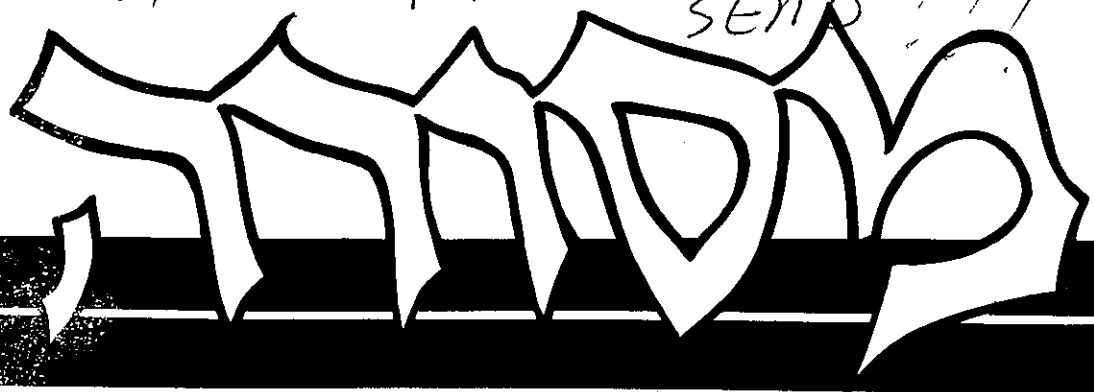


LAST COPY - DO NOT SEND !!!



כולל גם עניני פסח
ממרן הגרי"ד סלוביצי'ק שליט"א

חוברת ג
ניסן תש"נ

מסורת

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

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

חוברת ג

ניסן, תש"נ

נוא יארק

תוכן הענינים

מפי השמועה ממרן הגר"ד סולוביצ'יק שליט"א:

ה	שיטת הראב"ד בזמן בדיקת חמץ
ז	שלך אי אתה רואה
יב	רחמנא אחשבי' להבערתן
יג	הערות בריש פרק כל שעה
טז	ערב פסח שחל להיות בשבת
יז	הכשר כלים לפסח
כא	מצה של בכורים, מע"ש, וטבל
כב	לכם במצה
כד	כורך בזה"ז
כו	אכילת אפיקומן
כז	סיפור יצ"מ בלילה
כט	סיפור יצ"מ לבן רשע
ל	לפי שהוציא עצמו מן הכלל
ל	בענין זרוע נטויה
לא	הערות באמירת ההלל
לה	ספירת העומר
לח	יו"ט שחל להיות בשבת
מ	אתם אפי' מוטעין
מא	משנכנס אב ממעטין בשמחה
מב	אבן משכית
מה	גט בידה ומשיכה בידו
מז	יפת תואר
מח	נדר בקום ועשה
נה	הנשבע בתורה
נח	שחיטה בסכין פגום

בירורוי הלכה:

ס	עופות חדשים שהובאו מאנגליה
	הרב יצחק אייזיק ליעבעס
סו	בענין שכורת הרגל
	הרב אברהם רובין
עו	בנדון חלבון העשוי מדם
	הרב יחזקאל סלומון
פו	מצות הברלה בדיני כשרות
	הרב שלמה הלוי וואהרמאן
צב	כב"ח בבשר נבילה
	הרב מנחם דוב גנק

זכר צדיק לברכה (משלי ו' ז')

חוברת זו מוקדשת

לעלוי נשמת

ר' מנחם מענדל בן ישראל אלעזר פעדער ז"ל

נפטר ד' שבט תש"ן

איש נאמן וישר, נחמד ונעים הליכות, עסק בצרכי ציבור באמונה, היה ממייסדי ישיבות ומוסדות תורה, להגדיל תורה ולהאדירה. אהוב על הבריות, רודף צדקה וחסד. עליו הכתוב אומר וצדיק חונן ונותן (תהלים לז, כ"א) מתהלך בתומו צדיק, אשרי בניו אחרו (משלי כז, ז)

יהי זכרו ברוך

מוקדש על ידי

אשתו, בניו וכלותיו, בנותיו וחתניו,

ונכדיו, אחיו ואחותו

ומשפחותיהם

Copyright © 1990
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

גרפס ברפנס האחים גרויס
Printed in U.S.A. GROSS BROS. Printing Co. Inc.
3125 SUMMIT AVENUE, UNION CITY, NJ 07087
Tel. (201) 665-4606 • (212) 594-7757

א. לברר וללבן הלכות עמומות בעניני כשרות. לאחרונה נשתנו הרבה מסדרי הכנת המזון, ונתעוררו שאלות מחודשות בשדה הכשרות שלא נתבררו כל צרכם בספרי הפוסקים המקובלים והמפורסמים, ונרגש צורך ליצור במה מיוחדת לשם בירורים אלו.

ב. ללקט מעט מזעיר מדברי התורה שהשמיע בשיעוריו כב' מרן הגאון האדיר הר"ר יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק שליט"א, ישלח לו ד' מהרה רפואה שלמה מן השמים.

רבינו הגדול שיחי, פאר הדור והדרו, אשר העידו עליו גאוני הדור שעבר שאין כמוהו יחיד ומיוחד במינו בבהירות הבנתו ובסגנון חידושו, הגיד שיעורים לרוב משך שנים רבות בהרבה מקצועות התורה; בחומש, בגמרא, ברמב"ם, בהלכה, בדרוש ואגדה. ואך מעט מן המעט מדבריו הנעימים והנחמדים אשר האיר בהם פני תבל נדפסו על ידו. על כן, בקשנו מכמה מתלמידיו שומעי לקחו להכין לדפוס מעט מזעיר מהני מילי מעלייתא שהשמיע רבנו משך כל השנים. וזו היא עבודה קשה שבמקדש, שהרי ידוע עד כמה הקפיד רבינו על ניסוח דבריו ועל סגנון לשונו בהגדרת יסודותיו והסברת חידושו ובודאי א"א שלא יחסר הרבה בעתקת הדברים ע"י אחרים.

ואנו תפלה שד' יהא בעזרנו שלא נטעה במסירת דברי תורת מרן שליט"א ושלא נכשל בדבר הלכה ויהי נועם ד' א-לקינו עלינו לכיין ולחדש לאמתה של תורה.

יהודה ברמן
י"ר ועד הכשרות

מפי השמועה

ממרן הגרי"ד סולוביצ'יק שליט"א:

שיטת הראב"ד בנוגע לזמן בדיקת חמץ

פסחים (ג.) המפלת אור לשמנים ואחד וכו', ועי' השגות הראב"ד שעל הרז"ה (דף א' ע"א בדפי הרי"ף), שהטעם הברור (שאמרו אור ולא אמרו לילה) שכל המקומות שהוא צריך להקדים לתחילת הלילה (כלומר, שהדין מתחיל תיכף עם השקיעה, ולא עם צאת הכוכבים) כגון בדיקת החמץ ומשיאין משואות, חני אור, מפני שעדיין יש שם אור היום, ואינו חושך, כדכתיב - ולחושך קרא לילה. והמפלת אור לשמנים ואחד... אף אלו לצורך נשנו, שלא חאמר כל זמן שיש בו אור היום, יהא נדון כיום שלפניו, לכך שנו בהם אור.

ונראה בביאור כוונתו, דב' הלכות של יום הן: דיש לפעמים דין יום המתחיל מזריחה ומסתיים עם השקיעה, ויש לפעמים דין יום המתחיל בעלות השחר, ומסתיים בצה"כ. ועי' משנה מגילה (כ.), אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזיין... עד שתנף החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר. ופשטות כונת המשנה לומר, שזוהי גזרה דרבנן שלא לעשות אלו המצוות קודם הזריחה, שמא יקדים עוד יותר לעשותן קודם ע"ה.

אכן עוד יל"פ דדין זה הוי לכתחילה דאורייתא, דאף שמשעלה ע"ה דינו כבר כיום לגבי כל אלו הדברים שמצותן ביום, מכ"מ יש שם מקצת הלכות שהדין יום שלהם אינו מתחיל עדיין עד שתנף החמה, וממילא י"ל דמשעלה ע"ה עדיין אינו יום גמור, ולכך מן הנכון להמתין לכתחילה מדאורייתא עד הזריחה, עד שיהא יום גמור - לכל דיני יום. וכן צריכים לומר בדעת הגר"א (לאור"ח סי' תנ"ט סק"ה) שלענין שעות היום תמיד יש לעשות החשבון מהנף החמה עד השקיעה, ודלא כדברי המג"א (סי' נ"ח-סק"א) שיש לעשות החשבון מעלות השחר ועד צה"כ. ומן ההכרח צ"ל לדעת הגר"א, שאף שמע"ה כבר חל דין יום לגבי כל המצוות שזמנן ביום, מכ"מ יש עוד דין שני של יום שאינו מתחיל עד הנף החמה. נאף לדעת המג"א ג"כ מן ההכרח צ"ל כן, דהיאך ס"ל דלענין זמן ק"ש עושים את החשבון מע"ה עד צאה"כ, והלא כל זמן ביה"ש דינו כספק יום ספק לילה, והול"ל שמספק יש שני חשבונות, האחד מעלות עד תחילת ביה"ש, והשני מעלות ועד צאת הכוכבים, ותמיד ניזל לחומרא כדאורייתא - לחוש לשתי האפשרויות. אלא ודאי מן ההכרח צ"ל אף לדעת

המג"א דב' הלכות של יום הן, ואף דומן ביה"ש דינו כספק יום ספק לילה לגבי כל המצוות שזמנן ביום, מכ"מ לגבי חשבון שעות היום, דינו כיום ודאי - עד צאת הכוכבים.]

ונראה שיש ב' פרשיות נפרדות בתורה הדנות בהגדרת יום ולילה, אשר באחד מהם תלוי דבר זה באור וחושך, וכדכתיב ויקרא א' לאור יום ולחשך קרא לילה, ולפי הגדרה זו מעלות השחר שיש כבר מקצת הארת היום, חשיב כבר כיום, וכן לאחר שקיעה שעדיין יש קצת אור חשיב עדיין כיום. אכן יש עוד פרשה שניה, אשר לפיה תלוי ענין היום והלילה בזריחה ובשקיעת השמש, כדכתיב ויאמר א' יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים, ולפי הגדרה זו, תיכף ומיד אחר שקיעת החמה הוי כבר ודאי לילה.

וזהו מאי דקאמר הראב"ד דהמשנה השתמשה בלשון "אור" ל"ד במקום לכתוב "לילה" י"ד, דדינא קאמר, דבריקת חמץ מקדימין משקיעה. וכיון דלפי הגדרת יום ולילה התלוי באור וחשך עדיין "יום" הוא, שהרי יש עדיין אור, לכן השתמשה המשנה בלשון "אור" דעדיין "יום" הוא. וזהו שהזכיר הראב"ד את הפסוק ולחשך קרא לילה, שמהפסוק הזה הוא שלמדנו שקיים דין שכזה של יום שתלוי ב"אור", אבל לפי הדין "יום" השני התלוי בשקיעה, הוי כבר לילה (תיכף אחרי השקיעה). ולפיכך כבר כשר הזמן הזה לבדיקת חמץ. ונראה דלזה נתכוון הראב"ד הנ"ל, דלענין המלאת של היולדת נקבה, שנמשכת והולכת עד סוף פ' יום, שאין דנין את הזמן של ביה"ש כספק יום ספק לילה, אלא אמרינן שתיכף עם השקיעה של יום פ' כבר נשלמה ונגמרה המלאת שלה, דלענין דיני יולדת מחשבינן ל"י ליום מהנץ עד שקיעה.

ומסתמא ס"ל דאף לגבי זב וזבה נמי דינא הכי, כמו לגבי יולדת, שזמן היום הוא מן הזריחה ועד השקיעה, ולפי"ז צ"ע מאי דתנינן במשנה מגילה (הנ"ל), שהזב והזבה והשומרת יום כנגד יום שטבלו משעלה עמוד השחר טהורים, דהלא מבואר שמה בגמ' דספירה ביממא בעינן, ולגבי זב וזבה - אין היום מתחיל עד לאחר זריחה.

וכה"ג מצינו גם לגבי קדשים, דמבואר בגמ' זבחים (נו.) דדם נפסל בשקיעת החמה, וביארו שמה התוס' (ד"ה מגין), דאף דס"ל לר"ת דעדיין הוי ודאי יום מן השקיעה עד ג' מיל ורביע ואז הוא דמתחיל הזמן דביה"ש ונמשך והולך עד ג' רבעי מיל, ואז הוא דהוי הזמן דצה"כ, ונמצא דבאותו הזמן דג'

מיל ורביע [שמן השקיעה ועד תחילת הזמן דביה"ש] דינו כיום לכל דבר שמצוותו ביום, מכ"מ מהכא ילפינן דדם נפסל בשקיעה (ממש), כלומר, דלגבי קדשים יש דין אחר של יום, המסתיים בשקיעה, והוא על פי דרכו של הראב"ד הנ"ל. אלא דלפי"ז קשה ג"כ כנ"ל, שהרי בכל יום היו מקריבים את התמיד של שחר קודם הזריחה, וכמבואר במשנה דתמיד (ריש פ"ג) ובמשנה דיומא (ריש פ"ג), ואילו לפי דברינו הול"ל שלגבי קדשים נוהג דין אחר של יום, המתחיל בזריחה ומסתיים בשקיעה, ומאחר דבעינן שיקריבו כל הקרבנות ביום דוקא, היאך שחטו את התמיד קודם הזריחה, ועדיין דינו כלילה לעניני קדשים וטהרות, וצ"ע.

בדין שלך אי אתה רואה

[א] פסחים (ה:): שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ופרש"י ד"ה לפי שנאמר, של אחרים - כגון נכרי. ודייקו מדבריו בפנ"י ובכה"ג"א לאו"ח הל' פסח דחמצו של ישראל ברשות ישראל אחר, דשפיר עובר עליו בעל הרשות, אע"פ שלא קיבל עליו אחריות, ודלא כדברי הרא"ש לפסחים שמה (סוף סי' ד').

והקשה על זה בס' אור חדש, מדברי המשנה לקמן (דף מ"ו), כיצד מפרישין חלה בטומאה... א"ר יהושע לא זה הוא חמץ שמוזהרים עליו אבל יראה ובבל ימצא, ופרש"י שמה, דלאו דידיה הוא לאחר שקרא עליה שם, וקרא כתיב שלך אי אתה רואה, וזה אינו שלך. וקשה, דאם נתפוס בשיטת רש"י דחמצו של ישראל ברשותו של ישראל אחר עובר עליו (בעל הרשות) בכ"י ובכ"י, הלא כאן החמץ הרי הוי ממונו של שבט כהונה, והוי ממש כחמצו של ישראל אחר הנמצא ברשותו של ישראל אחר, והיאך אמר בזה ר' יהושע דלא זה הוא חמץ שמוזהרים עליו בכ"י ובכ"י.

והנראה לומר בזה, דענין שבט כהונה לא ר"ל שותפות של כל הכהנים ביחד, אלא גדרו וענינו - "חלות שם בעלים בפ"ע", ומאחר שאין הבעלים כאן גברא בר-ישראל המוזהר בכ"י ובכ"י דינו כנכרי והקדש, דגדר המיעוט בזה הוא, דאף דאית ל"י לרש"י דלא בעינן שיהא החמץ שלו בכדי לעבור בכ"י ובכ"י, מ"מ אם החמץ הוא כבעלותו של מי שאיננו מוזהר בכ"י ובכ"י, אין על חמץ

שכזה איסור ב"י. וכמו שהקדש ועכו"ם הם בעלים שאינם מוזהרים בב"י וב"י, כמו כן שבט כהונה - אשר הוא חלות שם בעלים, אינו בכלל "גברא" המוזהר בב"י וב"י.

והמדריך בסיום דברי רש"י שם (מו:): יראה דלזה נתכוון במש"כ, לא זהו חמץ שמוזהרים עליו וכו', דלאו דידיה הוא לאחר שקרא עליה שם וכו', ולא של חברך, דאכתי לא מטא ליד כהן. והמתבאר להדיא מדבריו הוא דאלו כבר מטא ליד כהן פרטי הי' הישראל שהפריש את החלה עובר באמת בב"י וב"י, וכדין חמצו של ישראל ברשות ישראל אחר, אך כל זמן שאיננו של איזה כהן פרטי, אלא הוי כבעלותו של שבט כהונה, אשר איננו גברא המוזהר בב"י וב"י, אין על חמץ שכזה משום ב"י וב"י.

[ב] ועי' תוס' (ה:): ד"ה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והקשה הר"ר יעקב דאורליינ"ש, דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה, דמחד לך ממעטינן תרווייהו... ובמנחות בפרק רבי ישמעאל קאמר, תרי עריסותיכם כחיבי, חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש. והעולם רגילים לומר ביישוב קושייתם, דכנוגע לחלה אין שם הלכה דליכא איסור טבל באוכל מעיסה שאינה שלו, דלא בעינן "שלכם" בכדי להתחייב בחלה, אלא דילפינן ממייעוטא דעריסותיכם דשל הקדש פטור, ושל עכו"ם פטור, הם שני פטורים נפרדים. משא"כ בחמץ, דבכדי לעבור בב"י בעינן שיהא החמץ שלו, וכל שאין החמץ שלו איננו עובר בב"י וב"י, ומה"ט כתבו התוס' (ד:): ד"ה מדאורייתא כביטול בעלמא סגי, ואומר ר"י דמדאורייתא כביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, כלומר דס"ל להר"י, דלאו דוקא של עכו"ם ושל הקדש, אלא כל שאין החמץ שלו, אין בו משום ב"י וב"י, וממילא לדידיה אין כאן שני מיעוטים נפרדים, אלא רק מיעוט אחד, ופשיטא דסגי בחד לך ללמדנו הך דינא - דבכדי לעבור בב"י בעינן שיהא שלו. אך אליבא דרש"י הסובר דאף בחמצו של ישראל אחר שברשותו נמי עובר בב"י, נמצא שאין כלל דין אחד - דבכדי לעבור בב"י בעינן שיהא החמץ שלו, אלא שיש כאן שני מיעוטים נפרדים, דליכא ב"י בשל עכו"ם, וגם ליכא ב"י בשל הקדש, ודמי ממש לחלה, דאיכא שני מיעוטים, ונמצא דאליבא דרש"י קושיית התוס' עדיין במקומה עומדת, ע"כ מאמר העולם.

[ג] ולפי דברינו הנ"ל אין הדבר כן, אלא דאף אליבא דרש"י יש כאן רק דין אחד, דהיינו, דכל שבעל החמץ הוא גברא שאינו בתורת ב"י, אזי כל החמץ

שלו מופקע לגמרי מאיסור ב"י - אפילו לגבי ישראל שנמצא ברשותו. ונמצא דאף לדידי' יש ליישב קושיית התוס' כנ"ל, דדוקא לגבי חלה הוא דבעינן תרי קראי, דב' מיעוטים נפרדים המה, משא"כ בחמץ שהכל דין אחד, שפיר ילפינן להך דינא מחד מיעוטא.

[ד] ברש"י (פסחים ה:): ד"ה ולא יראה לך, וז"ל, דמדכתב לך משמע מינה שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים, כגון נכרי, ושל גבוה, אם הקדישם לבדק הבית, עכ"ל. ונראה דרש"י דייק לכתוב דוקא שהקדישם לבדק הבית משום דבדק הבית הוי ממון הקדש בקנינו, והבעלים שלו הם - רשות ההקדש. משא"כ בקדושת מזבח, דהוי באמת ממון הבעלים ורק דהוי קדוש למצותו, שחל שם הקדש על החפץ לענין זה, שמצותו להקרב, אבל בעלות הממון של בעל הקרבן הוא, ואיננו ממונו של הקדש, וכדהוכיח הגר"ח, ז"ל, מכח הגמ' ב"ק (עו). גנב ומכר והקדיש ואחר כך טבח ומכר, משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי דו"ה. ופריך בגמ', בשלמא אטכיחה לא מחייב, דכי קא טבח דהקדש קא טבח ולא דמריה, אלא אהקדש לחייב, דמה לי מכרה להדיוט ומה לי מכרה לשמים. ומשני, דבמכרו להדיוט, מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון, מכרו לשמים מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, ועיי"ש בתוס' ד"ה והשתא שכתב, וז"ל, והא דאמר לקמן (דף עט.) גנב והקדיש חייב בדו"ה, דהוי כמוכרו להדיוט, היינו דוקא בקדשי בדק הבית, דלא מיקרו על שם בעלים, עכ"ל. הרי דחלוק דין קדשי בדק הבית מקדשי מזבח, דבהקדשה לבדק הבית הוי כמכירה להדיוט, דנעשה ע"י ההקדש לממון ולרשות ההקדש. משא"כ בקדושת מזבח, דנשאר ברשות הבעלים וממונם.

ולפי' נראה לומר בכונת רש"י, דבהקדיש חמצו להקדש מזבח (כגון בלחמי תודה) דשפיר עובר בכל יראה וכל ימצא, דהבעלות של הקדש הוא המפקיע מאיסור ב"י.

אבל אילו היה פטור ההקדש גזה"כ בפני עצמו, דשם הקדש פוטר מב"י וב"י, אז בודאי היה הדין כן אף בקדשי מזבח, דאף בהו איכא שם הקדש.

[ה] ועגמ' (ד:): דמדאורייתא כביטול בעלמא סגי, ופרש"י שם ד"ה כביטול, דכתיב תשביחו, וס"ל לרש"י שיש כביטול משום קיום מצות תשביחו, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם רפ"ב מהל' חמץ ומצה, מ"ע מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביחו שאור מבתיכם... (ה"ב) ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלו בלבד וכו'. וכן נראית נמי

שיטת אונקלוס, שהרי על הפסוק הזה (שמות יב, טו) אך ביום הראשון תשביתו תירגם תבטלון, הרי דס"ל דבכיתול החמץ יש בו משום קיום עשה.

ועיי"ש בתוס' (ד:) שהביאו בשם הר"י דאין בכיתול חמץ משום קיום המצוה, אלא דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו, ונמצא שביטולו רק מצילו מעבור כב"י וב"י. ובאמת דברי התוס' פשוטים המה, ופירש רש"י מחודש הוא [שיש בכיתול משום קיום המצוה דתשביתו], ובאמת צריך להבין מ"ט לא ביאר רש"י את דברי הגמ' כביאור הר"י, שע"י שהפקיר את חמצו הרי נמצא שאינו שלו, וממילא אינו עובר כב"י וב"י, ומנ"ל לומר שע"י הביטול בלב מקיים הוא בזה מצות תשביתו. ולפי"ד האחרונים בשיטת רש"י נחא, דהרי בחמצו של ישראל אחר נמי עובר כב"י, דלא בעינן שיהא שלו בכדי לעבור כב"י, ודוקא היכא דהבעלים של החמץ הוא גברא המופקע מאיסור כ"י [כהקדש וכעכו"ם] הוא דאמרינן דאותו החמץ מופקע מב"י, אבל בחמץ של הפקר, שאין לו בעלים כלל, וליכא הפקעה, שפיר י"ל דעובר כב"י, כמו בחמצו של ישראל אחר. ולפי"ו יוצא, שרש"י לשיטתו הוכרח לפרש כאן דלא כהר"י, וכמובן.

[ו] ועי' ח"י הרמב"ן ריש פסחים שהביא מחלוקת הבריייתות מהירושלמי בנדון זה, אי איכא כ"י בחמץ של הפקר שברשות ישראל. ואליבא דרש"י נ"ל דכהכי פליגי, דלחד תנא מאי דילפינן מדרשא דשלך אי אתה רואה וכו' היינו דאם הבעלים של החמץ איננו בעלים המוזהר כב"י, אז כל החמץ שלו מופקע מאי כ"י, והכא בחמץ של הפקר, דאין כאן בעלים-דלאו-כני חיובא דלפקע, ליכא הפקעה על החמץ, וממילא ישנו כב"י, וכחמצו של ישראל אחר וכנ"ל. ואידך תנא ס"ל, דגדר הך ילפותא דשלך אי אתה רואה הוא דין חיובי [ולא הפקעה ומיעוטא] דאין בחמץ משום כ"י אא"כ הוא כבעלותו של גברא המוזהר כב"י, וממילא חמץ של הפקר דינו שוה ממש לחמץ של נכרי ושל הקדש ושל שבט כהונה, דהצד השהו שבכל ד' אופנים אלו היינו שאין החמץ כבעלותו של גברא המוזהר כב"י, אשר ע"כ אין על החמץ הזה אי כ"י כלל.

[ז] והנה לפי מה שהביא הרמב"ן שקיימת דיעה הסוברת שאף בהפקר עובר ככל יראה, הרי דכל יראה וב"י אינו תלוי כבעלותו, ואין להקשות מהמשנה (שבדף מו.) דאינו עובר כב"י בחלה אליבא דר' יהושע משום דאינו שלו, ד"ל דדוקא בהפקר עובר משום דרוצה הוא בקיומו, וע"י כן דינו כ"בעלים". אבל בחלה אינו חשיב "רוצה בקיומו", כיון שאינו רשאי לזכות בו, שהרי הוא שייך לשבט כהונה.

וגם אין להקשות דלדעה הסוברת דאף בשל הפקר עובר ככל יראה וכל ימצא למה לן דינא דר' ישמעאל דעשאו הכתוב כאילו הן ברשותו [משום שחמץ אסור בהנאה], הרי כלאו הכי היה עובר אף דאין לו דין בעלים כלל, דלא גרע מהפקר שאינו ברשותו ועובר. דיש לומר דאף לדעה זו אינו עובר אלא משום דע"י מה שהוא רוצה בקיומו חשיב כשלו ודינו כ"בעלים". אבל באיסורי הנאה שמופקעים מדין ממון, ולעולם לא חשיב כשלו, אלמלא מה דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לא היה עובר. אבל קשה לדעת הר"י מאורלייני"ש הסובר דאיסור כ"י וב"י תלוי כמה שהחמץ נמצא ברשותו, ולא תלוי כלל כ"בעלות", שהרי הצריך ב' פסוקים נפרדים לעכו"ם ולגבוה, ולפי דעתו קשה, למה לן מאמר דתנא דבי ר' ישמעאל דעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו, כלומר, דמיקרי שפיר "בעלים" והלא לא בעינן שם בעלים כלל, וי"ל דאף להר"י מאורלייני"ש דלא בעינן "בעלות", אבל מכ"מ צריך שיהא החפצא של החמץ "חפצא של ממון", ודו"ק.

[ח] ועי' גמ' ב"ק (כת). זה וזה פאה לפוטרן מן המעשר, ופרש"י שמה (ד"ה לפוטרן), דאף פאה הנשארת הפקר חשיבא. ועיי"ש בתוד"ה זה וזה, ופאה דמיפטר מן המעשר לא מטעם הפקר, דהא תנן במס' פאה, ב"ש אומרים הפקר לעניים הפקר, וב"ה אומרים אין הפקר עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה וכו'. ובביאור שיטת רש"י אפשר לומר עפ"י דברינו לעיל, דמעולם לא נתכוון לומר שפאה הוי הפקר לעניים, אלא דהוי ממון שבט העניים, אלא דכמו שלענין אי כ"י משוינן דין ממון שבט כהונה להפקר [לאידך תנא דברייתא דירושלמי, וכנ"ל], כמו"כ ר"ל לענין פטור תרומ"ע, דכל פירות שהם כבעלותו של שבט עניים, דינם כהפקר להפטר מן המתנות, דהצד השהו שבהם, שאינם תחת בעלות גברא שהוא בר-חיובא בהפרשות אלו. ט] אכן יש מקום לחלק בזה בין תרומה (קודם שנתנה לכהן פרטי), לבין פאה (קודם שזכה בה עני פרטי). דהנה איתא בירושלמי גיטין (פ"ג ה"ז) דדין מכירי כהונה ולוי' לא שייך לגבי מתנות עניים, ובאחרונים יש ביאורים שונים בזה. והי' נל"פ בזה, דגדר ענין מכירי כהונה ולוי' היינו, דבשעת הפרשת תרומ"ע תיכף ומיד נהפכים להיות ממון השבט של כהנים ושל הלויים, ובמכרי ששאר כהני אסחו להו דעתיהו מיניה [וכפר"י לגיטין (ל.)], וממילא נשאר שבט כהונה כאילו אין בו אלא זה הכהן הפרטי בלבד, משא"כ במתנות עניים, י"ל דכברי הקצה"ח (סי' רמ"ג סק"ד) דליכא בכלל מושג של שבט עניים, ואין הפאה כבעלותו של שבט העניים דנימא בה דבמכרי נחשב כאילו היה הוא העני היחידי שבשבט, אשר ממילא הויא שלו. (1)

(1) עי' מהו בס' פרי יצחק ח"א סי' מ"ט ד"ה ולפי"ו [הכתוב].

ואם כך הם הדברים, יש להכין דברי רש"י (בב"ק הנ"ל) כפשוטם, שהפאה היא באמת בבחינת הפקר לעניים ולא כמו שהצענו לפרש מקודם, שהיא כבעלות השכט, אשר דין בעלות שכזה דומה (לענין זה) לענין הפקר.

רחמנא אחשבה להבערתן

פסחים (ה). ר"ע אומר אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם, וכתיב כל מלאכה לא יעשה בהם, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ובגמ' שם בהמשך, אמר רבא, ש"מ מדר"ע תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו'. ופרש"י שם (ה): כאמצע ד"ה ש"מ, דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה, לוקמיה ביו"ט, ויבערנו בדבר אחר ויאכילנו לכלבים או ישליכנו לים. ועיי"ש בפני יהושע שהקשה מדברי רש"י עצמו לקמן (דף מו), דכשם שאין שורפין קדשים ביו"ט כמו"כ אסור להאכילה לכלבים. וא"כ קשה, מנ"ל לרבא דס"ל לר"ע דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, הא אפילו נימא דהשבתתו בכל דבר נמי שייך שיאמר ר"ע - ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, שהרי רחמנא אחשבה להבערתו דחמץ לדונו כשריפה, אפילו כמאכילו לכלבים, וכמש"כ רש"י לענין תרומה טמאה.

[ועיי' תוס' ביצה (כו:): דפליגי עליה דרש"י בתרתי: א', דס"ל דאין מצות ביעור תרומה טמאה מתקיימת ע"י זה שמאכילה לכלבים. וב', דאילו היתה המצוה מתקיימת בזה, לא הי' שייך לאסור דבר זה ביו"ט.]

ובפשוטו הי' נ"ל, דמאי דס"ל לרש"י דאסור להאכיל תרומה טמאה לכלבים ביו"ט, דאין זה מטעם מלאכת הבערה, דמה שייך איסור הבערה במעשה אכילה, אלא ס"ל דילפינן מצות שריפת תרומה טמאה ממצות שריפת נותר [גמ' שבת (כד:)], דאין מצוה זו נוהגת בשבתות וביו"ט, אלא דוקא בימות החול. ואין זה מחמת איזה איסור מלאכה, אלא שכך הוא זמן המצוה, ודומיא דתפילין, דקיי"ל דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין ניהו. וה"נ מתבאר להדיא מדברי הירושלמי פ' במה מדליקין, דלדעת רב חסדא שם אסור להדליק שמן שריפה בערבי שבתות ויו"ט, והוא דולק והולך בשבת, אף דלא שייך לאסור ד"ז מטעם איסור מלאכה, שהרי כל מה שהוא עושה הרי הוא עושה בחול(1), אלא ודאי מן ההכרח לומר דטעם האיסור הוא שאין המצוה מתקיימת בזה שהתרומה

(1) עיי' יפה עינים למס' שבת (כג:). [הכותב]

הטמאה מתבערת בשויר"ט, דזמן קיום מצוה זו צ"ל דוקא בימות החול. ומש"כ רש"י ביצה (כו:): דרחמנא אחשבה להבערתן, דכתיב באש ישרף, לא ר"ל שנחשב מה שמאכילה לכלבים כמלאכת שריפה, דר"ז אין לו ביאור כלל, [וכמו שהקשו שמה התוס'], אלא ר"ל דבאיזה אופן שיבער את התרומה יקיים בה מצות ביעורן, [ואין זה רק ענין לסלק את התרומה הטמאה מלפנינו משום תקלה]. ומצוה זו אינה נוהגת אלא בימות החול.

וממילא לק"מ קושיית הפנ"י, שהרי ממאי דקאמר ר"ע - ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, שפיר דייק רבא דס"ל דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, דבמשבתו לחמצו בשאר אופני השבתה, בודאי לא יחשב זה כמלאכת הבערה, אפילו לדעת רש"י, וז"ב.

הערות בריש פרק כל שעה

(א) כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לכהמה חיה ועופות. ועיין בירושלמי כאן, שבזמן שאסור בהנאה, אסור גם להאכיל לבהמת הפקר, שנאמר לא יאכל. וכן הובא להלכה בשו"ע או"ח (סי' תמ"ח ס"ו). והנה יש עוד הלכה שנלמדה מדיוקא דהך קרא דלא יאכל, ועיין ברמב"ם פ"א מחמץ ומצה ה"ז, דכל שהו אסור בחמץ, שנאמר לא יאכל, וצריך להבין, מה הדרשה בזה. ואולי יש איזו שייכות וקשר בין שתי הדרשות הללו שנלמדו מהך קרא. ונ"ל דמלא יאכל ילפינן שלא רק מעשה אכילת הגבירא אסור הוא בחמץ, אלא גם אסור הוא שהחמץ יהא נאכל על ידו. ודוקא היכא דבעינן למעשה אכילת הגבירא הוא דאמרין דאין אכילה פחותה מכזית. אבל היכא דגדר האיסור הוא שהחפצא של החמץ לא יהא נאכל על ידו, אז אסור אפילו כלשהו, וכמו בלחם הפנים (לעיל ג:), שאמר הכהן הגיעני כפול, אף שהוא פחות מכזית, דהמצוה שם הוא שיהא הלחם"פ נאכל (עיין מזה בתשובות בית הלוי), וכן בכל מקום דבעינן שיהא החפצא נאכל, השיעור הוא בכלשהו. ובאיסור אכילת חמץ ג"כ הוי גדר האיסור שלא יהא נאכל. (והוא חמור יותר מסתם איסור חצי שיעור דעלמא, שאינו מפורש בתורה, ושבועה חלה עליו, משא"כ הכא בחצי שיעור דחמץ).

ומה"ט ילפינן נמי מהך קרא דלא יאכל, דאסור להאכיל אפילו לבהמת הפקר, דבעלמא תמיד חשיבא הנאה במה שמרויח במה שמאכיל האיסי"ה לבהמותיו שלו, אבל להאכיל לבהמת הפקר שרי(1). אבל כאן גדר האיסור הוא שלא יהא החמץ נאכל על ידי, ואפילו לבהמת הפקר, והוא סוג מחודש של איסור הנאה, שמה שהבהמה נהנית במה שהיא אוכלת, חשובה כהנאה לגבי איסור הנאה זה דחמץ.

ויל"ע אם אסור ג"כ להאכיל בכ"ח לבהמת הפקר. ובפשוטו נראה דפסוק זה רק נדרש לגבי חמץ ולא לגבי שאר איסורים. אכן עיין ברמב"ם פ"ח מהל' מאכ"א שכתב "ונותן לכלבים" היכא שמוותר בהנאה. אבל היכא שאסור בהנאה, משמע דאסור ליתן אפילו לסתם כלבים ואפילו של הפקר, מדלא כתב "ונותן לכלבו". וצ"ע.

(ב) ומוכר לנכרי. אבל לאחר זמן איסורו, אסור למכור לנכרי. ויש להסתפק בגדר דין זה. די"ל דבמה שמוכר איסי"ה הרי הוא מרויח במה שמקבל דמי המקת, ונמצא שנהנה בזה מהאיסי"ה, וכן משמע מדברי התוס' (ד"ה כל). אכן עי' ח"י הרמב"ן למס' עבד"ז (שהובא במשך חכמה סוף פ' משפטים) דאין שום איסור מן התורה למכור איסי"ה כלל, שהרי אינו משתמש בו, והדמים מותרים הם, אלא הפירוש במשנה הוא כשהחמץ עדיין מותר בהנאה, אז המכירה חלה. אבל בזמן שהחמץ אסור בהנאה, אז אינו יכול למכור, וכדאיתא בב"ק (מה). לגבי שור הנסקל שאם מכרו משנגמר דינו, אינו מכור. ועיין ברמב"ם שיש איסור אף לתת לנכרי, ולא כתב כן דוקא בנכרי המכירו, ומשמע מדבריו, דאף דהלה לא יחזיק לו טובה, דעדיין יש איסור דאורייתא להקנות לו אפילו בלי הרווחה, דיש איסור להיות שליט על החמץ, והוא מין הנאה מחודשת. וזה בודאי דלא כהרמב"ן הנ"ל, דמתיר אפילו למכור מן התורה. ועיין ברש"י (כ"א:): ד"ה פשיטא, וז"ל, דהא אמרת מאכיל ומוכר, היינו הנאה. ולפי הרמב"ם שיש איסור מחודש של מתנה, ולפי הירושלמי שיש איסור מיוחד שלא להאכיל אפילו לכלבי הפקר, א"כ, איננו כל כך פשוט דמותר אף בשאר הנאות ממשיכות. ומדברי רש"י משמע שחולק על הרמב"ם ועל הירושלמי שאוסרים מיני הנאות המחודשות הנ"ל.

(1) ובאמת נחלקו בזה גדולי האחרונים, עיין בס' מקור חיים ובאלף המגן. [הוספת המעתיק].

(ג) ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא כשריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרות. ועיין בהגר"א לאו"ח (תמ"ה) דלשון "אף" של החכמים מוכיח דגם הם מודים דעיקר מצות תשבייתו הוא בשריפה. ועוד הוכיח דבר זה מכל המשניות שבש"ס שמזכירים תמיד שריפת חמץ, דאטו נימא דכולהו כר' יהודה. אלא ע"כ אף לדעת החכמים, עיקר מצות תשבייתו הוא בשריפה. ומיושבת בזה קושיית המג"א (שם) שהקשה, היאך מותר לשרוף את החמץ אליבא דרבנן, הלא איתא במשנה סוף תמורה דכל הנקברים לא ישרפו. ואילו לפי דברי הגר"א ניהא, דאפילו אליבא דחכמים יש דין של שריפה, וממילא פשיטא דמותר לשרופו. (ועיין להלן).

והנה לקמן (כא:): מבואר, דבחרכו קודם זמנו, מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. ובתוס' שמה (ד"ה חרכו) כתבו, דמיירי בכה"ג שנפסל בכך מלאכול לכלב. וברש"י לא כתב כן, אלא שבטל טעמו ומראיתו, והוא היתר מחודש בחמץ, דאף שלא נפסל מלאכול לכלב, אם בטל טעמו ומראיתו מותר הוא בהנאה. ונראה שהוא מדין ביטול, דבזה שחרכו ובטל טעמו ומראיתו, היינו קיום תשבייתו. ובמאירי פירש שההיתר בזה הוא מדין כופת שאור שייחדה לשיבכה. (וצ"ע, די"ל דשאני התם שחלה עליו חלות שם של כלי).

