

השיעור בהלכה

ממורינו הגאון הגדול

דיין ומו"צ בבני ברק

ומראשי ישיבת 'חכמה ודעת'

רבי חיים משולם וידר שליט"א

יראת ד' טהורה

עומדת לעד

בפסוק דברים פרק לב פסוק יז יזכחו לשדים לא אלה אלהים לא ידעום חדשים מקרב באו לא שערום אבותיכם: ופירש רש"י לא שערום אבותיכם - לא יראו מהם לא עמדה שערות מפניהם. דרך שערות האדם לעמוד מחמת יראה, כך נדרש בספרי.

וקשה וכי אם לא עמדה שערות מפניהם אינו עבודה זרה ונראה שהסבר הדברים כי להחשיב אלוקים הוא רק אם הוא בדרגה שהשערות עומדות בפניהם אבל הפחד הוא פחות הדבר מראה שהכל מזויף והוא פחד כדרך שאדם מפחד מחיות ומדברים אחרים בעולם הזה ואי אפשר להחשיבו כלום ואין לו שום שייכות לאלוקות, וזה הקב"ה אומר הרי מיניה וביה אתם רואים שהוא אינו כלום הרי הפחד אלוקים שהיה לאבותיכם מפני הקב"ה הוא פחד שהשערות עומדות בפניו אם כן כאשר אתם רואים שזה איננו על כרחך שהדבר הזה אינו אלא דבר נמוך ואין בו מעלה כלל. ואין שום שייכות לקרותו אלוהים. ומכאן למדנו שהיראת שמים האמיתית הוא סמר מפחדך בשרי כמוש"כ בתהלים (פרק קיט פסוק כ) סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי רד"ק ירמיהו פרק נא

סמר - כמו סמר מפחדך בשרי וכן מן הדגוש תסמר שערות בשרי עניין הנעירה והרעדה כאדם שעמדו שערותיו.



מגוון נושאים בענייני דיומא

הנושאים שנכתבו השבוע (מלבד המאמר באגדה)

- א. יראת ד' טהורה עומדת לעד
- ב. גדר ההלל"מ של כדי אכילת פרס במצוות ובאיסורים.
- ג. נשתטה המשלח מחלוקת הראשונים בענין זה..
- ד. השבת הוה קביעות למעשר.
- ה. אתרוג ככרתי אם פסול לחג הסוכות או לא.
- ו. בגדר פסול חסר.
- ז. האומר אחטא ואשוב בחילוק מהאומר ואחטא ויום הכפורים מכפר.
- ח. מעשה התשובה ועד שיעיד עליו יודע תעלומות.
- ט. מינים והצדוקים של זמנינו
- י. בענין הספר המפוקפק 'קול התור'
- יא. בענין גזירת המעונות.
- יב. תפילה על מיתת הרשעים אם אמרינן יתמו חטאים ולא חוטאים.
- יג. מדור חדש בהיכל הישיבה שיעורים על המסכת הנלמדת כעת בישיבות - כעת על 'פ"ק דמכות'
- יד. מדור נוסף חדש הלכות כתובות - תמצית הלכות והערות.
- טו. הלכתא לשבת קובץ הלכות סימן כ"ט - על מצות עונג שבת.
- טז. דף של ספינה הערות לפי סדר דף היום בכורות יא - יז.
- יז. תורת נגע הצרעת פי"א משנה ח משנה יא יב פרק יב מ"א

הגות

בבני יששכר כתב להסביר אשר העם יודעי תרועה, עפ"י מש"כ בחובת הלבבות שאין יודעים איזה אנשים הם יראי ד' כאשר תראה עליהם אור השכינה, כיון שהם שמחים בלבם על קיום המצוות ומאירים פניהם בשמח המצת ובלבם שבור פנימה שיודעים ומכירים שאין להם ערך מ"מ שמחים בלבם וזהו אשר העם יודע תרועה שכאשר הם מקיימים את מצוות השופר הרי הם מכוונים ושמחים בו וזהו התיקון הגדול שיודעים רק הם והגויים לא יכולים להגיע לדרגה זו.

וזהו ההגדרה ביראת שמים אמיתית שיש לעם ישראל כאשר הם חשים את קירבת השי"ת ומתיראים ממנו ומכח זה עצמו שמחים משום שהיראה מביאה בסופו של דבר שמחה,

כמוש"כ הרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה ב והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול א כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמין מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו, ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. עכ"ד הרי שאחרי הפחד והיראה כשרואה את כבוד השי"ת מתמלא אהבה ושמחה, כיון שהא'ל הגדול והנורא הוא האוהב אותך והוא אביך, אם כן איזה שמחה עצומה זאת.

ובזה יש להסביר את סדר החגים שאחרי הימי יראה באים ימי שמחה של שמחת חג הסוכות ושמחת בית השואבה, וסיפרו על מרן המשגיח זצ"ל רבי יחזקאל זצוק"ל שכאשר היה ביום ר"ה היה כול נפחד ונרעש כולו לבן, אבל כאשר

שיעור הלכה מתוך פרשת השבוע

שיעור הלל"מ כדי אכילת פרס לאיסורים ומצוות

ביומא פ: מתקיף ליה רבא כזית כדי אכילת פרס וככותבת בכדי אכילת פרס, אמר ליה אביי קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה בטפי מהכי לא מיתבא דעתיה, מתקיף ליה רבא כזית כדי אכילת פרס, חצי פרס בכדי אכילת פרס, אמר ליה רב פפא הנח לטומאת גויה דלאו דאורייתא היא. ופירש רש"י ואקילו רבנן בה ופירש הרבינו חננאל שקושיית הגמרא היתה וכי שיעור אחד לכזית שיעור אחד לחצי פרס ופירק ליה רב פפא הנח לטומאת גויות שהוא מדרבנן. ומבואר מסוגיית הגמרא שלענין ייתובא דעתיה צריך את הכדי אכילת פרס אבל בשביל אכילת ככותבת לא צריך כדי אכילת פרס אלא רק לכזית, ובכל מקום שצריך מעשה אכילה והשיעור שלו גדול יותר מכזית אין צריכים שיהיה בכדי אכילת פרס כיון שצריך רק את האכילה. ורק בככותבת בלבד מצינו זאת שיהיה הככותבת ששיעורה קצת פחות מביצה ושיעורה גדול מכזית בכ"ז שם יש דין של כדא"פ משום שבזה יש יתובא דעתיה, ושיעור חז"ל שבשביל זה צריך את הכדי אכילת פרס גם בשיעור גדול של ככותבת.

צריך מעשה אכילה גם ביום הכפורים לאכילת ככותבת

ולכאורה קשה בכל מידי דצריך מעשה אכילה צריך כדי אכילת פרס אם כן מה מקשה הגמרא דיצטרך שיעור גדול יותר הלא צריך באיסור של יום כיפור גם 'מעשה אכילה' אם כן אע"ג שיש בזה שיעור גדול מ"מ צריך שיהיה גם מעשה אכילה וזה כאשר הוא יותר מכדא"פ ליתא כיון שאינה מצטרפת ל'אכילה' אחת, ומה קשיא לגמרא למה צריכים לכדא"פ הלוא לולי כדא"פ לא מצטרפת האכילה להיות אכילה אחת, והוה ליה שתי אכילות, ויש דין במעשה אכילה שיהיה אכילה אחת. וללא מעשה אכילה אין חיוב. ובשלמא אם נאמר כדברי השאג"א סי' עד ע"ה שאין צריך דרך אכילה, אם כן י"ל שנכלל בזה גם הצירוף של כדא"פ אבל לפימש"כ הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ח שאין איסור שלא כדרך הנאתן מדאורייתא ביום הכיפורים, חזינו שצריך שיהיה מעשה אכילה אם כן למה שלא נאמר אף לענין ככותבת כדי לצרף את המעשה אכילה של הככותבת למעשה אחד צריך שיהיה כדא"פ וצ"ע. ועל מש"כ בשו"ע תרלט לענין אכילת בסוכה כזית פת כתב הגר"א שצריך בהו שיעור כדא"פ כמו מצה, ובמטה אפרים תרכה מ"ב לאכול כדי אכילת פרס, והוסיף על זה ובאלף למטה ס"ק פ"ז שהאכילה של יותר מכביצה נמי צריך כדי אכילת פרס וכן בכף החיים תרלט סקנ"א כדי אכילת פרס ובביכורי יעקב תרלט סק"ג איסור אכילה חוץ לסוכה רק בשיעור של כדי אכילת פרס. וזה תמוה מאוד ממש"כ בגמרא ביומא הנ"ל שבכל מקום שהשיעור גדול לא צריכים כדא"פ.

הל"מ דכדי אכילת פרס למעט את הזמן או להיפך להרחיב את הזמן

והנראה בזה עפ"י מה שחקרו האחרונים האם ההל"מ הוא לומר שמצטרף ולולי זאת היינו אומרים שצריכים בב"א, או להיפך שאם לא היה הל"מ היינו אומרים שאפילו המשיך את האכילה הרבה זמן כל היום כולו היה נחשב כאכילה אחת ובא ההל"מ וקאמר שרק כאשר אכל בכדי אכילת פרס מצטרף, אבל טפי מזה לא מצטרף, וההל"מ באה למעט את הזמן ולהצריך כדא"פ ולא בא לומר שהוא מצטרף, וכצד הזה מוכח כמו שנבאר וכן הוא להדיא בדברי רש"י בסוכה מ"ב: (ד"ה והוא שיכול) שכן הלכה למשה מסיני שאין אכילה מצטרפת לשהייה ארוכה מזו עכ"ל. הרי שההלכה באה למעט ולומר שאין אכילה ארוכה מצטרפת, ולפ"ז מסביר פשוטה היה האכילה מצטרפת למשך זמן ארוך רק שיש הל"מ לומר שבאכילת כזית אינה מצטרפת אלא בכזית אם כן י"ל שרק על אכילה של כזית נאמר הל"מ שאינה מצטרפת אלא אם היה בה כדאכ"פ, אבל מאן יימר שהאכילה של ככותבת שהיה אכילה אחרת שם אולי מצטרף אפילו יותר מכדא"פ שכן ההל"מ נאמרה על כזית ולא על שיעורים גדולים אחרים.

מפורש במשנה ובגמרא שההל"מ באה למעט את הזמן

לכאורה זה גמרא ומשנה מפורשת במסכת כריתות יב: דאיתא שם לענין אכילת חלב, דכמה ישהה באכילה כאילו אוכל קליות, דברי רבי מאיר וחכמים אומרים עד שיששה מתחלת עד סוף אכילת פרס, ומפרש בגמרא את המחלוקת דלרבי מאיר אפילו יותר מכדי אכילת פרס נמי הוה ליה אכילה ומצטרף אבל לרבנן הדין של אכילת פרס מחמיר שאינו מצטרף יותר מכדי אכילת פרס הרי שחזינו שההל"מ קאמר שאינו מצטרף ולא שלא צריך בב"א אלא להיפך שאי אפשר יותר מכדי אכילת פרס בזית ואם אוכל יותר מכדי אכילת פרס אינו נחשב כאכילה, וזהו כדברי רש"י הנ"ל בסוכה מ"ב: (ד"ה בכדי אכילת פרס) שאם תינוק שיכול לאכול כזית דגן כדי אכילת פרס מרחיקין מצואתו, ופירש רש"י הל"מ שאין אכילה מצטרפת לשהייה ארוכה מזו. הרי שההל"מ באה למעט ולומר שאינו יכול לאכול יותר מכדי אכילת פרס. ויש עוד גמרא מפורשת בזבחים ע. בנבלת עוף טהור איתא שם דסד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא קמ"ל, הרי שאם לא היה הל"מ היה אפשר לאכול יותר מכדי אכילת פרס ואם נאמר שהחידוש של הל"מ הוא שלא צריך בב"א אם כן אדרבה הואיל וחידוש הוא היה צריך להיות שיועיל רק בב"א ולא בתוך כדא"פ, אלא מוכרח כנ"ל שלולי החידוש היינו אומרים שאפילו יותר מכדי אכילת פרס.

וכן מוכח בגמרא זבחים לא. דמספקא לגמרא אם חישוב לאכילת מזבח ביותר מכדי אכילת פרס אם מדמינן לאכילת הדיוט או לאכילת מזבח שאם לאכילת הדיוט אינו מצטרף אבל מדמינן לאכילת מזבח מועיל ואמאי מועיל הרי ההל"מ באה לומר שמצטרף אלא ודאי להיפך שלולי ההלכה היינו אומרים שמצטרף אפילו לזמן ארוך, ובאה ההל"מ למימר שלא מצטרף, והובאו ראיות אלו בחי' הגר"ז זצוק"ל בזבחים לא.

קשה דברי תה"ד שיש לאכול במצה לכתחילה בב"א

אמנם קשה טובא ממש"כ בשו"ע או"ח תעה סעיף א שלכתחילה בעינן שיבלע שני זיתים מצה בב"א ורק בדיעבד מצטרף כדי אכילת פרס והגר"א הביא ראיה מלשון הגמרא

פסחים קיד: גבי מרור אכלה לצאין יצא משמע בדיעבד ובמ"א סק"ד הביא מדברי תרומת הדשן (סימן קלט) שהוכיח כן מדברי המרדכי שהקשה לפי הלל דסבר דאוכל על מצות ומרורים איך יכו להחזיר ג' זיתים בית הבליעה הרי כזית הוא חצי ביצה ואין בית הבליעה מחזיק שלש זיתים ומוכח מזה שיש לאכול בב"א שאם לא כן מה הוכיח הלוא יכול ודאי לאכול אחד אחרי השני, ומזה הוכיח המ"א שצריך לאכול בב"א, וזה מוכח שההל"מ הקלה שאפשר שלא בב"א ולכן לכתחילה יש לעשות בב"א למצוה אע"ג שאינו מעכב. ומש"כ המ"א להוכיח מדברי המרדכי הגר"ז זצוק"ל דחה זאת שיש לומר דכורך שאני, דהתם צריך שיהיה בב"א כדי שיהיה כורך אבל בכל התורה כולה לא צריך זאת. אבל בשו"ע כתוב שצריך בב"א ואמאי הרי לכתחילה מועיל כהאי גונא.

לרבי מאיר מצטרף יותר מכדא"פ רק באכילה רצופה ורבנן פליגי שבכל ענין רק כדא"פ

ובאמת בגמרא פסחים מ"ד. קאמר וכזית כדי אכילת פרס דאורייתא ופירש רש"י בתמיה וכי ה"א דאמור רבנן כזית מצטרף בשיעור של כדי אכילת פרס מי הוי דאורייתא הל"מ דקא אמרת לוקה ומשני דהוא דאורייתא ומשמע שהחידוש הוא שמצטרף ולא שהחידוש שאינו מצטרף וזה תימה דברי רש"י הללו. ותמה בזה באבנ"ז (סי' שנו ג ה) הרי ודאי שיש הל"מ של אכילה בכדא"פ, שהרי הכי גם מצינו לקמן קיד: אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס, הרי להדיא שכשאכלן בתוך כדא"פ מצטרף לאכילה אחת, ועל כרחך שהוא מכח ההל"מ. ובאבני נזר כתב ליישב דהתם איירי שהצטרף כבר לדבר שלא עושה איסור דכיון שהצטרף להיתר זה מפסיק עיי"ש. ואפשר ליישב את קושיא זאת דזה ודאי שיש צירוף של כדא"פ שיש הל"מ לצרף, אבל כל זה רק כאשר אין הפסק אבל אם יש הפסק לא נאמר להדיא והתם הוה הפסק אכילה מותרת שמפסיקה באכילת האיסור ולא הוה אכילה רצופה של האיסור, שהרי הנה דעת רבי מאיר בכריתות יב: שהדין של אכילה מועילה אפילו יותר מכדא"פ ולדעת רבנן רק בתוך אכילת פרס, וקשה וכי רבי מאיר חולק על הל"מ שיש דין כדא"פ, ויש לומר שכל המחלוקת הוא רק כאשר אכל רצוף כל הזמן, ובזה רבי מאיר סובר שאפילו יותר מכדא"פ הרי זה מצטרף, ולדעת רבנן גם כאשר הוא רצוף הדין שרק בתוך אכילת פרס מצטרף אבל טפי לא מצטרף, ולפ"ז יש לומר דכל מה שהגמרא קאמר בפסחים אם כדי אכילת פרס דאורייתא הוא על גוונא שיש הפסק של אכילה ובזה הגמרא סברה דאפשר שאינו דאורייתא דכל מה שמצינו שיהיה חייב הוא דומיא דאכלן רצופין ובזה הלכה של כדי אכילת פרס מועילה ולא יותר אבל צריך שיהיה רצוף אבל אינו רצוף אפשר שאינו מצטרף, וזהו מה שדנה הגמרא לומר אם הוה דאורייתא או לא הוה דאורייתא, אבל כאשר אכל רצוף פשיטא שיהיה נחשב הוא בב"א כיון שיש הלכה לצרף. ולפ"ז מה דפליגי רבי מאיר ורבנן בהל"מ, דלדעת רבי מאיר גם יש הלכה למשה של כדא"פ ואינו חולק שיש כזה הלכה (כמוש"כ ברמב"ם שאין מחלוקת בהל"מ) רק דסבר שההלכה הזאת נאמרה לצרף כאשר יש הפסק ביניהם, ולדעת רבנן ההלכה באה לומר גם באכילה רצופה שלא יהיה יותר מכדא"פ, אבל לדעת רבי מאיר לא באה לומר למעט את הזמן אם אכלן רצוף, ורק לומר שכאשר יש הפסק הכדא"פ מצרפן וביותר מכדא"פ אם היה הפסק לא יועיל ולא יהיה נחשב אכילת כזית. וכמו שאמרין במסקנא בסוגיא בפסחים מ"ד. דגם כאשר יש הפסק אמרין כדא"פ, אמנם שם בפסחים גרע כי יש הפסק של אכילה אחרת ולא רק הפסק של מעשה האכילה. וגם בזה קיי"ל שיש הל"מ של כדא"פ.

באכילת מצוה ההלכה למשה הוא לצרף ולא רק למעט

ואכתי קשה טובא דברי המרדכי וכמו שנפסק להלכה דלכתחילה יש לאכול בב"א את הזית הלוא בכל הסוגיות מבואר להיפך שההלכה באה לומר שאינו מצטרף יותר אבל מסברא היה מצטרף יותר אם כן מה"ל לומר שיהיה צריך בב"א. והנראה בזה דהנה רש"י בסוכה ו. (ד"ה רוב שיעוריה) ובעירובין ד: שהלכה של שיעורין בכזית הוא באיסורים ולא הוזכר בדברי רש"י סוכה ו רק איסורין (ד"ה רוב שיעוריה כזיתים) - מת ונבילה, ואיסור חלב, ודם, ופיגול, ונותר, וטמא, וגיד הנשה. ולמה לא כתב את המצוות, וגם קשה עמש"כ בסוגיא ביומא פ. כתוב שיעורין 'של עונשין' הל"מ. והרש"ש שם כתב ול"י כוונת אמרו של עונשין. הלא שיעורין של מ"ע כגון דאכילת מצה ופסח ג"כ הל"מ. וכן דטומאה כמו עצם כשעורה כזית מן המת ודנבלה וכעדשה מן השרץ וטפח על טפח דטומאת אהל וכדומיהם ג"כ מהל"מ. ואולי משום דס"ל ח"ש אסור מה"ל ואין בו לאו אלא איסורא בעלמא לכן קאמר של עונשין דר"ל שיש בהן עונש דמלקות או דכרת לאפוקי לאיסורא אין שיעור: עכ"ד.

שיעורי מצוות מסברא כזית בב"א והללמ באה לומר שלא צריך בב"א אבל באיסורים להיפך מסברא אפילו כל שהו אסירא ואפילו ברציפות נמי

ובשור"ת בית שערים אר"ח שלג כתב ליישב את דברי רש"י בסוכה שנקט רק איסורים ולא מצוות, שיש לומר שסתם אכילה הוא בכזית גם ללא הל"מ שלא כדברי שור"ת הרא"ם המובא במל"מ הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ד דכתב שהל"מ להחשיב כזית לאכילה ולולי זאת היינו אומרים אפילו בכל שהו, דיש לומר שלא כדבריו אלא שסתם אכילה בכזית, רק שהיה מקום לומר שבאיסורין יהיה השיעור אפילו בכל שהו כסברת ר"ש דאמר שבכל שהו גם חייב כמוש"כ הריטב"א מכות יז. בשם הר"ם ז"ל - וע"ז צריך הל"מ לומר שהשיעור הוא רק בכזית. אבל סתם אכילה הוא בכזית גם ללא הל"מ וזהו חידוש גדול. ולפי"ז יוצא שהדין של כזית שצריכים באיסורים והדין של כזית שצריכים במצוות הם שני דינים הדין של כזית באיסורים הוא בא מכח הל"מ והשיעור כזית במצוות הוא מסברא בלבד אם כן יתכן לומר שסתם אכילה בכזית היינו בב"א והלכה למשה מסיני עשאתו שאפילו כדא"פ נמי הוה אכילה וזה דוקא במצוות אבל בדין של אכילה בכזית של איסורים הוא גזיה"כ של אכילה כזית ובזה היה מקום לומר שאפילו יאכל הרבה זמן ע"ז בא הפסוק ואומר שלא יותר מכדא"פ ובזה צריכים להללמ ולכן בכל המקומות שמצינו בחז"ל שצריכים לומר הל"מ שלא יצטרף יותר כמוש"כ רש"י הוא באיסורים וההלכה של כדא"פ לומר שמצטרף במצוות למרות שסתם אכילה הוא בב"א בכזית. ולכן במצוות לכתחילה צריכים לעשות בב"א ובאיסורים שם אכילה יש אפילו בפחות מכזית ורק שיש דין אכילה מיוחד בהלכות איסורים שצריך כזית ובזה מצטרף אפילו יותר מסברא כיון שגזיה"כ הוא לכזית, ואם כן מה"ל לומר שצריך שיהיה בב"א וע"ז צריך הל"מ לומר שלא יותר מכדא"פ. נמצא שבהל"מ של כדא"פ יש בה שני דברים חדא במצוות שמצטרף יותר מבב"א, ובאיסורים הלכה של כדא"פ בא לומר שלא יותר מכדא"פ, וממילא גם במצוות לא יותר מכדא"פ שהרי זהו מה שהתחדש שכדי אכילת פרס מצטרף. ואפשר שבזה יש לפרש את דברי הר"ח ביומא פ: שפירש שאם הוא יותר מכדא"פ ש'בטל במיעוטו' דהיינו שאין לאו וכרת דאורייתא על פחות מכזית למרות דלפי ר"ש יש

אחשביה אבל זהו מש"כ לדעת רבנן שאין כל שהו נחשב ובטל במיעוטו ולא חשיבא כלל אע"ג שאחשביה.

