

מסתתרת



מאסף חורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות
של איגוד הקהילות החורניות באמריקה

חוברת ז
אלול תשנ"ב

מוסדות

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 אלול, תשנ"ב חוברת ז

תוכן הענינים

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

- ה בעניני תפילה
- ח בענין נגינה ונעימה
- ט הערות ברמב"ם הלכות שופר
- יב בענין יו"ט שני של ר"ה
- יג ביסוד דין מוקצה באוכלים ובכלים
- טז בדיני החזרה
- טז בענין מגיס
- טז בענין כלי שני אינו מבשל
- יח בכונת ברכת הגומל
- יח רב ששת מהדר אפיה וגריס
- יט בענין אמירת נחם
- יט בגדר קרה"ת דמנחה דיוה"כ
- כא בענין ברכת ההלל
- כב ה' תענית - בענין עוברות מתענות
- כד קריאת התורה דתעניות
- כו בגדר מצות קריאת המגילה
- כו בגדר דין קריאת המגילה בלילה
- ל ד' כוסות
- ל בענין כוס של קידוש
- לא הגדה על היין
- לב חלוק דין שבעה ושלושים לגבי ביטול אבלות
- לג בענין משיעמדו המנחמים
- לה בענין כפיית המטה
- לה בענין טומאת כהנים לקרוביהם

חוברת זו מוקדשת
 לזכר ולעילוי נשמת
 האשה החשובה
 מרת שרה בת שמואל מנחם
 לוינשטיין ע"ה

במלאות שנה לפטירתה
 נפטרה ב' אב תשנ"א
 מוקדש ע"י בתה וחתנה
 יצחק ורלה פלדמן, שיחי'

ונכדיה

אסתר דבורה, שמואל מנחם, דניאל ברוך,

יעקב יוסף, מינדל קלליה פלדמן נ"י

לז	בענין ממזר תלמיד חכם וכתר תורה
לח	בדין ספק ממזר
מא	בדין חצי עבד וחב"ח
מד	בדין קידוש מאה תופסין בה
מז	הערות בסרק מרובה
נז	כאיסור מזיק ממון חברו
נח	בענין סימנים
נט	בגדר דין מתנה מועטת
ס	בדין תרומת לחמי תורה
ס	בדין עדים בעמידה
סב	בגדר פסול אשה לעדות
סג	בגדר פסול נוגע לעדות
סד	בדין לאו שאין בו מעשה
סה	בדין ענבים העומדים ליבצר
סז	בלשון הקדש בנדר ושבועה
סז	בדין תערובת דדשיל"מ ודבריה
סט	בענין השוין של תמילין
עא	בדין אבני ההיכל והעזרות

בירורי הלכה:

עג	בענין הגעלה בשאר משקין הרב צבי שכטר
עז	בדין מב"מ הרב יחיאל זיסקינד
פא	בענין חתיכה עצמה נעשית נבלה הרב משה מיכאל זביקא
פה	בענין חימום מוצרים כשרים בתוך אביק מלא מים חמים או קיטור הרב גדליה אהרן רבנוביץ
צא	בענין רפואות לחולה שאין בו סכנה הרב דוד הלוי העכער

מפי השמועה ממון הגרי"ד סולוביצ'יק שליט"א:

בעניני תפילה

(א) בזמן תפילת השחר

ברכות (כו.) תפילת השחר עד חצות, ר' יהודה אומר עד ד' שעות, ובגמ' שמה (כו.) מבואר דהלכה כר' יהודה, הואיל ותנן בבבירתא כוותיה. וז"ל הרמב"ם רפ"ג מהל' תפילה, תפילת השחר... עד סוף שעה רביעית... ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות היום, יצא ידי חובת תפילה וכו'. ועיי"ש בכס"מ שכנראה הבין בכונת הרמב"ם, שדוקא בעבר או טעה בשוגג הוא דרשאי להתפלל עד חצות, אבל בהזיד ולא התפלל עד ד' שעות, שוב אינו מתפלל כלל, דאליבא דר' יהודה, אחר ד' שעות כבר כלה זמן תפילת שחרית, ומה שרשאי להתפלל עד חצות, היינו בתורת תשלומין, ומבואר בגמ' (כו.) דליכא תשלומין בביטול תפילה כמזיד. ואף דמבואר בגמ' (כו.) שכשמתפללים תפילת תשלומין צריכים להתפלל מתחילה התפילה בזמנה ורק אח"כ את תפילת התשלומין, וא"כ היאך אפשר לומר בכונת הרמב"ם, שמה שמתפלל שחרית אחר ארבע שעות עד חצות היינו בתורת תשלומין, הלא ליכא אז תפילה בזמנה. ומן ההכרח לומר (לפי הבנה זו), דמאי דבעינן שיתפלל מקודם את התפילה בזמנה ורק אח"כ את תפילת התשלומין, היינו דוקא היכא שכבר הגיע זמן תפילה אחרת, ועליו להתפלל שתי התפילות, או הוא דבעינן שיסדר את שתי תפילותיו בסדר שכזה להקדים את התפילה שבזמנה לתפילת התשלומין. [השוה היזגת הראב"ד על הרי"ף פרק ערבי פסחים. (הוספת המעתיק)]. אבל בעדיין לא הגיע זמן התפילה האחרת, שפיר רשאי להתפלל תפילת התשלומין בפני"ע. [ולענין חצי השעה שאחר חצות, עיי"ש בכס"מ, שיש לדון בזה.] ודיעה זו הובאה במשנ"ב (לסי' פ"ט סק"ו) מהפרמ"ג. אך רוב הפוסקים תפסו לומר, דאפילו בהזיד ולא התפלל עד ד' שעות ג"כ רשאי להתפלל אח"כ עד חצות, דאין דין זה בתורת תשלומין אלא בתורת זמן תפילת שחרית, דכל שיטתו של ר"י להצריך להתפלל שחרית קודם ד' שעות אינו אלא לכתחילה, ולא לעיכובא. [ועיי' מזה בתשובות משכנ"י. (הוספת המעתיק)].

ולפי"ז יש מקום לומר, דהיכא דמתפללים תפילת תשלומין, א"א להתפלל

Copyright © 1992
All rights reserved to the
Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
333 Seventh Avenue
New York, N.Y. 10001



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

אותה א"כ נקדים תחילה להתפלל את התפילה בזמנה, ורק אח"כ אפשר לבוא לתפילת התשלומין, ובגדר ענין זה הי' נ"ל עפ"י הגמ' יומא (יט): שדרשו על הפסוק ודברת בם, ולא בתפילה. [ועיי"ש ברש"י בבאור כונת הררשה, ובתוס' ברכות (ג). ד"ה ובאמצע. ובנצי"כ בביאורו לשאלתות (סי' קמ"ג אות ה')] בביאור ענין זה, שלא יתפלל צרכי עצמו אלא בזמן תפילה כלחש, ויהי כוללו בתפילתו הסדורה וכו'. כלומר, דלעמוד לפני מ"ה הקב"ה ולהטריחו בכקשתינו ע"ד צרכינו הפרטיים — לזה בעינן מתיר מיוחד, ובלי מתיר — אסור לו לאדם להתפלל. והמתיר הוא — לכלול בקשותיו וצרכיו הפרטיים בתוך נוסח השמו"ע הקבוע. [ובענין זה של המתיר לתפילה האריך רבנו מאוד גם בשיעוריו וגם בדרשותיו.] ואולי יל"פ דזהו גם גדר הענין הזה, דא"א להתפלל תפילת תשלומין. א"כ יתפלל תחילה התפילה שכזמנה, ומבואר בגמ' ברכות (כו): ובראשונים דזהו לעיכובא, דיל"פ, דלהתפלל התפילה שבזמנה יש לו מתיר, והיינו — היותו מחוייב בה, וכמו שרשאים תמיד לכלול צרכים פרטיים בתוך מסגרת תפילת השמו"ע הקבועה, ה"נ, מה שמתפלל מתחילה התפילה בזמנה שהוא מחוייב בה, זה משמש כמתיר בעדו להתפלל אח"כ את תפילת התשלומין. [ודלא כהמהלך הראשון שהזכרנו, שגדר ענין זה הוא בתורת סידור עשיית שתי המצוות שנתחייב בהם, אשר לפי"ז צ"ע באמת, מ"ט הי' דין זה אפילו לעיכובא.]

(ב) בדבר עניית קדושה

עיי' בשו"ע או"ח (רס"י קל"ב) לענין אם היחיד אומר קדושת וכו' לציון, ובמשנ"ב (שמה סק"ג) הביא מהרמ"א, דכבר נחפשט המנהג לומר אף ביחיד, ומכ"מ לתחילה טוב יותר לומר בציבור [ועיי"ש בהמשך דבריו]. ולפיכך מנהג נכון הוא שהש"ץ אומר בקול רם וקרא זה אל זה ואמר, וכן ותשאני רוח וכו'. ונראה, שכמו שבקדושה שאומרים כחזרת הש"ץ אומרים גם את הפסוק השלישי של ימלוך, כמ"כ בקדושת וכו' לציון, מן הנכון שיאמר ש"ץ אף את הפסוק השלישי (של ד' ימלוך לעולם ועד) בקול רם, כדי שיאמרוהו כל הצבור ביחד, בכדי שכל הקדושה תהי' נאמרת בצבור.

ופעם אירע מעשה שבשבת אחה"צ איחרו המתפללים לבוא לביהכ"ס, ולא הי' שם מנין להתחיל תפילת מנחה בזמן המיועד. ואחרי שהמתינו והיתה השקיעה ממשמשת ובאה, החליטו שהש"ץ ילבש את הטלית ויתחילו לומר אשרי וכו' לציון כדי שאם יבוא העשירי יגמרו הפסוקים האחרונים של וכו' לציון, וימהרו לומר קדיש תומ"י ולהמשיך בקרה"ת וכו', כדי שלא לאחר את

השקיעה, והזהיר אז רבנו את הש"ץ שכדוקא לא יאמר וקרא זא"ז ואמר וכו' בקול רם, כי מאחר שעדיין לא הי' שמה מנין, אין הפסוקים האלו יכולים להיאמר בתורת קדושה אלא דוקא בתורת קורא בתורה (עיי' שו"ע סי' נ"ט ס"ג), ואמירת הש"ץ וקרא זא"ז ואמר וכו' לעניית האחרים בקול רם מורה על כונתם לומר הפסוקים בתורת קדושה, וזה אסור, דאין לומר דבר שבקדושה בפחות מעשרה.

ועיי' משנ"ב (סי' ס"ו ס"ק י"ז) שהמפסיק באמצע ק"ש לענות קדושה יאמר רק קדוש וכו' שזהו עיקר הקדושה ולא ימלוך. אכן נראה, דאם הוא באמצע פסד"ז ומפסיק לענות קדושה, שפיר רשאי לומר אף ימלוך, דכפסד"ז בין כה וכה הרי אומרים פסוקים נוספים מספר תהלים נוסף על אלו שנקראו בגמ' שבת (ק"ח): בשם "הלל".

(ג) בגדר תפילת עלינו

איתא בשו"ע או"ח (סי' ל"ז ס"ב) מצותן להיחם עליו כל היום... נהגו שלא להניחם כל היום, ומכ"מ צריך כל אדם לזוהר בהם להיחם עליו בשעת ק"ש ותפילה. ועיי' סי' כ"ה ס"ג שכתב שם המחבר, נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת וכו' לציון, וברמ"א כתב, ויש מי שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ עד שאמר בהם שלש קדושות וארבע קדישים (כלומר, עד לאחר הקדיש שלאחר עלינו). ועיי"ש במשנ"ב שדעת רוב האחרונים דלא כהרמ"א, ושט"ס נודמנה לפניו, דרק יש להקפיד שיהיו התפילין עליו עד לאחר ד' קדושות וג' קדישים, כלומר, עד לאחר קדיש תתקבל שלאחר וכו' לציון. דקדיש תתקבל הוא גמר התפילה בצבור, ובעינן שיהיו התפילין עליו עד לאחר גמר התפילה. ולדעת הרמ"א, אמירת עלינו היא גמר התפילה, ולפיכך אית ליי' (בסי' קל"ב ס"ב) שאומרים קדיש יתום אחר עלינו ואפילו אין יתום בביהכ"ס... ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לאמרו וכו', דיש לסיים את התפילה בקדיש, [וכמו דאית להו לשאר האחרונים דהתפילה בצבור מסתיימת ונגמרת באמירת הקדיש תתקבל שלאחר וכו' לציון], ולפיכך אית ליי' להרמ"א שצריך שיהיו התפילין עליו עד לאחר הקדיש שלאחר עלינו, שאינה נאמרת בתורת קדיש יתום אלא בתורת גמר התפילה, וצריך שיהיו התפילין עליו עד לאחר גמר התפילה, וכאמור. ולדעת שאר האחרונים, הקדיש שלאחר עלינו אינו אלא קדיש יתום, ובדליכא אכל א"צ לאומרו בכלל.

ולדעת הני אחרונים דס"ל דאמירת עלינו אין ענינו בתורת גמר התפילה,

הי' נ"ל שגדרה בתורת היתר יציאה מבית הכנסת, ולפי"ז שפיר מוכן המנהג שהובא במשנ"ב (סי' קל"ב סק"ז) שבכתיב כנסיות הגדולים שמתפללים חפילת מעריב סמוך למנחה, שאין אומרים עלינו אחר גמר תפילת מנחה, דליכא אז באותה שעה היתר יציאה מביהכנ"ס. ומה"ט ניחא נמי מאי דלא נהגו לומר עלינו בשו"ט בין שחרית למוסף, דליכא אז היתר יציאה מביהכנ"ס. וכן ביוה"כ אין אומרים עלינו לא אחרי מוסף ולא אחרי מנחה, דליכא היתר יציאה מביהכנ"ס כל היום. וכל זה ניחא לפי מנהג ספרד, שאומרים השיר של יום קודם עלינו, ועלינו היא התפילה הנאמרת לאחרונה ממש, ושפיר י"ל שמשמשת כהיתר יציאה מביהכנ"ס. אך לפי מנהג אשכנז שנהגו לומר השיר של יום לאחר עלינו, צ"ל כנ"ל, שעלינו משמש כגמר התפילה.

בענין נגינה ונעימה

או"ח סי' נ"א סעיף ט', מזמור לתורה יש לאומרו בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתורה. ובסעיף ח' איתא אין אומרין הזמירות במרוצה כי אם בנחת. ובבאר היטב כתב דהיינו כאילו מונה מעות. ונ"ל פשט אחר, דהלל ושירה צריך לומר בנעימה, וזהו כוונת המחבר במש"כ בנחת, דנחת היינו יותר ממונה מעות דהוי רק לאט לאט, אלא נחת היינו בנעימה, וכמו שאומרים בקדושה להקדיש ליוצרים בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה, וכן דברי חכמים בנחת נשמעים דהיינו בנעימה ולא לאט לאט. ובהלל איתא במחבר סי' תפ"ח ס"ד דצריך לומר הלל בנעימה, ובפסוקי דזמרה אי' בגמ' שבת קי"ח יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום, דהיינו פסוקי דזמרה, וזה בעי נעימה. אבל מזמור לתורה צריך שיאמר לא רק בנעימה ובנחת רוח אלא בעי נגינה.

הנהגה בהלל יש ב' עניינים, שכח והודאה. שכח זהו כל ההלל, והודו לה' כי טוב זה הודאה. כשאומרים הלל היינו שבת, שמשבחים ומהללים ה' באופן כללי, ולפיכך אומרים בנחת ובנעימה. אבל כשאומרים הודו, שזה הודאה פרטית, ומודים על מה שעשה ליחיד ולישראל, צריך לנגן ולשיר. ובביהמ"ד של הגר"א שרו בהודו בהלל. וכן המנהג. ולכן מזמור לתורה מחייב בנגינה. וזהו הטעם דכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתורה, כי כל השירות הם שבת, ושבת היינו שעומדים מרחוק ומעריצים ומהללים גבורות פלוני. אבל תוך מחיצתו ובקירבת המלך מודים לו בשביל מה שעשה לנו. ולעתיד לבא נהי' בקרבת המלך ונראה כל הטובות שעשה לנו. ובביתו של הגר"ח בעת הסדר היו

שרים מהודו והלאה. ובילקוט שמעוני שה"ש מפורש כן בפסוק השמעני את קולך — זה הלל כי קולך ערב בהודו לה', עיי"ש, דהודאה בעי נגינה, אבל בפסוקי דזמרה אין שם הודאה כלל אלא שבח וסגי בנעימה.

שם סי' נ"א סעי' ה', וז"ל בין המזמורים האלו שואל מפני הכבוד, ובאמצע המזמור שואל מפני היראה, ע"כ. וצ"ע דבק"ש יש חילוק להפסיק בין הפרקים לבאמצע הפרק, משא"כ בפסוקי דזמרה, דבק"ש יש ג' פרשיות שלמות, אבל בפסוקי דז' אין זה נאמר בתורת פרשיות רק בתורת פסוקים (עיין בר"ם פסוקים מספר תהילים) וכל פסוק ענין לעצמו. אבל בק"ש וברכותיה, כל פרק חפצא לעצמו. ודברי המחבר שמחלק בפסוקי דזמ' בין בסוף הפרק ובין באמצע צ"ע.

סעיף ו', צריך להפסיק בין אלילים ובין ה' שמים עשה. ומקורו מולמדתם אותם את בניכם שיהא לימודך חם, לבטא היטב ולהפסיק במקום שיוכל להשמע כמלה אחת. והגר"ח ז"ל אמר שזה לא רק הלכה לק"ש אלא גם ללימוד תורה שבכתב, שכל דבר שאומרים מכתבי הקודש צריך להיות המכטא והלימוד חם. ובשו"ע או"ח סי' ס"א הצריך דז"ו גם בתפילה, עיי"ש.

הערות ברמב"ם הלכות שופר

א] הלכה ב', "במקדש היו תוקעין בר"ה בשופר א' ושתי חצוצרות מן הצדדין השופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שכי' בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד" עכ"ל. ויש לחקור אם הא דתוקעין חצוצרות עם השופר במקדש אם הוא מחיובא דשופר, דמצות שופר במקדש (עיין במסורה ירחון א') צריך חצוצרות עמו וממצות שופר הוא. או"ד דאין החצוצרות ממצות שופר כלל אלא ממצות מקדש וחצוצרות הוא דבזמן שתוקעין את השופר חייב במקדש לתקוע בחצוצרות כפתיחת שערים. ונפ"מ אם תקעו בשופר במקדש בלי חצוצרות אם חייבים לחזור ולתקוע עוה"פ. ומהא דהר"ם הביאו בהלי' שופר משמע דמדינא דשופר הוא, ואם חסר החצוצרות צריך לתקוע עוה"פ.

ב] הלכה ג', "שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא" עכ"ל. הרמב"ם מוכיח שמצות

שופר הוא כשמיעת הקול ולא בתקיעה מהא דהשומע יוצא בלי תקיעה. וק' דהא במקרא מגילה יש חיוב קריאה על כל אחד ויוצא בשמיעת קריאת חברו. ויוצא ע"י אחר מדינא דשומע כעונה ולמה לא נאמר דמצות שופר הוא בתקיעה ויוצא השומע ע"י שומע כעונה. ונראה, דמצות מקרא מגילה הוא באמירה ודיבור וע"ז שייך שומע כעונה, וכן בקריאת התורה, דעל השמעת דיבור ואמירה והשמעת קול שייך שומע כעונה, אבל אילו הי' רק מצות תקיעה ולא שמיעה, הי' כמו נטילת לולב ושאר מעשים דלא שייך בו שומכ"ע. ושאר הראשונים דס"ל דהמצוה הוא תקיעה ומ"מ שייך שומע כעונה דס"ל דמצות שופר ותקיעה אינו מעשה בעלמא אלא מצות השמעת קול שופר, ושייך שומע כעונה, כמו במקרא מגילה.

(דברי אגדה)

ג] בראב"ד שם, וז"ל "ואפילו יהי' בו דין גזל יום תרועה יהי' לכם מ"מ, הכי איתא בירושלמי" עכ"ל. הרי דהראב"ד מחדש דשופר אע"פ שיש בו גזל, שונה הוא מכל התורה כולה ואין בו פסול דמצוה הבאה בעבירה מדכ' יום תרועה יהי' לכם מכל מקום שאני שופר מכהת"כ, מגזיה"כ דאין בו פסול דמצוה הב"ע, (עיין מסורה חוברת ב'), ודין מחודש הוא בשופר, ואעפ"י שגזיה"כ הוא, רמז יש בו בדין זה, (עיין ר"ם הל' תשובה פ"ג) דשופר הוא הערה לתשובה כמו שכ' הרמב"ם עורר ישנים משינתכם אמרה תורה שובו בני ישראל, ובעפ"י שהם שובכים, שובו מכל מקום, ואין בודקין ואין פוסלין משום פסול דמצוה הבאה בעבירה, רק שובו יום תרועה יהי' לכם מכל מקום.

ד] הלכה ו', "הוסיף כלשהו ציפהו זהב". הרי שמבואר בגמ' והרמב"ם דקול שופר מחמת דבר אחר פסול. והגר"ח ז"ל נהג להסיר טליתו מעל ראשו בשעת תקיעות שלא ישתנה הקול מחמת הטלית ויהא שמיעת קול על ידי דבר אחר.

ה] פרק ג' הלכה ז', "הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות" עכ"ל. ברמב"ם כחוב חידוש ששופר יש בו חיוב ציבור ושונה משאר מצוות כלולב ותפילין ומצה שאין בהם חובת ציבור אלא כל יחיד ויחיד חייב בפ"ע, ומקורו הוא מהא דאיתא חובת תיקעות במקדש שנראה שהיא חובת ציבור, וכן משמע מהפסוק של בחצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד', דבמקדש היו חוקעין ביחד עם חצוצרות. וחצוצרות הוא כודאי קיום ציבור, ומוכח רגם שופר במקדש דהוא חובת ציבור. ובה מיושבת התמיהה, דאין חוקעין במישוב כדי לערבב השטן, והלא יוצא המצוה בלי הברכות דמלכות זכרונות ושופרות ורק

אח"כ חוקעין על סדר הברכות, הלא בק"ש שיש ג"כ מצוה של ק"ש עם ברכותיה אסור לקרואה קודם הברכות כדי שלא לצאת קודם, (עיין בטור הל' ק"ש). ולפי הרמב"ם שחובת תקיעות דמעומד הוא חובת ציבור אתי שפיר, שקודם במישוב לא יצא אלא חובת היחיד ולא נחשב לתקיעות בציבור אלא אלו שבתוך חזרת הש"ץ, כמו כל תפילה בלחש שלא יצא חובת תפלת הש"ץ במה שהתפללו בלחש ויש עוד תפילת הציבור, דבמה שמתפללים הכל ביחד תפילה בלחש מיקריא תפילה בציבור אך עדיין אין שם תפילת הציבור עד חזרת הש"ץ, וה"נ י"ל בנוגע לתקיעות.

ו] הל' י"א, "זה שתוקע כשהן יושבין הוא שהוקע על סדר הברכות כשהן עומדים ואינו מדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד" עכ"ל. מהרמב"ם מוכח שרק הבעל תוקע אסור לדבר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אבל הציבור מותרין, וכ"פ בהה"מ. וצ"ע למה. ונראה דכיון דלהר"ם המצוה הוא שמיעה אין כאן ברכת המצוה כלל בתקיעת שופר כיון שאין בו מעשה כמו שאין מברכין על מצוות אהבת ה' כיון שאין בה מעשה, וגם על הרהור בתורה הרבה פוסקים סוברים שאין מברכין מכיון דאין בו מעשה, ורק לבעל תוקע בעצמו מברך שרק הוא עושה מעשה תקיעה, דאף דעיקר המצוה הוא שמיעה, מ"מ ביאר הגר"ח דבעי מעשה תקיעה ורק התוקע עושה את מעשה התקיעה ומברך כמו במילה שרק המוהל מברך, אף שיוצא האב במעשה המילה של המוהל ורק בזה שעושה את מעשה המצוה צריך לברך, והוא לכדו אסור לדבר בין תקיעות דמיושב למעומד. (ועוד נראה דבירושלמי יש דעת תנא אחד דמברכין על עשיית חפצא של מצוה [והובאו הדברים בתוס' סוכה (מו.) ד"ה העושה] ואנתנו ממתינים על עשיית המצוה. בעצמה ואולי ברכת התוקע היא על עשיית קול השופר וצ"ע.)

ז] הל' ג', "שלשה שברים" עכ"ל. ובתרועה לא כ' תשעה טרומיטין דשברים היינו ג' קולות שהם שלשה שברים וכל שבר חלות שם בפ"ע, משא"כ תרועה היא קול אחד של ט' טרומיטין, וראי' מחכמי מגנצא, (מוכא ברא"ש ב"ה) דהפסיק באמצע תר"ת עם שבר אחד, דהוי הפסק, משא"כ בתש"ת אם הפסיק בחצי תרועה לא הוי הפסק, דתרועה של ט' טרומיטין היא קול אחד וחצי תרועה לא הוי כלום ואינו הפסק. ועוד יש נפק"מ דהמג"א באו"ח סי' תקצ"ג, החמיר שלא להרבות ולהוסיף על ג' שברים, אבל בתרועה יכול להוסיף, דאין זה אלא מאריך בקול, אבל בשברים איכא שלשה קולות, ואין להוסיף על המספר להמג"א, ועוד יש נפק"מ בזה דבט' טרומיטין א"צ להפסיק בין כל כח וכח, משא"כ בג' שברים שצריך להפריד ביניהם, והכל מהטעם הנ"ל.

בענין יו"ט שני של ר"ה

רמב"ם פ"א מהל' יו"ט ה' כ"ב. וז"ל, וכל המחלל יום טוב שני ואפילו של ראש השנה בין בדבר שהוא משום שבות בין במלאכה בין שיצא חרץ לתחום מכין אותו מכת מרדות או מנדין אותו אם לא יהי' מן התלמידים עכ"ל. עיי"ש, ועיין בלח"מ שעמד כמה שכתב הר"ם ואפילו יו"ט שני של ר"ה, דאיזה חידוש יש בזה, דהלא אדרבא יו"ט שני של ר"ה חמור טפי משאר יו"ט שני, דמחלל עינא אסור ביו"ט שני של ר"ה, ומותר ביו"ט שני של גלויות, עיין ברמב"ם פ"א ה' כ"ד מהל' יו"ט, ופשוט דמנדין אותו במחלל יו"ט שני של ר"ה. ותי' הלח"מ שכוונת הרמב"ם שאפילו ביו"ט שני של ר"ה יש רק מכת מרדות עיי"ש.

ונראה בזה דהר"ם פ"ה ה' מקידוש החדש פסק דיו"ט שני של גלויות הוא תקנת חכמים שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם עכ"ל. אבל ביו"ט שני של ר"ה כ' בפ"ה ה' ח' ו"הואיל והיו עושין אותו שני ימים ואפילו בזמן הראייה החקיניו שיהיו עושין אפילו בני ארץ ישראל אותו תמיד שני ימים בזמן הזה שקובעין על החשבון עכ"ל. ולא משום מנהג אבותינו אלא תקנה קבועה של אותו היום קודש ולמחר קודש ויומא אריכתא וקדושה ודאית של שני ימים של ר"ה. וכמוש"כ בפ"א ה' כ"ד מהל' יו"ט וז"ל "אבל שני ימים טובים של ר"ה קדושה אחת הן וכיום אחד הן חשובים" עכ"ל. ועיין ברמב"ם פ"ה מעירוכין ה' ח' דאם הניח עירוב קודם בין השמשות של לילה ראשונה של ר"ה ואח"כ נאבד ביום ראשון מותר לטלטל ביום שני כחצרו ותחמו, דר"ה קדושה אחת היא בין לקולא ובין לחומרא דתקנה ודאית היא של יומא אריכתא, ועיין בראב"ד שחולק עליו. וכן כתב הגר"א בהל' יו"ט סי' ת"ג דלדעת הרמב"ם מותר לבשל מיו"ט ראשון של ר"ה ליום שני דקדושה ודאית היא מתקנת חז"ל ולא רק ספק מכח מנהג אבותינו בידינו. ועיין במלחמות פ"ק דביצה דמכיא כ' לשונות אם שני יו"ט דר"ה הוא משום מנהג אבותינו בידינו או משום תקנה. והרמב"ן מביא גירסא א' דאפילו לא באו עדים כלל הוי תקנה קבועה ומיוחדת של יומא אריכתא (חוץ ממקום הועד). וכן הוא גירסת הרמב"ם פ"ה ה' ח' מהל' קידוש החדש עיי"ש.

והנה איתא ברמב"ם ה' תלמוד תורה פ"ו ה' י"ד דמזולזל בדבר אחד מדברי סופרים ואין צריך לומר בדברי תורה, דמנדין אותו ובאות י"א כ' דמחלל יו"ט שני של גלויות אעפ"י שהוא מנהג עכ"ל. דכדי להיות חייב נידוי צריך לזולזל באיסור דרבנן ובעבר עליהם לכד אינו חייב נדוי. אבל ביו"ט שני

שהוא מנהג חייב אפילו כמחלל כלי זלזול. ובוה ניהא דברי הרמב"ם שכתב דמחלל יו"ט שני אפילו שהוא ר"ה מנדין אותו. והק' בלח"מ מהו אפילו ר"ה. ונראה לפרש דר"ל אפילו ר"ה שאינו מטעם מנהג אלא תקנה קבועה ולכאורה על תקנה קבועה אין נידוי כלי זלזול, מ"מ חידוש הר"ם דמנדין על כל יו"ט שני אפילו של ר"ה, שאינו ממנהג אלא מתקנה מ"מ הוא בכלל נדוי של יום טוב שני.

והנה איתא בהגהמ"י פ"ג מהל' שופר אות ז' וז"ל ולא חילק בין ראשון לשני (לגבי ברכת שהחיינו בתק"ש) וכן בסה"מ וכן נמצא בחשו' הרשב"א בשם רש"י וכ"כ רבנו שמחה ואפילו החולקים על רש"י היינו דוקא בקידוש אבל בתקיעה מודו דהיום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא היא וה"ה נמי בברכת תקיעה וכן הנהיג מהר"ם ז"ל עכ"ל. הוי דס"ל להגהמ"י דלגבי תקיעת שופר לא אמרינן יומא אריכתא וחייב בכרכת שהחיינו גם כיום שני כלי פרי חדש. ורק בקידוש בעי פרי חדש לברך שהחיינו. וצריך להבין טעם החילוק בזה.

והנה עיין ברש"י מס' ביצה דף ה. ד"ה עד המנחה וז"ל ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה אעפ"י שאין מונין למועדות מהיום לא מזלזלינן ביה בהאי שלשים אלא גומרינן אותו באיסורו כאשר הוזהרו עד המנחה ממלאכה עכ"ל. ונ"ל דתקנת אותו היום קודש ולמחר קודש ויומא אריכתא נתקנה לענין לגמור אותו בקדושתו לגבי איסור מלאכה לכד וכמוש"כ רש"י, שלא לזלזלוי ביה. אבל לשאר מצוות היום לא תיקנו תקנה זו ונשאר כשאר יו"ט שני של גלויות למצות שהם מטעם ספק מטעם מנהג אבותינו בידינו ולפיכך מברין שהחיינו אשופר ביום שני. ורק בכרכת שהחיינו של קידוש שכא בשביל קדושת היום הוא דמספקא לן, דמאחר ששני הימים הם כיומא אריכתא לגבי מלאכה, אולי י"ל שכבר יצאו כשהחיינו דלילה הראשון.

ביסוד דין מוקצה באוכלים ובכלים

מחלוקת ר"י ור"ש מצינו בג' ענינים. א) עו לחלבה ורחל לגיזתה וכו'. בשבת (י"ט:). ב) אי מסיקין בשכרי כלים, בשבת (כ"ט:). והיינו בעושין מעין מלאכה אחרת (בכלים), שבת (קכ"ד:). או במאכל אדם שנשתנה להיות עתה מאכל בהמה, כתוס' ריש ביצה (ד"ה מגביהין), והיינו נולד. ג) אי אמרינן באוכלין ובכלים מיגו דאיתקצאי, והיינו מותר שמן שכנר, גמ' שבת (מו:).

ומטה שיחדה למעות ומוכני שלה זכר, שבת (מד:). וכל ג' המחלוקות כנראה תלויות בנקודה אחת: עי' ביצה (כו:). אמר ר"כ מוקצה שיכש ואין הבעלים מכירין בו מותר. ודוק בלי השאלות שהביא רש"י שמה — אי בעינן הכנת הבעלים או דאמרינן שכל אוכל מוכן הוא מאליו, והנפק"מ הוא לענין מוקצה בטעות, דאי בעינן הכנת הבעלים, מה לי שהיתה הקצאתו בטעות, הלא מכ"מ חסרה כאן הכנת הבעלים. [רבינו לא הזכיר את דברי הגמ' הללו ואת דברי השאלות, אלא היא הוספת אחד מהתלמידים].

ונראה דבהכי פליגי ר"י ור"ש, במוקצה לאכילה (באוכלין) ובמוקצה להשתמשות. (בכלים), דאוכל שלא הוכן וכלי שלא הוכן הוּו מוקצה לאכילה ולהשתמשות, ובהכי פליגי תנאי, דר"י מצריך הכנת הבעלים, ובתמרי לעיסקא וכו' ברור הדבר דלא הכינו הבעלים אוכלין הללו לאכילה בשבת ויו"ט, (ובסתם אוכלין וכלים הנמצאים בכיתו של אדם, אע"פ שאינו מכינו בפיו, שפיר חשיב מוכן אפילו לר"י, דאומדנא דמוכח הוא, דכל אשר בכיתו הוא מכין לשויו"ט, וכדברים שכלבו ובלב כל אדם חשיב כדברים שכפה וכאילו עשה הכנה בפה להדיא, משא"כ לר"ש דס"ל דאוכלין וכלים תמיד מוכנים הם מאליהם. ובהכי פליגי במיגו דאיתקצאי, דלר"ש י"ל דבין השמשות דתחילת שבת האוכלין והכלים מוכנים מאליהם בעד לאחר זמן (אע"פ שהם עכשיו מוקצים ביה"ש), משא"כ לר"י, דמצריך הכנת הבעלים, י"ל דאינו יכול להכין ביה"ש בעד לאחר זמן. ואף ר"ש מודה בכוס קערה ועששית דאמרי' מיגו דאיתקצאי, דכאן אי אפשר לומר שהאוכל מוכן מאליו ביה"ש בעד לאחר זמן, שהרי מנקודת המבט של ביה"ש אינו נראה שיהיה זמן בעתיד ביום השבת שלא יהי' מוקצה. והיינו טעמא נמי דמ"ד (ביצה כז:): דמודה ר"ש בכע"ח בריאים שמתו ביו"ט דהוּו מוקצה, דדמי לכוס קערה ועששית.

ובהכי פליגי נמי בנולד, באוכל (א) שנשתנה להיות אוכל (ב), או כלי (א) שנשתנה להיות כלי (ב), דלר"י דבעינן הכנת הבעלים, הרי א"א לו להכין כלי (ב) ואוכל (ב) ביה"ש, שהרי לא היו אז בעולם, אבל לר"ש דכל האוכלין והכלים מוכנים הם מאליהם, שפיר י"ל דמאחר שכלי (א) ואוכל (א) עומדים ביה"ש להשתנות ולהפוך להיות כלי (ב) ואוכל (ב) באמצע השבת, שפיר י"ל דהכל מוכן מאליו בשעת תחילת השבת.

ולפי"ז מוכן היטב חידוש החוס' ריש ביצה ד"ה קס"ד, [ולהלן בביצה (ח). ד"ה אמר ר"י], והובא להלכה במשנ"ב (תצ"ח ס"ק ע"ז), דבנולד גמור אף ר"ש אוסר, דבכה"ג א"א לומר שמאחר שעומד ביה"ש להשתנות באמצע היום

ולהיות לכלי (ב) שאף כלי (ב) יהיה חשיב כמוכן מאליו, שהרי פנים חדשות באו לכאן, ואין כל קשר כלל בין כלי (א) לכלי (ב), ושפיר מדוייק לי' הגמ' שבת (קכד:): מר סבר מוכן הוא ומ"ס נולד הוא (בעושיין מעין מלאכה ואין עושיין מעין מלאכתן הראשונה), ולא אמרו מ"ס נולד אסור ומ"ס נולד מותר, דלכו"ע נולד אסור, אלא דפליגי ר"י ור"ש לשיטתם מתי חשיב כנוולד ומתי חשיב כמוכן: (כן דייק הפרמ"ג ש"ח בא"א ס"ק ט"ו).

