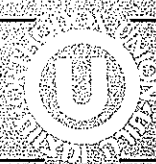


מסתתרת



מאסף תורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות
של איחוד הקהילות היהודיות באמריקה

חברת י"א
אלול תשנ"ה

מסעדה

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

חוברת יא

אלול תשנ"ה

נוא יארק

תוכן הענינים

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סלוביצ'יק זללה"ה:

- הערות על הרמב"ם ריש הלכות מלכים.....ג
בענין תפלה דרחמי נינהו.....יב
בענין אכילת בכורים.....יז
העובד ע"ז מאהבה ומיראה.....יח
הערות בלשון הרמב"ם פ"ו מהל' סוכה.....יט
בסוגיא דעשר רביעיות הן.....כב
זכייה בלקט.....כה
רחיצה וסיכה שאינם של תענוג.....כז
בענין חינוך קטנים.....כח
בענין ביה"ש בט"ב ובשאר תעניות.....כט
התקינו שיהיה שואל בשלום חבירו בשם.....ל
בענין משא ומתן של ב"ד בדיני נפשות.....לב

חברת זו מוקדשת
לזכר נשמת
מוהר"ר שמשון רפאל ווייס זצ"ל

שלמד בישיבת מיר
ושהיה אדם חשוב מאד
ת"ח מובהק ובעל מחשבה עמוקה
ראש ומנהיג של
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

יהי זכרו ברוך

מוקדש ע"י ידידו ומוקירו
ר' חיים בן ישראל ברמן

בדין כהן קטן..... לג
בענין כתיבת מגילת סוטה..... לג
בדין עד בן גרושה שהוזמו..... לד
בענין זוממי בת כהן..... לה
בענין אין עדים זוממין נמכרין בע"ע..... לו
בענין אין משלשין במכות ובדין אומד..... לז
בעניני התראה בפני העדים..... לח
בענין עדות של נפשות באומדנא..... מ
בענין חסימה בקול ומלקות דתמורה..... מב
הערות בפרק כהן גדול..... מג
בענין ה' עיבוים דתענית..... מט
ביאור בקינות..... נא
בירורי הלכה:

בענין בישול עכו"ם..... נב
הרב אליהו בקשי דודן
בענין חמץ שעבר עליו הפסח..... נח
הרב מנחם גנק
בענין טמטום הלב והמח ע"י מאכ"א..... סא
הרב אברהם ישראל רובין
בעניני שרצים..... עב
הרב אליהו ברוך שולמאן
בענין היתר גותן טעם לפגם לכתחילה..... פג
הרב דניאל יהודה גוישטט
בענין הכשר קיטור המחמם חומרים לא כשרים..... פט
הרב מרדכי קובער

מפי השמועה
מרבנינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה:

הערות על הרמב"ם ריש הלכות מלכים

א) רמב"ם הלכות מלכים בספר המצות הקצר כתב וז"ל: "למנות מלך בישראל". צ"ב לשון בישראל, הרי פשיטא רכל המצוות כולן הן בישראל, ומאי קמ"ל בזה.

ונראה דהכונה דהמצוה בשלימותה היא רק אם מעמידין מלך על כל כלל ישראל ביחד ולא על מקצת כלל ישראל או על שבט או על כמה שבטים.

ונראה דזהו הביאור בהבטחת הנביא ביחזקאל שקורין להפטרות פרשת ויגש "ומלך אחר יהיה לכם למלך ולא יהיה עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד", היינו דאו מצות המלך תתקיים בשלימותה.

ועיין בתוס' בסנהדרין דף כ', ב', ד"ה מלך מותר דכתבו וז"ל: דפרשת מלך לא נאמרה רק על מלך שנמלך על כל ישראל ויהודה וכו' ואחאב לא מלך על יהודה, והיינו מפורש כנ"ל.

ונראה הביאור בהלכה זו על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המצות, מ"ע קע"ג, וז"ל: היא שצונו למנות עלינו מלך יקבץ כל אומתנו וינהיגנו, עכ"ל. ומבואר דזהו מעצמותה של המצוה, לקבץ כל האומה כולה, וכל זמן שחסר בזה חסר בעצם קיום המצוה.

ב) פ"א ה"א - ג' מצות נצטוו וכו' למנות להם מלך וכו'. ובהל"ב: מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, ובהל"ג: אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי ב"ד של שבעים זקנים ועל פי נביא כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו וכשאלו ודור שמינם שמואל הרמתי ובית דינו, עכ"ל.

וצ"ב בשינוי הלשונות בין מינוי ומעמידין.

ונראה דהמינוי הוא ע"י הנביא וב"ד והוא בפה, ומעמידין, פירוש דמוסרים לידיו השלטון והמלוכה. ויש לעיין אם חלים דינים ואיסורים על ידי המינוי גרידא לפני שמוסרים לו השלטון.

©
All Rights Reserved
Copyright 1995

*Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
333 Seventh Avenue
New York, N.Y. 10001*

216-321-4635
Editors and Publishers
Perfect Type Associates
Cleveland, Ohio 44118

ונראה דמצות כתיבת ספר תורה של מלך תלויה במסירה השלטון, וכמו שכתב הרמב"ם בריש פרק ג' בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה וכו', עיי"ש, והיינו כשמקבל השלטון, ואם כתב הספר אחר המינוי ולפני שקבל השלטון בידיו לא קיים המצוה, וצריך לכתוב עוד ספר תורה. אבל שאר הדינים כמו של ריבוי נשים יש לעיין אם כבר חשיב מלך על ידי המינוי ונאסר בזה או לא, וצ"ע.

(ג) פ"א ה"ב - מנוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק.

עיין בלח"מ שהקשה שבגמרא הביאו פסוק אחר, וכתב ליישב דדרשה זאת פשוטה יותר, ולכן העדיפה הרמב"ם.

ונראה לומר דהרמב"ם העדיף דרשה זו משום דמדרשות הגמרא רק למרנו דין קדימה במצוות, איזו מצוה קודמת לאיזו מצוה אחרת. אבל בפסוק הזה שהביא הרמב"ם מבואר עוד יותר מזה, דמפסוק זה ילפינן דין בעצם המצוה של מחיית עמלק, שמצוה שתעשה על ידי המלך שהוא ילך ויערוך את המלחמה, וממילא פשיטא דקודמת, דמצות מחיית עמלק צריכה להתקיים על ידי המלך, וא"כ פשיטא דמקורם יש למנות את המלך, וזהו הפירוש עתה לך והכיתה, דרק עכשיו יש לקיים את המצוה הזאת על נכון. ועיין בילקוט שמעוני פ' בשלח עה"פ ושם באוני יהושע - מכאן שנמשח יהושע ביום ההוא, והיינו שמשח היה המלך והוא הוא צריך ללחום, אבל כיון שמשח היה צריך להתפלל, מינה את יהושע ומשחו למלך והוא עשה שליחותו דמשה. ועוד עיין בילקוט שם - בחר לנו אנשים מכאן שהיה משה עושה אותו כמותו, אבל להיות כמותו היה צריך למושחו למלך, דלמעשה מחיית עמלק בעיני מלך.

ועיין ברמב"ם פ"א ה"ב מהל' תרומות שכיבוש רבים נעשה עפ"י רוב ישראל ונביא או מלך. וצ"ע דהיאך יהיה נביא במקום מלך. ונראה דהנביא שמקבל נבואה דהמלחמה היא מלחמת מצוה עפ"י הדיבור, הרי ממילא כשהוא הולך למלחמה עפ"י הדיבור, יש כאן מינוי להיות מלך לגבי מלחמה זו, וחל כאן תורת מינוי מלך לגבי קיום אחר. ומעתה נראה לומר דאותו מינוי של יהושע היה רק לגבי מחיית עמלק, דהלא משה נשאר המלך ויהושע נתמנה אך ורק להיות מלך לדבר אחר למחיית עמלק.

(ד) פ"א ה"ג - כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו.

צ"ב דהרי משה רבינו במקום ע"א קאי כידוע, ולמה היה צריך גם בית דינו,

הרי משה לבר היה נביא וגם בי"ד.

ויש לעיין מה יהיה הדין של בית דין הגדול במקום שיש שני בתי דינים של ע"א זקנים (ויתכן היכי תימצי אם היה בי"ד אחד שנלקחו בשבי ומינו אחרים ושוב חזר הבי"ד הראשון) אם צריך מינוי על ידי ב"ד אחד או רבכה"ג יצטרך מינוי משני הבתי דינים.

ונראה דזהו תלוי מהו יסוד הדבר דצריך מינוי על פי ב"ד, האם משום דלהכשר הדבר של מינוי מלך טעון בי"ד של ע"א, וא"כ סגי רב"ד אחד הוא הממנה והמכשיר, או דיסוד הענין הוא משום דענין המלכות מסוד לבי"ד הגדול, והם הבעלים על זה.

ודוגמא לזה מצינו ברמב"ן בסה"מ על עשה קנ"ג דכתב דקידוש החודש הוא על פי בית דין הגדול כשיש ב"ד כזה, ואם אין בי"ד א"כ כל בי"ד יכול לקדש חדשים, עיי"ש. והביאור הוא דקידוש החודש אינו זקוק להכשר ע"י ב"ד הגדול, וממילא אם אין ב"ד הגדול כל ב"ד כשר להכשר הדבר, ורק כשיש ב"ד הגדול הענין מסור להם דהם הבעלים על זה. ואם נאמר כפירוש זה בענין מינוי מלך א"כ כשיש שני בי"ד גדולים הרי שניהם הבעלים, ויצטרך שהמינוי יעשה בהסכמת שניהם.

וא"כ י"ל שמשח ובית דינו הם כשני בתי דינים של ע"א - משה לחוד ובית דינו לחוד, וא"כ צריך הסכמת שניהם לפי הצד השני. וכך סובר הרמב"ם ולכן כתב דהיה צריך משה וגם בית דינו.

(ה) בהל' סנהדרין פרק ה' הל"א מנה הרמב"ם כל הדברים שצריכים לבי"ד הגדול אבל השמיט הא דאין ממנים כהן גדול אלא בב"ד הגדול אע"ג שהביא הלכה זו בפרק ד' מהל' כלי המקדש, וכבר הקשה בלחם משנה למה השמיט הרמב"ם הלכה זו בהל' סנהדרין.

ונראה דבפרק ה' מהל' כלי המקדש מיד אחרי הלכה זו הביא הרמב"ם עניני השררה שנוהגים בכה"ג, דיני הכבוד שלו ושנותנים לו ממון שיהיה עשיר מכולם.

ונראה דהא דבעינן בי"ד הגדול במינוי הכהן גדול הוא משום השררה והדיני כבוד שנוהגים בו, ודומיא רמלך, דכל ענינו שררה וכבוד, והרי שתי הלכות אלו הובאו ביחד בתוספתא בפרק ג' דסנהדרין, וא"כ מה שצריכים ב"ד הגדול הוא משום שהם הבעלים והקובעים בעניני המקדש, ושררה של כהן גדול הוי שררה שבמקדש ולעניני המקדש שייכא. ויסוד להלכה זו, דאין מוסיפין על העיר והעזרה אלא בב"ד של ע"א, הרי דהם הקובעים והבעלים על עניני המקדש, וכיון שהביא הרמב"ם

הלכה זו בהל' סנהדרין, ממילא נכלל בזה דמינוי כה"ג גם צריך ב"ד של ע"א, דזהו אחד מעניני המקדש. ומה שצריך מינוי כה"ג בע"א זהו אחד מהפרטים של הלכה זו. וממילא כשהביא הרמב"ם ההלכה של מינוי כה"ג בהל' כלי המקדש הביא פרט זה. אבל יסוד הרין הוא דהם הבעלים על המקדש וזה ידעינן מהא דאין מוסיפין על העיר והעזרה אלא בב"ד של ע"א. ויסוד זה הביא שפיר בפרק ה' הל"א מהל' סנהדרין ואין כאן השמטה, דאין צורך בב"ד הגדול לעצם ההכשר של כהן גדול לעבודה, ורק משום השררה במקדש ריש לו, לזה בעינן סנהדרין דהם הבעלים על ענין זה.

(ו) פ"ד ה"ד-ה - אין מעמידים מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל. לא שר צבא לא שר חמישים או שר עשרה אפילו ממונה על אמת המים שמחלק ממנו לשרות ואין צריך לומר דין או נשיא שלא יהא אלא מישראל, שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך. אין מעמידין אשה במלכות שנאמר עליך מלך ולא מלכה וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש.

יש לעיין למה לגבי גר פרט הרמב"ם את הפרטים, ואיזה משימות, ולגבי אשה קיצר בלשונו. ושמא יש לומר שסמך על מה שכתב לעיל. וכל הפרטים גבי גר שייכים גם אצל אשה.

ויותר נראה בזה דשני הדינים, של גר ואשה, חלוקים בעיקר יסוד דינם. דבגר עיקר דינו הוא דמופקע מתפקיד שיש בו שררה על ישראל, דעיין ברמב"ם בהל' סנהדרין פרק י"א הל"א דגר דן את חבירו הגר דיני ממונות, והמקור לזה מהגמ' יבמות ק"ב א', הרי להדיא חזינן דאינו פסול לעצם המינוי להיות בב"ד ורק הוא איסור שיהיה לו שררה על ישראל, אבל על גרים אחרים מותר. וכן נמי מדוייק בלישנא דקרא שלא יהיה "עליך", והיינו שררה על ישראל.

אבל באשה נראה דלא שייכת לכל מינוי ומשימה כלל, דאסור שיהיה לאשה תואר של מינוי ומשימה, ואפילו על נשים אחרות, וכן הלשון מלך ולא מלכה שלא יהיה לה שם מינוי כלל. ועל כן הוא דפרט הרמב"ם כל מינוי פרטים אצל גר ללמדך דכל אלה אסורים, שיש להם ענין של שררה על ישראל ואפילו הוא רק ממונה על המים, אבל סתם תואר של מינוי שאין בו שררה על ישראל יהיה מותר.

ועיין בספר קצות החושן (סי' ז' סק"א) דהקשה דברמב"ם פ"ד דסנהדרין מבואר דאין סומכין לדיני ממונות אם אינו ראוי לדון דיני נפשות כמו בסומא בעין אחת, וא"כ איך דן גר את חבירו, הרי אין לו להיות סמוך כיון שאינו ראוי לדיני

נפשות. ועל פי הנ"ל יש לומר דבסומא בעין אחת שהוא פסול של דיין ודין, אין לתת סמיכה גם לממונות, אבל בגר דהפסול הוא מטעם שררה וכל מינוי שררות אסורות, לא נאמרה הלכה זאת, ואין פסול בשם דיין אלא איסור של שררה דשייך בכל התורה כולה.

והנה התוס' יו"ט (אבות פ"א משנה ט') הקשה איך יתכן ששמעיה ואבטליון היו בב"ד הגדול נשיא ואב בית דין כיון שהיו גרים. ותייך דצ"ל דהיה אמן מישראל. אבל ברמב"ם בהקדמה למשנה תורה והרע"ב על המשנה שם כתבו שהם עצמם היו גרי צדק, וצ"ע איך היו בב"ד הגדול.

ונראה בזה על פי מה שכתב הרמב"ם בריש הלכות ממרים וז"ל: ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל.

וא"כ יש לומר בזה שמצינו ששמעיה ואבטליון אף שהיו גרים היו בב"ד הגדול משום שהיו מהזוגות, ומחכמי המסורה ועמודי ההוראה, ולזה בעינן גם ב"ד הגדול. אבל לא דנו כלל דיני נפשות או ממונות דלענין זה פסולים היו משום שררה, אבל למסור התורה ולהיות עמודי ההוראה בזה אין כאן ענין של שררה על ישראל, ולזה כשרים היו, דאינם מפוקעים ממינוי ורק משררה על ישראל, אבל אשה מופקעת היא מכל מינוי.

ועיין בתוס' נדה דף מ"ט, ב', ד"ה חרא דהקשו על הגמרא ביבמות דמייטין קרא לפסול גרים מלהיות בב"ד לחליצה, למה לי קרא מיוחד לחליצה, תיפוק ליה דפסול לדון ישראל גם בשאר דיני ממונות, ותייצו דאירי שקבלו עליהם החולץ והחולצת דלדיני ממונות כשר ולחליצה פסול. ודבריהם צ"ע לכאורה מה שייך קבלו עליהם בחליצה, בשלמא בממון מהני קבלו עלייהו דמחייבים עצמם בממון אבל איך זה מהני לענין חליצה דלא מחייבים עצמן במידי. ונראה על פי הנ"ל, דהיכי דקבלו עליהם אין כאן שררה על ישראל דהרי מרצונם נעשה הכל, ולכן לולי הפסוק המיוחד לפוסלם לחליצה היו גרים כשרים, לכן אם קבלו עליהם רבוזה אין כאן שררה, דהכל מרצונם, הו"א דשרי.

(ויש לעיין לפי זה אם כל ישראל יקבלו מלך שהוא גר אם יהיה מהני בכה"ג. אמנם י"ל דגם בזה יש שררה על הקטנים שיהיו גדולים אח"כ ולא יקבלו עליהם. וכן יש לומר שיאמר דברים שלא חשבו על זה ובוזה תהיה שררה עליהם, אבל בחליצה לא שייך זה ולכן מהני.)

(ז) והנה מה שנתבאר לעיל דפסול הגר לדיני נפשות, כן היא דעת התוס'

(יבמות ק"ב, א', ונדה מט"ט ב' ועוד) וכן משמע ברמב"ם (ורלא כרש"י) ואפילו לרון גר חבירו פסול בנפשות, דבר זה צ"ב, הרי כשרן גר חבירו אין כאן שררה על ישראל, ולמה יהיה אסור. וכן צ"ע מאי שנא ממון מנפשות בזה.

ונראה דב"ד של כ"ג צריכים מינוי לכך להיות ב"ד והמינוי הוא לרון בנפשות, וכל דין של כ"ג הוא בנפשות לבר, ולא שייך כלל מינוי לב"ד של כ"ג רק לרון על הגרים, דענין של המינוי הוא לרון בנפשות, וממילא לא שייך למנות לזה גר כיון שהפסול הוא לרון לכולם בנפשות, ועצם המינוי אסור מטעם שררה, אבל בממון אין כלל דין מינוי לב"ד של ג' לדיני ממונות, וכל ג' סמוכים יכולים להתאסף ולדון. וכל השררה הוא רק בעצם הפסק והכפייה ולכן אסור בישראל ומותר בגר חבירו. ולא שייך לאסור עצם המינוי כיון אין בזה מינוי כלל.

ובב"ד של ע"א דיש ענין של חלות ב"ד להיות עמודי ההוראה ויסוד תורה שבעל פה, בזה שייך למנות גרים לכתחילה, כמו שמעיה ואבטליון, דענין זה לא שייך לשררה כלל. והוא ענין בפ"ע דזה למנות לענין זה ב"ד. אבל לרון בנפשות רק על גרים אין זה ענין שלם בפ"ע. והענין הוא מינוי לרון בנפשות בכלל וזה לא שייך לגרים כיון דנכלל בזה לרון גם על ישראל, ועצם המינוי חשוב לשררה, ואסור.

(ח) פ"א הל"ג - אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי ב"ד של שבעים זקנים, ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו ושאל ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו.

זו הראיה שהביא הרמב"ם משאל ודוד צ"ע, הדין מצינו ששמואל עשה מינוי זה יחד עם בית דינו, ולא מצינו אלא שמואל לבר בפסוקים אלה.

והנה ברוב כתיב בשמואל א' טז-יג: וימשח אותו בקרב אחיו, ושמא סובר הרמב"ם דהיינו אחיו הדיינים וזהו בית דינו של שמואל. אבל פשוט הפסוק היא בקרב שאר האחים של דוד. וכן פירשו המפרשים. ובשאל לכאורה לא מצינו כן כלל שהיה בבית דין, וצ"ב ראית הרמב"ם. ועיין להלן.

(ט) בשמואל א' י-כ"ה כתוב: ויכתוב בספר וינח לפני ה'. וצ"ב מהו ענין ספר זה?

ונראה לומר דשמואל כתב שטר עם כלל ישראל על ענין המלוכה, והיינו טעמא דאין ממנין מלך אלא בהסכמת כלל ישראל, ועיין בפסוק כ"ד, דשאל שמואל את העם אם הם מסכימים והסכמו למינוי של שאל. [ונראה לדורות מתקיים דין זה על ידי הב"ד של ע"א שהם הנציגים של כלל ישראל - עיין בקובץ חידושי

תורה בענין קידוש החורש, וכן עיין בחירושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם הל' סנהדרין. ועל פי זה יש לתרץ דזהו המקור דבעינן סנהדרין כיון דזקוקים להסכמת כלל ישראל, וזה מה שמצינו בשאל המלך, ומיושב מה שהקשינו באות ז'.

וביתר ביאור י"ל דכיון דבפרשת מלך יש למלך כל מיני זכויות ושעבודים על עם ישראל, כגון לקחת טבחות ורקחות והמלך פורץ לו גדר ועוד ועוד (ועיין בזה בשמואל א' פרק ח') וכמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' מלכים באריכות, א"כ יש לפרש דהשטר היה התחייבות על כל הדברים הנ"ל. ולפי זה יש לומר דאם יש שני בתי דינים של ע"א צריך הסכמת שניהם, דאז יש לכלל ישראל שני בתי דינים עומדים במקומם, ולמינוי מלך צריכים הסכמת כל ישראל, משום החיובים והשעבודים שיש להמליך עליהם. (ועיין לעיל אות ג').

(י) אין מעמידין מלך ולא שום מינוי של שררה עד שתהא אמו מישראל.

והקשה המנ"ח במצוה תצ"ח על פי מה דנחלקו הרמב"ם והר"ן והתוס' אם גר הבא על בת ישראל הולד מותר בממזרת דהרמב"ם סובר שאסור והתוס' והר"ן ס"ל דזה מותר. ובשלמא להרמב"ן דאסור בממזרת ואינו נחשב גר לכן ג"כ מותר במינוי של שררה דלא מיקרי גר, אבל לדעת התוס' והר"ן דמותר בממזרת ונחשב לגר למה מותר למנותו למלכות?

והנה ביאור המחלוקת הוא אם אמרינן דכיון דאביו גר א"כ כמו שמקבל ייחוס של כהונה ולויה מאביו, ג"כ הייחוס דנחשב לגר בא לו מאביו, וחשיב ממשפחת גר וקהל גרים. אבל הרמב"ם ס"ל דאינו כן, דכל מה שגר מותר בממזרת הוא לא משום חלות ויחוס של גר, רק דחסר לו בקדושת ישראל וכל דאמו מישראל יש לולד קדושת ישראל גמורה ואסור בממזרת. אבל התוס' והר"ן סוברים דמותר בממזרת דיש לו ייחוס של שם גר מאביו וזה מתירו בממזרת. [ועיין בזה בחירושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם הל' איסורי ביאה פרק ס"ו הל"ט.]

וא"כ נראה לומר לדעת התוס' והר"ן דחלוק בזה ההיתר לממזר מההיתר של מינוי, דההיתר של ממזר תלוי בזה שיש לו חלות שם וייחוס של גר מאביו וזה יש לו אף שהאם מישראל, אבל לגבי הדין מינוי לשררה כל שאמו מישראל אינו נחשב לנכרי דיש לו קדושת ישראל גמורה, דמה שאסור במינוי של שררה הוא משום הקרא דלא תוכל לשים עליך איש נכרי, והיינו דחסר לו בקדושת ישראל, אבל כל שקדושתו גמורה כיון דאמו מישראל מותר ואע"ג דלגבי שם משפחה וייחוס יש לו שם גר המתירו בממזרת, דענין מינוי אינו תלוי בקהל גרים ובמשפחה וייחוס אלא בקדושת ישראל.

(יא) פ"א ה"ו - אין מעמידין מלך ולא כהן גדול לא קצב ולא ספר ולא בלן

ולא בורסי לא מפני שהן פסולין אלא הואיל ואומנתן נקלה העם מזולזלין בהן לעולם וכו'.

וחקר המנ"ח אם דין זה הוא רק בתחילת המינוי או גם חל לגבי יורש המלך, וכן יש לדון אם עבר ומינו מלך מאלו אם חל המינוי. וכתב המנ"ח דין זה הוא מדרבנן. ולפי זה נראה דבריעבר חל המינוי.

ונראה דיש מקום בסברא לחלק בין מלך לכהן גדול, דנראה דאחד כזה שהעם מזולזלין בו חסר בגוף החפצא של מלך, דבעינן שתהא אימתו על העם, על פי הפסוק שום תשים עליך מלך, ודרשו תו"ל שתהא אימתו עליך, וזהו מגופו של המינוי וממהותו של ענין המלכות. ולפי זה בפשוטו הוי דין תורה ויש לומר שפיר דהוא לעיכובא.

אבל לגבי כהן גדול דיסוד דינו הוא הכשר עבודה ומה שיש ענין גם שיהיה גדול מאחיו ויהיה לו שררה זהו דין צדרי לגמרי, נראה דאם עבר ומינוהו אין זה מעכב. ולפי זה יש לפרש דמהאי טעמא קבע הרמב"ם הלכה זו בהלכות מלכים ולא בהלכות כלי המקדש דעיקרו נוגע לענין השררה של מלכות, אבל בכה"ג אינו לעיכובא, ושמא אינו אלא מדרבנן כרברי המנ"ח (מצוה תצ"ח).

(ב) ידוע הכלל המבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה פרק י' דבנבואה לטובה אין הקב"ה חוזר. ומקשין העולם, איך נלקחה המלכות משאול, מאחר שהיה דבר זה על פי נבואת שמואל הנביא.

ועיין בלשון הרמב"ם פ"א ממלכים הל"ח: נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו מלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך, וכל מצוות המלכות נוהגות בו, עכ"ל. וכן בפ"ד הל"י כתב וז"ל: שאין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנא' ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו, עכ"ל. והנראה מבואר מלשון זה דאם אינו לוחם מלחמות ה' כדין תורה, שאין דינו כמלך, ופקע המינוי מאליו, דבזה תלוי השם מלך. וגם הרי הרמב"ם קרא לדינים אלו בשם "הלכות מלכים ומלחמותיהם", דשם המלך תלוי בכך שעושה מלחמות ה', וכיון ששאל לא נהג במלחמת עמלק לפי הדין, ולא עשה המלחמה כמצות התורה, לפיכך פקעה מלכותו מאליה, ואין זה נקרא חזרה מהנבואה, ולא היה צורך כאן ליקח ממנו המלכות, וכאמור.

[אך עיין רש"י סנהדרין דף כ' ב' ד"ה עמי הארץ קלקלו וז"ל: דאילו זקנים שאלוהו לשופטם ולהכות הסרבנים שבהם אבל עמי הארץ תלו עליו מלחמותיהם שאמרו ויצא בראשינו ונלחם את מלחמתנו, עכ"ל. ומשמע שמלחמות אינם מצות

המלכות, ולא כהרמב"ם, דהרי מרש"י משמע שמכאן בא קלקולם.]

(ג) פ"ב ה"ג - ואינו חולץ שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון ואפילו רצה אין שומעין לו שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. והואיל ואינו חולץ אינו מייבם, עכ"ל.

ויש לעיין אם חלץ בריעבר אם חליצתו מתירה את היבמה, דלכאורה כיון דאינו אלא מצד כבוד המלך למה יעכב זה בחליצה. אבל ממה שכתב הרמב"ם דכיון דאינו חולץ אינו מייבם נראה קצת דהוא לעיכובא דממה דלכתחילה לא יחלוץ משום כבודו אין זה נקרא דאינה ראויה לחליצה דמשום כך נאמר דאינו מייבם, וצ"ע. ועיין בסנהדרין י"ט ב' ברש"י ד"ה ולא חולצין לאשתו, דכתב טעם אחר דאינו מייבם, משום דגנאי הוא לו לקום על שם אחיו.

והנה עיין במשנה שם י"ח, א', דרבי יהודה סובר דאם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב, ובגמרא מבואר הטעם משום דמצוה שאני. וצ"ע למה ת"ק חולק על זה, והרי מצינו דאדם שמבזה עצמו לרבר מצוה זהו כבודו, ורוד היה עושה כן, ועיין בזה בדברי הרמבם בסוף הל' לולב שכתב "וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד". וא"כ גם כאן יש לומר כיון שיעשה כן המלך לדבר מצוה זהו כבודו וכרברי רבי יהודה, ומ"ט דת"ק.

ונראה דזה בא הרמב"ם להוסיף בלשונו "וירקה בפניו וזה בזיון", והיינו דענין מצות חליצה כל ענינה ומהותה היא לבנות להחלוץ על שלא רצה להקים שם לאחיו. וזהו פירוש המקרא ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל. ואין כאן לומר דעשיית המצוה זהו כבודו כמו בסוף הל' לולב ושאר דוכתי דכאן עצם קיומה של המצוה הוא על ידי בזיונו. ואין המלך יכול לעשות כן. ולא שייך כאן למימר דקיום המצוה זהו כבודו.

ועיין בשו"ע סוף סימן קסט בפירוש סדר חליצה שכתב "שקראה כך להלבינו על אשר לא יבמה, וגם העומדים שם קוראין ג"כ ג"פ חלוץ הנעל לפרסם בושתו", וזה כנ"ל.

(ד) פ"ב ה"ה - וכן מצוה על המלך לכבד לומדי התורה ושיכנס לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו. וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם היה עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי. במה דברים אמורים בזמן שיהיה המלך בביתו לברו הוא ועבדיו יעשה זה בצנעא אבל בפהרסיא בפני העם לא יעשה ולא יעמוד מפני אדם ולא ידבר רכות ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא ידאתו בלב הכל, עכ"ל.

ומקור הרברים בכתובות דף ק"ג, א', ושם כתב רש"י דבפהרסיא מטיל אימה להודיע נשיאותו. ומדברי רש"י נראה דאין זה מעיקר מצות המלך אלא ענין צדדי להודיע נשיאותו. ושמה יכול גם למחול על זה, דאע"ג דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, זה רק בדברים שמעיקר מצות מלך אבל כאן הוי ענין של רשות.

אבל ברמב"ם כאן מבואר שהוא מעיקר מצות כבוד המלך, ועריך כבודו מתלמיד חכם, מדהביא כל זה כאן דאיירי מעיקר מצות כבוד המלכות, וגם כתב דאינו קם בפני ארם ומשמע דאינו רשאי דאין לו למחול על כבודו.

ועיין בתוס' סנהדרין דף י"ט ושבועות דף ל' דהקשו למה אמרו לינאי המלך עמוד על רגליך והרי הדין הוא דמושיבין תלמיד חכם. ובתירוץ אחד תירצו דכבוד תלמיד חכם עדיף מכבוד מלך. וזה משמע כדברי רש"י הנ"ל. אבל מהרמב"ם נראה דעדיף כבוד מלך מכבוד תלמיד חכם, וא"כ צ"ל דטובר הרמב"ם כתירוץ השני של התוס', דבדיני נפשות גם מלך וגם תלמיד חכם חייבים לעמוד.

ונראה בכיבוד תירוץ זה, דזה פשוט דאם היה המלך חייב מיתה משום שחלל שבת וכדומה היה הדין להמיתו ככל ארם, ולא היינו אומרים דאין לעשות כן מפני כבודו, משום שזהו דינו, ואין לדחות דינו וחייב מפני כבודו, וזה ברור. וא"כ נראה דבדיני נפשות זהו חלוק מדינו לעמוד בשעת המשא ומתן, דעצם הדין הוא שיוצר עליו דינים וחייבים. וזהו חלק מעשיית דינו, משא"כ בדיני ממונות דאם הוא חייב הוא כבר מחוייב ועומד, וכל הדין ודברים זה רק לברורי מילתא, ולכן יכול לשבת. אבל בנפשות אינו נעשה למחוייב אלא ע"י הדין והפסק דין, וזה הכל חלק מדינו, ואין זה נדחה מפני כבודו כלל וכנ"ל. וא"כ בדיני נפשות חייבין הכל לעמוד, וזהו חלק מהדין ולא רק בירור כמו בממונות.

בעניני תפילה דרחמי נינהו

הרמב"ם כתב בפ"י מהל' תפילה ה"ו, "מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל, אלא אם כן מתפלל תפילה זו על דעת שהיא נרבה, שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפילת נרבה יתפלל". ומקור הדברים במס' ברכות (כא.).

(א) ועיין ברבינו יונה וברשב"א שם שאינו חייב לחזור ולהתפלל תפילת נרבה, ואין זה אלא רשות לחזור ולהתפלל (וראה בכיבוד הלכה סי' ק"ז סעיף א' שדן בזה).

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה יג

ויש לעיין בזה, שהרי בספק איסור דרבנן מבואר בביצה (ד.) דאם הוא דבר שיש לו מתירין, ואינו זקוק לסמוך על ההיתר הוזה של ספקא דרבנן לקולא, אז יש להתמיר גם בספקא דרבנן. ואם כן גם כאן בתפילה הי' לנו לומר שמאחר שיש לו עצה לצאת מהספק, שמדינא היה מחוייב לעשות כן.

[ועיין בר"ן לפרק ערבי פסחים (דף כג. ברפי הרי"ף) שכתב דאם לאו מילתא טירחא עברינן לרווחא דמילתא לצאת מהספק - לגבי מצוה דרבנן - ולבסוף רוחה דעה זו.]

ושם בברכות (כא.) דאם ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא (אם קריאת שמע דרבנן). ולכאורה מבואר מזה שאינו מחוייב להתמיר בכדי לצאת מן הספק, וא"כ צ"ע, מאי שנא מאיסורים דלכתחילה אין לסמוך על ההיתר של ספקא דרבנן לקולא היכא דאית ליה עצה קלה למנוע א"ע מלסמוך עליה.

והנראה לומר בזה שיש חילוק בין ספק איסור דרבנן לבין ספק מצוה דרבנן. דבאיסור ההלכה היא דברבנן מכריעין לקולא, אשר לפיכך הוא דקיי"ל דאם יש לו עצה למנוע א"ע מלסמוך על כך שצריך להתמיר, אבל בספק מצוה אין הביאור שרשאים אנו להכריע לקולא במקום ספק, אלא שבמקום ספק ליכא חיוב כלל במצוה דרבנן, דפקע החיוב לגמרי ואינו חייב להתמיר אפילו כשאפשר.

ויש להביא ראיה לזה מדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שורש א) שהקשה כמה קושיות על שיטת הרמב"ם [הסובר שבכל דין דרבנן יש לאו דלא תסור מן התורה], והקשה הרמב"ן מזה שאמרו ספקא דרבנן לקולא באיסורין דבריהם. ושוב הקשה עוד מזה שבמצות שלהן הקילו, שהרי אמרו שבספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא למ"ד ק"ש לאו דאו'. ודבריו בזה צ"ע לכאורה, דלפי פשוטו היינו הך, וכולא הלכה אחת היא של ספקא דרבנן לקולא, ואיזו שתי קושיות נפרדות יש כאן?

ועל פי הנ"ל ניחא, דבאמת ספק איסור דרבנן וספק מצוה דרבנן חלוקים הם זה מזה ביסוד ההיתר שלהם.

(ב) ולכאורה צ"ע בזה, מה מרויח אם מתפלל תפילת נרבה, והלא סוכ"ס הרי החסיד את תפילת החובה, ואין כאן אלא נרבה, ואינו יוצא ידי חובתו בה, ותו קשה, שהרי אם פקע לגמרי כל החיוב, וכמשנ"ת, א"כ מדוע צריך בכלל לעשות אפילו את תפילת הנרבה. והרשב"א בחי' ברכות מפרש שמתפלל על התנאי, שאם יצא ידי חובתו, הרי זו התפילה לשם נרבה, ואם עדיין לא יצא, הרי זו התפילה לשם חובה. אכן הרמב"ם לא הזכיר מתנאי זה כלום, ורק כתב שיש לו להתפלל על

דעת תפילות נרבה, וקשה כנ"ל. [וגם אינו כל כך ברור אם מועיל כה"ג תנאי במצוה, עיין בזה בספר עונג יו"ט (הכותב)].

והנראה לומר בזה דבתפילה יש שני חיובים, א) חובת התפילה הקבועה, ב) ענין של בקשת רחמים, וכמבואר בגמ' ברכות (כ:): לענין חיוב הנשים בתפילה, "דרחמי ניהו". וכ"ה בגמ' ברכות (כו.) לענין תשלומין, "דצלותא רחמי היא, כל אימת רבעי - מצלי ואזיל".

ואם כן יש לומר דבספק התפלל, אע"פ שפקעה חובת התפילה, ופטור לגמרי מלהתפלל התפילה הקבועה, מכ"מ עדיין יהיה חסר לו ענין הרחמים ואם יתפלל תפילת נרבה, הרי בוראי יש כאן הקיום של רחמי, אבל איה"נ דלגבי חובת התפילה הקבועה, אין כאן עצה כלל היאך להסתלק מן הספק, וכאמור.

ונראה דאם אחד התפלל בבוקר תפילת נרבה, ולא התפלל עדיין שחרית, ואוכל, שאינו עובר על האיסור של לא תאכלו על הרם, דאיסור זה תלוי בתפילה בתור רחמי במה שיצא י"ח התפילה הקבועה.

ג) והנה הדין הוא דאם התחיל בשבת ברכה של חול באמצע התפילה, שגומר אותה הברכה.

ועיין ברמב"ם (פרק י' מהל' תפילה הלכה ז') דיש גירסא שאם התפלל בטעות תפילה של חול בשבת שיצא (ונראה פשוט דאיירי שהזכיר של שבת בעבודה, דבלאו הכי פשיטא דלא יצא, ע"ש בכס"מ). ויש גירסא אחרת שמה שלא יצא, ובפשוטו הי' נראה שהמחלוקת (שבין שתי הגרסאות) תלוי הוא בזה, אם תפילת שבת צריכה דוקא הו' ברכות, וא"א לצאת כלל עם תפילת י"ח, דתפילת חול לא שייכא לשבת, וא"כ אפשר להבין למה אם טעה והתחיל, בברכה של חול, שצריך לגמור כל אותה הברכה. אבל לפי גירסא השניה שלא יוצאים בהתפלל י"ח הברכות, א"כ צ"ע, למה בהתחיל באחת מהברכות של חול הוא מחוייב לסיים כל אותה הברכה, שהרי לדעה זו אין הברכות של חול שייכות לשבת כלל, ואין בהם חובה כלל בשבת, ולמה מסיים אותה הברכה.

