

# בעיצור התא דרשב"י

## השיעור בהלכה

ממורינו הגאון הגדול

דיין ומו"צ בבני ברק

ומראשי ישיבת 'חכמה ודעת'

רבי חיים משולם וידר שליט"א

בהיכל התנא  
הקדוש

רבי שמעון

בר יוחאי

מגוון נושאים בענייני דיומא

הנושאים שנכתבו השבוע (מלבד המאמר באגדה)

- א. הגות – הזהירות מהולכים אחרי המון העם מבלי להתבונן.
- ב. איסור והפטור מללכת לצבא.
- ג. הזכרת ותן טל ומטר מי ששכח וכבר אמר שמע קולינו.
- ד. דין המקח טעות וגדרי.
- ה. המוסר והכותי בזמן הזה - ובכללם המוסר בחורי ישיבות לגיוס שנפקע ממנו תורת ישראל ואינו חייב במצוות.
- ו. נכלא בעוון עריקה והועד להצלה משכנעים אותו שיתנגד ועי"ז יכנס לכלא לזמן רב, אם הוא כהוגן או לא.
- ז. האם מותר לפתוח ולומר את הלשון נמות ולא נתגייס שיש לומר שאסור ויש לומר ימותו אלו שרוצים להתגייס. שזה עדיף להם.
- ח. איסור יחוד במשרד שהאנשים פרוצים ויש הרבה נשים.
- ט. הלכתא לשבת קובץ הלכות סימן כ"ז - על הלכות קידוש.
- י. 'דף של ספינה' מעט חידושי תורה לפי סדר דף היומי מסכת זבחים נו- סב.
- יא. מדור חדש 'תורת נגע צרעת' על נגעים פ"ו משנה ח.

## הגות

הַקְשַׁבְתִּי וְאַשְׁמַע לְוַאֲכֵן יִזְכְּרוּ אֵין  
אִישׁ נָחַם עַל־רַעְתּוֹ לֵאמֹר מָה  
עָשִׂיתִי

(יג) וַיָּבֹא הַפְּלִיט וַיִּגַּד לְאַבְרָם הָעֶבְרִי וְהוּא שֶׁכֵּן בְּאַלְנֵי מִמְרָא הָאֱמֹרִי אֲחִי אֲשָׁפֵל וְאֲחִי עֲנֹר וְהֵם בְּעַלֵי בְרִית־אַבְרָם: ולכאורה למה מוזכר את ההגדרה הזאת של 'העברי' דוקא כאן הלוא הוא הגדרה כוללת על אברהם אבינו שהיה הוא מעבר אחד וכל העולם מעבר שני לראשונה מוזכר לשון העברי כאן כאשר בא הפליט ואמר לו שנשבה אחיו.

ונראה בזה הרי חז"ל הובא ברש"י מדרש בראשית רבה (מב ח) זה עוג שפלט מדור המבול, וזהו מיתר הרפאים שנאמר (ו ד) הנפלים היו בארץ וגו' ומתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה. ואפשר לומר שהיות שאברהם אבינו היה מעבר האחר לכל העולם רכש הוא שנאה עצומה כיון שכל דבר שהיו עושים היה מתנגד והיה מחנכם ומלמדם להמנע מתאוות ומתועבות שהיו רגילים לעשות ותמיד ראו אותו כמי שאומר הפוך מכולם, ומשום זה ודאי היה שנוא נפשם, וכאשר לחמו בו היה להם תענוג גדול ומרץ רב להרגו ולהנקם בו על כל מה שמוכיח אותם ומעיר להם, ולכן הסיק עוג שבודאי ברגע שיצא למלחמה ויילחמו נגדו יש סבירות גבוהה מאד שיהרג כיון שיילחמו בו בכל כוחם ונפשם, כדי להרוג את שנוא נפשם, ועי"ז ישא את שרה לאשה. אבל מה האמת הוא להיפך שכאשר הולכים בדרך האמת והדבר הוא נגד כולם ועומד בנסיון הדבר נותן לו סיעתא דשמיא עצומה וחופף עליו רוח ד' ושכינה מקיפתו ומסייעת בידו בכל דבר ויכול להלחם ולנצח באופן על טבעי את כולם.

ומזה נוכל ללמוד אף אנו לרוב כל אחד רוצה ללכת 'עם הזרם' מה שכולם עושים גם הוא עושה למה להיות שונה מכולם ולסבול מחמת השינויים שמראה להם שאינו מסכים למעשים שעושים בא נעשה כמעשיהם נסכים למה שהם עושים אפילו אם אינם כל כך צודקים אני לא צריך לתקן את העולם, כך הרבה חושבים כמוש"כ בספר מסילת ישרים פרק ב והנה ירמיהו היה מתאונן על רוע בני דורו מפני היותם נגועים בנגע המדה הזאת, שהיו מעלימים עיניהם ממעשיהם בלי שישיתמו לב לראות מה הם: הלהעשות אם להעזוב? ואמר עליהם (ירמיה ח): אין איש נחם על רעתו לאמר וגו' כלה שב במרוצתם כסוס שוטף במלחמה. והיינו, שהיו רודפים והולכים במרוצת הרגלם ודרכיהם מבלי שיניחו זמן לעצמם לדקדק על המעשים והדרכים, ונמצא שהם נופלים ברעה בלי ראות

