

LAST COPY DO NOT SEND

מסכת



מאסף תורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות
של איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

חוברת ו
כסלו תשנ"ב



שעלדאן רודאף
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

נוא יארק כסלו, תשנ"ב חוברת ו

תוכן הענינים

מפי השמועה ממרן הגר"ד סלוביצי'ק שליט"א:

- ה בגדר חובת חינוך הקטנים
- ו בענין שדי נופו בטר עיקרו
- ז בענין הכנות לקבלת שבת
- ח דרשת הגר"ח לחנוכה
- ח מ"ט אין המוהל מברך להכניסו
- ט בענין ברכת להכניסו
- י בדין הטפת דם ברית לנולד מהול
- יב בענין מצות מילה וברית
- יד בענין מילה בשבת אי הוי הותרה או דחוייה
- טו בענין אשתפיך חמימיה
- יז בן חו"ל הנמצא בא"י לענין יו"ט שני
- יט בגדר מצות תקיעת שופר
- כב ביסוד ענין הסליחות
- כג בענין עינויים דיוה"כ
- כד טעה הקורא בקריאת התורה
- כד הקפות בשמחת תורה
- כד בעניני תשעה באב
- ל בדין איסור תלמוד תורה בט"ב
- לא בענין הברלה בת"ב שחל במוצ"ש
- לג שאלת שלום בשם
- לג ביסוד ענין נישואין
- לה המטמא את הכהן
- לה כופין אותו עד שיאמר רוצה אני
- לו במצות הגירות
- מ בגדר דין טבילת הגר
- מא בענין שליחות במעילה

ברכה מיוחדת
 לחברת "אינטערנאשינעל גלאט"

על שתרמו בעין יפה
 להדפסת חוברת זו

מב בגדר פטור שור פסהמ"ק בבור
 מג בדין ולד הנרבעת
 מג בענין המין דבן פקועה
 מה בענין שמוטה ועיקור
 מט בענין תקרובת וזבחי מתים
 נא במצות תכלת ולבן
 נו בגדר דין נטילת ידים לפת
 נו בדין יהרג ואל יעבור
 נט הערה בענין שטענז
 ס חובת נשים בתפילה

בירורי הלכה:

סג בענין איסור אכילה קודם התפילה
 הר"ה"ג ר' ניסן אלפערט זצ"ל
 ע בענין הניגון של ארון עולם
 הר"ה"ג ר' ניסן אלפערט זצ"ל
 עה בענין להוסיף בכדי לבטל איסור דרבנן
 הרב מנחם דוב גנק
 עח בענין עישון חם לענין בישול עכו"ם
 הרב יעקב דוד לובאן
 פג בענין ספק טריפות דעצם שבורה בעוף
 הרב יעקב הלוי ליפשיץ
 פח בענין פת שנילושה בחלב
 הרב אשר בוש
 צב בענין מי שמסופק באיזה שעה אכל בשר
 הרב דוד הלוי העבער

Copyright © 1991
 All rights reserved to the
 Union of Orthodox Jewish Congregations
 of America
 45 West 36th Street
 New York, N.Y. 10018



1517 - 54th Street, Brooklyn, N.Y.
 Tel: (718) 438-4148

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

בגדר חובת חינוך הקטנים

במשנה ברכות (כ.) קטנים פטורים מק"ש ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובכרהמ"ז. ועיי"ש בתוס' ד"ה וקטנים שעמדו ע"ד המשנה דבמאי קא מיירי, דאי בקטנים שהגיעו לחינוך, מ"ט פטורים מן הק"ש ומן התפילין, ואי בלא הגיעו לחינוך, מ"ט חייבים בתפילה ובמזוזה ובכרהמ"ז. ועיי"ש מש"כ לכאר בזה בדוחק.

ועי' בר"ן למגילה (דף ו' ע"ב בדפי הרי"ף) שנחלק עם הרמב"ן בגדר יסוד חיוב חינוך הקטנים, לדעת הרמב"ן גדר חובת חינוך הוא שחייבו חכמים לאביו לראות שבנו הקטן יקיים את המצוות, ואילו לדעת הר"ן גדר דין זה הוא שמדרכבן הטילו חכמים חיוב עלי' דהקטן לקיים את המצוות. ובדעת הרמב"ם צ"ע, דלפעמים כתב שחייבו להקטן, ולפעמים כתב שחייב לחנך את בנו. ועי' ריש פ"ד מהל' ק"ש, נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה. וכ"ה לשונו גם בהל' תפילין (פ"ד הל' י"ג), כל הפטור מק"ש פטור מתפילין, קטן שיודע לשמור תפיליו, אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו. שהרי לגבי ק"ש ותפילין כתב כדעת הרמב"ן, כאילו גדר מצות חינוך היינו — שחייבו חכמים להאב שיתנך את בנו במצוות אלו. ואילו בפ"ה ממזוזה ה"א כתב, אבל הקטנים חייבין בכרהמ"ז מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות, ומשמע דר"ל כדעת הר"ן, שמדרכבן הטילו חיוב עלי' דהקטן לברך כרהמ"ז. ועיי"ש עוד בהל' ט"ו שהביא לדברי הגמ' ברכות (כ.): כגירסא הנמצאת לפנינו [דאילו לדעת הרמב"ן, א"א לגרוס כן, כמבואר להדיא במלחמות, ועיי"ש בגליון הש"ס לרעק"א], דכן קטן מברך לאביו ומוציאו י"ח, בזמן שאכל האב ולא שבע, ואין חיובו של האב אלא מדברי סופרים, הרי להדיא דס"ל הכי, שמדרכבן הטילו חכמים חובת חינוך עלי' דהקטן עצמו.

ומעתה יש מקום לומר שכן הבין הרמב"ם את דין המשנה הנ"ל, דכולא מתני' מיירי בקטנים שהגיעו לחינוך, והמשנה כאה לחלק בין סוגי המצוות ולומר, דהקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין — אפילו מדרכבן, שמטעם חינוך רק הטילו חכמים חיוב עליה דאבוה בשתי מצוות אלו, ולא חייבוהו לדידיה. "וחייבין בתפילה ובמזוזה ובכרהמ"ז" ר"ל, שבג' מצוות אלו, הטילו חכמים את חובת החינוך עלי' דהקטן, ולא רק שחייבוהו לאביו לראות שיקיים

חוברת מסורה

לחוברת תפקיד כפול:

א. לברר וללבן הלכות עמומות בעניני כשרות. לאחרונה נשתנו הרבה מסדרי הכנת המזון, ונתעוררו שאלות מהודשות 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 סלוביצ'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 בהירות 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 מתלמידינו 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 לכון ולחדש לאמתה של תורה.

יהודה ברמן
יו"ר ועד הכשרות

בנו את המצוות. אלא שעדיין צריך להבין, מאי שנא הני מצוות מהני, שחילקו ביניהם לענין גדר חובת חינוך.

בענין שדי נופו בתר עיקרו

בגמ' שבת דף ד: תוד"ה באילן, עיין מחלוקת רש"י ותוס' בהאי דינא דרבי אי שדינן נופו בתר עיקרו מועיל להחשיבו הנוף שברה"ר כרה"י וכן הוא שיטת התוס', אבל רש"י חולק וס"ל דמועיל רק שיהא נחשב כמקום דע"ד ולא שיחשב כרה"י. וק' מהמשנה דמעשרות פ"ג ומסוגיא דמכות דף י"ב דבאילן העומד בארץ ישראל או בבתי ערי חומה או בירושלים הולכים אחר העיקר לקבוע מקום הנוף כמקום העיקר. ויש שיטות דהולכין גם אחרי הנוף והעיקר. והעיר המשנה ראשונה במס' מעשרות דברה"ר ורה"י לרש"י לא מועיל אפי' לרבי לעשותו כמקום העיקר וכן לרבנן למה לא אוילנן בשבת בתר העיקר.

ונראה דשאני מחיצות ירושלים או בע"ח ממחיצות דרה"י, דמחיצות ירושלים ובע"ח קובעים את מקום בע"ח וירושלים לחול על המקום שם ירושלים ושם עיר חומה. ויש חלות שם על המקום ע"י המחיצות אבל אח"כ יש שם ירושלים על המקום, ולשי' הר"ם אפילו נפלו המחיצות קידשה לעתיד לבוא. ואז אמרינן שדי נופו בתר העיקר, דמקום הנוף הוא מקום העיקר. משא"כ רה"י אין חלות שם מקום על רה"י, רק יש מחיצות, והזורק לתוך המחיצות של י' טפחים על רוחב ד' חייב משום הוצאה ואין שם רשות היחיד חלות על מקום רשות היחיד. ועיין בתוס' ה. ד"ה כאן, דאין כרמלית בכלים וק' דלמה יש רה"י בכלים עיין דף ת. בכורות ומ"ש כרמלית מרה"י ונראה דכרמלית הוא מקום חלוק מרשות הרבים וכיון דאין כלי קובע וחולק רשות לעצמו, משו"ה אין כרמלית בכלים, משא"כ רשות היחיד אינו מקום בפ"ע אלא נתון וזורק תוך מחיצות חייב, ואף שעפ"י דין המקום הוא עדיין רשות הרבים, מ"מ כל דבר שמוקף במחיצות נמצא ברה"י וחייב בהוצאתו.

בענין הכנות לקבלת שבת

בגמ' שבת (דף כה:): כך היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו ערבה מלאה חמין ורוחץ פניו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין

המצויינין, ודומה למלאך ה' צב-אות. וכן הוא ברמב"ם פ"ל מהל' שבת ה"ב, וז"ל, איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכוכד ראש, מיחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מתקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך, עכ"ל.

והנה עיין ברמב"ם פ"ג מהל' תפילה ה"ג, וז"ל, כמה דברים אמורים שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד, בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית. אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל, עכ"ל. ועיי"ש בהשגת הראב"ד שהשיג, לא ידעתי רגליו למה, עכ"ל. ועיין בכס"מ שהביא דמקורו של הרמב"ם הוא מהגמ' שבת (דף נ:), רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום, שנאמר כל פעל ה' למענהו, דהיינו לתפלת שחרית. ולי נראה דלא אישתמטיה האי ברייתא להראב"ד וז"ל, אלא שהוא ז"ל מפרש דלא לענין תפלה איתניא האי ברייתא, אלא לענין אם מותר לרחוץ פניו ורגליו כדי ליפות את עצמו, וכדפירש"י, עכ"ל.

והנה להרמב"ם נראה דמנהגו של ר' יהודה בר אלעאי שהיה משום כבוד שבת, מיוסד הוא על דין הכנה לתפלה, דתפילה היא בכחינת קבלת פני השכינה, וכעומד לפני המלך, ולכן כל מאי דבעינן בעד קבלת פני המלך שוה הוא בתפילה כמו בקבלת שבת, וכדמוכאר ברמב"ם ה"ל, דקבלת שבת הוא כמו שיוצא לקראת המלך. ולכן צריך בעד קבלת שבת רחיצת פניו ידיו ורגליו, שהוא להרמב"ם דין הנאמר בעד הכנה לתפילת שחרית. וכן מה שהיה מתעטף בציצית, הוא ג"כ משום דלגבי תפילה בעינן תיקון המלבושים, וכמבואר ריש פ"ה מהל' תפילה. ומה שכתב הרמב"ם דלגבי שבת שהיה יושב בכוכד ראש ומיחל לקבלת השבת, הוא ג"כ דין לגבי תפילה, דתפילה צריך כונה, כמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' תפילה ה"ט"ו, וז"ל, כל תפלה שאינה בכונה אינה תפילה, מצא דעתו משוכשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. (וכהל' י"ח) וכן אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה וכו'. וכ"ה לשון המשנה ריש פרק אין עומדין, אין עומדין להתפלל אלא מתוך כוכד ראש.

הרי מצינו שכל ההכנות הדרושות משום כבוד השבת שעשה ר' יהודה בר אלעאי דהיינו רחיצת פניו ידיו ורגליו, ולבישת טלית מצויצת, ויושב בכוכד ראש, כולם היו דינם המושאלים מהל' תפילה, שקבלת שבת ותפילה שוים הם בזה, שבשניהם נפגשים במלך, ודו"ק.

דרשת הגר"ח להנוכה

בפ' לך לך, וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, ולא כתיב אדון. וכיאר כזה הגר"ח בדרשתו, דאילו הי' כתוב אדון, הי' משמעו שהקב"ה ישמש כדיין, אבל השתא דכתיב דן — משמעו לסדר הטענות כבעל-דין. כלומר, שהקב"ה הוא בעל-דינם של ישראל. והזכיר בדרשתו את דברי המדרש רבה לבראשית (פ' פ"ב על הפסוק ויהי בהקשותה בלדתה), כתוב אחד אומר נצב לריב ד', וכתוב כי שם אשב לשפוט את כל הגויים וכו'. אחד זה ואחד זה כאומות העולם הכתוב מדבר. משהקב"ה דן את אוה"ע מיושב דן אותם ומדקדק בדין. ואח"כ הוא נעשה אנטדיקוס (בעל-דין) כנגדן וכו'. כלומר, שהדיינים צריכים שיהיו בשיבה, ובעלי דינים בעמידה, וכשהקב"ה דן את אוה"ע הוא משמש כבעל-דינם של ישראל כנגדם, ובאותה שעה הוא עומד — כדין בעל-דין, ובשעה שמשמש כדיין כנגדם, הוא יושב — כדין הדיין. והיינו לישנא דברכת המגילה הרב את ריבנו וכו' וכן נוסחת על הנסים דחנוכה, רבת את ריבם וכו', שהקב"ה משמש כבעל-דינם של ישראל.

ועוד דרש הגר"ח בקשר לדברי המדרש הנ"ל, דאיתא התם, שני תלמידים משל רבי יהושע שינו עטיפתם בשעת השמד. [ועיי' מזה בשו"ע יו"ד סי' קנ"ז ס"ב ובהגר"א סק"כ]. פגע בהם סרדיוט אחד. אמר להם, אם אחם בניה של תורה, תנו נפשכם עליה וכו'. כלומר, דאיתא בשו"ע חו"מ (סי' קע"ו סמ"ח) דשותף מחוייב לפדות את שותפו מאנס, אם נאנס על עסקי ממון, אבל לא אם נאנס על עסקי נפשות, דמעולם לא נשחתפו בנוגע לזה. אך הקב"ה שהוא שותפנו אף על עסקי נפשות, והראיה, שהוא הבעל-דין שלנו לטעון נגד אוה"ע ולתבוע מהם, א"כ, כודאי מחוייב הוא לפדות אותנו אף מכל מיני אונסים, וא"כ, טען הסרדיוט, למה לא תמסרו את נפשכם, ותסמכו על הקב"ה שיעשה הוא את שלו, ויפדה את שותפיו.

מ"ט אין המוהל מברך להכניסו

רעק"א (נדרים ל"ב) הק' דהנה קיי"ל שהמוהל מברך ברכת המילה אע"ג שהמצוה מוטלת על האב, וה"ט, דברכת המצוה תמיד מברך מי שעושה את המעשה המצוה, ואעפ"כ לגבי ברכת להכניסו קיי"ל שמברך האב, אעפ"כ שאיננו עושה את מעשה המצוה.

ונל"ת דבמילה המצוה היא מעשה המילה והמוהל שעושה את מעשה המצוה הוא המברך. משא"כ במצות הברית, המצוה היא החלות של כניסה לברית, ואין המילה אלא היכי תמצא לחלות זו, שבאמת אין בו מעשה מצוה כלל, אלא שמחייבים הוא בשווא"ת, ומשו"ה האב המקיים המצוה מברך, שאין בהכנסה לברית שום מעשה מצוה שנאמר שרק העושה את מעשה המצוה עליו לברך.

בענין ברכת להכניסו

הרמב"ם כתב פ"ג ממילה ה"א, ואבי הכן מברך ברכה אחרת... להכניסו בכריתו של אברהם אבינו. מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן. לפיכך אם אין שם אביו, אין מברכין אחריה ברכה זו, ויש מי שהורה שיברכו אותה בי"ד או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן. ועיי"ש בראב"ד שכתב, מסתברא כמ"ד ב"ד או מיוחד שכעס מברך, ונהגו אצלנו שהסנדקוס מברך. ועיי"ש עוד בה"ד, שלפי גירסת הרי"ף והרמב"ם בגמ' ס"פ ר"א דמילה, במילת הגר אין מברכים שתי ברכות נפרדות [כמו במילת ישראל, שמברכים על המילה, ואח"כ ברכת להכניסו], אלא שמוזגים את שתיהן יחד ואומרים בא"י אמ"ה... למול את הגרים ולהטיף ממנו דם ברית שאלמלא דם הברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי וגו'. וצריך להבין ענין השינוי כזה, מ"ט במילת ישראל מברכים שתי ברכות נפרדות, ובמילת הגר כוללים כל הענינים בחדא ברכה.

והנראה לומר כזה ברעת הרמב"ם, דבחינוק ישראל יש באמת ב' חיובים, חיוב מילה, וחיוב הכנסה לברית, והיינו דוקא בדאיחיה לאב, שהאב מחוייב יתר על מצוה שמצווין ישראל וכו', דכל ישראל רק מחוייבים למול את החינוק הערל, והאב מחוייב (בנוסף לחיוב המילה) ג"כ בהכנסתו לברית, אשר על כן רק האב מברך ברכה זו. ומובן היטב מ"ט מברכין שתי ברכות אחדא מצוה. [ונכבר עמד על כך החוס' רי"ד ס"פ ר"א דמילה], דכאמת ב' חיובים נפרדים המה.

ולפי"ז הי' נראה לומר, דבחינוק שנולד מהול, דקיי"ל שטעון הטד"כ, דהיינו דוקא בדאיחיה לאב, שהוא מחוייב בהכנסה לברית, והטד"כ באה לשם הכנסה לברית. אך בליתיה לאב, וחובת המילה מוטלת היא על הבי"ד אין הם

מחוייבים אלא במילה, דהיינו, כשהתינוק הוא ערל, אך אינם מחוייבים בהטד"ב, דבכלל אין על הבי"ד חובה זו דהכנסה לברית, והראי', מדס"ל להרמב"ם דבליתי' לאב אין הבי"ד מברכים ברכה זו. [אך נראה פשוט שלכשיגדל יתחייב זה שנולד מהול להטיף ד"ב מעצמו, דכמו שמוטלים על האב ב' חיובים אלו, כמו"כ בהגדיל הבן, מחוייב גם הוא בשני אלה. וכן נראה לומר, דבערל שלא מלוהו בקטנותו והגדיל, שכשימלוהו אז שיש לו לברך ברכת להכניסו.]

ולענין מילת הגרים נראה, דמה שמלים את הגר אין זה אלא לשם הכנסה לברית, וכלשונו של הרמב"ם רפי"ג מאי' ביאה, דג' דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבן. הרי שמילת הגר אינה אלא בתורת מעשה הכנסה לברית, ולפי"ז שפיר מוכן מ"ט במילת הגר כוללים שני הענינים אהרדי בחדא ברכה, וכנ"ל, דאין כאן ב' חיובים נפרדים, הא' של מעשה מילה, והב', של הכנסה לברית, אלא רק חיוב הכנסה לברית.

[ועי' חיי' הגר"ח, דחיוב מילת העבד מקנת כסף הוא רק ביחד עם טבילה, ואם בטווח לו שלא תתקיים הטבילה, אז איננו חייב למולו, דכל חיוב מילת העבד שהוא מקנת כסף הוא אך ורק בכדי לגיירם. וכ"ה כאבן עזרא וחרגום יונתן לפ' בא, ודלא כדעת החזו"א (הוספת המעתיק).]

בדין הטפת דם ברית לנולד מהול

כתב הרמב"ם פ"ז מתרומות הל' י"א, דהנולד מהול אוכל בתרומה אע"פ שלא הטיף דם ברית. ומקורו כברייתא דיבמות (עכ.), משוך ונולד כשהוא מהול הרי אלו אוכלים. וכבר עמדו על כך האחרונים, דשם בגמ' (דף עא) איתא להדיא, דנולד מהול אינו אוכל בקרבן פסח כל זמן שלא עשה הטפת דם ברית, ואם דינו כערל לגבי קרבן פסח, מ"ט אין דינו כערל לגבי אכילת תרומה. ובמיוחד קשה, שהרמב"ם כעצמו (בפ"ז מתרומות ה"י) הביא הג"ש דתושב ושכיר להשוות קרבן פסח ואכילת תרומה לענין זה שהערל אסור בשניהם, והיאך אפשר לחלק ביניהם לענין דין הנולד מהול שלא הטיפו ממנו דם ברית.

והנראה לומר בזה, דבגמ' יבמות הנ"ל יליף איסור לנולד מהול שלא יאכל בקרבן פסח מקרא דתושב ושכיר לא יאכל בו. וקשה, דהך לאו קאי אמאכיל

קרבן פסח לנכרי, וכמש"כ הרמב"ם להדיא פ"ט מקרבן פסח ה"ז, דאין מאכילין ממנו לנכרי, אפילו גר תושב ושכיר, שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו. כלומר, דמקרא דכל בן נכר לא יאכל בו לא ילפינן אלא לאסור שלא להאכילו לנכרי העו"ז, ועל זה בא הך קרא דתושב ושכיר לאסור שלא להאכיל את הפסח אפילו לנכרי שאינו עו"ז. וממילא קשה, דהיאך נכלל בהך קרא שלא להאכיל את הפסח לנולד מהול שלא הטיף דם ברית, דהלא איננו נכרי כלל, אלא ישראל מעליא הוא.

והנראה לומר בזה עפ"י דברי הרמב"ם פ"ו מביאת מקדש ה"ח, הערל הרי הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל בשר, לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו, ולוקה כזר שעבד. ודברי הרמב"ם הללו חידוש המה, דאף דפשיטא לן דערל שלא מל ישראל מעליא הוא, היינו דוקא לגבי שאר דינים דכל התורה כולה, אבל לגבי דיני קדשים, חסר לו להערל בקדושת ישראל שלו, וממילא דינו של הכהן הערל שעבד כזר שעבד.

וכעין זה מצינו ברמב"ם פ"א ממחוסרי כפרה ה"כ, דגר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עיכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל, ומפני זה אינו אוכל בקדשים, שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר, אוכל בקדשים. [ומקורו בתוספתא שהובאה בגמ' כריתות (ח:)] הרי להדיא דאף שכבר מל וטבל, ודינו כגר לכל שאר דיני התורה, מכ"מ, כל זמן שלא הביא קרבנו, חסרה לו בקדושת ישראל שלו לגבי אכילת קדשים. וה"נ נ"ל לגבי ערל, שאף שישראל מעליא הוא, מכ"מ לגבי דיני קדשים חסרה לו בקדושת ישראל שלו, ואם אינו ישראל גמור, פשיטא שלא יהי' לו דין כהן גמור, וזהו שכתב הרמב"ם שכהן ערל שעבד דינו כזר שעבד.

ומעתה שפיר מוכן, מ"ט נכלל הנולד מהול שלא הטיפו ממנו דם ברית בהך קרא דתושב ושכיר, דקאי איסור האכלת קרבן פסח לנכרים, די"ל דאף הערל ג"כ חסר לו במקצת בקדושת ישראל שלו — לגבי דיני קדשים. ואף בנולד מהול שפסק הרמב"ם שמוותר לו לאכול בתרומה, הרי דאין דינו כערל, שהרי סוכ"ס אין לו ערלה, אך מכ"מ מאחר שלא קיים מצות הכנסה לברית ע"י הטפת דם ברית, חסרה לו בקדו"י שלו — עכ"פ לענין קרבנות, וכנ"ל, ולפיכך הוא דמחלקינן בין תרומה לקרבן פסח, ואין הביאור בזה שדינו כערל לפסח ואין דינו כערל לאכול תרומה, דלעולם אין דינו של זה שנולד מהול כערל —

לא לפסח ולא לתרומה, אלא דלגבי פסח ושאר קרבנות לא סגי כמה שאינו ערל, אלא בעינן נמי הכנסה לברית ע"י הטפת ד"ב, דלעניני קדשים החמירה התורה בגדר קדושת ישראל, דבעינן שתהא בשלמותה, וכמשנ"ת.

וע"י תוס' חגיגה (ד: ד"ה דמרבה, דלדעת ר"ת ערל שמתו אחיו מחמת מילה מותר לאכול ק"פ, ודלא כשיטת רש"י. וע"י מאירי ליבמות (ע) ר"פ הערל, שהביא לדברי ר"ת בסגנון אחר, דבמתו אחיו מחמת מילה מותר לו לאכול תרומה, אבל לא פסח וקדשים. ותמה על זה במאירי, דהיאך אפשר לחלק ביניהם, והלא ילפינן להו מהדדי בג"ש דתושב ושכיר, וכנ"ל. ולפי דרכנו כביאור שיטת הרמב"ם ניחא נמי ש"י זו, ד"ל דבמתו אחיו מחמת מילה, מאחר שהוא אנוס, פקע ממנו חיובא דמילה, וממילא לית ב"י נמי פסול ערל [מלאכול בתרומה], אך בן ברית עדיין לא הוי, דאונס כמאן דעביד לא אמרינן, וממילא עדיין אסור הוא לאכול בקרבן פסח, דלעניני קדשים בעינן שהיא לו קדושת ישראל בשלמותה, וזה א"א אלא ע"י הכנסה לברית.

בענין מצות מילה וברית

בגמ' שבת (קלה.) רבי יהודה וחכמים נחלקו אם מילת אנדרוגנוס דוחה את השבת או לא. ויש לחקור לדעת חכמים שסוברים שאינו דוחה האם טעמו משום דהך חיובו במילה הוא רק ספק שמא הוא זכר, וספק אינו דוחה את השבת, או שזוהי הלכה מיוחדת שאינו דוחה את השבת.

ועיין תוד"ה ולא, שכתב וז"ל, נראה לר"י דאסמכתא בעלמא הוא ולא איצטריך קרא להכא דהיכי תיסק אדעתא לחלל את השבת ולא ידענו אם בר חיוב מילה הוא או לא, אלא נראה לר"י דעיקר האי קרא אתא לאנדרוגנוס שאינו דוחה שבת, עיי"ש, ומשמע מתוס' בדיעה זו דצריך קרא לאנדרוגנוס שאינו דוחה שבת, הרי דאנדרוגנוס חייב במילה בתורת ודאי, ורק גזה"כ הוא שאינו דוחה את השבת. ועיין ברמב"ם (פ"א מהל' מילה הל' י"א) וז"ל, ויוצא דופן ואנדרוגנוס ומי שיש לו שתי ערלות אין דוחין את השבת עיי"ש. ולא כ' מטעם דחיוב מילתו מספק ואינו דוחה את השבת כמו שכתב בהל' י"ב כנוגע לבין השמשות. ועיין במשכנ"י חיו"ד דכבר דייק ברמב"ם דמילתו מטעם ודאי וכן מוכח בכס"מ שכתב דאין מילת אנדרוגנוס דוחה שבת דאין דין דשמיני ודין דחיית שבת תלויין אהדדי. וזהו ש"י התוס' ולא כתב בפשיטות דמילתו מטעם ספק אלא מוכח דמילתו בתורת ודאי הוא אלא דאינו דוחה את השבת.

ולכאורה בעיא זו תלוי' בשאלה אחרת אם שם זכר שוהזכר בקראי של מילה אם הכוונה הוא גברא דזכר או חפצא של זכרות. דאם כוונה הוא גברא זכר אז מילת אנדרוגנוס הוא מטעם ספק דהלא הוא ספק זכר ספק נקבה. אבל אם כוונת הפסוק הוא זכרות, אז המילה באנדרוגנוס הוא בתורת ודאי. דהלא יש לו זכרות ודאי ומה איכפת לן אם הגברא היא נקבה, דהלא כל חלות חיוב מילה תלוי' באבר זכרות, ולא בגברא דזכר.

והנה פטור אשה ממילה תלוי' בשאלה זו. דיש לחקור אם אשה מופקעת ממצות מילה כשאר מ"ע שהזמ"ג שנשים פטורות מהן אר"ד מילה לא תלויה בגברא זכר אלא באבר זכרות ואין אשה מופקעת ממצות מילה אלא דאין לה החפצא דשייך למצוה זו. ועיין במס' עבוי"ז כ"ג וז"ל הגמרא אלא איכא בנייהו אשה למ"ד ואתה את בריתי תשמור, ליכא, דאשה לאו בת מילה היא, ולמ"ד המול ימול, איכא, דאשה כמאן דמהילא דמיא. ומבואר מהגמ' דיש כ' דינים נפרדים, אחד דין מילה, מקרא דהמול ימול, ועוד דין הכנסה לברית מקרא דאתה את בריתי תשמור, הרי דככל מעשה מילה נכללים כ' קיומים אלו, ואשה לא הופקעה ממצות מילה ורק דאין לה ההיכי תמצא דמילה דכמאן דמהילא דמי, אבל לענין מצות ברית מופקעת היא, כדמבואר בגמ' (ועיין בזה בחידושי הגר"ח מפי השמועה).

וא"כ יל"פ דמצות מילה תלוי' רק בזכרות ולא בגברא זכר דלא נאמר כלל פטור והפקעת אשה מינה, רק שא"א להתקיים בה בהיכי תמצא, אבל מצות ברית שמופקעת אשה ממנה, תלויה בגברא של זכר כשאר מצוות שנוהגות רק בזכרים. ולפי"ז נמצא דאנדרוגנוס חייב במילה בתורת ודאי, כי הלא יש לו זכרות, אבל לענין קיום המצות ברית חייב אנדרוגנוס רק מספק, שהרי בנוגע לגברא שלו אנדרוגנוס הוא ספק זכר. ועיין ברמב"ם פ"א מהל' מילה ה"א שכתב וז"ל, קטן שנולד כשהוא מהול ויוצא דופן ואנדרוגנוס ומי שיש לו כ' ערלות אין דוחין את השבת עיי"ש. ומוכח מדבריו שחיובו מדין ודאי כנ"ל. ובפ"ג מהל' מילה הל' ו' כתב וכן אנדרוגנוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי עכ"ל. ולכאורה מוכח מהרמב"ם כי מילת אנדרוגנוס באה מדין ספק ולפיכך אין מברכין עליו, ופסקי הרמב"ם לכאורה סחרי אהדדי.

אמנם נראה כי הלא באותה הלכה נקט שאין מברכין בגר שנתגייר כשהוא מהול, ונולד מהול אף שהטפת דם ברית בהם בתורת ודאי, ובע"כ צל"פ כי על הטד"פ כפ"ע אין מברכין רק כשכא הטד"ב ביחד עם מילה או מברכים על שתיים וכך נתקנה הברכה, דכשיש מצות ברית ומילה ביחד מברכין, ובהטפת

דם ברית לבד מקיים רק דין הכנסה לברית בלא מילה. אבל באנדרוגנוס הדבר הוא להיפוך, דבמילה חייב בתורת ודאי ובהטד"ב רק בתורת ספק, ועל ספק אין מברכין וממילא אינו מברך גם על המילה, וניחא גם מה שכלל הרמב"ם אנדרוגנוס ביחד עם גר שנתגייר כשהוא מהול, שאין מברכין על שתיהן שחסר להם דין אחד מהמילה, דהיינו הכנסה לברית.

והנה בגר שנתגייר כשנכרת הגיד כתבו התוס' ביבמות (מו: ד"ה דר' יוסי שיכול להתגייר. וצ"ע שהרי נחלקו הראשונים אי מילה הוא חלק ממעשה גירות או דאינו חלק מעצם המעשה ורק דאין הגירות וקדושת ישראל יכולין לחול על ערל, ונ"מ אי צריך שיהא כ"ד מצוי בעת המילה (עיין ב' דעות ביו"ד סי' רס"ח). והנה אי נימא דמילה הוא אחד ממעשה הגירות, ובעי' ב"ד, איך יחול הגירות בנכרת הגיד, הרי זכר הוא ובעי' מילה. אלא דלפי"ד שביארנו שהחיוכ מילה אינו תלוי בגברא דזכר אלא על החפצא של זכרות, כיון שחסר לו אותו אבר פקע ממנו חובת מילה וכמו באשה.

בענין מילה בשבת אי הוי הותרה או דחוייה

עיין ביו"ד סי' רס"ו סעיף י"ד דהמחבר אסר שם שלא ימולו שני מוהלים בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל עצמו יפרע והרמ"א חולק שם ומתיר שני מוהלים בשבת כמו בעבודה במקדש שכמה כהנים עובדים דמאחר ששבת ניתן לידחות הרי הוא כחול לכל דבר, והגר"א כאות כ"ה טען נגד הרמ"א וז"ל, ולכאורה אין ראייה דעבודה בשבת הותרה וכמ"ש כיומא מ"ו בשא"כ מילה בשבת דמשמע דדחוייה היא ממה שכתב פב: ומה מילה ופיקוח נפש ודאי דחוייה כמו"ש הרמב"ם רפ"ב דהל' שבת עיי"ש בגר"א.

אכן י"ל דאפי' הרמ"א יודה דמילה בשבת דחוייה היא ומ"מ מותר לקיימה ע"י שנים, דיש לחקור מהו הדוחה של האיסור שבת, קיום המילה שעל ידי המוהל והפורע, דהרי יש בפעולתו חלות מצוה שמכרך עליה או קיום המילה כתינוק, המעשה שמתחדש שם נימול וכן ברית בהתינוק, וכמו בעבודה דהדוחה הוא קיום ההקרבה בחפצא של הקרבן ולא קיום הכהן העובד אלא עצם ההקרבת הקרבן הוא הדוחה את השבת.

הנה הגר"א תפס דמילה דוחה שבת הוא בתורת דחוייה, ואין שני מוהלים

יוכלים למול בשבת, וס"ל דמצות המוהל הוא הדוחה את השבת, ואם כן כשיש שני מוהלים אין לאחד מהם מצוה שיכול לדחות דהפריעה מעכב את המילה אבל אם הדחייה הוא ע"י קיום המילה בהתינוק כמו בעבודה שהקרבן דוחה ולא קיום גברא העובד, הרי אין שום נפקותא בין אחד לשנים והרבה יכולים להשתתף בפעולת המילה וקיום של המל עצמו לא מעלה ולא מוריד.