אך עיין ברמב"ם פ"ג מחמץ ומצה הי"א, שנראה שפירש טעם חדש בהא דחרכו קודם זמנו, שכתב שם, וז"ל, כיצד מצות ביעור, שורפו או מפררו... ואם שרפו קודם שעה ששית, הרי"ז מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסת, עכ"ל. ולא כתב (כדברי התוס') דמיירי בכה"ג שנפסל בכך מאכילת הכלב. ופשטות לשונו מורה דה"ט דמותר הוא בהנאה, משום דנעשית מצותו, דכיון דיש דין של נשרפין בחמץ אף אליבא דחכמים, (וכמש"כ לעיל), וכדמשמע מלשונו של הרמב"ם שכתב "שורפו" כדין בפני עצמו, אם כן ממילא חלה נמי ההלכה דהנשרפין אפרן מותר, דכבר נעשית מצותן, וזהו טעם ההיתר בהפחמין. והיינו נמי טעמא שהביא הרמב"ם לדין זה דהיתר הנאה דהפחמין בהלכות תשבייתו, ולכאורה אין כאן מקומו הנכון, אלא היה צריך לכותבו בפ"ד כדיני הפת שעיפשה. אלא ודאי מוכת, דיסוד ההיתר בזה הוא מטעם דין תשבייתו, שכבר נעשית מצותו.

והא דאיתא במס' תמורה (לג:): דרק אליבא דר' יהודה אפרן מותר, ולא לחכמים, י"ל דהתם מיירי בחמץ ששרפו לאחר זמנו, וכדאיתא התם - חמץ בפסח ואליבא דר' יהודה, דיליף מנותר, שיש חיוב שריפה לאחר זמנו כנותר, (עיין תוס' יב:), וכמו"כ ישנו או להדין דנעשית מצותו - אליבא דר"י. אבל לחכמים דלית להו דרשה דנותר, ומצות תשבייתו נוהגת רק קודם זמנו, וכמש"כ הרמב"ם רפ"ב מהל' חמץ, דמ"ע מן התורה להשביית החמץ קודם זמן איסור

בענין הכשר כלים לפסח

ברמב"ם פ"ה מחו"מ הל' כ"ג דו"ל, כלי מתכות וכלי אבנים שנשתמש בהן חמץ ברותחין בכלי ראשון כגון קדרות ואלפסין נותן אותן לתוך כלי גדול של מים וממלא עליהן מים ומרתיחן בחוכו עד שיפלטו ואח"כ שוטף אותן בצונן ומשתמש בהן כמצה. וכן הסכינן מרתיח את הלהב ואת הנצב בכלי ראשון ואח"כ משתמש בהן כמצה. ועיי"ש במגיד משנה דו"ל ושפודין ואסכלאות לא נתבאר דינן בגמ' לענין חמץ בפסח ונחלקו בו המפרשים ז"ל יש מי שאומר שדינן כדין שאר איסורין וצריכין לבון ויש מי שאומר שכיון שמה שבלעו היה היתר די בהגעלה. ואפשר שזהו דעת רבינו שהזכיר כאן בסכינן הגעלה ופרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות בלוקח סכין מן העכו"ם הצריכין לבון ולא הזכיר כאן לבון כלל עכ"ל. הרי דהה"מ סבר ברמב"ם בדרך אפשר דחמץ הוי היתירא בלע ממה דלא הצריך הרמב"ם ליבון גבי סכינים ודי בהגעלה. והנה עיין ברמב"ם פרק ט"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ט שכתב הרמב"ם דחמץ אסור במשהו משום דהוי דבר שיש לו מתירין ונראה משום דהוי היתר גמור אחר הפסח וחשיב היתרא בלע דאי נימא דהרמב"ם סבר דהוי איסורא בלע הרי נראה שלא יחשב כדבר שיש לו מתירין כיון שאסור עתה עד פסח הבא, אלא מ"מ אינו מוכח כיון דעתה היתר הוא.

אבל עיין ברמב"ם פ"ח מהל' מעשה הקרבנות הל' י"ד דו"ל ולא בחטאת כלבד אלא כל הכלים שמשמשין בהם בקדשים ע"י חמין בין קדשי קדשים בין קדשים קלים טעונין מריקה ושטיפה עקב אכילה כו' וימרק וישטוף הכלי בין כלי מתכות בין כלי חרס חוץ מן החטאת ששוכר בה כלי חרס. וע"ש בהשגת הראב"ד דו"ל לא ידעתי מהו עקב אכילה אבל כך אמרו חכמים שממתין כל זמן אכילה והדר עביר מריקה ושטיפה, ומה שאמר בכלי חרס טעון מריקה ושטיפה טעות הוא בידו, ובהדיא בתוספתא שאין טעון אלא שכירה עכ"ל. הרי דהרמב"ם סבר דמועיל מריקה ושטיפה בשאר קדשים אפילו בכלי חרס ורק בחטאת הוי מצוה בפ"ע דהכלי טעון שכירה ובזה חולק הראב"ד דאף בשאר קדשים בכלי חרס טעון שכירה דאין מו"ש כלל גבי כלי חרס. והנה תימה להרמב"ם איך יועיל מריקה ושטיפה בכ"ח בשאר קדשים, שהרי קיי"ל דהתורה העידה על כ"ח דאין האיסור יוצא מדפיו לעולם ואיך יועיל מו"ש, ותיירץ על זה הגר"ח זצ"ל דהרי הרמב"ם סבר דמצות מו"ש הוא קודם זמן שנעשה נותר וא"כ הוי היתרא בלע וע"כ סבר הרמב"ם דהגעלה מועיל אף בכ"ח כהיתרא בלע, דמה דכחטאת צריך שכירה הוא משום המצוה דהוי מצוה בפ"ע דחייב כשכירה במקום קדוש, ע"כ מהגר"ח.

אכילתו, שנאמר וכו', ודין שריפה לרבנן (דלא ילפי מנותר) הוא בדוקא קודם זמן איסורו, לפיכך רק אז מותרים הפחמים מכח הדין דנעשית מצותו.

בענין ערב פסח שחל בשבת

ד"ל הרמב"ם פ"ג מחמץ ומצה ה"ג, חל י"ד להיות בשבת, בודקין את החמץ בלילי ע"ש שהוא ליל י"ג, ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת, ומניחו במקום המוצנע, והשאר מבערם מלפני השבת. ואם נשאר מן החמץ ביום השבת אחר ד' שעות מבטלו וכופה עליו כלי עד מוצאי יו"ט הראשון ומבערו. הרי שהרמב"ם פסק כר"מ (מט.) דמבערין הכל לפני השבת חוץ ממזון שתי סעודות. ועיין בחי' רעק"א לשו"ע סי' תמ"ד שהקשה על הר"ם והשו"ע, דו"ל, קשה למה נתיר בכפיית כלי, הא יכול לזורקן לחוץ או לביהכ"ס, וצ"ע.

ונראה דבדינו של ר' מאיר דמבערין את הכל מלפני השבת, ביאר הראשונים (עיין לשון המלחמות ספ"ק, דו"ל, שר' מאיר מזרו בביעור ומזרו באפייה, כדי שלא יבא לידי מלאכה או לידי פשיעה) דר' מאיר אוסר ביעור בשבת שמא יעשה מלאכה, וחידש בזה ר' מאיר איסור מחודש מדרבנן של ביעור חמץ בשבת. והנה, בהא דהתיר לשייר מזון ב' סעודות יש להסתפק אם נוהג איסור ביעור בשבת אף לגבי ב' הסעודות, אלא דהתירו לו לשייר אותם שהרי בדעתו לאכלם ולא לבערם, או"ד אסרו רק הביעור ככל שאר החמץ שיש לו, אבל לגבי מזון ב' הסעודות לא גזרו כלל לאסור הביעור בשבת.

ונראה שהרמב"ם למד דכדין שחידשו מדרבנן (אליבא דר' מאיר) שמבערין את הכל מלפני השבת גזרו איסור ביעור בשבת על כל החמץ שיש לו, ורק התירו לו לשייר ב' סעודות אדעתא לאכלם. אבל אם נשתייר חמץ מאלו שתי הסעודות, אסור לו לבערו בשבת, כי גם זה נכלל באיסור הביעור.

ומשו"ה פסק הר"ם דמה שנשתייר ממזון ב' הסעודות בשבת כופה עליו את הכלי, ומיושבת בזה קושיית הגרעק"א שהבאנו. ולפי דברינו, מן הנכון להחמיר שלא לבער שום חמץ בשבת, אפילו בשאר אופני השבתה דלאו שריפה.

והנה בעצם שיטת הרמב"ם שכתב דשייך הגעלה אף בכלי חרס ומה דכלי חרס שנתכשל בו חטאת ישבר זהו מטעם המצות שכירה לבר, צ"ע מהגמ' פסחים (דף ל.) דהתורה העידה על כלי חרס שאין האיסור יוצא מידי דפיו לעולם, ומקור הדין הוא ממה דבכלי חרס אין מועיל מו"ש וצריך שכירה, דהרי להרמב"ם מועיל מו"ש בכ"ח ורק בחטאת דהוי מצוה בפ"ע חייב שכירה א"כ מה העדות שהעידה תורה. וצ"ל דמה דמועיל הגעלה להרמב"ם בהיתרא בלע ולא באיסורא בלע הוא משום שאף ע"י ההגעלה נשאר טעם קלוש, אלא דבהיתרא בלע לא חל האיסור על כך טעם קלוש וכעין הסברא גבי נ"ט בר נ"ט, אבל אי ע"י ההגעלה היה יוצא כל הטעם הרי לא היה חל מצות שכירה בכ"ח דרק יש מצות שכירה על כלי שיש בו איזה טעם חטאת ואף דהוי טעם קלוש מ"מ חל מצות שכירה דעדיין חשיבא ככלי שנתכשל בו חטאת ויש בו טעם חטאת. וזהו מה שהוכיחו בגמ' דבכ"ח אין הטעם יוצא לגמרי מדפיו ונשאר טעם קלוש דאם לא כן לא היה חל מצות שכירה על כ"ח שנתכשל בו חטאת.

ולפי"ז להרמב"ם בכלי חלב או בשר יועיל הגעלה אף בכ"ח כיון דהוי היתרא בלע. ועיין בשו"ת רע"א סי' מ"ט שהביא הך סברא דיועיל הגעלה בכ"ח דהיתרא בלע ודחה אותו שהרי קדירות בפסח ישברו ולא מועיל גבם הגעלה אף דלהרבה ראשונים חמץ חשיב היתרא בלע, עיי"ש בדבריו.

אלא דלפי מה שכתבנו דלהרמב"ם יש הגעלה בכ"ח דהיתרא בלע צ"ע למה קדירות בפסח ישברו (פסחים דף ל.) כיון דנראה להרמב"ם דחמץ קודם הפסח הוי היתרא בלע.

ואשר נראה לכאור כזה שהרי הרמב"ם כתב גבי כלי חמץ דאחר ההגעלה בחמץ שוטף הכלי בצונן. ועיין במ"מ ובהגהות מיימונית דמקורו מדין מריקה ושטיפה בקדשים דמריקה בחמץ ושטיפה בצונן (זבחים צז.) והוא משיטת הגאונים, דיש שטיפה בצונן ג"כ. והנה צ"ע שבפי"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ד גבי הגעלת כלים לא הצריך הרמב"ם שטיפה אחר הגעלה ומאי שנא גבי פסח שהצריך שטיפה לבסוף.

והמוכח מזה דשאני דין הכשר כלים לגבי פסח מדין הכשר כלים כשאר איסורים. דגבי פסח מלבד דין הגעלה להפליט האיסור יש דין מסוים דההגעלה והכשר הכלי מתיר השתמשות הכלי שנשתמש בו בחמץ, ולכן להרמב"ם דיני הכשר כלים גבי חמץ נלמדין מדין מו"ש בקדשים דשם גבי מו"ש מלבד הדין הגעלה להפליט האיסור יש חלות הכשר, החל על עצם הכלי מלבד מה דצריך

הגעלה להוציא הכליעה שהרי לענין מו"ש בקדשים איבעיא בגמ' זבחים אפי' אי כבישול כלא בלוע אם יש בו דין מו"ש ואף דגבי קדשים מו"ש הוי קיום המצוה אבל גבי הכשר כלים דפסח הוי דין הנאמר בהיתור הכלי לבר.

ולפי"ז י"ל דמה דהרמב"ם סבר דחמץ הוי היתרא בלע מ"מ לא מועיל הגעלה גבי כ"ח, להגעילו מאסור חמץ, דכיון דיש טעם קלוש בכלי דאינו נפלט לגמרי ע"י ההגעלה הרי חל על הכלי שם כלי חמץ ואסור להשתמש בהך כלי בפסח ואף דמדיני הגעלה היה מועיל הגעלה בכלי חרס בהיתרא בלע להרמב"ם מ"מ לענין פסח הוי דין מסוים דאין להשתמש בכלי שחל עליו שם חמץ. הרי דהגעלה בכלי פסח לא רק שמכשיר הכלי ומפליט האיסור שבו אלא גם מתיר ההשתמשות בכלי ולכן צריך גם שטיפה לבסוף, אבל בכלי חרס דאין הטעם יוצא מדפיו לעולם אסור להשתמש בו בפסח.

והנה מה שכתבנו ברמב"ם דבכלי חרס לא מועיל הגעלה הוי דין מסוים גבי הכשר כלים לפסח. דאף דחמץ הוי היתרא בלע מ"מ לא מועיל הגעלה להתיר השתמשות הכלי הרי הדברים מפורשים ביוצר לשבת הגדול וז"ל ענדו אנני והציעי דקונא ופחרא. אע"ג דמפליט להו שפיר לאשתמושי בהו אסירא עכ"ל, וקוניא הוי חרס כדמבואר ברש"י (פסחים ל.) ופחרא ג"כ הוי חרס. (עיי' בתענית ז' וברש"י שם) הרי להדיא דאף דמפליט שפיר מ"מ הוורו חכמים (פירוש לשון ענדו) דיש איסור בפ"ע להשתמש באלו הכלים.

ונראה דמקור הרמב"ם להך חידוש דין הכשר כלים דפסח היא ממה דקאמרה הגמ' דקדירות בפסח ישברו ולא מועיל גבם הגעלה. אף דסבר הרמב"ם דבהיתרא בלע מועיל הגעלה אפי' בכלי חרס.

והנה עיין ביוצר דשבת הגדול וז"ל סכיני דאשתמש בהו חמירא לארוחין אם אפשר לעשותן חדשים הם משובחין. ואם לא מגעילן ברותחין ובכלי ראשון הם מצוחצחין עכ"ל. דלכתחילה טוב להשתמש בכלים חדשים ואם לאו מגעילן והכלים נחשבים כחדשים, וכן מובא במג"א (או"ח סי' תנ"א ס"ק ו') וז"ל משמע בגמ' דאפי' מאן דאפשר לקנות חדשים מותר להגעילן והפייט יסד אם אפשר לעשות חדשים הן משובחין ס"ל דה"ק אנא כעין חדתא קאמינא למאן דלא אפשר ליה לכן מוטב לקנות חדשים עכ"ל. והנה זה לא מצינו בשאר איסורים שלכתחילה אין להגעיל כלים, אלא נראה דהוי דינא הנאמר דוקא בפסח דכיון דלענין כלים בפסח אין להשתמש בכלי שנשתמש בחמץ הרי דהגעלה לא רק שמפליט האיסור אלא גם מתיר ההשתמשות בכלי, דע"י

ההגעלה מפקיע היא השם כלי חמץ ומתיר השתמשותו במצה וזהו מה דקאמר דע"י ההגעלה נחשב כעין חרתא דהוי דין מסוים גבי פסח דע"י ההגעלה מפקיע הוא השם חמץ מכלי.

ונראה דלכן דייק הרמב"ם וכתב בפ"ה מחו"מ הכ"ג ואחר שוטף אותן בצונן ומשחמש בהן במצה וכן הסכינן מרתח וכו' בכלי ראשון ואח"כ משתמש בהן במצה, וכן דייק הרמב"ם בלשונו בהל' כ"ד, כ"ה, כ"ו וכן משתמש בהן במצה, דע"י ההגעלה מותר ההשתמשות בכלי וזהו מה דקאמר הרמב"ם משתמש בהן מצה.

וע"ש ברמב"ם בהל' כ"ד וז"ל כלי מתכות ואבנים וכלי עצים שנשתמש בהן חמץ בכלי שני כגון קערות וכוסות נותן לתוך כלי גדול ונותן עליהן מים רותחין ומניחן בתוכו עד שיפליטו ואח"כ שוטפו ומשתמש בהן במצה עכ"ל. ובהל' מאכ"א לא מצינו שיזכיר הרמב"ם כלי שנשתמש בכלי שני שיהא אסור. ובמג"א כתב דמה דקאמר הרמב"ם כלי שני היינו עירו כלי ראשון. אבל י"ל דהרמב"ם סבר דאף דכלי שני בשאר איסורים אינו נאסר אבל גבי פסח דתלוי בהשתמשות הכלי כיון דכלי שני הוי רותח אוסר אפי' בכלי שני.

[והנה בשו"ע או"ח סי' תנ"א סעי' ד' הצריך המחבר ליבון בכלי שנשתמש בו חמץ ע"י האור דסבר דחמץ הוי איסורא בלע. אבל באו"ח סי' תנ"ב סעי' א' פסק דנ"ט בר נ"ט מותר גבי חמץ הרי דחמץ הוי היתרא בלע וכבר עמדו המפרשים על סתירת דברי השו"ע. אבל לפי מה שנתבאר י"ל דאף דחמץ הוי היתרא בלע ולכן נ"ט בר נ"ט גבי חמץ מותר, מ"מ אם הכלי נשתמש ע"י האור לא מועיל גביו הגעלה. שהרי ע"י הגעלה היה נשאר טעם קלוש כיון שהבליעה היה ע"י האור, ואף דבהיתרא בלע מועיל הגעלה בשאר איסורים מ"מ גבי חמץ הוי דין מסוים דאסור להשתמש בהן כלי וצריך ליבון לשרוף בליעת החמץ שבכלי - הערת הכותב].

והנה כרוב שנים שכת הגדול הוא פרשת צו. ונראה הטעם משום דכפרשת צו נכללו דיני מריקה ושטיפה וכיון דדין הכשר כלים דפסח מבוססים על דיני מריקה ושטיפה וכדמבואר משיטת הרמב"ם דצריך שטיפה בצונן אחר ההגעלה, דההגעלה בכלי חמץ מתירה ההשתמשות בכלי ומפקיעה השם כלי חמץ מן הכלי ולכן קוראין דוקא פרשה דמו"ש קודם הפסח. וכן הוא באבודרהם מובא כאליהו רבה (סי' תכ"ח) להדיא דקוראין בפרשת צו שיש בו ענין מו"ש, ודיני הכשר כלים דפסח נלמדין מדין מו"ש דקדשים.

בענין מצה של ביכורים ושל מע"ש ושל טבל

פסחים (לו:): ור' יוסי הגלילי (הפוסל במצה של ביכורים מטעם שאינו נאכל בכל מושבות) תיפוק ליה מלחם עוני, מי שנאכל באוני, יצא זה שאין נאכל אלא בשמחה, סבר לה כר"ש דתניא, ביכורים אסורים לאונן, ור' שמעון מתיר, מ"ט דרבנן, דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך, ואמר מר תרומת ידך אלו הביכורים, דאיתקש ביכורים למעשר, מה מעשר אסור לאונן, אף ביכורים אסור לאונן ור"ש, תרומה קרינהו רחמנא, מה תרומה מותרת לאונן, אף ביכורים מותר לאונן. ור"ש, נהי דהיקש לית ליה, שמחה מיהא מיכתב כתיבא בהו, דכתיב ושמחת בכל הטוב. ההוא לזמן שמחה הוא דאתא, דתנן מעצרת עד החג מביא וקורא, עיי"ש. ומוכח מהגמרא, דלר"ש ביכורים מותרים לאונן, ואין למעט מצה של ביכורים מדרשת לחם עוני, שנאכל באנינות, מכיון שביכורים נאכלים, באנינות. וקשה על הרמב"ם פ"ג מביכורים ה"ו שפוסק כר"ש, דליכא לאו באונן האוכל ביכורים, אבל עכ"פ עשה שפיר איכא, וז"ל, ומנין להביכורים שאסורים לאונן, שהרי נאמר בהן ושמחת בכל הטוב, מכלל שהוא חייב לאוכלן בשמחה לא באנינות, והאוכלן באנינות מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ומעתה קשה, כיון שיש עכ"פ איסור עשה לאונן האוכל ביכורים, א"כ צריך להיות פסולה מצה של ביכורים אפילו אליבא דר"ש שהרי סוכ"ס אסור לאוכלן באנינות.

והנראה לומר בזה, דכל הפסולים של מצה של ביכורים, ושל מע"ש, ושל טבל שנזכרו בסוגיין, הביאור הוא דהשם קודש מפקיעו ממצת מצוה, דמצה של קודש פסולה היא למצת מצוה. וכל מחלוקת התנאים שבסוגיין היא כזה - איזה שם קודש מפקיע, דקדושת תרומה לפי סוגייתנו אינה מפקיעה המצה ממצותה, רק קדושה שאוסרת אותה מליאכל באנינות, וכגון מע"ש. וכן בקדושה הגורמת שאינה נאכלת בכל מושבות. אבל לדעת הרמב"ם, ביכורים מצד עצם קדושתם ואיסורים שלהם שפיר נאכלים הם באנינות, אלא שיש חובת שמחה על הגברא - לאכול ביכורים בשמחה, אך אין זה מחמת השם-קודש שלהם, דדוקא השם קודש מטיל איסורים על החפצא, אבל לא מצות ושמחת, וממילא נ"ל, דהא דביכורים נאכלים בשמחה ואין לאונן לאוכלם לדעת הרמב"ם, זהו רק מצד מצות הגברא, ואין זה מפקיע את השם "מצת מצוה" מעל המצה, ולהרמב"ם זוהי כוונת הגמרא דידן, דלזמן שמחה הוא דאתא, כלומר, דהדין שמחה שבו אינו מעצם קדושת החפצא, אלא קיום שמחה בהדי הבאת הביכורים.

ועיין לעיל (לה:): תנו רבנן יכול יוצא אדם י"ח בטבל שלא נתקן כל צורכו, שנטלה ממנו תרו"ג ולא נטלה ממנו תרו"מ, וכו', מנין ת"ל עיי"ש. וקשה דמאי נפק"מ באיסור טבל אי לא נתקן כלל, או לא נתקן כל צורכו, הלא מכ"מ אסור הוא משום טבל, ואיזה ס"ד יש בזה לחלק ביניהם. ועיין שם ברש"י ד"ה או אפילו, שאין בו שום קדושה, דאילו מע"ר אית ביה תרו"מ שהיא קדושה, ומע"ש כולו קדוש, עכ"ל. והנראה דהמפקיע של מצת מצוה במצה של טבל (לפי ס"ד הברייתא) איננו האיסור טבל, אלא השם קודש שפתיך בהטבל, וכיון שכבר הפריש ותיקן מקצתו, ואין השם קודש שבו במילואו, יש ס"ד לומר שלא נפסלה מצה כזו, דבאיסור טבל אין הבדל בין נתקן במקצת לבין לא נתקן כל עיקר, דטבל אסור הוא מ"מ, אבל אם נניח שהשם קודש שבו הוא הפוסלו, שפיר איכא ס"ד לומר שמאחר שהפריש מקצתו, כבר חסר בהשם קודש שלו.

דין לכם במצה

כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' חו"מ ה"ל וז"ל אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגולה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו עכ"ל.

עיי' בפסחים דף ל"ח ע"א דפליגי ר"מ וחכמים במצה של מע"ש, לדברי ר"מ דמע"ש ממון גבוה הוא אין אדם יוצא בה בפסח, דילפינן לחם לחם מחלה מה להלן משלכם אף כאן משלכם, ולדברי חכמים דממון הדיוט הוא אדם יוצא בה י"ח בפסח, והיינו דבמצה בעינן שלכם, ועי' בתוס' שם שהקשו דא"כ אמאי איצטריך למעוטי שלא יצא בטבל מקרא דלא תאכל עליו חמץ, תיפוק ליה דטבל לא הוי שלכם, ות"י דבכה"ג שאכל יוחר מכזית שגם אם היה מפריש תרומה או מעשר היה אוכל כשיעור, חשיב שפיר שלו, [וצי"ע בדבריהם, דכיון דכ"ז שלא הופרשו תרו"מ הרי כולו טבל א"כ כל הטבל מופקע מלכם]. וברא"ש שם סי' י"ח כתב דזהו הטעם למש"כ הרמב"ם דאין יוצא במצה גזולה משום דלא הוי שלכם, ועי' בט"ז סי' תנ"ד שהקשה דא"כ מה"ט יש לפסול גם מצה שאולה כמו גבי אתרוג דבעינן לכם ואתרוג שאול לא יוצא בו י"ח, ומ"ט אין מקנים המצה לאלו האוכלים על שולחנו בסדר כמו שמקנים האתרוג, ות"י דרק באתרוג שייך לפסול שאול דלא הוי קנוי לו, אבל מצה שנותן לו ע"מ לאוכלה, פשיטא דהוי הקנאה גמורה ולא שאולה, שהרי בודאי שלא יחזיר לו את המצה, וכן מבואר בתוס' דף כ"ט ע"א בד"ה בד"ן, דליכא גוונא שיהי' חמץ

של נכרי ביד ישראל שיהיה מותר לו לאכול דא"א שלא יהיה שלו בשעת אכילה דאז ודאי הוא קנוי לישראל עיי"ש. אכן מדברי הרמב"ם שכתב דין מצת טבל ודין מצה גזולה בהלכה אחת משמע דטעם אחד להם והיינו מדין מצוה הבאה בעבירה וכמש"כ הרמב"ם דכל שאין מברכין עליו ברה"מ אין יוצא בו ידי חובתו, [וכן מבואר בהה"מ], וצי"ע אמאי לא מיפסל מטעם דלא הוי לכם כמו באתרוג וכמבואר בסוגיא הג"ל.

ונראה בזה, דהא האוכל עיסה של חברו שלא הופרשה ממנה חלה, הרי ודאי שעובר על איסור טבל, ואף דבחלה בעינן שלכם, היינו דדין שלכם בחלה הוא רק שיהיה בחפצא של העיסה דין לכם, שלא תהיה העיסה בחפצא ממון גובה, ול"ד לדין לכם דאתרוג דבעינן שיהיה שלו ממש, ואם לא הוי שלו אינו יוצא בו י"ח (מלבד מה דבעינן שיהיה גם האתרוג בחפצא ממון הדיוט ולא ממון גבוה), ולדין חלה לא בעינן שיהיה של האוכל אלא שיהיה ממון הדיוט, וכיון דמצה ילפינן מחלה א"כ גם לדין שלכם במצה סגי במה דהוי בחפצא מצה של הדיוט ולא של גבוה ולא בעינן שתהיה המצה של זה הרוצה לצאת בה יד"ח, וכוונת הגמ' דבעינן שלכם במצה הוא רק דבעינן מצה ששייך בה בעלות של הדיוט לאפוקי היכא דהוי ממון גבוה, ולכן הוצרך הרמב"ם לפסול מצה גזולה מטעם מצהב"ע.

והנה בתוס' בפסחים שם בד"ה חלות תודה כתבו וז"ל והא דלא פריך שאין נעשה להיות מצתכם אלא לגבוה, כיון דלא כתב בהדיא פסול דמצתכם לא שייך למיפריך הכי עכ"ל, ולכאורה קושית תוס' צ"כ, דבשלמא לשיטת הרמב"ם דפסול דמצתכם הוא בעצם החפצא של המצה דבעינן שתהא המצה של הדיוט ולא של גבוה, שייך שפיר להקשות דאם כוונתו לשם גבוה פסולה כיון דאין זה מין מצה כשירה, אבל לשיטת התוס' שם שהקשו ממצת טבל וכן לשיטת הרא"ש דמצה גזולה פסולה מטעם דלא הוי שלכם, א"כ הרי דין שלכם הוא דין בקיום הגברא בשעה שיצא י"ח, דבמצה שאיננו בעלים עליה ל"ש לקיים בה חיוב אכילת מצה, ואין זה פסול בעצם המצה כלל, וא"כ מה שייך בזה כוונת לכם דאין זה דין וחלות בעצם המצה אלא במעשה קיום המצוה גרידא וצי"ע. וע"כ צ"ל לדעת תוס' איכא תרי דינים בדין שלכם, חדא דלקיום המצוה בעי שתהיה המצה שלו, ועוד דבעינן דהחפצא של מצה תהיה ממון שיש לו בעלים ולא של גבוה, וממילא שייך חסרון דלשמה בזה.

בענין כורך בזה"ז

הרמב"ם כתב בפ"ח מחמץ ומצה ה"ו, ואח"כ כורך מצה ומרור כאחת... ומברך... אקב"ו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן. ואם אכל מצה בפני"ע ומרור בפני"ע, מברך על זה בפני"ע ועל זה בפני"ע. והמעייין בסוגיית הגמ' בפסחים (דף קטו). יראה שיש בענין זה ג' שיטות: יש דיעה הסוכרת שמצוות מבטלות זו את זו, וממילא בעינן בדוקא שיאכל המצה בפני"ע והמרור בפני"ע. ויש דיעה הסוכרת דבעינן שיאכלם בדוקא בכריכה. ובאכילת זה בפני"ע וזה בפני"ע לא יי"ח. והדעה השלישית היא דשני האופנים כשרים הם למצוה, שרשאי לאכלם ביחד, או לאכלם כל אחד בפני"ע. והרמב"ם הרי פוסק כדיעה השלישית.

ועיי"ש עוד ברמב"ם בה"ח, שכזה"ז שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה... ואוכל. וחוזר ומברך על אכילת מרור... ואוכל... וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש. והוא עפ"י מסקנת הגמ' שמה בפסחים. השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל. ועיי"ש בחוס' ד"ה אלא, דאם היה כורך שניהם יחד תחילה, הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה. ואם הי' אוכל מצה בלא מרור תחילה כשהיה כורכן אח"כ, אתי מצה דרשות (דאליבא דחכמים דהלל אין צורך כלל לכריכה, ונמצא שמה שימשיך לאכול עוד מצה בכריכה היא מצה דרשות) ומבטל מרור דרבנן. מיהו אי הוה קיימא לן כהלל, הוה עבדינן הכי - מצה לחודא, והדר מצה ומרור בכריכה, דכיון דצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל, הוה דרבנן דרבנן.

ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהים המה מאוד וסתרן אהדדי, שאם כה"ז כתב שבזמן המקדש היה רשאי לאכול המצה והמרור ביחד או כל אחד ואחד בפני"ע, ובאיהו אופן שיעשה הי' מקיים מצותו על הצד היותר טוב, א"כ מדוע כתב בה"ח שכזה"ז מחוייב לאכול המצה והמרור בכריכה, זכר למקדש, אם במקדש גופא לא הי' מן ההכרח לאכול לשתי אכילות אלו בהדי הדדי. וכבר תמה על זה בלח"מ שמה, והיא באמת פליאה עצומה.

והיה נראה לומר בזה, דהלל דריש לקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו ללמד דבעינן שיאכלם להמצה והמרור בהדי הדדי דוקא, ובכריכה אחת, דמהך קרא ילפינן דבעינן צירוף בין אכילת המצה ואכילת המרור וזהו אופן הצירוף ע"י מה ששניהם נאכלם ביחד. ואף לחכמים דהלל נמי נראה דס"ל דבעינן

צירוף בין אכילת המצה ואכילת המרור אלא דס"ל דמאחר ששניהם נאכלים בתורת הכשרא דפסחא, זה גופא מצרפם אהדדי ושפיר מתקיים "על מצות ומרורים יאכלוהו" אפילו באוכל זה בפני"ע וזה בפני"ע. אכן בזה"ז, שאינו אוכל את הקרבן פסח ואין המצה והמרור נאכלים בתורת הכשרא דפסחא, אין לנו אופן אחר לצרף את שניהם אהדדי אא"כ נאכלם ביחד באכילה אחת ובכריכה אחת ממש.

(ב) ידועה מחלוקת הראשונים התלוי' בשתי הגירסאות שבדברי הלל, אם הי' כורך פסח מצה ומרור יחד, או רק שהי' כורך מצה ומרור ביחד. ועי' פרמ"ג (במשכבות לסי' תע"ה סק"ז) שכתב בשם הב"ח, דלפי גירסת רש"י והרשב"ם שהי' כורך שלשתם ביחד, אזי בזה"ז שאין לנו קרבן פסח, אין לנו מצות כריכה כלל, אפילו מדרבנן, ומה שעושים הכריכה הוא אך בתורת זכר למקדש כהלל, ולא בתורת כריכה. משא"כ לפי גירסת הרמב"ם שאף בזמן הבית לא הי' כורך אלא המצה והמרור ביחד א"כ אף שכזה"ז רק המצה מדאורייתא היא אך עכ"פ, היות שמכ"מ מדרבנן יש לנו גם מצות מרור, הרי נמצא שיש לנו עכ"פ מדרבנן כמה לעשות כריכה, דחובת הכריכה היא מדרבנן, ולא רק בתורת זכר למקדש. ומה שזכר בגמ' שהכריכה בזה"ז היא מטעם זכר למקדש, הכוונה היא לומר שהיות וחובת המרור בזה"ז מדרבנן היא ומטעם זכר למקדש, ממילא איכא חובת כריכה - מדינא.

ובפשטו הי' נראה לומר דאין זה נכון דאף לפי גירסת הרמב"ם, חובת הכריכה בזה"ז היא לא מדינא אלא רק בתורת זכר למקדש, דהלא הלל יליף לדין זה מקרא דכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו, ופסוק זה מקומו כפ' בהעלותך בקשר לפסח שני, ובפסח שני פשוט דליכא מצות מצה בפני"ע, אלא יש רק חובת קרבן פסח, וחובת אכילת מצה ומרור בתורת הכשרא דפסחא, וכלישנא דהגמ' פסחים (צ.), ומהתם יליף הלל דבעינן כריכה בכדי שיצטרפו המצה והמרור אל הקרבן פסח לשמש בתורת הכשרא דפסחא. וזהו גדר דין הכריכה אף בפסח ראשון - בכדי לצרף המצה והמרור אל קרבן פסח. אבל בזה"ז דליכא קרבן פסח כלל, ורק מקיימים מצות אכילת מצה בתורת מצוה בפני"ע, ומדרבנן מקיימים מצות אכילת מרור ג"כ בתורת מצוה בפני"ע, א"כ לא שייך כלל לומר דבעינן כריכה מדינא, דכזה"ז לא שייך בכלל כל המושג של "הכשרא דפסחא". וא"כ נמצא דאף לפי הרמב"ם כל ענין הכריכה בזה"ז הוא רק בתורת זכר למקדש.

(ג) ויש בזה נפק"מ לדינא, דהמחבר כתב (ברס"י תע"ה) שלא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה

וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו. ועיי"ש במשנ"ב (בבה"ל ד"ה ואומר זכר למקדש) שנתעורר כמה שמפסיקים כדיכור בין ברכת המצוה ואכילת הכריכה לומר זכר למקדש כהלל. והנה אם נתפוס כהנחת הפרמ"ג הנ"ל, שכריכה בזה"ז מדינא הוא (לדעת הרמב"ם עפ"י גרסתו). שכך הוא האופן הנכון לקיים מצות מצה. א"כ בודאי צודק המחבר במש"כ שמן הנכון הוא שלא להפסיק עד לאחר שיאכל את הכריכה. אבל לפי מה שביארנו, דאפילו לדעת הרמב"ם נראה לומר דענין הכריכה אינו מדינא אלא רק בתורת זכר למקדש, עפ"י פשוטו נראה דלא קאי על זה בכלל ברכת המצוה וברכת המרור דהיא מצוה בפנ"ע - לעשות זכר למקדש, וכדילפינן מקרא דציון דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה [עי' גמ' ר"ה (ל)] ואינה שייכת כלל למצות מצה או למצות מרור. ולפי"ז אין מקום כלל לחומרת המחבר שלא להפסיק בשיחה עד לאחר הכריכה בכדי שתעלה ברכת המצוה וברכת המרור גם בעד הכריכה.

(ד) והנה לשי" הרשב"ם והתוס' שעיקר מצות מצה היא באכילת האפיקומן, ומה שמברכים על אכילת מצה תיכף לאחר ברכת המוציא בתחילת הסעודה הוא מטעמא דלאחר שמילא כרסו הימנו היאך חוזר ומברך עליו, ועפ"י כתבו האחרונים בשם השל"ה, שמן הנכון שלא להסיח בשיחה בטלה עד לאחר אכילת האפיקומן. וכן הי' נוהג הגר"ח ז"ל.

בענין אכילת אפיקומן

ברשב"ם לפסחים (ק"ט:) כתב, דבזמן המקדש הי' הפסח נאכל לבסוף כדי שיהא נאכל על השובע. וממילא אף המצוה שהיתה נאכלת עמה, היתה ג"כ נאכלת לבסוף. ואף בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח, עיקר קיום מצות מצה הוא בכזית אפיקומן שאוכלים לבסוף, זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה שבזמן המקדש. ועל כרחינו אנו מברכים על אכילת מצה בראשונה, אע"פ שאינה לשם חובה, כדא"ר חסדא גבי מרור וכו'. ועיי"ש ברא"ש (סי' ל"ד) שנחלק על הרשב"ם וכתב שענין האפיקומן איננו שזהו עיקר מצות אכילת מצה, אלא שהוא זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה.

אכן עי' רמב"ם פ"ח מחמץ ומצה הלכה ד', שמחאר את סדר עשיית המצוות בליל פסח בזמן המקדש, שבתחילת הסעודה כבר קיימו מצוות פסח מצה ומרור, ובה"ט כתב, ואח"כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות ובאחרונה אוכל מבשר הפסח...

ובזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה. וצריך להבין לדעת הרמב"ם, מאחר שכבר קיימו מצוות פסח ומצה בתחילת הסעודה, מהו ענין זה המחודש לחזור ולאכול עוד כזית פסח (או מצה, בזה"ז) בכדי שיהי' טעם פסח (או מצה) בפיו.