להתגרות באומות וגם השלטונות בארץ הראו רפיון ידיים וחולשת ופחד מפני השלטונות ודבר זה חיזק אותם לאין ערוך כל הפחדנות הזאת לא הביאה נצחון אלא הביאה הפסד גדול לחרדים על דברו ולדבוקים בתורתו, ורק היום אין אדם עומד על דעת רבו, גם אלו שהתנגדו אם כי לא מודים זאת בפה אבל למעשה יש כאן הודאת בעל דין שאכן צדקתם ואנו טבועים עמוק עמוק בתוך הבוץ של התגייסות וחולשת של כל שדרות הציבור, וחלק גדול מהשוליים המתרחבים והולכים שנעשו חלק מהמפלגות החרדיות משפיעים לפחות שלא יביעו את דעתם בגלוי, גם לאחרונה כאשר היה עצרת ענקית הצליחות העסקנים הנמצאים ברגליהם בתוך החילוניות ורק את אפם נותנים בציבור החרדי להשפיע שלא יביעו את דעתם בקול רם, כי יגרום שנאה ויגרום פירוד וכו' וכו' כל זה הוא הדעה ההפוכה מדעת אברהם אבינו שיש להביע את האמת בגלוי ולהיות הוא מעבר אחד והם מעבר שני וזה עצמו יתכן כח ותעצומות, והפחד והתרפסות וההשתטחות מול הציבור החילוני והשלטונות הוא הריסת הדת והחרבת הציבור החרדי, אבל בתוך תוכם של אלו השוליים שהם 'חילונים עם כיפה על הראש', שמחים לעשות זאת ולמוטט את הציבור החרדי ואת דעותיו והשקפותיו הקדושות והטהורות, אלא להכניס את הנהגות ודעות הפסולות וההשקפות העקומות שכתב כבר במסילת ישרים האומר לחושך אור ולאור חושך ועיי"ש לשונו פרק ג' והטעות השניה והיא קשה מן הראשונה - היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאלו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת. ובספר חובות הלבבות שער ה - שער יחוד המעשה פרק ב - והשביעי, שיעזב היפוי לבני אדם.

וע"ז כתוב בפסוק ירמיהו פרק ח הקשבתיו ואשמע' לוא-כן ידברו אין איש נחם על-רעתו לאמר מה עשיתי כלה נשב במרוצתם כסוס שוטף במלחמה: משום שכאשר רצים כולם יחד כסוס שוטף שבא עם ההמון עם לא שם לב הסוס להיכן הוא רץ יתכן שהוא רץ למות יתכן לפציעה עולמית, הוא לא מסכל אלא רץ עם כולם, להיכן שהם רצים גם הוא רץ ואנו רצים והם רצים הם רצים לבאר שחת, כלומר לא רק שהם הולכים לבאר שחת אלא רצים ולא שמים אל ליבם דבר להיכן, רק אברהם שהיה מעבר אחד וכל העולם כולו מעבר בשני ולא שם ליבו לרוץ יחד עמהם אלא הוא רק עם הקב"ה לבדו, הוא לא נכשל ויודע להיכן הולך אם למות או לחיים, ובחר בחיים.

אותה. ואולם הנה זאת באמת אחת מתחבולות היצר הרע וערמתו להכביד עבודתו בתמידות על לבות בני האדם עד שלא ישאר להם ריוח להתבונן ולהסתכל באיזה דרך הם הולכים, כי יודע הוא שאלולי היו שמים לבם כמעט קט על דרכיהם, ודאי שמיד היו מתחילים להנחם ממעשיהם, והיתה החרטה הולכת ומתגברת בהם עד שהיו עוזבים החטא לגמרי. והרי זו מעין עצת פרעה הרשע שאמר (שמות ה): תכבד העבודה על - האנשים וגו', שהיה מתכוין שלא להניח להם ריוח כלל לבלתי יתנו לב או ישימו עצה נגדו, אלא היה משתדל להפריע לבם מכל התבוננות בכח התמדת העבודה הבלתי מפסקת - כן היא עצת היצר - הרע ממש על בני האדם, כי איש מלחמה הוא ומלמד בערמימות, ואי אפשר למלט ממנו אלא בחכמה רבה והשקפה גדולה.

וזהו טבע בני אדם שלא להיות שונה מכולם וטבע האדם להמשך אחרי הסביבה שהוא נמצא בה, והרמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה א האריך להסביר את דרך האדם וכך כתב, דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו', וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום, ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישוב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר מי יתנני במדבר מלון אורחים.

וכל זה הוא משום שלהיות שונה ואפילו בדעות קשה הדבר מאד, אדם לא יכול להביע תמיד דעתו ההפך ממה שחושבת הסביבה, וכי בכך הוא גורם לחיכוך ולמריבה, ותמיד השלום הוא האהוב עליו אפילו כאשר הוא לא חושב כמו שהסביבה חושבת אבל בשביל המטרה של ההרגשה הנעימה והטובה הוא משתדל להשוות את דעתו לדעת הסביבה, ולהיות הוא מעבר אחד ו'כל' העולם מעבר שני הוא דבר קשה ולא רק שקשה לו אלא שגם גורם לשנאה עצומה נגדו וזה הראה לנו אברהם אבינו שכאשר הוא ילך עם האמת ולא יזוז כי הוא זה מהאמת הצרופה וגם יגלה את דעתו ברבים ויהיה שונה מהם זה עצמו יתן לו כח לנצח את כל אויביו עד שיבוא אויביו להראות לו את הסכמתם לדרכו.

לאחרונה רואים זאת בעינינו את מה שהתנגדו בעבר לפני עשר שנים כאשר גילה דעתו מרן הגרש אויערבאך זצ"ל איך להתנגד לממשל ע"מ שלא לאפשר גיוס בני הישיבות, ובזמנו התנגדו ונלחמו נגד דעה זו ואמרו - שאסור

## האיסור והפטור מהתגייסות לצבא

במסכת נדרים דף לב. אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים מפני שעשה אנגריא בת"ח, שנאמר: וירק את חניכיו ילידי ביתו, ושמאל אמר: מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שנא': במה אדע כי אירשנה; ורבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר: תן לי הנפש והרכוש קח לך. ובזמנינו אינו רק ענין זה של הליכה לצבא בלבד אלא הוא גזירה של העברת דת גמורה ובזה יש למסור את הנפש כמו שהורנו רבותינו זצוק"ל. ויש ע"ז יהרג ואל יעבור חדא שכוונתם כן הוא להעביר על הדת, והב' וגם יש בזה את המציאות של רח"ל הדחה מקהל ישראל וכמוש"כ בפת"ש יו"ד קנז סק"ג שהביא מהנוב"י תניינא יו"ד סי' עד. **שאינ שום היתר להבדיל בין נפש לנפש.**