ועוד י"ל כי אפילו אם נימא שמצות המל הוא הדוחה שבת, מ"מ שנים יכולים למול דהרי אין קיום המצוה דוחה אלא מעשה המצוה, שכששניהם משתתפים כמעשה המילה הרי כל חלק ממנו שם מעשה מצוה עליו ויכול לדחות השבת, ועין בשאג"א סי' נ"ט דמביא ראי' מקדשים גופא דקצירת העומר שדוחה את השבת (מנחות סג:): סבירא ליה לר' חנינא סגן הכהנים נקצר ביחיד אע"ג דבחול נקצר בשלש דמעוטי דגברא בשבת בעינן עיי"ש. הרי דאף לענין עבודה יש למעט באנשים ואיך הביא הרמ"א ראי' מקדשים למילה.

ונראה דלפי מש"כ דהדוחה הוא המעשה מצוה יש לחלק בין דין הרמ"א דמיירי בהמילה עצמה שיכול לכבד לשני מוהלים כיון שהמילה היא המעשה המצוה משא"כ לענין הגמ' במנחות דמיירי במכשירי מצוה שדוחים את השבת, ואין שם מעשה מצוה על המכשירים, ודוחה רק משום שמכשיר ומאפשר את המצוה, ורק מי שמכשיר את המצוה דוחה את השבת, משא"כ במילה עצמה כל חלק וחלק ממנו יש שם מעשה מצוה עליו.

בענין אשתפוך חמימיה

הרמב"ן ובעהמ"א נחלקו בהיתר מילה בשבת כשפכו המים החמים שהוכנו לרחיצת הקטן אחר המילה, וז"ל הבעהמ"א (דף נ. בדפי הרי"ף) היכא דאשתפוך חמימא או דאכדור סימנים בתר דאימהול עבדינן ליה בשבתא משום סכנה. דשמעינן מיניה דאי אישפוך חמימי מקמיה דימהול, דתדחה מילה ולא תדחה שבת. ואע"פ שמכשירין שלאחר שחיטת הפסח דוחין את השבת, התם כמכשירין שא"א לעשותם מע"ש. אבל מכשירין של מילה כגון חמין לרחוץ בו שאפשר להחם מע"ש, אינן דוחין את השבת אא"כ נשפכו חמין שלו לאחר מילה, עכ"ל הבעהמ"א. אבל עיין בחי' הרמב"ן (לדף קלד:): וז"ל, שאני אומרי רוחצין אותו ומלין אותו, שאין כאן מכשירים דוחין כלום, ואין אומרים תדחה מילה כדי שלא להביא אותו לסכנה ונדחה שבת, אלא מילה עצמה דוחה שבת וסכ"נ נמי דוחה, עכ"ל הרמב"ן בתירושו.

ובביאור הרמב"ן נראה פשוט, דלמה לן לדחות המילה, דהלא בחילול שבת שלאחר מילה יהי מותר מטעם פקו"נ, וקודם המילה, הרי המילה עצמה דוחה את השבת, וצ"ע בדברי הבעהמ"א. ונראה פשוט בכונת הבעהמ"א שר"ל שיש איסור מיוחד להכניס א"ע לכלל אנוס או חולה שיש בו סכנה כדי לחלל את השבת, ואשר ע"כ הוא דאסור לו למול ולגרום חילול שבת לצורך פקו"נ, ומדברי הרמב"ן משמע דמותר לו לחלל השבת לאחר המילה משום סכנת נפשות, ואין לנו לאסור את המילה מפני שגורם לחילול שבת בעד המכשירין שלאחר המילה אף ע"ג שאפשר הי' לו לעשותם מערב שבת. אלא שעליו למול את התינוק, דאין למצוה אלא מקומה ושעתה, ואח"כ יהי מותר לו לחלל את השבת מטעם סכנה. ודעת הבעהמ"א שגם מכשירים שלאחר המילה אסורים כשאפשר לעשותם מער"ש, ולפיכך אסור לו לכתחילה להכניס א"ע לכלל זה.

ובביאור שיטת הרמב"ן נל"פ שהוא סובר שאף איסור זה [דשלא להכניס א"ע וכו'] ג"כ נדחה מטעם מצות המילה, דכשם שהמילה בזמנה דוחה למלאכת חובל, כמו"כ דוחה את האיסור של הכנסה לכלל אונס, שהרי אינו עובר על איסור הזה אח"כ בשעה כשהוא כבר מסוכן, דאז כבר הוי היתר גמור, אלא שעובר איסור זה בשעה שהוא מל, שאז הוא שמכניס א"ע לסכנה, ומילה בזמנה דוחה גם לזה. דלו יצויר שיהי' בהמילה איסור אחר של בישול או טחינה ג"כ נראה לומר שהמילה דוחה גם את זה. ועל יסוד זה חולק בעהמ"א וס"ל שמילה דוחה רק את אותה המלאכה שא"א להתקיים בלעדה אשר מלאכה זו היא גופה של מצות המילה, כמו איסור חבלה שהיא גופה של המילה, אבל באופן שתקשר להמילה מלאכה אחרת, כגון אם הסכין יהי' מחובר לכפתור של חשמל, וע"י מילתו של התינוק ידליק את החשמל, ס"ל לבעהמ"א שאסור לו למול ככה"ג, ודינו ככה"ג כשאר מכשירין שאפשר לעשותו מער"ש, דאינו דוחה את השבת, דבעלמא קיימת אפשרות לעשות מילה מבלי לעבור אהדלקת חשמל, ואינה מגופה של המילה, ולפיכך דינה כמשירין שג"כ אינם מגופה של המצוה. אך הרמב"ן חולק וס"ל דההלכה של אפשר לעשותו מערב שבת נאמרה רק במכשירים והכנות, אבל לא בנוגע לגופה של המצוה [ועיין ל' רש"י בריש פירקין, דלא משמע כן]. ושפיר דוחה המילה בזמנה בין את האיסור העיקרי [של חובל] אשל בלעדו א"א להמצוה להתקיים, ובין את האיסור הטפל, אשר שפיר אפשר הי' להמילה להתקיים אף בלעדו.

והנה, בנוגע לאיסור מכניס עצמו לסכנה או אונס, עיין בבעהמ"א פ"ק דשבת בגמ' דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים לפני השבת שאומר שלדבר מצוה מותר להפליג בספינה אפילו בערב שבת, אף שמכניס א"ע לסכנה.

ולכאורה דבריו סותרין אהדדי, דכאן [בנוגע למילה] אוסר הרז"ה להכניס א"ע לסכנה אע"פ שהוא במקום מצות מילה.

ונל"פ דערב שבת שאני, שעדיין לא חלה עליו החובה של שבת, ומותר לו אז לעשות מעשה (לדבר מצוה) אף שלאח"כ יצטרך לחלל את השבת. משא"כ בסוגיין, דהוא כבר עומד באמצע השבת, וכבר חלו עליו כל החיובים של שבת, שאז אסור לו להכניס א"ע לתוך סכנה ע"מ שיצטרך אח"כ לחלל את השבת.

וטפי נראה לומר בכונת הרז"ה דלמול בשבת היכא דאישתפיך חמימיה גרע מהפלגה בספינה אפילו בשבת עצמה, דכיון דמילה בעצם תמיד יש בו חילול שבת, ורק אותה המלאכה [דחובל] היא נדחית, אבל כשמצטרף אליה עוד ענין של חילול שבת, זה כבר לא התירה התורה, וכמו שביארנו לעיל, דהוי בכלל מכשירין שאפשר לעשותו בערב שבת, ולפיכך סובר הרז"ה שהמילה נדחית, ואין השבת נדחית, דכיון שכרוך החבלה עוד חילול שבת שלאח"כ, לא חל בכלל כל עיקר ההיתר של דחיית שבת על מילה זו.

והנה בהיתר מציצה שג"כ דוחה את השבת כיאור הענין תלוי במחל' הרמב"ן ובעהמ"א. דלהרמב"ן דחוייה הוא מטעם סכנת נפשות, דמותר לאדם להביא את עצמו לידי סכנה. אבל לבעהמ"א מותרת המציצה מתורת מכשירין שא"א לעשותן מער"ש, דאילו מטעם פקו"נ של התינוק הול"ל שמוטב שתדחה המילה ואל יחלל את השבת, וכמוש"כ הבעהמ"א.

והנה הראשונים הקשו דלמה מותר למול בשבת, הלא צריך להיות גזירה דרבה, וכמו שגזרו על לולב ושופר ומגילה בשבת שמא יעבירו ד' אמות, כמו"כ צריך להיות ג"כ אסור למול שמא יעביר האיזמל או התינוק.

ונראה לומר דגזירה דרבה לא באה לבטל שום מצוה, אלא שהגזירה רק עשתה הקיום של שופר ולולב ומגילה כשבות דהוצאה והעברה [עמש"כ בחוברת ה' עמוד מ"ג], וכמו שאסור לעלות באילן שמא יתלוש, כמו"כ המצוות האלו בשבת נעשו לשבות דהוצאה וממילא אסורים הם מטעם איסורי שבות. אבל במילה שהיא עצמה מלאכה של חבלה, ואעפ"כ מצות מילה בזמנה דוחה אותה, כמו"כ יש לנו לומר שהמילה דוחה ג"כ להאיסור שבות דהוצאה דכרוך בה.

ועיין בריטב"א לסוכה (מג.) וז"ל, עוד יש במיהל טעם אחר נכון, כיון

דמלאכת המילה עצמה מלאכה גמורה היא, ודחאה תורה לחלל בה שבת מצות מילה, האיך יגזרו בה חכמים משום גזירת הוצאה דרכה, היא גופא לא דחיא מילה וגזירה דמלאכה אחריתי ידחי לה, וזה ודאי א"א כנ"ל, עכ"ל. ולפי דברינו יש להעיר דתירוץ זה תלוי במח' בעהמ"א ורמב"ן, ואליבא דרז"ה לא יתכן לומר כן.

בן חו"ל הנמצא בא"י לענין יו"ט שני של גליות

הגר"מ הלוי זצוק"ל היה מורה בשם אביו הגר"ח הלוי זצוק"ל, שבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב, ודעתו לחזור לחו"ל, שדינו חלוק, שלגבי מלאכה וחמץ חייב לשמור שני ימים כבן חו"ל, אבל לגבי תפילין ותפילה חייב לנהוג כבן ארץ ישראל. והסביר דבריו בנו הגר"ד הלוי שליט"א, שלגבי עצם היום אין סברה כלל להגיד שבארץ ישראל שהיום השמיני של פסח יש לו קדושת היום שמחייב בתפילת החג ופוסט מתפילין, אלא הרי הוא יום חול לגמרי. אבל לגבי איסורים, הרי הבן חו"ל יש לו מנהג שלא לעשות מלאכה ושלא לאכול חמץ בשמיני של פסח, וממילא הדין של מנהג אוסר עליו כל איסורי החג.

ולפי דבריו מתבאר היטב דבר הר"ח פסחים (דף נ"ב), שכל דברי הגמ' דדין חומרי המקום שיצא משם שייכים ליו"ט שני של גליות, היינו דוקא לבן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל, ולא לבן ארץ ישראל הנמצא בחוצה לארץ. והנה לדברי הגר"ח, שבחו"ל יש קדושת היום אפילו לגבי בן ארץ ישראל שרצתו לחזור, א"כ ממילא נתפס הוא בכל דיני יו"ט שני. ומשא"כ בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל דינו כאיסור מלאכה תלוי בדעתו לחזור, וכדלעיל.

והנה עפ"י הדברים האלה נסתפק הגר"ד הלוי, שליט"א, לגבי ממצוות כמו אכילת מצה ומרור כליל שני של פסח, דמאחר שאין כח במנהג החדש קדושת היום, וכל ההנהגות של איסור חמץ ואיסור מלאכה תלויים הן כדיני מנהג, אף שמצינו שמנהג יש לו הכח לאסור, אבל אולי אין כח במנהג לחייב במצוות. ומטעם זה היה מורה לבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל על חג הפסח שלא לברך את הברכות כליל יו"ט שני.

בגדר מצות תקיעת שופר

אן כתיב כפ' אמור, בחדש השביעי באחד לחדש יהי לכם שבתון וזכרון תרועה מקרא קדש. וכתב שם רש"י זכרון, פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות וכו'. והרמב"ן שמה הביא לדברי רש"י אלו, וכתב עליו, שכל זה אסמכתא מדבריהם, ומפורש אמרו (בגמ' ר"ה לד:) הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא, הא דאורייתא והא דרבנן, לא צריכא, דאע"ג דהא ודאי והא ספק. ומפשטות לשון רש"י משמע דס"ל דברכות של מלכיות וזכרונות ושופרות הוה דאורייתא. וכן עיין במשנה ר"ה (לג:) סדר תקיעות שלוש של שלש, ופי' שמה רש"י, אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות. וכן כתב רש"י עוד בסוכה (נד). והוא תמוה, דתלי תניא בדלא תניא, דההלכה של שלש של שלש נדרש הוא מקראי, והוא דין דאורייתא בתקיעת שופר, ואילו כל הענין של מלכיות זו"ש הוא אך מדרבנן. ומה ר"ל רש"י בזה שכתב אחת למלכיות וכו'. ומשמע להדיא דס"ל כנ"ל, דברכות אלו דאורייתא נינהו. וא"כ בודאי קשה עליו קושיית הרמב"ן.

וכתב בזה בס' יום תרועה, דמתי סובר רש"י שברכות מלכיות זו"ש הוה דאורייתא, רק כשהברכות באות בצירוף עם התקיעות, אבל כשתי עיירות כאחת תוקעין ובאחת מברכין, ובאותה שמברכין הרי אין תוקעין, נמצא שלא באו הברכות שמה באותה העיר בצירוף עם התקיעות, ובכה"ג אף רש"י מודה שהברכות אינן אלא דרבנן.

וצריך להבין דברים אלו, דאיזה שייכות יש בין מצות תקיעת שופר לבין אמירת ברכות התפילה. ובאמת צ"ע בזה אפילו אליבא דהרמב"ן שסובר שאמירת מלכיות זו"ש הוא תמיד אך מדרבנן, דמכ"מ הרי תקנת חכמים הוא לתקוע על סדר הברכות, ואיזה צירוף שייך להיות בין הני שתי מצוות נפרדות. ולכאורה מן ההכרח לומר שגדר מצות תקיעת שופר הוא בתורת תפילה, ואף שבעלמא מתפללים באמירת לשון — בר"ה שהוא יום הדין, ובריות בו יפקדו, מי ינוח ומי ינוע, מי ישפל ומי ירום, וצרכי עמך מרובים ודעתם קצרה, ואין האדם יכול להכיר את מצבו על נכון בכדי לידע באמת בעד מה לבקש, כי הרכה פעמים הוא חושב ששידוך זה ופרנסה זו הוא הדבר הכי טוב בעדו, ואין הדבר כן, אלא להיפך, ועל זה אנו מתפללים תמיד — ותקבל ברחמים וברצון את תפילתינו, שיבחיך הקב"ה בתפילותינו — איזה מהם הם באמת לטובתנו ואיזה מהן אינן לטובתנו, ורק יענה בחיוב על אותן מתפילותינו שהן באמת לטובתנו, כי אין אנו יכולים לידע תמיד דבר זה על נכון. וה"נ בר"ה אנו

מתפללים דרך תקיעת שופר - תפילה בלי מלים וכלי תיבות, כי אין לנו יודעים באמת את מה לבקש.

ב] והנה כל הראשונים תמהו על המנהג שבשתי ישיבות, שתקעו בחזרת הש"ץ פעם אחת תשר"ת אחר מלכיות, ופ"א תש"ת אחר זכרונות, ופ"א תר"ת אחר שופרות, דממנ"פ לא יצאו, ונאמרו ונשנו בזה כמה הסברים. וידועה שיטת רב האי גאון [הובאו דבריו בר"ן לר"ה דף י"ד סוף ע"א בדפי הרי"ף]. דמדינא יוצאים י"ח בכל האופנים, או כתשר"ת או בתש"ת או כתר"ת, אלא שהבעה"ב שבימי רבי אבהו טעו בזה וחשבו שרק בקהילתם הם שתקעו תשר"ת, יצאו י"ח על נכון ולא שאר הקהילות שתקעו תש"ת ותר"ת. וכן באותן הקהילות שתקעו תש"ת טעו כמו כן לחשוב שרק הם יצאו ידי מצות שופר, ולא שאר הקהילות. ולזה התקין רבי אבהו שבכל המקומות יתקעו כל אופני התרועות, בכדי שלא יטעו ההמון לומר שכשאר הקהילות לא יצאו. ולפי דבריו, ניחא טובא המנהג הקדום שבשתי הישיבות [לתקוע בחזרת הש"ץ תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות]. ואין כאן משום תרתי-דסתרי, דבאמת מעיקר הדין, כל ג' אופני התרועות כשרות הן. אך מדברי הראשונים מתבאר דלא ס"ל כדבריו.

ועי' תוס' (לג:) שכתבו, וצריך לדקדק באותן שלשים קולות שאנו תוקעין בישיבה, שכשמסיים השלשה קשרקיים ומתחיל הקשרקיים, או כשמסיים הקשרקיים ומתחיל הקשרקיים, למה לי שתי תקיעות זו אחר זו, וממנ"פ יפטר בתקיעה אחת, דאי גנח ויליל, הרי יצא בשלשה קשרק. ואי גנח לחוד, אותה תקיעה אחרונה של קשרק אחרון תעלה לו למנין קשרק וכו'. ועיי"ש מה שכתבו ליישב בזה. ולפי דברי הרב האי הג"ל, לא קשה כל כך, די"ל דאליבא דאמת יוצאים גם בתשר"ת, וגם בתש"ת, וגם בתר"ת, ולפיכך אנו רוצים לעשות כל סדר בהכשרו ובשלמותו, שכל סדר שתוקעים מהוה חלק ממצות שופר, ואין כאן מקום לטעון ממנ"פ, וכדברי התוס'.

ועי' רמב"ן במלחמות (סוף ר"ה) דבתקיעות שמוסיפים באמצע חזרת הש"ץ בתענית ציבור — בסוף שש הברכות הנוספות, בודאי י"ל כדברי רב האי, שתקיעות אלו הן בתורת קיום של תפילה וזעקה, אך מצות תקיעת שופר בר"ה ענין אחר הוא, ובמצוה זו הוא ספקא דדינא — אי בעינן בדוקא תשר"ת, תש"ת, או תר"ת. אך לאחר שכבר תקעו כל האפשרויות בתקיעות דמיושב קודם מוסף, ורק נשאר לתקוע עוה"פ על סדר הברכות, כפי תקנת התנאים, קיום זה של תקיעות שעל סדר הברכות הוא שוה ממש לענין התקיעות

שע"ס הברכות שבחזרת הש"ץ שבתעניות, אשר הוא אך ורק בתורת תפילה, ובוה כו"ע ס"ל כדעת רב האי, שכל האופנים כשרים לזה, [או תשר"ת או תש"ת או תר"ת], ולפיכך אין במנהג שתי הישיבות שום סתירה.

ג] והנה כמה מהראשונים כתבו שנוסחת כל התפילות וכל הברכות מיוסדת היא על לשון התנ"ך [עיין אבודרהם], וצ"ע בלשון הברכה שואמרים בסוף ברכת שופרות — שומע קול תרועת עמו ישראל כרחמים, על איזה פסוק מיוסד נוסח זה, דבודאי הקב"ה שומע ורואה הכל, אך אם לא נמצא בתנ"ך לשון שכזו — שהקב"ה מקשיב לקול תקיעותינו, לכאורה לא היו החכמים מתקנים ברכה בנוסח שכזה. ובפשוטו נראה שהוא עפ"י לשון הפסוק — שומע תפילה עדיך כל בשר יבואו וכו', שהקב"ה נקרא בתנ"ך שומע תפילה, ותקיעות נמי היינו תפילות, ונמצא שלשון הברכה - שומע קול תרועות עמו וכו' הוא ג"כ מיוסד עפ"י לשון המקרא.

ד] ועי' משנה ר"ה (כו.) כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. ובגמ' שמה, עולא אמר היינו טעמא... כדרב חסדא, דאר"ח מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. [והקשו על זה כמה קושיות]. ולבסוף הקשו, והא איכא בגדי זהב מבחוץ, מכפנים קא אמרינן. שופר נמי מבחוץ הוא, כיון דלזכרון הוא, ככפנים דמי.

ובפשוטו נל"פ בכונת הגמ', עפ"י דברי הרמב"ם פ"ד מתפילה ה"א, חמשה דברים מעכבים את התפילה... וכונת הלב. (ובהט"ו) כונת הלב כיצד וכו'. (ובהט"ז) שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה. ואין כונת הרמב"ם בזה שיכוון כאילו השכינה עומדת לפניו כאן במקום שהוא עומד ומתפלל, אלא רצונו לומר, שיהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים, וכשמ"כ הרמב"ם להדיא שמה בפ"ה ה"ד. וה"נ בשעת תקיעת שופר, מאחר שהיא בבחינת תפילה, בעינן שיכוון את לבו כאילו הוא עומד ממש לפני ולפנים, ולפיכך יש בו משום אין קטיגור נ"ס.

ה] ובמשנה דמס' ר"ה (כו:) נחלקו התנאים אם שופר של ר"ה צריך שיהי' פשוט או כפוף, ובגמ' שמה מבואר, במאי קמיפלגי, מר סבר בר"ה כמה דכיף איניש דעתיה טפי מעלי... ומר סבר... כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי. ופרש"י, כמה דכיף איניש בתפילתו, פנוי כבושין לארץ, טפי עדיף, משום והיו עיני ולבי שם. ובטעמא דמ"ד כמה דפשיט טפי עדיף פרש"י, משום נשא לבבנו אל כפים. הלכך בר"ה בפשוטין דלתפילה הוא וכו'.

וכונת רש"י בהביאו פסוקים אלו לרמוז להגמ' יכמות (קה): המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים. ואידך מ"ד שם ביבמות אית ל"י, שצריך שיתן עיניו למעלה שנאמר נשא לבבנו אל כפים וכו'. הרי להדיא כדברינו, דתקיעת שופר היא בכחינת תפילה, ופלוגתא דתנאי דכפופין או פשוטין תלוי' היא במחלוקת שבמס' יבמות לענין תפילה.

ביסוד ענין הסליחות

[א] כתב הרמ"א (או"ח סי' תקפ"א ס"א) שיש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום. ועיי"ש במג"א שהביא הטעם על זה, שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. והקשו בזה האחרונים [עטשו] בנין שלמה סי' ל"ז, דמה ענין זה להמתחיל במצוה, דהתם דעוסק במצוה אחת צריך לגמור אותה, אבל הכא, המצוה שהתחיל, דהיינו תפילת הסליחות, כבר גמרה, ותפלות שחרית ומנחה מצוות אחרות הן, וכי שמענו דין שכזה, שמי שהתפלל שחרית בכל שבת ויו"ט מתפלל אף מוסף ואף מנחה מטעם המתחיל במצוה, אתמהא.

והנראה לומר בזה, דתפילת מנחה אין לה שום קשר עם תפילת מוסף, וכן תפילת מוסף אין לה שום קשר עם תפילת שחרית, ולכך לא שייך לומר שבכל שבת ויו"ט שהש"ץ שהתפלל שחרית יש לו להתפלל גם מוסף וגם מנחה מטעם המתחיל במצוה וכו', דמצוות נפרדות הן. אך בסליחות נראה לומר, דאם למשל ישכים אחד לומר סליחות ואח"כ ילך לו לישון ולא יתפלל לא שחרית ולא מנחה באותו היום, שאף י"ח תפילת הסליחות לא יצא, דכל יסוד ענין הסליחות היינו בתורת הקדמה לשאר תפילות היום, ומאחר שכן, שפיר ניחא סברת המג"א, שהמתפלל סליחות יתפלל גם שחרית וגם מנחה, דהכל המשך אחד, דהסליחות הן הן ההקדמה לשאר תפילות היום, ושפיר שייך לומר שהמתחיל במצוה אומרים לו לגמור כל אותה המצוה.

[ב] וכעיי"ז נראה להגדיר בענין תפילת נעילה, שכתב הרמב"ם (פ"א מתפילה ה"ז) וכן תקנו תפילה אחר תפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד, כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית. וכ"ה בירושלמי דיסוד ענין תפילת נעילה היינו — ריבוי תפילה, והמקור לזה מהפסוק — גם כי תרבו תפילה אינני שומע, דכל המרבה בתפילתו יש יותר סיכויים שיענה לחיוב, ובתענית שהוא יום צרה — בעינן ריבוי תפילה. והי' נראה לומר שאם

אחד הי' ישן כל יום הכיפורים ולא התפלל לא שחרית ולא מוסף ולא מנחה, ובא לביהכ"נ בסוף היום בשעה שמתפללים נעילה, שאין לו להתפלל נעילה עמהם, דגדר ענין נעילה היינו — ריבוי תפילה, ובלא התפלל כל שאר תפילות היום אין מקום כלל להתפלל תפילת נעילה. ובוזה הי' הג"ר משה סאלאוויצ'יק ז"ל מסופק, אם די במה שהתפלל אחת מתפילות היום, או דבעינן שיתפלל כל שאר תפילות היום. ולרבינו שיחי' הי' נראה עפ"י פשוטו דלא חשיבא תפילת הנעילה בכחינת ריבוי תפילה אא"כ התפלל לכל שאר תפילות היום, והוסיף לתפילה זו עליהן.

[ג] ועיי' בשו"ע או"ח (סי' תקנ"ט ס"ד) דאין אומרים תחנון (ולא סליחות) בט"ב משום דמיקרי מועד, ונראה שעוד יל"פ בטעם מנהג זה עפ"י מאי דאיחא בגמ' ב"מ (נט:): אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי. מההיא מעשה (שבירכוהו לר"א) ואילך, לא הוה שבקא ליה לר"א למיפל על אפיה וכו'. וחזינן מהכא שע"י מה שאומרים תחנון תיכף אחר תפילת שמו"ע, התפילה נשמעת ומתקבלת ביותר. ובט"ב נהגו שלא לומר תתקבל, דמיום שחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפילה שנאמר גם כי אזעק ואשוע סתם תפילתי (גמ' ב"מ שמה נ"ט ע"א), וממילא י"ל דה"ט נמי דאין אומרים תחנון, להראות שהתפילות אינן מתקבלות לאחר התורבן, כמו בזמן הבית. [ולכן נראה דמה דאין אומרים תתקבל הוא דוקא בט"ב ואינו נוגע לכית אבל].

והגאונים כתבו שאין מתפללים תפילת הנעילה בתעניות בזה"ז דאין ת"צ בכבל חוץ מט"ב ויוה"כ. ושוב נתקשו מ"ש ט' באב מיוה"כ. ומ"ט אומרים תפילת נעילה רק ביוה"כ ולא בט"ב, והלא לשניהם דין ת"צ. ולפי הנ"ל אולי י"ל דכל ענין תפילת נעילה גדרו ריבוי תפילה אשר מחמת כן יש יותר סיכויים שתתקבל התפילה, ואילו בט"ב אנו מראים שסתם תפילתי, שבגלל חורבן המקדש ננעלו שערי תפילה, ואדרבה, הסיכויים שיתקבלו התפילות יותר פחותים המה.

בענין עינויים דיוה"כ

ביומא (סז) איחא, שעל כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים. ובגמ' שם תנא, מעולם לא הוצרך אדם לכך. ומשמע דאם באמת הוצרך הי' אוכל. וכן כתב הרמב"ם להדיא בפ"ג מעבודת יוה"כ ה"ז, דאם כשל כוחו וצריך לאכול, אוכל. ובפשוטו משמע דאם צריך וכשל כוחו ר"ל, שאם לא

יאכל לא יהיה די-חזק לגמור את מצות שילוח השעיר, ולא שפתאום מרגיש הוא בעצמו חולי רעבון מחמת הצום, ומשער בעצמו שחייו בסכנה. ומתבאר מזה, דעבודת יוה"כ דוחה לא רק לאיסורי מלאכה דיוה"כ, אלא אף לאיסורי אכילה. וזה צ"ע, מנ"ל להתנאים דין זה, דמהפסוקים שדרשו כמס' פסחים (סו.) לא למדנו אלא שעבודה דוחה לאיסורי מלאכה.

ואמר בזה הגר"ח (או הג"ר משה) ז"ל, שמן ההכרח צ"ל שאיסורי אכילה ושתייה נובעים הם מאותה קדושת היום האוסרת במלאכה, וממילא הכל נלמד מחדא ילפותא, דמאחר שהעבודה דוחה לקדוה"י דמלאכה, ואותה קדוה"י היא היא האוסרת באכילה ושתייה, ממילא שמעינן מינה דלצורך העבודה מותר אף לאכול ולשתות.

ועי' רמב"ם ריש הל' שביחת עשור פ"א ה"ה, וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך בו וכו', ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששוכת מאכילה ושתייה, שנאמר שבת שבתון, שבת לענין אכילה וגי'א — מלאכה), ושבתון לענינים אלו. ודברי הרמב"ם צע"ג, דלשון שביחתה בכל מקום משמעה מניעה ממלאכה, ומה שייך לומר שביחתה מחמש עינויים. אך לפי הנ"ל ניחא, די"ל דענין מצות שבתון היינו — להיזהר בקדושת היום, ואותה קדוה"י האוסרת במלאכה, היא היא המחייבת בחמש העינויים.

ועי' בחשו' בית הלוי (ח"א סי' י"ח) שהוכיח מדברי הרמב"ם בהל' גירושין, דלא רק מומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם אלא אף מומר לחלל יוה"כ ג"כ דינו כעכו"ם. ועפ"י הדברים שהקדמנו הוסיף עוד הג"ר משה ואמר, דלא רק בעושה מלאכה ביוה"כ יהי' דינו כמומר, אלא אף באוכל ושותה י"ל שיהיה נמי דינו כן, מאחר שכל האיסורים האלו כולם נובעים מאותה קדוה"י.

ובקשר לענין זה יש להוסיף, שנסתפק הגר"ח לפי דעת ר"א, שאף מכשירי מילה דוחים את השבת, וכן הוא הדין נמי שדוחים יו"ט ויוה"כ, מה יהיה הדין במוהל חלש שמרגיש בעצמו שלא יוכל למול ביוה"כ אא"כ יאכל תחילה בכדי לחזק את עצמו, האם נימא שכמו שמכשירי מילה דוחים לאיסורי מלאכה, הוה"נ שדוחים לאיסורי אכילה ושתייה דיוה"כ, א"ל. [נלפי היסוד הנ"ל, שחדא קדוה"י היא האוסרת במלאכה ובעינוי, שפיר יש להבין אותו הצד שבספקו לומר שכמו שדוחים לאיסורי מלאכה, דהוה"נ שידחו לאי' אכילה.]

טעה הקורא בקריאת התורה

ברמב"ם פי"ב מתפילה ה"ו, קרא וטעה אפילו בדקדוק את אחת מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק. והבין הגר"ח בכונת הרמב"ם, שאפילו על טעות בניגון הטעמים נמי מחזירין, ואף בקריאת הנביא. ומעשה כרבנו בילדותו, שקראוהו להפטורה, ומשני צדדי השלחן עמדו בסמוך לו זקנו הגר"ח ז"ל, והדיין הג"ר שמחה זעליג ז"ל, ואמר לו הגר"ח שיזהר שלא יטעה בניגון הטעמים כנביא, כי יחזירו אותו, וכדברי הרמב"ם הנ"ל. וכנראה דס"ל להרמב"ם דדוקא בקריאת המגילה הוא שהקילו בירושלמי שלא להחזיר בטעות שאינה משנה את הענין, משום דנקראת אגרת, אבל לא בקריאת התורה וההפטורה.

הקפות בשמחת תורה

בשמחת תורה היו מכבדים את הגר"ח ז"ל, בתור רב העיר, בהקפה ראשונה, ומנהגו הי' שלאחר גמר ההקפה שלו לא היה מוסר מעצמו את הספר לאחר — להקיף בו, אא"כ יבקש מישהו אחר את הספר ממנו, והוא עפ"י הגמ' ברכות (נה.) דג' דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, והאחד מהם — מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא. והי' סבור הגר"ח דהוה"נ להקיף בו, או לאחוז בו, ובעלי הבתים התכיישו מלבקש ממנו שימסור להם את הספר, כחשכם שהגר"ח הי' רוצה בדוקא לאחוז בו עוד, וכמה פעמים אירע הדבר שהקיף כל ז' ההקפות באחוזו אותו הס"ת.

בענוני תשעה באב

[א] איתא בתענית (כ"ט.) וחשיעי סמוך לחשכה הציתו בו את האור והיה דולק והולך כל היום כולו... והיינו דאמר ר' יוחנן, אלמלי הייתי באותו הדור, לא קבעתיו אלא כעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף. ורבנן, אתחלתא דפורענותא עדיפא. ובראשונים הביאו מהירושלמי, דריב"ל ורבי אבין היו מתעניין בין בטי"ת ובין ביו"ד. אך לדינא לא קיי"ל הכי, אלא שמנהגנו לנהוג בכל דיני תשעת הימים עד חצות של יום יו"ד, ערמ"א לסי' תקנ"ח, ואף זה

אינו אלא כתורת חומרא, עיי"ש בבהגר"א. וצריך להכין באמת הך סברא דאתחלתא דפורענותא עדיפא, דמכ"מ מ"ט לא תקנו שאף יום יו"ד יהי' יום אכל.

ונראה לבאר בזה עפ"י הגמ' במס' ע"ז (נב:): דמקרא דוכאו כה פריצים וחללוה ילפינן שכיבוש ביהמ"ק בידי הנכרים (עיי"ש ברש"י וברמב"ן) גורם להפקיע את קדושתו, ונראה דזוהי כונת הגמ' בתענית, דאתחלתא דפורענותא עדיפא, כלומר, שאף שלמעשה עיקר שריפת הבית ביו"ד ולא בטי"ת, מכ"מ כיבוש הבית ע"י הגויים בטי"ת היה, ונמצא שכבר בטי"ת פקעה קדושת המקדש, ומה שהיה הולך ודולק אח"כ, זה כבר היה בית של חול, ועפ"י הלכה — אין על מה להתאבל על כך.