בדיני החזרה

בש"ע או"ח סי' רנ"ג ס"ב מבואר, דאין להתיר החזרה א"כ הקדירה עודה בידו ודעתו להחזיר וכו', ודוקא על גבה, אבל לתוכה אסור, [ומקור דין זה בגמ' פרק כירה]. ובביאור ענין זה הי' נראה לומר, דאין מתירים החזרה א"כ הוי כהמשך מזה שהיתה הקדירה עומדת על גבי האש מקודם, ואשר לפיכך הוא רבעינן עודה בידו ודעתו להחזיר. אבל היכא דחסר אחד מהתנאים האלו חשובה כנתינה מחדש, ואין זה נקרא "החזרה", וא"א להתירה. והיכא שהקדירה כעת מתוך לכירה, ואח"כ נחזירה אל תוך הכירה, יהי' מאוד ניכר הדבר ומאוד בולט שהשתנה המצב, ולפיכך אין להחשיב כה"ג כהמשך ממה שהי' הקדירה ע"ג האש מקודם, ותמיד מיחזי כה"ג כנתינה מחדש, ואין להתירה.

בענין מגים

באו"ח סי' שי"ח — סי"ח מובא איסור מגים. אך המחבר אוסר רק כשלא נתבשל כל צרכו. אך שי' רש"י בשבת י"ט וכן הכלבו דמגיס אסור אפילו במבושל כל צרכו. וכן החמירו הפוסקים שלא להגיס קדירה אפילו במבושל כל צרכו. והק' המשנה ברורה (סי' שי"ח) כשער הציון אות קמ"ח) דמה טעם לאסור הגסה, דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש, וכל הפוסקים מודים דכנתבשל כל צרכו אין בו משום בישול, עיי"ש. ונראה לומר דעיין בר"ם (פ"ט מהל' שבת הל' י"א) דהמכבס בגדים הרי הוא תולדות מלבן וחייב. וסוחט את הכגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שהגסה מצרכי הבישול, עכ"ל. פירוש, דהר"ם הוקשה לו, דלמה סוחט

חייב, הא אינו מכבס בסחיטתו, ותיריך דסחיטה אינו כיכוס אבל הוא מצרכי כיכוס, וגם על צרכי כיכוס חייב. ומביא ראיי' מהגסה, אע"ג שאינו מבשל, מ"מ מצרכי בישול היא, ובשבת חייב לא רק על כיכוס ובישול, אלא חייב גם על צרכי כיכוס ובישול, והגסה מצרכי הבישול היא. וכן עיין ברמב"ם (פ"ט הל' ד' מהל' שבת) וז"ל, ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל, שכל העושה דבר מצרכי מבשל הר"ז מבשל, עכ"ל. הרי דחייב בשבת אף על צרכי בישול וא"כ לא קשה הא אין בישול אחר בישול, דאין הגסה עושה בישול אלא יש צורך בבישול להגיס, לסדר התכשיל היטב והיא מצרכי הבישול. ועיין במנחת חינוך (מצוה צ"ב) דחקר אם חייב בכשר כחלב על הגסה ושאר צרכי בישול, דאפשר רק בשבת חייב על צרכי בישול, אבל כבב"ח חייב רק על בישול ממש, ולא על צרכי בישול. ובדברינו מובן השיטות בהה"מ דרק פעם אחת חייב על הגסה ולא כ"פ וכן השיטות דחייב רק על האש ולא בהגסה בכלי ראשון, דאינו בישול אלא מצרכי בישול לסדר המאכל, והיא רק פעם אחת, ודרכו הוא רק על האש ממש ולא ככלי ראשון.

בענין כלי שני אינו מבשל

(א) הרמב"ם כתב בהל' שבת פכ"ב ה"ה, וז"ל, אמבטי של מרחץ שהיא מלאה מים חמים, אין נותנין לה מים צונן, שהרי מחממן הרבה. וכן לא יתן לתוכה פך של שמן מפני שהוא כמבשלו. עכ"ל. ועיין בהרב המגיד שכתב דאמבטי הוא כלי שני וכן פירשו הגאונים. והטעם שאסור לתת צונן לתוך חמין שבו מפני שהמים שבו עומדין לרחיצה ואדם מחממן הרבה, עכ"ל. וצ"ע, דהלא כלי שני אינו מבשל אף אם הוא חם הרבה, ומהרמב"ם וכן מלשונו בהלכה ו' בכלי ראשון שכותב משום שמחממן הרבה, וכן באמבטי כתב אותה הלשון משמע שאסור מהתורה, שכן בכלי ראשון ובין באמבטי כתב שהרי מחממן הרבה, ומוכח שמבשל ממש מה"ת (וכן דייק הלבושי שרד מלשון הטור). ובהל' מאכלות אסורות וביורה דעה מבואר שכלי שני אינו מבשל, ולא חילקו שם בכלי שני כמה חם הוא הכלי שני. (ועיין בראש יוסף לבעל הפרמ"ג שנתקשה בזה, ופסק דכל מורה הוראה יעיין בחמימות הכלי שני.) ונ"ל דעיין בר"ם פ"ט הל"א מהל' שבת, האופה כגרוגרת חייב. אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין או המחמם את המים הכל ענין אחד הוא, עכ"ל. הנה חילק הר"ם בין מים למאכל, דבמאכל חייב על בישול והכשר הדבר לאכול, דמכשירו לאכול על ידי בישולו, ועיין ברמב"ם מהל' שבת פ"ט, ה"ג

דהמבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור, עכ"ל. וקשה, דכל בישול מים הוא דבר שאינו צריך בישול כלל ולמה חייב בבישול של מים. ונ"ל דבבישול מאכל חייב הוא משום תיקון והכשר המאכל, אבל במים כתב הרמב"ם המחמם את המים, דאינו חייב בשביל בישול והכשר אלא בשביל חימום, ואף שהי' ראוי בלי חימומו, מ"מ חייב בשביל שחימומו. וכן כתב האגלי טל, דאינו חייב בשביל הכשר ותיקון במים, אלא בשביל החימום. ונראה דבגמרא (מ: א"תא, דכלי שני אינו מבשל, דמופקע מבישול אבל מחימום, כלי שני אינו מופקע, ואם כלי שני כמו אמבטי מחמם את המים הרבה, חייב חטאת, דכלי שני אינו מופקע אלא מבישול. וחדושו זה שחייב בשביל חימום לבד ולא משום הכשר הדבר, נאמר רק במים ולא בשאר משקים, ובשמן בעינן בישול לחייב, דהרמב"ם כתב המחמם את המים, אבל בשמן בעי בישול, ומשום הכי איתא בגמרא (דף מ') דבשמן כלי שני אינו מבשל, ובאמבטי לא יתחייב בשמן. (ומשו"ה כ' הר"ם פכ"ב משבת דשמן בכלי שני דהרי הוא כמבשל, ואסור מד"ס).

והא דמבואר ביורה דעה (סי' ק"ה) דכלי שני אינו מפליט ומבליע אפילו במקום שחם הרבה ולא מצינו מי שמחלק בזה, היינו משום דבליעה תלוי בבישול לשיטות הראשונים אלו, ולא נעשה בליעה ופליטה אלא באופן של בישול ולא בחימום, וכלי שני אף שמחמם, אינו מבשל.

ובתוס' שבת (מב: מסיק דעירווי מבשל כדי קליפה, דאף ע"ג דעירווי הי' צריך להיות ככלי ראשון, מ"מ כיון דהתחתון קר תתאה גבר, ואדמיקר ליה בלע ומבשל כדי קליפה. והכי קיי"ל באו"ח סי' שי"ח סעיף י'. ויש להסתפק במערה מכלי ראשון על כלי שני, והכלי שני הוא יד סולדת בו, אם העירווי מבשל כדי כולו, דהתחתון הוא חם, ואע"ג דכלי שני אינו מבשל, הבישול בא מהעירווי, ואף שאין התחתון מבשל, אבל אינו קר, דהוא יד סולדת בו. ועיין בתוס' שם שכתבו דעירווי אינו מבשל אפילו מערה על כלי שעל האש ממש דתתאה גבר, ומשמע מתוס' דתתאה גבר אינו רק משום דהתחתון הוא קר. דהתם מיירי התוס' כשהוא על גבי האש, אלא משום דדרך בישול הוא מלמטה למעלה, ולא להיפוך, ואינו מבשל מלמעלה למטה, ותתאה גבר הוא יסוד בבישול של כלי ראשון, ואפילו התחתון חם לא יבשל הכלי ראשון שלמעלה. ועיין בגליון הש"ס שהניח דברי התוס' בצ"ע.

בכונת ברכת הגומל

בשור"ע או"ח (רס"י רי"ט) ארבעה צריכים להודות, וכתב שם המג"א בשם תשובת מהר"ם מינץ, דקטן א"צ להודות, דלא שייך לומר לחייבים טובות, דהא לאו בר עונשין הוא... ואם נאמר שידלג מלת חייבים, אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים וכו'.

והי' נראה להוסיף קצת בכיבוד הענין, דזהו כל עיקר כונת ברכה זו, שלמרות מה שחטאתי, ושראוי אני לעונשין בעד חטאתי, אעפ"כ גמלני הקב"ה טובות תחת רעות, ולפיכך אין הקטן יכול לכרך ברכה זו, לא רק מפני שיצטרך לשנות ממטבע שטבעו חכמים בכרכות, אלא מפני שכל עיקר ענין יסוד הברכה לא שייך אצלו, שמאחר שאיננו בר-עונשין, אינו יכול לומר כך, שלמרות מה שראוי הי' לקבל עונשין, גמלו הקב"ה טובות.

רב ששת מהדר אפיה וגרים

מבואר בשור"ע יו"ד ריש סי' רפ"ב, שחייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת... ולא יחזור לו אחוריו. ועיי"ש בט"ז סק"א שכתב, ונראה דרבנים שעומדים לפני ארון הקודש אינן בכלל איסור זה שעומדים אחוריהם לארון הקודש, כיון שהס"ת מונחת... הוה כמו ברשות אחרת. ובפרמ"ג (לאו"ח סי' ק"ג במש"ז סק"ב) כתב לומר, שאפילו כשהס"ת מונחת על השלחן שעל הכימה ג"כ י"ל שהכימה דינה כרשות אחרת, ואותם היושבים במקומות שבין הכימה להיכל, ופניהם להיכל ואחוריהם לכימה, דג"כ שרי, וכדברי הט"ז הנ"ל.

אכן עי' גמ' ברכות (ח). דרב ששת מהדר אפיה וגרים (משנתו כשקורין בס"ת), אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו. והקשו שמה התוס' מכח הגמ' בסוטה (לט.) דמבואר שמה, דכיון שנפתח ס"ת אסור לספר, אפילו בדבר הלכה. ועיי"ש מש"כ לתרץ. ובתוס' סוטה (שם) ד"ה כיון שנפתח כתבו עוד תירוצו, דמצינו למימר דמהדר אפיה שאני. והיה נראה לומר בכיבוד כונתם, דלצאת ידי חובת קריאת התורה בעינן שיצטרף אל הצבור השומעים, דליכא קרה"ת ביחיד. ובכדי להצטרף לצבור ס"ל דבעינן שיהיו פני כל הצבור פונים אל הס"ת, ובמהדר אפי' אינו מצטרף לצבור. והך דינא דכיון שנפתח ס"ת אסור לספר וכו' נהג דוקא באלו מאנשי הצבור השייכים לקרה"ת, אבל לרב ששת דמהדר

אפי', ולא הי' מצורף למנין השומעים, ממילא לא הי' נהג בו הך דינא דאסור לספר, וממילא מוכן שפיר מה שהיה גורס לעצמו בשעת קרה"ת.

ומן הנכון להחמיר כהך דיעה בתוס' סוטה, ודלא כפרמ"ג הנ"ל, ולדקדק תמיד בשעת קרה"ת להיות פניו כלפי הספר בשעת קרה"ת.

בענין אמירת נחם

כשנכבשה ירושלים במלחמת ששת הימים היו אלו שרצו לשנות את נוסח תפלת נחם: ואת העיר האבלה והחרבה והבזויה והשוממה האבלה מבלי בניה והחרבה ממעונותיה והבזויה מכבודה, והשוממה מאין יושב, והיא יושבת וראשה חפוי כאשר עקרה שלא ילדה, שטענו שהרי ירושלים עכשיו ביד ישראל ואינה עוד חרבה ובזויה.

ורבינו התנגד לדבריהם בכל תוקף, ראשית מפני שאין לנו לשנות את נוסח התפלה שנתקן על ידי חז"ל. ועוד אמר שכל זמן שהמקדש חרוב, אף שירושלים בנויה וביד ישראל, מ"מ נחשבת ירושלים גם לעיר חרבה, שהרי להרמב"ם קדושת ירושלים היא קדושת מקדש, וכדמבואר ברמב"ם בפ"י המשניות על המשנה בר"ה (דף כט:): דתנן יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, והרמב"ם פירש דמקדש היינו כל ירושלים. וכן הוא ברמב"ם פ"ב משופר הל' ח'. ולכן פסק הרמב"ם (רפ"ו מהל' בית הבחירה ה' ט"ז) דקדושת המקדש וירושלים אינה בטלה, דהרי מפני השכינה. וכונתו, דירושלים הוא חלק מהמקדש, ולכן כל זמן שהמקדש חרב, אף ירושלים נחשבת כחרבה.

בגדר קרה"ת דמנחה דיוה"כ

יש להסתפק בגדר דין קרה"ת דמנחה דיוה"כ, דיש לומר שהוא בתורת ח"צ, שכמו שקורין ומפטירין בכל תענית למנחה, הוה"נ ביו"כ, א"נ י"ל שהוא בתורת קדושת היום דיוה"כ, שכמו שקורין בתורה למנחה דשבת כן הדין ביוה"כ, דיוה"כ יש לו קדושה כמו שבת ולא רק כמו יו"ט ואף דאין מפטירין

למנחה דשבת, וכיוה"כ כן מפטירין, ולכאורה מזה גופא יש להוכיח שגדר הקריאה הזאת הוא בתורה ת"צ, עדיין יש מקום לדחות עפ"י דברי התוס' שבת (כד.) ד"ה שאלמלא, שכזמן הגמ' אף שלא היתה הפטורה למנחה כשבת מן הנביאים, מכ"מ הי' מפטירין מן הכתובים. ומעתה י"ל דלמנחה דיוה"כ ג"כ תקנו קרה"ת עם הפטורה בתורת קדוה"י דיוה"כ, ולא סתם בתורת ת"צ.

ובפשוטו נראה דבזה הוא דנחלקו הראשונים (והמחבר והרמ"א לאר"ח סי' תרכ"ב ס"ב) אם מברכים על התורה ועל העבודה וכו' וחותרים מקדש ישראל ויום הכפורים להפטורה דמנחה דיוה"כ א"ל, דלדעת המחבר שחותרים בקדוה"י דיוה"כ נראה ברור שהמחייב דקרה"ת זו נובע הוא מהקדוה"י. משא"כ לדעת הרמ"א, שאין חותרים בה בברכת קדוה"י אלא בברכת מגן דוד, נראה ברור דס"ל דהמחייב לקרה"ת זו הוא בתורת ת"צ.

[ואף שמנהג רבנו הוא כמנהג וואלאזין וכדעת הגר"א, לתפוס בשיטת המחבר ולומר ברכת על התורה ועל העבודה אף למנחה, מכ"מ קשה לו דבר זה, כי מכל הענין דמפטיר יונה משמע שכאה הקריאה בתורת תענית ציבור ולא בתורת קדוה"י דיוה"כ].

והנה בתשו' רעק"א (סי' כ"ד) נסתפק בחולה המסוכן שהוכרח לאכול ביוה"כ מטעם סכנ"פ, אלא שנוהר בשאר העינויים ובאיסור מלאכה, אם עולה הוא לתורה למנחה או לא. דבשחרית פשיטא ל"י דעולה שקרה"ת דשחרית באה מתורת קדוה"י, וזה האדם הרי שפיר ה"י נזהר בכל עניני קדוה"י שהיו שייכים אליו. אך במנחה הוא דמספקא ל"י דאם נתפוס דקריאה דמנחה באה בתורת ת"צ, א"כ הרי קיי"ל דכל שלא התענה אינו עולה לתורה. אך אם נתפוס שאף במנחה (כמו בשחרית) באה חובת קרה"ת מתורת קדוה"י, הרי אף זה האדם הרי שפיר נהג בכל תוקף קדוה"י כפי שהתחייב לנהוג. ובפשוטו נראה דספיקו של רעק"א תלוי' היא במחלוקת הראשונים שהבאנו. [וכ"ה בס' מרחשת ח"א (סי' י"ד), הוספת המעתיק].

והנה בר"ה וכיוה"כ נהגו בעלי הקריאה לקרוא בתורה בניגון מיוחד המעורר מאור. וכן נהגו גם העולים לברך ברכות התורה בניגון מיוחד המעורר, במקביל לניגון המיוחד של בעל הקריאה. ובמנחה ביוה"כ יש חילופי מנהגים, אם לקרוא בניגון הרגיל (לכל השנה כולה), או בניגון המיוחד לימים נוראים. ובפשוטו נראה דגם זה תלוי במחלוקת הנ"ל. דלספרדים (וכן לפי מנהג וואלאזין) הנהגים כפסק המחבר, הרי דס"ל שחובת הקריאה באה מכח קדוה"י

דיוה"כ, א"כ מן הנכון עדיין להשתמש בניגון המיוחד של הימים הנוראים, אך לפי מנהגו של הרמ"א שלא לברך על התורה ועל העבודה, הרי דס"ל שקריאה זו היא בתורת ת"צ, א"כ מן הנכון לקרוא בניגון הרגיל (של כל השנה כולה).

בענין ברכת ההלל

בשו"ע אר"ח סי' תרי"ט ס"א, בסדר ליל יוה"כ איתא, שנוהגים שאומר כל נדרי וכו' ואח"כ אומר שהחיינו. וכמשנ"כ שמה סק"ג הביא מהאחרונים, שגם הציבור יאמרו כל אחד בלחש, וטוב שימהרו לסיים הברכה שמברך לעצמו, כדי שכשיסיים הש"ץ הברכה, יאמרו אמן. ונראה להוסיף עוד שנהגו לברך בלחש עם הש"ץ, ולא להמתין ולברך כל אחד שהחיינו אחר שענו אמן על ברכת הש"ץ, שחששו למאי דמשמע מדברי הרמב"ם פ"א מברכות הי"א, וז"ל שמה, כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך, הרי"ז כמברך. ומפשוטו לשונו משמע דבענה אמן יוצא בברכת השני אעפ"י שלא נתכוון לצאת בה. ובה מיושבת בפשיטות תמיהת הכס"מ שמה. [ואף שבתשובות הרמב"ם נמצא שנשאל על דיוק זה, והשיב שלא נתכוון לזה כלל, וכן הוא בכס"מ שם על הר"ם, מכ"מ יש דיעה שכוונו בראשונים ע"י שט"מ ר"פ הרואה (הוספת הכותב)]. ואם היו עונים אמן תחילה לברכת הש"ץ ואח"כ היו מברכין כל אחד ואחד לעצמו, מסתמא רוב העולם לא היו מתכוונים (בשעת ענייתם אמן) שלא לצאת, ונמצא שלדעת כמה ראשונים כבר יצאו י"ח ברכה זו, ושוב הו"י מה שמברך שוב לעצמם אותה הברכה בכחינת ברכה לבטלה, ועל כן נהגו שכל אחד ואחד מברך בלחש עם הש"ץ וכו'.

ומן הנכון להקפיד כן אף בברכת ההלל, שכל אחד ואחד יברך לעצמו ביחד עם הש"ץ, כי אם ימחינו מלברך עד לאחר שיענו אמן על ברכת הש"ץ, נמצא שלדעת כמה פוסקים כבר יצאו י"ח בברכה זו, ומה ששוב יברכו אותה הברכה תהי' ככרכה לבטלה. והעולם אין מודקדים בזה.

ה' תענית — בענין עוברות מתענות

שו"ע או"ח סי' תקנ"ט סעיף א "הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו ואסור לפרוץ גדר הג"ה מיהו עוברות ומניקות שמצטערות הרבה אין להתענות ואפי' אינן מצטערות (כלל) אין מחוייבות להתענות אלא שנהגו להחמיר ודוקא בג' צומות אבל בט' באב מחוייבות להשלים". וצ"ע דאם אינן מצטערות כלל למה אין מחוייבות להתענות, ונראה דבמעוברת כשמתענה, גם האם וגם העובר מתענים, ועל העובר לא חל החיוב להתענות ומשום הכי פטורה גם האם. וכן נראה משו"ע סי' תקנ"ד — סעיף ה "עוברות ומניקות מתענות בט"ב ומשלימות כדרך שמתענות ומשלימות ביו"כ אבל בג' צומות האחרים פטורים מלהתענות ואעפ"כ ראוי שלא תאכלנה להתענג במאכל ובמשתה אלא כדי קיום הולד" דפטורות מלהתענות מחמת קיום הולד, וזהו המתיר ואינו ראוי שתאכל האם יותר מזה, אלא דצ"ע לפי"ז למה שונה תשעה באב מג' התעניות, דגם בת"ב לא חל החיוב על העובר ולמה מתענה בת"ב.

והנה חלוק תענית ציבור מתענית יחיד, דבת"צ מפסיקין מבעוד יום ואסורים בה' ענויים ומעוברות מתענות בהן. ועיין במס' תענית דף יא: אמר שמואל אין תענית ציבור בכבל אלא תשעה באב בלבד ושאר התעניות הן תענית יחיד, ואין ת"צ אלא ת"ב בלבד, דרק תשעה באב הוא תענית ציבור שהציבור מחוייב בה, משא"כ בג' תעניות אינם בחפצא שלהם תענית ציבור אלא חובה על כל יחיד מישראל (מטעם קבלה שקבלו עליהם עיין ר"ה יח:) להתענות, ומשו"ה אין מפסיקין מבעו"י ומותר בה' ענויים והג' תעניות הם בחפצא תענית יחיד אף שכל הציבור חייבין להתענות בהן, אבל בחפצא הן תענית יחיד. ונראה דאף דלא חלה חובת תענית על העובר, זהו בתענית יחיד, אבל כשחלה החובה על כל הציבור, אז אף העובר בכלל דיש חלות תענית אף לעוברים כשאין סכנה לעובר, ולפיכך בשאר התעניות פטורות המעוברות והמינקת כיון דהוי תענית יחיד ואין כלל אפי' חלות תענית לעובר, ולכך אין המעוברת ומינקת רשאה להכניס העובר לתענית. משא"כ ביו"כ וט' באב דהוי תענית צבור, ואף שהעובר אינו חייב בתענית, מ"מ כיון דהוי חלות תענית צבור על הכל אף האם חייבת להתענות, ומותרת גם להכניס העובר לתענית דיש חלות תענית לעובר, בחזרת צבור.

ועיין בשו"ע או"ח סי' תקנ"ד — ה דעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בט"ב כדרך שמתענות ומשלימות ביו"כ". דהשו"ע השתמש ביו"כ כמשל לת"ב. וכן הוא ברמב"ם פ"ג מהל' תענית הל' יא שאין גוזרים על הציבור

תענית כגון צום כיפור אלא כא"י בלבד. וזהו לשון הגמרא בפסחים של אין תענית ציבור בכבל אלא ת"ב בלבד, והשתמשו הר"ם והשו"ע במשל של יו"כ לבאר מהו ת"צ. ורק בתענית ציבור חייבין המעוברות להתענות, וכמו"ש.

ופשוט הוא דיו"כ הוא תענית ציבור. ומנ"ל להרמב"ם ד"ז, דאולי חובה היא על כאו"א להתענות. אלא מדמתענין מערב עד ערב ויש בו ה' עינויים מוכח דת"צ הוא. וכן מבואר דיוה"כ הוי תענית צבור, שהרי מתפללין בו נעילה, דהוי מדין תענית צבור.

ובגמ' (ל:) "חניא אמרו לו לרבי יהודה לדברך (שמחייב בכפיית המטה) עוברות ומניקות מה תהא עליהן. אמר להם אף אני לא אמרתי אלא ביכול." וביאור טענת חכמים הוא, כיון דת"ב התענית ואבילות של ציבור הוא, אם כל הציבור אין יכול לקיים האבילות, אין לתקן חיובא דכפיית המטה, מכיון דהתקנה היתה של כל הציבור ביחד. ואם אין כל הציבור יכול לקיים, לא חלה כל תקנת התענית. דהנה במס' מו"ק בסוגיא דכפיית המטה לא הקשו החכמים דאיך שייך חובת כפיית המטה מכיון שעוברות אינן יכולות לקיים. דבאבילות חדשה הוי חיוב מיוחד על כל אחד ואחד. ואף דעוברות לא יכולות לקיים, לא איכפת לן, ורק בת"ב דהוי תענית ציבור צריך התקנה לחול על כל הציבור, ואם עוברות אינן יכולות לקיים האבילות, חסר בשם תענית ציבור, וכל הציבור צריכים להתענות, ואל"ה לא חלה כל התקנה. ור"י ס"ל דאף דהתענית הוא ת"צ, האבילות היא חובה מיוחדת על כל אחד בפני"ע, ולא דמי חיובא דאבילות דט"ב, כמו כפיית המטה, לחיובא דצום של ת"ב דחלה על כל הציבור ביחד. ומשו"ה עוברות מתענות בת"ב, דאם לא היו מתענות ה' חסר בשם תענית ציבור, וכמו"ש.

ונראה, דהנה חקרו האחרונים בחולה שאין בו סכנה שפטור מלהתענות בד' תעניות, אם החמיר על עצמו וצם אם יש לו קיום תענית, ונראה דבזה חלוק הג' תעניות מת"ב דהוי תענית ציבור, וחלה על כל הציבור ביחד (ורק הוי היתר מיוחד לחולה), ואי החמיר וצם בת"ב כודאי איכלל בהציבור והצום. אבל בשאר תעניות, שבחפצא הם תענית יחיד מטעם קבלה שקבלו עליהם, אם חולה וצם אינו כלום.

קריאת התורה בתעניות

[א] במגילה (כג.) נחלקו האמוראים במפטיר אי עולה למנין שבעה או לא, ונחלקו הראשונים לפסק הלכה היאך קיי"ל, דדעת הרבנו משולם היא דמנהגנו לקרות ז' גברי ורק אח"כ לקרות למפטיר הוא מה"ט דקיי"ל מדינא דאין המפטיר עולה למנין הקרואים [עיי"ש באור זרוע וברא"ש]. ונחלק עליו הר"ת וסובר, דמעיקר הדין המפטיר שפיר עולה למנין הקרואים, אלא דבשבת ויו"ט ויוה"כ, דקיי"ל דמותר להוסיף [דלא כמנהגנו לחוש לדעת הר"ן, שלא להוסיף אלא בשבת], עבדינן ככו"ע וקורין להמפטיר בנוסף לכל מנין הקרואים. וראיית הר"ת לדבריו הוא מקרה"ת דמנחה בתעניות, דהשלישי הוא המפטיר, ואילו הי' מסקנת ההלכה כהר"ר משולם, דהמפטיר אינו עולה, הי' לנו לנהוג כן אף בתעניות למנחה. והיא באמת תמיהה גדולה על דברי הר"ר משולם.

[ב] והנראה לומר בכיבוד שיטתו, עפ"י הברייתא שהובאה לעיל (כב.), חל (ט"ב) להיות בשני ובחמישי, קורין ג' ומפטיר אחד, (דזמן ספר תורה הוא, ובלאו הכי הו' קרו שלשה, שהוא מתקנת עזרא לקרות בשני ובחמישי כהן ולוי וישראל, רש"י), בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד, ר' יוסי אומר, לעולם קורין ג' ומפטיר אחד. ובאמת צריך להבין שיטת הת"ק, דהיכן מצינו קריאת התורה בפחות מג' עליות. ונראה לומר, דעיקר הקריאה בתעניות הוא ההפטורה, שהנביאים נשלחו לשם תוכחה ומוסר, ולהחזיר את ישראל בתשובה, והוא הוא כל עיקר ענין התענית, לענוד את העם לתשובה, אלא דקיי"ל (כג.) דהמפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה, מפני כבוד התורה, ולפיכך הוא דקיי"ל דקורא אחד ומפטיר אחד, דליכא בכלל חובת קריאת התורה בתעניות (כשחלו בימים האחרים חוץ מב' וה') אלא רק חובת קריאת נביא, והקריאה היחידה שבתורה היא רק בכדי לאפשר את קריאת ההפטורה, וכנ"ל.

אלא דלהלכה קיי"ל כר' יוסי, דאפילו בחל בשלישי וברביעי — לעולם קורין ג'. ויש להסביר בדעתו בב' אופנים, א', דמסכים הוא עם שיטת הת"ק בעיקר יסוד דבריו, דבעיקר הדין ליכא בכלל חובת קרה"ת בתעניות, אלא רק חובת קריאה מהנביא — לשם תוכחה, וכל הקריאה בתורה היא רק מכח דינא דהמפטיר בנביא וכו' ומפני כבוד התורה, וכנ"ל, אלא דכזה פליג וס"ל דאף קרה"ת שלא באה בתורת עצמה, אלא רק מדין המפטיר בנביא וכו', ג"כ בעיא תלתא גברי.

[ג] א"נ יל"פ, דר' יוסי פליג אעיקר יסוד שיטת הת"ק וס"ל, דקיימת תקנת

קרה"ת בפנ"ע לתעניות, ולא רק שקורין בתורה בכדי לאפשר את קריאת ההפטורה מן הנביא, ומאחד שכן, פשיטא מילתא דבעינן תלתא גברי, דלעולם אין קורין בתורה פחות מג' עליות.

ובאמת י"ל דנפק"מ איכא בין ב' הסברים אלו, דלדעת הת"ק דעיקר הקריאה בתעניות הוא קריאת הנביא, וכנ"ל, מסתבר לומר שהקריאה בנביא (ובתורה תחילה) היא אחת מקיומי התענית, שכמו שנוהגים המתענים באיסורי אכילה ושתי', כמו"כ נוהגים לשמוע תוכחת הנביא — בתורת אחד מניהוגי התענית. ולפיכך כתבו הפוסקים דבכדי לקרוא ויחל בעינן שיהיו שמה מתענים. אלא דלדינא קיי"ל כשיטת ר' יוסי. והנה אם נתפוס כהסבר הראשון הנ"ל בדעת ר' יוסי ג"כ יוצא כנ"ל, שהקריאה בנביא (ובתורה תחילה) היא אחת מניהוגי התענית, וממילא מסתברא שאין לקרוא ויחל א"כ יש שמה מתענים. אבל אם נתפוס כהצד השני הנ"ל בהכנת שיטת ר' יוסי, שתקנו חכמים חובת קרה"ת (בתורת עצמה) בתעניות, יש מקום לומר שאינה בכלל מניהוגי התענית, אלא שיום זה הוא שנתחייב בקרה"ת, ויש מקום לומר שיקראו ויחל אפילו בדליכא מתענים, [ועיין מזה לדינא כתשו' ח"ס].

[ד] ומעתה יש ליישב שיטת הרבנו משולם, דע"כ לא פסקינן דמפטיר אינו עולה למנין הקרואים אלא ביום שנתחייב בקרה"ת (כמספר מסויים של קרואים), וגם נתחייב בהפטורה, דא"א לחדא עלי' לעלות לכאן ולכאן. אבל ביום תענית, שמעולם לא נתחייב בקריאת התורה, אלא רק שנתחייב בקריאה מן הנביא ואין הקריאה מן התורה אלא בכדי לאפשר את קריאת הנביא, והכל כנ"ל, אזי פשיטא מילתא דבכה"ג אין לומר שחדא עלי' אינה עולה לכאן ולכאן, דהא ליכא בכלל חובת קרה"ת בפנ"ע, והחילוק פשוט וברור.

[ה] והעולם נוהגים כדעת החי"א, שאין קורין ויחל בתענית א"כ יש שמה ששה מתענים, דאמרין הובו ככולו, וברוב מנין מתענין חשיב כאילו כל הציבור נתחייב בקריאה זו, ויש מקום לדון בזה, דבשני ותמישי, אם יש רוב מנין שעדיין לא שמעו קרה"ת, ועוד ארבעה שכבר שמעו שפיר י"ל שמצטרפים הארבעה אל הששה להחשב (עפ"י כללא דרובו ככולו) כמנין שלם המחוייב בקרה"ת, ושפיר מחוייבים הם לקרות בתורה, דאף שאלו הארבעה כבר יצאו י"ח קרה"ת כמה ששמעו מקודם, מכ"מ, כמה שיחזרו וישמעו עכשיו עוה"פ את הקריאה, בודאי יהי' כזה עכ"פ קיום של קרה"ת, וממילא שפיר י"ל דברוב מנין המחוייבים עדיין בקריאה סגי, אבל בתענית, שהקריאה בתורה היא בתורת אחד מניהוגי התענית, נמצא שלמי שאינו מתענה

ואינו מקיים קיומי התענית, לא רק שאיננו מחוייב בקריאה זו, אלא נראה שאף אם יקשיב וישמע קריאת פ' ויחל, לא יהי' בידו אפילו קיום של ניהוג זה של התענית, דדוקא במצורף למה שאיננו אוכל ואיננו שותה הוא דאיכא קיום של תענית בשמיעת תוכחות הנביא, ומאחר שכן יש מקום לומר דלא סגי ברוב מנין המתענים, דהמיעוט שלא התענה אינו יכול להצטרף להרוב המתענים להיות מנין שלם המחוייב בקריאת ויחל (מכח דין רובו ככולו), דלגבי אלו שאינם מתענים אולי י"ל דליכא הכא קיום תענית כלל.

בגדר מצות קריאת המגילה

איתא כשו"ע אר"ח (סי' תרפ"ט ס"ה), מקום שאין מנין, אם אחד יודע (לקרוא את המגילה) והאחרים אינם יודעים, אחד פוטר את כולם, ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו. [ומקורו בספר ארחות חיים]. וביאר שמה המג"א (והוכחו דבריו במשנ"ב שמה), דס"ל, דקריאת המגילה היא כמו תפילה, דבעינן עשרה דוקא, דאין הש"ץ מוציא את הכפי כתפילה בפחות מעשרה.

וכמקור לסברא זו, שיש בקריאת המגילה גם קיום של תפילה, נוסף על קיום של קריאת כתבי הקודש, נראה להעיר מדברי הגמ' מגילה (ד.) דחייב אדם לקרוא את המגילה כלילה ולשנותה ביום, והוכחו על כך ב' מקורות, דר' יהושע בן לוי הביא כמקור את הפסוק אלוקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי, ועולא ביראה הביא כמקור את הפסוק למען יזמרך כבוד ולא ידום. ועיין גמ' להלן (יד.) שהקשו מ"ט לא אמרינן הלל בפורים, והשיבו על כך ג' תשובות, ולפי רב נחמן, קריאתה זו הלילה. ונראה דה"נ אית לי' לעולא ביראה, וילפינן מהך קרא דלמען יזמרך וכו' ולא ידום וכו' לעולם אודך, שצריך לומר את ההלל פעם אחת, ולחזור ולאומרו עוד הפעם, ואשר מה"ט הוא שקורין את המגילה כלילה, ושוב קורין אותה עוה"פ ביום. ואילו ריב"ל מסכים להלכה עם עולא ביראה, אך מטעם אחר לגמרי, דיש בקריאת המגילה משום קיום של "תפילה", שעיי"ו שאנו קוראין במגילה היאך שהתכנסו כל היהודים וצמו והתפללו וזעקו ונענו, הרי בזה אנחנו מתפללים, דרך רמיזה להקב"ה — שכמו שגאל את אבותינו כימים ההם כך יגאל אותנו כמו כן בזמן הזה, וכתפילה הרי קיי"ל, שאם התפלל האדם ולא נענה בפעם הראשונה, שעליו לחזור ולהתפלל עוה"פ, וכדילפינן מהך קרא — אלקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה

לי, ועיי"ש ברש"י, שבימי הנס (של מרדכי ואסתר) היו זועקים לילה ויום, וה"נ יש לנו ג"כ לזעוק לילה ויום ע"י קריאת המגילה שלנו שהוא ג"כ בבחינת תפילה. והשוה גמ' ברכות (לכ:) שארבעה דברים צריכים חיזוק והאחד מהם הוא תפילה, וילפינן לי' מדכתיב קוה אל ד' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ד', ופירש שמה רש"י קוה והתחזק, ולא תמשוך ירך, אלא תזור וקוה. [והשוה מש"כ במסורה חוברת ה', עמוד י"].