והנראה לומר בזה, דהנה איתא בכרייתא שבהגדה, יכול מר"ח, ת"ל כיום ההוא. יכול מבכו"י וכו', אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. והנה חציו הראשון של הסדר הרי שפיר נאמר בשעה שמצוות הלילה מונחים הם לפנינו, שהרי המצה והפסח שאנו עתידים לאכול מונחים המה לפנינו על השלחן. אך חציו השני של הסדר, אשר אף הוא מהווה חלק-עצמי ממצות סיפור יציאת מצרים, הלא מתקיים הוא לאחר שכבר גמר מלאכול את הפסח והמצה, וקשה א"כ, היאך המצוה מתקיימת בשעה שאין "מצה ומרור מונחים לפניך".

ונראה דהיינו טעמא דבעינן שיהא טעם פסח (או בזה"ז, טעם מצה) בפיו, כדי שבשעה שיכרך ברהמ"ז ויגמור את ההלל, אשר אף המה חלקים ממצות ההגדה, יהי' נחשב כאילו הפסח והמצה עדיין "מונחים לפניך", מכח מאי דטעמם עדיין נשאר בפיו.

ולפי ביאור זה לכאורה יהיה מן ההכרח לומר כדברי הרז"ה (סוף פסחים), דהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו דוקא כל זמן שעדיין לא גמר מצות הגדה. אבל לאחר שכבר גמר לומר ברהמ"ז וההלל, שוב אין שם טעם להקפיד שישאר עדיין טעם מצה בפיו. [עי' בתשובות אבנ"ז חאו"ח סי' שפ"א מעין הדברים האלו. הוספת המעתיק.] אכן יש לדחות, דמכ"מ, כל זמן שעדיין קיימת האפשרות להמשיך לקיים מצות סיפור יציאת מצרים, אין לאכול, דע"י אכילתו הרי יפסיק טעם המצה מפיו, ויגרום להפקיע מעל עצמו האפשרות להמשיך ולקיים עוד מצות ההגדה, אשר זמנה באמת כל הלילה.

בדין סיפור יצי"מ בליל פסח

כתב הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ ה"א וז"ל מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר וזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר וזכור את יום השבת עכ"ל, ומשמע מדברי הרמב"ם הללו דאין מצוה לספר ולהזכיר קריעת ים סוף בליל

פסח, אלא רק לספר בנסים שנעשו במצרים גרידא, וכאמת הרמב"ם בנוסח ההגדה שלו השמיט המימרא בענין המכות שלקו המצרים על הים, וגם הפיוט דכמה מעלות טובות למקום עלינו, ולא הוזכרו בהגדה שלו רק הנסים שנעשו במצרים עצמה, וכמו שנאמר "למען תספר באזני בנך את אשר התעללתי במצרים". ויש לעיין בלשון הרמב"ם שכתב, כליל חמשה עשר בניסן, מה כוונתו בזה, אם כוונתו על מצות הסיפור, דזמן המצוה הוא כליל ט"ו, או דכוונתו על הנסים, דהחייב לספר הוא רק על הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו בליל ט"ו, וכן משמע ממה שהביא הקרא דזכור את היום הזה סמוך למש"כ כליל חמשה עשר בניסן, ומשמע דכוונתו על הנסים שנעשו בליל ט"ו, וצ"ע.

והנה בכרכות (דף י"ב ע"א) איתא כל שלא אמר ויציב שחרית ואמת ואמונה ערביח לא יצא ידי חובתו, והיינו שצריך להזכיר ענין קריעת ים סוף כחלק ממצות זכירת יצ"מ שבכל יום ויום, וצ"ע, מ"ש חיוכ זכירת יצ"מ בק"ש מהחייב דסיפור יצ"מ שכליל פסח, דמדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דכליל פסח אין שם חייב להזכיר ענין קריעת י"ס. ונראה בזה, דכיון דעיקר מצות זכירת יצ"מ בכל יום הוא חלק ממצות קריאת שמע, וכמו שאמר הגר"ח, דזמן המצוה של זכירת יצ"מ בכל יום הוא בזמן ק"ש, וכמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש ה"ג דקריאת כל ג' פרשיות נקראת קריאת שמע ע"ש, (1) א"כ אינו יוצא י"ח זכירת יצ"מ שבכל יום בשלימותה מבלי שיזכיר קריעת ים סוף, משום דחובת הזכירה בכל יום הוא חלק מקבלת עול מלכות שמים, ועיקר קבלת עול מלכות שמים הייתה בקרי"ס, שאמרו אז ה' ימלוך וכו', ויאמינו בה, משא"כ בחייב סיפור יצ"מ דליל פסח שחייב המצוה הוא סיפור יציאת מצרים עצמה, ובה לא צריך להזכיר ענין קריעת ים סוף.

ועיין במג"א (סי' ס"ז) שכתב, דיוצא י"ח זכירת יציאת מצרים שבכל יום ע"י מה שאומר שירת הים, ואף שלא הזכיר ענין היציאה ממצרים כלל, אלא רק קריעת ים סוף. ומשמע דזהו עיקר המצוה דזכירת יצ"מ בק"ש, מה שמוזכר מה שקבלו עול מלכות שמים בקי"ס, ולא צריך להזכיר עצם היציאה כלל, וכמש"נ.

(1) וכמבואר באריכות בקונטרס בענייני ק"ש שנדפס בשיעורים לזכר אבא מרי, ז"ל, חלק א'.

בענין מצות סיפור יצ"מ לכן הרשע

בפ"ז מהלכות חמץ ומצה הל' ב', כאשר הרמב"ם מפרש את דיני סיפור יציאת מצרים, הוא משמיט מלכתוב שצריכים לספר לרשע, וז"ל, מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, [הרי שמצוה לספר לשאינו יודע לשאול], לפי דעתו של בן אביו מלמדו. אם היה קטן או טפש אומר לו וכו', [הרי שמצוה לספר לתם, דהרמב"ם הביא נוסחת הירושלמי (פ"י דפסחים הל' ב'), שבמקום "תם" גרסו "טפש"], - ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו וכו', [- הרי שמצוה לספר לבן החכם], ואילו לכן הרשע לא כתב הרמב"ם שמספרים.

וצ"ע, דבהגדה שלו הביא - כגירסתנו - דכנגד ארכעה בניס דברה תורה, וכן הביא שמישיבים לרשע בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל. וא"כ צ"ע, למה כאן בכתבו הלכות סיפור יצ"מ השמיט מלהזכיר שמספרים אף לרשע.

ונראה לבאר כונת הרמב"ם עפ"י מש"כ הגר"א בבאורו להגדה, דד' הבנים הם כנגד ד' הפרשיות שבתורה שבהן נצטוינו במצות סיפור יצ"מ. והקשה שמה ב' קושיות: א) שאלת הרשע - מה העבודה הזאת לכם - מקורו בפרשת בא, מדכתיב (י"ב, כ"ו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם. ולכאורה התשובה היתה צ"ל מה שכתוב שם, ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'. אך לפי בעל ההגדה, התשובה שמישיבים לרשע היא התשובה ששייכת לשאינו יודע לשאול, והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי וגו', ומנ"ל לבעל ההגדה להחליף תשובת ואמרתם זבח פסח בתשובת בעבור זה. ב) למה משיבים לרשע בלשון נסתר ולא בלשון נוכח, ז"א, למה אומר לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל, הו"ל למימר לי ולא לך אילו היית שם לא היית נגאל.

ותי' על שתי הקושיות כחדא מחתא, וז"ל, שבכל התשובות של הג' בניס כתיב והגדת לבנך, ואמרת אליו, ואמרת לבנך, וכאן אצל הרשע לא כתיב לא לבנך ולא אליו, רק ואמרתם זבח פסח, והיינו, שאין התורה חפצה ששייבו לרשע ושידברו עמו כלל, (עכ"ל). ומה שאומרים לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל בלשון נסתר, הוא מאותו הטעם, שבאמת לא מדברים אל הרשע, אלא מדברים לשאינו יודע לשאול אודות הרשע, ומדגישים לשאינו יודע לשאול דחייב הרשע עי"ז שאומרים בעבור זה עשה ה' לי, לי ולא לו, ר"ל לרשע ההוא, ואילו הוא היה שם, הוא לא היה נגאל.

ונראה שיסודו זה של הגר"א שאין משיכים לרשע כלל בסיפור יצ"מ, נמצא הוא ברמב"ם הנ"ל, ודר"ק.

לפי שהוציא עצמו מן הכלל

בהגדת הר"ם וז"ל רשע מה הוא אומר... ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר ע"כ. וכמכילתא שלנו איתא וכפר בעיקר. ונוסחאת הר"ם צ"ע, ונל"פ עפ"י דברי הר"ם פ"ג מהל' תשובה הי"א, וז"ל, הפורש מדרכי ציבור אע"פ שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות ככללן ולא נכנס בצרתן, אין לו חלק לעולם הבא ע"כ. הרי שכלל הר"ם פורשי מדרכי ציבור עם אפיקורסין ומינין, ואע"פ שלא עשה שום עבירה. זה גופא שפירש מהציבור משויה לבוזה דבר ה' ואין לו חלק לעוה"ב. וזהו נוסחת הר"ם לפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, דזהו גופא הוי הכפירה, מה שהוציא א"ע מן הכלל ופירש מן הציבור של שומרי התורה.

בענין זרוע נטויה

בהגדה של פסח גרסינן, ביד חזקה זו הדבר, ובזרוע נטויה זו החרב, כמו"ש וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים. ובביאור הדברים י"ל דהנה כפ' ואתחנן כתיב כי ישאלך בנך מחר ואמרת לבנך עבדים היינו ויוציאונו ד' ממצרים ביד חזקה, ולא כתיב ובזרוע נטויה, ולמה בהגדה וכן כפ' ארמי אובד אבי מזכירים גם זרוע נטויה.

ונראה, דבואתחנן כשמספרים הסיפור להבין, מספר לבנו כי ביד חזקה הוציא ד' אותנו ממצרים, אבל בביכורים שהוא פרשה של הודאה והכרת הטוב (עיי' בחינוך), וכן בליל פסח שהוא ג"כ דין של עבדא דמפיק מריה לחירות צריך לאודיי ולשובחי, צריך להודות לא רק על נס דיציאת מצרים, אלא שגם עכשיו הזרוע של הקב"ה נטויה וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים להצילם, וזהו הטעם שבסיפור מספיק לומר ביד חזקה שנעשה אז, אבל בהגדה וביכורים צריך להכיר ולהזכיר שגם עכשיו זרוע של הקב"ה נטויה להציל אותנו בכל דור ודור.

הערות בענין אמירת ההלל

(א) בגמ' ערכין (י:) מבואר דהכדל יש בין חוש"מ פסח לבין חוש"מ סוכות לענין אמירת הלל שלם, דבסוכות מאחר דכל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהם, אומרים הלל שלם בכל יום, משא"כ בפסח. ועי' מג"א לאו"ח סי' ת"צ סק"ז, דמה"ט מחלקינן נמי ביניהם לענין חתימת ברכת ההפטורה, דבשבת חושמ"ס חותמים מקדש השבת וישראל והזמנים, דחמיר טפי משום דחלוקים כמוטפס. משא"כ בשבת חוש"מ פסח, אין מזכירים של שבת לא באמצע ברכת ההפטורה ולא בחתימה, והחילוק הזה הוא עפ"י הספר הגהות מנהגים. וכמעשה רב הובא שהגר"א לא נהג כן, ובין בשבת חוש"מ פסח ובין בשבת חוש"מ סוכות רק חתם מקדש השבת. והוא עפ"י הגמ' שבת (כד.) שנחלקו האמוראים ביו"ט שחל להיות בשבת אם המפטיר במנחה (עיי"ש בתוס') צריך להזכיר של יו"ט או לא, דאלמלא שבת, אין נביא במנחה ביו"ט, וכן בר"ח שחל להיות בשבת, אם המפטיר בנביא צריך להזכיר של ר"ח או לא, ולדינא קיי"ל דינו מזכיר, לא בר"ח ולא ביו"ט, וממילא הוה"נ בחוש"מ, ומדלא חילקו בגמ' ובראשונים כזה בין פסח לסוכות, ש"מ שאין כאן מקום לחלק, ודברי ההגהמ"נ הנ"ל באמת צע"ג.

אך באמת צריכים להבין את דברי הגמ' בערכין הנ"ל, שחילקו בין חושמ"פ לחושמ"ס לענין אמירת הלל מה"ט, דמאחר שבסוכות כל ימי החג חלוקים הם בקרבנותיהם, לפיכך אומרים בכל יום הלל שלם, דמה ענין חילוק הקרבנות לאמירת ההלל. והנראה לומר בבאור הגמ', עפ"י המשך הסוגיא שמה שהקשו, שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא. ועי' תירצו, דלא איקרי מועד. ושוב הקשו, ר"ח דאיקרי מועד לימא. ותירצו, לא איקדיש בעשיית מלאכה. ועיי"ש ברש"י שפירש דר"ח איקרי מועד דכתיב (איכה א) קרא עלי מועד, ובפ"ד דמס' תענית אמרינן דתמוז דההוא שתא מלווי מליוה, דכתיב קרא עלי מועד.

וטפי הי' גל"פ עפ"י דברי הטור או"ח (סי' תי"ט) שכתב, ומצוה להרבות בסעודת ר"ח דגרסינן במס' מגילה... אלמא דמצוה היא, דחשיב ליה בהדי סעודת פורים, ואיתקש נמי למועד, דכתיב (במדבר י') וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וכו'. והרמב"ן כתב בספהמ"צ (שורש א') כביאור שיטת הבה"ג שמנה לאמירת ההלל בימים הטובים בין מנין תרי"ג המצוות [ואשר תמה עליו הרמב"ם שם באמרו שחובת אמירת ההלל היא אך דרבנן, ואין למנות מצוות דרבנן במנין התרי"ג], שנראה באמת מדברי הגמ' שחובת ההלל מן התורה היא, ויהיה הללממ"ס, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה וכמו

שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם וכו', ונצטוונו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן ככלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חודשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג, ואינו טעון שירה.

ונראה דזוהי כונת הגמ' בערכין, דליכא חובת הלל בשבת, דלא איקרי "מועד", כלומר, דאין בשבת מצות שמחה, אשר הוא יסוד המחייב לאמירת ההלל, ועי' משנה דמו"ק (יט.) דשבת עולה למנין שבעה ואינה מפסקת, ורגלים מפסיקים ואינם עולים, וביאררו שמה בתוס' (כג:) סד"ה מאן דאמר, דברגל ליכא אבלות כלל, דכתיב בהו שמחה, ובשבת ליכא ניהוג אבלות בפרהסיא משום דכתיב בה ברכה, ויברך אלקים את יום השביעי, וכתיב (משלי י) ברכת ד' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה. אבל חובת שמחה בשבת ליכא.

וזוהי ג"כ כונת קושיית הגמ', ר"ח דאיקרי מועד לימא, דאף ר"ח נזכר בהך קרא דפ' בהעלותך - וביום שמחתכם וכו' לחיוב שיר על הקרבן ואף שלא בשעת הקרבן ג"כ. ועל זה תרצו, דלא איקדיש בעשיית מלאכה, כלומר, דקדושת היום דר"ח אין לה משמעות אלא במקדש, דבכל הימים טובים קדוה"י מחייבת בקרבנות המוספים (דפ' פנחס), ובאיסור מלאכה (דפ' אמור), ובחובות הרגל (דפ' ראה כראי, חגיגה, ושמחה, לולב, סוכה, שופר, מצה, וכו'), ואילו בר"ח אין שמה איסור מלאכה, ולא מצוות פרטיות, ואין קדוה"י של ר"ח מחייב אלא כהבאת המוספין במקדש, וממילא ליכא באמת חובת שמחה בר"ח עד כדי כך דנימא שיש ג"כ חובת הלל מה"ט. והג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, הי' אומר, דיש מקום לומר דבמקדש היו אומרים הלל שלם בר"ח, ומנהגו לומר חצי הלל בר"ח הוא בהמשך לדין זה, שמדינא נתחייבו לומר הלל שלם במקדש, דקדוה"י דר"ח שפיר יש לה משמעות במקדש לחייב בהקרבת המוספים, ולומר שירה על הקרבן, וממילא יש לומר דאיכא הלל שלם במקדש מכח הך חיוב שמחה, דבמקדש שפיר איקרי ר"ח מועד. וכן משמע באמת מלשונו של הרמב"ן הנ"ל שכתב, שרק מיעטו ראשי חודשים בגבולין, ומשמע דר"ח במקדש לא נתמעטו, ושפיר אית בהו חיוב הלל שלם - מדאורייתא. [ועי' מש"כ בזה רבנו בהספדו על הר"ר זאב גולד, ז"ל.]

[ואגב יש להעיר דבאחרונים יש אריכות דברים (עי' שדי חמד) בקשר לנוסח התפילה שאומרים בשבת "ישמחו במלכותך", דהלא מבואר בתוס' מו"ק הנ"ל דליכא חיוב שמחה בשבת. ועפ"י הדברים הנ"ל יש מקום להבין את נוסח אשכנז עכ"פ, שאומרים את הנוסח ישמחו רק בתפילת מוסף ולא כשאר התפילות, דבקשר להקרבת המוספים במקדש בשבת הי' באמת חובת שמחה,

וכדברינו לעיל לענין קדוה"י דר"ח, וממילא שפיר שייך לומר בתפילת המוספים בדוקא ישמחו במלכותך, והיינו טעמא דדרשו בספרי מהך קרא דביום שמחתכם דקאי אשבת, אף דליכא בשבת מצות שמחה, דבמקדש עכ"פ בקשר להקרבת המוספים, הי' חיוב שמחה אף בשבת.]

ועפ"י הדברים האלו נראה להסביר את כונת הגמ' במה שחילקו בין חושמ"פ להושמ"ס, דבסוכות שימי החג חלוקים בקרבנותיהם, כלומר, שבפ' פנחס יש פרשה מיוחדת בפנ"ע לכל יום ויום מימי חג הסוכות, וביום השני, וביום השלישי, וכו', הרי זה מורה על כך שלכל יום ויום של ימי הסוכות יש קדוה"י בפני עצמו המחייבת בקרבנות ובמצוות פרטיות ובאיסור מלאכה, וממילא, בכל יום ויום יש חיוב שמחה בפנ"ע המחייב באמירת ההלל, ואינו יוצא י"ח שמחה דיום זה במה שכבר אמר את ההלל אתמול, דבכל יום יש מחייב בפני עצמו. משא"כ בימי הפסח, שאינם חלוקים בקרבנותיהם, כלומר, וכל שבעת ימי הפסח כלולים המה תמיד בחדא פרשתא בתורה, ויש קדוה"י אחת הנמשכת לכל ז' הימים, ויש חיוב אחד של שמחה עבור כל המשך ז' הימים, וממילא רק חיוב אחד לומר את ההלל פעם אחת משך כל ז' ימי הפסח, ומאחר שכן, ליכא חיוב לומר הלל שלם בחושמ"פ, שהרי כבר יצא י"ח במה שאמר אתמול - ביו"ט הראשון. והג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, אמר בזה, דאיה"נ, דאם שכח אחד לומר את ההלל בשני הימים הראשונים של יו"ט של פסח, שיתחייב לומר בחושמ"פ הלל שלם מדינא, דעיקר החיוב הוא - לומר עכ"פ הלל שלם פעם אחת כעד חיוב השמחה של כל ז' ימי הפסח, ומטעם זריזים מקדימים למצוות, מן הנכון לאומרו תומ"י ביו"ט ראשון של פסח. וביו"ט שני, מטעם ספקא דיומא - שמא הי' אתמול ערב יו"ט, ולא קיים מצות שמחה דיו"ט במה שאמר אתמול את ההלל, מחוייב לומר עוה"פ את כל ההלל השלם. אבל בחושמ"פ אינו מחוייב שוב מדינא לומר עוה"פ את ההלל השלם, שכבר יצא י"ח במה שכבר אמרו אתמול.

(ב) עיין בהגהות מיימוני פ"ג מהל' חנוכה אות ג', דמהר"ם היה נוהג לברך לקרוא את ההלל ולא לגמור, שאם ידלג חיבה וישכח אות אחת, נמצא שלא גמר את ההלל, ע"כ. ומוכח מדבריו, דכמצות הלל אם דילג חיבה י"ח, ורק שא"א לברך "לגמור" אלא "לקרוא", ודבר זה צ"ע, דמאי שנא ממגילה דאם חסר חיבה אחת דלא יצא. [וכן הק' המשנה ברורה.] ונראה לומר דמצות אמירת ההלל אינה לקרוא הפסוקים ככתבם כמו מגילה שקוראה ככתבה והיא קריאת כתובים, דכשגדר המצוה הוא לקרות "ככתבה", אז כששכח חיבה אחת שוב לא הוי "ככתבה", אבל בהלל שאינו קורא "ככתבו" וכופל פסוקים ומפסיק באמצע פסוקים, ופרקי ההלל אינם הפרקים של ספר תהילים, אלא דין אמירת שירה

כפ"ע הוא ואינו דין של קריאת תהילים ככתבה, ע"כ אפילו בחיסור תיבה אחת יש לו קיום של שירה. [ועיין במ"ב (סי' תפ"ח בשער הציון אות ג') שמדמה הלל למגילה לגבי חיסור תיבה אחת, וצ"ע.]

ג) הא דקוראין בר"ח ובחמה"מ פסח רק חצי הלל היינו משום דאינו אלא מנהג. אבל עדיין צריך להבין, למה הנהיגו ככה את המנהג. ונראה דכיון דאסור לומר הלל בכל יום, דכל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף (עיין במס' שבת דף קי"ח:) וכדי שלא לעבור אאסור זה בר"ח ובחמה"מ שאינם חייבים בהלל, מדלגין ומשנין את ההלל, שלא ידמה להלל השלם, וממילא אינם עוברים אהך איסור של מחרף ומגדף, ופשוט. והנה איתא כמעשה רב, דנוהגין כאמירת הודו, שכל אחד מהצבור חוזר ואומר בעצמו יאמר נא ויאמרו נא מפני החשש שמא לא ישמע היטב מהשי"ן. והגר"א ה"י אומר דהיינו דוקא בימים שגומרים בהם את ההלל. אבל בימים שאין גומרים בהם את ההלל אין צריך לחזור על היאמר נא והיאמרו נא. והביאור בזה פשוט הוא, דבימים שמדלגים, לא איכפת לן כ"כ במה שמדלג עוד. ולהר"ם מדלגים לכתחילה בימים אלו כל ההודו, ואין אומרים אותו כלל, ועל כן, אפי' יחסר מלשמוע לא איכפת לן.

ד) איתא באו"ח סי' תפ"ח ס"ד, בליל הראשון של פסח גומרין הלל כציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, ע"כ. והגר"ח ז"ל אמר דזהו פשוט המקרא של השיר הזה יהי לכם כליל התקדש חג, וצוה לבניו לאומרו. וצ"ע, דבגמ' (דף צ"ה) איתא דהך קרא קאי אקרבן פסח, שטעון הלל באכילתו, והיאך זה אמר הגר"ח דקאי אהלל שבביהכנ"ס. וצ"ל דהפשט בהפסוק הוא דליל פסח טעון שירת הלל, וממילא, בזמן שיש קרבן פסח, מקומו של ההלל הוא בהקשר לאכילת הפסח. אבל בזמן שאין שם קרבן פסח, אומרים אותו בביהכנ"ס, דחיובו מחמת הלילה של פסח הוא. ועיין בפ"י ר"ח למס' פסחים (צה:). אכן לפי"ז צ"ע, דה"י צ"ל חיוב לאמרו אפילו ביחיד, והג"ר משה סאלאוויטשיק ז"ל אמר, דכיון דאיתא במחבר דאומרין אותו "כציבור" משמע שאין לאמרו ביחידות אלא כציבור דוקא, וכ"מ מהגר"א (סי' תרע"א) דאיתא שם, דמדליקין בביכנ"ס ומברכין עליו. וכתב על זה הגר"א שם, דילפינן חיוב הדלקה בביהכנ"ס מחיובא דהלל ליל פסח כציבור, דכל מקום שיש חיוב מצוה משום פרסומי גיסא, יש חיוב מיוחד לעשותו כציבור, וילפינן נ"ח מהלל ליל פסח, דשניהם חיובא דציבור הן לפרסם הגס. ועיין בזה.

בענין ספירת העומר

עיין בתוס' למס' מגילה (דף כ: ד"ה כל הלילה) שכתבו, וז"ל, וכה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה, וכן הלכה. אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא, עכ"ל. והנה מה שהביאו דאם סופר ביום, סופר בלא ברכה, זהו משום דס"ל להכה"ג, נוכח היא שיטת הר"ת], דבעינן לילה כדי לקיים מצות ספירה, ולכן בספר ביום אינו מברך, ומאחר שכן קשה, כיון שלא יצא י"ח המצוה במה שספר ביום, מ"ט מועילה ספירתו שיוכל לספור בלילה שלאחריו בברכה, וצ"ב. ונבאחרונים כתבו דזהו משום דהוי ספק ספקא, ספק אחד, אולי יוצאים ידי חובת ספירה ביום, וספק השני, דאפילו אין מצות ספירה אלא בלילה, מכ"מ אולי לא קי"ל כהכה"ג, שאם שכח לספור יום שלם ששוב אינו סופר. אכל ספק ספקא זו או צירוף השיטות הנה היינו דוקא לדין דמספקא לן הלכה כמאן. אבל היאך יתכן שהכה"ג בעצמו יפסוק כן, שאם ספר ביום בלא ברכה, שוב סופר שאר הימים בלילה בברכה, אתמהא.]

והנה בשיטת הבה"ג דאם שכח לספור יום שלם אבד ספירתו, דליכא תמימות, יש לחקור אם כונתו לומר שספירת כל המ"ט ימים מהוה חדא מצוה, אשר כל חלקי המצוה מעכבין זה את זה, ולכן אם חיסר יום אחד שוב אינו ממשיך לספור, כיון דחסר לו בקיום מצות הספירה, דבעינן לספירה שלימה דכל המ"ט ימים; או דיל"פ דספירת העומר מהוה באמת מ"ט מצות וקיומם נפרדים, דכל יום ויום מהוה מצוה בפ"ע, ומאי דאית ל"י דבשכח לספור יום שלם שוב אינו ממשיך לספור הוא משום דבעינן ספירה ומנין, ובחיסור יום אחד הרי חסר לו במעשה המנין, דאין מנין וספירד לסירוגין, ואי אפשר לספור י"ט אם לא ספר י"ח, דבעינן המשכיות בספירה.

ונראה להוכיח כהצד השני, דתמימות הוי דין בהמשכיות מעשה המנין משיטת רב סעדיה גאון (שהובאה בטור או"ח סי' תפ"ט) דסבר דאם שכח ולא ספר יום ראשון של ספירה, שוב אינו יכול להמשיך ולספור את שאר הימים. אבל אם ספר יום ראשון ושכח מלספור יום אחר, שפיר יכול להמשיך ולספור בשאר הימים. והנה אי נימא דטעמא דבה"ג דבשכח מלספור יום שלם שוב אינו סופר שאר הימים הוא משום דאית ליה דכל המ"ט ימים מהווים מצוה אחת וכולם מעכבים זא"ז, א"כ איזה מקום יש בזה לחלק בין שכח יום הראשון לבין שכח אחד משאר הימים, הלא סוכ"ס חסרה לו בספירתו. אך לפי הצד השני שכתבו, דבשכח יום שלם שוב אינו סופר עוד את שאר הימים האחרים משום

דחסר לו בעצם מעשה המנין, דבעינן שיהא המנין של ימים רצופים, לפי"ז שפיר יש לומר דאית לי' לרס"ג שיש בזה חילוק בין יום הראשון לשאר הימים, דאם לא ספר ביום ראשון, אז בודאי אמרינן שחסר לו במנין, דאין הספירה ומנין יכולים להתחיל מיום השני. אבל אם ספר ביום הראשון, והתחיל במנין הספירה, שוב יכול שפיר להמשיך את מנינו אפילו אם הפסיד כמה ימים באמצע, דהימים שלא ספר נחשבים כמנויים מאליהם מאחר שמתחילה נקבע כל המנין ע"י מה שספר ביום הראשון.

ועי' משנ"ב לסי' תפ"ט ס"ח בבה"ל ד"ה סופר, שהביא בשם רב האי גאון, שמי ששכח לספור לילה אחד, יספור בלילה שאחריו ויאמר - אתמול הי' כך וכך בעומר, והיום כך וכך בעומר. והוא תמוה, דמה מועיל מה שסופר היום בעד המצוה דאתמול. ומן ההכרח צ"ל, שאף לרב האי הוקשה הך נקודה של תמימות שעורר הבה"ג, דהיאך יוכל לספור י"ט אם לא. ספר י"ח, הלא מנין ומספר בעי המשכיות ורציפות. ולזה יעץ שיאמר בליל י"ט, שאתמול היה יום י"ח בעומר והיום יום י"ט בעומר, שאף שלא קיים י"ח מצות ספירה דאתמול, מכ"מ מועילה אמירתו זו לאפשר לו להמשיך לספור היום, ובוהו הוא מתקן את חסרון ההמשכיות שבמנינו.

ועי' לשון החינוך (מצוה ש"ו) שהביא תחילה את שיטת הבה"ג וכתב, וי"א שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאינו יכול למנות עוד באותה שנה וכו', ולא הורו מורינו שבדורנו לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד מונה האחרים עם כל ישראל. וסיום לשונו צריך ביאור מה ר"ל בזה - עם כל ישראל, הלא פשיטא ששאר היהודים שלא שכחו אתמול מלספור בודאי ימשיכו לספור היום. וטפי הול"ל בפשיטות דהחסרון של ספירת יום אחד אינו מעכב במצות ספירה דשאר הימים. ומשמע שאף החינוך כן הבין בכונת דעת הבה"ג, דענין החסרון ד"תמימות הוא לא מפני שכל המ"ט ספירות מהוות חדא מצוה, וכמו ד' מינים שבלולב, שכל חלקי המצוה מעכבין זה את זה, אלא כמו שביארנו למעלה, שהחסרון הוא בהמשכיות המנין, דהיאך אפשר לספור כ"ף אם לא ספר י"ט, דבעינן רציפות במנין המספרים, ועל כן, כהביאו דעת מורינו שבדורנו שנחלקו על הבה"ג, הסביר בדעתם לדחות נקודה זו וכתב, שמונה את שאר הימים עם כל ישראל, כלומר, שמה ששאר כל ישראל מנו אתמול את יום י"ט, אף שלא הועיל לגבי אדם זה ששכח לענין זה שנאמר שיצא ידי חובת מצותו בספירה שלהם, אך מכ"מ הועילה הספירה של שאר כל ישראל לקבוע את מנין היום אף כלפי זה ששכח מלספור, ועל כן ביום המחרת ליכא חסרון של אי-רציפות במנין, ושפיר יכול למנות - היום יום כ"ף, דמנין שאר כל ישראל מצטרף עם המנין שלו להחשב המשכיות ורציפות במספרים.

ומעתה נראה לפרש, דמה דלהבה"ג אם מנה ביום לא יצא, כיון דקצירת העומר היא דוקא בלילה, דדין זה נאמר דוקא בקיום מצות הספירה, דרק הלילה כשר לקיום מצות ספירה. אבל מ"מ אם מנה ביום שפיר הוי עכ"פ מעשה ספירה. ולכן ס"ל דאם שכח לספור בלילה ומנה ביום, דמונה בלא ברכה, דאף דביום אינו מקיים מצות ספירה, מ"מ מעשה ספירה שפיר הוי, אשר זה מועיל לענין שיוכל להמשיך לספור אחר כך בלילות הבאים בברכה, שהרי המנין לא הפסיד, ואף בלילות האחרות חשיב שפיר "כתמימות", שהרי יש כאן מנין של ימים רצופים, ומאי דלכה"ג אם שכח יום שלם שוב אינו סופר מכאן ואילך, וזה משום דחסר בעצם מעשה הספירה, אבל בספר ביום, אף שלאותו יום שלא מנה בלילה לא קיים המצוה, מ"מ בספירתו ביום הציל עכ"פ הספירה והמנין. ולפי"ז שפיר יוצא, שבמנה ביום שחוזר וסופר שאר הימים בברכה, אין זה רק מטעם ספק ספקא, אלא דכל זה הוא מדינא דהבה"ג. וכן נראה מלשון התוס' במגילה, שכן הביאו מהבה"ג בעצמו.

והנה במחזור ויטרי (הובאו דבריו בכ"י לסי' תפ"ט) הביא בשם רש"י שהיה נוהג למנות ספירת העומר אחר פלג המנחה בלא ברכה, ואח"כ בלילה מנה עוד פעם בברכה. ותמה עליו הרשב"א בתשובותיו (עיי"ש במג"א) דממנ"פ, אם יוצאים בספירה אחר פלג המנחה, אזי ימנה אז בברכה. ועוד קשה איך יברך אח"כ בברכה כשסופר בלילה, דכיון שכבר יצא מקודם, הויה ברכתו ברכה לבטלה, ואם לא יצא כמה שספר אחרי פלג המנחה, א"כ מה הרויח בזה שספר אז, שהרי לא הויה ספירה.

ואשר נל"פ במנהג רש"י, דרש"י סבר כשיטת הבה"ג, שאם שכח לספור לילה אחד דלא הוי תמימות, ומפסיד את כל המנין של שאר הימים, ולכן היה חושש שמא ישכח מלמנות בלילה ויפסיד המנין אף לימים האחרים, ולכן היה מקדים למנות מפלג המנחה, אבל לא היה מברך אז, שבכדי לקיים מצות ספירה, צריכים שימנה דוקא בלילה. אבל מפלג המנחה ואילך, כיון דלכמה דינים מצורף ליום שלמחרתו, (כגון לגבי תוספת שבת), חשיבא הספירה בזמן ההוא כמעשה ספירה ומעשה מנין, ואף שאינו יוצא אז בספירתו, מ"מ מעשה ספירה עכ"פ מיקרי לענין זה, שאם ישכח ולא יספור בלילה לא היה מפסיד יתר הספירה של שאר הימים, דהמשכיות ורציפות הספירה עדיין קיימים.

והנה עיין במנ"ח (מצוה ש"ו) שנסתפק בקטן שהגדיל כאמצע ימי הספירה, והיה מונה בתחילה בקטנותו מטעם חינוך, אם רשאי להמשיך למנות בברכה לאחר שיגדיל, כיון שחלק מהספירה היה בקטנותו ובפטור. והי' נראה לומר

בוה, דאף דקטן פטור מכל המצוות, מ"מ מעשה ספירה עכ"פ הוי, וכיון שמנה כל הימים בקטנותו, הרי"ז דומה למי שספר ביום, דיכול להמשיך לספור בברכה בלילות הבאים, כיון דעכ"פ מעשה הספירה והמנין לא נפסק, ושפיר איכא המשכיות ורציפות במנינו, ולכן נראה שחייב להמשיך לספור בברכה כשיגדיל.

בגדר קדושת יו"ט שחל להיות בשבת

ביצה (יז). ת"ר, יו"ט שחל להיות בשבת, כ"ש אומרים מתפלל שמונה ואומר של שבת בפנ"ע ושל יו"ט בפנ"ע, וב"ה אומרים מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדוה"י באמצע, רבי אומר אף חותם בה מקדש השבת וישראל והזמנים. ובגמ' ברכות (מט.) איתא, דאין חותמין בשנים, דאין עושין מצוות חבילות חבילות, חוץ מזו - דמקדש השבת וישראל והזמנים, ומאי שנא, הכא חדא היא וכו'.

והנה זה ברור, דאליבא דב"ש, ביו"ט שחל להיות בשבת, שיש לפנינו ב' קדוה"י נפרדות שחלות איום זה, דקדושת שבת לחוד, וקדושת יו"ט לחוד, ואשר על כן מצרכי שתי ברכות נפרדות אקדוה"י, דא"א לכלול שתיהן בחדא ברכה, דאין חותמין בשתיים. אך לדעת ב"ה דכוותיהו קיי"ל, וכדברי רבי, יש להסתפק, אם מעיקרא דדינא ס"ל ג"כ כב"ש, דב' קדוה"י נפרדות הן, ובאמת הול"ל ב' ברכות נפרדות, אך בגמ' ברכות (כח:) ייסדו דבעינן שיהיה איזה רמו בספרי הנביאים למנין הברכות שבשמו"ע, וכדאיתא התם - הני י"ח כנגד מי... הני שבע דשבתא כנגד מי... הני תשע דר"ה כנגד מי וכו'. והיות שאין מקור כתנ"ך לתפילה שיש בה שמונה ברכות, הוכרחו התנאים לצרף יחד שתי ברכות אלו דקיימי אקדוה"י, מתוך שעניינן שוה [חדא היא], וכמו שביארנו לענין תשע ברכות דתפילת ר"ה [במסורה חוברת ב']: או דנימא דב"ה פליגי אב"ש בעיקר וביסוד הדברים, וס"ל דביו"ט שחל להיות בשבת אין כאן שתי קדושות נפרדות, אלא שתיהן מתמזגות יחד להוות חדא קדושה, ואשר לזה כיוונו בגמ' ברכות באמרם - הכא חדא היא.

ועגמ' ברכות (מט.) הנ"ל, דביו"ט שחל להיות בשבת יש לחתום "מקדש השבת וישראל והזמנים", ועל זה הקשו, דהלא קיי"ל כברכה שלישיית דברהמ"ז דאין לחתום בה מושיע ישראל ובונה ירושלים, דאין חותמים בשתיים, ומאי שנא. ועל זה תירצו בגמ' לפי גרסת רש"י, הכא (בברכת קדושת היום) חדא היא, התם (בברהמ"ז) חרתי, כל חדא וחדא באפי נפשה. וגי' הבה"ג שם (הובאה

שם ברש"י) היא להיפך, הני חרתי קדושי ניהו, ומודה רבי דחתמין בהו בשתיים. אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למחתם. ועיי"ש ברש"י שדחה לגרסת הבה"ג ולפירושו. עכ"פ מגרסת הבה"ג מתבאר להדיא דס"ל דביו"ט שחל להיות בשבת ששתי קדושות נפרדות הן שישנן על אותו היום, משא"כ לפי גרסת רש"י, לפי פשוטו משמע דס"ל דהכל מהווה חדא קדוה"י [אף שיש לרחות].

והנה בכל ר"ה, שתמיד חל בר"ח יש יותר סברא לומר שהכל מהווה חדא קדוה"י, וראיה לדבר משיטת הר"ר משולם שהביאו התוס' בר"ה (ח:) שהחודש מתכסה בו, שאין חטאת ר"ח קרבה בר"ה, הרי להדיא ששונה קדושת ר"ח זה משאר קדושת ר"ח דעלמא, ומסתברא לומר דה"ט, שקדושת ר"ח מתמזגת עם קדושת ר"ה היום. [אכן עיי"ש בתוס' בהמשך דבריהם, שהקשה לו ר"ת מתוספתא דשבועות, והשיב שלא אמר שאין מקריבים בו חטאת אלא רק כיון לומר - שלא נזכר בקרא.].

