

בס"ד

ירחון

# האוצר

תמוז ה'תשע"ז

גיליון ה'

# חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב יוחנן ברנשטיין      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)

לעת עתה הירחון מופץ רק בכתובת הדוא"ל הנ"ל

# מפתח האוצר

בשער האוצר ..... א

## אוצר הגנזים

מעשי למלך - סימנים קיח-קכא ..... ה  
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

חידושי רמב"ם להגרא"מ שך - הלכות נדרים ..... טז  
הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך זצ"ל

## אוצר הזמנים

הערות בהלכות ועניני בין המצרים ..... כב  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

בענין מורא מקדש בזמן הזה ..... כח  
הרב ישראל טופיק

"מה נורא המקום הזה" ..... מז  
אברהם אייכנשטיין

היזהרו בזקן ששכת תלמודו ..... נב  
הרב אוריאל בנר

## אוצר אורח חיים

המתנה עד לגלילת ספר התורה ..... עד  
הרב שמואל אריה ישמח

בענין שצריך להקדים מאכל לבהמתו ..... פא  
הרב בני מוטרפרל

## מפתח האוצר

לבאר גדר פת הבא בכיסנין ..... פו  
הרב אריה אידנסון

משחק "ספינר" בשבת ..... קיד  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

דבר שאינו מתכוון ..... קיט  
הרב משה קנובליך

## אוצר יורה דעה

בגדר איסור אותו ואת בנו ..... קמח  
הרב אלימלך וינברג

הערות בדברי הפוסקים בדיני רבית הניתנת ע"י אחר ..... קצ  
הרב אברהם יהושע העשיל אונגער

טעם לפגם ..... קצז  
הרב שמעון קרוק

ביאור תשובת ה'תרומת הדשן' בדין אשה שלא שמושה זמן רב  
וראתה דם ..... רנט  
הרב אהרון אמיואל

## אוצר אבן העזר

על דבר הרפורמה החדשה להפסיק בין ברכות הנישואין באמירת דברי  
ברכה ע"י נשים ..... רעח  
הרב פנחס שפירא

# מפתח האוצר

## אוצר חושן משפט

בעלות אורח על מאכלו ..... רפד  
הרב דוד שטרן

## אוצר התולדות

לדמותו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג ..... רצה  
מפי הרב אשר וייס

הערות הקוראים על גיליון ד' ..... שיא

## בשער האוצר

בשמחת התורה, הננו להגיש בפני ידידינו היקרים, אוהבי התורה ולומדיה, את הגיליון החמישי של ירחון האוצר, המלא מזן אל זן בדברי תורה המשמחים לב לומדיהם.

השפעת חג השבועות - זמן מתן תורתנו, עדיין אופפת את כל תופשי התורה. זעקת 'נעשה ונשמע' שנשמעה בכל בתי הכנסת בעולם ביום זה, הניעה את אמות הסיפים, ועודנה חקוקה בעצמותינו.

כתב המהרש"א (ח"א ב"ב י:): "אשרי שבא לכאן ותלמודו בידו כו'. יש לפרש כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים". כלומר, שעיקר מעלת הלימוד היא כאשר מעלים את הדברים על גבי הכתב, משום שבהעלאת דברי תורה על גבי הכתב, הם מותירים רושם בעולם.

והפמ"ג בספרו נוטריקון (ריש קו ג) כתב: "מי שזכה וחנונו הקב"ה בשכל צח וניצוץ טהור כברק אחר ברק רוח נבואה המאיר עליו משמים ומעוררו על איזה חקירה וחידוש דין, אם לא ירשום מיד ויתעצל ודאי ישכח ופסידא דלא הדר, כי דברים גשמיים אם ישכח יצוייר שיזכור אח"כ בזמן מה בראותן אותן הדברים בעיניו ודמיונם, משא"כ בשכל הקודש רוחני במה יזכור אם לא ירשום מיד, ואם יזדמן בשבת קודש עכ"פ יעשה סימן בספר בקומו קצת זכרון וטוב לו". וחזינו מדבריו גודל החיוב של כתיבת חידושי תורה, עד שאף בשב"ק שאסור לכתוב, מוטל חיוב על האדם לעשות סימנים לזכרון טוב של הדברים שנתחדשו לו.

ומה נאים לעניינו של קובץ זה, דבריו הנפלאים של החזו"א באגרותיו (ח"א, אגרת ד): "קבע נא הערותיך בספר מכורך, למען תהיינה לך

למשמרת. וזה חיזוק לעיון".

על כן, בעמדנו בפתח גיליון זה, החמישי במספר, הננו לקרוא בזה לנזרי הבריאה - לומדי התורה המופלגים די בכל אתר ואתר, לאזור כגבר חלציהם ולהעלות על גבי הכתב את הדברים המתחדשים להם בלימוד התורה, ולפרסמם בגיליוננו למען יהיו להם למשמרת. ובפרט, שע"י פרסום הדברים, יכולים לקבל הערות והארות מאלפי לומדי תורה, ויתחדדו הדברים למען תרווח שמעתתא ויתקלס עילאה.

ויהא רעווא מן קדם אבונא דבשמיא, שיהיו הדברים בהירים ומשמחים, ויזכו כל הרבנים הנכבדים כותבי המאמרים שבגליון זה וקוראיהם, להתעלות רבתי בתורה. ובפרט עתה בעמדנו בפתח חודש תמוז אשר דורשי רשומות כבר דרשו בשם החודש שהוא ר"ת זמני תשובה ממשמשינ ובאין, ודאי תהיה ההתעלות וההתעצמות בלימוד התורה ובכתיבת חידושיה, למגן וצינה בימי הדין הבאים לקראתנו לשלום, יחד עם כל בית ישראל.

בברכת התורה

חברי מערכת "ירחון האוצר"

# אוצר הגנזים

מעשי למלך סימנים קיח – קבא ♦ חידושי רמב"ם  
להגרא"מ שך הלכות סנהדרין





## מעשי למלך

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים

[האדר"ת]\*

## סימנים קיח – קכא

## סימן קיח

מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו מותר להוציאו לכרמלית. גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה שהוא לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ואם היה להן מקום אחר לצאת בו אין מוציאין אותו אלא מניחין אותו במקומו ויוצאין הם.

הרמב"ם ספכ"ו משבת הכ"ג, גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתו' שהוא לא תסור כו', וכ"כ פכ"ד מסנהדרין ה"י וז"ל ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניך שהרי הוא דוחה ל"ת של דבריהם עכ"ל והכ"מ לא כתב מקור לדבריו והוא ברכות י"ט, ב', דמייתי שם [בהא] דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה בלא תסור יע"ש, וע' מהרש"א מגילה ג, ב, על רש"י ד"ה ל"ת, שתמה עליו שפירש דהל"ת היינו והתעלמת והוא נגד מסקנת הגמרא דברכות הנ"ל, וע' עוד רש"י שבת פ"א, ב', ד"ה [שדוחה] שפירש ג"כ על והתעלמת ושם לא התעורר המהרש"א כלל וע"ש צ"ד, ב', פרש"י שהוא לא תסור כפי האמת וכבר מצאתי לאמו' הגא' [=אבי מורי ורבי הגאון] שהתעורר על רש"י שבת הנזכר וע"ע בהגהת הגאון ר' הירש חיות [שבת פ"א, ב'<sup>1</sup>] שהתעורר ג"כ על רש"י, ואמו' הגא' הוסיף

(\* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו ונעתק ונערך בס"ד ע"י הרב מאיר אופנהיימר, הרב עמוס חדר ועוד מתנדבים החפצים בעילום שמם.

1. וז"ל: "נ"ב דברי רש"י תמוהים מאד דהרי בש"ס (ברכות יט:) מוקמינן בלאו דלא תסור,

להקשות דהרי לפ"מ דמשני שם [ברכות] כ', א', שב וא"ת שאני א"כ ק' דאיך אמרינן שם על והתעלמת הא שם הוא שוא"ת ונראה דלכאורה ק' איך הקילו חכמים מפני כבוד הבריות וצ"ל דלמדו מדכ' והתעלמת, ואף דהתם רק ממונא ומנ"ל לרבנן להקל באיסורא מפני כב"ה זה לק"מ דמה שהקיל בממונא בדאורייתא היינו בשוא"ת א"כ מזה יש להוכיח בנחות דרגא דבדרבנן אפילו בקו"ע באיסורא נמי מותר ומזה למדו חכמים להקל מפני כבוד הבריות ולפ"ז יש מקום לדעת רש"י שכ' והתעלמת לא שכוונתו דהאי ל"ת הוא והתעלמת אלא משום דמכח והתעלמת אתיין עלה לכך פרש"י דהוא והתעלמת וע' בס' שאילות שמואל בכלליו [כלילות שמואל] אות אלף כלל [צ"ה] דרב לשיטתו דס"ל דהולכין בממון אחר הרוב וא"כ שפיר י"ל דממונא מאיסורא לא יליף משא"כ לדידן דקיי"ל כשמואל דאין הולכין אחר הרוב א"כ ממונא חמור א"כ שפיר י"ל דילפינן מוהתעלמת ודו"ק. ואינו דבב"מ ל', א', פריך כן סתמא בגמ' דאיך נדמי אסור' מממונא יעו"ש, וע' בהגהת הגאון ר' הירש חיות בב"מ כ', ב', מה שכתב שם<sup>2</sup> ובמחכ"ת שגה דא"כ מה א"ל שם פשיט ממונא מאיסורא והרבה יש להאריך בזה אלא שאכ"מ. ובמק"א כתבתי בס"ד וז"ל, סנהדרין

ומחילה רצה הש"ס להביא ראיה מהך דוהתעלמת, וקאמר הש"ס שאני ממון דאתיהיב למחילה. וא"כ איך כ' רש"י דהך דדוחה ל"ת מוקמינן בזקן ואינו לפי כבודו. ועוד דרש"י מסיים וה"נ טלטול דרבנן הוא, הרי והתעלמת הוא דאורייתא. ועי' מהרש"א (מגילה ג:) דהתעורר שמה ע"ד רש"י שהן כעין דברי רש"י כאן, ועי' בהגהותי שמה".

2. וז"ל: "נ"ב עי' פ"י לקמן סוגיא דסימנים (כו ע"ב) דהאריך איך בעי למילף דאם סימנים דאורייתא מהדרינן גט אשה בסימנים. ואכתי קשה וכי ילפינן איסורא מן ממונא. והנה הטעם דאמרה בכ"מ איסורא מן ממונא לא ילפינן הוא משום דשאני ממון דאתיהיב למחילה ושייך ביה הפקר ב"ד הפקר וא"כ בגיטי נשים ובכל עדות אשה הדבר תלוי ג"כ ביד ב"ד משום דיכולים להפקיע הקידושין. ועי' רש"י פסחים (ז ע"א) דבחמץ דרבנן ושעות דרבנן אינה מקודשת מדאורייתא משום דאפקעינהו רבנן לקידושין ועי' רש"י שבת (קמה ע"ב) דמפ"ז אקילו רבנן בעדות אשה משום אפקעינהו רבנן לקידושין. וא"כ מצד זה ממון וענין אשה שוה כי שניהם תלויים ביד ב"ד להפקיר ממון או לבטל הקידושין. ועי' ספר יד מלאכי סימן מב מג מד".

י"ח, ב', תוד"ה מעיד, הא דאמרינן דדוחין ל"ת מפי כבוד הבריות ה"מ ממונא אבל איסורא לא. דבריהם לע"ד תמוהים הפלא ופלא דבברכות י"ט, ב', משמע דאפילו באיסורא, דקאמר התם הוואה כלאים פושטן אפי' בשוק ופריך מהא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ומשני תרגמא בלא תסור והדר פריך מוהתעלמת [הברייטא שמביא הגמ' כאן] ומשני איסורא מממונא לא ילפינן ואי ס"ד דהך דגדול כ"ה שדוחה כו' איירי רק בממונא אבל לא באיסורא א"כ מאי הקשה מעיקרא והוצרך לתרץ דקאי אלא תסור יותר ה"ל לתרץ דאיירי בממונא וא"כ לא יוצרך אח"כ להקשות מוהתעלמת כלל, ונלע"ד דס"ל לתוס' כשיטת הסוברים שהלאו דלא תסור לא קאי על כל מילי דרבנן רק על י"ג מידות בלבד והוא שיטת הרמב"ן בהשגות לס' המצוות של הרמב"ם [שורש ראשון] ולכאורה ק' מדברי הגמ' ברכות שם דאמר שם להדיא כל מילי דרבנן אסמכינהו אלא תסור [וע' בספר קה(י)לת יעקב להגאון ר' יעקב [ברוכין] מקארלין בסוכה מ"ו, (א') [ב'], יעו"ש] ועכצ"ל דס"ל לשיטה זו דכשמתרץ אח"כ איסורא מממונא לא ילפינן, מיושב כבר קו' הראשונה מהא דגדול כ"ה דג"כ איירי רק בממונא ולא באיסורא, ולפ"ז לא מוקמינן כלל בהלאו דלא תסור דלא קאי אכל מילי דרבנן רק אי"ג מידות לחוד כשיטת הרמב"ן, וא"כ א"ש דברי התוס', ועפ"ד יש לקיים ג"כ פרש"י מגילה ג', ב', ד"ה ל"ת, מקושיית המהרש"א דלשם, די"ל דרש"י ס"ל ג"כ כדעת הרמב"ן דל"ת קאי רק אי"ג מידות וק' מגמ' הנ"ל וצ"ל דכשתי' אח"כ אסורא מממונא ל"י כבר מתורץ קו' הראשונה ולא מוקמינן כלל בלא תסור לחוד רק על כל ל"ת הכוונה ודו"ק. עכ"ל בסנהדרין שם בנידון דידן.



## סימן קיט

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון. על ע"ז. ועל ברכת השם. ועל שפיכות דמים. ועל גילוי עריות. ועל הגזל. ועל הדינים. אע"פ שכולן הן קבלה בדינו ממשנה רבינו. והדעת נוטה להן. מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. נמצאו שבע מצות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה. והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית. ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות. עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

הרמב"ם (כתב) פ"ט ממלכים ה"א כתב דנח נצטווה על אבר מן החי ולא אדם הראשון והוא תמוה מסנהדרין נ"ו, ב', דאמר רבי יוחנן בהדיא דאדם הראשון נצטווה ע"ש. ונלע"ד דשם נ"ז, ב', א"ל רב אויא לרב פפא בת נח שתהרג תפטר מיד איש ולא מיד אשה כתיב [בראשית ט, ה] א"ל שופך דם האדם [בראשית ט, ו] מכל מקום, וא"כ ק' דאי סלקא דעתך דדרשינן כר' יוחנן א"כ ילפינן שפיכות דמים מעל האדם [בראשית ב, טז] ולא משופך וא"כ נימא עדיין לר' יוחנן ק' נימא דאשה פטורה דהרי לא נצטווה רק אדם ולא חוה ונוכל לומר דרבי יוחנן ורב יהודה לשיטתייהו אזלי דתוס' [סנהדרין נ"ו, ב' ד"ה אכל] הקשו דאיך אמר רבי יוחנן אכל תאכל [בראשית ב, טז] ולא אבר מן החי הא אמר רב יהודה [סנהדרין נ"ד, ב'] דנאסר לאדם בשר וצ"ל דרב יהודה פליג ארבי יוחנן, א"כ תרואהו לשיטתייהו אזלי ומדחזינן דרב אויא קיבל מרב פפא דס"ל דרב יהודה א"כ ליתא לדר' יוחנן, ודע דאי נימא כמו שכתבתי דבאמת לא נצטוו רק הזכרים א"כ י"ל וליישב קושית העולם בבכורות ו', ב', דחקר מנ"ל דחלב מותר מאבר מה"ח<sup>3</sup> והקשו דלפשוט מאברהם אבינו שנתן חמאה לערביים

3 זה לשון הגמרא שם: "והאי חלב כי אבר מן החי הוא ושרי... וחלב דבהמה טהורה מנלן דשרי".

[בראשית יח, ח], והרי עבר אלפני עור, [דהרי הם התירו ע' ע"ז ב', ב'] ועפ"ז י"ל דשרה נתנה והרבה יש להאריך ויבואר בס"ד במק"א, והואיל ואתא לידן אכתוב מה שהשבתי בהאי ענינא לאחד שנשאלתי ממנו ביבמות ס"ב, א', בפלוגתא דר"י ור"ל בשהיו לו בנים בגיותו ונתגייר דס"ל לר"ל דלא קיים פריה ורביה, דא"כ איך הביא ראייה לעיל ס"א, ב', לדעת ב"ש דסגי בב' זכרים ממש<sup>4</sup> הלא קודם מתן תורה היה ועדיין לא קיים פו"ר ולכאורה יש הרבה תשובות בדבר דזה תליא בפלוגתא שמפורש בין המפרשים אם (אבות) ישראל קודם מתן תורה כבני נח או כישראל עוד י"ל דס"ל לר"ל כר' נתן אליבא דב"ש<sup>5</sup>, אך נ"ל לתרץ ג"כ לדעת השואל אותי, דהנה ראייתו דכשהיה ב"נ לא קיים פו"ר, שכ"כ תוס' ד"ה בני פו"ר נינהו שהקשו דבפ' ד' מיתות [סנהדרין נ"ט, ב'] משמע דב"נ לא מיפקדי אפו"ר כו' וא"כ שפיר ק' קו' הנ"ל, אך כאשר נבאר בעזה"י יתורץ היטב, דהנה חילא דתוס' שב"נ לא מצווים (אב"נ) הוא מסנהדרין נ"ט, ב', דפריך אהא דאמר ר' יוסי בר' חנינא דכל מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה [סנהדרין נ"ט, א'] והרי פו"ר דנאמרה לב"נ ונשנית בסיני ולישראל נאמרה ולא לב"נ, והנה מפורש כד' התוס' דב"נ לא מיפקדי אפו"ר, אך נראה דהנה תוס' [סנהדרין נ"ט, ב' ד"ה והא פריה ורביה] הקשו מנ"ל דלא נצטוו ואי דלא חשיב בז' מצוות הא אמר שם (נ"ד, ב', נ"ח, א') [נ"ח, ב'], דקום עשה לא קחשיב ותירצו מה שתירצו ולי נראה לתרץ דהנה לעיל נ"ו, (א') [ב'], אמר מנה"מ דנצטוו ב"נ על ז' מצוות ומפיק ר' יוחנן מדכ' [בראשית ב, טז] ויצו ה' אלקים על האדם, ויצו זו דינן כן הוא אומר [בראשית יח, ט] למען אשר יצוה את בניו (וב"ב) [ואת

4. דכתיב (דברי הימים א' כ"ג ט"ו) "בני משה גרשום ואליעזר".

5 יבמות סב. "תניא, רבי נתן אומר בית שמאי אומרים שני זכרים ושתי נקבות ובית הלל אומרים זכר ונקבה. אמר רב הונא, מאי טעמא דרבי נתן אליבא דבית שמאי, דכתיב (בראשית ד, ב) "ותוסף ללדת את אחיו את הבל", הבל ואחותו, קין ואחותו, וכתיב (בראשית ד, כה) "כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". ורבנן, אודויי הוא דקא מודית".

## מעשי למלך

ביתו], ור' יצחק אמר [ויצא זו עבודת כוכבים] אלקים זו דינין כו', ויל"ד מאי בנייהו ונראה דלקמן איתא בניו לדין ביתו לצדקה, יעו"ש, נ"ז, ב', והקשה מהרש"א למה לא חשיב בז' מצוות וכתב דלפ"מ דאמר [סנהדרין נ"ח, ב'] דקום עשה לא חשיב א"ש אבל עתה קשה ע"ע ונלע"ד דהיינו דאיכא בנייהו דר' יוחנן דא' ויצו זו דינין ומפיק ליה מדכ' כאשר יצוה א"כ י"ל דנכלל גם צדקה בכלל דינין ובאמת י"ל דחשיב אף קום עשה משא"כ ר' יצחק דסבר דאלקים זו דינין י"ל דצדקה אינו בכלל דינין וא"כ צ"ל דמה שלא חשיב לצדקה בז' מצוות משום קום עשה לא חשיב, והנה ריש לקיש הוא דס"ל דקום עשה לא חשיב, וא"כ א"ש קו' השואל דר"י ור"ל לשיטתייהו אזל, דר"ל ס"ל קום עשה לא חשיב, א"כ י"ל באמת דנצטוו ב"נ אפו"ר ומה שלא חשיב בז' מצוות משום דקום עשה לא חשיב, משא"כ ר' יוחנן לשיטתו דס"ל דחשיב קום עשה א"כ שפיר לא סבירא ליה הא דר"ל דק' דבאמת לא נצטוו ב"נ אפו"ר ודוק.



## סימן קכ

כשם ששבות מלאכה בו בין ביום ובין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה. וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב. כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי. וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב ועד ערב תשבתו שבתכם.

הרמב"ם פ"א משביתת עשור ה"ו [ו] פסק דא"צ להוסיף מחול על הקודש רק בעיו"כ, לא במלאכה. וע' במ"מ שכתב ע"ז ונדחק מאוד גם ס"ל דרק ביו"כ הוא שצריך להוסיף ולא בשבת ויו"ט יעו"ש והקשה הגאון ר' צבי הירש חיות בהגהות חולין ק"א, ב'<sup>6</sup>, דמאי א"ל רבא לאביי 6. ז"ל: "נ"ב לשיטת הטור והטו"ז או"ח הל' יו"כ סי' תר"ח דדוקא תוספת יום כפור בין לענין

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

ס"ס בהדדי קאתי דלפ"ז יו"כ בא קודם דעל יו"כ צריך להוסיף ולא על שבת [ובאמת י"ל קו' זו עפ"י שידוע דאף דהוספת מחול עה"ק דאורייתא מ"מ אין עונש ע"ז א"כ א"ש דגם בברייתא איירי לעניין עונש וא"כ שפיר נחשב כאילו בהדדי קאתי ודו"ק] ונראה דהגאון ר"ע אייגר הקשה בגליון ר"ה ט', א' [ד"ה כ"מ שיש בו שבות<sup>7</sup>], מאי פריך ועיניתם למאי אתא הל"ל דאתא לתוס' עינוי דזה לא ידעינן משביעית ונראה דתוס' הקשו ר"ה י"ב, ב', ד"ה [מנהג<sup>8</sup>] דמה צריך קרא (דלשם) [דמקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות (דברים לא, י)] לתוספת שביעית הא כבר נלמד מבחריש ובקציר וע"ש שתירצו בזה ונראה לתרץ בא"א דלר"ע איצטריך האי קרא לתוספת עינוי בעיו"כ, לשביעית דכבר נאמר בחריש ובקציר מהו ענין לתוספת חול עה"ק ליוה"כ ולא לשבת דזה נלמד משביעית גופה לעניין שביתת מלאכה ולא צריך קרא אלא קרא אתא לתוס' עינוי ליוה"כ ומדחזינן דצריך קרא לתוספת עינוי ולא ילפינן משביעית בכלל דצריך להוסיף מחול עה"ק דכל מה שאסור בקודש נשמע מזה דא"צ

אכילה בין לענין מלאכה הוא דאורייתא, אבל תוספת שבת אינו רק מדרבנן, וא"כ היכי קאמרינן בפשיטות תרוייהו בהדדי קאתי, הרי יו"כ קדים לבא מן קדושת שבת וצע"ג."

7. ז"ל: "ק"ל לרע"ק דלא דריש כן ויליף משביעית הא מזה לא מצינן למילף רק דין תוספת איסור מלאכה אבל עינוי ביוה"כ מנ"ל דהא אין ללמוד עינוי ממלאכה במה מצינו דמה למלאכה דנוהג בשבתות וי"ט וצע"ג. וביותר ק' אפילו לענין מלאכה הא בשביעית אינו אסור בתו' מדאורי' רק חרישה וקצירה אבל לא נטיעה כמ"ש תוס' ד"ה ומותר לקיימן וא"כ ביוה"כ ושבת מגלן תוספת בשארי מלאכות וצע"ג."

8. וז"ל: "תימה דלעיל (דף ט.) נפקא לן מבחריש ובקציר תשבות קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ופירש בקונטרס כגון תבואה שהביאה שליש בשביעית אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית וי"ל דהאי דהכא איצטריך ללמד על חריש שהוא לתוספת כדפירש' לעיל ועוד נ"ל דאי מהכא הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית היינו דקדושת שביעית נוהגת בהם דאסירא בסחורה וחייבין בביעור ושאר דיני פירות שביעית אבל לחרוש ולקצור ולעדור אותה תבואה לא הייתי אוסר דדבר התלוי בעבודת הארץ כיון דנפקא שביעית שריא אפילו לצורך פירות שביעית להכי איצטריך ההוא קרא וניחא השתא דדריש מיניה תוספת שביעית דאי לאו הכי מה תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית במאי דאסירי בשמינית."



להוסיף רק ביוה"כ ולא בשבת ויו"ט. וא"כ מזה מוכיח הרמב"ם גם דין הא' דאין צריך להוסיף רק תוס' עינוי ולא תוס' מלאכה. והנה ק' איך נאמר שמשם מוכח לתוס' חול עה"ק הא עדיין לא נשמע רק לתוס' שלאחריו, לתוס' שלפניו מנ"ל וצ"ל עתה דזה אין חילוק דכיוון דידעינן עכ"פ דצריך להוסיף אף דל"כ רק בשלאחריו מ"מ נידוק מינה אף ללפניו ודו"ק. והנה לקמן כ', ב', פליגי ר"י ור"ל דר"י יליף ממערב ועד ערב תש' ור"ל יליף מקרא אחר ופריך מאי בינייהו ומשני אביי משמעות דורשין א"ב ורבא משני חצות לילה א"ב, ויל"ד לאביי דאמר מ"ד א"ב עכ"פ ק' דלמה אפליגו בזה ומאי יוצא בזה לדינא אי מפ' זה או מפ' זה, אך י"ל דכוונת אביי הכי הוא דא"ב אם נדרוש האי קרא דמערב וע"ע לדרש זה, או לדרשא אחרינא, וא"כ ז"ש אביי דר"י יליף מפ' דמערב היינו דמפרש כר"ע דיליף מתוס' עינוי מקרא אחרינא וא"כ אייתר ליה מערב וע"ע וצ"ל מדרשא דהכא, ור"י לשיטתו אזיל בעירובין מ"ו, ב', דהלכה כר"ע מחבירו, משא"כ ר"ל ס"ל כר"י ולכך הוצרך ללמוד מקרא אחרינא, אבל זהו ס"ל לאביי כמש"ל דס"ל לר"ע לדרוש תוס' עינוי מקרא דכ' בשביעית, דתוס' עינוי יליף מדכ' ועינתם ולס"ל כמש"ל דק' לפ"ז מנ"ל דצריך להוסיף לפניו וא"כ יוצרך קרא דמערב וע"ע לר"ע ג"כ לשצריך תוס' עינוי לאחריו וא"כ ק' מנ"ל לדרש זה ועכ"א דא"ב חצות לילה, זהו פלוגתא רבא ואביי. וא"כ א"ש קו' הגאון ר' הירש חיות דלפ"ז אביי ורבא לשיטייהו אזלי דאביי ס"ל כמש"ל דעל יוה"כ לחוד נצטווינו על תוס' חול עה"ק אבל בשבת ויו"ט לא וא"כ לק"מ קו' רבא דבהדדי קאתו כקו' הגאון הנ"ל משא"כ רבא לשיטתו אזיל דאיהו ס"ל דר"ע יליף תוס' עינוי מועיניתם א"כ יליף תוס' מלאכה משביעית א"כ אף שבת ויו"ט בכלל לכן שפיר מק' דבהדדי קאתו עי"ש. עפ"ז א"ש דלק"מ על רבא דצם תרי יומי יו"כ, ע' ר"ה כ"א, א', קו' המג"א [סימן תרכ"ד סק"ז] דהא עיו"כ אסור להתענות, דלפמ"ש רבא לשיטתו דלס"ל ועיניתם קאי לדר' חייא מדפתי'

אלא אתי לתוס' עינוי לדעת ר"ע דהלכה כמותו א"כ שפיר צם ודו"ק ועי' בס"ק תולדת יעקב על מסכת ברכות ח', ב', ד"ה תנא<sup>9</sup>, הקשה על ברייתא דר"ח מדפתי דדילמא אתי ועינתם לתויה"כ דדאורייתא ובמכת"ה אשתמיטי' סוגיא דר"ה הנזכרת ע"ע, ודע די"ל עוד קושיית הגר"צ חיות, דהנה תוס' הקשו בר"ה [ט', א'] ד"ה [ורבי עקיבא האי ועינתם מאי עביד ליה] דלמה א' בביצה דתויה"כ אסור על בה"ש הא קודם בה"ש נמי אסיר כדילף הכא, לכאורה לשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לקולא מדאורייתא א"כ אצטריך קרא באמת לבה"ש לא לקודם בה"ש וא"כ א"ש קו' הגאון הנ"ל ודו"ק היטב.



## סימן קכא

בית דין שקדשו את החדש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על היום שקדשו בו. אע"פ שזה יודע שטעו חייב לסמוך עליהם שאין הדבר מסור אלא להם ומי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אתם וגו'.

הרמב"ם פ"ב מקידוש החודש ה"י כתב או או אנוסין ובגמ' ר"ה כ"ה, א', נאמר מזידין במקום אנוסים ועוד הק' הגר"צ חיות שם<sup>10</sup> שכ'

9. ז"ל: "וי"ל לכאורה לפי מה דמסיק הגמ' במס' ביצה דף ל' ע"א דתוספת יו"כ דאורייתא יע"ש לפ"ז י"ל דהא דכתיב ועינתם וכו' בתשעה לחדש בערב בזה בא לרמוז דתוספת יוה"כ דאורייתא ושייך שפיר ועינתם וגו' בתשעה לחדש בערב ומנ"ל למילף מזה כל האוכל ושותה בתשיעי כו' ולכאורה י"ל לפי מה דמסיק הגמ' במס' יומא ד' פ"א ע"ב ותנא דעצם עצם האי בתשע' לחדש מאי עביד לי' מיבעי' לי' לכדתני חייא בר רב מדיפת' דתני חייא כו' ועינתם וגו' בתשעה וכי בתשעה מתענין כו' אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי כו' עכ"ל יע"ש ה"נ י"ל דחייא בר רב כו' ס"ל כתנא שעצם עצם וידעינן דתוס' יוה"כ מזאורייתא מעצם עצם ומיותר קרא ועינתם וגו' לדרשא כל האוכל ושותה בתשיעי כו'".

10. נ"ב עי' רמב"ם פ"ב מהל' קידוש החודש ה"י הגי' אפילו מוטעים שוגגין אנוסים והשמיט תיבת

שהמפרש כ' שע"כ ה"ל נוסחה אחרת ולא מצאתי במפרש דבר זה, ונלע"ד דק"ל להרמב"ם דלמה איצטריך קרא אחד אפי' שוגגין מכיון דכ' אחד אפי' מזידין כ"ש לשוגגים ולכן ס"ל להרמב"ם דמ"ש מזידין לאו מזידין ממש אלא אנוסין היינו כמו שקרה לר' יהושע שהיה אנוס מר"ג והיינו ג"כ מזיד ודו"ק. ע"ע מה שהתעורר בהגהת הנ"ל בסתירה שבין הבבלי לירושלמי לעד"נ דבאמת בבבלי ט"ס דהרי בברייתא אי' בפ' א"ל ר"ע [ראש השנה כ"ה, א'], א"ו מלת רבי ט"ס אלא ר"י א"ל לר"ע עקיבא וא"כ מוסכם הוא עם הירושלמי וזה לע"ד פשוט וא"צ בושש. ע' בטורי אבן [דף כ"ד א' 11] שהתעורר דכאן ס"ל לר"ע לדרוש המסורת ובסנהדרין ד', א', ס"ל דיש אם למקרא ע"ש שלא תי' כלום ונלע"ד לומר דרך צחות דבמשנה נאמר נ"א ממה שנאמר בברייתא שבגמרא דבמשנה אי' יש לו ללמד שכל מה שעשה ר"ג עשוי דכ' אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם בין בזמנן בין שלא בזמנן, ובברייתא נאמר א"ל תרשיני לומר ד"א ממה שלמדתי אתם אתם אתם כו', ולכאורה הוא משונה וקשה למה א"ל גם כאן א' תרשיני כו' ובמשנה ל"א כן אך נראה דבמשנה דריש מדכ' אותם אף שלא בזמנן כמו דדריש ביום אפי' בשבת, שמיני אפי' בשבת, שבת קל"ב, א', וכמו כן כאן אותם אפי' שלא בזמנן, אך בגמ' דריש מדכ' אתם ויש אם למסורת וזהו ס"ל לר"י משא"כ ר"ע בעצמו דס"ל יש אם למקרא ס"ל לדרוש כמ"ש במשנה וא"כ א"ש ואולי ז"ש ר' יהושע לו עקיבא

מזידין ועי' במפרש שם שכתב שע"כ נוסחא אחרת נודמנה לרבינו ואנכי מצאתי בס' המצות מ"ע קנ"ג שבאמת העתיק רבינו בשם הגמרא גירסא זאת דאנוסים ובהשמטת אפילו מזידין ועי' בירושלמי כאן חילוף גירסאות בטענת ר"ע עם ר"י דבבלי נאמר א"ל ר"ע ראוי שיפול למטה י"ב חודש ובירושלמי אמר ר"י נוח היה לו מוטל על המטה הרי דהמאמר נתיחס לר"י וגם נשמט תיבת יב"ח.

11. ז"ל: "וק"ל דהא בפ"ב דסנהדרין (ד' ד) אמר לר"ע יש אם למקרא' ס"ל מדתניא ר"ע אומר מנין לרביעית דם שיצא מב' מתים שמטמ' באהל שנאמר על נפשות מת לא יבא שתי נפשות ושיעור א' ורבנן נפשת כתיב ויש אם למסורת ואמאי דריש הכא מסורת דכתיב אתם ולא מקרא דקרינן אותם".

נחמתני נחמתני, כפל הלשון לכאורה תמוה, אך בזאת יאות לך לומר דכוונתו, נחמתני, למ"ד יש אם למסורת, נחמתני, למ"ד יש אם למקרא, וק"ל, ובאותו עניין ראוי להאריך קצת, נ"ל ליישב באופן אחר קו' הטו"א הנזכרת דהנה תוס' כתבו בסנהדרין ד', א', ד"ה כולהו דדווקא היכא שהמקרא והמסורת מכחשי אהדדי הוא דפליגי משא"כ כשלא מכחשו דרשו תרווייהו עכ"ל א"כ א"ש ולק"מ קו' הנ"ל, אך ק"ל קו' עצומה ע"ד תוס' הללו דא"כ למה מקשה הגמרא שם ע"ב מיראָה יראָה הא שם דריש שניהם ובהא ר"ע מודי ונראה לומר דהא דמשני רב אחא בריה דר"א דרך בישול אסרה תורה הוא קודם דידע המקומות דר"ע ס"ל יש אם למקרא וגם יש אם למסורת וכראיית תוס', אבל השתא דידעינן ראיית התוס' וצ"ל כסברת התוס', א"כ מעיקרא לק"מ וי"ל באמת כתירוצא דגמ' דהיכא דכי הדדי לכ"ע יש אם למקרא ודו"ק ועפ"ז יש ליישב מה שהקשה בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' רצ"ה ע"ד הר"ן בקידושין דף [כ"ט, א'] שכ' כס"ד דהגמ' שם דהיכא דכי הדדי יש אם למקרא ותמה דהרי הגמרא דחי זה מיראה יראה ע"ש ולפמ"ש בס"ד א"ש, ומיושב ג"כ קו' התוס' על היש מפרשים שם [סנהדרין ד', ב'] ד"ה דרך בישול, יעו"ש ואין להאריך יותר. וע' תוס' שם סוד"ה לטוטפות, ואע"ג דר"ש לא דריש ויו ר"ל דריש כדאמרינן בהערל [יבמות ע"ב, ב'] גבי והנותר עכ"ל תוס', ביבמות שם לא אמרינן רק בו' וה' ולא ו' לג' ומיהו כוונת התוס' דכע"ז אמר שם, אבל באמת לפ"ד בעצמם לקמן י"ד, א', ד"ה (ור"י) [ור' שמעון] ל"צ כלל לכ"ד וק"ל. ויש לדחות נמי מה שרצה לפשוט בשו"ת הנזכר סי' דחלב פקועה שרי [בבשר] דאל"כ ק' על הי"מ דלמא קא"ל בחלב פקועה דשרי ומ"מ בבשר אסור יעו"ש אבל לפמ"ש דבאמת א[א]צ' לתי' הגמ' דדרך בישול אסרה תורה א"כ י"ל באמת דאסור ודו"ק.



## חידושי רמב"ם להגרא"מ שך\*

### הלכות נדרים

**פ"ג ה"ט:** "האומר לאשתו או לבתו כל הנדרים שתדורי מכאן ועד שאבוא ממקום פלוני הרי הן קיימין או הרי הן מופרין לא אמר כלום. עשה שליח להפר או לקיים לה אינו כלום שנאמר אישה יקימנו ואישה יפירנו וכן האב בעצמו ולא בשלוחו".

הנה יש לי בזה מקום עיון, דבנדרים דף ע"ב ע"ב בעי רמי בר חמא אם צריך שמיעה, או לא צריך שמיעה, ושמע אישה דכתיב בקרא לאו דווקא, והגמ' דנה מהאי פלוגתא דר' יאשי' ורבי יונתן אם יכול לעשות שליח להפרה, ואם צריך שמיעה, הא לא שמע הבעל, וכתב שם הרא"ש ששמיעת השליח אינה כשמיעת הבעל דבמידי דממילא שייך מינוי שליחות, וביאור דבריו בזה הוא ששליחות שייך על פעולה, שמעשה שליח נחשב כאילו עשה המשלח, אבל אין מועיל שליחות על מה שאין בה מעשה, אלא שהוא דין שהבעל או האב צריך שישמע הנדר כדי להפר, וע"ז לא שייך שליחות שהרי אין גוף השליח כגוף המשלח ואין השליח הבעל או האב שיספיק שמיעתו של השליח.

ועתה קשה לי שמזה הטעם עצמו בדין שאף על הפרה ג"כ לא תועיל שליחות שהרי בפשוטו כל מה שפועל בדיבור אין זה שהדיבור הוא הפועל, וכמו בקנינין, שהקנין הוא הפועל לקנות, אבל בדיבור אינו כן, אלא שהדין הוא שהבעל או האב יכולין להפר. ואיך מפירין, ע"י מה שאומר מופר לך. ולהפר צריכין שיהא האב או הבעל שמיפר. וא"כ ע"י מינוי שליחות לא נעשה השליח לבעל או לאב ואיך מועיל הפרה של

(\* צילום כתב היד נמסר למערכת באדיבות הרב רפאל ברוך טולדנו ב"ב, ונעתק ונערך על ידי הרב מאיר אופנהיימר והרב יוחנן ברנשטיין.)

השליח.

ויש לבאר בזה יותר, דהנה מפורש שאם אמר שיהא מופר למחר ג"כ הוא הפרה כמפורש בנדריים דף ע' ע"א, וכן מפורש במשנה שם דף ע"ה א' דאם אמר לאשתו כל נדרים שתדורי הרי הן מופרין, שנחלקו ר"א וחכמים, לר"א הן מופרין, ולחכמים אינו מופר רק מגזיה"כ כמו שכתב הרמב"ם כאן, ואמאי לא נימא שכלתה דיבורו כבר בזמן שצריך לחול ההפרה, ובהכרח שהטעם הוא, שרק בקנין שהקנין הוא הפועל בהקנאה, בזה בעינן שיהיה הקנין קיים בזמן חלות של הקנין, ואם כלתה הקנין אינו מועיל, משא"כ דאם מועיל בדיבור, אין הדיבור קנין, אלא שהדין הוא שיכולין להפר כשמפר, ואיך מפירין ע"י מה שאומר מופר לכי, ועל כן שפיר יכול להפר אף על אח"כ שכמו שיכול להפר על היום כן הוא יכול להפר על אח"כ, ואין בזה משום כלתה ודו"ק, וביארתי את זה במקום אחר יותר בארוכה.

ולהמתבאר קשה שא"כ [ש]אין מועיל שליחות על עצם הפרה, מאחר שאין זה פעולה מה ששייך שליחות, אלא שהוא דין שהבעל יכול להפר, והלא השליח אינו הבעל, ואין גוף השליח כגוף המשלח, ואיך יועיל הפרה של השליח. ונראה שזהו ג"כ הטעם מה שהר"ן בריש פסחים כתב שאין מועיל שליחות בהפקר, שאם יאמר לשליח הפקר את נכסי, אין השליח יכול להפקיר, והוא מהאי טעמא, מאחר שהפקר הוא ע"י דיבור, ואין הדיבור מעשה הקנין על ההפקר, אלא שהדין הוא שבעלים על שלו יכולים להפקיר וע"כ לא שייך בזה שליחות. וזהו ג"כ הטעם מה שהגרעק"א בריש פרק השולח הביא את המהרי"ט בתשובה שאין מועיל הקדש ע"י שליח, ומה שכתב המהרי"ט בתשובה קכ"ז ח"א הטעם משום הדין דמילי לא מימסרי לשליח ועיין בדברי הגרעק"א שם בפרק השולח שתמה על זה הלא הדין דלשליח ראשון יכול למסור אף מילי, נראה

שביאורו של המהרי"ט הוא משום הטעם שכתבתי שלא שייך שליחות במידי שאין זה עשי', ומשום שהרי אין גוף השליח נעשה כגופו של המשלח, ואין הוא נעשה הבעלים שיהא יכול להקדיש ולהפקיר, ולזה הוא שמוכיח מהא דקיי"ל אין מילי מימסרי לשליח שני ומה טעם יש בדבר, ובהכרח שהטעם הוא שמאחר שלא נמסר לשליח שום מעשה אין לו עוד שום דין שיוכל למנות אחר במקומו ומזה יוצא שאין השליח נעשה כמותו ממש, אלא שהמעשה שלו נחשב כעשייתו של המשלח, וכ"ז שלא עשה אין הוא כמו המשלח וע"כ אינו יכול למנות שליח אחר, אבל אם השליח נעשה כמותו של המשלח בדין שיוכל למנות שליח אחר, ומשום כך כתב המהרי"ט שאם עשה שליח להקדיש אין השליח יכול להקדיש, שעצם ההקדש אין זה עשיי' ולא שייך שליחות, וכן אין יכול לעשות שליח להפקיר כמו שכתב הר"ן בריש פסחים הנ"ל,

ומעתה קשה א"כ למה מהני שליחות בהפרה וכן הקשה הבית מאיר באה"ע סימן ק"כ וכן הקשה הגרעק"א הנ"ל מ"ש שמהני שליחות בביטול הגט כדאיתא בריש פ' השולח.

ונראה בזה שמוכח שלא כל הדברים שמהני ע"י דיבור לבד שוין הן. ויש מה שדינו שאין האמירה היא הפועלת כמו קנין, אלא שהדין שהוא יכול לעשות את זה, וכמו בהקדש והפקר, שעצם הדבר הי' צריך קנין שהרי זה יציאה מרשותו ואין האמירה היא קנין, אלא שהדין הוא שהבעלים יכולין להקדיש ולהפקיר, וע"כ לא שייך בזה שליחות שאין גוף השליח כגופו של המשלח ואין הוא הבעלים, וזהו גם טעם מה שאין יכול לחזור אף אם הקדיש לאחר שלושים יום, ולא שייך בזה כלתה וכמו שביארתי לעיל ובמק"א בארוכה, ויש כאלו שהאמירה היא הפועלת וכמו בקנין שהקנין הוא המעשה שקונה ומקנה, גם יש בדברים מסוימים כמו ביטול השליחות ובהפרה והקמה, שאין צריכין לזה קנין, האמירה

היא הפועלת, והאמירה עושה ההפרה וההקמה וביטול השליחות, ולכן שייך ע"ז שליח לעשות שליח על הפרה והקמה וביטול השליחות, שהאמירה היא העשי', ומה"ט מהני שליחות בתרומה אף אם תורם ע"י אמירה, והוא ע"פ מה שכתבו תוס' בריש פרק האומר בקידושין שלכן אינו מועיל ביטול בתרומה לאחר שהופרש מטעם שאתי דיבור ומבטל דיבור, משום דרחמנא אחשבי' למעשה דכתיב ונחשב לכם תרומתכם. והביאור הוא, שהאמירה החשיבתה התורה למעשה הפרשה, ועיין שם במהרי"ט שמה"ט כתב לחלק בין הקדש שאינו מועיל שליחות משום דמילי נינהו ובתרומה אין זה מילי שהחשיבה התורה האמירה והמחשבה כמעשה. ולפי מה שכתבתי הביאור הוא שהאמירה היא כמעשה הפרשה, וא"כ האמירה היא הפועלת, וכמו במקום שצריך קנין שהקנין פועל, וע"כ שפיר מהני שליחות בתרומה ודו"ק.

אלא שא"כ יקשה שבהפרה יהא בה משום כלתה אם עשה הפרה שתחול אחר שעה, וכן בתרומה אם עשה שתחול התרומה אח"כ יהא משום דין כלתה, מאחר שהאמירה היא הפועלת וכמו קנין. והי' אפשר לומר שבדיבור לא שייך כלתה שחשיבא שגם אח"כ יש הדיבור ואין הדיבור כלתה כל עיקר, שרק במעשה שייך [לומר] שאח"כ אין המעשה אבל לא כן הוא בדיבור ולכאור' פשוט, אלא שצ"ע מהר"ן בנדרים דף כ"ט מה שהקשה בהקדש אחר ל', הא מאח"כ כלתה ויש לעיין.





# אוצר הזמנים

הערות בהלכות ועניני בין המצרים ♦ בענין מורא  
מקדש בזמן הזה ♦ "מה נורא המקום הזה"  
היזהרו בזקן ששכח תלמודו



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## הערות בהלכות ועניני בין המצרים

א.

## בגדר תעניות מי"ז בתמוז עד ת"ב

שו"ע (אור"ח ס' תקס"ב ס"ב): "יש אומרים שמי שרגיל להתענות עשי"ת כיון שאין רגילות לקבלם בתפילה, אין צריך להתענות עד צאת הכוכבים אלא עד שיצא מביהכ"נ. הגה: ... אבל מי שמתענה משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב צריך להשלים אע"ג דאינו צריך קבלה".

ובמ"ב (שם ס"ק י"ג) הביא מדברי התה"ד (ס' קמ"ו), דהא דצריך להשלים שלא כבתעניות של עשי"ת, משום שמתענים בהן על העבר והחורבן, דלא כתעניות עשי"ת דהן לקריעת גז"ד ולצעורי בעלמא ולא בעי בהו השלמה.

ומה שאין צריך קבלה לאלה הנוהגים להתענות מי"ז בתמוז עד ת"ב, כתב שם בשם הלבוש שהוא משום דמקובל הוא ועומד מפני שרגיל בזה כל שנה, [וכן משמע קצת מלשון התה"ד עצמו עי"ש].

אולם בשעה"צ נתפלא ע"ז מאד, דמי עדיף זה מתעניות בה"ב דהיו רגילים בהם כלל ישראל כמש"כ הט"ז (ס' תקס"ו סק"ג), ובאלו שלושה שבועות הוא רק אחד מני אלף, ואפי' הכי בעי בהו קבלה או לפחות בענית אמן כשאומר הש"צ מי שברך בשבת שקודם בה"ב ועמד בצ"ע.

וע"ד אפשר חשבתי שיתכן היה לומר, שמנהג תעניות אלו שמי"ז בתמוז עד ת"ב הן סוג בפ"ע, וע"ד שבארו המג"א והגר"א המנהג שלא

לאכול בשר מר"ח אב [או מי"ז בתמוז לנוהגים כן], שהוא ע"ד מה שנא' בשלהי חזקת הבתים (ב"ב ס'). על אותם פרושים שרצו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין מאחר שבטלו הנסכים והקרבנות, ואמרו להם שא"כ גם לא נאכל לחם ולא נשתה מים כי גם מהם מביאים קרבנות, אלא שלהתאבל יותר מדאי א"א וכו' עיי"ש. ובזמן קצר כזה אפשר להימנע מאכילת בשר ושתית יין וע"כ נהגו בזה.

ויתכן היה לומר שאף תעניות אלו שקרא להם התה"ד תעניות על העבר ועל החורבן היו מטעם זה, שבזמן קצר כזה נהגו הפרושים להימנע אפי' מאכילה של לחם ומים לקיים מה שאמרו להם שאילו היה בנו כוח כן היה דינינו, וע"כ השלמה בעי שאל"כ אין מראה כלל ענין זה של מניעה גמורה אף מלחם ומים. אבל קבלה אין צריך, שאין כאן תענית לשם תענית, רק להזכיר מה שהיינו צריכים להימנע מלאכול כלל רק א"א לנו.

אולם מהתה"ד עצמו ל"מ כן, שבאר שתעניות אלו הוו כד' תעניות מדברי קבלה שעל החורבן. וככלל מחודש קצת לדון על דין תענית כן, ואף הפרושים שם לא נהגו כן ורק אמרו להם ע"ד ניצוח שלדבריהם כך היה ראוי לנהוג.



### ב.

#### בדין קריעה על הקודש והמקדש

בסתירת השו"ע בהל' קריעה על ירושלים ומקדש (ס' תקס"א), שבסעיף ב' כ' שהקריעה טפח, ובסע' ד' כתב שהקריעה היא כעל אביו ואימו כל הבגדים שעליו, וא"כ היה בעי קריעה כדי לגלות את ליבו עיי"ש.

ובשם החת"ס שמעתי לחלק, ששם כ' שהשיעור הפחות הוא עכ"פ טפח ולא מהני לגלות את ליבו בפחות מזה, ולכא' נראה דוחק גדול.

אמנם הוא לא כ"כ דוחק לכא', שבסעיף ב' בא להשוות מי שראה ירושלים ואח"כ המקדש או להפך, וכ' שאם ראה קודם המקדש ואח"כ ירושלים מוסיף כל שהוא, וע"ז כ' דאם הוא להפך שראה קודם ירושלים ואח"כ המקדש כל קריעה היא לפחות טפח, אמנם בעי עכ"פ לגלות ליבו, כ"נ.



### ג.

#### בדין ד' תעניות בזמן הזה

מתני' ר"ה (י"ח.): "על ששה חדשים שלוחים יוצאים וכו', ובגמ' וליפקו נמי אתמוז וטבת מפני התענית דכתיב צום הרביעי וגו' יהיו לבית ישראל לששון ולשמחה, אין שלום צום וכו'. אמר ר"פ הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש (גזירת מלכות) [שמד] צום אין גזירת מלכות רצו מתענין רצו אין מתענין".

והיינו שמשמע לגמ' שמעולם לא פסק לגמרי דין התענית דאילו כן היה, לא היה חוזר לאחר מכן לעולם, והרי המנהג בזמנינו להתענות, ועל כרחק שבאמת לא היתה גאולה שלימה, וכדחזינן משאלתם אבכה אנזר וגו', ולכן דייקה הגמ' מהלשון שגם אז קרא לזה צום וגו' שלא נתבטל מעולם כל הצומות הללו ועי' עודה.

ודעת הרמב"ן בתורת האדם (עניין אבילות ישנה, הובא בר"ן במס' ר"ה שם בסוגיה), שכשיש צרה הדר מעיקר דינא חיוב התעניות מעיקר דברי קבלה וחומרתם כת"ב לכל החמשה עיננים ומפסיקים מבעוד יום

[וכמו שבארנו שמעולם לא נתבטל], אלא שיש לעיין לעניין להכניס אצבעו במים אם הוה ממש כת"ב או דין תענית ציבור כתעניות גשמים שלא נאסר לרחוץ אלא ראשו ורובו [ולא מיבעיא למשמעות הריטב"א מו"ק שכ' שהכנסת אצבעו למים בת"ב היא מליטא דאבילות עיי"ש, שלפי"ז פשיטא שאין כאן בית מחוש כלל, אולם אין הפשטות כמו הריטב"א, אלא כמש"כ המנ"ח (בסוף מצוה שי"ג) ובחידושי מרן רי"ז הלוי זלה"ה על הרמב"ם הל' תענית, שהוא מליטא דתענית כיוה"כ].

אולם מ"מ יש לעיין כנ"ל, והגה"מ ר' שריה דבליצקי שליט"א אמר לי שהסתפק בזה והכריע מלשון הרמב"ן שהוא כת"ב לכל דבריו. אבל המעיין שם במקור יש מקום עיון עוד, שיש שם כפי הנראה לשונות סותרים ועוד חזון למועד בל"נ, ויהפוך ה' לששון ושמחה [ויש לציין שבשעה שריחפה גז' הגיוס על בני הישיבות היה סבור שכו"ע יש להם לנהוג כרמב"ן, כי הגז' על קיום הישיבות כמוה כסכנה ממש לקיום כלל ישראל (ונהג אז אף בחליצת המנעל), והזכיר שכאשר הישוב היהודי בארץ היה בפחד גדול מפני הצורך הנאצי ימ"ש, גזרו תענית ותקעו בכמאה שופרות והלכו לקבר אור החיים הקדוש וסוף ריחם עליהם ה' אלוקי אבותיהם ולא עזבם, והישועה לאחר זמן לא רב, שרומל ימ"ש החליט לסגת ולא פלש לתחומי ארץ ישראל].



### ד.

#### הלכות תענית

יל"ע במה שכתב הרמ"א בהל' בהלכות קבלת תענית (הג' ס' תקס"ב ו') שרצוי טפי לקבל תענית לפני יהיו לרצון, ולא בשמע קולנו, כדי לא

להפסיק בתפילתו. ויש לעיין דכיון דמפורש בגמ' תענית (י"ב.) שמקבל בתפילת המנחה, משמע שמקבלו בתפילה, מהכי תיתי דבעי לקבלו דווקא אחר התפילה קודם יהי לרצון. ואכן עי' שם במפרש (שכידוע אינו רש"י) דמקבלו בתחנונים של אחר התפילה וכהרמ"א כאן וצ"ע.

ונראה לבאר קצת, דהנה זה הלא ברור שעיקר הטעם שהקבלה גופא שייכת לתפילה, משום שהקבלה של תענית איכא בה גופא ריצוי ותחנונים [וכמו נוסח הקבלה שבסידורים יהי רצון שתהיה תפילתי בתענית מקובלת לפניך ותרצני], אלא שכיון ועיקר הנוסח הוא מה שאומר הריני בתענית יחיד למחר שאין בה רצוי ותחנונים, על כן או דנימא שבכהאי גוונא יש לחוש שאין כוונתו לתחנונים אלא סתם לקבלת נדר תענית והוי כהפסק בתפילתו כלשון רמ"א, או דנימא דבעי להסמיך זאת לתחנונים אחרים שמוסיף שע"כ אף היא תכלול בכללם ותהיה כתחינה (ויל"ע בסברא זו). אלא שלפי זה לכא' אם היה מסמיך לתחנונים שהיה מוסיף בשמע קולנו וכמו הנוסח יהי רצון שתהיה תפילתי ביום תענית מקובלת לפניך ותרצני, היה יכול לקבל בשמע קולנו נמי, ולכא' לא משמע כן ברמ"א וצ"ע.



## ה.

### הפטרה בתענית ציבור במנחה

לעניין הפטרה בת"צ עם צירוף ספרדים, אמר הגה"מ ר' שריה דבליצקי שליט"א שדי בששה אשכנזים [אבל ראיתי לו שחיפש עשרה אשכנזים למנחה של תענית עשרה בטבת עש"ק תשע"א], ועוד אמר בשם החיד"א ראייה מהגמ' ער"פ שספרדי עולה אם יקראו אותו, כמו ר"א

שגחין ולחיש לאמר קידושא רבה אף שבודאי לא נהג כן מעולם. אך לכא' אינו ראיה כ"כ, ששם בא ללמוד שכן יש לנהוג אולי גם בעצמו מכאן ואילך<sup>א</sup>, אולם באמת יותר נראה שבא לנהוג מנהג המקום [ובאמת אינו מובן מה היתה ההו"א שלו, מפני מה יאמרו גם בבוקר וגם בערב קידוש וצ"ת שם].



א). הערת העורך: יעויין תשובת רב האי גאון (אוצה"ג פסחים עמ' 107) שרצה לעשות כן רק מפני מנהג המקום.



הרב ישראל טופיק

מח"ס 'פתחי דעת' על סדר טהרות

ירושלים

## בענין מורא מקדש בזמן הזה

א.

### הילפותא דמורא מקדש נוהג בזה"ז

בגמ' יבמות (ו, א): "יכול יתיירא אדם ממקדש, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו, נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת, אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש. ואי זו היא מורא מקדש, לא יכנס אדם בהר הבית במקלו במנעלו בפונדתו ובאבק שעל גבי רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, ורקיקה מק"ו. ואין לי אלא בזמן שביהמ"ק קיים, בזמן שאין בהמ"ק קיים מנין, ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם".

ודברי הברייתא דיליף מגז"ש שמורא מקדש נוהג אף בזה"ז דומיא דשבת, צריכים ביאור. דהנה איכא פלוגתא דתנאי בכמה דוכתי אם קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא או לא קדשה לעתיד לבוא, ומעתה קשה כמאן סברה הך ברייתא, דאי סברה דלא קדשה לעתיד לבוא, א"כ אין כאן מקדש בזה"ז, ואין לדמותו לשבת בגז"ש ולומר שיהא נוהג בו דין מורא לעולם, דכיון דבזה"ז לאו מקדש הוא, אין שייך בו דין מורא. ואי סברה הברייתא דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ומקום המקדש עומד בקדושתו אף בזה"ז, ומקריבין בו

קרבנות, א"כ מילתא דפשיטא היא שיהא בו דין מורא, ואטו משום שנהרסו קירותיו מגרע גרע, הרי מ"מ הוא קדוש בקדושה חמורה כמו שהיה, ומאי ס"ד דלא ינהג בו דין מורא מקדש, וכבר עמד בזה בערוך לנר שם.



## ב.

### דברי האחרונים בבירור מקור דין קדשה לעתיד לבוא

ובטורי אבן מגילה (כח, א ד"ה שנאמר) כתב לפרש דברי הברייטא, דס"ל להך תנא דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ומהך קרא הוא דיליף לה, דממה דהוקשו שבת ומקדש להדדי משמע שבא הכתוב ללמד שמורא מקדש נוהג בזה"ז, וע"כ הטעם שהוא נוהג הוא משום דהמקדש בקדושתיה קאי, וממילא ס"ל דמהך קרא ילפינן דמקריבין קרבנות אע"פ שאין בית. וכתב עוד, דלמ"ד דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, אה"נ דליכא דין מורא מקדש בזה"ז, כיון שבטלה קדושתו, וסתמה הך ברייתא כמ"ד קדשה לעתיד לבוא.

והקשה ע"ז הטורי אבן, דבמגילה שם מבואר דיליף ר' יהודה מקרא ד"והשימותי את מקדשכם" שבתי כנסיות שחרבו עדיין הן בקדושתן, ואסור להשתמש בהן לצרכי חול, והרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) הביא הך ילפותא לענין בית המקדש, וכתב דמהך קרא ילפינן דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ומהסוגיא ביבמות משמע דלא מהך קרא ילפינן לה להא מילתא, אלא ממה שהוקשה שבת למקדש. וכתב ליישב, דאה"נ מ"ד דקדשה לעתיד לבוא יליף לה מההיא דיבמות, ודברי המשנה במגילה דילפינן מ"והשימותי את מקדשכם" הם למ"ד דקדושה ראשונה

בטלה, והך קרא הוא אסמכתא בעלמא ואינו דרשה גמורה.

אמנם כבר תמה הערוך לנר ביבמות שם, שהרי הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ו הט"ז) הביא הך קרא ד"והשימותי" לבאר מקור וגדר הדין דקדושה ראשונה לא בטלה, ומשמע דס"ל דדרשה גמורה היא, ותיקשי לדידיה קושיית הטורי אבן למה הוצרך ללמוד מקרא אחרינא הך דינא דמורא מקדש נוהג אף בזה"ז. ולהלן שם (פ"ז ה"ז) הביא הרמב"ם הך דרשה דמורא מקדש נוהג בזה"ז מההיקש לשבת.

ויש להוסיף, דבהל' תפילה (פי"א הי"א) שהביא הרמב"ם דינא דמתני' דמגילה שם שאסור להשתמש תשמיש חול בביהכ"נ שחרב, לא הביא הרמב"ם כלל להדרשה ד"והשימותי", אע"פ שעל דין זה הוזכרה במשנה הך דרשה, ורק לענין המקדש הביא הך דרשה, ומשמע שסובר שעיקרה נאמר לענין המקדש, וא"כ אמאי הוצרך לדרשה מיוחדת דמורא מקדש נוהג בזה"ז.

## ג.

### הקולא בדיני מורא מקדש בזמן הזה

והנה הטורי אבן במגילה שם הקשה ע"פ דבריו הנ"ל, דכיון דרבי יהודה דריש מקרא ד"והשימותי" שלא בטלה קדושה ראשונה, אף בזמן חורבן המקדש, א"כ אמאי תניא בברכות (סא, ב): "הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום וכו', רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר", והיאך שרי ר' יהודה בזמן שאין ביהמ"ק קיים, הרי איהו ס"ל דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, וא"כ קדושת המקדש נוהגת אף בזה"ז.

והנה על קושיא זו היה אפ"ל, דבמגילה שם מיירי בעיקר דין קדושת המקדש וביהכ"נ, שלא בטלה קדושתן בחורבנן, ולכן אין לעשות בהן תשמיש של חול. אך הא דאסרינן בברכות להיפנות כנגד צדדי מקום המקדש, אינו מעיקר דיני קדושתו, שהרי אינו נמצא במקום המקדש, אלא הוא מדיני מורא מקדש, שאם נפנה כנגד מקומו יש בזה חסרון מורא. ומעתה י"ל, דכיון דהברייתא ביבמות מצריך קרא לזה שיהא נוהג מורא מקדש בזה"ז, א"כ אם נימא דמאיזה טעם שיהיה חלוק דין מורא מקדושה, וי"ל שאע"פ שלא בטלה קדושתו מ"מ לא יהיה בו דין מורא, כהמבואר מפשטות הברייתא ביבמות, [ולא כמש"כ הטו"א דהך ילפוטא היא מקור עיקר הדין דלא בטלה קדושת המקדש, או אסמכתא בעלמא היא, אלא אם נימא דגם למ"ד דלא בטלה מ"מ בעי קרא דאף דין מורא איכא, וכמו שיבואר להלן], א"כ ליכא סתירה בדעת רבי יהודה, די"ל דאיהו ס"ל דלא בטלה קדושת המקדש בזה"ז, ומ"מ לית ליה הך ברייתא דיבמות דדריש מקרא דאיכא בזה"ז אף דין מורא, ואיהו ס"ל דליכא מורא בזה"ז מדאורייתא, ואינו אלא מדרבנן, ולכן דינו קל יותר, ולא אסרו להיפנות כנגד צדדי מקום המקדש בזה"ז.

אכן מ"מ קשה כעין קושיית הטו"א, דהרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ז ה"ח) כתב: "בזמן שהמקדש בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים, והוא שיהיה רואה את המקדש, ולא יהיה גדר מפסיק בינו ובין המקדש". ומקורו בברכות שם דקאמר הכי רבי יוחנן שם, דלא אסרו אלא בזמן שהשכינה שורה, ומפרש הרמב"ם דמה"ט שרי בזה"ז. וקשה דהא הרמב"ם פסק להלכה הך ברייתא דיבמות, דמורא מקדש נוהג בזה"ז כמו בזמן שהיה בנוי, וכמו שכתב בהלכה ז', ונראה מלשונו שם שדרשה גמורה היא, ומדרגת קדושת מקום המקדש עתה היא כמו שהיה בבנינו, וא"כ אמאי הותר להקל ראשו מן הצופים ואילך בזמן הזה.

ובקרית ספר על הרמב"ם שם כתב, שדין זה שלא יקל ראשו כנגד מקום המקדש הוא רק מדרבנן, ולא תיקנוהו אלא בזמן שבית המקדש קיים. אמנם עדיין צריך ביאור, דכיון שיסוד דין מורא הוא מחמת קדושת המקום, והיא קיימת אף בזה"ז כמו בבנינו, א"כ אמאי הקילו חכמים טפי בדיני מורא המקדש, והתירו איסור זה לאחר חורבנו, וצ"ב<sup>א</sup>.



## ד.

### מורא מקדש בזמן שבטלה קדושתו

והנה למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא קשה איפכא ע"ד הגמ' ביבמות שם, היכא יליף מקרא דאיכא דין מורא אף בזה"ז, והא בזה"ז אין בו קדושה, ואמאי יהא בו דין מורא. וכבר הובאו לעיל דברי הטו"א במגילה שם, שנקט שבאמת הך ברייתא סברה דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ודין זה דקדשה לעתיד לבוא נלמד מהך דרשה. ולפי"ז מ"ד דלא קדשה לעתיד לבוא, פליג על הברייתא, וס"ל דאין דין מורא מקדש נוהג בזה"ז. אמנם קשה על זה, דהראב"ד בהל' בית הבחירה (פ"ו הט"ז) ס"ל דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, וליכא כרת על הנכנס בזה"ז למקום הר הבית, ומ"מ בדין מורא מקדש (פ"ז ה"ז) לא השיג על הרמב"ם, ומשמע דמודה לדעת הרמב"ם דמורא מקדש נוהג בזה"ז

(א). ושמא י"ל בדעתו, עפמש"כ החינוך (מצוה רנד) עי"ש שמבואר שטעם מצות מורא מקדש הוא כדי שיהיה מקום המקדש מכובד אצלו, וכשיבוא לשם להבאת קרבנותיו וכדו' ינהג בו בדרך כבוד. ועי"ש שהביא בדיני המצוה גם האיסור לעשות בית וכלים כעין המקדש וכליו, והיינו שאף זה מכלל מוראו וכבודו, שלא יהא רגיל במראה זה, ועי"ז ירגיש יראת הכבוד בזמן בואו למקדש, עי"ש בדברי החינוך. וי"ל דמה"ט הקילו במורא המקדש בזה"ז ולא אסרו בו מה שאינו אסור מן התורה, כיון שאף שעיקר קדושתו קיימת, מ"מ בפועל א"א לבוא ולהקריב שם קרבנות, ולכן לא ראו צורך להחמיר בו כ"כ בזה"ז.

כמו בשעה שהיה המקדש בנוי.

ובערוך לנר (יבמות שם) כתב די"ל דהברייתא דיליף מקרא דמורא נוהג בזה"ז אזלא כמ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, ומ"מ ילפינן מקרא דכיון דהיה למקום זה דין מקדש קודם לכן, נוהג בו דין מורא גם עתה. ולפי דבריו מיישב עיקר הברייתא, דהא דצריך קרא ללמד שמורא מקדש נוהג בזה"ז, היינו אע"פ שבטלה קדושתו, ומסברא היה צ"ל שאין בו דין מורא.

אמנם לדעתו צ"ב היאך ילפינן לה משבת, שכשם שהיא לעולם כך מורא מקדש לעולם, הרי אליבא דאמת השתא לאו מקדש הוא, ואין כאן הטעם שהיה בו בזמן בניינו לחייב במורא. ועוד צ"ע, דא"כ היה צ"ל כן אף לענין הבית שבנו בנוב וגבעון לפני שבנו המקדש, והיה ראוי שתהא בו קדושה אע"פ שחרב, כיון שקודם לכן היה שם מקדש. ולא מצינו כן, אלא בטלה קדושתו לגמרי. [ושמא נתבטלה קדושתו רק לאחר שבנו המקדש במקו"א, ובזה נתבטל דין מקדש מהמקום שהיה בו קודם לכן, וצ"ע].

והמנ"ח (מצוה רנד אות טו) דן בזה, ובתחילה צידד מסברא שלהראב"ד אין מורא מקדש נוהג בזה"ז כיון שבטלה קדושתו, וכדברי הטו"א הנ"ל, ושוב כתב די"ל דמודה הראב"ד דנוהג מורא מקדש בזה"ז, כיון דעכ"פ קדושת ירושלים אין אחריה היתר, וגם עתיד להיות במקום הזה הבית השלישי במהרה בימינו, א"כ גם האידנא מדאורייתא יש בו דין מורא. ולא דמי לשילה דליכא בה מורא השתא משום שנתבטלה קדושת המקום, ונבחרה ירושלים, אבל ירושלים היא נחלה לעולמי עולמים, ולכן גם האידנא נוהג בה מורא מדאורייתא.

אכן אכתי צ"ע דברי הברייתא ביבמות, והילפותא מקרא דמורא מקדש נוהג אף בזה"ז, דהא קרא מקיש מורא המקדש לשבת, שהוא נוהג לעולם, ומשמע שגם מורא המקדש נהג לעולם. וקשה דהא עכ"פ בזמן

חורבן בית ראשון היה ראוי שלא יהא נוהג דין מורא, כיון שבטלה קדושתו בזמן החורבן לדעת התוס' בזבחים (ס, ב ד"ה מאי). ונהי דהתוס' שם ס"ל דמ"מ לא הותרו הבמות אף בחורבן בית ראשון, ולדידהו י"ל כמש"כ המנ"ח לדעת הראב"ד, דמה"ט נוהג מורא מקדש אף בזמן החורבן, מ"מ אכתי תיקשי לדעת רש"י (זבחים קיט, א ד"ה זו וזו שילה) שלמ"ד שבטלה קדושה לאחר חורבן בית ראשון, הותרו הבמות, א"כ היכי מקשינן לשבת דמורא מקדש נוהג לעולם, הרי בדין הוא שלא תנהג קדושה במקום המקדש לאחר שהותרו הבמות, וחזר דין מקום הר הבית להיות כמו לפני שנתקדש. ואם נימא דבאותו זמן לא נהג בו דין מורא מקדש, א"כ ליכא לאקושי מקדש לשבת, דמורא מקדש אינו נוהג בכל הזמנים.



## ה.

### אם מורא המקדש הוא ממנו או מהשכינה השורה בו

והנה יש לדון אם דין מורא מקדש הוא לירא מהמקום המקודש עצמו מחמת קדושתו [כעין דין מורא אביו ומורא ת"ח], או יסודו הוא לירא מהשכינה הנמצאת בו, ולא תלי דין המורא במקדש עצמו כלל, אלא יסודו הוא לירא מהשכינה, אלא דהוא דין מורא מיוחד מהשכינה במקום זה שהוא מקום השראת השכינה המיוחד, ולכן יש לנהוג מורא שכינה שם טפי מבשאר דוכתי.

והערוך לנר (יבמות שם) כתב שדין המורא הוא מהמקום עצמו, וכתב לבאר בזה הסוגיא ביבמות לענין מורא בזה"ז, דקאי למ"ד קדושה ראשונה לא בטלה, ולהס"ד היה המורא תלוי בהשראת השכינה, וכיון

שאין השכינה שורה שם לאחר החורבן [ועכ"פ אינה שורה שם כמו שהייתה שורה לפני החורבן] ס"ד שאין דין מורא נוהג בזה"ז. והא דיליף מקרא שמורא מקדש נוהג בזה"ז, הגדר והטעם בזה הוא דהמורא הוא מחמת קדושת המקום, ולכן נוהג הוא אף בזה"ז כיון שלא בטלה קדושת המקום.

אך בשם הגרי"ז מבארים, דהא דילפינן ביבמות (ו, א): "יכול יתיירא אדם ממקדש, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו, נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת, אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש", היינו דילפינן מקרא דאין המורא מהמקדש עצמו, אלא מהשכינה השורה בו. ולפי"ז ביאר דמה"ט אין דין המורא תלוי בקדושת המקדש כלל אלא בשכינה השרויה בו, ועפי"ז ביאר הא דכתיב בריש פרשת ויצא, שהיה יעקב יירא כשהקיץ משנתו והבין שהשכינה שורה שם, ואמר "ואנכי לא ידעתי", ופירש"י שאם היה יודע לא היה ישן, וביאר הגרי"ז שהטעם שלא היה ישן הוא מצד דין מורא מקדש, שאסור לישן במקומו, ודין זה היה נוהג בו אף באותו הזמן, כיון שהייתה השכינה שורה שם.

ולפי דרכו מיושבים דברי הגמ' דבעי קרא לחיוב מורא מקדש בזה"ז, דנהי דכבר מייתי הברייטא הא דלא מהמקדש אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש, וכבר ידעינן מעיקרא דדין מורא הוא מחמת השראת השכינה, מ"מ י"ל דהס"ד היא דכיון דהקדושה תליא בשכינה א"כ אינה נוהגת בו בזה"ז אף למ"ד קדשה לעתיד לבוא, וכביאור הערול"נ הנ"ל, והא דמסקינן דנוהג מורא בזה"ז, הוא משום דבאמת השראת השכינה היא במקום המקדש אף בזה"ז. [ואף אם נתמעטה מדרגת השראת השכינה שם וכנ"ל, מ"מ י"ל שאף במדרגה זו המועטת מ"מ איכא חיוב



מורא מקדש].

וכמו"כ יש ליישב דברי הגמ' לשיטתו אף למ"ד דבטלה קדושת המקדש בזה"ז, דמ"מ איכא דין מורא בזה"ז, וכמו שנקט הגרי"ז שאף יעקב נהג בדין מורא מקדש אף לפני שנבנה, ומשום השכינה שבו, ה"נ בזמן שבטלה קדושת המקדש לגמרי, מ"מ השכינה שורה במקום זה, ומה"ט איכא בו דין מורא מיוחד, וזהו דילפינן מההיקש לשבת דמורא מקדש נוהג לעולם<sup>2</sup>.



## ו.

### מו"מ בדברי הגרי"ז בדין מורא במקום המקדש

אמנם יש להעיר, דמלשון הרמב"ם נראה לכאורה שלא כדברי הגרי"ז, שבתחילת הל' בית הבחירה מנה המצוות שבו, ובאות ד' כתב ליראה מן המקדש, וכן בסהמ"צ (עשה כא) כתב שהמצוה היא לירא מן הבית הזה, ומשמע שלא כמ"ש הגרי"ז דדין המורא הוא מהשכינה שבו. ובפ"ז מהל' בית הבחירה (ה"א) כתב הרמב"ם וז"ל "מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שציוה על יראתו". ובלשון הרמב"ם שם איכא סתירה, שבתחילה כתב שהמצוה לירא מהמקדש, ואח"כ כתב שהיראה היא ממי שציוה על יראתו, אכן מ"מ אין בזה חזרה ממה שכתב בתחילת ההלכה שהמצוה היא לירא מן

(ב). ומ"מ לפמ"ש הגרי"ז דכבר ילפינן מעיקרא דדין מורא הוא מחמת השכינה, צ"ל דהס"ד דלא יהא נוהג מורא בזה"ז הוא משום שנתמעטה השראת השכינה שם, וכמש"כ לבאר למ"ד דלא בטלה דמ"מ ס"ד דבטל דין מורא בזה"ז מחמת שנתמעטה השראת השכינה, ה"נ צ"ל להסוברים שבטלה קדושת המקדש, דאף דידעינן דמורא תלוי בשכינה, מ"מ ס"ד דל"ש מורא בזה"ז כיון שאין שם השראת השכינה כ"כ, ומסיק דמ"מ מחמת השכינה הנמצאת שם אף בזה"ז, איכא דין מורא לעולם, וכמ"ש לעיל להסוברים דלא בטלה הקדושה.

המקדש, דא"כ אמאי כתב כן בתחילה, אלא משמע שהיראה היא מהמקדש, וכמו שכתב בשאר דוכתי, וצריך ליישב לשונו במה שסיים "ולא מן המקדש אתה ירא".

עוד יש להעיר, שלגבי גילוי השכינה שהיה למשה בסנה נאמר (שמות ג, ה): "של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא". ובמדרש רבה שם (פרשה ב אות יג) מבואר שמחמת גילוי השכינה היה אסור לילך שם במנעל, כדין מורא מקדש הנוהג בביהמ"ק עי"ש<sup>ג</sup>. ובפירוש הרמב"ן שם כתב וז"ל "אף על פי שהיה רחוק מן הסנה הזהירו בזה, כי נתקדש כל ההר ברדת השכינה אל ראש ההר וכו', והסנה היה בראש ההר, והנה כולו קדוש ואסור בנעילת הסנדל, וכך אמרו בכל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל", הרי שהביא ע"ז דברי המדרש רבה שם דמדמה הדבר לאיסור נעילת הסנדל בהר הבית מטעם מורא מקדש. ומלשון הרמב"ן מבואר להדיא שהוא מחמת דין הקדושה שחל על המקום בעצמו, ואין המורא מחמת השכינה הנמצאת שם, אלא משום שנתקדש המקום ונעשה אסור במנעל.

ובעיקר מש"כ הגרי"ז לחדש שאף בזמן יעקב היה נוהג דין מורא, עיין בספר פנים יפות עה"ת (ריש פר' ויצא) שג"כ נקט כן, אלא שכ"כ מטעם אחר, שנתקדש המקום ע"י אברהם, עי"ש בדבריו. ויש להעיר בזה, שמדברי הרמב"ם (הל' ביה"ב פ"ז ה"ז) נראה דדין מורא מקדש נוהג במקומו כמו שהיה בנינו, ואע"פ שעתה הוא חרב, וכל לשונו משמע שלא נתחדש דין מורא אלא ע"י שנבנה המקדש, אלא שאע"פ שחרב לא נתבטלה ממנו הקדושה, אבל לא תלה דין המורא בעצם קדושת הקרקע, ומשמע דמעיקרא נתקדש רק ע"י בנינו.

ג). וכן מבואר מדברי הגמ' בברכות (סב, ב) שמה שנאמר למשה שם להוריד נעלך, הוא מדין מורא מקדש.

ומש"כ הגרי"ז דהא דאמר יעקב שאם היה יודע שהוא מקום המקדש לא היה ישן, יש להעיר, מלשון הגמ' בסנהדרין (צה, ב) שאמר הקב"ה "צדיק זה בא לבית מלוני, יפטר בלא לינה". והרי לפי"ד הגרי"ז מן הדין היה ראוי שלא יישן שם, ומשמעות דברי הגמ' היא שהקב"ה רצה בזה משום שכן הוא מהדרך הראויה ליעקב לפי מעלתו, ולא שהיה בזה דבר איסור, וסיבב הקב"ה ליעקב כן מחמת טעם מיוחד אע"פ שהוא דבר איסור. וביותר צ"ע, דודאי כשראה יעקב ששרתה עליו שכינה שם, הבין שכן היה רצון הקב"ה שיעשה, וכמהבואר מדברי הגמ' שם, וא"כ אף אם נימא שהיה טעם מיוחד לעשות כן נגד הדין, מ"מ מהו שאמר ואנכי לא ידעתי, ואילו היה יודע לא הייתי ישן שם, הלא ממה שנגלה ה' אליו שם ראה והבין שכן היה רצון ה' לסבב שיישן שם, ומה לו לפרש עתה שאם היה יודע לא היה ישן.

וממ"נ קשה, אם אכן לא היה ראוי לעשות כן ע"פ הדין, ונכשל בזה יעקב כיון שעשה כן ללא הוראה מפורשת מהקב"ה, א"כ אמאי סיבב לו הקב"ה נס זה שיצא לו ממנו מכשול וחסרון, שיעבור על מה שהיה רגיל לקיים כל התורה אף שלא נצטווה עליה. ואם לפי האמת בזה חסרון, אמאי אמר אם ידעתי לא ישנתי.

ועיין בפירוש הספורנו שם שכתב לבאר מה שאמר אילו ידעתי לא ישנתי, שאם היה יודע שהשכינה שורה שם, היה עוסק להכין עצמו לנבואה, ולא הולך לישן. ומשמע מלשונו שלא אמר כן משום שאסור לישן, אלא שהיה ראוי יותר לעסוק שם בהכנה לנבואה. ומכל זה נראה שלא היה נוהג בהר המוריה דין מורא מקדש לפני שנבנה בו המקדש, וא"כ צ"ע אמאי נוהג בו מורא לאחר שנחרב למ"ד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, וכמו שהוקשה לעיל.

עוד קשה על מה שנתבאר ליישב דברי הגמ' ע"פ דרכו של הגרי"ז,

דהא דצריך קרא לומר שמורא מקדש נוהג בזה"ז, הוא משום שמורא מקדש תלוי בהשראת השכינה בו, ומה"ט ס"ד דלאחר החורבן בטלה או נתמעטה השכינה בו, ולכן לא יהא בו דין מורא, וכל זה קשה ממה שכתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) וז"ל "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא וכו', לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים", הרי שכבר ביאר טעם וגדר הא דלא בטלה קדושת המקדש, דהיינו משום שקדושתו מחמת השכינה שבו, והיא אינה בטלה, ומבואר מדבריו, שלולי זה לא הייתה קדושת המקדש קיימת בחורבנו, והא דקיימא קדושתו משום שלא בטלה השכינה ממנו. וא"כ כיון דכבר ילפינן מקרא דלא בטלה קדושתו, והיינו משום שלא בטלה השכינה, ונשארה במדרגה שראוי שתשאר הקדושה מה"ט לגמרי, א"כ מה"ט יהא נוהג דין מורא מקדש בזה"ז מסברא למ"ד דקדושה ראשונה לא בטלה, דאף אם נימא דמורא מחמת שכינה הוא מ"מ הא גם השתא קיימא השכינה ובדין הוא שיהא נוהג מוראה, ולמה מצריכה הגמ' קרא לזה.

ז.

**גדר קדושת מקום המקדש בזה"ז לדעת הרמב"ם**

ונראה ליישב הא דבעינן קרא לדין מורא מקדש בזה"ז לדעת הרמב"ם, ובהקדם ביאור הא דלא בטלה קדושת המקדש אע"פ שחרב, שכתב הרמב"ם דהיינו משום שקדושתו מחמת השראת השכינה בו, ושכינה לא בטלה, ונראה שאין כוונתו שהשכינה שורה בו עתה כמו בבניינו, דודאי אין הדבר כן, דא"כ לא היה צריך קרא דנוהג מוראו

בזה"ו, וע"כ דהשתא אין השראת השכינה בו כמו בזמן שהיה בנוי. וא"כ קשה, דכיון שנתמעטה עתה השראת השכינה, מ"ט פשיטא ליה דלא בטלה קדושתו משום ששכינה אינה בטלה, הא מ"מ אינה שורה עתה כמו בזמן בנינו.

אלא נראה שכוונתו היא, שקדושת המקום היא מחמת שהוא נבחר ומיועד ועומד להיות מקום השכינה, ודין זה שתשרה בו השכינה והוא מקומה לא בטל לעולם. ואף שצורת השראתה בהר הבית הוא ע"י הבית שבו, וכשחרב י"ל שאינה שורה כ"כ בפועל, מ"מ עדיין דין המקום הוא להיות מקום השראת השכינה עם הבית, ויכולים לחזור ולבנותו, ולא נתבטל בחירתו להיות משמש מקום השכינה ע"י שתשרה בבית הבנוי בו, ולכן הוא קדוש ומיוחד להיות מקום בית השכינה, ומה"ט פשוט שיש בו קדושה אף בשעה שאין השכינה שורה בו בפועל.

ונראה סמך לזה, דהנה מבואר בספר החינוך (מצוה תמ) דאע"ג דלא בטלה קדושה ראשונה, מ"מ הא דמקריבין אע"פ שאין בית הוא רשות ולא חובה. וכן משמע לשון הרמב"ם (הל' מעה"ק פי"ט הט"ו) "שהרי מותר להקריב אע"פ שאין בית", ומשמע דהיתירא בעלמא הוא ולא חובה. וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"א) שכשיבוא מלך המשיח חוזרין כל המשפטים וכו' ומקריבין קרבנות, ומשמע שעתה איכא שינוי בדין הקרבת הקרבנות, ואע"פ שלהלכה מקריבין אע"פ שאין בית, ומשמעות לשונו ששינוי דין זה הוא לגבי כל הקרבנות, ונראה כוונתו כנ"ל שכשיבוא ויבנה המקדש יהיה דין הקרבת הקרבנות נוהג בתורת חובה, ועתה הוא רק היתר בעלמא<sup>(ד)</sup>.

(ד) ויתכן לחדש, דמה"ט אף אם היינו יודעים כל הפרטים הראויים והמעכבים בעבודת הקרבנות, מ"מ אסור להקריב בזה"ו בטומאה אף. הקרבנות הכשרים להיות קרבים בטומאה. שכל מה שמצינו שהקרבה דוחה טומאה היינו בזמן שיש חיוב הקרבה, אבל בזה"ו שרשות היא ולא חובה, אינה דוחה טומאה.

ובספר קהילות יעקב (זבחים סי' לב) הכריח כן בדעת הרמב"ם, ליישב קושיות האחרונים על הא דבזה"ז חשיבי הקרבנות שאינם עומדים להקרבה, אע"פ שמקריבין על מקום ביהמ"ק, וביאר הטעם לזה עפ"י ד החינוך הנ"ל, שכיון שרשות היא ולא חובה, נחשב שאין קרבנות אלו עומדים להקרבה. ויש להוסיף ראיה לזה, דמצינו בגמ' (מו"ק ד, א) שאין תוספת שביעית נוהגת בזה"ז, משום דההל"מ נאמרה דומיא דניסוך המים דהוי בזמן שביהמ"ק קיים, ופסק כן הרמב"ם להלכה (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א), ותמוה טובא, הא קדושת המקום קיימת, וראוי הוא לניסוך המים. ולפי הנ"ל י"ל ג"כ דבעינן דומיא דניסוך המים דהוי חובה, והיינו בזמן שביהמ"ק קיים דאיכא חובת הקרבה.

והנה כבר תמה בקה"י שם, מה הטעם לדבר, דאם לא בטלה הקדושה, וכשר המקום להקריב בו קרבנות, למה לא יהא נוהג חיוב להקריב אף בזה"ז. ונ"ל שהטעם לזה הוא, ע"פ הנראה מלשון הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה (פ"א ה"א): "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש", ועי"ש שפירט כל המקומות שבהם שרתה שכינה לפי שעה, ומבואר בדבריו דמ"מ לדורות ובדרך קביעות, השראת השכינה היא ע"י בית, והיא הדרך הראויה להקרבת הקרבנות, ולכן עיקר מצות בנין הבית היא כדי שיהא מוכן להקרבת קרבנות. וי"ל דמה"ט אחר החורבן ליכא חיוב הקרבה, כי חובה זו נאמרה לפי הדרך והאופן הראוי להקריב בבית. אמנם מ"מ מותר להקריב קרבנות, וכלשון הגמ' "מקריבין אע"פ שאין בית", והיינו היתר ורשות להקריב, דכיון דלא בטלה הקדושה מהמקום, ועדיין הוא עומד וראוי לדינו שתשרה בו שכינה בבית הבנוי בו, א"כ גם עתה נחשב הוא מקום הקרבנות. ונהי דחיוב הקרבנות אינו נוהג עתה, מ"מ רשאי להקריב, כי אינו כמקריב חוץ למקומו כיון שלא בטלה קדושת המקום, ועדיין מקום זה הוא מקום הבית שבו תהא השראת

השכינה.

והדברים מתאימים עם מש"כ, שאמנם אף להרמב"ם ליכא בפועל השראת השכינה עתה במקום המקדש, אלא דמ"מ הוא מקום העומד והראוי להשראת השכינה ע"י שיהא בו בית, וגם כשאין הבית בנוי מ"מ המקום מיועד ומקודש לכך, ולא נשתנית מדרגת קדושתו כלל, משום שלא בטל דינו להיות מקום המקודש ומיועד להשראת השכינה, ולכן מותר להקריב בו כיון שאינו חוץ למקום המקודש, אך מ"מ אין חובת הקרבה כיון שאין השכינה שורה בו בפועל בזמן שאין בית<sup>ה</sup>.



## ח.

### מורא מקדש בזה"ז לדעת הרמב"ם

ובזה מיושבת הסוגיא ביבמות דבעי קרא לחייב במורא מקדש בזה"ז, וכבר הוקשה דהא להרמב"ם קדשה לעתיד לבוא, ומאי ס"ד דליכא דין מורא בזה"ז. ולפי הנ"ל א"ש, דאף דמבואר ברמב"ם שלא בטלה שכינה, ומה"ט איכא קדושה, היינו דמצד עצמותו עדיין המקום מקודש ועומד לכך שתהא בו השראת השכינה ע"י בית, ולא נתבטלה קדושה זו ממנו כלל, אך מ"מ ליכא השתא השראת השכינה בפועל, ומשו"ה הוה ס"ד, דבזמן דליכא שכינה בפועל כיון דליכא בית, אע"פ שלא תתבטל קדושת המקום, מ"מ לא יהא בו חיוב מורא, דהמורא תלוי במה שמקום זה הוא

ה). ובוה מבואר יותר טעם הדין במו"ק שם שאין תוספת שביעית נוהגת בזמן שאין ביהמ"ק קיים, דומיא דניסוך המים, דלכאורה צ"ב, דבשלמא דיני הקרבנות לא שייכי בזה"ז כ"כ כיון דליכא חובת הקרבה, אך מה שייך דין תוספת שביעית להא דאין ביהמ"ק קיים. ולהאמור לעיל נחא, דכיון שבזמן שאין ביהמ"ק קיים ליכא השראת השכינה בפועל, י"ל שמחמת ענין זה חלוקים גם דיני ארץ ישראל בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ותוספת שביעית אינה נוהגת בה, כי גם קדושת א"י תלויה במדרגת ומעלת קדושת מקום המקדש.

מקום השכינה, ואה"נ דלהרמב"ם המורא הוא מהמקדש עצמו וכלשונו בכמה מקומות, מ"מ אין המורא מחמת קדושתו בלבד, אלא משום שהוא מקום המקודש להשראת השכינה. וזה מה דילפינן להרמב"ם לא מהמקדש אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש, והיינו שאין המורא מעצם הבית והמקום בגלל קדושתו, אלא בגלל הסיבה שעבורה נתקדש, שהוא מקום השכינה. [ומ"מ המורא הוא מהמקום המקודש, ולא מהשכינה לחוד כמ"ש הגרי"ז, וא"ש סתירת לשון הרמב"ם]. וממילא ס"ד דאף דבזה"ז לא נתחללה קדושתו, מ"מ כיון שאין השכינה בו בפועל, לא ינהג בו מורא. וילפינן מגז"ש משבת, שאף בזה"ז נוהג בו מורא, דאף בזה שמקום זה הוא מקום השראת השכינה ע"י בית, סגי דחשיב מקום השכינה, ולכן יש דין מורא ממנו אף בזה"ז. ומובן היטב הא דמקישים לשבת, דזה ילפינן דכשהמקום מקודש לצורך השראת השכינה, הרי הוא מקום שיש לירא ממנו מחמת שאף עתה הוא מקדש וכמש"כ, ואע"פ שאין בו השכינה בפועל. [וכל זה במקום הר הבית שנבחר להיות מקודש שלעולם תשרה השכינה בבית שיהיה בנוי בו, משא"כ מקום גילוי השכינה בסנה, ומקום המשכן, אף שהיה בהם דין קדושה על המקום עצמו כל זמן שהייתה בו שכינה, וכמש"כ לעיל, מ"מ בטלה קדושת המקום לגמרי כשנסתלקה השכינה משם, כי כבר לא היה עומד מעתה לכן שתשרה בו השכינה, ופשוט].

