

בסדרה

חוברת י"ג
אדר תשנ"ז

חוברת זו מוקדשת
לזכר נשמת
האשה החשובה

מרת מרים בת אברהם יעקב
קרמר סיגל ז"ל

שנפטרה בשם טוב
י' ניסן תשנ"ו

ידיה שלחה בכישור וכפיה תמכו פלך
כפה פרשה לעני וידיה שלחה לאביון

מוקדש על ידי בנה
הרב אברהם יעקב קרמר
ומשפחתו



יוצא לאור על ידי

איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

הרב צבי שכטר - הרב מנחם דוב גנק

עורכים

חוברת יג

אדר תשנ"ז

נוא יארק

תוכן הענינים

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

- ג. הערות מהגר"ח ז"ל בעניני תפילות ר"ה
- ד. בענין מלכיות
- ה. בענין שופרות
- ו. בענין סדר פסוקים של מזו"ש
- ז. בענין מצוות צריכות כוונה
- ח. בענין כוונה בפה
- ט. יסוד במצות שופר
- י. תשובה והרהור תשובה
- יא. במצות אכילת עיו"כ
- יב. וידי עם חשיכה
- יג. הערות בענין תפילה ביוה"כ
- יד. בענין הזכרת היום דשמיני עצרת
- יז. בקשר שבין חנוכה לקריאת המגילה
- יח. הערות על הרמב"ם הל' חנוכה
- יט. בענין מהדרין בחנוכה
- כ. בענין ברכת שהחיינו בספירת העומר
- כא. בענין זמן הספירה
- כב. מונה בלא ברכה
- כג. בענין ספירה לכל אחד ואחד
- כד. בענין היתר העומר
- כה. שחיטת נשים
- כו. לאו הניתק לעשה בתמורה
- כז. בענין ספק טומאה ברה"ר טהור

©

All Rights Reserved

Copyright 1997

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



נדפס בדפוס גרוס
Printed in U.S.A. GROSS BROS. Printing Co. Inc.
3125 SUMMIT AVENUE, UNION CITY, NJ 07087
Tel. (201) 865-4606 • (212) 594-7757

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

קונטרס המועדים

הערות מהגר"ח ז"ל בעניני תפילות ר"ה

(א) הגר"ח ז"ל אמר להגרי"ד שהוא מבין שיטת הערוך שצריכים תקיעות בתפילה בלחש, ואף שהרמב"ם נגד הערוך, שי' הערוך מובנת מאד ע"פ מנהגנו רכיון דמתפללין תשע ברכות רק במוסף ולא בערבית ושחרית ומנחה, ולא כמו שיטת הבעל המאור שמתפללין תשע ברכות בכל התפלות, אלא כשי' רוב ראשונים דרק במוסף מתפללין תשע ברכות, והטעם הוא כמוש"כ הרמב"ן במלחמות (דף י"ב ברי"ף) וז"ל: ועוד שאמרו אמרו לפני מלכיות וזכרונות כרי שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר אלא אין מזכירין אותו אלא כשתוקעין.. שלא תקנום במוספין אלא בשביל התקיעות עיי"ש ברמב"ן, וא"כ אנחנו שאומרים תשע ברכות בין בלחש ובין בקול רם (לא כראשונים שמובאים ברא"ש שרק בקול רם אומרים הט' ברכות), אבל לאחרי שתקין הרי"ף גיאות שאומרים התשע ברכות גם בלחש, חייבים אנחנו לתקוע גם במוסף בלחש, ע"כ.

(ב) בסידור הרמב"ם בסוף סדר אהבה מוכח שאוחילה לקל הוא חלק מברכת מלכיות גם בתפילה בלחש, וגם היום הרת עולם הוא חלק מברכות מלכיות וזכרונות ושופרות (לא כריטב"א והאבודרהם ואוחילה לקל הוא רק לש"ץ בלבד), כן העיר הגר"ח ז"ל, ע"כ.

(ג) בסידור הרמב"ם בסוף סדר אהבה (שנרפס במילואו במהדורת קאפ"ח וראבינאוויץ), יש בפסוק זכרונות וז"ל: זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה' סרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו, כ"ז בפסוק אחר, ומוסיף פסוק אחר "זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור", דלפי הרמב"ם אין (וכן בסידור רס"ג, וכן נוהגין התימנים היום במחזור תכלאל שלהם) למנות פסוק של זכר עשה לנפלאותיו בזכרונות, דיסוד של זכרונות הוא שהי"ת זוכר ומשגיח עלינו, ואין שייכות לזכר עשה לנפלאותיו לזה שהוא זכר שעושים לנפלאות ולא זכרון ה' במעשי האדם.

כלי שרת משל עץ.....כח
 נאמנות ע"א בשחיטה.....ל
 שחיטת עכו"ם.....ל
 מומר להכעיס במצות עשה.....לא
 תערובת דמאי.....לב
 גבולות ארץ ישראל לגבי תו"מ.....לב
 השחזות וטבילת כלים הנקנים מעכו"ם.....לד
 ספק טומאה ברה"י טמא.....לו
 אי הבדיקות הוי מגוף העדות.....לו
 בפסול שנים בלויים.....לט
 בענין זרוע, לחיים וקיבה.....מ
 בענין חוששין לזרע האב.....מ
 כהנת במתנות כהונה.....מב
 הערות על מסכת בבא קמא.....מד
 בענין אבות ותולדות.....מח
 בענין כלבא דאכל שונרא.....נ
 בענין מזיק בגזלן.....נ
 בענין תשלומי שינוי.....נב
 בענין מאוס למצוות.....נב
 הערות ברמב"ם הל' תלמוד תורה.....נג
 בענין חיוב דמאה ברכות.....נד
 בענין ברכת הטוב והמטיב.....נה
 בענין ברכת הנהנין.....נו
 בענין אין משתמשין בבע"ח בשבת.....נח
 הבדל בין מאכיל מאכא"ס לקטן ולטמא קטן.....נט
 בדין קיימו ולא קיימו.....ס
 בענין משכון.....סא
 בענין אונס ופקו"נ.....סב
 בענין גדה וזבה.....סג
בירורי הלכה
 זיהוי שיבולת שועל.....סו
 שחיטת קטן וסומא.....עב
 טבילת אדם וכלים.....עז
 שחיטה בנשים.....עב
 יין מעורב עם טעם מרוכז לגבי בה"נ.....עח
 שניים מלאכותיים.....עא

בענין מלכיות

על כן נקוה - בפסוק ומלכיות אנו מזכירין: ועל ידי עבדיך וכו' כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו, והקשה ה"שם משמואל" דבגמ' ר"ה ל"ב אמר שזמרו מלכנו זמרו אינו עולה למנין הפסוקים, כמוש"כ רש"י דלא אמליכתיא אלא על אומה אחת, ואיך מונין פסוק זה דאין בו אלא אומה אחת - מלך ישראל, וצ"ע.

והנראה לומר, דהעיקר הוא סוף הפסוק אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוקים, וזהו כמו שמע ישראל דחשוב פסוק של מלכיות אף שלא מוזכר במפורש מלכות, שהעיקר של מלכיות הוא כמו שאומרים בעלינו: הוא אלוקיני אין עוד, וכמוש"כ המאירי בר"ה וז"ל: ורשאי להזכירם (שמע) במקום מלכיות שהאחרות הוא קבלת עול מלכותו ושוללות הממשלה מכל אחר, עכ"ל המאירי. ועין ברמב"ם פ"ג הל"ט משופר: שמע ישראל אתה הראית לדעת וידעת היום והשבות אל לבבך, כל פסוק מאלו מלכות הוא עניינו, עכ"ל, וכמו"ש.

והנה בהפסרת יום ב' דר"ה כתוב כל המעשה של חנה ושמואל והיאך שנפקדה חנה. ויש פסוק אחר שצריכים לעמוד עליו, ובפסוק זה מונח כל היסוד של מלכיות ותפילה. בפסוק כתוב: ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפנינה אשתו ולכל בניה מגות ולחנה יתן מנה אחת אפים וגו'. וצריך להבין כוונת הפסוק שכתוב: ויהי היום, מה קרה אותו יום: ונראה דבכל שנה וכל הזמן שהיתה חנה עקרה מה היה עושה אלקנה, בודאי היה עושה כיצחק אבינו ורבקה שהיא היתה מתפללת בזוית זו והוה היה מתפלל לנוכח אשתו בזוית אחרת, וכן היה עושה אלקנה שהיה מגרולי הדור, וזה היה ער ויהי היום, אבל "ויהי היום" ויאמר לה אלקנה אישה חנה למה תבכי ולמה לא תאכלי ולמה ירע לבבך הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים, והיינו לך חנה לא יהיו בנים, ולא יועיל לך שום דבר ואני לא מתפלל שוב על זה, אבל אנוכי טוב לך מעשרה בנים.

וחנה נשארה לבדה, והיא מרת נפש, ותתפלל על ה', ובכה תבכה כשאדם יודע שיש רק ה' לסמוך עליו, ולא רבי ולא רב ולא כ"ג כעלי הכהן ולא על אלקנה בעלה הצדיק, רק על ה' לברו, אז נענים וזהו מלכיות, ואין עוד מלבדו.

ג) מנהג ישראל לומר הקאפיטל "לדוד מזמור" בר"ה שבו נכללו כל היסודות של מלכיות - "לה' הארץ ומלואה", הכל שייך לה', ולמה, כי הוא על ימים יסדה, הוא עשה וברא הכל ולפניך הכל שלו. לה' הארץ ומלואה, הפשט הוא כמו קרבן לה', כל העולם הזה הוא קדוש לה', ומי שנהנה בלי ברכה מעל, הכל לה'. הארץ ומלאה קדוש לה', ומי יעלה בהר ה', ומי זוכה ליהנות ולזכות בעולם הזה, נקי כפים ובר לבב וזה דור דורשיו, זהו הדרישה של כל דור, והחיוב על הדור להיות

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

ראוי לעלות בהר ה'. ואח"כ אומר דוד המלך שאו שערים ראשיכם, קבלו מלכותו מדעתכם, שאו שערים מדעתכם, דאי לא כן יהי' הנשאו, מבלי דעתכם, מבלי רצונכם כי ה' עוזו וגבורו והוא יבצח וימשול עליכם ה' צבקות הוא מלך הכבוד סלה, ה' צבקות הוא כל דבר בעולם ואם יש שמתה ה' עשה השמחה או אם יש עצב מה' הוא, כל דבר בעולם הוא מצבאות ה', והוא מלך הכבוד סלה.

הגרי"ז ז"ל שאל למה בשמו"ע אלוקי אברהם הוא מלכיות, וכל ברכה צ"ל שם ומלכיות, ואלוקי אברהם הוא במקום מלך, עיין תוס' ברכות (מ' ב'), ובשמו"ע של ר"ה לא מספיק אלוקי אברהם, ומאי שנא מלכיות של שמו"ע של כל השנה מר"ה.

ד) אתה זוכר מעשה עולם - יסודו של זכרונות הוא שה' הוא משגיח על מעשי בני"א, ויש שכר ועונש, ויש משפט היום, אבל יש תשובה וזה בין בישראל ובין באוה"ע, אשרי איש שלא ישכחך וכן אדם יתאמץ בך, כל איש וכל אדם, ואפי' על כל החיה יש משפט, ועוד יש ברית מיוחדת עם כלל ישראל וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי אברהם וגו'.

המפרשים מקשים דבפסוקי זכרונות של נביאים מביא מירמיה זכרתי לך חסד נעורידך לכתך אחרי בארץ לא זרועה, ומפסיק בפסוק מיתחזקאל, "וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעורידך", ואח"כ חוזרים לירמיה "ונאמר הבן יקיר לי אפרים". וצ"ב למה מפסיקים ביהחזקאל בין פסוקי ירמיה. והתירוץ בזה, דבפסוק הראשון מירמיה וכן ביהחזקאל ה' זוכר לנו החסד והברית של ימי נעורינו - המצוות שעשינו כשהיינו נערים, אבל בהפסוק הבן יקיר לי אפרים ה' חושב אותנו כמו שאנחנו עריין נערים וילדים עכשיו, ומשו"ה מזכיר אפרים הצעיר. ובאמת הקב"ה נוהג בנו כאב וגם כאם, ואצל האם הבן תמיד נשאר כילד שלה אפי' לאחר שנתגרל, וזהו הבן יקיר לי אפרים (עכשיו) על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה'.

שופרות

ה) אתה נגלית - בשופרות מונח היסוד של גילוי שכונה - שה' נגלה ע"י שופר לבני אדם במתן תורה ויתגלה לנו לימי המשיח שיתקע בשופר גדול וגם בר"ה שופר כלפנים דמי, ומשו"ה לא מזכירין בפסוקי שופרות והעברת שופר תרועה, שהוא שופר של יובל, כי שופר של יובל אין בו היסוד של גילוי ה' לבני אדם על ידו. ורק בר"ה ובמתן תורה ומשיח ובביהמ"ק יש יסוד זה ששופר מביא לגילוי אלקותו יתברך לבני אדם.

להתלמד הוי מתעסק דמתעסק לא חשוב מעשה מצוה, דאינו רק חסרון בכוונתו לצאת חובת המצוה אלא הוי מתעסק כשאינו מתכוון לעשות אותו מעשה של המצוה וחסר בכל המעשה, והנה מתעסק בעבירה היינו כשאינו יודע מה שעושה כלל, אבל במצוות הוי מתעסק כ"ז שאינו רוצה לעשות אותו המעשה, דבתוקע לשיר רוצה המעשה של המצוה דהרי תוקע בשביל לשמוע הקול שופר, ורוצה הקול ורוצה השיר, ורק חסר לו כוונת קיום מצוה וחובת המצוה וזה אינו מתעסק, אבל תוקע להתלמד אינו רוצה קול השופר אלא רוצה לאמן את עצמו שיכול לתקוע, והוי מתעסק מחודש של מצוות, וכן בקורא המגילה להגיה אינו רוצה לקרות אלא הוא מגיה (עיין רש"י ברכות דף י"ג), וזהו מעשה אחרת ואינו קריאה אלא הוא מגיה, וכן בלהתלמד אינו רוצה הקול אלא מאמן את עצמו, ואפי' אם מצוות אין צריכות כוונה - כמו שכתב הגר"ח ברע"ה הרמב"ם - לא יצא, דהוי מתעסק בעלמא, דאינו רוצה המעשה של המצוה.

נמצא דבמצוות יש מתעסק בתרי גווני, היכא דאינו יודע מה שעושה כמו שומע קול שופר וסבור שהוא קול חמור, ועוד גוונא היכא דידוע מה שעושה אך אינו רוצה המעשה כמו תוקע להתלמד שאינו צריך להקול (כמדומני מהגר"ח ז"ל).

ב) הנה הרמב"ם השמיט דין דתקיעת חצוצרות ביובל, ומנ"ח מצוה של"א נקט לדבר פשוט דגם ביובל כשתקעו במקדש היו תוקעין בשופר ובחצוצרות, אך מסתימת ל' הרמב"ם לא נראה כן, ועיין מש"כ בקונטרס חודש השביעי דף ג'. וביארנו שם דשופר יש קיום מקדש כמוש"כ הראב"ד בהשגות ברי"ף מס' סוכה פ"ד ושם שייך חצוצרות, אבל בתקיעות דיובל אין שם קיום דמקדש ולא שייך שם חצוצרות אפי' כשתוקע במקדש.

אך נל"פ ביתר עומק וביסוד חדש, דבתקיעות שופר יש בו מעשה וקיום שירה, וראייה לדבר מקאפיטאל פ"א בתהילים הרנינו לאלקים עוזנו הריעו לאלוקי יעקב תקעו בחודש שופר, שוהו חיוב רינה ושירה, וכן מקאפיטאל צ"ח בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', שאנו משוררים בראש השנה, ולמה משוררין לפני ה' כי בא לשפוט את הארץ, שה' מתגלה לנו והוא (ולא אחר ח"ו) שופט אותנו, וזהו פשוטו של מקרא ששופר הוא שירה, ועיין בגמ' דף ל"ב הני עשרה (ר"ח מוחק "מלכיות") כנגד מי אמר רבי לוי כנגד עשרה הלולים שאמר דוד וזהו שירה, וכן אנו מביאים הפסוקים הללו וכוונתו בנבל וכנור בתקע שופר, ושרים פסוקים אלו בתום פסוקי שופרות דהפסוקים והשופר הם קיום שירה. וכן פסוק העשירי דשופרות דאומרים ותקעתם בחצוצרות ואף דתוקעים בחצוצרות רק על היין מדין אין אומרים שירה אלא על היין, ומהו השייכות לר"ה פסוק זה, אלא מוכח כמו"ש דשופר בר"ה יש בו קיום שירה, ואע"ג שאין אומרים הלל בר"ה, רק שירה ע"י פה

סדר פסוקים של מזו"ש

1) המפרשים מקשים על סדר הפסוקים של תורה כתובים ונביאים, ולכאורה נביאים צריך להיות קודם, דיותר קדוש הוא מכתובים, ועיין בר"ן. ונל"פ דאנשי כנה"ג מתקני התפילה רוצים להביא היסודות וראיות לזה מתנ"ך למלכיות זו"ש, דהש"ת היה הוה ויהיה מלך, זכר, וזכר, ויזכור אותנו ומשגיח עלינו ושופט אותנו, ומתגלה ויתגלה לבני אדם, ובתורה כתוב מלכותו בעבר - בקרי"ס ויהי בישרון מלך, ויזכור אלקים את נח, בכתובים כתוב בהוה, ובנביא כתוב העתיד, שיתגלה מלכותו שנאמר והיה ה' למלך ביום ההוא יהיה ה' אחד, ויתקע בשופר גדול וזכור אזכרנו נאום ה' בהעמיד בב"א.

בענין מצוות צריכות כוונה

רמב"ם ה' שופר פ"ב הל"ד, וז"ל: המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוין שומע לצאת י"ח ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא י"ח עד שיתכוין שומע ומשמיע, עכ"ל. והנה מהו שיטת הרמב"ם ואיך פוסק אם מצוות צריכות כוונה או לא במחלוקת שנויה, הר"ן וכן הכס"מ פירשו ששיטת הרמב"ם היא שמצוות צריכות כוונה, ורק במצה יצא כיון שנהנה, אך עיין בהה"מ שנתקשה בשיטת הרמב"ם, והטור סי' תע"ה נסתפק בשיטת הרמב"ם אי ס"ל מצ"כ או מצא"כ. והגר"ח זצ"ל למד דהרמב"ם ס"ל דמצוות אינן צריכות כוונה ומש"ה בכפאוהו ואכל מצה יצא, והא דשופר צריך שיתכוין שומע ומשמיע, זהו דין מסוים היכא דיצא ע"י תוקע, דבלי כוונת משמיע ושומע, אינו יוצא בתקיעת חברו.

אלא דצריך עיון למה התוקע להתלמד לא יצא, דבשלמא להר"ן דמצוות צ"כ אתי שפיר דאינו מתכוין לצאת, אבל לפי שיטת הגר"ח דרק השומע מן התוקע צריך כוונה, למה התוקע להתלמד לא יצא. וכן צ"ע לשון הרמב"ם דהמתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא, דלמה נקרא מתעסק, ועוד קשה לשון הרמב"ם בפ"ב דמגילה הל"ה וז"ל: הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה ואם לא כיון לבו לא יצא, דלהגר"ח ז"ל דלמד בהרמב"ם דמצא"כ למה לא יצא, וצ"ע.

ונראה מדקראו הרמב"ם התוקע להתלמד, מתעסק, עיין שם בלשונו הזהב, המתעסק להתלמד, מוכח דתוקע להתלמד דלא יצא ידי חובתו אין החסרון משום מצוות צריכות כוונה, ואדרבה הרמב"ם פוסק דמצוות אצ"כ, אלא כל תוקע

אסור אבל שירה בכלי חייב.

חצוצרות לא שייכי ביובל.

ועיין במס' ר"ה כ"ח א': אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, ורש"י פירש לשורר ולזמר, אולם ר"ח פ"י כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעין להלל. וצ"ב למה פירשו ככה. ונ"ל דרק כשתוקע לשיר יצא אי אין מצוות צ"כ דהוי אותו מעשה, מעשה של שירה כמעשה של תקיעות המצוה, ואז יצא לרבא בלי כונת המצוה, אבל אי לא תוקע לשיר אינו אותו מעשה כלל, והוי מתעסק בעלמא ולא יצא י"ח אפי' אי מצוות אין צריכות כוונה, דהוי מעשה אחרת ומתעסק בעלמא. ורש"י ס"ל דמספיק תקיעות דכלי שיר, ולר"ח צ"ל שירה של מצוה כמו הללוהו בתקע שופר, ואל"ה הוי מעשה אחרת ומתעסק ולא יצא לכלי עלמא. (ונראה דיש נפקא מינה להלכה, דלפי"ד דתקיעת שופר מעשה שירה אסור לאבל להיות בעל תוקע ר"ה, כמו (וכ"כ במס"א ובקישצו"ע וא"ר) שאסור להיות הש"ץ באמירת הלל כמבואר בכל הפסוקים עיין יו"ד שע"ו - העורך). ונחזור לעניננו דלמה בתקיעות של יובל אין הרמב"ם מביא תקיעת חצוצרות עמו, דבר"ה כיון דעצם מעשה התקיעות הוי שירה ממילא יש מצוה להצטרף החצוצרות במקדש דשירה במקדש טעון חצוצרות ג"כ, וכמוש"כ בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', אך גבי יובל התקיעות אינה שירה אלא דהמצוה היא הכרזה לשחרר העברים וכמוש"כ הרמב"ם בריש הל' שמיטה ויובל ובסה"מ מ' קל"ז ואין בו קיום שירה כלל, וממילא שאין שום דין דבעינן להצטרף חצוצרות כדי לקיים מצות שופר כהלכתה, שהרי אף בתקיעת שופר של יובל אין שום קיום שירה כלל, ומשום זה אין הרמב"ם מזכיר חצוצרות בתקיעות שופר של יובל כשתוקע במקדש דאין בו קיום שירה ומשו"ה אין בו קיום מקדש בשופר דיובל.

ד) ונל"פ עוד טעם למה אין חצוצרות ביובל עם השופר, דעיין ברמב"ן פ"ד דר"ה ברי"ף דף י"א, וז"ל: ועיקר הרברים מיוסד ע"פ מה שפירשנו... שהברכות הללו מלכיות וזכרונות ושופרות כל עיקרן בהתרועות תקנו, וכן בתעניות וכן בשעת מלחמה שמוסיפין שש ברכות ובהן נמי זכרונות ושופרות ומתריעין עליהן כראיתא במס' תעניות, עיי"ש ומוכח ברמב"ן דבתקיעת שופר בראש השנה יש קיום התרועות וזעקה של עת צרה כמו שעושין בעת צרה ובשעת מלחמה, ומעתה נראה דרק בתענית ציבור והרומה להם יש דין של חצוצרות לתקוע בעת צרה, עיין רמב"ם ריש הל' תענית מ"ע מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שלא תבא על הציבור שנאמר על הצר הצורר אתכם, דבעת שזועקין ומתריעין על הצרות תוקעין בחצוצרות, ובראש השנה כשעומדין בדין וספרי חיים ומתים פתוחים לפניו הוא עת צרה, ושופר אית ביה שניהם, קיום שירה וכמוש"כ לעיל וקיום זעקה וכמו שנהגין בת"צ, ומשו"ה שייכים חצוצרות בשופר של ר"ה שהוא גם כלי זמר וגם מתריעין בו על הצרות בר"ה, משא"כ בשופר של יובל שאינו שירה ואינו זעקה, תקיעות של

כוונה בפה

נראה דלמ"ד מצוות צריכות כוונה חייב לומר בפה שהוא מכויין לשם מצוה, ולא מספיק רק לחשוב, דאולי בעינן דיבור ממש. ועיין במחלוקת הראשונים (תוס' חולין לט, בכורות נט, ב"מ מד) אי סגי במחשבה לכוונה. וכן נוהגין העולם לומר בפה: הנני מוכן ומזומן לקיים מ"ע, ולא סגי במחשבה לצאת (עיין בערוך השלחן אר"ח סי' ס' מש"כ בזה). ומה שמכריזין בביהכנ"ס שכל אחד יכוין לצאת לא מספיק אלא כל אחד צריך לומר בפיו שהוא מכויין לצאת י"ח.

יסוד במצות שופר

רמב"ם פ"י מהל' שמיטה ויובל הל"י, וז"ל: מ"ע לתקוע בשופר בי' לתשרי בשנת היובל... וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע, עכ"ל. הרמב"ם האריך בדבריו לומר דכל יחיד ויחיד חייב בתקיעות בשנת היובל, ואי אפשר לצאת י"ח על ידי שמיעה מאחר, והטעם לזה דביובל המצוה אינה שמיעה אלא כמוש"כ ומ"ע לתקוע בשופר בי' בתשרי, וכן בריש ההלכות כתב מצוה י"ב "לתקוע בשופר בי' לתשרי כדי לצאת עבדים חפשי", וכיון דביובל המצוה היא תקיעה, הרמב"ם הולך לשיטתו דרק בראש השנה דהמצוה היא שמיעה יכול לצאת ע"י אחר בשמיעתו, דכל המצוה היא שמיעה והתוקע רק עושה החפצא של הקול ויוצא י"ח בשמיעה, אבל אילו המצוה היתה תקיעה לא היה יכול לצאת ע"י אחר דאין שומע כעונה שייך אילו המצוה היתה תקיעה, דהוי כמו נטילת לולב ואכילת מצה דלא שייך שם שומכ"ע, וכן בשופר אילו היה תקיעה לא היה יכול לצאת ע"י אחר, עיין בתשרי הרמב"ם שכתב כן, וביובל באמת החיוב הוא תקיעה וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע.

תשובה והרהור תשובה

כתב הרמב"ם פ"ג הל"ד מהל' תשובה, וז"ל: אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת... ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות

ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביטה הניכרת לפיכך שביטה מדברים אלו היא שביטה השוה בכל אדם, עכ"ל. ומוכח מהרמב"ם דיש דין בשביטה שיהא שביטה הניכרת, דשביטה היינו להפסיק מה שהיה עושה קודם. ונראה דכיון שכתב הרמב"ם פ"א הל"ד משביטת עשור דחייב ענוי ביוה"כ הוא מדין מצות שביטה, והוא חייב לשבות מאכילה ושתייה עיי"ש, א"כ חייב לאכול עיו"כ כדי לשבות ביוה"כ מאכילה ושתייה, דאם אינו אוכל עיו"כ אין כאן שביטה הניכרת, והאכילה בעיו"כ הוא מקיומי התענית וחלק ממעשה השביטה מהאכילה. ואכילת עיו"כ נכללת במצוה לשבות ביוה"כ, ומובן הדין דכל האוכל עיו"כ כאילו התענה בתשיעי ועשירי, ואם מת בסעודת עיו"כ יש לו כפרת יוה"כ לשי הרמב"ם בהל' תשובה, עיי"ש, דכבר התחיל מעשה התענית עיי"אכילת עיו"כ, וחייב האכילה בעיו"כ נכלל בחיוב שביטה מאכילה ביוה"כ.

וידוי עם השיכה

יומא פז: מכות וידוי עיוה"כ עם השיכה אבל אמרו חכמים מתורה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה, הגה הרמב"ן מובא בר"ן ובמג"א, לומר עם השיכה היינו סמוך ליום עצמו. ונראה דאע"ג דחששו שמא תטרף דעתו והקדימו לקודם שיאכל, מ"מ עיקר מצותו נשאר להתוודות עם השיכה, ורק נדחה לפני אכילה, וצריך להודר להתפלל מנחה מאוחר כדי שתבא קרוב ליום עצמו כמה דאפשר, וכן לרש"י דעיקר המצוה הוא משקיבל עליו היום והוא מצות וידוי של יו"כ, אלא שהקדימוהו לעיו"כ וע"כ צריך לקרבו להיום כמה דאפשר.

הערות בעניני תפלה ביוה"כ

א. בסיום הברכה ביוה"כ אומרים בא"י אמ"ה מלך מוחל וסולח וגו'... מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים.

והנה אמירת מלך על כל הארץ הוא אמירת מלכות, וקשה דהברכה אינה ברכת מלכות ומה שייאטיה של מלכות לכאן. ועיין ברמב"ם בסידור בסוף סדר אהבה שכתב וז"ל: ברכה אמצעית של צום יוה"כ בערבית ושחרית וכו' אלוקיני ואלוקי אבותינו מחול לעונותינו ביום צום הכיפורים הזה מחה והעבר פשעינו וכו' עד ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח וכו' אלוקיני ואלוקי אבותינו מלוך על כל

מראש השנה ועד יוה"כ, עכ"ל. ומוכח מהרמב"ם שבר"ה חייב לעשות תשובה וכמו שכתב וחזור בתשובה וזהו הרמז שיש בשופר, דהשופר מעורר לתשובה.

אבל אין תשובת ר"ה כמו תשובה של כל השנה, ושל יוה"כ, שהרי אינו אומר וידוי בר"ה ואינו מזכיר חטאיו ואינו מתחרט ובוכה ומקבל להבא כמו בשאר תשובה, אלא נהגו להרבות בצדקה ובמעשים טובים. וצריך בירור איזה מין תשובה היא שעושה תשובה עיי" הרבוי מעשים טובים בלי הזכרת חטאיו ובלי חרטה וידוי וקבלה להבא.

ונ"ל, דעיין במס' קידושין מ"ט ב': התקדשי לי ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא תרהר התשובה ברעתו, עכ"ל הגמ'. ובמג"ח מצוה שס"ד משמע שלמד שרהר והתחרט ועשה כל סדר התשובה בלבד. אך נ"ל דלא כמג"ח, שזה קשה מאד לומר שמא ברגע הקידושין עשה חרטה וקבלה ועזיבה, אלא נ"ל, ש"הרהר תשובה" אין הפשט שעשה תשובה ושב בלבד, אלא הרהור תשובה הוא כמו הרהור עבירה, שמהרהר לעשות בעתיד עבירה, וכן הרהור תשובה הוא שמהרהר שצריך הוא לעשות חשבון הנפש, וגם זה משווהו לצדיק, שבהרהר לעשות תשובה ומהרהר לשנות דרכיו. וזה הפשט האמיתי בהרהור תשובה, דמהרהר לעשות תשובה. ונ"ל דזהו תשובה בר"ה, ששופר מעורר אותו שיעשה תשובה, ומקיצו ומעוררו משינתו ומהבלי העולם, ובוה לבר יש קיום תשובה, אבל בודאי הוא צריך לכפרתו עוד תשובה, תשובה המטפלת בחטא, אבל ההתעוררות להפשט במעשים ולהרבות מע"ט ולזכור בוראו, זהו קיום תשובה אע"פ שלא מטפל בחטאיו, ולהפשט במעשיו הוא קיום תשובה בפני עצמו, והרהור תשובה היא התשובה של ראש השנה, של שופר, והרהור לעשות תשובה, בזה לבר נעשה לצדיק, אף קודם שעשה התשובה הגמורה, ונלמדה מתשובת ר"ה.

במצות אכילת עיו"כ

רמב"ם פ"ג הל"ט מגדרים כתב וז"ל: וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי יו"ט או ערב יוה"כ הרי זה חייב לצום, עכ"ל. ומבואר מהרמב"ם דמצות אכילת עיו"כ הוא מה"ת ולא צריך חזיון להבריהם. ועיין לחם משנה פ"א הל"ו משביטת עשור שמביא מזה שרעת הרמב"ם דאכילת עיו"כ היא מהתורה. אלא דתמוה למה השמיטו הרמב"ם בהל' שביטת עשור.

והנה עיין ברמב"ם פכ"ד מהל' שבת הל"ג שכתב וז"ל: ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלים כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל

בענין הזכרת היום דשמיני עצרת

גרסינן (סוכה מז.) אמר ריו"ח אומרים זמן בשמיני של חג ואין אומרים זמן בשביעי של פסח, ע"כ. ולכאורה ה"ט דאמרינן זמן בשמיני של חג דשמיני עצרת הוא רגל בפ"ע וחלוק מז' הימים שקדמו לענין סוכה ולולב וניסוך המים.

ולכאורה היה אפשר לפרש דשמ"ע אית ליה קדושת היום של סוכות, ורק דפטור מסוכה ולולב מגזוז"כ, אשר לפי"ז אין לומר שהחיינו או (ובפרש דאליבא דר' יהודה מנסכים במים כל ח' הימים, דלכאורה זהו סימן ששמ"ע כן נחשב להמשך של סוכות), ומ"מ מדמברכין שהחיינו בשמ"ע חזינן דז"א, וששמ"ע אינו נחשב להמשך של סוכות, וצ"ע מנ"ל. ונ"מ אילו ביום ח' התפלל ואמר ביום חג הסוכות הזה במקום להזכיר שמיני עצרת, דלצד ששמ"ע הוא המשך חג הסוכות בדיעבד יצא ידי חובתו, משא"כ לצד האחר דאין לשמ"ע קדושת היום של סוכות (והובאו שתי דעות בזה בשערי תשובה להל' סוכה).

והנה, בג' פרשיות דנה התורה במועדות, בפ' אמור קאי איסור מלאכה, דיש קדושת היום של איסור מלאכה, ובפ' פנחס דנה התורה בקדושת היום המחייבת בקרבנות המוספים, ובפ' ראה דנה התורה בקדושת היום של עלייה לרגל, עולת ראיה וחגיגה. בפרשת אמור ובפרשת פנחס נזכר שמ"ע בפ"ע, משא"כ בפרשת ראה אין שמ"ע מופיע כרגל בפ"ע ורק נתרבה מדרשה (מדכתיב והיית אך שמח, לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה - סוכה מ"ח.). ונראה לפרש דלגבי קדושת היום של איסור מלאכה וקדושת היום של מוספים, שמ"ע הוא רגל בפ"ע, ואינו המשך מקדושת היום של סוכות, משא"כ לגבי קדושת היום של חגיגה בפ' ראה, שם שמ"ע הוא רק בתורת תשלומין של סוכות, ונמשכת בו קדושת היום זו של סוכות, ואין דינו כרגל בפ"ע לענין זה.

ולפי"ז היה נראה לומר שהמוזכר חג הסוכות בתפילת שמ"ע איננו דובר שקרים, ואינו צריך לחזור על תפילתו. ומה שלכתחילה מזכירים שמיני עצרת וקא בתפלה ולא סוכות, הוא מכיון שלגבי איסור מלאכה וקרבנות המוספים שמיני עצרת קובע קדושת היום לעצמו, ולפיכך יש להזכיר קרו"ה שלו בפ"ע.

ומ"מ נראה לחלק בין תפילה לקידוש, שהטועה בתפילה אינו צריך לחזור וכנ"ל, משא"כ הטועה בקידוש כן יצטרך לחזור, שהמחייב לקידוש על הכוס הוא קדושת היום של איסור מלאכה, אשר בזה מחולק שמ"ע מסוכות וכדאמרן, משא"כ קידוש בצלוחת שהוא מטעם קדושת היום של רגל, ששם הטועה לא יצטרך לחזור. [הערה: לפי"ד מו"ד נראה דיש לחלק בין תפילת מוסף לשאר תפילות, דהטועה במוסף ג"כ יצטרך לחזור, דאין קדושת היום של סוכות ושמ"ע שוין בזה, משא"כ

העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך והופע בהרר גאון עונך וכו', עכ"ל. ומנוסח הרמב"ם מוכח דיש ברכת מלכיות ביום הכפורים.

ב. בתפילת נעילה אומרים: ותתן לנו ה' אלקינו את יוה"כ הזה קץ ומחילה וסליחה. ועיין ברמב"ם פ"ב מהל' תשובה הל"ז שכתב וז"ל: יוה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, עכ"ל. ומבואר דלהרמב"ם הנוסח בנעילה הוא קץ מחילה, בלי ווא"ו, ולא קץ ומחילה כמו שאנו אומרים. ועיין בסידור הרמב"ם בסוף סדר אהבה דגם שם הוא אומר קץ ומחילה, הרי לפי נוסח שלנו יש כאן ג' דברים מיוחדים - קץ, ומחילה וסליחה. והפירוש של קץ הוא לשון גאולה כמו חושבי קצין, מתכה לקץ ולשון שחרור וגאולה, אבל אם הנוסח כהרמב"ם "קץ מחילה" הפשט הוא סוף וגמר של הסליחה שהתחיל קודם לזה (וצ"ע מתי התחיל הסליחה שנאמר עליו שעכשיו הקץ) וצריך לומר שני הנוסחאות. - מפי השמועה מהגר"ח.

ג. רמב"ם פ"ד מהל' תעניות הל"ד כתב וז"ל: ואיזה הוא הראוי להתפלל בתעניות אלו איש שהוא רגיל בתפלה ורגיל לקרות בתנ"ך ומטופל ואין לו ויש לו יגיעה בשדה ולא יהיה בבניו וב"ב וכל קרוביו הנלוים עליו בעל עבירה אלא יהיה ביתו ריקן מן העבירות ולא יצא עליו שם רע בילדותו שפל בך וכו', עיי"ש.

עיין בשו"ע או"ח סי' נ"ג ס"ד וכו' וז"ל: ושלא יצא עליו שם רע "אפילו" בילדותו, עכ"ל, והוא כפירוש רש"י בתענית דף ט"ז ב', עיי"ש. ולפי השו"ע יוצא חידוש גדול, דבעל תשובה לא יכול להיות ש"ץ בתענית וש"ץ קבוע בחול, וכן בר"ה ויוה"כ, ואף שמעלת תשובה גדולה היא מאד, זהו רק לגבי שמים, אך להיות שליח ציבור לא מועיל תשובתו.

אך מהרמב"ם דלא נקיט אלא "בילדותו" ולא "אפילו בילדותו", נראה דלמד פשט אחר, דנשאר חוטא כל ימי ילדותו, דעיין ברמב"ם פ"ב מתשובה הל"א שכתב וז"ל: אי זה הוא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו... והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו... זהו בעל תשובה גמורה ואם לא שב אלא בימי זקנתו ובעת שא"א לו לעשות מה שהיה עושה אע"פ שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו, עיי"ש. ונראה דזהו הפירוש ברמב"ם שיצא עליו שם רע בילדותו ועכשיו הוא עושה תשובה בזקנתו, דאז אינו בעל תשובה גמורה ואינו ראוי להיות ש"ץ, אבל כשיצא עליו שם רע בילדותו ואז עשה תשובה בודאי כשר להיות ש"ץ.

לענין קרושת היום דרגל המחייבת בשאר התפילות.]

ומעתה שפיר מובן שאף שלר"י מנסכים מים כל ח', צ"ל דאיהו ס"ל שהמחייב לניסוך המים הוא קרושת היום של הרגל הנזכרת בפרשת ראה, ואשר לגבה סוכות ושמ"ע משותפים המה, משא"כ לרבנן דס"ל דהמחייב לניסוך הוא קרושת היום של המוספים, אשר לענין קרושת היום זו מחולקים הם סוכות ושמ"ע זמ"ו. וראי' לדבר הוא דלר"י מנסכים לוג א' ליום דהוא דין ניסוך בפ"ע עם שיעור מסוים משלו, משא"כ לרבנן דס"ל דניסוך המים הוא מדין קרבנות היום, וממילא דשיעורו הוא ג' לוגין, כשיעור ניסוך היין דקרבנות היום, ונראה דלשיטתייהו אזלי בזה, ומ"מ אף לר"י שמ"ע קובע ברכת זמן לעצמו מכה זה שיש לו קרושת היום לעצמו, וכאשר מתבאר מפ' אמור ופ' פנחס.

והנה, להרמ"א (או"ח סי' תרס"ח ס"א) אומרים בתפילות היום "את יום שמיני עצרת הזה". לגירסת הר"ח (מז:), וכן פסק המחבר, אומרים יום שמיני חג העצרת, וכן נוהגים המתנגדים, והחסידים אומרים את יום שמיני עצרת החג הזה, כלומר את יום שמיני שהוא עצרת החג, ויש לבאר במה פליגי.