- א. האוכל ביום הכפורים ככתובת הגסה והוא פחות מכביצה מעט חייבוביצה זו נחלקו אם הוא עם הקליפה או בלי הקליפה בדגומר כתב שהו בלי קליפה והבנין צין כתב שהוא עם קליפה ובחזו"א אר"ח ק סק"ה בככתובת הוא ביצה עם קליפה, והשיעור הוא פחות כמו ביצה בלי קליפה ובמ"ב תריב מ"ב סק"ב הביא את שני הדעות.
- ב. לענין שיעור זה ביום הכפורים בשור"ת חת"ס אר"ח קכז שאין מחשבים את בין החניכים וצריכים ככותבת שיבלע שיכנס למעיים, ולא מהניא הנאת גרונו וכ"ה במנחת חינוך שיג אות ב שאם היה אוכל והקיא אינו חייב, והאור שמח פ"ב ה"ד משביתת עשור, והאחיעזר ח"ג סס"א שהוא על הנאת גרונו ומ"מ כתב האר"ש שאם אכל חצי והקיא ואכל חצי אינו חייב ובבנין שלמה שאם אכל חצי ככותבת והשלימה ביום הכפורים יתחייב ח"א סי' מ"א.
- ג. אם יש מתחילת האכילה עד סוף האכילה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לא אין מצטרפין (שור"ע תריב ס"ג) ומהו השיעור כדא"פ יש אומרים ארבע ביצים ויש אומרים ג' ביצים (סעיף ד) ולהלכה יש להחמיר בשל תורה ולהקל בדרבנן (מ"ב סק"ח) ולכן בחולה משערינן יותר מד' ביצים (תריח סעיף ז) ואם קשה לו פחות ישהה כדי אכילת ג' ביצים (מ"ב תריח סק"כ).
- ד. איך משערינן השיעור הוא כמה זמן שהוא אוכל ד' ביצים ובשיעור הזה יש לשער ביום הכיפורים בין אכילה לאכיל ובין שתיה לשתיה שור"ת חת"ס ח"ו סימן טז ההפסק בין אכילה לאכילה יהיו ט' מינוט דקות שזהו שיעור כדא"פ אבל בין אכילה ושתיה אין צריך לחכות כי אינן מצטרפין (מ"ב סקכא תריח).
- ה. בשור"ע כתוב שיאכל שני שלישי ביצה שהשיעור שלו הוא שלושים סמ"ק וה"ה קצת יותר רק שלא יהיה כביצה.
- ו. שיעור שהייה שיהיה יותר בשביל שלא יתחייב חשיב הפסק ובמנחת שלמה (ח"א כא סק"ב) שאפילו בכל האיסור הוא מועיל כאשר הוא מתכון לא להתחייב אבל בשור"ת שנות חיים להגרש"ק (סי' קמג) כתב שאם שיהיה בשביל שלא יתחייב אינו מתחייב.
- ז. המ"ב הנ"ל משערינן באדם עצמו כתב כן בחיי אדם כלל קמה סעיף ל אבל מנחת חינוך (שיג אות ד) ובשור"ת מהר"ם שיק (אר"ח רסג) ודעת תורה (סי' תריב) סמ"ג וחזו"א לט סק"ח שהוא שיעור בינוני, ושכן הוא רש"י בסוכה מ"ב: אכילת פרס לבינוני ובחזו"א ביאר דברי המ"ב שיש לשער לפי מצבו כשהוא בריא ולא כשהוא חולה ובשיעורי תורה סי' ג תמה על המ"ב.
- ח. במהר"ם שיק שהחת"ס היה אומר שיעור ח' דקות, ובמרחשת כתב שהשיעור הוא ג' דקות (ח"א יד ו) ובסימן רג הביא מ"ב מהחת"ס ששיעור אכילת פרס הוא שתי דקות והיינו לענין מצה שיש להחמיר ב"ב' דקות ובאגרות משה אר"ח חד סי' מ"א שברכת המזון שיש לחוש לדעת המרחשת שהוא ג' דקות.
- ט. דעת המ"ב תריח סקיח שמשערינן שיעור כדא"פ בין אכילה לאכילה ובזה צריך שלא יהיה יותר מתשע דקות וכן ממשע מש"כ לקמן סק"כ וחזו"א תמה על זה לט סק"ח וכתב שהלשון אינו מכוון ובתולדות אדם שלשון בין אכילה לאכילה מתפרש מתחילת האכילה כמו בין ר"ה ליום הכפורים עשרת ימי תשובה שכולל ר"ה ויום הכפורים. מ"ב בעצמו תעה ס"ק מה לענין אכילת מצה שכתב שור"ע שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס כתב שאינו מדוקדק

הגר"א שפסק הלכתא שכזית גם יכול לברך על נטילת ידים.

יט. בפלתי סימן קד סק"ב כתב שבשרצים לוקה כאשר יאכל את העדשה שיעור של אכילה כדאכ"פ ובמנחת חינוך קסב ובכף החיים קנח סק"ט שהשיעור כביצה הוא כדא"פ ובשו"ע הגר"ז כתב שכל זית מתוך הביצה יהיה כדא"פ ומנחת שיג שבהמ"ז שיעור השביעה הוא גם כדא"פ.

כ. באכילת כזית המ"ב ר"י סק"א בשם הפמ"ג שהשיעור צריך שיהיה כדא"פ במאכל, ובספר מוצל מאש סי' ע"ז שאין צריך כדא"פ וכתב שם להוכיח מדברי התוס' בברכות מט: שגם אכילת יום טוב צריך כדא"פ ולכן הקשו למה צריך טו טו לומר שחייבים לאכול הרי תפוק ליה משום האכילה של יום טוב ואם נאמר שאין צריך הרי יש נפ"מ שצריך לאכול בשביל שיהיה בו כדא"פ ובשו"ת מהר"ם שיק ש"מ שאין צריך באכילת יום טוב אכילה כדא"פ.

כא. לפימשנ"ת יש מקום לחלק בין איסורים לבין מצוות שבמצוות ובשאר דברים שאין בהם איסור השיעור הוא רק עד כדא"פ בכל השיעורים כיון שמסברא יש להצריך בב"א שכן הוא הדרך אכילה אבל יש לנו הלל"מ להאריך וזה רק כדא"פ ולא יותר משא"כ אם הוא איסורים שיש מקום לאסור אפילו כל שהו והחידוש הוא לומר שיהיה צריך כדא"פ.

שיעור זה מתקיים כל ליל שישי במירון בשעה 23.00 בחדר יעקב אבינו קודם שיעורו של חכם ששון לוי שליט"א – לתגובות תרומות ורשימות התפוצה: V5791025@GMAIL.COM

סוגיות בהלכה

נשתתה המשלח במחלוקת הראשונים

בגיטין ע: אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס, וחזר ואמר אל תכתבו - אין דבריו האחרונים כלום. אר"ש בן לקיש: כותבין ונותנין גט לאלתר, ור' יוחנן אמר: אין כותבין אלא לכשישתפה. מ"ט דר"ל? דקתני: אין בדבריו האחרונים כלום. ור' יוחנן? אמר לך: אין בדבריו האחרונים כלום, דלכי מתציל לא צריך למיהדר אימלוכי ביה, ולעולם אין כותבין אלא לכשישתפה. במאי קמיפלגי? ר"ל מדמי ליה לישן, ור' יוחנן מדמי ליה לשוטה. ור' יוחנן נמי לידמיה לישן! ישן לא מחוסר מעשה, האי מחוסר מעשה. ור"ל נמי נידמיה לשוטה! שוטה לא סמיה בידן, האי סמיה בידן. ומבואר בגמרא שאם היה שוטה בזמן שנתנו לו לכו"ע אין נותנין לו גט וכל המחלוקת הוא אם מדמינן לשוטה או מדמינן לישן. ונחלקו הראשונים בענין זה האם הפסול כאשר נותן כשהוא שוטה מדאורייתא או מדרבנן, הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ב הט"ו כתב שהוא פסול וכמו שכתב הרמב"ם שם שכל מקום שכותב פסול הוא רק מדרבנן מבואר הכא שהוא רק מדרבנן אבל לשון הטור בסימן קכא שאינו כלום מבואר שהפסול בזה מדאורייתא, והפר"ח סימן קכא ס"ב כתב שהסבר דברי הרמב"ם היות שהוא מינה אותו בשעה שהיה פיקח נעשה השלחי שדעתו כדעתו ודעת השליח מיושבת ולכן מהני מעשהו

ולא ישהה מתחילת האכילה, ובשבט הלוי שיש לשער בכדי אכילת פרס משעת הבליעה שהוא עיקר החיוב חת"ס מהבליעה שבט הלוי (ח"ט סימן קעג אות ה).

י. האם משתער לפי המאכל הזה או פת חטים בלפתן במנחת חינוך שיג שכ"כ במ"א פ"א ב ובשו"ת תורת חסד לב כתבו דהשיעור לפי כל מאכל אבל בשיעורי תורה ע' רז וכ"כ החזו"א סי' לט שהוא משתער תמיד לפי פת חטים.

יא. האם השיעור יותר מכדא"פ הוא כדאי אכילת פרס המ"ב תריב סק"ז כתב שיותר מכדא"פ אינו מצטרף ובמנחת חינוך שיג אות ב שאף כדי אכילת פרס עצמו אינו מצטרף שכן משמע בחינוך.

יב. שיעור אכילה לברך עליה ברכת המזון הוא כזית ומדאורייתא שיעור כדי שביעה ואין שוה בכל אדם אלא כל אחד יודע שביעתו ואם דרכו לאכול כדי מחיתו גם זה נחשב שביעה. (מ"ב קפד ס"ק כא)

יג. בפמ"ג (סימן ר"י א"א סק"א) שאם אכל כדי שביעה ושהה יותר מכדא"פ מצטרף וחיב מן התורה ובכזית אם שהה אינו חייב ברכת המזון הובא במ"ב ר"י סק"א ובשעה"צ סק"י שלא ברירא שמא צריך גם אכילה וזה לא מקרי אכילה כמוש"כ המ"א והפמ"ג ונשאר בצ"ע. אלא אם אכל כזית תוך שביעה ממ"נ חייב מן התורה ובמ"ב מתחילת אכילה כתב בשבט הלוי שלפי דברי החת"ס שצריך הנאת מעיו הוא משעת הבליעה ופמ"ג אין בין החניכיים מצטרף לדבר זה של ברכהמז ודעת הגר"מ פיינשטיין ושו"ת אור לציון שגם לאכילת מצה הוא רק מהבליעה ואין הלעיסה נחשבת והגר"ש"א והגר"ש"ו משעת הלעיסה נמי.

יד. אם נסתפק אם שהה מ"ב רז סק"ד ספק ברכות להקל ובשם הגריש"א שיש להחמיר לאכול כזית כדא"פ שיוכל לברך ובכף החיים סק"ז שכיון שיש מחלוקת לגבי מי ששהה יותר מכדא"פ יש להזהר, ואם שהה יאכל עוד כזית.

טו. אכילת מצה כזית בתוך כדי אכילת פרס ובשו"ע תרלט לענין אכילת בסוכה כזית פת כתב הגר"א שצריך בהו שיעור כדא"פ כמו מצה ובמטה אפרים תרכה מ"ב לאכול כדי אכילת פרס ובאלף למטה ס"ק פ"ז שהאכילה של יותר מכביצה נמי צריך כדי אכילת פרס וכן בכף החיים תרלט סקנ"א כדי אכילת פרס ובביכורי יעקב תרלט סק"ג איסור אכילה חוץ לסוכה רק בשיעור של כדי אכילת פרס.

טז. ובהליכות שלמה כתב שהשיעור כדי אכילת פרס ליותר מביצה איננו שכל הביצה יהיה אלא לכל אחד מהזיתים ולא משמע כן בדבריהם ובשו"ת ראשית ביכורים תמה עליהם מהסוגיא ובאלף למטה אם חשב לא לאכול ונמלך אין צריך לברך וצ"ע.

יז. ויש אומרים שבסוכה אף יותר מכדי אכילת פרס יש לברך ואסור לאכול חכמת שלמה תרלט סעיף ז וכ"כ במקראי קדש ודומה לשביעה שכתב הפמ"ג שאין צריך כדי אכילת פרס.

יח. לענין נטילת ידים קנח סעיף ג יא שלפחות מביצה אין צריך נטילה ולענין פחות מביצה יש אומרים שאין מברך ולכתחלה נכון להחמיר ליטול בלא ברכה ובסידור של הגר"ז יש לברך על נטילת ידים אם אוכל כל כזית כדי אכילת פרס מספיק, ולדעת הגר"ש ואזנר אם כזית אחד כדי אכילת פרס והשאר יותר או לכהפ"ח תשע דקות יכול לברך על נטילת ידים. והגר"ש"א שאם יאכל כביצה כדא"פ מספיק ויכול לברך על נטילת ידים. והחזו"א נהג ליטול ידים עם ברכה גם לאכילת כזית ונתן גם לשאר המסובין כזית כשבירכו על נטילת ידים. ובאגרות משה כתב שודאי יש להחמיר כביצה ודעת הגריש"א שיש שקשה לו יכול לסמוך על דעת

אע"ג שהמשלח הרי הוא שוטה, הביא כמה ראיות לדבר, חדא מסוגיית הגמרא דמייתי משחט שנים מקשה הגמרא דאיתא שאמר כתבו ותנו נותנים והרי כיון ששחט אינו בר דעת ומשני דיש לו דעת רק משום שהוא חלוש אבל אין לו דעת שבישתא משא"כ באחזו קורדייקוס שהיה דעת שבישתא, והקשה הפר"ח למה לא נחששו שמא נשתבש דעתו הלוא גוסס ודאי נחשב כשוטה ואינו יכול להקנות ולגרש אם כן הכא נמי כששחטו אותו שני סימנים ודאי שיש לחוש שמא השתבש דעתו, ועל כרחך שגם כאשר השתבש הוא רק מדרבנן ובמקום של ספק לא חששו. ועוד הביא ראה ממש"כ המל"מ פ"ב הט"ו בשם הגט פשטו קכא סק"י שמבואר שאם באמצע השליחות נעשה שוטה לא מתבטל השליחות ולמה לא מתבטל הרי אם נאמר שצריך את דעת המשלח שיתבטל השליחות ובחת"ס הביא את דבריו וכתב שאינו ראה דהשליח מעשה קוף וכיון שנעשה שליח נשאר שליח ורק הדעת המשלח חסר וכאשר חזרה אליו דעתו הרי זה מהני. ועוד ראה גדולה ממש"כ לעיל יג. אומר תנו גט לאשתו ומת לא יתנו לאחר מיתה דאין גט לאחר מיתה וקשה מה החידוש בזה אם נאמר שכאשר נשתטה הרי זה בטל מן התורה, כ"ש כאשר מת שיהיה בטל ועיי"ש בתוס' שכתב שהיה ס"ד כיון שעשאו שליח שוב יכול לעשות את המעשה קמ"ל שאינו יכול כיון שכבר נעשית פנויה. שהרי מת בעלה. ומוכרח מזה שההלכה שאינו בטל מן התורה כאשר נשתטה המשלח והביא כן קצוה"ח סימן קפח סק"ב ועוד ראה הביאו האחרונים ממש"כ לעיל סד דכל שאינה יכול לשמור גיטה אם האב יכול לקבל גט עבורה וברש"י פירש שאינו יכול לקבל כיון שהרי הי"א שוטה והתוס' שם והראשונים חולקים וסוברים שיכול לקבל עבורה וכתב החת"ס שהרי אם הוא שליח של הקטנה סובר רש"י בשעת שטותה אינו יכול לקבל כמו שהיא אינה יכולה לקבל כיון שהיא שוטה כך גם אב שהוא שליח אבל שאר הראשונים סוברים כיון שמינוי היה בכשרות שהרי רחמנא שויא שליח לא שנא אם נשתטתה או לא הרי הוה שליח כמו שהוא הבעלים לקבל את הגט והיינו כדברי הרמב"ם שסובר שנשתטה המשלח יכול השליח לקבל ומצד שני כתב החת"ס שיש להביא ראה שהוא פסול מדאורייתא מכח מה שהירושלמי בסוגיין מביא את המחלוקת ר"י וריש לקיש לענין מגרש לאחר שלושים וכן הפריש קרבן ונשטתה ומי שזרקו עליו דם וכל הנך הם פסולים מדאורייתא משמע שהמחלוקת של ר"י וריש לקיש נוגעת לדין דאורייתא ובבית מאיר כתב ליישב קושיא שדעת הירושלמי לשיטתו דסבר שהשוטה הרי הוא כמו מת ולכן כמו שנתן ג לאחר שלושים ומת ה"נ נשתטה אבל ש"ס דילן דסבר שאינו כן ממילא יש לומר שלדעתו אינו מתבטל ורק הירושלמי סובר שהוא מדאורייתא ועיין בכל זה בשו"ת חת"ס אהע"ז חב סי' קמב שיש ראה מדאורייתא ובחי' החת"ס הנדמ"ח על סוגיא דגיטין ע:.

ולכאורה דוחק גדול לומר שהפסול הכא מדרבנן מבלי שהגמרא מפרשת כן ומשמעות הפשוטה בסוגיא דהפסול הוה מדאורייתא ולא רק מדרבנן דאם כן הוה לה להזכיר זאת וצ"ע שיטת הרמב"ם שהוא רק מדרבנן וכמושנ"כ לעיל לא קשיא אמאי לא יתבטל השליחות אם הוא בטל מדאורייתא דאחרי שכבר מינהו הרי החלק הזה שמינה אותו ונהפך להיות ידו כידו נשאר וקיים כל שלא היה ע"ז ביטול השליחות. ומדברי הרשב"א בריש השולח גם משמע הכי שהרי כתב שם שאם המשלח אינו רוצה בקיום השליחות הרי זה מהני ואם

נאמר שכבר נהפך להיות השליח אמאי תליא בדעתו אם לא ביטל את השליחות.

ואפשר לומר שהדבר תליא במחלוקת של אם שליח נעשה עד כמוש"כ באור שמח פ"ב הט"ו מהלכות גירושין לפרש שזה גופא המחלוקת דאם נאמר דשליח לא נעשה עד חזינון שהשליח הוא בעל דבר אבל שליח נעשה עד על כרחך שאינו בעל דבר. ואם כן אפשר לומר שסוגייתנו לא נכנסה למחלוקת זו אם הוא דאורייתא או דרבנן כיון שלמעשה בסוגיא בקידושין מג. הוה פלוגתא דאמוראי, ולפיכך יש לומר שגם מה דלא מקשה שאם הוא דאורייתא אמאי אין חוששים בשחט שני סימנים כיון שהוא מחלוקת אם הוה דרבנן או דאורייתא אם כן לא קשיא.

אמנם קשה קושיית האחרונים ממש"כ בגיטין סד: דמהני באב שנעשה שליח לגרש את בתו (והוה נחשב כשליח כמוש"כ לעיל כא) ואפילו נשתטתה גם יכול להמשיך להיות שליח שלה. ובזה י"ל שיש גזה"כ מיוחדת כך אפשר. אבל אפשר שיש להוסיף ולומר שיש הבדל בין שליח לקבלה באשה לבין שליח בכל מקום שצריך לפעול דשליח לקבלה אין השליח צריך לפעול דבר בזה כאשר עשתה שליח או רחמנא עבדא שליח הרי הוא כידה לגמרי ושוב אין צריך את הסכמתה, אבל זה רק בשליח לקבלה בגט, ומשום זה כתב הר"י מיגש שאין יכולה האשה לעשות שליח קבלה את העבד כיון שאינו בתורת גיטין וקידושין כיון ששליח לקבלה אינו דומה לכל שליח, ובזה לא מקלקל מה שהמשלח היה נשתטה אבל בכל שליח של הולכה או שצריך לפעול ע"י המשלח בזה אינו מועיל כדברי הטור והרמב"ם סובר שבכל הדברים השליח הוא יכול לעשות הכל.

והסוגיא בגיטין יג. ובזה לכאורה ראה מפורשת שלא מתבטל כאשר נשתטה ממש"כ אצל מת אפשר שהחידוש שם במשנה הוא שאין אומרים דברי שכ"מ ככתובין ומסורין לעשותה מגורשת מיד

קביעות שבת למעשר

בעא מיניה רבא מרב נחמן שבת מהו שתקבע מוקצה למעשר בדר שלא נגמרה מלאכתו מי אמרינן כיון דכתיב וקראת לשבת עונג קבעה, אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו או דלמא בדבר שנגמרה מלאכתו קבעה בדבר שלא נגמרה מלאכתו לא קבעה אל שבת קובעת בין בדבר שנגמרה מלאכתו ובין בדבר שלא נגמרה מלאכתו. רש"י פירש כיון דאקרי אכילה ידיה עונג קבעה שאין בה עוד שם עראי אלא שם קבע, ולכאורה צ"ב בזה מאי שנא אם יש בו אכילת עונג הרי עונג יש בו גם בימות החול אם כן למה מכיון שנקרא אכילתו עונג הוה ליה קבע, וברבינו חננאל כתב כיון דלענין עונג אוכל הן כמו שנגמרה מלאכתו לענין מעשר דמי וחייב לעשר.

והנה הראשונים כתבו שהדין של קביעות קובע גם למוצאי שבת רש"י (ד"ה שבת קובעת) פירש שתליא אם ייחדו את הפירות לשבת אסורה אף למוצאי שבת ולא יחדה לשבת בשבת אסור לכל שאכילתה לעולם קבע היא שקרויה אבל למוצאי שבת מותר, הרי שכתב שאם ייחד לשבת גורם הדבר לקביעות גמורה ולא רק לאסור בשעת מעשה אבל אם לא ייחד להדיא לשבת אע"ג שבשבת אסור וחשיב ליה לקביעות אבל לא חשיב בזה גמר מלאכה, וכן כתב הרשב"א והתוס' לקמן לה. (ד"ה ר"א) כתב בזה שני תירוצים או

כדברי רש"י שכאשר ייחד לשבת הרי זה אסור אפילו למוצאי שבת וכשלא ייחד לשבת מותר למוצאי שבת ובתירוץ השני כתבו שתליא אם נגמרה מלאכתו או לא, ולפי התירוץ השני נראה שבאמת מדובר שנגמרה מלאכתו, ובזה איירי שיהיה אסור ומשמע מדבריהם לפי התירוץ השני שכאשר לא נגמרה מלאכתו לא מועיל מה שייחד אותו לשבת זה אינו עושהו גמר מלאכה, רק כאשר נגמרה מלאכתו בפועל, ולכאורה ההסבר בזה שלא נחשב כגמר מלאכה משום שהשבת אינה אלא עושה שהאכילה הוה אכילת קבע אבל לומר שנגמרה מלאכתו ע"י מה שהאכילה הוה אכילת קבע וכשייחד אותו לשבת על זה הוא לא מועיל, ולכאורה עד כמה שהוא נחשב אכילת קבע אמאי כשייחד את הפירות לאכילת קבע אינו נחשב כגמר מלאכה הלוא מהו גמר מלאכה שכאשר מייחדים לאכילת קבע, וכי אם ייחדו פעמים אחרות לאכילת קבע לא יהיה נחשב כגמר מלאכה ואמאי הכא שהאכילה של שבת הוה ליה אכילת קבע לא נחשב שהייחוד והמעשה ואולי כוונת התוס' לומר שאע"ג שנאמר שאין ייחוד קטנים נחשב כמעשה אבל הרי רש"י והרשב"א הביאו ראיה לדבר זה ממש"כ בגמרא חולין שכאשר מוכח מחשבתן מתוך מעשיהן המעשה שלהן הוה מעשה אם כן אמאי לא יהיה נחשב כנגמר מלאכתו. ומדברי רבינו חננאל נראה שהספק לא היה לענין הקביעות אלא אם נחשב כנגמר מלאכתו ונפ"מ שאם יהיה בחצר ייקבע הפירות דאע"ג שלא נגמרה מלאכתו כנגמרה מלאכתו דמי, ולפי"ז חשיב הוא נגמר מלאכתו לא איירי לענין קביעות אם הוה, קבוע או עראי. אלא אם נחשב נגמרה מלאכתו או לא.

ונראה בביאור דברי התוס' דכאשר ייחדו לשבת לא הוה ליה כמו גמר מלאכה, אע"ג שהאכילה הוה אכילת קבע ואסורה בשבת, משום שסוד הדין של קביעות של השבת הוא שהתורה עשאתו קבע ולא שהוא עשאה קבע, וכיון שכן בשעה שייחד אותו לשבת כיון שאצלו אינו נחשב כקביעות ממילא לא חשיב גמר מלאכה רק כאשר באה השבת ועושה את האכילה לאכילה קבע אבל לא מצידו, אבל לדעת רש"י והרשב"א המצוה והעונג עושה אצלו לחשיבות לקביעות ולא רק שהתורה עשאתו קבע.

ולפי"ז מה הדין של ייחודם לשבת האם מותר קודם שבת או לא, ולכאורה אם הוא חשיב כמו נגמר מלאכתו ע"י מה שליקטום לצורך שבת הוה ליה לאסור אפילו קודם שבת, אבל בר"ש מעשרות פ"ד מ"ב הביא את דברי הירושלמי שם פ"ב ה"ג פירות שליקטן שלא לצורך שבת וקידשה עליהן שבת נחלקו ר"י וריש לקיש ר"י אמר שבת טובלת וריש לקיש אמר אין שבת טובלת. ומפרש שם בגמרא דאמאי קאמר שליקטום לצורך שבת והרי אפילו שלא ליקט לשבת גם השבת טובלת, ומשני דאיצטריך כדי לומר שאפילו אם ליקט לצורך שבת כל מה שיהיה אסור הוא רק למוצאי שבת אבל קודם השבת אין בה איסור, ולכאורה אמאי הלוא כיון שליקטן לצורך שבת יהיה אסור מיד, ומוכח מזה שלא כנ"ל שהקביעות נחשבת שלו אלא שהשבת קובעת אבל לא שנחשב משום זה שהוא קבע אותו לשבת ולפי"ז צריך לומר שנחשב כמו גמר מלאכה והוה השבת קובעת אחרי גמר מלאכה ובזה נחשב כאילו נכנס לבית ולא צריך שיכנס לבית כמוש"כ התוס' אבל אין הקביעות עצמה נחשב כקביעות שלו אלא שהשבת עצמה חשיבא קביעות. והחשיבות אינה חשיבות שנעשית ע"י הגברא אלא שהתורה החשיבה אותו וממילא חשיבא אע"ג דכלפי הגברא אינו נחשב. ולפי"ז השבת הוה ליה כמו הבית שקובעת ולא עושה את הגמר מלאכה (כמוש"כ הר"ח) אלא שהיא עושה את הקביעות של הבית כדי שיהיה אסור אחרי השבת כמוש"כ התוס' בזה שמדובר שכבר נגמר מלאכה.