ובאמת לפי"ז נראה יותר כמש"כ לעיל, שלא נהג דין מורא אלא מאז שנבנה הבית ונתקדש ונעשה מקום המקודש לצורך השכינה, ובזה ילפינן דמאז נוהג בו מורא כיון שראוי הוא להשראת השכינה, וכמו שכתב הרמב"ם שנוהג בו מורא בחורבנו כמו שהיה בבניינו, ולשונו מדוקדק היטב, דסיבת המורא מחמת מצב היותו בנוי, שאז שורה בו שכינה בפועל, אלא שדין מורא נוהג במקום אף בחורבנו, מחמת היותו ראוי להיות בנוי. אבל כל זמן שעדיין לא נתקדש, לא הוי בכלל "מקדש", ואין



בו דין מורא.

ומעתה מיושב היטב מה שהוקשה לעיל לדעת הרמב"ם, אמאי חלוק דין מורא מקדש בזה"ז ממורא מקדש בזמן שהבית בנוי, והא להרמב"ם קדושת המקום קיימא גם בזה"ז. ולפי הנ"ל א"ש היטב, דבאמת דין מורא אינו תלוי בקדושה לחוד אלא בשכינה, אלא דכיון דמקום המקדש הוא ראוי להשראת השכינה, וקדושה זו קיימת בו לעולם אף בזה"ז, אע"פ שאין השכינה שם, א"כ מחמת דינו להיות מיוחד להשראת השכינה יש לנהוג בו מורא. ולכן כל דיני המורא שבמקום המקדש עצמו נוהגים אף בזה"ז, דאף דדין המורא תלוי בשכינה, מ"מ שייך הוא בזה"ז, כיון שהמקום הוא מקום המיוחד לשכינה וכנ"ל, ולא נשתנה יחוד זה מהמקום בזה"ז. אבל דיני המורא שלא יפנה כנגד מקום המקדש, או לא יקל ראשו מהצופים ואילך, שהוא נמצא במקום שאין בו קדושה כלל, א"כ כל שייכות מקום זה לשכינה היא משום שהוא כנגד השכינה, וכל זה שייך בזמן שהשכינה שורה בפועל, אך בזמן שאינה שורה אין שייכות בין הנמצא שם לבין השכינה, ולכן אינו מחוייב במורא בזה"ז, כיון שכשאין בית אין השכינה שורה בפועל וכמו שנתבאר.



ט.

### גדר מורא מקדש בזמן הבית ובזה"ז לדעת הראב"ד

ולפי"ז יש ליישב לדעת הראב"ד הסוגיא ביבמות דיליף מקרא דאיכא דין מורא מקדש אף בזה"ז, ומשמע שהראב"ד מודה לזה, מדלא השיג על הרמב"ם שפסק דין זה להלכה. וצ"ל דמריבויא דקרא ילפינן דשייך מורא אף בזה"ז, ואע"פ שבטלה הקדושה. והנה לדעת הראב"ד אין לומר

כמש"כ לעיל שהמורא הוא מהמקדש עצמו כמו שנראה מלשון הרמב"ם והרמב"ן, דא"כ היה צ"ל דאין המורא נוהג לאחר שבטלה קדושתו, ולהראב"ד הרי בטלה הקדושה וליכא איסור כרת לטמא הנכנס לשם, וגם א"א להקריב שם.

ונראה שלדעת הראב"ד דין המורא הוא מהשכינה, והיינו דילפינן ממי שהזהיר על המקדש, וכדברי הגרי"ז המובאים לעיל, וכן מפרש הראב"ד הך ילפותא, כמו שנראה מלשוננו בפירושו לתו"כ (קדושים פרק ז ה"ז), דהתם מיייתי הך קרא דהמורא הוא ממי שפקד על המקדש, ופירש הראב"ד שם וז"ל "אותי תיראו במקדש ולשמי תתפללו ולפני תעבדו בתוכו, ולא למקדש עצמו". ונראה מלשוננו, שאמנם כל ענין המורא הוא מהקב"ה עצמו ולא מהמקדש, דומיא דעבודה ותפילה דודאי הם לה' ולא למקדש, ואף המורא אינו מהמקדש ומקדושתו אלא מהקב"ה, וחילוק הדין הוא, שבמקום המיוחד לו איכא דין לירא ממנו טפי משאר המקומות שבעולם, אבל מ"מ יסוד היראה היא ממנו עצמו. ואין המורא תלוי בקדושת המקום, אלא במה שהוא מיוחד להקב"ה, ולכן יש לירא מהקב"ה במקום זה טפי, כיון שהוא נמצא בהיכלו של מלך.

וא"ש דמהאי טעמא ילפינן דאף כשבטלה קדושת המקום לגמרי, מ"מ כיון שלא נתבטלה בחירתו וכמש"כ המנ"ח דאסור להקריב בבמות לאחר החורבן, ואף להסוברים ובאופן שמותר להקריב בבמות לאחר חורבן ראשון, מ"מ עצם בחירת המקום לא נתבטלה, שאין לבנות בית קבוע לה' אלא בו בלבד, ממילא נחשב הוא מקומו של הקב"ה, ולכן ראוי לירא מהקב"ה במקום זה טפי משאר מקומות. ואה"נ דלהראב"ד שאין דין המורא מחמת הקדושה כלל אלא מחמת השכינה, אפ"ל שהיה המורא נוהג אף לפני שנבנה ביהמ"ק, וכמ"ש הגרי"ז בביאור קרא דיעקב, שאף

בזמנו היה אסור לו לישן שם, אע"פ שלא חלה קדושה על המקום<sup>ו</sup>.

ואמנם גם להראב"ד יש מקום לחלק בין מורא במקום הר הבית עצמו דנוהג אף בזה"ז, לבין מורא מחוצה לו שאינו נוהג אלא בזמן שהמקדש בנוי, והוא משום דהשתא ליכא השראת השכינה בפועל במקום הר הבית, וכמו שנתבאר להרמב"ם. והראב"ד סובר דמ"מ יש לירא מהקב"ה טפי בהר הבית, כיון שהוא המקום המיועד והראוי להשראת השכינה, לכן יש לירא טפי מהקב"ה כשנמצא במקום המיועד לשבתו. אך כל זה באותו המקום עצמו, אבל מחוץ להר הבית, במקום שבלא"ה אינו עומד להשראת השכינה, מה שיש לירא שם מהקב"ה יותר, הוא משום שנמצא כנגד השכינה, וכל זה שייך בזמן שביהמ"ק מקודש והשכינה שורה שם בפועל, ולא בזה"ז.



ו). אמנם אין זה מוכרח, ושפיר י"ל דהא דלהראב"ד איכא דין מורא במקום זה הוא מחמת היותו נבחר ומיוחד לכך שתשרה השכינה בו, וסגי בעצם דין בחירתו לכך, אף אם בטלה ממנו הקדושה בשעת חורבנו. ובחירה זו נעשתה ע"י דוד, כמו שביאר בחי' מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם במכתבים (דף פא, א). ולכן רק מאותו הזמן ואילך היה נחשב כמקום השכינה, ולכן היה נוהג בו דין מורא. ומאז ואילך נוהג בו דין מורא לעולם, ואף בשעת חורבנו, ומשום שלא נתבטל עצם בחירתו, וכמו שביאר הגרי"ז במכתבו שם.

אברהם אייכנשטיין

”ישיבה לצעירים” בני ברק

## ”מה נורא המקום הזה”

א.

איסור שינה במקדש הוא איסור התלוי במה שראו חכמים לתקן,  
וליעקב ניתן רשות בפירוש

בראשית (כ”ח ט”ז): ”וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה’ במקום הזה  
ואנכי לא ידעתי”. וכתב רש”י: ואנכי לא ידעתי: ”שאם ידעתי לא ישנתי  
במקום קדוש כזה”.

והטעם נראה משום הנאמר שם להלן (י”ז): ”וירא ויאמר מה נורא  
המקום הזה אין זה כי אם בית אלוקים וזה שער השמים”, והיינו שירא  
יעקב ממה שנתגלה לו שישן במקום המקדש, דמשום מצות עשה של  
”מקדשי תיראו” היה אסור לו לישן במקום זה.

אלא שלפי זה יש כאן מקום עיון, שנראה לכא’ שבדיעבד נעשתה כאן  
עבירה בשוגג על מצות עשה של מורא מקדש ע”י יעקב, ולפי זה כל  
אותו חזון של סולם אלוקים ומלאכים העולים ויורדים בו וכל מה שנאמר  
לו ליעקב באותו מעמד נשגב, כאילו בא ע”י דבר שנעשה שלא כשורה,  
וזה דבר שאינו מסתבר.

מה גם, שעפ”י הסוגיא בפ’ גיד הנשה (חולין צ”א:) כל עניין זה היה  
מסוכב ע”י הקב”ה בכבודו ובעצמו, שכן אמרו שם: ”כי צלי בעי למהדר  
אמר הקב”ה צדיק זה בא לבית מלוני יפטר בלא לינה מיד בא השמש”.  
והאיך גרם לו הקב”ה בעצמו לעבור בשוגג על עשה של מורא מקדש,

וצ"ב.

אמנם יש לעיין במה זה שנראה מרש"י שהיה אסור לו ליעקב לישן במקום המקדש מדין מורא מקדש, שלכא' לא נזכר להדיא איסור שינה במקדש. דהנה כמבואר ברמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה (ה"ב) איסור זה של מורא מקדש כולל גם את הר הבית עיי"ש [וכבר ציינו שהמאירי (יבמות ו' ב') חולק על הרמב"ם וסובר שבהר הבית אינו רק איסור מדרבנן].

והנה כמבואר ברמב"ם שם בפ"ח ה"ה זקני בית אב היו ישנים שם במדורת בית המוקד ומפתחות העזרה בידם, והרי מבואר שבמקומות שלא נתקדשו בקדושת העזרה היו ישנים, ועיי"ש עוד ברמב"ם (ה"ו) שהיו צריכים לישן דווקא על הרצפה כדרך שומרי המלך. ומכאן הוכיח המג"א (קנ"א ד') שאסור להביא מיטות לביהכ"נ. ותמהו עליו שברמב"ם לכא' מבואר שאינו מדין בזיון אלא מדין שמירה, ועכ"פ גם למג"א שהוא מדין בזיון חזינן שאין איסור לישן בהר הבית מיהא על הרצפה. וכן עי' שם במש"כ הרמב"ם (ה"י) לעניין בני לוי שמי שהיה נרדם בשעת שמירתו היו שורפים כסותו, שגם הוא מדין חובת השמירה, ולכן יתכן שחלוקה חובת שמירה זו מכהנים ללווים, עיי"ש במל"מ באורך.

ואף לעניין העזרה עצמה, אפי' שאסור ליישב בה לכל אדם וק"ו לישן, הלא למלכי בית דוד ולכה"ג הא היה מותר ליישב בה, וכן לעניין בית הכנסת מבואר בשו"ע (או"ח ס' קנ"א ס"ד) שלצורך ביהכ"נ מותר לישן שם עיי"ש, ונראה דחזינן מכל הנ"ל שאין איסור גמור ליישב ואולי אפי' לישן אף בעזרה עצמה ויש לחלק לפי העניין. ומבואר באחרונים שיסוד הדבר כמבואר לעניין כמה עניינים שמסרה התורה לחכמים לשער מה נכלל בכלל איסור זה של מורא מקדש.

ואם כן שפיר י"ל, שכיון ואמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני יפטר

**האוצר** ♦ תמוז ה'תשע"ז

בלא לינה, הרי שניתן ליעקב בפירוש היתר לישן אף במקום המקדש עצמו, ולא היה כאן כלל עבירה בשוגג של מורא מקדש, ועל כרחך מה שאמר יעקב אינו אלא מצד יראתו וחרדתו הרמה שאילו היה יודע לא היה ישן שם, אולם איסור של מורא מקדש לא היה כאן כלל שניתן לו רשות לכך [וחזינן כאן גודל מעלתו של יעקב שהגם שניתן לו רשות ולא היה כאן אף סרך של איסור, מ"מ היה מעדיף לוותר על כל הגילוי הנורא ועל כל ההבטחות שניתנו לו ובלבד שלא לישן במקום קדוש כזה, רק מפני שלדידיה היה זה מעין פגיעה וזלזול במקום הקדוש הזה].

ויש להוסיף, שלכא' יש קצת לעי' דאף אמנם שלא היה יודע יעקב שמקום זה הוא בית אלוקים ושער השמים, אולם הרי בא לשם לפגוע ולהתפלל במקום זה מפני שהיה מקום שהתפללו אבותיו, כמבואר בפרק גיד הנשה שם, וא"כ עכ"פ מדין ביהכ"נ לכא' לא היה לו לישן שם. אלא י"ל שסבר יעקב שלא היה למקום זה דין ביהכ"נ שהרי עד עתה קראו אברהם הר ויצחק שדה (פסחים פח.), ורק הוא קרא למקום זה בית אלוקים ושם בו מציבה קבועה לעבודה, ועל כן עד עתה לא היה למקום זה דין ביהכ"נ ולא נאסר לישן שם שלא היה אלא מקום שהתפללו בו אבותיו ותו לא, ורק מכאן ואילך שקראו יעקב "בית", יתכן והיה נאסר לישן שם מדין ביהכ"נ גם אלולי היה מקום המקדש וכנ"ל.



## **ב.**

**עבירת עשה דמורא מקדש תלויה בידיעתו שיש מקדש במקום**

**הזה ואינו ירא מכך**

אולם בעיקר מה שהקשינו, נראה ליישב עוד דהנה עיקר עשה זה של

מורא מקדש יש לעי' מה שייך כאן, הא לא נתקדש עוד המקדש במקום זה עד שבא שלמה וקדשה לשעתה ולעת"ל, כמו שכ' הרמב"ם בפ"ו מה' בית הבחירה (הי"ד). אלא שהפשט בזה וכן ראיתי מטין משמיה דהרי"ז הלוי זלה"ה, דעניין עשה של מורא מקדש אינו תלוי כלל בקדושת המקדש בפועל אלא תלוי בשכינה השורה במקום הזה, וע"ד מה שאמרו ביבמות (ו':): "לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש". והיינו שבמקום כזה המסוגל להשראת השכינה נדרש מאדם להיות ירא שמים יותר, ועל כן יש מקום למצווה זו גם בדליכא קדושת מקדש בפועל שאינה תלויה אלא ביראה ממי ששיכן שמו במקום הזה.

וכן חזינן להראב"ד שדעתו שם שקדושה ראשונה בטילה ואין כרת כיום למי שנכנס למקדש [ויש הסוברים שלדבריו אין כיום אלא איסור מדרבנן גרידא], ומ"מ לא נראה שחלק על הא דאיכא אף היום עשה של מורא מקדש שנא' על המקדש גם כשהוא בחורבנו, מדלא השיג שם על הרמב"ם, וכן היא מסקנת המנ"ח (מ' רנ"ד אות ז') וכמה מהאחרונים [ועי' שם במגיה על המנ"ח שכ"מ מהראב"ד בפ' על התו"כ פ"ז פי' י'], הרי דחזינן כנ"ל שאין עשה זה תלוי בקדושה בפועל אלא ביראה היתירה מהדר גאון ה' במקום שבו בחר להשרות שכינתו.

ועי' עוד בכתבי אא"ז משנת יעב"ץ (או"ח הל' המועדים ה' ת"ב ס' מ"ז ה'), שהעלה שהנכנס כיום להר הבית עובר על עשה זה משני טעמים, הא' מפני שאפי' נטהר מטומאה היוצאת מגופו ורשאי להיכנס להר הבית, עכ"פ אכתי הא איכא ספק בכל כניסה וכניסה שמא נכנס למקום העזרה שאסור להיכנס שם לטמא מת, ולכן אף אי כלפי שמיא גליא שלא נכנס למקום כזה, כבר עבר על עשה של מורא מקדש משום שלא היה ירא מלהיכנס לספק מקום כזה. והב', משום שאף הנכנס להר הבית שייך בעשה זה עפ"י דעת הרמב"ם וכנ"ל, ואיכא לעשה זה כל שנכנס שלא

לצורך עיי"ש.

הכלל הוא שאין עשה זה תלוי בנכנס למקום המקדש בפועל, כנכנס בטומאה, אלא עבירת עשה זה תלויה במה שאינו ירא ממה שיש לו לירא, וכל זה לא שייך אלא אחר שיש לו ידיעה ממקום מקדש שצריך להיות במקום זה, ונמצא שכל שלא ידע יעקב שזהו בית אלוקים ולא היה לו לירא כלל שמא זה בית אלוקים, לא היה בכלל עשה זה, ושפיר אמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, ורק כשהקיץ יעקב משנתו אחר שראה מראות אלוקים ונודע לו שזהו בית אלקים, אמר אילו ידעתי לא ישנתי כאן, שאכן כעת משנודע לו מצווה הוא במורא מקדש במקום זה ואסור לו לישן שם. וזה פשוט וכמבואר.





הרב אוריאל בנר

## היזהרו בזקן ששכח תלמודו

בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, ולמדנו בברכות (ח, ב): "וזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן: לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". ובמנחות (צט, א) בלשון מעט שונה: "אשר שברת ושמטם בארון - תני רב יוסף: מלמד, שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון; מכאן, לתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו, שאין נוהגין בו מנהג בזיון". מדברי המאירי בברכות נראה שלא ראה הבדל בין שני המקורות: "זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו מוזהרים אנו שלא לנהוג בו בזיון אלא שנכבדהו כאלו לא שכח אמרו חכמים לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". והעיר בעיניי למשפט שהראבי"ה והמאירי הביאו זאת, אבל הרמב"ם ושאר פוסקים השמיטו<sup>(א)</sup> "ואפשר שס"ל שהוא רק ממידת חסידות"<sup>(ב)</sup>. לאמור כאן ישנן שתי אפשרויות או כבוד גמור או מדת חסידות<sup>(ג)</sup>.

אמנם מצאנו אפשרות שלישית, ובה דרך ביניים, ברשימות שיעורים (להגרי"ד סולובייצ'יק מארה"ב) בברכות שם שכתב: "יש להסתפק אם חיוב הכבוד לת"ח ששכח תלמודו באונס הוא לכבדו כאילו לא שכח תלמודו

(א). בספר קימה והידור (עמוד ק"ל) כתב הרב יצחק שטסמן שבערך לחם למהר"י קשטרו, יו"ד (רמ"ד סעיף י), ובהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש יו"ד (רמ"ד, ז) הובאה הלכה זו.

(ב). וכ"ה בשם הגר"ח קניבסקי [אמרות משה (ברזם) רי"ט] אולם ככל הנראה זו לא דעתו למעשה אלא כהסבר להשמטה שכן בספר דרך שיחה (עמוד שט"ו) הובא: "אם יש זקן ששכח ויש זקן שלא שכח.. שניהם שווים, ואם הוא ת"ח הוא שווה".

(ג). ויש להעיר, שאי הבאת הדבר בפוסקים יכולה להתפרש גם באופן הפוך כפי שהעלה בתור אפשרות בברכת אברהם (סנהדרין צ"ו, א), [אך נטה יותר לכיוון הרואה בהשמטה משמעות הממעטת בערך המאמר]: "אולי י"ל דאינו חידוש כיון דכבר קנה פעם חכמה יש לו שם ת"ח, וזהו הוה רק לשון זירו ואין כאן חידוש דין".

וחייבים לכבדו כת"ח, או דהוי חיוב כבוד בפני עצמו ודין כבוד לת"ח ששכח תלמודו אינו שוה לת"ח". ומצא בזה נפ"מ: "ואולי תהא נפ"מ לגבי חיוב מורא - די"ל דבת"ח ששכח תלמודו חל רק חיוב כבוד וליכא חיוב מורא". ור"ל שזו מחלוקת בבלי וירושלמי: "והנה עיין בגמ' במנחות דף (צט, א) וז"ל 'אשר שברת ושמת בארון תני רב יוסף מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחות בארון מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגים בו מנהג בזיון' עכ"ל. ומשמע דהוי חלות דין כבוד בפני עצמו דהיינו שאין לבזותו, אבל מ"מ אין חיוב כבודו שוה ממש לת"ח. אמנם בירושלמי במס' מועד קטן (פ"ג ה"א) איתא: "זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגים בו כקדושת ארון", ומשמע דחייבים בכבודו ממש בשוה לת"ח שלא שכח תלמודו". והוסיף: "ואולי י"ל דזה תלוי במחלוקת בין ר' יהודה ורבנן האם היו שני ארונות או ארון אחד, די"ל דלשיטת ר' יהודה שהיה ארון בפ"ע לשברי לוחות י"ל דחל חיוב כבוד בפ"ע לת"ח ששכח תלמודו, משא"כ לרבנן דשברי לוחות מונחות בארון אחד עם הלוחות י"ל דחייב בכבודו בשוה לת"ח שלא שכח תלמודו"<sup>ד</sup>.

קדם לו הגרי"מ חרל"פ<sup>ה</sup> שהסתפק בדין שמושיבין עד ת"ח, אע"ג דכתיב ועמדו, "דהאי עשה והאי עשה", ועשה דכבוד התורה עדיף, האם זה נוהג גם בזקן ששכח תלמודו, כי אף שאמרו שיש להזהר בכבודו יש מקום לומר ש"אין זה אלא עניין זהירות אבל לא מספיק לדחות עשה

---

ד). בדבריו למסכת שבועות (ל, ב) הועלתה אפשרות נוספת: "לפי"ז יתכן שבחיי בעלה המצוה לכבד אשת החבר מחייבת קימה כמו מצות כבוד הת"ח עצמו. ואילו לאחר מיתה המצוה אינה קימה כי אם הידור, והוא מדין שברי לוחות.. ואינו חיוב כבוד ת"ח בפניו אלא מצות הידור בעלמא למי שפעם היה בבחינת ת"ח כמו זקן ששכח תלמודו. שאין אצלו מצות קימה כי אם מצות הידור בעלמא (כלשון הגמרא בברכות ח, ב) להזהר בזקן ששכח תלמודו, ולא נאמר שחייבים לעמוד בפניו כמו שקמים בפני ת"ח ממש).". וראה מה שהעיר על כך בחידושי בתרא על המסביר בשבועות שם.

ה). מתוך כת"י המובא בספר תורת זאב לנינו הרב זאב חרל"פ (עמוד צ"ו).

אחר". ובאר שהשאלה תלויה בגדר החובה לכבד ת"ח. שהנה "יש להסתפק..אם הכבוד הוא לאישיות התלמיד חכם, שמתוך שיגע הרבה בתורה, שהרי אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, וממילא אין קנין התורה שבו מצד ידיעת התורה בלבד, אלא נובעת היא מקדושת התורה שרק על ידי יגיעה רבה ומסירות לקדושה היא נקנית לו, ובשביל כך נתקדש גם הוא, והרי זה כעין קדושת הקלף של הס"ת, או שעיקר הכבוד חולקים לגדולת התורה האצורה בת"ח זה, כלומר, לא לאישיות התורנית של בעל התורה, כי אם לתורה עצמה שהוא נושא בקרבו". מדבריו משמע שאין כאן רק שאלה מקומית של הבנת דברי חז"ל בברכות ומנחות ופסיקתם או אי פסיקתם להלכה, אלא שאלה מהותית שאחד מביטוייה הוא גדרו של דין זה.



### שכח מחמת פשיעה

הגמרא הדגישה שמדובר בשכח תלמודו מחמת אונסו, ופרש רש"י: "מחמת אונסו - שחלה, או שנטרד בדוחק מזונות". וביד רמ"ה סנהדרין (צ"ו, א) גרס בגמרא: "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שהרי הלוחות ושברי הלוחות היו מונחין בארון אבל שלא מחמת אונסו מתחייב בנפשו הוא דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים כו". כתב בברכת אברהם (עמוד רצ"ה): "מסתבר שאילו היה דין ת"ח על

ו). וזוה תלה את שני הצדדים בתוספות שבועות (ל, ב ד"ה והאמר) בדין אשת חבר לאחר מות בעלה האם אומרים בה כבוד התורה עדיף, שאם הכבוד הוא לאישיות י"ל שזה שייך גם אחרי מות בעלה, אך אם הכבוד לתורתו, לא צריך לכבדה אחר מותו. וכך הסביר גם את שני תירוצי התוס' ביבמות י"ג, ב על השאלה כיצד היה רבי עקיבא מכה עצמו עד זוב גם אחרי מות רבי אליעזר. לתירוץ הראשון מדובר בחילוק בין דרך שריטה למכה ולתירוץ השני: "אתורה היה מצטער" וי"ל שהתירוץ הראשון סבור שהכבוד הוא לאישיות ולכן הוצרך לתרוץ אחרת ועיי"ש עוד.

מי שהיה ת"ח ולא על מי שעכשיו ת"ח, לא היה מתבטל בזה שהוא מתחייב בנפשו, כל זמן שעושה מעשה עמך, ובע"כ משמע דאין חיוב ודין ת"ח אלא מעלה שראוי לכבד, ואולי מידת חסידות בעלמא, ומי שפשיעתו גרמה לו, אין צורך לכבדו". עולה מדבריו, שהסוברים שדין זקן ששכח תלמודו כדין ת"ח ממש יצטרכו להסביר כיצד פוקע דין זה, כאשר שכח שלא לאונסו.

עסק בזה גם הגרי"ד סולובייציק (רשימות שיעורים ברכות שם). בתחילה הגדיר את הת"ח כחלות קדושת הגוף: "..משנשתברו הלוחות פקעה מהם חלות קדושת ס"ת דהויין כס"ת שחסר בו יריעה אחת דליתא ביה חלות קדושת ס"ת. אמנם עדיין נשאר בלוחות חלות קדושת הגוף, דלגבי קדושת הגוף קיי"ל שקדושת הגוף לא פקעה בכדי.. ונראה דאף בת"ח חלה חלות קדושת הגוף, ומשום דלימוד התורה מקדשת את גוף האדם הלומד תורה.. כתב הרמב"ם (פ"ג ה"א מהל' ת"ת) וז"ל בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, וצ"ב מהו המובן של "כתר תורה". ונראה דלגבי כתר כהונה וכתר מלכות המובן של כתר הוא דחלה חלות קדושת הגוף נוספת בגברא. דהרי כהן גדול נמשח בשמן המשחה ונתקדש בקדושת הגוף וכן במלך המשיחה מקדשת את המלך בקדושת הגוף נוספת, וכמו שאמר שמואל לשאול (שמואל א' י, ו) "וצלחה עליך רוח ה' והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר.. לפי"ז נראה דהמובן "כתר תורה" היינו שע"י לימוד התורה חלה חלות קדושת הגוף בגברא, דהאדם הלומד תורה מתקדש ומתעלה..".

ולפי זה תמה: "אמנם עדיין צריך ביאור דבגמ' מבואר שרק אם שכח את תלמודו באונס אזי חייבים בכבודו, ומשמע דאם שכח ע"י פשיעה אין חייבים לכבדו, ולפימש"כ צ"ע דהרי קדושת הגוף לא פקעה ממנו בכדי, וא"כ לכאורה אף כששכח ע"י פשיעה יהיו חייבים לכבדו מחמת חלות

קדושת הגוף שחלה בו". ולא מצא תירוץ אלא בדימוי לקדושת המקדש: "ונראה דבגמ' במס' ע"ז (דף נב ב) איתא: "גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון אמר ר' פפא התם קרא אשכח ודרש ובאו בה פריצים וחיללוה". ..עיי' ברמב"ן במלחמות ה' ש..סובר דבאמת אבני מזבח נתקדשו בקדושת הגוף דהויין כלי שרת ואף על פי שבכל דבר שאין לו פדיון יש מועל אחר מועל מ"מ יצאו לחולין ע"י עובדי כוכבים מגזה"כ ד"ובאו בה פריצים וחיללוה", והבית המקדש עצמו יצא מקדושתו ונעשה חול אף על פי שאין בו מעילה דאין מעילה בקרקעות מגזה"כ ד"ובאו בה פריצים וחיללוה". ומבואר מדברי הרמב"ן דחילול קדשים ע"י "ובאו בה פריצים וחיללוה" מפקיע אפילו קדושת הגוף. ולפי"ז י"ל דת"ח ששכח תלמודו מחמת פשיעה שהסיח דעתו מדברי תורה ועבר על לאו "פן יסורו מלבבך" הוי בגדר "ובאו בה פריצים וחיללוה" ופקע ממנו קדושת הגוף ואין חייבים בכבודו".

והנה בתרומת הדשן (סימן ה') כתב: "שאלה: עירונים או פקידים, שלחו אחריו או שהלך מעצמו אליהם, מחמת חוב שיש לו על ארמאים, והאריכו עמו בדברי ויכוח ופשרות, ולא היה יכול ליפטר מהם, אא"כ בא לידי הפסד באותו חוב, ונזקק לשתות עמהן עד שעבר זמן תפלת המנחה, יכול כה"ג להתפלל ערבית שתים או לאו? תשובה: יראה, דשפיר דמי להתפלל ערבית שתים, אף על גב דכתבו רברבתא: הזיד ולא התפלל תפלה א' בזמנה, שוב אין לו תשלומין, דמעוות לא יוכל לתקון הוא. נראה, דכה"ג לאו מזיד מקרי, ודמי לאונס..ואמרינן נמי בפ"ק דברכות: הזהירו בת"ח ששכח תלמודו מחמת אונס. פירש"י: שהוא חולי או נטרד בטורח דוחק מזונות". והובאו דבריו בשו"ע או"ח (ק"ח, ח) והגר"א ציין גם הוא לרש"י בנד"ד.

והעיר הגריד"ס: "לפי דברינו ..לכאורה יש לחלק בין חיוב כבוד

לת"ח ששכח תלמודו לבין תפלת תשלומין, דבת"ח ששכח תלמודו רק אם פשע והסיח דעתו מד"ת אין צריך לכבדו דפקע ממנו קדושת הגוף והוי בכלל "ובאו בה פריצים וחיללוה". ולכן אם שכח מחמת טרדת מזונותיו דלא פשע בהסיח דעתו מהתורה אזי חייבים לכבדו דלא פקע מיניה קדושת הגוף. אולם בנוגע להל' תפלה ותשלומין יתכן דטרדת מזונותיו לא חשיבא כאונס ואינו יכול להתפלל תשלומין". ונראה מזה שתרומת הדשן והגר"א למדו אחרת. אפשרות אחת היא להסביר שסברו שאין בת"ח ששכח דין כבוד מעקר הדין וכמו"ש בברכת אברהם הנ"ל, ולכן כל מקרה שאינו אונס, פוטר מלכבדו, אבל אולי אפשר לפרש באופן אחר ובהקדם דברי המהר"ל בנתיב התורה (פרק יב): "כי המדריגה שקנה האדם על ידי התורה אין לומר שבטלה מעלה זאת כאשר שכח תלמודו. כי לא נחשב שהתורה מסתלקת מן האדם.. כי זה ענין האדם בעל גוף אשר מצד גוף שלו אי אפשר שתהיה התורה עמו תמיד, וכן אף שנסתלקה ממנו התורה לאונסו בשביל הגוף המקבל אין נחשב שהתורה מסתלקת ממנו, ולעולם הבא כאשר אין מונע אליו מצד הגוף כמו שיהיה לעתיד תהיה תורתו עמו". אף שדבריו אינם דברי הלכה, משמע קצת מהם שכאשר אדם שכח תורתו לאונסו לא ירדה מעלתו, אבל כאשר לא נאנס פוגע הדבר במעלתו הרוחנית, וממילא אין חובה לכבדו, אף אם היה כבודו מעיקר הדין, והגר"ד"ס שהגדיר הגדרה חדשה של קדושת הגוף ודימה לקדשים ממש, נדחק בזה, אבל בפשטות א"צ כן אלא שחובה לכבדו מפאת מעלתו הרוחנית, ולפי הגדרת הגרי"מ חרל"פ בגלל אישיותו, וכאשר שכח מחמת זלזול, ירדה מעלתו<sup>(ז)</sup>.



(ז). ויעויין בנפש החיים (שער ד פרק ל): "וגם כי קדושת ואור המצוה אשר תשכין אורה על אותו הדבר והחפץ אשר בו וע"י תעשה המצוה. אינו שורה עליהם רק לפי שעתו בעת שהמצוה נעשית בהם. אבל אחר שנעשה בהן מצותן הקדושה והאור מתעלה ומסתלק מהם תיכף ונשאר

## חובת כבוד לבעל מעשים ומשמעותה לדין זקן ששכח

והנה כתב הרמב"ן בקידושין (לב, ב): "ויש לומר לפי שאין מצות קימה שיעמוד חכם אלא לפני מי שגדול ממנו בחכמה כדאמרינן (לק' ל"ג ב') דאתון חכימין ואנא חבר, וכדבעינן בבנו והוא רבו, הלכך בזמן זקן ואינה לפי כבודו שיעמוד מפני עם הארץ פטור, משום הכי נקיט תלמודא קימה בתלמידי חכמים ונקיט נמי קימה מפני רבו, והיינו נמי דאמרינן בדרב יחזקאל דבעל מעשים הוה דאפילו מר שמואל קאים מקמיה, לומר שאין בו משום זקן ואינה לפי כבודו, ואפי' לשמואל, הילכך חייב לעמוד מפני שיבה שלו, דאלו משום מעשים אין עומדין". הרי שלדעתו אין עומדים מפני בעל מעשים מצד עצמו, אלא שזה נאמר רק כדי להסביר למה אין כאן פטור של זקן ואינה לפי כבודו, וכתב הר"ן (על הרי"ף): "ואין זה מחוור.. ולפיכך נ"ל שכל שמוחזק בבעל מעשים ואין ספק בעניינו כרב יחזקאל עומדין מפניו שלא צוותה התורה בחכם אלא מפני שהחכמה מביאה לידי מעשים, אלא שלא פרשה תורה במעשה כמו שפרשה בחכמה לפי שאין הכשר המעשה גלוי כמו שיתרון הכשר החכמה נראה לכל".

כבראשונה. אבל התורה ק' כל מקום שתזריח ותופיע אורה וקדושתה פעם א'. קדושת עולם תהיה לו ונשאר תמיד בקדושתו. כמו ששנינו בברייתא (מגילה כ"ו ב') שתשמישי מצוה נזרקין לאחר שנעשה מצותן ותשמישי קדושה נגנזין. ולכן מנו שם תשמישי תפילין ומזוזות בכלל תשמישי קדושה. מחמת פרשיות התורה שהיו מונחים בתוכם פעם א'.. ואח"כ הוסיף: "ודאי שגם העסק בתורה לבד בלי קיום המצות כלל ח"ו. גם כן אין כלום כמשורז"ל (יבמות ק"ט) כל האומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו". [העירני על מקור זה הרב מאיר ברקוביץ].

ח. בסנהדרין (קו, ב) למדנו: "אמר רבי יוחנן: שלשה מלאכי חבלה נודמנו לו לדואג, אחד ששכח תלמודו ואחד ששרף נשמתו..". וכתב בתורת חיים: "דאי לאו דשכח תלמודו תחילה לא היתה האש שולטת בנשמתו כדאמרינן בפ"ג דחגיגה תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן ק"ו מסלמנדרא שהיא תולדת האש". וכתב בברכת אברהם שם: "נראה מדברי תורת חיים ..דבסברא נראה דת"ח הוא מי שעכשיו יודע תורה, וששכח לא הוי עוד ת"ח, אלא דאעפ"כ יש לכבדו". כלומר, ממה שכתב שאחרי שכחת תורתו שלטה בו אש ולא היה נחשב ת"ח, משמע כן. אך אפשר שכיון שנענש על חטאיו בכך ששכח את תורתו, דומה למי ששכח בפשיעה וצ"ב.

ותמה הגראי"ל שטיינמן (אילת השחר עה"ת ויקרא י"ט) לפי דברי הר"ן שחובה לכבד בעל מעשים לא פחות מחכם: "א"כ בשכח תלמודו למה סלקא דעתך שלא יהא חייבין בכבודו, ובשלמא אם תלוי בחכמה שלו, ס"ד דכיון דכעת אין בו חכמה אין מחוייבין לכבדו, ואיצטריך לאשמועין דבכל זאת חייבין כמו בשברי לוחות אבל להר"ן צ"ע", ויש לחדד שאלתו, דלפי האמור לעיל שיש אומרים שחובת הכבוד בזקן ששכח אינה כעקר דין כבוד ת"ח, קשה יותר, כי השאלה היא על המסקנה ולא רק על ההו"א, מדוע אין חיוב לכבדו לגמרי, וכי מעשיו נפגמו? מאידך, לאור קושייתו יש לומר הסבר נוסף לאי הבאת דין זקן ששכח בחלק מהפוסקים, כי אם צריך לכבד גם בעל מעשים, אז פשיטא שגם ת"ח ששכח ונשאר בעל מעשים, צריך לכבדו, ולכן לא הזכירו דין זה. אלא שכל זה נכון אם נפסק כר"ן, משא"כ אם נפסק כרמב"ן. ונחלקו בזה הפוסקים. הבית יוסף (יו"ד סימן רמד) כתב: "וכן [כדעת הרמב"ן] נראה שהוא דעת הפוסקים שהשמיטו הא דעומדים מפני בעל מעשים", לעומת זאת הב"ח שם כתב: "אלא חייבין לעמוד מפני חכם בעל מעשים אפילו איננו זקן אפילו היה גדול בדורו כמר שמואל ודלא כמ"ש ב"י כאן. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן רלג): "נחזור לענינינו הנה מסברא נראה דברי הר"ן לקום מפני בעל מעשים טפי דהתלמוד מביא לידי מעשה .. דאע"ג דבפי' הש"ס נראה כהרמב"ן מ"מ בגוף הדין הלכה כבתראי כהר"ן דראה דבריו ופליג עליו".

ונראה לישב קושית איילת השחר בכמה אופנים. ראשית, הר"ן בעצמו כתב שקשה לדעת מי בעל מעשים, ויש מקום להבין בדבריו בשתי דרכים. מחד אפ"ל שכל ת"ח הוא בעל מעשים ולכן אף שמכבדים אותו מחמת תורתו, הרי פשיטא שאם ישכח את תורתו, יש לכבדו בגלל מעשיו, וכך הבין הגראי"ל, אבל שמא אפ"ל שכיון שאין יתרון המעשה גלוי, גם אם מכבדים ת"ח, ומניחים שהוא בעל מעשה, אבל סו"ס כשתורתו אינה,



חזרנו למצב בו איננו צריכים לכבדו מדין בעל מעשים, שהרי אין זה בהכרח ידוע כמו שהיה ידוע לגבי רב יחזקאל, ולכן צריך לחדש שאף ששכח תורתו יש לכבדו מדין ת"ח.

עוד יש לתרץ לפימש"כ הברכי יוסף (יורה דעה סימן רנא): "ולפי שיטת הר"ן יש לומר דהגם ששנינו (הוריות יג, א) ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ, ומפיק ליה מקרא דיקרה היא מפנינים, ה"ה בעל מעשים דקדים נמי לכהן גדול עם הארץ.. ונקט ת"ח משום דהחכם בחכמתו ניכר, וה"ה בעל המעשים המפורסם שאין להסתפק במעשיו הטובים...הן אמת דאפשר דהר"ן וסיעתו לא אמרוה אלא כשבעל מעשים חכים קצת. והכי נמי לפי מה שכתבנו לאקדומי בעל מעשים לכהן גדול עם הארץ - צריך דליהוי חכים קצת". ולדבריו א"ש שכן בלא חכמה, אין לעמוד בפני בעל מעשים וזה ששכח תלמודו אין בו חכמה אילולי דין הזהירו בזקן וכו'".

אגב, יש להזכיר שהמושג בעל מעשים שנתפרש ע"י הר"ן כאדם המקפיד לקיים את כל דברי התורה, נתפרש בתשובות הגאונים (מוסאפיה-ליק, סימן ב') אחרת וז"ל: "ששאלתם מהו בעל מעשים. בעל מעשים הוא טוב עין בצדקה ובצרכי צבור ובמדות טובות אף על פי שאינו מופלג בחכמה חייב אדם לנהוג בו כבוד ולעמוד מפניו כרב יחזקאל אבוב דרב יהודה שהיה בן תורה כדאמרי' מתני ליה רב יחזקאל לרמי בריה הנסקלין כנשרפין וכו' ואף על פי שלא היה מופלג בחכמה היה עומד מפניו מר שמואל. (קידושין לג, ב) ואפי' אנשי מעשה שמכניסים אורחים ומהנין ת"ח ומשיאין בתם לת"ח עליהם הכתוב אומר ולדבקה בו. וחשובים הם כאילו נדבקו בשכינה. וחייב אדם לנהוג בהם כבוד ולעמוד מפניהם כי חכמים הראשונים אף על פי שהיו חכמים גדולים משתבחין

ט). כע"ז כתב בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ב סימן לג): "ול"ד לרב יחזקאל שמר שמואל נמי קאים מקמיה דבעל מעשים טובא הוי, וגם אפשר שהוא דוקא בצרופ שהוא ת"ח שהיה ג"כ אמורא ונקרא רב יחזקאל".

היו במעשים טובים ובמדות טובות". לפי זה ברור שלא כל ת"ח הוא בהכרח בעל מעשים ולכן דין זקן ששכח תלמודו משמעותי גם אם נאמר שיש לכבד בעל מעשים. אמנם זה לא נוגע לשיטת הר"ן שפירש בעל מעשים אחרת, אלא יכול להיאמר אם ישנן שיטות הסוברות כר"ן לעומת הרמב"ן שיש לכבד בעל מעשים, אך מפרשות בעל מעשים, כגאונים.



### דיין סמוך ששכח תלמודו, רבו מובהק ששכח

כתב המנחת חינוך (מצוה סט): "והנה לאו זה דקללת דיין אינו אלא בסמוכין דנקראים אלהים כמבואר בסנהדרין והאידנא דליכא סמוכים אין לאו זה נוהג.. ונראה פשוט אף שהיה סמוך ונולד לו פסול שפסול מלהיות דיין כגון שנסמא או שכח תלמודו בודאי אין לו דין סמוך כי פשוט אצלי אם נפסל מלהיות דיין לא מהני הסמיכה ובטלה גם כן". נראה מדבריו שגם אם נגיד בת"ח שמעלתו נשאת אף אם שכח, זה לא שייך אלא במעלת התורה, אבל הסמיכה היא גדר אחר, ואף שנאמרה רק בחכם, היא בעלת תנאים אחרים, ואינה נשאת כאשר שכח תלמודו.

כתב בברכת אברהם שיש להסתפק אם נאמר שאין חיוב כבוד ת"ח בשכח תלמודו, אם גם דין כבוד רבו אין עליו או שדין זה אינו תלוי בהיותו ת"ח וכבודו אינו בגלל תורתו, אלא מחמת מה שלימד לתלמידו. וכתב שמחד יש להוכיח כצד השני ממה שמצינו שעקר דין כבוד רבו נלמד בק"ו מדין כבוד הוריו שהם מביאים אותו לחיי עוה"ז, ורבו לעוה"ב, [ע' רמב"ם ת"ת ה, א], ואין זה קשור להיותו ת"ח אבל מאידך מה שמורא רבך כמורא שמים לומדים מאת ה' אלוך תירא, לרבות ת"ח ויעו"ש עוד בזה.



# אוצר אורח חיים

המתנה עד לגלילת ספר התורה ♦ בענין שצריך  
להקדים מאכל לבהמתו ♦ לבאר גדר פת הבא  
בכיסנין ♦ משחק "ספינר" בשבת ♦ דבר שאינו  
מתכוון



הרב שמואל אריה ישמח

ישיבת היכל אליהו - כוכב יעקב

## המתנה עד לגלילת ספר התורה

במאמר זה נדון בחובה להמתין בקריאת ההפטרה עד לסיום גלילת ספר התורה, וכן בחובה להמתין בקריאת ספר התורה השני עד לגלילת ספר התורה הראשון.

הלכות אלו הובאו בשו"ע ובאחרונים, ולא באנו כאן לסכם את הסוגיא אלא להראות בה פנים חדשות, ולחדש ביאור בדברי השו"ע הגר"א והמשנ"ב.



א.

### דברי הגמ' ודברי הפוסקים

בגמ' סוטה (דף לט, ע"ב) מובא:

ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי אין המפטיר רשאי להפטיר בנביא - עד שיגלל ס"ת.

וכתב רש"י:

עד שתגלל ס"ת - במטפחותיו, כדי שלא יהו הגוללים טרודים מלשמוע הפטרה מפי המפטיר.

לפי רש"י הטעם הוא חובתו של הגולל לשמוע את ההפטרה. מכיון שכך מובן מדוע רש"י מדגיש שיש להמתין עד סיום הגלילה - "שתגלל

ספר תורה במטפחותיו<sup>(א)</sup>, שהרי כל עוד עוסק הגולל בתפקידו אין הוא מרוכז בשמיעת ההפטרה.

כמה מהראשונים הביאו טעמים אחרים לדין זה<sup>(ב)</sup>, אולם השו"ע (קמז, ז) פסק כרש"י<sup>(ג)</sup> וכתב:

אין המפטיר מתחיל עד שיגמרו לגלול הס"ת, כדי שלא יהיה הגולל טרוד ויוכל לשמוע ההפטרה.  
וביאר המשנ"ב (רפד, סקי"ב):

היינו שאין רשאי להתחיל לומר ההפטרה עד שיגמור וכו', והטעם כדי שגם הגולל יתן לבו למה שיאמר המפטיר, שחובה היא על כל אדם לשמוע פרשת ההפטרה כמו פרשה שבס"ת, וברש"י שם משמע שצריך להמתין עד שיוגלל הס"ת במטפחותיה.

בסעיף שלאחר מכן (קמז, ח) מביא השו"ע דין דומה [שמקורו בדברי המרדכי]:

ביום שיש בו ב' ס"ת, לא יפתחו השני ולא יסירו המפה, עד שיגללו הראשון.

---

(א). וכ"כ גם ב'חוקת התורה' לבנו של הרא"ש (פורסם ב'שיח תפילה' עמ' צט) בשם 'יש מפרשים' (ואח"כ הביא שיטה נוספת), וכ"פ בקיצוש"ע (עט, ב).

(ב). שיבולי הלקט (סימן פ); מאירי ובמחזור ויטרי (סימן קסה); אורחות חיים (הל' קריאת ס"ת סימן מו); מאירי מגילה (כה, ע"ב); באר שבע, וראה סיכום הדעות בבירור הלכה (מכון הלכה ברורה) למסכת סוטה שם.

(ג). כך הביאו האחרונים, וכ"כ גם במרדכי (מגילה סו"ס תתי"ג) שטעם הדין הוא משום שהקורא צריך לשמוע את ההפטרה, ושלכן יש להמתין לו עד סיום הגלילה. ואמנם הפרמ"ג רצה לומר שלפי השו"ע אין צורך להמתין עד סיום הגלילה כולה אך כבר השיבו עליו, ואף הוא עצמו כתב שמרש"י משמע שלא כדבריו (אמנם ראה להלן).

הלבוש הבין שגם כאן הטעם הוא כדי שהגולל ישמע את הקריאה בספר התורה השני<sup>ד</sup>, אולם המשנ"ב במקום נקט כגר"א שהטעם כאן הוא אחר:

לא יפתחו השניה וכו' - שאין עושין מצות חבילות חבילות.

לפי המשנ"ב יוצא שבשני ס"ת אין צורך להמתין עד סיום הגלילה, שהרי די שיתחילו לגלול את הס"ת בכדי שלא יהיה 'חבילות חבילות'<sup>ה</sup>.

אולם הדבר תמוה - מדוע כאן איננו דואגים לגולל הצריך לשמוע את הקריאה בס"ת השני?<sup>ו</sup>

לשם הבנת הדבר נפנה לעיין בדברי השו"ע ובמקורותיו.



## ב.

### שיטה מחודשת בביאור דברי השו"ע

בין שני הדינים שהביא השו"ע, מצאנו שלשה הבדלים בולטים:

אין המפטיר מתחיל עד שיגמרו לגלול הס"ת, כדי שלא יהיה הגולל טרוד ויוכל לשמוע ההפטרה<sup>ז</sup> (סעיף ז, העוסק בדין ההפטרה).

ד). לבוש, וכתב שלכן ימתין עד סיום הגלילה. וראה שו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' נד) שסבר שאין הטעם משום 'חבילות' אלא משום כבוד הס"ת, עי"ש.

ה). כך כתב ה'תורת חיים' (סופר) על דעת הגר"א שסובר שגם בסעיף ז' הטעם הוא משום 'חבילות חבילות' שלפי"ז די להמתין עד להגבהה (ולהלן נדון בשיטת הגר"א).

ו). קושית הרב דוד יוסף [בבירור הלכה כאן ובסוף הסימן ס"ק י"א]. והיה מקום אולי לדון שמא קריאת 'מפטיר' קלה מדין ההפטרה, ובה אין חובה על הגולל לצאת י"ח, אולם לענ"ד לא נראה כך (ראה 'שרשי מנהגי אשכנז' ח"ג, 113, על היותה של ההפטרה תקנה קלה שאיננה 'חובה', אמנם עדיין א"ל שה'מפטיר' קל עוד יותר), ויש לעיין.

ז). וכן הביא גם בסימן רפד, ו: "אין המפטיר מפטיר עד שיגמור הגולל לגלול הס"ת".

### האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

ולעומת זאת:

ביום שיש בו ב' ס"ת לא יפתחו השניה ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון. (סעיף ח, העוסק ביום שיש בו שני ס"ת).

ויש לדייק:

א. בסעיף ח' השמיט השו"ע תיבת 'שיגמרו', בניגוד לסעיף ז'.

ב. בסעיף ח' כתב "לא יפתחו... יסירו המפה" ובסעיף ז' כתב "אין... מתחיל". ומשמע שהבעיה בסעיף ז' היא תחילת הקריאה בפי בעל הקורא, אולם אין איסור לפתוח את הספר של הנביא, ובוודאי שאין איסור להסיר המפה.

ג. בסעיף ח' נקט לשון רבים - "יפתחו" (ושינה בזה מלשון מקור הדברים במדכ"ח), ובסעיף ז' לשון יחיד - "מתחיל".

ע"פ דיוקים אלו נראה לומר מהלך מחודש בדברי השו"ע, אשר לפיו אין שני הסעיפים עוסקים בענין אחד:

בסעיף ח' אין צורך בסיום הגלילה [ולכן השו"ע לא כתב "שיגמרו לגלול"], וזאת משום שבסעיף זה לא מדובר על התחלת הקריאה אלא על פתיחת הספר (הנעשית ע"י הציבור והגבאים, ולכן 'יפתחו' בלשון רבים), ובזה הרי אין שום ענין להמתין לגלול, שהרי אין עליו חיוב לראות את פתיחת הספר. ממילא, כל הטעם בזה הוא רק משום "חבילות חבילות", ולענין זה הרי די בכך שיתחילו לגלול את הספר הראשון.

לעומת זאת בסעיף ז' מדובר על הקריאה עצמה (אותה קורא אדם אחד, ולכן 'מתחיל' - בלשון יחיד) אותה מחוייב הגולל לשמוע, ולכן יש להמתין

---

ח). ובכל הראשונים שהביאו את דברי המהר"ם (תשב"ץ, אורחות חיים, כלבו, שו"ת מהר"ם) הובא הדבר בלשון יחיד (וראה לשון 'ספר מהרי"ל' שתובא להלן בהערה 16).



לו עד שיסיים לגלול. ובאמת הוא הדין שגם ביום בו יש שני ס"ת צריך להמתין אחרי פתיחת השני ולא להתחיל לקרוא בו עד לסיום הגלילה כולה<sup>ט</sup>.

ולפי"ז צ"ל לענ"ד שבסעיף ז' לא הוזכר ענין "חבילות חבילות" כי לדעת השו"ע אין טעם זה שייך בהפטרה [שהיא מצוה מסוג אחר], אלא רק בס"ת אחר<sup>י</sup> (ורק הגר"א הביא דעה הסוברת שגם בהפטרה יש 'חבילות חבילות').

לפי"ז תתורץ התמיהה שהבאנו על המשנ"ב:

המשנ"ב התכוון רק להסביר מדוע בסעיף ח' השו"ע אסר אפילו 'לפתוח' את הספר ולכן הסביר שכאן יש גם את הטעם של 'חבילות חבילות' אך אין כוונתו שיש רק את טעם זה [אלא באמת יש להמתין ולא להתחיל לקרוא בס"ת השני עד סוף הגלילה בגלל הטעם הנוסף שהובא בסעיף ז' לפיו שהוא שהגולל צריך לשמוע את הקריאה שבס"ת השני<sup>יא</sup>] <sup>(ב)</sup>.



ט). לענ"ד הגמ' בחרה להביא את הדין לגבי ההפטרה ולא לגבי מצב בו מוציאים שני ס"ת משום שזהו הדין המצוי בכל שבת [לעומת שני ס"ת שמוציאים רק מדי פעם].

י). שו"ר כע"ז [ומטעם אחר] בשו"ת 'אגודת אוזב מדברי' (או"ח סימן ו') שכתב "ואולי יש לחלק ולומר דקריאת התורה והפטרה נביא לא שייך אין עושין מצוות חבילות חבילות כיון דתליא בקריאת התורה ובענינא דקריאה, והיא תקנתה בזמן שגזרו על קריה"ת והמפטיר עולה למנין ז' שצריכים לקרות בתורה". אמנם לפני כן העלה אפשרות שאכן גם בסעיף ז' יש בנוסף לטעם שהובא שם גם את דין 'חבילות חבילות' ובגללו לא יפתחו את ספר ההפטרה עד שיתחילו בגלילת ספר התורה.

יא). וכן מדויק לענ"ד בדברי ה'מקור חיים' [קמ"ז סעיף ח'] "עד שיגללו הראשונה - בזה נראה דסגי בגלילת הס"ת ולא עד גמר כריכת המפה (הערה שלי: "בזה" דווקא, למעט המובא בסעיף הקודם, סעיף ז', שם יש להמתין לסיום הגלילה כולה וכריכת המפה)... ומ"מ נראה דלא יקרא האחר או המפטיר עד שיגמור הגולל והלובש לגמרי". שו"ר כע"ז גם בשו"ת אגודת איזוב הנ"ל.

יב). עתה פתחתי בשנית את ה'בירור הלכה' לרב דוד יוסף וראיתי שהוא ג"כ הביא שם אפשרות לתרץ כך, ולענ"ד הדברים מוכרחים וברורים בדעת השו"ע.

## ג.

### ביאור דעת הגר"א

נראה שלפי מהלך זה תתבאר גם דעת הגר"א בסוגייתנו:

יש שהביאו שלפי הגר"א טעם האיסור המובא בגמ' להפטיר בזמן הגלילה אינו כדברי רש"י, אלא מטעם של "חבילות חבילות"<sup>3</sup>. בטעם זה יש נפק"מ, שהרי אם הטעם הוא משום 'חבילות' יש כאן חומרא שלא לפתוח את הספר כלל (משום 'חבילות חבילות'), וגם קולא שמיד עם הגלילה ניתן לקרוא את ההפטרה ואין צורך להמתין לגולל (שכן איננו חוששים לטעמו של רש"י). אולם, לא מצאנו בספרי תלמידיו ותיאורי הנהגותיו<sup>4</sup> מי שכתב דינים אלו בשמו.

ננסה להסיק מתוך דברי הגר"א מהי אכן דעתו:

שאין עושין מצוות חבילות... ולכן יש מפרשים הטעם בסעיף שקדם (=סעיף ז') 'אין המפטיר' משום האי טעמא, וטעם הנוכח בשו"ע שם הוא פירוש רש"י שם.

(ביאור הגר"א לסעיף ח')

ממקור זה לענ"ד אין הדברים מוכרעים, שהרי לא כתב האם דעתו

(ג). הלכה ברורה לרב דוד יוסף וספר 'זה השלחן' לגר"ש דבליצקי שצויין בפס"ת, וכ"כ בספרו 'וורח השמש' (בני ברק תשס"ח, דיני יום חול, אות מא) המביא את הנהגות מנין הותיקין שלו: "מקפידים שלא להתחיל פתיחת ספר שני עד שיוגלל לגמרי הספר הראשון (והסביר שזהו דין השו"ע סעי' ח'), וכן שלא לפתוח הנביא עד שיוגלל הס"ת לגמרי" והסביר "בזה השלחן חלק ב' סי' קמז כתבתי להתיר בנביא, אבל חוזרני מזה, ממה שכתב בגליון שם מביאור הגר"א סי' קמ"ז, ואכמ"ל, והוקבע המנהג להחמיר".

(יד). לא ראיתי מי מהאחרונים שהביא את דעת הגר"א וחשש לדעתו להצריך להמתין בפתיחת ספר ההפטרה עד לסילוק ספר התורה, וגם ב'מעשה רב' ו'פסקי הגר"א' ו'שערי רחמים' [פסקי הגר"ח מוולאזין] ו'הלכות הגר"א ומנהגיו' ו'מעשה רב החדש' ושאר ספרי הנהגותיו (שלוקטו בקונטרס ליקוטי המועדים וקריאת התורה) לא הובא דבר בענין.

כרש"י או כ"יש מפרשים', וגם ייתכן שבביאורו כלל לא בא לפסוק אלא רק להראות מקור לכל שיטה<sup>טו</sup>.

אלא שנראה להביא ראיה מה'מעשה רב' (אות קל"ה<sup>טז</sup>) שם מובא:

הגביה הוא בעצמו, ואין המפטיר מתחיל עד שגוללין הס"ת.

ומזה לכאורה אין כלל ראיה, שהרי אין אלו אלא דברי השו"ע. ואכן כתב שם ב'ליקוטי דינים וביאורים מהגנ"ה הלוי' [מובאים בתוך 'מעשה רב השלם'] שזהו דין השו"ע וכהסבר רש"י שהביא השו"ע.

אלא שלפיי"ז יש לתמוה מה נתחדש כאן, ולשם מה נשנו כאן דברים המפורשים בשו"ע? וכמ"ש ב'ליקוטי דינים' שם: "ולא ידעתי מה חידש כאן?"

אולם, לפי המהלך שהצענו לעיל ניתן אולי להסביר שאכן יש כאן חידוש בגר"א, שכן ה'מעשה רב' לא כתב כלשון השו"ע "עד שיגמרו לגלול", ועל כן אולי יש ללמוד מכאן שלשיטתו די להמתין לתחילת הגלילה.

אם אכן שיטתו היא שגם בסעיף ז' הטעם הוא אינו כרש"י אלא משום 'חבילות חבילות' הרי שממילא אין צורך להמתין עד סוף הגלילה אלא די שיתחילו לגלול בכדי שלא יהיה כאן 'חבילות חבילות'.



טו). "דהוא מראה פנים לכל שיטה שיש לה מקור בתלמוד" [ביאו"ה שטז, סו"ס ח], וכ"כ במעלות הסולם הערה ל' [אמנם ראה בהקדמת פאת השלחן], וראה בכל זה ב'שורון' כרך ד' עמ' ע"ט ועמ' תש"נ וכרך ה' עמ' תק"ג.

טז). ומשם הועתק ל'שערי רחמים' באותה לשון.

## ד.

### השיטות השונות אצל תלמידי מהר"ם

נראה שלפי המהלך הנ"ל תתבאר עוד תמיהה על דברי השו"ע:

בסעיף ח' נקט השו"ע: "ביום שיש בו ב' ס"ת לא יפתחו השניה ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון".

וכפי שדייקנו די 'שיגללו', ואין צורך להמתין עד סיום הגלילה כבסעיף ז'.

אולם לכאורה הדברים תמוהים שהרי מקור הדברים הוא בדברי המהר"ם מרוטנבורג, שהובאו בכמה ראשונים, ואלו נוקטים במפורש "עד שיגללו במפה":

כתב הר"מ נ"ע: לעולם כשנותנים הספר השני לחזן לקרות אין רשאי לפותחו ולהסיר ממנו המפה עד שיגללו הראשון במפה.

(אורחות חיים וכלבו<sup>(י)</sup>)

וכשקורין בשני ספרי תורות, כשקרא באחת ונותנים לו השניה –  
[י"א] אינו פותח ו[ו] אינו מסיר המפה מן השניה עד שיגללו הראשונה

(יז). הלכות קריאת ס"ת, סוף סימן נד [ומשם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורק (החדש, הוצאת מה"ק), ח"א, פסקים, קיז]. וכ"כ בכלבו (סימן כ', בתוך 'סדר קריה"ת במועדים') ושם הושמטה תיבת 'לעולם'. וגם ובספר מהרי"ל (מכון ירושלים, עמ' ש"צ) נכתב "כשקורין שני ס"ת, כשנותנים לו השניה לקרות אינם פותחין אותה ואין נוטל המפה עד שגללו הראשונה במפה". וכן הוא בספר המנהגים לר' אברהם קלויזנר (מהדורת מכון ירושלים, סי' ס"ג סעיף ג) (שניהם העתיקו כנראה מהתשב"ץ), וכן הוא גם בס' מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (ניו יורק תפרח"י, עמ' 14, ונראה שמחבר ספר זה ליקט דברים אלו מהתשב"ץ –ראה ב'ראש דבר' שם עמ' 8, אף שהמחבר חי אף הוא כמו התשב"ץ בראשית המאה ה-14 ולכן ייתכן ששמע זאת ממקור אחר).  
(יח). כן נוסף בתשב"ץ דפוס קרימונה, (סימן קפז).

**במפה.**

(תשב"ץ"ט)

כפי שרואים בבירור, כולם הוסיפו על לשון המרדכי והשו"ע "עד שיגללו הראשון במפה", כלומר עד לסיום הגלילה בהלבשת מעיל הס"ת - ה'מפה'.

אלא שבב"י הביא דווקא מקור אחר:

כתב המרדכי בסוף הלכות קטנות<sup>כא</sup> דביום שמוציאים שני ס"ת לא היה הר"מ פותח השניה וכן לא היה מסיר המפה עד שגללו הראשונה.

ויש להבין - מדוע בחר הב"י בנוסחת המרדכי בה הושמטה תיבת 'במפה' ולא בחר בנוסחתם של התשב"ץ והראשונים האחרים?<sup>כב</sup>

התמיהה גדילה לאור שיבושי הלשון המצויים במרדכי ש"לרוב נמצאו בו לשונות מגומגמים" (רמ"א) ו"הרבה לשונות מגומגמים נמצא בספר זה" (ב"ח) ו"אין לדקדק בלשונו שהוא מגומגם" (חיד"א).<sup>כג</sup>

יט). סימן שסז [במהדורת התשס"ה ע"פ נוסחת הב"י], או סימן קפז בדפוס קרימונה למברג וורשא.

כ). ברור שגלילת המפה איננה תחילת הגלילה, שהרי הראשונים הנ"ל כתבו "אין רשאי לפותחו ולהסיר ממנו המפה", כלומר לא רק ש'אין לפותחו' אלא אף 'להסיר המפה' שהוא השלב הקודם לכך - גם הוא אסור (וכן מוכח מלשון הב"י בשם המרדכי שנביא מיד). ולהלן גם הבאנו מדברי הכלבו בהלכות תשעה באב המוכיחים כן.

כא). הלכות קטנות למרדכי מופיע בסוף כרך 'מנחות' של ש"ס וילנא.

כב). וזאת למרות שהב"י הביא רבות מדברי התשב"ץ (בב"י על או"ח ויו"ד, כפי שניתן לראות במפתח שבסוף התשב"ץ קטן הוצאת מכון ירושלים) ומהכלבו והארחות חיים. היה מקום לבדוק האם יש 'שיטה' עקבית לבית יוסף במקומות בהם דין מסויים מובא בשם מהר"ם גם ב'מרדכי' וגם ב'ארחות חיים', ואין כעת פנאי בידינו לבדוק זאת באופן יסודי, אך בבדיקה מהירה נראה שבדר"כ מעדיף הב"י להביא את לשון הארחות חיים (לדוגמא: ראה ב"י או"ח ד, ו; שם יד; פט, ג; קי, ה; קיא, א).

כג). רמ"א (סימן ק, אות ה); ב"ח (או"ח תרפב); שם הגדולים, (מערכת ספרים, סי' פ, ערך 'רבינו מרדכי').

לפי מהלכנו הדבר מובן: הב"י הבין שלא ייתכן שטעמו של מהר"ם הוא בכדי שהגולל ישמע את הקריאה, שהרי המהר"ם לא בא לפסוק דין פשוט המובא במפורש בגמ'<sup>כד</sup>, ובייחוד מוכח הדבר מכך שהמהר"ם לא ציין שמקור דבריו בגמ' זו.

מכיון שכך ברור היה לב"י כי המהר"ם חידש כאן דין אחר – 'חבילות חבילות'. וממילא, די להמתין לתחילת הגלילה בכדי שלא יהיו המצוות 'חבילות', ואין צורך להמתין לסיום הגלילה בגלילת המפה.

מוכח אם כן, כי נוסחתו של המרדכי היא המדוייקת, ולכן דווקא בה בחר הב"י.

לפי"ז יש לתמוה על המשנ"ב<sup>כה</sup> שהוסיף על דברי השו"ע בסעיף ח':

לא יפתחו השניה – שאין עושים מצוות חבילות חבילות. עד שיגללו הראשונה – במפה שלה.

ולפי הדברים שהבאנו לעיל נראה שבדווקא השמיט השו"ע תיבת 'במפה' שכן לשיטתו אין צורך להמתין עד סיום הגלילה.

וליישב דברי המשנ"ב נראה לבאר כך:

המשנ"ב הבין שה'מפה' היא החגורה שנכרכת סביב הספר לפני עטיפתו במעיל. לפי"ז הראשונים נקטו "עד שיגללו הראשונה במפה" לא משום שזהו גמר הגלילה ומטעם שישמע הגולל את הקריאה אלא משום שכל עוד אין הספר כרוך במפה הרי שהוא נחשב עדיין כפתוח וממילא

---

כד). וכבר הבאנו שהמרדכי עצמו [מרדכי מגילה תתי"ג] הבין בדין הגמ' בסוטה שהיא מטעם שהקורא צריך לשמוע את ההפטרה, כרש"י, והביא שלכן ימתין עד סיום הגלילה (ואף אם נאמר שלתשב"ץ וכו' אין טעם דין הגמ' מטעמו של רש"י והמרדכי הרי שבוודאי דעת השו"ע כרש"י, ואם כן מוכרח שהשו"ע הבין שדין המהר"ם לענין שני ס"ת אינו מאותו הטעם, שהרי אם כך היה הדבר לא היה מביא השו"ע דין זה שאין בו כל חידוש).

כה). וכ"כ גם המטה משה (סימן רנד) והא"ר (סק"ט) וכה"ח (ס"ק מב).

קיים עדיין הטעם של 'חבילות' (כז).

ממילא, אין הכרח לנקוט דווקא בגרסת המרדכי, ואדרבא – יש להעדיף את גירסת שאר הראשונים, שבדר"כ גרסתם מדוייקת יותר.

הדברים מיישבים את שיטת המשנ"ב אלא ששני קשיים עולים ע"פ ביאור זה:

א. לפי דרך זו צריך המשנ"ב להידחק ולומר על הב"י שלא דקדק בדבר והעדיף, משום מה, לדבוק בגירסת המרדכי (כז).

ב. בייחוד נראה להוכיח שלא כתירוצו זה ממה שמצאתי בלשון הכלבו (דיני תשעה באב, סי' סב, וכ"כ באורחות חיים) שם מפורש ש'מפה' הוא המעיל: "מוציאין ספר תורה בלתי עטרה והופכין המפה וגוללין הספר במקום שפל", וברור שאין הכוונה להפיכת החגורה שאין בזה כל אבילות אלא הכוונה להפיכת המעיל. שו"ר שאין זו ראייה ברורה, ראה בהערה (כח).

כו). וראיתי מי שהביא ראייה לזה מהשערי אפרים [שער י, יט] שכתב "זה שנתכבד במצוות גלילה, דהיינו לכוון במפה ולהלביש המעיל... והמפה יכרוך סביב הס"ת... וילבישנה המעיל". ומוכח שלדעתו המפה היא החגורה ולא המעיל. והשערי אפרים עצמו כתב [שער ט, ט] שאין להפטיר 'עד שישב המגביה ויגלול הס"ת ויכרוך במפה סביב', ולפי"ז כוונתו רק עד סיום כריכת החגורה, אך אין צורך להמתין להלבשת המעיל [כ"כ בספר 'הקריאה בתורה' לרב עקיבא מלר].

כז). כמו כן יש להעיר שמדברי כה"ח (קמז אות מב) מוכח שהבין שה'מפה' עליה דיברו הכלבו היא המעיל של ספר התורה.

כח). יש להעיר כי מהדיר הכלבו ציין שאולי א"ל שכוונתו למפה שעל התיבה [וכעין דברי הרמ"א (תקנ"ט, ב) שמסירים הפרוכת של ארון הקודש], ולפי"ז הראיה לענייננו נחלשת (אף שמ"מ יש כאן עדיין ראייה, שהרי העובדה שהפרוכת קרויה 'מפה' מוכיחה בפשטות שה'מפה' של הס"ת היא ה'מעיל' ולא החגורה, שהרי צריך להיות דמיון בין ה'מפה' שעל הבימה שהיא הפרוכת ובין ה'מפה' של ספר התורה). אולם לענ"ד האפשרות שהעלה המהדיר תמוהה מעט שהרי לפי דבריו הכלבו כתב דין העוסק במפה של הבימה בין שני דינים העוסקים בספר התורה (אמנם ניתן לדחוק ולתרץ שהסדר בכלבו הוא כרונולוגי). עוד יש להעיר מדברי הבית יוסף (תקנט, ב) בשם ה'אבי עזרי': "וגולל ספר תורה במקומו שלא למעט בכבודו. הטעם מפני שמניחים עליו מפה שאינה נאה וגם רגילין להפכה ואם היו מוליכין אותו ממקום שקורין בו למקום שדרכן לגוללו היו

אף שיישבנו את דברי המשנ"ב, מ"מ נראה לענ"ד כי לשו"ע אין צורך להמתין בפתיחת הס"ת השני עד לסיום גלילת הראשון במפה [כפי שכתב במשנ"ב], אלא די להמתין עד גלילת הספר עצמו, אף שלא הלבישוהו במעיל.



## ה.

### סיכום

נסכם את שהעלנו עד כה:

בשו"ע מובאים שני דינים: הראשון, שמקורו בפי' רש"י על הגמרא,

ממעטים בכבודו חס ושלום, וכ"ה גם בתקנת בית הכנסת של מהר"ל מפראג (אות כ'), הובא בנט"ג הלכות ביהמ"צ פרק ס', הערה ה) "יום תשעה באב מהפכים בגדי הקודש דספר תורה מפנים לחוץ בפשתן שחור זכר בית מקדשנו". נראה מדבריו שהמנהג היה להפוך את מעיל הס"ת, ומסתבר שלכך גם התכוון הכלבו.

שו"ר שראייטנו כאן אינה ברורה, שהרי מצד הסברא ייתכן בהחלט שהפיכת המפה בה עסק הכלבו כוונתה להפיכת חגורת הספר (=מטפחת הספר), שכן גם לגביה מצאנו שנתנו חשיבות לצדה היפה יותר, ואף ישנה מח' ראשונים בדבר: יש שכתבו שבדר"כ צריך להיות החלק היפה של המפה כלפי פנים (ס' חסידים סי' תתקל"א או סי' תרצ"ו בכת"י פארמא; מרדכי סוף מס' מגילה בשם ה'רוקח' הובא ברמ"א או"ח קמז, א) ומאידך יש שנהגו להיפך (רמ"א שם; ביאור הגר"א שם, וראה ערוה"ש שם י' ועוד, וכן מוכח לענ"ד מתקנת ביהכ"נ של המהר"ל הנ"ל, וראה 'שרשי מנהגי אשכנז' ח"ב, 559). ייתכן שבעקבות הפיכת החגורה בת"ב נהגו גם להפוך את כל "בגדי הקדש דס"ת", כלשון המהר"ל, שבכללם גם החגורה וגם המעיל.

עוד יש להעיר בזה: בלשון הראשונים ה'מפה' היא היא ה'מטפחות', וכמ"ש הרא"ש "על המפות תנן במס' כלאיים 'מטפחות הידים...' (שו"ת הרא"ש כלל ב סי' ו'), וסיכם ר"ע הילדסהיימר "פירוש 'מטפחות' – מפות, כמו שפירשו כל המפרשים" (שו"ת ר"ע הילדסהיימר ח"א, יו"ד, סי' רמז). וכן בירושלמי ברכות פ"ג ה"ה (=פ"ו ה"ד) "לא ישמש אדם מיטתו וספר תורה עמו בבית. ר' ירמיה בשם ר' אבהו: אם היה כרוך במפה... מותר", וזה מקביל ל"מכרכים תורה במטפחות" (תוספתא מגילה פ"ג ה"ב) ובירושלמי עירובין (פ"י ה"ג, וכן מגילה פ"א ה"ט): "ספר שאין עליו מפה הופכו על הכתב שלא יתבזה הכתב" [וראה עוד ב'שרשי מנהגי אשכנז' שם]. כפי שנביא בהמשך הסימן ה'מטפחות' הם כיסוי של ספר התורה (שאמנם נעשה מ'איזור', אך ה'איזור' לא שימש לקשירת הספר אלא לכריכתו וכיסויו).



מחייב להמתין ולא לקרוא בהפטרה עד שספר התורה יגלל 'במטפחותיו', כלומר שהגלילה תסתיים לחלוטין והגולל יסיים להלביש את ספר התורה במעילו<sup>ל</sup>. הדין השני חודש ע"י המהר"ם, ולפיו אין לפתוח אין ספר התורה השני, אף שעדיין לא קוראים בו, כל עוד הספר הראשון לא נגלל. הסברנו כי לגירסת כמה מהראשונים בדעת מהר"ם יש להמתין עד לגלילתו 'במפה' שהיא המעיל (וכ"פ במשנ"ב), אך השו"ע נקט את לשון המרדכי לפיה יש להסתפק בגלילת הס"ת עצמו ואין צורך להמתין להלבשתו במעיל.

הדין השני מקורו בדברי הראשונים - מהר"ם ותלמידיו, אך הדין הראשון הוא הסברו של רש"י לדברי הגמ'. מעתה עלינו לבדוק: האם בזמן הגמ' ורש"י היה מעיל על הס"ת? מנין לנו שכאשר רש"י כותב 'במטפחותיו' כוונתו איננה למפה בה מכסים את הכתב של התורה, כמנהג הספרדים בס"ת שלהם, או אולי למטפחת הנכרכת סביב הספר ומשמשת לו כחגורה? נבדוק האם יש ראיות לעניין זה:

ברש"י מגילה (לב, ע"א) "כל האוחז ס"ת ערום" הסביר "ערום - בלא מטפחת סביב ספר תורה", כלומר המטפחת מסבבת את הס"ת (ולא רק מולבשת עליו) ומכסה את כולו ובכך מונעת נגיעה בקלף. וכדברי התוספתא "מכרכין תורה במטפחות תורה" (מגילה פ"ג, ה"ב). ובברייתא "ס"ת... כורכו בשיראין נאין" (שבת קלג, ע"ב) וכן "גוללים ס"ת במטפחות חומשים" (מגילה כז ע"א). [והשווה לדברי הנימוק"י (שהובאו בב"י או"ח קמז, ב): "ואולי בזמנם (=זמן הגמ') לא היתה הגלילה באזור (=חגורה) ארוך כמנהגנו, אלא ביריעה קצר ורחב... אבל לפי הגלילה הנהוגה בזמננו שהיא באזור ארוך, ומגלגלים אותו על הספר פעמים רבות..."]. הרי

ל). באחרונים נראה ברור ש'מטפחותיו' הוא סיום הגלילה, כלומר מעיל הס"ת (ראה לדוגמא בפרמ"ג המובא בהערה 3).

שבזמן הגמ' לא היה מעיל לס"ת אלא אזור [= "מטפחת"] שאותו כורכים סביב כל הספר עד שכולו מכוסה [והנימוק"י מעלה אפשרות לפיה מנהג זה שנהג בזמנו היה שונה מעט בזמן הגמרא].

בניגוד לכך מצאנו בר' חננאל שהביא פירוש לפיו היה בגד פרוש על הס"ת כבר בזמן חז"ל "פריסא - ...פורשים אותה על ספר תורה" (ר' חננאל, מגילה כו, ע"ב), כלומר "מטפחת שמכסים בו ספר תורה הוא תשמיש לאותו בגד התחתון שגוללין בו ספר תורה" (ראבי"ה, מהדורות דבליצקי, מגילה, סי' תק"צ, אות י"ח). אמנם רש"י שם לא פירש כר' חננאל, ולשיטתו כנראה לא היה בזמן חז"ל מעיל אלא רק מטפחת הכרוכה סביב הס"ת.

בזמנם של הראשונים האשכנזים ברור כי כבר נוסף המעיל (ראה ס' חסידים סי' תתקל"ג, אור זרוע ח"א סי' קטו ועוד), אולם רש"י סבר שבזמן חז"ל הייתה סיום הגלילה היה בכיסוי ספר התורה במטפחותיו משום שלא היה מעל המטפחות כיסוי נוסף של מעיל.

האם בנוסף לאותה 'מטפחת' שהיתה בזמן חז"ל היה גם תיק לספר התורה? אנחנו מוצאים בגמ' דיונים בענין ה'תיק' של ס"ת "תיק הספרים ומטפחות ותיבה של ספר..." (תוספתא ידים ב, ה. ראה מגילה כו, ע"ב; שבת טז ע"א; שבת קיז ע"א) וכן היה 'דלוסקמי' 'זבילי דחומשי' ו'קמטרי דספרי' (מגילה כו, ע"ב). תיק זה היה כנראה עשוי בד (ע"פ רש"י מגילה כו ע"ב "תיק ונרתיק" ופי' הגר"א לתוספתא ידים ב, ה) או עור (מאירי מגילה שם), ומתוכו הוציאו את ספר התורה כשרצו לגלול בו. תיק זה שימש לשמירת הס"ת, ולכן ייתכן שבזמן התפילה גללו את הספר רק במטפחת ולא הכניסוהו לתוך התיק אלא לאחר התפילה, וכך נראה שעולה משיטת רש"י בה עסקנו, לפיה סיום הגלילה היא כיסוי ספר התורה ב'מטפחותיו'. ישנם מקורות מתקופת הגאונים והראשונים למציאותו של ס"ת הנתוק בתוך תיק גם בזמן הקריאה, אולם אין אלו עדויות מזמן התלמוד: רב האי גאון

(בתוך 'שערי שמחה' לרי"צ גיאת א, קיז ח) כבר עסק בס"ת שגם בעת הקריאה בו הוא נתון בתוך תיק [כמו תיקי הספרדים כיום]. וכן מצאנו גם בריב"ש (שו"ת ריב"ש סי' ל) ובר"ן (על הרי"ף מגילה סוף פ"ג). ראה בכל זה עוד באורך בשרשי מנהגי אשכנז (ח"ב, 322-333).



## ו.

### הסבר מנהג העולם

לעומת רש"י שכתב 'במטפחותיו' הרי שהאשכול (אורבך, ח"ב, סי' כב) כתב 'עד שיגמרו לגלול' ולא הביא טעם, והמרדכי (מגילה סו"ס תתיג) כתב 'עד שיגמור הגלילה כדי שגם הגולל יבין אל המפטיר'.

מעניין שהטור הביא את הטעם של רש"י אך לא ציין אלא את לשון הגמ' 'עד שיגלל ס"ת' ולא הוסיף 'במטפחותיו'. גם הב"י שציטט את רש"י לא ציטט את תחילת דבריו 'במטפחותיו' אלא רק את טעמו, ואח"כ הביא את דברי ה'אורחות חיים' שהביא פירוש לפיו די להמתין עד תחילת הגלילה [ולפי"ז הטעם אינו מטעמו של רש"י, אלא כנראה מסיבות אחרות].

נציע כמה אפשרויות לביאור הדבר:

א. כפי שראינו לעיל רש"י סבר שבזמן התלמוד המטפחות היו סיום הגלילה ולא היה כיסוי נוסף של 'מעיל'. משום כך הטור והב"י לא הביאו את לשונו של רש"י, שהרי כיום כאשר ישנו מעיל יש להמתין בנוסף עד להלבשת המעיל שהיא כיום סיום הגלילה.

ב. מכיון שבס"ת ספרדיים המטפחת משמשת לתפקיד אחר הרי שאם היה

השו"ע מצטט את לשון רש"י היה המינוח מבלבל ומטעה את הקורא בשו"ע, ולכן העדיף השו"ע להתאים את ההגדרה למציאות בימיו.

ג. ייתכן שהשו"ע סבר שהמרדכי חולק על רש"י, וכך הוא פסק. כלומר - טעמו של השו"ע הוא אכן כרש"י אבל ההשלכה של זה איננה שצריך לחכות למטפחת, כדברי רש"י, אלא כדעת המרדכי לפיה די לחכות לסיום הגלילה עצמה שהיא מסיחה את דעת הגולל, אך אין צורך להמתין עד לסיום הלבשת המעיל (וכן משמע שהבין בדעת השו"ע בפרמ"ג א"א סק"י) שהרי הלבשתו איננה מסיחה את דעת הגולל והוא מסוגל להקשיב במקביל לקריאת ההפטרה<sup>(א)</sup>. לפי הסבר זה מצאנו סמך למנהג העולם (הובא ברבים מהאחרונים, ראה לדוגמא משנ"ב ס"ק כג בשם הפרמ"ג) לפיו לא הקפידו להמתין עד סיום הגלילה אלא עד סגירת הספר בלבד. הסבר זה דחוק שהרי לא מצאנו בבית יוסף שהמרדכי חולק על רש"י בנקודה זאת, אך ניתן לתלות את הדבר בדברי ה'יש מפרשים' שהביא ה'ארחות חיים' שצוטט בב"י<sup>(ב)</sup>: "לא יהיה פותח המפטיר עד שיגלול הגולל הספר פירוש שיתחיל לגלול, ויש מפרשים עד שיגלול שיהיה נסגר ויעתיקו החזן מהבימה למקום שיושב שם כשגוללין אותו"<sup>(ג)</sup>. אמנם פירוש עדיין דחוק

(א). ניתן להציע טעם אחר לשיטת המרדכי: מכיון שהגולל כבר סיים את הגלילה עצמה ממילא עד שהקורא בהפטרה יסיים את ברכות ההפטרה יספיק הגולל לסיים את הלבשת המעיל ויוכל לשמוע את ההפטרה עצמה. אך ראה משנ"ב (קמז ס"ק כב), ומשנ"ב (סי' מז ס"ק יד) [והשווה שערי אפרים (שער י' סעיף כה ב'פתחי שערים')].

(ב). באופן כללי שיטת האורחות חיים זוקקת עיון שהרי לגבי המובא בגמ' היקל ופסק שדי עד תחילת הגלילה או עד שסיירו את הס"ת מבימה, ולעומת זאת לגבי ב' ס"ת כתב שימתין עד סוף הגלילה. ויש להבין מה הסברא בדבריו, וראה בבירור הלכה לרב דוד יוסף שדן שדבריו.

(ג). לפי הפירוש השני ב'ארחות חיים' נראה שהגבהת התורה היתה לפני הקריאה, ואחרי הקריאה היו סוגרים את הספר ואז לוקחים אותו למקום ישיבת הגולל, ושם היו כורכים אותו במפה. לפי דעה זאת מספיק להמתין עד לסגירת הספר והבאתו למקומו, ואין צורך להמתין לכריכתו במפה. מכיון שלפי המנהג האשכנזי כיום לקיחת הספר למקום הגולל קודמת לסגירת הספר הרי שלדעה זאת ברגע שסוגרים כיום את הספר ניתן כבר לפתוח את ספר ההפטרה. ק"ו

מעט, שהרי הב"י לא ציין שישנה מחלוקת בדבר בין רש"י לארחות חיים, וגם תמוה שיפסוק כדעת הארחות חיים כנגד דברי רש"י.

ניתן להסביר את מנהג העולם בדרך נוספת: ייתכן שהשו"ע פסק כדברי רש"י באופן מוחלט ובכל זאת אין צורך כיום להמתין עד לסיום הגלילה, זאת משום שה'מטפחת' שעליה דיבר רש"י היא האזור שכורכים סביב הס"ת, וכפי שראינו כריכתו היא פעולה מסובכת [ראה 'שרשי מנהגי אשכנז' ח"ב עמ' 551 ואילך] המטרידה את הגולל ומונעת ממנו מלהקשיב להפטרה. לעומת זאת לבישת המעיל איננה מטרידה. כיום שהאבנט הוא קצר ופשוט גם בו אין טירדה וממילא מיד לאחר שגללו את הספר עצמו כבר מותר להפטיר. לפי"ז א"ל שהב"י השמיט את הגדרת רש"י 'במטפחותיו' משום שבימיו כבר לא נהגו באבנט מסובך. שו"ר חיזוק לכיוון זה בא"א מבוטשאטש (קמז, ח, ד"ה 'הפרי מגדים').



שכך הדבר לפי מנהג הספרדים שלאחר סגירת הספר משאירים את ספר התורה במקומו.

הרב בני מוטרפרל

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## בענין שצריך להקדים מאכל לבהמתו

### א.

איתא בגמ' (ברכות מ.): "רב ששת אמר גביל לתורא גביל לתורא נמי אינו צריך לברך. דהיינו שאם אמר "גביל לתורא, בין המוציא לאכילה לא הוי הפסק ולא צריך לחזור ולברך - דאמר רב יהודא אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנא' (דברים יא, טו) ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת". והכי איתא גם בגמ' בגיטין (סב.) וכך נפסק להלכה בטוש"ע (קס"ז, ו') וברמב"ם (ברכות פ"א ה"ח) שאם שח בין ברכת המוציא לבין אכילתו ואמר "גביל לתורי" א"צ לברך דהוי צורך סעודה כיון שאסור לאכול קודם שנותן לבהמתו.

### ב.

ומלשון הטוש"ע והרמב"ם הנ"ל נראה דהוי רק איסור אכילה אך אין איסור טעימה קודם שיתן מאכל לבהמתו דלא הוזכר אלא לשון אכילה, וכן דקדק בט"ז (סק"ז) שם. אמנם בגמ' בגיטין (שם) הגרסא אסור "לטעום", והרא"ש גרס כן גם בגמ' בברכות הנ"ל, וכ"כ המג"א (סקי"ח) בפשיטות ש"אסור לטעום". הרי שנחלקו בזה הפוסקים אם יש איסור טעימה ג"כ.

והב"י כתב להוכיח מרש"י שיש איסור טעימה שכתב רש"י (בסוגיא בברכות שם) שכל הנך שלא הוו הפסק הוא משום שהם צורך "פרוסה

הראשונה" של ברכה, ולכאורה אם לטעום שרי אז יכול לאכול פרוסה הראשונה גם בלי לתת לבהמתו. והשדי חמד (כללים אלף אות ק') דחה ראיית הב"י שיתכן שכיון שבא לאכול סעודה אז גם פרוסה הראשונה חשיב "אכילה" ולא "טעימה".



### ג.

עוד נחלקו בענין זה האם נאמר דין ההקדמה לבהמתו גם לגבי שתיה או רק לגבי אכילה, דבספר חסידים (תקל"א, הובא במג"א הנ"ל) כתב, שבשתיה אדם קודם, ומקורו עמו מאליעזר ורבקה דכתיב (בראשית כד, יד): "ואמרה שתה וגם גמליך אשקה". ואליהו רבה חולק עליו וכתב דל"ש אכילה ושתיה לענין זה. ובשו"ת כתב סופר (או"ח ל"ב) הקשה בשם אביו החת"ס שלכאורה אין כלל ראייה מרבקה שהרי שם גם גבי אכילה אין דין להקדים בהמתו, שהרי גם אליעזר לא אכל משל רבקה ולא משל עצמו ואפשר שרק באוכל משל עצמו שייך הדין להקדים. ועוד הקשה מסברא מה חילוק יש בין מאכל למשקה לענין זה. ואי"ה נבאר לקמן סברת הספר חסידים.



### ד.

והנה ביסוד וטעם האיסור, כתב הרמב"ם (עבדים פ"ט ה"ה) שהוא מדת חסידות ומנהג חכמים הראשונים שהיו מקדימים מאכלם לעבדיהם ולבהמתם. ובאבודרהם (הלכות ברכות) כתב שהטעם הוא שכמו שהקב"ה הקדים מאכל הבהמות שנתן להם עשבים שאינם חסרים תיקון משא"כ אדם דצריך הכשר בישול ואפייה לאכילתו כן צריך להקדימם גם האדם

לנהוג במנהג הבורא. והמג"א (או"ח רע"א, סקי"ב) הביא בשם תשובות מהר"ם שכתב בשם ריצב"א דהוי דין דאורייתא. והנה, יתכן לענ"ד שגם האבודרהם סבר דהוי דאורייתא, שהרי טעמו מתאים לפסוק של "ונתתי עשב" וכו' שהובא בגמ' (ועיין ספר חרדים הנ"ל שהביא עוד פסוק מאליעזר שנתנו לגמלים קודם תבן ומספוא ע"ש).

אך וודאי שהרמב"ם לא ס"ל כן אלא כמ"ש דהוי מידת חסידות, וכן האבודרהם וודאי לא ס"ל כהרמב"ם, שהרמב"ם כתב דין זה גם גבי עבדים, וטעמו של האבודרהם לא שייכא בעבדים רק בבהמות.



### ה.

ובדעת רש"י בסוגיא בברכות שם נראה דסבירא ליה דהוי איסור דאורייתא כהריצב"א (או עכ"פ איסור דרבנן אך וודאי לא מידת חסידות בעלמא) וכמו שיבואר, דהנה שיטת רש"י שם בהנהו שלא הווי הפסק בין ברכה לאכילה שהם רק דברים דהווי צורך ברכה, וכמ"ש הכא גבימלח שהוא לצורך טיבול פרוסה הראשונה של ברכה, ועוד עי"ש שחזור ע"ז כמה פעמים שכל הנך הווי צורך ברכה ולכן לא הווי הפסק. ולפי"ז יל"ע בגביל לתורי למה נחשב צורך ברכה דאם הוא צריך שיהיה סעודתו באופן של "מידת חסידות" אין זה מובן כלל מה זה שייך לברכה. אמנם הרמב"ם כתב שסגי בכל הנך כדי שלא יהיו הפסק שיהא "מענין מה שמברכים עליו" וזהו לשיטתו ש"גביל לתורי" הוא מידת חסידות וא"כ הוי צורך סעודה דהיינו דבר שמברכים עליו, אך לרש"י משמע דצריך שיהיה ממש מענין הברכה, ועל כן נראה דס"ל לרש"י דהוי איסור גמור (דאורייתא או דרבנן), וכיון שכן איכא עכ"פ חסרון בברכה, כיון שיש כאן איסור בפרוסה הראשונה שבירך עליה והוי בבחינת אין זה מברך אלא



מנאץ כעין מה שאמרו (ב"ק צ"ד.) גבי הגזול, והבן.