והנ"ל דהרמ"א השמיט לשון חג מפני שכיון ששמ"ע אינו נזכר בפ' הרגלים בראה, א"כ מה שכתוב בפ' משפטים (שמות כג:י) שלוש רגלים תחוג לי קאי ארגל שלם שחייב בקרבן חגיגה ועל זה חל לגבי הרגלים כינוי חג, ואין כינוי זה של חג שייך לגבי שמ"ע דהוא רק יום תשלומים של חג הסוכות לענין זה. על זה השיגו הגר"א שהרי מביאין חגיגה כל ז' ימי חג הסוכות רק בתורת תשלומין ליום הראשון, ונמצא דימי החג שווים לשמ"ע שכולם הם תשלומים דראשון, ומכיון שקוראין לכל הז' חג, כן יש לקרות לשון חג על כל יום שמביאים חגיגה ואפי' אם מביאים רק מטעם תשלומים. [וחסידים מזכירים את שמ"ע כתשלומים לחג הסוכות עפ"י פ' ראה ואשר על כן נוסחתם היא שמיני, עצרת החג.]

בענין הקשר שבין נר הנוכה למצות מקרא מגילה

עיין ר"מ פ"ג דחנוכה שמתבאר מלשונו דיסודו של הרלקת נר חנוכה מיוסד ע"פ הקדמת מצות מקרא מגילה שכן כתב בהל' ג': והרלקת הנרות בהן מצוה מר"ס כקריאת המגילה, ובהל"ד: כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהרלקת נ"ח. וכן יש להעיר עוד בהל' ג' במש"כ והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים. וצריכים להבין הצורך של הרמב"ם בהרגשה זו.

מגילה י"ד א': מ"ח נביאים וכו' ולא פחתו ולא הותירו על מש"כ בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וכו' ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממיתה לחיים לא כש"כ. וצ"ע, דהא גם מקודם תקנת מקרא מגילה היו כמה גזירות ותקנות כגון שניות ודוד גזר על היחוד ושלמה תיקן נט"י לסעודה, ומדוע לא היה תימה על הנך גזירות איך הוסיפו על התורה. וי"ל דזה כח המסור לחכמים לתקן תקנות וגזירות ונכללו בכלל ועשו סיג לתורה (עי' רמב"ם הל' ממרים), אבל נתחדש להם רק להמשיך ולהתפשט האיסור ודיניה, דאיסור שניות דיסודו מדין משמרת למשמרתי הוי המשכת איסורי ביאה של ערוה, ודוד דגזר על היחוד י"ל דהוא מהתפשטות איסור חיבוק ונישוק של ערוה, ושלמה דתיקן נט"י הוי רק הוספת דיני טומאה וטהרה, וכן שאר גזירות ותקנות חכמים. וקושיית הגמ' קאי רק ובדוקא על מקרא מגילה [ובנ"ח, וע"ש ברש"י] שהחכמים חידשו מצות עשה בפנ"ע שאינו מורש ונמשך ממצוה של תורה.

ומתריץ הגמ' בק"ו דמעבדות לחירות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כש"כ, ור"ל דאף דחובת קריאת המגילה היא מדרבנן אבל בקריאתה מלכד קיומה של חיוב דרבנן יש קיום מה"ת של הודאה על הנס הנלמד בק"ו דמעבדות לחרות דשרשו מוהגדת לבגך דהיא מצות סיפור יצי"מ דיסודה היא הודאה על הנס ויליף מינה קיום של הודאה על נס. ומצות וחיוב החכמים הוא לקיים הודאה ע"י מקרא מגילה (ומה"ת קיים המצוה באיזה תנועה ונוסח של הודאה כעין מש"כ הרמב"ן בסה"מ דהברכות של ברהמ"ז הוי רק מדרבנן דמה"ת חיובו הוי רק הודאה), ושוב לא מיקרי הוספה על התורה.

[ובקריאת המגילה מלכד קיום של הודאה נראה דיש קיום מה"ת של קריאת כתבי קדש, דו"ב דאף שמצוותיה הם מדרבנן אבל קרושתה של כתבי קדש שהיא בכלל הכ"ד כתבי קדש הוי מן התורה ויש בקריאתה קיום של קריאת כתבי קדש.]

וכן בנ"ח לא מקרי הוספה על התורה דחיובה מרב"ס של הרלקה היא חיוב מדרבנן של הודאה באופן הרלקת נר, ובזה יש קיום הודאה מה"ת. ועי' ר"מ ספ"ד דחנוכה מצות נ"ח וכו' כרי להודיע הנס ולהוסיף בשבת הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו. וכן כוונתו בפ"ג ה"ג להראות ולגלות הנס. ובזה דברי הרמב"ם נהירין במה שכתב בהל' מגילה וחנוכה (שכללינהו במשנה תורה בחד הל') פ"ב ה"ג: והרלקת נרות בהן ממד"ס כקריאת המגילה, דשני מצוות אלו יצאו מגדר דשאר מצות ותקנות חכמים דהם מצות מחודשות המקושרים ביסוד חיובם לקיום מצות הודאה של תורה.

אמנם עדיין לא הרווחנו מש"כ בהל"ד: כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהרלקת נ"ח, דבמה תלוי חיוב הרלקת נ"ח בחיובא של מגילה. והנראה דהנה

חידוש של הלכה זו קאי לחיובא דנשים דאמרינן במס' מגילה (ד) נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, ומחייבי אף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ובוה דברי הרמב"ם מחוורין כשמלה, דהרי המחייב של אף הן באותו הנס שייך רק אי חיובא דקריאת המגילה הוא קיומה של הוראת הנס, דאי יש קיום מקרא מגילה בפנ"ע שוב מקרי מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות, אבל מכיון שמהותה של המצוה ותוכנה הוא הוראה על הנס שפיר מחייבי נשים [אף דהוי מ"ע שהזמ"ג] משום טעמא דאף הן היו באותו הנס.

ובמצות הרלקת נ"ח יש להסתפק אי יסוד חיובה הוא הוראה על הנס או דחיובה הוא התפצא דהרלקה לעצמה והמאורע של הנס הוא טעם לחיוב ההרלקה [וכמו מצות תפילין וסוכה דאף דמיוסרות הן ביציאת מצרים, מ"מ זהו רק לטעמא של המצוה, אבל קיומן הוא הנחת התפילין ושיבת הסוכה ולא קיום של שבח והוראה על הגאולה]. ופתרונו של השאלה מפורש במש"כ הרמב"ם כל החייב בקריאת המגילה חייב בהרלקת נ"ח, ובמש"כ והרלקת הנרות בהן מצוה מדב"ס כקריאת הגילה, דר"ל דמצות הרלקת נ"ח הוא חיוב של הוראה והכל חייבין בה אפילו נשים כמו בקריאת מגילה שאף הן היו באותו הנס, וכמש"נ.

ונחזור להדיוק השלישי בלשון הרמב"ם במש"כ והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, דמהו ההרגשה לימי הפורים, ובאיסור הספד ותענית של ר"ח לא הדגיש כימי הפורים, ונקדים דיוק אחר במה ששינה הרמב"ם לשונו שכ' "ימי פורים" ולא כתב סתם "כפורים", ופירוש דברי הרמב"ם נראה דאי כתב "כפורים" סתמא י"ל דהאיסור של הספד ותענית הוא החיוב דמשתה ושמחה ובחנוכה דלא קבעה למשתה ושמחה אלא להלל ולהודאה לא שייך לאוסרו בהספד ותענית, ולפיכך כתב "ימי פורים", ור"ל יום י"ד ויום ט"ו דשניהם אסורים בהספד ותענית, ומוכח דהאוסר של הספד ותענית אינו החיוב משתה ושמחה, דהא לבן עיר ליכא חיוב משתה ושמחה ביום ט"ו ואפ"ה אסור בהספד ותענית, וכן בן כרך אסור בהספד ותענית ביום י"ד (עי' ר"מ פ"ב דמגילה הלי"ג), ולכן יש לאסור אף בחנוכה הספד ותענית אף דליכא חיוב משתה ושמחה. אבל עדיין עלינו לדעת מהו האיסור של הספד ותענית בימי פורים וחנוכה.

והנה בר"ח כתב הרמב"ן דישנו חיוב שמחה מסויים במקדש הנלמד מקרא דוביום שמחתכם ובר"ח וכו' ותקעתם בחצוצרות, ובגבולין לא מצינו חיוב שמחה מעשי רק בשוא"ת והוא האיסור הספד ותענית, ועי' שו"ע או"ח סי' תי"ח בסעי' ד' שכ' המחבר ברעת הרמב"ם שהיא מה"ת (עי' רמב"ם פ"ג ה"ט מנדרים), ורואים מזה דקיום של שמחה בר"ח יצוייר בשתי פנים: א) בקו"ע וזהו קיומה במקדש; ב) בתור שוא"ת שיום שמחה מהווה איסור הספד ותענית.

ובימי פורים נראה דהם ימים מסויימים שחל עליהם שם פורים, וחלות שם זה הוא בין לבני עיירות ובין לבני כרכים. דזה אי אפשר לומר דשם פורים לא חל ביום ט"ו לבני העיירות (ועוד הרי אסור בהספד ותענית) ורק לקיום המצוות שבהן מתחלקין ליום י"ד ויום ט"ו, דבקריאתו בי"ד נפטר מחיובו שבשני ימים וקיים "להיות עושים את ימי הפורים", וכן החיוב שמחה שבקו"ע קיים ביום י"ד או יום ט"ו, דדין יום שמחה שבפורים שאוסר הספד ותענית ישנו שני הימים לכל אדם בכל מקום. ועי' מס' שבת כ"א ב' וקבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה, אבל מהרמב"ם פ"ב ה"ב דחנוכה מוכח דגירסתו היתה בהלל ושמחה, וקשה דלא מצינו חיוב משתה בחנוכה, אלא כונתו כנ"ל, דחנוכה הוא יו"ט וקיומה הוא בשוא"ת שהוא האיסור דהספד ותענית. [והביא עוד ראייה לעצם היסוד מהא דקיי"ל רבן כרך שקרא ביום י"ד יד"ה, ומבואר דמקרי יום י"ד יום פורים גם לבן כרך.]

ובעיקר חיוב שמחת פורים נראה דחלוק מחיוב שמחת החג דהרי חיוב שמחת החג דוחה אבילות ובפורים אינו דוחה ניהוגי אבילות. והביאור לזה דחיוב שמחת החג אף שמעשה המצוה הוא בבשר ויין מ"מ קיומה הוא בלב וכן באבילות אף שמעשה המצוה היא הניהוג קיומה הוא בלב "אין אנינות אלא בלב", ולכן האבילות שסותרת השמחה נדחית מפני החיוב שמחה אבל פורים קיומה היא בהמעשה שמחה בלבד דהרי שמחת פורים מתקיימת גם בשכרות ולא עוד אלא שנכלל בעצם החיוב ושמחה דחייב אדם לבסומי בפוריא, וביו"ט בודאי לא יצא יד"ח דהרי שמחה תלוי בלב. ונמצא דניהוג אבילות אינו סותרת מצות שמחת פורים ויכול לקיים שניהם, דמקיים אבילות בלב ועושה מעשה שמחה כדרך שעושה שאר מצוות, ודו"ק.

הערות על הרמב"ם הלכות חנוכה

רמב"ם פ"ג ה"ג: ומפני זה התקינו וכו' ימי שמחה והלל ומרליקין בהן הנרות וכו'. ומדלא כ' ושמרליקין בהן הנרות, משמע דהרלקת נרות לא היתה תקנת חכמי אותו הדור. ובמס' שבת דף כ"א ב' לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה, ומבואר ג"כ דחכמי הדור לא קבעום להרלקת נרות. וכבר הרגיש בזה בעל האבני נזר, דהרי כ' דכ"ז שהי' מנורה במקדש לא תקנו הרלקת נרות בחנוכה אבל לאחר חורבן הבית תיקנו הרלקת נ"ח. ובאמת דבריו מפורשים ברמב"ן עה"ת בפר' בהעלותך, עיי"ש בשם הפסיקתא. ובסוגיא דשבת איתא דאיסור הרצאת מעות נגד נ"ח הוא משום ביזוי מצוה וזהו רק בתשמיש של חול אבל בתשמיש של מצוה ליכא ביזוי מצוה רק כמש"כ רש"י שם שאינו ניכר שהוא נר חנוכה ור"ל כמו שהי' תפוס נר בירו דאיי"ח דליכא היכרא ור"ל דלא הוי בתור איסור רק הפקעת קיום הצוה.

אבל בבעה"מ שם איתא דגם בתשמיש של מצוה יש איסור דקדושת נ"ח כקדושת מנורה דאסור ליהנות ממנה. ובאמת זה מה שאומרים בהנרות הללו (והיא העתקה מברייתא רמ"ס סופרים) הנרות הללו קודש הם דס"ל כתמיהת הש"ס "וכי נר קדושה יש בו", וקדושתה, כתב הבעה"מ, היא קדושת מנורה מפני שהיא באה לזכר המנורה. ומבואר מזה ג"כ דתקנת נ"ח היתה לאחר החורבן דאז שייך דינא דזכר דאי המנורה קיימת א"צ לזכר כמו דלא מצינו זכר למקדש בגבולין בעוד שהיה המקדש קיים. וזה ראי' לבעל האבני נזר. ובוה מבואר נמי מה דבנוסח על הניסים לא נזכר רק וקבעו להורות ולהלל לשמך הגדול ולא הזכיר חיוב הרלקת נרות והוא משום דעל הניסים נתקנה ברור של הנס, עי' רש"י שבת דהוראה הוא על הניסים ואז לא היתה מצוה של הרלקה. וכראי' להעיר עוד דלא מצינו שום תנא או אמורא בנוגע לנ"ח שחי לפני החורבן.

רמב"ם פ"ג ה"ב: ואברום בכ"ה בכסלו, ובזמן זה עשאוים ליו"ט. וצריך תלמוד מ"ש מפורים דאברום ביום י"ג ונחו בי"ד ולא עשאוים יו"ט ביום אבן של האויב. ונראה דהנה אמרינן מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרינן שירה, ולכן בפורים לא עשו יו"ט ומשתה ושמתה ביום מפלת האויב, אבל בחנוכה שקבעום לשנה אחרת לא הוי יו"ט על מפלת האויב רק מהוראה על הנס שנעשה בכ"ה בכסלו. והא דבפורים לא עשו לשנה אחרת ביום הנס דהיינו י"ג, הוא משום דעיקר תקנת עשיית ימי פורים לדורות הוא כדכתיב "כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם", דהתקנה היתה לעשות כמו שהם עשו.

שם: ונכנסו להיכל - מקורו הוא מנוסח דעל הניסים ופינו את היכלך. והביאור לזה דהרי הכא לא מיירי בטומאת זבים (עיין שבת כ"א ב' בתוס') רק בטומאת ע"ז, ובוה יש דין לפנות את היכל דלכתחילה דינו רק בכהנים וברייעבד גם בזרים. ויש להסתפק בזה דפניית היכל נעשית אפילו בכהנים טמאים - אי רק נדחית איסור דלא יבא או הותרה. ובגמ' בעי בע"מ וטמא מי קודם לפנות את היכל, וקשה דהא בע"מ הוי רק לאו אבל טמא הוי בכרת ובכהת"כ קיי"ל הקל קל תחילה, ומבואר דהותרה לגמרי רק דבעי מי קודם דהוי מצוה בפנ"ע, ודו"ק.

בענין מהדרין בחנוכה

(א) כתב הרמב"ם פ"ד הל"א מהל' חנוכה וז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד... והמהדר את המצוה מדליק

נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים ובין נשים והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, עכ"ל. שיטת הרמב"ם היא שמהדרין מן המהדרין עושין מה שמהדרין עושין. וקשה עליו קושית התוס' בשבת כ"א ב' ד"ה ומהדרין, דאם המהדרין מן המהדרין עושין גם כמהדרין אין היכרא למנין הימים, דאם עושה גם נר לכל אחד יסבור הרואים שכך יש בני אדם בבית.

ובביאור הגר"א או"ח ס"י תרע"א תירץ דהרמב"ם ס"ל דעיקר הטעם שמוסיפין אינו משום ימים היוצאים, אלא כהאי מ"ד משום מעלין בקודש, ולא צריכים להיכירא למנין הימים כלל, עיי"ש. וצ"ע, דא"כ דקיי"ל כמ"ד מעלין בקודש, למה נקט הרמב"ם בהל"ב דבלילה השני מדליקין עשרים כשיש עשרה בנ"א בבית ובלילה השלישי שלשים, הלא לפי הטעם דמעלין בקודש יכול להדליק לילה ראשון עשרה ולילה שני מספר גדול בלי חשבון מדויק, רק שצריך להדליק יותר, וברמב"ם כתוב חשבון שהוא כנגד הימים.

והנראה בזה דשיטת הרמב"ם היא דאף דנר חנוכה איקבע על ידי ראייה, וכמו דאיתא בגמ' בה"י תפוש נר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום, דהרואה אומר לצורכו הוא דעביד, וכן בכמה דוכתי דצריך נר שניתן לפרסומי ניסא, הדין הזה של ראייה חל על עצם הנר חנוכה, אבל את עצם החשבון של בני הבית או של הימים אין שום חיוב לפרסם, והרואה רק צריך לראות נר חנוכה, אבל לא צריך לדעת איזה יום או כמה אנשים יש בבית, ואף שאין לו היכרא יצא י"ח דאינו אלא חיוב הרלקה, וארבה שיטת התוס' היא מחודשת דצריך הרואה להכיר על ידי הנרות את חשבון הימים.

והנה על שיטת התוס' דיש סתירה בין מהדרין למהדרין מן המהדרין, קשה דלמה בוחרים במהדרין מן המהדרין ומדליקים לפי הימים, הלא הפשט במהדרין מן המהדרין הוא דקודם כל צריך להיות מהדרין (כפי מנין אנשי הבית), ומאלו האנשים הנקראים מהדרין יש עוד מהדרין מן המהדרין, אבל קודם כל צריך להיות מהמהדרין, ואיך בוחרים במהדרין מן המהדרין ודוחים את המהדרין כפי מנין אנשי הבית. וצ"ל דלתוס' דגם חשבון הנרות נכלל בחיוב ראייה ופרסומי ניסא, זהו רק בנוהג חשבון הימים, דכל יום נתגדל הנס וחיוב לפרסמו, אבל חשבון אנשי הבית אין חיוב פרסום ע"ז גם לפי שיטת התוס', דרק חשבון הימים נכלל בפרסומי ניסא, וכיון שכן הקיום של מהדרין מן המהדרין, חשבון היום שיש בו קיום פרסומי ניסא, דוחה את מנין אנשי הבית שאין בו קיום פרסומי ניסא, דפרסומי ניסא עדיף.

(ב) ברמב"ם שם: והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, ע"כ. ומשמע מהרמב"ם דהרלקת מהדרין הוא רשות שהמהדר את המצוה עושה (עיין

בר"ח בב"ק ובגרי"ז שפירשו כן) כן, אבל אינו חיוב. ותמוה מהרמב"ם פ"ד הלי"ב שכתב וז"ל: אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, ע"כ. ופי' האור שמח שמוכר כסותו משום הנרות היינו נרות המהדרין, כי חיוב גמור הוא, ועוד עיין בא"ח מובא בב"י סי' תרע"ב: כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשאן, ע"כ, ומוכח דיש חיוב בכל הנרות ולא רשות.

ונראה לתרץ דיש חלות שם של מהדר את המצוות (עיין בשינויי נוסחאות של הרמב"ם מהרורת פרנקל על פ"ד הל"א), דבוראי סתם אנשים אינם חייבים רק נר אחד, אבל מי שהוא תמיד מן המהדרין את המצוות עליו חל חיוב גמור וחייב להרליק כמהדרין, וכופין אותו ומוכר כסותו, ומהדרין ומהדרין מן המהדרין הם חלותי שמות בגברא (מ.ש.), וכמו שביאר הגרי"ד דהנה מצינו דיש דין ויש לפנים משורת הדין, שגם כן הוא חיוב גמור וכיפינן עליו - עיין חו"מ רנ"ט, וא"כ מהו דין ומהו לפנים משורת הדין, ועיין ברמב"ם פ"ג הל"ד מהל' רוצח ושמירת נפש: ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין .. פורק וטוען עמו, ע"כ, ומוכח דיש חלות בגברא שהוא חסיד ועושה לפנים מן הדין שחייב לעשות כן, וכ"פ הגרי"ד, והוא הדין במהדרין דחנוכה.

בענין ברכת שהחיינו בספירת העומר

עיין בבעל המאור סוף מס' פסחים דמקשה למה אין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, וכן מקשה בתשו' הרשב"א והר"ן ועוד כמה ראשונים. ויש מתרצים שכיון שהוא זכר למקדש, ועל זכר למקדש - דהיינו לחורבן המקדש - אין מברכין ברכת זמן, דיש ב' דינים בזכר למקדש, זכר למקדש בבניינו, כמו לולב ניטל שבעה וע"ז מברכין שהחיינו אם לא בירך קודם, ויש זכר לחורבן המקדש כמו הל' אבילות על ביהמ"ק, ולבעל המאור ספירת העומר בזה"ז הוא זכר לחורבן המקדש, והראיה דאביי מני יומי ולא שבועי דעשה מצוה חסרה זכר למקדש, ומשום כן אין מברכין שהחיינו. אבל תירוץ זה לא אתי שפיר לשי' הרמב"ם דספיה"ע הוא מהתורה אף בזה"ז, והררא קושיא לדוכתה למה לא מברכין שהחיינו על ספיה"ע. ויש מי שתירץ (שבלי הלקט) שהמחייב של ספיה"ע הוא חג הפסח כמוש"כ ממחרת השבת והשהחיינו של פסח פוטרנו, וזה חידוש גדול שחג הפסח הוא המחייב של ספירת העומר, דלכאורה היא מצוה מיוחדת בפ"ע וממחרת השבת הוא רק קביעות הזמן. ויש מי שתירץ דהמחייב של ספירת העומר הוא קביעות חג השבועות והשהחיינו של שבועות פוטרנו.

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

ונראה לתרץ באופן אחר, דעיין בספר החינוך מצוה ש"ה שמבאר שתכלית יציאת מצרים הוא קבלת התורה (ומשום כן נקרא חג השבועות בתושבע"פ עצרת, שהוא עצרת לפסח), וחיוב ספיה"ע הוא "להראות בנפשנו התפץ הגדול אל היום הנכבד והנכסף ללבנו כעבר ישאף לצל, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא, וזה שאנו מונין לעומר כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין... כל כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן. ואם תשאל א"כ למה אנו מתחילין אותו ממחרת השבת ולא מיום ראשון. התשובה כי היום הראשון נתייחד כולו להזכרת הנס הגדול והוא יציאת מצרים, שהוא אות ומופת בחידוש העולם ובהשגחת השם על בני האדם, ואין לנו לערב בשמחתו ולהזכיר עמו שום ענין אחר, עכ"ל החינוך.

ונראה לפרש דמנין הוא עפ"י דין מעשה שמונה הזמן למלאות החסרון שיש להאדם, ומנין הוא ענין של צער והעדר, ומשו"ה אינו מתחיל המצוה מליל הפסח, שאז חייב לשמוח במה שיש לו, אף שיש לו חסרון גדול שאין לו התורה, אבל בט"ו בניסן חייב לשמוח על הישועה של עכשיו וביום המחרת מתחיל לספור ליום שיתמלא החסרון, ונראה דכיון דספירה הוא מעשה של צער על מה שחסר לו, ועל מעשה של צער אין מברכין שהחיינו, ומשום כן אינו מברך שהחיינו על ספירת העומר שהוא מעשה של צער, עכ"ד הגרי"ד זצ"ל. [שוב מצאתי בספר העקירה פ' אמור דף קט"ו ב' תירוץ זה, וז"ל: כי הוא מבואר שספירת הזמן... יורה על הצער ההוא בהעדרו, והנה לפי שיציאתם ממצרים תעברון את האלוקים על ההר הזה... כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים אמרו מלאכי השרת רבש"ע הגיע שעה שיקבלו בניך את התורה אמר להם הקב"ה עדיין לא באה זיוותן של בני... ולפי שהימים האלה לשלמי הבחינה הם ימי צער, כמו"ש, לפיכך לא קבעו לברך שהחיינו בתחילת מספרם, כי איך תברך שהחיינו האשה המגורשת מבית תענוגיה מספר ימים, אדרבה קינה מיבעי ליה וזה הטעם יותר נראה ממש"כ הרשב"א בתשו' סי' קכ"ו, עכ"ל העקירה. ועוד עיי"ש בעקירה דף קט"ו שכ' וז"ל: כי הוא מבואר שספירת הזמן ולדבר מה יורה על הצער ההוא בהעדרו... כמו שהוא נגלה בכל ספירות ימי הנטמאים והטמאות, עכ"ל העקירה. וכ"כ בלבוש סי' תפ"ט דהספירה הוא מעשה של צער ואין לברך עליה שהחיינו כמו"ש. ונראה להוסיף, דלפי' ספר החינוך שאין לערב בשמחתו בסיפור יציאת מצרים ענין של העדר וחסרון, מובן מנהג קדמונים בחוץ לארץ דלא לספור עד לאחר שגמר הסדר בליל שני, כרי שלא לערב צער בשמחת חרותנו.

בענין זמן הספירה

רמב"ם פ"ז הלכ"ב מחו"מ וז"ל: ומתחילת היום מונין לפיכך מונה בלילה מליל ט"ז בניסן עכ"ל. מדרברי הרמב"ם מוכח חידוש גדול, שאין חובת ספירת מצוה של לילה כאכילת מצוה וקרבת פסח, אלא מדרשה דתמימות דמוכח במס' מנחות ס"ו א', ולפיכך דאימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב, ואינו דין שטעון לילה אלא תחילת היום כרי שיהיו תמימות. ועיין בתוס' מנחות ס"ו א', וז"ל: ועוד אומר דאפי' ביום סמוך לחשיכה, עדיף משום תמימות, עכ"ל. ומשמע דצריך לספור מבעוד יום אפי' ספירת העומר דזה"ז מהתורה משום תמימות, דאפילו אם ספיה"ע מה"ת צריך לספור מבעוד יום (לא כהר"ן דמביא דברי תוס' אלו רק אם ספיה"ע מדרבנן, וכן בגר"א), שאינה מצוה שטעונה לילה, אלא תחילת היום, וגם קודם צאת הכוכבים חשובה כתחילת היום לכמה דברים.

ולפי תוס' דף ס"ו א' עדיף יותר לספור קודם הלילה בשביל תמימות, כרי שתהא כל הלילה ספורה, אך לרמב"ם יכול לספור כל הלילה, שהוא חלק ראשון של היום, וכולו טוב לקיום של תמימות, ותמימות אינו מחייב כל רגע של הלילה להיות ספור, אלא הא דיספור בלילה ולא ביום מקיים בה תמימות, וכל הלילה הוא תחילת היום, אך לתוס' בעי' שיהא כל הלילה מתחילתו של הלילה ספור.

מונה בלא ברכה

רמב"ם פ"ז הלכ"ה, וז"ל: וצריך לברך בכל לילה אקב"ו על ספירת העומר מנה ולא בירך יצא, עכ"ל. וקשה דפשיטא דברכות אינן מעכבות את המצוה, וכמו שכתב ברמב"ם כבר פ"א הל"ה מהל' ברכות דהברכות אינן מעכבות את המצוה ולמה צריך לכפול עוה"פ לגבי ספיה"ע. ונראה לתרץ דהרמב"ם בא לאפוקי משיטת הראשונים דהנוסחא היא שהיום יום אחד בעומר, דתיקנו ספירת העומר במסגרת ברכה כמו מצוות קידוש והבדלה שהם בתוך מסגרת של ברכה, ולפי נוסחא שהיום יום אחד אינו מסיים בעומר אלא אומר בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר שהיום יום אחד (ועיין במחבר שהשמיט תיבת בעומר, והרמ"א הוסיפו) והספירה נעשית בתוך הברכה כמו קידוש, ועונים אמן לאחר שסופר, ששם הוא סוף ברכה לראשונים אלו (עיין גר"א בשם ראבי"ה). ולפי שיטות האלו הברכה מעכבת את המצוה כמו שא"א לצאת חובת קידוש מדרבנן בלי להזכירו בתוך טופס של ברכה, ומשום כן כתב הרמב"ם שמנה ולא ספר יצא לאפוקי משיטות אלו דהספירה צריכה להיות בתוך הברכה.

ולפי שיטות אלו כשהגיד לחברו היום חוזר וסופר בברכה, דתיקנו דהברכה

מעכבת את מצות הספירה, ומה שהגיד לחבירו בלי ברכה אינו כלום. ולשי' הראבי"ה הברכות מעכבות (ועיין בגר"א מש"כ על המחבר שאם הגיד לחברו היום שוב אינו יכול לספור ומש"כ הגר"א רזה נגד הראבי"ה), ולפי שיטות אלו יש מ"ט ברכות שונות לימי הספירה, דכל ספירה שונה בחלק הברכה לברכה שונה, ועוד נראה דלפי שיטת הראבי"ה כמו שאינו מוציא חברו בספירה דאין שומע כעונה בספירת העומר עיין סי' תפ"ט, כמו"כ אינו יכול להוציא חברו ע"י בברכת הספירה גם הברכה חלק מן הספירה שא"י להוציא חברו.

בענין ספירה לכל אחד ואחד

מנחות ס"ה ב': ת"ר וספרת לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד. עיין א"ח סי' תפ"ט ובבה"ל שם מח' קדמונים אי מועיל שומע כעונה בספירת העומר או לא. וצ"ע השיטות שמועיל כאן כשומע כעונה, דשומע כעונה הוא דין היכא דיש דין של קריאה ואמירה וענייה, כהלל, וברכות, דדין אמירה נאמרה בהן וכל דין דשומע כעונה בהם, אבל בספירת העומר לא נאמר דין אמירה בה אלא ספירה. ועיין בשע"ת שמביא מחלוקת אי מועיל ראשי תיבת בספיה"ע, וצ"ע דאיפה נאמרה דין לשון אלא ספירה נאמרה, ולמה לא יועיל ראשי תיבות בספירת העומר. ועיין במג"א סי' תפ"ט דאם ספר בלשון שאינו מבין אפי' בלה"ק לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה, וכמו"ש דאינו דין של אמירה אלא של ספירה.

בענין היתר העומר

יו"ד סי' רצ"ג ס"ג - וז"ל הרמ"א בהגה: ומ"מ כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ספק ספיקא ספק היא משנה שעברה ואת"ל משנה זו מ"מ דילמא נשרשה קודם העומר (טור בשם הרא"ש). ותמה הגרעק"א ז"ל מתוס' כתובות דף ט' א' דתוס' אמרי שם דשם אונס חד הוא, דספק ספיקא משם אחד לא מועיל, וא"כ ג"כ בחורש הוי ספק ספיקא משם אחד דלא יודעין אם התבואה קודם העומר משנה שעברה או קודם העומר משנה זו דהכל ספק אחד הוא אם קודם או לאחר העומר, ומאי נפק"מ אם הספק הוא אם גדלה קודם העומר או נשרשה קודם העומר.

והנראה בזה דהא דעומר מתיר את החרש לאחר שנשרשה אינו אותו היתר שעומר מתירו לאחר שהביא שלישי, דעיין בגמ' מנחות ס"ט ב': בעי ר"ש בן פזי שיבולת שהביאה שלישי קודם לעומר ועקרה ושתלה לאחר העומר והוסיפה מהו,

הערות על מסכת חולין

שחיטת נשים

חולין ב' א'. תור"ה הכל - כתוב בהל' א"י דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלות ואין נראה דאפילו במוקדשין שוחטות לכתחילה. והנה בטעם הלכות א"י יש לומר דכל שוחט הוי מינוי ובעינן מינוי לשחוט, וראיה לזה ממה שבעינן שיראה הסכין לחכם. וכן יש להוכיח מהשו"ע יו"ד סי' א', דבהטילו הקהל חרם שלא ישחט אלא אחר ושחט אחר שחיטתו פסולה, והגר"א כתב שהוא משום נדר, אבל בש"ך מבואר דהוי משום נבילה, הרי דבעינן מינוי לשחיטה.

ועיין בב"י שהביא מהכלבו בשם ר' יצחק דנשים שוחטות לעצמן אבל לא לאחרים, והב"י תמה עליו דאין שייך לחלוק בין לעצמו ובין לאחרים, דממנ"פ או שתן כשרות לשחוט או לא. והמוכח מזה דמה שאינם כשרות הוי מטעם דבשחיטה בעינן מינוי והכשר, וזהו דוקא לאחרים אבל לא לעצמן.

והנה עיין בטור יו"ד מח' המהר"ק והאגור כנגד הב"י, שהמהרי"ק כתב דנשים אינן שוחטות שלא ראינו ששחטו, והב"י טען כנגדו דלא ראינו אינו ראינו. ונראה לומר ברעת המהרי"ק, דאי היה דין פסול או הכשר שחיטה ודאי דלא ראינו אינו ראינו, אבל אי הוי דין במינוי או בעינן מסורה להכשירה, וכיון שלא מצינו ששוחטות הרי אין מסורה להכשירה.

לאו הניתק לעשה בתמורה

חולין ב' א'. תור"ה התם וכו' - א"נ התם איירי במזיד ולא אתרו ביה דלא הוו ארבעים בכתפיה וההוא מזיד פשוט לן יותר משוגג. והיינו דסברי התוס' דמזיד יותר פשוט שיהא כשר משוגג, ורק דבהתראה שלוקה הוי חידוש בפ"ע, וצ"ל דהוי פסול בפ"ע משום שלוקה, וצ"ע בזה. אבל מ"מ חזינן דסברי התוס' דמזיד פשוט יותר משוגג. ונראה לפרש דתמורה אינו מעשה התפסה בעלמא, אלא דחלות התמורה חל משום מעשה העבירה, ואדרבה זהו חידוש דין תמורה שחל ע"י מעשה העבירה ולא שהוי התפסה, ולכן מזיד שחמורה העבירה הוי פשוט טפי שיחול, אבל

בתר עיקר אזלינן ושרייה עומר או"ד בתר תוספת אזלינן, עיי"ש. והנה הגמ' רצה ליתן ציור היכא דהעיקר הוא היתר והתוספת הוא איסור, וצ"ע למה נקטה הגמ' והביאה שלישי, שבעומר שיעור ההיתר הוא בהשרשה, ועיין ברש"י וז"ל: להכי נקיט שלישי דחשוב גמר פרי דאי מקמי הכי עקרה הויא כשחת בעלמא ולא מהני עומר למשרייה, עכ"ל. וביאור דבריו, דהא דעומר מתיר בהשרשה זהו רק בעודה זרועה ומחוברת אבל כשנתלשה בעי הבאת שלישי, דהרי בהשרשה אין כאן שם אוכל ותבואה דאינה אלא שחת בעלמא, אלא העומר מתירה על ידי שמונעת השחת מליגדל לחדש, ואינה מתירה התבואה באמת דלא חל שם איסור חדש עריין, דלא שייך איסור חדש על שחת שאינה אוכל, אלא שמונעת ומפקיעה השחת הזרועה מלהיות חדש, והיתר המיוחד הזה הוא רק בעודה מחוברת, אבל כשעקרה או לא חלה ההיתר והפקעה המיוחדת לתבואה הזרועה, אלא או צריך להיות היתר של אוכל ולזה צריך להיות כבר גדלה שלישי ושם פרי, וזהו מש"כ רש"י דאי עקרה קודם הבאת שלישי ואז הקריב העומר לא חל שום היתר על התבואה דאינה אלא שחת בעלמא, וכששוב שתלה וגדלה בודאי כל הגידולין אסורין. אבל כשכבר הביאה שלישי וחלה עליו ההיתר של אוכל, שפיר שאלה הגמרא דאולי בתר עיקר אזלינן ומותר אף התוספת, על כל פנים רואים מהגמרא דיש ב' מיני היתרים שהעומר מתירם, היתר של אוכל חדש, והיתר של זרעים ושחת הנזרעים שיש בהם הפקעה מלעשות חדש.

ובזה מתורצת קושית רעק"א על הרמ"א, דהרמ"א שפיר יש לו ספק ספיקא בכל תבואה, דאולי התבואה באה משנה הקודמת, ואפילו באתה משנה זו וחל בשם של האוכל בשנה זה לאחר הקרבת העומר, אולי הותרה על ידי הפקעת האיסור חדש בעודה זרועה ע"י הקרבת העומר, דבפרשת העומר שני היתרים מיוחדים איכללו בה, לאוכל חדש, ולשחת הזרועה שמופקעת מאיסור חדש ע"י העומר, ואינו ספק ספיקא משם אחר אלא שתי שמות מיוחדות בפני עצמן הן.

בשוגג דלא חמורה העבירה קמ"ל גם שחל. ועיין בגמ' תמורה דף ג' א' דאיבעיא לן בקטן שמופלא הסמוך לאיש אי חל תמורתו כיון שאינו בר עונשין, ומוכח דתמורה חל ע"י מעשה העבירה.

והנה באיסור תמורה יש לחקור - אי לוקה משום חלות התמורה או דתמורה חייב משום מעשה התמורה ושאינו משאר לאו שאין בו מעשה דבתמורה אף שאין בו מעשה לוקה, אבל אין חלות התמורה חלק ממעשה העבירה.

והנה עיין ברמב"ם ריש הלכות תמורה שכתב וז"ל: כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר וכו' מפי השמועה למרו שכל מצות ל"ת שאין בו מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל וכו' ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שנא' ואם המיר ימירנו והיא הוא ותמורתו יהיה קדש מפני שיש בה עשה ושני לאוין [ולפי"ז מיושב למה מנה הרמב"ם בל יראה ובל ימצא כב' לאוין דלכאורה אין כאן אלא כפילת הלאוין, אלא דנ"מ לענין לאו הניתק לעשה דעשה דתשביתו אינו מנתק רק לאו אחד ולא ב' לאוין ולכן לוקה ולא נחשב לאו הניתק לעשה להרמב"ם] ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אע"פ שהן מוזהרין שלא ימירו וכו' ואחר מן השותפין שהמיר או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הצבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קדש, עכ"ל. הרי מבואר להדיא ברמב"ם שסבר דאין חלות התמורה הטעם שלוקה שהרי בשותפין וצבור אע"פ שאין התמורה חלה מ"מ לוקה. ולפי"ז יש לפרש ברמב"ם במה שכתב דלא חשיב לאו הניתק לעשה משום שהעשה אינו שוה ללאו, שאין כונתו דכיון דבכמה מקומות כגון צבור ושותפין אינו ניתק לעשה לכן גם בשאר מקומות לא נחשב כלאו הניתק לעשה, אלא דנראה לפרש ברמב"ם דיש ב' מיני לאו הניתק לעשה, כגון בגזילה שהוי ניתק לעשה שהגזילה מחייבת לתקן הלאו ע"י השבת הגזילה, ועוד יש דין לאו הניתק לעשה שהלאו ועשה הוי חלות שם אחד, אבל כאן בתמורה הלאו הוי מעשה התמורה, אבל העשה שהוא ותמורתו יהיה קדש דהיינו חלות התמורה אינו שוה ללאו, דאי הלאו היה חלות התמורה א"כ העשה היה שוה ללאו דהעשה הוי גם קיום חלות התמורה אבל הלאו אינו ענין לחלות תמורה שהרי בצבור ושותפין חייב משום תמורה אף שאין כלל חלות תמורה, ולכן זה דקאמר הרמב"ם דאין הלאו שוה לעשה דהיינו שאין שניהן הלאו ועשה חלות שם אחד. וכיון שסובר הרמב"ם דאין הלאו תלוי בחלות התמורה נראה שגם ההיפך אמת, שאין חלות התמורה תלוי בעבירה.