ובשיטמ"ק הביא את דברי היש מפרשים שכל הספק של הגמרא היה על אחר כך במוצאי שבת אבל על השבת עצמה ודאי שהוא

אסור שהשבת ודאי מחשיבתו, אלא שהספק היה האם כאשר ייחד אותם לשבת אע"ג שלא אכל מהם בשבת מ"מ כיון שייחד אותם לשבת יאסר או לא אבל כשאכל בשבת ודאי שיהיה נאסר, ולכאורה זהו גופא הספק האם השבת קובעת הוא גורם שאצל האדם יהיה נחשב ממילא חשיב כגמר מלאכה או לא. אלא שדברי השיטמ"ק כבר תמיהו עליו בשער המלך בהלכות מעשר פ"ג ה"ג, שאם כן מה מייתי ראיה ממתניתין דשאר שני שבוע אסור כי בזה אפשר לומר אסור היינו שבשבת עצמה אסור ולא אחרי שבת והרי כל הספק האם אחרי שבת אסור והרי ע"ז בא לומר שיהיה מותר לאכול בשבת ובשאר שני שבוע יש לומר שיהיה אסור. ואפשר היה לומר שכל מה שכתב שאין ספק היינו כאשר אוכל שיעור כביצה שזהו השיעור של עונג שבת כמוש"כ הפוסקים בהלכות שבת רצא משנה ברורה סימן רצא ס"ק ב (ב) בכביצה - לאו דוקא אלא מעט יותר מכביצה דכביצה מקרי עדיין אכילת עראי כמ"ש סוף סימן רל"ב ולא חשיב סעודה [מ"א][א] וי"א שאפילו בכזית יוצא ידי הסעודה ונכון להחמיר לכתחלה אם אפשר לו: אם כן י"ל שכל מה שאסור מצד השבת היינו כאשר הוא אוכל כביצה אבל אוכל כזית לא יהיה בו איסור, ועל זה כתוב שכאשר הכין לשבת יהיה אסור אפילו אכילת כזית משום שהוא כבר נחשב כגמר מלאכה.

והנה בפסחים קה. דאמר רב: כשם שהשבת קובעת למעשר - כך שבת קובעת לקידוש. והנה אם נאמר שהשבת קובעת היינו שהוא אכילה א"ש שגם האכילה של שבת קובעת להצריך קידוש וללא קידוש אסור לו לאכול כיון שהאכילה חשובה, אבל אם נאמר שהכוונה שבת קובעת הוא לעשותה גמר מלאכה למוצאי שבת, אם כן מה שייכות דבר זה לקידוש, ולפי"ד השיטמ"ק הנ"ל יש לומר שמדובר באכילת ביצה שבזה נחשב הוא לאכילה ובזה אכילת שבת מצריכה קידוש ואם יאכל כזית לא יהיה בו איסור וזהו חידוש גדול ובאמת צ"ע האם צריך שיעור שיהיה בו בשביל שיהיה אסור קודם הקידוש, כגון שתיית מים וכיוצא בזה שהרי זה גם אסירא ומשמע שכל אכילה אסורה וכן י"ל שבמעשר כל אכילה אסורה.

והנה הרי"ף פירש בסוגיא בפסחים שבבין השמשות כבר אפשר לעשות קידוש כמו שהוא עושה קביעות למעשר, והקשה עליו הרז"ה הרי הדין של קביעות מעשר אינו אלא משחשיכה ולא בבין השמשות, והר"ן כתב ע"ז ולאו קושיא היא דחשיכה ודאי לאו דוקא דהא אמרי' התם המעביר פירות ממקום למקום וקדש היום אר"י הלל עצמו אסור, וקדש היום היינו בין השמשות אלא ודאי חשיכה לאו דוקא, ודכותה הא [ד]תנן [שבת יט ב] משלשלין את הפסח לתוך התנור עם חשיכה אין נותנין פת לתנור עם חשיכה ופי' חשיכה בכולן שקיעת החמה כדתנן וכולן ב"ה מתירין עם השמש, וחשיכה בלילי שבת נמי דכותה, וכן בדין שהרי מה שהשבת קובעת למעשר היינו משום דכתיב ביה עונג ובודאי שעונג שבת קודם חשיכה הוא כדתניא התם פ"ק דברכות [ב ב] משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בע"ש והיינו קודם צאת הכוכבים כדמוכח התם.

אבל צ"ע סברת הרי"ף מה שייכות של קביעות כדי שיהיה יכול לעשות קידוש וממ"נ אם מדובר בתוספת שבת ודאי שיהיה אפשר לעשות קידוש ואמאי לא יכול ואם מדובר קודם תוספת שבת ודאי שאינו כן ועל כרחך שמדובר בתוספת שבת אם כן אמאי לא יהיה יכול לעשות קידוש ולמה צריכים לקביעות מעשר שיש בו מצות עונג שבת כאשר אוכל בתוספת שבת, ומשמע שהיה סברא לומר שרק גוף השבת ואפשר שגוף השבת צריכה קידוש ולא התוספת שבת ועל זה מייתי שהקביעות נקבעת לפי המעשר וכיון שהמעשר היה כבר בתוספת ממילא ודאי שגם לענין קידוש גם התוספת מצריכה וכתב בין השמשות היינו שהתם הוא ודאי תוספת ובודאי שיש בו שבת ולפיכך גם לענין מעשר ודאי שהתוספת עושאתו עונג

שבת. ולדברי הרז"ה נראה שסובר שהשבת עושה את החשיבות ולא אכילת שבת תוספת שבת בלבד.

הלכה בשעתה

אתרוג ככרתי

במשנה לד': הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ובגמרא לעיל מפרש בגמרא דטעמא דרבי יהודה לאו משום דסבר דבעי הדר שהרי ר"י לא בעי הדר כמוש"כ להדיא דאתרוג הישן רבי יהודה מכשיר ותיובתא דרבא תיובתא, אלא ודאי שהסיבה שהאתרוג פסול לרבי יהודה כאשר הוא ככרתי משום שהוא לא גמר פרי, ולא משום שבעי הדר וכמו שלפי רבי מאיר אין בזה פסול הדר ה"נ לרבי יהודה אין פסול בנראה ככרתי וכמו"כ לענין השיעור של כביצה דבעי רבי יהודה איננו משום פסול הדר שהרי רבי יהודה לא בעי הדר אלא משום שלא נגמר פרי, אבל משום הדר גם אתרוג קטן הרי זה אתרוג כשר כדברי רבי מאיר. ובתוס' (ד"ה הירוק ככרתי) שבאותם הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לרבי יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דוודאי גמר פריים עכ"ד. והרא"ש הביא את דבריו בסימן כא שכתבו התוס' כן שאי לא דגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש. והטור סימן תרמח סעיף כא אם ירוק כשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר, וכתב הב"ח לי נראה שירוק פסול גם כן משום פסול הדר כדקדק הגמרא מעיקר דירק אינו הדר אלא משום שרבי יהודה לא בעי הדר מהדרינן טעמא אחרינא אבל למאי דקיי"ל דבעינן הדר ירוק פסול משום אינו הדר אפילו גמר פרי ובעינן הדר. ודבריו תמוהים כמו שתמהו כל האחרונים הרי אין לנו מקור לומר שהירוק פסול הדר הרי כל המקור הוא מדברי ר"י ואם רבי יהודה קאמר רק משום שלא גמר פרי אם כן כל הפסול של רבי יהודה גמר פרי ורבי מאיר מכשיר אם כן מהי"ת לומר שהירוק פסול הדר הרי רבי מאיר סובר שהוא הדר אע"ג דסבר רבי מאיר שהוא הדר ומהי"ת לומר שיהיה פסול. וכבר ציין בקרבן נתנאל אות כ את דברי הב"ח שלא כדבריו וכבר מחוה ליה כל האחרונים. והט"ז סקח והמ"א ס"ק כג ועיין בחמד משה ובמור וקציעה סימן תרמח.

הדבר ברור כמ"ש ט"ז [ס"ק יח], אפילו בעודו ירוק כשר כה"ג, וכ"ד מג"א [ס"ק כג]. ולכאורה משמע בתקונים (תקונא עשרין [וחד, נו, ב]) שגם מצוה מן המובחר הוא בירוק ככרתי (ומיירי נמי בשידוע שחוזר למראה אתרוג) שכתב שם ואם ירוקה היא משובחת יתיר ע"ש. ואין לומר שר"ל ירוק כזהב וכחלמון ביצה, דא"כ מאי קמ"ל, גם מהראיה שמביא מוכח הכי. מ"מ נראה שאין לסמוך על זה ובוודאי מראה ירוק כזהב וככרכום שהוא מראהו של אתרוג הגמור והמהודר יפה הוא יותר ובסידורו גם כתב שהירוק הוא

עדיפא, ומ"מ בהגהות כת"י של היעבץ על הסידור כתב שיש לפרש את דברי התיקונים שהכוונה הוא על ירוק שהוא געל והיינו צהוב ובמור וקציעה כתב שאם כן מה החידוש בזה.

ובחי' הריטב"א הוסיף שכמו שפסול רבי יהודה כל שלא נגמר פרי ה"נ פוסל כל שאין שמו עליו והיינו שלא חולק על נקטם ראשו ועלתה חזוית וניקב ונקלף שהרי כולם מדין הדר הוא פסול, וכל מה שהוא חולק הוא רק על הלולב היבש או אתרוג יבש שכל הפסול שלו הוא הדר בלבד ובזה סובר שאין פסול הדר אבל שאר הפסולים יש בהם פסול נוסף 'שאין שמו עליו'.

והנה הרמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה ח אתרוג שהוא תפוח סרוח כבוש שלוק שחור לבן מנומר ירוק ככרתי פסול. הרמב"ם הביא את ההלכה של ירוק ככרתי בהדי פסול ש שחור לבן מנומר שהוא פסול הדר ולכאורה הוא פסול אחר לגמרי שהוא פסול לא נגמר פרי ויש נפ"מ בזה אם נשאר הרבה זמן נעשה צהוב כמוש"כ התוס' למה כתבו הרמב"ם בהדי הפסול של שחור ולבן. ולכאורה משמע מזה כדברי הב"ח וזה תימה רבה.

ובאמת בשו"ת חוט המשולש חלק א סימן כג תמה הרבה על דברי התוס' והוכיח כדברי הב"ח הנ"ל וכך כתב, ולענ"ד ק' טובא חדא דא"כ פסול אתרוג הירוק לפי דעתם אינו פסול ודאי רק מספק שמא לא גמר פרי ואין זה במשמע דר"י פוסל משמע ודאי פסול דומיא דכושי ולבן כו' ועוד דכיון דעינינו רואין רוב האתרוגים בפרט הגדולים חוזרין הן למראה אתרוג כשמששים אותן בכלי ומהתימא לפסול בסתם נימא מסתמא גמר פרי ויחזור למראה אתרוג דודאי רובן מוריקין קצת ולדעתם כל שמוריק קצת סופו להוריק כולו. ועוד קשה טובא דהא יש כמה פירות שאין מתבשלין באילן וכשמששים אותן בכלי בתלוש מתבשלין כעין בושלי כמרי וכפניות ודומיהן וגמר בישולן בכלי בתלוש וא"כ מה ראייה היא זו אם סופו לחזור שנגמר פרי מתחלה. דילמא מתחלה לא נגמר ובשהייתו בכלי הוא נגמר וכיון דקפדינן אנגמר פרי מנ"ל לאכשורי, ועוד קשה לענ"ד לפום טעמיה דר' יודא משום דלא גמר פרי הא קי"ל באתרוג הבוסר לאכשורי כרבנן דפליגי אדר"ע וגם במעשר לא קי"ל כר"ש דפטר אתרוגים בקטנן וע"כ מדחייב במעשר פירי הן לכל דבר וא"כ למה נפסול אתרוג ירוק משום דלא גמר פרי מה בכך הא לא בעי גמר פרי. ופירי אמר רחמנא והא איכא והדר לא בעי ר"י וגם לדידן ס"ל ט"ז ומ"א דירוק הדר מיקרי וא"כ למה יפסל ירוק אף שגדול כמה. וקטן הבוסר כשר זה מן התימה ומפורש לקמן דרבה מדמה אתרוג ומעשר להדדי ור"ש דמעשר דפטר כר"ע דפוסל באתרוג דבעי גמר פירי ודחי אביי ע"כ לא פסיל ר"ע רק משום דבעי הדר וליכא אבל במעשר כרבנן ס"ל משמע להדיא דאי לאו משום הדר רק משום גמר פרי ע"כ דגם למעשר בעי גמר פרי דאין סברא להצריך גמר פירי באתרוג טפי מבמעשר אי לאו טעמא דהדר. דאל"כ בפשיטות ה"ל למימר ע"כ לא אמר ר"ע דבעי גמר פירי רק באתרוג אבל במעשר לא. אלא ודאי דזה א"א כלל דבאתרוג יצטרך גמר פירי יותר מבמעשר ואיפכא אית ליה לר"ש דאף דפטר ממעשר משום שאין מצמיח באתרוג מכשיר דפרי הוא וזו ראייה ברורה מאד דאין להצריך גמר פרי באתרוג טפי מבמעשר. והיכי ניקום אנן וניפסל /וניפסול/ הירוק משום גמר פרי ומספק ובמעשר קיי"ל כרבנן דחייבין קטנים וגדולים וגם באתרוג מכשרינן בוסר ממש.

שו"ת חוט המשולש חלק א סימן כג - אלא ודאי נראה עיקר לכאורה כדברי הב"ח דעיקר פסול הירוק לדידן משום הדר כיון דלא קיי"ל כר"י דלא בעי הדר וירוק לאו הדר הוא. ולר"י הוא דאמר טעמיה משום גמר פרי אבל פסקין כוותיה ולא מטעמיה וכי תימא מנ"ל כיון דר"מ ע"כ סבר ירוק הדר הוא מדמכשר ליה אף דאיהו בעי הדר. י"ל דנפקא לן האי טעמא מפלוגתא דר"ע דפסיל בוסר (סוכה לו. ועיין בשו"ע תרמח סעיף כב) וע"כ בגדול כשיעור ואפ"ה פסול משום הדר. וא"כ מאיזה טעם ס"ל לר' עקיבא דאינו הדר ומה הפרש בינו לבין אתרוג שאין סופו לגדל יותר ומי יודע אם הוא מאותן שסופן לגדל יותר. אלא ודאי מראיתו מוכחת עליו שלא נגמר גידולו ואין מראהו דומה למראה אתרוגים גמורים אשר המה ירוקים ממש כשעוה וכזהב ואלו היה נגמר פרים היו מראיתן דומה ממש למראה אתרוגים גמורים. לכן קודם גמרם אין נקראין מהודרין דאל"כ במה נפרוש ביניהן אלא ודאי מצד מראיהן שאינן כמראה אתרוג ניכר שהן בוסר ופסיל ר"ע ורבנן מכשרי כיון שאינן ירוק ככרתי לגמרי הדר מקרי. ועוד יש לפרש לד' הב"ח דפסול ירוק מטעם הדר הוא מן הירושלמי על הך דירוק ככרתי בעי קומי ר' אמי כהן כרתינן או דדמי להן כרתינן אמר להם כהן כרתינן ומייתי איזה ירקרק שבירוקי' כשעוה וכשושנת כרמל סומכוס אומר ככנף טווס כו' וכא הוא אומר הכין ומשני שניה היא דכתב ירקרק עכ"ל והאריך שם בהסבר דברי הירושלמי אם כדברי קרבן העדה או פירוש אחר וכתב לפרש בדרך אחר מהקרבן העדה והיוצא מכל זה שהוא פסול של מראה ולא פסול של שלא נגמר פריו.

והוסיף לכתוב שאולי גם התוס' מתפרשים כדברי הב"ח וכתב, ואף אם לא נפרש כן בדברי התוס' אין לזוז מדברי הב"ח שכן מוכח מדברי הגמ' בהך דמדמי אתרוג למעשר לדברי רבה רק אביי מחלק מטעם הדר. וכיון דקיי"ל למעשר פרי הוא גם לענין מצוה יחשב פרי אם לא דטעמא משום הדר כמ"ש. וכן מוכח מהירושלמי בבירור. וכן מצאתי בחידושי ריטב"א בשם הראב"ד גבי מנומר שכתב דדוקא ממראות הפסולות כו' וחשיב ג"כ ירוק ככרתי הרי להדיא דאף במקצתו ירוק ככרתי בב' וג' מקומות פסול משום הדר וכ"ש ברובו ככל פסולי מראה דמשום הדר וכ"כ הר"ן ז"ל בשמו. וגדולה מזו כ' הריטב"א בר"פ לולב הגזול בהא דמסיק תיובתא דרבא דאמר דר"י מודה באתרוג דבעי הדר והק' ריטב"א דא"כ סליק פרקין דלא כר"י דלא בעי הדר ואלו במשנה לא פליג ר"י רק בהנך תרי דירוק ובהך דכאגוז ות' דר"י מודה בכל פסולי הדר שאינן כברייתו ולא פליג רק ביבש ששמו עליו כו' משמע להדיא דגם ר"י ס"ל בירוק ככרתי פסולו משום הדר הוא ומשום דלא גמר פרי הוא דלא מיקרי הדר. ותרווייהו צריכי לר"י. וכ"ש דלרבנן משום הדר הוא כמ"ש.ל. ונפלאתי מאד על האחרונים שלא הרגישו כלל בדברי הריטב"א וראב"ד ור"ן אלו שהן מחמירים. ולא הזכירו ויש להחמיר כדבריהם והר"ן ז"ל בתראה טובא ובפרט לדברי תוס' הנ"ל אין מבוארין כ"כ להקל וכמ"ש"ל וגם בתיקוני הוזהר הק' משמע דטעמא משום הדר הוא בתיקון כ"א וכמה דלית פסול ביעקב דלעילא כן צריך דלא יהא פסול באתרוג לקיימא קרא כולך יפה רעיתי כו' ואם היא ירוקה היא משובחת יתיר כגונא דהוית אסתר ירקרוקת בגין דאתמר בה ותלבש אסתר מלכות ובתיקונא שבעין עלין דאילנא אינן קווצותיו עליהו אתמר ראשך עליך ככרמל כולהו ירוקין דהכי צריכא שערך דאיתתא דאיהי בריתא דמלכא למהוי ירוק כשבעה

מיני דהבא ואתרוג איהו ירוקא ואסתר מתמן הוית ירקרוקת הרי להדיא מבואר מדבריו הקדושים דעיקר מראה אתרוג הוא כמיני הזהב, ועיקר געל או נוטה לאודם דלא כמו שראיתי בס' א' לפרש דברי הוזהר תיקון כ"א על ירוק גרין עפ"י ד' רש"י ז"ל במה שאמרו אסתר ירקרקת היתה וכ' רש"י ז"ל כהדסה ע"ש ודייק לה מדקרי לה הדסה ואין זה מוכרח בגמ' ואין להאריך וד' הוזהר תיקון ע' מבוארין להדיא להיפוך דבעינן מראה זהב וגם איך אפשר שנפרש ד' הוזהר דירוק גרין משובח יותר דלא ככולהו תנאי דפליגי אם יש להכשיר ירוק ככרתי אבל לא שיהא מן המובחר וגם הך דאסתר כו' נוח יותר לפרש כד' הוזהר שכן דרך החולים המוריקים להיות פניהם דומין למראה געל והוא סתם ירקון ר"ל ולא למראה גרין ודעת הב"ח ז"ל מוסכמת גם לדברי הוזהר ז"ל ע"כ יש להחמיר בדבר לחזר אחר אתרוג שכולו מראה געל או דומה לגעל עפ"י ד' הירושלמי דלא בעינן כשעוה ממש וכמ"ש"ל ואז הדר הוא לכל חסידיו כנלענ"ד בעזה"ש": עכ"ד.

ולא הבנתי את דבריו הרי בגמרא כתוב שרבי יהודה אינו סובר הדר ומה שכתב לפרש שזהו הכוונה בריטב"א שמודה בהדר זה הרי אם אין פסול הדר אין שום פסול הדר ומה שייך לומר שרבי יהודה מודה בהדר זה, ובחזו"א סמן קמח הביא את דבריו ותמה עליו.

אמנם קשה טובא מה שהביא ראיה ממה שכתוב בשם הראב"ד שמנומר הוא חשיב גם מראה כרתי הרי שהוא מראה פסול כתב החזו"א על זה לומר דמהא דכתב הריטב"א והר"ן בשם הראב"ד דמנומר הוי דוקא ממראות הפוסלות וחשיב ירוק ככרתי אלמא דמראה פסולה היא, ונראה דאע"ג דפסול ירוק אינו משום מראה מ"מ כיון שאין האתרוג במראה זה שפיר הוי מנומר שהרי הראשונים הביאו דברי הראב"ד לאפוקי מראות כשרות אלמא מראות כשרות כשהן מנומרין נמי פוגמין, מיהו אי במקום הזה הירוקין חוזרין למראה אתרוג א"כ יש כאן אתרוגין ירוקין וע"כ הראב"ד קאי במקום ובזמן שהירוקין אינן חוזרין [ועי' סוכה ל"ו א' הא לן והא להו ובפרש"י שם] מיהו אין סברא לחלק, ואפשר כיון שאין זה עיקר מראהו וסופו לחזור ממראה זה פוסל משום מנומר, ואי ככרתי ממש לעולם אינו חוזר ניהא, וכמדומה שאין מצוי אצלנו שיהי' רובו ככרתי ממש ויחזור. עכ"ד והיינו שכאשר הוא מראה שאינן עיקר אצלו זה גם פוסל מנומר, או שנאמר שמדובר במראה ירוק שאינן חוזר וזה גם פוסל עכ"ד וכל זה דוחק. ואחרי שכבר הרמב"ם גם משמע שהפסול הוא הדר צ"ע.

ולכאורה נראה מזה שאם יש לו מראה שלא נגמר גידולו הוא גם פסול הדר, ולכן גם לדידן הרי זה פסול כיון שהוא נראה שהוא גם פסול כיון שנראה כן והוה עליה עכשיו פסול הדר. וההכרח לזה הוא מבוסר כמוש"כ החוט המשולש. ולכן פסק הרמב"ם ואף הריטב"א בשם הראב"ד. אבל אם נראה שהוא יתבשל ויהפך להיות צהוב בזה כבר אינו פסול משום הדר. ולפי"ז לדעת רבי יהודה בעצמו שסובר שהפסול רק משום שלא נגמר גידולו רק כאשר לא נגמר גידולו יהיה פסול ואפשר שיהיה פסול גם כאשר הוא בוסר משום שלדעת רבי יהודה לא נגמר גידולו פסול ורבי מאיר מכשיר אפילו לא נגמר גדולו ולכן כל מראה ככרתי כשר לרבי מאיר, אבל לדידן דאנן פסקינן כדברי רבי יהודה שכל שלא נגמר גידולו פסול ובכ"ז פוסלים את הירוק ככרתי משום שהוא נראה כלא נגמר גידולו כיון

שהפסול הדר הוא גם במה שנראה שהוא לא נגמר גידולו דאינו חשוב ונראה כלא חשוב גם הוא מספיק בשביל לפסול פסול הדר, והדין של אתרוג הבוסר שמכשירים כתב ע"ז החזו"א מה שהקשה חוט המשולש הלא קיי"ל אתרוג הבוסר כשר וי"ל דירוק ככרתי שאין סופו לחזור למראה אתרוג חסר גמרו טפי, דאם הוא מראה כרתי שאינו חזור גרוע מאתרוג הבוסר שחזר להיות מראהו שאינו ירוק ככרתי. ולפימשנ"ת יש לומר שגם אתרוג הבוסר שכשר הוא רק כאשר הוא אינו ירוק ככרתי אבל אם יהיה ירוק ככרתי יהיה פסול כיון שנראה שלא יחזור.

ומש"כ החוט המשולש שנפסוק הלכה כרבי יהודה ולא מטעמו כיון שאנן פוסלים את אתרוג הבוסר הוא דבר תימה הרי אין לנו מקור לפסול ומהי"ת לפסוק כן אדרבה נפסוק כיון שפוסקים שאתרוג הבוסר כשר שיהיה כשר אפילו ירוק ככרתי כמו שלפי רבי מאיר מכשירים, וגם החזו"א תמה טובא על דבריו בזה, אבל לפי משנ"ת יש לומר שירוק ככרתי נראה לא נגמר טפי מאשר אתרוג הבוסר שלא ירוק ככרתי. ולכן הוה פסול והחזו"א כתב שיש לומר שהוא באמת לא נגמר גידולו טפי ולפי"ד הרמב"ם אין צריך לזה אלא שמספיק לפסול אם נראה כן. והוסיף החזו"א דמלשון הזוהר דכזהב משובח, מבואר דלאו כזהב כשר אלא שאינו משובח.

