי בתורת איסור ביאה, א"כ, לדידי שפיר שייך לומר שאיסורא דאשת אח ניתק הוא מכת ללאו, ושפיר י"ל דאיסור החלוצה הוי דאורייתא.

וכדברינו כמעט מפורש ברמב"ם עצמו בפיהמ"ש לפרק ר"ג, וז"ל: אין אחר חליצה כלום, משמע שלדעתו אין רושם למאמר בחלוצתו, וזוהי דעת ר"ע שסובר אין קידושין תופסין בחלוצה, לפי שלדעתו כשנחלצה נעשית ערוה כמו שהיתה קודם מיתת אחיו, ואין הלכה כר"ע עכ"ל. ובחי' הרשב"א (שמה) תמה על דבריו, דהלא אף לר"ע אין כרת בחלוצתו, והיאך כתב הר"מ שהיא ערוה כשהיתה. אכן לפי דברינו ניחא, דלא נתכוין הרמב"ם לומר דאליבא דר"ע איכא כרת בחלוצתו, רק כוונתו לומר דלר"ע הסובר שאף חיי"ל חשובים כערוה, שפיר יש לומר שהוקלש חומר האיסור דאשת אח מחיים ועמד אלא, ודינה כערוה כשהיתה, [וכשיטת החוס', ולא כרמב"ן בסהמ"צ]; ועל כן אין אחר חליצה כלום. אבל לרבנן דר"ע אי אפשר שיהיה איסור אשת אח שאין בו אלא לאו, ועל כן, אליבא דידהו אין החלוצה אסורה על האחים אלא מדרבנן.

[והנה ז"ל הרמב"ם שהבאנו למעלה, וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כשניות, שמאחר שמת אחיו בלא ולד, נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו, לפיכך תופסין בהן הקידושין כשניות. ולכאורה, מה דהזכיר משל השניות ככאן נראה כשפת יתר, דכיון דרק איסור דרבנן הוא, פשיטא שתופסין בה קידושין. אכן לפי מה שהסברנו למעלה נראה, דזה גופא רצה לומר הרמב"ם, שא"א

להמשיך איסור הערוה דאשת אח מדאורייתא אלא רק מדרבנן, ובתורת שניות, שהרי השניות אינן סתם איסורי ביאה בעלמא מדרבנן [וכמו חלוצה לכהן]. אלא כעין ערוה הן מדרבנן, וכן החלוצה וצרוחיה על היבם, עריות הן מדרבנן, ועל כן הוצרך הרמב"ם להשמיענו, דאעפ"כ תופסין בהן קידושין, כמו בכל השניות (ש"ב).

## בדין זר אצלה מעיקרא

איתא בירושלמי יבמות (פ"ה ה"ד): אף על פי שאמרו אין חליצה אחר חליצה, אבל ביאה שאחר חליצה פוסלתה מן הכהונה. ושוב הקשו על זה: בלא כך אינה פסולה מן הכהונה (דחלוצה פסולה לכהונה). ותירצו, דאירי לפוסלה לתרומה. וכבר עמדו המפרשים על כוונת הירושלמי בקושיא הנ"ל, דהרי חלוצה אינה אסורה לכהן אלא מדרבנן, ואילו חלוצה שנבעלה ליבם מסתמא נפסלה לכהונה מדאורייתא מדין נבעלה לפסול לה פסלה, מאחר שהחלוצה אסורה על היבם מדאורייתא. ומכאן זה יש שהיו רוצים לומר שהירושלמי חולק על הבבלי וסובר, שכמו שאיסור חלוצה לכהן אף מדרבנן, כמו"כ איסור החלוצה על היבם ועל האחים הוא ג"כ מדרבנן, ושמהירושלמי הזה מקור לשיטת הרמב"ם שהבאנו למעלה.

ועיי"ש עוד בירושלמי, דבחלוצה שנבעלה ליבם לא היה לה ליפסל לתרומה, אלא דוקא בנבעלה לאחין, או בנבעלו הצרות ליבם, ואליבא דר"ל המחייב כרת [על האחין או בצרת החלוצה], או אפילו בחלוצה עצמה שנבעלה ליבם ואליבא דר"ע [הסובר יש ממזר בחלוצה] יש לפוסלה מדין נבעלה לפסול לה פסלה. וכיאר בזה האור שמת, דהירושלמי כנראה ס"ל כדעת הרמב"ם, דחלוצה רק אסורה מדרבנן, ובנבעלה לפסול לה באיסור דרבנן, כשניות, אין האשה נפסלת, ומכאן המקור לפסק הר"מ (פ"ח מאיסורי ביאה ה"ד, ועיי"ש באור שמח), הכא על אחת מן השניות וכיוצא בהן, כגון הכא על קרובת חלוצתו או על חלוצתו, לא עשה אותה זונה, שהרי אינה אסורה להנשא לו מן התורה, כמו שכברנו בהלכות יבום.

אכן בפני משה ביאר אחרת לגמרי בכונת הירושלמי, דבחלוצה ליבם, כיון שלזמן-מה עמדה לפניו לייבום, לא חשוב כה"ג זר אצלה מעיקרא, ולא מיפסלא בביאתו. ודוקא אליבא דר"ל הסובר שעל הצרות יש כרת י"ל דנפסלת בביאתו, אף דלאו זר אצלה מעיקרא, וכמש"כ החוס' יבמות (מד: ד"ה הכא. אמנם האור שמח דחה ביאורו זה של הפני משה, דלשי' הירושלמי הלא אין צורך בכלל לזר אצלה מעיקרא בכדי לפסול אשה בביאתו, שהרי מבואר



בירושלמי פ"ד מיבמות הי"ג, שאף המחזיר גרושתו פוסלה בביאתו לתרומה, ודלא כשיטת הבבלי יבמות (ט). דאין האשה נפסלת בכה"ג משום דלאו זר אצלה מעיקרא. [ולכאורה מהירושלמי הזה המקור לפסק הרמב"ם בפ"ח מהל' איסורי ביאה ה"ב, ועיי"ש באור שמח].

והנה מסקנת הירושלמי, [דאליבא דר"ע הסוכר שיש ממזר מחייבי לאוין אף החלוצה שנבעלה ליבם נמי נפסלת בביאתה], צ"ע בין לביאור הפני משה ובין לביאור האור שמח, דהלא סוכ"ס איסור החלוצה ליבם איננה דאורייתא לדעת הירושלמי [אא"כ נחלק בזה גופא בין שיטת ר"ע לבין שיטת חכמים, וכמו שהצענו לעיל], וגם-הלא אף אליבא דר"ע, הרי חסר כאן התנאי של זר אצלה מעיקרא.

והי' נראה לבאר בכונת הירושלמי לפי דרכו של הפני משה עפ"י דברי הראב"ד שכתב (פ"ח מאיסורי ביאה ה"א), שאין זונה אלא מחייבי כריתות או מעכו"ם ועבר, שאין בהם קידושין. מיהו כל הפסולים לבוא בקהל אם באו עליה פסלוה מן הכהונה ומן התרומה... אבל ללקות עליה משום זונה לא. כלומר דאין אדם לוקה אא"כ עובר אעיקר הלאו, אשר הוא פשוטו של מקרא, אבל איסור טפל שנכלל באיסור הפסוק, אך איננו לפי פשוטו של הפסוק, אין בה מלקות. [ועיי'ן בזה בדברי הרמב"ם בספר המצוות (שורש ט') בהבנת ענין לאו שבכללות]. והוה שכתב הראב"ד, דבכדי ללקות בעינן שיהא על האשה שם זונה, והיינו דוקא בנבעלה לאלו שאין קידושין תופסין בהם, אשר זהו הנקרא זנות ממש. אבל בנבעלה לחייבי לאוין, אף שיש שמה פסול זונה ואיסור זונה, אך אין שם זונה חל על האשה, וממילא אין שמה מלקות, דאין זה ככלל פשוטו של מקרא ועיקרו של הלאו. ומעתה יש לומר דהא דבעינן זר אצלה מעיקרא, היינו דוקא בנוגע לפסול זונה — וכשאינה זונה ממש. אבל בנבעלה לחייבי כריתות, שהיא זונה ממש, בכה"ג לא בעינן לתנאי זה. [וכן כתבו התוס' יבמות (מד): שהזכרנו למעלה]. וממילא י"ל דהוה"נ אליבא דר"ע הסוכר דאין קידושין תופסין בכל חייבי לאוין, דאף בנבעלה לחיי"ל אין להצריך זר אצלה מעיקרא, שהרי בכה"ג חל עליה שם זונה ממש, וכפשוטה, ואין צורך לשום תנאים נוספים.

ואשר לטענת האור שמח, שהרי לית ליה להירושלמי הך סברא דזר אצלה מעיקרא, שהרי לדעת הירושלמי אף המחזיר גרושתו פוסלה בביאתו לתרומה, נראה לומר דאף הירושלמי אית ליה הך סברא דזר אצלה מעיקרא, אלא שחולק על הבבלי בפרט זה — אי מחזיר גרושתו חשוב כזר אצלה מעיקרא או לא. דהנה מבואר במשנה ר"פ הערל (ע). שכרות שפכה פוסל את אשתו בביאתו אף שכבר התחילו הנישואין בהיתר, ורק נפסל לאחר מכן. והקשה שמה הרשב"א בחי', דלמה יפסול הבעל את אשתו בביאתו, כיון דאינו זר אצלה מעיקרא,

ועיי"ש מש"כ ליישב בזה. והי' נראה לומר בזה, דאיסור כרות שפכה שפיר מיקרי זר אצלה מעיקרא, כי דנין כזה משעה שחל עליו השם הזה, ובודאי משעה שנעשה לכרות שפכה, תיכף ומיד נאסר באשתו. משא"כ במחזיר גרושתו, דבשעה שגרשה כבר חל עליה השם גרושה, והיא עדיין מותרת אליו עד שתנשא לאחר, ולפיכך אינו חשוב כזר אצלה מעיקרא. וכזה פליג הירושלמי על הבבלי וסוכר דאין השם גרושה שחל עליה בשעה שגירשה האוסר במחזיר גרושתו, אלא דוקא נשואיה שלאחר מכן הם הם האוסרים, ושפיר חשוב אף המחזיר גרושתו כזר אצלה מעיקרא, שמשעה שחל שם זה (של "גרושתו שהחזירה") עליה, תיכף — באותה שעה — חל עליה גם האיסור שבה.

ודוקא באיסור חלוצה ס"ל להירושלמי דמיקרי לאו זר אצלה מעיקרא, דהנה לעיל חקרנו בגדר איסור החלוצה על האחים, אם הוא איסור חדש לגמרי (כשיטת הרמב"ן), או שאיסור אשת אח הוא, אלא שניתק מכרת ללאו (וכדעת התוס'). ונראה שלדעת הירושלמי, איסור החלוצה גדרו בתורת איסור אשת אח שהוקלש, וא"כ, מאחר שהותרה איסור זה לזמן-מה בין נפילה לחליצה, על כן לא חשוב האח כזר אצלה מעיקרא כדי לפוסלה בביאתו לתרומה. ושאני מחזיר גרושתו, שמשעה שחל שנשאת לאחר, וחל עליה שם האיסור של "גרושתו שהחזירה" תיכף ומיד חל עליה איסור הביאה, תיכף ומיד חל עליה איסור הביאה, ושוב לא פקע מעליה — אפילו לזמן מועט, ולכך שפיר חשוב (לדעת הירושלמי) אף המחזיר גרושתו כזר אצלה מעיקרא לפוסלה בביאתו. (ש"ב).

### שיטת הרמב"ם בגדרי הפרה והתרה

בפרש"י על התורה ר"פ מטות כתב עה"פ זה הדבר, מיעוט הוא לומר שהחכם בלשון התרה, ובעל בלשון הפרה, כלשון הכתוב כאן, ואם חלפו — אין מותר ואין מופר. [ומקורו בספרי]. ומשמעות דברי רש"י, שדין זה גזה"כ הוא מכח מיעוטא דזה הדבר. אכן מדברי הרמב"ם משמע דס"ל דאין זה סתם גזה"כ בעלמא, אלא שמילתא דכטעמא הוא, ומצד הסברא יש לרון כן, וד"ל בפיהמ"ש לנדירים פרק נערה המאורסה (על המשנה האחרונה שבפרק), אם אמר החכם לאותו שמתיר נדרו — מופר לך, או מה שמורה על זה הענין; או אמר הבעל לאשתו — שרוי לך, או משמעות זאת הכונה, הרי זה אינו כלום.... לפי שענין הפרה — ביטול השבועה מעיקרא, וכאילו לא היתה כלל, וזה לא יעשנו זולתי האב והבעל, לפי מה שנתבאר בתורה ובש"ס, וענין השאלה לחכם... הוא שיתיר השבועה הנקשרת והמחוייבת, ויסתלק דינה מן העתיד,

וזה לא יעשנו זולתי חכם מומחה וכו'. וכ"כ עוד הרמב"ם ביד החזקה, פ"ג מגדרים ה"ב, וכיצד מיפר, אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיוצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו... אבל אם אמר לה... מותר לך או שרוי לך וכל כיוצא בענין זה, לא אמר כלום, שאין האב והבעל מתיר כמו החכם, אלא עוקר הנדר מתחילתו ומפירו. ועיי"ש בכסף משנה שכתב, יש לתמוה, דבריש פ"ד דנזיר... מסיק... דבעל מיגז גיז, והיאך כתב רבנו דמיעקר עקר. וכן תמוהים שאר דברי הרמב"ם, שהחכם אינו עוקר את הנדר מעיקרו, שהרי מבואר בגמ' כתובות (פרק המדיר) להיפך. וכן תמוה בט"ז ובגליון מהרש"א (ל"ד סי' ר"ד סעיף ל"ז) ע"ד הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל. ועיי"ש בכס"מ מש"כ ליישב בזה.

והנראה לומר בכיבור ענין זה, דהנה בגמ' נדרים (עב.) מבואר, דאין הבעל מיפר בקודמין, כלומר, דכל גדר ענין הפרה הוא שכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת, ואם הבעל מקפיד בזה הנדר, אז הוא מתבטל, וע"ז אמרו בגמ', דבעינן שיקפיד הבעל קפידא דמעיקרא במה שנדרה כזה מלכתחילה, אך אם ביום שמעו הבעל אומר — שבאמת ניחא לי במה שנדרה ונאסרה בנדר זה עד כה, אך מכאן ואילך מקפיד הוא שלא תיאסר עוד הלאה בנדר זה, אין זו הפרה, והיינו גדר הדין דאין הבעל מיפר בקודמין, שאם בשעה שנדרה לא היתה אשתו, אז פשיטא שאיננו בעלים להקפיד על מה שנדרה מלכתחילה, שהרי אז בשעה שנדרה, לא היתה ברשותו בכלל, ואין קפידתו דהשתא אלא קפידא דמכאן ולהבא, ולא סגי בזה להפרה. וזוהי כונת הרמב"ם במש"כ דלהפרה בעינן לשון המורה על עקירת הנדר מעיקרא, כלומר, דבעינן שיקפיד הבעל בקפידא דמעיקרא. אבל לאחר שכבר הקפיד הבעל והפר את נדר אשתו, אין זה מחייב שהנדר יהיה נעקר מלמפרע, ואיה"נ שמסקנת הגמ' בנויר היא, שבהפרה — מיגז גיז, ואינו ניתר אלא מכאן ולהבא.

אבל בהתרת החכם, כל ענין ואופן ההתרה להיפך הוא לגמרי, דאיתא בגמ' שבועות (כו:), אמר רבא, נשבע על ככר ואכלה, אם שייר ממנה כזית — נשאל עליה, (דמיגז דמהניא ליה שאלה אכזית בתרא, מהניא ליה שאלה נמי אכזית קמא), אכלה כולה — אין נשאל עליה... אמימר אמר, אפילו אכלה כולה — נשאל עליה. אי בשוגג — מחוסר קרבן; אי במזיד — מחוסר מלקות וכו'. הרי שמתבאר מדברי הגמ', דבכדי לעשות התרת נדרים, בעינן שהחכם יפסוק בפסק הנוגע הלכה למעשה מכאן ולהבא — או לאכילת שאר הככר, או למלקות או לקרבן — שמותר לעבור על נדר זה, דלא שייך ל"הורות פסק" על עובדא שכבר אירע ושכל הענין אינו נוגע עוד בכלל הלכה למעשה מכאן ואילך, דמאי דהוה הוה, ולפיכך הוא דהצריך הרמב"ם שיתיר החכם בלשון המורה בדוקא על מכאן ולהבא. אלא, שכשהב"ד פוסק שמכאן ולהבא אין לנדר זה כל חוקף, היינו עפ"י הנימוק — שכל הנדר מעיקרו בטעות הי,

[מפני החרטה דמעיקרא], ואז, ממילא יחול היתר הבי"ד אפילו אלמפרע, ויהי הנדר נעקר מעיקרו מכל וכל. ונמצא, שב' ענינים חלוקים הם: דהרמב"ם קאי אלשון ההפרה ואלשון ההתרה, דבחכם בעינן שיתחיל לדבר בדוקא אמכאן ולהבא, ובבעל בעינן שיתחיל לדבר דוקא אלמפרע, והגמ' קאי אחלות ההיתר, דבחכם חל ההיתר על עיקר הפלאת הנדר, ואילו בהפרת הבעל אין ההיתר חל אלא על האיסורים דמכאן ולהבא.

### שיטת הרמב"ם בפתח וחרטה

הרמב"ם פ"ז מהלכות שבועות ה"ז, וז"ל, זה שנשבע הוא שיכא לפני החכם להתיר לו, בין איש בין אשה, ואינו עושה שליח להשאל לו על נדרו, והבעל נעשה שליח, לחרטת אשתו וכו', ואינו נעשה שליח להתיר נדר לאשתו, עכ"ל. והראב"ד כתב וז"ל, וא"א, פירוש, שלא מדרך חרטה, עכ"ל. ודברי הראב"ד הם פירוש לדברי הרמב"ם, דהרמב"ם כתב בתחילה דבעל נעשה שליח לחרטת אשתו, ואח"כ כתב דאינו נעשה שליח להתיר נדר לאשתו, ולכאורה שני דברים אלו סתרי אהדדי. ובאר הראב"ד דהבעל נעשה שליח לאשתו רק אם הוי היתר חכם הבא מדין חרטה. אך אם יש לאשה פתח אין בעלה נעשה שליח לכאן לפני ב"ד להתיר את נדרה.

והנה הא דמציינו דאיכא תרי דינים בהתרת נדרים דין פתח ודין חרטה, דבר זה מבואר בר"ן וכשאר הראשונים בסוגיא דפותחין בחרטה בנדרים (דף כא:), דזה מילתא דפשיטא לכונ"ע דאיכא היתר נדרים מדין פתח, דהוי כעין טעות, אלא דפליגי אמוראי התם אי איכא לנדר היתר אף ע"י חרטה שלא מדין טעות, או דכל היתר חכם הוי רק ע"י פתח. וכן עיי' רמב"ן לנדרים (דף כז.) ובמשפט החרם, דדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו נוהג דוקא בהותר הנדר ע"י פתח, ולא בהיתר שע"י חרטה, וכיבור דעת הרמב"ן הוא, דעיקר הך דינא דנדר שהותר מקצתו מקורו במשנה (כה:), גבי נדר הניתר מאליו מטעם טעות בלי היתר ב"ד, ראה אותם אוכלים חאנים, ואמר הרי הם עליכם קרבן, ונמצאו אביו ואחיו והיו עמהם אחרים, ב"ש אומרים הם מותרים ומה שעמהם אסורים, וב"ה אומרים אלו ואלו מותרים (משום דנדר שהותר מקצתו הותר כולו, כדאיתא בגמ', ר"ן) הרי שגדר דין זה בהלכות טעות, שטעות במקצתו דינו כטעות ככולו, וזהו כיבור דברי הרמב"ן במה שחילק בין היתר פתח לבין היתר חרטה, דדוקא בהותר ע"י פתח הוא דניתר בתורת טעות, ולהכי שפיר שייך למימר כי טעות במקצתו דינו כטעות ככולו. אבל בנייתר ע"י חרטה, ואינו מדין טעות, ליתא להך דינא דהותר מקצתו הותר כולו.

אכן, עיי' רמב"ם פ"ו מהלכות שבועות ה"א, וז"ל, מי שנשבע שבועת ביטוי וניחם על שבועתו, וראה שהוא מצטער אם יקיים שבועה זו, ונהפכה דעתו לדעת אחרת, או שנולד לו דבר שלא הי' דעתו כשעת השבועה וניחם בגללו, ה"ז נשאל לחכם וכו', עכ"ל. ונראה מבואר מדברי הרמב"ם, דכל דין היתר חכם הוא רק מדין חרטה דניחם על שבועתו ומתחרט, ולא כתב כלל דין פתח שהוא מדין טעות, דאדעתא דהכי לא נדר. וכן עיין שם בה"ה, וז"ל, כיצד מתירין וכו', ואומר אני גשבעתי על כך וכך ונחמתי, ואלו הייתי יודע שאני מצטער בדבר זה עד כה, או שאירע לי כך וכך לא הייתי נשבע, ואילו היתה דעתי בעת השבועה כמו עתה, לא הייתי נשבע. והחכם או גדול השלושה אומר לו וכבר נחמת וכו', עכ"ל. הרי שאף מדברי הרמב"ם דהכא נראה דכל דין היתר חכם הוא רק עיי' חרטה, ואינו כלל מדין טעות, ומש"ה כתב בתחילת דבריו כשבא לחכם שאומר לו ונחמתי, ובגמר דבריו שואלם החכם — וכבר נחמת, דכל דין היתר חכם הוא רק עיי' חרטה, ואין הנדר נותר כלל עיי' פתח מדין טעות, ומה שכתב הרמב"ם דצריך לומר אלו הייתי יודע שאני מצטער וכו', ואילו היתה דעתי בעת השבועה כמו עתה לא הייתי נשבע, י"ל דכל זה הוא חלק מהחרטה, דלחרטה בעינן שתשתנה דעתו, ולפי דעתו עתה לא הי' נודר, ואם אינו אומר כך, אינה חרטה, ואין זה כלל מתורת פתח וטעות, דהא לא הביא הרמב"ם ענין זה בה"א בתחילת דבריו, ורק כתב דברים אלו אח"כ בסדר היתר החכם, ואילו הי' סבור באמת הרמב"ם שיש שני אופנים נפרדים של היתר נדרים, הי' לו לכתוב כן בראשית דבריו, ומדלא כתב כן נראה דכל דין היתר חכם הוא רק עיי' חרטה, וכן עיין עוד פ"ד מהלכות נדרים ה"ה דאף מדברי הרמב"ם התם משמע דהנדר נותר רק עיי' חרטה.

ואשר לפי"ו ביאור הראב"ד אינו מובן, דהראב"ד הרי בא לפרש כאן את דברי הרמב"ם, דהבעל נעשה שליח לחרטת אשתו אבל אינו נעשה שליח להתיר נדר לאשתו עיי' פתח, והרי הרמב"ם לית ליה הך חילוק שבין פתח לחרטה, וכל דין היתר נדרים לדעתו הוא רק עיי' חרטה, וא"כ היאך חילק הראב"ד בביאור דברי הרמב"ם בדין הבעל נעשה שליח בין פתח לחרטה.

והנה באמת צריך עיון על שיטת הרמב"ם מכמה משניות במס' נדרים פרק ר"א דמבואר התם להדיא דאיכא דינא דפתח ומבואר שמה כל דיני פתח במה פותחין ובמה אין פותחין, וצריך להבין איך יפרש הרמב"ם כל אלו המשניות. אמנם ביאור הדבר מפורש להדיא ברמב"ם, דהנה עיין ברמב"ם ה"ג פ"ו מהלכות שבועות ה"י, וז"ל, מי שנשבע ולא נחם על שבועתו ובא לבי"ד וכו' פותחין לו פתח ונושאין ונותנין עמו בדבר, ומודיעין לו דברים שגורמת שבועתו עד שיתנחם. אם ניחם כדבריהם, מתירין לו. ואם לא נחם ועמד במריו, הרי"ז יקיים שבועתו, עכ"ל. והמתבאר מדברי הרמב"ם, דכל דין פתח הוא רק למי שלא נתחרט, ואינו יכול להתיר את נדרו, או איכא דינא דבי"ד

פותחין לו כדי שיתחרט, והפתח הוא רק היכי תמצא שעל ידו יתחרט. ואם באמת איננו מתחרט אחר שפתחו לו הבי"ד, לא מהני, ואין מתירין לו את נדרו, וליכא כלל דין כפ"ע דהתרת נדרים שעיי' פתח. וכל הני משניות דפרק ר"א דמיידי בדין פתח, פירושם הוא דפותחין פתח להנודר כדי שעיי' כן יבוא לידי חרטה, אך אם לא יתחרט אין מתירין לו את נדרו עיי' הפתח, וכמבואר כל זה להדיא בדברי הרמב"ם<sup>1</sup>. ובאמת מדברי הרמב"ם האלו ג"כ מתבאר להדיא מה שבארנו בדעתו, דכל דין היתר נדרים לדידיה הוא רק עיי' חרטה.

ואשר לפי"ז אתי שפיר דברי הראב"ד, דלכאורה צ"ע חילוק זה שכתב, דהבעל נעשה שליח לחרטת אשתו אבל לא להתיר פתח לאשתו, דמאי שנא פתח מחרטה. אך לפמ"שני ניחא, דמה דהבעל נעשה שליח לחרטת אשתו היינו משום דכיון שמתחרטת, יכולה לעשות את בעלה שליח לבא לפני כ"ד ולהתיר את נדרה, אך בפתח, כיון דאינו דין היתר בפני עצמו והוא רק היכי תמצא כדי שיתחרט הנודר, וממילא, אם הבעל יהיה שליח לאשתו, מאי אהני לן שעיי' הפתח יתחרט הבעל, מ"מ האשה אשר היא היא בעלת הנדר, אינה מתחרטת, ואין הנדר נותר עיי' הפתח אלא אם כן הוא מביא לידי חרטה. והוא שכתב הראב"ד חילוק זה, דלפי שיטת הרמב"ם, אין הבעל נעשה שליח להתיר נדר לאשתו עיי' פתח.

אלא דאכתי צ"ע, היאך יפרש הרמב"ם את הסוגיא דפותחין בחרטה, דמבואר בר"ן ובשאר הראשונים דזה פשיטא דהנדר ודאי נותר עיי' פתח מדין טעות, אלא שבזה נחלקו האמוראים אם אפשר להתיר הנדר עיי' חרטה ג"כ, ואילו לשיטת הרמב"ם הוא איפכא. ונראה דלדעת הרמב"ם צריכים לפרש שמחלוקת האמוראים היא דכל היתר חכם [אשר הוא תמיד עיי' חרטה], אי סגי בחרטה לחוד, או דבעינן נמי פתח ביחד עם החרטה<sup>2</sup>.

1. ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם (ס"פ נערה המאורסה) דנראה מדבריו שמה ג"כ כאשר ביארנו, דכל ענין הפתח הוא רק כדי להביא לידי חרטה. (הכותב).

2. עיין במדרכי (ס"פ שבועות שתיים בתרא) שהביא שיטת ר"י בכור שור דתמיד בעינן להתרת נדרים לתרווייהו פתח וגם חרטה. וכן הובא בשו"ע יו"ד (סי' רכ"ח ס"ז). אך בביאור דברי הגמרא נראה שהמדרכי ביאר באופן אחר, עיי"ש. ועיין בכ"י (סי' רכ"ח) שדקדק מדברי הרמב"ם בה"ה שכתב, דכשכא הנודר לחכם שיתיר את נדרו, אומר הנודר מעצמו נחמתי, ואין החכם שואלם אם מתחרט. ומזה דקדק הבי"ד דס"ל להרמב"ם כפירוש המפרש (רש"י) בנדרים, דמחלוקת האמוראים אם פותחין בחרטה או לא היינו אם הבי"ד פותחין להנודר בחרטה, או דאין כ"ד פותחין להנודר וצריך להתחרט מעצמו. ואף דלכ"י הרמב"ם פירש פירוש אחר בגמרא ממש"נ, אך מ"מ הדברים עולים בקנה אחד עם מה שנתבאר, דהרמב"ם לטעמיה הי' מוכרח לפרש פירוש אחר במחלוקת האמוראים דפותחין בחרטה. (הכותב)

והנה עיין ברמב"ם פ"ד מהלכות נדרים הי"א שהביא את הדין של נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ולא חילק בין נדר שהותר ע"י פתח לבין הותר ע"י חרטה. ונראה מפשטות דבריו דס"ל שאין לחלק בזה. וכן מבואר ברשב"א לנדרים (דף כ"ז) שכן הוא שיטת הרמב"ם. ולפמש"ג היה הרמב"ם מוכרח לסבור כן, דכיון דלדידיה ליכא כלל דין של פתח דליהוי היתר בפ"ע, ממילא בע"כ פליג על הרמב"ן וס"ל דלא שנא. ואף דלשיטת הרמב"ן ורוב הראשונים, דאיכא תרי גווני היתר נדרים נמי היה מקום לומר דלענין זה דהותר מקצתו הותר כולו דלא שאני לן בין פתח לחרטה, אשר זוהי באמת שיטת הרשב"א, [נדאף דס"ל דאיכא דין פתח בפ"ע ודין חרטה בפ"ע, מ"מ ס"ל דבתרונותיהו איתא להך דינא דהותר מקצתו הותר כולו]; אך מ"מ הרמב"ם לטעמיה היה מוכרח לחלוק על הרמב"ן בזה ופשוט. (י.ל.)

## בעניני עגלה ערופה

א. סוטה (מה:): נפטרו זקני ירושלים והלכו להן, זקני אותה העיר מביאין עגלת בקר וכו'. וכן הביא הרמב"ם את כל לשון המשנה. פ"ט מרוצח ה"ב, אחר שמודדין ונודעה העיר הקרובה... חוזרין זקני ירושלים למקומן, וב"ד של אותה העיר מביאין עגלת בקר וכו', וצריך להבין כוונת המשנה במש"כ שזקני ב"ד הגדול חוזרים למקומן, פשיטא, לאחר שכבר עשו. את אשר מוטל עליהם לעשות, דהיינו המדידה, פשיטא שלא יתעכבו כאן שלא לצורך.

ונראה לפרש עפ"י דברי הרמב"ם רפ"ה מהל' סנהדרין, שהזכיר רשימה ארוכה של דברים הצריכים ב"ד הגדול, ובין השאר כתב - ולמדידת החלל, ועיי"ש בלחם משנה שכתב שאין לפרש ששבעים ואחד היו יוצאים, דומיא דאין מוסיפין על העיר וכו', דודאי לא היו יוצאין אלא חמשה וכו', וכ"כ רבנו בסמוך עריפה נעגלה בחמשה וכ"כ בפ"ט מהל' רוצח, ויוצאים חמשה זקנים מב"ד הגדול אלא ר"ל בחמשה שהיו יוצאים, היו יוצאים ברשות ב"ד הגדול, ולא ידעתי מאין יצא לו לרבנו ז"ל דבר זה, עיי"ש. ונראה שמקור הדברים הוא מדברי התוספתא סנהדרין.