והנה רש"י בתמורה ושאר הראשונים חולקים על הרמב"ם וסברי דבצבור ושותפין אינו חייב משום תמורה, ויש לפרש ברש"י מטעם דחולק על הרמב"ם וסובר דחלות התמורה הוי עבירה ולכן בשותפין שאין חלות תמורה אין עבירה.

אבל י"ל דרש"י חולק בענין אחר דמסכים להרמב"ם דאין חלות התמורה העבירה, אלא דבשותפין וצבור אינו בעלים לעשות תמורה ולכן אינו מעשה תמורה כלל ולכן אינו חייב ולא משום חסרון בחלות התמורה.

בענין ספק טומאה ברה"ר טהור

חולין ב' ב'. תורה דליתא קמן דנשיילה - ואע"ג דעזרה רה"ר היא כדאמר בפ"ק דפסחים והיה לנו לטהר כאן מספק האי ספק לא דמי לשאר ספק טומאה ברה"ר משום דרוב פעמים לא יכול להזהר מליגע ואי איירי בבמה אתי שפיר.

וצ"ע בקושית התוס', שהרי היה יכול להעמידה במקום שלא נמצאו שם ג' בני אדם בעזרה, דלענין טומאה דין רה"ר תלוי בנמצאו שם ג' בנ"א כדמבואר ברמב"ם פט"ז מאבות הטומאה ה"ב. והנה עיין ברמב"ם שם פ"כ ה"א שכתב וז"ל: כל מקום שהוא רשות הרבים לענין שבת כך הוא רשות הרבים לענין טומאה, הרי דהוי ב' דינים בשם רה"ר לענין טומאה - דחד תלוי בג' בנ"א, אבל יש עוד דין דאי הוי רה"ר לענין שבת אפילו אם נמצא שם פחות מג' בנ"א חשיב רה"ר. וכן יש לומר בעזרה דכיון דהוי רשות השייכת לכל ישראל חשיב רה"ר לענין טומאה [אף דלענין שבת הוי רה"ר מ"מ כיון דהוי של כל ישראל לענין טומאה הוי רה"ר].

והנה עיין בחידושי הרמב"ן שהביא בשם התוס' ראייה דאם יש רוב שנטמא דטמא אף ברה"ר, מהגמ' בפסחים דף ט' א' דגבי נפל ברה"י דמהני רוב דגדרה חולדה לטהר, וק"ו הוא ומה ברה"י דמהני רוב לטהר הספק ק"ו ברה"ר דמהני רוב לטמא. והרמב"ן עצמו חולק על התוס' שהרי ברה"י טמא אפילו כנגד חזקה.

והנה בעצם הק"ו של התוס' יש לדחות שהרי אין רה"ר דין בהכרעה, אלא דכל ספק טומאה הוי טהור, ורק דברה"י ספיקו טמא, ואפילו אם אינו ספק ברה"ר דוקא ספיקו טהור, וכגון ספק טומאה ברה"י שאין דעתו לשאול, דחלוק דין רה"י מרה"ר, דברה"ר ספיקו טהור בתורת ספק אבל אין כאן הכרעת הספק. ועיין ברמב"ם [פט"ז מאה"ט ה"א] שכתב ב' טעמים לטהר ספק ברה"ר, א' דכל ספק דאורייתא מותר מדאורייתא, ועוד דנלמד מקרבן פסח דרוב צבור מביאין, וזהו ודאי דאינו דין הכרעה אלא דבפסח ישנו דין דציבור הוי מתיר, ועוד, דממה שכתב דספק דאורייתא מדאורייתא הוי לקולא מבואר דאינו דין הכרעה ברה"ר אלא דהספק בתורת ספק מותר, משא"כ ברה"י הוי דין דספק כודאי, ולכן הוי טמא, ולכן אין ק"ו מרה"י לרה"ר, דברה"י הוי דין הכרעה יש לומר דספק הקרוב לודאי טהור דאין הכרעה בספק כזה דהוי קרוב לודאי דהוי טהור, אבל ברה"ר דאינו דין הכרעה

הסכין מקדש אלא מעשה השחיטה הוא המקדש, והנה לריטב"א יש שני מיני כלי שרת, כלי שרת שיש בו תוך ולזה עץ פסול, כלי שרת שאין לו תוך כגון סכין ובוזה סובר הריטב"א דבשל עץ כשר, דחלוקים הם בדינם, דכלי שרת שיש בו תוך המקדש הוא מה שנכנס לתוך הכלי, דהחפצא של הכלי מקדש, ולכן יש דין דצריך להיות דוקא ממתכת. אבל סכין אין החפצא של הסכין מקדש אלא מעשה השחיטה ותשמיש הסכין הוא המקדש, ולכן לא בעינן שיהא דוקא משל מתכת וכשר בשל עץ, דסכין מקדש ע"י קיום מצותה של השחיטה. ועיין בגמ' מנחות דשאר כלים אינם מקדשים אלא לדעת אבל סכין מקדש אפילו שלא מדעת, דבשאר כלים דיש להם תוך בלא דעת לא חשיב כמונה בכלי, אבל בסכין המקדש הוא מעשה השחיטה, ולכן להריטב"א אינו מקדש לפסול ביוצא, דכל הקידוש הוא לענין קיום מצותה.

והנה בכלי שרת של קבלת דם אם הוא רובו בחוץ אינו מקדש הרים, משא"כ בסכין אפי' רובו בחוץ מקדש מה שבפנים, ויש לפרש דבכלי המקדש ע"י תוך תלוי בצורת הכלי ולכן ברוב בחוץ אינו מקדש, משא"כ בסכין דמעשה השחיטה הוא המקדש, ומעשה השחיטה היה בפנים.

ולהלן בתוס' איתא: מיהו יש לדחות וכו', דהיינו דסכין הוא כלי שרת אלא שכשר מעץ. וקשה דהא אנן קיי"ל כרבי דכלי שרת אינו כשר מעץ כמו שכתבו התוס' לעיל. וי"ל דמה דלרבי אין כלי שרת נעשין מעץ, אינו משום דחפצא דכלי שרת הוא דוקא ממתכת, אלא דמעץ פסול משום הקריבהו נא לפחתך, אבל בשחיטה דאינה עבודה והסכין קדש בתורת מעשה השחיטה אין פסול דהקריבהו נא לפחתך.

ועיין במנחות דף ק' ב', ועיין רש"י זבחים ל"ד ב' דעצים נתקדשו ע"י כלי שרת ולא ע"י קרדום, והתוס' שם פירשו דנתקדשו ע"י הקרדום והוא כלי שרת אלא שהיו שני קרדומים אחד של ברק הבית ואחד כלי שרת שהיה מקדש העצים. אבל עי"ש בשטמ"ק שהיה רק קרדום אחד ולא היה כלי שרת ואעפ"כ חיתוכו ותיקונו חשב להו ככלי שרת, וצ"ע כיון שאינו קדוש קדושת הגוף איך מקדש העצים. וצ"ל דמקדש בתורת קיום מצותה.

ועיין ברמב"ם פ"א מאיסורי מזבח ה"ה ופ"ו ממעילה ה"ה דאין מועל אחר מועל בעצים. וצ"ע, שהרמב"ם פסק שאין להם פדיון, הרי הם קדושים קדושת הגוף. וי"ל דהרמב"ם מחלק בין דין פדיון ומעילה, דלענין פדיון אינו תלוי בקדושת ברק הבית, אלא דדבר שקדש למצותה אין לה פדיון, שהרי בפסולי המקודשין דהוי קדושת מזבח מ"מ יש בו פדיון, אבל מעילה אינו תלוי בקדושה למצותה, אלא בקדושת החפצא, דקדושת ברק הבית יש לו מעילה ויוצא לחולין וקדושת הגוף אינו יוצא לחולין. ולפי"ז מובן השטמ"ק, דהקרדום עצמו אינו קדושה דהעצים

אלא דהספק מותר בתורת ספק מ"מ הוי טהור.

והנה התוס' שכתבו הק"ו בע"כ סברי דספק טומאה ברה"ר שוה לדין ספק ברה"י דהוי טמא, דיעויין בתוס' בנדה דף ג' דסברי דספק טומאה ברה"ר גם נלמד מסוטה.

והנה עיין בתוס' בנזיר [דף נ"ז א'] לגבי נזרקה טומאה בין שני נזירים ברה"ר שמביא קרבן טהרה, וכתבו התוס' מטעם דיש לכל אחד חזקת טהרה, אבל לא משום ספק טומאה ברה"ר ולא אמרינן ספק טומאה ברה"ר במקום שא"א להיות אמת והוי תרתי דסתרי, ולכן בנזרקה טומאה ביניהם ברה"י לא אמרינן ששניהם יביאו קרבן טומאה דספקו טמא, דהוי תרתי דסתרי. אבל עיין ברמב"ם פ"ט מנזירות הל"ט דמדבריו מבואר דלא כהתוס', שכתב דברה"ר שניהם טהורים משום ספק טומאה ברה"ר טהור ולא משום חזקת טהרה, ולכאורה מאי שנא דברה"י לא אמרינן דבמקום תרתי דסתרי ספיקו טמא וברה"ר אפילו במקום תרתי דסתרי ספיקו טהור. וי"ל לפי"ד דברה"י דספק כודאי והוי הכרעת הספק א"א להכריע במקום תרתי דסתרי, אבל ברה"ר דהוי מתיר ומותר בתורת ספק ולא בעינן להכרעת הספק אפילו במקום תרתי דסתרי טהור, ולא בעינן שיוכרע הספק.

כלי שרת משל עץ

חולין ג' א'. תורה כגון - התוס' סברי דלשחיטת קדשים בעינן כלי, אבל אינו כלי שרת, וצ"ב בהך דינא. והנה עיין בגמ' סוטה דף י"ד ב' דהבאת המנחה צריכה להיות בכלי הראוי להיות כלי שרת, דיש קיום דהבאת המנחה, ורק בסוטה דין מסוים שמביאו בכפיפה מצרית. וי"ל דמה דבעינן שחיטה בסכין הוא משום דבבהמה קיום ההבאה למקדש הוי ע"י שחיטתו ולכן בעינן שהסכין יהיה כלי, ואין זה דין בהכשר שחיטה אלא בקיום מצוה דהבאה למקדש. והרמב"ם סובר דלכתחילה בעינן כלי שרת לשחיטה ובריעבד אף בלא כלי כשר, וי"ל דזהו גם קיום בהבאה, אלא דבמנחה סגי בכלי חול מכיון שתחילת קיומו הוי בחוץ ואין כלי שרת בחוץ, אבל בשחיטה דהכל בפנים בעינן לכלי שרת. אבל עיין ברמב"ן שכתב דבעינן לכלי שרת לכתחילה בעד קידוש הרים, אבל בריעבד אף בלא כלי כשר כיון דיש מקדש דקבלת הרים בכלי שרת.

ועיין בריטב"א שכתב דאף דאנן פסקינן דאין כלי שרת מעץ מ"מ לענין סכין כשר בשל עץ והוי כלי שרת, אלא דאינו קדש לגמרי דאינו מקדש לפסול ביוצא. והנה נראה לפרש בזה, דלתוס' דלא בעינן לכלי שרת בעד שחיטה הוא מטעם דאין

זביחה. אבל הרמב"ם פ"ד הלי"א מהל' שחיטה כתב דעכו"ם פסול לשחיטה מקרא וואכלת מזבחו. והנה הס"ז כתב דנפ"מ בין הרמב"ם והתוס' לענין גר תושב שאינו עובר ע"ז. והש"ך חלק עליו דאף להרמב"ם גר תושב פסול מדאורייתא, ומה שכתב הרמב"ם בהלכה י"ב וגדר גדול גדרו זהו דוקא כותי. והגר"ח אמר דאף אי נימא דגדר גדול גדרו היינו לענין גר תושב מ"מ פסול מדאורייתא דכוונת הרמב"ם דהתורה בעצמה גדרה הך גדר משום ע"ז.

אבל בעצם מחלוקת הרמב"ם והתוס' נראה דלהרמב"ם דעכו"ם נלמד מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו אינו הפקעת מעשה השחיטה לגמרי, ורק דהוי חסרון בהיתר שחיטה, אבל לתוס' דסברי דעכו"ם אינו בר זביחה כלל הרי דומה לשחיטת קוף דאינו שחיטה כלל. וכן מוכח משיטת הרמב"ם פ"ב הל"ט מאבות הטומאה וז"ל: שחיטת עכו"ם נבילה וכו' וקרוב בעיני שאף זה מדברי סופרים שהרי טומאת עבודה זרה וטומאת תקרובתה מדבריהם עכ"ל, שהרמב"ם נסתפק בשחיטת עכו"ם אי מטמא טומאת נבילה מדאורייתא וכמו שמצינו שטריפה אינה מטמאה טומאת נבילה, דכיון ששחיטת עכו"ם הוי מעשה שחיטה, מטהרה מידי נבילה. ומה שדימה הרמב"ם לטריפה הוא מטעם דהרמב"ם סבר דטריפה אינו איסור בפ"ע, וכמו שמבאר הגר"ח, אלא דהוי חסרון בהיתר שחיטה, וכן עכו"ם הוי שחיטה שאינה מתרת.

והנה עוד נ"מ בין הרמב"ם ותוס' בישראל ועכו"ם ששחטו ביחד, דלתוס' דהוי הפקעת שחיטה הרי העכו"ם הוי כמו שאינו, וודאי כשרה השחיטה, אבל להרמב"ם דהוי מעשה שחיטה ורק דעכו"ם הוי פסול נראה שיהא פסול. והנה עיין במחבר בסי' ב' שפסק דהוי פסול וביסס דינו על המשנה דף מ' א' דשנים אוזוין בסכין ואחר שוחט לשם ע"ז פסולה, והש"ך חלק עליו דשאני מחשבה לע"ז שפוסל השחיטה אבל בעכו"ם שאין שחיטתו שחיטה הוי כאילו העכו"ם לא שחט כלל. אבל המחבר אויל בשיטת הרמב"ם דכל שחיטת עכו"ם פתיך ביה פסול דע"ז ופוסל הוא את כל השחיטה.

מומר להכעיס במצות עשה

יש לחקור במומר להכעיס במצות עשה כגון שאינו קורא ק"ש להכעיס אי הוי מומר לכה"ת כולה. ומהגמ' דמומר לערלות נראה דהוי מומר, אבל במומר לתיאבון לחלל שבת מסתבר דדוקא בעובר אל"ט מלאכות הוי מומר לכה"ת כולה אבל לא בעובר על עשה של שבתון, דבשבת השם מומר תלוי במעשה עבירה ולכן זהו דוקא באיסורי מלאכה, אבל מומר להכעיס אינו נעשה מומר מטעם שמעשה

עצמם אינם קדושת הגוף רק קדושים למצותן וכן הקדושים עצמו הוי רק קדוש למצותה ולכן מקדש העצים שיהיו קדושים למצותן.

נאמנות ע"א בשחיטה

עיין במרדכי סי' תקע"ט, שהתוס' תירצו דע"א נאמן בשחיטה אף דהוי כנגד חזקת איסור מטעם דהיה פעם בידו, והמרדכי חולק בזה על התוס' דכיון שעכשיו אינו בידו לא מהני מה שפעם היה בידו. והביא תירוץ אחר מהרא"ם דאם הע"א מפורסם בכשרותו ובצדקותו נאמן אף נגד חזקת איסור, אבל בסתם בנ"א אין ע"א נאמן נגד חזקת איסור, והביאור ברא"ם הוא דחזקת האיסור מכחישה את חזקת הכשרות של העד והוי ריעותא בחזקת כשרותו, ולכן להמרדכי מה דע"א לא מהני כנגד חזקה אינו משום דהגדת ע"א אינו נאמן כנגד חזקה, אלא דחזקת האיסור מרעא חזקת הכשרות של העד ואמרינן שאינו עד כשר, ורק בארם המפורסם בכשרותו ע"ז לא הוי ריעותא בכשרותו.

אלא דלפ"ז צ"ע למה שני עדים נאמנים כנגד חזקת האיסור, דבשלמא לתוס' דע"א אינו נאמן כנגד חזקת איסור מובן שפיר שב' עדים נאמנים כנגד חזקה דאין לך בירור גדול מב' עדים, אבל להרא"ם דהחזקה אינה מכחישה את נאמנות הע"א אלא שהוי חסרון בחזקת הכשרות של העד הרי אף בב' עדים היה צריך להכחיש חזקת הכשרות שלהם דמי יימר דעדים כשרים הם. וצ"ל דבב' עדים מלבר מה שהעדים מעידים על המעשה הם ג"כ מעידים על כשרותם וזה חלק מהגדרתם, ולכן בב' עדים יש הגדה שחלה אף לענין כשרותם.

ורבינו ברוך תירץ דכיון דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן א"כ לא בעינן ב' עדים בשחיטה אף דהוי כנגד איתחזק איסורא. ומבואר מדבריו דסבר דרוב מצויין אינו מדין ע"א. ועיי"ש במרדכי לעיל סי' תקע"ח דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן בעינן עדותן ששחטו שפיר ובנוי הכל על הגדת עד אחד שנאמן באיסורין, דהרוב רק מברר דהשוחט הוא מומחה אבל דהשחיטה נעשית שפיר לזה בעי עד אחד.

שחיטת עכו"ם

חולין דף ג' א'. תורה קסבר - כתבו דעכו"ם פסול לשחיטה משום דאינו בר

העבירה של ביטול המצוה או העבירה האסורה עושהו מומר, אלא גברא המבעט בתורה הוי מומר דתלוי ברשעות הגברא, ולא במעשה העבירה. והנה יש עוד מומר שנעשה מומר משום שם רשע בגברא ולא שמעשה עבירה פוסלהו, וזהו מוסר, שהרמ"א פסק דשחיטתו פסולה אבל הרמב"ם הכשיר שחיטת מוסר.

תערובת דמאי

חולין דף ו' א'. ולא חייש מר לתערובת דמאי וכו'. תערובת דמאי מותר ואפי' בנותן טעם, שהרי בגמ' מדובר אפי' במין בשאינו מינו דהתערובת בפ"ע מותר וכגון חמץ שעבר עליו הפסח, אבל בשאור ותבלין אסור. וצ"ל דשאור ותבלין אסורין אפי' באלף, לא רק משום שנותנים טעם אלא דשאור ותבלין הוי הפקעת התערובת, וכן מפורש במאירי. ועיין במג"א (או"ח סי' תמ"ז) במחמץ שנתערב לאחר הפסח שאסור דהוי ניכר האיסור, ועיי"ש במג"א שהביא מהעולת שבת דדבר המחמץ מותר בחמץ שעבר עליו הפסח, ומוכח דסבר דדבר המחמץ אינו כניכר האיסור אלא דהוי דינא דליכא היתר ביטול. ולפי דבריו יש לומר דלענין דמאי ההיתר הוא שאף שיש טעם אנו אומרים כאילו הוסיף ששים ובטל, אבל זהו דוקא בדבר שניתן לביטול, אבל בתבלין אפי' יוסיף אלף לא יהיה בטל ולכן אפי' בדמאי אסור.

גבולות ארץ ישראל לגבי תו"מ

חולין ו' ב'. והתיר רבי את בית שאן. עיי"ש ברש"י שכתב דחייב בחו"ל אף במקומות שכבשו עולי מצרים ולא עולי בכל. אבל עיין ברמב"ם פ"א הלכה ו' מתרומות שכתב דחייב משום א"י, דמדרבנן חשיב א"י, ולכן רש"י כתב דשביעית אינו נוהג במקומות אלו כיון דלא הוי א"י וכן שאר מצות התלויות בארץ שלא גזרו, אבל להרמב"ם שכתב דהוי כא"י פסק בפ"ד הכ"ז משמיטה שאסור להרוש בארצות האלו כיון דמדרבנן הוי א"י, א"א לחלק בין המצות התלויות בארץ.

ועין ברמב"ם פ"א מתרומות ה"ה שכתב וז"ל: ורבינו הקדוש התיר בית שאן מאותם המקומות שלא החזיקו בהם עולי בכל והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות, ע"כ, דלענין בית שאן כתב "התיר", שלהרמב"ם שהמחייב במקומות שכבשו עולי מצרים הוא משום שמדבריהם חשיב א"י, היתר רבי היה צריך להיות שהפקיע קדושת הארץ מדרבנן ולכן שייך לכל המצות הנוהגות שם, אבל אשקלון

היתה בחו"ל כדביאר בה"ט, ורק שחייב בתורת חו"ל כשאר ארצות הסמוכות, ולכן במקומות אלו מתחילה רק חייבוהו במעשרות, ולכן כתב "פטרה" מן המעשרות, שרק הפקיע חיוב מעשרות שלעולם לא היה חייב בשאר דברים, שהרי היה חייב רק בתורת חו"ל. ואפשר דרבי התיר בית שאן רק לענין תרו"מ ולא שאר במצות התלויות בארץ, דלהרמב"ם יש קדושת הארץ מיוחדת לענין שמיטה ותרו"מ דבעינן ביאת כולכם. והנה במה דסבר הרמב"ם דכל מקומות שכבשו עולי מצרים חייב בתורת א"י זהו לשיטתו בהל' סנהדרין שכתב דיש סמיכה מדאורייתא אפי' במקומות שכבשו עולי מצרים, וכן בהל' רוצח שכתב דע"ע נוהג אפי' בעמון ומואב, דאף מקומות שלא החזיקו עולי בכל יש בהו שם א"י, ורק שאין שם קדושת הארץ לענין חובת קרקע, אבל שם א"י הוי.

והנה עיין ברמב"ם פ"ד משמיטה הכ"ז שכתב וז"ל: וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד שהוא מכזיב ועד הנהר ועד אמנה אע"פ שהוא אסור בעבודה בשביעית הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה, ע"כ. והנה היה מקום לומר ברמב"ם דמה דקאמר דספיחין מותרין לאו דוקא ספיחין אלא כונתו לומר דלא חלה קדושת שביעית על הפירות ורק שהקרקע אסור בעבודה, ולפי"ז היה מקום לומר דמה שחייב בתרו"מ אף ששביעית נוהג זהו מטעם דלא חלה קדושת שביעית על הפירות ולכן אין פטור שביעית בחפצא. אבל עיין בתוס' (יבמות ט"ז א') שהוכיחו דשביעית נוהג אף במקומות שכבשו רק עולי מצרים, שהרי במשנה מפורש דג' ארצות לביעור גליל ויהודה ועבר הירדן, הרי להדיא דעבר הירדן היה נוהג שביעית וגם שחל דין שביעית על הפירות. וקשה על רש"י דכתב דאין שביעית נוהג שם.

ועיין בתוס ד"ה והתיר וכו' שסברי התוס' דבחור"ל בפירות האילן חייבין להפריש תרומה גדולה כיון דאסמכתו אקרא אבל ירק מותר לגמרי בחו"ל. ונראה לפרש דפירות האילן כיון דהוי אסמכתא עשאו כחובת פירות והשם טבל הוא לענין תרומה גדולה בפירות, והחפצא ושם טבל מחייב בהפרשה, אבל בירק כיון שלא נסמך אקרא הוי חובת הפרשה לבד, אלא אח"כ מטעם חובת ההפרשה חל שם טבל בירק, ולכן בחו"ל לא תיקנו חובת הפרשה ולכן בירק וגם לענין מעשרות בפירות אינן נוהגות, אבל בת"ג הוי שם טבל משום התרומה שבו ולכן להרמב"ם בת"ג חייב מיתה ביד שמים ובמעשר הוי רק איסור לאו, דבמעשרות הטבל בא משום חובת ההפרשה, ולכן בפירות דהשם טבל בחפצא מחייב הפרשה יש חיוב להפריש ת"ג אבל במעשר המחייב הוא רק חובת ההפרשה ולא השם טבל ולכן זה לא נתקן בחו"ל.

ור"ת תירץ דאינו נוהג בזמנה"ז בחו"ל מטעם שמעבר הקרקעות למלך, וכונתו דהוי דין קנין לעכו"ם, ומבואר דאינו פטור קרקע שהרי חייב בחו"ל, וצ"ל

דהוי פטור פירות.

השחזת וטבילת כלים הנקנים מעכו"ם

חולין ח' ב'. השוחט בסכין של עכו"ם וכו'. עיין ברמב"ם פ"ז ממאכ"א ה"ז וז"ל: הלוקח סכין מן העכו"ם מלבנה באש או משחיה בריחים שלה ואם היתה סכין יפה שאין בה פגומות די לה אם נעצה בקרקע קשה עשר פעמים ואוכל בה צונן ואם היו בה פגומות או שהיתה יפה ורצה לאכול בה חמין או לשחוט בה מלבנה או משחיה כולה. שחט בה קודם שיטהרנה מדיח מקום השחיטה ואם קלף הרי זה משובח ע"כ. ומבואר שסובר הרמב"ם דסכין שפה פירוש ע"י השחזה מותר בכל אפילו מפליטת חמין דהשחזה הוי כליבון, והוה דלא כהתוס' (ד"ה והלכתא) שכתבו דשפה הוי כנעיצה שמועיל רק לשמנונית בעין שעל הסכין, אבל הרמב"ם סובר דהשחזה מועיל כליבון. וז"ל דע"י ההשחזה עושה הסכין חם ובצירוף ההשחזה פולט. אלא דצ"ע למה כפל הרמב"ם לשונו וכתב פעמים דהשחזה הוי כליבון.

והנה עיין ברמב"ם שם ה"ה וז"ל: טבילה זו שמטבילין כלי סעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתייה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדרבי סופרים... וכיון שכתוב בה וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם, ע"כ, והיינו דהלוקח כלים מהעכו"ם צריך טבילה, דלענין קניית כלים מעכו"ם חשיב הכלי כטמא והוי איסור בפ"ע להשתמש בהן, ומלשון הרמב"ם נראה דלא רק הטבילה מטהר אלא דאף הליבון הוי חלק מהמטהר, דמלבד מה שבעינן להלבין משום פליטת האיסור, גם בעינן להלבין במקום שנשתמש כבר הכלי לרבר איסור גם לטהר הכלי, מהדין המסוים של טהרת כלים שבפרשת גיעולי מדין, ולכן לכתחילה נראה מהרמב"ם דצריך להגעיל הכלי ואח"כ לטובלו, דהכשר הכלי ע"י גיעול הוי גם חלק מטהרת הכלי. ונראה דזהו מה דקאמר הרמב"ם דהשחיה שוה לליבון, והיינו לא רק לענין שחיטת האיסור אלא גם לענין טהרת הכלי. ועיין בגמ' ע"ז דף ע"ו דבהיתרא בעינן הגעלה ובאיסורא בלע צריך ליבון. והנה בהך דינא יש לפרש בב' פנים - א' דהוי גזה"כ דיש ב' פרשיות בתורה חד דגיעולי מדין דהוי איסורא בלע ושם הצריכה התורה ליבון דתעבירו באש, ועוד יש דין דתעבירו במים דהגעלה מועילה במקום דהיתירא בלע, או דיש לפרש דמה דהגעלה מועילה במקום דהיתירא בלע ולא בעינן לליבון משום דכיון דלא נעשה עדיין לאיסור מועילה ההגעלה לפלוט מקצת מה שבלע ונעשה הטעם לטעם קלוש ולא חל שם האיסור על טעם קלוש, ודומה לדינא דנ"ט בר נ"ט, וכן פירש הרמב"ם

(מובא בר"ן) בפסחים דף ל'. ונ"מ רבתי בין ב' הפשטים, דלצר השני צריך שתהיה ההגעלה דוקא קודם שנעשה לאיסור, אבל לצד הראשון דהוי גזה"כ דחלוק דין בליעת איסור מבליעת היתר, א"כ אפילו אי מגיעילו אחר שנעשה איסור תועיל ההגעלה כיון דבשעה שבלעה היתה בליעת היתר, וכן כתבו התוס' כאן, וכן נראה מפשטות הגמ' בע"ז. ועיין ברמב"ם פ"ה ממעשה"ק הי"ג בהגעלה לענין קרשים שהרמב"ם כתב שמגיעיל דוקא קודם שיעשה נותר, והראב"ד כתב שמגיעילו אחר שיעשה נותר (וברמב"ם יש לפרש דהוי דין במצות מריקה ושטיפה דהמצוה היא למנוע עשיית נותר בקדירה). והנה בהך גזה"כ דרק איסורא בלע טעון ליבון נראה לפרש דהנה חלוק דין ליבון מדין הגעלה, דליבון שורף האיסור אבל הגעלה הוי דין דוקא בכלים רע"י ההגעלה פולט הכלי את טעם האיסור, ולכן בליבון אינו צריך שיהא הכלי נקי דוקא אבל בהגעלה דהוי דין דהכלי פולט האיסור צריך שיהא הכלי דוקא נקי, ולכן דין ליבון דהוי דין שריפה, דהאיסור נשרף, אינו דין דוקא בכלים דשייך גם בבעין, אבל הגעלה הוי דין דוקא בכלי רע"י ההגעלה הכלי פולט איסורו, ולכן כשהכלי בלע איסור מבעין צריך שההיתר יהא חל לא רק בשביל הכלי אלא גם בשביל הבעין, ולכן בעינן דוקא ליבון, אבל בהיתרא בלע הרי האיסור נולד בדופני הכלי ולכן רק בעינן הגעלה דהוי מכשיר הנאמר רק לענין טעם ולא בעינן היתר הנאמר גם לענין הבעין.

ועיין ברמב"ם פ"א ממעשה"ק הי"ד שכתב וז"ל: אלא כשישלים לאכול יגעיל השפור והאסכלה וימרק וישטוף הכלי בין כלי מתכות בין כלי חרס חוץ מן החטאת ששובר בה כלי חרס, עכ"ל. והיינו דהרמב"ם סובר דבשאר קרשים מועיל הגעלה אפי' בכלי חרס ורק בחטאת בעינן שבירה דהוי מצוה שישבור במקום קדוש. וצ"ע, שהרי בגמ' פסחים ל' ב' מבואר דכלי חרס שבלע חמץ ישבר בפסח דהתורה העידה על כלי חרס שאין האיסור יוצא מדופנו לעולם. וצ"ל דהרמב"ם סובר דזהו דוקא באיסורא בלע אבל בהיתירא בלע מועיל הגעלה אף בכלי חרס. והנה לפי"ז מוכח דהרמב"ם סובר כהרמב"ן דחמץ קודם הפסח הוי איסורא בלע שהרי בחמץ לא מועיל הגעלה, וצ"ל משום דהוי איסורא בלע. אלא דלפ"ז צ"ע, שהרמב"ם פסק פ"ה מחו"מ הכ"ג דהגעלה מועילה להכשיר סכין בשביל הפסח, הרי דסבר דחמץ הוי היתירא בלע. וי"ל דלפי ר"ת כלי שרוב תשמישו במים אפי' אם בלע ע"י האור מועיל הגעלה דאזלינן בתר רוב תשמישו, וכן בסכנין צ"ל דרוב תשמישו אינם ע"י האור ולכן מועיל הגעלה וכשיטת ר"ת. והנה מדרבי הרמב"ם בפ"ז ממאכ"א ה"ג גבי כלים הנלקחים מעכו"ם נראה דאפי' בנשתמש ע"י האור אפי' פעם אחת צריך ליבון וכהריב"ם ולא כר"ת, ועין בה"ז שהלוקח סכין מהעכו"ם צריך ליבון, וסכין הוי רוב תשמישו בחמין כדמבואר ברמב"ם בהל' פסח לגבי סכנין דרק צריכים הגעלה. וי"ל דזהו דין מסויים דוקא בגיעולי עכו"ם שכיון שההכשר הוי חלק מהמטהר בעינן שיהא דוקא ליבון, דהיינו דלענין כלים הנלקחים מהעכו"ם

ספק טומאה ברה"י טמא

חולין דף ט' ב'. א"ל רבא מ"ש ספק סכנתא לחומרא ספק איסורא נמי לחומרא א"ל אביי ול"ש בין איסורא לסכנתא והא אילו ספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור ואילו ספק מים מגולין אסורין א"ל התם הלכתא גמירי לה מסוטה. ונראה לפרש דרבא הקשה דאין לחלק בין סכנה מאיסורא, דאי חזקה מברר או אין כאן ספק ואין לחלק ביניהם, אבל אי חזקה אינו מברר אלא דבמקום חזקה הספק מותר בתורת ספק, יש לחלק ולומר דבסכנה אין מתיר, וזה מה דקאמר אביי דמצינו דספק מותר בתורת ספק ולא הכרעה כמו טומאה ברה"ר, ורבא תירץ דרה"ר אינו מותר בתורת ספק, אלא דברה"ר הוי ודאי טהור, ולכן לא מצינו ספק שמותר בלא הכרעה. ואז הקשה מאין בו דעת לשאל ברה"י, דאפי' אי תימא דרה"ר מותר בתורת ודאי י"ל דזהו דוקא ברה"ר, דע"פ דין הוי הפקעת הסתירה ולכן מותר בתורת ודאי, אבל באין בו דעת לשאל ברה"י, דהוי ברה"י, הרי יש כאן סתירה ולכן י"ל דאין כאן פסק בתורת ודאי אלא דהוי היתר על האיסור. ורבא תירץ דאף כאן הלכתא גמירי מסוטה דהיינו דספק בסוטה אפי' ברה"י אינו ספק שמלקין על היתור ואין אסורין על היתור, ולכן אינו ספק, ורק דבקיננו וסתירה הוי גזו"כ דיש כאן טומאה אבל בכל שאינו דומה ממש לסוטה אין כאן ספק כלל ולכן מותר בתורת ודאי, וכדברי הגר"ח, ולכן באין בו דעת לשאל כיון שאינו דומה לסוטה אינו ספק כלל.

ועיין בתור"ה והתם שכתבו שבנטמא אחד אינו טמא בתורת ודאי ברה"י כיון שאינו דומה לסוטה כיון שא"א להיות אמת. ועיין במהר"ם שהקשה דאם כן הוא שאינו דומה לסוטה היה צריך להיות טהור ודאי כמו באין בו דעת לשאל ברה"י דטהור ודאי כיון שאינו דומה לסוטה. וי"ל דבאין בו דעת לשאל עצם הספק נשתנה ואינו דומה לסוטה, דדעת לשאל הוי דין בעצם הספק, אבל בתרתי דסתרי מה דאינו דומה לסוטה אינו דעצם הספק שאני שהרי כל אחד בפ"ע ספיקו דומה לסוטה ורק בשניהם יתד א"א להכריע בתורת ודאי, ולכן ספיקו טמא בתורת ספק ולא בתורת ודאי, כיון דלענין ספק דומה לסוטה ומ"מ טמא בתורת ספק דזה דין ברה"י דספיקו טמא, אבל דין הנוסף דרה"י דשאני רה"י הוי הכרעה ודאית בזה אינו דומה לסוטה.

אי הבדיקות הוי מגוף העדות

חולין דף י"א ב'. תוס' ד"ה ליחוש - אור"ת דאע"ג דאי לא שיילינן לעדים קטלינן ליה דסמכינן ארובא היכא דלא אפשר היכא דשיילינן להו ואמרי דלא ידעי

סובר הרמב"ם כהריב"ם.

אלא דבעיקר מה שכתבנו בדעת הרמב"ם צ"ע, שהרי הרמב"ם כתב דבסכין דאם היתה סכין יפה שאין בה פגמות די לו אם נעצה בקרקע קשה עשר פעמים ואוכל בה צונן. וצ"ל שטבלה מקודם דאל"כ אסור להשתמש בכלי עכו"ם. אבל הא בדעת הרמב"ם כתבנו דצריך הגעלה גם לטהרה מידי טומאת עכו"ם, ומה מהני זה שמנעצה ומשמש בה בצונן, וצ"ע.

והנה בעצם שיטת הרמב"ם שכתב דשייך הגעלה אף בכלי חרס ומה דכלי חרס שנתבשל בו חטאת ישבר זהו מטעם מצוה בפ"ע צ"ע מהגמ' בפסחים דהתורה העידה על כלי חרס שאין האיסור יוצא מדופיו לעולם, שהרי הרמב"ם סבר דזהו רק באיסורא בלע, וצ"ע לפי שיטתו איפה הערות שהעידה התורה על כלי חרס, שהרי בחטאת מה שנשבר אף שהוי היתרא בלע הוא מצוה בפ"ע, ולכן להרמב"ם אין עדות באיסורא בלע שאינו יוצא. וצ"ל דלהרמב"ם אם הגעלה היתה מוציאה כל הטעם לא היה מצות שבירה, שאין מצוה לשבר כלים בעלמא, ורק כלים שיש בהם טעם קדשים, ורק דע"י ההגעלה נעשה טעם קלוש אבל עדיין יש בו טעם ולכן בחטאת יש מצוה לשוברו.

והנה מלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל בפ"ו ממאכ"א ה"ז שאם שחט בה קודם שיטהרנה מדיח מקום השחיטה ואם קלף הרי זה משובח, נראה דהוי ספק להלכה וסובר דבליעות ע"י צונן אינן אלא דרבנן ולכן אם החמיר ה"ז משובח. אבל רש"י כתב דבעי שיקלוף דהוי ספיקא דאורייתא לחומרא, הרי דנחלקו רש"י והרמב"ם בבליעת דוחקא דסכינא ובית השחיטה, דרש"י סבר דהוי דאורייתא והרמב"ם סבר דהוי דרבנן.

ועיין ברמב"ם פ"ו ממאכ"א ה"כ: סכין ששחט בה אסור לחתוך בה רותח עד שילבן הסכין באור או שישחזנה במשחזות או ינעצנה בקרקע קשה י פעמים ואם חתך בה רותח מותר. וכן אינו חותך בה צונן וכיוצא בו הדברים החריפים לכתחלה ואם הדיח הסכין או שקנחה בכלי מותר לחתוך בו צונן וכיוצא בו אבל לא רותח, עכ"ל. והנה מהרמב"ם מבואר דיש כאן בליעות ולכן צריך ליבון וכו' ולא מהני מקנחה בכלי. וצ"ל דנעיצה מהני אף לבליעה ואפי' ברותח, ומבואר דנעיצה מכשיר ולא רק שמסיר הבעין ולכן מהני אף ברותח, עיין יו"ד סי' קכ"א סעיף ז', אלא דהרמב"ם סובר דבליעה זו אינה אוסרת דהוי בליעת משהו, אבל לכתחילה לא ישתמש בו, ונראה מטעם דאסור לבטל איסור לכתחילה. ומה שכתב הרמב"ם דמותר לחתוך בו צונן אף שבורך כלל דבר חריף בולע, צ"ל דלהוציא בליעה זאת שבא ע"י צונן ולא רותח צריך דוקא רותח ולא דבר המפליט ע"י צונן כגון דבר חריף.

פסוק מידי דהוי אסייף וארירן דאי לא שיילינן להו חייב ואי שיילינן להו ואמר אחד בסייף ואחד בארירן פסוק אע"ג דבסייף וארירן כשאומרים אין אנו יודעים חייב עד דמכחשי אהרדי היינו משום דסייף וארירן לא שייך כל כך בגוף העדות עכ"ל. ועיין בתוס' במכות (ז' א') שר"ת סבר דאף דשואלין אותם אי היה טרפה ואומרים שאינם יודעים הוי מדין נכון, ולמה בסייף וארירן אינו חסרון של נכון.