### עשה אנגריא בתלמידי חכמים שהולכים למלחמה

ומה שעשה אנגריא בתלמידי חכמים פירש הר"ן שהולכים למלחמה כדכתיב וירק את חניכיו דהיינו בני אדם שחנך לתורה, והרא"ש הקשה הרי כתוב במפורש שהעונש הוא על מה שאמר במה אדע, כתב הרא"ש שלולי שעבר את העבירה הזאת לא היה נופל במה שאמר במה אדע, ובשלמי נדרים פירש בשם העיון יעקב שבמדרש רבה כתוב שברית בית הבתרים היה כשהיה בגיל פה וממילא בין הבתרים היה קודם מלחמת המלכים, ובסדר עולם כתוב שהיה זה אחר כך תחילה בגיל שבעים היה ברית בין הבתרים ואחר כך מלחמת המלכים אבל במדרשה רבה פרשה מו כתבו שהיה זה להיפך וממילא הכא איירי לפי דברי המדרש רבה. עכ"פ זה היה העבירה שהוצאן למלחמה, וזהו שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, ומה אנגריא לפי"ד הר"ן הוא ההוצאה למלחמה, וברש"י ע"ז ב: פירש אנגריא היינו עבודת המלך המוטלת על יושבי הכרכים לעשות מלחמות וליטול בהמתן בעבודתו ע"כ. ובגמרא לקמיה אמרינן שהוריקן בתורה דהיינו שזרזו בתורה וזהו שוירק את חניכיו פירוש אחר לשון והבור רק שעשה בהן אנגריא שבה שהביא אותם למלחמה הרי שהריק אותם מן המלחמה. ולכאורה מבואר בפרקי דר"א פרק כ"ז שהיה זה מלחמה על אברהם ואם כן הוה מלחמת מצוה וכך איתא שם בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ז - הנס הששי 'באו עליו' כל המלכים להרגו ואמרו נתחיל ראשון בבן אחיו, ואחר כך נתחיל לו ובשביל לוט לקחו את כל רכוש סדום ועמורה, שנ' ויקחו את לוט ורכושו ובא מיכאל והגיד לאברהם, שנ' ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי ושל עולם הוא מגיד שנ' גם במדעך מלך אל תקלל כי עוף השמים יוליד הכל ובעל כנפים יגיד דבר, ולמה נקרא שמו פליט, שבשעה שהוריד הקדוש ברוך הוא סמאל ואת כת שלו ממקום קדושתו מן השמים אחז בכנפיו של מיכאל להפילו עמו ופלטו הקב"ה מידו, לפיכך נקרא שמו פליט, ועליו אמר יחזקאל בא אלי הפליט מירושלם הכתה העיר וכו', השכים אברהם בבקר ולקח את שלשת תלמידיו עמו ענר אשכול וממרא ואת אליעזר עבדו עמם ורדף אחריהם עד דן וכו' ע"כ בפרקי דר"א שם, הרי שהיה זה בשביל להלחם נגדו ועל אברהם היה המלחמה אם כן הוה מלחמת מצוה. כמוש"כ הרמב"ם (פ"ה ממלכים ה"א) שהצלת ישראל מיד צר הויה מלחמת מצוה, ואם כן למה נענש הרי במלחמת מצוה אף חתן יוצא מחדרו למלחמה (רמב"ם שם פ"ה ה"ד), ומדוע נענש אברהם על

שהוציא את הת"ח למלחמה, והקשו זאת האחרונים (הובא בספר חשוקי חמד שם נדרים לב.) ובשו"ת יד אליהו (רגולר, סימן מא, כז ע"א) שכתב שבדאי שעשו אברהם ואסא (יעוין בסוטה שם) כדון, ומפני שהיה מלחמת מצוה הותר לבטל תלמוד תורה, דלמלחמה הוצרכו אנשים צדיקים שאינם מתיראים מעבירות שבידם..., וביאר שם שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, ומפני ששאל במה אדע, נענש כשעשה אנגריא, יעו"ש. וזה קשה לומר שזהו רק משום שמדקדק אם הוא מצוה וחיוב לצאת להלחם אם כן מה שייד לומר בזה שיהיה בזה מדקדק כחוט השערה.

### מחלוקת ראשונים אם תלמידי חכמים פטורים ממלחמת מצוה

ולכאורה יש בזה מחלוקת ראשונים אם במלחמת מצוה פוטרים את התלמידי חכמים. מדברי הרמב"ם נראה שבכל ענין תלמידי חכמים פטורים כמו הכהנים שבפשוטו משמע שהם פטורים בכל ענין שכתב בהלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה יב וזה לשונו, ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את יי לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר וכו' עכ"ד ובהלכה יג כתב, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה יי חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים, הרי דוד ע"ה אומר יי מנת חלקי וכוסי אתה וכו' הנה מבואר מכאן שההלכה של כל תלמיד חכם שהבדילו מדעו וכו להיות כשבט לוי, ויש להם את הדין של כהנים בכל הדברים, שאין עורכין מלחמה כשאר ישראל. ומשמעות לשון הרמב"ם ודאי משמע שבכל ענין בין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות.

### דעת התוס' שהכהנים פטורים גם ממלחמת מצוה

וראיה שדעת התוס' שאין הכהנים עורכים את המלחמה גם מלחמת מצוה, הוא בתוספות במגילה (ג.) מפורש שלא היו במלחמה שכתבו להקשות אמאי לא הקריבו הכהנים כי בשלמא ישראל היו טרודים במלחמה אבל הכהנים הרי לא היו טרודים משמע שלא היו במלחמה ואפילו במלחמת מצוה הרי הם פטורים שהרי המלחמה דהתם איירי במלחמת מצוה, ובכ"ז פטרו את הכהנים אם כן לדעת הרמב"ם הכהנים שפטורים במלחמת מצוה יש גם לתלמידי חכמים וממילא הם פטורים ממלחמת מצוה.