[ב] כס' אוצר הגאונים לתענית (ל) הובאה תשובה שאלה לרב האי גאון, מ"ט לא אמרינן מקצת היום ככולו לגבי נעילת הסנדל בט"ב, כמו בכל אכלות דעלמא, ואשר כן הי' מנהגם של אנשי מצרים, שהיו הולכים במנעליהם בסוף היום של ט"ב. ונמצאו שמה בזה ג' תשובות: א', דשאני ט"ב, שבדין הוא להתאבל ימים רבים, ואף בעשרה כאב נשרף בית ראשון, ואמר רבי יוחנן בן זכאי אילו הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי וכו', ולפיכך גזרו רבותינו יום אחד כולו ולא מקצתו, עכ"ל. כלומר, איה"נ דמעיקר הדין הול"ל דמקצת היום ככולו בעד איסור נעילת הסנדל הנהוג בט"ב, שהרי ניהוג זה הוא בתורת אכלות, ובהל' אכלות הרי קיים כלל של מקצת היכ"כ, אלא דמאחר שאכלות דיום תשיעי הוא בתורת מקצת של שאר הימים, דבאמת הי' צ"ל אכלות אף ביום יו"ד, לפיכך אין להקל ולומר עוה"פ דבמקצת של המקצת יהי' מספיק.

ודיעה זו היא דלא כמו שהסברנו לעיל, דעפ"י דין אין על מה להתאבל בכלל ביום עשירי, שהבית שנשרף בו כבר הי' בית של חול.

[ואגב מעניין, שלפי גירסת הגאון, בעל המימרא שמה כגמ' סוף תענית הוא התנא ריב"ז, ולא האמורא רבי יוחנן, ולפי גירסא זו נפלו כל פלפולי האחרונים שצירפו לכאן את שיטת רבי יוחנן וכיארורו של הנמוקי"י במס' ב"ק בענין אשו משום חציון.]

ב', עוד תי' שמה הגאון די"ל, דאיסור נעילת הסנדל הנהוג בט"ב, הוא לא בתורת אכלות אלא בתורת עינויים דיום התענית, וממילא לק"מ מדין מקצת

היום ככולו, דהלכה זו לא נאמרה כלל לגבי דיני תענית, אלא דוקא לגבי דיני אכלות.

ג', ועוד תירצו (עיי"ש באוצר הגאונים עמוד מ"ז), ואין דומה איסורו בט"ב כמו ביוה"כ במיני העינוי, אלא דומה לדיני האכל והתאכלות, כמו שאמרו ת"ר כל מצוות הנהגות באבל נהגות בט"ב, אסור ברחיצה ובסיכה בניעלת הסנדל ובתשמיש המטה, ואסור לקרות בתורה ובנ"ך ולשנות במשנה ובהלכה ובהגדה וכו', ואם יחשוב החולק כי מקצת היום מתחלק בדיני האכלות כמו הסיכה וזולתו, הנה על זה נשאל רב האי גאון ז"ל והשיב ע"ז שלא יתכן לנהוג אכלות רק במקצתו.

ונראה לבאר בכונת הדברים דמתחילה דחה לסברא השני' שהזכרנו למעלה [שאיסורא דנעילת הסנדל וכו'] הוא בתורת עינוי דיום התענית, ולא בתורת אכלות] דזה לא יתכן, דבט"ב נוסף על חמש העינויים הרי יש גם איסור תלמוד תורה, וכדאי אין זה מן העינויים, שהרי ביוה"כ אין איסור תלמוד תורה, אלא בודאי צ"ל דכל אלו האיסורים (נוסף על אכילה ושתי') בתורת אכלות המה, וכמבואר להדיא בלשון הברייתא — שכל המצוות הנהגות באבל נהגות בט"ב. ולפיכך שוב הדרא קושיא לדוכתא, מ"ט לא נימא בזה דמקצת היום ככולו, כמו באכלות יום אחד דשמועה רחוקה.

[ונפק"מ טובא איכא בדין זה שבין הדיעה השני' הנ"ל לבין דעת רב האי גאון, אם רחיצה וסיכה וכו' אסורים בט"ב מתורת עינויים דיום התענית, או רק בתורת אכלות, לענין קבלת תוספת התענית מבעו"י, דיש ענין של תוספת תענית, אך אין בכלל ענין של תוספת באכלות, ואם כל הני האיסורים דרחיצה וסיכה וכו' רק בתורת אכלות הם, אזי מי שקיבל עליו התענית מבעו"י רק יהיה אסור באכילה ושתי', ולא בשאר העינויים. אך אם נתפוס כדיעה השני' הנ"ל, שכל אלו האיסורים הם בתורת עינויים דיום התענית, אזי אף בזמן תוספת התענית ג"כ יהיו כולם נוהגים — יחד עם האיסור דאכילה ושתי'.]

ובכונת רב האי (בתי' הג' הנ"ל על הקושיא, מ"ט לא אמרינן מקצת היכ"כ לגבי נעילת הסנדל בט"ב), שכתב סתמא שלא יתכן לנהוג בו אכלות רק במקצתו, נראה לבאר, דהנה בשבת ויו"ט אין אומרים בו מקצת היכ"כ, כלומר, שיהי' מספיק בניהוג קדושת היום רק במקצתו, דכל רגע של היום יש בו קדושת שבת וקדושת יו"ט, והיא המחייבת כאיסורי מלאכה. [עיי'ן רא"ש סוף מס' מו"ק בסוף סי' צ"ו (הערת הכותב)] וה"נ בט"ב כל רגע ורגע של היום שם

ט"ב יש עליו, אשר לפיכך נוהג איסורא דאכילה ושתי' למשך כל היום כולו. וממילא הוה"נ לגבי רחיצה וסיכה וכו', שאף לגבי איסורים אלו א"א לומר בהם דמקצת היום ככולו, דשם ט"ב שיש אף על סוף היום הוא מחייב באיסורי רחיצה וסיכה אף בזמן ההוא.

ג] איתא באו"ח סי' תקנ"א ס"ד, ואם חל ת"ב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחר השבת, מותר בשתי השבתות בין שקודם התענית בין שאחריה. וצ"ע לשון זה "בין שאחריה", דהלא קיי"ל בגמ' סוף תענית ובשו"ע, דלאחר ט"ב מותר לספר ולכבס מיד, וא"כ פשיטא דמותר בשבת שלאחריה, ומה ר"ל בזה.

ד] ועיי"ש עוד בהמשך לשון השו"ע, ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו. ובביאור המחלקות שבין שתי הדיעות רגילים העולם לומר [עי' תשובות אבני נזר (הערת הכותב)] דבהכי פליגי, דריו"ח הרי אמר, אילו הייתי באותו הדור, לא קבעתי אלא בעשירי וכו', ואף דלא קיי"ל כוותי' (וכנ"ל אות א'), מכ"מ יש מקום לומר דהיינו דוקא בט"ב שחל להיות בימות החול. אך בט"ב שחל להיות בשבת י"ל דבכה"ג כך היתה התקנה מעיקרא, לנהוג יום אבל ביום יו"ד. אך אכתי איכא למימר דמטעם אתחלתא דפורענותא עדיפא נדחית סברת ריו"ח לגמרי, ואפילו בט"ב שחל בשבת נמי, עיקר יום התענית הוא בשבת, אלא שניהוגי התענית מתקיימים הם ביו"ד, ומדין השלומין. [דזהו גדר ענין השלומין, שהמחייב הוא ביום ט"ת, והקיום — ביום יו"ד]. ורגילים נמי לומר, דבהכי פליגי שתי הדיעות שהובאו כמחבר וברמ"א (סי' תקנ"ד סי"ט) בט"ב שחל בשבת אם דברים שבצנעא נוהגים כאותה השבת, דאם יום השבת הוא באמת יום התענית, אלא שנדחים ניהוגי האבלות עד יום ראשון, א"כ שפיר אוסר הרמ"א בדברים שבצנעא, אך אם נתפוס שכך היתה עיקרה של התקנה, שכשיחול ט"ב בשבת יהי' עיקר יום התענית ביום יו"ד, א"כ יוצא שאין על יום השבת שם יום תענית בכלל, ולכן סוכר המחבר שגם דברים שבצנעא מותרים.

אכן נראה שמהלך זה צ"ע, דהנה קיי"ל (סי' תקנ"ט ס"ט) דבט"ב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, שבעל הברית מתפלל מנחה כעוד היום גדול ואינו משלים תעניתו, לפי שיו"ט שלו הוא. וכמג"א שמה (סקי"א) כתב דהיתר זה נוהג דוקא בט"ב שנדחה, ולא כשחלה המילה בט"ב גופא. ולעולם דבר זה צריך ביאור, דלא מצינו שום קולות אחרות בט"ב שנדחה. ובפשוטו נראה שעוברות ומניקות מתענות אף בט"ב שנדחה, [כאחרונים נחלקו בזה].

וכבר נתבאר אצלנו במק"א (בחוכרת ה' עמוד כ"א), דגדר הך דינא דיו"ט שלנו היה היינו, שמכיון שחל על היום שם יו"ט, ממילא אסור לו להתענות בו, והיינו דוקא בנדחה. אבל בט"ב גופא, מאחר שיש כבר שם יום אבל (דרכים) על היום, זה גופא מונע את השם יו"ט (דיחיד) מלחול עליו, דיו"ט ויום אבל הם תרתי-דסתרי. ודוקא בט"ב שנדחה, שהשם יום תענית ויום-אבל היה באמת אתמול, ביום השבת, והיום — ביום ראשון — יש רק ניהוג קיומי התענית, אבל אין על היום דיו"ד אב שום שם יום אבל, לפיכך שייך שפיר לומר שחל השם יו"ט על היום דיו"ד אב, וכנ"ל.

ומעתה הי' נ"ל, דמה שנחלקו המחבר והרמ"א בדין דברים שבצנעא בט"ב שחל בשבת, בנקודה אחרת הוא שנחלקו, דדעת הרמ"א היא כנ"ל, דמאחר שעיקר יום האבל הוא בשבת, אף שכל שאר עניני התענית נדחים עד לאחר השבת, מכ"מ דברים שבצנעא שפיר נוהגים אף בשבת. ולדעת המחבר י"ל, דאף דאיה"נ דאיכא על יום השבת שם יום אבל, מכ"מ ס"ל דזה לא מסתבר, לנהוג אי' כתשמיש המטה למ"ח שעות בגלל תקנת חכמים דאבלות ט"ב, שמעולם לא רצו להנהיג איסורים אלו ליותר מכ"ד שעות.

ואף בנוגע לבעיית שבוע שחל בו ט"ב נמי נ"ל שבנקודה אחרת הוא שנחלקו, והיינו — דין האבלות שבשבוע שחל בו [שאסור לספר ולכבס], אם הוא בתורת המשך מהאבלות דט"ב, או שהוא תקנת ניהוג אבלות בפני"ע. דאם הוא בתורת המשך מהאבלות של ט"ב, אז טפי מסתברא לומר שהדבר יהי' תלוי בשבוע שחל בו התענית של ט"ב, והיום שבו נוהגים בפועל ממש ניהוגי האבלות של ט"ב. ובחל בשבת ונדחה ליום הראשון, אף שאיה"נ ישנו על יום השבת שם יום אבל וכו', מכ"מ, מאחר שסוכ"ס למעשה אין נוהגים בו באותו היום ניהוגי האבלות של ט"ב, (מפני ששבת היא), א"א לומר שכל אותו השבוע יהי' נתפס בהמשך להאכלות שתנהוג ביום הראשון שבשבוע הבא. משא"כ אם נתפוס שתקנת האבלות בשבוע שחל בו ט"ב היא בתורת תקנת אבלות בפני"ע, א"כ ניתן להאמר שהדבר תלוי בשבוע שחל בו אותו הזמן של ט"ב, אע"פ שאין שום ניהוגי אבלות של ט"ב מתחילין עד השבוע הבא.

בדין איסור תלמוד תורה בת"ב

באור"ח סי' תקנ"ד ס"א, ואסור לקרות בתנ"ך, ולשנות במשנה וכמדרש ובגמ' ובהלכות ואגדות משום שנאמר פקודי ד' ישרים משמחי לב, ותשב"ר בטלין בו. אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה. ועיין שם בט"ז ובמג"א דהאיסור ללמד תינוקות הוא משום המלמד, ששמח בדברי תורה שלומד עמהם, ולפיכך כתבו שמוחר ללמוד עם התנוקות בדברים הרעים, וכן מנהג העולם. ודעת הגר"ח ז"ל לאסור, דס"ל דהך דינא דתשב"ר בטלין הוי דין מיוחד בפנ"ע באבילות, דוגמת מאי דאיתא בגמ' מו"ק (כב:): חכם שמת בית מדרשו בטל נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטלין. וכפשוטו נראה שאף בדברים הרעים חל האיסור הזה של לימוד ברכים, דאין לומר שום שיעור ברכים בת"ב מדין דבתי מדרשות בטלין בו.

ועיי"ש בט"ז סק"א שכתב, שאין הטעם באיסור לימוד תורה לתינוקות. משום שהם שמחים, דודאי אין להם שמחה, אלא משום המלמד ששמח בדברי תורה שלומד עמהם. וטפי ה"י נראה לומר דהאיסור של לימוד תורה בט"ב הוא אפילו כשאינו מתענג כלל כמה שלומד, ודומיא דתינוקות, דהא קיי"ל לדינא דאסור לו ללמוד אפי' במקום שאינו רגיל לקרות, ודלא כר' מאיר המתיר ככה"ג משום שצער הוא לו, והיינו טעמא, דלימוד תורה בעצמותו הוא מעשה של שמחה עפ"י דין, דמשמחי לב כתיב בהו, וכמו שנישואין הוא מעשה של שמחה עפ"י דין, אפילו במקרה שאין מתענגים, כמו כן י"ל בתלמוד תורה דמהווה מעשה של שמחה עפ"י דין, אפילו אין מתענגין בו, ואף לתינוקות אסור ללמוד.

אלא דלפי"ז קשה, היאך מותר ללמוד דברים הרעים, הלא גם בהם יש מצות תלמוד תורה המהווה עפ"י דין מעשה של שמחה. והנראה לומר כזה דהנה איתא בסעיף ד' דמותר לקרות כל סדר היום ופרשת הקרבנות ומשנת איזהו מקומן, ומדרש רבי ישמעאל, ועיי"ש בביאור הגר"א שהביא רא"י לזה מהא דקורין ק"ש וקריאת התורה בת"ב, דסדר היום הוי היתר מיוחד הואיל ומצותו בכך, ומעשה נ"ל, דאיתא בגמ' מגילה דמשה תיקן להם לישראל ללמוד הלי פסח כפסח הלי עצרת כעצרת והלכות חג בחג, ודבר זה נלמד מקרא, וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל.

ומעתה נראה לומר דדברים הרעים הם העניינא דיומא דת"ב, ולא רק שמוחר ללמוד דברים הרעים בת"ב, אלא שקיום הוא זה, ומסדרו של יום הם,

וכמו קריאת התורה, ואינם תחת האיסור שמחה כל עיקר. ולפי"ז יש לומר ג"כ שאף עיון ופלפול בדברים הרעים יהי' ג"כ מותר, דמקיימי היום הם, וכן הי' סבור הגר"ח ז"ל, [וזה שלא כדעת רוב הפוסקים]. והביא רא"י מהא דמותר ללמוד מדרש איכה, אף דיש שמה הרבה חידושים בהבנת מגילת איכה, ואין הכל בבחינת פשט הפשוט.

והנה ת"ב אינו רק צום ויום אבל על חורכני הבית, אלא על כל הצרות שאירעו לכלל ישראל, משך כל הדורות, והרבה מהקינות אינם על המקדש בכלל, אלא על שאר הצרות והרדיפות שסבלנו. ות"ב הוא היום המיוחד לזה, וכמבואר בקינה דמי יתן ראשי מים, שכחוב בה שאין להוסיף מועד שבר ותכערה, דיום ת"ב הוא יום אבילות על כל הצרות כולן. ונמצא לפי"ז דלימוד של כל הדברים הרעים הם מעניינא דיומא דת"ב, וקיום דסדר היום וכמשנ"ת.

בענין הבדלה בת"ב שחל במוצ"ש

פסחים (קז:). תוד"ה אמיר בא"ד וז"ל, ובתשעה באב שחל להיות במוצ"ש נמי רגילין להבדיל אחר התענית וכן בסדר רב עמרם עכ"ל. ועיין ברמב"ן סוף מס' תענית (ובתורת האדם) דיש בזה ג' שיטות. לכה"ג מבדיל לביל ב', אפילו למ"ד בעלמא דאין מבדילין אלא כיום א' לבד. ורמב"ן הקשה לכה"ג דלמה יהי' מותר להבדיל במוצאי יום א' שהוא יום שני כיון דבעלמא אסור, ולכן הרמב"ן פוסק בנר"ד ליכא חיוב כלל של הבדלה, ואפי' אם תמיד משלימים עד יום ד', דהתם הוא בגדר תשלומין ובכה"ג דמי לחיגר שנתפשט דכולהו תשלומין דראשון נינהו, דמעיקרא לא הי' מחוייבים כלל ופטור מהבדלה.

ושי' הרמב"ן תמוה דבשלמא באונן במוצאי שבת שנחלקו בו המהר"ם מרוטנברג והר"ר יהודה החסיד (מובא ברא"ש פ"ג דברכות) אי מבדיל כשנקבר עד יום ד' בשבת או לא, דהואיל ואידחי אדחי התם מוכן ב' השיטות דתליא בהא, אם מה דיכול להבדיל עד יום ד' הוא דין בתורת תשלומין דהבדלה, דשעת החיוב הוא יציאת השבת, וזהו עיקר זמן חיובו ואם הי' אונן או ופטור מתוכת הבדלה והוי כמו חיגר ביו"ט הראשון, או דנימא דעד ד' בשבת מיקרי מוצ"ש כדקיי"ל לענין זמן דגט. דאי כתב כאפוקי יומא דשבתא כשר עד ד', אבל תמוה שי' הרמב"ן בת"ב שחל במוצ"ש דפשיטא דיש חיוב להבדיל אלא

דאי אפשר לקיים אותו החיוב מכיון שמתענה, וצ"ע בשי' הרמב"ן. וגם ק' דברי הבה"ג דמדוע יודה הכא אף למ"ד דאין מבדילין אלא ביום ראשון בלבד הא איהו ס"ל דחו לא מקרי מוצ"ש ולמה יהי' הדין שונה הכא.

וני"ל דהבדלה על הכוס שונה מהבדלה בתפילה, דהנה נחלקו בגמ' ברכות אי טעם, מבדיל או לא. וצ"ע דהלא אף קודם תפילה אסור לאכול, ולא נסתפקו כלל טעם אי מתפלל או לא, ומאי שנא הבדלה. ומוכח מזה דעיקר דינא וחיובא דהבדלה על הכוס הוא להבדיל בין סעודות שבת לסעודות חול. וכמו ענין דקידוש על הכוס דהוא ג"כ להבדיל בין סעודת חול לסעודות שבת ומהאי טעמא אסור לאכול בשבת לפני הקידוש, ומה"ט נמי א"צ להפסיק באמצע סעודתו להבדיל על הכוס אפילו ממשיך סעודתו עד למוצ"ש, דמאחר שהתחיל בסעודתו בשבת מקריא סעודת שבת ואין בה האיסור הזה, וכן מותר קודם קידוש לאכול לפני תפילת שחרית, דמאחר שאסור אז לסעוד, וממנ"פ א"א לקבוע סעודת שבת לפני התפילה ולא שייך חיוב קידוש אז.

ועל פי זה שפיר מובנת שי' הרמב"ן דמאחר דאין יום ראשון יום אכילה, דכיון דהוא ח"ב אינו יום סעודה ממילא לא חל מתחילה כל עיקר חובת הבדלה שענינה להבדיל בין סעודת שבת לבין סעודת חול דהיום הזה האסור באכילה אינה מחיובת בהבדלה ומפוקעת לגמרי מכל חובת הבדלה. וממילא דומה ממש לחיגר ונתפשט. וכשי' הבה"ג ג"פ דאינו מבדיל אלא כיום ראשון, כי הוא יום ראשון של סעודת חול, ומחוייבים להבדיל בו בין סעודת שבת לסעודת חול, ובחל ת"ב במוצ"ש ויום ראשון הוא ת"ב, נמצא שיום ב' הוא יום אכילה הראשון, וא"כ אז הוא דהוי המוצ"ש הראוי לאכילה, ועיין לשון הבה"ג מובא ברמב"ן וז"ל "אבל הכא דהוי אסור למיכל בחד בשבת יום ב' הוא המחייב בהבדלה". דלרמב"ן בנד"ד ליכא כלל מוצ"ש ולהבה"ג ישנה והיא כיום ב'. ובפוסקים איתא דאם אחד חולה ואוכל בת"ב יכול להוציא במוצ"ש כשמבדיל גם המתענים בת"ב, ולפי"ד המתענים אינם יכולים לצאת י"ח ע"י הבדלת החולה. ולא חל חיוב הבדלה כלל בת"ב.

אלא דיש להקשות על דברינו, למה יש הבדלה על הכוס במוצאי יוה"כ שאין דין סעודה נוהג בו. וי"ל דהבדלה חלה לא רק לענין סעודה מדין חובת עונג, כי אם גם קיום כיבוד וביזה"כ דיש חיוב מיוחד של כיבוד (עיי' במסורה ד') של בגדים נאים חל הבדלה על קיום כיבוד זה, ולפיכך מבואר בפוסקים כי אין לפשוט כגדי שבת קודם הבדלה דנכלל בחיוב הבדלה, ויש מחייב בהבדלה ביו"כ מחמת החיוב המיוחד של לקדוש ד' מכובד כבדהו בכסות נקיה.

והשי' השלישית הוא שמבדילים ונותנים כוס לקטן דיכון דאין ת"ב בכל שנה ולא אחי למיסרך והרמב"ם ס"ל דלא תלוי במציאות של אחי למיסרך אלא שאין מאכילים לקטן דבר האוסר לו, עיי"ש.

שאלת שלום בשם

הגר"ח לא נהג לכתוב ב"ה בתחילת מכתביו, אך באמצע המכתב הי' רגיל להזכיר את הביטוי "ברצות ד'", כמנהג כמה בני"א לכתוב "איי"ה בקשר לאיזה ענין. ונראה שטעמו כזה, דתקנת כועז שנזכרה במשנה פ' הרוואה (נד.), שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, לא הובאה ברמב"ם. וכנראה דס"ל דזאת התקנה היתה אך להוראת שעה, ולא היתה תקנה קבועה לדורות, וענין כתיבת ב"ה בתחילת אגרת שלומים הוא בתורת קיום הך תקנה, ומאחר שלא נתקנה לדורות, אין מן הצורך לכתוב כן.

ביסוד ענין נישואין

קידושין (י"ט): תניא האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה הר"ז מקודשת ותנאו בטל, דברי ר"מ. ר"י אומר בדבר שבממון תנאו קיים, והוא תמורה, דאף דמן התורה הארוסה מותרת לבעלה, מכ"מ שעבודי שאר כסות ועונה אינם מתחילים עד שעת נישואין, ונמצא שבכל איש המקדש לאשה לעולם ליכא שעבודי שאר כסות ועונה משעת קדושין, ומ"ט מיקרי כה"ג מתנה עמש"כ בתורה, הלא התוס' בכתובות (נו'): כתבו דענין מתנה עמש"כ בתורה היינו, דאין אישות לחצאין, ואין נזירות לחצאין וכו', עיי"ש בדבריהם, אבל כאן בקידושין לעולם ליכא שעבודי שאר כסות ועונה, ונמצא שאין כאן קידושין לחצאין.

והנראה לומר בביאור הענין, דהבדלים יש לדינא בין ארוסה לנשואה [לירושא לטמא לה ולהפר נדריה, בגמ' קידושין (דף י"ד ע"א)] המורים להדיא שהאישות יותר שלמה היא בנישואין מאשר באירוסין. ועפ"י פשוטו רגילים לומר, שהקידושין [של כסף, שטר, או ביאה] הם קנין הקונה מקצת אישות, ונישואין הוא קנין היוצר את גמר האישות. אכן, עתוס' קידושין (').

ד"ה כל הבעל דעתו על גמר ביאה, שהביאו בשם רבנו נסים גאון [וכ"ה דעת הרי"ף והרמב"ם] לחלק בזה בין אירוסין לנישואין, דבנישואין תחילת ביאה קונה, וצריך ביאור בכונתו, מהיכא תיתי נחלק בזה לומר דבאירוסין דעתו אגמ"ב, ובביאה לשם נישואין דעתו לקנות בתחילת ביאה.

והנראה לומר בזה דנישואין אינו קנין בכלל אלא רק הכנסה לרשות הבעל, ובארורה ליכא אלא מקצת אישות מפני שאי-היות האשה כרשות בעלה מונע מקנין הקידושין לקנות את האשה לגמרי. אך לאחר שהכניסה לרשותו [ע"י הנישואין] ותו ליחא להך מונע, אז ממילא אמרינן שקנין הקידושין, אשר בשעתו לא פעל אלא שיחולו מקצת אישות, חל הוא מעתה לגמרי [דוגמת ענין גמר קידושי ראשון, בגמ' גיטין (מג:)], ומאחר שאין הנישואין מעשה קנין המשמש לקנות את גמר האישות אלא רק הכנסה לרשות הבעל, והוא רק משמש כהסרת המונע להאישות לחול לגמרי, ממילא נ"ל שא"צ דעת לנישואין, אלא רק שיעשה את מעשה ההכנסה לרשותו לשם כך, ובפשוטו נראה לומר בכונת הגמ', דכל הבעל דעתו אגמ"ב, דאין זה ר"ל שבתחילת הביאה אין דעתו לקידושין אלא לשם ביאת זנות, דאין זה מסתבר כלל. אלא ודאי צ"ל דאף בשעת תחילת ביאה נמי דעתו לשם קידושין, אלא שכמו שקיימת אפשרות לקדש בכסף או בשטר לאחר למ"ד, כמו"כ הכא בקידושי ביאה, ואף דא"א לעשות קידושי ביאה לאחר למ"ד ממש, היינו מטעם חסרון דכלתה קנינו, אבל בדעתו שיחולו הקידושין בשעת גמ"ב, דליתיה להחסרון דכלתה קנינו, שפיר י"ל דלא חלו הקידושין עד הזמן ההוא, דבכל קנין הנעשה מדעת יכול האדם העושה לאתר את החלות עד לאחר זמן. אבל בנישואין שא"צ דעת, דאינו בגדר קנין, וכנ"ל, ממילא נראה שא"א לאתר את החלות — אפילו היכא דאין שם כניא של כלתה [כגון, לאחר את החלות עד שעת גמ"ב], ולפיכך קונה בביאה שלשם נישואין תומ"י משעת תחילת ביאה, שהרי אף אז לא היתה דעתו לשם ביאת זנות.

ומעתה נ"ל דהקונה לשעבודי שאר כסות ועונה הוא מעשה הקידושין, אשר הוא מעשה קנין, ואף דאין שעבודים אלו חלים תומ"י — בשעת קידושין, מכ"מ לאחר ההכנסה לרשותו של הנישואין [אשר הוא כהסרת המונע להאישות מלחול לגמרי] ממילא חלים השעבודים הנ"ל מכח קנין מעשה הקידושין, ולכך שפיר נחלקו התנאים במקדש ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה בדין מתנה עמש"כ בתורה בדבר שבממון, דשפיר חשיב כה"ג כאדם היוצר אישות לחצאין.

ועפ"ז יש לדון אי בעינן עדות לקיום הדבר לנישואין [ע"י מזה בספר אור שמח פ"י מאישות ובס' גלוני הש"ס לקידושין (יט:), הערת הכותב], דכבר ייסד הגר"ח בחיבורו (להל' חליצה) דא"צ עדות לקיום הדבר אלא במעשה דבשב"ע שצריך דעת, בכדי לאלומי לדעתיה, משא"כ בייבום ובחליצה, ולפי"ז הי' לנו לומר שאף בנישואין א"צ לעדות לקיום הדבר, מאחר שא"צ דעת לנישואין.

המטמא את הכהן

הנה אנדרוגינוס הוא ספק זכר ספק נקבה, וע"י ראב"ד פ"ב משופר ה"ב, דיש מי שאומר שהוא חציו זכר וחציו נקבה, ופעם נסתפק הגר"מ לפי דעת הראב"ד באנדרוגינוס כהן שהוא בן י"ב שנים ויום א', אם ילקה אם יטמא א"ע למת, ד"ל דממנ"פ לא ילקה. דמכח הצד נקבה שבו, כנות כהנים לא הוזהרו בכלל על הטומאה. ומכח הצד של חציו זכר שבו, הרי דינו עדיין כקטן ואין מלקות לקטן. וכן נטה דעת הגאון בעל אור שמח בנדון זה. ושוב דחה הגר"מ ואמר עפ"י דברי הרמב"ם פ"ג מאכל ה"ה, שהמטמא את הכהן... אם היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד, הרי"ז שטמאו לוקה. ואף כאן נמי נ"ל, שהחציו נקבה שהיא גדולה תלקה על זה שטמאה את החציו זכר המוזהר על הטומאה, שמאחר שדינו כקטן, הרי הוא כהיה הכהן שוגג. וכשהציע הדברים לפני אביו הגר"ח הסכים עמו, אלא שהוסיף עוד ואמר, שאף מצד החציו זכר נראה שיש לו ללקות על הטומאה, דמה שזכר נעשה לגדול אחר י"ג שנים ונקבה אחר י"ב שנים, אין זה תלוי במצבו הכללי של הגכרא — אם הוא זכר או נקבה, אלא תלוי באבר שלו. דלו יצוייר זכר שיש לו אבר של נקבות, ג"כ יהי לגדול אחר י"ב שנים, וכאן אף החציו זכר של האנדרוגינוס ג"כ דינו כגדול אחר י"ב שנים, ושפיר לוקה. וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ב מאישות הל' כ"ה. [אלא שצ"ע שמה ברמב"ם לגבי טומטום].

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני

בסוף פ"ב מהל' גירושין הביא הרמב"ם את דין המשנה דלפעמים הכ"ד מכין את הבעל לכופו לגרש את אשתו עד שיאמר רוצה אני. וע"י רמב"ם רפ"ד

מאישות שכתב, אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בע"כ, הר"ז מקודשת. וכתב על זה הראב"ד, והוא שיאמר רוצה אני. הרי דס"ל להרמב"ם דלא בעינן שיאמר רוצה אני אלא בגט ולא בקידושין. וביאר בזה הגר"ח עפ"י דברי הרמב"ם ריש הל' גירושין, ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה, ואלו הן, א', שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו'. ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה, שנאמר, והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכו', מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו. וצריך להבין, דהלא גירושין הוא קנין שטר, ובכל הקנינים כולם תמיד בעינן שייעשה הקנין מדעת המקנה, ומאי שנא הכא בגט דבעינן פסוק מיוחד להורות דבעינן שיתקיימו הגירושין מרצונו. ומן ההכרח לומר דמהך קרא ילפינן דבעינן טפי-דעת בגירושין מאשר בשאר הקנינים, ומה"ט הוא דמצריך הרמב"ם שיאמר רוצה אני דוקא בגט ולא בשאר האופנים של הליוהו.

במצות הגירות

[א] שיטת הר"ח (שהובאה בר"ן למס' שבת פרק ר"א דמילה, דף נ"ד ע"א בדפי הרי"ף), דגר הבא להתגייר כשהוא מהול אין לו תקנה, ומכ"מ אם בא על בת ישראל בניו כשרים ונכנסים לקהל, דהא אתגייר [האב] בטבילה, והגר חשוב להכשיר את זרעו, אבל בעצמו לא. והדברים תמוהים, דממנ"פ, אם הוא נעשה גר בטבילה לחוד, [דס"ל לר"ת שדינו כנקבה לענין גירות, הואיל וא"א למולו, ולית ליה ענין הטפת ד"ב], א"כ מ"ט הוא בעצמו אסור לבוא בקהל. ואם איננו גר, אזי מה ר"ל במש"כ שהוא חשוב כגר להכשיר את זרעו.

[ב] ונראה לבאר, דיש ב' דינים נפרדים בגירות, יש דברים שהם חלק ממעשה והכשר הגירות, ועוד יש מצות גירות. וראי' לדבר מפלוגתא דתנאי דיבמות (מו.) במל ולא טבל, דאליבא דר"א הר"ז גר. וכן בטבל ולא מל, דלר' יהושע הר"ז גר. וקשה, דאם נתפוס כדעת התנא הסובר שחלה הגירות במילה בלא טבילה, או לאידך תנא — בטבילה בלא מילה, א"כ מ"ט מצרכינן לכל נכרי הבא להתגייר שגם ימול וגם יטבול. ומן ההכרח צ"ל, שנוסף על מעשה הגירות המעכב בחלות קדושת הישראל, יש ג"כ מצוה על כל הבא להתגייר שימול ויטבול, ובמל ולא טבל — לחד מ"ד, [או איפכא — לאידך מ"ד] אף שלא קיים את מצות הגירות בשלמותה, מכ"מ חלה עליו קדושת הישראל לכל דבר. [השוה דברי התוס' סוף מס' נדה (סו:) ד"ה כל הראוי, דמדאורייתא רק במצוות שייך להיות ענין שכזה של לכתחילה ובדעבד, ולא במתיר. (הערה הכותב)].

ודבר זה מבואר להדיא ברמב"ם פ"א מהל' מילה ה"ז, שכתב וז"ל, גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה וכו'. וצריך להבין כוונתו, מה ר"ל במש"כ שהגר חייב במילה, הלא כל זמן שלא מל, עדיין גוי גמור הוא, ואינו חייב בשום אחת ממצוות התורה, ולאחר שכבר מל וחלה גירותו, שוב איננו מתחייב למול א"ע עוה"פ, וא"כ — מתי יש עליו החיוב הזה למול. ומן ההכרח צ"פ דהכי קאמר, דכפ"ג מהל' איסורי ביאה הביא הרמב"ם לכל דיני גירות, וכבר כחכ שם שטבל ולא מל אינו גר, שגם המילה וגם הטבילה מעכבים בחלות הכשר הגירות, ולא זה ר"ל כאן בהל' מילה, דאין כאן מקומו של דיני גירות. אלא ודאי מתבאר מדברי הרמב"ם היסוד הנ"ל המתבאר מתוך סוגיית הגמ' דיבמות הנ"ל, ששתי הלכות יש במילת הגר, דנוסף על מאי דבעינן למילה בעד חלות והכשר הגירות, יש בה גם משום מצוה, כלומר, לא שבשעתו הי' הגוי מחוייב למול את עצמו בכדי להתגייר, אלא שלאחר שיתגייר הגר ויהי' לישראל, אז נאמר שבמה שמל א"ע לשם גירות היה בדבר משום קיום מצות גירות.