# ו.

וכעת נבא לבאר מחלוקת הספר חסידים והאליה רבה, דהנה הבאנו לעיל תמיהת החת"ס ע"ד ספר חסידים שהקשה א. מה הסברא לחלק בין מאכל למשקה לענין הקדמת בהמתו. ב. מה הראיה שיש ממעשה דרבקה הרי שם גם אליעזר שתה מה שהיתה היא משקה אותם, ומסתבר דבשל אחרים ל"ש האי דינא, ומה"ת לספר חסידים שהוא משום שיש לחלק בין מאכל למשקה. אמנם י"ל דלפי טעמו של האבודרהם שהבאנו מתרצי תרווייהו, דכיון שסברת האיסור היא שצריך לנהוג כמנהג הבורא בבריאת העולם שהאוכל מזומן לבע"ח קודם לבני האדם, י"ל דזה אינו שייך אלא במאכל אך במשתה אינו כן שהמים מוכנים לאדם ולבהמה כאחד וא"כ כלפי משקה שייך שפיר לחלק ולומר שליכא דין הקדמה. וכיון שזה נלמד מצורת הבריאה א"כ הוא דין כללי שתמיד הבהמות צריכים להיות קודמים ול"ש משלו ל"ש מאחרים, כיון שהוא סברא שכך צריך להיות המהלך כמנהג שנהג הבוי"ת בבריאת העולם ואין סברא כלל לחלק בין משלו לשל אחרים, ותמיד כשצריך להאכיל בהמותיו יש לו להקדימם, ושפיר מייתי הספר חסידים ראיה מרבקה.

אך האליה רבה שפליג על דברי הספר חסידים נראה שלמד הטעם כהרמב"ם דהוי מידת חסידות, וי"ל שמידת חסידות לא הוי חסרון אלא כשאוכל קודם משלו אך משל אחרים ל"ש זה, כיון שאינו נראה שדואג תחילה לעצמו אלא כיון שכך נתנו לו כסדר הזה אוכל, וממילא אין ראיה מרבקה כמ"ש החת"ס, וגם אין סברא לחלק בין מאכל למשקה, שבשניהם לא הוי מידת חסידות אם דואג לעצמו קודם לבהמתו.



## ז.

ועיין במשנ"ב (שכ"ד סקל"ב) שפסק להלכה שמצוה קצת להאכיל כלב של הפקר ואפי' בשבת והוא ע"פ סוגיא בשבת (קנה:), ויל"ע אם בכה"ג יש ג"כ דין הקדמה. ונראה שלטעמו של האבודרהם שכן הוא סדר בריאת העולם, יש לומר דכל שיש עליו דין להאכילו צריך להקדימו כסדר הבריאה כמנהג הקב"ה. אך לטעמו של הרמב"ם דהוי מידת חסידות, יל"ע אם בכה"ג יש מ"ח דאפשר שרק בחיוב גמור כבהמתו בעי לדאוג לנפש המוטלת עליו לפרנסה קודם שדואג לעצמו, אך כלב של הפקר אינו נראה כ"כ חסרון במ"ח כיון שאין עליו חיוב גמור, וכמ"ש המשנה ברורה מצוה "קצת". והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.



הרב אריה אידנסון

## לבאר גדר פת הבא בכיסנין

נתחיל בספק למעשה לחדד הדברים. ומקורות בפוסקים. ומזה לעיקר דברי הראשונים והקדמונים בסוגיא זו.

### ספק בפת העשוי לשביעה כשאר מאכלים ולא לקבוע סעודה עליו

בדין פת הבא בכיסנין, מלבד הנושא מה נחשב לקביעות סעודה, יש ספק קודם מהם התנאים להגדיר את הפת כפת הבא בכיסנין ונבאר.

יש ב' קצוות ברורים שמפורשים בפוסקים. א' דבר שעשוי לקבוע סעודה עליו ועיקר שביעתו ממנו וזה המוציא. ב' דבר העשוי לתענוג וקינוח בעלמא ולא לשביעה וזה מזונות. אבל יש מצב אמצעי, דבר שאינו קינוח ותענוג אלא עשוי לשביעה, אבל אינו קובע סעודה עליו ולא הוה עיקר הסעודה. דהיינו הוא אחד ממנות הסעודה או תוספת של המנה העיקרית. דברים שאינם קינוח כלל אלא לשביעה אבל לא קובע את הסעודה עליו. וע"ז קשה דיוקא דרישא לדיוקא דסיפא. האם צריך דבר שקובעים סעודה עליו או שצריך עשוי לתענוג ולא לשביעה.

ודוגמא לזה בורקס גדול או מאפה עם ירקות או בשר, שנאכל כמנה ראשונה או תוספת בסעודה<sup>(א)</sup>. שאי אפשר לומר שהוא עשוי לתענוג בעלמא, שהרי הוא חלק מהשביעה של הסעודה. ומ"מ לא קובעים כלל את הסעודה עליו אלא הוא אחד מהמאכלים של הסעודה, כמו אורז

(א). נקטנו בורקס גדול כדי שלא יהיה נידון שבד"כ הוא נאכל לא בסעודה. והנידון שאף שהבצק עלים מורכב מכמות גדולה של מרגרינה, וזה יגרום שיחשב פת הבא בכיסנין. יש לדון שהרי אינו לתענוג וקינוח. אלא חלק מהשביעה של הסעודה.

ותפו"א.

וכן לחמניות מזונות ופיצה אף אם נקבל את העובדה שלא נחשב קביעות סעודה אלא אכילת עראי. מ"מ פשיטא שאינם אכילת קינוח ותענוג בעלמא, אלא באים להשביע. ואם ההגדרה שצריך שיהיה עשוי לתענוג אז אע"פ שכל אלו עשויים מבצק שיש בו הרבה מרגרינה או מי פירות, ומצד זה נחשב מזונות, ע"י שעשוי לשבוע יחשב המוציא.



א.

### מו"מ בדברי הפוסקים

#### א. ראיות מהפוסקים בסקס"ח, בדין מילוי העשוי לשביעה

א. ולכאוי' יש מקור מפורש בפוסקים לפשוט ספק זה שבשו"ע (ס"ס קס"ח) כתב: "פשטידא הנאפת בתנור בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליה המוציא וברכת המזון". ומקורו בריא"ז (פ"ו הל"א אות י"ג) והובא בשלטי גיבורים ובשיבולי הלקט (סימן קנ"ט), מהרי"ד בפסקיו דף ל"ז (ע"מ ק"ט). ובמשנ"ב (שם): "היינו אפי' לא קבע עליהו ולא דמי לפת הבא בכיסנין דלא מברך עליהו המוציא בדלא קבע סעודה עליהו, דשאני התם דאין עשויין אלא לקינוח סעודה ומתיקה משא"כ פשטידא שממולא בבשר דרך לאוכלם לרעבון וכדי לשבוע, והוי כמו שאר פת ובשר כשאוכל ביחד". הרי שהגדיר שכל שלא נאכל לתענוג ומתיקה אלא להשביע רעבון אינו פת הבא בכיסנין אלא פת גמור, ולא משום שיש קביעות סעודה מיוחדת אלא שמעיקרא ל"ח פת הבא בכיסנין.

וראיתי בכמה מספרי זמננו<sup>ב</sup> שכתבו לברך על הנ"ל בתורת וודאי

(ב). עיין זאת הברכה בירור הלכה (סימן ד' אות ג') בשם כמה פוסקים עיי"ש. ובשם הגרי"ש

ומשום המשנ"ב הנ"ל. ולדעתי סברת הריא"ז כפי שהובאה בפוסקים הוא נושא אחר לגמרי ואינה הכרעה על הספק הנ"ל. שהלא פסקם בנוי ע"ז שהריא"ז קבע כלל שפת הבא בכיסנין הוא רק העשוי לתענוג ולא העשוי לשביעה. וזה כלל שמתגבר על מה שיש לו כיס, וה"נ מתגבר על מה שיש בו רוב מי פירות, שמ"מ עומד לשביעה. ונוכח מלשונות הפוסקים שלא זה הנידון, אלא רק איזה מילוי מפקיע שם הפת ואיזה אינו מפקיע שם פת, ואינו ענין כלל לקבוע שם פת על דבר שבלא המילוי היה מזונות.

ב. שהרי לשון הריא"ז הוא: "וכן נראה בעיני עיקר שהן עשויים פת ולפתן כאחד ולקביעות סעודה הם באים". וכך הועתק בכל הפוסקים שהביאו דין זה עיין חמד משה שהאריך בזה ועוד, ובמשנ"ב: "והוי כמו שאר פת ובשר כשאוכל יחד". ובביאור הלכה: "כמו שמורה לשון הריא"ז כו' ור"ל דחשיב הבשר והדגים שממולא בתוכן כמו שאוכל לחם עם בשר ודגים הואיל ולחם זה עשוי לקביעות סעודה ולא לקינוח". הרי יסוד דבריו לבאר שהמילוי אינו ניגוד לשביעה של הפת אלא משתלב איתו. שכמו שפת נאכל עם בשר ללפתן, הוא מראש אפה את הפת והלפתן ביחד. והחילוק בין זה למילוי של תענוג, שהתם המילוי נוגד את השביעה של הפת ועדי"ז משתנה גדרו של הפת. משא"כ במילוי לשביעה אדרבה משתלב עם הגדר של הפת ששניהם לשביעה ואינו משנהו.

וא"כ אינו משום שלא אכפת לנו גדר פת הבא בכיסנין, כל שהפת עומד לשביעה. אלא שהמילוי אינו כלל מילוי של פת הבא בכיסנין. אבל פת מזונות מצד עצמו ל"ש כלל לנידון הזה, מב' סיבות א' שעל מי פירות

---

אלישיב מביא שחלק ע"ז וכמ"ש למעלה וכך כתב בפסקים שלו בפשיטות (וקצת נראה שהמחבר לא הבין כן וצ"ע למה). וכן במגילת ספר (סימן י"א אות ג') באריכות עיי"ש. ועיין בספר ברכת שמואל (סימן י"ג) שיעור מר' יצחק דרוי שכל דבריו סובבים על ענין זה שפשטידא גם כאשר הבצק מצד עצמו מזונות. ועיין ספר תורת הברכה (עמ' נ"ב) שג"כ נקט כן.

אא"ל שאינו נוגד את השביעה של הפת שהרי אינו מלפת את הפת העשוי לשביעה (ורק אפ"ל שמ"מ הפת מתגבר ע"ז ולזה אין מקור כלל) ב' המילוי לשביעה לא מתחבר עם הפת שהוא מצד עצמו לתענוג וזה הפך הסברא הנ"ל ופשוט.

ויש דוגמא פשוטה לדבר זה. האוכל לחם עם ממרח שוקולד, לפי הצד בגר"ז שמהני לעשות פת הבא בכיסנין גם לאחר אפיה<sup>ג</sup>. פשיטא שממרח שוקולד לא יעשה את הלחם פת הבא בכיסנין, שאדרבה זה בא לאכילת הלחם וצורת אכילתו<sup>ד</sup>. אבל פשיטא שאם יתן את הממרח על דבר שאינו לחם שלא יעשהו לחם.

ג. וכך הוא לשון כל פוסקים שהביאו דין זה. המג"א: "אפי' לא קבע עליו דהנהו לא מבטלי תורת לחם דהם עצמם מזון כו". הרי שכתב שלא מבטלו מתורת לחם ולא שעשהו לחם. וכן כתבו העמק ברכה לאבי השל"ה, של"ה, מאמר מרדכי. וכן בשו"ע הרב האריך שבעצם יש פת גמור ורק המילוי בא להפקיע את שם הפת משום מילוי, אם זה סוג מילוי שדרכו לאכול בסעודה אינו מפקיע. וא"כ כולם דיבורו על שאינו מפקיע שם לחם ולא שעושהו קביעות סעודה.

ובסידור כתב: "אין המילוי מוציא הפת מתורת לחם גמור ומברכין עליה המוציא וברכת המזון אף אם עיקר כוונתו באכילת פת זו בשביל המילוי שבתוכה והפת טפלה בכוונתו, וכמו הסועד לחם גמור ועיקר כוונתו על הלפתן או על ש"ד הבאים מחמת סעודה ואוכל הפת בתורת טפלה וכו' שמברך המוציא וברכת המזון בכזית". הרי שכל דבריו אינם

ג). כמו רוגעלך בלא מילוי ששופך עליהם מי סוכר לאחר האפיה. בגר"ז ט"ז מאריך שיש ב' שיטות אם פת הבא בכיסנין מהני לאחר אפיה או לא. עיין ביאור הלכה קסח יג שנראה שנקט כשיטה שלא מהני אח"כ. ויש בזה אריכות דברים בדעת הרשב"ש ותשב"ץ בענין פת עכו"ם.

ד). עיין בקו"א שהתקשה מדבש שדרך ללפת בו את הפת, ומ"מ כאשר מעורבב פת הבא בכיסנין. ולהנ"ל יתישב וצ"ע.

לתת חשיבות לפת, שנחשב סעודה. אלא שדינו כפת גמור שגם כאשר נאכל כטפלה מברך ברכת המזון<sup>(7)</sup>.

ד. עיין בגינת ורדים (א' כ"ד) בדין מוליתא שמזה שהאגור דן כל שיש בו ע"כ שהבצק טפל למלוי שבלא"ה לא היה צורך בזה<sup>(8)</sup>. ובמקרה שהבצק בא לתבל את בשר ודאי לא מסתבר שיהיה המוציא משום שהבשר הוא ג"כ למזון<sup>(9)</sup>. ובזה ודאי צדק מהריק"ש שצריך קביעות סעודה. אבל כאשר אוכלים למזון והבשר בא לשבח, באמת מברכים המוציא אא"כ העיסה נילווה בשמן, ואז ברכתו מזונות אא"כ קבע סעודתו עליו. ובברכי יוסף (קס"ח ז') בשם שו"ת דבר משה שברכת המוציא היא רק בנילוש במים ולא בשמן, וכן עמא דבר. וזה כדברינו שכל שהבצק עצמו אינו לחם לכו"ע אין לברך המוציא.



## ב. דברי הפוסקים שהוא משום כל שיש בו וביאור דבריהם

א. יש עוד ראייה גדולה שאירי רק בפת גמור מצד עצמו, ולא בפת

ה). בביאור הלכה כתב: "והנה ראיתי הרבה אחרונים מסכימים לדינא לדברי הט"ז וכו' ומביאים ראייה לדבריהם מדברי התניא שכתב כן להדיא. וכד נעניין היטב במקור הדברים יראה דאף המחבר מודה לדברי הט"ז דמלוי בשר הוי כמו מלוי פירות ורק דהמחבר מיירי בשהיה עשוי כעין סתם לחם שעשוי לשבוע וע"כ לא הוי בכלל פת הבא בכיסנין שעשוי רק לקנוח ולמתיקה בעלמא, וכמו שמורה לשון הריא"ז שכתב שהן עשויים פת ולפת כא' ולקביעות סעודה הם עשויים ור"ל דחשיב הבשר והדגים שממולא בתוכן כמו שאוכל לחם עם בשר ודגים הואיל שלחם זה עשוי לקביעות סעודה ולא לקנוח. אכן אם עשויים רקיקים דקים ומעורב בהם פתיתן של בשר ונכר שאין עשויים רק לקנוח אחר סעודה דינו ממש כפת שמעורב במיני מתיקה כו' וקרוב בעיני דבהכי מיירי התניא כו' וכן מוכח בחמד משה וכן בד"ח". הרי שכל תחילת דבריו והוא כהנ"ל שאירי שזה לחם גמור אבל אח"כ מסיים שאם עשויים לקנוח.

ו). וזה כטענת הט"ז עיין לקמן.

ז). וזה כחמד משה שאף שבאגור נראה שהבשר עיקר, או שר"ל ששניהם עיקר או שלא נקבלו להלכה.

מזונות שהמילוי לשובע הופך להמוציא. ונבאר הדברים כי יש בדברינו הבנה חדשה בענין זה.

נחלקו המג"א והט"ז אם השו"ע איירי בקובע סעודה או לא (יתבאר באות ג') והמג"א מסיים את דבריו שאי"צ קביעות סעודה בפשיטא "מיהו בש"ל כתב סתם דה' מינים עיקר כמו במעשה קדירה ע"ש. ואפשר דכל דממולאים בפירות נמי דינא הכי". ולא מובן כונתו. ובלבושי שרד פירש שהטעם שהוא לחם גמור הוא משום כל שיש מה' מיני דגן. וא"כ המג"א דן שכל כיס לא יהיה מזונות שהרי כל שיש בו. והלבושי שרד מסיים שמ"מ לדינא נקטינן שפירות הוה מזונות. וצ"ב א"כ איך המג"א הוכיח שאי"צ קביעות סעודה בפשטידא משיטה שיתכן שחולקת לגמרי על הדין כיס. ויתכן שהמג"א אדרבה בא לסתור ראיתו ששמא שיטה זו שוללת דין כיס וכך באמת טוען אבן העוזר שמשו"ה אין מקום לפסוק שיטה זו וצ"ע.

ב. ומ"מ דברי המג"א נכונים שבכמה ראשונים שכתבו את הדין שפשטידא המוציא כתבו משום כל שיש בו. וגם מבואר בדבריהם שחלוק מילוי של פירות ממילוי של גבינה. ומסברא אם זה משום כל שיש בו וזה מפקיע את הדין מילוי א"כ למה בפירות לא נאמר כן, שהכל שיש בו מפקיע דין המילוי והבצק נשאר המוציא.

והראשונים שכתבו כן הם בפסקי הרי"ד<sup>(ח)</sup> היה צד לברך רק על המילוי משום שהוא חשוב אצלו. והכריע שהפת עיקר משום כל שיש בו. ומזה הוציא הריא"ז שיברך המוציא. וכן במהר"ם מרוטנברג בתשב"ץ רצ"א: "ועל המוליאות של בשר או של דגים או של כל דבר רק שלא

(ח). שהוא מקור הדין.



יהיו פירות מברך עליהם המוציא כי אומר שקמחא עיקר<sup>ט</sup>. הרי שכתבו כל שיש בו ומ"מ חלקו בין פירות לשאר דברים וצ"ב.

ג. אבל נראה שזה יסוד בדין שכיס נהפך למזונות. ונבאר. בסידור הגר"ז (סק"ז) הביא את השיטה של פת הבא בכיסנין הוא הממולא, ושחולק על שאר האופנים. "אלא פת הבא בכיסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאים אותה וכו' והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשיתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג ומזון העיסה הוא טפל והיה ראוי לברך על המלוי ולפטור העיסה אלא לפי שהעיסה הוא מה' מיני דגן שהם הנקראים מזון אינה נעשית טפלה אל המלוי כשמתכוין לאכילתה ג"כ ולכן די לברך עליה בורא מיני מזונות כו' ואין בכלל זה עיסה הממולאת בשושומין שעושין בפורים במדינות אלו שאין עיקר עשיתן לעדון ולתענוג אלא למזון ולהשביע<sup>א</sup>". וממשיך בדין מילוי למזון או לתענוג.

וכדברים הללו איתא ג"כ בחמד משה: "אבל פשטידא וקרעפליך עינינו רואות שאף שממלאים אותם מ"מ עיקר עשיתן לאכול לשובע נפשו בפת, וזה המילוי אינו אלא ללפת הפת, והרי"ז כאוכל פת ועמו בשר ודגים ללפת נראה פשוט דצריך לברך המוציא וברכהמ"ז". ובפטור כתב: "ומ"מ נראה דדוקא בכה"ג שאין עיקר הפת עשוי לאכול לשובע אלא לקינוח עם המילוי וכמעט המילוי עיקר אלא דמ"מ צריך לברך במ"מ מפני שהדגן חשוב הוא". ומ"מ מסיים שהאגור נראה שגם כאשר

ט). ובהג' ר"פ דין ברכה בתוך הסעודה: "אבל האי מוליתא אפי' היה אוכל אותה שלא בתוך הסעודה אין צריך לברך על התפוחים משום דקמחא עיקר".

י). ועיין בט"ז מהעמק ברכה, שגבינה טפלה לפת ולכן נשאר לחם משא"כ פירות אינם טפלים. ומקשה מהנ"ל, שהוצרכו לכל שיש בו, ואם הגבינה טפלה אי"צ לזה. ומשו"ה כתב הו"א שהלחם טפל לגמרי.

יא). והביאור הלכה (קס"ח ס"ז) הביא את דינו בלא לכתוב את ההסבר אלא שאין עשוי לקינוח ותענוג אלא לאכילה.

המילוי עיקר הדין כן ושמא כונתו ששניהם עיקר ויהיה איך שיהיה לדינא נראה כמ"ש שרק כאשר הפת עיקר.

ד. וביאור הדברים כך, חלוק הדין מזונות של כיס מהדין מזונות של מי פירות וכד' שהתם הבצק מעיקרא אינו לחם ומעיקר עשיתה לא היה עשוי לכך. אבל כיס הבצק מצד עצמו לחם ואין בו שום חסרון. ורק נותן בתוכו מילוי ואיך זה מפקיע את הדין לחם אחר שלא עשה בו שום דבר (ובפרט לר"ת שכבר בעיסה חל הדין המוציא). וע"ז אמרו החמד משה והגר"ז שזה ע"י שהבצק טפל למילוי מפקיע את הפת מגדרו. שאינו פת אלא טפל למילוי שהוא לתענוג, וא"כ שוב הפת גדרו כעשוי לתענוג ולא לשביעה. ומצד זה שהוא טפל באמת לא היה מברך כלל על הפת. אלא שיש דין כל שיש בו. והדין כל שיש בו מהני רק שיברכו עליו, אבל לא להפקיע את הפעולה של הטפילות, ששינתה את הפת מדבר העומד לשובע לדבר שעשוי לתענוג.

דהיינו הטפילות משנה את יעוד הפת משובע לתענוג, והדין כל שיש בו לא משנה ד"ז, שהטפילות הוא דבר מציאותי בשימוש הפת. אלא רק מצריך לברך על המין דגן משום חשיבותו. וא"כ עדי"ז הפת נפקע מהדין לחם שלו, ומ"מ נהיה מזונות ולא המוציא.

ה. וע"ז אמרו שכ"ז במילוי העשוי לתענוג שיכול להפקיע את השם פת. שע"י שהפת טפל אליו גם נעשה הפת לתענוג. אבל מילוי העשוי לשובע אף שהמילוי אינו המוציא, מ"מ לא יכול להפקיע שם השביעה של הפת מאחר שהוא עצמו ג"כ לשביעה. וע"י הדין כל שיש בו שצריך לברך על הפת, ע"כ יברכו המוציא שלא השתנה גדר הפת. והדברים ברורים ומאירים.

ו. והשתא מובן היטב למה דיברו רק על ב' קצוות על לשובע או לתענוג. שהפת מצד עצמו הוא לחם וכל שלא נפקע השם פת ע"י שטפל לדבר

שעשוי לתענוג נשאר השם לחם. ואי"צ שהמילוי יהיה לעיקר הסעודה, שהפת מצ"ע הוא כך, ורק אם נפקע שם הלחם ע"י תענוג נעשה מזונות.

ז. ואין צריך לומר שכל דבריהם רק בפת גמור מצד עצמו שבאים להפקיע דינו ע"י מילוי, ולא לפת שמצד עצמו מזונות שלא שייך כל הנידון של המילוי והטפילות לתענוג ופשוט.



### ג. אם השו"ע איירי בלא קבע

א. ומלבד זאת, עצם הפירוש בשו"ע שנוי במחלוקת. ונחלקו בזה המג"א והט"ז, שלדעת הט"ז איירי בקבע סעודה עליה, ורק קמ"ל שנחשב עדיין פת. ולמג"א גם בלא קביעות סעודה. ול' המג"א: "אפי' לא קבע עליו דהנהו לא מבטלי תורת לחם דהם עצמם מזון כו' וצ"ע דבתניא כתב עלה ודוקא כשקבע סעודתו עליו ע"ש וא"כ דינו כפת הבא בכיסנין וצ"ע וכ"מ סתימת הפוסקים. מיהו בש"ל כתב סתם דה' מינים עיקר כמו במעשה קדירה ע"ש". הרי שגם המג"א הסתפק בזה, והביא מהתניא רבתי כהט"ז, ושכן משמע מסתימת הפוסקים. ובסוף מביא ש"ל וצ"ב כונתו.

בערך לחם למהריק"ש הסכים לט"ז. ובביאור הלכה כתב: "והנה ראיתי הרבה אחרונים מסכימים לדינא לדברי הט"ז וכו' ומביאים ראיה לדבריהם מדברי התניא שכתב כן להדיא". אבל מ"מ מכריע כדברי המג"א. ובגר"ז הביא ב' דעות וכתב שהמג"א עיקר. והגר"א על השו"ע ציין המג"א. ועל הרמ"א כתב: "אבל הט"ז חלק על כ"ז כו' ועיין מג"א".

וא"כ שיטת הט"ז מהריק"ש, ובביאור הלכה בשם "הרבה אחרונים" שצריך קביעות סעודה דוקא. ומפורש כדבריהם בתניא רבתי, וכן מבואר בריבב"ן. ואף שהמשנ"ב הכריע כמג"א, וכן נוקט הגר"ז וכן פשטות

השו"ע שלא הזכיר קביעות סעודה. מ"מ קשה להכריע בהחלט כדעה זו.  
ב. ומלבד זאת הרי המג"א מסיים שיתכן ששיטה זו שאין צריך קביעות  
סעודה חולקת על דין כיס לגמרי, וכהכרעת אבן העזר. וא"כ אינו  
להלכה. וא"כ סוף כל סוף לא נפיק מכלל ספק ברכה. וקשה לפסוק  
שיברך בודאי על דברים אלו.



**ב.**

**ראיות מדברי הראשונים לזה**

**לשונות הראשונים על פת הבא בכיסנין. אם שלא לשובע או  
לתענוג.**

מ"מ צריך לדון על עצם הדברים. שיש לשונות בפוסקים שפת הבא  
בכיסנין היא לתענוג בעלמא ולא לרעבון. ויש משום שחסר בקביעות  
סעודה. וקשיא רישא לסיפא. עיין במשנה ברורה וביאור הלכה שמדגיש  
מצד א' את התענוג ומצד שני את הקביעות.  
ובראשונים ג"כ יש לשונות שכתבו שלא קובע עליו ויש שכתבו שהוא  
לתענוג.

**א. הלשונות לתענוג.**

בהלכות ברכות לריטב"א (ב' י"ז): "פת הבא בכיסנין הוא פת הנאפית  
בתנור ונעשית דקה מאד ולפעמים לשין אותה בשמן וגם נותנים שם  
קליות ומפני שהיא דקה ואין דרך לאכלה אלא לתענוג כעין פירות כו'  
כל שקבע סעודתו עליו מברך המוציא וכו'". בנמ"י דף מ"ב "מעין פירות  
לתענוג". וכן בריא"ז "למתיקה ולקינוח".

ב. המצריכים קביעות סעודה.

לעומת זאת ברא"ה: "כיסנין פירות שלא קובע סעודתו עליו". ובר' ירוחם (נתיב ט"ז חלק ה') "שלא קבע". וכן בראבי"ה. וכן ברבינו מנוח (פ"ג הל"ט): "זה הכלל כל מידי דלאו אורח ארעא לאקבועי סעודת' עלויה לא מברכינן עליה המוציא אא"כ קבע". ובמאורות: "פרפרת כו' אין מברכין עליהם המוציא אי לא קבע סעודה עליהם דמתוך שיש בהם מיני תבלין אין דרך לקבוע סעודה עליהם ואין מברכים עליהם המוציא אא"כ קבע. וכן בכל דבר שאין דרך לקבוע סעודה עליו אין מברכים עליהם אא"כ קבע. אבל בדבר שדרך בנ"א לקבוע עליו, צריך לברך אע"פ שלא הרבה"י לאכול מהם כרצונו".



ג.

**יש כמה דינים של פת הבא בכיסנין וההגדרה ע"כ משתנה כפי**

**הדין שמדובר עליו**

ובאמת מוכרח שהמושג פת הבא בכיסנין משתמש בכמה סוגיות ובכל סוגיא לפני ענינה. וב' הפירושים בפת הבא בכיסנין נכונים, גם שלא קובע סעודה וגם שנאכל לקינוח ותענוג. ומוכרח שיש מקומות שמדובר רק על מאפיין אחד, או של תענוג או שלא קובע סעודה. ואילו המאפיין השני אינו נכון ונבאר הדברים. וצריך לבאר א"כ מהו הנדרש לענין פת.



(ב). תיקון ע"פ האהל מועד, ולא אע"פ הסב לאכול מהם כרצונו, שנראה טעות.

**האוצר** ♦ **תמוז ה'תשע"ז**

## א. לענין הסוגיא אם נפטר בברכת הפת צריך שלא יהיה לשביעה אלא לתענוג

בדף מ"א נידון בגמ' אם פת הבא בכיסנין נפטר בברכת הפת, בין לפניו ובין לאחריו. ולגבי דין זה ע"כ אינו די בזה שלא קובעים עליו סעודה, שהרי כל דבר שנאכל לשובע אפי' שאינו עיקר הסעודה נפטר בפת לשיטת רוב הראשונים מלבד רש"י. ומה גרע מבשר ודגים ודייסא, וע"כ שאינו כלל ענין סעודה אלא לתענוג בעלמא. וברשב"א שם מפרש משום שהוא להנאה ולא לשביעה ואינו דומה לבשר ודגים שאוכלם לשביעה. וכן בש"ר.

## ב. לענין שברכתו יפטור שאר מינים ע"כ שכן עשוי לשובע ולא קובע סעודה עליו

ובדף מ"ב, בירך על הפת פטור הפרפרת פרפרת לא פטור את הפת. אבל מעשה קדירה פטר. וברא"ה ריטב"א, וראב"ד על רי"ף, פירשו שפרפרת הוא פת הבא בכיסנין וברכתו מזונות ופוטור שאר מינים כמו שפת פוטור דברים הבאים מחמת הסעודה. וברא"ה מפורש שפטור גם דברים שברכתן שהכל כמו בשר ודגים<sup>(ג)</sup>. הרי מוכרח שאינו לתענוג בעלמא, שא"כ איך יפטור דברים אחרים כמו פת. אלא הוא ראש וחשוב למאכלים, ומ"מ אינו פטור פת<sup>(ד)</sup>. ולכא' מוכרח כאופן השני שזה לשובע ולסעודה ולא עיקר הסעודה ולכן אינו פת.

וברשב"א (דף מ"ג) אף שפירש בברכותיהם שוות ולא כיון להדיא לפטור את מעשה קדירה, וזה מחלוקת ב"ש וב"ה. מ"מ כתב שם שהטעם שלב"ה פוטור אפי' שלא כיון, משום שהוא כ"כ חשוב, הוה כמו פת שפטור שאר דברים גם בלא כיון אליהם. ומבואר שגם לדבריו שאירי

(ג). ודברי הריטב"א צ"ע.

(ד). וגם כאן לא אמרינן שמונח בזה קביעות סעודה, כיון שאוכלו כראש למאכלים.

בברכתיהם שוות, הוא חל משום חשיבותו של הפת הבא בכיסנין. ואף שלעיל פי' שגרע מבשר ודגים. ולכא' מוכרח שיש כמה אופנים של פת הבא בכיסנין וכ"א נידון לפי ענינו<sup>טו</sup>.

וכן מתבאר ממהר"ם חלאוה פסחים (דקי"ד), עד שבא לפרפרת של פת ברשב"ם חזרת, ומקשה שא"כ אינו נפטר בהמוציא "אלא ודאי פרפרת אין פירושו ליפתן אלא הוא דבר שהוא כעין פת ובא להשביע ולפי' נפטר בברכת הפת כל שבא תוך הסעודה והוא פת הבא בכיסנין לבד וכדמפרש התם במס' ברכות. והכי פירושו עד שהוא מגיע למצה וקרי ליה פרפרת לפי שהוא דקה ודמיא לפת הבא בכיסנין ופירושו פת שהוא כעין פרפרת לפי שאין בה תערובת אחר כלל אלא שהיא דקה". הרי שפת הבא בכיסנין בא להשביע, ולכן נפטר בברכת הפת, ושכך מפורש בברכות וזה הדין השני שפת פוטר את הפרפרת. וזה מפורש דלא כפוסקים הנ"ל ולא כמו הדין הראשון שאינו פוטר וע"כ תרי גווני ניהו.



### ג. לענין ברכת המזון והמוציא ע"כ יסוד הדין מצריך דרך לקבוע סעודה עליו ולא די בעשוי לשובע

א. והשתא צ"ב גדר פת הבא בכיסנין לדין המוציא או מזונות. אם גדרו כדין הראשון שאינו כלל מענין סעודה, אלא לתענוג בעלמא. או שהוא חשוב כעין פת שפוטר שאר דברים כמו הדין השני. ולזה צריך להגדיר עצם הדין.

והגדרת עצם הדין נמצאת בהרבה מקורות בראשונים והאחרונים וכולם חוזרים כמעט על אותו לשון. וזה מוכרח גם בתוכן דבריהם,

טו). וכבר העיר בזה המג"א (סקכ"ב), וכתב שאם באים להמשיך תאות המאכל נפטרים בסעודה. משא"כ אם לקינוח ואנו כתבנו מלשונות הראשונים.

שמדאורייתא יש דין שביעה, ורבנן תקנו גם בקובע סעודה. משא"כ כאשר אין דרך לקבוע סעודה לא תקנו, אבל אם הוא מ"מ יקבע מברך. והשתא מוכח תרתי: א' שההגדרה הוא דבר שדרך לקבוע סעודה עליו, ואם חסר בזה לא תקנו. וא"כ אין צורך בהפקעה של אכילת מתיקה שלא לשובע כלל. ובפרט שיסוד הדין דאורייתא שביעה, ורבנן תקנו גם קביעות סעודה. ואין שום צורך להפקיע שם רעבון. ב' בלשונם מבואר שהדין קביעות סעודה בפת הבא בכיסנין אינו דין חדש. אלא בכל שדרך לקבוע תקנו, ואם אין דרך לקבוע צריך שהוא יקבע. שזה מאותו דין או דרך של כו"ע או הוא ולכן כאשר קובע הוא כמו פת רגילה עיין בהערה כאן שהבאנו מהרשב"א<sup>טז</sup>. ובקביעות סעודה מפורש בכל הראשונים שצריך שעיקר סעודתו ע"ז ולא יהיה לחם אחר, ולא די באכילה לשם שובע. ונביא לשונם.

ב. ברבינו מנוח (פ"ג הל"ט): "זה הכלל כל מידי דלאו אורח ארעא לאקבועי סעודת' עליה לא מברכינן עליה המוציא אא"כ קבע". וכן במאורות: "פרפרת פירש"י אובליש והן בלילה עבה. אין מברכים עליהם המוציא אי לא קבע סעודה עליהם, דמתוך שיש להם תבלין אין דרך לקבוע סעודה עליהם ואין מברכים המוציא אא"כ קבע. וכן בכל דבר שאין דרך לקבוע סעודה עליו אין מברכים עליהם אא"כ קבע. אבל בדבר שדרך בנ"א לקבע עליו צריך לברך אע"פ שלא הרבה" לאכל מהם כרצונו". וכן באהל מועד.

טז. וברשב"א דל"ח מאריך בזה טובא, שקביעות אינו דין חדש אלא שחזור לפת רגילה. שכותב כלל שאין הברכה משתנה לפי השיעור. ומקשה מפת הבא בכיסנין שאם אוכל שיעור שקובעים המוציא ופחות מזה מזונות. ומפרש שפת הבא בכיסנין הוא שינוי ממין לחם, ולכן אין מברכים עליו בכזית. "אלא דכשקובע עליו סעודה עשהו כפת דעלמא. ואפי' לא קבע עליו סעודה אלא שאוכל כדי קביעת אחרים ג"כ הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלים ממנו הרבה כדי שביעה".

יז. תוקן ע"פ האהל מועד. ולא אע"פ שלא הסב כמופיע אצלנו שלכאו' אין לזה ביאור.



ג. ובב"י (קס"ח) וכע"ז בכס"מ, כתב: "הילכך ע"כ לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפי' בכזית אלא בלחם שדרך בנ"א לקבוע עליו כו'" שאז דרך לקבוע סעודה או שאכל שיעור שקובעים סעודה עיי"ש. ובלבוש מביא את הה"ת של פת הבא בכיסנין, ושקיי"ל כדברי כולם. "ואע"ג דנקראו לחם דכתיב וכל לחם צידם יבש כו' אפ"ה אינו מברך המוציא וג' ברכות דלא קבעו חכמים המוציא וג' ברכות אפי' בכזית אלא בלחם שדרך רוב בני אדם לקבוע עליו סעודתו כו' אבל כל שנעשה בה שינוי שאין דרך רוב בנ"א לעשות כמותה ולקבוע עליו לא חייבהו לברך כו' אלא א"כ אכל מהם שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו".

ובגר"ז (ס"ח): "בד"א בלחם גמור שדרך בנ"א לקבוע סעודתו עליו כו' שאין דרך רוב בנ"א לקבוע סעודתו עליהם אין מברכים כו' אא"כ אוכל שיעור שאחרים רגילים לקבוע סעודה לפעמים על שיעור זה כו' אלא מפני חשיבותו שהוא סועד הלב וכל לחם שאין קובעים עליו סעודה בטלה חשיבותו אא"כ יש בו כדי לסעוד". ובשו"ע כתב משום שחילוק ברכות לאו דאורייתא וזה כמג"א. ובסידור כתב כב"י שאין שביעה ורק מדרבנן תקנו היכא שקבע עיי"ש.

ובמשנה ברורה (סקכ"ג): "ואף דבסתם פת מברכים עליו בכ"ש ועל כזית ברכת המזון, שאני אלו דאין דרך בנ"א לקבוע סעודתן עליהם ורק אוכלים אותן מעט דרך עראי כו'".

ד. הרי כולם כתבו באופן ברור שכדי שיהיה דין לחם צריך שיהיה דרך לקבוע עליו סעודה. וזה טעם התקנה. וא"כ כל שחסר בדין זה אף שאינו מתיקה אין מקום לחייבו. וא"כ ברור לדינא שאף שאינו עשוי לתענוג אלא לשביעה כל שלא עשוי לקבוע סעודה עליו ברכתו מזונו.



ד.

**נראה שבעינן תרתי: א' אכילה לשובע ב' קביעות סעודה**

**א. ראשונים שמזכירים ב' דברים קביעות ולא לתענוג, ויתבאר שהם ב' תנאים נצרכים**

א. איתא בספר הפרדס מדבי רש"י (הוצאת ערנרייך עמ' קפ"ג): "ואם אכל רקיקין חלות דקין כגון אובלירש קנישטלש היכא דקבע סעודתיה עלייהו כגון שאנו עושין בלילי ברית מילה, מברכין עליהם המוציא לחם ולאחוריהם ברכת המזון דכיון דאחשבינהו פיתא לאקבועי עיקר סעודתיה עלייהו בעי ברכה כלחם ממש וכו'. ואי לא קבע סעודתיה אלא לתענוג בעלמא אכיל להו מברך עלייהו בורא מיני מזונות הואיל ומחמשת המינין נינהו, אבל ברכה של אחריהם לא מצי אמרינן על המחיה ועל הכלכלה דלאו מין מחייה הם ולא סעדי ליבאי אלא על השובע אכיל להו, וסגיא בבורא נפשות רבות, כמו מייא וירקא בעלמא, מידי דהוה אכוסס את האורז דאמר התם לפניו בורא פרי האדמה ולבסוף ולא כלום. מ"ר".

ב. ויש בדבריו חידוש גדול שמאכלים ממיני בצק שנאכלים לתענוג לא מברכים עליהם על המחיה, שהרי זה רק תענוג בעלמא. אלא בבורא נפשות סגי. וכלפי דין זה מובן שצריך שיהיה לתענוג בעלמא, ולא די שאינו קובע ע"ז סעודה. אבל לשון רש"י ברור שגם כלפי הדין שמברכים עליו מזונות נאמר אותו הגדרה של לתענוג בעלמא.

ג. וצ"ב השאלה מרישא לסיפא כהנ"ל אבל כאן עוד יותר מודגש, שמצריך "דכיון דאחשבינהו פיתא לאקבועי עיקר סעודתיה עלייהו בעי ברכה כלחם ממש". דהיינו הגדר הוא שעשהו לחם, ומחשיבו ללחם שקובע את עיקר סעודתו עליו, ולכן ברכתו כלחם. הרי שלא די בשובע אלא צריך להחשיבו ללחם. וקשיא רישא לסיפא.

ד. וכאן י"ל שהוא דין מיוחד בסעודת פורים ונבאר.

בתוס' (לח.) כתב: "מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה. וכן ניל"ש אי קבע סעודתיה עליה מברכים עליה המוציא וכן צוה הר"מ בפורים שקובעים סעודתין עליהם לברך המוציא בפת תחילה כדי לפוטרן מברכה שהיה מסופק אם הוה קביעתיהו קביעות או לא". וצ"ב שהתחילו שמהני קביעות סעודה ע"ז. והביאו ראיה מהר"מ שצוה לברך המוציא על פת כיון שהיה מסופק אם נחשב קביעות. וא"כ זה מעשה לסתור הדין שמהני קביעות בודאי והאריכו בזה האחרונים ועיין בתוס' דמ"ב ובספר המחלוקת לבעל השלטי גיבורים מש"כ בזה.

ה. אבל ביאור התוס' התבאר בתשובות מהר"ם מרוטנברג החדשות (עמנואל). בעמ' 238 כתוב: "אבל נילש מברכין עליהם בורא מ"מ הואיל ובלילתן רכה ובליל פורים לא חשי' קבע סעודת' עלייהו שאין אוכלים אותם לשובע אלא לטיבול ולתענוג וכן לברית מילה. אבל אי קבע יכול להיות דמברך המוציא כמו טורקינא דמר זוטרא קבע סעודת' עלייהו ומברך המוציא. ונכון הוא ליקח ככר ולברך עליו כשרוצה לקבוע סעודתיה עלייהו ליצא מידי ספק"

ו. ומבואר שיסוד השאלה הוא סוף דברי התוס' "שמסופק אי הוה קביעתיהו קביעות". אבל ביאור התוס' לא משום ספק אם קבעו ע"ז או לא. אלא בליל פורים היו קובעים עליה, והיו יושבים בקביעות גדולה ואוכלים הרבה מהם, והנידון שלו אם קביעת זה נחשב קביעות לשם סעודה או קביעות לשם תענוג, ואז ל"ח סעודה אף שהיה בזה קביעות. וכן מדויק היטב לשון התוס' "כי היה מסופק אם הוי קביעותיהו קביעות". לא שהסתפק אם קבעו, אלא אם הקביעות נחשב קביעות לסעודה.

ז. ומ"מ יש בדבריו שינוי מהתוס' שבתוס' נראה שבעלמא הוה ודאי המוציא, ובפורים הסתפק אם קביעות לתענוג חשיב קביעות ולכן צווה

בפורים לברך המוציא. במהר"ם עצמו נראה שבפורים בודאי ס"ל של"ח קביעות סעודה ולא הצריך המוציא. ובעלמא שרוצה לקבוע סעודה היה מסופק. ומ"מ מבואר בתשובה דבר אחד שהאכילת תענוג הוא ההפקעה על הקביעות סעודה, ולא העראיות שבדבר.

והשתא מוכן למה יש רק ב' קצוות או קביעות סעודה או לתענוג, כי קבעו וכל שנחשב סעודה הוה קביעות והאופן להפקיע הוא ע"י תענוג ופשוט. וזה יהיה ביאור רש"י הנ"ל שכל שאינו לתענוג בעלמא ע"כ שהוא לחם גמור כי קבע סעודה עליו, ורק השם קביעות לתענוג הוא המפקיע את הקביעות לשובע.

ומבואר בכ"ז שיש ב' ענינים א' קביעות ב' שובע. ולא שכל קביעות הוא שובע ולא שכל תענוג הוא עראי, וזה ב' תנאים נצרכים.



### ב. בה"ג שיש ב' אופנים אקראי ולתענוג וכהנ"ל ומקורות לזה

א. והדברים מפורשים להדיא בבה"ג (הוצאת מכון ירושלים עמ' ס"ה) "והני פספג וכושכנאנג אם לאקראי בעלמא קא אכיל להו אי נמי לקינוח סעודה הוו להו כפת הבא בכיסנין ומברך עליהו במ"מ, ואי קבע סעודתיה עילוייהו מברך עליה המוציא לחם". הרי שיש ב' אפשרויות או אקראי או קינוח סעודה. ולהנ"ל קינוח סעודה הוא אכילה לתענוג, ואקראי בעלמא הוא דין בפנ"ע שלא אוכל בקביעות אפילו אם זה אכילת שובע, כגון בורקסים ושאר הדברים הנ"ל.

ולא שהאקראי עושה שלא לשביעה, אלא הוא דין בפנ"ע שצריך קביעות. ויש דין נוסף של קינוח, שזה אפי' כאשר קובע<sup>(ח)</sup>.

יח). וי"ל שקינוח סעודה משום שנאכל בסעודה הו"ל קבע א"ל שזה קינוח בעלמא. עיין ברא"ה שפת הבא בכיסנין בתוך הסעודה המוציא אע"פ שאינו מחמת הסעודה. וכעין שאיתא לגבי סוכה.

ויש ראייה מפורשת לדין זה מהגמ' בדל"ה, שאיתא שם שיין סעיד "א"ה נברך עליה שלוש ברכות לא קבעי איניש סעודתיה עלויה א"ל ר' נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עליוה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הוי קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם". הרי שמלבד הדין שביעה או כאן סעיד, יש דין שצריך דרך לקבוע עליו סעודה, וספק אם אפשר ויש בטלה דעתו. ומוכרח שיש דין נוסף של קביעות סעודה מלבד הדין שביעה<sup>ט</sup>.

ב. וכלשון הגמ' שיש קביעות סעודה על יין איתא במחזור ויטרי לענין סוכה, בהלכות סוכה סל"א (עמ' תתט"ו): "שתית עראי נמי היינו כששותה שתים או שלש פעמים, אבל אם קובע סעודתו על היין, כגון בנ"א ששותים בחנויות כל היום אסור". הרי יש מושג קביעות סעודה על היין, וכל' הגמ'. ובזה מתבאר ל' המשנה שם דל"א שתית עראי מחוץ לסוכה ונתקשו שתמיד שתיה זה עראי עיין בפוסקים. ורש"י פי' שיש רמה של יין שהוא קבע. ועיין שם במאירי "ומ"מ נראה ששתיה בלא שום אכילה אפי' פרי או מרקחת עראי היא אפי' ביין אבל כשבא לשתות עם אכילת פירות או מרקחות ודברים שאין צריכין סוכה נעשו קבע מצד היין".

ג. ובדברים האלו יתפרש שיטת ראב"ד מחודשת מאוד בסוגיין. שאיתא במכתם בשם הראב"ד: "ואני אומר כל שמביאים עמו יין לשתות עליו או לשרות בו כגון אלו הניכלש שמביאים עמהן יין מבושם לשרותן שהוא אכילת קבע וצריך נט"י והמוציא ג' ברכות ולא תזוז מניה".

ופשיטא שהיין לא עושה את האוכל יותר לשביעה, אלא קובע את

---

אבל א"כ לגבי הגידון הנ"ל בורקס י"ל שאי"צ לקבוע עליו דוקא ודי שהוא חלק מהסעודה קבועה וצ"ע היטב.

יט). וראה בצהר (ט"ו עמ' נח) שיש מאמר שכתב שמוכח בגמ' הזאת להפך שאין דין דרך לקבוע סעודה, ובהערה שם ניסו לסדר שזה גופא מה שכתוב בגמ'. ופלא להכחיש דבר מפורש כזה בלא טעם.

הסעודה לסעודת קבע. ע"י שמחשיב את הסעודה. וזה כהנ"ל שמלבד הדין שביעה יש דין קביעות.

ד. ורצינו להביא מקור ברור לזה שלא מהני שביעה אלא צריך קביעות סעודה. מה שצ"ע טובא שיש מחלוקת ראשונים אם ברכת המזון דאורייתא הוא כאשר שבע או בשיעור ביצה. עיין יראים רנ"ג שמאריך טובא ע"פ הגמ' דמ"ט שהמחלוקת אם כזית או כביצה זה דאורייתא. ומשום שבעינן שביעת גרון ולא שביעת כרס. ועיין שדי חמד חלק ו' (עמ' 337 סק"ב). שמאריך הרבה שיטות שס"ל כן להלכה שאי"צ מדאורייתא שביעה.

והשתא צ"ב שכל הפוסקים ביארו הטעם שפת הבא בכיסנין פטור משום שזה מדרבנן ורבנן לא תקנו אלא כאשר דרך לקבע סעודה עליו<sup>(כ)</sup>. ולשיטת שאין דין שביעה אלא שיעור ביצה איך אפשר לפטור פת הבא בכיסנין. וע"כ שגם בלי הדין שביעה יש דין קביעות סעודה. ואע"פ שחייבים בכביצה רק בקבע סעודה ולא באכילת אקראי<sup>(כא)</sup>.

אלא שד"ז נסתר מהיראים בעצמו שכתב לדחות את הבה"ג ור"ת שפי' שהגמ' אסמכתא בעלמא "ואני אומר שביעת גרון דאורייתא וראייתם אינה ראייה. והן מדקדקין פי' דורשין ומדקדקין. ודרב הונא דאכיל תליסר תליסר רפתי ולא בריך לחמניות היו פי' פת הבאה בכיסנין פי'

---

כ). וברש"י הביא מר' יהודאי גאון שר"ה לא בריך כי לא שבע ורש"י תמה עליו וכי ל"ל שמדרבנן כביצה וכזית. ורש"י הביא רי"ג על פת רגילה אבל בערוך וה"ג לא כתבו כן בפירוש. ושמא פי' דבריו שבאשכול מבואר שגדר פת הבא בכיסנין שמדאורייתא צריך שביעה ורבנן החמירו אבל רק בפת רגילה ולא בפת בכיסנין, וא"כ בקבע סעודתו שהוא דאורייתא אין נפק"מ בכיסנין. ופשוט שא"כ זה כונת רה"ג שבכיסנין יש רק את הדין דאורייתא. ועיין בסידור הרב שנראה שפירוש כאשכול. ועיין במנחת פיתים על השו"ע, שר"ל שכל הבטלה דעתו רק בקביעות סעודה, ולא בשבע ממש שזה דאורייתא. ומביא את האשכול הנ"ל.

כא). וצ"ב לקמן דמ"ד טעמים אחרים למה דוקא לחם. ואף שזה פשוט שאינו טעם להמוציא.

אינו ראוי לה שביעה ועושה באותו ענין שאינו נקרא לחם והיינו דאמר עדיין כפיננא פי' דין הוא ונראה שלא יקרא לחם שהרי אני אכלתי הרבה ועדיין אני רעב ובלחם כתיב ואכלת ושבעת ואני שביעת גרון לא מצאתי בהם ואף לא בריך אתי שפיר פי' לא בריך ברכת המזון".

ואף שהוא רק בא לענות על הראיה, לדבריו שא"צ שביעה למה מה שאמר עדי כפנא טעם לא לברך. וע"ז השיב שר"ל שביעת גרון. אבל מ"מ מבואר שבפת הבא בכיסנין חסר בשביעת גרון וא"כ לק"מ.



### ג. נפק"מ למעשה בשבע ואין דרך לקבוע סעודה ע"ז

א. מ"מ ברור בכל הנ"ל ובכל הסוגיות שהדין קביעות סעודה בפת הבא בכיסנין צריך להיות סעודה קבועה שאינה לאכילת תענוג אלא לאכילת שביעה. ופשוט שמה שהתפרסם כאילו יש שיעור שנחשב קביעות סעודה, אינו מדויק כלל, שד"ז לא מוזכר כלל בש"ס וראשונים ושו"ע. זה הוא רק פירוש הדין שזה שיעור ראוי לקבוע סעודה עליו ול"א בטלה דעתו משום שהוא שיעור מועט, או אדרבה שבטלה דעתו כיון שכו"ע קבועים על שיעור זה. אבל כ"ז אחרי אחרי שהתקיים התנאים הנ"ל שהוא סעודה קבועה ועשוי לשביעה. שזה יסוד הדין ולא מוזכר כלל תנאים אחרים<sup>כב</sup>).

ב. וראיתי בספר מגד גבעות עולם (ח"ב ע"מ ס"א סק"י) בשם הגרי"ד סולובייציק מבוססון שהגר"ח היה מורה כן למעשה שבעוגות שאוכלים בקידושים אין חשש של קביעות סעודה גם בשיעור גדול, כי אין דרך

כב) עיין ראבי"ה סימן קמ"ט שהקביעות סעודה תלוי באחרים ולכן יש דברים של"מ קביעות סעודה עליהם כיון שאין דרך של אחרים ברוב פעמים לקבוע סעודה על דברים אלו. וכע"ז לשון תלמדי רבינו יונה בשם ר"י, הרי שלא משום שאינו שיעור מספיק או שחסר בתוריתא דנהמא, אלא שאין דרך לקבוע ע"ז סעודה.

כלל לאוכלו לשובע באופן קבוע גם בשיעור גדול. וצריך לחלק בין דברים כמו לחמניות מזונות או פיצה ופשטידות למשנ"ת שאדם עשוי לקבוע שביעה עליהם. משא"כ עוגות אין דרך כלל לעשות כן. והרב שורקין שם מציין בשם מעשה רב השלם (דף ק"י) שכתב כן. וצריך לבאר הדברים.

ג. איתא בספר מנהגי חת"ם סופר (פרק ה' אות ל"א): "וחלקו להמסובים עוגה נילושה בחמאה. ולא הקפיד מעולם על שיעור ד' ביצים המובא בשו"ע או"ח סכ"א אלא כדעת הגר"א כי הכל תלוי בקביעות סעודה". ומקורו בלקוטי חבר בר חיים (ח"ג בהקדמה ב' ע"א). ואני הבנתי דבריו שהוא כהנ"ל שהוא שולל ענין שיעור, משום שאין דרך לקבוע ע"ז סעודה. וכפסק הגר"ח מבריסק. אבל הרבה הבינו שהוא רק בא לחלוק גודל השיעור. לא שיעור ד' ביצים אלא שיעור סעודה שלמה. עיין שבט הלוי (ח"ז סכ"ה).

ד. ושם מצויין שהוא כהגר"א ודברי הגר"א מובאים בחיי אדם (כלל נ"ד ס"ג): "אך שמעתי מפה קדוש הגר"א שלא נראה לו (השיעור ד' ביצים) אלא כמ"ש בס"ד בשם ש"ל שהוא סעודת ערב וצהריים". וגם בדבריו היה אפ"ל כגר"ח<sup>כג</sup>. אבל בחיי אדם שם בס"ד נראה שרק דיבר על השיעור וכן במשנ"ב (סימן קס"ח סקכ"ד) נראה כן. וציינו על החת"ס שו"ת זכרון יהודה (ספ"ב) שם דן אם תלוי בדידה או באחרים, ודברי יציב (או"ח סקכ"ז) עיי"ש. וא"כ כולם הבינו בגאון וחת"ס שלא התכוונו כהנ"ל שאין דרך לקבוע אלא שצריך שיעור יותר גדול לזה. וצ"ע אם לכה"פ בחת"ס מפורש שלא ס"ל כמש"כ.



כג. עיין מע"ר השלם (אות ע"ט) שהביאו מהנהגות ישרות (ס"ק ק"א) שהגר"ח מולאזין אמר שאם אכל לעקך כשיעור סעודה מברך המוציא. וכן מהנהגות רי"ז מסלנט כת"י שהוא שיעור סעודה ולא ד' ביצים וא"כ מצטרף שכונת הגאון כפי שהבינו האחרונים לא כמ"ש.



ד. הדין כל שאחרים אם משום בטלה דעתו או שדי בדעת אחרים בב"י (קס"ח סס"ז) כתב שספק פת הבא בכיסנין אינו מברך "אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו". ובהערות שם<sup>כד</sup> הביאו שהאחרונים תמחו הרי הב"י לא פסק את הראב"ד שמהני קביעות גם כאשר אין דרך לקבוע אלא כרמב"ם שצריך שיהיה דרך לכך, וא"כ למה כתב כב' אפשרויות. והגינת ורדים כלל א' סכ"ד גרס אם אכל, שזה ב' תנאים ובעינן לשניהם גם שהוא יקבע וגם שאחרים קובעים. ובמאמר מרדכי הקשה אדרבה שכל שאחרים קובעים אי"צ קביעות ידידה. וגם הוא נדחק.

ופלא הרי מפורש בראשונים שאם הוא קובע ואין אחרים קובעים משום בטלה דעתו<sup>כה</sup>. ולא משום שאין הקביעות תלוי בדידה אלא באחרים. וא"כ פשיטא שיש הרבה מקרים אמצעיים שאי אפשר לומר בטלה דעתו על קביעות זו, וג"כ אי אפשר לומר שגם בלא קבע בטלה דעתו. שלזה צריך רוב מוחלט לצד א', וכל שאין רוב מוחלט אי אפשר לומר בטלה דעתו ופשוט. ואולי אפשר לעשות פשרה שהשיעור הגדול של כ"ב ביצים שאמרו כמה אחרונים הוא רק לומר שאז בטלה דעתו ולא שבלא"ה ל"מ קביעות

ובדעת המקשים י"ל שבראבי"ה סימן קי"ח (מהדורת דבליצקי ע"מ ע"ד), וכע"ז בעמוד ק"י כתב שהטעם שמהני כל שאחרים לא משום בטלה דעתו אלא משום שסתמא דעתו כדעת אחרים. ועיין ל' רשב"א דל"ח שהובא לעיל בהערה. ובזה באמת מהני דעת אחרים גם בלא שבטלה דעתו.



כד). מכון ירושלים הערה ח' ומכון המאור הערה 2.

כה). ולהפך כל שאחרים קובעים ג"כ משום בטלה דעתו או אזילנין בתר רובא.

## ה.

**אם צריך לקבוע סעודה על הפת לבד או גם בצירוף שאר דברים**  
**א.** במג"א (קס"ח סק"ג) כתב: "נראה לי דאם הוא קבע סעודתו עליו, אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים ואלו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו. אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות. וכן משמע הלשון בגמ' כל שאחרים קובעים עליו. כו' ואם אכלו לבדו בענין שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו. דאם נשער שיעור אוכלים עם דברים אחרים נתת דברין לשיעורים כו'. ואם הוא שבע ממנו וגם אחרים רגילים לשבוע ממנו כשמלפתים עמו דבר, אפי' אכלו לבדו מברך המוציא כיון ששבע ממנו כן נראה לי".

ובסו"ד הלשון שמלפתים בו את הפת, וכן הביאו המשנ"ב שהספק רק במאכלים שמלפתים בו את הפת ולא בשאר מאכלי הסעודה. שזה פשיטא שלא מצטרפים לשיעור קביעות. ובגר"ז (קס"ח ס"ח) נקט דל"כ אלא כל מאכלי הסעודה מצטרפים לקביעות סעודה של הפת. ובסידור חזר בו: "ואם אינו שבע ממין לחם זה לבדו אלא שאוכלו עם לפתן המשביע כגון שמלפתו בבשר או בדגים וכיוצא בהם עד שבע הרי"ז כאילו שבע ממנו לבדו לפי שהלפתן טפלה לו".

**ב.** והמג"א שם דייק מלשון הגמ' כל שאחרים קובעים סעודתו עליו. שאי"צ שיעור בלחם לבדו וצ"ב מה הדיוק בזה. ובפשטות שהמג"א דייק שלא אמרו כל ששבע ממנו אלא שקבועים סעודה עליו, ופי' שקביעות זה אינו מה שהפת עצמו הוא הסעודה, אלא שהקביעות של הסעודה הוא הפת, דהיינו שזה החלק החשוב והמרכזי בסעודה ובוה קבוע<sup>כו</sup>. ומ"מ קשה מנ"ל שאין הפירוש שקובע שהפת הוא הסעודה שלו. ודבריו יותר

כו). כע"ז בלבושי שרד.

מתישבים לפי גירסת הרי"ף רגילים לקבוע מחמת הסעודה שאז משמע שזה חלק מהסעודה וכאשר באים לאכול קבועים את הסעודה כך (ודומה לתור"י שהבאנו בהערה כז) והב"ח מחק "מחמת" ולהנ"ל י"ל.

ג. ומ"מ יש מקור לדבריו בר' חננאל, גם לדין וגם לדיוקן. שבאו"ז מביא ל' הר"ח: "ואמר ר' נחמן עדי כפנא הוא פי' זה האיש רעב הוא וסעודתו קבע בהם וצריך לברך אחרים מיסתבר. וכן היה ר' נחמן אומר כל שאחרים קובעים סעודתו עליו על זה הפת הבא בכיסנין צריך לברך וכש"כ שרב הונא עצמו שאכל כשיעור סעודת אחרים שלא אכלו עדיין כלום דצריך לברך תחילת וסוף ע"כ פירש וכו' מיהו כ"ש דר"ח איני מבין".

וביאור דברי רבינו חננאל שרב נחמן אכל שיעור שאחרים שלא אכלו שום דבר אחר שבעים ממנו. וכל שאחרים קובעים סעודה עליו הוא דרגה פחותה של שביעה. ומפורש בדבריו שר"ל שהאחרים אינם שבעים רק מחמת הפת אלא מחמת דברים אחרים. וזה הכל שכן של הר"ח שהאו"ז לא הבין. אם מהני שביעה בהצטרפות דברים אחרים כ"ש רב הונא שאכל שיעור שביעה בלא צירוף. וא"כ זה מפורש כמג"א שבכל שאחרים נאמר הדין שמהני שביעה מדברים אחרים.

ולכאורה מלשונו "שלא אכלו עדיין כלום" נראה כגר"ז שאי"צ צירוף רק של דברים המלפתים את הפת. אלא גם ששבעים מחמת שאכלו דברים אחרים. וצ"ע א"כ גם באכל לפני הסעודה יהני וצ"ע.

ד. ועיין אגרות משה (או"ח ד' עמ' ע"א) שמי שאוכל קצת מזונות בתחילת סעודה ושוב אוכל סעודה של כמה מנות ושבע נחשב קביעות סעודה עיי"ש. ועיקר דבריו שמהני גם לשביעה דאורייתא של לחם וזה צ"ב טובא כמ"ש בהערה<sup>(כז)</sup>, ואם היה צודק בזה ע"כ שהיה מהני גם לפת הבא (כז). שיסוד דבריו שההגדרה מברכים רק על הפת הוא משום שכל המאכלים נטפלים לפת.

בכיסנין שהרי בהרבה אחרונים והאשכול כתבו שפת הבא בכיסנין משום שאינו ברכה דאורייתא, וא"כ כל שמהני מדאורייתא לא יהיה דין פת הבא בכיסנין<sup>(כח)</sup>.

ה. ולכא' יש מקור ברור נגד דינו של המג"א מהרבה פוסקים. שבדרכי משה (סימן קס"ח) כתב שלדברי הב"י כל חלה מתוקה מזונות ואילו אנחנו

וממילא ה"ה שנותנים חשיבות לפת. וקודם כל גם לדבריו התם איירי בפת חשובה מצ"ע, ולכן הכל נטפל לו. משא"כ כאן מצ"ע הוא פת הבא בכיסנין ולא מתחיל הטפילות כמובן.

אבל מלבד זאת עצם ההגדרה שהטעם שמברכים רק על הפת משום נטפל אף שיש בזה מבוכה נראה שאינו העיקר להלכה. שבדמ"א יש ג' שיטות בראשונים לרש"י רק מה שבא ללפת הפת נפטר בברכת הפת. אבל תבשילים כגון דייסא או ירקות ובשר לא נפטר בברכת הפת. וכל הראשונים חלקו עליו שבגמ' מבואר פת פוטר את הפרפרת כ"ש את התבשיל. ותוס' כתבו בשם ר"י: "כלומר הרגילים לבוא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאוכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדירה כו". וכן בסמ"ג ובראבי"ה וצ"ב מה שינו מרש"י, במקום ללפת בהם את הפת נאכלים עם הפת. וכן מה ישבו על דייסא שלא נאכל עם הפת. והביאור כמ"ש בתור"י וכן הביא משם במשנ"ב שר"ל דברים שרגילות לאכול רק בתוך סעודה עם פת. אף שאינו נאכל עם הפת. ונצטרך לומר שלא אוכלים דייסא לבד אלא בסעודת פת ודוחק. ומ"מ לפי"ז נפל בבירא כל הסעודות שלנו שאנו בכל יום אוכלים בשר ודגים וירקות בלא סעודת פת כלל, וא"כ לדידן ליכא דין פת פוטר ופלא. אבל יש שיטה שלישית והוא שיטת הרבה ראשונים, רשב"א ראב"ד נמ"י שכל דבר שעשוי להשביע הוא חלק מעיקר הסעודה ונפטר בברכת הפת. לא משום שהוא טפל לפת אלא משום שהוא עיקר הסעודה. וטעם הדבר מבואר באחרונים כמו שיתבאר שהוא כעין יין פוטר שאר מיני משקים, שהוא הראש למשקים ולכן מברכים עליו ופוטרים השאר. ה"נ יש הרבה מיני מזון שנכללים בסעודה אחת ולכן מברך על הפת שהוא הראש והחשוב והברכה פוטרת הכל. וא"כ אינו כלל שכל המאכלים טפלים לפת ונכללים עמו אלא דין בברכה לברך ע"ז ולפטור השאר. ולפי"ז מובן שגם לנו יש מושג של פטור בפת.

וכבר העיר כן הבית מאיר (קע"ד ס"ג) שנחלקו התוס' והרשב"א כהנ"ל. ותמה על השו"ע שעירב ב' הסברות. וכתב שבב"י נראה שלמד שהכל אחד, ושההכרעה כרשב"א ולא כתוס' וכן שכן המנהג עיי"ש. עיין גר"ז ועוד שכתבו או מלפת או משביע.

ויש בזה נפק"מ שהמג"א (קע"ז ס"ק י"א) הסתפק באוכל קצת פת ושוב סעודה שלמה (ובמשנ"ב ועוד פי' שאוכל רק כדי לפטור הברכה ולא מופרך כן במג"א אלא שאוכל קצת) של"ש שהכל טפל לפת, או שעדיין פוטר. וצדדי הספק כתב הפרמ"ג שהצד השני זה כמו יין פוטר שאר משקים משום חשיבות הברכה ה"נ פת שהוא מקו"ח מה כשהוא שבע עיי"ש. עיין בערוך השולחן שתמה

משתמשים בהם ללחם משנה. וכן בט"ז שמיעוט שמן ל"ח בא בכיסנין ולכן יפה אנחנו עושים שמל"ץ קוכין ללחם משנה. העתיקו בבאר היטב והגר"ז. ובט"ז כתב שאין לעשות לחם משנה מזה לחשש לשיטות שנחשב כיסנין. וכמובן שפלא הרי קובע ע"ז סעודה, ולמה לא יהיה המוציא [עין בבית מאיר שתמה כן]. ולכא' ע"כ שאינו קובע סעודתו על הלחם אלא שבע משאר תבשילין, והלחם רק מתחיל אתו אבל אינו עיקר השביעה של הסעודה. וראיה ברורה נגד מג"א וסיעתו ופלא.

עין בורע אמת (ח"א סכ"ח) אריכות על הט"ז, ושם נראה שמקשה יותר כיון שמהני קביעות סעודה ע"כ שהוא פת, ולכן יוצא יד"ח מצה. ורק לברכת המזון בעינן דרכו לשבוע בו, ולא לשאר דינים. ומביא בסו"ד שמצא ב"י תמ"ד שיוצאים ב' סעודתו במצה עשירה. ובהערות לטור מ"י הרבה מ"מ בדין זה.

ומסיים ששמא לא דנו על ברכת המזון אלא על ברכת המוציא ולחם משנה ואם כן מקורו מהדרכי משה הנ"ל אך מנהגנו לברך המוציא "ובאמת לענ"ד לק"מ דכיון דדעתנו לקבוע סעודה שפיר מצינו לברך עליו המוציא". וצ"ב מה הנידון שלו היכן מצאנו חילוק בין המוציא לברכת המזון. ואדרבה ברא"ש ורשב"א וש"ר יש חידוש בהתחלה לא

---

על ספק המג"א שאין הפטור רק משום טפל אלא משום שברכת הפת פוטרת ופשיטא שפוטרת. ובגר"ז קו"א הביא קושית האחרונים מתוס' שמהר"ם היה אוכל בליל פורים לחם לפטור ספק ברכת הפת, הרי מפורש כצד השני במג"א. וכתב שאם זה מזין וסעודה זה פוטרת כמו יין ראש למשקים כמ"ש. והמג"א הסתפק רק בפירות שלא למזון אלא ללפת שצריך טפילה לפת. וזה כהנ"ל שיש מדין ברכה פוטרת וזה אפי' שפת טפילה אבל רק דברי מזון. ויש מדין ללפת. וא"כ סו"ד העיקר או שמלפת שבאמת טפל לפת. או שזה דין בברכות בעלמא לברך על החשוב ולפטור השאר ולא שהמאכלים מצטרפים ללחם אע"פ שאינו אוכל עמהם ואינו קשור. ואולי אפשר להסביר כך את התוס' וסיעתו כלשון המחבר והמשנ"ב. אבל זה ל"ש בלא"ה לדידן שאוכלים בשר וכל שאר מאכלים בסעודות ללא פת, ול"ש סברת תור"י והמשנ"ב ופשוט. (כח). ומ"מ אינו מתישב עם האו"ז ור"ח הנ"ל.

חשב לקבוע ובירך מזונות שאם אח"כ קבע מ"מ יברך ברכת המזון.

ו. עיין תוספת שבת (רע"ד) שאה"נ מהני קביעות סעודה ללחם משנה, אבל רק אם פורס ב' החלות, אבל אם משאיר א' הרי לא קבע עליו סעודתו וצ"ב. ומעלה סברא שכיון מי פירות אינם חיבור, ולכן פטור מהחלה כמבואר בתוספתא ובר"ש. ה"נ לא נחשב שלם ודוחה שמ"מ שלם ומציינים שבמנורה הטהורה (סס"ק"א) כתב סברא זו.

ובמחצית השקל פי' התוספת שבת שר"ל כאשר הלחם שהוא בוצע עליו הוא לחם גמור, ורק השני הוא מי פירות, ולא נקרא שקבע עליו. משא"כ כאשר שניהם מי פירות נחשב קביעות סעודה עליו. ובתו"ש לא מבואר להדיא שזה כונתו. וזה עדיין דוחק גדול וקשה לדחות ראיה זה משו"ה.

ז. ובסו"ד המג"א אם הוא שבע, ואחרים שבעים מחמת הלפתן מהני. וצ"ב איזה טעם יש בזה, שמ"מ יש בטלה דעתו על השביעה שלו.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

## משחק "ספינר" בשבת

יש היום משחק חדש הנקרא בשם "ספינר" (fidget spinner), שהינו צעצוע קטן בצורת משולש מעוגל, בעל שלוש צלעות, אשר אוחזים אותו במרכזו ומסובבים אותו בעזרת האצבעות. ולאחרונה נטען שדבר זה מסייע לתלמידים עם בעיות קשב וריכוז.

והסתפקתי מכמה צדדים אם מותר לשחק בזה בשבת: א. משום רפואה. ב. משום ביטול בתורה הנגרם ע"י משחק. ג. משום מוקצה. ד. משום בנין וסתירה.



### תשובת הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א

מח"ס "אבני דרך"

א.

#### גם בריאים משתמשים בו

המשנה ברורה (שא, סק"ז) כתב: "וכן מותר לטייל אפילו אם כוונתו להתעמל ולהתחמם משום רפואה, מ"מ שרי כיון דלא מוכחא מילתא שעושה כן לרפואה, אבל אסור לרוץ כדי שיתחמם לרפואה כיון דמוכחא מילתא ואסור משום שחיקת סממנין". וממילא כיוון דאינו ניכר שהוי

לרפואה, יש מקום להתיר<sup>א</sup>. וכבר כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ו, ד) להתיר להשתמש בדבר המחזק את שריר כף היד בשבת, כיוון שאין מתעייפים ומזיעים מכלי זה, וציין בייחוד שאין ניכר שעושה זאת לצורך בריאותו, דהרי גם בריאים מתאמנים בו. ואכן, אנכי ראיתי דגם אנשים שאין להם בעיית קשב וריכוז משחקים בזה. ולפיכך, כיוון דגם בריאים משתמשים בזה ואין הדבר גורם להזעה וכו' לכאורה אין איסור לשחק בו בשבת.



### לקחת "ריטלין" בשבת

יתרה מכך, אם התירו לקחת ריטלין בשבת (עיין שו"ת אבני דרך ז, סד) דבזה מיירי בכדור לבליעה שהיה מקום לחוש לגזירת שחיקת סממנים, על אחת כמה וכמה הכא, דגורם לרוגע ולחידוד בריכוז בעת לימודו, באופן שאינו לוקח תרופה. וכבר כתב בשו"ת מנחת יצחק (א, קח) להתיר לקחת תרופה בשביל להתרכז בלימוד התורה, וממילא מדוע הכא נחמיר. בייחוד דידועים אנו דבשבת צריך יותר לעסוק בתורה, דלכך ניתנו השבתות (עיין שולחן ערוך רצ, ב).



### תרגילים פשוטים ביד

ונראה להוסיף עוד בזה את דברי השמירת שבת כהלכתה (לד, כב) שביאר: "אין לעשות תרגילים בכלי קפיצי לשם חיזוק שרירי הגוף, אבל

---

א). ומעין מה שפסק מרן בש"ע (סימן שכ"ח סעיף ל"ז), שאוכלים ומשקים שהם מאכל בריאים, מותר לאכלם ולשתותם, כי אין ניכר שעושה לשם רפואה (וראה עוד במשנ"ב שם ס"ק ק"ה), והוא הדין לגידון דידן. [כ"כ לן הגאון רבי ברוך דדון שליט"א, מח"ס חשובים].



מותר לעשות תרגילים פשוטים ביד, ואף בכלים פשוטים המיוחדים ליד" (וע"ע בספר עובדין דחול ה, כה).



## ב.

### משחקים בשבת

יש לעיין מצד משחקים בשבת [שיש בהם משום עובדא דחול וביטול תורה], אולם כבר כתב המגן אברהם (שלח, סק"ח) לגבי משחקים שבמקום שנהגו להקל, אין למחות בידם (וכ"כ המשנה ברורה סקכ"א. ואגב עיי"ש דחשש למושב לצים במשחק, מה שאינו שייך אצלנו). ומובא במגן אברהם (שא, סק"ד): "אע"פ שאסור לראות דיוקנאות... מכל מקום אם הראיה עונג לו, מותר. והב"ח פירש דמותר לרוץ כדי לראות דבר עונג".

ואמנם הרוקח (נה) כתב שעיר שמעון חרבה כי שיחקו בשבת. אך הדגיש שזה היה בגלל שביטלו תורה (עקב משחקם). ואילו הכא אין בזה בזבוז זמן ומניעה מלימוד תורה, אלא להיפך. ואם התירו שחמט (עיין בזה בשו"ת אבני דרך ח, רצ. ובספר פסקי תשובות שלח אות יג), מדוע נחמיר בזה<sup>2</sup>. [ועיין בברכי יוסף (שלח, סק"א) שכתב כי ההיתר של הרבנים ששיחקו שחמט בשבת, היה מפני שסבלו ממרה שחורה, וכדי להסיח את דעתם מן הדאגות, שיחקו. וממילא גם למחמירים הכא בספינר שנועד לכעין הרגעה וסיוע בריכוז, לא יהא מקום להחמיר].



(ב). וכן ודאי לא גרע מדין סביבון שהתירו הפוסקים לסובבו בשבת (ראה אור ישראל על דיני חנוכה פרק א' הערה 85, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ובספר חוט השני חנוכה עמ' ש"ד). [הגאון רבי ברוך דדון שליט"א].

ג.

אין מקום לאסור מצד מוקצה

ופשיטא שאין מקום לאסור משום מוקצה, כיון שייחדו מראש. ונראה דאף אין צורך לייחדו, שהרי כל הגזירה במשחק משום מוקצה היתה משום שאינו ראוי לצור בו ע"פ צלוחיתו (שמאוס ומטונף), מה שלא ניתן למימר לגבי הספינר<sup>ג</sup>.



קשה לילדים לעזוב זאת

ובעודי בזה אעיר, כי ילדים המסובבים את הספינר יום יום קשה להם מאוד לעזוב זאת, וראיתי שהובא בארחות שבת (יט הערה קח) בהאי לישנא: "וכתב לן הגר"ח קניבסקי שליט"א לגבי מקרה שאדם רגיל לטלטל חפצים מחמת שיעמום כמתעסק בעלמא, ללא צורך כלל, אך אם יורו לו שהדבר אסור, קשה לו מאד להימנע מרוב הרגלו, שהחזון איש הורה בזה דחשיב צורך, והרי זה מותר".



ד.

לחבר החלקים בחוזק

אלא שראוי לעורר ולהעיר שישנם משחקים מסוג זה מחברות שונות

---

ג). וגם לספרדים יש להקל לשחק בצעצוע זה, שהרי יש לחלק בין כדור שאסר מרן בש"ע (סימן ש"ח סעיף מ"ה) לשחק בו, לשאר צעצועים, ועוד שכדור של זמנם היה מאוס, משא"כ שאר צעצועים (וראה עוד בזה בספר חזון עובדיה שבת ח"ג עמודים צ"ט-ק"א, ובספר בדי השולחן בהערות על ספר שמירת שבת כהלכתה הערה 114). ובפרט במקום צורך גדול במקום שיש בעיית קשב וריכוז, אם משחק זה גורם לו ישוב הדעת ללמוד תורה בנחת, הדבר ברור שיש להקל. [הגאון רבי ברוך דדון שליט"א].

המצריכים גם הרכבה שיש בה תקיעת המשקולות בצדדים. ואם צריך לחברם בחוזק (ולא סגי בהנחתם), הרי יש בזה איסור של מלאכת בונה - תוקע<sup>ד</sup>. ובאופן זה שצריך לתקוע, אסור לגדול לחברו חזרה בתקיעה (שכן עיקר המשחק אינו פירוק והרכבה, אלא לסובבו), ואילו לקטן יהיה מקום להתיר.



## העולה לדינא

העולה לדינא שהספינר (שתואר בשאלה) מותר לסובבו בשבת.

אולם לגבי הספינר שבעת סיבובו נדלקים אורות בצלעותיו, או שאר מלאכות שבת שעלולים להיות בחידושים הבאים של המשחק, וודאי שלא יהא לזה כל היתר בשבת. ובדור בו בכל עת מפתחים ומשכללים את המשחקים, חובה עלינו להתבונן היטב מה עומד לפנינו. (עכת"ד).



ד) והגאון רבי ברוך דדון שליט"א כתב שאין בזה משום בניה וסתירה בשבת, שהרי עשוי לשם כך, וכך היא צורת שימושו (ראה משנה ברורה סימן שי"ג ס"ק מ"ה, בשם המג"א והט"ז).

הרב משה קנובליך

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## דבר שאינו מתכוון

א.

### חילוק דבר שאינו מתכוון למתעסק

דעת רבי שמעון דדבר שאינו מתכוון מותר בשבת ובשאר דיני התורה. וכתב רש"י דאע"פ שנעשה ע"י מלאכה כנעשה ממילא חשוב. והביאור דלר"ש דאזיל בתר כוונה, כוונתו מגדירה את שם המעשה, ומה שיש בכוונתו הוא המעשה ידיה, ומה שאינו מתכוון אינו חשוב מעשה ידיה.

אמנם לאו בכל מקום מהניא כוונתו להחשיבו לקבוע את שם המעשה ומחמת זה מותר הדבר האחר שגם נעשה, דהנה נתכוון להגביה תלוש וחתך מחובר קר"י ליה (כריתות י"ט): מתעסק ומודה בהא ר"י דפטור ולהרע"א (בתשו' ח') רק פטור מחטאת אבל איכא ביה שם עבירה מדאורי' אפי' לר"ש [בכה"ת ובשבת פטור דלאו מלאכת מחשבת], אפי' שלא התכוון כלל לתלוש, וביותר לפרש"י (שבת ע"ד:) דנתכוין להגביה סכין ותלוש דאין לו שום ענין אפי' בהגבהת הירק, וילפי' ליה מקרא דאשר חטא בה לפוטרו, וכל א"מ לר"ש מסברא יליף ליה, וצ"ב מאי שנא הא מהא. (כך הקשה בקובץ שיעורים ח"ב)

והביאור הוא, דענין אינו מתכוון בא לתת שם למעשה שעושה ע"י כוונתו, וזה שייך רק היכא שעושה דבר א' ומתלווה אליו עוד מעשה, דבזה אמרי' דע"י כוונתו מגדיר את המעשה רק כעיקר המעשה ולא לדבר שהתלווה אליו, כגון גורר מיטה וספסל דעיקר המעשה הוא גרירה ומתילד ממעשה הגרירה חרישה, וחידוש ר"ש מנפשיה דבכל מקום

שהתורה לא הקפידה על תוצאת המעשה כגון ברציחה ומזיק, האדם העושה המעשה הוא שנותן שם למעשה, והיכא דהמעשה הוא רק מתלווה לעשייתו מהניא כוונתו להגדירו כנעשה ממילא, אבל היכא שכל המעשה שיש כאן במציאות הוא עשיית מלאכה כגון תולש מחובר אין מהניא כוונתו להגדיר תלישה לאי תלישה דע"כ תולש הוא ושפיר יש כאן מעשה תלישה ברור, אלא שהוא לא ידע שעושה תלישה וזהו פטורא דמתעסק, דענינו שחשב שעושה דבר א' ועשה דבר ב' ובמחשבתו התעסק במלאכה אחרת אבל מצד המציאות באמת אין כאן מתעסק דהא רק תלישת מחובר הוא. וכן בהיפוך בחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דכדי שיהיה לו עפר חורש הגם שאין לו שום ענין ותכלית מ"מ מתכוון לגמרי לחרישה, ולא שייך ביה לדון בה מחמת דינא דאינו מתכוון.



## ב.

### פסיק רישיה כמתכוון

אמרו בגמ' (קלג.) דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות דחייב דכמתכוון דמי. ובטעמא דהאי מילתא העלו בזה תרי אנפי, (יעי' בשערי יושר שע"ג פכ"ה ובחי' הגרש"ר כתובות ס"י) אופן אחד וכן נקט השער"י, דרך מעשה שלא בטוח שיעשה שייך להגדירו כא"מ, דכלפיו כאילו לא נעשה, אבל מעשה שוודאי יעשה א"כ המעשה מוגדר מצד עצמו כגון גורר ספסל כבד דודאי יחרוש א"כ מעשה הגרירה הוא ממילא גם מעשה חרישה וכל מה דמהני כוונתו לא להתיחס למעשה שנעשה ע"י דוקא היכא שהמעשה לא בטוח יעשה דאז המעשה שעושה מוגדר מעשה גרירה שחרש.

ויתכן באופן אחר, דלעולם גם מעשה שודאי יעשה שייך לא להתכוון אליו ולהגדיר את שם המעשה רק כמעשה גרירה ולא כמעשה חרישה המתילד מכח מעשה הגרירה, אלא דאמרי' דהיכא דהוי פ"ר ויודע בודאי שהגרירה תוליד חרישה ע"כ דמתכוון גם לחרישה, אמנם שלא צריך עתה לחרישה ולא זה מגמתו בגרירה, מ"מ כיון שהחרישה מונחת בגרירה, ממילא חשיב בגרירה ככוונה לחרישה.

והנה דעת הערוך דפ"ר דלא ניחא ליה [היינו דלא איכפת ליה] שרי לר"ש, ומה דמודה ר"ש בפ"ר דוקא בניחא ליה, דרק משום דיש לו ניחותא בדיעבד ממעשהו חשיב כמתכוון, והיינו דמה דמודה ר"ש בפ"ר לאו משום דהיכא דהוי פ"ר א"א להיות בגדר אינו מתכוון, אלא דכיון דהוי פ"ר דיעשה אמרי' דמתכוון הוא, אבל היכא דלא ניחא ליה כלל במעשה כגון תולש עולשין בארעא דחבריה דאין לו ענין כלל ביפוי הקרקע, חשיב כאינו מתכוון כלל לחרישה דמה לו ולחרישה.

ומבואר להדיא כהצד הב', דאין הפי' דהיכא דהמעשה מוכרח שיעשה הוא מוגדר מצד עצמו ואינו צריך כוונה, אלא לעולם אזלי' בתר כוונתו ורק משום שמתכוון שייך לומר דעושה מלאכה, ולהערוך עיקר המעשה נקבע לפי ניחותא דידיה, דמה שניחא לו הוא עיקר עשייתו ולה מתכוון ומה שנסרח ממנה ולא ניחא ליה בה כממילא חשיב.

ובדעת הראשונים דחולקים על הערוך וס"ל דאסור פ"ר אפי' במקום דלא ניחא ליה, יל"ע, אי ס"ל דכיון דודאי יעשה מלאכה הרי הוא כעושה ב' מעשים, א. גרירה ב. חרישה, ולא מהני מה שא"מ, דהמעשה מוגדר בעצמו כחרישה, או דס"ל דלעולם כיון דעיקר מעשהו גרירה שייך ביה תורת אינו מתכוון, אלא דלעולם חשבי' ליה מתכוון לחרישה כיון שיודע דגרירה מולידה חרישה ורוצה הגרירה דכה"ג חשיבא שמתכוון לגרירה וחרישה שהם ב' דברים שא"א להפרידם, ולכך אפי' דלא ניחא

ליה הוי כמתכוון בע"כ.

והנה כל תורת אינו מתכוון לאו בכל מקום שדינן ליה, דהיכא דיש עשייה ישירה של מעשה מלאכה לא מקריא אינו מתכוון, כמש"כ הרמב"ן בשם הראב"ד (סוף פרק תולין במלחמות) על דברי הבעה"מ שכ' דהא דאמרו בגמ' דאסור להניח על גופו שמן בשיעור עיבוד העור ולהתעגל על טבלא, דהיינו לר"ח אליבא דרב דפסק כר"י, אבל אנן דקיי"ל כר"ש שרי כיון דאינו מתכוון אלא לסוך גופו (ואיירי דאינו פ"ר). והשיג הראב"ד מה לנו ולמחלוקת כיון דסך גופו ומתעגל ע"ג טבלא בשיעור עיבוד, הלא בידים הוא מעבד ומה לי מעבד בידו מה לי מעבד בגופו, ואינו כדבר שא"מ אלא כעושה בידים, דהיינו דאפי' אי לא הוי פ"ר שיעבד העור כיון דמתעגל בנחת קצת היה אסור ככל ספיקא דאורייתא לחומרא דלא שייך כאן אינו מתכוון, דהמעשה שעושה הוא מעשה עיבוד להדיא, והגם שמשנה לעבד בגופו מה לי מעבד בידו מה לי מעבד בגופו, ול"ש ענין א"מ רק כשעיקר מעשהו דבר א' ומתלווה דבר ב', אבל כשהמעשה שעושה הוא עשייה ישירה שלו יש כאן כוונה להדיא ועדיפא מפסיק רישיה דהתם כיון דודאי יעשה חשיב מתכוון גם לדבר הב' אבל כאן יש רק דבר אחד.

וכן מפורש וביותר ברשב"א (שבת קלג.) גבי קציצת בהרת במקום מילה, דהקשה מה שייכא קוצץ בהרת במקום מילה לפ"ר דמודה ר"ש, הא אין כאן פ"ר אלא קציצת בהרת להדיא. ומבואר שכשהמעשה מתייחס באופן ישיר לאיסור שנעשה כגון חיתוך לקציצת הבהרת, א"א לקרוא לזה כלל אינו מתכוון אפילו כשתכליתו היא המילה, שהוא מעשה אחד החיתוך והקציצה, ואין זה שייך לדינא של אינו מתכוון, [ולכן גם אי לא ניחא ליה אסור אפי' לערוך].



ג.

דעת הרמב"ן דגם בפסיק רישא שייך אינו מתכוון

הרמב"ן (שבת ק"א.) הביא ראיה לערוך מהא דמוכרי כסות לובשין כלאים ובלבד שלא יתכוון, והא הוי פ"ר ואפ"ה שרי כיון דלא ניחא ליה חשיב כאינו מתכוון, ודחה דשאני התם דכיון שאינו מכוון שיהא לו מלבוש הרי הוא כמשאוי ואינו מלבוש כלל, והתורה אסרה מלבוש שיש לו בו הנאה בלבד. וצ"ב א"כ למה ר"י פליג (בדף כ"ט.), הא גם ר"י מודה דאסרה תורה מלבוש ולא משאוי.

עוד כ' דראייתו מהא דממעטין ענבין מהדס ביו"ט לאוכלן אע"פ שמתקנו בכך כיון דאית ליה אושענא אחריתי לא ניחא ליה ושרי, ודחי דהכא דאית ליה אחריני הרי הוא כממעט ענבין מהדס בפסח. וגם כאן צ"ב א"כ למה אמרו שם (בסוכה ל"ג) דר"א ס"ל כאבוה דהיינו ר"ש דמתיר בא"מ, דאם באמת מי שאין צריך לתיקון הדס חשוב לגביו כמיעוט ענבים בפסח גם ר"י מודה בהא דמותר דאין כאן עשיית מלאכה.