### בערוך מוכרח שתלמידי חכמים חייבים במלחמת מצוה

אמנם בדברי הערוך בסוטה י. לא משמע כן דאיתא שם דרש רבא: מפני מה נענש אסא, מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנאמר: והמלך אסא השמיע את כל יהודה. אין נקי - מאי אין נקי, אמר רב יהודה אמר רב: אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. וכתב הערוך אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה וכו' ש תלמידי חכמים, הרי שהחיוב של כלה מחופתה פחות מאשר תלמידי חכמים ואם חתן מחדרו יוצא למלחמת מצוה על כרחך שתלמידי חכמים יותר חייבים חזינן שתלמידי חכמים חייבים, במלחמת מצוה. גם המהרש"א בסוטה י. כתב שתלמידי חכמים חייבים במלחמת מצוה ולכן הקשה שם אמאי אסא נענש הרי



כמוש"כ הרמב"ם בהלכות מלכים, פ"ז ה"ח אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט אינו חוזר הרי שהיה במלחמה גם הכהנים, וזה אפילו במלחמת רשות שהרי מדובר שם על מלחמת רשות, וזהו משנה מפורשת בסוטה מג. וקשה מכאן על מש"כ הרמב"ם שאין עורכין את המלחמה והמה שלשה שיטות בראשונים שאינם בכלל בפרשת המלחמה, הרמב"ם והמרדכי והתוס' במגילה (ג.), וקשה מהמשנה שם שהכהנים היו הולכים למלחמה. והקשה כן באמבוהא דספרי מטות (ע' רטו) ומה נסתפק המרדכי לפטור את הכהנים, הלוא מפורש במשנה בסוטה אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכה"ד אינו חוזר מעורכי המלחמה, משמע שהיו במלחמה. ודנו בענין זה ובשו"ת דובב משרים ח"ג סי' סט ובברכ"י אהע"ז סי' ו סק"ו ובשו"ת או"ש סימן סז.

### כאשר הם פסולים חייבים במלחמה משום שלא הקדושה פוטרת

והנראה שהפטור של הכהנים אינו משום משום 'קדושת' הכהונה, אלא רק משום שהם מיוחדים לעבודה, וכמו שהשוה הרמב"ם את תלמידי חכמים לכהנים והפטור של תלמידי חכמים מפני שהם מיוחדים לתלמוד תורה ה"נ הכהנים משום שהם מיוחדים לעבודה וכל זה רק במי שחייב בעבודה אבל מי שפטור מהעבודה כגון שהוא פסול, שהוא בעל מום או שהוא אינו שוה בזרעו של אהרן אין לו את הפטור, ורק המיוחד לעבודה שאינו עוסק בשאר הדברים והם נחלת ד' וכדומה, וכהן גדול הנשוי לאלמנה י"ל שמדובר בכהן גדול שנפסל ונשאר עליו קדושת כהונה גדולה לענין איסור אלמנה לכהן גדול ואלו הם הולכים למלחמה, ולענין ההיתר של יפת תואר כתב המרדכי שלא היו כהנים אע"ג שהיו שם כהנים פסולים י"ל דמ"מ הפרשה אינה מדברת על הכהנים, שהרי באופן רגיל אינם חייבים במלחמה רק שאם קרה שנפסלו והפרשה מדברת על האופן הרגיל שכולם כשרים ולכן אין הכרח שהם בכלל ההיתר. ואם כן זהו גם יסוד למה שכתב הרמב"ם שתלמידי חכמים פטורים שהדין הוא אינו קדושת הכהונה ולא שבט לוי בלבד אלא כל מי שנתנדב רוחו והסיר מעליו עול חשבונות הרבים הרי הם פטורים ממלחמה. ואינם בכלל עורכי המלחמה אבל היינו רק אלו שמסירים מעל עצמם את עול חשבונות הרבים ונתקדשו קדושת קדש קדשים ומשום שהם מקבלים את נחלת ד' ולפיכך אין עליהם את עריכת המלחמה. וכל זה הוא לדעת הרמב"ם וסיעתו שסוברים שגם במלחמת מצוה פטורים הכהנים והתלמידי חכמים אבל אם נאמר שתלמידי חכמים חייבים במלחמת מצוה כמוש"כ הערוך וכן פשיטא למהרש"א, קשה אמאי נענש אברהם שעשה אנגריא בתלמידי חכמים הרי במלחמת מצוה לוקחים גם את התלמידי חכמים. ויש סייעתא לשיטות אלו ממש"כ בספרי פרשת מטות ובפסיקתא זוטרתא שם אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו לצבא. להביא שבטו של לוי דברי רבי עקיבא: מבואר שבמלחמת מדין היו הולכים שבט לוי ולפי השיטות הסוברות שפטורים י"ל שהתם היה גזיה"כ מיוחדת.

גם לשיטות הסוברות שתלמידי חכמים חייבים מ"מ אסור להם לבטל תורה וחייבים בכל יכולתם לנצל כל רגע ללימוד בעמקות

והנראה עפ"י מש"כ בגמרא מגילה ג. מלמד שלן בעומקה של הלכה שלולי שהם לנים בעומקה של הלכה גם המהרש"א מודה

במלחמת מצוה התלמידי חכמים חייבים ותיירץ דמלחמת אסא לא היתה מלחמת מצוה אלא רשות ולכן תלמידי חכמים פטורים, אם כן יש לפנינו מחלוקת ראשונים בפשטות בין הרמב"ם והתוס' לבין הערוך אם מלחמת מצוה חייבים או פטורים תלמידי חכמים (אם לא שנחלק בין כהנים לתלמידי חכמים שלא כדברי הרמב"ם). ובמלחמת רשות ודאי שהתלמידי חכמים פטורים גם לדעת הערוך אבל במלחמת מצוה יהיה מחלוקת וכנ"ל.