והנראה בזה, דעיין במג"א (סי' תקצ"ג ס"ק ב') שכתב דבתפילת חול אין הברכות מעכבות זו את זו, ורבים חלקו עליו. [ע"ש בבאור הלכה. (הערת המעתיק)] והיה נראה לומר בזה, דלגבי חובת התפילה הקבועה פשוט הוא דכל י"ח הברכות מעכבות זו את זו, אבל בנוגע לענין של רחמי, כל ברכה לחודה קאי, ואין מעכבות זו את זו. וזהו ביאור ההלכה שאם טעה והתחיל בברכה של חול בשבת, שגומר כל אותה ברכה, דאפילו אם הברכות של חול א"א לצאת בהן ידי חובת

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סלוביצ'יק זלה"ה טו

תפילה בשבת (לפי אותה הגירסא), מכל מקום שפיר מסיים כל אותה הברכה בתפילה בתורת רחמים, ושיטה זו סוברת דגם בשבת שייך הענין של רחמי.

ד) ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, ואם לאו, אל יחזור ויתפלל. הגר"ח רצה להוכיח מכאן דאם אחר מתפלל תפילת מוסף בשעה שהציבור מתפללין תפילת שחרית, שיש בזה קיום של תפילה בציבור, שהרי כאן הוא מתפלל תפילת נרבה ומצטרף הוא בזה עם הציבור בשעה שהם מתפללין תפילת חובה, והרי חוייב דגם אם התפילות אינן אותם התפילות, שמצטרפין הם יחד להחשב כתפילה בציבור.

ה) והנה קיי"ל כשמואל, שיכול אדם להתפלל תפילת נרבה. ואיתא שם בברכות, אמר רב יהודה אמר שמואל, היה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל, פוסק ואפילו באמצע ברכה.

ועיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (בפרק י' מהל' תפילה) שביאר דתפילת חובה ותפילת נרבה לא מצטרפי, ולכן אם התחיל ארעתא דחובה, א"א לו לסיים התפילה על דעת נרבה, דשני סוגי תפילה נפרדים הן, ואינן מצטרפין אהרדי כלל. וכתב הרמב"ם (בפרק י' מהל' תפילה) דבתפילת מעריב אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה. ועל הלכה זו השיג שמה הראב"ד, שאין כאן נחת רוח, ועיי"ש בכס"מ שביאר בכונת ההשגה, שבא לחלוק ולומר שאפילו במעריב ג"כ הדין (בזה"ז) הוא שפוסק אפילו באמצע הברכה.

אכן עיין בראב"ד על הרי"ף לברכות (דף י"ג ברפי הרי"ף) שכתב, דאינו חייב לפסוק כלל באף אחת מן התפילות, ומה שאמר שמואל דפוסק כוונתו לומר אם רצה לפסוק, שהרי אינו חייב להתפלל, אבל הרשות נידו לגמור תפילתו. הרי דס"ל להראב"ד דנרבה וחובה כן מצטרפין, דחשיב כאותא החפצא של תפילה.

וכן עיין בפ' א' מהל' תפילה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם יש תפילת נרבה בציבור, דהרמב"ם סובר דאין הציבור מביא קרבן נרבה ושמיילא א"א להם להתפלל תפילת נרבה, והראב"ד שמה חולק.

ובביאור שיטת הראב"ד הי' נ"ל דס"ל דאין תפילת נרבה כנגד קרבן נרבה כלל, וביטוי זה של "תפילת נרבה" לא נמצא בש"ס כל עיקר, ויסוד ההלכה לדעת הראב"ד הוא, שאדם רשאי להתפלל כמה שירצה, ושחייב להתפלל לפחות ג' תפילות, אבל למעלה אין שיעור לכמה תפילות הוא רשאי להתפלל, וכדברי ר' יוחנן, דהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו. וא"כ כל התפילות שוות הם, ושפיר

מצטרפין אהרדי, ואילו לדעת הרמב"ם, אין חובה ונרבה מצטרפין, שהרי נתקנו כנגד סוגים שונים של קרבנות. אבל לדעת הראב"ד, לא נתקנה תפילת נרבה כנגד שום קרבן כלל. וכמו כן לא שייך להביא לכאן הענין שאין הציבור מביאין קרבן נרבה, והראי' לזה, מהראב"ד בהשגות על הרי"ף שכתב, דהוי כמו תפילת נעילה בתענית ותפילת נעילה הרי איננה כנגד שום קרבן, אלא שהוא בתורת תחנונים, וכמש"כ הרמב"ם בעצמו בפרק א' הל' ז', ע"ש. והראב"ד הרי הוה כל תפילות הנרבה לנעילה, שכולם תחנונים הם, ואינם כנגד שום קרבנות כלל. (ומה שהביא הראב"ד ראי' שיש קרבן ציבור של נרבה, לא כתב כן להסביר טעמא דנפשיה, אלא רק לחלוק על סברת הרמב"ם דאילו לדידי' אין הרב הזה תלוי כלל בהיות תפילת הנרבה כנגד שום קרבן, שהרי בתורת תחנונים היא נאמרת, וכאמור).

וזה גם מה שסיים הרמב"ם בפרק א', דהגאון כתב דאין תפילת נרבה בשבת משום שאין נרבה קריבה בשבת, אבל הראב"ד כתב משום דאינו אלא ענין של רחמי ובקשה, ובתפילות של שבת ויו"ט לא שייך ענין זה.

ועיין תוס' ברכות (כא.) ד"ה ורבי יוחנן אמר וכו', דמבואר ברביהם, דהטעם שפוסק באמצע אם נזכר שכבר התפלל הוא משום דאין שם חידוש דבר. אבל אם באמת היה מחדש דבר, לא היה פוסק, וזה משום דבעצם ס"ל להתוס' כדעת הראב"ד, דאינן תפילות שונות בעצם החפצא שלהן, ושפיר מצטרפין אהרדי, ומ"מ צריכים לחידוש דבר (והראב"ד סובר שא"צ חידוש דבר, וכמפורש ברבריו בפרק א' הל' ס', וממילא אינו חייב לפסוק כלל).

ונראה דלדעת התוס' והראב"ד, אם אחד התפלל תפילה להשם נרבה לפני תפילת שחרית, שיצא בזה ידי חובת שחרית, דאינו חפצא אחר של תפילה כלל, משא"כ לדעת הרמב"ם נראה ברור שלא יצא ויהיה עדיין צריך להתפלל תפילת שחרית אח"כ.

וסברת התוס' היא, שצריך חידוש דבר לעיכובא, והוא משום שיש דין מסויים בתפילה, שא"א להתפלל בלא צורך. ובג' התפילות של חובה, עצם החיוב הוא הצורך. ובנרבה, החידוש דבר נהיה הצורך להתפילה, ובספק התפלל אף לדעת התוס' מותר להתפלל בלא חידוש דבר, והיינו משום שעצם הענין שהוא עושה עכשיו, לצאת מידי הספק [שאולי עדיין לא התפלל מקודם]. הוא גופא נחשב כהצורך לתפילה. (וזהו ביאור לשונו של רבינו יונה שמה, דאין לך חידוש דבר גדול מזה דהיינו דהו גופא הצורך המתירו להתפלל.)

והרמב"ם בפרק א' מסביר הענין הזה דחידוש דבר אחרת לגמרי, שהוא בכרי להראות ולהודיע שזאת היא תפילת נרבה אשר הוא חפצא אחרת של תפילה. אבל

לדעת התוס' נראה שהיא אותה החפצא של תפילה.

(ה) ולענין תפילת נרבה בשבת ויו"ט נחלקו הגאונים, וכמבואר ברמב"ם סוף פרק א' מהל' תפילה, ובביאור המחלוקת הי' נראה דיש לחקור בהך דינא דאין מקריבין נדרים ונדרות בשבת ויו"ט, אם זה רק מחמת איסור המלאכה הכרוך בדבר (עיין בזה בחידושי הגר"מ הלוי על הרמב"ם), וכיון דבתפילה אין בעיה של איסור מלאכה ממילא מותר, או דהוא דין מסויים בהלכות קרבן גם כן, דאין זמנם של נדרים נדרות להקרב ובשבת ויו"ט, וא"כ גם תפילת נרבה אין להתפלל בימים אלה מאחר שתפילת נרבה צריכה להיות כנגד קרבן נרבה.

ועיין ברמב"ם שכתב בהל' חגיגה פרק א' הל' י' "מותר להקריב בחולו של מועד נדרים ונדרות שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם לבר מנדרים ונדרותיכם, מכלל שקריבין ברגל, ע"כ. והרי בחולו של מועד אין איסור מלאכה להקריב קרבנות, ולמה בעינן פסוק להתיר זה? ועל כרחק צ"ל משום דשבת ויו"ט אינו הזמן הקרבה, וקמ"ל הפסוק דחול המועד הוא כן זמן הקרבה. וא"כ חזינן מזה דשבת ויו"ט אינם זמני הקרבה מצד הלכות הקרבן. ולכן ס"ל להני גאונים דאין להתפלל תפילת נרבה בשבת ויו"ט, אע"פ שאין בזה בעיה של איסור מלאכה, רמ"מ אינו זמן הקרבה. [ועיין עוד מזה במסורה חוברת ח', עמ' כ"ז].

(ז) במה שפסק הרמב"ם דאין הציבור מתפללים תפילת נרבה משום דאין הציבור מביאים קרבן נרבה, חקר הגרמ"ם זצ"ל, אם צבור שהתפללו תפילת נרבה נשאר דינם כעשרה יחידים שכל אחד התפלל תפילת נרבה, ואין התפילות חשובות כברכות לבטלה, והנפקא מינא במה שכתב הרמב"ם הוא רק לגבי זה, שאין מורידין ש"ץ לחזרת התפילה. או"ד, כיון שהתפללו על דעת תפילת נרבה בציבור, אין לדונם כחידים המתפללים כל או"א בפנ"ע תפילת הנרבה שלו, ודוגמת מה שמצינו ברמב"ם הל' מגילה פרק ב' הל' ח' בציבור שקראו במגילה הכתובה בין הכתובים שלא יצאו (ואפילו בתורת יחידים) אע"פ שהיחיד שקרא בה כן יצא עיי"ש. [כן היא פשוט משמעות הרברים, ועי' בטו"א למגילה (יט): שהשיא דברי הגמ' לכוונה אחרת. (הכתוב)]

בענין אכילת ביכורים

היה נראה לומר בדעת הרמב"ם, דשונה הוא דין אכילת מעשר שני בירושלים מדין אכילת ביכורים בירושלים. דבמעשר שני, עצם קדושתו ומצותו הוא להאכל בירושלים על ידי הבאת מקום, וזהו הניתן של החפצא, דמעשר שני ניתן להבאת

מקום ואכילה בתוך חומות ירושלים, וזהו מהותה של קדושת מע"ש. אבל ביכורים, עצם קדושתן היא קדושת תרומה, רכך דרשו חז"ל, תרומת ירך אלו ביכורים (מכות יז. ועוד). וקיום מצותו הוא על ידי אכילת כהנים, כמו בתרומה. וזהו כל הניתן של החפצא של ביכורים, דומיא דתרומה שניתנה לאכילת כהנים. אלא דההבדל שבין תרומה לביכורים הוא זה, דתרומה אינה צריכה שום מתיר, ומותרת לאכילת כהנים על ידי השם תרומה גרידא. אבל ביכורים זקוקים הם למתיר בכדי שהכהנים יוכלו לאכלם, והמתיר הוא הבאה והנחה לפני המזבח. ומה שהביכורים נאכלים רק בירושלים הוא משום דהמתיר של הנחה בעזרה אינו פועל רק להתיר אכילתם בתוך ירושלים, אבל גבי אכילה חוץ לירושלים חסר המתיר, וממילא אסורים הם באכילה.

והראיה לזה מדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות ביכורים ה"ג שכולל בלאו אחד האיסור לאכול ביכורים לפני הבאתם לעזרה יחד עם האיסור לאוכלם חוץ לירושלים. ולכאורה קשה, דהלא תרי מילי נינהו ולא שייכין אהרדי, ולהנ"ל ניהא, דיסוד אחד לשניהם, דחסר המתיר של הבאה והנחה, דמתיר זה אינו פועל אלא לגבי אכילה תוך ירושלים.

ועוד ראיה יש להביא לזה מזה שפסק בפ"ג מהל' ביכורים ה"ו דביכורים אסורים הם לאונן מכח דין שמחה שנאמר בהם, ולא כתב לאסור מכח ההיקש למעשר שני ומצד הלאו ד"לא אכלתי באוני ממנו" (וכבר עמדו על כך נו"כ של הרמב"ם שמה מ"ט לא יליף לה מההיקש), וחוינן מזה דחלוקים הם קדושת מע"ש וקדושת ביכורים ביסוד דינם, דביכורים יש בהן קדושת תרומה בלבד ולא קדושת מע"ש. (רבינו זצ"ל בשם אביו הגר"מ הלוי זצ"ל).

העובד ע"ז מאהבה ומיראה

סנהדרין (סא): איתמר העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה אביי אמר חייב ורבא אמר פטור. וקיי"ל כרבא. וע"ש ברש"י שפירש דלאו כלום עבד. ומשמע דאינו רק פטור עונשין, אלא דאין כאן איסור ע"ז כל עיקר. ועיי"ש שהקשו מהא דקיי"ל דבעבודת כוכבים יהרג ואל יעבור, והרי אין לך מיראה גדולה מזו, עיי"ש מה שתדצור.

והנראה לומר בזה על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה ט', וז"ל, "אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת. האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק, ואע"פ שבא עלינו מכריח לבקש ממנו לכפותינו, שלא נשמע אליו, אבל

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה יט

נמסור עצמנו למיתה, ולא נתעהו לחשוב שכפרנו, אע"פ שלבותינו מאמינים בו יתעלה, וזאת היא מצות קירוש השם".

הרי שכתב מפורש, דאע"פ שבאמת אין כאן עבירה כלל, מ"מ המצוה של קירוש ה' מחייבת שלא יחשוב האנס שעברנו עבירה, ואע"פ שהעובר מיראה פטור, מ"מ יש חיוב של קירוש ה' בזה שלא יראה כאילו עובר ע"ז.

וע"ש עוד בלשון הרמב"ם, דבימי נבוכדנצר שלא קיימו מצוה זו היה חרפה לכל ישראל.

ומשמע שיש בושה מיוחדת אם לא מקיימים מצוה זו, וכבוד מיוחד לכלל ישראל אם מקיימים אותה. ונמצא דהמקדש שם שמים מביא כבוד וקידוש גם לעם ישראל, והמחלל שם שמים מחלל גם את כבודו של עם ישראל.

הערות בלשון הרמב"ם פרק ו' מהל' סוכה

א ה"ב: וחולים ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. ולא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חש בראשו, ואפילו חש במעיו. מצטער פטור מן הסוכה הוא ולא משמשיו. ואיזהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הריח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן או מפני הריח.

והנה מלשון הרמב"ם משמע שיש חילוק בין פטור חולה לפטור מצטער, דבחולה משמע שפטור משום צערו, ואפילו אם צערו שוה בתוך הבית כמו בתוך הסוכה, דפטור מסויים של חולה יש כאן. אבל המצטער פטור רק כגון במקום שיש זבובים ופרעושים בתוך הסוכה, וכיון שנכנס לבית אין לו צער זה. אבל באופן שיש זבובים גם בתוך הבית, חייב הוא ליישב בסוכה אפילו בשעה שיש בה זבובים. וכן עיין לקמן בהל' י' "יררו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית", ומשמע שהבית מצילו מן הגשמים, אבל אם הגשם יורד גם בתוך הבית, נראה שחייב הוא בסוכה.

וצ"ע באמת, למה הביא הרמב"ם הפטור של מצטער כמו זבובים ופרעושים בהל' ז', ורק בהלכה י' כתב הפטור של גשמים, ולמה חילקם הרמב"ם לשנים. וצ"ע.

ועוד יש לעיין, למה כתב שאינו יכול לישן, הרי אפילו אם יכול לישון, רק דהוי בצער ג"כ היה צריך להיות פטור מטעם מצטער.
ב הלכה ג'-ד: "האבל חייב בסוכה, וחתן וכל השושבינין וכל בני החופה

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה כא

ולפי הנ"ל נחא, רבסוכה גם האיסור וגם החיוב תלוי בשם סעודה, וסעודה חשיבא רק על ידי פת, ובמצה אין צריך סעודה לצאת ידי חובת מצה, ולכן לא בעינן שיהא דוקא פת.

(ד) פרק ו' הל' י': "מאימתי מותר לפנות, משירדו לתוך הסוכה טיפות, שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל, אפילו תבשיל של פול". ויש להסתפק אם הפטור הוא מפני שמפחד שמא יפסל תבשילו, וכיון שמצטער בכך, פטור מן הסוכה, ודוקא אם יש לפניו תבשיל של פול הוא שפטור בטיפות כאלה שפוסלים תבשיל של פול, או"ד רזה שיעור במדרגת הגשמים, ואפילו אם אין לפניו תבשיל של פול מ"מ בשיעור גשמים כזה חשיב מצטער, ופטור מן הסוכה.

(ה) פרק ו' הלכה י': "היה ישן וירדו גשמים ונכנס לתוך ביתו ופסקן הגשמים, אין מטריחין אותו לחזור לסוכה כל אותו הלילה, אלא ישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר". ועיי"ש בהרה"מ דמשמע ברמב"ם דבעמוד השחר חייבים להעירו לקיים מצות סוכה. ואע"ג דבכל מצוות התורה חשיב ישן כמתעסק, ופטור, בסוכה יש חידוש מיוחד דגם הישן ג"כ מקיים מצות סוכה וממילא חייב בה, ואשר ע"כ צריך להעירו משינתו ללכת לסוכה. [וחכם אחר פסק דמותר להוציא אדם שישן מן הסוכה, דאז פטור הוא. ואולי סובר כרעה השניה בהרה"מ דמה שחייב בעמוד השחר היינו דוקא אם הוא ער, אבל לשון הרמב"ם אינו משמע כן.]

(ו) פרק ו' הל' י"א: "גמר מלאכול ביום השביעי בשחרית, לא יתיר סוכתו, אבל מוריד הוא את כליו ומפנה אותן מן המנחה ולמעלה, אין לו מקום לפנות פוחת בה ארבעה" והמקור לזה הוא בסוגיא בפרק לולב וערבה (מח.) וע"ש ברש"י, דמיירי באדם שאין לו מקום אחר לאכול בשמיני, ורוצה להראות שאינו עובר בכל תוסף. אבל מסתימת לשון הרמב"ם משמע דדין זה נוהג בכל גזוני, והוא חיוב מיוחד בפני עצמו להראות שנגמרה מצות החג. ומנהג הגר"א היה להבדיל על השכר במוצאי שביעי של פסח להראות שנגמרה מצות החג של איסור חמץ, וכששאלו תלמידו הגר"ח מוואלוז'ין זצ"ל טעם הדבר הראה הגר"א להרמב"ם זה כמקורו, וכן מפורש בר"ם פ"ו הל' י"ד "ושכבר נגמרה מצותה". והגר"ח ובניו היו נוהגים להפוך את השלחן בסוכה בשמיני עצרת, לקיים דין זה לדעת הרמב"ם.

(ז) פרק ו' הל' ט': "כל שבעת הימים קורא בתוך הסוכה. וכשמבין ומדקדק במה שיקרא, יבין חוץ לסוכה, כרי שתהיה דעתו מיושבת עליו. המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה". ומקור לדברי הרמב"ם הוא מהגמ' בסוכה (כח:) "והאמר רבא מקרא ומתנא במטללתא, ותנוי בר מטללתא. לא קשה, הא במיגרס, הא בעיונא". ופירשו רש"י והרא"ש, דבלימוד בעיון, מצטער הוא ופטור מן הסוכה. וא"כ כאן בלימוד הוא פטור, ואם רצה תוך הסוכה או חוץ לסוכה, הכל כרצונו, דוקא פת.

פטורים מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה. שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה, ומדברי הרמב"ם משמע שפטור החתן מסוכה אינו מטעם עוסק במצוה, שהרי מקודם הביא לפטור החתן, ורק אח"כ הביא את ההלכה של שלוחי מצוה, ומשמע שהחתן פטור מטעם אחר, ושמה משום שמצטער, ועיי"ש בר"ן על הסוגיא שתי דעות בזה.

והנה כאן הזכיר הרמב"ם הרין דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ולכאורה זהו מטעם עוסק במצוה שפטור מן המצוה, וכן משמע בסוגיית הגמרא, דמדמה שלוחי מצוה לשאר דינים של עוסק במצוה.

אלא רצ"ע בזה, דעיין לשון הרמב"ם בריש פרק ד' מהל' קריאת שמע, וז"ל, "מי שהיה לבו טרוד ונחפו ברבר מצוה, פטור מכל המצוות ומקריאת שמע", וכן עיין בלשוננו בהל' אישות (פס"ו הל' ב') "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה וכו', הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה". הרי דבשני מקומות אלו כתב הענין של טירדא, שהיה טרוד במצוה, ולא רק שהי' עוסק בה. אבל כאן לא הזכיר כלום מטירדא, ורק כתב דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, ובפשוטו משמע דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה אפילו בלי טעמא דטירדא, ואין זה מכח ההלכה הכללית של עוסק במצוה, אלא שהוא דין מיוחד ופטור מסויים בהלכות סוכה, והרמב"ם מביאו כאן ביחד עם ההלכה של הולכי דרכים שפטורים מן הסוכה מגזירת הכתוב של תשבו כעין תדורו. ומשמע דשניהם פטורים מסויימים מסוכה. אלא רצ"ע, איך יפרנס הרמב"ם את הגמ' דמדמה פטור זה לעוסק במצוה, וצ"ע.

(ג) פרק ו' הל' ו': "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה, אלא א"כ אכל אכילת עראי כביצה או פחות, או יתר מעט. ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי". ומשמע מלשון הרמב"ם דיסור ההיתר של אכילת עראי חוץ לסוכה הוא משום דאין זה נחשב לסעודה. ועיקר הרין הוא דאין אוכלים סעודה חוץ לסוכה, וכמש"כ מתחילה, אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה, ובסעודה מצינו ענין של קביעות, וכלשון הש"ס בכמה דוכתי "קבע סעודה". ובאכילת עראי חסר בהשם סעודה, וממילא מותר דכל כה"ג אינה סעודה, ורק סעודה חייבת בסוכה. ולפי זה מובן שפיר למה בשינה אפילו שינת עראי אסורה, משום דגם באכילה אין חילוק בעצם בין עראי לקבע, אלא החילוק הוא דבעראי לא חשיבא כסעודה, וזה לא שייך גבי שינה כלל, וממילא אין חילוק בין קבע לעראי.

והנה בהל' ז' כתב, "אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו". וצ"ע למה יוצא רק בפת, הרי בהל' חמץ ומצה מכואר דיוצא חובת מצה אפילו אם הלחם נאפה בקרקע ומברכים עליו בורא מיני מזונות, ואינה פת, וא"כ למה בסוכה צריך שיהא דוקא פת.

והנראה בזה, דהנה פסק הרמב"ם פ"ד מהל' טומאת מת הל"א "רביעית דם הבאה משני מתים טהורה עד שתהיה הרביעית ממת אחר. שורה שנגמרה משני מתים וכו' וכן הגלגול של שני מתים ודובע עצמות משני מתים ואבר מן המת משני מתים, כל אלו אינן מטמאין באהל וכו'", אכן בהל"ג שם פסק "כזית בשר משני מתים וכו' הרי אלו מצטרפין זה עם זה", עכ"ל, וצ"ע מ"ש כזית בשר מב' מתים דמצטרפת מרביעית דם או שורה וכו' מב' מתים דאינן מצטרפין.

ונראה דחלוק דין כזית מן המת מדין רביעית דם ושורה וכו' בזה, דבשר מן המת אפי' בפחות מכזית אכתי יש עליו תורת מת רק דבציר לה שיעורא, ולכן כיון דרק חסרון בשיעור הוא שפיר מהני בי' הצטרפות לשיעור, דמעולם לא פקע מיניה דין מת, משא"כ בדין רביעית דם מן המת ושורה וכו' נראה דכל דחסר לה מן שיעורא אין זה רק חסרון שיעור אלא חסרון בתורת מת עליו הוא, דדוקא רביעית דם מן המת יש לה שם מת וכן דוקא שורה שלימה יש לה שם מת, וכן הגלגול וכן באבר מן המת, ולכן בכל אלו כל שחסר להם בשיעורם פקע מיניהו כל דין שם מת, ולהכי לא אהני בהו הצטרפות להשלים שיעוריהו, דאין בהם רק חסרון שיעור בלבד אלא דחסר להם כבר שם מת ודוק. ומבואר עכ"פ דדין רביעית דם מן המת אינו דין שיעור גרידא, אלא דשיעור רביעית הוא תנאי בחלות שם דם הנפש כלשון הקרא, דבעינן רביעית לקבוע שם דם הנפש לטומאה.

ועד"ז נראה דכן הוא יסוד דין רביעית לד' כוסות, דאינו רק דין שיעור בלבד, אלא דדין הוא דבעינן רביעית לקבוע חלות שם כוס של ברכה, ואם נחסר משיעור רביעית אין זה רק חסרון שיעור בכוס של ברכה, אלא דבלי שיעור רביעית חסר כל חלות שם כוס של ברכה. וראי' ברורה לדבר נראה מהא דקיי"ל דהשותה רוב רביעית יצא [עי' שו"ע או"ח סי' תע"ב ס"ט], והרי בודאי בכל דיני שיעורים לאיסורים ככזית חלב, או למצוה ככזית מצה, בודאי לא מהני דין רובו ככולו, אכן החילוק פשוט דבודאי לא מהני דין רובו ככולו בכל מקום דבעינן שיעור במעשה אכילה או שתייה, אלא דשאני הכא דאין דין שיעור רביעית לד' כוסות דין שיעור בעלמא, אלא דדין הוא לקבוע חלות שם כוס של ברכה, ומצות השתייה אינו על השיעור רביעית, אלא על שתיית "הכוס של ברכה", ולהכי מהני בי' דין רובו ככולו לשתיית חפצא דכוס של ברכה שרובו ככולו, ודוק היטב.

וכן נראה ברניי שתויי יין למקדש והוראה שאין שיעור רביעית רק שיעור בעלמא (שבפחות מכשיעור איכא שם האיסור רק דחסר בשיעורא), אלא דעיקרא דידינן אלו תלוי ביין המשכר, וכמבואר בכריתות [י"ג ב' יעו"ש], ובאמת בפחות משיעור רביעית חסר כל שם יין המשכר, והיינו רשיעור רביעית קובע כל שם איסור שתויי יין למקדש והוראה, ודו"ק.

וכמו בתפילה. אבל מלשון הרמב"ם מבואר שהוא מחלק ביניהם. והנראה לומר בכוננת הרמב"ם, דס"ל דאסור ללמוד בעיין בסוכה והלכה הוא זו מצד דיני תלמוד תורה, דבעינן שתהיה דעתו מיושבת עליו אבל המתפלל רשאי לעשות כרצונו. ועוד נראה דמצד הלכות סוכה עיין פסור ולא מפני שמצטער אלא מפני שעיין בתורה אינו מחייב בסוכה כלל. ובקורא ומתפלל יש קיום אם עושה כן בסוכה, אבל בלומד בעיין אסור מצד הדין לעשות כן בסוכה מכח החיוב של תלמוד תורה.

אכן עיין בלשון הרמ"א (סי' תרל"ט) שכתב, "דיכול ללמוד חוץ לסוכה, כדי שתהא דעתו מיושבת עליו", ומבואר דסובר דגם לדעת הרמב"ם אין איסור ללמוד בעיין בסוכה אלא רק דהוי היתר ללמוד חוץ לסוכה, ודלא כהנ"ל, וצ"ע.

בסוגיא דעשר רביעיות הן

נזיר דף ל"ח ע"א, א"ר אלעזר עשר רביעיות הן (בעשרה מקומות נתנה בהן תורה שיעור רביעית) ונקיט רב כהנא ביריה חמש סומקתא (חמש מהן הם דינים במשקה ארום, דהיינו יין ודם) וחמש חיוורתא (דהיינו מים ושמן) סומקתא נזיר (רביעית יין לנזיר) ועושה פסח (ד' כוסות) שהורו (שתה רביעית יין אל יורה) במקדש (שתה רביעית יין ונכנס למקדש חייב מיתה) ומתו (רביעית יין ונכנס למקדש חייב מיתה) ומתו (רביעית דם מן המת מטמא באהל) וחמש חיוורתא חלת (רביעית שמן לחלות תורה) נזיר (רביעית שמן לחלת ריקי נזיר) מצורע (רביעית מים חיים לשחיטת הצפור) שנפסלו (השותה רביעית ממשקין טמאין פוסלין את הגוייה ונפסל מאכילת תרומה מדרבנן) בשבת (שאר משקים שיעורם לאיסור הוצאה בשבת ברביעית) וכו' ע"כ. והנה בפשוטו מאי דהוסיף רב כהנא על דברי ר"א לנקוט ד"חמש סומקתא וחמש חיוורתא" הוא רק לסימנא בעלמא. אמנם נראה דבאמת גדר גדול גדר לן רב כהנא בזה לחלק ה"עשר רביעיות" לב' סוגים, דבאמת חלוקים הם דין שיעור רביעיות שנאמרו בחמש סומקתא מדין שיעור רביעיות שנאמרו חיוורתא בעצם יסודם.

דהנה בדין רביעית דם מן המת לטומאה נראה דאין זה דין "שיעור" פשוטה אשר אם נחסר מן השיעור הזה אכתי יש לה שם "דם מן המת המטמא" רק דחסר לה שיעורא אלא נראה דכל שאין בה שיעור רביעית בכלל אין זה חפצא דדם מן המת המטמא ולא שמייה דם מן המת לענין זה כלל.

וראי' לדבר, דהנה בסנהדרין ד' א' פליגי תנאי ברביעית דם שיוצאה משני מתים אם מצטרפין לטמא. וצ"ב בפלוגתתם.

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה כה

ה"סומקתא" או בכלל ה"חיוורתא", דלמ"ד רנוטלים לא' ולא לשנים וס"ל דדין שיעור בעלמא למעשה נטילה הוא, הרי דזהו בכלל החיוורתא וכמ"ש, אבל למ"ד דדין בקביעות חפצא דמים לנטילה הוא הרי הוא בכלל הסומקתא וכמ"ש. וי"ל דזהו ביאור שינויא דגמ' דבפלוגתא לא קמיירי, פי' דמאי דתליא בפלוגתא אם לנקוט אותו בכלל ה"סומקתא" או בכלל ה"חיוורתא" לא קמיירי. אלא דקשה לפ"ז מה שביארנו לעיל דגם זה דרביעית דם מן המת בכלל הסומקתא (לקביעות חפצא דמת) הא ג"כ תליא בפלוגתא דתנאי אי רביעית דם שיוצאה משני מתים מסמא או לא].

זכייה בלקט

תנן במסכת פאה (פ"ד מ"ט, והובא בגיטין יא:; ובב"מ ט:) מי שליקט את הפאה ואמר הרי זה לפלוני עני, ר' אליעזר אמר זכה לו, ותכ"א יתנו לעני הנמצא ראשון, ע"כ. והנה באחרונים דייקו דדוקא לעני אחר אבל הוא עצמו אסור לקחתו אפי' אם הוא עני (כלו' בצירור דמעני לעני, עיין בסוגיא בב"מ) ותמוה למה לא יקח לעצמו אם הוא עני?

עיין בקצוה"ח (ח"מ ס"ק רי"ב סק"ד) שתי' שיתנו מדין נדר, וז"ל: כיון שאמר הרי"ז לפלוני עני צריך לקיים דבריו משום נדר, ומשום נדרו יכול ליתנו לעני אחר ואך לא לקחת לעצמו וכו', אבל לפי דעת רוב הפוסקים דאמירה לעני אינה קנין אלא משום נדר, יכול הוא לשנותו לעני אחר, עכ"ל.

ונל"פ בא"א, דעיין בתוס' יו"ט (מס' פאה שם ד"ה שנמצא ראשון) וז"ל: ואם אידע שיבוא אותו עני ראשון אה"נ דרשאי לתתו לו, שאין כאן קנס, כדלעיל משנה ג' דאיתו עני לא עביד ולא מידי, ע"כ, ומשמע דסד"א לקנוס העני שעבורו ליקט המלקט, וצע"ג בזה. ומ"מ מה שציין למ"ג תנן התם: נטל מקצת פאה וזרק על השאר אין לו בה כלום. נפל לו עליה ופירש טליתו עליה, מעבדין אותה הימנו, וכן בלקטן וכו'. ובברטנורא שם (ד"ה אין לו בה כלום) כתב דה"ט והעני דזרק הפאה שלקט על מה שטרם לקט מאבד אף מה שכבר לקט, דקונסין אותו. ובתוס' יו"ט (בר"ה אין לו) כתב וז"ל: וטעמא מתבאר מל' הרמב"ם בפירושו כשיקח מקצתו ויכסה מקצתו וכו' שאחרי שכיסה הפאה בפני העניים שלא יוכלו לראותה לקחתה והוא לא קנאה בזה שאי"ז קנין כלל, לכן קונסין אף מה שלקח וזכה בה, ע"כ. משמע דכיון שהוא עשה שלא כהוגן, שמנע מאחרים לקחת הפאה עי"ז שכיסה את הפאה והסתירה, אף חכמים עשו אתו שלא כהוגן וקנסוהו והפקיעו ממנו אף את הפאה שכבר לקט. ואמר מו"ר שלזה התכוין התוס' יו"ט גם במ"ס,

וגם שיעור רביעית של יין לנזיר נראה לומר שהוא ג"כ אינו רק שיעור בעלמא, אלא דדוקא ברביעית הוקבע דין חפצא דאיסור לנזיר, וראי' לרבר נראה לפי שיטת התוס' [ל"ה ב' בר"ה ואינו חייב וכו'] דלמשנה ראשונה אף שיעור אכילת ענבים הוא בשיעור רביעית, וע"כ דאין זה דין שיעור שתייה בעלמא אלא דהוא דין בקביעות שם איסור לנזיר. וכן משמע מעיקר סוגיין דנקט רביעית יין לנזיר לא מעשר הרביעיות, ומשמע דאין זה סתם שיעור רביעית למעשה שתייה, דא"כ הו"ל לנקוט כמה דיני שתייה בכלל האיסורים ששיעורים ברביעית, ואע"כ הכוונה כאן הוא לקביעות שם האיסור.

אכן העומד נגדינו בזה הוא שי' הרמב"ם [פ"ה מהל' נזירות הל"ב] דהאוכל יין קרוש שיעורא בכזית, וצ"ע מה שייך שיעור כזית לאיסור יין לנזיר אשר כל חפצא דאיסורא הוא ברביעית. ומשמע מהרמב"ם דבאמת שיעור רביעית הוא רק שיעור שתייה בעלמא, ולכן ס"ל דבקרוב שהוא מעשה אכילה בעי כזית, וזה דלא כמ"ש.

אולם נראה דאכתי י"ל דדין רביעית ביין לנזיר הוא בקביעות שם האיסור וכמ"ש, אלא דביין קרוש טעמא אחרינא אית לי' להרמב"ם דשיעורו בכזית, והוא די"ל דס"ל דכל יין שגקרש פקע מיניה שם יין וחזר לדין ענבים כמקדם, ובענבים ס"ל להרמב"ם דשיעורם בכזית [ואפי' לדעת הרמב"ם דפסק כמשנה ראשונה, ודלא כשי' התוס' הג"ל].

ומעתה יבואר היטב דחלוק החמש סומקתא מהחמש חיוורתא ביסוד דיניהם, דדיני רביעיות בהחמש חיוורתא הם רק דיני שיעור בעלמא, והחסר בהם אינו אלא חסר בשיעורייהו, משא"כ בחמש סומקתא דיני רביעית בהם הם דין לקבוע עצם שם החפצא שלהם וכמשנ"ת, וי"ל דזהו כוונת רב כהנא, ודוק היטב.

[ולפמש"כ ניחא ליישב השו"ט של הגמ' להלן דפריך "והאיכא מרביעית נוטלין לידים לאחר ואפילו לשנים", ומשני "בפלוגתא לא קא מיירי" (פי' דפליגי בזה תנאי דאיכא מ"ד לאחר ולא לשנים) ע"כ, ולכאורה תמוה נהי דאיכא פלוגתא אם מרביעית נוטלין לשנים, מ"מ לכ"ע איכא שיעור רביעית לאחר, ואמאי לא נקט ר"א גם רביעית זו.

ונראה, דהנה בביאור פלוגתא דתנאי אי מרביעית נוטלין לשנים י"ל דפליגי בזה אם שיעור רביעית כאן הוא שיעור במעשה נטילה, וא"כ הוא רק לאחר אבל לא לשנים, או"ד דין שיעור הוא דין בחפצא של מים הראוי לנטילה, וא"כ כל דיש בה שיעור רביעית והרי חל בו שם מים הראוי לנט"י שוב סגי בזה לשנים ג"כ. ויוצא דלפ"ז לפמש"כ יהי' תלוי בפלוגתא זו אם לנקוט רביעית מים לנט"י בכלל

שמכיון שלקט לעני חבירו הרי בזה מנע מעניים אחרים ללקוט אותה התבואה, וע"כ קנסוהו שאין הוא עצמו יכול לזכות בתבואה, וחייב לתתה לאחר דוקא. ואף דקשה להבין מה ההו"א לקנוס חבירו העני שעבורו לקט המלקט, מ"מ ברור שאם יש כזה ס"ד לקנוסו, וראי שיש לקנוס את המלקט עצמו שהוא כן מנע מעניים אחרים ללקוט, וכדהסברנו, ואשר ע"כ מדין ויתנו לעני הנמצא ראשון שפיר למדו שהוא עצמו אסור לקחת, ודו"ק.