אמנם הביאור דבאמת מצד התוצאה והדבר הנפעל יש כאן מלאכה שלימה, אלא דכוונתו מפקעה מיניה שם עשיית מלאכה ידיה, ודווקא ר"ש אזיל בתר כוונה דכוונה מגדירה מעשה, אבל לר"י המעשה מוגדר לפי מה שפועל ולא מהניא כוונתו, ולכך לובש כלאים מצד הפעולה נפעל כאן מלבוש, דהא יש בה צורת מלבוש של חימום, וכן יש בפועל תיקון בהדס, אלא דכוונתו מגדירה את המעשה שלא יהא שם מלבוש אלא משאוי, ומיעוט הענבים לא יהא מעשה תיקון ההדס אלא מעשה נטילת ענבים לאכילה, ולכך דווקא לר"ש שרי, ואפי' דהתיקון ושם מלבוש הוי פ"ר שיהיה מ"מ כוונתו נותנת שם למעשה שאינו מלבוש, ונמצא דהגם דלבסוף נהנה ממשאוי וזה לא אסרה תורה, וה"נ בהדס הגם שיש כאן



תיקון מ"מ כלפיו יש כאן מעשה לקיטת ענבים מהדס בפסח דאינו מחשבו לתיקון והתיקון ממילא קא עביד, ולכך אפי' בפ"ר מהני כוונתו, אבל בשאר המקומות דנחלקו ר"י ור"ש באינו פ"ר כגון גורר מיטה, דהתם לחרישה שנעשית אגב הגרירה לא כיון להגדירו לד"א דהמעשה נעשה אגב מעשה אחר ובוזר רק אינו מתכוון ולכך דווקא באינו פ"ר מהניא מה שאינו מתכוון אבל פ"ר חשיב כמתכוון, אבל אם בא לתת שם והגדרה למעשה בחיוב מהניא אפי' בפ"ר, ודווקא לר"ש, אבל ר"י ס"ל דהמעשה מוגדר לפי מה שפועל וכיון שפועל חימום הוא ממילא חשיב מעשה לבישה וכן מיעוט ענבים שפועל תיקון ההדס הוא חשיב מעשה תיקון, [ומה דמודה ר"י היכא דלא אפשר כמבואר בדף כט: ובפסחים צ"ל דהיכא דלא אפשר בלאו הכי ואינו מתכוון לה הוי כנעשה בע"כ ויש כאן כמו כוונה הפכית שלא רוצה בדבר שמתילד ממעשהו ובוזר מודה ר"י דמהניא כוונתו להפקיע מיניה שם מעשה ומה שנעשה נעשה ממילא].

ולפי"ז נראה דהערוך ס"ל דלא רק היכא דיש לו הגדרה חיובית למעשה דמהניא כוונתו להפקיע מיניה שם מעשה כגון בכלאים, דהגם דיש כאן פ"ר דחימום מהניא כוונתו להפקיע מיניה שם מלבוש שמתכוון למשאוי, ה"נ כל א"מ שאפי' שפ"ר שיהיה עוד מעשה שיעשה מלאכה כיון שלא ניחא ליה במה שמתלווה למעשה ואינו מתכוון לה, הרי הוא מגדיר את המעשה כלפיו רק כעיקר מה שבא לעשות, כגון תולש עולשין בארעא דחבריה ומיפה הקרקע בכך, כיון דכוונתו רק לכך דרוצה העולשין ואין לו כוונה כלל במה שמתיפה הקרקע חשבי' ליפוי הקרקע שנעשה ממילא דהמעשה מוגדר רק כתלישה ולא כיפוי ומהני להגדיר את מעשה התלישה רק כמעשה תלישה הגם שמסובב עוד דברים אחרים.

ומצינו דוגמא לדבר דגם היכא שודאי המעשה שעושה יגרור עוד מעשה אחר מ"מ יש חשיבות רק לעיקר המעשה והוא בתרומת הדשן

המובא ברמ"א (סי' רנ"ג, ה'), ובסי' של"ז דשרי אמירה לעכו"ם בפ"ר, והוא דאומרים לשפחה להניח הקדירה בבית החורף ואח"כ אומרים לה להדליקה דמותר, דהכל חולים הם אצל צינה, אפי' דמתכוון בהדלקתה גם לבית החורף וגם לקדירה מ"מ עיקר המעשה הוא הדלקת בית החורף ומתלווה אליו חימום התבשיל ופ"ר בדרבנן שרי באמירה לעכו"ם. הרי לנו דפ"ר אפי' במתכוון אינו כעושה מעשה גמור במתכוון, דעניין פ"ר הוא דעיקר מעשהו הוא דבר א' שעיי"כ נעשה עוד מעשה ואי הוי מתכוון אסור דחשיב עושה לשניהם, אבל באינו מתכוון ס"ל להערוך דס"ס כיון שא"מ הרי המעשה הוא רק מה שמתכוון אליו ולא מה שנסרך מחמתו אפי' בודאי שיהא.



## ד.

### אינו מתכוון בלבישת כלאים

רמב"ם (כלאים פ"י הלט"ז) תופרי כסות תופרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה וכו', ובהלכה י"ח כ' לא ילבש אדם כלאים עראי וכו' ואפי' להבריח המכס ואם לבש כן לוקה, והקשו דסתר דבריו דלגבי מוכרי כסות התיר בלבישה משום שאינו מתכוון וכו"ש, ומ"ש להבריח המכס דאסור הא א"מ, ותי' הכס"מ וכן כ' בב"י דבלבישה גמורה ס"ל להרמב"ם דאסור גם לר"ש ולכך אסור בלבישה גמורה להבריח המכס אבל גבי מוכרין דאינם לובשים ממש אלא מעלים עליהם מותר אם אינו מתכוון, וכן פסק בשו"ע סי' ש"א. והש"ך שם הקשה דמה בכך שלובש ממש מ"מ דבר שא"מ הוא, ופי' דלבישה להעביר המכס חשיב כוונה דהמכס פוטר מלבוש, ועל כן כוונתו שיהא מלבוש כדי להפטר מהמכס.

והגר"א בשנו"א (כלאים פ"ט מ"ב) כתב דלבישה ממש כדרכו דיש כאן איסור גמור אסור גם באינו מתכוון לרבי שמעון, ובזה פליג עליו ר"ע (ב"ק קיג). דאפ"ה שרי כיון שא"מ אבל ר"ש לא מודה לו בזה, אבל בדינא דמוכרי כסות דאיירי דנושא אותן על כתפיו ס"ל לר"ש דמותר בא"מ אע"פ דיש כאן העלאה כיון שא"מ שרי, וביאר שם בהג"ה הרי"פ דלבישה בע"כ הוי לבישה גמורה ולא שייך להפקיע אותה ע"י כוונה אבל העלאה דאסורה רק אם יש בה הנאה דאז ההעלאה גופא נחשבת כלבישה (ועי' ירושלמי הובא בר"ש ריש הפרק ובטור) דאסרה תורה העלאה דומיא דלבישה אמנם אי א"מ לא נחשב העלאה דלבישה אלא משוי ולכך שרי.

ור"ע דס"ל דאפי' לבישה גמורה מותרת, יתכן דס"ל כש"כ הרמב"ן בס"פ שמונה שרצים דגם לבישה גמורה לא מקריא לבישה, אלא א"כ באה לחימום, ור"ש פליג עלה בהגדרת שם לבישה, דכל היכא דיש לבישה גמורה בכלל שם לבישה היא אפי' אינה מחממת כלל, וכדעת הראשונים דאפי' בגדים קשין דאין מחממין אסור מה"ת.

נמצא דעת הרמב"ם והשו"ע דהיכא דיש מעשה לבישה ברור לא מהניא לר"ש כוונה להפקיע מיניה שם מעשה לבישה ואסור, וכשנ"ת לעיל בביאור הרשב"א דכל היכא שהמעשה מוגדר מצד עצמו אין שייך כלל לפטרו משום אינו מתכוון, ופליג אר"ע דס"ל דאפי' במעשה לבישה ברור יכול ע"י אי כוונה להפקיע מיניה שם מעשה לבישה והוי כמשוי, אבל כשיש העלאה שמהנה דכה"ג בעלמא אסורה כלבישה בזה מהניא לר"ש כוונה להגדיר את המעשה כמשוי ולא כלבישה כיון שאינו מעשה ברור המוגדר מעצמו.

ודעת הר"ש והרא"ש והסמ"ג (הובא שם ברמ"א דאפי' בלבישה גמורה מהניא כוונה להבריח המכס לאפוקי מיניה שם לבישה ומותר לר"ש ככל א"מ. ובפשוטו טעמם כמש"כ הרמב"ן דלבישה דאסרה תורה היא רק לבישה של חימום

והוא הקרוי לבישה ובלא הנאה קרוי משוי. אמנם ז"א דהא הרא"ש סוף הלכות כלאי בגדים (נדה פ"ט) כתב דאפי' בגדים קשין שאין בהן הנאה אסור מה"ת הרי דלבישה מקריא כל מה שלבוש על האדם, וא"כ צ"ב היכי שרי להעביר המכס דמה שייכא כוונתו היכא שבמציאות לובש ובע"כ מתכוון וצ"ב. ויתכן דס"ל להרא"ש דהגם דלבישה בסתמא חשובה לבישה אע"פ שאין בה הנאה מ"מ כשיש לו סיבה למה שלובש שלא לשם לבישה כגון להבריא המכס כה"ג מהניא מה שאינו מתכוון ללבישה להפקיע מיניה שם לבישה, אבל בלבישה כדרכו לא צריך לכוונתו, ודעת הרא"ש דאפילו בלבישה כדרכו מהניא כוונה להפקיע מיניה שם מעשה לבישה, והש"ך למד בדעת הרמב"ם דגם בלבישה כדרכו מהניא כוונה להפקיע מיניה שם מעשה לבישה ואפ"ה אסור להבריא המכס דחשיב מתכוון מפני שצריך שם לבישה כדי לפטרו ממכס כנ"ל.



## ה.

### הגדרת מעשה גמור ופסיק רישא

רע"א במערכה י' (דו"ח ביומא) הקשה על מש"כ תוס' (שבת ק"ג.) להקשות על הערוך מהא דמפיס מורסא התיירו רק במקום צער ומשום דהוי מלשאצל"ג, והא לערוך הוי פ"ר דלא ניחא ליה ומותר, והקשה דהא כאן הוי מתכוון ממש דומה לחופר גומא וא"צ אלא לעפירה דמודה הערוך דאסור דרוצה בחפירת הגומא, וה"נ כאן רוצה בעשיית הפתח כדי להוציא הליחה, ואי"צ לפתח בשביל שיהא פתח הראוי להכניס ולהוציא אך מתכוון לכל מה שעושה דהא מתכוון לאותה ניקוב היבלת להוציא הליחה, והניח בצ"ע. [ועי' בגר"ח שכ' כן בדעת הרמב"ם גבי צידה שצד כדי שלא יזיקנו הוי פ"ר דלא ניחא ליה ומותר להערוך, והרמב"ם ס"ל

כהערוך ולכך אע"פ שפוסק כר"י דמלשאצל"ג חייב מותר לצוד נחש שלא יזיקנו, והשיג עליו החזו"א בגליונות שם דכאן לא הוי פ"ר אלא צד ממש והוי מתכוון אלא שא"צ לה וממש כקו' הרעק"א על תוס', ולכא' לא על הגר"ח תלונתו אלא על תוס'.

ותירץ אאמו"ר וצ"ל בספרו נתיב חיים שע"ה סי' א' דאמנם דמתכוון לעשות פתח, מ"מ כיון שהוא רק צריך פתח העשוי להוציא ואין לו שום ענין במה שיהא ראוי גם להכניס הרי הוא מגדיר מצד כוונתו דמעשה ידיה רק כפתח שעשוי רק להוציא ומה שיכול גם להכניס כממילא חשיב' ליה, וה"נ צד נחש כדי שלא יזיקנו הגדרתו כסילוק המזיק וממילא יש כאן צידה וזה דווקא לר"ש דאזיל בתר כוונה, דומיא למש"כ הרמב"ן גבי לבישת כלאים דרך לר"ש חשיב א"מ דהכוונה מגדירה את שם המעשה, והוא חידוש של תוס' בהבנת דברי הערוך דגם במעשה אחד ממש שצריך רק את חלקו מהניא כוונתו שצריך לדבר אחד ולשאר א"מ להחשיבו להך חלק ממעשה א"מ ואין כאן שם פתח ואין כאן שם צידה. ושאני מחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דהתם נטילת העפר הוי תולדה מעשיית הגומא ולא שייך להגדיר את כל עשייתו כלקיחת עפר דכלפי הקרקע יש כאן עשיית גומא להדיא שהיא מולידה לו עפר, ולא יתכן להגדיר את עיקר המעשה בדבר שהוא מתיילד מהמעשה ועיקר מעשהו הוא מלאכה ולכך כמתכוון חשבי' ליה.

ובעיקר קושית תוס' על הערוך מההיא מורסא באמת י"ל דההיתר לאו משום מקום צער אלא משום פ"ר דלא ניחא ליה ומה דאמרו בגמ' דפטור משום דמלשאצל"ג ההוא רב ס"ל הכי דס"ל כר"י דבדבר שא"מ חייב וכש"כ הגר"ח בדעת הרמב"ם. ובקושייתם מקוץ דמבואר שם בסנהדרין להדיא דלר"י פטור משום מקלקל ולר"ש משום משצל"ג ולא אמרי' דמותר משום פ"ר דלא ניחא ליה, י"ל כמש"כ שם הר"ן דחיישי' שמא

יתהפך הקוץ בתוך הבשר ויצטרך לעשות חבורה להדיא כדי להגיע לקוץ, (ובאמת היה אפשר בלא החבורה ולכך חשיב חבלה באביו) וא"כ יש כאן מעשה אחד ישיר של חבורה כדי להוליד ממנו הוצאת קוץ, וכה"ג הוי כמתכוון ממש ודומה לחופר גומא בשביל העפר ועדיפא מיניה.



## ו.

### ספק פסיק רישא

הט"ז סי' שט"ז יצא לחדש דהסוגר תיבה שספק לו אם יש בה זבובים ובסגירתו צדם מ"מ הוי דבר שא"מ, שאינו פ"ר דהא לא יודע בודאי שיש כאן זבובים ושרי לר"ש כיון שא"מ. והביאור הלכה העיר דשאני מכל א"מ דהתם הדבר ספק אם יעשה להבא חרישה ובוזה מהני מה שאינו מתכוון דאמרי' כאילו נעשה הדבר ממילא החרישה, אבל בדבר שהמציאות קיימת דאם יש כאן זבובים נמצא דבאמת יש כאן מעשה צידה גמור והוי ככל ספיקא דקיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא, והביא לדברי הט"ז ראייה מהרמב"ן גבי מצרף דלא ידעינן אי הגיע לצירוף והוי א"מ אע"פ דאם הגיע לכלל צירוף יש כאן מצרף מהני מה שא"מ דאינו פ"ר. [ובמשנ"ב סתם כהט"ז במילי דרבנן כגון בזבובים דהוי דבר שא"מ לצוד אבל במילי דאורייתא החמיר אע"פ דהוי משאצל"ג הוי דרבנן דמחמירין ביה].

והנה לערוך דאפי' בפ"ר ממש אם לא ניחא ליה שרי, הרי דעניין פ"ר דחשיב מתכוון הוא רק משום דכלפי הגברא הוי פ"ר ויש לו ענין בהכי ובהכי חשיב מתכוון, ולדידיה פשוט לכא' דמותר לסגור התיבה דהא לא ניחא ליה כלל בצידת הזבוב ולא חשיב מתכוון, דכיון דודאי יעשה

מלאכה מה לי יעשה להבא מה לי ודאי בשעת המעשה גופיה ס"ס א"מ. ורק לחולקים על הערוך דבפ"ר לעולם הוי מתכוון יש לדון אי פליגא בעיקר הדבר על הערוך דהיכא דהדבר יעשה בודאי ממילא חשיב מתכוון דהמלאכה מונחת בגוף מעשהו, וא"כ ה"נ בספק פ"ר דלשעבר כיון דבאמת יש כאן זבובים יש כאן מעשה צידה, והגם שהוא מסופק אם הוא צד מ"מ יש כאן מעשה מבורר מצד עצמו ובע"כ הוי מתכוון, ודומה לתולש וא"י שתולש, אבל אפ"ל דמודו להערוך בהאי ענינא דגם כשהדבר מבורר שייך להיות בו א"מ כיון שהוא רק מעשה מתלווה ואינו עיקר המעשה, אלא דס"ל כיון שיודע שיעשה בודאי ממילא הוי מתכוון, אבל היכא שלא יודע שעושה שלא יודע שיש זבוב בזה יש מקום לדברי הט"ז דגם בזה מהני א"מ.

[אמנם מצד אחר יש להעיר דבסגירת תיבה אם באמת יש בה זבוב אין זה פ"ר לצידה אלא הוי צידה להדיא דענין א"מ הוא שהמעשה מוגדר גרירה ותו לא אבל סגירת תיבה אם יש כאן זבובים היא גופה מעשה צידה ישיר ומה שייך כאן דינא דא"מ, ויל"ע. ובאמת משמע בלשון הביאה"ל דבא לומר דא"מ שייך היכא דהמעשה לא ברור שיעשה ולכך ע"י שא"מ לו לא חשוב מעשה מלאכה, אבל סגירת תיבה הוי ודאי מעשה מצד המעשה סגירה אלא דאם אין שם זבוב אין כאן צידה א"כ שם הספק הוא ספק צידה משא"כ בגורר שם הספק ספק מעשה חרישה דאם יגררנו בנחת ודאי לא יחרוש. אמנם יעוי' בב"ח סי' שט"ז גבי דמותר לכסות כוורת שיש בה דבורים שבי' כוונת הטור דשרי משום א"מ אע"פ דהוי פ"ר כהערוך וכן בחיי אדם שם התיר לסגור דלת הבית מפני הצינה כשיש ציפור וסמך על הערוך יע"ש, הרי דסגירת תיבה ובית אפי' שודאי צדים חשיב פ"ר ולא מעשה צידה גמור דבזה ל"ש דינא דהערוך, והביאור דכיון דכוונתו לסגור לתומו בשביל הבית או התיבה ולא מתייחס לדבר הניצוד אין בזה מצד עצמו שם מעשה צידה ורק הוי פ"ר דצידה. אמנם

במש"כ הביאה"ל לדחות דל"ד לממעט ענבים דהוי להבא שמא יצטרך להם אח"כ משמע כהצד הראשון דעיקר דחייתו דרק בלהבא שייך א"מ וכן מבואר בחי' רעק"א יור"ד סי' פ"ז דרק בספיקא דלהבא שייכא א"מ].

## ז.

### דעת רש"י בפ"ר דלא ניחא ליה כהערוך

דעת רש"י לכא' כהערוך, דרש"י פי' (קג.) בתולש עולשין בארעא דחבריה דחייב רק משום תולש ולא גם משום חורש דלא איכפת ליה בהאי חרישה, ולכא' כוונתו כהערוך דהגם דהוי פ"ר כיון דלא איכפת ליה בהא לא חשיב מתכוון.

ובדף ע"ה. גבי פוצע חילזון דהק' הגמ' ליחייב משום נטילת נשמה ואמרו דמתעסק הוא אצל נטילת נשמה, והק' הא מודה ר"ש בפ"ר, ותי' שאני הכא דכל כמה דחי טפי ניחא ליה כי היכי דליציל צבעיה, ופרש"י דמתעסק דהכא היינו דלא הוי מלאכת מחשבת, והקשו דמודה ר"ש בפ"ר דכל דבר שודאי יעשה חשיב כוונה גם בשבת, ומלאכת מחשבת קרי ליה, וע"ז תירצו דשאני הכא כיון דכל עצמו טורח שלא ימות מיתתו אינה מלאכת מחשבת, כיון שיש לו צורך הפוך שיחיה והמיתה מזיקתו. והנה לכאו' להערוך פי' הגמ' כפשוטו דהוא בא להוצאת הצבע ולא להוצאת נשמתו והוי פ"ר דלא ניחא ליה דאינו כמתכוון.

ונראה דרש"י ס"ל דלאו בכ"מ שיש ב' תוצאות שייך לומר דהאחד הוא פ"ר דלא ניחא ליה ושרי, דהנה תוס' שם פי' דתרי דמי נינהו יש את דם צבע שאותו צריך ויש את דם הנפש, ובפציעה אחת יוצאין ב' הדמים א' דם הצבע ב' דם הנפש, וכיון דצריך הפציעה עצמה בשביל דם הצבע



חשיב מתכוון במעשה הפציעה גופא שהוא נמי פציעה בדם הנפש, ורק היכא שיש ב' מעשים מכח פעולה אחת כגון גורר מיטה, שמכח מעשה הגרירה נולד עוד מעשה חרישה, בכה"ג שיך לומר דהגם דהוי פ"ר לא ניחא ליה וא"מ, אבל במעשה אחד ממש הוי מתכוון ממש ואין כאן פ"ר, וכקו' רעק"א ממפיס מורסא, [ולפי"ז חותך ראש תרנגול כדי שישחק בו התינוק וא"מ להורגו דכה"ג קרי' ליה פ"ר ולא ימות בזה מודה הערוך דאפי' אי לא ניחא ליה בהריגת התרנגול הוי מתכוון דיש כאן מעשה אחד וצורך לחלקו הוי צורך לכולו, וא"כ הוא דוגמא בעלמא דנקטו פ"ר אפי' במקום דהוי ב' מעשים, ובלא"ה צ"ל למ"ד מלאכה שאצל"ג פטור דהכא אי"צ למלאכה וא"כ ע"כ דוג' בעלמא אמרו].

ונראה מוכח כן ברש"י זבחים צא. גבי מזלפין יין ע"ג האישים דאמרו במסקנא שם דלר"ש דדבר שא"מ מותר, מותר לזלף יין ע"ג מזבח אע"פ שמכבה וקעבר בלאו דלא יכבה דא"מ, והק' רש"י הא מודה ר"ש בפ"ר, ותי' דלאו פ"ר הוא דמזלף טיפין טיפין ולא בטוח שיכבה. והנה הרמב"ן הביא שזו ראיית הערוך דשרי פ"ר דלא ניחא ליה, וא"כ צ"ב לרש"י דלכאנ' ס"ל כהערוך מה איכפ"ל אי הוי פ"ר. אמנם לפמשנ"ת דרש"י ס"ל כהערוך רק בשני מעשים שמעשה מוליד מעשה, אבל במעשה אחד שעושה ב' דברים בעשייה אחת לאו פ"ר קרי ליה אלא יש כאן מעשה ישיר וע"כ מתכוון אליו שיודע מה שעושה, וה"נ הזילוף ע"ג האישים דהיינו אכילת מזבח והכיבוי הם מעשה אחד דהכיבוי בא ע"י אכילת מזבח ולא שייך לומר דהמעשה הוא אכילת מזבח ומתיילד עוד מעשה דכיבוי ובו א"מ ולכך פי' רש"י דאינו פ"ר. אמנם הערוך עצמו ס"ל דאפי' כה"ג חשיב פ"ר דלא ניחא ליה וא"מ ולא דמי לחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דהתם מתכוון ממש לנטילת העפר ע"י עשיית גומא, אבל כאן כיון ששיך אכילת האש בלא כיבוי כגון בטיפין טיפין א"כ מעשה הכיבוי הוא לא הגדרת מעשה ידיה, דהוא עושה אכילת אשין וממילא נעשה

עוד מעשה שמוגדר כיבוי. והענין הוא דגם במעשה יבש שייך לפצל אותו לב' שמות של מעשה ובאחד מתכוון ובמה שנגרר א"מ, משא"כ חופר גומא דיש מעשה אחד כלפי הקרקע והוא עשיית גומא, דצורך העפר מתיילד מעשיית הגומא, דהעפר בא ע"י עשיית גומא א"כ יש כאן מעשה אחד דעשיית גומא בשביל עפר ומתכוון הוא.

אמנם גבי מסוכרייתא דנזייתא (שבת קיא:) רש"י פי' דהוה בדופן החבית בברזא וחייב משום סוחט גם לר"ש דהוי פ"ר, וא"כ בפשטות דלא כהערוך דהא אזיל לאיבוד, אם לא נאמר דס"ל כהרמב"ן דיש ביין מלבן וחייב בסחיטה משום מלבן.

המורם מהנ"ל, דעת תוס' והרמב"ן בדעת הערוך דגם במעשה אחד שיש לו שתי פנים שייך ביה א"מ כיון שלא ניחא ליה, ודעת רש"י דרק היכא דאפשר לומר דיש כאן ב' מעשים שייך לומר דלהאחד אינו מתכוון, אבל במעשה אחד שיש לו ב' הגדרות לא שייך דכוונה תפקיע ממנו שם עשייה דיש כאן עשייה ברורה ומוגדרת מצד עצמה.



## ח.

### דעת הרשב"א דהערוך התיר רק בשבת

הרשב"א והרא"ש בסו"פ שמונה שרצים (קי:) כתבו דהערוך התיר פ"ר דלא ניחא ליה דווקא בשבת דמלאכת מחשבת בעי' אבל בשאר התורה מודה דחשיב מתכוון, והוכיח כן מהא דאמרו שם דאסור לכו"ע לשתות כוס של עקרין לרפואה כיון דמיעקר וקא עבר על ובארצכם לא תעשו, ומיהו דווקא לר"ש משום מלאכת מחשבת אבל לר"י אסור דלא אזיל בתר כוונה כלל, ואין כוונתם דההיתר משום מלאכת מחשבת גרידא,

דא"כ גם לר"י נמי דלא נחלקו ר"י ור"ש במחלוקתם דא"מ לגבי מלאכת מחשבת, ועוד דבכולהו פטורא דמלאכת מחשבת אסור מדרבנן כגון מקלקל ומשאצל"ג וכלאחר יד ולמה כאן שרי כמש"כ הערוך גבי מסוכרייתא דפ"ר דלא ניחא ליה שרי, אלא ע"כ כוונתם דבמקום דבעי' מלאכת מחשבת מחשבתו תופסת מקום ושייך ביה מחמת א"מ להיות מותר אפילו בפ"ר, אבל בכל התורה דלא בעי' מחשבתו לא מהניא כוונתו שאינו מתכוון במקום פ"ר, דהיינו דכל פ"ר דחשבי' ליה מתכוון משום דהמעשה מוגדר מצד עצמו ולא שייך ע"י כוונה לעקור את שם המעשה, וזה בכל התורה אבל בשבת דבעי' גם מלאכת מחשבת דהמעשה יהא מוגדר מעשה גם כלפי הגברא העושהו, דנתכוון לצד זה והלכה לצד אחר יש כאן מעשה שלם וידע שעושה המלאכה אלא שכלפיו לא נתקיימה מחשבתו, ובזה מהני מה שהוא אינו מתכוון לעשות המלאכה כמתכוון לד"א לר"ש דאזיל בתר כוונה, דע"י כוונה אפשר להגדיר מעשה, אבל לר"י דכוונה לא מגדירה מעשה יש כאן מלאכת מחשבת דיש כאן כוונה דפ"ר דידוע שעושה מעשה זה שהוא מעשה מלאכה והמעשה מוגדר מאליו גם כלפי הגברא העושהו שהוא עושה ממלאכה בדעת שלימה.



### ט.

#### פלוגתא דרעק"א והגר"ח בדעת רבי יהודה בפ"ר דלנ"ל להערוך

רעק"א (דו"ח יומא במערכה אות י') הקשה לערוך דפ"ר דלא ניחא ליה חשוב א"מ, א"כ לר"י בשבת יהיה פטור, דהא כתבו תוס' (סנהדרין פה. יומא לד: ובהמצניע צד.) דלר"י בשבת פטור בא"מ דלאו מלאכת מחשבת היא כיון דלא ניחא ליה חשיב ליה כא"מ. ולפי זה הקשה רעק"א שם מהגמ' בכריתות (כ:) חיתה בגחלים וכיבה העליונות והבעיר התחתונות

דחייב שתים ומוקי לה ר"א כר"י דנתכוון להבעיר ולא לכבות ולר"ש פטור דא"מ, והא הוי פ"ר דלא ניחא ליה להערוך, ולר"י נמי יהיה מיהא פטור דלאו מלאכת מחשבת היא.

אמנם בחידושי הגר"ח כ' דדוקא בדבר שאינו פ"ר שיתכן שלא יעשה הדבר בזה פוטר ר"י דלא הוי מלאכת מחשבת שגורר מטה בשביל שתעבור ממקום למקום וא"י אם גם תחרוש אין בזה מלאכת מחשבת כמו היתה לו אבן בחיקו ולא ידע ונפלה דפטור, דאין כאן קיום מחשבתו, אבל ענין מתכוון הוא שע"י כוונתו מגדיר את המעשה שמעשה גרירה יהא שם מעשה גרירה ולא שם מעשה חרישה אע"פ שחורש בפועל, והיכא דהוי פ"ר רק לר"ש יש בזה שם א"מ כיון שכוונה יכולה להגדיר מעשים, אבל לר"י דכוונה לא יכולה להגדיר את מעשהו דהמעשה מוגדר מצד עצמו א"כ יש כאן שפיר מלאכת מחשבת כיון שיודע ודאי שיעשה ואין משמעות לכוונתו כלל.

ובאמת שדברי רעק"א לכאו' צ"ב, דאטו נימא לתוס' וש"ר דפליגי על הערוך דכל פ"ר חשיב מתכוון אפי' דלא ניחא ליה, מי נימא דלר"י ולר"ש פטור דלאו מלאכת מחשבת כיון שא"מ, הא זה אינו, דודאי כיון דחשיב מתכוון הוי נמי מלאכת מחשבת, דאין מקום לכוונתו לחול כיון דהמעשה ודאי יעשה, ה"נ לר"י גם לערוך דלר"ש ע"י כוונה אפשר להגדיר מעשה בזה אמרי' התם שהוא פ"ר חייל ביה שם א"מ אך לר"י דלא אזיל בתר כוונה גם לענין מלאכת מחשבת כמתכוון חשיב לה. וביותר דהא מבו' בגמ' בפסחים כה: ובשבת כט. דמודה ר"י היכא דאי אפשר ולא מכוין דפטור הרי דגם ר"י מודה דהכוונה יש לה משמעות בהגדרת המעשה אלא דס"ל דרק כשנעשה בע"כ אז חשיב כנעשה ממילא אבל בשאר מקומות לא מהניא כוונתו בפועל להגדיר מעשה כנעשה ממילא, וממילא כמתכוון חשיב לה לענין הגדרת שם המעשה, ואפ"ה

ס"ל לר"י בשבת דפטור דלאו מלאכת מחשבת, וע"כ דמה דכתבו תוס' דל"ח מלאכת מחשבת לאו משום כוונה אלא מחמת חוסר ודאות בעשייתו, אבל בפ"ר יש ידיעה ודאית שיעשה ויש כאן מלאכת מחשבת.

ונראה לבאר דבריו, דלכל הראשונים דפליגי על הערוך דכל פ"ר הוי מתכוון ס"ל דכיון דמונח בודאי במעשה הגרירה שיחרוש אין זה מוגדר ב' מעשים גרירה וחרירה אלא הוי מעשה חרישה ע"י גרירה ובכלל כוונתו לגרירה מונח כוונת חרישה ולכך חשיב מתכוון ומודה ר"ש, ולכך ודאי דחייב בשבת בין לר"ש ובין לר"י דיש כאן מלאכת מחשבת ודומה לחופר גומא וא"צ אלא לעפרה, דהגם דל"צ כלל במלאכה מ"מ עשה חרישה בדעת ויש כאן שפיר מלאכת מחשבת לולי דינא דמלשאצל"ג, אבל להערוך דחידש דגם במעשה שודאי יעשה בלא נחא ליה פטור, הלא חזינן דסבר דהמעשה מוגדר רק גרירה ולא חרישה כלל והוי כנחרש ממילא, הלא בזה אמרי' דהגם דר"י בכל התורה מחייב בא"מ דהמעשה מוגדר מעשה חרישה מצד פעולתו שפועל דנפעל חרישה, דשם המעשה נקבע לפי התוצאה שמוליד ולא ע"י כוונת העושה אותו, מ"מ כיון דיש כאן ב' עשיות דעיקר מעשהו גרירה ונחשב גם מעשה חרישה כשבאנו לדון בשבת דבעי' מלאכת מחשבת כיון שא"מ הוא הגברא לעשיית החרישה כלל לאו מלאכת מחשבת קרי' ביה דחייל ביה שם אינו מתכוון כיון שאינו בא לעשות כלל להך מעשה וכאילו נעשה בע"כ, ול"ש לומר דנעשית מחשבתו דלא חשיב כלל בהך עשייה, וא"כ לענין כל התורה שם המעשה נקבע לפי פעולתו, ולענין שבת דבעי' גם מלאכת מחשבת דשם המעשה לפי הגברא העושהו גם לר"י, הבין רעק"א דיפטר מדינא דמלאכת מחשבת שהוא לא מתכוון לו ומ"מ אסיר מדרבנן דכל פטורא ממלאכת מחשבת אסור מדרבנן.

תוס' סנהדרין (פה.) כתבו דלפי ר"י א"מ פטור בשבת דלאו מלאכת

מחשבת, והוכיחו מסוגיא דהמצניע גבי כיבוד דר"ש מתיר ור' יהודה דהיינו חכמים אומרים שהוא שבות, אמנם הרשב"א שם כתב דיתכן דרך בחלות דבש נחלקו דהוא שבות, עוד כתבו דדומה למתעסק המבואר בכריתות כ. שאינו מכוין למלאכה פטור כ"ש היכא דא"מ אלא לגרירה. והק' רעק"א במערכה שם הא מתעסק פטור בכל התורה והכא באנו לפטרו רק משום מלאכת מחשבת ומה הדמיון.

אמנם לכא' קו' קשה לשיטתו דמה דלר"י פטור משום דחייל ביה תורת אינו מתכוון, אבל להגר"ח דהפטור משום שלא יודע שתיעשה המלאכה דלא זה מה שבא לעשות ולכך לא קרי שנתקימה מחשבתו, אפ"ל דדימו למתעסק דגם במעשה שהוא מוגדר מעשה מלאכה שלם בעי' ידיעת הגברא דאי לא יודע כלל שעושה מתעסק ואינו עושה קרי' ביה ה"נ לענין שבת דבעי' מלאכת מחשבת הגם דלר"י א"מ כמתכוון דהמעשה מצד עצמו מוגדר מעשה חרישה כיון שלא יודע בודאי שיעשה אפי' שיודע שיתכן שעושה אין כאן קיום מחשבה ודימו למתעסק הא ידיעת האדם לחודא מגדירה את מחשבתו לעושה.



י.

### דעת תוס' בטעמא דפ"ר כמתכוון

פסחים כה: לא אפשר ולא מכוין לכו"ע שרי ולחד לישנא גם רבי יהודה מודה דשרי, דהא דלא אזיל בתר כוונה בעלמא היינו היכא דאפשר, אבל בלא אפשר הוי כנעשה בע"כ ומהניא כוונתו להפקיע משם המעשה את הפעולה הנלווית, וכתבו שם תוס' (ד"ה לא) דהיינו דווקא באינו פ"ר אבל בפ"ר הא מודה ר"ש, ואע"פ דבעלמא דמחייב ר"י בא"מ

הכא בלא אפשר מודה דהכוונה מכרעת מ"מ בפ"ר לא שייך לילך בתר כוונה גם במקום דא"א, והביאור דהבינו תוס' דכיון דהוי פ"ר שיעשה עוד מעשה המעשה מוגדר מצד עצמו ולא שייך לא להתכוין למה שעושה.

ומבואר דלא כהערוך בהבנת פ"ר דחשיב מתכוון, דהערוך ס"ל דבמקום פ"ר בלא נוחותא ידיה מחשבי' כוונתו לעיקר המעשה והדבר האחר כמתלווה ע"י מעשהו ומהניא כוונתו להגדיר את שם המעשה לפי עיקרו, אבל תוס' למדו דכה"ג הוי ב' מעשים גמורים ולא שייך ביה תורת כוונה, ובחי' הגרש"ש כתובות סי' ד' הוכיח כן נמי מהא דאמרו רוב בקיאים בהטייה משמע דמחצה ע"מ חשיב ספק פ"ר, ואיך שייך לומר מתכוון על דבר שלא יודע אם יעשהו וע"כ כיון דיתכן דהוי פ"ר הוי מעשה מוגדר מצד עצמו ולא בעי' לכוונתו להגדירה בתורת מעשה, אמנם יעויין שם ברמב"ן ובריטב"א שפי' רוב בקיאים דאצל כולם משכחת לפעמים בא בהטייה דכל אחד ואחד מספקא לן אולי הוא בקי ואין אחד שנוכל לומר שהוא ודאי אינו בקי שרובן בקיאים לפעמים ובבקי אינו פ"ר ובאינו בקי הוי פ"ר.



**יא.**

### העולה מהנ"ל

הנקודות העולות. ר"ש ס"ל דבמקום דהקפידה תורה על שם מעשה העבירה ולא על מציאות האיסור בזה ע"י כוונתו קובע שם למעשה ולכך א"מ שרי דאין כאן שם מעשה איסור, ובמקום פ"ר חידשו אביי ורבא דמודה ר"ש. דעת תוס' בפסחים מבואר טעמא דכה"ג דודאי יעשה מעשה

איסור מעיקרא שם המעשה הוי עשייה ישירה של איסור ולא צריך כאן כוונה להגדירה, והערוך ס"ל דע"י שבפעולה אחת ניחא ליה ובפעולה אחת לא ניחא ליה ניחותא ידידה קובעת את שם עיקר המעשה ולה נתכוון ולדבר השני לא מתכוון ושרי, ורק היכא דנח"ל חשיב מתכוון לשניהם.

דעת הט"ז והביא לו הבאה"ל מקור מהרמב"ן דספק פ"ר דלשעבר שרי, דהגם דאי באמת יש כאן הדבר האוסרו הוי פ"ר דמלאכה מ"מ אזלי' בתר ידיעת האדם ידיעתו נותנת שם למעשהו דכל קפידת התורה הוא על עשייתו כלפי העושה ולא כלפי הנפעל ולכך חשיב כאינו פ"ר ושרי.

וכן מתבאר מהרמב"ן שכ' דלבישת כלאים להעביר המכס דשרי ר"ש איירי בפ"ר ושרי, ואין מכאן ראיה להערוך, דלר"ש הכוונה מגדירה את מעשהו אין כאן מעשה לבישה אלא העברה על גופו.

ונמצא דעיקר חידושו של ר"ש הוא דאין קפידא במה שמתפעל ע"י מעשה אדם מלאכה או עשיית איסור אחר, אלא האיסור הוא על מה שהעושה עשה שם מעשה מלאכה ומעשה איסור כלפיו, וע"י שא"מ אין כאן שם מעשה מלאכה.

ומ"מ רק היכא דמתכוון לדבר אחד וכוונה זו מגדירה את מעשה ידידה שרי במה שנפעל גם ע"י, שאין זה שם מעשה כלפיו אבל כשיש עשייה ישירה המעשה מוגדר מצד עצמו ולא מהניא כוונתו להפקיע שם מעשה רק יש בו פטורא דמתעסק דילפי' לה מקרא.





## יב.

**מקומות שמצינו דלכאורה יש בהם רק עשייה ישירה, ואפ"ה  
שדי' ביה תורת א"מ**

נתבאר דתורת אינו מתכוון שייכא רק היכא דיש עיקר מעשה שאליו מתכוון והדבר השני נגרר מאליו מכח מעשהו דע"י דמתכוון לדבר א' הוי א"מ לדבר ב', אבל היכא דיש עשייה אחת גרידא ל"ש בה א"מ כיון שעושהו ושייכא בה רק פרשת מלאכת מחשבת או מתעסק, ובפשטות הגדרת מעשה אחד וב' מעשים נמדד לפי התוצאה, דהיכא דיש ב' תוצאות חשיבא ב' מעשים כגון גורר מטה ועביד נמי חרישה דכוונתו רק לגרירה ולא לחרישה ואין כאן שם מעשה חרישה, אבל חופר גומא וא"צ אלא לעפרה לא שייך כאן תורת א"מ לחרישה כיון דחורש להדיא אלא שא"צ לה. וכמו שכתבו הרמב"ן גבי מתעגלין בעור והרשב"א גבי מילה במקום בהרת שאינם ענין לפ"ר דיש כאן מעשה ישיר של מלאכה.

אמנם לכא' לא בכל דבר שנפעל דבר אחד חשבי' ליה לעשייה אחת ומצאנו בזה כמה חילוקי דינים:

א. תוס' (כתובות ו.) כתבו גבי מסוכרייתא דנזייתא דסותם החבית ומבטל הסתימה לימים הרבה והוי רק פ"ר דבונה, דאין כוונתו לעשיית דופן אלא לסתום היין שלא יצא ופ"ר דעושה כלי וכ"כ הרמב"ן שבת קיא: והנה הכא יש עשייה אחת של סתימת הגיגית וכוונתו שלא יצא היין ונמצא עושה דופן ואפ"ה חשבי' ליה רק פ"ר דבגמ' אמרו דמשום מודה בפ"ר אסור, ולכא' אין כאן ב' מעשים אלא יש כאן עשייה ישירה של דופן כדי שלא יצא היין וצ"ל דשם המעשה נקבע לפי כוונתו, וכוונתו לסתום היין שלא יצא ולא לאשווי דופן לחבית, ונמצא דהכוונה נותנת למעשהו שם של עיקר המעשה ולכך עשיית דופן הוי רק פ"ר.

ב. תוס' שם כתבו ראייה להערוך דמתיר פ"ר דלא ניחא ליה מהא דמותר לסחוט כבשים לגופן דאע"פ דמפרק כיון שא"מ שרי, והנה לכאורה יש כאן עשייה ישירה של סחיטה לצורך גופן ולא לצורך מימן ויותר דומה לכא' לחופר גומא וא"צ אלא לעפרה, וצ"ל כיון דמלאכת דש מתייחסת לדבר היוצא מחיבורו וכה"ג בכבשים המלאכה היא ביצירת המים וכיון דכוונתו היא ליבוש השלקים ולא ביצירת המים בתורת מים כוונתו מגדרת לעיקר המעשה כיבוש השלקים וממילא נוצר עוד מעשה והוא ביחס למים והוי רק פ"ר דלא ניחא ליה ושרי, וה"נ מבואר בביאה"ל ס"ס ש"כ בשם האחרונים בנשפך משקה על מפה ורוצה לנקותו לפי הערוך דפ"ר דלא ניחא ליה שרי יכול לגרור סכין בכח אע"פ שסוחט המים מהמפה. ולכא' יפלא למה חשיב פ"ר הא יש כאן סחיטה להדיא אלא שא"צ למימיו, ולהנ"ל י"ל כיון דהמלאכה דסוחט מתייחסת ליצירת המים מתוך חיבורן והכא כוונת עשייתו היא עשייה במפה לסלק ממנה המים ולא במים שיהיו בפנ"ע, כוונתו מגדרת לעיקר מעשהו במפה ולא במים, וכלפי העשייה במים הוי פ"ר דלא ניחא ליה וא"מ ושרי.

ג. שבת מג: ביצה לו. פורסין מחצלת ע"ג דבורים אע"פ שצדן ובלבד שלא יתכוון, וכ' הטור סי' שט"ז דטעם ההיתר דא"מ וכר"ש, וכ' הב"י דפ"ר בדרבנן (דאין במינו ניצוד שרי) הרי דהחשיבו את פריסת המחצלת על הדבורים כפ"ר דצידה ולא כצידה ישירה, ולכך שרי בדרבנן דפ"ר דלנח"ל שרי בדרבנן, וכן מב' בר"ן ס"פ האורג שכ' דסוגר דלת ביתו לשומרו וצבי היה בביתו וידע ליה אסור דפ"ר הוא ומודה ר"ש בפ"ר, ומב' דלא הוי סגירת הדלת כצידה גמורה אלא כפ"ר דמודה ר"ש, וכן מבואר בחיי אדם הובא במשנ"ב סי' שט"ז דשרי במקום הקור לסגור דלת ביתו שנכנסה ציפור דיש כאן צידה מדרבנן לפי שנשמטת, ופ"ר דלא ניחא ליה שרי בדרבנן וכהערוך, הרי דחשיב סגירת דלת הבית רק כפ"ר דצידה ולא כצידה ישירה. והביאור כיון דיש לו הגדרה בחיוב בסגירת

הדלת גם לולי הצידה שסוגר ביתו לשומרו כוונתו זו נותנת שם לעיקר המעשה שהוא סגירת דלת בית לשומרו אלא דפ"ר עושה עוד מעשה והוא צידה, ומסקנת הש"ס דמודה ר"ש בהא דחשיב מתכוון, וה"נ גבי פריסת מחצלת דכוונתו שלא יכנסו מים או חמה ועיקר מעשהו מתייחס לצד החוץ שלא יכנס מבחוץ ואין בכלל שם מעשה ידיה צידה לדבורים ולכך חשיב רק פ"ר דצידה ושרי בדרבנן.

ד. המשנ"ב (שכ"א ס"ק נ"ז) כתב גבי הא דאסור ליתן מים ע"ג טיט דהוי התחלת לישה ואסור מדרבנן, וכ' דאפ"ה שרי להשתין מים על טיט שאינו שלו דודאי לא ניחא ליה, ופ"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן שרי, וצ"ב דלכא' יש כאן עשיה ישירה של נתינת המים ולמה החשיבו לפ"ר, אלא דעיקר מעשהו הוא הוצאת המים מגופו ואפי' שאין מציאות להוציא מים בלא שיונחו ע"ג קרקע מ"מ אין כאן שם מעשה נתינת מים על טיט אלא יש כאן שם מעשה סילוק מים ממקום שהיו וגם נתינתם על הטיט הוא בתורת סילוק המים אלא דפ"ר דמתחלת לישה, דהנחת מים ע"ג טיט מוגדרים כסוף מעשה דסילוק המים ולא כמעשה ישיר דהנחת מים דעיקר כוונתו לסלק המים ולכך הוי פ"ר דלישה מדרבנן.

ה. עוגה שכתוב עליה אותיות כ' הרמ"א (ש"מ, ג'), דאסור לשברה דהוי מוחק. והביא המשנ"ב מהדגול מרבבה דמצדד להקל דהוי פ"ר בדרבנן ולא ניחא ליה והוי מקלקל, ומלשאצל"ג וכיון דאינו מתכוון שרי וסיים ויש לסמוך עליו כשאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דהוי כלאחר יד, ורק במקום שמתכוון למחיקה אסור.

והק' אאמו"ר זצ"ל (סי' ב') בכה"ג דיש אותיות על העוגה ומשברה במקום אותיות ומוחקן למה החשיבוהו האחרונים לפסיק רישיה והקילו מחמת כן בא"מ, הא הוי מחיקה להדיא דיש כאן פעולה ישירה בגוף הכתב ששוברו ומוחקו ודמיא לכא' לקוצץ מילה במקום בהרת שהקשה

הרשב"א דאינו ענין לפסיק רישיה כיון שקוצץ בהדיא הבהרת והמילה, וה"נ שובר ב' דברים העוגה והאותיות.

וחזי' חידוש בדבריהם דכיון דהאותיות כתובות על גוף העוגה ועיקרו של הדבר הוא העוגה ולא הכתב נמצא עיקר חשיבות מעשהו הוא חתיכת העוגה, ושבירת האותיות היא מעשה שולי במעשהו ושייך בזה רק תורת פסיק רישיה דודאי דבמעשה חתיכת העוגה נמי ימחוק משא"כ במילה במקום בהרת חיתוך הערלה וחיתוך הבהרת שווים ואין סיבה להגדיר יותר את עיקר מעשהו כחיתוך המילה ולא גם כמעשה קציצת בהרת, וחתיכת העוגה דומה למש"כ התה"ד המובא ברמ"א סי' רנ"ג, ה, גבי אמירה לעכו"ם להדליק תנור החורף כשמונח עליו קדירה ומתכוון דחשיב פסיק רישיה ולא כעשייה ישירה לקדירה דעיקר המעשה הוא הדלקת התנור להתחמם בו, ודומה לזה נתבאר באות ד' בדעת תוס' דלכך מפס מורסא חשיב רק פסיק רישיה ולא עשייה ישירה והוי מלשאצל"ג דעיקר המעשה כלפי ידיה הוא רק הוצאת הליחה.

ו. גמ' שבת קי: אמרו דחולה ירקונא אסור לו לשתות כוס של עקרין לרפואתו כיון דמיעקר וקא עבר על ובארצכם לא תעשו, וכתבו תוס' והרא"ש שם דאפי' דלר"ש דא"מ שרי הכא מודה דאסור אע"פ שודאי אינו מתכוון לסרסו דמודה ר"ש בפ"ר והכא הוי פ"ר, והקשה הרא"ש דלהערוך דבפ"ר דלא ניחא ליה שרי לר"ש קשה דה"נ לשרי, וכתב דהערוך ס"ל דשרי רק בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אמנם בפ' הבונה מפו' ברא"ש דראיית הערוך מקוצץ מילה במקום בהרת וממזלפין יין ע"ג האישים הרי דהערוך איירי בכל התורה, והחזו"א תירץ דהכא הקפידה תורה על תוצאת הסירוס ולא שייך ביה תורת כוונה ודומה למזיק, אמנם צ"ב דבגמ' למדו מקרא דמעוך וכתות אם על מעוך חייב על כתות לא כ"ש דמסרס אחר מסרס חייב, ואי קפיד קרא אתוצאת הסירוס

לא הועיל כלום בתוצאתו, וע"כ דעיקר קפידה דתורה הוא על מעשה הסירוס ובכל גווני שמוסיף יש מעשה סירוס, ויתכן דהערוך ס"ל דכה"ג אינו ענין לפ"ר כלל דשתית המשקה דעקרין פועל ב' פעולות א. ריפוי חולה ירקונא ב. מעקר, ואין עיקר מעשה יותר לרפואה כיון דפועל בשני דברים בשווה ויש כאן ב' מעשים ברורים ושאני ממחמם התנור דחשיבא בישול הקדירה פ"ר דהתם בישול הקדירה הוא בתוצאה מחימום התנור שעיקרו הוסק לשם חימום גופו.



יג.

### פסיק רישא בתרי דרבנן

האחרונים נקטו להיתר א"מ אפי' בפ"ר במקום דאיכא תרי דרבנן, בסי' שט"ז ס"ג כ' הרמ"א דיש להזהר שלא לסגור תיבה קטנה שיש בה זבובים, דהוי פ"ר שיצודו. וכ' המג"א והפרמ"ג דדוקא קטנה אסור אבל גדולה דלא מטי לה בחד שיחיא שריא דהוי תרי דרבנן דבר שאין במינו ניצוד, ולא מטי בחד שחיא, וכן בסי' שי"ד ס"א דסכין התקוע בחדות מותר להוציאו ולהכניסו שהרי א"מ להוסיף וכ' המג"א דאף בכותל שרי מטעם דהוי תרי דרבנן, שא"צ להגומא ומקלקל וכלאחר יד שרי, (כך ביאר דעתו המחז"ש, והלב"ש יעי' במשנ"ב), והמקור להאי דינא מהגמ' קיג. דעמודין התחובין בארץ מותר להוציאן אע"פ שבהוצאתו מרחיב הגומא ושרי דממילא קא עביד, וטעם ההיתר דחשיב ממילא לפי שא"מ והוי תרי דרבנן. וכן הביא המשנ"ב בסי' ש"מ סקי"ז מהדגול מרבבה שהתיר מה"ט לאכול עוגה שע"ג כתוב אותיות דהוי מקלקל ומוחק שלא ע"מ לכתוב וכלאחר יד.

ונראה לבאר קצת האי קולא שהקילו בתרי דרבנן אפי' בפ"ר, דהנה מצאנו ב' סוגים של איסור דרבנן יש שראו חז"ל לגזור גזירה, להרחיק האדם מהעבירה דאם לא ישמור דבר זה עלול לבוא לידי דאורייתא, ויש שרבנן אסרו כעין של תורה דנתנו שם מעשה איסור כהתורה, יעוי' תשוב' רעק"א (קמא ח') שכתב דבכל איסורא דרבנן בדברים שחסר בהם מלאכת מחשבת גדר האיסור היה דחשוב מלאכה מדרבנן, ולפי"ז ענין תרי דרבנן דהמעשה רחוק מלהיות מוגדר מלאכה כיון דהוא רחוק בתרתי משם מלאכה דאורייתא, כגון צד זבובים בתיבה גדולה יש חסר מעשה צידה רחוק באיכותו, דצד דבר שאין במינו ניצוד חסר במהות הצידה, אלא שאפ"ה החשיבוהו רבנן לצידה ויש כאן מלאכת צידה מדרבנן ולכך אסור, ועוד דצידה בדבר שיכול לצידו רק ביותר מחד שיחיא חסר נמי במהותו מלהיות צידה כיון שאינו מזומן לאדם כ"כ, ואפ"ה החשיבוהו למלאכה, אמנם כיון שרחוק הוא מלהקרא צידה שייך ביה תורת א"מ אפי' במקום פ"ר, דכוונתו מגדרת לכל המעשה רק כמעשה סגירת תיבה לשמור שאר החפצים שיש בתוכה, ואין כאן יחס של מעשה צידת זבובים והוי ככל א"מ דשרי לר"ש.



# אוצר יורה דעה

בגדר איסור אותו ואת בנו ♦ הערות בדברי  
הפוסקים בדיני רבית הניתנת ע"י אחר ♦ טעם לפגם  
♦ ביאור תשובת ה'תרומת הדשן' בדין אשה שלא  
שמושה זמן רב וראתה דם





הרב אלימלך וינברג

ראש כולל שם משמעון גור רמת גן

## בגדר איסור אותו ואת בנו\*

א.

במסכת חולין (דף פ"ב, א) תנן:

שחט פרה ואח"כ שני בניה סופג שמונים, שחט שני בניה ואח"כ שחטה סופג את הארבעים, שחטה ואת בתה ואת בת בתה סופג שמונים, שחטה ואת בת בתה ואח"כ שחט בתה סופג את הארבעים, סומכוס אומר משום רבי מאיר, סופג שמונים.

ובגמ' שם:

אמר ליה אביי לרב יוסף, מאי טעמא דסומכוס, קא סבר סומכוס אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שני חטאות, ובדין הוא דלישמועין בעלמא, והאי דקא משמע לן בהא להודיעך כוחן דרבנן דאע"ג דגופין מוחלקין פטרי רבנן, או דילמא קסבר סומכוס האוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, והכא היינו טעמא הואיל וגופין מוחלקין, אמר ליה, אין קסבר סומכוס האוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב שני חטאות. וכו' עיי"ש כל הסוגיא.



(\*) שיעור שנאמר בעזהשי"ת ביום א' פר' וארא תשע"ז בכולל אברכים מובחרים בראשות הרה"ג ר' אלימלך אסתרזון שליט"א.

## קושיא א'

מה הדמיון בין שוחט ב' בניה ואח"כ אותה לבין אוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד, והרי שחיטת האם מעשה אחד הוא

והמפורש בזה בדברי הגמ', דהא פשיטא לן דאי סבירא לן דהאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב ב' חטאות סובר הוא ממילא לדינא דסומכוס דבכהאי גוונא דשחט אותה ואת בת בתה ואח"כ שחט בתה לוקה שמונים, ורק מספקא לן דילמא אף חידוש זה אינו מוכרח מדברי סומכוס דשאני הכא ד'גופין מוחלקין'. והדברים מפליאים פלאות, הרי באוכל ב' זיתי חלב עבר שני לאווין, ובפרט אם אכלן ביותר מכדי אכ"פ בין אכילה לחברתה ונחשבים לב' אכילות ודאי דעבר שתים, וכל הפלוגתא אי אוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב אחת או שתים הוא רק לגבי חיוב חטאות דבעינן 'מחלק' בין עבירה לעבירה כדי לחייב על כאו"א חטאת בפנ"ע, ובזה סברי רבנן דחייב חטאת אחת כיון דליכא ידיעה המחלקת בין העבירות, ואיכא מ"ד דמ"מ חייב ב' חטאות הואיל וב' עבירות הם, אבל הכא במתני' דשחט אותה ואת בת בתה ואח"כ שחט אותה הרי כל העבירה שעשה הוא רק בשחיטת האחרונה דאז הוא דעובר על שחיטת האם ובתה ועל שחיטת הבת ובת הבת, ואין כאן אלא מעשה עבירה אחד שיש לו 'שתי סיבות', דשחיטת האם גרמה 'סיבה אחת' לאסור שחיטת בתה משום אותו ואת בנו ושחיטת בת הבת גרמה 'סיבה נוספת' לשחוט את הבת באותו איסור של אותו ואת בנו, ואין כאן אלא 'שני סיבות' ל'אותה עבירה' ב'אותו מעשה', וכיון שאינו אלא מעשה עבירה אחד איזה צד יש לומר בזה דיתחייב ב' חטאות.

ובפרט הוא תמוה לפימש"כ בדפ"ב (ד"ה דאע"ג דגופין מוחלקין), דסומכוס פליג ג"כ ברישא דשחט שני בניה ואח"כ שחט אותה דלוקה שמונים וכ' שכך מצא בתוספתא, ובכהאי גוונא הוא ודאי תמהון גדול,

שהרי שחיטת האם אחר שני הבנים הרי הוא ממש איסור אחד שיש לו שני סיבות, דהשווה בת אחת יש לו סיבה אחת לאסור לשחוט אמה אחריה משום 'בנו ואותו', ושחיטת הבת השניה היא סיבה נוספת לאותו גדר האיסור ממש שיהיה אסור לשחוט האם משום 'בנו ואותו', ומה טעם יש בזה לומר שיש כאן שני עבירות נפרדות לחייב עליהם שני חטאות.



### קושיא ב'

**במבואר בגמ' דשני בניה ואח"כ אותה הם 'גופין מוחלקין', והרי האיסור הוא בשחיטת האם שהיא 'גוף אחד'**

עוד תמוה המפורש בסוגיין לצד השני של האבעיא, דטעמא דסומכוס דלוקה שמונים משום דהוו 'גופין מוחלקין', ומפרש רש"י ז"ל: "דאע"ג דגופין מוחלקין שע"י שתי פרות באין לו שני מלקיות הללו, ופליג סומכוס בסיפא וה"ה לרישא דקתני שחט שני בניה ואח"כ שחטה סופג מ' לסומכוס סופג פ", וכו', והדברים אינם מובנים למה נחשב זאת בכהאי גוונא 'גופין מוחלקין', והרי העבירה אינה מחמת שחיטת האם בתחילה ובשחיטת בת הבת אחריה אלא בשחיטת האם אחר שתיהם, וכן ברישא אין שום עבירה בשחיטת ב' הבנים וכל העבירה הוא רק בשחיטת האם באחרונה, וא"כ העבירה אינה אלא בגוף אחד של שחיטת האחרונה, ולמה שני גופים הגורמים העבירה בגוף אחד נחשבים הם 'גופים מוחלקים' לענין חטאות, והרי חלוקת הגופים אינה בעבירה עצמה אלא בסיבות שהביאו לעבירה ולמה נחשב זאת ל'גופין מוחלקין'?"

(א). קושיא זו ליתא אלא לפירש"י הנ"ל בפירוש 'גופין מוחלקין' דהיינו שמחמת שני פרות בא לו האיסור, אמנם לפירוש רבינו יהונתן שיובא להלן בעזהשי"ת ד'גופין מוחלקין' היינו שיש בזה 'שני שמות' של איסור מחמת 'אותו ואת בנו' ומחמת 'בנו ואותו' לפי"ז לק"מ, ועי' מה שיבואר להלן בעזהשי"ת.

וענין 'גופין מוחלקין' מצאנוהו במס' כריתות (ט"ו, א). דאי' התם לגבי הבא על הנדה: "ת"ר, בא עליה וחזר ובא עליה וחזר ובא עליה חייב על כל אחת ואחת, דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אינו חייב אלא אחת, ומודים חכמים לר"א בבא על ה' נשיו נדות בבת אחת שהוא חייב על כל אחת ואת וכו' הואיל וגופין מוחלקין". עכ"ד הגמ' ועיי"ש.

והנה בכהאי גוונא הרי העבירות שעבר האדם הם ה' עבירות שכ"א היתה בגוף אחר ושפיר חשיבי 'גופין מוחלקין' לחלק החטאות, אבל בכהאי גוונא דבסוגיין דה'גוף' שעובר בו העבירה הוא שחיטת האחרונה וה'גופין המוחלקין' הם כלפי ה'סיבות' לעשות גוף זה לעבירה, תמוה הדבר למה הוא נחשב 'גופין מוחלקין' באופן שחלוקת הגופין אינו בעצם מעשה העבירה אלא בסיבות שגרמו לה.



### קושיא ג'

**בד' הגמ' בכריתות דחמותו ואם חמותו ואם חמיו אינם גופין מוחלקין, וצ"ב מה החילוק משני בניה ואח"כ אותה**

וביותר יש לתמוה בענין זה, דהנה בכריתות (דף י"ד:):

תנן: רבי יוחנן בן נורי אומר: הבא על חמותו חייב עליה משום חמותט ומשום אם חמותו ומשום אם חמיו [שהיה נשוי את בתה ובת בתה ואם חמיו שנשא את בת בנה - רש"י], אמרו, שלשתן שם אחד.

ובגמ' שם:

אמר ר' הושעיא, ר' יוחנן בן נורי וסומכוס אמרו דבר אחד, ר' יוחנן בן נורי הא דאמרן, סומכוס מאי היא, דתנן: שחטה ואת

בתה ואת בת בתה ואח"כ שוחט את בתה סופג את הארבעים, סומכוס אומר סופג שמונים, אמר רבא, דלמא לא היא, ע"כ לא קאמר ר' יוחנן בן נורי הכא אלא משום שמות מוחלקין, דמיקריא חמותו ומיקריא אם חמותו ומיקריא אם חמיו, אבל גבי אותו ואת בנו דכולהו אותו ואת בנו מיקריין דאין שמות מוחלקין לא, אמר רב נחמן בר יצחק, דלמא עד כאן לא קאמר סומכוס אלא גבי אותו ואת בנו דגופין מוחלקין, אבל הכא דאין גופין מוחלקין אימא כר' אבהו אמר ר' יוחנן ס"ל, דאמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן: שארה הנה זימה היא, הכתוב עשאן לכולן זימה אחת.

ומפרש רש"י ז"ל:

דגופין מוחלקין, שמחמת ראשונה ושניה באו אלו שני איסורים על השלישית, אבל הכא אין גופין מוחלקין, דלמא כדר' אבהו, אבל הכא אע"ג דע"י בתה ובת תה נאסרה הזקנה עליו ג' איסורים ואין גופין מוחלקין בה, זמה אחת, דאינו חייב על אשה ובת בתה ובת בנה בביאה אחת כמתני' אלא אחת, והיינו חמותו ואם חמותו ואם חמיו.

ולכאורה ד' הגמ' ופירש"י ז"ל אין להם הבנה כלל, מה הנפק"מ בין שחטה ואת בת בתה ואת בתה דהוי כגופין מוחלקין כיון 'שמחמת ראשונה ושניה באו אלו שני איסורים על השלישית' והיינו דכשיש 'שני גורמים' משני גופן לאיסור של השלישית נחשב זאת איסור של 'גופין מוחלקין' ולוקין ע"ז ב' מלקיות לסומכוס משום 'מאי, לבין הבא על חמותו שהא אם חמיו ואם חמותו דלא חשיב גופין מוחלקין ואינו חייב על ביאתה אלא אחת, ואמאי לא נימא הכא ממש כהאי גוונא דכיון שיש 'שלושה גורמים' מגופין מוחלקין לאיסור שיש על השלישית דהיינו מה שהוא נשוי לבתה ובת בנה ובת בתה יהיה נחשב זאת ל'גופין מוחלקין'

לחייב עליהם ג' חטאות, ואם לגבי חיוב באותו ואת בנו סגי בחלוקת ה'גורמים' מגופין מוחלקין להחשיב זאת לגופין מוחלקין לענין החיוב, אמאי לגבי איסור חמותו לא נימא הכא.

ומה דמייתי הגמ' הא דקאמר ר' יוחנן ד'הכתוב עשאן כולן זימה אחת' לכאורה אין לזה שום שייכות לנידון זה אי הו' גופין מוחלקין', דדברי ר' יוחנן הוצרכו למאי דקיי"ל כרבנן דסומכוס דבאוא"ב בכהאי גוונא אינו לוקה אלא אחת, מ"מ גבי איסור חמותו היה ראוי להיות בכהאי גוונא שהיא חמותו ואם חמיו ואם חמותו ג' חיובים, שהרי בקרא כתיב (ויקרא יח, יז): "ערות אשתה ובתה לא תגלה, את בת בנה ואת בתה לא תקח לגלות ערותה שארה הנה זימה היא", והנה מצד אזהרת התורה היה ראוי לחייב בכהאי גוונא שהיא גם חמותו וגם אם חמיו וגם אם חמותו ג' חטאות משום ג' שמות של איסור' שיש על אשה האחת, שהרי התורה חילקה האזהרה על 'אשה ובתה' דהיינו חמותו ועל 'בת בנה' דהיינו אם חמיו ועל 'בת בתה' דהיינו אם חמותו, ובכהאי גוונא שנחשב לג' שמות ולאווין נפרדים אף לרבנן דסומכוס חייב בזה ב' חטאות, וע"ז יליף ר' יוחנן מדכתיב בסיפיה דקרא 'זמה היא' הכתוב עשאן לכולם 'זימה אחת' והיינו דכללם הכתוב ביחד להיותם 'לאו אחד משם אחד' וכולהו הם פרטים בלאו דאיסור חמותו ולא לאווין בפני עצמם, ולהכי לרבנן דסומכוס אינו חייב אלא אחת.

אבל לסומכוס דס"ל דאם יש גורמים מגופין מוחלקין' לאיסור שחל על שחיטה אחת נחשב זאת כ'גופין מוחלקין' לב' מלקיות, ואעפ"י שאין כאן אלא שם אחד של איסור אותו ואת בנו, מ"מ הוי כגופין מוחלקין לחייב ב' מלקיות, וא"כ אמאי לא נימא הכ"נ ממש גבי איסור חמותו כהאי גוונא, דאעפ"י שאין כאן אלא שם אחד של איסור חמותו כדיליף ר' יוחנן מקרא דזמה היא, כיון דמ"מ איכא ג' גורמים מג' גופין מוחלקין

חייב בזה ג' חטאות לסומכוס מכוח דינא ד'גופין מוחלקין', וד' הגמ' סתומים וחתומים ללא ביאור לכאורה.



### קושיא ד'

**ד' התו"י דאחו"א מן האב שהיא אחו"א מן האם חייב שתיים לסומכוס, וצ"ב מ"ש מחמותו שהיא אם חמותו שהיא אם חמיו**

וביותר יש להתפלא בדברי התוס' ישנים בכריתות (שם) וז"ל: "ע"כ לא קאמר סומכוס אלא באותו ואת בנו דגופין מוחלקין, ולענין אחות אשה נמי אם היה נשוי ב' נשים ובא על השלישית שהיא אחות שתיהן זו מצד אם וזו מצד אב סומכוס מחייב על שתיהן" עכ"ל, והיינו שהתוס' מחלקין בין איסור חמותו ואם חמותו ואם חמיו שאם נזדמנו כולם באשה אחת אינו חייב אלא אחת אף לסומכוס דבכהאי גוונא לא חשיב כגופין מוחלקין, לבין אשה שהיא אחות אשתו הראשונה מהאב ואחות אשתו השניה מהאם ובא עליה חייב ב' חטאות לסומכוס כדקאמר גבי אותו ואת בנו, והדברים מופלאים, מה בין איסור חמותו דאמרינן דאם נעשית חמותו מכוח כמה גורמים של ג' נשים מ"מ אינו נחשב לגופין מוחלקין אף לסומכוס ואינו חייב אלא אחת, לבין איסור אחות אשתו דאמרינן דאם נעשית אחות אשתו מכוח ב' נשיו נחשב זאת לגופין מוחלקין וחייב שתיים, וד' התוס' אינם מובנים לכאורה.



### קושיא ה'

**אמאי בשוחט שני בניה ואח"כ אותה לוקה ב' לסומכוס והא אין איסור חל על איסור**

עוד יש לבאר בענין זה, מה שהקשה בספר קובץ הערות (יבמות סימן ז')

**האוצר** ♦ תמוז ה'תשע"ז

סק"ה) ואלו דבריו:

"קשה, דנהי דסבירא ליה לסומכוס דאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתיים ומשו"ה שני איסורין משם אחד הוי כמו משתי שמות, מ"מ הא גם בשני שמות אין איסור חל על איסור, והכא נמי כששחט הבן הראשון נאסר לשחוט את האם, וכששחט אח"כ את הבן השני אין איסור חל על איסור". עכ"ד [ועיי"ש מש"כ ליישב בדוחק].



## ב.

**הוכחת התבואות שור דאף השוחט אותו ואת בנו בב"א עובר מד' הרמב"ם דאי לאו דעובר ירך אמו היה השוחט מעוברת חייב משום אותו ואת בנו**

ואחרוני זמנינו כתבו בישוב קושיות הללו [או חלק מהם] כ"א לפי דרכו [וקדמם בעיקר יסוד הדברים בספר חידושי ר' שלמה בליקוטים ושם בחידושים מבנו של האפק"י], ותוכן דברי כולם אחד הוא, בהקדם דברי הרמב"ם בהלכות שחיטה (פרק י"ב הלכה י'): "מותר לשחוט את המעוברת, עובר ירך אמו הוא", עכ"ל, וכ"ה בשו"ע (יו"ד הל' שחיטה סימן ט"ז ס"י).

ובתבואות שור (סימן י"א סק"ב) כתב: "גם פשוט דבבת אחת נמי מיקרי אותו ואת בנו, וכן מוכח מדין שוחט את המעוברת לקמן סט"ו", והיינו מדהוצרכו הרמב"ם והשו"ע לסברת ההיתר לשחוט המעוברת דהוא משום דעובר ירך אמו ואין כאן שחיטת ב' בהמות, מוכרח דאם היו נחשבים ב' בהמות היתה אסורה שחיטת המעוברת מחמת שחיטת אותו ואת בנו, ומוכרח דאף השוחט אותו ואת בנו בשחיטה אחת [בסכין ארוכה] חייב



משום אותו ואת בנו, [ועיי"ש שיצא לחדש עוד יותר, דשנים ששחטו בבת אחת שניהם עוברים משום איסור אותו ואת בנו דהא איתעבידא מבינייהו שחיטת אוא"ב, וצידד דאולי אפילו למלקות ילקו שניהם עיי"ש מה שדן בזה].



### יסוד האחרונים דגדר איסור אותו ואת בנו הוא 'איסור על שחיטת שניהם'

ומזה יש ללמוד, דגדר איסור אותו ואת בנו אינו כהבנת הקובץ הערות הנ"ל, דאחר ששחט את האם חל חלות איסור לשחוט את הבת, דאם היינו אומרים כן אין לאסור לשחוט שניהם בבת אחת, דהא לא קדמה כלל שחיטת האם כדי שנאסור מחמתה את שחיטת הולד, אלא הגדר הוא דהתורה אסרה 'שחיטת שניהם ביום אחד', וכששוחט השניה אין החפצא דאיסורא רק בשניה שנשחטה אחר הראשונה אלא החפצא דאיסורא הוא בשני הבהמות ביחד-אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, וכששחטם ביום אחד הכל הוא עבירה אחת גדולה במה שנעשה מצב שנשחטו הוא ובנו ביום אחד, והאיסור אינו אלא 'את בנו' אלא אף ה'אותו' נכלל בכלל האיסור אם שחט אח"כ את בנו, ומשל למה הדבר דומה, לריש לקיש דס"ל דחצי שיעור מותר מן התורה, ולפי זה כשאוכל אדם רובא דרובא של כזית חלב פחות משהו קטן עדיין הוא מותר מה"ת ומדאורייתא לא עבר עדיין בשום איסור, ומכל מקום פשוט וברור הדבר דאם גמר והשלים

(ב). הביאור המובא בפנים [מכוח הראיות הנ"ל, ועליו סובב הקושיות בהמשך המאמר, ודחיית המהלך], שורשם בספר אור שמח שכתב ביאור זה בקצרה [ודחאו כדלהלן], וכמה ממחברי זמנינו הרחיבו ביסוד זה, ראה בספר ביאורי סוגיות עמ"ס חולין להגר"ש הוניסברג שליט"א, ובמאסף שלמי יוסף עמ"ס חולין בכמה מאמרים מת"ח חשובים בענין אותו ואת בנו, וכן ראיתי בעוד מחברים ומאספים, וזהו כנראה המהלך הרווח בענין זה.

לכזית ע"י אכילת עוד משהו לא נחשב רק המשהו האחרון למעשה איסור ולחפצא דאיסורא, אלא כל אכילתו מתחילתה נעשית לדבר האסור למעשה איסור ולחפצא דאיסורא, דחצי שיעור מותר מן התורה רק כשהוא 'חצי' שלא נגמר, אבל כשנגמר בסוף והוא חלק מכזית שלם וע"י ההשלמה כבר אינו 'חצי', הרי הוא כולו באיסורו מתחילתו ועד סופו, וזה פשוט וברור, והכא נמי בנידון דידן, אם אמנם אין שום איסור לא מן התורה ולא מדרבנן לשחוט אותו לבד או את בנו לבד, אבל כששחט 'אותו ואת בנו' נעשה הכל לחפצא דאיסורא של 'אותו ואת בנו' שנשחטו ביום אחד.



### **לגדר הנ"ל מבואר היטב הא דעובר גם כששוחט בב"א**

ולכן שפיר כ' התבואות שור בדעת הרמב"ם והשו"ע דבשחיטת שניהם כאחד עובר באיסור אותו ואת בנו, ואין צריך כלל 'קדימת אחת' כדי לאסור בהאי איסורא, דאם שוחט שניהם כאחד במעשה אחד הרי עשה מיד במעשה אחד את עיקר האיסור דאותו ואת בנו מה ששחט שניהם ביום אחד, והוצרכו לבאר שפיר דהא דמותר לשחוט המעוברת ולא חישינן לזה ששוחט אותו ואת בנו בבת אחת דהיינו משום שעובר ירך אמו הוא ואינו נחשב כלל לשחיטת ב' בהמות.



**לגדר הנ"ל מבואר דל"ש לומר דאחר שחיטת הבן הראשון אין איסור חל ע"י שחיטת הבן השני דאאחע"א דהכל חל מתחילה שאסור לשחוט 'שניהם' ביחד ומיושב קושיא ה' הנ"ל**

ולפי דרך זה כתבו ליישב כל הקושיות הנ"ל, וקושיית הקובץ הערות

מעיקרא לא קשיא לגדר זה, דלא שיך בזה כלל דינא דאין איסור חל על איסור, שהרי לא חייל כלל איסור על שחיטת האם אחר שחיטת בנה הראשונה כדי דנימא דכששוחט בנה השני אאחע"א, אלא מעיקרא האיסור מוטל על האדם שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, וכשיש לאם הזו שני בנים יש עליו איסור שלא לשחוט האם עם בנה הראשון והאם עם בנה השני, ול"ש בזה כלל אאחע"א, וכל קושיית הקובה"ע הוא לפי הבנתו דגדר הדין הוא ששחיטת האם עושה חלות איסור על שחיטת הבן וכן להיפך ובזה שפיר הק' דאחר שכבר חל איסור על שחיטת האם מחמת שחיטת בנה הראשון איך יחול איסור נוסף על שחיטת האם מחמת שחיטת בנה השני, אבל אם נימא דגדר איסור הוא"ב אינו דין איסור שחל על שחיטת 'השני' אלא מעיקרא יש איסור 'על שחיטת שניהם ביום אחד' וכששוחט שניהם ביום אחד החפצא דאיסורא הוא 'שחיטת שניהם' גם הראשונה וגם השניה וכן"ל, וממילא כשיש להם שני בנים יש כאן שני חפצא דאיסורא, שחיטת האם עם בנה הראשון ושחיטת האם עם בנה השני, ואין זה ענין כלל לדינא דאאחע"א.



**לדרך זה דאף שחיטת הראשונה בכלל האיסור מבואר דמיון הגמ' לאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד ומיושב קושיא א' הנ"ל**

ועד"ז כ' ליישב קו' א' הנ"ל, דלהכי מדמינן לה שפיר לאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד, דכמו דהתם איכא שני מעשים נפרדים של איסור, הכא נמי הכא יש כאן שני חפצא דאיסורא נפרדים לגמרי, דכששוחט שני בניה ואח"כ אותה, יש כאן חפצא דאיסורא אחת מצד שחיטת בבן הראשון עם אמו וחפצא דאיסורא נוספת מצד שחיטת הבן השני עם עמו, והוני ממש דומיא דאוכל ב' זיתי חלב שיש כאן ב' חפצא דאיסורא נפרדים,

והגריעותא הוא רק מפני שעשה שחיטה זו של שני החפצא דאיסורא בבת אחת ואין כאן 'מחלק' לענין מלקות, וזהו דאמרינן דאי אוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתיים ואעפ"י שאין העלמות המחלקין למלקות, הכ"נ בכהאי גוונא לוקה שתיים.



**לדרך זה מיושב אמאי שחט שני בניה ואח"כ אותה הוי גופין מוחלקין דכששחט אח"כ האם אף הבנים שמתחילה בכלל האיסור והם גופין מוחלקין ומיושב קושיא ב' הנ"ל**

ועד"ז מיישבים הקו' הנ"ל למה כשיש 'שני גורמים' לאותו איסור של שחיטת האם [אחר שתי בניה] או שחיטת הבת [אחר שחיטת אמה ובתה] נחשב זאת ל'גופין מוחלקין' אליבא דסומכוס משום ר' מאיר, והרי העבירה עצמה נעשית ב'גוף אחד' ומה מהני חלוקת ה'גורמים' שהם משני גופין להחשיב הדבר לגופין מוחלקים, ולהנ"ל ניחא מאוד, דאין כאן רק חלוקה משני גופים ה'גורמים' של האיסור כלפי גוף אחד, אלא החלוקה היא כלפי החפצא דאיסורא עצמו הוא ב'גופין מוחלקין', דודאי אי נימא כהבנת הקובץ כהערות דשחיטת הראשון עושה חלות איסור על שחיטת השני, לפי זה שחיטת שני הבנים אינו אלא 'שני גורמים' לחלות איסור אחד שחל על שחיטת האם, אבל להנ"ל שהחפצא דאיסורא אינו רק שחיטת האם 'אחר הבנים' לא כששוחט שניהם ביום אחד הכל הוא החפצא דאיסורא גם הראשון וגם השני שנשחט עימו ביום אחד, לפי זה הוי שפיר איסור עצמו ב'גופין מוחלקין', שיש כאן גוף אחד של איסור בשחיטת הבן הראשון עם אמו וגוף שני של איסור בשחיטת הבן השני עם אמו.



ומשא"כ איסור חמותו אינו מצד לקיחת האם והבת אלא לקיחת האם סיבה לעשות חלות איסור על הבת ולהכי חמותו ואם חמותו ואם חמיו אינו אלא איסור אחד בגוף אחד ומיושב קושיא ג' הנ"ל

ועד"ז כ' ליישב לדברי הגמ' בכריתות הנ"ל, דכוונת הגמרא הוא לחלק, דאיסור חמותו ואם חמיו ואם חמותו אינו איסור המתייחס על לקיחת שני נשים' שהם 'אשה ובתה' או 'אשה ובת בנה' או 'אשה ובת בתה', ואין האשה שלוקח אלא 'סיבה' לעשות על אמה איסור 'חמותו', וכשלוקח החמות אין בתה שנשאת בהיתר בכלל החפצא דאיסורא כלל, ואין לקיחת הבת אלא 'סיבה' לעשות אמה ל'חמותו' ולהאסר באיסור חמותו, וכן באשה ובת בתה ובתה בנה, וממילא כשאשה אחת נעשית גם חמותו וגם אם חמיו וגם אם חמותו, אין כאן אלא 'גוף אחד' של אשה אחת שהיא החפצא דאיסורא, ומה שיש 'שלושה סיבות' משלושה גופין לחלות האיסור על גוף אחד אינו נחשב כלל ל'גופין מוחלקין' לענין חטאות ומלקויות, ואינו דומה כלל לאיסור אותו ואת בנו דחשיב לסומכוס 'גופין מוחלקין', דהתם אין החפצא דאיסורא רק האם עצמה שנשחטה אחר שני בניה, אלא החפצא דאיסורא הוא הבת שנשחטה תחילה עם האם שנשחטה אחריה ששניהם ביחד הם החפצא דאיסורא של 'אותו ואת בנו לא תשחטו' ביום אחד, ולהכי כששחט שני בניה ואח"כ אותה יש כאן שפיר גופין מוחלקין בעצם החפצא דאיסורא, שיש חפצא דאיסורא אחת של שחיטת הבת הראשונה עם אמה וחפצא דאיסורא נוספת של שחיטת הבת השניה עם אמה, ולהכי שפיר אמרינן דבכהאי גוונא לסומכוס הוי כגופין מוחלקין וחייב ע"ז ב' מלקויות.



ולפי"ז י"ל דבאיסור אחות אשתו הוי האיסור מצד 'שתי אחיות' ושתייהן בכלל האיסור ושפיר כ' התו"י דבחז"א מן האב ומן האם הוי גופין מוחלקין ומיושב קושיא ד' הנ"ל

וע"ד ראיתי שכתבו ליישב לד' התוס' הנ"ל דבאשה אחת שהיא אחות אשתו מהאב ואחות אשתו השניה מהאם יהיה בזה ב' חטאות לסומכוס משום 'גופין מוחלקין' וכמו גבי אותו ואת בנו, דחלוק איסור חמותו מאיסור אחות אשתו, דאיסור חמותו הוי גדר של איסור קורבא ושאיירות, דע"י נישואי אשתו נעשה גדר של קירבה כלפי חמותו וזהו גדר איסורה, ואשתו שנשא אינה אלא 'סיבה' להיות חמותו קרובתו מחמת שהם אם אשתו, ובזה שפיר אמרינן שאם יש ג' סיבות מג' נשים לקירבה ואיסור זה דחמותו כגון שהיא חמותו ואם חמיו ואם חמותו, אינו נחשב אלא ל'גוף' אחד של איסור ואינו חייב בזה אלא חטאת אחת כיון שהחפצא דאיסורא אינו אלא חמותו עצמה שנעשית לקרובתו מג' סיבות הללו, אבל איסור אחות אשתו גדרו הוא כדכתיב (ויקרא יח, יח): "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור" דגדר האיסור הוא מפני ששני הנשים שהם אחיות נעשות צרות זו לזו, וכשלוקח אשה ואח"כ לוקח אחותה גדר החפצא דאיסורא הוא על 'שניהם ביחד', דזהו גדר האיסור שלא ליקח 'שני אחיות', ולהכי כשהיא אחות אשתו של שתי נשיו [של זו מהאב ושל זו מהאם] הרי יש כאן חפצא דאיסורא אחת מצד שני האחיות מהאב, וחפצא דאיסורא אחרת מצד שני האחיות מהם, ולהכי אליבא דסומכוס דס"ל דבכהאי גוונא גבי אותו ואת בנו חשיב כגופין מוחלין ולוקה שנים, הוא הדין בכהאי גוונא הוי כגופין מוחלקין וחייב שני חטאות.



## דברי הרמב"ן עה"ת בגדר החילוק בין איסור חמותו לאיסור

### אחות אשתו

וציינו לחילוק זה בין איסור חמותו לאיסור אחות אשתו לדברי הרמב"ן ז"ל בפירושו על התורה (ויקרא יח, יח) וז"ל: "לצרור לגלות ערותה. ובכאן יפרש הכתוב טעם האיסור, יאמר שאינו ראוי שתקח אשה אל אחותה לצרור אותן זו לזו, כי הן ראויות שתהיין אוהבות זו את זו לא שתהיינה צרות, ולא אמר כן באשה ובתה ואשה ואמה, כי הנה שאר ואסורות אפילו לאחר מיתה". עכ"ל. ומפורש בדבריו כנ"ל, דאיסור חמותו הוא מפני שנעשית 'שאר' שמכוח קידושי אשתו נעשית חמותו שארו וקרובתו ולכן אסורה אפילו לאחר מיתה, ולא כן באחות אשתו שאינה אסורה אלא בחיי אשתו בזה גדר האיסור הוא 'לצרור' שלא יקח 'שני אחיות' כי ראוי שתהיין שתי נשיו אוהבות זו לזו ושתי אחיות שהם שתי נשיו יהיו שונאות זו לזו, וזה שורש לדברים הנ"ל, דבאיסור חמותו כל החפצא דאיסורא היא רק החמות עצמה, שנעשית שארו וקרובתו ע"י קדושי אשתו, ולא כן באיסור אחות אשתו ששורש האיסור הוא שב' נשים אחיות שונאות זו לזו, בזה גדר האיסור הוא מה שלוקח 'אשה אל אחותה' וכשלוקח השניה החפצא דאיסורא הוא שני האחיות הראשונה והשניה, וממילא נפק"מ בין איסור חמותו לאיסור אחות אשתו לגבי רבוי חטאות בין אם נעשית אחו"א משתי סיבות לבין אם נעשית חמותו משתי סיבות, וככל הנ"ל.



ג.

## דברי האור שמח בביאור הסוגיא בכריתות שחילקה בין אותו

### ואת בנו לחמותו ואם חמותו ואם חמיו

וראיתי מביאים ששורש הדברים רצה לומר מתחילה באור שמח בהלכות

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

איסורי ביאה (פ"ב ה"ח) ואלו דבריו:

והסוגיא עלומה הביאור, דלפי שיטחיות השמועה הך קרא דזמה היא עושה אותן לשם אחד, שלא תימא דשלושה שמות כתיב בקרא: אשה ובתה, ובת בנה, ובת בתה, זימה היא השלוש שמות הן שם אחד, אבל מה דהוי גופין מוחלקין באותו ואת בנו ידענא מסברא, וזה שאמר: אבל הכא דאין גופין מוחלקין אימא כר' אבהו" וכו' "פירוש, משום שמות לבד הו"א כר' אבהו אר"י סבירא ליה, דזה ילפינן מקרא דבא על אחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו דחייב שלוש חטאות הואיל ואיכא שמות מוחלקין, לכן כתב כאן קרא דזימה היא לעשותן שם זימה אחת והוי שם אחד, אבל מה דהוי גבי אותו ואת בנו דהוי שם אחד ומחד לאו נפקא: בנו ואותו, אותו ואת בנו, רק דשם הוי גופין מוחלקין וכאן אין גופין מוחלקין, צריך ביאור גדול ומובן אמאי, ויותר תימא, דהתוספות ישנים פירוש: ולענין אחות אשה נמי, אם היה נשוי ב' נשים ובא על השלישית שהיא אחות שתיהן, לזו מצד האב ולזו מצד האם, סומכוס מחייב שתיים, הרי דשם הוי שם אחד מצד אחות אשתו, רק דכאן הוי גופין מוחלקין, וצריך ביאור אמאי. [ומ"ש מחמותו דכיון דהאיסור משם אחד מדר' יוחנן לא הוו גופין מוחלקין].

והנ"ל, דהנה כאן ובחולין הלא האיסור מורכב מסיבת גופין שונים רק שהאחרון הוא החיוב, כן שם ששחט האם ובת הבת אחרי זה ששוחט הבת חייב מפני ששוחט אותה בצירוף האם ובת הבת, וכן כאן בא על האם כשכבר נשוי שלושה את בתה ואת בת בנה ואת בת בתה, רק שאם נביט על החיוב הלא אין כאן אלא אחד, וא"כ יש לזה פרט [מחלק], והוא, באותו ואת בנו



הלא שחט האם הלא עדיין אסור לשחוט הבת ובת הבת ביום אחד, וא"כ האיסורים מוחלקין, וכי איקלע ששחט האם ובת הבת ביום אחד אסור לשחוט את הבת משום גופין נפרדים, אחד מפני ששחט באותו היום את אמה ועובר משום אותו ואת בנו, והשני ששחט בת הבת באותו היום ועובר משום בנו ואותו, והוי האיסור משום הרכבת גופים שונים אשר הבת אסורה להשחט בצירופם ביום אחד ואיקלע שנשחטו שניהם ביום אחד והבת עימהם באותו היום, ואנחנו מביטים שנשחטה עם אמו באותו יום ועם בתו באותו יום והוי גופין מוחלקין, אבל גבי חמותו מכי נשא בתה נאסרה עליו ואין לנו להביט מה שהיא חמותו ואם חמיו, כי הגם שהיא אסורה עליו מכל חדא מצד שהיא אם חמותו ואם חמיו ואם אשתו, אבל האיסורין אינם יכולין לחול מפורדין, שאם נשא בתה שוב אין אופן שתהא אתה בת נשואין איליו מצד בתה, רק שנשואי בת בתה היה ג"כ גורם האיסור עליה, וא"כ הוי גוף אחד שמצד איזה סיבות נאסרה עליה, וחא"כ הוי גוף אחד שמצד איזה סיבות נאסרה עליו, ולכן כתבו בתוס' גבי אחותו שלא נאסרה רק בחיי אחותה וכמו שכתוב ואשה אל אחותה לא תקח וכו' עליה בחייה, וא"כ היא אסורה להנשא לו בחיי אחותה מאביה ואסורה בחיי אחותה מאמה וכל אחד דבר בפני עצמו, וכי נצטרפו שתיהן ששתיהן חיות הנה אסורה מצד סיבת שתיהן שכל אחת משתי האחיות חיה והוא בא בצירוף נישואיה, שאיסור האחת חל בזמן בפני עצמו בלא הסיבה מהשניה, והוי ממש דומה לאותו ואת בנו ודו"ק.



דברי האור שמח שהביא יסוד הנ"ל שי"ל שבאותו ואת בנו  
 'שניהם בכלל האיסור' ומשא"כ באיסור חמותו רק החמות היא  
 האסורה

ובהמשך דבריו שם כתב [במוסגר]:

ובלא דברי התוס' הוה אמינא, דאותו המעשה אילו עשה אותו  
 בהיפוך אין כאן עבירה כלל, שאם יבעל אשה ואח"כ יקדש בתה  
 אין כאן חיוב כלל דנושאים על האנוסה, רק השתא שקידש הבת  
 אסור לבעול האשה משום חמותו, נמצא דהחיוב גורם מחמת  
 השם שנעשה על ידי קדושי בתה חמותו ותו נאסרה עליו, אבל  
 אין קדושי הבת מסייעין לעבירה כלל, רק נתפס עליה שם חמותו  
 ובעילת חמותו חייב כרת וקרבן ובה אין גופין מוחלקין, אבל  
 באותו ואת בנו המעשה מתייחס אל הגופין המוחלקין, שבין אם  
 ישחוט האם קודם ואח"כ הבן, בין להיפוך, הכל אסור, נמצא  
 דפעולת שתיהן אסור, והוי הכל גופין מוחלקין ודו"ק, אמנם זה  
 אינו, דהא אף כי שחיט איש אחר את האם ובת הבת ואיהו  
 שחיט את הבת חייב שתים, דהאחרון חייב, נמצא דאינך מביט  
 על מה שנשחט מקודם, רק על השחיטה בצירופה אל הקודמים,  
 וזהו ע"כ כמו שביארנו לעיל שבשביל זה גופין מוחלקין ודו"ק.

עכ"ד ועיי"ש עוד בזה.

והנה בדבריו אלו האחרונים כתב האור שמח את האפשרות הנ"ל  
 לחלק בין גדר איסור אותו ואת בנו שהוא איסור שחל 'על שני שחיטות'  
 גם על הנשחט ראשון וגם על הנשחט שני, ולכן כשיש שחיטת אמה ובת  
 בנה ואח"כ שחט הבת יש כאן שני גופין מוחלקין של שתי כתות  
 דאיסורא, של האם ובתה, ושל הבת ובת הבת, והוי שפיר גופין מוחלקין

למלקות, ומשא"כ באיסור חמותו אמרינן דאין האשה שלקח ראשונה בכלל מעשה האיסור אם בא על חמותו אח"כ, דאין לקיחת האשה רק 'סיבה' לעשות חמותו באיסור חמותו, אבל בחפצא דאיסורא ומעשה האיסור אינו אלא בחמותו לחודה, ולהכי אף כשיש בה איסור חמותו מג' סיבות, היינו מחמת שהיא אם אשתו ואם חמיו ואם חמותו אינו חייב אלא אחת.