### המרדכי הסתפק אם הכהנים יוצאים למלחמה והביא ראיה שאין יוצאים

והמרדכי גיטין בפרק מי שאחזו, הוא הסתפק בזה אם הכהנים יוצאים למלחמה בכלל או לא עיי"ש בסו"ס תלב דכתב לדון שם האם הנותן גט בתנאי לאשה נפסלת לכהן משום ריח הגט כאשר לא נתקיים התנאי, וכתב שאין להביא ראיה מכל הולך למלחמת בית דוד דכותב גט כריתות לאשתו והרי היה שם ודאי כהנים, ולכל הפחות צריך להיות שם כהן אחד שהוא הקורא מי האיש וכו' ואם כן על כרחך שיכול לחזור לאשתו ולא משמע שאחרי המלחמה הכהנים לא חזרו לנשותיהם, וכתב לדחות שיש לומר שלא היו בעורכי המלחמה אלא רק היה קורא ואחר כך חוזר, והביא ראיה לזה, ממה שהגמרא בקידושין כא: שואלת כהן מהו ביפ"ת (ודעת הרמב"ם שגם במלחמת מצוה מותרת) ואם נאמר שהכהנים הולכים למלחמה והיו במלחמה, אם כן נאמר הדין של כיתצא למלחמה גם על הכהנים שהיו במלחמה. ובודאי שעליהם גם נאמר ההיתר שהרי התורה לא חילקה, ועל כרחך שהכהנים לא היו במלחמה ולא היו עורכים את המלחמה ולכן הגמרא אהסתפק אם הלך הכהן האם היה לו פטור של יפת תואר אבל מצד הדין לא היו עורכים מלחמה בכלל עכ"ד. ולפי דעת הרמב"ם שבאשת יפת תואר מותר בין במלחמת מצוה ובין במלחמת רשות אם כן הפרשה של כי תצא למלחמה לדעת הרמב"ם איירי גם במלחמת מצוה וכן דייק מדבריו במנחת חינוך מצוה תקלב, שגם במלחמת מצוה. ושוב קשה מה הגמרא הסתפקה הרי התורה דקאמרה כי תצא למלחמה, לדעת הרמב"ם מדברת גם על מלחמת מצוה ושוב קשה קושיית המרדכי מה הספק של הגמרא מהו יפת תואר לכהן, ומוכרח מזה שהכהנים פטורים אפילו במלחמת מצוה כמוש"כ התוס' במגילה ג. . אם כן גם לדעת המרדכי הכהנים פטורים בפשטות בכל ענין וגם במלחמת מצוה רק אם נאמר שהדין של יפת תואר הוא רק במלחמת הרשות. ומ"מ פשוט שאם אין מספיק אנשים כדי להנצל ודאי שכל אחד בין אם הוא כהן או תלמיד חכם חייב ולא מדין מלחמה אלא מדין פיקו"נ וכל מה שכתוב שמלחמת מצוה מוציאים אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה מדובר שיש מספיק אנשים בלעדיהם מ"מ כולם צריכים לצאת שיהיה בריוח וכ"כ החזו"א או"ח סי' קיד דבמקום של פיקו"נ ודאי שאין ספק שכולם צריכים לצאת ולא על זה כתוב שצריכה הכלה מחופתה והחתן מחדרו לכן מצינו שהיו בניהו בן יהוידע ותלמידי חכמים גדולים כוונתייהו שהיו נלחמים משום שבלעדיהם אי אפשר היה לנצח. עכ"פ במקום שאין צריכים אותם פטורים הכהנים והתלמידי חכמים. ובחזו"א סק"ג שם כתב עוד שאם נכנסו למלחמת הרשות וחשבו בתחילה שיוכלו לנצח גם ללא אלו שחוזרים וכן ללא הכלה והחתן אם נכנסו כבר למלחמה לוקחים את החתן והכלה.

### הרי היו כהנים במלחמה כמוש"כ שאינו חוזר כהן שנשא גרושה או אלמנה לכהן גדול

וקשה טובא איך אפשר לומר שהכהנים פטורים אפילו ממלחמת הרשות, הרי דבר זה מפורש שהכהנים היו במלחמה

ה. אם יכולים לצאת מלחמה ע"י בית דין הגדול, ללא מלך בתו"ט סנהדרין פ"ב מ"ד שאפילו בית דין הגדול אינו יכול להוציא למלחמה אלא עפ"י מלך, ומש"כ לעיל במשנה רק סנהדרין היינו משום שדנים מדיני סנהדרין אבל ודאי שצריך מלך אפילו שיש סנהדרין, מלחמת מצוה רשאי ללא רשות אבל רק המלך ואחר אינו יכול, רמב"ם בהקדמה למנין המצוות זה לשונו, וידוע שהמלחמות וכבוש הארצות לא יהיה אלא במלך ובעצת סנהדרי גדולה (סנה' ב א, טז א, כ ב, ה' סנה'

פ"ה סה"א מלכים פ"ה ה"ב) וכהן גדול כמו שאמר (פינחס כז) ולפני אלעזר הכהן יעמוד (עי' סנה' טז א).  
 1. מקור מהפסוקים שאין יוצאין ללא מלך וסנהדרין: בברכות (ג:) אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים. אמר רב יוסף: מאי קרא (דברי הימים א' כז) ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב. אחיתופל - זה יועץ, וכן הוא אומר (שמואל ב' ט"ז) ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) וגו' ועיי"ע סנהדרין (כ:).  
 2. מלך שלא נמלך מאת המקום אם יש לו דין מלך מלכי ישראל: תוספות סנהדרין (כ:) ועיי"ש בערול"נ עכ"פ בזמנינו אין מושג של מלך בכלל ואין משום זה דינא דמלכותא דינא ככך מבואר בשם החזו"א שאין דינא דמלכותא בזמנינו בכלל כיון שאין כאן מלכות.  
 ח. מהו שיעור הלוחמים להחשיבו למלחמה: בירושלמי סוף"ק בעירובין חולקים אם אפילו עשרה מספיק או צריך שיהיה יב אלף, ועיין חזו"א עירובין קיד סק"א היינו רק בזמן שהיה מלך או שופט וסנהדרין, ועיי"ש מש"כ.  
 ט. בהגהות מרדכי גיטין סוף מי שאחזו כתב להסתפק אם הכהנים היו במלחמה עיי"ש בראיותיו ובתוספות מגילה (ג.) מבואר שהכהנים לא היו במלחמה ועיי"ש שכתבו להקשות למה הכהנים לא הקריבו בזמן מלחמת יהושע הרי לא היו במלחמה.  
 י. להכנס לספק פיקו"נ לטובת חבירו: הירושלמי סוף פ"ח מתרומות כתב שמחוייב אדם להכנס לספק פיקו"נ לטובת חבירו, ובב"י סי' תכו הביאו, ועיין בסמ"ע סק"ב שהביא וכתב שהפוסקים שלא הביאו סבירא להו שהבבלי חולק, ומש"כ בב"ח לפרש שזהו מחלוקת בין הרמב"ם לטור, ובפת"ש בשם רדב"ז ח"ג תרכ"ז שכתב שאין להכניס את עצמו לספק בשביל ודאי של חבירו.  
 יא. מה דין הצלת כל ישראל: מדברי הרבה אחרונים מוכח שאפילו להצלת כל ישראל יש איסור, ואינו בדין של פיקו"נ כיון שהוא בשבילו ספק פיקו"נ. בפנים יפות פרשת בלק היה פשוט לו הדבר ולכן הקשה שם למה פנחס סיכן את עצמו וכ"כ האור שמח רוצח פ"ז ה"ח לדייק מלשון הרמב"ם (והרמב"ם לשיטתו שאין להכניס עצמו לספק פיקו"נ) ועיין עירובין (מה). שמותר להציל את ישראל אפילו בשבת, אמנם לא מפורש שם שהיה בזה ספק פיקו"נ.  
 יב. אם רוצים להעביר על הדת והוא שעת גזירה אפילו אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור ואם רוצים להעבירו במצות לא תעשה אבל אם גזרו גזירה שלא לקיים מצות עשה אין צריך לקיימה ולהירג ומ"מ אם השעה צריכה לכך ורוצה להירג ולקיימו הרשות בידו רמ"א קנז סעיף א.  
 יג. ואם גזרו גזירה ויכול לברוח יש לו לברוח ואינו יכול לההרג כדי לקדש שם שמים ומ"מ אם רוצה שילמדו ממנו רבים שלא יעברו מותר ולא מקרי מאבד עצמו לדעת פת"ש בשם שבו"י ח"ב ק"ו.  
 יד. מה דין של ספק אשת איש כתב בפמ"ג תיבת גומא הובא בגליון רע"א שיהרג ואל יעבור ולא דמי לספק אם יש דין של ירג ואל יעבור שבזה כתב הש"ך שיש לומר שספק לקולא.  
 טו. נשים שאמרו להן עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכם וטמא אותה או נטמא את כולם כולם יטמאו ולא ימסרו נפש אחת מישראל רמ"א קנז סעיף ב ובפת"ש ס"ק טז עיין בכ"מ הלכות יסודי התורה פ"ה בשם הרשב"א בשו"ת אפילו היתה אחת מהן מחללת יטמאו כולם ולא ימסרו ובנוב"י תמה ע"ז שבירושלמי משמע להיפך.