בגדר דין קריאת המגילה כלילה

[א] החוס' כתבו (מגילה ד. ד"ה חייב אדם) אור"י דאע"ג דמברך זמן כלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא... וגם עיקר הסעודה ביממא הוא. כדאמר לקמן (ז:): דאם אכלה כלילה לא יצא י"ח. והכא נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים, ואיתקש זכירה לעשייה, מה עיקר עשייה ביממא, אף זכירה כן.

ובביאור דבריהם הי' נראה לומר, דהנה הרמ"א לאו"ח כתב (בסוף סי' תרצ"ה) דיש לשלוח מנות ביום ולא כלילה, ובמשנ"ב שמה כתב (בס"ק כ"ב) דהוה"נ מתנות לאביונים, דלא רק סעודת פורים בעינן שתהי' ביום אלא אף כל מצוות היום, ועיין במאירי (ד.) שכתב טעם אחר לומר שהחיינו עוה"פ ביום, על עצם היו"ט, וכדין הגמ' בעירובין (מ:): דשהחיינו אומרה אפי' בשוק. [ועי' משנ"ב לסי' תרצ"ב בבה"ל מש"כ בזה לדינא (הוספת המעתיק)]. ומשמעות דבריו הוא דהיו"ט של פורים מתחיל הוא דוקא ביום, ושונה בזה משאר ימים טובים שכולם מתחילים מתחילת הלילה שלפניו, והיום הולך אחר הלילה, וכאן אין היו"ט מתחיל עד היום, ולפיכך הוא דבעינן שיקיים את כל המצוות, של סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים הכל דוקא ביום.

ועי' רמ"א לאו"ח (תרצ"ג ס"ב) שאומרים על הניסים כלילה, אע"פ שלא קראו המגילה עדיין. כלומר, ולאפוקי מהדעה הסוברת שבליל י"ד, מאחר שעדיין לא התחיל היו"ט של פורים, [דאין דין היו"ט חל עד היום]. אין להזכיר על הניסים בתפילה].

ומה שקורין את המגילה כליל י"ד, נראה לומר, דאין גדר דין זה מתורת חיובא דליל י"ד, דמאחר שעדיין לא התחיל היו"ט עדיין אין שמה "מחייב"

של קריאת המגילה, כמו שעדיין אין שמה מחייב לשאר מצוות היום, אלא כך הוא גדר הענין, דאיתא בגמ' (ד.) חייב אדם לקרות את המגילה כלילה ולשנותה ביום... סבור מינה למקרייה כלילה ולמיתנא מתניתין דידה ביממא, אמר להו רבי ירמיה לדידי מפרשא לי מיניה דר' חייא בר אבא, כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה. ועי' נצי"ב בתחילת הקדמתו לביאורו על התורה (אות ב') שאינו דומה קורא הפרשה פעם ראשונה, לחזור ושונה אותה, וכדאיתא במגילה (דף ד')... וכבר ידוע הפלא שבזה, דא"כ מאי קמ"ל ריב"ל, הרי משנתנו היא, אין קורין את המגילה אלא ביום. ונראה דבא ריב"ל עצמו לבאר דבריו כמה שאמר ולשנותה ביום, ולא אמר לקרות את המגילה כלילה וביום, אלא להא לא איצטריך דמשנתנו היא, ולא העלה ריב"ל אלא דמצוה "לשנותה" ביום, והיינו כגון דאמרי אעבור פרשתא דא ואתני, דמשמע. כדי להתבונן בה יותר, כך מצוה לקרות המגילה ביום בשום לב יותר ממה שקורא כלילה. עכ"ל. (דברי הנצי"ב הם הוספת המעתיק).

וביאר בזה רכנו, דהחייב לקרות את המגילה כלילה איננו חייב בתורת עצמו, אלא הוא רק בכדי שתהי' הקריאה של היום בהכנה יתירה, וכבחינת "ולשנותה", כי ליל י"ד הוא באמת "קודם" להיו"ט של פורים, דהיו"ט אינו מתחיל עד תחילת היום, וכאמור.

והוכחה להסברה זו יש להביא מדין פרוז בן יומו דאיתא במתני' (יט.) בן עיר שהלך לדרך... אם עתיד לחזור למקומו, קורא כמקומו, וביאר על כך רבא בגמ', לא שנו אלא שעתידי לחזור כליל י"ד אבל אין עתיד לחזור כליל י"ד, קורא עמהן. הרי להדיא שמקומו של האדם בשעת עלות השחר של יום י"ד, שהוא זמן תחילת היום, הוא הקובע לחובת "שתי הקריאות", גם לקריאת היום וגם לקריאת הלילה, וגדר הענין הוא כנ"ל, דליכא מחייב בפני עצמו לקריאת הלילה, אלא שעלות השחר הוא המחייב לקריאת היום, והקריאה של הלילה היא רק בכדי לאשוויי להקריאה של היום בבחינת "ולשנותה", וממילא תמיד תלויה היא בחובת הקריאה של היום, ואשר על כן שפיר יובן מ"ש מקומו של האדם בשעת עלות השחר קובע גם בעד חובת קריאת היום וגם בעד חובת קריאת הלילה שלפניו, שהרי קריאת הלילה איננה באמת מצוה בפ"ע, אלא היא רק כחלק ממצוות הקריאה של יום. ולזה נתכוונו החוס' במש"כ שעיקר הקריאה היא ביום, כלומר, דקריאת הלילה איננה קיום בפני"ע, אלא רק בכדי לאשוויי לקריאה של יום בבחינת "ולשנותה".

[ועפ"ז מיושבים דברי הרמב"ם פ"א הי"א שכ' דעיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני

מפי השמועה

הימים שהן י"ד וט"ו וכליליהם. וצ"ע למה הוצרך הרמב"ם לכתוב "ובליליהם" הרי עיקר הדין הוא דכיון דהוא ספק אם חייב לקרוא בי"ד וט"ו והרי פסק הרמב"ם שמטעם ספק חייב לקרוא בבי' הימים. בי"ד ובט"ו, וא"כ פשוט דהרי גם כלילה צריך לקרוא. ועפ"י הנ"ל מבואר היטב שס"ד שכל הדין קריאה כלילה הוא כדי שתהי' הקריאה של יום בבחי' "ולשנותה", והרי כאן כיון שכבר קרא המגילה כליל יום י"ד (שהוא מחויב בקריאתה מטעם ספק וגם מברכין עליו) א"כ הרי הקריאה בט"ו הוא כל"ז בבחי' ולשנותה וא"כ לא יתחייב לקרות המגילה מטעם ספק כליל ט"ו, וזה קמ"ל הרמב"ם דמכ"מ חייב לקרוא המגילה גם כליל ט"ו. וכשיטתו דמברכין שהחיינו רק כלילה שבין כלילה ובין ביום יש חיוב כעצם של מקרא מגילה. (הוספת המדפיס)).

ב] ובנוגע לדין זה דפרוז בן יומו, עי' רא"ש סוף פ"ב דמגילה (סי' ג') שנחלק עם פרש"י ומשמע דס"ל, שאפילו בכך עיר שהלך לדרך ודעתו להשאר שמה עד לאחר עלות השחר של יום י"ד, שנקבע דינו כבן כרך לקרות בט"ו, אע"פ שחזור הוא לעירו קודם ליל ט"ו, ומתחילה הסביר יפה דעת רש"י, דלא מסתבר למימר שאם ישנו בכרך ביום י"ד שחלה עליו קריאת מוקפין... כיון דעדיין לא הגיע זמן קריאת מוקפין, למה תחול עליו חובת קריאתן. זהו סברת רש"י. מיהו לישראל דהש"ס משמע [אחרת]... וכן מוכח בירושלמי, עכ"ל. והיא באמת שיטה תמוהה.

ובביאור שיטתו הי' נראה לומר עפ"י הגמ' (ה:) דלא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה, ואת של זה בזה, ברת ה', בענין ימי הפורים) דכאמת לב' הימים (של י"ד וט"ו) דין יו"ט של פורים להם, אלא דלכני הכרכים זמן קיום מצוות היום הוא בט"ו, ולכני העיירות זמן קיום מצוות היום הוא בי"ד, ומאחר שזמן תחילת היו"ט הוא עלות השחר של יום י"ד, שפיר י"ל שמקומו של האדם באותה שעה הוא הקובע בעדו כאיזה יום יקיים הוא את מצוות היום, שעלות השחר ד"ד הוא הזמן המחייב לכני הכרכים לקרות את המגילה ביום ט"ו. והוא חידוש.

ד' כוסות

היתה תקופה מסויימת שבה עזבו רוב היהודים את העיר כריסק מיוחד הרוסים. הגרייז ז"ל עבר אז לעיר חסלאוויטש להשאר אצל אחיו הגר"מ ז"ל. ודוחק גדול הי' באותה שנה, והי' מן הנמנע להשיג די-יין לכל יהודי העיר לכל ארבע הכוסות, ודנו אז הגר"מ והגרייז בסוגי' דארבע כוסות, וחדשו אז את הבאור המפורסם בדברי הרמב"ם בדין שתאן חי ושתאן בכ"א. ומאחר ששעה"ד הי', והי' מן הנמנע לעשות אחרת, החליטו לסמוך אדעת התוס' שהבעה"ב יכרך את כל ד' הברכות על כוס היין שלו, ושאר בני ביתו יצאו כברכתו — מבלי שיהי' לכל אחד ואחד כוס-יין, כמו שעושים תמיד בקדוש והבדלה. ודנו עוד לומר ע"פ דברי הרמ"א לאו"ח סי' תפ"ג, דאם אין לו יין, יוכל לקחת חמר מדינה לד' כוסות, דאולי, נוסף על מה שראש המשפחה יכרך את כל ד' הברכות על כוס של יין, שיהי' בפני כל אחד ואחד כוס של חמר מדינה, והסכימו שניהם לומר שאין בזה שום הידור נוסף, דכחמר מדינה אין יוצאין ידי מצות חירות אלא רק ידי מצות ד' ברכות על הכוס, וזה כבר יצאו במה שאחד יכרך על היין, ואין שום תוספת הידור במה שיהי' לפני כל אחד ואחד כוס של חמר מדינה של עצמו. [ולזה רמזים דברי הגרייז ז"ל בספרין].

בענין כוס של קידוש

כתב הרמב"ם פכ"ט משבת הי"ד, אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש... אין מקדשין עליו... להוציא יין... מבושל. ועי' שו"ע או"ח (סי' רע"א ס"ח) שפסק המחבר שמקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, [כדעת התוס' והרא"ש, דהך גמ' דב"ב פרק המוכר את הפירות (צו). דאין אומרים קדוש היום אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח, לא בא אלא לאפוקי יין שריחו רע וכיוצא בזה, משום גריעותא]. וי"א שאין מקדשין עליהן.

ועי' או"ח (סי' תע"ב סי"ב) מהירושלמי, דיוצאין י"ח ארבע כוסות אפילו ביין מבושל ובקונדיטין. הרי להדיא שאף הרמב"ם לא החמיר לפסול במבושל ובנתערב בו שאור ודבש אלא דוקא לקידוש ולא לארבע כוסות ולשאר כוסות

של ברכה. ומנהג רבנו היה להחמיר כדעת הרמב"ם, שלא לקדש על גרייפ ז'וס, שהוא מבושל, ולא על יין שהוסיפו בו צוקע"ר.

אלא שיש מקום להסתפק בליל פסח, דאנו תמיד מחמירים כאותה הדעה שכתוס' פסחים (צט:): ד"ה לא יפחתו, דלא סגי במה שהבעה"ב מברך כל ד' הברכות על הכוס [קידוש, אשר גאלנו, ברהמ"ז, וברכת השיר] להוציא כל כל בני ביתו, דנוסף על מה שתקנו חכמים ד' ברכות על הכוס [דוגמת קידוש על הכוס והבדלה על הכוס ודכל השנה כולה], תקנו ג"כ מצות שתיית ד' כוסות בליל פסח בתורת מצות חירות, דבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא כעצמו יצא ממצרים [ע"י הסיכה וע"י שתיית ד' כוסות] ומעתה יש להסתפק, אם סגי במה שהמקדש יש לו כוס של יין שאינו מבושל ושאינו בו צוקע"ר בעד הכוס הראשון, ושאר בני הבית הרי יוצאים במה ששומעים ממנו הקידוש י"ח קידוש ומה שצריכים הם לשחות כוס לעצמם זהו מכח מצות חירות אשר היא מצות ארבע כוסות, ולארבע כוסות הרי מבואר בירושלמי דיוצאין במבושל ובקונדיטין. או דנימא דכליל פסח בעינן שהכוס הראשון של כל אחד ואחד יהי' דינו ככוס של קידוש, וכאילו כל אחד ואחד אמר (מכח דין שומע כעונה) את ברכת הקידוש על הכוס של יין המונח לפניו, וממילא יש להצריך להדר לכתחילה לצאת י"ח שיטת הרמב"ם, שיהא הכוס הראשון של כל אחד ואחד מיין בלתי-מבושל ושלא הוסיפו בו צוקע"ר. ודעת רבנו הי' נוטה יותר להצד השני הזה.

הגדה על היין

שני מיני השאלות שהיו רגילים לשאול מאת הגי"ר משה סולוביצ'יק בפסח היו בעניני תערובת משהו חמץ, ובעיני ישנו באמצע הסעודה, אם יאכלו האפיקומן. אך פעם אירעה עובדא, ונשאלה השאלה המעניינת דלהלן: אחד שפך (ע"י אונס) את כוס היין שהיה מונח לפניו באמצע אמירת ההגדה, קודם שכירך את ברכת אשר גאלנו, ובא ושאל אצל הגרמ"ס אם צריך הוא לחזור עוה"פ על כל ההגדה מתחילת עבדים היינו, או שמספיק במה שימלא את הכוס וימשיך לומר הלאה.

ונסתפק בזה הג"מ בגדר תקנת חכמים דכרכת אשר גאלנו טעונה כוס, אם רק תקנו להצריך את הכוס בעד אמירת הברכה לתודא — הבאה בסוף כל הסיפור, ואשר מה"ט אין מגביהין את הכוס בידו אלא בשעת ברכה כלכד (ונוסף לזה ג"כ בשעת אמירת והיא שעמדה, כנוכר בשו"ע), או דלפא, דתקנת חכמים היתה לערוך אמירת כל ההגדה ולקיים מצות סיפור יצי"מ על הכוס, ואף דאין אנו מקפידים להגביה הכוס בידיים כל משך הזמן של אמירת ההגדה, מכ"מ מעיקר הדין, כל ההגדה נאמרת היא על הכוס, ולפיכך, אם לא ישתה מאותו הכוס שהי' מונח לפניו כל הזמן (כגון הכא, שנשפך באונס קודם ששתה הימנו) נמצא שלא קיים דין אמירת סיפור יצי"מ על היין.

[ועי' אור שמח (ריש פ"ז מחמץ ומצה) שהעמיס כן ככונת דברי הרמב"ם שמה שכתב, מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות... שנאמר זכור את היום הזה... כמו שנאמר זכור את יום השבת. וצריך ביאור כונתו בהשוואה זו. ועי"ש שרצה לומר, שכדרך שתקנו מדרבנן קידוש על היין, כמו כן תקנו שחתקיים מצות סיפור יצי"מ על היין (הוספות המעתיק)].

ולמעשה החמיר עליו הגר"מ ז"ל שימלא את הכוס, ויתחיל עוה"פ מעבדים היינו עד דצ"ך עד"ש כאח"כ, ולחזור ולומר מרבן גמליאל אומר עד גאל ישראל (שכן היא הגדת הרמב"ם, ומה שנמצא אצלנו בין דצ"ך עד"ש כאח"כ ורבן גמליאל הי' אומר, היא הוספה מאוחרת), בכדי שתהי' כל ההגדה על היין.

חלוק דין שבעה ושלשים לגבי ביטול אבלות

בתוס' מו"ק (דף י"ט:) ד"ה שאסור ברחיצה עד הערב שכתב לחלק בדין מה דיו"ט מבטל אבלות בין שבעה לשלשים, דאיסור שבעה אינם מותרים עד חשכה משא"כ שלשים דהרגל מתיר האיסור אבלות אפילו מבעוד יום (כ"ד הבה"ג ורש"י, אבל הרי"ט והראב"ן שבהג"א פליגי).

ואשר נל"פ בזה דמה דרגל מבטל שבעה הוא משום דהמנין מלאות של ימי אבל נסתרינן ע"י יו"ט שהן ימי שמחה, וא"א שיום שמחה של יו"ט יעלה

למנין ימי אבל, וזה מבטל האבלות, כיון שאין כאן מנין של ימים רצופים לקיים המלאות של שבעה. ולכן צריך שיקבל עליו את קדושת היום של היו"ט שיחול ע"י כן החלות שם של "יום שמחה" שהמבטל למנין המלאות דימי האבלות הוא כשחל על היום שם "יום שמחה". אבל לגבי שלשים, הרי אין המבטל זה שא"א שיום של שמחה יעלה למנין שלשים שהרי ז"א, שהרי במת בתוך הרגל ימי המועד עולים למנין שלשים. אלא ע"כ צל"פ דמה דרגל מבטל שלשים הוא משום דחיוב כבוד הרגל מתיר האיסורי שלשים, וכיון שהוא בתורת מתיר להכנת החג, הוא מתיר אף קודם חלות קדושת היום מערב הרגל.

והנה עיין בגמ' (דף י"ט.) אמר רב גזרת בטלו ימים לא בטלו, שאם לא גילח ערב הרגל אסור לגלח אחר הרגל. ועיין בתוס' שנסתפקו לומר שאולי דינו של רב נאמר רק לגבי איסורי שלשים ולא לגבי איסורי שבעה. ואשר נראה לפרש בזה דדינו של רב האי דמה דיו"ט מבטל אבלות הוא בתורת מתיר כדי שיכין עצמו לחג, וכבוד הרגל מתיר איסורי האבילות. וזהו דוקא אם השתמש האבל בהיתר זה דכבוד הרגל. אבל אם לא גילח ערב הרגל, אין כאן המתיר של כבוד הרגל שביטל את האבלות, אבל לגבי שבעה אין הרגל מתיר האיסור שבעה, אלא דע"י הרגל נפסק המנין של השבעה, ואין זה בתורת מתיר, אלא הפקעה במנין מלאות של השבעה.

בענין משיעמדו המנחמים

בגמ' מו"ק (י"ט:) אמר רב עמרם אמר רב אבל כיון שעמדו מנחמין מאצלו מותר ברחיצה, כמאן כאבא שאול.

והנה צ"ב, למה לא נגמרת האבלות של שבעה עד שיעמדו המנחמים, הלא לגבי שלשים אמרינן מקצת היום ככולו ביום שלשים מנץ החמה, ולמה לגבי שבעה תלוי בשעה שיעמדו המנחמים.

ואשר נל"פ בניחום אבלים, דאין זה רק קיום של גמילות חסדים בלבד, אלא דהוי גם קיום בעצם האבלות, דזה מניהוגי האבלות שיכוואו מנחמים לנחם האבל. וראיה לדבר הוא מה דפסק הרמב"ם פ"ג מהל' אבל ה"ד, וז"ל, מת

שאינו לו אכלים להתנחם באים עשרה בני אדם כשרין ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבילות, ושאר העם מחקבצין עליהן, עכ"ל. והוא תימה דמה שייך שינחמו העם את אלו העשרה, דאין צערם של העשרה המתאכלים שונה מאלו המנחמים. אלא מוכח מזה דניחום אכלים אינו כתורת גמילות חסדים לכד, אלא אף קיום כנייהוג האבלות. ונראה דזהו כונת הרמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"ז, וז"ל, יראה לי שנחמת אכלים קודם לבקור חולים. שנחום אכלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים, עכ"ל. דהיינו, דנחום אכלים הוא קיום גם באבלות, וזהו כונתו דהוי חסד עם המתים. ולכן אין האבלות של שבעה נגמרת עד שיעמדו המנחמים כיון דעדיין יש קיום זה של ניחום אכלים דהיא קיום בעצם ניהוג האבלות.

ונראה דכיון דקיום אבלות זה של ניחום אכלים אינו תלוי בהאכל בעצמו לכד אלא אחרים דהיינו המנחמים המשתתפים בקיום זה, האכל איננו בעלים על זה להפסיק האבלות.

[והנה לפ"ז יש להסביר מה דאמר אביי דהלכה כאבא שאול כיום שבעה, ומודים חכמים לאבא שאול ביום שלשים דאמרינן מקצת היום ככולו, דכיון דחכמים מודים לדין דמקצת היום ככולו באבלות שלשים, מאי שנא גבי שבעה דחולקין על אבא שאול, ולא אמרינן גבי השבעה ג"כ מקצת היום ככולו, אלא דיש לומר דכיון דקיום השבעה מתקיים ע"י אחרים המשתתפים עמו כנייהוג האבלות על ידי ניחום האכלים, א"כ סברי חכמים דאין האכל בעלים על זה להפסיק האבלות וכזה חולק אבא שאול וסבר דכיון שנהג האבלות מקצת היום יחד עם המנחמים, משיעמדו המנחמים מותר הוא להפסיק אבלותו.]

והנה כשאחד מהתלמידים היה חתן בא לשיעור ביום האחרון של שבעת ימי המשתה, ואחר סיום השיעור עמדו להתפלל מנחה, ושאלו לרבנו אם יש לומר תחנון כמנחה, אי אמרינן לגבי שבעת ימי המשתה מקצת היום ככולו, אי נחשב שבעת ימי המשתה לקיום מלאות שנאמר לגבו מקצת היום ככולו, והשיב רבינו דכיון דחתן חייב לשמח את אשתו כל שבעת ימי המשתה, איננו בעלים להפסיק את שבעת ימי המשתה ולומר מקצת היום ככולו, ולכן הורה רבנו שלא לומר תחנון.

בענין כפיית המטה

מנהג ישראל לכסות את הראי בבית אבל. והסביר רבינו שבכל איסורי אבל מקורם מפסוקים, חוץ מדין כפיית המטה דמקורו מסברא, כדאיתא בגמ' מ"ק (דף טו:) אבל חייב בכפיית המטה דתני בר קפרא דמות דיוקני נחתי בהן ובעונותיהם הפכתיה כפו מטותיהן עליה, דהיינו דאין מיתה כלא עון, ולכן זה מראה על פיחות צלם האלקים, וכפיית המטה מראה על פיחות צלם האל.

והנה תוס' (דף כא. ד"ה אלו) כתב דמה שאין נוהגין עתה בכפיית המטה דלא לימרון מעשה כשפים הוא, ועוד משום דמטות שלנו יכולין לשכב על הצדדים ולכן לא ניכר הכפיה. אבל נראה דמ"מ זכר לכפיית המטה מכסין את הראי שנראה בו דמות האדם.

והנה דינא דכפיית המטה מלבד דינא דניהוג אבלות שישב על מטה כפויה יש דין בבית אבל שיכפה כל מטותיו וזהו דין הנאמר בבית אבל וכמו כן מצינו ת"ת דמלבד מה דאבל עצמו אסור ללמוד תורה עוד נאמר דינא בבית אבל דאף אחרין אסורין ללמוד תורה, דאין אומרינן שמועה ואגדה בבית אבל (מ"ק דף כג.) וכן נפסק ברמב"ם פ"ג מהל' אבל הל' ט', ולכן היה מורה רבינו שיותר טוב שלא ללמוד משניות בבית האבל, דהוי שמועה בבית אבל.

בענין טומאת כהנים לקרוביהם

רמב"ם פ"ב מהל' אבל ה"ו, וז"ל, כמה חמורה מצות אבלות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן, שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וגו' לה יטמא מצות עשה שאם לא רצה להטמא מטמאין אותו על כרחו, כמה דברים אמורים בזכרים שהוזהרו על הטומאה אבל הכהנות הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה כן אינן מצוות להתטמא לקרובים אלא אם רצו מטמאות ואם לאו לא מטמאות עכ"ל. ועיי"ש בהשגת הראב"ד וז"ל א"א קשיא הא דתניא אשתו ארוסה לא אונן ולא מיטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מיטמאה לו הא נשואה מיטמאה לו עכ"ל.

הרי דנחלקו הרמב"ם והראב"ד דלהרמב"ם דוקא כהנים זכרים חייבין להטמא לקרוביהן והראב"ד סבר דלאו דוקא כהנים זכרים אלא גם נקבות וגם שאר בני אדם חייבין להטמא לקרוביהן לצורך הקבורה. וצ"כ בכונת הרמב"ם למה דוקא כהנים זכרים חייבין להטמא ולא שאר בני אדם, דאדרבה ככהנים שמוזהרין על הטומאה נאמר היתר להטמא דנדחית הטומאה מפניהם אבל בשאר בני"א שאינן מוזהרין למה לא יטמאו לקרוביהן.

ואשר נל"פ כשיטת הרמב"ם, דהרי הרמב"ם סבר דמה דכהן מתטמא לקרובו הוי קיום מצות אבלות וכדכתב הרמב"ם להדיא בתחילת ה"ו כמה חמורה מצות אבלות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן. ועיין ברמב"ם פ"כ מהל' אבל ה"ח שכתב וז"ל, וכן כל אותן שאמרו שאין מתאבלין עליהם כגון הרוגי ב"ד ושפרשו מדרכי ציבור וכו' והמאבד עצמו לדעת אין הכהן מטמא להן עכ"ל. הרי דאף שנאמר לגבם מצות קבורה כיון שאין מתאבלין עליהם אין הכהן מתטמא להם. הרי להדיא כי הטומאה תלויה בקיום אבלות, וע"י שכהן מתטמא לקרוביו מקיים מצות אבלות.

ולכן סבר הרמב"ם דקיום אבלות זו הבאה ע"י זה שהכהן מתטמא, אינו הטומאה לשעצמה אלא ע"י זה שהכהן מחלל כהונתו ע"י זה גופא מתהווה הקיום אבלות מגז"כ דלה יטמא. ולכן סבר הרמב"ם דדוקא ככהנים זכרים המוזהרין על הטומאה מתקיים קיום זה של אבלות, אבל באלו שאינם מוזהרין כגון ישראל או כהנות ואין לגבם חילול כהונה אין כלל קיום זה כיון דכל חלות מצות האבלות באה רק ע"י חילול כהונה. ולכן סבר הרמב"ם דטומאת כהנים דחוייה היא ולא הותרה וכדפסק הרמב"ם להדיא פ"כ מהל' אבל הט"ו וז"ל, הטומאה לקרובין דחוייה היא ולא הותרה לכל עכ"ל. שאלמלא היה הותרה הרי א"א היה שיתקיים קיום אבלות זה ע"י חילול הכהונה, דאי הותרה היא אין כאן ביטול וחילול כהונה. וכזה שונה טומאת כהנים לקרובים הנדחת ע"י מצות אבלות ומהוה ע"י חילול הכהונה קיום אבלות מדין טומאת כהנים למת מצוה דאינו קיום אבלות ורק היתר טומאה.

תנן ריש פ"ג דברכות (דף יז:): מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש... ומכל מצות האמורות בתורה. ועיי"ש דנחלקו רש"י ותוס' (ד"ה ואינו מברך) אם רשאי האונן לקיים מצוות, דתוס' סבר דאסור לאונן לקיים מצות. וכן הביאו מהירושלמי דאסור לקיים מצות משום כבודו של מת. והנה מהתוס' מבואר דאין דין אונן דין פטור וכמו שפירש הר"י מובא ברא"ש דכשעתו נחשב האונן

לפטור מן הדבר ולכן אינו חייב כשלומיין, אלא דסבירא להו להתוס' דהוא אסור לקיים המצוה. ואשר נל"פ בתוס' דמה דאונן אינו רשאי לקיים מצוות הוא מקיומי האנינות וקיום האבלות שיש באנינות, דהוי יום מר, ואין זה פטור גבירא אלא מנהוגי האנינות וקיום אבלות שכו שחייב לעבור על המצות ולבטלם משום כבוד המת. ואי-קיום המצוה נחשב לקיום אבלות. וזה דומה לשיטת הרמב"ם שלמד מצות אבלות אף בשעה שמתו מוטל לפניו ע"י זה שהכהן מתטמא לקרובי המת וכוה ע"י חילול כהונתו מקיים המצות אבלות, שהוא הרוחה האיסור לטמא למתים, וכן הוא לגבי פטור מצות בהיות מתו מוטל לפניו, דאדרבה דאין הגבירא חשיב כפטור ממצות אלא שאינו רשאי לקיים המצוה דהיינו שהגבירא נחשב למחויב במצות אלא שדינו לעבור על המצוה דע"י אי-קיומו מקיים מצות אבלות, ורק נחשב לביטול המצוה, משום כבוד המת, אם הגבירא הוא מחויב במצוה ודו"ק.

בענין ממזר תלמיד חכם וכתר תורה

רמב"ם ריש פ"ג מהל' ת"ת, וז"ל, בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות... הא למדת שכתר תורה גדול משניהם. ובהלכה ב' כ', וז"ל, אמרו חכמים ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר וכו', עכ"ל. ובהלכה ו' כתב, וז"ל, מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים. ובהלכה י"ג, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר ככל לילותיו, עיי"ש. הרי מדברי הרמב"ם מבואר, וכן מדברי המשנה באבות, דיש חלות שם כתר תורה, דחוץ ממצות ת"ת יש חלות שם בגבירא דת"ת של כתר תורה. והנה דין דממזר ת"ת קודם לכ"ג עם הארץ צ"ע, דאטו משום שיש דין דכבוד התורה נבטל מצות גדלהו דקאי על כ"ג, דחויב זה הוא כמו מצות נטילת לולב, ולמה יהא תלמיד חכם קודם לכ"ג ופטור מחיובא דגדלהו. אלא צ"ל משום דין דכתר תורה גדול מכתר כהונה לפיכך אנו מחויבים ביותר כבוד כלפי הגבירא דהת"ת מאשר כלפי הגבירא של הכה"ג, דגבירא זה יותר מחויב בכבוד, וכבודו של ת"ת עדיף, ולא רק דמצות כבוד התורה עדיף, אלא דטעון יותר כבוד. ומשו"ה נקט הך דינא דממזר ת"ת קודם לכ"ג ע"ה מיד לאחר שחידש הך דינא דכתר תורה. ולפי"ז יוצא חידוש גדול, דדק ת"ת שזכה לכתר תורה קודם לכ"ג ע"ה. אבל תלמיד חכם שלא זכה לכתר תורה, כגאון מי שביטל כמה לילות מתורה וכו' אף שידע כל התורה כולה. לא יהא קודם לכ"ג ע"ה, שרק משום כתר תורה הוא

שקודם. והנה בגמ' יומא דף ע"ב איחא הלשון ג' זרים הם, ואילו במשנה פ"ד דאבות הלשון היא — כתר תורה. ונראה דחלוק כתר מזר, ושני דינים הם. ונראה דהלשון כתר נמצא בתנ"ך כמגילת אסתר בלשון כתר מלכות, דכתר מחייב אנשים בכבוד ולא זר. וזהו שמחייב שכבוד ת"ח יהי' קודם לכ"ג, מהדין דכתר תורה. (וצ"ע מפ"ח ממחנ"ע).

בדין ספק ממזר

[א] כמשנה קידושין (עד.) כל האסורים לבא בקהל מותרים לבא זה בזה. ובהגדרת דין זה נחלקו הראשונים. דהרמב"ם כתב (פט"ו מהלי"א כיאה ה"ב) שפצוע דכא וכרות שפכה אסורים בממזרת דאית, שהרי אסורה מן התורה, והראב"ד שמה כתב עליו, שהכרייתא (ביבמות עו.) הביאהו לומר כן. פצוע דכא מותר בנתינה, ולא אמר בממזרת, אלמא אסור בממזרת, והאי סברא לא נהיר... דפצוע דכא כהן מותר בגיורת, והלא גיורת לכהן אסורה מדאורייתא היא, ושריא לי, דלאו בקדושתו קאי, וה"ה לישראל פסול בממזרת וכו'.

הרי שנחלקו בהגדרת דין המשנה, דכברייתא איתא (יבמות עו.) לגבי פצוע דכא, דזהו פסול החוזר להכשרו, שכל זמן שאינו ראוי להוליד אסור לו לישא ישראלית, ולכשיתרפא, יחזור להיתרו הראשון, הרי שאין שם חלות שם פסול על הגברא, וא"א לומר שהוא נמנה בין פסולי קהל, אלא גדר דינו שאסור לו לבא בקהל, ודעת הרמב"ם שרק פסולי קהל מותרים בשאר פסולי קהל, אבל זה שרק אסור לו לבא בקהל, אך איננו נמנה בין פסולי קהל, אין לו היתר בשאר איסורי (או פסולי) קהל. ולשון המשנה הנ"ל דכל האסורים לבא בקהל וכו', לאו דוקא הוא, אלא ר"ל שכל הפסולים מותרים לבא זב"ז, ו"פסול" לא מיקרי אלא זה שיכול להעביר את השם פסול שלו לבניו ולדורות, וכדתנן במשנה בקדושין (סו:) שהולד הולך אחר הפגום. אך בפצוע דכא, מלכד מאי דבמציאות אינו מוליד, וממילא ליכא בכלל היכי-תמצא שיעביר את פסולו לבניו, [דאילו הי' ראוי להוליד, אז כבר לא הי' דינו כפצוע דכא, וכנ"ל דזהו פסול החוזר להכשרו], בפשוטו נראה לומר עוד יותר מזה, דאיסורו של הפ"ד תלוי הוא במומו שכגופו, ואפילו הי' ראוי להוליד, אין לו שם פסולת בהגברא שאפשר להעביר לדורות.

והראב"ד חולק בזה וס"ל שכל שאסור לבא בקהל, איסורו גורם לו היתר בשאר איסורי קהל, ואפילו איננו מפסולי קהל.

[ב] ועי' כ"ש לאה"ע (סי' ה' סק"ב) וחשו' נוב"י (אה"ע קמא סי' ר') שתמהו ע"ד הרמב"ם הנ"ל, שהביא את דין הגמ' שפ"ד וכרות שפכה מותרים הם בשתוקית, דהוא תמוה, דממנ"פ הי' צ"ל אסור, דאם השתוקית כשרה היא באמת, היאך היא מותרת בפ"ד, ואם היא ממזרת, הלא לשיטת הרמב"ם הפ"ד אסור הוא בממזרת, והיאך אפשר להתיר פ"ד בספק ממזרת ולאסרו בודאי ממזרת. [ובנוב"י תירץ דהרמב"ם מיירי בספק ממזרת שהיא ג"כ גיורת, וקיי"ל לדינא דקהל גרים לא איקרי קהל, ולפיכך מותר לנו להכריע לקולא על השתוקית ולתפוס שאיננה ממזרת, [ואף דבעלמא החמירו מדבריהם לאסור בכל ספק ממזר, הכא, מאחר שהפ"ד אסור לו לבא בקהל, לא גזרו בו על הספקות, וכמש"כ הרמב"ם שמה בתחילת ההלכה], ואיסור פ"ד בין כה וכה ליכא, דהכא כמאי עסקינן בגיורת, שמותרת בפ"ד, ובודאי דוחק גדול הוא להעמיד את דברי הרמב"ם והגמרא באוקימתא כה רחוקה].