בגדר פסול חסר

במשנה לד: נסדק ניקב וחסר כל שהוא פסול ופירש רש"י ניקב וחסר כל שהוא חסר מילתא הי"א דאילו ניקב ולא חסר כשר כקתני סיפא. ובגמרא לקמיה לו: איתמר אתרוג שנקב והוה עכברים אמר רב אין זה הדר אינו והא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה ולרבי חנינא קשיא מתניתין בשללמא מתניתין לא קשיא כאן ביום טוב ראשון כאן ביום טוב שני אלא לרב קשיא אמר לך רב שאני עכברים דמאיסי איכא דאמרי אמר רב זה הדר דהא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה ולרחק שיא מתניתין לא קשיא כאן ביום טוב ראשון כאן ביום טוב שני, וכתב רש"י מתניתין ביום טוב ראשון שלקחתו מן התורה ובעינן לקיחה תמה דכתיב ולקחתם לקיחה תמה וביום טוב שני אע"ג דלא היה שלם ומ"מ הואיל ומזכיר שם שמים עלה לא נפיק דהא מצוה הדורה כדאמרינן יבש פסול לא שנא יום טוב ראשון ולא שנא יום טוב שני. ובתוס' לעיל כט: גם פירשו וכן לקחתם דממטעינן מיניה חסר דבעינן לקחה תמה ל אמיפסל אלא ביום טוב ראשון דלקחה תמה והתוס' שם תמהו מאי שנא הפסול של חסר לפסול הדר הרי גם הארבעה מינין גם הם פסול משום לקיחה תמה ובכ"ז פסלו בכל השבעה ימים וכתב שהלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדר משום הדור מצוה אבל בחסר ושואל לא תקון ובגזול פלוגתא דרבי יוחנן ושמואל אם פוסלים במצוה הבאה בעבירה. ובחי' מרן רי"ז הלוי כתב שיש לומר שהפסול של חסר לדעת רש"י ותוס' הוא משום דכתיב ולקחתם לקיחה תמה, ובכ"ז חילקו בין יום טוב ראשון לשני היינו לשיטתם דסברי שהפסול הדר הוא פסול בכל הימים אבל אם נאמר שגם הפסול של הדר אינו פסול אלא ביום הראשון וכדעת הרמב"ם בפח ה"ט כל אלו שאמרנו שהם פסולים משום מומין או גזל וגניבה אינו אלא ביום טוב ראשון אבל בשאר הימים הכל כשר

וכל הפסול שהוא משום ע"ז או מפני שהוא אתרוג אסור באכילה בזה הפסול הוא בשאר הימים. לפי"ז אין הכרח לומר שהפסול של חסר הוא משום לקיחה תמה שהפסול של לקיחה תמה בפשטות הוא פסול במעשה לקיחה ואין מקום לחלק בין יום טוב ראשון לשאר הימים ואפשר לומר שהפסול אינו אלא פסול הדר או פסול אחר של מום וכיוצא בזה אבל לא פסול של לקיחה תמה שאם כן היה צריך שיהיה הפסול הזה גם בשאר הימים שהרי הוא במעשה הלקיחה ולכן משום שהפסול אינו פסול של לקיחה תמה בזה שייך לחלק בין היום ראשון לשאר הימים וכל ההכרח הוא משום שלדעת רש"י ותוס' הפסול של הדר שייך גם בשאר הימים לכן הוצרכו לומר שהוא לקיחה תמה שהוא חסרון אחר. אבל באמת קשה אמאי מחלקים בין יום ראשון לשאר הימים הרי הוא פסול במעשה הלקיחה ולא פסול בחפצא ולמה מכשירים כאשר אינו לקיחה תמה. והביא שם בחי' מרן רי"ז הלוי מדברי הקרית ספר משמע שהפסול אינו פסול של לקיחה תמה. וצ"ע דברי הראשונים.

והנה גם קשה מש"כ הר"ן שנסדק יש שפירשו בו לארכו ברחבו משני צדדין ומיהו דוקא מלמטה אבל בחטמו אפילו כל שהו פסול כדאמרינן בגמרא גבי חזוית אמר רבא ובחוטמו אפילו כל שהו פסול וכדאיתא גבי חזוית אמר רב א ובחוטמו אפילו בכל שהוא ומשמע שהוא הדין לכל פסול האתרוג ויש מחמירין לספול כל שהוא סדוק צד אחד עד שמגיע לחללו אפילו אינו מגיע לחללו כל שנסדקה רוב הקליפה. והמ"ב בביאור הלכה תרמח (ד"ה שני) שלפי הר"ן אפילו נשאר גון האתרוג הכל פסול בחטמו כל שהוא ופסול כל שבעה היינו שהוא פסול הדר ופסול כל שבעה, חזינן שהפסול של חסר עושה בחוטמו חסרון של הדר, וכך פשוט למ"א סקי"ז כמוש"כ גם בביאור דבריו במחצית השקל על דברי המ"א שם, וטעמו של דבר שהרי וקשה דלכאורה לא מצינו שיהיה פסול של חסר עושה פסול הדר הרי הוא עושה רק פסול של לקיחה תמה ולהבדיל בין חוטמו לבין שאר האתרוג בלקיחה תמה הוא דבר תמה ובחיי אדם כלל קנא סעיף יב נשאר בצע אם חסר בחוטמו שהוא פסול בפסול בכל השבעה ימים והיינו שהספק האם הפסול של חוטמו הוא משום לקיחה תמה דאפשר שיפסול בלקיחה תמה גם בראש חוטמו. אמנם אפשר שהראשונים הללו שסוברים שבראש חוטמו יפסול יותר היינו משום שסוברים שהפסול של חסר הוא פסול אחר והוא פסול הדר ולכן אין הבדל באמת ויהיה כשר בשאר הימים ולא פסול לקיחה תמה שהרי לא מצינו שיהיה בדין של חסר פעמים פסול הדר ופעמים הוה פסול של לקיחה תמה, דאם הוא פסול הדר אמאי לא יפסול גם בשאר האתרוג ועל כרחך כנ"ל.

והביאור הלכה סיים שם שלפי הדעות המתירין בחטמו בנסדק עיי"ש שכתב שלמעשה יש להחמיר לכתחילה בנסדק בראשו.

ניטלה פיטמתו תרמט ס"ק לו עמש"כ הרמ"א שהפסול ניטלה פיטמתו הוא פסול חסר וכשר בשאר הימים כתב המ"א להחמיר שהפסול של נטלה פיטמה הוא פסול של הדר ולפי"ז פסול גם בשאר הימים ומ"מ כיון שרוב הפוסקים סוברים כרמבם שהוא כשר בשאר הימים ומשמע מדברי הא"ר שאפשר גם לברך כאשר הוא פסול הדר בשאר הימים וגכאן שהוא נטלה פיטמתו אם יצטרף עו ד ספד ודאי שיכול לברך בשאר הימים והחזו"א סימן קמז סק"ה באר הימים אפשר

להקל בודאי חסר בחוטמו וב'ג' מקומות משום ספק כדעת הרמב"ם שכל הפסולים כשר ודלמא חסר בחוטיו אינו פסול משום הדר.

במינים והצדוקים של זמנינו

בסוכה מח: מעשה בצדוקי אחד שניסך ע"ג רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן ואותו היום נפגמה המזבח והביאו בול של מלח וסתמוהו לא מפני שהוכשר לעבודה אלא מפני שלא יראה מזבח פגום.

למדנו חז"ל שהמעשה הזה של הצדוקי ותגובת העם למעשה הזה לרגום אותו באתרוגיהן, ורש"י מפרש שהיה זה באבנים ולא רק באתרוגים כמוש"כ שנפגמה המזבח ע"י אבנים שזרקו בו. דזהו התגובה הנכונה לעשייה האסורה הזאת. ומשמע במעשה הזה מת כמו שמבואר מתו"ד הירושלמי ביומא פרק א דף ז עמוד אתמיה אני אם יאריך אותו האיש ימים בעולם אמרו לא באו ימים קלין עד שמת וי"א יצא חוטמו מזנק תולעים וכמין פרסת עגל עלת בתוך מצחו אית דבעי מימר היא דפרה היא דסוכה היא דיום הכפורים ר' סימון לא אמר כן אלא אי דפרה ודסוכה חד ודכפורים חד או דפרה ודכפורים חד ודסוכה חד מ"ד לא באו ימים קלים עד שמת תלתיהון עבד מ"ד יצא חוטמו מזנק תולעים וכמין פרסת עגל יצאת מתוך מצחו כמ"ד אי דפרה ודסוכה חד ודכפורים חד או דפרה ודכפורים חד ודסוכה חד צווחה עליהן העזרה צאו מיכן בני עלי טימאתם בית אלהינו. אם כן הרגימה בזה הרגה אותו. בזה שחז"ל הביאו את המימרא הזאת בא לומר שהוא שבח והודאה להקב"ה שכך קרה וכמו שמשמע כן בירושלמי הנ"ל.

והנה במימרא דבתר הכי בגמרא מח: הגמרא מאריכה בדברי הנהו תרי מיני, חד שמיה ששון וחד שמיה שמחה, אמר ליה ששון לשמחה: אנא עדיפנא מינך, דכתיב ששון ושמחה ישיגו וגו'. – וכל זה מעורר תמיה במש"כ בגמרא דברי הבל שאמרו אותם מינים וכשהשתמשו בפסוקים אלו בכדי להקניט אחד את השני. כמוש"כ המהרש"א בח"א כן דרך המינים לפרש הכתובים על עצמם לפי סכלותם והבלם כמ"ש בזה בר"פ כ"ה ותשובתו בצדן גם לפי טעותו וכו' ונראה בביאור הדברים, כי דרך המינים הוא ללכת לפי רצונם ולא לפי השכל והדעת, ובתחילה מעוררים שאלות כדי לגרום ספק וכל כוונתם הוא לפסול ולהדיח, ומכיון שהתחילו ממשיכים גם בדברי שטות והבל ומסבירים את הפסוקים מבלי משים בדרך שכל שומע מעורר דבריהם גיחוך וצחוק והם אינם שמים על לב. וזהו מה שרצו חז"ל לומר שיש השגחת הקב"ה על אותם מינים שכל שמתגברים במינותם טיפשותם גדל עד שכולם יודעים ורואים את השטות הניכרת והם ממשיכים בשלהם, עד שכולם מתרחקים מהם ולא משום שהם מוקצה מחמת מיאוס אלא במה שכולם רואים את סכלותם וטיפשותם שדבקים בדברי שטות והבל. שכל בעל שכל מועט מבין שהם דברי שטות והם אינם שמים על לב.

בזמן האחרון התגלו בקרב הציבור החרדי מסכילים כאלו, שכבר רואים את טפשותם והבל דעתם אשר מרחיק כל אחד מהם, אבל מכיון שתחילת טפשותם התחיל בלעורר ספיקות בדברים שבאמת הם עמוקים ואותם בעלי שכל של שטחיות אינם יכולים ואף צעירים שעדיין מוחם לא הבשיל אינם יכולים לענות, הדבר יכול להיות סכנה גדולה לצעירים שבתוכינו ולכן צריכים להוקיע ולזלזל בהם ולצחוק עליהם ועל זה נאמר ליצנותא דעבודה זרה שיש בהו מצוה.

ומה כואב הוא הדבר שמכיון שכלפי חוץ נראים ידענים ותלמידי חכמים מכיון שהדבר הזה יכול להיות גם למי שיודע הרבה ולמד הרבה אבל הוא שטחי ואינו למדן ולעולם לא היה לו טעם בלימוד ולכן תמיד התעניין בדבר שיוכל להתבטאות ולהראות שהוא חכם, כי בלמדנות אינו יכול ובניתוח סוגיות לעומקם אינו מסוגל רק מסוגל לזלזל בדברי הגמרא ולשאול שאלות שכל ילד שואל וגם אינו יכול לענות, ומדבר בעיקר לצעירים ולשיטחיים, וכלפיהם שהם באמת תמימים ואינם אשמים בחוסר כשרונותיהם, וצריכים להלחם בהם כיון שכאשר אדם מזלזל בהדבר הכי יקר היא התורה שבעל פה, הרי הכל נאבד והיצר חוגג ומיד מביא תחליפים שיוכל לעבור עבירות וזהו השטן של ההשכלה שהתחיל במנדלסון שר"י שהיה נראה ת"ח ולכן היה לו כח השפעה ובשאלותיו באפיקורסות שלו הצליח לסחוף אחריו את כל השטחיים והתמימים.

לדאבונינו חלק מהציבור החרדי שיודע את הסכנה הגדולה הזאת אבל ידיו קשורות בעבותות המפלגתיות, כי כדי לצרף לעצמם יותר ויותר אנשים והם להוטים להתגבר על החולקים עליהם בדרכם לכן מקרבים כל צרוע וכל זב למחניהם, הראשון מתוכם הוא מורגנשטרן בעיריית בני ברק שהוא משכיל מושלם, והמפלגת שנמצא בתוכה ששייכת לציבור החרדי והקימה מרן רבינו הגרא"מ ש"ך זצוקלה"ה אבל הצליחה מעשה שטן להוריד את המפלגה הזאת לפאתי שחת ולחנפנות יוצאת מן הרגיל כדי להגדיל את הציבור שלהם ואז להוריד את כל הרמה הרוחנית, וכך נמשך הדבר לחיים ולדר, ולפייבלזון, עינבל, וכל הרשעים עמי הארץ הללו, שאין להם שום שייכות לעמקות וניתוח תלמודי וכל כוחם הוא בליצנות ובדברי אפיקורסות, וזאת מגלה לנו הגמרא תשמעו את פירושם ודבריהם בדברי תורה ותבינו איזה רמה הם נמצאים לאיזה תחתית הם מגיעים. ואז תוכלו להסביר לצעירים למה להתרחק מהם כי הם אנשים בלי רמה ללא שכל וללא אינטלגנציה תלמודית הכל הוא רק הבל ורעות רוח בלון נפוח עם הרבה אויר.

אנו נמצאים בערב ר"ה יום הדין וחזקתו של הקב"ה אמת, ובתפילה אנו מסיימים וטהר לבנו לעבדך באמת כי אתה אלוקים אמת ודברך אמת וקים לעד, הגיע הזמן להתעורר ולחשוב אמת ולא להסחף אחרי רצונות זרים של שליטה וכבוד ודברים אחרים שיש בהם רצון לנהנתנות ולשחרור מהמסגרת התורנית המשעבדת אותם כל כך לא לנהוג כמו החילונים. אבל עכשיו הגיע רגעי אמת שכל העננים שמפזרים הרשעים מתפזר ונמוג רואים מה צריכים לעשות איך לחשוב הגיע הזמן עכשיו ערב ר"ה וכל אחד יכול להתעורר ולא להסחף אחרי דעות משונות שלא שערם אבותינו. כמה השתדל רבינו הגדול הגרא"מ ש"ך זצוק"ל להכניס השקפה נכונה, וכידוע שמרן המשגיח רבי יחזקאל זצוק"ל היה אומר שמי שאינו למדן ועמקן אינו יכול להיות בעל השקפה נכונה. וזה אנו רואים מול העיניים, כיצד אנשים דלים בלמדנות בהבנה הם שולטים על הציבור ומובילים אותו כיצד יתכן שאחד כמו פולק עם העלון שלו 'אז נדברו' שנוסחיו ודעתו מעוררים בחילה אינם נדחים ולא נזרקים לאשפתות. הרי זה מראה על דלות המחשבה. אבל ברוך השם שישנו ציבור גדול שאינם יכולים להראות את דעתם אבל בהחלט חושבים את הנכון ומקיימים בזה וטהר לבנו לעבדך באמת יזכנו השי"ת שיתגלה מלכותו יתברך באמת במהרה אמן.

בענין הספר המפוקפק 'קול התור'

בימים האחרונים הוציאו עוד הפעם את הספק קול התור, עם הגהות ממי שנראה חרדי, אם כי נושב מתוך הספר לאומיות וציונות והספר קול התור הוא ספר שלא נדפס בזמן תלמידי הגר"א הגר"מ שקלובר זצ"ל ויצא הספר בשנים האחרונות וזה עצמו מעורר תמיהות וכבר ערערו על זה והספר הזה לא התקבל בציבור החרדי לגמרי והדתיים לאומים מחבבים ספר זה מאוד, וזה עצמו מורה שלא מקדושה זה בא הרי הציונות כל כולה רואים שהוא כח הסטרא אחרא שבא לעולם להעביר מליוני יהודיים על דתם ולהופכם לחילוניים, רק שהצליחה כח הקדושה להביא לכאן לארץ ישראל גדולי עולם שיצילו את המעט מן המרובה לקדושה ולטהרה. אבל הסטרא אחרא השתלטה על האפשרות הזאת להשלת הקדושה בארץ ישראל והשליטו את טומאתם. אבל לומר שמדינת הטומאה הזאת היא אתחלתא דגאולתא וכיום שרואים במוחש את המלחמת עולם שמנהלים נגד כל דבר שבקדושה גם כשהוא משולל הגיון לגמרי שלא העיזו החילונים שלפני שנים לעשות מעיזים רשעים אלו לומר בגלוי ולעשות בגלוי, ולהלחם נגד הציבור הקבוע כבר כאן לעקרו ולהשמידו בכל כוחם, ולא יצליח. וצריכים אנו להתפלל בכח כוחינו להעביר ממשלת זדון מן הארץ. לא שנא אם הוא ממשלת ימין או ממשלת שמאל שניהם באים לעקור ובמיוחד הדתים לאומים שהפכו את היהדות אצלם למין תחביב וכל אחד לפי דעתו כאילו זהו המלצות ולא חובת חיים. זהו רפורמים הרגילים שהיו פעם והראיה הוא מבניהם ומדעותיהם לא שנא הדור הצעיר לא שנא הדור המבוגר שלהם שגם דוגל בכל אחד והאמת שלו זהו דעותיהם האמתיות. ובזמנינו הצליחה הטומאה להחדיר בתוכינו גם בעלי תשובה שלא חזרו לגמרי בתשובה ונשאר בהם את הדעות והתחושות של חילונים ואפיקורסים, ומתרגמים כעת שהם בלבוש חרדי את הכל להיות בדרך זו ואף את התורה מנסים לשנות וכבר כתב ביעבץ שעל העמי הארץ הללו, כתוב בגמרא בחגיגה שהקבה בוכה עליהם שאלו שאין בידם לעסוק בתורה ועוסקים, דהיינו שהם צריכים להתבטל ולא ללמוד כי כשילמדו יפרשו את התורה לפי דעתם ויעשו הרס וחורבן כמו שרואים היום עם עינבל ימ"ש וכל חבורתו. והדבר ניכר בכל הנסחפים לדרכים אלו כמו העלון 'אז נדברו' שגם מנסה בכל כוחו לעשות אוירה של זלזול בתורה ושחרור של חובת מצוות והאיסורים של התורה כל זה הוא דרכם והעתקת חיי המשכילים המסכילים שהרסו את עם ישראל ונשארו מעט מהרבה, וצריכים להודיע ולהוקיע את כל המחריבים הללו. ולהשאיר את צנצנת המן הטהורה.

ובהקשר לספר קול התור כבר פירסם הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בשנת תשכט ונדפס שוב בתשובות והנהגות כרך ד סימן שכח. וכך כתב שם.

הופיע בארץ ספר חדש בשם "קול התור" המיוחס לר' הלל שקלובר זצ"ל תלמיד רבינו הגר"א זצ"ל, ויסודו לבאר את סדר הגאולה, קיבוץ גלויות, ובנין ירושלים לפי שיטת הגר"א, ואם כי יש לפקפק בהרבה דברים המובאים שמה, מ"מ נראים הדברים שיש שם גם כמה דברים שאכן יצאו מפי רבינו הגר"א זצ"ל.

והנה יסוד שיטתו המתבארת שם באריכות היא, דלגאולה העתידה צריך מקודם אתערותא דלתתא, דהיינו לבוא לארצינו הקדושה ולעסוק שם בתורה ותפילה ובעבודת הבורא ית"ש בכוונות מיוחדות שמסר רבינו הגר"א זצ"ל לתלמידיו, ומפרש שבכל בית ובית ממש שבונים בא"י באופן זה מקרבין בכך את הגאולה, והעיקר הוא לגור בירושלים עיה"ק דוקא וללחום שם נגד הס"מ, שפרש כנפיו ר"ל בעיר הקודש, ואין רצונו של הס"מ בשום קדושה שם וגורם עיכובים להמבקש לעלות לירושלים ולא"י, אבל יש להתגבר על כל המכשולים ולעלות שמה, ולדעתו בגאולה כזו באופן טבעי דהיינו להתישב בארץ ברשות העכו"ם ששולטים כבימי כורש, כובשים בית אחר בית מהס"מ לכח קדושה, ובזה מתגלה לן בחינת משיח בן יוסף, וניצילין בזה מגוג ומגוג ונגיע בזה לנסים גלויים ולתקופת משיח בן דוד.

ורב אחד שהדפיס את הספר הנ"ל עם הגהות וספר משלו, מטשטש ומערבב את הדברים עד שלדעתו רבינו אור העולם הגר"א זצ"ל היה "לאומי" שדרש לעמול ולפעול למען מדינה עצמאית, והענין החל בכיבוש ירושלים ובמלחמת ששת הימים ואסור לסגת מהגבולות וכו', וכביכול את הכל מוצא בתוך ספר הזה, ולדעתו מעכשיו מי יבוא אחרי רבינו הגר"א זצ"ל לחלוק ח"ו על דברי קדשו.

והנה העלים עין שבספר "קול התור" גופא מפורש שלא כדבריו ואעתיק כאן כמה דוגמאות:

(א) בריש פרק שני כותב "ולכן המלחמה בערב רב היא המלחמה הכי קשה ומרה, ועלינו להתגבר בכל שארית כחינו במלחמה זו, וכל מי שאינו עוסק בפועל במלחמה נגד הערב רב נעשה ממילא שותף לקליפת הערב רב, ויהיה מי שיהיה מוטב לו שלא נברא, עיקר כח הערב רב הוא בשערי ירושלים" וכו'.

(ב) בריש פ"ה כותב "את כל זאת חובה עלינו לדעת ולהבין מראש בעבודתינו הקדושה למען קיבוץ גלויות ובנין ירושלים, לדעת מראש שבמדה שעבודה הקדושה הזאת תגדל, [כך יגדל] ויגבר הסט"א להפריע ולהכשיל בנשקו העיקרי שהוא עקירת האמת וכו' ואנחנו נדע כיצד להילחם נגדו בזה לעומת זה וכו' ועל ידי גאולת האמת וקידוש ש"ש וזה נכלל בכוונת הפסוק מלחמה לה' בעמלק מדור דור".

(ג) בפרק ראשון מביא להדיא שהגאולה תלויה בלימוד חכמת הקבלה ועל ידי זה תתגלה קימעה קימעה תורת משיח צדקינו והיא תורת ארץ ישראל.

(ד) בפ"א שם - קיבוץ גלויות תלוי בזכות קיום מצוות התלויות בארץ, ותכלית עבודתנו בקיבוץ גלויות היא להעביר כח הטומאה מהארץ ולהעלות כנסת ישראל מעפרא וכו'.

(ה) בפ"ג שם מפרש שלא לה מתלמידיו שראה הגר"א זצ"ל בהם סימנים מובהקים שהם ראויים ורצונם חזק לעלות לקודש גילה להם הרמזים וכו' הרי דבעי סימנים מובהקים שהם ראויים וגם רצונם חזק.

וכתב שם בתשובות והנהגות כרך ד סימן שכח עוד - והנה ברצוני להזגיש קודם שעיקר אמיתת הספר "קול התור" רפיא בידך, ויש

להסתפק טובא באמיתת הדברים, ואם הכל אכן יצא מפי רבינו הלל זצ"ל תלמיד הגר"א זצ"ל, וחוששני טובא שצאצאיו שהיו דרשנים הוסיפו בו דברים, אבל לא אוכל להחליט בזה דבר, היות שאין לי הכתב יד, ועצם הדבר שתלמידי הגר"א זצ"ל בגולה שלא זזו מביתו של הגר"א זצ"ל לא שמעו מפיו מכל זה מאומה אומר דרשוני, וגם הא דנאמן ביתו הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל לא ידע וסיפר מזה מאומה מעורר חשד, וכן יש דברים בענין הגאולה שמקובל מפיו להיפך, אבל אני דן גם לפי הספר שפירסם, שמ"מ נראה בעליל שהמו"ל היפך לגמרי את כל כוונת הספר כדי להשביע את רצונו לחשוב שאנו היום, בעצם העובדה שיש לנו מדינה עצמאית, בשלב מתקדם דגאולתינו וכמו שנבאר להלן.

והאמת שדבריו מופרכין מיניה וביה, שאם באמת דעת רבינו הגר"א זצ"ל כדברי המחבר, שמשנת ת"ק עד תש"נ הם אתחלתא דגאולה, ויש לפעול לריבוי עולים שבזה משתלמת והולכת הגאולה, למה לא עודד אלא את המיוחדים שבתלמידיו, ולא עודד את כל בית ישראל לעלות, ואפילו רובא דרובא דתלמידיו ובני ביתו לא עלו, ואם לדעתו משנת ת"ק זהו הדרך להביא הגאולה, הלא אם בכך נביא ונקרב את המשיח, הוה ליה להרעיש עולמות ולצעוק לכל בית ישראל לעלות ארצה שבזה יביאו את המשיח, רק האמת היא שבדק ומצא מי ראוי לעלות, ולהם בלבד ציוה לעלות ולתקן לגרש הס"מ מהארץ, ובמיוחד מעיר הקודש, ולפי המחבר "קול התור" בקי היה בשורש נשמה של כל אחד מ ישראל, ומצא בתורתנו הקדושה עצמו רמז לשמו וקורותיו של כל אחד, ומי כמוהו לידע ולהורות מי ראוי וצריך לעלות ארצה לעסוק כאן בדרך הטבע, והיינו במעשה בני אדם, בהרחבת הקדושה ובבחינת משיח בן יוסף להכין הדרך למשיח בן דוד.