וייסד האור שמח חילוק זה ממה שאין איסור חמותו קיים אא"כ מתחילה לקח אשתו ב'נישואין' אבל אם מתחילה בא על אשתו בביאה ללא קדושין ליכא איסור על חמותו, ולאידך גיסא האיסור שיש על חמותו אחר שקידש את אשתו הוא בביאה בעלמא, ומזה ילפינן דגדר האיסור של חמותו אינו 'לקיחת שניהם' האשה והחמות, אלא ע"י שקידש את אשתו חייל על חמותו חפצא דאיסורא של 'חמותו' ואסורה בביאה, אבל אשתו, שלקחה ב'נישואין', אינה בכלל החפצא דאיסורא גם אחרי הביאה בחמותו. משא"כ באותו ואת בנו דהאיסור הוא באופן שעשה גם בראשון וגם בשני אותו מעשה של שחיטה, בזה מפרשינן דגדר האיסור הוא 'שחיטת שניהם' ואחר ששחט השני נמצא שאף שחיטת הראשון הוי בכלל חפצא דאיסורא, והנפ"מ בזה לענין ב' מלקיות וחטאות וככל הנ"ל.



### קו' האו"ש על מהלך זה דא"כ אין לחלק בין איסור חמותו לאיסור אחו"א

ולכן לפי חילוקו זה כתב האור שמח, דכל זה לא ניחא לפי ד' התוס' ישנים הנ"ל דגבי אחות אשתו שהיא אחות אשתו הראשונה מהאב ואחו"א השניה מהאם חייב ב' חטאות דהוי כגופין מוחלקין, ולפי החילוק

הנ"ל זה אינו, דהא אף גבי אחות אשתו אי אפשר לפרש דהחפצא דאיסורא הוא גם על אשתו הראשונה שקידש אם בא על אחותה לבסוף, דהא איסור הוא רק כשקידש הראשונה דאז אסור בביאת אחותה, ובע"כ דאף באחו"א כל החפצא דאיסורא הוא רק באחות אשתו שקידשה דעי"כ נעשית אחותה לחפצא דאיסורא של אחות אשתו האסורה בביאה, ולפי"ז גם היא אחות אשתו מחמת ב' נשיו [זה מהאב וזה מהאם] אין ראוי להיות בזה יותר מחטאת אחת כמו בחמותו ואם חמותו ואם חמיו ודלא כתוס' ישנים.



### קו' האו"ש דאין לומר ששניהם בכלל האיסור דהא אף כששחט ראובן האם אסור לשמעון לשחוט הבת

ועוד תמה האור שמח על עיקר מהלך זה לבאר בגדר האיסור דאותו ואת בנו דאחר שחיטת בנו אחריו נעשה גם הוא עצמו בכלל החפצא דאיסורא, דהרי איסור אותו ואת בנו הוא גם בב' אנשים, שאם שחט הראשון אותו אסור גם לאחר לשחוט בנו אחריו, וכן אם שחט הראשון את בנו אסור לאחר לשחוט אותו אחריו, וזה ודאי קשה לומר דמעשיו של אדם הראשון יהיו לחפצא דאיסורא ע"י השלמת המעשה ע"י אדם אחר, ומזה הכריח דאף באותו ואת בנו אין גדר האיסור 'שחיטת שניהם', אלא כהבנת הקובץ הערות הנ"ל, דאחר שחיטת 'אותו' חייל חפצא דאיסורא על 'בנו' דאסור לשחטו, ואחר שחיטת בנו חייל חפצא דאיסורא על האם שאסור לשחטה, וכששחט שני בניה ואח"כ שחט אותה אין כאן אלא 'שתי סיבות' לחפצא דאיסורא שחייל על שחיטת האם, וכן כששחט אותה ואת בת בתה אין כאן אלא 'שתי סיבות' לחפצא דאיסורא דחייל על שחיטת הבת.

[ומחמת קושיות הללו דחה האור שמח מהלך זה, ונקיט דאעפ"י שגם בחמותו וגם באחות אשתו החפצא דאיסורא הוא רק החמות או אחות אשתו אחר שנתקדשה אשתו, וכן באותו ואת בנו החפצא דאיסורא הוא רק על שחיטת השני שנאסר ע"י שחיטת הראשון, מ"מ יש נפק"מ בין אם יש מציאות של איסור מחמת הסיבה השניה כשלא יהיה אסור מחמת הראשונה דאז הסיבה השניה נחשב שמוסיפה גוף נוסף לאיסור גם אי נעשה מציאות ששני הסיבות אוסרות ביחד, לבין אם אחר שנעשית הסיבה הראשונה לא שייך שיחול איסור מחמת הסיבה השניה ללא שיהיה איסור הראשונה, בכהאי גוונא אין נחשב שנוסף איסור נוסף מחמת הסיבה השניה, והנה דבריו בזה עמוקים מאוד וצ"ב רב, דאם נקטינן דאין כאן אלא 'שתי סיבות' לחפצא דאיסורא, מאי נפק"מ בין אם הסיבה השניה יש בה כוח לאסור בפנ"ע גם ללא הראשונה דאז כשאוסרת יחד עימה הוי כ'גופין מוחלקין' לבין אם הסיבה השניה אין בה כוח לאסור ללא הראשונה דאז אינו נחשב ל'גופין מוחלקין', ואינו מובן כל הצורך מאי נפק"מ בזה, והשי"ת יאיר עינינו במאור תורתו הקדושה והטהורה ויראינו בה נפלאות אמן].



## ד.

**מקשה דאם האיסור באותו ואת בנו הוא 'שחיטת שניהם' למה**

**צריך רבוי מיוחד על איסור 'בנו ואותו'**

והנה מלבד קושיות האור שמח הנ"ל על מהלך זה לבאר דגבי אותו ואת בנו החפצא דאיסורא הוא 'שחיטת שניהם' ולא רק שחיטת השני, יש להוסיף קושיא בזה, דהנה בגמ' (חולין פ"ב, א): "דתניא: דתניא, אין לי אלא אותו ואת בנו, אותו ואת אמו מנין, כשהוא אומר לא תשחטו הרי

כאן שתים, הא כיצד, אחד השוחט את הפרה ואחד השוחט את אמה ואחד השוחט את בנה, שנים האחרונים חייבין" עכ"ד הגמ', ומפורש בהדיא שצריך פסוק מיוחד לרבות שחיטת 'אותו ואת אמו' וילפי' לה מדכתיב 'לא תשחטו' ל' רבים, ולכאורה לפי הגדר הנ"ל דגדר איסור אוא"ב הוא איסור 'על שחיטת שניהם' ביום אחד, ואפילו כששחטם בבת אחת חייב כדדייק התבו"ש הנ"ל מד' הרמב"ם והשו"ע, וא"כ איזה צד היה לומר דשחיטת בנו לפני שחיטת האם לא יהיה בכלל חיוב אותו ואת בנו, והרי אין צורך כלל ב'קדימה' של שחיטת אחד כדי לחייב על השני, אלא כל ששניהם מיהת נשחטו ביום אחד הרי הוא חייב, וא"כ איזה צד היה לומר דאם יקדים שחיטת הבן לא יהיה איסור על שחיטת האם באותו היום, ולכאורה מוכרח מזה כהבנת האור שמח [במסקנתו] והקובץ הערות הנ"ל, דגדר האיסור הוא רק 'על שחיטת השני' ששחיטת הראשון החילה חלות של איסור על שחיטת השני, ולכן שפיר קס"ד שרק שחיטת האם היא האוסרת את שחיטת הבן אבל מהי"ת לומר שגם להיפוך שחיטת הבן עושה חלות איסור על שחיטת האם, וע"ז איצטריך קרא דאף שחיטת הבן אוסרת שחיטת האם.

והיה מקום לדחוק ולומר, דאה"נ דאי לאו קרא לרבות איסור שחיטת האם אחר הבן היינו מפרשים דגדר האיסור הוא 'שחיטת הבן אחר האם' ולא 'שחיטת שניהם', אבל אחר שחידשה תורה שאף שחיטת האם אחר הבן אסורה, שוב מפרשינן דגדר האיסור בשני האופנים אחד הוא שאסור 'לשחוט שניהם' ביום אחד, ל"ש האם קודמת ל"ש הבן קודם, וגם כששחט שניהם בבת אחת יתחייב כדהוכיח התבו"ש הנ"ל מד' הרמב"ם והשו"ע.



מחזק הקו' משיטת הר"ן והמאירי ד'אותו ואת בנו' ו'בנו ואותו'

הם ב' שמות איסור נפרדיין

אמנם מלבד שהוא דוחק לומר כן כמובן, הנה יעוי' בר"ן על הרי"ף במתני' בחולין (פ"ב, א) הנ"ל (דף כ"ח, א מדפי רי"ף) כתב וז"ל: "סומכוס אומר משום ר' מאיר סופג שמונים, משום שני שמות, אע"ג דמעשה אחד הוא, שהרי מפני אמה שנשחטה מתחייב משום 'אותו ואת בנו' ומשום בטה מתחייב משום 'בנו ואותו', ולא דמי לההיא דלעיל דשחט שני בניה ואח"כ שחט אותה, דהתם חד מעשה הוא וחד שם דאינו מתחייב על שחיטת שניהם אלא משום 'בנו ואותו', אבל הכא חד מעשה ושתי שמות כדכתיבנא" עכ"ל, והנה ד' הר"ן בזה הם שלא כד' רש"י בדף פ"ב: הנ"ל דסומכוס פליג אף ברישא [ולהלן נרחיב בזה בעזהשי"ת], ועכ"פ הרי מפורש בהדיא בד' הר"ן דגם למסקנא אחרי שחידשה תורה דאסורה גם שחיטת 'בנו ואותו' הרי זה מוגדר כ'שם איסור נפרד', וזהו הטעם דמחייב סומכוס שתיים על שחיטת הבת אחר ששחט האם ובת הבת משום שיש כאן 'שני שמות' של איסור, ואם נפרש דגדר האיסור של אאוא"ב הוא איסור על 'שחיטת שניהם' ביום אחד ל"ש בזאח"ז ולא שנא בבת אחת, א"כ אמאי יש כאן 'שני שמות' כששחט 'אותו ואת בנו' ו'בנו ואותו' [וכד' הר"ן מפורש בפירוש רבינו יהונתן בחולין פ"ב, א. וכן הביא פירוש זה במאירי שם], ומוכרח ומבואר מד' הר"ן והראשונים הנ"ל כהבנת האור שמח והקובץ הערות הנ"ל דגדר האיסור של אאוא"ב הוא 'שחיטת השני' אחר ששחט הראשון, ובזה ישב' שמות של איסור בתורה, א. שחיטת הבן אחר ששחט האם, ב. שחיטת האם אחר ששחט הבן, וזה מוכרח ומבואר.



## ה.

### מסיק דאיסור אותו ואת בנו אינו על 'שחיטת שניהם' אלא ששחיטת הראשון מחילה איסור על שחיטת השני

ומכוח קושיות הללו נראה בעזהשי"ת לבאר עפ"י דרכם של האור שמח והקובה"ע בגדר איסור אאוא"ב, דהאיסור אינו על 'שחיטת שניהם' ביום אחד אלא הוא חלות איסור שחל על שחיטת 'השני' אחר ששחט הראשון, ועלינו ליישב לפי זה כל הקושיות שהקשינו לעיל שמכוח זה הכריחו המפרשים הנ"ל דגדר האיסור הוא איסור של 'שחיטת שניהם' וכנ"ל.



מבאר דהא דאמרי' בגמ' לסומכוס דהוי 'גופין מוחלקין' היינו מחמת 'סיבות האיסור' וזהו חידושו של סומכוס, דהיכא דב'איסור עצמו' הגופין מוחלקין אף רבנן מודו ומיושב קושיא ב' הנ"ל

וניישוב ראשית דבר בדברי הגמ' הנ"ל דמספקינן בטעמא דסומכוס אי משום דהוי 'גופין מוחלקין', ולהבנה הנ"ל דאיסור אאוא"ב הוא איסור 'על שחיטת השני' אחר ששחט הראשון, ולפי זה כששחט האם ובת הבת הרי כל חלות האיסור הוא רק על 'שחיטת הבת' שהיא 'גוף אחד', ורק שה'גופין המוחלקין' הם 'סיבות' לאיסור שחל על שחיטת הבת ואמאי חשבינן לה ל'גופין מוחלקין' לחייב בזה ב' מלקויות.

והנה באמת לעיקר הדין ד'גופין מוחלקין' מחלק לב' חטאות אף רבנן דסומכוס מודים לזה, וכדאיתא בכריתות (דף ט"ו, א) [לגבי איסור נדה]: "תנו רבנן, בא עליה וחזר ובא עליה חייב על כאו"א דברי ר"א, וחכ"א אינו חייב אלא אחת, ומודים חכמים לר' אליעזר בבא על ה' נשיו נדות



בבת אחת שהוא חייב על כל אחת ואחת וכו' הואיל וגופין מוחלקין" עכ"ד הגמ', ויש להקשות לפי זה, לצד זה דהגמ' דמה דמחייב סומכוס שתים הוא משום דהוי 'גופין מוחלקין' א"כ אמאי פוטרם בזה חכמים והא אינהו מודו דבגופין מוחלקין חייב ב' חטאות.

ובע"כ מוכרח מזה דהכא לא איירינן ב'גופין מוחלקין' ב'עצם העבירה' דבזה אף רבנן מודו שחלוקת הגופין מחלקת המלקויות והחטאות, אלא איירינן הכא בגופין מחולקין ב'סיבות' לאיסור שחל על גוף אחד, ורבנן סברי דבכהאי גוונא אין כאן חילוק גופין למלקויות כיון שבעיקר הגוף שנעשה בו האיסור אינו אלא גוף אחד, וע"ז חידש סומכוס משום ר' מאיר דאף גופין מוחלקין 'בסיבת האיסור' הרי הוא מחלק למלקויות.



**ראיה ברורה ד'חלוקת הסיבות' הוא סיבה לחלק העבירות גם כשהוא באותו מעשה מהא דמבואר בגמ' דאלמנת ראובן שהיא אלמנת שמעון שהיא אלמנת לוי נחשב 'שמות מוחלקין' למלקות ועוד יתירה מזה מצינו, דאף למאי דקיי"ל כרבנן דסומכוס מכל מקום יש אופן שחלוקת ה'סיבות' לאיסור גורמת לחילוק העבירות, ואעפ"י שבסוף הוא אותה עבירה באותה מעשה, מכל מקום חלוקת ה'סיבות' לאיסור מחלקתן לב' עבירות, דהנה בקדושין (ע"ז, א) איתא: "ת"ר: אלמנה אלמנה אלמנה, אינו חייב אלא אחת, אלמנה גרושה וחללה זונה, בזמן שהן כסדר חייב על כל אחת ואחת, זינתה ונתחללה ונתגרשה ונתארמלה, אינו חייב אלא אחת, אמר מר: אלמנה אלמנה אלמנה אינו חייב אלא אחת, האי אלמנה היכי דמי, אילימא שבא על אלמנת ראובן ועל אלמנת שמעון ועל אלמנת לוי, אמאי אינו חייב אלא אחת, הרי גופין מוחלקין הרי שמות מוחלקין, אלא שבא על אלמנה אחת שלושה**

ביאות, היכי דמי, אי דלא אתרו ביה פשיטא דאינו חייב אלא אחת, אי דאתרו ביה אכל חדא וחדא אמאי אינו חייב אלא אחת, והתנן: נזיר שהיה שותה יין כל היום כולו אינו חייב אלא אחת, אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת, לא צריכא, שבא על אלמנת ראובן שהיא אלמנת שמעון שהיא אלמנת לוי, מהו דתימא הרי 'שמות מוחלקים', קמ"ל דבעינן 'גופין מוחלקין' וליכא "עכ"ד הגמ'.

והרי מפורש בהדיא בגמ', דבכהאי גוונא שהיא אלמנת ג' בני אדם ששמותיהם חלוקים נחשב זאת ל'שמות מוחלקין' ומה שאינו חייב אלא אחת משום דכדי לחייב ג' בעינן 'גופין מוחלקין', והנה בכהאי גוונא גבי איסור אלמנה לכהן גדול הרי הדבר פשוט וברור דהחפצא דאיסורא של האלמנה לכה"ג אינה כוללת את נישואי בעלה מחיים, ונישואי בעלה אינם אלא 'סיבה' גרידא שיחול עליה מציאות ואיסור אלמנה לכה"ג לכשימות וזה פשוט וברור ואי"צ לפנים, ומעתה יקשה טובא, למה נחשב בכהאי גוונא 'שמות מוחלקין', והרי בחפצא דאיסורא עצמה שהיא האלמנה אין חלוקת שמות כלל בגוף איסורה, דהאיסור דרמי עלה הוא איסור אחד של אלמנה לכהן גדול, וכל חלוקת ה'שמות' תלויה ב'סיבות' הגורמות ומביאות עליה האיסור דבזה נובע איסורה מג' ג' סיבות שהם בשמות חלוקין.

ואשר מוכרח ומבואר ומפורש בד' הגמ', דאמנם כן הוא הדבר, דכאשר יש ג' 'סיבות' לחלות איסור אלמנה הרי זה גורם עליה ג' פעמים לאיסור זה של אלמנה לכהן גדול, וכשג' ה'סיבות' הם מ'שמות מוחלקין' יש כאן באמת גדר של 'שמות מוחלקין', והיה קס"ד דבכהאי גוונא יתחייב ג' מלקויות אפילו למאי דקיי"ל כרבנן דסומכוס, ורק דקמ"ל הברייתא דבכהאי גוונא אינו חייב אלא אחת, דאע"ג דאיכא 'שמות מוחלקין' מ"מ ליכא כאן 'גופין מוחלקין', והיינו דלרבנן דסומכוס הגדר

של 'גופין מוחלקין' תלוי הוא בגוף הדבר שנעשית בו העבירה ולא סגי בחלוקת הגופין ב'סיבות' הגורמות האיסור, וסומכוס משום רבי מאיר מחדש בזה דבכהאי גוונא שיש חלוקת הסיבות המביאות לאיסור נחשב זאת ג"כ 'גופין מוחלקין' ולוקה בזה על כ"א וא' מה'גופין' שהם הסיבות המביאות לאיסור.

ונראה בעזהשי"ת כדבר פשוט, דלסומכוס משום ר' מאיר בכהאי גוונא דאלמנת ראובן שהיא אלמנת שמעון שהיא אלמנת לוי לוקה על כל אחת ואחת, דלדידיה שפיר הוי כ'גופין מוחלקין' כיון שהרי ג' ה'סיבות' לאיסור אלמנה שבה הוי מ'גופין מוחלקין', והוי ממש כשחט את שני בניה ואח"כ אותה דלסומכוס משום ר' מאיר לוקה שלוש לשיטת רש"י וכדאי' בתוספתא הנ"ל, דאעפ"י שיש גוף של של שחיתת האם שהוא האיסור והוא החפצא דאיסורא, מ"מ כיון ששני ה'סיבות' המביאות לזה האיסור הם מ'גופין מוחלקין' לוקה על כאו"א, והכ"נ ממש דכוותה.

ועכ"פ נמצינו למידים מדברי הגמרא הללו, דאף לרבנן דסומכוס כאשר יש 'שלוש סיבות' לאותו איסור של אלמנה לכהן גדול, יש כאן באמת 'שלוש עבירות' לכהן כשנישאת לו, ושלוש עבירות הללו כיון שהם משלושה 'שמות' הוי בגדר 'שמות מוחלקין', ורק שלא סגי בחלוקת ה'שמות' לחוד לענין מלקות, דלחלוקה למלקות בעינן שיהיה 'גופין מוחלקין', ובכהאי גוונא שהחלוקה ב'גופין' היא רק ב'סיבות' האיסור ולא ב'גוף האיסור' עצמו, אינו נחשב 'גופין מוחלקין' לרבנן דסומכוס וכמבואר בעזהשי"ת.



## ו.

## מוכיח דבאותו איסור עצמו לא אמרינן אין איסור חל על איסור ומיישב לפי"ז קושיא ה' הנ"ל

ובדבר קושיית הקובה"ע הנ"ל, אמאי לא נימא בכהאי גוונא דשחט האם ובת הבת ואח"כ שחט האם [דלסומכוס לוקה שנים, ולפירוש רש"י והתוספתא אף בשחט ב' בניה ואח"כ אותה לוקה שנים] ואמאי לא נימא דאחר שכבר חל עליה איסור אותו ואת בנו מחמת השחיטה הראשונה שוב אין איסור חל על איסור, ראיתי מיישבים היטב בזה, עפ"י ד' המשך הגמ' הנ"ל בקדושין דאי' התם: "אלמנה וגרושה וחללה זונה, האי תנא מאי קסבר, אי קסבר איסור חל על איסור איפכא נמי, ואי קסבר אין איסור חל על איסור אפילו כסדר הזה נמי לא, אמר רבא, האי תנא איסור חל על איסור לית ליה איסור מוסיף אית ליה, אלמנה אסורה לכהן גדול ושריא לכהן הדיוט, הויא לה גרושה מיגו דאיתוסף איסורא לכהן הדיוט איתוסף איסורא לכהן גדול, ועדיין שריא למיכל בתרומה, הויא לה חללה מיגו דאיתוסף איסורא למיכל בתרומה איתוסף איסורא לגבי כהן גדול, אלא זונה מאי איסור מוסיף אית ביה, אמר רב חמא בר קטינא, הואיל ושם זונה פוסל בישראל". עכ"ד הגמ'.

ולכאורה ד' הגמ' תמוהים, דלמאי דמסיק רבא דהאי תנא ס"ל אין איסור חל על איסור, א"כ לשם מה הוצרך התנא להשמיענו דאלמנה אלמנה אלמנה אינו לוקה אלא אחת ומפרשינן בגמ' הטעם משום דלא הוי גופין מוחלקין, ותיפו"ל דבלא"ה לא נוסף איסור מחמת השני ומחמת השלישי דהא אין איסור חל על איסור והכא ליכא שום 'מוסיף'.

ובספר אור שמח פ"ד ממאכלות אסורות הי"ז הכריח מד' הגמ' הללו, דכל דינא דאחע"א הוא רק באיסורים נפרדים, אבל ב'אותו איסור

עצמו' ליכא כלל דינא דאאחע"א, ואפילו כשאינו מוסיף או כולל אם הוא 'אותו האיסור' אמרינן דאיסור חל על איסור, ודבריו מוכרחים [וביאור הסברא בזה נראה בעזהשי"ת, דטעם דאאחע"א הוא משום דלא צייתה התורה איסור כשאין צורך באזהרה זו שהרי בלא"ה אסור הדבר מחמת איסור אחר, וכ"ז שייך בשני אזהרות חלוקות דבזה שייך לומר שלא הזהירה תורה האזהרה השניה כשאסור בלא"ה מחמת הראשון, אבל כשהוא באותו האיסור ובע"כ חלה בזה האזהרה שרק היא אוסרת באיסור הראשון שוב כשיש סיבה נוספת לחלות אהרה זו אמרינן שפיר דאיסור חל על איסור אפילו בלי כולל ומוסיף ודו"ק].

ולפי זה הרי נתיישבה בעזהשי"ת בפשטות קו' הקובה"ע הנ"ל, דכיון דהכא איירינן באותו האיסור של אותו ואת בנו ל"ש בזה כלל דינא דאאחע"א, ושפיר קאמר סומכוס דכשיש שני סיבות על שחיטת הבת אחר שחיטת האם ובת הבת [או על האם אחר שחיטת שני בניה לשי' התוספתא ורש"י], הרי הוא לוקה שתיים, דכשיש שתי סיבות ל'אותו חלות האיסור' של אותו ואת בנו, אמרינן שפיר דאיסור חל על איסור ולוקה שתיים, ומבואר כמין חומר בעזהשי"ת.



ז.

**מיישב קושיא ג' הנ"ל עפ"ד הרמב"ם דבאיסור חמותו ילפי'**

**מקרא דהשלושה גופין הם כגוף אחד**

ומעתה ניישב בעזהשי"ת לד' הגמ' הנ"ל בכריתות, דהנה לפי ביאור האחרונים הנ"ל דעיקר חילוק הגמ' הוא מסברא, דגבי אותו ואת בנו חשיב גופין מוחלקין מסברא משא"כ גבי חמותו שהיא אם חמותו שהיא

אם חמיו לא הוי גופין מוחלקין מסברא [אם כסברת האחרונים הנ"ל דגבי אותו ואת בנו גם הראשון הוי בכלל החפצא דאיסורא והראשון אינו רק 'סיבה' לאיסור אלא הוא בכלל גוף האיסור ומשא"כ באיסור חמותו נישואי אשתו הם רק 'סיבה' לאיסור שחל על חמותו ואין נישואי אשתו בכלל עצם האיסור, אם כד' האור שמח הנ"ל דגבי אוא"ב שייך מציאות לאיסור הזוג השני שיהיה נפרד ללא הראשון גם אחר שחיתת הראשון ומשא"כ באיסור חמותו אחר שנעשית חמותו ל"ש שתאסר משום אם חמיו או אם חמותו ללא שיהיה בה איסור חמותו האסורה לעולם אחר חלותה], הנה לפי זה אינו מובן מה דמייתי הכא הגמ' למימרא דר' יוחנן דילפי' מדכתיב 'זימה היא הכתוב עשן זימה אחת', והרי האי דרשא לא איירי כלל לגבי הנידון אי הוי כ'גופין מוחלקין' אלא בא לבאר דאינו כשמות מוחלקין ולאווין נפרדים והא גבי אוא"ב בלא"ה אין כאן שמות נפרדים של איסור ורק דאמרינן דמ"מ הוי 'גופין מוחלקין' לחלק למלקויות אפי' באותו האיסור וע"ז אין לנו שום מקור מקרא דגבי חמותו אינו כן, ובאור שמח הנ"ל ביאר דאה"נ, עיקר החילוק בין אוא"ב לחמותו הוא מסברא ורק דאגב אורחין מייתנין הטעם למה עכ"פ גבי חמותו לא חשיב שמות איסור מוחלקין, ופירושו דחוק טובא.

אבל האיר עינינו בביאור דברי הגמרא ברמב"ם בהלכות שגגות (פרק ד' הלכה ד') שכתב וז"ל: "מי שהיה נשוי שלוש נשים ובא על אמה של אחת מהם שהיא אם אמה של שניה שהיא אם אביה של שלישית, אעפ"י שזקנה זו היא חמותו ואם חמותו ואם חמיו, ושלוש שמוות הן ואיסור בת אחת היא, אינו חייב אלא חטאת אחת, לפי שנאמר באשה ובתה ובת בתה בנה: שארה הנה זימה היא, הכתוב עשה 'שלושה גופין כגוף אחד' 'לפיכך יחשבו השלושה שמות כשם אחד'. עכ"ל.

והנראה ללמוד בעזהשי"ת בביאור דבריו הקדושים, דמקורו מד' הגמ'

הנ"ל, ובא הרמב"ם לפרש בדבריו הללו מה שייכות בין מימרא דר' יוחנן להא דאמרי' דאינו נחשב 'גופין מוחלקין' ואינו כאותו ואת בנו לסומכוס, ובזה ביאר הרמב"ם, דמה שעשה אותם הכתוב 'זימה אחת' אינו התייחסות ישירה ל'שמות האיסור' שכלתם התורה ב'שם איסור אחד', אלא הגדרת הדברים ב'זימה אחת' הוא שהתייחסה התורה לג' הסיבות של האיסור היינו נישואי אשתו שהיא בתה ואשתו שהיא בת בתה ואשתו שהיא בת בנה כאילו ג' הנשים הם 'גוף אחד', ומחמת כן ממילא לא שייך לומר שיש כאן ג' 'שמות' של איסור, שהרי התורה התייחסה לכולם כ'גוף אחד', וזהו מש"כ הרמב"ם דכיון שהחשיבתם התורה כ'גוף אחד' לפיכך יחשבו שלושה השמות כשם אחד, וכל עיקרה של הגזה"כ הוא להתייחס לג' הגופין כ'גוף אחד', ומעתה מביאה הגמ' מד' ר' יוחנן 'מקור' מפורש דגבי חמותו שהיא אם חמותו ואם חמיו אין כאן 'גופין מוחלקין' גם לסומכוס, דהרי כל עיקר הדבר שאין כאן 'שמות מוחלקין' הוא מחמת שהחשיבה התורה לג' הגופין הללו כ'גוף אחד' של איסור, ומחמת הגזה"כ הוי הכל כ'גוף אחד' ואין כאן 'גופין מוחלקין' גם בסיבות האיסור, וזה מבואר ומפורש בד' הרמב"ם ז"ל [ועיי"ש באור שמח מש"כ בד' הרמב"ם, והנלענ"ד בעזהשי"ת כתבתי].



**מיישב לפי"ז קו' ד' הנ"ל דבאיסור אחו"א שאין גזה"כ הוי חלוקת הגופין ב'סיבות האיסור' גופין מוחלקין לסומכוס כמו באותו ואת בנו**

ומעתה יתבארו בעזהשי"ת בפשטות ד' התוס' ישנים הנ"ל, דגבי אחות אשתו אחת מהאב ואחות אשתו שניה מהאם חייב שתים אליבא דסומכוס דהוי כאווא"ב דחייב שתים לדידיה, דבאמת מסברא בכל ענין שיש 'שתי

סיבות מגופין מוחלקין' נחשב זאת לסומכוס 'גופין מוחלקין' למלקויות וחטאות, וכיון ששתי נשיו שהן 'גופין מוחלקין' הם 'שני סיבות' לאיסור שחל על אחותם חייב שתיים לסומכוס והוי ממש כמו באותו ואת בנו, ורק גבי חמותו שהיא אם חמיו ואם חמותו יש גזה"כ להחשיב ג' הגופין כ'גוף אחד' וממילא אין כאן 'גופין מוחלקין', ומשא"כ גבי איסור אחות אשתו דליכא האי גזה"כ שפיר הוי 'גופין מוחלקין' לסומכוס וחייב שתיים.



## **ח.**

**מבאר דשחיטת בן פקועה חל היתר הולד אחר היתר האם ולפי זה י"ל דבבת אחת ליכא איסור אותו ואת בנו**

ומעתה ניתנה ראש ליישב בעזהשי"ת לראיית התבואות שור הנ"ל דגם כששוחט אותו ואת בנו 'בבת אחת' חייב שתיים, וזה סותר לכאורה לגדר המבואר בזה בעזהשי"ת דאיסור אותו ואת בנו הוא חלות איסור שחל על שחיטת 'השני' אחר שנשחט הראשון, וא"כ כשהוא בבת אחת ואין כאן 'שני' אחר ראשון לא שייך לכאורה כלל האי איסורא, ולכאורה מהא דאסור שחיטת אוא"ב גם בבת אחת יש ראייה גדולה למהלך האחרונים הנ"ל דגדר האיסור באוא"ב הוא 'שחיטת שניהם' ושניהם בכלל החפצא דאיסורא ולא רק 'השני' שאחר הראשון.

והנראה לומר בעזהשי"ת, דבאמת אין איסור שחיטת אוא"ב בבת אחת ודלא כהתבואות שור הנ"ל, ומה שהוקשה להרמב"ם גבי שחיטת המעוברת אמאי לית בה איסורא דאותו ואת בנו, היינו מפני שגדר ההיתר של בן פקועה הוא, דנלמד מקרא ד'כל בבהמה תאכלו', שכאשר הותרה הבהמה באכילה מכוח שחיטתה, ממילא הותר 'כל בבהמה' ואף הבן



פקועה שבמעיה, וגדר ההיתר של הבן פקועה שניתר בשחיטת האם הוא היתר ב'שלב שני' של היתר השחיטה שחל על האם עצמה, דאחר שהותרה הבהמה וחל בה היתר אכילה חל בה היתר נוסף מכוח זה ההיתר ש'כל בבהמה תאכלו' היינו כל שבבהמה שהיא עצמה הותרה בשחיטתה הרי היא מותרת כולה ואף העובר שבמעיה, וממילא נמצא דבסדר הדברים היתר העובר נחשב שנהיה מותר 'אחר' ההיתר שחל על האם, וסובר הרמב"ם דגדר האיסור של אותו ואת בנותלוי הוא ב'היתר השחיטה' דכל שחל בבנו היתר שחיטה 'אחר אמו' הרי זה באיסור אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, וממילא כששוחט האם הרי הוא עושה מעשה שיפעל היתר שחיטה בולד שבמעיה 'אחר' שיחול היתר השחיטה בהאם, ובזה הוקשה לו להרמב"ם ז"ל אמאי ליכא בזה איסורא דאותו ואת בנו, והוצרך הרמב"ם לתרץ דכיון דעובר ירך אמו או נחשב כלל כשני בהמות לענין איסורא דאותו ואת בנו.

וכל זה בשחיטת המעוברת, דההיתר שחל על העובר הוא 'אחר' ההיתר שחל על האם וכנ"ל, אבל בשוחט ב' בהמות בסכין ארוכה והיתר השחיטה יחול על שניהם בבת אחת, אה"נ דליכא בזה כלל איסורא דאותו ואת בנו, דכל גדר האיסור הוא כלפי שחיטת 'השני' שחל עליו איסור מכוח שחיטת הראשון וכמבואר בעזהשי"ת.



## ט.

והשתא ניישב בעזהשי"ת מה שהקשינו מתחילה, מאי מדמינן להא דסומכוס לגבי דין אוא"ב להא דאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, והרי התם יש שני מעשים נפרדים של איסור, ומהי"ת דבנידון דידן שאין אלא

‘מעשה אחד’ של איסור יתחייב שתיים.



**מביא ד' הקובץ הערות לחזק קו' א' הנ"ל מד' הגמ' בכריתות  
דר"א דמחייב בקצר וקצר בהעלם אחד אינו מחייב כשהוא ב'  
גרוגרות בקצירה אחת**

והנה בקובץ הערות יבמות (סימן ז' סק"ה) הקשה כן, והוסיף לחזק הקושיא, דהנה בכריתות (דף ט"ו, א) מיייתנן פלוגתא דר"א ורבנן הנז"ל בבא על אשתו נדה וחזר ובא עליה בהעלם אחד דר"א מחייב על כל ביאה וביאה וחכמים אין מ חייבים אלא אחת, ואמרינן ע"ז בגמ' שם: "אבעיא להו, קצר וקצר מה לי אמר רבי אליעזר, טעמא דר' אליעזר התם משום דעבד תרתי ואמטו להכי חייב על כל אחת ואחת והכ"נ דעבד תרתין, או דילמא טעמא דר"א התם משום דאי אפשר לערבן לביאות זו בזו אמטול להכי אמר ר' אליעזר חייב על כל אחת ואחת, אבל קצר כגרוגרת וחזר וקצר כגרוגרת בהעלם אחת דאי אפשר לו לערב שתי גרוגרות בבת אחת אינו חייב אלא אחת, מאי, אמר רבה, טעמיה דר"א משום דעבד תרתי הכ"נ הא עבד תרתי, ורב יוסף אמר, טעמיה דר"א משום התם דאי אפשר לו לערבן אבל הכא דאפשר לערבן אינו חייב אלא אחת, איתיביה אבי לרבה: ר' אליעזר מחייב על ולדי מלאכות במקום אבות מלאכות, הא אב ואב בבת אחת פטור, ואי אמרת טעמיה דר' אליעזר משום דעבד תרתי אמאי פטור, אמר מר בריה דרבנן, אנא ורב נחומי בר זכריה תרגמינא, הב"ע בדלית המודלית על גבי תאנה וקצצן בבת אחת משום הכי מחייב ר' אליעזר הואיל ושמות מוחלקין וגופין מוחלקין, דכוותה קצר וקצר היכי משכח"ל דמיפטר, כגון דקצר וקצר בבת אחת, אבל קצר כגרוגרת וחזר וקצר כגרוגרת אינו חייב אלא

אחת". עכ"ד הגמ'.

והרי מפורש בהדיא בגמ', דלאפילו לרבה דס"ל אליבא דר' אליעזר דבקצר וחזר וקצר אותו השם ואותו סוג הגוף חייב שתיים [דהיינו אוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתיים], מ"מ אף איהו מודה דבקצר שתי גרגורות בבת אחת חייב שתיים, ורק כשקצר בבת אחת דלית המודלית על גבי תאנה דהם 'שמות מוחלקין וגופין מוחלקין' אז הוא דחייב שתיים.

ומעתה תמוה הא דאמרו בסוגיין דבשחטה ואת בת בתה ואח"כ שחטה דסומכוס משום ר' מאיר מחייב בה שתיים, דהיינו משום דהוי כאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד, ותמוה מאוד, דהכא הרי הוי במעשה אחד של שחיטת האם, ולכאורה הוי כקוצר ב' גרגורות בב"א במעשה אחד דאפילו ר' אליעזר [דס"ל אוכל ב' זיתי חלב בהעלם א' חייב ב'] מחייב בה רק אחת, וזו היא קושיית הקובץ הערות שם ואלו דבריו: "ובאמת צריך להבין, דהא ר' אליעזר דמחייב שתיים בקצר וחזר וקצר, מ"מ בקוצר שתי קצירות בב"א אינו חייב אלא אחת, כמבואר בכריתות בפרק אמרו לו, ומ"ש דלסומכוס חייב שתיים על שחיטה אחת".



**מביא ד' הרשב"א בשבת דבמוציא אוכלין וכלי בב"א פטור אף למ"ד ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב ותמוה דהא לסומכוס חייב השוחט האם אחר שחיטת ב' הבנים ואע"ג דהוא במעשה אחד**

וביותר יש לתמוה בזה, דהנה בשבת (דף צ"ג:) אהא דאי' בגמ' שם: "ת"ר, המוציא אוכלין כשיעור, אם בכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי, ואם היה כלי צריך לו חייב אף על הכלי, שמע מינה אוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתיים" וכו', עכ"ד הגמ', ובחידושי הרשב"א

שם כ' וז"ל: "כלומר, שמעת מינה דאיכא תנא דסבירא ליה הכין, והיינו סומכוס דמספק"ל בפרק אותו ואת בנו ולא איפשטא התם, דילמא נפשוט מהא, ותמיהא לי, היכי מדמה לה לאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד, דהא הכא בבת אחת מפיק להו ובכהאי גוונא ליכא לחיוביה תרתי, ואפילו תמצא לומר בקצר וקצר או אכל ואכל בהעלם אחד שהוא חייב תרתי, דאטו מי שבלע בבת אחת כדי שני זיתים מי איכא למימר שיהא חייב שנים, ותדע לך, דהא איכא בכריתות פ' אמרו לו אכלת חלב, דר"א מחייב תרתי בקוצר כגורגרת וחזר וקצר כגורגרת בהעלם אחד, ואפי' הכי בקצר כשתי גורגרות בב"א אינו חייב אלא אחת, וכדאמרינן התם גבי קצר וקצר היכי משכ"ל דלא מיחייב, כגון שקצר שתי גורגרות בב"א, אבל קצר כגורגרת וחזר וקצר כגורגרת חייב שנים, וי"ל, דכיון שהן שתי שמות דהיינו אוכלין וכלי, וגופין מוחלקין, אפילו בבת אחת חשבינן ליה כבזה אחר זה, וכדאמרינן התם, הב"ע בדלית המודלה על גבי תאנה וקצצן דמשו"ה ר"א מחייב שנים, דכוותה גבי קצר וקצר הכין משכח"ל דלא מחייב כגון שקצר שתי גורגרות בבת אחת. עכ"ל ועיי"ש.

ודברי הרשב"א מתמיהים לכאורה, דהא עיקר מימרא דסומכוס הוא בכהאי גוונא שעושה הכל במעשה אחד, דהיינו כששוחט הבת אחר ששחט תחילה האם ובת בתה, וע"ז הוא דבעינן למימר בגמ' דטעמיה דסומכוס הוא משום דהוי כאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד, ומעתה הרי מוכרח דלסומכוס אפילו כשהוא במעשה אחד חייב שנים, ואיך כ' הרשב"א דלסומכוס גופא פשוט הדבר דבאוכל ב' זיתי חלב באכילה אחת או בקוצר ב' גורגרות כאחד אינו חייב אלא אחת.

וראיתי באחרוני זמנינו שהוכיחו מדברי הרשב"א הללו כגדר הנ"ל שביארו, דאיסור אוא"ב אינו איסור רק על 'השני' לשוחטו אחר הראשון, אלא הוא איסור 'על שחיטת שניהם' וכששוחט השני נמצא דהחפצא

דאיסורא הוא 'בשחיטת שניהם' ואף שחיטת הראשון הוי בכלל מעשה האיסור, ולהכי אינו נחשב שנעשה האיסור 'במעשה אחד', אלא 'שני מעשים' יש כאן, א. שחיטת 'האם והבת' ב. 'שחיטת בת הבת והבת'.

ואולם כבר הוכחנו לעיל בעזהשי"ת מכמה ראיות דאין זה הגדר באיסור אותו ואת בנו, אלא גדר האיסור הוא שבשחיטת הראשון חל חלות האיסור 'על השני', ולפי זה קמה הקושיא גם ניצבה, איך כ' הרשב"א דדבר פשוט הוא דמודה סומכוס שכשהם ב'מעשה אחד' אינו חייב אלא אחת, והא עיקר דברי סומכוס איירו כשב'מעשה אחד' של שחיטת האם לוקה שנים וע"ז צידדו בגמ' דטעמיה משום דהוי כאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב שנים, וצע"ג.



**מביא דברים נפלאים מחידושי הריטב"א דחלוקת הגופין והשמות  
דאיכא באותו ואת בנו הר"ז מחלק גם כשהוא במעשה אחד  
ודומה הוא לאופן שאין שמות וגופין מוחלקין והוי מעשים  
מוחלקין**

אבל ראה זה מצאתי בעזהשי"ת דבר חדש בחידושי הריטב"א בשבת שם, שאחר שכ' ככל דברי הרשב"א הנ"ל כתב וז"ל: "ועל הדרך הזאת יש לפרש ההיא דפ' אותו ואת בנו, כששחט אותה ואת בתה ואח"כ שחט את בתה דמחייב סומכוס שמונים על שחיטת הבת, לפי שיש בו שתי שמות על ידי שתי גופים, משום אותו ואת בנו ומשום בנו ואותו, ואעפ"י שהשחיטה אחת סבירא לן דמאן דמחייב בזו שנים סה"ה דמחייב בשני זיתי חלב בהעלם אחד בזה אחר זה, כן נראה שיטת המפרשים ז"ל". עכ"ל.

והרי למדנו מדברי רבינו הריטב"א ז"ל, דגם לפי הצד דאמרינן דטעמיה דסומכוס משום דס"ל אוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב שנים, הדמיון להא דסומכוס הוא רק משום דבהא דסומכוס יש גם 'שמות מוחלקין' דהיינו איסור 'אותו ואת בנו' ואיסור 'בנו ואותו', וגם הוי 'גופין מוחלקין', ובכחאי גוונא שיש חלוקת שמות וחלוקת גופין מחייב ר' אליעזר שנים גם כשהם במעשה אחד, כמו בדלית המודלית על גבי גפן וקצצן בבת אחת דלר' אליעזר מחייב תרתי משום דהוו 'שמות מוחלקין וגופין מוחלקין', והכ"נ ממש גבי אותו ואת בנו.

והריטב"א מפרש כנראה, דגם לצד זה של האבעיא דטעמיה דסומכוס משום דהוי כאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד, כל חיובו הוא רק משום דהוי 'שמות מוחלקין' ו'גופין מוחלקין', דאי לאו הכי לא משכח"ל דליחייב תרתי 'במעשה אחד', והאבעיא בגמ' היא, האם 'סגי' בהא דגופין מוחלקין לחייב תרתי וממילא אין מכאן ראיה לענין אוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד שיתחייב שנים, או דה'גופין מוחלקין' וה'שמות מוחלקין' כשהם ב'מעשה אחד' הרי הוא שוה לאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד בשני מעשים וממילא איכא למיפשט מהתם.



**מוכיח מהריטב"א דבאותו ואת בנו הוי האיסור ב'מעשה אחד'**

**בשחיטת האחרון ומיישב כמין חומר לפי דבריו לקו' א' הנ"ל**

ולפי זה הרי אדרבה ואדרבה, בדברי הריטב"א מפורש בהדיא דהאיסור בסוגיין אליבא דסומכוס הוא 'במעשה אחד', והיינו דהחפצא דאיסורא הוא רק 'שחיטת הבת' אחר שחיטת האם ובת הבת, ודלא כדברי האחרונים הנ"ל דהחפצא דאיסורא הוא 'שחיטת שתיהן' [וממילא הוו בב' מעשים וכדלעיל], ומכל מקום פשטו מהכא לענין אוכל ב' זיתי חלב

בהעלם אחד כשהם בב' מעשים, דכשיש 'שמות מוחלקין' ו'גופין מוחלקין' אפילו ב'מעשה אחד' הרי הוא חייב שנים למאן דמחייב בקצר וחזר וקצר ואוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד 'שני מעשים' ללא חלוקת גופין ושמות, והדברים מאירים ונכונים בעזהשי"ת לאמיתה של תורתנו הקדושה והטהורה תורת אמת.



י.

**מתמה בד' הר"ן דאותו ואת בנו ובנו ואותו הם ב' שמות איסור  
ורק בזה פליג סומכוס דהא בגמ' בעי למימר דטעמיה דסומכוס  
משום דהוי כאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד**

ובזה יש לפרש בעזהשי"ת לדברי הר"ן על הרי"ף במתני' בחולין (פ"ב, א) הנ"ל (דף כ"ח, א מדפי רי"ף) כ' וז"ל: "סומכוס אומר משום ר' מאיר סופג שמונים, משום שני שמות, אע"ג דמעשה אחד הוא, שהרי מפני אמה שנשחטה מתחייב משום 'אותו ואת בנו' ומשום בטה מתחייב משום 'בנו ואותו', ולא דמי לההיא דלעיל דשחט שני בניה ואח"כ שחט אותה, דהתם חד מעשה הוא וחד שם דאינו מתחייב על שחיתת שניהם אלא משום 'בנו ואותו', אבל הכא חד מעשה ושתי שמות כדכתיבנא, עכ"ל.

ולכאורה דברי הר"ן מתמיהים, מהיכן חידש דבר כזה דטעמיה דסומכוס הוא משום ד'אותו ואת בנו' ו'בנו ואותו' הוו שתי שמות, והא בגמ' מספקינן אי טעמיה דסומכוס משום דס"ל אוכל ב' זיתי חלב בהעלם א' חייב שנים, או דטעמיה משום דהוו 'גופין מוחלקין', אבל לא מצינו טעם זה משום דהוי ב' שמות של איסור משום 'אותו ואת בנו' ומשום 'בנו ואותו'.

וראיתי מפרשים כוונת הר"ן דאיהו מפרש מה שאמרו בגמ' 'גופין מוחלקין' אינו כפירש"י הנ"ל דחלות האיסור על שחיטת הבת הוא מחמת שני גופין, אלא איהו מפרש ד'גופין מוחלקין' היינו שיש כאן ב' שמות של איסור, וכמבואר פירוש זה בפירוש רבינו יהונתן בסוגיין בחולין, וכן הוא במאירי.

אמנם מלבד שתמוה מסתימת ד' הר"ן שלא פירש כן בהדיא [דהא פירוש זה לכאורה הוא שנוי מפשטות לשון הגמ' בעלמא דכהאי גוונא קרינן לה 'שמות מוחלקין' ולא 'גופין מוחלקין'], הנה תמוה עוד דהא בגמ' לא איפשטא כלל בעיין אי טעמא דסומכוס משום דהוו גופין מוחלקין או טעמיה משום דהאוכל ב' זיתי חלב בהעלם א' חייב שתיים, ואי נימא דמקורו של הר"ן הוא מצד זה של הגמ' דטעמא דסומכוס משום דהוי 'גופין מוחלקין', לפי זה לצד השני של האבעיא חולק סומכוס אף ברישא, ופשטות דברי הר"ן נראה שמדייק כן מעצם המשנה דסומכוס חולק רק בסיפא.



### **מיישב ד' הר"ן כמין חומר לפ"ד הריטב"א הנ"ל**

ואולם לפי דברי הריטב"א הנ"ל דברי הר"ן מאירים כשמש בצהריים, דהא מפורש בסוגיא בכריתות הנ"ל, דהא דמחייב ר' אליעזר בדלית על גבי גפן וקצץ הכל בקצירה אחת משום דהוו 'שמות מוחלקין' ו'גופין מוחלקין', והרי דכשהם ב'מעשה אחד' לא סגי בזה שהם 'גופין מוחלקין' לחייב שתיים אלא בעינן גם שיהיה 'שמות מוחלקין', וביאר הריטב"א הנ"ל, דבדסומכוס איכא גם גופין מוחלקין וגם 'שמות מוחלקין' וכלשונו: "לפי שיש בו שתי שמות על ידי שתי גופין משום אותו ואת בנו ומשום בנו ואותו" והם הם דברי הר"ן: "אע"ג דמעשה אחד הוא, שהרי מפני



אמה שנשחטה מתחייב משום 'אותו ואת בנו' ומשום בזה מתחייב משום 'בנו ואותו', ולא דמי לההיא דלעיל דשחט שני בניה ואח"כ שחט אותה, דהתם חד מעשה הוא וחד שם דאינו מתחייב על שחיטת שניהם אלא משום 'בנו ואותו', אבל הכא חד מעשה ושתי שמות כדכתיבנא, והרי דכל מאי דאיכפ"ל ליה להר"ן הוא דהכא הוי 'חד מעשה', והיינו ממש כטענה הנ"ל דאפילו מאן דמחייב באוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד ובקצר וחזר וקצר בהעלם אחד, הרי אינו מחייב כשהם 'במעשה אחד' כמו בקצר ב' גרוגרות בב"א כמפורש בסוגיא דכריתות הנ"ל לר' אליעזר, ועל זה כ' הר"ן ממש כהריטב"א הנ"ל, דהכא הוי 'שמות מוחלקין' משום שיש בזה משום איסור 'דאותו ואת בנו' ו'בנו ואותו', וגם הוי 'גופין מוחלקין' כמפורש בגמ', ומשא"כ בגוונא דרישא בשחט שני בניה ואח"כ שחט אותה שאין כאן 'שמות מוחלקין' דהוא רק בגדר 'בנו ואותו', כיון דהוא 'חד מעשה' ו'חד שם' אינו חייב אלא אחת, וכמש"כ הר"ן, והדברים מאירים בעזהשי"ת לאמיתה של תורתנו הקדושה והטהורה—תורת אמת.

ולפי זה הרי נתיישבו היטב בעזהשי"ת ד' הר"ן ז"ל, דזהו לשני צדדי האבעיא טעמיה דסומכוס משום דהוי 'גופין מוחלקין' ו'שמות מוחלקין' ולהכי חייב שנים, דאי לאו הכי אינו חייב אלא אחת כיון דהוי ב'מעשה אחד', וכל אבעיית הגמ' הוא אי איכא לדמויי 'מעשה אחד' ב'שמות מוחלקין' ו'גופין מוחלקין' ל'שני מעשים' ללא חלוקת שמות וגופין, וממילא איכא ללמוד מהכא דאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד חייב שנים, או דטעמיה דסומכוס הוא דחלוקת הגופין הוא דמהני ואין ללמוד מהכא לאופן כשאין גופין מוחלקין אפילו בב' מעשים, ולכן כ' הר"ן לדין פסוק דברישא דמתני' דליכא 'שמות מוחלקין' לא פליג סומכוס ואעינו חייב אלא אחת דכיון דהוי 'חד מעשה' ו'חד שם' ודאי לאפליג בזה סומכוס ואינו חייב אלא אחת.

ולפי זה צריך לומר לפי דעת רש"י ז"ל דסומכוס פליג גם ברישא ואעפ"י שהוא רק 'שם אחד' של איסור משום 'בנו ואותו', דסומכוס סבירא ליה דגם ב'מעשה אחד' אם יש 'גופין מוחלקין' הוי כב' מעשים, ומה שבסוגיא דכריתות הנ"ל גבי דלית המודלית על הגפן וקצר בב"א דחייב שתיים דאמרו הואיל ו'שמות מוחלקין וגופין מוחלקין' לרווחא דמילתא הוא דאמרו הכא, והוא הדין אם יהיה 'גופין מוחלקין' ללא 'שמות מוחלקין' כמו ברישא דמתני' ג"כ מחייב סומכוס שתיים, ד'גופין מוחלקין' אפילו ב'מעשה אחד' הרי הוא שוה ל'שתי מעשים' ללא גופין מוחלקין, והדברים מאירים בעזהשי"ת.



הרב אברהם יהושע העשיל אונגער

וויליאמסבורג יצ"ו

## הערות בדברי הפוסקים בדיני רבית הניתנת

ע"י אחר\*

א.

ביאור מחלוקת הטו"ז והגר"א בדין מלוה שהתנה שהלוה יקבל

מתנה מאחר

איתא בשו"ע (יו"ד קס, טו), יש אומרים שאסור (המלוה) לומר לו (ללוה) 'אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרין ואלוה לך מעות'. כלומר, דאם המלוה אומר ללוה 'אם תבקש מפלוני ויתן לך ד' דינרין, אז אלוה לך מנה', הרי זה אסור משום ריבית. והנה בהשקפה ראשונה צ"ע למה יש בזה משום ריבית, הרי הלוה לא נתן שום דבר להמלוה, אדרבה הלוה קיבל ד' דינרין מאותו פלוני.

ובטו"ז (סק"ח) וש"ך (סק"כ) טרחו לבאר טעם האיסור, והטו"ז האריך בזה הרבה, וביאר דעצם הדבר שהלוה מקבל מתנה על פיו של המלוה, יש בזה הנאה למלוה, אלא דאם המלוה עצמו היה נותן לו מתנה, אז לא חשיב דבר זה להנאת המלוה, כי נגד אותה הנאה הרי הוא מפסיד את הממון שהוא נותן, אבל כאן שהמלוה עצמו אינו נותן להלוה, רק אמר להלוה שיבקש ממון מאותו פלוני, נמצא שהמלוה נהנה בקבלת הלוה, ונגד זה אינו מפסיד מכיסו שום ממון, לכן חשיבא קבלת הלוה כהנאה שההנה הלוה להמלוה. עכת"ד.

(\* הדברים מתפרסמים לע"נ אמי מורתי חיה מירל גאלא ע"ה בת הרב משה הלוי שליט"א.

## הערות בדברי הפוסקים בדיני רבית הניתנת ע"י אחר קצא

והגר"א בביאורו (סקל"א) השיג על זה במלים קצרים כדרכו, וכתב דהאיסור נובע מדין תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו, דמקודשת, ובחנם טרח הטו"ז בזה. עכ"ד.

כוונתו; דבקדושין (ז.) מבואר דאם אשה אמרה לראובן 'תן מנה לשמעון ובכך אתקדש אני לשמעון', הרי זו מקודשת, ודבר זה נלמד מדין ערב ועבד כנעני ביחד, דהיינו שמדין עבד כנעני נלמד דאפשר לקדש ע"י שהאשה תקבל מעות מאיש אחר, שלא מהאיש המקדש, ומדין ערב נלמד דאפשר לקדש ע"י שהמקדש יתן מעות לאדם אחר, שלא לאשה המתקדשת. ואח"כ נלמד מדין שניהם יחד, דיכולה להתקדש לראובן ע"י ששמעון נותן מעות ללוי, וה"ה אם הוא נותן מעות לראובן עצמו.

ומזה למד הגר"א לענין ריבית, דאם המלוה אומר להלוה שיקבל מעות מפלוני, קבלת הלוה נחשבת במקום קבלת המלוה, כמו בקדושין דקבלת המקדש מועלת במקום קבלת האשה. וכמו כן נתינת הנותן מועלת במקום נתינת הלוה, כמו בקדושין דמועיל נתינת אחר במקום נתינת הבעל. ע"כ תורף כונתו. והדברים היו ברורים כ"כ אצל הגר"א, עד שתמה על הטו"ז שהוצרך לבאר באופ"א, וכתב כי בחנם טרח בזה.

ולכאורה יש לתמוה טובא על דברי רבנו הגר"א זצ"ל שהשוה דיני ריבית לקדושין; דהרי בעל כרחך יש חילוק גדול בין קדושין לריבית. דהא לגבי קדושין מבואר דנתינת אדם אחר מועיל במקום נתינתו של האיש המקדש, וכמו שהבאנו לעיל שנלמד מדין עבד כנעני, ואילו גבי ריבית מבואר בהדיא (בשו"ע לעיל סעיף יג) דאם איש אחר נותן ריבית להמלוה כדי שיסכים המלוה להלוות להלוה, אין בזה שום איסור. וא"כ איך אפשר ללמוד מקדושין לריבית, לאסור כשהלוה יקבל מעות מאיש אחר, הרי אפילו אם המלוה עצמו מקבל מעות מאחר, אין בזה איסור, וכל שכן כשהלוה יקבל המעות מאחר.

ולכך הוכרחו הטו"ז וש"ך לבאר, דאע"ג דהממון עצמו אינו בא מהלוה להמלוה, מ"מ עצם הדבר שהלוה עושה רצונו של המלוה במה שמקבל מעות מהנותן, בכך עושה הלוה איזו הנאה להמלוה, ואותה הנאה אינה נעשית ע"י זה שנותן המעות, אלא הלוה עצמו עושה אותה הנאה להמלוה, במה שהוא מקבל המעות, ולכך הוא אסור. וצ"ע על הגר"א שהוכיח מקדושין.

ונראה לבאר דעתו של הגר"א זצ"ל, ויבאר כי מחלוקת הטו"ז והגר"א תלוי בביאור הדין של האומרת תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו.

הנה לעיל בארנו דין זה, דהכוונה היא דכיון שא"צ שהמקדש עצמו יתן פרוטה, ויכול אחר ליתן פרוטה במקומו, לכן כשראובן נותן פרוטה לשמעון המקדש, נתינתו של ראובן הוא במקומו של שמעון שהיה צריך ליתן פרוטה [וכך היא שיטת הרשב"א (בקדושין שם) לפי מה שביאר דעתו באבני מלואים (כט, סק"ח), והאבנ"מ עצמו מצדד כשיטה זו].

אכן יש עוד דרך אחרת איך לבאר דין זה [והוא שיטת החלקת מחוקק (סק"ו) ובית שמואל (סק"ט) באה"ע שם]; דהאשה רוצה שהאיש יקבל מעות, והיא נהנית בקבלתו, וכאשר הוא מקבל מעות מראובן, הרי הוא מהנה אותה בכך. נמצא דאין הנתינה ע"י אחר, אלא הוא בעצמו נותן לה שוה פרוטה, במה שעושה לה הנאה זו שמקבל מעות מחברו, והרי זה כמו כל כסף קדושין שהאיש נותן להאשה.

ומעתה י"ל, דהטו"ז למד כהביאור הראשון שכתבנו, ולכך לא היה יכול ללמוד מקדושין לדין ריבית, שכבר בארנו דגבי איסור ריבית בעינן דוקא שהלוה עצמו יתן, ולא שאחר יתן במקומו.

אולם הגר"א למד כהביאור השני, דעצם קבלת המעות הוא הנאה שהמקדש בעצמו מהנה אותה, ולא ע"י אחר. וא"כ ה"ה לגבי ריבית הרי

הלוה בעצמו מהנה להמלוה הנאה זו, ושפיר יש ללמוד מקדושין לדיני ריבית, ולכך תמה על הטו"ז שהוצרך לחדש דברים מסברא ולא הוכיח מקדושין.



## **ב.**

### **ביאור מחלוקת הגר"א ושאר פוסקים בטעם האיסור כשהלוה אומר למלוה פלוני יתן בשבילי**

אולם עדיין לא יצאנו ידי חובתנו בביאור שיטת הגר"א זצ"ל; דהנה בשו"ע לעיל מזה (סעיף יג) מבואר דאע"פ שאדם אחר רשאי ליתן רבית למלוה, מ"מ אם הלוה אמר למלוה 'פלוני יתן בשבילי', אסור.

וכתב הראב"ד (הובא בספר התרומות שער מו, חלק ד, סוסי"ד) דטעם האיסור בזה הוא מפני שהנותן הוא כשלוחו של לווה, משמע שאינו שלוחו ממש רק נראה כשלוחו, ואיסורו הוא רק מדרבנן [וכ"כ בחזו"א יו"ד (סי' ע"א סד"ה לדעת), דמלשון הרא"ש משמע שהאיסור הוא רק מדרבנן]. ואילו הגר"א (סקכ"ה) כתב 'דהוי כהילך מנה והתקדשי לפלוני', כלומר דכמו דשם בקדושין חשבינן נתינת הנותן כאילו המקדש עצמו נתן, כמו"כ כאן גבי רבית חשבינן מה שהאחר נתן למלוה, כאילו הלוה עצמו נתן לו. משמע דסבירא ליה שהאיסור הוא מעיקר הדין, לא רק משום דנראה כשלוחו.

ויש לבאר מהו נקודת המחלוקת בזה בין הגר"א ובין שאר הפוסקים. ובפרט צריך ביאור לדעת הגר"א, דלמה כשלא אמר 'פלוני יתן בשבילי' מודה הגר"א דמותר לכתחלה, כמבואר בב"מ (סט:), בהדיא, והרי גם שם שייך סברא זו לחשוב כאילו הלוה עצמו נתן.

והנראה בזה בעזהש"י; דהנה דין זה לגבי קדושין דמועיל כשאומר הילך מנה והתקדשי לפלוני, למדו חז"ל מדין עבד כנעני, דאם אחד נותן כסף לרבו של העבד, ואומר טול מנה ושחרר עבדך, ונתרצה האדון, נשתחרר העבד, אע"פ שהעבד עצמו לא נתן כלום.

ויש לחקור בזה, איך חל שחרור זה, אם נאמר דבאמת היו צריכין שהעבד עצמו יתן, אלא חשבינן נתינתו של האחר, שהוא במקומו של העבד, וכאילו העבד עצמו נתנו. או יל"פ בהיפוך, דאין חושבין כאילו העבד נתן, אלא חושבין כאילו זה הנותן קיבל את העבד לעצמו, וחשבינן מה שהאדון הקנה את העבד להעבד עצמו, כאילו הקנה אותו להנותן המעות. כללו של דבר, יש לחקור אם חשבינן כאילו העבד נתן המעות, או כאילו זה שנתן המעות קיבל את העבד.

ונפק"מ מחקירה זו, לגבי ריבית. אם נאמר כהביאור הראשון, דחשבינן כאילו העבד נתן המעות, א"כ לגבי ריבית בכהאי גוונא יש לחשוב כאילו הלואה נתן המעות, וזה הרי אסור. ואם נאמר כהביאור השני, דחשבינן כאילו הנותן קיבל את העבד, יש להתיר לגבי ריבית, דאע"פ שנחשוב כאילו הנותן המעות קיבל הלואה, אין בכך כדי לאסור, כי לגבי ריבית הקפידה תורה דהאיסור הוא רק כשהלואה נותן מעות, לא כאשר נותן המעות הוא רק 'כאילו לזה'.

אכן אפילו אם נאמר כהביאור הראשון, ואז יש לאסור לגבי ריבית; מ"מ הדעת נותנת דזה אסור רק אם הלואה הוא זה ששלח את הנותן וביקש ממנו ליתן מעות למלוה, או עכ"פ ידע בו ואמר למלוה 'פלוני יתן בשבילי'; אבל אם לא אמר כלום, אין לנו לומר בעל כרחו של לזה, לחשוב כאילו הוא נתן המעות למלוה [וכיוצא בזה מצינו שם לגבי קדושין, שכתב הרמב"ם דצריך שהמקדש יאמר 'הרי את מקודשת בפרוטה שנתן לך פלוני'].

## הערות בדברי הפוסקים בדיני רבית הניתנת ע"י אחר קצה

הדרן לענינינו; דלפי זה יש לומר דהראב"ד ושאר פוסקים ס"ל כהביאור השני בדין עבד כנעני, דחשבינן כאילו זה שנותן המעות קיבל את העבד, ולכן לא היו יכולים לאסור כשאומר 'פלוני יתן בשבילי' מכח ההוא דקדושין, כמו שבארנו דלשיטה זו אין לאסור לגבי ריבית, ולכן אסרוהו רק מדרבנן מפני שנראה כשלוחו.

והגר"א ס"ל כהביאור הראשון, דחשבינן כאילו העבד נתן המעות, וא"כ יש ללמוד גם בריבית לאסור מהאי טעמא דחשיב כאילו הלוח נתן המעות. והאיסור הוא דוקא כשאמר פלוני יתן בשבילי, כמו שבארנו.



### ג.

#### ישוב דברי הטו"ז באומרת קבל מתנה מפלוני ואתקדש לך

ובעומדנו בזה, יש לתרץ עוד קושיא אחת שהקשו האחרונים על דברי הטו"ז כאן.

הנה בטו"ז כאן האריך לבאר דכאשר הלוח מקבל מעות ע"פ ציווי של המלוה, הרי זה הנאה שהוא מהנה להמלוה. ובאמצע דבריו כתב הטו"ז, דאם אשה אמרה לאיש 'אמור לפלוני שיתן לך מנה, ואתקדש אני לך', נהי דאינה מקודשת לקולא, מ"מ יש לחוש לחומרא לקדושין. עכ"ד. והקשו האחרונים למה כתב דאינה מקודשת לקולא, הרי זהו ממש הדין של 'תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו', דמבואר בגמ' דמקודשת לגמרי.

ויש לתרץ, דהנה כבר בארנו לעיל (אות א') דהטו"ז כאן אזיל בשיטת הרשב"א שמבאר הסברא בההוא דקדושין באומר תן מנה לפלוני ואקדש אני לו, שהוא משום דנתינת הנותן הוא במקום נתינת המקדש שהיה צריך ליתן להאשה. והנה באבני מלואים (כט סק"ח) כתב דלדעת הרשב"א אם



## קצו הערות בדברי הפוסקים בדיני רבית הניתנת ע"י אחר

---

הנותן לא נתן לשם קדושין, רק נתן ע"פ בקשתו של המקדש ולא ידע שבכך תתקדש האשה להמקדש, אינה מקודשת בכך, כיון שכל עיקר לא באנו אלא שנתינת הנותן תהיה במקום נתינת המקדש, וזה שייך רק כשהנותן יודע שנתנתו היא לשם קדושין.

וא"כ אתיין שפיר דברי הטו"ז, שלא דן בזה מכח דברי הגמ' שמקודשת בכך, כי הטו"ז מיירי שהנותן אינו יודע שהוא לשם קדושין. אלא שהטו"ז בא לדון מסברא מטעם אחר, דהמקדש עצמו ההנה להאשה במה שעשה רצונה לקבל מעות מהנותן, והוא מקדשה בהנאה זו שההנה לה. וע"ז כתב הטו"ז שאינה מקודשת לקולא, כיון שלא מצינו הכרח ברור לסברא זו.



הרב שמעון קרוק

כולל פוניבז', בני ברק

## טעם לפגם

האם הוי נבילה שאינה ראויה לגר ♦ בביאור שיטת הר"ן ♦ בביאור  
 פלוגתת הרשב"א והר"ן ♦ דין שבירה בנטל"פ ♦ נבילה סרוחה  
 שהושבחה ♦ הגעלה בנטל"פ ♦ סרוחה מעיקרא ♦ ביאור שיטת  
 הרמב"ם ♦ פגם ולבסוף השביח ♦ נטל"פ באיסור בשר בחלב ♦ דין  
 נבילה שא"ר לגר מדרבנן ♦ נתינת טעם דשרצים ♦ נטל"פ באיסור  
 חמץ בפסח ♦ נטל"פ באיסורי משהו ♦ פלוגתת רבא ורב ששת ♦  
 צירוף איסורים

יסוד עיונינו במסכת ע"ז פרק חמישי (סז, ב), כל שבהנאתו בנותן טעם  
 וכו'. מתחילה נתבאר בסוגיה דבהשביח ולבסוף פגם אסור, ואח"כ הובאו  
 ב' לישנות במימרא דר"ל בפגומה מחמת חיסרון תבלין וכדו', ובהמשך  
 הובאה פלוגתת ר"מ ור"ש האם יש היתר דנטל"פ, ומקורותיהם מגיעולי  
 גויים ומנבילה שאינה ראויה לגר, ופלוגתת עולא ורי"ח האם נחלקו ר"מ  
 ור"ש בפוגם מעיקרו או בהשביח ולבסוף פגם, ופלוגתת רב ששת ורבא  
 האם בשרצים וכדו' איכא היתרא דנטל"פ. ורבו כמו רבו שרשיה וענפיה  
 של סוגיה זו, ולהלן כמה ציונים והערות בהאי דינא דנטל"פ ובביאור  
 הסוגיה.



## האם הוי נבילה שאינה ראויה לגר

נתחבטו הראשונים והאחרונים איך יתכן להתיר נטל"פ מצד נבילה

שאינה ראויה לגר, והלא נבילה שתהיה פגומה רק בשיעור הפגימה של קדירה שאינה בת יומא או כחומץ וגריסים ודאי באיסורה היא עומדת, ומאי שנא הכא דבפגם מועט כבר פקע איסוריה. הראב"ד נקט (הובא בראשונים שם) דבאמת אין בזה חילוק, ושיעור הפגימה של נטל"פ הוא כשיעורא דנבילה שא"ר לגר. הראשונים תמחו ע"ז, אמנם הרא"ה בבדה"ב הרחיב לבאר בדרך זו, דהבליעה שבתוך הכלי היא פגומה לגמרי כל זמן שלא נכנסה שוב במאכל, וחומץ וגריסים אף דאינם פגומים כ"כ, מ"מ הקילו בהם לפי שאינם אלא טעמו ולא ממשו, עי"ש<sup>א</sup>. והר"ן מבאר דבאמת כלפי נתינת טעם סגי בפגימה פחותה, כי תועלת ההשבחה של הנו"ט נגרעת במהרה בפגימה מועטת, ודמי ממש לנבילה שא"ר לגר בכל פגימה הגורמת שהקלקול רבה על התיקון וההשבחה<sup>ב</sup>.

אכן הרשב"א ביאר דבאמת יש כאן חילוק אמיתי בדין, דכלפי נבילה דהוי איסור בעין אין להתיר אא"כ נפסל מאכילת הגר, וגבי איסורא

(א). ובחינוך (מצוה תעב) הקשה למה כל נטל"פ אינו אסור משום בל תשקצו, עי"ש, וכפי הנראה אזיל בשיטת הרא"ה.

(ב). והנה הראב"ד ס"ל לאסור נטל"פ באיסור משהו, וכדכתב המאירי: "בשם גדולי המפרשים ראיתי שאוסרים נטל"פ באיסורי משהו מצד שכשנפל המשהו לא פגם ואע"פ שנתוסף האיסור ופגם מ"מ כבר נאסר הכל משעה שנפל שם המשהו, ואין זה נראה לי שהרי כל עצמו של משהו לא נאסר אלא מגזרת נתינת טעם והיאך נאסור במשהו אע"פ שאינו פוגם מצד מיעוטו הואיל ואם יתרבה ממנו יותר מצד פגמו". אבל הנה הריטב"א כתב: "ודאי כל שידענו שאין נאות לו ואילו היה מרובה היה פוגמו לחיך נידון בנטל"פ ואע"פ שאינו נרגש". אמנם באמת הדבר פשוט דהראב"ד לשיטתו ודאי אינו מתיר אלא באופן שהפגם נרגש דהוי א"ר לגר ממש. אלא דיל"ע בדברי הראב"ד האם כוונתו על דרך הרא"ה דבליעת האיסור היא פגומה לגמרי, או דס"ל דבאמת אין להתיר אא"כ כל התערובת אינה ראויה לגר. ולהלן יתבאר דנחלקו הראשונים באופן שבליעת האיסור א"ר לגר אבל התערובת כולה כבר ראויה. והנה גבי אימרטוטי אימרטט הביאו הראשונים את פי' הראב"ד שמתוך דבריו מבואר דכל הפגם של העכבר הוא מכח צמרו, וכיון שנמרט ממנו ה"ה משביח, וצ"ע א"כ למה עכבר חשיב נטל"פ והרי רק צמרו פוגם ולא החלק האסור, וצ"ל דמ"מ הא איירי כשכל התערובת פגומה מכח זה לשי' הראב"ד. דבאמת לשי' הראב"ד היתר נטל"פ הוא רק כשכל התערובת פגומה לגמרי כנבילה שא"ר לגר. וצ"ע.

דנו"ט סגי בפגימה כל דהו להתיר, דאפי' פגום רק מעט כבר אין בו מעלה של נותן טעם. ובפשטות נראה דהמקור מנבילה שא"ר לגר הוא רק לסימנא בעלמא, דכיון דחזינן דבעניני אכילה הקפידה התורה על הטעם שיהיה ראוי למאכל, א"כ הגם דאמרינן טעם כעיקר ונו"ט אוסר ואינו בטל, מ"מ אם הטעם אינו חשוב ומשביח אלא פוגם, לא אסרינן משום היכר הטעם. וצריך להוסיף דסברא זו שייכת גם לגבי טעמו וממשו (דהרשב"א הרי ס"ל דנטל"פ מותר גם בממשו), דאמנם שם אי"צ לחידושא דטעם כעיקר, ולכו"ע ממשו אסור אם הוא ניכר בטעמו, מ"מ היכר ע"י הטעם מהני לאפוקי מביטול רק בטעם לשבח ולא בטעם לפגם.

ואמנם הגר"ח בספרו (הלכות מאכלות אסורות פט"ו) הכריח מהחילוק בשיעור הפגם בין נבילה לנו"ט, דדין טע"כ הוא איסור חדש שחל ע"י הטעם, ולא רק הפקעת הביטול, ומה"ט חל על ה'טעם' היתר של נבילה שא"ר לגר, כי בתורת 'טעם' הוא פגום לגמרי. אלא דלהמבואר בראשונים דדין טעמו וממשו הוא מסברא ולא מההילכתא של טע"כ, הרי אין לומר כדבר' הגר"ח, אלא צ"ל לכאורה כש"נ, דהיתר נבילה שא"ר הוא רק גילוי דהפקעת הביטול של נו"ט הוא רק בטל"ש ולא בטל"פ. אלא דא"כ צ"ע מאי ס"ל לרב ששט דבשרצים אין היתר של נטל"פ, דסו"ס חשיבות הטל"ש וגריעותא דטל"פ היא נכונה גם בעכבר, ואף שאסרה תורה את השרצים למרות מיאוסם, מ"מ חשיבות הטעם לאפוקי מביטול לכאורה אינה מתחלקת בין האיסורים.<sup>(ג)</sup>

ומוכח מזה, דאף למש"כ הראשונים דטעמו וממשו אסור מסברא גם בלי ההילכתא של טע"כ, מ"מ הא דאסרי' רק טל"ש ומתירי' בטל"פ אי"ז רק מכח "דוגמא" מהדין של נבילה שא"ר לגר, אלא לעולם ההיתר

(ג). וע"ע בריטב"א שצידד לומר דאף רבא לא פליג ע"ז בסברא, אלא דמ"מ ס"ל דלא פלוג רבנן, וכן יש בראשונים ובאחרונים עוד ביאורים בשיטת רבא, דלפ"ז כו"ע מודו ביסוד הדין לרב ששט.

בנטל"פ, ואפי' בממשו, הוא מדין נבילה שא"ר לגר ממש, ולכן ס"ל לרב ששת דשרצים שאני. והביאור בזה, דהנה הרשב"א בחולין כתב בשם הראב"ד את ביאור הדין למה טעם אינו בטל, כי חיד אוכל יטעם וכו' וחשיבות האוכל תלויה בטעמו, וא"כ הרי כלפי נידון אחר שאינו תלוי בחשיבות האוכל בטעמו, ודאי לא אמרינן בזה דטעמא לא בטיל, וכעין שכתבו הראשונים דלא אמרינן טע"כ גבי טומאה ואפי' בטעמו וממשו. וא"כ, לו יצוייר דעניני אכילה היו תלויים רק בהנאת מעיו ולא בהנאת גרונו, ודאי גם טעמו וממשו היה בטל ברוב, אלא דכיון דענין האכילה כולל גם הנאת גרונו, לכן חשיבות הטעם הניכר מפקיעה את הביטול. וא"כ י"ל דאמנם נבילה שפגמה טעמה במקצת באיסורה היא עומדת, אבל אין זה הנאת גרונו אלא רק הנאת מעיו, ובנתינת טעם מנבילה זו בדבר היתר אין בו סיבה שלא יתבטל ברוב, דאם אמנם יש לחייב על אכילתו משום הנאת מעיו, מ"מ אין היכר טעם במעיו, והנאת גרונו ליכא מכי פגמה פורתא, דלענין הנאת גרונו גם פגימה מועטת כבר איננה ראויה לגר. ולפ"ז ודאי י"ל דשרצים שאני, דאם לא נאמר בהם ההיתר של נבילה שא"ר לגר אין להתירם בנטל"פ. ועכ"פ נתברר לן למה גם בטעמו וממשו שייך ההיתר של נטל"פ, ולמה גבי טומאה דלא אמרינן טע"כ הוא הדין דשייך לומר דלא אמרינן כן גם בטעמו וממשו.



### בביאור שיטת הר"ן

האחרונים העמידו דהרשב"א והר"ן פליגי בעיקר ההיתר של נטל"פ, האם מותר גם בגוונא דליכא היתר של ביטול ברוב. ובפשטות הדבר תלוי בביאור טעמו של מ"ד טעם לאו כעיקר, האם הוא מתיר רק מצד ביטול ברוב, או דבלא"ה נמי לא הוי אלא כזיעה בעלמא, ולכן בהא דקי"ל

טע"כ בטל"ש ומותר בטל"פ, הרי הדר דינא כמ"ד טעם לאו כעיקר, דהרי בטל"פ יש היתר על הטע"כ, ובזה תלוי אם יש להתירו כזיעה בעלמא או רק ע"י ביטול ברוב. ברם, אפי' אי נימא דכל טעם לאו כעיקר אינו מותר אלא ע"י ביטול ברוב, עדיין י"ל דנטל"פ מותר בלא"ה, דהרי יסוד ההיתר של נטל"פ הוא מדינא דנבילה שא"ר לגר, ואי נימא דנטל"פ חשיב ממש כנבילה שא"ר לגר א"כ הוא מותר גם בלי ביטול ברוב. אלא די"ל לאידך גיסא, היות והפגימה של נטל"פ היא מועטת מהפגימה המתירה את הנבילה, וע"כ החילוק הוא מצד דהכא ל"ה איסור בעין אלא רק נו"ט, אז אם מתירים נטל"פ בלי ביטול ברוב, ע"כ דברוב איסור נמי ל"ה כאיסור בעין אלא כנו"ט לחוד, וע"כ דטעם לאו כעיקר מותר גם בלי ביטול ברוב.

אלא דהר"ן ביאר החילוק בין איסור בעין לנו"ט לענין שיעור הפגימה, ד"היינו טעמא דמה מצינו כנבילה שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לגר, מפני שהאוכל נהנה מן האיסור אע"פ שהיא נפגמה קצת. אבל כל שא"ר לגר, כיון שאינו נהנה מן האיסור התירתה תורה, ואע"פ שחל עליה איסור מתחלה אף באיסור שנ"ט בהיתר כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו, הלכך שרי אע"פ שחל איסור מתחלה באותו דבר שנתערב בהיתר. ולפ"ז קרוב אני לומר שאם הגדיל איסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו, אסור עד שיפסל מלאכול לאדם כנבילה. וכי אמרינן דבפגם כל שהוא סגי היינו כשפוסל יותר בקלקול טעמו ממה שמשביח בגודל מדתו, ועי"ש עוד דנחלק בזה עם הרשב"א. אם כן, יש לומר דהוי כנבילה שא"ר לגר ממש, דהכל תלוי בשיעור התיקון והריוח כנגד ההפסד והקלקול, ואפי' אם ליכא ביטול ברוב כנגד האיסור מ"מ הוי ליה נבילה שא"ר לגר. ואמנם אם האיסור יהיה רוב או מחצה הוי 'הגדיל מידתו', אבל בגוונא דלא הגדיל מידתו, אפי' אם לא יהיה בזה היתר של ביטול

ברוב מאיזה טעם (או בהגדיל מידתו אבל שיעור הקלקול מרובה על הריחוק, ועדיין לכלל א"ר לגר ממש לא בא), ג"כ מותר.

ועדיין י"ל מצד אחר דבלי ביטול ברוב ל"ש ההיתר של נטל"פ, ע"פ מה שהוסיף הר"ן בחי' על מה שכתב כאן על הרי"ף, כמובא לעיל, ז"ל בחי'שיו: "ומ"מ נ"ל ברור דכל דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אע"ג דנטל"פ אסור עד שיפסל מלאכול לאדם דהיינו נבילה גופה ופשוט הוא. אלא שראיתי לרשב"א ז"ל בספר תוה"ב הארוך שהתיר בנו"ט לפגם כל שההיתר מרובה מן האיסור. וכן בדברים המאוסים מתחילתן כעכבר וכיוצא בו שנתערבו בהיתר מרובה מהן כ"ש, ונתן טעם לדבר דאי משום ממשן דאורייתא מרובא בטיל ואי משום טעמן אין כאן משום נו"ט כיון שהוא פוגם. אלו דבריו ז"ל. ולא נתחוורו לי, דכל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אסור ולוקין עליו ולא בטיל. ומנבילה נמי ליכא למגמר אע"ג דפגים כל היכא שהגדיל האסור מדתו של היתר וכ"ש בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס, דמ"מ נהנה מן האיסור, אא"כ נפסל מלאכול לאדם כנבלה. אלא כמו שכתבתי עיקר". ויש לבאר בדבריו מאיזה טעם יש חומרא בכזית בכדי אכילת פרס (ונציין שהר"ן בחולין לא ס"ל דדין טעמו וממשו תליא בשיעור כזית בכדאכ"פ), דמלשוננו משמע משום שאין בזה ביטול ברוב (וכשי' הר"ש בטבו"י וכו'), אבל א"כ, אין זה דומה לסברתו גבי הגדיל מידתו. ועל כן צריך לומר שהחומרא של כזית בכדאכ"פ היא במה שאפשר לדון אותו מצד עצמו לאיסור, ולא רק מצד נו"ט, ואמנם בכלל התערובת יש כאן פגם, אבל הנבילה גופיה המעורבת כאן היא ראויה לגר. ולפ"ז אולי בכל גוונא שלא יהיה היתר של ביטול ברוב, נוכל לומר דהנבילה גופיה היא האסורה ולא בתורת נו"ט. אבל אין בזה הכרח, כמובן.

ונפקא מינה בזה, האם דברי הר"ן בחידושו סותרים את הנחת

האחרונים דלשי' נטל"פ מותר גם בלי ביטול ברוב, דלדינא ודאי אם יהיה רוב מהאיסור, הרי יש בזה כזית בכדאכ"פ, אבל אולי אי"ז סתירה בעיקר הסברא, דלעולם ל"ב ביטול ברוב, ומ"מ כל היכא דאיכא כזית בכדאכ"פ כבר אין בזה את ההיתר של נבילה שא"ר לגר כי אפשר לדון את האיסור בפנ"ע. ויש בזה ריוח, דהרי הר"ן בפסחים התיר נטל"פ בחמץ בפסח אף דאיסורו במשהו, ועל כרחך דאי"צ לדין 'ביטול ברוב' וכמו שהוכיחו האחרונים, אע"ג דאם לא יהיה רוב הרי הגדיל מידתו וכו', מ"מ לגבי חמץ בפסח שפיר יש להתיר נטל"פ.

אלא דהר"ן עצמו בהמשך דבריו לכאורה סתר משנתו ולא התיר נטל"פ אלא ע"י ביטול ברוב, שכתב ד"כל הדברים המאוסין כעכבר וכיוצא בו אין אוסרין בפליטתן אלא דוקא בחלא ושיכרא דמשבחי בהו, ואף בשנמחה גופן לגמרי ונתערב בהיתר מרובה מהן, יש להתיר משום דמדאורייתא ברובא בטיל ולא מתהני מאיסורא כלל". אמנם נראה דאין בזה סתירה, דכלפי שרצים הרי ל"ש לומר כדברי הר"ן דבכלל התערובת יש היתר של א"ר לגר כי הפגם רבה על השבח, דסו"ס האי פגימה של מיאוס השרצים אין בה היתר כלל, וא"כ ההיתר של נטל"פ גבי שרצים ע"כ צריך לבארו כדברי הרשב"א, דאין חשיבות בטל"פ אלא רק בטל"ש (ואמנם רב ששת ס"ל דכיון דשרצים נאסרו ע"כ לא יהיה בזה את ההיתר של נבילה שא"ר לגר, אבל למסקנה רבא פליג). אלא דלפ"ז תיקשי להיפך, דאם גם הר"ן מודה לסברת הרשב"א, ורק פליג עליו להוסיף היתר של א"ר לגר כל היכא דהקלקול רבה על התיקון, למה פליג עליו בהגדיל האיסור מידתו. וצ"ל דעכ"פ יש כאן פלוגתא נוספת של הרשב"א והר"ן, האם סברא זו שנתארה בשיטת הרשב"א שייכת גם בטעמו וממשו או רק בטעמו ולא ממשו (ובאופן אחר, דס"ל לר"ן דע"כ אם יש תועלת בהגדלת המידה יותר משיעור הפגם אז ל"ש בזה ההיתר של נבילה שא"ר לגר).



והנה הב"י בסי' קד כתב דאף לר"ן דאסור בהגדיל מידתו, מ"מ גבי שרצים למאי דקי"ל דמותרים בנטל"פ, הוא הדין דמותר אף בהגדיל מידתו. ולכאורה הביאור בזה דפגימת השרצים לעולם היא מקלקלת טפי מהגדלת המידה, וכן מבואר בגר"א שם סקי"א: "ובזה אף הר"ן דפליג בסי' ק"ג ס"ב מודה דכאן שהן פגומין ומאוסים לגמרי לא מתהני כלל, שנפשו קצה בהן"ד).

וא"כ אולי י"ל דהנה הרי הר"ן לא החליט האי דינא לאסור בהגדיל מידתו, כיון דאולי י"ל דהיתר נטל"פ הוא כדברי הרשב"א דנתינת הטעם גופא חל בה ההיתר של נבילה שא"ר לגר, אלא דס"ל דסברת הרשב"א לא שייכא אלא בטעמו ולא ממשו, אבל כל דאיכא ממשו הוי כנבילה בעין ולא כנו"ט לחוד, וממילא אף דבהגדיל מידתו שמא יש להתיר אבל בדאיכא כזית בכדאכ"פ ודאי יש לאסור. ואמנם לו יצוייר שיהיה כזית בכדאכ"פ אבל עדיין הקלקול רבה על התיקון, בזה הר"ן לא יאסור, דאכתי יש להתיר כדבריו דסו"ס בכלל התערובת הקלקול רבה. וא"כ לגבי שרצים דלא שייך האיסור של הגדיל מידתו, אז אפי' אם איכא כזית בכדאכ"פ נמי אין לאסור, כיון דכל הגריעותא בדאיכא כזית בכדאכ"פ היא משום דאז הוי טעמו וממשו ואין בזה את סברת הרשב"א, אבל בשרצים יש להתיר גם בלאו הכי כיון דהקלקול מרובה, ולעולם אין

(ד). אבל לשיטת הב"י "נראה דכדברים הפגומים מעצמם כעכבר וכיוצא בו מודה להרשב"א ז"ל וטעם גדול יש לחלק ביניהם וק"ל", ומשמע שיש כאן חילוק בדין ולא רק במציאות. ואולי צריך לבאר, דהנה האופן של הגדיל מידתו בשרצים שתרבה ההנאה על הצער, ע"כ זה משום שבריבוי ההיתר מתמתק סירחון השרצים ומאיסותם, וא"כ כיון דבעלמא כתב הריטב"א דיש היתר של פגם אפי' כשאינו נרגש, כי אם יתרבה יהיה נרגש, וע"ז אמרינן דהגדיל מידתו הוי כראוי מחמת ריבוי ההנאה על הצער, מ"מ בשרצים שהם מאוסים בעצמם ולא רק בנתינת טעם, י"ל דל"מ המיתוק ע"י ההיתר להחשיבם כראויים, וא"כ אף דהגדילו מידת התערובת מ"מ נשאר כאן ההיתר של נטל"פ.

לאסור שרצים כ"ז דאיכא רוב היתר.



## בביאור פלוגתת הרשב"א והר"ן

ויש לעיין בעיקר פלוגתת הרשב"א והר"ן האם ההיתר של א"ר לגר בנטל"פ חל על הטעם עצמו או על כלל התערובת שמצטער מהאיסור שם טפי מההנאה. דהנה גבי סברת ר"ז דראוי לחמץ ל"ח נטל"פ כתב הרשב"א ד"אעפ"כ התיר ר' שמעון דמכל מקום פוגם הוא עכשיו לגבי עיסה זו, והעיסה חשובה יותר מן המחמצת ונותן טעם לפגם קרינן ביה", ולכאורה הניחא לר"ן דתליא בהנאה והריוח מכל התערובת, אבל לרשב"א גופיה מאי נפק"מ בהא דהעיסה חשובה טפי מן המחמצת ולגבי העיסה יש כאן פגם, סו"ס אין לומר על הטעם דהוי א"ר לגר כיון דהוא ראוי לחמץ<sup>ה</sup>.

ויתכן לומר שהרשב"א מודה לסברת הר"ן בחלק מהמקרים, דהנה

(ה). ובהמשך דברי הרשב"א יל"ע עוד, שכתב: "וא"ת לדברי ר"ש אי נמי למאי דס"ל לרב עמרם מעיקרא דכל מאן דס"ל נטל"פ מותר אית ליה דר"ש דמתיר בזו, א"כ חומץ של גויים שנפל לתוך יין כשר אע"פ שיש בו כדי נתינת טעם יהא מותר, דהא נטל"פ הוא החומץ בתוך היין דהיין חשוב מן החומץ והוה ליה חומץ לגבי עיסה, י"ל דחומץ ויין שני מינים נינהו וכל אחד ראוי בפני עצמו ואיכא דניחא ליה בחלא ולא ניחא ליה בחמרא שצריך לו למקפא ואיכא דניחא ליה בחמרא ולא ניחא ליה בחלא, והילכך כשנותן טעם ביין לא קרינן ליה פוגם דמה שפוגם ביין משביח בחומץ. אבל בשאור ועיסה אינו כן, דכל עצמו של שאור אינו צריך אלא לחמץ בו את העיסה והעיסה עיקר, א"כ כשמפסיד טעמה של עיסה פגם הוא ופוגם קרינן ליה". וצ"ע, דלפי זה יין משובח שנתערב בו יין של איסור פחות משובח, ייחשב כנטל"פ ומותר, כיון דהוי הכל מין אחד, אף דאי"ז טעם פגום כלל. ובשלמא לר"ן י"ל דסו"ס הוא מצטער יותר מן ההנאה, אבל לרשב"א איך שייך לומר דטעם היין השני הוא פגום כי בהשוואה ליין של ההיתר הוא פחות טוב, וצ"ע. ושמעתי שנחלקו בזה פוסקי זמנינו האם סגי בפגם יחסי או דאין להתיר אם אינו פגם בעצם, ויש למצוא כב' השיטות בלשונות הראשונים.