גיטין (יב.) ור"א האי לא תלקט מאי עביד ליה? מבעי להזהיר לעני על שלו, ופירש"י שאף עני הראוי ליטול פאה, אם יש לו שרה, חייב להניח פאה לאחרים, עכ"ל.

עיין פ"ב מהל' תרומות הל' ט' במל"מ שחקר בהא דקיי"ל דפאה פטורה מן המעשר אם פטור זה הוא משעת הפרשה או דילמא רק משעה שהגיע לירי עני וזכה בה (ונ"מ לעשיר שהערים ולקח פאה שלא כדין אם חייב להפריש א"ל, עיי"ש). ופירש רבינו דיסוד חקירתו הוא האם פאה הוא הפקר לעניים, ומשעת הפרשתו מיד נפטרה מתרו"מ (עיין שם ברמב"ם הי"א), א"ו האם פאה הוא ממון בעלים אלא שהתורה זכתה את העני ליטול הך ממון בעלים, והוא הדין בשאר מתנ"ע.

ואמר רבינו דחקירה זו היא ב' הרעות בתוס' (ר"ה אלא, גיטין יב.) דהקשו ומהך דין דר"א דאסור לעני ליטול מתנ"ע מאלו המתנות שהוא עצמו חייב להפריש וליתן לאחרים, נלמוד בעלמא דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, ותירצו וז"ל: דהכא סברא הוא שלא זכתה תורה לעני אלא מה שכל אחר מלקט לצורך עצמו, ולר' חסדא דמפרש הכא דטעמייהו דרבנן משום רתופס לבעל חוב לא קני איכא למימר דמהכא יליף, עכ"ל.

ונל"פ דלתי' הא' דמחלקין בין מתנות עניים למציאה, ה"ט דהעני שחייב להפריש מתנ"ע אינו יכול ליטולם לאחר דאילו כן היה נוטל לאחר היה בזה חב לעניים אחרים, אשר א"ז שייך לגבי מגביה מציאה לחבירו, דמציאה הוא הפקר לכל, ובהפקר לכל לא שייך חב לאחריני, וממילא דהמגביה מציאת הפקר לחבירו קנה חבירו, אך לגבי מתנות עניים כתבו דסברא הוא שלא זכתה תורה לעני אלא מה שכל א' מלקט לצורך עצמו. וה"ט דכל עצם הדין דעניים נוטלים מתנ"ע הוא זכות נטילת ממון של אחרים ומסברא זכות זו מוגבלת לנוטל בלבד, דאילו היה המתנ"ע הפקר לעניים, מה סברא יש להגביל זכותנו רק לעני המלקט, ומה סברא יש לחלק דינו מדין מציאה דהוי הפקר לכל, ונמצא דבמציאה אפשר לומר עפ"י סברה דהמגביה לחבירו באמת מוכה את חבירו ור"א לומר כן גבי מתנ"ע אשר זהו התיריך הא' בתוס', משא"כ לר' חסדא, דסבר דמתנ"ע הם לעניים מדין הפקר

לעניים, אלא שמגזיה"כ א"א ליטול לאחר עכ"פ, הוי הדין דמתנ"ע בנין אב לתופס לבע"ח במקום שחב לאחריני, וילפינן ממתנ"ע, דאף דהם הפקר (לעניים) ואעפ"כ א"א לעני א' ללקוט לזכות עני אחר, דחשיב חב (לעניים) אחרים, והה"נ במציאה, ודו"ק.

רחיצה וסיכה שאינם של תענוג

רמב"ם הל' שביתת עשור פרק ג' הל"ט - אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג, ואם היה חולה אע"פ שאין בו סכנה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש.

שיטת הרמב"ם ידועה דכל חמשת עינים הם מה"ת וכמש"כ בהל"ה של פרק א': ומצוה לשבות מכל אלו, עיי"ש בלשונו. ורעת הרמב"ם דגם סיכה שאינה של תענוג בכלל האיסור. ונראה שגם רחיצה שאינה של תענוג אסורה, דמאי שנא סיכה מרחיצה לגבי זה, ומהיכי תיתי לחלק ביניהן. (ובאמת יש מהאחרונים שכתבו לחלק ביניהם.)

והנה ההיתר של חולה שאין בו סכנה וגם של חטטין דהוי ענין מקצת חולי משום חולי נגעו בהן. אבל צ"ע מהו יסוד ההיתר ברחיצה דחייבי טבילות טובלין כדרכן כמבואר בהל"ב וגם מבואר שם שרחיצה להעביר לכלוך מותר, וצ"ע.

ונראה דההיתר הוא משום דטבילת מצוה אינה נקראת כלל בשם רחיצה, ואין זה רחיצה אלא טבילה, וגם להעביר לכלוך זה שם אחר של רחיצה, ושמות אלו לא נאסרו, ורק רחיצה סתם נאסרה. וראי' לזה דהרמב"ם סובר דאפילו נטילת ידים של שחרית אסורה אע"פ שאינה של תענוג, מ"מ אם אינו מעביר הלכלוך שם רחיצה רגילה יש להן והיא אסורה על פי דין.

ובהלכה ג' כתב דבזמן זה הרואה קרי אסור לטבול "שאיין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת המת", ודקדק הגר"ח מלשון זה דאינו טהור כלל אפילו מטומאת קרי, דאין טהרה לחצאין, ולכן אסור דטבילה שאינה מטהרת כלל הוי סתם רחיצה בעלמא.

והנה בתענית מבואר בפרק ה' מהל' תעניות דרק סיכה של תענוג אסור וכן בהל' אבל, וצ"ע מאי שנא יום כיפור דנאסר גם באינו של תענוג. ונראה דביום כפור יש מצוה לשבות מכל העינים וכלשון הרמב"ם בפרק א' הל"ה ואינו סתם

חלות איסור כמו בתענית ואבל, והמצוה לשבות כוללת אפילו אינו של תענוג, משא"כ באבל ותענית שהוא רק בגדר איסורים או רק של תענוג נאסר. והיינו דמצות שבייתה אוסרת עצם המעשה, דצריך לשבות מפעולה זו, ואין זה תלוי בהנאה אלא בעצם שם רחיצה של המעשה, משא"כ בדיני אבילות ותעניות דאין ענין של שבייתה מהמעשה רחיצה רק התענוג נאסר, ואם אינו של תענוג ממילא מותר.

ויש לעיין אם אחר מרחיץ לפלוני אם המתרחץ עובר על האיסור. ונראה דתלוי בביאור הנ"ל, דביום כיפור אם הרחיצה היא אינה של תענוג יהיה מותר כיון שאינו עושה המעשה, ואם הוי של תענוג א"כ המתרחץ עובר, ולא גרע יום כיפור משאר תעניות, ובשאר תעניות ובאבלות כיון דנתבאר דהאיסור הוא ההנאה והתענוג הרי אפילו כשמתרחץ ע"י אחר עובר בזה, דסוף סוף מתענג ונהנה ברחיצה זו.

בענין חינוך קטנים

רמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק י"ז הל' כ"ח - אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לגער על פי דרכו וגו'.

הנה אע"ג דכבר הביא הרמב"ם כמה וכמה פעמים מצות חינוך כמו בהל' קר"ש, תפילין, חמץ ומצה, ולולב וכדומה, מ"מ לא הביא מקרא זה בשום מקום, וצ"ע למה דוקא פה הביא פסוק זה.

ובמשנה ביומא לגבי יום כיפור רמחנכין אותן לשעות (יומא פב.) גם שם בפירוש המשניות הביא פסוק זה.

ועוד יש להקשות על השמנה ביומא דבשאר דוכתי שמצינו חינוך יש כלל דהקטן צריך להיות יכול לקיים ולעשות המצוה בשלימותה, וכמו שצריך לידע לנענע את הלולב אע"ג דאין הנענוע לעיכובא, וא"כ מה שייך חינוך של שעות ביום כיפור אם אינו מקיים כל המצוה של הצום.

ונראה מוכרח מזה דיש שני דינים בחינוך, וחינוך במצות עשה אינו משום הך קרא דחנוך לגער על פי דרכו, ובחינוך של מצות עשה בעינן שיוכל לקיים המצוה בשלימותה, וזה תקנה רבנן של מצות חינוך.

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זלה"ה כט

אבל קרא דחנוך לגער נאמר במצות ל"ת, והוא מדברי קבלה בדברים של קדושה ופרישות, ובוה שפיר יש קיום דחינוך בכל פרישה ופרישה ושייך לזה ענין דשעות. ולכן הביא הרמב"ם בפירוש המשניות פסוק זה על מתניתין דיומא פ"ב.

והנה מלשון הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות משמע דרין חינוך זה מוטל על האב וכלשונו "מצוה על אביו".

ובמצות חינוך במצות עשה ידועים הדברים דפליגי בזה רש"י ותוס' (ברכות מח) אם החיוב מוטל על האב או על הקטן עצמו, וברמב"ם פרק ה' מהל' ברכות משמע דס"ל דהחיוב מוטל על הבן עצמו.

ולפי הנ"ל ניחא מאד ואין סתירה כלל דשני דינים שונים הם, והתקנה דרבנן של חינוך למצוה מוטלת על הבן עצמו. אבל החיוב של חינוך לפרישה וקדושה במצות ל"ת זה הוא מחובת האב.

בענין בין השמשות בט"ב ובשאר תעניות

רמב"ם הל' תעניות פרק ה' הל"ז וז"ל: תשעה באב לילו כיומו לכל דבר, ואין אוכלין אלא מבעוד יום ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים, עכ"ל.

יש לעיין מהו החידוש בזה דבין השמשות אסור. ועוד למה צריכין הרמיון ליום כפור, הרי לכאורה גם בלאו הכי צריך להיות אסור דהוי ספק לילה. [ועיין בהרב המגיד משום דשמא נאמר ספק דרבנן לקולא. ויש לעיין אם על כה"ג אומרין ספק דרבנן לקולא.] ומקור הדברים בפסחים נ"ד. דשקיל וטרי אם בין השמשות מותר. והסוגיא צריכה ביאור במה תלוי שאלה זאת.

ונראה על פי הסוגיא ביומא דף פא דאיתא שם חמשה קראי כתיבי במלאכה חר לאזהרה דיממא וחר לאזהרה דליליא וחר לעונש דיממא וחר לעונש דליליא וחר לאפנויי למיגמר עינוי ממלאכה בין דיממא ובין דליליא.

וכבר נתקשו שם בתוס' ישנים דלא מצינו בשאר יו"ט ריבוי אזהרות ליום ולילה, עיי"ש.

ונראה דחלוק קדושת יום כיפור משאר יו"ט ושבת, דבשאר יו"ט הלילה אסור בתורת תחילת היום, דהיום מתחיל מהלילה, אבל ביום כיפור איסור הלילה הוא חלות איסור בפ"ע של ליל יום כיפור, וזה על פי הפסוק דתשעה לחורש בערב

תענו את נפשותיכם מערב עד ערב תשבתו שבתכם, והיינו דליל יום כיפור לא נאסר משום דהיא התחלת היום של יום עשירי בתשרי אלא משום שהוא הלילה אחר יום תשיעי לחודש. וא"כ איסור זה הוא חלות שם בפני עצמו ועל כן בעינין אזהרות ליום ולילה. [ועיין בזה בשיעורים לזכר אבא מרי חלק א' עמד קפב-קפג.]

ולפי זה היה מקום לומר דבין השמשות אינו לא יום ולא לילה ואינו נכלל באיסור היום או איסור הלילה, אבל ביום כיפור נאמר מערב ועד ערב ולשון זה כולל גם בין השמשות, אבל בט' באב שמא נאמר דרק עצם היום והלילה נאסרו אבל לא בין השמשות, קמ"ל דתקנו ט' באב כעין יום כיפור לכל דבר.

והנה בשאר תעניות איתא בשו"ע או"ח סי' תקס"ב כל תענית דלא שקעה עליו חמה לאו תענית היא, דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים, ועיי"ש בביאור הגר"א דדקדק מהסוגיא הנ"ל דרק בט' באב בין השמשות נאסר, עכ"ד. והיינו משום דנתקן להיות כיום כיפור אבל בשאר תעניות דק חלות יום נאסרה ולכן בין השמשות מותר. וכמו דהלילה מותר כן מותר בין השמשות.

ועיין בערוך השלחן שכתב דכן דעת הרמב"ם, רש"י והר"ן דבשאר תעניות ההיתר הוא משקיעת החמה ממש ולא נאסר בין השמשות כלל והסומך עליהם לא הפסיד (תקס"ב אות ט').

התקינו שיהיה שואל בשלום חבירו בשם

(א) במשנה במסכת ברכות דף נד תנן "והתקינו שיהא אדם שואל את של חבירו בשם שנאמר וכו' ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'.

והרמב"ם השמיט הלכה זו של שואל שלום חבירו בשם, וצ"ע למה השמיטה.

ועיין ברש"י במסכת מכות דף כג: וז"ל "דמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם כגון ישים ה' עליך שלום ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה. מרבי. ל"א, שאילת שלום בשם דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם ואנו נמי כי שיילינן אהרדי מרכינן שם דשלום שמו של הקב"ה וכו'.

הרי שנחלקו שני הלשונות אם התקנה היתה רק להתיר שאילת שלום בשם או לחייב שאילת שלום בשם.

ונראה דמה שסיים רש"י דאנו עושים כן על ידי שמזכירים השם "שלום", זה

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה לא

הכל רק לפי הלשון שהוא חיוב, והיה קשה לרש"י אם יש חיוב איך אנו מקיימים חיוב זה. אבל ללישנא קמא שהוא היתר באמת אין אנו מקיימים דין זה ואין כאן קושי משום דאין שום חיוב בכך ולא נהגו כן. ועוד דלפי הלישנא קמא הרי פשיטא דאין אנו צריכים שום היתר כלל לומר שלום דאין שום איסור להזכיר כינויים ודוקא בז' שמות שאינם נמחקין אסור להזכירם סתם וזקוקים להיתר מיוחד, ולא נכלל בתקנה ללשון זה רק ז' שמות.

והנה ללישנא קמא דאיירי בז' שמות דוקא והוא גדר של היתר, צ"ע באמת איך התירו בקום ועשה איסור דאורייתא לדורות והרי אין לחכמים כח לעקור דבר מה"ת בקום ועשה.

והנה לצורך תפילה ושבת להקב"ה מותר להזכיר ז' שמות אבל סתם לברכו משום דרך ארץ הוא אסור מה"ת בפשטות. ועיין בט"ז או"ח סי' רי"ט סק"ג שכתב שזה אסור אם הוא רק לברכו ממנהג דרך ארץ.

ואמר הגר"ח דלדעת הרמב"ם תקנה זו לברך חבירו בשם היתה רק גדר של הוראת שעה מפני שאותה תקופה היתה צריכה לכך, ועל כן תקנו כן לאותו זמן, וזה מותר לעקור דברי תורה לשעה, ולכן הרמב"ם השמיט הלכה זו [ועיין במסורה חוברת ו' עמוד נ"ג] וכפשטות הלשון עת לעשות לה', דאו באותו עת היה צריך לכך. אבל מלשון רש"י על המשנה לא משמע כן, דכתב "אף זה המתכוין לשאול שלום חבירו זהו רצונו של מקום שנא' בקש שלום ורדפהו מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור", וכיון שכתב דהוי נראה כדבר אסור משמע דמעיקר הדין הוי מותר. וכנראה דס"ל לרש"י דגם קיום של דרך ארץ ובקש שלום ורדפהו הוי מתיר להזכיר שם שמים, דשוב אינו לבטלה, וכמו דבתפילה דמותר. ולפי רש"י יש רק חשש בעלמא של נראה כאסור, ושפיר תיקנו חיוב או היתר לדורות דאין זה בגדר עקירת דברי תורה כלל.

(ב) והנה משום הלכה זו כנראה נהגו מקצת אנשים לומר שבת שלום בשבת לקיים הלכה זו (לפי רש"י במכות דף כ"ג), וגם נהגו לכתוב ב"ה בריש מכתב שלום גם משום כך. אבל מה שחדשים מקרוב באו וכותבים במקום זה בס"ד בריש המכתב נראה דאין בזה קיום כלל ואין מקום להנהגה זאת, דעיין בשבועות דף ל"ה דהנשבע בשמים ובארץ לא הוי שבועה דאין זה כינוי כלל, דלשבועה סגי בכינוי אבל שמים וארץ הוי מילתא אחריתא עיי"ש. ואפילו אם שבועה לא צריך שם כלל שמים וארץ הוי מפיקע ומקלקל דאין זה נקרא נשבע בשם ולא מברכו בשם, והמעין בספרים של מקבצי אגרות מגדולי הדורות יראה דלעולם לא כתבו בס"ד. ואין ענין במנהג זה.

ומנהג הגר"ח היה לא לכתוב כלום בראש המכתב מענין השם על פי דעתו

שנתבאר שהיתה התקנה רק הוראת שעה.

והנהגים לכתוב בלע"ז G-D שלא יחשב כינוי, נראה דאין בזה טעם כלל דאם ב"ה חשיב כינוי ואסור לזרוקו ה"ה G-D, דמבואר ברמב"ם פרק כו מהל' שבועות, דשמות בלע"ז הוי כינויים, וגם ראשי תיבות לא הוי גרע מלעז.

בענין משא ומתן של ב"ד בדיני נפשות

במסכת סנהדרין דף י"ט. ינאי המלך עמוד על רגליך. והקשו שם התוס' בדמס' שבועות דף ל' אמרינן דאם רצו הדיינים להושיבו מושיבין (בשעת המשא ומתן) וא"כ למה לא הושיבו לינאי המלך. ותיצרו דיני נפשות שאני.

וצ"ב מהו החילוק בזה בין נפשות לממונות.

ועיין ברמב"ם פרק י"א מהל' סנהדרין הל"ז-ח, דברניי ממונות אב ובנו מונין כשנים, וברניי נפשות כאחד, אבל לגמר דין גם בממונות כאחד חשיבי, עיי"ש.

והקשה הראב"ד "וכי למשא ומתן מאי מנין איכא ובשעת גמר דין אז הוא המנין". ומתבאר מהרמב"ם ריש דין מנין גם למשא ומתן ובידור הדין והכרעת ההלכה אבל בממונות לא בעינן ב"ד כשר בשעת המשא ומתן אבל בנפשות המשא ומתן הוא ממש כהגמר דין דבעי ב"ד כשר וקרובים פסולים.

ולפי זה יש לבאר דברי התוס' דלמשא ומתן של נפשות צריך לעמוד, דנה חשוב לפני הב"ד, כיון דגם אז יש חלות שם ב"ד כשר אבל בממונות דקרובים כשרים למנין בשעת המשא ומתן אינו ב"ד כשר ולא צריך עמידה בפני ב"ד. וגם אם כולם כשרים מ"מ אין חלות ב"ד ממש בשעת המשא ומתן של ממונות.

וגם מוכח כן מהא דאם פתחו כולם לחובה הרי זה פסור (עיין ברמב"ם ריש פרק ט' דהל' סנהדרין) מדין והצילו העדה, וחזינן דמשא ומתן כזה יכול לפוטרו לגמרי, ואם לא היה חלות ב"ד על המשא ומתן של נפשות, איך אפשר לפוטרו בזה, וע"כ כנ"ל שיש חלות מיוחדת של משא ומתן של נפשות שמחייב ב"ד כשר של דיני נפשות (ועיין בקובץ חידושי תורה להגר"מ והגרי"ד אריכות בזה בעמוד קלב-קלג).

בדין כהן קטן

רמב"ם הל' סוטה פרק ד' הל' ט' - ואם כתבה ישראל או כהן קטן פסולה שנאמר וכתב הכהן.

ומשמע מלשון הרמב"ם דתרוייהו, ישראל וקטן, נתמעטו מהך קרא דוכתב הכהן. וצ"ע איך נתמעט קטן מפסוק זה. ולכאורה צ"ל בביאור דברי הרמב"ם דהרין דכהן קטן אינו כשר לעבודה הוא, מצד דחסר בקדושת כהונה של קטן לגבי עבודה. ואע"ג דלתרומה ומתנות כהונה פשיטא דכהן קטן כהן גמור הוא, מ"מ אינו נחשב כהן לגבי עבודה. וזה ביאור דברי הרמב"ם דנתמעט מקרא דהכהן, דקטן אינו כהן לגבי דיני עבודה ומקדש.

ועיי"ש בכס"מ דלא ציין מקור לדברי הרמב"ם, דמשמע דס"ל דאין למעט מקרא דהכהן (ועיין ספרי זוטא פרשת נשא).

ורעת המג"א בס' רפ"ב סק"ז שאין דין וקדשתו נוהג בכהן קטן משום שאינו בר עבודה.

והגר"מ צ"ל היה סבור דלא כהמג"א הנ"ל, וקדושת כהונה של קטן היא קדושה שלמה אפילו לגבי עבודה אלא דקטן פסול לעבודה ככל פסולי עבודה וכבעל מום ולכן בודאי גם נוהג בו דין וקדשתו.

ומדברי הרמב"ם הנ"ל משמע כהמג"א, אבל מהכס"מ משמע דסובר כהגר"מ צ"ל.

בענין כתיבת מגילת סוטה

ברמב"ם הל' סוטה פרק ג' הל' ח' - וכותב כל הרברים שהשביע אותה בהם אות באות מלה במלה, וכותב את השם ככתבו.

וצ"ב מאי קמ"ל הרמב"ם בזה שכותב את השם ככתבו, הרי כיון דכותב את המגילת סוטה למה יכתוב השם כקריאתו, דהיינו ארנות, והרי גם פרשת סוטה שבתורה נכתבה עם השם ככתיבתו.

והנה מקור ההלכה הוא מימרא דרבא במס' סוטה דף יז: כתבה קודם שתקבל

עליה שבועה פסולה שנא' והשביע ואח"כ וכתב, ועיי"ש בתור"ה קודם שתקבל וכו' שפירשו על פי הירושלמי דבעינן כל הפרשה ע"י הסדר. ויסוד ההלכה הוא מהלכות סדר מה להקדים ומה לאחר.

אבל מרבירי הרמב"ם נראה דאינו כן, ויסוד הדין הוא דכתיבת מגילת סוטה אין ענינה לכתוב הפרשה של התורה, אלא יסוד הכתיבה לכתוב מה שאמר לה והשביעה הכהן, והיינו שדקרק הרמב"ם שיכתוב "מלה במלה אות באות מה שהשביע הכהן". (ויש לעיין אם שינה קצת הכהן מהנוסח שבפסוקים שמא זה כשר, אבל אז כותב המגילה לפי מה שאמר הכהן ולא כפי הפרשה, וצ"ע.) לכן אם כתב לפני שהשביעה היא פסולה, ולא רק משום חסרון בסדר גירדא.

ולפי זה יש לבאר מאי קמ"ל דכותב השם ככתבו משום דכיון דהכהן השביעה בשם כקריאתו, א"כ ס"ד שיכתוב השם כקריאתו בשם אדנות, ועל זה קמ"ל שכותב השם ככתיבתו, והיינו טעמא משום דבשם השם נתחדשה הלכה שלא כשאני נכתב אני נקרא, ואין זה דין כשאר קרי וכתוב של כל התורה דאין הקרי קריאתו של הכתוב והיא קריאה אחרת לגמרי, דבשם אינו כן, אלא דנתחדש דזה גופא נחשב קריאתו של הכתיב (ועיין בזה בחידושי רי"ז הלוי על הרמב"ם הל' ע"ז ובחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה פרשת ואתחנן), וא"כ כותב השם במגילת סוטה ככתיבתו דזה שפיר נחשב כתיבה של מה שאמר הכהן, דשם אדנות הוא גופא הקריאה של השם ככתיבתו.

בדין עדי בן גרושה שהוזמו

משנה בריש מכות - מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה. ופירש רש"י: בפנינו נתגרשה אמו קודם שנולד והרי הוא חלל ופסול.

ועיין במאירי שיש ראשונים שפירשו דלא העידו על האם כלל ורק על הולד שהוא עצמו חלל (וכן שמעו מאביו ונאמן מדין יכיר). וצ"ב למה פירש רש"י המשנה דוקא בגוונא דהעידו על האם.

ונראה דיש להסביר ע"פ הסוגיא בקידושין סו: הרנה אם על עדות כזו שפלוני חלל, דנים כעדות באיסורים או כעדות על דבר שבערוה.

והנה אם נאמר דחשיב עדות של איסורים א"כ אין אין כלל פרשה של הגדת עדות בב"ד ותורת עדות על איסורים, ולא שייך כלל גמר דין או פרשת עדים

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה לה

זוממין. ולכן פירש"י דאיירי שהעידו דאמו נתגרשה דזה הוא דין עדות על גירושין והוי דבר שבערוה, וחל על הגדה כזו פרשת עדות ותורת הזמה. [וכנראה דצ"ל דאמו עדיין בחיים והעדות נוגעת אליה גם כן.]

ועיין במשובב ניבות להקצה"ח דמבואר דנחלקו הנתיבות והקצות ברבר של איסורין כמו נתנסך יינך אם כאשר העידו בב"ד שייך פרשת כאשר זמם. והביא הקצות ראי' לרבירי ממתניתין דמעידים אנו באיש פלוני שהוא ב"ג לפי הרעה שזה חשיב דבר של איסור. ולפי הדקדוק הנ"ל ברעת רש"י נתבטלה ראייתו, דהגירושין עצמן הוי דבר שבערוה.

ועוד נראה בזה די"ל דאף אם האמת כרעת הנתיבות דבאיסורין לא שייך כאשר זמם, מ"מ שאני איסור של יוחסין דכהונה, משום דביוחסין דכהונה יש הלכה מיוחדת של ב"ד אף דשאר איסורין לא בעי ב"ד.

והמקור לזה הוא המשנה בסוף מס' מרות דתנן לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה. ומשמע דענין של ייחוס כהונה הוא דוקא ע"י סנהדרין.

ועיין בלשון הרמב"ם בפרק ו' מהל' ביאת מקדש הל' י"א וז"ל: ב"ד הגדול היו יושבין בלשכת הגזית ועיקר מעשיהם התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה ע"כ, הרי משמע שהיה ב"ד מיוחד לצורך זה, ואם אין הענין טעון ב"ד כלל מה שייך ב"ד מיוחד לזה, ועל כרחך כנ"ל, דזהו מחייב בפ"ע של ב"ד בענין לדון ביחוס של כהונה. [ועיין בזה בחידושי הגר"ח על הש"ס בסנטסיל.]

בענין זוממי בת כהן

בת כהן שזנתה דינה בשריפה ובוועלה בחנק והזוממין בחנק. והקשו בתוס' דף ב. ד"ה זוממי בת כהן וכו' דיש שתי דרשות לזה, "לאחיו ולא לאחותו" וגם "היא ולא זוממיה". וכתבו דאם היה לנו רק הדרשה של אחיו הו"א דרק בגוונא דהבועל קיים וחייב חנק אז הזוממין בחנק קמ"ל היא ולא זוממיה דאפילו אם הבועל אינו חייב כלל (כמו בקטן) מ"מ הזוממין בחנק.

והרבר צ"ב, אם אין הבועל חייב חנק וגם הבת כהן אין דינה בחנק איך יתכן שהזוממין חייבים חנק, הרי לא זממו על חנק כלל.

וכתב המהרש"ל דחשבינן כאילו בוועלה היה נידון וכאילו זממו במיתת

הבועל. וקשה להבין סברא זו, וצ"ע.

ונראה לכאור בדרך אחרת. רעיון בסנהדרין דף נ: בסוגיא דנערה המאורסה בת כהן שזנתה אם בסקילה או בשריפה דתלוי במחלוקת איזהו המיתה החמורה ולעולא בנערה המאורסה חייבת גם משום מיתה הרגילה ולא רק משום בת כהן. ובבגרת או נשואה יש לחקור אם חייבת שריפה ואין בה חיוב חנק כלל כאשר איש דעלמא או ריש לה באמת שני החיובים - חנק כאשר איש דעלמא, ושריפה משום פרשה מחודשת של בת כהן שזנתה, ורק דנידונה בשריפה דזו היא המיתה החמורה, וכמו בנערה בת כהן למ"ד דהיא בשריפה שהיא המיתה החמורה. ונראה יותר כצד השני.

ולפי זה א"ש, דבת כהן שזנתה חייבת שתי מיתות מכה העדים - שריפה וחנק, והעדים נתמעטו מחיוב שריפה על פי הגזח"כ, אבל עריין זממו לעשות עליה גם חובת חנק, וחייבים כאשר זמם על החנק, שזממו לעשות על הבת כהן חיוב חנק, דבזה לא נתמעטו מגזח"כ כלל.

ונראה שזה מדויק בלשון הגמרא שם (סנהדרין נ:): "זוממי נשואה בת כהן בכלל זוממי נשואה בת ישראל". ומשמע שהמחייב בחנק בשניהם שוה, וזה כמו הנ"ל, דבשניהם זממו לעשות עליה חיוב חנק.

בענין אין עדים זוממין נמכרין בעבד עברי

מכות דף ב: - ה' דברים נאמרו בעדים זוממין, אין נעשה ב"ג וכן חלוצה ואין גולין לערי מקלט ואין משלמין את הכופר ואין נמכרין בעבד עברי.

ופירש שם רש"י בר"ה אין נמכרין "אם העידוהו שגנב ואין לו מה לשלם ונגמר דינו לימכר כדכתיב ונמכר בגנתו".

וצ"ב מה שכתב רש"י שנגמר דינו לימכר, איזה גמר דין שייך בזה, והרי אם בשעת התשלומין יש לו במה לשלם אינו נמכר ואם אין לו אז נמכר, ומה שייך בשעת גמר דין לקבוע מכירתו.

ונראה מתוך דברי רש"י חידוש גדול דאם בשעת גמר דין לא היה לו במה לשלם ופסקו ב"ד דנמכר משום כך, אז אפילו אם נתעשר ואח"כ יכול לשלם כסף מ"מ נמכר בגניבתו והתשלומין באין מדמי המכירה. וזה החידוש של רש"י דאין דמי המכירה רק עור היכי תמצא של שוה כסף בגנב רק הם דין תשלומין בפ"ע

דנקבע בשעת גמר הדין.

ונראה דלרש"י היה הכרח מתוך הסוגיא לפרש כן, דבסוף הסוגיא מבואר דאיירי אפילו אם אין כסף לא לזה שהעידו עליו ולא להעדים, וצ"ב אפילו אם אין לו לזה שהעידו עליו כסף מהכי תיתי שיהיה נמכר, שמא יזדמן לו כסף אח"כ, ואם עכשיו אין לו אטו לא יהיה לו לעולם, וכל הסוגיא איירי דעריין לא נמכר.

[ובאמת הרמב"ם פירש הדין דאיירי שהעידו עליו שנמכר, ותמהו עליו הגבורת ארי והמנ"ח (מצוה מ"ב) דבסוגיא לא משמע הכי. ומ"מ נראה דפירש כן הרמב"ם משום הקושיא הנ"ל, דלפירושו הרמב"ם לא קשה מירי.]

ומשום כך חירש רש"י דנגמר דינו לימכר וא"כ אפילו אם יהיה לו כסף אח"כ עריין נמכר בגניבתו דאין זה רק אופן של שוה כסף אלא דין חיוב תשלומין בפ"ע של גנב, ודבר זה נקבע לפי הגמר דין. ולפי זה אם בשעת גמר דין היה לו כסף ולא נפסק עליו להיות נמכר, ואח"כ נאבד לו כספו ואין לו מה לשלם לא יהיה נמכר דלזה בעינין פסק דין. ויש להוכיח כדברי רש"י עור, דהרי אין העדים נעשים זוממין עד שנגמר הדין ואם אין ענין של פסק דין על זה שנמכר כלל והכל תלוי בשעת התשלומין איך יתכן דין הזמה על זה, ולמה צריך גזח"כ מיוחדת בגניבתו ולא זממו, ועל כרחך כנ"ל שיש ענין של פסק דין על המכירה וכיון שנפסק הדין חייב להיות נמכר.

בענין אין משלשין במכות ובדין אומד ושליח מצוה שהרג

במכות דף ה' מבואר דאין משלשין במכות. ושם בגמרא מביא הטעם של רבא דאין זה כאשר זמם. ורש"י פירש דאין זה מכות שלימה. ובנמוקי יוסף פירש דאין כאן ארבעים. ואמר הגר"מ זצ"ל דיטור החיוב של מלקות הוא לפי כוחו לסבול וארבעים הוי רק גבול למעלה. [עיין ספר יונת אלם דחקר בשם הגר"ח אם אומד הוא פטור של אונס על שאר המכות או דאומד הוא דין בעצם החיוב, דמלקין לפי האומד, ונקט הגר"מ כצד השני.]

והנה הדין הוא דשליח מצוה שהרג ע"י מלקות פטור מגלות. וכתב הרמב"ן דהוא משום שאין זה שוגג אלא אונס. אבל ברש"י מבואר דפטור משום דהוי מצוה. וצ"ע, דכיון שמת הרי נתבאר דהאומד הוי בטעות וא"כ אין כאן מצוה כלל להכותו ואיך שייך לפוטרו מטעם מצוה.

ועיין בתוס' מכות דף ו: שהביאו דעה כעין זה בשם יש מפרשים שצריך שתהא כל כת וכת רואה המתרה או המתרה רואה אותן ואז מצטרף המתרה לזו ולזו דאם לא כן אין המתרה מצטרף עמהן ולא יהרג על פיהם דלעולם אינו נהרג אא"כ המתרה מעדות שבאין לחייבו, עיי"ש. ולהרמב"ם צריך דוקא שהם יראו המתרה ולא סגי בזה שהמתרה רואה העדים.

ועיי"ש בתוס' שהקשה על שיטה זו שתי קושיות:

(א) דאי רואין המתרה או המתרה רואה אותם הוה השתי כתות עדות אחת דהמתרה מצרפן כדקתני רישא בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו.

ונראה דזה לא קשה כלל לפי הרמב"ם דזה דוקא אם רואין מקצת העדים את מקצת העדים אבל אם מתרה עבד או אשה אין הכל עדות אחת על ידי שהוא מצרפו כיון שאינו מענין העדים כלל.

(ב) עוד הקשו בתוס' דאמרינן בגמ' מתרה שאמרו אפילו מפי עצמו אפילו מפי שד וזה לא הוי עד כלל, עיי"ש.

ונראה דאין ביאור שיטה זו של הרמב"ם שיהיה המתרה עד אלא צריך שיהיה בפני העדים ושפיר דמי גם אם מתרה בפני עצמו. אבל עדיין קשה מהדין דעל ידי שד סגי הרי אין העדים רואים את השד.

ועיי"ש בכס"מ דנתקשה דבאמת השמיט הרמב"ם דין זה דעל ידי שד, וכתב הכס"מ (בפשט השני) דזה מה שפסק הרמב"ם אפילו שמע קול המתרה ולא ראהו ואין הכוונה ממש לשד. ולפי זה א"ש, דזה קאי על העושה עבירה שלא ראה המתרה אלא שמע קולו אבל העדים לעולם יש לומר שראוהו ומתקיים הדין של התראה בפני העדים דאין כוונת הגמרא לשד ממש. וא"ש דברי הרמב"ם.

והנה עיין ברש"י סנהדרין דף מ. ד"ה אלא רואה וכו' שכתב דהא דלא בעינן התראה בכרת משום דכלפי שמיא גליא אם שוגג או מזיד הוא. והקשו על רש"י הרי אנן קיימא לן כמ"ד חבר צריך התראה, ואין ענינה רק לברר אם שוגג או מזיד הוא.

ולפי הנ"ל ברעת הרמב"ם יש לומר דלא שייך כלל ענין התראה אצל כרת, דההתראה היא מדיני העדות וצריכה להיות מצורפת לעדות, אבל על כרת אין דין עדות כלל. ואינה נתפסת בהגדת עדות כלל, ולכן לא שייך כלל דין התראה.

ונראה ליישב לפי דברי הרמב"ם בפרק יז מהל' סנהדרין דאין מלקין מכה שבדאי הוא מת, עכ"ל. ומשמע להריא דאם לפי האומר יכול להיות שימות חייבים להכותו, דהפטור אומד אינו משום פקוח נפש, דאם היה מצד פקוח נפש גם בספק לא היה אפשר להכותו דשמא ימות ורק זה הלכה בפ"ע של אומר במכות, ושיעור האומר הוא אם ודאי ימות.

ולפי זה ניחא דברי רש"י דבאמת האומר לא היה בטעות כלל, רק היה אומר דשמא ימות ובכה"ג באמת מצוה להכות דזה דינא של מלקות.

ועיין בסנהדרין דף י. דלמאן דאמר דמכות צריך ב"ד של כ"ג הטעם הוא משום דמכות במקום מיתה, ואנן פוסקים דצריך רק ב"ד של ג' ומ"מ פסק הרמב"ם בפרק ט"ז הל"א של הלכות סנהדרין דבמקום מיתה בא המלקות (עיי"ש בכס"מ).

והנה בסוגיא כתבו התוס' הטעם דבמקום מיתה משום דאם מת תחת ידו של שליח ב"ד פטור.

וצ"ב לכאורה להבין דבריהם דאם אירע כן הרי זה משום טעות בעלמא ואיך יתכן לומר משום טעות דמכות חשיב כמיתה.

ומוכרח, א"כ, מתוך דברי התוס' דמה שאפשר שימות זהו מדין המלקות גופא, דאע"ג דאין כאן טעות ויודעים שאפשר שימות מצוה להכותו, ולכן חשיב המלקות במקום מיתה.