[ג] וכן הוה"נ לענין טבילת הגר, דאיחא בגמ' יבמות (עה.) נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה א"צ טבילה, דאין כאן בעיית חציצה, דהיינו רביתיה, עיי"ש בגמ'. והקשו בזה האחרונים, דמ"ט מצרכינן טבילת גרות בעד וולדה, הלא לכשיוולד כבר תהיה אמו ישראלית, שהרי היא מתגיירת עכשיו כעודה מעוברת, והיאך יתכן לומר שאשה ישראלית תוליד בן, ויהיה אותו הולד נכרי ויצטרך לגירות, אחמהה. ובפשוטו הי' נראה לומר בזה, דבדאי הולד יהיה ישראל גמור לכשיוולד, מאחר שאמו ישראלית היא - עכ"פ בשעת לידה. אך מאחר שכתחילת ההריון הי' אותו הולד נכרי, חלה עליו מצות גירות — למול ולטבול לשם גירות, אף שגם המילה וגם הטבילה שלו, שתיהן לא יהיו לעיכובא, וככל הדברים הנ"ל, שמלבד מאי דבעינן טבילה לגר בעד הכשר הגירות, יש בה ג"כ משום קיום מצות הגירות, וכאן כעובר זה שיוולד לאחר שכבר תהי' אמו ישראלית, אף דא"צ לטבילה בכדי ליצור קדושת הישראל שלו, מכ"מ בעינן לטבילה בתורת מצות הגירות, ולזה קאמר רבא בגמ' יבמות, דטבילת האם כשהיתה מעוברת עולה אף לולד — למצות הגירות שלו.

ומעתה נ"ל בדעת הר"ת, דבגר הבא להתגייר כשהוא מהול, שלענין הכשר הגירות שלו דינו כנקבה, דסגי ליה בטבילה לחוד, [ודומיא דמש"כ החוס' יבמות (מו:) בנכרת הגיד, שדינו כנקבה להתגייר בטבילה לחוד (הוספת הכותב)], אלא דמאחר דסוכ"ס הלא זכר הוא, ולמעשה לא עשה מילה לשם גירות, אף דאונס הוא וא"א לו לעשותה, שהרי הוא כבר מהול, ואין כאן מה

לעשות. אך מכ"מ אונס כמאן דעביד לא אמרינן [ע"י מש"כ בעיני הט"ב בג' לנולד מהולן]. הרי חסר לו במצות הגירות, והכי ס"ל לר"ת, שכל גר שלא קיים מצות הגירות בשלמותה, אסור הוא לבוא בקהל. אכן, מצות גירות זו מוטלת היא דוקא עליה דהגר, שהי' פעם נכרי, ולא על בנו שהי' הורתו ולידתו בקדושה, ולפיכך אית ל"י שבנו ישראל גמור הוא לכל דבר, ואף מותר לו לבוא בקהל.

דן אלא דצ"ע, מ"ט הוצרך ר"ת לחדש דחשיב זה האב כגר לענין להכשיר את זרעו, הלא אפילו אילו הי' דינו כעכו"ם ממש, מכ"מ הי' הבן מותר לבא בקהל, דבעכו"ם הכא על בת ישראל הלא קיי"ל דהולד כשר. ונל"פ דר"ת סובר כדעת החוס' (קידושין עה:): דמאי דקאמר בגמ' שהולד כשר, היינו דאם יתגייר לא יהיה ממזר, אבל כל זמן שלא נתגייר עדיין נכרי הוא.

ועול"פ עפ"י דרכו של הר"ן לקידושין (דף ל' ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב, דבגר הבא על בת ישראל הולד גר [ומותר בממזרות], אף שבעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ישראל גמור, דדוקא בעכו"ם משום שאין לו חיים, וכיון שאין הולד יכול להתייחס אחר אביו, ממילא מתייחס הוא אחר אמו, והוי ישראל מעליא, אבל בגר הרי הולד שפיר מתייחס אחר אביו הגר, ומשפחת אב קרויה משפחה, וממילא בנד"ד, כיון שאביו היה ישראל גמור לענין כל המצות, אף דיש בו איסור עכו"ם לענין היחר לבוא בקהל, ודאי הבן מתייחס אחריו, וממילא שפיר היה ס"ד לומר שכל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום, וכמו שהאב הי' אסור לבוא בקהל, כמו כן יהי' דינו של הבן, קמ"ל הר"ת דזה אינו, דעיכוב זה מלבוא בקהל שייך דוקא לאב שהי' פעם נכרי ונתגייר, ולא קיים מצות הגירות בשלמותה, אבל לגבי הבן שהיתה הורתו ולידתו בקדושה, לא שייך בכלל כל הענין הזה.

הן ועיין שט"מ לכריתות (ח:): אות ג', וז"ל, גר מחוסר כפרה, פי' ואסור לאכול בקדשים ופוסל אשתו בביאתו לכהונה, עכ"ל. כלומר, דכיון שלא קיים מצות הגירות בשלמותה, שעדיין לא הביא קרבנותיו, עדיין אסור הוא לבוא בקהל ופוסל את אשתו, אבל לענין שאר מצוות, ישראל גמור הוי, דהבאת הקרבנות איננה חלק מהכשר הגירות, דאילו כן, לא היתה הגירות חלה כלל, אך מ"מ הבאת הקרבן מעכבת בקיום מצות הגירות בשלמותה, וזה גופא המעכבו מלבוא בקהל, מאי דעדיין לא קיים מצות הגירות בשלמותה. והנה לפי השט"מ שפיר מובן מאי דהצריכה הגמ' (כריתות ט.) גזה"כ מיוחדת דלדורותיכם, די שגירות אף בזמן שא"א להביא קרבנות, דזהו גופא מאי דקמ"ל הך קרא, דאפשר

לקבל גרים כזה"ז, ושכל הגרים האלו יהיו מותרים לבוא בקהל, ואינם פוסלים אשה בביאתם, דכיון דא"א לו [בוה"ז] לקיים את החלק הזה שממצות הגירות, דאינו מעכב עליו כלל.

[ובגר שנתגייר בוה"ז, ואח"כ נבנה המקדש בימיו, כודאי מחויב הוא אז להביא קרבנותיו, וכמבואר להדיא בכרייתא שבגמ' כריתות (ט.) הנ"ל. אך בזה יש להסתפק, אם אח"כ יפסול אשה בביאתו כל עוד שלא יביא קרבנותיו, דכיון דהתגייר בזמן שלא הי' המקדש קיים, וכבר נשלמה גירותו בלא הקרבנות, אולי י"ל דאין האיסור עכו"ם יכול לחול אח"כ עוד הפעם.]

אכן נראה דהרמב"ם חולק על השט"מ הנ"ל, דבשום מקום לא הביא להך דינא דגר בזמן המקדש שעדיין לא הביא קרבנותיו פוסל אשה בביאתו, ולפי"ז צ"ע באמת, למה לן הך קרא דלדורותיכם, ומאי קמ"ל, הלא הגר בוה"ז דינו שוה ממש לגר בזמן המקדש, שגר גמור הוא, אלא שכל זמן שלא הביא קרבנותיו דינו עדיין כנכרי לגבי אכילת קדשים. וצ"ל"פ לדעת הרמב"ם, דהך גזה"כ מחדשת לנו שמותר להבי"ד לקבל גרים כזה"ז, אף דידוע לנו מראש שלא יוכלו לקיים את מצות גירותם בשלמותה, דסד"א שאין מן הנכון להבי"ד להניח לו להגר להכנס לחיוב מצוה שלא יהי' ביכולתו לקיים לגמרי, קמ"ל הך קרא דמותר.

הן ועי' טור (יו"ד סי' רס"ח) בקשר להדין דגר צריך שלשה, דמשפט כתיב ב"י, דלדעת הרי"ף אם טבל שלא בפני שלשה הדבר מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה. ועי"ש בב"ח, דר"ל, דאם בת היא מותרת לכהונה, ואין דינו כעכו"ם הכא על בת ישראל שהולד פגום לכהונה. דבדעבד, זה שנתגייר שלא בפני כ"ד שפיר הוי גר, אלא רק שאסור הוא בישראלית. וצריכים לומר בכונתו על הדרך הנ"ל, דהצורך לכ"ד בעד מעשה הגירות איננו בעד הכשר הגירות וחלותו, אלא שהוא פרט בקיום מצות הגירות, וס"ל להרי"ף שכל זמן שלא קיים את מצות הגירות בשלמותה, עדיין אסור הוא לבוא בקהל, אלא שדבר זה איננו נוגע אלא אליו, ולא לגבי בניו, וכנ"ל בבאור שיטת הר"ת בנתגייר כשהוא מהול, ולפיכך בנו ישראל גמור הוא לכל דבר.

בגדר דין טבילה הגר

כתוס' מגילה (כ.) ד"ה ולא, וז"ל, ופיר"ת דשתי טבילות הן, אחת לפני הזאה כדי לקבל הזאה... ואחת לאחר הזאה... וה"ע משמע בפ"ב דכריתות דאיכא טבילה לפני הזאה דקאמרינן מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, והרצאת דמים נפקא לן מויזרוק את הדם, וטבילה נפק"ל משום דגמירי דאין הזאה בלא טבילה לפנייה כדי לקבל ההזאה, והזאת פרה במקום אותה הזאה (של גירות) עומדת, עכ"ל.

הרי שחידש הר"ת שההזאה של טהרה במקום הזאת גרות עומדת. והנראה להעיר בזה, דלפי גירסא אחת כגמ' נדה (סו.) עיי"ש כתוס' ד"ה פתחה, שיש דברים החוצצים לענין טהרות ואינם חוצצים בטבילת נדה לענין להחירה לבעלה [דאיסור נדה לבעלה אינו תלוי בדין נדה לטהרות, כמבואר בתוס' ב"ק (יא.) ד"ה דאין], ולפי דברי הר"ת הנ"ל הי' נראה לומר שדין טבילת הגר הי' שוה לדין טבילה לטהרות, וכל החציצות הפוסלות לטהרות יפסלו גם בטבילת הגר, דלר"ת הזאת פרה וטבילת טהרות שוים לטבילת גירות. וכנראה דס"ל שטבילת הגר באה בתורת מטהר, דמטהרו מטומאת עכורים.

ועיין רמב"ם פ"ב מהל' מקוואות הכ"ב, וז"ל, פתחה עיניה ביותר, או עצמתן ביותר, לא עלתה לה טבילה. בד"א לענין טהרות, אבל להחירה לבעלה ה"ז מותרת... שכל הדברים האלו וכיו"ב אינן חוצצין אלא מדבריהן, ולענין טהרות גזרו, לענין ביאה לא גזרו. וכל החוצץ בנדה לטהרות חוצץ בשאר הטמאין לענין טהרות וחוצץ בגר בשעת טבילה, עכ"ל. ועיי"ש בהשגות הראב"ד שכתב א"א, אף זה תימה, גר למה הקישו לטבילת טהרות, עכ"ל. והתוס' בנדה (ס"ז) ג"כ כ', וז"ל, דומיא דגר דאיירי בטבילת איסור, עיי"ש. הרי דפליגי הר"ם והר"ת עם שאר הראשונים בגדר דין טבילת הגר, אם הוא בתורת מטהר מטומאת הגויות, או שהוא בתורת מתיר האיסור ביאה בקהל.

והנה יש לחקור בגדר דין טבילת כלים הנקנים מן העכורים, אם הוא בתורת טבילה של היתר, או טבילה של טהרה. ועיין שו"ע יו"ד סי' ק"כ בט"ז סק"א, וז"ל, וטעם הטבילה כדי שיצאו מטומאתו של עובד כוכבים לקדושתו של ישראל עכ"ל. אכן עיין במשמרת הבית לספר תורת הבית (בית רביעי שער ראשון) שכתב דטעם כעיקר דאורייתא רק ככלים דומיא דדינא דטבילת כלים. ומדהמיון שלו מטעם כעיקר לטבילת כלים מוכח דס"ל בגדר דין זה, דאינו בתורת מטהר אלא בתורת מכשיר ומתיר מאיסור מאכ"א, וכמבואר להדיא בדבריו שם, וצ"ע.

בענין שליחות במעילה

בקידושין (מג.) תוד"ה שלא, וז"ל דמעילה לא מתחייב המשלח ע"י הנאת השליח אלא ע"י הגבהה דשליח, דמיד דאגבהיה שליח קנייה, וההיא שעתא חייב משלח. אמנם מסופק הי' ר"י באומר לשליח הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה... דהשתא לא עשאו שליח אלא מן ההנאה אם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה, או"ד זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, עכ"ל.

ונראה דהרמב"ם חולק על דברי התוס' בתלתא, דבמש"כ התוס' דבהגבהת שליח מעל חולק הר"ם ע"ז (בפ"ו ממעילה הלכה ד'), וז"ל, הנוטל פרוטה של הקדש על דעת שהוא שלו לא מעל עד שיוציא אותה בחפציו או עד שיתן אותה במתנה. ובהלכה ח' כתב, נטל אבן או קורה של הקדש לא מעל שהרי לא נהנה עדיין, עכ"ל. דלדעת התוס' יש ב' מחייבים של מעילה, הוצאה, והנאה, משא"כ להר"ם, כל מעילה הוא מפני שאסור להנות, וכשהגביהו ולא הוציאו הרי לא נהנה עדיין. וכ"כ בתחילת הל' מעילה (פ"א ה"א) אסור להדיוט ליהנות מקדשי ה'. ובהל' ג', אזהרה של מעילה מזה שכ' לא תוכל לאכול בשעריך, אזהרה לאוכל מבשר העולה. הרי דס"ל שאין כאן תרי מיני מעילה כמו שכ' התוס' דבהגבהה בעלמא מעל, אלא יש מעילה אחת לבדה של איסורי הנאה. ודבר זה מפורש הוא בפיהמ"ש (פ"ה דמעילה) כמש"כ, דאינו מועל עד שיתן לחבירו, שאז נהנה. ומשור"ה לגבי ספיקת התוס' בשלח שליח ליהנות במעילה פסק הר"ם (פ"ז ה"ב), דבשליחות על אכילה מועל המשלח [עיין במשל"מ שם], דכיון דכל עיקרו של המעילה הוא הנאה, והרי נאמר דין שליחות במעילה, בע"כ צ"ל דיש שליחות אף בצוה להדיא ליהנות מן ההקדש.

ולגבי עצם טענת התוס', למה אין כאן דין דזה נהנה וזה מתחייב לגבי חיוב מעילה, נראה דעיין בגמ' מעילה (דף כא.) דבמועל אף ע"י שליח חש"ו ג"כ חייב. והקשו שם בגמ' על כך, דהא לאו בני שליחות נינהו. ותרצו שם בגמ' ב' חירוצים, עיי"ש, דאיתעבד שליחותו. והמתבאר מדברי הגמ' שם, דבמעילה א"צ לצרף גוף המעשה אל המשלח ממש שיחשב כאילו עשאו בעצמו, אלא הא דאיתעביד שליחותו, זה גופא מצרפו למעשה המעילה לחיבו, ואף ע"י חש"ו נמי חייב, עיי"ש. (ומ"מ ע"י קוף וכלב לא יתחייב דאין כאן מעילה בקדשים בכלל כשהנהנה הוא בהמה.) ונראה דמשור"ה לא שייך לומר זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, מכיון שלא צריך לייחס אליו את מעשה ההנאה ממש אלא סגי במה דאתעבידא מחשבתו ושליחותו לחיבו, ושפיר מיקריא מעילה בהא דאיתעבידא שליחותו, דזה בעצמו מהוה שם מעילה.

בגדר פטור שור פסהמ"ק בבור

ב"ק (נד.) אמר רבא, שור פסולי המוקדשים שנפל לבור פטור שנאמר והמת יהי לו במי שהמת שלו, יצא זה, שאין המת שלו. ופירש"י, דקיי"ל גבי פסהמ"ק לאחר פדיונו, תזבח ולא גיזה, בשר ולא חלב, ואכלת ולא לכלבים. ונראה דנחלקו בעלי התוס' בהבנת גדר דין זה. דבתוס' (ז.) כאד"ה שור רעהו כתבו, דשאר נזיקין דפטירי בהקדש גמירי מקרן ומאדם ומבור, דפטר בו פסהמ"ק, וכ"ש הקדש. הרי דס"ל דגדר הפטור בשור פסהמ"ק שנפל לבור הוא מפני שאפילו לאחר שהומם ונפדה, עדיין יש על השור קדושת קרבן, ומינה ילפינן דלעולם אין תשלומי נזיקין להקדש.

ועי' תוס' ביצה (יב.) ד"ה השוחט, ותוס' חולין (צט.) כאד"ה רבא אמר, שדנו מתי אמרינן דאהדרי' לאיסורא קמא ומתי לא, והביאו מדין תזבח ולא גיזה, דהגוזז שור פסהמ"ק לוקה, הרי דאהדרי' לאיסורי' קמא. ועי' גמ' קידושין (יג.): וקונה את עצמה במיתת הבעל... מנלן... אלא מדקאמר רחמנא אלמנה לכהן גדול אסורה, הא לכהן הדיוט שריא, ודלמא לכה"ג בלאו, לכו"ע בעשה. האי עשה מאי עבידתיה, אי דאהניא מיתת הבעל, תישחרי לגמרי, אי דלא אהניא מיתת הבעל, תוקמה במילתא קמייתא, אלמה לא, אפיקתה ממיתה ואוקימתה על עשה, מידי דהוי אפסהמ"ק, דמעיקרא אית בהו מעילה, ואסירי בגיזה ועבודה, פרקינהו, מעילה לית בהו, כגיזה ועבודה אסירי. והיינו כונת הגמ', דלענין גיזה ועבודה בפסהמ"ק אמרי' דאהדרי' לאיסורי' קמא.

והי' נ"ל, דב' דיני פדיון נפדרדים הם בהקדש, דבקדושת דמים, הפדיון מפקיע את הקדושה, ובקדשי מזבח, אפילו לאחר שכבר הומם ונפדה, אין הפדיון מפקיע את הקדושה כלל, אלא משמש כמתיר לאי' שחוטט חוץ, ולאיסור אכילת קודש בטומאה, אבל עדיין שם קרבן וקדושת קרבן עליו. [והשוה גמ' נדרים (כט.), מי קא מדמית קדושת דמים לקדושה"ג, קדו"ד פקע בכדי, קדושה"ג לא פקעה בכדי (הוספת המעתיק)] וכן מתבאר נמי להדיא ממשנה דבכורות (יד.), דכל הקדשים... שקדם הקדשן את מומן... ולאחר מכאן נולד להן מום קבוע ונפדו... עושין תמורה. הרי להדיא שאפילו לאחר פדיון עדיין נשארה עליהן קדושת קרבן, דאל"כ פשיטא שלא הי' עושים תמורה.

ועי' תוס' ב"ק (י.) ד"ה שהשור שהקשו, למה לי שור ולא אדם (לפטור בעל הכור בנפל לחוכו אדם ומת), תיפוק ליה מוהמת יהיה לו, מי שהמת שלו, כדפטרין שור פסהמ"ק, דמת אסור בהנאה, וכי, עיי"ש מה שתירצו בזה. הרי

דס"ל דלא כתוס' (ז.) הנ"ל, [שגדר הפטור בזה הוא בתורת הקדש, שהרי אדם שנפל לבור איננו הקדש], אלא ס"ל דגדר הפטור בזה הוא רק מפני שהניזק אסור בהנאה, [דאין המת שלו], וכמו שפסהמ"ק אסור בהנאה, כמו"כ מת אדם אסור בהנאה.

בדין ולד הנרבעת

בגמ' ע"ז (כד.) אמר רבא, ולד הנוגחת אסורה היא וולדה נגחה, ולד הנרבעת אסורה היא וולדה נרבעו. ועי' תוס' ב"ק (מז.) ד"ה מ"ט, שנחלקו הר"י והר"ת בהבנת דברי רבא, אי ר"ל דעובר ירך אמו, או דר"ל דאפילו נימא דעובר לאו ירך אמו, מכ"מ הולד עצמו נהנה מהרביעה, והיא וולדה נרבעו ממש. ובתשוב' רעק"א עמד על דבר זה, דלדעה הסוכרת דהולד עצמו נהנה מהרביעה, והיא וולדה נרבעו ממש, היאך בני"א מותרים בנשותיהם מעוברות, הלא נמצא שאם אשתו מעוברת בנקבה, הרי יש בזה משום בא על בתו, ואם מעוברת היא בזכר, הרי יש בזה משום משכב זכר. ועיי"ש מה שתירץ, דפחותה מכת ג' [דאין ביאתה ביאה], ליכא אלא אי' דרבנן, ובכה"ג ל"ג בו רבנן.

ובקשר לזה העיר הגר"ח ז"ל, דמעולם לא עלתה על דעתו של הגוה"צ רעק"א שום סברא עקומה, אך דבריו בזה תמוהים מאוד, לומר שיש בזה משום בא על בתו, או משום משכב זכר. ומאי דאמר רבא דהיא וולדה נרבעו רק ר"ל שהפסול של שם נרבע [שפסול לגבי מזבח] חל לא רק על האם אלא אף על הולד, אבל לא ר"ל שמעשה הרביעה נעשה אף בהולד, וז"פ וברור.

בענין המין דבן פקועה

כתב הרמב"ם פ"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ג, השוחט בהמה ומצא בה שליל... ואם שלמו לו חדשיו ומצאו חי חלבו אסור וחייבין עליו כרת. הרי שהר"ם אוסר גם חלב וגם גיזה"נ של בן פקועה. [עיי"ש פ"ח ה"א ממאכ"א]. אך עיי"ש במגיד משנה שהביא שי' הרמב"ן, דגם חלב וגם גיד דב"פ מותרים, דכל בבהמה תאכלו כתיב, שמחיר לכל מה שנמצא בבהמה. ושי' הרשב"א הוא שהחלב מותר וגיד הנשה אסור. וטעמיה דהרשב"א מבואר הוא בתוה"ב [בית

כ' שער ה' (בסוף דף גט.), וז"ל, דהא דר' אלעזר א"ר הושעיה אע"ג דקאי אברייתא דפליגי בה ר"מ ור"י, איהו לא קאי אלא אחלבו לכו, והיינו דשייך ביה מחלקתן בשל עסקי שחיטה, דלר' מאיר דקאמר טעון שחיטה, דאלמא חשיב ליה בהמה מעלייתא, וקרינא ביה וזבחת מבקרך ומצאנך, ה"ה נמי דחשבינן ליה בהמה לענין חלב, וקרינן ביה חלב שור וכשב ועז, ורבי יהודה סבר דלא חשבינן ליה בהמה, הלכך לא קרינא ביה בקר וצאן, וחלבו מותר, עיי"ש.

ומדברי הרשב"א מתבאר דבר חדש, דבהמה נעשה למין בהמה רק לאחר שנולד, מבלי שנשחטה אמו, והא דחלב ב"פ מותר, היינו משום דלא חשיב מין בהמה, ולאסור חלב בעינן שיהא משור וכשב ועז, וכן פקועה שלא נולד לא נעשה למין שור, וממילא החלב שלו מותר, דאינו משור כשב ועז. משא"כ גיה"נ דאסור, דכל אשר על כף הירך כתיב, ולא צריך שיהא ממין בהמה (והא דקיי"ל דהושיט ידו למעי בהמה ולקח חלב אסור, צ"ל"פ דיש שם לידה על החלב בפ"ע, אף שלא הי' לידה על כל שאר גוף הבהמה, וצ"ע).

[נועי' משנה דחולין (פט): שאין דין גיה"נ נוהג בעוף מפני שאין לו כף, ובגמ' שם (צב): הקשו, והא קא חזינן דאית ליה, ותירצו דאית לי ולא עגיל. בעי רבי ירמיה, אית ליה לעוף ועגיל, אית לי לבהמה ולא עגיל, מאי בתר דידיה אזלינן, או בתר מיניה אזלינן, תיקו. ובפשוטו נראה דהיינו ספיקו של ר' ירמיה, אם להלכה הכל תלוי במציאות של אשר על כף הירך העגול, או דנימא דהכל תלוי בשם המין, דגיה"נ נוהג בבהמה ובחיה אבל לא בעוף. ומכאן צ"ע דברי הרשב"א, דתפס בפשיטות שאין צריכים מין בהמה בכדי שיהי' נוהג איסור גיד, דלכאורה דבר זה ממש תלוי הוא באיבעיא דרבי ירמיה.]

והמתבאר מדברי הרשב"א הנ"ל, דכן פקועה מהוה מין בפנ"ע, ואינו ממין הבהמה. ולכאורה הוא חידוש גדול. אך נראה דחידוש זה מתבאר הוא להדיא בגמ' מדינא דרב משרשיא (דף טז.), דלדברי האומר חוששין לזרע האב, בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא הולד אין לו תקנה, לכן בן פקועה שבא על כ"פ הולד מהם אינו צריך שחיטה. ובפשוטו הדבר תמוה, מה שייך לומר שהולד יורש את הסימנים החתוכים, וכמו שמקשה הגמ', שסומא לא מוליד את הסומא. ולכאורה מוכח מדין זה דב"פ יש לו חלות שם מין בפנ"ע, [דהיינו מין של סימנים חתוכים], ולפיכך שייך שפיר לדינא דחוששין לזרע האב, שכבר ייסד הגר"ח בספרו (פ"ג מהל' מאכלות אסורות ה"א) דכל הדיון של חוששין לזרע האב רק שייך בנוגע לקביעות המין של הולד. ומוכח לדבריו מהדין הנ"ל

דכן פקועה הוי מין חדש בפנ"ע שאינו טעון שחיטה. וזוהו מבואר נמי הא דאיתא בגמ' (סח): דאף דלר' שמעון קלוט בן פרה בעלמא אסור, מכ"מ אם הוא בן פקועה — מותר. וקשה, דבשלמא לדעת הרמב"ן דשחיטת האב מהניא אף להתיר איסור דגיד הנשה, שפיר מוכן הא דמהניא שחיטת האם אף להתיר איסור קלוט, אף דר"ש סובר שדינו כבהמה טמאה. אבל לפי שיטת הרמב"ם, דלא מהניא שחיטת האם להתיר שום איסורים אחרים חוץ מאינה זבוחה, א"כ צ"ע למה מתיר איסור בהמה טמאה.

אכן לפי היסוד הנ"ל של הרשב"א, דשם המין אינו נקבע עד שעת הלידה, הרי בשעה ששחט את האם עדיין לא נולד הולד, וא"כ עדיין לא חל על הולד השם קלוט אשר הוא מין בהמה טמאה, אלא הוא מין בפנ"ע של בן פקועה אשר הוא מין טהור. ואף לשיתת הרמב"ם שאוסר את חלב הב"פ, הרי דס"ל דיש על הבן פקועה חלות שם מין בהמה [דאל"כ לא הי' חלבו אסור], מכ"מ נ"ל דאין על הב"פ שעדיין לא נולד שם מין מחודש בפנ"ע היכא דזה סותר לשם המין של האם, דאם העובר הוא קלוט, והאם הרי היא בהמה טהורה, אז אף הרמב"ם סובר דשפיר י"ל שכל זמן שלא נולד שעדיין לא חל על העובר שם המין של קלוט, ודינו כמין של אמו, אשר היא בהמה טהורה.

בענין שמוטה ועיקור

בתוס' חולין (כ). ד"ה אילימא, וז"ל לפ"ה דבעיקור סימנין הוי טריפה, תימה, אמאי איצטריך לאשמעינן דכי היכי דעיקור פסול בשחיטה פסול נמי במליקה, מאין הי' לנו להכשיר במליקה יותר מבשחיטה, והלא מלק ונמצא טריפה פסול לכונ"ע... מ"מ הוא אסור משום טריפה, דמה לי טריפה זו ומה לי טריפה אחרת, עיי"ש. הרי שהקשו התוס' שאם כשנשטמו הסימנים הוי טריפה, למה כשר לחד מ"ד במליקה, ובנחירה בעוף, הלא העוף טריפה הוא.

והנה שיטת הרמב"ם (בפ"ג מהל' שחיטה ה"ד) היא כבה"ג, דשמוטה הוא שמוטת הסימנים, אלא שג"כ כתב (פ"ט הל' כ"א מהל' שחיטה) דהוי טריפה, וז"ל, סימנים שנלדלו רובן טריפה, עכ"ל. (וכן הבינו כמה מהאחרונים בדעתו). והק' עלו קו' התוס', דאיך שמוטה כשר למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, וכן במליקה, למה כשרה שמוטה, הלא טריפה היא. ונ"ל דעיי' ברמב"ם (פ"ט הל' כ"א) שכתב, סימנין שנלדלו רובן טריפה, ואפילו שלא מחמת

נפילה. וכן אם נתקפלו, שהרי אין ראויין לשחיטה. אבל אם נתפרק רוב תרכיב הושט מן הלחי הרי זו מותרת, שאין התרכיב ראוי לשחיטה, עכ"ל. ומוכח מדברי הרמב"ם, דהא דנדלדלו הסימנים נעשית הבהמה לטריפה אינה משום דסופה למות כשאר טריפות, אלא מכיון שאין הסימנים ראויים לשחיטה, זה גופא משוה להבהמה לטריפה. דאם אין הבהמה ראוייה לשחיטה נעשית לטריפה. והרמב"ם לטעמי' (פ"ד הל' ב' מהלכות מאכ"א) וז"ל, אין אסור משום נבלה אלא מינין טהורין בלבד מפני שהן ראויין לשחיטה, אבל מינין טמאין שאין שחיטה מועלת בהן... אינו לוקה משום נבילה וטריפה, עיי"ש. הרי שסובר הרמב"ם שגדר אסור נבלה וטריפה היינו בשר שיש בו חסרון היתר שחיטה, ואשר לפיכך סובר הוא שאינו נוהג אלא בטהורים ששייך בהם שחיטה [ודלא כדעת החוס' (לב.) שסוברים שאיסור נבילה וטריפה נוהג אף בבהמה טמאה], וכיון שכן, כשנשמטו הסימנים ואינם ראויים עוד לשחיטה, חל על הבהמה שם טריפה, ומשום הכי בתרכיב הושט, שהוא מקום שאינו ראוי לשחיטה, לא חל ביה הדין שמוטה, ולפיכך פסק הרמב"ם דנדלדל תרכיב הושט אינו נעשה טריפה, כיון דאינו מקום הראוי לשחיטה.

וכזה מתורץ למה אין שמוטה טריפה לגבי מליקה ונחירה, דכיון דכל דין הטריפות של שמוטה הוא משום שא"ר לשחיטה, אבל במליקה ונחירה שלא נוהג בהן הפסול דעיקור [דלא נאמרה אלא בשחיטה], ממילא הוה"נ דלא חל הדין טריפות על השמוטה, דכל עיקרו אינו אלא משום שאינו ראוי לשחיטה.

אלא דק' על דברינו, דהלא הרמב"ם (פ"ג הל' ט' מהל' שחיטה) פסק דנקובת הושט או פסוקת הגרגרת במקום הראוי לשחיטה היא נבילה מחיים, כיון דאינו ראוי לשחיטה, וא"כ, גם בשמוטה, שאינה ראויה לשחיטה, הי' צ"ל נבילה מחיים, ומ"ט פסק הרמב"ם שהשמוטה אינה אלא טריפה. ונ"ל, דבפסוקת הגרגרת ונקובת הושט, לא רק שאינה ראויה לשחיטה, אלא הוי כאילו כבר שחוטה היא (לגבי הלאו דאכילת נבילה) שהרי הסימנים כחתוכין הם, ולפיכך הוא דחל עליו איסור נבילה מחיים.

והנה בחי' הרמב"ן (רייכמאן) דף ט' כתב סכרא שהוא להיפוך מדברינו, וז"ל, וחו דקשיא הא דאמרינן אין עיקור סימנים בעוף, ואמרינן לא אמרן אלא במליקה, אבל בשחיטה יש עיקור, וכי אפשר לומר שנבלה מותרת במליקה, וכי נבילות וטריפות הוכשרו למזבח. אבל כך נ"ל, שעיקור סימנים הוא סימנים שנתדלדלו כולן או רובן בדבר שעושה אותה טרפה, כמו שמפורש בפרק אלו טרפות, והללמ"ס שאם אירע כן לו בשעת שחיטה משהתחיל בסימנים שתאה

נבילה. ואפשר שהטעם לפי שאי אפשר לשמוטה באותה שעה שתשחט בהכשר, שמחמת העקור מתנדנדין הסימנים, עיי"ש.

הרי שכתב הרמב"ן להיפוך מדברי הרמב"ם, דכיון שהוא טריפה בסימנים, כל דבר שהוא טריפה בסימנים משוהו להשחיטה כשחיטה פסולה כשנטרפה בעת השחיטה. והדין מתחיל מהל' טריפות, שטריפות בסימנים בשעת השחיטה פוסלת את השחיטה, דהטריפות משוי' להסימן כשלא במקומו, ואז פסולה השחיטה שלו והויא נבילה. ואח"כ הוסיף הרמב"ן עוד פשט אחר, שאינה הלכה בטריפות דפוסלת את השחיטה, אלא שא"א שתשחט בהכשר, דעיקור אינו פסול בפ"ע, אלא שמורה על פסולים אחרים כדרסה, וכמו שכתב הרמב"ן שאי אפשר שתשחט בהכשר. ואח"כ תי' הרמב"ן הקושיא ממליקה, דמיירי שנשמטו הסימנים בשעת המליקה, ואי משום טריפתה, הרי מ"מ טרפה היא מחמת שבירת המפרקת, ועיין בדף כ. וברמב"ן שם.