ונראה לפרש דר"ת סבר דהבדיקות נעשין מגוף העדות אחר שב"ד שואלין את העדים ולכן אף שכבר ידוע לב"ד שאינו טריפה כיון דסמכינן ארובא מ"מ אי שואלין נעשה מגוף העדות ואם אין יודעין בטל העדות שחסר כאן בהגדתם, דבשואלין אותן אי טריפה הוי עצם הרבר שייך לגוף העדות ורק דנחשב לבריכות כיון שב"ד כבר יודעין מטעם הרוב שאינו טריפה אפילו באומרים אינם יודעים עצם השאלה אי טריפה הוא או לא הוי חלק מהעדות. אבל אי בארירן או בסייף, אינו מעצמו שייך לגוף העדות, דמה לי הרגו בסייף מה לי הרגו בארירן, ולכן אם ב"ד בודקין אותם בזה והם אינן יודעים אין כאן חסרון של נכון שאינו נעשה חלק מעדותם, ורק במכחשי כיון שהם הגידו וצירפו זה להגדתם נעשה כחלק מהעדות, דבהגדתם נעשה חלק מהעדות כיון דשייך קצת לגוף העדות, אבל בשאלות ב"ד לבר אינו נעשה חלק מהעדות. אבל במכחשי אהרדי אי כליו לבנים או שחורים חייב כיון דאין זה ענין כלל לגוף העדות ולעולם אינו נעשה חלק מהעדות.

אבל הרמב"ם פסק דאפי' הוכחשו בכליו לבנים או שחורים בטלה עדותם, דלהרמב"ם הבדיקות לעולם אינם דין בגוף העדות, אלא דהוי דין בפ"ע דכיון שנמצאו שקרנים אפי' ברבר חיצוני אין מקבלים עדותם, אבל אינו דין שהבדיקות מרחיבים את העדות אלא לעולם הוי דבר חיצוני וחופץ לגוף העדות ולכן אף ברברים שאינם שייכים כלל לגוף העדות כגון כליו לבנים וכליו שחורים אי הוכחשו בהם בטל עדותם.

והנה עיין בתוס' במכות דף ו' א' ד"ה כמכחול בשפופרת שכתבו וז"ל תימה עובר ע"ז ומחלל שבת מאי איכא למימר דהתם לא מצי למיפטריה והא היכי קאמר לא היה אדם נהרג וי"ל דמ"מ קאמר שפיר לא היה אדם נהרג משום דלא שכיחי כולי האי כי אם ברובצו ועריות וכו' ועוד י"ל דאיכא למימר דאיתם שמחלל אינו טריפה. וקשה על תירוץ קמא בתוס' שפשטות היה צריך לומר שאף במחלל שבת שייך לשאול אם המחלל היה טריפה, ולמה כתבו דוקא ברובצו ומ"ש רוצח ממחלל שבת דברוצח שייך לשאול אי הוא טריפה ובעריות לא. ותירץ הגר"ח זצ"ל דב' דעות בתוס' נחלקו במה דשאלין אי טריפה הוי, דאי דין בדיקות הוי שנעשה מגוף המעשה וזהו דוקא ברבר השייך לגוף העדות וכמו שכתבנו לעיל, ולכן סברי התוס' דשייך שאלה אי טרפה הוי דוקא ברובצו דאם הנרצח הוא טריפה הרי אין כאן

רציחה המחייבו מיתה וזהו מגוף העדות, ולכן חל דין בדיקות בזה, אבל אי המחלל שבת הוא טריפה הרי בזה אין משתנה האיסור שבת והחייב מיתה ורק אי טריפה הוא הוי חסרון צדדי שהוי עדות שא"א יכול להזימה ולא שייך בזה דין בדיקות, והתירוץ השני סובר דדין בדיקות אינו שמרחיב ההגדה אלא דהוי דין בפ"ע דחייב על ב"ד לשאול בדיקות בכדי לבטל העדות וכשי' הרמב"ם ולכן אף במילתא אחריתי כגון אי המחלל שבת הוא טריפה ואז הוי עדות שא"א יכול להזימה.

בפסול שנים בלויים

חולין כ"ד א'. עיין בסה"מ שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי הלאו דשנים לדורות או לשעה לבר בזמן שהלויים היו נושאים בכתף. ונראה דלשיטתם אולי, שהרמב"ם סבר דנשיאת הארון לדורות בכהנים ורק במדבר היה בלויים, ולכן כל דינא דנשיאת הארון בדין כלי המשכן היה רק לשעה, וכיון שאין הפסול שנים נוהג אלא בזמן שיש נשיאה בכתף כמבואר בגמ', א"כ ממילא דכל הלאו אינו אלא לשעה, וזה דינא נשיאת הארון לדורות בכהנים אינו מדין נשיאת המשכן שזה נתבטל משנבחרה ירושלים דאין עוד דין של נשיאת המשכן וכליו, אלא דהוי דין בפ"ע דבתורת ארון בעינן נשיאה של כהנים. אבל הרמב"ן סובר דלדורות נשיאת הארון הוי בלויים, ולכן סובר דנשיאת הארון אינו דין בפ"ע, אלא דלענין ארון עדיין יש דין נשיאה בתורת כלי המקדש ולכן הוי דוקא בלויים וחסר פסול שנים.

אבל עיין ברמב"ן שכתב דבזמן המדבר שהיתה העבודה תרירה פסול שנים היה אף לענין שירה, אבל לדורות אין פסול שנים אלא לענין נשיאת הארון, וצ"ע מאי שנא. ונראה לפרש דלויים נתמנו על עבודתם ובלא מינוי פסולים, דלהכשר עבודת לוי בעינן למינוי, ולכן שוער ששר במיתה דלא נתמנה לכך. והנה במדבר נשיאת כלי המשכן בכתף היה בידי קהת וגם הם היו המשוררים במשכן, דזה היה חד מינוי לעבודה בכתף ושירה, וכיון שבשנים נפסלו לעבודה בכתף ממילא אף פסולים לשיר כיון שהיה חד מינוי לכתף ולשיר, אבל לדורות הרי אין מינוי קבוע לכתף ורק בשעה דיצטרכו לכך יתמנו והוי מינוי בפ"ע, ולכן אינו ענין לשירה לדורות דהפסול הוי דוקא לכתף, אלא שבמדבר היה חד מינוי לבני קהת לכתף ולשירה ולכן ממילא נפסלו לשיר, אבל לדורות אינו כן, וכנ"ל.

בגמ' הוי דוקא בבהמה הבא על החיה, אבל אם האם בהמה ודאי הוי בהמה דלכו"ע חוששין לזרע האם ולוקה, והרמב"ם לא חילק כן.

אבל לענין מתנות עיין ברמב"ם פ"ט מבכורים ה"ה, וז"ל: צבי הבא על העז וילדה הולד חייב בחצי מתנות שנא' אם שה אפילו מקצת שה. תיש הבא על הצביה הולד פטור מן המתנות, ע"כ, הרי דלענין חצי מתנות אם האם הוי בהמה הויא לפחות חצי בהמה, ורק אם האב הוי תיש אינו חייב דהוי ספק אי חוששין לזרע האב והמוציא מחבירו עליו הראיה, ודברי הרמב"ם סותרין זה את זה.

ונראה לפרש דלרש"י בחולין [דף ע"ט ב'] בעז הבא על הצביה הוי ספק אי חוששין לזרע האב ולכן אין חיוב מתנות, אבל אם האם בהמה הולד הוי ודאי בהמה, אלא דכל הספק דאם האם צביה והאב עז הולד הוי חצי עז וחצי צבי, אלא דזהו תרתי דסתרי שיהא חצי בהמה וחצי חיה, לכן יש צד המחייב וצד הפוטר, דאין אומרים שחצי שהוי בהמה חייבת, דאין החצי חייבת, ורק דהוי ספק בקביעת שם כל הבהמה ולכן כיון דיש צד חיה וצד בהמה ה"רין יחור הוי תרתי דסתרי וזהו קובע דין ספק, וכמו שמצינו לענין אנדרוגינוס ובין השמשות ושאר דינים דבמקום תרתי דסתרי הוי דין ספק, ולכן לענין כסוי הדם פסקינן דחייב מספק ואינו מברך, אבל לענין מתנות דהוי ספק ממון, הרי כיון דיש צד המחייב וצד הפוטר לגמרי והוי ספק אז חולקין. אבל אם האם הוי צביה והאב עז הוי ספק בקביעת המין אם יש צד בהמה בכלל בהך ולד, דהוי ספק אי חוששין לזרע האב, ובוה חלוק איסורין מממון, דבממון במקום ספק אפשר לומר יחלוקו וזה לא שייך באיסורים אבל מ"מ הוי ספק גם בכסוי הדם וגם במתנות ומה שחייב בחצי מתנות הוי משום הדין ספק הנולד מסתירה בשם מין הולד, וזהו דינא דשה ואפילו מקצת שה דחוששין לב' הצדדין והוי דין ספק, וזוהי שיטת רש"י.

והנה עיין בר"מ פ"ב משחיטה הל"ט וז"ל: היתה בת הצביה הזאת נקבה וילדה בן ושחט את הנקבה בת הצביה ואת בנה לוקה. ועיין בהל"ח שפסק דנהג בכלאים כיצד צבי שבא על העז ושחט העז ואת בנה לוקה, הרי דהרמב"ם פסק דחוששין לזרע האב בתורת ודאי לענין איסור אותו ואת בנו, דבעז הבא על הצביה ושחט הולד בת הצביה ואת בנה לוקה, הרי דבת הצביה הויא בהמה בתורת ודאי ולכן לוקה, וזהו סותר למה שפסק לענין כסוי הדם ומתנות.

והנראה לפרש דחלוק דין חיה לענין מתנות וחלב מדין חיה באיסור אותו ואת בנו, דלענין מתנות חיה הוי פטור בחיוב מתנות, ולא רק שאינו נוהג דין מתנות בחיה אלא שחיה מפקיעה החיוב, ולכן בולד בהמה וחיה יש תרתי דסתרי דיש צד המחייב ויש צד הפוטר ומפקיע החיוב, ולכן אף שודאי יש צד בהמה בהולד כיון דיש צד חיה הפוטר שרר בכפיפה אחת אם הצד המחייב הוי תרתי דסתרי ונחשב

בענין זרוע, לחיים וקיבה

עיין ברמב"ם פ"ט מהל' בכורים ה"א שכתב דזרוע לחיים וקיבה נקראים בכל מקום מתנות. וכנראה כונתו להוציא ראשית הגז ופדיון הבן, דבראשית הגז וכו' מלבד מצות נתינה מתחילה צריך הפרשה, אבל בזלו"ק אין דין הפרשה כלל שכבר מובדלים הם ורק יש מצות נתינה. וכן כתב הרמב"ם בהל"ד וז"ל: בהמה שלא הורמו מתנותיה מותר לאכול ממנה שאינה דומה לטבל שהרי מתנות כהונה מובדלין. והנה אף דלר' יוחנן (קל"ב ב') דס"ל דכל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאוכל טבלים, מ"מ אנו לא קיי"ל כוותיה. ולהרמב"ם בזה גופא נחלקו - אי יש מצות הפרשה בזלו"ק. אבל צ"ע מהגמ' (ק"ל ב') דמבואר דשייך דינא דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין או לאו כמי שהורמו דמיין אף בזלו"ק, הרי מבואר דיש חובת הפרשה בזלו"ק. וי"ל דזהו דוקא לר"י דסבר דזלו"ק טובלין. [ועיין בעליות רבינו יונה לב"ב דף קכ"ג ב' שהקשה כן, ומבואר דס"ל דאין מצות הפרשה בזלו"ק].

ועוד י"ל ע"פ הגמ' בקדושין (נ"ד ב') דשייך מכירה במע"ש למ"ד דהוי ממון גבוה במוכר טבל ולמ"ד דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין, עיי"ש. וצ"ע, דאפי' למ"ד וכמי שהורמו דמי הרי אין זה אלא לענין שהכהן זוכה בממונות של המתנות אבל אין קרושת מע"ש חלה ולא הוי ממון גבוה. ועיי"ש בתוס' ר"י הזקן שפירש דבהא כו"ע לא פליגי דכשלא הורמו דמי, וכ"כ גם בדעת הרמב"ם. ולפ"ז י"ל להיפך בסוגיא דירן (דף ק"ל ב') דלכו"ע הוי כמי שהורמו דאינו תלוי בהך מה' כיון דמתנות מובדלים ואין צריכים הפרשה.

והנה היה מקום לפרש ברמב"ם באופן אחר, דאף להרמב"ם יש מצות הפרשה, אלא מה שאינו טובל הוי מטעם דאין כאן תערובת, דהאוסר דטבל הוי התערובת של תרומה שבו. והנה עיין בתוס' דף קל"א א' ד"ה ה"ג דאף דלית הלכתא הכי דאינו כאוכל טבלים מ"מ איסורא איכא, הרי דיש איסור לכו"ע לתוס', ומבואר דיש מצות הפרשה המתיר הבשר לאכילה. וכן עיין ברש"י בביצה י"א א' שכתב דהרמת המתנות ביו"ט מותר משום דהוי צורך אכילה, ומבואר דיש חלות שם הפרשה דהיה שייך לאסור ההרמה ביו"ט.

בענין חוששין לזרע האב

עיין ברמב"ם פ"ד מהל' שחיטה ה"ד, וז"ל: כלאים הבא מבהמה וחיה וכן בריה שהיא ספק בהמה או חיה צריך לכסות ואינו מברך, ע"כ. וכן פסק הרמב"ם לענין חלב שאסור בכל אופן ואינו לוקה. ולכאו' זה דלא כהגמ', דמה דמספקינן

ישמעאל הוי אם בעינן קדושת כהונה שבגבולין ונשים נכללו בזה או בעינן כהונה שבמקדש בעד זכיית המתנות. ומה שמנחת כהנת נאכלת משום הפסוק דאהרן ובניו נראה דהיכא דכתיב אהרן ובניו עסקינן בקדושת כהונה ומקדש. אבל צ"ע דהרמב"ם למד דפרדיון הבן ניתן לזכרים משום דכתיב אהרן ובניו ולכאורה אין לפרדיון הבן שום זיקה למקדש וקדושת כהונה שבמקדש. וצ"ל דהרמב"ם סובר דמה דנתמעטו נשים אינו משום דבעינן קדושת כהונה שבמקדש, דאין זה ענין לפרדיון הבן, אלא דהוי דין בפ"ע דזכרים ולא נקבות, אבל לתוס' בקדושין שנשים זוכות בפרדיון הבן יש לומר דמיעוט נשים אינו דין מסוים דזכרים ולא נקבות, אלא דלענין מתנות דכתיב ביה אהרן ובניו בעינן כהונה דמקדש וחסר בכהונתם.

והנה בבת כהן שנשאת לזר שאינה אוכלת בתרומה נראה דמה שאינה אוכלת בתרומה אינו משום שהיא כזרה אלא דהוי איסור זרות, אבל בתללה אינו רק איסור אכילה אלא דלענין תרומת חשיבא כזרה והוי הפקעה בכהונתה כדמבואר ברמב"ם פ"ו מתרומות ה"ז, וז"ל: ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל שני ענינים נכללו בלאו זה שאם תבעל לאסור לה ותעשה זונה או חללה הרי היא אסורה לאכול בתרומות לעולם כדן כל חלל שהחלל כזר לכל דבר ואם תנשא לישראל הרי היא אסורה לאכול במורם מן הקדשים שהוא חזו ושוק וכ"ו, עכ"ל, כלומר, דכיון שנבעלה לאסור לה אסורה בתרומה כזרה דלענין תרומה הויא כזרה, ולכן בהך לאו נכללו איסור חללה וגם בת כהן הנישאת לישראל שאסורה במורם מן הקדשים, שבשניהם אינן חוזרות לאכול בתרומה לעולם דהוי הפקעה בקדושת כהונה, משא"כ כהנת הנישאת לזר לענין תרומה דאינה בהך לאו דכיון דחוזרת לבית אביה אחר מיתת בעלה אינה הפקעה בקדושתה ורק דהוי איסור אכילה.

והנה בחללה שנבעלה לפסול לה נחלקו ר"מ ותחמיים (פ"ז מתרומות) אי משלמת חומש ואי זינתה אי מיתתה בשריפה או בחנק, דלר"מ דמשלמת את החומש ומיתתה בחנק חללה הויא כזרה ממש והפקעה בגברא מקדושת כהונה, אבל לתחמיים אף שתללה אסורה בתרומה בתורת זרה זהו רק לענין תרומה אבל מ"מ הגברא הוי כהנת ורק דיש הפקעה בקדושתה לענין תרומה, אבל הגברא הויא כהנת ולכן מיתתה בשריפה ואינה משלמת את החומש.

והנה עיין ברמב"ם פ"ט מבכורים הל"כ שכתב דחללה אינה אוכלת המתנות, והרדב"ן פ"י דהמדובר דוקא בחללה מלידה, אבל המשנה למלך פ"י דחללה היינו שנבעלה לפסול לה, וכן נראה דבגמ' בכורות מפורש דכהנת שנבעלה לעכו"ם ונעשית חללה בנה חייב בפרדיון הבן, הרי דחללה שנבעלה חשיבא כזרה אף לענין מתנות. והנה מה שלענין מתנות חללה חשיבא כזרה ולענין חומש ושריפה אינה חשובה כזרה, דאף דהגברא כהנת אבל זכות כהונה מפסרת.

דין ספק, אבל לענין אותו ואת בנו אין חיה פוטר רק דאין דין אותו ואת בנו נוהג בחיה, לכן אין צד החיה סותר לצד הבהמה, דאין כאן פוטר ומחייב יחד, אלא דיש צד המחייב והצד החיה אינו פוטר, דרק אין דין אותו ואת בנו נוהג בחיה, ולכן אינו מפקיע ואין סתירה וחייב בתורת ודאי משום צד הבהמה.

והנה נראה לפרש בענין אחר, דאף דלענין קביעות המין נחשב לספק וכמו שפסק הרמב"ם לענין מתנות וחלב, מ"מ לענין אותו ואת בנו אינו תלוי בשם המין, ד"ל דמה שנוהג רק בבהמה ולא בחיה אינו משום דבעינן מין בהמה אלא דהוי דין בפ"ע דבחיה לא נחשב לבנו דאין יחס בין הולד לאמו אלא בבהמה ולא בחיה, ודין בהמה הוי בצירוף הבן לאמו אבל לא דבעינן מין בהמה. ולכן אף דלענין קביעות המין הוי ספק אבל כיון שיש צד בהמה בולד יש צירוף בין הבן לאמו, ולא בעינן מין בהמה בעד המעשה עבירה, ורק שיהא הבן מצורף לאמו בעינן דין בהמה, ובעד הצירוף סגי אם מקצת הבן הוי בהמה.

והנה הרמב"ם למד דמה דאמר ר"ח בגמ' דף ע"ט ב' דבעינן בן כל דהו דלא כרש"י, דרש"י סבר דלרב חסדא לא בעינן שהבן יהיה בהמה וכל דין בהמה נאמר רק לענין האם, אבל מהרמב"ם שכתב דצבי הבא על העז חייב דנוהג בכלאים הרי מבואר דאף לרב חסדא צריך שיהא הולד גם בהמה אלא דבנו כל דהו סגי, דאף דבקביעות המין הוי חיה אבל כיון שיש צד בהמה חייב ואפי' אם האם היא החיה כמו בהל"ט חייב, דאף שבכל מקום מספקינן אי חיישינן לזרע האב, אבל זהו רק בקביעות המין דשמא אין חוששין לזרע האב שזרע האם מבטל זרע האב במקום שיש הכחשה, אבל לענין אותו ואת בנו אינו תלוי בשם המין דכיון שיש צד בהמה ע"י זרע האב חשיב בהמה כל דהו לענין אותו ואת בנו.

כהנת במתנות כהונה

עיין ברמב"ם פ"א מבכורים הל"ט: השמנה מתנות שאינן נאכלין אלא במקדש כולן קדשי קדשים הן ואינן נאכלים אלא לזכרי כהונה כמו שיתבאר במקומו. ובהל"י כתב וז"ל: קדשים קלים ונאכלים לזכרים ולנקבות... ואעפ"כ אין ניתנין אלא לזכרי כהונה שהרי לאנשי משמר הן. ומדברי הרמב"ם נראה דאין אשה מופקעת מקדשים קלים משום שאינה כהנת וחסר בכהונתה אלא שהך זכיה אינה אלא לאנשי משמר, אבל מה שאינם אוכלות קדשי קדשים זהו משום דלענין קדשי קדשים בעינן שיהא הגברא ראוי לכהונה שבמקדש, ואף שיש לנשים כהונה שבגבולין ולכן אוכלות בתרומה אבל בכהונה שבמקדש אין להן חלק, שאינן ראיות לעבודה, ואם שימשו חייבים משום זר.

וכן נראה לפרש בסוגיא [דף קל"ב א'] דהמחלוקת בין רבי ראב"י ורבי ר'

הערות על מסכת בבא קמא

(א) דף ב' ב' תור"ה דאילו - קשה למה לא נימא לתולדותיהן לאו כיו"ב דחרב ה"ה כחלל מותר לכהן לטמא לו, והמת עצמו אסור לכהן לטמא לו, עיין תוס' נזיר ג"ד. וי"ל דהגמרא מיירי בטומאה, ובטומאה חרב ה"ה כחלל ממש, רק דכהן לא מוזהר על טומאת מת, אלא דכהן מוזהר רק על גוף מת עצמו, וחרב כחלל אינו גוף מת עצמו, אבל בטומאה הוי תולדותיהן כיו"ב.

(ב) דף ב' ב' - מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם. יש לחקור בהא דמועד לבהמה לא הוי מועד לאדם אי משום דמועד למין זה אינו מועד למין אחר והוי חסרון של אינו מינו או"ד הוי דין מיוחד שמועד לבהמה הוי מין מועד אחר, ואינו מועד לאדם דהוי מין מועד אחריתי. ועיין בשטמ"ק ורש"ש, וכן בתוס' יש מחלוקת מפרשים אי נגח אדם שור וחמור אי הוי מועד אף לאדם או רק לבהמות, וזהו הביאור בהמחלוקת דאם מועד לבהמה אינו מועד לאדם משום שאינו מינו אז כשנגח אדם שור וחמור הראה השור שהוא מועד לכל המינים והוי מועד לאדם, אבל אי הוי מין מועד אחריתי, או לא מועיל דנגח שור אדם וחמור רק לעשות מועד לבהמות.

(ג) השטמ"ק ברף ל"ז מקשה דהוי סברות הפוכות לגמרי בין ר"ז ברף ל"ז ור"פ, דר' זביד ס"ל דמועד לאדם הוי מועד לבהמה ומ"מ סובר ברף ל"ז דחזרה דבהמה מועלת לגבי בהמה, ושוב אינה מועד לבהמה, ולר"פ דסבר דמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה ולגבי חזרה סובר דחזרה דבהמה לא מועיל ונשאר מועד לבהמה.

והנה בסברת ר' זביד דמועד לאדם הוי מועד לבהמה יש לחקור אי הפשט דאם הוא מועד לאדם חל מאליו שם מועד על השור, וממילא הוי מועד לבהמה, או"ד מעשה ההעדאה על האדם חל גם לגבי בהמה וכאילו היו מאה העוראות שחלים על כל מין ומין. ונפקא מינה יהיה אם מועיל חזרה לגבי בהמה בלבד, דאם הפשט הוא דהעדאתו לגבי אדם כולל העדאה לגבי בהמה שוב לא תועיל חזרה לגבי בהמה כ"ז שהוא מועד לגבי אדם, אבל אי הפשט דרואין אותו כאילו נכפלה ההעדאה על כל מין ומין אז מועילה חזרה לגבי בהמה בלבד.

והנה פליגי ר"ז ור"פ גבי מועד ממין בהמה למין בהמה אחרת אי הוי מועד. ונראה דשם א"א לפרש דשם העדאה של מין אחד כולל מין השני, דמהיכי תיתי

לומר זה, ולפי ר' זביד שמועד ממין אחד הוי מועד גם למין השני מוכרחים לומר דרואין כאילו נכפלו ההעדאות לכל מין ומין דליכא שם שם מועד גדול ממין אחד למין אחרת, וזהו לר"ז דיש דין דמועד למין אחד הוי מועד למין אחר, אבל לר' פפא דלא ס"ל סברת דרואין כאילו נכפל, אלא דכשנגח אדם ובהמה נעשה מועד לבהמה (וכשנגח אדם ובהמה מורה ר' פפא דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ואינו משום דרואין הכפלת ההעדאות, אלא מועד דאדם סגי לבהמה כשנגח בהמה) ולפיכך ל"מ חזרה דבהמות כ"ז ששם מועד אדם עליו, דבאמת לר' פפא היה סגי במועד לאדם בלבד כדי לעשותו למועד לבהמה אלא מצריך גם בירור וכשנגח ג' בהמות יש בירור שהוא נגחן לבהמות, אבל השם מועד נכלל במועד לאדם (ולבירור לבר ל"מ חזרה כמו שמבואר בפנים, דעקירה וחזרה אינה אלא בכל החלות מועד) ולר' פפא שם מועד דאדם כולל מועד לבהמה בלי רואין כאילו נכפל, אבל לר' זביד ליכא לכלל דמועדות דאדם, אלא אף ממין אחד לשני יש העדאות מיוחדות שרואין כאילו נכפלו העדאות במיוחד ויכול לחזור מבהמה לבר לפי ר' זביד.

(ד) דף ג' א' - בענין לא מכליא קרנא - עיין ברשב"א שכתב וז"ל: ע"כ נראה לי כדברי הרב ז"ל בשחת ולא מכליא קרנא כל שזרע לתבואה ותרע שאף בעלי התבואות משלחין שן בהמה בשרותיהן כדי לאכול השחת ואח"כ תצמח התבואה ותצליח יותר מ"מ אם בא בעל השחת להשתלם משתלם לפי נזקו, עיי"ש. ונראה דהרשב"א לומר לא מכליא קרנא הוא דבר שהבעלים בעצמו יעשו שתצמח יותר ואינו שם מזיק לולי חידוש התורה. ויש שאלה (בכת"י הגר"ח ז"ל) באחד שהיו לו ב' תמונות דשוה כ"א ק' מנה ושרף אחד מהן והשני שוה עכשיו אלף מנה אי חייב, אי רואים החפץ או ההיזק דמיים. והנה מרשב"א זה דאומר דאף אם תצליח יותר ע"י ההיזק וגם הבעלים בעצמם היו עושים כן מ"מ גילתה התורה דחייב לשלם, וזהו הפשט בלא מכליא קרנא שהבעלים בעצמם עושים ומרויחים בזה המעשה.

(ה) דף ג' א'. תור"ה לא י' כתיב - וז"ל: א"כ כי דרשינן שור ולא אדם הו"ל למעט נמי אדם מנזקין עכ"ל. והנה בבהמה חייב בין על מיתת הבהמה ובין על נזקי הבהמה, ובאדם יש חילוק, דפטור בור על מיתת אדם. ונראה דבהמה אין חילוק בין נזקין למיתה, דבשניהם המחייב הוי הפסד ממון ואין כלל מקום לחלק בין מיתה לנזקין, ומה לי קטליה כולה מ"ל קטליה פלגא, ובעל הבור צריך לשלם משום ההפסד ממון, ומיתת הבהמה הוי היזק יותר גדול אבל מ"מ הוא בגדר נזקים, משא"כ באדם דבנזקין חייב עבור ההפסד ממון, ונזקי אדם ונזקי בהמה שווין, אך במיתה אין כאן הפסד ממון, דאת מי הפסיד, ותשלומי מיתה הוי מחייב מיוחד בפני עצמו. ועיין רש"י דף ט' ב' דשור ולא אדם ממעט כופר, וא"כ יש לחלק ולומר דבור פטור מזה, וא"כ מיושב קושית התוס' על רש"י דהקשה דמעט בור מכל נזקי אדם, וי"ל דהקרא דמחייב בור על היזק שור מחייב על כל אותו הסוג חיובא

דידיה, דהיינו נזקין ומיתה בשור ונזקי אדם, וממעטינן חיוב המיוחד של מיתת אדם, דזוהו סוג אחר לגמרי של היזק. והא דאיתא לקמן דבור פטור על כלים דשבירתן זו היא מיתתן, אין הפשט דהוי כמיתת אדם, אלא דבכלים פטור על נזקי כלים כמו דפטור כששברן לגמרי דפטור דכלים שוה הוא בכל מקום.

ד) דף ג' א' - דאפקרינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור, דשיטת רב הוא דבור דלא אפקרינהו היינו שור, וכשאפקרינהו היינו בור. וק' דתוס' נ"ו ב' אומר דבמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו הוי כדידיה, עיין תוס' שם דהוי בכלל בעירה, וא"כ כל בור דכרה הוי כמעמיד, ואפי' אפקריה צריך להיות שורו כמו דלא אפקריה, דלא גרע ממעמיד בשן ורגל דנעשה כשלו. ונראה דבור דהוי שור לרב היינו קרן, עיין תוס' ג' ב', וכן איתא בהראב"ד דף כ"ח א' דאינו יכול להיות שן ורגל דלא שייך בבור דרכו להזיק, ונראה דשאני הבעלות דצריכים לחייב בקרן משאר נזקין, דבשור דכתיב שור איש, אין הדין שצריכים בעלות בכרי להיות חייב, אלא הוא דין בשור איש, דין בהשור שצריך להיות שור איש (ויש מ"ד דשור הפקר שהרג פטור ממיתה ואף דמיתה אינה חיובא דבעלים, אלא דהמזיק צריך להיות שור איש) וכיון דבעינן שור איש מעמיד לא יכול להתחייב בקרן, דמעמיד הוא דין בעלים בכרי להתחייב, אבל בקרן דבעי שור איש אין מעמיד נחשב לשור איש, ומיושב שיטת רב דבור דאפקרינהו אינו שור איש ואינו חייב משום שור.

ה) דף ג' ב'. רש"י דאין לארם תולדה דכתב היינו אדם גופו. וצ"ע למה אין תולדה לארם, ועו"ק דכח הוי תולדה ברגל דצרות הוי תולדה (עיין רש"י שהק' מזה) ולמה בארם אינו אב. והנה יש ג' אבות בשור אבל אין ג' אבות באדם. ונראה דבארם המזיק דחייב משום המעשה היזק אין חילוק בין גופו או כוחו דכולו מעשיו הם, אבל בנזקי ממונו דחייב משום ושמירתן עליך יש חילוק בין גופו ושמירתן עליך דחייב עליו משום אב ובין כוחו דהוי תולדה, אבל באדם אין חילוק בין הנאה להזיקו וכונתו להזיק ובין כוחו וגופו דכולו אחד הוא.

ו) דף ד' א'. יש לחקור למסקנת הגמ' דיש טעמא רבה של שמא יקניטנו מהו הדין בארון שרואה שעברו הולך להזיק ויכול למונעו אי חייב למונעו מתורת בעל המזיק, ואף ע"ג דלמעשה אם הויק פטור מ"מ יש לחקור אם יש איסורי מזיק בעבר שלו. ונראה דתלוי בהו"א ומסקנת הגמ' דסוגיין, דלפי הס"ד דהגמ' למרה דעבר ואמה פטורין משום כונתו להזיק, וכונתו להזיק הוא פטור, א"כ בודאי חייב לכתחילה למונע המזיק, דאינו אלא פטור מתשלומין וכאנוס, וכמוש"כ בתוס', אך לפי הטעמא רבה יש לחקור אי מופקע העבר משמירה לגמרי או לא, דהא בר דעת הוא ואינו תחת שמירה לגמרי ומופקע מחובת שמירה לגמרי אף לכתחילה בתורת ממונו, (אלא חייב כמו כל אדם משום השבת אבידה), וצ"ע.

ו) דף ד' א'. רש"י ר"ה אפי"ה פטורין וז"ל: כראמרינן בפ' החובל העבר והאשה פגיעתן רעה והן שחבלו באחרים פטורים, עכ"ל. לפי רש"י דמביא המשנה של החובל מוכח דבלי הטעמא רבה של שמא יקניטנו יהיה הארון חייב בתשלומי חבלה של עברו. וק' דתשלומי חבלה באים משום עונש וכופר האברים ומה שייך לחיב הארון בעונש העבר. ומוכח כמו שאמר הרמ"ס זצ"ל וידוע בשם הגרנ"ט זצ"ל דאין החיוב ישר על הארון אלא הדין הוא דחל מתחילה חיוב תשלומין על העבר וחייב הארון לשלם חיוב העבר, דדין דנזקי ממונו מחדש לנו דהארון חייב בכל חיובו ממונו ואם העבר אנס נערה או היה שומר ופשע יתחייב הארון דחייב בכל חיובים שחלים על העבר וחייב הארון לשלם, וגם חבלה בכלל זה. [ועיין באריכות בחי' הגרנ"ט ז"ל].

ז) דף ד' א'. תורה כראי וז"ל: ותנא דבי חזקיה דפוטר אפילו שוגג היינו ממון שהזיק בשעת חיוב מיתה, עכ"ל. ופירשו האחרונים הפשט בתוס' דלא אמרינן קלב"מ אלא כשהחיוב מיתה וממון הוא על שני דברים וכגון שהרליק הגדיש בשבת דיש חילול שבת והיזק, אבל בשביל אותו מעשה ואותה רשעה אין קלב"מ, ומשור"ה אין קלב"מ בכופר ומיתה דבאים משום מעשה אחר. ומק' הגרע"א ונחלת דוד בדרך כ"ב א' דהא הגמ' לומד קלב"מ במלקות מכרי רשעתו, ור"מ מקשה ממוצש"ד דלוקה ומשלם וחולק על רבנן, וקשה דהתם שני החיובים, מלקות וממון, באים בשביל מעשה אחר ואיך מביא ר"מ ראייה ממוצש"ד דלוקה ומשלם, דגם רבנן מורים דלוקה ומשלם במעשה אחר. ונראה דכוונת תוס' היא, דמיתה היא כפרה עיין מס' סנהדרין דף מ"ג א' תהא מיתתי כפרה, וכן בדרך מ"ז א' כיון דאיקטיל הו"ל כפרה, וכן בכמה דוכתי, וא"כ מיתה בשביל רציחה וכופר הוה קיום אחר וכפרה אחת, ובא הפסוק דעליו ולא על האדם דכפרת מיתה סגי, וסגי במיתה בלבד, אבל קלב"מ לא שייך, דקלב"מ שייך בב' עונשים, אפילו על מעשה אחר, אבל כאן בכופר הוי עונש וכפרה אריכתא, ולא שייך שיפטור אחר את חברו כמו שאין מכה אחת מן המלקות פוטר את חברו, דאחר משלים חבירו משא"כ במוצש"ד ועדים זוממין שאין מחייבין שתי העונשים, אף שבא בשביל מעשה אחר, דרק במיתה וכופר דשניהם כפרות שייך לומר דהם קיום אחר וכפרה אחת אבל במלקות וממון אינם נחשבים כקיום אחר אלא כחיובים נפרדים אף שבאים מחמת מעשה אחר.

ח) בתוס' הנ"ל - תוס' אומר דלא שייך תדב"ח בכופר. וקשה דלפי מה שכתבנו בתוס' דלא שייך קלב"מ בכופר משום דהוי עונש וכפרה אריכתא ומשלים הכופר את המיתה א"כ בשוגג דלא נותנים לו העונש הגדול הו"ל ליפטור מכופר בשוגג, דאין טעם של כפרה אריכתא בשוגג. ונראה לפרש דיש לחקור בהאי דינא דתנא דבי חזקיה, אם הפשט שמעשה שמחייב מיתה במזיד, המעשה עבירה זה

פוטור הממון אף בשוגג, א"כ קשה למה לא יפטור מכופר, או"ד הפשט בחזק"ה הוא דלא חלקת בין שוגג למזיד דגזירת הכתוב הוא דשוגג אינו יכול להיות חמור בחיובים מאילו היה נעשה בזדון, וא"כ בכופר שפיר היה משלם בשוגג כופר ולא שייך חזקיה, דבכופר אף במזיד היה משלם כופר, וא"כ פטור דתדב"ה לא שייך, דכל הפטור הוא לא חלקת בין שוגג למזיד, ואינו פוטור.

והנה יש דין דאם הרג אדם ולא מת מיד דפטור מגלות דחיישינן שמא הרוח בלבלתו ולא מת משום הכאתו אבל במזיד אין חשש זה והורגין הרוצח ורק בשוגג פוטרינן אותו משום הכח של הרוח שהרגו.

[וחוקר הברכת שמואל מה הדין בהרג בשוגג ולא מת מיד שפטור מגלות והזיק ממון בעת הרציחה - אם אמרינן קלב"מ כיון דלגבי הרציחה אמרינן שהרוח הרגו, א"כ חייב ממון שהוא לא הרגו, דאמרינן דהרוח בלבלתו, אבל לפי הגרי"ד ז"ל דהוי דין דלא תחלוק בין שוגג למזיד א"כ כמו שאם הרגו במזיד ומת לאח"כ פטור מממון שהזיק א"כ אף כשהרגו בשוגג פטור מממון, דאין תנא דבי חזקיה פטור בפ"ע של שוגג אלא הוי לא חלקת בין שוגג למזיד, ולא שייך זה בכופר.]

(ט) דף ר' ב'. תור"ה ואימא וז"ל: וא"ת הני מים ה"ד אי דמשקיל עליה בדקא דמיא ובכח ראשון כחו הוא ואי בכח שני גרמא בעלמא, עכ"ל. וקשה דמהו קושית התוס', דכח שני גרמא הוא הא זה חסרון באדם המזיק ואנן מדברים במים, ומוכח דתוס' למד דלפי הס"ד דמים הוא מבעה, הוא ג"כ מדינא דאדם המזיק, ורק באופן מסויים זה מיירי המשנה, ומקשה התוס' דהוא גרמא, ומתוך התוס' דמ"מ קמ"ל קרא דכח שני חייב באופן של מים. והנה אי אדם המזיק חייב משום מעשיו לא שייך לחייבו בכח שני דחסר במעשיו, אבל נראה כמוש"כ בשם הרמב"ם דס"ל דהזיק ברשות פטור אף בהזיק בקום ועשה, ומוכח דחייב אדם המזיק לא משום מעשיו אלא משום ושמירתן עליך, ובושמירתן עליך שייך לחייב גם כח שני בנוקין (ועיין בחי' הר"ן בסנהדרין דף ע"ז דאדם המזיק חייב להלכה בכח שני ולא כתוס' דידן, ומבאר שם דאין אדם המזיק חייב משום מעשיו, ומביא ראיה דמעשה לא צריך באדם המזיק מהא דאדם מועד לעולם, דלומר הר"ן באדם מועד לעולם היינו משום דל"צ מעשה.)

בענין אבות ותולדות

רמב"ם פ"ז ה"ה מהל' שגגות וז"ל: העושה אב ותולדותיו בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת ואין צריך לומר העושה תולדות הרבה של אב אחד שאינו

חייב אלא אחת, עכ"ל. וקשה דמאי שנא אב ותולדה משני תולדות של מלאכה אחת וא"כ מה ה"זאין צריך לומר" דיש כאן. ויש לתרץ דבאמת אין לכל תולדה קביעות לחלות שם בפני עצמו, ראע"ג דיש קצת שינוי צורה, האם נימא דלכל אב איכא אלפי תולדות, אלא ודאי דכל החלות שם תולדה הוי רק ביחס לאב, דלגבי האב התולדה קובעת שם בפני עצמה במה שחלוק מהאב, אך תולדה א' לגבי שנייה אינה קובעת שם בפני עצמה. והיינו דכתב הרמב"ם דאב ותולדה דפטור משום גזיה"כ דהאב פוטור את התולדה, עיין מס' שבת צ"ז ב' דדורש פסוק "אלה" ורש"י שם דהוי גזיה"כ דהאב פוטור את התולדה, ואף דמעיקר הדין היה יכול לחייב תרתי, וכתב הרמב"ם ואין צריך לומר דאתרתי תולדות לא מחייב אלא חדא דאין כלל מקום לחייב תרתי. אך תוס' בב"ק דף ב' ע"א ד"ה ולר"א דס"ל בתירוץ הראשון דאל תשמר חייב, דיש אלפי תולדות לכל אב וכולן קובעים שמות בפני עצמן, והא דאינו חייב אלפי חטאת הוא מאותו פסוק שא"ח אתולדה במקום אב. ועיין בסוף התוס' תירוץ שלישי דס"ל דמתרין משום קצת תולדות, דיש תולדות חשובות כנוטע ומבשל ומתרין תולדות אחרות בשמן, ולפי שיטה זו יש קביעות לחלות שם לקצת תולדות ולא לאלפי תולדות.