ומה דלהלכה לא בעינן ב"ד של כ"ג, דרק בדין שוראי ימות חשיב לדין של נפשות להצריך כ"ג.

בעניני התראה בפני העדים

רמב"ם פ"ב מהל' סנהדרין הל' ב' - ובין שהתרה בו אחד מן העדים ובין שהתרה בו בפני עדים אפילו אשה או עבד אפילו שמע קול המתרה ולא ראהו וכו' הרי זה נהרג. ומשמע דלא סגי שהעדים שמעו ההתראה אלא צריך שיהיה המתרה בפניהם. ומפורש בדברי הרמב"ם דאע"ג דלא קיימא לן כרבי יוסי שצריך שהעדים מתדיין בו, כמבואר במשנה במכות דף ו: מ"מ כן בעינן שההתראה והמתרה יהיו בפני העדים. והביאור בזה שהתראה חייבת להיות מצורפת להעדות. ולרבי יוסי בשביל שתצטרף להעדות צריך שהעדים עצמם יתרו, ולדין סגי בזה שההתראה היא לפני העדים אבל לכו"ע בעינן שההתראה תהיה מצורפת להעדות.

בענין עדות של נפשות באומדנא

(א) רמב"ם הל' סנהדרין פרק כ' הל' א' - אין ב"ד עונשין באומר הרעת אלא על פי עדים בראיה ברורה אפילו ראוהו העדים רוזף אחר חבירו והתרו בו, העלימו עיניהם או שנכנסו אחריו לחורבה ומצאוהו הרוג ומפרפר והסייף מנסף דם ביד ההורג, הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו, אין ב"ד הורגין בעדות זו. ועל זה וכיוצא בו נאמר ונקי וצדיק אל תהרוג. וכן אם העידו עליו שנים שעבר ע"ז זה ראוהו שעבר את החמה והתרה בו וזה ראוהו שעבר את הלבנה והתרה בו אין מצטרפין שנאמר ונקי וצדיק אל תהרוג הואיל ויש שם צד לבקרתו ולהיותו צדיק אל תהרגו.

ומבואר להריא ברמב"ם דמה שאין הורגים מאומד הרעת הוא משום שיש צד לבקרתו ואינו חייב בודאי, ולא משום גזה"כ בעלמא דבעינן ראיא ולא סגי בידיעה.

ופשטות הסוגיא בשבועות לר. לא משמע כן, דשם איתא דכה"ג חשיב ידיעה בלא ראיא. וצ"ל דראיה פירושה מדרגה של וראיות שיש בראיה ולא סגי בידיעה דאין בה וראות גמורה (ואע"ג דבממונות סגי בזה, בנפשות בענין וראיות טפי.)

ועיין גם בסה"מ מצות ל"ת ר"צ "שלא לחתוך הגדרים באומר הרעת החוק ואפילו היה קרוב לאמת כגון שארם ירדפהו וכו'", ומבואר בלשונו דזה חשיב רק קרוב לאמת ואין כאן וראי גמור וכנ"ל.

ובספר קצות החושן בסוף סי' צ' הביא בשם התומים, דערי קידושין אם לא ראו המעשה, אע"פ דהוא וראי מסר הטבעת לא מהני, שגזה"כ דצריך עדי ראיא.

ולפי הנ"ל יש לומר דמפני כה"ג דה חשוב בגדר ראיא מעלייתא כיון שהוא וראי גמור (וכן דעת הקצות שם דמהני, אבל לא הסביר טעמו של דבר, עיי"ש). ועוד עיין בזה בדרכי משה לסוד אבן העזר ס' מ"ב אות ד'.

(ב) ועיין במכות דף ז. דלעדות על עריות סגי בעדות שיראו כמנאפים.

ויש לדון אם זה חשיב כודאי גמור. ויש לעיין אם יעידו שנים אחרים שראו שלא היתה ביאה אם חשיב כשני כתי עדים המכחישים זא"ו או דנימא דאין כאן הכחשה שלא העידו הראשונים שבודאי היתה ביאה.

ויש מקום לומר דזה נחשב אומד של וראי גמור דמהני לרעת הרמב"ם כמו שנתבאר על פי דבריו בפרק כ' מהל' סנהדרין וחשיב זה כראיה ממש וא"כ יהיה חשוב הכחשה.

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה מא

וכן היתה דעת הגר"ח דרך המנאפים חשיב כודאי גמור. ועיין בתשובות המיימוני בסוף אישות דחשיב כאש בנעורת וכודאי (ועיין במנ"ח סוף מצוה פב), אבל שיטת הבה"ג אינה כן, דס"ל דאין מוציאים אשה מתחת בעלה אלא בעדות של במכחול בשפופרת (ברא"ש סוף פ"ב דיבמות), ורק לחיוב עריות סגי כדרך המנאפים, ועל כרחק אין זה חשיב כראיה וכודאי גמור. וכן משמע מדברי רש"י בב"מ דף צא דכתב דלא הזקינתן התורה להסתכל כל כך ומשמע שזה ענין מיוחד בדיני עריות, ואינה עדות של וראי בשאר דיני נפשות.

ועיין בלשון הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פרק א' הלי"ט וז"ל מפני שחזקת צורה זו שהערה. וקצת משמע דאין זה וראי גמור אלא ענין של חזקה גרידא, וכרש"י הנ"ל. (ועיין בקרית ספר.)

ועיין ברמב"ם הל' גירושין פרק י' הל' י"ח וז"ל: נתייחד עמה בפני עדים והוא שיהיו שני העדים כאחד וכו' חוששין לה שמא נבעלה והן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה, עכ"ל.

ועיין בכס"מ דזה פשוט, והיא ההלכה של עדות מיוחדת דלא סגי בכך לקידושין. וצ"ב למה הרמב"ם כתב הלכה זו דוקא כאן בערי ייחוד ולא כתבה בכל האופנים של קידושין דעלמא.

ונראה דעיין בתשובת המיימוני בסוף הל' אישות דהשוה בין ההלכה דהן הן עדי ייחוד וההלכה של כדרך המנאפים.

ונראה שיש כאן חידוש גדול, דבפשטות כיון ולא ראו הביאה ועצם הקידושין כלל, וכל מה דחשיב זה לקידושין הוא על ידי האומד והחזקה, א"כ אין כאן דין ראי' כלל ומה שייך לומר פסול דלא ראו שניהם כאחד, ורק בעדות של ראי' יש להצריך שיראו כאחת, ועל זה חדש הרמב"ם (ומקורו בתוספתא) דבזה שהקילה התורה דסגי בראי' של ייחוד או כמנאפים בעריות חידשה התורה פרשת ראיא של עדות על הדרך ניאוף וייחוד, דזה גופא נחשב לראיה של עדות, וממילא שפיר שייך לפוסלו מדין עדות מיוחדת אבל בשאר אופנים של קידושין בעלמא שיש ענין של ראיא ממש פשיטא דיש פסול של עדות מיוחדת.

(ג) ועיין במנ"ח מצוה פב דחקר אם ב"ג נהרג באומדנא של שמעון בן שטח שנכנס אחריו לחורבה.

ונראה דזה תלוי במה שיש להסתפק בהא דאין הורגים באומד אם הוא מדין והצילו את הערה, ומדיני הצלה שנוהגים בדיני נפשות, או דחסר בעצם הפרשה של ראית עדים (ושמא יש לתלות זה במה שנתבאר באות א'), דבעכו"ם אין פרשה של

הצלה אבל בעיני ער אחר.

ועוד נפ"מ אם במסית אין להרוג באומדן ובעדות כהא דשמעון בן שטח דבמסית אין הלכה של הצלה וכמו בגוי. אבל אם חסר בעצם העדות א"כ פשיטא דגם במסית א"א להורגו על ידי אומדן, ועדות כזו פסולה. (ומטין בשם הגרי"ו דאדם לא הרג לקין מדין רוצח משום שהיה רק אומדנא ואין הורגים על ידי אומדן, וס"ל דגם בב"נ אין הורגים על ידי אומדנא. ובתרגום על הפסוק "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט) מתרגם דישוד דמא דאנשא בסהדין, ומשמע דצריך דוקא עדות ולא סגי באומדנא גרידא.)

בענין חסימה בקול ומלקות דתמורה

(א) הרמב"ם בפרק י"ג מהל' שכירות הל' ב' פסק דחסימה בקול לוקה. וזה כדעת רב יוחנן דעקימת שפתים הוי מעשה. והרב המגיד הביא דמקשים על הרמב"ם ממה שפסק בפרק יח מהל' סנהדרין דכל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל. והרי גם בתמורה נאמר דעקימת שפתים הוי מעשה. ורב יוחנן עצמו בגמרא קאמר לתנא לא תיתני מימר דבריבורו איתעביד מעשה והיינו כמו דבחסימה דעל ידי דיבורו הבהמה חסומה (עיין ב"מ דף צ' ובתוס' שם), ולמה לא פסק הרמב"ם כדברי רב יוחנן גם בתמורה, ודברי הרמב"ם סתרי אהררי עיי"ש בתירוצים שהביא המגיד משנה.

ותירץ הגר"ח דבאמת סובר הרמב"ם סברת רב יוחנן, דבריבורו איתעביד מעשה, ולכן פסק לגבי חסימה דלוקה. והא דבתמורה חשיב ליה בהדי נשבע ומקלל היינו משום דס"ל להרמב"ם דהסברא של בדיבורו איתעביד מעשה לא שייכת בתמורה. והביאור בזה הוא דיש לחקור באיסור לאו של תמורה אם זה דבהמת חולין נתפסת בקרושת תמורה הוא גם חלק מהאיסור, דאסור להקריש בהמת חולין בקרושת תמורה או"ד דכל האיסור והלאו בזה שמשותף שתצא הבהמת קדשים לחולין. ונראה דכל מה דאפשר לומר כרבי יוחנן דבריבורו איתעביד מעשה לגבי תמורה זה רק להצד דהאיסור הוא עצם חלות התמורה, דאז נחשבת עבירה זו למעשה. אבל אם החלות תמורה אינה מגוף העבירה, לא שייך כלל לומר דנחשב למעשה ע"י החלות תמורה. ובתמורה דף ד' איתא דתמורה חשובה לאו הניתק לעשה. והעשה היא עצם חלות התמורה, על פי הפסוק דהוא ותמורתו יהיה קודש. ומזה מוכח דלא חשוב חלות התמורה מעצם העבירה, אלא אדרבה זהו תיקונו של הלאו. ופסק הרמב"ם בריש הלכות תמורה כן, דהוה לאו הניתק לעשה (רק דלוקין משום שיש שני לאוין) וא"כ אין כאן בדיבורו איתעביד מעשה, משא"כ בחסימה

שפיר פסק סברא זו דהתם מעצם העבירה היא דהבהמה חסומה. והגר"ח האריך להוכיח מהסוגיות דבתמורה, דיש מחלוקת אי חשוב לאו דתמורה ניתק לעשה ושר' יוחנן ס"ל דלא חשיב ניתק לעשה, אבל הרמב"ם פסק דחשיב ניתק לעשה.

(ב) ועוד אמר רבינו בפעם אחרת, בביאור אחרת דברי הרמב"ם בריש הלכות תמורה, שכתב: ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבא ניתק לעשה שנאמר וכו' הוא ותמורתו יהי' קודש מפני שיש בה עשה ושני לאוין ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה שהציבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אף על פי שהן מוזהרין שלא ימירו, עכ"ל.

ובביאור מה שכתב הרמב"ם שאין הלאו שוה להעשה, ועיין בשטמ"ק בתמורה דף ד: אות ה' שמסביר דכיון דהלאו ישנו ביותר אופנים אליהם הלאו מהעשה ואין בכח העשה לנתקו, אבל מלשון הרמב"ם נראה לומר כונה אחרת, רבוה דסבר הרמב"ם דשותפין שהמירו עוברים על הלאו ולוקין חוינן להריא דהלאו הוא בעצם מעשה התמורה ולא בזה שחלה קרושת תמורה אבל העשה אינו אלא בחפצא של קרושת הקרבן. וממילא כיון דאינו שוין, דהיינו דהלאו הוא במעשה והעשה הוא בזה שנתפס קרושה על הקרבן, א"כ אין העשה יכול לנתק הלאו דאינן שוין, דזה במעשה וזה בחלות, וזה מתאים עם לשון הרמב"ם דאין הלאו שוה להעשה, אבל בשטמ"ק גריס דאינו שוה בכל מלשון זה מפרש כדלעיל דכיון דהלאו ישנו בכל האופנים אבל לא העשה לכן אליהם הלאו מהעשה, אבל בלשון הרמב"ם נראה כביאור הנ"ל.

הערות בפרק כהן גדול

(א) כהן גדול מיניו על ידי סנהררי גדולה, כן הוא בתוספתא פ"ג מ"ב, וברמב"ם פ"ד מכלי המקדש ה"ט, ועין תוס' מגילה (ט). והנה שם איתא דאף שריפת הפרה בעיא סנהררי גדולה, והרמב"ם בהל' פרה ארומה פ"ג ה"ב לא הביאה, ורק כתב דבעינן בפני זקני ישראל. וכבר הקשו המפרשים למה בפ"ד מכלי המקדש ה"טו הביא דבעינן שיהא מינוי הכה"ג ע"י בי"ד הגדול, ואילו בפ"ה מסנהדרין השמיטה? ואפשר לומר עפ"י שיטת הרמב"ן (לספהמ"צ עשה קנ"ג) בקידוש החודש, דבעינן בי"ד הגדול רק כל זמן שישנו, אבל אחר גלות הסנהדרין וביטולו, אינו מעכב. ואולי י"ל דה"נ י"ל במינוי כה"ג. אלא דלא משמע כן בשום מקום. ואפשר לומר שמינוי הכה"ג אינו צריך סנהדרין מדין כה"ג אלא מדין כהן הכשר לעבודה ע"ג מזבח, דבי"ד הגדול בדקו בכשרות כל הכהנים (רמב"ם פ"ו ה"א מביאת מקדש) ונמצא שהשתתפות הסנהדרין איננה בתורת מינוי, אלא בתורת

הוראת או"ה שזה הכהן הוא כשר לכהונה גדולה, ולא סגי בהוראה היוצאת מאיזה ב"ד אחר שפחות מבי"ד הגדול (בענין הכשר הכהן לעבודה), דא"כ יוכל הבי"ד הגדול להורות איפכא, ומכיון שכן, אין הכשרו ודאות מוחלטת אא"כ הוא יוצא מסנהררי גדולה, דתו לא יוכל מישהו לשנות את הפסק, ונמצא שיש כאן הכשר מוחלט, ודו"ק.

כהונה גדולה נעשה ע"י משיחה (או רבוי בגדים) וע"י מינוי בפה - ע"י המלך ושאר אחיו הכהנים (תוס' יומא י"ב:). ועיין משנה נזיר (מז). כה"ג, שזה קדושתו קדושת עולם. ועי' מגילה (ט): שאין כהן שעבר משמש בח' בגדים משום איבה, ולא בד' בגדים משום מעלין בקודש ואין מורדין. והקשו התוס' דתיפוק ל' דהוי מחוסר בגדים, ות' דהו"א שמעבירים אותו, ואז ה' משמש בד', קמ"ל שאין מעבירים אותו משום מעלין בקודש וכו'. ולשון הירושלמי - מתמנה בפה ומסתלק בפה. וצ"ע סתירת הגמרות (כן הקשה באורח מישור לנזיר שמה). ועל זה ת' הגר"ח ז"ל, שקדושת משיחה או ריבוי בגדים (רהי כעבודתן מתנתן דכלי שרת) אינו נפקע לעולם - בכלי שרת שאין קדושתם נפקעת (עי' קידושין נ"ה.). ולכך לענין להטמאות למתים חשיבא קדושת הכה"ג קדושת עולם. ורק לענין לבישת שמונה בגדים, שרין כהונה גדולה שלענין זה תלוי במינוי פה, יכול ג"כ להסתלק בפה, דרין כה"ג לענין לבישת שמנה בגדים תלוי במינוי פה, וקדושתו לענין איסור טומאת קרובים תלוי במשיחה. והסימן לרעת איזה דין תלוי במינוי פה או במשיחה הוא משוח מלחמה - שהוא נמשח אבל אינו ממונה לכהונה גדולה, אלא נשאר בהדיוטותו - ואסור להטמאות לקרובים ומשמש בד' בגדים. ועיין רמב"ן עה"ת לפ' שמיני (י-ו) לענין אלעזר ואיתמר שאע"פ שהדיוטים היו, אסורים היו לסמא לאחיהם דעשה דינם כרין משוח מלחמה. [וכ"ה בפירושו הראב"ד לספרא שמה]. וביאור ענין זה, דיש קדושת כהונה גדולה ויש שם כהן גדול, והקדושה אינה נפקעת לעולם, אך השם כהן גדול חל ע"י כך שהתמנה (או ע"י הסנהדרין, כדברי התוספתא והרמב"ם הנ"ל, או ע"י אחיו הכהנים, לפי דברי התוס' הנ"ל) וכשם שמתמנה בפה כך מסתלק בפה, כדברי הירושלמי, וכמפורש יוצא מדין המשנה דהוריות (ט): כהן משיח שחטא ואח"כ עבר ממשחתו וכו'.

(ב) רש"י ד"ה וכשמברין אותו כרקי"ל אבל סעודה ראשונה אסור לאכול משלו. והתוס' במ"ק (כ). פי' בשם רש"י כל יום ראשון. (ועיין מש"כ בשיעורי מו"ק).

(ג) אינו יוצא אחר המטה. הרמב"ן בנימוקיו כתב שהוא אסמכתא מדרבנן. והרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קס"ה) כתב שהוא מה"ת. ולרמב"ן שהוא מדרבנן עיקר הקרא קאי אמניח עבודתו, וקרא דומן המקדש לא תצאו (רפ' צו) משמיענו

דכל ז' ימי המלואים ה"י ישיבתם בפתח אהל מועד קיום של עבודה, וממילא ה"י נהוג האיסור הזה של מניח עבודתו.

והראב"ד כתב (בפ"ב ה"ה מביאת מקדש) שאיסור זה אינו אלא אכהן גדול ואע"ג דכתיב לא יצאו - וקאי אף אבני אהרן שלא היו כה"ג, כבר תירץ על זה שכולם נמשחו. פי', שאיסור מניח עבודתו תלוי במשיחה. וכעין זה כתב הרמב"ן (בפ' שמיני) והראב"ד שמישאל ואלצפן הוציאו את נדב ואביהוא לחוץ אע"פ שהיו אלעזר ואיתמר כהנים הדיוטים, שמכיון שנמשחו ה' עליהם קדושת טומאה (וג"כ קדושת עבודה להיות אסור להניחו) כמשוח מלחמה. ולשונו מובן היטב עפ"י הקדמת הגר"ח, זצ"ל, הנ"ל. [ובזה תלוי' פלוגת התנאים המובא בתוס' ריש ע"ב אי יוצא במיתת המשוח - אי פי' דער מות הכה"ג דגלות הינו הכה"ג הקדוש בקדושת כה"ג או שתלוי בזה שיש לו השם כה"ג].

(ד) והוא יושב על הספסל - לרעת התוס' (מו"ק כ"ו. ד"ה מן המנחה) ששייבה ע"ג קרקע לאבל רק הוי מנהג, א"ש. אך אם נאמר דהוי איסור מדינא קשה היאך מותר להכה"ג לישב ע"ג ספסל. ואם נאמר שאין אבילות לכה"ג (כפשטות הגמ' מו"ק י"ד): ניחא. אבל להרמב"ם (פ"ז מאבל ה"ו) שלא הביא הך דכה"ג כל השנה כישאל ברגל דמי, וסובר שיש לו כל דיני אבלות, קשה.

כשהוא מתנחם.. כשמברין אותו.. ומשמע להדיא שיש לו כל דיני אבלות, וכרעת הרמב"ם. וצ"ל דאף לשאר הראשונים שאין בכה"ג שום ניהוג אבלות, מכ"מ שם אבל יש עליו, וכמו ישראל ברגל שיכולים לנחמו אז, שאף שאין ברגל נהוגי אבלות, מכ"מ הבראה וניחום אבילים תלויים בשם אבל שיש על הגברא, ואינן בתורת ניהוג אבילות, וכמו"כ הכה"ג יש לו הבראה ותנחומים. ומכאן קשה לשיטת רש"י (שהובאה בתוס' מ"ק כ. ד"ה שכבר) דליכא הבראה ברגל. (ועמ"ש"כ בזה בשיעורי מו"ק).

לרעת הרמב"ם יש ניהוגי אבלות אף בכה"ג, והיינו בהתעסקות במת לכבודו ובהולכתו אחר המטה. והאיסור הוי רק בהתעסקות שיכולה להביא לידי טומאה. ופלוגתא דר"מ ור"י היא אי בסתם הולכה, אף כשיש היכר, חיישינן לטומאה.

(ה) אנו כפרתך - ומדין כבוד - וכבוד כה"ג מקורו בקרא דוקדשתו. (וערין פ"ד דמגילה דף י"ד ע"א בדפי הרי"ף דעיקר הך קרא אכה"ג קאי). ועוד אפשר לומר, כדמשמע מהתוספתא ריש פ"ד שהגדול מאחיו גדלוהו מאחיו משמיענו שהוא מקודש יותר, ועל כן שייך בו יותר וקדשתו, דאף דקאי הך קרא אף אכהן הדיוט, מ"מ י"ל דמשערים מצוה זו כפי שיעור הקדושה שיש בהגברא - דכפי שיעור הקדושה שיש בו, כך מחייבים לנהוג בו כבוד.

(ו) תורה במעיד למלך - אין חכמה וכו'. עי' כס"מ ריש הל' ערות בענין זה. ועי' תוס' שבועות דף ל' ע"ב, שכתבו: וי"ל דבמת מצוה הוי גנאי גדול אבל כאן בצורבא מרבנן ליכא גנאי גדול, עכ"ל. והי' נראה לפרש שבמת מצוה, מכיון שהמת פטור מן המצוות א"א לומר שאי-קבורתו יהי' נהפך להיות נחשב לכבודו, מפני זה שאחר צריך לעשות מצוה, משא"כ צורבא מדרבנן שחייב במצוות, דבערות של איסורא נהפך כבודו האמיתי להיות שיבא לבי"ד להעיד. אכן לפי זה לא יובן מש"כ שם עוד, וז"ל: וכן לפשוט כלאים בשוק גנאי גדול כגנאי מת מצוה - הלא בזה שאינו פושטו ליכא מצוה, אלא אדרבה הויא עבירה. וא"כ צל"ה גרר התוס' - מאי גנאי גדול ומאי גנאי קטן, וי"ל דגנאי גדול פי' שיש מצוה לקיים כבוד הבריות - כגון במ"מ, ואף בכלאים י"ל דמיירי ברבו לבוש כלאים, כגו' הרמב"ם פ"י מכלאים הכ"ט, (ועיין רא"ש שם), שיש איסור בהנהגת בזיון ברבו, ולכך חשיב כה"ג כגנאי גדול. אבל בת"ח כשאינו מעיד, אין באי-הגרתו שום מצוה. (ול' הר"מ פ"א ה"ב מערות - עשה של כבוד תורה עדיף - לאו דוקא). וביאור זה הוא דלא כגליון מהרש"א ליר"ד סי' שע"ב). ולהאי תי' י"ל דהיינו דוקא במפריש א' מן האיסור, אבל להעיד כרי לחייב מלקות או מיתה, י"ל דאינו מעיד, שהרי אין עבירה נעשית. וכן י"ל לת' הב', שבתו' שמה. אולם הרמב"ם כתב בפ"י - וכן בערות נפשות או מכות הולך ומעיד, שנאמר אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'. ויש לפרש בדעתו עפ"י הקדמה א', דהרמב"ם כתב (בריש הל' ערות) שהער מצווה להעיד, והוא שיתבענו בדיני ממונות, עכ"ל. ואילו בר"נ לא הזכיר שמצוה זו תלוי בתביעה הבע"ד. וה"ט דבממונות דשייכא תביעה, אין מצוה זו חלה אלא לאחר שתובעים אותו, אבל בר"נ, שאין שמה תובע, ולא שייכה תביעה בכלל, אזי עובר אף אם אין תובעים אותו. וי"ל דצורבא מרבנן הוי בזיונו במה שתובעים אותו לבא לבית דין (כדמוכח מרברי הרמ"א לחו"מ סי' כ"ח ס"ח בשם רבינו ירוחם), ולכך לא חשיבה תביעה שיעבור הת"ח על האיסור דאם לא יגיד. אבל בר"נ ודיני מכות, שאין שם תביעה, וחייב לבא ולהעיד אף בלא תביעה, אזי פשיטא דחייב הת"ח להעיד, שהרי כל פטורו אינו אלא מפני שאין שום תביעה שייכת לגב' מפני כבודו, אבל אין הפירוש שנפקע מהגדה. והגמ' בשבועות לא איירי אלא לענין שבועת העדות, ואה"נ די"ל שאף בממון מחויב הת"ח להעיד במקום שיש איסור - מדין תוכחה, שאף תוכחה לא בעינן תביעה מקודם להוכיח (ולמשל אם רואה בא' שגונב במחתרת ויוכל למונעו פשיטא שמחוייב לעשות כן).

וכל זה דוקא בצורבא מרבנן, אבל בכה"ג הפקעתו הוא מערות בכלל (חוץ מערות למלך), ולכך אינו מחויב להעיד אף באיסורי, ודבר זה גוגע דוקא להלכות שבועות העדות, אבל לאפרושי' מאיסורא ודאי מחויב הכה"ג לבא ולהעיד מדין מצות תוכחה, שאין זה ענין להפקעתו מהגדה. (ז) בענין כבוד הבריות - עיין יו"ד (סי' שע"ב) ובגליון מהרש"א שמה שציין

לדברי הרמב"ם אי שהיי' חשיבא לאו שיב"מ. ונראה שלדעת התוס' (נזיר י"ז) שלוקים על שהיי' יחשב כאן (בכהן השוכב ערום) כקו"ע. אכן נראה שאינו מוכרח, די"ל דלכו"ע חשיבא שהיי' כמעשה, אלא שלהרמב"ם האיסור בנזיר אינו שהיי', אלא מה שאינו יוצא, וזה ודאי הוי לאו שאב"מ, ולאידך גיסא נמי יש מקום לומר שאף התוס' יודו דחשיב הכא שוא"ת, שהאיסור הוא מה שאינו יוצא, וכן איפכא, שי"ל שכאן מודה הרמב"ם, ואינו תלוי זה בזה, ודו"ק. ועיין בתשובות משכנ"י בסוף חלק יו"ד.

(ח) רש"י ד"ה הרי הוא כהדיוט לידון בג'. וקשה מנ"ל לרש"י דאתיא תך ברייתא כרבנן, לימא אליבא דר' ישמעאל נישנית המצריך בי"ד של כ"ג למלקות, (והול"ל שאינו צריך ע"א)? ויש לפרש דאליבא דר' ישמעאל, הסובר שמלקות במקום מיתה עומדת, והוי כמיתה ממש, י"ל דאיה"נ אזי באמת יהיה נכלל מלקות ב"דבר הגדול", שאף זה הוי גדול ממש, ויהי' דינו בע"א. ולכן הוצרך רש"י לומר בג' (וכן תירץ בספר חמרא וחיי). אבל אכתי קשה לדעת הרמב"ם הסובר שאף לרבנן דר' ישמעאל נמי י"ל שיש במלקות קיום של מיתה, וא"כ עדיין הי' צ"ל דינו כדבר הגדול, ולמה לא בעי סנהדרין של ע"א? (עי' כס"מ בספ"ד מהל' כלי המקדש).

(ט) אין מושיבין מלך בסנהדרין - ע' ח' הר"ן דדוקא יושב שם וידום. אך עי' תוס' דאף יושב וידום, ולא מבעי דן. וברמב"ם מתבאר שדוקא לדין פסול.

(י) עי' ר"ן ח' נפלא - שאף תלוי במיתת הכהן שהי' בשעת רציחה (וצ"ע).

(יא) רש"י ד"ה משום יקרא דכה"ג - דידע בסהרותא לברי'. וכן התוס' (שהקשו היאך דן את בנו) למדו את הגמרא שעדיין מדבר בנן מלך, ולכך לפי המסקנא אסור המלך אף לישב ולידום. אבל הרמב"ם למד שלפי מסקנת הגמ' דמיירי במעיד לפני המלך, אולא לה תתי' הקורם שהי' מעיד לבן מלך, ופי' הגמ' שהמלך יושב ומקבל העדות, אבל סתם לישב מותר.

(יב) י"ט ע"א. לביתו - עיין הגהת הב"ח דא"כ לביתו נמי לא, דהוי איסור התלוי במקדש. ותי' ר"י ג"כ כר"מ, דהוי איסור משום חשש טומאה, ולא איסור מקדש, ולכך אף מביתו נמי אסור לצאת, וכפסק הרמב"ם (פ"ח הל' מכלי המקדש). אולם מפשטות סוגית הגמרא הי' נראה לומר שזה איסור מקדש במקום שיש ביציאה זו חשש שיבא לידי טומאה, אבל מביתו ליכא איסור כלל. וכלל. ולגירסת הב"ח אפילו מביתו נמי לא הוי איסור מפני חשש טומאה, אזי למה הוי האיסור דוקא מן המקדש, הלא אף מביתו נמי איכא חשש טומאה. ולגירסא זו לא תי' ר"י כלום לקושי' ר"מ, ולא יהי' לנו מקור לפסק הרמב"ם שאף מביתו אינו

יוצא, ודלר"י הוי רק איסור מקדש במקום שיכול להביא לידי טומאה (כמש"ל). וגם קשה רקושיא זו הו"ל לר"י להקשות אדר"מ, ולא ר"מ אדר"י, דהא לר"מ (שבועושה היכר מותר) בודאי הוי גדר איסור מפני חשש הטומאה, וא"כ לאו דוקא מן המקדש, אלא אף מביתו נמי. אבל לר"י, הסובר שאינו יוצא כל עיקר, איכא למימר שזה רק איסור מקדש (שיכול לבוא לידי טומאה), וק"ל.

(ג) רש"י ד"ה בין שאבלים. ואין קלקול בדבר. אולם הר"מ (ריש פ"ג מהל' אבל) פסק דבעינן אבלים עומדים וכל העם עוברים. ונכון לזוהר בזה. ובשו"ע יו"ד לא הובא ענין זה כל עיקר.

(יד) תורה אבל מלכות ב"ד - אבל י"ל דבד"מ לא איכפת לן אם לא יוכלו לענות אחיו. וזה תימה, כמש"כ במנ"ח (מל"ת ע"ז), ועיי"ש מה שפ"י. ואפשר לומר שאף בד"מ, אם המלך הוא אדם רשע, ולא יניח להאחרים לחוות את דעתם בדיני התורה ורק עונים אחריי אמן בעל כרחם, הרי עוברים אלאו זה. אבל אם מחוייבים כבוד לאחד, ומ"מ יכולים לחוות דעתם כנגדו, אזי מותר לדון עמו בב"ד א'. ובד"נ יש דין שפותחים מן הצד, וידבר החכם באחרונה, כרי שלא ייראו מפניו. וכן ה' צ"ל במלך, שיחווה את דעתו באחרונה (וכשיסת הר"ן שמותר לו באמת להיות חלק מהסהנדרין הרון) אלא שלתוס' י"ל שיש דין מיוחד - שאם מחוייבים לנהוג כבוד לאחר מחמת חשיבותו, אזי זה הוי פסול בסנהדרין, ולא יועיל אף אם יחווה את דעתו לבסוף. ובד"מ בכה"ג מותר. (והסברא בזה - שבדין גדול חוששים שמא יסמוך על דעת הגדול ממנו, משא"כ בעובדא יזימית של ד"מ, אין צריכים לחוש לזה, ומותר.)

(טו) ותסברא רבנן ארעותא סמיך - פי' דבעינן עדות כשרה להעיד בפני ב"ד שהשנה שצריכה להתעבר, דילפינן מקרא ההודש הזה לכם, דבעינן עדות כשרה - ודוקא בנוגע לקרובים יש מחלוקת במשניות ר"ה, אבל פסול רועי בקר הוא מטעם רשע דחמס. ואי הוי סגי בע"א לעיבור השנה, ה' צ"ל הרין שרועים כשרים, דהא רשע נאמן בכ"מ שסגי ע"א - חוץ מעדות אשה ונאמנות על דבר שיש בו טרחא (עי' יו"ד סי' א'). אלא ודאי מוכח בפ"י דבעינן ב' עדים כשרים, אף לעבור השנה והכי נמי מוכח לקמן (כ"ו).

אלא רבנן אחשבנייהו סמוך. לכאורה היה נראה לפרש דר"ל החשבון האמצעי דהיינו המחזור של י"ט שנים המבואר בר"ה (יב). אבל לדעת הרמב"ם שאין סומכים על החשבון בזמן הראיה, צ"ל דקאי אתקופה, דעל סי' זה לחד מעברין.

(טז) תוס' (יט.) ד"ה אבל כיון שהיה חושב דוד וכו' ר"ל וכו'. ונל"פ בכונת

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה מט

התירוק, שכשהמלך מחווה את דעתו באחרונה בב"ד הרן על מורד במלכות שא"צ גמ"ד וגם לא בעי הלנת הרין (כמש"כ תוס' לקמן ל"ו א') א"כ ליכא חששא שיחזור בהם הדיינים האחרים, שהרי בשעת משא ומתן אין לחזור אלא לזכות, ורק בשעת גמ"ד יכולים לחזור בהם לחובה, וכאן במורד במלכות אין גמ"ד, וליכא חששא שיחזור לחובה.

בענין ה' עינים בתענית

ברכות י"ד א' - בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או"ד הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום. ופשטות הגמרא הוא דמסיק דרק אכילה ושתיה קביל עליה ולא הנאה.

ועיין בתוס' ד"ה או דילמא, דלא איבעיא ליה אלא בתענית יחיד דתלוי בקבלה דיריה אבל בתענית הכתוב לא, וכן משמע ברמב"ם כאן דמיירי הבעיא בתענית שקבל עליו ולא בתעניות הכתובים. וצ"ע דהא גבי תענית יחיד אינו מקבל על עצמו אכילה ושתיה כמו בשבועה שלא אוכל, אלא הוא מקבל עליו תענית וממילא חלים עליו כל דיני תענית, ואדרבה אם יאסור עליו כל מאכל ומשתה בעולם בשבועה או בנדר לא יהיה בזה קיום תענית, ולקיום תענית בעינן קבלה מיוחדת דנרתי תענית, ויש דין דלווה ופורע התענית, ואילו אסר עליו כל המאכלים שבעולם לא היה דין של לווה ופורע, ועל כרחך בתענית הוא מקבל על עצמו התענית ודיני התענית חלים עליו ממילא, וא"כ גם בתענית יחיד יחולו עליו כל דין תענית ציבור, וצ"ע במה שחילקו הראשונים כאן בין תענית יחיד ובין תענית ציבור.

והנה הרבה פוסקים סוברים דמי שאינו מתענה אין לקרותו לתורה. ויש לעיין במי שהתענה בתשעה באב אלא שנעל סנדל או שרחץ, האם יוכלו לקרא לתורה או לא. ונראה ברור דיוכלו לקרא לתורה, משום דגבי תענית יש חילוק בין איסור אכילה ושתיה לשאר העניינים, דחלות עצם התענית חלה על ידי איסור אכילה ושתיה ועל ידי זה נקרא צם ומתענה, ועוני דאכילה ושתיה הוא שעושה עצם התענית, ואילו שאר העניינים הם רק איסורים הנוהגים בתענית, אך אין הם עיקרו ומהות של התענית ואין שם מתענה תלוי בשאר העניינים. ולכך אם נעל סנדל של עור, שם מתענה עדיין איכא עליו וקיום תענית אית ליה, אלא דעבר על איזה איסור.

ועיין בתוספתא סוף תענית (פ"ג מ"א) וכן בגמ' תענית דף ל. רכל שהוא

קבלה בפירוש, וכן קיימא לן בשו"ע תקנ"ג דבעי' קבלה בפירוש, ואי לא הכי מותר, בזה כשקיבל בפירוש כתב בטור דאיתסר לאכול ולמשתי, ומשמע שלרחוץ מותר. וכן רייק הלבוש בסימן תקנ"ג מלשון הרא"ש והתוספות והתיר לרחוץ לאחר שקיבל ת"ב. וצ"ב בזה.

ונראה דלשיטת הראב"ד דכשהפסיק מלאכול אסור אפילו בלי כוונת קבלת תענית, הביאור הוא דאז הוא זמן התחלת התענית, דתענית מתחילה משגמר הסעודה המפסקת, ואין זה משום דאנן סהרי שהוסיף על התענית, אלא דבגמר הסעודה המפסקת מתחילה התענית, והא דיכול לעשות תנאים בסעודתו הוא משום שלא נגמרה עדיין סעודתו כשהתנה, וכמו בתענית שמתחילים בבקר, כשהלך בלילה לישון והקיץ אסור לאכול וכדמבואר בתענית רף י"ב, ולכאורה קשה דהרי גמרא מפורשת היא דשייך תופסת בתענית ואיך ס"ל להרמב"ן דאין תוספת נהג בתענית, ובעל כרחך צ"ל דאין זה מדין תוספות אלא דאז מתחיל התענית. וכן נראה לומר דשיטת הראב"ד דמשגמר הסעודה המפסקת חלה התענית, ואשר ע"כ ס"ל להראב"ד דאסור בכל העניינים ככל דיני התענית. אך לשיטת התוס' דגמר סעודת המפסקת לא עושה מידי רק קבלה בפירוש עושה תוספות תענית, ומדין תוספת תענית אתינן עלה, לדידהו אין נהג רק אסור אכילה ושתייה דהם קיומי התענית ועיקר התענית, וכמש"ב.