ושיטת רבינו הגר"א זצ"ל לדעת "קול התור" היא מקורית ביותר, והיינו לדעתו אילו זכינו והיתה באה הגאולה מסיטרא דימין והיינו "אחישנה" לא היה צריך אז שום אתערותא דלתתא, אבל מאחר שלא זכינו לכך, ואנו עומדים כבר על סף עיתו של משיח צדקינו היאך שיהיה, אף שהשמאל גבר ר"ל ושולט, מצא לנכון לשלוח שלוחים מיוחדים בעלי עבודה לגור בארץ הקודש ולתקן שם כמה תיקונים. ובהרחבת הקדושה כה"ג תהא אתחלתא דגאולה שנגרש את הס"מ מארץ הקודש, ונקרב בכך הגאולה, וזהו בחינת משיח בן יוסף, בעבודתינו ברבוי יחידי סגולה במקום משכן הס"מ לגרשו ולסלקו, ובזה נוכל להקל ממלחמת גוג ומגוג וצער חבלי משיח. ומשנת תק"נ מצא לנכון לעורר בהאי עבודה גם בארץ הקודש, להכין בכך הגאולה בגדר משיח בן יוסף, ואשרינו אם נזכה גם בזמנינו היום להמשיך בעבודת משיח בן יוסף, ע"י צדיקים ולומדי תורה בהכנות וסגולות הראויים לכך.

אמנם מחבר דילן תפס בהבנתו דרך אחרת, וכאילו גם בביאת הס"מ גופא ר"ל מקרבים את הגאולה לדעת הגר"א זצ"ל, והיינו בהקמת שלטון שמיאנו בתוקף להזכיר שם אלקינו ית"ש בהקמתו, והם בעצמם הלא מודים בעו"ה שאינם קשורים ואין רצונם לחוקק כלל כתורתנו הקדושה. והדבר משונה שהיאך נימא שבזה לשיטת הגר"א זצ"ל היא הדרך לגאולתינו, ולא ידע המחבר מה שידוע לכל בר בי רב, ומפורש בספר "קול התור" עצמו כמה וכמה פעמים, שדוקא בעבודה נגד הס"מ ובחיזוק האמונה מקרבים את הגאולה

והוה אתחלתא דגאולה, וזהו דרך משיח בן יוסף, ליחידי סגולה שזכו לשבע מדות הנחוצות להאי תיקון וכמבואר להדיא בדבריו.

וב"קול התור" (בפ"א) מסביר עוד שכל עבודת קיבוץ גלויות, בנין ירושלים והרחבת יישוב ארץ ישראל להחזרת השכינה, כל עיקר העבודה וכל פרטיה ופרטי פרטיה נאחזים ביעודו ותפקידו של משיח דאתחלתא, דהיינו משיח הראשון משיח בן יוסף שהוא הכח הנסיי המסייע לכל פעולה הנעשית באתערותא דלתתא בדרך הטבע, וכוונתו מבואר שאנו בדרך הטבע פועלים בקנ"ו תכונות דמשיח בן יוסף באתערותא דלתתא ברשיון האומות כמ"ש, והקב"ה ברחמיו כשיגיע הזמן יביא משיח בן דוד בדרך נס. ולפי הספר נראה שדעתו לחזק מצות יישוב ארץ ישראל אפילו לקנין וחזקה כמשמעו, ובלבד שהכוונה רק לחיי קדושה. (אבל נראה כמ"ש לעיל שהכת"י אינו בנמצא ואיזה נכד ראה ופירסם ממה שרשם לעצמו ואינו מדויק כלל).

וממין הגאון דבריסק זצ"ל שמעתי, דמי שאומר שכעת בארץ ישראל אין שיעבוד מלכיות, כופר הוא בחז"ל שאמרו אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות לבד, ואי נימא היום בארץ ישראל קיבוץ גלויות ואין שיעבוד מלכיות, הלא זהו כבר משיח, וע"כ שתחת מלכות עם מינות הוא עדיין שיעבוד מלכיות, וקיבוץ גלויות נחשב רק "וקבצנו מן הגויים להודות לשם קדשך" דוקא.

והוא מוסיף והולך ממדריגה למדריגה, ולדעתו הגר"א זצ"ל נתכוון במה שאמר למיוחדים שבתלמידיו לא לאחר את המועד, כי בהר ציון תהיה פליטה, רק לעשות בקיבוץ גלויות כהנ"ל, מפרש המחבר שלנו שרמז להם על השואה האיומה שבדורינו שנהרגו במיתות משונות ואכזריות ששת מליון יהודים ובהר ציון תהיה פליטה, וכאילו בזמנו בכה וזירזם לכך מפני החורבן שיהא מאה וחמשים שנה אחר כך, ולא פירש בפשיטות שכוונת רבינו זצ"ל לזרז את תלמידיו יום יום לא לאחר את המועד, שמא לא יזכו לעלות כלל ח"ו, ובציון ובירושלים תהיה פליטה באחרית הימים, ולדעתו בכחם להחליש את כח הס"מ ולכן זירזם לעלות, ולא לו וכיוצא בהם שעוסקים בקיבוץ גלויות בדרך הקדושה וכאתחלתא דגאולה בקדושה, לא יאונה כל און רק בהר ציון יזכו לפליטה לעולמים.

ואני שמעתי מגדול אחד זצ"ל שאמר על אלו שמטילים אשמת השואה בהגדולים שלא ציוו לעלות ארצה, שבעצם עיקר כוונתם לדבר ח"ו סרה על מלכו של עולם, שהוא עילת העילות וסיבת כל הסיבות, היאך הניח שואה כי האי, אבל מתביישים לדבר עליו, וע"כ בחרו לדבר בקדושו, והאמת שאנחנו לא מבינים כלל את דרכי ה' אפילו בענייני הפרט, למה אחד עני ואחד עשיר, אחד בריא ואחד חולה, לאחד יש ילדים ולאחד אין ילדים, לאחד טוב ולאחד הצדיק ממנו רע, וכ"ש משפטיו בדור האחרון לכל ציבור בית ישראל שהם בעו"ה תהום רבה, אי אפשר לנו להבין בשכלינו, ונחכה עד שיבוא שילה ונראה בעינינו שהצור תמים פעלו וכל דרכיו משפט.

ועכשיו נציין עוד, שבתקופה מסויימת עוד לפני קום התנועה הציונית כלל, נחלקו גדולי עולם זצ"ל בעיקר מצות יישוב הארץ בזמן הזה, רוב גאוני ליטא ופולין החזיקו ועודדו מאד התיישבות בארץ וגם עבודה בשדות וכרמים, ובלבד שתהא בקדושה ובשמירת המצוות, וללחום נגד כוחות הטומאה בכל תוקף ועוז, ומאידך גיסא

היו כמה גדולים שלדעתם היום בגלותינו, ארץ הקודש אינו מקום עבודה ומלאכה, וראוי לייחודה אך ורק לעבודת ה' בקדושה בתורה ויראת ה' טהורה, ובארה"ק הגה"ק הגר"ל דסקין זצ"ל והגר"ח זוננפלד זצ"ל, וכן החפץ חיים זצ"ל, והרבה אדמו"רים תמכו בהתלהבות גם ברעיון התיישבות אבל בדרך שביארנו דוקא, ולפי "קול התור" נראה שגם דעת רבינו הגר"א זצ"ל בעד התרחבות בקדושה בכל אופן, גם בקנין בתים ושדות, ובלבד שתהא בקדושה, ואולי ממנו קיבלו תלמידיו את ההשראה לשיטה זו, ומאידך גיסא היו קצת רבנים וצדיקים בעיקר מאונגרין וגאליציה שהתנגדו ובחרו בדרך השנייה. ובספר "תיקון עולם" מביא באריכות מכת"י כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש רבי יוסף יצחק שנייאורסון זצ"ל שהוא גם מתנגד לעודד ולתמוך בבנין הארץ, ועל רבני ישראל והאדמו"רים לעסוק רק בישיבות ות"ת בארץ ובגולה, ולרוב התמיהה המחבר שלנו מביא כאילו האדמו"ר זצ"ל הוא מאלו שסוברים שהמדינה היא אתחלתא דגאולה.

ואין ברצוננו כאן להרחיב בזה הדיבור, שמכמה בחינות נשתנה היום המצב מהקצה אל הקצה, שמחד גיסא מצב הפרנסה והכלכלה היום בארצנו הקדושה ב"ה קל יותר, ויש ב"ה הרבה מרכזי תורה וקדושה, ומאידך גיסא לפעמים עלולים כאן להימשך אחר הרשעים ויש בזה הרבה נסיונות, ובזמנינו כל החלטה בזה אם לעלות או לא לעלות, עלול להיות קשור בפיקוח נפש ח"ו, וכל אחד מחליט כפי גודל כיסופי נפשו, ולפי המקום שקשור שם יותר לחיי קדושה ולשמירת תורתנו הקדושה, והעיקר בזה שלא לתור אחר לבבו שגאולתנו העתידה כבר נגמרת והולכת בזה לבד שיש לנו היום ממשלה חילונית עצמאית.

והנה המו"ל טוען שמצא כתב יד נוסף מתלמידי רבינו הגר"א זצ"ל שכתבו בו כאילו עד שנת תש"נ הבעל"ט הגאולה היא טבעית ומאז והלאה יהיה בדרך נס, ואני מאמין שאין זה מתורת רבינו זצ"ל ולא מתלמידיו, והגר"א זצ"ל השביע למי שמבין מדבריו הקץ דבן דוד שלא לגלות, וכן בשאר הענינים לא גילה זמנים. ואנו מצפים כל יום ויום ממש לישועה דרך נס, והקב"ה שהוא בעל הרחמים ומכיר צערנו בגלותנו יחיש גאולתנו וירחם עלינו, וסדרי הגאולה או הזמן לא קבלנו בדיוק. ומי שיודע לא מספר ומי שמספר לא יודע. וכן אנחנו לא נכניס עצמנו לקבוע אם מלחמת גוג ומגוג היא לפני משיח או אחריו, דבר אשר הנשר הגדול הרמב"ם בסוף הלכות מלכים לא הכריע בזה, וכן אם מלכות אדום או ישמעאל יתגברו, והסדר היאך ינקום ה' נקמתו מהעמים אשר ציערו את בית ישראל ושתקו בצרתם, בכל זה דרכי ה' נסתרות, ואנחנו נמשיך בדרך חז"ל "מה יעשה אדם בחבלי משיח יעסוק בתורה ובגמילות חסדים", וגם פה בארץ הקודש נרחיב בס"ד את גבולי הקדושה, ובזה ניצל ממלחמת גוג ומגוג ומצער חבלי משיח וכמבואר ב"קול התור", שבזה אנו עוסקים באתחלתא דגאולה.

[ובעיקר רעיון זה לדמות שיש לשלטון הערב רב שייכות לגאולתנו, ראה במה שהבאנו בח"ב סימן ק"מ ממרן הגרייז"ס זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] שהאריך לברר שהוא עוון חמור מאוד וביסס הדברים היטב ע"ש].

ולע"ד ביארתי בזאת היטב את שיטת רבינו הגר"א זצ"ל, שעלינו לעסוק היום באתחלתא דגאולה, והיינו בהרחבת הקדושה בכל פינה

ופינה בארצנו הקדושה ובמיוחד ללחום נגד הס"מ ובפרט בעיר הקודש, וזהו זכות גדולה מאד גם לאחינו שבגולה לעזור לנו בזה, ולשיטת רבינו הגר"א זצ"ל זהו סגולה נפלאה להם ולנו להקל בכך מייסורי חבלי משיח בארץ ובגולה, וכולנו נלחם יחד נגד הס"מ שמתחזק והולך בארצנו הקדושה עד שמגיע לשערי כותל המערבי וכמבואר להדיא בספר "קול התור", ואם נעבוד במסירות נפש, ה' יהיה בעזרינו ונזכה בקרוב למשיח צדקינו אמן. ע"כ.

אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח, ואף על פי שיתמהמה, עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא! כ"ז פרסמנו בשנת תשכ"ט (סמוך למלחמת ששת הימים) כשהקהל הרחב עדיין התלהב שמדינת ישראל היא כביכול הגאולה, או אתחלתא דגאולה, ולא ראו ולא הבינו שמלכות שמחקה בזדון שם ה' בהקמתה, וכל חוקיה הם כחוקי עכו"ם ולא כחוקי תורתנו הקדושה, לא נוכל לקבל שזו היא גאולתנו העתידה וקיבוץ גלויות עם נסים כיום שנברא בו שמים וארץ, רק אדרבא הכל נסיונות מאת הבורא ית"ש שגזר לנסות אותנו דוקא בארץ קדשו, ורק דרך המדינה יכלו יהודים לבוא לכאן ולהתנסות, אחרי שנתאפשר לכל יהודי לבוא.

והנה האמת שעבודה זרה זו של כחי ועוצם ידי, שטימאו בה את שם ה', בס"ד פוחתת והולכת מעת שלא הצליחו להראות כחם ב"מלחמת יום הכפורים", וכ"ש אח"כ כשהערביים, במרד של אבנים לבד, גרמו הרס ופחד ואימה בכל הארץ, ומתקרבים אנו לזמן שנבין שרק הקדוש ברוך הוא לבד יושיע אותנו ואין עוד.

והמצב בארץ ישראל הוא נורא, הביאו לכאן כמליון רוסיים והכניסום בחזקת יהודים, בשעה שרובם אינם יהודים כלל, ומי יודע בעת צרה ר"ל מה יהיה אז עמהם אם לא כנגדנו יעמודו, וכן גיירו אלפי גרים בלי קבלת מצוות כדין והתערבו בינינו, ואנו לא הרמנו קול מחאה כראוי, וכן מפטמים ילדי ישראל במינוע עד ששמונים אחוז מילדי ישראל לא יודעים להגיד שמע ישראל, ובארץ ובגולה כולה מתחילה ר"ל השנאה לעם ישראל לחזור, ובכל עת וזמן עלולה ח"ו שנאה זו להתפשט, ואין אנו מרגישים מצבינו, וסוגרים אנו את העינים לא לראות ומסתפקים בכך.

ובשעתו, כפי שנראה בקונטרס הנ"ל, רצה רבינו הגר"א זצ"ל למנוע את כוחות הס"מ לשלוט בארץ הקודש, וביקש מהמיוחדים מתלמידיו שיסעו לארץ ישראל ויילחמו נגד השטן שרצונו לאחוז במקום הקדוש, ואמר שמי שאינו לוחם נגדם הוא מהם, אבל החמצנו את ההזדמנות, וחורבן אחרי חורבן עברה יהדות הגולה ר"ל, עד החורבן הגדול כששפך הקדוש ברוך הוא אפו וחמתו ובהסתר שאין כמוהו, במיתות משונות ואכזריות, נפלו באירופה רוב בתי ישראל, ובנסים ממש נשארו מעט מאד, אבל בחסדי ה' ונפלאותיו התחילו חיי תורה לפרוח מחדש בארץ ישראל ובגולה, ומפך שמן קטן החתום בטהרה בחותמו של כהן גדול הלא הם יחידי סגולה מגאוני וצדיקי הדור, יצא ב"ה ציבור שומרי משמרת הקודש ומהם בעלי תשוקה עצומה, לשבת בבית ה' לעולמים בכוללים ובבתי אולפנא.

והנה עכ"פ יסוד הגר"א זצ"ל בזה הוא שעיקר מלחמת השם היא לאחוז בארץ הקודש, והזהיר שחובתנו להתקדש ולעבוד את ה' וללחום נגד הס"מ, ואם כי לא גילה בדקדוק את המצב שיהא היום סמוך

לביאת משיח צדקינו שהשלטון עלינו הוא ממש בידם של הרשעים, הלוא קבלנו שמה שאמרו שיעקב אבינו רצה לגלות הקץ, היינו את מצבינו בקץ הגלות ובזמנינו שנהיה תחת שלטון כופרים ר"ל, והקב"ה מנע ממנו ונסתלקה ממנו שכינה, שאילו ידעו עם ישראל שאפילו כשנשוב לארצינו נצטרך עוד נסיונות, היתה מתרפה רח"ל האמונה במשך הגלות, וכן מנע מהנביאים ומצדיקי הדורות לגלות את המצב בזמן המשיח כמו מיעקב אבינו, אבל בעיקר דבריו עכ"פ גילה שהס"מ ישתוקק לשלוט בארץ הקודש, ועלינו לעמוד איתן ולהתחזק כנגדו, ונזכה לשכר מיוחד מאד בדור הזה אם נעמוד מול הנסיונות באמונה פשוטה וטהורה.

וצורת ביאת משיח צדקינו לא נתברר לנו, וכן מלחמת גוג ומגוג המבואר בתנ"ך עניינו סתום וכמו שמביא הרמב"ם בסוף הלכות מלכים, וכן אמרו שבני ישמעאל יושבי אוהלים יהיו אז עשירים ויטילו אימתם על העולם כולו ובמיוחד על עם ישראל לפני מפתלם, וכמבואר בפירוש רבי חיים ויטל צוק"ל לשיר המעלות, אבל הכל סתום, ועלינו רק להתחזק ביראת ה' ולהתרחק מכוחות הטומאה עד שיתגלה כבוד הקדוש ברוך הוא בעולמו במהרה בימינו בקרוב!.

בהיכל הישיבה

כיצד העדים נעשין זוממין - מחלוקת רש"י והריטב"א בביאור הסוגיא

תנא התם קאי כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה ויש עדים זוממים אחרים שאין עושין בהם דין הזמה כל עיקר, ובח' הריטב"א הביא לפרש את הגמרא כיצד העדים נעשין זוממין בלבד שאין בהם קיום הזמה אלא לשון זוממין בלבד כיצד עדים אחרים קלים שאין בהן אלא לשון זוממין ומלקות בעלמא. וכתב על זה שפירוש זה אינו נכון דאכתי לא מתרצי קושיין ועוד קשה שהלשון כיצד נעשין לא משמע הכי, ולכן כתב שיש לפרש כיצד העדים נעשין זוממין הכוונה שכיצד הם ניזוממין בתחילתן לקיים בהם הזמה גמורה, והכיצד אזיל על זה כמו שיהיה כתוב לקמן שכיצד נעשין זוממין שייעשו זוממין כמוש"כ בהמשך כיצד ניזוממין לקיים בהם הזמה גמורה רק מתחילים לפרש את כל המוזמין תחילה את הקולי תורת הזמה, ואחר כך הדר לפרש מה שפתח וכדקתני לקמן כיצד נעשו אבל אמרו להם וכו' ומה שפירש בתחילה את קולי הזמה היינו משום שקאי על פרק הנחנקין דאיירי בקולא דהזמה וסיים בהא שאר קולי שהם עוד קלים יותר והדר פריש כיצד נעשין זוממין גמורין מתחילתן ובסופן עכ"ד הריטב"א. הנה מבואר מתו"ד הריטב"א שיש דין בעדים זוממים אחד שקולי דעדים זוממים והב' הוא שמקמים בהם את העדים זוממים לגמרי, אבל מדברי רש"י, נראה שסובר שאין בהם כלל דין הזמה. ולכן לרש"י הפירוש כאן של כיצד אינו אזיל על ההמשך כי כאן לא כתוב את העדים זוממים רק את המציאות של ההזמה.

והביאור של המחלוקת הוא בהנ"ל האם העונש הוה על הלא תענה רק שיש תנאים שיהיה בהם את כל הגדרים של המעשה הזמה או שהוא עונש של הזמה ממש לדעת רש"י הוא עונש על הלא תענה ולפיכך נחשב הוא שאינו עונש הזמה כלל, אבל לדעת הריטב"א הוה עונש של הזמה רק שהוא עונש קל יותר, והריטב"א בזה לשיטתו דסבר דכאשר הודה הרי זה פטור מן המלקות.

אבל לדעת רש"י יש לומר שסובר שהמלקות הוא על הלא תענה ומשום זה לא נקרא עונש של כאשר זמם ולכן לא חשיב עונש של הזמה אמנם על קושיית הרמב"ן י"ל שמדובר באמת שהודה אבל זה לא מועיל לפטור משום שאין הודאת בעל דין פוטרת בגלות. אמנם לפי משנ"ת שלדעת רש"י יהיה המלקות על הלא תענה ולא יהיה נחשב כלל עונש על ההזמה מתורת כאשר זמם, אם כן יהיה מלקות גם כשהודה, וממילא שפיר מדובר במשנה דהודה ובכ"ז יהיה חייב מלקות. ומה שהקשה הרא"ש בב"ק אם כן למה הוה עדות שאי אתה יכול להזימה כאשר הודה, הרי יש מלקות י"ל משום שהמלקות אינן על הכאשר זמם וממילא לא מהניא, ובמשנה דידן י"ל שמדובר שהודה ובכ"ז יהיה חייב מלקות ולמה לא הוה עדות שאי אתה יכול להזימה משום שאתיא כרבנן דאמרי שלא אמרינן כהאי גוונא עדות שאי אתה יכול להזימה וגם אפשר לומר שההודאה היתה אחרי העדות ובזה לא אמרינן עדות שאי אתה יכול להזימה.

ונראה בזה שהדבר תלוי בגדר של עונש של כאשר זמם האם הוא עונש על העדות לתת לו כאשר זמם או שהוא שמחייבים אותו את מה שהוא זמם והחויב למעשה הוא על מה שכאילו נעשה בו מה שזממו והיינו שאם זמם לומר שהוא רוצה הרי העדים נהפכים להיות כמו רוצחים ומחוייבים על זה, וזהו גדר החיוב וזהו יסוד דברי הרמב"ם, שכתב שהעדים הרי הם חייבים בלא התראה משום שאין בהם מעשה היינו שאינו על המעשה רק משום שהעידו הרי הם כאילו התחייבו על רציחה אע"פ שלא רצחו. וממילא לא שייך בזה התראה כי החיוב שלהם כאילו התרו בהם. ובזה פירש הגרא"ו בקובץ ביאורים מכות אות ח את מש"כ רש"י בסנהדרין סה: עמש"כ בגמרא שלא אמרינן בזה עקימת שפתיו הוה מעשה הואיל וישנן בראייה ופירש"י בראייה - עיקר חיובא בא על ידי הראייה שמעידין שראו, וראיה לית בה מעשה. - שהעדים אין בהם מעשה אלא רק ראייה בעלמא, הכוונה הוא שאינו עונש על המעשה אלא שמכיון שהם העידו מכח הראיה שראו את המעשה מחשיבים כאילו ראו אותם עוברים עבירה. וזהו עומק כוונת רש"י שאין כאן מעשה אלא רק עפ"י הראייה שהיינו שכיון שהעידו שהם ראו ושאכן נעשה המעשה הזה מחשיבים שהם עשו את המעשה שהעידו שראו. ובזה מפרש שם הגרא"ו צ"ל את דעת רבנן דסברי שהעדים זוממים הוה ממון וקשה הרי אין לך משלם יתר על מעשיו גדול מזה אבל לפי הנ"ל כתב שיש לומר שמטילים עליו את החיוב ואת העבירה וממילא הוה ליה ממון ולא קנס כיון שהוא רצה לעשות חיוב ממון ממילא הוא גם מקבל חיוב ממון.

נמצא שלדעת רש"י יסוד הדין הוא שנותנים עליו את העבירה שהעיד עליו ולפיכך לא שייך לומר שיהיה העונש מלקות במקום בן גרושה שזה שייך לומר רק אם הוא עונש על המעשה העדות כאשר זמם וכמוש"כ התוס' שנחשב הוא לקבל את העונש הנ"ל אבל לא שייך להעביר את מה שהעידו עליהם וזהו אינו הגדר בכלל של

הזמה, אע"ג שהוא עונש על ההזמה אבל אינו כאשר זמם בכלל ולא שייך לזה בכלל. ולפיכך אי אפשר לומר כיצד העדים נעשים זוממים לומר שמתחילים שיש כאשר זמם בקל ויש יותר חמור, כי איננו בכלל שייך לענין זה של כאשר זמם. אמנם דעת הריטב"א יש לומר שהעונש הוה על ההזמה ויש עונש גמור ויש עונש שאינו גמור. ולפיכך שייך לומר שמתחילים לפרש את הכל. ומתחילים בתחילת עונשי ההזמה הקלים כמו שמצינו בעדי נערה מארסה.