(ב) רמב"ם שגגות פ"ז ה"ז, וז"ל: עשה תולדה של אב זה ותולדה של אב זה בהעלם אחת נראה לי שהוא חייב שתי חטאות. וצ"ע, דהלא זהו גמרא מפורשת [ריש ב"ק], ואולי דהיתה להרמב"ם גירסא אחרת בסוגיין. אבל קשה מאי קמ"ל דפשיטא דב' תולדות של ב' אבות חייב תרתי. וי"ל דכיון דלהרמב"ם אין תולדה קובעת שם בפ"ע וכל החלות היא שאינה האב אבל לגבי תולדה של אב אחד אינה שונה, דכל דין שלה הוא תולדה וס"ד דאין חייב שתיים אשתי תולדות קמ"ל דכיון דכל אחד היא תולדה מאב אחר זה קובע כל תולדה בפני עצמה, וחייב שתיים.

(ג) גמ' ב"ק ב' א' - דאילו עביר שתי אבות בהרדי מחייב אכל חדא וחדא ואילו עביר אב ותולדה דיריה לא מחייב אלא חדא. ותמוה, דב' אבות הוו שני חיובים ואיסורים שונים ואב ותולדה דיריה היינו אותו חיוב, וגם שתי אבות מאותו אב חייב אחת, ומהו הראיה שתולדה שונה מאב. וי"ל דהא דחייב על שתי אבות בסוגיין אינו משום שהם איסורים שונים אלא כמו שיש גופין מחולקין ותמחויין מחולקין כמו כן יש אבות מחולקין, דהנה אין סוגיין מורבר בשני מלאכות שונות ושני חיובים שונים, דעיין בשטמ"ק ממהר"י כהן צדק דמביא הגמ' בשבת דזורה ובורר ומרקד דהוו דומים אהרדי ורק כיון דהוו אבות מתחלקים על ידי כל שינוי צורה מהרדי, אף דבעצם הם דומים אלא השם אב מחלק אותם, וזה הציור של סוגיין דעשה שתי מלאכות הרומין אלא השם אב מחלק אותם. אכן הוקשה לגמרא למה אין תולדה מתחלק מהאב כיון דגם תולדה שונה בצורה ושם תולדה בפני עצמו, ומשום כן באמת ר"א מחייב שתיים תולדה מחולק מהאב דשמו שונה

ומחלק כמו גופין ותמחוין מחלקין לשתי קרבנות, וכמו שתי אבות הדומות חייב שנים, כמו"כ כל תולדה מחלק מהאב שלו וזו שי' ר"א דמחייב אתולדה במקום אב, דהשם תולדה מחלקו לב' חטאות. ורבנן ס"ל דאילו היו שניהם בני חיוב - האב והתולדה - היה חייב שנים, אבל יש גזיה"כ (עיין לעיל) דתולדה פטורה במקום אב וכמוש"כ רש"י דעל התולדה במקום אב לא חל חיוב כלל, א"כ אין שייך לחלק לשני חיובין כיון דאין חלות חיוב כלל על תולדה במקום אב.

בענין כלבא דאכלה שונרא

רמב"ם פ"ג ה"ז מנזק"מ כתב וז"ל: חיה שנכנסה לרשות הניזק וטרפה ואכלה בהמה או בשר משלם נזק שלם שזה הוא דרכה אבל כלב שאכל כבשים קטנים או חתול שאכל תרנגולים גדולים הרי זה שינוי ומשלם חצי נזק, עכ"ל. וקשה, דשיטת הרמב"ם פ"א מנזק"מ הוא דארי וזאב הוה קרן אע"ג דאינם משונים, א"כ הקובע של קרן הוא כוונתו להזיק, וארי וזאב הוה טורפות וכוונתם להזיק, א"כ למה כלבא דאכלה שונרא הוי קרן הא שם ההיזק באה על ידי הנאה להזיקה וצריך להיות שן.

ונראה דהרמב"ם למד בהגמרא של כלבא דאכלה שונרא דאינו קרן, והרמב"ם מביאו בפרק ג' בהפרק של שן, והגמ' אומר דהאי כלבא דאכלה שונרא משונה הוא והרמב"ם אומר הרי זה שינוי, והפשט הוא דאע"ג דהוי שן דהנאה להזיקה, מ"מ יש פטור של חצי נזק, דהוי שן שבחזקת שימור קיימי (ואולי פטור ברשות הרבים דהוי שן) ומשלם השן הוה רק חצי נזק.

(ב) לשי' התוס' דף ט"ז דארי וזאב הוה רגל והכל תלוי באורחיה צ"ע למה כל שור מועד קרן אינו רגל, דהוי אורחיה עכשיו. ובשלמא להרמב"ם דארי הוי קרן, כיון רכוונתו להזיק, א"כ מובן דשור המועד הוי קרן, אבל לפי התוס' מ"ש רגל משור המועד. ועיין בגמ' דף ר': וכי שור דרכו להזיק כיון דאיעד אורחיה הוא, ומשמע דשני דברים הם, דרכו הוא תמיד, וזו שו"ר, אבל שור מועד אינו דרכו אלא רק אינו משונה ואורחיה הוא, אבל כיון שאינו דרכו ממש הוי קרן ולא שו"ר דהוי דרכו להזיק תמיד.

בענין מזיק בגזולן

רמב"ם פ"ג ה"ג מגזילה ואבירה, וז"ל: היו פירות מופקרין אצלו ונטל

אך קשה למה לא יתחייב משום מזיק, ואם נתייקר בשעה שהחמיץ ישלם כמו כל מזיק. ומשמע דהרין דכל הגזלנים משלם כשעת הגזילה אומר לנו דכשגזל אינו משלם משום דהויק דחיוב גזילה פוטרו משאר חיובים, ושוב לא חל שום חיוב אחר, ועיין תוס' י"א א' ד"ה אין שמין דגנב וגזולן קנו מיד שהוציאו מרשות בעלים, לאונסין, וא"כ כשהזיקו לא שייך לחייבו משום מזיק, דשלו היוק.

ועיין בגמ' ב"מ מ"ג א': אמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שריא זוזא והשתא שריא ארבע ותבריה או שתיה משלם ארבע כיון דאי איתא הדרא בעינא ההיא שעתא דקא תבר ליה קא גזל מיניה ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה ע"כ. והנה הגמ' לא אומרת שחייב מטעם מזיק בתברה ושתייה, דלא שייך מזיק בדבר הגזול, דלגבי אונסין כבר קנאו הגזולן, אלא הוא המושך גזילה וחייב על המעשה היזק שלו מטעם גזל, דכל דבר שעושה הגזולן להחפץ חייב עליו מטעם גזילה. [ולפי"ז בגזל ובה שני והזיקו יצטרך לשלם רק לגזולן הראשון דלגבי אונסין הוא כבר של גנב ראשון.] והנה בהא דשלח בו יד והחמיץ השאר שמשלם בשעת הגזילה ולא כשעת הגזק הא אמרנו דבגזולן כל היזקות נשתנו לגזל, ולמה לא ישלם כשעת הגזק והחמיץ.

ונראה דחלוק בזה גזולן ממזיק, דבמזיק אם אחר יזרוק חץ על החלון משלם כשעת השבירה וההיזק ולא כשעת זריקתו, דהמזיק משלם עבור ההיזק, משא"כ גנב וגזולן משלמין עבור המעשה שלהם ורואין השווי בעת המעשה, ומשו"ה לא משלם כשעה שהחמיץ שהיא תוצאה ממעשה, דכיון דגנב אין בו תורת מזיק ומשלם רק משום מעשה גזילה שלו, ורואין השווי של עת הלקיחה ולא העת שהחמיץ. דבגניבה וגזילה משלמין משום מעשיו ולא עבור ההיזק.

בענין תשלומי שינוי

עיין ברא"ש ב"ק פ"ט סי' א' שמביא המחלוקת בראשונים אי משלמים השווי של שעת השינוי דאו קונה אותו או השווי של שעת הגזילה, וסברת המחלוקת היא למה משלמין דמים כשיש שינוי - אי משלמים משום קנין השינוי והדמים דמי קנין הם או הדמים משום הגזילה כשקונה לבסוף ע"י השינוי. ועוד יש לחקור אי שינוי הוי קנין בפ"ע ואז בודאי צריך לשלם השווי של שעת השינוי, אך אם אינו קנין בפ"ע אלא מהגניבה הוא קונה (או משלמין משום מעשה הגזילה, כמו שנאבר) צריך לשלם כעת הגזילה.

בענין מאוס למצוות

ב"ק דף צ"ד א': ועד כאן לא קאמרי ב"ש התם אלא לגבוה משום דאימאמי - וצ"ע אם הקריב האתנן לאחר השינוי אי עובר בלא תעשה ראתנן או"ד הוי איסור חדש של מיאוס שאסור להקריב מאוס למזבח שנ' הקריבהו נא לפחתך ואינו בלאו ראתנן, אלא איסור להקריב דבר מאוס כמו שכתוב הקריבהו נא לפחתך, עיין ברמב"ם פ"ב ה"י מאיסורי מזבח.

והנה עיין בתוס' ב"ק ס"ו ד"ה אמר, שמביא ראייה לר"ת דס"ל דמצהב"ע פסול הוא בגזל אפילו לאחר שכבר קנה אותו מהא דאיתא בסוגיין דף צ"ד דגזל סאה והרים ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ, וראייה ויש מצהב"ע אפילו לאחר שקנה, והתוס' מדחה דרך לגבי ברכה אמרינן דאסור להזכיר שם שמים וראוי להחמיר יותר, עיי"ש. ומשמע דלפי ר"ת הפשט בהגמרא דף צ"ד א' דלענין ברכה שאני הכוונה היא מצהב"ע, ולא משום ברכה אלא דכיון דמצוות טעונים ברכה יש פסול של מאוס כמו בקרבן. וכן איתא במס' עבו"ז דף מ"ו א' דמשתחוה לבהמה דצמרה פסול לציצית משום מאוס, וזהו כוונת הגמ' לענין ברכה שאני, דהיינו דהוי מאוס ופסול למצוות (דבר שבעי ברכה).

והנה הרמב"ם פ"א ה"א מלולב כתב: ארבעת מינין האלו שהיה אחד מהן יבש או גזול אפילו לאחר יאוש או שהיה מאשרה הנעבדת אע"פ שבטלו האשרה מלעבדה או שהיה של עיה"נ הר"ז פסול, עכ"ל. וקשה במה שכתב אפי' לאחר יאוש, הא הרמב"ם ס"ל דיאוש לא קני, ועוד דייק הס"ז דלא כ' הרמב"ם דלאיש אחר כשר, ועוד קשה מדוע פוסל אשרה לאחר שביטלו הא אין כאן כתותי מיכתת שיעוריה לאחר שביטלו. ועיין בה"מ שגרס ברמב"ם משום מצהב"ע ולא כתותי מיכתת שיעוריה. ונראה דהרמב"ם לא הבין הגמ' דלענין ברכה שאני דדין הוא

בברכות כתוס', אלא למד כרבינו תם, דכוונת הגמ' הוא דמצהב"ע שאני, דמאוס הוא לדבר שטעון ברכה ומשו"ה פסול אפילו לאחר יאוש עם שינוי רשות, וגם לאחר שביטל האשרה הוא מאוס (והא דאונכרי כשר לאחר שינוי, עבהגר"א באו"ח סי' י"א שתירץ דלא היה אלא חששא בעלמא של גזל). ועיין ברמב"ם פ"א מציצית דמביא פסול גזול ביחד עם פסול נימין הנתלשין מן הבהמה שהוא מאוס, דגם מצהב"ע הוא מאוס למצוה. וזהו הפשט בגמרא דירן, דלענין ברכה הכוונה דמצהב"ע פסול מאוס הוא. (הפשט הזה לר"ת שנשאר מאוס אפי' שינוי קונה, הוא אינו כמו שהדפסנו במסורה ז' דהפשט בר"ת הוא שיאוש אינו קונה לגבי מצוות (וחסר בשלו).

בענינים שונים

הערות ברמב"ם הל' תלמוד תורה

(א) כותרת הרמב"ם: יש בכללן שתי מ"ע וזהו פרטן: (א) לתלמוד תורה (ב) לכבוד מלמדיה ויודעיה. מהא דכלל הרמב"ם ההלכה של כבוד רב ות"ח בהל' ת"ת ולא בהל' ממרים רואים שכבוד ת"ח אינה הלכה וחייב בפני עצמו אלא חלק ממצות תלמוד תורה, דא"א לקיים מצות ת"ת אא"כ יש לו כבוד התורה, דהיינו כבוד מלמדי התורה ויודעי התורה, ובלי זה א"א לקיים מצות ת"ת.

ונראה הא דאיתא ברמב"ם פ"ד הל"א [ומקורו ממו"ק י"ז וחגיגה ט"ד]: אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה' צבקות תורה יבקשו מפיהו ואם לא אל יבקשו תורה מפיהו. ורש"י לומר דילמא ילמוד ממעשיו הרעים, אך מהרמב"ם משמע דהוא הלכה בעצם תלמוד תורה, ולא שיכשל בענינים אחרים. והפשט הוא דתלמוד תורה קשור עם כבוד התורה, ואם הרב אינו הולך בדרך טוב ואי אפשר להיות ניהוג כבוד אתו, אז חסר בעיקר בכבוד התורה ולימוד התורה הקשור אתו.

(ב) פ"א הל"ז: אבל תורה שבע"פ אסור ללמדה בשכר שנאמר מה אני בחנם וכו', עכ"ל. שיטת הרמב"ם הוא דיש חילוק בין תושב"כ שמוותר ליקח שכר מעיקר דינו (ולא מטעמי הגמרא בנדרים), משא"כ תושבע"פ, ועיין בהגהות מיימוני אות ה' שמביא ירושלמי חוקים ומשפטים אתם מלמדים בחנם ואי אתם מלמדים בחנם מקרא ותרגום, עכ"ל. ונראה לבאר דעל מקרא ותרגום הרבי אינו מוסר לו התורה, דהרי מקרא ותרגומו הוא מילתא דעבידא לגלויי, וכבר כתוב הכל ומותר לקחת שכר מהתלמיד דאינו בעצם מסורת התורה, אבל תושבע"פ, ודרך הלימוד, על זה

אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום, עכ"ל. צ"ע על הרמב"ם למה צריך לחשוב איזה ברכות מברכין, הלא יכול לצאת בכל ברכות שמברך. והיותר קשה דמשמע מהרמב"ם דבשבת ויו"ט אין מחשבין קריאת התורה וההפטורה בהחשבון של ברכות, וכן לא מביא קידוש ותפילת מוסף, ומשמע שרק הג' תפילות עולות לחשבון ומשלים רק על ידי שאוכל פירות ומברך לפניו ולאחריה הרבה פעמים.

והנראה בזה, שהנה הרמב"ם מביא חיוב מאה ברכות בהל' תפילה ולא בהל' ברכות. ועיין בפ"ז הל"א מהל' תפילה שכ' הרמב"ם וז"ל: כשתקנו חכמים דברי תפילות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום אלו הן כשיכנס אדם למשתו לישן בלילה מברך... המפיל וכו'. ונראה דחיוב מאה ברכות הוא חלק מחיוב תפילה. ויש חיוב דג' תפילות וצריך להשלים החיוב תפילה של כל יום בהשלמות מאה ברכות, אבל המאה ברכות הן רק אלו שמברך אותן בכל יום, ורק ברכות שמסדר היום, ומשלים לחיוב דמאה ברכות ושל חיוב תפילה בכל יום, ומשו"ה נקט הרמב"ם הברכות בפרטיות דרק באלו הוא יוצא, דרק אלו מסדר היום הם ואינו יוצא בקה"ת והפטורה בשבת, וקידוש ונר חנוכה ועושה מעשה בראשית ומשנה הבריות, דרק אלו הדברים שהם נצרכים לכל יום הם בכלל דיני תפילה ומשלים חיוב תפילה שלו שמברך על סדר היום, ובכלל חיוב דכי אם ליראה אותו ועבורה שבלב.

בענין ברכת הטוב והמטיב

עיין רמב"ם פ"ב הל"א מהל' ברכות: סדר בהמ"ז כך הוא ברכה ראשונה... רביעית וכו', עכ"ל. מהרמב"ם משמע שני חידושים - דיש סדר לברהמ"ז, ואם היפך לא יצא, ולא כק"ש דפסק הרמב"ם פ"א הל"ח מק"ש שאין סדר לברכות ק"ש, אבל בבהמ"ז יש סדר, וכן בתפילת שמו"ע יש סדר, עיין רמב"ם פ"א ה"ד מהל' תפילה. (ועיין סי' קצ"ד בבאר היטב דהסדר מעכב בבהמ"ז). ויש עוד חידוש דגם ברכה רביעית היא בכלל הסדר של בהמ"ז ומחפצא דברמה"ז. אבל לכאורה יש לדון בזה דברכה ד' פותחת בברוך ואינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, והלא היא חלק מברהמ"ז, אלא משמע שאינה מברכת המזון, אלא כשמברך בהמ"ז נתחייב לברך על שאר דברים כהרוגי ביתר, ובבאר היטב איתא שהסדר מעכב רק בג' ברכות, ולא כדמשמע מהרמב"ם שיש סדר בכל ד' ברכות. ועוד ראייה מהדין דאם שכח להזכיר שבת ויו"ט אינו נחשב באמצע בהמ"ז אלא הוי כאילו כבר גמר

הוי רבי, וחל על זה דין דמסורת התורה, ואסור לקחת שכר בשביל מסורת התורה.

(ג) פ"ב הל"א: מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, וכל עיר שאין בה תשב"ר מחרימין את אנשי העיר עד שמושיבין מלמדי תינוקות ואם לא הושיבו מחרימין את העיר, עכ"ל הרמב"ם. וכן מהגמרא משמע שדין את העיר שאין בה מלמדים כעיר הנדחת שמחרימין ומחריבין אותה, דצריך לנתוץ ולהרוס את העיר.

ונראה דהך דינא דתקנת ר' יהושע בן גמלא הוא מהתורה (ודרש והתקין, וכן פירש בחת"ס בב"ב) דיש חובת ת"ת ביחיד ויש גם חובת ציבור שחל על העיר, ועיר שאינו מושיב תלמוד תורה, נידון כעיר הנדחת. וביאור הדבר הוא, דעיין בביאור הגר"א ביו"ד סי' רמ"ה ס"ק ה' - אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד התלמידים שגם הם נקראים בני. וכ' הגר"א ובתנא דבי אליהו פכ"ז הלא פרס לרעב להמך ואין רעב אלא הרעב מן דברי תורה ואין לחם אלא ד"ת שכ' הנה ימים באים גאום ה' והשלכתי רעב בארץ לא רעב ללחם. ושם באותו הפרק כי תראה ערום וכסיתו כיצד אלא אם ראית אדם שאין בו ד"ת הכניסוהו לבינתך ולמדהו ק"ש ותפילה ולמדהו פסוק א' בכל יום או הלכה אחת שאין לך ערום בישראל אלא מי שאין בו תורה ומצוות, עיי"ש בהגר"א. ומהגר"א רואין. חידוש גדול, דיש חיוב ללמד תורה משום מצות צדקה וחסד. וזה הפשט בגמ' סוכה: תורת חסד על לשונה תורת חסד זה מי שלומד כדי ללמד שאין לך חסד וצדקה יותר ממי שמלמד תורה לאחרים. ועיין ברמב"ם (פ"ט ממתנות עניים) דיש חובה על העיר להעמיד ממונים על הצדקה, ועיין ברמב"ם שם דמעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להם קופה של צדקה. ונראה לומר דכמו דבצדקה יש קופת העיר וחובת ציבור בצדקה כמו כן יש חובת הציבור להקים תלמוד תורה וישיבות. ובאמת יש שתי פרשיות בחיוב תורה לאחרים, ושננתם לבניך, בלשון יחיד, שזה חיוב על כל יחיד ויחיד, ופרשה שניה של ולמדתם את בניכם בלשון רבים והוא חובת הציבור להעמיד מלמדים וללמד תורה, שזהו החסד הכי גדול בעולם וכמוש"כ הגר"א שאין לך ערום בישראל יותר ממי שאין בו תורה ומצוות.

בענין חיוב דמאה ברכות

רמב"ם הל' תפילה פ"ז הי"ד: חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה ומה הן מאה ברכות אלו כ"ג ברכות שמנינו בפרק זה ושבע ברכות של ק"ש של שחרית וערבית לפניו ולאחריה וכו'. ובהל"ט"ו כתב: בשבתות וימים טובים שהתפילה שבע ברכות וכו' צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות. ובהל"ט"ז: כיצד

לברך וצריך לברך ברכה נוספת לשו"ט. ועיין או"ח קפ"ד ד' במסופק אם בריך בהמ"ז רחייב לברך עוה"פ מה"ת. אמנם לגבי ברכת הטוב, עיין בבאר היטב דאין צריך לחזור, ואח"כ מביא מר' שמואל חיון רחייב לחזור הברכה רביעית משום דאתי לזלוזלי ביה, ובברכות קריאת שמע לא צריך לטעם זה, דחלק מק"ש הוא. ועיין בסי' קפ"ג ס"ט רחייב לשבת בבהמ"ז, ובברכה רביעית יש דיון גדול (ועיין במ"ב ובשעה"צ שמרייק מהכל בו דיכול לטייל בברכה ד') ומשמע דאינו חלק מבהמ"ז. ועיין בבית הלוי הברכה ד' פוטרת מלברך על שינוי יין את ברכת הטוב והמטיב, ובאבודרהם איתא דלהכי אינה נחשבת כסמוכה לחברתה משום דנוהגת בשאר דוכתי כשינוי יין, ולפי"ז אינה נחשבת כחפצא של בהמ"ז, וזהו דלא כהרמב"ם שברכה ד' היא חלק מסדר הברכות של ברכת המזון.

בענין ברכת הנהנין

ברכות ל"ט א' תוד"ה בצד, וז"ל: ובירושלמי ר' יוחנן היכא בריך אותה הא לא הוי שיעורא וקאמר משום בריה דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי משום דבבריה מברכין אפילו פחות מכזית, ע"כ. ועיין בשולחן ערוך או"ח סי' ר"י דמביא ספק בזה אם קיימא לן כירושלמי זה.

ועיין בפני יהושע דדין בירושלמי נוהג רק בבריה של ז' המינים וכמו שמובא בירושלמי ארמון וענב (ולא כתלמידי רבינו יונה ומג"א), ובביאור דבריו נראה דהא דבריה לא צריך שיעור הוא כמו שפירשו תוס' בחולין דף צ"ו א', וברא"ש שם לפי שבריה כיון שנקראת בשמה על שם שלימותה הרי כשאמרה תורה לא תאכל אותה בין גדולה ובין קטנה דמשמע הוי זה כאילו פירטה התורה שאסורה בכל שהוא עיי"ש, לפי"ז רק בז' מינים דפירטה התורה אותם במיוחד חטה שעורה ורמון, אבל בבורא נפשות שלא פירטה התורה שום חיוב מיוחד למין ודבר מסוים, ורק על הכל מברכין בג"ר, אין דין דבריה נוהג. והנה רעק"א באו"ח סי' תע"ה מקשה למה לא יוצאים י"ח מצות מרור בבריה של מרור אפילו פחותה מכזית. ויש לחקור אם יש בתורה מין מסויים של מרור ובראשונים בפ"ב דפסחים נקטו דיוצאים בכל עשב שירצה ורק צריך עשב מר, ולא נקטה התורה מין מיוחד ודבר מיוחד ולא שייך במרור בריה. אבל יש שחולקים ואומרים שיש מינים במרור.

ב) בא"ד: ועוד יש בירושלמי היכא דברך אתורמוסא למיכליה ונפל מיריה ושקל אחרינא בעי ברוכי זימנא אחריתי ופריך מאי שנא מאמת המים פירוש דמברך לשתות והני אולי והני אחריני ניניהו ואין צריך לברך פעם אחרת ומשני הכא הוי דעתו מתחילה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו,

עכ"ל. מתוס' נראה דאם יודע שיביאו לו עוד תורמוסא לא הוי ברכה לבטלה וחלה הברכה על התורמוסא האחרת, איך עין ברמב"ם פ"ד ה"י מברכות דנראה דחולק על תוס' וז"ל: אין מברכין על אוכל מן כל האוכלין ולא על משקה מן כל המשקין עד שתבא לפניו ואם בריך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך נטל אוכל וברך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נטל אחר וחזור ומברך עליו.. עומד אדם על אמת המים ומברך ושותה אע"פ שמים שהיו לפניו בשעת הברכה אינם המים ששתה מפני שלכך נתכוין תחילה, עכ"ל. הנה כו"ע מורים דברכת הנהנין צריך להצטרף לחפצא, אבל לתוס' אין החפצא צריך להיות בפניו וכמו באמת המים דאדעתא דהכי מברך, וכן אדעתא שבעה"ב יביא, וכן בתורמוסים כשיודע שיביא מברך עליו, אך הרמב"ם חולק ומצריך לפניו דוקא, ובתורמוס כשיודע שיביאו לו לא מועיל וצריך לחזור ולברך ורק באמת המים מקיל (ואולי א"א בענין אחר), ויש לפרש דבמים דוקא כשיש מים לפניו, וכן מדוייק בהרמב"ם דמייירי שיש מים לפניו, דהוי הכל מחובר והוי כאותו חפצא בפניו. ותוס' כי דהכל תלוי בכוונה, והרמב"ם אומר ג"כ שלכך נתכוין תחילה, דגם הוא מצריך כוונה למה שהוא אוכל, אלא דצריך ג"כ לפניו, או ממש בפניו כתפוחים או מחובר לשל פניו כאמת המים. ועיין בהגהות מיימוני דר"ת מצריך רק כוונה, הלכך במים אם נשפך כוס מים ראשון והביאו לו כוס אחר לא מברך על השני דכוונתו היה על מים סתם, וחולק על הרמב"ם שאינו מצריך שהחפצא יהיה לפניו אלא הכל תלוי בכוונה וכמו תוס' שלנו, אך הרמב"ם מצריך לצירוף שיהיה לפניו, ולדוגמא עיין ברמב"ם פ"ז ה"ה מלולב דבר' מינים פסק וז"ל: ואם לא אגדן אלא שנסלן אחר אחר יצא והוא שיהיו כולן לפניו עכ"ל, דאם יש לכולן לפניו יש צירוף, ולפניו מצרף ויכול לקחת הר' מינים אחת אחת, ולפניו מצרף הוא לפי הרמב"ם בין בברכת הנהנין ובין בברכת המצות.

ג) או"ח סי' ק"מ ס"ג. ז"ל השו"ע העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות וברך על התורה והזכירתו שפרשה אחרת צריך לקרות יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך וי"א שצריך ע"כ. ועיין בגר"א שמבאר דתלוי בירושלמי המובא בתוס' דידן בנפל תורמוסא מידו לוקח תורמוסא אחרת דצריך לברך, ובאמת הרמיון קשה להבין. ועיין תשו' רדב"ז ח"א רמ"ח וז"ל: ותו דבשלמא דברכת הנהנין כיון דנסיב תורמוסא ונפל ולא מתהני מינה איכא למיבעי אי מברך זימנא אחריתי אבל ברכת התורה ברכת המצוה היא ובכל קריאה באיזה מקום שיהיה איכא מצוה אם כן שפיר מקרי ברכת המצוה ואין צריך לחזור ולברך, ע"כ מתשובת הרדב"ז. אך מכל הפוסקים שאינם מחלקים בין ברכת התורה לברכת הנהנין, נראה שפשוט להם שברכת התורה דומה לברכת הנהנין, ולכן הביאו ראייה מירושלמי מפוגלא ותורמוסא, וכל פרשה נחשבת לחפצא שווה שמברך עליה וצריך ברכה שניה, והגר"ח ז"ל היה סובר שברכת התורה דיניה כברכת הנהנין, והרבה פעמים

כשגמר הבעל קורא הקריאה (ובמקום שראוי להפסיק) ונמלך לקרות עוד היה אומר הגר"ח שיברך העולה עוד הפעם וכמו ברכת הנהנין ממש, והברכה היא על חפצא של הפרשה וממש כברכת הנהנין שמברך על החפצא, וכל שנמלך צריך עוד ברכה.

(ד) בתוס' הנ"ל בא"ד וז"ל: ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוי ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו, ע"כ. ונראה דהרמב"ם מביא לומר בשכמל"ו רק בנפל המאכל מידו והברכה מדינא חלה רק על המאכל ההוא והוי לבטלה ועל ידי אמירת ברוך שם הוא משנה הברכה לשבח כללי ולא רק על החפצא ההוא ואפילו אין המאכל לפנינו הוי ברכה טובה, אבל למשל אם אשה תברך בטעות שלא עשני אשה לא יועיל ברוך שם לתקן הברכה שהיתה בשקר מתחילה ורק מועיל להיות שבה כללי תחת ברכה על חפצא מסויימת.

בענין אין משתמשין בבעל חי בשבת

הרמב"ם הל' שבת פכ"א הל"ט: אין רוכבין על גבי בהמה בשבת גזירה שמא יחתוך זמורה להנהיגה. ואין נתלין בבהמה ולא יעלה מבעוד יום לישוב עליה בשבת. ואין נסמכין לצדי בהמה. וצדי צודין מותרין. עלה באלין בשבת בשוגג מותר לירד במזיד אסור לירד, ובבהמה אפילו במזיד ירד משום צער בעלי חיים. ולהלן בהל"י: כיצד היתה בהמה טעונה שליף של תבואה מכניס ראשו תחתיו ומסלקו לצד אחד והוא נופל מאליו. היה בא מן הדרך בליל שבת ובהמתו טעונה כשיגיע לחצר החיצונה נוטל את הכלים הנטלין בשבת ושאינן ניטלין מתיר החבלים והשקין נופלין. ע"כ.

ועיין בסוגיא בשבת דף קנ"ד ב' שפירש רש"י שהשליף של תבואה היה של טבל. אבל מסתימת לשון הרמב"ם משמע ולא איירי בטבל, וא"כ צ"ע למה אסור להוריד השליף בידו, ורק בראשו מותר, ולמה צריך שינוי?

ונראה מזה דסובר הרמב"ם דפריקת משאוי מעל גבי בהמה נחשבת כמשתמש בבעלי חיים, וזהו האיסור כאן ולכן צריך לשנות, וגם זה רק מותר מצד צער בעלי חיים. וכן מבואר כאן מכל לשונו שכלל דין זה מהפרטים של הלכות השתמשות בבעלי חיים. (ומשמע גם דירידה מבהמה ג"כ נגעו בה משום זה ולא רק משום קנס.)

רק א"כ צ"ע הדין שמביא כאן הרמב"ם - ומבואר במשנה בריש פרק מי

שהחשיך שם - דהיה בא מן הדרך נוטל את הכלים הניטלין בשבת, והיינו בידו, וצ"ב לפי הנ"ל למה אין צורך לשנות משום האיסור להשתמש בבהמה בשבת.

אמנם התשובה נראית מבוארת כאן בלשון הרמב"ם להריא דדין זה שמותר להוריד בידו נאמר אך ורק בבא מן הדרך, אבל באינו בא מן הדרך צריך לשנות. וזה מבואר כמעט להריא בלשון הרמב"ם דחילק הלכה זו בתרי אופנים: א) היתה בהמה טעונה; וב) היה בא מן הדרך בליל שבת. וכנראה דהלכות שונות הן, דבבא מן הדרך א"צ לשנות כלל, ונראה הטעם דשם יש צער בעלי חיים טפי וחייב להזדרז ומשום כך התירו לעשות בידו בלי שום שינוי, דבאופן שעושה בראשו משתאה קצת.

והנה בסוגיא שם איתא דחמורו של רבן גמליאל היתה טעונה דבש ולא רצה לפורקה עד מוצאי שבת למוצאי שבת מתה והאנן תנן נוטל כלים הניטלין וכו', עיי"ש בהמשך הסוגיא. ופירש רש"י בד"ה והא אנן תנן וכו': ודבש ניטל בשבת ואמאי לא רצה לפורקה, ע"כ. ועל פי פירוש רש"י הסוגיא צריכה עיון, למה הביאה הגמרא את המשנה, ואטו לא ידענא דרבש אינו מוקצה הוא וא"כ אין שום איסור בעולם בטלטולו, ומה צריך ראיות על זה.

אבל לפי הנ"ל בדעת הרמב"ם הסוגיא א"ש, דלפרק משא מבהמה אסור משום משתמש בבעלי חיים, והביאה הגמרא ראיה מהמשנה להיסור שיש היתר לאיסור זה משום צער בעלי חיים.

ושיטה זו של הרמב"ם שיש איסור פריקה מצד דין משתמש היא שיטת יחיד בין הראשונים.

הבדל בין מאכיל מאכלות אסורות לקטן ולטמא

כהן קטן

בסוגיא ביבמות דף קי"ד א' מבואר דאסור להאכיל קטנים טריפות ומאכלות אסורות בידיים, וזה נלמד מריבויא דקרא ואינו לוקה. והדין הוא דהמטמא כהן קטן גם ילפינן לאיסורא אבל שם לוקה. וצ"ע מאי שנא זה מזה.

ואמר בזה הגר"מ דדין מטמא הקטן שלוקה אין הלאו על המעשה שעושה אלא משום חלות טומאה על הכהן, ובזה אין כל הפרש בין כהן קטן וגדול. אבל באיסור להאכיל מאכלות אסורות המחייב של האיסור זה מעשה אכילת הקטן, ואינו דומה אכילת קטן לאכילת גדול בשם של מעשה העבירה.

לומר שפיר דיש זמן קצוב ומסויים לזה, אבל לדעת הרמב"ם דלא נגמרה העבירה עד שאינו מקיים א"כ לא שייך בזה שום זמן, רק כל זמן שאפשר עדיין לקיים לא גמר העבירה.

בענין משכון

בפ"י מהל' שכירות נחלקו הרמב"ם והראב"ד בהך דינא דבעל חוב קונה משכון דדעת הרמב"ם דאינו רק שומר שכר, והראב"ד ס"ל דחייב אף באונסין. ועיין ברמב"ן במלחמות בשבועות דף מ"ד שהשיג על בעל המאור דס"ל ג"כ דחייב באונסין, והקשה דהא מאחר דאסור להשתמש בו א"כ מהיכא תיתי יהא כשואל. אכן עיין בבעל המאור שכתב הטעם דחייב באונסין משום דכיון דקני לגוביינא שלו הוא דנשרף ונאבד. והנה לפי"ז יש נפ"מ בין חיוב אונסין ובין חיוב גניבה ואבירה, דלהטוברים דחייב בגניבה ואבירה הוא מדין שומר וכמבואר ברמב"ן הנ"ל, וכן הוא בתוספות בכמה דוכתי, שכיון שקנאו חשוב שכר דיכול לקנות בו ולקדש אשה, עיי"ש בתוס', וע"כ נחשב ש"ש. ולפי"ז לפי המבואר בכתובות דף ל"ד א' דמשעת אונסין הוא דחייב א"כ חל עיקר החיוב בשעת אונס, משא"כ שיטת הבעהמ"א ועוד הנך דס"ל דחייב באונסין א"כ בשעת משכנתא קנאו לגבות חובו ואז הוא דנתחייב בתשלומין ואח"כ שלו הוא דאיתניס.

והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"ג מהל' מלוה ולוה באם עבר ולקח המשכון בעצמו בלא שליח בי"ד ונכנס לבית הלוה ומשכנו או שחטף המשכון מידו בזרוע אינו לוקה שהרי ניתק לעשה, ואם לא קיים העשה שבה כגון שאבד המשכון או נשרף לוקה, והראב"ד השיג עליו דאינו לוקה לפי שחייב בתשלומין ואין אדם לוקה ומשלם. ועיין בהה"מ שתי' השגת הראב"ד וז"ל: ונ"ל שרעתו ז"ל הוא שהלאו הוא בשעת נטילת המשכון ובאותה שעה לא היה מתכוין לגזולו אלא נוטלו במשכון בחובו וכשנאבד נפקע חובו עיי"ש, והיינו דאינו בא בבת אחת החיוב מלקות וממון וכגון דא לוקה ומשלם. ונראה דהך תירוצא דהה"מ דלהכי לא שייך אין לוקה ומשלם משום דהמלקות הוא בשעת משכנתא והתשלומין הוא בשעת אונס לא שייך זאת אם נימא דחויבו של המשכון הוא רק בגניבה ואבירה ומדין שומר, אכן אם נימא דחויב הוא באונסין ובשעת משכנתא א"כ הא באים שניהם כאחד. ולפי"ז הרמב"ם והראב"ד שניהם לטעמייהו אולי, דהרמב"ם דפסק דהיכא דבע"ח קונה משכון אינו רק ש"ש וא"כ אין שייך לומר שבאו שני החיובים כאחת וע"כ שפיר פסק דלוקה, משא"כ הראב"ד לטעמיה אויל דס"ל דחייב באונסין וא"כ הא נמצא שהחיוב בא בשעת משכנתא ושפיר באים שניהם כאחת, ע"כ שפיר פסק

ביאור מח' רמב"ם ורש"י בדין קיימו ולא קיימו

בסוגיא דביטלו ולא ביטלו וקיימו ולא קיימו במכות דף ט"ו כתב רש"י דלמ"ד קיימו ולא קיימו העשה הוא תיקנו של הלאו. וצ"ע, דברך ט"ו ב' (ברש"י ד"ה ור"ל סבר התראת ספק וכו') כתב דלר"ל דסובר קיימו ולא קיימו העשה ניתן להיות תחת המלקות, ומשמע דהעשה הוא העונש על הלאו ולא תיקונו.

ויש לחקור כשמתיין על לאו שיש שבו עשה, למ"ד קיימו ולא קיימו, האם צריך להתרות רק על הלאו דאסור לעשות כן, או דצריך להתרות שאסור לעשות הלאו ואם תעשה הלאו ולא תקיים העשה תלקה, וגם זה בכלל התראתו. ופשיטא דלשני ההגדרות של רש"י אין צריך כלל להזכיר אי-קיום העשה בתוך ההתראה.

אבל עיין ברמב"ם בפט"ו מהל' סנהדרין הל"ד שכתב: עבר על לאו הניתק לעשה והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא תקיים עשה שבו תלקה ועבר ולא קיים העשה הרי זה לוקה, ע"כ. ומפורש בדבריו דגם צריך לומר בהתראה "ולא תקיים העשה".

ומוכרח דסובר הרמב"ם דכמו למ"ד דסובר ביטלו ולא ביטלו אז ביטול הלאו הוא גמר העבירה, כמו כן גם למ"ד קיימו ולא קיימו אין העבירה נגמרת אלא עד שלא קיים את העשה, ואי-קיום העשה זה הוא מגוף העבירה, ולכן צריך גם להתרות על זה, ודלא כדברי רש"י הנ"ל. ומ"מ נראה פשוט דאין להתרות אז כשאינו מקיים דאז אינו עושה כלום בפועל, ואין להתרות אלא על מעשה עבירה, משא"כ למ"ד ביטלו אפשר להתרות גם בזמן שמבטל, וזהו ביאור הסוגיא.

ועיין ברמב"ם הל' שחיטה פרק י"ג הל"א וז"ל: הלוקה אם על הבנים ושחטה הבשר מותר באכילה ולוקה על שחיטת האם שנא' לא תקח האם על הבנים. וכן אם מתה קודם שישלחנה לוקה, ע"כ.

והנה בפרט זה נחלקו רש"י ותוס' למ"ד קיימו ולא קיימו מתי לוקה, דלדעת רש"י אם אינו עושה כן כשמהירין אותו ב"ד לוקה, ולדעת תוס' אם לא קיים תוך כדי דיבור (עיי"ש במכות דף ט"ו בתר"ה הניחא למאן דתני וכו'). אבל מבואר כאן ברמב"ם דסובר דכל זמן דעדיין אפשר לקיים העשה אינו לוקה, וכמש"כ, דרק אם מתה האם לוקה.