וביאר הענין הוא שחמשה זקנים עושים את מעשה המדידה וחוזרים לב"ד הגדול שבירושלים ומוסרים להם את תוצאות המדידה, שעיר פלונית היא הכי קרובה אל החלל, ואז פוסקים הב"ד הגדול עפ"י מדידתם של החמשה, שאותה העיר חייבת בע"ע ואחר שמגיע דבר פסק הב"ד הגדול לאותה העיר, אז הוא דמביאים את העגלה הערופה, וזאת היתה כוונת המשנה שנפטרו זקני ב"ד והלכו

להן [נכונת הרמב"ם שחוזרין זקני ירושלים למקומן], שאין זה סתם סיפור המעשה אלא חלק עצמי מסדר הבאת ע"ע, דבעינן שיהי' שמה מקורם פסק מהב"ד הגדול בכדי להתחייב בהבאת עגלה ערופה.

שם (מה:): נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר, מוליכין הראש אצל הגוף, דברי ר"א, ר"ע אומר הגוף אצל הראש וכגמי' שם במאי קמיפלגי אילימא לענין מדידה... מכלל דרישא לאו במדידה עסקינן, א"ר יצחק במת מצוה קנה מקומן קמיפלגי... מר סבר גופיה בדוכתיה נפיל, רישא דנאדי ונפיל ומ"ס רישא היכל דנפיל נפיל גופא הוא דרהיט אזיל. וכפשוטו תמוהים דברי המשנה מ"ט קבעו התנאים ענין זה (הדן בפרטי הדין דמת מצוה קנה מקומו) באמצע הפרק הזה הדין בהלכות עגלה ערופה ומאי שייטייה הכא.

והנראה לומר בבאור ענין זה עפ"י דברי הרמב"ם רפ"ט מהל' רוצח, הרוג שנמצא נופל לארץ ולא נודע מי הכהו, מניחין אותו במקומו, ויוצאין חמשה זקנים מב"ד הגדול שבירושלים... ומודדין ממנו אל הערים שסביבות החלל... (ה"ב) אחר שמודדין ונודעה העיר הקרובה, קוברים את הנהרג במקומו וכו', וב"ד של אותה העיר מביאין עגלת בקר וכו', והמתבאר מדברי הרמב"ם הוא הוא דס"ל שהמדידה צריכה להיות מגופו של החלל, וכדכתיב קרא, ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל, ולא מספיק למדוד ממקומו של החלל וא"כ לפעמים יקרה שיהיה גופו של ההרוג מוטל שמה בלי קבורה לזמן ארוך של כמה שבועות עד אשר יבואו הזקנים שמב"ד הגדול למדוד, ואז יוכרחו לקברו במהירות חיכף ומיד אחרי המדידה באמצע העסק של קיום מצות עגלה ערופה מאחר שכבר נשתהה גופו זמן רב כל כך ואולי מטעם זה נשנו כאן פרטי הלכות קבורת מת מצוה באמצע דיני עגלה ערופה, כי תמיד רק היו נוהגים למעשה להפסיק באמצע סדר הבאת העגלה בכדי לטפל בקבורת ההרוג.

ג. (מד:): אין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד וכתב הרמב"ם (פ"ט מרוצח ה"ד) דכונת המשנה לב"ד של כ"ג ובפשוטו נראה דה"ט דמצוה זו מוטלת על הסנהדרין הקבוע שבאותה העיר ואילו לעיל שמה כתב הרמב"ם (בה"ג) ועורפין אותה שם כקופיץ מאחריה, וב"ד של אותה העיר עם כל זקניה אפילו הם מאה, רוצין את ידיהן שם וכו', ועיי"ש בכס"מ שמקור ד"ז בספר, וכל זקני העיר ההיא אפי' הם מאה, וצריך להבין מאי שנה מעצם חובת ההבאה שאינה מוטלת אלא על הסנהדרין של כ"ג הקבוע שבאותה העיר. ובביאור הענין אמר בזה הג"ר משה סאלאוויטשיק ז"ל דחובת הבאת עגלה ערופה מוטלת היא באמת על כל אנשי העיר וכמש"כ הרמב"ם שמה בה"ב, דמביאין עגלת בקר משל אנשי אותה העיר, אלא שע"י מה שהב"ד של כ"ג הקבוע באותה העיר מטפלת בהבאת העגלה חשיב כאילו קיימו כל בני העיר את זאת המצוה וכדכתיב קרא והיה העיר הקרובה אל החלל ולקחו זקני העיר והיא וכו' משא"כ רוצית ידיהם שאין זו חובה מתחילתה, החלה על כל אנשי העיר אלא היא מצוה בפני"ע שחלה

מתחילתה על הזקנים בלבד, ולפיכך אין טעם לומר שיהיה נוהג דוקא בכ"ג זקני הב"ד הקבוע, וממילא חלה חובתה על כל זקני העיר כולם.

ד] הרמב"ם פסק פ"י מרוצח ה"ו, עגלה ערופה אסורה בהנאה... ומשחרר תיאסר בהנאה אע"פ שעדיין לא נערפה ואם מתה או נשחטה אחר ירידתה, הרי זו אסורה בהנאה ותקבר.

ה"ח נמצא ההורג עד שלא תערף העגלה, תצא ותרעה בעדר, ועיי"ש בכסף משנה, דבגמ' סוף כריתות הובאה פלוגתא דתנאי אם ירידתה אוסרתה, או שעריפתה אוסרתה, ומבואר שמה בגמ', דתנא דהך מתני' [דאית לי' בנמצא ההורג עד שלא תערף, תצא ותרעה בעדר] אית לי' דעריפתה אוסרתה. דאילו הוה ס"ל דירידתה אוסרתה, לא היה מתיר בהנאה בהנאה ככה"ג, וא"כ נמצא שפסקי הרמב"ם סתרי אהדדי, שהרי בה"ו פסק שירידתה אוסרתה, ואילו בה"ח הביא לדיו המשנה שבנמצא ההורג עד שלא תערף, תצא ותרעה בעדר. והביא שמה הכס"מ שהרשב"א כתשוכה נשאל על זה.

והנראה לומר בזה, דיש לפרש בטעמא דמ"ד ירידתה אוסרתה בכ' אופנים: די"ל דכמו דס"ל לאידך מ"ד דעריפתה אוסרתה, דהיינו שגמר קיום מצותה גורם ליצור את האיסור, כך ס"ל להך תנא דירידתה אוסרתה, שהירידתה לנחל איתן הוא לא סתם היכיחמצא בעלמא בכדי לאפשר לנו את העריפה, אלא שהיא חשובה כבר כתחילת קיום המצוה, וס"ל שתחילת קיום המצוה כבר גורם ליצור את האיסור. אכן לפי"ז לא יובנו דברי הגמ' סנהדרין (מז:): דאביי יליף מעגלה ערופה לכל התורה כולה דהזמנה מילתא, דס"ל דירידתה אוסרתה, ואילו ה"י סבור כהסבר הנ"ל, דטעמא דירדתה אוסרתה הוא שהתחלת קיום המצוה גורמת כבר ליצור את האיסור, א"כ, אין זה ענין כלל להזמנה אלא ודאי מתבאר מהך סוגיא, דיל"פ עור באופן אחר, דהשם עגלה ערופה חל ע"י העריפה, אלא שמשעת ירידתה לנחל איתן היא מיועדת ועומדת כבר להיות עגלה ערופה, ואסרינן לה כבר מהשתא ומכאן יש לנו מקום לדון לכל התורה כולה, שכל דבר שעומד ומזומן לאיזה שימוש, כבר חל עליו שם אותו השימוש מעכשיו.

ומעתה יש לומר, דסברת המקשן שבגמרא סוף כריתות שלמ"ד ירידתה אוסרתה היינו בתורת תחילת קיום מצותה, וממילא אפילו בנמצא ההורג אחר ירידתה קודם שתערף נמי ה"י צ"ל אסורה בהנאה, שהרי בשעה שהורידה עדיין לא נמצא ההורג ושפיר היו מחוייבים אז כמצות העגלה והירידה לנחל היתה בשעתה התחלת קיום המצוה, אכן הרמב"ם פוסק כאידך טעמא, דעיקר איסור ההנאה צריכה באמת לחול דוקא לאחר העריפה, שאז הוא דנקראת בשם "עגלה

ערופה", אלא דילפינן מקרא דאפילו מחיים, משעה שהיא כבר מזומנת ועומדת לעריפה [דהיינו משעת ירידתה] כבר חל עלה השם עגלה ערופה ליאסר מעכשיו, ומאחר שכן יש לומר דהיינו דוקא במתה או נשחטה אחר ירידתה (וכמש"כ הרמב"ם בה"ו), שבשעה שמתה או שנשחטה עדיין לא היתה מזומנת ועומדת לעריפה, אבל בנמצא ההורג, ושוב אין מצוה לערוף, אינה עומדת עוד לעריפה ובטלה הזמנתה וממילא תצא ותרעה בעדר, דע"י ביטול הזמנתה ועמידתה לעריפה, נתבטל כל השם "עגלה ערופה" מעליה, ולעולם אין עליה איסור הנאה אלא מכח השם הזה, וכמשנ"ת.

ה] מל"מ (שם) הביא מתוספתא דפרה, שיש פדיון לעגלה ערופה להתירה בהנאה, ואמר בזה הגר"ח ז"ל, שמן ההכרח יש בזה איזה טעות סופר, שהרי איסור הנאה דעגלה ערופה איננה מחמת מעשה הקדשה, אלא מכח קיום מצותה, או מכת השם "עגלה ערופה" אשר עליה, (וכנ"ל באות ד'), ואם כן מה שייך לומר שיהיה על איסור זה פדיון.

## בענין תנאי וטעות

ברמב"ם פ"ו מהל' אישות ה"א, המקדש על תנאי אם נתקיים התנאי מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת.... וכל תנאי שכעולם, בין בקידושין בין בגרושין בין בין במקח בין בממכר בין בשאר דיני ממון צריך להיות כתנאי ארבעה דברים. (ה"ב) ואלו הן הד' דברים של כל תנאי וכו'. (ה"ד) יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין צריך אדם לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל כדני ממון אין צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים, אם יעברו בני גד וכו' ואם לא יעברו, ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין. וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים, וכן ראוי לעשות. (ה"טו) המקדש על תנאי, כשיתקיים התנאי תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי, לא משעה שנתקדשה.... (ה"טז) במה דברים אמורים בשה"י שם תנאי ולא אמר מעכשיו. אבל אם אמר לה ... מעכשיו ... ה"ו מקודשת למפרע.... (ה"יז) כל האומר מעכשיו לא יצטרך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי על המעשה וכו'. וככל הדברים האלה כתב הרמב"ם עוד הפעם בפ"ג מזכיה ומתנה ה"ח, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי, וא"צ לכפול התנאי, כך הורו מקצת גאונים ולזה דעתי נוטה. ורבותי הורו שא"צ לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אלא בגיטין ובקידושין בלבד, ואין לדבר זה ראי'.

והראב"ד כתב שמה בהשגות, א"א, אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, וטעם גדול יש לדבר, ואיך יתכן דזה מוכר קרקע או נותנו, ואומר איני נותנו או מוכרו אא"כ יעשה לי כך וכך, ונוציא אותו מידו, ולא עשה בו מה שהתנה עליו. אבל גיטין וקידושין, אומדן דעתא הוא, מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש, אינו אלא כמפליג בדברים, וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרב אא"כ חזקו בכפלו וככל הענינים שנתפרשו בו, כי כולם חיזוק התנאי הם, ובין תבין. ונחלת בני גד ובני ראובן, לא היתה מוחזקת ביד ישראל, ואינו דומה לקרקע המוחזקת לו לאדם מירושתו או ממקחו.

ובביאור פלוגתתם הי' נראה לומר, דמבואר בגמ' כתובות (יט:) דתנאי מילתא אחריתא. ובאור ענין זה, דאין גדר תנאי כגדר טעות, דבקנה חטים ונמצאו שעורים, או שקידש רחל ונמצאת לאה, לא חל הקנין כלל, וכן לא חלו הקידושין, שהרי אין שם דעת. אך בעשה מעשה על תנאי, כביטול התנאי יהיה המעשה בטל לא בגלל שאין שם דעת, אלא למרות שיש לו דעת, מכ"מ ביטול התנאי מועיל לבטל את המעשה.

ובכדי שיחול דין זה דתנאי בעינן למשפטי התנאים, וכחיסר אחד ממשפטי התנאים אמרינן דאין בהתנאחו דין תנאי, וממילא אמרינן שהתנאי בטל והמעשה קיים, ושאפילו יהי' שמה ביטול התנאי מכל מקום יחול המעשה. וכאן המקום לשאול למה שהקשה הראב"ד, ונאשר דבר זה הוקשה לכל הראשונים ז"ל, דאיך יתכן שזה נותן קרקע לחבירו, ואומר שאינו נותנו לו אלא אם כן יעשה לו חבירו כך וכך, והלה אינו עושה מה שהתנה עליו, ונוציא את הקרקע מידו מפני שלא דייק דייצורך לנסח את תנאו, והלא חסר כאן דעת מקנה, והרי זה ממש מכירה בטעות.

וביישוב קושיא זו, אשר היא באמת יסודית להגדרת כל הענין דתנאי, נאמרו ונשנו ארבעה תירוצים בראשונים:

(א) דעת הרמב"ן בספר הזכות לגיטין (פרק מי שאחזו דף לח. ברב אלפס) לחלק בין תנאי דלשעבר לבין תנאי דלהבא, דכל שתלה חלות המעשה באיזה ענין דלשעבר, בודאי דינו כטעות, ואין צריך ככה"ג למשפטי התנאים, אבל אם תלה את חלות המעשה באיזה ענין דלהבא, ס"ל לרמב"ן דכל כה"ג א"א לדונו כטעות, דאיך שייך לו מר שהיתה חסרה לו דעת עכשיו, עפ"י מה שעדיין לא אירע, ולא נתהוה עד לאחר זמן.

(ב) ודעת התוס' [בקידושין (מט:)] ד"ה דברים] אינה כן, אלא ס"ל דאף תנאי דלהבא לפעמים יש לדונו כטעות [וכחסרון דעת], אם קיימת אומדנא דמוכח דביטול התנאי לא הי' רוצה שיחול המעשה, ובכל כה"ג בודאי לא בעינן למשפטי התנאים. אך בדליכא אומדנא דמוכח, אז אין התנאי יכול לפעול

מדין טעות, אלא צריך שיפעול מדין תנאי, ולפיכך צריכים ככה"ג לכל משפטי התנאים.

[ובתוס' קידושין (ו:)] ד"ה לא החזירו כתבו בתחילת דבריהם, דהיכא דאיכא אומדנא דמוכח לא בעינן תנאי כפול, ושוב המשיכו להקשות [בעובדא דמתנה ע"מ להחזיר], והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל וכו', ולפי דברינו בבאור שיטתם, קושייתם זו השני' בלתי-מוכנת היא, דמאחר שכבר ייסדר דככה"ג לא בעינן למשפטי התנאים, מאחר דמדין טעות קאתינן עלה, ולא מדין תנאי, א"כ מאי ק"ל שוב מהלך כללא דתנאי ומעשה בדבר אחד, דהלא כלל זה [שלא יהא תנאי ומעשה בדבר אחד] הרי נלמד מפרשת תנאי דכ"ג וב"ד, וכאשר הביאו התוס' שמה מהגמ' בגטין (דף ע"ה), ולא שייך אלא היכא דקאתינן עלה מדין תנאי, ואילו הכא, מאחר דאיכא אומדנא דמוכח, הרי מדין טעות קאתינן עלה, ולא מדין תנאי, וא"כ, מה הוקשה להם שוב מדין תנאי ומעשה בדבר אחד.

ומן ההכרח לומר בדעת התוס' דהכא קצת באופן אחר, דבודאי דבר ברור הוא שהצורך לתנאי כפול הוא אחד ממשפטי התנאים והראי' מדבעינן בניסוח התנאי שיהא אפילו הן קודם ללאו, אשר דבר זה לא מצינו בשום מקום אחר חוץ מבתנאי, ולהיותהן ולא פשיטא דבעינן שתהא שמה כפילות, אכן מאידך גיסא מבואר במשנה שבועות (לה.) שנחלקו ר"מ וחכמים בדין המקלל חברו בשם שלוקה, מה יהא הדין באומר אל יכרך ד' וכגמ' שם (לו.) צורפו פלוגתתם זו לאידך פלוגתא דר"מ וחכמים, אי בעינן תנאי כפול, כלומר, אי אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, או לא, הרי להדיא דפלוגתא, דר"מ וחכמים בתנאי כפול היא לא מחלוקת השייכת דוקא למשפטי התנאים, אלא למשפטי הלשון, ואשר על כן שייכת אף למקלל חברו בלשון שאינה מפורשת להדיא, וכן בנודר ובנשבע בלשון בלתי-מפורשת [עיי"ש בתוס' (לו:)] ד"ה ה"ג, ובר"ן ובריטב"א ספ"א דגדרים מזה], וצריך להבין גדר דין זה, אם הצורך לתנאי כפול הוא ממשפטי התנאים או ממשפטי הלשון. ומן ההכרח לומר דעיקר פלוגתא דר"מ ורבנן הוא במשפטי הלשון אי מכלל לאו אתה שומע הן אינה אלא כחינת משמעות, או דחשיב כדבור מפורש, [עיי"ש בשעורי רבנו למס' שבועות], ואשר על כן פליגי בשבועה ובקללה וכו', אלא דס"ל נמי לר"מ, דמאחר דבעינן כפלות בתנאי מכת משפטי הלשון, ממילא חל נמי הדין דבעינן להך כפילות אף מכת משפטי התנאים, ודבעינן נמי שיהא ההן קודם ללאו. וכוה הוא דחדשו התוס', דהיכא דאיכא אומדנא דמוכח לא בעי ר"מ כפלות [מכת משפטי הלשון], אך עדיין יש לומר שפועל תנאו מדין תנאי, ולא מדין טעות, וממילא שפיר הקשו התוס' שוב, והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד, והי' צ"ל התנאי בטל והמעשה קיים, דאפילו במקום שיש אומדנא דמוכח, אין הפירוש

שאינן צריך למשפטי התנאים, בגלל שהתנאותו מועלת מדין טעות, אלא רק שא"צ לכפלות, שיסוד זה — שרשו במשפטי הלשון, ובמקום אומדנא דמוכח, א"צ לכפלות].

ג) הראב"ד מחלק בין דיני ממונות לבין איסור והיתר, דבכל עניני ממון, הלא האדם הוא הבעלים על הממון שלו, ורשאי הוא להחליט לתתו (או שלא לתתו) לכל מי שירצה באיזה אופן שירצה ועל איזה תנאים שירצה, וממילא בכל תנאי שיתנה בין לשעבר ובין להבא, יהי לזה תוקף מדין טעות, וממילא א"צ לזה למשפטי התנאים. אך בעניני איסור והיתר (כמו בגטין וקידושין) אף דבראי חלות הענין תלוי בדעתו, מכ"מ, התורה רק נתנה לו דין בעלים להחליט אם רוצה לקדשה לאשה זו או אם רוצה לגרשה, אבל שיוכל לומר שרק יש לו דעת לגרשה ע"מ שתתנו לו מאתיים זהו, או שרק יש לו דעת לקדשה ע"מ שיתן לו אביה אלף זהו, עד כדי כך לא נתנה לו התורה דין בעלים, אלא שמכ"מ יכול להטיל תנאי במעשה הקידושין שלו, או במעשה הגירושין שלו, שבביטול התנאי יהי בטל המעשה, אך לזה כבר בעינינו שינסח את תנאו על נכון עפ"י משפטי התנאים.

ואף דבתנאי דב"ג וב"ר הוצרכו למשפטי התנאים, ושמה הלא הי' ענין של דיני ממונות [ונקושיית הרמב"ם], י"ל דחלוקת הארץ — לקבוע איזה שבת ינחל באיזה מקום — ענינה כאמת הוא ענין של איסור והיתר, דבכדי להשלים חלות קדושת הארץ, היו צריכים אז לכיבוש ולחילוק, ובתנאי דב"ג וב"ר לא היו סתם מחליפים בעלות של קרקעות — זו בזו, שהרי עדיין לא קיבלו השבטים אז את חלקם הפרטי בארץ, אלא היו קובעים מראש ענין זה של איסור והיתר, באיזה שטח יעלה חלקו של ראובן וחלקו של גד, ולפיכך הי' דינו כגטין וקידושין, דבעינינו בכל התנאים שבעניני איסור והיתר לכל משפטי התנאים.

ד) ושיטת הגאונים והרי"ף והרמב"ם לחלק בזה בין תנאי דאם לבין תנאי דמעכשיו, דבתנאי דאם, הרי קיום התנאי פועל לקיים את המעשה, שהרי אין המעשה חל אלא מכאן ולהבא — לאחור קיום התנאי, משא"כ בתנאי דמעכשיו, הפשוט הוא שהמעשה חל תיכף ומיד, אלא שביטול התנאי יכול לבטל את המעשה ולעוקרו. והנה בקידוש רחל ונמצאת לאה, או בקנה חטים ונמצאו שעורים, שהקנין בטל מדין טעות, גדר הענין הוא — שחסרון הדעת (אשר זהו גדר הענין דטעות) מועיל לבטל את המעשה, ולפיכך אית להו להרי"ף והרמב"ם, דבזה דומה כל תנאי דמעכשיו לטעות, דאף בתנאי דמעכשיו גדר הענין הוא שביטול התנאי מבטל את המעשה, ולכך דינו כטעות, ואשר ממילא א"צ לכל משפטי התנאים. ודוקא בתנאי דאם, אשר שמה קיום התנאי מקיים את המעשה, נכלומר, שלא הכסף או השטר או הביאה יוצר את חלות

האישות, אלא שנתנית האלף זוז ע"י אביהן — אשר הוא קיום התנאי, פועלת ליצור חלות המעשה. והוא חידוש הנלמד אך ורק מפרשת תנאי דב"ג וב"ר, ולולא הך פרשתא לא היינו אומרים בכלל ששייך להיות דבר כזה, שירידת גשמים תוכל ליצור חלות קידושין, וכיוצא בזה. שמה פועל הענין מכח דין תנאי, ולתנאי הרי בעינינו לכל משפטי התנאים.

## בגדר קנין סודר

בתוס' קידושין (סה: ד"ה) לא איברו סהדי אלא לשקרי הביאו בשם הר"ת להוכיח מכמה מקומות דא"צ עדות לקיום הדבר בקנין סודר. ועיי"ש בחוס' הרא"ש שתמה על כל עצם דיונו של הר"ת, דמדוע צריכים בכלל ראיות על כך, דמה לי קנין סודר ומה לי קנין משיכה וחזקה וכו', אכן עיי' תוס' סנהדרין (ו.) ד"ה צריכה קנין, דהריב"ם מתחילה הי' רגיל לפרש דבעינין עדות לקיום הדבר בחליפין, עפ"י פשטות לשון הגמ' דב"ב (מ.) קנין בפני שנים. ועיי' רמב"ם פ"ה ממכירה ה"ט, זה הקנין (ר"ל, קנין סודר) אין צריך להיות בפני עדים, אלא אם הי' בינו ובין חברו קנה ... אין צריך עדים, וכיון שקנה הקונה בדרך אחד מן הדרכים שקונין בהם, בין בהגבהה, בין במשיכה, בין במסירה, בין בקניין, בין בכסף, בין בשטר או בחזקה קנה, ואע"פ שאין שם עדים. ובהשגות שמה, א"א, אין הכל מודים בקנין. וכ"ה בשט"מ לב"ב (מ.) ע"ש הראב"ד, שכתב לחלק בין חליפין דסודר לבין חליפין דשוה בשוה, דבחליפין דסודר בעינין עדות לקיום הדבר, משא"כ בחליפין דשוה בשוה. וצריך להבין באמת שי' הראב"ד והריב"ם, מאי שנא קנין סודר מכל שאר קניני ממון, דדוקא הכא ס"ל דמצרכינן עדות לקיום הדבר.

והנראה לומר בזה עפ"י דברי הרמב"ם פכ"ט ממכירה ה"ט, שכתב, שאף שתקנו חכמים בקטן שהגיע לעונת הפעוטות שמקחו מקח וממכרו ממכר במטלטלין, מכ"מ, אם קנו מיד הקטן ... לא קנה הלוקח .... ואין קניין מיד הקטן כלום, שהקנין בשטר, ואין העדים חותמים אלא על שטר של אדם גדול, ובביאור כונתו כתב המגיד משנה, לפי שסתם קנין לכתובה עומד, וכל שאינו ראוי לכתובה, אינו קנין. ובפשוטו תמוהים הדברים דהלא כל הענין דסתם קנין לכתובה עומד היינו דעפ"י אומדנא דמוכח יש לנו לומר דמסתמא כן היתה דעתו, ואם יש היכ"ח תמצא שאי אפשר לכתוב שטר על איזה קנין מאיזה טעם שיהיה, מדוע יש לנו לומר שאף קנין הסודר לא יחול, אתמהה.

ומן ההכרח צ"פ בכונת הרמב"ם דאית לי' דענין סתם קנין לכתובה עומד אינו סתם אומדן דעתא דעלמא, אלא שהלכה היא, דאף דבכדי לכתוב שטר בעינין תמיד שיהא נכתב מדעת המתחייב, ובלא"ה הרי הוא פסול מכח דין מפייהם ולא מפי כתבם, [עיי' כל זה בתוס' כתובות דף כ"ף, ובחי' הגר"ח להל'

עדות], מכ"מ ע"י גמ' ב"ק (צ"ח): לענין השורף שט"ח של חברו, דאי דאיכא שהדי דידיעי מאי הוה בשטרא, ליכתבו לי שטרא מעליא, ומשמע בפשיטות (כן דייקו שמה התוס') דלא בעינן לזה דעת המתחייב עוד הפעם להרשותם לכתוב את השטר החדש. ועי' תוס' סנהדרין (כט:): סוף ד"ה הודה, דהתם שאני שכבר היה לו שטר, ואין לו להפסיד את כחו. כלומר, דלא בעינן דעת המתחייב בעד כל שטר פרטי במיוחד, אלא כל שהי' שמה אי-פעם דעת המתחייב לכתוב שטר על ממון זה, שוב יכולים לכתוב אפילו שטר שני בלי דעת המתחייב עוה"פ.

ונראה דהכי אית לי' להרמב"ם, כדברי התוס' סנהדרין הנ"ל, ועוד יותר, דבכל שאר הקנינים, ככסף וחזקה ומשיכה והגבהה וכדו' סגי בדעת מקנה פשוטה [מצד המוכר], ודוקא בקנין שטר הוא דבעינן דעת המתחייב, ומשמעות ענין זה, דבעינן דרגה יותר גבוהה ויותר חמורה של דעת, וה"נ אית לי' להרמב"ם בקנין סודר, דבעינן בה דרגת דעת אלימתא של דעת המתחייב, ומה"ט הוא דקיי"ל, דהך כללא דסתם קנין לכתיבה עומד נוהג דוקא בקנין סודר ולא בקניני כסף וחזקה, דכל שכבר עשה קנין סודר על חוב זה, וכבר חלה דעת המתחייב שלו על ממון זה, אז אפשר לכתוב שטר אח"כ, מבלי להצריך עוה"פ דעת המתחייב, ובקניני כסף וחזקה וכו' אין שמה אלא דעת מקנה, ודוקא בשטר ובסודר הוא דבעינן דעת המתחייב.

וטעמא דמילתא דדוקא בקנין חליפין בעינן דעת אלימתא של דעת המתחייב ולא סגי בדרגת דעת פשוטה של דעת מקנה כמו בכל שאר הקנינים, דשאני קנין סודר, דבאמת אין בנתינת כליו של קונה אל יד המקנה שום סימן של העברת בעלות, ואין שם שום סיבה וטעם לומר שתשמש פעולה זו כמעשה קנין, אלא נראה לומר שאינו אלא כסימן להראות שיש כאן גמירת דעת שלמה על ההקנאה, ומכח דעת המקנה השלמה והחמורה הזו הוא דחל הקנין. ומה"ט הוא דנחלקו האמוראים אי בעינן לסימן זה כליו של קונה או כליו של מקנה, ולחדא דיעה בתוס' גיטין (מ.) סד"ה משום, חל הקנין או בכליו של קונה או בכליו של מקנה, אף דאופנים הפוכים המה, דכל המעשה של מסירת הכלי אינו אלא להראות שיש כאן דעת מקנה שלמה והגדרת מהותו של הקנין הוה היא הקנאה מדעת.

ועי' שו"ע חו"מ (סי' קצ"ה סי' וס"ז), דבכל שאר קנינים אפשר לחזור דוקא בתוך כדי דיבור, חוץ מקנין סודר, שכל זמן שעסוקים באותו ענין אפשר לו לחזור בו, ונראה דה"ט, דבכל שאר אופני הקנינים, מעשה הקנין פועל ויוצר את חלות הקנין, ואמעשה א"א לחזור אלא בחכר"ד, משא"כ בסודר, שהיא אך הקנאה מדעת, כל זמן שעסוקים באותו ענין חשוב כאילו עוד לא נחלטה. ולא נקבעה אותה הרעת.

[ועי' שו"ע חו"מ (רס"י קב"ו) שאפילו במעמד שלשתן א"א לחזור לאחר כדי דיבור, אע"פ שעסוקים באותו ענין. ובאמת יש לרונ בזה עפ"י שיטות

הראשונים בגדר קנין מעמ"ש, דאי דיינינן לי' (מדרבנן) כאילו השומר (או הלוח) תופס בפקדון (או בדמי ההלואה) בעד נקבל המתנה, וכאילו זוכה בעדו בתפיסתו, א"כ דינו ככל שאר הקנינים, דלא שייך בהו חזרה אלא תכ"ד. אך אי נימא בגדרו של מעמ"ש הוא דהויא הקנאה מדעת, בלי צורך לשום מעשה קנין, א"כ הי' צ"ל הדין כאן כמו בסודר, דשפיר מהניא חזרה אפילו לאחר כ"ד כל זמן שעדיין עסוקים באותו ענין. ועי' שיעורי רבנו לגיטין (דף ג.)].

וכן שונה קנין סודר מכל שאר הקנינים, שכל קניני קרקע אינם מועילים לקנות במטלטלין וקניני מטלטלין לא מהנו בכדי לקנות קרקע, [כאשר ייסד הנתיבות לחו"מ (רס"י קצ"ו) עפ"י הגמ' דגיטין (כב.)], והקנין היחידי המועיל בין בקרקע ובין במטלטלין הוא קנין סודר, ואף מועיל ליצור התחייבות, וה"ט, דכתיב בספר רות — לקיים כל דבר. ומסתמא ה"ט, דסודר אינו מעשה קנין בכלל, [עד שנצטרך לקבוע עליו אם הוא קנין-קרקע או קנין-מטלטלין], אלא סימן לדבר להראות שיש כאן גמירת דעת שלמה, ואז חל הקנין בתורת הקנאה מדעת, ומה"ט הוא דמועיל בין לקרקע ובין למטלטלין ובין ליצור התחייבות.