אמנם יש שיטת בעה"מ שכתב שכשמעידים על גניבה בנפש המלקות שמקבלים הוא כאילו מקבלים על הלאו של לא תגנוב מלקות משמע שאעג שבאמת מקבלים רק מלקות נחשב הוא הדבר כאילו נעשה כך וזה צ"ע. והרמב"ן באמת שם חולק על זה.

ובזה גם תליא דברי הראשונים שהקשו אמאי לא מפסידים אותו תרומה ותירצו דאמרין כאשר זמם לעשות ולא זמם לגרום, וכאשר זממו לבטל ממנו מתנות כהונה חשיב לגרום, ולפיכך אין חייבים, ועוד תירצו תירוצים, ולפי הנ"ל נראה דלא קשיא מידי כי העונש של כאשר זמם הוא לעשות את מה שזמם וכיון שזממו לעשותו בן גרושה וחלוצה צריכים לתת לו להעשות בן גרושה וחלוצה ואי אפשר להפסידו את הכסף מבלי שיתנו לו את הסיבה שהפסיד את הכסף, וכיון שכן לא שייך לתת לו בן גרושה וחלוצה ואם כן לא קשיא מידי והראשונים שהקשו כן הם לשיטתם שאין נותנים עליו את העבירה ואת הסיבה. וכמו"כ הרמב"ן בסנהדרין שחולק על הבעה"מ הוא לשיטתו כאן שהקשה קושיא זו.

ומשום זה מיושב מה שהקשה הערול"נ על הראשונים שכתוב כאשר זמם לעשות לא לגרום אם כן למה נחשב הוא מעשה במה שזממו לשחררו כשאמרו שהפיל את שינו הרי לא עושים שום מעשה בעקבות העדות, וכן בבן גרושה וחלוצה לא עבדינן שום מעשה. וכן מש"כ בב"ב (נו) בהעידו שאכל שני חזקה אין כאן מעשה וצריך לומר כמוש"כ העדים זוממים מקרי שיש בו מעשה משום שבדבורים איתעביד מעשה, וזה הכל אם למדים מדכתיב כאשר זמם לעשות. אבל לפי הנ"ל אין בזה משום לעשות.

כמו"כ מה שהקשו האחרונים אם אין לו בנים אמאי אין אומרים שבזה אין מיעוטא דלו ולא לזרעו, שהרי לא זמם לעשות לזרעו כמו"כ יעשו לו מבלי להענישו לזרעו. ואם כן משכחת ליה הי"ת שיהיה לו ולא לזרעו, באמת קשה לפי המהלך הזה שיש להענישו ע"י שנותנים עליו את הסיבה אם כן איך אפשר לעשות בן גרושה וחלוצה ללא שיהיה זרעו בן גרושה וחלוצה הלוא אם הוא בן גרושה ממילא זרעו נעשה בן גרושה וחלוצה ומוכרחים לומר דלפי ההו"א בגמרא שלא בעינן כאשר זמם לעשות אם כן ההגדה של כאשר זמם היתה הגדרה אחרת, וכל היסוד הנ"ל שייך רק לפי המסקנא שכאשר זמם לעשות ולכן לא שייך את הקושיא כאשר אין לו בנים דבכ"ז אינו יכול לתת לו סיבה שיהיה בן גרושה ללא שיהיו הבנים בני גרושה וחלוצה. ועוד הקשו (ערול"נ יבמות סט) דמשכחת ליה כגון שהעידו שעשה את עצמו והעיד על עצמו שהוא בן גרושה וחלוצה דנאמן לפסול את עצמו אבל לא נאמן לפסול את בניו וכאשר יש לו בני בנים אינו נאמן על בניו. כלומר שיהיה נאמן על עצמו בלבד מצד שויה אנפשיה, ולא יהיה נאמן על בניו, וקושיא זו לכאורה לא צריך אלא עד אחד כי שויה אנפשיה אפשר שהוא נחשב כמו איסורים ומספיק עד אחד. אלא אפילו אם נאמר שצריכים לתת את

הסיבה יש לעיין אם אפשר לתת עליו את הנאמנות של בן גרושה וחלוצה ללא שיהיה נאמן כלפי בנים שהרי אם נותנים עליו בן גרושה וחלוצה ממילא הוה בניו חללים.

כל הזוממין מקדימין בשיטת רש"י

בתוס' כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה - פי' הקונטרס שאין להם נס והמלטה וקשה דמאי קמ"ל פשיטא ובכתובות פירש שרוצה לומר מקדימין שלא יענו הדין וגם זה קשה דמאי קמ"ל פשיטא הקשו על רש"י מה החידוש במה שמקדימין לאותה מיתה שאין יכולים להנצל במיתה אחרת הרי פשיטא, וכן על מש"כ בפירושו בכתובות שאין יכולים לענות את הדין,

והגרמ"ה כתב ליישב את הקושיא הראשונה דיש לומר שאע"ג שיש שם שני מיתות בכ"ז אינו יכול להקל על עצמו ולא דמי למעיד על בת כהן ובוועלה. אמנם הקושיא על מש"כ בפירושו בכתובות קשה.

ונראה שאפשר שהחיוב כאשר זמם אינו חיוב מיתה או מלקות, אלא חיובו הוא כאשר זמם וזהו יסוד החיוב ומשום זה לא שייך עינוי הדין וכמו"כ לא שייך והצילו העדה, ומש"כ בכל הפסוקים שיש בהם דין של והצילו את העדה, רש"י פירש לקמן ו. דמשום זה אמרינן נמצא קרוב או פסול אבל בעדים זוממים אפשר לומר שהחיוב אינו חיוב מיתה אלא חיוב כאשר זמם כמושנ"ת ומשום זה אין את ההצלה של דיני נפשות משום שאינו דיני נפשות אלא הוא דיני עד זומם. שהרי אינו דין בחומרת העבירה של העדות שכאשר העיד על נפשות מקבל נפשות אלא העונש הוא כאשר זמם מידה כנגד מידה, ולפימשנ"ת שהעונש אינו כאשר זמם אלא שע"י הכאשר זמם מחייבים אותו כמו רוצח וכו' לפי"ז יש לומר שיש לו דין עינוי הדין וכל דיני נפשות, ואפשר שזהו גופא קמ"ל שמחשיבים אותו כרוצח, וכדברי רש"י שהובא לעיל. ולולי זאת לא היינו מחשיבים אותו לרוצח, אלא כאשר זמם בלבד ולא היינו נותנים לו את כל חומרת הרוצח וגם את העינוי הדין. גם הסברא שלא ימלט מהעונש החמור זה קמ"ל אם העונש כאשר זמם היה מקום לומר שאין הבדל אם נותנים עונש קל או חמור שהרי העבירה של העדות אינה חמורה יותר אלא שהעונש הוא כאשר זמם וממילא מקבל עונש חמור יותר אבל העבירה אין בה חומרא יתירא וע"ז קמ"ל שהוא מקבל את העונש החמור יותר.

וכבר הבאנו לעיל שיש מחלוקת ראשונים בהגדרת הדין של כאשר זמם אם הוא עונש עבודה המעשה זממה רק שהעונש הוא כאשר זמם, או שנאמר שהדין הוא לעשות לו וכאילו נעשה כמו שרצה היינו שאם העיד עליו שרצח דינו הוא להיות כמו רוצח, וזהו ההסבר דברי הרמב"ם שחייב אפילו ללא התראה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, כלומר שהדין שלו הוא אינו מחמת המעשה שעשה אלא שנתנו עליו דין וכאילו עשה, ונותנים לו את הסיבה שיהיה חייב בה את החיוב שרצה לתת על חבריו ובזה אפשר להרויח כמה קושיות של הראשונים כמושנ"ת לעיל.

ולפי"ז יש לפרש מה דיש להקשות מה שייך לומר שבבן גרושה וחלוצה לולי הקרא היה מקבל עונש להיות בן גרושה וחלוצה, ובשלמא לקבל עונשים שייך לומר כאילו הוא עבר את העבירה

ומקבל את העונש אבל איך אפשר לעשות לבן גרושה וחלוצה, ואולי נאמר שיתנו רק את האיסורים של בן גרושה וחלוצה דומיא שנותנים עליו את העונשים זה אינו שהרי מה שנותנים עליו את העונש של רוצח משום שהוא נחשב רוצח, וכמו שהגדיר זאת בקוב"ש שהוא יורש את העונש של העדים במקומם, אבל בפשטות ההגדרה כאילו עבר עבירה ומה נחשיב בבן גרושה וחלוצה אם אינו בן גרושה וחלוצה. ומוכרח מזה שנעשה ע"י הדין ממש דין של בן גרושה וחלוצה. שהתורה תעשנו בן גרושה וחלוצה, וזה באמת תימה איך אפשר לבית דין לעשותו בן גרושה וחלוצה הלוא הבית דין מוטל עליו לענשו ואין בידי הבית דין לעשותו בן גרושה וחלוצה במציאות, אמנם מוכרח מזה שהתורה עשאתו כן שהרי גם את החייב מיתה משום כאשר זמם התורה עשאתו ולא הבית דין עושה, ורק הבית דין פוסק את מה שהתורה עושה, וכיון שכן התורה עשאתו בן גרושה וחלוצה כיון שכתוב בתורה כאשר זמם לעשות.

והנה התוס' הקשו אמאי לא אמרינן מצרי שני, ותימצו התוס' דלא משכחת ליה משום שהרי פוסל אשה בביאתו וזה לא נותנין עליו שנאמר לו ולא לאשתו ולכן לא שייך לתת לו ללא שיפסול את אשתו, והאחרונים מקשים נתן להם את הפסול של אשתו שהרי אצלה לא משכחת שתפסול את בעלה, ולפי הנ"ל יש לומר שכיון שצריכים לתת את הסיבה אם כן על כרחך שצריכים לתת עליו דין בן גרושה וחלוצה וממילא אף במצרי שני צריכים לתת עליו דין מצרי שני וזה לא שייך משום שאם נותנים להן את החלות מצרי שני ממילא הרי הוא פוסל את אשה בביאתו. וזה אמרינן דלו ולא לאשתו. אמנם האחרונים הקשה דמשכחת ליה לפי מ"ד דאינו פוסל אשה בביאתו כמו שהקשה הגרע"א בגליון. אם כן יעשו אותו מצרי שני ולא יפסול בביאתו ולא יהיה זרעו פסול. ובמאירי כתב שאמרינן לו ולא לאביו שהרי אם הוא מצרי שני אביו מצרי ראשון.

ואפשר היה לומר דכל מה דשייך לומר שיתנו עליו בן גרושה וחלוצה היינו לעשותו חלל אבל לעשותו מצרי שני או לעשותו ממזר לא שייך כיון שאינו ממזר ורק לחלל קדושה שייך אבל לא שייך לתת לו דין מצרי שני, אמנם נראה בזה שיש עליו חלות מצרי שני של דין הזמה והוא דין חדש ולא קשה לתת לו דין מצרי שני. רק שהתוס' לשיטתם ודאי שיכולים לעשות כן כיון שהוא עונש ולא שנותנים עליו ממש את חלות דין מצרי שני. אבל לדעת הרמב"ם נראה שנותנים עליו אבל בכ"ז אפשר לתת עליו כיון שהוא דין חדש של הזמה.

ובאמת כזאת כתב בחי' הגר"ח זצוקללה"ה סטנסיל דלפי ההו"א שיתנו עליו בן גרושה וחלוצה יהיה מותר לו להתחתן עם פסולי כהונה מאחר שנתנו עליו דין בן גרושה וחלוצה זהו גופא הופכו להיות מופקע מקדושת כהונה דומיא דפצוע דכה שמבטל ממנו את קדושת הכהונה אבל בפסולי קהל אם יתנו עליו דין ממזר או יתנו לו דין מצרי, לא יהיה מקבל את הקולא של פסולי קהל אלא רק יקבל על עצמו את הפסול החדש של מצרי או ממזר אבל לא יוכל להתיר לעצמו להתחתן עם ממזר כיון שהוא ממזר של דין הזמה ולא ממזר האמיתי ולפיכך בזה אינו כאשר זמם כי רק לחומרא ולא לקולא. ומבואר מדבריו שעושים אותו בן גרושה וחלוצה וזה מתאים לדברים הנ"ל שהדין תורה של כאשר זמם הוא להעביר את העדות עליו, דאם נאמר שהוא רק להעניש אותו את העונש הזה זה

שייך בעונשים אבל בבן גרושה וחלוצה אינו עונש ואם נאמר שהוא עונש הוה מילתא בפני עצמו לעשות לו הנהגה של בן גרושה וחלוצה כדי להצטער ולהיות אסור. אמנם הגדר בזה שהדין של מצרי שני שעשה אינו דין של מצרי שני אמיתי אלא מצרי שני של עונש הזמה ולפיכך לא שייך שיעשה קולות אם לא נפקע ממנו קדושת הכהונה משא"כ בפסולי קהל ע"י פסול חדש לא יפקע ממנו הדין של איסורי קהל עיי"ש בדבריו.

והנה בדעת הרמב"ם נראה שסובר שהגדר בכאשר זמם הוא להיות חייב את העבירה שהעידו עליו, כמושנ"ת לעיל שזה הכרח לומר שהמלקות אינן על הזממה אם כן קשה לשונו של הרמב"ם בהלכות עדות פ"כ ה"ח שאע"פ שלא זמם להיות חייב מלקות, הרי זה חייב משמע שהעונש הוא גם כאשר זמם, אמנם נראה שיש כאן שיטה שלישית שבאמת העונש איננו על המעשה אלא הוא בעבור העבירה בכ"ז יש עונש חדש שניתנו לו אע"פ שלא זמם הוא מלקות. הגם שאינו כאשר זמם והגם שאינו על המעשה, כי כמו שמענישים לעשותו אותו חייב בעבירה כך מענישים אותו למרות שלא התרו בו לעשותו חייב מלקות. וכאילו הוא עבר עבירה שחייב עליה מלקות. וכך מבואר להדיא בבעה"מ שכתב שהמלקות שמקבלים עבור הלא תגנובו של עדים שהעידו על גניבה בנפש הוא המלקות, הרי להדיא שהוא נחשב כמו עובר עבירה אבל מקבל על זה לא את החיוב מיתה אלא את המלקות.

כל מיתה שאתה יכול להמית - שיטת ר"י והתוס'

כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה לדעת ר"י בא לומר שכל הזוממין דינם שיכולים להמית בכל מיתה ורק לכתחילה אבל בדיעבד יכול להמיתו בכל מיתה וראיה לזה ממש"כ בב"מ לא: דהכה תכה שיכול להמיתו בכל מיתה, ולפיכך כתוב כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה. והנה קשה טובא שהרי ההלכה הזאת אינה הלכה מיוחדת בהלכות עדים זוממים אלא הוא הלכה בכל מחוייבי מיתות וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ד ה"ח מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאסור אותו וכו' הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמית אותו בה מאחר שנגמר דינו ואין רשות לשאר העם להמית אותו תחלה. ולפיכך אם נקטעה יד העדים פטור ואם היו העדים גדמין מתחלה יהרג ביד אחרים ע"כ, עכ"פ מבואר שיכול להרוג בכל מיתה אם כן למה כתבו את ההלכה הזאת בהלכות עדים זוממים הרי ההלכה יכולה להיות בכל חייבי מיתות. וגם מה זה שייך לזוממי בת כהן ובוועלה. ובשלמא אם נאמר שהוא כדברי שאר הראשונים שאי אפשר להרוג בכל מיתה א"ש אבל אם נאמר כדברי הרמב"ם שאינו כן קשה.

והנה באמת מצינו חילוק בין זוממין לרוצח וגואל הדם שבכל חייבי מיתות כתבו התוס' בשם הר"ר יוסף יכולים לחייב בכל מיתה אבל צריכים להיות מהד' מיתות בית דין משא"כ לענין רוצח וגואל הדם שם יכולים להרוג בכל מיתה. וכ"כ הריטב"א בשם ר"י שאם אינו יכול להמיתו יכול בשאר מיתת של ד' מיתות אבל שאר חייבי מיתות

לא, וצריכים דוקא אחד מד' מיתות בית דין ולא בכל מיתה שאתה יכול להמית.

ובתוס' הביאו על זה תוספתא סנהדרין פ"ב דתניא התם שהעדים זוממים נהרגין בכל מיתה וילפינן לה מדכתיב ובערת הרע מקרבך, ומזה ילפינן שיכולים להיות להרוג את הזוממין בכל מיתה ובאמת הגירסא בתוספתא שם בכל חייבי מיתה, אבל גירסת התוס' היתה כנראה עדים זוממים. ועיין מהרש"א ומהר"ם.

ואפשר לומר שכיון שכתוב כאשר זמם אם כן כל שאינו יכול לקיים את הכאשר זמם אינו יכול לקיים את המצוה שהרי המצוה הוה כאשר זמם בלבד, ולפיכך לדעת התוס' לשיטתו דסבר שיסוד החיוב הוא כאשר זמם באמת יש בזה חידוש גדול לומר שאפילו זוממים מקבלים אמנם י"ל שלדעת הרמב"ם, שהגדר בכל זה הוא שהוא חייב את המיתה שחייבו את הנ"ל אם כן י"ל שאפשר ללמוד ממש"כ בתוספתא (לגירסת המהר"ם) בזוממין מחייבים אותם את כל המיתות אף כל החייבי מיתות מחייבים את כל המיתות, דמאי שנא שהרי החיוב של עדים זוממים אינו משום כאשר זמם אלא החיוב הוא חילול שבת או רציחה והדין של עדים זוממים הוא דין בכל החייבים וכשם שבחיוב אחד יש דין של כל מיתה אף כל החייבים ומזה יש להביא ראיה לכל התורה כולה. ומש"כ שני כתובים הבאים כאחד הוא לענין שאפשר שלא ע"י עדים כמוש"כ שם הרמב"ם.

ולפי"ז אפשר להסביר את דברי התוס' שאנץ שאפשר להרוג בכל מיתה, מכח מה שחזינן שבזוממי רוצח, הדין שהוא נענש זוממים בכל דבר חזינן שנחשב הוא כאשר זמם למרות שאינו עושה את כל מה שרצה לעשות ומ"מ זה גם כאשר זמם, ולפי"ז אפשר ללמוד לכל החייבי מיתות שבא לחייב משום שהחיוב הוא כאשר זמם ולא חיוב של מיתה, שאם היינו אומרים שהעונש הוא משום שמעבירים את העבירה לא שייך לדמות את הזממה של רוצח לשאר זוממין וזה שלא הוה כדברי רש"י שהוא חיוב של מיתה כהמחוייבים ואם נאמר כן ממילא לא שייך לומר שיהיה חייב בכל מיתה הרי בכל החייבי מיתות אין כל מיתה אבל אם נאמר שהגדר של החיוב הוא כאשר זמם א"ש.

אמנם שיטת הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ד ה"ח מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאסור אותו וכו' הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמית אותו בה מאחר שנגמר דינו, קשיא טובא מה שהקשה התוס' בסנהדרין מה: תוספות מסכת סנהדרין דף מה עמוד ב

וא"ת בפרק אלו הנשרפין (לקמן דף עט:) דתנן חייבי מיתות שנתערבו זה בזה ידונו בקלה ואמר בגמרא שמע מינה מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל והיכי דייק מיניה דשאני התם דמיתתם בכל מיתות שיכול כיון דחייב מיתה וי"ל דדייק מדקתני כל חייבי מיתות אפי' הנך דלא דרשי הכי אי נמי בורה שאני. ולדברי התוס' בסנהדרין כאשר התרו לדבר קל אפילו עבירות שחייבים עליהם עונש חמור. נקרא שהם חייבים עכשיו עונש קל, אב אם הם חייבים עונש חמור אי אפשר להרוג בשאר חייבי מיתות אבל אם הוה מותר לדבר קל בזה אפשר להרוג בשאר חייבי מיתות משום שנחשב.

דלדעת הרמב"ם אין הבדל בכל החייבי מיתות יש להם דין של כל מיתה שאתה יכול להמית אם כן חייבי מיתה חמורה עם מיתה קלה

ממיתין אותו במיתה הקלה והגמרא מוכיחה ש"מ דמותרה לחמור הוה מותרה לקל, ומה קשיא הרי בכל מיתה שאתה יכול להמית וגם לדברי הר"ר יוסף הרי איירי שם בד' מיתות בזה כו"ע מודו שיכולים להמית בכל מיתה, אם כן מה קשיא איך יכולים להמית הרי כיון שיכולים בכל הד' מיתות להמית שוב לא צריכים התראה מיוחדת אם אי אפשר להמית. ובגבורת ארי שכתב לומר שלא כדברי תוס' שלעולם כל הריבוי בכל מיתה לא בא לרבות אלא רוצח ועיר הנידחת במיתה חמורה אבל לענין מיתה קלה לא צריכים פסוק שאם אי אפשר להרוג במיתה החמורה שיהרוג במיתה הקלה. אבל זאת רק ע"י התראה וללא התראה אי אפשר אבל הדין ברוצח וגואל הדם שיכולים להרוג אפילו את המיתה החמורה על כרחך בכאן הוא גזה"כ ולא מכח התראה, וממילא שם שמדובר בשאר חייבי מיתות היינו מיתה קלה זה מסברא ולא צריכים לזה פסוק אבל רק כאשר יש התראה אבל לענין רוצח וגואל הדם לא צריכים התראה. וכמו"כ לענין עדים זוממים לא צריכים התראה ולפיכך חייבים בכל ענין שיהיו למיתה קלה יותר.

ובערול"נ כתב שכדי ליישב את הרמב"ם, יש לומר כמו התירוץ השני של התוס' שם דכל הדין שיכול להמית בכל מיתה דוקא בבורח וכן משמע מלשונו של הרמב"ם מי שעמד על נפשו ובכל חייבי מיתות לא אמרינן הכי, אמנם הגבורת ארי כשהביא את הקושיא הנ"ל וציין שכן כתבו התוס' בסנהדרין כתב שאין דבריהם מובנים וקרוב לומר שטעות סופר הוא לפיכך לא הארכתני בו עכ"ד הגבורת ארי, ואם כן הדר קושיא לדוכתא.

בביאור שיטת הרמב"ם מהסוגיא בסנהדרין

והנה שיטת הרמב"ם קשה טובא אמאי בסנהדרין עט: חשיב ליה חייבים מיתה רק משום מותרה לדבר חמור הוה מותרה לדבר קל, ועוד קשה מהסוגיא בסנהדרין עב: דאיתא שם והוכה כל אדם ומתה בכל מיתה שאתה יכול להמיתו והקשו למה לי פסוק בכל מיתה שאתה יכול להמיתו מרוצח נפקא דתניא מות יומת המה רוצח הוא אין לי אלא במיתה האמורה בו ומנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה התוכבה בו שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו ת"ל מות יומת מ"מ, ומשני שאני התם דאמר קרא מות יומת ומקשה וניגמר מיניה משום דהוה רוצח וגואל הדם שני כתובין הבאים כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמד, ולדעת הרמב"ם שיכול בכל המיתות להרוג הרי כאן בסוגיא מפורש שאין למדים לדין שכל מיתה אלא ברוצח בלבד, ובשו"ת חת"ס חו"מ סי' כו כתב שנשאל על זה וכתב שכבר עמד בקושיא זו בשו"ת חו"י סימן קסז וקשה טובא. הרי חזינן להדיא שאין לומדים מזה לכל התורה כולה.

ואפשר לומר שאם מותרה לדבר חמור הוה מותרה לדבר קל אם כן נמצא שכאשר התרו בו במיתה החמורה יכולים לתת לו מעיקר הדין גם את המיתה הקלה, ולא רק משום שאי אפשר להמיתו אלא מעיקר הדין ומקיים את המצוה העיקרית, אבל כאשר ממיתים אותו בכל מיתה שאתה יכול להמית, ואין ממיתים אותו במיתה שמגיע לו, בזה אין נפ"מ באיזה מיתה יעשו זאת אם בשריפה או מיתה אחרת דכיון שאינה אותה מיתה שוב יכולים להמיתו בכל מיתה, כיון שבלא"ה

אינו העונש שמגיע לו, ולפיכך הוכיחה הגמרא דמדחזינן שמותר לתת לו רק את העונש הקל ואינו יכול לומר שאינו רוצה עונש קל אלא רוצה לקבל עונש אחר קל מהכל, כיון שהוא נהרג במיתה אחרת, על כרחך שמותרה לדבר חמור הוה מותר לדבר קל ונחשב כאילו הוא מחוייב בעונש הקל. כמו שהוא חייב בעונש החמור ובזה הוא עיקר הדין ולפיכך מענישים אותו את העונש הקל, אבל אם נאמר שאיננו מותרה אלא רק משום כל מיתה שאי אתה יכול להמית ובזה אין נפ"מ אם מהארבע מיתות או מיתה אחרת יותר קל מהכל, ויש לו לומר שתתנו לי את העונש הקל ביותר ולא שריפה אבל אם מותרה לדבר חמור הוה מותר לדבר קל הרי שהמיתה הקלה הוא קיום המצוה אע"ג שאינו מקיים לגמרי אבל בכלל מאתיים מנה, וממילא נותן לו חלקית, את העונש המגיע לו מעיקר הדין, ולפיכך אינו יכול לתת דבר אחר אלא מקיים את המצוה בעיקר. וממה דחזינן שנותנים רק את המיתה הקלה ש"מ שהוא חייב מיתה קלה מן הדין ולא רק ע"י שאי אפשר להמיתו. ואע"ג שאפשר לקיים את העונש הקל שבזה יתקיים עיקר הדין מאותו ענין אפשר גם לתת את העונש החמור ומקיימים בדיעבד את עיקר הדין העונש החמור.