וביאר בזה הג"ר משה סאלאוויציק ז"ל דלדעת הרמב"ם מאי דקיי"ל דספק ממזר מותר מן התורה, אין זה מפני שאנו מכריעים בו להקל, וכדקיי"ל בספקא דרבנן. לקולא, שאנו מכריעים בספקו להקל, ותופסים שאירע הענין באופן הכי-טוב [ואשר מה"ט קיי"ל דל"א סד"ר לקולא כנגד חזקת איסור, דאין בידינו להכריע נגד החזקה], אלא שהיתרו בחזרת ספק הוא, ואין לבוא עליו ולאסרו מכח ממנ"פ, דכל שיש בדבר ספק, כבר יש בידינו להיתרו, אפילו מבלי להכריע את הספק לאותו הצד. ולפיכך שפיר יש לנו לומר שמותר הפ"ד בשתוקית, דזיל הכא קא מדחי לה לקולא, וזיל הכא קא מדחי לה לקולא, דמצד איסור הפ"ד בממזרת, אזלינן לקולא מפני ספק אפשרות היותה כשרה, ומצד איסור האשה בפ"ד נמי אזלינן לקולא מפני ספק אפשרות היותה פסולה [וממילא מותרת היא בכל פסולי קהל], דלא רק ספק באיסורי ממזרות מותר מן התורה, אלא אף ספק באיסורי פ"ד נמי מותר מן התורה. [וכ"ה כחשו' אבנ"ז חאה"ע (סי' י"ז). (הוספת המעתיק)].

[ג] והנה לדעת הראב"ד, כן צריכים לפרש במסקנת הגמ' יבמות (עו.) דפ"ד לאו בקדושתיה קאי, שכבדי להתחייב כמצוות בעינן קדושת ישראל, וזה הפ"ד חסרה לו בקדו"י שלו לגבי איסורי קהל, ואף דפשיטא דאסור הוא באשת איש ובאחותו, מסתמא צריכים להגביל קולא זו דוקא לאיסורי לאוין ולומר שאינו נוהג באיסורי כריתות.

אך לדעת הרמב"ם צריך להבין את דין הגמ' דיבמות (עו.) הנ"ל, דפ"ד מותר הוא בנתינה ולא בממזרת, דמאי שנא הך איסורא מהך איסורא, וכתמיהת

הראב"ד עליו, והנראה לומר בכיאר הענין, דהנה ג' שיטות יש בנתינים לענין גדר איסורם אי הוי דאורייתא או דרבנן, דלדעת רש"י (בכמה מקומות), דוד גזר עליהם איסור חתנות, דלא תתחתן דאורייתא בנכריותם קאי, ולשי' ר"ת, איסור חתנות דנתינה דאורייתא הוא, דלא תתחתן בגירותן קאי, ודוד גזר עליהם ר"ל שעבוד, כרי שלא יטמעו בישראל, [חוס' כתובות (כט.) וביבמות (עט.)]. ולרמב"ן דיעה שלישיית [עי' מלחמות ליבמות (דף כ"ד ע"ב בדפי הרי"ף)] דאף דודאי אחד מז' אומות שנתגייר אסור הוא בקהל מן התורה, מכ"מ הזרע שנוול להם בקדושה משנתגיירו אסור רק מדרבנן, דדוד גזר עליהם דורות, והובאו דברים אלה גם כמגיד משנה (פי"ב מאי' ביאה הל' כ"ב), והגרמ"ס ז"ל הי' רגיל לומר שהיא השיטה הכי-מחוררת שבענין זה.

ד] ובכיאר דעת הרמב"ן הי' נראה לומר, דבכל נכרי המתגייר, אף שחלה עליו קדושת ישראל בשעה שהוא מתגייר, מכ"מ, מאחר שהי' פעם נכרי אמרינן דחסרה לו במקצת בקדושת ישראל שלו, ואשר לפיכך הוא דאמרינן שהכהן אסור בכל גיורת, ואפילו בנתגיירה פחותה מבת ג' שנים ויום א' [עגמ' קידושין (עח.) שחלקו בזה התנאים, ובפשוטו נראה כדעת חכמים דרשב"י דאיסורו מדאורייתא הוא ולא רק מדרבנן, ועיין בזה בספרי האחרונים], דלגבי כהנים, שיש להם קדושה יתירה דיינינן לכל גיורת כנכרית, מכח זה שחסר להם במקצת בקדושה שלהן, ולגבי דידהו יש בגיורת משום לא תתחתן. וכן מפורש בלשון הרמב"ם ריש פי"ח מהל' איסורי ביאה, שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו וכו', (ובה"ג), וכן הגיורת וכו' הואיל ואינה בת ישראל וכו'. הרי להדיא שאין השם זונה מתחדש עליה בשעה שהיא מתגיירת, אלא גדר הענין כנ"ל, שמפני מקצת הגויות הנשארת עדיין עליה לאחר גירותה הוא דנשאר עליה השם זונה דמעיקרא, וכן ראי' מהא דסנהדרין (פב.) דבי"ד של חשמונאי גזרו על הנכרית משום נשגו', דאפילו נתפוס דא"א לעבור אלאו בעודה בנכריותה, דא"א לעבור אז אלא אלאו דלא תתחתן, מכ"מ הגויות דאז הוא המקור להשם זונה, ולא שהשם גיורת גורם שיחול עליה השם זונה, ואף כדעת רשב"י נמי גל"פ כן, דס"ל דבנתגיירה פחותה מבת ג' שנים ויום אחד שמוותרת לכהונה, דגדר ענין השם זונה הוא כנ"ל שהגויות מחדשת לשם הזה, וס"ל לרשב"י דהשם הזה צריך שיחול עליה קודם שחתגייר בעודה בנכריותה, בכדי שיהי' נוהג האיסור הזה לאחר שתתגייר, וכאינה ראויה לביאה בגיותה, אית לי' לרשב"י דא"א לומר שכבר חל עליה שם זונה עכשיו בעד לאחר זמן.

[ה] וה"נ ג"ל בנוגע לז' אומות שנתגיירו אפילו לגבי ישראלים, שחסר להם

כ"כ בקדושה שלהם [מאחר שהיו פעם נכרים, קודם שנתגיירו] דיינינן להו (לגבי איסור אישות) כנכרים, והו' עדיין בכלל לא תתחתן בם, אבל זרעם, שנוולו להם בקדושה משנתגיירו, ולא היו אף פעם נכרים, אין לומר עליהם שחסר להם במקצת בקדושה שלהם, וממילא אין בזרעם משום איסור נתינה דאורייתא, אלא רק שדוד גזר עליהם לדון את הנתינים כ"פסולי קהל" בכדי שיהי' שייך לומר עליהם שהולד הולך אחר הפגום, כלומר, שה"שם פסול" שעל הגברא נמשך הלאה, וחל אף על הדורות. כן הסביר הגר"מ סאלאוויטשיק ז"ל, ונראה להביא ראיה לדבריו, מדכולל הרמב"ם איסור הנתינים בפרק י"ב מאי' ביאה, ואותו הפרק הרי פותח באיסור הגויות.

והיינו נמי טעמא דהך גמ' יבמות, שכהן פ"ד לאו בקדושת' קאי, כלומר, שחסרה לו במקצת בקדושת כהונה שלו, ולא ר"ל שלפיכך מותר לו לישא גרושה או זונה או לטמא למתים, דז"א, [עי' מזה בח"מ ובכ"ש לאה"ע ריש סי' ה'] דאין לנו נפק"מ במה שחסרה לו במקצת בקדושת הכהונה שלו אלא לענין זה בלבד, שמוותר הוא בגירות. דכל יסוד האיסור דגיורת לכהן הוא רק מפאת מה שחסרה לה להגיורת במקצת בקדושה שלה [מפני שהיתה פעם נכרית], ולכהן יש קדושה יתירה מאשר לישראל, ולגבי כהן חשיבא הגיורת כנכרית, מפני מדרגתו בקדושה, אבל לגבי כהן זה (הפ"ד) שחסרה לו בקדושת הכהונה שלו, אין לנו להחמיר באשתו ולהצריך שתהי' היא במדרגה הכי-גבוהה בקדושה שלה, ולפיכך מותר הוא בגירות, ומה"ט מוכן נמי השוואת הגמ' לומר שאף ישראל פ"ד מותר בנתינה, דאין הנתינה אסורה (מן התורה) בתורת פסולי קהל (כממזרת), אלא גדר איסורה הוא מפני שחסר לה בקדושה שלה כ"כ [מפני שהיתה פעם נכרית], שלא רק לגבי כהנים חשובה כנכרית, אלא אף לגבי נישואי ישראל יש בה משום לא תתחתן, וכאמור, ולפיכך בישראל פ"ד, שחסרה לו בקדושה שלה, אינו מוזהר באיסור זה, דאין לנו להצריך שתהי' אשתו במדרגה כה-גבוהה של קדושה, מאחר שהוא בעצמו אין לו קדושה גמורה ושלמה, אבל אין ללמוד מהך סוגיא להחמיר פ"ד בממזרת, דממזרת מפסולי קהל היא, והפ"ד סוף כל סוף חלק מהקהל הוא, למרות מה שחסרה לו במקצת בקדושה שלה.

בדין חצי עבד וחב"ח

[א] כגמ' חגיגה (ד.) עבדים מגלן (דפטורים מראייה), אמר רב הונא אמר קרא אל פני האדון ד', מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו אדון אחד.

וע"ז הקשו הא למה לי קרא, מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה, עבד חייב בה, כל מצוה שאין האשה חייבת בה, אין העבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה, אמר רבינא לא נצרכא אלא למי שחציו עבד וחב"ח.

ובפשוטו נראה לבאר בכונת הגמ', דהח"ע וחב"ח יש לו גם דין עבד וגם דין בן חורין, וכל היכא דנאמרה הלכה שהעבד מופקע מאיזה דבר, אף זה ג"כ יהי' מופקע מכח דין העבד שעליו, אך היכא דרק נתחייבו בני חורין ולא נתחייבו העבדים, בכה"ג שדינו גם כעבד וגם כבן-חורין, י"ל שמצד החצי בן-חורין שבו יתחייב בדין זה, ולפיכך, בכל שאר מ"ע שהוז"ג שהנשים והעבדים לא נתחייבו בהן, זה הח"ע וחב"ח שפיר יתחייב, מצד הדין בן חורין שבו, אך בנוגע לקרבן ראיה, ילפינן מהך קרא שהעבד הופקע מחיוב זה, ולא סתם שלא נתחייב בה, ולפיכך אף זה הח"ע וחב"ח ג"כ פטור הוא ממנה, מכח דין העבד שבו, והשווה מש"כ במסורה חוברת ה', עמוד נ"ח, לענין דעת הרמב"ם בח"ע וחב"ח לעדות].

בן ועל דרך זה עיי' ג"כ גמ' גיטין (מג.) איבעיא להו, מי שחציו עבד וחציו ב"ח שקידש בת חורין מהו וכו'. ת"ש המית מי שחציו עבד וחציו ב"ח נותן... חצי כופר לירושיו, ואי אמרת קידושיו לאו קידושין, יורשין מנא ליה, ועיי"ש בתוס' ד"ה ואי אמרת שהקשו, מה תולה יורשין בקידושין, והלא בנו מן הפנויה יורשו וכו'. וי"ל דסבר הש"ס, דאם איתא דלאו בר קידושין הוא, אין בנו מתייחס אחריו וכו'. כלומר, דמדרשא דשבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור ילפינן תרי הלכות, הא, שאין בני העבד מתייחסים אחר אביהם [גמ' יבמות (סב.)], והב', דאין קידושין תופסין בעבד [קידושין (סח.)], והכל דין אחד הוא, דאין שום יחס לעבדים, לא יחסי אישות, ולא יחסי קרבת-משפחה, וכזה נסתפקו כאן בגמ' גטין, כגדר הך דינא דעבד אין לו יחס, אי גדר הדין בזה הוא דעניני יחס רק נאמרו וניתנו לבני חורין ולא ניתנו לעבדים, או דנימא דעבד מופקע הוא מעניני יחס, והנ"מ לדינא בזה הוא לגבי ח"ע וחב"ח, דאי נימא שעבד מופקע הוא מיחס, אזי אף בח"ע וחב"ח נמי יהי' מופקע משני עניני יחס אלו, גם מתפיסת קידושין, וגם מזה שבניו יתייחסו אחריו וירשו ממנו. אך אי נימא שדיני יחס רק ניתנו לבני חורין ולא ניתנו לעבדים, א"כ בח"ע וחב"ח שפיר יהי' לו עניני יחס מצד החב"ח שלו.

ג] ובגמ' ר"ה (כט.), איתא דאף דח"ע וחב"ח חייב בשופר מפאת החב"ח שבו, מכ"מ אינו יכול לחקוע להוציא את עצמו, דלא אתי צד עבדות ומפיק צד גירות, ומקשים העולם דלפי"ז יקשה נמי, היאך יכול הוא להניח תפילין

בראשו וכזרועו, דכפשוטו יש לנו לומר שהח"ע וחב"ח חייב ג"כ בתפילין [כמו שהוא חייב בשופר], ובשעה שמניח את הבית של התפילין על גופו, הלא נמצא שחציו מונח על ידו ועל ראשו של העבד, והול"ל דלא מהני המקום שבוורוע העבד ושבראשו בעד הבן חורין שבו שיצא י"ח בו, ואמר בזה הגר"ח, דזה לא קשה, דענין ח"ע וחב"ח לא ר"ל שהחצי מגופו שייך לעבד ורק החצי שייך להבן-חורין שבו, אלא ודאי חפצא אחד של גוף יש לו, ורק ממכט הגברא שבו אמרינן דשנים הם, וכודאי כל הבית של התפילין מונח כל כולו על הגוף שלו — של הבן-חורין, דהח"ע וחב"ח הוא חדא חפצא וב' גברי, ולא שהוא מתחלק לשנים, ודוקא בנוגע לפעולותיו אמרינן הכי, שתקיעת השופר היא פעולה הנעשית מכח הגברא, ומעשה תקיעה של עבד לא מהני בעד חוכת המצוה של הבן-חורין. אך בנוגע לתפילין לא איכפת לן מי עשה את מעשה הנחת התפילין, כל שהתפילין נמצאים במקומם הראוי על גופו — בהכי סגי שיוכל לצאת ידי חובתו.

ד] [וההיפך מזה מצינו אליבא דמ"ד עובר לאו ירך אמו, דאין הביאור שיש כאן ב' גברי, אלא שני גופים, כלומר, חדא גברא, אלא שמצד החפצא שנים המה, ובוה מיושבת תמיתת הגרעק"א ע"ד התוס' כתובות (יא.) ד"ה מטבילין שכתבו שמה התוס' דהא דגר קטן מטבילין אותן ע"ד ב"ד הוא אך מדרבנן, דזכייה לקטן הוא רק מדרבנן, ושוב הקשו על זה מהגמ' בסנהדרין (סט.) דמבואר שמה להדיא דאפשר להיות גר קטן מן התורה, ותיצנו, דהחם מיירי במעוכרת שנתגיירה, דמבואר כיבמות (עח.) דבנה א"צ טבילה, וע"ז תמה הגרעק"א, דבשלמא למ"ד עובר ירך אמו אתי שפיר, שאין הולד צריך גירות לעצמו, אך אליבא דמ"ד עובר לאו ירך אמו, הרי מבואר בגמ' יבמות שמה שהולד צריך לגרות לעצמו, ושוב הדק"ל, דגירות העובר מדין זכין הוא, ואין זכייה לקטן מן התורה.

וכדעת התוס' נראה לבאר דס"ל דאף דהולד צריך טבילה בפני"ע, דגוף בפני"ע הוא, אך מכ"מ אינו גברא בפני"ע, אלא חדא גברא הוא עם ב' חפצא של גופים, ומאחר שאין כאן אלא חדא גברא, שפיר מהניא דעת האם בעד גירות העובר, וא"צ לבוא כאן לדין זכין. (וכ"ה בחזו"א ובצמח דוד ובחי' הגר"ז [הוספת המעתיק]).

בדין קידושי מאה תופסין בה

ע"י גמ' קידושין (ס:) דקידושי מאה תופסין בה... כי שרגא דליבני ועי"ש ברש"י (ד"ה אסברה לך) ובחוס' (ד"ה אפילו) דשיטת רי"ח דאפילו מאה תופסין בה היא בתורת ודאי ולא בתורת ספק, וצ"ע לשונו של הרמב"ם (פ"ז מאישות הי"ב) שכתב, שקידושי כולן תופסין בה, וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא ספק מקודשת לכולן, והי' נראה לכאר דאין כונתו לומר שזה באמת ספק אצלנו אם היא מקודשת לראשון או לשני או לשלישי וכו', אלא שמקודשת היא לכולם בתורת ודאי, אלא שזה מהווה תרתי-דסתרי. שאשה אחת תירון כאשת ראובן וכאשת שמעון בכת אחת, ולפיכך אמרה ההלכה לדונה כספק, מפני התרד"ס הזה, ודומיא דביאור הריטב"א ליומא (מו:) כמושג של בין השמשות, דאין גדר ענינו שאנחנו מסופקים בדבר באמת, מתי נגמר היום ומתי מתחיל הלילה, כרגע זה, או כרגע זה וכו', אלא גדרו שמשך זמן זה של ביה"ש יש בו גם דין של יום וגם דין של לילה, אלא שזה מהווה תרתי-דסתרי, שיהי' זמן אחד דינו גם כיום וגם כלילה, ולהלכה דיינינן לכל תרד"ס כאילו היה ספק, וע"י שו"ע או"ח (סי' שמ"ב) שכל דבר שהוא משום שבות לא גזור עליו בין השמשות, ובמג"א שמה נסחפק לומר, דאולי יש לחלק בין ביה"ש דכניסת השבת לביה"ש דסוף השבת, דדוקא בכניסת השבת, שהזמן ההוא עומד בחזקת היתר (בהמשך מערב שבת) הוא דאיכא למימר הכי, אבל בביה"ש דסוף השבת, שהזמן ההוא עומד בחזקת איסור (בהמשך מכל יום השבת) אולי י"ל דלית' להך היתרא, ובהערות נחייב חיים שמה נחלק עליו דמלישנא דמתניתין דספק חשיכה ספק אינה חשיכה משמע קצת דר"ל, דבין בביה"ש דתחילת השבת ובין בביה"ש דסוף השבת, הכל דין אחד, ובביאור שיטתו נ"ל, דאין זה ספק אצלנו מתי מסתיים היום ומתי מתחיל הלילה, אלא כנ"ל מהריטב"א, שהזמן הזה יש בו גם דין של יום וגם דין של לילה, אשר ממילא מכת מאי דהוי תרד"ס צריכים לדונו כספק, אך כספק כזה [שמחמת התרד"ס שבין לא שייך לילך בו בתר חזקה, וזה פשוט.

הערות בפרק מרובה

(א) בענין קרן בעין שגנב

כתב הר"ם פ"א מהלי גניבה הלי י"ד, גנב כהמה או כלי וכיוצא בהן, וכשעת הגניבה הי' שוה ד', ועכשיו בשעת עמידה בדין שוה ב', משלם קרן כשעת הגניבה, ותשלומי כפל או ד' וה' כשעת העמדה בדין, הי' שוה בשעת

מפי השמועה

מזה

הגניבה שנים וכשעת עמידה בדין ארבעה, אם שחט או מכר או שכר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או דו"ה כשעת העמדה בדין, ואם מתה הכהמה או אבד הכלי מאליו, משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה, עכ"ל.

וצ"ע למה בשכר הכלי משלם הכפל כשעת העמדה בדין אפילו נתייקר, ומשלם ד' כשעת העמדה בדין, הלא הר"ם פוסק כרבנו חס', (ככ"ק (סו.) תר"ה טלאים) דכפל כשעת העמב"ד היינו דאזלינן לקולא, דאם הי' שוה ד' בשעת גניבה וכו' לאח"כ בשעת העמדה בדין, משלם רק ב'. ואם הוקרה ואבד הכלי משלם כפל כשעת הגניבה, ולמה אם שכר משלם ד', וכיאר בזה הגר"ח ז"ל, דבחקרה ושתייה חשיבא כגניבה מחדש על החפץ, והי' שעת גניבה חדשה, וצ"ע לפי"ז למה כתב הר"ם שמשלם כשעת העמדה בדין, טפי הי' לו לכתוב שמשלם כשעת השבירה, ונל"פ בדרך אחרת, דהנה יש עוד חידוש בדברי הר"ם, שכ' שאם הוקרה הגניבה ואבד שמשלם כשעת הגניבה, ומשמע מדבריו, דאם לא נאבדה הגניבה שהוקרה שאז הי' משלם את הכפל כשעת העמדה בדין וכשעת היוקר, ומוכח מהר"ם דיש ב' מיני תשלומי כפל, דיש תשלומי כפל על הדמים שמשלם כשנאבדה הגניבה, ואז הויא דינא דאזלינן לקולא, דאם דמי הגניבה החלה, אז משלם דמי הכפל כדהשתא, דלהקל עליו בא הכתוב, וכמו שביאר הר"ת, ואם הוקרה הגניבה, משלם הכפל כשעת הגניבה, אבל אם עדיין ישנה להגניבה בעין וחייב להחזירה, אז חל חיוב הכפל לכפול את הבעין, ואפילו בהוקרה דחייב בשתי פעמים בעין, [ומצינו סברא כזו בחוס' רי"ד לסוגיין (סו.)], דכל דינא דרכ דכפל כשעת העמ"ד הוא רק כשהגניבה בעין וחייב להחזירה שחיים ממנו וכשעת העמדה בדין] ומשלם או הם או דמיהם, ומשו"ה פסק הרמב"ם שכשהגניבה בעין והוקרה, חייב לשלם כפל כשעת העמדה בדין, דיש כפל על הבעין, והנה עיין בגמ' (סו.), דכשמינה והכחישה שמשלם כשעת הגניבה, ומשלם שמינה, ומקשה הגמ' על רב, ומתוך מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא, ועיין שם בחוס' (ד"ה מה לי) בפ"י ה' והמתבאר מדבריהם בהכנת דברי הגמ', דכשמינה אילו לא הכחישה הי' משלם השמינה, וע"כ אי אפשר לאדם לפטור את עצמו ולהוריד את חוב ההשבה שלו ע"י היזיקו, וכמו אילו הרגו ממש, שלא היינו אומרים שאינו משלם כלום, כמ"כ אם קטלה פלגא חל הדין שא"א לאדם לפטור את עצמו ולהוריד את חיוביו, והוא דין מסויים, שאין אדם יכול להוריד את חיובו ע"י מה שהזיק לחפץ הגניבה, ולפי"ז יל"פ בדעת הרמב"ם דכנגב חפץ שהיה שוה שחיים ואח"כ הוקר ואיבדו מן העולם, אפי" בלא דינא דרכה דתכרא או שתייה נמי, מכיון שאילו לא אבדו הי' חייב כפל כשעורו של הבעין בשעת העמב"ד, אין הגנב יכול לפטור א"ע מחיוב זה ע"י מה שאיבד את החפץ הגנוב, ולפיכך הוא

שמשלם כפל כשעת העמדה ברין, דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא, ולפיכך משלם כשעת העמדה ברין ממש ולא כשעת השבירה.

(ב) בענין גרמא בגניבה

(ס"ה.) תוס' ד"ה אין — וז"ל, פ"י שגנבו בידו ממש. גנו חצירו כלומר שהכישו כמקל מחצירו של בעה"ב ונכנסה לגגו. — וק' הלא זה אינו אלא גרמא, ולמה יתחייב בגניבה. ומוכח מזה דלגניבה לא צריכים מעשה ממש כמזיק וכשאר עבירות שבתורה, ורק אם עשה קנין כממון חבירו, (ואפי' קורא לה והיא באה יתחייב בגניבה) ועיין תוס' שבועות לו: דכנטל השטר ושרפו חייב בתשלומי גניבה אפי' דגרמי פטור ל"צ מעשה גמור רק שיעשה מעשה קנין כממון של חבירו וכזה יתחייב.

(ג) בענין גזל שטרות — מהגרמא סולוביציק ז"ל

כ"ק (ק"ז:) וז"ל הגמ', יצאו שטרות שאעפ"י שמטלטלין אין גופן ממון, וילפינן מזה דשטר אינה נגזלת, ואין חייב שבועת הפקדון על שטרות. הנה הר"ם פ"ט הל"א מגזילה פסק דקרקע אינה נגזלת, אבל השמיט הדין דשטרות אינן נגזלין ופטור עליהן, ומביאו רק בפ"ז הל"ג מהל' שבועות, שפטור משבועת הפקדון בשבועת שקר על השטר. וכן מביאו בהל' גניבה פ"ב הל"ב, דאינו משלם כפל. אבל בהל' גזילה משמיטו. ותירץ הגרמ"ס ז"ל, דבשטר לא בעינן גזירת הכתוב דאינה נגזלת, דכל גזילה חל לגבי חיוב אונסין וקנייני גזילה, ובשטרות פשוט הוא דלא שייך גזילה בשטרות לחייבו באונסין או לקנות את הגזילה ביאוש בעלים, וגם בלא גזיה"כ לא שייך לגזול לקנות את החוב בייאוש בעלים, דאינו יכול לגזול השעבוד מן הנגזל, וגם לא שייך חיוב אונסין כיון דהנגזל לא הפסיד כלום כאותו השטר, אבל לגבי שבועת הפקדון, אי לאו גזיה"כ הו"א דחייב אף על מעשה הגזילה ושבועת שקר בלי חיוב אונסין, ולא צריכים שום הפסד לנגזל ורק חייב על שבועת שקר ומעשה גזילה שלו. ולהכי בעי קרא דאינו חייב בשבועת הפקדון. ויש לפרש שחדשה התורה דגם בשבועת הפקדון בעי הפסד לחייבו קרבן שבועה"פ, א"נ יל"פ שחדשה התורה פטור חדש אף דלא צריכים הפסד בשבועה"פ. וכן מביא הר"ם הפטור דשטרות בהל' גניבה, די"ל דאף דלא הי' הפסד בגניבת השטר מ"מ יש לו להגנב להתחייב ככפל, שהרי גנב חפץ שהי' לו שיווי, דהשטר יש לו שיווי לימכר בשוק, קמ"ל הגזיה"כ דפטור מכפל, ובלי הפסוק הי' חייב במעשה גניבה לברו אף בלי הפסד. [ולפי"ז צ"ל דגם בקרן של גניבה לא צריך להפסד.

דהדין כפל מחייבו גם בקרן, ושאני מקרן דגזילה דבעי הפסד כדי לחייבו. ועיין בחוס' ב"ק סג: דיש ס"ד בלי מיעוט הקרא דיש חיוב דגניבה בשטרות אף דלא הפסידו, דחייב בגניבה על המע"ג לברו, וכמ"ש בהר"ם. וכן יש ס"ד דחייב כפל במסיג גבול לתוס', אפי' דקרקע אינה נגזלת ואין כאן הפסד, ועיין תוס' שבועות לו: וצ"ע] ומשונה צריך פסוק למעט גניבה בשטרות מכפל, ולמעט שבועה"פ בשטרות, ולא צריכים פסוק בסתם גזילה. ומשונה השמיטו הר"ם. וכמה שכתבנו שאשם גזילות לא צריך אלא מעשה גזילה ושבועת שקר, נראה להוסיף דבגמ' ב"מ מח. מצריך כדי לחייבו באשם גזילות ככפירת חוב, שיחד לו כלי, דבלי זה אין הכפירה נחשבת לגזילה של חפץ. ומוכח דבעי גזילה ממש בשבועה"פ. אך הר"ם לומד הגמרא שם באופן אחר, ומשמיט הא דבעי ייחוד כלי, וס"ל שחייב בשבועה"פ בסתם כפירת חוב, אפילו בלי שום גזילה של חפץ, ע"כ.

(ד) בענין ביזה ונחלה

ר"ם הל' שמיטה ויובל (פי"ג הל"י) וז"ל, וכן לוי או כהן שנטל חלק בביזה לוקה. ואם נטל נחלה בארץ מעבירין אותה ממנו, עכ"ל. ומר"ם מוכח דאם נטל נחלה אינו לוקה כנטל ביזה. ונראה דכיון דקרקע אינה נגזלת, והחפץ לא זה ממקומה, נמצא דלא הועילו מעשיו, וכלאו שאין בו מעשה שלא עשה כלום, ואינו לוקה. משא"כ בביזה, שהוא מטלטלין, הרי עשה לקיחה בביזה, ועשה מעשה ולוקה, משא"כ בקרקע שלא פעל כלום, ומעשה גניבה בעלמא אינו לוקה עליו, דלא פעל כלום. כמוכר בכור בהמה וכמוכר יפת תואר דאינו לוקה דלא פעל כלום. ונחשב כלאו שאין בו מעשה (עיין ברדב"ז). והא דלוקה על ביזה ולא חשיב לאו הניתן לתשלומין, ג"ל דלאו הניתן לתשלומין היינו שהלאו מחייבו בתשלומין, דלאו דלא תגנוב מחייב בתשלומין. וכן הלאו דלא יוסיף. אבל הלאו של לא יהי' לכהנים הלויים חלק ונחלה עם ישראל אינו מחייבו בתשלומין, אלא שכשעובר הלאו הזה, ממילא הביזה היא גזילה, וחייב להשיבו. אבל הלאו שלא ליקח חלק עם אחיו אינו לאו של ממון, ולפיכך אינו לאו הניתן לתשלומין.

(ה) בענין גונב הקדש

ר"ם פ"ב מגניבה הל"א, וז"ל, הגונב את הגוי או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שני לרעהו ולא להקדש. וכן הגונב קדשים מבית בעליהן בין קדק"ד בין קק"ל הר"ז פטור מן הכפל ותשלומי דו"ה שני וגונב

מבית האיש ולא מבית הקדש, עכ"ל. ועיין בלח"מ שמביא קושית החוס' דל"ל ב' פסוקים למעט הקדש.

וידוע תי' הגר"ח ז"ל, דפסוק אחד בא למעט בדה"ב והוא ממון הקדש, וזה נתמעט מרעהו ולא של הקדש. ופסוק שני ממעט קרבנות שהם ממון בעלים, והוי אמינא דמשלמים לבעלים, ולזה כענין פסוק דוגונב מבית האיש ולא מבית הקדש ולא משלמים לבעלים. וקשה, ולא מצינו בשום דוכתא הוי אמינא דמשלמים לבעלים בקרבנות, לא בשכועה ולא בנוק, ולא באונאה ולא בשמירה, ורק אליבא דר' שמעון דדבר הגורם לממון כממון דמי דנחשב לבעלים יש דין דבעלים בקרבנות, אבל אין מ"ד דיסבור דנחשב לבעל הקרבן בדיני ממונות בקדשי קדשים, ולמה ניבעי עוד פסוק למעט תשלומין לבעלים בגניבה יותר מכל התורה כולה. (ורק לגבי הקדש עלוי נחשב לבעל הקרבן שיכול להקדיש זה לברק הבית, אך לא בשאר ענייני ממון). ונל"ת דהמיעוט של רעהו ולא של הקדש האמור בגניבה הוא כמעשה הגניבה, דבהקדש יש חסרון שלא חשיב גנב, והוא מיעוט כמעשה הגניבה, דכיון דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, וראייה לזה דפסק הר"ם דגונב מהקדש אינו נמכר בעבד עברי כשאין לו הקרן, ולמה לא, ומוכח דנתמעט גונב מהקדש מכל חלות שם גנב. א"כ כשגנבו מבית המקדש חסר כמעשה הגניבה שלו ומשו"ה אינו משלם כפל, דבהקדש נתמעט המע"ג שלו. משא"כ בקרבנות מבית בעלים, שיש חובה שהבעלים מטפלים בקרבנותיהם ומביאים אותם לבית המקדש והמקום של הקרבנות עפ"ד הוא כבית בעליהם, וא"כ אם גנב קרבן מבית בעליהם, וכמוש"כ הר"ם, שפיר נחשב למעשה גניבה אלימתא, ויתחייב בכפל להקדש, דבקרבנות שפיר חשוב למעשה גניבה מהקדש, דיש להם מקום של בית בעליהם, ומשו"ה כעי מיעוט שני למעט גנב קרבנות מבית הבעלים שלא ישלם להקדש.

(ו) בענין פטורי כפל

יש לחקור בכל הדברים שפטורים מכפל כמו עבדים שטרות וקרקעות והקדש וגונב מן הגנב אם חייב בקרן או שפטור לגמרי. ועיין בר"ם פ"ב מגניבה הל"א דבהקדש משלם קרן. הרי דס"ל דאף שפטור מכפל מ"מ משלם קרן. אבל בהלכה ב' בעבדים ושטרות וקרקעות אינו מביא שחייב בקרן. וצ"ע בזה. ונראה דחלוק היכא דהפטור הוא כחפצא, כקרקעות ושטרות ועבדים, דאז פטור לגמרי, דאין מין חפצא זה נתפס כגזל וגניבה, ואין נגזלים כלל. משא"כ כגונב מן ההקדש, דמין הממון הוא דכר שנתפס כגניבה וגזילה, והפטור הוא

רק בהבעלים [וסברא זו היא דלא כמשכ"ל (אות ה'')] דלבעל זה אינו משלם כפל, אז כיון שהחפצא כן נגזל ונגנב, אז פטור רק מכפל אבל שפיר חייב בקרן, דפטור בעלים פוטרו רק מכפל לבד.

(ז) בענין גונב מן הקטן

ר"ם פ"א מהל' גניבה ה"א, ואחד הגונב את הגדול או את הקטן, עכ"ל. וקשה דמאי קמ"ל הר"ם בזה שכ' דגונב את הקטן חייב, ובהל' גזילה ובהל' חובל ומזיק ליתא לחידוש זה, ומהו החידוש כאן. ונראה לומר דהנה הגר"ח ביאר החילוק בין גניבה לגזילה, דכגונב בעינן לקיחה מרשות הבעלים לחייבו כפל, ומשו"ה גונב מן הגנב פטור. ויש מ"ד בירושלמי שהגונב מן השומר פטור. וכן גנב בעי סתר. ובגזילה לא צריך לקיחה מיד הבעלים, וכל גזול ממון מן הבעלים הוי גזל. (ובראב"ד פ"ד הל"י מהל' גניבה ס"ל ששומר שגנב מרשותו אינו גנב אלא גזלן, כי אין שמה לקיחה מיד הבעלים) וא"כ ס"ד כגונב מן הקטן דאין כאן מעשה גניבה ולקיחה מיד בעלים בקטן. ועוד שאינו ירא ממנו, וחסר כאן ה"סחר" כמעשה הגניבה, ולזה חידש הרמב"ם דחייב.

הנה הר"ם כתב פ"ז הל' י"א מגניבה דהמסיג גבול בסתר עובר משום לא תגנוב, אע"ג דבקרע אין כאן לקיחה מרשות בעלים. ולפי הגר"ח קשה, דאין עובר בלא תגנוב, ונראה דלא קשה, דהא דבעי לקיחה מרשות הבעלים היינו לחיוב כפל ולא לגבי האיסור של לא תגנוב, ורק לגבי חיובא דכפל נאמרה הך דינא דבעינן מבית הבעלים.

הנה הר"ם פ"ב הל"א פטר הגונב קרבנות מבית בעליהן מדרשה דוגונב מבית האיש ולא מבית הקדש (ולא כחוס' סג). וק' דהא בעינן הך מיעוט לדרוש וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, ואיך ילפינן שתי דרשות ממיעוט אחד. ונראה דהא דפטור כגונב קרבנות מלשלם לבעל הקרבן וכמו שלומד הגר"ח דהפטור הוא מלשלם לבעל הקרבן, אינו רק פטור וחידוש בעלמא, אלא כמו שפירש הר"ם בהל' אישות פ"ה הל"ד, דקידשה כמעשר שני אינה מקודשת לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו, דהא דממון גבוה אינו יכול להקנות ולקדש בו הוא משום שאינו ברשותו לעשות בו מה שהוא רוצה, וא"כ יוצא דפטורא דגונב קרבנות וגונב מן הגנב הוא אותו הפטור של גונב דכר שאינו ברשותו, ואותו דין הוא גונב מן ההקדש וגונב מן הגנב, ואי כוונת הר"ם דפטור מלשלם להקדש לא לבעלים, הוי ג"כ פטורא דידיה משום שלא לקח מרשות הגנב, וחסר בגניבה שלו.

ח) איזה הערות בדין דשינוי קונה

(א) (סה:) תוד"ה הא — דוקא לגבוה אסרי ב"ש משום דאמאיס — יש להסתפק לב"ש דאסרי אתנן אפילו בשינוי ופסול משום דאימאיס, אי הקריבו אי עובר באיסור אתנן או באיסור של מאוס והקריבהו נא לפחתך — ונפ"מ הוא אם חייב מלקות משום אתנן או רק עובר באיסור חדש של מאוס אבל אתנן אינו, כיון דהי' שינוי. וצ"ע.