ביאור בקינות

בקינות - תורה תורה חגרי שק אבל (בן) יחיד עשי לך, על תופשי משוטיך ופורשי מכמורים, מי יפרק הויות ומי יתרץ שברים, מי יפליא נזירות ומי יערוך נדרים, עכ"ל הקינה. וקשה, רבפשטות כונת הקינה היא מי יתיר נדרים ונזירות, והלא יש לנו ביי"ד של ג' הדיוטות שיכולין להתיר נדרים ונזירות. ועוד קשה השייכות והמשך הקינה למי יתרץ שברים ומי ילחום מלחמתה של תורה, דמה שייכות לזה להתרת נדרים דהוי הוראה דלא מיירי בזה הקינה?

ונראה לפרש דהקינה מקוננת על חורבן גדולי התורה שנהרגו וכמו שכתוב על תופשי משוטיך וכו', ועל מאות הראשונים שנהרגו, דהנה בכל המסכתות יש לנו רש"י ותוספות חוץ מנדרים ונזיר שאין לנו פירוש רש"י ותוספות הרגילים בכל הש"ס כידוע, אבל ובא השמש וזרח השמש והיו מצפים שראשונים אחרים יכתבו פירושים על נדרים ונזיר במקום רש"י ותוספות, אלא דבעוה"ד נהרגו ונשחטו הראשונים, וזהו מה שמקונן בעל הקינה מי יפליא ויברר מסכת נזיר ומי יערוך ויסדר מסכת נדרים, ומתפללים שבקרוב יבא התשבי, שיתרץ ויפליא.

מסעודת תשעה באב אסור לאכול בשר וכו' ואסור לרחוץ ואסור לטוך ר' ישמעאל ב"ר יוסי אומר משום אביו כל שעה שמותר לאכול מותר לרחוץ. וברא"ש במס' תענית פירש דמיירי דקיבל עליו שלא לאכול, ובוה פליגי אי מועיל קבלת התענית אף לרחיצה ופליגי אי איכא תוספת תענית לרחיצה וסיכה, והיינו משום דקיום תענית איכא באכילה ושתייה, ובקיום התענית נהג דין תופסת תענית, אבל באיסורי דיני התענית אין חלות דין תוספת תענית (וכן ביוה"כ ובשבת אין כרת וסקילה בתוספת), וכן פסקו הלבוש ובמהרש"ל דלאחר קבלת ת"ב מותר בשאר עניינים.

ומעתה נראה לומר דשתי דינים אלו - קיום התענית ואיסורים שנוהגים בתענית - לא נוהגים אלא גבי ת"צ, אבל גבי תענית יחיד ליכא כלל איסורים, אלא רק קיום מצות עיקר התענית, ואפילו אם היחיד יקבל עליו כל ה' עינויים בתעניתו, לא יחולו כלל איסורי נעילת הסנדל או תשמיש המטה. וראייה לזה מהיכא דעבר ואכל בתענית, דגבי ת"צ אסור לו לאכול כל היום, אך גבי תענית יחיד אם נדר ליום סתם כיון שעבר ואכל שוב אין לו הקיום תענית ומותר לו לאכול [ואף דהיכא דנדר ואמר יום זה צריך להתענות שאר היום, אין זה משום איסורי תענית דאיכא גבי יחיד, אלא משום דאף במקצת היום אית ליה קיום דתענית שעות (וזהו שיטת הרמב"ם)].

והנה בסוגיין נראה לומר דבתענית ציבור טעימה אסורה דהוי מאיסורי התענית כמו נעילת הסנדל ובת"צ הרי יש איסורי תענית, אך בתענית יחיד שאין כלל איסורים רק קיום התענית, והקיום בא ע"י תענית מאכילה ושתייה, אז איבעיא לן מי אמרינן דיסור התענית ועיקרו של תענית הוי על ידי עינוי מהנאת אכילה ושתייה וגם טעימה בכלל, או דהתענית חלק רק על ידי מעשה אכילה ושתייה ואין טעימה בכלל, ולא קביל עליה הפירוש דאינו בכלל קבלתו על פי דין, ומסקינן דבמעשה אכילה ושתייה בלבד יש קיום תענית, וא"כ טעימה הו"ל כאיסורא בעלמא, דבת"צ אסור ובתענית יחיד מותר. (והא דרביעית אסורה בטעימה הוא מחשש שמא יבלע, ועיין בזה.)

ועיין בטור סימן תקנ"ג וכן הרא"ש בתענית, דמביאים כמה שיטות אם יש דין תוספת בתענית, ושיטת הרמב"ן דליכא כלל תוספת בתענית, דאין דין תוספת אלא היכא דיש קדושת היום ושייך להוסיף מחול על הקודש אבל לא בשאר תעניות, ושיטת הראב"ד היא כיון שהפסיק סעודתו חל עליו התענית מן הסתם, ושיטת התוספות דלאחר שהפסיק מותר לחזור ולאכול אלא אם כן קיבל עליו בפירוש שלא לאכול. אלא דיש לדייק, דבשיטת הראב"ד דבהפסיק אסור לאכול כתב הסור שאסור לאכול ולשתות וגם לרחוץ אסור, אבל בשיטת התוס' דבעי'

בירורי הלכה:

הרב אליהו בקשי דורון

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בענין בישול עכו"ם

ההוראות במחלקת הכשרות של הרבנות הראשית הם, שיש להחמיר בענין בישולי נכרים שלא לסמוך על היתר הרמ"א בשו"ע סימן קי"ג סק"ז שהרלקת האש או חיתוי גחלים מהני לענין בישול כמו פת, אלא כהוראת מר"ן בשו"ע שם וז"ל: "אין שגירת התנור מועלת אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הרלקת האש מעלה ומוריד, אלא הנתה דוקא, לפיכך הרוצה לבשל במחבת בתנור של עכו"ם צריך שיתן ישראל המחבת לתוך התנור למקום הראוי להתבשל בו". ועל כך הורו בכל מוצרי היבוא שמתבשלים בביח"ר של עכו"ם שיוכשרו ע"י בישול ישראל, רק בדרך שהמשגיח יכניס המאכל לתנור, ולא להסתפק בשגירת התנור או בהרלקת האש. ונשאלתי זה מכבר אם העכו"ם מניח המאכל בתנור לפני הרלקתו, והמשגיח מדליק האש אם מותר הרבר אף לדעת מר"ן, ועניתי בסברא שברור שברוך זו התבשיל מותר, שהרי העכו"ם אינו שותף במעשה הבישול כלל. ומה שמניח המאכל בתנור, לפני שהתנור בוער, אין זה בכלל בישול, ולא מסתבר שיר הגוי לפני התחלת הבישול תאסור המאכל, כבישול עכו"ם. אכן כיון שכך היתה ההוראה עד כה, אע"פ שהיו עליה עוררין זה מכבר, לא נזקקנו לשנות ההוראה בנידון.

אולם בביקורי בארה"ב נתבקשתי ע"י הרב מנחם גנק שליט"א מנהל מחלקת הכשרות של האו יו בארה"ב לברוק שנית הוראה זו, המכבידה מאוד על האפשרות להכשיר מוצרי מזון רבים, לפי שברוך כלל בישולי עכו"ם מוכשרים ע"י משגיח יהודי שמפעיל את התנורים, בהרלקת האש, ודבר זה יכול להעשות ע"י אדם אחר. אבל, כשהורישו היא שיהודי יכניס המאכל לתנור, או ישים על האש, צריך הרבר להעשות ע"י פועלים רבים ויש בדבר עבודה פיזית קשה והרבר אינו בכרי שיעשה, או שגורם לעלות גבוהה ביותר של ההכשרה. כדוגמא בבתי חרושת ענק של בישולי דגים ופטטריות, נתבקשו שמלבר מה שהמשגיח ידליק התנורים, כל עגלות הענק של הדגים יוכנסו לתנורים על ידי המשגיחים, והרבר מצריך הוצאה מרובה ביותר. וה"ה לכל בתי החרושת הגדולים של מוצרי המזון. וכיון שיש ברבר הפסד

ממונם של ישראל, לפי שעלות ההכשרה על חשבון ישראל, ועל ידי חומרא זו נמנעים מלהכשיר מוצרי מזון רבים, או שמכשירים רק לדעת רמ"א לאחינו האשכנזים כפי שהרבר נעשה ברבנות הראשית כדעכר בשנים קודמות, על כן אמרתי לברר ההלכה ולהורות את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו.

אמנם ברברי מר"ן נאמר שהרוצה לבשל במחבת בתנור של עכו"ם צריך שיתן ישראל המחבת לתוך התנור למקום שראוי להתבשל בו. וכונתו שלא מועיל שגירת התנור או הרלקת האש לפני שישים את המחבת. כפי שמועיל בפת שקודם מדליקים התנור ואח"כ אופים, אבל אם ישראל מדליק את האש לאחר שהקדירה על האש, הישראל נקרא המבשל ממש, ולא רק מדליק את האש, ומה לי אם יניח הקדרה על האש או יבעיר תחתיה האש, שהרי בכך מעמידה על האש ומביאה לידי בישול, וכל עוד לא הובערה האש אין בפעולה המוקדמת כל שם בישול. וראיה מפורשת מברכי הגמ' בביצה ל"ד. בענין בישול בשבת. "תניא אחר מביא את האור ואחר מביא את העצים, ואחר שופת את הקדרה, ואחר מביא את המים, ואחר נותן בתוכו תבלין, ואחר מגיס כולם חייבים. והתניא אחרון חייב וכולן פטורים, לא קשיא הא דאייתי אור מעיקרא, הא דאייתי אור לבסוף". ופירש רש"י "אחרון חייב, דאיהו הוא דעבר והנך לא עבדי מידי", ומבואר שכל פעולה שלפני הרלקת האש אין שם בישול עליה, ולא יתכן שבמעשה של הכנסת המאכל לתנור יחשב העכו"ם כמבשל כל עוד התנור אינו דולק כלל. ולפ"ז ישראל המדליק את התנור הוא המבשל העיקרי ואין כאן בישול עכו"ם כלל.

והרברים מפורשים בשו"ת אבני נזר בסימן צ"ו שדן שם להקל ברעת מר"ן שמועיל השלכת קיסם לאחר שפיתת הקדירה, ולא אמר שלא מועילה שגירת תנור אלא לפני השפיתתה, כדברי הר"ן שרק בפת מלאכה מיוחסת היא הרלקת התנור וכחלק מהבישול, ולא בכל בישול. וכתב שם וז"ל "והא ודאי בהסיק ישראל תנור לאחר שפיתת הקדירה מהני גם למחבר, דהיינו בישול ישראל ממש". ואין ספק רידן מוציא מודאי של האבני נזר. והנה מה שכתב באבני נזר להקל ברעת מר"ן בקיסם שלאחר שפיתת הקדירה, הנה מר"ן עצמו כתב הרברים בבית יוסף שם בלשון "ומיהו יש לרחות שעד כאן לא אמרו אלא בהרלקת אש שמאחר שהיא נעשית קודם שיניח הבשר לצלות אינה הוכחה שהוא מדליקו לצלות הבשר, אלא להתחמם בו או לבשל דברים שאינם עולים על שולחן מלכים, מה שאין כן תנור שאינו אלא לאפות בו. אבל כשמתחה בגחלים בעור שהבשר עליהם ומקרב בישולו מישראל שרי ואפילו לדעת הר"ן ודוחק", עכ"ל. הרי שמר"ן הביא סברת האבני נזר אבל לא להלכה. בשו"ע כתב כלשון הריב"ש בתשובה, שלא מועיל חיתוי בבישול, אולם גם מלשון מר"ן בבית יוסף משמע שהדוחק הוא רק בחיתוי והשלכת קיסם, אבל בהרלקת האש ממש כשהתבשיל כבר על הקדירה, הרי זה הבישול עצמו, והוי

וראי כמו בפת שכוונתו לבשל, ועיין בב"ח שכתב כך בד"ן הפאנדה.

והנה יש להוכיח מהגמ' בע"ז לח. שהנחה בתנור לפני הרלקת התנור אינה חלק מהבישול, "מהאי עובר כוכבים דשרא סיכתא לאתונא וקבר בה ישראל קרא מעיקרא", שכל ההיתר רק כשהעובר כוכבים לא התכוון לבישול, ואם התכוון לבשל הקרא, יש בו משום בשולי עכו"ם, אע"פ שהשישראל הניח הקרא בתנור. ואם כשגוי הניח בתנור אע"פ שהישראל הדליק את התנור לאחר מכן יש בו משום בישולי עכו"ם, כשישראל מניחו יהיה מותר כאילו ישראל מתחיל הבישול. ויותר מבואר בגמ' שם, "הניח ישראל בשר על גבי גחלים ובא עובר כוכבים והפך בו מותר, היכי דמי אילימא דלא הפך ביה הוי בשיל פשיטא, אלא לאו דאי לא הפך לא הוי בשיל, אמאי מותר בישולי עכו"ם נינהו, לא צריכא דאי לא הפך הוי בשיל בתרי שעי, והשתא קא בשיל בחרא שעתא, מהו דתימא קרובי בישולי מילתא היא, קמ"ל". ומבואר בגמ' שגם אם ישראל מניח על הגחלים שהוא מעשה בישול ממש, אם אין בגחלים כדי לבשל ורק הגוי מהפך ומביא לידי בישול, מעשה הישראל אינו כלום, ואינו נקרא אפי' שותף בבישול, שהרי רק בישול עכו"ם גמור אסור, ומפורש שהנחת התבשיל במקום שאינו מבשל אפילו על האש אינו כלום, וק"ו שהנחה בתוך תנור שאין בו אש כלל, שאינה התחלת בישול.

והנה בשו"ע סעיף י' שם כתב מר"ן, "הניח ישראל על גבי גחלים עוממות שלא היה ראוי להתבשל עליהם כמאכל בן דרוסאי ובא עובר כוכבים והפך בה ונתבשל אסור. ומבואר שעיקר הבישול תלוי לא בהנחה אפי' היתה על גבי גחלים, אלא במה שגורם הבישול. ובהגהות כנה"ג אות ל"ג כתב שם שה"ה להיפך, וז"ל "ואם הגוי הניח הבשר על האש ולא נתבשל אם לא שהישראל חיתה הגחלים מותר, כיון שהישראל גמר הבישול, שאם לא היה חותה הישראל לא היה מתבשל כלל אפילו כמאכל בן דרוסאי". ומפורש שגם אם הגוי מניח על אש ממש ולא רק בתנור כבוי, כיון שהבישול הגמור נעשה ע"י ישראל שהפך באש, מיקרי בישול ישראל. וק"ו לנידון דידן, שיהודי מבעיר מתחילה האש, ובלעדיו לא יהיה בישול כלל. והלכה זו הביא בזבחי צדק סימן מ"ב סעיף י'. וכן בכף החיים סימן פ"ה ואין חולק בדבר.

ומרן באבקת רוכל התיר בישול גויים גמור כמאכל בן דרוסאי אם מתייבש ואינו ראוי לאכילה ומעשה הבישול אינו ניכר, כמו הבורגול לפי שרק בישול גוי המועיל אסור, וק"ו שלא יאסר רק בהכנסה לתנור.

ואין לתפוס לשון מר"ן שכתב שבבישול צריך שיעשה ההנחה דוקא, לפי שמר"ן תפס לשון הריב"ש ומיירי כשהאש כבר דולקת. ועובדה היא שכל אחרוני הספרדים התירו בהניחו גוי והיפך בו ישראל, אם לא היה מתבשל בהנחת הגוי.

וכן הבן איש חי הביא הלכה זו של מר"ן, ובפירוש הוסיף בה דבר, וז"ל "אין הבערת התנור מועלת אלא בפת, אבל בשאר דברים המתבשלים אינו מועיל אלא הנחה על האש או שיעשה ישראל צורכי הבישול, כגון שיהפוך ויניח באופן שבלא זה לא היה מתבשל", עכ"ל. ודבריו מפורשים שלא דוקא הנחה מועילה לדעת מר"ן, אלא כל צרכי בישול שיעשה באופן שבלא זה לא היה מתבשל, והרי אם הגוי מניח בתנור, והתנור מכובה, וישראל מדליק האש הוא עושה צרכי הבישול, ובלעדיו לא היה מתבשל. ומפורש בדברי הבן איש חי שבנידון דידן גם לדעת מר"ן אין בכך משום בישולי עכו"ם. המורם מכל מה שכתבנו שאין מקום להחמיר בכגון זה לדעת מר"ן וכן מפורש באבני נזר, להולכים לדעת מר"ן, הבן איש חי, הזבחי צדק והכף החיים. וכן ראיתי שמר"ן הגר"ע יוסף שליט"א ביביע אומר חלק ה' בסוף התשובה בענין רגי הסרדין והטונה, כתב שהישראל ידליק האש, וסגי בהכי גם לדעת מר"ן.

והנה אפי' אם נאמר שיש צד ספק בדבר בבתי החרושת הגדולים דרך כלל מבשלים השימורים בקיטור, שלדעת רוב האחרונים אין בו משום בישולי עכו"ם, לפי שאינו אש אלא אדים כעשן, ועל המעושן לא גזור משום בישולי עכו"ם (ורק בדגי טונה יש שמבשלים במים). ועיין בבן איש חי שסמך סמיכה של ממש בהיתר בישול באדים שאין בו משום בישולי עכו"ם בהיתר הסוכר הנעשה מקנים, וכבר האריכו האחרונים, ועיין ביביע אומר שאסף כעמיר גורנה דברי המתירים. ולא יהיה אלא ספק, בנידון דידן יש לצרף לקולא גם סברת המהרי"ט צהלון בתשובה סימן קס"א שבישול עכו"ם בבתי חרושת דינם כפת פלטר שלא שייך בו חתנות ומותר. ואע"פ שהלכה אינה כך, יש בה סניף להצטרף.

והנה בנדון דידן גם אם נאמר שיש ספק בענין, הרי יש כאן שלוש ספקות אם הנחת הגוי אוסרת לפני הרלקת התנור, אם הלכה כמר"ן או כרמ"א שמועיל שגירת התנור גם בישול. אם יש איסור בבישול נכרים בקיטור. ואם יש היתר של פלטר בביח"ד עכו"ם. ואם כי יש כאן ספק כנגד דעת מר"ן, לא ברור הדבר שמר"ן פסק כן מכח ודאי, שהרי בבית יוסף ניסה ליישב שחיתוי מהני לאחר ההרלקה גם לדעת מר"ן, וסיים ודוחק. וא"כ אפשר שמה שכתב שלא מהני שגירת התנור בתורת ודאי היא רק שגירת התנור לפני הבישול, אבל לאחר הרלקת האש אפשר שאסר רק מספק. ועיין בברכי יוסף סימן קי"ב בענין הסופגנין שהביא בשם מהר"א הלוי שיש להם דין בישולי עכו"ם לפי שבלילתן רכה. והתירו רק מטעם שהישראל עומר ומחתה מתחילת המלאכה. ויש לעיין איך התירו לדעת מר"ן, ומוכח שאינו אלא ספק, ובספק הקילו. ועיין בשו"ת תבואות שמש להגר"ש משאש שליט"א, שהביא שבמרוקו נהגו כדברי הרמ"א בזה, שלא כדעת מר"ן, ומסתבר לפי שאינו אלא ספק, ומלבד זאת כיון שבנידון דידן יש שלושה ספקות, ואף רביעי דעת מהריט"ן,

בכגון דא וראי שיש להקל גם כנגד דעת מר"ן, כשם שפסק הבן איש חי בספר רב ברכות (מערכת ס') בשם מר"ן החיד"א במחזיק ברכה (סימן נ"ב). אולם בנידון דידן אין צורך בכל הספיקות, ואין ספקותינו בכרי להוציא מוראי של האבני גזר וכרמוכה באחזונים, בפרט שמדובר בהפסד מרובה של כלל ישראל שלא יוכלו להשתמש במוצרים אלא בעלות כשרות גבוהה, ובדין בישול עכו"ם עסקינן שאינו אלא מדרבנן ובפירוש נפסק שספיקו להקל, ועל כן נראה שיש להכשיר בישול העכו"ם ע"י הרלקת ישראל התנורים ולכתוב על התעודה בישול ישראל. (ואין צריך לכתוב או לרמוז שההכשר לאחינו האשכנזים, כפי שלפעמים נעשה הרבר בשנים קדמוניות).

ב. על דבר השאלה אם יש להכשיר גלירה מביח"ר של עכו"ם, כשיש בתוכה חתיכות של ערמונים (קסטאניאס) קלויים, ראיתי הויכוח בין שני הרבנים במכתבים, אם יש להכשיר הערמונים משום שנאכל כמותו חי. והנה בברכי יוסף הביא דעת הפרי חרש שהביא בזה מחלוקת והעלה להתיר, אולם כיון שהשאלה היא במציאות אם נאכל כמו שהוא חי ועולה על שולחן מלכים, השאלה תלויה לפי המקום והזמן, ואין לנו לחפש מקורות מקדמת דנא, וכן כתב בכף החיים בסימן קי"ג סק"ו לאחזר שהביא דברי הברכי יוסף בענין הערמונים, כתב "והולכים בזה לפי המקום והזמן", אם רוב המקום הוא אוכלים אותם חיים, אין בהם משום בש"ג ואם לאו יש בהם משום בש"ג, עכ"ל. והנה אמנם כיום דרך כלל אוכלים הערמונים רק לקויים, ומיעוט גמור אוכלים אותם חיים, וא"כ לא נחשב נאכל כמו שהוא חי, אולם הערמונים אינם עולים על שולחן מלכים, ולא שמענו שיחשב מאכל שרים וחשובים, והוא כמו שכתב הרמב"ם בדין הקליות שאינם חשובים שאין אדם מזמין חבירו לקליות, וק"ו לערמונים שדרך כלל נאכלים קלויים בקליפתם, ועיין בבן איש חי פרשת חוקת סימן י"ד, שכתב על הלפת שצולין אותו באפר. חם, כיון שמלוכלך באפר אינו עולה של שולחן מלכים, וה"ה בשימוש הרגיל בקליית הערמונים.

והנה כאן קולים אותם עם שאר קליות כשהם חיים, ועוד עיקר הקליה לצורך תערובת בגלירה, ולא למאכל בפני עצמו ואין בכך משום בישולי גוים, על כן נראה שיש להתיר הערמונים שבגלירה ואין לאסור משום בישולי עכו"ם.

ג. בענין תערובת הביצים שבגלירות שכתבו מטעם המחלקה לאסור משום סכנה, שהביצים נשארות קלופות ועובר עליהם לילה, הנה כידוע שמטעם זה אין לאסור לכתחילה, ובפרט בימינו שכתב הרש"ל שבימינו אין רוח רעה מצויה. ועיין בשו"ת יד מאיר סי' י"ט, ובשו"ת פרי השרה ח"ג סי' ס"א, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ב יו"ד סימן ו' שהביא המתירים כיום בענין זה, ומביאים שהגרי"י קנייבסקי זצ"ל

העיר ששאלו את החזון איש זצ"ל על ביצה קלופה שעבר עליה לילה מה דינה, והשיב שאסור להשליכה לאשפה בהסתמך היום על הרש"ל, ועיין בשבט הלוי ח"ו סימן קי"א, ובשו"ת אגרות משה ח"ג סימן כ', ובפרט כשהביצים מעורבים עם דברים אחרים ואינם בפני עצמם שלכ"ע אין איסור וחשש סכנה, כמבואר בזבחי צדק אות ס"א, וכן מובא בשם החזון איש, וכן איש חי פרשת פנחס אות י"ד וכן פסק מר"ן הגר"ע יוסף שליט"א ביביע אומר שם, וכן עמא דבר, ומסתבר שכך היתה ההוראה ברבנות הראשית מקדמת דנא, ואין לעשות חדשות ולהחמיר בענין.

הרב מנחם גנג

בענין חמץ שעבר עליו הפסח

הרמב"ם פט"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ט כתב וז"ל חמץ בפסח אע"פ שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו לפי שאין התערוכת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערוכת מותרת כמו שביארנו לפיכך אסור בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו, עכ"ל. והוא כדברי רבא בגמ' פסחים דף ל' ע"א דחמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור בכל שהוא. והרמב"ם כתב דהטעם הוא משום דחמץ הוא דבר שיש לו מתירין. והנה עצם דברי הרמב"ם תמוהין דכיון דקיי"ל כר"ש דחמץ אחר הפסח אסור בהנאה א"כ אין חמץ דבר שיש לו היתר כיון שיהא אסור אף אחר הפסח, ומה דתערוכת חמץ מותר אחר הפסח הוא גם מדיני ביטול. ועיין בזה בחידושי ר' אריה ליב סימן י' שכתב לתרץ, דהרמב"ם סבר דחמץ אחר הפסח אינו המשכת איסור חמץ אלא איסור חרש משום קנס ולכן האיסור חמץ יש לו מתירין, ומה דאסור מדרבנן אחר הפסח אינו איסור חמץ מדרבנן אלא איסור חרש משום קנס, ולכן חשיב זה דבר שיש לו מתירין.

והנה בהך שאלה אי חמץ שעבר עליו הפסח דאסור מדרבנן לר"ש אי הוי איסור חרש משום קנס או דהוי המשכת האיסור חמץ והוי איסור חמץ, נראה להוכיח כצד אחר מדברי התוס', דעיין במשנה (דף י:) דתנן וחכ"א לא ברק אור י"ד יבדוק בי"ד לא ברק בי"ד יבדוק בתוך המועד לא ברק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. וברש"י כתב בתוך המועד בשעה ששית שהוא מועד הביעור. לאחר המועד – משש שעות ולמעלה עד שתחשך. ועיי"ש בתוס' ד"ה ואם לא ברק בתוך המועד וז"ל פי' הקונטרס בשעה ששית וקשה דלרב יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו, אלא בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח ולאחר המועד יבדוק כרי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלו ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבורקים שלא יעבור בבל יראה, עכ"ל. הרי דהתוס' פירשו שבורקים אחר המועד היינו אחר פסח, ולכאורה חיוב הבריקה הוא משום חמץ שעבר עליו הפסח, וזה פשוט דחיוב בדיקה חל רק לגבי איסור חמץ, דבשאר איסורים אין חיוב בדיקה, וכמו שביארו התוס' בריש פסחים למה תיקנו חיוב בדיקה דוקא לגבי איסור חמץ, ומוכת דלהתוס' חמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור חמץ מדרבנן. אלא דלרש"י אין חיוב בדיקה אחר הפסח משום דכל חיוב בדיקה תיקנו משום שלא יעבור בבל יראה וזה לא שייך אחר הפסח א"כ לדידיה אין הוכחה דחמץ אחר הפסח הוא איסור חרש ריכול להיות שהוא איסור חמץ אלא דאין חיוב

בדיקה כיון שאינו עובר או על בל יראה.

ולכאורה נ"מ בזה הוא אי חמץ שעבר עליו הפסח חשיב כאיסור דרבנן שעיקרו מן התורה, דאי הוי איסור חרש וקנס לבר א"כ אין לו עיקר מן התורה אבל אי נימא דגדר האיסור מדרבנן הוא איסור חמץ א"כ איסור חמץ הוי עיקרו מה"ת, ונ"מ בזה לענין מבטלין איסור לכתחילה דאנן קיי"ל דאיסור דרבנן יכולין להוסיף לבטלו לכתחילה אם כבר נתערב, אבל תוס' בביצה (דף ד' ע"ב ד"ה רתנן) כתבו דזהו דוקא אם אין עיקרו מן התורה ולכן אין מבטלין תורמה דרבנן לכתחילה דאף דהוי דרבנן אבל עיקר תרומה יש בתורה. ועוד נ"מ בכלי חרס שבלע טעם חמץ שעבר עליו הפסח, דבאיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אנו סומכין על שיטת העיסור להגעילו ג' פעמים, אבל אי עיקרו מה"ת אף דהוי רק דרבנן אין להגעילו דאין הגעלה לכלי חרס.

והנה הטור אר"ח סי' תמ"ז כתב שחמץ שעבר עליו הפסח בטל אחר הפסח בין במינו בין שלא במינו בששים כשאר איסורים דרבנן, אבל המג"א חלק עליו וכתב דבטל ברוב שלא רצו לאסור ההיתר דלא קנסו אלא חמץ בעיניה אבל לא כשנתערב, והחיי אדם פסק דהמיקל לא הפסיד. ולכאורה אי נימא דחמץ שעבר עליו הפסח הוי איסור חמץ אין להקל שיהא בטל בפחות מששים דלא גרע משאר איסורים דרבנן אבל אי נימא דאינו איסור חמץ אלא קנס בעלמא כיון דעבר על איסור בל יראה, יש לומר דקנסו רק בעין אבל לא כשנתערב ולכן להמג"א צריך לומר דחמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס בעלמא ואין עליו שם חמץ.

עיין בנו"ב אר"ח סי' כ' שדן בשאלה במי שלא מכר חמץ ומת באמצע הפסח אם יורשיו חייבין לבער החמץ ואם לא בערו את החמץ אם אסור החמץ לאחר הפסח. וכתב הנו"ב דאין חיוב על היורשין לבער החמץ בפסח דכיון דהוא אסור בהנאה אין לו דין ממון ולכן לא חל ירושה עליו והוי כחמץ של הפקר דאין חיוב על אף אחד לבערו. וכתב דאף לאחר הפסח מותר בהנאה דכיון דחמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס הרי בפסח עצמו שהוא אסור בהנאה מדאורייתא לא צריכין לקנס והקנס אינו חל עד אחר הפסח וא"כ כיון שכבר מת מי שעבר על איסור בל יראה אין מקום לקנס והחמץ מותר אחר הפסח. והנה עיין בחיי אדם (שהביא מח"י) שפסק בגר שלא מכר חמצו ומת בפסח שהחמץ אסור בהנאה אף לאחר הפסח, הרי רזה דלא כפסק הנו"ב.

ואשר נראה דמח' הנו"ב והחיי אדם תלוי ביסור איסור חמץ שעבר עליו הפסח, דאי הוי איסור חמץ והמשכת האיסור חמץ הרי לכאורה אין תלוי דוקא בזמן של אחר הפסח רק דקנס הוא שאין היתר לחפצא דחמץ שעבר עליו הפסח, וממילא אף בפסח כבר חמץ זה אין לו היתר ואסור בתורת חמץ לעולם וזהו דסברו החיי

אדם והח". אבל הנו"ב סבר דהוא קנס חדש ואינו המשכת האיסור חמץ בפסח עד לאחר הפסח, אבל קנס על הגברא, ולכן חלות הקנס הוא דוקא אחר הפסח, דבפסח עצמו לא צרכינן לקנס כיון דאסור מדינא.

והנה עיין בשו"ת זכר יצחק סימן ח' שכתב דבפאבריקען שרוב המניות שייכים לנכרים והמיעוט לישראל אף שלא מכרו חמצם מותר לאחר הפסח ואין בו משום איסור חמץ שעבר עליו הפסח כיון דהרוב שייך לנכרי הוי תערובת חמץ שמותר אחר הפסח. והנה המוכח מדבריו דסבר דמה דתערובת חמץ מותר אחר הפסח אינו משום דהקילו בביטול ובטל אף ברוב, אלא דבמקום תערובת לא קנסו בכרי שלא להפסיד את ההיתר [וכעין דינא דבאיסור דרבנן אם נתערב מותר להוסיף עליו ולבטלו ושמעתי ממו"ר מרן הגר"ד סולוביצקי זצ"ל דביאור הדין אינו דנחשב לתחילת התערובת שאפילו במקום שהרוב הוא איסור ורק המעיוט היתר מותר להוסיף עליו ולבטלו, אלא דהתירו לבטל איסור לכתחילה, באיסור דרבנן, במקום שיש הפסד ההיתר] דפשוט דלענין ביטול לא חשיב כאן תערובת שהרי בשותפות כל אחד שותף בכל משהו ומשהו ואין כאן תערובת של חפצא אחר בשני - אלא הנראה דהוי דין בקנס דלא קנסינן במקום שנתערב גם היתר.

ושאלתי את מו"ר מרן הגר"ד זצ"ל בענין זה ואמר לי שכראי ר' איצלה לסמוך עליו, ושמעתי גם להלכה שכן היה פוסק הגר"א קוטלר זצ"ל דבמקום שותפות שהרוב שייך לנכרי והמיעוט לישראל אין בו משום חמץ שעבר עליו הפסח.

הרב אברהם ישראל רובין
רחובות, ישראל

בענין טמטום הלב והמח ע"י מאכלות אסורות

ברמ"א, יור"ד סימן פ"א סעיף ז', חלב מצרית כחלב ישראלית, ומ"מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית, דחלב עוברת כוכבים מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע (ר"ן פא"מ בשם הרשב"א), וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית דברים האסורים (הגהות אשיר"י), וכן התינוק בעצמו כי כל זה מזיק לו בזקנתו.

הט"ז (ס"ק י"ג) כתב: וכן לא תאכל המינקת כו' נ"ל לפרש דזה מיירי אפילו אם יש לפעמים היתר לאשה לאכול דבר איסור מפני פיקוח הנפש, מ"מ לא תניק את התינוק.

ובש"ך (ס"ק כ"ה) כתב: וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית כו', כלומר אע"פ שאסור לה בלא"ה לאכול דברים האסורים מ"מ גם בשביל התינוק לא תאכל, ונ"ל אם היא חולה בענין שצריך להאכילה דברים האסורים לא יתן האב לתינוק לינק ממנה אלא ישכור לו מינקת אחרת ישראל.

עוד כתב הש"ך (ס"ק כ"ו) וכן התינוק בעצמו כו' כלומר אע"פ דקטן דאוכל דברים האסורים מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו, וכמו שנתבאר באו"ח סימן שמ"ג, היינו מדינא, אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנתו שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע.

מבואר מדבריו הט"ז והש"ך הנ"ל שכתבו ע"ד הרמ"א שכתב דלא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר מהישראלית, כיון דחלב עוברת כוכבים מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, וכן המינקת לא תאכל דברים אסורים, דע"ז כתבו דזה מיירי אפילו במקום שיש היתר לאכול אותם דברים אחרים מצד פיקוח נפש, ומ"מ לא תניק וכן התינוק לא יאכל מזה, משום דזה מוליד טבע רע בתינוק ומטמטם את לבו, ולכן תשכור מינקת אחרת ישראלית, ומוכח להדיא מרביהם שאף במקום שיש היתר לאכול מאכלות אסורות מצד הדין כגון במקום סכנה וחשש פיקוח נפש, מ"מ איכא באכילה זו טמטום המח והלב והולדת טבע רע באוכל.

והסברא בזה לכאורה נראה בפשטות שהרי סו"ס אוכל הוא דברים אסורים

מצד עצמם אשר מציאותם גורמת לטימטום הלב והמוח והולדת טבע רע בזה שאוכל אותם משה אין נפק"מ לגבי השפעתם, מה שהאכילה היא בפועל בהיתר, מאחר שזהו מציאות יסודתם, וע"י ההיתר אכילה מחמת מצבו, לא משתנה מציאותם, דסו"ס הרי הם מאכלות אסורות שהשפעתם טמטום הלב והמוח והולדת טבע רע שאוכל אותם.

ועל אף שעיקר הסיבה והטעם של האיסור לאכול מאכלות אסורות אינו משום טמטום הלב, דשתי ענינים נפרדים המה עצם האיסור וטמטום הלב, כמבואר בתפארת ישראל למהר"ל מפראג (פרק ח') בארוכה, מ"מ בכל מאכל אשר יש בו טמטום הלב לאוכל אותו, וזהו אף כשאוכל אותו בהיתר.

ונראה להוכיח יסוד זה שאף במקום שהותר לאכול את המאכל האסור מ"מ איכא ביה משום טמטום הלב לאוכל אותו מדברי הרשב"א שהביא הרדכי משה שם (אות ט') שזהו יסוד דברי הרמ"א וז"ל, כתב הר"ן ריש פרק אין מעמידין ובסוף פרק חדש ביבמות דיש אוסרין להניק תינוק מן הנכרית במקום שיש מינקת ישראל דחלב עכו"ם כחלב בהמה טמאה, אבל כשאין מינקת ישראלית, מותר, דסתם תינוק מסוכן אצל חלב, אבל הרשב"א ז"ל כתב דמרינא חלב כותית כחלב ישראל, אלא לפי שממדת חסידות הוא שלא להניק מן הכותית שלפי שטבע של ישראל רחמנים וביישנים אף חלבן כיוצא בהן, ולכך אין להניק מהעכו"ם עכ"ל, וז"ל הגה"א פ"ב דע"ז להזהיר (המניקת) שלא לאכול נבילות מחזיר, וכ"ש שאין להאכיל דברים טמאים, וראיה מאחר שאכלה אמו ממין עכו"ם וזה גרם לנו לעת זקנתו שיצא לתרבות רעה, עכ"ל, עכ"ד הר"מ, ובמפה שלו פסק כדעת הרשב"א והג"א הנ"ל.

והנה המעין בדברי הרשב"א במקורם בחידושו למסכת יבמות (דף ק"ד ע"א סו"ה רבי יוחנן) אחרי שהביא מחלוקת ר"מ ורבנן במסכת עבודה זרה (דף כ"א ע"א), דלר"מ עוברת כוכבים לא תניק את בנה של בת ישראל מפני שחשודה על שפיכות דמים, ולחכמים עוברת כוכבים מניקה את בנה של בת ישראל בזמן שאחרות עומדות על גבה אבל לא בינו לבניה, וכתב הרשב"א וז"ל לכו"ע חלב הנכרית מותר אפילו לכתחילה, אלא שלהניק נכרית בנה של ישראל אסור ר"מ משום החשד, ורבנן שרו באחרים עומדין על גבה, אבל מפני שטבען של ישראל נח יותר משום דרגילי במצות והם רחמנים וביישנים בטבע אף חלבן מגדל טבע כיוצא בהן, וזה שאמרו במשה שלא רצה לינק מחלב הנכרית כמו שהוא באגדה וכו', ומצאתי בואלה שמות רבה האלף וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות, וכי אסור היה אז למשה לינק מחלב הנכרית, לא כן תנינן בת ישראל לא תינק בנה של נכרית, אבל נכרית מניקה בנה של ישראל ברשותה, אלא למה אמרה כן לפי שהחזירתו למשה על כל המצריות להניק אותו ופסל את כולן, ולמה פסלן, אמר

הקב"ה פה שעתיד לדבר עמי ינק דבר טמא, והיינו דכתיב את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משרים, מכאן נראה שהוא מותר לגמרי ואין בו אלא משום מדת חסידות כמו שכתבתי בלשון ראשון וצ"ע, עכ"ל הרשב"א בחידושו.