וזה כמובן תלוי בדין של כל מיתה שאתה יכול אם צריכים להרוג דוקא בארבע מיתות דאם כמוש"כ הר"ר יוסף שרק הארבע מיתות אם כן חשיב שהוא מקיים את המיתות בית דין, אבל הרמב"ם לשיטתו דסבר שאין הבדל ולפיכך הוכיחה הגמרא שפיר שיכול היה להרוג אותו מיתה אחרת קלה מכולם.

אמנם באמת קשה מהי"ת לומר שיהיה יכול להרוג בכל מיתה הרי דילמא רק בארבע מיתות בית דין יכול להרוג וכמו שסובר הר"ר יוסף, ובתוס' כתוב שאם הוא ארבע מיתות פשיטא שיכול ועל כרחך שהריבוי שבא לרבות הוא שאר החייבי מיתות וצ"ע מה הטעם בזה שהוא פשיטא שכל ד' מיתות בית דין יכול להרוג כשאינו יכול להרוג. ונראה דתליא בעיקר החיוב של ארבע מיתות יש לחקור האם הם ארבע עונשים או שהם עונש של מיתה רק שיש לו תוספת והדבר הזה הוא מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם בשורש יד האם ד' מיתות בית דין הם ארבע מצוות או שהם מצוה אחת דעת הרמב"ם שהוא ארבע מצוות ולדעת הרמב"ן הוה מצוה אחת של ובערת הרע מקרבך כי בעצם המצוה היא הבערת, אבל הסממנים איך לעשות זאת שיש דינים מיוחדים כתב הרמב"ן הוה כמו שיש דין להסקל בפתח בית אביה, וכי נאמר שהוא עונש אחר והוה מצוה אחרת כמו"כ הד' מיתות אינם עונש אחר אלא העונש בעצם הוא מיתה רק איך לעשות זהו לא מצוה אחרת. ולפי"ז יש להסביר את דברי הר"ר יוסף דפשיטא דארבע מיתות משום שאינו ארבע מצוות אלא מצוה אחת, אמנם דעת הרמב"ם שהם ארבע מצוות וממילא כיון התרבה שיכול בכל מיתה מנא לן שיכול בכל מיתה בשאר מיתות דילמא שיהיה יכול רק בארבע מיתות כמוש"כ הר"ר יוסף.

וצריך לומר דכיון שהם ארבע מיתות הם נחשבים כמו חיובים שונים לגמרי וכמו שמרבינן שיהיה במיתה אחרת אין הבדל בין מיתה אחרת מארבע מיתות לבין מיתה אחרת שלא מארבע מיתות. אמנם המיתה החמורה כוללת בתוכה גם מיתה קלה לדעת הרמב"ם ואם יש בו התראה יש לו לתת את העונש הקל יותר. אבל הפסוק לא איירי בזה שהרי הפסוק לא דיבר מצד ההתראה אלא שיכול להרוג אפילו את החמור יותר, ולפיכך מוכרחים לומר שיש בזה שני דינים

האחד הוא בכל מיתה והב' הוא שיש לו להרוג את המיתה הכוללת בו וזה רק כאשר המתרה על החמורה הוה התראה על הקלה ובשיטת הרמב"ם חזינן שאין אומרים מותר לדבר חמור הוה מותר לדבר קל כמוש"כ בעין המשפט כתובות לג. שלא מצא מה פוסק הרמב"ם אמנם כתב שרק באומר סתם הרי זה לוקה. ובפשטות משמע שסובר שמותר לדבר חמור אינו מותר לדבר קל ורק כאשר אמר בסתם. עכ"פ כשמרבינן מרבינן את הכל והרמב"ם לשיטתו דסבר שהם ארבע מצוות וכאשר מרבינן מרבים את הכל.

אמנם עדיין קשה טובא ממש"כ בגמרא בסנהדרין עב: להדיא שרוצה הרי זה היחיד שנהרג בכל דבר והשאר יש עליו דין של שני כתובים הבאים כאחד וצ"ע.

ולכאורה לפימשנ"ת יש לומר שאם כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה היינו כמוש"כ בדעת הרמב"ם שהטעם מה שהזוממין יש להם חיוב כל המיתות משום דכתיב וביערת הרע והדין של עדים זוממים הוא לקבל על עצמם את העבירה בעצמה אם כן זה עצמו מוכיח שיש לכל אחד מהעבירות דין של בכל מיתה שאם לא כן איך יתכן שיהיה לעדים זוממים דין של כל מיתה שאתה יכול להמית, ועל כרחך שהסוגיא בסנהדרין עב: סברה דההלכה של עדים זוממים אינו לקבל את העבירה עצמה וכמו שסברה גמרא בסוגיין בתחילה לומר שיעשו אותו בן גרושה לו ולא לזרעו ועל זה משני דכאשר זמם לעשות וליכא, אבל חזינן שאפשר לעשות אותו בן גרושה מבלי להיות לזרעו וזה שייך רק אם נגדיר את העונש של כאשר זמם הוא עונש על המעשה. ולפיכך שני כתובים הבאים כאחד הוא לא על זה אלא על החיובים האחרים. ואם נאמר שיש בזה שני סוגיות הרי א"ש גם הסוגיא בסנהדרין פ: דאמרין שהוא משום מותר לדבר חמור הוה מותרה לדבר קל דהסוגיא שם אתיא דעדים זוממים הם בלבד יש להם חיוב בכל מיתה אבל בשאר המקומות לא, אבל בלא"ה הרי מוכח וגם כך דעת הרמב"ם בהלכות סנהדרין פי"ב שיש לתת לו את העונש הקל ולא בכל עונש אחר שלא נמצא בתוך ד' מיתות בית דין. ומשמע שהוא מכח מותר לדבר חמור הוה מותר לדבר קל או שאירי שהתרו בסתם כמו שכנראה הרמב"ם מעמיד.

הלכות כתובות

בס"ד

זמן נישואין

נותנין לבתולה שנים עשר חדש ולבעל נותנים נמי יב חודש, ויש הבדל בין אשה לבין הבעל שהאשה משבגרה כבר אין נותנים לה אלא לימי הבגרות מחשיבים שכבר הכינה את עמה ומיום הבגר כבר נמנה בתוך יב חודש, אבל הבעל בכל ענין שיהיה יש לו מנין יב חודש אמנם לפי המבואר ברמב"ם בכל ענין שיהיה אין משגיחין אלא באשה, ואם האשה אין לה צורך לייב חדש גם האיש אינו יכול לדרוש זאת אמנם הירושלמי איתא שאם הוא בחור והיא אלמנה יכול לבקש יב חדש חזינן שאין ההתחשבות

רק באשה אלא גם בבעל וכך דעת הרא"ש והטור. וכתב הבית שמואל שהצורך של הבעל הוא להכין צרכי סעודה, ולפי"ז בזמנינו שאין מכינים סעודה לא שייך כל זה¹, אבל בפשטות ברמב"ם ובראשונים לא מוזכר שהוא רק צרכי הסעודה.

הכנה לשבתא

מצות עונג שבת

הלכה ל

מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, ולא מחזי כרעבתן כיון שאינו כן בימות החול ודאי כוונתו שחביב עליו המצוה ורוצה לאכול הרבה², ואדרבה אסור לקבוע סעודה מפני כבוד השבת שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול וכל היום בכלל האיסור³, שאף שאוכלה בבקר כיון שהוא מרבה בסעודתו של כרגילתו לא יאכל בלילה לתאבון⁴. דהיינו שיש ענין לאכול לתאבון בלילה. ובביאור הלכה הביא את דברי הפמ"ג שמצדד שאין הטעם משום לתאבון אלא משום שמזלזל כבוד השבת שעושה ערב שבת שוה לימי השבת⁵. ומצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול מתשע שעות למעלהכל שהו אמשער בפנשו שע"י זה לא יהיה תאב לאכול בלילה⁶. דרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת כדי שיהיו תאבים לאכול בלילה והב"ח והמ"א הסכימו שאין להכנס לשבת כשהוא מוענה אם לא שהוא אסטניס כל כך שאם יאכל ביום לא יוכל לאכול בלילה לתאבון ואז מנהג טוב הוא אם אין מזיק לו התענית. והחזו"א היה

נוהג שלא לאכול פת אפילו תבשיל בערב שבת לאחר זמן מנחה גדולה אלא פירות בלבד.

הלכה לא

ולענין מצוות אכילת מצה, אסור לאכול פת דהיינו אפילו מצה עשירה אסור, משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתאבון אבל אוכל מעט פירות או ירקות אבל לא ימלא כרסו מהם, ולענין יין לא ישתה יין מעט משום שהו אמסע ד סעיד אבל אם רצה לשתות יין הרבה שותה מפני שהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל⁷, והאיסטניס מתענה בערב פסח כדי שיאכל מצה לתאבון⁸ ומ"מ אם חל ערב פסח בשבת אין לדחות סעודת שבת בשביל זה רק שיהר לאכול מעט כדי לצאת ידי סעודת מצוה בלבד⁹, וכל זה הוא חומרות מיוחדות לענין מצות אכילת מצה, ויש שנוהגין שלא לאכול מרור כדי לאכול לתאבון ותמהים על זה האחרונים¹⁰ ויש מחמירין שלא לאכול פירות כדי לאכול חרוסת לתאבון וכתב הרמ"א אין לחוש למנהג ההוא¹¹.

הלכה לב

אכילה בלילה הראשון בסוכות הוא מצוה דאורייתא, ומשום זה לא יאכל ביום מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתאבון דומיא דאכילת מצה, והאחרונים הסכימו שאינו אסור אלא משעה רביעית אחר חצות היום כמוש"כ המחבר בסימן תעא וככל הדינים שנוהגים באכילת מצה יש לנהוג גם לענין אכילה בלילה שיכנס לאכילת המצוה בליל סוכות לתאבון. וזמן האכילה הוא מצאת הכוכבים ולא יאכל עד שיהיה ודאי לילה, אבל קידוש יכול לעשות מבעוד יום קצת על היין¹², והמוציא וברכת לישב בסוכה יאמר בלילה¹³ ומכיון שאומר סוכה ואחר כך זמן ממילא יש לעשות את הקידוש בלילה אבל בלילה השני בחו"ל יכול לברך לישב בסוכה עוד קודם שתחשך. עכ"פ הדין של אכילה בסוכה גם הוא צריך שיהיה לתאבון דומיא דמצה¹⁴,

¹ עיין בה"ט שכתב כן ומקור דברי הבית שמואל הוא מדברי רש"י.

² שו"ע רעד סעיף ב ובמ"ב סק"ו

³ שו"ע רמט סעיף ב

⁴ מ"ב שם סק"א ובביאור הלכה כתב סימן תמד שמא תימשך סעודה זמן רב ושוב לא יהיה תאב לאכול.

⁵ ביאור הלכה (ד"ה מפני כבוד השבת)

⁶ מ"ב סק"ז

⁷ סימן תעא סעיף א.

⁸ סימן תע סעיף ג

⁹ מ"ב סק"א

¹⁰ מ"ב סקט"ו דאין טעם למנהג זה.

¹¹ רמ"א תעא סעיף ב

¹² ביאור הלכה (ד"ה ולא יאכל) ולכאורה הרי כיון ששותה יין קודם הרי זה גורם למסעד סעיד ולא יאכל את האכילה של סוכה משתחשך לתאבון כמוש"כ שאסור לשתות ביום בערב בפסח יין אם הוא מקצת. וצריך לומר דכיון שהוא באותו סעודה וקרוב הוא לאכילת הסעודה שבליילה אין אומרים שבמשך זמן קצר זה יאבד את תיאבון.

¹³ מבואר שאין מקיימים מצות אכילה בסוכה בתוספת יום טוב ואינו יכול

לברך לישב בסוכה וצ"ע מאי שנא מכל תוספת שיכול לעשות קידוש וחשיב סעודת שבת ולמה שלא יהיה נחשב אכילה בסוכה. ויכול לברך כמו שיכול לברך ביום השני ואע"ג שמצד הדין של חיוב אכילה אפשר שמקישים את האכילת סוכה למצה שצריך דוקא לילה שהוקש לפסח ולכן חייב לאכול עד חצות מ"מ ברכת לישב בסוכה על עצם האכילה בסוכה למה שלא יהיה גם מבעוד יום.

¹⁴ ועיין בחידושי הריטב"א סוכה דף כז עמוד א שמעתי בשם גדול מגדולי

הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשון של סוכות ואפילו ירדו גשמים שינת עראי מיהת, ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה מגזירה שוה דט"ו ט"ז מחג המצות, והא ליתא כלל לפום האי דכתיבנא שאין חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם דלא מחייב בשינה עכ"ד. ולהלכה אין חיוב של שינה רק אכילה כשיורדים גשמים. מ"מ ודאי מקיימים מצוה בשינה ועיקר הסוכה הוא בשביל שינה ואכילה, ולכן יכולים לברך על אכילה ושינה אם אינו אוכל בסוכה יש לו לברך על השינה אבל אם אוכל בסוכה (אפשר שאפילו אם אינו

התם ר"מ בריה דר"נ פריק ליה בשילקי בשווי, מ"מ ש"מ דאם פדלו פחות מכדי שווי בדבר אחר שלא בשה אפילו בדיעבד אינו פדוי, והא גבי הקדש אמר שמואל הקדש שזה מנה שחיללו על שזה פרוטה מחולל בדיעבד. ומזה הכריח בדברי התוס' דסבר שכל הקולא של הקדש שזה מנה שפדלו בשה פרוטה מחולל הוא רק לבעלים אבל לא לאחרים, ובע"כ ה"ט דיש לחלק בין אחר לבעלים משום דבעלים כיון שהקדש חל על פיהם קילא ויכולין לפדותו שלא בשוויי אבל אחרים שאין הקדש חל על ידיהם אינו פדוי שלא בשווי, וה"ט ל"ש לחלק אלל בקדושה שאינו בזה מאליו אלל על פיו כמו הקדש אבל בקדושה הבא מאליו ול"ע ע"פ בעלים כמו פטר חמור שקדושתו מרחם וקדוש מאליו בעלים כאחר' דמי. עכ"ל. ועיין גם בתוס' חילוניות שהובא בש"מ"ק בסוגיין שגם כתב והכריחו זאת מסוגיין.

ובפשטות י"ל לומר שיש בפדיון שני סוגי פדיון י"ל פדיון שהוא מעביר את הקדושה ויש פדיון שהוא קונה את הדבר, וכאשר הוא קונה לא כריך יותר וע"ז כתוב בגמרא דש"מ משמואל שאין אונאה להקדש, משום שהוא בדרך של קנין, אבל כאשר מעבירים קדושה ללא קנין בזה כריך שיהיה בשווי וזהו גם החילוק שכתוב בירושלמי מע"ש שכתב מעשר שני ממון גבוה אפשר לפדות בפרוטה אבל אם מע"ש ממון הדיוט כריך שיהיה בשווי כמוש"כ הגר"א (יו"ד ר"ל סק"כ) לפרש את הדברים. ולפי"ז י"ל לומר שהפדיון פטר חמור אינו מעשה קנין ולפיכך כריך שיהיה בשווי ורק גזיה"כ שבשה יכול לפדות אפילו פחות משווי. ולפי"ז גם לפי החולקים על התוס' וסוברים שכולם יכולים לפדות בפרוטה מ"מ בפטר חמור מודים שכריך שיהיה זהו בשווי. (ושו"ר בשיעורי הגריש"א שכתב כן). אבל קשה מה היה הסברא לומר שיהיה הפטר חמור שלו הלוא כיון שאינו קנין כמוש"נ"ת אם כן איך יהפך להיות קנוי אע"ג שהוא אסור בהנאה אבל לאו ממון גבוה הוא.

ובאור שמה פי"ב הי"א מהלכות ביכורים כתב שאי אפשר לפדות את הפטר חמור ע"י לדידי שזה ליה שיהיה בשווי משום שהוא חלות פדיון ולא הוא דומיא דפדיון הבן שהוא רק זכות ממון שיהיה רחמנא לכהן מצי אמר על הכלי כל דהו אבל פדיון פטר חמור הוא הפקעה כמו פדיון הקדש ובזה כריך או שזה או בשווי כמו פדיון הקדש ואע"ג שיש הוכחות שגם פדיון הבן הוא חלות פדיון אבל לא שהוא פודה אלל שהתורה פולחנה ע"י מה שקיבל הכהן אבל לא כריך הכהן להתכוון לפדותו ולעשות מעשה פדיון.

ולכאורה חזינן מסוגיין שנתן הכסף וקם לו אינו דוקא משום שהוא 'קונה' אלל במה שהוא הפך את הדבר להיות ממון כל שקודם לא היה ממון ועכשיו הוא ממון גם זה סיבה להפך להיות שלו מכיון שהוא זה שעשה אותו לממון, והגמרא רק מספקא ליה הואיל ואית ליה דיני ודיני נחשך כשלו אבל לולי זאת לא היה נחשך ממון ידידי ע"י מה שהוא אסור בהנאה כוונת התורה באיסור הגאה הוא להפקיע אותו מתורת ממון, ואפשר שאפילו לפי השיטות הסוברות שכל איסורי הגאה חשיבא ידידיה שגחלקו בזה האחרונים והראשונים האם איסורי הגאה הוא שלו או אינם שלו, י"ל שגם לפי הסובר שהאיסורי הגאה הוא שלו כאן בפטר חמור יהיה נחשך כאינם שלו כמוש"כ להדיא בגמרא משום שחזינן שכריך פדיון ולתת שווי היינו משום שכוונת התורה להפקיענו ממנו רק ע"י שיתן דמים יחזור להיות שלו אבל אע"ג שאינו ממון גבוה בכ"ז משום האיסור הגאה שהוא הפך אותו לממון זה גם סיבה לעשותו ממון ידידיה, רק שזע מהי"ת ללמוד זאת ממש"כ בהקדש ונתן הכסף וקם לו הלוא גם אפשר ששאינו מחמת שעשה את הממון אלל 'קנין' ואולי לפי מסקנת הסוגיא שבפטר חמור אינו שלו אלל של הבעלים

דף של ספינה

יא – יז

תוכן עניינים

פדיון פט"ח אם דומה לפדיון הקדש	כא
פדיון בפסולי המוקדשין	כב
לא שייך מעשה משיכה כלפי הקדש	כב
מינו דנחתי קדושת דמים אם הוא מאליו או במעשה	כב
איסור חלב הוא דין בחלב או בשייכות שלו לבהמה	כג
פדיון על קדושת פסולי המוקדשין	כג
למר שלא נשתנה אם גם הלביעה	כד

דף יא

פדיון פט"ח אם דומה לפדיון הקדש

פדיונו פדוי לפודה ופירש רבינו גרסום כלומר דהאי דפדהו בשה יהא הפטר חמור שלו או לבעלים, ולכאורה בשלמא בהקדש חשיב הפדיון קנין אבל בפדיון פטר חמור הרי אינו ממון גבוה ואינו הקדש אלל רק חלות איסור עליו ומיה"ת לומר שיהיה של הפודה אע"ג שהוא נתן זאת אבל אפילו נאמר שיש איסור קודם שפדה על הפטר חמור אינו אלל איסור בעלמא אבל אינו ממון גבוה. ובגמרא מפרש לרבי יהודה הואיל ואסירא להקדש מדמינן ליה וכתביב ונתן הכסף וקם ליה. אמנם שם הוא דין של קנין מגבוה כמוש"כ הרי"ף שזה המקור של קנין כסף בעלמא וכן הוא לקמן ברכ"י יג. ובתוס' שם (ד"ה דבר תורה מעות קונות) וזה שייך רק במקום שיש בעלות גבוה אבל הכא אפילו לרבי יהודה שיש איסור אינו ממון גבוה. וכמו שאם יפדו קדושת שביעית לא יהיה זו קנין כך גם לענין פדיון פטר חמור.

והנה הטורי אבן כג: הקשה על מש"כ בסוגיין דמי שיש לו פטר חמור ואין לו שיה לפדותו פודהו בשווי ומפרש התם דה"ט ללא יהי חמור מן ההקדש ולא אמרה תורה בשה להחמיר עליו אלל להקל עליו, פי' דאם פדה בשה יכול לפדותו בשה כל שהוא. ואיכא לאקשווי האיד קאמר דפודה בשווי מטעמא דלא יהי חמור מן ההקדש הא בע"כ פדיון פטר חמור חמור מן ההקדש דהא בכל אלו דתנן התם דאין פודין לא בעגל ולא בחי' ולא בשחוטא, משמע ודאי דאם עבר ופד' בהו אפילו בדיעבד אינו פדוי והפטר חמור באיסורו קאי למאי דקיי"ל כר"י דאמר פטר חמור אסור בהנאה כדאמר התם והכי מוכח שם, וכן כתבו המפרשי' גבי הא דמבעיא ליה התם מהו לפדות בנדמה ולא איפשט דאם פדה זו ומת פטר חמור יקבר ש"מ דאם פדה בדבר שאין פודין אפילו בדיעבד אינו פדוי וזה ברור. ובע"כ מיירי בשאינו כדי שווי של פטר חמור דאי בכדי שווי בכל דהו סגי. ואמר' נמי

אם כן י"ל שאין דין כזה ונתן הכסף שהופך ממון שלאו דידה לממון סיבה להעשות שלו אלא הוא משום המעשה קנין לכן חלוק פטר חמור מהקדש.

דף יב

פדיון בפסולי המוקדשין

מהו לפדות בפסולי המוקדשין כיון דאסור בהגאה אין איסור חל על איסור או דלמא כיון דלא תפיס פדיונו אפקועי איסורא בעלמא הוא, ומסיק כיון שיש היקף לכזי ואיל מה כזי ואיל אין בו פדיון, אף פסולי המוקדשין אין בו פדיון. עכ"פ מבואר שמפני אין איסור חל על איסור לא שייך ביה פדיון, ולכאורה למה הגמרא לא מספקא ליה בצבור בעל מוס אם יכול לפדות בצבור בעל מוס. הרי אין הלכה שיהיה השה אינו בעל מוס כדי לפדות פטר חמור. ומדוע אמרו זאת על פסולי המוקדשין משמע שצבור בעל מוס סברו שפשיטא שאין בו פדיון רק בפסולי המוקדשין שנפדו, כיון שהיה עליו פדיון שמא בו חשיב טפי מותר גמור שיהיה בו פדיון משא"כ צבור בעל מוס ללא הפדיון. והו יסוד לזכרי תוס' בצ"ק נג: שור ושור פסולי המוקדשים שנגחו – פירש רב יהודאי גאון דהיינו שור צבור דלא פריק ליה ולפי שאין לו פדיון אעפ"י שדינו להיות נשחט במדינה ונאכל לכהנים במומו ככזי וכאיל דאפילו להאכילו לנכרים מתיר ר' עקיבא בצבורות (דף לז:). מטעם דאיתתק לזכי ואיל אפי' הכי לא חשיב בחייו ממון הדיוט ושור רעהו וכן כל פסולי המוקדשים שלא נפדו אבל במוקדשין שנפדו ליכא לאוקמי דשור רעהו מקרו אף על פי שאסורים בגיזה ועבודה דהא לקמן בשמעתין מחייבין שור הדיוט שהמית שור פסולי המוקדשין ובור נמי הוה מחייבין אי לאו משום דכתיב והמת יהיה לו. עכ"ד הרי שחילק בין צבור לבין שאר פסולי המוקדשין שצבור פסולי המוקדשין ודאי שנקרא רעהו וזוהי היה מקום לומר שיחול עליו פדיון פטר חמור כיון שהוא פסולי המוקדשין שנפדו כבר כל קדושתו עברה אבל בצבור אע"ג שנעשה בעל מוס כזה אינו נחשב רעהו וזוהי פשיטא לגמרא שלא יהיה הפדיון חל.