(ב) (סה.) מתקיף לה רבי זירא וניקיניהו בשינוי השם — הנה שינוי הוא דין בכהת"כ ולא רק בגזילה, כמו באתנן. ויל"ח אם יש דין של שינוי השם בשאר דוכתי, או"ד רק שינוי מעשה, דהחפצא נשתנה, וזה ישנו בכהת"כ, אבל שינוי השם אינו אלא דין בקניני גזילה, ורק שינוי מעשה הוא חפצא אחרת. וצ"ע.

(ג) הא דמשלם דמים כשקונה בשינוי יש לחקור אם הדמים הם כשכיל מעשה הגניבה, דחייב להחזיר החפץ הגנוב או לשלם דמים, או"ד משלם משום השינוי, דכשקונה בשינוי הוא כמו שקונה בכהת"כ, שצריך לשלם עבור קניינו. והנה עיין תוס' (צה.) דמשלם בשעת השינוי (לפי הגר"א), הרי שמשלם עבור קניינו ולא משום מעשה הגניבה שלו. ובשי' הרא"ש דמשלם בשעת הגניבה יל"ח, דגם קניינו בא ע"י המעשה שעשה כתחלה שאז קנה קניני הגניבה שלו. ולכך יש מקום לומר שאף לפי הרא"ש משלם משום קנין השינוי ולא משום חיוב דוהשיב, וצ"ע.

(ד) ר"ם פ"י ה"ו מביכורים וז"ל הי' הצמר שלהן אדום או שחור או שחום חייבת בראשית הגז. אבל אם גזו הצמר וצבעו קודם שיתן נפטר מראשית הגז. הלבינו קודם שיתן חייב להפריש אחר שלכנו, עכ"ל. צ"ע למה צריך להפריש לאחר שלכנו הא כבר מופרש, וצ"ע. ועו"ק, למה כ' ה"ר"ם דצבעו פוטרו קודם שיתן, דכיון דשינוי הוא, מאי נפ"מ קודם שיתן או לאחר שיתן.

ויל"פ בכ' דרכים. דה"ר"ם מתחיל בהי' הצמר שלהן אדום או שחור או שחום חייבות ברהז"ג, דצבע מלידה אינה מפקיעה את השם צמר וגז, אבל אם צבעו, ואפילו לא נתכוין לגזול, [דבר"ם לא הזכיר כלל דנתכוין לגזול], מפקיע הצבע השם צמר מיניה, ופוטרו מליתן להכהן. ולא מיירי בגזל כלל. אלא דאם צבעו, לאו שם צמר עליה. אלא דלפי"ו צ"ע דמיון הגמ' (סו.) לשינוי קונה, דאינו אלא שאלה של שם גז וצמר.

ועוד נל"פ, דהלחם משנה (פ"ב — י"ב מהל' גזילה) מקשה סתירת דברי הר"ם אהרדי, דבראשית הגז פסק דליבון לא הוי שינוי, ובהל' גזילה פוסק דהוי שינוי, ולפי מש"כ דהוי שאלת צמר ל"ק, דבכדי להפקיע את השם צמר בעינן צבע חדש, אבל עוד נל"פ דמיירי בנתכוין לגזול, דהנה הר"ם פוסק (בפ"ט — י"ד מביכורים) דבמכר הישראל המתנות כהונה, מותר לקונה לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות, הרי דשי' הר"ם היא, דגזילת הישראל מפקיע הבעלות של הכהנים כמתנות כהונה ואינו חייב להשיבם, דכיון דהוי ממון שאין לו תוכעים, הגזילה מפקיעה כל הבעלות של שבט כהונה מן המתנות כולם. אלא דמשמע מהר"ם שצריך למוכרן לאיש אחר, דכל זמן שהם אצל הישראל, אינו עושה כלום, דתמיד ברשות הישראל הם נמצאים, וחסר לו מבחינת ויקח את החנית מיד המצרי, וחסר בכל מעשה גזילה שלו. ורק כשמכרן לאחר חשוב כמעשה גזילה, שמפקיע בעלות של הכהנים מהמתנות, או כשעשה שינוי גמור ג"כ חשוב מעשה גזילה ע"י השינוי, אבל כדי להיות גזילה ולהשוות גזילה צריך להיות שינוי גמור, ואינו אותו חפץ כלל. ומיושבת בזה סתירת דברי הר"ם הנ"ל, דבהל' גזילה מיירי בקנין שינוי כשגזל ככר. אבל בהל' ביכורים מיירי קודם שיתן, ולאשווי גזל, והפקעה על ידי הבעלים בעינן שינוי גמור. והלבינו אינו שינוי רק קודם שיתן אבל לאחר שנתן וגזל הוי שינוי.

ט) בענין קלב"מ במכירת דו"ה

בי"ק (ע:) תוד"ה כמאן — וז"ל וא"ת לרבי עקיבא נמי כיון דמטא לאור חצירו חייב לענין שבת, דרשות היחיד עולה עד לרקיע, ולענין קנין לא קני באור עד דמטי לתוך המחיצות, כדמוכח בגיטין בהזורק, עכ"ל. ועיין כשיטמ"ק דמביא בשם תוספות הרא"ש לתרץ, וז"ל, ונ"ל כיון דחיוב מיתה אתי קודם חיוב תשלומין פטור, כדאמרינן לעיל, כגון שהצית כגופו של עבד, ופטור אנדי ואגדיש אף על פי שנשרפו אחר מיתת העבד. אבל כשחיוב תשלומין קודם לחיוב מיתה, אז חייב לשלם, כי היא דהנזקין מדאגבהה קנייה וכו'. ובהיא דשמעתין אליבא דרבנן שהקנין בא קודם חיוב מיתה. אבל כשחיוב מיתה בא קודם, כל היזק שיעשה באותה מלאכה פטור, עכ"ל. וביאור דברי הרא"ש הוא, דכשחייב מיתה מופקעים כל מעשיו מלחייבו עוד, והוי כאילו עשאו אחר. אבל קשה, דבשמעתין דמיירי בענין מכירת השה לחיוב דו"ה, הלא לאחר שזרק השה וחייב מיתה מיד שנכנס לאור הרה"י, ואח"כ נכנס השה למחיצת החצר, וקשה דל מכתאן מעשה הזריקה שלו, ויתחייב דו"ה על מכירת השה והקנין הוא החצר שנכנס בתוכו, ולמה לן מעשה זריקתו לחייב דו"ה, הלא חייב על מכירת השה. דמה יהא אם נכנס השה מאליו לחצר הקונה

והגנב הקנה לו, האם לא יתחייב הגנב משום מכירת השה. ומוכח מהרא"ש חידוש גדול בדגמ' (ס"ח) איתא, דחייב דו"ה משום דשנה בחטא או שנשחרש בחטא של הגניבה, וכמו שגניבה בעיא מעשה גניבה לחייבו כפל, כמו כן מכירה צריך מעשה במכירתו להרא"ש, ומשו"ה כאן שחייב מיתה לרע"ק מיד שנכנס לרה"י, מופקע כל המעשה מלהחשב עוד של המוכר. ואיה"נ אם יכנס השה מאליו, לא יתחייב הגנב במכירתו, כיון שלא עשה הגנב (המוכר) שום מעשה. והא דתמיד חייב הגנב דו"ה במשיכת הלוקח, אע"פ שלא עשה הגנב שום דבר מעשה בקשר להמכירה, אדרבה משם ראייה, דעיין בגמ' (עא.) דיליף דיש שליח לדבר עבירה בטביחה, ויליף זה מהיקש למכירה, דמה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר. וקשה, דמה שייך לומר מכירה ע"י אחר, הא הגנב בעצמו חייב משום עצם מכירתו (וכן הק' בשיטה שלא נודע למי בקידושין). ועיין בר"ם (פ"ב - י מגניבה) שפירש מה מכירה ע"י אחר שנתן לאחר למכור, דרוב גניבות על ידי אחרים. אבל רש"י לא פירש כן. ונל"פ, דתמיד בעינן מעשה במכירה ככדי לחייב את הגנב. ורוב פעמים הלוקח עושה המשיכה וההגבהה, וחייב המוכר בשביל מעשה הלוקח, וזהו מה שפירש"י דמכירה ע"י אחר, ע"י מעשה הלוקח דחייבו על פי גזיה"כ עבור מעשה הלוקח. דתמיד בעינן מעשה במכירה לחייבו דו"ה. והנה על הר"ם קשה, דפ"י מכירה על ידי אחר, ע"י שליח (וכן פירשו השיטה שלא נודע למי וחור"י הזקן בקידושין דף מ"ג), הא בכל שליח שמוכר, הלא הדעת מקנה הוא של המוכר, הגנב, שעושה את המכירה, והשליח רק עושה את מעשה המשיכה על ידי אמירתו לך משוך וקני, אבל עצם המכירה באה על ידי המוכר, ודעת מקנה שלו, ושליח עושה רק את המעשה, אלא ודאי מוכח אף מהרמב"ם (כמו שביארנו בדעת הרא"ש הנ"ל) דאינו חייב משום דעת מקנה לכו, אלא בעי מעשה לחייבו בדו"ה, וחייב משום מעשה של השליח שלו.

יב) בענין שינוי רשות

שיטת הר"ם בפ"ה הל"ג מגניבה דלוקח שקונה בייאוש ושינוי רשות חייב לשלם דמים להגנול. ועיי"ש בהשגת הראב"ד שחלק עליו וכתב ז"ל כל זה אין לו שורש ולא ענף. והקשה התומים סי' לו (וכן מובא בנתיבות סי' שכ"ג) וכן הפ"י ושיטמ"ק לב"ב דף מ"ד דהתם מוכח דלמ"ד רשות יורש כרשות לוקח, וכשירוש את הגניבה שנחשב לשינוי רשות, דאינו משלם דמים, וקשה על הר"ם דכל לוקח שקונה בשינוי רשות צריך לשלם דמים. ותיירץ בזה הגר"ח, ז"ל, דהנה כל גנב יש לו קנייני גזילה, וכדמוכח מתוס' דב"ק (טט.) דקונה הגנב החפץ הגנוב לאחר ייאוש אפילו אם הוא מונח ברשות הרבים, ומוכח מזה דיש

לגנב קנייני גניבה, ומשום כן פ"י הגר"ח בהא דאמר רבה דאם גנב והי' שוה א' ואח"כ הוקר והי' שוה ד' ואיתבר ממילא משלם זוזא, והקשו דלמה אינו חייב לשלם ד', הא מונח בחצירו, ויתחייב משום גניבה שנייה, ותי' הגר"ח, דכיון דיש לו כבר קנייני גניבה ע"י גניבתו הראשונה, לא חל גניבה שנייה ע"י חצירו, דלא הוסיף כלום.

והוסיף הגר"ח לחקור אם הגנב יכול למכור זכויותיו בדבר הגנוב שאחר יקנה בשינוי מעשה. ואמר דבדאי אינו יכול, והמכירה אינה חלה אלא על דבר שיש בו ממש, אבל דבר שאין בו ממש אינו יכול למכור, כמו הלואה, וזכותי הגנב אינם בעין, ואינם בלקיחה ומסירה, דזכותי גזילה הוו קניינים בדבר שאינו שלו, ואינו יכול להקנות אפי' מה שיש לו כיון דעיקרו בדבר שאינו שלו, אבל בירושה הרי יכול אדם להוריש כל זכות שיש לו. ומעתה ניחא דירוש פטור מלשלם, דזוכה ככל זכותי הגזול, ונוטל החפץ מאביו. דייאוש וש"ר בלוקח שאני מייאוש וש"ר בירוש, אפילו אי הוי כרשות לוקח, דלוקח אינו נוטל החפץ מהגזול, דאין הגזול יכול לאוקמיה בזכויותיו, והש"ר הוא מה שנתנו לו, והלוקח נעשה לגזול על ידי מה שקונוהו מהגזול, דהלוקח קונה מהגזול וצריך לשלם לו דמים, אבל בירוש אין כאן לקיחה מהגזול דהירוש נוטל זכויותיו מהגזול, דבירוש שאין כאן הוהשיב, זכותי הגזול חלים על גוף הדבר, אבל בירוש קונה מהמוריש, דקנייני הגזילה נשחטו לבעלות גמורה. ואינו לוקח כלום מהגזול ואינו חייב לו כלום, משא"כ לוקח קונה מהגזול וחייב לשלם לו דמים. (וכן ביאר הגרעק"א).

ועוד אמר הגר"ח דהרמב"ם, והראב"ד פ"ה מגניבה הל"ג ושאר הפוסקים החולקים עליו [וס"ל דלוקח פטור מדמים] לטעמייהו אזלי. דהא ידוע דדעת הרמב"ם פ"ב מגזילה ה"ב דייאוש ושינוי רשות דקונה לא איכפת לן אם שינוי רשות ואח"כ ייאוש או ייאוש ואח"כ שינוי רשות. ושאר פוסקים ס"ל דדוקא ייאוש ואח"כ שינוי רשות הוא דמהני משום דלגבי הלוקח הוי ייאוש דהיתירא, משא"כ בשינוי רשות ואח"כ ייאוש, א"כ הוי ייאוש דאיסורא. ולפי"ז לדעת הנך פוסקים לא קנה בשינוי רשות אלא משום דלגבי הלוקח הוי ייאוש דהיתירא וע"כ שפיר ס"ל דפטור מדמים, דאין לחייבו מטעם גזול מאחר דהוי אצלו כמו ייאוש דהיתירא והוי כמו מוצא אבדה לאחר ייאוש דפטור מדמים. אכן הרמב"ם לטעמיה דס"ל דגם שינוי רשות ואח"כ ייאוש ג"כ קונה, וא"כ לא מיבעי בשינוי רשות ואח"כ ייאוש דהוי הלוקח גזול כיון דלקחה משל בעלים קודם ייאוש, אלא דאפילו בשינוי רשות לאחר ייאוש הרי לא מצינו להרמב"ם כלל דס"ל דהוי ייאוש דהיתירא לגבי הלוקח, וע"כ שפיר הוי הלוקח כמו כל

גולן וגנב דעלמא, ושפיר חייב כתשלומין, דמה שקונה גוף הגזילה מהבעלים זהו גופא מעשה גזילה חדש שחייב לשלם. משא"כ היורש שיוורש זכותו גזילה מאביו ואינו עושה שום מע"ג אלא קונה מאליו, אין שמה מעשה גזילה לחייבם וגנב וגולן לא הוו, משא"כ לוקח דהוה גזילה על ידי לקיחתו, ע"כ מהגר"ח.

והק' הגרי"ד על יסוד הגר"ח שחידש דלוקח משלם דמים בייאוש וש"ר לפי הר"ם דלקיחתו הוי מעשה גזילה, הא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו פטור, ומשמע שאינו חייב במע"ג לאחר ייאוש, וצריכים לחלק בין אכילה ושכירה דלא חשוב מע"ג לאחר ייאוש, לקנייה דחשיב שפיר מעשה גזילה, אפילו לאחר ייאוש. וטפי נראה להגרי"ד לומר כמו שכ' בהערה ח' אות ג', דקנין שנוי מחייב בדמים כמו דמים שחייב בשינוי מעשה וכמו כן ייאוש ושינוי רשות, עצם הקנין שקונה הלוקח מהנגזל מחייב בדמים, ומשלם דמים לנגזל משום קניינו, ולא משום מעשה הגזילה שאשה. אלא דא"כ הרדא הקושיא לדוכתה, מאי שנא יורשים מלוקח. אלא ודאי מוכרחים לומר כהפירוש הראשון, דשאני קנין דשינוי רשות כלוקח מיוורש, דקנין שינוי רשות של הלוקח, קונה מהנגזל וזה מחייבו בדמים, אבל קנין של היורש בא מזכותים שיש להגולן, וא"ח היורש שום דבר להנגזל, שלא קנה ממנו.

יא) קנין דייאוש בגניבה

ב"ק (ס"ו:) וז"ל א"ל כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות, האי זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות עכ"ל. ותמוה, דתוס' (סט.) ד"ה כל רוצה לומר דקונה בייאוש אפילו עומדת הגזילה ברה"ר, ואם מועיל ייאוש לקנות ברה"ר, כלי שום מע"ק, ל"ל רצון לקנות, וי"ל דסוגיין אזיל אליבא דרבה דייאוש בגזל הוא ילפוחא מאבידה ובעי רצון לקנות כמו בכל אבידה. ותוס' שמה אזיל בסוגיא דרף ס"ט, דייאוש קונה מטעם גזילה וקנייני גזילה, ולא צריך רצון לקנות, דהגזילה קונה במעשה הגזילה, אך קשה בייאוש בחמץ מי שייך לקנות, הא אין קניין איסור"נ שחייבין לשרוף, ועוד, מה שייך הרי שלך לפניך לראשונים דאיסור"נ אינם שלו, למה שייך חיוב השבה כדי שיאמר לו הרי שלך לפניך. ונל"פ דכל גנב חייב בהשבה כשגנב וחיוב השבה ג"כ נותן להגנב קניינים וזכותים להשיב ולפטור את עצמו בגזילתו, וזוהי כוונת הגמ', דזה מתייאש ואינו רוצה לקנות, דייאוש נותן החפץ להגולן, אבל זה רק לחובת הבעלים, אך זכותו של הגולן נשאר. ואין כוונת הגמ' שצריך רצון לקנות, דהא קונה אפי' ברה"ר, אלא דזכותו של הגולן נשאר בהחפצא, שחובת השבה הקנהו לו זכות להשיב, וקנייני גזילה להשיב, וכשנתייאשו הבעלים, לא אבד הגולן

קנייני הגזילה שלו שיש לו זכות להשיב, דהייאוש מוסיף לו קניינים ולא מפקיע ממנו הקניינים שהיו לו מקודם, ונשאר להגולן זכות להשיב האיסור הנאה. וזוהי כוונת הגמ' שאינו רוצה לקנות, שאינו אוכד זכויותיו ובעלותו להשיב, וכן הא דהקשינו הא אין איסורי הנאה של הבעלים ג"כ מיושב, דחובת ההשבה נותנת קנייני גזילה להגולן, וזה הכעלות מעולם לא נאסר, ונשאר כאילו ה' היתר, מטעם חובת ההשבה שנשארה, ולא פקעה חובת ההשבה מהחמץ.

יב) בענין המוכר לפני ייאוש

ר"ם פ"א הל' ט"ז מגניבה, וז"ל, הגונב וטבח או מכר לפני ייאוש בעלים, אעפ"י שלא קנה לוקח, והרי הגניבה חזרת כעצמה מיד הלוקח הרי זה משלם תשלומי דו"ה. ואין צריך לומר אם טבח או מכר לאחר ייאוש שהוא משלם תשלומי דו"ה, שהרי הועיל במעשיו וקנה הלוקח, עכ"ל. מהרמב"ם מוכח דיש ב' מחייבים במכירת שור ושה לענין דו"ה, קודם ייאוש חייב אף שלא הועילו מעשיו, ולאחר ייאוש חייב משום הועילו מעשיו. ושני חיובים שונים הם. ועיין במנ"ח מצוה נ"ד שחידש דאם הגנב מכר בקנין דרבנן, אם מכר קודם ייאוש פטור, דלא עשה כלום, כיון דאינו אלא קנין דרבנן, ולא חשיב מעשה מכירה לחייב דו"ה. אבל לאחר ייאוש, מכיון דהועילו מעשיו, אף דאינו אלא מדרבנן חייב בדו"ה כיון דהועילו מעשיו. וגם מדבריו מוכח דב' חיובים הם, קודם ייאוש ולאחר ייאוש, ועיין ברש"י (סח.) ד"ה לאחר ייאוש שכתב, וז"ל, וכל שכן דלאחר ייאוש מחייב דאהנו מעשיו, עכ"ל, וכהרמב"ם כנ"ל.

והנה איתא בתוס' (עט.) ד"ה גנב, שהוקשה לתוס' למה בהקדיש לפני ייאוש חייב בדו"ה, הא לא עשה כלום. וז"ל, ולמ"ד ייאוש קני, וחיובו הוא דוקא לפני ייאוש, אפילו הכי מחייב אהקדש אע"ג דלא חייל הקדש מקמי ייאוש, כי היכי דמחייב במכר ומתנה קודם ייאוש אע"ג דלא אהני מעשיו שלא חל המכר והמתנה כיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בדבר שיכול להקדיש, עכ"ל. שהתוס' הקשו בכל מכר הרי יש הגבוה ומשיכה, וחייב אף לפני ייאוש, דיש מעשה מסירה ומכירה שמחייבו אע"ג שלא חל המכר קודם ייאוש. אבל בהקדש לא עשה כלום לפני ייאוש ותירצו, דאמירתו לגבוה הוי כמסירה ממש בדבר שיכול להקדיש, ולפיכך נחשב למעשה מכירה ומסירה אף לפני ייאוש. ומתוס' דחידש דאמירה לגבוה הן כמסירה ממש ולא רק שחל הקנין לגבוה, מוכח, דיש חילוק למעשה בין מוכר לפני ייאוש ומוכר לאחר ייאוש, דאם אחד מכר ע"י קנין סודר או מעמד שלשתן לפני ייאוש לא יתחייב,

דלאחר ייאוש חייב בשביל שאהנו מעשיו, דלאחר הייאוש חייב על חלות המכירה, אבל לפני ייאוש בעינן מסירה לחייבו, דכל"ז לא עשה כלום, ואם מכר לפני ייאוש בחליפין יפטור מדו"ה, דלא מסר הדבר ללוקח, והוי כהקדיש לפי הסלקא דעתך של החוס' שאינו כמסירה, ופטור מדו"ה. דלחייב בדו"ה לפני ייאוש בעינן מסירת הגניבה לאחר.

יג) בענין שוגג במעילה

ר"ם פ"ז הל' ה' ממעילה, וז"ל, השולח פרוטה ביד שלוחו לקנות לו בה חפץ ונזכר בעל הבית שהיא הקדש... השליח מעל שהוא שוגג ובעל הבית כבר נזכר ואין המזיד חייב בקרבן מעילה כמוש"ב. נזכר אף השליח וידע שהיא הקדש שניהם פטורין מקרבן מעילה, ע"כ. ועיין מ"מ שם, וז"ל, ואם נזכר שליח לבד, בעה"ב חייב. תוס' פרק האיש מקדש דף מב. עכ"ל. אך מהשמטת הר"ם דין זה משמע שחולק על דין זה. ועיין בפ"י המשניות להר"ם במעילה במשנה שם דף כא. דמשמע דאין המשלח חייב אלא אם גם השליח הוא שוגג. [וכן דייק הקרן אורה שם, דלא כתוס' בקידושין מב.]

ונראה דפליגי בדין מעילה במזיד שפטור מקרבן, אם זה הפקעה מכל מעשה דמעילה, דמעשה דמעילה היינו בשוגג, אבל מעילה במזיד הוא מעשה עבירה אחרת ששמה הגונב את הקסוה, עיין סנהדרין דף פ"ב דקנאין פוגעין בו, אבל מעשה מעילה הוא רק בשוגג, ואם השליח מזיד הרי לא עשה מעשה מעילה בכלל שיתחייב המשלח עבורו, וכן ס"ל להר"ם, דבנזכר השליח פטור המשלח מקרבן מעילה, דלא עשה מעשה מעילה בכלל.

אך החוס' ס"ל דבמעילה במזיד היא אותה מעשה העבירה של מעילה בשוגג אלא שאין בו חיוב קרבן אלא עונש אחר, דהיינו מלקות, ושפיר חייב המשלח קרבן מעילה. והנה ש"י הנתיבות וכן הוא בריטב"א מס' כ"מ, דלשמאי שיש שליח לדבר עבירה, אפילו בשליח דלאו בר-שליחות כגון קטן וגוי נמי חייב המשלח, דפרשה אחרת היא של שליחות לדבר עבירה ואף לאו בר-שליחות יכול להיות שליח בזה. וכן הוכיח הקצות מאותו הרגת בחרב בני עמון, דהשליח ה"י גוי. והק' הנתיבות (קפ"ב) דא"כ, למה אמירה לנכרי בשבת אינו אלא שכות לשמאי, הלא צריך להיות חייב המשלח חטאת, דישלד"ע. והתיריץ הוא (וכן כוונת הנתיבות שם) דמעשה מלאכה בשבת של נכרי אינו מעשה עבירה כלל, ואינו חילול שבת כלל, ואינו דומה בזה לרציחה, או מזיק

וגניבה, דאין על מה לחייב את המשלח, והוי כאילו שלח כהן ישראל לטמא למתים שאין הכהן חייב, ופשוט.

יד) בענין גונב בשביל חברו

יש להסתפק אם אחד גנב בשביל חברו ולא בשביל עצמו אם נחשב לגנב, והגר"ח הביא ראיי' ממשנה (דף ע"ט) נתנו לככורות בנו וכן נתנו לשומר, דלהר"ם שם, השומר חייב בגניבה אע"ג דלא לקח בשביל עצמו אלא בשביל המפקיד, ומ"מ חייב בגניבה, ומוכח דלהר"ם גונב בשביל חברו חייב. ולכאורה צ"ע דהלא לא רצה לקנות שום קנייני גניבה, ומ"מ חייב, וצ"ע.

באיסור מזיק ממון חברו

בגמ' ב"ב (כב): הקשו, והא גרמא הוא, א"ר טובי בר מתנה זאת אומרת גרמא בנזיקין אסור. הרי שב' ענינים נפרדים יש בנזיקין, שיש אי' להזיק, ויש חיוב תשלומין, ולפעמים קיים האיסור אפילו במקום דליכא חיוב תשלומין. וכבר דנו המחברים בספריהם [כריש מס' ב"ק] לחפש המקור לאיסור זה בתורה.

ובפשוטו ה"י נ"ל עפ"י דברי הרמב"ם בספהמ"צ (ל"ת רצ"ז) כהבנת הדין דלא תעמוד על דם רעך, שהזהירנו מלהתירשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת מות... ויהיה לנו יכולת להצילו כמו שהי' טובע בנהר ואנחנו נדע לשחות... או לדחות ממנו נזק, וכאה האזהרה באמרו לא תעמוד על דם רעך. וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו ג"כ זאת האזהרה, כי הוא רואה ממון חברו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת וכו'. הרי שהבין הרמב"ם בלשון הקרא (דדס רעך) דדמים חרתי משמע, החיים שלו, וגם הממון שלו, ואם הרואה ממון חברו הולך לאיבוד ואינו מצילו ה"ז עובר בלאו זה, בודאי נכלל בזה ג"כ ההולך ומזיק לממון חברו בידיים.

בענין סימנים

כ"מ (כו.) איבעיא להו סימנין דאורייתא או דרבנן. מאי נפק"מ. לאהדורי גט אשה בסימנים, אי אמרת דאורייתא מהדרינן, ואי אמרת דרבנן, כי עבוד רבנן חקנתא כממונא, אבל באיטורא לא עבוד רבנן חקנתא, ועי' מגיד משנה (פ"ג מגזלה ואבדה ה"ג) וכסף משנה (פ"ג מגרושין הל' כ"א) דג' מיני סימנים יש, דסימנים מובהקים ביותר, כגון נקב יש בו כצד אות פלוני, לכו"ע הוה דאורייתא, וסימנים גרועים, כגון ארוך גוץ, או חיוורי וסומקי לכו"ע אין מחזירים לו אבדתו, אפילו מדרבנן, ובסימנים אמצעיים, דמחזירים לו אבדתו, על אלו דנו בגמרא, אם הם דאורייתא או דרבנן.

ובפסקי הרמב"ם צ"ע, דכפ"ג מגרושין הל' ט' — י"א כתב, המכיא גט ואבד ממנו ומצאו... הי' לעדים בגט סימן מובהק כגון שאמר נקב יש בו כצד אות פלוני... הרי זה בחזקתו, ותתגרש בו ואע"פ שמצאו אחר זמן מרובה ובמקום שהשיירות מצויות וכו', וכפ"ג מגזלה ואבדה ה"ב כתב, כיצד מכריז... שאינו מחזירו עד שיתן סימנים מובהקים, וביאר שמה הראב"ד, לאפוקי חיוורי וסומקי קאמר, כלומר, דסימנים גרועים לא מועילים, אך סימנים אמצעיים שפיר מהגון, ה"ג: בא בעל האבדה ונתן סימנים שאינן מובהקין, אין מחזירין לו עד' שיאמר סימנים מובהקין, ובה"ה: הסימנים המובהקין סומכין עליהם ודנין על פיהם בכל מקום דין תורה, ומפשטות לשונו של הרמב"ם שלא חילק בין סימנים אמצעיים לבין סימנים מובהקים לומר שאלו דאורייתא ואלו דרבנן, משמע בפשיטות דהכל דאורייתא, וכן דייק המגיד משנה שמה (ה"ה), וכבר תמה על כך הכס"מ (שמה), והלחם משנה (פ"ג מגירושין הי"א), דלפי המכואר בגמ' כ"מ (הנ"ל), לפי אותו הצד דנימא דאף סימנים אמצעיים דאורייתא, יש לנו לסמוך על סימנים כאלו אף בענייני איסור והיתר כגון להתיר את העגונה, והיאך זה שחילק הרמב"ם ביניהם להצריך סימנים מובהקים בהכרת גוף המת בכדי להתיר את אשתו (כפ"ג מגירושין הל' כ"א), ובזוהי הגט שנפל מיד השליח (כפ"ג מגרושין הל' י"א).

והנראה לומר כביאור שיטת הרמב"ם בזה דס"ל דהבדל גדול יש ביניהם, דכשפוסק הרמב"ם בהשבת אבדה דסגי מן התורה בסימנים אמצעיים, כונתו לומר כצירוף עם טביעת עין של בעל האבדה שאומר שהוא מכיר את אבדתו ויודע שהיא שלו, דאף דקיי"ל (כד), דלא מהדרינן אבידתא כט"ע כלחוד אלא לצורבא מרבנן דידעינן ביה דלא משני במיליה אלא כהני תלת מילי (דפוריא אושפיוזא ומסכתא), ולשאר אינשי אין להחזיר את האבדה אלא בסימנים.

דילפינן מקרא דכתיב עד דרוש אחיך אותו, דרשהו שלא יהא רמאי, דבעינן סימנים [גמ' (כז:)], אבל מאחר דמעיקר הדין הי' צ"ל מספיק הט"ע, י"ל דלהכי סגי בסימנים אמצעיים לצאת ידי חובת דין זה של דרשהו שלא יהא רמאי, אכן בהכרת גוף המת לשם היתר העגונה, או אפילו בהכרת הגט שאבד מתחת יד השליח, שלא שייך שמה בכלל כל הענין של נאמנות בעל דין בטענתו שע"י טביעת עין שלו, דכל המושג של בעל דין שייך רק בענייני ממון, ושמה רוצים לעשות את עיקר ההכרה ע"י סימנים, להכי בעינן שמה סימנים מובהקים כדוקא [ועי' בקונטרס יונת אלם במש"כ ביישוב קושיית הפני יהושע, מ"ט לא נימא כרי ושמא כרי עדיף ככל מקרה של השבת אבדה, מאחר שאיננו להוציא, והדברים מתאימים עם מש"כ כאן. (הערת המעתיק)].

בגדר דין מתנה מועטת

בגמ' כ"מ (מט.) הוכיחו דמודה ריו"ח כמתנה מועטת שיש בו משום מחסורי אמנה, מהא דא"ר אבהו אמר ר' יוחנן, ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך ביד, בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, אי אמרת בשלמא לא מצי למיהדר ביה, משו"ה רשאי, אלא אי אמרת מצי למיהדר ביה, אמאי רשאי, אשתכח דקא אכל טבלים, והקשו בשט"מ, דאפילו נימא דלא מצי הדר ביה, עדיין תמוה הדבר, היאך רשאי הכן לוי לעשותו תרומ"ע על מק"א, הלא אין אדם מפריש תרומה על דבר שאינו שלו, ועיי"ש מה שתרצו.

והנה בגמ' כ"ב (קכ"ג:) מכואר דאין הכבוד נוטל פי שנים בראוי ככמוחזק, אך במכרי כהונה דינו כמחזק, ועיי"ש בתוס' (ד"ה הכא) דה"ט, דענין טובת הנאה (שיש לו להישראל הזכות לבחור לאיזה כהן ליתן מתנותיו) גדרה כמתנה מועטת שאסור לחזור בו, והמתבאר מדברי התוס' הללו דגדר דין זה דמתנה מועטת שאסור לחזור בו, ואם חזר בו אין לו עליו אלא תערומות, היינו, דבמתנה מועטת חל שמה קנין בדברים לחוד, ולפיכך לא קשה מה שהקשו בשט"מ, היאך אדם מפריש תרומה מדבר שאינו שלו, דכבר הוי שפיר שלו, אלא דקנין זה ניתן הוא לחזרה, שאם יחזור בו, יוכל לבטל ולהפקיע את הקנין, אבל איה"נ שכל זמן שלא חזר בו שפיר איכא הכא קנין.

ודוגמת דבר זה מצינו אליבא דריו"ח דס"ל (כ"מ מז:): דדבר תורה מעות קונות, ושוב א"א לחזור בו, אך מטעם חששא דשמא יאמר נשרפו חטיף

בעליי, תקנו חכמים משיכה, ולדעת כמה ראשונים (עפ"י הגמ' ב"מ שמה בהסכרת ענין מי שפרע) גדר ענין זה היינו, דבין מן התורה ובין מדרבנן קיי"ל דכמעט איכא קנין, אלא דמן התורה מעות מהווים קנין גמור, ואין לאחר מכן אפשרות של חזרה, ככל שאר קנינים, ואילו מדרבנן תקנו אפשרות של חזרה, אבל כל זמן שאינו חוזר בו, עדיין פועל קנין המעות, ואפילו מדבריהם.

בדין תרומת לחמי תודה

במשנה ב"מ (נה:) תנן חמשה חומשין הן... האוכל תרומה, ותרומת מעשר... וחלה והביכורים מוסיף חומש, וכן הוא במס' מעילה דאף דקיי"ל דאין איסורים מצטרפים וע"ז אא"כ שמוחיהם שרים ושיעוריהם שוים (יז.), מכ"מ תנן (טו:) התרומה ותרומת מעשר... והחלה והביכורים מצטרפים וע"ז לאסור ולחייב עליהם את החומש וכו', ועגמ' מנחות (עז:) בעי רבא, תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש או אין חייבין עליהן מיתה וחומש, כיון דאיתקש לתרומת מעשר, כתרומ"ע דמי, או דילמא בו וחמישיתו מיעט רחמנא, מרמעת או אינה מרמעת, תיקו. כלומר, שנסתפק רבא אולי אף תרומת לחמי תודה ג"כ יש לו שם תרומה ממש, ושוה דינו לחלה ולביכורים וכו' שהכל שם אחד של תרומה (מהגר"מ סאלאוויטשיק ז"ל).

בדין עדים בעמידה

שבועות (ל:) רב יימר הוה ידע לי' סהדותא למר זוטרא, אתא לקמיה דאמימר, אותביניהו לכולהו. א"ל רב אשי לאמימר והאמר עולא מחלוקת בבעלי דינין, אבל בעדים דכרי הכל בעמידה, א"ל האי עשה והאי עשה, עשה דכבוד תורה עדיף, ועיי"ש בתוס' שהקשו דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וחכם שמחל על כבודו כבודו מחול, הרי להדיא דכבוד מלך עדיף מכבוד חכם, וא"כ הי' צ"ל ק"ו שרשאי המלך לישב בפני כ"ד, ואילו בגמ' סנהדרין מצינו שא"ל שמעון בן שטח לינאי המלך עמוד על רגליך וכו', ועיי"ש מה שתירצו, ובכלל צ"ע כוונת הגמ' היכן מצינו דעשה דוחה לעשה, עי' גמ' סוף חולין (קמא.).

מפי השמועה

והנראה לומר בביאור הענין עפ"י הסמ"ע לחו"מ (סי' י"ז סק"ו), דהרמ"א (שם) הביא מתשו' הריב"ש דלענין עדים בעמידה שפיר סגי בעמידה ע"י סמיכה, ואילו בסוף סי' כ"ח הביא המחבר מתשובת הריב"ש דלענין דיינים בישיבה, שפיר סגי בסמיכה, וכפשוטו הדברים הללו סותרים זל"ו, דבזבחים נחלקו התנאים בסמיכה אם דינה כעמידה או כישיבה, והיאך אפשר לפסוק לקולא לשני הצדדים, לדונה כעמידה לגבי עדים, וכישיבה לגבי הדיינים, [ועבהגר"א לסי' י"ז סק"ו].