ולכאורה צ"ב אמאי הוצרך הקב"ה למנוע ממשה חלב מצרית ולשנות לצורך זה טבע העולם וסדר הבריאה שלא רצה לינק מן המצריות אע"פ שטבעו של ילד בריא בגופו ונפשו לינק מכל אשה, וכ"ש משה רבינו שהיה קודם לכן בתיבה והיה רעב לינק, הרי דבר זה שלא לינק מנכרית אינו אלא משום מדת חסידות ומרינא הוא מותר לגמרי, וא"כ אמאי משום מדת חסידות זו הוצרך לשינוי הטבע.

ועוד הרי קיי"ל להלכה באו"ח (סימן שמ"ג) דקטן אוכל נבילות אין אביו מצווה להפרישו מלבד מצות חינוך, והיכא דאביו אינו יכול להפרישו כיון שאינו נמצא ברשותו א"צ להפריש אותו, וא"כ אמאי הוזקק הקב"ה להפריש את משה, ואף שאמרו שעתיד היה משה רבינו לדבר עם השכינה, מ"מ כל דבר שהוא מותר עפ"י ההלכה לא פוגם, ועדיין הוא ראוי לדבר עם השכינה, שהרי לכאורה רק באופן שעובר על דין אינו ראוי לדבר עם השכינה.

אלא וראי מוכח מזה דעיקר הטעם הוא כמו שכתב הרשב"א שם שמפני שטבען של ישראל רחמנים וביישנים משום שהם רגילין במצות אף חלבן מגדל טבע כיוצא בו, וזהו שאמרו במשה שלא רצה לינק מחלב הנכרית כמו שהוא באגדה, מחמת כן לא רצה משה לינק מחלב מצרים שאין בו טבע זה, ולצורך זה הוזקק הקב"ה לעשות שינוי בסדר טבע הבריאה, משום דע"י יניקתו מן הנכרית נפגם הטבע המיוחד שיש בכל יהודי שהוא ביישן ורחמן, ולא יתכן שמי שעתיד לקבל התורה ולדבר פנים אל פנים עם השכינה, וכן לשהות ארבעים יום בשמים בלי לאכול ולשתות ולהתעמת עם המלאכים, יהיה חסר בו כל שהוא מן המדה היהודית של רחמנים וביישנים, ובפרט שעתיד היה אח"כ להיות מנהיגן ואביהם של הכלל ישראל, ולצורך זה נזקק למדת הרחמנות כמו שארו חז"ל בשמות רבה (פרשה ב' אות ב') אורות הרחמנות שריחם משה רבינו על השה שהיה צמא ועייף והרכיבו על כתיפו והיה מהלך, אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך חיך אתה תרעה צאני ישראל, וחזינן דבזכות מדת הרחמנות שהיה במשה נעשה ראוי להיות רעיא מהימנא לבני ישראל, ולכן היה צורך שלא יהיה חסר לו אפילו כל שהוא מהתכונות היהודית, ומה"ס אף שבאמת הקפידה בזה הוא בגדר מדת חסידות, מ"מ השינוי בטבע הבריאה לא נעשה בשביל לקיים מדת חסידות זו, אלא למנוע את החסרון בעצם האופי והמציאות בקדושתו של משה רבינו, וע"י זה מדת הרחמים והרחמנות תרבק בו כמבואר בזה"ק (וזהו הסולם דף קי"ח אות

שע"ה) וז"ל, ועוד הרועה את הצאן, כשהצאן יולדת הרועה נוטל אותם טלאים בחיקו, כדי שלא ילאו ויגעו, ומוליכם אחר אמותם ומרחם עליהם, כך המנהיג לישראל צריך להנהילים ברחמים ולא באכזריות, וכן אמר משה כי תאמר אלי שאהו בחיקך, עכ"ל, וכל מה שלקחו ה' למשה להיות מנהיג בזכות שהיה רחמן וכל הנהגותיו היו ברחמים, וכל שינוי טבע הבריאה היה לצורך זה כדי לבנותו שיהיה מתאים וראוי להנהיג לכלל ישראל אשר מדת הרחמים בו.

וכך חזינן מגוף טעמו של הרשב"א הנ"ל, ולכאורה מה החשש שמשם רבינו ייניק מן המצרית, הרי היה קטן וכן אונס ולא עבר בזה על אף ציווי ה', וא"כ היה מן הראוי שלכאורה לא יגרם אפילו טמטום המוח והלב ע"י כן, ומזה שכתב הרשב"א ריש לחשוש לטמטום הלב ולפגם במדת הביישנים והרחמנים שיש בטבע ישראל, הרי מוכח מזה דס"ל דאף במקום שעצם מעשה עבירה הוא באונס גמור ולא חייבים עליו מ"מ גורם לטמטום הלב ולפגיעה במדת היהודי, ולכאורה יש ללמוד מזה דה"ה גדול שעושה מעשה עבירה בהיתר מ"מ איכא משום טמטום הלב, ולכן הצילו הקב"ה למשה רבינו מזה וכנ"ל, והוא מקור גאמן ויסודי לדברי הס"ז והש"ך הנ"ל בדעת הרמ"א.

איברא, מדברי הס"ז והש"ך הנ"ל נראה להביא סיוע רב למש"כ האור שמח בספרו משך חכמה לבאר הפסוק בפרשת ואתחנן (דברים ו', י"א) והיה כי יביאך וגו' ערים גדולות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וגו', עפ"י הגמ' בחולין (דף י"ז ע"א) ובתים מלאים כל טוב, ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב כתיבי (ערוך: קותלי) דחזירי מלמד שאפילו דברים טמאים הותרו להם, וכתב המשך חכמה דלפיכך מיד בסמוך אחר פסוק זה נאמר השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים, כדי לבאר מדוע יש חשש שתשכח, כיון שטבע הרבים האסורים שמטמטם את הלב, וכמו שכתוב ונטמתם בם, ואפילו אם אוכלן בהיתר, ולכן אע"פ שהותר להם לפי שעה לאכול דברים אסורים אלו, מ"מ יש חשש שמחמת טמטום הלב שיש ע"י אכילתם אפילו בהיתר, עלולים ח"ו לשכוח את ה', וזקוקים המה לשמירה מעולה כדכתיב "השמר לך", ולכן מבואר ג"כ בשו"ע או"ח (סימן שכ"ח סעיף י"ד) דיחלל שבת לחולה ולא יאכילנו נבלה, עכ"ד האור שמח. ולפי האמור היסוד לדבריו שאף שאוכלים בהיתר דבר איסור מ"מ איכא טמטום הלב הוא מדברי הס"ז והש"ך הנ"ל.

מיהו בספר תפארת ישראל למהר"ל מפראג (פרק ח') כתב בתוך דבריו וז"ל, ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע לומר כי לכך אסרה תורה חזיר מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע וכן הוא בודאי האמת, וכן נתנו טעם באיסור חלב וכו', בכלום נתנו טעם על פי הטבע וכאלו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או

ספר הטבע, ח"ו לומר כך, ואם היה הרבר כמו שאמרו הם הרי אמרו בפ"ק רחולין ובתים מלאים כל טוב אמר רבי ירמיה אמר רב כותלי דחזירי התיר להם, ואם שורש האיסור בשביל מזג רע האיסור להיכן הלך וכו' עכ"ל, עיי"ש.

הרי לכאורה מבואר מדברי המהר"ל שמוזה שהתירה התורה לבני לאכול בתים מלאים כל טוב אע"פ שיש בהם קתלי דחזירי, בע"כ דליכא בהו מזג רע, ואע"פ שזוהו מציאות של דברים אסורים, והסברא בזה אפשר לומר דהמהר"ל הבין שאילו זה היה מטמטם את הלב לא היה זה נחשב ל"כל טוב", והתורה הרי מעידה "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת".

ולפי"ז משמע דנחלקו האור שמח והמהר"ל האם מה שהותר לבני ישראל בזמן הכיבוש לאכול לשונות של חזירים ושאר דברים אסורים טמטם את לבם אע"פ שאכלוהו בשעת היתר, או שכיון שהיה מותר לא טמטם את לבם ומוחם, וצ"ב מה יסוד מחלוקתם, ועוד קשה דלפי האמור דברי הס"ז והש"ך מסייעים לדעת המשך חכמה דאף בשעת היתר איכא טמטום הלב, וא"כ המהר"ל לכאורה חולק על הש"ך והס"ז, וצ"ע.

ונראה לבאר ולהקדים את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביסוד גדר ההיתר שהתירה התורה לאכול דברים אסורים בשעת הכיבוש, ולדעת הרמב"ם (פ"ח ממלכים הלכה א-ב) חלוצי צבא כשיכנסו לגבול עכו"ם ויכבשום, וישבו מהן מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו אם ירעב ולא מצא מה לאכול אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, מפני השמועה למדנו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן, וכן בועל אשה בגיורתה אם תקפו יצרו וכו' עכ"ד, ומבואר מזה דלשיטתו הותר לאכול דברי איסור רק כאשר ירעב ולא מצא מה לאכול, אבל בסתם ושיש לו מה לאכול אף בשעת מלחמה וכיבוש לא הותר, וכל זה נלמד מהפסוק ובתים מלאים כל טוב וגו'.

ואילו לדעת הרמב"ן בפירושו על התורה שם כתב להשיג ע"ד הרמב"ם וז"ל, דאין זה נכון, שלא בשביל פקוח נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה, אלא לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות וישבו בהן התיר להם שלל אויביהם, ולא בכל חלוצי צבא אלא בארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו, כמו שמפורש בענין וכו', עיי"ש. והלום ראיתי לאחד ממחברי זמנינו (הרה"ג ר' אלימלך וינטר בספרו מנחת אלימלך ח"א סימן ה') שכתב לבאר מחלוקת זו שבין הרמב"ם והרמב"ן, לדעת הרמב"ם יסוד ההיתר הוא בגדר דחוייה, ולכן דימה היתר איסורי אכילה להיתר יפת תואר, ושם ההיתר משום דלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ומשום כך הגביל הרמב"ם את ההיתר דוקא כשירעב ולא מצא לאכול, אבל בסתם וכשיש לו מה לאכול לא הותר אף בשעת מלחמה, כשם שביפת תואר ההיתר הוא

רק בתוקפו יצרו כדכתיב "וחשקת", וכן מוגבל ההיתר רק לחלוצים מה"ט.

ואילו לדעת הרמב"ן יסוד ההיתר הוא בגדר של הותרה, ומשום כך נוקט אפילו אם מצוי לפניו היתר ואינו רעב כלל מותר לו לאכול מן האיסור, וכמו שמצינו לגבי טומאה שהותרה בציבור דלמ"ד ביומא (דף ו' ע"ב) אפילו כשיש טהורים וטמאים באותו בית אב מותר לטמאים לעבוד, ועוד כמה ראיות הביא לזה, עיי"ש שהאריך בענין זה בטו"ד.

אבל לענ"ד נראה דיסוד טמטום המוח והלב שנהיה ע"י אכילת מאכלות אסורות, וכן לינק מן הנכרית שמזיק לו בזקנותו, נובע מהחפצא של האיסורי אכילה, ולכן אף באופן שבפועל מותר לו לאכול את האיסור, מ"מ כיון שהחפצא נשאר בגדר דבר איסור, מש"ה יש בה טמטום הלב והמוח, שהרי רק הותר לאכול דבר איסור זה אבל מציאות החזיר ושאר איסורים לא נשתנו כל זמן שאסור לאכול אותם לשאר היהודים, ולפי"ז עולה דאף שהותרה באכילה משום סכנה וכדומה, אע"פ שזהו בגדר הותרה מ"מ זהו רק לגבי היתר האכילה עצמו, אבל החפצא נשאר חפצא של איסור, ולכן היא מטמטמת את המוח והלב למרות ההיתר אכילה דאית ביה, וזהו אף לדעת הרמב"ן שהבאנו לעיל דהאיסור הותר.

ולפ"ז נראה לבאר יסוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי ההיתר לאכול קדלי דחזירי בזמן כיבוש הארץ, דנחלקו אם היו בגדר הותרה או דחוייה, וכל הנפק"מ במחלוקתם רק לגבי עצם היתר האכילה של האיסור, אבל לגבי טמטום הלב ליכא הוכחה ממחלוקתם אף לדעת הרמב"ן האם הותרה או לא, הן לקולא והן לחומרא.

אלא דבזה נחלקו המהר"ל בספרו תפארת ישראל והאור שמח בספרו משך חכמה הנ"ל, ויסוד מחלוקתם האם היה טמטום הלב והמוח ע"י אכילת קדלי דחזירי או לא, דלדעת המהר"ל לא היה מחמת כן טמטום, ואילו לדעת האור שמח היה טמטום.

ואפשר להוסיף דלפי"ד המהר"ל ס"ל דהפסוק ובתים מלאים כל טוב אשר לא בנית הוא גזירת הכתוב שבא להפקיע למשך אותו זמן את איסור מאכלות אסורות, והיינו שבזמן כיבוש הארץ לא חל איסור מאכלות אסורות בתנאים המובאים בראשונים ובפוסקים כל אחד לפי שיטתו, ובאותו זמן לא רק הותר להם באכילה אלא אז נתחדש שלא היה בכלל בגדר חפצא דאיסורא כלל, ומטעם זה ס"ל דאינו מטמטום הלב והמוח.

ואילו האור שמח הבין שהיילפותא מקרא דובתים מלאים כל טוב הוא רק היתר אכילה בזמן הכיבוש, אבל עצם המאכלות האסורות נשארו חפצא דאיסורא,

ולכן נשאר טמטום הלב והמוח אף בשעת היתר אכילה, וכיון שטמטום זה יוכל להביא לירי שכחת ה' יתברך, על כן הנהירה התורה מיד בסמוך "השמר לך פן תשכח" וגו'.

ומ"מ כל המחלוקת האמורה הינה רק לגבי זמן כיבוש מלחמה, אבל לגבי סתם מאכלות אסורות בזמן שהותרה מחמת פיקוח נפש וכדומה כו"ע מורו, הן המהר"ל והן האור שמח, דאף למאן דאמר הותרה מ"מ הוי חפצא דאיסורא, ורק כיבוש מלחמה משונה משום הגזו"כ דאיכא ביה וכו"ל.

והנה בדרשות הר"ן (דרוש י"א ד"ה ואני סובר) כתב וז"ל, ואני סובר עוד שאי אפשר שימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האיסור ושיאמרו בו שהוא מותר, לפי שהתיקון אשר ימשך בנפש מצד ההכרעה למצות החכמים מורי התורה הוא הרבר היותר אהוב אצלם, כאמרו (שמואל א' ט"ו כ"ה) והנה שמוע מזבח טוב, ותיקון דהוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת הרבר האסור ההוא, וכיוצא בדבר זה בעצמו יקרה בגוף, כי המאכל המזיק כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסור ממנו היזקו אם לא שיהיה מופלג, כן הענין כשימשך האדם אחר מצות הסנהדרין, גם כי ישיגו ויכירו בדבר האסור שהוא מותר, המשיכו אחר עצתם והיותו נמשך אחריהם יסיר מ... כל אותו רגע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הרבר האסור ההוא, ולכן צותה התורה ואמרה לא תסור מן הרבר וגו', עכ"ל הר"ן.

הרי לכאורה מבואר מדברי הר"ן שאם אוכל דבר איסור בחפצא, בזמן היתר אכילה, שוב אין זה מזיק לנפשו, ואינו מטמטם את מוחו ולבו, ולפי"ז דברי הש"ך והט"ז הנ"ל שסוברים דאף במקום שיש היתר לאכול מאכלות אסורות מדינא, מ"מ איכא באכילתם טמטום המוח והלב והולדת טבע רע במי שאוכל אותם, והם לכאורה נסתרים מדברי הר"ן בדרשותיו הנ"ל, וצ"ע.

ונראה לענ"ד שלא לזה נתכוון הר"ן בדבריו, דכל דברי הר"ן קאי במי שאוכל מאכל שביסודו הוא מזיק לו, ואוכל אותו על דעת שהוא מועיל לו, דעל זה אמר הר"ן "הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסור ממנו היזקו אם לא שיהיה מופלג", דכיון שעושה דבר זה עפ"י דין והלכה אינו מזיק לו.

ויסוד דברי הר"ן בנויים על יסוד דברי חז"ל בירושלמי (פרק הנודר מן המבושל ה"ח, כתובות פ"א ה"ב, וסנהדרין פ"א ה"ב) שכל מה שבית דין של מטה עושים בית דין של מעלה מסכימים עמהם, ואפילו בחירושי הגוף אמרו כן, וכמו שדרשו שם מקרא דלא-ל גומר עלי דקטנה בת ג' שנים ויום אחד שנבעלה אין בתוליה חוזרים, ואם נמנו בית דין ועברו השנה בתוליה חוזרים, ועיין ש"ך ביר"ד

(סימן קכ"ט ס"ק י"ג) שהביא כמה ראיות לזה, וחזינן מדבריהם דכל צורת ההלכה ומשפטי התורה נבנים על פי קביעת בי"ד של מטה, ובידם הכח לברר מה פירושה של ההלכה הכתובה בתורה או שנמסרה כהלכה למשה מסיני, וכן כיצר האדם צריך לנהוג לעשות או לא לעשות, דכך הוא ציווי התורה לשמוע ולקיים את מצוות התורה עפ"י הכרעת החכמים, אשר הכח נמסר בידם להכריע לכאן או לכאן, וזהו כל זמן שלא טעו ברין, דהיכא שטעו יבואר לקמן אי"ה.

ברומה לזה מצינו אף לגבי דיני ממונות דאמרינן יסוד כעין זה, דאיכא קושיא מפורסמת בעולם התורה לגבי הא דקיי"ל דספק ממון לקולא, למה נגרע איסור גזל משאר איסורים דקיי"ל בהם בכל איסור תורה אזלינן בספיקו לחומרא, דאף בספק גזל הו"ל למיזל לחומרא, מכיון דמספק"ל שמא גזול לחבירו, וכבר עמרו בשאלה זו הרבה גדולי אחרונים, והובאו תירוציהם בספר שערי יושר (שער ה' פ"א), ועיי"ש מה שהשיג על דבריהם.

אבל הגר"ש שקאפ עצמו כתב לתרץ שם עפ"י ד קונטרס הספיקות וז"ל, וביאור ענין זה לענ"ד עפ"י הקדמה כללית, דכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה, דבכל המצוות הוא מה שהזהירה לנו התורה בעשה ול"ת, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצוות ה', ובריני ממונות אינו כן, דקודם שחל עלינו מצוות ה' לשלם או להשיב, צריך שיוקדם עלינו חיוב משפט וכו', ולפי"ז מה דאמרו חז"ל כללי ההלכות בספיקו של ממון, ודאי שמצאו כן עפ"י הכרעת השכל שעפ"י תורת המשפטים, הדין נותן כן וכו', והנה הלאו של איסור גזל הוא שלא יגזול איש מחבירו דבר שעפ"י תורת המשפטים הוא של חבירו וכו', אלא דספק גזל הוא דבר רחוק מן המציאות, דבכל ספק ממון הורו לנו חכמים איזה משפט עפ"י תורת המשפטים, וכיון דאיכא בזה איזה דין משפטי, כבר ליכא ספק איסור גזל, אלא או שהוא ודאי גזל או שהוא ודאי היתר וכו', עכ"ל עיי"ש.

מבואר מבדברי השערי יושר דבכל דיני ממונות מתחילים דיני התורה של איסור גזל אחרי פסיקת בי"ד עפ"י כללי התורה, ובעלות הממון נקבעת ונמדרת עפ"י פסיקת בי"ד, ולכן אם פסקו שזה שייך לפלוני יותר אין בו דרדא דאיסור גזל, ואף באופן שכלפי שמיא גליא שהממון באמת אינו שלו אלא של חבירו, מ"מ מאחר שנפסק כן עפ"י בי"ד כך נשאר הדין עד שיתברר אחרת וישתנה עפ"י בי"ד זה או אחר.

עוד מצינו דוגמא לזה דתנן ביבמות ר"פ האשה רבה (רף פ"ז ע"ב) האשה שהלך בעלה למדינת הים באו עדים ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה וכו' והולך ממזר מזה ומזה, וידוע המעשה

שהיה בכגון דא אצל רבינו רשכבה"ג ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל שאחרי שהתיר עגונה מחבלי עיגונה הבחין בנו של הרב בעיירה שבא ההרוג ברגליו לשם, ונעשתה כל העיירה כמרקחה, וכאשר נכנס בנו לאביו להוריע לו על המכשול שאירע מתחת ידו היה הבן במצב של חיל ורעדה, והבחין בזה אביו שהינו בהול מאד, ומיד שאלו מה אירע, והשיב לו שההרוג בא ברגליו והתקלה שיצאה מתחת ידו גדולה מאד, השיב לו אביו ואמר לו בפסקנות גדולה "תצא מזה ומזה והולך ממזר" ואין טעם לבהלה, דאם היו מוכיחים לי שהתשובה שפסקתי בהיתר עגונה זו איננה נכונה, כגון שהראיות שהבאתי לפסק זה הם קלושות או מופרכות היה מוטל עלי להצטער ולדאוג על התקלה ומכשול שיצא מתחת ידי, אבל מכיון שהתשובה והראיות הינם נכונות ומוצקות הרי הדין שפסקתי לפי הנתונים שהיו לפני היה אמת כפי שנמסר הכח בידי הדין לפסוק, דעפ"י זה היתה באמת מותרת להנשא, אלא שעתה בא הרוג ברגליו ממילא נשתנה הפסק ועכשיו דינה שתצא מזה ומזה וכו', וזהו דין הוא אשר אינו מכטל את ההלכה הקורמת לזמנו כאשר בי"ד פסק נכון בזמנו.

ורברי רשכבה"ג ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל אלו בנויים גם כן על יסוד הרברים האמורים, דנמסר בידי חכמים הכח להכריע ולפסוק את הדרך אשר יעשון בהלכה, ועפ"י זה מכריעים בשמים שכן הוא הדין, [כי תורה לא בשמים הוא והיכן יקיימוה], וכע"ז מצינו עוד הרבה דוגמאות בש"ס ובפוסקים וכן בכל דיני ההנהגה הנפסקים ע"י רוב וחזקה וכדומה, ואף שיתכן דאמיתות הרברים אינו כן מ"מ כך נמסר לחכמים לנהוג ולפסוק עפ"י כללי ההנהגה ודרכי הפסק, ואע"פ שלפי האמת נשאר ספק וכנ"ל.

מיהו כל זה דוקא באופנים שפסקו חכמים ולא ידוע שטעו, אבל היכא שידוע שטעו במה שפסקו והכריעו הדין, חוזר לקדמותו ומשתנה הפסק, דדוקא לגבי עיבור החודש מצינו במשנה בראש השנה (רף כ"ה ע"א) דאין לו מועדות אלא מ"מ בין בזמנו ובין שלא בזמנו, ובגמ' שם יליף מקרא דאתם ג' פעמים, אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזדיין, אתם אפילו מוטעין, והיינו דשם נתחדש שאפילו אם ידועה הטעות מ"מ הדין כמותם לגבי כל השייך להבא מתמת העיבור של קודם, אבל בשאר מקומות אין הדין כן כדמצינו לגבי עיגונא הנ"ל דתצא מזה ומזה, וכן דינים הנפסקים ע"י רוב וחזקה אם נתבררה טעותם חוזר הדין לקדמותו ובי"ד משנים את הפסק, ולגבי מכאן ולהבא אין נפק"מ מההנהגה והפסק הקודם שהיה בטעות, ואף לגבי לשעבר מה ששייך למכאן ולהבא.

אלא דלגבי מאכלות אסורות בזה ס"ל לר"ן ברדשותי דכל זמן שלא נודע לבי"ד שטעו במה שפסקו הרי כך הוא הדין, וכדבריהם כן יקום וכן יהיה עפ"י

צורת ההלכה ואע"פ שיתכן שטעו במה שהורו, וכן כתב הר"ן עצמו בדרשותיו באותו דרוש (ד"ה ואחר שהשלים) ו"ל כלומר אפילו ברור לך שאין האמת כרבני הוראת הסנהדרין אע"כ שמע אליהם, כי כן צוה ה' יתברך שננהוג ברבני תורה ומצותיה כפי מה שיכריעו הם, יסכימו לאמת או לא יסכימו, וזה ענין רבי יהושע עם רבן גמליאל (בראש השנה שם), שצוהו רבן גמליאל שיבא במעותיו ובמקלו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו וכן עשה, שאחר שהכרעה אליהם מה שיסכימו הם הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא, ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה שהם מקיימים רצון ה' יתברך בהם כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הרור וכו', אבל הענין כך על הדרך שכתבנו, שה' יתברך מסר הכרעות אלה כולם לחכמי הרור וצונו שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהרבדים הוא מה שנצטוו משה מפי הגבורה, וגם כן נאמין שאם הסכימו היפך האמת ונדע זה על ידי בת קול או נביא אין ראוי שנשוב מהסכמת החכמים, עכ"ל הר"ן בדרשותיו.

ולפי"ז נשאלת השאלה אמאי הוצרך הר"ן בהמשך דבריו לומר עוד סברא שאינו מטמטם את הלב והמוח באופן שטעו חכמים בהוראתם וכלפי האמת אמרו על אסור מותר, הרי כבר ביאר קודם לכן דבאופן זה אין איסור כלל מכיון שהכרעתם הוא מה שצוה ה' בדבר זה, מאחר שהקב"ה מסר בידם את ההכרעה לפי מה שיסכימו בדעתם ויכריעו הר"ן.

ואפשר לומר שיש מקום לחלק ולומר רכל הסברא הראשונה של הר"ן היא רק לגבי דין ההנהגה כיצד יש לנהוג באופן מעשי, האם מותר לאכול את הדבר או שאסור לאכול, דלגבי זה אמרינן שהדבר נמסר לחכמים וכפי מה שהם יכריעו כך יש לנהוג, וכך הוא ציווי ה' יתברך שמסרו בידם, אבל לגבי טמטום הלב והמוח עדיין יש מקום לומר דאם כלפי האמת חכמים טעו בהוראת הר"ן ואמרו על אסור מותר הרי דבר זה נשאר "חפצא דאיסורא", והיה ראוי שהאוכל אותו יטמטם את לבו ומוחו, ולכן הוצרך הר"ן להביא סברא נוספת כנ"ל שתקין וקלקול הנפש נמשך ונקבע מצד ההכרעה של החכמים ומורי ההוראה והוא הדבר האהוב אצלו, והוסיף לבאר שבזה יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת דבר האסור ההוא, כי המאכל המזיק כאשר אוכלוהו אדם על דעת שמועיל לו, הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסיר ממנו היוקו אם לא שיהיה מופלג, כן הענין כשימשך האדם אחר מצות הסנהדרין, גם כי ישיגו ויכירו בדבר האסור שהוא מותר, המשכו אחר עצמם, והיותו נמשך אחריהם יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילתו דבר האיסור ההוא, ולכן צותה התורה ואמרה לא תסור מן הדבר ההוא וכו', עכ"ד הר"ן. ומדיוק רב בלשונו נראה שאף אחרי סברתו זו מ"מ ס"ל לר"ן דאם באמת טעו ביי"ד בפסיקת הר"ן ואמרו על אסור מותר נשאר

חפצא של איסורא, ואע"פ שלהלכה דבר זה מותר מ"מ סו"ס הוא דבר איסור, אלא שזה חירש הר"ן דאם נמשך בדעתו אחרי פסק הסנהדרין וסבור שרבר זה מותר, ועל דעת כן אוכל אותו, זה עצמו יסיר מנפשו את כל הרוע וטמטום הלב אשר נובע מאכילת חפצא דאיסורא של מאכלות אסורות, דבזה הוא מבטל את כחה ואת סגולותיה להרע של החפצא דאיסורא, וכן מוכח מלשונו שכתב "והיותו נמשך אחריהם יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא". ומדיוק בלשונו שנקט שהיה ראוי שיתילד דפירושו שאת כל מה שהחפצא דאיסורא הנקרא בלשונו דדבר האסור מוליד מטבעו וכוחו, כלומר שהיה ראוי שיוליד, אותו דבר מתבטל ע"י מחשבתו, ולא שעצם החפצא דאיסורא מתבטלת אלא רק כח הרע הנובע מחמתה מתבטל מכיון שהלך אחר פסק דינם של חכמים, וכח ביטול זה הוא ממצות התורה דלא תסור וכנ"ל.

הרי מוכח לן להדיא מכל האמור דדבר האסור לאוכלו עפ"י האמת, אם הותר עפ"י דין לאוכלו כגון שקבעו סנהדרין שהוא מותר, כיון שדינו שמותר לאוכלו שוב אינו מטמטם את המוח והלב, וזה בין אם ננקוט שהחפצא עצמה נשארת חפצא דאיסורא, ובין אם ננקוט שע"י הפסק דין של חכמים אף שהיתה בטעות מ"מ ביטל הוא את החפצא דאיסורא, לשני צדדים אלו עכ"פ טמטום הלב והמוח ליכא ביה.

וטעם הדבר לפי האמור נראה שהוא דין מיוחד בהלכות סנהדרין ופסיקת החכמים, ונפ"ל מקרא דלא תסור, דכיון שנעשה כן עפ"י חכמים תו אין באכילת דבר זה דררא דטמטום הלב והמוח וכנ"ל.

וכמו"כ לפי האמור לעיל נראה דכל רבני הר"ן רק כשאוכל דבר איסור חזקת שהוא היתר, אבל אם אוכלו ויודע שהוא איסור אף שהיה מותר לו לאוכלו מסיבה צרדית כגון פיקוח נפש בזה יודה הר"ן לשיטת הרשב"א ולש"ך וט"ז שפסקו כמותו דבאופן זה שפיר איכא טמטום המוח מחמת החפצא דאיסורא שנשאר על הדבר האסור, כיון שבאופן זה אין מה שיבטל את החפצא דאיסורא דבלבו לא חשב עליו שהוא היתר, ומכיון אין מה שיבטל בלבו לא את החפצא דאיסורא עצמה ולא את התוצאה של טמטום המוח הנובע מכך, ולכן באופן זה נראה שאפילו לדעת הר"ן איכא טמטום הלב והמוח ומסכמת דעתו לדברי הש"ך וכדבריהם פסקו הט"ז והש"ך המובאים בראש דברינו, וא"ש.

העולה לדינא מכל האמור, דבאופן שאוכל מאכלות אסורות ויודע שהם אסורות אלא שיש לו היתר לאוכלם כגון בהיתר דפיקוח נפש הרי נשאר טמטום המוח והלב הנובע מאכילת מאכלות אסורות, וכמו"כ מוליד הוא טבע רע בזקנותו וכדומה לדעת כל הפוסקים כולם, ולא ידוע לנו מי שחולק בזה.

הרב אליהו ברוך שולמן

בעניני שרצים

א. עיין סה"מ להרמב"ם ל"ת קע"ו וז"ל הזהירנו מלאכול שרץ הארץ כתולעים והתפרשיות והרומה להם, וזהו הנקרא שרץ הארץ, והוא אמרו (ויקרא י"א, מ"א) וכל השרץ השרוץ על הארץ וגו' ומי שאכל לוקה עכ"ל.

וע"ש ל"ת קע"ח וז"ל הזהירנו מלאכול תולעים המתילדים בפירות ובזרעים. ומעת שילכו ויצאו על שטח אותן הזרעים או אותן הפירות, ואפילו מצאו אותם אח"כ תוך הזרע או תוך הפרי, אינו מותר לאכלם. ומי שאכלם לוקה. והוא אמרו לכל השרץ השרוץ על הארץ לא תאכלום (שם, מ"ב), ולשון ספרא להביא את שפירשו לארץ וחזרו עכ"ל.

מבואר שהרמב"ם מונה שרץ הארץ בלאו בפנ"ע ותולעת הפירות בלאו בפנ"ע. ולכ' יקשה הא כיון שאינו חייב משום תולעת הפירות עד שפירשו לארץ, כמו שהביא הרמב"ם מן הספרא, והרי אז הוא כבר בכלל שרץ הארץ, [וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם בל"ת קע"ט, ויובא לקמן בסמוך], וא"כ לענין מה נתיחד לאו בתולעת הפירות בפנ"ע. [ואין לומר כד' שילקה ב"פ, זה אינו לפי שיטת הרמב"ם בשרש הט' שאינו לוקה על כפל הלאו ואינם נמנים כשתים במנין המצוות].

ובפשוטו דנפק"מ בלאו זה היכא דיצא על שטח הפרי, ולא נגע בארץ, והרמב"ם כאן כתב דלוקה משום תולעת הפירות, ומשמע דלכלל שרץ הארץ לא באכיון שלא הלך על הארץ ממש.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם שם ל"ת קע"ט, כשבא לבאר הסוגיא דמכות (טז:): אכל פוטיתא לוקה ד' נמלה לוקה ה' צירעה לוקה ו', כתב וז"ל כי כשיקרה שיתילד בע"ח בזרע מן הזרעים או בפרי מן הפירות ואח"כ יצא לאויר, ואע"פ שהוא לא נגע בשטח הארץ, הנה אם אכל אחד חייב מלקות אחת לפי שבא לו לאו בפנ"ע כמו שביארנו במצוה שלפני זה [הוא הלאו תולעת הפירות]. ואם פירש על הארץ והלך בה חייב על אכילתו אחר משום שרץ השרוץ על הארץ לא תאכלום [הלאו תולעת הפירות] ואחר משום שקץ הוא לא יאכל [הלאו דשרץ הארץ]. ואם קרה עם זה שלא יהיה פו"ד חייב עליו ג' [דשיטת הרמב"ם שיש לאו מיוחד לשרצים שאינם פרים

ורבים] כו' ואם נתחדש על אלו שהיה מעופף חייב עליו מלקות רביעית [משום שרץ העוף] כו' ואם יחובר עם זה שיהיה שט במים עם היותו מעופף כו' חייב עליו מלקות החמישית משום שרץ המים כו' ואם יחובר אל זה שיהיה זה הבע"ח המתילד מעצמן מן האוכל עוף ג"כ חייב עליו מלקות ששית משום את אלה תשקצו מן העוף [הלאו דעוף טמא] כו' וזהו פוטיתא שהוא עוף ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים ולפיכך חייבין עליה ד' מלקיות, והגמלה לוקה עליה ה' כו' וחייב עלי' משום שרץ שפורש מן האוכל [הלאו תולעת הפירות] ואחר משום שרוץ על הארץ [הלאו דשרץ הארץ] ואחר משום רומש על הארץ [הלאו דשרצים שאינם פו"ד] ואחר משום שרץ העוף ואחר משום שרץ המים כו' עיי"ש באורך.

הרי מבואר תולעת הפירות מעת שילכו על שטח הפרי יתחייבו משום תולעת הפירות, ואח"כ כשילכו על הארץ יתוסף בהם עוד לאו דשרץ הארץ. ולכן יצויר שילקה גם משום תולעת הפירות וגם משום שרץ הארץ, דכשיצא התולעת מן הפרי חל בו איסור תולעת הפירות, ואח"כ כשפירש לארץ חל בו איסור שרץ הארץ.

ב. והנה שיטת הרמב"ם ק' טובא, דבאמת בגמ' חולין (טז:): היא בעיא דלא איפשיטא פירשה מהתמרה לאויר העולם או ע"ג התמרה ולא הגיע לארץ אם חייב או לאו, ועיין ברמב"ם פ"ב מאכ"א הי"ד פסק דכיון שלא נפשט הבעיא אינו לוקה משום תולעת הפירות עד שיגיע לארץ. וא"כ קשה, להך צד דאי"ח עד שיגיע לארץ א"כ מהו החילוק בין תולעת הפירות לבין שרץ הארץ, הרי כל שהגיע לארץ הוא כבר בכלל שרץ הארץ כמו שמבואר מדברי הרמב"ם ל"ת קע"ט הנ"ל, ולמה א"כ נתיחד לאו בפנ"ע לתולעת הפירות.

ג. ועו"ק, להצד דאי"ח עד שיפרוש לארץ, ואז הוא כבר שרץ הארץ, ושיטת הרמב"ם בשרש הט' דבכה"ג אינו לוקה כ"א מלקות א', [ומה"ט סובר הרמב"ם דאינו לוקה כשאוכל שרץ הארץ גם משום הלאו הכללי דאל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרוץ, שכולל כל מיני שרצים, ורק בשרץ המים שאין לו לאו בפנ"ע לדעת הרמב"ם, סובר הרמב"ם דלוקה משום הלאו הכללי דאל תשקצו כו', כמבואר בפ"ב מהל' מאכ"א]. ואיך יתיישב הסוגיא דאכל פוטיתא כו'

[ואי"ל דאביי שאמר אכל פוטיתא כו' סובר דלוקה אם פירש לארץ, זה אינו דהרמב"ם פסק דאינו לוקה עד שיגיע לארץ ומ"מ פסק בהל' י"ג תולעת הפירות שהלך על הארץ חייב עליה ב', וכשיטתו בביאור הסוגיא דאכל פוטיתא].