ועפ"י שפיר מובנים דברי הרמב"ם שהבאנו למעלה, שאף שחקנו חכמים שבקטן שהגיע לעונת הפעוטות שמקחו מקח וממכרו ממכר במטלטלין, אף שמן התורה בעינן דעת בעד כל הקנינים, וקטן אינו בר דעת, מכ"מ כך היתה תקנתם, שיחולו קניני הקטן ואע"פ שאין לו דעת. אכן בחליפין, שאינו מעשה קנין בכלל, אלא רק הקנאה מדעת, א"א לומר שיתקנו חכמים שיועיל קנין סודר של הקטן, שהרי סוכ"ס אינו בר דעת, ובסודר — הלא כל עצמו ומהותו של הקנין אינו אלא בזה שיש שמה דעת אלימתא, וכמו שנתבאר.

ובכדי להוכיח נקודה זו, שגדר קנין סודר ואופיו הוא בתורת הקנאה מדעת, לזה הביא הרמב"ם מהך דינא דסתם קנין לכתיבה עומד [אשר לפי דעתו היא הלכה ולא סתם אומדנא בעלמא, וכמו שנתבאר], וכמו שאין חותמים אלא על השטר של אדם גדול, ה"נ בקנין סודר, דלשטר בעינן דעת אלימתא, אשר זוהי משמעות הענין של דעת המתחייב [בניגוד לדעת מקנה], והוה"נ בסודר בעינן להך דרגה של דעת אלימתא, דהיא היא גופו ועצמותו של קנין הסודר, ובקטן הרי אין לו דעת כל עיקר ולא שייך כאן כלל לעשות תקנה דרבנן בשטר או בסודר. [ועיקרן של דברים אלו אמר לנו רבנו בשם זקנו הגר"ח, ז"ל.]

ועפ"י הדברים האלה מוכנת היטב שיטת הראשונים הסוברים דבעינן עדות לקיום הדבר בעד קנין סודר, דכבר ביאר הגר"ח בחבורו (להל' יבום וחליצה), שלדעת הרמב"ם לא בעינן עדות לקיום הדבר בחליצה [ודלא כדעת הנמקו"ן], דגדר ענין עדות לקיום הדבר היינו, דאיכא דבעינן דרגה של דעת יותר חמורה, בעינן שישגלה את דעתו זאת בפני שני עדים כשרים שיוכלו להעיד אח"כ ולברר את זה, שהיתה לו דעת, ואילו בחליצה אף דבעינן שיתכווננו שניהם, מכל



מקום אין צריך דעת בכלל, [ועיי"ש שהוכיח דבר זה בכמה ראיות]. ואשר מה"ט הוא דקיי"ל דאין תנאי בחליצה, דמילתא דליתיה בשליחות ליתיה בתנאי, ועתוס' כחובות (עד.) ד"ה תנאי, דהיינו טעמא, דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח, לא הוי בידו נמי למירמי ב"י תנאה. כלומר, דא"צ לדעת בעלים שלו בעד החליצה, ואם אין לו דין בעלים, פשיטא שא"י למנות שליח [ואשר מה"ט אין לחלק כלל בין אם היכם ממנה שליח להיות תחתיו, בין אם היכמה ממנה שליח לעמוד תחתיה, ודלא כמו שרצה חכם אחד לחלק בזה, וכבר נחלקו עליו הגדולים שבדורו, וכיטלו את דבריו]. וכמו"כ איננו בעלים להטיל תנאי בחליצה. ומה"ט נמי הוא דס"ל להרמב"ם דאין צריך עדות לקיום הדבר בחליצה, שהרי א"צ דעת בכלל לחליצה, ופשיטא דא"צ לחזק את הדעת שלו ולהעלותה לדרגת דעת אלימתא ע"י עדות לקיום.

ומעתה שפיר מוכן היטב דעת הראשונים המצריכים עדות לקיום הדבר בסודר, דמאחר שהיא הקנאה מדעת הצריכה לדעת המתחייב, ולא סגי לה בדעת מקנה (פשוטה) דעלמא, וכמשנ"ת, בכדי להעלות את דעת המקנה לדרגה יותר גבוהה של דעת המתחייב, לזה בעינן עדות לקיום הדבר.

ואין להקשות לפי"ז על סתירת דברי הרמב"ם אהר"י, שהרמב"ם הרי לא הצריך עדות לקיומי בסודר, ובה"ל חליצה נראה דס"ל כהגדרתנו הנ"ל באופי דין עדות לקיומי, ובה"ל מכירה נראה דס"ל כהגדרתנו הנ"ל באופי קנין סודר, וא"כ, מ"ט לא הצריך עדות לקיומי בסודר, דזה לק"מ, דדעת הרמב"ם היא דלהצריך עדות לקיום הדבר בעינן תרתי, חדא, דרגה של דעת יותר גבוהה, ועוד, שיהא בעניני ערוה, שהרי כל ההלכה הזאת הרי בנויה היא על הילפותא של דבר דבר מממון [בקשר לפסוק כי מצא בה ערות דבר], ובסודר, אף דבעינן ב"י לדרגה הגבוהה של דעת המתחייב, מכ"מ, הרי איננו בחינה של דבר שבערוה.

[ומן הנכון להוסיף ולהעיר, שבדעת הראב"ד א"א לומר לגמרי כהסבר הנ"ל, שהרי כתב הראב"ד ב"י מקומות — בפכ"ט מה"ל מכירה ה"ח, ובפ"ה מעבדים ה"ג — שלדעתו החליפין מטעם כסף הוא, ואינו קונה בתורת הקנאה מדעת. אך לשי"י הריב"ם שבתוס' ניתן להיאמר כנ"ל, ואף לדעת הראב"ד נמי מן ההכרח לומר קצת על הדרך הנ"ל.]

### שיטת הרמב"ם בדין מעות קונות

[א] בב"מ (מז:): אמר ריו"ח דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו משיכה קונה, גורה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה... ריש לקיש אמר משיכה מפורשת מן התורה. מאי טעמא דריש לקיש, אמר קרא וכי תמכרו ממכר

לעמיתך או קנה מיד עמיתך — דבר הנקנה מיד ליד. וצריך להבין, למה הביאו בגמ' קרא לסייע לשיטת ר"ל, ובנוגע לשיטת ריו"ח לא הביאו שום פסוק.

וכבר ביאר הרמב"ן והרשב"א (הובאו דבריהם בשטמ"ק שמה) דריו"ח מסברא קאמר ליה, אך דבריהם צ"ע, דהא במס' קידושין (כו.) מבואר דכסף קונה בקרקע, וילפינן לה מדכתיב שדות בכסף יקנו, הרי להדיא שבאמת יש מקור בקרא לקנין כסף, ושוב הדרא קושיא לדוכתא, דלמה הכא לגבי קנין מטלטלין די בסברא, ולא ילפינן לה מההוא קרא דירמיה, כדאיתא התם.

ונל"פ דהרי כבר נחלקו הסמ"ע והט"ז (חור"מ ריש סימן ק"צ) אי גדר קנין כסף בקרקע הוא בתורת פרעון דמי המקח, או בתורת כסף קנין, שקונה ככל שאר מעשה קנין, דדעת הסמ"ע היא דאינו קונה אלא א"כ נתן הכסף בתורת תשלומי שיווי המקח, והשאר שנשאר חייב לו, זקף עליו במלוה. אבל הט"ז סובר שקונה בתורת מעשה קנין, והביא ראיה מריש מס' קידושין, שלמדו מג"ש דקיתה קיתה משדה עפרון, שכמו שקרקע נקנית בכסף, כמו כן האשה מתקדשת בכסף, ובקידושי אשה אי אפשר לומר שהכסף קונה בתורת פרעון דמי המקח, ופשיטא שקונה בתורת מעשה קנין, וממילא הוה"נ בקנין קרקע. ובמחלוקת זו שבין הסמ"ע והט"ז היה נראה לחלק בין קניית קרקע לבין קניית מטלטלין, דאף דבקרקע הכסף קונה בתורת מעשה קנין, מכ"מ במטלטלין הוא קונה (מן התורה) רק בתורת כסף פרעון, וזו היא הסברא שהזכירו הרמב"ן והרשב"א, שמאחר ששילם את כל דמי החפץ, מסתברא שקונה כזה את החפץ. וסברא זו נוהגת בין בקרקע ובין במטלטלין. אמנם בקרקע חידשה התורה דין נוסף, שעצם נתינת הכסף משמש כמעשה קנין, כשטר וחזקה, והיינו מקרא דירמיה דכתיב שדות בכסף יקנו, ולפי"ז מדוייק מאוד לישנא דהש"ס, דלגבי קנין מטלטלין השתמשו בלשון "מעות קונות" ולא קראוהו "קנין כסף", וכלשון הגמ' במס' קידושין לגבי קניית קרקע, דהתם בקרקע הכסף קונה בתורת מעשה קנין, אבל הכא במטלטלין אינו קונה בתורת "קנין כסף", אלא בתורת "מעות הפרעון", מכיון ששילם כל דמי שיווי החפץ.

ועל דרך זה נראה לבאר כונת הגמ' בב"מ (מח:), שביארו שיטת רשב"ג אליבא דרב דערכון קונה בקרקע כנגד כולו, אבל במטלטלין, דלא קני כסף אלא לענין לקבולי מי שפרע מש"ה אינו קונה אלא כנגדו, וצריך להבין חילוק הגמ' בזה, דאיזה קשר יש בין דינא דערכון לבין דין מי שפרע. וע"פ דברינו נראה לומר דכוונת הגמ' כך היא, דכיון דכסף קונה בקרקע בתורת כסף קנין, וא"צ שיהיה בתורת פרעון, א"כ שפיר מסתבר שבערכון יקנה כנגד כולו. אך במטלטלין, מאי דאיכא מי שפרע אליבא דריו"ח, היינו משום שחזר בו מהקנין דאורייתא, דדבר תורה מעות קונות, וכמבואר בגמ' שם (מ"ז סוף ע"ב), אי אמרת בשלמא מעות קונות, מש"ה קאי כאבל, והיות שקנין מעות הוא בתורת כסף פרעון דמי המקח, שפיר מסתברא לומר שאין הערכון קונה אלא כנגדו, כנגד הסכום שכבר פרע.

[ב] ועי' רמב"ם פ"ז ממכירה ה"ד, מי שהיה לו חוב אצל חברו, ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך, ורצה המוכר, הרי זה כמו שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע. לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו, אין אחד מהם יכול לחזור בו, ואע"פ שאין מעות המלוה מצויות בשעת המכר. ובהשגות שמה כתב, א"א, לא ידעתי זה למה, שהרי הושוו הגאונים כולם מלוה להוצאה ניתנה, ואינה כנתינת מעות כלל, והכי אמרינן בקדושין (מז.) ושוים במכר שזה קנה, ואי מלוה להוצאה ניתנה, במכר במאי קנה. ועיי"ש במגיד משנה, שבאמת דברי הראב"ד נכונים וכו'.

ועפ"י הדברים האלה נראה לכאר דברי הרמב"ם, דהנה בפ"ק דקדושין (ו:): איתא, אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, ואילו בפ"ב דקדושין (מז.) הובאה מימרא זו בשם רב, וצריך להבין, מה חידש בזה אביי נוסף על מה שכבר חידש רב ברורות הקודמים. ונראה לומר, דבאמת ב' הלכות נפרדות הן, ואינם זהים כלל, דכפ"ב במימרא דרב מבואר דה"ט דהמקדש במלוה אינה מקודשת, דמלוה להוצאה ניתנה, ואילו בפ"ק במימרא דאביי לא הוזכר הטעם, והנראה לומר בזה, דרב מיירי במקדש באותן המטבעות ובגוף הכסף שהלוה לאשה, ולפיכך אמר דאינה מקודשת, דמאחר שמלוה להוצאה ניתנה, אין אותו הכסף שלו עוד לעשות עמו שום קנין, ומה"ט מבואר בסוגיא שמה, דלפי הך סברא דמלוה להוצאה ניתנה, לא יתכן לחלק בזה בין מכר לקדושין. אכן אביי (כפ"ק) מיירי במקדש כמחילת המלוה, וטעמא דאינה מקודשת ביארו התוס' [(מז:): ד"ה לעולם] מפני שאינו נותן לה שום דבר חדש, ובוה ס"ל להרמב"ם, דהך חסרון ליחי' אלא בקנין כסף הנלמד מקרא, דכל כה"ג לא מיקרי "מתן מעות". אבל בנוגע לקנין מעות שהוא קונה מכח הסברא, שמאחר שפרע את כל דמי החפץ מסתברא שיהיה שלו, בזה אין לחלק בין היכא דנותן לו הלוקח דבר חדש, לבין פורע דמי המקח ע"י מחילת חוב ישן שהיה אצלו מקודם. והנה בקדושין לא שייך לקנות מתורת קנין מעות, דבאשה לא שייך לומר שפורע את דמי שוויה, וכסברת ה"ט (לחז"מ ק"צ) שהזכרנו למעלה. אבל במטלטלין שפיר קונה לענין מי שפרע, דזהו גדר דינו של ריו"ח דדבר תורה מעות קונות, וכמשנ"ת.

ובהכי ניחא נמי לשון הרמב"ם שכתב, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו, אין אחד מהם יכול לחזור בו. ולשונו זו תמוהה, דמה שייך לומר בזה "לפיכך", כאילו עיקר ההלכה דמהניא מחילת חוב לקנות נאמר במטלטלין, ומאי דמהניא אף לקנות בקרקע הוא בתורת תוצאה ממאי דמהניא במטלטלין, והוא תמוה, דהלא הכל מהווה חזא הלכה, דהקונה במחילת חוב דינו כקונה ע"י כסף ממש, וממילא פשיטא דכל חד וחד כדיניה, דבמטלטלין קונה לענין מי שפרע, ובקרקע קונה לגמרי. אמנם לפי דברינו ניחא, דהלא בעלמא רגילים לומר [כלישנא דמתניתין פ"ק דקדושין (כו.)] דקרקע נקנית ב"כסף", ובמחילת

חוב, מאחר שאין הלוקח נותן למוכר שום דבר חדש, הול"ל דאין כאן קנין כסף, מאחר דליכא הכא "מתן מעות", אכן במטלטלין קיי"ל כריו"ח, דדבר תורה מעות קונות, ובתורת מעות, מהניא שפיר מחילת מלוה, והכל כמשנ"ת למעלה, ומעחה שפיר יש לנו לומר, שכמו שמעות קונות במטלטלין, אף בקרקע נמי מעות קונות, [אלא דבעלמא לא איכפת לן בזה, דמה שכסף קונה מועיל טפי ממה שמעות קונות, שהרי הכסף קונה כנגד כולו, משא"כ מעות, שאין קונות אלא כנגדן, וכנ"ל, אבל כאן ברובה לקנות ע"י מחילת חוב, בעינין לאתויי לידי קנין מעות — אף בקרקע, והכל כמשנ"ת], והיינו דקאמר הרמב"ם "לפיכך", שמאחר שמעות קונות במטלטלין, הוה"נ בקרקע, שהקרקע נקנית או בכסף או במעות.

ועפ"י דברינו אלה ניחא נמי טעמא דכתב הרמב"ם דין זה [של קניית קרקע] כאן בפ"ז מהל' מכירה ה"ד, ואילו שאר דיני קנין קרקע כבר כתבם הרמב"ם לעיל בפ"א מהל' מכירה, וקנין קרקע ע"י כסף מקומו במיוחד שמה בפ"א ה"ד — ה"ו, עיי"ש, אלא ודאי נראה שטעם סדר הדברים בזה הוא כמו שביארנו, שמה שמהניא מחילת חוב לקנות בקרקע הוא בתורת קנין מעות [ולא בתורת קנין כסף], ולא היה יכול הרמב"ם לכתוב דין זה בפ"א מהל' מכירה עד שייסד מתחילה בפ"ז שדבר תורה מעות קונות במטלטלין, ומאחר שקנין מעות נלמד מכח הסברא, שפיר מועיל אף בקרקע, וכלישנא שכתב הרמב"ם — "לפיכך", וכמשנ"ת. (ד.צ.ל.)

## בענין שטרך בידי מאי בעי

כתב הרמב"ם פ"ד מטוען ונטען הל' ח', וז"ל, מנה לי בידך והרי עד אחד מעיד עליו, והנטען אומר כן הוא אבל אתה חייב לי כנגד אותו מנה, הרי זה מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע, ומשלם. ומפני מה אינו יכול לישבע שהרי הוא מודה במה שהעיד בו העד, ואין הנשבע בהעדאת עד אחד נשבע עד שיכחיש את העד ויכפור בעדותו, וישבע על כפירתו. לפיכך שטר שיש בו ע"א, וטען שפרעו, וכן כפרן שבא עליו ע"א, וטען שפרע, או החזרתו לך הפקדון, הרי זה מחוייב שבועה ואינו יכול להשבע ומשלם. ובהשגת הראב"ד כתב, וז"ל, משלים הוא ממשל, ולמה לא יכחיש העד מכל וכל בשבועתו שפרע.

והנה מדברי הרמב"ם כאן שכתב ששטר שיש בו ע"א וטען הלוה שפרעו דאינו נאמן מפני שהוא מחויב שבועה וכו' מבואר דמאי דקיי"ל בעלמא דאין הלוה נאמן לטעון פרעתי כנגד השטר, שהמלוה יכול לטעון שטרך בידי מאי בעי, וכמבואר בגמ' ב"ב (ע.), אינו משום חזקה או אומנא דכיון שהשטר עדיין בידי המלוה, מסתמא לא פרע עדיין הלוה. דז"א, דא"כ לא היה השטר שחתם עליו רק ע"א מחייב שבועה, שהרי בירור הבא מכח אומנא אינו

מחייב בשבועה, ורק ע"א מחייב שבועה. ומוכח דעצם הגדת השטר מעידה על כך שעדיין לא פרע. ואף דבשעת חתימת השטר אין העדים יודעים כלל מענין אי-הפרעון שבעתיד, שהרי בשעת חתימתן הם רק יודעים שראובן לזה משמעון, מ"מ זהו מחידוש דינו של השטר, שהגדת השטר כוללת עדות אף על דברים שהעדים בעצמם לא ידעו בשעת חתימתן, כל שיש שמה תפיסת בעל השטר, והוא טוען שכן הוא האמת, והאומדנא ג"כ אומרת כטענתו, אז אנחנו אומרים שאף זה כלול בהגדת השטר. וכעין זה מצינו גבי גט, שהחוס' גיטין (ד"ה דקיימא) כתבו דאף דכודאי בעינן לכו"ע עדי מסירה בשעת נתינת הגט משום דאין דבר שבערוה פחות משנים, מ"מ סמכינן על חתימת עדי הגט. ואף דהעדים בשעת חתימתם אינם יודעים כלל אם ינתן הגט כדין ובפני עדי מסירה, מ"מ תפסינן דמסתמא הכל בהכשר נעשה, כלומר, שהגט מעיד אף על דברים שהעדים עדיין לא ידעו בשעה שחתמו, וכל זה מחידוש דין שטר, שיש חלות הגדת עדות אף על הדברים שלא נכתבו בשטר בשעת החתימה בצירוף טענת בעל השטר התופס בו, ומה"ט הוא שהגט מעיד על חלות הגירושין.

והנה לפי מה שבארנו דלדעת הרמב"ם הגדת השטר כוללת עדות אף על כך שלא פרע, א"כ יש מקום להקשות, היאך נאמן הלוה לומר פרעתי אפילו כשיש בידו שובר, ומ"ט לא נימא שיש לפנינו תרי ותרי, שהשטר מעיד על כך שלא פרע, והשובר מעיד שכן פרע, וזו לא שמענו מעולם, ולא ניתן להאמר כלל. ומן ההכרח לומר דהשובר לא חשיב כהכחשת השטר, אלא שהשובר מפרש את השטר, ושעל ידו מפסיק שטר-ההלואה מלכלול בהגדתו אף עדות על כך שלא פרע.

ועפ"י הדברים האלה נראה שיש ליישב השגת הראב"ד ע"ד הרמב"ם הנ"ל, שטען, ולמה לא ישבע הלוה להכחיש את השטר, שהרי הדין בשבועת ע"א הוא שהשבועה צריכה להכחיש הע"א, וכאשר כתב הרמב"ם להדיא בתחילת דבריו, (ואין הנשבע בהעדאת ע"א נשבע עד שיכחיש את העד ויכפור בעדותו וישבע על כפירתו), והנה לגבי שטר בע"א אם היה נאמן הלוה בשבועתו שפרע, היה יוצא שלא היה מכחיש את השטר אלא שהיה מפרש אותו, ושע"י שבועתו היה מפסיק השטר מלהגיד עדותו. על אי-הפרעון, (וכמו שהסברנו לגבי שובר), וזהו מאי דקאמר הרמב"ם דכיון שנאמנת השבועה הוא רק כשמכחיש את העד, א"כ נמצא שבמקרה של שטר בע"א הוא מחויב שבועה ואינו יכול לישבע, שהרי לעולם לא יוכל להכחיש את הע"א ע"י שבועתו אלא יפרש את השטר, ובזה הרי לא נתקיים דין השבועה, שצריך להכחיש את העד, וזוהי כונת הרמב"ם במש"כ "לפיכך", שמתחילה ייסד דבעינן שיכחיש הנתבע בשבועתו את העד, ועפ"י המשיך לומר שלפיכך בשטר בע"א, והלוה טוען פרעתי, אף בכה"ג א"י לישבע, מאחר שע"י שבועתו לא יכחיש את עדות העד ומכאורם היטב דברי הרמב"ם.

בגדר דין עדות עד אחד לחייב שבועה

הרמב"ם כתב פ"ה מהל' עדות ה"ג וז"ל, וכל מקום שעד אחד מועיל אשה ופסול כמו כן מעידים, חוץ מע"א של שבועה שאין מחייבין שבועה אלא בעדות כשר. הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו. על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים לעשות שלשה כשנים, מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול בטלה עדותו, אף שלשה, והוא הדין למאה, נמצא אחד מהן קא"פ בטלה העדות בין בדיני ממונות ובין בדנ"פ, עכ"ל.

ומפשטות דברי הרמב"ם משמע דס"ל שנוהג דין דנמצא אחד מהן קרוב או פסול אף לגבי עדות של ע"א דשבועה, דאם היה כת עדות ונמצא פסול ביניהם, בטל גם העד אחד אף לגבי שבועה. ועיין בזה מחלוקת הראשונים במס' מכות (ו).

ונראה דהרמב"ם הפוסל קא"פ גם לענין ע"א דשבועה מפרש בעצמו שיטתו, שכתב שאין מחייבין שבועה אלא בעדות כשר הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו. כלומר, דאין הפשט דעד אחד מחייב שבועה, אלא הפשט הוא דהתחלת הכת, כלומר, התחלת הגדת שנים מחייבת שבועה, ומשום הכי הוא דמצרכינן לכל דיני כת של שנים ובעינן שיהא הע"א עד כשר, ובעינן נמי שלא יהא קרוב או פסול ביניהם, דהתחלת ביאת כת של עדות מחייבת בשבועה. ובהגדרה זו מיושבת קושיית הכסף משנה, שהקשה על מה שהצריך הרמב"ם שיהא העד אחד עד כשר ככדי לחייב בשבועה, וז"ל, איני יודע מהיכן הוציא רבנו דבר זה. ולפי דברינו מבואר הוא מאליו.

ונראה, דמקורו של הרמב"ם בזה, שגדר דין דעד אחד המחייב בשבועה, היינו בחזרת התחלת הגדת הכת של שנים המועיל אף לממון, הוא מהגמ' סנהדרין (ל) שנחלקו שמה ר' נתן וחכמים אם מקבלין ע"א היום וע"א למחר, דחכמים ס"ל דאין מקבלין, דע"א כי אתא לשבועה אתא, לממונא לא אתא. כלומר, דכיון שכבר נתקבל הע"א לשבועה ואיפסיקא מקבלת עדות של שנים, שוב לא מצטרף העד השני הבא לאחר מכן, אלא אם כן העידו שני העדים בבת אחת. אבל ר' נתן ס"ל [וכוותיה קיי"ל], דכל עיקר עדות העד אחד אינה בתורת הגדת עדות לשבועה, דנימא דאיפסיקא קבלת העדות וכנ"ל, אלא הע"א בא כחלק וכהתחלה מהכת הבא לממון, אלא שלדינא — בכה"ג הבי"ד מחייבים אותו שבועה, אבל עיקר חלות עדותו כאמת לממון הוא, ולהכי שפיר מצטרף עם השני הבא למחר, שהרי כל חלות קבלת עדותו יסודו בזה שקיימת האפשרות שיבוא העד השני למחר שאליו יצטרף זה.

ועי' טורי אבן לר"ה (כג): שהעיר, דבכל מקרה של עדות ממון שזה בא היום ומעיד וחברו בא למחר, די"ל דזה שהעיד היום הרי עדות שאילה"ז, שהרי אם לאחר מכן יזמו שני העדים, יוכל לטעון ולומר שלחייבו שבועה

באתי, וכדאיתא בגמ' סנהדרין (מ.) דבמעידים אאשה חברה שזינתה בלא התראה, שא"א לחייבה מיתה, דמתוך שיכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו, הו"ל עדות שאאילה"ז.

ואמר בזה הג"ר משה סולוביצ'יק ז"ל, דנראה לומר דאין כונת אותה הגמ' (מ.) לומר דלחייב בעונש כאשר זמם בעינן לברורי שבאמת כן זממו וכן היתה במחשבתם מתחילה בשעה שהעידו, אלא שכך נאמרה הלכה, דאם העידו העדים הגדה אחת הכוללת שתי עדיות, או אם זיימו אותם, אין מענישים אותם בעונש החמור שבעד העדות החמורה, אלא דוקא בעונש הקל — שבעד העדות הקלה. ולפיכך בהעידו אאשה חברה שזינתה בלי התראה, שהגדתם כוללת שתי עדיות, האחת — לחייבה מיתה, והשניה — לאוסרה על בעלה, אזלינן לקולא, וענשינן להו רק בעד העדות הקלה. אבל בהעידו באשה דעלמא, דלאו אשה חברה, שזינתה בהתראה, ליכא למימר הכי, דמאחר דלא בעינן התראה בכדי לאוסרה על בעלה, חלק יז שבהגדתם — שאמרו שהתרו בה — אינה כוללת עוד שתי עדיות, אלא רק עדות אחת — לענין לחייבה מיתה, וע"כ בודאי אם יזומו יענשו בעד עדותם אחיוב המיתה.

ומעתה י"ל לענין ע"א שהעיד לחייבו שבועה, דאילו היה גדר דין זה [דמתוך שיכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו] דבעינן לברורי שלזה התכונן העד מלתחילה בשעה שהעיד, אזי שפיר י"ל כסברת הטור"א, שאף זה שבא היום להעיד יוכל לטעון לאחר מכן — שלחייבו שבועה באתי. אכן נראה דאין זה גדר דין זה, אלא ענינו כנ"ל, ובע"א המעיד נראה לומר שאין כאן הגדה אחת הכוללת שתי עדיות, עדות אשכנז (אם לא יבוא עוד עד שני], ועדות אממונן [אם כן יבוא עוד עד שני ויצטרף אליו], אלא כאמור לעיל, דע"א כי אתא לממונא אתא, דע"א המועיל לשבועה הוא לא בתורת ע"א, אלא בתורת התחלת הגדת עדות הכת של שנים, ובהגדתו כלולה רק עדות אחת — אממונא, אלא שהכ"ד רק יפסקו לחייבו שבועה [באם לא יבוא עוד ע"א להצטרף אליו], וממילא נ"ל דבכה"ג שפיר יתחייב ממון אם יזום, דהלא על זה חלה עדותו מלכתחילה, ולא איכפת לן בכלל בכונתו. עכ"ד.

### בענין איסור חבלה

הרמב"ם כתב רפ"ה מהל' חובל ומזיק, אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מירא על בן קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון [ויש גורסין דרך בזיון] הרי זה עובר בלא תעשה שנא' לא יוסיף להכותו וכו'.

הרי דלדעת הרמב"ם בכדי לעבור על הלאו דחבלה צריך שיהא דרך נציון

[ולכאורה המקור לזה לפי גירסא זו הוא מקרא דוכי ינצו אנשים וגו'], או דרך בזיון [והמקור לזה לפי גירסא זו הוא מקרא דונקלה אחיך לעיניך], ותנאי זה הוא מעצם צורת מעשה העבירה — שיהא בדרך נציון (או דרך בזיון).

ועיין בגמ' סנהדרין (פד:), רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא, מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כותא דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור. אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק. (ופרש"י, אי הכי אחר נמי לא ליפתח, שהרי כל ישראל הוזהרו על חבלת חבירו דכתיב לא יוסיף פן יוסיף. שגגת לאו, כשאין מתכוין הרי שגגה באיסור שזדונו לאו בעלמא דקיל.)

והנה לדעת הרמב"ם דבכדי לעבור איסור חבלה בעינן שיהא דוקא דרך נציון (או דרך בזיון), צ"ע קושית הגמ' — אי הכי אחר נמי שהרי כאחר אין כאן איסור חבלה כלל וכלל, שהרי בהוצאת סילוא לא הוי לא דרך נציון ולא דרך בזיון, דאדרבה הרי כל כונתו הוא לרפאותו, וא"כ בלתי מובנת היא קושית הגמ', וצ"ע.

ועוד קשה, שהרי קי"ל (ב"ק צא:): דאסור לאדם לחבול בעצמו, ובשלמא לאידך גרסא דבכדי לעבור אלאו דחבלה בעינן דרך בזיון שפיר י"ל דשייך תנאי זה אפילו בחובל בעצמו. אכן לפי גרסתנו ברמב"ם דבעינן דרך נציון, קשה טובא דמה שייך להיות דרך נציון בחובל בעצמו, דעם מי הוא מנצה. וצ"ע.

### בענין קדושת תפילין של יד ושל ראש

כתב הב"ח (או"ח סי' כ"ח) דיעשה את התיק של תפילין צר כך שישים את התפילין של ראש למטה ועליו תפילין של יד, שכשיבוא להניחם יפגע תמיד תחילה בשל יד ואח"כ בשל ראש, ולא יעביר על המצות. והשיג עליו המגן אברהם (שם סק"ד) דהא אמרינן במנחות (לד:): דתפילין של ראש קדושתן חמורה מתפילין של יד, וא"כ אסור להניח תפילין של יד על גבי תפילין של ראש כיון דקדושתן קלה, כמו דאסור להניח נביאים וכתובים ע"ג תורה כמבואר בגמ' מגילה (כו:), ועיי"ש שנדחק לתרץ את דברי הב"ח.

והנראה לומר בזה, דהך דינא דמניחים תורה ע"ג נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים ע"ג תורה, לכאורה תלוי בחומר קדושת כתבי הקודש שלהם, דחלות דין קדושת כתבי הקודש דס"ת חמורה היא מקדושת נביאים וכתובים, אבל להניח כתובים ע"ג נביאים או איפכא, כתבו התוס' בב"ב (יג:): ד"ה ר"י דאין קפידא בדבר, והטעם, דבחומר קדושת כתבי הקודש שלהם שווים הם. [וכן ייסד הגר"ח זצ"ל, דההבדל שבין נביאים וכתובים הוא בזה, שהנבואה ניתנה מעיקרא להאמר ולהמסר בעל פה, דנבואה הוא מלשון בורא ניב שפתיים,

משא"כ בכתובים, שמעיקרא לא ניתנו הדברים להמסר בעל פה אלא להכתב, ואשר על כן הוא דנקראו כתובים, אך חומר קדושת כתבי הקודש שלהם, שווים הם].