[ועגמ' זבחים (צ:)] איבעיא להו, תדיר ומקודש, איזה מהם קודם וכו'. ושם בהמשך הגמ' איתא (צא.) ת"ש, מוספי שבת קודמים למוספי ר"ח. (ופרש"י, מוספי ר"ח מקודשין משל שבת, דאיקרי מועד.) ועי"ז דחו, אטו ר"ח למוספין דידיה אהני, למוספי שבת לא אהני. וכן איתא עוד שם בהמשך, אטו ראש השנה למוספי דידיה אהני, למוספי ר"ח לא אהני. והמתבאר מדברי הגמ' הללו עפ"י פשוטו הוא, דלא רק בר"ה (שתמיד חל הוא בר"ח) הוא דאמרינן ששתי הקדושות שעל היום מהווים חדא קדוה"י, אלא אפילו בר"ח שחל להיות בשבת נמי אמרינן הכי, שהכל מהווה קדוה"י אחת, ואשר על כן הקדוה"י החמורה דר"ח ג"כ מחייבת אף במוספין דשבת.].

ונראה, דבנקודה זו תלוי שינוי הנוסחאות שכתפילת יו"ט, דביו"ט שחל בשבת לפי רוב הנוסחאות מוסיפים באמצע הקטע של "והשיאנו" את הבקשה "או"א רצה במנוחתנו", ובנוסח הגר"א ליתא לחיבות או"א, ומוסיפים רק את הבקשה - "רצה במנוחתנו". ונראה, דבתפילת שבת, הקטע האחרון של ברכת קדושת היום מתחיל בחיבות או"א רצה במנוחתנו, וביו"ט - הוא מתחיל בחיבת "והשיאנו". ולכך ביו"ט שחל בשבת, אף דפליגי ב"ה אב"ש וס"ל שכוללים ענין שתי קדוה"י בחדא ברכה, מכ"מ בעיקרן של דברים מודו לב"ש, דבאמת מן הנכון היה לכוך ב' ברכות נפרדות בפנ"ע, ועל כן פותחים גם ב"והשיאנו" וגם ב"או"א רצה במנוחתנו", להראות כן, שמן הנכון הי' לומר שתי ברכות נפרדות של קדוה"י. משא"כ לפי נוסח הגר"א, שרק מוסיפים חיבות "רצה

במנוחתנו" כבקשה מיוחדת לשכת, ואין פותחים באו"א, כדרך שמתחילים בשאר שבתות השנה, דאדרכא, אין כאן אלא חדא קדוה"י, ופליגי ב"ה אב"ש ביסוד הענין ושרשו, ולא היה מן הראוי לברך כאן שתי ברכות.

ונוסחת ר' יעקב עמדין בסידור שלו לומר או"א אפילו ביו"ט שחל בחול, ענין אחר הוא, דלפי אותה נוסחא, כמו שקטע זה האחרון (שלפני חתימת הברכה) פותחת בשבת כתיבות או"א, כמו"כ ביו"ט - יש לו להתחיל כן, ובקשת והשיאנו היא קטע בפנ"ע, ואינה פתיחת הקטע האחרון שסמוך לחתימה.

בדין אתם אפילו מוטעים

בסנהדרין (יב:) מבואר, דלמ"ד טומאה הוחרה בצבור, אין מעברין את השנה מפני הטומאה, ולדעת רבי יהודה, אפילו כדעבד אם עברוה אינה מעוברת, ופרש"י, דשלא לצורך עברוה. ותמה על זה בצל"ח (סוף ברכות) דהלא בקדוש החדש קיי"ל (בר"ה דף כ"ה.) דאתם דאפילו מוטעים, דאפילו בטעו הב"ד בחשבונם, מכ"מ חל הקידוש שלהם, וא"כ, מ"ט אית לי' לרבי יהודה דאפילו כדעבד אם עברוה מפני הטומאה אינה מעוברת, ומ"ט לא נימא הכא נמי דאתם אפילו מוטעים. ומוזה הכריח הצל"ח, דדין זה דאתם אינו נוהג אלא בקדוה"ח ולא בעבור השנה, שלא מצינו דבר זה בגמ' לענין עבור השנה, וגם ברמב"ם אינו מבואר וכו'. ובמנ"ח מצוה ד' (דף ט' סוף ע"ג) הביא את דבריו, ונחלק עליו בכל תוקף. וכן הביא רש"י בפירושו עה"ת לפ' אמור (כג-ד) את דברי הספרא [בקשר לדרשת אתם אפילו מוטעים], למעלה מדבר בעבור שנה וכאן מדבר בקדוש החדש, כלומר, שדין אתם אפילו מוטעים נוהג בשניהם. וא"כ צריך להבין באמת, מ"ט דרבי יהודה דאפילו כדעבד אם עברוה מפני הטומאה אינה מעוברת.

והנראה לומר בזה, דאילו טעו הב"ד בחשבונם לומר שטומאה דחוי' היא בצבור, ושיש כאן צורך לעבר, ואחר כך היו פוסקים בסתמא - שנה זו תהא מעוברת, מבלי להזכיר בנוסח של פסק - העבור את טעמי העיבור, שפיר היה חל בכה"ג הדין דאתם אפילו מוטעים. [דאף דבכל התורה כולה קיי"ל דטעות בחשבון, מבטל את המעשה, וזהו דילפינן מקרא דאתם אפילו מוטעים, דשאני קדוה"ח.] אבל המתבאר מן התוספתא ומן הגמרא בסנהדרין הוא, שתמיד היו כוללים את טעמי העיבור בתוך נוסח פסק-העבור, (1) וא"כ נמצא שהטעות לא

(1) ועי' באריכות מזה בקונטרס רבנו בעניני קדוש החדש, שנדפס בקובץ חידו"ת.

היתה רק בחשבונות של הב"ד, אלא שעצם הפסק וגוף מעשה העבור מוטעה הוא מתוכו - מיניה וביה, ובכה"ג לא שייך לומר אתם אפילו מוטעים.

ומשל למהד"ר, לשיטת ב"ש דסברי (נויר לא.) דהקדש טעות הוי הקדש, דהיינו דוקא בהיתה הטעות במחשבתו, אבל מעשה ההקדשה הוי סתמא. אבל בהי' הטעות כלולה ומונחת בתוך ההקדשה, כגון באמר שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש, ויצא לבן, אפילו אליבא דב"ש הוי צ"ל הדין (עיי"ש בסוגיית הגמ' מה שדנו בזה) דלא יחול ההקדש, דאילו אמר הרי זה תחת זה לחצי היום, מי הויא תמורה מההיא שעתא, אלא עד דמטי חצי היום הוא דהויא תמורה, שהרי נקודה זו כלולה בעצם מעשה ההקדשה שלו, שלא תחול התמורה עד חצי היום, וה"נ באומר שור שחור שיצא מביתי ראשון, ויצא לבן, הלא לפי נוסח ההקדשה שלו ברור הדבר שלא חל שום הקדש על בהמה זו. וענין אתם אפילו מוטעים גדרו דומה להקדש טעות אליבא דב"ש.

בדין משנכנס אב ממעטין בשמחה

איחא בשו"ע או"ח סי' תקנ"א ס"ב, מראש חודש עד התענית ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה כגון בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור וכנטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים שנוטעים לצל להסתופף בצילו או מיני הדס ומיני אהלים. וברמ"א, ולצורך מצוה הכל שרי, עכ"ל. ובמג"א סק"ח כתב, ומה שאין נוהגין לישא אשה כלל, היינו משום דלא מסמנא מילתא. ודבריו צ"ע, דמהגמ' ומהשו"ע משמע דהא דאין נושאים נשים הוא מדברים האסורים משום דממעטים בשמחה, ולא רק משום דלא מסמנא מילתא. וכפשוטו היה נ"ל דלא כהמג"א, דהא דלצורך מצוה הכל שרי, אין זה משום דחיייה דהמצוה, דצורך מצוה דוחה להאיסור שמחה, אלא נראה דאין זה בכלל האיסור כל עיקר, דעיקר הגדרת האיסור הוא - "בנין ונטיעה של שמחה", והיינו, כשעושהו לשם שמחה בעלמא. אבל כשעושהו לשם מצוה, שוב לא הוי "בנין של שמחה", אלא "בנין ונטיעה של מצוה", ומשו"ה מותר. אכן בנישואין נראה דעצם המצוה של נישואין הוא שמחת הנישואין ושמחת חתן וכלה, ומאי דהוי "לצורך מצוה" אינו משנה את חלות שמו, דהלא זהו כל עיקר מצותו - לשמות בנישואין, ודבר זה אסור הוא מר"ת, דממעטין בשמחה.

בענין אבן משכית

הר"ם כתב פ"ו מהל' עכו"ז ה"ו-ח', וז"ל, וכן אבן משכית האמורה בתורה, אעפ"י שהוא משתחוה עליה לשם, לוקה שנאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוה עליה, מפני שהי' דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפני השתחוה עליה, לפיכך אין עושין כן לה'. ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן, ונמצא כולו מוטל עליה, שזו היא השתחויה האמורה בתורה. בד"א בשאר הארצות (נ"א המקומות), אבל במקדש, מותר להשתחוה על האבנים שני בארצכם, בארצכם אי אתם משתחוים על האבנים, אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש, ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות אבנים או מיני קש ותכן להבדיל בין פניהם ובין האבנים... כל המשתחוה לדי' על האבנים המפוצלות בלא פישוט יו"ר אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות. אבל לעכו"ם, אחד השתחויה בפיו"ר או בלא פיו"ר, משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל, עכ"ל. וצ"ע, למה לאיסור עכו"ז חייב אפילו בלא פיו"ר, ונסקל מיד משיכבוש פניו בקרקע, ובאיסור דאבן משכית אינו לוקה עד שישתחוה בפיו"ר.

והנה יש להסתפק בהא דאסור אבן משכית בשאר מקומות ומותר במקדש, אי הוי סתם חילוק מקומות, דבגבולין אסור ובמקדש מותר; או דלמא הוא איסור הנוהג בכל המקומות, אלא דבמקדש דיש קיום השתחוואה לה', הקיום דמקדש מפיקע האיסור דאבן משכית. והנה בירושלמי יומא איתא (פ"ג-ה"ז) שהקרובים היו נופלין על פניהם והרחוקים היו אומרים בשכמל"ו. וצריך לברר מי הם הקרובים, ועיין בפרק שני שעירי (וכ"ה במחזור), שהעומדים בעזרה היו משתחוים, כי רק הם נתחייבו בהשתחויה עם אמירת בשכמל"ו, אבל העומדים חוץ לעזרה לא נתחייבו בהשתחויה אלא רק באמירת בשכמל"ו, (1) דקיום השתחויה ישנו רק בעזרה, וכמוש"כ בפ' כיכורים והשתוית לפני ד' אלוקיך, [ועי' אליהו רבא למשניות כיכורים, דמהכא הוא דילפינן שכל הנכנס לעזרה יש לו להשתחוות]. ויל"ע אם מותר להשתחוות על אבן משכית בהר הבית, דאם אסור בשאר מקומות ומותר במקדש וחילוק מקומות נשנית כאן, אז נראה לומר דמותר אבן משכית גם בהר הבית, דגם הר הבית שפיר מקרי "מקדש", ולא ארצכם, דבכלל מצות ומקדשי תיראו הוא. אך אי נימא דבעינן לקיום מצות השתחויה במקדש בכדי להתיר איסור זה, אז רק יהי' מותר בעזרה, שדוקא בה יש קיום השתחויה. ועיין בב' הגירסאות שבר"ם שהבאנו לעיל, בד"א בשאר

(1) וכ"כ הג"ר ישעי' ברלין בהערותיו שנדפסו בסידור אוצר התפילות. [הוספת המעתיק]

הארצות, או בד"א בשאר מקומות, (אבל במקדש מותר). ואולי י"ל שבעיית הר הבית תלויה בשתי הגרסאות. ועוד נפק"מ בזה יהי' לענין אם מותר להשתחוות במקדש ע"ג אבן משכית בפני אדם שאינו נעבד, דבעלמא אין בזה איסור השתחויה כדאי' בסנהדרין (סא:): דאם הוי הלכה של חילוק מקומות, דבגבולין אסור ובמקדש מותר, אז יהיה מותר להשתחוות לאדם במקדש על גבי אבן משכית. אבל אי בעינן דוקא לקיום השתחויה בכדי להתיר הך איסורא, אזי בעינן דוקא שישתחוה לה'. ובספרי הרמב"ם שלנו איתא, וז"ל, אבל במקדש מותר להשתחוות על האבנים שני בארצכם, בארצכם אי אתם משתחוים, עיי"ש. אבל ברמב"ם כ"י תימני איתא "אבל במקדש מותר להשתחוות לה' על אבנים" ע"כ, דרק קיום השתחויה מתיר אבן משכית. (ועיין בס' עבודת המלך שם מש"כ בשם רבינו.)

ועיין ברש"י עה"ת (ויקרא כ"ו) ד"ה להשתחוות עליה, וז"ל, אפי' לשמים, לפי שהשתחוואה בפיו"ר היא, ואסרה תורה לעשות כן חוץ מן המקדש, עכ"ל. הרי שרש"י הביא כאן ב' דינים: אחד, דהאיסור נוהג רק בפיו"ר, ועוד, שמותר במקדש. וצריך להבין איזו שייכות יש בין ב' הדינים הללו שרש"י צרפם יחד, ומהו הפשט ברש"י במש"כ "ואפילו לשמים לפי שהשתחוואה בפיו"ר".

ונראה דהנה איתא במגילה (כב:): ת"ר קידה על אפים, כריעה על ברכים, השתחויה זו פיו"ר. ובר"ם פ"ה מהל' תפלה הי"ג משנה את סדר הגמ', ומזכיר כריעה קודם קידה, וס"ל כנראה דכריעה היא הפחות משלשתן. [אבל לרש"י קידה היא הפחות שבהם]. ועיין שם שכ', וז"ל, כריעה האמורה בכ"מ על ברכים, קידה על אפים, השתחויה זה פיו"ר, עד שנמצא מוטל על פניו ארצה. כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה, ויש מי שהוא עושה השתחויה. ואסור לעשות השתחויה אלא במקדש. והנה לפי פרש"י בגמרא קידה היא דבר קשה מאד לעשות, וכמו שעשו בשמחת בית השואבה. אבל מהרמב"ם שכתב שכן המנהג לעשות קידה לתחנון משמע, שמה שאנו עושין שכופפין את הראש כלפי הקרקע, זהו קידה, שהרי כתב ב' מנהגים בתחנון - או קידה או השתחויה ואנחנו עושים קידה ולא השתחויה משום חשש אבן משכית [ולוי דאיטלע בשעה שעשה קידה, משום שעשה בקצה האחרון].

והנה המקור של השתחויה נלמד בגמ' מגילה (כב:): השתחוואה זו פיו"ר שנאמר, הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה. ועיין ברמב"ם פ"ב מהל' מלכים, כבוד גדול נוהגין במלך. ובהלכה ה' שמה, ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה. ועל כן יוסף שחלם שימלוך, חלם ג"כ שישתחוו לפניו, כי

השתחואה הוא הכבוד הגדול של המלך. ומעתה מוכן נמי דבכית המקדש שמצותו בהשתחוויה, וכדכתיב והשתחווית לפני ד' אלוקיך, צריך לעשות ההשתחוויה הכי גדולה והכבוד הכי גדול, והוא בק"ו ממלך בשר ודם, ומשו"ה קידה וכריעה במקדש לא שוה כלום, דבעינן דוקא פיו"ר ארצה. דמצות כבוד המלך וכבוד ד' מחייבים בהשתחואה הכי-גדולה, וכן בהזכרת השם הדין דהכו גדול לאלוקינו מחייב בשבח הכי-גדול, ומשו"ה בהל' תפלה לגבי תחנון, מחייב בהשתחוויה הכי גדולה (אי לאו חששא דאבן משכית) שהרי בשעת תפילתו עומד הוא לפני ד'. ולפי המנהג האחד שהזכיר הרמב"ם, נוהגים למעשה בתחנון - להשתחוות בפיו"ר - דלחייב כבוד המלך ומצות השתחואה לד' בעינן להשתחואה היותר גדולה. ומה שפסק הרמב"ם דלענין עכו"ז חייב אפילו בלי פיו"ר, דגם זה מיקרי השתחואה, וכדי לעבור אאיסור השתחוויה לא בעינן שיעשה הכבוד הכי גדול, אלא כל שהוא עכ"פ מעשה השתחואה במקצת מחייבו במיתה.

[והמקור לזה בגמ' סנהדרין (סה.) דדרשינן לגבי שבת - אחת, שמעון, מאחת, שם משמעון... דעבודה זרה נמי... מאחת מנהג, אחת (שעשה עבודה שלימה), זביחה, מאחת, סימן אחד, (ופרש"י, דאשכחן ליה הכשר גבי חטאת העוף בפנים.) הרי דילפינן מדרשא דלגבי עכו"ז חייב אפילו על מקצת עבודה, ולא בעינן דוקא עבודה שלמה. וה"נ לגבי השתחוויה, דלא בעינן דוקא להשתחוויה שלמה לחייב, ואפילו על קידה, שהיא קיום במקצת של השתחוויה, נמי איכא חיובא.]

ומעתה נראה להוסיף עוד דהאיסור השתחוויה של אבן משכית לא חל אלא על מה שהוא קיום השתחוויה במקדש, וכמוש"כ התורה לא תחנו בארצכם, דהאיסור חל רק על מה שהוא קיום השתחוויה במקדש, דזהו מה שנאסר לעשות חוץ למקדש, דלא אסרה תורה כל השתחואות על אבן משכית אלא דוקא מה שהוא קיום השתחואה במקדש, שאסור לעשות מה שעושה במקדש חוץ למקדש. ונראה דזוהי גם כן כוונת רש"י במה שכתב בויקרא להשתחוות עליה אפילו לשמים, לפי שהשתחואה בפיו"ר, ואסרה התורה לעשות כן חוץ למקדש, דרש"י הביא כאן ב' דינים, האחד, שאסור רק בפיו"ר, והב', דאסור חוץ למקדש, דב' הלכות הללו תלויין אהרדי, דאסור לעשות ההשתחואה (בפיו"ר) שהיא קיום במקדש - חוץ למקדש.

שתי הערות בענין הנ"ל

(א) עיין בפוסקים (עי' מטה אפרים ובס' מעשה רב מזה) שמביאים מנהג שבראש השנה כחזרת הש"ץ כשאומר הש"ץ ואנחנו כורעים שהציבור כורעים ומשתחויים, אבל אין נופלין על פניהם, רק ביוה"כ בסדר העבודה, וגם הש"ץ כורע אז על ברכיו. וצ"ע, דמ"ש ר"ה מיוה"כ דנופלין בפיו"ר. ונראה דביוה"כ כשאומר סדר העבודה חשבינן להו כאילו עומדים בעזרה מדין ונשלמה פרים שפתינו (והש"ץ במקום הכה"ג הוא, עיין בפוסקים), ומשו"ה יש קיום השתחוויה, דהו כקרובים והעם העומדים בעזרה שמשתחויים, ושפיר איכא קיום השתחוויה בפיו"ר. אבל בר"ה הרי ההשתחוויה היא חוץ לעזרה, ורק מטעם קבלת עומ"ש, ולפיכך אין נופלים בפיו"ר.

(ב) ועוד יש להעיר שיש קהילות שגם הנשים נופלות על פניהם בשעה שאומר הש"ץ את סדר העבודה. ובפשוטו נראה שיותר נכון מנהג רוב העולם שאין הנשים כורעים. דעזרת נשים שבביהכ"ס מכון כנגד עזרת נשים שבמקדש שלא נתקדשה בקדושת העזרה, ואשה בעזרה מנין, והשתחואה לא שייכא אלא לקרובים העומדים בעזרה, ולא לרחוקים העומדים בעזרת נשים.

בענין גט בידה ומשיחה בידו

גיטין (עח:) אמר רב חסדא גט בידה ומשיחה בידו אם יכול לנתק ולהביאו אצלו אינה מגורשת, ואם לאו מגורשת, מ"ט בעינן כריתות וליכא. ועיין בתוס' ד"ה אם, וביתר ביאור ברא"ש (סי' ז'), וז"ל, פי' ר"ת כגון שהגט כבד והמשיחה דקה, דאי משיך ליה לגביה מיפסיק. וכענין זה פירש ה"ר יוסף וצ"ל. אבל אם קפצה ידה ומחמת זה יפסוק החוט כשהוא מושך, לא מקרי נתינה. ור"י אומר דמקרי שפיר נתינה, כיון שהוא התחיל הנתינה קרינן שפיר ונתן; אע"פ שהיא גמרה הנתינה. וכן לעיל בפ"ב (דף כ"ד), אל תתגרשי אלא כבי"ד פלוני, ואמר מכי מטא התם איגרשא לה, ומסתברא אפילו הוציאה הגט מרשותה כינתיים ושוב נטלתו ובאה לאותו בי"ד, אע"פ שבנטילה אחרונה לא בא הגט לידה מיד הבעל, כיון דתחילת נתינתו להתגרש נתנו בידה, ונתן קרינא ביה, ולא ט"ג מעג"ק הוא, עיי"ש.

והנה הרא"ש ביאר דלפי הר"י לא צריך מצד הבעל אלא תחילת נתינה, ויכולה היא לגמור את הנתינה, וכזה שמתחיל הנתינה מסלק החסרון של טלי

גיטך מע"ג קרקע. וכן לומד בנתינה לאחר ל"י, דהנתינה באמת היא (עפ"י דין) לאחר ל"י, וכן בכנסי שט"ח ואח"כ אומר לה הא גיטך, הנתינה היא לאחר כך, וכזה שהתחיל הבעל את הנתינה סגי. ור"ת ס"ל דהבעל צריך לעשות את כל הנתינה.

אבל עיין בר"ן וז"ל, וכתב הרשב"א פי' בתוס' בשם רבינו יעקב זצ"ל, כל שאילו גט כבד ומשיחה דקה שתפסק במשיכתו, הרי זו מגורשת. אבל אם המשיחה חזקה שיכול למושכו ולא תנתק המשיחה, אינה מגורשת, אפילו קפצה האשה ידה ביותר וכחה יפה משל בעל .. אינה מגורשת, דאין זו נתינה אלא כעין גזילה. וכעין זה פי' משמו של רבינו שמואל ז"ל. אבל ר"י פי', דכיון שנתנו הבעל לידה וקפצה ידה מרצון הבעל עד שאין יכול לנתקו אצלו .. הר"ז מגורשת, דכיון שקפצה ידה מרצון הבעל, לא גרע מעריק לה חרציה ושלפתייה, שאין הבעל נותנו ממש לידה, ואפי"ה מגורשת עכ"ל. וכ"ה בשו"ע אה"ע (סי' קל"ח), דמרצון הבעל מועיל מה שקפצה ידה.

והנה הר"ן לא הזכיר כלל החסרון של טלי גיטך מע"ג קרקע. ומשמע דכ"רע לא פליגי דבהתחלת נתינה סגי להסיר חסרון זה של טלי גיטך, אלא שאם קפצה ידה מקרי מעשה גזילה ולא מעשה נתינה, דבקפיצת יד מפקיע השם מעשה נתינה, ונחשב לגזל. וכזה מובן מה שמתיר הר"י, דאם היא עושה את זה על פי רצון הבעל, דרצון הבעל מסיר השם גזל מקפיצת היד. ור"ת פליג וסובר דכיון דקפיצה היא כעצם צורה של מעשה גזלה, לא מועיל רצון הבעל לעשותו למעשה נתינה, ועדיין נחשב למעשה גזלה. אבל לתוס' כגיטין והרא"ש היא מחלוקת בהל' ט"ג מעל גבי קרקע, אם מועילה התחלת הנתינה. ומביא הר"י ראייה דמועילה התחלת הנתינה מעריק לה חרציה והיא שלפתו. ולפי הר"ן, התירוץ להר"ת הוא דבעריק לה חרציה אין זה מעשה גזילה, משא"כ בקפצה ידה הוי כעין גזלה. ולפי התוס' והרא"ש, דאליבא דר"ת לא מהניא התחלת הנתינה להסיר החסרון דט"ג, הא דמועיל עריק לה חרציה הוא משום דהכל הוי מעשה אחד, דבאותו הזמן שהוא עריק לה חרציה, היא נוטלת את הגט, ולפיכך כל הנתינה מצורפת להבעל. משא"כ בט"ג מעג"ק, וקפצה ידה, דמעשה דידה באה לאחר שכלו מעשיו, אז שפיר הוי חסרון של ט"ג מעג"ק.

ועיין בתוס' גיטין וב"מ שהביאו בשם הר"ת דבגט כבד מהני, אע"ג דהחוש בידו, כיון דינתק. ומשמע דס"ל שכתוב בידה קפוצה לא מהני, ורק הר"י מכשיר. ונראה דזה שפוסל הר"ת בידה קפוצה, היינו רק אליבא דהכנת התוס' בשם הר"ת, דהוי חסרון בט"ג, וכיון שידה קפוצה נמצא שגם היא משתתפת

בהנתינה, ולא מהני, דכחה מסייעת בהנתינה, ולר"ת זה לא מהני. אבל לדעת ר"ת כפי שהובא בר"ן, דהוי חסרון של גזילה, כתוב לידה קפוצה ליכא בזה שום גזילה, וכודאי אף ר"ת מודה דיהיה כשר ככה"ג.

בענין יפת תואר

איתא בספרי (ריש פרשת כי תצא, והובא ברש"י שמה), כי תצא למלחמה, במלחמת הרשות הכתוב מדבר. ומסיים שם רש"י, שבמלחמת ארץ ישראל אין לומר ושכית שכיו, שהרי כבר נאמר לעיל לא תחיה כל נשמה, ע"כ. וקשה, דלמה לא יוכל לאוקמי קראי גם במלחמת חובה וכו' עממין, וכיון דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, יבעלנה, ואח"כ ימיתנה. ומהו ההכרח מהאיסור של לא תחיה כל נשמה שאין ההיתר של יפ"ת נוהג בו עממין.

ומוכח מזה, דההיתר של יפ"ת הוא לא בסתם נכרית שכבשו אנשי הצבא במלחמה נגד האויב שנתנו ה' אלקיך בידך, אלא דוקא ב"שבויה", ובעינן שיהא על האשה חלות שם שבויה בכדי שיהי' נוהג היתרא דיפת תואר, וכיון דבו' עממין אסור לקיימה, פקע ממנה השם "שבויה", וממילא ליחא להיתרא דיפ"ת. ובגמ' ובספרי איתא, וראית כשביה, בשעת שביה. ועיין בראשונים מש"כ בבאור כונת הגמרא בזה. אך מסתימת לשון הר"ם ז"ל משמע דכך למד גזיה"כ זו, דבעינן שם "שבויה" להיתרא דיפ"ת, ואין זה אלא כשכוונתו לכוכשה, וממילא לא שייך זה בו' עממין.

ועוד נראה לומר בזה, דכל ההיתר דיפת תואר אפילו לגבי הביאה הראשונה תלוי ועומד בסדר שנוהג בה אח"כ. ועיין ברמב"ם פ"ח ממלכים ה"ב, וז"ל, אבל לא יבעלנה וילך לו, עכ"ל, דאסור לבעלה א"כ ישתדל אח"כ לגיירה, וברעתו לנושאה, אבל על סתם ביאת זנות בעלמא ליכא היתרא בכלל. ועיין ברמב"ם פ"ו מאישות ה"י דיש לאו דלא תתעמר בה לאחר קידושיה. והדבר חמוה, דהלא שיטת הר"ם (בהלכה ה') היא דהגירות היא מדעתה, וממילא הקידושין הם קידושין רגילים, וא"כ מה שייך לאו של לא תתעמר בה לאחר גירותה ונישואיה. (וכן הקשה בס' אור שמח להל' אישות, והניח בצ"ע.) ונראה, דכל אלו הדברים הם מסדר ההיתר של הביאה הראשונה, והמחייב של לא תתעמר בה לאחר נישואיה הוא ההיתר של הביאה הראשונה, דליתיה להיתר זה, אלא על מנת שלא יתעמר בה אף אחר נישואיה.

ולפי"ז נראה פשוט מאד, דלא שייך כלל בז' אומות דינא דיפ"ת, דמכיון שאסור לו לקיימה, וחייב להורגה, לא שייך שיהוג בכל הסדר הזה, והיכא דליתא להסדר של ההשתדלות לגיירה והמחשבה לנושאה, ליתא נמי להיתרא דביאה ראשונה.

אלא דצ"ע לפי"ז פסק הרמב"ם פ"ח ממלכים ה"ד, דהכהן מותר ביפ"ת כביאה ראשונה, אבל אינו יכול לנושאה אחר כך מפני שהיא גיורת, עכ"ל. והוא עפ"י הגמרא פ"ק דקידושין. וקשה, דהיאך מותר זה אפילו כביאה ראשונה, הלא הרמב"ם בעצמו פסק שם בהלכה ב' דלא יבעלנה וילך לו, דחסר אצל הכהן כל המשך הסדר שמתיר את הביאה הראשונה, וצ"ע.ג.

בענין נדרים בקום ועשה

(א) בנדרים (ג): בשלמא כל יחל נדרים משכחת לה, כגון דאמר כבר זו אוכל, ולא אכלה, עובר משום כל יחל דברו. ותמה שמה רעק"א בגליון הש"ס, דנדר בקו"ע לא משכחת לה, דנדר תמיד צ"ל איסור חפצא, וממילא מוכרח שיהי' תמיד בשוא"ת, ורק שבועה שהיא חלה על הגברא שייכא שתהי' או בקו"ע או בשוא"ת, וסיים רעק"א וכתב, וד' יאיר עיני. (1)

ויסודו זה של רעק"א נמצא כבר בנמוקי הרמב"ן על התורה (ר"פ מטות) בהקשותו על רש"י שכתב שאם נדר לאכול נבילה, שאין הנדר חל, ותמה עליו הרמב"ן, שבספרי הזכירו דבר זה בשבועה ורש"י החליפו לנדר, דמאחר שנדר הוא תמיד איסור חפצא, לעולם א"א לו לחול בקו"ע, ואפילו בדבר הרשות, ולא הזכירו נדרים בגמרא בקו"ע כלל.

(ב) ועיי"ש בהמשך דברי הרמב"ן שהקשה על היסוד הזה, ואעפ"י שמצינו בנדרים גבוהה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, כלומר והרי להדיא שיש לפעמים נדר בקו"ע. על זה כתב שני תירושים: א', שכאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט. או (התירוץ הב'), שהוא חומר נוהג בנדרים הקדש מפני שיש בהם חפץ נאסר להדיוט, ונתפס לגבוה לכשיפריש, ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו וכו'.

(1) ועיי"ש בס' שלמי נדרים שהביא מהרב בעל דקדוקי סופרים שט"ס הוא בגמ'. [הוספת המעתיק].

(ג) הרי שלפי תירוצו הא' של הרמב"ן, נדרים הקדש חלים הם בקו"ע מכאן מאי דהנדר מועיל ליצור שעבודים, [והוא מדין אמירתו לגבוה וכו'], דמאחר שנשחטעבדו נכסיו כאמירתו זו, לפיכך יש לדיבוריו תוקף, ולפיכך הוא דחיל נדרו אף בתורת נדר. ומדברי הרמב"ם משמע להיפך, דדין אמירתו לגבוה (שאמירה משמשת כקנין) מיוסד הוא אחיובו לקיים דבריו בתורת נדר, ולא שהדין נדר חל מפני שחלו תחילה שעבודי הממון. דיעויין רמב"ם פכ"ב ממכירה הט"ו-י"ז, דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו (לענין דבר שלא בא לעולם), שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהי' הקדש לבדק הבית... או אתננה לצדקה, אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הר"ז חייב לקיים דברו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה. והואיל והדבר כן, אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים... זכו בהם העניים. יש גאונים שחולקים על דבר זה ואומרים שאין העניים זוכין אלא בדברים שהדיוט קונה בהם, ולפיכך לא יזכו בדבר שלא בא לעולם. ואין דעתי נוטה לדברים אלו, שאין אדם מצווה להקנות, והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש, כמו שהוא מצווה לקיים הנדר, כמו שביארנו בערכין. ועיי"ש במ"מ ובכס"מ שכתבו שניהם, שכונת הרמב"ם [במש"כ בהל' ט"ז - והואיל והדבר כן, אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע], להוסיף ולומר, שאע"פ שכבר מת זה שנדר, ולא שייך עוד ענין קיום הנדר, כי המתים חפשים הם ופטורים מן המצוות, שמכ"מ מחוייבים היורשים לקיים את נדרו מכת דין אמירתו לגבוה [שנוהג בצדקה כמו שנוהג בהקדשות] שיוצא שעבודים. ולזה התכוון הראב"ד בהשגתו - ואני אומר, שאם חייב עצמו בכך (מדין נדר) ... הרי זה חייב עצמו ויתן. אבל ... לא קנו עניים (מדין קנין ושעבוד שיהי' זה שייך אפילו לאחר שימות). [ובסוף הפרק - בהל' י"ז - הסביר הרמב"ם, מ"ט אפשר ליצור שעבודים להקדש אדבר שלא בל"ע טפי מלהדיוט, דלהקדש חל תחילה החיוב לקיים דבריו בתורת נדר, חל ג"כ חיוב בתורת שעבודי ממון. משא"כ בהתחייב את עצמו להדיוט, ד"אין אדם מצווה להקנות", כלומר, דליכא חיוב בתורת נדר להדיוט, וממילא אין שם שום טעם לומר שיחולו שעבודים אדבר שלבל"ע.

(ד) והנה בכיבור תירוצו השני של הרמב"ן היה נראה לומר, דכנדרבה שאומר "הרי זו", מעולם לא הוקשה לו להרמב"ן [שהרי יש שמה חפצא הנתפסת בקדושת הקדש], אלא דוקא בנדר שאומר "הרי עלי", דהתם ליכא חפצא כלל, ומה שייך להיות נדר מבלי שיהיה שמה "איסור חפצא". ועל זה תירץ (בתירוץ הב'), דבכל אומר "הרי עלי", הר"ז באמת התחלת התפסת החפצא, דאחר כך כשיברר בהמה לנדרו, ויאמר עליה "הרי לנדר", אין זאת

האמירה של הר"ז לנדר הקדשה מחודשת שהוא מקדיש את הבהמה כעכשיו, אלא רק השלמת דבריו דמעיקרא ובירור נדרו הראשון - על איזו בהמה בפרטיות תחול הקדשתו, דבאמת בשעה שאמר הרי עלי שלמים, הר"ז כאומר הריני מקדיש את הבהמה שאברר לאחר זמן, וממילא אח"כ כשאומר הר"ז לנדר, אינו אלא גומר את נדרו דמעיקרא, ולפיכך חיילי שפיר נדר הקדש אף שהם לכאורה בקו"ע, דבאמת אין הדבר כן, אלא שאף אמירת "הרי עלי" ג"כ דינה כ"הרי זו", ושפיר יש בה התפסת חפצא, לכשישלים את נדרו לאח"ז.

ה) ובפשוטו הי' נ"ל דנפק"מ יש לדינא בין כ' התירוצים של הרמב"ן, בנדר של "הרי עלי" במקום דלא שייך ככלל ענין שעבודי ממון, אם יחול א"ל. ובאמת מצינו מחלוקת בין הראשונים בזה, בקשר להגמ' ריש נדרים (ג:), כל תאחר דנזירות היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר, הו"ל נזיר, אבל, קם לי' בלא יאכל ... אמר רבא כגון דאמר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, דמן ההיא שעתא הו"ל נזיר, מידי דהוה האומר לאשתו הר"ז גטך שעה אחת קודם מיתתי, אסורה לאכול בתרומה מיד, אלמא אמרינן כל שעתא ושעתא דילמא מיית, ה"נ לאלתר הוי נזיר, דאמרינן דילמא השתא מיית. ועיי"ש בתוס' שכתבו, וז"ל הקשה הר"ר יוסף שהלך לארץ הצבי, אמאי לא משכחת כל תאחר בנזירות, דאמר הרי עלי לקבל נזירות ... ואי מאחר עובר בכל תאחר. ושמא היינו כשינויא דשינינן, לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, כלומר עד שאקבל נזירות. עוי"ל דאי מאחר לשלם נדרו, א"כ לאו היינו כל תאחר דנזיר כ"א כל תאחר דנדר, שמאחר לנדר נדרו.

הרי שנחלקו שתי הדיעות שבתוס' בהכנת ענין הנדר דלא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, לדעה הראשונה ענין אמירתו זו הוא - שנדר לקבל על עצמו נדר נזירות, ואף דהוי זה נדר בקו"ע, מכ"מ חייל. ואילו לדעה השני' שבתוס', אין זה נדר לקבל נדר, אלא זאת האמירה גופא היא נדר הנזירות, אלא דבכל נדר נזירות תמיד צריך הוא שיאמר מתי יתחיל זמן הנזירות, תיכף ומיד, או לאחר למ"ד יום, או לכשתלד אשתי, וכדומה, וכאן הרי רק אמר את התחלת לשון הנדר "הריני נזיר", ועדיין לא גמר את נדרו לקבוע מתי יתחיל בנייהוג נזירות, ולשון נדרו אמר - "לא אפטר מן העולם וכו'" הוי כאומר הריני נזיר, ולא תתחיל המלאת שלי עד שאקבע אימתי.

הנה לפי הדיעה הראשונה שברמב"ן הנ"ל, דטעמא דחיילי נדרי קרבן בקו"ע היינו משום שחלו שעבודי ממון אנכסיו ע"י אמירתו זו, לפי"ז לא יתכן לומר כזה בנדר נזירות, שאם נדר לקבל על עצמו נדר נזירות אין שמה ענין

של שעבודי ממון, וממילא לא יחול דבר כזה בקום ועשה. ומן ההכרח צריך לומר שאם נתפוס כתירוצו הראשון של הרמב"ן, שצריכים ללמוד את ענין הנדר דלא אפטר מן העולם וכו' כדעה השני' שבתוספות הנ"ל.