ד. ועו"ק, כמשה"ק הרמב"ן בהשגות לשרש ט', דהרי בשני המקראות האלה, היינו קרא ד'וכל השרץ השרץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" (שם, מ"א)

דמיניה ילפינן חיוב שרץ הארץ, וקרא ד"לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם" (שם, מ"ב), דמיניה ילפינן חיוב תולעת הפירות לשיטת הרמב"ם, בתרווייהו "על הארץ" כתיב. וא"כ להך צד בהאבעיא דחייב על תולעת הפירות אפי' כשפירשו לאויר או על שטח הפרי, ע"כ דגם זה בכלל "על הארץ", וא"כ ה"ה שיתחייב משום שרץ הארץ. ולמה סובר הרמב"ם בסה"מ דכשפירש על שטח הפרי חייב משום תולעת הפירות ואינו חייב משום שרץ הארץ (ער שיפרוש לארץ ממש).

ה. בכלל קשה, למה סתם הרמב"ם בסה"מ שכשהלך השרץ על שטח הפרי חייב משום תולעת הפירות, כיון דבגמ' היא בעיא ולא איפשיטא. והוא עצמו פסק בהל' מאכ"א שאינו לוקה בכה"ג כיון שהוא ספק.

ו. עיין פ"ב מאכ"א ה"ד כתב הרמב"ם וז"ל האוכל כזית משרץ הארץ לוקה, שנאמר וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל (שם, מ"א). ואיזהו שרץ הארץ כגון נחשים ועקרבים וחפושית ונדל וכיו"ב עכ"ל. ושם בהל' י"ד כתב וז"ל אלו המינין הנבראים בפירות ובמאכלות אם פירשו ויצאו לארץ אע"פ שחזרו לתוך האוכל מי שאכל מהן כזית לוקה שנאמר לכל השרץ השורץ על הארץ, לאסור אלו שפירשו לארץ. אבל אם לא פירשו מותר לאכול הפרי והתולעת שבתוכו עכ"ל. ועיי"ש בהמשך שאם פירשו לאויר או על שטח הפרי ספק ואינו לוקה.

מבואר כאן בהריא דס"ל [כדעתו בסה"מ] שנתיהר לאו בפנ"ע לתולעת הפירות, ומ"מ פסק שאינו לוקה עד שיפרוש לארץ, דאם פירש לאויר או לשטח הפרי הוא ספק, ולא נפשט בגמ'. ויקשה טובא כנ"ל (אות ב' וג') כיון שאינו חייב עד שיפרוש לארץ, הרי אז נעשה שרץ הארץ, ולמה נתייחד לאו לתולעת הפירות. ועוד דבהל' כ"ג כתב דמשכח"ל שיהיה גם תולעת הפירות וגם שרץ הארץ, וילקה משום שניהם, וקשה כיון דאינו חייב משום תולעת הפירות עד שיפרוש לארץ, ואזי הוא כבר שרץ הארץ, וכיון דלא משכח"ל זה בלא זה לא היה לו ללקות שנים, לשיטת הרמב"ם בשרש ט' [כמו בכל שרץ הארץ שאינו לוקה גם משום הלאו הכללי דאל תשקצו את נפשתיכם כו'].

ז. וע"כ נראה שרעת הרמב"ם דאפילו כשפירש לארץ ממש לא נעשה עי"ז שרץ הארץ, כל שטבעו ותכונתו לדור בפירות, ורוצה לחזור אל הפרי, ואם לא יחזור אל הפרי ועזב את הפרי ומת. ולכן שם תולעת הפירות עליו. ואיסור שרץ הארץ הוא רק בשרצים שטבעם לשרוץ בארץ תמיד.

והא דאכל נמלה לוקה ד' כו' דמבואר מזה שיכול להיות גם תולעת הפירות וגם שרץ הארץ, אין זה בגונא שפירש לארץ וחזר לפרי, או שפירש ומת, רבוזה לא

נעשה שרץ הארץ כלל. אלא הוא בגונא שירד מהפרי להשתקע בארץ, שזהו טבעו ותכונתו שגדל בפרי ואח"כ עובר לגור בארץ, בכה"ג נעשה שרץ הארץ וגם לא פקע ממנו איטור תולעת הפירות, וחייב שנים.

וזה מבואר כמעט בהריא בלשון הרמב"ם בהל' כ"ג, כשצייר תולעת הפירות שהיא גם שרץ הארץ, כתב שהיא מהלכת על הארץ כשאר השרצים ע"ש, וכונתו ברורה כנ"ל שעקר מן הפרי וקבע מושבו בארץ ומהלך בארץ ככל שרצי הארץ.

ועוד ראייה ברורה לזה, מהמבואר בדברי הרמב"ם שם הל' ט"ו שפירות שהתליעו במחובר חיובם משום הלאו תולעת הפירות, ולא משום הלאו דשרץ הארץ. דע"ש לשונו שחייב כאילו פירשו לארץ. ואילו היה דעתו שחיובם משום שרץ הארץ היה צ"ל שחייב כאילו נולדו בארץ. אלא ודאי שרצונו לומר שהם כתולעת הפירות שפירשו לארץ וחזרו להפרי, שביאר תיכף לפנ"ז שנתיהר להם לאו בפנ"ע. ולכ' יקשה הרי כיון דקיי"ל דפרי כשהוא מחובר דינו כארץ, א"כ כשהתליע במחובר כאילו נולדו התולעים בארץ, ולמה לא יהיה חיובם משום שרץ הארץ. אלא ע"כ כנ"ל כיון דסוכ"ס טבעם ותכונתם של תולעים אלה לדור בפירות ולא בארץ, אינם בכלל שרץ הארץ אלא בכלל תולעת הפירות.

ח. ומעתה נבוא לדברי הרמב"ם בסה"מ, שכתב שאם הלך על שטח הפרי חייב משום תולעת הפירות, ואם אח"כ הלך על הארץ חייב משום שרץ הארץ. והקשה הרמב"ן הרי גם בקרא תולעת הפירות כתיב לכל השרץ השורץ על הארץ, ואם בכל זאת חייב כשהלך על שטח הפרי, וכהך צד באיבעיא בחולין, וכמו שתופס הרמב"ם בסה"מ בפשיטות, א"כ כמו"כ היה צ"ל חייב משום שרץ הארץ.

ולמבואר נראה, הן אמנם בשני המקראות כתיב על הארץ, אבל ענין הארץ שנוכר אצל שרץ הארץ שונה ביסוד דינו מענין ארץ שנוכר אצל תולעת הפירות. דמה שנאמר בשרץ הארץ "וכל השרץ השורץ על הארץ", היינו שבעצם הם שרץ הארץ, שטבעם לשרוץ על הארץ. ולזה צריך שילכו על הארץ כפשוטו, ואין שום צד שיועיל לזה פרישה לאויר או לשטח הפרי. משא"כ בחיובא תולעת הפירות, הרי מצד עצם שמם וטבעם תולעת הפירות הם, ואינם שורצים על הארץ. רק דמ"מ נאמר בהם תנאי דאי"ח עליהם עד שייעקרו מן הפרי [ועיין לקמן (אות י"א)], ובוזה מספק"ל להגמ' אם מקרא כפשוטו שצדיכים לפרוש לארץ ממש, וכל שלא נגע בארץ לא חשיב עקירה, או"ד קרא אורחא דמילתא נקט וה"ה אם נעקר לשטח הפרי או לאויר העולם. אבל חיובא דשרץ הארץ פשוט דלא משכח"ל כ"א בשרוץ על הארץ ממש.

ט. וכן ניחא משה"ק, להך צד דהאבעיא דאי"ח ער שיפרוש לארץ, וכשפירש

לארץ הרי בלא"ה הוא שרץ הארץ, וא"כ למה נתיחד לאו תולעת הפירות. ועוד כיון דלא משכח"ל זה בלא זה למה בנמלה לוקה משום שניהם, (לשיטת הרמב"ם בשרש ט'). אבל לנ"ל מבואר דאפילו אם אי"ח עד שיפרוש לארץ ממש, מ"מ יש חילוק גדול בין תולעת הפרי שפירש לארץ, לבין שרץ הארץ ממש. ותולעת הפירות שפירש לארץ עדיין הוא תולעת הפרי מצד תכונתו וטבעו, וחזור תיכף אל הפרי [ואם לא יחזור יאבר], ואינו חייב משום שרץ הארץ עד שישתנה טבעו לטבע שרצי הארץ, ויהיה מהלך על הארץ כשאר השרצים, וכלשון הרמב"ם בהל' מאכ"א, כנ"ל. וגם הרמב"ם בסה"מ מסכים לזה.

י. וכן ניחא עצם הדבר מש"כ הרמב"ם בסה"מ דהלאו תולעת הפירות הוא כשהלך על שטח הפרי, והרי בגמ' היא בעיא דלא איפשיטא אם חייב בכה"ג ולמה סתם הרמב"ם כהצד דחייב. ונראה, דעיקר כונת הרמב"ם לבאר יסוד החילוק בין שרץ הארץ לבין תולעת הפירות, כיון דגם בתולעת הפירות אי"ח עד שיעקר מן הפרי. וא"כ מה בין זה לזה. ולזה מבאר הרמב"ם שתולעת הפירות אמנם נעקר מן הפרי אבל לא ירד לדור בארץ. ובאמת זה משכח"ל בשנים אופנים, או שפירש לשטח הפרי ולא ירד לארץ כלל, או שפירש לארץ אבל תיכף חזר להפרי כי שם ביתו [או לא יכל לחזור ומת]. והרמב"ם בסה"מ נקט האופן הראשון דפשוט טפי, ושכיח טפי. ואף שלענין דינא יש פקפוק בציון זה, שהרי בגמ' היא בעיא דלא איפשיטא, מ"מ לא חש הרמב"ם לזה כיון שעיקר מגמתו בסה"מ לבאר גדר ויסוד המצוה, ולא לפסוק הלכות, ולענין הסברת גדר האיסור ותולעת הפירות, שפירש מן הפרי אבל לא עבר לדור בארץ, האופן הפשוט ביותר הוא שמעולם לא הלך על הארץ, רק פירש מן הפרי. ולהך צד בגמ' דאי"ח בכה"ג יצויר כשנפל לארץ וחזר להפרי [אומת], והכל אחר.

[י"א. ובמש"כ (באות ח') שעיקר גדר פירשו לארץ בתולעת הפירות הוא שנעקר מן הפרי, נראה לבאר יותר, דהנה שיטת הרמב"ם דשרץ המים אין לו לאו בפנ"ע, רק לוקה משום הלאו הכללי דאל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ. ויקשה א"כ תולעת שבפירות קודם שפירשו, נהי דאי"ח מדין תולעת הפירות, אכתי יהיה חייב מכח הלאו הכללי דאל תשקצו כו'. דומיא דשרץ המים שאין לו לאו בפנ"ע וחייב מכח הלאו הכללי. (ויש לחלק דבשרץ המים עכ"פ איכא גילוי בקרא דכל אשר אין לו סנפיר כו' כמו שהביא המ"מ הל' י"ב מהתו"כ.) וע"כ דתוך הפרי הוא מתיר, וכיון דחוינן שהוא מתיר הלאו תולעת הפירות, ידעינן מזה שהוא מתיר גם הלאו הכללי דאל תשקצו כו'. וממילא דגדר פירש לארץ הוא שנעקר מן הפרי ופקע האיסור.

וכע"ז אשכחן לענין מים שבכלים, דשרצים שגולדים במים שבכלים

מותרים, ונלמד בגמ' (סו:) מקרא דבימים ובנחלים, ולכ' היתר זה הוא שייך רק לאיסור שרץ המים, שיש לו רמז באותו קרא (כמש"כ המ"מ כנ"ל), וא"כ צריך להבין מש"כ הרמב"ם בהל' כ' שאם סינן יתושים מן היין חייב משום שרץ העוף והמים. הא קודם שסינן אינו חייב. והרי לענין חיוב שרץ העוף מה לי קודם שסינן מה לי אחר שסינן. וע"כ דמים שבכלים הוא מתיר, וכיון דאשכחן בקרא דהוא מתיר איסור שרץ המים, ילפינן מזה שהוא מתיר גם איסור שרץ העוף. וכעין מה שכתבנו לענין תולעת שבפירות.

ועיין בלשון הרמב"ם בהל' י"ז אבל דג מליח שהתליע כו' וכן המים שבכלים כו', ולכ' מה "וכן" שייך בזה, הרי הם שני ענינים נפרדים, היתר דג מליח שהתליע, שהוא מדין תולעת הפירות קודם שפירשו, ונאמר לענין הלאו תולעת הפירות, והיתר מים שבכלים, שנאמר לענין הלאו דשרץ המים. אבל לנ"ל ניחא, דשני אלה הם מתירים, ומתירים כל מיני איסור שרצים, וק"ל.

יב. ועיין בגמ' חולין (סו.), אחר המבואר שם דמים שבכלים שוחה ושוחה ואינו חושש, דנלמד מקרא דבימים ונחלים דשרצים הנולדים במים שבכלים מותרים. אמרינן א"ר הונא לא לשפי איניש שכרא בצבייתא באורתא דילמא פריש לעיל מצבייתא והרר נפיל לכסא והוי עובר משום שרץ השורץ על הארץ כו', א"ל ר' חסדא לר' הונא תניא דמסייע לך כל השרץ השרץ על הארץ [בתו"כ וברמב"ן בסה"מ שם הגי': ואת נבלתם תשקצו] לרבות יבחושין שסינן ע"כ.

והנה מלשון הגמ' מבואר דהחיוב כשפירש לצבייתא וחזר למים אינו משום שרץ המים כ"א משום שרץ הארץ. וכ"כ רש"י שם בהדיא. וכן מבואר ברמב"ן בסה"מ שם. ולכ' מוכרח כן דהרי אפילו אם פירש מן המים סוכ"ס אינו דומיא דימים ונחלים ואיך יתחייב משום שרץ המים. וא"כ יקשה למש"נ בשיטת הרמב"ם דחיוב שרץ הארץ הוא רק בשרצים שטבעם ותכונתם לשורץ על הארץ, ואילו שרץ המים זה שנסנן בצבייתא ותיכף חזר למים הרי מצד טבעו ותכונתו אינו משרץ הארץ כלל.

אבל באמת עיין ברמב"ם שם הל' כ' וז"ל המסנן את היין או את החומץ או את השכר ואכל את היבחושים או את היתושים והתולעות שסנן לוקה משום שרץ המים, או משום שרץ העוף ושרץ המים, ואפילו חזר לכלי אחר שסנן הרי פירשו ממקום ברייתן עכ"ל. ומבואר שחויבו באמת משום שרץ המים [וביתושים גם משום שרץ העוף]. דע"י שפירשו ממקום ברייתן פקע היתר דמים שבכלים. ואי"ח משום שרץ הארץ כלל. ולנתבאר הוא מוכרח לשיטתו, דתולעת הפירות שפירשו לארץ וחזרו להפרי לא נעשו שרץ הארץ, כיון שמצד טבעם אינם דרים הארץ, וה"ג דכותיה כשסינן תולעים מן המים הרי מצד טבעם אינם שרץ הארץ כלל, וחויבו

לשיטת הרמב"ם משום שרץ המים.

[ומש"א בגמ' דחייב משום השרץ השרץ על הארץ, צ"ל שלהרמב"ם היתה גי' אחרת בגמרא. ור' חסדא שהביא קרא דכל השרץ כו', הרמב"ם יגרום כגי' הרמב"ן, וכראי' בתו"כ, ואת נבלתם תשקצו כו' דהוא קרא כתיב באמת בקרא דרגים טמאים, ששם מרומז גם איסור שרץ המים (כמש"כ המ"מ בהל' י"ב, כנ"ל). אי"נ גם לגי' שלפנינו י"ל דהכונה לומר דכמו בתולעת הפירות ע"י שפירשו ממקום ברייתן נאסרים, כמה שנדרש מקרא דהשרץ על הארץ, ה"נ ילפינן מזה לענין שרץ המים דע"י שפירשו ממקום ברייתן פקע ההיתר דמים שבכלים. ועיין לעיל (אות י"א) שהרמב"ם באמת דימה שני היתרים אלה.]

[ולענין משה"ק למה חייב משום שרץ המים כשפירשו מן המים, הרי סוכ"ס אי"ז דומיא דימים ונחלים. צ"ל דהרמב"ם סובר שהנלמד מקרא דימים ונחלים אינו שהלאו לא נאמר מעיקרא כ"א בימים ונחלים (ובדומים להם). אלא הוא גילוי מילתא בעלמא, דמים שבכלים הוא מתיר. וכיון שיצא ממקום ברייתו במים שבכלים פקע ההיתר. ואפשר דהרמב"ם לשיטתו דעיקר הלאו בשרץ המים אינו בקרא דכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים כו', דס"ל דזה נאמר בעיקר על דגים, [אף שיש שם רמז לאיסור שרץ המים ג"כ, כנ"ל], והלאו דשרץ המים הוא הלאו הכללי דאל תשקצו כו', ומ"מ ילפינן מקרא דימים ונחלים שאינו לוקה על שרץ המים במים שבכלים, והוא בדרך גילוי מילתא, שמים שבכלים מתיר הכל. (ויל"ע אם הוא מתיר גם איסור דגים טמאים, ועיין בחזו"א סי' י"ד ס"ל שההיתר הוא רק במינים שאינם פו"ד, וק"ק דשיטת הרמב"ם בהל' כ"ג דיש שרצים שבמים שפירים ורבים, ומ"מ הרי במים שבכלים שוחה ושוחה ואינו חושש, וצ"ת.]

יג. והנה לשון הרמב"ם שם ה"ז, וכן המים שבכלים שהשריצו הרי אותן שרצים מותר לשתותן עם המים כו' ע"ש, ורייקו הפוסקים שדעת הרמב"ם שדוק עם המים שרי אבל לא בפנ"ע [עיין בפר"ח סי' פ"ד ובחזו"א סי' י"ד]. ונראה דהרמב"ם לשיטתו, דלשיטת רש"י שהחויב בפורש מן המים שבכלי הוא משום שרץ הארץ, א"כ במה שבשעה שאוכלו פורש מן המים לתוך פיו יש מקום לומר דאינו נעשה שרץ הארץ. אבל להרמב"ם שחויבו מדין שרץ המים, דע"י שעקר ממקום ברייתו פקע ההיתר דמים שבכלים, א"כ כשלא חזר למים כלל ונאכל בפנ"ע אין לך פירש ממקום ברייתו גדול מזה.

[ומ"מ נראה שלענין דינא מסכים רש"י עם הרמב"ם בפרט זה, דאסור לאכול השרץ בפנ"ע, דפרישה לפיו היא כפרישה לארץ, דעיין בגמ' (זו) מב"ע"ל פירש ומת מהו, ואח"כ מב"ע"ל פירש לאויר מהו, ופרש"י דהאיבעיא דפירש לאויר הוא את"ל דפירש ומת מותר, משום שאינו ראוי לרחוש, אבל פירש לאויר ראוי לרחוש.

וקשה למה לא פרש"י להיפך, דהבעיא היא את"ל דפירש ומת אסור, דאף שלא רחש אבל עכ"פ נגע בארץ, אבל פירש לאויר לא נגע בארץ כלל. ועיין בחזו"א סי' י"ד שהעיר כן. ומזה היה משמע קצת דרש"י סובר רכשבלעו הוא כאילו נגע בארץ, וא"כ גם כשפירש לאויר לתוך פיו הרי כאילו נגע בארץ, ולכן הוצרך לפרש שהבעיא היא מצד הרחישה, שבלע אותו קודם שירחוש, וא"כ כל הבעיא היא על הצד דאי"צ רחישה.

אך קצת קשה א"כ דהרי שיטת רש"י דגם שרץ המים כשפירש לצבייתא חייב משום שרץ הארץ, ואם איתא דכשפירשה לפיו הוי כפירש לארץ א"כ כשאוכל שרץ המים בפנ"ע יתחייב גם משום שרץ הארץ, ויקשה גבי אכל פוטיתא דלוקה ארבע, דדעת רש"י מכות שם דהיינו שנים משום שרץ המים ושנים משום שרץ סתם, ואמאי אינו לוקה גם משום שרץ הארץ. וע"כ דפרישה לפיו אינו כפרישה לארץ, ודלא כמש"נ. אבל יש לדחות, דהרי פוטיתא הוא דג טמא כמש"כ רש"י שם, וברג לא שייך רחישה, משא"כ הא דצבייתא מיירי בבריה רוחשת כמבואר ברש"י שם דחיישינן שמא רחשה על הקשין, וממילא דברג שאינו רוחש כלל פשיטא דל"ש להתחייב משום שרץ הארץ ואפילו אם פירש לארץ ממש, וק"ל.]

יד. וע"ע שם הל' י"ד אלו המינין הנבראים בפירות ובמאכלות אם פרשו לארץ כו' אבל אם לא פרשו מותר לאכול הפרי והתולעת שבתוכו עכ"ל. וגם כאן דייקו הפוסקים שדעתו שההיתר הוא דוקא עם הפרי ולא התולעת בפנ"ע. ונראה דגם כאן אזיל לשי' שהחויב כשפירש לארץ אינו שע"י נעשה שרץ הארץ, וכדעת הרמב"ן, כ"א משום שפירש ממקום ברייתו. לכן ס"ל דכל הבעיא בפירש לאויר וכיו"ב הוא באופן שחזר להפרי, אם הפרישה לאויר חשוב עקירה, או"ד צריך פרישה לארץ ממש. אבל כשנאכל בפנ"ע, אפילו לא פירש מן הפרי כלל, אלא מצצו אותו מתוך הפרי, אבל כיון שנאכל בפנ"ע אין לך פרישה גדולה מזו.

ובהא דפירשה לאויר פרש"י שקלטו מן האויר ואכלו, הרי שחולק על הרמב"ם וס"ל דאפילו אם נאכל בפנ"ע יש מקום לפוטרו, כיון שלא רחש על הארץ, ואזיל לשי' (שם ד"ה באביה), דתולעת הפירות שפירש לארץ חויבו משום שרץ הארץ, וכרמב"ן, ולכן יש מקום להצריך רחישה על הארץ, ולא סגי בפרישה מן הפרי, אפילו פרישה גדולה כזו שנאכל בפנ"ע.

טו. ועיין בגמ' (זו): דרני דבשרא אסירי דכוורי שריין, ומפרש רבינא החילוק משום דבהמה בשחיטה הוא דמשתריא והני מדלא מהניא להו שחיטה באיסורייהו קיימין, וברש"י מבואר דמיירי שהתליע מחיים, ואיסורם משום אבר מן החי. אבל שיטת הרמב"ם שם (הל' י"ז) דמיירי שהתליע אחר שחיטה, וקשה כיון שהתליע אחר שחיטה מהו סברת רבינא דבהמה בשחיטה הוא רמשתריא. עו"ק דסתמת לשון

הרמב"ם משמע שהאיסור הוא אותו איסור תולעת הפירות דמיירי בה לפנ"כ ע"ש בלשונו, ולכ' כיון רכל האיסור הוא משום שאינו מועיל שחיטה לרדני א"כ היה צ"ל איסורו משום אבר מן החי, וכפרש"י.

ונראה שהרמב"ם לשיטתו רכל ההיתר לאכול תולעת הפירות שלא פירשו הוא עם הפרי, רכל שלא פירש נחשב חלק מן הפרי וטפל אליו. ומפרש הרמב"ם לדברי רבינא רכיון שהיתר הבשר הוא דוקא מכח השחיטה, לכן א"א לתולעים להיות טפלים להבשר, כיון שהם אינם בכלל ההיתר שחיטה, אלא הם נחשבים דבר בפנ"ע וממילא רחל עליהם איסור תולעת הפירות וכאילו פירשו וק"ל.

טז. והנה בהא דר' הונא דלא לשפי איניש שכרא בליליא כו' פרש"י דאם רחשה קצת על הקשין נעשה שרץ הארץ, ומשמע רחובו מדין שרץ הארץ דוקא ולא משום שרץ המים. וחולק על הרמב"ם.

ויל"ע, דלענין יבחושין שסינגן פרש"י שהן כעין יתושין הנמצאות במרתפות של יין, והרי יתושין הן שרץ העוף כמש"כ רש"י עה"ת (ויקרא י"א, כ'). וכן עיין בפרש"י עה"פ ואת נבלתם תשקצו (שם פסוק י"א) הביא הרש"א דייבחושין שסינגן, והוסיף לבאר שהם מושייליו"ש בלע"ז, ומדברי הרמב"ן שם מבואר שהלע"ז הזה פירושו יתושים עפים. וא"כ קשה, הרי בשרץ העוף לא כתיב בימים ובנחלים וא"כ אמאי א"ה אפילו קודם שסינגן.

תינח להרמב"ם הסובר דאחר שפירשו חייב משום שרץ המים, י"ל דקודם שסינגן ההיתר דמים שבכלים מגלה שפטור מכל החיובים, אפילו מחיוב שרץ העוף. אבל לרש"י דאפילו אחר שסינגן אינו חייב משום שרץ המים, דההיתר דמים שבכלים הוא אפילו אחר שפירשו, (כיון דסוכ"ס אינו דומיא דימים ונחלים), ומ"מ אחר שסינגן חייב משום שרץ הארץ, הרי שההיתר דמים שבכלים הוא מתיר רק איסור שרץ המים, ולא שאר איסורי שרצים. וא"כ קשה אמאי א"ה קודם שסינגן ג"כ משום שרץ העוף.

ונראה, דהנה נתבאר שיטת הרמב"ם דשם שרץ הארץ מיוחד לשרצים שטבעם ותכונתם להלוך על הארץ. אבל שיטת רש"י דאם פירש השרץ מן השכר לצבייתא ונפל לשכר חיובו משום שרץ הארץ, אף שמצד טבעו וראי אינו מהרוחשים על הארמה כלל. ולדרייה שם שרץ הארץ כולל כל שרץ שרחש מעולם על הארץ.

ומעתה נרון לענין שם שרץ העוף, אם הוא נקבע ע"י מה שתכונתו להיות מעופף, או ע"י מה שעף בפועל. ולהרמב"ם מסתבר שהוא נקבע ע"י תכונתו וטבעו, שכל שטבעו לעופף שרץ העוף הוא. וכמו שסובר לענין שרץ הארץ. וראיה

לזה ממש"פ שאם סינגן יבחושין מן היין חייב משום שרץ המים והעוף, אף שחזרו ליין ולא עפו מעולם. כיון שטבעם לעוף (ופקע מהם ההיתר דמים שבכלים ע"י שסינגן) חייב עליהם משום שרץ העוף.

אבל לרש"י מסתבר דשם שרץ העוף נקבע ע"י שמעופף בפועל, דומיא דשם שרץ הארץ שנקבע לדעתו ע"י הרחישה על הארץ. וממילא דייבחושין שסינגן כיון שלא עפו מעולם אין בהם חיוב משום שרץ העוף. רק כשהם במים חיובם משום שרץ המים, ואם הוא מים שבכלים מותרים, וכשסינגן ורחשו על הקשין חייב עליהם משום שרץ הארץ, (כמש"כ רש"י בהריא). אבל חיוב שרץ העוף לא שייך בהם כלל כל זמן שלא עפו.

יז. ועדיין יש לעיין בדברי הרמב"ן עה"ת (שם י"א, י"א) שהביא פרש"י שיבחושין הן כעין יתושין, והקשה עליו וז"ל שהמין הזה הוא פורש מן היין תמיד ופורח באויר ונח על הארץ, ואפילו משעת פרישתו נאסר כדאמרין בפ' אלו טרפות בעי רב יוסף פרשה לאויר העולם מהו, וכל שכן שהוא נח על הכלים ועל הארץ כו' וקרינא ביה השורץ על הארץ עכ"ל. [ובעיקר השגתו י"ל דאף שרש"י עה"ת כתב יבחושין מושייליוש בלע"ז, ומדברי הרמב"ן מבואר דהיינו יתושין, אבל רש"י בסוגיין כתב כעין יתושין, וא"כ י"ל דאינם כיתושין ממש ואינם פורחים מן היין בעצמם עד שסינגן].

וקשה לי על לשון הרמב"ן שכתב שהיתושין האלה קרינא בהו השרץ על הארץ, והרי הם שרץ העוף ולא שרץ הארץ. וגם מבואר מדברי הרמב"ן שהחיוב הוא רק ע"י שנחו בכלים ובארץ, או ע"י פרישתם לאויר להך צד באיבעיא דגם זה נחשב שריצה על הארץ, ולמה ליה זה אפילו לא שרצו בארץ כלל יתחייב עליהם משום שרץ העוף, ובשרץ העוף לא כתיב על הארץ כלל.

וי"ל דבשרץ העוף כתיב וכל שרץ העוף אשר לו ד' רגלים (שם כ"ג), וכתב רש"י שבא ללמד שאם יש לו ה' רגלים טהור, והוא מתוכ, ומובא גם ברמב"ן שם. והרי יתושין יש להם ו' רגלים, כנראה בחוש, וא"כ אינם בכלל שרץ העוף. [וצ"ע מש"כ רש"י שם (פסוק כ') שרץ העוף כגון זבובין וצרעין ויתושין ותגבים, והרי כולם יש להם ו' רגלים, מלבד חגבים, וצ"ע]. ולכן תפס הרמב"ן שחיובם משום שרץ הארץ, כיון שנחים על הארץ ג"כ. ומה שאמרו בתוכ דאם הולך על ה' טהור, צ"ל דמיירי כשלא הלכו על הארץ, אבל ק' להך צד באיבעיא דאפילו פירשו לאויר נחשב שריצה על הארץ היכי משכח"ל שרץ העוף שלא נח בארץ ולא פירש לארץ. והיה אפשר"ל דאיה"נ טהור מדין שרץ העוף וחייב משום שרץ הארץ. ונפק"מ דלוקה חמש ולא שש, לשיטת רש"י בסוגיא דאכל פוטיא כו' הג"ל, וכן ס"ל להרמב"ן בהשגות לשרש ט'. אבל לשון התוכ"כ לא משמע כן, דמשמע טהור

לגמרי. ושמה הוא בחגבים, שאינם רוחשים סמוך לארץ אלא קופצים ומנתיים, ולכך לא חשיבי שרץ הארץ כלל, רק שרץ העוף לבד, ואם יש להם ה' רגלים טהורים. וצ"ת.

יח. מדי דברי בסוגיא זו אעיר מה דק"ל על הרא"ש שרייק מדברי רש"י לעיל (נח). דקישות שהתליע באביה אי"ח אא"כ ריהש. וקשה לי להך צד דפירשה ומת חייב הרי דלא בעינן ריחוש. ולענין הירוק בדברי רש"י בפשוטו היה אפשר לרש"י חש שלא נפשוט מדברי שמואל דקישות שהתליע כו' הבעיא דפירש ומת, ולכן פירש דשמואל מיירי ברחש. והרי בסוגיא דלא לישיפי איניש שיכרא כו' כתב רש"י ג"כ שרחש על הקשין, והוא ודאי מה"ט שרצה לפרש הגמ' גם אליבא דהצד דבעינן ריחוש. אבל הרא"ש לא הבין כן ברעת רש"י וקשה כנ"ל. ועיין בחזו"א סי' י"ד, וצ"ע.

יט. עוד רגע אדבר, בהא דמבע"ל (זו): פירשה לאויר העולם מהו, ופרש"י דהבעיא היא את"ל בפירשה ומת מותר משום שאינו ראוי לרחוש, אבל כאן ראוי לרחוש. ועיין בחזו"א שם סק"א כתב דע"כ לפי רש"י הבעיא בפירשה ומתה היא במתה מיר קורם שהספיקה לרחוש, אבל אם הספיקה לרחוש ולא רחשה פשיטא דאסור, דאם איתא דבעינן רחשה ממש אין להסתפק באויר העולם. ועיי"ש סק"ג כתב דלפ"ז מש"כ רש"י בעמ' א' דהלכה קצת על הקשין לאו דוקא, אלא זמן הראוי לרחישה את"ד. ולא הבנתי ההכרח לכל זה, לעולם נימא דהבעיא בפירשה ומתה היא במתה לאחר זמן, ומספק"ל שמה צריך רחישו בפועל. ולכן כתב רש"י בעמ' א' שהלכה על הקשין. ומ"מ מבע"ל בפירשה לאויר, והוא דבפירשה ומתה הרי עכשיו בשעה שאוכלה אינה ראויה לרחוש, שהרי מתה, וגם בפועל לא רחשה מעולם. ואי"ז שרץ על הארץ. אבל בפירשה לאויר, נהי דלא רחשה מעולם אבל כיון שבשעת אכילה היא עריין חי הרי ראויה לרחישה, וק"ל.

הרב דניאל יהודה נוישטט

בענין היתר נותן טעם לפגם לכתחילה

א. כתב הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ד) וז"ל: ולפיכך נ"ל דאסור לומר לעו"ג לאפות לו פת ולעשות לו מרקחת דכמו שמבשל הוא בכליו של נכרי בידים דמי ואסור ואפילו בדיעבד כאילו עירב הוא את האיסור ובטלו בידיו דהא תערובות דמאי וכו' וה"נ אעפ"י שלא אסרו פליטת כלי שאינו בן יומו בדיעבד כיון דלכתחילה אסור כל שאומר לו לעו"ג עשה לי כמאן דמבשל ומבטל הגיעול לכתחילה דמי ואסור ואפילו בדיעבד למי שאמר כן ולמי שנעשה בשבילו, עכ"ל. ומתבאר מדבריו דהדין דכלי שאינו בן יומו אינו אסור התבטיל שנתבשל בו בדיעבד אינו אלא אם בישל בו בשוגג, אבל אם עבר ועשה כן במזיד או שאמר לעכו"ם לעשות כן נאסר המאכל אפילו בדיעבד, וכמו מבטל איסור לכתחילה נחשב שנתבאר ביו"ד סצ"ט ס"ה שנאסר למי שעשה כן ולמי שנעשה בשבילו. ועיין בפת"ש (יו"ד סי' קכ"ב סק"ה) בשם הלב"ש ובדרכ"ת (שם סקכ"ו) בשם חמודי דניאל שכנראה ס"ל להחמיר כן לדינא.

אמנם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סמ"א) הוכיח שרעת רוב הראשונים והשו"ע אינה כן, דוראי אין נפק"מ בין שוגג למזיד, אלא כל כלי שאב"י אינו אסור כלל בדיעבד ושהכי קי"ל להלכה. ועל זה שרימה הרשב"א דין זה למבטל איסור כתב הגרמ"פ זצ"ל וז"ל: ורמיון הרשב"א למבטל איסור לכאורה תמוה דהתם איירי לשבח שהוא דבר האסור והגידון הוא רק מצד שנבטל אבל באינו בת יומא הרי הוא כאינו דבר אסור ורק שאסור התשמיש בהכלי שאיסור התשמיש אינו עושה איסור על המאכל שנעשה בו, והוא כמו בנשתמש עד שלא יטביל שג"כ נאמר בחדא מחתא שמותר ששם ודאי אף שנשתמש במזיד מותר וכו', ועיי"ש שכתב שמהאי טעמא לא פסקו הראשונים כהרשב"א בזה.

ב. והנראה בביאור דעת הרשב"א, דהנה בע"ז ס"ז ב' נחלקו ר"מ ור"ש בביאור הפסוק המלמדנו שבעינן שתהיה הנבילה ראויה לגר, דר"מ סובר דקרא נאמר לנבילה הסרוחה מעיקרא שמעולם לא חל עליה שם נבילה, אבל נתנבלה ואח"כ נסרוחה עדיין אסורה, ור"ש סובר שלסרוחה מעיקרא לא בעי קרא דעפרא בעלמא הוא אלא שהכתוב ממעט נתנבלה ואח"כ נסרוחה שג"ז אינו בכלל נבילה ומותרת. ונתבאר בסוגיא שם דפליגי ברין נותן טעם לפגם, דר"מ סובר נטל"פ אסור וכדיילף מגיעולי מדין, ור"ש פליג וסובר שנטל"פ מותר ולכן מכיון שהשתא

הנבילה סרוחה, שוב נפקעה מתורת איסור ומותרת באכילה. והרא"ש בע"ז פ"ב סל"ד פסק כר"ש וכן פסקו עוד ראשונים, ועפ"ז כתבו הב"י והט"ז בסי' ק"ג סק"א שמקור הדין שנטל"פ מותר הוא מקרא דלא תאכל כל נבילה לגר אשר וכו', עיי"ש.

אמנם כנראה אין כן דעת הרמב"ם, שכתב בפ"ד מהל' מאכלות אסורות הלכה י' וז"ל: כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה וכו'. כיצד הרי וכו' או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדירה של נבילה ואכלן כשהן מרים או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור. ואם עירב דבר מר בתוך קדירה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב, עכ"ל. ודבריו תמוהין מה שעירבב לכאורה דין נותן טעם לפגם עם דין אכילה שלא כדרך הנאה, וכבר עמדו בזה גדולי האחרונים, ומזה בנה יסודו בכו"פ [ספ"ז סקט"ו] שלדעת הרמב"ם עיקר המקור שנותן טעם לפגם מותר הוא מסוגיא דפסחים כ"ד ב' דאכילה אסורה בעינן שתהיה כדרך הנאתה דוקא ופגם אין בו הנאה [והסוגיא דע"ז דיליף מנבילה לגר אולא ללישנא קמא בפסחים שם דרך דרך אכילתן בעינן ולכן איצטריך הילפותא מנבילה לגר. להתיר פגם]. ולפ"ז חידש שבבשר בחלב וכלאי הכרם שבהם לא נאמר הדין דבעינן דרך הנאה שוב לית להו ג"כ ההיתר דנותן טעם לפגם ויאסר לאכלם אפילו כשהן פגומים וסרוחים.