ועיי"ש בגמ' מנחות, דהא דאין עושין מתש"ר תש"י דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, היינו דוקא בעתיקתא, שכבר הניחם פעם אחת, אבל בחדתי שעדיין לא הניחם אף פעם, שרי. ובפשוטו נראה דברין קדושת כתבי הקדש של התפילין לא שייך לחלק בין אם כבר הניח אותם פעם או לא, דקדושת כתבי הקדש הוא דין בהחפצא, ומה תוספת קדושה איכא בזה שהגברא קיים בהם מצוה דיליה. אלא ודאי נראה, דברין קדושת כתבי הקדש שבהחפצא, תש"י ותש"ר קדושתן שוה, וחדא קדושת תפילין הוא לתרווייהו, ומה דאיתא בגמרא מנחות הנ"ל דתש"ר קדושתן חמורה, נ"ל דמלבד קדושת כתבי הקודש שישנה בתפילין, איכא נמי קדושה אחרת מצד מצות הנחתן, וכמ"ש רש"י במנחות שם — לחד טעמא — דתש"ר קדושתן חמורה דכתיב וראו כל עמי הארץ וגו' ויראו ממך, ומבואר בגמ' ברכות דפסוק זה קאי אתש"ר, וזה ודאי אינו דין בקדושת כתבי הקדש שלהם אלא מצד מצות הנחתן איכא בהו קדושה יתירה<sup>1</sup>.

ואשר לפי"ז אתי שפיר דברי הב"ח, דכיון דבקדושת כתבי הקודש שלהן — הש"י והש"ר שווים הם, ליכא קפידא כלל בהנחת האחת ע"ג חברתה, דאיסור זה תלוי רק בקדושת החפצא של כתבי הקודש, ומה דאסור לעשות תש"י מתש"ר מטעם מורידין, היינו משום שבקדושת מצותן חלוקים המה, וכמה שישתמש בש"ר לקיים בה מצות ש"י, יהיה בזה ביטול והורדה בקדושה למצותה של הש"ר.

ועי' בחשו' נודע ביהודה תניינא (חיו"ד סי' קע"ד), שהביא סברא לומר, שאף בס"ת שכבר נגמרה כל כתיבתה, כל זמן שעדיין לא קיימו בה מצותה ולא קראו בה, הוי הספר רק בהזמנה, ומאחר דקיי"ל דהזמנה לאו מילתא היא, מותר לשנותה ולעשות מפרשיותיה תפילין, ואין בזה משום מורידין. לפי"ז נראה כמסקנת הנוכ"י לדחות הסברא הנ"ל, דבעצם קדושת כתבי הקודש של הס"ת חמורה היא מקדושת התפילין, וכל שכבר נגמרה כתיבתה, אע"פ שעדיין לא קרא בה, מכ"מ יש בו משום מורידין כיון דקדושת כתבי הקדש של ס"ת חמורה היא משל תפילין. (י"ל)

1. ועיי"ש ברש"י שכתב עוד טעם אחר בזה דכתפילין של ראש איתא לרוכ אותיות השם, (דהיינו השי"ן והדל"ת), ואילו בשל יד איתא רק להיו"ד. ולפי טעם זה, יש להסתפק אם כוננו לומר דמש"ה אף קדושת כתבי הקדש של השל ראש חמורה היא מהשל יד, או דאפילו לפי הך טעמא נמי ענין רוב אותיות השם אינו חלות דין בקדושת כתבי הקדש שלה לעשותה יותר חמורה בעצם החפצא, אלא הויא נמי פרט בקיום מצותן והנחתן, ובפרט שאף השלמת כל השם כולו ככל אותיותיו הוא רק בשעת קיום מצות הנחתן של התפילין, וצ"ע בזה. (הערת הכותב).

## בענין אין מביאין אנפקטן למזבח

א. ע' מנחות פ"ה: מתני' אין מביאין אנפקטן ואם הביא כשר ובגמ' שם והתניא אין מביאין אנפקטן ואם הביא פסול מפני שהוא שרף ואיתא שם תניא ר' יהודה אומר אנפקטן שמן זית שלא הביא שלישי וכו' וכתב הרמב"ם פ"ו מאיס"מ ה' י"ד שמן שהוציאו מזיתים שלא בשלו אלא עדיין הם פגין כל אלו לא יביא ואם הביא כשר ע"כ.

וע' פ"א מהל' טומאת אוכלין ה"ה זיתים וענבים שלא הביאו שלישי משקין היוצאין מהן אינן מכשירין ולא מקבלין טומאה אלא הרי הן כשאר מי פרות שהן טהורין לעולם עכ"ל, וע' קרן אורה שהקשה דדברי הרמב"ם סתרי אהדדי דהתם בעיא הבאת שלישי והכא לא בעיא הבאת שלישי.

ונראה דחלוק דין שמן למנחות מדין קבלת טומאה. דלמנחות כל שיש שם פרי על הזית שפיר איכא שם שמן על משקין היוצאין, ובוסר ופגין ג"כ כמו פרי קודם הבאת שלישי (ע' ערלה פ"א מ"ו וברמב"ם פ"ט מהל' מע"ש ב' י"ג), מיהו עדיין לא איקרו משקין לגבי הכשר וקבלת טומאה שיש דין מיוחד בהלכות משקין ביין ושמן דקודם הבאת שלישי אין עליהם שם משקה, ולמנחות לא בעינן שיבא על השמן דין משקה דלא בעינן אלא שיהא שמן ושפיר איקרי שמן כיון שיצא מפרי הזית.

והא דפליגי תנאי במנחות שם אי כשר למנחות נראה דאין פלוגתתם אי בעינן שם משקה לשמן במנחות אלא דפליגי אם יש לפסלו משום אינו מובחר דאיתא שם ר' חייא זריק ל"י ור"ש ברכי מטבל ב"י אמנם ע' רש"י ותוס' שם (ד"ה ואם הביא) דגרסי במתני' ואם הביא פסול ופלוגתא דתנאי היא אי פסיל משום דלא הוי שמן או דאינו מן המובחר.

## בענין שיעור פרי לגבי שביעית

ע' שביעית פ"ד מ"ו וברמב"ם פ"ה מהל' שמיטה ה"טו וז"ל אין אוספין פירות שביעית כשהן בוסר שנאמר תאכל את תבואתה אינה נאכלת עד שתעשה תבואה כו' אבל אוכל מהן מעט בשדה כשהן פגין כדרך שאוכל בשאר שני שבוע ולא יכניס לאכול בתוך ביתו עד שיגיעו לעונת המעשרות, ושם בהי"ז אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסד ואם הוציא פרות והגיעו לעונת המעשרות מותר לקוץ אותו וכו' עיי"ש. דכיון דנעשו הפירות בוסר וחל שם פרי אסור להפסידן ע"י קציצה, ומשהגיעו לעוה"מ מותר לקצצן, וקשה הרי עדיין לא גדלו כל צרכן והרי הוא מפסיד אותן.

ונ"ל בזה דשני שעורי פרי נאמרי לגבי שביעית, אחד הוא בוסר והוא

שיעור כללי ופרי לגבי דיני תורה אחרים. ואז חל קדושת שביעית על הפירות ונאסר הפסד. שיעור שני הוא בהבאת שליש עונת המעשרות, ושיעור זה נאמר הכא לגבי אכילה בקדושתן. והנה פרות שביעית נתנו לה' דברים, אכילה, שתי, סיכה, הדלקת הנר, וצביעה. והנך ה' דברים מהווים קיום בחפצא בקדושת שביעית. והשתא בשעור כוסר חלה קדושת שביעית ודיני כגון איסור הפסד וכדומה, ברם עדיין אין באכילה קיום של קדושת שביעית, כלומר עדיין לא חל הדין דהפרות נתנו לאכילה, וזה חל רק כשהגיעו לעונת המעשרות שנעשו ראויין לאכילה [ע"י א"ח סי' ר"ב ס"ב בביאור הגר"א ס"ק ז': המעתיק] ואז הוא דהויא אכילה קיום בקדושת שביעית (זה נלמד מקרא ותאכלו את תבואתה) לכן חיישינן להפסד ע"י קציצת האילן והפסק גידול הפרי משעה שחלה קדושת שביעית עד שיחול בפרו דין ניתן של אכילה, ומאותה שעה חל לא חיישינן להפסק גדול הפרי ע"י קציצת האילן דהאיסור הוא להפסיק גדול הפרי בשעה שעדיין לא ניתן לקיים בו אכילה בקדושתה.

**שיטת הרמב"ם באיסור שאור ודבש**

[א] ברמב"ם פ"ה מאיסורי מזבח ה"א-ב, שאור ודבש אסורין לגבי המזבח ואיסורין בכל שהן שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו'. ואינו חייב אלא אם הקטירין עם הקרבן או לשם קרבן. ואחד המקטיר עצמן, או המקטיר תעורבות שלהן לוקה על כל אחד מהן בפנ"ע... נפל מהם כל שהוא בקטרת נפסלה, ואם הקטיר ממנה בהיכל לוקה ואין הקטרה פחותה מכזית.

ועיי"ש בכסף משנה, שמתחילה הביא מהת"כ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו, אין לי אלא מרובה, מנין אפילו מועט, ת"ל כל, שמכאן המקור למש"כ הרמב"ם שאיסורין בכל שהוא. אלא שאח"כ הביא מהגמ' פרק כל המנחות, שנחלקו בזה אב"י ורבא לגבי איסור זה דשאור ודבש אם יש הקטרה פחותה מכזית א"ל, ומשמע מפשטות הגמ' דלרבא לא מיחייב אשאור ודבש בפחות מכזית, ומכאן זה חמה על הרמב"ם, למה פסק כאב"י דלא כרבא. ועוד חמה, שבסוף ה"ב הרי כתב הרמב"ם שאין הקטרה פחותה מכזית, וזה סותר למש"כ בתחילת ה"א, שאיסורין בכל שהן. ועיי"ש שכתב ביישוב הענין, דב' אופנים יש לעבור האיסור זה, אף, במקטירין בפנ"ע, וב', במקטירין בתעורבות תוך קרבן כשר [וכמש"כ הרמב"ם להדיא], ובמקטירין בפנ"ע, בהא כו"ע מודו דחייב אפילו אפחות מכזית, והיינו דרשת התורת כהנים, ובמקטירין בתעורבות הוא דנחלקו אב"י ורבא, וכזה שפיר פוסק הרמב"ם כרבא, דאין הקטרה פחותה מכזית. [ובלח"מ פ"ג ממעה"ק הי"ד נחלק על הכס"מ והסביר אחרת בכונת הרמב"ם, דמש"כ בתחילת ה"א שאיסורין בכל שהן. היינו בתורת חצי שיעור שאסור מן התורה, אבל למלקות בעינן תמיד שתהיה ההקטרה בכזית וכדבריו בסוף ה"ב והוא כדעת רבא בסוגיא דמנחות].

והנה בכרייתא דכריתות (ו): מבואר לענין קטרת שאם נתן בה דבש פסלה ובמנ"ח (מצוה קי"ו) רצה לבאר בכונת הברייתא, שבאמת לא נפסלה הקטרת,

אלא שלמעשה אסור להקטירה מפני תערוכת הדבש שבה, אבל איה"נ אם יקטירנה ככה, כדיעבד תהי' כשרה, ויצא ידי מצות הקטרת, ולא יצטרך להקטיר קטורת אחרת שנית. אכן מפשטות לשון הברייתא משמע שלא כדבריו, אלא שבאמת נפסלה הקטרת [ולהלן באות ב' יתבאר ההכרח לומר כן, ודלא כהמנ"ח]. ומעתה יש להסתפק בשאר הקרבנות, אם יהי' בהם תערוכת של שאור ודבש אם יהי' ג"כ נפסלים בכך א"ל, דלא מצינו בגמ' לשון כזו אלא בקטרת בלבד.

ועיין רמב"ם פכ"ט משבת הי"ד, אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח. לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה, אין מקדשין עליו. כך אנו מוריין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר היין הראוי לנסך ע"ג המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל, שאין מקדשין על אחד מהן. וכתב שמה המגיד משנה, שהגאונים האחרים סבורים שלא מיעטו לקדוש אלא יין הפסול מחמת עצמו, אבל יין שנתערב בו דבש, הדבש הוא שאוסרו מפני שפסלו הכתוב מע"ג המזבח, ולא נתמעט לקידוש. ובפשוטו נראה דבהכי פליגי, דגם הרמב"ם וגם הגאונים תרווייהו ס"ל דיין מבושל שפסול לגבי נסכים, פסול נמי לגבי קידוש, שהרי כיון מבושל היין בעצמותו נפסל. ובעירב בו שאור ודבש הוא שנחלקו, אם הקרבן שיש בו שאור ודבש נפסל הוא, או רק שלמעשה אסור להקטירו מפני תערוכת השאור והדבש שבו, אבל לא שהקרבן נהפך להיות דינו כקרבן פסול, דאם היין שיש בו תערוכת שאור ודבש נהפך להיות דינו כיון פסול, אז אף לגבי קידוש נמי יהי' פסול, אך אם נימא שהיין בעצמותו נשאר כשר אלא שלמעשה אסור לנסכה מחמת תערוכת הדבש, א"כ לכאורה אין טעם כלל לפסול יין כזה לקידוש. הרי שנחלקו הרמב"ם והגאונים בנקודה זו, אם בשאר קרבנות לדאו קטרת נמי נוהג הדין הזה, דכל שנתערב בהם שאור ודבש נהפך להיות דינם כקרבן פסול.

אכן מפשטות לשון הרמב"ם בעצמו רפ"ה מאיסורי מזבח שהבאנו למעלה משמע כמעט להדיא, דדוקא בנפל מהם כל שהוא בקטרת נפסלה, ואילו בשאר הקרבנות שנתערב בהם שאור ודבש אף שאסור להקטירם למעשה מפני השו"ד שבהם, אבל לא משמע דס"ל שנהפך דינם להיות קרבן פסול. ולפי"ז תמוהה באמת שיטת הרמב"ם לגבי קידוש, מ"ט ס"ל דאסור לקדש איין שנתערב בו שו"ד. מאחר שחייב בעצמותו עדיין כשר הוא. ומן ההכרח צ"ל לשיטת הרמב"ם, דמכ"מ, מאחר שלמעשה אין יין זה ראוי לנסך ע"ג המזבח, יהיה מאיזה טעם שיהיה, א"א לקדש עליו.

[ב] ואשר לקושיית הכס"מ והלח"מ, שדברי הרמב"ם סחרי אהרדי, [דבריש ה"א כתב שאיסורין בכל שהן, ובסוף ה"ב כתב שאין הקטרה פחותה מכזית], הי' נראה לבאר, דאיסורא דהקטרת שאור ודבש אינו נוהג אלא על המזבח החיצון, שהוא מקום הקטרה, שהרי מקטירין עליו חלבים ואכרים, ובנוגע לאיסור שאור

דבש שפיר פסק הרמב"ם [עפ"י התו"כ שהביא הכס"מ] שאיסורן בכל שהן. אך כמזבח הפנימי, שאין מקטירין עליו אלא קטרת, י"ל דלא נוהג בכלל כל האיסור דשו"ד. ואף דמבואר בברייתא דכריתות הנ"ל, ולמה אין מערבין בה דבש, מפני שהתורה אמרה כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וכו' ובפשוטו משמע להדיא שכן נוהג איסור זה אפילו בהקטרה שע"ג המזבח הפנימי, י"ל דז"א, ומאי דילפינן מהך קרא היינו שעירוב הדבש בקטרת פוסל אותה, ואשר ממילא א"א להקטירה, לא משום לאו דשו"ד, אלא מפני שהוא קרבן פסול. וזה שכתב הרמב"ם בה"ב, שאם נפל מהם כל שהוא בקטרת נפסלה, ואם הקטיר ממנה בהיכל לוקה, אין כונתו כלל לומר שלוקה מכח הלאו דשו"ד, אלא מטעם אחר, דמאחר שהקטרת נפסלה, חזר דינה להיות כקטרת זרה, ובתורת כך אסור להקטירה בהיכל, וכן משמע באמת ברמב"ם פ"ב מכלי המקדש ה"ח, נתן לתוכה דבש כל שהוא פסלה, חיסר אחד מסממניה חייב מיתה, שהרי נעשית קטרת זרה, ומשמע דאף ברישא, בנתן לתוכה דבש כל שהוא, מאחר שהקטרת נפסלת בכך, שחזר דינה להיות כקטרת זרה, וממילא ניחא מ"ט הצריך הרמב"ם כאן כזית, דדוקא לגבי איסורא דשו"ד הוא דפוסק כדברי התו"כ שאף אכל שהוא לוקין, אבל בנוגע לאיסור קטרת זרה, הגלמד מפסוק אחר כודאי בעינן כזית, דאין הקטרה פחותה מכזית.

ג] ועוד יש ליישב הסתירה שבדברי הרמב"ם הנ"ל באופן אחר, דאפילו נחפוס שכונת הרמב"ם בה"ב [שאם הקטיר בהיכל כזית קטרת שיש בה תערובת שו"ד שלוקה] היינו מלאו דשאור ודבש, ולא מלאו דקטרת זרה, אכתי יש לחלק קצת על הדרך הנ"ל (שבאות ב') ולומר, דמזבח הפנימי אין דינו כמקום הקטרה אלא דוקא לגבי קטרת, ואילו הקטיר שמה שאור ודבש בפני עצמן, לא היה עובר, דהוי כאילו הקטיר על השלחן או על המנורה דודאי אינו עובר, ודוקא בהקטירין שמה בתערובת של קטרת חשיבא שפיר הקטרה אגב הקטרת ועובר, וממילא י"ל, דאף דלגבי איסורא דשו"ד שיעורו בכל שהוא, מכ"מ מאחר דלעינן מצות קטרת בעינן שיעור כזית, בנדרן זה לא יעבור איסורא דשו"ד אלא במקטיר כזית שהרי בהקטרה שבהיכל על המזבח הפנימי אין בו דין הקטרה אלא בתורת חלק מהקטרת, ושיעורה של הקטרת הוא בכזית, וכלאו הכי לא הוי מקום הקטרה כלל.

### כהן מחלל שבת לנשיאת כפים

בשו"ע או"ח (סימן קכ"ח סל"ז), מומר לע"ז לא ישא כפיו, וי"א שאם עשה תשובה נושא כפיו, ואם נאנס לדברי הכל נושא כפיו. ועיי"ש במשנ"ב, שאף המומר לחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם, ולא ישא את כפיו. והנה מקור הך דינא דכהן שעבר ע"ז פסול לעבודה הוא מהמשנה סוף מנחות (קט.), הנהנין ששימשו בבית חונוי לא ישמשו במקדש שבירושלים, ואין צריך לומר לדבר אחר, שנאמר, אך לא יעלו כהני הכמות אל מזבח ד' בירושלים וגו'. ועיין

רמב"ם פ"ט מביאת מקדש הי"ג, כל כהן שעבר ע"ז, בין במזיד בין בשוגג, אע"פ שחזר בתשובה גמורה, ה"ז לא ישמש במקדש לעולם וכו'. הרי דס"ל להרמב"ם שאף בשעשה תשובה נשאר פסול לעולם. ובתוס' סוף מנחות הביאו מחלוקת הראשונים בזה.

והנה מדס"ל להרמב"ם דאף בשעשה תשובה עדיין נוהג פסול זה, הרי מתכאר להדיא דס"ל דאין הפסול בזה מחמת רשעות הגברא וממרותו, [שמומר לע"ז דינו כמומר לכל התורה כולה, ודינו כעכו"ם], שהרי לאחר שכבר חזר בתשובה כודאי פקע שם רשע ודיני מומר ממנו, אלא ודאי מוכח דס"ל דכמו שמוקצה ונעבד בכהמה מאוס לגבוה, כמו כן כאן, כל כהן שעע"ז, אפילו בשוגג, וואפילו באונס, ומאי דמבואר בשו"ע שאם עבד באונס כשר, עיי"ש בבהג"ר"א דהיינו דוקא בשלא עבדן הרי הוא מאוס לגבוה, ובגלל כן פסול לעבודה. ועגמ' ע"ז (נב:): שאף כלי המקדש שנשתמשו בהם לע"ז נפסלים אף דהיה מקום לחלק ולומר דכהנים בני דעה נינהו, משא"כ הכלים, וכן פסק הרמב"ם (בהל' ביאת מקדש) הנ"ל. ובכלים פשיטא דא"א לומר שפסולים מחמת רשעותם ודין מומר שעליהם, שהרי לאו בני דיעה נינהו, הרי להדיא שגדר ויסוד הפסול בזה הוא מטעם שמאוס לגבוה. וכן עיי"ש בגמ' מנחות וברמב"ם הנ"ל, שהבדל יש בין כהן ששחט לע"ז לבין עשה שאר עבודות לע"ז לענין דין זה, דשחיטה לאו עבודה היא, ובקרא כתוב, יען אשר ישרתו אותם לפני גילוליהם וכו' לא יגשו אלי לכהן לי, ובנוגע לדין מומר לע"ז שדינו כעכו"ם אין לחלק בזה כלל, דמ"ל שחיטה ומה לי שאר עבודות, אלא ודאי שפסול מיוחד הוא זה של כהן שעבר ע"ז, וטעמו, שמאוס לגבוה.

ואף לדעת הראשונים המכשירים הכהן שעע"ז לנ"כ בשעשה תשובה, ג"כ אינו נראה לומר שזה מפני שהם חולקים על כל הנ"ל וסוברים שיסוד הפסול בזה הוא מחמת רשעות וממרות הגברא, אשר מה"ט שפיר מועילה התשובה, אלא טפי נל"פ דס"ל דע"י תשובה הוא חוזר להכשרו, דלאחר התשובה הוא נידון כאיש אחר לגמרי, וכלשונו של הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ד, מדרכי התשובה... ומשנה שמו, כלומר, אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים.

ועפ"י הדברים האלה ה"י רגיל הג"ר משה סולוביצ'יק, ז"ל, לטעון נגד המשנה ברורה ולומר, דאילו ה"י גדר הפסול בכהן שעע"ז מחמת רשעות וממרות הגברא, שפיר ה"י מקום לומר דמחלל שבת בפרהסיא ג"כ פסול, דבממרות הגברא שניהם שוים, וכגמ' חולין (דף ה). אבל מאחר שהוכחנו שאין הפסול בכאן מחמת וממרות הגברא, אלא שהשם הזה של כהן שעבר ע"ז (בדוקא) מאוס הוא לגבוה, מהיכא תיתי לומר שאף בכהן המחלל שבת בפרהסיא נמי יהי' מאוס לגבוה, ולמעשה ה"י הגר"מ נוהג לעורר אף את הכהנים שהיו מחללי שבת לישא את כפיהם, בכדי שלא תשתכח מהם כהונתם.

בענין טרטריק עסיד וקרים אוו טרטור

הרב ישראל בעלסקי

בזמן האחרון הוחזר על שולחן הבעיות שאילה ישנה והוא ענין החמר שמוציאים מתמצית היין שנקרש על דופני החבית וגם אפשר להוציא אותו מהשמרים המתאספים בשולי החבית אחרי שמתמדים אותם כמה פעמים דהיינו שמשטיפים אותם במים להוציא הלחלוחית הנשאר שממנה עושים יין ואלקהל, ואחרי ההשטפה מייבשים אותם בתנור ומוציאים מהם חומר מלחי שממנו מהווים החמר הנ"ל ר"ל טרטריק עסיד וקרים אוו טרטור, ועל אופן עשייתם בפרטיות ידובר להלן. וכמוכבן היין שממנו מוציאים כל זה הוא יין אסור באיסור סתם יינם, ויש לעיין אם התמצית נאסר באיסור היין או לא, וכבר דיברו בזה קדמאי ובתראי, ובכל זאת השאלה מתחדשת לפי שינוי עשייתה מצד הטכנולוגיא החדשה.

במסכת ע"ז דף ל"ד ע"א איתא וז"ל ת"ר החרצנים והזגים של עובדי כוכבים לחין אסורין יבשים מותרים הי נינהו לחין והי נינהו יבשין, אמר רב יהודה אמר שמואל לחין כל י"ב חדש יבשים לאחר י"ב חדש וכו' א"ר זביד האי דורדיא דחמרא דארמאי בתר תריסר ירחי שתא שרי, אמר רב חביבא בריה דרבא הני גולפי בתר תריסר ירחי שתא שרי וכו' עיי"ש הרי מצינו ג' מינים דמותרים אחר י"ב חדש א' חרצנים וזגים ב' שמרים והיינו דורדיא וג' כלים. והטעם בכולם שכיון שכלה כל הלחלוחית שבו ונשאר רק ההיתר לבד דהיינו פסולת הפרי או גוף הכלי והאיסור עצמו דהיינו היין אזל מן העולם. ויש לעיין איך הקילו להשתמש בכלי שיש בו בליעת איסור, והלא טעם האיסור יוצא ממנו ע"י פליטה אף לאחר י"ב חדש דלא מצינו בשאר איסורים דניתר כלי ששהא י"ב חדש רק לדברי שו"ת חכ"צ ולא הלכו בעקבותיו פוסקים בתראי, וא"כ קשה אמאי לא אסרינן משום הבליעה אף דהוי נטל"פ, מכל מקום גזרו על כל כלים שאינם בני יומן אטו בניי ואמאי לא גזרו הכא.

ובשו"ת נו"ב מ"ח יו"ד סני"א הקשה למה התירו לכתחילה ליישן כלי יין י"ב חדש, אמאי לא גזרו לאסור אחר יב"ח משום גזירה שמא ישתמש בה תוך יב"ח. ובתחילה רצה לחדש דהא דשרינן לאחר יב"ח הוי רק בסתם יינן דהוה דרבנן, ולבנות ע"ז יסוד נפלא דבכל איסור דרבנן לא גזרינן אינן בניי אטו בניי ומותר להשתמש בכלי שבלע איסור דרבנן לאחר מעל"ע ושוב סתר הראיה וז"ל דשאני ישון דההיתר של יישון יב"ח אינו מטעם שאחר יב"ח נפגם טעם היין והוי נטל"פ וכו' אבל באמת היישון בכלי יין הוא משום שאחר יב"ח כלה

כל לחלוחית היין שבו לגמרי ולא נשאר ממנו מאומה וכו' והרי הישון כמו הגעלה וליבון וכשם שלא גזרו אחר הגעלה וליבון אטו קודם ה"נ לא גזרו כישן דלא שייך למיגזר במקום שאין כאן איסור עכ"ל.

ומתוך דבריו הטהורים ממילא מתורץ מה שהקשיתי לעיל, דהלא אין כאן בליעה כלל, דהכל כלה לאחר יב"ח והוה כמו הגעלה וליבון. מיהו צריך להבין אנה הלך היין דלכאורה יש ביין דבר ממשי מלבד המים שבו ואף אם כלה הלחלוחית אמאי לא אמרינן דמה שנשאר יאסר בטעמו וממשו, ובאמת ראינו מה שהביאו חז"ל ע"ז כ"ט בענין חרס הררייני וזה חתיכת חרס הבלוע מיין ואף לאחר זמן שורין אותו במים ויוצא היין הנבלע בו והוא מסתמא נתייבש לגמרי ואעפ"כ חוזר לאיתנו כשרייה, וא"כ קשה דאף אצל מים ממש, היכא דבלעו טעם איסור ונבלע ככלי דינו דנעשה כל המים נבילה ואוסר כנגד כולו (תוס': חולין דף ק' ד"ה בשקדם וסלקו בעמוד ב', יו"ד סק"ג סעי' ז'), ואמאי לא אמרינן דכלה כל לחלוחית שבו, אלא ברור שכל היכא דנבלע איסור בכלי לא פלוג רבנן ואסרו כנגד כולו דלא ידעינן כמה נשאר בכלי וכמה טעם היה בו מעיקרא וא"כ צריך כיאור אמאי הקילו ביין אף היכא דאיסורו דאורייתא.

עיין בתוס' מס' ע"ז ד"ה דורדיא דארמאי וז"ל הר"ר אפרים היה אומר כי מסברא שמרים שנתייבשו בתנור מועיל להם כמו המתנה דיי"ב חודש ומתוך כך התיר פת של עכו"ם שנתחמץ בשמרי יין שנתייבשו בתנור ור"ת הקפיד עליו ואמר כי מה שמתיר התלמוד דורדיא לאחר י"ב חדש היינו לאחר שנתמדו במים כמו שרגילים לעשות וכו' וקודם שנתמדו השמרים נקראים בל' התלמוד שמרים וכו', ואחר שנתמדו נקראו דורדיא וכו' דאיכא תרתי לטיבותא שכבר נתבטל טעמם במים, וגם עבר עליהן י"ב חדש וכן בחרצנים הוה רק לאחר שנתמדו אבל שמרים שנתמדו אין שום דבר מועיל להתירן עכ"ל התוס'.

ופסק המחבר. כן סי' קכ"ג סעי' י"ד ומלשונו של ר"ת נראה שהבין שהכירו חז"ל בטבע היין שלאחר שרחצו השמרים והוציאו שארית היין וגם אח"כ נתייבש ואז לא כל הלחלוחית שלו וגם טעמו וממשו ולא נשאר כלום כ"א עץ בעלמא. אולם טבע שאר המאכלים אינו כן ואף אם נתייבש בתוך הכלי יתכן שחוזר וניער כששורין אותו במים, ואין להתיר אלא מטעם נוטל"פ ועל זה גזרו חז"ל גזירה אטו אינו בן יומן.

ויש לחקור בדעת ר"ת כשהקפיד על רבינו אפרים, אם נחלק. עליו בתרתי או רק בחדא ר"ל בהא דהשווה ר"א נתייבשו בתנור לשהה י"ב חדש וטען עליו ר"ת שלא אמרו דשהה מועיל רק היכא שתימדו במים, אולם בהא דהשווה תנור לשהה, בזה הסכים ר"ת עם ר"א, או דלמא אף בזה פליג עליה והכשיר דוקא בשהה היכא דתימדו ולא בתנור, והיה נראה דממשמעות לשון התוס' לא הכשיר ר"ת אלא בשהה עיי"ש היטב, אולם מדברי המחבר בס' קכ"ג סעי' י"ד משמע שהבין דלפי האמת אף לר"ת תנור עדיף משהה וז"ל וה"מ כשתמדן



במים כתחילה אבל אם לא תמדן אסורין לעולם אפילו יבשם בתנור עכ"ל ומלשונו "אפילו יבשם בתנור" משמע דייבוש עדיף אלא דאינו מועיל היכא שלא תמדן במים, אבל זה פשוט דאם תמדן במים, כי היכא דמועיל שהה י"ב חדש מועיל ייבוש בתנור.