ונראה דאולי לשיטתם, דלדעת רש"י דהוי תיקון הלאו או עונשו של הלאו יש

ראין לוקה ומשלם - בשם הגר"ח ז"ל.

(ב) יש לחקור לראשונים שפוסקים שדין משכון דר' יצחק הוא רק שלא בשעת הלואה לגבי קידושין, שאינו יכול לקדש במשכון בשעת הלואה, ונעשה מטלטלין אצל בניו שאינו יכול בשעת הלואה לגבות מהבנים וכן לגבי שמיטה שמשמטת, אם בכלל יש שם משכון עליו במשכון שבשעת הלואה, או"ד המלוה לוקחו לבטיחות בלי שום חלות שם משכון, דאינה חלה לשום דבר. והנה עיין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד פ"ג ה"א וה"ב ממלוה ולוה, אי יש איסור לחבול בגד אלמנה בשעת הלואה דהרמב"ם אוסר והראב"ד אומר בשעת הלואה אין זה חובל ואין כאן איסור, וכן פליגי אם יש איסור לחבול רחיים ורכב בשעת הלואה דלהראב"ד אין שום איסור. ואפשר דלהראב"ד אינו בכלל משכון במשכון בשעת הלואה ואינו אלא בטיחות בעלמא והולך לטעמיה.

ונראה לבאר דעיין ברמב"ם וראב"ד פ"י ה"א משכירות שמחלק הראב"ד בין השעת הלואה לאחר שעת הלואה לגבי אונסין. והנה לשון הראב"ד בהל' מלוה ולוה הוא שבשעת הלואה אינו חובל דהוי מדעתו, הביאור הוא דחסר בכל שם משכון, דמשכון בעצם חפצא שלו צ"ל בעל כרחו, כמו לשון הגמרא: ממשכנין, ובשעת הלואה דהוא מדעתו אינו משכון אלא אפותיקי, ורק שלא בשעת הלואה דהוי בע"כ הוי משכון.

והנה עיין ברמב"ם פ"ג ה"ה שם דלענין מצות השבת העבוט כשהלוה צריך להעבוט נוהג רק שלא בשעת הלואה אבל משכון בשעת הלואה פטור מהשבתו, וגמ' מפורש הוא בב"מ קי"ד א', וקשה דהלא משכון בשעת הלואה להרמב"ם הוא משכון גמור וקונה בו מדין דר' יצחק, עיין רמב"ם פ"א ה"א משכירות ושאר דוכתי, א"כ למה אין בו מצות השבת במשכון בשעת הלואה. ונראה דכיון דמבואר דמשכון בשעת הלואה אינו אלא שעבוד וכמבואר בר"ן ריש פ"ו דשבועות עיי"ש, ואף דמטלטלין לא משתעבדים שאני משכון שהוא ברשות הלוה ותחת ידו של לוה ויש לו בטיחות ושם משכון, מטלטלין זה משתעבד, אבל אם יחזירו או פקע מהמשכון כל השעבוד ושם משכון מיניה, ואינו חייב לאבד המשכון שלו, משא"כ משכון שלא בשעת הלואה דלקחו בתורת גוביינא א"כ אפילו כשמחזירו לא פקע, דנשאר קנין הגבוהה שלו אף לאחר החזרתו.

בענין אונס ופקו"נ

רמב"ם הל' יסורי התורה פ"ה הל"ו כתב וז"ל: כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים

וגילוי עריות ושפ"ד שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו, עכ"ל. ומקשים העולם אם עבר ונתרפא בג' עבירות למה נענש, הלא הרמב"ם כ' בהלכה ד' בכל יהרג ואל יעבור דאם עבר ולא נהרג דהוא אנוס ואין מלקין או ממיתין אותו וגם בחולי של פקו"נ הוא אנוס מחמת חליו, ומ"ש אנס גוי מחולי. ואמר הגר"ח זצ"ל דגם בחולי כשעבר בג' עבירות פטור ממיתה ומלקות ורק עונשין אותו בי"ד עונש אחר מפני שעבר על דין דיהרג ואל יעבור, וזהו מש"כ הרמב"ם עונש הראוי לו שהוא לשון הטעון ביאור, אלא יל"פ לענש אחר, שאין זה מיתה או מלקות אלא עונש חדש עונש אחר שראוי לו, ואע"ג שהוא אנוס אונס פטור רק ממיתה ומלקות, עיין בהלכה ד' ולא ממה שמענישין אותו עונש הראוי לו.

בענין נדה וזבה

(א) באיסור נדה כתוב לאו מפורש שאסורה נדה לבעלה בפ' אחרי מות דכתיב ואל אשה בנדה טומאתה לא תקרב לגלות ערותה, והעונש הוא בפ' קדושים את מקורה הערה וגו', ועל איסור זבה לא כתוב לאו בפירוש בתורה, והרמב"ם במנין שלו בריש הל' איסור"ב כתב רק שלא לבעול נדה אך זבה לא הזכיר, וכן בספר המצוות שלו [מצוה שמ"ח] כ' שהוזהרנו שלא לבא על נדה בז' ימים משום ואל אשה וגו', אך דין זבה ויולדת לא הזכיר, ובפ"ד ה"ב מהל' איסור"ב כ' דבכולהו בין ביולדת ובין בזבה יש כרת מדכתיב כימי נדתה, ויש להן עונש של נדה, דהוקשו לנדה. ובאמת לא כתוב בתורה איסור לבעולה גבי יולדת וזבה אלא רק דין טומאה כתוב גביהו, ומדמייהו התורה לנדה בטומאה ומקשינן אותן נמי לגבי איסור לבעלה, ומוכח מזה דשם אחר יש להם לגבי בעילה, דהחילוק בין נדה וזבה הוי רק לענין האיך נאסרים להיות נדה או זבה, והיאך מטהרים, אך בשעת טומאתן דין אחד להם, ואם אחר בועל אותה אשה בעת שהיא נדה ואח"כ זבה ויולדת בשוגג בהעלם אחד לא יהא חייב אלא חטאת אחת. ולענין טומאה מנה הרמב"ם יולדת וזבה ונדה בתור מצוות מיוחדות בספר המצוות, צ"ט, ק' ק"ו עיי"ש. והיינו טעמא משום דגבי טומאה איכא ג' פרשיות בתורה, אך לענין איסור אינן אלא שם אחד ולאו אחד, ולענין טומאה הם שמות מחולקין. והנה הרמב"ם בפ"ד ה"ג מאיסור"ב, וכן בספר המצוות כתב הרמב"ם האיסור של ז' ימי זבה, וימי הספירה שלאחר כך, בתורת ב' הלכות שונות, אך לענין טומאה בפ"א מהל' מקוואות לא חלק הרמב"ם כן, וצ"ע. והנה המקור של טבילה שמתרת לבעלה יש דיעות בראשונים, והרמב"ם פ"ד ה"ג אומר זה בנין אב לכל טמא שהוא בטומאתו עד שיטבול שנאמר ורחצו במים, וכיון שהרמב"ם הביא בנין אב זה גם בהל' איסור"ב, משמע דסובר דהאיסור לבעלה הוא תוצאה מהטומאה, אך מהא דמונה לגבי איסור ביאה רק לאו אחד

משמע שהוא סובר דאיסור ביאה של נדה אינה מדין טומאה, דבטומאה ג' שמות הן. ובתוס' מט' ב"ק כתבו דהם דינים חלוקים (וכ"כ הכוזרי חלק ג' פרק מ"ט) האיסור לבעלה והטומאה, וצ"ע.

(ב) הנה הבית יוסף בטור סי' קצ"ה פי' דנדה היא ערוה ויש דין יהרג ואל יעבור על נדה, ויש הרבה אחרונים שחולקים עליו (עיין אב"ב ושו"ת פני"י). והגר"ח ז"ל אמר דליכא יהרג ואל יעבור בנדה דזה תלוי בהפצא של ערוה ולא באיסור ולא של ערוה ונדה אינה הפצא של ערוה, אע"ג דאיכא לאו ואיסורי ערוה, דהגר"ח ז"ל סובר דהא דיהרג ואל יעבור בג' עבירות לא תלוי בהלאו של ערוה, וכן ברציחה, וכן בע"ז אפילו כשליכא לאו יש הרבה פעמים יהרג ואל יעבור, אלא דעל ג' חפצות הללו יש יהרג ואל יעבור, ובנדה הוא להיפוך דיש לאו של ערוה אך היא אינה ערוה מדתפסו בה קידושין.

הרמב"ם בסה"מ [ל"ת שנ"ג] סובר דאיסור קירוב בשר בעריות הוי דאורייתא, והרמב"ן חולק שם דהוי דרבנן, והרמב"ם הביא הפסוק דאיש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו. ועיין ברמב"ם פכ"א איסור"ב בהה"מ דמדויק מהרמב"ם ה"ג שם דבתיבי לאוין אין בקירוב בשר מלקות אלא איסור. ויש לחקור באיסור קירוב בשר בתיבי לאוין אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן, ואם איסור קירוב בשר בחי"ל רק מדרבנן, ע"כ הטעם הוא דאינו מוזהר באיסור קירוב אלא בעריות וחי"ל אינו ערוה, וקירוב לא נאסר אלא בעריות. ומוכח דנדה דיש איסור קירוב הוי ערוה, ואינה כחי"ל, וזה ראי' לשי' בית יוסף דנדה בכלל עריות היא.

(ג) בענין דם בתולים. טור סי' קצ"ג: ואפילו בוגרת שכלו בתוליה. עיין בב"י דמייירי בבוגרת שנבעלה ולא ראתה דם ומ"מ צריך לפרוש, ומביא שם בשם הרא"ש והרשב"א דטעמא משום דכיון דאיכא מקצת בוגרות שיש להם דם בתולים לא חילקו ביניהן, וסתמו ואמרו דבעל בעילת מצוה ופורש, עיי"ש. והנה בבוגרת שכלו בתוליה והרי אין לה בתולים ומ"מ טמאה משום שלא חילקו בין בוגרות, אבל צריכים להבין מה מטמא אותה דהרי אין דם בתולים בבוגרת. ונראה לומר דהבעילה מטמא אותה, וכך תיקנו בבתולה שלא חילקו ביניהן והבעילה מטמא. ועיין ברמ"א שם דפוסק דיש מקילין אם לא ראתה דם, ולפי שיטה זו אין הבעילה מטמא אותה אלא דם בתולים מטמאים אותה וכשאין דם בתולים טהורה היא, ואח"כ אומר הרמ"א דנהגו להקל אם לא גמר הביאה רק הערה בא ולא ראתה דם אבל אם בא עליה ביאה ממש צריך לפרוש ממנה, אעפ"י שלא ראתה, עיי"ש ברמ"א סי' קצ"ג ס"א, ומשמע מהרמ"א דיש שני תקנות ברם בתולים, שרם בתולים נידונים כדם נדה וזה אפילו שלא בעל ביאה גמורה אם ראתה דם טמאה היא, אבל כביאה גמורה אפילו לא ראתה דם, הביאה מטמא אותה. והנה בריכול לפרוש באבר חי

לאחר שראתה משמע שהביאה היא שמשמא אותה ולא נגמרה הביאה עד שפורש ממנה, אך אי הדרם מטמא צ"ל דהיא קולא מיוחדת דנתנו לו ביאה ראשונה ואמרו שאין הדרם מטמא עד לאחר שגמר ביאתו.

ויש לחקור בתקנת דם בתולים - אי אסרו דם בתולים משום שחששו שלא היה דם בתולים לבר אלא גם דם נדה והוא חשש דם נדות, או"ד עשו דם בתולים עצמם למטמא ולא משום חשש דם נדות, ונפקא מינא היכא דידועים בודאי שאין כאן דם נדה כמו ברופא שחותך הבתולים וידועים שהדם בא מהבתולים, דאי הוי חשש פירסה נדה או דם חימוד יהיה מותר ברופא שידוע בודאי שמבתולים באו. ועיין ברא"ש במס' נדה דמקור האיסור הוא מבוגרת שראתה וחומרא שבחומרות היא ואו לא חילקו ואסרו כל דם בתולים, והא דבוגרת שראתה יותר חמורה הוא משום חשש נידות, וכן מטעמי הרשב"א המובאים בב"י קצ"ג דלא תלינן במכה זו, ותלייה במכה היא מחשש נדות ולא שרם בתולים בעצמם שאסורים.

ובשיטת הרמב"ם נראה, דעיין ברמב"ם פ"ה י"ט מאיסור"ב וז"ל: ואם ראתה דם בבית אביה ואח"כ נשאת אין לו לבוא עליה אלא בעילה ראשונה ופורש ויהיה דם בתולים זה כאילו הוא תחילת נדה, ומשמע דטמא חז"ל הדרם בתולים בעצמם ולא מפני חשש דם נידות. וכן כתב הרמב"ם בפ"ה ה"ח וז"ל: וכן דין דם בתולים בזה"ז שאפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות... בועל בעילת מצוה ופורש וכל זמן שתראה דם מחמת המכה הרי היא טמאה ואח"כ שיפסוק הדרם סופרת ז' ימים נקיים עכ"ל הרמב"ם. ומפורש ברמב"ם דדם מכה של בתולים אפילו לאחר ביאה, ובלי ביאה, דם מחמת מכה זו של בתולים טמא, וישנה לפ"ו מחלוקת בראשונים - הרא"ש והרשב"א ועוד נגד הרמב"ם אם רופא חותך סימנים אם טמאה או לא, דלהרמב"ם אסור דם מכה זו ממנהגם שנהגו.

(ד) חידוש הנוב"י מדברי תוס' נדה ס"ו א' ברין דרואה דם מחמת תשמיש ג"כ הוא מדין דוסת, דתוס' מדמהו שם לוסת הגוף, אבל א"כ קשה למה אינה אסורה בפעם אחת כמו שאר וסת שאינה קבוע. ולפי הנוב"י נשים שאין להם וסת שמסולקות דמים כזקנות לא יהיו אסורים ברואה דם מחמת תשמיש דאין להם וסת וכן בימי טוהר יהיו מותרים דאין קובעים וסת בימי טוהר. והנה עיין ברמב"ם פ"ד מאיסור"ב ה"ד וז"ל: דרך בני ישראל ובנות ישראל לעולם לברוק עצמם אחר תשמיש שמא ראתה דם בשעת תשמיש, עכ"ל. ובהלכה ט"ו וז"ל: אבל אשה שיש לה וסת אינה צריכה עד לפני תשמיש אלא משום צניעות בלבד אבל אחר תשמיש הכל צריכין שני עדים אחד לו ואחד לה ואפילו מעוברת ומניקה וזקנה, עכ"ל. ובהדיא ברמב"ם דרין דרואה דם מ"ת נוהג אף במסולקות דמים ומחוייבות בבדיקה משום דין זה ואינו מין וסת, וצ"ע.

בירורי הלכה:

הרב יוסף אפרתי שליט"א

נאמן ביתו של מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א

בענין זהוי שיבולת שועל

האם יש מקום להקל להשתמש בקוואקר ולא לחוש לאיסור חדש, הואיל ויש טוענים כי שבולת שועל זו ספק אם היא שבולת שועל שבתורה.

חלילה להניף יד בקבלה ובמעשה שהם עמודים גדולים בהוראה, וישתקעו הדברים המעוררים ספק ברבר שנתקבל תפוצות ישראל, כבר הקדים הגאון הגדול רבי יונה מרצבך זצ"ל לצאת בהריפות כנגד מעורר הספק פרופסור י. פליקס שקבע כי זיהוי השבולת שועל "כ"קוואקר", היינו "זהוי מוטעה". (ראה בספרו "מראות המשנה" הוצאת מדרש בני ציון.)

או אז יצא הג"ד יונה מרצבך זצ"ל במאמר בחוברת "הנאמן" (אשר פורסם שנית בקובץ מאמריו "עלה יונה" עמ' תמ"ז) ברברים קשים כנגד הספר, וכך כתב: "והמסורת והקבלה והמעשה של יותר מאלף שנה היא, ששבולת שועל כדעת רוב המפרשים היא זו שאנו קוראים בשם זה, בא המחקר החדש של פליקס, בתחילה בספרו הראשון, משער, ואחר כך מוכיח ואחר כך מזהה שאינו כך, ולא זו בלבד שהפירוש מוטעה, אלא שבמשניות החדשות נוספה גם תמונה, "זהוי מוטעה". ולומד הנער מהיום והלאה במשניות שלו, רש"י טעה, כל הראשונים טעו, כל האחרונים מוטעים".

צר לנו, שעתה בקובץ תורני חשוב, קובץ "שערי ציון" (היו"ל על ידי כולל "אמרי יושר תורת כהנים") אלול תשמ"ח, פירסם הרב שרגא קרייזלר את מאמרו בו הוא דן אם קוואקר מין דגן, כשעיקר טיעונו מתבססים על דברי פרופ' פליקס, ולא עור, אלא שהכותב הפליג ממנו לסכס מבהינה הלכתית, שקיים ספק אם נוהג איסור חדש בשבולת שועל, וכן שאין לברך בורא מיני מזונות על תבשיל של קוואקר וכו' - חסרה במאמרו רק הקביעה כי אכילת קוואקר בפסח גם היא ספק מותרת. הנה לא זכינו שישתקע הרבר, ושוב פורסם כאילו דבר זה הינו ספק, ועל כן נשנה פרק זה בהרחבה.

א. במשנה כלאים פ"א מ"א איתא: השעורים ושבולת השועל וכו' אינם כלאים זה בזה, והנה היו מרבתינו שלא הגדירו במדויק בפירושם מה היא שבולת שועל, אלא פירושו את תכונתו כפי שכתב הרמב"ם שם, שהיא שבולת מדברית, או כמו שכתב המהר"י בן מלכי צדק שהוא איספיקא בולפי שזהו תרגום מלולי של המילים שבולת שועל בלטינית, והרע"ב פירש כרמב"ם ששבולת שועל היא שעורים מדבריים אלא שהוסיף ובלע"ז אויב"א, שהיא שבולת שועל המקובלת. [שבולת שועל מתורגמת באנגלית אוטס. בגמנית האבער - האפר, ובספרי החקלאות Avena Sativa]. ומקורו של הרע"ב הינו מפירושם של רוב הראשונים שזיהו את שבולת שועל וקבעו את השבולת כאויב"א בלע"ז, שכך פירש רבינו גרשום במנחות דף ע' ע"ב, וכן פירש"י במנחות שם, ובפסחים דף ל"ה. גם הרא"ש בפירושו למסכת כלאים זיהה כן את השבולת שועל, וכך גם הביא הערוך בשם יש אומרים, והוסיפו טעם שנקראת שבולת זו שבולת שועל - שהיא עשויה כזנב שועל. בעקבותיהם כתב המהרי"ל, אבי מנהגי אשכנז, בריש הלכות מצות, ששיבולת שועל פירושה האברן, וזו השבולת שועל המקובלת עד היום.

אמנם מצאנו בראשונים זיהוי נוסף לשבולת שועל, המאירי בריש מסכת חלה כתב והוא מין אחר של שעורים הנקרא בלשון לע"ז שיגלי, וכן הוא דעת הערוך (ערך שבל) שהוא שיגלא או סיגאלא המקובל כיום כשיפון.

דעה שלישית - נמצאה לאחרונה בפירושו של רבינו נתן אב הישיבה פירוש שהיה גנוז ונתגלה בתימן, והוא (עפ"י המוסבר בהקדמת המו"ל) לקט פירושים קדמוניים, ושם בריש מסכת כלאים ברבור המתחיל, "פירוש אחר לאחד החכמים" כתב וז"ל ושבולת שועל אל שעיר אלתאב מותר לזרעם יחד שכולם שעורים, אלא (אלא) שזה מחודר משני צדדים וזה מארבע צדדין, עכ"ל. לדעת פרופ' פליקס כונתו לשעורה הדו טורית שהיא בעלת ארבע שורות של גרעינים, שהיא זן של שעורה. וגם דבר זה עדיין צריך בירור - שהרי ניתן לומר שכונתו ל"שעורת" המחודרות בראש הגרעין, שבשבולת הינה בעלת שני חודין לעומת השעורה.

גם אם שאלה זו של זיהוי השבולת שועל היתה מתעוררת רק כעת, ולא היתה כל מסורת לאורך הדורות לזיהוי שבולת שועל, גם אז היינו צריכים לקבוע דלהלכה השבולת שועל לכל דין היא שבולת שועל המקובלת, אחר שכך היא שיטתם של רגמ"ה רש"י והרא"ש ופסק המהרי"ל הרי לא ניתן לעורר ספק על סמך פירושים שנתגלו לאחרונה ולא כוותייהו, ועל כגון זה כתב מרן החו"א באגרותיו "והרבר ידוע בעניני הלכה שלא לסמוך הרבה על מציאות חדשות רק על ספרי פוסקים שנמסרו מדור דור בלא הפסק" (ח"ב אגרת כג).

שבעתים המור הרבר, כאשר באים לעורר ספק על דבר מקובל. מאות שנים נהגו בתפוצות ישראל לזהות את שבולת שועל כאויב"א, אמנם הרבה מן הפוסקים

לא ציינו זאת לפום הפשטות, אבל אותם שזיהו בתוך דבריהם את שבולת שועל קבעו באופן ברור כי שבולת שועל היא אוינ"א וכשהיו מזהירים את אהב"י מחשש חמץ ציינו את האוינ"א כאסורה מחמת חמץ. ראה לרוגמא, בערוך השולחן סי' תנ"ג סעיף ג', וז"ל: ומיני גרופינס שלנו יש מה מהן חמץ גמור כמו געססנ"ע והאברענ"א שעושים משעורים ושבולת שועל עכ"ל. גם החוקרים שעסקו בחקר הארץ ומצוותיה, כרבי יוסף שווארץ ציינו (תבואת הארץ עמ' שפה) את שבולת שועל כהאפר (האבער).

אתה הראת לדעת - דלא מצאנו באחרונים שמא יש כאן סרך ספק, ומאליה עולה השאלה "וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשיו כולם לא עמדו על האמת" (אגרות חזו"א אגרת לב).

ב. אמנם אחרי שהתקוה כי הדברים ישתקעו מאליהם לא נתקיימה, ופרופ' פליקס ממשך ומפרסם את דעתו (ראה ספרו מראות המשנה ובספרו הצומח והחי במשנה, ובמאמרו באינצקלופדיה חקלאית עמ' 689 ועוד). ועתה כאמור קיבל עוד חיזוק לדעתו במאמרו של הרב קרייזלר הרי חייבים לחזור ולקבוע בצורה ברורה כי פשוט שמסברות כאלה - אי אפשר לדחות דברי ראשונים כמלאכים וגם במה שתמך יתודותי ברברי רבינו נתן אב הישיבה לא הרויח דבר שהרי רוב הראשונים לא תפסו כפירוש זה - יתירה מזו, גם הפירוש השני ברברי הראשונים הנזכר לעיל - פי' המאירי והערוך ניצב כנגד השערתו של פרופ' פליקס כפי שהוא מציין שגם את השיפון לא גידלו בעבר באר"י, וגם השיפון אינו דומה לשעורה בכלל, ומשום כך לדעת פרופ' פליקס לא יתכן לזהותו כשבולת שועל, כך שהוא רוצה לעורר ספק בהסתמך על פירוש אחד כנגד כל הראשונים.

אחת הראיות של פליקס היא שלא מצאנו גידול שבולת שועל (אוינא) בארץ ישראל בזמנים קדומים, קשה לקבל, הרי לא ראינו אינו ראייה, ואף אי הוי ראייה הרי אפשר, דבאר"י לא גידלו באופן מתורבת בשבולת שועל, והרי למדונו חז"ל כי שעורה ושיבולת שועל הוי מין אחד, וכפי שאכן הרמב"ם קורא לשיבולת שועל - שעורה מדברית, כלומר שאינה שכיחה כגידול תרבותי. ואכן מצאתי בספר "עלה יונה" (לגר"י מרצב"ך זצ"ל) שמביא כי "גרולי מדע אחרים מעידים שכבר לפני זמן המשנה היתה שיבולת שועל זו שלנו במרחבים גדולים, גדלה מאליה בעבר הירדן".

סימוכין נוספין מבקש פרופ' פליקס למצוא ברברי הירושלמי ריש מסכת חלה, שם איתא "רבי שמואל בר נחמן שמע כולהון מן אהן קרייא (פי', אותן החמשה מינים שיהא נקרא לחם, שמע מהאי קרא - פי' הגר"א) ושם חיטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו (ישעי' כח) ושם חיטה - אלו החיטים, שורה - זו שיבולת שועל, ולמה נקרא שמה שורה, שהיא עשויה כשורה וכו'." הרי שהשעורה

מתוארת ישרה כשורה, ודבר זה מוכיח לדעתו כי השבולת שועל היא השורה הרו טורית שהיא ישרה כשורה בניגוד לשיבולת שועל שלנו שאיננה ישרה.

מובן, שגם דברים אלו אינם ראייה לדחות דברי הראשונים, אלא שאף לגופם של דברים "הוכחה זו" ודאי איננה ראייה - שהרי ניתן לפרש את המילה שורה בצורה אחרת, כפי שפירשו (בשעיהו שם) ר"י והמהר"י קרא (אמנם לדעתם המילה שורה מתייחסת לחיטה, ולא כירושלמי המיחסה לשיבולת שועל) - שפירשו שורה "מלשון שררה וגודל", כלומר שהשיבולת שועל שורה (בשין שמאלית) על השעורין והכוסמין. אחרים פירשו בירושלמי, שהשבולת שועל עשויה כשורה כפי שפירש השרה יהושע "כלומר ארוכה כדרך השורה שיש בה אורך", הרי שפירושים אלו ברברי הירושלמי תואמים עם הזיהוי המקובל של שבולת שועל. (כבר עמד על כך חבר בית מדרשנו הרב מ. פריד שליט"א בהערות לפירושו "ברכת ישראל" על מסכת חלה פרק א' הלכה א' אות כ"ח).

ג. המערערים טוענים שיש שוני גדול בין שבולת שועל לשעורה, ואילו המשנה קבעה ששניהם מין אחד וא"כ חייב להיות דמיון גדול יותר בין השנים, זאת ועוד, הרב קרייזלר במאמרו שפירסם בקובץ שערי ציון הוסיף על כך וטען כי פשטות לשון הרמב"ם בפ"ג דכלאים היא, ששבולת שועל משתייכת לאותו סוג של מין אחד "הנפרד לצורות הרבה מפני שינוי מקומות והעבודה שעובדן הארץ עד שיראה כשני מינין" - וקשה לומר ששבולת שועל של ימינו הוא מין של שעורה שנשתנתה - שהרי המומחים אומרים שאין קשר בין המינין - עד כאן תורף טענתם.

טענה זו איננה מבוססת, שהרי אם נפרש את המשנה ואת לשון הרמב"ם כפשוטו, הרי השעורה ושבולת שועל שייכים לאותה קבוצה שהיא מין אחד שמחמת שינוי המקומות נראה כשני מינים וקיימא לן לחז"ל שבמקורו הוא מין אחד, ואם כן מכאן ראייה הפוכה שהרי אם כל ההפרש בין השעורה לשיבולת שועל הוא רק ההבדל שבין שעורה רגילה לשעורה דו טורית, היתכן כי זהו השינוי הגדול שמחמתו היינו סבורים שהם שני מינים.

שבעתיים נדחית טענת המערערים על פי מה שביאר החזון איש את הרמב"ם, כמבואר בחזו"א ריש סי' ג'. לדעתו הרמב"ם חילק את המינים לשלש קבוצות, דברים שהן מין אחד אלא שבמעשה בראשית יצאו בצורות חלוקות או מינים שהשתנו לפי המקום ועבודת הארץ והן מין אחד או ב' מינים המותרים מחמת השויון במראה וכו'. אליבא דהחזו"א ברור כי השעורה ושבולת שועל נמנים עם הקבוצה הראשונה, שבמושכל ראשון היינו קובעים אותם כשני מינים לכל דבר, אלא שחז"ל הכריעו שהן מין אחד, ודבר זה ודאי אינו נקבע לפי המראה והרמיון החיצוני אלא כמו שכתב שם "וסידור המינים הוא ע"פ קיבוץ הרגשות רבות, כי מלבד התכנית והמראה והטעם אצור בכל פירי מזון אחר כפי רב היסודות המצויים

בדם החי, ובהרגשות פנימיות מכיר האדם בחלוקות המזון של כל פרי ופרי, והכריעו חכמים ברוח קדשם מה הן מין אחד ומה הם מינים חלוקים, ואותן שהכריעו שהן מין אחד, אף שאין דומין זה לזה בחיצוניותם במראה או בתבנית, אינם כלאים זה בזה". הלא מכאן ראייה מוכחת דאי אפשר לומר שהשבולת שועל שעורה דו טורית - דוקא מרוב הדמיון החיצוני שלה לשעורה.

ד. לכשנתבונן בפסקי מרן החזו"א זצ"ל נראה עד כמה היה מוצק אצלו הזיהוי המקובל של שבולת שועל, שהרי לגבי הרבה מינים הנזכרים במשנה חששו רבים לחומרא לזיהוי מוטעה של המינים ואף מרן החזו"א חשש לאזהרת הסמ"ק שהביא הרמ"א בס' רצה ס"ו, דאף במינים שקבעו חז"ל שאין בהם איסור כלאים הואיל ואין רוב העולם מכירים את רובן טוב ליהדר מכולן. אף על פי כן תפס לדבר פשוט שאפשר להקל בשבולת שועל ושעורה [עיין חזו"א בכלאים סי' ג', אחרי שהביא את הקושי בהכרעת המינים, כתב במכתב תשובה להלכה בססק"ד דבה' מיני דגן יכולים לזרוע ביחד שבולת שועל ושעורה], הרי שזוהי השבולת שועל היה ברור לו בצורה וראית ובלא כל ספק.]

ה. במאמרו של הרב קרייזלר (הנזכר לעיל) מצאנו טענה מחודשת - "עוד אפשרות של הוכחה ששבולת שועל של ימינו אינו שבולת שועל המוזכרת במשנה, והיא ע"י בדיקה של החמצה. ובאמת בדקתי את הדבר כאשר עשיתי עיסה מקמח חיטה ולעומת זה לשתי עיסה מקמח שבולת שועל (קוואקר) והנה קמח החיטה החמיץ ואילו קמח השבולת שועל לא החמיץ בכלל אלא לאחר זמן העלה עובש כמו שקורה לעיסת אורז".

וכנראה כוונת הכותב עפ"י דברי חז"ל (פסחים לה ע"א, חלה פ"א הל"א) "ושאר כל הדברים אינן באין לידי חמץ ומצה אלא לידי סרחון" (ראה מאירי פסחים דף לה ע"א דסופם שיגיעו לידי סרחון להיות אכילתן נפסלת, עכ"ל. אמנם ברבינו גרשום מנחות דף ע' ע"ב פירש סרחון שאופאים ואינה מחמיצה).

למותר להרבות דברים על אי ההוכחה ההלכתית "בבדיקה מדעית" זו אבל שבעתיים תמוה השימוש ב"בדיקה" כזו, לא התייעצות עם גדולי תורה ובהעדר בקורת של אנשי מקצוע - ועל סמך זה לבוא ולהפריך קבלה הלכתית.

בעזרת חברנו ד"ר משה זקס ערכנו שתי בדיקות - בבדיקה הראשונה נבחנו תהליכי ההחמצה של פתיתי קוואקר בהשוואה לשעורה וחיטה - ההוצאות הוכיחו כי גם אם תהליך ההחמצה בקוואקר אינו דומה לחיטה, הרי הוא דומה לשעורה, ואין לו דמיון לאורז.

לאחר מכן, הועלה חשש - שמא הקוואקר שנבדק, עבר תהליך של עיבוד,

ובדיקה שתעשה בקמח של גרעיני שבולת שועל תתן תוצאה שונה. ערכנו בדיקה חוזרת בגרעיני שבולת שועל שנשחננו לקמח. והתוצאות היו כי ההחמצה והתפיחה בשבולת שועל היו ממש דומים לזו של חיטה.

נדמה לי שיצאנו ידי חובתינו גם לגופם של דברים, ו"ראיות" כאילו שבולת שועל אחרת איכא בשוקא.

אבל בחובתנו לשוב ולהעיר - כי הקביעה המוחלטת ברבר זיהוי השבולת שועל מבוססת על הקבלה של כלל ישראל לאורך מאות רבות של שנים.

לאחרונה שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א בשם אחד המוציאים לאור של הספר "מראות המשנה" כי לאחר הוצאת הספר אמר לו מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל - בזה"ל: אפילו יביאו עוד אלף ראיות לכך, לא יוכלו לשנות את המקובל בכלל ישראל".

כך גם שמענו ממרן הגר"ש אלישיב שליט"א כי השבולת שועל - אינ"א, קוואקר, היא שבולת שועל שבתורה לגבי חמץ, חלה, חרש, ברכת הנהנין, וכלאים. וכל המפקפק בדבר אינו אלא מן המתמיהים.

הרב מנחם דוב גנק

בענין שחיטת קטן וטומא

בשו"ע יו"ד ס' א' סעי' ה', ואם הקטן יודע לאמן ידיו אם אחרים עומדים על גביו שוחט לכתחילה. וברמ"א כתב אבל אם שחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה, ועיי"ש בש"ך אות כ"ז שכתב וז"ל והטעם כתבו הרא"ה בברק הבית והג"א ומהרש"ל שם משום דאין נאמנות לקטן ולא כמו שדחק בעט"ז בטעם דכיון שעריין לא הגיע לחובת שחיטה מן התורה אין שחיטתו שחיטה דכתיב וזבחת שפירושו מי שהוא מצווה בו כמו שיתבאר בס"י ב' עכ"ל וזהו תימא דבס"י ב' אינו מצווה על השחיטה כלל אבל ודאי דקטן מצווה שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה וגם משכחת לפעמים דשחיטתו כשרה, עכ"ל.

ביאור דבריהם, דהיה קשה למה שחיטת קטן תהא כשרה דמאי שנא מעכו"ם דשחיטתו נבילה, ולהרא"ש שחיטת עכו"ם נבילה משום דכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו (עיי' בט"ז יו"ד ריש ס"י ב' שהביא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בטעם פסול שחיטת עכו"ם), א"כ גם בקטן שאינו מוזהר מלאכול נבילה למה יהא נחשב לבר זביחה. ועל זה תירץ הש"ך דקטן הוא בר זביחה דאסור לו לאכול בלא שחיטה. ונראה בכונתו, דאף דקטן פטור מכל המצוות, ואפילו למ"ד דקטן האוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו מ"מ להאכילו בידים אסור מדאורייתא משום לאו דלא תאכילום, הרי דיש שם איסור נבילה לקטן. וביתר ביאור הרי קטן הוא ישראל לכל דבר ורק כיון דאינו בר דעת פטור הוא מן המצוות, אבל יש חלות עבירה לגבי קטן ג"כ ורק דאינו מוזהר על זה. והגר"ח זצ"ל הוכיח דמעשה עבירה של קטן הוא מעשה עבירה, מהרמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה הי"ז וז"ל בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן, ועיי"ש בהשגת הראב"ד וז"ל זה שבוש שלא מצינו קטן בר עונשין וקרבן זה מן העונשין הוא וכו' עכ"ל, והמוכח משחיטת הרמב"ם דמעשה עבירה של קטן הוא מעשה עבירה ולכן חייב להביא קרבן (או אביו מביא עליו קרבן), דאם לא היה מעשה עבירה כלל לא היה מקום לומר שיתחייב בקרבן, ומה שהשיג הראב"ד הוא משום דכיון דאינו בר עונשין אינו חייב בקרבן דאשם שפחה חרופה אינו רק כפרה אלא עונש.

ולכן שאני קטן מעכו"ם לגבי שחיטה שעכו"ם אינו בר זביחה משום דאין כלל חלות שם איסור לגביו, משא"כ קטן דאף דפטור הוא מאיסור נבילה ואינו נענש מ"מ יש חלות שם נבילה לגביו, ומעשה עבירה של הקטן הוא מעשה עבירה.

והנה בקובץ ענינים להגר"א וסרמאן זצ"ל כתב לתרץ, וכן שמעתי גם ממו"ד

מ"מ מלבד מה דשחיטה מתרת את הבשר באכילה ומתירה מאיסור נבילה, גם מטהרתה מטומאת נבילה, ועכו"ם שאינו בר טומאה אין השחיטה מעלה ומוריד משא"כ קטן כיון דיכול להתטמאות הרי יש חלות שם שחיטה לגביו לענין דין טומאת נבילה.

אלא דיש לדון בתירוץ זה, שהרי יש לחקור אי שחיטה המתרת הבשר לאכילה הוי אותו דין שחיטה המטהרה מטומאת נבילה. ויש להוכיח משחיטת הרמב"ם פ"ב מהל' אבות הטומאה הל"י דסבר דשחיטת עכו"ם נבילה מדאורייתא אבל אינו מטמא טומאת נבילה אלא מדרבנן, דחלוק דין שחיטה לגבי להתיר הבשר מאיסור נבילה מלטהרה מטומאת נבילה. [וכן יש להוכיח משחיטת ר"ע במשנה חולין דבשחט סימן אחד בבהמה יצא מירי טומאת נבילה אבל עריין אסור באכילה, ואף דלבסוף חזר ר"ע והורה לרבי ישבב דאם לא שחט ב' סימנים מטמאה הבשר בטומאת נבילה, אבל מ"מ חזינן מהה"א דתרי דינים נפרדים הם שחיטה המתרת באכילה ושחיטה המפקיעה טומאת נבלה]. ולפ"ז אף דיש חלות שם שחיטה לגבי קטן משום שהוא יכול להתטמא אם נגע בנבילה, אבל אין זה נוגע לענין שחיטה המתרת הבשר לאכילה, שיחשב הקטן כבר זביחה, כיון דהם שני דינים נפרדים. [ועיי' במשנת רבי אהרן ס"י מ"ב שהוכיח מהגמרא דאף דור שאכל מליקה חייב משום נבילה כדמבואר בגמ' יבמות (ל"ב ב') מ"מ אינו נטמא, דאיסור נבילה וטומאת נבילה אינם תלויין זה בזה.]

ועוד צ"ע בעיקר הסברא, דאף דעכו"ם אינו יכול לקבל טומאה, מ"מ יש חלות שם טומאת נבילה אף לגביו, שאף שהוא אינו יכול לקבל טומאה אבל מה דנבילה טמאה נוגע לו ג"כ, למשל אם הוא לקח נבילה וטמא טהרותיו של אחר היה חייב לשלם והיה נחשב למזיק [ויש להסתפק מה יהיה הדין לענין תשלומין בהיזק שאינו ניכר שהזיק בן נח]. וכן אם בן נח היה מכניס טומאה למקדש ודאי היו חייבין הכהנים למונעו, והיו שומרי המקדש פצעיין ראשו כרי למונעו, דאף שהוא אינו מוזהר על טומאת המקדש, מ"מ עריין נחשב ע"י כך לחילול המקדש, ועצם העוברא של חילול וטומאת המקדש שייך לגבי בן נח כיון דתלוי בחפצא של מקדש.