והנה יש לחקור בנשמטו הסימנים אי הוי פסול בסימנים, דסימנים שנשמטו לא חשיבי כסימנים, ודינם כיד ורגל, דחסר בחפצא של הסימנים, ולפיכך הויא נבילה, דחשיב כאילו שחט שלא במקום הראוי לשחיטה, או דלמא דהוא חסרון במעשה השחיטה, דכששחט סימנים עקורים הוי כדרסה וחלדה. [ועיין בחוס' (ט.) שכ', ומיהו לא הוי השתא עיקור לפי"ה ג' מעין שאר הלכות שחיטה, שהן בגוף השחיטה ועיקור אינו בגוף השחיטה, אלא ששוחט סימן שנעקרה, ע"כ.]

ועיין בחי' הר"ן (דף כ.) ד"ה אין עיקור סימנים לעוף, וז"ל, טעמא דמכשרינן ביה עקור טפי משאר דברים הפוסלין בשחיטה, משום דעיקור לאו מהלכות שחיטה ממש הוא, דתרי גווני עיקור איכא, חד שנעקרו הסימנים שלא בשעת שחיטה, או שנעקרו בסכין דרך שחיטתן, אבל שהייה חלדה, דרסה, הגרמה, דבשעת שחיטה בלחוד נינהו, מיקריין הלכות שחיטה, ופסלי בעופות כיון שטעונין שחיטה, עכ"ל. והמתבאר מדברי הר"ן, דעיקור אינו הלכה במעשה השחיטה, אלא כחפצא של הסימנים, וכזה שונה לחד מ"ד עוף מבהמה, דאילו במעשה השחיטה שווים הם.

ונראה שיש נפק"מ בחקירתנו באופן ששחט רוב הסימן, ונעקר במיעוט בתרא אי פסול או לא. ועי' במחבר (סי' כ"ד סעי' י"ב וס"י כ"ג, סעי' ה') שהביא שי' רש"י במיעוט בתרא רק בנוגע לשהייה דרסה וחלדה ולא בנוגע לעיקור. אך בנקודת הכסף (סי' כ"ד) פסק בפשיטות דדינו כשאר הלכות

שחיטה, שאנו מחמירין בהם במיעוט בתרא. וכן פסק שמה כשיטת הרמ"א (סעי' כ"ד סעי' ט"ו), דמשהו כל הפוסלין אהדרי. ודבר זה י"ל דתלוי בחקירתנו הנ"ל, דאם דין עיקור הוא הפקעת סימן ונידון כיד ורגל, לכאורה לא שייך לפסול במיעוט בתרא, דהוי כנהפך הסימן ליד ורגל במ"ב, ומה בכך. אבל אי נימא דהוי פסול במעשה השחיטה, בודאי דומה זה לשאר הלכות שחיטה, ויפסול אף במ"ב. ועיין בש"ך (סי' כ"ד ס"ק כ"ד) שהביא הביאור השני של הרמב"ן הנ"ל, שמחמת העקור מתנדנדין הסימנים וא"א שתשחט בהכשר. ולפי"ז בודאי הוי חסרון במעשה השחיטה. והש"ך אויל בזה לשיטתו בנקוה"כ הנ"ל, לענין עיקור במיעוט בתרא דפוסל, דא"א שתשחט בהכשר, והר"ז חסרון במעשה השחיטה בסוף.

והנה שיטת רש"י (ט). כמבואר בתוס' שם דעיקור היינו ששחט בסכין פגומה, והתוס' שם כתבו דבה"ג לא פירש כן, דאין סכין פגומה אלא חונק, ואין שם מעשה שחיטה כלל. ועיין בתוס' (י. ד"ה סכין) דכל שוחט בסכין פגומה יש ספק שמא לא נשחטו הסימנים כנגד הפגימה. וזה חידוש גדול, שכל ששחט בסכין פגומה הוי רק ספק, ולשי' רש"י נראה דמטעם הלממ"ס כל שוחט בסכין פגומה הויא נכילה בתורת ודאי, דזהו גופא חידוש הל"מ של עיקור, שלא לומר שהוא פסול רק מספק, ואפילו קמי שמיא גליא שלא נגע הסימן בהפגימה, מ"מ פסולה השחיטה בתורת ודאי. ולשי' רש"י שהוא פסול מיוחד של עקור, שסכין פגומה פוסלת אפילו מבלי שיהי' שמה ספק חניקה, בודאי י"ל שיפסול אפי' במיעוט בתרא.

ועיין רמ"א (סי' כ"ד) שפסק דחלב שמוטה וכן ביצת שמוטה מותרת, דאין השמוטה טריפה. אך הרא"ה (בכית שני שער ראשון בבדה"ב) אוסר החלב וביצת השמוטה. וז"ל הרא"ה, ועוד א"כ מצינו בהמה שנאסרה מחמת לקותית ולד, וכנגדה כעוף מטלת ביצים. ובודאי חלבה של זו אסורה קל וחומר מטריפה, עיי"ש. ומדברי הרא"ה מתפרש ביאור חדש בההלכה למשה מסיני של שמוטה. דלעיל ביארנו דלרמב"ן הוא חסרון ופסול במעשה השחיטה, ובפרט לפי ביאור השני שברמב"ן, שכיון שנועקרו הסימנים בשעת השחיטה, א"א שתשחט בהכשר וחסר בהמעשה שחיטה. ולדעת הר"ן בחי' הסברנו שחסר בסיומן השמוטה. אבל לפי הרא"ה, ההל"מ של שמוטה חלה היא בהבהמה, וכמוש"כ להדיא — בהמה שנאסרה, דיש חלות שם שמוטה בהבהמה משום ההלמ"ס, דבהמה שנשמטה א' מסימניה פסולה שחיטתה, וכיון דחל שם שמוטה על הבהמה, חלבה אסור.

בענין תקרובת זבחי מתים

בגמ' חולין (לט.) השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבו"ז. וברש"י ד"ה לזרוק, וז"ל, דאי שחטה לשם עבו"ז שהי' בדעתו לעוכדה בשחיטה זו דברי הכל אסורה דהא זבחי מתים הוא עיי"ש. וקשה דמאי אשמעינן רש"י, בזה האם לא ידענו עדיין שיש איסור של תקרובת עבו"ז, דהלא זהו תקרובת בעצמו.

ונל"פ דעיין ברמב"ם פי"א ממאכ"א ה"א, וז"ל, יין שנתנסך לעבו"ז אסור כהנאה והשוחט ממנו כל שהוא לוקה מה"ת וכל האוכל כל שהוא מתקרובת עבו"ז מבשר או פירות... לוקה שנאמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישחו יין נסיכם עכ"ל. והקשה הרמב"ן בטה"מ ל"ח קצ"ד דלמה לי עוד לא תעשה הא כבר לוקה על תקרובת משום לא ידבק בידך ולא תביא תועבה אל ביתך כמבואר ברמב"ם בהל' עבוד"ז הלכה ב', ובמגילת אסתר תי' דללקות ג' מלקות בא הכתוב, וצ"ע. ועוד קשה דהרמב"ם בהל' מאכ"א כתב והאוכל מהן או השותה מהן לוקה אבל נהנה לא חייב מלקות. ובהלכות עבו"ז כתב דהנהנה מהן כל שהוא לוקה.

ונ"ל דכשזוכה לעבו"ז לא חשיב תקרובת ממש, דהקרכה הוא כשמקטירו או זורק הדם, ושחיטה הוי רק הכשרא דזריקה והקרכה, אבל לא הקרכה בעצמו, ומש"ה ס"ל להרמב"ם דאסור משום לאו חדש של זבחי מתים, דהתורה אסרה שחיטה לשם עבו"ז באיסור בפ"ע (ואפשר דאין נסך מיירי שלא נסכו לפני עבו"ז, ולא נקרב לעבו"ז והרמב"ם השמיט חיבת "ניסך לפני", דמה"ט הוא דלא הוי תקרובת ממש). ובלאו זה החדש של זבחי מתים חידש הרמב"ם דאין בו האיסור דעבו"ז אלא מאכלות אסורות הוא, ומשום הכי אינו לוקה על הנאה רק על אכילה, כמו שכו' הרמב"ם בשאר איסורי הנאה, שביסודם הם רק כלאו טפל לאיסור האכילה. ורק בתקרובת עבו"ז ממש יש איסור של הנאה בפ"ע שלא מתורת לאו טפל ללאו דאכילה, ורק שם לוקה על הנאה.

ובאמת כן מוכח דלהרמב"ם שאני איסור יין נסך וזבחי מתים, משאר איסורי ע"ז, דאין נסך ביסודו הרי הוא איסור מאכלות אסורות לבד, משא"כ ע"ז עצמה נזוית ותקרובת, שהרי איסור יין נסך הביא הרמב"ם בפ"א מהל' מאכלות אסורות, משא"כ שאר דיני איסור ע"ז הביא בהל' ע"ז, משום דחלוקים הם בעצם דינם, דאין נסך דגלמד מלאו דישתו יין נסיכם הוי איסור מאכלות אסורות לבד, משא"כ ע"ז עצמה ותקרובת וכו' הוי איסור ע"ז, ולכן הביאו הרמב"ם בהל' ע"ז.

ועיין ברמב"ם ריש פ"ח מהל' מלכים שכתב, וז"ל, חלוצי צבא כשיכנסו כגבול העכו"ם ויכבשום ושכו מהן מותר להן לאכול נבלות וטרירות וכשר חזיר וכיוצא בו אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים. וכן שותה יין נסך מפי השמועה למדרו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזיר וכיוצא בהן, עכ"ל. והנה הרמב"ם כלל יין נסך עם שאר מאכלות אסורות המותרים בעד חלוצי צבא. ונראה דהיתר דבתים מלאים כל טוב הוא דוקא בעד איסורי מאכלות אסורות, וכדמבואר בלשון הרמב"ם. ונראה דמה דהיתר הרמב"ם לחלוצי צבא לשותות יין נסך זהו משום דיין נסך הוא איסור מאכלות אסורות לבד ואין בו איסור ע"ז, אבל מע"ז עצמה או מתקרובת ע"ז לעולם לא היתר הרמב"ם לחלוצי צבא. [ועיין ברמב"ן בפירושו על התורה שהשיג על הרמב"ם בזה שהיתר היין נסך לחלוצי צבא.]

ובזה מיושב דברי רש"י, שהאריך לבאר ששחטו לעכו"ז, ואף בלי זריקה אסור, אע"ג דאינו תקרובת ממש. ויעויין בתוס' מ. ד"ה לפני דדייק דככל דוכתא דאיירי בשוחט לא נקט לפני עכו"ז, ולא צריכים לפני עכו"ז כמו בכל תקרובת עכו"ז. ולפ"ז א"ש דאין זבחי מתים תקרובת ממש שניבעי לפני עכו"ז, אלא איסור חדש של זבחי מתים.

והנה איתא בחולין (לח:): דשוחט לעובד כוכבים ר"א פוסל דס"ל דילפינן חוץ מפנים, דכמו דבעלים מפגלים כפנים כמו"כ בעלים עושים את הבהמה תקרובת עכו"ז. ועיין בתוס' (לט.) ד"ה חוץ, וז"ל, וי"ל דלגבי זה מחשב זה עובד שייך למילף חוץ מפנים דגלי רחמנא בפנים דבעלים קרוי מקריב, והוא הדין כחוץ דכתיב זבחי מתים דאם בעלים מחשבין, חשוב זבחי מתים כיון דבעלים קרוי מקריב בפנים עכ"ל. ונראה דאם אחד זורק אבן של גוי דרך מרקוליס והבעלים הגוי מחשב לשם עכו"ז לא תחול שם תקרובת על האבן ורק זבחי מתים יש דין דבעל הזבח דילפינן מפנים.

וכיתר ביאור נראה דשאני פסול תקרובת עכו"ז מזבחי מתים, דכתקורבת עכו"ז העבודה היא האוסרת, דהמעשה הקרבה לשם עכו"ז עושה תקרובת, משא"כ זבחי מתים, השחיטה היא שחיטה כשרה בעצם, אלא דחלה עליה המחשבת עכו"ז ופוסלה כמו בפניגול, דמחשבת פיגול פוסלת ההקרבה בפנים, וילפינן חוץ מפנים, דבחוץ כעכו"ז באה המחשבת עכו"ז ופוסלת השחיטה ועושהו לזבחי מתים. ונראה דבעלים מפגלים היינו דיש לו מחשבה הפוסלת, אבל אינו יכול לעשות עבודה העובד למעשה עכו"ז. ובשאר תקרובת עכו"ז ככדי לאסור בעינן מעשה לשם עכו"ז, ובעלים אינם יכולים לעשות זה אפילו

אליבא דר"א. ורק מחשבה הפוסלת יכול הבעל לעשות, וזה רק באיסורא דזבחי מתים, דילפינן חוץ מפנים דיש מחשבה הפוסלת כעכו"ז זבחי מתים. ועיין בגמרא חולין (לט.) דמביא הא דינא דמחשבה פוסלת בקדשים. דסוגיין הלא איירי במחשבת הפוסלת ולא במעשה עכו"ז. והוא דין מיוחד בזבחי מתים דילפינן מפנים. וכן הרמב"ם מביא הדין דאין בעלים אוסרים בחולין כפ"ב מהל' שחיטה ודין בשחיטה הוא ולא בשאר תקרובת, דרק בשחיטה יש מחלוקת אם יש דין של מחשבה הפוסלת.

והנה יש להתספק לר"א דס"ל דבעכו"ז בעלים אוסרים וילפינן חוץ מפנים, אם ישראל שוחט בהמת גוי והבעלים מחשבים לעכו"ז, מי חייב מיתה. ונראה דשניהם פטורים דהישראל לא עשה שום מעשה עכו"ז, וכמו"ש דאינו מעשה עכו"ז, רק מחשבת בעלים פוסלת, והישראל לא עשה שום עבירה. וגם הגוי לא נהרג, דהוא לא עשה אלא מחשבה פסולה ולא עבד שום עבודה, ושניהם פטורים. והנה עיי"ש דהגמרא מביא מדין מחשבין מעבודה לעבודה ומדמהו לבעלים מפגלים. ונראה דגם זה הוא דין מיוחד בזבחי מתים. וכן הרמב"ם מביא בהל' שחיטה, דכשמחשב מעל"ע הרי אין כאן מעשה לע"ז, דעיין ברשב"א דאפי' שמחשב בשעת שחיטה שאחר יזרוק לעכו"ז ג"כ נעשה לתקרובת בלי שום מעשה עכו"ז. אלא הא דמחשב שיהי' זריקה לעכו"ז זה גופא נקרא מחשבת ע"ז, וחלה כהשחיטה ומשווה לזבחי מתים. ודין מיוחד הוא בזבחי מתים, אבל בשאר תקרובת לא יהי' דין דמחשבין מעל"ע, דבעינן מעשה עכו"ז ממש ובאותה עבודה, ורק בזבחי מתים דיש בו דינא דמחשבה הפוסלת יש איסור על ידי מחשבין מעבודה לעבודה ובעלים מפגלים.

במצות תכלת וז'בן

בגמ' יבמות (ג:): מבואר דהא דקיי"ל "דאתי עשה ודחי לא תעשה" נפקא לן מהא דמצות ציצית דוחה איסור כלאים עיי"ש. שיטת הרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית, ה"ו), דאיסור כלאים דחוויה על ידי מצות ציצית, אבל לא הותרה לגמרי, ורק דחוויה היכא דאי אפשר לקיים שניהם, ומטעם זה אוסר הרמב"ם להטיל חוטי פשתן לבגד צמר (או חוטי צמר לבגד פשתן). שהרי "כאן אפשר לקיים שניהם". אמנם תוס' (יבמות ד: ד"ה דאפילו, כתובות מ. ד"ה כגון, בשם ר"י) סוברים דשני חוטי פשתן הותרו בכגד של צמר, אע"פ שאפשר לקיים שניהם ע"י חוטי צמר. אמנם תוס' מגביל דין זה דהותרה, רק במקום תכלת, אבל במקום שאין תכלת, אסור כיון דאפשר במינו. ויש לעיין בחילוק זה.

ועי"ש עוד בתוס' כתובות בשם ר"ת שמשחק אם מותר להטיל שני חוטי צמר ושני חוטי פשתן בטלית של צמר או של פשתן. ומחלק בין שני חוטי לבן, דאמרינן הותרה (אף שלא במקום תכלת) לבין ד' חוטי צמר (בטלית של פשתן) שיהיו מותרים דוקא במקום תכלת. וספק זה קשה להבין, שהרי אם מצות לבן (בלא תכלת) מתיר (או דוחה) לאיסור כלאים בשני חוטים, כמו כן יכול להתיר ד' חוטים, דהלא חדא מצוה היא, דקיי"ל דצריכים ד' חוטי (עי' רש"י ריש פ' התכלת לח. ד"ה התכלת, ובתוס' שם ד"ה התכלת).

והנראה לומר בזה, דהנה הראשונים מחולקים בגדר מצות תכלת לענין מנין חוטי התכלת. לדעת רש"י ותוס' המצוה היא לתת כ' חוטי לבן וב' חוטי תכלת, ולרמב"ם (פ"א מהל' ציצית ה"ו) צריך חוט תכלת א', (ולדעת הראב"ד שם ב' חוטים) מן השמונה לכרוך על שאר החוטים. ונראה שחולקים רש"י והרמב"ם בעיקר הגדרת מצוות לבן ותכלת. לדעת הרמב"ם עיקר שם ציצית נובע ממצות הלבן, וכמו שמפורש בדבריו שם ריש הל' ציצית, וז"ל, ענף שעושין על כנף הכגד ממין הכגד הוא הנקרא ציצית, וזה הענף הוא הנקרא לבן, מפני שאין אנו מצווין לצובעו, ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף, וחוט זה הוא הנקרא תכלת, כלומר, שהרמב"ם כנראה מפרש שיש שני חלקי המצוה, "ועשו להם ציצית" קאי אעשיית הענף אשר הוא הלבן, ורק אח"כ מקיימים "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" אשר היא מצות כריכת התכלת על הציצית, אשר הוא הלבן. אכן לדעת רש"י החלות שם ציצית נקבע על ידי שני חלקים שווים הלבן והתכלת גם יחד, ופירוש "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" היינו שמוסיפים למין הכנף (שהוא הלבן) חוטי התכלת ושע"י כן הוא דנגמר ונשלם השם ציצית.

ובמקום דליכא תכלת, כבר דנו בתוס' (מנחות ל"ח. ד"ה התכלת) אם יספיקו כ' חוטי לבן לצאת ידי י"ח מצות ציצית, ומסקנתם שמה כרש"י דהצריך ד' חוטי לבן. ויש לחקור בהא דקיי"ל דבעינן ד' חוטי לבן, אם כל ד' החוטים נצרכים הם מכח מצות הלבן, וכמו דס"ל להרמב"ם בעלמא דחמיד בעינן ד' חוטים מכח מצות הלבן, או י"ל דעדיין מחולקת המצוה, שיש מצוה להשים הב' חוטי לבן ואח"כ מצוה להשלמת הציצית ע"י ב' חוטים נוספים, וזה נובע מכח הדין, דונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, כלומר, דאף דלקיום הגברא דמצות תכלת לא סגי כמה שיש לו עוד כ' חוטי לבן, אבל עדיין נחשבים כ' חוטי לבן האלו הנוספים כחפצא דתכלת, כיון שמשלימים בהם שם הציצית.

ועי' תוס' מנחות (לח: ד"ה אלא) שהביאו שיטת ר"ת שצריכין ליהזר שלא יפסקו שלשה חוטים מן הציצית בזה"ז, ומבואר מדבריו דחושש למה דאמר

רבא, "דאי אגרדם תכלת וקאי לבן, ואי אגרדם לבן וקאי תכלת, לית לן בה". דרך מתירים גרדומי בשיווי מצוה, כלומר דחדא מצוה (או דתכלת או דלבן) עדיין נשארה בשלמותה, ועל כן בזה"ז צריכים כ' חוטים שלמים. וכבר הקשו עליו בתוס', דכיון דבעינן ד' חוטי לבן בזה"ז, אפילו בנפסק חד יפסל, וכך הוא שיטת הר"י החולק על הר"ת. ונראה דחלוקין הם על פי חקירתנו דלעיל, כי לפי הר"י כל הד' חוטים נצרכים הם בתורת השיעור של הלבן בזה"ז, אכן לפי ר"ת "ונתנין ד' חוטינן, ב' משום לבן וב' משום תכלת" (כלשון התוס' שמה) ודינו של רבא בגרדומי ציצית נוהג אף בזה"ז, ששני החוטים באים הם בתורת תכלת, להשלמה, אף דאין בזה משום קיום מצות תכלת.

והנה בהא דהותר איסור כלאים בציצית, שיטת הר"ת היא דהותרה אפי' בלילה, באשה, ובטלית שאולה, אף דליכא כהה"ג קיום המצוה מצד הגברא כלל, ונראה מתוך דבריו דחלות ההיתר הזה חל על החפצא של הציצית, אף שלא במקום קיום גברא, כעין מאי דמצינו לגבי עבודה בשבת, שנחלקו האמוראים (יבמות לב:): אי זר ששמש בשבת חייב, אף דאין שום קיום המצוה לגבי הזר.

ויש לחקור לשיטת התוס' דרך אמרינן שכלאים הותרה בציצית במקום תכלת אם המתיר דתכלת הוא קיום המצוה של תכלת, או החפצא של תכלת.

והנה נחלקו הרמב"ם בסה"מ ור' דניאל הבבלי אם נמנה תכלת ולבן לחד מצוה (שהוא שיטת הרמב"ם) או כחרי מצוה, כיון דקיי"ל דאין התכלת מעכבת את הלבן, ור' דניאל הבבלי הביא ראיה מתפילין ש"ר ותפילין ש"י שמנאן הרמב"ם בעצמו לשתי מצוות, כיון דאין מעכבין זה את זה. וכבר תירץ ר' אברהם בן הרמב"ם את שיטת אביו דשאני ש"ר ורש"י דשני קיומים נפרדים נינהו, מה דא"כ בתכלת ולבן, דשניהם מהווים קיום אחד. כיאור הדברים, דתכלת ולבן, אף לרבנן, חדא מצוה היא וחד קיום הוא אף דבלא תכלת עדיין יוצאין י"ח המצוה בקיום שאינו בשלמותו.

ושיטת התוס' היא דרך כשמקיימים המצוה בשלמותה, ז"א כשיש לו גם תכלת וגם לבן, דוקא אז היתר הכלאים, ופשוט דהיתר זה נאמר לא רק לגבי חוטי התכלת אלא אף לגבי חוטי הלבן, דחדא מצוה וחד קיום הוא, ולפי זה, המתיר דכלאים תלוי בקיום המצוה בשלמותה. ולפי אותו הצד שבספקו של הר"ת (שבתוס' כתובות) דאף בזמן הזה דלית לן תכלת יש להתיר כ' חוטי כלאים, ולא ד' חוטים, נראה לומר כי מלבד המתיר דקיום המצוה, יש ג"כ

מתיר בתורת החפצא דתכלת שמוותרת, אכן דין זה שהותרה החפצא דתכלת ככלאים א"א שיתיר אף את חוטי הלבן שעמה, כי בתורת חפצא חוטי הלבן וחוטי התכלת מחולקים הם זה מזה, מכיון שאף בזמן הזה יש ב' חוטים שמשלימין להחפצא דהציצית שהם עומדים "במקום תכלת", ס"ל לר"ת דשני חוטים מותרים ככלאים בתורת חפצא דתכלת, אף דפשיטא דאין לו להגברא קיום המצוה דתכלת במה שיש לו ד' חוטי לבן, וזה מתאים לשיטת ר"ת, דיש חלות היתר כלאים על החפצא דהציצית, שאיננו תלוי בקיום הגברא, וכמו שכתבנו לעיל אכן בתורת חפצא רק יכולים להתיר את שני חוטים העומדים במקום התכלת, ואשר ע"כ ס"ל דר' חוטי כלאים אסורים. ועי' תדושי הרשב"א ליבמות (ד: ד"ה וחוטי) שכתב כמעט להיפך לגמרי משיטת הר"ת בתוס', שהתיר ב' חוטי צמר בכגד של פשתן שהם עולין משום לבן אבל לא ד' חוטי צמר, שהרי "השנים האחרים כיון שאינם תכלת אינן עולין משום תכלת, ומשום לבן נמי לא, דהא איכא ב' חוטים אחרים", ונראה לפרש דס"ל להרשב"א דלא אמרינן הותרה רק לגבי חפצא שמקיימים בה מצוה בשלמותה, ז"א גם בתורת קיום החפצא וגם בתורת קיום הגברא, וע"כ שני חוטי לבן מותרים אף במקום כלאים, אבל לענין שני החוטים הנוספים, כיון שאין בזה קיום מצות תכלת להגברא, אלא רק שהם משלימים את החפצא של הציצית לעמוד במקום התכלת, ונמצא ששני החוטים ההם אינם לא לבן גמור ולא תכלת גמור, ולא אמרינן בכה"ג הותרה.

והנה בענין רבוי בשיעורים לגבי כלאים כתבו התוס' במנחות (מ. ד"ה כיון), דהא דפשיטא ליה להגמ' דחוטי לבן של צמר פוטרין בשל פשתן, ה"ט, דכיון דע"כ צריך הוא להטיל ב' חוטי תכלת של צמר, וכבר נעשה בזה הבגד לכלאים, שוב אין לנו לאסור עליו מלהטיל עוד שני חוטי צמר בתורת לבן, וכן כתוב עוד בתחילת דבריהם בתוס' כתובות (מ. ד"ה כגון) שהבאנו לעיל. אכן בסוף דברי התוס' שמה משמע מדבריהם כאילו נדחית סברא זו, שהרי כתבו לאסור מלהטיל ד' חוטי לבן של כלאים בזה"ז, אע"פ שהתירו להטיל ב' חוטיין וכן מתבאר נמי מדברי חדושי הרשב"א שהבאנו לעיל. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' ציצית ה"ו) שכתב, דאין להתיר חוטי לבן של צמר בכגד של פשתן (דלא אמרינן עדל"ת היכא דאפשר לקיים שניהם) אע"פ שכבר נעשה הבגד לכלאים מכח חוט התכלת שכבר הטילו בו. הרי חולק הרמב"ם בזה על הדעה הראשונה שכתבו דבכה"ג ליכא איסור כלל.

והנה כבר נחלקו הראשונים לגבי מרכה בשיעורים לענין שבת, אם יש איסור נוסף ברבוי השיעור, אכן מצד הסברא הי' נראה לומר דאפילו נימא

בעלמא דיש איסור נוסף בכל רבוי שיעור. היינו דוקא כגון בניזיר ששחה ב' רביעיות יין בבת אחת, דחשיב כאיסור יותר חמור מאשר אילו הי' שותה רק רביעית אחת, אך מ"מ נראה דאין לזה שייכות למחלוקת הראשונים הנ"ל דכלאים, שהרי לענין איסור כלאים, אין שיעור לחוטים כלל אלא שע"י חוט אחד של צמר חל שם כלאים על כל הבגד כולו, ומאחר שכן מסתבר לומר דאין איסור נוסף במה שהשם כלאים נובע מב' חוטי צמר יותר מאשר אילו הי' נובע רק מחוט אחד של צמר, ומאחר שכן, כיון שהותרה (או דחוי') האיסור כלאים בכגד זה, מה לי חוט אחד ומה לי שני חוטים.

ונראה ליישב שיטת הרמב"ם והרשב"א בכמה אופנים: א', הפסוק בתורה שנוצר איסור שעטנו מסתיים לומר "צמר ופשתים יחדיו", ואפשר דס"ל להרמב"ם ודעימיה דב' איסורים נכללו בפסוק זה — איסור שעטנו ואיסור צמר ופשתים יחדיו, ואיסור שעטנו גדרו שכל הבגד נהפך להיות כגד של כלאים, ובנוגע לזה האיסור הדבר שוה, בין אם יש רק חוט אחד של צמר, בין אם יש כמה חוטים של צמר, אך בנוגע להאיסור השני של "צמר ופשתים יחדיו", י"ל דחוט של צמר המתחבר עם פשתן מהווה עכירה באותו החוט, וממילא י"ל דבנוגע לאיסור זה (ד"צמר ופשתים יחדיו") אם ירבה במספר חוטי הצמר שהתחברו לפשתן, שיהיה דינו שוה למרכה בשיעורים דכהת"כ, ויהיה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים שהזכרנו (עיין ר"ן לביצה יז.) אם יש בזה איסור נוסף דאורייתא א"ל.

ועו"ל, דבעמלא סבירא ליה להרמב"ם דלא שייך כל הענין דמרכה בשיעורים לגבי בגד של כלאים, וכדפירשנו לעיל, ודוקא בכה"ג הוא דנחלקו הני ראשונים, בהטיל חוט של צמר לשם מצות תכלת לתוך הבגד של פשתן, שהרי החוט הזה לא גרם כלל לשום איסור כלאים, (או מטעם הותרה או מטעם דחוייה), ולא חל שם כלאים דאיסור על ידי החוט הזה של צמר של תכלת, ולכן להני ראשונים הוספת חוטי צמר שאינם נצרכים לשם מצות תכלת שפיר יכולים ליצור איסור כלאים מחדש.

ובאמת תוס' עצמם סוברים לבסוף דשייך לאסור בהוספת חוטים לבגד המותרת, וסותרים את דבריהם, ואפשר לפרש דבריהם ולכתחילה סברו דאי אפשר לגרם שם כלאים דאיסור אחר כלאים דהיתר, דכיון דהותרה התירה תכלת בפירוש, הרי הותר איסור כלאים בכגד זה ושוב אין שייך לאסור חוטי צמר דלבן, דחוד קיום הוא (וכדפרשנו לעיל). ולפי הסבר זה, הרמב"ם דס"ל שדחוייה היא חולק מטעם זה גופא על תוס' כיון דאפשר לקיים שניהם בחוטי

לבן דפשותים, ואין כאן חלות שם דכלאים דהיתר (כיון דרק דחוויה היא) שיתיר לחוטי לבן דצמר.

בגדר דין נטילת ידיים לפת

יש להסתפק באחד שאכל פת בלי נט"י, אם עבר באיסור דרבנן באכילתו, דומיא דאוכל בשר עוף בחלב ושאר איסורי אכילה דרבנן, או דלמא לא עבר על שום איסור, אלא שביטל מצוה במה שלא נטל ידיו קודם שאכל. ועיין חולין (קו.) דיש ב' טעמים לתקנת נט"י לחולין, האחד משום סרך תרומה, ולפי טעם זה בפשוטו הי' לנו לומר שיש כאן איסור באכלו הפת מבלי ליטול את ידיו, דומיא דאוכל תרומה בידים טמאות. אך לפי הטעם הב' שם דהוא משום מצוה לשמוע דברי חכמים, יש לעיין אם נתקנה בתורת איסור או בתורת מצוה.

ועיין רמב"ם פ"ו מהל' ברכות, שצירף דין נט"י לסעודה ביחד עם דין נט"י לקריאת שמע ולתפלה, ומשמע דס"ל שאין זה משום גזירת סרך תרומה וטומאה, אלא חובת נט"י בפני עצמה. וכן ממחלוקת רמב"ם וראב"ד פ"ח מהל' אבות הטומאה ה"ח, דהר"ם לא הביא לתקנת נט"י לחולין ביחד עם תקנת שלמה המלך שגזרו על כל הידים שיהיו שניות, והראב"ד שם השיגו בזה. ומשמע שלדעת הרמב"ם נט"י לפת היא חובת נטילה בפ"ע, ולא משום איסור טומאה.

ומעתה יש לחקור (לדעת הרמב"ם) אם תקנו כאן איסור יחד עם החיוב, או שרק תקנו חובת נטילה, ונפקא מינה בזה לאונן אם חייב בנט"י קודם שיאכל פת. ועיין ח"י רעק"א ליו"ד הל' אנינות שכתב בפשיטות דהוי מילתא דאיסורא, ואונן חייב בנט"י בלי ברכה קודם שיאכל. [אכן, עיין בתשו' תורת חסד (סי' ה') שכ' דאינו אלא חובה ולא איסור. (הערת הכותב)]

ויש להביא רא"י דיש בנט"י גם איסור וגם חיוב, מהא דאיתא בחולין (קז:): דלט אדם את ידיו כמפה ואוכל בהן פת, אע"פ שלא נטל את ידיו. ופסקו רוב הראשונים דכשאינן לו מים ברחוק יותר מד' מילים, או לט ידיו במפה. וק' דאם מועילה מפה לחולין, או למה אין מברכין עליו. ובפשוטו הי' נראה לומר דע"י המפה אינו מקיים בזה מצות נט"י, (ואין זה כתפילה שמברך על נקיות ידיים על כל מידי דמנקי, דשם במידי דמנקי מקיים בזה מצותו), ומן ההכרח צ"ל שיש

כאן ב' הלכות, דין איסור לאכול פת בלי נט"י, ויש גם מצוה ליטול את ידיו, וכששם מפה על ידיו, אף שלא קיים בזה את המצוה, מ"מ אינו עובר על האיסור שלא יאכל בידים בלתי נטולות.

והנה נסתפקו האחרונים בחולה שאוכל ביוה"כ ובת"כ אם נוטל את ידיו לאכילה, או דנימא מכיון שאסורים יוה"כ ות"כ ברחיצה, שיש לו לאכול בלי נטילה. [נע"י תשוב' מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ס"ח) שנסתפק בזה. (הערת הכותב)] ובפשוטו נראה לומר, דיעויין רמב"ם פ"ג משביחת עשור ה"ג, דרחיצה המתרת איסורים מותרת ביוה"כ, כטבילה לתפילה בזמן שהיתה תקנת עזרא בתוקפה, דאין זה בכלל האיסור של רחיצה של תענוג, ולפי"ז נראה בפשיטות שגם נט"י לסעודה מותרת בת"כ וביוה"כ, דגם היא באה להתיר איסור אכילה בלי נט"י. [ועיין בגמ' חולין (קז:), וכן משמע שם דמותר ביוה"כ].