ועי' סמ"ע שכתב, דאם הדיינים וגם העדים בסמיכה כדין תורה אחד בפעם אחת, אז ממנ"פ חד מהם לא עביד כדינא, ואין להקל על העדים שיסמכו אא"כ יהיו הדיינים בישיבה ממש, וכן אין להקל על הדיינים שיהיו בסמיכה, אא"כ יהיו העדים בעמידה ממש, אלא דעדיין צ"ע מ"ט אזלינן לקולא בהך פלוגתא דתנאי דזבחים [ועיי"ש בפתחי תשובה דהא דבעינן דיינים בישיבה ובע"ד בעמידה מדרשת הפסוק ועמדו שני האנשים וכו' לפני ד' וכו', אינו אלא אסמכתא בעלמא, וספקא דרבנן לקולא].

והנראה לומר בביאור הענין, דמאי דילפינן מהך קרא דועמדו וכו', לא ר"ל דבעינן דין עמידה לגבי העדים, ודין ישיבה לגבי הדיינים, אלא כך הוא גדר הענין, דהב"ד הפוסקים דיני התורה מייצגים את התורה, וממצות כבוד התורה מחוייבים כל הבאים לפני ב"ד להראות כבוד כלפי הבי"ד, ולפיכך לגבי העדים שרק באים לפני הבי"ד בשעת הגדת עדותם ואח"כ הולכים להם, לכו"ע בעינן כהו עמידה בשעה שמעידים, בכדי שיעשו מעשה להראות כבוד התורה כלפי הבי"ד. אך לגבי בעלי הדינים, שמופיעים בפני הבי"ד גם בשעת סידור טענותיהם וגם בשעת גמ"ד, כזה נחלקו ר"י וחכמים (שבועות ל.), דלת"ק מצוה לבעלי דינים שיעמדו בכל פעם שמופיעים בפני בי"ד, ור"י פליג ואומר שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם יושיבו, ובהמשך הגמ' שמה (ל:) אמר רב הונא, מחלוקת (ר' יהודה וחכמים) בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמ"ד דכרי הכל... כעלי דינים בעמידה. דאף ר"י מודה, שלא רק העדים, אלא אף הבע"ד מחוייבים לעשות מעשה להראות כבוד התורה כלפי הבי"ד לכה"פ פעם אחת בהופעתם בפני הבי"ד, ואף אם לא יעמדו בשעת סידור טענותיהם, מחוייבים הם עכ"פ לעמוד בשעת גמר הדין.

ומאחר שכל יסוד הדין בזה איננו שיש דין ישיבה לדיינים ודין עמידה לבעלי הדינים ולעדים, אלא רק דבעינן שכל המופיע בפני בי"ד יעשה מעשה להראות כבוד התורה כלפי הבי"ד המייצג את התורה, לפיכך שפיר י"ל דאם

הדיינים בישיבה סגי לעדים שיהיו בסמיכה, שע"ז שעומדים בסמיכה ולא יושבים, הרי בזה הם מראים עכ"פ מקצת כבוד כלפי הדיינים, אך אם הדיינים עומדים בסמיכה, מן ההכרח הוא שיהיו העדים ובעלי הדינים בעמידה ממש, בכדי להראות כבוד להבי"ד באופן עמידתם כפניהם, ואין זה תלוי כלל במחלוקת התנאים דוכחים אם סמיכה דינה כישיבה או כעמידה.

ומעתה ניהא דין הגמ' דעשה דכבוד התורה עדיף, ולא ר"ל הגמ' בזה דעשה דוחה עשה בכה"ג שכרור לנו דהאי עשה אלים טפי מאידך עשה, אלא כוונת הגמ' לומר כנ"ל, דמאחר שכל גדר הך דינא דעמידת העדים בפני הבי"ד הוא מתורת כבוד התורה, שהבי"ד מייצגים בכאן את התורה, כודאי יש לנו לומר, דהיכא דהעד הוא צורבא מרבנן, עשה דכבוד תורה מחייב שבכה"ג בדוקא יש לנו להושיב את העד ולא להעמידו, ואין זה מפני שעשה דכבוד התורה עדיף מעשה דעמידת העד בפני הבי"ד, ואשר ממילא לק"מ ממלך, דכבוד מלך בודאי מצוה אחרת היא לגמרי.

בגדר פסול אשה לעדות

בחוס' ב"ק (טו.) ד"ה אשר הובאה מחלוקת הראשונים באשה אי כשרה לדון, והקשו התוס' על הדיעה הסוברת שאשה כשרה לדון ממתני' דגדה (מט) דכל הפסול להעיד פסול לדון, והרי אשה פסולה להעיד, והיאך לא תהי' פסולה לדון, וכתבו לתרץ, דהך מתניתין דגדה באיש איירי, כלומר, כל איש הכשר לדון כשר להעיד.

ובביאור כונתם הי' נראה לומר, דקרוב ורשע פסולים המה לעדות, וזה ר"ל המשנה, דכל שם פסול גברא הפוסל לעדות פוסל ג"כ לדיינות, משא"כ אשה, דאין ההלכה שהיא פסולה לעדות, אלא שאיננה בכלל פרשת עדות כל עיקר, ואשר מה"ט כתב התיבוח (סי' ל"ו סק"ב בחי') בשם התומים, דאין דין קרוב או פסול נוהג בעכד עכו"ם אשה חש"ו, דאינם עדים פסולים, אלא שנתמעטו מכל וכל מפרשת עדות, ואין להם שם עד כלל [דומיא דשיטת הראב"ד בסוגיא דפלגין דיבורא, שהבע"ד איננו פסול לעדות אלא שאין עליו שם עד כל עיקר], ומאחר שכן שוב אין לפוסלה לדיינות מכח הך כללא דכל הפסול להעיד פסול לדון, דאיננה פסולה להעיד וכאמור, [והשוה מש"כ במסורה חוברת ה', עמוד נ"ח, בדעת הראב"ד לענין אנדרוגינוס לעדות].

בגדר פסול נוגע לעדות

בשו"ע חו"מ (ריש סי' לו) נחלקו האחרונים בטעם פסול הנוגע לעדות, אם הוא מפני חשש משקר, או משום דדיינין לי' כבעל דין, והעיר בזה הג"ר משה סלוביצי'ק ז"ל, דמבואר בגמ' קידושין (מג.) דשליח אין לו דין בעל דבר, ולפיכך קיי"ל דשליח נעשה עד. ועיי"ש בהמשך הסוגיא (מג:) דהשתא דחקון רבנן שבועת היסת, כל עוד שלא נשבעו העדים נוגעים הם כעדוהם, ובחוס' שמה (ד"ה וכן) הביאו מהירושלמי שכן הדין אף בשליח קידושין, ולבית דחקון רבנן שבועת היסת, דינו כנוגע בעדות כל עוד שלא נשבע, ובפשוטו הי' נראה לומר, דבגטין וקדושין אין שמה אלא שני בעלי-דברים, דהיינו הבעל והאשה, וא"א בשום פנים לומר שאף השליח יחשב כבעל דבר לגבי הקידושין. [דדוקא לגבי דין-תורה בעניני ממונות שייך לומר שכל שהענין נוגע אליו נידון כבעל-דבר, אף שאיננו לא התובע ולא הנחבע.] ומדפסלו בירושלמי להנוגע לעדות אפילו בקדושי אשה, ש"מ דס"ל להדיא כאידך טעמא דחשש משקר, ולא כטעמא דבעל-דבר. [ועיי"ש בחי' הרשב"א שיש דעה החולקת בירושלמי, שאין לפסול הנוגע בנייעת ממון לעדות קידושין, ואולי י"ל דבהכי פליגי הני אמוראי. (הוספת המעתיק)].

בדין לאו שאין בו מעשה

כתב הרמב"ם פ"ג מהל' עבד"ז ה"ט, העושה עבודת כוכבים לעצמו, אע"פ שלא עשאה בידו... לוקה שנאמר לא תעשה לך פסל וכל תמונה. ועיי"ש בלח"מ שכתב, קשה, היכא דעשאוה אחרים לו אמאי לוקה, והא לאו שאין בו מעשה הוא, ועיי"ש מה שתירץ.

והנראה לומר בזה, דהך כללא דלאו שאב"מ אין לוקין עליו לא ר"ל דא"א להלקות לחוטא אא"כ עשה הוא את מעשה העבירה בגופו, דז"א, דשיטת שמאי הזקן תוכיח, דלפי חדא לישנא (רפ"ב דקידושין) אית לי' לשמאי בכל התורה כולה דישלד"ע, ובפשוטו נראה דהיינו בין למיתה ובין למלקות, ולדבריו יקשה, היאך לוקה המשלח, הלא לא עשה מעשה בגופו, והר"ז לאו שאב"מ שאין לוקין עליו. אלא ודאי צ"ל דענין זה דלאו שאב"מ גדרו, דבענין שהעבירה תעשה ע"י מעשה, יהיה ע"י מי שיעשהו. ועבירה הנעשית מבלי מעשה אינה מחייבת במלקות, וכאן אף שהמשלח לא עשה מעשה בגופו, מכ"מ

לוקה הוא (אליכא דשמאי הזקן) שהעבירה הרי נעשית ע"י מעשה (שעשה השליח), ואותה העבירה שפיר הצטרפה אל המשלח מכח מאי דאית ליה דישלד"ע אף בכל התורה כולה.

וה"נ נראה לומר בעושה ע"ז לעצמו ע"י אחרים, שהעבירה הרי שפיר נעשית ע"י המעשה שעשו האחרים, ולפיכך שפיר חשיבא כלאו שיב"מ, ושפיר לוקה. ואף דבעלמא קיי"ל דאשלד"ע [כאשר הקשה בס' החינוך (מצוה כ"ז) ע"ד הרמב"ם], כלומר, דאין העבירה שעשה השליח מצטרפת בכלל אל המשלח, שאני הכא, דילפינן להדיא מקרא דזהו גופו של האיסור — שלא לעשות ע"ז לעצמו ע"י אחרים.

בדין ענבים העומדים ליבצר

אן כתב הרמב"ם ריש פ"ב מהל' שכירות, שלשה דינין האמורין בתורה בארבעה השומרין אינן לא כמטלטלין... יצאו קרקעות וכו', ובה"ד, המוסר לחברו דבר המחובר לקרקע לשמור, אפילו היו ענבים העומדות להכצר, הרי הן כקרקע בדין השומרין, ועיין פ"א ממכירה הי"ז, כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע ונקנה או בכסף או בשטר או בחזקה, ואם אינו צריך לקרקע כגון ענבים העומדים ליבצר, הרי"ז כמטלטלין לקנין ויש להן אונאה, הרי להדיא שמחלק הרמב"ם בדין זה בין שומרין לאונאה.

ואולי י"ל בכיבור דכריו ע"ד החידוד, דענבים העומדים ליבצר תרתי איתנייהו בהו, דמכח מאי דהם מחוברים לקרקע — דינם עדיין כקרקע. אכן מאידך גיסא מכח מה שהם עומדים כבר ליבצר, דינם כבר כמטלטלין, וכל כה"ג, שיש לפנינו דבר שהוא גם קרקע וגם מטלטלין, ואנו כאים לדון עליו לגבי כל אותן ההלכות שבהן אנו מחלקים לדינא בין קרקע למטלטלין, י"ל דהדבר יהי' תלוי בזה, דבמקום שההלכה נאמרה שקרקע מופקע מדין מסוים, אז נאמר שאף ככה"ג מאחר שדבר זה דינו כקרקע, גם הוא יהי' מופקע מאותו הדין, אבל היכא דההלכה רק נאמרה כמטלטלין ולא נאמרה כקרקע, אבל לא שהקרקע הופקעה מהלכה זו, אז ככה"ג שהדבר שאנו דנים עליו הוא גם קרקע וגם מטלטלין, שפיר י"ל שיהי' נוהג בו הדין הזה, ומעתה נ"ל דזוהי כוונת הרמב"ם, דלענין שומרין אית לן למימר דקרקע הופקעה מחיובי שמירה, ולפיכך, אף בענבים העומדים ליבצר שדינם גם כמטלטלין וגם כקרקע, ג"כ

יהיו פטורים מחיובי שומרין, מכח זה שדינם גם כקרקע. אך בהלכות מכירה ס"ל להרמב"ם דדיני אונאה רק נאמרו כמטלטלין ולא נאמרו כקרקע, אבל לא שהקרקע הופקעה מהלכות אונאה, ולפיכך שפיר כתב שבענבים העומדים ליבצר מאחר שדינם גם כמטלטלין, שיש להם דיני אונאה.

בלשון הקדש בנדר ושבועה

עיין ר"ן ד"ה כל כנויי נדרים, בא"ד ולר"י דאמר לשון נכרים הם ודאי הנודר בהם כנודר בעיקר קרבן שהנדרים נאמרים הם בכל לשון וכו' שכיון שהנכרים מדברים בהם אע"פ שאינם מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם הרי הוא נדר גמור עכ"ל. ויש לחקור בדין נדרים ושבועות נאמרים בכל לשון — האם לשון הקודש מהוה עיקר לשון הנדרים והשבועות ושאר הלשונות רק בתורת תרגום א"ד אין דין לשון כלל כנדרים ושבועות. ונראה שזה שנוי במחלוקת הראשונים.

הנה החוס' כאן (נדרים ב. ד"ה כל כנויי נדרים וכו') כתבו וז"ל וקשה למ"ד לשון נכרים אמאי נקט הני לישני לימא בכל הלשונות שהם נודרים בלשונם יהא נדר, ואומר ר"י ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר אחרי שהם מבינים והני דמתני' אפי' לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר עכ"ל. הר"י מדמה דין הנדרים לקריאת המגילה שדינא שהקורא את המגילה ללועזות בלעז יצאו (מגילה יז.), אמנם אך אלה שמכירים את לשון הלועזים יצאו, ואילו לועז שקרא את המגילה באשורית יצא למרות שאינו מכיר לה"ק. הביאור לכך הוא שעיקר הלשון של קריאת המגילה היא לה"ק ולכן כולם אף אותם שאינם מבינים אותה יוצאים בה. לשון לעז לעומת זאת כשרה במגילה רק בתורת תרגום ולכן דוקא המכירה יוצא בה — וה"ה כנדרים. (ונראה שלא התכוין הר"י לומר שהנודר בכנויים ואינו מכין כלל את המשמעות שהנדר חל שהרי ככה"ג הוא נדר שגגות ואינו חל מטעם האדם בשבועה פרט לאנוס, אלא הר"י התכוון לומר שאף שהבין הנודר את משמעות וענין נדרו אך לא הבין כל מלה ומלה של נדרו בלה"ק שחל, וזה פשוט.) יוצא שלדעת הר"י לה"ק מהוה עיקר הלשון של נדרים ושבועה ושאר הלשונות חלות בתורת תרגום, בניגוד לכנויים שחלים מדין לה"ק.

ברם יעויין בתוס' במס' סוטה (לב. ד"ה ק"ש ותפילה), וז"ל תימא אמאי

שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות וכו', ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפי' אינו שומע, הלכך לא דמי להני דמתני' דנאמרין דוקא בלשונם עכ"ל. העולה מתירוח' החוס' הוא שבדברים המוזכרים שבמשנה — פרשת סוטה, וודוי מעשר, ק"ש, תפלה, ובהמ"ז, שבועת העדות, ושבועת הפקדון — לה"ק מהווה עיקר הלשון ושאר הלשונות מועילות מדין תרגום. אמנם בנוגע לדבר שנאמר בכל לשון ושאינו נזכר במשנה אין צורך להבין כל מלה ומלה של הלשון אך דין כל הלשונות שוה ללה"ק. לאור זה, בנוגע לשבועות העדות והפקדון שהוזכרו במשנה שאר לשונות מועילות בתורת תרגום ואילו כשבועות כטוי ודיינים כל הלשונות שוות. וצ"ע כיסוד המבדיל ביניהם. ברם בנדרים שאינם מוזכרים במשנה יוצא שכל הלשונות שוות של כר"י.

והנה הרמב"ם כתב בפ"א מהל' שבועות (הלי"ד) וז"ל הדיינין שהשביעו את הנשבע בכל לשון שהוא מכיר הרי זו כמצותה וכן הורו הגאונים, אבל רבותינו הורו שאין משביעים אלא בלשון הקודש ואין ראוי לסמוך על הוראה זו ואע"פ שנהגו בכל בתי דינין להשבע בלשון הקודש צריך להודיע את הנשבע עד שיהא מכיר לשון השבועה, ששבועת הדיינין היא שבועת הפקדון כעצמה עכ"ל. לשיטת רבותיו של הרמב"ם (הר"י מיג"ש, עיין בחידושי למס' שבועות דף ל"ח:) לה"ק דין מיוחד בשבועת הדיינים מעכבת. אולם אליבא דהרמב"ם בשבועת הדיינים אין צורך בלה"ק, ואף משמע שהרמב"ם משהו כל הלשונות ללה"ק, וכשם שבשאר הלשונות צריך להכיר את הלשון ולהבין כל מלה ומלה של השבועה כן הדין בלשון הקודש. וכן קבע בנוגע לשבועת הפקדון בפ"ז מהל' שבועות (הלי"ז) וז"ל ואינו חייב בשבועת הפקדון עד שישביעו בלשון שהוא מכירה עכ"ל. וכן העלה בנוגע לשבועת העדות בפ"ט מהל' שבועות (הלי"ב) ואין העדים חייבין עד שישביעם בלשון שהם מכירין אותה עכ"ל. הרמב"ם דורש מהשנבע אחת משבועות אלו ידיעת הלשון בין כשנשבע בשאר לשונות בין כשנשבע בלשון הקודש.

והנה בנוגע לק"ש כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"ש (הלי"י), וז"ל קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש עכ"ל. דברי הרמב"ם מורים שהבנת הלשון מעכבת בק"ש רק כשקוראים אותה בשאר הלשונות, אבל אם קוראים את ק"ש בלה"ק יוצאים אף בלי הבנה. וקשה מ"ש שבועות מק"ש שהרי בכל אופן שנשבע ואף הנשבע בלה"ק חייב להכיר את הלשון. ונראה שק"ש שונה משבועות כי גופה של מצות ק"ש הוא לקרוא

פרשיותיה ככתבן התורה, ובכן יוצא בק"ש ככתבה בלה"ק אף בלי הבנת המלים. מאידך בשבועות אין קריאה ככתבה בתורה ועקב כך ליכא עדיפות ללה"ק על שאר לשונות וכולן שוות וזקוקות להבנת הנשבע.

ונראה שהרמב"ם הוציא ששבועות העדות והפקדון זקוקות להבנת הנשבע מהסוגיא דמס' סוטה (לג.) שדורשת ששבועת העדות חלה בכל לשון "דכתיב ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה בכל לשון שהיא שומעת, ושובעת הפקדון אחיא תחטא תחטא משבועת העדות". לדעת הרמב"ם פירוש גזה"כ, "בכל לשון שהיא שומעת" — ר"ל לשון שהיא מבינה — ואף בלה"ק מצריכים להבנה. שובעת הפקדון נלמדת מעדות מגז"ש, ושבועת הדיינים צריכה להיות באופן שתאפשר הכופר בה להתחייב בחיוב שבועת הפקדון במקום שאפשר ובהתאם לכך זקוקה אף שבועת הדיינים להבנת הנשבע כמו בשבועת הפקדון.

אך יש לעיין קצת בהנ"ל שכן בנוגע לסוטה כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' סוטה הלי"ז וז"ל ואחר כך משביעה הכהן בלשון שהיא מכרת ומודיעה בלשונה וכו' עכ"ל. משמע מסתימת הרמב"ם שאף במשביעה בלה"ק ככתבה בתורה חייבת להכיר את הלשון מלה במלה, ומ"ש סוטה בק"ש שבק"ש ככתבה אין צורך בהבנת המלים. ונראה שקריאת שמע הואיל והיא קריאת מצוה יוצאים בככתבה וכדין עיקר לשון המצוה אף בלי הבנה כל המלים. שבועת סוטה לעומתה, אינה מצוה אלא חלות מכשיר בסדר ההשקאה, ובהכשר אינו מסתבר לחלק בין עיקר הלשון לבין תרגומו, אלא כל הלשונות שוות, ובכולן צריכים להכיר את הלשון, ועיין בסוטה (לב:) וברש"י שם ד"ה אל האשה וז"ל משמע דברים הנכנסין בלבה שתהא מכרת בלשון עכ"ל, והוא דין בכל הלשונות בין בשאר לשונות בין בלה"ק של הפרשה.

בדין תערובת דדשיל"מ ודבריה

כתב הרמ"א ליו"ד (סוף סי' ק"ב) דכל איסור דלא הי' ניכר קודם שנתערב הי' בטל אע"פ שהוא דבר שיל"מ [ומקורו במרדכי]. ובביאור דין זה הי' נראה לומר, דב' הלכות יש בתערובת, הא', שהתערובת מכסתלת את האיסורים [דגדר תערובת היינו היכא דאיכא רוב של היתר ומיעוט של איסור, ואין האיסור ניכר, דאז נוהג הדין של ביטול ברוב, אך במחצה על מחצה נחשב האיסור כאילו הוא עדיין בעין, ואיננו בתערובת כל עיקר, ויתבאר עוד להלן מזה], וב',

שהתערובת מונעת את האיסור מלחול [היכא דנתערב קודם שחל האיסור]. וכדבר שיל"מ נהי דהחמירו מדבריהם דלא מתבטל, [והיינו מטעם עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר], מכ"מ החפצא של האיסור שפיר חשיב כעומד בתערובת ולא חשיב כעומד בעין, שרק החמירו מדבריהם לומר שלא יחול ההיתר של ביטול ברוב, כדי שלא להקל בדבר שאפשר להמתין בו ולאכלו בהיתר גמור, אבל בנולד האיסור בתערובת, שפיר י"ל שהדין השני של תערובת שפיר יהי' נוהג כאן, שהתערובת מונעת את האיסור מלחול מעיקרו, ואין זה חשוב כניהוג קולא בדשיל"מ, דדוקא לומר שאיסור שכבר חל מתהפך להיות היתר, הוא ניהוג קולא, אבל למנוע את האיסור מלחול מעיקרו, אין זה ניהוג קולא.

וכשאר דברים שאינם מתבטלים מדבריהם, כגון בעלי חיים או חהר"ל וכדומה, כתב בתשו' חו"י שדינם שוה לדשיל"מ, שכל שהאיסור נולד בתערובת שפיר י"ל דבטל, ובחי' רעק"א (ליו"ד סי' ט"ז סי"ב) נחלק עליו. ונל"פ דהכרל גדול יש ביניהם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, דיסוד הענין דמדאורייתא הוא, שכל שהדבר שהתערב הוא כ"כ חשוב שאינו מאבד את עצמיותו ואת זהותו אגב הדברים האחרים, דכל כה"ג לא מיקריא תערובת כלל, וחשיב כאילו הדבר ההוא עדיין בעין הוא, ולא שייך לומר שיתבטל בתערובת, דנחשב תמיד כאילו עומד הוא בעין. אלא דמדאורייתא הדבר היחידי ששייך לומר כן עליו הוא — בכני אדם, עיין חו"ד (לסי' ק"י סק"ג) שהביא כן מהרמב"ן והרשב"א, דבתערובת של אנשים לא שייך ביטול מן התורה, וה"ט כנ"ל, דלא שייך לומר ששום בן אדם מאבד את עצמיותו ואת זהותו אגב כני"א אחרים, ומדרכנן החמירו לומר כן אף בכל דבר חשוב כבע"ח, וברי', ותהר"ל וכדומה, לדונן כאילו איננו בתערובת כלל וכלל, וכאילו הוא עדיין בעין, מפני שעומד הוא בפני עצמו. ומאחר שכן, שוב לא שייך לומר שכל שנוולד האיסור בתערובת דבכה"ג לא החמירו חכמים, דגדר התומרא באלו הדברים החשובים היינו לדונם כאילו הם עדיין בעין, וא"כ אף הדין השני של הלי' תערובת [שהתערובת מונעת את האיסור מלחול] ג"כ לא שייך בכל אלו הדברים החשובים, שהרי אינם נחשבים כלל כבתערובת, אלא כאילו כל דבר מהם בעין ועומד בפני"ע.

ועפ"י יסוד זה נראה ליישב נמי את הסתירה שבפסקי הרמב"ם, דבגמ' זבחים (עד.) מבואר, דכל היכא דאיכא שתי תערובות דיינין ליה כספק ספקא ומותר, ובהל' עבד"ז כתב הרמב"ם שכבר מותר ליקח אחד מן התערובת השני', ואילו בהל' מאכ"א הצריך שיתערב אחד מהתערובת השני' בעתרוכת שלישיית.

וכבר עמד הכסף משנה על סתירת דברי הרמב"ם בזה, ועי' מש"כ בזה הש"ך ליו"ד (סי' ק"י ס"ק נ"ב).

ובפשוטו הי' נראה לכאר בדעת הרמב"ם, דכך נאמרה ההלכה, דכל היכא דאיכא "שתי-תערובות" דיינין ליה כספק ספקא ושרינן ליה, אלא דהיינו דוקא היכא דהדבר האסור התערב עכ"פ בתערובת ואיננו עוד בעין, אלא שלא התבטל, וכטבעת של ע"ז, שכתב שם הרמב"ם (פ"ד מהל' עבד"ז ה"ט), שמפני חומר האיסור דעבד"ז איננו מתבטל [לומר בו שהאיסור יהי' נהפך להיות היתר], אבל בדבר שבמנין (שהביא הרמב"ם דינו בהל' מאכ"א), החמירו בו חכמים לא רק לומר שאיננו מתבטל, אלא יותר מזה, שדנו עליו כאילו איננו בתערובת כלל, וכאלו הוא עדיין עומד בעין, ונמצא לפי"ז דכנפלה אחת מהחתיכות מהתערובת הראשונה אל תוך התערובת השני' דעדיין ליכא הכא "שתי-תערובות", דהתערובת הראשונה איננה נידונה כלל כ"תערובת" לגבי חהר"ל, וברי' וכדו', ורק התערובת השנייה מצטרפת להתערובת השלישית להקרא "שתי — תערובות" [ולידון כספק ספקא, וכנ"ל]* ולפי ביאורנו, דין דשיל"מ יהי' שוה לטבעת של עבד"ז, דסגי בשתי תערובת, והכל עפ"י החשכון הנ"ל.

בענין השיין של תפילין

שבת כח: למאי הלכתא לתפילין, תפילין בהדיא כתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך. אלא לעורן, והאמר אביי שיין של תפילין הלכה למשה מסיני.

ועיין ברש"י שפירש, וז"ל, שיהא העור נקמט מבחוץ ג' קמטין ודומה לשי"ן, וברצועה נקשרת כמין דלית ויש רצועה כפופה כמין י', דהיינו ש-די. וכיון דאות השם נכתב בקמטין שלו מותר בפיך בעינן ומקרא נפיק, עכ"ל. ותוס' תולק וס"ל דאין הד' והי' הל"מ, רק השי"ן בלבד. והרמב"ם פ"ג מהל' תפילין ה"א מצריך רק השיין והדל"ת, ולא היו"ד עיי"ש.

ועיין ברעק"א בגהש"ס שמקשה על הגמ', ק"ל הא י"ל לעור של יד, וצ"ע. וכוונתו דבתפילין של יד דאין בה השי"ן למה צריך מותר בפיך.

(* וכ"ה כבהג"א ליו"ד שמה כחזילת סק"י. (הערת הכותב)

ועיין כר"פ פ"ג — ט"ז מתפילין, וז"ל, אין עושין התפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו. לפיכך אם חיפן הכותי או תפרן פסולות, והוא הדין לכל הפסול לכתבן שלא יעשה אותן, עכ"ל. ואותו קושיא הוא גם על הרמב"ם שכתב שאין עושין תפילין דמשמע דהולך גם על התפילין של יד, והא כל הטעם שאסור לעשות התפילין הוא בשביל השי"ן, והלא אין שי"ן בתפילין של יד.

והנה עיין בתשו' נוב"י סי' א' דחקר אם מותר למחוק השי"ן של תפילין אם חל בו איסור דמחיקת השם, והשיב דכיון דש' משם ש-די והרי לא גמר לכתוב כל השם, אם כן השי"ן של תפילין נמחק, והנה לרש"י שהשי"ן הוא משם ש-די, מוכן הפסק של הנוב"י. אבל לחוס' דאין הלל"מ על קשר של ד' וי' כלל, ורק השי"ן הוא הלל"מ, מוכח דהשי"ן הוא שם בפני עצמו, דהשי"ן בעצמו הוא שם, ולפי זה הי' אסור למחוק השי"ן של תפילין, דשם הוא בפ"ע. וכן הורה הגר"ח ז"ל, דאסור למחוק השי"ן של תפילין. אך ק' דלמה לא נמנה בין השמות שאינן נמחקין בפ"ד דשבועות. ונראה בזה דאם לקח הפרשיות מתוך הבית, הפרשה בודאי נשארה בקדושתה, שהיא קדושת כתב, אבל השי"ן והבית יאברו קדושתם, דקדושתם (אפילו עם השי"ן) לא הוה קדושת כתב בפני עצמם, אלא קדושת הבתים והשי"ן משום שהם חלק מהתפילין, וכשמסיר הפרשיות פקע כל הקדושה דתפילין. וביהו ביאור, השי"ן הוא חלק מקדושת התפילין, וקדושת התפילין, הוא קדושת כתב מפני השי"ן. ומוכרחים לומר כן, דקדושת תפילין הוא קדושת כתב וקדושת השם ועל ידי השי"ן נחשב לקדושת כתב, וחל דין דשם בקדושת תפילין דכר"ם פסל עכ"ם ומומר מלתפור התפילין, דעשייתן ככתיבתן. והלא בהעשייה אינו כותב השי"ן, ומוכח דהתפילין גופא חל בעצמן קדושת כתב ונכרי פסול לעשותם. ובוה יש ליישב קו' רע"א ז"ל, דכיון דתפילין יש בקדושתן חלות שם קדושת כתב משום השי"ן, א"כ בקדושת תפילין אין חילוק בין תפילין של ראש לתפילין של יד, ואם לתפילין ש"ר יש קדושת כתב ומדין קדושת תפילין הוא, ג"כ חל אותה קדושה בתפילין של יד ואסור לנכרי לעשות תפילין ש"ר, וכן צריך להיות מן המתור בפ"ך. ולפ"ז המאבד תפילין עובר באיסור של מחיקת השם, ואף בתפילין של יד, דכולו קדושת השם הוא. אבל כשכותב השי"ן לבד בלי תפילין אין לו קדושה כלל, דדין שם דהשי"ן, מיתלא תלי בקדושת התפילין.

בדין אבני היכל והעזרות

תנן במעילה (יט:): אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בבהמה וכלי שרת בלבד, כלומר שע"י המעילה ההקדש תמיד יוצא לחולין, אך היינו דוקא בהקדש שניתן לפדיון. אך בבהמה וכלי שרת, כמו שאינו יוצא לחולין ע"י פדיון, כמו"כ אינו יוצא לחולין ע"י מעילה. וכתב הרמב"ם (פ"ו ממעילה ה"ה) ויראה לי שדין המנחות והעופות והנסכים וכלי שרת כדין הבהמה, שכולן קדושת הגוף הן. וע"י רמב"ם (פ"א מבית הבחירה ה"טו), אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין, ואין להם פדיון אלא נגזים, [ומקורו בתוספתא סוף פ"ב דמגילה וכמש"כ שם הכס"מ]. וקשה דא"כ הי' לו להרמב"ם להביא דין זה אף בהלי מעילה, שמאחר שאבני היכל והעזרות לא ניתנו לפדיון כמו כן אינם יוצאים לחולין ע"י מעילה. [וכן כתב הרמב"ן במלחמות למס' ע"ז (דף ג"ב) להדיא שמתחילה הביא להך תוספתא דאבני היכל ועזרות שנפגמו וכו', וכתב על זה, מדקא תני אין להם פדיון, ש"מ קדושת הגוף הן... ותנן כל שאין לו פדיון, יש בו מועל אחר מועל].

ובביאור שיטת הרמב"ם אמר הג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, דקדושת כדק הבית לעולם הוי רק קדושת דמים, ולעולם אין בו קדוה"ג כלל. אלא דאיחא במס' ע"ז (גב:): לענין אבני מזבח ששקצו אנשי יון, דכיון דאשתמש בהו לגבוה, לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא. וה"נ ג"ל באבני היכל והעזרות, שאין הגזבר רשאי למכרם ע"מ לפדותם, דלאו אורח ארעא הוא, אבל מצד עצם קדושת ההקדש בודאי קדו"ד היא, ושפיר נתפסת היא כפדיון, ולפיכך שפיר אית ליה להרמב"ם דיוצא לחולין ע"י מעילה, דהתם הדבר תלוי בעצם הקדושה, שכל שהיא קדו"ד הנתפסת כפדיון [אף שלמעשה אין הגזבר רשאי להניח לאחרים לפדותו, מכ"מ] שפיר יוצא הוא לחולין ע"י מעילה. [ובתוס' ב"מ (נה). ד"ה נדמייה משמע דס"ל דיש פדיון לאבני הבנין שנפלו. (הוספת הכותב)].

בירורי הלכה:

הרב צבי שכטר

בענין הגעלה בשאר משקין

נהגו כבר מכמה שנים בכמה מבתי החרושת, שעושים שאקאלאד — פארעווע רותח כאותם הכלים שעושים בהם שאקאלאד — חלבי רותח ע"י הגעלה בינתיים, אלא שכידוע אפילו מעט מן המעט של מים עלול לקלקל כלי גדול מלא שאקאלאד, ואם יגעילו כמים יש לחוש שמא לא ינגבו את כל מימי ההגעלה, וישארו כמה טיפין ויפסידו את הכל, על כן נהגו להקל להגעיל בשאר משקין, והוא עפ"י דברי הרמ"א לאו"ח (תנ"ב ס"ה) דאין מגעילין בשום משקה רק במים, מיהו כדעבד מהניא הגעלה בכל משקה, ובעלמא קיי"ל (עי' שו"ע יו"ד סי' ק"ח ס"ג) דשעה"ד כדעבד דמי, וכאן בגלל חשש הקלקול וההפסד נהגו לדוננו כשעה"ד, ולהקל להגעיל לכתחילה בשאר משקין, אלא דאף בשאר משקין נמי איכא למיחש לקלקול הנ"ל, שכמו שכמה טיפי מים יכולים לקלקל כלי גדול מלא שאקאלאד, כמו"כ כמה טיפי שאר משקין, על כן נהגו להגעיל בקאוקאר-בי"ן איצ"ל (אשר ממנו הוא דנעשה השאקאלאד, ולא יתקלקל מחמתו), ועי' מזה בס' תפארת צבי (סי' כ"ט ונ"ט) מהררנ"צ קארנמעהל, שליט"א.

א. ונראה דכל החשבון הזה צע"ג מתחילתו וע"ס, ראשית כל, חומרה הרמ"א שלא להגעיל בשאר משקים הוא לא סתם חומרא בעלמא, אלא מקורו בחי' הרמב"ן לחולין (קח:) שהוכיח כן מסוגיית הגמ' דטיפת חלב, עיי"ש בכהגר"א להל' פסח (תנ"ב ס"ק י"ח). ומאי דקיי"ל דשעה"ד כדעבד דמי, היינו דוקא כשיש באמת שעה"ד, כגון בעובדא דיר"ד הנ"ל, כשיש בליעת שמנונית של איסור על המרדה שאינו ב"י, שבודאי שעה"ד הוא, שהרי על הלחם יחי' האדם, אכל בנד"ד, בכדי שיהי' לנו שאקאלאד פארעווע ולא רק חלבי, קשה לדון כה"ג כשעה"ד. [ועי' כעין זה בתשו' מנחת יצחק ח"ט סי' ע"ז דאינו רואה נחיצות כ"כ באכילת גלידה פארעווע שנצטרך לצרף בזה שיטות בכדי להקל.] וכפרט בימינו, שיש בתי חרושת שעושים שאקאלאד-פארעווע בכלים נפרדים, וממילא אין נחיצות בכלל להקל בזה.