ועיקר הספק ז"ע דהרי באמת כיון שלא חל עליה דבר מה שייך לומר בו אין איסור חל על איסור, ובראשית זיכורים כתב להסביר את הדבר שאין איסור חל על איסור דלמא הדין של הפדיון הוא שחל רגע אחד ושזב נפקע וכאשר אין איסור חל על איסור לא חל אפילו רגע אחד וכל זה הם דברים מחודשים ומהי"ת לומר שחל רגע אחד ונפקע. וממ"נ אם חל למה שיפקע. ועוד הקשה שם בראשית זיכורים (וכן הקשו כל האחרונים עיין שפ"א וחזו"א יז סק"י) דמה הגמרא פשטה שהוקף לכזי ואייל מה כזי ואייל אי אפשר לפדות אף בפסולי המוקדשין אי אפשר לפדות והקשה הרי בשוויי אפשר לפדות לכזי ואייל אם כן ה"נ יס להסתפק אם יכול לפדות בפסולי המוקדשין בשוויי. אם אמרינן אין איסור חל על איסור או לא. ולכאורה יס לומר שהפדיון בשה הוא אינו חלות עליו אלא הוה מעשה פדיון אבל הפדיון בשוויי הוא ודאי שחל עליו דומיא דהקדש שאפשר לפדות בשוויי וזוהי הוה החילול ממס שחל עליו רק מה שאינו עובר עליו איסורו של הפטר חמור הרי בהקדש עובר עליו כל החלות הקדש נאמר שגם בשוויי יעבור הכל בשלמא לענין פדיון בשה הרי זה פדיון אבל הפדיון שהוא מהדין של פדיון הקדש מהי"ת לומר שבאמת נפקע ממנו האיסור נאמר שיהיה דומיא דהקדש שעבור אליו חלות כל הדבר.

ומזה נראה שהגדר של האיסור הנאה שיש על הפטר חמור, הוא משום שהוא פטר חמור אבל כאשר יעבירו ממנו את קדושתו שזב אין שייך בו איסור הגאה, משום זה כל פדיון בשוויי של פטר חמור לא נעשה איסור הגאה כיון שנפדה הקדושה אבל כאשר יס קדושה קודמת שהוא ע"י פסולי

המוקדשין כזה יס לומר שאין איסור חל על איסור והכוונה שאין הקדושה חלה על הקדושה ולפיכך לא יהיה פדיון מתחילה וע"ז משני דילפינן מכזי ואייל, אלא קשה שהרי כזי ואייל אפשר לפדות בשוויי וכמוכן שלא חל עליו איסור יס להסתפק אם נאמר שגם בפסולי המוקדשין אפשר לפדות או דלמא כיון יס קדושה לא יחול וצריך לומר שכיון שחזינו שיש פסוק מדכתיב כזי ואייל ש"מ שאפשר לפדות על פסולי המוקדשין ולכן בשוויי אפשר לפדות בפסולי המוקדשין. ובאמת בחזו"א כתב שאפשר לפדות בפסולי המוקדשין בשוויי, ובשיעורי הגריש"א כתב שיש לומר שבהקדש ודאי שלא יכול לפדות ממילא כשם שבהקדש אי אפשר ה"נ גם אי אפשר בפסולי המוקדשין, אבל בחזו"א כתוב שגם הקדש אפשר לפדות בפסולי המוקדשין.

דף יג

לא שייך מעשה משיכה כלפי הקדש

רבי יוחנן אמר דבר תורה מעות קונות והתוס' (ד"ה דבר תורה) הביאו את רש"י שדבר תורה מעות קונות מדכתיב ונתן הכסף וקם לו, אם כן אמאי לריש לקיש אמאי אינו קונה כסף ממס"כ ונתן הכסף וקם לו ונגמר הדיוט מהקדש, דכמו שלפי רבי יוחנן ויהיה ילפותא שקונה גם במשיכה ממס"כ או קנה מיד עמיתך. ותיירא בשם רב יהודה בר נתן דכיון שאינו יכול לקנות במשיכה דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא לכן קונה בכסף, והקשה הרי איירי גם בזהמת הקדש דלא שייך בי גזא דרחמנא רק בקדושת דבר הבית כדאיתא בחולין. קלט. אמר לך רב: דוקא פטרי משילוח כגון פירות שזבכו דקדשי מזבח נינהו, דכיון דקדשי קדושת הגוף לא פקעה קדושתיהו מינייהו, אבל במקדש תרנגולתו לבדק הבית, דלאו קדשי מזבח, דקדושת דמים בעלמא הוא, כיון דמרדה – פקעה קדושתיהו, וחייבת בשילוח; ושמואל אמר: כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, דכתיב לה' הארץ ומלואה. ובפשוט כל זה שייך בקדשי בדה"ב ולא בקדשי מזבח. ועוד קשה הרי חזינו ששייך מעילה בקדשי מזבח והרי המעילה הוה מדין גזילה ומעשה גזילה שייך למרות שכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא אם כן אמאי לא נאמר שיהיה גם משיכה קונה.

ומוכרח מזה שיסוד הדין של משיכה הוא כאשר ניכר הבעלות אבל כאשר לא ניכר אין זה מעשה משיכה ולפיכך אע"ג דלענין מעילה הרי זה מועיל י"ל שחזינו שהדין קנייני גזילה ומעשה גזילה הוה מעשה אחר כמוס"כ תוס' בצ"ק עט. דגם משיכה ברשות הרבים הוה משיכה אע"ג שאינו מועיל לענין קניינים אבל לענין דין של קניינים אינו מועיל ואע"ג שלענין קדשי מזבח לא אמרינן כי היכא דאיתא בי גזא מ"מ כיון שהוא סו"ס נחשב כממון של גבוה כזה לא 'נחשב' כמעשה משיכה שצביל מעשה קניינים.

דף יד

מיגו דנחתי קדושת דמים אם הוא מאליו או במעשה

שלא יהיה טפל חמור מן העיקר ולכן אינו מתקדש ולא מיגו דנחתי קדושת דמים נחתי קדושת הגוף, וקשה הרי הדין של מיגו הוא דין של מאליו ואם כן אמאי לא יתקדש חזינו מהכא שהדין של מיגו דנחתי הוא דין במעשה הקדשה ולא דין בקדושה. ובבר הוכיח כן בכל הסוגיא בתמורה יא: מרן הגרי"ז זצוק"ל בחידושי שם שכל הדין של התפשטות שייך רק למעשה

ההקדש וכל שלא נתפשט בשעת מעשה ההקדש אין בו התפשטות כנ"ל לדיון התפשטות שייך רק 'לההקדש' ולא הוה מידי דממילא, והראיה דלר"י אמרינן דלא חשיב איברין משום דכשמימר על אבר אחד מתפשטת התמורה על כולה והוה מעשה תמורה על כל בהמה ע"כ דזה שייך להקדשו, וכן מהא דבמקדש חלי אשה בעי הגמ' בקידושין (דף ז' ע"א) דנפשטו קדושין בכולה והרי בזה לא חלו כלל הקדושין על החלי דנימא נפשטו, אלא ע"כ דכל הדיון של התפשטות שייך למעשה ההקדש, והוי כמקדש אשה שלימה, וא"כ כל שלא היה דין התפשטות בשעת הקדש שוב לא יהיה בו דין התפשטות. וכן הוכיח שם בהמשך הסוגיא בזה שמתפסקת הגמרא האם אמרינן תרי מיגו או לא אמרינן תרי מיגו, דאם הקדיש אבר לדמיו ואם נאמר שהוא מידי דממילא מה שייך בזה תרי מיגו הלוא כיון שהתקדש לקדושת הגוף ממילא אחר כך יהיה התפשטות בכולה ועל כרחק שהכל הוה דין מדיני המעשה הקדש.

דף טו

איסור חלב הוא דין בחלב או בשייכות שלו לבהמה

כי כל אוכל חלב בהמה ואהני היקשא לומר שאינו חייב כרת, אבל אכתי לאו איכא עליה ולהכי אפקיה רחמנא בלשון דמו לומר כך מה דמו בכרת אף חלבו בכרת, ומוכח מזה שיסוד הדיון של חלב הוא חלב מזד עצמו והחלב של חיה אינו נחשב כחלב והחיוז כרת על החלב היינו חלב בהמה. שהרי כאן הוה חלב של בהמה ובכ"ז יהיה פטור דממ"נ אם הוא בהמה או חיה ועל כרחק שהוא הגדרה על החלב עצמו, וכן משמעות לשון הגמרא בחולין בפרק אלו טרפות מט: דחלב חיה אינו סותם וחלב בהמה סותם, ומוכרח מזה שהדין הוא על החלב עצמו.

אבל בחי' רבינו חיים הלוי הלכות שחיטה פי"ב ה"ט כתב להיפך שכל הדיון של איסור חלב אינו על החלב עצמו עיי"ש לענין גדר הדיון של כלאים שהיתה בת צביה מכבש אם נחשב הוא מקצת שה הוה שה או לא, דלענין אותו ואת בנו כתב הרמב"ם שכוין שאמרינן שה ואפילו מקצת שה כאשר שחט אותו ואת בנו זה חייב מלקות ואילו לענין חלב כתב הרמב"ם פ"א הי"ג מהלכות מא"ס שאת החלב של בן הצביה מכבש אינו אסור ואינו לוקה, וקשה הרי כיון ששה אמרינן ואפילו מקצת שה נאמר שיהיה חייב מלקות, ותירץ מרן הגר"ח זצוק"ל שיש לומר שהדין של חלב אם הוא אסור או מותר אינו תלוי בגוף החלב אלא הוא חלב של מי, אם הוא של חיה או שהוא של בהמה, וכל שהחלב שייך למקצת שה עושהו הבהמה אפילו את החלק חלב של החיה שיש בו הרי הוא אסור וכמו"כ המקצת חיה עושה את החלב להיות מותר ולפיכך דינו שאינו לוקה עליו כיון שיש כאן סתירה בין הבהמה לחיה, אבל לענין אותו ואת בנו מתלי חלי במקצת וכל שהוא מקצת שה הוה ליה שה ושזב הוה ליה דין של אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. ובזה ביאר גם מדוע יש לכסות את הדם של מקצת שה ומקצת חיה כיון שהדם של החיה טעון כיסוי לא שנא אפילו אם הוא בחפצא דם בהמה אבל כיון שהוא גם דם 'של' חיה הרי הוא טעון כיסוי הדם ולפיכך מיושב קושיית התוס' חולין עט. שהקשו אמאי טעון כיסוי כל הדם נימא שרק חלי דם יהיה טעון כיסוי. וברמב"ם פי"ד ה"ד מהלכות שחיטה פסק שהדם של הכלאים חייב בכיסוי ואין מזכרין עליו ולפי הנ"ל כתב משום שכל הדם יש בו דך חיוז ואד פטור משום האד בהמה כמו"כ לענין חלב שאינו חייב על החלב. כיון שכל החלב הוא שייך לבהמה ושייך לחיה. עכ"ד.

ובאמת לפי היסוד הזה שכתב יש ליישב את קושיית התוס' בסוגיין (ד"ה ואהני קרא) להקשו דאם חזינו שיש בו איסור לאו נחזיר אותו לאיסור כרת ולא נטריד פסוק מיוחד לומר שיש עליו איסור כרת, וכתב ונריך לחלק. ולפי הנ"ל בדברי הגר"ח זצוק"ל יש לומר שהדין של פסולי המוקדשין הרי מבואר במכות כ. שהוא כמו חולין והקדש מעורבין זה בזה ולכן יש עליו דין של כלאים. עכ"פ מה שיש בו תערוכות קדש וחול אם כן י"ל שהוא נחשב כמו חיה ובהמה ביחד והוה ליה כמו מקצת שה ונאמר שאין עליו חיוז כרת ורק איסור לאו והוה גופא מש"כ הבא שלא יהיה חייב כרת, ועל זה יש לנו ריבוי מיוחד דלענין הדיון של חלב הרי הוא אינו כבי ואייל אלא הוא נחשב בבהמה ולכן יש חיוז של חלב וחייב עליו כרת.

דף טז

פדיון על קדושת פסולי המוקדשין

מכא קדושה דחוויה לפדות לא אלימא קדושתה לפדות ולכאורה לע"ג מה שייך פדיון הרי בא מכא קדושה שכבר נפדת וכמו שאי אפשר לפדות את המקור איך אפשר יהיה לפדות את התמורה. ולכאורה מכאן יש להביא ראיה שכיון שהוא עושה תמורה אין התמורה רק מעביר את הקדושה שיש מכאן לכאן אלא הוא נחשב כעושה הקדשה.

ובחזו"א בכורות יחי ח כתב שכיון שנחית עליה רק קדושת פסולי המוקדשין וזה תימה שהרי אין לקדושת פסולי המוקדשין פדיון בכלל. ואפשר היה לומר שהדין של קדושת פסולי המוקדשין הוא רק שנשאר ולא נעשה ע"י מעשה ש'חל' קדושה אבל אם חל קדושה חדשה של קדושת פסולי המוקדשין אפשר שבזה יהיה לו פדיון וע"ז קמ"ל שאינו כן.

ובחידושי הגרי"ז זצוק"ל דליתא בב"ק (דף נ"ג ע"ב) דשור ושור פסוה"מ היינו בכור שאין לו פדיון כמפורש ברש"י ותוס' דלא חשיב רעהו אף על גב דשור פסוה"מ דעלמא שפיר הוי רעהו, הרי חזינו לחלוק דלינין, ונראה להוכיח על זה מגמרא דזבחים (דף ע"ה ע"ב) דליתא התם בכור אינו נפדה תמורתו מהו וכו' אמר רבא תניא בכור ומעשר משהוממו עושין תמורה ותמורתן כיוצא בהן, והנה לכאורה מאי ראייה מצרייתא זו דלוינו נפדה להלא הכא בצרייתא דליירי בעושין תמורה משהוממו דהוי תמורת בכור בעל מוס, שפיר אינה נפדית כמו כל תמורת פסוה"מ לאחר פדיון כדאמרינן הכא דלא אלימי למתפס פדיונו, אבל תמורת בכור תם שפיר נפדית אף על גב דהוא אינו נפדה, ע"כ מוכח מזה דאילו היה הדיון לתמורת בכור תם שנפדית היה נפדית אף תמורת בכור בעל מוס. אם כן כל ההלכה שאין נפדה תמורת פסולי המוקדשין הוא משום שהקדושה של פסולי המוקדשין אינה נפדית ולא משום שזהו דין של קדושה דחוויה שאינה נפדית.

ובספר ראשית זיכורים לעיל טו חקר בגדר האיסור גיזה ועבודה האם הוא משום גזיה"כ אבל לא שיש לו קדושה וכן משמע ברבינו גרשום שם טו דכתב בולד צבי ואיל כלור חולין ניהו ולכן נחשב הוא רק איסור גרידא, או שנאמר שהוא שנשאר בו קדושה כמו שמעמד בדברי הריב"ן מכות כב דלוקה על שור פסולי המוקדשין משום שפתיכי ביה קדושה וחולין וחשיב הוא משום זה והביא לזה ראיה ממש"כ בשיטמ"ק אות ה שכתב שאחרי שנפדו יש להם איסור גיזה ועבודה יש להם קדושה גם נתעברו לפני פדיון אהבני הקדושה שאסור בגיזה לאחר פדיון להקדיש הולדות שנוולו הרי שיש בהם קדושה. וכבר כתבנו בזה ממש"כ הרמב"ם רמב"ם הלכות מעילה פרק א הלכה ט בהמת הקדש שנפל בה מוס ונפדת כמו שביארנו אינה מותרת בגיזה ועבודה והרי היא באיסורה עד שתשחט, נשחטה אחר פדיונה הותרה באכילה.

לענין כלאים שאם כן למה צריך פסוק למשרי כלאים צלילית הלוא הצמר
צבוע בתכלת.

תורת נגע הצרעת

פרק אחד עשר

משנה יא

הר"ש פירש שאם היה במוכין שיעור היה טמא ע"י המוכין אבל בלשון הרמב"ם משמע
שכל מה שמקבל טומאה המוכין זה רק שגם היה נגע על האריג אינו מטמא עד שיראה
נגע במוכין ובאריג עצמו שנאמר בבגדים בקרחתו או בגבחתו קרחתו אל השחקים
גבחתו אלו החדשים דהיינו שאם אינו על האריג אינו מקבל טומאה, רק אם היה נגע על
האריג. וההסבר בזה שכאשר הנגע היה על המוכין לא נקרא שהנגע על הבגד עצמו אבל
אם היה על מוכין וגם על בגד נחשב שהנגע שעל המוכין נחשב שהוא על הבגד בעצמו.

משנה יב

התערב לדעת הרא"ש יש בו ביטול ברוב ובכ"ז המוחלט אינו מתבטל משנה אחרונה
התקשה בזה איך יתכן שיהיה חומרא גורמת שלא יהיה מתבטל הלוא מצינו בכל התורה
כולה שבכל ענין שיהיה הרי זה מתבטל וכתב שאולי למדים זאת ממש"כ ממארת
שממאיר את הכל וזהו החומרא שיש בנגעים. וכבר עמד שם עוד שהרי לענין טומאת
משא אין מתבטל בכל ענין ולמה מוסגר הרי זה מתבטל וכתב שיש לומר שאולי מפני
שהוא טומאה דרבנן שאני, אבל ביטול איכא בזה ודייק שכן משמע מדברי הרמב"ם
שכתב שאם הוא מוחלט אפילו באלף הרי זה דינו להיות מוחלט, וצ"ע. ואפשר שיש
לחלק בין טומאת מוסגר למוחלט שהמוחלט מטמא בביאה ואילו המוסגר אינו מטמא
משום שלא הוקש למת, ואין ביטול ברוב כאשר יש טומאת אהל, ואע"ג שבטומאת מגע
לענין יש טומאה ולענין משא היינו משום שצריך לשאת אותו ממילא בנגיעה אינו מטמא
אבל בטומאת אהל עכשיו הרי הוא מטמא ולא יתכן לומר שיהיה עכשיו מטמא באהל
ולא מטמא במגע, ולפיכך הרי זה לא התבטל אבל בלשון הרמב"ם מבואר בהלכות
טומאת צרעת פרק יג הלכה יג אחד בגד או כלי עור או שתי או ערב המוסגר או המוחלט
לענין טומאה הרי הוא אב מאבות הטומאות כאדם מצורע לכל דבר מטמא במגע ובמשא
ובביאה ועושה משכב ומושב אפילו מתחת האבן, כיצד בגד מנוגע או שתי או ערב או
כלי עור המנוגעים שהכנים מהן אפילו כזית לבית טהור נטמא כל אשר בבית בין אדם
בין כלים ונעשו כולן ראשון לטומאה הרי שאפילו המוסגר נמי הרי מטמא אם כן אין
הבדל בענין זה בין מוסגר למוחלט ועיין מקורו של הרמב"ם באור שמח מש"כ בזה, אם
כן אי אפשר לומר שהחילוק הוא בזה ואם נאמר שדעת הרמב"ם דהכא לאו משום ביטול
ברוב וכן משמע מלשון הר"ש שהדבר תליא בספק אם מטמאים או אין מטמאים אבל
לא בדין של ביטול ברוב.

פרק יב

משנה א

בית ארץ אחותכם אחותכם ולא אחות גוי, ולכאורה אם קונה הגוי את הקרקע נחלקו
בגמרא בגיטין מז. אם יש קנין לגוי לבורות שיחין ומעורות לדעת ר"א יש קנין לגוי
להפקיע מידי מעשר אבל אין קנין לחפור בה בורות שיחין ומעורות שנאמר לד' הארץ,
אם כן לפי דעת ר"א שאין קנין אמאי הוא נחשב ולא אחות גוי הלוא אין לו קנין בכלל.
ואם נאמר שהוא קונה את הבית לא נחשב ולא אחות גוי, אלא שהבית אינו בית של
ישראל אבל אין זה משום שאינו ארץ אחותכם. ואם כן קשה לפי דעת ר"א ואע"ג שיש
לומר שגם כאשר הבית הוא של גוי נמי והתו"כ בא לרבות שאפילו אם בית של ישראל
והארץ של גוי נמי לא מועיל. אבל אם הבית של הגוי ודאי שהוא נחשב שהוא שלו.
ואפשר שלדעת ר"א יש לומר דבא למעוטי בית ארץ אחותכם למעוטי אם אינו בית
ארץ אחותכם דהיינו שאינו בית של ארץ אחותכם.

ומלשון זה הרי היא צאיסורה ש"מ שנשאר לה הקדושה שמקודם וכן הוכיח
בחיידושי הגרי"ז מסכת תמורה דף כב עמוד ב ממה שכתב הרמב"ם בזה'ל'
מעילה (פ"א הל"ט) וז"ל, בהמת הקדש שנפל בה מוס וניפדית כמו שציארנו
אינה מותרת בגיזה ועבודה והרי היא צאיסורה עד שתשחט נשחטה אחר
פדיונה הותרה צאכילה, הרי מתבאר בדבריו דשחיטה בפסוהמ"ק היא
המתרת ומפקעת דיני קודש שבה ועד שחיטה אכתי צאיסורה קיימא, והיינו
ללא הביא הרמב"ם הך דובשך ולא חלב דקודם שחיטה צאיסורה קיימא
ולא הותרה ע"י הפדיון ורק דמעילה לית בה ודין קודש דפסוהמ"ק עלה, ו
ובאמת תרי לישנא בזה בצבורות (דף ט"ו ע"א), תזבח ולא גיזה צשך ולא
חלב ואכלת ולא לכלבך א"ד תזבח ואכלת אין לך בה היתר ללא משעת
צביחה, והיינו דלל"ק הפדיה היא המפקעת קדושתה ושוב לית בה מתיר
אחר ורק דליתרבי מקרא דיש עוד דיני קודש עלה מהני דרשות לתזבח ולא
גיזה צשך ולא חלב, וללישנא ב' ליכא איסור מיוחד על חלב ורק דחסר לה
עוד היתר ואסור החלב כמו הצשך, דהמתיר המפקיע קדושתה לגמרי הוא
בהשחיטה ומקמי שחיטה צאיסורה קיימא.

והדבר מפורש בסוגיין שדלוי שאינו איסור צעלמא ללא הוא קדושה גמורה
ולא רק שהיה קדושה ללא שהיה מקום לומר שיהיה על זה פדיון. ומ"מ
אע"ג שהוא הקדש אבל כיון שההקדש הזה אין בו פדיון מהי"ת לומר
שהתמורה שתצוא ממנו יהיה בו פדיון ועל כרחך שיש לומר שהתוסף
קדושה כאשר עשה תמורה וכנ"ל.

דף יז

אמר שלא נשתנה אם גם הצביעה

הכל מודים שאין לוקין על אמרו משום כלאים שנאמר לא תלבש שעטני
מה פשתן שלא נשתנה אף אמר שלא נשתנה אמר רב נחמן בר ינאיחא הכל
מודים שאין אמרו מטמא בנגעים שנאמר צבגד אמר או צבגד פשתים מה
פשתים שלא נשתנה אף אמר שלא נשתנה אמר רב אשי אף אנו נאמר
הדלה הגפן ע"ג תחינה יינו פסול זבח ונסכים מה זבח שלא נשתנה אף
נסכים שלא נשתנה מתקים ליה רבינא הדלה ע"ג היגא וכו'.

ובתוס' חילוניות צשיטמ"ק הקשה אם כן נאמר שגם כלאים לא יהיה צמור
צבוע איסור כלאים, ואפשר לומר שהדין של נגעים והדין של כלאים הם
שני הלכות שונות דהדין של נגעים הוא דין על איזה דבר נחשב מראה
נגעים נגע, והדין של 'מראה' הנגע מתלי תלי צבוע אבל לענין כלאים מה
עושה הצבע הרי אינו משנה את החפצא של הדבר ולפיכך לא שייך למעט
ולומר שהוא שאינו צברייתו שהרי הצבע לאו כלום ולא משנה את החפצא
של הדבר ואולי יש לתלות זאת אם יש צבח סממנים צמור כדליתא צב"ק
קב. אבל זה בפשטות לענין דיני ממונות אבל לענין החפצא עצמו הצביעה
לא משנה את החפצא ולפיכך אינו נחשב כדבר אחר ושלא צברייתו כאשר
יהיה עליו צבע.

ובאמת בראשית ציכורים הביא מדברי הירושלמי כלאים פ"ט ה"א שהקשה
דכלאים נוהג צמור אפילו צבעין ומשני שניא היא ששנה עליו הכתוב צמור
צמור צ' פעמים, והקשה הראשית ציכורים שם דבסוגיין הרי מוכרח שאף
בכלאים אינו עובר כשהשתנה וכתב שאולי יש לחלק צין שינוי גמור לשינוי
שהוא מחמת צביעה, ולפי משנ"ת הרי אין שום שייכות של צביעה לדין
כלאים שהדין בנגעים שהוא מראה שייך בו שינוי של המראה אבל בכלאים
מה שייכות אמנם הירושלמי צכ"ז הצריך לזה פסוק. ועכ"פ אחרי הפסוק
היינו רק לומר על צביעה כמושנ"ת. ואינו דומה למש"כ בנשתנה ריחו שבה
חשיב שהשינוי בא מהחפצא ואע"ג שהוא רק צריח ואינו דבר חילוני, וכתב
שם בראשית ציכורים שכל שינוי חשיב שינוי אבל שינוי של צביעה אינו שינוי