בדין יהרג ואל יעבור

רמב"ם פ"ה מיוסוה"ת הלכה ו', וז"ל, ומתראין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד. ובגמ' פסחים (כה.) איתא, בכל מתראין חוץ מעצי אשירה. ועי"ש בתוס' שנתקשו, דאיזה איסור הוא ליהנות מעצי אשירה. ותי' דיש איסור של אתי למטעי בתר ע"ז, וגם זה מאיסורי עבו"ז הוא. ובר"ן תי' דמיירי באיסור הנאה מעבו"ז ומדין אביזרייהו דעבו"ז, כמבואר בנמוק"י ספ"ח דסנהדרין ובכעהמ"א שם. וצריך להבין, דמנ"ל דין זה של אביזרייהו דעבו"ז, דאם איסור עבו"ז הוא, פשיטא שדינו שיהרג ואל יעבור. ואי מיירי בסתם איסור הנאה, אזי מה שייך בזה שיהרג ואל יעבור, דאינו אלא איסור הנאה בעלמא. וברמב"ם הנ"ל כתב, חוץ מע"ז, ומשמע דמיירי הדין הזה בעבו"ז עצמה, ואינו מביא הדין דאביזרייהו כלל.

ובכעהמ"א בסנהדרין מבאר דאסור להתראות כעצי אשירה מכח אותו הדין דלא תעמוד לפניו ערומה. וכ' שם, "דלא מיבעיא העבירה עצמה (דכג' עבירות יהרג ואל יעבור)", אלא אפילו כל מידי דמטי ליה הנאה מחמת העבירה דג' עבירות הללו יהרג ואל יעבור, וכדגרסינן התם, בכל מתראין חוץ מעצי אשירה, וברפואה דכי מתראא מעצי אשירה לא עובר ע"ז הוא אלא איתנהוי

הוא דמיתתני מיניה, ואפי"ה אין מתרפאין ממנה. ועוד, ההוא שנתן עיניו באשה אחת ואמרו חז"ל ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. אלמא אפי' מהנאה פורתא בלחוד אמרו ימות, עכ"ל. ודבריו צ"ע, דתעמוד לפניו ערומה באשת איש (עיי"ש בבעהמ"א) הוא עכ"פ איסור ערוה, משא"כ ליהנות מעצי אשירה הוא איסור הנאה בעלמא.

ונראה לומר עפ"י המבואר במשנה בתרומות סוף פ"ח, הי' עובר ממקום למקום וככרות של תרומה בידו, אמר לו עכו"ם תן א' מהם ואטמאנה ואם לאו הרי אני מטמא את כולם, רבי אליעזר אומר יטמא את כולם ואל יתנו לו אחת מהן, ויטמא. וכן נשים שאמרו להם עכו"ם תנו אחת מכם ונטמא, ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכם יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ע"כ. ולכאורה מהו הדמיון מככרות לנשים. ועו"ק דהלא ממנ"פ ימותו ויטמאו כולם, ולמה אסור למסור האשה או הככר. ומתבאר מכאן דין חדש, דאסור לאדם להציל את עצמו בנפשו של חברו, ואפילו בציוור שבין כה וכה ימות חברו או יטמא, בין אם ימסרנו או לא. וכן הדין בתרומה, דאסור להציל ככרות אחרות ע"י טומאת אחת מהתרומות.

ובזה מבואר דברי התוס' דאסור להניח לחבירו לזורקו ע"ג תינוק [א]י לאו טעמא דקרקע עולם, ואף דבכה"ג אין הנזק עובר באיסור רציחה כלל וכלל, דמ"מ אסור לו לאדם להציל א"ע במיתתו של חברו. וכן מציינו כפלוגתא דבן פטורה עם ר' עקיבא (ר"פ איזהו נשך) דבן פטורה סבר דאף שיש בידו קיתון של מים שלו, דזה ג"כ מקרי מציל עצמו במיתת חברו, שע"י השתייה שלו הוא גורם לאבדון חיי שעה של חברו. ואף ר"ע הכי אית ליה כהך סברא, אלא שסובר דשאני הכא, שהרי קיתון המים הוא ביד אחד מהם, ולפיכך חל הדין דחייך קודמין.

ונראה דבזה מבואר נמי השי' של הבעהמ"א לומר יהרג ואל יעבור אפילו בנוגע לעצי אשירה, דאין זה מחמת איסור ההנאה שבהם, אלא ה"ט, דכיון שהרפוי מגיע לו מכח וע"י העבודה זרה, ואף מבלי לעבור על האיסור דעבו"ז, כל שהע"ז גורמת לו שיתרפא, חלה כאן ההלכה דאין מתפראין בעבו"ז. (ולפי"ז נראה שאף באופן של שלא כדרך הנאתו גם כן יהי' אסור, אפילו נחפסו כדעת הטוברים דמותו מן התורה אפילו בעבו"ז). ובכלל חיוב קידוש ה' הוא, שאסור לו להתרפאות ע"י אבדון נפש חברו או ע"י ג"ע ועבו"ז, ולא רק במקום שהוא עובר באיסורי עבו"ז וג"ע ושפ"ד, אלא שאסור לו להציל את עצמו בחפצא של ג' אלו.

(ועיין ח"י הריטב"א, חז"ל, ובירושלמי אמרו, סיעה של כנ"א שמהלכין בדרך ופגעו בהן לפטים ואמרו תנו לנו אחד מכם ואם לא נהרוג אתכם אפי' כולם נהרגים... נמצא באין לפדות עצמן בישראל אחר ומתפראין בשפ"ד, ואין דוחין נפש מפני נפש. ונראה שכן הדין באומר לישראל תן לי כלי זיינך ואהרוג ישראל זה, ואם לאו אהרוג אותך, והגוי אינו יכול ליטלו שלא מדעתו, שאין לו ליתנו כדי לפדות נפשו, עכ"ל. ואף שאין שם איסור רציחה כלל, מ"מ אסור (מכח דין קידוש השם) לפדות את עצמו ע"י נפשו של חברו. וזה דלא כדברי רש"י לפסחים (כה:): שכ', וכאן עבירה נעשית, ואין זו דומה לשאר עבירות, עיי"ש, דלפי הבעהמ"א והריטב"א, הא דיהרג וא"י בשפ"ד וג"ע ועבו"ז, אין זה מפני שחומר העבירה דוחה לדין פקו"ג, אלא שיש כאן איסור חדש שלא להציל א"ע על ידי ג' חפצאות אלו).

הערה בענין שעטנז

בתוס' יבמות (פג:): ד"ה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וא"ת, ומ"ש מנותן נבלות או חלב בתבשיל של חברו שנאסר. ואור"י בדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי, עיי"ש. ובר"ש (פ"ז מ"ה ממס' כלאים) מביא קר' התוס', אלא דמוסיף עוד קושיא מכלאי בגדים, דאם אחד תפר חוט פשתן בבגד של צמר אוסרו, עיי"ש. וצ"ע בקושייתו דאילו אם אחד הכניס חמור לעול עם שור של אדם אחר, האם זה יהי' שאלה של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהלא איסור כלאי בהמה הוא שלא לעבוד בשני מיני בהמות, והוא איסור על הגברא. וכן יש איסור שלא ללבוש צמר ופשתים יחדיו, כמו שיש איסור שלא לחרוש בשור ובחמור יחדיו. וצ"ע ג.

ועיין ביו"ד ק"ה בש"ך סק"י"ז בשם תרומת הדשן, חז"ל, דודאי בשר בחלב כ"ז שהוא מעורב מקרי שרשו וגופו של איסור, ואפי' הכשר בלא חלב, כמו כלאי בגדים בזמן שחוט פשתן מעורב בטלית צמר אסור להתכסות בכל הטלית, אפילו באותו צד שאין חוט פשתן בו. ואם נחתך מן הטלית אותו צד שאין בו פשתן, מותר אותו צד, ה"נ קים להו לרבנן שאין שום טעם הולך מחתיכה זו, רק טעם בשר, והוי שרי כההיא דכלאים, עכ"ל. כלומר דהתרוה"ד רוצה להוכיח דאף ע"ג דבבב"ח אמרינן חתיכה נעשית נבילה, ונתהפך לחפצא דאיסורא, מ"מ כשמפרידו ונפרד הבשר מהחלב, מותר, ומוכיח דבר זה מכלאים

דכשנתחך חלק מהצמר מותר. ומכל דבריו מתבאר שגם בשעטנו כל הבגד נעשה איסור. ומתהפך לחתיכה דאיסורא, כמו בכ"ח, ומובנת שפיר ק' הר"ש, דאיך אדם אוסר דשא"ש לאשוויי בגד צמר לבגד של שעטנו, ולחצפא וחתיכה דאיסורא.

אכן עדיין צ"ע קושיית הר"ש, בכלאי בגדים, דאפי' אי נימא שחל האיסור של שעטנו על החפצא, אינו חלות שם כמו רובע ונרבע לגבוה, או חנ"ג של בכ"ח, אלא שדבר של מציאות הוא, כמו אחד שהטריף בהמת חבירו, דפשיטא דלא שייך לומר הכא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהלא במציאות טריפה היא, ואף ה"נ הלא מכ"מ שעטנו הוא, ורק כשיש חלות שם כמו בכלאים בכרם, וכן בחנ"ג דבכ"ח שייך לומר דאא"א דשא"ש, דאי תרי ליה כולי יומא בחלכא אינו בכ"ח ויש חלות איסור בכ"ח בנוסף על מציאות המצב. וכן בכלאים, דבעינן נתייאש הימנה. משא"כ בכלאי בגדים, כן הק' הגר"ח על דברי הר"ש.

וגם קשה דמיון התרוה"ד מכלאים לבכ"ח, שכבב"ח, הבשר נאסר, אבל בכלאים, אע"ג שאסור ללבוש אף את החלק של הבגד של הצמר לכד, גדר דין זה הוא, דכשיש חוט אחד של פשתן בהבגד נקרא כולו שעטנו, אך מעולם לא נאסר הצמר לחודיה, דרק שעטנו נאסר, ואינו דומה לבכ"ח, וצ"ע. [נזוהי בעצם קושיית הגר"ח].

חובת נשים בתפילה

כמשנה ברכות (כ.ו) דנשים חייבות בתפילה, וכ"ה ברמב"ם (פ"א מתפילה ה"ב), ובשו"ע או"ח (סי' ק"ו ס"ב). ובמג"א שם (סק"ב) כתב, דלדעת הרמב"ם תפילה מ"ע מדאורייתא היא, אך מדאורייתא די בפעם אחת ביום, ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב הנשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר.

ואמר בזה הגר"ח, בקשר לדברי המג"א האלו, שדבריו תמוהים מאוד, והן כשגגה שיצאה מפני השליט, דפשטות לשון המשנה והרמב"ם והשו"ע כודאי מורה שחייבות להתפלל תפילת שמונה עשרה בנוסח שתקנו חכמים, ולא סחם

לומר מודה אני בעלמא. ועוד, דהרמב"ם כתב (פ"א מתפילה ה"ב, בנוגע להגדרת חובת תפילה דאורייתא), אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל כל יום, ומגיד שבחו של הקב"ה, ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה, ואח"כ נותן שכח והודי' לדי' על הטובה שהשפיע לו. [ועיי"ש בכס"מ ובלח"מ לענין מקור הדברים הללו]. ובאמירת מודה אני ליכא אלא הודי'. ואפילו אומרת איזו בקשה סמוך לנטילה (כלשונו של המג"א), הרי עדיין חסר כאן במצות תפילה דאורייתא, דבעינן דוקא שבת, בקשה, ורק אח"כ הודי'.

בירורי הלכה:

בענין איסור אכילה קודם התפילה

הרה"ג ר' ניסן ליפא אלפערט זצ"ל

בגמ' ברכות (י:) לא תאכלו וגו' על דמכם. ויש לחקור אם התפלל תפילת ערבית בלילה ואכל קודם תפלת שחרית, אם עובר מה"ת על לא תאכלו על הדם, כיון שהיום הולך אחר הלילה, ונמצא שכבר התפלל ביום זה ואוכל אחר שהתפלל, או דילמא שלענין זה חדשים לבקרים, ובקומו בבקר הוה כמהחיל מחדש, ומוטל עליו להתפלל קודם שיאכל. ובייחוד יש לשאול לשי' הרמב"ם שמצוה להתפלל מן התורה פעם אחת ביום, ומשמע שאימתי שירצה מתפלל ביום, אם התפלל בערבית, אם מותר לו לאכול בבקר קודם שמתפלל או לא.

ויש לפשוט ממה דאונן מותר לאכול קודם שמתפלל דכיון דפטור מתפלה, אין עליו איסור לאכול קודם שמתפלל, וכמו כן כיון שאין לתפלה זמן קבוע מה"ת, ואימתי שמתפלל ביום יצא ידי חובת המצוה, נמצא שכשהתפלל בלילה פטור מלהתפלל, וכיון שפטור מלהתפלל אין עליו איסור לאכול קודם שמתפלל. ולפי"ז צ"ל דהא דאסור מדין זה לאכול קודם תפלת שחרית אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

אמנם לפי זה יאסר לו לאכול קודם שמתפלל תפלת ערבית, שהיא תפלה ראשונה שביום.

ואולי י"ל שעיקר זמן אכילה הוא בבקר כמש"כ בין הערבים תאכלו בשר "ובבקר תשבעו לחם". וז"ל התוה"מ: ובכל זה צוה שאת הבשר יאכלו שלא ישבעו ממנו ולא יאכלוה רק בערב שהוא זמן שינה, אבל הלחם ישבעו ממנו וזמנו בבקר שהוא עת לתורה ולעבודה עכ"ל. ומקרא דועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימך, אנו למדים מצות תפלה ואחרי ועבדתם כתוב וברך את לחמך שהוא בבקר, כדכתי' ובבקר תשבעו לחם. ובתיב"ע כ': ותפלחון וגו' ויברך ית מזוני מיכלך. ומשמעו לכאורה שתתברך אכילתו דמעיו, ושתהא ברכה בכח המזון שבמאכל. והיוצא מדברינו שעיקר הסעודה הוא בבקר, והתפילה גורמת ברכה במאכל ובמשתה. ויתכן שמחמת זה קאי האיסור רק אתפלת שחרית ולא אתפלת ערבית שאז אין עיקר זמן אכילה, ואינו מוכרח.

ויש לשאול לשיטת הרמב"ן ועוד, שתפלה היא מ"ע מדבריהם, איך יפרשו את איסור הלאו דלא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, כיון שאין מצוה להתפלל מה"ת. ואף שהרמב"ן בהשגותיו על ספ"ה"מ של הרמב"ם מצדד לומר שבעת צרה מצוה מה"ת היא להתפלל; למסקנא נראה שחזר מזה, שהרי במצות שהוסיף במנין תרי"ג לא כ' שיש מ"ע להתפלל בעת צרה. ואין לומר כמו שצייד גדול א', שאף שאין מ"ע להתפלל אסור לאכול קודם שמתפלל, והכריה בידו לא לאכול ולא להתפלל, דהא אונן מותר לאכול כיון שאין לו מ"ע להתפלל. ודוחק להעמיד הלאו במי שגמר בדעתו להתפלל, שאסור לו לאכול קודם שיתפלל, אבל מי שלא התפלל אין לו איסור לאכול.

ולמדתי תירוץ לזה מדברי המאירי (כ"מ קטו:) שכ' בהגדרת לאו זה שאסור לאכול קודם תפלה או קודם קבלת מלכות שמים היינו ק"ש. ובארתי שם שק"ש ג"כ נכללת בועבדתם את ה' אלקיכם. עי' גמ' ב"ק (צב:) שדרשו עה"כ ועבדתם את ה' אלקיכם בתפלה ובק"ש. ועי' ענך מש"כ תוס' (שבת יא.) בר' שמעון בן יוחאי כד מטי עידן תפלה כסי' לבי' וצלי, שקרא ק"ש. וגם מסוגיתנו משמע שאיסור זה קאי גם אק"ש, שדרשו עה"כ ואותי השלכת אחר גוך וכו', לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים. ולפי זה י"ל שלמ"ד תפלה דרבנן, מפרשים שכ' זה נאמר אק"ש לבד, שאסור לאכול קודם שקרא את השמע, ומיניה דגם למ"ד תפלה היא מ"ע מה"ת אינו מוכרח שיחלוק שהאיסור זה קאי גם אק"ש. ויוצא מזה שאף אם התפלל ערבית, שיצא מה"ת חובת מצוה דתפלה, יתכן שאסור לאכול מה"ת קודם תפלת שחרית, לא מחמת תפלה, אלא מחמת ק"ש, כדמשמע מדברי המאירי, וז"ל וכן אחת מאזהרותיו שלא לאכול שחרית עד שיתפללו. כמו שדרשו לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. אם עשה כן אפילו לדעת האומר תפלה מה"ת או שלא ייחד את השם אין בו מלקות עכ"ל (כ"מ קטו:). ובהערותי כתבתי שבא לומר שאפילו למ"ד תפלה מדרבנן אסור לאכול קודם שקרא את השמע.

ויש לדחות דיתכן למ"ד שתפלה היא מדרבנן סבר דלאו זה אינו אלא אסמכתא ואיסור אכילה הוא מדבריהם. ולא עוד אלא אפי' גם להרמב"ם דסבר דתפלה היא מ"ע מה"ת, יתכן שיסבור שאיסור זה אינו אלא מדבריהם, שבהל' תפלה לא מנה לאו זה, וצ"ע.

עוד יש לחקור אם האוכל אכילת מצוה כגון תרומה או קדשים קודם שיתפלל אם עובר על לאו זה או לא.

עוד יש לשאול כגר שאכל בגיותו ונתגייר בו ביום, או אונן שאכל בשעת אנינותו, ועברה אנינותו בזמן תפלת מנחה, מי אמרינן כיון שנתחייבו עכשיו במ"ע דתפלה, אסור לאכול קודם שיתפלל, או דילמא כיון שאכל בבקר בהיתר, תו לא חל עליו איסור זה.

ולאחר העיון נ"ל שפטרון החקירות תלוי בהגדרת האיסור דלא תאכלו וגר'. דיש לכארו בכ' אופנים: א) הדם הוא הנפש, והוא דבר שהנשמה תלויה בו. ועיקר מגמת הלב הוא להספיק דם לאברי האדם. ואסרה התורה לאכול קודם שיתפלל על הדם. כלומר, על חיותו וקיומו. שאין ריבוי ומיעוט וסיבוב הדם תלוי בשום דבר כי אם בו ית', ולפיכך חייב להתפלל על זה. ואם לאו הרי הוא בבחינת האומר כחי ועוצם ידי עשה לי החיל הזה. ב) שאסור לאכול קודם שיתפלל, שבוה מראה כאילו האכילה היא העיקר, והתפילה טפלה לה.

לאופן הא' י"ל שחכמים קבעו הלאו בקומו בבקר דהוה כבריה חדשה וככת הדם הנוזל בעורקיו ואבריו מתחיל בעסק פעלחנות היום, ואז בדין הוא שיתפלל לה' שיתקיימו חייו, בכח וכבריאות. משא"כ בלילה שהולך לישון שנת מעבודתו, ופעולת האברים והגוף נחים בשיעור מסויים מתגבורת פעולתם.

אבל לטעם הב' נוטה הדעת לומר שכל פעם שאוכל קודם שיתפלל עובר על איסור זה, שנראה כאילו האכילה עיקר אצלו והתפלה טפלה לאכילה. ונראה שזאת היא דעת רב הונא שסבר דאסור לטעום קודם מנחה ותפלת המוספין.

ובדעת החולקים עליו י"ל או שסוברים כאופן הא', או שסוברים כיון שכבר התפלל בבקר קודם האכילה, ותפלת מנחה לכו"ע היא מדבריהם, לעולם הוה כאילו אוכל אחר התפלה, שהרי התפלל בבקר, ואסור לסעוד קודם תפלת מנחה רק מחמת גזירה שמא ימשך.

ומי שנתגייר או שקבר את המת באמצע היום, ואכל קודם לזה, אז לאופן הא' י"ל שאינו עובר מה"ת, או מאסמכתא בלאו זה, כיון שבשעה שאכל היה פטור מלהתפלל, ואיסור זה הוא בשעה שצריך להתפלל על הדם בקומו בבקר לעבודתו, וכיון שהיה פטור אז מלהתפלל ולא חל עליו איסור זה, י"ל שלא חל עליו האיסור אח"כ. אבל לצד הב' שאסור לאכול קודם שמתפלל הוא משום שעושה את האכילה עיקר והתפלה טפל, אלא שאם התפלל בבקר קודם שאכל, אף שאוכל קודם תפלת המנחה הוה כאוכל אחר התפלה, אם לא התפלל בבקר

מחמת שהיה אז גוי או אונן, ואח"כ חלה עליהם מצות תפלה, אסור להם לאכול קודם שיתפללו, שבזה עושים את האכילה עיקר ואת התפלה טפל, ואין לומר בהם דהוה כאילו אוכלים אחר התפלה שהרי לא התפללו בבקר.

וכמו כן י"ל שהחקירה אם מותר לאכול [מה"ת] אכילת מצוה קודם שמתפלל, לאופן הא' י"ל שאסור שהרי בדין שיתפלל מתחילה על חייו, שבלי חיים אינו יכול לקיים שום מצוה, והחיים באים מה', אבל לאופן הב' י"ל דבזה שאוכל קודם התפלה לא הוה כולל במצות תפלה, כיון שעושה מצוה כאכילתו.

ואם לאו זה נאמר גם אק"ש י"ל שתלוי ג"כ בחקירה הנ"ל. לטעם הא' שצריך להתפלל על חייו י"ל דזה קאי דוקא על תפלה, ולא על ק"ש שהיא קבלת מלכות שמים ולא תפלה. אבל לאופן הב' י"ל שלא זו כולל ק"ש ותפלה. שאוכל קודם ק"ש הרי עושה את האכילה עיקר ואת קבלת מלכות שמים טפל.

ודוק בלשון הגמ' שדרשו עה"כ "ואתי השלכת אחר גוך" לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים שכנראה שדרשו כ' זה על ק"ש. והוא כדברינו שמדברי הכ' "לא תאכלו על הדם", אין ראייה שאיסור לאו זה קאי אק"ש, כיון דהגדרתו שאסור לאכול קודם שמתפלל לה', שיתן לו כח ואפשרות לאכול. אבל מהכתוב השני שאנו למדים שאסור לעשות את האכילה שהיא מצרכי הגוף עיקר לצרכי שמים, אמרו לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים, היינו שאסור לאכול קודם ק"ש.

וא"ת א"כ בדין שיאסור לאכול גם קודם ק"ש של לילה, י"ל דאה"נ דהא אסור לאכול קודם שיקרא את שמע. שאפשר שסמכו איסור זה עה"כ "ואתי השלכת אחר גוך" אבל איסור לאו, דלא תאכלו וכו', קאי רק אמי שאוכל קודם תפלה שחרית.

ויש נפק"מ רבתא אם האיסור הוא מדין "ואתי השלכת וגו'", או מדין "לא תאכלו וגו'" דאם הוא מדין "ואתי השלכת אחר גויך", שהוא ולול כלפי ה' שעושה צרכי החומר לעיקר, וצרכי ד' טפל, אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק, שבזה אינו נראה כאילו עושה את האכילה עיקר, כיון שהתחיל קודם שהגיע זמן המצוה. אבל אם הוא מדין "לא תאכלו על הדם" צריך שיפסיק בהגיע זמן תפלה, וכן הוא הדין.

אמנם מפסקי הרא"ש נראה דסובר שאין כאן ב' דינים אלא דין אחד. אסור לאכול קודם שמתפלל. וסמכו על המקרא לא תאכלו על הדם, ולפיכך אפילו התחיל בהיתר מפסיק, ומפורש בדברי קבלה דדוקא אכילה של גיאות אסורה, ולפיכך מותר לשנות מים קודם התפלה, דלא שייך במים גאווה [ע"י ברא"ש בפירקין, סי' י']. והטור פסק כאביו והביא רק את הכ' ואתי השלכת אחר גוך, אל תקרי וגו'. וק"ק למה לא הביא הכ' דלא תאכלו על הדם.

והרשב"א מפרש ג"כ שהוא דין א' בכיוון אחר. דהרשב"א פסק שאם התחיל בהיתר אינו מפסיק. וי"ל בדעתו שסובר דהלימוד מולא תאכלו וכו' אינו אלא אסמכתא ומקורו העיקרי הוא מקרא דואתי השלכת אחר גוך. ולפיכך אם התחיל בהיתר אינו מפסיק. והמהרי"ל פסק דאפילו מים אסור לשחות. ונראה שסובר שעיקר הלימוד הוא מולא תאכלו על הדם, שאכילה ושתייה שנוצרת מהם הדם שהוא תנועת החיים שבגוף מצריכה לתפלה, ולפיכך אסור לשחות אפילו מים. והא דכתיב כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכ' אומר ואתי השלכת אחר גוך, א"ת גוך אל גאיך, והא בשתיית מים אין גאווה. י"ל חדא מתרתי, או דאין לומר עליו שאחר שנתגאה זה קבל עליו מ"ש רק לאחר שאכל ושתה דברים המשביעים, אבל יש איסור לשחות אפילו מים מקרא דולא תאכלו על הדם. או דגם מילוי צרכיו כמו השקטת צמאו קודם התפלה ג"כ הוה בכלל כל המתגאה, שמקדים צרכי גופו קודם התפלה.

ויש לשאול להרשב"א שפסק שאם התחיל לאכול קודם עמוד השחר אינו מפסיק, נהי שא"צ להפסיק משום תפלה, יפסיק משום ק"ש, דהא הוא עצמו פסק שאינו מפסיק למילי דרבנן אבל לק"ש שהוא דאורייתא מפסיק אפי' בשהתחיל לאכול ואיכא שהות כמו ששינונו במס' סוכה, לא נטלו נוטלו על שולחנו. ואולי סבר דדוקא אם התחיל באיסור מפסיק למילי דאורייתא ולא משהתחיל בהיתר. וע"י במ"ב סי' פ"ט, סעי' כ"ט.

דין בדעת הרמב"ם בהתחיל קודם עמוד השחר אם מפסיק או לא

וז"ל הטור (או"ח סי' פ"ט סעי' ז') ואם התחיל לאכול קודם עלות השחר כתב הרמב"ם ז"ל שאין צריך להפסיק. וא"א ז"ל כ' בשם ר"י שצריך להפסיק.

וכתב הב"י, וז"ל: ונראה שספר הרמב"ם מוטעה נודמן לרבנו דבנוסחאי דידן בפ"ו מהלי תפלה לא כתב שא"צ להפסיק אלא בתפלת המנחה, אבל לא

בתפלת שחרית. ואולי שנתחלף להטור בין הרמב"ם להרשב"א, שהרשב"א כ' שא"צ להפסיק, וכ"כ כל מפרשי הטור.

והערוך השלחן (סי' פ"ט סעי' כ"ו) חלק עליהם וכי, וז"ל: אבל לענ"ד אינו כן, וכונתו על מ"ש הרמב"ם בפ"ב מק"ש היה עוסק באכילה וכו' גומר ואח"כ קורא ק"ש. והראב"ד השיג עליו דכיון דק"ש דאורייתא צריך להפסיק אפילו יש שהות לקרא, ולתפלה דרבנן לא יפסיק, ולא פליגי דהראב"ד איירי בהתחיל באיסור, והרמב"ם איירי בהתחיל בהיתר. ונמצא דשפיר כ' הטור דאם התחיל קודם עה"ש דדעת הרמב"ם שא"צ להפסיק שהרי אפילו לק"ש דעתו כן, וכ"ש לתפלה. וכ"ה דעת הראב"ד והרשב"א א"כ הוה רוב דיעות להיתר וגו', יעוי"ש.

ויש לשאול לדעת העה"ש שאם סמך הרמב"ם עמש"כ בהל' ק"ש שאם התחיל לאכול גומר ואח"כ קורא ק"ש. וה"ה אם התחיל לאכול קודם עה"ש, וכש"כ הוא מק"ש. א"כ אמאי כתב דין זה אח"כ במנחה שאם התחיל לאכול אינו מפסיק. ומדכתב דין זה גבי מנחה ולא כ' גבי שחרית, ש"מ שבשחרית מפסיק. ויש לדחות דכמנחה איירי בהתחיל באיסור, והכא איירי בהתחיל בהיתר. וזה אפשר ללמוד מק"ו מק"ש. תמה על עצמך אם תפרש דומה לתפלת המנחה היה להטור לומר בדעת הרמב"ם שאפילו אם התחיל באיסור אינו מפסיק, ואם דעתו לחלק בין שחרית למנחה, א"כ אין הכרח שאם התחיל בהיתר שאינו מפסיק, דהא חמור שחרית ממנחה, שבשחרית אסור אפילו לטעום, וכמנחה מותר לטעום, בשחרית אם התחיל באיסור מפסיק וכמנחה אינו מפסיק, וכיון דמצינו חומרות באיסור אכילה קודם שחרית מה שלא מצינו במילי דרבנן אחרים, ה"ה נמי שי"ל שאיסור אכילה קודם שחרית חמור שאפילו התחיל בהיתר מפסיק. על כן נראה שצדק רבינו הב"י שספר מוטעה של הרמב"ם נזדמן לפני הטור שהיה כתוב בו במפורש שאם התחיל בהיתר אינו מפסיק, או שנתחלף לו בין הרמב"ם להרשב"א.

אמנם לכאורה צדק העה"ש איך אפשר לומר שתפלת שחרית שהיא מדרבנן תהיה חמורה מק"ש שהיא מה"ת. ונ"ל שאיסור אכילה קודם עשיית מצוה הן מה"ת או מדרבנן אינו אלא מגזירה שמא ימשך באכילתו ויפשע במצוה, אלא אם התחיל אפילו באיסור במצוה דרבנן לא החמירו עליו שיפסיק, ובמצוה דאורייתא החמירו, אבל איסור אכילה קודם שחרית שאינה אסורה מגזירה, אלא הוא איסור מיוחד לאכול קודם שיתפלל על דמו, בדין שיפסיק.

בענין איסור אכילה קודם התפילה

ומחמת זה כ' הרמב"ם שאסור לטעום קודם תפלת שחרית, וקודם מנחה מותר לטעום ואסור לסעוד. והוא הטעם, שבמנחה האיסור הוא מחמת גזירה שמא ימשך, ובטעימה אין לגזור שמא ימשך, אבל בתפילת שחרית האכילה עצמה אסורה, וגם הטעימה אסורה.

ושו"ר בבית מאיר (או"ח סי' ע') שכתב דהדין עם הכ"י שבסי' פ"ט בדעת הרמב"ם ודלא כהמג"א (סי' ע' סק"ו), דהא הרמב"ם כ' אסור לטעום כלום עד שיתפלל שחרית, ומלשון זה הוכיחו בגמ' (שבת ז:): שאם התחיל מפסיק, יעוי"ש.

[ויעוי"ש במרכה"מ שכ' שלדעת הרמב"ם אין חילוק בין התחיל בהיתר או התחיל באיסור.]

תשובה להלכה ולא למעשה בענין הניגון של ארון עולם

הרה"ג ר' ניסן ליפא אלפרט זצ"ל

נשאלתי אודות מקהלה של משוררים (כאר), שבתהלת ארון עולם תוזרים ושונים את התיבות ארון עולם אחר כל פיסקא ופיסקא, וכשמגיעים לכידו אפקיד רוחי, הם מסיימים "ה' לי ולא אירא — ארון עולם, ואח"כ אומרים עוד הפעם ארון עולם אשר מלך, אם יאות לעשות כן, שמשמעו כאילו ח"ו אומרים ולא אירא ארון עולם, שלא נירא מארון העולם. תשובה: בגמ' סוכה (דף לח ע"ב) איתא אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה' אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי, (ופירש"י ברי"ה לא לימא איניש, מי שאין אחר מקרא אותו, לא לימא ברוך הבא וינשים בינתיים, והדר בשם ה', דלא קיימא אוכרה אמלתא דלעיל, ומיחזי כמוציא לבטלה.)

אמר רבא לא לימא איניש יהא שמיה רבא והדר מברך, אלא יהא שמיה רבא מברך בהדדי, א"ל רב ספרא משה שפיר קאמרת (פירש"י בתמיה), אלא התם והכא אסקי מילתא ולית לן בה. (ופירש"י הואיל וכונתו לגמור לית לן בה.)

הרי שרבא ורב ספרא נחלקו בכעין זה, שרבא סבר, שיש לרין אחר אופן מבטאו, וכיון שבאופן ביטוי שפתיו משמע שבשם ה' היא פיסקא בפני עצמה, אסור משום דנראה כמוציא שם ה' לבטלה. ורב ספרא סבר שאנו הולכים אחר כונתו, וכיון שדעתו לגמור, אין כאן איסור. והוא הדין בנידון דידן, כיון שברור לנו כונתם, שארון עולם הוא חרוז הנשנה בסוף כל פיסקא ופיסקא, לית לן בה, דהלכה כרב ספרא. ואין לדחות דשאני התם דאיירי שאומר בינו לבין עצמו, אבל בנידון דידן הם אומרים בקול רם ואושא מילתא, דלכאורה אם הנידון בגמ' הוא כשאומר כלחש, והוא יודע בעצמו שכונתו לגמור, אמאי היה סובר רבא דאסור לעשות כן כיון שדעתו לסיים בשם ה'. ויש לדחות, דאע"פ שאומר כלחש לא יאות לעשות כן, דדברו בפני ה' צריך להיות בשפה ברורה ונעימה שאינה משתמעת לבי אנפי.

אמנם ממה שלא חילקה הגמ' דבבבול רם כו"ע מודים שאסור, ש"מ שמותו. ועוד יש להוכיח מדברי התוס', שאין נפקא מינה בין כלחש או בקול רם, שהקשו (שם ד"ה אמר רבא) ממה שאמר רבא דהמקריא בחליצה יכול

בענין הניגון של ארון עולם

לומר לא, לחודיה, ואבה יבמי, לחודיה, ולא אמרינן שמשמע שהיא אומרת שהיכם רצה ליבמי, וכן אפשר לומר לא לחודיה, חפצתי לקחתה, לחודיה, ולא אמרינן שמשמע שרוצה לקחתה, דאפסוקי מילתא לית לן בה, וחולק בזה אאביי והכא קאמר רבא דלא לימא איניש ברוך הבא וכו'. וחירצו, דלאחר ששמע רבא מרב ספרא סברה וקיבלה. הרי שאף שאומר היכם או היבמה בקול רם לית לן בה, כיון שאנו יודעים שכונתם לסיים.