ב. ועל כולם נראה להוסיף עוד דברי האגר"מ (ביו"ד ח"א סוס"י סי') לענין הגעלה בשומן, שהרשב"א שחולק על הרמב"ן ועל הר"ן, והתיר להגעיל בשאר משקין, לא הזכיר בתשובתו אלא יין ומזוג, וא"כ אפשר שמודה לאסור בשמן ושומן וחלב. ואף הרמ"א שכתב דברעבד מהניא הגעלה בכל משקה, ומשמע דאף שמן וחלב ככלל דמהני, אפשר שעכ"פ אין שומן הבשר בכלל משקה [אלא דינו כאוכל] עיי"ש, מה שציין מס' תפא"י למשניות טהרות. [אלא שצ"ע סתירת דברי האגר"מ אהר"י דביו"ד ח"ב (סוס"י מ"א) כתב, שפלא שלא הביא הרשב"א מהא דכל יום ויום נעשה גיעול לחברו, שרק הביא מתרומה דאפשר ביין, דמזה אין רא"י כל כך, דאפשר דהוא רק ביין, כדאיתא בר"ן ס"פ כל הבשר, ולא בשמן ושומן, ואילו מהך גמ' דכל יום ויום נעשה גיעול לחברו יש להוכיח דאפילו כרוטב ושומן ג"כ חשיבא שפיר כהגעלה.]

וה"נ יש להעיר לענין הגעלה בקאוקא-בי"ן איע"ל דרק כשהוא חם הוא נוזל, וכמצבו הנורמלי (רו"ם טעמפערטשור"ר) הוא דבר גוש (כשאקאלאד), דזה בודאי יש לדון כאוכל ולא כמשקה, ולומר דלא מהני הגעלה הנעשית בזה, ואפילו בדעבד.

ג. והנה הרמ"א לאו"ח (רס"י תנ"ב) הביא מהראשונים דלהגעלה בעינן תמיד שהמים יהיו רותחים, דהיינו מעלה אכעבועות בדרגת 212, ולא ינוחו מרתחתן, ומבואר להדיא בס' או"ח דכך הוא הדין אפילו בידוע לנו להדיא שלא היתה בליעת האיסור בחום גבוה שכזה. אלא שכמה מגאוני הדור שעבר [החזו"א, הגרצ"פ, ובעל האגר"מ ז"ל] תפסו שדבר זה הוא רק בתורת חומרא, ומעיקר הדין סגי באמת במגעיל בחום גבוה שבכיוצ"ב נבלע האיסור בהכלי, דכבולעו כך פולטו, ואף דיש שפקפקו בזה [כתשו"י מנחת יצחק בכמה מקומות], מכ"מ תפסינן לדינא דבשעה"ד סמכינן בזה אסברת כבכ"פ.

והנה כבישול השאקאלאד בבתי החרושת, מקפידים מאוד שלא לבשלו בחום יותר מ-140 בערך, פן ישרף, וממילא הוה"נ כשמגעילים ע"י הקאוקא-ו-בי"ן איע"ל ג"כ אין שמה חום של מעלה רתיחה, ואף דבשעה"ד תפסינן לדינא דסגי להגעיל בחום של כבכ"פ, מכ"מ קשה לדון כה"ג כשעה"ד, בכדי לאפשר לשומר תורה לאכול שאקאלאד פארעווע חוץ וא"ו שעות לאכילת בשר, וכנ"ל אות א'.

ד. ואף דלכל היותר אין כאן אלא נ"ט בר נ"ט ע"י בישול, שהשאקאלאד הפארעווע נתבשל בכלים חלביים חוץ מעל"ע לבישול החלב, ואין צריכים

להמתין ו' שעות אחר אכילת בשר בכדי לאכלו, ורוב העולם אין אוכלים שאקאלאד יחד עם הבשר, אלא אחר גמר אכילת הבשר, וכל תכלית היותו פארעווע היינו שלא נצטרך להמתין וא"ו שעות, מכ"מ נראה דבין המאות והאלפים של שומרי תורה שיסמכו על ההכשר בודאי יהיו כמה וכמה שיאכלו את השאקאלאד בעוד הבשר בין שיניהם ממש, [ע"י תשו"י הנ"ל שבמנח"י], ובפרט אצל ילדים קטנים, כידוע.

ה. ואגב יש להעיר, דהבדל יש בין המתנת ו' שעות אחר בשר לבין המתנת שעה אחת, דהמתנת ו' שעות אינה אלא מנהג, משא"כ שעה אחת, דמשמע קצת מדברי הזוהר (שהובאו בבהגר"א ליו"ד סי' פ"ט סק"ו) שהוא אסור מדינא מדרבנן, ונפק"מ בזה לקטן שלא הגיע לחינוך, דאפילו נתפוס כדעת הרמב"ם וכפסק המחבר (בשו"ע או"ח שמ"ג) שאף בא"י דרבנן אסור לספותו בידים, מכ"מ בדבר שאסור רק מטעם מנהג כבר כתבו כמה פוסקים [ע"י כתשו"י יחיה דעת ח"א סי' ט' לענין קטניות] שא"צ להחמיר בזה, כשהם צריכים לכך. [באכילת שאקאלאד חלבי מסתמא יש לדון הרבה אם יש כ"כ נחיצות וצורך כמו באכילת קטניות.]

ו. וכן נפק"מ לענין להאכיל לחולים, דבכדי להתיר לאכול חלב תוך שעה מאכילת בשר בעינן שיהא עכ"פ חולה שאב"ס, משא"כ לאכול אחר שעה תוך וא"ו שעות, אפי"ן אם רק חולה במקצת נמי יש להתיר, ע"י כף החיים לסי' פ"ט (אותיות ז' וכ"א).

ז. והנה כשמגעילים כלי מחלב לפארעווע א"צ להמתין עד שיהא אינו ב"י, דבהיתרא בלע קיי"ל דנ"ט בר נ"ט מותר, ע"י מחבר הל' פסח (רס"י תנ"ב). ואף שהביא שמה המשנ"ב [בכה"ל ד"ה שאין] שמן הנכון ליזהר אפי"ן בהגעלת כלי חמץ להמתין עד שיהיו אינם ב"י, היינו דוקא בכדי לחוש לדעת הרמב"ן הסובר דחמץ שמו עליו, ואף קודם זמנו דינו כאיסורא, ונ"ט בר נ"ט אסור בו, משא"כ בהגעלת כלי מחלב לפארעווע, בודאי דינו כהיתרא בלע ואפשר להגעילו אפי"ן תוך מעל"ע בלי ששים. אך דא עקא, שהחלב שהשתמשו בו מתחילה לבישול השאקאלאד לא הי' חלב ישראל, אשר לדעת המחמירים בזה בודאי צריכים לדונו כאיסורא, וכשקובעים על ההכשר שמאכל מסויים הוא "כשר ופארעווע", הכונה בזה בודאי היא שהוא כשר ופארעווע אפילו לאלו הנוהרים בחלב סחם, וממילא א"א להגעיל תוך מעל"ע לבליעת החלב. וכמו"כ מה"ט אין להקל ולומר [כנ"ל] דהלא בין כה וכה השאקאלאד

הפארעווע אינו אלא — לכל היותר — נ"ט בר נ"ט ע"י כישול, ואין אוכלים אותו ביחד עם הבשר ממש, ולזה א"צ להמתין ו' שעות, דלא לו הנוהרים בחלב סתם, הלא נמצא דהוי נ"ט בר נ"ט דאיסורא, ואין כאן מקום להקל.

וסיומא דמילתא, בהא נחתינן בהא סלקינן, שאין לסמוך על אופן ההגעלה הנ"ל לעשיית שאקאלאד פארעווע בבתי החרושת.

הרב יחיאל זיסקינד

בדין מב"מ

בדין מב"מ

מקואות (פ"כ מ"ג), ספק מים שאובין שטהרו חכמים, ספק נפלו ספק לא נפלו, אפילו נפלו ספק יש בהם מ' סאה ספק אין בהם, שני מקואות אחד יש בו מ' סאה ואחד אין בו, נפל לאחד מהן ואינו יודע לאיזה מהן נפל, ספקו טהור, מפני שיש לו במה יתלה. היו שניהם פחותים ממ' סאה ונפל לאחד מהם ואינו יודע לאיזה מהן נפל, ספקו טמא, מפני שאין לו במה יתלה. ע"כ לשון המשנה. ובר"ש שם נסתפק אי כולו (או רובו) שאוב דאורייתא, וגם בתוס' בב"ב (דף ס"ו) נחלקו בזה, ומן הראיות שהביאו דשאובה פסולה דאורייתא הוא מתוספתא (פ"ב דמקואות ה"א), צינור המקלח למקוה, והמכתשת נתונה בצדה, ספק מן הצינור למקוה ספק מן המכתשת למקוה, פסול. ואם יש בו רוב מקוה כשר, שזה ספק מים שאובין למקוה, ע"כ. ש"מ דלא הכשירו אלא היכא דאיכא רוב מקוה כשרה, דמשם ואילך שאובה דרבנן, דמדאורייתא ברובא בטיל. וכן הוא בר"ן שבועות (רצ"א) דכל היכא דאיכא רוב מקוה כשרה אמרי' דאורייתא ברובא בטיל, ובאחרונים תמהו ע"ז דלפ"ז נמצא דלר"י דסבירא לי' מין במינו לא בטיל יפסל אפי' רובו כשר. וכן ביארו דעת הרשב"ם שם דס"ל דאפי' רובו כשר פסול מדאורייתא, דהרשב"ם פוסק כר"י דמין במינו לא בטיל, וממילא אפי' רובו כשר לא מהני. אלא דאפי' להרשב"ם יפסל רק בג' לוגין, דס"ל כדעת הר"ת שם, דג' לוגין הלמ"מ הוא לא פחות.

והנראה לומר בזה, דבאמת לא שייך כאן כל הענין של מין במינו לא בטיל, וגם ר"י מודה הכא דבטיל, דהנה מבואר במקואות (פ"א מ"א) ובתוספתא (שם), שזה טמא ונפל ככר של תרומה וכו', אם לא הדיח הככר טהור דבטיל ברובא, משא"כ אם הדיח, נעשה תלוש והדר מתעורר הטומאה מחדש, והביאור בזה הוא דהן אמת מן הדין אין שיעור למשקין לטמא, וטיפה אחת מטמאה כל המימות שבעולם, אולם כ"ז רק אם המשקים ראויים לקבל טומאה, אבל אם אינן ראויים לקבל טומאה, כגון שהן מחוברין, ע"כ הדרינן לכללא דמדאורייתא ברובא בטיל, דהחפצא של תערובות מחייב שא"א באחד מעורב בשנים שיהא כל אחד נשאר במקומו אלא או דבטיל המיעוט ברוב או דהרוב נהפך לדין המיעוט (ולדוגמא לר"י דסבירא לי' דמין במינו לא בטיל) וכן בטומאה ודשיל"מ. נמצא דהא דאמרינן אפי' לא הדיח הככר טהור דסמכינן ארובא אין הביאור ככל ביטול ברוב דעלמא דאין כח במיעוט לאסור הרוב ולהכי מבטלו הרוב, דהכא הרי בעצם טיפה אחת ביכלתה לטמא כל

המימות שבעולם ורק משו"ה מתבטל דאין בכח הרוב כאן לקבל טומאה כל זמן שהוא במחובר ומשו"ה בטלה הטיפה. אולם כ"ז בעודה בחיבורין, אבל אם נתלשו בחר הכי, הדר דינא דראויים לקבל טומאה, ומשו"ה הטיפה הטמאה חוזרת ומטמאה ממילא, ובהנ"ל יבואר מה דבתוספתא איתא דטעמא דר"ש דס"ל דבין הדיח בין לא הדיח טמא ומטמאה משום שאני אומר שטיפת המים טמאין נוגעת בכבר ושמא נשאה הטיפה באחרונה, ולכאור' צ"ע, דכלאו הכי ר"ש לשיטתו ס"ל דדבר שיל"מ לא בטיל, והרי הטיפה דבר שיל"מ בהשקה היא (ובאמת אף לדידן קשה, דדשיל"מ במב"מ לא בטיל.) אולם לדברינו יבואר, דהא דאמר' דשיל"מ לא בטיל היינו דוקא היכא דיכול לומר דהרוב יקבל חומרת האיסור של המיעוט, משא"כ הכא, דהמים המחוכרים א"א לקבל טומאה כל עוד שהן מחוכרין, ואין שייכים כלל לגדרת טומאת המיעוט, הדר דינא דאפי' אותו המיעוט שיל"מ בטיל. דעצם התערובת מחייב או שיבטל המיעוט, או שהרוב יקבל איסורו, והכא שהרוב הוא בחיבורין, דלא שייכא לטומאת המיעוט, בע"כ צ"ל דהדרין לכללא דאורייתא דכרובא בטיל. ומשו"ה לא נפקא מידי כמה שהטיפה דשיל"מ. ולהכי הוצרך התוספתא לטעם דשאני אומר וכו', אשר לפי"ז נמצא אפוא, דאפי' לר"י דס"ל מב"מ לא בטיל, יודה שהטיפה הטמאה בטילה למי הגבא הטהורים, דלא אמר ר"י דמין במינו לא בטיל אלא כגון כרינא דאין דם מבטל דם שיש עכ"פ מציאות שהרוב יקבל דינו של המיעוט שדם החולין אפשר לזורקו עם דם הקדשים, ושייכא הרוב לגדר דינו של המיעוט, וכן נבילה אינה בטילה בשחוטה, משום דאפשר לשחוטה לקבל עכ"פ טומאת הנבילה, ושייכא בגדר איסור הנבילה. אבל הכא דלא שייכא טומאת הטיפה בהדי המים המחוכרין, שא"א בכלל לקרוא עליהם שם טומאה בעודן בחיבורין, ע"כ הדרין לכללא דמדאורייתא כרובא בטיל, ולא שייך כאן לא מב"מ ולא דשיל"מ. והנה כ"ז בנוגע לדין המשנה דפ"א מ"א לענין טומאה. ונמשך את הקו הלאה לענין הא דרובו כשר אין נפסל במיעוטו שאוב, דהרי מבואר הא דמחוכר אינו מקבל טומאה הוא מקרא דאך מעין ובור מקוה מים יהי טהור וגו', ומהך קרא גופא נפקא לן שמטהרין את הטובל בהן, וגם הא דשאובים פסולין לטבילה מהכא נפקא, דמה מעיין שאין בו תפיסת יד אדם וכו', ומכאן נמי דמקוה שרכו עליו מים שאובין מהניא השקה להכשירו, כמו דמהניא השקה להעלותן מידי טומאתן, ובע"כ נאמר בזה דאך מעיין ובור מקוה מים יהי טהור, דאע"פ דמצד הסברא בטלו המים הטמאים להמקוה, אעפ"כ נאמר בזה הדין דבור ומקוה מים יהיה טהור, דהיינו, דא"א להורידן מידי טהרתן, והוא הדין והוא המידה דא"א להורידן מאי-שאיבתן. והיינו, דכבור ומקוה מים יהי טהור נאמר הדין דלא שייכא כלל בהדי גדר טומאה ושאובה, ואשר ממילא נמשך מזה דמיעוט השאובין אינו פועל כלום בהמקוה.

דלא שייכא כלל וכלל בגדר שאובין, וממילא הדרין לכללא דמדאורייתא ברובא בטיל, דזה א"א שישאר כל אחד אמקומו המים הכשרים בכשרותן והשאובין בשאיבתן. ולא איכפת לן כמה שמין במינו לא בטיל, דלא שייך כל הענין דמב"מ אלא היכא דהרוב שייכא לגדרת המיעוט. משא"כ הכא דלא שייכא כלל לגדרת שאובין, וכמש"כ. (אולם לכאור' לפי"ז צ"ע, דאפי' במיעוט כשר ג"כ נימא דא"א להמיעוט לקבל דין הרוב, וממילא יתבטלו אפי' רוב שאובין. וצ"ל דהיכא דרק מיעוטו כשר הופקע לגמרי משם מקוה ולא מהני הא דאך בור ומקוה מים יהיה טהור, ובפרט להמבואר בשו"ת עוי"ט (סי' ז') ובעמודי אור לענין לשמה, ואכמ"ל.

ובשי' הר"ם דפסק (פ"ב דמקואות ה"ב) דשאובים דרבנן, ואעפ"כ העתיק (בפ"י ה"ד) להך דתוספתא דצינור המקלח למקוה והמכתשת נחונה בצדה וכו' דיראה דכולו שאוב דאורייתא, כבר עמד בזה בכס"מ, ומה שיש לדון בשי' רבינו אי סבירא ל' באמת דשאובה דרבנן, צ"ע בשי' בענין דברי סופרים בשרשיו בספה"מ, ויש לעי'.

והנה דעת ר"ת בכ"ב (ס"ו ע"ב ד"ה מכלל) דשאובה דאורייתא הוא, דכולו שאוב דאורייתא, ומייתי רא' מהא דר"א (פ"ב דמקואות מ"ד) ר"א אומר רביעית בתחילה פוסל את המקוה וג' לוגים על פני המים, ומדמחמיר בתחלה טפי מבסוף, ש"מ דבתחילה פוסלין מדאורייתא. ויש לדחות דהא דמחמיר ר"א בתחילה ברביעית משום דרביעית שיעור טבילה למחטין וצינורות, וכבר יש שם פסול מקוה עליהם, עכ"ל. וברא"ש להלכות מקואות (ס"א) כתב כשם ר"ת דהא דאמר ג' לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה הלכה למשה מסיני, היינו כשאין שם מים. אבל בסוף אין פוסלין אלא מדרבנן. והביא רא' מהא דתנן (פ"ב מ"ד דמקואות) דר"א אומר רביעית וכו', ומדמחמיר בתחלה מבסוף, ש"מ דפוסלין בתחלה דאורייתא. ור"י חולק, דלא מצינו הל"מ בשום מקום בפסול מקוה, עיי"ש. ובאמת צ"ב דהא אנן קיי"ל כרבנן דר"א, דלא שנא בתחילה לא שנא בסוף לעולם משערין בג' לוגין, ואודא לה ראיית הר"ת, ואיך פסק מכח ר"א דשאובה בתחילה דאורייתא. (ובאמת במשנה אחרונה שם כתב דפלוגתא דר"א וחכמים הוא גופא אי שאובה דאורייתא.) והנראה די"ל בזה דהנה הא דפליגי רבנן אר"א דבין בתחילה בין בסוף שיעורו ג' לוגין לכאורה יש להעיר, למה להו לרבנן לומר בין בתחילה בין בסוף, הוה להו למימר בין כך ובין כך, וכדלקמן מ"ז. או לומר לעולם שיעורו בג' לוגין, והנראה מזה לר"ת, דמה שאמרו בין בתחלה בין בסוף, פי' בין בתחילה, שהוא הל"מ, ובין בסוף, שהוא אך מדרבנן שיעורו בג' לוגין. ונמצא, דגם רבנן מודו לר"א דבתחילה פסולו

דאורייתא, אלא דפליגי בשיעורים. וע"ז השיב הר"י, דאפי' לר"א אינו פוסל בתחילה מדאורייתא, והא דמחמיר ברכיעית בתחילה הוא משום דחזי למחטיין וצנוריות, ולחכמים בין בתחילה ובין בסוף שיעורו בג' לוגים, וע"י.

ובהא דהביא הרא"ש מהר"י דלא מצינו הלכה למשה מסיני בפסול מקוה אין להקשות מהא דרכיעית כשר לכלים מדאורייתא, ודוקא רביעית, הא פחות מרביעית פסול, דבזה לא נאמרה הל"מ בפסול מקוה, אלא אדרבה הל"מ בהכשר מקוה, ופשוט.

הרב משה מיכאל זיביקא

בענין חתיכה עצמה נעשית נבלה

(א) איתא בגמ' חולין דף ק. אוקי רב אמורא עליה ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. א"ל רב ספרא לאביי מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי? כר' יהודה דאמר מין במינו לא בטיל, מאי איריא כי נתן טעם, כי לא נתן טעם נמי, אמר ליה הכא במאי עסקינן בשקדם וסלקן. רבא אמר וכו'. ובתוס' ד"ה בשקדם כתבו, וא"ת למה לי שחתיכה של היתר קבלה טעם מן הנבלה, אפילו לא נתנה טעם נמי, דהא במינה אוסרת בכל דהו. ואומר ר"ת דנהי דהיא גופא מיתסרא בכל שהווא, מ"מ לא אמרינן שתעשה נבלה לאסור כל האחרות כיון שהיא עצמה לא נאסרה אלא ע"י כל שהוא.

(ב) ובש"ע יור"ד סי' צ"ב בט"ז ס"ק ט"ז כתב על דברי ר"ת, וז"ל, מכואר בזה דאע"פ שלר' יהודה הוי מין במינו כמשהו, מ"מ היינו דוקא שתחלה נאסר במשהו. אבל אם נתבשל אחר כך במינו, אין לאסור אם יש ס' נגד החתיכה שנאסרה, ולא אסרינן מכח מין במינו במשהו כיון שאין גוף האיסור כאן אלא שבלעה מאיסור משהו, ע"כ היו שאר החתיכות הכשירות מותרות. אבל אם נאסרה החתיכה תחילה מאיסור הרבה שנתן בה טעם אז אוסרת במשהו את מינה האחרות ולא מהני ס' נגדה, ע"כ. ובנקודת הכסף שם באמצע הדבור כתב וז"ל עוד ראיתי שגגה כדברי בעל טורי זהב שנראה מדבריו דרבי יודא דס"ל במינו לא בטיל וכן לדידן בחמץ בפסח או דבר שיש לו מתירין וכה"ג היכא שנאסרה חתיכה מחמת משהו במינו ונפלה לקדרה אחרת דאינה אוסרת במשהו דמכ"מ ששים בעינן נגד החתיכה שנאסרה, אף שגם כדרישה נראה קצת כן מ"מ לפי עניות דעתי שגגה היא דכיון דאמרינן דלא נעשית נבילה מחמת שנאסרה במשהו ואם כן למה יצטרך אחר כך ס' נגד החתיכה וכן מוכח בתוס' הרא"ש וכו'.

(ג) וליישב דעת הט"ז נראה להקדים כמה דברים: עי' בר"ן בסוגיא שם, וז"ל, ועוד לאביי דמוקי לה בשקדם וסלקו למה לי טעמא דחתיכה עצמה נעשית נבלה אפילו אי לא אמרינן חנ"נ כיון שנאסרה אותה חתיכה אוסרת שאר החתיכות כפליטת אותו איסור משום מין במינו וכו', ול"נ דכל שלא נתן טעם בחתיכה אע"ג דמיתסרי לא חשוב איסורא למימר בה חתיכה עצמה נעשית נבלה וכל שאינה נעשית נבילה אינה אוסרת כל החתיכות כולן דאע"ג דא"ר

יהודה מין במינו לא בטיל לא שמעינן ליה הכי כל שטעם אחר של היתר מעורב בו, עכ"ל. ובנקודת הכסף בתחלת דבריו על הט"ז הנ"ל כתב זה בקצת יתר ביאור וז"ל ולא דמי למ"ש התוס' והרא"ש והטור גבי מין במינו לרב יודא דאם נאסר החתיכה תחילה במשהו מחמת מינו ונתבטלה אח"כ עם החתיכות אחרות אינה אוסרת במשהו אע"פ שהם מינו דהתם היינו טעמא דכיון דלא אמרינן דהחתיכה נעשית נבלה כיון שלא נאסרה בני"ט א"כ ליכא למימר דאותו משהו שבחתיכות יאסור כל החתיכות האחרות דכיון דחתיכה לא נעשית נבלה א"כ לא הוי אותו משהו לגבי החתיכות האחרות מינו דלא שמעינן לר' יודא דאמר מין במינו לא בטיל אלא כשאותו מין הוא של איסור לברו אבל לא כשכח אחר מעורב בו וה"נ כיון שהחתיכה לא נעשית נבלה א"כ אותו משהו מעורב והחתיכות אינם מעורבים אם [נראה דצ"ל כן] אין מין זה דומה לחבירו, והכי משמע להדיא ממה שכו' הר"ן וכו', עכ"ל.

(ד) ועי' בגמ' חולין דף קח. וסבר רב אפשר לסוחטו אסור והאיתמר כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב אמר רב בשר אסור וחלב מותר ואי סלקא דעתך אפשר לסוחטו אסור חלב אמאי מותר חלב נבלה הוא ועיין בתוס' שם שמכאן ה"י מדקדק רבינו שמואל דלמ"ד מין במינו לא בטיל צריך הרי ששים ששים בחלב ובטל טעם חתיכת נבלה וששים בחתיכת היתר לכטל רוטב היוצא מן הנבלה, ועיין בחדושי רע"א למס' חולין כסי' רצ"ו וז"ל ובזה מסופקני ביי"ג דק"ל מב"מ במשהו אם נתערב יין במים בפחות מס' [דרך בישול להר"ן] ואח"כ נפל שם מים אחר שהוא ס' נגד כל התערובת הא גימא ג"כ להר"ש דהוי מב"מ כיון דמים הא' נ"נ והויין מים נסך והוי לגבי מים השניים מב"מ או דגימא אף דנ"נ ונקראים מים אסורים היינו דהויין רק מים אסורים אבל לא שיקרא עליהם שם האיסור שנאסרים דהיינו נסך אלא דהם רק מים איסור כמו איסורין דעלמא וכו' והכי מסתבר לענ"ד. ולכאורה יש ראי' לזה מהא דתנן בסוגיא בורוע כשלה, גריסין שנחבשלו עם העדשים אין בהם בני"ט בין יש בהם להעלות כמאה וא' וכו' וא"כ להר"ש תקשי תימא דטעם עדשים נבלע בגריסין ונ"נ והויין עדשים תרומה, ואח"כ כשחוזרים ונפלטים הוי מב"מ וכע"י מאה וא' כדין תרומה מב"מ אע"כ אף דעדשים נ"נ היינו דהם אסורים אבל לא שיהא חל עליהם שם תרומה, עכ"ל.

(ה) ועי' כיו"ד סי' צ"ח סעיף ב' אם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו אם נודע שהי' רובו היתר מותר וכו' אבל אם נתערב בשאינו מינו ונשפך וכו' אסור ע"כ. פי' דמין במינו הוי ספיקא דרבנן ומין בשאינו מינו הוי ספיקא דאורייתא. ועי' בשו"ת רע"א סי' פ"ב, וז"ל, והנראה

דבאמת כדין נשפך נמי יש לעיין הא הוי איתחזק איסורא, דקודם שנפל לתבשיל ה"י אסור באיסורו עומד ולגבי ספק ביטול הוי חזקת איסור. וצ"ל משום דנגד זה איכא חזקת היתר לתבשיל שלא נאסר, ולזה י"ל דוקא כדינא דנשפך, כיון דאם ליכא ס' ההיתר בעצמותו נאסר מחמת בלוע איסור שכתוכו, ונאף לדברי המחבר דס"ל דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים היינו בהפליטה דהחתיכה אינו אוסר אם יש ס' נגד האיסור דכל שיש ס' נגד טעם האיסור חוזר להיתרו אבל כ"ז דטעם האיסור נרגש בחתיכה גוף ההיתר נאסר ולהר"ח כהן באכל ממנו כזית לוקה דההיתר נהפך לאיסורין וכיון שכן אם תאמר דליכא ס' תוציא ההיתר מחזקתו דנהפך לאיסור ואם תאמר דאיכא ס' תוציא האיסור מחזקתו, דנהפך להיתר והוי חזקה להדי חזקה, ומש"ה ספיקו להקל [נאף דבמין במינו ליכא טעם ול"ש נהפך מ"מ חז"ל אסרו מב"מ כמו כנגדו באינו מינו] עכ"ל.

(ו) ולכאורה דברי הרע"א צ"ע דלדבריו חלב שנפל לתוך בשר ונשפך מותר אף דהוי ספקא דאורייתא דהא הבשר והחלב הם בחזקת היתר, והא איתא שם מפורש בס' צ"ח בש"ך ס"ק ז' דחלב לתוך בשר ספיקא דאורייתא ולחומרא. ואף ד"ל דהחלב תיכף נאסר ע"י בליעת הבשר ושוב דיינינן אי הותר החלב, כהתערכו בששים דבשר. אך שיטת הרמב"ן היא דאיסור כב"ח לא הוי עד ששניהם נותנים טעם זה בזה, וכדמבואר בשו"ת רע"א סי' ר"ז. ועוד כיון דהחלב נתפשט מיד בין הכל אינו נאסר ולא דמי לכזית בשר ביורה של חלב דהבשר וגם החלב שכתוכו עומדים בפני עצמם ע"ש ס' כ"ז. וצ"ע.

(ז) אבל מה שנוגע לענינו הוא הא דפשיטא ליה דהיתר שנאסר ע"י בליעת איסור מיקרי עדיין בחזקת היתר [ועי' פתחי תשובה סי' צ"ו ס"ק ב' בשם שו"ת תולדות יצחק ליישב דברי הש"ך ע"ש]. ועי' כתב דלדעת ר' חיים כהן דההיתר מצטרף לשיעור האיסור שפיר יצא מחזקתו אף במין במינו כעין דאורייתא.

והנה במין במינו לר' יהודא דאסור מדאורייתא מ"מ אין ההיתר מצטרף, וכן משמע מדברי הגרע"א הנ"ל, אמנם הרי לדירן דמין במינו גזרה משום מין בשאינו מינו הא כתב הגרע"א דגוף ההיתר נהפך כמו כנגדו באינו מינו, וא"כ גם לר' יהודא י"ל דגוף ההיתר במין במינו נהפך כדאית ביה שיעור נתינת טעם כמו כנגדו באינו מינו, דלא גרע כח האיסור מפני שאסור מדאורייתא.

(ח) ואולי כוונת הט"ז הן, דהנה בהא דכתב ר"ת דאין חתיכה נעשית נבלה אלא ע"י נתינת טעם מפרש הפרי מגדים במשבצות דבעינן דומיא דכשר בחלב,

אבל נ"ל דהט"ז לא ס"ל הכי אלא דבאמת חתיכה נעשית נבלה גם ככל שהוא לר' יהודא דמין במינו דאורייתא ומ"מ אין זה דומה לחתיכה שנעשית נבלה ע"י נתינת טעם, דבנתינת טעם החתיכה מצרפת לשיעור האיסור לר' חיים כהן, וא"כ י"ל דשם האיסור חל על החתיכה ודלא כדברי רע"א בחולין דהא כל עוד שטעם האיסור מורגש הרי לוקה על אכילת ההיתר, וא"כ גם אחר שהאיסור נפלט נשאר החתיכה באיסורה ואוסרת שאר החתיכות משום אותו שם. וראיית הגרע"א מגריסין שנתבשלו עם העדשים י"ל דאין הכי נמי, ובאמת מיירי דיש בקדרה כדי לבטל העדשים שנבלעו בגריסין ונעשו תרומה, והמשנה קאי אבטול הגריסין בעדשים.

וכל זה במין בשאינו מינו, וגם במין במינו י"ל ג"כ דחתיכת היתר נאסרת מדרכנן בשם האיסור שנתערב בה היכא דנתערב שיעור נתינת טעם דומיא דמין בשאינו מינו, כנ"ל בשו"ת הג' רע"א.

אך כל זה כדאית ביה שיעור נתינת טעם, אבל במין במינו ככל שהוא לר' יהודא אף דאמרינן חתיכה נעשית נבלה מעולם לא חל על החתיכה שם האיסור ובוזה נעשית איסור בעלמא וכשיטת הגרע"א.

(ט) והנה הר"ן מקשה למה לו חני"נ הא בלאו הכי פליטת אותו האיסור אוסרת שאר החתיכות ככל שהוא, ות"י דכח אחר מעורב בו חשוב מין בשאינו מינו, כנ"ל. ואין להקשות דהא שיטת הר"י בחוס' קח: ד"ה אמאי וכו' דאין הנאסר חמור מן האוסר, וכן פסק הרמ"א ס' צ"ח סעיף ח' וסוף ס' ק"ה [ע"ש בגר"א ס"ק פ"ה] וא"כ כיון דאיסור האוסרת חשיב אינו מינו לגבי שאר חתיכות, דכח אחר מעורב בו ובטל כשישים גם חתיכה הנאסרת אינה חמורה ובטילה בשישים, דיכולים לאמר דכיון דחתיכה נעשית נבלה שוב אין כח המעורב בו כח אחר, דהכל אסור, וגם האיסור שנתערב חשיב מין במינו לגבי שאר החתיכות.

אך כל זה בנתינת טעם דנהפך ההיתר לאיסור, ושם האיסור חל על החתיכה, אבל ככל שהוא, אף דחתיכה נעשית נבלה, הרי נעשה איסור בעלמא דהיינו כשיטת הגרע"א וזה חשיב כח אחר מעורב בו. וא"כ איסור האוסר בטיל בשישים בשאר חתיכות דחשיב מין בשאינו מינו, ולפי זה גם החתיכה בטילה בשישים אף דנעשית נבלה, דאינה חמורה מהאיסור, ובוזה יכולים לתרץ דברי הט"ז כמין חומר.

הרב גדליה אהרן רבנוביץ

בענין חימום מוצרים כשרים בתוך אביק מלא מים חמים או קיטור

שאלה: האם מותר לחת תעודת כשרות למוצר כשר שנעשה בבית חרושת של גויים שמחממים אותו בתוך כלי מתכת או כלי זכוכית חתומים: (א) אם מחממים אותם במים חמים או בקיטור שחיממו בהם לפני כן מוצר שאינו כשר כאשר היה ג"כ מונח בתוך כלי חתום; (ב) או שמחממים את המוצר הכשר המונח בכלי חתום בתוך אביק מלא מים חמים או קיטור בתוך מעל"ע מאימת שחיממו בו מוצר שאינו כשר בתוך כלי חתום, והמים החמים או הקיטור הוחלפו בין החימום הראשון לשני; (ג) או שמחממים את המוצר הכשר המונח בכלי חתום בתוך אביק מלא מים חמים או קיטור שאינו כן יומו מאימת שחיממו בו מוצר שאינו כשר בתוך כלי חתום והמים החמים או הקיטור הוחלפו בין החימום הראשון לשני.