והנה עיי' ברע"א ביו"ד ס"א סעי' י"ט שהקשה לר' יהודה דסבר דטומא פטור מכל המצוות, ורי"ו חושש להלכה לשיטתו, למה שחיטתו כשרה, הרי אינו בר זביחה כיון שאינו מוזהר על הנבלה, ותירץ רע"א דלר' יהודה דטומא פטור מן המצוות היינו דוקא מצוות עשה אבל חייב הוא במצוות ל"ת ורק אינו נענש אם עבר על מצוות לא תעשה. ולכאורה קושית רע"א תמוהה דאף דטומא פטור מכל המצוות מ"מ ישראל גמור הוא, ובה לא שנא טומא מקטן, ואף דקטן אינו מוזהר על איסור

נבילה מ"מ שחיטתו כשרה והוא נחשב לבר זביחה, וכמו שכבר הסביר זה הש"ך, א"כ הוא הדין נמי סומא, דאין לרמותו לעכו"ם, דאין כלל חלות שם איסור נבילה לגבי עכו"ם משא"כ סומא דלכאורה דומה בזה לקטן. וצ"ל דרע"א סבר דשאני פטור קטן ממצות מפטור סומא ממצות לפי רבי יהודה, דקטן פטור משום שאינו בר דעת אבל לא שייפקע מן המצוה, שהרי שיגדל יתחייב בכל המצוות, אבל סומא לר"י דפטור אף ממצות לא תעשה הוא מגזה"כ כדמבואר בגמ' ב"ק דף פ"ז א', מופקע הוא מאותן מצוות, ולכאורה לפ"ז היה מותר להאכילו איסור בידים.

הנו"ב מה"ת או"ח סי' קי"ב סבר דסומא לר' יהודה פטור אף ממצות לא תעשה, ובאמת כן נראה קצת מהתוס' בב"ק שם ד"ה וכן היה ר' יהודה פטורו מכל המצות האמורות בתורה, שכתבו וז"ל ונראה דאע"ג דפטור ר' יהודה סומא מכל המצות מ"מ מדרבנן חייב דאע"ג דאשה מיפטרא במצות עשה שהזמן גרמא ולא מחייבין אפילו מדרבנן משום שיש מצות הרבה דמחייבת בהו אבל סומא אי פטרת ליה מכל המצות אפילו מדרבנן א"כ ה"ל כמו נכרי שאין נוהג בתורת ישראל כלל, עכ"ל. והנה לפי רע"א דסומא חייב בכל מצות לא תעשה איך שייך לומר שאי לא נחייבו מדרבנן במצות יהא כנכרי, הרי חייב הוא בכל מצות ל"ת, וממילא חייב בשבת ויו"ט וכשרות וכו' וכו', וצ"ע בזה. וצ"ל דלרע"א כיון שאינו מקיים מצות עשה אף שנוהר במצות לא תעשה, ואינו עושה פעולות בקום ועשה ורק נוהר בשב ואל תעשה חסר לו עיקר דמות אדם מישראל. [ועי' ברע"א שכתב דלר"י דסומא פטור רק במצות עשה וחייב במצות ל"ת, מ"מ חייב הוא לקיים מצות מצה, רכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, וכמו שנשים חייבין במצות מצה אף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, א"כ הוא הדין נמי דסומא חייב מדאורייתא.]

ויש להסתפק בקטן אף שפטור ממצות אם עשה מצות עשה אם יש לו קיום המצוה. ועיין בזה בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ה מקרבן פסח ה"ז שכתב לחלק בן מצות מצה לקרבן פסח, דבמצה דרק חובתו בהמצוה משוי' ליה לקיום המצוה וכיון דקטן לאו בר חיובא הוא ממילא ליכא קיום המצוה כלל, משא"כ גבי קרבן פסח כיון דיש דינים בחפצא ועיקר המצוה חל על החפצא יש לקטן קיום המצוה, ולכן בהגדיל בין הפסחים והביאו עליו בפסח ראשון כבר יצא המצוה.

ויש להסתפק מה יהיה הדין גבי סומא דאפילו אם נימא דלגבי קטן יש לו קיום המצוה יש מקום לומר שבסומא אי מופקע לגמרי ממצות אין לו אפילו קיום המצוה. אבל בגמ' ב"ק פ"ז גבי מעשה דרב יוסף מבואר להדיא דיש לסומא קיום שאינו מצוה ועושה, אלא דאפשר דקיום שאינו מצוה ועושה אינו קיום המצוה בשלמותה.

והנה התוס' בב"ק כתבו דסומא חייב מדרבנן אבל יכול להוציא גדול במצוה דרבנן משא"כ קטן שהגיע לחינוך שאינו יכול להוציא את הגדול. הרי דחיוב סומא

מדרבנן הוא חיוב עליו ישיר, משא"כ קטן שהגיע לחינוך דאין חיובו מדרבנן שיה לזה של גדול אף בדרגא של דרבנן, ואפשר משום דאין חיובו עליו ורק על אביו לחנכו במצות, מ"מ חזינן דבסומא החיוב עליו ישיר מדרבנן, ואפשר משום דלגבי סומא הוי רק פטור אבל אם עשה המצוה יש לו קיום משא"כ קטן שאין לו קיום אם עשה המצוה, וזה להיפוך ממה שכתבנו לעיל דאדרבה קיום המצוה של סומא גדול מזה של קטן.

והנה לפי רע"א שסומא חייב במצות לא תעשה ורק פטור ממצות עשה מובן שפיר שחייב מדרבנן במצות, שהרי חייב הוא בלאו דלא תסור, ולכן חייב גם לשמוע לדברי חכמים, אבל לפי הנו"ב שסומא פטור אף ממצות ל"ת צ"ב איך יתחייב מדרבנן במצות שהרי כיון שהוא פטור מכל המצות למה לי לשמוע לדברי חכמים, שהרי פטור הוא גם מלאו דלא תסור.

והנה מקודם צריך להבין לאלו הראשונים דסברי דקטן שהגיע לחינוך החיוב חינוך עליו, א"כ למה יתחייב במצות מדרבנן כיון דהוא קטן איך חכמים יכולים לחייבו שהרי הוא גם פטור ממצות לא תסור, דבשלמא לרש"י דסבר דבמצות חינוך החיוב הוא על האב הרי הקטן באמת פטור ורק אביו חייב לחנכו מובן שפיר, אלא איך שייך שיהיה חיוב החל על הקטן בעצמו כיון שהוא פטור מכל המצות, ועיין בקונטרס דברי סופרים להגר"א וסרמאן זצ"ל שעמד בזה ומה שתיירץ.

ואשר נל"פ בזה ע"פ מה ששמעתי ממור"ר הגרי"ר סולוביצ'יק זצ"ל בשם זקנו הגר"ח זצ"ל דמצות חינוך הוא חלק ממצות תלמוד תורה דמצות תלמוד תורה אינו רק לתלמוד בנו, אלא גם דאחראי לראות שיגדל להיות שומר מצוות ולכן צריך להרגילו ולחנכו במצות, ולכן נשים פטורות ממצות חינוך כיון שפטורות הן מת"ת. [ואמר גם הגר"ח דמה דאיתא בתוס' בקידושין (דף מ"ב א' ד"ה איש) דאף אם שה לבית אבות לאו דאורייתא קטן יכול לאכול מהקרבן פסח, וקשה הרי מדאורייתא אינו מנוי על קרבן ואין להאכיל למי שאינו מנוי, ותירצו התוס' משום מצות חינוך, וקשה הרי חינוך אינו אלא מדרבנן ואיך מתירין בזה איסור דאורייתא, ותיירץ בזה הגר"ח דיש דיש קיום דאורייתא גם בחינוך כיון דהוא חלק ממצות ת"ת. והנה אף דקטנים פטורים ממצות ת"ת וכדמבואר ברמב"ם ריש הל' ת"ת, מ"מ כיון שאביו חייב לתלמוד תורה, הרי מדאורייתא יכול האב להכריחו לתלמוד תורה, הרי מדאורייתא מוכרח הקטן לתלמוד תורה, וממילא כיון שכבר מוכרח קטן לתלמוד תורה, יש לחכמים לחייבו לעשות ולקיים מצות דהוא גם חלק מת"ת וכמו שביארנו, ולכן יכולים חכמים להגדיר את המצות חינוך כמצוה על הקטן בעצמו שהרי מוכרח הוא הקטן מצד מצות ולמדתם אותם את בניכם לתלמוד תורה וחכמים הגדירו שחלק ממצוה זו מתקיים על ידי עשיית המצות, ודו"ק.

ועיין ברמב"ם ריש הלכות ת"ת שכתב וז"ל נשים ועבדים וקטנים פטורים

מתלמוד תורה, אבל קטן חייב ללמוד תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם עכ"ל. ושמעתי ממו"ר מרן הגר"ד זצ"ל לתמוה על לשון הרמב"ם שהתחיל באלו שפטורין ממצות ת"ת אף קודם שהזכיר שיש חיוב תלמוד תורה, ולכאורה היה צריך מתחילה לכתוב שיש מצות ת"ת ואח"כ לכתוב בפרטי הרינים את אלו שפטורים. ונראה שרצה הרמב"ם להגדיר שהמצוה ללמוד תורה לבנו או תלמידו אינו בכרי לאפשר הקיום תלמוד תורה של התלמיד, אלא הוא מצוה בפ"ע שעליו ללמוד לאחרים, ואף שבנו פטור מת"ת, מ"מ התורה חייבה אותו, והכריחה את הבן - אף שהוא פטור ממצות ת"ת כיון שהוא קטן - ללמוד תורה.

ולפ"ז י"ל גם אצל סומא דאף שהוא בעצמו פטור אבל מצד מצות תלמוד תורה חזינן ריש להכריח אחר ללמוד אף שבעצמו אינו חייב, לכן גם לגבי סומא או מצד מצות ת"ת דושננתם לבניך אלו תלמידך או בכרי שלא יהא כנכרי. ואפשר דזהו חלק ממצות וקדשתו - דפנו בעל כרחו (יבמות פ"ה ב'), לשמור על קדושת הזרע, ואינו רק נוגע לכהנים, אלא גם לקדושת ישראל שלא יתחלל, א"כ יש מדאורייתא ענין להכריח את הסומא אף שמצד עצמו אינו חייב במצות.

ועיין בספר המכריע (להתוס' רי"ד דף י"ב) שחלק על ר"ת דסבר דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, והמכריע סבר דלא מברכות משום כיון דאינן חייבות עוברת על כל תוסף, וכתב דאין להביא ראיה מסומא דלר' יהודה פטור מכל המצות מכל מקום מדרבנן חייב משא"כ נשים דאינן חייבות מדרבנן במצות עשה שהזמן גרמא משום דנשים חייבות בכל תוסף וא"כ אם נחייבן מדרבנן הרי יעברו על כל תוסף אבל סומא פטור מכל תוסף ולכן יכולים לחייבו במצות ואין בזה איסור כל תוסף. ומפשטות דבריו נראה שהמכריע סבר דסומא לר"י פטור אף ממצות לא תעשה, ועיי"ש בהגה"ה מקדוש אחד בעלום שם שהשיג דאיך אפשר לומר שסומא שהוא בעל דעת יפטר מכל מצות לא תעשה ויהיה פטור מע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבת וכו'. ועיי"ש במנחת יהודה, דסבר דהספר המכריע סבר דבאמת סומא חייב במצות לא תעשה, ורק דפטור מכל תוסף דכיון דסומא פטור ממצות עשה ממילא ליכא גביה איסור דכל תוסף, דכל תוסף הוא שמוסיף על מצות עשה, עיי"ש בדבריו.

הרב יחיאל זיסקינד

בענין טבילת אדם וכלים

איתא בפ"א מ"ז ממקואות: למעלה מהן מעין שמימי מועטין וריבה עליהן מים שאובים שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא. ועי' ברע"ב ותוי"ט ובמלאכת שלמה. והנה לרוב פוסקים מעין כל שהוא אפי' אין בו רביעית מטהר כלים טמאים אפי' מדרבנן ובלבד שיהא גוף הכלי כולו במים רכ"ש דמעין לא בטלו וגם מקוה שיש בו רביעית מטהר כלים טמאים מדאורייתא אם נתכסו כל גופן רק מדרבנן בטלו לכ"ש דמקוה. ועי' נזיר ל"ח ע"א. ובהא נמי, הסכמת הפוסקים דמקוה אינו מטהר אדם א"כ יש בו מ' סאה ובלא"ה אפי' מדאורייתא לא מהני טבילתו, ומקורו מבעל קרי דכתיב ב' ירחץ במים את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן, ושיערו חכמים מ' סאה.

אך במעין בפחות ממ' סאה לטבילת אדם מצינו מחלוקת. שיטת הטור בסי' ר"א ושי' הר"י ותוס' בניזיר ל"ח ד"ה בר מההיא וכן הוא שי' הרא"ש דגם מעין צריכים מ' סאה לטבילת אדם. ושי' הרמב"ם בפ"ט ממקואות והראב"ד בספר בעלי הנפש דמעין אפי' לטבילת אדם סגי בכ"ש אם כל גופו נתכסה בפעם אחת ונלמד זה מוב מהקישא דביאת שמש דכתוב בויקרא טו-יג "ורחץ בשרו במים חיים וטהר" ולא כתיב כל בשרו עד שנלמד הימנו שיעור מ' סאה כבעל קרי, זאת אומרת דלמים חיים דהיינו מעין אין אנו דורשים שיעור כל בשרו ששיערו במ' סאה, והיינו הא דתני בתו"כ אך מעין מעין מטהר בכ"ש ומקוה במ' סאה דמיירי בפשוטו באדם ובכלים, עכ"פ בכלי מדין. ועי' בכ"מ פ"ז ממאכלות אסורות ה"ג, רצ"ע. אולם לשי' הרא"ש ורש"י צריכים לומר דדרשת התו"כ אסמכתא בעלמא היא ומיירי לטבילת כלים לבתר דבטלו רביעית דמקוה.

והנה באמת לשיטת רש"י והרא"ש דגם במעין בעינן מ' סאה לטבילת אדם יש לעיין אם זה מדאורייתא דבעינן מ' סאה או דילמא מדאורייתא סגי בכ"ש אם כל גופו יתכסה בפעם אחת ומדרבנן צריכים מ' סאה. והנה בב"ח בסי' ק"כ מבואר שהוא רק מדרבנן. אלא דשי' הב"ח שם דגם מ' סאה מקוה רק דרבנן. אולם רוב פוסקים וכן הוא שי' הב"י ומהרי"ט סי"א סברי דלשי' הרא"ש ורש"י מ"ס דמעין מדאורייתא הוא. ובאמת הכי מוכח ממה שהצריכו הרא"ש ורש"י והרשב"א בתוה"ב ש"ז לאוקמי הא דתורת כהנים דאסמכתא הוא ואם מ' סאה דמעין דרבנן הוה מצי לאוקמי כפירש"י, וכן מורה פשטות לשון הרשב"א שקראו איסור כרת. ברם לשי' הב"ח עצמו לא קשה ההיא דתו"כ שהרי גם במקוה לא הוה מ' סאה מדאורייתא

לדידי'. הגם שדבר' צ"ע מהא דמקוואות פ"ב מ"א ומ"ג ובפרט לדעת הראב"ד
בבעל הנפש דאין חיבור מקוואות פחות מרביעית, וכן לדעת או"ז הובא במדרכי
סוף ע"ז. וה"א העיר לי שהגאון בעל חזון אי"ש זצ"ל עמד בזה. אבל לדעת
הפוסקים וביניהם הרי"שה ופרישה (הגם שדבריו שם אינן כ"כ ברורים, ואפשר שגם
הוא מסכים לדעת הב"ח) לשי' הרא"ש היא דמעין בעי מ' סאה לטבילת אדם רק
מדרבנן, וחילי דידהו ממה שסיים הרא"ש שם בה' מקוואות ס"א וז"ל וגם מסתבר
הואיל ושיערו חכמים מי מקוה אע"א ברום שלש אמות מים שכל גופו עולה בהן
לא פליג בארם לשער בכל אחד לפי גופו, עכ"ל. וכע"ל. זה בריב"ש מובא בגליון
פ' הרא"ש לפ"א דמקוואות משמע דמלתא דלא פליג חכמים קאתינן עלה.

איברא דצ"ע טובא בזה לכאורה, דהרי כשנקטינן דלא כשי' הב"ח ומ"ס
דמקוה דאורייתא הוא א"כ מ"ס חסר קורטוב לא עלתה לו טבילה שהרי חסר
בשיעור מקוה ואעפ"כ ב' מקוואות, בזה כ' ובזה כ', ונקב כשפופרת הנור ביניהם,
שניהם כשרים, הגם שצריכים עכשיו לשער בכל אחד לפי גופו אם כל גופו נתכסה
בו או לא, ולא אמרינן לא פלוג בכגון דא דהרי יש שיעור מקוה ורק מדיני טבילה
צריכים שיכסה כל גופו ובלא זה חסר בשם טובל, זאת אומרת "טבילה" פירושה
שירד במים עד שיכסה כל גופו, וא"כ אי נימא דשיעור מעין בכ"ש ביסוד דינו,
נמצא דהא דבעינן שיכסה כל גופו במעין לא נאמר בזה שום שיעור במעין אלא
מתנאי הטבילה הוא ובלא"ה לית דין טבילה ובריני הטבילה הרי מעולם לא נתנו
חכמים שיעור וכרמוכה מההיא דב' מקוואות ובכ"א כ' ואיך שייך בי' לא פלוג
חכמים.

והנראה בביאור דברי הרא"ש דהא דאמרה תורה ורחץ במים כל בשרו מים
שכל גופו עולה בהן זהו שיעור מקוה אלא שהתורה לא פירשה איזה גוף, וחכמים
שיערו אע"א ברום ג"א א"כ ממילא הוי שיעור מ' סאה דאורייתא על אף שחכמים
הם ששיערוהו. ועי' ברשב"א פח"ה כ"ט ד"ה הא דתיקשי ודבריו צ"ב, ואכמ"ל.
וא"כ מאיזה סברא נוכל לומר דבמעין השאירו הדבר בכל אחד לפי גופו. ונמצא
דכוונת הרא"ש לא פלוג היינו לא פלוג בין מקוה למעין. וכן מטיין דברי הגאון בעל
חזון אי"ש זצ"ל במקוואות ב' ס' ט', וזה פי' דעת הפוסקים דס"ל דמ' סאה דמעין
לארם דרבנן, ועי' בשו"ת ריב"ש סי' רצ"ב ובגליון לפי' הרא"ש בפ"א דמקוואות.
ובאמת גם אי נימא דמ' סאה דמעין מן התורה לאדם ג"כ יפרש דברי הרא"ש הכא,
דאיך שייך ששיערו במקוה ולא במעין וזה דחקו להרא"ש לומר דהא דברייתא
דתו"כ אסמכתא היא ואיירי בטבילת כלים לבתר דבטלו רביעית במקוה, דאילו
במעין לארם לא שייך כמבואר. וכבר כתב הרשב"א בתוה"ב שהוא דחוק.

ומכאן נראה להוכיח כשי' הרמ"א בר"מ סי' ק"כ ודברי הס"ז צ"ב, דהא הטור
הביא דברי הסמ"ק שם דאע"ג דמעין מטהר בכל שהוא בטבילת כלי סעודה בעינן

מ' סאה, וכתב ע"ז הטור ולא נראה שאין להחמיר בטבילה זו טפי מטבילת טומאה
דלא ידעינן דכלי סעודה בעי טבילה אלא מדרכיב בכלי מדין "אך במי נדה
יתחטא", וממילא אין להחמיר בהן מבנדה עצמה ע"כ. ובב"י תמה דהא שי' הרא"ש
ורש"י והטור בעצמו בסי' ר"א דטבילת אדם בכל ענין אפי' במעין צריך מ' סאה
וא"כ בנדה נמי הדין כן ומאי אין להחמיר טפי מבנדה עצמה, עכת"ד. וע"ז כתב
בר"מ וז"ל: ולא ידעתי מאי קו', רבינו לדברי ס"ה קאמר דכתב אע"ג דמעין מטהר
בכ"ש וכו' ולהכי כתב דלדבריו לא נהירא שיהא טבילה זו חמורה מטבילת טמאה
כנ"ל והוא פשוט, ע"כ. זאת אומרת דמדברי הסמ"ק עצמו שכתב דמעין מטהר
בכ"ש הוכיח הטור דהסמ"ק ס"ל כשי' הראב"ד והרמב"ם דמעין בכ"ש, וע"ז הק'
הטור דאפי' לדידי' דס"ל דמעין בכ"ש לא שייך להחמיר בטבילת כלי עכו"ם
מבנדה עצמה כיון דמיני' יליף, ונמצאין לפי דברי הרמ"א דהלכה למעשה מודה
הטור להסמ"ק דטבילת כלי עכו"ם בעי מ' סאה אפי' במעין, אבל לא מטעמי'
דהיינו דלהטור דגם באדם בעי מ' סאה במעין שפיר שייך למיגמר מיני' טבילת
כלי עכו"ם מילפותא דאך במי נדה יתחטא אבל להסמ"ק דבאדם לא בעי לא שייך
למילף ופשוט.

אבל הס"ז בסי' ק"כ סק"ב פליג על הר"מ וס"ל דהטור דעתי' דנפשי' קאמר,
והכי קאמר לא נחמיר בטבילת כלי עכו"ם יותר מטבילת כלים טמאים אלא היכי
דגלי לן קרא דאך במי נדה דהיינו אצל מקוה אבל במעין בכ"ש סגי, עיי"ש.
ולדברי הס"ז נמצא דלהלכה ס"ל להטור דטבילת כלי עכו"ם במעין לא בעי מ'
סאה. והשתא נחזי אנן אם כוונת הס"ז היא דאפי' לשי' הר"י והרא"ש והטור יש
חילוק בטבילת כלי עכו"ם מדאורייתא בין מקוה למעין, דבמקוה בעי מ' סאה
ובמעין סגי בכ"ש, אז נוכל לפרש דברי התו"כ כפשוטן בלא אסמכתא וקאי אטבילת
כלי עכו"ם "אך מעין" ומעין מטהר בכ"ש בטבילת כלי עכו"ם והמקוה במ' סאה
והוי כולו דאורייתא בלא אסמכתא, וא"כ למה דחקו הרא"ש ורש"י לפרש ברייתא
דתו"כ מדרבנן לבתר שבטלו רביעית דמקוה ואסמכתא הוא, אלא לאו כדעת הר"מ
דגם במעין צריך מ' סאה דאורייתא לטבילת כלי עכו"ם וקו' הטור הוי בגדר
ולטעמיך, ועי'.

ובאמת לפי דברי מקצת פוסקים שהבאנו לעיל יש שיטה שלישית בפי' דברי
הטור דאין להחמיר בטבילה זו יותר מטבילת טמאה שהשיגו מרן שגם טבילת
טמאה לשי' הטור בעי מ' סאה גם במעין, ומאי חומרא טפי איכא לדעת מקצת
פוסקים גם הר"י והרא"ש והטור מודי דמ' סאה דמעין רק דרבנן וממי' הטור הקשה
על הסמ"ק דאיך נחמיר בטבילת כלי עכו"ם להצריכו מ' סאה במעין דאורייתא
טפי מבנדה דמ' סאה דידה במעין רק מדרבנן ולא עלה על דעת הטור דכוונת
הסמ"ק להצריך מ' סאה אצל כלי עכו"ם לא הוי אלא דרבנן ומשום גזירה כעין נדה
דגזרו בהמ' סאה דמעין אטו מקוה דשאני נדה דאיסור כרת לפיכך החמירו בה

משא"כ כלי עכו"ם ראינו אלא עשה מה"ת לא נגזור.

והנה המעיין בדברי הפרישה ק"כ יראה שדברי מקצת פוסקים אלו באמת מבוססים על דברי הטור שם, וק' על הסמ"ק, רק צ"ע בדבריהם מדברי הרשב"א בתוה"ב ש"ז שפסק כדעת הר"י והרא"ש ור"ת ודלא כהראב"ד והרמב"ם, וז"ל ולדברי רבותינו הצרפתים אנו שומעין להתמיד בשל תורה ע"כ, וכן במשנה"ב, וכן הביא הב"י בשם הרשב"א סי' ר"א דיש לפסוק כדעת המחמירין מאחר שהוא איסור כרת, ואם כדברי מקצת פוסקים אין כאן איסור תורה ואין כאן איסור כרת אלא גזירה מדרבנן איכא, וצ"ע.

והנה בעיקר פלוגתת הראשונים כתב הרא"ש ריש הלכות מקואות דהר"י הביא רא"י מחגיגה כ"ב מקוה שחלקו בסל וגרונותיני הטובל שם לא עלתה לו טבילה דהאי ארעא כולי חלחולי מחלחלא ובעינן דאיכא מ' סאה במקום אחד. ועי' ברש"י דלא מיקרי חיבור דהא ארעא כולא מחלחלא והמים הנובעין כאן באין מנהר גדול - ולא חשבינן כמחובר דבעינן מ' סאה במקום אחד. היינו דבמקוה לא שייך לומר חלחולי מחלחלא אלא במעין שגורי המעיין מתחדשים ובאין מנהר גדול. וקאמר דבעינן מ' סאה ש"מ דאפי' במעין בעי מ' סאה. וכתב הרא"ש דנראין דברי רש"י בזה. וכן כתבו האחרונים עפ"י דברי המרדכי בשם ראב"ה, הביאו הש"ך בסי' ר"א ס"ק קי"ג וז"ל: והא דאמר רבא פ' חומר בקורש מקוה שחלקו בסל וגרונותיני הטובל שם לא עלתה לו טבילה, תדע דהא ארעא חלחולי מחלחלא ובעינן עד דאיכא מ' סאה במקום אחד אלמא לא מהני נקבים להיות חיבור י"ל דהתם מיירי שאין באחד מהם מקוה שלם לבדו ראו אפי' כשפופרת הנור לא מהני אבל כשהאחד שלם לבדו או אפי' נקבים דקים מצטרפין וההיא דארעא חלחולי מחלחלא הפי' כשחופר בסמוך זה לזה ב' או ג' חפירות שכולן חסרין ואין באחד מהן מ' סאה אע"פ שניכר דארעא חלחולי מחלחלא והחלחול מפעפע מזה לזה אפי"ה לא הוי חיבור אבל אם חופר אצל הנהר או אצל מקוה שלם בכדי שאינו רואין את החלחול בכה"ג נראה דהוי החלחול חיבור וראי' משק וקופה כרפי' ר"י עכ"ל. ומדברי המרדכי ברור לכאורה דגם במעין בעי מ' סאה במקום אחד, דהכי דייק לישני'. אולם בסוגי' הגמ' עצמה לכאורה לא ברירא כ"כ ההוכחה דמיירי במעין עד שנביא רא"י לדברי הב"י ממנה. ובאמת בביאור הגר"א בס' ר"א עמד בכעין זה. ושי' המרדכי יש לפרש דגם אם מעין לא בעי מ' סאה לאדם מ"מ לא הוי חיבור אלא מדנקט נקב גדול לא משמע כן בשי'. אולם ע"פ דרכי י"ל דעת הרמב"ם והראב"ד מהא דחגיגה כ"ב דסברי כדרך המרדכי דהמורכב בסוגי' הוא אי מיקרי חיבור למעיין או לא, אבל לא ס"ל שיסתו במ' סאה דמעין ופשוט. אולם הר"י ס"ל כשי' רש"י דגם הבור מיקרי מעין הואיל וחלחולי אלא דמחוטר שיעור מ' סאה. אולם הא שהרמ"א הקל בסי' ר"א סנ"ב אם המים באין מנהר למקוה לאו משום דס"ל כהרמב"ם והראב"ד אלא משום דס"ל כהראב"י. ועי' בחזון איש וצ"ל ביור"ד קל"ו

ס"ג. ובאמת צ"ב מי הכריחו להר"י לפרש היא דארעא חלחולי מחלחלא במעין וכרש"י.

והנראה בזה דס"ל להר"י דא"א לפרש אשני בורות בזה כ' ובוה כ' והמים זוחלין ביניהם ואין מצרפין דבעינן מ' סאה במק"א דמנ"ל לרבא הא יותר מהא דלכאור' היינו הך דמקוה שחלקו בסל וגרונותיני ואי מקוה שחלקו בסל וגרונותיני לא בעינן כשפופרת במקו"א ה"נ הא דחלחולי מחלחלא כשר לפי פי' ר"י אמעיין, ובמעין באמת מוכח דאין מצטרף כה"ג דכל מעיין מחובר למ' סאה כיון דמים חיים הוא, וצ"ע. ועי' בחזון איש ביור"ד סקמ"א סק"ד ובביאור הגר"א ר"א סק"ב. והנה הרשב"א בתוה"ב שער ז' הק' לשי' הר"ם והראב"ד ממתני' דגל שנתלש ובו מ' סאה ונפל על אדם ועל כלים וגל סתמא קתני אפי' של מעין מדלא פי' כלים ואעפ"כ עד דאיכא מ' סאה. ולכאורה מוכח כדעת רש"י והרא"ש דלאדם בעינן מ' סאה אפי' במעיין. ובאמת כבר תי' הט"ז דנקט מ' סאה שיתכסה כל גופו ולא משום דבעי שיעור מ' סאה. ועי' בט"ז ר"א סק"ז וצ"ע. ובביאור הגר"א בס' ר"א סק"ו כתב דמשם באמת רא"י לשי' הרמב"ם דאם מטהר בזוחלין בהכרח מטהר גם בכ"ש דכל חסרון זוחלין הוא משום דלא הוי קטפרס חיבור לצרף לשיעור מקוה ואם זוחלין כשרין בה בהכרח אין לה שיעור. ובאמת דברי הגר"א צ"ע ובחזון איש ביור"ד קל"ז א' ובמ"ק ס"ו סק"ד הניח בצ"ע.

והנראה בביאורו לדעת הרמב"ם הוא דדינא קאמר לן בזה דהנה מקוה שיש בה מ' סאה בצמצום טובלים בו לכולא עלמא וכן מבואר מקואות פ"ו דרוקא ירדו ב' בוא"ז השני טמא משום דנחסר משיעור ע"י טבילת הראשון אבל טבלו שניהם בב"א ונתכסה כל גופם בפ"א עלתה להן טבילה. והנה במעיין דצריך שיעור לכסות כל גופו בפ"א יכול להיות דצריך לכל אחד שיעור מים שיתכסה כל גופו בפ"א ולא סגי בפחות אף שאפשר שבפועל נתכסה כל גופן בבציר משיעור זה כגון שהיו גופם נוגעין זה בזה באופן דליכא חשש חציצה כגון שגופן מורח במים בטופח ע"מ להטפיה וכמבואר בסי' קצ"ח ובש"ך שם שיכולה אשה לאחוז ביד הטובלת אם הדיחה ידה בטופח ע"מ להטפיה דהוי חיבור אעפ"כ צריך שיעור לכל אחד. והיינו לדוגמא אם לכל אחד צריך כ' סאה שיתכסה כל גופו ושניהם כאחת אפשר שיתכסו בל' סאה - באופן שגופן נוגע וכמבואר - מ"מ צריך מ' סאה לשניהם דהרי באותו מקום שנוגעין זה בזה ואין המים יכולים לבוא שם לא הוי מים שכל גופו עולה בהן. עכ"פ צריך שיהיו במים כרי לכסות מכל צד כקליפת השום - ולא סגי בטופח ע"מ להטפיה, אבל הטובל במקוה של מ' סאה שניהם טובלים כאחת אפי' אין בו לכסותן אלא ע"י דחיקת הגוף, דעל מקוה של מ' סאה ליכא חסרון בשיעורו ושוב הוי טופח ע"מ להטפיה חיבור ועי', וצ"ע, ואם כנים הדברים אפשר דלהכי תנן גל שיש בו מ' סאה משום דאשמעינן דנפל על האדם ועל הכלים בפ"א, ולולי שהי' בה מ' סאה הוי צריך כ"כ מים שיכסה כל גוף האדם וגם כל גוף הכלים, אבל השתא

דאית בי' מ' סאה סגי אפי' נוגעין זה בזה בטופח ע"מ להטפית - ועי' בט"ז ר"ס ק"כ - דלא גרע מעיין שיש בו מ' סאה ממקוה, וכ"ז אפשר בדעת הרמב"ם והראב"ד לישוב ק' הרשב"א. אבל כמובן לדעת הרשב"א עצמו בתוה"ב שם ש"ז אינו, שהרי בפירושו כתב שם גל' שנפל על הארם או על הכלים דהיינו שלא נפל על שנים בב"א אלא או ע"ז או ע"י, וצ"ע.

הרב שלמה וואהרמאן

בענין שחיטה בנשים

התוס' בחולין (ב). הביאו מהלכות ארץ ישראל דנשים לא ישחטו מפני שרעותן קלות. אולם התוס' שם כתבו דאין נראה דאפי' במוקדשין שוחטות לכתחילה כדאמרי' בזבחים (לא:): כל הפסולים ששחטו דיעבר אין לכתחילה לא ורמינהו ושחט מלמד ששחיטה כשרה וכו' ומהני ה"ה דאפי' לכתחילה אלא משום דבעי למיתני טמא במוקדשים לכתחילה לא תנא נמי ששחטו ולא קאמר משום דבעי למיתני נשים דתנא להו ברישא אלא ודאי משום דנשים שוחטות לכתחילה אפי' במוקדשין. ועי' בפלתי וברביד הזהב ביו"ד בסי' א' מש"כ בזה.

והנראה ליישב שיטת הל' א"י דהנה הב"י על הטור ביו"ד ריש סי' א' פירש דמפני שנשים דעתן קלות חיישינן שמו יתעלפו ושוב תמה על שיטת הכל בו דנשים שוחטות לעצמן דמבוארת שיטתו שאין שוחטות לאחרים דמהו החילוק בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים דהרי צריך הכשר לזה כמו לזה דלענין חשש שמו יתעלפו ל"ש לעצמן או לאחרים.

וכתב שם הררישה דאין הטעם שמו יתעלפו אלא שרעותן קלות ואינן מוקדקות ולכן אין להאמינן על השחיטה. ולפי"ז שפיר דיש לחלק דלעצמן שוחטין דאין לחושרן באכילת נבלות אבל לאחרים ששם ליכא איסורא אלא לפני עור לא תתן מכשול בזה אין הנשים נזהרין הואיל ורעותן קלות לפיכך אין שוחטין לאחרים דומה לעכו"ם שכתב רבינו בסי' ב'. ושוב מצאתי בר"ן ע"ד הגמ' ביומא (פר:): דכותאי לית להו משום לפ"ע לא תתן מכשול כדמוכח בחולין (ג). וכן הנשים מתוך שרעותן קלות עליהן טעות בזה ע"ש. ומבואר דהא דרעותן קלות גורם שלא ידקדקו במה שנוגע לאחרים ולית להו לתא דלפ"ע.

ובאמת כ"מ בתוס' בחגיגה (יד:): בהא דשאלו את בן זומא בתולה שעיברה מהו לכה"ג אם חיישינן להא דשמואל שהיה יכול לבעול כמה בעילות בלא דם

שכתב בתו"ד רבנ"ד נאמנת שהיא בתולה אף לר' יהושע שס"ל בכתובות (יג:): לא מפיה אנו היין דשמוא כאן שאף היא בכלל האיסור כדכתיב והוא אשה בבתולה יקח קרי בי' יקח נאמנת. וביאר ביד דוד דשיטת התוס' דזונה אינה מוזהרת שלא תנשא לכהן וכמש"כ התוס' בנדרים (צ). דלא מצינו זונה שאסורה לינשא לכהן דודאי הוא מוזהר עלי' אבל היא אינה מוזהרת עליו אבל בבתולה לכה"ג גם היא מוזהרת. ולכאורה אכתי תמוה דנהי נמי דאינה מוזהרת מ"מ הרי היא מכשילתו ועוברת על לפ"ע. ועי' מבואר דנשים חשידי אלפ"ע ונאמנת רק כשהיא בעצמה מוזהרת.

ואם כנים הם דברינו בשיטת הל' א"י שוב יש מקום לחלק בין שחיטת חולין לשחיטת קדשים וכאשר אשה שוחטת קדשים שלא כהלכה שבכה"ג גם היא בעצמה עוברת דהרי אסור להפסיד קדשים שפיר דנשים ולא חשידי שלא ישחטו כהלכה.

ועי' בטור ביו"ד בסי' א' דעבדים משוחררין שוחטין ובב"י שם כתב דפשוט הוא דעבר משוחרר הרי הוא כישראל לכל דבריו אבל שאינו משוחרר אינו שוחט. ולכאורה יש לתמוה ממשנה ערוכה בפסחים (פח:): האומר לעבדו צא שחוט עלי את הפסח דמבואר דעבד שאינו משוחרר שפיר דשוחט את הפסח ולראב"ד לא מצאתי למי שנתעורר בזה. ואולי שאינן משוחררין מפאת לתא דלפ"ע הוא דאתינן עלה ושוב שאני ק"פ דאף דעבדים חשידי אלפ"ע מ"מ בנ"ד הוא בעצמו עובר במה שמפסיד קדשים ושוחט כהלכה.

עוד י"ל בישוב ק' התוס' על הל' א"י דהנה איתא בקדושין (גב:): וכי אשה בעורה מנין ופירש"י דאין אשה נכנסת לעזרה כדתנן בפ"ק דכלים. ובתוס' שם הק' דלא אשכחן בשום דוכתא דנשים אסורות ליכנס לעזרה. ועי' בזבחים (לא:): דשחיטה כשרה בנשים וא"כ יכולה ליכנס בעזרה. ועוד דהרי סוטה ונזירה נכנסות לעזרה להניף. וכתב בתוס' הרא"ש שם בסוגיא דכיון דשם בכלים חשיב עזרת נשים ועזרת ישראל ועזרת כהנים כמו שאין ישראל נכנס לעזרת כהנים אלא לצורך ה"ה אשה נמי לעזרת ישראל ושוב מותרת להכנס רק לצורך שחיטה ותנופה משא"כ לצורך קבלת קידושין דאי"ז צורך קדשים.

ועי' בהג' ר' יעקב עמרין שכתב בכונת רש"י שהיתה עזרה מיוחדת לנשים כד' שלא תהיינה עם האנשים בערבוביה ואפי' בעזרת נשים לא היו רשאות לעמוד כשהיו אנשים מצויין שם כגון בשמחת בית השואבה וא"כ פשיטא שלא היו רשאות להכנס אם לא לצורך גדול. וכזה כתב הרשב"ץ במנהגים בסי' שצ"ז דפרכינן וכי אשה בעזרה מנין שלא יתגרר בה פרחי כהונה. ובאמת כ"מ בירושלמי במע"ש (פ"ה ה"ג) דאין אשה נכנסת לעזרה דפריך והא כתיב אתם וביתכם ואשה נכנסת לעזרה בתמי'. ועי' בתוספתא בפ"ג דערכין דאין אשה נראית בעזרה רק בשעת קרבנה. וכבר האריך בזה מו"ד הגאון האריר מוהר"ר אליעזר זילבער זצ"ל בספרו ענפי ארז עיי"ש.

ובזה מכבר ביארתי מש"כ רש"י ביומא (ו.) דהתם פריך הגמ' בהא דמפרישין כה"ג שבעת ימים קודם יוה"כ מביתו למה פירש ופירש"י מאשתו למה פירש תבא אשתו עמו שם שהרי על כרחך לשכת פרהרדין לא היתה קרושה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד כש"כ שכיבה. והק' התוס' דנהי דלא קדישא כקרושת עזרה מ"מ כהר הבית היתה דאמרי' בזבחים (קטו:) דכל הר הבית מחנה לוי' הוא ובעל קרי אינו רשאי ליכנס במחנה לוי' דאמרי' בפסחים (סו:) זב וכל זב לרבות בעל קרי. ותירץ ריש לפרש מביתו למה פירש הו"ל למימר שיפרשוהו למחילה אחת בהר הבית דאיתא בפסחים (פו:) דמחילות לא נתקדשו.

וראיתי בפנ"י שם שכתב ליישב שיטת רש"י דהא דפריך מביתו למה פירש שתבא אשתו עמו לאו משום תשמיש איירי דודאי אסור לשמש שם כמש"כ התוס', אלא דעיקר הקו' מביתו למה פירש ר"ל שתבא אשתו עמו ליחודי בעלמא ע"ש. וצ"ל בתירוץ של הגמ' דשמא תמצא אשתו ספק נדה דחיישינן שמא ישמש באחת המחילות שלא נתקדשו. ובאמת דכן פירש בהריא בתוס' רי"ד שם בסוגיא דלמה פירש מאשתו דהו"ל לומר דמפרישין כה"ג ללשכת פרהרדין אלא מרקתני מביתו ש"מ שאין אשתו רשאית לעמוד עמו ואלמה לא תעמוד עמו ותשרת לו ע"ש. ומבואר דקו' הגמ' לאו להתיר תשמיש קאיתא. אולם אכתי יש לדון אם יש להעמיס את זה בכונת רש"י שהרי הקדים וכתב דלשכת פרהרדין לא היתה קרושה ואם קו' הגמ' היא שתבא עמו ליחודי בעלמא גם אם היתה קרושה בקרושת עזרה מ"מ ליכא איסורא. וכבר העירו בזה האחרונים.