בתוה"ב (כ, א) חזר הרשב"א ונתקשה מהו ההיתר של נטל"פ גבי שרצים, וביאר שם שם ד"רבא פליג אהא דרב ששת ולומר דאפילו הדברים המאוסין מעיקרן שאסר הכתוב אין עושין תערובתן כיוצא בהן, שאע"פ שהן עצמן מאוסין ופגומין ואפילו הכי אסורין מכל מקום כשנתערבו בהיתר המושבח ופגמוהו הרי החזירו משבח לפגם, וכל שהוא משתנה משבח לפגם מותר, דלא אסרה תורה היתר שנתערב בו איסור אלא בשלא פגם האיסור את ההיתר אבל כשפגמו מותר". ולכאורה זה אתי שפיר לדברי הר"ן, דלדבריו יש חשבון לומר דהמשובח שנפגם גרוע מן הפגום מעיקרו, אבל הרשב"א הרי ס"ל דלא דנים את כלל התערובת מה שיש בה צער והנאה, אלא רק את החלק של האיסור, דמה"ט לכאורה לא תירץ כדברי הר"ן. ועכצ"ל דבאמת הרשב"א לא פליג בזה דשייך לומר היתר של א"ר לגר על כלל התערובת, והסיבה שלא תירץ כר"ן (אלא הוצרך לבאר למה טעם האיסור בעצמו חשוב כא"ר לגר), הוא רק משום דס"ל דהצער העודף על ההנאה בנטל"פ אינו סיבה מספקת ליחשב כא"ר לגר (וסו"ס הרי הגדיל מידתו במשהו), ולכן לגבי שאור הראוי לחמע, דכלפי העיסה הוי פגם גמור, בזה שפיר מודה לר"ן דכלל התערובת הוי א"ר לגר, אף דהחלק של האיסור אינו פגום כי הרי ראוי לחמע, וה"ה לגבי שרצים דהחזרה משבח לפגם הוי פגם גמור.

וארווחנא בזה עוד ענין, דהנה הרשב"א שם (כ, ב) האריך לדון שוב בעיקר ההיתר של נטל"פ, לגבי שרצים, למה מותר גם כשיש כזית בכדאכ"פ ולמה מותר כשאין ששים כנגד הטעם (עכ"פ בטעמו וממשו), והרי סו"ס ל"ה פגום לגמרי כנבילה שא"ר לגר. וחזר ותירץ כעיקר שיטתו דהטעם הוי פגום, וכלפי טעם גם פגימה כזו דמי לנבילה שא"ר לגר, וכו'. וצ"ע, מה דן בזה עתה גבי שרצים טפי מכל דין נטל"פ שנתבאר כבר בדבריו לעיל מינה (יט, א) בהרחבה. ולפי הנכתב לעיל ניחא, דכיון דבד"כ ע"א דן הרשב"א לבאר דין שרצים כדברי הר"ן דהוי היתר של

א"ר לגר על כלל התערובת, חזר ונתקשה למה בכזית בכדאכ"פ ג"כ יש להתיר והרי יש כאן אכילה על האיסור בפנ"ע, ובלא"ה נמי הא כל שאין ששים כנגדו ליכא ביטול ברוב כי הוא ניכר בטעמו והוי כאוכל האיסור בעין, והא אינו פגום כ"כ, ולכן חזר והעמיד את שיטתו אף לגבי שרצים. אבל הא מיהא שמעינן דהרשב"א מסכים לעיקר דברי הר"ן דשייך לדון היתר של א"ר לגר על כלל התערובת (עכ"פ אם אין שם כזית בכדאכ"פ), וא"ש ביאור הרשב"א גבי ראוי לחמץ דר"ש פליג כיון דכלפי העיסה החשובה מן המחמצת הוי פגם<sup>1</sup>.

ובעיקר דינא דראוי לחמץ דחשוב שבח, יש להעיר לאידך גיסא, דלכא' ההנאה שבזה היא רק מצד חשבון הרווח, אבל סו"ס מי שאכל את העיסה הזו כשהיא מחומצת יותר מידי, הרי הוי לדידיה טעם לפגם, ובשלימא לר"ן י"ל סו"ס השאור השביח את העיסה, אבל לשב"א הא הוי טל"פ. וצ"ל דאין לדון את המצב שבו נאכלה העיסה, אלא הטעם ל"ח פגום כיון דראוי לחמץ. והנה הרעק"א (נדפס ב"וואת ליהודה") כתב: "ראוי לחמץ בה עיסות אחרות עי' לשון רש"י ורצונו לומר דמה שפוגם בענין אכילה מושבח בתועלת אחר שראוי לחמץ בה עיסות אחרות, ונ"ל דס"ל לרש"י דבתר השת' אזלינן כמו שהוא קודם ביטול ואם לא הי' מתבטל הרי לא הי' ראוי לחמץ בה, ע"כ פירש"י דעכ"פ דראוי לחמץ בה תרומה קודם ביטול ועי' סברא כזו בט"ז או"ח סי' תרמ"ו סק"ו ע"ש. אלא צריכים לדחוק מה יענה רש"י בכלאי הכרם ואפשר משום דהתם אסור שלא כד"ה מחמירים ביה טפי ודוחק". והנה הרעק"א דן מצד דאחר הביטול זה כבר ראוי לחמץ גם חולין, והוי כגלגל החוזר דאם יבטל הוי

1. והתם אין להקשות דאם יהיה כזית בכדאכ"פ עדיין ייאסר, כי השאור מצ"ע לעולם אינו ראוי אלא רק בתור חלק מן העיסה. והנה הרא"ה בבדק הבית כתב "דלא אסרינן בהשביח ולבסוף פגם אלא בשני דברים מושבחין והתערובת הוא שפוגמן ואין בהם פגם כלל בגופן אלא מחמת התערובת". וצ"ע, דהא גבי שאור שנפל לעיסה מחומצת נמי מבואר בגמרא איסורא דהשביח ולבסוף פגם, וע"כ כנ"ל דשאור לעולם אינו נידון בפנ"ע אלא רק במעלתו כמחמץ.

לשבח ואם לא יבטל כבר אינו ראוי לחמע, אבל עכ"פ עיקר הסברו בד' רש"י הוא דל"ח נטל"ש מה שהוא ראוי לחמע עיסות של חולין כיון דיאסרם, ולכן ביאר רש"י דהוי ראוי לחמע עיסות "של תרומה" (ואמנם הרש"ש מחק תיבות אלו, וכן ליתא בהרבה כת"י, עיין במהדורת עוז והדר).

וצ"ע דא"כ כל נטל"ש אינו אלא נטל"פ, דמכיון דהוא אוסר את כל התערובת, ודאי אי"ז שבח אלא פגם. ועכצ"ל דבנטל"ש גמור ודאי לא איכפת ליה במה שהוא נפגם ע"י חלות האיסור, ורק כאן דמצ"ע העיסה נפגמה אלא שהיא ראוייה לחמע עיסות אחרות, בזה בעינן שיהיה רווח בחימוע עיסות אחרות של תרומה ולא הפסד בחימוע עיסות של חולין הנאסרות עי"ז. וביותר, כיון דאין שבח בעצמותו אלא רק בזה שהוא ראוי לחמע, צריך שיהיה 'עומד לכך', והרי אינו עומד לחמע עיסות של חולין כיון דיאסרם. ובמש"כ הרעק"א לגבי כלאי הכרם, צ"ע דכיון דהתם נמי מתירים נטל"פ, מאי נפק"מ בהא דאסרינן התם שלא כדרך לענין הסברא הזו של ראוי לחמע אם דייני' ליה זולת האיסור או לאו (ואולי הביאור דגבי כלה"כ אסרי' גם דברים שאינו עומד להם, דהיינו שלכ"ד, וה"ה כשראוי לחמע עיסות של היתר, אף שאינו עומד לזה, וצ"ע. והחת"ס ג"כ עמד בד' רש"י בכעין ד' הרעק"א: "וקצת י"ל בזה דברי רש"י התמוהים שכ' ראוי לחמע בה כמה עיסות אחרות של תרומה, וצ"ע מה רצה בזה הלא גם בכלאי הכרם איירינן, ואנו דנין כך אלו הוה שרינן משום פגם דאכילה היה יכול לחמע בו עיסות אחרות של היתר נמצא איננו פגם ואסור ממילא לחמע בה, וא"כ מה צריך רש"י לומר של תרומה, ואולי י"ל קצת בשלמא כלאי כרם אם היה מותר ע"י הפגם היה מחמע בו עיסות אחרות ואוכלם מיד בלי שום תיקון אחר וה"ל לשבח ומשו"ה אסור, אבל של תרומה אפילו אם נתיר לחמע מ"מ עדיין אסור עד שירום ממנו שיעור תרומה שבו [כמבואר במס' תרומה פ"ה ובמס' שבת פ' נוטל ועיין ברא"ש פג"ה סי' לז] וא"כ אין השבח בא מאליו, קמ"ל רש"י דהא יכול לחמע בו עיסת תרומה והוה לשבח בלי שום מעשה").



## דין שבירה בנטל"פ

כתב הר"ן בשלהי ע"ז: "לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא. דברי רש"י ז"ל מטין שכל שעברה עליה לילה אחת בלא בשול אע"פ שלא שהתה מעל"ע בין תבשיל לתבשיל, אין דינה כבת יומא אלא פוגמת היא, וסימן לדבר עבור צורה דקדשים. ואף בתוספות כתבו כן אלא שהקשו בשלמא אי בעינן מעת לעת היינו דכתיב בכלי חרס אשר תבושל בו ישבר לפי שאיפשר שיעשה נותר ולא יהא נפגם וכיון שחלה עליו תורת שבירה או הגעלה תו לא פקעה, אלא אי אמרת דבליילה תליא מלתא למה הצריכתו שבירה או מריקה ושטיפה והרי בשעה שנעשה נותר נפגם ושרי, ולדידי לא קשיא שכבר פרשתי למעלה שבלוע הבלוע בקדרה שאינה בת יומא ראוי לגר הוא ומעצמו אסור אלא שמפני שאינו משביח תערובתו אלא פוגם הוא שאינו אוסר תערובתו וכיון שעדיין שם נותר עליו צותה תורה לבערו כשם שצותה לשרפו וביעור נותר הבלוע בכלי ראתה תורה שהוא שבירה בכלי חרס או הגעלה בכלי מתכות".

יש מהאחרונים שהבינו במה שכתב הר"ן "לדידי" דכוונתו לאפוקי מהרשב"א. והדברים תמוהים, שלרשב"א נמי אין שום פגם ומאיסות המבטלת את האיסור של הבלוע בקדירה, וכל דין נטל"פ הוא רק אם נבוא לאסור זאת בתורת טעם, אז אמרי' דטעם פגום דמי לנבילה שא"ר לגר כלל, אבל כשהבלע בתוך הכלי הרי גם לפי הרשב"א אין מה שיתיר אותו (מה גם שאין שם ביטול ברוב לכאו', ויל"פ). ולכן נראה פשוט דהכוונה "לדידי" היינו לאפוקי שי' הראב"ד דס"ל דנטל"פ הוי א"ר לגר ממש, או כפי דרכו של הרא"ה דכ"ז שהבלע בכלי ה"ה פגום לגמרי. ואמנם מתירון הר"ן יש להוכיח לכאורה דלא כהבנת הרעק"א, דהרעק"א בכמ"ד נקט דלהר"ן כל פגימה מועטת (גם בעין) הויא כנבילה שא"ר לגר, ורק דאם אוכל מתחייב ע"ז כיון דאחשביה, וא"כ ודאי הבלע הוי כנבילה שא"ר

לגר כל זמן דלא אחשביה, וצ"ע.

ובאמת יל"ד מאיזה טעם חלקו הראשונים על דברי הרא"ה דהבלע בכלי הוי פגום לגמרי וא"ר לגר ממש, ולמה לא ניח"ל בדבריו. ובד' הר"ן מבואר דהמחלוקת היא במציאות, דס"ל דהבלע בתוך הכלי הוא ראוי בפנ"ע, ולכן הוצרך לתרץ באופ"א למה נטל"פ דמי לנבילה שא"ר לגר. ואף הרשב"א במשמה"ב נראה שהוא מסכים בדין לדברי הרא"ה, דאם הבלע בכלי הוא פגום לגמרי ודאי יהיה בזה את ההיתר של נבילה שא"ר לגר אף כשחזר ונתערב, אבל מ"מ פליג עליו במציאות, וס"ל דהבלע בתוך הכלי שאינו בן יומו ל"ה פגום כ"כ, כי הרי האריך לתרץ את קו' הרא"ה למה לא נימא בזה דאין מבטלין איסור לכתחילה, ודו"ק. אבל גם בלא"ה יש חידוש בד' הרא"ה, דאף אם הבלע בכלי אינו ראוי כלל, הרי כשחזר ונתערב במאכל הוי הכל ראוי לגר ואין כאן אלא פגם מועט, ומבואר דאפ"ה אינו חוזר לאיסורו. וי"ל דאי"ז תלוי בפלוגתא הפוסקים על נבילה סרוחה שחזרה והושבחה, דשאני הכא דהשבח הוא רק מכח תערובת ההיתר, אבל האיסור בפנ"ע הוא פגום לגמרי ולא הושבח כלל.

אמנם צ"ע מלשון הראשונים בסוגיה, דלכאורה משמע מדבריהם דדין ראוי לגר יהיה נקבע לפי כללות התערובת ולא לפי האיסור לחודיה, דלש' הר"ן הוא "ובודאי שאינה פוגמת התבשיל כל כך עד שלא יהא נאכל וכו' ובודאי שאינן נפסלים מאכילת אדם שהרי כולן נאכלין", וכ"ה לש' הרשב"א שכ' "ובודאי אינה פוגמת לגמרי שלא יאכל התבשיל שנתבשל בה", ולא העמידו את הנידון על החלק של האיסור אלא על כלל התערובת, ומשמע דאפי' אם האיסור עצמו יהיה פגום לגמרי, מ"מ אם התערובת כולה ראויה לאכילה, לא יהיה בזה את ההיתר של נבילה שא"ר לגר. וא"כ פליגי על הרא"ה בתרתני, חדא האם הבלע בכלי שאינו ב"י ראוי בפנ"ע או לאו, ועוד דאפי' אם אינו ראוי, אם כלל התערובת

ראוי לאכילה אין בזה את ההיתר של א"ר לגר (אלא רק מצד מה שביארו הראשונים במסק' איך נטל"פ מותר מצד א"ר לגר).

אמנם יש להעיר בזה מד' הרשב"א בתשובה ח"א סי' תצט: "ולענין מה שאמרת חמץ פגום שנתערב משהו בפסח ואינו בעין, אם נחמיר עליו כיון שאיסורו במשהו אם לאו. לא נתברר לי פגם זה שאמרת מהו, אם הוא פגום גמור כגון פת שעפשה ויצא מתורת אוכל עפרא בעלמא היא ולא אסרה תורה עפרא בעלמא, ולא סוף דבר משהו אלא אפילו מחצה על מחצה או יותר, אבל אם אינו פגום גמור אוסר תערובתו באכילה אפילו במשהו", ומשמע דאם החמץ בפנ"ע אינו ראוי לגר, הרי זה מותר אפי' אם הוא ראוי כשהוא מעורב עם ההיתר (ואולי כוונתו לנפסל מאכילת כלב), וצ"ע".



### נבילה סרוחה שהושבחה

כתב הרא"ה בחידושיו לחולין פג"ה: "כל דבר שנפגם אינו חוזר ונאסר אע"פ שחזר והשביח. ואע"ג דהתם אמרינן דכל היכא דמעיקרא הוה ביה כזית ולבתר הכי נצטמק ולא הוה ביה כזית ולבתר הכי תפח והוה ביה דאסור דאין דיחוי אצל איסורין. שניא הכא שיצא מתורת אוכל לגמרי ושוב אינו נאסר. וכל איסור שאינו פוגם שנתערב בהיתר ותערובתו פוגם מותר הכל ואע"פ שעדין ראוי לגר, דלא בעינן דכל תערובתו פגום לגר אלא שיהא האיסור פגום לגר בתערובת זה אלו היה במעט תערובת, ועכשיו שראוי לגר מתוך ריבוי תערובת ההיתר הוא, וכענין זה חמץ אסור לתוך גריסין של היתר דשרינן כדאיתא התם בגמ' בע"ז. אבל ההוא

(ז). ויש לציין עוד למאירי המובא לעיל ומבואר להלן, ותורף דבריו הוא דנטל"פ אוסר באיסורי משהו כיון דב'משהו' לא ניכר הפגם. הרי דאע"ג דהחלק של האיסור הוא פגום, כיון דע"י ריבוי ההיתר אינו נרגש אין בזה היתר של א"ר לגר ונטל"פ.



לישנא דאמרי' התם בע"ז גבי איסור שנתערב בהיתר ופוגם בתערובתו כגון חומץ אסור לתוך גריסין של היתר, ואמרי' עלה ואינה נאכלת מפני זה, כלומר שאין זה מסייעת באכילתה, כלומר שפגמה מועט ובהכי סאגי ושרי ולא בעינן פגום לגר. ההוא לישנא מוכח התם דפליג בהאי שיעורא דאמרי' דבעינן פגום לגר ופליג ביה לגבי הא... טעמא דכיון דטעמו ולא ממשו דרבנן. והכא נמי לגבי חומץ ליכא ממשו אלא טעמו דכל שנתערב בו ואינו ניכר חשיב טעמו ולא ממשו ולא מתסר אלא דרבנן, מקילינן ושרי בפגם מועט כי האי. אבל בכולהו איסורין דאורייתא שנתערבו בהיתר שעורן פוגם לגר. וכן הלכה". ובפסקי הרא"ה כתב: "כל דבר שנפגם אינו חוזר ונאסר אע"פ שהשביח מחמת תערובת, שאין השבח בו בגופו וכיון שיצא מתורת אוכל שוב אינו נאסר לעולם. אי זהו נותן טעם לפגם בבלוע, כל שאינו בן יומו והוא מעת לעת כעין כל שאינו ראוי לגר. כל איסור שאינו פוגם שנתערב בהיתר ותערובתו פוגם, מותר ההיתר ואע"פ שעדיין ראוי לגר, שאינו צריך שכל תערובתו פגום לגר אלא האיסור פגום לגר בתערובת זה אלו היה במעט תערובת, ועכשו שראוי לגר בתערובת זה מפני ההיתר הוא. ולדברי האומר טעמו ולא ממשו מדברי סופרים והלכה כדבריו, כל הפוגם כלל בתערובתו ואין בו אלא טעמו של איסור ולא ממשו, אע"פ שעדיין ראוי לגר כיון שפוגם כלל הרי זה מותר".

ועי' בד' הרא"ה בבדק הבית יט, א מה שביאר בהאי דינא דנטל"פ דהוי נבילה שא"ר לגר ממש, עי"ש. ועכ"פ הנה האחרונים דנו בנבילה שא"ר לגר וחזרה ונתקנה, מחמת עצמה או מחמת תערובת שנתערב בה וכדו', האם חזרה לאיסורה או לאו. ובד' הרא"ה הנ"ל מבוי' דבהיתרא קיימא, ואולי יש לדקדק מדבריו דהביאור בזה הוא דבכה"ג אמרי' דיחוי באיסורים (ועי' בתש' הגרא"ק על ג'לטין סי' יז שדן מדנפשיה לדמות דין זה לנצטמק ותפח). וכבר הקשה במשמרת הבית שם דלשי' הרא"ה גופיה

דהבליעה בכלים פגומה לגמרי כנבילה שא"ר לגר, א"כ למה חוזרת ונאסרת בפגם ולבסוף השביח. והיינו דאם נטל"פ ל"ה כפגום להתיר גם נבילה בעין, אז לא הוק' לרשב"א מדוע חוזר ונאסר כשהשביח לבסוף, אבל אם הוי כנבילה שא"ר לגר ממש ודאי לא יחזור וינאסר. ועי' חו"ד מש"כ לבאר בזה למה נבילה שא"ר לגר וחזרה ונתמתקה מותרת ואילו פגם ולבסוף השביח אסור, זו לשונו: "ואף דבנטל"פ אסור בפגם ולבסוף השביח היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא פקע האיסור מאיסורו רק שאין אוסר התערובת כיון דלא ניחא ליה בטעם זה". ובד' הרא"ה בבד"ה כ, א מבו' עוד דאע"ג דס"ל דשרצים (מלבד עכבר המפורש בתורה) יש בהם היתר של נבילה שא"ר לגר, מ"מ אם חזר והמתיקן נאסר, דדוקא אם נשתנית הנבילה מברייתה ונעשית כעפר אז אינה חוזרת ונאסרת בהשבחתה, אבל שרצים שלא נשתנו אלא מעיקרא סרוחים הם, אם חזרו ונתקנו ודאי אסורים.

ומצינו עוד בתשובות ופסקים מחכמי אשכנז וצרפת (סי' נג) שנסתפק בדין נבילה שא"ר שהושבחה, ודן לתלותו בתרי לישני דר"ל גבי יתירה מלח, ועוד מבואר בדבריו דהנידון על פגם ולבסוף השביח בנטל"פ תלוי בדין זה של נבילה סרוחה שהושבחה, ואין חילוק ביניהם. וז"ל: "קים להו לרבנן כל נבילה סרוחה שאינה ראויה לגר או לכלב, כל תבלין שבעולם לא יחזירוה לקדמותה, דהוי כעפרה בעלמא, אם ירבה תבלין בעפר העפר לא ישביח לעולם, אם התבלין מבטלין טעם וריח, הנבילה מיהת עומדת פגומה וסרוחה. אפיי לאידך לישני דרשב"ל, אין אומ' קדירה זו יתירה תבלין או וכו', אלא השתא מיהא איפגם פגים, דתבלין מסייעין לפגום, ואזלינן בתרייהו מטעם דעיקר הקדירה היינו דבר היתר, אבל הנבילה שהוא גוף האיסור וגופה אינו חוזר לשבח, מודה רשב"ל דהתבלין לא מורידין ולא מעלין. וקורט של חלתית, לא דמ', דלא בא לידי פגם לעולם, אבל דבר שהוא בא לידי פגם, והרבה בו תבלין

והשביח, אפי' למאן דאסר בהשביח ולבסוף פגם, נפגם ולבסוף השביח ליכ' מאן דאסר, דאין היתר נעשה איסור. ולפי היציעה של הלכה, בכל עניין שאינו נהנה מטעם האיסור מותר, כגון היתה מתובלת כדרכה והוסיף בו תבלי איסור, אע"פ שהתבלין משובחין והפגם גרם ההיתר שניתן בקדירה, קודם שנתן תבלי איסור, הן גרמו שעתה יתירה תבלין דומיא דשאור יתר, חשיב נותן טעם לפגם".

ואף בדעת הריטב"א נראה להוכיח כן, דס"ל דכל טעם שפגם ולבסוף השביח דומה לנבילה סרוחה שהושבחה, דהנה מבואר בגמ' בע"ז לט, א גבי קורט של חילתית, דאע"ג דאמר מר נותן טעם לפגם מותר אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה שמנוניתא והוה ליה כנותן טעם לשבח ואסור, וכ' שם הריטב"א: "איכא למידק דאם איתא דהכא משום איסור בלוע שאינו בן יומו הוא הרי כשנפגם בעודו בלוע יצא מכלל איסור, וכי הדרא ומחליא ליה אגב חורפא דחלתיתא מאי הוי, הרי זה כמבשם נבלה סרוחה או מבשם את העפר דשוב אינו חוזר וניעור", וכ"כ הרא"ה בבד"ה לה, ב. ולכאורה בשלמא הרא"ה אזיל לשיטתו דכל נטל"פ איירי באמת כשנפגם עד שאינו ראוי לגר, אך דעת הריטב"א בסוגיין אינו כן (כן משמע מסתימת דבריו שלא הרחיב לבאר כרא"ה), ואעפ"כ מדמי פגם ולבסוף השביח לנבילה בעין סרוחה שהשביחה (וע"ע חלקת יואב יו"ד סי' יא)<sup>(ח)</sup>.



(ח). ואמנם הנה הריטב"א בסוג' נמי כתב: "והוי יודע דנטל"פ שהוא מותר שוה הוא בכל האיסורין ואפילו באיסורי משהו, דהא בגיעולי גוים שם כל האיסורין יש בו, וכן בדין דכיון שפגמו עושה אותו כאילו נתבטל ונסתלק איסורו ממנו והוי כעפרא מה לי איסור משהו ומה לי שאר איסורין", ואולי יש מקום ללמוד מזה דס"ל כרא"ה דנטל"פ איירי דבמציאות הבלע שבתוך הכלי הוא פגום לגמרי, "והוי כעפרא". אלא דלפ"ז הרי חומץ וגריסין זה היתר אחר, כיון דטעמו ולא ממשו אינו אסור מדאו', ומצינו בריטב"א להדיא שהשווה את ב' האופנים, וכ' "נראה מדבריו לכאורה דלא חשיב נטל"פ אלא כשיש שם פגם קצת ניכר לחיך, אבל זה אינו, וגיעולי גוים דקדרה דלאו בת יומא תוכיח דאין פגם כלל נרגש בה ואפילו הכי שרי, וכן אמרו לגבי קורט של חלתית ושמן

## הגעלה בנטל"פ

לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא. כתב הריטב"א: "פירש"י ז"ל שבשל בה הגוי היום דלא פגמה דכל תבשיל שלנה לילה אחד נפגם טעמו ועברה צורתו עכ"ל, וכן פירשו כל רבותי ז"ל ראשונים ואחרונים, אבל הר"ם הלוי מטיליטולה הקשה דאם כן כלי מדין למה נאסרו כלל דהא ודאי עבר עליהם לינה אחת אחר שלקחום, ועוד לשהינהו עד למחר דהא מדאורייתא קדרה דלאו בת יומא מותרת היא לכתחילה, לכך פירש הוא ז"ל דקדרה בת יומא הוא כל שנתבשל בה פעם אחד בלבד, וכדקרו רבנן בני יומא לאותן שלא באו לבית המדרש אלא יום אחד, וקדרה זו אסורה לעולם מן התורה, אבל כשנתבשל בה יותר מיום אחד מותרת לגמרי מן התורה ואפילו בו ביום, שגיעול התבשילין שנבלעו בה פוגמין זה לזה, והנה רבינו ז"ל דן אותנו בדין חדש שלא נאמר מעולם, וקבלת הגאונים ז"ל תורה היא, וכלי מדין הנה היו שם טף ונשים שהחיו להם שבשלו בקצתם והיו בני יומן, ואע"ג דאפשר למשהינהו עד למחר התורה אמרה ההכשר הצריך להם למי שבא לבשל ביומן, הילכך אין לנו לזוז בזה מפירש"י ז"ל וכל המפרשים".

ועמדו גם שא"ר בקושיית הרמ"ה למה הצריכה תורה הגעלה לכלי מדין, וכה"ק בהא דכתיב בקרא דכלי חרס שבושל בו קדשים ישבר, ולמה לא יבשלו בו למחר בהיתר של נטל"פ. ויש בדבריהם כמה חידושים וכדלהלן. ז"ל הראבי"ה בסי' תסד: "ופליאה היא שלא הוזכרו טהרות כלי גוים בכל מלחמותיהן אלא במלחמת מדין. וגם פליאה שלא אמרה התורה

---

ודבש של גוים אי משום גיעולי גוים נטל"פ הוא, אלא ודאי כל שידענו שאין נאות לו ואילו היה מרובה היה פוגמו לחיך נידון בנטל"פ ואע"פ שאינו נרגש", ואי סבירא ליה כרא"ה הא יש לחלק בזה טובא, דדוקא בליעות מהכלים מותרות גם כשלא נרגש הפגם, כיון דבשהותם בכלי הוי א"ר לגר לגמרי, משא"כ חומץ וגריסין ויתירה מלח וכיו"ב. וע"כ דלא ס"ל כרא"ה, ואעפ"כ ס"ל דנטל"פ דמי לנבילה שא"ר לגר לענין זה דלעולם אין האיסור חוזר וניעור.

תקנה לכלי חרס להשהותן עד למחרת, שיהא נותן טעם לפגם. וכן יש לשאול אקרא דכתיב וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר. ושמא מדאורייתא הוא הא דאמרינן אין מבטלין איסור לכתחלה. ואף אם מדרבנן הוא הא דאמרינן אין מבטלין איסור, הכא לאו ביטול ברוב איכא, שיש קדירות עבות שראוים לתת טעם בכל אשר מתבשל בחללו. ונוטל"פ לכתחלה אסור מן התורה. והכי מתפרש המקרא לא תאכלו כל נבלה, דנבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ללקות עליה את המתרים בו ואוכלה לכתחלה, ואע"ג דאיסורא קא עביד, וכיון שאינה לוקה אלכתחילה בדיעבד מותר. וכיון דלכתחלה אסור, כלי חרס אין להם תקנה, ושאר כלים יש להם תקנה בליבון או בהגעלה", והנה אם ההיתר של נטל"פ הוא מצד ביטול ברוב, בזה תי' הראבי"ה דמדאו' נמי אין מבטלין איסור לכתחילה, וצ"ע דא"כ הרי אסרה תורה גם קדירה שאינה בת יומא, וצ"ל דמ"מ לא אסרה שאר קדירות בדיעבד, אף דבאמת כוליהו קדירות בעו הגעלה לכתחילה.

ודנו בזה הרא"ה והרשב"א למה לא נאסור קדירה שאינה בת יומא מצד ביטול איסור לכתחילה. בבדה"ב כתב: "לפי דבריו פליטת קדרה זו שאינה בת יומא הוא שאינה אוסרת משום דנתינת טעם שלה אינו לשבח, אבל מכל מקום הבלע עצמו כמות שהוא עד שלא נפלט איסור תורה הוא, שהרי הבלע עצמו לא נפגם מכדי אכילת גר, וכיון שכן ראוי היה שיהא אסור לבשל בה לבטלו עכשיו מחמת תערובתו דבר תורה אם תמצא לומר דאסור לבטל איסורין לכתחילה דאורייתא, וכן בדין שלא יהא מותר דבר תורה לבטל לכתחילה חתיכת נבלה בשתי חתיכות היתר מין במינו, ואנן בכל דוכתא קי"ל דקדרה שאינה בת יומא מותרת דבר תורה", וכתב על זה במשמרת הבית: "אין בדבריו כלום. חדא דמנא ליה דמדאורייתא אין מבטלין איסור לכתחילה דלמא מדאורייתא משרא שרי אלא מדרבנן בלבד הוא דאסור, ופשטא דשמעתא דזרוע בשלה דבפרק

ג"ה הכין דייקא וכן הסכימו רבותינו חכמי הצרפתים ז"ל. ולא עוד אלא אפילו מי שדוחה אותו הלכה ומסיק מינה דאסור לבטל איסור מדאורייתא, היינו לבטל איסור בעינו כעין זרוע שמבשל עם האיל דאפשר לבשל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וחדשה בו תורה לבשלם יחד דאין בשלה אלא שלמה, אבל בלע שבקדרה אי אפשר ולפיכך מותר כיון שפוגם תערובות ואי אתה אכלו לעולם אלא בפגמו ובתערובת, ועוד שאם אתה בא לאסור הקדרה לעולם איכא הפסד כלים". הראשנים בחולין צח הביאו את שיטת הראב"ד דאין מבטלין איסור לכתחילה מדאו', אמנם הרשב"א כאן תי' ע"ז ד"אי אפשר" שאני, וכן דל"ה לכתחילה אלא בדיעבד אם נאסור ונפסיד את הכלים<sup>ט</sup>.

אמנם הראב"ה צידד דאפי' אם אין איסור לבטל ברוב מדאו', מ"מ בנטל"פ לא איירי דוקא בביטול ברוב אלא ההיתר הוא מצד א"ר לגר, ונבילה שא"ר לגר לא הותרה לכתחילה בדאו' אלא בדיעבד, ומה"ט צריך להגעיל את כלי מדין גם באינם בני יומן, ורק דכלפי איסור בדיעבד לא אסרה תורה אלא בת יומא<sup>י</sup>.

ט). ובשו"ת הר"ן (סי' ה) הוסיף בשי' הראב"ד ד"אפילו לדבריו במבטלו בעודו היתר לא שמענו שיהא אסור כל שנתבטל בזמן התיורו", ועי"ש שהוכיח דאמרי' ביטול גם על היתר בהיתר, והאריך בזה האו"ז בפס' ע"ז סי' ער, ובתוך דבריו כתב: "ועוד דנתי לפני מו' רבי' שמחה זצ"ל אילו כהן טהור שנתערבה לו תרומה טהורה בחולין ואחר כך נטמא, וכי לא היתה מותרת לו אחרי שהיה בחולין כדי לבטל את התרומה, אע"פ שבשעה שנתערבה היה מותר בשתייהן בחולין ובתרומה. ואמר לי הן, ואמרתי לו א"כ זהו ממש דומה לחמץ שנתערב בשאינו חמץ ואחר כך בא הפסח. ועל זה השיב לי שאני הכא דאי אפשר דליכא כהן טמא בעולם בשעה שנתערבה", וצ"ע למה הביטול כלפי איסור תרומה לזרים ל"מ, וכדוג' כהן טמא בתירוצו של רבינו שמחה, ועוד יל"ע דאפי' אם אין ביטול של היתר בהיתר, מ"מ יתבטל בשעה שנאסר, ולא דמי לחמץ דמשעת איסורו אוסר במשהו.

י). ומצינו בד' הרמב"ן בסוג' שצידד דיש איסור לכתחילה מדאו' לסמוך על הרוב דסתם קדירות אינם ב"י: "ולמ"ד נ"ט לפגם מותר דאמרינן לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא. ה"ק כולם משום חשש בת יומא אסרן ולכתחילה, אבל בישל בהן מותר שסתם כליהן של גוים אינן בני יומן. ויש שפירש שלא אסרה תורה אלא קדירה שבודאי בת יומא ואם בישל אסור, והוצרך לומר כן

וזה"ל הראב"ן בסי' שיג: "וכל קדירה האסורה בת יומא אוסרת בין במינה בין שלא במינה בס' דהאי לא פגמה, וכל קדירה דלאו בת יומא במינה ודאי אוסרת, שלא במינה אי לא פגמה אוסרה ואי פגמה מותרת בדיעבד אבל לכתחילה לא דאין מבטלין איסור לכתחילה, והיינו דאמרי' קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב חלב לא יבשל בה בשר ואם בישל בנו"ט, ולא מפליג בין קדירה בת יומא לקדירה דלאו בת יומא דכיון דלאו מינה קעביד בה איכא למימר נותן טעם לשבח הוא, הילכך אי נתן טעם דליכא ס' אסורה אא"כ טעים לה קפילא ארמאה ואמר דפגמה סמכינן עליה ומותרת. ובין קדירה בת יומא ובין דלאו בת יומא האיסור שבלוע בה כמי שאינו דמי כל זמן שבלוע עד שיצא ולכשיצא אוסר, דכשם שטומאה בלועה כמאן דליתה דמיא ואינה מטמאה עד דנפקא כך איסור הבלוע לא אסר עד דנפיק, דהא חמץ בפסח אי מטמין ליה עבר בבל יראה ובל ימצא ואם הוא בלוע בקדירה לא עבר ומותר להשהותו עד לאחר הפסח וכי נפיק לאחר הפסח היתר הוא ואי הוה נפיק בפסח הוה אסר, ה"נ ל"ש. וא"ת א"כ דאיסור הבלוע כמאן דליתה דמי אמאי אמרה תורה וכלי חרס אשר תבשל בו ישבר, לשהיה עד למחר ולישתרי דהא לא הותר כלל דהבלוע כמאן דליתה ולמחר הוי נו"ט לפגם ולישתרי. תריץ ולטעמיך יגעילנו או ילבינו ביומו, אלא העידה התורה על כלי חרס שאין בלעו יוצא מידי דפנו לעולם דעם פליטתו חוזר ובולע מיד ולא מועיל לא הגעלה ולא ליבון, וכיון דהכי כי הוה מבשל ביה למחר היה מבטל איסור לכתחילה, ושמעינן מהכא דהא דאמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה דאורייתא הוא, ועוד דאין כאן ביטול כלל דהא אין בולעו יוצא מדפנו ומשום דנותר יש בו כרת אמרה תורה ישבר. אבל קדירה חולבת ושל בשר או קדירה של נבילה שהן איסור לאו הוי ככל איסורין שבתורה שאין אוסרין אלא בנו"ט, הילכך

לפי שלא מצינו בתורה בשום דבר שאסור לכתחילה ובדיעבד מותר".

קדירה חולבת שבישל בה בשר וקדירה של בשר שבישל בה חלב וכן קדירה של נבילה שבישל בה בשר שחוטתה כיון דאמרינן דאין יוצא בלעה מידי דפנה אסורות הקדירות שבישל בהן בדיעבד בין לחלב בין לבשר, דטעם שניהם בלוע בה ופולט ואוסר וחוזר ובולע ואסורה לעולם, וכן קערה חולבת שהגיסו בה תבשיל של בשר רותח או קערה של בשר שהגיסו בה חלב רותח דילמא נ"ט לשבח הוא ואפילו קדירה דלאו בת יומא וכ"ש בת יומא אסור, אבל אי טעים ליה קפילא גוי ואמר דפגמה מותר".

ומבוארים בדבריו כמה חידושים, חדא, דנקט דגבי מין במינו לא נאמר ההיתר של נטל"פ, ועוד דגם ההיתר בדיעבד של נטל"פ בקדירה שאינה בת יומא במין בשא"מ זהו רק באופן דטעים ליה קפילא. ויתכן דהא דאסר במין במינו גם בסתם קדירות, זהו משום דס"ל דקי"ל כר"י דמין במינו אוסר במשהו, ולאסור משהו אין היתר של נטל"פ. אבל יותר נראה דהוא נמשך בזה על החידוש השני, דכיון דאין להתיר בסתם קדירות אלא ע"י טעימת קפילא, א"כ גבי מין במינו דל"ש טעימת קפילא לעולם אסור. עוד מבו' בדבריו חידוש דדינא דטומאה בלועה גדרו הוא דהוי כמאן דליתא, ולפיכך יליף מיניה גם לאיסור בל יראה דאיסור בלוע אינו איסור (והראב"ן שנה משנתו זו גם בשו"ת בתחיה"ס סי' ח, עי"ש), אמנם אעפ"כ לגבי נותר צידד בזה דמה"ט בעי שבירה משום הבלוע בו, וצ"ע. ויש לציין לעוד חידוש שכתבו בעלי התוספות עה"ת בשם ר"ת ליישב הקו' למה לא נשתמש בכלי חרס בהיתר נטל"פ, ז"ל פי' הריב"א בפ' צו: "וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר. תימא הרי נותן טעם לפגם מותר, ותיירץ ר"ת שבקדשים למשחה לשון רבוי לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים בלא שום נתינת טעם בעולם", ולפ"ז אף כלי חרס שבשלו בו חולין אסור לבשל בו קדשים לאחר יומו דל"ה למשחה<sup>(א)</sup>.

(א). ולגבי 'אין מבטלין' כתב ר"ת בס' הישר (סי' לט): "ואין מבטלין איסור אין ענין לכאן כרחוק



ובהאי דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה, צ"ע מהיכ"ת לאסור דבר זה מדאו' ומהיכן בתורה נלמד איסור זה. ולד' הראש' הנ"ל ניחא דהמקור הוא מהגעלה דכלי מדין, ופשוט (ויש שכתבו מקור מיומא סז, ב מהא דלא אמרה תורה שלח לתקלה, ודו"ק). והאחרונים כתבו דנלמד כן מהא דאמר רחמנא לכלב תשליכון אותו, אף דאפשר לבטל, ועל כרחך שהאיסור לבטל לכתחילה הוא מדאו'. אבל לכאו' סגי לומר דהוי גנאי כמש"כ הראשונים בחולין צח, ובלא"ה לר"ל דאמר חצי שיעור מותר מן התורה, אי"צ להשליך לכלב בדווקא. ולכאו' הפשטות היא דהאיסור לבטל הוא תולדה של האיסור לאכול, והיינו דכמו דאסור לאוכלו בפנ"ע, כן אסור לבטלו שיוכל לאוכלו ע"י תערובת. והרי זוהי סברת הנובי"ת ביו"ד סי' מה לאסור כן מדאו' לכו"ע לולי סברתו דביטול בששים שאני, ד"יבש ביבש לבטל האיסור והוא נשאר בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד שאם יבוא אליהו ויאמר שזו היא החתיכה האסורה הרי הוא עומד באיסורו הקדום אלא כל זמן שאין מכירין אותו גזירת הכתוב אחרי רבים להטות, ועכ"פ האיסור הוא בעין ויכול לחזור לאיסורו בזה לכ"ע לדעתי לא התירה התורה לבטלו לכתחלה ואיך אפשר שדבר שאפילו אחר ביטול אם יוכר יהיה אסור לבטלו עתה והרי עתה הוא מכירו". אמנם אם זהו המקור לאיסור, היה ראוי להיות דאם ביטל איסור לכתחי' ואח"כ נמלך ולא אכל את התערובת, אזי למפרע יעקור בזה את האיסור מדאו', וא"כ יש לאסור לאכול תערובות כזו שיש בה איסור שנתבטל בה לכתחילה, ובראשונים שם מבואר אליבא דהראב"ד דאין הדבר כן, ואין לאסור את האכילה כעת אלא רק מצד קנס וכדו'. ואמנם מצינו בדרבנן כה"ג (כגון

---

מזרח ממערב, דאין מבטלין איסור אבל מבטלין היתר דפגם מותר בנבלה מסרחת הנעשית שחוטה כר' שמעון", ובסי' נו כתב: "אין מבטלין איסור לכתחילה לא שייך אלא בדבר שהאיסור בעיניה כגון סאה תרומה במאה, אבל בבליעת קדירה דלא יהיב טעמא לא אמרינן דמה לי להתיר אוכלין כשנתערב בדיעבד ומה לי להתיר קדירה שאין לה טהרה אלא שבירה בנתערב בה בדיעבד כיון שלא יצא איסורה אלא בהיתר".

אין עושין גרף של רעי לכתחילה ואם עשה מותר לטלטלו, ועוד כיו"ב), וי"ל דכך היא התקנה, אבל קשה לומר כן בדאו', וצ"ע"ב).

ויש לציין עוד דהנה מבו' כאן דמאן דאסר נטל"פ יליף לה מגיעולי גויים, ומאן דשרי סבר דהתם אסרה תורה רק קדירה בת יומא, והראשונים דנו בזה מדברי הגמ' בפסחים שדנו להביא מקור לטכ"ע מגיעולי גויים, ותלי' לה בהא אם קדירה ב"י פגמה פורתא והוי חידוש ולא ילפינן מינה, ועי'. ואמנם יש בראשונים שיטה מחודשת שאף שהיתר נטל"פ נאמר בכל מילי מ"מ בכלי גויים אסרי' ליה, וכלי גויים אסרי' גם קדירה שאינה ב"י וכ"ז בכלל החידוש הנאמר שם. כן הובא בפסקי רבנו יוסף לתלמיד שמואל הרואה הל' או"ה, וכן בס' אמרכל, וכן השיב ר' יצחק ב"ר יהודה כנדפס בספר הפרדס לרש"י הל' בב"ח ובמעשה הגאונים סי' יד ובתשובות חכמי צרפת ולותיר סי' ה. (ואמנם העיטור כתב ע"ז בשער ראשון הכשר הבשר ח"ד: "ובכל איסורין נטל"פ מותר וליתא לדרבנן דאמר נ"ט בגעולי א"י אסור, דהא אמרינן בשמן ודבש של א"י למאי ניחוש לה אי משום געולי א"י נטל"פ מותר, וגבי חלתות נמי אמרינן ש"מ נטל"פ מותר אפי' בג"ע כר"ע וכן הלכתא וכל כלי א"י לפגם ולא מחזקינן איסורא דלמא ב"י נינהו וכל מה שנתבשל בכליהם בלא הגעלה מותר בדיעבד").

וז"ל (ריב"י הנ"ל): "ושלש מחלוקת בדבר - ר' מאיר סבר נטל"פ אסור וכ"ש גיעולי גוים דקאמר' אפי' קדירה בת יומא אי איפשר דלא פגמ' פורתא ואפי' הכי אסר רחמנא. ר' עקיבה ור' שמעון סברי געולי גוים מותרים דלא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא דלאו נטל"פ הוא וכ"ש דנטל"פ בעלמא דמותר. ורבנן דפליגי עליה דר' עקיבה סברי געולי גוים אסורים ונטל"פ בעלמא דמותר דקאמר' משרת ליתן טעם כעקר ומכאן אתה דן כל איסורי' שבתורה ולא ילפי מגעולי נכרים דהאי דכתיב כל

(ב). ועיין בראבי"ה (סי' תריג) שכתב דמכיון דאין מבטלין וכו' הוא רק מדרבנן, אמרינן בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו.

דבר אשר יבא באש וכו' חדוש הוא דהא בעלמא כל נטל"פ מותר דגמרינן מנבלה והכא בגעולי גוים אסור דאפי' קדירה בת יומא א"א דלא פגמ' פורתא, ואפילו ר' עקיבה ור' שמעון דשרו בגעולי גוים לא שרו אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור. והלכה כר' עקיבה מחברו ולא מחבריו לפיכך אין כח להתיר בגעולי גוים, ואפי' לדבריהם דר' עקיבה ור' שמעון הואיל וכבר נהגו בהן ישראל איסור ואי אתה רשאי להתיר בפניהם, הלכך בנטל"פ אמרינן דיעבד אין לכתחילה לא אבל בגעולי גוים אפי' בדיעבד אסור ואפי' לר' עקיבה ור' שמעון הואיל וכבר נהגו העם בהן איסור וכ"ש לרבנן דפליגי עליה דר' עקיבא".



### סרוחה מעיקרא

"ור"מ ההוא למעוטי סרוחה מעיקרא ור"ש סרוחה מעיקרא לא צריכא מיעוטא עפרא בעלמא הוא". הנה מבואר לדינא דבין לר"מ ובין לר"ש יש גריעותא בסרוחה מעיקרא, דלר"מ רק בכה"ג מותר, ולר"ש בכה"ג ל"ב קרא להתיר. והטעם לחלק בין שבוחה שהסריחה לסרוחה מעיקרא, כתב רש"י: "הואיל ואיפגמא מקודם שבאה לידי נבלה לא חל שם נבלה עליה, אבל היכא דאיתסר מעיקרא תו לא פקע איסור משום פגם", ובאחרונים יש בזה ב' אופנים, יש שנקטו דהכל תלוי בחלות האיסור, דבהא הוא דאמרי' כיון דחייל תו לא פקע, ונפק"מ לגבי איסור בב"ח ונותר וחמץ וכו' דבגוונא דהסריח קודם חלות האיסור הוי כסרוח מעיקרו, ויש שביארו דהדבר תלוי בחלות שם אוכל, ובכל אופן שהיה הדבר ראוי מתחילתו ורק אח"כ הסריח ל"ה כסרוחה מעיקרא ואפי' דהאיסור חל רק אחרי שנסרח.

ואמנם הנה התוס' בסוגיין חילקו בין האופנים של נטל"פ האם הוי

פגום כבר בעין כגון חומץ וגריסין דמעיקרא אינו ראוי ליתן בהם טל"ש, או דהוי פגום רק ע"י הבליעה והתערובת כקדירה שאינה ב"י, ולכאור' טעם החילוק בזה להעמיד עד כמה הפגם הוא בעצם הדבר ולא מסיבה חיצונית. ומצינו בתוס' הר"ש משאנץ לעיל לו, א שכתב לדמות חילוק זה לקולא של סרוחה מעיקרא, ז"ל: "והא דקאסר במתני' משום דקסבר נטל"פ אסור. ור' יהודה הנשיא שהתיר קסבר נטל"פ מותר. והא דקא שריא מתני' דבש, מפרש בגמ' דאי משום געולי גוים נטל"פ מותר, שאני דבש דאפי' בנבלה בעין היה בדבש נטל"פ אבל שמן לא הוי טל"פ אלא משום דאין הכלי בן יומו, ואי איתיה לאיסורא בעיניה הוי טעמו בשמן לשבח כי האי גונא קסבר תנא דמתני' נטל"פ אסור. וכיוצא בהן אשכחן לקמן בפ' בתרא דאפי' ר' מאיר דוקא נטל"פ שרי בסרוחה מעיקרא", ומבוא' לפ"ז דהקולא של סרוחה מעיקרא היא משום דכה"ג חשיב טפי סרוח בעצם ולא במקרה.

והנה הרעק"א בתשובה קפג דן לגבי נטל"פ, האם מודה ר"מ להיתר זה בגוונא דפגימת הטעם קדמה לחלות האיסור ועי"ז דמי לסרוחה מעיקרא (וס"ל שם דהכל תלוי בחלות האיסור), וכתב בסוף דבריו לחלק בזה, ז"ל: "אמנם לקושטא דמלתא נ"ל דהיסוד של מק"ח לדמותו לסרוח מעיקרא אינו, דהרי כבר אמרנו דבלוע בכלי מקרי ראוי לגר, ורק דנימא בעירובו עם תבשיל היתר שמצטער מזה הוי כמו א"ר לגר, זהו רק אם בנבילה שנסרחה אח"כ מותר דכבר חלה שם איסור ופקע ע"י פגמו שנסרח, והוא מטעם שאינו נהנה, ה"נ בפגם הראוי לגר בתערובות שאינו נהנה ומצטער עלה, אבל אם אמרינן דנבילה מיירי בסרוח מעיקרו, דהטעם דעל סרוח לא חל שם נבילה, לא תליא כלל בנהנה או לא נהנה, אלא דבסרוח מעיקרא לא חל עליה שם נבילה, מ"מ בפגם בעלמא שראוי לגר, אף דמצטער ולא נהנה מ"מ אסור, ואין לדמותו לסרוח ממש מעיקרא". ובס' וזאת ליהודה לש' הרעק"א על חילוק זה ד"הוא פשוט

יותר מביעתא בכותחא<sup>(י)</sup>.

ומלשון הרעק"א משמע דהחילוק הזה הוא דוקא לפי הסבר הר"ן בטעם הדבר דלגבי נ"ט סגי בפגימה מועטת, דהר"ן ביאר הטעם כיון דכלפי נ"ט גם בפגם מועט כבר הקלקול רבה על התיקון (והרעק"א שם הוסיף לבאר בזה דבאיסור בעין אין לומר כן, אלא מכיון דאוכלו אחשביה, משא"כ בתערובת דליכא למימר אחשביה), ובוזה כ' הרעק"א דכ"ז הוא דוקא אם מתירי' גם נבילה שהסריחה, אבל אם לא מתירי' אלא סרוחה מעיקרא אז לעולם אין להתיר אלא בפגם גמור ואפי' אם הפגימה המועטת היא קודמת לאיסור. אבל לפי ד' הרשב"א דההיתר של א"ר לגר בנטל"פ הוא על עצם הטעם, אין לחלק בזה. ובאמת הר"ן גופיה בתו"ד עמד על ההדגש הזה שההיתר של נטל"פ מבוסס על זה שההיתר של נבילה שא"ר לגר הוא למרות שהיה מושבח מעיקרו, ז"ל: "דהכי גמרי' מה מצינו בנבלה שלא אסרה תורה אלא כשהיא ראוי' לגר מפני שהאוכלה נהנה מן האיסור אע"פ שהיא פגומה קצת, אבל כל שאינה ראויה לגר כיון שאינו נהנה מן האיסור התורה התירתה ואע"פ שחל עלי' איסור מתחי' אף באיסור שנתן טעם בהיתר כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו הלכך שרי ואע"פ שחל איסור מתחי' באותו דבר שנתערב בהיתר", ומדוקדק היטב כד' הרעק"א<sup>(ד)</sup>.

(ג). והנה התוס' בדף סח, א דנו בכמה צדדים לדמות הקולא של פגם ולבסוף השביח לקולא של סרוחה מעיקרא, עיין בדבריהם בד"ה אמר עולא וד"ה אבל השביח וד"ה או דלמא. והנה יש בזה חידוש, דשעת הבליעה דמיא ל'מעיקרא', אבל עכ"פ מבואר לכאור' דלא כהרעק"א, דהתוס' ס"ל דאף בפגם מועט של נטל"פ יש טעם להקל טפי בסרוחה מעיקרו כשי' ר"מ, ודו"ק.

(ד). אמנם מאידך יש לדקדק בחי' הר"ן דלא כהרעק"א, דהרי כתב: "לפיכך אסרה תורה גיעולי עכו"ם לפי שכבר חזר איסור באותו בלע קודם שהיה בלוע בדופני הכלי שאילו התירו תורה נבילה שאינה סרוחה מעיקרא לא היה אפשר שיהיו גיעולי עכו"ם אסורין ואע"פ שאין נפסלין מלאכול לאדם לפי ששוין הן עם נבילה שהשביחה ולבסוף פגמה", ומשמע דאם כלי מדין הוי

ולכאו' ביאור הדבר הוא, דההיתר של סרוחה מעיקרא הוא הפקעה בגוף האיסור מצ"ע, דהתורה לא אסרה מעיקרא אלא את הדבר הראוי ולא את הסרוח, ואילו ההיתר של נבילה שא"ר לגר (עכ"פ אליבא דהר"ן) הוא מצד הפקעת שם אכילה מצד הגברא והנאתו. ואמנם ודאי דאי"ז רק חיסרון בעלמא של אכילה שלא כדרך (דאי איירי באכילה שלכ"ד למה פליג ר"מ, ועכצ"ל דאיירי באוכלה ב'כדרך' באיזה אופן שיהיה), ובסוף הדין ודאי חל בזה היתר בגוף הדבר, וכדנקטו כמה ראשונים ופוסקים דאפי' אם חזרה ונשבחה בהיתרה עומדת, וכנ"ל, אבל יסוד הדין הוא הפקעת ענין האכילה בדבר וממילא הוא דחייל היתר בגופיה. ולכן בע"כ ר"מ דאסר דכיון דחייל תו לא פקע, ס"ל דאין להתיר מכח חיסרון ההנאה וכו' ע"ד הר"ן, כי על היתר כזה לא מתאים לומר דאי חייל תו לא פקע, ואין הדבר תלוי אלא כפי מצבו עתה, ורק על ההפקעה בחפצא של סרוחה מעיקרא שייכי ד' ר"מ, ולכן ל"ש ההיתר של סרוחה מעיקרא בנטל"פ שאינו פגם גמור ואינו אלא חיסרון הנאה.

ובאמת יתכן (וכן צידד הגרא"ק בתש' שם), דלהנך דס"ל דנבילה שחזרה ונשבחה חוזרת לאיסורה, מ"מ בסרוחה מעיקרא דמותרת לדידן לגמרי ול"צ קרא, בהא מודו דאינה חוזרת ונאסרת כשתושבת. ויתכן להוסיף בזה נפק"מ, דהנה ז"ל הגר"ח בהל' מאכ"א פט"ו: "ומתבאר בדברי הרמב"ם דבבשר וחלב וכלאי הכרם דחייב בשלא כדרך אכילתן חייב גם באינו ראוי לגר, ואע"ג דתרי דינים הם, דדין אינו ראוי לגר הוי היתר בעצם החפצא, וילפינן לה מקרא דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, וצ"ל בדעת הרמב"ם היא דבאיסורי הנאה ליכא כל דין אינו ראוי לגר, וכל היתר דין אינו ראוי לגר הוא רק היכא דהוי חלות דין של אכילה לבד, וגם י"ל בדעת הרמב"ם, דאף דהך דינא דאינו ראוי לגר הוי

בגוונא דסרוח מעיקרו, יש בזה את ההיתר של נטל"פ לר"מ, אע"ג דאי"ז פגם גמור כנבילה שא"ר לגר, וצ"ע.

היתר בגוף החפצא, מ"מ יסוד דינו הוא דין היתר אכילה, דאינו אסור באכילה, ובשר וחלב וכלאי הכרם דחייב בשלא כדרך אכילתן ממילא לא שייך גביהו כל הדין דאינו ראוי לגר" (ואמנם הראשונים דנו על ההיתר של נבילה שא"ר לגר באיסור חמץ, אף דהוי איסור"נ, וצ"ע בזה אם יש חילוק בין קודם זמנו לאחר זמנו), ולהנ"ל אולי י"ל דגבי סרוחה מעיקרא אין בזה חילוק, ואף באיסורי הנאה ובאיסורים שאין בהם פטור שלכ"ד ג"כ מותר. וראיה לזה, דלכאורה ילה"ק בד' הגר"ח היאך יתכן לומר דדין נבילה שא"ר לגר הוא רק באיסורי אכילה, ובתולדה מהפטור של אכילה שלכ"ד, והא נבילה שא"ר לגר ה"ה מופקעת גם מטומאה. אלא דבאמת הרי נחלקו ריו"ח ובר פדא בזה (עי' בכורות כג, ב), ולמאי דקי"ל כריו"ח אז אין דין כזה לגבי טומאה אלא רק בסרוחה מעיקרא, וא"כ הן אמנם דלבר פדא נאמר דין נבילה שא"ר לגר גם לא באיסורי אכילה, אבל בהא גופא הא פליג עליה ריו"ח, ושאני סרוחה מעיקרא דלא נאמרו בזה ד' הגר"ח.

והנה ז"ל היראים בסי' עט: "וטעמא דר"ש מפרש בע"ז פ' אחרון דכתיב לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, נבילה הראויה לגר קרויה נבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה למעוטי סרוחה מעיקרא לא בעי קרא עפרא בעלמא הוא. ואע"ג דהיתר לפגם לא כתב אלא באיסור נבילה שהוא בלאו, ילפינן מינה חלב ושאר איסורים החמורים מנבילה, דהכי דרשינן לא תאכלו כל נבילה, הראויה לגר קרינא ביה לא תאכלו, פי' נקראת אכילה, שאינה ראויה לגר אינה קרויה אכילה, הלכך בכל איסורים שבתורה דכתיב בהו אכילה משתרי בהו טעם לפגם". ויל"ע דלכאורה כלפי הפקעת אכילה אין קולא בסרוחה מעיקרא יותר משבוחה שהסריחה, והאי סברא דכיון דחייל תו לא פקע לכאו' ג"כ ל"ש כלפי הפקעת אכילה אלא רק כלפי הפקעת האיסור בחפצא, וא"כ יוצא דאליבא דר"מ דקרא אתא למיעוטי סרוחה מעיקרא, אכתי יש לשאול כקו' היראים דליכא למילף מאיסור לאו לאיסורי כרת דחמירי

טפי.

וי"ל דאף לדברי היראים אין הכוונה דההיתר הוא רק ע"י הפקעת שם אכילה (וכש"נ דע"כ הא איירי כשאוכל הנבילה בדרך אכילתה באיזה צד), אלא כדברי הגר"ח דיסוד ההיתר בחפצא הוא משום ההיתר של אכילה שלכ"ד וכיו"ב, וחומרא דר"מ דאם חייל תו לא פקע שייכא גם בזה<sup>טו</sup>). וע"ע בכתבי הגר"ח על הש"ס בנוזיר בענין נצל, שדן בזה בצד אחר קצת, דמה"ט גופא הר"מ הזכיר את נבילה שא"ר לגר יחד עם דין שלכ"ד לאורויי דאין כאן הפקעה בחפצא של נבילה (לענין טומאה וכו') אלא רק היתר אכילה, ועי"ש דהוסיף דרך מה"ט י"ל דנטל"פ יש בו את ההיתר של נבילה שא"ר לגר, אבל אם זה היה הפקעה בחפצא דהנבילה ודאי לא היה שייך לומר כן בפגימת הטעם של נטל"פ, דהא בפנ"ע הוי ראוי.

ובהא דמתירים נבילה שא"ר לגר לדידן ואסרינן השביח ולבסוף פגם, נתקשו הראשונים דמאי שנא, ויש שתירצו דהוי מדין חנ"ן, ואפי' אי לא ס"ל חנ"ן בשאר איסורים מ"מ דמי לענינא דחנ"ן דכיון שלא נפגם עד שא"ר לגר ומאידך כבר נעשה כחלק מן עיקר המאכל, כבר אין לו שם טעם, אלא תלוי הכל בדין גוף המאכל<sup>טז</sup>).

טו). והנה התוס' כ' טעם האיסור בהשביח ולבסוף פגם טפי מכל נבילה שא"ר לגר, כיון דרך בנבילה עצמה יכול לחול האי היתר, אבל כלפי הטעם שכבר נאסר ל"ש האי היתר, ולכאן' לפ"ד היראים אין לחלק בזה, דסו"ס הכל תליא בענין האכילה. ועי' חזו"א סי' קטז סק"ג שכ' דר"מ מחייב על נבילה שא"ר לגר אף דהוי גם אכילה שלכ"ד, עי"ש דאף דהנך תרי דינים תליא זב"ז, מ"מ כלפי בב"ח וכלה"כ לדידן יש היתר של נבילה שא"ר לגר, אף דחייב שם גם שלכ"ד אכילה. וצ"ע בדבריו, דהא ר"מ נמי מודה בסרוחה מעיקרא, ולא אסר אלא משום דכיון דחייל תו לא פקע, וא"כ מהיכ"ת פלוג' נוספת בדין שלכ"ד בין ר"מ לר"ש.

טז). ובחי' הרי"ם ביאר בזה מצד דין נהפך, עי"ש. וז"ל הפמ"ג (סי' קג שפ"ד סק"ז): "וכן השביח ולבסוף פגם יראה דליכא איסור תורה אלא משום דחל שם איסור לא שייך להיתרין", וע"ע בחי' חת"ס. ועי' פמ"ג (סי' קג שפ"ד סק"ד) שהוכיח מדברי הרמ"א בתשובה (סי' נד) שאם הושבח ביד נכרי ואח"כ נפגם וקנאו ישראל מותר ודינו כפגום מעיקרא, ע"ש. וע"ע באו"ה הארוך (כלל לב סי' ה). ועכ"פ ילה"ס אם בשעת השבח אכתי לא היה איסור, ובשעה שנאסר כבר היה פגום, האם



ובס' כללי דקנקנים מבעל ההשלמה כתב: "ונותן טעם לשבח דהשביח ולסוף פגם דברי הכל אסור, ואע"ג דנבלה דגמרינן מינה דנותן טעם לפגם דשרי הוי השביח לבסוף פוגם, התם הוא דבשעה שהיא פגומה לא חזי כלל לאכילה ומ"ה אע"פ שהיתה משובחת מעיקרא שריא", ונראה בדבריו דזה גופא טעם החילוק, דכיון דאין פגום לגמרי, אין ראוי להתיר אם היה משובח מעיקרו".

ולכאור' הביאור בזה הוא דבאמת הרי ר"מ קאמר דכיון דחייל תו לא פקע, וי"ל דר"ש פליג ע"ז רק משום דס"ל דכיון דנסרח לגמרי הרי נשתנה ונעשה דבר אחר, ואין לאוסרו מחמת חלות האיסור שהיתה בה קודם לכן, אבל אם אינו פגום אלא מעט, ל"ח שינוי כ"כ, ובהא מודה ליה לר"ש דכיון דחייל איסורו תו לא פקע. ואמנם יש להעיר דהרי גם פגם מעיקרו הא קודם לשעת הבליעה היה מושבח ואפ"ה מתירי' בפגם

יהיה בזה את החומרא של השביח ולבסוף פגם, או דל"ש בזה חנ"ן ולא כיו"ב. עוד יל"ע דהנה הרשב"א (לקמן עג, א) כ': "ומיהו בפ' שמעתינ פי' רבינו יצחק ז"ל בכוסות שוין ומזוגין כדי מזיגה דהוה ליה יין של תרומה בטל בששה חלקי מים, דאע"ג דשאר איסורין אינם בטלים אלא בששים, יין שאני שנתפסד ונפגם הוא בששה חלקי מים, ונותן טעם לפגם מותר בין בתרומה בין בשאר האסורין", ולכאור' הא הו"ל השביח ולבסוף פגם דאסור. ויל"ד דאולי ל"ש איסור כשהוסיף על ההיתר, דאז הוי כתערובת חדשה שעדיין לא חל בה איסור. אבל אכתי קשה דהא ליכא רוב כלפי האיסור עם ההיתר הראשון שחל בו חנ"ן, ושי' הרשב"א היא דאין להתיר נטל"פ בלי רוב היתר. וצ"ע אם גם בזה י"ל דפוקע החנ"ן מדהוי נטל"פ, ואפי' דכלפי הכוס הראשונה הוי השביח ולבסוף פגם, מ"מ הכל חשיב כתערובת חדשה.

יו"ל ההשלמה בע"ז: "אבל בהשביח ולבסוף פגום כיון שהשביח נעשה הכל נבלה ואסורה בפגימת כל דהו ואינה ניתרת אלא כשתהיה אינה ראוי' לגר. וכי תימא כיון דעיקר נטל"פ מותר מנבלה גמרינן לה אמאי מותר בפגימה כל דהו משא"כ בנבלה שאינה מותרת אלא בשאינה ראויה לגר, שאני הכא דכיון שהאיסור נפל לתוך היתר אינה אוסרו אלא בנותן טעם וכיון שפוגמו כל דהו אינו נותן טעם, אבל בהשביח ולבסוף פגום הרי נתן טעם לשבח ונעשה הכל נבלה ואינו ניתר אלא בשאינה ראויה לגר". ויל"פ לדינא בהא דנראה מלש' הר"ן וההשלמה ועו"ר דאם ייעשה א"ר לגר כבר יהיה מותר, האם כוונתם דוקא כשכל התערובת נעשית א"ר לגר, או אפי' רק אם בליעת האיסור נפגמה כ"כ ג"כ מותר, כי לכאור' אם טעם האיסור בהשביח ולבסוף פגם הוא מצד חנ"ן, אז ל"ס בפגימת טעם האיסור לחוד, וצ"ע.

מועט ול"א כיון דחייל תו לא פקע, ומהיכ"ת דיהיה הדבר תלוי דוקא בשעת הבליעה (ואמנם עי' בחי' רבינו דוד בפסחים מש"כ גבי כלי מדין דס"ל לחלק כה"ג מדאו' ותליא לדידיה בשעת הבליעה). וי"ל דכיון דטכ"ע הוי איסור מחודש מכח הטעם וכדביאר הגר"ח, א"כ הדבר תלוי בשעת חלות איסורו. ולהנך אחרו' דפי' דאין הדבר תלוי בשעת חלות האיסור אלא בשעת חלות שם אוכל, ג"כ י"ל דע"י טכ"ע חל שם מחודש של טעם, והכל תלוי בהאי שעתא (דוגמא לדבר, דהנה התוס' כתבו: "רבי יוחנן סבר לה כר"ש בחדא בפגם מעיקרו וכר"מ בחדא בהשביח ולבסוף פגם", ולכאו' יפלא דהרי ר"מ לעולם אוסר בנבילה שא"ר לגר אם לא היתה סרוחה מעיקרה, ואיך שייך ללמוד מזה לדידן דנטל"פ מותר דעכ"פ השביח ולבסוף פגם אסור, ומבואר מזה דהגריעותא והקולא של סרוחה מעיקרא שייכא במקצת בנטל"פ אם לא היה השביח ולבסוף פגם, דעכ"פ בשעת חלות הטעם ואיסורו ע"י הבליעה כבר היה פגום). ועצ"ע.



### ביאור שיטת הרמב"ם

בפשטות הסוג' נראה בהחלט דהצד להתיר נטל"פ הוא רק מכח הדין של נבילה שא"ר לגר, ומה"ט ר"מ אוסר גם נטל"פ כיון דס"ל דנבילה שא"ר לגר אסורה אם לא היתה סרוחה מעיקרא (ועי' תוד"ה אמר עולא). וכיון דנתבאר בסוג' דהיתר נטל"פ הוא גם בכלאי הכרם, ע"כ מבואר דהיתר נבילה שא"ר לגר נוהג גם בכלאי הכרם, ואף דהתם הרי חייב גם על שלא כדרך אכילה, מ"מ היתר נבילה שא"ר לגר הוא הפקעה בחפצא, ושייכא גם בזה. וכן הוכיחו האחרונים. אמנם הרמב"ם בפ"ד ממאכ"א כתב: "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבב"ח וכלה"כ לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בשול ובלשון הקדש לאסור אותן

ואפילו שלא כדרך הנייה. כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם, הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב". והנה בריש דבריו מנה גם את האופן של נבילה שא"ר לגר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם, ומשמע א"כ דבבב"ח וכלה"כ גם בכה"ג חייב, דכל ההיתר בזה הוא תלוי רק בהיתר של אכילה שלכ"ד, אמנם יש מהאחרונים שדקדקו להיפך כיון דבסו"ד גבי חיובא דבב"ח וכלה"כ לא הזכיר אלא עירב דבר מר ותו לא מידי, ועיין.

והנה אם נלמד מד' הר"מ דבכלה"כ חייב גם בנבילה שא"ר לגר, א"כ תיקשי מאד למה בהא נמי איכא היתר של נטל"פ וכנ"ל, והגר"ח האריך לבאר בזה ע"פ דרכו דטכ"ע הוי איסור מחודש דתליא בגדרי אכילה בעלמא, ולכן אף דההיתר של א"ר לגר תליא ביסודו בהיתר של שלכ"ד, מ"מ הוא שייך אף בכלה"כ, עי"ש. אמנם לפ"ד האחרו' הנ"ל דס"ל דהר"מ נמי מודה דנבילה שא"ר לגר אינה תלויה בהיתר של שלכ"ד, ומה"ט לא הזכיר בסו"ד אלא עירב דבר מר ולא הזכיר את האופן שהסריח והבאיש, ומה"ט נמי מתירי' נטל"פ אף בכלה"כ, א"כ תיקשי לאידך גיסא למה בכלל הזכיר הר"מ את האופן של נבילה שא"ר לגר בתוך שאר הדברים שהיתרם הוא משום אכילה שלכ"ד, והא אין הדברים תלויים זב"ז כלל.

והנה ז"ל הר"מ בפיה"מ כאן: "ויש בזה ד' חלקים. החלק הא', שיתערב דבר בדבר ויפסידהו או בטעמו או בריחו מיד ולאחר זמן, רצוני לומר שלא יסתלק ממנו הפסדו אפילו יתיישן, וזה הוא הנקרא פוגם מתחילה ועד סוף, והוא כגון שומן הבשר או הדגים אם התערב בדבש,

שהם יפסידוהו תמיד. והחלק הב', שיהיה הדבר אשר התערב ישיב את הדבר אשר התערב בו מיד ולאחר זמן, כהתערב היין בתבשיל בשר או בתבשיל דגים, וזה הוא הנקרא משביח מתחוע"ס. והחלק הג', שישביח טעמו מיד ואם יישאר זמן יפסידהו, כהתערב שומן הבשר והחלב עם החמאה, שהוא ישביח טעמו מיד ואם יישאר חדשים יפסיד טעמו וריחו ויבאישו, וזה הוא הנקרא השביח ולבסוף פגם. והחלק הד', שיפסידו מיד ואם ארך הזמן ישביח, וזה כגון התערב הדבש ביין, שהוא יתיש כחו ויפסיד טעמו מיד ואם יארך הזמן יתגבר עליו הכח הייני ויהיה הדבש ממה שיוסיף לו ריח טוב וצלילות הגוון וחריפות וזה כולו שבח ליין, וזה נקרא פוגם מעיקרא. אמנם פוגם מתחוע"ס הרי אין מה לדבר בו שהוא מותר בכל האיסורים. ומשביח מתחוע"ס אין מה לדבר שהוא אסור. וב' החלקים הנותרים, לא התבאר בתלמוד איזה מהם אסור ואיזה מהם מותר, ולפיכך שניהם אסורים", ועי' בביאור הגר"א סי' צח סק"ד מה שהאריך לבאר את ד' הר"מ כאן, ובפר"ח ופר"ת סי' קג.

ולכאן מבואר בר"מ דפלוג' ר"מ ור"ש היא בהשביח ולבסוף פגם ובפגם ולבסוף השביח, אבל טעם הפוגם מתחוע"ס לכו"ע מותר. וצ"ע דהא ר"מ פליג על ההיתר של נבילה שא"ר לגר, ולמה יש להתיר לשי' נטל"פ בכל אופן שהוא. וי"ל, דהנה אף ר"מ מודה להתיר נבילה בסרוחה מעיקרא, וא"כ י"ל דנטל"פ באופן שהוא פוגם מתחוע"ס דמי לסרוחה מעיקרא (והא דפליגי בפגם ולבסוף השביח, צ"ל דכיון דהשביח בסופו אין לו את המעלה של סרוחה מעיקרא. ולהנך אחרונים דס"ל דפגם ולבסוף השביח אסור גם בשעת הפגם א"כ פשיטא דאין בזה את ההיתר של סרוחה מעיקרא). ואמנם הרי האיסור שמוליד את הטעם איננו סרוח מעיקרו, דהרי שומן הבשר שהתערב בדבש הכל היה ראוי מתחילתו, ואינו פוגם אלא ע"י התערובת. אבל י"ל בזה כעין שנת' לעיל, דלגבי איסורא דטכ"ע השעה הקובעת היא שעת הבליעה, וצ"ע. ואף בנובי"ק יו"ד סי' כו נקט כן, דענין ה'מעיקרא'

בזה תליא בשעת הנתינת טעם, עי"ש בכ"ד<sup>(ח)</sup>.

ובאופן א"י ל' דבאמת היתרא דנטל"פ איננו מותנה בהיתר נבילה שא"ר לגר, דאפי' אם נבילה שא"ר לגר אסורה, מ"מ סברא הוא דנטל"פ מותר (היכא דפוגם מתחוע"ס), דלא אסרה תורה במשרת ענבים אלא דבר שהוא נטל"ש, אבל טל"פ אינו טעם חשוב, והכרתו איננה סיבה מספקת לאסור את התערובת. ואמנם לפי הדרך הב' צ"ע, דבגמ' אמרי' דטעמא דר"ש דמתיר נטל"פ הוא משום דיליף מנבילה שא"ר לגר, ומשמע דבלא"ה אין להתיר. אבל מאידך יש לדקדק קצת להיפך, מהא דהק' בגמ' מ"ט דר"מ, ונצרכו למקור מגיעולי גויים, ולכאוי' כיון דהק' מ"ט דר"ש והיינו דמסברא ראוי לאסור, ובאמת לא התיר ר"ש אלא מכח דינא דנבילה שא"ר לגר, ואילו ר"מ פליג בזה, א"כ מהיכ"ת להתיר נטל"פ אליבא דר"מ אילולי קרא דגיעולי גויים (ועמד בזה הרעק"א בתש' סי' קסו עי"ש, וכן ב"וזאת ליהודה", ובאמת בתוס' הר"י מפאריש כ' מאי טעמיה דרבי מאיר. והא אין כאן הנאת אכילה של טעם איסור"), ומשמע א"כ כנ"ל דמסברא ג"כ יש מקום להתיר בנטל"פ, וצ"ע בכ"ז.

ועכ"פ הרי מבואר מהר"מ דבגוונא דנחלקו ר"מ ור"ש בנטל"פ, דהיינו השביח ולבסוף פגם או להיפך, לא הוכרעה בזה ההלכה והוי ספיקא דדינא, ורק בפגום מתחוע"ס יש להתיר<sup>(ט)</sup>. וא"כ עיקר דינא דנבילה שא"ר

(יח). ומצינו חידוש בפי' הרע"ב כאן, והובא בגי' מהרש"א בשו"ע, ז"ל: "ויש משביח בתחילה ולבסוף פוגם, כגון שומן הבשר עם החמאה, או הטעם הבלוע בכלי שאינו בן יומו, שנכנס בו משובח ואח"כ נפגם", והיינו דתלוי בשעה שנעשה 'טעם', וזהו תחילתו, ולכן פגימת קדירה שאב"י הוי כהשביח ולבסוף פגם, אע"ג משעת הכניסה במאכל כבר הוי פגום, מ"מ בשעת הכניסה לכלי כבליעה של טעם הוי מושבח.

(יט). ומקור ברור לזה שלא להכריע את פלוג' ר"מ ור"ש כאן, דהא בעירובין מו, ב אמרי': "איבעיא להו רבי מאיר ורבי שמעון מאי תיקו", אבל יש בזה גיר' חלוקות, עי' ברא"ש (ע"ז פ"ב סי' לד), ובנובי"ק (יו"ד סי' כו), ובהע' הוצ' מ"י שם. אמנם לשון התוס' בעירובין (סב, ב ד"ה רב חסדא אורי בכפרי בשני דרב הונא): "אבל דבר שהשואל יודע שידוע מנהגו של דבר זה כגון נותן

לגר לא הוכרע אי קי"ל הכי או לאו (וכ"ה לפי ב' הדרכים דלעיל, דאם ההיתר של פוגם מתחוע"ס הוא משום דדמי לסרוחה מעיקרא, א"כ בשבוחה שהסריחה אין לנו מקור, ואם ההיתר הוא מסברא דלא נתחדש בזה טכ"ע כיון דהוי פגום מתחוע"ס, א"כ בנבילה שא"ר לגר לא ידעי' איך קי"ל. סו"ד, כיון דהשביח ולבסוף פגם או להיפך, דינו תלוי בנבילה שבוחה שהסריחה, א"כ כל כה"ג הוי ספיקא דדינא).

וא"כ דברי הר"מ בהל' מאכ"א ברורים הם, דמחד הזכיר את ההיתר של הסריח והבאיש בתוך ההיתר של אכילה שלכ"ד, ומאידך כלפי האיסור של כלה"כ בשלכ"ד לא הזכיר את האופן הזה אלא רק עירב דבר מר וכו', כי מספק"ל להר"מ אי קי"ל כר"מ או כר"ש, ואם יש היתר בפנ"ע של נבילה שא"ר לגר, פשיטא דהיתר זה נוהג גם בכלה"כ, אלא דבעיקרא דהך דינא מספק"ל להר"מ אי קי"ל הכי. ומאידך כלפי דינא דטכ"ע בהא כ' הר"מ דבפוגם מתחוע"ס לכו"ע מותר, ואי"ז תלוי בהאי ספיקא דדינא בנבילה שא"ר לגר. וכן ההיתר של נטל"פ ודאי שייך גם בבב"ח וכלה"כ, אי משום הסברא החיצונה דלעולם לא נתחדש טכ"ע בטל"פ אלא בטל"ש, ואי משום דנטל"פ מתחוע"ס דמי לסרוחה מעיקרא דודאי יש בזה היתר נוסף מלבד אכילה שלכ"ד (וע"ע בנובי"ק יו"ד סי' כו שכ' כעיי"ז בד' הר"מ, וע"ע פליתי סי' פז סקט"ו מנחת ברוך סי' מ והלאה ובחור"ד סי' קג ובחזו"א או"ח סי' קטז סק"ג).

ועצ"ע בכ"ז, דלכאו' גיעולי גויים הוי נטל"פ מתחוע"ס, ואיך יליף ר"מ משם איסורא דנטל"פ (ויל"פ אי תליא בשעת הבליעה בכלי, או בשעת הבליעה במאכל מתוך הכלי). עוד יל"פ, דהנה הר"מ פסק לאסור גבי שאור של חולין שנפל ואחריו שאור של תרומה, ומטעמא דהואיל וראוי לחמע עיסות אחרות, עי"ש הל' מאכ"א פט"ז הט"ז וברדב"ז ולח"מ שם, וצ"ע דבסוג' מבואר דלמסקנה דבפוגם מעיקרו נמי פליגי אין הכרח לסברת רב

טעם לפגם וכיוצא בו דכשמורה לו היתר אין דומה לו דבר חידוש שרי".

זירא, ומהיכ"ת לפסוק בזה כת"ק דנטל"פ אסור. ולהנ"ל ניחא, כיון דבפוגם מעיקרו לפסק הר"מ לכו"ע מותר, ועכצ"ל כתירוץ רב זירא הואיל וראוי לחמע. וצריך להוסיף לפ"ז דבס"ד נמי כבר ידעי' קצת את סברת ראוי לחמע, דאל"ה מה מייתי' לה על פלוג' ריו"ח ועולא והא לכו"ע פוגם מתחוע"ס מותר, אלא דהא פשיטא דראוי לחמע כה"ג מפקיע את ההיתר של פוגם מתחוע"ס.

ונראה להוסיף עוד, דבאמת אין כוונת הר"מ לאסור בזה מצד "ראוי לחמע", דהרי כ' שם עוד אופן של תבלין, ז"ל: "עיסה מחומצת שנפל לתוכה שאור של תרומה או שאור של כלאי הכרם, וכן קדרה מתובלת שנפלו לתוכה תבלין של תרומה או של ערלה ושל כלאי הכרם, אם יש בשאור כדי לחמץ אילו היתה העיסה מצה, ובתבלין כדי לתבל הקדרה אילו היתה תפילה הרי הכל אסור, ואם אין בהם כדי לתבל ולחמץ יעלו בשיעורן, תרומה באחד ומאה וערלה וכלאי הכרם באחד ומאתים", והשיג הראב"ד (במהד' רש"פ): "זה המחבר חיבר קדירה מתובלת לעיסה מחומצת וטעה שהעיסה מחומצת אע"פ שהיא מחומצת יותר מדאי אינו כפוגם מעיקרו לפי שנעשית כשאור שמחמצין בו עיסות אחרות, וא"א לומר כן בקדירה מתובלת שאין מקיימין קדירה מתובלת לתבל ממנה קדירות אחרות", דגבי תבלין ל"ש האי סברא דראוי לחמע. אלא ע"כ יש לבאר מצד אחר, דלעולם ריבוי תבלין שהוא פוגם, אף דהוי פוגם מתחוע"ס, מ"מ אין בזה את הדרגא של סרוחה מעיקרא, כיון דאין פגם אלא מכח הריבוי (ומעין "יתירה מלח", ואדרבה באמת הרי צריך לבאר מהו החילוק לפי פשוטו בין שאור בעיסה מחומצת לקדירה היתירה מלח וכו'), ולכן מקשי' מינה בס"ד ולא מדמי' לה לפוגם מתחוע"ס, ולכן הר"מ פסק כן הן בשאור והן בתבלין. ומה שפסק בזה לאיסור, כיון דס"ל להר"מ לאסור בכל גווני, אם לא באופן של פוגם מתחוע"ס שהוא דומה לסרוחה מעיקרא. ואמנם כ"ז תמוה מפשטות סוג' הגמ', דהר"מ מתאים עם ד' עולא דבפוגם מעיקרו

לכו"ע מותר, אבל עולא איתותב ממתני', וצ"ע.

ויש להוסיף, דהנה נת' לעיל דכל נטל"פ יש לצדד להתירו גם בלא ההיתר של נבילה שא"ר לגר, אלא מסברא דלא דמי טל"פ לטל"ש הנלמד ממשרת לאסור. והנה מצינו בראשונים ובפוסקים נידון בנתינת טעם שאינה לשבח ואינה לפגם, ולכאורה מה מקום להתיר בזה, ואיך שייך לומר דדמי לנבילה שא"ר לגר. ולהנ"ל ניחא, דמ"מ ראוי לדון האם נתחדש בזה כל עיקר דינא דטכ"ע כיון דאינו נטל"ש. ולעיקר הנידון בד' הפוס', עי' בפר"ח ופליתי סי' קג סק"ב, ובד' הירושלמי תרומות פ"י ה"ד "הדא אמרה לא לשבח ולא לפגם אסור", ועי' ש"ש שנו"א ומלאכ"ש. ויש להוכיח קצת מד' הגמ' דאמר' ריבה טל"פ מותר אע"ג דאיכא מילי אחרנייתא דפגמה בהדיה, ואי נימא דכל טעם שאינו לשבח אינו אוסר, מאי ס"ד להתיר בדאיכא מילי אחרנייתא דפגמה בהדיה<sup>(כ)</sup>.

וז"ל האו"ז בסי' רנח-רנט: "והיכא דנותן טעם ואותו הטעם לא משביח ולא פוגם אסור דדוקא פוגם מותר אבל לא משביח ולא פוגם אסור. דתנן בתרומות פרק בצל זיתי חולין שכבשן עם זיתי תרומה פצועי חולין עם שלימי תרומה אסור. שלימי חולין עם פצועי תרומה מותר. ואמ' בירושלמי אמר ר' יונה זאת אומרת פצועי בולעין ופולטין וחוזרין

(כ). ומאידך, בתורי"ד כ' בל"ק דר"ל ד"אם היתה פגומה מחמת דבר אחר אע"פ שגם זה הוסיף לפוגמה לא התירו חכמים שכיון שהיא פגומה ועומדת אינן חוששין לפגם זה", ואף מלש' רש"י בע"ב במימרא דריו"ח דריבה טל"פ משמע דבהא מיירי: "הא ריבה קולא משמע שאע"פ שנפגם מחמת דבר אחר אם הועיל איסור זה לרבות את הפגם מותר", ועי' נמוק"י שם: "ולאו דוקא ריבה, דמשמע שהאיסור עצמו היה נותן טעם לפגם לקצת התבשיל, אלא אפילו היה האיסור נותן טעם לשבח, כיון שנפגם כשמצא דבר פגום והרי הוא פוגם מעיקרו וריבה הטעם לפגם מותר. דהשתא מיהא מפגם פגמה", וצ"ע. ובמשמ"ב (יט, א) כ' להדיא: "אפילו נשתתפו דברים ופגמו אפילו אין באחד מהם לפגום אין אוסרין". ואף בד' רש"י והרי"ד יש לדחוק דאיירי בכה"ג דהאיסור לחוד לא היה פוגם אלא רק בצירוף הפגם הגמור שהיה לפניו, דוג' זה יכול וזה אינו יכול, ודו"ק. ואל"ה, אלא כפשטות ד' הרי"ד, יוצא דכל המבשל בקדירה שאינה ב"י, כבר לא יהיה לו היתר של נטל"פ, כיון דהוי פגום בלא"ה.



ובולעין שלימין בולעין ופולטין. ועוד אין בולעין הדא אמרה לא לשבח ולא לפגם אסור. מתני' כר' שמעון דר' שמעון נטל"פ אסור. והאמר ר' שמעון נטל"פ מותר. כהדה דר' שמעון אומר כרוב של שקי ששלקי עם כרוב של בעל אסור מפני שהוא בולע. פי' הא דאמינא מתני' דרבי שמעון דאמר נטל"פ אסור לא שהוא פוגם דאם כן שרי לר' שמעון. אלא שאינו לא פוגם ולא משביח. כהדא דתנן בההוא פירקין דלקמן כרוב של שקי כלומר שמשקין השדות ביד כדכתיב והשקית ברגלך עם כרוב בעל דתרומה אסור דשל שקי בולע. והיינו לא לשבח ולא לפגם. כמו זיתים בזיתים דלעיל דכל מין במינו אינו לא משביח ולא פוגם. הילכך הכי קי"ל דדוקא פוגם מותר אבל לא משביח ולא פוגם אסור. ומיכן אני המחבר מביא ראיה לדברי רבינו שמואל זצ"ל שכתב הכא בשמעתין אע"פ שמהו פוגם אינו אוסר במינו. משהו שאינו פוגם אוסר במינו ואע"פ שאינו נותן טעם כלל. דגבי משהו לא בעינן נתינת טעם אלא שלא יהא פוגם ובטל. אבל שאינו פוגם כגון מיא דביעי דקיימא לן בש"ח דמים הפולטין מביצים שלוקות אינם נותנין טעם בשום מאכל אפילו הכי אסורין במינן שבתוך הביצה אסורין הן וכשפולטין מהן מים של איסור הן. אע"פ שאין בהם כח ליתן טעם בדבר אחר. הילכך ביצה שנמצא בה אפרוח או שנמצא בה דם בחלבון או בחלמון. ולא בקשר שלה שאסורה היא כדאמ' באלו טריפות ונתבשלה בקדירה עם שאר ביצים. הביצה עצמה נעשה נבילה ואוסרת כל הביצים כולם מפני מים וליחלוחית של איסור הפולטין ממנה. ואם יש שם מים הרבה משערים אותה בששים ובכלי שנתבשלה בו. כדקיימא לן בהעור והרוטב וכל השאר כשירין ומותרין. דקיימא לן מין ומינו ודבר אחר סלק את מינו כמי שאינו ודבר אחר שאינו מינו רבה עליו ומבטלו עכ"ל. מיהו נראה בעיני דאינה ראיה דזיתים וכרוב אע"פ שאינם משביחים ולא פוגמים מ"מ טעם שלהם הנפלט מהם טעם חשוב הוא כל היכא דאיתיה. אבל מי ביצים דמים

בעלמא נינהו ולא יהבי טעמא כלל. הרי פירשנו דנותן טעם לפגם מותר לשבח אסור. וכן לא לפגם ולא לשבח נמי אסור"כא).

ואפשר להוסיף בזה עוד, דהנה בחו"ד בסי' קג בחיד' סק"ד כ' דטעם שאינו משביח ואינו פוגם אוסר, אם יש שם "טעמו וממשו" שנימוח האיסור עצמו. וכיו"ב כ' בחו"ד סי' ק סק"ז לגבי גיד (דאין בגידין בנו"ט), שאוסר בטעמו וממשו. וכיו"ב מב' בפוס' לגבי מש"כ הטור בהל' פסח על "קיוהא בעלמא" גבי חמץ בתערובת, דמ"מ טעמו וממשו אוסר. ואפשר לבאר ע"פ הנ"ל, דבאמת גבי טעמו ולא ממשו דגלי לן קרא דמשרת לאסור, י"ל בפשיטות דנטל"פ ל"ה בכלל זה מסברא, ולא רק טל"פ אלא כל טעם שאינו טל"ש נמי לא ילפי' ליה ממשרת דלא דמי ליה, כגיד וקיוהא וטעם שאינו פוגם ואינו משביח. אבל טעמו וממשו, דאיסורו הוא מסברא בלא קרא דמשרת, ואף למ"ד טכ"ע לאו דאו', בזה אין לומר כנ"ל, וע"כ נצרך בזה ההיתר של נבילה שא"ר לגר, וזה ל"ש אלא בפגם גמור, ובלא"ה כל טעמו וממשו אוסר.