ובש"ך שם ס"ק כ"ו הביא מספר ב"י על הא דתוך"כ חדש אסור אף היכא דתמדן במים וכתב עליו וז"ל וכתב ב"י בשם א"ח אם שרפן אפילו תוך י"ב חודש אפרן מותר עכ"ל וצ"ע דהריב"ש כתב דבסתם יינם קי"ל דאפרן אסור כמו עצי עכו"ם עכ"ל עיי"ש, ובדג"מ טען עליו ואמר וז"ל ולענ"ד דברי הב"י נכונים וכל דברי הש"ל תמוהים דשם בגמ' קאי לענין חטים וכו' לכן גם אפרן אסור וכן הריב"ש מיירי לענין יין נסך או סתם יינם בעצמו לענין היין שרף הנעשה מזיעת היין ואוסר שם הריב"ש שבודאי לא גרע הזיעה מאפר אבל שמרי יין השמרים בעצמם אין בהם איסור וכל איסור שבהם הוא לחלוחית יין המעורב בהם ולכך להרבה פוסקים אחר י"ב חדש מותרים שכבר כלה לחלוחית שבהם ואפילו ר"ת האוסר היינו משום שסובר שבזה לא כלה כל לחלוחית שבהם אבל אם שרפם בודאי כלה לחלוחית יין וכו' עיי"ש. ולכאורה בהא אפליגו הש"ך והדג"מ דהש"ך סבור דאין לדמות שריפה לייבוש בתנור, דבייבוש אודא לה לחלוחית ולא נשאר רק עץ בעלמא אבל בשריפה הכל נתהפך לאפר, אף הלחלוחית שבו, דכי היכא דנשרפו השמרים נשרף כל מה שבתוכם, ואין לומר דמקודם נתייבשו השמרים ואח"כ פעל האש יותר ושרף השמרים, דאינו כן, אלא כבת אחת נשרף הכל כיחד ואפר כזה אסור דלא גרע מהשמרים עצמן, והדג"מ סובר דמקודם נתייבש ואח"כ נשרף או דבכל שריפה יש ממילא ייבוש ולכן מותרים השמרים מצד הייבוש לא מצד השריפה. אבל זה א"א למימר דהש"ך פליג אף בייבוש ודעתו דאינו מועיל, דא"כ אף י"ב חדש לא יועילו דאין בו אלא ייבוש וייבוש בתנור עדיף מניה ולמה לא יועיל, אלא דברור דלא פליג על הב"י, אלא בשריפה וכמו שביארתי

איברא דדברי הדג"מ קשים להבין כמה שאמר דאף ר"ת לא אסר אלא משום שסובר שלא כלה כל הלחלוחית וכו' אבל כאן בשריפה עדיף עיי"ש. ותימה עליו דר"ת לא פליג על ר"א אלא היכא שלא תמדן במים וכמפורש בדבריו והכ"י כאן מיירי באופן שאסר בסעיף י"ד תוך י"ב חדש ושהתיר בו לאחר י"ב חדש וזה אך ורק כשתמדן במים וכמפורש שם, ובהו כתב דאפרן מותר, וכן הבין הש"ך ר"ל דהתיר הב"י בשם א"ח רק היכא דתמדן במים והותרו לאחר י"ב חדש, דאל"כ היה על הש"ך להביא דבריו על הא דכתב המחבר "אבל אם לא תמדן אסורים לעולם" וכן מוכח מדקדוק לשונו של הב"י בעצמו שכתב וז"ל אם שרפן אפילו תוך י"ב חדש אפרן מותר עכ"ל משמע דהחידוש הוא שהתיר תוך י"ב חדש ואי מיירי בשלא תמדן א"כ אף לאחר י"ב חדש היה חידוש להתיר ומכל הלין מוכח דהא דשרפן מיירי כשתמדן במים, ור"ת לא אסר אלא כשלא תמדן במים, ואם כן קשה מה שכתב הדג"מ דר"ת

פליג משום שלא כלה הלחלוחית דזה אינו דבלא תמדן אף אם כלה הלחלוחית אסורים השמרים לדידיה משום טעמו וממשו של היין הנשאר בתוך השמרים דאף אם כלה הלחלוחית ר"ל נתייבשו לגמרי לא מועיל כלל בלי תמדן שע"י זה יוצא רוב ממשות היין מהשמרים אבל אין ענין בכאן לכלה או לא כלה הלחלוחית דבגוונא דלא תמדן לא תועיל השריפה כי הממשות הנשאר יתהוו לאפר ויאסר וק"ל. ויש לפלפל בזה אמנם הא אין לספק בו כלל דבתמדן וייבשן בתנור או בשהייה לית דין ולית דיין דמותר, ועי' בשו"ת אחיעזר ח"ב סי' י"א דרצה לדמות שריפה ע"י חומרים כמיים לשריפת אש כיון דסוף סוף כלה כל לחלוחית שבו והנשאר כעפר בעלמא וכתב שם לתרץ הא דאפרן אסור דשם מיירי בגוף היין שנתייבש, אבל בכל מקום שמותר לאחר שנשרף מיירי בדליכא גוף היין ולכאורה דעתו ג"כ פשוט דנשרף לא מועיל א"כ ליכא גוף היין והיינו בנתמדו, ולענין מש"כ אודות תמצית היין שנקרש על דופני החבית נענין לקמן בעזה"ת.

ועי' בספר משנת רבי אהרן למרן שר התורה ר' אהרן קטלער זצוק"ל ח"א סי' ט"ז וי"ז ושם טען דלא כמרן בעל אחיעזר בכמה דברים ועיקר יסודו דכל מה שיצא מאסור הרי הוא אסור לעולם מטעם יוצא מאיסור והראה בכמה ראיות יסודיות דברוב ציורים ליכא למיסמך על הא דנפסל המאכל כשנשתנה מצורה אחת לצורה שנייה אם היה עומד לכך מעיקרא דבענין זה לא פקע איסוריה וכל מה שמוציאים מאיסור ע"י פעולות כמיים הרי הוא יוצא מהאיסור הראשון ובאיסורו עומד וכן ליכא למיסמך על הא דנשתנה המוכא במג"א אור"ת סי' רט"ז ס"ק ג' דשם מיירי בדברים שנפסלו לגמרי ואח"כ נתהוו מהם חפץ חדש אבל בהוצאת דבר מדבר באיזה אופן שיהיה לא פקע איסור הראשון, ובאמת קצתתי במקום שאמרו להאריך. ויש לכ"א לעיין היטב בשתי תשובות אלו לדעת מקור הדברים ודעת שני עמודי עולם אשר כל בית ישראל נשענים עליהם ואני לא באתי אלא להדגיש כי מה שאסר מרן ר' אהרן זצ"ל הוא בהשתנות גוף האיסור אבל בענינו היכא דנתמדו חרצנים או שמרים ואח"כ נתייבשו ליכא למיסר (רק היכא דנשרפו בלי ייבוש יש מקום להחמיד כדעת הש"ך ולדג"מ מותר), כי אין כאן גוף האיסור כי אם לחלוחית ואודא לה בחימוד ויישון לכ"ע.

ובש"ע יו"ד שם סעיף ט"ז הביא דעת הרשב"א דתמצית היין הנקשר על דופני החבית מותר להשתמש בהן כשנתייבשו לגמרי והביא ראיה לזה ממה שנהגו העולם להשתמש בכלי עכו"ם לאחר י"ב חודש או לאחר מילוי ועירוי ואין מקלפין התמצית הנקשר עליו שכיון שנתייבש כל כך כבר כלה כל לחלוחית יין שבו וכעפר בעלמא.

והנה בזה טעו הרבה וכבר ראיתי מוכא באיזה תשובות כן, שלא התיר הרשב"א אלא להשתמש בחבית לא להשתמש בהנקרש עצמו, וזה טעות

## שתי תשובות בענין הכשר כלים

הרב נטע צבי גרינבלט

א.

בדבר הכשר כלי שמטגנים בו פתיתי תפוחי אדמה, ששאל כב' אם יש להכשירו בהגעלה ושלא להצריכו ליכון, שהוא דבר שאי אפשר, לענ"ד יש לבוא בכוחא דהיתרא אחר שנבאר את צורתו:

כלי זה גדול הוא, שמכיל בקביעות למעלה מאלף וחמש מאות פונטים של שמן חם שבו מתבשלים הפתיתים. גובה השמן הוא שבע אינצ'ים, ולפעמים יותר גבוה, וישנו סידור מיוחד שמכטיח את כמות השמן שלא יפחת ויקלקל את הפתיתים, ועד לפני כמה חדשים בישרו בו בשמן בלתי כשר.

הנה לפי המבואר בדברי הראשונים כל החשש שמצריכים ליכון במחבת הוא משום שמתביש השמן (לשון הרא"ש בפ"ב דפסחים), וכך יתבשל בלא משקה, והוא תשישו ע"י האור כשפורד ואסכלא. ולפי"ז י"ל דלא שייך זה אלא במחבת שהיא אינה עמוקה, (ובזה יש לפרש מש"כ ואם מנחה על המחבת, ולא כתוב מנחת מחבת, או במחבת, דכיון דאינו עמוק נראה כמו שנעשית על המחבת), ומטגנין בה בשמן מועט, ויש לחוש שהמשקה מתיבש, משא"כ בדין שהכלי עמוק ויש בו שמן הרבה תמיד, ואי אפשר שיתביש, הוי כקדירה, כי לעולם לא היה תשישו ע"י האור כי אם ע"י משקה. ומבואר כן בתורת הבית הקצר להרשב"א (בית ד' שער ד'), וז"ל, ולפיכך מחבת שמטגנין בה בשר ודגים ע"ג האש, כיון שמשמשין בשמן מועט, ופעמים ימצא האיסור שמטגנין בה במקום שאין השמן נוגע אליו, הרי הוא כאסכלא וצריכין ליכון, ע"כ. וכמשמרת הבית מבואר עוד, וז"ל, עוד אפשר לומר דטיגון וכו' שדרכן לטגן בשמן מרובה כדרך וכו' וזה כבירור כמחמי חמין ודי בהגעלה, ע"כ. והנה מקור דין זה דמחבת דכעי ליכון הוא) בדברי הרשב"א, (ומה שהעידו על רבינו יואל שהצריך ליכון כתב הרא"ש שם ג"כ שהוא מטעם דנתיבש), והוא כתב שכל זה בשמן מועט, ובדין הרי שימוש הכלי בשמן מרובה דווקא, וא"א שיהי' בו שמן מועט בשעת טיגון.

וכן ביארו בדעת המחבר דמחמיר בשאר איסורים להצריך ליכון במחבת כיו"ד סי' קכ"א ס"ד שהוא משום חשש דנתיבש המשקה והוא תשישו ע"י האור (כן פירשו בט"ז באור"ח סי' תנ"א, והגר"א, וכשו"ע הרב באור"ח שם,

מוחלטת כי המעיין בדברי הרשב"א עצמו והוא בתורת הבית, בית חמישי סוף שער שלישי, יראה ברור שהתיר התמצית ממש אולם נסתייע ממה שנהגו להשתמש בהחכיות, והחבורים האלו לא עיינו רק בלי המחבר וטעו בזה. עוד ראיתי טעות גלויה בדברי מיהו שרצה לבדות שלא התיר הרשב"א אלא תמצית שנתיישנה לכה"פ י"ב חדש, וליתא לזה כלל כי אין חילוק בענין התמצית עצמה היכא דקשה לגמרי בין י"ב חדש או פחות מזה אלא דנסתייע הרשב"א ממה שמשתמשים בהחכיות לאחר י"ב חדש רק כי בשכיל דופני החכיות צריך י"ב חדש אבל בעד הנקשר די אם נתקשה, והראיה הנצחת לזה כי לגבי מילוי ועירוי שעושין להכשיר דופני החכיות לא נעשה כלום בכך לענין התמצית הנקשר וזה בע"כ לפני י"ב חדש דא"כ למ"ל מילוי ועירוי כלל, נמצא דהתמצית מותר מיד כשנתקשה. ואף שבחידושי בית מאיר פקפק בראית הרשב"א עיי"ש היטב, הרי כבר פשט היתירו בכל העולם אלולי היכא דהתמצית עדיין אדום ונשאר בו טעם יין דכמה פוסקים בתראי חשו לאסור בזה עי' בס' דרכי תשובה על אתר, אבל בהתמצית הרגיל ובפרט כפי הנעשה בכל העולם כולו שמתהרים אותו עד שלא נשאר רק החומר הנקרא קרים או טרטור אין מה לחשוש ומותר בלי ספק, ועי' היטב בזה כי קצרת.

ועתה למעשה צריך לדקדק בכל עובדא דמייצרים החומרים המובאים בראש הסימן. אם עושים זה מהתמצית אין מה לבדוק עליו כי פשטה היתירו בכל ישראל אבל מכיון שרבו העובדות שמוציאים אלו משמרים ומחרצנים צריך לדקדק היטב אם מתמדים אותם במים הרבה [וכפי ששמעתי כבר נעשה זה לפעולה רגילה ר"ל שמתמדים השמרים הרבה פעמים בעוד ששלא נעשו הפעולות הכמיים להפיק החומריים הדרושים] ועוד צריך לדקדק אם מייבשים אותן כראוי או אם לכה"פ שורפין אותן או לכה"פ ע"י פעולות כמיים ואם אין עושין דברים אלו בכל המפעלים או צריכים להעמיד שומר להשגיח שיעשו כראוי כי אין לסמוך על מה שיבטיחו המייצרים כי פיהם דיבר שוא וכו' ומעתה אין לאסור מה שהתירו חכמים כשם שאין להתיר האסור וד' יצילנו ממכשול.

(א) ומה שצויין בשו"ע אורח חיים סי' תנ"א סי"א טור בשם רש"י ור"ת הוא טעות סופר, ומקומו בסט"ז גבי מדוכה, וכ"כ בכיאר הלכה שם.

והחק יעקב, ועוד) ומשום כן בחמץ די בהגעלה, דיש דס"ל דחמץ הוי כהיתרא בלע, וגם בשפורד ואסכלא לא בעי ליבון. ובמה שרצה כפ"ח ביו"ד שם להעמיס בדעת הב"י דס"ל טעם הרמ"ע שנביא להלן, הוא יחיד כנגד כל האחרונים, וכמ"ש.

[ובלבוש ביו"ד שם מצאתי דבר חדש, וז"ל, אבל לענין שאר איסורים דאיסור בלע לא סגי בהגעלה, דכיון דמטגנין בה על האור ונדבק השמונית הרבה, אי אפשר לשופה יפה, ואין כח בהגעלה לנקותה יפה, לכך נוהגים ללבנה, ע"כ. ותמוה, דמ"ש מתשמיש של כ"ר דכודאי אין ההגעלה באה אלא להפליט שמונית שנבלעה, ומ"מ צריך לנקותה יפה לפני ההגעלה ממה שבעין, ואולי ס"ל דבטיגון יש שמונית הרבה וא"א לנקותה, ולא ראיתי בפוסקים שיביאו את דבריו. ועכ"פ בכלי שאנו דנים עליו הרי לפי דברי כבודו הכלי נקי מכל וכל משמונית שבעין.]

ועדיין עומדים לפנינו דברי הרמ"ע מפאנו (בס"י צ"ו) שהביא הש"ך שם, ומחמת שהרבה נתחבטו בכונתם, ואין הספר מצוי, ראוי להעתיק את דבריו, וז"ל, ידוע שכל דיני הכשר כלים מפרשת מדין ילפינן להו וכו', הרי לא הקפידה תורה אלא על האמצעי המבליע שיהא הוא מפליט, ובירה וכו' רוב תשמישו על ידי מים והם והאש יחד אמצעי לאסור ולהתיר, שבליעתה ופליטתה היא ע"י רותחין. אבל מחבת רוב תשמישה בלי מים אלא ע"י שאר משקין כגון שמן והדומים לו, ויש להם לעכו"ם וכו' ודם וחלב בהמה טמאה וכו' שמטגנים בהם במחבת, והיא כולעת איסור כל הטיגונים אלה וכו', ומבשלים בכל יום בשר בחלב ואין כאן אמצעי מבליע שאין אסור כגופו אלא האור בלבד, משא"כ במחבת שבשלנו בה חמץ, שכל הטגונים שלנו מותרים בפסח וכו' נפלט ע"י רותחין. ומה שאנו צריכין להזהר וכו' שאם אירע למחבת חולבת כ"י שנתבשל בה בשר מטוגן בשמן שהוא ג"כ מין בשר ואסור בחלב וכו', אין לה הכשר אלא בלבון וכו', עכ"ל. הרי דבריו ברור מללו, שכל שהאמצעי אסור בין שמן אסור, או חלב בהמה טמאה, בין כטיגון בין בישול, צריך ליבון. ומה שיוורות של עכו"ם סגי בהגעלה הוא משום שרוב תשמישן ע"י מים, אבל גם בירה אם האמצעי אסור בעי ליבון. ולפי"ז הרי בדין שתשמישו בשמן אסור נצטרך ללבן.

אמנם למעשה הרי דחו רוב האחרונים את דבריו. הישועות יעקב (באו"ח שם) כ"י עליו, שאין לחדש סברא שלא נמצא בראשונים. וכן הביא בשד"ח (אסיפת דינים מ"ה אות י"ז) בשם ספר תפארת אדם, וכן כ"י החזו"א (בהל' פסח סי' י"ח אות י"ט) שדברי הרמ"ע הם כנגד מה שמבואר בכל הראשונים, ומסיק למעשה שלא כהרמ"ע, דהראשונים חששו במחבת רק משום שמא נתייבש השמן ולא חששו כלל משום אמצעי אסור. ובמקור חיים שם (בס"ק ג')

כביאורים) ג"כ שדי ביה נרגא מדברי החוס' פסחים (מ"ד ע"ב) שכתבו שוהגעלה היתה מיינ לגזיר שאסור, אם נבלעו כלי מדין מיינ. והרי יין הוא משקה אסור בעצמו, ובכ"ז מועילה הגעלה.

והנה יש אחרונים שהביאו את דברי הרמ"ע בהכנה אחרת, כהרב פרי תואר ביו"ד שם סק"ו (יעו"ש שכי' בכונת דברי הרמ"ע שאין שמן חשוב רוטב כמים, וגם אם השמן כשר חשוב תשמישו ע"י האור). ופשוט הוא שלא ראה את דברי הרמ"ע בפנים, רק מה שהעתיק בש"ך. וקצת משמע כן מדבריו, שלא ראה כי אם מה שהביא הש"ך, ולא מוכרח כלל שהי' מסכים לדבריו אילו היה רואה את דברי הרמ"ע.

ובח"ס יו"ד סי' ק"י כ"י שדברי הרמ"ע מפורקים, ובתשובה שאח"כ נזקק לפרש את דברי הרמ"ע באופן אחר, דרק בשומן חשיב טיגון וצריך ליבון אם האמצעי אסור, וכנראה שראה את דברי הרמ"ע. וצ"ע, דמשמע מדבריו שגם חלב בהמה טמאה חשוב אמצע של אסור. ובאמת שגם לפי ביאורו הרי בנדון דידן יש מקום לומר דלא בעי ליבון, דהא כתב שקלב הוי צלול והוי בישול, ורק בקלב הוי טיגון, וכדפרש"י בסנהדרין (סוף דף ד'), וי"ל דזה רק בשמן שאינו צלול, משא"כ שמן שלנו לא גרע מקלב. ועי' במהר"ם שיף (סוף חולין) שכתב, דבחמאה הוי טיגון, אף שבא מקלב דהוי צלול ונקרא בישול. וא"כ יש מקום לומר דכמו כן בשמן צלול הוי בישול אף שבא מקלב דתמיד אזלינן בתר מה שהוא עתה.

ולדינא הרי להצריך ליבון כנדון דידן משום דברי הרמ"ע אין לנו רק זה שהביא הש"ך את דבריו. והנה הגרע"א שראה את דברי הרמ"ע נחית להקשות (בגליון רע"א שם ביו"ד) על הפרמ"ג. והמעיינ בדברי הפרמ"ג שהביא יראה שכונת הגרע"א אינה שבא לחשוש ולפסוק כדברי הרמ"ע, אלא לומר שהפרמ"ג לא הבין את כונת הרמ"ע, ואילו ראה הפרמ"ג את דבריו לא היה מפרש בדבריו כן, (ודברי החזו"א צע"ק, יעו"ש), ולא שנחית לפסוק כמותו או לחשוש לדבריו למעשה. [וכמובן שאין מזה שהביא שהפרמ"ג את הרמ"ע דאי' שחשש להם, אחר שמוכת מדבריו, וכפי שכי' הגרע"א, שלא ראה הפרמ"ג אותם, ואילו הי' רואה אותם לא היה חושש להביאם אחר שהוא נגד דברי הראשונים, וכמ"ש כל האחרונים הנ"ל. ובאמת שהפרמ"ג להלן שם כדבריו כתב, וז"ל, שוב ראיתי דמשמע כל שבלע וכו' אף שהם גוף האיסור, שרי בהגעלה, ע"כ. הרי דס"ל לדינא כרוב האחרונים, ודלא כהרמ"ע.]

והנה באמת צ"ב הנחה זו, שעליה מבוססים דברי הרמ"ע, דמחלקינן בין אמצעי שגופו אסור כגון דם וחלב בהמה טמאה וכדו', ובין אמצעי שאיסורו רק משום טעם אסור שניתן בו. והנחה זו צריכה הגדרה וביאור, דאף דנימא דס"ל דבלח בלח לא אמרינן חתיכה נעשית נבלה אף בדרך בישול (כשאר

איסורים, ולא בכור"ח), וא"כ המים כשלעצמם מותרים הם, וכל איסורם הוא רק משום טעם איסור שבהם, בכ"ז צ"ב לחלק בין עיקר לטעם, דהרי מ"מ טעם כעיקר [אם מדרכנן, ומכש"כ אם הוא מדאורייתא], ומים אלו איסורים ונבלעו בקדירה, ולמה נחלק כשאנו באים להכשירה לומר שדי בהגעלה.

סוף דבר שאין לחשוש למעשה לסכרת הרמ"ע, גם מ"קרא" — מדברי הראשונים ומרבית האחרונים, וגם מסברא, ולא שמענו שיחמירו כדבריו, ומגעילים בכל יום כלים שבישלו בהם משקים אסורים כגון שמן אסור שלא בתערובות, ואפילו בכלי שהוא בן יומו.

## ב.

כפי שדברנו יש מקום להחיר בתוצרת "פעטי עסידס" להתחיל בתוצרת כשרה אחר מעל"ע שלם מעת שיצרו בכלים אלו בשמן בלתי כשר ובמשך המעל"ע תעבור כמות גדולה של שמן צמחוני (באותו חום שיצרו בו את הבלתי כשר) ותוצרת הלזו לא ישתמשו בה למאכל כשר, ורק התוצרת שנעשית מהזמן שנכנס לכלים אחר המעל"ע תוכשר.

וני"ל דיש לרזן להחיר סידור זה גם אם הי' על תוצרת זו שם מאכל. ובאמת שה"פעטי עסידס" כשלעצמם אינם ראויים לכלב, וא"כ הרי גם כשיחזורו ויתקנו אותם ע"ז שיכנסו למאכל באופן מיוחד, מותרים, וכמו שתפס החור"ד בפשיטות כן (בטוס"י ק"ג) וז"ל כשנסרה גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל מקרא וכו', ואפי' חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי, דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו וכו' יעו"ש בדבריו. וכעין רא"י לזה מסוגי' דחולין (ע"ז) לא נצרכה אלא שעשאן ציקי קדרה ופירש"י שבשלן הרבה עם תכלין, ואף שלענין טומאת נבלה איירי התם דקיל מאיסור אכילה, וכמו דשלי' של נבלה אינה מטמאה, אבל אסורה באכילה וכמבואר באותה סוגי', מ"מ חיונין דעל מה שאין שם טומאה דאין חוזר וניעור דין טומאה עליו גם אם עשה ממנו דבר שראוי לאכילה, וי"ל כמ"כ לגבי שם איסור נבלה [נוקעת ק"ל זה שהשמיט הרמב"ם הא שעשאן ציקי קדרה ע"י דבריו בפ"א מאבות הטומאות ה"ז].

ולכאורה יש לסמוך על הסידור הנ"ל גם בבישול דברים הראויים לאכילה כשצריך לכלים האלו, דהנה בזה שהגעלה בשמן והרמ"א פסק (אוח סי, תנ"ב ס"ה) דאין להגעיל בשום משקה ובנדון דידן ג"כ, אף שבליעת האיסור היתה ע"י שמן, אין חילוק לכאורה דטעמו של הרמב"ן שאוסר להגעיל בשאר משקין הוא משום דס"ל דטבעם של שאר משקין הוא להבליע ולא להפליט, וא"כ אין חילוק בין שהבליעה היתה ע"י מים או על ידי משקה אחר, ואין בזה משום כבולעו כן פולטו, וכ"כ במגן האלף שם.

וככ"ז הרי כתב הרמ"א דכדיעבד מהניא הגעלה בשאר משקין, וא"כ בא"א בענין אחר וצריך לכלים אלו הוי כדיעבד [וראיתי שכ"כ בס' מלמד להועיל ח"א סי' צ"ן ועי' תשובת הגרע"א (סי' פ"ג) שכי' שיפה הורה השואל להגעיל בחלב בא"א בענין אחר, ושמן וחלב נישנו ביחד בדברי הרמב"ן (ומ"מ ידוע שמחלקת הכשרות של ה"או יו" איננה נותנת כתב הכשר לכתחילה על מפעל שהגעלה נעשית בו בשאר משקין).

והנה במיכלים שבבית החרושת שראיתי שהם גדולים מאד מאד, הרי נראה בפשיטות שיש ס' כנגד הרפנות גם אם נחושתה רחבה (עי' בש"ך רסצ"ג) וא"כ מותר להגעילם אפילו כשהם בו, אך מ"מ יש לחוש לצינורות דלכאורה אינם חשובים כחלק מן הכלים, וצריך ששים כנגדם כשלעצמם, ואין בששים דלא ידעינן כמה בלע, ולכן ראוי שישהו מעל"ע מעת בישול האיסור בכדי שתהא ההגעלה בכלי שאינו ב"י ואף שבמשך המעל"ע ימשיכו לבשל שם שמן, מ"מ י"ל דחשבינן מעל"ע מסוף זמן בישול האיסור, דלא מבעיא לדעת הב"י והרמ"א (בסי' ק"ג ס"ז) דכל הטעם דיש לחשוש לדעת סה"ת דחושבים מעת שהוחם המים הוא משום דינא דחתיכה נעשית נבלה [מכיון דאין ס' והמים אסורים וחוזרים ואוסרים את הכלי] וא"כ בשאר איסורים (שלא בכ"ח) כתבו הש"ך (בסק"כ) וכן בבהגר"א (שם סקכ"ו) דבמקום הפסד קצת יש להתיר אם יש מעל"ע מעת בליעת האיסור, ובנידון דידן הוא בוודאי מקום הפסד קצת, וזה לדעת הב"י והרמ"א וכמו"כ לדעת החכ"א (כלל נ"ה סי"ד).

אכן נראה דאף לדעת הש"ך בדעת הב"י (בסק"י י"ח) שפיר יש להתיר כמו שמבואר למעלה, דנהי דס"ל דלא חשוב אינן ב"י מכיון דלא עבר מעל"ע משעת חימום השמן, בכל זאת י"ל, דכיון דהאוסר הוא הבליעה המעמית של האיסור שנפלטת אל תוך המים שאין בהם ס' לבטלה ופליטה זו חוזרת ונבלעת אל תוך הרפנות ובנדון דידן שכמות חדשה של שמן כשר נכנסת ברציפות כל הזמן (וחלק ממה שנתבשל כבר יוצא) הרי בליעה זו פוחתת והולכת, ובסוף המעל"ע אחר שעברו כבר כמה וכמה כמויות של שמן, הרי הפליטה הנשארת מהפליטה הראשונה היא מועטת מאד, ושפיר יש ס' כנגדה, דחו לא צריך לבטל את הבליעה הראשונה אלא רק מה שנשאר ממנה עתה.

ויעויין בפלתי (סי' צ"ד ס"ט) שכתב דלפי סברת הש"ך אין לאסור מה שבישל בתוך המעל"ע מעת שחימם המים, [שהוחמו בתוך מעל"ע מעת בישול האיסור] רק בבישל דבר מועט דמיעוטא, דאל"כ הרי לעולם יש ששים כיון דבליעת האיסור מועטת עתה. ופשוט דבנדון דידן שהוחמו כבר כמה כמויות של שמן צמחוני מעת שבישל את האיסור, דאין במה שנשאר מהבליעה של איסור בכדי לאסור השמן, ושפיר בטל, ומועלת ההגעלה להכשיר גם את הכלים וגם את הצינורות.

והנה כל זה מה שנ"ל לענין הכשר הכלים שיועיל שלא יאסרו ע"י בליעת השמן בתוך המעל"ע מעת שנבלע האיסור אבל כבר הזכרתי למעלה שמחלקת הכשרות של ה"או יו" נמנעת מלתת כתב הכשר למפעל שמגעיל בשמן, ומחשיבים את זה כלכתחילה, דכ' הרמ"א, דלכתחילה אין להגעיל רק במים. כסלו תשכ"ד

## בענין פת ובשול עכו"ם

הרב מרדכי וולייג

(א) חנן (ע"ז לה:): ואלו דברים של עכו"ם אסורין הפת ושלקות, ובתוס' (לו. ד"ה ושלקות) פרשו בשם ר"ת, דמתחלה גזרו על שלקות משום חתנות, ועל הפת ל"ג משום דלא שייך בי' חתנות כ"כ, ואח"כ גזרו על הפת, וכשהתירו את הפת לא התירו שלקות מה"ט, דפת ושלקות תרי מילי נינהו, ואור"ת נמי דצריך לערב עירוב תבשילין בפת ושלקות וכו' עכ"ל.

והריטב"א שם כתב וז"ל, אבל הרמב"ן פירש דעל הפת גזרו תחלה, ומשום דשכיח קירוב ידי' ואח"כ גזרו על השלקות, ונכון הוא, ומיהו מש"כ הרב ז"ל שאילו גזרו על השלקות בתחלה אף הפת היחה בכלל דההוא ג"כ מתבשילי גוים, זה אינו מתחזור, שאין דרך העולם לכלול פת בכלל שלקות ולא בכלל לשון בישול. וגם אין טעמם שוה, דשלקות גזירה שהיו יכולים לעמוד בה טפי מפת שהיא חיי נפש, ורגילות בני אדם לסמוך בו על של אחרים עכ"ל.

המבואר מזה שר"ת שסובר שגזרת בישול עכו"ם קדמה, הוצרך לומר שפת אינה בכלל תבשיל, כדמוכח מע"ת, ולכן נאסר רק ע"י גזירה אחרת שהיתרה אח"כ, והריטב"א הוסיף דאף אם פת בכלל בישול, כאן לא נכלל בגזירת בישול עכו"ם מטעמים צדדיים, דיש בו חיי נפש ורגילות בני"א לסמוך על אחרים. ולפי סברא זו יתכן דגם בתבשיל, אם רגילים בני"א לסמוך על אחרים, ויש חיי נפש, דלא גזרו עליו ודו"ק.

והנה הר"ן (לה.) כתב דפת נכלל באיסור בישול עכו"ם, ויש בו איסור נוסף כשהפת של נכרי, דאז אסור אף אם נתבשל ע"י ישראל, ומש"ה פלגינהו תנא לפת ושלקות בחרתי. ובפת דמשנתינו, לא מתורת בישול בלבד נאסר, ולכן לא נזכר ההיתר דהדליק ישראל את האש. אבל בפסקא דשלקות לקמן, דאיירי באיסור בישולי עכו"ם, מייחנין לה לפי שהוא ענין לפת שלנו שאין בה איסור אלא משום בישולי נכרים.