ו) ועי' רמב"ם סוף פ"ו מערכין וחרמין הל' ל"א - ל"ג, יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלבל"ע, אם אמר הרי עלי להקדישו, הר"ז חייב להקדישו כשיבוא לעולם משום נדרו... ראייה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, ונאמר אשר נדרתי לי שם נדר. והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות, ואע"פ שעדיין לא נדר בנזיר, הואיל ואמר שידור בנזיר, חייב להנזיר וכו'. ועיי"ש בהשגות הראב"ד שכתב, הראיה מיעקב ראייה היא, אבל זו של נזיר אינה כלום... כי לא ידע מתי יפטר, והרי הוא כאילו אמר הריני נזיר מיד. ובפשוטו נראה דבהכי פליגי הרמב"ם והראב"ד, בשתי הדיעות שבתוס' נדרים הנ"ל, דהרמב"ם הבין בענין לא אפטר מן העולם כהדיעה הראשונה שבתוס', שזהו נדר בקו"ע לקבל על עצמו נדר נזירות. ואילו להראב"ד, הראי' מנזיר אינה ראייה, דאין זה נדר לקבל על עצמו נדר נזירות, אלא ה"ז גופא נדר הנזירות, אלא שעדיין לא קבע את זמן התחלת המלאת.

ז) ועי' גמ' נדרים (ח.) וא"ר גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה... נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. ושוב הקשו על זה, והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה. ולבסוף תירצו על זה דהא קמ"ל, דכיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משו"ה חייל שבועה עליה. ועיי"ש בר"ן ד"ה והלא, דאע"ג דקאמר "נדר גדול", בודאי שבועה קאמר, דכיון שנדר גדרו איסור חפצא, לית' לעולם באעשה. (וכיסודו של הרמב"ן ורעק"א הנ"ל.) אלא ודאי שבועה קאמר. והיינו טעמי' דהמקשן שהקשה דאין שבועה חלה על שבועה.

אכן עיי"ש בפ"י רא"ש, דאף דאי אפשר להיות נדר בקו"ע, הכא שאני, דמחשבינן ליה כאילו נדר לצדקה, כלומר, דלא רק נדרי גבוה חלים בקו"ע, אלא אף כל נדרי מצוה. וכאן לא שייך לא תירוצו הראשון של הרמב"ן, ואף לא תירוץ השני. ולדעת הרא"ש, מה שהקשו בהמשך הגמ', והלא מושבע ועומד ואין שבועה חלה על שבועה, אע"פ שהמדובר כאן הוא בנדר. ולא בשבועה, יש לומר דשאני הך נדר משאר נדרים שאיננו איסור חפצא [שהרי הוא חל בקו"ע], אלא שחל על הגברא, ודינו דומה בפרט זה לשבועה, ועל כן שפיר הקשו, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא. ומפשטות לשונו של הרא"ש בפירושו שמה דר"ל דכל כה"ג הוי נדר מדאורייתא, ונלמדים כל נדרי מצוה שיחולו בקו"ע מקרא דכפ"ך זו צדקה.

ועי' רמב"ם פ"א מגדרים הל' כ"ט, האומר לחבירו נשכים ונשנה פרק, עליו להשכים ולקרוא, שזה כמו נדר הוא, ואע"פ שלא הוציאו בלשון נדר. ומשמע להדיא דס"ל כהרא"ש (הנ"ל ודלא כהר"ן) שזה חל מדין נדר ולא מדין שבועה, אכן אינו מבואר להדיא ברמב"ם אם הוי נדר מדאורייתא, וכדמשמע מדברי הרא"ש, דיש מקום לומר, דמש"כ הרמב"ם דזה כמו נדר הוא, ר"ל, דדינו כנדר רק מדרבנן, דאילו מן התורה ליכא נדר בקום ועשה ואפילו כנדר לדבר מצוה, דבכדי שיחול הנדר מדאורייתא בעינן שיהא בצורה של איסור חפצא, אשר מה"ט קי"ל (טו). דאין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש. אך עיי"ש כבאורו של רכינא בכונת המשנה (יד): קונם שאני ישן, דמדרבנן שפיר חייל נדרא אף מבלי שיהיה בו שום איסור חפצא. וממילא הוא הדין נמי י"ל דכל נדר שבקו"ע ג"כ יהי' חל מדרבנן, ואפשר לומר דאף שאר הראשונים נמי יסכימו לזה, עפ"י מסקנת הגמרא הנ"ל (טו), דשפיר איכא כל יחל מדרבנן כנדר אדבר שאין בו ממש.

(ח) עוד מצינו נדר בקו"ע כנדר תענית, וכפשוטו נראה שהיות והוא נדר של מצוה לפיכך חל בקום ועשה, וכנ"ל, ואף שכתב הרמב"ם בתחילת הל' תענית שהיא רק מצוה מדרבנן [עיי"ש שכתב, מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור ... ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים וכו']. מכ"מ מצוה היא, ונדר מצוה שפיר חיילי (לדעת הרא"ש והרמב"ם הנ"ל) אפילו בקום ועשה.

אכן טפי נ"ל שגדר ענין נדרי תענית שונה הוא משאר נדרים ושבועות דעלמא, דאינו לא איסור חפצא ולא איסור גברא, ואם יאסר על עצמו כנדר כל מאכל שבעולם באכילה היום, או שישבע שלא יאכל ושלא ישחה היום, נראה דבכה"ג לא יהיה דין היום "כיום תענית", ולא יוכל לומר עננו. דגדר ענין נדרי תענית היינו - שמתפס על היום חלות - שם של "יום תענית", אשר ממילא מצותו ודינו של יום תענית, הוא - להתענות בו. ומהאי טעמא מצינו ענין של תוספת תענית, שאם קיבל עליו התענית מבעו"י, הוא מחוייב להתענות אף בזמן הנוסף ההוא. ולא מצינו כן בשאר דבר הנדרר שיהיה ענין של תוספת, שהרי על מה שלא נדר - ליכא איסור כלל, ולא שייך לומר שיהיה איזה קיום כמה שהוא נזהר שלא לאכול (או שלא ליהנות) מאיזה דבר שמעולם לא נכלל כנדרו. אך בתענית, שהוא מתפס על היום חלות - שם של "יום תענית", ואשר ממילא הוא דאסור לאכול, [דמצותו של יום תענית הוא להתענות בו, וכמו שביארנו], אזי כל שהתחיל להתענות מבעו"י, הר"ז גורם להמשיך את החלות - שם יום התענית שיהי' נוהג אף במקום, ושפיר אמרינן דיש בזה קיום כמה שאינו אוכל אף בזמן ההקדמה.

וממילא לפי"ז ניחא מה שהערנו עליו, דהיאך יתכן לנדור נדר תענית, והלא לעולם ליכא נדר בקו"ע, דיש לומר דבאמת כשנודר בתענית אין נדרו מחייבו להתענות או אוסרו מלאכול, דנדר תענית אינו לא איסור גברא, ולא חובת גברא, ואף לא איסור חפצא, אלא שנדר התענית מתפס על היום חלות-שם של "יום התענית", ונמצא שאין כאן נדר בקו"ע, אלא הר"ז כאומר "הרי זו", שע"י אמירתו הוא מתפס חלות שם על היום. ודומה בזה לנדר נזירות שנחלקו בו הראשונים והפוסקים אם איסורי נזיר הם איסור גברא או איסור חפצא, אך לכו"ע שפיר איכא התפסה כנזיר, כגון כנזיר עובר לפניו ואמר זה הריני כמותו, דבפרט זה דומה נזירות לנדר, שכמו שבנדר יש איסור על החפצא, ולהכי שייך להתפס בו ולומר זה כזה, כמו כן כנזיר יש על הגברא של הנזיר חלות שם נזיר, ואשר ממילא שפיר שייך להתפס בו ולומר הריני כמותו, כלומר, שכמו שיש על הנזיר הזה שם נזיר, כמו"כ יחול עלי. (2) ומה"ט נמי אמרינן שבשעה שנודר בנזירות מעיקרא, הרי זה כאומר "הרי זו", שהרי כאמירתו הוא מתפס על עצמו ועל גופו שם נזיר וקדושת נזירות.

(ט) ואם נתפס כהנחה זו, יוכנו היטב דברי הרמב"ם בפ"ג מגדרים ה"ג - ה"ה, שנראה שפרט שם הרמב"ם בג' הלכות הללו ג' סוגי התפסה שונים, וז"ל שם: כיצד המתפס בנדרים חייב. שמע חברו שנדר, ואמר ואני כמותך בתוכד"ד, הרי זה אסור כמה שנאסר בו חברו. שמע השלישי זה שאמר ואני, ואמר ואני, אפילו היו מאה, וכל אחד מהן אומר ואני בתוכד"ד של חברו, הרי כולם אסורים. (ה"ד): וכן האומר, הכשר הזה עלי אסור, וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת ככשר הזה, הרי הפת נתפסה ונאסרה. חזר ואמר ודבש זה כפת הזאת, ויין זה כדבש זה, אפילו הן מאה, כולם אסורים. (ה"ה): הרי שמת אביו או רבו היום, ונדר שיצום אותו היום, וצם, ולאחר שנים אמר, הרי יום זה עליו כיום שמת בו אביו או רבו, הרי זה אסור לאכול בו כלום, שהרי התפס יום זה, ואסרו כיום האסור לו.

הרי שבהל' ג' הצריך שתהי' התפסת השני בתוכ"ד של נדרו של הראשון, מה שלא הצריך כן בה"ד ובה"ה. ונראה פשוט דה"ט, דבהלכה ג' כשאומר השני ואני, הוא מתפס בהפלאת חברו, והדיבור של חברו רק נחשב כקיים חכד"ד אחרי גמר אמירתו, ולא יותר. משא"כ בהלכה ד', שמתפס חפצא בחפצא, שאומר והפת הזאת ככשר הזה, זה שייך לעשות אפילו אחרי שכבר נגמרה והלכה לה הפלאתו, שהרי החפצא של הכשר נשאר באיסורו אפילו לאחר כמה ימים.

(2) ועי' ח"י רעק"א לשר"ע יו"ד סוף סי' ר"ו. (הוספת המעתיק).

ומש"כ למעלה (באות ח') שיש התפסת חפצא בחפצא בנוזיר, היינו דוקא באומר הריני כמותו, דמאחר שיש על עצמו ועל גופו של הנוזיר שם נזיר וקדושת נזירות, שפיר שייך לעשות התפסת חפצא בחפצא, ואפילו לאחר כמה ימים. אבל באומר רק ואני, משמע לי' להגמרא נזיר דזוהי התפסה בדיבורו ובהפלאתו של הראשון, ולהתפיס בהפלאה בעינן שידבר השני בתוכו"ד להראשון, דלאחר כדי דיבור כבר הלכה לה הפלאתו. [וכן העיר המשנה למלך שם על הרמב"ם ריש פ"ג מהל' נדרים, וכן הביא שם בשם הר"ן.] ומאי דאיתא ברמב"ם שמה שאף באומר ואני כמותך בעינן שיתפיס ויאמר כן בתוך כדי דיבור לנדרו של הראשון, שמה לא מיירי הרמב"ם בנוזיר אלא בנדר הראשון בשאר נדרים, [וכמו שכתב הרמב"ם שמה, שמע חכרו שנדר וכו', ולא כתב שנדר בנוזיר], דליכא על גופו ועל עצמו שום חלות שם להתפיס בו, וממילא אף באומר ואני כמותך אין כאן התפסת חפצא בחפצא, אלא התפסה בהפלאה, ולהכי בעינן שיאמר השני בתוכו"ד(3).

והנה בהלכה ה' הוסיף הנאי שלא נזכר בהל' ג' ובהלכה ד', והיינו - וצם, כלומר, שקיים את נדרו ולא עבר עליו. ואילו בשתי ההתפסות שבהלכה ג' ובהל' ד' משמע דחילין אפילו אם עבר על נדרו. דכמה שעבר על נדרו, אין זה פוגם או מגרע לא מהפלאתו ולא מתוקף האיסור הקיים על החפצא. אך בהלכה ה', דמיירי בנדר של תענית, אשר כבר הצענו לומר שגדר ענינו הוא לא שנוצר ע"י אמירתו איסור חפצא על כל האוכלין והמשקין, אלא שהתפיס על היום חלות - שם "יום תענית", ומה שהוא אסור לאכול ולשתות הוא מפני שמצותו של יום תענית הוא להתענות, ובוזה הביא הרמב"ם בהלכה ה' [כהלכה בפני עצמה וכסוג שלישי של התפסה בפני"ע] את דברי הגמרא דיש התפסה בחלות-שם, שאם יאמר הרי יום זה כיום שמת בו אביו, הרי זה התפיס את חלות שם יום התענית שהי' על היום הראשון אף על היום הזה אשר לפנינו.

[וענין התפסה שכזו מצינו עוד בגמ' במקום אחר, בנדרים (ז.) יש יד לצדקה או אין יד לצדקה. היכי דמי. אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה, והדין נמי, ההוא צדקה עצמה היא. כלומר, מדין התפסה. ואף דהויה התפסה של חפצא בחפצא, שהרי אומר זה כזה מכ"מ אין זה כהתפסת הפת הזאת כבשר הזה שהזכיר הרמב"ם בהל' ד', שהרי שמה יש איסור חפצא בבשר שממנו הוא ממשך להתפיס. משא"כ בצדקה, קיים רק חלות-שם של צדקה על הזו, וכשהוא מתפיס זוז אחר בראשון ואומר והדין נמי, הרי זה ג"כ התפסה

(3) וכ"ה באור שמה שמה. (הערת המעתיק).

בחלות-שם, (דומיא דהתפסה ביום התענית), שכשם שקיימת חלות-שם של צדקה על הזו הראשון, תחול כמו כן חלות-שם של צדקה על הזו הזה השני, וממילא יהי' מחוייב לחלקה לעניים, דזוהי מצותה של צדקה - להחלק לעניים.]

ומהאי טעמא הצריך הרמב"ם בהך התפסה (שבהל' ה') וצם, שדוקא כמה שקיים את נדרו, ונהג תענית באותו היום, ע"י כן נשלמה ונגמרה החלות-שם "יום התענית" של אותו היום, ואשר על כן שפיר שייך להתפיס בה. אך אם לא קיים את נדר תעניתו, אף שלא פגם בו בהפלאתו, וכנ"ל, מכ"מ החלות-שם של יום התענית היא לא בשלמותה, ואשר ממילא אי אפשר להתפיס בה.

(י) ובהמשך ליסוד הנ"ל, עיי"ש עוד ברמב"ם פ"ג מנדרים הנ"ל, הנודר שיצום בשבת או ביו"ט חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה וכו'. ובראב"ד שמה כתב לחלק בזה בין אומר הרי עלי לבין אומר הריני בתענית היום, ועיי"ש במגיד משנה מש"כ בכונת הראב"ד. ולפי דרכנו היה נראה לבאר, דבאומר הריני בתענית היום, ענין נדר התענית הוא שהתפיס על היום חלו"ש של יום תענית, ואשר ממילא מצוותו להתענותו, וכנ"ל, וזה לא שייך לומר בשבתות וביו"ט, שיום השבת מופקע הוא מחל עליו חלות שם "יום תענית", ולפיכך אין נדר תענית זה יכול לחול כלל. משא"כ באומר נדרו בלשון של הרי עלי, אז ענין נדרו הוא שאסר כל מאכל שבעולם על עצמו באיסור חפצא, ואז שפיר חיל נדרו אף בשבת ויו"ט, דכל היכא דנדרו הוי באופן של איסור חפצא, שפיר חל אפילו לבטל את המצוה. ודומיא דאומר ככר זה אסור עלי בנדר, שחל איסור הככר אפילו בשבת. והרמב"ם שאיננו מחלק בזה בין אומר נדרו בלשון הרי עלי לבין אומר בלשון הריני בתענית, אולי יש לומר דס"ל דיום השבת איננו מופקע מחל עליו חלות שם "יום התענית".

בענין הנשבע בתורה

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות ה"ד, הנשבע בנביא מן הנביאים או בכתב מכתבי הקודש, אע"פ שאין כונתו אלא למי ששלח נביא זה, או למי שצוה בכתב זה, אין זו שבועה... (ובה"ד:) כמה דברים אמורים, בשאר כתבי הקודש. אבל הנשבע בתורה אם נשבע כמה שכתוב בה דעתו על ההזכרות. ואם נשבע בה סתם, דעתו על הגויל ואין כאן שבועה. ועיי"ש בראב"ד שכתב, כמה אני תמה על המחבר הזה, מה ראה לחלק בין תורה לשאר כתבי הקודש. והריני מודיע שאין הענין הזה כמו שהוא סובר, שלא על הנשבע בתורה קאמר וכו'.

והנראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם, דהנה קיי"ל דס"ת שחסר אות אחת פסול, משא"כ במגילת אסתר, דמבואר במס' מגילה (יח): דאפילו השמיט בה הסופר אותיות ופסוקים וקראן הקורא על פה יצא, ומסקנת הגמ' שמה היא, דהיינו דוקא עד רובו. והריטב"א כתב, דקולא זו נוהגת הוא דוקא במגילה משום דנקראת אגרת, אבל בשאר ספרי הנבאים והכתובים דינם כס"ת לענין זה, דכל שחסר אפילו אות אחת, פסולים. אך בדעת הרמב"ם ה' נראה לומר דס"ל להיפך, דחומרא זו דחסר אות אחת נוהגת דוקא כס"ת, משום דכתיב ויכתוב משה את כל דברי התורה הזאת עד תומם. אבל בשאר כל ספרי הנביאים והכתובים דינם שוה לדין מגילת אסתר, דמכח הדין דרובו ככולו סגי בנכתב רובו.

ומעתה נ"ל, דכיון דס"ת שחסר אות אחת פסול, ובעינן שיהא נכתב כולו לעיכובא, אזי ממילא כשנשבע במה שכתוב בתורה, הרי בהכרח שדעתו אף על ההזכרות דאלו ה' חסר הספר כל תיבה שהיא או כל אזכרה שהיא, לא ה' הספר כשר, וממילא כשנשבע במה שכתוב בתורה בהכרח שה' בדעתו על כל תיבה ותיבה ועל כל אות ואות. משא"כ כשנשבע בשאר כתבי הקודש, שהם עומדים בקדושתם אפילו אם חסרים מיעוט תיבות ופסוקים, דכל פ"ה אותיות מהווים קדושת כתבי הקודש, א"כ נמצא שכשנשבע בכתבי הקודש איננו מונח בהכרח בכלל דיבורו שנשבע אף בהשמות ועל כן חסרה שבועתו שם.

ועיין רמב"ם פ"א מהל' נדרים הל' כ"ז וז"ל, הנודר בתורה... לא אמר כלום. (הל' כ"ח): נדר במה שכתוב בה, הרי זה אסור, שהרי כתבו בה איסור ונדר. ונראה שגם הדין הזה הוא דוקא כנודר בספר תורה ולא בשאר ספרי נביאים וכתובים, דכיון דבס"ת בעינן לעיכובא שיהא נכתב כולו בכדי שיהא הספר כשר, נמצא שבשעה שנדר במה שכתוב בה, היה דעתו אף על הפסוק "לאסור איסור" שבפרשת נדרים. אבל בשאר ספרי נביאים וכתובים, דאף אם חסרים המה תיבות ופסוקים ג"כ עומדים הם בכשרותם, אפילו נדר בספר שנוכר בו עניני נדר, אינו מונח בהכרח באמירתו שהתכוון אף לפסוק ההוא, ואין באמירה זו משום נדר.

ובדברי הראב"ד צ"ע. דבהל' שבועות השיג מכל וכל על דברי הרמב"ם, ולא ס"ל כוותיה לומר שכל הנשבע במה שכתוב בתורה יהא נחשב כאילו נשבע בשמות הכתובים בתורה, ואילו בהל' נדרים מסכים הוא לפסקו של הרמב"ם, שהנודר במה שכתוב בתורה נחשב הוא כנודר בפרשת נדרים הכתובה בתורה. ונראה דהראב"ד ס"ל דלענין ההלכה דשבועה בעיא שם, בעינן ביטוי השם

כפשוטו ממש. ואף דאיה"נ דכנשבע בתורה דעתו אף על ההזכרות שבה מכ"מ אין כאן ביטוי השם ממש. אבל בנוגע להתפסה כנדרים, כל שהיתה דעתו על איסור נדר שנוכר בתורה סגי, ולא בעינן לזה ביטוי הנדר ממש. [ואולי יהיה זה מדין ידות נדרים]. ובוה מחולק הרמב"ם וס"ל דאף בנוגע לדין שבועה בשם מספיק מה שה' דעתו על ההזכרות שבה, ולא מצריך ביטוי השם ממש, אלא רק בעינן שיתלה שבועתו בד', ולא בשמים ובארץ.

והנה הריטב"א בחי' למס' שבועות (דף ל"ח) הקשה, דבכל שבועת הדיינים דבעינן בה נקיטת חפץ של ס"ת למה צריך להזכיר בה גם שם, וז"ל, דאע"ג דקיי"ל במס' נדרים שהנשבע בתורה ונקיט ליה בידיה שבועה גמורה היא, דדעתיה אשמות דכתיבי בה, וכמאן דאמר כמה שכתוב בה. [ובאמת קושייתו צע"ג, דלא אמרינן דעתיה אשמות אלא באומר בפירוש שהוא נשבע כמה שכתוב בה, ובשבועת הדיינים אע"פ שאוחז את הס"ת בידו איננו אומר שהוא נשבע כמה שכתוב בו.] הכא לא הוי איום אלא כשנשבע בשם או בכינוי כרבנן. ותהא תורה מיוחדת לנקיטת חפץ, וכ"כ הרמב"ם ז"ל, עכ"ל הריטב"א.

ועפ"י הדברים שהקדמנו ה' מקום לתרץ עוד על קושיית הריטב"א ולומר, דעד כאן לא קאמר הרמב"ם דלא בעינן לביטוי השם ממש אלא בשאר שבועות דעלמא. ומספיק מה שתלה שבועתו בשם ע"י מה שהיתה דעתו על האזכרות שבספר התורה. אבל בשבועת הדיינים ה' נראה לומר דבעינן שיבטא את השם בפירוש בכדי לצאת חובת השבועה שלו. ועיין רמב"ם פ"א מהל' שבועות ה"א, כשם ששבועת שוא ושקר כל"ת, כך מ"ע שישבע מי שנתחייב שבועה בכ"ד בשם שנאמר ובשמו תשבע, זו מ"ע. שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה הוא, והדור וקדוש גדול הוא שישבע בשמו, עכ"ל. הרי משמע להדיא מדבריו שלצאת י"ח שבועת הדיינים בעינן בדוקא שיבטא את השם בשבועתו להדיא.

וכן נראה להוכיח מהגמ' ריש פרק שבועת הדיינים, דאיתא התם, אפילו חימא רבנן, דאמרי בכינוי. ולכאורה קשה לדעת הר"ן ריש נדרים דלא בעינן בכלל שם בשבועה מדוע הצריכו כינוי כאן אליבא דרבנן. אלא ודאי מוכח מהכא דלשבועת הדיינים בעינן דוקא שיבטא את השם בפירוש, ולא סגי במה שיתלה את שבועתו בשם ע"י מה שיאחז את הס"ת בידו.

והנה עיין בראב"ד הנ"ל (פ"ב מהל' שבועות ה"ד) שכתב, וז"ל, שלא על הנשבע בתורה קאמר, אלא על המתפיס כס"ת, שאם אמר ככר זו עלי כס"ת הזה... אבל אי נקיט בידיה, דעת'י אהזכרות שבו, ואזכרות כדבר הנדרור הוא,

ועי"ש בש"ך (ס"ק י"ג) שכתב, כתב הר"ף בשחיטות, דמותר לשחוט בסכין פגום אח"כ. ולא נהירא. וכן משמע מלשון הסמ"ק שכתב לא יחזור וישחוט בסכין או בקורדס לפי ששהה, וסתם קורדס פגום הוא. ועוד דמ"מ אסור משום עיקור במיעוט בתרא. וכ"כ הב"ח בס"י כ"ד ס"ס י"ב כדיני עיקור, וז"ל, אם שחט בסכין פגומה, אפילו לאחר שכבר שחט רובו בסכין כשר אסור, עכ"ל. הרי דנחלקו האחרונים בשחט בסכין פגומה במיעוט בתרא אם זה פוסל את השחיטה או לא.

והנראה לומר בבאור פלוגתתם, עפ"י דברי התוס' חולין (ט.) ד"ה כולוהו, פירש בקונטרס עקור דתנן שחט את הושט ופסק את הגרגרת. ותימא, דאין זה שי"ך להלכות שחיטה, דזה פסול מפני שלא שחטו, ולא דמי לשאר הלכות שחיטה. וי"ל דאיירי ששחט בסכין פגומה... ופסולה הוי, משום דאין שוחטין אלא חונקין... ובה"ג פירש דעקור, שנעקר הסימן ונשטמט חוץ למקומו... וא"ת ולמה אינו מונה בהלכות שחיטה פסק הגרגרת בסכין פגומה, כמו שמונה לפירוש הקונטרס. וי"ל דהתם אין כאן שחיטה, שאינו אלא חונק. הרי שנחלקו רש"י והבה"ג בגדר הך פסולא דשוחט בסכין פגום, דלבה"ג אינה בגדר שחיטה כלל וכלל, והר"ז דומה לממית את הבהמה ע"י כך שמכה אותה על ראשה. ואילו לרש"י אין הדבר כן, אלא שדינה כשחיטה שנעשתה בפסול, ולשון המשנה (טו:) חוץ ממגל קציר והמגירה ... מפני שהן חונקין (ופרש"י, שאין חותכין אלא קורעין מחמת הפגמות), לאו דוקא הוא, וכמש"כ שמה התוס'.

ומעתה נ"ל דבזה הוא דנחלקו האחרונים בשוחט בסכין פגום במיעוט בתרא, דלדעת הבה"ג שהשוחט בסכין פגום הוי ממש כחונק, ואין זה מכח הללמ"ס דהלכות שחיטה, אם כן הרי זה ממש כמכה את הבהמה על ראשה בכדי להמיתה, שמאחר שכבר שחט את רוב הסימנים בהכשר, וכבר הותרה הבהמה, שוב אי אפשר לה ליאסר מכח זה. משא"כ לדעת רש"י, דשחיטה בסכין פגום חשיבא שפיר כמעשה שחיטה, אלא שמכח הללמ"ס דינה כשחיטה פסולה, וא"כ, בשחט במיעוט בתרא בסכין פגום, הרי המשיך השוחט כמעשה השחיטה שלו ועשאה בפסלות, ושפיר יש לומר דאיגלאי מילחא למפרע שבהמה זו לא הותרה בשחיטת רוב סימניה בהכשר, ודיינינן על כל מעשה השחיטה כשחיטה פסולה, ובהמה שנשחטה בשחיטה פסולה אסורה באכילה.

שע"י הכתיבה והכונה לשם קדושה הם קדושות, עכ"ל. וצ"ע בדברי הראב"ד, דהלא כל האותיות שבס"ת קדושות הן, וצריך לכתוב את כולן "לשם קדושה", ומאי שנא אזכרות משאר תיבות שבס"ת. ואשר נראה מוכרח מדברי הראב"ד. דבשמות יש חלות שם כונה מיוחדת הנצרכת, ואין זה רק מדין לשמה הרגיל, אלא שע"י כוונתו הוא מקדש את השמות, ודין קידוש הוא זה. וכן מחבאר נמי מדברי הרמב"ם בהל' ס"ת, שלא הזכיר כלל דבעינן כתיבת הס"ת לשמה, וכנראה דס"ל דסתמן לשמן קאי [עיי"ש בחי' הגר"ח] ורק בנוגע לכתיבת השמות כתב דבעינן כוונה, דבעינן קידוש לקדושת השם, אבל בס"ת, אפילו נימא דבעינן בה כתיבה לשמה, אין הסופר מקדש את הספר, אלא הספר מתקדש הוא מאליו, ודוקא בשמות (לענין איסור מחיקת השם) הוא דבעינן אוסר מיוחד ומקדש מיוחד. וכן משמע מלישנא דהש"ס בכמה דוכתי, שאמרו לענין שמות שמעביר עליו קולמס ומקדשן, ולהכי ס"ל להראב"ד שרק יכול להתפיס בקדושה זו, שהיא בכתיבת דבר הנדור, מאחר שחלה היא ע"י מעשה הקידוש שלו, וכמשנ"ת.

בגדר דין שחיטה בסכין פגום

בשור"ע יו"ד (סי' כ"ג ס"ה) כתב המחבר, וז"ל, ויש מי שאומר שכל שלא נגמרה שחיטת כל שני הסימנים פוסלת שהייה, ולכתחילה יש להזהר לחוש לדבריו. והרמ"א כתב, וז"ל, ואפילו בדיעבד המנהג הטריף. ולכן אם לאחר ששחט רוב שנים שוהה הבהמה או העוף למות, יכנו על ראשו להמיתו, ולא יחזור וישחוט, עכ"ל. הרי דמחמירין לדינא לחוש לשיטת רש"י בחולין (כט:), דפסולי שחיטה נוהגים אפילו במיעוט בתרא, דאף שכבר נגמרה כל השחיטה וכבר הותרה הבהמה, מכ"מ אם ממשיך הוא לשחוט המיעוט בתרא, נתפסת היא בשחיטה, ואמרינן דאיגלאי מילתא למפרע שבהמה זו נשחטה בשחיטה פסולה, ואסורה. ואף בפסול שהייה, שהי מקום לטעון ולומר שגדרה הוא שחטר הצירוף הנצרך בין תחילת מעשה השחיטה לבין סופו, ונמצא שלא שחט את רוב הסימנים בכת אחת, אבל כשהה במיעוט בתרא הול"ל. שלא יפסול, שהרי אין צריכים כאן לשום צירוף, שהרי מספיק להתיר הבהמה במה ששחט מכבר בהכשר את רוב הסימנים, מכ"מ אף בזה קיי"ל להחמיר כדעת רש"י, דבשחט כשהייה אדרכא, שפיר מצטרף סוף השחיטה לתחילתה, אלא שכך נאמרה ההלכה, ששחיטה כשהייה שחיטה פסולה היא, ולפיכך, אפילו כשהייה במיעוט בתרא אסרינן אפילו בדיעבד, דאמרינן דאיגלאי מילתא למפרע שכל השחיטה נעשתה בפסול.

בירורי הלכה:

בענין עופות חדשים שהובאו מאנגלי"אם יש לחוש על מסורה חדשה.

הרב יצחק אייזיק ליעבעס

נשאלתי לבאר לפי דתוה"ק את מין עופות הנקראו בשם ROCK CORNISH HEN והייתי על אחר במשק של VIBO שעל יד הארדפורד וחקרתי על מהות של התרנגולת הנ"ל וכפי שמסרו לי מנהלי המשק הנ"ל אשר הם מגדלים העופות נוכחתי אשר הזכר הובא מאנגליא מגליל קארנוויל - והשכינו אותו עם העופות הטהורים שלנו זה כ"ה שנה והתרנגולות הטילו ביצים ומהביצים יצאו המין עוף הנ"ל ראיתי את הביצים והיה בסימנים כד וחד כמו כל הביצים בסימני טהרה וגם העופות המה דומים ממש כמו שלנו בלי שום שינוי כל דהו בכלל הג' סימנים וגם הגידול והתואר כמו כל התרנגולים הטהורים הנאכלים לכל בני ישראל זהו תורף השאלה כפי מה שאני בעצמי ראיתי העופות והביצים ועכשיו עלינו לבאר הפרטים דלהלן.

(א) אם העופות ז"א הזכרים שהובאו מאנגלי"ה טהורים עפ"י שהי' להם סימן טהרה הלא בני ישראל יוצאים ביד רמ"א וכפ"מ שפסק עלינו את הדרך דאין לשנות ולאכול שום עוף אפילו עם ג' סמנים רק במסורה כמבואר בדבריו ביו"ד סי' פ"ב סעי' ג'.

(ב) אפילו אם יש לפקפק על הזכרים הנ"ל מ"מ העופות שנולדו מהביצים של תרנגולות שלנו יש לעיין אם אנחנו צריכים לחוש לזרע האב ז"א הזכרים הנ"ל.

(ג) ואת"ל שיש לחוש לזרע האב מ"מ עכשיו שכבר נתערבו העופות הנ"ל בין עופות שלנו זה כ"ה שנה אם יש עדיין לחוש להראשונים שהי' בספק.

תשובה

(א) הנה המחבר בסי' פ"ב סעי' ג' כתב דאע"פ שיש לו ג' סימני טהרה אין לאכול לפי שאנו חוששין שמא הוא דורס אלא א"כ יש לו מסורת שמסרו להם

עופות חדשים שהוצאו מאנגליה

אבותיהם שהוא טהור וזה דעת רש"י בסוגיא בחולין דס"ב ואח"כ כתב להלן דיש אומרים שכל עוף שחרטומו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס ומותר באכילה אם יש לו ג' סימנים וזה שיטת הרד"ה והרשב"א מובא בבית יוסף, והרמ"א כתב על זה דיש אומרים דאין לסמוך אפילו על זה ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו שהוא טהור ומקורו בארוך כלל נ"ו, ויש לעיין בני"ד שהעופות שראיתי שם במשך המה ממש כעופות שלנו רק יש להם שם אחר ROCK CORNISH HEN מכל סימני טהרה לכן צ"ע מדוע נצטרך מסורות בזה כלל, וברור לפיע"ד דאפילו לשיטת רש"י ודעת הרמ"א דאין סימנים מתירים רק מסורת מכל מקום כל זה בעוף חדש היינו מין חדש הבא לפנינו כמו תרנגולתא דאגמא שהי' שוכן תמיד באגמא ולא כישוב יש לחוש שמא ידרוס כמו שכתב הרא"ש בתשובה כלל כ' סי' כ' שאין לסמוך על סימנים שנשאל שם על חסידה ועל עופות שחורים וחרטומיהם ושוקיהם ארוכים והיינו עופות חדשים מיוחדים אבל הכא הן עופות הם תרנגולים שיש עליהם מסורת, בשביל שינוי קטן בגודלם לא נפקי מכללם ואין צריך מסורת חדשה על זה, וראיה לזה דהרי מקור דינו של הרמ"א הם מאו"ה הארוך וכתב שם בהג"ה ולא אמרינן הכא כשנמצאו ג' סימני טהרה וגם ראינו שאוכל בלא דריסה שנלך בספק דריסה אחר רוב עופות שאינם דורסים, ושמא משום דכיון שיש עופות האסורים ואינם ידועים לנו וגם אינם מכלל עופות הטהורים הניכרים לנו לא נקרא רוב גמור יעו"ש ברא"ש בסי' ל"ב.

(ב) מבואר דרק בעוף חדש שאינו דומה להעופות הידועים לנו, וכה מצאתי בתשו' מהר"י אסאד סי' צ"ב דהתרנגולים שהם דומים ממש לשאר תרנגולים שלנו דטהורים בודאי גם בזה מודה האו"ה דא"צ מסורת דהלך אחר הרוב שאינם דורסים דמשום שינוי כל דהוי סגי מסורת שלנו.

(ג) וכן מצאתי בהרבה תשובות אחרונים שכתבו כן דמה שכתב הרמ"א שאין לאכול אלא במסורת הוא רק כשכא לפנינו מין עוף חדש משל מין אחר שיש לו צורה חדשה ויש בו שינוים מן העופות שלנו אז צריך מסורת, ואין לסמוך על סימנים אבל כמין עוף הידוע לנו עוף שיש בו שינוי קטן אינו בשביל זה מין חדש ודי בזה המסורה שלנו על כל המין. וגדולה מזו כתב בתשובת מהר"י הכהן יו"ד סי' י"ב דאפילו הן חומרת רש"י הוא רק בעוף חדש ולא נודע מינו כמו בתרנגולתא דאגמא שכתבו התוס' דהוא מין שנקרא כן ומכיון שהוא מין דאין אנו יודעים מקורו וטבעו לא מהני בו סימנים אבל בעופות אלו אין כם ריעותא דגודל עבוי רגלים אין בו שינוי כמו דאיתא בש"ס ב"ק דנ"ה דהאי אלים קועיה והאי קטין קועיה ופירש"י אלים עב קטין דק

יעו"ש ואם נביט על שינויים אלו ניחוש גם בעופות שאין להם מרה דלעת הרא"ש בפרק אלו טריפות הם כשרים כיון דכל הגהו חויה ברייתא הכי אית להו יעו"ש דהכי רבותיהו.

ד) וכד נעיין בסוגיא בגמרא נראה דאפילו לדעת רש"י דס"ל בגמרא דכל שיש לו אצבע יחירה וקורקנו נקלף טהור על הרישא קאי דהיינו בידוע שאינו דורס, וכן הסכימו התוס' בדס"א בד"ה מכדי שעיקר כפירש"י ומכש"כ לשיטת הר"ת דס"ל דלא על הרישא סמין אלא כל שיש בו שלשה סימנים של טהרה בידוע שאינו דורס וטהור ואין צריך תו לבדוק בסי' של דרוסה, והמאור מביא בשם ר' יוסף ב"ר משה דס"ל דכל שיש לו ג' סימנים אין תו חששא שמא ידרוס וזה שלא כדברי רש"י אבל בחד צד פליג גם על הר"ת דהוא היינו ר' משה ב"ר יוסף ס"ל דכל הי"ט עופות אין בהם רק סימן אחד של טהרה אבל הר"ת ס"ל דיש להן שלשה סימנים שנים בגופן וסימן השלישי שאינו דורס, ויש עוד שיטה רביעית והוא דעת הריב"ש בסי' קצ"א שכתב כן בשם הרמב"ם דכל עוף שבא לפנינו בשני סימני טהרה בגופו וגם ידוע ברור שאינו דורס לכן לדעת ר' יוסף ב"ר משה ודאי עוף טהור הוא אבל לדעת הר"ת עדיין יש לחוש שמא הוא מ"ט עופות הטמאים, אבל אם מהשני סימנים שבגופו הוא קורקנו נקלף מותר לר"ת אם ידוע שאינו דורס, אבל הרמ"א סגר עלינו הדרך ותמיד צריכים מסורת ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א.

ה) וראיתי בערוגת הכושם יו"ד סי' ע"ה שכתב לענין מסורת בעופות חדשים שכתב שאין לאכלם ואם בשלם הכלים אסורים כמו כל איסור שנתבשל שהכלים אסורים עפ"י מה שכתבו הראשונים הרמב"ם והרמב"ן וכ"ה בטור דמצוה מה"ת להבדיל בין בהמה וחיה ועוף טהור וטמא דהיינו דצריך לידע דוקא הסימנים כאשר רוצה לאכול לבדוק דוקא בסימנים כדי להבדיל בין הטמא והטהור ואם עבר על זה ואכל בלא בדיקה אעפ"י שאח"כ נמצא שאכל דבר טהור ולא עבר על לאו מכל מקום לא קיים העשה ועבר על העשה באכילתו.

וצ"ע בזה דאם לא קיים העשה הרי זה על הגברא אבל החפצא של הבשר לא נאסר על ידי זה לכן הכלים בודאי מותרים.