איברא, שמדברי רש"י נראה שיישב קושיית התוס' באופן אחר, שהרי כתב רש"י לא לימא איניש, מי שאין אחר מקרא אותו, לא לימא ברוך הבא וינשים בינתיים וכו', דמה בעי רש"י בזה בהוספת חיבות אלו שאיירינן שאין אחר מקרא אותו, וי"ל שהוקשה לו לרש"י קושיית התוס', דרבא סותר את עצמו, דשם ביבמות (דף קו ע"ב) סבר אפסוקי מילתא לית לן בה, והכא אמר שלא יפסיק. ולפיכך כתב דשאני התם דאחר מקרא אותו וניכר לכל שכונתו לסיים אחר המקרא, ומה שפסק הוא מפני שהמקרא פסק, והמקרא ודאי דעתו לסיים, ולפיכך לא חיישינן. משא"כ כשהוא פוסק מעצמו, דלא יאות לעשות כן. וא"כ אליבא דרש"י אין ראוי שאין לחלק בין אם אומר כלחש או בקול רם. אך עכ"פ כיון שאנו רואים מתוס' שאין מחלקים, וגם מסתימת הגמ' משמע כן, יש להכריע שפיר שאין חילוק, ובכל מקום שדעתן לסיים, אין שום נדנוד איסור במה שמפסיק.

ואדרכא אם נכון באורנו בכונת רש"י יש לדמות נידון דידן למקום שמקרא לו אחר, ששם ניכר לכל סיבת הדבר שהפסיק בינתיים, דאף כאן כיון ששונים החרוז ארון עולם אחר כל משפט ומשפט, א"כ ברור לכל, שמה שאומרים לבסוף אחר ה' לי ולא אירא — ארון עולם הוא מפני שדרך שירת החרוז כן הוא, ולא שאומרים ח"ו שאין לירא מארון העולם. ואין לומר שיש לחוש להנכנסים שלא שמעו מה שאמרו קודם, דנהי שלא שמעו החזרת החרוז קודם, אבל ידוע הוא לכל שדרך ה"כאר" לחזור כמה פעמים ראש התהלה, וכדומה. ועוד, שכרבים אין לחוש לחשדא.

[שו"ר שטעיחי בהבנת דברי רש"י, ושכונתו פשוטה שקאי אמה שכתוב לעיל, הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', וזמ"ש"א רש"י שהיכא שאחר שמקרא ואומר ברוך הבא, שפיר יכולים לומר בשם ה' לחודיה, משא"כ כשהוא אומר כל הפיסקא אין לו להפסיק בין ברוך הבא לבין בשם ה', והוא פשוט.]

ותמיהני שלא הובא להלכה ברי"ף, ברא"ש, וברמב"ם שהלכה כרב ספרא.

ואם סוכרים כרבא, היה להם לפסוק כרבא. ואולי שסמכו הרי"ף והרמב"ם אמה שפסקו בהלכות חליצה לפי גירסתם, דמודה רבא בלא אבה יבמי כרבי זירא שאם אינה יכולה לאומרם בב"א פסולה החליצה מדין כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבתו. ש"מ שאם יכולה לומר לא אבה יבמי בב"א, אפילו אם אומרתן בהפסק ג"כ לא איכפת לן, דאסוקי מילתא היא, וכמו שסיים כאן רב ספרא, ורבא קבלה מיניה. אלא דצע"ג שלא יביא הרמב"ם דין מפורש שנזכר בעניני תפלה, ויסמוך עצמו אדיוק מהל' חליצה.

[נ"יש לעי' בהגהות בעל הלבוש שהראה מקום למג"א סי' צו, ובחי' הגרשוני להגאון בעל עה"ג. וכן יש לעי' בגמ' סוטה כמקרא את ההלל.]

והנה בשו"ע או"ח (סי' נו סעי' א) הובא בהגהת הרמ"א שלא יפסיק בין יהא ש"ד למברך, ומצאתי שהמג"א בשם גליון הש"ך תמה, דהא למסקנת הגמ' לית לן למיחש. ועיי"ש מה שתי' המג"א. ויש לו סמוכין מפירוש המאירי למס' סוכה שכתב, וז"ל, כל שקורא פסוק שיש בו הזכרת השם, לא יפסיק בשהי' בין התיבות שלפני הזכרת השם להזכרת השם, שהרי שהייתו גורמת שתהא הזכרת השם תחלת דבורו, ולא יהא נקשר עם שלמעלה הימנו, ודומה כמו שמזכיר ש"ש לבטלה. ומ"מ בהפסק נשימה או שהי' מועטת אין קפידא, שכל כיוצא בזה הדבר ניכר שאינו תחלת דיבורו אלא אסוקי מילתא קמייתא הוא. ועי' בדקדוקי סופרים בקשר לגי' הגמ', ומפרש שר"ס ענה בניחותא שפיר קאמרת, ומיהו הכא אסוקי מילתא ולית לן בה, כלומר, כיון דהיא הפסקה מועטת.

והיוצא מדברינו, דדינא דרבא לא הובא ברי"ף וברמב"ם, ברא"ש בטור ובשו"ע. וממה שהשמיטו דבר זה ש"מ דלית לן בה. ולא חילקו בין שהי' מועטת לזמן מרובה. ובענין חליצה שי' הרי"ף הרמב"ם והמחבר בשו"ע אה"ע ג"כ שאין הפסקה מילתא אלא א"כ אינה יכולה לקרות בב"א, דאז מעכב מדינא דר' זירא. והרא"ש והתוס' ורש"י (לפי גירסתו) פירשו דמודה רבא שצריך שיאמר בב"א לא אבה יבמי. וכן פסק הרא"ש. וצ"ע למה חשש להפסק בחליצה, ולא בקדיש ובאמירת ברוך הבא בשם ה', אף שמשתימת הסוגיות משמע כן, דבסוכה סיימה הגמ', אסוקי מילתא לית לן בה, ובחליצה סיימו, ומודה רבא בלא אבה יבמי. ואפשר שהחמירו בחליצה שלא יהא נראה כאילו אומרת שרוצה ליבמה.

אמנם כד אחינן להכא, שבתהלות ותשבחות אנו הולכים לרוב ראשונים בחר כוונתו, ואינם מחלקים בין שהי' מועטת לשתיקה מרובה, (ולרמ"א הג"ל

מחלקים), א"כ אמאי הקפידה הגמרא פסחים (נ ע"א) שיפסיק בין היום לעל לבבך כדי שלא יהא משמעו שמקבל דוקא היום ולא למחר, דבטח שאין זה כונתו. וע"כ צריך לחלק, דבסוכה החשש הוא רק שמשמע שם בפני עצמו, או שמבדך בפני עצמו, בלי שום קשר לתיבות שקדמו, אז פסקינן לרוב ראשונים ולהמחבר, שאסוקי מילתא היא ולית לן בה, דהא אין בשהייתו שום משמעות שאומר דבר כנגד תורתנו. אבל במקום שע"י מכטאו משמע שאומר דבר היפך אמונתנו, כמו ב"כי כל אלהי העמים אלילים וה' שמים עשה", שצריך שיפסיק בין אלילים לזה' שמים עשה, ואין אנו אומרים כיון שכונתו לטובה סגי בזה. וכן בק"ש שעוסק בקבלת מלכות שמים, ואם יאמר אשר אנכי מצוך — היום על לבבך, שמשמעו שהמצות זמניות הן, ולא קבועות לעד ולעולמי עולמים, צריך שיפסיק כדי שלא יבאו לטעות בלשונו ואין הולכים בחר כונתו, א"כ בנידון דידן שאומרים — ה' לי ולא אירא אדון עולם, דמשמעו שאומר שלא נירא מאדון העולם, שזה מתנגד ליסודות אמונתנו, מן הנכון שיפסיק ביניהם ולא יאמרם בכת אחת.

ואף שלכאורה יש לרדן כאן מטעם ששוכרו בצדו, שאיך אפשר לומר שכונתו שאין לירא מה', שהרי מתפאר שהי' לי, ואיך אפשר ליחס אליו המחשבה הזידונה שאומר שלא אירא מאדון העולם. ואף שלפי האמונה התפלה בשתי רשויות יש להסביר שהי' לי, ולפיכך אינני ירא מאדון עולם, עי' בגמ' מגילה, שכשתירגמו התורה לתלמי המלך פתחו באלקים ברא כראשית כדי שלא יטעה הקורא לחשוב שיש שני כוחות אלקיים בראשית וא-לקים, וגם בזמננו ישנם פוקרים שאומרים שאין הקב"ה משגיח על העולם באמרם שאלקים חיים, כלשון סגי נהור, ומכל הנ"ל נראה שאינו נכון לסיים ככה, ושיש להפסיק בנשימה בינתיים.

אמנם אם יסיימו רוב הקהל או מקצתם הי' לי ולא אירא, ואחרים יאמרו אדון עולם אתי שפיר, דהוה כמו שמקרינן את ההלל, שעונה אחר כל דבר הללוי, או כמו שקרא משה את השירה כמקרא את ההלל, שלפירוש"י על כל דבר ודבר שאמר משה ענו אשירה לה', כנלפענ"ד.

ועוד יש עצה לכאורה אם ישנו את הנגינה מה' לי ולא אירא, לאדון עולם, עד שיהא ניכר מנגינתם, שלא אירא הוא סוף דבר, ואדון עולם הוא מימרא בפני עצמו, מסתבר שמהני, ומה"ט לא הוזכר שבקריאת התורה יפסיק בין היום לעל לבבך, כיון שקורא בטעמים, א"כ קורא תיבת היום בטפחא שהוא מפסיק, ושפיר יכול להסמיך לזה על לבבך, כנלפענ"ד.

(אגב אעיר שהרמב"ם לא הביא להלכה שיפסיק בין היום לעל לבכך. ותמיהני שלא עמדו ע"ז נושאי כליו. ואולי כיון דבעל המימרא שם הוא רבא, א"כ י"ל שרבא לשיטתו, שאמר בסוכה לא לימא איניש ברוך הבא, והדר בשם ה', והולכים בתר מבטאו ולא בתר כונתו. אבל לפי מה שפסק הרמב"ם כרב ספרא, דאסוקי מילתא לית לן בה, ואף שממבטאו משמע דאומר בשם ה' בפני עצמו, כיון שכונתו לגמור לית לן בה, ה"ה שגם כאן לית לן בה אם אינו מפסיק בין היום לעל לבכך. ואף שהערוך לנר למס' יבמות כתב שאף הרמב"ם מצריך שלכתחלה יאמר לא אבה יבמי בב"א, ורק בדיעבד אינו מעכב, והיינו רבא לשיטתו, ע"כ צ"ל שלדינא יש נפקא מינה, שדוקא בענין חליצה אנו חוששים לדברי רבא ולא בתהלות, דאחרת היה להרמב"ם להביא דין זה ביבמות גם כן, ומדהשמיטו ש"מ שסבר כרב ספרא. אלא שבהל' חליצה פסק כרבא וסובר שגם רבא מצריך לכתחלה, ואולי דהוא מטעם שבארנו לעיל, דאם אומרת לא ומפסקת בשהייה, ואח"כ אומרת אבה יבמי, משמע להיפך מכונת התורה, וע"ז צריך להחמיר לכתחלה. אבל כאן בהיום על לבכך סובר הרמב"ם דאינו משמע כ"כ לנגוד דברי התורה, שהרי גם באומרו היום על לבכך ביחד, יש להעמיס בכונתו שהדברים שמחים לו. כאילו קיבלם היום, ולפיכך סובר דהוה רבא לשיטתו, ולא פסקינן כמותו, משא"כ המחבר וש"ר סוברים דהכא באנכי מצוך היום מודים, כיון שאפשר להשתמע שהיום לעשותם ולא מחר.)

בענין להוסיף בכדי לבטל איסור דרבנן

לזכר ולעלוי נשמת אמי מורתי היקרה והאהובה
מרת שושנה בת דוב בער ז"ל שנפ' בשם טוב כ"ז ניסן תשנ"א

בענין להוסיף בכדי לבטל איסור דרבנן

הרב מנחם דוב גנק

בשור"ע אר"ח (סי' תרע"ז סעי' ד'), הנוחר כיום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפ"ע, שהרי הוקצה למצותו, ואם נתערב בשמן אחר ואין ששים לבטלו, יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו, ועיין ביו"ד (סי' צ"ט ס"ו) שכתב המחבר, איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו, ואם עשה כן במזיד אסור, אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו ומבטלו, ועיין בש"ך שהקשה, דבאר"ח לענין מותר השמן שבנר חנוכה הביא רק דעה אחת דאסור להוסיף ולבטל, אף דשמן שבנר אינו אסור אלא מדרבנן, ואילו ביו"ד פסק דמותר להוסיף, וכתב ע"ז הש"ך וז"ל, ושמא יש לחלק דהתם כיון דהוקצה למצותו חמיר טפי ודוחק, עכ"ל, ונשאר בצ"ע וכן עיין במג"א שם לאר"ח שהקשה כן.

והנה בבית הלוי עה"ת בקונטרסו לסוגי' דחנוכה כתב לתרץ, דשאני איסור אכילה מאיסור הנאה, דביו"ד המדובר הוא באיסור אכילה, אבל ג"ח דאסור אף כהנאה, נמצא שכשמערב ע"מ לבטלו הרי הוא נהנה אז ממה שנתוסף לו שמן של היחר, והר"ז כמוכר איסורי הנאה, דאסור, שהרי נמצא שהוא נהנה אז ממנו בשעה שעדיין לא נתבטל, והוה"נ כשמתירו ע"י בטולו, שהרי ביטולו הוא ביעורו, וכמו דאסור להדליקו להנאתו, כן אסור לבטלו להנאתו, [וכ"ה בחור"ד ליו"ד שמה סק"ח], ונמצא לפי"ז, דאף דאנן פסקינן דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה היינו רק מדרבנן, מכ"מ באיסורי הנאה של תורה יהיה האיסור לבטלו דאורייתא, שהרי ע"י הביטול נהנה הוא מהדבר, עיי"ש בפנים בדבריו, ובמה שנדחק בדברי הגמ'.

ואשר נראה לכאור בזה עפ"י מה ששמעתי ממור"ר מרן הגר"ד סולוביצ'ק, שליט"א, דמה שכתב המחבר דשמן שנשתייר ביום השמיני עושה לו מדורה ושורפו בפ"ע, אינו רק משום תקלה, דא"כ היה טעון קבורה ולא שריפה, ועוד דמלשונו "דעושה מדורה ושורפו בפ"ע", אינו במשמע דהוי רק משום תקלה ובכדי לכלות את האיסור, אלא משמע דהוי קיום בפ"ע לשורפו, ואשר על כן בעינן מדורה בפ"ע, והוי כעין שריפת פסולי המוקדשין דהוא מצות שריפה כחפצא, דמדרבנן תקנו שיהא על השמן של נר חנוכה חלות שם של קודש,

וכמבואר במסכת סופרים שאומרים דהנרות הללו "קודש הן", ולכן שריפתו אינה מפאת תקלה לבד, אלא בתורת קיום מצות שריפה בחפצא.

ואשר על כן הי' נראה לומר, דכיון דשריפת מותר השמן שבנר חנוכה הוא משום קיום מצוה, אין לו להוסיף עליו בכדי לבטלו, דאי משום ביטול איסור לבד היינו דנים בו, כודאי היה לנו לומר דכיון דאחר הביטול ליכא איסורא, באיסורא דרבנן יש רשות להוסיף בכדי שיבוא לידי ביטול, וזהו הפסק של המחבר ביו"ד דמותר להוסיף, אבל בנר חנוכה שע"י הוספתו הרי הוא מבטל ומפסיד את הקיום של שריפת השמן, כודאי אין לו להוסיף, ולכן דחק המחבר בלשונו והביא הך דינא דאין מוספין יחד עם הדין דעושה לו מדורה ושורפו בפ"ע, דזהו היסוד לדין השני דאין מבטלין, משום דשריפת מותר השמן מהוה קיום של שריפת פסולי המוקדשין, ולכן כללם המחבר בחדא מחתא.

ולפי"ד יש להוסיף עוד ולומר דמעשה מוכן מה שמצינו שהחמירו חכמים בשיעור הביטול בתרומה, דערלה וכלאי הכרם, דלא סגי בששים ובעינן מאה או מאתים, דלכאורה צ"ב, מה זה שהצריכו שיעור יותר גדול לביטול באלו, ולפי"ד יש מקום לומר דכיון דבתרומה יש קיום באכילתו לפיכך אמרו חכמים דלא סגי בשיעור ביטול של ששים, אלא עד מאה עדיין יכול לקיים מצותו של התרומה שתאכל ע"י כהן, וכן בערלה ובכלאי הכרם דבעינן כהו שיעור מאתים משום דיש קיום מצוה בשריפתו, [שהרי קיי"ל בהו דאפרן מותר מדנעשית מצותן], ואולי י"ל דלפיכך הצריכו חכמים שיעור יותר גדול של ביטול דעד שיעור מאתים עדיין אפשר לקיים מצותן של שריפה, אלא שבנקודה זו יש מקום לדחות, שכל שיש כבר שיעור ביטול של ששים, כבר ליתיה להחפץ בעין, ואין עוד קיום באכילת התרומה ובשריפת הערלה, ויש לדון עוד בזה.

ועיין בשו"ת שכסוף ס' אבני מלואים (סי' י"ח) שכתב, שהמבטל תרומה לכתחילה לכו"ע הוי איסור דאורייתא, דכשמבטל התרומה בתוך החולין ונהפכת התרומה לחולין הרי"ז מאבד תרומה בידים, ועובר בזה משום משמרת תרומתי, ועי"ש בהגהת חתנו שהשיג עליו, וכתב דכל שעדיין ראויה לאכילה אין בזה משום אי' משמרת תרומתי, אעפ"י שיהיה נאכל בתורת חולין.

ועיין בחוס' ביצה (ד: ד"ה ותנן אין מבטלין איסור לכתחילה, וז"ל, וא"ת לעיל גבי עיגול דהוי תרומה דרבנן יוסיף עליו ויבטל, וי"ל דהא דאמר בדרבנן מבטלין היינו בדבר שעיקרו מדרבנן כגון מוקצה, דעיקרו אינו אלא מדרבנן, אבל בדבר שעיקרו מדאורייתא כגון תרומה, דאיכא שום דבר דאורייתא, כגון

דגן תירוש ויצהר, אפילו במקום שאינו אלא מדרבנן, כגון בשאר פירות, אין מבטלין, וכן משמע פ' גיד הנשה וכו' עכ"ל, והנה לפי דברינו, דבמקום שיש קיום מצוה בחפצא לא אמרינן שמותר להוסיף עליו בכדי לבטלו, א"כ אף בפירות האילן, [דלדעת החוס' אינו אלא מדרבנן] עדיין הי' לנו לומר דאיסור להוסיף עליו בכדי לבטלו, דאדרבה, יקיים מצותו של התרומה ויאכילנו לכהן, וממה שהתוס' לא תירצו כן, נראה דס"ל דאף במקום שיש שמה איזו מצוה, אם כבר נתערב יש להוסיף עליו ולבטלו לכתחילה, [ולשיטת הא"מ שהכאנו לעיל, דהמבטל תרומה לכתחילה עובר משום איסור משמרת תרומתו, כודאי קשה להבין דברי החוס' א"כ נאמר דשאני תרומה דרבנן, דתרומת פירות האילן אינו אלא דרבנן, ועיין].

עישון חם לענין בשול עכו"ם

הרב יעקב דוד לובאן

שאלה: מבואר בשו"ע יו"ד (סי' קי"ג סי"ג) שאין איסור בשול עכו"ם על המעושן, לפי שעישון אינו כמבושל. והנה יש ב' אופני עישון בבחי חרושת: יש עישון קר, והעשן גורם השתנות באוכל ועי"ז נעשה ראוי לאכילה. ויש עישון חם, דהיינו שאופים האוכל בתנור חם, ועל אש התנור שמים עצים דקים ממינים שונים, וע"י שריפת קליפות אלו מתמלא התנור עשן. ויש לעיין באופן הב' של עישון חם, אם יש בו משום איסור בשול עכו"ם. שהרי גם בלעדי העישון היה האוכל מתבשל ע"י חום התנור. ודבר זה מצוי בבית חרושת לדגים, שמעשנים הדגים ע"י עישון חם. וצ"ע לדינא אם יש בזה משום בשול עכו"ם.

תשובה: ובפשוטו הי' נראה לומר מצד הסברא דבעישון חם בודאי יש בו משום איסור בשול עכו"ם, שהרי הא דאין איסור בשול עכו"ם כמעושן הוא משום דמעושן אינו כמבושל, וכיון דהכא אפילו בלאו העישון היה המאכל מתבשל מחום התנור, א"כ העשן לא מעלה ולא מוריד, ודל מהכא העישון, יש בזה בשול עכו"ם מחמת חום התנור.

אלא דיש לעיין בזה ממה שנחלקו האחרונים אם יש איסור בשול עכו"ם בקיטור, עיין בדרכי תשובה (סי' קי"ג סי"ק ט"ז) דהשם אריה סוכר דיש בקיטור משום בשול עכו"ם, והזר זהב שעל האר"ה חולק וסוכר דקיטור שוה לעישון. ואם נאמר דיש איסור בשול עכו"ם בעשן חם, שהרי אף בלעדי העישון היה מתבשל מחום האש, א"כ מדוע לא נימא הכי גם לענין קיטור, שהרי בע"כ הקיטור הוא חם, שקיטור קר אין בכחו לבשל, ונימא דל מכאן הקיטור, הא מתבשל מחום האש.

אולם אין בזה ראיה, שבקיטור י"ל דעכ"פ אין האוכל תלוי תוך התנור, אלא עומד הוא מבחוץ, וע"י צנורות מובילים הקיטור אל המאכל. ואם לא היה קיטור עולה מהאש, לא היה חום האש הולך דרך הצנורות למרחקים כמו שהוא הולך ע"י הקיטור, לפי שחום האש נקלט בתוך לחלוחית המים של הקיטור, וע"כ אין החמימות של האש נדון כדבר נפרד, וכל הבשול הוא בפועל הקיטור. משא"כ בענינו בעישון חם, הרי האוכל תלוי הוא בתוך התנור, ואם לא היו שמים קליפות דקות על האש כדי שיחמלא התנור עשן, היה האוכל מתבשל בין כה וכה מכח האש עצמו. וע"כ י"ל שהאש והעשן הם שני דברים נפרדים.

עישון חם לענין בשול עכו"ם

וכיון דגם בלעדי העשן היה האוכל מתבשל, א"כ דל מהכא העישון, יש כאן משום בשול עכו"ם.

אולם חכם א' העיר ממ"ש הפרישה ביו"ד (סי' פ"ז סי"ק ט'), דהא דכתב הרמב"ם דאין לוקין על בשר בחלב המעושן, איירי בנתחממו הבשר בחלב בעשן. הרי מוכח דאפילו בעשן חם ישנו להחזירים של מעושן, שהרי הדין של מעושן בבשר בחלב והדין של מעושן כבישול עכו"ם שניהם בנויים על הירושלמי (כפ"ו בנדרים), וא"כ לכאורה מן הצורך להשוותם.

אך לפי הנ"ל אפשר לומר דהפרישה איירי בגוונא דהבשר בחלב אינו תלוי תוך התנור אלא עומד בחוץ, וע"י הצנורות הולך העשן ומחמם להאכל, ולכן יש בו דין מעושן, דומיא דמה שכתבנו לענין קיטור, אבל אילו היה הבשר בחלב עומד בתוך התנור עצמה, והעשן עולה למעלה, בכה"ג י"ל דאין בזה מקולי מעושן כיון דגם בלעדי העשן היה מתבשל מכח האש, וכנ"ל.

אבל באמת יש לחלק טובא בין קיטור ההולך דרך צנורות לבין עשן ההולך דרך צנורות. דבקיטור, הלחלוחית של המים מתחממת, ואילולי הקיטור לא היה חום האש הולך למרחקים דרך הצנור. משא"כ כמעושן, שהוא רק הבלא, א"א לומר שהחום נקלט תוך העישון, שהרי גם בלעדי העשן היה החום עובר דרך הצנור, ואין החום הולך יותר למרחקים מחמת העשן. וא"כ לענין עישון לכאורה אין מקום לחלק בין עישון בתוך התנור לעישון שהולך חוץ לתנור דרך צנורות.

אבל עדיין יש להעמיד דברינו ולחלק בין עשן שכתוך התנור לבין עשן ההולך דרך צנורות מחוץ לתנור, שכאשר העשן הוא מחוץ לתנור דנים על החום והעשן כחדא, ונהי דאין העשן גורם כלל שהחום ילך יותר למרחקים, מ"מ הרי החום נקלט בתוך העשן, וא"א להפריד ביניהם, ואין החום ניכר לעצמו אלא בתוך העשן הוא, ולכן יש לזה דין של עשן לפי דעת הפרישה הנ"ל. משא"כ כשהאוכל תלוי בתוך התנור, וניכר הדבר שהחום שכתנור הוא מכח האש, אין העשן יכול לבטל את השם אש שכתנור, וע"כ דנים על האש והעשן כחלקים נפרדים ואמרינן דל מהכא העשן, ויש בזה משום בשול עכו"ם מחמת חום האש. (ולפי"ז מהפרישה מוכח עכ"פ שאם מבשלים אוכל בעשן חם שבא דרך צנורות אל אוכל העומד מחוץ להתנור, דככה"ג אין בו משום בשול עכו"ם.)

עוד העיר חכם א' שיש מקום לקהל בעישון חם לפי מאי דקי"ל שאם גמרו ישראל לאחר שבשלו עכו"ם כמאב"ד, דשרי, וכמ"ש הרמ"א (סי' קי"ג ס"ט, ודלא כהמחבר שמה), ובדרכי תשובה (סי' ס"ה) כתב בשם הרא"ה, דאפילו בשלו העכו"ם כל צרכו, אם עדיין מצטמק ויפה לו ע"י בישול ישראל, שרי. והנה אפילו לאחר שנתכשל המאכל כל צרכו, מ"מ מהני העישון להטעימו, ולפי"ז י"ל, דכמו דגמרו ישראל שרי כשמצטמק ויפה לו, ה"נ י"ל שאם גמרו ע"י עישון שרי, אפילו אם העישון הי' ע"י עכו"ם.

אכן נראה פשוט, דאין לדמות גמרו ישראל לגמרו עכו"ם ע"י עישון. דהנה לכאורה יש להעיר, אין מהני גמרו ישראל לאחר שנתכשל כבר כמאב"ד ע"י העכו"ם, וכשיטת הרמ"א, והלא בשעה שבישלו העכו"ם כבר חל עליו האיסור בשול עכו"ם, ואיך פקע אח"כ איסור זה ע"י בישול ישראל. ואין לומר דכשבשלו העכו"ם כמאב"ד עדיין לא נאסר, שהרי הרא"ה להדיא כתב [בבדק הבית בית שלישי עער שביעי ד"ה ולענין] וז"ל, דמי איכא מ"ד כשבישול הנכרי כדי מאכל ב"ד ובא ישראל לאכלו דלא יתסר, הא ודאי פשיטא דמיתסר וכו', עכ"ל. וכן מוכח משיטת המחבר בס"ט, שאם בשלו עכו"ם כמאב"ד וגמרו ישראל דיש בו איסור בישול עכו"ם, אלמא דאפילו רק נתכשל ע"י העכו"ם כמאב"ד, כבר חל בו איסורא. וא"כ, איך פקע בכדי האיסור בישול עכו"ם ע"י שגמרו ישראל. ואין לומר דבהא גופא פליגי הרמ"א על המחבר, ומה"ט הוא דס"ל דשרי כשגמרו ישראל משום דסובר דאין איסור בשול עכו"ם כשרק בשלו עכו"ם כמאב"ד, דזה אינו, שהרי הרא"ש בע"ז (פ"ב סי' ל"ב) הביא ב' הדעות בזה בענין אם בשלו עכו"ם כמאב"ד וגמרו ישראל אם יש בו משום בשול עכו"ם, ואם פליגי אם עכו"ם שבשל כמאב"ד נאסר האוכל, למה הזכיר הרא"ש כלל שגמרו ישראל. גם הטור כתב, וז"ל, וכתב הרשב"א דהוא הדין נמי אם בשלו נכרי כמאב"ד אין לו היתר אח"כ ע"י גמר ישראל. ולא נהירא לא"א הרא"ש, עכ"ל. הרי משמעות לשונו הוא דפליגי אם יש לו היתר ע"י שגמרו הישראל. וכן משמע מלשון הט"ז (סי' י'), וז"ל, ויש מתירין וכו' ועדיין מהני אם יגמר ישראל אח"כ, עכ"ל. וכן מוכח שם בהגהות רע"א שכתב בשם הדרישה וז"ל, ויש מתירין בכל ענין, ובעיני גמרו ממש, אבל לא היפוך בעלמא, עכ"ל. ובבדק הבית הנ"ל כתב, דהיכא דגמרו ישראל "זהו איסור החוזר להכשרו". הרי דדוקא משום דגמרו ישראל שרי. אבל הדבר צריך ביאור, איך חוזר האיסור להכשרו. ועיין באבני נזר (יו"ד סי' ק') שהביא מתשובות מהרי"ל (סי' קס"ה) שכתב דלדעת ר' יוסי בפסחים (מ"א) דאין יוצאין במצה מבושלת, דלא מהני בישול להחיר פת שכבר נאפה, דנהי דבישול מפקיעו מתורת לחם, איסור שבו היכן הלך. והאבני"ז חלק עליו מחמת הרא"ה הנ"ל, דגמרו ישראל הוא איסור החוזר להכשרו, עיי"ש. אבל עכ"פ טעמא בעי.

עישון חם לענין בישול עכו"ם פא

וצ"ל דכיון דנגמר ביד ישראל, מקרי עתה בישול ישראל, דכל שיש פעולת ישראל בבישול, בין בתחילה בין בסוף מקרי בשול ישראל. ונהי דמעיקרא כשבשלו עכו"ם כמאב"ד כבר נאסר משום בשול עכו"ם, אבל כשגמרו ישראל אח"כ פקע האי שמא דבישול עכו"ם.

ומעתה פשוט, דא"א לדמות גמרו ישראל לעישון בסוף ביד עכו"ם, שהרי גמרו ישראל מפקיע השם בישול עכו"ם, אבל אם בשלו עכו"ם וכבר נאסר, ושוב עישנו עכו"ם, נהי דעישון אינו כמבושל, אבל דבר פשוט הוא דלא מהני להפקיע השם בישול עכו"ם שכבר חל ביה.

ואין לומר דכמו דאמרינן דע"י בישול ישראל לבסוף מקרי בישול ישראל, ופקע שם בישול עכו"ם מיניה, ה"נ י"ל דע"י עישון פקע שם בישול עכו"ם, ומקרי מעושן, זה אינו, דכשלמא בישול ישראל מפקיע שם בישול עכו"ם, משום דתרוייהו מעשה בישול ניהו, אבל עישון לא הוי בישול, ואינו יכול להפקיע השם מבושל שבו.

ועדיין יש מקום להמציא היתרא לאוכל שנתכשל בעישון חם. דלכאורה יש להעיר מ"ט נאסר חתיכה כשנתבשלה ע"י עכו"ם כמאב"ד הלא באותו שעה אינו ראוי להיות עולה על שלחן מלכים. ובאגלי טל (מלאכת אופה ס"ק י' אות י"ט) העיר בזה. וכתב דהטעם הוא, דהא דבעינן עולה על שלחן מלכים הוא כי היכא דיהא ראוי להזמין עליו וכיון שהעכו"ם בשלו רק כמאב"ד, אצלו חשוב הוא בשיעור זה, ויש לחוש שיזמין עליו, עיי"ש.

ולפי"ז בנדון דידן, כל זמן שהאוכל אינו מעושן לא מקרי עולה על שלחן מלכים, וכגון דגים מעושנים, דבלי העשון אינו טעים, וא"כ רק ראוי להיות עומד על שלחן מלכים מחמת העישון. ולא דמי לנתכשל כמאב"ד דאצל העכו"ם כבר ראוי הוא לאכילה בזה השיעור, וחשיב גביה, משא"כ בענינו, אפילו העכו"ם לא ניהא ליה בלי העישון, וכיון דרק ראוי להיות עומד על שלחן מלכים מחמת עישון, ועישון אינו כמבושל, יש מקום להתיר.

אבל נראה שגם זה אינו, לפמ"ש הדרכי תשובה (סי' קי"ג ס"ט) בשם שו"ת חסד לאברהם (יו"ד ח"א סי' ה'), שאם עכו"ם בשלו ואינו עולה על שלחן מלכים כי אם בתוספת שמן דבש או ריח טוב, חל ביה איסור בשול עכו"ם, כיון שראוי לעלות על שלחן מלכים בתוספת קצת. דא"כ בישול סתם כני אדם אינו עולה על שלחן מלכים מחיסרון תבלינים שונים, ומ"מ נאסר

משום בישול עכו"ם, עכ"ד. ונראה דה"ה דגים מכושלים שלא עישנם, ראויים הם לעלות על שלחן מלכים בחוספת תבלינים או ריח. וא"כ נראה דאין בזה היתרא, והיכא דיש עישון בתוך תנור חם אין בו היתרא דעישון ואסור משום בשול עכו"ם.

בענין ספק טריפות דעצם שבורה בעוף

הרב יעקב הלוי ליפשיץ

י"ד נ"ה נמצא שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה אם מקום המכה שחור כידוע שנעשה מחיים, ואם אין יכולים לעמוד עליו אם יש במה לתלות כמו שדרסה או רצצה וכיוצא בה תולין ואם לאו אסורה מספק.

ופי' הט"ז מה שאין יכולין לעמוד פי' שלא הושחר המכה ויש ספק שמא נעשה מחיים והכריא, ואם הושחר המכה, כתב בכ"י שודאי טריפה, וכן ברמ"א בדרכי משה ס"ס נ"ה שאף שרצצה בכותל, טרפה.

אכן הך דינא שאם לא הושחר המכה שיש לתלות, כמו שדרסה או שרצצה, כתב בכ"י בסוף דבריו דאז תלינן כמו דתלינן בזאב, עכ"ל.