טז. בפת"ש סק"ג הביא תניינא יו"ד סי' עד שר שצריך יהודים לעבודתו ומבקש מהיהודים שימסרו לו איזה נערים אם מותר והשיב פשיטא שאסור ואף אם יש איזה נערים קלים ופרוצים אין אנו יכולים לדון דיני נפשות הרבה ילדות עושה ולמסור אותם להדיחם לגמרי מקהל ישראל ובפרט שלא נתברר אם עברו עבירה חמור לכך שארית ישראל לא יעשו עולה אבל אם באה הגזירה על אחד קשה להורות ולהשתדל עבורו ומחוייבים למחות מי שרוצה למסור בידים ובספר תפארת למשה שעפ"י גורל שרי בעובדא דיונה וגבעונים וסרח בת אשר.  
 יז. אם נתפס אחד וידוע שאם יפדוהו יתפס אחר תחתיו אסור לפדותו ולהצילו אבל אם נגזר לתפוס אחד ועדיין לא נתפס רשאי להציל למי שירצו שלא לתפסו וראיה מיבמות עט מיהו אם ספק אם ייתפס לא שבקינן להציל מפני הספק תשובות מהר"י בן לב ס' שני סי' מ.  
 יח. מלחמת הוא גם עזרת ישראל מצר הבא עליהם רמב"ם פ"ה ה"א אבל אם נלחם כדי להרתיע אינו נחשבת כמלחמה להציל את ישראל. ואין רשות לצאת למלחמת הרשות אלא ע"י רשות בית דין של שבעים ואחד אבל מלחמת מצוה אין צריך ליטול המלך רשות ומתנאי מלחמת הרשות שלא תהיה אלא במלך וסנהדרין וכן ברמב"ם פ"ד ורמב"ן בסהמ"צ כתב שצריך גם אורים ותומים וכנ"ל.  
 יט. ואלו שאין יוצאין לעורכי המלחמה כל עיקר ואין מטריחין אותן לשום דבר שבעולם הובנה בית וחנכו הנושא ארוסתו או שייבם ומי חשילל כרמו שיהיה נקי שנה בין לבית שקנה בין לאישה שנשא בין לגר שתחיל לאכלו וכל השנה אינו מספק מים ולא מתקן דרך ולא שומר בחומה ולא נותן לפסי העיר ולא יעבור עליו שום דבר שנאמר לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לעבור עליו בשני לאוין.  
 כ. ומדברי החינוך נראה שאין עובר רק בחתן אבל בגמרא להדיא שגם בהנ"ל עובר וכן מבואר להדיא ברמב"ם וכתב המנחם אפשר שהלאו רק בחתן אבל בעשה עוברים עולם אבל דחה זאת שמפורש בירושלמי ובספרי שעובר בלאו בכולם.  
 כא. האם לוקה בלאוין אלו בחינוך מצוה תקף לא הזכיר וגם ברמב"ם לא הזכיר והמנחת חינוך תמה בזה אמאי אינו חייב העובר מלקות הרי משכחת ליה שיהיה עושה מעשה והרמב"ן כתב שהמוציא חתן למלאכה עובר בלאו והמוציא אותו למלחמה עבר בלאו נוסף ולא יצא בצבא רמב"ן בהשגות ומלשון החינוך שאין בני העיר מכרחין אותו למלחמה.

שיעור זה מתקיים כל ליל שישי בשעה 23.00 בחדר יעקב אבינו קודם שיעורו של חכם ששון לוי שליט"א - לתגובות תרומות

ורשימת התפוצה: v571025@GMAIL.COM



# סוגיות בהלכה

## חזרה של שאלת גשמים אחרי שומע תפלה

בגמרא ברכות כט: טעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים מחזירין אותו ומקשה הרי אמר רבי תנחום אמר רב אסי שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה הבדלה בחונן הדעת מפני שיכול לאומר העל הכוס ומשני לא קשיא הא דאדכר קודם שומע תפילה הא דאדכר בת שומע תפילה.