ו) וח"א העירני על העוף שאנו דנין עליו על קצת שינוי היינו בהגידול שהוא קצר מעופות שלנו ממילא אפשר שזה תקרא שינוי להצטרך מסורה חדשה אעפ"י שבמדינת אנגליא בודאי יש להן מסורת עליהן אבל לפי"מ שכתב הרשב"א בחידושו בסוגיא דנשר דאי אפשר להחזיק מסורת ממדינה אחת

למדינה אחרת, מכל מקום חזינן בכל תשובות האחרונים מכמה מאות שנים שלפנינו החל בשאלת התרנגול הודו אינדיק בזמן שהובאו מארץ הודו לא היה די מסורות על כשרותם ואעפ"י שאנשי הודו אמרו שיש להם מסורה עד משה רבינו שהוא עוף טהור אבל הרבה מחכמי הדור בזמנו דקדקו על נאמנותם של אנשי הודו עד שבא הריב"ש והכריע כהמתירים ואמר שיש גם שם יראים ושלמים הנוהרים ממאכלות אסורות כמבואר בדברי ימי ישראל ומה יש לומר בע"כ דמש"כ הרמ"א דצריך דוקא מסורות. זה רק בעופות שאין אנו יודעים בכירור שאינו דורס ויש ספק שמא דורס אבל בעופות שאנו מכירים בהם ורואים מכמה שנים שאינו דורס א"צ תו מסורות ועל סמך זה התירו התרנגול הודו, ועיין בדרכי תשובה סי' פ"ב אות כ"ו, ועיין באוצר ישראל שהוא מביא מכל הפולמוס שהיה להתרנגול הודו בזמנו וכתב שהתרנגול הובא מאמריקה ויש ספק אם הובא מהודו קודם לאמריקה ואח"כ לארצות אירופה והרי אמריקה נתגלה בשנת רנ"ד לאלף הששי ומשם הובאו לארצות אירופה לכן אינו מובן איך התירו הגדולים בימים ההם לאכלם בלי מסורות דהרי באמריקה לא היה בימים ההם יהודים שיקבלו מסורות ובע"כ מוכרחים אנו לומר שהגדולים בזמנם אפשר לא פסקו כן כמו הרמ"א וס"ל דא"צ מסורות רק די בסימנים ואפשר שהיו קודם הרמ"א דהרי רבינו הרמ"א נפטר בשנת של"ג וכפי המסורה הי' בן ל"ג שנה נמצא שנוול בשנת ש' לאלף הששי וזה היה ארבעים ושש שנה קודם הרמ"א לכן יכול להיות שפסקו אחרת כלומר כשיטת ר' משה ב"ר יוסף שבבעל המאור אבל אנן מחוייבים לפסוק כהרמ"א.

ז) ולקושטא דמילתא איכא למימר אפילו אם יש שינוי קצת (מה שלא ראיתי) מכל מקום אין זה מקרי שינוי כמבואר בש"ס ב"ק דנ"ה המובא לעיל דאיתא התם אמר שמואל אורז ואורז הבר כלאים ומקשה בגמרא אילימא משום דהאי ארוך קועיה והאי זוטר קועיה אלא מעתה גמלא פרסא וגמלא טייעא דהאי אלים קועיה והאי קטין קועיה הכי נמי דהוי כלאים זה בזה ומחרץ שם זה בציו מבחוץ וזה בציו מבפנים יעו"ש הרי מבואר דגדלות או קטנות הצוואר לא מקרי שינוי לענין כלאים הרי נמי יש לומר דשינוי קצת בגודל הרגליים לא מקרי שינוי לענין סימני עופות דמה לי שינוי בצוואר או כרגלים.

וראיתי בשו"ת חסד לאברהם חניינא סי' כ"ב שהביא ג"כ ראייה מש"ס ב"ק הנ"ל אך לאחר העיון עדיין יש לדחות דאי משום הא לא אריא דהרי בש"ס חולין דע"ט מבואר להיפך דאיתא התם דמקשה ולבדוק בסימנים דאמר אביי עבי קליה בר חמרא צניף קליה בר סוסיא ואמר רב פפא רברבן אודניה וזוטר דגנובתיה בר חמרא וזוטרין אודניה ורבה גנובתיה בר סוסיא יעו"ש מבואר

דגדלות וקטנות של האברים זה הסימן של המין אם סוס או חמור, אך יש לומר דלעולם שינוי באברים לא מעלה ולא מוריד ולא הוי שינוי אבל גבי בר חמרא ובר סוסיא כיון דהן מהיפך להיפך באותן האברים זה הוי שינוי גמור ונראה שהן שני מינים כן יש לומר וצ"ע.

(ח) נחזור למאי דאתאן עלה בני"ד יש להסיק דלא הוי שינוי כלל והוויין בכלל המסורה של שאר עופות שאנו אוכלים, וכן נמי לצרף מטעם שכן ונדמה כי לפי תואר השאלה כאשר הביאו האנשים מאנגליא והשכינם עם עופות שלנו והיו ביחד עם התרנגולות שלנו והעופות הטילו ביצים ומן הביצים יצאו המין העוף הנ"ל וראיתי הביצים והי' להם כל סימני ביצים כשרים כד וחד, לכן מטעם שכן יש לומר שזה ג"כ סימן טוב לכל הנולדים מהם לעופות טהורים כיון שהן שוכנים יחדיו עם עופות שלנו והולכים בצוותא חדא עם עופות טהורים, ומבואר בסוגיא דס"ה אחרים אומרים שכן עם טמאים טמא שכן עם טהורים טהור, אך דא עקא דהגה"ק הדברי חיים זצ"ל בספרו ח"ב סי' מ"ה מפקפק בזה וכתב דזה לא יתכן רק כשיש לפניו טמאים וטהורים ומחדבק בטמאים או בטהורים אף שיש טמא וטהור לפניו משא"כ כשתובשים עוף טמא אצל עוף טהור ומינים טמאים אין נמצאים שם כלל הולך אצל הטהור וא"כ אין ראייה כלל מזה שיקרא שכן כיון דאין להם משלהם הולכים לשאינו מינו וגם הגאון מהרש"ך בטוטו"ד ג' סי' קנ"א כתב על דבר "שכן" דכוונת הש"ס שכן היינו אם הולך תרנגול אצל תרנגולת אצל תרנגולת מזה ניכר שהוא מינו אבל אם הזכר הולך אצל הנקיבה או הנקיבה של זו הולכת אצל הזכר של זה אין ראייה שהוא מינו דאיכא למימר דטבע הזנות גורם כן.

(ט) ולקושטא דמילתא יש לומר לפי המסקנא בגמרא שם אפילו תימא רבנן שכן ונדמה קאמרינן ממילא בני"ד הרי נדמה ממש ובשכן ונדמה לכ"ע טהור, ואפילו תימא שעדיין יש לפקפק על הזכרים שהובאו מאנגליה, מכל מקום העופות שנולדו מהביצים של תרנגולת שלנו שנדווגו עם הזכרים שהובאו מאנגליה יש לעיין אם חוששין לזרע האב ז"א הזכרים הנ"ל ואפילו אם תמצא לומר שיש לחוש לזרע האב מ"מ עכשיו מ"מ עכשיו שכבר נתערבו העופות בין עופות שלנו זה רבות בשנים אם עדיין יש לחוש להראשונים שהי' בספק.

(יוד) והנה הגאון החת"ס בתשובה סי' ע"ד המובא בפת"ש ס"ק ג' כתב אודות בר אווזות שהזכר שהי' ביניהם הוא מכר אווזא הבר שאנו נוהרים מלאכלו ואותן בר אווזות הטילו ביצים וגדלו אפרוחים ונתערבו באחרים הרבה אי מותרים הם מפני שאביהם עוף שאינו נאכל לנו והשיב דודאי האפרוחים הללו כשרים דהא כפרק קמא דבכורות ד"ז אמר ר' יהושע בן לוי לעולם אינה

מתעברת לא טמאה מן הטהור ולא טהורה מן הטמא ואפילו אי נימא שעוף טהור מתחמם ע"י עוף טמא להטיל ביצים דלא גרע מספנא מארעא מכל מקום אותן הביצים לא יצליחו לגדל אפרוחים ואם אולי יש לפקפק דלמא לא אמר רבי יהושע בן לוי רק בבהמה ולא בעופות מכל מקום נראה לי דודאי אי הוו אפרוחים אלו דומים לזרע האב בדמות אווז הבר ונהי כשלא היה זכר זה לפנינו היו מותרים משום כל היוצא מן הטהור טהור מ"מ השתא שזה הזכר ביניהם נחוש ונפלין בפלוגתא דזוז"ג אבל כיון שאין שום סימן באפרוחים הללו ונדמין ממש למינם רחוק הוא לומר שהיה מזרע האב דוקא ונתלי ברוב דעלמא שאביהם ממינם וכיון שנתערבו ליכא חו איסור תורה יעו"ש שמסיק להתיר, וכעין זה איתא בשו"ת בי"ש חיו"ד סי' קמ"ד והרבה מגדולי האחרונים כולם נטו קו להיתר.

הבנא לדינא דודאי יש מקום להתיר דבין לר' אליעזר דסגי בשכן ואפילו לרבנן עכ"פ בשכן ונדמה מותרים.

לא חדשתי כלום רק הכאתי מדברי הפוסקים ותשובת האחרונים עם מעט הערות.

סיכום מכל הנ"ל.

(א) מכיון דבני"ד הוא יותר מנדמה דהרי הן ממש כעופות שלנו וכיון שיש מסורות בודאי יש להתירם.

(ב) אפילו אם היה חשש על הזכרים מכל מקום לפי"מ שכתב החת"ס דלא גרע מספנא מארעא וגם אותן הביצים לא יצליחו לגדל אפרוחים ולדעת ריב"ל בכורות ד"ז אין טהור מתעברת מטמא.

(ג) בין לר' אליעזר ובין לרבנן בשכן ונדמה לד"ה טהור. ואין חוששין לזרע האב וגם מטעם זוז"ג.

ונתן התורה יצילנו משגיאות.

ט' שבט, תש"ן

בענין שבורת הרגל

הרב אברהם רובין
רחובות

שלו רב למעש"ת ידידי...

ע"ד מה שמצוי כיום בזמננו הרבה פעמים כארצה"ק עופות שנשמט עצם הקולית (בוקא דאטמא) מהסחוס (הגליד) שבראש העצם התחוב לאסיתא - והסחוס עצמו נשאר מחובר יפה בניבים לאסיתא, וגם בשר שעל העצם לצד הגוף שאין עליו עור ישנו פס אדום או כחול של צרירות דם בבשר על אורך עצם הקולית המגיע עד מקום שמיטת העצם מהסחוס הנ"ל, או בסמוך לו, או שיש שם מכה גדולה יותר של צרירות דם אדום או כחול על הבשר שם.

ודן כת"ר שליט"א האם מספיק בזה בדיקת הניבים במקום חיבור הקולית באסיתא שבגוף לראות שלא נתעכלו הניבים ושנמצאו הניבים בריאים ושלמים, האם יש להקל להכשיר במקום הפסד מרובה ולהחמיר להטריף במקום שאין הפס"מ (סי' נ"ה סעי' ב'), דבהפס"מ בקיאים או בבדיקת הניבים, ע"כ השאלה.

הן אמת נכון הדבר דבנשמט עצם הקולית מהאסיתא מקום חיבורו בגוף יש לאסור שלא במקום הפס"מ אף כשהגידים נבדקו ונמצאו שלמים ובריאים ולא נתעכלו, ולהתיר במקום הפס"מ בכה"ג כמוכא ברמ"א (סי' נ"ה סעי' ב'), וז"ל, אם לא נתעכלו רק מיעוטן ורובם קיים כשר מדינא, אך י"א דאין אנו בקיאים באיעכול ניביה לכן יש לאסור כל שמוטת ירך שמא איעכול ניביה. וכן אם נשבר סמוך לגוף, אע"פ שחזר ונקשר היטב טריפה, שמא איעכול ניביה ומשערינן ד' אצבעות בגסה וב"א בדקה, ובעוף הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו. וטוב להחמיר במקום שאין הפס"מ וכו', עיי"ש. ואף שהיה לבעל דין מקום לומר שהיתר דהפס"מ קאי רק על נשבר סמוך לגוף ולא על נשמט ולא איעכול ניביה, מ"מ יפה דן כת"ר שליט"א דממשמעות הרמ"א משמע דהיתר הפס"מ קאי גם על נשמט הקולית מהאסיתא שבגוף, וכן כתב להדיא בפמ"ג (שפ"ד אות ו') וז"ל, עיין ש"ך, ומדבריו נראה דהרב (הרמ"א) קאי לכל החלוקות בין שפ מדוכתיה וא"א בקיאים באיעכול ניביה ובין סמוך לגוף היתר (הרמ"א) בהפס"מ וכו', עיי"ש. וכ"כ בלבוש"ש (פתיחה לט"ע אות ב') דלדעת הש"ך (ס"ק ו'), הך קולא דהפס"מ קאי אתרווייהו, בין בנשבר בין בנשמט וכו', עיי"ש. וע"ע בשו"ת נוב"י (חיו"ד סי' י"ז) שנשאל שם האם לסמוך על הרש"ל והפר"ח בלא איפסק ניביה לסמוך על הבקיאיות שלנו שלא נתעכלו. והשיב

בענין שבורת הרגל

(הנוב"י) לדעתי דבהפס"מ גם הרמ"א מודה בזה, עיי"ש, ובפתי"ש (סי' נ"ה ס"ק ה') הקשה על הנוב"י, וז"ל, ואיני יודע מה חידש בזה הלא הרמ"א כ"כ בפירושו בסוף דבריו.

אלא שביסוד הדבר לכאורה נראה כדבר פשוט דדין נשמט העצם המוכא בגמ' (חולין נ"ז) אמר רב שמואל ירך בעוף טריפה וברש"י שם כתב בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טריפה, והוא דאיעכול (נרקבו) ניביה, ע"כ. וכנפסק בש"ע (סי' נ"ה סעיף ב'), וז"ל, עצם הקולית שניתק במקום חיבורו בגוף, והיינו בוקא דאטמא דשף מדוכתיה, טריפה, והם היתרות שכעצם בכף שיוצאת על עצם הזכר ואוחזות אותו. אבל נפסקו שלא מחמת איעכול כשרה, עכ"ד הש"ע. כל זה דוקא דהשמוטה היא באופן זה דעצם הקולית שבראשה הגליד (סחוס) נשמט, דהיינו שעצם הקולית יחד עם גליד זה נשמט ושף מדוכתיה ממקומו שבאסיתא חיבורו הטבעי שבגוף, כמש"כ בש"ע הנ"ל, שנשמט ממקום חיבורו שבגוף, ששם סיום עצם הקולית. אבל באופן שהגליד (הסחוס) עצמו מחובר היטב בניבין לאסיתא, והשמוטה היא מצידו השני של הגליד המכסה והמחובר לעצם הקולית, אין לדונו כנשמט אלא כנשבר העצם, דהגליד לחלק מעצם הקולית יחשב, וסיום עצם הקולית הוא בחיבורו לגוף ממש כשנתחב בתוך האסיתא, וניתוק הגליד מעצם הקולית ולא ממקום חיבורו שבגוף יש לצדד לדון אותו כנשבר עצם הקולית, שכל דיני נשבר חלים עליו, וממילא בנידון דידן יחשב כנשבר עצם הקולית סמוך לגוף כאשר נתבאר לקמן.

ולענ"ד דין זה הנ"ל הוא כונת הפמ"ג (סי' נ"ו שפ"ד אות י"ב קיצור דיני רגל) אחר שהביא דיני עצם הקולית הן דיני נשמט הקולית כתב הפמ"ג (שם) וז"ל, ודין נשמט הגליד דינו כנשבר, ובעינן עור ובשר חופין, כמ"ש בס"י נ"ה וכו', עיי"ש. וכאמור כונתו להנ"ל, דנשמט הגליד שעל עצם הקולית לא מחיבורו בגוף אלא נשמט מצידו השני של הגליד המחובר לעצם, וע"ז כתב הפמ"ג דדינו כנשבר.

ואם כנים דברינו ונקבל הנחה זו, וגם שזה באמת כונת הפמ"ג, הרי דבנדון השאלה דידן דיינינן לה כנשבר ולכן בעינן להכשיר עו"ב חופה את רובו, כמוכא בש"ע (שם סעי' ה'), ומלכד זה חייבים לדון שבירה זו כדין שבירה הסמוכה לגוף שבעינן ג"כ בדיקת הניבים אם לא נתעכלו, דהרי ברמ"א הנ"ל מוכא דשיעור שבירה הסמוכה לגוף דבעינן בדיקת הניבין הוא ד' אצבעות בגסה וב"א בדקה ובעוף הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו. ושיעור לפי קטנו בעוף רגיל כתב הפמ"ג (שפ"ד סי' נ"ו אות ה') דבעוף משערים באצבע דהוא רוחב אגודל, וכן נוהגים. וכ"כ בלבושי שרד (ס"ק י"ב), דבעוף בינוני אגודל, ושאר

עופות לפי גדולו וקוטנו. וכמדומה לי, דד' אצבעות בגסה וב"א בדקה נמי באגודלין משערינן. וכ"כ בגליון מהרש"א ד"ה ובעוף הגדול לפי גדלו וכו', וז"ל, מיהו הכא נראה וודאי די באצבע, דלעולם בחלק הרביעי משור סגי. ואף שבדגול מרבבה על גליון הש"ע שם מיקל יותר בשיעור בעוף, שכתב שם דשיעור אצבע הוא בעוף גדול כאוונה דבאינדיק ותרנגולים סגי בשני שלישי אצבע בינוני ובקטנה לפי קוטנה וכו', עיי"ש. וכמהרש"ם (דע"ת ס"ק י"ב) ג"כ העלה שיעור קטן יותר, עיי"ש. מ"מ בנדון שאלה דידן דנשמט הסחוס (הגליד) מעצם הקולית בודאי הוא תוך השיעורים הנ"ל לכל הדעות, ולכ"ע אף אם נחשוב ונצרף לתוך שיעור אגודל את הבוכנה עצמה חוץ מראשה ממש, כמש"כ המהרש"ם בדע"ת (שם) ובדע"ק (ס"ק י"א), ובפרט ללבו"ש (שם ס"ק י"ב) דמחשיבין שיעור אגודל חוץ מהבוכנה לגמרי הרי בודאי בנידון השאלה דידן השבירה היא תוך השיעור, וממשמעות הש"ע נראה שאף אם נשבר למטה יותר מהעצם עצמו אחר הסחוס גם יש אפשרות של תוך השיעור הסמוך לגוף. ובפרט בני"ד שהנשמט הנחשב לנשבר הוא בתחילת העצם, והדבר פשוט ומוסכם ביותר.

והנה ברעת הרמ"א הנ"ל, דבנשבר העצם סמוך לגוף טוב להחמיר במקום שאין הפס"מ ומקליין במקום הפס"מ, כתב בלבושי שרד. (ט"ע ס"י א' סעי' ג'), וז"ל, (עצם) קולית שנשבר סמוך לגוף ולא נקשר כלל אסור אפי' בהפס"מ, ואפי' בדקו בניבים והם שלימים ויפים, וגם העור וכשר שלימים בלי שום נקב וגם דבוקים לעצם ושאר דיני חיפוי. מיהו בהפס"מ וסעודת מצוה ביחד וכה"ג יש להתיר כשהעור"ב שלם בלי שום נקב וכו', עיי"ש. ובפירוש (שם ס"ק א') כתב הלבו"ש, וז"ל, וכדין זה הוא ברמ"א (סי' נ"ה) דהו"ל כנשמט משום דע"י השבירה שם סמוך לגוף מתנדנד הבוכנא וטריפה בתורת נשמט, דשמא איעכול ניביה רק שכתב שם (הרמ"א) להקל בהפס"מ וביארנו בפתיחה דהיינו דוקא בנקשר (העצם) מהטעם שיבואר בסעיף שאח"ז. אבל בלא נקשר אסור אפי' בהפס"מ משום דדין שמוט עליו ואית ביה חו איסורא דנשבר העצם למעלה מהארכובה, שלא התיר הרמ"א בסעי' ה' בעור"ב שלם בלי שום נקב רק בהפס"מ מטעם גזירה אטו היכא דאין עור"ב שלם, ולכן כתבתי בפנים דאסור אפי' בהפס"מ, והיינו משום דהו"ל תרי קולי בהפס"מ, דאיסור שמוט שבו לא הותר רק בהפס"מ לבדוק בניבי, ואיסור שכור שבו ג"כ לא הותר רק בהפס"מ, ודבר זה נתבאר היטב בפתיחה, עכ"ד שם.

וכבר הקדימו כן בפמ"ג (שפ"ד ס"ק י"ב), וז"ל, ולפ"ז עצם הקולית שנשבר סמוך לגוף וכו', ובהפס"מ יש להתיר כמבואר שם ברמ"א. והיינו כשחזר ונקשר עכ"פ לאחרים, או באין ריעותא בעור ובשר, המיקל לפי ראות

עיני המורה, יש להתיר כמ"ש הרמ"א כאן. אלא שיש לעיין, דהוה ב' קולות, אחד לומר דבקיאי בעיכול, ואחד לפסוק להקל בהפס"מ נגד המנהג אף בעור שלם. וכ"כ בחידושי רע"א (בגליון הש"ע על ש"ך ס"ק ה'), וז"ל, ובלא נקשר כלל וליכא ריעותא בעור ובשר י"ל דאף בהפס"מ אסור, כיון דמצד שבירת הרגל עצמו לא שריא אלא בהפס"מ, כדלקמן ס"ה בהג"ה, והכא דמצד איעכול ניביה דבעינן ג"כ הפס"מ, י"ל דתרי קולי לא מקילינן בהפס"מ, עיין לקמן (סי' ע' ס"ו בהג"ה ובט"ז סי' צ"א) ולא מקילינן הכא בהפס"מ אלא בנקשר, וצ"ע לדינא, אחר כך מצאתי כך בפמ"ג, עיי"ש.

ולפי דברי הפמ"ג הרע"א והלבו"ש הנ"ל דבהפס"מ מקילינן דוקא כשנתקשר העצם, אבל בלא נתקשר לא מקילינן אף במקום הפס"מ משום דהוי תרי קולי במקום הפס"מ, א"כ בנדון שאלה דידן, דאם נדון הנשמט הנ"ל כנשבר, הרי לא נתקשר כלל, וכזה אין להכשיר כלל.

אלא דאף דכן הוא דעת שלשה עמודי עולם, ה"ה רבותינו הפמ"ג, הרע"א, והלבו"ש הנ"ל, מ"מ ג"כ אין להתעלם מן הפוסקים החולקים ומשיבים על קושיותם וסוכרים להקל במקום הפס"מ כנשבר סמוך לגוף ועור"ב חופה אף כשלא נקשר העצם כאשר נתבאר לעיל.

בשור"ת טוטו"ד (להגר"ש קלוגר מה"ת סי' קל"ג) הביא דעת השואל לחלוק על הפמ"ג בשפ"ד דנשבר הקולית סמוך לגוף אין זה תרי קולי במקום המפס"מ משום דאין ב' החששות בחד שאלה, דחשש אחד הוא מכח העצם, וחשש האחר הוא מכח הניבים. דאטו אם יהי' ריעותא דנשבר השוק וגם כבד ירוקה (ואין ידוע שנפלה לאור) יחשב לתרי קולי. והשיב לו הגר"ש קלוגר (שם) בתשובה דאין דעתו כן, אלא בודאי הוא דהוי תרי קולי במקום הפס"מ, דהא סוף סוף צריכין להקל בבהמה זו או בעוף זה תרי קולי, ותרי קולי לא מקילנן בהפס"מ, והביא ראיות לדבריו, עיי"ש.

אך בשור"ת טוטו"ד (מה"ת קונ"א סי' מ"ה) כתב הגר"ש קלוגר בפשיטות להקל דלא הוי תרי קולי כיון דאינו במקום אחד כנ"ל, עיי"ש. ובמהרש"ם (דע"ת ס"ק ט"ו) כתב דהגר"ש קלוגר ז"ל בקונטרס אחרון חזר בו, ודעתו דהעיקר להקל בזה. והוסיף המהרש"ם שם מדעת עצמו, דכן המנהג פשוט להקל בתרי קולי בהפס"מ בשני אברים, עיי"ש.

ובמהרש"ם שם הביא עוד פוסקים שהשיגו על השפ"ד דאין זה תרי קולי, דאינו משם אחד, כנ"ל. עיין תפארת ישראל (בפירוש המשניות פ' בהמה

המקשה אות מ"ח), שו"ת בגדי ישע (סי' ל'), וספר שם ארי' בהשמטות. ובספר אמרי ברוך (בסי' ג"ה) כתב לדינא דבהפס"מ יש להקל בנשבר הקולית סמוך לגוף אף אם לא נקשר (דלא כפמ"ג בשפ"ד דהחמיר בזה).

והמהרש"ם עצמו כתב בהלכותיו (שם מי דעת סעי' ט"ו) ג"כ להקל, וז"ל, אם נשבר העצם (הקולית) סמוך לגוף ולא נקשר כלל ועו"ב שלם והניבין שלימים, יש להתיר בהפס"מ גם בלא צורך שבת וסעודת מצוה, ולא הוי תרי קולי במקום הפס"מ וכו', עיי"ש, ובטעם הדבר כתב שם בדע"ת טעם אחר, וז"ל, ואני מוסיף די"ל דמדנקט כאן (בסעי' ה' גבי עו"ב חופה) דטוב להחמיר בלא הפס"מ, משמע דהוי רק חומרא בעלמא, ובכה"ג לא הוי תרי קולי, עיי"ש.

ואף שאין בכוחנו להכריע כמחלט בפלוגתת הפוסקים הנ"ל, ויש צידוד גדול להחמיר, ולכן המחמיר יחמיר, והמיקל יש לו גם על מי לסמוך, מ"מ ודאי הוא דעת המקילים חזי לאצטרופי להתיר במקום ספק אם שבירת העצם היא לפני השחיטה או לאחריה עכ"פ בהפס"מ. ואף במקום שאין לתלות דנשבר לאחר שחיטה, דאם יש כמה לתלות, יש להכשיר בכל ענין ללא כל צירוף, וכמובא בש"ע (סי' ג"ה סעי' י"ג) גבי נשבר העצם (אף במקום שעושה טריפה). ומסתברא דבנשברה עצם הקולית דאם לחוש מצד הנשבר (העצם במקום שעושה טריפה) ותלינן דלאחר שחיטה נשבר, ממילא אין לחוש כלל שנחעכלו הניבים מחמת השבירה, אף אם השבירה סמוך לגוף, משום דתלינן דלאחר שחיטה נשברה.

אלא דבירור יסודות הדברים באופן דנשבר העצם, ולא חזינן ולא הוכחן להדיא אי קודם שחיטה נשבר העצם מתי אמרינן דודאי לפני שחיטה נשבר, ומתי ודאי לאחר שחיטה נשבר, ומתי מספקא לנו, ובאיזה תליה יש לתלות, יעלה אותנו על דרך הסלולה עולה לבית-קל לנדון השאלה דעסיקנא בה.

דהנה בש"ע (סי' ג"ה סעי' י"ב) כתב המחבר, וז"ל, נמצא שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה, אם מקום המכה שחור, בידוע שנעשה מחיים. ואם אין יכולים לעמוד עליו, אם יש כמה לתלות, כמו שדרסה או שרצצה וכיוצא בו, תולין להקל. ואם לאו אסורה מספק, ע"כ.

אמנם מבואר בדברי המחבר, דשחור במקום המכה הוא ודאי מחיים, אבל לא מבואר בדבריו להדיא מהו הגדר של אין יכולים לעמוד עליו דהוי ספק, דבעינן תליה להכשיר, ובלא זה מטרופין מספק, דלמא השבר נעשה מחיים. וכן

לא מבואר להדיא מהו הגדר המדויק של התליה שיכולים לתלות בו בשבירה שהיא ספק אם נעשה מחיים או לאחר שחיטה.

והט"ז (שם בס"ק י"ב ד"ה ואם אין יכולים וכו') כתב, וז"ל, פ"י שלא הושחר פני המכה, ויש ספק שמא נעשה מחיים והבריא הבשר, עכ"ד. והלבושי שרד כתב דכונת הט"ז הוא באופן דאין שום רושם כלל במקום השבירה, ואז יש ספק שמא הבריא הבשר. אבל אם במקום המכה יש איזה רושם אפילו לא שחור אלא נצטר הרם (אדום) וכדו', לא הוי ספק כלל, ותלינן דודאי נעשה מחיים.

ולאור הכנת הלבו"ש בדברי הט"ז הנ"ל, השיג הלבו"ש על דברי הכרתי ופלתי (סי' ג"ג ס"ק י"ב) דכתב, דאם רואה שבירה ולא נצטר הדם כלל, ברור דהיה (השבירה) לאחר שחיטה, דאם קודם שחיטה נשבר לא ימלט שלא יהי סביב וסמוך לשבירה רושם וצריחות דם, (עכ"ד הכו"פ). ודבריו אלו הם נגד דברי הט"ז הנ"ל. וסיים הלבו"ש, וחלילה לסמוך בשום אופן על דברי הכו"פ אלו וכו', עכ"ד.

וכשו"ת טוב טעם ודעת (מהד"ת תשו' קצ"ה לסי' ג"ה) כתב, דנשאל מרב אחד אם להורות כדברי הכו"פ או כדברי הלבו"ש. וכתב שם, דאין לחוש לדברי הלבו"ש. וכן אני מורה תמיד, ותרי אופנים יש בזה. אחד אם מקום המכה שחור, אז מוכח דודאי מחיים נעשה השבירה, ובוה פסק בש"ע (ססי' ג"ה) דטריפה. והשנית, אם אינו שחור רק אדום וזב ממנו דם, יתכן דהוי מחיים ויתכן דלאחר שחיטה נעשה. ודברי הכו"פ נכונים, דהחוש מעיד על זה וכו'. והט"ז הנ"ל י"ל דמיירי בענין שאפשר שנעשה מזמן, רק דיש לחוש שמא הבריא, או בדאיכא עכ"פ איזה רושם ונפוח, או אדום מעט. אבל באין שום רושם כלל, לית מאן דפליג דמותר. ועוד, דהט"ז מיירי החם בטריפות, שאם נעשה מחיים הוא ודאי טריפה לכן אף בספק יש לחוש שהבריא. משא"כ בני"ד, דאף אם הוא מחיים הוי ספק טריפה, עכ"ד.

ולאור האמור נ"ל בנדון השאלה דידן, לא מבעי לשיטת הלבו"ש, דאם יש רושם במקום השבירה הוי ודאי מחיים א"כ יש לחשוב תמיד השבירה הנ"ל לנעשה מחיים, מאחר דיש סביבה אודם ודם וא"כ ליכא לאצטרופי כלל לשיטות המתירים בנשבר הקולית סמוך לגוף ולא נתקשר דלא הוי תרי קולי במקום הפס"מ, מאחר דיש אוסרים בזה. (ולדידהו דברי הרמ"א הם דוקא בנקשר העצם, וכנ"ל.) אלא דאף לשיטת הכו"פ והטוטר"ד, דכל זמן דליכא סביב המכה שחור, אלא נמצא רושם אחר, הוא בגדר ספק לפני שחיטה או

לאחריה, שבנ"ד לכאורה הי' אפשר לצרפו לשיטות המתירים הנ"ל, מ"מ י"ל, דכ"ז חינוך באופן דהרושם והציריות הדם הוא אדום סביב המכה בצורה מופשטת, ויש דם טרי נוזל ממנו, וכדו', (וכמו שכתב בטוטור"ד הנ"ל). ובפרט כשהדם סביב המכה ורוד, וכדו', דיותר מוכח שהוא לאחר שחיטה, ואז גם יש לתלות השבר במכונת המריטה, ובזריקת השוחט בקנקני השחיטה, שחוזק המכה יכול להיות סמוך לקולית וכו', דדין תליית שבר תלוי בהשערת התלי, שתהי' באופן האפשרי לשכור העצם לאחר שחיטה, וכמבואר בט"ז (נג"ס ס"ק ט') גבי תליית ספק שמוטת הגף, שכתב וז"ל, כתב רש"ל דאם יש לו איזה דבר לתלות בו שנעשה לאחר שחיטה תלין בו ומביא רא"י מדברי הר"ן פ"ק דחולין שסיים בדבריו, וז"ל, הלכה, כל היכא שיש לתלות בו להתיר, כגון שדרסו על הגף, או פרסו ונלחץ אל הקיר, ואיכא אומדנא דאפשר שנשמטה גפו מחמת כך, תלין לקולא, עכ"ל (הר"ן). וסיים רש"ל, ל"ד דרסו או נלחץ לקיר, אלא זו וכיצא כזו, עכ"ד הט"ו. ובפמ"ג (משב"ז שם ס"ק ט') כתב בשם מהרי"ק, דבורקו לארץ בכח אין תולין, דאינו מצוי שישבר והביאו גם במחבר (שם אות מ"א) ובגליון מהרש"א (שבש"ע שם). ובשו"ת משאות בנימין (סי' מ"א) כתב בפשיטות דתולין בוריקה. והמהרש"ם (דע"ת ס"ק כ"א) העלה לדינא, דאם זרק בכח ע"ג קרקע קשה, וכ"ש במקום אבנים ונמצא שמוט עצם הגף אפשר לסמוך על משאת בנימין הנ"ל ועל הב"ח לתלות ולהקל ובבית דוד (סי' נ"ג יסוה"ב ס"ק ט') כתב על דברי המהרש"ם הנ"ל דנראה דתלוי באומדן הזריקה שכח שאפשר שיתהווה עי"ז עי"ש. וכודאי בראות עיני המורה יש אומדנא דמוכח שמכונת המריטה וזריקת השוחט בכח בקנקן לאחר שחיטה יש בכוחם לשבור העצם, ונעשה סביבו ורוד או לכן לגמרי, כמוכר לעוסקים בדבר.

אלא דבאופן השאלה שלנו, שסביב השבר ישנו פס כחול או שחור או אדום - דשחור וכחול הוא ודאי מחיים, אלא אף הפס האדום, כיון שהוא בצורת פס, ידמה יותר לדוגמת גלד ישן שנראה כודאי שהוא לפני שחיטה, כי שבירה שלאחר שחיטה לא נעשה בהפס בצורה זו, ובפרט שאחר בדיקה דרישה וחקירה עינינו רואות דכשיש פס כזה הוא נעשה מחיים כתוצאה של הוצאה בלתי נכונה של התרנגולים מהלולים במקום גידולם לקחתם לבית השחיטה כגון סחיבה בגל אחת וכדו'. ואחרי המעקב ראינו בכל שנה שבחדשים החפשים, שמעסיקים נערים בלתי מאומנים בהוצאת התרנגולים מהלולים, יגדל מספר שאלות אלו בעליל למספרים גדולים, והדבר ברור ומנוסה אצלנו מכמה וכמה צדדים, והבקיאים בדבר מכירים מיד שנעשה לפני שחיטה אף אם הפס הנ"ל הוא רק אדום, וא"כ ודאי נעשה השבירה מחיים, ושוכ ליכא לאיצטרופי לשיטות המתירים שהספק דלפני שחיטה ושיטות האוסרים בנשבר עצם הקולית

סמוך לגוף ולא נתקשר, דהוי תרי קולי במקום הפס"מ במקומם עומדים לפנינו, אם לא במקום שנשבר ובמכה סביב אפשר לספק או לתלות דהוי קודם שחיטה, כנ"ל.

והאמת יורה דרכו, שאף אם נסמוך להקל כדעת המקילים בנשבר הקולית סמוך לגוף ולא נתקשר, דלא הוי תרי קולי במקום הפס"מ, ונאמר דהמיקל במקום הפס"מ יש לו על מי לסמוך, מ"מ בני"ד, עדיין לא ירווח לן לגמרי, שהרי כתב המחבר (סי' נ"ה סעי' ו'), וז"ל, וכל מקום שאם יחתך שם הרגל היא טריפה, אפילו לא נחתך אלא נשבר ויצא לחוץ, אם אין עור ובשר חופין רוב עוביו ורוב הקיפו, טריפה. ואם עור ובשר חופין רוב עוביו ורוב הקיפו, כשרה וכו'. וכתב ע"ז הרמ"א, וז"ל, ויש מחמירין ואוסרין אף אם עור ובשר חופין את רובו אם השבירה יצאה פעם אחת לחוץ. ומוזה נתפשט המנהג כאלו המדינות להטריף כל שבירה כעצם במקום שאם נחתך טריפה, ואף אם עור ובשר מקיפין אותו מכל צדדיו, ואין שם נקב כלל, מ"מ המנהג להטריף, כי חלוקים רבים הם בדין חיפוי בשר, ואין רבים בקיאים. ואין לשנות, אם לא במקום הפס"מ, שיש להקל כהלכה וכו', עי"ש, ונחלקו רבותינו בביאור דברי הרמ"א, דבמקום הפס"מ יש להורות כהלכה, לאיזה הלכה כונתו? האם כונתו דבמקום הפס"מ יש לסמוך על דעת המחבר דעור ובשר חופה את רובו כשר, אע"פ שמיעוט עור ובשר אינו חופה את העצם במקום השבירה, שיש נקב קטן וכדו' ולא חיישינן להיש אוסרין שברמ"א, דהוא שיטת רש"י, שמא יצא העצם לחוץ, או דכונת הרמ"א דבמקום הפס"מ מקילין, דלא חיישינן לזה שא"א בקיאים בחיפוי בשר אלא כל שהבשר והעור שלימים מכל צדדיו כשר. אבל כשיש נקב קטן, אף דרק מיעוט בשר אינו חופה, טריפה, דחיישינן אף בהפס"מ לשיטת רש"י שמא יצא לחוץ, דדעת הפמ"ג (משב"ז שם ס"ק י"ד) לאסור, וז"ל, עיין שם וכונתו מבואר, דודאי מש"כ הרמ"א, דיש לאסור אם לא בהפס"מ, לא קאי כי אם שאין ריעותא בעור ובשר. הא כשיש ריעותא, חיישינן לדעת רש"י, שמא יצא פעם אחת לחוץ, ואפי' בהפס"מ טריפה, עי"ש. וכ"כ לדינא בלבושי שרד (ט"ע סי' א' סעי' ו'), דאם יש נקב קטן אפי' רק בעור ולא בבשר, או בבשר ולא בעור, טריפה אף בהפס"מ. ואף שכפתיחה (לט"ע אות כ"ט) כתב הלב"ש לפקפק בזה, דמדברי הרמ"א שכתב אם לא בהפס"מ וכו' שיש להקל להורות כהלכה, משמע דבהפס"מ אוקמיה אדינא דגמרא להתיר כל שעו"ב חופה את רובו אפי' ביש נקב קטן בעו"ב, וסתר ראיית הפמ"ג מדברי הש"ך הנ"ל, אלא שסיים הלב"ש, שאין בידי להקל נגד הפרמ"ג ושאר אחרונים, והכי נהוג.