והנה הב"י (סימן קי"ב) הביא דברי הר"ן, ופסק שלא כדבריו, שכן נראה מדברי הרמב"ם והרשב"א בחשובה, ובדר"מ (ס"ק א') הקשה וז"ל ואיני יודע למה פסק כהרמב"ם והרשב"א ולא פסק כהר"ן ורבינו (הטור) דכתראי, וגם בדברי הרשב"א בת"ה משמע כדבריהם. ולהג"ל י"ל דעיקר ראית הר"ן היא מדפלגינהו תנא לפת ושלקות בחרתי ולפי"ז נראה מכל הראשונים הג"ל, תוס', הרמב"ן, הריטב"א ועוד, שפרשו חלוקה זו ע"פ קדימת גזירה אחת להשניה ולא יותר, שאינם סוברים כהר"ן והטור, ולכן קיי"ל לקולא.

ומ"מ אף להלכה, דלא קיי"ל כהר"ן, י"ל דפת וכישול שוים הם כדיניהם, אלא דאחד מהם קדם לשני, וכמש"ל ע"פ הריטב"א, ונ"מ בזה דהקולא של אינו עולה על שלחן מלכים, הנאמר בכישול (ל"ח) תועיל גם בפת, וכ"כ במטה יהונתן (ס"א), דאף בפת איכא לאפלוגי בין עולה לאינו עולה, ולא חילקו כן כי סתם פת מקרי עולה, משום דעיקר סעודה היא בפת ועל הלחם יחי האדם, ומדבריו נראה, דאם באמת אעעש"מ, דמותר, גם בפת דגן, ולא רק בפת קטניות עיי"ש.

והנה הש"ך (ס"ק ז' כתב בשם הטור, דאף דהתירו פת עכו"ם, וכמו שיחבאר, לא התירו פת של ישראל שאפאו עכו"ם דאסור משום בשולי עכו"ם, דלא שייך הטעם שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה. ובאג"מ (ח"א סימן מ"ה) הקשה, דגם בפת של עכו"ם נימא דאסור משום בישול עכו"ם, ותירץ דאה"נ, אלא דהתירו איסור בישול שבפת בשעה"ד, ועפ"ז פסק דבית חרושת גדול, שא"א לבעה"ב הישראל לאפות הכל בעצמו, וקשה לשכור פועלים ישראליים, דהוי שעה"ד ואין איסור בישול עכו"ם בפת.

ומדברי הריטב"א והאג"מ נראה, דגם איסור בישול עכו"ם הותר בתנאים שהתירו בהם פת עכו"ם וכנ"ל, דדיניהם שוים, רק דכבישול רגיל כל אדם לבשל לעצמו ולא לסמוך על אחרים, וכלשון הריטב"א, דא"צ תנור מיוחד וכלים מיוחדים (ערוה"ש ס"ה), ולכן לא התירו, ולפי"ז אפשר דאין איסור בישול עכו"ם בבשול מיוחד דבתי חרושת לחבשילים שבקופסאות, דכל אחד סומך על אחרים, ובזמננו נראה דיש בשימוש במאכלים שבקופסאות משום חיי נפש, [וקשה לשכור פועלים ישראליים], ואמנם כן פסק הגאון בעל האגר"מ זצ"ל (לפי עדותו של הגר"נ גרינבלט שליט"א)

וכיאר הגר"מ פ"פ זצ"ל, דבבית חרושת, שא"א לישראל לדעת בכלל מי מבשל האוכל בקופסא זו, לא שייך טעם בישול עכו"ם, דהיינו בנוחיהם ומה"ט התירו הרבה פוסקים כל הנעשה בבית חרושת, כלומר אף הנעשה בכלים רגילים. אבל אף להמחמירים משום לא פלוג, זהו רק כשהדרך לבשל כן בבית, משא"כ כנתבשל בכלים מיוחדים לבית חרושת. ולכאורה למש"כ באג"מ הנ"ל יש טעם נוסף להקל.

ובעיקר החילוק בין פת וכישול, כתב באו"ה (כלל מ"ג סימן ט"ט) זו"ל לגבי בישול עכו"ם לא גזרו שיהא מעושן כבישול כמו שלא גזרו במליחה, דהא אפילו אפיה לא ה"י בכלל בישול, מדאצטריך לגזור על הפת אע"ג שנאסר כבר שלקות וכישול כנעני קודם לזה הרבה, עכ"ל. ומדבריו מוכח דפת אינו בכלל בשולי עכו"ם שגזרו רק על מבושל ולא על האפוי, ולכן הוצרכו לגזור במיוחד על פת וזהו דלא כהראשונים הנ"ל.

ב) והנה כגמ' (לה:): מבואר דפת לא הותרה בב"ד דפעם אחת ראה רבי פת דחוק לתלמידים ואמר אין כאן פלטר, וחשבו ששאל האם אין כאן פלטר עכו"ם, א"ר חלבו אפילו למ"ד פלטר עכו"ם לא אמרן אלא דליכא פלטר ישראל, אבל במקום דאיכא פלטר ישראל לא. איכו הוה אכל פת אבי מצרי א"ל רבא לא תשתעו מיניה דאיכו דקאכיל לחמא דארמאי. והרא"ש (סימן כ"ז) הביא לשון הירושלמי, פת מהלכות של עמעים הוא ובמקום שפת ישראל מצויה בדין הוא שחאה פת עכו"ם אסור ועמעמו עלי' והתירוה מפני חיי נפש, ורבנן דקיסרי בשם ר' יעקב כדכרי המתיר ובלבד מן הפלטר. ובב"ח הגי', במקום שאין פת ישראל מצויה וכו'.

והריטב"א הביא שיטת הרמ"ה דאין היתר כלל בפת עכו"ם, דקיי"ל כהבבלי, דפת לא הותר בב"ד, והירושלמי קאי לפי טעות העם בדברי רבי ושלא כהרשב"א שכתב (עיי"ש), דאף דלהבבלי אין היתר כלל, אגן קיי"ל כאן כהירושלמי. והריטב"א סובר דאף להבבלי מותר, דהתירוהו משום חיי נפש, ותלו ההיתר במה שסוברים העם שר' התיר, ואע"פ שטעו, לית לן בה. דפת גזירה שאין רוב הציבור יכולין להעמוד בה היא (לג.), ושורת הדין דא"צ שום ב"ד להתירו, אלא שחשו לכבוד ב"ד הראשון להצריך לו ב"ד קצת, אפילו ב"ד קטן, ולפיכך כל שנהגו היתר העם כתלום באילן גדול, וכחיתר ב"ד חשוב, לא חשו לאסור להם, וקיימו מנהגם. ומ"מ לא התירו אלא כפי מה שנחלו כהוראת ב"ד, דחו ליכא למיחש דלזולל ב"ד הראשון. ולכן איכו שאכל פת עכו"ם, אין כח ביד ב"ד להלקותו, דכיון שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בגזירה, אינו עבריינן, רק דכיון דלזולל בב"ד הראשון, אין מזכירין שמועה משמו בביהמ"ד מדה כנגד מדה עיי"ש.

ולדינא קיי"ל (ס"ב) דיש מקומות שנהגו להקל בפת פלטר נכרי וכלשון הרמב"ם ע"פ הירושלמי (פסחים פ"ד, ומוכא כרא"ש), אבל רק כשאין שם נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק. ובשו"ע (ס"ה) כתב די"א דכשפלטר עכו"ם עושה פת יפה או ממין אחר משל פלטר ישראל, דג"כ מותר, דהוי כפת דחוקה לו וכ"כ הר"ן. והטור חולק, דאין זה שעה"ד, ולשון הריטב"א היא, דאם פת של פלטר ישראל אינו נאה, ה"ה כאילו אין שם פלטר. ובהערות למאירי (לה.) הביא ספיקו של אביו הרב מערלווי, כשפת ישראל עולה ביוקר, וכן יש לעיין כשטירחא להשיגו, או שאין בו חומר השומר על טריותו כפת עכו"ם מבית חרושת, וכדומה.

והנה הרמ"א (ס"ב) כתב, וי"א דאפילו במקום שפת ישראל מצויה שרי, והש"ך (ס"ק ח') פירש דהי"א ס"ל דפת לא נתפשט איסורו בכל ישראל, ולפי"ז אף פת בעה"ב מותר. אך בסוף כתב דמהאו"ה והרמ"א מוכח דשל בעה"ב אסור. לכ"נ כהגר"א (ס"ק ז'), דהרמ"א פוסק כהירושלמי, וכגירסת

הרא"ש הנ"ל, דאף דכפת ישראל מצוי החירו. אך קשה דבעל הפלפולא חריפתא (אות מ') הוכיח כהגהת הב"ח דצ"ל שאינו מצוי, דכ"ה כרי"ף וכ"כ הרא"ש עצמו בסוף הסימן, שעמעמו עליו והתירוהו מפני חיי נפש במקום שאין פת ישראל מצוי וצ"ע.

ונראה, שכירושלמי לפנינו יש מחלוקת בזה גופא, ושפיר יש לגרוס כג"י שלנו ברא"ש דכ"ה מסקנת הירושלמי, דהלכה כדברי המתיר, כלומר במחלוקת זו כשפת ישראל מצוי. וכ"ה להדיא באו"ז (סימן קפ"ח), ופירש דחששו לחיי נפש (ובירושלמי שלנו ל"ג משום חיי נפש למ"ד דמותר, אך האו"ז גרס כן) אף כשפת ישראל מצוי, כי קשה להבחין בין מצוי לאינה מצוי, ויבא לידי סכנה עי"ש, וז"ש בהג"א (שם) כשם האו"ז דמותר אף ביש לו פת ישראל. והרא"ש בסוף הביא לשון המחמיר בירושלמי כשפת ישראל מצוי להוכיח דעכ"פ בזה מיקל הירושלמי ודלא כהבבלי, וזהו הנידון שם, ולעולם לדינא מותר אף כשפת ישראל מצוי, וכמסקנת הירושלמי כדברי המתיר.

ג) והנה בגמ' (לח.) התירו בישול עכ"ם כשנאכל חי או שאינו עולה על שלחן מלכים, ויש לעיין אם תלוי במאכל זה בפרט, או במין המאכל בכלל. והנה בפת אורז כתב בשו"ע (ס"א) דאינו בכלל איסור פת עכ"ם, והוסיף הרמ"א דגם אינו אסור משום בשול עכ"ם אם אעעש"מ, ובפשוטו י"ל אם הפת אעעש"מ וכ"מ במטה יהונתן (שם). אבל בפרישה (ס"ק ב') נראה דמותר רק אם אורז אעעש"מ כלל, וכ"כ באו"ה (כלל מ"ד ס"ג), וז"ל ואע"פ דפת קטניות ואורז ודוחן מאכל הדיוטות הו"ו ואעעש"מ, מאחר דעולה דרך בישול משום פרפראות, יש בו גם עתה משום בשול עכ"ם עכ"ל. אבל בערוה"ש (סימן קי"ג ס"ל) כתב שאורז עעש"מ, ואעפ"כ כתב (סימן קי"ב ס"יד) שפת אורז מותר כי אעעש"מ, ומוכח דתלוי במאכל זה בפרט. ועי"ש שתמה על הש"ך (ס"ק ה'), ואולי כוונת הש"ך כהאו"ה. ועי"ש (סי' קי"ג ס"י) ע"ד הש"ך (ס"ק ב') דלא חילקו חז"ל בין בשר לבשר, דאל"כ נחיר בשר כחוש דאין בזה חשיבות, ר"ל דאעעש"מ, א"ו דכל מין בשר אסור. ולכאורה צ"ל דלהערוה"ש פת אורז ותבשיל אורז שתי צורות הן, ולכן יתכן שאחד מותר ואחד אסור, משא"כ בשני סוגי בשר, שנידונים כמין אחד ונתבשלו בשוה.

ומעתה יש לעיין בקופסאות שלנו, שלכאורה אינם עולים על שלחן מלכים, דבכל הסעודות הגדולות מבשלים ירקות ודגים חיים, ולא מגישים מאכלים מקופסאות. ועפ"ז יש שפסקו שאין בעית בישול עכ"ם בקופסאות כלל. ולמש"כ לכאורה תלוי במחלוקת הנ"ל, דאם אעעש"מ תלוי במין, הוי מין זה עעש"מ, אבל אם תלוי במאכל זה בפרט, הרי מאכל זה אעעש"מ. וגם להערוה"ש נראה שמותר, דבישול בבית החרושת שונה מהבישול שעעש"מ.

וקצת ראייה להקל בנקודה זו, דבגמ' נזכר דין אעעש"מ ביחד עם דין נאכל כמו שהוא חי ובנאכל חי נראה דתלוי במאכל זה בפרט לפני שנתבשל ולא במין בכלל. וכן מבואר בערוה"ש (סל"ו) דאם הי' נאכל חי ואח"כ נתייבש ואינו נאכל חי, דיש בו דין בישול עכ"ם. וכן מוכח מדין דגים קטנים מלוחים, שמוותרים כיון דנאכלים חיים ע"י המליחה, ומ"מ אם לא מלחם אסורים, אף דהמין נאכל חי, עי"ש בערוה"ש (סכ"ה, כ"ו). וכיון ששני הדינים נאמרו ביחד, ואחד תלוי במאכל זה בפרט, יש קצת ראייה דגם דין האחר תלוי במאכל זה בפרט ולא במין ודו"ק.

ובעיקר דין הקופסאות יש שהקילו אם מתבשלות ע"י קיטור דהוי בכלל מעושן, דקיי"ל (סי"ג) דמותר וכ"כ בדרכי תשובה (ס"ק ט"ז). אך בספר כשרות ושבח כמטבח המודרני (ח"ד ס"ג) החמיר בזה, דקיטור הוי תולדות האור וחייב בשבת, וכירושלמי (נדרים פ"ו ה"א) נסתפקו במעושן בשבת ובשול עכ"ם, וע"כ דמעושן שאני. ובאר דבמעושן התוצאה שונה מבישול רגיל, משא"כ בקיטור. וראיה לכך מהאו"ה (ע"י לעיל אות א'), שהוכיח שמעושן מותר מהא דאפוי אינו נכלל בדין בשול עכ"ם, אף דאפוי דומה יותר למבושל, ומוכח דדינים על התוצאה ולא על פעולת הכשר המאכל.

ומכל מקום יש צד להקל ע"פ סברת הזר זהב (לאו"ה שם, ס"ק ד'), דדרך בשול שלא הי' קיים בזמן הגמ' אינו בכלל הגזירה. ומש"ש בספר כשרות דסברא זו שייכת יותר לתנור חשמלי מאשר לקיטור שהיא מים חמים ביותר ודומה לבשול רגיל, יש לדחות דכשמחממים מאד נהפכים המים לאדים, והוא סוג בישול חדש, משא"כ בחשמל, דאף דהמים מתחממים כדרך חדשה, מ"מ המאכל מתבשל ע"י מים חמים כבזמן התלמוד. ומה"ט נראה דסברת המקילים בקיטור נאמרה רק בקופסא שאין בה הרבה מים, כדגים, דאז הקיטור מבשל, משא"כ בירקות, שהקיטור רק מחמם את המים שבקופסא דאז הבישול נעשה ע"י מים כבזמן התלמוד.

אך עדיין יש לצדד להקל בזה, דבגמ' (לז'): מבואר דאסור רק אם נשתנה ע"י האור, וכ"כ הרמ"א (סי"ג), וכהר"ן (שם), שסברא זו קיימת למסקנא, ודלא כהרמב"ם עי"ש. וא"כ י"ל דאם מקור החום שונה מבזמן התלמוד, דאינו נכלל בגזירת בישול עכ"ם, כיון דלא נשתנה ע"י האור שהי' מצוי אז ודו"ק.

ועכ"פ אם אין אש כלל נראה דיש להקל לדינא, וכ"כ שם (ס"ו) לענין חשמל שאינו לוהט, שאין דינו כאש וק"ו בתנור של גלי מייקרו, שאין אש כלל, והוא סוג בישול המחודש לגמרי, דיש להקל. וכן יש ליעץ לאלו שנכריות מבשלות להן בבית, דשאר ההתרים דשפחות קניות לנו, או דגויי בבית ישראל דבודאי חתה הישראל בגחלים, (בשו"ע ורמ"א ס"ד) אינם נוהגים בזמננו, וכמבואר בחוברת פרי תמרים (סיון תשמ"ב, סימן קע"ו) במאמרו של הגר"י הרפנס עי"ש.

ד) איתא בגמ' (לז:): הא רפתא דשגרי עכו"ם ואפה ישראל, א"נ שגרי ישראל ואפה עכו"ם, א"נ שגרי עכו"ם ואפה עכו"ם ואתא ישראל וחתה בה חתוי שפיר דמי. ובתורה ואתא כתבו דבעינן שהישראל יקרב הבישול קצת והשלכת קיסם לא מהני מדינא דגמ', והמקילים בזה על מנהג בני בבל עיי"ש. והשו"ע (ס"ט) מקיל וכתב לשון הרמב"ם שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה.

והרשב"א בתוה"ב כתב בשם ר' יונה, דבמקומות שנהגו לאכול פת פלטר, מקילים בהשלכת קיסם לתנור להרחקה מהם. כלי דכין דמותו בלא"ה, די בהיכר בעלמא להקל לכתחילה, וכמבואר בריטב"א. והוסיף הרשב"א וז"ל, ומסתברא שאין לך כל קיסם וקיסם שאינו מוסיף בחום התנור ומקרב בשול, וכל זה מקולותיו של פת, ומנהגם של ישראל תורה היא. כלומר דמהני אף במקום שמחמירים בשל פלטר, ואף בשל בעה"ב, ודלא כר' יונה, ואינו רק משום היכר, אלא דבאמת מוסיף קצת לחום התנור. ומ"מ מכיון שאינו מקרב את האפיה במדה נכרת יש סברא לאסור, ולכן התירו רק משום קולא דפת. ויל"ע אם ר"ל פת לאפוקי בישול, או לא. והשו"ע (סימן קי"ג ס"ק י"א) הביא שהסמ"ק והאור"ה מקילים בזה, וכ"נ בגר"א (ס"ק כ').

והמרדכי (סימן תת"ל) כתב שבאופין ג"פ כיום, וכפעם א' וב' זרקו ישראל קיסם, וכפעם ג' לא זרקו, דמותו, דבאפי' הג' נשאר קצת בעין מן הגחלים הבווערות מן ההסקות הראשונות ומובא בשו"ע (ס"י). ולכאורה ר"ל כעין הרשב"א הנ"ל, דיש קצת הוספת חום. וא"כ צע"ק, שהשו"ע כתב לשון הרמב"ם, דמהני משום היכר, וא"כ איך מותר בנשאר גחלים מההיסק הקודם. ואולי י"ל דכשנשאר משהו חום, זהו גופא ההיכר, ומוכח דא"צ פעולה בכל היסק. ולפי"ז יש מקום למה שתיקנו במקום שאין משאירים האש כלל מיום ליום, וא"א לישראל להדליק האש בכקר, דידיק הישראל נורה חשמלית שנדלקת תמיד, דלהנ"ל י"ל דמהני, כי יש הוספת חום וגם היכר, אף שלא נעשה פעולה בהיסק זה ודו"ק.

והרמ"א (שם) כתב, וי"א דאם הכשיר התנור פעם א', ולא עמד התנור מעת לעת בלא היסק דמותו, ובגר"א (ס"ק כ' כ"א) כתב דמיוסד על דין המרדכי והשו"ע הנ"ל, דחום הראשון מהני להסקות האחרות. ולפי"ז נראה דבתנורים שלנו העשויים ממחכת, שמתחממים מהר ומתקרר מהר, דאין המציאות כן, דלא נשאר החום מעל"ע, וא"כ אין להתיר. אך במפעל גדול, ותנור גדול וחם מאד, יש חום קצת אחרי מעל"ע.

ובשלט"ג (שם ס"ק ז') כתב דמהני קיסם כל זמן שיש לתלות שעדיין קיים מן האור שהטיל בו הקיסם, ומסתמא היינו כל ימי השבוע עד יום ראשון אם לא יארע איד שלהם בינתיים עכ"ל. ובדרכ"ת (ס"ק ס"ז) כתב עפ"ז די"א

דהקיסם מהני רק לשבוע. אך יותר נראה כמש"ש בסוף דכל שלא נצטנן מעל"ע מהני לעולם, ונקט כל ימי השבוע כי צניז התנור בכל יום ראשון. ולפי"ז, כשנשאר אש קטן, ואולי אף נורה, מהני לעולם וכמש"ש. ומלשון השלט"ג נ' דדי בקיים קצת מן האור, אף שאין בו כדי לאפות פת, ודלא כחולקים בזה.

כל זה בפת, ובבישול כתב השו"ע (סימן קי"ג ס"ז), דשגירת התנור לא מהני, וכהר"ן, והרמ"א מקיל, וכהטור. ובט"ז (ס"ק ז') כתב סברת הר"ן, דבשול לא דמי לפת, דשגירת התנור מלאכה מיוחדת בפת, ולא בבשול. ופירש הט"ז, דבתנור צריך להסיר כל הגחלים, משא"כ בבשול שמוסיף והולך ולא ניכר כ"כ מעשה הישראל. ולפי"ז אם ניכר מעשיו מהני להסיר גם איסור בישול עכו"ם, וכ"כ הד"ת (ס"ק מ"ח) לענין פת קטנית הנאפית בתנור. ולפי"ז נראה דבתנורים שלנו, שניכר מעשה המדליק אף בכישול, דלא נשארים עצים ככזמן הגמ', תועיל הדלקת האש להתיר איסור בישול אף להמחבר והנהגים כדבריו. וא"צ למש"כ ביחודה דעת (ח"ה סימן נ"ד) להתיר ע"פ ס"ס לספרדים כנגד השו"ע, שי"א דלא מהני ס"ס כזה עיי"ש, וכפרט דהספק להתיר בשול עכו"ם בבית של ישראל ע"י שכיר אינו ספק השקול, דנדחה ע"י רוח"פ, וכמש"כ לעיל (סוף אות ג'). ולמש"כ ניחא.

אך יש חידוש נוסף ברמ"א (שם), דדי כשהגוי מדליק האש מאש של ישראל. והקשה הט"ז (ס"ק ו'), דבגמ' (לח.) איתא, דאם לא הפך העכו"ם לא היה בשיל אמאי מותר, ומוכח דבעינן דאחרי מעשה הישראל ראוי להתבשל בלי מעשה נוסף של נכרי, וא"כ בנד"ד הי' נראה שאסור. ותירץ שהגמ' (לח.): חזרה בה מסברא זו. וקשה דאין רמז לזה בגמ'. והשו"ע (ס"ק ח') כתב דהרמ"א פסק נגד הגמ', וכמנהג בני בבל. וקשה דלא מצינו כן אלא בהשלכת קיסם, המקרכת בישולו באופן שא"צ מעשה נוסף של גוי, משא"כ בזה.

ולכאורה יש לומר, דאם הדלקת האש מהני בבישול ככפת, ולעיל נתבאר דכמעשיו ניכר י"ל דכו"ע ס"ל כן, נראה דמהני גם אם הדליק האש לפני שהניחו התבשיל שם, וכלשון הגמ' שגרי ישראל ואפיה העכו"ם. וה"ט דהדלקת האש הוא מעשה מסיום וניכר וחשוב ודי בזה להתיר. ולהטור והרמ"א הנ"ל אמרינן כן בכל הדלקת בישול, אף אם נשארו גחלים והוסיף הרמ"א דאש הנדלק מאש של ישראל ג"כ שם אש של ישראל עליו, ודי בזה להתיר, ולקושיה הט"ז י"ל, דשם בגמ' לא מיירי כשתיקן את האש, דלשון הגמ' דחתה בו, ר"ל בפשר, שהוא לשון יחיד, ולא בגחלים, דאל"כ הו"ל בהם, לשון רבים. וכיון שהאש של הנכרי הוא, דלהטור ע"כ בהכי מיירי, ולא די במעשה הישראל להביא לידי בישול, פשיטא דאסור.



ולפי"ז צ"ל כהט"ז (שם), שהרמ"א (ס"ו) שמתיר בהגיס ישראל וגמר הנכרי, אפילו לא היה מתבשל בלא סיוע העכו"ם, ו"ל דאפילו לא היה מתבשל כל צרכו בלי סיוע העכו"ם מותר, ולעולם מיירי כשהיה מגיע לכשיעור מאכל בן דרוסאי ע"י מעשה הישראל, וכדבריו בת"ח (סימן ע"ה ס"ט). וקמ"ל דלא תימא דרק כשהגיע לכמאב"ד למעשה ע"י ישראל דמותר, כדאיחא כגמ', אבל כשראוי להגיע לכמאב"ד ע"י ישראל, אבל למעשה בשלו הגוי הו"א דאסור, ולזה קמ"ל הרמ"א דמותר. וזה מתאים לגירסא "שהי" באו"ה (כלל מ"ג סוף סי' ט') עיי"ש, שכתב וז"ל, אם הניח ישראל בשר ע"ג גחלים שהיה ראוי להתבשל ולצלוח ובא העכו"ם והיפך בהן ונתבשל מותר.

אכן לגירסא האחרת באו"ה "שלא היי", מוכח דאף אם אינו ראוי להגיע לכמאב"ד דמותר אם הפך הישראל, וכפשטות לשון הרמ"א, ודלא כפירוש הט"ז הנ"ל בדבריו. וא"כ הדק"ל, וזהו כנגד גמ' מפורשת, דאי לא הפיך (הנכרי) לא הוה בשול אמאי מותר. ונראה דלגרסא זו ופירוש זה צ"ל כהערה"ש, דלעולם די במעשה אחד ע"י הישראל, כגון שגירת התנור (סל"ז), או הנחת המאכל בתנור לפני שנדלק (סכ"ט) וכ"מ בגמ' (לח:), וכמ"ש הט"ז הנ"ל, ובפרט לגירסת השאלחות עיי"ש.

והגמ' (לח.) מיירי כשנתבטל מעשה הישראל, ע"י היפוכו של הנכרי, ובזה אמרו דכיון דע"י מעשה הישראל לא היה מתבשל דאסור, (סל"ח, ועיי"ש דבזה באר לשון הגמ' קרובי בשול מלתא היא, דלהר"ן צ"ע, עיי"ש). אבל אם לא נתבטל מעשה הישראל מהני מעשיו אע"ג שבלי מעשה הנכרי שאח"כ לא היה מתבשל, וכן הדין כשהישראל הדליק האש או כשהניח את הקדירה לפני שנדלק האש כלל. וכמו כן כשהגיס הישראל כשהיה על האש אף שלולא המעשה הנוסף של הגוי לא היה בא לידי בישול, וז"ש הרמ"א (ס"ו), וכנ"ל.

והנה בשו"ע (ס"י) כתב דכלא היה ראוי להתבשל כמאב"ד ובא עכו"ם והפך בו ונתבשל דאסור, והרמ"א לא הגיה כדלעיל (ס"ו), וצ"ע. ובערוה"ש (סמ"ז) נדחק דסמך אדלעיל. ויותר נראה ע"פ דברי הערוה"ש הנ"ל, דכס"י, שהפך בבשר ובטל מעשה הישראל אסור, אבל כס"ו לשון השו"ע היא שהגיס ישראל וגמר העכו"ם ה"ז מותר, כלומר שהגיס יותר ולא בטל מעשה הישראל, ורק בזה מתיר הרמ"א אף אם לולא מעשה הנכרי לא היה מגיע לכמאב"ד, וכנ"ל.

## באיסור השתמשות בכלי שאינו ב"י

הרב צבי שכטר

א. טעם כעיקר — דאורייתא

הנה נחלקו התנאים בדין טעכע"ק אי הוי דאורייתא או דרבנן, ולפסק הלכה נחלקו בדבר רש"י ותוס', דרש"י לחולין (צח:) פסק דטעכע"ק לאו דאורייתא, והתוס' במס' ע"ז (סו.) כתבו דטעכע"ק דאורייתא, וע"י שו"ע יו"ד (ריש סי' צ"ח) דלדינא קיי"ל כשיטת התוס', דטעכע"ק דאורייתא, ונפק"מ בזה לספק, דסד"א לחומרא וסד"ר לקולא, ובספק ששים במבש"מ אזלינן לחומרא, אלא שבס' גבעות עולם כתב ע"ש הגאון ר' טעביל ממינסק דבאמת הוי ספקא דדינא — אי קיי"ל בטעכע"ק דהוי דאורייתא או דרבנן, ורק לחומרא הכריע המחבר כדעת התוס' דלא נימא בספק ששים סד"ר לקולא, אך היכא דהוא קולא לומר דטעכע"ק דאורייתא, א"א לנו להכריע נגד רש"י, דעדיין הדבר נשאר אצלנו בתורת ספק. ובס' אפיקי ים (ח"ב סי' ל"ב) הביא ע"ש הג"ר שמחה זעליג, הדיין מבריסק, שכשהציע את דברי הג"ר טעביל הנ"ל לפני הגר"ח, בקשר להוראה למעשה אשר בה תפס הגר"ח שטעכע"ק דאורייתא בתורת ודאי (אפילו לקולא), חזר בו הגר"ח ואמר, שאילו הזכירוהו דברי הגאון הנ"ל מקודם לכן, לא ה"י מורה כנגדו. וע"י מזה בדברי הפרמ"ג כשער התערובות ח"ב סוף פ"ב (ד"ה ואני העני מסופק בדבר).

ב. כגדר דין נטל"פ

והנה נחלקו עוד התנאים בנטל"פ אי אסור מן התורה, או דמותר, ולדינא קיי"ל דנטל"פ מותר. ועפרמ"ג (במשב"ז ליו"ד רס"י ק"ג) שהביא בזה מחלוקת הרשב"א והר"ן בגדר הך היתרא דנטל"פ, דלדעת הרשב"א, הבעין צריך מתחילה להתבטל ברוב, ואז, אף דבעלמא ה"י לנו לומר, דמאחר שיש כאן נתינת טעם, דטעכע"ק, ושממילא לא יתבטל האיסור, כאן בנטל"פ שלא נתחדש הך דינא דטעכע"ק, ממילא נשאר הדין העיקרי שהבעין מתבטל ברוב פשוט של חד כתי. והר"ן פליג עלי' דהרשב"א וסובר, דאינו מיוסד אביטול ברוב כל עיקר, אלא אדין נבילה שאינה ראוי לגר, דכל מאכ"א שנפסלו מאכילת אדם נהפכים להיות היתר, ובאיסור שאיננו בעין אלא הוא בתערובת, [כלומר, שיש לפנינו רוב היתר ומיעוט איסור, ואין האיסור ניכר], או לא בעינן בדוקא עד שיפגום פגם רבא — שיהפך להיות נפסל מאכילת אדם, בכדי ליהפך להיתר, וסגי בזה כפגם זוטא. ואחד מהנפק"מ לדינא בזה הוא לענין חמץ בפסח, שהחמירו בו חכמים שלא יתבטל, דלדעת הרשב"א דהיתרא

דנטל"פ יסודו כביטול ברוב, אזי בחמץ בפסח אין להתיר בנטל"פ. משא"כ לדעת הר"ן. ובהל' פסח (סי' תמ"ז ס"י) נחלקו בזה המחבר והרמ"א, שהמחבר פסק כדעת הר"ן, שנטל"פ מותר גם בפסח, והרמ"א שם החמיר עפ"י דעת הרשב"א.