**מחלוקת ראשונים אם עבר שמע קולינו אם חוזר לברך עלינו.**

ונחלקו הראשונים להיכן חוזר התוס' (ד"ה ה"א דאדכר) אם לא עקר רגליו חוזר לשומע תפלה שכן משמע בדברי הירושלמי פרק אין עומדין דקאמר אם לא שאל בברכת השנים מחזירין אותו להיכן חוזר רבי שמעון בשם רבי יוחנן לא אמר בר"ח אם עקר רגליו חוזר לראש, ואם לאו חוזר לעבודה, ה"נ אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לשומע תפלה, אלמא משמע בהדיא שאינו חוזר אלא לשומע תפלה, כי לא עקר רגליו, והרא"ש סימן יז כתב שכן פסק הר"ר יוסף בשם הר"ח שחוזר לשומע תפלה, ובסוף דבריו כתב הרא"ש בשם ההלכות גדולות שאם לא אמרה בשומע תפלה חוזר לראש והיינו לראש ידידהו שהוא ברכת השנים, וכתב שנראה דסברי ה"ג דבגמרא דידן פליג על הירושלמי מההיא דפרק אין עומדין טעה בזו ובזו, חוזר ומתפלל, ה"נ חוזר לברכת מברך השנים, וכל דבריהם דברי קבלה ויש לסמוך עליהם וכ"כ הראב"ד. הרי לפנינו מחלוקת ראשונים אם חוזר לראש היינו לשומע תפלה או שחוזר לברכת השנים, ודעת הבה"ג שיש להחזירו לברכת שנים ולא לברכת שומע תפילה. ולכאורה צ"ב, אם חזינן שכאשר עבר את ברכת השנים מזכירו בשומע תפילה, למה כאשר עבר את שומע תפילה לא יזכירו בשומע תפילה הרי חזינן שאין החזרת ותן טל ומטר מצריכה דוקא את ברכת השנים אלא מספיק בשביל זה את ברכת שומע תפילה אם כן מאי שנא אם עבר את שומע תפלה שיצטרך לחזור לברכת השנים ואם לא עבר את שומע תפילה אומר הברכת השנים נימא שיחזור לברכת השנים גם כאשר עבר את ברכת השנים כיון שצריך הוא לברך דוקא בברכת השנים ולא משלים שומע תפלה את כל מה שיש בברכת השנים. וכ"כ הרבינו יונה שכך מסתבר שחוזר לשומע תפלה כיון שאם לא היה נזכר אלא קודם שומע תפלה לא צריך לחזור עכשיו שלא נזכר די לו שיחזור למקום שהיה יכול לתקן וכן נראה בירושלמי. והרמב"ם בהלכות תפילה פ"י ה"ט אם נזכר אחר שברך שומע תפילה חוזר לברכת השנים ואם לא נזכר ע השלים כל תפלתו חוזר ומתפלל שנית, ובכ"מ כתב שהמקור של הרמב"ם לומר שהבבלי חולק על הירושלמי הוא ממש"כ בברכות לג שאם טעה ולא הבדיל בתפילה מבדיל על הכוס ואם טעה על הכוס חוזר ומתפלל ולא סגי שיחזור ויבדיל על הכוס ה"נ כיון שטעה ולא הזכיר בשומע תפלה יש לו לחזור לראש. וגם הגר"א הביא את הראיה הזאת לראשונים בטעמא דמילתא משום שטעה בזה ובזה חוזר לראש.

**הזכרת טל ומטר בברכת השנים הופכות את הברכה לברכה אחרת ברכת הגשמים**

ונראה בזה שיש שני סוגי הזכרת ותן טל ומטר, חדא כשהוא כברכה נפרדת של ברכת השנים, והב' הוא בהזכרת שומע תפלה, שבזה אינה ברכה נפרדת אלא הוה כתפלה והזכרה בלבד אבל לא נחשב הוא 'לברכת גשמים', וכשחז"ל חייבו לומר ברכת השנים ברכת הגשמים הוא לכתחילה ואם לא אמר ברכת הגשמים יכול לומר בהזכרת שומע תפלה, אבל כאשר הפסיד ולא אמר זאת כבר צריך הוא לומר את השלימות כמו בהבדלה שאם לא אמר בשומע תפלה כבר יש לו לומר ברכת הגשמים כמו בהבדלה שחז"ל הקלו עליו אם אמר על הכוס אבל אם לא אמר על הכוס יש לו לעשות גם הבדלה בתפילה משום שהבדלה בתפלה והבדלה על הכוס הם שני מהויות ושני חפצות, ולכתחלה יש לו לעשות את שניהם אבל אם הפסיד יש להסתפק בברכה על הכוס אבל אם לא עשה על הכוס יש לו לחזור כבר לעשות את השלימות, וזהו תקנה דרבנן להקל עליו כאשר לא הפסיד ולא להקל עליו כאשר הפסיד בשניהם. אבל באמת הם שני חפצות בתפלה ועל הכוס כך גם בברכת השנים הוא נחשב 'ברכת הגשמים' וכאשר מזכירו בתפלה לא הוה אלא רק הזכרה ותפלה אבל אינו נחשב ל'ברכת הגשמים' וזה ודאי מפסיד אם דילג ולא אמר ברכת הגשמים את ברכת הגשמים אף אם משלים באומרו בשומע תפלה.

**והירושלמי סובר שהזכרת טל ומטר אינו אלא הזכרה בלבד**

אבל הירושלמי דקאמר דמזכירו בשומע תפלה יש לומר שסובר שהזכרת ותן טל ומטר אין הבדל בין אם אומרו בברכת השנים או בברכת שומע תפילה בשניהם הוא רק הזכרה בלבד רק שהמקום העדיף לומר הוא בברכת השנים, אבל ברכת השנים הוה ברכה גם כאשר לא הזכיר את בקשת הגשמים ואין כל החפצא של הברכה משתנה כאשר מזכירים בה את הברכת הגשמים, ולפיכך יכול לחזור לשומע תפלה כיון שגם כאשר מזכירו בברכת השנים הוה כעין הזכרה בלבד ובזה הוא חלוק ממה שאומר הבדלה על הכוס ובאומר את הבדלה בתפלה שהם שני דברים.