תשובה: הנה הש"ך יר"ד (קכא, כ) הביא מה שכתב העט"ז דאם הגעיל שני כלים ב"י או יותר במים שלא היה בהן ס' כנגד שניהם אבל היה ס' כנגד אחד מהם אם הגעילו בבת אחת ודאי לא עלתה להם ההגעלה שהרי לא היה ס' כנגד שניהם, ואם הגעילין בזה אחר זה י"א דעלתה להם ההגעלה שכבר נחבטל טעם האיסור במים קודם שהגעיל השני ונשארו המים מותרים כשהגעיל השני, ויש אוסרים גם בזה משום דחזור האיסור ונייעור ואוסר גם השני עכ"ד העט"ז. והוא מחשו' הרשב"א שהביאו ב"י שכתב: אבל להגעיל כלים רבים ב"י זה אח"י בזה נחלקו גדולי הדורות, יש מהם שיראה מדבריהם שהוא מותר והוא דעת הראב"ד, אבל מרבתי לא הודו לו עכ"ל הרשב"א. ועוד הביא הש"ך שם מה שכתב באו"ה (כלל נח דין כג): ואפי' אם הגעיל בו כ"כ כלים ב"י עד שלכסוף אין ס' במים נגד כולם, רק שמגעילין בזה אח"י ובכל פעם יש ס' נגד כל אותו הכלי שכתוכו אע"פ שבהפלטת טעם האיסור אמרינן בדבר לח מצא מין את מינו ונייעור, היינו דוקא לאכול האיסור עצמו, אבל להגעיל בו כלי אחר כתב בסמ"ג דמהני הביטול, ובהכרח ככה"ג מיירי, דאל"כ פשיטא, ובנטל"פ ליכא לאוקמיה, דלאו איסור הוא, דהא לא אסרה תורה אלא קדירה ב"י, ועוד דרוב פעמים כשמגעילים כלים לצורך פסח אפילו ביורות גדולות לא תמצא בהן ס' נגד כולם, ואפ"ה מתירין לשם, ועוד דמאחר שהמים צריכין להרתיח בשעת ההגעלה והכלי טרוד לפלוט בשעה קלה שתחכו ביורה אין חוזר ובוזע כדאיתא לקמן עכ"ל האו"ה. וכתב עליו הש"ך שם: ואיני יודע כיון שהמים

נאסרים למה לא יאסרו שוב הכלים שמגעילים בהן, והראיה שהביא מסמ"ג איני מכיר דהסמ"ג אשמעינן דמותר לכתחילה להגעיל ואין בו משום מבטל איסור לכתחלה, ומה שמגעילים בפסח הרבה כלים נמי אינו ראה דהא הם אינם ב"י וכדכתב האו"ה גופיה שם כמה פעמים, ומ"ש דאינו חוזר ובלוע נמי ליתא דהגע בעצמך אלו נפל איסור לפחות מס', ואח"כ נתחב שם כף אי לא נאסר, ועוד דהרי אותו כלי גופיה נאסר כשאין במים ס' נגדו, אלמא דלא אמרינן דאינו חוזר ובלוע וכן פשוט בכמה דוכתי, ונראה דאו"ה מצרף כמה צדדים זה לזה כדי להתיר, ולפע"ד אין כאן היתר דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא, וקיי"ל לעיל סו"ס צ"ט דחוזר וניעור, א"כ כיון שהמים נאסרים למה לא יאסרו הכלים עכ"ל הש"ך, אולם במג"א (תנב, ו) כתב: ואם הוא ב"י צריך שיהיה במים ס' נגדו, ואם מגעיל הרבה זא"ז צריך שיהא ס' נגד כולם דהאיסור חוזר וניעור, ובאו"ה שני"ח כתב דשרי כדעבד דהא י"א דגם במאכל אינו חו"ג, וא"כ בכלי יש להקל, וכ"כ הראב"ד, והש"ך ב"יד חולק עליהם ע"ש עכ"ל המג"א. ומלשון המג"א אינו ברור אם קיבל דעת הש"ך או שהוא חולק עליו. ובשו"ע הרב (שם, י) ובמשנה ברורה (שם, יג) נקטו לחומרא דאמרינן דחו"ג וצריך ס' נגד כל הכלים, ובחיי אדם (קכה, לג) ובערוך השלחן (או"ח תנב, יד) נקטו לקולא דבדיעבד אמרינן דאינו חו"ג. ולא ירדתי לסוף דעתם מכיון שהש"ך פסק מפורש דחו"ג, ובדברי המג"א אין הכרע לקולא, ואדרבה יותר נוטה לומר שגם הוא מחמיר מכיון שהוא מביא את דברי הש"ך בסוף, וא"כ מגלן לנטות קו לקולא. ולכן נלפענ"ד דקיי"ל להלכה כדעת שו"ע הרב והמשנה ברורה דאמרינן דחו"ג אפילו בכלים.

ועכ"פ היכא דליכא ס' אפילו נגד כל הכלים שהוגעלו בבת אחת בודאי מה שהוגעל באותם המים אח"כ הוא אסור לכל הדעות. וא"כ הגע בעצמך בנידון דידן היכא דחיממו מוצרים שאינם כשרים בתוך כלים חתומים בודאי צריך במים לכל הפחות ס' נגד כל הכלים שהוחמו בבת אחת, ולפי מה שבארנו צריך אפילו ס' נגד כל הכלים שהוחמו שם ואפילו בזה אחר זה, ולא עוד אלא דבנידון דהגעלה בעי ששים רק נגד דופני הכלים, משא"כ בנידון דידן דבעי ששים נגד כל המוצרים הנמצאים בתוך הכלים שהרי כל זמן שמתחמם שם מפליט המוצר לתוך הכלי והכלי מפליט לתוך המים החמים ולא ידעינן כמה נפיק מיניה, וזה פשוט ואין צריך לפנים. והנה כל זה הוא אם חיממו את המוצרים במים חמים, אבל עדיין יש לדון בזה אם חיממו אותם בקיטור מה דינם של המוצרים הכשרים אם נאסרו ע"י הקיטור או לא.

והנה פסק המחבר בשו"ע יו"ד (צב, ח) דמחבת של חלב שנתנו בכירה

תחת קדירה של בשר והזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה. והגיה עליו הרמ"א וכתב דכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו לקדירה שעליה, וגם מיירי שהוא בקרוב כל כך שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדירה, אבל אם אין היד סולדת בזיעה הכל שרי, ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב ולא חיישין לזיעה שעולה, וכן אם המחבת מכוסה הכל שרי מידי דהוי אשתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה כל שכן בזיעה, מיהו לכתחלה יש ליהרר בכל זה.

והנה בספר תורת יקותיאל על יו"ד (קה, ח) הקשה על מאי דפסק הרמ"א דכשתי קדירות הנוגעות זו בזו אין אחת אוסרת את השניה, ומשמע דאפילו בו איסור שמן אין קדירה אחת אוסרת את חברתה, וקשה דזה סותר למאי דפסק הרמ"א עצמו (יו"ד קה, ז) דאע"פ דאמרינן דבדבר כחוש אין בליעה יוצאת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, מ"מ כלי שאני דבכלי אמרינן דאפילו איסור שאינו שמן אוסר את ההיתר שנוגע בו, אלמא דכלי מפליט יותר ממאכל, וא"כ אמאי קאמר דאין קדירה מפליטה לקדירה דאי הקדירה מפליטה למאכל כמו כן תפליט לקדירה אחרת, ואפילו אם תמצי לחלק ולומר דאע"פ שהיא מפליטה למאכל מ"מ איננה מפליטה לקדירה אחרת עדיין קשה מאי דמוכח מדברי הרמ"א דאין קדירה מפליטה לקדירה אחרת אפילו באיסור שמן, והא אי אמרת דקדירה מפליטה למאכל, וגם מאכל שמן מפליט לכלי, כ"ש דכלי יפליט איסור שמן לכלי אחר, ונשאר בצ"ע, ועיי"ש שמטיק דהמחמיר לאסור בשתי קדירות הנוגעות זו בזו הרי זה משובח, ובאיסור שמן יש לאסור אפילו כדעבד.

אולם יש לתרץ קושייתו לפי מה שכתב המהרש"ל ביש"ש חולין (פג"ה ס"י מה), שהרי כתב שם המהרש"ל דאע"פ דמחלקין בין כלי לבשר היינו שיפלוט מן הכלי בלא רוטב, אבל שיבלע כלי מן הכלי דהכל בליעה ולומר שבליעה יבלע מן הכלי פשיטא דמותר עכ"ד [וכבר רמז לזה הש"ך (קה, כב) עיי"ב]. והסברא היא דאע"פ דאמרינן דכלי מפליט יותר מן המאכל מ"מ היא פליטה קלושא, ופליטה קלושה כזו יכולה לאסור מאכל אבל לא כלי, דקל יותר להבליע למאכל מלכלי. ומאחר שכן יש לנו לומר דאע"פ שכלי עדיף ממאכל במה שכלי מפליט אפילו בלא רוטב אפילו באיסור כחוש, היינו דאמרינן דלגבי פליטת כלי אין הבדל אם נבלע בו איסור שמן או איסור כחוש, אבל בכל זאת הפליטה היא קלושה ולכן לא יכולה להבליע לכלי אחר, משא"כ גבי מאכל דאמרינן דאע"פ שאינו מפליט איסור כחוש בלי רוטב מ"מ איסור שמן הוא מפליט והפליטה היא חזקה עד כדי שתבלע גם בתוך כלי [ועיי' בהגהת אמרי ברוך (יו"ד צב, ח) ובשו"ת ברכת משה (סי' ט)].

ויש לחקור בדברי הרמ"א הללו שמדמה דין קדירה מכוסה לדין שתי קדירות הנוגעות זו בזו, האם הוא משום דאמרינן דאין זיעה יוצאת מכיסויה קדירה ולכך אינו יכול לאסור הקדירה שלמעלה ממנו, או דאמרינן דבאמת יוצאת זיעה מהקדירה המכוסה אלא שאין זיעה זו יכולה להפליט האיסור הבלוע בכיסוי הכלי. ונראה להכריע כהצד הראשון דאין זיעה יוצאת מכיסוי הכלי, שהרי נתבאר דהבליעה היוצאת אינה אלא פליטה קלושה, וגם כתב בפנים יפות על הפסוק כל אשר יגע בבשרה (ויקרא ו, כ) דהאי דינא דרמ"א דבליעה יוצאת מכלי בלי רוטב אינו מדאורייתא אלא חומרא בעלמא [ועי' מש"כ בזה במנחת פתים (יו"ד קה, ז)] וכתב הש"ך (שם, כג) דבאיסור כחוש אינו אוסר אלא כדי קליפה ולא יותר, ומאידך גיסא מצינו בשו"ת הרא"ש (כלל כ סי' כו) ובשו"ת הריב"ש (סי' רנה) ובשו"ת הרדב"ו (ח"א סי' רי) דסברי שזיעה הוי כממשו של איסור [ובשו"ת חכם צבי (סי' כ) מבואר דהוי כממש מדאורייתא; וע"ע בשו"ת בית שלמה (חיו"ד סי' קסב)], ואי אמרת שדעת הרמ"א שבאמת יוצאת זיעה מכיסוי הכלי א"כ איך מדמה הרמ"א דין זיעה לדין שתי קדירות הנוגעות זו בזו, שהרי התם אמרינן דהיוצא מכיסוי הכלי אינה אלא פליטה קלושה ואוסרת רק מצד חומרא בעלמא, משא"כ בזיעה אי אמרת שיוצאת מן הכלי הרי הוי כממש ואמאי לא נימא דעולה ואוסרת את הקדירה שמעליה, אלא ע"כ צ"ל דדעת הרמ"א דאין זיעה יוצאת מכיסוי הקדירה ולהכי אינה אוסרת את הכלי שמעליה, אבל אי באמת היתה יוצאת זיעה מכיסוי הכלי הרי היתה אוסרת את הקדירה שעליה. ומאחר שכן גם היכא דהזיעה באה ממקום אחר וסוכבת את הכלי המכיל איסור מכל צדדיו בודאי יש לנו לומר דזיעה זו בולעת האיסור מן הכלי ואוסרת אח"כ כלי ההיתר שמכניסים בתוכה דהא לא גרעה מזיעה היוצאת ממאכל של איסור.

והדרך לדינא בני"ד שמחממים כלי המכיל איסור בחום של קיטור יש לנו לומר דהקיטור בולע את האיסור מן הכלי ואוסר כלי המכיל היתר שמחממים בו אח"כ, ומה גם שמבואר בכמה פוסקים שאפשר להגעיל כלים ע"י חום של קיטור [ועי' בשו"ת שבסו"ס חבואות השדה (ח"ג סי' ג) ובשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' קכו)], וא"כ הרי מוכח דאינהו סברי דקיטור מפליט ומבליע ויש לנו לומר דבולע מכלי איסור ואוסר כלי היתר שמכניסים בו, ולא עוד דאפילו אי נימא דיש לזה דין של שתי קדירות הנוגעות זו בזו הרי גם בכי האי גוונא כתב הרמ"א דיש לזהר לכתחלה, וא"כ בודאי אין להתיר את הכלים המכילים היתר שנתחממו בקיטור שנתחממו בו כלים המכילים איסור.

והנה נראה דגם במקרה שמחממים כלי המכיל איסור בתוך אביק מלא מים

חמים ואח"כ מחליפים את המים ומחממים בו כלי המכיל היתר כאשר האביק עדיין בן יומו מהחימום הראשון יש לאסור את הכלי ההיתר, והיינו משום דאמרינן דדופני האביק בולעים פליטת כלי האיסור ואח"כ חוזרים ופולטים אותה והכלי ההיתר בולע אותה ונאסר, והוי נ"ט בר נ"ט דאיסורא שהוא נאסר. אולם במקום שמחממים כלי המכיל איסור בתוך אביק מלא קיטור ואח"כ מחליפים את הקיטור ומחממים בו כלי המכיל היתר לכאורה יש מקום להתיר עפ"מ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת (מהר"ד תליתאה ח"א סי' קעו) שכתב דזיעה דזיעה הוי מותר. אבל אי אפשר לסמוך על זה שהרי כתב בשו"ת המהרש"ם (ח"ג סי' רח) שדבריו תמוהים, ובשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' ז אות ג) הביא ראייה נגד הטוטו"ד ממש"כ הרמ"א (צג, א) גבי כיסוי הקדירה של בשר שאין בו אלא זיעה בלבד, ואפ"ה אם נתנוהו בתוך מעל"ע על קדירה חולבת צריך ס' נגד הכיסוי, וחזינן דגם זיעה דזיעה אוסר, שהרי הכיסוי בלע את טעם הבשר ע"י זיעה ואח"כ מפליט טעם הבשר לתוך הקדירה החולבת ע"י הזיעה. ואפילו אי תימא כסברת הטוטו"ד יש לומר דהיינו דוקא גבי בשר בחלב משום דאמרינן דטעמא קלישתא דזיעה דזיעה אינו גורם לחלות איסור בשר בחלב, ודמי לנ"ט בר נ"ט דהיתרא, אבל היכא דהוי זיעה של איסור לא שייך לחלק בין זיעה דזיעה דזיעה, שהרי מבואר בפוסקים שזיעה הוי כממשו של איסור, וא"כ כאשר נבלע זיעה של איסור בכלי אחר הרי נאסר הכלי כאילו בלע איסור ממש ושוב חוזר ואוסר כלי אחר, וא"כ בני"ד גם במקום שמחממים ע"י קיטור יש לאסור.

אולם כל זה היכא דמחממים את המאכל הכשר בתוך מעל"ע מאימת שחיממו בו המאכל האסור, אבל היכא דמחממים אותו אחר מעל"ע נראה דיש להתיר, דהנה קיי"ל להלכה בשו"ע (יו"ד קכב, ו) דאם עבר וכישל הגוי בכלים שלו שאינם בני יומם התבשיל מותר. ואע"פ דכתב אח"כ המחבר דאסור לומר לגוי בשל לי ירקות בקדרתך שהרי כל האומר בשל לי הרי הוא כאילו בישל בידיו, וכפתחי תשובה (שם, ה) הביא מהגהות לבושי שרד שנסתפק אם הגוי עושה מעצמו רק בשביל ישראל לבדו או בשביל ישראלים למכור להם ורוב אנשי העיר ישראל, ומכ"ש אם ישראל עושה בשבילו אפשר דככה"ג נמי אסור, ככל זאת יש לצדד בזה לקולא עפ"מ"כ הפמ"ג (קג, שפ"ד יד) בשם שו"ת מהר"ם מלובלין (סי' קד) גבי צאן טריפה ויש הרבה פרות באופן שחלב הצאן בטל בס', וישראל שכר הגבינות והחמאה מהשר, והגוי עושה החמאה והגבינות להשר, וישראל לוקח אח"כ, דככי האי גוונא אין כאן משום מבטל איסור לכתחלה דביד גוי הוא מבוטל ומה בכך שישראל רואה, והעיר על זה הפמ"ג מהא דאיתא בגמ' חולין (ו, א) דאם אמר עשי לי משליכי כמאן עריב בידים

דמי, ופירש"י (כד"ה כיון דאמר) דהגוי הוי שלוחו, וא"כ אף כאן נימא דהו"ל כאילו הישראל אומר לו לגוי לבטל חלב טריפה לכתחלה מכיון דנעשה בשבילו, ומתוך הפמ"ג דכיון דאיירי המהר"ם היכא דהגוי עושה בשביל השר הרי זה מותר עיי"ב. וא"כ דון מינה ואוקי באתרין דיש לומר דהפועלים שמחממים את המוצר הכשר בכלי שאינו בן יומו עושים את זה בשביל החברה המייצרת שהם גויים, ולא איכפת לן כמה שהחברה מוכרת את זה אח"כ ליהודים שהרי גם בנידון דהמהר"ם מוכר השר את הגבינות והחמאה ליהודים. וכמו כן לא איכפת לן כמה שנותנים תעודת כשרות על מוצרים אלו, שהרי גם בנידון המהר"ם עומד ישראל ורואה ובכל זאת התיר, וכן כאן מה שנותנים תעודת כשרות על המוצר אינה אלא עדות והרי זה כמו ישראל רואה. ומה גם דבנידון דירן רוב הקונים אינם יהודים א"כ יש לנו לומר דהחברה מייצרת את המוצרים בעד גויים ולא בעד ישראל, ודמי להא דאיתא בגמ' שבת (קכב, א) דעיר שישראל ונכרים דרין בתוכה והיתה בה מרחץ המרחצת בשבת אם רוב נכרים מותר לרחוץ בה מיד משום דאמרינן דאדעתא דרובא מחממי, וכן בנר הדלוק במסיבה אם רוב נכרים מותר משום דאמרינן דאדעתא דרובא מדלקי, וכן קיי"ל להלכה בשו"ע או"ח (שכנ, יג; רעו, ב), ומאחר דנחשב כאילו נעשה בעד גויים הריהו מותר אח"כ גם לישראל.

חוץ מזה יש עוד דרך להתיר ע"י שימלאו את האביק מים רותחים שמעורבים בהם חומרים הפוגמים בכמות כזו שיפסלו את המים משתיית אדם ועי"ז יפסלו את הבלוע בתוך דופני האביק מאכילת אדם [וכעצת החזו"א (או"ח קכב, ו; יו"ד כג, א)], ואחר כך להוריק את המים האלו ולמלא את האביק עוד פעם במים חמים כדי לחמם בהם את הכלים המכילים המוצרים הכשרים. והנלענ"ד כתבתי.

הרב דוד הלוי העבוער

בענין רפואות לחולה שאין בו סכנה

ע"י גמ' פסחים (כא:): אמר רבא רבא חמץ שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפי' לאחר זמנו. וכתב שם הרא"ש, כגון שנפסל מלאכול לכלב דומיא דפת שעייפשה. יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דה"ה נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר, דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור. וכ"כ הרב ברצלוני וכו' עכ"ל. פי' לדבריו דמטעם אחשביה אסור לו לאכול. ובשאלת ארי' (סי' ע"ה) הביא ראייה מדברי הרא"ש דאפילו לרפואה אסור, וז"ל, ומסתברא לי דאוכלין ומשקין שאינן ראויין, אפי' לרפואה אסור, דכיון דאכלן אחשבינהו. וכה"ג כתב הרא"ש בר"פ כל שעה וכו', הרי מדברי הרא"ש אע"ג דנפסל מאכילת כלב ועפרא בעלמא הוא, אפ"ה אסור, וה"נ גבי יו"כ אמרינן הכי, עכ"ל.

אמנם, אין דברי השאג"א מוסכמים לכל. דע"י כשד"ח ח"ג מערכת כ' כלל כ"ב (עמ' 97) בשם הרב ערך השלחן שדחה לדברי השאג"א, וז"ל, אין מדברי הרא"ש ראייה לחולה, דבחולה י"ל דלאו משום דאחשביה אכילה, דאף אי לא אחשביה אלא כעפרא בעלמא הוא מוכרח לאכול לצורך רפואתו, כמו שהוא אוכל כמה דברים בע"כ שלא ברצונו משום שהם צורך רפואתו וכו', עכ"ל. פי' לדבריו, דהרא"ש מיירי כשהוא אוכל דבר האסור שאינו ראוי לאכילה "כרי לאכול", דהיינו כיון שהוא רוצה לאכול, אף שאינו ראוי לאכילה, כיון דאחשבינהו לדבר הנאכל עכשיו הוי כדבר האסור שראוי לאכול. משא"כ אם אכל לצורך רפואה לא שייך למימר דאחשבינהו לדבר אכילה, דבאמת אינו רוצה לאכול, ולא נחשב בעיניו כדבר הנאכל, רק אכל לרפואה בעל כרחו, וא"כ עדיין נקרא דבר שאינו ראוי לאכילה ומותר. ובאמת כן משמע מדברי האג"מ (או"ח ח"ב סי' צ"ב) ברפואה בפסח שחושש שיש שם חמץ, וז"ל, ובעצם אף בלא סכנה אין חשש דכבר נבטל קודם הפסח משום אוכל, ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה, דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה, עכ"ל. פי' לדבריו, דכיון דדרך "לאכול" דברים המאוסים לרפואה אף שכודאי אין זה דבר הנאכל, וא"א לומר עליו דאחשביה לאכילה, ה"ה לכל רפואות בחולה שאב"ט אם "אכל" לרפואה והוא דבר מר, אין אומרים בו סברת אחשביה. וכן כתב עוד (בח"ג סוסי' צ"א) להקל ביו"כ כדבר שאינו ראוי לאכילה שהוא רק מדרבנן גם בחולה שאב"ט, ופשטות הסבר דבריו שמה כמ"ש לגבי חמץ, וכמ"ש השד"ח הנ"ל. ונ"ל דה"ה תרופות שאין להם טעם

בכלל (לא לשבח ולא לפגם) דג"כ אינם ראויים לאכילת אדם, כיון שעומדים לרפואה ואין להם טעם לשבח, נקרא אינו ראוי לאכילה, ורק במקום אחשביה יש לאסור, ואם לקח לרפואה אינו נקרא אחשביה, וכנ"ל.

נמצא בדבר שנותן טעם לפגם או אין לו טעם בכלל לפי השד"ח ואג"מ יש להקל לרפואה בחשאב"ס. ועכשיו נבאר הדין אם הרפואה נותן טעם לשבח.

ע"י ר"ן רפ"ב דפסחים, וז"ל, וראיתי מי שכתב דשמעינן דמתרפאין בכל איסורי הנאה של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח וכלאי הכרם בחוצה לארץ אפי' בחשאב"ס. ומיהו לענין אכילה אין לנו, דאפשר שעשאוים כשל תורה שלא להתרפאות בהם שלא במקום סכנה. ובאמת כך מסופק הרמב"ן בס' תורת האדם שכתב אפשר עשאוים כשל תורה ואכילה אסורה. והנה לענין דינא פסק הרמ"א ביו"ד (סי' קנ"ה ס"ג) להחמיר ולאסור, וכן הסכימו רוב הפוסקים. ע"י בשו"ת רעק"א (סי' ה') וחיי אדם (כלל ס"ט בנשמת אדם סי' ג'). אמנם יש מקילין, ע"י במג"א (סי' שכ"ח סק"ט) בשם שו"ת הרמ"א (סוס"י קכ"ד) שהקל בסתם יינם (וע"ש בנתיב חיים שכתב שיש בזה ט"ס). וכן בשו"ת האלף לך שלמה (סי' ק"ב) הקיל בחולה שאב"ס שמוותר לאכול איסורי דרבנן. (ואגב, באותה תשובה הקיל הג"ר שלמה קלוגר ג"כ בחצי שיעור שמוותר לחשאב"ס לאכול ודלא כמשנה למלך (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח). וע"י בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' י"ב) שהחמיר וחולק על סברת האלף לך שלמה בזה). ונמצא לענין דינא, כיון דהרמ"א החמיר בזה צריך להתמיר, אלא שיש מן הפוסקים המקילים.

וע"י עוד בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ט"ז) כשהאיסור מעורב עם ההיתר, והאיסור רק חצי שיעור, ויש רוב מן ההיתר — תערוכת זו רק אסורה מדרבנן. וחידוש זה הוא ע"פ המנחת כהן (בשער התערוכת ח"א פ"ד) והפ"ח (סי' תמ"ב) ועוד כמה פוסקים. ולכאורה בנידון דידן בתרופות מיירי בחצי שיעור איסור שנתערב ברוב היתר — דברובא דרובא מה שהוא אסור ברפואה הוי בטל ברוב והאיסור רק חצי שיעור. וכן בשחיית הרפואה, האיסור ודאי פחות מרביעית ובטל ברוב. נמצא דהוי רק אסור דרבנן. אמנם, אין זה היתר, דכבר הזכרנו לעיל דאפי' באיסור דרבנן החמיר הרמ"א ביו"ד בחשאב"ס, ורק לפי צד הספק של הרמב"ן ופסק השו"ת הרמ"א והאלף לך שלמה יש מקום להקל. נמצא לענין דינא דבנותן טעם לשבח אין להקל ליקח החרופה בחשאב"ס.

ונלע"ד אף שצריך להחמיר כהרמ"א, מכ"מ יש צד להקל בקטנים, דע"י בבית יוסף או"ח (סי' רס"ט) דהמקדש בבהכ"נ בליל ש"ק אין לו לשחות מ"יין של קידוש. כ"כ הרא"ש והמרדכי. ואע"פ שהשר מקוצי וסמ"ק הקילו, ולא חשיב כשוחה קודם קידוש, נהגו העולם כדברי האוסרים. אמנם, מותר להשקותן לקטנים, ואפי' למ"ד לא ספינן איסור דר' לקטנים, אפשר דכיון דיש מתירין לשחותו בבהכ"נ אפי' לגדולים, אע"פ שהגדולים נהגו כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיבי איסור כולי האי שיאסר להשקות לקטנים, עכ"ל.

וכן היא הסבר הבי"י — שידועה מחלוקת הראשונים שהובאה בכ"י או"ח (סי' שמ"ג) אם מותר להאכיל איסור דר' לקטנים. שיטת הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הכ"ז) דאסור להאכילו בידיים לקטן אפי' דברים שאיסורין מדברי סופרים. וע"ז חולק הרשב"א ביבמות (ק"ד). וכן בשו"ת ח"א סי' צ"ב. וכ"כ הר"ן רפ"ח דיומא, וז"ל, כל שהוא לצרכו של תינוק, אע"פ שהגיע לחינוך, מאכילין אותו איסור דרבנן ואפי' בידיים, עכ"ל. והנה מיירי אפי' בקטן שהגיע לחינוך, ואין להקשות לפי הרשב"א איך מותר להאכיל איסור דרבנן לקטן שהגיע לחינוך, הלא יש חיוב חינוך מוטל על האב לחנך את בנו. דע"י בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קכ"ח) דדוקא במצות עשה חייב לחנכו, ולא במצות ל"ת, וז"ל, אין הפרש בין טומאה לשאר איסורים, ובכלן אין ב"ד מצווין להפריש את הקטנים, ואין הפרש בין ב"ד לאב שאינם מחוייבים להפרישו, עכ"ל. (ובאמת דבר זה הוי מחלו' ראשונים, הובאה בתרומת הדשן סי' צ"ד, ואכ"מ). וכן כתב הרשב"א בחי' ליבמות (ק"י"ב). וז"ל, כיון דקיי"ל דאף בשל תורה אין ב"ד מצווין להפרישו (וכן אב אין מצווה להפרישו, וכמ"ש בשו"ת), בשל דבריהם מתירין בו דרגא אחת יותר, ומתירין בו אפי' לומר לו לאכול, עכ"ל. וזוהי סברת הרשב"א להתיר להאכיל איסור דרבנן לקטן בידיים אפי' בהגיע לחינוך. והנה לענין דינא פסק השו"ע (סי' שמ"ג) להחמיר כהרמב"ם, אך מ"מ לפי הר"ן והרשב"א יש צד להקל ולהאכיל איסור דרבנן בידיים לחינוך. אפי' בהגיע לחינוך, וכנ"ל.

ובזה יבואר יסוד הבי"י לגבי קידוש, דלכאורה כל מקום שיש מחלו' באיסורי דרבנן אף שבדין קיי"ל להחמיר, מכ"מ יש להקל ליתן לקטן מצד ספק ספיקא, ספק אי זה אסור מדרבנן או מותר, ואת"ל שזה אסור, אפי"ה הר"ן והרשב"א מקילין להאכיל איסור דרבנן בידיים, ויש לצרף אותם בספק ספיקא להקל. ולכן הקיל הבי"י ליתן את יין הקידוש לקטן. דהנה לפי השר מקוצי מותר אף לגדול, ואת"ל שזה אסור (כמנהגנו שלא לשחות בבהכ"נ) רק הוי אסור מדר', ובאיסור דרבנן י"א דספינן ליה בידיים, ומותר להאכיל לקטן, ואפי' לקטן שהגיע לחינוך, וכנ"ל.

ויסוד הבי"י נוגע ג"כ לשאר דברים. עי' בשו"ת יביע אומר (יו"ד ח"א סי' ד') שאלה בקטן אם צריך להמתין ו' שעות אחר אכילת בשר כגדול או לא. ולמעשה הקיל דא"צ, ידידועה מח' הראשונים בגמ' חולין (קה). אכל בשר מותר לאכול חלב לסעודה אחריתא, דשיטת התוס' שם בזה הוי תיכף ומיד אחר קנוח והדחה וכו', ושיטת הרמב"ם דצריך שש שעות. ואף שפסק המחבר יו"ד סי' פ"ט דצריך להמתין ו' שעות וכן נוהגין, יש להקל לגבי קטן ע"פ הבי"י הנ"ל, וז"ל, בנידון דידן הואיל וגוף הדבר שנוי במחלוקת, ודעת כמה גאוני העולם להתיר ע"י קנוח והדחה, ולמספי בידיהם איסור דרבנן ג"כ יש פוסקים שמקילים כעין ספק ספיקא ואוליגין לקולא, עכ"ל. הרי דבמקום שיש מקילין באיסור דרבנן, אף שאין הלכה כמותם יש להקל להאכיל בידיהם לקטנים וכמ"ש הבי"י.

ונלפע"ד דע"פ יסוד הנ"ל יש להקל ליתן תרופות אפי' שנותן טעם לשבח לקטנים — דהנה אף אם יש דבר האסור בתוכם, אפי"ה הוי חצי שיעור בתערובת (דאין לומר שכל התרופות הוי מדברים האסורים, דזה לא שכיח) וחצי שיעור בתערובת הוי איסור דרבנן, וכנ"ל. והנה באיסור דרבנן אף שהרמ"א בשו"ע החמיר בחשאב"ס הלא כמה פוסקים מקילין וכנ"ל, ולפי הבי"י כל מקום שיש צד להקל בגדולים (אף שאין הלכה כמקילין) מאכילין בידיהם לקטנים — ואפי' לקטנים שהגיעו לחינוך, וכמ"ש הר"ן — וא"כ מאכילין בידיהם תרופות האסורות לקטן שהוא חולה אע"פ שאין בו סכנה.

והנה אין יסוד הבי"י הנ"ל מוסכם לכל, דהנה בירושלמי כתובות (פ"ה ה"ו) משמע דיונק שהוא חולה לאחר חמש שנים שפירש לכמה ימים מאמו אסור להחזירו — וכן בשו"ע יו"ד (סי' פ"א ס"ז) איתא, ותינוק יונק עד סוף ד' שנים לבריא וה' לחולה אם לא פירש, אבל אם פירש, שגמלוהו ג' ימים מעת לעת אחר כ"ד חדש, לא יחזירוהו, והוא שפירש מתוך כוריו, אבל אם לא פירש אלא מתוך חולי, שאינו יכול לינק ופירש, יכולים להחזירו, ואם יש סכנה מחזירים אפי' אחר כמה ימים. וע"ש בש"ך (סקכ"א), אבל אם הוא חולה שאב"ס אסור להחזירו אע"פ שאין בו אלא איסור דרבנן וכו', דגם איסורי דרבנן אסורים לחולה שאב"ס כדרך הנאתן, ולענין להחזירו קטן שוה לגדול, וכמו שנתבאר באו"ח סי' שמ"ג, דאסור להאכיל בידיהם לקטן אפי' דברים האסורים מרבנן, עכ"ל. הרי בהדיא דלא כהבי"י, דאף שזה איסור דרבנן, כתב הש"ך דאסור להאכיל בידיהם לחשאב"ס אף שהוא קטן. ואין להקשות דלפי הש"ך איך מותר להאכיל בידיהם מיין הקידוש לקטן בבחכ"נ, דעיי"ש במג"א דיש תירוצים אחרים בזה, דרק אסור להאכיל בידיהם דבר שיש בו לאו וקידוש אינו אלא עשה, או דיש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור.

וסוף כל סוף נראה מן הירושלמי שלא כדברינו, דמשמע שם דקטן שהוא חשאב"ס אסור להאכילו איסור דרבנן. (ועי' עוד במג"א סי' שמ"ג סק"ג, שו"ע הרב ס"ה וס"ו, וקצות השלחן סי' קמ"ז, ואכ"מ).

ונראה לתרץ ע"פ יסוד האור שמח פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח (דהביא הירושלמי הנ"ל וספק הרמב"ן הנ"ל ושיטת הרשב"א שהקיל להאכיל איסור דרבנן בידיהם לקטן), וז"ל, רק לינק מן דד האשה אסור, וזה אורח"י דקטן, ונמצא דהתחלת האיסור היה מן החכמים על קטן לבלי להניקו, לא שייך לגזור על גדול דהוי מילתא דלא שכיחא, רק כי גזור על קטן אסור גם לגדול, וא"כ לא דמי זה לשאר איסור דרבנן, דעיקר הגזירה היה על הקטן לבלי להניקו. נמצא מה"ט גם לחשאב"ס אסור, דבאמת חזינא גבי שבת הלא צרכי קטן כחשאב"ס דמי לבשל בשבת ע"י עכו"ם, וכיון דכאן אסרו חכמים עיקר גזירתם על קטן שיש לו געגועים, דבזה דינו עם חולה שאב"ס שרים וכו', עכ"ל. נמצא דאיסור בחשאב"ס כאן הוי כתורת גזירה מעיקרא שהיה על הקטנים ושאינו הכא משום עיקר הגזירה מתחלה, משא"כ בשאר מקומות יש צד להקל בחשאב"ס באיסור דרבנן. וזה לא כדברי הש"ך שכתב דזה הוי אסור משום דאסור להאכיל אפי' איסור דרבנן לקטנים.

ולענין דינא נראה אם הרפואה נותן טעם לפגם מותר אף לגדולים וכמ"ש לעיל משר"ח ואג"מ. ואם נותן טעם לשבח יש צד להקל ליתן לקטן מספק ספיקא ע"פ הסבר הבי"י. ואפשר כיון דאין היסוד מוסכמים לכל, וכמ"ש מדברי הש"ך אפשר אם ידוע שיש טעם נבילה ממש בתוך הרפואה אין לסמוך על הבי"י ליתן לחינוך, דאף שהוא איסור דרבנן (חצי שיעור בתערובת) לקטן חשאב"ס, מ"מ לפי הש"ך ופוסקים אחרים זה ג"כ אסור. אמנם, במקום שרק הוי מסופק בדבר, דהלא בכמה מקומות כמעט א"א לברר אם התרופה כשר לגמרי, ורק מסופק שאפשר יש טעם איסור או נבילה יש לסמוך על הבי"י להקל, דיש לצרף צדדי ההיתר ליצור ס"ס ולומר דאפשר שהדבר כשר לגמרי, ואת"ל שיש טעם איסור בדבר, הוי חצי שיעור בתערובת שהוא רק איסור דרבנן, ולפי הבי"י מותר להאכיל איסור דרבנן לקטן חשאב"ס, דהלא י"א דמותר לכל חשאב"ס ליקח איסור דרבנן, אפילו הוא גדול, וי"א שמותר להאכיל כל איסור דרבנן לקטן — ועפ"י הצירופים הנ"ל יש להקל ליתן תרופות שמסופק בכשרותם לקטן שהוא חשאב"ס, אע"פ שהוא נותן טעם לשבח.

אכן נראה להעיר דאפילו נתפוס שזה מותר, היינו דוקא במקום שאינו יכול

לקנות תרופות שיש להן הכשר שהם ודאי מותרים. דהנה כתב הפמ"ג לאו"ח סי' שכ"ח סק"א דבחולה שאב"ס נמי מאיכלין אותו איסור דרכנן הקל הקל באופן דמותר באכילה. וא"כ אפשר לומר דכאן ג"כ אם יש דבר שמותר בודאי הוי בגדר הקל והייב לקנות מזה.

ואסיים בדברי האג"מ (יו"ד ח"ב סי' כ"ו) בוויטאמינים שנעשו מכבד של בהמות כשרות, אם מותר לאכול מיני חלב אחר בליעת הוויטאמין. וכתב בפשוטו להקל בזה דליכא בזה החשש של בשר בין השיניים או מושך טעם. וגם אין שייך לומר לא פלוג, דכיון דאינו דבר הנאכל אלא הנבלע, אין שייך גם לא פלוג בזה, ע"ש.

MESORAH

A Torah Journal
Published by the
Kashruth Division of the
Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
333 Seventh Avenue
New York, N.Y. 10001

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. 7
September 1992