## פגם ולבסוף השביח

ובעיקר מה שאסר הר"מ פגם ולבסוף השביח, דנו האחרו' מה המקור לזה (ולפי מה שכ' הרמב"ן לקמן סט, א: "יש מפרשין אימרטוטי אימרטט ומגו

כא). ויש לציין בזה עוד, דהנה נחלקו הראש' והפוס' האם יש היתר של נטל"פ באיסורים האוסרים במשהו, ויש בזה ב' חלקים, חדא דאם כל נטל"פ אינו מותר אלא ע"י ביטול ברוב א"כ באיסור משהו הרי לא סמכי' על ביטול ברוב, ועוד יש שדנו לדמות הדברים מצ"ע, ד'משהו' ו'נטל"פ' דמו אהדדי, וכלש' התוס' בסוג' "דכל איסור דהוי במשהו לא אמרינן ביה נטל"פ מותר דהא אין לך טעם בטל יותר ממהו באלף ה"ה נותן טעם לפגם". והנה משהו אינו פוגם אלא שאינו משביח, וז"ל תשובות ופסקים מחכמי אשכנז וצרפת (סי' מז): "ומה שכתבת כיון שאיסורו במשהו מה לי לשבח מה לי לפגם, ויש דוחי' לא דמי מה שאינו לא משביח ולא פוגם לדבר שפוגם".

דשהא ביה טובא עד דאימרטט ביה איכא למיחש דילמא אגב חורפיה דחלא משני ליה לטעמיה לשבח", מפו' הוא בגמ' דהשביח בסוף אסור אע"ג דפגם מתחילה), דאמנא יש לחלק בין נבילה סרוחה שהשביחה שהיא מותרת (למאן דס"ל הכי), להאי פגם שאינו סירחון גמור, דאם חזר והשביח חוזר ונאסר, אבל מ"מ יל"ע מה ההכרח לזה. וכ' הב"י בסי' קג: "ואהא דאמרינן נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם כתב הר"ן נראה לי דהכי קאמר לא תימא כיון שסוף חומץ זה לפגום כשירתיח שנראה אותו כפוגם מתחלתו אלא נעשה כתבשיל שהשביח מחמת האיסור ולבסוף פגם מחמת עצמו דאסור עד שיפסל מלאכול לאדם עכ"ל. ואע"פ שלא אמרו בגמרא אלא השביח ולבסוף פגם כתב רבינו פגם ולבסוף השביח נמי אסור. וכן כתב הרמב"ם והרשב"א ז"ל וטעמא משום דכל שכן הוא השתא פגם לבסוף אסור מפני שהשביח מתחלה אע"פ שאותו שבח על מנת לפגום הוא פגום תחלה כל שכן דאסור דהא פגם זה אינו פגם כיון שהוא על מנת להשביח".

ותמהו האחרונים בד' הב"י, דהאי דינא דהשביח ולבסוף פגם הרי נתבאר בד' הראש' טעמו דהוא כעין דינא דחנ"ן, או כמש"כ התוס' דחייל בו איסור ותו לא פקע, אבל פגם ולבסוף השביח הרי לא חל בו איסור מעיקרא, ומה המקור לחדש עליו איסור משעה שהשביח (וביותר, דהרי השביח ולבסוף פגם זה שייך לחלות האיסור, ואם בשעת ההשבחה עדיין הכל יהיה ההיתר, והאיסור על המיעוט חל רק בשעה שהוא כבר פוגם, הרי באמת לא אסרי' כה"ג, כי לא חייל ביה איסור ולא חייל ביה חנ"ן. וצ"ע. ואילו האיסור של פגם ולבסוף השביח זה דין אחר דהפגם אינו מפקיע את האיסור מלחול עכ"פ בשעת ההשבחה). ואמנא בדקדוק לשון הב"י נראה דאין כוונתו לומר דהדין לאסור פגם ולבסוף השביח נלמד בק"ו מעיקר האיסור של השביח ולבסוף פגם, דבאמת התם האיסור הוא מכח חנ"ן וכיו"ב, אלא רק ממה שהוסיף הר"ן לומר דהאיסור של השביח מעיקרא הוא אפי' בנעשה מתחילה ע"ד לפגום, דסו"ס השתא הוא משביח, וסגי בהאי צד כ"ש של שבח לאסור

השתא (וגם אח"כ מדין חנ"ן), מזה יש ללמוד לאידך גיסא, דכל צד שבח הוא טעם לאסור, ויש ללמוד בק"ו מד' הר"ן דפגם ולבסוף השביח אסור, והתם עדיף טפי דהרי עומד לכך שישביח לבסוף וזה עיקר תכליתו<sup>כב</sup>).

וגם בדרכם של האחרו' הנ"ל יש לבאר (ואף אם ל"ה ק"ו, מ"מ מובן הדמיון בין האיסור של פגם ולבסוף השביח והאיסור של השביח ולבסוף פגם), דהנה אף דאמרי' דהאיסור בהשביח ולבסוף פגם הוא מצד חנ"ן, אכתי יש לשאול דהא נבילה גופיה מותרת כשנסרחת אף שנאסרה מעיקרא, ועכצ"ל דשאני הכא דלא נסרחה באמת אלא הוי רק פגימה מועטת בטעמה, ולענין זה אמרי' חנ"ן דאינה ניתרת כעת, ומזה יש ללמוד דפגם ולבסוף השביח נמי אסור, אף דלעולם נבילה מוסרחת שחזר ותיקנה אינה חוזרת לאיסורה, כיון דבפגימה מועטת אין הפקעה מוחלטת על האיסור, אלא רק היתר בגדרי התערובת מצד נתינת הטעם.



## נטל"פ באיסור בשר בחלב

הפליתי בסי' פז סקט"ו יצא לחדש ע"פ שי' הר"מ הנ"ל דגבי בב"ח באמת אין היתר של נטל"פ, כיון דאסרי' התם גם שלא כדרך אכילה,

כב). והנה נחלקו האחרונים בפגם ע"ד להשביח האם האיסור חל כבר בשעת הפגם, ולכא' למבואר בד' הבי' הרי אין מקור לאסור פגם ולבסוף השביח באופן שלא היה עומד מעיקרא להשביח בסופו, וי"ל דכה"ג באמת הרי הוא עומד בהיתרו ואינו חוזר ונאסר. דלאחרונים שנקטו דהאיסור חל כבר בשעת הפגם כיון דעומד להשביח, י"ל דמ"מ אם בשעת הפגם הוא מותר כי לא עמד להשביח אז באמת לא יחזור וינאסר בשעת ההשבחה. ולאחרונים דס"ל דלעולם בשעת הפגם מותר, ג"כ י"ל דכל הסיבה שהוא חוזר ונאסר זה רק משום שעמד להשביח מעיקרא, אבל כשהתחדש השבחה זה לא סיבה להפקיע את היתר הפגם שהיה מוחלט מעיקרו. והנה הריטב"א בע"ז (דל"ט) כ': "וכי הדרא ומחליא ליה אגב חורפא דחליתתא מאי הוי, הרי זה כמבשם נבלה סרוחה או מבשם את העפר דשוב אינו חוזר וניעור", ומשמע לכא' דס"ל דפגם ולבסוף השביח מותר, ולהנ"ל יש לחלק בין שבח שהוא חידוש לבין שבח שהיה עומד לזה מעיקרא.

מדלא כתיב ביה אכילה בקרא. אמנם הוסיף בזה חילוק, ז"ל: "הדבר מבואר ברמב"ם דבב"ח אפילו נתן לתוך קדרה של בשר בחלב דבר הפוגם ביותר מ"מ אסור, דחייב עליה שלא כדרך הנאתן. אך בין תבין אשר לפניך, הני מילי כשכבר נאסרה בשר בחלב, אבל בשר שנפל לתוך חלב ודבר מר ג"כ עד שפוגם, אינו נעשה איסור בשר בחלב כלל, עד שנאמר שיאסור שלא כדרך הנאתן, כי התורה לא אסרה התערובות רק כשנותנים זה בזה טעם לשבח אבל לא בפגם, וכאותו שאמרו דרך בישול אסרה תורה, וצריך זה מזה לקבל טעם של שבח, וזה ברור ונכון לפניך בדין זה ולא תטעה" (כג).

ויל"ע לפ"ז דהא קדירה בת יומא נמי א"א דלא פגמה פורתא, והתוס' בסוג' מצדדים דדבר זה הוא לכו"ע ולא נחלקו במציאות, וא"כ יהיה מותר לבשל בשר בקדירה שבישלו בו חלב 'ביומו'. וצ"ל דהאי פגם פורתא אינו מפקיע ומגרע את דרך הבישול, ודינא דהפליתי אינו תלוי בגדרי נטל"פ ממשכ"ד. ולפ"ז יש להעיר עוד דהרי דרך המבשלים היא לבשל בקדירות ישנות, ואף דהוי נטל"פ, מ"מ כבר כ' הריטב"א ד"ודאי כל שידענו שאין נאות לו ואילו היה מרובה היה פוגמו לחיך נידון בנותן טעם לפגם ואע"פ שאינו נרגש", וא"כ בכמות מועטת הוי כדרך בישול,

(כג). ובעיקר דבריו דנקט שם להתיר נטל"פ משום אכילה שלכ"ד, יל"ע למה אסרי' השביח ולבסוף פגם, וי"ל. ואף הרעק"א ב"זואת ליהודה" הלך בדרך זו דההיתר של נטל"פ אליבא דאמת הוא מדין שלא כדרך אכילה ולא מדין נבילה שא"ר לגר, אלא דהוסיף ליישב דלכאו' ק' דא"כ לגבי כלה"כ ובב"ח נאסור נטל"פ, ותי' בזה דמ"מ כיון דהמקור לטע"כ הוא ממשרת ענבים, והתם איירי דוקא בכדרך אכילה, אז ה"ה בכל האיסורים. וכ"כ במקו"ח סי' תמב. וזה דומה קצת לד' הגר"ח בהאי מילתא, מה שביאר איך חל היתר נטל"פ גבי כלה"כ ובב"ח. וכעין זה הרי צ"ל לגבי "מצה", דמהני התם דין טע"כ, ואינו נראה דנטל"פ נמי יועיל למצה, אף דלא שמענו שם הפקעה של א"ר לגר, וע"כ כנ"ל דסו"ס אין ללמוד מטע"כ טפי מהמקור של משרת ענבים.

(כד). אגב, בסידור רש"י (סי' תרה) כתב: "דפת אפילו קדירה בת יומא נותנת טעם לפגם הוא, וגם רבי אינו פורש מלאכול פיתם משום גיעולים, דודאי נותן טעם לפגם הוא ודומה לו מאיסות בפת", וכ"ה בשאר ספרים דבי רש"י.

וכל דינא דהפליתי לפי' שיטתו הוא רק באופן של פגם הנרגש, דאז הוי שלא כדרך בישול.

וצ"ע האם חיד' הריטב"א מוסכם על שא"ר, ובאמת הרי לא הובא דבר זה בפוס', וצ"ע. והנה לכאו' לפי הריטב"א ה"ה איפכא, דאם יש דבר שהוא נטל"ש, אלא שברביבוי גדול ה"ה פוגם, דאין בזה היתר של נטל"פ, דהרי ידענו ש"נאות לו" ו"אילו היה מועט היה משביחו", ובאמת כ"ה להדיא בריטב"א לקמן עג, א: "והא דקתני יין במים בנותן טעם, נראה דהיינו בששים כשאר איסורין, ואע"ג דכל חמרא דדרי טפי מארבעה מיא לאו חמרא הוא אלא קיוהא בעלמא כדאיתא בפ' הספינה, אפילו הכי לגבי חמרא דאיסורא לא פליג רבנן, וכיון שיש שותין במזיגה מרובה מאד אין איסורו מתבטל אלא בששים, ולא חשיב נטל"פ כיון שהוא במינו נאות במים ואין הפגם אלא מפני רבוי" (וצ"ע מד' הריטב"א שם ע"ב דחזר ע"ז שוב דל"ה נטל"פ, אבל לא הזכיר את הסברא הנ"ל, אלא כתב באופן אחר: "דמשום מזיגה אינו נדון בנותן טעם לפגם כיון שדרכו במזיגה ויש מוזגים הרבה ויש מוזגים מעט"). אבל אם הדברים באמת תלויים זב"ז, אזי שא"ר לקמן שם הא פליגי על הריטב"א והרא"ה ומסכימים דהוי נטל"פ, וה"ה לשי' דיש לאסור בגוונא דאין הפגם נרגש אפי' אם אין נאות לו ואם היה מרובה היה פוגמו<sup>כה</sup>.



כה). והנה בהאי דינא דר"ל ביתירה מלח וחסירה מלח לכאו' ילה"ק ממתני' דשאור, דהתם נמי הפגם הוא רק מחמת הריבוי, ומ"מ בנפל של חולין תחילה חשיב השאור של תרומה נטל"פ. ויש לכאו' מקום לחלק דכלפי אותו מין ודאי חשוב כפוגם, דהכל יחד פוגם, משא"כ כשיתירה מלח וכד' והנטל"פ הוא מין אחר, דיש לתלות הפגם במלח ולא באיסור. אכן בריטב"א מבואר לא כך, דהרי כתב ד"לא חשיב נטל"פ כיון שהוא במינו נאות במים ואין הפגם אלא מפני רבוי". וצ"ל באופ"א, דיתירה מלח הוא רק באופן דההיתר שגרם שהאיסור יפגום לא אמור היה להיות בקדרה, משא"כ הכא הרי המחמץ הראשון היה מתבקש ונצרך לעיסה ובכה"ג א"א לדון את העיסה בלי המחמץ הראשון. ועוי"ל כע"ז דהחימוץ נעשה בגוף העיסה וכלפי עיסה מחומצת המחמץ השני

## דין נבילה שא"ר לגר מדרבנן

נחלקו הפוסקים בנבילה שא"ר לגר דמותרת מדאו', האם אסורה עכ"פ מדרבנן. ולכאור' נחלקו בזה הראשונים, דהנה ז"ל הרשב"א בתש' ח"א סי' תצט: "ולענין מה שאמרת חמץ פגום שנתערב משהו בפסח ואינו בעין, אם נחמיר עליו כיון שאיסורו במשהו אם לאו. לא נתברר לי פגם זה שאמרת מהו, אם הוא פגום גמור כגון פת שעפשה ויצא מתורת אוכל עפרא בעלמא היא ולא אסרה תורה עפרא בעלמא, ולא סוף דבר משהו אלא אפילו מחצה על מחצה או יותר, אבל אם אינו פגום גמור אוסר תערובתו באכילה אפילו במשהו", והנה איירי באיסור דרבנן של משהו דחמץ, וע"ז כתב דפגום לגמרי מותר אף כשאין רוב היתר, וחזי' דהיתר נבילה שא"ר לגר הוא אף מדרבנן. וכן משמע דעת הרא"ה, דבחולין פג"ה כתב להתיר לכתחי' לאכול נבילה שא"ר לגר, ואף בבד"ה לו, ב כתב: "הא למה זה דומה למי שבא להפסיד גופה של נבילה עד שתהא פגומה שהיא בעין שבודאי מותר לו לעשות כן ואחר כך מותרת לו".

אבל בתורי"ד שלהי סוג' כתב: "האי אימרטוטי אמרטיט אי קשיא ואע"ג דאכיל מני' לישתרי משום נבלה שהסריחה שאין לומר דס"ל דחידוש היא דא"כ אמאי קא מבעי' לי' נפל לנו חלא מאי כיון דחידוש הוא אע"ג דלא משבח לי' אסור תשובה, י"ל דס"ל דלאו חידוש היא וחזי לאכילה והכא משום דחומץ צומתו ולא מסרח, א"נ יש לומר נבלה

הוא פוגם, משא"כ במלח שגם לאחר שהקדרה נמלחה אפשר לייחס את טעם המלח למלח שהוכנס וממילא האיסור מצד עצמו לא פוגם. ולאידך גיסא נמי יל"ע למה 'ראוי לחמץ' חשיב נטל"ש טפי מחסירה מלח העומדת להשלמת המלח או גריסים העומדים להצטנן. וכבר העיר בזה הריטב"א וכתב: "שאני עיסה הואיל וראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות. פירוש ומשום הכי לא חשיב לה רבי מאיר פגם, ואע"ג דאמר' לעיל השתא מיהא הא פגמה, דילמא ההיא לרבי שמעון אמרינן לה, אי נמי דשאני התם דלא חזיא למידי אבל הכא דחזיא לחמץ בה לא חשיב לה רבי מאיר פגם, אבל רבי שמעון מתיר דסוף סוף לגבי עיסה זו פגם הוא כשנתחמצה יותר מדאי ולא חזיא למילתה דאינה ראויה לאכילה".

סרוחה שריא מדאורייתא ואסורה מדרבנן אבל נ"ט לפגם שרי אפילו מדרבנן והאי דאסתייע לעיל מנבלה סרוחה ה"ק כיון דנבלה סרוחה שריא מדאורייתא נטל"פ שרי אפילו מדרבנן כיון שאין ממשיתו של איסור קיים" (ובפס' הריא"ז כתב: "נרקב העכבר ונתמוטט במשקין הרי אלו אסורין אפילו יותר מששים שמא יבוא כעדשה מן השרץ לתוך המשקין, והשרץ שיעורו כעדשה. ונראה בעיני שלא אמרו כן אלא בחומץ ושכר, שהוא צומתו ואינו מסריח, אבל בשאר משקין שהוא מסריח בהן, אפילו יבוא מן השרץ לתוך פיו אין בו איסור תורה אלא מדברי סופרים. ואין לגזור בדברי סופרים שמא יבוא לתוך פיו").

ואמנם לגבי נבילה עצמה לכאן יל"ד בזה איסור דאו' אע"ג דאינה ראויה לגר, והוא לפי שיטת הראשונים דיש איסור עשה של אינו זבוח, והרי לא כתיב ביה אכילה (ויש באחרונים שנקטו דהאי איסור הוא גם בפחות מכזית, ושלב"ד אכילה), וא"כ בזה אין את ההיתר של א"ר לגר, והוי איסור דאו' של אינו זבוח. ועכ"פ יל"ע בהא דמודה ר"מ בסרוחה מעיקרא ופירש"י במוכת שחין, דלכאן הניחא כלפי איסור נבילה דלא חייל בה מעיקרא כלל, אבל כלפי איסור אינו זבוח הא חייל בה קודם שהוכתה בשחין, וכיון דחייל נימא דתו לא פקע (ועי' חת"ס). ונראה דכלפי איסור עשה ל"ש למימר דאם חייל תו לא פקע, ובזה ודאי מודה ר"מ דאם השתא אינה ראויה לגר אין בה איסור, כיון דלעולם אין האיסור בה אלא מצד שלא נתקיים בה דין השחיטה, והכל תלוי כפי חיוב השחיטה מצד הזמן הזה, וכיון דהוכתה בשחין, ואף בלאו השחיטה היא מותרת, דכלפי נבילה הויא סרוחה מעיקרא, ה"ה דאין בה איסור דאינו זבוח.



### נתינת טעם דשרצים

"אמר להו רב ששת: בעלמא סבר רב נטל"פ מותר והכא חידוש הוא

האויער ♦ תמוז ה'תשע"ז



דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מיניה ואפילו הכי אסריה רחמנא, הלכך נטל"פ נמי אסור". והנה אם אמרי' דשרץ הוא מאוס וכו' והוי חדוש לאוסרו וה"ה דנטל"פ אסור, לכאו' הרי שרץ הוא סרוח מעיקרו, ואפי' לר"מ דלא התיר נבילה שא"ר לגר, מ"מ אכתי שרץ חידוש הוא כיון דהוי סרוח מעיקרא, ואפ"ה אסרתו תורה. וכ"ה להדיא בר"ן: "כיון דמימאס מאיס ובדילי אינשי ה"ל כנבילה סרוחה מעיקרא דשריא לכולי עלמא כדאיתא בגמרא ואפ"ה אסריה רחמנא הלכך כיון שחדשה בו תורה איסור אף טעמו אוסר אע"פ שהוא פוגם". וכ"כ גם בתורי"ד: "חידוש היא דקא מאיס ובדילי אינשי מיני' פי' והו"ל נבלה סרוחה מעיקרא דשריא לכולי עלמא ואפ"ה אסרי' רחמנא". ואף הרא"ה בבד"ה כ, א נקט כן: "גבי עכבר חידוש הוא שחדשה תורה באיסורי דהא ממאס מאיס ובדילי אינשי מיניה והוה ליה כנבלה סרוחה מעיקרא דשריא לכולי עלמא". וז"ל הסמ"ג לאוין קלב: "דבש דבורים אע"פ שגופי השרצים של דבורים שהם אסורים מעורבים עם הדבש וכשמפרישין הדבש מהם מחמין אותם ומרתיחין אותן אין לחוש דקי"ל נטל"פ מותר, ועוד שהדבורים הם כנבלה סרוחה מעיקרא שמותר אליבא דמאן דאמר נמי נטל"פ אסור כדאי' במס' עבודה זרה".

אכן התוס' כתבו: "דהא בדילי אינשי מיניה וא"כ מן הדין היה לנו להתירו משום דהוי פגם ונטל"פ בעלמא מותר ואפ"ה אסריה רחמנא אף כל נטל"פ דשרצים אסור", וכן הרמב"ן כתב: "דכיון דממאס מאיס ובדילי אינשי מיניה מדינא שרי, דהוה ליה כנבלה סרוחה דלמ"ד נטל"פ מותר הא נמי שריא, ואפי' הכי אסריה רחמנא אלמא בהאי נטל"פ אסור". ומבואר בשיטת התוס' והרמב"ן דשרצים לא דמו לנבילה סרוחה מעיקרא, וה'חידוש' של איסור שרצים תליא בדינא דנטל"פ, וצ"ע<sup>(כ)</sup>.

(כ). ומ"מ, הנה הר"מ בפיה"מ הרי כתב דבפוגם מתחזק"ס לא נחלקו דודאי מותר, וק' לכאו' דגבי שרצים ס"ל לרב אליבא דרבא דנטל"פ אסור אף דהר"ז פוגם מתחזק"ס, אכן למש"נ לעיל טעמו

ונראה דבאמת הרי החילוק בין סרוחה מעיקרא לסתם נבילה שא"ר לגר, הוא האם יש לאסור מצד כיון דחייל תו לא פקע, והנה הרי השרצים ודאי אסורים למרות מאיסותם, ובודאי י"ל בהו כיון דחייל תו לא פקע גם כשנכנסו בתערובת, ורק למאן דמתיר נטל"פ י"ל דאף דחידשה תורה איסור על השרצים מ"מ בתערובת שאני כי ה'טעם' שלהם לא נאסר, ולעולם הרי ל"א כיון דחייל תו לא פקע. ואולי י"ל דהרי כתבו הפוסקים דלעולם בשר בשיכר הוא נטל"פ, וא"כ י"ל דכל הנידון להתיר טעם של עכבר בשיכר לפי רב ששת זה רק מצד הפגם הזה, אבל מצד פגם המאיסות הרי בזה חידשה התורה איסור, ומה לי בפנ"ע ומה לי בתערובת. וא"כ פגם העכבר בשיכר מצד זה ודאי תלוי בפלוג' דנטל"פ. עוי"ל בזה ע"פ שיטת הר"ן בעיקר התירא דנטל"פ דיסודו הוא משום דאינו נהנה מן האיסור, ולכאן' לפ"ז צ"ע מה שייך לחלק בין סרוח מעיקרא לנסרח אח"כ, כיון דאין הנידון בחלות האיסור בחפצא אלא במעשה אכילה. וצ"ל דאדרבה בסרוח מעיקרא לכו"ע לא חל איסור בחפצא, ובנסרח אח"כ לכו"ע חל איסור בחפצא, וכל הנידון אינו אלא כלפי מעשה האכילה אם נחשב כמעשה אכילה מחמת חיסרון ההנאה. והנה כלפי האיסור בחפצא בזה י"ל דאין בשרצים חידוש, אלא התורה אסרה גם דבר שאינו מאכל ואין זה בגדר חידוש, וכלשון החת"ס: "אבל דבר שתחילתו וברייתו כך הוא עץ הוא או עפרא ורחמנא חייבה עליו ומאי חדותיה", אבל בהגדרת מעשה אכילה דלשי' ר"ש יש תנאי של נהנה, בזה ודאי יש חידוש בשרצים אם חייב בלי מעשה הנאה, ועכ"פ כל זה לפי ר"ש אבל לר"מ אע"ג ששרצים סרוחים מעיקרא מ"מ אין זה

של הר"מ דס"ל דפוגם מתחזק"ס דמיא להיתר של נבילה הסרוחה מעיקרא א"ש, ע"פ המבוא ברמב"ן ותוס' הנ"ל דשרצים לא דמו לנבילה הסרוחה מעיקרא. אבל לפי מה שיבואר טעם הדבר למה בשרצים ל"א דהוי כסרוח מעיקרו, זה לא יועיל בד' הר"מ, כי הרי חומץ וגריסין וכיו"ב נקרא לפי הר"מ פוגם מתחזק"ס, למרות שלא היה סרוח מעיקרא, וכל הפגם הוא רק בצירוף שלהם, וא"כ שרצים לא גרע מזה.

חידוש.

עוד יל"ד אליבא דרב ששת, האם בשרצים שאינם סרוחים ג"כ אמרי' דנטל"פ אסור, דמדאסרה תורה כל השרצים ואפי' הסרוחים, יש ללמוד דבכלל איסור שרצים ליכא היתר נטל"פ, או דכל זה לא נתחדש אלא כלפי שרצים סרוחים, אבל שרצים שאינם סרוחים אינם אוסרים בנטל"פ. ובמהרש"א מבואר דדברי רב ששת אזלי רק כלפי שרצים דבדילי אינשי מינייהו, אכן החת"ס כתב: "דהא כל הולך על גחון וכל מרבה רגלים מימאסי וסרוח מעיקרא דכי האי גוני בכל אי' שבתורה לכולי עלמא לאו אוכל הוא והכא כתי' לא תאכלום א"כ אפילו פגם בתבשיל אחריני נמי אסר רחמנא ולפ"ז אפי' עכברא דדברא דלא מאיס מ"מ כיון דבחד לאו כיילי' רחמנא נטל"פ שלו נמי אסור". אבל הנה הש"ך בסי' קד סק"א כתב: "משמע מדברי המחבר דעכברא דדברא פשיטא לן דמשביח בשכר וחומץ כיון דעולה על שלחן מלכים (ואפשר לפי זה דעכברא דדברא אפי' ביין ושמן וכהאי גוונא אינה פוגמת), ובש"ס מוכח דאע"ג דעולה על שלחן מלכים מספקא לן אי נטל"פ בתערובות ע"ש, ואע"פ שאפשר לדחוק וליישב מ"מ לא נראה כן מהרי"ף והרא"ש וטור והרמב"ם וראב"ן ושאר פוסקים שלא הזכירו כלל הא דעכברא דדברא אלא כתבו בסתם עכבר", ותמהו הנו"כ דאדרבה מהגמ' מבואר כדברי המחבר, ומה הקשה הש"ך. ותירצו הפמ"ג וחת"ס שם בשם המנחת יעקב, דהש"ך דקדק מהא דלא הקשה רב שימי דעולה על שולחן מלכים על עיקר הנחת הגמ' דהוי נטל"פ, אלא הק' רק על הא דאמרי' דהוי מאוס, ומבואר מזה דהא דאמרי' דחידוש הוא דאסרי' מאוס, זה אזיל רק על המינים המאוסים (וצ"ע בד' החת"ס).



## נטל"פ באיסור חמץ בפסח

בהא דכתבו האחרונים לתלות דין נטל"פ בחמץ בהאי פלוג' אי נטל"פ מותר רק ע"י ביטול ברוב או גם בלא"ה, דמכיון דחמץ בפסח איסורו במשהו א"כ גם נטל"פ יש לאסור אם היתרו הוא מכח ביטול ברוב, לכאו' יל"ד דאין הדבר תלוי בהכרח. דהנה הרמ"א בהל' פסח סי' תנב כ' לאסור נטל"פ בחמץ, וכן כאן בר"ס קג אסר נטל"פ של בריה וכדו' (ועי' בדברי הפוסקים שיש בזה חילוקים, כי פעמים שהפגם מפקיע את חשיבות הבריה וחשיבות החתיכה הראויה להתכבד), ואילו בדרכ"מ יו"ד סי' צג כתב: "דאם כן הוי טעמא דנטל"פ שרי משום דמיד שנפלט מתבטל ולא מכח שהוא פגום ואינו נותן טעם, ואנן סוף מסכת ע"ז למדין דמשום פגם שרי ולא משום ביטול ופרכינן שם דאפילו לכתחלה לישתרי, ומשני גזרה אטו ב"י ודבר ידוע דאילו הוה הטעם משום דמיד שנפלט מתבטל לא הוה פריך לכתחלה לישתרי דהרי אין מבטלין איסור לכתחלה אלא ודאי דנטל"פ הוא שרי משום דהוי כנבלה סרוחה שמותר".

ועכצ"ל דחומרא ד'משהו' האמורה בחמץ בפסח היא סיבה לאסור נטל"פ, ואפי' דהיתרו הוא מצד שא"ר לגר גם בלי ביטול ברוב, דהרי סו"ס אם היה בעינו היה אסור, וכל היתרו הוא מכח התערובת, ובאמת אף בלשון הרשב"א שאסר נטל"פ בחמץ לא משמע דכוונתו בפשיטות דסו"ס אין כאן ביטול ברוב, שהרי כ' בטעם האיסור ד"אין מתירין נטל"פ אלא במה שאיסורו מחמת טעמו, וכל שטעמו לפגם אין לחוש לאותו טעם, אבל כל שאיסורו במשהו אינו מחמת טעמו אלא מחמת חומר איסורו, וכיון שכן מה לנו אם הוא לשבח או לפגם, מכל מקום הא איתא לאיסוריה" (כ"כ בתש' ח"א סי' רסב ועי"ש סי' תצט ובמשמרת לו, א). ואף בדברי התוס' יל"פ כן, שכתבו בריש הסוג': "דכל איסור דהוי במשהו לא אמרינן ביה נטל"פ מותר דהא אין לך טעם בטל יותר ממהו באלף ה"ה

נטל"פ", דאין כוונתם דנטל"פ אינו מותר אלא ע"י ביטול, אלא דכל היכא דמחמרי' במשהו ע"כ יש להחמיר גם בנטל"פ<sup>(כז)</sup>. ומה שאסר הרמ"א בריה בנטל"פ, באמת זה דין אחר ד'בריה' חשוב כעומד בעינו, והרמ"א לא השווה את איסור נטל"פ בבריה לאיסור נטל"פ בחמץ, אלא רק הב"י בסי' קג השווה כן לקולא.

אבל לאידך גיסא, מד' הר"ן שהתיר נטל"פ בפסח, לכאן' ודאי יש ללמוד דנטל"פ מותר בלי ביטול ברוב, וכלשון הר"ן בפסחים: "דהא מאן דשרי נטל"פ מנבילה שא"ר לגר גמיר לה דאינה קרויה נבילה וכיון דאפילו פגום בעינו אינו אסור היאך יאסור את תערובתו". אבל כבר הק' הרעק"א בסתי"ד הב"י דהכא נקיט כהרשב"א דאין להתיר נטל"פ אלא ע"י ביטול ברוב, ומ"מ באו"ח התיר נטל"פ בחמץ בפסח (ומה שתי' הרעק"א דד' הב"י להתיר נטל"פ בחמץ זה בצירוף השי' דחמץ אינו אוסר במשהו, או עכ"פ דביבש ביבש לא מחמרי' כן, צע"ג מד' הב"י בסי' קג שהשווה דין נטל"פ בחמץ לתרומה ובריה וכדלהלן). וצ"ל דס"ל דאמנם בלאו ביטול ברוב אין היתר של נטל"פ דהוי כאילו עומד בעינו והרי לא נפגם לגמרי, אבל מ"מ סגי לזה במציאות של ביטול ברוב גם בלי דין ביטול ברוב, דאם יש רוב כנגדו כבר ל"ה כעומד בעינו אלא רק כ'טעם'<sup>(כח)</sup>.

והנה האחרונים הקשו לשיטות דבאיסור משהו אין היתר נטל"פ, דא"כ היכי ס"ד דרבא דרב ס"ל נטל"פ אסור, והלא המקור של מ"ד נטל"פ אסור הוא מגיעולי מדין כי קדירה לעולם פוגמת, אבל רב הרי

(כז). ואף דהתוס' בסו"ד דנו בזה מד' ר"י דמב"מ אפי' באלף לא בטיל, והתם אי"ז מצד חומרא, צ"ל דמ"מ לר"י מין במינו לעולם חשיב כעומד בעינו ומה"ט לא בטיל, וא"כ ה"ה לגבי נטל"פ דאסור, כיון דהרי אין כאן שיעור פגימה כ"כ להתירו אפי' כשעומד בעינו. אבל זה תלוי בהבנת ד' התוס', עי' גי' הרעק"א שם.

(כח). ועצ"ע דהרשב"א במשמה"ב הסכים לטענת הרא"ה שיהיה בזה דין אין מבטלין איסור לכתחילה, ולא תי' דאי"ז דין ביטול ברוב כלל ורק נצרך המציאות של רוב כדי שיהיה היתר של נבילה שא"ר לגר בנטל"פ. וי"ל.

ס"ל דקי"ל כר"י דמב"מ אפי' באלף לא בטיל, וא"כ מה"ט כלי מדין צריכים הגעלה, כדי שלא יאסרו מב"מ. אמנם הדבר תלוי בצדדים הנ"ל, מהו הטעם להשוות איסור משהו לנטל"פ, דאם הטעם בזה משום חומר האיסור, א"כ מב"מ אינו דבר חמור יותר, ודו"ק. ולהדיא כתוב בתשובות ופסקים מחכמי אשכנז וצרפת סי' לח: "אין נותן טעם לפגם באיסורי משהו, הא דשרי דוקא כדקתני, כל שאין בהנאתו בנותן טעם, איסור דמשערינן בנותן טעם, אבל איסור דמשערינן במשהו אע"פ שאין בו בנותן טעם, אין חילוק בין פוגם בין משביח ואסור, דאמ' רבא הילכתא נותן טעם לפגם מותר, ועכברא בשיכרא לא ידענא מאי טעמא דרב, אי קסבר נותן טעם לפגם אסור, או משום דקסבר עכברא בשיכרא אשבוחי משבחה, ושמע' ליה לרב דא' קדירות בפסח ישברו, מאי מספקא ליה, אי הוה סבר נותן טעם לפגם מותר, אמאי ישברו, אלא הת' היינו טעמ', דרב לטעמ', דאית ליה כל איסורין שבתורה במינן במשהו, ולא שייך ביה שריותא דנותן טעם לפגם, וגזר שלא במינו אטו מינו".

ויש לציין עוד דבר חידוש, דהנה באו"ה שער לב דין ו כתב: "ואפי' דבר שיש לו מתירין שסרח מאחר שבטל מיהא אף בלא סירחה בשאין מינו כשאר איסורים המתבטלין היכא דסרח ונתערב במינו לא עדיף משאר כל איסורין החשובים ובטל אפי' בלח ברוב בעלמא ואפי' בריה שלימה מוסרחת שנתערבה אף גופא בטל במינו ברוב כגון נמלה בכשרות ובשאינו מינו בס' כשאר איסורין שאעפ"י שעדיין חשובה היא אפי' למלקות וכו' מ"מ לענין ביטול בטלה חשיבותה", וצ"ע דבשלמא גבי בריה וחהר"ל י"ל דבפגום אין חשיבות של בריה וחהר"ל, אבל מה זה נוגע לדין דבר שיל"מ. ואולי הוא מפרש דאף דין דבר שיל"מ הוא מענין חשיבות של המיעוט, ואם פגום ע"כ אינו חשוב. וי"ל עוד דס"ל דאם הוי נטל"פ ע"כ דמי למין בשאינו מינו, ודבר שיל"מ שאינו בטל זה דוקא במב"מ. עוי"ל, דס"ל דהחילוק בין מב"מ למין בשא"מ לענין דבר שיל"מ

הוא משום חשיבות המיעוט בתערובת מים במינו, שהוא מתאחד טפי עם הרוב וטעמו, ופגום אינו חשוב. וצ"ע.



## נטל"פ באיסורי משהו

כ' הב"י בסי' קג: "כתוב בארחות חיים בשם ה"ר שם טוב פלכו אין אומרים נ"ט לפגם מותר אלא באיסור שהוא בטל בששים, אבל איסור שצריך שיעור גדול מזה כגון בריה או תרומה אפילו פגום אסור, ובטור או"ח סי' תמז נתבאר שאין דעת רוב הפוסקים כן". והנה לפנינו בארחו"ח ליתא דין זה, וגם לא הועתק בכל בו<sup>כט</sup>.

וכפי הנראה דבר זה נשמט מהארחו"ח, ולכאו' המקום הראוי לו הוא באות יח כנסמן להלן: "כתב אדוננו מורינו הר' שם טוב ז"ל אין אומרים נותן טעם לפגם מותר (-) דברים אחרים בפגימתו אפילו כן מותר. כיצד איסור שנפל לקדרה שיש בה תבלין או מלח ולולי רבוי התבלין או המלח לא היה האיסור פוגם אפילו כן מותר", והנה, החל מתיבת "דברים" זו העתקה מתוה"ב הקצר, ולפני זה יש להמשיך את ד' רש"ט פלכו דא"א נטל"פ מותר אלא באיסורים התלויים בששים, אבל לא

כט). ואמנם בהל' חמץ ומצה כתב בארחו"ח את הנידון של נטל"פ בחמץ בפסח: "ואם שמו תבשיל רותח בקדרה שאינה בת יומא קודם שש, מותר לאכלו בפסח ואע"פ שאין שם ס' של היתר, לפי שכבר נתבטל שטעם זה לפגם מאחר שאינה בת יומא ושוב אינו חוזר וניעור, וכ"כ ר' יוסף אבן פלט ז"ל. ויש פוסקים שאם בשלו בימי הפסח בקדרה שאינה בת יומא שהתבשיל אסור, דלא מהני טעם לפגם אלא לאסורין שאוסרין בנותן טעם אבל לאיסורין שאוסרין במשהו לא יועיל בהן נותן טעם לפגם שכיון שהוא אוסר במשהו אוסר אפי' נותן טעם לפגם. ועל נותן טעם לפגם כתב רבי יהודה דמותר אפי' בפסח, אך ר' יוסף המכונה דון בנדיט אוסר וכן דעת הר' יצחק הזקן בעל התוס' שאסור וכן נמי פסק הרשב"א ז"ל בתשובת שאלה והר"ם נ"ע מורה לאחרים שמותר אך לעצמו אוסר, והרמב"ן ורוב המחברים ז"ל פסקו דנותן טעם לפגם מותר בדיעבד אפי' באיסורי משהו והמחמיר תבא עליו ברכה", אבל לא הזכיר שם לא תרומה ולא בריה ולא את רש"ט פלכו.

בבריה ותרומה. וכן מצאתי בס"ד בכת"י (במכון לתצלומי כת"י ירושלים) וז"ל: "כתב אדונינו מורינו נ"ר אין אומרים נטל"פ מותר אלא באיסור שהוא בטל בששים, אבל איסור שצריך שיעור גדול מזה כגון בריה או תרומה אפי' פגום אסור. כתב הרשב"א ז"ל איסור שאינו פוגם בפנ"ע אלא א"כ סייעו בו דברים אחרים בפגימתו".

ובשעה"מ פ"ה מהל' חו"מ הכ"ה האריך בקו' על רש"ט פלכו, להוכיח דבתרומה נמי איכא היתרא דנטל"פ, אף דשיעור הביטול הוא מאה ולא ששים, עי"ש<sup>ל</sup>. וכתב ע"ז בגליון הש"ס בירושלמי תרומות פ"י ה"ד: "דהרי היכא דאינו נותן טעם לא לשבח ולא לפגם אסור, ורבינו שם טוב פלכו לא אמר דבריו, רק כשנתערב נותן טעם לפגם ביותר מששים דאז אינו נרגש הטעם, והוא כמו לא לשבח ולא לפגם, ואסור כיון דבתרומה אינו נתבטל בששים, ומ"מ הטעם הפגום כבר נתבטל, אבל בפחות מששים אדרבה נותן טעם לפגם מותר, שהרי נרגש טעם לפגם וזה דבר חדש, והיכי תמצא, שביותר מששים יהיה אסור ובפחות מששים מותר".

ודבר זה הוא לכאן' מחודש מאד, דהנה יסוד הנידון של נטל"פ באיסורי משהו, ביארוהו האחרונים דהוא תלוי בעיקר ההיתר של נטל"פ האם זה בצירוף ההיתר של ביטול ברוב, או דלעולם דמי לנבילה שא"ר לגר ואפי' אם לא יהיה בטל ברוב. וזה לכאן' תלוי בב' הביאורים בסוג', מה השייכות בין נטל"פ לנבילה שא"ר לגר, אם כד' הרשב"א אם כד' הר"ן. וי"ל עוד דדבר זה תלוי בטעמא דמ"ד טעם לאו כעיקר, האם היתרו

(ל). והקו' גם מסוג' דדנו על שאור של תרומה מצד נטל"פ, ואמנם יש לדחות דאיירי במין בשא"מ, וצ"ע. ובאמת הריטב"א (לקמן עג, ב) כתב: "ונותן טעם לפגם מותר הוא בתרומה כמו בשארי איסורים וכדמוכח לעיל בפרקין", ולכאן' זה כוונתו להוכיח דאיכא היתר נטל"פ בתרומה אף דשיעור ביטולה הוא יותר מששים, אבל הוא הרי עוסק שם על מין בשא"מ, ובזה שיעור תרומה בפשטות הוא ששים, ועל כרחק שיש לו נידון אחר דאולי תרומה חמירא. ובלא"ה הרי בריטב"א בכמ"ד מב' דשיעור מאה של תרומה הוא ג"כ שיעור של נתינת טעם, כדלהלן.



הוא רק משום ביטול ברוב, או דבלא"ה נמי ל"ה אלא כזיעה בעלמא. ולכן בחמץ האוסר במשהו, וכל כה"ג דאין היתר של ביטול ברוב, יל"ד האם יש בזה היתר של נטל"פ. ויתכן בזה נידון נוסף (כן יש לדקדק מדברי קצת ראשונים), דאיסור משהו מכריח איסור בנטל"פ, כי לעולם משהו לא עדיף מנטל"פ. ויתכן גם דדמי בצד החומרא, דכל היכא דאסרו משהו, אסרו גם נטל"פ, וכש"נ לעיל. ולענין בריה וחהר"ל (באופן שיהיה הגדרה של בריה וחהר"ל על נר"ט), אז ג"כ יש לתלות בנידון הנ"ל, כיון דאינם בטלים ברוב (אם כי לא דמו לחמץ או דבר שיל"מ דהוי כ'חומרא'). ולענין תרומה, הדבר תלוי בהאי שיעורא דמאה האמור לגבי תרומה, האם זה שיעור חדש ואינו תלוי בענין נתינת טעם, או דגבי תרומה החמירו לאסור גם בנתינת טעם מועטת של א' למאה, אבל מ"מ הוי שיעור של נתינת טעם<sup>לא</sup>. ואם שיעור מאה דתרומה הוא למרות שאין שם טעם כלל, א"כ ראוי לאסור נטל"פ דתרומה כיון דאין האיסור שם תלוי בגדרי טעם, אלא לעולם בעי מאה (והנה בלשון הב"י נראה שהוא מודה בדבר זה דתרומה דמיא לבריה וחמץ, אבל בלשון הראשונים היה נראה שלא אסרו נטל"פ אלא היכא דאיכא איסור "משהו", ולא בתרומה וכלאים וערלה).

אמנם השו"מ הנ"ל (בגי' הש"ס בירושלמי), הרי מפרש הכל בדרך אחרת, דהטעם לאסור נטל"פ באיסורים האוסרים יותר מששים, הוא רק משום דביותר מששים לא ניכר הפגם, וממילא אין בזה את ההיתר של נטל"פ הנלמד מנבילה שא"ר לגר, כיון דהפגם לא נרגש כלל, ולכן אדרבה אם לא יהיה ששים כנגד האיסור ויהיה הטעם לפגם נרגש אז בכל האיסורים (חמץ תרומה בריה וכדו'), יהיה היתר של נטל"פ (והנה הריטב"א כתב: "ודאי

לא). לשון הריטב"א (לקמן סט, א): "איכא איסורין שהם בנותן טעם שהם במאה ואחד או במאתים ואחד", ובדף עג, א: "והא דערלה וכלאי הכרם שניא היא ששיעורן בנותן טעם גדול", ובדף עד, א: "חמץ בפסח אינו אוסר במשהו בהנאה אבל בנותן טעם אוסר, ומסתמא דנין אותו כחמור שבנותני טעמים דהיינו כלאי הכרם שהן מקדשין ואוסרין בהנאה במאתים". ובר"ן עג, ב כ' "מפני חומר שבהם החמירו בשיעור טעם שלהם".

כל שידענו שאין נאות לו ואילו היה מרובה היה פוגמו לחיך נידון בנטל"פ ואע"פ שאינו נרגש", ולפ"ז פגם שאינו נרגש מחמת מיעוטו גם יש בו את ההיתר של נבילה שא"ר לגר). אכן לש' הארחו"ח וכמועתק בב"י ודאי ל"מ כן, שכתב: "אין אומרים נ"ט לפגם מותר אלא באיסור שהוא בטל בששים אבל איסור שצריך שיעור גדול מזה כגון בריה או תרומה אפילו פגום אסור", ומשמע דתליא במין האיסור ולא באופן שיש שם ששים בדוקא.

אבל לכאן יש למצוא בית אב לסברא זו, במש"כ המאירי בסוג': "בשם גדולי המפרשים ראיתי שאוסרים נטל"פ באיסורי משהו מצד שכשנפל המשהו לא פגם ואע"פ שנתוסף האיסור ופגם מ"מ כבר נאסר הכל משעה שנפל שם המשהו, ואין זה נראה לי שהרי כל עצמו של משהו לא נאסר אלא מגזרת נתינת טעם והיאך נאסור במשהו אע"פ שאינו פוגם מצד מיעוטו הואיל ואם יתרבה ממנו יותר מצד פגמו", הרי לן דהראב"ד אסר נטל"פ באיסורי משהו מסברא זו, דבמשהו אין הפגם ניכר. ודו"ק<sup>(לב)</sup>. ויותר מזה מבואר אף בד' הריטב"א דפליג וס"ל דנטל"פ מותר גם באיסור משהו, ומ"מ לפי האי שיטה דאסור מבואר את הצד של השו"מ הנ"ל, דהרי כתב: "והוי יודע דנטל"פ שהוא מותר שוה הוא בכל האיסורין ואפילו באיסורי משהו, דהא בגיעולי גוים שם כל האיסורין יש בו, וכן בדין דכיון שפגמו עושה אותו כאילו נתבטל ונסתלק איסורו ממנו והוי כעפרא מה לי איסור משהו ומה לי שאר איסורין, ואי משום דכשאוסר במשהו אינו נותן שום טעם אף בשאר איסורין נמי כשהם במינם לא יהבי טעמא, ועוד שאם כן נמצאת למד שאם אין שם מן האיסור אלא משהו יהיה אסור ואם יש שם מרובה שראוי לתת טעם יהא מותר ויציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, אלא ודאי לא שנא" (והריטב"א לטעמיה ודאי אינו מסכים לזה, דהרי ס"ל ד"ודאי כל שידענו שאין נאות לו ואילו

(לב). וז"ל מהר"ם חלאווה בפסחים (ל, א): "דמשהו לא פגים דלרוב דקותו ל"ש ביה פגם", וצ"ע שם בדבריו.

היה מרובה היה פוגמו לחיך נידון בנטל"פ ואע"פ שאינו נרגש". ומה שהוכיח ד"שאר איסורין נמי כשהם במינם לא יהבי טעמא", כנראה פשיט"ל דגבי מב"מ שאסר ר"י במשהו בודאי נטל"פ מותר, ומוכח דאף בלא הרגשת הפגם מותר).



## פלוגת רבא ורב ששת

נחלקו רבא ורב ששת בדין נטל"פ בשרצים, דרב ששת אמר בעלמא סבר רב נטל"פ מותר והכא חידוש הוא דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מיניה ואפילו הכי אסריה רחמנא הלכך נטל"פ נמי אסור, ורבא פליג וס"ל דמאן דמתיר נטל"פ מתיר גם בשרצים. והנה לפו"ר ראוי לתלות את הנידון הזה, בנידון אחר של דין נטל"פ בכלאי הכרם כד' הגר"ח, דהגר"ח נקט דבכלה"כ ובב"ח אין את ההיתר של נבילה שא"ר לגר (אי משום דלא תלו בענין אכילה ואי משום דאיסורן איסוה"נ), ומ"מ הרי מצינו בהם את ההיתר של נטל"פ, וביאר הגר"ח: "דאע"ג דעיקר האיסור של ב"ח וכלה"כ לא תלי בראוי לגר, מ"מ בהטעם כעיקר שלהן בעינן שיהא ראוי לגר וכו' כיון שהוא דין מחודש וחלות דין של אזהרת אכילה, וכתוב ביה אכילה בקרא דוכל משרת ענבים לא יאכל, ממילא דאינו נוהג רק בראוי לגר", וא"כ אף דין השרצים לכאן' תלוי בזה, דד' רבא מתאימים עם תי' הגר"ח, ואילו רב ששת סבר דתליא כל איסור בעצמו ולא בהשם הכללי של טכ"ע. ואמנם בשי' רבא ג"כ אין הכרח לזה, דעי' בריטב"א שביאר ד' רבא מצד "לא פלוג", או מצד דהעכבר משביח, והר"ן ביאר מצד דאין לך בו אלא חידושו עי"ש, והרשב"א בתוה"ב (כ, א) הוסיף בזה עוד ביאור, עי"ש, ובאחרונים יש שנקטו דבשרצים נמי אם יסריח מצד אחר מלבד עצם מאיסותם יהיה בזה את ההיתר של א"ר לגר, וכו', אבל לכאן' ס"ד דרב ששת לא א"ש עם ד' הגר"ח.

ונראה דא"ז קושיה, דאמנם לגבי כלה"כ ביאר הגר"ח דסגי בהיתר של נבילה שא"ר לגר כלפי חלות שם טע"כ, אבל זה ל"ש לגבי שרצים, דהרי הא דאין היתר של נבילה שא"ר לגר הרי ביאר הגר"ח הטעם בזה משום דהוי איסור"נ ולא איסור אכילה, או משום דמכיון דלא כתיב ביה אכילה ל"ב בזה כדרך אכילתו וממילא ל"ש ביה ההפקעה של א"ר לגר, וע"ז אמרי' דמ"מ יש הפקעה של א"ר לגר על עצם חלות הדין של טכ"ע, אבל הרי שרצים הוי איסור אכילה, והא דאין נוהג בהם ההיתר של א"ר לגר מחמת מאיסותם, חידוש הוא שחידשה תורה לאסור בכה"ג, וחשיב אכילה למרות המאיסות, וא"כ ה"ה לענין טכ"ע שלהם. ולא דמי לכלה"כ, דבודאי אין שייך לומר בהו "חידוש" שהתורה אסרה בהם א"ר לגר, דא"ז חידוש בהא דעצם גדר איסורם לא תלי כלל בעניני אכילה, משא"כ שרצים דחידוש הוא דהוי אכילה למרות מאיסותם.

ובהא דכתב הריטב"א הנ"ל דטעמא דרבא דפליג על רב ששת הוא "משום דסבירא ליה דאפילו עכברא דבתים לא מאיס ולית בהו חדוש, או משום דסבירא ליה דלא פלוג רבנן לענין ביטול טעמו דהוי דרבנן", יש להעיר דא"כ כ"ז שייך כלפי טכ"ע לאו דאו', אבל שרצים המאוסים למ"ד טכ"ע דאו' כו"ע מודו לרב ששת, וא"כ גבי הגעלת כלים דילפי' מכלי מדין דלכו"ע הוי דאו', ודאי ראוי להגעיל גם כלים שאינם בני יומן אם נשתמשו בהם לשרצים. ולכאו' ק' מה המקור מכלי מדין לאסור נטל"פ אליבא דר"מ, והא שאני התם דיש לחוש לשרצים דאין בהם היתר של נטל"פ. וי"ל כמש"כ התוס' בפסחים מד, ב וכן בנוזיר לז, ב דעל כל האיסורים נאמר דין הגעלה. אכן הריטב"א כאן הרי לא ס"ל כתי' התוס', שהרי כתב "והוי יודע דנטל"פ שהוא מותר שוה הוא בכל האיסורין ואפילו באיסורי משהו, דהא בגיעולי גוים שם כל האיסורין יש בו" (וצ"ע ראייתו, דהא אין איסור 'משהו' מן התורה), וא"כ שוב תיקשי כנ"ל דדלמא

בעי' הגעלה משרצים דאין בהם היתר נטל"פ, אבל שאר איסורים מותרים בכה"ג.



## צירוף איסורים

"ור' שמעון כשהשביחו שניהם השביחו כשפגמו שניהם פגמו לר"ש ליצטרף היתר ואיסור בהדי הדדי וליתסר ר"ש לטעמיה דאמר אפי' איסור ואיסור נמי לא מיצטרפי". ויל"ע מאי ס"ד דאיסור והיתר יצטרפו, והלא בעלמא בדין נותן טעם פשיטא (וכדהוכיח הפמ"ג ממתני' דערלה) דאיסור והיתר אינם מצטרפים לשיעור נתינת טעם להצריך ק"כ כנגד שניהם יחד, וא"כ ה"נ איך נאסור משום דכשהשביחו שניהם השביחו. והנה אם הנידון כאן היה בהל' איסור מעמיד, ותליא בדינא דזה וזה גורם, ניחא טפי דשייך בזה צירוף איסור והיתר (ועי' רעק"א), אבל הרי בגמ' השוו את הנידון של שאור לפלוג' של השביח ולבסוף פגם, וע"כ דדמי לנתינת טעם ול"ה דין בפנ"ע של מעמיד.

וצ"ל דשאני הכא דהצירוף של ההיתר לא נצרך לעיקר הרגשת הטעם, דבוה ודאי אמרי' דאם האיסור אינו נרגש בפנ"ע ה"ה בטל, ולא אמרי' דיצטרף להיתר ויאסור, אבל כאן הרי האיסור מצ"ע הוא נרגש, אלא דהוי נטל"פ, ואהני צירוף ההיתר לתקן טעמו שיהיה לשבח ולא לפגם, ובכה"ג יש לצרף גם היתר. אלא דא"כ צ"ע תי' הגמ' דר"ש לשי' דאיסור ואיסור אינם מצטרפים ניחא, וק' דהכא בלא"ה לא איירי בדיני צירוף של נו"ט, דהא היתר לכו"ע אינו מצטרף, ומה זה שייך לפלוג' ר"ש ורבנן גבי צירוף איסורים<sup>(ג)</sup>.

(ג). וז"ל הריטב"א: "ולר"ש לצטרף היתר בהדי איסור וליתסר. פירוש שיהא כאילו הכל אסור דהא בעלמא היתר מצטרף לאסור והכא נמי לצטרף וליתסר משום משביח ולבסוף פגם", וצ"ע

ועמד בזה הר"ן בחידושיו וכתב: "וניחא לי דשאר זה של תרומה אע"פ שאין בו כדי לחמץ בשעה א' מ"מ נותן טעם הוא בעיסה, אלא שכיון שאינו מספיק לחמץ אותו טעם שהוא נותן בעיסה טעם פגום הוא, שכל שהעיסה מתחלת להתחמץ ולא נגמרה נפגמה וכו' ומשו"ה מקשינן כיון שאיסור זה בפ"ע הוא נו"ט בעיסה בשעה א', אע"פ שאלו הי' בפ"ע היה פוגם בעיסה כיון שעכשיו בצירוף ההיתר אין טעמו פגמו ליתסר ולהוי כשהשביח ולבסוף פגם, לפי שזה אינו צירוף גמור דתימא דאין היתר מצטרף לאיסור שאיסור זה בפ"ע יש בו כדי ליתן טעם בהיתר בשעה אחת והיתר זה אינו צריך לו לסייעו בנתינת הטעם אלא גרמא בעלמא הוא שגורם לו שאין טעמו של איסור לפגם, ועוד שבאיסור לבדו יש בו כדי לחמץ והיתר אין מסייעו אלא לקרב חימוצו. ומתריצין דר"ש לטעמי' דאמר איסור ואיסור לא מצטרפי וכ"ש שכל שהאיסור בפ"ע אין בו כח לאסור העיסה בשעה א' אלא בסיועו של היתר שאין ההיתר מסייעו לאסור אע"פ שאינו מסייעו גמור אלא גרמא בעלמא וקירוב שעה א' בעלמא". וצ"ע בביאור הדברים.

ועכ"פ באמת יל"ע למה האי דינא דשאר שייך לדין נטל"פ, והרי איסורו הוא מדין מעמיד, וא"כ לא דמי לנו"ט, דבאיסורי טעם שייך ההיתר של נבילה שא"ר לגר וכו' וכדנת' בסוג', אבל לגבי מעמיד יש כאן נידון בפנ"ע האם אוסר כשחימוצו פגום. ונראה דבאמת מצד איסור מעמיד אין נידון, דודאי כיון שחימוצו פוגם ל"ה בכלל מעמיד האוסר, ואפי' השביח ולבסוף פגם מ"מ משעה שהוא פוגם כבר אין בו איסור מעמיד, וכל הנידון הוא רק משום שיש בזה גם נתינת טעם, ובזה הדרי' לכללי טל"ש וטל"פ. והרי כן מבואר במתני' בחולין קטז, א ובראשונים שם, דבכל מעמיד יש לדון איסור גם מדין נתינת טעם. והנה ז"ל הר"מ

דאדרבה הא בעלמא קי"ל דאין היתר מצטרף לאיסור.

בפיה"מ בערלה: "ר' שמעון אומר כיון שחמצה אין פעולת שאור של איסור ניכרת ודינו שיעלה בשעורו", ולכא' הרי בסוג' מבו' טעם אחר, אלא ע"כ כנ"ל שיש בזה ב' נושאים, מצד דין מעמיד אין לאסור כי אין פעולתו ניכרת, ומצד נתינת טעם בזה דנה הסוג' על ההיתר של נטל"פ וכו'.



הרב אהרון אמיזאל

כולל 'בנין אב' ירושלים תובב"א

## ביאור תשובת ה'תרומת הדשן' בדין אשה

שלא שמשה זמן רב וראתה דם<sup>(\*)</sup>

## שו"ת תרומת הדשן סימן רמ"ה

בדין אשה שלא שמשה זמן רב וראתה דם, צריכה להמתין

ללבוש לבנים כאשה ששמשה מקרוב

שאלה: אשה שלא שמשה עם בעלה תוך ז' ימים או שלא היה בעלה בעיר וראתה, צריכה אף על פי כן להמתין שלא תתחיל לספור ז' נקיים כשיעור אשה ששמשה ביום ראיתה, או יכולה היא להתחיל לספור מיד אחר שתפסוק מראיתה.

תשובה: יראה דבתחילה צריכין לבאר מתוך דברי הגאונים ולפי המנהג, כמה צריכה אשה להמתין אשה ששמשה ביום ראיתה, ואחר כך נבאר שאלתינו.

ברוב החבורים כתב [כתוב] דאשה ששמשה עם בעלה וראתה בו ביום לא תתחיל לספור ז' נקיים עד יום ה' לשמושה<sup>(\*)</sup>, משום דשש עונות

(\*) תשובה זו היא מתוך קובץ שי"ל לרבנו התרומת הדשן בדיני נדה. ויה"ר שנוכה לברך על המוגמר בקרוב.

(א). בדין המתנה קודם ספירת ז' נקיים, נסתפק רמי בר חמא (נדה לג.) האם פולטת ש"ז סותרת בזיבה או לא, ולא איפשיטא בעיין, אך להלן (מב.) אמרינן דפולטת ש"ז סותרת בזיבה, שרואה הוא, וכן פסקו רבנו חננאל והתוספות (שם ד"ה רואה), והרבה מהראשונים, אך יש שחולקים בזה, ולהלן יתבאר בס"ד באורך דין זה.



שלימות בעינן לפליטת שכבת זרע<sup>ב</sup>. ושמעתי דיש להוסיף עוד יום אחד ולא תתחיל לספור עד יום ו' לשמושה, כגון ממוצאי שבת עד יום ו', שאם תתיר לה שתתחיל ימי הספירה מיום ה' שכבר כלו ו' עונות שלימים ומה שתפלוט עוד אינו סותר, איכא למיחש דזימנן תשמש בין השמשות במוצאי שבת והיא תסבור דעדיין יום הוא, ונמצא יכולה להתחיל לספור ליום ד' שהוא חמישי לשמושה, ואינו כן אלא לילה היה כששמישה ונמצא דעדיין פלטה בתחילת ליל ד' דו' עונות שלימים בעינן, ולכך מחמירין עד יום ו' לשמושה ותו ליכא למיחש למידי<sup>ג</sup>.

(ב). וכדעה זו כ"כ הרא"ש (נדה פרק ד סי' א), בשם רבנו יונה (תר"י ברכות כב. ד"ה שאפילו). וכן הביא הרשב"א בתורת הבית (בית ז שער ה) דחיית רבנו יונה לדברי הראב"ד. וכן פסקו המרדכי (סי' תשלז) ובשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (סי' תרלב). וכן הסמ"ג (לאוין קיא) וסמ"ק (סי' רצג) וספר התרומה (סי' צה) והגהות מימוניות (פרק ו אות ב), והביאם הב"י. וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' קצו הלכה יא).

ומדברי רבנו עולה שנקט כדעת הראשונים דשש עונות בעינן לפולטת, אך יש חולקים בזה, ולהלן יתבאר בס"ד באורך דין זה.

(ג). דין זה וטעמו נזכר בדברי המהרי"ל (שו"ת החדשות סי' צג אות ב), וז"ל: 'מאי דאסהידו חברין שאירי ושאריך משמי, דבעי לאמתוני ה' ימים משמושה עד הליכון, יציבא פתגמא ובגזירת עירין ובמאמר קדישין, והכי מורין בבי מדרשא, וכן המנהג בכל אשכנז'. וכן כתבו האגור (שם) בשמו. ובספר המהרי"ק (שורש לה) כתב שנשי דידן מחמירין להמתין ה' או ו' או ז' ימים, אך לא הכריע בהם.

והנה במהרי"ל כתב 'ואף כי אין נמצא בשום ספר אלא לישנא דשערי דורא דיקי הכי, פוק עיין בה'. אך דבר זה צע"ג, דז"ל השערי דורא בהלכות נדה (סי' א) בדין הרוצה להנשא, 'ולאחר שתיבעל צריכה לישב ג' ימים ואז תקנח או תרחץ, ומתחלת למנות מיד שבעה נקיים, דדם בתולים חשבינן בזמן הזה כדם נידות'. ומקורו מספר התרומה (סי' צו) שכתב כן להדיא. ויש בכ"י שגורסים בש"ד 'לישב ג' ימים וז' נקיים', (ולכאורה לשון זה מדוקדק יותר, דאל"כ אמאי צריכה גם להמתין וגם לקנח, ועוד דמהו מיד, או דצריך לגרוס במקום ואז 'או', וכך הוא באמת בספר התרומה סי' צה, צו, ובשערי דורא סי' ב, ודו"ק).

וכן להלן (סי' ב) סתם כדעת רוב הראשונים שצריכה להמתין ג' ימים, 'אשה ששמישה עם בעלה במוצ"ש ואח"כ ראתה דם אינה מתחלת לספור ז"נ עד יום חמישי בשבת, ...וה"ה באיזה יום ששמישה וראתה דם צריכה להמתין שלשה ימים שלמים אח"כ קודם שתתחיל למנות ז"נ, דקי"ל כחכמים דבעינן ששה עונות שלמות, פירוש שלשה ימים שלמים לפליטה, ולכן אם שמישה

עוד שמעתי שהר"ח אור זרוע"י כתב שנוהגין נשים באושטריי"ך<sup>ה</sup> שלא להתחיל ז' נקיים רק שכלו כבר ז' ימים מתחילת ראייתה, אפילו לא ראתה אלא יום אחד או מצאתה כתם ביום אחד, ולא שמעתי שום טעם בדבר כי מטעם פליטת שכבת זרע אי אפשר לחוש לה טפי מה' ימים כדפרישית לעיל<sup>ו</sup>.

אמנם אמת הוא שרוב נשים באושטריי"ך נהגו' [נוהגות] הכי, אך

במוצ"ש וראתה דם מיד או אחר כך, כשתתחיל למנות ז' נקיים לא תמנה עד יום חמישי כמו שכתבתי לעיל, ובערב רביעי בשבת תבדוק א"ע כדי להפסיק בטהרה וכו', הרי דסתם דסגי בהמתנת ג' יום קודם ז"נ.

אלא שבסיום סי' א איתא בזה"ל: 'דרך בנות ישראל להמתין ג' ימים לבד יום שרואה בו ויום שפוסקת בו להלביש חלוק לבן, וזהו ה' ימים יום שראתה בו ויום שפוסקת בו'. והדברים צריכים ביאור, דלכאורה מדוע בראשית דבריו בדין תבעוה להינשא לא זכר ממנהג זה, ועוד מדוע בעיקר הדין לא זכר (בסעיף ב) ממנהג בנות ישראל להמתין ה' ימים, ורק בסוף העניין של תבעוה להינשא הזכיר מנהג זה. ואכן בכמה מהכ"י אין דבריו מחולקים לסימנים, וא"כ דבריו הם קודם דין המתנת פולטת, עי"ש.

ואחר הודיענו זאת, יש לעיין היכן מצינו מקור למנהג המתנת ה' ימים, דהא פתח בלשון 'להמתין ג' ימים', וסיים בלשון 'וזהו ה' ימים, יום שראתה בו ויום שפוסקת בו', דהא ממ"נ אין ביאור לדבריו, דאם המנהג להמתין ג' ימים, מדוע מסיים בה' ימים, ומונה יום הראיה וההפסקה, ואם המנהג להמתין ה' ימים מהו הלשון ג' ימים, ומדוע יש למנות ימים אלו בנפרד מיום הראיה והתחלה לספור ז"נ. ולכאורה כבר המהרי"ל הרגיש בקושי בדבר, ומשום כן כתב שאינו מפורש להדיא כן, וצ"ע.

ומאידך יש מקום לומר דמש"כ מנהג בנות ישראל כוונתו למניין ד' ימים, והיום החמישי שמונה הוא הראשון לז' נקיים, אך ק"ק לומר כן, דא"כ מה שייד מנהג בנות ישראל בזה, הרי מדינא הוא. אך יש להשיב, שכוונתו שאף בכלה שאין חשש לפולטת ש"ז, גם נהגו להמתין ד' ימים קודם ספירת ז"נ, ודלא כפי שפסק הט"ז בסי' קצו ז שבכלה אינה צריכה להמתין קודם לז"נ. עוד אפ"ל דקאי על דין פולטת ש"ז, שמנהג בנות ישראל להחמיר לבעלה ולא רק לטהרות, דהוא תליא במח' ראשונים כפי שיבואר להלן. ויל"ע בזה.

ובסיעתא דשמיא מצאתי בספר האגור (סי' אלף שעב) כשהביא לשון השערי דורא, דדרך בנות ישראל וכו', והוסיף מילת 'כיצד' אשה ששמישה וכו', והיינו דחיבר מש"כ בסי' א לסי' ב (והחסיר התוספת להלביש חלוק וכו'), הרי דגם מה שכתב בדרך בנות ישראל כוונתו למנין ד' ימים קודם ז"נ מיום שראתה (כולל), וכמו שכתב להדיא אחר כך, וכדלעיל, ובזה אתי שפיר מה דהקשנו

ראיתי גם כן מקצת שלא חשו להאריך כל כך, גם כן לשון הרמב"ם<sup>1</sup> כך הוא, וזה לשונו, 'תמצא במקצת מקומות שהאשה שראתה דם יושבת ז' ימי נידה ואחר כך סופרת ז' ימים נקיים אפילו לא ראתה אלא פעם אחת, וטעות הוא ממי שהורה להם כך ואין לפנות לדבר זה כלל אלא אם ראתה יום אחד סופרת ז' נקיים וטובלת ביום שמיני לראייתה', עכ"ל.

לעיל. וכן נמצא עוד בשו"ת מהרי"ק (החדשים סי' מט) שהביא דברי הרבה מהראשונים דבעינן המתנה דפולטת ש"ז גם לבעלה ולא רק לטהרות, והביא דברי רבנו באריכות, וסיים 'הרי שכתב וחזר וכתב שלא תמנה ז' נקיים עד יום ה' בשבת', ע"כ. ונראה להדיא מדבריו אלו בדעת השע"ד שאינה צריכה להמתין אלא ד' יום קודם ז"נ ולא ה' ימים. ולפי"ז קשה מדברי המהרי"ל דכתב שבשערי דורא נזכר מנהג זה, וביותר צ"ב היכן נזכר המנהג שהביא רבנו דצריך להמתין ה' ימים קודם הפס"ט, ויל"ע בכל זה. ועתה ראיתי שכן העיר במקצת בשערי דורא מהדורת הרב דבליצקי (עמוד רסח אות ג), עי"ש.

עוד יש לציין למש"כ בספר לקט יושר (הלכות נידה אות יא) בזה"ל: 'מה שכתב בהלכות נדה דרך בנות ישראל להמתין ג' ימים לבד יום שרואה בו ויום שפוסקת בו להלביש חלוק לבן וזהו ה' ימים, ואמר הגאון זצ"ל לאו דוקא ה' ימים כי אינה צריכה רק ד' יום'. והדברים צריכים ליבון האם כוונתו לבאר בשם רבנו התרומת הדשן בדברי השערי דורא גופא, או שבא לציין שמעיקר הדין סגי בד' ימים. (בהגהות שם על השע"ד מצוין על מקור הדברים הנ"ל שם בשערי דורא הגה על הגליון, וגם זה צריך ליבון, האם כוונתו שהוספה זו דדרך בנות ישראל אינה מדברי השערי דורא עצמו אלא מההגהות שע"ד, שרובם מיוחסים לרבנו התרומת הדשן (עיין בהקדמה להוצאת שע"ד ע"י מכון המאור), ולפי"ז אפשר לישב מה שהערנו קודם, אך בשע"ד הדברים נמצאים בגוף הספר ולא בהגהה, וכן כותב הלקט יושר בתחילת דבריו 'מה שכתב בהלכות נדה', וכן הוא באגור).

וראיתי בספר מעין טהרה להרב דוד טהרני שכתב שלכאורה הדברים הנ"ל הם סותרים למש"כ רבנו כאן, והציע הדברים לפני רבנו עובדיה יוסף שליט"א (וצוק"ל), וענהו שאף שזה סיוע לדברי מרן ושאר ראשונים, מ"מ עיקר דעת התרומת הדשן היא כמש"כ בתשובה, כיון שספר לקט יושר אינו אלא מפי תלמידו, עי"ש.

ולכאורה לענ"ד לפי האמור לעיל, וכפי שהבאנו להוכיח מדברי האגור והמהרי"ק בשם השערי דורא, הכל בא על מקומו אל נכון, ומה שכתב בלקט יושר בשם רבנו גם אתי שפיר, דבא לבאר דאף שנקט לשון דה' ימים, מ"מ בד' ימים לבד סגי, וכמש"כ השע"ד להלן במפורש. ולפי"ז אפ"ל דאין סתירה ממש"כ רבנו כאן למש"כ בלקט יושר בשמו דכאן מביא את דעתו, ובלקט יושר דיבר בביאור השערי דורא, והן הן הדברים, וה' יעמידנו על האמת. וראה עוד מש"כ בשו"ת מהר"י

ונראה דאפשר הוא דמנהג בנות אושטריי"ך בא מאותן מקומות מתלמידי אותם בעלי הוראה, ולכך נהגו להמתין לעולם ז' ימים מתחילת ראייתה עד שיתחילו ז' ימים הנקיים, ולא מטעם פליטת שכבת זרע, ואי הוה הכי לא היה למחות ביד הנשים המקילות בדבר ומתחילים לספור מיום ו' לשימושה<sup>ח</sup>, דאז אזלא לה חששא דפליטת שכבת זרע, מאחר דרמב"ם כתב בפשיטות דטעות הוא ואין לפנות לדבר זה.

מברונא (סי' רלג) דאינה ממתנת אלא ד' ימים, ע"כ. ומהר"י מברונא היה בן דורו של רבנו התרומת הדשן, (וי"א תלמידו), ולא זכר המנהג להמתין עוד יום משום גזירת בין השמשות, וצ"ע. והנה אף שרבנו נקט דמעיקר הדין סגי בהמתנת ה' ימים, כתב בלשון שאלתו 'שלא שמשה עם בעלה תוך ז' ימים', ונראה דאתי לכו"ע, וכמנהג הנשים באושטריי"ך שיובא להלן. ויש לציין דנמצא עוד מנהג, והוא להמתין ו' ימים קודם ז"נ, וכן הוא בשו"ת מהרי"ל ומהרי"ק (שם). וכן כתב האגור (שם) 'ובארץ אשכנז נוהגים להוסיף יום אחד וממתינות ו' ימים, ויש ז' ימים, וכ"כ מהרי"ח'. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' יז).

ד. וכן כתב בשו"ת מהרי"ל (סי' קמ) בשם הר"ח, וכן כתב בלקט יושר (שם), וכן איתא בהגהות ש"ד (ב ד"ה ואף). ובשו"ת במהרי"ל (החדשות סי' צג ב) כתב זאת בשם מהר"ם, ובאגור (סי' אלף שעב) הביאו מהמהרי"ל בשם מהרי"ח. ובספר הלכות ומנהגי מהר"ש (סי' תעט) הביאו בשם האור זרוע דסופרת י"ד מראייתה, והובא בב"ח (סי' קפג אות יב ד"ה ואנכי).

אלא דיש להעיר דאכן בכל הראשונים הנ"ל הלשון שממתנת ז' ימים, אך בדרשות המהר"ח אור זרוע (פרשת תזריע מדה' לנגה) ביאר באורך שצריכה להמתין ג' ימים מעת לעת שהם ד' ימים, וסיים: 'וכן נהגו הנשים מלמנות ז' ימים נקיים עד לאחר ד' ימים מיום ראייתה', ובספר הדרשות מדה' הרב אביטן הביא אכן ב' כ"י שגורסים ז' ימים, ואכן ידוע שאות ד' וז' מתחלפים בניקל, אך אין הדבר מיישב את ביאורו בראשית דבריו מדוע צריך להמתין ד' ימים. והרב המהדיר דשו"ת המהרי"ל החדשות (מכון ירושלים) כתב משום כן לתקן הלשון במקום מילת 'וכן', מילת 'אכן', אך בזה לא מצינו שינויי גירסאות, ויל"ע בזה. ובמה שהביא הב"ח משם האור זרוע, עיין להלן בדברי רבנו בדעת האו"ז, ובמש"כ שם.

ה. במהרי"ל (שם, שו"ת סי' קמ) כתב 'ובארץ הדמים יש הרבה שממתינות ו' ימים, ויש ז' ימים'. וכתב בספר אוצר הגדולים, שאוסטרייך היא ארץ הדמים, שנקראה כך עקב הגזרות שהיו שם. ובשו"ת רב פעלים (ח"ד יו"ד סי' יח) מביא שגם בבגדד יש שמונים ז' ימים, אך הם מעט מן המעט.

ובלקט יושר (שם אות יז) כתב בזה"ל: 'המנהג באושטריך להלביש לבנים ביום ז', אבל הוא לא אוסר, והתיר אם הלביש ביום ו', רק בשעת הדחק התיר ביום ו' כגון שבעלה רוצה לילך לדרך,

ושמעתי, אבל לא בברור, שאחד מן הגדולים התיר פעם אחת לאשתו שהייתה מתחיל [מתחלת] יום ג' לראייתה לפי שלא שמש עמה כבר תוך ג' או ד' ימים, וגם הדבר היה לעת הצורך כי היה רוצה ללכת לישיבת רבו ולא היה פנאי להמתין<sup>ט</sup>.

אך לבי מהסס על זה דמצאתי באור זרוע גדול<sup>י</sup> דהאידנא נשים שלנו

אבל ביום ה' הדין אינו כן. מלקוטי מהר"י אוברניק זצ"ל כתוב רבי חיים אור זרוע דמנהג נשי אושטרייך להמתין ז' ימים קודם שמתחילי לספור נקיים, ע"כ. ולא זכיתי להבין דברי קדשו מה כוונתו להלביש לבנים, דאם כוונתו ליום א' דז"נ, הרי המנהג באושטרייך למנות ז' ימים ובשמיני להלביש לבנים ולא ו' ימים, ואם כוונתו ליום שעושה בו הפסק טהרה, א"כ אין ברור המשך דבריו מרישא לסיפא, וגם בדברי רבנו לא נזכר המנהג של ו' ימים, אלא או ה' או ז', וכן לא נזכר שעת הדחק, וצ"ע. ולולא דמסתפינא אמינא דיש שם ט"ס.

ו). ובספר הלכות ומנהגי מהר"ש (מאוסטרייך סי' תעט) כתב, דמהר"ם קלויזנר והוא דקדקו ועיינו בדבר למצוא טעם, והיה נראה להם שמכיון 'שנדה דאורייתא סופרת שבעה וטובלת אע"פ שרואה בשביעי שלה משום טבילה בזמנה מצוה, וצריכה עוד לספור ז' נקיים שמא הראיה האחרונה היתה בימי זיבה, לכך יש להן להמתין שבעה ולספור נקיים שמא תחזור לדאורייתא, ואז צריכה שבעה לנדות', עכ"ל. וכן כתב בשו"ת המהרי"ל (סי' קמ) ששמע מפי מורו (מהר"ש) שיש שנוהגים כן בארץ הדמים, ולא היה חושבו למינות. וביאר הב"ח (שם) דבריהם, דאע"פ שאינה טובלת לאחר הז' הראשונים, מ"מ כדי שלא תשתכח ממנה דינא דאורייתא, כי במהרה יבנה המקדש, ואז צריכה שבעה לנדות ולטבול אע"פ שרואה בשביעי שלה, 'ויש לטעם הזה פנים מאירות', ע"כ. (הר"ש) היה מרביתו של המהרי"ל, עיין שו"ת מהרי"ל החדשות סי' פה ד"ה קליות, ובעוד הרבה מקומות). ועיין עוד טעמים לזה, בשו"ת ערוגות הבשם (יו"ד סי' קעח), ובספר פתחא זוטא (סי' קצו ס"ק יא).

ובספר תוספת ירושלים (שם יא) כתב 'ובאמת הוא מפורש במדרש תנחומא פרשת מצורע (פרק ז'). וז"ל המדרש: 'לפיכך האשה צריכה שתהיה שומרת ט"ו ימים, ואחרי כן תהיה מותרת לבעלה, כיצד היא עושה, שומרת שבעת ימי נדתה ואח"כ סופרת שבעה נקיים'. אך ראה בספר טהרת הבית (ב עמוד תב) שדחה ראיה זו, לפי שידוע שהרבה מאמרים במדרש תנחומא נתחברו אליהם מאמרי אגדה מאחרונים רבים, ואין ללמוד ממנה הלכה, ובפרט שלא נעלם דין זה מהרמב"ם וכל הפוסקים, עי"ש.

ובמהרי"ל (שם) כתב שיש שנוהגים כן, 'ויש להם קצת טעמים רחוקים'. אך הרמ"א (סי' קצו הלכה יא) הביא מנהג זה, וכתב שאין טעם לדבר. אך עיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' יז ד"ה אבל).

צריכים לישב ז' ימים נקיים לבד מיום שראתה בו, וטובל [וטובלת] בליל י' לראייתה, ונותן הטעם משום פליטת שכבת זרע. וכתב עליו דבין שמישה ובין לא שימישה סמוך לראייתה לא פלוג רבנן, דגזרינן לא שמישה אטו שמישה ביום ראייתה או יום אחד קודם ראייתה, עד כאן. אלמא דגזרינן לא שמישה אטו שמישה, אף על גב דאור זרוע מתיר להתחיל ולספור מיום ג' ואילך ואנו לא קימא לן הכי, נראה דיש לומר דסבר

(ז). הלכות איסורי ביאה פרק יא הלכה יד.

(ח). וכן כתב בלקט יושר (שם) מלקוטי מהר"י אוברניק זצ"ל.

(ט). בשו"ת מהרי"ל (סי' קמ) מובא בזה"ל מלשון השואל מה"ר מיישטרלין: 'ושמעתי אומרים על רבינו הקדוש מוה"ר אהרון הי"ד שהנהיג לאשתו דבר זה שלא תשב ז' ימים, אך לא זכיתי לשמוע מפומיה דמר הקולא הנ"ל, ושמעתי שהנהיג לספור הנקיים מיד ביום המחרת אחרי שלא שמישה'. ורבי אהרון הנ"ל, הוא רבו ודודו של רבנו התרומת הדשן, רבינו אהרון פלומיל הקדוש מבלומלין, כפי שנמצא בכמה מקומות (תרומת הדשן עה"ת פרשת כי תצא, פו"כ סי' קנב, ועוד בהרבה מקומות), וכן נו"נ עם המהרי"ל כפי הנמצא בספר המנהגים (הל' חול המועד ג, הל' סעודה אות ה).

ויל"ע האם זהו אותו מעשה, דברבנו משמע שהביא לראיה ש'בפעם אחת' התיר שלא לגזור בלא שמישה אטו שמישה, ואילו במעשה הנ"ל נזכר 'שהנהיג' גם שלא למנות ז' ימים, וגם שלא גזרינן אטו שמישה, ואף שלא במקום צורך, ויל"ע. ועיין להלן בדברי המהרי"ל (החדשות סי' צג) בשם רבו, דמשמע שאם היה נשאל בנידון זה היה מורה להתיר, עי"ש.

ובשל"ה הקדוש (שער האותיות אות ק קדושת הזווג אות שפא) כתב להתיר לאשה שתמנה ד' יום היכן שאם תמנה ה' ימים תצטרך להרחיק את חפיפתה מטבילתה משום שבת ויו"ט, דמכיון שלא שמישה יום קודם עדיף להחמיר בזה מחומרת התרומת הדשן, ועוד שהב"י כתב שאין לחוש לדבריו, ע"כ. והסכים עם דבריו התורת השלמים (שם כ). ולכאורה יסוד דבריו מדברי המהרי"ל בשם רבו, עיין להלן. ועיין לעיל בדעת הסדרי טהרה שהתיר אף בשמישה עם בעלה קודם ראייתה. וכן נקט לדינא בשיעורי שבט הלוי (שם הלכה יא ס"ק ו) בלא שמישה, ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ד סי' יז אות כב) התיר אף כששמישה במקום שיש צער גדול.

אך יש לעיין מלשון רבנו להלן שכתב 'ולעולם לא תתחיל עד יום ה' לשמושה, כמו שכתבו רוב החבורים', ומשמע שבכל גוונא אין להתיר בזה, וא"כ צריך ליישב דברי הפוסקים שהתירו בכמה מקומות שלא לגזור לא שמישה אטו שמישה.

(י). כן נזכר בספר אור זרוע (ח"א סי' שמב) בדין דם בתולים: 'ונראה בעיני דהואיל שפירש דדם בתולים כדם נדה שווי' רבנן, מעתה אינה משמשת עד ליל עשירי לבעילתה כדין כל אשה שראתה

הלכתא כרבי אלעזר בן עזריה דאית ליה פרק רבי עקיבא<sup>(א)</sup> דפולטת שכבת זרע ביום ג' טהורה, דאפילו אי ליכא אלא ב' עונות שלימות כדפרש"י והתוספות התם, ואיכא מאן דאמר דמוקי מתניתין התם כוותיה, אבל אנו קיימא לן כהא דאמר רבי יוחנן, זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים ו' עונות שלימות בעינן<sup>(ב)</sup>.

מכל מקום נקיטין סברא מהא דאור זרוע דגזרינן לא שמישה אטו

דם נדה, כדפריש' לעיל'. ולעיל מינה לא מצאתי שכתב כן, אך איתא שם להדיא שמנהגם למנות ז' ימים נקיים, עי"ש. וכן כתב בספר דרשות הר"ח אור זרוע (פרשת תזריע, שכתבם תלמיד רבי חיים, בנו דהאור זרוע) 'וכן נהגו הנשים מלמנות ז' ימים נקיים עד לאחר ד' ימים מיום ראייתה', עי"ש. וכן הוא ברבנו, ועיין מש"כ רבנו (פ"כ סי' קיב) בעניין הימצאות ספר אור זרוע הגדול אצלו.

והנה בפסקי האור זרוע איתא, (בספר קובץ ראשונים להלכות נדה מהדורת הרב ווינר, הלכות נדה סי' ז) בזה"ל: 'מעתי אשה שראתה בזמן הזה אפילו טיפת דם כחרדל אינה משמשת עם בעלה עד שיעברו עליה שמונה ימים נקיים, לבד מיום שראתה בו, וטובלת ליל עשירי לראייתה ומשמשת'. וכן איתא בספר פסקי רבנו חיים אור זרוע (א הלכות נדה אות קצג). ועיין לעיל בדברי רבנו שהביא מהר"ח או"ז ומה שהבאנו מדברי הראשונים שהביאו לשון זה.

ובראשית יש לתמוה מאי האי 'שמונה ימים נקיים', אלא דכבר מצאתי שקדמני בהערה זו המהרי"ל (חדשות סי' צג ב), וז"ל: 'אבל מאי דאסהידו שצריכה ח' ימים נקיים בזה שגו, אלא דאמינא להו שכך כתב א"ז, ושקילנא וטרינא בהדינאו מאי טעמא, אבל אין המנהג אלא ז' ימים'.

אך בשו"ת מהר"י ברונא (סי' רלג) ביאר דבריו, דס"ל להאור זרוע שאין דרך הזרע להיפלט אלא בבת אחת, ולא בכל יום ויום, ועל כן מונה שמונה ימים נקיים, דאפילו אם תפלוט באחד מהג' ימים ראשונים, נשאר ז"נ, דהא אין הפולטת סותרת המנין אלא יום אחד, אלא שציין שאין מנהגם כן, אלא ממתנת ד' יום ואח"כ ז"נ, ע"כ.

אלא שעדין נמצא שדברי האור זרוע לכאורה סתרי אהדדי, דהא בין אם נעמיד כדברי רבנו, וכפי שהעמיד להלן שפסק כרבי אלעזר בן עזריה, ובין אם נעמיד כדברי המהר"י ברונא, ואפשר שפסק כרבי יוחנן, נמצא שליל טבילתה הוא בליל עשירי, אך לפי זה צ"ב מש"כ בדרשות מהר"ח או"ז דקודם לז"נ צריכה להמתין ד' ימים, וזה דלא כחד. ועיין מש"כ לעיל בגרסאות השונות, ועדין קשה, וצ"ע.

יא). שבת דף פו.

יב). איתא במשנה בשבת (שם): 'מנין לפולטת ש"ז ביום השלישי שהיא טמאה, שנאמר והיו נכונים לשלשת ימים'. ובגמרא אמרינן לחד מ"ד שגורסים 'טהורה' (עיין רש"י ד"ה ומאן, ביום,

שמשה<sup>(ג)</sup>, ולעולם לא תתחיל עד יום ה' לשמושה כמו שכתבו רוב החבורים<sup>(ד)</sup>.

ונראה קצת דאפילו לפי מה ששמעתי שמוסיפין עוד יום אחד משום חששא דבין השמשות כדפרישית לעיל, בהך חומרא נמי יש לומר דאין לחלק בין שמשה ללא שמשה משום דחששא דבין השמשות חששא

תוס' ד"ה דתני, ולפ"ז התנא דהמשנה היא רבי אלעזר בן עזריה, ולחד מ"ד שהמשנה שלנו כרבנן. ועוד איתא שם: 'תנו רבנן, פולטת שכבת זרע ביום השלישי טהורה, דברי רבי אלעזר בן עזריה. רבי ישמעאל אומר פעמים שהן ארבע עונות, פעמים שהן חמש עונות, פעמים שהן שש עונות. רבי עקיבא אומר לעולם חמש. ואם יצאתה מקצת עונה ראשונה, נותנין לה מקצת עונה ששית'. ובגמרא (שם ע"ב) שנינו שיטה נוספת: 'אמר רבי חייא ברבי אבא אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים שש עונות שלמות בעינן'. ויסוד מחלוקתם היא בזמן שנצטוו ישראל לפרוש מנשותיהם קודם מתן תורה.

וכגרסה זו כן גרסו רוב הראשונים, ומהם רש"י (שם ד"ה אבל), תוספות (נדה לג. ד"ה רואה) והרא"ש (שם פרק ד סי' א). אך רבנו חננאל (שבת פו:) גורס בדברי הגמרא 'שלש עונות'. וכן הביא בעל המאור (שם) שכך הגירסא בירושלמי, ושכן נמצא בספרים קדמונים המדוקדקים הבאים מספרד, ע"כ. וכן גרסו הרמב"ם (פירוש המשניות מקואות פרק ח הלכה ג), האור זרוע שהביא רבנו, והמאירי (שם, ושם). וכן כתב בספר האשכול (מקואות סי' סה) בשם ספרים המדויקים, ורע"ב (שם). והגר"א (הגהות שבת פו:) כתב שכן גרסת הגאונים. וכן גרסו הרמב"ן (במיוחסים לריטב"א) והר"ן (שם).

אלא שגם לדעת הגורסים שלש עונות בדעת חכמים נמצאו חילוקים, דהנה מדברי הרמב"ן והר"ן עולה שכל עונה האמורה היא עונת יום ולילה, והיינו שלושה ימים מעת לעת, וזהו כדעת רש"י וסיעתו (אך לדעתם עונה האמורה היא או עונת יום או עונת לילה, וכמש"כ רש"י להדיא בד"ה ביום השלישי, וכן מוכח מהתוספות ד"ה פעמים שלמד כן). אך לדברי רבנו חננאל וסיעתו עונה האמורה היא או עונת יום או עונת לילה, ומשום כן צריכה להמתין יום וחצי מעת ראיתה עד שתתחיל לעת ערב למנות ז"נ, וכ"כ הרמב"ם (שם) 'ודע כי עונה היא עת מן הזמן או יום שלם או לילה שלמה'. וזהו דעת רבנו בדברי האור זרוע שהביא, שנוקט לדינא כהמ"ד שהתנא דהמשנה הוא רבי אלעזר בן עזריה שביום השלישי הרי היא טהורה, ועל כן יום שרואה בו ויום שפוסקת בו עולה למנין ג' ימים. וכן כתב הב"י בדעת הרמב"ם שפסק כן, אך דעת רבנו גופא כדעת התוס' וסיעתו שבעינן ג' ימים שהם שש עונות.

ובבית יוסף (סי' קצו) הביא דעות הראשונים בזה, וכתב דאף שלדעת הרמב"ם סגי בג' עונות, מ"מ כיון שרוב הראשונים סוברים דבעינן ו' עונות, וכ"כ בתרומת הדשן, הכי נקטינן, 'וכן ראיתי למורי



פשוטה<sup>(טו)</sup>, וחשו בה רבנן טובא בכמה דוכתא במסכת נידה<sup>(טז)</sup>. ובפרק ב' דשבת<sup>(יז)</sup> קרוב בסופו מייתי מתני' דמטילין עליו חומרת שני ימים.