ולפמש"כ שפיר דהוצרך ל"י לרש"י לפרש דליכא קרושה בלשכת פרהרדין דאם איכא בה קרושה כקרושת עזרה שוב איכא איסור לאשה להכנס לשם שלא לצורך קדשים אפי' ליחודא בעלמא.

וע' ביומא (מוד:) ש"מ מעלות דאורייתא ופירש"י מעלות שמנו חכמים במשנה בכלים (פ"א מ"ח) דקאמרו התם הר הבית מקודש מירושלים והחיל מהר הבית ועזרת נשים מן החיל ועזרת ישראל משל נשים ושל כהנים משל ישראל ובין האולם ומזבח מן העזרה וההיכל מבין האולם ולמזבח דאורייתא נינהו הלכה למשה מסיני והכי גמירי להו. ובתו"י שם כתב דאין נראה לרבי דהא קתני התם עז"ב מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם וכו' והוא מדרבנן החצר החדשה שחרשו בה דברים ואמרו טבול לא יכנס למחנה לוי' וכו' אלא יש לפרש מעלות דמחנה שכינה או מעלות השנויות בין האולם למזבח דמט' כלים הוי דאורייתא עיי"ש. הרי דפליגי בזה רש"י והתו"י דלרש"י כל המעלות מהר הבית ואילך הוי דאורייתא ולת"י הוי מה"ת ממחנה שכינה ואילך. שכינה ואילך.

והשתא י"ל דהא דבכלים מ"ח דעזרת כהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה לשחיטה ולתנופה היא מעלה דאורייתא

מהלל"מ גם להתו"י דהמעלות ממחנה שכינה ואילך הן מה"ת לכו"ע. ולפמש"כ בתוס' הרא"ש דס"ד שאין ישראל נכנס לעזרת כהנים אלא לצורך ה"ה אשה נמי אסורה להכנס לעזרת ישראל אלא לצורך שוב אסור כניסה לנשים שם הוא מה"ת מהלל"מ ככניסת ישראל לעזרת כהנים.

ואולי נרויח בזה ליישב קו' התוס' על הל' א"י רי"ל דבקרשים שפיר נשים שוחטות דהרי כשרות השחיטה נוגעת להנשים עצמן דאם אינה שוחטת כהלכה והשחיטה פסולה שוב נמצא דנכנסה לעזרה בלי שום צורך קרשים ועברה על איסור כניסה דמה"ת וכיון שהשחיטה נוגעת לה להכי אין חושדין אותה שתעבור ותפסול את השחיטה משא"כ בשחיטת חולין בזמן ששוחטת רק לאחרים דהרי דעתן קלות ואין נזהרין על לאו דלפ"ע.

ואולי י"ל כדברינו אף לשיטת הרע"ב שם בכלים דכל המעלות השנויות שם הן מדרבנן (ועי' בר"ש שם בכלים ובפולוגת הרמב"ם והראב"ד בפ"א מהל' ביאת מקדש ה"ט). ועי' בכ"מ שם מה שהביא מהשגותיו של הרמב"ן בסה"מ. דאף דכניסת נשים בעזרה הוי רק איד"ר מ"מ י"ל דנשים מדרקין בזה ושוחטות כהלכה כדי שבעצמן לא יעברו על אותו איד"ר, ול"ד דהא דשוחטות לאחרים שא"כ אלא משום לפ"ע שאין נזהרין בזה. ועי' במגיד משנה בפ"ד מהל' מלוה ולוה ה"י דאחזוקי איניש ברשיעי לא מחזקינן אף דאיירי באיד"ר, ובתשו' פ"מ ח"ב בס"י ק"ה איתא דבעבר על איד"ר תו ליכא למימר אוקמי ל"י בהזקתו חזקת כשרות ואיתרע חזקתו. ועי' בתומים בחו"מ בס"י ל"ד מש"כ בזה.

ולפמש"כ יצא לנו דבר חדש דנשים שוחטין ביו"ט גם לאחרים דבכה"ג, אף דאין נזהרים בלפ"ע, מ"מ שפיר דשוחטות כהלכה דבלא"ה היא עצמה תחלל יו"ט שלא לצורך יו"ט ולא חיישינן שתעבור בעצמה. ואולי י"ל לפי"ד התוס' בביצה (יב:) שהק' דאיך זה יתכן לומר מתוך דמבשל גיד הא ליכא צורך יו"ט שהרי אסור באכילה ותירץ דכיון שהיה ברעתו של זה לאכלו היינו צורך יו"ט. ואולי י"ל כן גם בנ"ד דחשוב שפיר צורך דהרי אחרים יאכלו משחיטה וברעתה להאכילם. וכן י"ל לפי שיטת ר"ע דאפי' אם אינה שוחטת כהלכה אכתי ליכא איסורא דהרי ס"ל בביצה (כא:) דאף נפש בהמה בכלל אשר יאכל לכל נפש ושוב לדידי מותר לנבל בהמה ביו"ט לצורך אכילת כלבים. ואכתי יש לדון בזה.

ובעיקר דברי ההל' א"י י"ל דמפאת שנשים דעתן קלות שוחטין אף כשאינן מומחין בשחיטה. ועי' בחולין (יב:) דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין ופירש"י שאם לא היה מומחה לא הוה שוחט. ואולי בשביל זה כתב הב"ח ביו"ד בס"י א' בשם הסמ"ק דבסתם נשים לא אמרו חכמים רוב מצויין אצל שחיטה מומחין (ומתני' בפכ"ה דמינה מוכח דנשים שוחטות לכתחילה אינו אלא במקריין שהן מוחזקין ומומחין) דכיון דרעתן קלות שוחטין אף כשאינן מומחין.

ובהג' אשר"י בחולין (ט.) הביא האו"ז שהק' דהיאך נאמין לשוחט על שחיטתו הא עד אחד אינו נאמן באיסורין היכא דאתחזק איסורא כדאי' ביבמות (פח.) ובהמה בחייה בחזקת איסור עומדת. וכתב שם דלרבינו ברוך נראה דכיון דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן לא בענין תרי אע"ג דאתחזק איסורא. וכ"כ המדרכי שם בשם רבינו ברוך. והשתא דברי ההל' אי"י מובנים היטב דכיון דלשיטת הסמ"ק בסתם נשים לא אמרו חכמים דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן שהרי מפני שרעתן קלות שוחטות אף כשאין מומחין שוב קושית האו"ז נשארה בכל תוקפה דאיך זה נאמין להו דבמקום דאתחזק איסורא אין עד אחד נאמן. (ובנשים לא יתכן תירוץ רבינו ברוך דבדידהו לא אמרי' רוב מצויין אצל וכו' וכמש"כ.)

ולפמש"כ נמצא דאם משהו אחר עומד ביחד עמה בזמן ששוחטת רבכה"ג שחיטתה כשרה. ואכתי יש לרון בזה. ואולי י"ל דכיון דכן הוא בשחיטת קדשים דבכ"מ איכא אחר עמה דהיינו הכהן המקבל את הדם דמקבלה ואילך מצות כהונה ושפיר דאף נשים שוחטות בקדשים אף לפי שיטת הל' ארץ ישראל.

ובעיקר ההלכה דנשים בשחיטה כבר הורה הרמ"א בשם האגור ביו"ד בריש סי' א' שאין להניח נשים לשחוט שכבר נהגו שלא לשחוט וכן המנהג שאין הנשים שוחטות. וכתב שם הש"ך דאף דהב"י השיג עליו וס"ל דלא ראינו אינה ראי' מ"מ דעת האגור כמש"כ המהרי"ק בשורש קע"ב דבמנהג ובכה"ג הוי לא ראינו ראי'. וכ"כ הרמ"א בחו"מ בסי' ל"ז סכ"ב בשם המרי"ק דלא אמרי' בכיוצא בזה לא ראינו אינה ראי' אלא הוי ראי'. ועי' בש"ך בסקל"ח מש"כ בזה. (ועי' באמרי יושר ח"ב בסי' ק"מ אות ג' עיי"ש.) ועי' בתב"ש ביו"ד בסי' א' סי"ב דמעיקר הדין נשים כאנשים לענין שחיטה (דכל הפוסקים הראשונים ובכללן הרמב"ן והרא"ש והטור דעתם שהנשים שוחטות כאנשים ולא חילקו במידי, וכ"פ בשו"ע, אמנם האגור כתב שהמנהג שאין נשים שוחטות ונמשכו אחריו הרמ"א והמהרש"ל בריש חולין וכמה אחרונים). ומסיק דאף באותן מקומות שמנהג שהנשים שוחטות מ"מ אין למנותן לשחוט לצורך הצבור שמא תקלקל מחמת ריבוי הנשחטים התכופים עיי"ש.

ואולי הא דנשים הותרו לשחוט היינו כל אחת לעצמה באופן פרטי (ובכה"ג אף דאחרים אוכלים משחיטתן) והאגור שאסר אולי הוא משום דבימיו כבר נהגו למנות שוחטים בכל הקהלות שזה בוראי ל"ש באשה משום לא פלוג כתב הרמ"א ששום אשה לא תשחוט. ועי' במחבר שם בסי"א שהביא בשם רבינו ירוחם שאם הטילו הקהל חרם שלא ישחוט אלא טבח ידוע ושחט אחר י"א ששחיטתו אסורה ומבואר שכבר בזמן הראשונים היו מקומות שנהגו למנות שוחטים וברור שלא מנו אשה לזה. ועי' בשו"ת המאור מש"כ בזה.

וכבר כתב הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ה דאין מעמידין אשה למלכות שגא' שום תשים עליך מלך ולא מלכה. וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם

אלא איש. וכזה כתב הריטב"א בשבועות (ל.) דזה שהיו מתנהגים על פי דבורה לא בתורת מינוי דהא אמרי' בספרי בפר' שופטים שום תשים עליך מלך ולא מלכה וה"ה לשאר משימות אלא שהיו מתנהגים ע"פ עצתה. וכ"כ שם הרמב"ן והרשב"א והר"ן. ועי' בקרי"ס מהמבי"ט שם בהלכות מלכים - וכן כל משימות שבישראל אין משימין אלא איש דכיון דכל שררה דרשינן לי' מהכא משום תשים ה"נ לענין איש ולא אשה עיי"ש. ופשוט נראה לענ"ד דגם מינוי לשחיטה היה בכלל שאר משימות. ואולי יש מקום לחלק באופנים שונים.

ולפני כמה חרשים שמעתי על אודות אשה אחת (שלוחמת בעד שחרור הנשים בכל תוקפה) שמחה על כמה דברים המקובלים אצלנו ובין השאר הציעה שבכל קהלות ישראל שבימנו שוחטים ימנו גם נשים ביניהם. והוא דלא כמש"כ התב"ש הנ"ל שלא למנותן לשחוט לצורך הצבור - ואולי הוא בכלל שאר משימות שאין ממנין נשים מפאת דרשת הספרי.

ובר מן דין הרי עלינו להמשיך במסורת אבותינו ואסור לשנות ממנהגי ישראל המקובלים וכבר הורה הרמ"א דכן המנהג שאין הנשים שוחטות. ועי' בשר"ח בח"ח שכתב שלא יזיו כל שהוא מקבלת אבותיו ולא יחפש אחרי תחבולות להיות חכם יותר מאשר חכמו אבותינו בעניני נימוסי דת וכו'. על כן בכל הדברים צריך חיפוש אחרי דרך הראשונים הקרובים למקור מעמד הר סיני יותר מאנחנו האחרונים. ולכן אמר הכתוב שאל אביך ויגודך זקניך ויאמרו לך. ועי' באג"מ באו"ח ח"ד בסי' מ"ט מש"כ על אודות נשים שרוצות לשנות מנהגי ישראל עיי"ש. ועי' בשרירי אש ח"ג בסי' צ"ו מש"כ בזה.

ובספרי שארית יוסף ח"ב בסי' ס' הבאתי מהחוי' בסי' רכ"ב במי שצוה לפני פטירתו שילמדו עשרה כל יום תוך יב"ח בשכרם ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש ומסיק דאף כי אין ראי' לסתור את הדבר כי גם נשים מצוות על קידוש השם וגם יש מנין זכרים מבנ"י מ"מ יש לחוש שעיי"כ יחלשו כח המנהגים של בני"ג שג"כ תורה הם ויהי' כ"א בונה במה לעצמו ע"פ סברתו ומחוי' מילי דרבנן כחוכא ואטלולא ויבא לזלול בהם. וכ"כ התוס' בברכות (לד:) בהא דמלמדין אותו שלא ישחה בתחילה ובסוף כל ברכה שהוא לא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כ"א מחמיר כמו שהוא רוצה ואי"כ תק"ח וכש"כ בנ"ד דדין דאמירת קדיש לא נזכר בגמ' ומקורו מן המדרש ומנהגן של ישראל תורה וצריך חיזוק כראמרי' ביבמות (לו:) דעשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה עיי"ש. ולכן הורה החו"י דכיון דבנ"ד יש אסיפה ופרסום יש למחות בדבר.

ושו"מ את שאהבה נפשי במאמר "צאי לך בעקבי הצאן" מידירי הרה"ג המובהק מוהר"צ שכטר שליט"א שדן בהא דבמקצת בתי כנסיות הרתיים הנהיגו בשמחת תורה הקפות מיוחדות לנשים ומנינים מיוחדים לנשים לתפלה ולקריאת

ולקריאת המגילה ואחר העיון והדיון במתינות ובחבורה עם כמה מרמ"י הישיבה כתב דנראה ברור שכל ההנהגות הנ"ל אסורות.

ולאחר שהאריך בזה טובא בטו"ד הציע כמה טעמים לאסור ובתוכם גם הא דאסור לשנות ממנהג המקובל לברות מלבנו אופני הנהגות מחודשות. ועי' בר"ן בנדרים (פא:) דמנהג הוא מטעם נדר מדרבנן. וכ"מ ביו"ד בסי' רי"ד. ועי' בנדרים (טו.) עיי"ש. ובמנהגי הצבור הנה כתב הרמב"ם בפ"ג סולוביץ'יק לפמש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"א דהפורש מדרכי הצבור אע"פ שלא עבר עבירות אלא נברל מערת ישראל אין לו חלק לעוה"ב. ומבואר דהפרישה גופא חשיבא עבירה בפ"ע. ולפי"ו מי שאינו נוהג במנהגי הצבור ברבר הניכר והבולט והנראה לעין הרי"ו בבחינת פורש מדרכי הצבור אבל ברבר שאינו מצוי אף כשלא ינהוג כמנהג הצבור ל"ח פרישה מדרכי הצבור. ובזה ביאר הגר"צ שכטר הא דהפליגו האחרונים בעונש המשנה ממנהגי הצבור. ולפי"ד הגר"מ חומר העונש מוכן היטב דהרי פורש מדרכי הצבור ואין לו חלק לעוה"ב. ועי' בספרי אורות ימי הרחמים בסי' ל"ה ואכמ"ל יותר.

הרב שמואל הכהן זינגער

בענין יין מעורב עם טעם מרוכז לגבי ברכת הנהנין

ראיתי לבאר מה הדין לגבי ברכת הנהנין כששותים מיץ ענבים או יין שנתחדש עתה בזמן האחרון שנותנים בתוך המיץ או היין כמות של טעם מרוכז מפירות אחרים, כמו טעם תותים וכדומה, וע"י הטעם המרוכז הזה נתהפך טעם המיץ או היין לטעם אחר לגמרי. דרך משל לוקחים טעם מרוכז של תותי שדה ונותנים אותו לתוך יין כדי שיוכלו למכור המשקה בשם מיץ תותי שדה. עושים את זה לכמה סיבות אבל הסיבה העיקרית הוא שהמחיר של כמה מיני מיץ תותים הוא יותר גבוה הרבה מהמחיר של מיץ ענבים. עכשיו יש לחקור אם מברכים על מיץ או יין כזה בורא פרי הגפן או שהכל.

באורח חיים סימן ר"ב סעיף א' מובא ההלכה שעל קונדיטון דהיינו יין מעורב עם רבש ופלפלין מברכים בורא פרי הגפן. אבל עיין שם בשער הציון ס"ק י"ב דאם נפסד טעם היין ע"י הרבש אין לברך עליו בפה"ג. והמציאות הוא דברוב פעמים הרבש והפלפלין באים לשכח טעם היין ולא להפסידו כמבואר שם במשנה ברורה ס"ק ו'. וברמ"א שם מובא שאם נתערב יין בשכר הולכין אחר הרוב. אם הרוב הוא יין מברך בפה"ג, ואם הרוב הוא שכר מברכים שהכל. ומפרשי השלחן ערוך הקשו

בענין יין מעורב עם טעם מרוכז לגבי ברכת הנהנין פט

על זה מהמבואר בסימן ר"ד סעיף ה' ברמ"א שם שאם נתערב יין במים אם יש ששה כנגד כנגד היין במים מברכים עליו שהכל ואם יש פחות מששה במים או מברכים בפה"ג. עיין במשנה ברורה שם ס"ק ל"א שכן ביאר כוונת רמ"א. ועיין שם במגן אברהם ס"ק ט"ז שמביא שלדעת הט"ו ביו"ד הוא הדין אם נתערב יין בשאר משקים הוא בטל ג"כ כשיש שש של השאר משקים כנגד היין ומברכים עליו שהכל ולדעת מג"א בעצמו שם אף אם יש שש בשאר המשקים כנגד היין אין היין בטל ועדיין מברכים עליו בפה"ג, חזינן מזה שאם נתערב יין במים או בשאר משקים ויש רוב כנגד היין לדעת הכל עריין לא נתבטל היין ומברכים עליו בפה"ג וא"כ איך כתב רמ"א בסימן ר"ב סעיף שאם יש רוב בשכר בתערובת כנגד היין יש לברך עליו שהכל.

ועיין במג"א בסימן ר"ב ס"ק ג' שסותר עצמו שמפרש שם שדווקא אם נתערב יין בשאר משקים אף אם יש רוב בתערובת בטל טעם היין ע"י שאר המשקים ואין מברכים עליו בפה"ג. עיין בפה"ג שם באשל אברהם ס"ק ב' שהעיר על סתירה זו. אגב יש להעיר שסברת המגן אברהם בסימן ר"ב שיש שנתערב בשאר משקים אינו בטל אף אם יש שש בשאר המשקין כנגד היין וברכתו הוא בפה"ג לא נתקבל על הרבה פוסקים שבאו אחריו, ואולי מחמת סתירה זו. עיין בביאור הלכה סימן ר"ב ר"ה ואם רוב שכר שמביא כן בשם החיי אדם והגרש"ז. ועיין שם במשכנות זהב ס"ק א' שרצה לתרץ סתירת רמ"א מסימן ר"ד על מה שפסק בסימן ר"ב דאם נתערב היין ממילא משאר משקים או הוא בטל ברוב אבל אם נתערב היין בכוחה למזוג המשקה או אינו בטל עד שיהיה שש כנגדו במים לכו"ע ובשאר משקים תלוי במחלוקת הט"ו והמג"א. ועיין בביאור הלכה שם ר"ה ואם הרוב שכר שמדחה חילוק זה מהלכה ומחלק באופן אחר דאם דרך העולם לערב אותם המשקים ביין להשביח טעמו או אפילו אם הם הרוב כנגד היין מברכים על התערובת בפה"ג אפילו אם נשתנה הטעם היין ע"י ממה שהיה בתחילה ובהא מיירי רמ"א בסימן ר"ד אבל אם אין הדרך לערב להשביחו או תלוי אם יש רוב כנגד היין כהכרעת רמ"א בסימן ר"ב.

עכשיו יוצא מהדיון הזה דבאופן שלנו שהחברה לוקח יין או מיץ ענבים ונותן לתוכו טעם מרוכז כדי להפך טעם הגפן הטבעי שבו לטעם אחר יש מקום לומר דכיון שרוב המשקה נשאר יין ורק מעט כמות שאינו יין ניתוסף בו ע"י הטעם המרוכז בין לפסק הרמ"א בסימן ר"ב ובין לפסקו בסימן ר"ד יש לברך עליו בפה"ג. אמנם כשנזקק בזה נראה שאין הדבר פשוט כל כך, דהא מבואר במשנה ברורה סימן ר"ב ס"ק ט' וגם בשער הציון ס"ק ה' דאם טעם היין שבתערובת נפסד ע"י התוספת או לא משגחינן לראות אם יש רוב יין בו או לא אלא כבר אין מברכים עליו בפה"ג בכל אופן. והכא הלא מערבים בו טעם מרוכז כדי לאבד בידיים ולהסיר ממנו טעם גפן הטבעי שהיה ביין או במיץ מתחלתו כי החברה רוצה למכור יין זה

בתורת יין תותים ממש בשביל זה, מחמת המחיר הגבוה שלהם. וארבע עשו הרבה בחינות ע"י חכמי המחקר לראות אם טעם התערובת הזה דומה ממש לטעם יין תותים טבעי ע"י כמות טעם המרוכז שמוסיפים בתוכו או אם צריכים לתת עוד טפות של טעם מרוכז בתערובת להשיג תכלית זה. ואף אם נאמר לפי חילוקו של המ"ב שדין זה תלוי בפסקו של רמ"א בסימן ר"ד שצריך להיות שש במים לבטל טעם יין שבתערובת ובשאר משקים היין אינו בטל בכלל לדעת מג"א שם נשאר הדין לברך שהכל הכא, דהא לפי חילוקו של המושג ברורה אמרינן זה רק כשמערב המשקים ביין כדי להשביח טעם היין והכא אינו רוצה להשביח טעם היין הטבעי אלא לזייף הטעם דהיינו להעביר מן התערובת כל טעם הגפן ולהחליפו כליל לטעם אחר לגמרי, וזה אינו דומה לקונדיטון ששם רוצה בטעם הגפן אלא שרוצה להשביחו ע"י תוספת דבש ופלפלין.

עוד יש להוסיף בזה נקודה אחרת דמבואר בסימן ר"ד סעיף ו' ברמ"א שאם לוקחים זגים של ענבים אחר שנדרכו להוציא יין מהענבים ונותנים עליהם תאנים לחזק כח היין שיצא עכשיו מהם אין לברך על יין זה היוצא עכשיו מהם בפה"ג אע"פ שהזגים הם הרוב כנגד התאנים, דכל כח התאנים ביין. ועיין שם במשנה ברורה ס"ק ל"ח דהזגים כבר נתנו טעם ביין הראשון שיצא מהם ע"י הדריכה ממילא אף אם הם הרוב כנגד התאנים, אין להם כח להתחזק על טעם התאנים. ואולי יש לומר שזה דומה לציור שלנו דהיין הוא הרוב אבל נתנו בתערובת כל כך טעם מרוכז שטעם זה נתחזק על טעם היין הטבעי ובטלו והוי כמו כל כח התאנים ביין המוזכר כאן ברמ"א. איברא דיש לחלק בין הדבקים כשנדקדק בזה. דבציור של התאנים כל כח החימוץ שבמשקה בא מחמת התאנים ולא רק הטעם שבמשקה ובציור שלנו כח החימוץ בא כולו מהיין רק טעם התערובת לאחר החימוץ אינו טעם יין וא"כ אין להביא ראייה מציור זה להדין שלנו. אבל בכל אופן יש ראייה מהמובא לעיל דיש לברך על יין או מיץ זה שהכל.

ואולי יש עוד לחלק בזה בין סוגי יין או מיץ אלו, דבאמת לא כ"כ פשוט דטעם היין נפסד ע"י טעם התותים או הפירות האחרים שנתנו בתוכו, ואולי יש עדיין להשוות זה להציור של קונדיטון דהיין נשתבח ע"י הרבש אף דוודאי אין טעמו שזה ליין פשוט בלי דבש. ועיין בערוך השולחן בסימן ר"ב סעיף י"ד דיצא לחלק בין היכא שנתערבו שכר תאנים עם יין להיכא שנתערבו שכר סתם עם יין וכותב דשכר תאנים יש לו מתיקות פרי כמו יין ומחמת זה טעם היין אינו נפסד ע"י ולכן יש לברך על תערובתו בפה"ג כל היכא שיש רוב יין בתערובת משא"כ בתערובת שאר שכר נפסד טעם היין מיד אף שיש רוב יין בתערובת ואין לברך עליו בפה"ג. כוונתו דסתם שכר אין לו טעם מתיקות בכלל כידוע אבל סתם מי פירות יש להם מתיקות שהוא דומה למתיקות הגפן ואין טעם זה מפסיד טעם הגפן שביין. ולפי דבריו יש לומר דהיכא דמערבים טעם מי פירות ביין אף אם שוב אין

בענין יין מעורב עם טעם מרוכז לגבי ברכת הנהנין צא

טועמים בתערובת טעם גפן עדיין יש לברך עליו בפה"ג אם יש שם רוב יין. ולפי זה נראה דיש לברך על יין או מיץ זה בפה"ג.

אבל כשנדקדק עוד נראה שיש לחלק בין שני סוגי תערובת יין. דיש סוג אחד שדברנו בו עד כאן שבכונה רוצים להסיר טעם הגפן הטבעי ממנו ולהחליפו בטעם אחר ומחמת זה כותבים על הבקבוק שזה יין תותים ואין מזכירים בו שם גפן בכלל. ובציור זה יורה הערוך השולחן שזה לא נחשב שמשבח טעם היין ע"י התערובת רק שמסיר טעמו ממנו אף שמחליפו בטעם מתוק אחר ויש לברך עליו שהכל. וראייה לזה מקונדיטון ששם לכו"ע משבח טעם היין ואעפ"כ כותב התשב"ץ – ומביא המ"ב בס"ק ט' שער הציון ס"ק ה' דבריו – דאם נשתנה טעם הקונדיטון מטעם יין ע"י התערובת אין לברך עליו בפה"ג. חזינן מזה דיש אופן שמערבים דבר עם יין שנותן ליין מתיקות ובאופן רגיל מברכים על התערובת בפה"ג אף שבוודאי נשתנה טעמו ממה שהיתה ובכל זאת אם מוסיפים כ"כ מהרברים האלו ביין שמפסידים טעם היין שוב אין לברך על התערובת בפה"ג. וזה ממש הציור שלנו שנותנים בתערובת כ"כ טעם מתוק שמבטלים ומפסידים לגמרי טעם הגפן שבו. אבל יש עוד סוג יין או מיץ זה שכותבים על הבקבוק שזה יין גפן עם טעם פירות אחרים. וההבדל באופן העשייה הוא שבזה הסוג אין נותנים כ"כ טעם מרוכז ביין שיתבטל טעם היין בכלל רק נותנים כמות כזה שיכולים לטעום בו שני טעמים כששותים היין או המיץ. וכן כוונת החברה שעושים זה. ובסוג זה יש לברך בפה"ג אם יש שם רוב יין ואולי אף אם אין שם רוב כהכרעת הביאור הלכה דכאן כוונת החברה לשבח היין ע"י תערובת דברים אחרים בו. וזה דומה ממש לקונדיטון ששם ג"כ טועמים טעם גפן ביחד עם טעם דבש ופלפלין. ובציור זה כתב הערוך השולחן דבריו דכיון דיש בזה מתיקות פרי שאינו מפסיד טעם היין רק מחזיקו יש לברך עליו בפה"ג אף אם אין רוב יין בתערובת.

הרב שמואל קאוויאר

בענין שנים מלאכותיים

הנני להגיש לפני מרנן ורבנן שיחי' שאלה אחת הנהוג בעתים האלה על דבר השניים המלאכותיים הזורים העשויים מכסף וזהב או מעצם, איך יעשה לבין בשר וחלב, או בין חמץ למצה. והנה להגעילם זהו דבר שאי אפשר מלבד שאי אפשר שבכל פעם יגעול אותם, אבל הנה ידוע שבבית מושב שלהם עשויים מדבר דפקעו בהגעלה וגם יש בהם גומות ואי אפשר להגעילם כמבואר באו"ח סי' תנ"א סג' וז'.

וגם עיין בספר שרי חמד מערכת חמץ ומצה סימן ד' אות כ"ד שן תותבת עשוי מכסף או מעצם ובכל ימות השנה אוכל בו אם יש לחוש שנבלע בו ממאכלי חמץ על ידי דחיקת השן בלעיסת המאכלים נחלקו רבני דורנו אם להצריכים הגעלה כדי להשתמש בו בפסח יש דאמרי דסגי בשיפשוף בעלמא בלא הגעלה כמו שעושה בשן הטבעי, עיי"ש, ונתחיל בהתירן אולי נמצא להם תקנה בעזה"ת.

הנה איתא באו"ח סימן תנ"א סעיף ה' כלים שנשתמש בהם בחמץ כפי תשמישן כך הכשרן. אם תשמישן בכלי ראשון כגון כף שמגיסין בו בקדרה צריך להכשירן בכלי ראשון ואם תשמישן בכלי שני הכשרן בכלי שני וכו', וכן הוא ביו"ד סימן קכ"א. עוד איתא שם בסעיף ו' כל כלי הולכין אחר רוב תשמישן הלכך קערות אעפ"י שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש כיון שרוב תשמישן הוא בעירו שמערה עליהם מכלי ראשון כך הוא הכשרן, והוה שיטת הרי"ף והרמב"ם, עיין מקור חיים על הלכות פסח סימן תנ"א ביאורים סק"ה. וכתב שם הרמ"א ויש מחמירים להגעיל הקערות בכלי ראשון וכן בכל דבר שיש לחוש שמא נשתמש בו בכלי ראשון, כגון כפות וכדומה לזה, ויש מחמירין להגעיל כל כלי שתיה אעפ"י שתשמישן בצונן משום שלפעמים משתמשין בהם בחמץ, עכ"ל. וכן הוא ברמ"א יו"ד סימן קכ"א סעיף ה'. וכתב הט"ז דטעם החומרא מפני המון עם שלא ירעו לחלק בין רוב תשמישן בכלי ראשון או לפעמים - שם ס"ק י"א.

והנה מצד הדין מותר בהנהגה שנים הגעלה בכלי שני מפני שתשמישן בכלי שני כפסק המחבר סע' ה' עיין פרמ"ג סי' תנ"א מ"ז סק"ט ד"ה והוי יודע וכו'.

ופן ואולי נזדמן להשתמש כמו בכלי ראשון, אף שא"א מ"מ מותר בהגעלה דכלי שני כפסק הרי"ף והרמב"ם ז"ל והשו"ע שהולכין אחר רוב תשמישן כנ"ל.

והנה כל תשמישן של השנים הנ"ל הוא בכלי שני או שלישי. והנה בכלי שלישי מותר לגמרי, עיין פתחי-תשובה יו"ד סימן צ"ד סק"ז, ופן ואולי השתמש בהם בכלי שני הנה במקום הפסד מותר, דכלי שני אינו מבליע ומפליט אפילו היד סולדת בו, יו"ד סימן ק"ה ט"ז סק"ב וש"ך סק"ה, ועיי"ש בחכמת-אדם כלל ג"ט ס"ו, ולכתחילה מותר להכשירן בכלי שני, כנ"ל, והכשרן יהי' כבליעתן, למשל אם השתמש בהם ברוטב של בשר חמץ שהיד סולדת בכלי שני הנה לאכל בהם אח"כ חלב צונן מותר לכתחלה על ידי החרה ושפשוף, עיי"ש רמ"א יו"ד סימן קכ"א סל"ה, ואם יאכל אח"כ רוטב של חלב שהיד סולדת בו הרי החלב מגעיל בליעת הבשר. וזה לשון הבית יוסף סימן צ"ד הובא בט"ז סימן צ"ד ס"ק ג', וזה לשונו שם: וכתב בסמ"ק ויש לתמוה כשהכף בת יומא ויש ס' מן הכף דאמרין דהקדירה מותרת והכף אסורה, בין עם בשרא בין עם חלב, ולמה כיון שיש בקדירה ס' מן הכף א"כ יחשב לכף בהגעלה מבליעה ראשונה (כי בדיעבד מהני הגעלה בכל

משקה, רמ"א סי' תנ"ב סעיף ה' ויש לומר דלמא אתו למטעי אטו היכא דלא נתחבה הכף בקדירה כ"א מקצתה. ועוד דהגעלה לא מהני כ"א דוקא ברותחין כל כך שמעלין רתיחה ולענין הצרכת ס' אפילו שאינה מעלה רתיחה כי אם יד סולדת בו עכ"ל.

ובכל זה אין שייך כאן כי דרכן של השניים להשתמש בכולו ולא שייך למגזר וגם בליעתן והכשרן המה שוים ורותחין דכלי ראשון לא יוכל להיות בפה וע"כ שימוש ה"ב הן הכשרן.

ופן ואולי נשתמש בכלי ראשון אפילו הוסר מהאש כל זמן שהיד סולדת בו מבשל, יו"ד סימן ק"ה ש"ך סק"ה, הרי הרי"ף והרמב"ם ז"ל ובש"ע מתירין בהכשר בכלי שני שהולכין אחר רוב תשמישן כנ"ל, ואפילו להמחמירין להגעיל כל כלי שתיה בכלי ראשון מכל מקום בדיעבד מותר בשטיפה (רמ"א או"ח סימן תנ"א ו') ומאחר דאין אפשרות בהגעלה כנ"ל דיעבד וסגי ל' במריקה ושטיפה היטב. ומותר ליתן בו אח"כ אפילו דברים הריפים כחומץ וכיוצא בו, רמ"א יו"ד סימן קכ"א סעיף ה'. וגם אם אוכלים בהם דבר גוש שאסור אפילו בכלי שני מכל מקום לעת הצורך יש להקל בדבר גוש - פתחי-תשובה יו"ד סימן צ"ד סק"ו, ואין לך עת הצורך גדול מזה שאין אפשר בהגעלה.

ופן השתמש בהם דבר חריף שמבשל גם בכלי שני - רמ"א יו"ד סימן ס"ט סעיף ט', מכל מקום בדיעבד מותר גם שם במקום הפסד ט"ז שם ס"ק כ"ג וש"ך ס"ק ל"ז. והנה מה שמותר בכל השולחן-ערוך בדיעבד ובעניינינו מותר אפילו לכתחילה, מאחר דאין אפשר הוי כדיעבד, תוס' בגמרא בבא-קמא דף צ"ז ע"ב ד"ה דובין בהו בהמה ומסיק לירושלים עיי"ש. ועוד יש לומר דבשמעתין כיון דאי אפשר בענין אחר שאין יכול להעלות המעות בירושלים שרי למיזבן בהו בהמה לכולי עלמא מאחר דאין אפשר הוי כדיעבד עיי"ש, וכן מצינו בשלחן-ערוך יו"ד סימן ק"ח סעיף ג', וברמ"א יו"ד סימן קכ"א סעיף ה', ובהגר"א שם סק"ד וכן הוא באבן העזר בסימן ס"ב בחלקת מחוקק ס"ק ג' ובבית-שמואל סק"ד שכתבו שם דכל מקום דאין אפשר כי אם בטורח גדול הוי בדיעבד, ובשעת הרחק יש לסמוך על הגר"א שכתב דכלי עצם אין צריך הגעלה ולא בלעו ולא פלטו. מכל הלין טעמי לפענ"ד היה נראה לומר להתיר השניים בשטיפה בעלמא כהרמ"א אורח-חיים סימן תנ"א הנ"ל.

ועוד נלפענ"ד לומר בזה "דבר-חדש" והנה ידוע טעם הרמב"ם ז"ל בהלכות מאכ"א פ"ט הלכ"ח שלפיכך צריכים להמתין ו' שעות בין בשר לחלב מפני הבשר של בין השניים שאינו סר בקינות, ולאחר ששהה כשיעור מותר אפילו נשאר בשר בין השניים עיי"ש בטור (סימן פ"ט) והרי הוא כמעוכל (ט"ז סק"א, ש"ך סק"ב). והנה אם שהה בכלי ששה שעות בשר בוראי אסורה לאכול עמה חלב דבעין

אינו נפגם אפילו אחר מעל"ע, עיי"ש ביו"ד סימן ק"ג וקכ"ב. והנה צריך להבין מי הוא המעכל בזה, אם כח החי שבפיו של אדם הנהו המעכל, או השניים המה פועלים עיכול בזה או שניהם יחד.

והנה אם נאמר שכח הוא שבאדם בפיו הוא המעכל אם כן אין חילוק אם השניים המה לו מתולדה או אם המה שניים זרות תחובים בו ומכל מקום כח החי שבו לא פסקה פעולתו, אבל אם נאמר כי השניים שבו פועלים עיכול, או שניהם יחד, אז יש חילוק לבין שניים מתולדה או שינו המלאכתי התחובים בו כמובן.

הנה ידוע דברי הגמרא חולין דף קכ"ט ע"ש לגבי האבר והבשר המדולדלין באדם טהורים, מת האדם הבשר טהור, האבר מטמא משום אבר מן החי ואינו מטמא משום אבר מן המת וכו' וכן הוא ברמב"ם הלכות טומאת מת פ"ב ה"ו. עוד שם ברף קכ"ז האבר והבשר המדולדלין בבהמה מטמאין טומאת אוכלין במקומן וצריכים הכשר וכו' ואין מטמאים טומאת נבילה מגזה"כ דרחמנא אמר כי יפול עד שיפול אבל לענין טומאת אוכלים כתלושין דמיא. וכן הוא ברמב"ם הלכות טומאת אוכלין פ"ב ה"ו האבר או הבשר המדולדלין בבהמה או חיה שאינן יכולין לחיות אם הכשירן מקבל טומאה במקומן מפני שהן חשובין כאוכל שפירש עכ"ל עיי"ש.

רואין אנו שהאבר המדולדל דינו חלוק מאבר המחובר שאין עוד כגופו. והנה הרמב"ם ז"ל בהלכות טומאת מת פ"א הל"ג כתב דין חדש שאם נגע בצפרניו או בשיניו נטמא כיון שהם מחוברים לגוף הרי הם כגוף עכ"ל עיי"ש בכסף-משנה. וע"כ לא חמור השניים מהאבר המדולדל הנ"ל באם נתלש אף שעדיין מעורה מכל מקום אינו כגוף. ונראה לי ראייה לזה, דהנה הרמב"ם ז"ל כלל דיני צפרנים עם השניים, והנה הצפורן אף שגדל הרבה אינו חוצץ בטבילה והרי הוא כגופה, וצפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצצת פירשה רובה אינה חוצצת עיי"ש יו"ד סימן קצ"ה סע' כ"א משום שאינה כגופה.

והוא הדין השניים אם המה מדולדלים ועומדים לנפול הרי המה כאבר המדולדל ואם נגע בשניים כאלה לא נטמא כי אינם כגופו. ומכל מקום לא אשתמש חד מהפוסקים לאמר דאם השניים שבו רועדים ועומדים לנפול אז הבשר שבין שיניו אסור לדברי הרמב"ם ז"ל כי אין לו עוד שניים הפועלים עיכול. ומוכרחים אנו לומר כי כח החי שבו לבר בלא עזרת השניים הוא שפועל להעיכול הבשר. ואם כן למאי נפקא מינא אם השניים המה שלו בעצם או אם המה תחובים לו מכל מקום כח החי שבו לא פסקה פעולתו.

מכל האלו טעמי נראה לי כי השניים הזרים המלאכותיים אינם גרועים משיני העצם בתולדה ובהרחה בעלמא סגי להו לבין אכילת בשר לחלב והוא הדין לבין חמץ ומצה אלא מקורם פסח צריך לרחצם ולשטפם הרבה.

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

Shimon 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. 13
February 1997