ודעת החכמ"א (כלל כ"ד שער או"ה סעי' ג') להתיר בזה וז"ל (אחר שהעתיק דברי הרמ"א כלשונו), ונ"ל כונתו של הרמ"א, דבמקום הפס"מ יש

להורות כהלכה, וכדעת הבי"ש בש"ע, דאם יש חיפוי בשר רוב עוביו ורוב הקיפו כשר, אע"פ שיש נקב קטן, כן ג"ל. וכן משמע בש"ך ס"ק י"ז, עיי"ש. וכ"כ בחגורת שמואל שעל הלבוש (ס"ק כ"ה), וכ"כ הפר"ח (ס"ק י"ט), דבהפס"מ יש לסמוך על התוספות והרא"ש ועו"פ דאין הדבר תלוי ביציאת העצם כפרש"י, אלא ברוב בשר קיים וחופה עיי"ש.

וא"כ בנדון השאלה דידן, במקום דאיכא פס אדום או שחור הנ"ל ע"ג הבשר וטבוע בתוכו, אף שהוא רק אדום, מ"מ אין הבשר שלם שם כדרך גדולו בשאר מקומות, אלא במקום הפס הוא דליל יותר ופרוץ קצת הבשר שם עד העצם שמכפנים, וכזה נמצא הרבה פעמים בסוג שאלות אלו, דאז לדעת הפמ"ג וסיעתו הנ"ל, לא הקיל הרמ"א אף בהפס"מ. ואף אם נצדד דמקום דאיכא נקב קטן בבשר ועו"ב חופין את רובו כשר במקום הפס"מ, וכדעת החכמ"א וסיעתו, מ"מ בנדון דידן הרי זה דחיקא רבא, דהרי הוא גיבוב קולא על גבי קולא, דנשבר עצם הקולית סמוך לגוף במקום הפס"מ אך לא נתקשר העצם בלבד ללא עור ובשר חופה אח כולו ממש יש אוסרים, וה"ה עמודי עולם הפמ"ג, רע"א, והלבוש וכנ"ל, דהוי תרי קולי במקום הפס"מ. ודי לן שהסומך על המקילין שם, דלא הוי תרי קולי, יש לו על מי לסמוך, אבל לא במקום דמצטרף עוד קולא של נקב קטן בעצם, די ש אוסרים בזה כלל, וכנ"ל.

אלא דבכ"ז, אם נסמוך על שיטות המקילין בזה, דנשבר עצם הקולית סמוך לגוף לא הוי תרי קולי במקום הפס"מ, והמקיל יש לו על מי לסמוך, יועיל לנו להקל באופן דהפס האדום הנ"ל לא מגיע עד מקום השבירה ממש, אלא סמוך לו, ועל מקום השבירה מכל צדדיו עו"ב חופה כדין. וכמה פעמים נמצא כזאת, שמסיום הפס הנ"ל לאורכו סמוך לגוף מקלפין הבשר יפה עד לאחר מקום שסביב להשבירה ונמצא בריא ושלם, ובאופן זה יועיל להקל, לאלו הסומכים על המקילים דלא הוי תרי קולי במקום הפס"מ.

אמנם אחר כ"ז אף אם נרצה להקל באופנים הנ"ל די ש צידוד להקל יש לכאורה לשדות נרגא לאיסור בכל עובדא דשאלה זו מצד אחר, דהנה כתב בערוך השולחן (סי' נ"ה סעי' ט"ו) דדוקא בבהמות אוזות ואינדיק נהגו לבדוק בניבין אם נתעכלו או לא, דבזה יש הפס"מ, וגם הבדיקה קלה, כידוע. אבל בתרנגולים, אין נוהגין לבדוק, גם בלא נפסקו, דאין בזה הפס"מ. וגם הבדיקה קשה בהם. והאמת, דכדע"ק (ס"ק ח') כתב דבעוף אין בקיאים בניביה. והמקדש מעט (שם) הבין דבריו דכונתו אף בהפס"מ (אלא שהוא עצמו חלק עליו). ובבית דוד (יסוה"ב סעי' י"ד) כתב, וז"ל, ואמר לי מו"ר הגאון מוהר"י, נ"י, ועוד מו"צ בירושלים ת"ו דבתרנגולים כל שרואים שנשמט הבוקא ממקומו,

מטריפים, ואין בודקים כלל אם נתעכלו הניבים או לא, לפי שהם דקים, וא"א לעמוד עליהם. וא"כ, בנדון שאלתו, דכל נדון השאלה הוא בדרך כלל בעופות, אין להכשיר מאחר דא"א לבדוק הניבים בעוף להפוסקים הנ"ל.

אכן, אין זה הסכמת כל הפוסקים כלל וכלל. ודעת הפרמ"ג (שפ"ד ס"ק י'), וז"ל, ודע דאין חילוק בין בהמה לעוף, ובהפס"מ יש להקל אף בעוף. וכ"כ החכמ"א (כלל כ"ד סי' י"ז) להקל בבדיקת הניבים אף בעוף ואף במקדש מעט הנ"ל חלק על הדע"ק, ודעתו להקל. ויותר מזה, דבמהרש"ם (דע"ת ס"ק כ"ג) כתב, דדברי הדע"ק הנ"ל הוא שלא במקום הפס"מ. אבל במקום הפס"מ, סמכינן להקל בבדיקת הניבין אף בעוף לדעת הדע"ק. וכן דעת המהרש"ם שם להלכה.

אלא אף אם נצדד כדעת המחמירים, וכמו שכתב הבית דוד הנ"ל בשם מוצי"ם בירושלים דנהגו להחמיר בזה, מ"מ חזי לאצטרופי לדעת המתירים אנו בקיאים דכן לבדוק הניבין בעוף. ומה שכתבו כמה פוסקים דדוקא בנשמט הבוכנא מהאסיתא צריך בבדיקת הניבים, אבל בנשבר העצם, דכתב הרמ"א להקל במקום הפס"מ, הוא אף בלי בדיקת הניבים כלל, ועיין בפת"ה (סי' נ"ה ס"ק ט'), אין כונת הרמ"א להקל בהפס"מ ע"י בדיקה בניבים. ועיקר הקולא בהפס"מ הוא, שנסמוך על בדיקתו. או דילמא, התיר בהפס"מ אף בלי שום בדיקה כלל וסומכים בהפס"מ לומר שנשבר סמוך לגוף, אין דינו כנשמט כלל. ועי' בתשובות נוב"י (חיו"ד סי' כ"ף). ומבואר שדעתו ככונת הרמ"א להקל בהפס"מ אף בלא בדיקה כלל ועיין בספר לבוש בפתיחה לדיני ט"ע שהאריך בזה עיי"ש.

הרי היות ויש פוסקים המתירים דבקיאים לבדוק בניבין אף בעוף כנ"ל, ויש אומרים דבאופן זה דנשבר העצם אין צריך בבדיקה כלל, כנ"ל, עכ"פ חזי לאצטרופי עכ"פ למי שרוצה להקל לחייב בבדיקה בניבין, ולסמוך על בדיקתו, אף שבסתם נשמט ממש יחוש לדעת המחמירים דאין בבדיקת הניבין בעוף, ודו"ק.

תבנא לדינא העולה מכל האמור:

א. עצם הקולית שיצא מהסחוס הדבוק בו ונשאר הסחוס בתוך הבוכנא, דיינינן ליה כנשבר העצם סמוך לגוף.

ב. אם יצא העצם הקולית מהסחוס הדבוק בו וסביב השכירה עור ובשר חופים אותו כדין, והפס האדום או הכחול והנוטה לשחור הוא לאחר מקום החיפוי, אף במקום הפס"מ, גדולי עולם אוסרים בזה, דהוי תרי קולי במקום הפס"מ, ויש לחוש לדבריהם. אלא דהמיקל בזה במקום הפס"מ דוקא, יש לו גם על מי לסמוך.

ג. אבל אם הפס האדום או השחור הנ"ל מגיע עד מקום השכירה, ונפרץ מיעוט הבשר מבפנים, אפי' שהוא רק במיעוט, ואע"פ שעו"ב חופין את רוכו של העצם, בזה נראים הדברים לאסור אף במקום הפס"מ.

ד. באופנים דמקילים, הוא דוקא ע"י בדיקת הניבים. ונראה דאפשר לסמוך על הכריקה אף בעוף, אבל דוקא בהפס"מ.

ה. צריך המורה לדייק מאד שבאופנים הנ"ל שמתיר בעוף יבדוק ויחקור היטב אם הוא הפס"מ, כי בעוף אין זה נחשב תמיד להפס"מ, ותלוי בכמה פרטים.

בנדון חלבון העשוי מדם

הרב יחזקאל סלומון, בני ברק

בארה"ב נפוץ לאחרונה תחליף חלבון (שמוכא מסקנדינביה) המשמש בתעשיית המזון - בעיקר בקונדיטוריות ומאפיות. החלבון מופק מדם בעלי חיים לא כשרים, ויש לדון בזה בכמה פנים: א', האם יש איסור בחלק הלבן שבדם; ב', בהא דדם שבשלו אי הוי דאו' או דרבנן; ג', אי אמרינן "פנים חדשות באו לכאן"; וד', באיסור סחורה בנו"ט (אם מוכר לאינו יהודי).

(א) אם יש איסור בחלק הלבן שבדם

הנה יש לדון על חלק הלבן שבדם אם הוא נכלל בכלל איסור דם. ובתשו' ח"ס (חיו"ד סי' ע') רצה ללמוד דין זה מדין מי חלב, דאם נאמר שמי חלב הם בכלל חלב, ה"נ במי דם (דהיינו החלק המימי הלבן הנפרש מהדם), ובגמ' חולין (ק"ד). שנינו, המבשל במי חלב פטור (מאיסור בכ"ח), והיינו, דמים הנפרשים

בנדון חלבון העשוי מדם

מחלב אינם בכלל איסור בכ"ח. אמנם לגבי הכשר זרעים אמרינן שהם בכלל חלב, ומכשירין כמותו. וה"ט שחילקו בין הכשר זרעים לכב"ח, דבכב"ח איכא גזיה"כ "בחלב אמור", כמו שיצא מאמו שהמים אדוקים באוכל (היינו דחלק העכור שבחלב), משא"כ לגבי זרעים.

וברא"ש הביא ב' דעות לגבי היתר אכילת מי חלב, דלרמב"ן אינו בכלל היתר אכילה כחלב, ולר' שמחה נדון כחלב. ולשי' רבינו שמחה נראה, דדוקא לגבי בכ"ח אינו נדון כחלב משום גזה"כ ד"בחלב אמור", אבל לולא הגזה"כ נראה לומר דמי חלב הרי הם כחלב לכל דבר.

ולפ"ו נראה דה"ה למים הנפרשים מדם שהם ג"כ בכלל דם לגבי איסור אכילה. ואף לשי' הרמב"ן שהביא הרא"ש דס"ל דמי חלב אינו בכלל היתר החלב, ונשאר באיסור אכילה מטעם זה, מ"מ אי"ז אלא לחומרא דאמרינן הכי, אבל א"א להקל במי דם ולהתירם מה"ט, ועוד נראה דאין לדמות חלבון הנעשה מדם למי חלב, כי אם לנסיובי דחלבא (חולין ק"א), דיש בזה ממשות, וכמ"ש הרא"ש דאסור מדאורייתא.

והנה הח"ס הקשה לשי' רבינו שמחה דמ"ש מי דם ממי חלב, דלגבי מי חלב ס"ל דנדונים כחלב לכל דבר, ואילו לגבי מי דם מצינו בחולין (פ"ז) דצלילוחא דדמא נדונים כדם רק אם יש בהם כזית דם אדום. ואף לשי' הר"מ פ"ג מטור"מ שהשמיט הך תנאי דבעינן כזית או רביעית, מ"מ צבע אדום בעינן, ובלא"ה נראה דאינם כדם. וכ' שם לחלק, דלגבי מי דם לחיוב כרת בעינן ראויים לזריקה, ומים ללא אדמומית ודאי אינם בכלל דם לעני"ז, דאינם בכלל קרא ד"נפשות מח", שהרי בצלילות מים אין הנפש תלויה. אבל לגבי איסור אכילה פשיטא דהוי בכלל דם, כמו שמי חלב הוא בכלל חלב.

ואף להסוכרים דמי חלב אינם בכלל חלב, מ"מ נראה דבנד"ד (חלבון) עדיף ממים הנפרשים מדם קרוש, דיש בהם ממשות של דם [- חוץ מהצבע -] וקיום הנפש תלויה גם בחלק הלבן שבדם. ומ"מ יל"ע במשמעות שם העצם של "דם" דאיכא למשמע שהוא אדום, שדם נגזר מאדום, כידוע למחפשי שרשים בלשון הקודש, ומ"מ מסיק הח"ס, דאף אם אינו בכלל דם מצד צבעו ותכונתו, מ"מ כל שיוצא מדם הרי הוא כדם לגבי איסור אכילה. ובעני"ז הסכימו רוב הפוסקים, דאף דאמרינן דם שבשלו ומלחו אין עובר עליו, מ"מ עדיין הוא באיסור תורה, אף אם אינו באיסור כרת.

(ב) וגוף הסוגיא בחולין (דף פ"ז) הכי איתא: אמר ר"י אמר שמואל, כל

מראה אדמומית מכפרין ומכשירין וחייבין בכיסוי. ואמרינן התם דאיירי בצללותא דדמא. ופרש"י, מים שהם מהדם עצמו, ומכשירין כשמראיהן אדום. ולמסקנת הגמ' דוקא כשיש בהן רביעית דם אדום. ומ"מ לא תידוק מינה דבאין ברם מראה אדום כלל אינם בכלל דם, דהתם איירינן לגבי הכשר טומאה בלבד. ואף לענין כיסוי הדם נסתפק הח"ס בתשובתו אם חייבין בכיסוי, כיון דאתי מדם, ומ"מ נראה דלא הכריע בזה משום דכיסוי במראית עין תליא מילתא, וכל שאינו אדום הוא כמכוסה מכני אדם. אבל לענין להתיר באכילה, ודאי ליכא למילף מהתם.

ומעין מש"כ בח"ס נמצא גם בחשו' שאג"א החדשות (סי' ט"ז), דאף שלגבי כרת או הכשר אינו בכלל דם, מ"מ לענין איסור לאו דלא תאכלו על הדם, האיסור במקומו עומד, והביא שם בשם בעל העיטור דהוא כחצי שיעור (באיכות), דאסור מדאו'.

ג) והנ"ל דכדס נ"ט יש לאסור אף חלק הלבן שבדם מטעם היוצא מן הטמא (אף אי נאמר דאין כאן איסור דם מצד שאינו אדום), ומ"מ נראה דגם החלק הלבן שבדם נכלל בכלל איסור דם, שהרי מקרא ד"הדם הוא הנפש" איכא למידק דכל שהנפש תלויה בו קרוי דם, וכמו שאי אפשר לחיות בלי החלק האדום של הדם, כך א"א לחיות בלי החלק הלבן (פלסמה). ועוד, דאי חלק הלבן לא חשיב דם, א"כ נצרפו לששים נגד החלק האדום, וזה לא מצינו בשום מקום, א"ו דהכל מיקרי דם, ובעינן ס' נגד כולו.

וראיתי בקונטרס המסורה (חוברת א' עמ' מ"ד) במאמרו של הר"צ שכתר שליט"א שעמד בחקירתנו בענין זה, וכיאר דכל זמן שהלבן לא הופרד מהאדום נדון כמותו, ודומיא דמורסן (חלה פ"ב מ"ו) שמצטרף להשלים השיעור, ובהופרש וחזר ונתערב אינו מועיל הצירוף [ובגר"א לאו"ח סי' תנ"ד, דדין זה אינו נוהג דוקא בחלה]. ומ"מ באם הפריד החלק הלבן מן הדם אינו בכלל דם.

ומ"מ צ"ע, דאם נפל בקדירה ונתבשל לכאורה נראה דהבישול מפריד החלק הלבן מהאדום, ואפ"ה ל"א דנצרף החלק הלבן לענין ששים נגד האדום. [ואפשר דמזה אין ראיה כ"כ, דעכ"פ אין כאן כונה וחלות של הפרדה, והוי כמורסן קודם שנפרד, ושאינו מהפרידו קודם שנפל לקדירה, וצ"ע].

ולכאורה נראה לדמותו למש"כ החמודי דניאל יו"ד סי' פ"ז ס"ו בנפל חלב לקדירה ויש ששים אם נפריד החלב ממימיו, (דיתבטל החלק העב שבחלב),

ומזה ראייה דס"ל דבישול בקדירה מפריד החלקים (בין העכור למים), וה"נ לגבי דם, ואפ"ה ס"ל להפוסקים להחמיר ולדון מי חלב כחלב, וה"נ לגבי דם.

ד) עוד הביא שם בשם חכם אחד, כי לדעת התוספות (שבת ע"ה) שאיסור חבלה בשבת נובע מאיסור שוחט, "כי הדם הוא הנפש", אי"ז אלא כדס אדום, אבל בחלק הלבן, אין בו איסור, ומטעם זה צידד אותו חכם להתיר להוציא דם לצורך כדקיות, היכא שצריך לבדוק רק את החלק הלבן שאין בו איסור, ומה שמוציא גם דם אדום, בזה הוי משאצל"ג, וכדברי הספר שמירת שבת כהלכתה (פי"ט הערה נ"ה). שהוצאת דם שלא לשם כדקיות הוא מלאכה שאצל"ג. ואף שיש בזה דבר חידוד, מ"מ יש לדחות, שלגבי דין זה אין לחלק בין החלק האדום לחלק הלבן, משום שהנשמה תלויה בבי' החלקים גם יחד, ומקוים בתרומיהו כי הדם הוא הנפש, וה"נ אית ביה הסברא דמה לי קטלא כולו מה לי קטלא פלגא (חבלה), שזהו היסוד לאיסור חובל לגבי שבת.

ה) אי בעינן דם הראוי לכפרה לגבי איסור אכילה

והנה מסוגית הגמ' מנחות (דף כ"א) משמע דהדבר הזה מתחלק בין החטאות החיצוניות וחה"פ דבתה"ח דכתיב ולקח ונתן, כל שהוא בכלל לקיחה ונתנה, וה"ה לחולין, וכמ"ש רש"י שם. ואף רבא ולר"פ בעינן שיהיה כנגדו ראוי לזריקה.

ומ"מ מדברי המאירי בחולין (ק"ט) משמע דדברי זעירי אינם אלא לענין כרת, אבל איסור דאו' איכא לגבי אכילה, וכ"כ הריטב"א בחי' לחולין (ק"ט), דלשי' רש"י ע"כ צ"ל דזעירי לענין זריקה וכרת קא מיירי, דבישול מפקיעו מכלל ראוי לזריקה. אבל לענין אכילה, איסור דאו' איכא אף במבושל, ואף במה שאינו ראוי לזריקה. וכן משמע בש"א ובח"ס הנ"ל אף לשי' החוס'. ועי' בשד"ח (מערכת הדלת, בערך דם שבשלו) שכ', דדוקא לענין זריקה ממעטינן לדם המבושל מתורת דם, אבל לענין דם מן החי, במה שאינו ראוי לזריקה פשיטא דאינו יוצא מתורת דם אף במבושל [ומ"מ לגבי דם האיברים לא דיבר כלל, ולהלן נדבר מזה].

ו) ובנובי"ת (חיר"ד סי' ל"ו) כי דסוגית הגמ' בכורות (ו' ע"ב) משמע דלא כזעירי, והיינו דאפי' דם מבושל דאו' לזריקה אסור. דהתם (בכורות) אמרינן וחלב טהורה מנ"ל דשרי אי לימא מדאסר בכ"ח ש"מ דחלב בפנ"ע שרי וכו'. ומכח קושיא זו נראה דס"ל לתנא דבכורות דהיה הו"א לאסור חלב מדיני דם, כדאמרינן בנדה (דף ט') דדם נעבר ונעשה חלב. ואי אית לן כזעירי דדם שבשלו

אינו עובר עליו, ליכא למילף מבכ"ח, שהרי בב"ח נאסר דוקא כבישול, ובהא ודאי דליכא איסור דם, וממילא הה"נ דליכא איסור בחלב מבושל דקאתי מכח דם, אבל בחלב חי אפשר דאיה"נ יאסר מדין דם. אלא ודאי נראה דלית לן דזעירי, ואף בכישלו עובר מדאורייתא, ולהכי אמרינן דנילף מבכ"ח.

ובהגהות לכן המחבר (הרה"ג ר"ש סג"ל לנדא) כ', דלזעירי אין הו"א דחלב יהיה אסור משום דם, שהרי כשנעכר ונעשה חלב אינו ראוי לכפרה. ולמש"כ לעיל מדברי הש"א והח"ס, דזעירי איירי לענין כפרה ודין כרת, אבל לגבי איסור אכילה מודה דלא תליא בראוי לזריקה, א"כ י"ל דגם סוגית הגמ' בבכורות אתיא אליבא דזעירי.

(ז) ומ"מ נראה דאם תלי' בראוי לזריקה (או בכנגדו ראוי לזריקה), א"כ כנד"ד גרע טפי אפי' מדם חמור הקרוש. דעכ"פ יכול לחזור למצבו הקודם, ושכמותו ראוי לזריקה. משא"כ בחלק הלבן שבדם, ובפרט לאחר שנתביש (שתהליך עשיית החלבון לאבקה מצריך בישול וייבוש), דבעני"ז גרע טפי, וכמ"ש הר"ש בן הנוכ"י לגבי חלב, דאף אם נאמר דנעשה מדם, מ"מ אינו בתורת זריקה גם בשכנגדו.

ח) בהא דדם שבשלו

ונראה דמי שיבא לדון חלק הלבן שבדם כדם ממש יסמוך עצמו על הסוברים דם שבשלו דא', דהכל חדא סברא היא (וכ"כ הח"ס בתשו' הג"ל), ויש לנו להרחיב מעט במחלוקת ראשונים זו אי דם שבשלו דא' או דרבנן. בחולין (דף קט) תנן במתני': הבל קורעו ומוציא את דמו. לא קרע אינו עובר עליו. ובגמ', דבלא קרע איסורא מיהא איכא. ופרש"י, דח"ש אסור מהתורה. ובתוס' (ד"ה הלב) כ', דהך דכריתות (דף כ"ב) שפירש למתני' בלב ענף היינו משום דלא בריא לן מילתא דמתני' אי מיירי במבושל או בחי, וע"כ צריך לישבו בלב ענף דלית ביה שיעורא, ובכה"ג אפי' בחי אינו עובר עליו. ובל"ז היה אפ"ל דכמבושל ליכא איסורא דא', אלא איסורא דרבנן. והק' לפרש"י ממאי דקי"ל במנחות (דף כ"א) דדם שבשלו אינו עובר עליו. ולרש"י צ"ל לכאורה דסוגית הגמ' בכריתות חולקת על סוגית הגמ' במנחות. וצ"ב אמאי הכריע רש"י כהך דכריתות, מאחר דיש לישבה כמ"ש התוס'.

(ט) והנה בחולין (דף קי"א) גבי כבדא עלוי בשרא נקטינן לכאורה דדם שבשלו דא', דהתם איירינן בדם היוצא מחמת צלי שהוא כמבושל. ואולי מכח סוגיא זו הכריח רש"י כסוגיא דכריתות נגד פשטות דברי זעירי, דדם שבשלו

בנדון חלבון העשוי מדם

אינו עובר עליו, ומה גם שכבר כתבתי דיש ליישב דברי זעירי לגבי הזאה וכרת, ולא לגבי איסור אכילה.

ומ"מ לשי' התוס' י"ל דהך דכבדא עלוי בישרא איירי בחשש שיטפטף קודם תחילת הצלייה, שאז הוא דם חי שעדיין לא נתבשל.

[ומ"מ יל"ע, דהרי מולחו קודם הצליה והוי לכל הפחות דם שמלחו. אלא די"ל דכיון דלצלי אין מולחים אלא מליחה מועטת, י"ל דמלח זה אינו מספיק להפקיעו מדין דם דא'.] וכ"כ שם התוס' ד"ה כבדא, דכעייט הגמ' היתה להתיר הכבד בלא מליחה כלל (וכמ"ש ילחא, אסר לן דם התיר לנו כבדא) עוד כתבו, דם דא' היינו כשנפלט קודם הצליה, ור"ל, דכיוון דעיקר איסור כבד הוא מדאור', א"כ יש להחמיר בצליה נמי. (אף אם חומרא זו גופא היא רק מדרבנן).

י) וברא"ש לחולין (פ"ח) סי' כ"ז, משמע דנקט כדעת התוס' בביאור הך דכבדא עלוי בשרא, דחי' דאיירי דלא נמלח הכבד, או דאף בנמלח אינו מועיל. ומ"מ נראה דס"ל דדוקא בכבד אמרינן דחמיר כדאורייתא, משא"כ בשאר דם שמלחו או שבשלו. אמנם שם בסי' ל"ז משמע שצידד בשי' רש"י דלזעירי איכא עדיין איסור דא' דאין עובר עליו היינו דאין בו כרת, ומ"מ מרהיטות לשונו נראה שלא הכריע בזה.

יא) ומ"מ יל"ע, דשמא עד כאן לא קאמר רש"י דדם שבשלו דא' אלא בכה"ג דדם הלב הכנוס, שהוא כונס לתוכו גם מדם הנפש הראוי לזריקה, ובכה"ג אמרינן דאף בבשלו לא מהני להפקיעו מאיסור אכילה דא'. אבל בדם האיברים שהוא מועט ואינו מרוכז במקום אחד, שמא אף רש"י מודה שיש כח בכישול ובמליחה להוציאו מידי איסור חורה.

ואולי מטעם זה כתב הנובי"ת חי"ד סי' נ"ב (ומעי"ז במאמר מרדכי אר"ח רנ"ג) דאף לשי' רש"י אמרינן בתחיכה שנמלחה דדם שמלחו דרבנן. והק' עליו איך נתעלם ממנו דברי רש"י בסוגין גבי לב. ולמש"כ א"ש, דרק היכא שנתקבץ דם רב יחדיו לא מהני להוציאו מידי איסורו (אף אם מועיל להוציאו מידל כרת), ומעי"ז כ' הרא"ש לחולין פ"ח סי' כ"ז, לגבי כבד דשמא לא יועיל לו מליחה משום ריבוי דדם.

ובחולין (דף ק"כ) גבי הקפה את הדם ואכלו דחייב כ' רש"י דאיירי בהקפה באור (ולא בתמה כמ"ש תוס'), ובפשוטו נראה דלשיטתייהו אולי, דלרש"י דם שבשלו אף דלא הדר למצבו הקודם, מ"מ חייב עליו. ודוחק לומר דהתם מיירי

בדם הראוי לזריקה דוקא. וי"ל דאף בדם השחיטה שאינו ראוי לזריקה אין בישול מפקיע מידי איסורו, אבל עכ"פ בעינן ריבוי דם במקום אחד, ואין ראייה מזה לדם האיברים, שהרי היתה להם שעת הכושר, דכ"ז שלא פרשו ממקומם אינם בכלל איסור. והנה בפ"י המשנה לחולין (ק"ט) כתב רש"י דהלב עצמו אינו נאסר משום דשיע, ומשום חלקותו אינו בולע הדם. משמע דבאברים שאינם חלקים נשאר איסור דם גם אחר הבישול מחמת דם הבלוע בהם. אך יש לדחות דכונת רש"י דאינו בולע מדם הכנוס בתוכו, אבל לדם האיברים לית לן בה.

(יב) ובמנחות (כ"א) אמרינן כראשית הסוגיא, כיון דמלחיה נפיק ליה מתורת דם. ומשמע לכאורה דה"ה לענין מליחת חתיכה, ואף בכשר חולין. אלא שמסורה הסוגיא משמע דתליא בראוי לזריקה, או כנגדו ראוי לזריקה, ולפי"ז אינו ענין כי אם לדם הנפש. ואף מאי דאמרינן לר"פ דאף דם חמור קרוש נאסר, היינו נמי בדם הנפש שלו, דכנגדו ראוי בחה"ח. אבל בדם אחר לית לן בה, שאין כנגדו בכל העולם ראוי לזריקה. ומ"מ מדברי התוס' ד"ה כאן בחטאות משמע דאף למסקנה דמילתא מליחה ובישול מפקיע מידי איסור דם - כל שהוא. אלא דלגבי הקפה בחמה דהדרא, איכא גוה"כ ד"וטבל והזה", שלא יועיל בחטאות הפנימיות.

ודאיירינן בהא אכתוב מה שיש לדייק בדברי רש"י ד"ה כאן בחה"ח, וז"ל: הא דקתני הקפה את הדם בחמה וכו' וה"ה לחולין וכו'. ולכאור' אם נאמר דהדרינן מחילוק קמא דכאן באור כאן בחמה (דחמה גרע מאור משום דהדרא) והכל תלוי מעתה בין חטאות החיצוניות לפנימיות, א"כ אמאי נקט רש"י הא דקתני הקפה את הדם בחמה, והרי בחה"ח ובחולין אפי"ן אם הקפה באור אינו מוציאו מידי איסור דם. ובחה"פ אכתי בישול מפקיעו, דבעינן ראוי לזריקה. ומזה נראה דלא דרינן מתירוץ זה, ובבישולו באור יוצא מכלל איסורו לכו"ע. וא"כ קשה לשי' רש"י גבי לב. (חולין ק"ט), דמהכא משמע דדם שבשלו אינו עובר עליו.

וה"נ די' לדייק לאידך גיסא, דאם נאמר דבאור לכו"ע אינו עובר עליו, א"כ מאי דחקו לתרץ דזעירי איירי בחה"פ, היה אפשר לומר דזעירי איירי אפי' בחולין, וכשבשלו באור. ומדברי התוס' מתבאר דלשיטת רש"י בישול באור אינו מפקיע אפי' מדין זריקה שאפשר לקיים בו "וטבל והזה", והקפה בחמה גריעותא היא לעני"ז. ולהכי נקט רש"י בחמה, דבאור אפי' בחה"פ חייב כרת, וא"ש.

(יג) ושי' הרמב"ם בהא דדם שבשלו נראית לכאור' כסותרת, שהרי כ' בפ"ו

ה"ד ממאכ"א, דם המתכנס ללב בשעת שחיטה אין חייבין עליו כרת, אבל האוכל ממנו כזית לוקה. ולכאור' משמע דאפי' בבשלו הדין כן, וכמ"ש שם בה"ו, אם בישל הלב ולא קרעו, קרעו אחר כישולו ומותר. ואם לא קרעו ואכלו אינו חייב כרת. (ומזה משמע דלאו מיהא איכא.) וביאר שם הלח"מ, דה"נ דאין כאן אפי' איסור לאו, אלא מדנקט הר"מ ברישא "חייב כרת" נקט בסיפא אינו חייב כרת. ולכאור' איירי הר"מ אפי' בלב בהמה (מדלא כ' בפירוש דאיירי דוקא בלב עוף), ואפ"ה אינו חייב. ובפשוטו נראה דה"ט, משום דס"ל דדם שבשלו אינו עובר עליו, וכמ"ש הריטב"א והרשב"א בשם בעל העיטור, דאוקי מתניתין (חולין ק"ט) בלב בהמה, וה"ט דאינו עובר עליו משום דאיירי במבושל.

ומ"מ יש לדחוק בסברת הר"מ להקל בדם הלב משום דהיתה לפניו גירסא אחרת בגמ' כריתות, ולפי גירסתו (כמ"ש הר"מ) דדם המתקבץ ללב בשעת שחיטה אין חייבין עליו כרת, ובדם הלב עצמו ליכא כזית, וכמ"ש לעיל, ולפי"ז איסור דאו' עכ"פ יש כאן.

ומהר"מ בפ"ט ממאכ"א נמי משמע לכאורה דדם שבשלו אסור מדאו', שכי' שם: המעושן והמבושל בחמי טבריה אין לוקין עליו משום בכ"ח, וכן המבשל בשר במי חלב, או בחלב מתה, או דם בחלב פטור, ואין לוקה על אכילתו משום בכ"ח. ומשמע לכאורה, דמשום בכ"ח הוא דאינו לוקה, אבל עכ"פ לוקה הוא משום איסור דם (בדם שבשלו בחלב).

ומ"מ יש ליישב, דהר"מ לא כיון לדיוק זה, אלא למעט חלב מתה שהוא בכלל איסור נבילה. דהא בלא"ה ליכא למימר דילקה על כל הני שמנה בהלכה זו כגון במי חלב וחלב זכר, אלא ודאי כונתו על אחת מהני, וי"ל דכוונתו על חלב מתה.

(יד) וראיתי בכ"ח ליו"ד סי' פ"ו שכי' אדברי הטור, ודם שבשלו בחלב פטור ואין לוקין עליו משום בכ"ח, ששינה הטור מסגנון דברי הרמב"ם וכ' דעל דם שבשלו בחלב דאין לוקין משום בכ"ח, אבל איסור דם יש כאן, ואצ"ל דאחלב מתה נמי לוקה משום נבילה. אבל בדברי הרמב"ם גופא יש לדייק איפכא, דרק אחדא מהני לוקה, שהרי כתב אין לוקין על אכילתו, ולא ברירא לן דילקה על דם שבשלו בחלב.

אמנם הב"י כ' שם דנראה לכאורה דלהרמב"ם (כמו לרש"י) דם שבשלו דאורייתא, ולהכי לוקה הכא משום דם.

ומ"מ צ"ע, דכברייחא פ' כל הבשר נקטינן פטור אדם בחלב, ולא כמ"ש הטור דאין לוקין עליו. ומזה משמע דגם דברי הרמב"ם במ"ש "ואין לוקין משום כב"ח" מוסבין לענין חלב מזה בלבד, וכבר כתבנו דעל המבושל בחמי טבריה פשיטא לן דאינו לוקה מכל וכל, ולפי"ז היה לו לכלול דם בחלב כהדי חלוקה זו. ואפשר דלהכי כתב באמת "וכן המבשל במי חלב וכו'", דוא"ו מוסיף על ענין ראשון, להורות שכולן בכלל הפטור דהמבשל בחמי טבריה.

ומ"מ כתב הלח"מ להקשות מהא דכתב הרמב"ם פ"ג ממאכ"א, דאין לוקין על חלב הטמאין, ולפי"ז ליכא למימר דהרמב"ם כיון לדייק בלשונו דילקה בחלב מזה, אלא ע"כ צ"ל דלוקה על איסור דם גבי דם בחלב ואפי' כבישלו.

אמנם י"ל דמאי דממעט הרמב"ם "דאין לוקין עליו משום כב"ח", לאו למימרא דילקה משום אחר, אלא איה"נ דאינו לוקה כלל לא אחלב מזה, ולא אדם בחלב, אלא דיש כאן מ"מ איסור דרכנן. או י"ל דממעט חלב בבשר מזה, דהתם בודאי איכא לאו ומלקות. ועכ"פ, אין הכרע מדברי הר"מ אי ס"ל דם שבישלו דאורייתא היא או דרכנן.

ומ"מ יש לציין דהמשנה בחולין (קט"ז) שמונה חומר בדם יותר מבחלב, וחלב יותר מבדם, לא מנתה חומר זה, דחלב שבישלו עובר עליו, ואילו בדם אינו עובר עליו. ומזה לכאורה ראייה דדם שבישלו עובר עליו. (ולפי"ד התוס' י"ל דכיון דאם הקפהו בחמה אה"נ דעובר עליו, לא רצה התנא למנות חילוק זה שבין בישול באור לחמה, וצ"ע.) ומסוגיית הגמ' בפסחים (דף כ"ד) דמקשינן אמ"ה לדם, נמי איכא למשמע דכמו שבאמ"ה עובר עליו אף כבישלו, ה"נ בדם, ועיין.

(טו) כהא דדם נעכר ונעשה חלב ופנים חדשות באו לכאן

עוד יש לעיין בחלבון זה המופק מדם, אם נאמר בו "פנים חדשות באו לכאן", מאחר שנשתנה ממהותו הקודם כתואר ובשם, ואולי יש לדמותו למאי דאמרינן (נדה ט') דם נעכר ונעשה חלב, וכמו שמותר לנו חלב, ה"נ נהיר חלבון זה מפאת השינוי.

ומ"מ נראה לחלק, דהחלבון הזה אינו מהות חדשה, אלא חלק שהופרד מהדם ונשאר כמות שהיה, ואילו החלב הוא מהות שונה מהדם. ובתשרי ח"ס (חיו"ד סי' ע') כתב: ואין זה ענין למוסק (דם חיה שעושין מזה בשמים) דמייתי

מג"א סי' רי"ו סק"ג ובחק יעקב סי' תס"ז *), וגם אינו ענין לדם נעכר ונעשה חלב, דמהיכי תיתי להתיר דם שנעפש או נעשה ירוק. וה"נ אין להתיר החלק הלבן שבדם, כיון שהוא עדיין במהות דם, ולא נשתנה מיסודו, אלא שנפרד או שנעפש, דאין לך ראייה שנחפף לדבר המותר או לעפרא. ול"ד לדבש דבורים, שמהפך רגלי הדבורים לדבש. והגאון מחה"ש כ', דמש"ה התירו רגלי הדבורים, דאף קודם שנטהרו בדבש היו כעצים ללא טעם, ואין פליטתן אוסרת.

והמג"א כ' שמחלב לא ילפינן להתיר, דחידוש הוא. והנ"ל דר"ל, דדם שנעכר ונעשה חלב אינו בטל מתורת אוכל, דאילו כן אין כאן חידוש, שהרי אם נתעפש עד שבטל מתורת אוכלין, הרי עיפרושו זו היא טהרתו. וגם אין להתיר מטעם היפוך ממין למין, וכמ"ש לבתר הכי, דחלב טריפה הנמצא במעי כשירה מותר להעמיד בו, דנעשה פירשא בעלמא, ואין לדון דין המוסק מדין חלב זה, שהרי לא בירא לן דדם המוסק מתעפש לגמרי קודם שנעשה כושם, ולהכי הוי חלב חידוש ולא ילפינן מיניה, משום דאע"ג דלא נתעפש ונחבטל מאכילת חלב, מ"מ מותר. ומ"מ המג"א לא יצא נגד היתרא דפירשא בעלמא היא. ולפי"ז נראה דאין ללמוד היתר לחלבון זה, כיון דלא נתבטל מתורת אוכלין, וגם לא נהיתה בו מהות חדשה, ועל כן אין ללמוד בזה היתר מחלב וממוסק או מרגלי הדבורים.