### ג. בגדר דין כלי שאינו ב"י

ובגמ' ע"ז (עה:): מתבאר, דבליעת איסור שבכלי שאכ"י הנפלט לתוך מאכל של היתר, דינה כנטל"פ. ובגדר ענין זה ג"כ נחלקו הראשונים, אי ר"ל כמו בשאר נטל"פ, שהטעם שתפלוט הקדירה לתוך המאכל של היתר יהי תמיד פוגם במקצת באותו המאכל; או דינא שהבליעה בעצמותה שנסתהה מעל"ע בחרסית הקדירה נפגמה ממש מאכילת אדם, ומה"ט הוא דשריא, ע"י ראה"ה כבדק הבית (בית ד' שער א' — דף י"ט ע"א בדפוס הרגיל ושם בבית ד' שער ד', דף ל"א ע"א) מזה. [ובס' אור שמח פ"ט ה"ט (בסוף דבריו) עמד על הסתירה שבדברי הרא"ה], ונ"מ בזה לענין חומרת הרמ"א הנ"ל לאסור נטל"פ בפסח, אי שייכא הך חומרא אף בבישול בפסח בכלי חמץ שאכ"י, דאי בעינן לאתויי לידי דין ביטול בכדי להתיר, אזי בחמץ בפסח שהחמירו בו חכמים לומר שאינו מתבטל, לא תהא נוהגת הקולא הזאת דכלי שאכ"י. אך אי נימא כהצד השני הנ"ל, דהבלע בעצמותו כבר נפגם, או שפיר י"ל, דהואיל ואין ההיתר בזה מיוסד אדין ביטול, דשפיר יש להתיר כבישול בכלי שאכ"י אפילו בחמץ בפסח. והרמ"א כתב כהל' פסח (תנ"ב ס"א) להחמיר אף בזה. (וע"י משנ"ב לסי' תמ"ז ס"ק ס"ב, דאסור לאכול אף ביו"ט אחרון בכה"ג, שנחבשל המאכל בכלי של חמץ שאכ"י.) הרי דס"ל לדינא, דאף בבישול בכלי של איסור שאכ"י מאי דשרינן התבטיל הוא מדין ביטול.

### ד. אי בעינן ביטול מתחילת התערובת

ומאכל שנחבשל קודם הפסח בכלי של חמץ שאכ"י, מותר לאכלו בפסח, דחמץ קודם הפסח שפיר מתבטל. (ע"י רמ"א לסי' תמ"ז ס"ה, ומשנ"ב שמה ס"ק ס"ב.) ודוקא בנחבשל בפסח הוא דקיי"ל דהוי כמשהו. והנה נחלקו האחרונים כבישול בפסח בכלי של חמץ שאכ"י, ורוצה לאכלו להמאכל בפסח הבא; או, שניער את התבטיל בכף-פסחי, או שהיפך את המאכל שבכלי במזלג-פסחי, ורוצה להשתמש בכף ובמזלג לשנה הבאה בפסח, אם צריך הגעלה או לא. וע"י תשו' רעק"א (סי' כ"ו) שכתב להתיר בזה, דאף שבפסח הוי חמץ במשהו, לאחר הפסח המשהו הזה מתבטל, וכשיבוא פסח של השנה הבאה, הרי כבר נתבטל החמץ הזה קודם הפסח, ושוב לא נימא בזה שיהי' חוזר ונייעור. ובחשובות השיב משה החמיר בזה, מאחר שנקרא עליו שם איסור בפסח שעבר, וע"י מזה בחשובות בנין שלמה (סי' כ"ד), והכרעת מורי הוראה שבגאליציא שהזכיר הרב מטשעבין בחשובות דובב מישרים (ח"א סי' לט).

### באיסור השתמשות בכלי שאינו ב"י

ובפשוטו נראה דבהכי פליגי, או בעינן שיהא הביטול מתחילת התערובת אי לא, ודבר זה תלוי בהכנת הדין דהשביח ולכסוף פוגם, דלא נהיג ב"י היתרא דנטל"פ, דיל"פ דה"ט, דתמיד בעינן ביטול מתחילת התערובת, ולפי"ז שפיר צורך ההשיב משה. משא"כ אם נבאר, דגדר דין זה היינו, דככדי להתיר מטעם נטל"פ בעינן שיהא פוגם מתחילה ועד סוף, ובהשביח ולכסוף פוגם, שמתחילה לא היה לפגם, החסרון כאן הוא בשיעור הפגם, א"כ אין מכאן מקור כלל לחדש ולומר דככדי להתיר מטעם ביטול דנכעי שיהא הביטול מתחילת התערובת, ולפי"ז שפיר צורך הגרעק"א. [וכבר נתבאר אצלנו במק"א עפ"י שיעורי מו"ר הגריד"ס, שנחלקו בזה הש"ך והפר"ח].

### ה. שיטת הרשב"א בהא דאין מבטלין איסור לכתחילה

והנה בגמ' סוף מס' ע"ז (עו). הקשו, בקשר לכלי של איסור שאינו ב"י, מכאן ואילך לישתרי (אף לכתחילה, רש"י). וע"ז תירצו, גזירה קדירה שאינה ב"י משום קדירה ב"י. והנה על קושיית הגמ' — מכאן ואילך לישתרי, עמד הרא"ה כבדק הבית (דף י"ט ע"א) הנ"ל, דלפי דברי הרשב"א (בתורת הבית שמה) דהבלע בעצמותו העומד בחרסית הקדירה — כל זמן שלא נפלט — איסור תורה הוא, וכיון שכן, ראוי היה שיהא אסור מדאורייתא לבשל בכלי שאכ"י, אם נתפוס דדין אין מבטלין אי' לכתחילה הוי דאורייתא, ואנן קיי"ל בכל דוכתא דקדירה שאכ"י מותרת דבר תורה. עכ"ד. ואפילו נתפוס כדעת רוב הפוסקים, דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוי אך מדרבנן (ע"י ש"ך ליו"ד סי' צ"ט סק"י), עדיין קשה הגמ' הנ"ל, מ"ט הוצרכו לתרץ שעשו כאן גזרה מחודשת — גזרה קדירה שאינה ב"י משום ב"י, ולא תירצו בפשיטות שאסור לבשל מדרבנן בכלי שאכ"י מטעם דין אין מבטלין איסור לכתחילה. ומגמ' זה הכריח הרא"ה את סברתו, שהבליעה בעצמותה נפגמה בשהייתה בחרסית הקדירה יותר ממעל"ע, וממילא לק"מ מדין אין מבטלין אי' לכתחילה, דאין כאן איסור כלל. אך לפי פסק הרמ"א (בהל' פסח הנ"ל) לאסור נטל"פ בפסח, אפילו בבישול בכלי שאכ"י, הרי להדיא שסובר שהיתרא דבישול בכלי שאכ"י יסודו בדין ביטול הוא, א"כ קשה כנ"ל.

וע"י טור יו"ד (סי' קכ"ב) ע"ש הרשב"א, איסור מועט שנבלע בכלי, אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר... הר"ז מותר להשתמש בו לכתחילה, אע"פ שהוא ב"י, לפי שא"א לבא לידי נתינת טעם. אבל אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט... אסור להשתמש בו, שאין מבטלין איסור לכתחילה... וע"ז סיים הטור, ואינו נראה להתיר וכו'. וכן הכריעו הש"ך (לסי' קכ"ב) והט"ז (בסוף סי' צ"ט) לדינא, כדעת הטור, נגד סברת הרשב"א.

והנראה לומר בזה דתיתי ס"ל להרשב"א: א', דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא אך גזרה דרבנן; וב', דטעמא דאין מבטלין איסור לכתחילה

הוא, גורה שמא יטעה ויעשה התערובת באופן שלא יהא שם ששים לכטל. אבל בכליעה מועטת בקדירה שדרכה להשתמש בה בהיתר בשפע, דליכא למיחש למידי, לית ב"י משום אין מבטלין איסור לכתחילה. ומעתה נראה פשוט, דכך היתה כונת המקשן [כפי הבנת הרשב"א] בהך גמ' דסוף מס' ע"ז, מכאן ואילך לישתרי, שהרי בכלי שאב"י, לעולם תהי' פליטת האיסור נטל"פ, וא"א בשום פנים לכוא לידי איסורא, וממילא, ליכא למיחש למידי. וע"ז תירצו, גזירה שאינה ב"י אטו ב"י, כלומר, דאף כאן איכא למיחש שמא יבוא הדבר לידי נתינת טעם של איסור, כי חיישינן שמא יבשל באותה קדירה בעודה ב"י. ולפי"ז יוצא שלפי הבנת הרשב"א, הך גזירה דקדירה שאינה ב"י אטו קדירה ב"י, זהה היא עם הגזירה דאין מבטלין אין לכתחילה, והכל מטעם אחד הוא — שמא יבוא לידי איסור. ולפי"ז שפיר ניחא דברי הרשב"א שהביא הב"י (סי' קכ"ב) — דף קצ"ה ע"א בדפוסי הטור, והוכחו הדברים בדרכי תשובה לסי' קכ"ב סק"ה), דאף דקיי"ל דכדיעבד אם בישל בקדירה של איסור שאב"י שהתבשיל מותר, היינו דוקא בבישול בה בשוגג. אבל אם עבר במזיד ובישול בקדירה שאינה ב"י, אסור התבשיל להמכשל ולמי שנתכשל בשבילו, וכדין אין מבטלין איסור לכתחילה (דסי' צ"ט). ובאגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' מ"א) תמה ע"ד הרשב"א הללו, דמנא ליה לחדש מעצמו איסור שלא נמצא בגמ'. והכריח שמה, שרוב הראשונים וגם השו"ע לא סברי כהרשב"א בזה לדינא.

ולפי דברינו בבאור הקושיא והחירוק שבגמ' דסוף ע"ז לדעת הרשב"א יוצא, שלדעתו הך גזירה דקדירה שאב"י אטו ב"י זה היא עם האיסור דרבנן דאין מבטלין איסור לכתחילה, וממילא, מאחר שנתבאר בגמ' גיטין (פ' הניזקין) דקנסין ל"י למכטל איסור כמזיד שלא יאכל את מה שביטל, יהי' ג"כ נכלל בזה שאף המבשל בכלי של אי' שאב"י שיהי' אסור לאכלו אפילו בדיעבד.

אך כבר הבאנו שהטו"ז והש"ך הכריעו לדינא דלא כהרשב"א הנ"ל בנוגע לכליעה מועטת וכו', וכן ע"י בהגר"א ליו"ד (סי' צ"ט ס"ק י"ז) שהתוס' בפסחים ובע"ז והרמב"ם בפיהמ"ש למס' תרומות לא ס"ל כדעת הרשב"א. [ומסתמא ס"ל דגדר הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא לא מטעם שמא יטעה, אלא מטעם הערמה, וכמו שאסור לאדם להכניס את עצמו למצב של דחיית איסורים, ונתבאר אצלנו במק"א]. וע"כ שפיר צדק הגאון בעל אגרו"מ במה שהכריע לדינא נגד דינו השני של הרשב"א, שהמבשל כמזיד בכלי של איסור שאב"י שאסור התבשיל להמכשל ולמי שנתכשל בשבילו, שהרי דינו זה השני של הרשב"א מיתלא חלי בדינו הראשון — בהא דאיסור מועט שנבלע בכלי.

וממילא לדין הדק"ל מה שתמה הרא"ה אקושיית הגמ' סוף ע"ז — מכאן ואילך לישתרי, דהרמ"א (להל' פסח) לא ס"ל כביאור הרא"ה, ורוב

הפוסקים לא ס"ל כביאור הרשב"א, וא"כ צל"ה, מ"ט לא השיבו בפשיטות, דאסור לבשל בכלי שאב"י מכח דין אין מבטלין איסור לכתחילה.

### ו. באינו מתכוון לבטלו להאיסור

ובטור או"ח סי' תנ"ג הביא ע"ש הר"ר פרץ בהגהות הסמ"ק דבאינו מתכוון לבטלו להאיסור, אף דהוי פסיק ריש' שיתבטל, לית ב"י משום אין מבטלין איסור לכתחילה, [ועיי' שו"ע יו"ד סי' פ"ד סי"ג, ונר"כ שמה]. וכ"ה בתשו' פנ"י, דהזורק חתיכת בשר נכילה עם ב' חתיכות בשר שחוטת לפני בהמתו לאכול, ועירבם יחד באופן ששוב אינו מכירם, אינו עובר משום אין מבטלין איסור לכתחילה, הואיל ואין דעתו וכונתו ליהנות מביטול האיסור, שהרי הי' רשאי להאכילו לבהמתו — אפילו אם לא היתה חתיכת הנכילה מתבטלת, ואפילו היו כל ג' החתיכות בשר נכילה, וממילא נראה לומר דהוה"נ הכא, כמבשל בכלי שאב"י, שאין טעם האיסור הנבלע אל תוך מאכלו משיבו, שאין זה בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה.

[ועגמ' חולין (קמ.) דלא אמרה תורה שלח לתקלה. וביד אברהם ליו"ד (סי' צ"ט ס"ה) הביא בזה קו' הרב שעה"מ, דלדעת רוב הפוסקים דמאחר שהצפור המשולחת תבטל ברוב, הרי יהי' כל הצפורים שבעולם מותרים, וממילא אין כאן תקלה כלל. ואין לומר שהתקלה היא עצם מעשה השילוח, ומטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, שהרי לדעת רוב הפוסקים אין בזה משום איסורא דאורייתא, וא"כ קשה היאך אפשר להשתמש בסברא זו בכדי להסביר דרשות הפוסקים אשר המה דאורייתא. ועיי"ש ביד אברהם שרצה ליישב תמיהתו עפ"י יסודו של הנוכ"י, דביבש ביבש לכו"ע הוי דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה מדאורייתא, ויל"פ דזו היתה כונת הגמ', לא אמרה תורה שלח לתקלה, דאילו היתה הצפור המשולחת אסורה, הי' בעצם מעשה השילוח משום אין מבטלין איסור לכתחילה. אכן, לפי היסוד הנ"ל, הדק"ל תמיהת השעה"מ, שהרי בשעה שהוא משלח את הצפור, אינו מתכוון בזה להרויח באכילת האיסור שהתבטל כעת, ואין כונתו אלא לקיים מצות שילוח, והביטול — ממילא הוא דקא הווי, ואף דהוי פסיק רישיה, מכ"מ שרי לפי דברי הר"ר פרץ הנ"ל. (כן העירני יקירי ר' דוד כשדן שיחי'').]

ועמג"א לאו"ח (רס"י ש"ח סוף סק"ב) שרצה לחדש שכמו שהמבשל בשבת כמזיד אסור לו לעולם, כמו"כ י"ל דאסור נמי למי שנתבשל בשבילו. דומיא דקנסא דאין מבטלין איסור לכתחילה. [והביא בעצמו שהב"י ליו"ד כ' להיפך, דאיסורא דמי שנעשה בשבילו לא שייך בשבת אלא דוקא כמבטל איסור לכתחילה.] והעיר בזה רבנו הגר"ס שיחי' ע"ש אביו הגר"מ, ז"ל, דיש מקום לחלק בזה ולומר, דבמערב איסור והיתר ואינו אוכלו, נמצא שלא נהנה ממה שביטל, וא"כ יוצא למפרע שלא עבר המערב כלל איסורא דאין מבטלין

וכו', וכנ"ל, דאין עוברין בזה אלא באופן שכוונתו ליהנות מהביטול; ואפילו ככיוון בשעת מעשה ליהנות מהביטול, כל שלבסוף לא נהנה, יוצא שלא עבר בכלל אהך איסורא. וה"ט דקיי"ל דהמבטל איסור במזיד אסור לאכלו, וכן אסור למי שנתבטל בשבילו, לא בתורת קנס על מה שעבר איסורא דאין מבטלין, אלא בתורת עצה טובה, בכדי להנצל מהעבירה, שאם יאכלנו המבטל או זה שנתבטל בשבילו, יצא שהיתה בזה עבירת אין מבטלין. אכן אם יאכלנו אחר, שלא נתבטל בשבילו, יוצא שעכ"פ לא נתקיימה מחשבתו של המבטל, שבשעת מעשה הביטול הרי לא התכוון שיאכלנו פלוני זה, וא"כ י"ל, דאפילו יאכלנו זה שלא נתבטל בשבילו, יצא שלמפרע לא היתה בזה כלל עבירת אין מבטלין וכו'. משא"כ במבשל בשבת, דשמה מה שאסור לו עולמית הוי בתורת קנס על העבירה, ומסברא אית לן למימר, שרק קנסו לזה שעבר העבירה, ולא לזה שנתבשל בשבילו. עכת"ד.

[ודברי הגאון המנוח ז"ל בזה צע"ג, שהרי בסוגיית הגמ' פ' הניזקין דנו לענין דינא דקנסו שוגג אטו מזיד גם בנדון דנפלו ונתפצעו, הרי להדיא דמאי דאסרינן ל' למבטל לאכלו כן הוי בתורת קנס על מה שעבר איסורא דאין מבטלין, ולא בכדי למנוע א"ע מלעבור על האיסור, במה שיצא עכשיו שלא נהנה מביטולו. דכל שכיוון המערב — בשעה שביטל — ליהנות מזה הביטול, אפילו אם לבסוף יאכלנו לכלנו ולא יהנה מהביטול, כבר עבר איסור אין מבטלין, ואין זו העצה (שלא לאכול) מונעת מעבור על העבירה.]

ח. דברי הרא"ש בכלי שאין מבטלין בו

ועי' רא"ש לפסחים (פ"ב סי' ז') שכשמגעילים כלי איסור ברותחים שבירה גדולה, אפילו אם היורה הגדולה היא כלי איסור, כל שאינה כ"י, אין מן הצורך להגעילה תחילה, דמאי דאסרינן לבשל בכלי של איסור שאינו כ"י אף דהוי עכשיו נטל"פ, זהו מפני שעכ"פ תחילת הבליעה שבכלי הזה הוי לשבת, [עתוסי' סוף ע"ז ד"ה מכאן ואילך לישתרין], משא"כ בכה"ג, שתחילת בליעת האיסור (שתעבור מן היורה הגדולה שהגעילו בה אל הכלי שנאכל בו עכשיו) יהי' לפגם, בכה"ג מותר אפילו לכתחילה מכח דין נטל"פ, ולא גורנין להגעיל בכלי שאין כ"י אטו כלי שהוא כ"י ... כי היכי דאסרינן לבשל בכלי שאב"י, אטו כלי שהוא כ"י וכו'. כלומר דהך גזירה דסוף מס' ע"ז רק נגזרה לגבי הכלי שמבשלים בו<sup>1</sup>. ויבואר ענין זה בהמשך דברינו.

ט. הסבר החילוק שבין היתרא בלע לבין איסורא בלע

בגמ' סוף ע"ז: רמי ל'י רב עמרם לרב ששת, תנן השפורין והאסכלא מלבנן באור, והתנן גבי קדשים, השפור והאסכלא מגעילין בחמין ... רב אשי

אמר ... הכא היתרא בלע, הכא איסורא בלע. והביאור הפשוט והרגיל בזה הוא, דכל כלי איסור שצריך ליבון ורק עשו בו הגעלה, אף דרוב רובה של בליעת האיסור נפלטת, מכ"מ נשארת מקצת מן הבליעה עדיין כדופני הקדירה, והוא טעם קלוש, ואזי אם הוי היתרא בלע, א"א לאיסור להתחיל לחול עתה אטעם קלוש. משא"כ אי הוי איסורא בלע, מאחר שכבר חל האיסור, הוא נשאר בתוקפו אפילו על הטעם הקלוש. ודומיא דנ"ט בר נ"ט דמחלקינן בין היתרא לאי' מהאי טעמא גופא, שני"ט בר נ"ט הוא רק טעם קלוש, ובאיסורא בלע, זה הטעם הקלוש מספיק להמשיך לקיים האיסור שכבר חל, אך בהיתרא בלע, אין האיסור יכול להתחיל לחול עכשיו על הטעם הקלוש הזה. [וכמבואר כל זה בר"ן לחולין פרק כל הבשר (דף מ"א ע"א — בדפי הרי"ף).]

אכן עי' רמב"ם פ"ח ממעה"ק הי"ד, שכל הכלים שמשחמשים בהם בקדשים ע"י חמין, בין קדשי קדשים בין קדשים קלים, טעונין מריקה ושטיפה עקב אכילה, וכן השפור והאסכלא מגעילין עקב אכילה. ועיי"ש בראב"ד שכתב, לא ידעתי מהו עקב אכילה. אבל כך אמרו חכמים, שממתין כל זמן אכילה, והדר עביד ל' מריקה ושטיפה וכו'. וכונת הר"ם (עיי"ש בכסף משנה) שיש לעשות המריקה והשטיפה קודם שיעשה נותר, תיכף לאחר האכילה. [והעיר בזה רבנו, שיח'י, שכנראה שהבין הרמב"ם בלשון הפסוק — והי' עקב חשמעון וכו', דלא ר"ל בגלל ובעבור, (שיבוא שכר בעד ובגלל קיום מצוות התורה), אלא שכונת ומשמעות מלה זו — תיכף ומיד, שהשכר בא תיכף ומיד לאחר עשיית המצוות.] ומחלוקת זו שבין הרמב"ם והראב"ד [אם צריכים עשית המריקה והשטיפה קודם שנעשה נותר או בדוקא לאחר שנעשה נותר] חלוי' היא בשתי הדיעות שכתוס' לזכחים (צו). ד"ה ממתין.

ומעתה יש לעיין אליבא דשי' הראב"ד. דבשלמא לדעת הרמב"ם שעושה המריקה והשטיפה קודם שנהפך להיות נותר, שפיר ניחא חילוקו של רב אשי בין איסורא בלע לבין היתרא בלע, דא"א להאיסור לחול אטעם קלוש, וכאמור. אך לדעת הראב"ד, שצריך בדוקא להמתין מלעשות המריקה והשטיפה עד לאחר זמן איסורו, [דס"ל, דלא שייכא מצות הגעלת כלי איסור עד לאחר שכבר נהפך לאיסור], א"כ יוצא, שבשעה שהוא עושה הגעלה על הכלי שהי' צריך ליבון, כבר חל על הבליעה שם האיסור דנותר, וא"כ קשה, מאי מהניא בכה"ג טעמא דהיתרא בלע שתספיק ההגעלה, הלא בנוגע לאיסור שכבר חל, אף טעם קלוש מספיק להמשיך את האיסור. ומן ההכרח צריך לומר שיש לו להראב"ד הבנה אחרת בהבדל ענין זה דהגעלה וליבון לכלי איסור.

י. ענין נ"ט בר נ"ט דאיסורא

והנראה לומר בזה עפ"י דברי הפרמ"ג ליו"ד (כשפ"ד לסי' צ"ד ס"ק כ"ב) שחקק בדין נ"ט בר נ"ט דאי', אי הוי דאורייתא או דרבנן, והביא דמבואר

<sup>1</sup> ועי' תשרי אגו"מ (יו"ד ח"ג סי' כ"ט) שכתב הבנה קצת שונה בדברי הרא"ש הללו.

להדיא בסמ"ק ובס' או"ה דנ"ט בר נ"ט דאיסורא הוי אך דרבנן, ומטעם חני"נ בשאר אי'. ולפי דבריהם צריך להבין, מ"ט הצריכה תורה הגעלה לכלי מדין, דאפילו נימא דטעכע"ק דאורייתא, מכ"מ לא תאסור פליטת הכלים את מאכל ההיתר שיבשלו עכשיו, דמן התורה שרי נ"ט בר נ"ט אפילו דאיסורא, [דטעם שני לא נכלל בכלל חידוש התורה דטעכע"ק]. ומן ההכרח צל"פ, דמצות התורה היא — שלא להשתמש בכלי של איסור, ואין זה תלוי כלל במצב התבשיל אח"כ אם יהי' אסור או מותר, ומאי דתלו בגמרא ענין השתמשות בכלי איסור כבעיית טעכע"ק ה"ט דאי נימא דטעכע"ק דאורייתא, אז שפיר מיקרי "כלי של איסור" מפני בליעת האיסור שבחרסית דפנותיו. אך אי נימא דטעכע"ק לאו דאורייתא, אזי אין סברא לקרא לכלי הזה בשם "כלי של איסור", אף שיש בליעת איסור בדפנותיו, מאחר דמן התורה בליעת הטעם לאו כלום היא.

ולפי"ז צריכים להוסיף ולומר, דמאי דשרי מה"ת לבשל בכלי של אי' שאינו כ"י מטעם נטל"פ, דהיינו כביאור הרא"ה הנ"ל, שהבליעה בעצמותה נפגמה לגמרי בשהייתה מעל"ע בדופני הקדירה, ואשר ממילא — מה"ט — תו לא מיקרי הכלי "כלי של איסור". דאילו לפי ההבנה הרגילה, נוכפי אשר תפס הרשב"א בתורת הבית], שהבליעה בעצמותה לא נפגמה כל כך, אלא שביציאתה אל תוך המאכל המתבשל בו כעת יפגמנו במקצת, ויהי' המאכל מותר באכילה, איזה טעם הוא זה להתיר הך אי' דאורייתא דשלא לבשל בכלי של איסור הנהוג מה"ת אפילו באופן שלא יהי' המאכל אסור. אלא ודאי כדאמרן.

יא. האי' בפנ"ע — שלא להשתמש בכלי של איסור

וכן צל"פ בגמ' בסוגיא דטעכע"ק שאמרו, דאי נימא טעכע"ק לאו דאורייתא, דין הגעלת כלי מדין הוי חידוש. [כלומר, דבר הסותר את הכלל, וכלשון התוס' ימות (ז) ד"ה לפי שיצא לידון אשם מצורע בדבר החדש; כלומר, דגדר ענין חידוש הוא — "יוצא מן הכלל"]. ונסתפק האור שמח בכוונת הגמ', אי ר"ל דדין זה הוי בתורת הוראת שעה רק לאותו הדור, או דר"ל דהוי חידוש דינא לדורות, ולא מצא דברים מבוארים רק להרא"ה בספר בדק הבית (בית ד' שער א', דף י"א ע"א בדפוס הרגיל) ע"ש הרמב"ן, דהוי מעלה — כמו טבילה... דחדשה רחמנא לאסור לבשל בקדירה ... הבלוע מאיסור, והוא איסור בפני עצמו, אבל איה"נ, אם בישל בכלי האסור מן התורה אין התבשיל נאסר, רק דרחמנא אסר לבשל וכו', עכת"ד.

ואף דודאי שרי מן התורה להשתמש בכלי של איסור בצונן, ועפ"י פשוטו הי' נראה לבאר ענין זה, דבצונן לא תצא הבליעה כלל, ולא יאסר המאכל, וממילא ליכא איסורא. אבל לפי יסודו של האור שמח הנ"ל (אליבא דמ"ד

טעכע"ק לאו דאורייתא, ולפי ביאורנו ברעת הסמ"ק והאו"ה — אף למ"ד טעכע"ק דאורייתא) אין האיסור מפני שהמאכל יהיה נאסר, אלא שאיסור בפני עצמו הוא זה, אי"כ מ"ש להשתמש בצונן דשרי מה"ת. ונראה בזה, דמאחר שליכא פליטת טעם כלל במשתמש בצונן, אין זה נקרא "משתמש" בכלי של איסור, מאחר שטעם האיסור אינו נפלט אל תוך המאכל של היתר, אלא רק עומד שם בדופני הקדירה.

ועי' רמ"א ליו"ד (סי' קכ"א ס"ה) דכלי של איסור שצריך הגעלה או ליבון שעדיין לא הוכשר, מותר להשתמש בו בצונן באקראי בעלמא אך לא בקביעות, והכי נוהגין. ולפי דברינו יש להעיר בזה ולומר, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, ואף בדאורייתא נוהג איסור זה בפנ"ע — שלא להשתמש בכלי של איסור, אפילו באופן שלא יהא המאכל נאסר, וכמו"כ החמירו מדרבנן לאסור אף שלא להשתמש בו צונן בקביעות מה"ט.

ועד"ז נמי נראה לבאר בכונת התוס' פסחים (ל:): ד"ה התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם דכתוב ביה ישבר, וא"ת והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות ... ואור"ת דזה לא חשיב יוצא מידי דופיו דכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש, שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנין אותו ככבשן להסיקו וכו'.

ודברי ר"ת צריכים ביאור, דמאי מהני מאי דאיכא פנים חדשות, הלא סוכ"ס עדיין ישנה לבליעת האיסור בדופני הכלי, דבשלמא לענין טומאה, אם נחשוב את הכלי הזה לפנים חדשות, ואיננו מזדהה עם הכלי דמעיקרא שנגע בהטומאה, אז ממילא יוצא שאין כאן טומאה, שהכלי הישן נעלם ואיננו, ו"הכלי החדש" הזה מעולם לא נגע בטומאה. אך בנוגע לבליעת איסור, מאי מהניא כאן סברת "פנים חדשות" לדון את הכלי הזה כ"כלי חדש", דהלא מכ"מ אכתי יש בו בליעת האיסור.

יב. הבדל יסודי שבין הגעלה לליבון

ובשלמא לדברי הרא"ה בבדק הבית (בית ד' שער ד', דף ל"ז סוף ע"ב בדפוס הרגיל) ניחא, שכתב שיש הבדל יסודי בין הגעלה לליבון, שתכלית ההגעלה היא להפליט את האיסור מחרסית הקדירה, נוכחה י"ל דהעידה התורה על כ"ח שאין הבליעה יוצאה לגמרי מידי חרסית הקדירה, ולעולם יהי' נשאר שמה משהו מן הגליעה], משא"כ בליבון שאין תכליתה להפליט את בליעת האיסור, אלא לשורפה במקומה, [ועי' לא העידה התורה כלום לענין אופיו של כלי חרס]. ועיי"ש ברא"ה נפק"מ בזה לדינא בין הגעלה לליבון לענין חס מקצתו חס כולו.

[ועפ"י חילוקו זה של הרא"ה ביאר הגרצ"פ פרנק (בס' מקראי קודש לעניני פסח, ח"א, עמוד רמ"ח), טעמא דמילתא ד"ל דלהגעלה סגי בשיעור

החום שהי' בשעה שבלע הכלי את האיסור, וכבולעו כך פולטו, שהרי תכלית ההגעלה להפליט את טעם האיסור, אך בליבון, כל שתשישו ע"י האור, אף שבשעה הבליעה לא היתה מדת החום כ"כ גבוהה, מכ"מ בכדי להכשיר את הכלי ע"י ליבון בעינין תמיד מדת חום של ניצוצות ניתנים, ולא שייך לומר כאן שכבולעו כך פולטו, שהרי אין הליבון פועל הפלטת טעם האיסור בכלל, אלא שפועל לשורפו במקומו, וי"ל דכל שפחות מהחום הזה אינו שורף ומכלה את האיסור שנבלע.