ואין נראה לומר דאדרבה אין להחמיר כולי האי בחשש פליטת שכבת זרע משום דכתב אשירי פרק בנות כותים<sup>(יח)</sup> דרבנו תם<sup>(יט)</sup> והראב"ד<sup>(כ)</sup> סברי דלא סתר כלל בספירת הנקיים אשה לבעלה<sup>(כא)</sup>, דהא מכל מקום מסיק

הרב כמהר"ר יעקב בי רב זללה"ה דורש ברבים. וכן פסק השו"ע (שם יא) והרמ"א, וכל הפוסקים. (יג). ובשו"ת המהרי"ל (סי' קמ, חדשות סי' צד) כתב טעם לגזירה זו 'דאיכא למיחש משום סרך בתה'. והביאו האגור (סי' אלף שסז).

יד. וכ"כ רבנו בהגהות שער דורא (סי' ב). וכ"כ המהרי"ק (שורש לה) דגזרינן לא שמשה אטו שמשה. וכן כתב המהרי"ל (סי' קמ) לדחות הדעה שמתחילה למנות ממחרת כשלא שמשה, 'זו פליאה בעיני, כי לא ראיתי רבותינו נוהגים כן'.

ובעצם דברי רבינו, צ"ע מדוע כתב להמתין ה' ימים 'משימושה', דלכאורה הו"ל למימר 'מראיתה', וזמן שימושה אינו מעלה ואינו מוריד, וכן יש להקשות על לשון המהרי"ל (החדשות סי' צג, ב) שכתב בלשון 'דבעי לאמתוני ה' ימים משמושה עד הליבון', וצ"ע.

ובמהרי"ל (החדשות שם) כתב שפעם אחת שאל לפני המהר"ם (י"א מהר"ם ס"ל, י"א מהר"ש, וי"א מהר"א) שלפעמים הוי חומרא שבאה לידי קולא, שעיי"ז צריך להרחיק החפיפה מהטבילה, והשיבו שאין שואלין אותי. ולמד מזה דאם היו שואלים אותו היה מורה להם להקדים. אך סיים שלמעשה 'לא חזינא ולא שמעינן משום חד מרבתינו שהורה להקדים, אלא לא פלוג, וכן מסתבר, דאי אתינא לחלק זימנין דהערה בה, וסבר שלא נכנס לתוכה הזרע ואתי לידי קלקול', עכ"ל.

אלא דיש להעיר, דלכאורה מדברי השער דורא (שם) משמע דלא גזרינן בלא שמשה אטו שמשה, דהא בריש דבריו כתב 'אשה ששמשה עם בעלה וכו', ... וה"ה בכל יום ששמשה וראתה דם, ... ולכן אם שמשה במוצ"ש וראתה דם מיד". הרי שזכר כמה פעמים דינא דשמשה וראתה, ולא הזכיר שבראתה גרידא בעינן גם להמתין. וכן נראה מדברי האגור (סי' אלף שעב) שהביא דבריו.

וגדולה מזו יש להוכיח, ממש"כ בהמשך דבריו, 'אך רבנו ברוך כתב, אם תחפוץ להתחיל לספור מיד ממחרת הראייה, תכניס האשה מוך או בגד רך באו"מ ותקנח יפה יפה וכו', ע"כ. והנה דין זה נזכר בטור ובב"י (סי' קצו), וכן פסקו הרא"ש (נדה פרק ד סי' א) והרשב"א (תורת הבית בית ז שער ה), וכן פסק בשו"ע (שם הלכה יג). אך הביא בב"י בשם הסמ"ק (סי' רצג) שאין אנו בקיאים בזה, ובהגהה (שם) כתב שהכי נהוג, 'דהרי נתבאר שאנו נוהגים להמתין אפילו לא שמשה כלל, כדי שלא לחלק בין ספירה לספירה, כל שכן בכהאי גוונא, הרי שתלה הרמ"א חומרא דקינח בחומרא דלא שמשה אטו שימשה, ואם בשע"ד כתב להדיא להתיר בקינח, אתי שפיר אמאי אינו

דנכון להחמיר כדברי ר"י<sup>(כב)</sup>, וכן נוהגין באשכנ"ז ובצרפ"ת<sup>(כג)</sup>.

ונראה דודאי יש להחמיר כר"י דבשל תורה הלך אחר המחמיר<sup>(כד)</sup>, וכל שכן באיסור כרת וחומרות יתירות נוהגין בו בנות ישראל בהלכות נידה<sup>(כה)</sup>.



גזור בלא שמישה אטו שמישה, ודו"ק. אך ראה בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' מט) שכתב איפכא מזה, עי"ש.

טו). לכאורה כוונת רבנו לבאר דלא תימא דהוי גזירה לגזירה, (עיין רש"י ביצה ב:), ועל זה אמר דחששא דבין השמשות היא פשוטה, ועליה הוסיפו את הגזירה דהאור זרוע. ועיין בש"ך (סי' קצו ס"ק כ).

טז). עיין בנדה דף ל. בדין מנין הטבילות למפלת, וברש"י (שם ד"ה טבילה). וכן בדף נב: נג: בדין הרואה כתם. וכן בדף סט. בדין הרואה בין השמשות. וראה ברשב"א (תורת הבית בית ז ו), דנהגו להחמיר בדם טוהר מטעם דבין השמשות, והובא בב"י (סימן קצד ס"ק ב), עי"ש.

יז). שבת דף לד: 'תנו רבנן בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים'.

יח). נדה פרק ד סי' א.

יט). והביאו דבריו ברא"ש (שם) ובחידושי הרשב"א והריטב"א (נדה מב.). וכן הביאו בספר האשכול (סי' מז), אך דחו דבריו.

כ). כן כתב בספר האשכול (סי' מז) בשם ויש מן החכמים. וכן הביאו דברי הראב"ד הרא"ש (פרק ד א), הריטב"א (נדה לג.), והר"ן (שם מב.), עם ראיות לדבריו.

ובראב"ד כתב, שכן נראה מדעת הגאונים שלא הביאו דין זה בחיבוריהם, והוסיף הרמב"ן (שם) שדברי הראב"ד מכריעים בטעמם, ואף שיש מקום לחלק, וכן נראה מדברי הרמב"ם, מ"מ הרי"ף והגאונים לא חשו לכתוב הדבר, ע"כ.

וברשב"א (נדה שם, תורת הבית שם) כתב שראית הראב"ד 'ראיה גדולה היא', וכן נראה מסתימת הרי"ף והגאונים שדעתם כהראב"ד, ע"כ. ובשו"ת הריב"ש (סי' מ) כתב שכן דעת הרשב"א לדינא. וכ"כ בשו"ת מהר"י קולון (חדשות סי' מט) שדעת הרשב"א כהראב"ד. וכן פסק הר"ן (שם). ובספר טהרת הבית (ח"ב עמוד שצה) הביא מדברי המאירי (נדה לג:) שהביא דברי התוספות וסיעתו וזכר דברי הראב"ד, וסיים שראית הראב"ד חזקה הרבה להיתר, ומשמע שכן דעתו לדינא. וכן נקט לדינא בספר אהל מועד (הלכות נדה).

כא). וכן כתבו בספר היראים (סי' כב), והראב"ה (סי' קעח) בשם עצמם. וכן איתא בקובץ

## סיכום העולה לדינא מדברי הפוסקים בדין הנ"ל

**בכתם:** הנה בספר התרומה (סימן צה) ובסמ"ק (שם) והרב המגיד (איסורי ביאה פרק ו הלכה טז) כתבו בהדיא דאף בכתם צריכה להמתין ד' יום, והביאם הב"י (סימן קצ). וכ"כ בשו"ת המהרי"ל (החדשות סימן צד) שצריכה להמתין כדין הרואה. אך בספר האשכול (סימן מו) כתב דהא שהשמיטו הגאונים והרי"ף דינא דפולטת, משום שאינו מצוי כ"כ, דהא ברוב

ראשונים הלכות נדה, בתשובות בעלי התוספות (עמוד סט) בשם רבנו שמואל.

(כב). דברי ר"י הובאו בתוספות (נדה לג. ד"ה וראה), וכתב שכן דעת רבנו חננאל, ע"כ. וכדבריו כן פסקו הרא"ש (פרק ד סי' א) והביא שכן דעת רבנו יונה, וכ"פ המרדכי (שבועות סי' תשלז), ההגהות מימוניות (איסורי ביאה פרק ו ב), ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' תרלב). וכן פסק הרמב"ם (שם יא-יג) שהפולטת סותרת אף לבעלה, והביאו הב"י. (אלא שמלשון הרמב"ם מבואר שאינה סותרת אלא בפולטת בהרגשה, אך מסתמא אין חוששים שתפלוט, וכ"כ האחרונים בדעתו, ואכמ"ל). וכן פסקו לדינא ר"א ממייץ בספר יראים (שם) והראב"ה (סי' קעח). וכן הביא הב"י (סי' קצ הלכה א) מהסמ"ג (לאוין קיא), וספר התרומה (סי' צד) שהרואה כתם ממתנת ה' ימים כדין הרואה, ע"ש. וכ"פ הרוקח (סי' שיז). וברמב"ן והרשב"א כתבו בסוף דבריהם 'ובעל נפש יחוש לעצמו'. אך ברמב"ן בהלכותיו (פרק ב ח) הביא בסתם דעת ר"י, ואח"כ הביא בשם י"א דעת הראב"ד. ולכאורה סתם כדעת ר"י.

ובבית יוסף (סי' קצו) הביא דברי הרשב"א, ודחה הראיה מסתימת הגאונים והרי"ף בסברא דהרבה דינים השמיט הרי"ף מהלכות נדה כיון שאינם מצויים כ"כ, דהא רוב הנשים נמשכת ראייתם ה' או ו' ימים, ואינם צריכות לדין זה, ע"כ. ובטהרת הבית (ב עמוד שצו) כתב שכיון בזה מרן לדברי בעלי התוספות (קובץ ראשונים נדה עמוד שט) והאשכול שכתבו כן להדיא ע"ד הגאונים והרי"ף.

ולדינא בזה כתב הב"י, 'ומאחר דכל הני רבוותא כתבו בהדיא דאף לבעלה סותרת, ... הכי נקטינן. וכן ראיתי למורי הרב כמהר"ר יעקב בי רב זלה"ה דורש ברבים'. וכן פסק בשו"ע (שם יא) בהדיא, ולא הביא כלל דעת החולקים. וכן הסכימו כל הפוסקים להלכה ולמעשה. וכן האריך בשו"ת מהרי"ק (החדשים סי' מט) שכך דעת רוב הראשונים וכך המנהג לדינא, אלא הוסיף שאין בידינו למחות ביד המדינות והמקומות אשר כבר נהגו היתר בדבר.

(ג). כ"כ המאירי (נדה לג:) בשם חכמי צרפת שהחמירו אף לבעלה ובזמן הזה.

ובנודע ביהודה (יו"ד סי' קכה) כתב לתמוה על רבנו, ועל מהר"י קולון שהחמירו להוסיף גזירה זו, אחר שדעת הראב"ד שאין דין פולטת אלא לטהרות, וכן דעת ר"ת שאינו אלא בש"ו דוב, וכן שלדעת הרי"ף הרמב"ם והגאונים נראה דדוקא בזבה גדולה החמירו בפולטת, אך בז"נ דחומרת רב זירא לא חיישינן. אך כיון שהרמ"א (סי' קצו יא) והאחרונים פסקו להחמיר, מי יבוא אחר

הפעמים נמשכת ראיתן חמשה או ששה ימים, ובמציאת כתם שצריכה גם לישב ז"נ, אפשר שלא חששו כיון שטומאת כתמים דרבנן, ע"כ. ובשו"ע כתב 'וראתה אחר כך', ולכאורה משמע שרק בראיה צריכה להמתין, אך הרמ"א כתב להוסיף ע"ד השו"ע שהוא הדין בכתם (ומשמע שהבין שבב"י אין נכלל דין כתם, דו"ק), וכן כתב שוב בסיום דבריו שם. ועיין בש"ך (שם כא) שכתב 'שבכתם מחלקינן בין שמשה ללא, דגם התרומת הדשן גופיה שכתב להחמיר היינו ברואה, אבל לא בכתמים דרבנן דאזלינן בהו בכמה דוכתי לקולא שהרי לא הזכיר שם כתם כלל', אך לדינא בזה עיין להלן.

המנהג להקל, ע"כ. ועיין עוד בשו"ת פני יהושע (א יו"ד סי' יב) שכתב 'ואף בעל תה"ד שממנו פשטה החומרא לא כתבה בבירור אלא לפום ריהטא, ועל הראשונים אנו מצטערים, והוא בא להוסיף, אף כי גזרה זו היא חומרא בעלמא מכח מנהג, ע"כ.

כד). יש לעיין האם כוונתו היא לדין שבעה נקיים שהוא מדאורייתא, אף שלכאורה הוא רק מדרבנן משום גזירת רב זירא, או דכוונתו דאף שז' נקיים הוא מדרבנן, מ"מ עצם טומאתה היא מדאורייתא, ולכן בספקו הלך אחר המחמיר.

כה). ובבית יוסף (סי' קצו) הביא דברי רבנו הלל, וכתב: 'וכל דברים אלו חומרות יתירות הן ואין להם סמך בגמרא לגבי הדין, ולפיכך לא נהגו העולם בכל מקומותינו אלא להמתין ארבעה ימים ולהתחיל לספור מיום חמישי ואילך, ודוקא אם שימשה אבל אם לא שימשה אינה ממתנת כלל, ואם שימשה יום או יומיים קודם ראיתה משלמת עליהם ארבעה ימים מיום שימושה ובחמישי לשימושה מתחלת לספור'. וכן פסק בשו"ע (שם יא).

אך הרמ"א כתב (שם) 'ויש שכתבו שעכשיו אין לחלק בין שמשה עם בעלה ללא שמשה, וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו, ותפסוק לעת ערב ותספור ז' נקיים, וכן נוהגין במדינות אלו, ואין לשנות'. וכן כתב עוד (שם יג) 'וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר, ישכנו נחש'.

והנה בשו"ת תפארת אדם (סי' נא ה-ז) כתב שהמנהג להחמיר גם בלא שמשה, וכ"כ בארץ החיים (שם) מדברי הרב שולחן גבוה (סי' קצ יא, כג סי' קצו יא). וכ"פ בספר זבחי צדק (ג סי' צח), ספר בן איש חי (צו טז), וברב פעלים (יו"ד ח"ב סי' יז). ועיין עוד בספר מנוחת שלום (ח"ח סי' י), ואכמ"ל. וכן מורים ובאים הרבה מרבנותינו הספרדים, שכן יש לנהוג בין בראיה ובין בכתם. אך הגר"ע יוסף צוק"ל בספרו הגדול טהרת הבית (ב עמוד תה) כתב בדין הרואה דאין להחמיר כלל בלא שמשה, וכדעת מרן השו"ע, והביא שכ"כ עוד מהאחרונים, וק"ו ברואה כתם שאין לגזור בלא שמשה, עי"ש.

ובשו"ת רב פעלים (יו"ד ח"ב סימן יז) כתב: "הנה ברור המנהג פה עירנו להמתין בכתם חמשה ימים, ...ואף על גב דזו חומרא יתירה שאין בה טעם, ...מ"מ כיון דנהגו להחמיר בכך, צריכין להזהר בזה, ואין להקל להם, ...אך לעניין דיעבד, באשה שמנתה בכתם ארבעה ימים כשבעלה לא היה נמצא בעיר, וספרה ז"נ ובדקה רק בראשון ובשביעי, דיש להורות בשופי שלא לסתור מנינה, ותסמוך על הפסק בטהרה שעשתה בסוף יום רביעי". הרי דנקט לדינא דבעי לכתחילה ה' ימים, ורק בדיעבד היקל בד' ימים.

ובספר טהרת הבית (שם עמוד תכו) כתב לדייק כדברי ספר האשכול בדעת הבית יוסף, שכתב הב"י לדחות דברי הרשב"א שהוכיח דהרי"ף והגאונים השמיטו דין זה, דאין זה ראייה כיון שאינו מצוי כ"כ, ולא הקשה מכתמים, דבוודאי שבכתמים דרבנן לא חישנין, דסמכינן על דעת הרמב"ן (הלכות נדה ב י) שאם הלכה ברגליה פלטה כל הזרע, ואע"פ שנקטינן שדין הרואה כתם כדין רואה דם נדה, וכפי שהביא בב"י (סימן קצ) בשם הסמ"ג (לאוין קיא) וספר התרומה (שם), מ"מ הרי בשו"ע השמיט דין זה, והביא שכן נקט בשו"ת בית דוד (סימן צו) לבאר בדעת השו"ע, אך למעשה לא כתב להתיר כן לכתחילה, ורק בדיעבד אם ספרה וטבלה יש להקל. והביא ששמע שבמשפחה מיוחסת בסאלוניקי נוהגים להקל בכתם ולהמתין ג' עונות כדברי הרמב"ם והאור זרוע, ע"כ. אך לדינא כתב הרב טהרת הבית (שם) שהרוצה להקל על סברא זו, יש לו ע"מ לסמוך, ואף לכתחילה יש להורות להקל באופן שתמתין שלש עונות בלבד, ועל הצד היותר טוב תרחץ את עצמה כמבואר בשו"ע (שם יג). עי"ש.

בהרחקת החפיפה מהטבילה: כתב הסדרי טהרה (סימן קצו ס"ק מב) להקל למנות ד' יום בכדי שלא להרחיק החפיפה מהטבילה, ויסודו מדברי השל"ה (שער האותיות אות ק) שכתב להתיר בכהאי גוונא בלא שמשה

למנות ד' ימים, ע"כ. והביאו הצמח צדק (שם ל), וכ"פ החכמת אדם (כלל קיז ס"ק ב) הפת"ש (שם אות טו), והערוך השולחן (שם מ). אך בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג דף מד) נשאר בצ"ע בזה, וכן במלבושי טהרה (שם לב) כתב להחמיר, אך בספר טהרת הבית (שם עמוד תו), פסק כהסד"ט, והאריך בזה, עי"ש, ומשם בארה.

במקום צורך גדול: בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן קב) ובערוך השולחן (שם מ) כתבו שכשיש צורך גדול אפשר להתחיל ז"נ מיום חמישי לראיתה. אך בשו"ת מראה יחזקאל (סימן נד) כתב לאסור אף בשעת הדחק. ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן פד, ח"ד סימן יז אות כב) שהתיר לאשה שאינה יכולה להתעבר אלא ביום יא, למנות ד' יום אף באופן ששמישה (אך לכתחילה תמנע מתשמיש), עי"ש. וכ"כ החזו"א במכתב (ספר טהרת בת ישראל). ועיין בטהרת הבית (שם עמוד תטז) עוד מזה. ועיין עוד להלן בדברי רבנו ממה ששמע מאדם גדול שעשה מעשה, ובמש"כ שם.

**בדיעבד:** כתב בסדרי טהרה (שם מב) שאם עברה ושהתה ד' ימים וז"נ, וטבלה ושמישה, בדיעבד עלה לה הטבילה, ע"כ. וכ"פ החכמת אדם (כלל קיז אות יח) והצמח צדק (פסקי דינים לא). ובשו"ת הרד"ם (יו"ד סימן מ) פסק להתיר אף בטבלה לבד. אך הדרכי תשובה (שם צד) נשאר בצ"ע למעשה בטבלה. ובטהרת הבית (שם עמוד תיא) התיר עכ"פ בטבלה ולנה אצל בעלה אפילו לא שמישה. וכ"פ בבדי השולחן (סימן קצו ציונים קנח) מהחתם סופר (סימן קעח, והובא בפת"ש ז). ועיין בערוך השולחן (שם מא) ששמע שהתיר אף במנתה ג' ימים, אך לא הזכיר האם דווקא בשמישה או בלנה, וצ"ע. (ועיין בסד"ט שם).

**בכלה:** הנה לנוהגים כדעת השו"ע בוודאי דאינה ממתנת, דהא לא גזרינן בלא שמישה אטו שמישה. אך לנוהגים כדעת רבנו והרמ"א שגזרינן, דעת

הט"ז (שם ז) דאינה צריכה להמתין כיון שלא הגיעה לכלל תשמיש, ואפילו אחר חופתה קודם שהתיחדה עם בעלה אינה ממתנת, ע"כ. אך הש"ך (שם כ) כתב שלכתחילה צריכה להמתין, ורק בשעת הדחק אינה צריכה להמתין. אך עיין בדגול מרבבה (שם) שכתב בדעתו, דמיירי בכלה שזה ראיתה הראשונה, אבל בתולות דידן שכבר היו נידות מקודם לא שייך חומרא זו, עי"ש.

**דם בתולים:** כתב הט"ז (סימן קצג ס"ק ד, סימן קצו ס"ק ה) בשם המהר"ל מפראג, שסגי בהמתנת ד' ימים, ומיום חמישי סופרת ז"נ, ע"כ.

**אין בעלה בעיר:** כתב הב"ח (שם יב ד"ה עוד) דאין להחמיר אלא כשבעלה בעיר, אך באין בעלה בעיר יש להקל, דמכיון שמורין לה להקל רק כשאין בעלה בעיר לא תבוא להקל כשבעלה בעיר, 'ואע"פ שבתרומה"ד משמע מלשון השאלה שהיה שואל להחמיר אף כשאין בעלה בעיר, מ"מ מלשון התשובה שלא הזכיר להדיא להחמיר אף כשאין בעלה בעיר משמע קצת דדוקא כשבעלה עמה בעיר גזרינן לא שמישה אטו שמישה, אבל אין בעלה בעיר לא גזרינן. והכי משמע מלשון הרב בהגהות שו"ע, ...והכי נקטינן שלא להחמיר כ"כ בחומרות יתרות'.

אך הש"ך (שם כ) כתב לדחות דבריו, דהא 'הלא נודע שהשאלות שבתרומת הדשן עשה מהרא"י בעל התשובות עצמו, ולא ששאלוהו אחרים כמו בפסקים וכתביו'. וכן הט"ז (שם ז) כתב לדחות את דבריו מכח דברי המהרי"ק (שורש לה) שהמנהג להחמיר אף שאין בעלה בעיר. וכן כתב בתורת השלמים (שם יח). ובברכי יוסף (שיורי ברכה שם, קונטרס אחרון ד) כתב בשם שו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן עז) להקל כדעת הב"ח, ע"כ. אך המהרש"ם כתב לדחותו, דשם מיירי רק בנמצא כתם, ובתורת השלמים כבר כתב להחמיר כהש"ך, ע"כ. ולכאורה כן מבואר בלשון רבנו שכתב 'שלעולם אין להתחיל למנות קודם ה' ימים', ואין לך לא פלוג גדול

מ'לעולם'.

אך בכתם כתב הש"ך (שם) דיש להקל, אך הביא מדברי הלבוש (שם יא) שצריך להחמיר. ובבאר היטב (שם יד) ובחכמת אדם (כלל קיז, א) והצמח צדק (פ"ד כג) הבינו שדעתו להתיר בזה. וכ"פ בתפארת אדם (סימן נא) ובשו"ת פני יהושע (א יו"ד סימן יב). אך בתורת השלמים נקט בדעת הש"ך להחמיר. ובתורת השלמים (שם מספרו סולת למנחה, וכן בספרו שו"ת שבות יעקב שם) כתב באשה שראתה כתם מיד אחר טבילתה, בין שלא הגיעה עדיין לביתה, ובין שאין בעלה בעיר, דפוסקת באותו יום, עי"ש, ודו"ק.





# אויצר אבן העזר

על דבר הרפורמה החדשה להפסיק בין ברכות  
הנישואין באמירת דברי ברכה ע"י נשים



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

## על דבר הרפורמה החדשה להפסיק בין ברכות הנישואין באמירת דברי ברכה ע"י נשים

בס"ד, ח"י סיון תשע"ז

למע"כ האי אוהב בהמון, שריד משיירי כנה"ג, הגאון המופלג ראש  
השיבה מוהר"ר יעקב שפירא שליט"א, בן מרן בעל המנחת אברהם  
וצ"ל.

אחד"ש מעכת"ה שליט"א לאוי"ט

במאי דבדיק לן הדר"ג, ברוב ענוותנותיה, אודות מה שחידשו כעת  
המתחדשים, שבין ברכה לברכה בז' ברכות של נשואין תעמוד אשה  
ותאמר דברי ברכה, והדר"ג סבור לצערו שדורנו דור עני שאם יאמרו  
גדולי התורה רק שאין הדבר נח להם מצד השקפת התורה ומחשבת  
ישראל אזי רח"ל יולולו בהם ההמון ולא יאבו שמוע אליהם, וע"כ סבור  
הדר"ג שיש לברר הענין גם מבחינה שורת הדין הפשוטה, ולזה ביקשני  
בענוותנותו לחוות דע, וזה החלי בעזר השם צורי וגואלי.

א.

ידוע מה שנחלקו גדולי הפוסקים האחרונים<sup>(א)</sup> אם יש לחוש בז' ברכות

(א). יעויין באורך באוצר הפוסקים בסימן סב (סק"ג אות ד).

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

שאחד יברך את כולם (או לכה"פ את השש הראשונות עד הברכה האחרונה הפותחת בברוך) כי היכי דליהוי ברכה הסמוכה לחברתה, וזאת משום שבברכות שאינם פותחות בברוך יש להקפיד להסמיך על ברכה אחרת, ואמנם רבו המקילים בזה וכפי המנהג הרווח היום, אך גם בין המקילים רבו הסוברים<sup>ב</sup> שזהו דווקא באם המברכים הקפידו לשמוע את הברכות ולא הפסיקו בדיבור או בהיסח דעת בינתיים, ואמנם יש המקילים גם בכך, אך הלא הטעמים שנאמרו בכך להקל בזה המה או כדכתב הציץ אליעזר (ח"ו סימן ב' ענף א' אות ה') עפ"י דעת הסוברים שברכות הנישואין המה דין על התוועדות העם שיהיה שם ברכות הנישואין ולא על הגברי עצמם, שלפיכך סגי בכך שבעצם ההתוועדות ישנן ברכות על הסדר בלא הפסק בינתיים, או כדכתב היביע אומר (ח"ה סימן י"ב) עפ"י דעת הסוברים שחיוב הז' ברכות המה חוב על החתן והכלה והמברכים מוציאים אותם י"ח, שלפיכך סגי במה שהחתן והכלה מכוונים לצאת ולא מפסיקים, ובין כך ובין כך אין זה מעלה ארוכה למנהג משונה זה שרוצים להנהיג, שהוא בוודאי כנגד הדין בין למר ובין למר.

ולגבי הברכות שאומרים מתחת לחופה יש לחשוש הרבה יותר, וזאת עפ"י שיטת מרן הב"י (אבה"ע סימן סב) הסובר שברכות אלו מעכבות את כל היתר קשר הזיווג, כאמרם ז"ל "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". וגם מה שהדרכ"מ (שם סק"ז) מדקדק מתוס' בכתובות (דף ז ע"ב) שמקילים בכך, הנה ב'שיטה ישנה' עמ"ס כתובות שם לא' מהראשונים ז"ל (נדפס בספר הזיכרון 'אהל אברהם') לומד בתוספות שם אחרת, ודעתו שגם לתוספות אין להקל בכך אף לענין דיעבה.



(ב). כמובא באוצר הפוסקים שם.

## ב.

ועוד בה, דידוע מאי דקי"ל (חולין פ"ז ע"א) דאמירת ברכה אחרונה באמצע שתיה הוי הפסק מטעם ש'משתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר', והיינו שמה שאי אפשר לעשותו ביחד עם השתיה הוי טפי הפסק בשתיה, והלא פשוט שאף לסוברים שמותר לשמוע נאום ודברי ברכה של אשה שזהו דווקא לגבי החלק הקל של 'קול באשה ערוה' כשלא עסיק באמירת דבר שבקדושה, אך בזמן אמירת דבר שבקדושה דחמיר טפי פשוט שכו"ע מודו שאין שום היתר בכך, וזה לענ"ד הפשט ברמב"ם (הלכות ברכות פ"ב ה"ט) ובשו"ע (אבה"ע סימן ס"ב סעיף ה') שכתבו שאין אומרים "ברכה זו" (היינו ברכת חתנים) לא עבדים ולא קטנים, וכתבו המגיד משנה וכן הגר"א בביאורו שהטעם הוא משום שהוי דבר שבקדושה, וא"כ קשה לכאן למה השמיטו הרמב"ם והשו"ע נשים הלא גם המה אינן אומרות דברים שבקדושה שצריך להם עשרה גברים, אע"כ שזה פשיטא שאי אפשר ומשום דקול באשה ערוה, ודו"ק.

ושונה לענ"ד מאשה שמוציאה י"ח בקידוש וכדו', דהנה ברשב"א ובמאירי בברכות (כד ע"א) מבואר שבמידי דחביב גם קול דיבור הוא בכלל האיסור של "קול באשה ערוה", וזה הפשט לענ"ד במאי דאיתא בארחות חיים (הל' מגילה ופורים אות ב') ובכלבו (סימן מ"ה) בשם בעל העיטור שאשה לא תקרא מגילה לגברים מפני קול באשה ערוה, ותמהו כולם הלא בש"ס מס' מגילה (כ"ג ע"א) גבי קריה"ת ליתא לטעם זה, ולהנ"ל מיושב שדווקא גבי מגילה דחביבא (דהלא מה"ט אמרינן בגמ'<sup>א</sup> שבמגילה תרי קלי משתמע) אסור מה"ט, ולא בכל קריה"ת, ולהנ"ל פשוט שה"ה לברכת חתנים שאין לך חביבא מזה, וכן לכל דברי חיבה הנאמרים לכבוד החתן והכלה.

(ג) במסכת ראש השנה דף כז ע"א.

הרי עלה בידינו עכ"פ שיש בכך הפסק גדול יותר מסתם דיבורים בטלים, ובוודאי שאיסור גמור הוא לנהוג כך לכתחילה, וגם לגבי דיעבד נראה שאם עשו כן אף בז' ברכות שמתחת לחופה שיש להצריך את החתן ואת הכלה לילך לשמוע שוב ז' ברכות במקום אחר כדי להתירם באישות זה לזו.



### ג.

ובר מכל דין, הלא מקובלנו מגאון האחרונים הוא ניהו בעל החות יאיר (בסימן רכב<sup>ד</sup>) שכתב שאין אפשרות בדורותינו שיש בהם חולשת המנהגים לדון אודות היתר אמירת קדיש לבת יתומה במקום שאין בנים, ועאכו"כ בדור שלנו, ובפרט לחדש חלילה מנהג שכזה שכל כולו זועק התרסה ובוז כלפי מנהגי ישראל הישרים והטהורים, וכבר ידועים דברי האגרו"מ (או"ח ח"ד סימן מ"ט) לגבי הני נשי שמתעטפות בטלית ומתעטרות בתפילין, שאם עושים כן ממניעים זרים אין בכך שום מצוה כי אם עבירה גדולה ואף כפירה.

וצו"י יעמוד לו לעזר לעמוד בפרץ כנגד כל הרוחות הזרות המנשבות במחנהו.

מינאי המוקירו ומעריכו באמת כערכו הרם

הצב"י פנחס שפירא

חופק"ק בית שמש ת"ו

---

(ד) הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן שעו סק"ג.

# אוצר חושן משפט

◆ בעלות אורח על מאכלו ◆





הרב דוד שטרן

כולל ישיבת שעלבים

## בעלות אורח על מאכלו

האם אדם המוזמן לאכול אצל חבירו - נחשב כבעלים לגבי מה שמונח בצלחת שלו? האם יש הבדל אם לוקח בעצמו או שבעל הבית מניח בצלחתו? שאלת הגדרת בעלות זו חשובה לעניין היכולת לקיים במאכלים אלו מצות משלוח מנות, לצאת יד"ח מצוות מצה (למ"ד שצריך שהמצות מ'שלכם'), וכן להפריש תרומות ומעשרות כאשר מתארח אצל אדם שיש לחשוש שלא הפריש.

להלן נעמוד בעז"ה על הדעות השונות בשאלה זו.



### א.

#### זכיה בעצם ההזמנה

מדברי כמה מהראשונים ניתן להבין, שבעצם הזמנת האורח לאכול על שולחנו, נחשב המאכל כשייך לאורח, ואפי' ללא מעשה קנין.

בגמרא (פסחים כט,א) מתבררת דעת ר' יהודה (אליבא דרש"י), שחמץ של נכרי מותר באכילה בפסח. תוספות (ד"ה בדין) הקשו: "וקשה דאי אפשר אם לא יהא שלו בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריותו", ובחידושי שפת אמת (שם) הקשה: "ולכאורה יש לתמוה על קושית התוס' דאטו ע"י שנתנו לו העכו"ם נעשה שלו גם בלי קנין וא"כ שפיר י"ל שהעכו"ם נתנו לו כדי לאכול והישראל מסתמא אינו חפץ לקנותו כיון דכשהוא שלו אסרה התורה

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

ואוכלו בלי קנין ומנ"ל לתוס' דע"י אכילה קונה גם במכין שלא יקנה". כלומר, ברור הדבר כשאדם אינו רוצה לקנות, הוא אינו קונה<sup>א</sup>, ולכאורה מדברי התוס' נראה כשאדם מזמין אדם לאכול אצלו, גם ללא מעשה קנין האוכל נחשב שלו (והגם שאפ"ל שמעשה האכילה נחשב כמעשה קנין), וצ"ע כיצד דבר זה פועל.

משיטתו של רש"י (המפרש) בנדרים (לד, ב) ג"כ נראה כדרך זו. הסוגיא דנה באדם שאמר "כיכרי [אסורה] עליך", ולדעתו של רש"י שם, "כיון דאזמניה עליה קנה חלקו כמה שהוא יכול לאכול הימנה ואינו יכול לאוסרה", ולכאורה ג"כ משמע כנ"ל, שבעצם ההזמנה המאכל נקנה לאורח.

ושיטה זו אכן תמוהה, כמו שהקשה עליה המאירי (נדרים שם): "וגדולי הרבנים פרשו בזו דברים שלא נתישבו לי, ומתוכם אתה למד שאם הזמין ראובן את שמעון לסעוד עמו אינו יכול לאסור עליו עוד חלקו מאותה סעודה מפני שכבר זכה ודברים מתמיהים הם ובמחילה מהם אין ראוי לסמוך עליהם".

דוגמא נוספת, עפ"י ביאור התוספות לגמ' בעירובין (עג, ב) בבני חבורה שהיו יושבים וקידש עליהם היום, שיכולים להשתמש בפת שעל השולחן לצורך עירוב חצרות. וכתבו התוס' (ד"ה בני חבורה): "סתמא דמלתא איירי שבעל הבית זה הזמין לסעוד אצלו ואף על פי שלא זיכה סומכין על פת שעל השולחן דכזכו בו דמו" וגם כאן משמע שלא עשו מעשה קנין לזכות בו<sup>ב</sup>.

(א). ואפי' לשיטות הראשונים שבדעת אחרת מקנה, כאשר אדם עושה פעולת קנין גם אם אינו חושב שעושה מעשה קנין – קונה, היינו דוקא כשלא חושב כלום, אבל בוודאי אינו רוצה לזכות בחפץ – אינו זוכה, כך מבואר בקצוה"ח סי' רעה סק"ד. ובדוגמאות לקמן נראה, שאפי' ללא מעשה קנין כלל האורח זוכה במאכל.

(ב) כמובן שאפשר לדחות דשאני עירוב, דאין צורך בבעלות גמורה, וסגי בזה שהם יכולים

ע"מ לנסות להבין שיטה זו, נלך עפ"י חידושו של רבי אליעזר זוסמן סופר, בעל ספר המקנה (ח"ב, כלל ב פרט י, וחידושו הובא בשו"ת של אחיו, מחנה חיים, חו"מ סי' מ"א):

כי ידוע שאין שום דבר יבוא לרשות אדם אם לא שעושה או בעצמו או בשלוחו קנין בו עי"ז מביא לרשותו. ונ"ל סברא אחת: שרק בדבר אשר יש כוח גם לאדם אחר לזכות בו כמו במציאה, מכ"ש להוציא מרשות בעלים ראשונים גילה התורה שאי אפשר בלא קנין לקנות. אבל אם רק הוא לבדו יש כח לזכות בחפץ זה ואין לשום אדם זכות בו, כמו אדם הראשון שאחז"ל אדם כי יקריב מכם קרבן – בלא גזל. כי אדה"ר לא היה צריך קנין כי הארץ נתן לבני אדם ושליו היה בלא קנין. אם כן, חפץ זה שלו ממילא בלא קנין. וכן מצאתי בבית אפרים יו"ד סי' סו שכתב הסברא על מכירי כהונה כיון דכהנים אחרים אסחו דעתייהו ממתנו שלו ממילא הם בלא קנין כמו שאין בעולם רק בן לוי אחד<sup>(ג)</sup> ד.

נראה דעפ"י דבריו יתבארו דברי הראשונים הנ"ל, שבשעה שאדם מזמין את אורחיו לאכול על שולחנו, כיון שאין איש אחר בעולם שיכול ומתכוננים לאכול את הפת.

ג). ביאור זה במכירי כהונה מחודש הוא, שאף שרש"י (גטין ל,א) כתב שהטעם הוא שהכהנים אסחו דעתייהו, בד"כ ההסבר המקובל באחרונים הוא שמעיקרא התרומה שייכת לשבט הכהנים כולם, וכאשר כולם הסתלקו – ממילא מכיר הכהונה עצמו נשאר, והוי בבעלותו בלבד. לדברי הרא"ז סופר הביאור הוא, דכיון שהסתלקו ממילא אין צורך במעשה קנין, גם ללא החידוש שהכל שייך מעיקרא לשבט הכהנים.

ד). עיי"ש שהסביר לפי"ז כיצד אישה נחשבת מגורשת מהתורה במקרה שזכתה בגט בקנין ד"א שהוא מדרבנן, וכתב בשטמ"ק (ב"מ י,א) בשם תלמיד רבינו פרץ שזהו מכוח הפקר בי"ד הפקר, ולדבריו הביאור הוא ש"כיון דחכמים הפקירו מכל אדם בעולם ד' אמות אלו שעומדת האשה ואין לשום אדם בעולם שיש לו כל בד' אמות לזכות, ממילא היא לבדה בעולם ושלה הם בלא קנין, והרי כמו ירושה שלא צריך קנין".

לזכות בהם – ממילא הם נחשבים כשלו, ואין צורך במעשה קנין מיוחד<sup>(ה)</sup>.



## ב.

### אין זכיה כלל

מאידך, יש מדברי הראשונים שנראה מהם, שאין לאורח כל זכיה במאכלים. דבפשטות אמרינן שאין דעת בעל הבית להקנות לאורח את מאכליו, אלא נותן להם רשות לאכול ותו לא. כך נראה לדייק מדברי הר"ן בסוגית הגמ' הנ"ל בנדירים, הסובר שאדם שאמר "כיכרי אסורה עליך" – כוונתו שהכיכר תעבור לבעלות חבירו היא לא תיאסר, אבל כשמזמינו לאכול אצלו, כיון שהכיכר עדיין ברשותו של המזמין – נאסרת על האורח. וכלשונו (ד"ה אמר): "לאפוקי דאי אומניה עלה תתסר ליה דההיא שעתא נמי"<sup>(ו)</sup> ככרו היא" וכן כתב הרשב"א: "אבל אומני' עליה כי אכיל משל מדיר אכיל"<sup>(ז)</sup>. ואפשר שזוהי גם שיטת רש"י בפסחים דלעיל, הסובר אליבא דר' יהודה שהאוכל חמץ של נכרי בפסח אינו עובר, ואף שאכלו לא קנה אותו.

והנה הרשב"א אזיל לשיטתו במקום נוסף (ב"מ פח, א ד"ה ולוקח)

(ה). אמנם, מדברי התוס' נראה שרק בשעה שהוא אוכל החפץ נקנה לו, (עיין בקוב"ש אות קלא) ולדברינו צ"ע מדוע, ואפשר שעדיין יש צורך של פעולת הכנסה לרשותו, על אף שאינו רוצה לקנות בה, וצ"ע.

(ו). לדברינו יל"ע במקום שיש מספר אורחים, ואפשר שכל אחד ראוי לזכות במנה שלו ממש, ואחר שזכה אמרינן שהתברר למפרע מה שייך לכל אחד.

(ז). יל"ע בפירוש "ההיא שעתא" – האם הכוונה לזמן האכילה, או זמן ההזמנה.

(ח). לאידך גיסא, אפשר לומר שהכוונה היא שהיא מוגדרת כיכרו לעניין שאוסרו עליו, אבל מבחינה קניינית אפשר שמודה שהאורח יכול לזכות בו, וצ"ע.

דהביא קושית הפוסקים אליבא דרבינו תם, הסובר דפטור לוקח מהתורה הוא לאחר מירוח: "ויש מקשין לדבריו דא"כ למה גזרו על הדמאי והלא לדבריו אפי' לא עשרן ע"ה המוכר אינם חייבין מדאורייתא והילכך ה"ל ספק בדרבנן ולקולא וכ"ש דרובן מעשרים הן, וי"ל דשאני התם משום דאיכא למיגזר משום דזימנין דאורחים על שולחנו", מוכח דס"ל דאורח אינו כלוקח, וחשיב כאוכל משולחנו של בעל הבית (וע"ע קה"י ב"מ סי' מח).

כזאת נראית גם דעת השפת אמת בחידושיו (סוכה לה,א) שכתב שמסקנת הגמ' שם שע"מ לצאת יד"ח במצת מצוה, יש צורך שהיא תהיה שלו: "ולאורח על שלחן הבעה"ב צריך ליתן לו הבעה"ב המצה במתנה ולא סגי מה שהרשהו לאכול דצריך להיות שלו ממש".

הט"ז (אה"ע סי' כח ס"ק לד) הוכיח מהגמ' (חולין צד,א) שהמאכלים נחשבים של בעה"ב: "ואין האורחין רשאים ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעה"ב - אא"כ נטלו רשות מבעה"ב" וכ"ש שלא ייתן לאחרים - אך האחרונים דחו דבריו, דשאני התם שהטעם הוא מפני הבושה, כמבואר בסיפור המובא שם בגמרא, אבל לאחרים, שאין חובת בעל הבית לתת להם מזונותיו אין בכך איסור, ועוד שאם יש מאכלים רבים על השולחן מותר לתת גם לבנו ובתו.



## ג.

### האורח יכול לקנות

כתב ריא"ז (פסקי ריא"ז פ"ב דקידושין הלכה ח אות ב): "ונראה בעיניי בבעל הבית המזמן אורחים בשולחנו וחלק להם מנות, ולקח אחד מהן

מנתו וקידש בה את האשה מקודשת, שאין בעל הבית מקפיד עליהם אם יעשו כל חפציהם במנותיהם", והובאו דבריו ברמ"א (אה"ע כח, יז). משמע מדבריו, שהאורח שמגביה מעל השולחן את מאכלו – קונהו, שהרי יכול לקדש בו אישה<sup>ט</sup>.

מהרי"ט (ח"א סי' קנ) ג"כ סובר שיש רשות לאורח לקנות, אלא שהסתפק מתי: "ועוד יש להסתפק באורחים המסובין אצל בעל הבית אם זוכים במתנותיהם משיגביהם"<sup>א</sup> או עד שיתנו לתוך פיהם ונפקא מינה שאם אחד מהם ברר והניח לפניו ובא אחד ונטלו אם יכול לאוסרה עליו אי נמי אם בעל הבית עצמו נטלה או שקדש במ את האשה אם היא מקודשת דמסתברא שאינו מזכה להם אלא משיתנו לתוך פיהם"<sup>ב</sup>.



ט). וכן הוא בשו"ת הרשב"ש (סי' תקפ"ג): "ומאחר שאין שם שום הקפדת בעל הבית, אם עמד זה ונטל כוס של יין וקדש בו את האשה קדושי קדושין, שמשעה שתפסו בידו הרי הוא שלו לשתותו או ליתנו לאחר ואין שם שום הקפדה של בעל הבית".

י). יש שכתבו בהסבר דבריו, דאין ללמוד מכאן שאורח קונה מאכלו, אלא רק שהוא יכול לקדש בזה אישה, דהוי כטבעת שאולה שחידש הרא"ש (קידושין א, כ) שניתן לקדש בה, דה"ה שבעה"ב נותן רשות לאדם להשתמש במאכלו לכל דבר שירצה באופן המועיל.

יא). ויש לדון האם הגבחה היא כבר בנתינה לתוך הצלחת או בהגבחה לפיו, ואפשר שהדבר תלוי בדעת בעל הבית אם דעתו להשתמש שוב בדברים המונחים בצלחת האישית של האורח אם יותיר בצלחתו. ומסתבר שאם בעה"ב נתן לתוך צלחתו של האורח – הצלחת אינה קונה לו מדין קנין כלי, כיון שהיא מוגדרת ככלי של המקנה ברשות מקנה שבפשטות אינו קונה. ולגבי ההגבחה עצמה, אף שנעשית בכליו של המקנה (כגון מזלג או כף) אין בכך כלום, דקי"ל שמשיכה בכליו של מקנה מועילה.

יב). מהרי"ט ציין לדברי ריא"ז הנ"ל שלכאורה שלא כדבריו וכתב: "ואני מסתפק אי דוקא ממנותיהם קאמר במה שהיה להם לאכול נותנים ולא קפדי אנשי בהכ"י, כלומר אם האורח קידש ממאכלו שבצלחתו אמרינן שקנה כשהגביה את המאכל, אבל אם קידש מדבר המונח על השולחן – אין קידושי קידושין, דאינו נחשב שלו עד שיאכלנו.

## ד.

## ביאור המחלוקת

יל"ע במה נחלקו השיטה הראשונה והשלישית הסוברות שהאורח קונה (או ממילא או רק ע"י מעשה קנין) והשיטה השניה שהאורח כלל לא קונה. ומסתבר, שאין זו מחלוקת במציאות, שהרי אין אנו בודקים דעתו של כל מארח בנפרד.

הלכה ברורה היא, שעל מנת שאדם יוכל לבצע מעשה קנין – יש צורך בדעת המקנה<sup>(ג)</sup>, ובדעת הקונה. אך יש לעיין מהי דעת המקנה הנצרכת, האם צריך כוונה מפורשת של המקנה להקנות, או שמספיק בזה ש"לא יעכב הקנין", כלשונו של החלקת יואב (חו"מ סי' ה)<sup>(ד)</sup>.

אחת מהוכחות החלק"י היא מדברי הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ה ה"ח): "הנכנס לבית חברו ולקח לו כלי או אוכל וכיוצא בהן וקידש בו אשה...ואם קידשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז הרי זו מקודשת מספק", דין זה הובא גם בשו"ע (אה"ע כח, יז) ומפרשיו נח' מדוע היא מקודשת מספק, האם מפני החשש שמא בעה"ב מקפיד, או שמדובר שקידש בדבר שהוא שווה פחות משו"פ שדינה כספק מקודשת. אך לדברי כולם נראה, שאם ברור שבעה"ב אינו מקפיד – האישה מקודשת וודאי. בנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סי' נט) כתב על דברי הרמב"ם: "והנה גוף דין זה שהמציא הרמב"ם לחדש שבדבר שאין בעה"ב מקפיד הוי ספק קידושין חידוש הוא, ולא זכיתי לבוא על מקורו מאין המציא חידוש זה, וכל נושאי כליו לא הראו לנו את מוצאו. ואלמלי לא

(ג). ופעמים שאף באומדנא מועילה, גם ללא ידיעה ברורה – עיין נתיבות המשפט (קצה, ב.).

(ד). עיין בבירור שאלה זו באבן האזל (פ"ב מהל' שכנים ה"י), שתלה זאת במח' קצוה"ח והנתיבות (רמד, ב) אם שליח שמינהו לתת מתנה לחבירו יכול למנות שליח אחר, שלנתיבות יכול ששליחות לנתינת מתנה אינה אלא מעשה קוף, ולקצוה"ח אינו יכול עיי"ש.

נאמר בדברי הרמב"ם שאחריו אין להרהר הנה הדבר תמוה מאוד, ומה בכך שאין בעה"ב מקפיד, מ"מ כל זמן שלא הפקירו בפירוש במה יצא החפץ או האוכל מחזקת מרא קמא<sup>(טו)</sup>.

הנו"ב הבין שהרמב"ם דן בזה מדין הפקר ותמה כיצד דבר הנמצא בבעלות אדם מקבל דין הפקר. אך החלק"י הבין שמדובר כאן על הקנאה, ודעת מקנה איננה כוונה להקנות, אלא אי מניעה מכך שחבירו יקנה<sup>(טז)</sup>, ועיין הערה שכן היא דעת אחרונים נוספים<sup>(יז)</sup>.

נראה, שהחולקים על הרמב"ם והמסבירים אותו בדרכים אחרות, אינם מקבלים את סברת החלקת יואב, וסוברים שדעת מקנה צריכה להיות דעה חיובית להקנות.

לאור מחלוקת זו נראה להסביר, שבוודאי מארח המזמין את האורח לאכול ממאכלו, דעתו שיאכל ממאכליו. הדעות הראשונה והשלישית

טו). בגוף דברי הרמב"ם הללו האריכו רבים, עיין נו"ב אה"ע מהדו"ת (סי' עז) שכתב הסבר חדש בדברי, וע"ע שו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' ת"מ), ובהרחבה באוצה"פ (כח, יז).

טז). אמנם מסתבר שבמקומות שנאמר הכלל 'דעת אחרת מקנה' יש צורך בהקנאה ממש.

יז). כע"ז הסביר גם באבני מילואים בביאור דברי הרמב"ם (כח, מט): "ולכן נראה דדבר שאינו מקפיד מתורת מתנה הוא דאינו מקפיד וחונן ונותן דבר מועט למי שיטול שלא מדעתו". וע"ע קובץ שיעורים ב"ק ח"ב אות נד, בביאור הגמרא דאגב אונסא גמר ומקני: "אלא הא דאמרינן גמר ומקנה נראה לענ"ד דאין פירושו שמתכוין ורוצה הוא להקנות את חפצו ולקנות את הכסף, אלא דלא איכפת ליה בתרווייהו, ומ"מ קונה הוא את הכסף, דבדעת אחרת מקנה לא בעינן כונת הקונה, וגם האנס קונה את החפץ, דלא הוי בע"כ של הבעלים, דהא לא איכפת ליה". כך הסביר גם קצוה"ח (ט, א) את ההבדל שבין כפיה למכור לכפיה לקנות, דאונס אינו יוצר רצון, ובמכירה אין צורך ברצון גמור להקנות, ואילו הקונה צריך (ועיין שכתב כן באבני מילואים סימן מב). ואפשר שזו גם כונת הנתיבות (רה, א) בהסברו מדוע לדעת הרמב"ם בתלוייהו וזבין אין צורך באמירת רוצה אני, ואילו בגט צריך, "דבגט בעינן גם שיהיה ריצוי בלב", משא"כ במכר דסגי בהסכמה. אמנם, כל הראיות שהבאנו ביחס לתלוייהו וזבין אפשר שהן דווקא ביחס לתלוייהו וזבין שם הנאנס למכור מקבל כסף תמורת מכירתו, ולכן שם מספיקה הסכמה ולא רצון, אבל כאשר אדם נותן מתנה אפשר שצריך רצון גמור יותר (עיין היטב לשון הרמב"ם בפ"י מהלכות מכירה פ"י ה"ג).



סוברות, שע"מ להקנות אין צורך בדעה חיובית, אלא באפשרות שימוש גמורה, וכיוון שכך האורח קונה את המאכל<sup>(יח)</sup>. אך לדעה השניה, צריך דעה מפורשת להקנות, ובמארח מסתבר שדעה כזו אינה קיימת, ולכן היא מחשיבה את האורח כאוכל ממאכלו של בעל הבית.



## סיכום

ראינו ג' שיטות בדברי הפוסקים ביחס לבעלות על מאכל: (א) האורח זוכה בעצם ההזמנה. (ב) האורח אוכל משל בעל הבית. (ג) לאורח ישנה אפשרות לזכות. כמו שכתבנו בפתיחה שאלה זו יכולה לבוא לידי ביטוי למעשה בכמה אופנים<sup>(ט)</sup>.



(יח). דברי ריא"ז שהובאו באות ג' לעיל, מובאים ברמ"א כהמשך לדברי הרמב"ם מהם הוכיח החלקת יואב שאין צורך בהקנאה חיובית.

(ט). ונדמה שלא נהגו להקנות את המצות בליל הסדר לאורחים, וכן מטו משמיה דהחזו"א (ויש גם שפקפקו כלל במה דבעינן 'לכם במצות', יעויין אמרי בינה פסח סי' כג בהרחבה), וע"ע משפטי ארץ על תרו"מ (ט, ח) שכתב בשם הגריש"א זצ"ל הדין במקרה שידוע שבעה"ב מתנגד להפרשת תרו"מ של האורח: שבספק טבל אפשר לסמוך על השיטות דאורח קונה מה שנותנים לפניו, אבל בוודאי טבל מידי ספק לא יצאנו.

# אוצר התולדות

◆ לדמותו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג ◆



## לדמותו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג

מפי הגאון רבי אשר וייס שליט"א

ליום ההילולא – ט' בתמוז\*

זכיתי לשמש את האדמו"ר מאז גיל הבר-מצווה. לא רק למדתי בישיבתו אלא הייתי אחד מתלמידיו הקרובים. והקשר הזה נמשך עד שעלה בסערה השמימה.

הוא תמיד סיפר שכשהיה נער צעיר היה מבקר אצל האדמו"ר מאוסטרובצה, שהיה מצדיקי פולין המופלאים<sup>(\*)</sup>. הוא בחן את מו"ר האדמו"ר, ואמר לו שלעתיד הוא יהיה מאור גדול, פוסק גדול, וביקש שיקרא לספר שלו 'דברי יצי"ב', ראשי תיבות "יקותיאל יהודה בן צבי".



## למעלה בקודש

אי אפשר להבין את ה'דברי יצי"ב' בלי להבין את ה'דברי חיים', של הרבי מצאנז, מגדולי פוסקי דורו לפני 200 שנה. ה'דברי חיים' היה מאדמו"רי גליציה. חתנו, האדמו"ר מהורנוסטיפל, אמר עליו שהוא חסיד כמו בעל התניא ומתנגד כמו הגר"א. והיה בזה משהו. הרבי מקלויזנבורג היה דור רביעי ל'דברי חיים', ורוב דבריו והליכותיו ודרכיו היו מבוססים עליו. תמיד הרגשתי שכשרוצים לראות את הבכורה של ה'דברי חיים'

(\*) השיחה נמסרה בבית המדרש של ישיבת 'תורת החיים' ערב היא"צ תשע"ב. ונכתבה ע"י הרב החפץ בעילום שמו.

(א). הוא היה צם במשך ארבעים שנה מעלונה"ש עד צה"כ, וגופו היה מיוסר וכחוש. אני חושב שהיה המוח הגדול ביותר בפולין – חריף עצום ופלפלן עצום, כפי שרואים בספרו "מאיר עיני חכמים".

צריך לראות את נכדו הגדול. הוא הרבה לצטט אותו, כמעט בכל שיחה, ואמר עליו שהוא גדול כאחד הראשונים.

אומרים בשם ה'דברי חיים' (את זה לא שמעתי מהרבי מקלויזנבורג) שאמר בשעתו ש"הגיע הזמן לחזור אחורה". משל למה הדבר דומה? לאדם שלבש חליפה במשך עשור, עד שהיתה מלאת כתמים. נמלך בדעתו שאולי כדאי להפוך את החליפה וללבוש אותה כך שהצד הפנימי, הנקי, יפנה כלפי חוץ. עבר עוד עשור, וגם הצד הפנימי נעשה מלוכלך. אמר אותו אדם, אם בלאו הכי שני הצדדים מלוכלכים, אולי אפשר ללבוש את החליפה כרגיל! הבעש"ט ראה עולם מלוכלך וראה צורך לתקן ולהפוך. אבל עברו הרבה שנים ואנחנו מלוכלכים כמו קודם, אז אולי כדאי להפוך. ואכן במידה רבה ה"דברי חיים" החזיר את החסידים לבית המדרש, ואת החסידות לשולחן ערוך (הדברים נאמרים לחכמים וצריך להבינם היטב). בראשית דרכיה של החסידות הייתה התנגדות גדולה, וברור שחלק ממנה הייתה ההרגשה שחסידים מזלזלים בהלכה. באופן כללי זה לא היה נכון, אבל במידה מסוימת – ודאי שזה היה נכון. החסידות הדגישה בעיקר את הרגש שבלב, את האהבה, את השמחה, את ההתלהבות – וממילא מטבע הדברים דקדוק הדין נפגע במידה מסוימת. עובדה היא שבמשך מאה שנה בחסידות פולין לא הקפידו על זמן תפילה. אמנם החששות של המתנגדים התבדו כולן, ועובדה שהחסידות לבדה עמדה כחומה בצורה נגד חומות ההשכלה והמודרניזציה והרפורמה. אבל ה"דברי חיים" בא להחזיר את החסידים לביהמ"ד ואת החסידות לשו"ע<sup>2</sup>.

ה'דברי חיים' לא היה רק אדמו"ר ומנהיג לחצר גדולה, חסידות צאנז, אלא גם היה מגדולי הדור. ה'שואל ומשיב', ר' יוסף שאול נתנזון, והרבה

(ב). אמנם ה'דברי חיים' עצמו לא הקפיד על זמני התפילה. הוא סבר לעיקר כר"ת – ולכן אין ראייה מתפילת מנחה. אבל גם שחרית הוא התפלל מאוחר מאוד, כנראה כמנהג אבותיו.

אחרים, התכתבו איתו והעריכו אותו מאוד.

כשהוא נפטר, כל בניו נהגו באדמורו"ת. את החלק העיקרי קיבל ה'דברי יחזקאל', הרבי משינווא. הרבי מקלויזנבורג היה נכד של הבן הבכור, ר' ברוך מגורליץ. בנו ר' צבי הירש, הרבי מרודניק, הוא אביו של מורי ורבי הרבי מקלויזנבורג.

הרבי משינווא אמר על אביו: לומר שאין גדול בתורה כמותו בדור – איני יכול, יש גדולים רבים. לומר שאין צדיקים כמותו – איני יכול, וכך גם לגבי גמילות חסדים. אבל השילוב המושלם בין שלושתם – ודאי שאין כמותו.

במידת החסד אמרו על ה'דברי חיים' שמעולם לא לנה פרוטה בביתו. בכל לילה חילק כל מה שהיה בביתו לעניים. בביתו תמיד שרתה העניות, וכל מה שנכנס לבית חולק באופן מיידי לעניים. בעיניו כסף היה כמו קדשים, שהיה בו פסול 'נותר'...

בעבודת התפילה הוא היה ממש כמו רבי עקיבא, שאדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת.



### ילדותו

הרבי מרודניק (עיירה לא גדולה בגליציה) עלה בסערה השמימה כאשר בנו, הרבי מקלויזנבורג, היה רק בגיל בר מצווה, ואעפ"כ היה מדהים לשמוע כמה זיכרונות נשארו לו מאביו. אחד הסיפורים המדהימים ששמעתי ממנו הרבה פעמים: כאשר היה ילד קטן, כבן שש או כבן שבע, הוא ישב על ברכי אביו, ואביו בכה בדמעות שלישי. כילד, הוא נחרד, ושאל: אבא, למה אתה בוכה? ענה לו אביו: כי אני מקנא בך. אמר לו:

אתה מקנא בִּי? אתה אדמו"ר גדול ויש לך הרבה חסידים, אני ילד קטן! מה יש לקנא בִּי? השיב לו: אני מקנא בך, כי אתה לא ראית את ה'דברי חיים'. שוב היה הבן מבולבל: אדרבה, אני צריך לקנא בך! אמר לו אביו: אתה לא הכרת את הסבא, אז לאחר מאה ועשרים מה יוכלו לתבוע ממך? אבל לי יאמרו – אתה הכרת את ה"דברי חיים", וכך אתה נראה?! לא נדבק בך מאומה?! כנראה שסיפור זה עשה עליו רושם גדול.



### רבנותו בקלויזנבורג

בגיל שלוש עשרה התייתם, ובגיל שש עשרה כבר נתמנה לרב בקלויזנבורג. זו לא היתה עיר של חסידים, רב הקהילה היה הרב גלאזנר, אבל היו מעט חסידים שעשו אותו לרבם. סיפר לי על תקופה זו חמי, הרב זלמנוביץ' זצ"ל<sup>ג</sup>. הוא היה בין מעט התלמידים שלמדו אצל הרבי בקלויזנבורג לפני השואה. זו היתה ישיבה קטנה, ורוב התלמידים נכחדו בשואה. חמי היה בין המעטים מהם ששרדו. הרבה דברים מעניינים שמעתי ממנו על אותן השנים, כשהרבי מקלויזנבורג היה רב צעיר ולא מפורסם בקהילה קטנה עם ישיבה קטנה. אבל ההליכות שלו היו קודש קודשים, בצורה מבהילה. רוב הלילות הוא היה יושב בבית הכנסת על ספסל ולא הלך לביתו. בביהכ"נ היה תנור – שרק לידו היה חם. בלילה היה שוכב ליד התנור, ואחרי מעט שעות היה קם, שם את רגלו על התנור ודוחף את הספסל עד שהתהפך, וכך קם בבוקר בשאגה גדולה – "מודה אני לפניך!" חמי זכה לשמש אותו הרבה לילות.



ג). רבה של ברגן-בלזן אחרי השחרור מהנאצים, ואח"כ רב בקרית צאנז נתניה (מונה ע"י רבו). אח"כ רב ראשי בעכו, ובסוף ימיו בבני ברק.

## בשואה

אחד הפרקים המזהירים בתולדות חייו של הרבי היה בשואה. היתה לו משפחה גדולה, 11 ילדים, והוא נשאר לבדו כערער בערבה. בנו הגדול מחמד עינו, ליפא, שרד את השואה, ואחרי המלחמה מת ממחלת הטיפוס. זה היה שבר עצום, כיון שהוא היה היחיד ששרד.

ברגע אחד של גילוי לב אמר לי מו"ר, לרגע אחד לא הרהרתי אחר מידותיו של הקב"ה. קיבלתי הכל באהבה.

אבי מורי (שליט"א) [זצ"ל] פגש את האדמו"ר בבירקנאו. הרבי הגיע יומיים לפניו ומיד נוצר קשר מדהים ביניהם<sup>(ד)</sup>. ביחד הם נשלחו לווארשה לפנות את ההריסות אחרי שהגטו נחרב. רב חשוב שגר בארה"ב סיפר (וכתב) שהיה עם הרבי בעבודת הפרך, כאשר סחבו אבנים כבדות על הגב. האכזרים ימ"ש לא חלקו כבוד לאף אחד, ואדרבה, אהבו להשפיל את מי שזיהו כרבנים וגדולים. הרבי עבד עם כל האנשים, וכל הזמן היה מצטט את הפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוֹקֶיךָ בשמחה ובטוב לבב". כל זמן עבודתו היה מזמר את זה.

גם שם הוא נהג בקדושה יתירה. השתדל לא לאכול את האוכל המבושל, ותמיד היה משתדל להחליף את המרק תמורת פת לחם<sup>(ה)</sup>, כדי לשמור כמה שאפשר על גדרי מסירות הנפש באותם הימים. אני יודע שהתפרסמו סיפורי בדים כאילו הוא לא אכל דבר איסור וכו'. ודאי שהוא אכל – אדם לא יכול להתקיים בלי לאכול, ופיקוח נפש דוחה כל התורה

---

(ד). חמי לא היה עם האדמו"ר בשואה. אבי מורי הוא עילוי גדול, אדם מיוחד במינו, ולא פלא כלל ששני אנשים אלה אהבו זה את זה ונדבקו זה בזה. מאז הם היו יחד משך עשרות שנים עד פטירתו של האדמו"ר.

(ה). אף שגם הפת ודאי לא היתה מקבלת הכשר הבד"ץ... אבל פת עכו"ם זה פחות חמור מנבלות וטרפות.



כולה. אבל השתדל תמיד למעט כמה שאפשר, ולשמור במסירות נפש על קדושת הפה.

סיפור נוסף היה לפני פסח. הרבי דאג מאיפה ייקחו מצות. כשהלכו לעבודה, הפציצו בעלות הברית רכבת גרמנית וכמות גדולה של קמח התפזר על פני השדה. בכל יום בדרכם חזרה מהעבודה הם היו קושרים את מכנסייהם וגונבים לתוך המחנה קצת חיטה. לפני פסח כתשו את גרגרי החיטה באבנים ואפו מצות. כמובן שהם עשו זאת רחוק מעיני הגרמנים, במסירות נפש, כי מי שהיה נמצא היה נהרג מיד. וכך זכו לאכול מצות. אינני יודע איך הן נראו, אבל נחת רוח בשמים הן ודאי עשו יותר מכל המצות המהודרות ביותר היום.

בצעדת המוות הארוכה שבשלב האחרון של השואה, כאשר הנאצים הוליכו אותם מעיר לעיר, הם חנו בלילה ליד נהר, וברשעותם הנוראה הנאצים אמרו לאנשים שהיו צמאים ויבשים כסלע ומים לא באו לפיהם במשך ימים שמי שיעבור את הקו ייהרג מיד. וחנו דווקא 300 מטר מהמים. היו יהודים שלא יכלו לשלוט ברוחם שרצו למים ונקטלו בירייה. הרבי אמר לכולם לשבת במקומם ולחפור, וה' יעשה להם נס. כולם ישבו וחפרו, ויצאו להם מים, ושתו לרוויה.



## לאחר השואה

עברו ימי השואה והוא מצא את עצמו גלמוד, בלי משפחה. באותם הימים כולם היו שבורים ורצוצים. אינני חלילה מתכוון למעט בגדולתם של שאר גדולי ישראל, אבל גם גדולי ישראל היו לגמרי חסרי אונים, שבורים ברוחם. הרבה מהם לא בדיוק האמינו בעתיד. אבל הרבי התנשא כארי, ובכוחות שקשה להאמין מנין באו, כוחות רוחניים על-טבעיים,

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

התמסר מיד לשיקום ולבניין מחדש של שארית הפליטה. הוא הפיח רוח עוז וגבורה באלה שנשארו. יש עליו הרבה סיפורים מדהימים של הניצולים. אחד התפקידים המרכזיים שלקח לעצמו היה שדכנות. הוא דאג להשיא ולדאוג לשארית הפליטה, אודים מוצלים מאש. גם הוריי היו יחד עם הרבי לאחר השואה ונישאו בזכותו.

יש הרבה סיפורים מדהימים מאותה התקופה. בימי הסליחות, זמן קצר אחרי השחרור, מסופר על דרשה שהוא נשא – אבי נכח בה – ובדרשה זו עבר על כל ה'על חטא', ודיבר אל הקב"ה<sup>(1)</sup> ואמר: אני לא רואה פה שום דבר שאנחנו צריכים לומר! וכך היה מדבר ועושה חשבון עם הקב"ה. ואעפ"כ הוא אומר – דבר אחד אולי חטאנו בכל התקופה הארוכה הזו: אמונה ובטחון. לפעמים חשבנו אולי שהקב"ה הפקיר אותנו. הוא הרבה לדבר בתקופה זו על האמונה בה' ועל הביטחון, להתחזק באהבת ה' ובאמונה שהקב"ה באמת אוהב אותנו. וכך חיזק את רוח הניצולים, שברובם היו שבורים ורצוצים בגופם ובנפשם.

מלבד מאות הצעירים והצעירות שהוא הכניס לחופה, הוא גם דאג מאוד לקבור מתים שנשארו כדומן על פני השדה. היו מאות גופות של יהודים שהיו מושלכות בצידי הדרכים וגם ברחבי המחנה. הוא חיפש מתנדבים שיעזרו לו. אף אחד לא רצה, בגלל מחלת הטיפוס שהשתוללה. הגופות היו בחלקן הגדול במצב של רקב, והיה חשש גדול של הידבקות במחלות. אבל הוא לא היה יכול לראות מצב של מתי ישראל שלא זכו לקבורה. רק אבי מורי התנדב מכל המחנה. הם עברו וקברו את כולם, והרבי הבטיח לאבי מורי שבשכר זה יזכה לבנים תלמידי חכמים<sup>(2)</sup>.

(1). עד סוף ימיו היה מדבר הרבה אל הקב"ה ברבים ללמד זכות על ישראל.

(2). יש לי אח גדול ממני, שהוא חתן של הרבי. לפני שהלכו לחופה שלו, האדמו"ר בהתרגשות גדולה שאל את אבי אם הוא זוכר את אותם הימים שרק שניהם לבד מכל מי שנשאר היו ימים ולילות מסובבים כדי להביא מתי ישראל לקבורה, וב"ה שזכינו היום להשתדך ולהכניס את

האדמו"ר דאג בעיקר לחזק את רוחם של הניצולים ולהחזיר אותם לקב"ה. אחרי השחרור, בערב יוה"כ, האדמו"ר יושב בביתו, בחדרו, ומתכוון ליום הקדוש. מישוהו מקיש בדלת. עומדת שם ילדה קטנה, בוכייה. היא זוכרת שבכל שנה בערב יוה"כ אביה היה מברך אותה. "עכשיו אין לי אבא. אז אני מבקשת, אולי הרבי יכול לברך אותי?" הוא לקח משהו, הניח על ראשה (כי לא רצה לגעת בראשה), וברך אותה כברך אב את בתו. היא יצאה מהחדר בחיוך גדול. אבל אחרי חמש דקות עוד נערה הקישה בדלת וביקשה את אותה ברכה, ועוד אחת, ועוד אחת. כל אחת צ בערב יוה"כ הוא היה עסוק בדבר אחד: לברך את ילדי וילדות ישראל שבאו לאבא היחיד שנשאר להם, כדי שיברך אותם בערב יוה"כ.

סיפור ששמעתי פעם מאבי: פעם נכנסה אליו אישה צעירה עם בקשה כלשהי. שאל אותה הרבי, למה אין לך גרביים? בת ישראל צריכה שיהיה לה גרביים! מי חשב בכלל על גרביים? כולם חשבו רק הקיום היומיומי, רק לברוח רחוק! היא ענתה שאין לה גרביים. האדמו"ר לבש גרביים לבנות כמנהג בית אביו, ובמקום הוא הוריד את הגרביים שלו ונתן לה אותן במתנה.

זו היתה תקופה אחת של תפארת בתולדות ימיו של הרבי. ראש וראשון היה, לאלו שהקדישו את כל כוחם ואונם ומרצם בתעצומות נפש לשקם מחדש את עולם התורה ועולם היהדות ולהפיח מחדש חיים בעצמות היבשות שנשארו אחרי החורבן הנורא, חורבן אירופה.



## שיקום החסידות

אחרי שדאג קודם כל לשארית הפליטה, ואחרי שרוב רובם של יושבי

ילדינו יחד לחופה.

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

המחנות כבר היגרו, הוא היה מהאחרונים שנששו את אדמת אירופה הרוויה בדם יהודי, והיגר לארה"ב. שם הוא התחיל לשקם את חצרו. אדמו"רים רבים כבר הגיעו למקום מבטחים, בארץ ישראל או בארה"ב, תקופה ארוכה קודם לכן, וכל אחד כבר בנה את עצמו, והוא היה מהאחרונים. שם הוא הקים מוסדות, תלמודי תורה, ישיבות. כמו שאר מנהיגי ישראל שהגיעו אחרי החורבן לארצות הני"ל.



### לארץ ישראל

אחרי קצת יותר מעשור בארה"ב, הוא הגיע לארץ ישראל. אמרתי קודם שאמרו על ה'דברי חיים' שהוא היה חסיד כמו התניא ומתנגד כמו הגר"א. הרבי מקלויזנבורג היה ציוני מאוד מצד אחד, וקנאי כמו בן משפחתו הרבי מסאטמר מצד שני. שילוב מאוד מעניין. הוא אהב את ארץ ישראל בכל לבו ונפשו. כשהחליט לעלות ארצה, עם קבוצה גדולה של חסידיו, זה עורר זעם רב נגדו מהחוגים שמטבעו הוא היה עצם מעצמם ובשר מבושרם. חמיו של הרבי מקלויזנבורג [בזיוו"ר], ה'עצי חיים', היה אחיו של הרבי מסאטמאר. היה קשה לו מאוד להפרד מחצרו וממקורביו, אבל הוא החליט לעלות לא"י, לחונן את עפרה, ולבנות כאן את ביתו ואת חצרו.

הוא אהב את ארץ ישראל ואת העם היושב בציון בכל נפשו. מצד אחד היה היחיד מהאדמו"רים יוצאי הונגריה וגליציה שהחליט לעלות ארצה. ומצד שני הקפיד עד מאוד על שפת היידיש בביתו. הקפיד עד קוצו של יו"ד בכל מנהגי אבותיו. אף אחת מבנותיו וכלותיו לא לבשה פאה, כי ה'דברי חיים' כידוע התנגד בחריפות לפאות נכריות.



## אהבת תורה

אהבתו את התורה היא אולי גולת הכותרת, לפחות מזווית הראייה שלי כתלמיד, כי אני אמנם בן לניצולי שואה אבל אני רק כלי שני לאותם הסיפורים. מה שאני זכיתי לחוות במחיצתו זו אהבת התורה הבוררת שלא ראיתי כדוגמתה.

אמרו חז"ל בירושלמי<sup>ח</sup>, שאמרו אחרי מיטתו של ר' יוחנן: אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב ר' יוחנן את התורה, בוז יבוזו לו. בברכות (ה' ע"ב) מצאנו שר' יוחנן כשהיה מחזק שבורי לב אמר "דין גרמא דעשיראה ביר" – ר' יוחנן שיכל עשרה ילדים, והיתה באמתחתו עצם קטנה של בנו העשירי שקבר בחייו, וכשהיה רואה אנשים שבורי לב היה מוציא את העצם ומראה להם. כך שר' יוחנן ידע מהו שכול ואבל. אבל בבבא מציעא (פד ע"א) מסופר שהוא למד עם ריש לקיש, וכשריש לקיש נפטר היה ר' יוחנן צועק "היכא את בר לקישא", כי לא היה לו עם מי ללמוד. אמרו לר' אלעזר בן פדת, החרף שבדור, שיחליף את ריש לקיש. כל דבר שר' יוחנן אמר, ר' אלעזר הביא לו "תניא דמסייע לך". ר' יוחנן כעס ואמר שרגיל לריש לקיש שהיה מקשה עליו עשרים וארבע קושיות! וחזר וצעק "היכא את בר לקישא", "עד דשף מדעתיה" – אחז בו שיגעון. אז החכמים התפללו עליו שימות, וכך הוא נפטר.

אני תמיד שואל, למה הם לא התפללו שיבריא? והתשובה היא שהם הבינו שאין טעם – הוא יבריא, וילמד תורה, ויחזור לזעוק "היכא את בר לקישא"! ר' יוחנן ידע לסבול, אבל את הסבל הזה הוא לא יכול היה להכיל. לא פלא שאחרי מיטתו אמרו "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב ר' יוחנן את התורה, בוז יבוזו לו".

ח. נמצא בילקוט שמעוני (רמז תתקצ"ד).

ואני אומר, שכך אפשר לומר גם על הרבי מקלויזנבורג. אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שהוא אהב את התורה, בוז יבוזו לו. הוא היה האדמו"ר הראשון שהנהיג בעריכת שולחנו בליל שבת אמירת פלפול גדול על סוגיה בפרשת השבוע. אחרי 300 שנה נפל דבר בעולם החסידות. אומר את האמת – זה די התיש את החסידים... אבי מורי היה מן היחידים שנהנה מזה ופלפל בזה... האחרים או שתרדמת נפלה עליהם, או שרק המתינו שייגמר. בכל זאת ליל שבת, והשעה שתיים לפנות בוקר... אבל הוא בעקשנות שלו המשיך בזה, אע"פ שלפעמים ראה שאף אחד לא מקשיב לו. אני חושב שהוא רצה להעביר מסר חשוב מאין כמותו. כל מי שמעביר שיעורים יודע שזה לא נעים כשלא מקשיבים לו. אבל הוא רצה להעביר מסר ברור: חסידות זה תורה, ואהבת תורה, ואת המסר הזה הוא רצה להעביר באלף דרכים שונות.

הוא היה גדול בתורה, גולת הכותרת של מפעלו בעיניו הן תשובותיו שנקבצו בששת כרכי שו"ת 'דברי יציב'. פלפול גדול כמנהג גליציה והונגריה של אותם הימים. אהב את התורה בכל נימי נפשו. בקי עצום היה. אבל יותר מכל דבר אחר – אהבת התורה נשקפה מכל רגע בימי חייו.

היה באירופה איש חסד גמור שבהרבה ממפעליו של הרבי עמד לצדו וסיפק את המשאבים הדרושים. פעם הרבי ביקש ממנו לבוא אליו ב-8 בבוקר, הלה אמר שזה לא אפשרי כי יש לו טיסה ב-11:30 (הרבי היה ידוע כמי שאינו שולט בזמן שלו... וששמונה יכול בקלות להגיע עשר). אמר לו הרבי, תבוא ב-8 ואני מבטיח שאהיה מוכן בזמן, וזה יהיה רק כמה דקות. הוא הגיע, והגבאי לא הכניסו – הרבי בשיעור. המתין כמה דקות ושוב שאל, וסיפר שהרבי הבטיח לו וכו'. הגבאי פקח עיניים תמהות, ואמר – רק בעשרה לשמונה הוא נכנס לשיעור, והשיעור בדרך כלל נמשך כשעה

וחצי... אם אתה רוצה, אמר לו הגבאי, תמתין. הוא המתין. השיעור באמת היה קצר מהרגיל, והסתיים בשעה 8:30. אני הייתי נוכח באותו שיעור. זה היה שיעור לקבוצה קטנה של תלמידים, שהתחיל לפעמים ב-8, לפעמים ב-10. כשהסתיים השיעור, נכנס אותו יהודי. את הדברים הבאים ראיתי בעיניי: הרבי מיהר להתנצל בפניו מאוד על העיכוב. "לא שכחתי אותך", אמר. "זכרתי שאתה צריך לבוא, וזכרתי שהבטחתי לך. אבל מה יכולתי לעשות, היה לי כזה כאב ראש, חשבתי שאני הולך למות". הוא סבל הרבה מכאבי ראש. "לקחתי תרופות, שום דבר לא עזר. לא היתה לי ברירה אלא להכניס את התלמידים וללמוד..."

ובאמת ראו את זה, כשהוא התחיל ללמוד כאילו נהרה היתה שפוכה על פניו, כאילו כוחות נשגבים מעולמות טמירים נכנסו בו. הוא הפך להיות אדם אחר. רענן, צעיר ברוחו ונפשו ושכלו. כשגמר את השיעור – כאילו התמוטט, כאילו התמסמס כל כולו, והיה נראה כמו שבר כלי. ראיתי את הדברים בעיניי, וזה עשה עלי רושם כביר.



## כלל ישראלי

הרבי היה איש שתמיד כלל ישראל עמד לנגד עיניו. הוא לא הקדיש הרבה כוחות לבנות את חצרו. כל כוחותיו היו למען הכלל. מעטים הבינו מה פתאום אדמו"ר לוקח על עצמו לבנות בית חולים. החסידות היתה קטנה, דלת משאבים. מה לאדמו"ר בבתי חולים? משאבים עצומים נכנסו לבית החולים, ואני לא חושב שהוא הצמיח הרבה חסידי קלויזנבורג... אבל זו היתה השקפתו. הוא היה חד ביטוי, ופעם הוא התבטא ואמר שהוא מאמין שהיהדות החרדית לא יכולה לצפות שהחילונים יבנו את הבניינים ויזמינו אותנו לקבוע את המזוזות. זה לא יעבוד. אם אנחנו

רוצים לקבוע את המזוזות, אנחנו צריכים גם לבנות את הבניינים. כך הוא ביטא את השקפתו. זו הארץ שלנו, ואנחנו צריכים לבנות את עם ישראל בארצו. זו היתה השקפתו, בימים שהשקפה זו היתה מאוד לא מקובלת.

כך גם כשהקים את מפעל הש"ס, שהיה מפעל כלל ישראלי שלא נועד כלל לתרום לחצר ולבנות את החצר אלא לזכות את עם ישראל. כי דרך הלימוד הישיבתי מאוד הטרידה אותו כל ימי חייו. וראה כמטרה נכספת להחזיר את לימוד הבקיאות והשינון לעולמה של תורה, ובמידה רבה זה עלה בידו. כך שכל פועלו היה במבט כלל ישראלי ולא במבט מצומצם רק לדאוג לעצמו, לביתו ולחצרו.



### התפילות

תפילותיו היו בהשתפכות הנפש שלא ראינו דומה לו. תפילת שמונה עשרה ביום חול, במנחה, היתה יכולה להיות חצי שעה. כמעט בכל פעם שהתפלל שמונה עשרה הוא בכה בדמעות שליש. באמצע התפילה היה מרבה לדבר אל הקב"ה. לפעמים הפסיק בתפילה. היו לו דיבורים שונים, כמו "הייליגער טאטע!", ואפילו באמצע תפילת העמידה<sup>ט</sup>.

מסופר שכשהוא היה צעיר, הרבי ממונקאטש, ה'מנחת אלעזר', רצה לבקר אותו. הוא שלח את הגבאי לראות איפה הוא עומד. הגבאי חזר ואמר שהוא עומד ב"ויברך דוד". שאל אותו הרבי ממונקאטש: אבל איפה, ב"ויברך" או ב"דוד"? היה ידוע שהתפילה שלו ארוכה מאוד...

ואם כך בחיים חיותו, וחז"ל אמרו שגדולים צדיקים במיתתם יותר

---

ט). יש פוסקים שדנים אם זה מותר או אסור, כנראה הוא סבר שזה מותר.



מבחייהם, אני מאמין שבעולם האמת הוא עומד ומליץ טוב על ישראל.  
יהי רצון שזכותו תגן עלינו, שנזכה ללמוד מדרכיו וממעשיו הגדולים,  
ושיהיה מליץ יושר. ונזכה לתחיית המתים, עד כי יבוא שילה ולו יקהת  
עמים! אמן.



# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון ד' ♦



## הערות הקוראים על גיליון ד'

הערה על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
"קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר"  
(עמוד כ"ז)

במנהג קריאת מגילת רות לפני קריאת התורה, יש ליתן טעם מפני שבת חוה"מ פסח אז הפיוטים מיוסדים על שיר השירים ולכן רצו להסמיכן למגילת שיר השירים ונשאר כן גם לשארי המגילות.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

### תשובת המחבר

ראיתי כבר מי שכתב כך, אבל "מי נתלה במי", הלא הפיוטים בשחרית הם מפני המגילה שנקראת בסמוך ולא להפך, וגם, אטו אי אפשר כבר להפריד בין הפיוטים למגילה?.

כעת ראיתי בספר "הררי קדם" (שיעורים למועדים מהגרי"ד סולובייצ'יק מבוססון) שכתב את הסברא שכתבתי (ודחיתי) שטעם ההקדמה של המגילות לקה"ת הוא מטעם שאין קורין כתובים אלא מן המנחה ולמעלה. וגם שמעתי בשם הגרי"ש אלישיב טעם כדי שלא יבואו להשוות את המנהג של קריאת המגילות לתקנה של הפטרה וצ"ע. יש עוד לציין שבמסכת סופרים לעניין איכה (שהובא במאמר) מפורש שאלו שקוראים איכה ביום קורים אחר קה"ת.

## הערה על מאמרו של הרב שמואל ישמח "תיקון ליל

שבועות" (עמוד מ"ה)

בסדר תיקון ליל שבועות יש לציין דבספרים שלפנינו ברוב הפרשיות קורין גם פרשה של ו' פסוקים, ועוד דבנ"ך קורין רק ג' פסוקים אפילו אם יש עוד פסוק להשלמת הפרשה.

מה שכתב השל"ה לקרות פרשת קדש לי כל בכור לא נתקבל לפנינו, וכן לקרות פרשת וזאת הברכה שכתב השל"ה לא הבאתם.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



## הערה על מאמרו של הרב משה אהרן קושלבסקי "בסוגיית

רץ בערב שבת והזיק ובחילוק בין בואי כלה לשבת

מלכתא" (עמוד ק"ס)

במאמרו של הרב משה אהרן קושלבסקי 'בסוגיית רץ בערב שבת והזיק ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא', הביא מבבא קמא לב ע"א שאדם שרץ בערב שבת בין השמשות והזיק פטור, מפני שרץ ברשות, והביאו שר' חנינא אמר "בואו ונצא לקראת שבת כלה מלכתא", ור' ינאי מתעטף וקאי ואמר "בואי כלה בואי כלה". ובמסכת שבת קיט ע"א בשינוי קל: "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר: בואו ונצא לקראת שבת המלכה. רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת, ואמר: בואי כלה בואי כלה".

רש"י כתב שהרץ ברשות פטור מפני שכדברי ר"ח צריך לצאת לקראת

האוצר ♦ תמוז ה'תשע"ז

השבת כמו שיוצאים לקראת מלך, והואיל ומצוה לרוץ לקראת מלך (ברכות ע"ב) מוכח שיש רשות לקיים מצוה ולרוץ ברה"ר לקראת השבת, והפטור מהיזק הוא כמו אדם שהדליק נר חנוכה בחוץ, שאם גרם לשריפה הוא פטור (ב"ק כב ע"א). ויוצא שהריצה המותרת היא לקראת וסמוך לכניסת שבת.

אולם הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ו ה"ט) שהפטור ברץ בער"ש בין השמשות הוא "כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי". המטרה היא להקדים ולהיות פנוי לשבת, ולפ"ז פטור גם כשהפעולה אינה הכנה ישירה לשבת וגם כאשר הזמן מוקדם מבין השמשות. וי"ל שהרמב"ם לא נקט כרש"י שהריצה היא לכבוד השבת, אלא שצריך למתין לכלה שתכנס וכמו חתן שמזמין את כלתו לחופה, ואין ענין להכניס את השבת בריצה אלא להיפך - יש לרוץ לסיים פעולות כדי להכניס את השבת בנחת (וכך רואים ממה שהסביר את ר"ח ור' ינאי בהל' שבת פ"ל ה"ב).

ולפ"ז מוסבר השוני בין הנוסחים בסוף הפיוט לכה דודי. עכת"ד.

ושמא יש להאיר מסוגיה משלימה.

בב"ק פב ע"א מובא שאחת מתקנות עזרא הסופר היתה "שיהו מכבסין בחמישי בשבת משום כבוד שבת".

רש"י שבת (ד"ה ומכבסים) פירש "לכבד שבת", ומשמע שהעיקר הוא כבוד השבת ואילו יום חמישי הוא עניין צדדי, ובאליה רבה (או"ח רמב, ט) ביאר שתיקן עזרה בחמישי משום שבשישי לעיתים אין פנאי לכבס או שאין פנאי לכביסה להתייבש.

ומאידך גיסא, במגן אברהם (רמב, א) כתב "כבוד השבת - כלומר שלא יכבסו בערב שבת, שיהיו פנוים לכבוד שבת". ולדבריו התקנה אינה לכבס הבגדים לכבוד שבת אלא לא לכבס בשישי כדי שיהיה פנוי לשאר צרכי

השבת. ואולי זו שיטת הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ג) שחילק זאת לשני עניינים - תחילה כתב שמדין כבוד שבת יש ללבוש כסות נקיה, ואח"כ הוסיף שעזרא תיקן שיכבסו בחמישי, ומשמע שהוא ענין מעט שונה (ומכיוון שהתקנה לכבס בחמישי ולא בשישי היא כדי לפנות את האדם לשבת, אין היא מבטלת דין כבוד שבת, ואדם שהגיע לשישי בלא בגד נקי חייב לכבסו, וכפי שכתב המחצ"ש שם).

ונפקא מינה בין שתי השיטות הביא המשנ"ב (שם סק"ה), שלפי רש"י והאליה רבה "צריך לזהר שלא לילך בחלוק אחד כמה שבתות כדי שלא לעבור על תקנות עזרא", שהרי התקנה היא לכבד את השבת בכסות נקיה, אבל לפי המג"א שעיקר התקנה היא לא לכבס בשישי אין בעיה ללבוש כמה שבתות את אותו החלוק. אמנם כנראה שלמעשה אין הבדל כי לפי הרמב"ם חובה לכבס, אך לא בגלל התקנה אלא בגלל דין כסות נקיה (וראה במגיד משנה שם שניסה לעמוד על מקורו של הרמב"ם לדין זה, ועדיין צ"ב).

ונפקא מינה ברורה יותר היא בכיבוס בגדים ביום שישי שלא לצורך השבת. לפי האליה רבה אין בזה בעיה, ולמגן אברהם אסור (ראו חוט שני שבת ח"א עמ' נא).



## הערה על מאמרו של הרב דוד הירש "עיון במצות ניחום

### אבלים" (עמוד רכ"ג)

כתב המחבר: "אודה ואבוש שלא זכיתי להבין טעמו ונימוקו של ערוה"ש. אדרבה, אם ענין דיבורם של המנחמים הוא לגרום לאבל להצדיק דינו של הקב"ה - היה מובן יותר שהם יפתחו בדברי ניחום עד שיגרמו לאבל "להגיד כי ישר ה'..."", ולא מובן לענ"ד מאי שייאטה הך

ד"ענין ניחום אבלים הוא להצדיק דינו של הקב"ה" להך דלכן יהיה "מחויב האבל מקודם להצדיק דינו". עכ"ל.

נראה בהסבר דברי העוה"ש, שכך סדר הדברים שבתחילה מצדיק הדין ואומר שדינו של ה' אמת, והן עונים לעומתו שכן השמים ינחמהו ותהיה לו מידת רחמים חלף הדין שהצדיק, אבל אם ינחמהו תחילה, אין כאן מקום כבר לצדק את הדין שכבר חלף והלך לו.



### הערה על "הערות הקוראים לחוברת ג" (עמוד ש"ג)

#### הערה א'

במכתבים העיר אחד כי פלאפון שמכינו שיעירו בשבת הוי מעשה ויחוד, ואינו נראה כלל כי גם בחול עושה כן וא"כ לא עשה בזה שום שינוי ויחוד, וכדי שיהא כלי שמלאכתו להיתר נראה שצריך לנתקו מחיבורו, ואם לא כיון שרוצה להשתמש בו גם אחרי השבת נשאר מוקצה, וכן יש בו משום זלזול דשבת כיון שרוב צלצולו הוא לדבר ולא לעורר.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



לכא' תלוי במחלוקת הרשב"א והר"ן בפ' במה טומנין דף נ' [הביאם הר"ן על הרי"ף שם], אם די בייחוד לשבת זו או בעי יחוד לעולם, ולדעת הר"ן שם דמהני וכמו שהוכיח מהסוגי' שם ורש"י, גם הכא יהני, ואולי יש לחלק שכאן תמיד עומד במצב כזה שעומד למלאכת ההיתר



והאיסור, ואין כאן שינוי לטובה, דאל"כ כל אדם יעמוד ויגיד כל הפטישים שלי וכל כלי האיסור שלי בשבת יעמדו למלאכת ההיתר, ויפקיע שם מלאכת לאיסור וצ"ת.