וכן היא ג"כ שיטת הגודע ביהודה [קמא סכ"ו] שדעת הרמב"ם היא שילפינן היתר דנטל"פ מהא דבעינן אכילה דרך הנאתן ולא מדרשא דנבילה לגר [ועיי"ש שביאר והוכיח שהרמב"ם פוסק כר"מ, עיי"ש. וצ"ל דלא יקשה ע"ז מהא דפסק בפט"ו הל' כ"ח שנטל"פ מותר, דזה יליף מסוגיא דפסחים וכדפירש בכו"פ]. וג"כ מסכים שלפי"ז בבב"ח וכלאי הכרם אולה לה להיתרא דנטל"פ. ועיין גם בשאג"א סע"ה שביאר הענין, והיוצא מדבריהם הוא שחלוק ביסודו היתר נבילה לגר מהיתר שלא כדרך הנאה, דהיתר נבילה לגר משווה את גוף האוכל כאינו ראוי לאכילה ומוציאו מתורת אוכל, ומהאי טעמא האוכלו ביה"כ פטור, וכמו כן בבשר בחלב יהיה פטור ע"ז, וזהו חסרון בחפצא דאיסורא, אבל היתר שלא כדרך הנאה הוא היתר במעשה האכילה שאינו כהוגן ולפי זה בבשר בחלב שלא נאמר בו אכילה יהיה אסור, וכמו כן ביום הכפורים חייב האוכל שלא כדרך אכילה, ורק בשאר איסורין שיש בהן תנאי דבעינן שיהיה ע"פ דרכי ואופני האכילה יהיה בהן פטור דנותן טעם לפגם.

ג. והנה על פי פלוגתת הראשונים בזה יתבאר לנכון מחלוקת האחרונים שהביא היר אפרים בגליונו לשו"ע בסי' צ"ט ס"ה. וז"ל היר אפרים שם: כתב

בשאלת יעב"ץ ח"ב סי' קל"א שאם רוצה לעשות איסור מושבח פגום כדי שיוכל לערבו בהיתר ג"כ הוא בכלל דאין מבטלין איסור לכתחילה, עיי"ש, ואמנם בגוף הדין שכתב שזה בכלל אין מבטלין צ"ע לענ"ד דנראה דהיינו דוקא לענין ביטול שטעם האיסור בעצמותו הוא עדיין בשבחו ולא פקע האיסור ממנו אלא לפי שאוכלו ע"י תערובות אין טעמו נרגש להאוכל ובוזה אמרינן דלכתחילה אסור, משא"כ כשעושהו פגום שפקע איסוריה מיניה בעצמותו וכשבא אל תוך התערובות כבר טעמו פגום הוא מותר ולא שייך בזה אין מבטלין איסור מה שגורם להאיסור עצמו להיות נהפך להיתר, וכן נראה מהפוסקים. שו"ר בשו"ת חכם צבי סי' ק"א שכתב להדיא דלבטל דבר הפוגם לא מיקרי מבטל איסור וכו' ונפלאתי על בנו הגאון יעב"ץ איך כתב כן וכו', עכ"ל היר אפרים. הרי דנחלקו אחרונים אי נאמר דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה באופן שרוצה לפגום איסור ולהפכו להיתר, ודעת היעב"ץ תמוהה לכאורה וכדקשה עליו ביד אפרים, וצ"ע.

אמנם אי נימא דסובר היעב"ץ כהבנת הכו"פ והגו"ב בדעת הרמב"ם [וכן העלה לדינא בערה"ש ספ"ז סק"ג וסקל"ג], תסתלק הקושיא מאליה, והיינו דיסוד היתר נטל"פ הוא משום שאכילת דבר פגום הוא שלא כדרך הנאת אכילה הרגילה, שלפ"ז ביאור הדבר הוא שהאיסור עדיין בעין אלא שחסר תנאי ואופן קיום האיסור משום פגם הנמצא בו, שלפ"ז שפיר י"ל שאסור לכתחילה לעשות שיהיה אופן האיסור בעין ויהיה מותר באכילה, ובדיוק כמו במבטל איסור שע"י ביטולו פועל שטעם האיסור יהיה נאכר ברוב היתר, הכא נמי פועל שטעם האיסור יאכר בטעם גרוע ממנו, משא"כ החכ"צ הבין הסוגיא כפשטה שנטל"פ הותר מדין נבילה שאינה ראויה לגר וה"ז דין בחפצא של המאכל שהופקע מתורת אוכל, שלכן שפיר סובר שאין לדמות זה למבטל איסור ששם האיסור בעצמותו עומד וכדקשה ביד אפרים על היעב"ץ.

ד. והנה שאלה זו - אי מותר לכתחילה לפגום איסור - אע"פ שביד אפרים הביא בזה מחלוקת אחרונים, מ"מ נראה שהקדמונים כבר נתלבטו בזה. וז"ל הט"ז בסי' צ"ט סקט"ו [בא"ד]: עכנ"ל דשיטת הרשב"א שיש לפנינו וכו' אלא דקשה קושיא אחרת הא עכ"פ אין מבטלין איסור לכתחילה ובהך שאתה מערב האיסור בהיתר ופוגמו אתה מבטלו לאיסור ודבר זה אסור הוא עכ"ל הט"ז. הרי שפתי הט"ז ברור מללו שדעת הרשב"א כדעת היעב"ץ הנ"ל שאסור לפגום איסור לכתחילה. וכבר הקשה כן בשו"ת מלמד להועיל [ח"ג סי' ק"ג] על החכ"צ והיר אפרים היאך נעלם מהם שדעת הט"ז בשיטת הרשב"א היא שלא כדבריהם, ולכן העלה לדינא שאין להקל בזה לכתחילה נגד דעת הט"ז, עיי"ש. ולע"ד נראה, דהנה עיין בשו"ת אג"מ [יר"ד ח"ב ס"ל] שהוכיח מהט"ז ממקום אחר [סי' פ"ו סק"ד] שדעת האו"ה היא שמותר לפגום איסור לכתחילה, ובאג"מ שם העלה כן לדינא

[ולא הביא שם כלום מפלוגתת החכ"צ והיעב"ץ] עיי"ש היטב, ולפ"ז יצא לנו שלדעת הט"ז נחלקו הרשב"א והאור"ה בדין זה, ושוב אין להקשות על החכ"צ והיעב"ץ איך השמיטו דעת הט"ז בזה, מכיון שדין זה לא ברירא לט"ז למעשה כלל, ואין הכרעה ברעתו בזה, וצ"ע. [וע"ע בשו"ת צמח צדק סי' צ"א, והביאו בקצרה בגליון מהרש"א בסי' פ"ז ס"ו, שכל נטל"פ אסור לכתחלה, והצ"צ כתב זה ליישב את קושית הט"ז בסי' צ"ה סקט"ו, והרי גם מזה מוכרח שהט"ז עצמו לא ס"ל סברא זו.]

ה. עכ"פ נתבאר לנו שרעת הרשב"א שאסור לפגום איסור לכתחילה וכמו שאסור לבטל איסור לכתחילה, וכדעת היעב"ץ. ולפ"ז תתיישב בפשיטות קושית האג"מ שהבאנו בריש דברינו על הרשב"א בתורת הבית, דאיך נאסור בדיעבד מי שבשיל בכלי שאב"י במזיד משום אין מבטלין איסור לכתחילה הא לא דמי זה לזה כלל, דהתם האיסור בעינו אבל באב"י הוי כאינו אסור כלל וכו', עיי"ש, אמנם זה אינו אלא אי נימא דנטל"פ מותר מכח דהוי כנבילה שאינה ראויה לגר שאז שפיר נחשב כאינו איסור כלל, אבל מכיון שביארנו שסובר הרשב"א כדברי היעב"ץ שנתבאר שהוא אויל בשיתת הרמב"ם שנלט"פ מותר מטעם שאוכל שלא כדרך הנאה ואין זה היתר בחפצא דאיסורא אלא אי השלמת התנאי באופן האיסור, א"כ לפ"ז האיסור עדיין בעינו עומד, וא"כ ודאי יש לדמות זה להא דאין מבטלין איסור לכתחילה, ולכן כשרוצה לבשל במזיד בכלי שאב"י שיסוד היתרו מטעם נטל"פ הוא, ודאי אסור לעשות כן, ואם עשה כן נאסר בדיעבד עפ"י הגדרים שנתבארו בסי' צ"ט ס"ה לגבי אין מבטלין איסור לכתחילה.

ו. והנה אע"פ שהדברים מצד עצמם נראים נכונים, מ"מ ברעת הרשב"א עצמו יקשה לומר כן, דעיין בתורת הבית (בית ד שער א) במה שהאריך הרשב"א בביאור סוגיא דנבילה הראויה לגר ושמשם נלמד היתר דנטל"פ ומשום דקיי"ל לדינא כר"ש ולא כר"מ, עיי"ש. הרי להדיא דלא סובר הרשב"א כהאי דנקטו האחרונים הנ"ל ברעת הרמב"ם [וכן פסק לדינא גם בחור"ד ריש סי' ק"ג] אלא שנלט"פ מכוח נבילה שאינה ראויה לגר הותר, שלפ"ז הדרא קושית האג"מ לדוכתא, דמה הדמיון בין בישול בכלי שאב"י לכתחילה לדין דאין מבטלין איסור לכתחילה, וצ"ע.

ונראה לומר בזה, שבאמת כו"ע סברי שמקור היתר דנטל"פ הוא משום דבעינן נבילה הראויה לגר וכפשטות הסוגיא, אלא דבהלכה זו גופא יש לעיין מאין יסוד דינה, דהנה כתב הגר"ח ז"ל בפט"ו מהל' מאכלות אסורות ה"א [לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל] וז"ל: ומתבאר מדברי הר"מ דבבשר וחלב וכלאי הכרם דחייב דלא כדרך אכילתן חייב גם באינה ראוי לגר, ואע"ג דתרי דינים הם דדין

אינה ראוי לגר הוא היתר בעצם החפצא י"ל ברעת הר"מ דיסוד דינו הוא דין היתר אכילה, דאינו אסור באכילה, ובבשר בחלב וכלאי הכרם דחייב דלא כדרך אכילתן ממילא לא שייך לגביהו כל הדין דאינו ראוי לגר, עכ"ל בקיצור. מבואר מדבריו דיש להבין דין זה דאינו ראוי לגר בשני אופנים: י"ל כפשוטו, דהוי חלות דין היתר בעצם החפצא, דכל מאכל שאינו ראוי לאכילת אדם אין עליו תורת אוכל לענין דיני מאכלות אסורות ולא הוי חפצא דאיסורא כלל. אבל יש לומר גם באופן אחר, דביסוד דינו הוי שפיר חתיכה דאיסורא ותורת אוכל עליו, אלא דהוא דין ותנאי במעשה האכילה דבעינן מעשה אכילה של אוכל הראוי לאדם וכל שאינו ראוי לאדם אין זה נחשב למעשה אכילה אסורה ופטור עליה. ומטין בי מדרשא משמיה דהגר"ח [עיין כתבי הגר"ח סוף מסכת נוזר בענין נצל] שרעת הרמב"ם היא כפי הצד השני הזה, ומהאי טעמא פסק הרמב"ם לגבי טומאה דבעינן שתפסל הנבלה מאכילת כלב אף שלגיב איסור אכילה פסק דבעינן ראוי לגר, והיינו משום דלגבי טומאה בעינן שיפקע עיקר שם נבילה מינה וזהו דוקא אם נפסלה מאכילת כלב, אבל לגבי איסור אכילה בעינן שיהיה ע"פ תנאי וגרדי אכילה אסורה שבכל התורה, וכזה אי אינה ראוי לגר סגי, עיי"ש.

ולפ"ז י"ל שבזה גופא נחלקו היעב"ץ והחכ"צ, דהחכ"צ הבין שדין אינה ראויה לגר הוא דין בחפצא דאיסורא עצמו, שמכיון שאינו ראוי לאכילה פקע ממנו חלות איסור שבו, ולכן שפיר לא מובן לדיריה הדמיון בין דין זה ובין הדין דאין מבטלין איסור, ששם הרי האיסור עצמו נשאר בעינו, אבל היעב"ץ הבין שגם נטל"פ אינו הפקעה בגוף האוכל אלא דין ותנאי במעשה האכילה, שאכילה דבר שאינה ראוי לאדם אינו נחשב מעשה אכילה המחייב, ולכן שפיר סובר שלעשות כן לכתחילה אסור, וכמו שאסור לבטל איסור לכתחילה, דבשניהם נשאר החפצא דאיסורא באיסורו.

ולפ"ז י"ל שגם הרשב"א בתורת הבית הנ"ל ס"ל כן, ולכן סובר שאם במזיד בישל בכלי שאב"י ששפיר יש לדמותו לדין אין מבטלין איסור לכתילה והמאכל יאסר אפילו בדיעבד, דדמי ממש לאין מבטלין איסור לכתחילה, משום שבשניהם האיסור קיים והפטור בא מצד אחר, וכפי שנתבאר היטב.

[והנה בשו"ת רעק"א סי' מ"ט הביא מחלוקת בין הרשב"א והר"ן בגדר ההיתר דנטל"פ, דרעת הרשב"א היא דכל היכא דמקילינן מטעם נטל"פ בעינן נמי למיתי עלה מדין ביטול ברוב על ממשות הטעם דאיסורא, והיינו שעל טעם פגום לא אמרינן טעם כעיקר, אבל על ממשות האיסור בעינן רוב לבטל, ואמנם הר"ן והרא"ה פליגי ע"ז וס"ל דהפגם הוא היתר בעצמותו ולא בעינן כלל לביטול ברוב בשביל היתר נטל"פ, עיי"ש ברע"א. ונראה פשוט שלסברת הרשב"א שהביא הרע"א

בודאי שיהיה אסור לפגום איסור לכתחילה, ודומה להדיא לדינא דאין מבטלין איסור לכתחילה, דנמצא שהגורם להיתרא דנטל"פ הו"ל ממש מבטל איסור לכתחילה. ולפ"ו מובן היטב מה שדימה הרשב"א בתורת הבית מבשל בכלי שאב"י במזיד להא דאין מבטלין איסור לכתחילה, דהכל חר הוא, ולק"מ קושית האג"מ כלל עליו. ורק לדעת הר"ן שהביא הרע"א שנטל"פ מותר מצד עצמו ולא בעינן כלל לביטול ברוב בזה יש לעיין אי נאמר גם דינא דאין פוגמין איסור לכתחילה כמו שאין מבטלין איסור לכתחילה או לא, ותמיהני שלא הוזכר ענין זה בפוסקים. [וצ"ע.]

ויצא לנו לדינא לפי דברינו, דמכיון דכבר העלה באג"מ דאנן לא קי"ל כהרשב"א הנ"ל לגבי ביטול במזיד בכלי שאב"י, א"כ לפמ"ש"כ דרברי הרשב"א תלוין ועומדין בסברת היעב"ץ הנ"ל דאין פוגמין איסור לכתחילה, א"כ להלכה קי"ל כדעת החכ"צ דמותר לפגום איסור לכתחילה. וכן העלה ג"כ ברדכי תשובה סצ"ס סקמ"ו. וכן מתבאר מדברי האג"מ ביו"ד ח"ב ס"ל שהבאנו לעיל. ואמנם הבאנו לעיל שבשנות מלמד להועיל מחמיר לכתחילה בזה, וכן בערה"ש סצ"ס סכ"ט כתב שאין בזה הכרעה ברורה וצ"ע לדינא, ומ"מ גם הוא העלה שאם הפגימה היא עד שאינו ראוי למאכל אדם שיש להתיר, עיי"ש. ויש להוודע אצל מפקחי הכשרות מה הוא המנהג בזה למעשה.

הרב מרדכי קובער

בענין הכשר קיטור (פטים) המחמם חומרים לא כשרים

איתא בזבחים צו: איבעיא אם בישל חטאת במקצת כלי אם כל הכלי צריך מריקה ושטיפה או רק מקום הבישול. ונפשטה האיבעיא מברייתא דצריך מו"ש בכל הכלי, והטעם מגזו"כ ואם בכלי נוחשת בושלה ואפי' במקצת כלי. עוד איתא שם דלכו"ע אם בישל תרומה בכלי א"צ מריקה ושטיפה, והקשה הגמרא מברייתא שמבואר שאם בישל תרומה בכלי אסור לבשל בה חולין, ותירץ שם אביי שכוונת ההיתר היא שאם בישל תרומה במקצת כלי א"צ מו"ש בכל הכלי רק במקום הבישול. ואף דרבא תירץ שם בענין אחר, אינו נראה שחולק על אביי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. וכן נראה שהוא הבנת המפרשים מדהביאו ראיה מדברי אביי להלכה.

ויש קושי הבנה בהאיבעיא וגם בדברי אביי, וכבר עמדו בזה המפרשים, עי' בתוס' שם ד"ה בישל שסברי בפשיטות דאם שאר הכלי צונן בודאי אינו בולע ואם שאר הכלי חם בודאי בולע, ואפי' אם נאמר שיש להסתפק אם מפעפע הבליעה בשאר הכלי ואפי' אם הוחם, מ"מ קשה למה שאלה הגמרא שאלה פרטית לענין מו"ש בקדשים ולא שאלה כוללת בענין שאר איסורים. וגם ראיתי מקשים אם כבר ביארה הגמרא בהאיבעיא שבישול מפעפע מרוע שאלה הגמרא תוכ"ד טעמא מאי למו"ש בכל הכלי לאחר בישול קדשים. וקושיות אלו מתורצים בדברי הגר"א סי' צ"ב סקכ"ו שפי' ע"פ דברי הרשב"א (מבעלי התוס') המובאים באגודה שירוע היה לגמרא שמפעפע הבישול מעט יותר בדפנות ממקום הבישול עצמו, ולקדשים יש גזו"כ שצריך מו"ש בכל הכלי ותרומה ושאר איסורים אין נלמדים הימנה מגזו"כ אותה, ואינם צריכים הגעלה רק קצת יותר ממקום הבישול. ומה שלא נזכר החיוב להוסיף קצת על המקום נ"ל מטעם שבלא"ה א"א לצמצם וכבר הוסיף קצת על מקום הבישול. והש"ך בסי' קכ"א סקי"ו פסק מתוך דברי מהר"ם מ"ץ שהביא ג"כ בדרך זה שאין הבישול מפעפע בתוך הדופן. וברוך זה מתורצת כל הסוגיא הנ"ל.

אך יש דרכים אחרים בהבנת הגמרא, שיש להבין שכל הסוגיא מיירי בענין שלמעלה מהבישול צונן, ודוקא בקדשים החמירה תורה ולא בשאר איסורים, אבל אם נתחמם כל הכלי, הבישול מפעפע בכל הכלי ואפי' אם בישל בשאר איסורים צריך להגעיל כל הכלי. א"נ יש להבין שכל הסוגיא מיירי בענין שלמעלה חם ובודאי הבישול מפעפע, אבל מפעפע למעלה רק טעם קלוש, ואותו טעם קלוש אם

הוא היתר כגון תרומה אין בו כח לאסור. שני דרכים אלו פי' המטה יהונתן, אך צ"ע אם מצינו שתרומה נקראת היתרא בלע. גם דרך אחר כעין זה מצינו בדברי הרשב"א מובאים בפר"ח סי' קכ"א ממשמרת הבית שכתב שההגעלה במקום הבישול מקליש כח הבליעה למעלה ממקום הבישול עד שלא יאסור אם הוא היתר ודימה תרומה להיתר שמצינו כמו קולות אצלה. גם דרך אחר מצינו בדברי הרא"ה בב"ה מובא בש"ך שם סי' קכ"א שהבישול מפעפע הבליעה למעלה אך שההגעלה במקום הבישול מוציא הבליעה לגמרי.

ובש"ך שם חילק בין חימום מתכת ע"י אש לחימומה ע"י מים, שכל דבריו שאין החימום מפעפע למעלה ממקום הבישול היינו דוקא ע"י בישול במים אבל ע"י אש ממש מפעפע למעלה לכו"ע. והגר"א ג"כ כתב בדברי הש"ך בסי' צ"ד סק"ו לחלק בין מה שמבואר בפרק כ"צ (ער.) בשפור של מתכת חם מקצתו חם כולו עד שנצלה הפסח מחמת השפור ולא מחמת האור למה שמבואר ברעתו בסוגיא דזבחים הנ"ל שאין חם מקצתו חם כולו מפעפע הבליעה בכל הכלי. ודימה הגר"א כח הבישול לכח הבליעה והפלטה, ודמיון זה מצינו בש"ך סי' ק"ה סק"ה ובשאר מקומות. מבואר מהגר"א שרעתו שאפי' בכלי שע"ג האש אלא שמבשלים בו במים אין פעפוע למעלה. וכן נראה דעת הש"ך בסי' צ"ב סק"ח שכתב על דברי המחבר שחשש לפעפוע וז"ל הש"ך: וע"פ הדברים האלה הם דברי המחבר אלא שקיצר בלשון וע"ל סי' קכ"א סק"ז. משמע שחולק על המחבר בזה הואיל והחימום ע"י המים לא אמרינן פעפוע וכמו שביאר בסי' קכ"א, שאם דעת הש"ך היה לחלק בין בישול בכלי ע"ג האש ובין תחיבת כף לא היה לו לציין לדבריו בסי' קכ"א. אך יש להעיר שרעת הפמ"ג בסי' צ"ד לפרש דברי הש"ך דוקא אם לא הוחם חלק העליון וגם לפרש שמורה הש"ך לדברי המחבר בסי' צ"ב ומיירי שהוחם כולו, אך כל זה אינו במשמע מפשטות דברי הש"ך שלא רמו חילוק זה.

ואו"ה ג"כ חילק כעין זה בסי' ל"ז סע' ב' אך כוונתו ע"כ לחלק בין תחיבת כף לתוך מים שלדעתו אין פעפוע למעלה לבין בישול מים בכלי ע"ג האש, שיש חשש פעפוע כמו שכתב להראי בסי' ל"א סעי' א'. ובאמת צ"ע למה נתלבטו המפרשים ליישב סתירת הרמ"א במש"כ בסי' צ"ב להחמיר כרעת המחבר בטיפת חלב שנפלה ע"ג הריקן ובסי' צ"ד לא חשש לחלק הכף שלא נתחב ובסי' קכ"א הקיל להכשיר חלק המתכת שנתחב בכבולעו כך פולטו. והלא החילוק מבואר בדברי האו"ה גופא שהוא מקור לדברי הרמ"א בסי' צ"ד. מ"מ למדנו חילוק בין כלי העומד ע"ג האש על מים לבין כלי הנתחב לתוך מים. אך לפי"ז צ"ע פסקי האו"ה בסי' ל"א סעי' י"א להחשיב טיפה שנפלה ע"ג כסוי אם עולה רתיחות הקרירה לטיפה שנפלה כנגד הרוטב, הלא לדעת או"ה יש לחלק דבכלי אין שום פעפוע שלא נתחמם מחמת האש אלא מחמת רתיחות המים שעולה, ובכה"ג אין

פעפוע שרומה לתחיבת כף לתוך המים. משא"כ בטיפה שנפלה כנגד הרוטב בקררה העומד ע"ג האש. ובסי' ל"א סעי' א' השוה או"ה דין פעפוע למעלה לדין פעפוע בתוך הרופן לעבר הרופן, א"כ צ"ע. וצ"ל שרעת האו"ה שגם הכסוי נתחמם מכח האש כמו דפנות הקרירה למעלה מהרוטב.

ונראה שגם המחבר מודה לחלוק זה של האו"ה שבסי' צ"ב פסק להחמיר בטיפת חלב שנפלה ע"ג הרופן ובסי' צ"ד כתב חשש פעפוע רק בתורת יש מי שאומר שכוונתו שאינו עיקר וכמו שהוכיח הש"ך שם מרברי המחבר שם סעי' ז' במה שאין לשער כנגד סכין שחתך בשר רק כנגד מקום שחתך בלבד. ע"כ שגם המחבר מחלק במתכת בין הוחם ע"ג האש ללא הוחם ע"ג האש. ואפשר שאפילו הרשב"א והרא"ה והרא"ש המבואים בש"ך סי' קכ"א סק"ז מורים לחילוק זה שלא חששו לפעפוע שם אלא בהוחם ע"ג האור וגם בקרירה המתבשלת ע"ג האור, ולא מצינו שחלקו על דעת האו"ה בענין כף הנתחבת למים. והואיל שהחלוק מבואר בדעת המחבר, מנא לן שחולקים.

ועוד לפ"ז יש לבאר דעת הרמ"א שם בסי' קכ"א שכתב להכשיר הגעלה כנגד מקום בישול מעיקרא שטעם כבולעו כך פולטו, והגר"א שם כתב שהרמ"א כתב כן לרווחא דמילתא, דבאמת אין פעפוע למעלה מעיקרא. אך מבואר שאין דעת הרמ"א כרעת הגר"א לגמרי, שרעת הגר"א שאין פעפוע למעלה אפי' בקרירה העומדת ע"ג האש, ודעת רמ"א לחוש לפעפוע למעלה בכה"ג בסי' צ"ב. ולפיכך כתב כאן סברת כבכ"פ, היינו דבכה"ג בקרירה המתבשלת ע"ג האש אנו צריכים לסברת כבכ"פ להכשיר ספק פעפוע דלמעלה. אכן בציור של סי' צ"ד בכף הנתחבת א"צ כבכ"פ דמעולם לא בלע. ועל דרך זה יש ג"כ לבאר סתימת לשון המחבר שם וכבר עמדו עליו המפרשים שיש להבין מתוך דבריו שיש להגעיל כל הכלי אפי' לא נשתמש אלא במקצתו וגם יש להבין שאין צורך להגעיל רק מקום הבישול בלבד, עיי"ש בש"ך ובגר"א. ויש ליישב שרעת המחבר לכלול שני אופנים, הא', אם בישל במקצת כלי שרעתו שיש לחוש לפעפוע וגם חושש לרעת הרשב"א שאין להכשיר ע"י כבכ"פ, והב' אם תחב כף או חתך בשר חם בסכין א"צ להכשיר אלא מקום הנגיעה בלבד שאין שום פעפוע.

נמצינו למדים שרעת הש"ך והגר"א ומהר"ם מ"ץ ומהרש"ל (מובא בש"ך סי' קכ"א) שאין פעפוע חוץ ממקום הבישול, ורעת המחבר ורמ"א ואו"ה שיש לחוש לפעפוע בקרירה ע"ג האש, אבל אם כל החימום ע"י מים אין לחוש לפעפוע, ואפשר שגם כן דעת הרשב"א והאו"ה והרא"ש. וכל זה כנגד דעת פמ"ג בסי' צ"ד שנראה לו בפשיטות שיש פעפוע אם נתחמם חלק העליון, ובזה מסתפק מטה יהונתן, ומכל הנ"ל נראה דליתא.

אך יש לרדן אם שוה חשש פעפוע למעלה ממקום הבישול לחשש פעפוע מעבר לרופן, מבואר באו"ה סי' ל"א ששויים הם, ועיי"ש בזה, וכן נראה מדברי הגר"א, וכן הבין החזו"א בדבריו ביו"ד סי' י"ז. אך דעת החזו"א שם שספיקו של הסמ"ק בפעפוע שעליו נבנית דעת המחבר אינו בפעפוע מעבר לרופן אלא רק בפעפוע למעלה. ועיי' בבי" שם המביא דברי הסמ"ק שמדבריו באמת אין הכרח אך הבין המחבר שכוונת הסמ"ק במש"כ אין פעפוע היינו שמסתמא מפעפע לפנים ולא בתוך הרפנות, ומובאים דברי בי"א אלו גם בתוך סוגריים בדברי הש"ך.

ולפי הנ"ל בנידון דירן שהקיסור עולה למעלה ומסבב ומחמם לכלים המחזיקים חומרים לא כשרים, שהחמום רק ע"י הקיסור ולא ע"י אש, יצא לנו דלכמעט כל הדעות אין שום פעפוע. אך אם יש לחלק בין פעפוע למעלה לפעפוע מעבר לעבר, אז א"כ נפל כל ההיתר בבירא שהרי כאן הספק אם מפעפעים חומרים הלא כשרים מעבר לעבר לתוך הקיסור. אך יש באמת לעיין במקור החילוק בזה, מ"ש שפעפע למעלה איזה מרחק ממה שפעפע לפנים אותו המרחק. ובפרט אם נסבור כמו שהביא הגר"א שפעפוע בתוך הרופן דומה לב' חתיכות אין שום חילוק. ואך שרחה סברא זו בדיוק, מ"מ נראה שסובר הגר"א כעין סברא זו בהסבר קושי הפעפוע בתוך הרופן.

ובלי הסבר אחר הנראה צ"ל דלפעפע למעלה קשה יותר מפעפוע מעבר לעבר שצריך הפעפוע להגביר על כח הטבע של משיכה למטה. ובאמת מצינו בדם כעין זה שלא יפעפע למעלה ע"י מליחה, עיי' ר"ן פ' גיד הנשה. ואע"פ שמצינו שרבר שמן יפעפע למעלה ע"י בישול בתוך חתיכה הבולעה, מ"מ יש ספק אם יפעפע למעלה נגר משיכה הטבעית בתוך דופן הקשה. ומצינו כעין זה לגבי פעפוע שאר איסורים ברמ"א סי' ק"ה סעי' ג' שכתב שאסור לערות לכתחילה מכלי שיש בו שומן כשר לגר דולק שיש בו חלב או שומן אסור ובדיעבד אין לחוש. עכ"ל. ולא חילק שם הרמ"א בין מערה שומן קר למערה שומן חם, ואדרבה ממקור דבריו במשנה מכשירין מוכח שיותר חמור במערה קר, ואפ"ה סתם הרמ"א להקל בדיעבד שאין החלב או השומן האסור מפעפע למעלה כנגד זרם שומן כשר היורד. ועיי"ש בגר"א שרימה דברי הרמ"א לתחיבת כף בסי' צ"ד, הלא מבואר כדברינו שטעם שאין פעפוע למעלה שאינה יכולה להגביר על משיכה הטבעית למטה. ואע"ג שהרבה פוסקים נסתפקו בפעפוע למעלה בבישול ע"ג האש, היינו שאין שם דבר הרוחף למטה, רק משיכה טבעית למטה, א"כ הספק. אבל בציור הרמ"א בסי' צ"ג שיש זרם הרוחף למטה, א"א לפעפוע להגביר עליו וטעם השומן או החלב נשאר למטה.

וא"כ בנידון דירן של הקיסור אפילו אם נאמר שיש לחוש לפעפוע מעבר

לעבר בפשיטות מ"מ כל זה אינו אלא שאין כח המתנגד לפעפוע, שביארנו שאפילו יש רק משיכה טבעית למטה כמעט לכו"ע אין פעפוע למעלה כנגדה אם אין שם חמימות האש ממש, וכ"ש בנידון דירן שיש לחץ גדול על הרופן מהקיסור שא"א להחומרים להגביר על לחץ הזה אם נתחממו רק ע"י הקיסור. ואפילו גדולה מזה מצינו שאפילו חלב שהוחם מהאש ממש אין לו כח להתגבר על זרם שומן היורד, כ"ש שא"א להגביר על לחץ הקיסור.

ומה שיש עוד לרדן בזה הוא שלא מצינו שחלק הבי"א בין פעפוע מעבר לעבר לפעפוע למעלה אלא דוקא בקדרה המתבשלת ע"ג האש, שיש להסתפק בפעפוע למעלה, אבל בנתחמם ע"י המים, אפשר וגם מסתבר שכמו שאין שום חשש ספק פעפוע למעלה ג"כ אין שום חשש ספק פעפוע מעבר לעבר. שאין כל הספק בפעפוע למעלה אלא אם יגביר כח הפעפוע על משיכה הטבעית למטה. ובלא נתחמם ע"ג האש אין חשש פעפוע מפני שאין כח במים החמים לפעפע, וא"כ ל"ש למעלה ול"ש מעבר לעבר אין חשש פעפוע כלל וכלל.

ולפי הנ"ל לכו"ע אין שום חשש פעפוע בנידון דירן, הן משום שאין בכח בקיסור לפעפע ואפי' אם היה בו כח לפעפע מעבר לעבר אינו מפעפע בנידון דירן להגביר על הלחץ של הקיסור ודומה זה לפעפוע למעלה שאין לקיסור כח לפעפע כמעט לכו"ע. ולא נשאר אלא דעת הפמ"ג שסובר בפשיטות שאפילו מים בלא אש יכולים לפעפע אם הוחם העליון, וכן הסתפק המטה יהונתן.

ומסתבר שגם הפמ"ג יורה בכה"ג שצריך הפעפוע להגביר על לחץ הקיסור שאין לחוש לפעפוע, כמו שפסק הרמ"א שאין כח בפעפוע ע"י האש להגביר על זרם היורד אע"פ שחשש לפעפוע למעלה בתוך הרופן, כ"ש שיוורה הפמ"ג בכה"ג בפעפוע הקלוש שלא ע"י האש הצריך להגביר על לחץ הקיסור שכחו הרבה יותר מזרם היורד. ולפ"ז לכו"ע אין שום חשש של פעפוע מעבר לעבר לתוך הקיסור.

ויש עוד כמה סניפים להתיר בכה"ג. באג"מ יו"ד חלק א' סי' מ"א חילק בין לח ליבש בענין פליטת טעם, שבדברים יבשים יכולין להפליט טעם שאינו ניכר בחוש הראות והמשקל, שנשאר הגוש במקומו וטעמו הולך למרחקים. אבל בלח אינו כן, שכל שנתבאר שנשאר ממשות הלח או נשאר טעמו במקומו ג"כ. ובכל ענין של נתינת טעם ע"י דבר לח אין לשער כי אם ללח הנאבד, ולא ללח הנשאר, ויסוד לדבריו מדברי הת"ח מובאים בחידושי רעק"א סי' צ"ב על דברי הרמ"א שם סעי' ז'. ובנידון דירן שהקיסור מסובב כלים הממולאים בחומרים לחים וידוע ע"י מדירה שלא נפקד כלום מהחומרים אלו במשך הזמן נראה להתיר בשופי. שאפילו נאמר שיש איזה חשש פעפוע מ"מ אנן סהדי שאין פעפוע שהרי החומרים נשארים במקומם. וגם א"א לומר שהכלים מתמלאים ממי הקיסור ופולטים לתוך זרם

הקיטור מממשתם, שהרי בודקים החומרים למים ואין אחוז מים בחומרים עולה מדי יום יום.

עוד סניף להתיר הוא שלפעמים מחממים הקיטור עד שיגיע למצב שהיא שחונה (super heated), והיינו שהמימותו כ"כ לפי הלחץ שאין בו שום טיפי מים אלא הכל אדים. ולפי גודל הלחץ יתגדל החום הדרוש כדי להפוך הקיטור למצב כזה. ידוע שנקודת ההרתחה (boiling point) לחומרים הרבה יותר מנקודת ההרתחה למים. מחמת כן א"א לחומרים הניתנים תחת לחץ גדול הרגיל בקיטור שחונה להתארם עד שיגדילו החום הרבה יותר. וממילא, הואיל והקיטור שחונה באותה שעה שיוצא מדור ההרתחה (boiler) ע"כ שנתכשרה מבליעות של חומרים שקלטה בהליכתה בתוך המפעל. ואע"פ שמנהגינו להחמיר בחג"ג במקום שאין הפסד מרובה, היינו רוקא במקום שהאיטור יכול לילך בעצמו אבל בכה"ג שכל האיטור נשאר ברוד בהכרח, הוכשרה הקיטור. ע"י בכעין זה בסי' ק"ה סעי' ז'. ולפ"ז במפעל שכל הקיטור מתחילה הושחנה, ואח"כ מהלכת בתוך המפעל וחוזר לדור מבלי לחמם חומרים כשרים אחרי שהיממה חומרים לא כשרים, ג"כ אין בית מיחוש.

ויש להעיר שאפילו אם לא הגיעה הקיטור לחום כ"כ עד שהושחנה, מ"מ כשיוצאת מן הדור אין בה הרבה אחוז מים, והכל לפי החום ולפי לחץ. ולפ"ז יש לדון בכמה מפעלים אם נטרפו מי הדור מתחילה, שהרי בסיבוב הראשון של הקיטור, אפילו אם נחוש לאיזה פעפוע וקליטת טעם, מ"מ ידוע לנו שא"א לומר שחלק גדול של זרם הקיטור נתהפך לחומר לא כשר, אלא חלק מעט. ולפי השערה באחוז של החזרת הקיטור מהכלים הלא כשרים, יש לעמוד שיש ס' במי הדור כנגד כל הבלוע. וא"א שהקיטור נ"ג באמצע הליכתה, שהרי סופו להתערב כמבואר בסי' ק"א סעי' ז', עיי"ש. ואע"פ כשחוזרים המים ומתארמים ויש בהם קצת אחוז של בליעות חומרים לא כשרים וחוזרים וקולטים עוד יותר, עד שנאמר שא"א להבליעות להבטל אא"כ יש ס' במים החדשים הנאים לדור כנגד אחוז הבליעות בהחזרת הקיטור מכלים לא כשרים, מ"מ הואיל ורק אחוז קטן מן הקיטור היוצא מן הדור מים שנוכל לומר שיש בו בליעות, שוב אין חשש של חוזר וניעור ויש להתיר ג"כ באופנים אלו.

וסוף כל סוף לאחר כל הנ"ל כבר טעמו הרבה רבנים את מי הדור ולא הרגישו בו שום טעם לשבח. ואע"פ שכבר פסק הרמ"א בסי' צ"ח שמנהגנו שלא לסמוך על קפילא, על טעימת ישראל נסמוך כמבואר שם בש"ך. ועיי"ש בפתחי תשובה שאפילו המחמירים יודו בכה"ג שרבו המתירים וגם שטעמו בבליעה ופליטה.

ומסיכום הדברים נראה ברור שאין להחמיר בענין הקיטור. ובודאי אם היה אפשר בפגימה היינו פוגמים את מי הדור לרווחא דמילתא, אך הואיל והשתדלו הרבה בענין הפגימה ולא מצאו שום עצה שוב נסמוך על הלכה הברורה שמותרת הקיטור בלי שום פקפוק.

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*

Mandell Ganchrow, M.D.
President

Sidney Kwestel
Chairman Kashruth Commission

David Fund
Vice Chairman

Rabbi Menachem Dov Genack
Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

Julius Berman
Chairman Mesorah Commission

Rabbi Hershel Schachter
Rabbi Menachem Dov Genack
Editors

No. 11
September 1995