והנה יתכן לפרש דכמו דיש דין בזאב שאם בא זאב ונטל בני מעיים והחזירם כשהם מנוקבים תולים שהנקב בא לאחר מיתה מחמת הזאב, ותולין בכל דבר, — וכן היה משמע מפרמ"ג (שפתי דעה נ"ה כ"א) שכתב דאף למ"ד ספק השקול אזלינן לקולא, או דלא הוי ספק השקול (הך דנשכרה ואינו יודע) דמסתבר יותר מחיים, או דהוי חסרון חכמה — אבל אם יש במה לתלות תולין בין בעוף בין בבהמה לפי ראות עיני המורה ע"כ. — מזה נראה שיש לתלות אף בדבר שאינו שכיח כל כך אך הוא דבר שלפי עיני המורה יש לתלות בה, ואין צריך להיות שכיח כמו נקב שנעשה ע"י זאב. ומה שכתב בכ"י כמו זאב, לאו דוקא.

אך נראה שלא כתב זה בפמ"ג רק לפי שיטת מהרא"י — ודעימי דאם באמת היה ספק השקול, ולא חסרון חכמה, היה מותר מטעם נשחטה הותרה, וכמו שמביא הש"ך דבריו באורך (סי' נ' אות ג'), ושיטת המהר"ם לובלין שסובר כן — בשו"ת (סי' ס"ו). לדירהו אף דמסתבר לחיים וע"כ לא אמרינן נשחטה הותרה, אם יש איזה דבר לתלות בה, או אף בספק כי האי תולין ומותר. אך לשיטת הרמ"א (בסי' נ"א), שכל ספק השקול אין אומדין נשחטה הותרה, או י"ל שמש"כ "אלא בדבר שנוכל לאמר שנעשה הריעותא לאחר שחיטה", היינו דומה לבא זאב, שיש רגלים לדבר שנעשה ע"י הזאב, ואינו רק תלי' כעלמא, ואם לאו אסור. ובעינן לתלות דוקא בדבר השכיח ומסתברא כמו זאב ונקב להוציא מאיסורו, ולכן תולין בדרסה ורצצה, כמש"כ הטור והמחבר.

ונראה להוכיח שכן הוא דעת הרמ"א ממש"כ בדרכי משה (פ"ז אות י"ד).
 וז"ל ואם נשבר או נשמט הגף, ואינו יודע אם נעשה קודם שחיטה כתב
 מהרי"ק (שורש ל"ה) דהוי טריפה, ולא תלינן דע"י זריקה נעשה, — ואח"כ
 מביא דברי האו"ה שיש בזה ס"ס ופסק הרמ"א שם דבשמוטה אסור ובנשבר
 כשר. ובסוף הסעיף שם כתב, ואם יש מקום לתלות בו השבירה או השמוטה,
 פשיטא דמכשרינן כמו שנחבאר לעיל (אות י"א) לענין רגל שנשבר.

וע"כ הנה הסכים הרמ"א לשיטת המהרי"ק, דבשמוטה אין לתלות דבוריקה
 נשמטה וכן בשבור, רק בשבור הסכים לשיטת האו"ה שיש כאן ספק ספקא —
 כמו שמביא ברמ"א (סי' נ"ג סעי' ד').

והנה מהך דין שהעלה המהרי"ק שאין לתלות דבוריקה העוף או הפירכוס,
 מוכח דבעינן לתלות במילתא דשכיחא ביותר כמו בנקיבת הזאב. וז"ל
 המהרי"ק:

יצו השם הברכה פותחת כברוך. ויזכה לעולם שכולו ארוך. הוותיק ידיד
 נפשי ה"ר ברוך. בקצרה אשיב לך על שאילתך ובשגם כי ידעתי שמעט
 דברים יספיקו לך. ראשונה על אודות השוחט ששחט הוושט בעוף ולא
 ראה אחרי הקנה כלל ושוב זרק העוף בחזקת כשרות ואחר כך נמצאת
 הגרגרת שמוטה ונסתפקת האם נאמר כל ספק בשחיטה פסולה או נאמר
 מאחר שלא נמצאת השמוטה עד לאחר שנחכטה על גבי קרקע ופרכסה
 שיש להקל כדאמרינן בעלמא כל ששחיתחו כראוי כו', ע"כ תוכן
 שאילתך. ונעל"ד דבר פשוט הוא שהיא טריפה, דפשיטא שזה נקרא ספק
 בשחיטה כדתניא בכמה דוכתינן ומייתי לה בפ"ק דחולין (דף י') גבי
 פלוגתא דרב הונא ורב חסדא בשוחט בסכין ונמצאת פגומה, שחט את
 הוושט כו'. עד שחט את הוושט ואח"כ נמצאת הגרגרת שמוטה ואינו
 יודע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה כך היה מעשה ואמרו כל ספק
 בשחיטה פסולה. הרי לך בהדיא דכה"ג מקרי ספק בשחיטה. וכ"ת אע"ג
 דהויא ספק בשחיטה מ"מ כיון שיש לתלות להקל שהרי פרכסה תלינן
 ואמרינן שמחמת הפרכוס נשמטה, אי אפשר לומר כך, שהרי גדולה מזו
 שנינו טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ, אפילו נתעסק באותו המין כל
 היום כולו לא עלה לו טבילה עד שיאמר ברור לי שלא היה בשעת
 טבילה. ופירש שם רש"י, נתעסק באותו המין לאחר טבילה, ואפילו הכי
 לא עלתה לה טבילה. ורואה אני שהדברים ק"ו, ומה התם דסברא הוא
 לתלות ולומר דמחמת עסק אותו המין נמצא עליו, שכן הסברא נותנת,
 ואפילו להקל אמרינן כן לענין כתמים בכמה מקומות במכסת נדה. ועוד

בענין ספק טריפות דעצם שבורה בעוף פה

שהרי ראוי לומר, אי איתא דהוה על בשרו מקמיה הכי חזו ליה בעלותו
 מן הטבילה, אפילו הכי תלינן לחומרא עד שיאמר ברי לי, הכא דליכא
 למימר הכי לא כ"ש, שהרי דבר ידוע הוא שרוב העופות מפרכסים אחר
 השחיטה, ופוק וחזי כמה שמוטות משתכחי. משום כך הלא דבר פשוט
 דכרוכ פעמים אין הגרגרת נשמטת מחמת הפירכוס, וגם ליכא למימר אי
 איתא דהוה שמוטה מקמי הכי הוה חזי ליה או מרגיש בו, דמי יוכל
 להבחין בזה, הלא הוא כעצמים בבטן המלאה. אבל בטבל ועלה שייך
 למימר אי איתא דהוה עליה מעיקרא הוה חזי ליה, ואפילו הכי לא עלתה
 לו טבילה. כל שכן הכא ששחיתתו פסולה, וכדפירש דפשיטא דאין
 לחלק בין טבל ועלה, דאידי ואידי דאורייתא, כי היכי דאיכא למימר
 התם העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל והרי חוצץ לפניך, הכא נמי
 איכא למימר העמד בהמה על חזקתה ואימא לא נשחטה והרי שמוטה
 לפניך, כדאיתא התם. וגם משם ראייה דאין לחלק ביניהם בשום ענין
 לומר דמחמירנא בטבילה מבשחיטה, מדפריך מיניה דההיא דטבל ועלה
 וכו' עליה דרב חסדא דמכשיר בשחט בסכין ונמצאת פגומה, והוצרך
 לדחוק ולומר סכין אתרעאי בהמה לא אתרעאי, ולא משני דיש להחמיר
 בטבילה מבשחיטה, אלא פשיטא דאין לחלק ביניהם. ואף לפי מאי
 דמשני סכין אתרעאי בהמה לא אתרעאי פשיטא דיש לאסור בזה דהכי
 נמי הא בהמה גופא אתרעאי, שהרי נמצאת שמוטה. וגם לפי התירוץ
 התוספת אשר שם ובנדה, דמפרש בהמה לא איתרעאי דהא איכא ספיקות
 טובא, שמא במפרקת נפגמה, או שמא במיעוט בתרא, או שמא לא שחט
 במקום הפגימה, פשיטא דיש לאסור הכא, דליכא אלא תד ספיקא,
 דשמא לאחר שחיטה נשמטה, ומשום הפרכוס אין לתלות להקל, מק"ו
 דטבל ועלה כו' דמחמירנן אפילו נתעסק באותו מין כל היום כולו עד
 שיאמר ברי לי, וכדפי' לעיל. ועוד נלע"ד, דיותר יש לחלק ולומר
 דנשמטה בחיי הבהמה ע"י שאנסה עצמה בכח גדול באיזה ענין שיהיה,
 מלתלות דלאחר שחיטה נשמטה ע"י פרכוס, דפשיטא דאין בפרכוס
 להשמיט הסימן ממקום חבורו, ואין פרכוסה אלא כפרכוס זנב הלטאה.
 ולא מבעיא בכה"ג דהוי ספק בשחיטה עצמה כמו שכתבתי לעיל מכח
 הברייתא, אלא אפי' היה הספק בטרפות אחר שאין תלוי בשחיטה עצמה,
 כגון הגף שבורה ואין יודע אם קודם שחיטה אם לאו, לא היה לתלות
 לקולא בכיוצא בזה. ואע"ג דחלינן בזאב ובמשמשא ידא דטבחא, שאני
 התם דאיכא רגלים לדבר, וכמו שפסקו ה"ג ומביאו הסמ"ק לפסק הלכה,
 דכל ספק טריפה לחומרא כגון ספק נשבר העצם כו' ספק לפני שחיטה
 ספק לאחר שחיטה, וכן בוקא דאטמא כו', ולא אמרינן כה"ג נשחטה
 הותרה כדאיתא התם.

הרי שכתב המהרי"ק שבנחבטה על גבי קרקע ופרכסה אין לתלות בו, שהרי ברוב פעמים אין הגרגרת נשמטת מחמת הפירכוס, וע"כ אם הוא דבר שעפ"י רוב אינו גורם אותה שבירה או שמיטה, אין לתלות בו. ומתחילה הביא דא"י מטבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ, שאפילו נתעסק באותו המין כל היום לא עלתה לו טבילה עד שיאמר ברי לי שלא היה בשעת טבילה, ולפרש"י, עסק באותו המין רק אחר הטבילה, ולבסוף כתב, דתלינן בזאב ובמשמשא ידא דטבחא — דאיכא רגלים לדבר. ויש לעי' דע"כ לפי מה שכתב המהרי"ק בתחילת דבריו, ע"כ בעינן למימר דאם תלינן בדבר, בעינן למימר שעפ"י רוב כן הוא שהזאב והטבח מנקבין, ומהם בא הנקב, שלשיטת המהרי"ק ברור לי — שבספק טריפה אין לתלות בספק השקול זולת אם יש רגלים לדבר, ולפי מש"כ בתחילת דבריו להוכיח שאין לתלות בנחבטה על גבי קרקע, ע"כ משום דכל הני עופות נחבטים ומפרכסים ולא מצינו בהן ריעתא.

[אך יש לעי' טובא, במש"כ לפי שיטת רש"י טבל ועלה, ועסק באותו מין שאין לתלות, מ"ש העסק באותו המין מבא זאב ונטל ומצא נקב, הלא כתב המהרי"ק בדין טבל, דסברא הוא לתלות ולאמר מחמת עסק הוא וא"כ מ"ש זה ממש"כ בסוף דבריו "שאני זאב, התם איכא רגלים לדבר". ואכן דוקא גבי אשה כתב כן, שיש לה חזקת טומאה ודאית, ואינה יוצאת מטומאתה עד שתהא ברי שלא היה עלי' מקודם]. אכן מש"כ לבסוף דאף בשבירת הגף לא היה לנו לתלות לקולא בכיוצא בזה, עכ"ל. וע"כ כוונתו שאין לתלות בהפירכוס וכדו', כמש"כ לעיל, דאין לתלות בדבר שרוב עופות אין שוברין גפיהן מזה, רק היכא דאיכא רגלים לדבר כגון בא זאב וכדו', שהוא דבר השכיח ביותר. ומוכח דמה שחולין להיתר, ע"כ רק בדבר המוכח שכן הוא, אף דאמרינן שנחטה הותרה מכיון שספיקא אסורה, כמש"כ הבה"ג מוכח במהרי"ק, אין לתלות זולת בדבר שהסבה נותנת שכן הוא. ועי' היטב בגר"א נ"ה אות כ"ה.

וא"כ מה שכתב הרמ"א סי' נ' סעיף א' כל מקום שאין יכולין לתלות שנעשה לאחר שחיטה וכו' הרי הוא כספק טריפה ואוסרין אותה, ולא אמרינן שנחטה הותרה אלא בדבר שנוכל לאמר שנעשה הריעותא לאחר שחיטה, דלא יצאתה מחזקתה מחיים, עכ"ל. ומה שכתב "שנוכל לאמר", אין כוונתו שאירע מקרה שנוכל לתלות שזה גרם הריעותא אף שיתכן שכן קרה, וכמו שכתב המהרי"ק בעובדא שפירכסה ונחבטה ע"ג קרקע, שרובא דרובא עופות אירע להם כן, ולא נעשה להם ריעותא, ואין לתלות בכיוצא בזה, כמש"כ בסוף דבריו, רק בדבר שרגלים לדבר, שמוכח שכן קרה. וא"כ לשון הרמ"א הוא לאו דוקא. וכן לשון הפמ"ג נ"ה כ"א גם כן לפי הנ"ל, אין כוונתו על עובדא של מקרה שיש לתלות בו, והכן.

וא"כ יש לעיין טובא, שלפי מה שביארנו אין תולין להקל רק היכא שיש רגלים לדבר ומוכח הדבר, אך היכא שרק אפשר הדבר שכן אירע אין במה לתלות ואסור. ואם כן הוא, הני עופות שמורטים מהם הנזרות לאחר שחיטה ע"י מכוונות, וכשמוצאים שבירת העצם, תולין הכל שנשבר במכוונה לאחר שחיטה, אך לפי מה שכתבנו אין במה לתלות, שהלא אלפי רבבות עופות עוברים במכוונה בכל יום ונכנסים שלמים ויוצאים שלמים, ואם כן אין התעשייה במכוונת המריטה רגלים לדבר שנשבר אחר שחיטה, שאינה אלא דבר שיכול להיות, אבל אין לנו דבר מוכח שכן היה, וכן מסתבר כשיטת המהרי"ק המוכח לעיל, והלא דבר הוא, שכמו שיתכן שאירע לאחר שחיטה מטעם חזק הפירכוס וכדו', כן יתכן שאירע קודם שחיטה ואין כאן מכריע לדבר השקול.

וכן נראה מוכח מלשון המאירי דף ט' ד"ה בדק בא"ד וז"ל, הואיל והדבר מצוי לתלות בזאב, תולין ומכשירין אותה, עכ"ל, ועיי"ש. שע"כ משום שבזאב טבע הדבר שהוא מצוי לעשות הנקבים, אבל שבירת עצמות על ידי מכוונות המריטה מיעוטא דמיעוטא הוא, ואין לאמר שזה הדבר מצוי ומוכח על פי הטבע, יותר משבירת העצם מחיים. וצ"ע א"כ על הנהגים היתר בדבר.

אך לפי שיטת מהר"ם לובלין (סי' ס"ו) מוכח בש"ך סי' נ' אות ג' החולק על הרמ"א וסבר שבכל ספק סוכמין להיתר, זולת היכא שיש רגלים לדבר לאיסור, אולי יש לסמוך על שיטה זו במקום הפסד גדול.

וכן יש לעי' כבתי מטבחיים של עופות שחולים העופות ברגליהם קודם השחיטה במסגרים ועוברים דרך מכוונה עד שיגיעו ליד השוחט, והם נשחטין ונתלין ברגליהם, וכאשר יארע איזו ריעותא בצומת הגידין וכדו' תולין להקל שנעשה ע"י הפירכוס במסגריים, והא גם כן קשה, דלמה נימא שאירעה הריעותא לאחר שחיטה ע"י הפירכוס וחביטה, הא העוף גם מחיים נתלה ומפרכס וחוכט, ואין כאן מקום להקל זולת לפי דעת מהר"ם לובלין.

ולא כאתי בזה רק לעורר, אלא ששוב שמעתי בשם מרן הגאון רי"ש אלישיב, שליט"א, שנכון הדבר להחמיר בכגון דא, ות"ל שכוונתי לדעתו.

בענין פת שנילושה בחלב ואין מבטלין איסור לכתחילה

הרב אשר בוש

ככמה מאפיות שאופין שם בייגעל, נוהגין ליתן לתוך העיסה רכיב הנעשה מנסיובי דחלבא (שקורין רעדי-ספאנג), והוא אינו ניתן לטעם אלא לצורת העיסה. ונשאלה השאלה אם מותר לאפות פת חלבי באופן כזה, וגם אם יכולים לבטלו בששים אע"פ שניתן שם בכוונה.

א) ביו"ד סי' צ"ז ס"א, אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלה עם בשר, ואם לש כל הפת אסורה אפילו לאכלה לבדה, ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת, או ששינה בצורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בו בשר, מותר. והרמ"א הוסיף, ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות, גם בשומן לכבוד שבת, כי כל זה נחשב כדבר מועט, גם כי צורתן משונה משאר פת.

לענין מהו הגדר של "דבר מועט" פשוט שאין זה רק מה שאוכלים מיד, שהרי אופין כן לכבוד שבת ולכבוד חג השבועות. וכתב החוות דעת שם (ס"ק ג'), דכל ליומיה מקרי בבת אחת, וטעמו נראה, שבזמן קצר כזה לא ישכח שיש חלב בלחם זה.

ואין לומר שעל פי הגדרה זו שיהיה מותר לאפות פת חלבי ככל ענין (שהרי יכול להאכל ביום אחד, כמו בפת של שבת), שכל יסוד ההיתר הוא שיש היכר שלא יאכל עמו בשר, ובסתם פת אין שם שום היכר. וגם הרמ"א שהביא מנהג זה כתב שיש שניהם, דבר מועט וגם צורה משונה, אבל לא נהגו להתיר לאפות פת חלבי רק ע"י דבר מועט. ועוד כתב הח"ד שם, דאפילו שינוי בצורה אינו מועיל אלא בכיתו, שניכר וידוע שיש בו שינוי, אבל לעשות פת מרובה למכור בשוק אסור, דאורחים לא יכירו בשינוי, ואף על סמך הודעה אסור, דחיישינן שמא ישכח מלהודיעו. וכרוז דחשש זה שייך גם בנידון דידן, שאין הכל מכירין שהוא פת חלבי. ואין לסמוך על המוכרים שיוודעו שכן הדבר. וגם אינו נ"ל לסמוך על מה שכותבים כן בתעודת הכשרות, שבדרך כלל אין קוראין אותה.

ואין לדמות נידון דידן למה שנוהגין לאפות אינגליש מופפין והוא נעשה מעיסה חלבית, דיש לחלק ביניהם מכמה טעמים, דהתם ידוע ומפורסם שהם

בענין פת שנילושה בחלב

נעשים מחלב, ועיין בערוך השלחן (סי' צ"ז ס"ק ח') דאפילו בלא שינוי מותר לאפות בחלב בדבר שידוע לכל שיש בו חלב (או שומן בשר). ואע"פ שכתחילה לא היה ידוע (ואפילו אם היה איסור בדבר), מ"מ עכשיו אין לאסור. אבל לענין בייגעל, א"א לומר שהכל יודעים, דאפילו אם יכריזו הרבנים באיזה עיר, עדיין צריכין לחוש לאורחים, וכ"כ הח"ד שם והערוך השלחן שם (ס"ק ז'). ובפרט שהדרך הוא למכור את הבייגעל כל אחד ואחד לבדו, ולא בקופסה שיש עליו כתב, שבזה היה אפשר להודיע לכל שהוא חלבי.

אבל שמא שייכים דברי הערוך השלחן לנידון דידן, שכתב, וגם בדבר שאין דרך לאכלם בחלב מותר לעשות בשומן, וכן להיפך. ושמא י"ל שגם הבייגעל הוי בכלל זה, וצ"ע למעשה.

ב) כשנותנים את הנסיובי דחלבא לתוך העיסה, בדרך כלל הוא רק אחד ממאתים, [ולפעמים הוא אחד ממאה], אבל בכל אופן יש הרבה יותר מששים כנגד החלב, וא"כ אפשר לבטלו בששים. אכן ביו"ד (סי' צ"ט סעי' ה') מבואר שאין מבטלין איסור לכתחילה... עבר וביטלו שריכה עליו, אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנחבטל בשבילו. ופשוט שבנדון דידן שהנחתום עושה בשביל כל הקונים ממנו, דכו"ע בכלל מי שנחבטל בשבילו.

ונראה דכלל זה דאין מבטלין נוהג אף בדבר המותר כמו חלב (ולאו דוקא באופן שכבר היה איסור), שהרי בסעי' ו' שם כתב הש"ך בס"ק כ"ב לענין חלב שנתערב במים, דאפילו לכתחילה מותר ליתן המים לקדרה של בשר כיון דכבר נתבטל. (ועיין בדברי הש"ך סי' רצ"ט ס"ק א', דאע"פ שאין היתר מבטל היתר, הכא אין כאן שום נתינת טעם וממילא אין לאסור). ועל דברי הש"ך שם כסי' צ"ט כתב בגליון מהרש"א, אבל לבטל לכתחילה במים אסור, דדוקא ליתן המים (שכבר נתערבו בהם החלב) לכתחילה כתב הש"ך דשרי. וא"כ בנדון דידן היה נראה לאסור לערב בידים.

אכן כסי' פ"ד סעי' י"ג לענין שרצים שנפל לרפש, כתב המחבר שיחממנו עד שיהא ניתן ויסננו. והש"ך והט"ז שם כתבו דאין כאן ענין של אין מבטלין וכו', שאין כוונתו אלא לתקן (ולא ליתן טעם). הרי מפורש בדבריהם שאע"פ שמבטל בידים, כיון שאינו רוצה שיתערבו הטעמים אלא מפני תיקון האוכל מותר לערבם, וזהו נדון דידן.

אכן הנודע ביהודה חלק יו"ד סי' כ"ו (הו"ד שם בנחלת צבי) כתב דוקא אם ישנו כבר בתערוכת או אזלינן בחר כוונת המבטל (אם לטעם או לתיקון). אבל לא לערב לכתחילה. ואף ה"ז שהתיר לענין שרצים בדבש הנ"ל, כתב בסי' קל"ז ס"ק ד' דאין הולכין אחר הכוונה אלא אם אי אפשר בענין אחר, כגון נמלים בדבש. אבל להוציא יין דרך הנקב (הנודון בסי' קל"ז) אפשר בענין אחר, וע"ש. ולפי זה, בנודון דידן היה נראה שאין לערב, שהרי אפשר בענין אחר, דהיינו בלא רכיב זה, או להשתמש ברכיב שאין בו נסיובי דחלבא.

אכן המג"א לאו"ח (סי' תמ"ז ס"ק מ"ה) הביא דברי הצ"צ שאסר ליתן חלב בהמה וחלב חטה ליין כדי ללכנו, ואחד מטעמיו הוא מפני שמבטל איסור לכתחילה לענין בשר בחלב או חמץ בפסח. והמ"א דחה דבריו וכתב שאין איסור בדבר כיון שאין כוונתו לערבו כדי לשותתו בפסח או לשותתו עם בשר, א"כ לא ה"ל מבטל איסור, דאין כוונתו אלא לתקן היין. וכ"כ ביו"ד סי' פ"ד גבי דבש שנפל לתוכו נמלים. ומ"מ אם ידוע אותו יין לא ישתה ממנו בפסח דשמא נשאר קצת חלב חטה בעין.

ודברי המג"א הם ממש נודן דידן, שאין נותנים נסיובי דחלבא לטעם, ועוד שאין כוונתו לאכול עם בשר, דאדרבא, אינו רגיל כלל לאכול בשר עם כייגעל. ואף מה שחשש בסוף דבריו שאם ידוע אותו יין נראה דהיינו דוקא לענין פסח ולא לענין בשר בחלב, ובפרט בנודן דידן שמתערב יפה יפה.

ובדגול מרבכה שם פסק לאסור בחלב חטה דחמץ שמו עליו, ולהתיר בחלב בהמה דעדיין היתר הוא. ועל פי זה נוהגין כאן בסטעמפארד להתיר לערב נסיובי דחלבא לכתחילה בכייגעל, כיון שאינו לטעם, ויש הרכה יותר מששים כגנודו.

ג) ועל פי דברי המג"א והדגול מרבכה הנ"ל אפשר הי' לדון גם לענין קטניות בפסח, שבכמה בתי חרושת החמירו שלא להשתמש בלציטין הנעשה מפולי סויה. דאפילו לאותם הנוהגין לאסור משקין היוצאין מן הקטניות (שנחלקו בזה האחרונים), וכדברי הפרי מגדים (משבצות זהב לאו"ח סי' תנ"ג ס"ק א') שאין מבטלין איסור לכתחילה נוהג אפילו לגבי המנהג של קטניות: מ"מ נראה שיש להתיר ליתן בו לציטין שאינו ניתן לטעם אלא לתיקון המאכל, (ולענין קטניות דעת רוב הפוסקים דבטלים ברוב ולא בעינין ששים, ע"י חיי אדם כלל קכ"ז ס"ק א', ומשנה ברורה לסי' תנ"ג ס"ק ט'). ונודן זה של קטניות דומה ממש ליין של המג"א שהוא מאכל של היתר שאין עושיין דוקא בשביל

פסח, אלא לכל השנה כולה, ועוד שעושיין גם בשביל ספרדים שנוהגים בו היתר גם בפסח. ולפי זה לכאורה הי' נראה לומר שאין ההשתמשות בלציטין בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה.

בענין מי שמוספק באיזה שעה אכל בשר

הרב דוד הלוי העב"ע

מי שאכל בשר ולא ידע באיזה שעה גמר, ועכשיו רוצה לאכול חלב, ומסופק אם כבר עברו ו' שעות או לא, האם מותר לו לאכול עכשיו חלב, או האם מחוייב להמתין עד אותו זמן שכודאי כבר עברו ו' שעות.

והנראה, דע"י מס' ביצה (ג:) ספק ביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באלף כולן אסורות דהוי דבר שיש לו מתירין, ופרש"י, ואע"ג דמדאורייתא בתרי בטיל, דכתיב אחרי רבים להטות, אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול. ולפי"ז לכאורה ה"י נראה לומר שיהי צריך להחמיר ולהמתין מלאכול החלב, דאף דליכא הכא אלא ספקא דרבנן מ"מ כיון דהוי דבר שיש לו מתירין אין לו להקל בספק איסור אלא להמתין עד שיהי ודאי היתר.

אמנם לכאורה יש מקום להקל על פי יסוד הנודע ביהודה שהובא בכמה מקומות, ע"י בספרו צל"ח ביצה (ג:) וז"ל, דמטעם דבר שיש לו מתירין אין לאסור הטלטול, דבשלמא לענין אכילה שמה שיאכל היום לא יאכל למחר אמרינן עד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר, אבל לענין טלטול יכול להשתמש גם היום גם מחר, א"כ אם מטעם דשיל"מ אתינן עלה, ע"כ הך כולן אסורות היינו אסורים באכילה, אבל בטלטול מותרים, עכ"ל. וכ"כ עוד בפסחים (ט:) דה"ה בהנאה כגון להריח לא אמרינן דשיל"מ, דיכול להריח גם היום וגם למחר.

וכ"כ עוד בנו"ב (מה"ת חאה"ע סי' ל"ח) כנער א' שהיה משודך, וברכות הימים נודע שהמשודכת הרה לזנונים, והיא טענה שמהמשודך היא הרה. והמשודך שאל אם יכול לישא אותה תוך כ"ד חדש של ימי ההנקה דהוי ספק מינקת חבירו. וע"ז כתב הנו"ב מתחילה דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא כיון שאחר כ"ד חדש היא מותרת, הוי דשיל"מ. ואח"כ כתב דלפי היסוד הנ"ל אין לומר דשיל"מ, וז"ל, דהא דשיל"מ לא בטיל, היינו לענין אכילה, שממ"נ מה שיאכל היום לא יאכל למחר, א"כ אכילה זו שרוצה לאכול היום באיסור יוכל לאכול למחר בהיתר, ולכן אינו בטל. אבל לענין טלטול לאיזה צורך לא הוה דשיל"מ, שהרי יכול לטלטלו היום וגם למחר, א"כ לענין בעילת אשה לא שייך יש לו מתירין, שהרי כשישאנה יכול לבעול חיכף וגם לאחר זמן, וא"כ בעילה

בענין מי שמוספק באיזה שעה אכל בשר

זו אין לה מתירין, וכי היכי דאמרינן לענין ביטול, ה"נ אמרינן לענין ספק וכו', עכ"ל.

וע"י בפתחי תשובה (סי' ק"ב ססק"ו) שהביא ראייה מן הנו"ב הנ"ל על מה שכתב שם המחבר דכלי שנאסר בכליעתו שנתערב באחרים ואינו ניכר כטל ברוב, ואין דנין אותו כדשיל"מ דהא יכול להשתמש בכלי זה היום וגם למחר, וא"כ השימוש שרוצה להשתמש היום בכלי זה אין לה מתירין.

ונלפע"ד דלפי כל הנ"ל מי שמוספק באיזה שעה אכל בשר, אין לדנו כדשיל"מ, שהרי יכול לאכול מאכלי חלב גם עכשיו וגם לאחר זמן, דדשיל"מ שייך רק במקום שיכול לאכול את הדבר רק "פעם אחת", וכגון בביצה שנתערבה, דע"ז אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. משא"כ הכא, דכמו שיכול לטלטל את הביצה כמה פעמים, ויכול לבעול, ויכול להשתמש בכלי כמה פעמים, ה"ה שיכול לאכול כמה מאכלים של חלב כמה פעמים גם עכשיו וגם לאחר זמן. ולפיכך אין לומר המתן עד שודאי עבר הזמן, דיכול לאכול גם עכשיו וגם לאחר זמן.

אח"כ מצאתי ביד יהודה ליו"ד ריש סי' פ"ט בפה"א ובפה"ק, שאם יש ספק אם יש שש שעות צריך להמתין עד שיהא ודאי ואין מתירין מטעם ספק דרבנן לקולא, כיון דהוי דשיל"מ. וע"י בדרכי תשובה שם סק"ה, דלפי הצל"ח הנ"ל הכא לא שייך ענין דשיל"מ דהא יכול לאכול גבינה עתה וגם אחר שש שעות וצ"ע, עכ"ל. הרי להדיא כדברינו הנ"ל.

מיהו נראה דאין שיטת הצל"ח כ"כ פשוטה. דהנה בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' ל"ח אות ג') הקשה עליו ממה שכתב הש"ך (סי' ק"ב סק"ח) על מה שכתב המחבר ס"ג בשם הרשב"א והטור הנ"ל, דכלי שנאסר בכליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר כטיל ברוב ואין דנין אותו כדשיל"מ לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילן. וע"ז כתב הש"ך בשם המהרי"ל, דהוצאה להגעילו הפסד מועט הוא, ויש לחוש לדבריו ולהגעילו במקום שאין הפסד מרובה. ועוד כתב, דבכ"מ אסור להשתמש בו עד אחר מעל"ע. ובעצה זו הוי דשיל"מ מן התורה בלא שום הוצאות, דהיינו אם השתמש בכלי תוך מעת לעת הוי ספק דאורייתא, דטעם כעיקר דאו', משא"כ לאחר מעת לעת דהוי נותן טעם לפגם, ורק אסור להשתמש בהם מדרבנן, וכמ"ש בסי' קכ"ב ס"ב. וזו עצת הש"ך דאין להשתמש בכלי תוך המעל"ע, אלא שימתין עד הזמן דרבנן, דהיינו דבר שיש לו מתירין (בדאורייתא).

ולכאורה לפי דברי הצל"ח אין זה נקרא דשיל"מ, דיכול להתשמש בכלי גם היום וגם למחר (וכמ"ש הפ"ח שם וכנ"ל). ובאמת כן הקשה שם היד אברהם (בסוף הסימן), ע"ש. ונמצא בשאלה דידן לגבי אם מותר לאכול גבינה בזמן שהוא מסופק שהדבר תלוי במחלוקת הש"ך והצל"ח.

אמנם לאחר העיון נראה דלפי דברי המגדים חדשים (סי' ק"ב אות ד') מובא בשדי חמד (מערכת הד' כללים כלל ט' בפאת השדה אות ז') אפי' לדברי הצל"ח אין להקל בנידון דידן. דהנה כתב בנו"כ (מ"ק חיו"ד סי' נ"ג) הובא בפ"ת ליו"ד (סי' קצ"ט סק"ב), באשה שהיה ברור לה שעיינה בעצמה קודם הטבילה, ורק מסופקת אם סרקה, דהנה החפיפה היא רק מדרבנן מתקנת עזרא, וספיקא דרבנן לקולא וכו'. אלא דהוי דבר שיש לו מתירין, שהרי יש לה היתר ע"י חפיפה וטבילה מחדש (לדעת החולקים על הרשב"א הנ"ל, וכש"ך סי' ק"ב סק"ח), א"כ הוי דשלי"מ ואסור אפי' בדרבנן, ולהפסד מועט של הפסד עצים להחם עוה"פ חמין לא חיישינן, שהרי גם להגעיל כלי צריך הפסד עצים להחם רותחין, ואעפ"כ מיקרי דשיל"מ, וכמש"כ הש"ך הנ"ל. (ואמנם, מסיק התם דיש להקל מטעם אחר דסירכא נקטה, ומסתמא קודם הטבילה נהגה כמו שרגילה). וכתב המגדים חדשים, נראה דאפילו לדעת הצל"ח דבכ"מ דא"צ רק שהייה מועטת כבכלים שצריך להשהות רק שעה או שעתיים להגעילם, או רק הוצאות מועטות או קצת טרחא, אף שיכול לעשות בשעה זו וגם לאחר זמן, הוי דשלי"מ. ולכן בהל' נדה החמיר הגו"כ מדין דשיל"מ (ורק הקיל מטעם אחר כנ"ל), דשם הויא שהייה והוצאה מועטת, וחשיב כיש לו מתירין.

ולפי"ז מי שמסופק באיזה שעה אכל בשר, אפי' לפי דברי הצל"ח צריך להשהות, דהוי דשיל"מ. ומה שיכול לאכול גבינה עכשיו וגם לאחר זמן אינו מספיק, כיון דהוי רק שהייה מועטת, וכמש"כ המגדים חדשים.

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

Sheldon Rudoff
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. 6
November 1991