(טז) ובעצם הדין דחלב טריפה הנמצאת בקיבת כשירה נחלקו הראשונים מתי היא ניתרת, דלשי' הרי"ף והרמב"ם אפילו היא צלולה עדיין, כיון שהיא נמצאת בקיבה, ומיצי הקיבה שולטים בה, יש כאן כבר מהות אחרת. אבל לשי' רש"י, לא גרסינן לה כגמ', והיינו משום דס"ל דלא הותר כלל. ור"ת ממצע את התחום וס"ל דכל שהוא קרוש נידון כפירשא בעלמא, ובצלול עדיין שם חלב עליו. ואפשר דה"נ יחלוקו לגבי שאר איסורים אי בעינן עיפרוש ממש, או דסגי בשינוי מהותי ע"י הוספת חומרים, ור"ז צ"ע גם בנד"ד אם נאמר שהוספת חמרים כימיים ישנו את דינו.

ומ"מ נראה דגדר השינוי בדם שונה מבחלב, דלגבי חלב החימוץ עוקרו ממהותו, ואילו גבי דם לא שמענו שחימוצו פוסלו ממהותו. ואיפכא שמעינן לגבי בישול, דלגבי חלב אינו משנהו ממהותו, ואילו לגבי דם, לא זהו דם חי שהנפש תלויה בו.

(* ומה גם שרבים מחמירים בזה, ויעויין בהגהות חשק שלמה להגאון ר"ש הכהן מו"צ דוילנא שהביא בשם אחר, דמאי דקאמר ר"פ (מנחות כ"א) "דם חמור שקרש", צ"ל "דם המור", והוא דם המושק, דנאסר.

(יז) שו"ר בנובי"ת (חיו"ד סי' ל"ה), דאין להביא ראייה מדין דם דנעכר ונעשה חלב לגבי דם שבשלו, (שאף היא נשתנה בכישולו ממה שהיה מקודם), שהרי ד"ז דדם שבשלו איירי בדם הנפש, ואילו מאי דאמרינן דם נעכר ונעשה חלב איירי לענין דם האברים, וכזה אמרינן, דכיון דלא נאטר מעולם, מאחר שלא פירש, היכא דנעשה חלב - פשיטא דשרי. אבל בדבר שבמהותו היה אסור מקודם, לא ברירא לן מילתא להתיר ע"י שינוי.

(יח) איסור דם ואיסור סחורה בו

הנה הראשונים הביאו כמה טעמים לאיסור דם, ואף שאנו מצווים להזהר מזה חזק מבלי טעם, מכ"מ יש לנו להתבונן גם לטעמי המצוות כדי לשבר את האוון. והנה רבינו כחיי (פ' אח"מ) הביא בשם הרמב"ן, דהדם ראוי להקרבה, והוא כחלק המזבח. ועוד טעם הביאו, משום דאדה"ך נאטר. בכשר וביצא מהחי, וכשיצא נח מהחיבה התיר לו הקב"ה לאכול בשר, אבל לא התיר לו את הדם, שכל חיות האדם והבהמה נמצאים בדם.

ועוד טעם נוסף נאמר באיסור זה, שהרי אם אוכל דם נעשית נפשו אכזרית, ונקלט בו טבע הבהמה והחיה. וטעם רביעי בשם המורה נבוכים, כי במצרים היו מושכים השדים ועושים כישוף ע"י הדם. ולכן נסמכה פ' לא תאכלו על הדם ללא תנחשו, כדי שנדע להבדל מטעות שהחזיקו בו העכו"ם.

י"ט) ולגבי איסור סחורה יש לציין מ"ש בפ"מ ח"א סי' ג' (ופר"ח סק"ז) מדברי ר"מ בנבנשתי שהתיר לסחור בכיצי דגים טמאים (הקרויים קוויאר), מאחר שיש במינם שהם טהורים, ולא ברירא לן אם הביצים שסוחר בהם הם טמאים או טהורים, וכיון דאיסור סחורה אינו אלא מדרבנן, הרי זה ספיקא דרבנן ולקולא. וה"נ י"ל לגבי חלבון הנעשה מדם, כיון דלא ברירא לן אי דם שבשלו דאוי או דרבנן, הוי ספיקא דרבנן לענין איסור סחורה. ומ"מ יש לחלק, דהתם לא ברירא לן איסורא, אבל הכא הרי עיקרו דאוי, וברירא לן איסורא שמקורו מדם, ולא ברירא לן היתרא, וצ"ע.

ובנובי"ת (סי' ס"ב) הביא מדברי הגמ' פסחים (כ"ג), דם נמכר לגננים לזבל בו וכו', ומזה ראייה דאין איסור סחורה בדם מוקדשים, וכ"ש בדם חולין. ומ"מ נראה דאין משם ראייה, דכל עצם אי' סחורה בדברים הטמאים אינו איסור מצד עצמו, אלא בדברים העומדים לאכילה חיישינן שמא ימכרנו הגוי לישראל. וענין זה שייך רק במידי דאכילה, אבל למכור לגננין לזבל לית לן בה, וכמ"ש בירושלמי, והרי סוס והרי גמל, דנמכרין למלאכתן.

מצות הבדלה בדיני כשרות

ומ"מ נראה דבנד"ד אי דם שבשלו דרבנן, אין בזה איסור סחורה, וכמ"ש המחבר. אמנם הט"ז כ' שם דטעות הוא זה, ואף באיסור דבריהם גזרו איסור סחורה. אמנם בפרישה (ס"ק א') כ' דרק באיסור דאורייתא גזרו איסור סחורה.

ומ"מ איכא למידק מלישנא דכל שאיסורן חמור גזרו שמא יבא לאכלו, דהה"נ באיסור דרבנן שעיקרו דאוי, וכגון דם שבשלו. וכ"ש אי נימא שנאסר מדין ח"ש, שהוא דאוי. ועל לשון הטור שכ' זה הכלל, כל שאיסורו מדבריהם, מותר לעשות בו סחורה, כתב עליו הב"ח, שכבר אמרו חז"ל אין למדין מהכללות. ובלא"ה י"ל דמאחר שהיא מחלוקת הראשונים אי דם שבשלו היא מדאוי או לא, יש לדון בזה כספיקא דאוי לחומרא לגבי איסור סחורה.

ועי' ט"ז (ס"ק ד') שכתב לגבי ההיתר לגחור התיישים, דאם נחר משום דצרינן לדם או לעור, הוי הבשר כנוזמנו לו. ומלשונו איכא למידק דברם עצמו ליכא איסור סחורה. אמנם מסתברא לומר דהתם צריך לדם לא לענין אכילה אלא לענין סחורה או לעשיית רפואה, דבענ"ז ליכא למיגזר איסור סחורה, משא"כ בנד"ד.

ומ"מ נראה, דהסוחרים בדם לצורך רפואות (ויודע שהרופאים משתמשים בהכנת נסויב-חיסון מדם בהמות וחיות, ויש יהודים שסוחרים בזה) אינם באיסור סחורה, דאף אם יעשו מזה קפסולות, אי"ז דרך אכילתן והנאתן, ובכה"ג לא גזרו. אבל בנד"ד שעומד לאכילה, ויש בזה איסור מבורר, נראה דשפיר הוי בכלל איסור סחורה, ועי' בשדי חמד שהרחיב הדברים בדין איסור סחורה בדם.

מצות הבדלה בדיני כשרות

הרב שלמה הלוי וואהרמאן

ביו"ד בסימן ק"ב ס"ב כתב המחבר דיש מי שאומר שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים (כגון ביצה שנולדה ביו"ט שתהי' בודאי מותרת לאחר יו"ט. ועי' בט"ז שם סק"ז) או אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד. אבל דבר שאינו בידו ואינו ודאי שיבא המתיר אינו בדין דבר שיל"מ. לפיכך ביצה של ספק טריפה שנתערבה באחרות אינו בדין דשיל"מ (אף שאולי תטיל עוד ביצים ויהי' העוף כשר, דטריפה אינה מטלת ביצים) לפי שאין המתיר בודאי ואינו בידו. ועי' בש"ך שם סק"ז שזוהי שיטת הרשב"א והטור והוכיח כדבריהם מסוגיא ערוכה בכיזה (ג:) עיי"ש.

ובכאה"ט שם הביא קר' מוהר"ר משה מלבוז, דלמה כתב המחבר לפי שאין המתיר כודאי, הא דין זה דספק טריפה ל"ש כלל לדשיל"מ, דלגבי ביצה שגולדה כיו"ט שפיר שייך לומר שהוא דשיל"מ, דעכשיו הוא אסור ולמחרת יהי מותר. משא"כ בביצת ספק טריפה, דאף אם ההיתר יהי כידו או שיכא כודאי, מ"מ אם נתערב באחרים דין הוא שיבטל ממ"נ. אם תהי' התרנגולת טריפה, א"כ הביצה ל"ה דשיל"מ, דהא באמת טריפה היא, וראוי שתתבטל. ואם תהי' כשרה, א"כ איגלאי מילתא למפרע דהביצה לא נאסרה מעולם. ודשיל"מ לא שייך אלא אם הוא עכשיו אסור ולעתיד יהי' מותר. וכן הקשה בעל עבודת הגרשוני. ועי' בחשו' צמח צדק בסי' ס"ט ובכ"פ בסי' ק"ב מש"כ בזה.

ואולי י"ל בהקדם שיטת הרא"ה בספר החינוך מצוה קנ"ג בענין מצות הבדלה בין טהורים לטמאים בבהמות ועופות ודגים, שאם לא בדק בסימנים, אף שאחר כך נודע שטהור היה, מ"מ עבר על מ"ע דהבדלתם בין טהורה וכו' ולהכדיל בין טהורה וכו' עיי"ש, דכמו שהאוכל בלא שחיטה עובר (לבד איסור נכילה) על עשה שאינה זבוחה, כן זה עובר בעשה שאינה מובדלת. וכתב באבני"ז כיו"ד (בסי' א' אות ו') דבקרא דולהכדיל בין טהורה וכו' אי בתור"כ, אצ"ל בין חמור לערוד שמפורשים הם, אלא בין טמאה לך בין טהורה לך, בין נשחט רובו של סימן לנשחט חציו. ומסיק באבני"ז, דפשוט דלאו דוקא נשחט חציו דהוא הדין כל פסולי שחיטה דצריך לברר בין שחיטה כשרה לפסולה. ולפי"ז מבואר דבעינן שתהא כשרות השחיטה ידועה לנו, דבלא"ה אף שלפי האמת נשחט כראוי, מ"מ עובר בעשה במה שאינה מובדלת.

ולעני"ד נראה דכיון דאיתא בחולין (מב.) דקרא דבין החי הנאכלת ובין החי אשר לא תאכל איירי בי"ח טריפות שנאמרו למשה מסיני, ע"כ דבאוכל ספק טריפה אף אם לבסוף יתברר דבהמה כשרה אכל, מ"מ אכתי עובר במצות הבדלה.

ואם כנים דבריני, אולי יש מקום ליישב קושית מוהר"ר משה מלבוז, דבספק ביצת טריפה, אף אם יתברר אחר כך דתרנגולת כשרה היתה, מ"מ כיון דלפני שנתברר אכתי היתה הביצה אסורה מפאת מצות הבדלה, הוי שפיר דשיל"מ. והשתא שוב ס"ד דלא בטלה, להכי איצטריך לן לטעמא שאינו ודאי שיכא המתיר ואין בידו, דמטעם זה אינו בדין דשיל"מ. אולם אכתי יש לדון אם גם כביצים איכא מצות הבדלה, דאולי הויא הלכה בעופות וחיות ובהמות גרידא, דבזה הרי איכא קראי. ושור"מ כן בהר צבי כיו"ד (בסי' ע"ד) דעל היוצא מגוף החי והעוף לא מצאנו עשה דהבדלתם, והוכיח כן מסוגיא ערוכה בע"ז (לה: עיי"ש).

ועי' בחולין (ג:), לוקחין ביצים מן העכו"ם בכל מקום, ואין חוששין לא משום נבלות ולא משום טרפות. ופריך, ודילמא דעוף טמא ניהו עיי"ש. והקשו התוס', דכיון דעופות טהורים הוו רובא, ניזיל בתר רובא. וכן הקשה הרמב"ן שם. ולכאורה תמוה, דהרי שם (סג:) א"ר יצחק עוף טהור נאכל במסורת, ואמאי לא הקשו התוס' גם על זה להתיר העופות מטעם רובא. אולם אם נימא דבביצים ליכא מצות הבדלה כמו דאיתא בעופות, שוב יש מקום ליישב היטב שיטת התוס' ואפרש את שיחתי.

הריב"ש (בסי' רכ"ג) כתב, דאין מתירין עוף משום ספק ספיקא, דמפאת הלכה דהבדלה דכתיב ב' בעי' ידיעה ברורה. וכ"כ בסי' קצ"ב, דגם רוב ל"מ במקום דבעי' הבדלה, שפירושה ידיעה ברורה, ושוב יש לנו לחוש אפילו למיעוטא. ועי' בשטמ"ק בכ"מ (ו:) שהביא בשם הרא"ש, דרוב ל"מ במעשר בהמה, דשם בעי' עשירי ודאי כדאיתא שם (ו:), ובירור דרוב אינו בירור ודאי. (והוא דלא כהתוס' שם (ו: עיי"ש). ולפי"ז אתי שפיר, דרק כביצים הוא דהקשו התוס' דניזיל בתר רובא, דבביצים הרי ליכא מצות הבדלה. משא"כ בעופות, דמפאת הלכה דהבדלה בעי' ידיעה ברורה לפי"ד הריב"ש.

ואולי יש לפרש קר' התוס' אף אם ס"ל דגם כביצים איכא מצות הבדלה, די"ל דמ"מ ס"ל דמהני רובא, דאולי רק במיעוט דאיתא קמן הוא דס"ל להרא"ש דרוב אי"ז בירור ודאי, משא"כ במיעוט דליתא קמן. דאלת"ה, איך משכתת לה כלל חיובא דמע"ב, ניחוש דילמא טריפה היא, וטריפה פטורה מפני שאינה עוברת תחת השבט, כדאי' בבכורות (נח:), ורובא ל"מ במע"ב, דעשירי ודאי כתיב בפרשה. וע"כ כדבריני, דבמיעוט דליתא קמן שוב הוי רוב בירור ודאי. וכ"מ בר"א"ש כנו"ד (מג.) שכתב, דכיון דרוב גוססים למיתה, אין זה התראת ספק. וע"כ דשם בכ"מ בהא דקפ"ן אחד מן המנויין במיעוט דאיתא קמן איירי, ול"ד להא דנו"ד, וכמש"כ. (והא דהתוס' לא הק' בעופות עצמם דניזיל בתר רובא, אולי ל"ש להתיר עופות מפאת רובא, כיון דתוה"ק ערכה רשימה מפוטרת של עופות טמאים, ע"כ שהקפידה שנודע להכיר את העופות לפני שנאכלם ולא לסמוך ארובא. ואכתי יש לדון בזה.)

וכזה יש ליישב קושית האבני"ז (בסי' א' בהגה"ה) על מש"כ רש"י בחולין (יב.) דהא דלא בדקינן כל י"ח טריפות משום דסמכינן ארובא, דלמה לא נבדוק כל י"ח טריפות כדי שתהי' הבדלה ודאית. ולפמש"כ, הרי במיעוט דליתא קמן שוב הוי רוב בירור ודאי ושפיר דאית לן ידיעה ברורה, ואין זה חסרון בהלכה דהבדלה. (ועי' בספרי שא"י ח"א בעמוד שני"א, שכעזזה"ת הארכתי בזה טובא, עיי"ש)

ובעיקר שיטת הריב"ש דבמקום דבעי' הבדלה ל"מ ס"ס, לכאורה יש להעיר עליו מחולין (כח:), דס"ל לרב מחצה על מחצה הוי כרוב. ובתוס' שם, כתב הר"ר שמעון, דאימא שחט רובא דאי אפשר לצמצם, ואפילו הן שוין, רחמנא אמר לא תשייר רובא. ועי' בתוס' בעירובין (ו.) דהוי כעין ספק ספיקא, עיי"ש. ולפי המבואר בתו"כ, דאיכא הלכה דהבדלה בין נשחט רובו של סימן לנשחט חציו, שוב תמוה, דאיך זה מהני ס"ס בשחיטה לשיטת הריב"ש. (ועי' במנחת סולת על המנ"ח במצוה קנ"ג שהעיר מככורות (כד.) כחזיר שכרוך אחר רחל דפטורה מן הבכורה כרשב"ג, דלא מרחמא דלאו דידה, ואסור באכילה כרבנן דחיישינן לרחומי, דאי כרשב"ג, הרי הוה טמא היוצא מן הטהור ומותר באכילה, כדאימא שם (ה:). ולכאורה תמוה, דאמאי ל"ק דע"פ רוב אין מרחמא דלאו דידה ולהכי פטורה מן הבכורה, ומ"מ איכא איסור אכילה, דבזה הרי איכא הלכה דהבדלה ובעי' ידיעה ברורה להריב"ש. ולפמש"כ הרי במיעוט דליתא קמן הוי רוב בירור ודאי, ואז ליכא חסרון בהלכה דהבדלה.)

וכן יש לדון בעיקר ההלכה דהכרלה כטריפה, ממש"כ רש"י בזבחים (עד:); בהא דנפולה, דכיון דאיתחזק בה ספק טריפות, אין מכניסין אותה לעזרה לשוחטה משום הקריב'הו נא לפחתך. ולכאורה תמוה, דאמאי ל"ק טעמא מפאת דין דהבדלה דהוי מן התורה, ושוב אסור לגבוה מפאת הלכה דממשקה ישראל, כדאי' במנחות (ו.). ולדאבוני לא מצאתי למי שנתעורר בזה.

ועי' ברמ"א ביו"ד בסימן קכ"ז ס"ב, דכל היכא דאתחזק דבר באיסור, כגון טבל או חתיכת בשר שאינה מנוקרת, אין העד נאמן עליו להתירו אלא א"כ בידו לתקנו. ובט"ז שם סק"ו הקשה, דדוקא בטבל וכיו"ב שהיה אסור בודאי כולו לאכול קודם התיקון, ול"ה שום היתר בכל הכרי בזה אמרינן כיון דאתחזק איסורא בודאי אין עד אחד נאמן להוציאו מחזקתו להיתירא (וכ"מ בהדיא ביבמות (פח.) דטבל חשוב אתחזק איסורא עיי"ש) אבל בשר שאינו מנוקד הא לא אתחזק הבשר לאיסור כלל רק משום גידין או חלב הוא דאסור ומה שמותר אחר התיקון היה מותר גם קודם התיקון אלא של"ה מבורר ולא שייך לומר דאתחזק האיסור בודאי בהא חתיכה. וכן הביא הט"ז מהתוס' בקידושין (סה:); דניקור ל"ח חזקת איסור. וכדבריו כתב בשב שמעתתא ש"ו פכ"ה, וחילי מהתוס' בגיטין (ב:). וכ"כ הרשב"א ביבמות (פח.). אולם בתוס' רי"ד בפסחים (ד.) כתב בהדיא דבשר שאינו מנוקד הוי שפיר אתחזק איסורא וכמש"כ הרמ"א.

ולענ"ד נראה בישוב קושית הט"ז, דהנה כתב החינוך (במצוה קנ"ג) שצריך לדעת איזו היא מן הבהמה ואיזו היא מן החי מצד החלב, שחלב בהמה אסור וחלב חי מותר. ומבואר, דחיובא דהבדלה כבהמה וחיי היא גם מפאת החלב,

שצריך לידע אם איכא חלב אסור בכשר, ושוב גם ידיעה ברורה על אודות החלב נכלל בהלכה דהבדלה. והשתא אם נסתפק אם החתיכה היתה מנוקרת אולי איכא איסור אכילה מיוחד מפאת ההלכה דהבדלה, ואף אם אכל את החתיכה ואח"כ נתברר שלא פגע באיסור כלל, מ"מ כיון שהיה ספק על כל החתיכה שאולי יפגע באיסור, עבר בהלכה דהבדלה דהוי איסור המוטל על החפצא דבשר כל זמן שלא נתברר שהוא נקי מחלב אסור - ואיסור אכילה זה שנובע מאותה הלכה דהבדלה נסתלק לגמרי לאחר התיקון, ודומה לגמרי לאיסור טבל. ואכתי יש לדון בזה.

ובעיקר קושית הט"ז אולי י"ל דתליא בפלוגתא רבוותא. שיטת רש"י ביבמות (פו.) דהאיסור דטבל הוא מפאת התרומה המעורבת בו, ושוב לדידי' הפרשת תרומה היא רק בירור של הטבל גרידא, דכבר הוי חפצא דתרומה עוד לפני ההפרשה. והתוס' ס"ל דטבל הוי איסור חדש כפנ"ע, ואי"ב שום חפצא דתרומה. ולפי"ד, ע"כ דהפרשת תרומה הוי גדר דחלות הקדש, וחידשה תורה דאם מפריש חלק מהטבל ומקדישו לשם תרומה דאז נסתלק האיסור דטבל מהשיריים. ועי' באתון דאורייתא (בס"י ב') ובזרע אברהם (בס"י י"ג) מש"כ בזה.

והשתא לפי שיטת רש"י, שוב אף באיסור טבל פשוט דמה דמותר אחר ההפרשה היה מותר אף קודם ההפרשה, דאין זה חפצא דאיסורא והשיריים מותרים לאחר ההפרשה רק משום שאין עוד תרומה מעורבת בהם, ודמיא לגמרי לניקור. ואם הגמ' ביבמות חשיב לי' לטבל אתחזק איסורא, שוב גם ניקור הו"ל אתחזק איסורא. אבל לשיטת התוס' דטבל הוי איסור חדש בפני עצמו והוי חפצא דאיסורא, ע"כ דהפרשת תרומה מסלקת את האיסור מהטבל, ומתחדש היתר במקום שהיה איסור מקודם, ושפיר דהק' הט"ז דשאני ניקור ואין לדמותו לטבל. (אולם אכתי תמוה לרש"י דהרי טבל אסור גם לכהנים (ועי' בספרי כפר' קרח פייסקא קכ"א, דדרשינן מקרא דכן תרימו גם אתם לרבות כהנים לאיסור טבל), וע"כ דהתורה הטילה איסור חדש על הכהנים קודם הפרשה שאינו מפאת תערוכת תרומה גרידא. ובאמת כבר הקשו כן התוס' שם ביבמות, ובמק"א הארכתי בזה.)

ועי' בתוס' בקידושין (לח.) שלכאורה מבוארת שיטתם דאיסורא דטבל היא מפאת תרומה שמעורבת בו. וכ"כ בתוס' בסוכה (לה.), דלכן אין יוצאין באתרוג של טבל, דהוי כאתרוג השותפין. ועיין בר"ן שם שפליג עם הרמב"ן שמכשיר אתרוג של טבל. ועי' בתוס' וברא"ש בנדרים (יב.), דלהכי תרומה לא הוי דבר הנדור, דאין האיסור בא ע"י דיבורו כלל, דהרי אף לפני ההפרשה היה אסור

משום טבל, והפרשת תרומה אינה אלא להתיר השיריים. ובעזה"ת הארכת בזה מכבר בספרי שא"י ח"ב (כסימן מ"ז), ואכמ"ל יותר.

ולפמש"כ בריש דברינו דאיכא הלכה דהבדלה כביצים (וגם בהר צבי שהוכיח מע"ז (לה:)) דמועיל גם בירורים אחרים ביוצא מן הטמא כגון חלב וביצים, ול"ב סימנים של תורה, וה"ה דמהני בירור ע"י רוב, שוב דחה את דבריו דמראה החלב הוי סימן ברור בלי ספקות ועדיף מרובא - וע"י בריטב"א שם ובחיים שאל עיי"ש), שוב נראה לומר שאבקה ביצים שמביאים ממדינות שונות (שא"ב צורת ביצה), אף שאומרים שנעשה מביצי תרנגולים, ובאמת רוב אבקה ביצים כן נעשה מביצי תרנגולים, מ"מ אין לסמוך בזה על הרוב מפאת הלכה דהבדלה, ואסור לאכול את האבקה כל זמן שאין עליה השגחה מעולה מרבנים מומחים. וזה כבר זמן כביר ששמעתי שכן הורה הגר"י שטייף צ"ל. וע"י בהר צבי כיו"ד בסי' ע"ד, ואכמ"ל יותר.

בענין בשר בחלב ובשר נבילה

הרב מנחם דוב גנק

עיין בדגול מרכבה (יו"ד סי' פ"ז סעי' ג') שכתב וז"ל ובשר נבילה או חלב (בצירי) אסור לבשל בחלב מן התורה ולוקה על כישולו אבל באכילה אין בו איסור בשר בחלב וכל זה מבואר ברמב"ם פ"ט ממ"א הל' ו' ואמנם אם הוא אסור בהנאה אינו מבואר בדברי הרמב"ם אבל פי' המשניות במס' כריתות פ"ג יש אוכל אכילה אחת מבואר שם בדברי הרמב"ם שאינו אסור בהנאה ע"ש בנקודה הנפלאה שביאר שם ואף שלדברי התוס' במס' חולין דף ק"א ע"א בד"ה איסור כולל שכתבו שאיסור הנאה לא מקרי איסור מוסיף אין הכרח לדברי הנקודה הנפלאה הא מ"מ לא מצינו להתוס' בפירוש שיחלקו על דינו של הרמב"ם שהיכא שאינו אסור באכילה משום בשר בחלב אינו אסור בהנאה ולכן הסומך על זה במקום הפסד לא יפסיד עכ"ל.

והנה דברי הדגול מרכבה מיוסדים על שיטת הרמב"ם בנקודה הנפלאה בפירוש המשניות שביאר דלא חל איסור בשר בחלב על איסור נבילה, ולא אמרינן שיחשב כאיסור מוסיף אף שנבלה מותרת בהנאה וע"י כישולו בחלב יתוסף עוד איסור הנאה, והול"ל שילקה שתיים על אכילתו, אחת משום נבילה

ואחת משום בשר, דז"א שהרי האיסור הנאה דבשר בחלב הוא תוצאה מהאיסור אכילה. וכיון שהאיסור אכילה דבב"ח אינו יכול לחול, דאין איסור חל על איסור, אז אף האיסור הנאה, דהוי דררא דהאיסור אכילה, ג"כ אינו חל ולכן לא חשיב איסור מוסיף, כיון שהאיסור ההנאה אינו יכול לחול בפ"ע, אלא אם כן חל תחילה האיסור אכילה שהרי אין בב"ח איסור הנאה בתורת אי' בפ"ע, שהרי להרמב"ם אין לוקין על איסור הנאה, דתמיד הוי טפל להאיסור אכילה, דהתורה אסרה האכילה, ובכלל זה גם הנאה, ואין מלקות לעולם איסור טפל ולפיכך אם אי' אכילה לא חל אין מקום להאיסור הנאה שיחול. משא"כ באיסור הקדש דשפיר חל על איסור חלב, דבהקדש איסור ההנאה חל בתורת עצמו, ואינו כתוצאה מאיסור האכילה, ומה"ט לוקין על אי' הנאה דמעילה דאינו איסור טפל, וממילא חשיב כאיסור מוסיף, דנתוסף כאן איסור הנאה על גבי איסור האכילה שהיה שמה בתחילה. אבל בשאר איסורי הנאה (כגון בב"ח) שאיסור האכילה לא חל, אף איסור ההנאה ג"כ אינו חל [כן שמעתי ממור"ד מרן הגר"ד סולוביציק שליט"א בביאור דברי הרמב"ם].

והנה כל דברי הרמב"ם שמהם הם לבאר מדוע אינו לוקה באכילה ב' פעמים, אחת משום נבילה ואחת משום בב"ח, שיחשב כאיסור מוסיף, שיחול האי' השני של בב"ח על האי' הראשון של נבילה. וכתב הרמב"ם דכיון דהאיסור אכילה לא חל גם האיסור הנאה אינו חל. ויש לתמוה עליו, שהרי בגמ' יבמות (דף לג:) מבואר דאף דאין איסור חל על איסור, מ"מ נקבר הוא בין רשעים גמורים. דהיינו דאף דאינו נענש על האיסור השני, מ"מ חשיב הוא רשע יותר חמור ונ"מ בזה לענין קבורה, דאין קוברין צדיק אצל רשע, ואין קוברין רשע שעבר רק אחדא איסורא אצל רשע חמור. ועין כפתיחת בפמ"ג להל' בשר בחלב שהקשה כן.

ואשר נראה לתרץ בזה דמה דלא חל כלל איסור הנאה דבשר בחלב, דמה שהוכחנו מהגמ' דנקבר בין רשעים גמורים, דאף דאין איסור חל על איסור, דהיינו דוקא לענין עונשין, אבל חלות איסור מכ"מ איכא, שמעתי ממור"ד הגר"ד שליט"א דאין הכוונה דהאיסור השני חל בשלימות, ורק דהוי פטור לענין עונשין אלא נ"ל, דממאי דפטור מחטאת וממלקות זה גופא מוכיח שאין האיסור השני חל בשלמותו. ולכן נ"ל, דכיון דאינו חל אלא לחצאין, דהוי כאיסור טפל ולפיכך הוא דפטור מעונשין. ולפ"ז הרי י"ל ברעת הרמב"ם, דאף דאיסור האכילה דבב"ח בודאי חל על אסור החלב, מ"מ כיון דאין איסור השני של בב"ח חל בשלמותו, ורק הוי כלאו טפל, לכן אין בכוחו לאסור החתיכה בהנאה, דכיון דלדעת הרמב"ם איסור ההנאה הוא כתוצאה מאיסור האכילה, י"ל דזהו דוקא כשאיסור האכילה הוא בתוקפו ובשלמותו, אבל כנוד"ד שאיסור

האכילה לא חל לגמרי, הך איסור דבב"ח שאינו שלם אין בכוחו לגרום אף לאסור בהנאה.

והנה אי נימא דשפיר איכא חלות איסור דבב"ח אלא דאינו איסור שלם אז מוכן שפיר מאי דלהרמב"ם אף שאינו חייב על האכילה, מ"מ חייב על הבישול, כיון שע"י בישול זה הרי נוצר חפצא של בשר בחלב [אף דאינו לוקה על אכילתו ואינו אסור בהנאה]. אבל אי נימא דאין כאן חלות איסור דבשר בחלב כלל, [ומה דנקבר בין רשעים גמורים צ"ל דאף דאין כאן חלות איסור אבל מ"מ מאחר דיש כאן עכ"פ המחייב להאיסור השני אף שלמעשה אינו חל משום דאין אחז"א, גם זה מספיק להחשיבו כרשע גמור לענין קבורה]. א"כ צ"ע למה חייב משום איסור בישול, כיון שע"י בישול לא נוצר כאן חפצא של בב"ח. וע"כ צ"ל דאיסור בישול לחוד ואיסור אכילה לחוד ועוברים אאיסור בישול אפי' במקום שאינו נהפך לחתיכה דאיסורא דבב"ח.

והנה עיין ברבינו גרשום על הגמ' (חולין קח.) שכתב וז"ל והכא כמאי עסקינן בבא מיורה גדולה של בשר בחלב מבושל ולקח חצי זית מאותו בשר וחצי זית מאותו חלב, וחזר ובישולן פעם אחרת. אבישול לא לקי דכבר מבושל, אאכילה לקי שאכל כזית איסור, עכ"ל. הרי דסובר דאף לגבי בב"ח אמרינן דאין בישול אחר בישול. והנה ממור"ר מרן שליט"א שמעתי לבאר דאין זה משום דינא דאין בישול אחר בישול לגבי שבת, דאפי' בלח דיש בישול אחר בישול לגבי שבת לענין בב"ח לא יתחייב, והגדרת אי' בישול לגבי בב"ח הוא דע"י בישולו נוצר ונתהווה החפצא דבב"ח, וכאן כיון שכבר נוצר האי' ע"י בישולו הראשון אינו חייב עבור מעשה הבישול בלבד. ולפמ"ש לעיל מן ההכרח יהיה לומר דלהרמב"ם איסור הבישול הוא משום מעשה הבישול בלבד.

ועיין ח"י רע"א (יו"ד ריש סי' פ"ז) שכתב, דאם בישל בשר נכבש בחלב חייב משום איסור בישול ומשמע קצת דאם כבר נתבשלו הבשר והחלב יחד, לא היה חייב. אלא דעיין שם ברמ"א (בסי' ו') שכ' שאסור לחתות האש תחת קדירה של עובר כוכבים לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר, והמחתה בהם בא לירי איסור בישול בב"ח עכ"ל. ומשמע דחייב משום בישול בב"ח אף שהבב"ח שבקדירה כבר נתבשלו יחד. אלא דיל"פ בכוונת הרמ"א דלא ר"ל שיש כעת בב"ח בקדירה, אלא דיש בשר (או חלב), וע"י שיבשל בקדירה של חלב (או של בשר) יבוא לידי בב"ח.

והנה עיין בתרגום אונקלוס שתירגם ככל ג' פעמים את הפסוק לא תבשל גדי בחלב אמו, לא תיכלון. והיינו דמדובר על האיסור אכילה. וצ"ע שהרי

לכה"פ פעם אחת בודאי מדובר על איסור הבישול. ויהי איך שיהי עכ"פ חזינן לכאורה מדברי אונקלוס דאיסור הבישול שייך לאיסור האכילה, ואינם איסורים נפרדים דלא תליין אהדדי.

והנה להרמב"ם בנקודה הנפלאה, דאם כישל נבילה בחלב אינו נאסר בהנאה, צ"ע, דאף דאין האיסור בב"ח חל על נבילה, (דאין אי' חל על איסור), למה לא יחול אי' בב"ח על החלב המותר לאסור בין באכילה ובין בהנאה, וממילא יאסרנו אף להבשר בהנאה מכח דין טעם כעיקר, וצ"ל דכיון דהבשר אינו נאסר מטעם בב"ח אף החלב ג"כ אינו נאסר, דא"א שיהא איסור בב"ח על חלק האחד מבלי שיחול אף על החלק השני [דהיינו על החלב ולא על הבשר], ואפי' אי נימא דבשר בחלב הוא איסור מתמת עצמו ולא איסור בלוע, מ"מ בשעת יצירת הבב"ח בעינן ששניהם יהיו נאסרים ופשוט. ועיין בזה בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' צ"ב) וכן עיין בחזו"א (יו"ד סי' כ"ב).

ועיין ברע"א (בחידושי למס' ביצה במערכת ז) דמה דבישול תרבא בחלב לא נאסר החלב בא"י בב"ח, וגם לא חל איסור בב"ח ככולל על הבשר, משום דאין האיסור בב"ח חל על החלב משום דהחלב הי' אסור מקודם מכח טעם איסור התרבא שבו. וזה באמת חידוש גדול, דלכאורה כיון דבשאר איסורים קיי"ל דחתיכה נעשית נבילה אינו אלא מדרבנן, הרי נמצא שהחלב כעצמו לא נאסר באמת. ואפי' לדעת הסוברים דחתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים ג"כ הוי דאורייתא, שמעתי בזה ממור"ר מרן הגרי"ד שליט"א, שאין זה משום דהיתר נתהפך להיות איסור, אלא רק דהוי דין הנאמר בתשבון שיעור הששים דבכדי לבטל האיסור בעינן שיהא בה היתר שיעור כ"כ גדול עד בכדי שיכול לכלל גם את האיסור וגם את החתיכה שהחזיקה אותו והעברתו לכאן, ואשר מה"ט הוא דס"ל להראב"ד בלח בלח דלא אמרינן בי' חנ"נ כשאר איסורים, משום דא"א לקרות להלח של היתר החתיכה שהחזיקה והובילה את האיסור לכאן דאפי' בלי התערובת של ההיתר הלח היה האיסור הלח יכול להתערב בתערובת דהשתא באותו האופן שהתערב כעת ולא דמי לבליעת איסור שנבלעה כבעין של היתר (בין בלח בין יבש) או ללח של אי' שנבלע ביבש של היתר, דכל החתיכה הזאת החזיקה והובילה את טעם האיסור של התערובת דהשתא.

ועיין בחידושי רע"א (יו"ד סי' פ"ז ע"ד הש"ך סק"ד) שנסתפק בחלב טריפה, כיון דטריפה אינו מוליד, אי נחשב לחלב אם שיאסור בא"י בב"ח מדאורייתא. והנה חלב טריפה אסורה הוא מדאורייתא משום יוצא מן האיסור, וא"כ לדעת הרמב"ם היה לנו לומר שלא יהיה נאסר משום בב"ח כיון שהאיסור

בכ"ח אינו חל על האיסור יוצא. ובע"כ צ"ל דרע"א לא פוסק כדעת הרמב"ם הנ"ל. אלא דעדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר דספקא של רע"א לא קאי לענין אכילה והנאה, אלא דוקא קאי איסור בישול לבד.

והנה עיין בפמ"ג שהביא מהרשב"א בתה"ב (דף פ"ה) וכן מהרא"ה דכתבו להדיא דבישול תרבא כחלב אסור בהנאה וכן הביא מהרבה אחרונים דסברו דאסור הוא בהנאה, ודלא כפסק הרמב"ם. ועיין בשו"ת חת"ס חיו"ד תשובה צ"ב שכתב וז"ל והגאון בדגול מרבכה ריש סי' פ"ז כתב דהמיקל כרמב"ם לא הפסיד כיון שאין התוס' חולקין להדיא לאסור בהנאה וכודאי המורה ובא כהגאון ז"ל אין מוחין אותו אבל אי קמא דידי אתא אני אוסר כהגאון כפני יונה הנ"ל וכן משמע בהרבה מן גדולי אחרונים דתרבא כחלב אסור בהנאה לחוס' ויפה נתעורר מעלתו כמה שראה בפ"מ בשם רשב"א דתרבא כחלב נעשה נבילה מה"ת ככל בכ"ה וכן הוא ברשב"א והרא"ה להדיא, וכן ראוי להורות, עכ"ל.

והנה הדגול מרבכה כתב דכיון דבתוס' אינו מבואר להדיא דחולק על הרמב"ם הסומך על הרמב"ם לא הפסיד, והנה כיון דהרשב"א והרא"ה כתבו להדיא, דלא כהרמב"ם הרי אפשר דאף הדגול רבבה היה מודה דאין להקל נגד שיטת הרשב"א והרא"ה.

ובזמננו מצוי מאד שמאכל הכלבים הנמכר בחניות הוא כשר נבילה מבושל כחלב וכיון דלהפמ"ג וחת"ס אסור הוא בהנאה, וכן הוא שיטת הרשב"א והראב"ד קשה להקל כדעת הדגול מרבכה ובפרט שאף הדגול מרבכה רק כתב דבמקום הפסד לא הפסיד אבל להתיר לכתחילה בהנאה אף הדגול מרבכה לא היה מיקל.

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. 3
March 1990