וכן ע"י תשו' אבני' (או"ח ח"ב סי' שס"ח) עור נפק"מ בזה לדינא לענין העושה ליבון בכלי מתכת ע"י כך שמלבנו עד שנהפך עצם המתכת להיות דינו כאש, דלסברת שו"ע הרב, דגדר ענין ליבון היינו שטבע האש להמשיך אליו הבליעה מן הכלי, לומר דכה"ג לא יועיל בתורת ליבון, דמאחר שהכלי הוא עצמו כאש, הוא מושך הבליעה אל עצמו. משא"כ לפי מה שפסק הש"ך ליו"ד (סי' קכ"א) כהרא"ה, דיסוד דינא דליבון הוא שהאש שורפו במקומו, א"כ ככה"ג — שנהפך עצם מתכת הכלי להיות דינו כאש, יש לומר דודאי תהי' נשרפת הבליעה.]

אך דברי התוס' ע"ש הר"ת הם לכאורה תמוהים מאד, דנראה דס"ל דאפילו לאחר ליבון עדיין נשארת מקצת מבליעת האיסור בכלי חרס, ואעפ"כ מותר להשתמש בו מטעם פנים חדשות, דאיזו סברא יש בזה. והי' נר"י עפ"י דברינו לעיל, דכאמת מן התורה אין המאכל נאסר בדיעבד בכישל בכלי של איסור, ואעפ"כ יש בזה איסור בפני עצמו — שלא להשתמש ב"כלי של איסור". ומעתה יש לומר, שלדעת הר"ת גדר הך איסורא הוא — שלא להשתמש ב"כלי שנתבשל בו איסור", ואין האיסור תלוי בשם "כלי של איסור", ובהחזרה לכבשונות דנחשב כפנים חדשות, י"ל דאין ה"כלי החדש" מזדהה עם ה"כלי הישן", וריינין ליה כאילו נשכח כל העבר שלו ולא מיקרי עוד "כלי שנתבשל בו איסור", אף דאיה"נ — עדיין נשארת מקצת בליעת האיסור בחרסית הקדירה. ודו"ק.

ומעתה יל"פ עד"ז גם את שיטת הראב"ד בענין החילוק שבין היתרא בלע לבין איסורא בלע, דבאיסורא בלע, דכודאי נקרא הכלי "כלי של איסור", דמתחילת בליעת האוכל בכלי כבר היה אסור, ככה"ג הקפידה התורה להסיר לגמרי את הבליעה בכדי להפקיע מעליו את השם "כלי של איסור", ולהכי הצריכה התורה ליבון לכלי שבלע איסור ע"י האש, ולא סגי בהגעלה, כי בזה עדיין ישאר מקצת מבליעת האיסור. משא"כ בהיתרא בלע, שבשעה שכישל בקדירה בתחילה, הי' המאכל עדיין היתר גמור, ורק אח"כ נהפכה הבליעה לאיסור — בעודה בחרסית הקדירה, דאף דחידשה התורה דאף ככה"ג מיקרי הכלי בשם "כלי של איסור", ולהכי הצריכה התורה מריקה ושטיפה לכל הכלים

שבשלו בהם מכשר הקדשים, מכ"מ, מאחר שמתחילה בשעה שנבלעה הבליעה בדופני הכלי לא-היה אז עדיין איסור, לכך לא החמירה התורה כל כך בהגדרת השם "כלי של איסור", ואמרה, דכל שעשה הגעלה, אף שהיתה תחילת הבליעה ע"י האש, וע"י ההגעלה שעשה לא יצא כל הטעם, אך מכ"מ, מאחר שרוב רובו של הטעם כן יצא, ולא נאשר בחרסית הקדירה אלא טעם קלוש, זה מספיק להפקיע מעל הכלי הזה השם "כלי של איסור", וממילא יתי' לאיסורא — דשלא להשתמש בכלי של איסור.

יג. בכלי שאין מבשלין בו — מותר להשתמש בו בהיתר רותח ומעתה נראה לומר, דה"ט נמי דהרא"ש דלא גזרו לאסור הגעלה ביורה גדולה שאב"י אטו יורה ב"י, שלא גזרו אלא על "הכלי של איסור שמבשלים בו", דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, ובדאורייתא זהו גדר האיסור — שלא לבשל בכלי של איסור, ואין האי' הזה תלוי במצב המאכל לאחר שיבשלו בכלי זה, וכנ"ל מהאור שמח, ואפילו לדעת הראשונים שלומדים כפשוטו, דענין גיעולי כלי מדין הי' נצרך בכדי שלא יהא נאסר התבשיל של היתר שיבשל אח"כ, ולא בתורת איסור בפני עצמו, מכ"מ נראה מדברי הרא"ש שרק היתה הגזרה דרבנן בנוגע לכלי של איסור שאב"י, שהרי בין כה וכה התבשיל יהי' מותר מטעם נט"ל"פ, וגדר האיסור דרבנן הי' — שלא לבשל בכלי של איסור, אעפ"י שלא יהא נאסר התבשיל של היתר ע"י כן, ולא אסרו ד"ז מדרבנן אלא בכלי שמבשלין בו.

יד. אם אינו "כלי של איסור" — מותר להשתמש בו היתר רותח וע"י רמ"א ליו"ד (רס"י קכ"א) שהביא מתשובת הריב"ש דיש מקומות שנהגו היתר לשום יין בכלים שנסריהם מדובקים בחלב, ועיי"ש בדרכי תשובה ס"ק י"ד שהביא מהפרי חואר, דאין להתיר בזה אלא היכא דאיכא סמ"ך במשקה הנתון בכלי נגד כל החלב שיש שם בהנסרים, ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, הואיל ואינו מתכוון לבטל האיסור. (והוא כסברת הר"ר פרץ שבטור הנ"ל.) ולכאורה יש לתמוה כאן תמיהא רבת, דבשלמא הריב"ש לשיטתו שפיר הקיל בזה, דאיהו ס"ל כאידך תשובה (שהובאה במחבר סוס"י צ"ט ובס"י קכ"ב) כדעת הרשב"א הנ"ל, דכלי שדרכו להשתמש בו בהיתר בשפע ונבלע בו איסור מועט, דמותר לבשל בו, דליכא למיחש שיבוא המאכל לידי איסור, שהרי תמיד יהי' ששים, וה"נ הכא, ככה"ג מיירי — כנראה — שכודאי יהי' ששים ביין נגד החלב, וליכא למיחש למידי, וממילא אין כאן איסור. אך לדעת הט"ז והש"ך שהכריעו כדעת הטור ושאר הראשונים, דאף ככה"ג אסור לבשל בקדירת איסור, דהאי' לבשל בקדירת איסור (לכמה ראשונים כך היא הגדרת האיסור דאורייתא, ולשאר ראשונים — עכ"פ מדרבנן כך היא הגדרת האיסור, וכנ"ל) הי' איסור בפניע, ואינו מפני שעל ידי כן

ייאסר המאכל, וא"כ קשה, מ"ט לא השיגו כאן (בסי' קכ"א) אקולת הרמ"א ע"ש הריב"ש בהך תשובה. דעפ"י פשוטו, ב' התשובות לקולא של הריב"ש זהות הן. ומן ההכרח צריכים להפריד בין הדבקים, ולחלק ולומר, דע"כ לא פליגי הני ראשונים אדינו של הרשב"א — בכלי שנבלע בו רק בליעה מועטת שדרכו להשתמש בו בהיתר בשפע — אלא מפני שבליעת האיסור נמצאת בתוך דופני הקדירה, אבל בנרון הרמ"א כאן ע"ש הריב"ש, שהחלב לא נבלע בתוך הנסרים, אלא שמדובק שם בין נסר לנסר, ככה"ג יש לומר דלא מיקרי הך כלי כלי של איסור, וממילא לית ביה משום הך איסורא דשלא לבשל "ככלי של איסור". ומשום אין מבטלין איסור לכתחילה נמי ליכא, שהרי אין כונתו לכך, וכאמור.

#### טו. גדר הענין דחנ"נ בשאר איסורים

וכעין הברל זה מצינו לדינא במקום אחר בענין חנ"נ בשאר איסורים, דאף דמצריך הר"ת ששים כנגד כל חתיכת ההיתר שנמצאת בתוכה בליעת האיסור, אין זה מפני שההיתר נהפך להיות איסור, דא"כ לא הי' מוכן דין התוס' חולין (קח:) ד"ה אמאי, דמלח ותבלין הבלועים מחלב ודם ונפלו לקדירה, שמתבטלים בס', דאין התבלין יותר חמור מהאיסור הנבלע בהם. וכן נפסק להלכה ביו"ד (סי' ק"ה סי"ד). ואילו הי' ביאור ענין חנ"נ בשאר איסורים שההיתר נהפך להיות איסור, הול"ל שהמלח והתבלין נאסרו, והואיל ועבידי לטעמא, לא מתבטלי. אלא ודאי מוכח מכאן דמעולם לא התכוון הר"ת לומר דההיתר (שבלע את האיסור) נהפך להיות איסור, אלא שדין הוא זה בחשבון הששים, דלא סגי במה שמשערים ששים נגד האיסור הבלוע, אלא צריכים לשער ששים כנגד כל החתיכה שהובילה לכאן את האיסור. [ועי' ש"ך (סי' צ"ב ס"ק י"ב וחי' רעק"א שמה, דרוב הראשונים סוברים דחנ"נ בשאר איסורים הוא אך מדרבנן].

וכן מתבאר נמי מדברי התוס' חולין (צו:) ד"ה אפילו, דאיסור שנבלע בכדי קליפה אל תוך חתיכת היתר ע"י צלייה, אין להקשות ולומר לגבי אותה הכ"ק שחנ"נ, ותאסור הכ"ק שאצלה, ואותה הכ"ק ג"כ תעשה נכילה ותאסור הכ"ק שאצלה וכו', דאין הנאסר יכול לאסור במקום שאין האיסור יכול להלך שם. ומכאן ג"כ מוכח כנ"ל, דאין גדר הענין דחנ"נ בשאר איסורים ר"ל שחתיכת ההיתר נהפכה להיות איסור, אלא גדר ענינו באופן חשבון שיעור הששים, דבכדי לבטל טעם האיסור, לא סגי בששים כנגד בליעת האיסור, אלא בעינן ששים כנגד כל החתיכה שהובילה את בליעת האיסור לכאן. ובמקום שאין האיסור יכול להלך שם, אין צריך כלל לבטל שום דבר, ואין הנאסר יכול לאסור כלל, שה"נאסר מעולם לא נאסר באמת, וכאמור. ומה"ט ס"ל לכמה פוסקים דבלח בלח ל"א חנ"נ בשאר איסורים, דדוקא באיסור שנבלע בחתיכה

הוא דאיכא למימר, שהחתיכה הובילה את טעם האיסור לכאן, אבל בלח בלח, הרי הלח-האיסור יכול היה לבוא לכאן וליפול אל תוך התערובת — כמצב של לח, כמות שבא למעשה אל תוך התערובת — מבלי היותו נכלל תחילה בלח של היתר האחר, וע"כ יש סכרא חזקה לומר דכה"ג לא מיקרי הלח דהיתר בשם "המוביל" את האיסור אל התערובת.

ועגמ' חולין (צח:) פלוגתא דאמוראי (בנוגע לחשבון שיעור הביטול בזרוע בשלה המתבשל עם בשר איל הנזיר) אי בשר ועצמות בהדי בשר ועצמות משערינן, או דבשר בהדי בשר משערינן. וכפשוטו תמוה מילתא, מ"ט דמ"ד שצריכים לבטל גם העצמות דזרוע בשלה, הלא העצמות אינם אסורים כאכילה לזרים. ומן ההכרח צריך לפרש דה"ט דהך מ"ד, דבכדי לבטל את איסור הבשר צריכים לשער שיעור הביטול לא רק נגד הבשר האסור, אלא אף כנגד כל החתיכה שהובילה את האיסור אל תוך התערובת, וכעין שיטת הר"ת בחנ"נ בשאר איסורים. ולדינא קיי"ל (ביו"ד רס"י צ"ט) כאידך מ"ד, דאין צריך לבטל עצמות של איסור, אף דקיי"ל כר"ת דחנ"נ, דבזרוע בשלה אין שמה טעם איסור בלוע בפנים בעצמות, אלא שמחוכרים הם יחד, ועל כן, אין העצמות נקראים בשם "החתיכה שהובילה לכאן את האיסור". דאין כאן איסור הבלוע בהיתר, אלא איסור המחובר עם היתר, והאיסור הי' יכול לבוא לכאן כמות שהוא וליפול אל תוך התערובת אפילו מבלי היותו מחובר עם העצמות, שהרי יכול הי' לחתוך הבשר מן העצמות, ואח"כ להפילו אל תוך הקדירה להיותו מתבשל עם בשר האיל, [דומיא דמה שהסברנו לענין לח בלח], וע"כ קיי"ל בנרון זה דא"צ לשער את חשבון הביטול בששים כנגד העצמות. [כל זה (מתחילת אות טו) ביאר רבנו שיחי' באריכות בשיעוריו ליו"ד].

וכע"ז החילוק נראה לומר גם הכא בנד"ד, דהאיסור שלא להשתמש בכלי של איסור נוהג דוקא בכלי שבלוע בו איסור, אך בכלי היתר שיש על גביו מבחוץ בעין של איסור מחובר בין נסריו, ככה"ג לא מיקרי הכלי בשם "כלי של איסור", ועל כן התיר הרמ"א ע"ש הריב"ש להשתמש בו. דדוקא בכלי שמבשלין בו ישנו לזה האיסור, והגבלה זו תרתי משמע — א', שבישלו בו האיסור, ושיש בדופניו בליעת האיסור, וב', שכעת מבשלין בו, לאפוקי היורה הגדולה שמגעילין בה.

#### טז. בעיית העגלות שמשמיים עליהם הקנקנים הסחומים להתבשל

והנה בזמן האחרון נתעוררה שאלה, שבכמה מבתי-חרושת הגדולים מבשלים כמה מאכלים כשרים (בהשגחה) בשעה שהם כבר בקנקנים (בקעני"ז) סחומים, ע"י כך שמובילים עגלה מלאה הרכה קעני"ז אל תוך חדר שהוא מלא הבל (סט"ם), ובחדרים אחרים לגמרי שבאותו ביהח"ר מבשלים מאכלים בלתי-כשרים ג"כ באופן הנ"ל, אך דא עקא, שלפעמים משתמשים באותן

העגלות שהובילו הקענ"ז עם המאכלות האסורות לחדרי ההבל — להוביל גם את המאכלים הכשרים אל תוך חדרי ההבל האחרים בכדי שיתבשלו. ובשו"ע יו"ד (סי' צ"ב ס"ה) תפסינן לדינא, שקיימת אפשרות שטיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ תפגע לפנים — דרך דפנות הקדירה, וממילא יש כאן לחשוש, שאולי עברה בליעה מהמאכלות האסורות דרך הקענ"ז הסתומים ונבלעה אל תוך העגלות, ואח"כ, תעבור אותה הבליעה ע"י ההבל — אשר דינו כרוטב — ע"י שו"ע (סי' צ"ב ס"ב, ס"ז, וס"ח) — מן העגלות אל תוך מאכלי היתר שיבשלו בקענ"ז שבחדר האחר<sup>2</sup>, ואי אפשר להגעיל העגלות בין בישול המאכ"א ובין בישול המאכלים הכשרים, וכן א"א לקנות עגלות מיוחדות בעד בישול הקענ"ז עם המאכלים הכשרים, כי אין דימקום בביהח"י להעמיד כ"כ עגלות, ונשאלה השאלה, אם מותר להשתמש בעגלות ההן לכתחילה בעד בישול המאכלים הכשרים.

והנה אם כבר עבר מעל"ע משעה שהשתמשו בעגלות להוביל את הקענ"ז עם המאכלות האסורות, לכאורה היה נראה דשרי להשתמש בהם עכשיו להוביל הקענ"ז שעם המאכלים הכשרים, מבלי להצרף שום הכשר בינתיים, עפ"י דברי הראש (שהבאנו לעיל אות ה'), דדוקא בכלי שמבשלים בו הוא דגורו חכמים לאסור לכתחילה כאינו ב"י אטו ב"י. אך דא עקא, שלפעמים יקרה מקרה שישתמשו באותן העגלות אפילו תוך מעל"ע משעת בישול המאכ"א. והנה אם ברור עפ"י חשבון שבודאי יש ששים בהבל שבחדר נגד כל העגלות שאפשר שתהי' בהן בליעה בת יומא. ולפי דעת הרשב"א (שהבאנו לעיל באות ה') באיסור מועט שנבלע בכלי שדרכו להשתמש בו היתר בשפע ג"כ היה מותר. אכן כבר הבאנו לעיל הכרעת הט"ו והש"ך שלא להקל כהרשב"א הנ"ל.

ויש שרצו להתיר עפ"י דברי החכ"א (כלל מ"ה ס"ג) ע"ש האחרונים, להתיר בכה"ג מטעם ס"ס, שמא אין הבליעה עוברת דרך הקענ"ז (להיבלע בעגלות, ואח"כ — להיכנס בחזרה אל תוך הקענ"ז עם המאכלים הכשרים), ושמא הלכה כהרשב"א הנ"ל.

ולדעתי קשה לסמוך על ס"ס בנד"ד, לתת "הכשר" לביהח"ר הזה היות שאנו יודעים מראש שכן יעשו תמיד, דהמג"א ייסד (סי' יו"ד ס"ק י"א) דאין לעשות ס"ס כידים, ועתשו' שיבת ציון (סי' מ"ה) בזה.

וטפי הי' נ"ל באופן אחר קצת, דהיות שאין כונתנו בכאן לבטל, אין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחילה, וכנ"ל מהטור ע"ש הר"ר פרץ ותשו' הריב"ש, אלא דלכאורה יש לאסור מטעם האיסור בפנ"ע — דשלא לבשל מאכל של היתר בכלי של איסור אפילו באופן שלא ייאסר המאכל (אשר לדעת כמה ראשונים הוא אי' דאורייתא, ולפי פשוטו קיי"ל דהוא רק איסור דרבנן, וכנ"ל), אך לפמשכ"ל נראה לומר, דאיסור זה לא נהיג אלא בכלי שמבשלין בו, כלומר, אילו היתה בליעת האיסור בקענ"ז עצמם, אז בודאי הוי קיי"ל כהט"ו והש"ך הנ"ל, דאף דדרכו להשתמש בו בשפע, ובודאי יהיה ששים בהיתר נגד כל בליעת האיסור (האפשרית) ואף כנגד כל דפנות הקענ"ז כולן מכ"מ הוי אסרינן לבשל ההיתר באותן הקענ"ז. אבל בנידון דידן שקיימת רק אפשרות שיש בליעת איסור בעגלות, אשר אין מבשלים את ההיתר בהם, וקודם שתגיע בליעת האיסור (האפשרית) אל הקענ"ז יהי' כבר בטל בששים, בכה"ג נראה דאף שאר הפוסקים יסכימו להקל כדעת הרשב"א, דכשהדרך להשתמש בו בשפע באופן שבודאי יהי' שם ששים בקיטור נגד כל העגלות הבלועות מהאיסור, שאז יהי' דינו כחשובת הריב"ש שהובאה ברמ"א (לסי' קכ"א), שכשנסרים מדובקים כחלב מותר לשום יין בתוך הכלים, וכנ"ל (כאות י"ד).

<sup>2</sup> והנה לפי עדות הכימאיים — עפ"י נסיון בדיקותיהם — בלתי אפשרי הוא שתעבור בליעה דרך הקופסא המאכל האיסור אל העגלה, וכן להיפך — בחזרה מן העגלה אל תוך קופסא המאכל הכשר. ואם כנים הם בזה, אז ממילא שאין ככלל על מה לדבר. ואין המשך דברינו בזה אלא אם לא נתפס את דבריהם כבירור ודאי.



## בענין הכשר כלים ודבר שיש לו מתירין

הרב מנחם דוב גנץ

כשו"ע יו"ד (סי' ק"ב ס"ג), כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר, בטל ברוב, ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין, וברמ"א כתב, לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכל כיוצא בזה. ועיי"ש בש"ך סק"ח שכתב וז"ל, ומהרי"ל בתשובה סימן קצ"ד חולק גם כן אהרשב"א, דההוצאה להגעילו הפסד מועט הוא, וכדחשבינן בפרק הזהב (דף נ"ג) ובפ"ז דנדרים מעשר שני יש לו מתירין ע"י העלאה לירושלים כו' ע"ש. ויש לחוש לדבריו במקום שאין הפסד מרובה. וגם נ"ל שיש לשהות הכלים עד שלא יהיו בני יומן דאז שרי מן התורה וכו'.

והנה כמה שהקשה המהרי"ל על דינו של הרשב"א ממע"ש חוץ לירושלים, דאף דהויא טירחא להביא הפירות לירושלים, מ"מ חשיב כדבר שיש לו מתירין, שמעתי ליישב ממור"ר מרן הגר"ד סולוביצ'יק, שליט"א, דלענין הגעלת כלים, שעצם האיסור לא ישתנה להיות היתר, ורק דע"י ההגעלה יכול להסיר בליעת האיסור מהכלי, והיה לנו לדון הכלי האסור כדבר שיש לו מתירין, במקום הפסד והוצאת לא דיינינן ליה כדבר שיש לו מתירין, כיון שלא בקל יכול להגעילו. אבל במע"ש שעצם האיסור עומד להתהפך להיתר, ועי"ז שמביא את פירותיו לירושלים מתקיימת מצוותו של המעשר שני, והאיסור עצמו נותר, אף במקום שיש הוצאות עדיין חשיב כדבר שיש לו מתירין.

והנה בנתערב כלי אחד שקנה מן העכו"ם (שחייב בטבילה) בכלים אחרים שא"צ טבילה היכא דאיכא הוצאות, והויא טירחא להטביל את כל הכלים, יש להסתפק אי בטל ברוב אי לא כיון דהוי דבר שיש לו מתירין ע"י טבילת כל הכלים! ולכאורה היה לנו לומר עפ"י פסק הרמ"א הנ"ל [לענין הגעלת כלים] דאין ה"נ ה"י צריך להיות בטל, דבמקום שצריך להוציא עליו הוצאות לא מיקרי דבר שיש לו מתירין. אכן לפי מה שהבאנו מרבינו שליט"א לחלק, דדוקא דומיא דהגעלת כלי, דאינו מתיר את עצם האיסור, אלא שמסיר בליעת האיסור מדופני הכלי, ככה"ג הוא דאמרינן דהיכא דצריך להוציא עליו הוצאות דלא מיקרי דשיל"מ, אבל במע"ש וכיוצא בו, דעצם האיסור עומד להיתר ע"י הבאת הפירות לירושלים, אף דהוי במקום טירחא והוצאות ממון, עדיין נשאר

(1) וכל הדין הזה הוא לפי ההנחה שכשם שדברים האסורים מתבטלים ברוב, כך דברים שיש עליהם חיוב עשה לעשותם ג"כ מתבטלים ברוב, ועיין מזה בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל למס' סנהדרין (פ).

## בענין הכשר כלים ודבר שיש לו מתירין צה

דינו כדבר שיש לו מתירין, א"כ לגבי טבילה הרי דומה יותר למע"ש, שהרי ע"י הטבילה יהי נותר עצם האיסור והשתמשות בכלי, ולכן אף דהוי במקום שצריך להוציא הוצאות, מ"מ לא בטל, דהוי דבר שיש לו מתירין.

והנה באמת דינו של הרשב"א [להחשיב הנדון דהגעלת כלים כדבר שיש לו מתירין] צ"ע, שהרי אין האיסור נותר ע"י ההגעלה, ורק שנפלטת הכליעה מדופני הכלי, ולמה יחשב כדבר שיש לו מתירין. ועיין אור שמח (פ"ט ממאכ"א ה"ט) שכתב, דמאי דילפינן לדורות מגעולי כלי מדין דבענין הכשר כלים, היינו דאסור להשתמש בכלים שיש בהם בליעת איסור, ולא רק משום דטעם כעיקר דאורייתא ויאסר האוכל שנכתשל בכלי, אלא דהוי דין בפ"ע — שלא להשתמש בכלי איסור, [ואפילו למ"ד דטעם כעיקר דרבנן, מ"מ יהיה אסור להשתמש בכלי בן יומו. ועיין במאמרו של הר"ה"ג ר' צבי שכטר בענין הכשר כלים שהרחיב את הדברים בזה, והוכיח שזוהי גם שיטת הרא"ש כפסחים דכלי שאינו בן יומו דצריך הגעלה מדרבנן, היינו דוקא בכלי שמבשלים בו, ולכן רשאים להגעיל בכלי של איסור שאינו בן יומו, הואיל ואינו הכלי שמבשלים בו, ועיי"ש בדבריו הנחמדים].

והנה לפי יסודו של האור שמח, דיש איסור בפני עצמו שלא להשתמש בכלים שיש בהם בליעת איסור, שפיר יש להבין את דברי הרשב"א, דמה דחשיבי כלים שיש בהם בליעת איסור כדבר שיש לו מתירין היינו משום שההגעלה לא רק שמפליטה את האיסור, אלא שגם תחיר את ההשתמשות בכלי, ולפי"ז, הרי דומה ממש כלי הנלקח מן העכו"ם (דבעי טבילה) לכלי שנשתמש בו איסור, דבשניהם הרי יש חלות איסור על הכלי עצמו.<sup>1</sup>

ועיין שם עוד ברמ"א בס"ד וז"ל, הא דדבר שיש לו מתירין אינו בטל היינו דוקא אם האיסור בעין, או שיש עדיין ממשות האיסור כתערובת, אבל טעמו בטל. וכן אם אין איסורו מחמת עצמו בטל. ולכן חתיכה שלא נמלחה תוך ג' ימים, אע"פ שיי"א דמקרי דבר שיש לו מתירין הואיל ומותרת לצלי, אפילו הכי בטילה, דאין אסורה אלא מחמת דם הבלוע בה, עכ"ל. ועיין בט"ז שתמה, שהרי הרמ"א פסק דכלי שיש בו בליעת איסור אינו בטל דהוי דבר שיש לו מתירין משום דאפשר להגעילו [אא"כ צריך להוציא עליו הוצאות להגעילון], והלא שם האיסור אינו אלא מחמת הבלוע, ומאי שנא. ולפי"ד הרי ניחא, ד"ל דמה דסבר הרמ"א דבכלים הוי דבר שיש לו מתירין היינו משום שחל שם איסור על עצם הכלי, דאסור להשתמש בכלי של איסור, ולכן ההגעלה באמת מתירה את ההשתמשות בכלי. משא"כ במאכל של היתר שבלע איסור, הרי אין כאן מתיר כלל, דעי"ז שמוציא האיסור ממנו (כגון בכשר ששהה ג' ימים בלא מליחה שיכול להוציא את כל דמו ממנו ע"י צלייה) הרי אין זה מתיר את הבשר, שהרי הבשר מעולם לא נאסר, והדם הרי לא הותר, ולכן לא חשיב כדבר שיש לו מתירין. [וכן מבואר שמה בהערות צבי לצדיק על אתר.]

ועיין בשו"ע יו"ד (סי' קכ"א ס"ב), לקח מהם כלים שנשתמש בהם בחמין בין שהם של מתכת או של עץ מגעילין ואח"כ מטבילין אם הם של מתכת והם מותרים, ואם הטבילין ואח"כ הגעילין מותרים. וי"א שצריך לחזור ולהטבילין. הרי נדחלקו הראשונים אם הטביל הכלי תחילה ואח"כ הגעילו אם מועילה הטבילה, דהרשב"א סובר דאינה מועילה, דהוי כטובל ושרץ בידו, והתוס' והרא"ש סוברים דמועילה טבילתו, אך לכתחילה לכו"ע צריך תחילה להגעיל את הכלי ואח"כ להטבילו. וצריך להבין, דמה ענין הבליעה שבכלי לטבילה, שהלא הטבילה חלה בעד גוף הכלי, וההגעלה רק מפליטה בליעת האיסור ברופני הכלי, אבל אין זה נוגע לעצם הכלי ורק אריא דאיסורא רביעא עליה. אבל לפי מה שכתבנו, דכלי שבלע איסור אסור להשתמש בו משום שחל איסור השתמשות על הכלי, נמצא שההגעלה מתירה את ההשתמשות בכלי, ולכן שפיר מובן דאם עוד לא הגעיל את הכלי שאינו יכול להטבילו, כיון שהשתמשות הכלי אסורה מכת הדין המסויים דהכשר כלים, דהוי חלות איסור על עצם גוף הכלי.

והנה עיין ברמ"א (יו"ד סי' קי"ב סעיף י"ד) שפסק דפת עכור"ם שנתערבה בשאר מאכל בטל ברוב בין בלח בין ביבש, ועי"ש בש"ך אות כ"ג שהביא מהאור"ה כלל מ"ג דין ו' דאפילו בבישולי עכור"ם ממש בטל ברוב. והמבואר ממה דפסק הש"ך שבישולי עכור"ם בטל ברוב ולא בעינן לששים ואפילו בלח בלח, דאין דין דטעם כעיקר גבי בישולי עכור"ם ולכן סגי ברוב, אבל עיין במחבר (יו"ד סי' קי"ג סעיף ט"ז) שכתב וז"ל; כלים שבשל בהם העכור"ם לפנינו דברים שיש בהם משום בישולי עכור"ם צריכים הכשר ויש אומרים שאינם צריכים, ועי"ש בש"ך אות כ' שהביא מהת"ח כלל ע"ה דין י"ד וכלים שבשלו בהם עכור"ם אסורים.

וכן עיין בש"ך אות כ"א שכתב וז"ל; צריכים הכשר כו' ואם נתבשלה בהן בדיעבד ויש רוב בתבשיל שרי דבישולי עכור"ם בטלים ברוב. ותימה דכיון דהש"ך סבר דבישולי עכור"ם בטלין ברוב הרי מבואר דאין דין טעם כעיקר לגבי בישולי עכור"ם דרק אסרו חכמים הבעין אבל לא טעם, א"כ למה יאסרו הכלים שבשלו בהם העכור"ם כיון דאין טעם כעיקר ובכלי הוי רק בליעת טעם, וצ"ע. אלא דלפי"ד י"ל דאף דלא גזרו חכמים איסור טעם גבי בישול עכור"ם מ"מ הכלים שבשלו בהם עכור"ם אסורין דהאיסור על הכלים הוי דין בפ"ע וכמו שהבאנו לעיל דאפילו אי טעם כעיקר אינו אלא מדרבנן מ"מ מגזה"כ דגעולי עכור"ם יש איסור בפ"ע להשתמש בכלי שיש בו בליעת איסור א"כ הוא הדין גבי בישולי עכור"ם אף דלא אסרו חכמים משום טעם כעיקר ולכן בטל ברוב אלא בעינן ששים, מ"מ הכלי שבשל בו עכור"ם אסור דהוי איסור בפ"ע להשתמש בכלי שנתבשל בו איסור ולכן צריך הכלי הכשר.

# MESORAH

A Torah Journal  
Published by the  
Kashruth Division of the  
Union of Orthodox Jewish Congregations  
of America  
45 West 36th Street  
New York, N.Y. 10018

Sidney Kwestel

President

Julius Berman

Chairman Kashruth Commission

David Fund

Vice Chairman

Rabbi Menachem Genack

Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

+ + +

Rabbi Pinchas Stolper

Executive Vice President

Rabbi Hershel Schachter  
Rabbi Menachem Genack  
Editors

No. 2  
October 1989