**בספרד נהגו לומר ברכה אחרת לגמרי בימות הגשמים**

וראיה לזה שהם שני חפצות והוה ברכת הגשמים כמו ברכה מיוחדת של 'ברכה אחרת' כאשר מזכירה בברכת השנים הוא ממה שהנוסח של ברכה בחורף בשביל הגשמים הוה ברכה אחרת לגמרי והטור הביא זאת שבאשכנז אין משנין את הברכה אלא רק אומרים בימות הגשמים ותן טל ומטר ובימות החמה ותן ברכה והכי משמע לישנא דגמרא שאלה בברכת השנים אלמא אין משנין אותה אלא ששואלין בה מטר אבל בספרד היו מברכין ברכה נפרדת לגמרי והמנהג בספרד מתאים למה שפסק הרמב"ם שיש לחזור לברכת שנים וטעמו של דבר משום שהוא חפצא אחר של ברכה.

**מה דין ענינו ותן טל ומטר מה מקדימים**

והנהגה ד"מ קיז כתב שאם הוא יום תענית יש להקדים את הזכרת ותן טל ומטר לענינו וענינו יש לומר בסוף טעמו של דבר כתב המ"א סק"ה משום שהזכרת שאלה חמירא ולכן יש לזכור בתפילה שהרי אם לא אמרה מחזירין אותו משא"כ בענינו, ובמחצית השקל הביא שזה שלא כדברי הלבוש שכתב שיש להקדים את השאלה בברכת השנים של ותן טל ומטר משום שתדיר ושאינו תדיר כי דחה הל"ח את הטעם הזה שהרי בימות החמה ענינו תדיר יותר משאלה, אלא טעמא משום דשאלה חמירא, ולכאורה אפשר היה לומר שהזכרת

דבר שאינו ברשותו והוא ליה כמו דבר שלא בא לעולם, והרשב"ם כתב שצריך הוא לקנות לו כדי שלא יהיה מחוסר אמנה שכך התנה לו אני מוכר לך אילנות שאקנה לך או יחזיר לו מן המעות כנגד שני הדקלים, וכ"כ הרא"ש סימן יב - פירוש שהוא כדי לעמוד בדיבורו שהרי הוא דבר שאינו ברשותו מיקרי דבר שלא בא לעולם,

### דעת הר"ף והרמב"ם שיכול לקנות שלא יתבטל המקח

אבל הר"ף כתב שאיכא מאן דשמיע ליה מהאי מימרא דמאן דמזבין לחבריה מידי דשכיח למיזבן אע"ג דליתיה להווא מידי ברשותיה מיחייב למיזבן ולמיתן ליה, ואנן לא סבירא לן הכי דכל מידי דלאו ברשותיה דבר שלא בא לעולם הוא והא דאמרינן הכא זבין ליה תרי דיקלי לאו חיובי מחייבנא ליה למיזבן ליה תרי דיקלי דדבר שלא בא לעולם הוא אלא רשותא יהיבא ליה למזבן ליה תרי דיקלי דאי אמר ליה זבנינא תרי דיקלי לא מצי אידך למימר ליה לא שקילנא אלא ארעא דאית בה תרי דיקלי אלא כד זבין ליה תרי דיקלי מיחייב לקבולה להארי ארעא אע"ג דלית בה תרי דיקלי. עכ"ד וכ"ה ברמב"ם בהלכות מכירה פכ"ד הי"ג האומר לחבירו קרקע ודקלים אני מוכר לך אפילו לא היו לו דקלים אם רצה לקנות לו שני דקלים הרי נקנה המקח ואין הלוקח יכול לומר איני לוקח אלא קרקע שיש בה דקלים, אבל אם אמר לו קרקע בדקלים אני מוכר לך אם היו בה שני דקלים קנה ואם לאו מקח טעות הוא וחוזר, אבל הגירסא הישנה ברי"ף הובא ברמב"ם בהשגות, וכן צויין לזה בהגהות הב"ח על הר"ף, דמחייב למיזבן ולמיתן ליה וקיי"ל נמי פוסקין על שער שבשוק אע"ג שאין לו ותניא נמי בתוספתא המוכר פירות לחבירו בחזקת שיש לו ונמצא שאין לו לאו כל הימנו לאבד זכותו של זה ע"כ גירסת האלפס ישן וכן הראב"ד כנ"ל כתב בהשגות על הרמב"ם - הרב ז"ל חייב לקנות לו שני דקלים ועיקר.

### קשה טובא הרי אם יש בכאן מקח טעות מה מועיל מה שיתן את הדקלים מדעת ותירוץ הריטב"א דמדין תנאי

והנה הן דברי הרמב"ם והר"ף לפי מה שגורסים ברי"ף שיש לו רשות ואין לו חיוב צ"ע, דהרי ממ"נ אם המכירה היתה ביחד הקרקעות בהדי האילנות אם כן כיון שלא חל הקנין כלפי האילנות מאי שנא אם יקנה לו הלוא הקנין היה ביחד והרי זהו הסיבה דהוה מקח טעות ולשון הרמב"ם דאם לאו מקח טעות הוא וחוזר, דאם הוא מקח טעות מה מועיל מה שהקנה לו ממקום אחר הרי הקנין עצמו לא חל וממילא גם כאשר אחר כך יביא הרי זה מעשה קנין חדש ואין בזה שום דבר כדי לעשותו שלא יהיה מקח טעות, ובחי' הריטב"א כתב ליישב את דברי הר"ף דהוה ליה כמו תנאי שאם יתן לו את הדיקלי הרי זה הקנין חל ולא ששילב את הקנין של הדקלים ביחד עם הקרקע רק שעשה תנאי שאם יתן לו דקלים הקנין של הקרקע יחול ואם לאו הקנין של הקרקע לא יחול ולכן יכול לכוף את הלוקח לקבל משום שהוא מקיים את התנאי וממילא המקח חל אבל אם לא יתן לא נתקיים התנאי וממילא מתבטל הקנין כיון שלא קיים את התנאי, והביא שכן פירש מורי רבינו והיינו כדברי הרא"ה וכן כתב הר"ן בשם הרא"ה ובשער המשפט סימן רטז ס"ק ב והגרע"א שו"ת ח"א סי' קלד כיון לזה מדעתו שהוא עשה תנאי וזהו הביאור בדברי הר"ף.

### הרשב"א הקשה על הר"ף ואינו סובר שיש כאן תנאי

טל ומטר הוא לא הזכרה בלבד אלא הוא חלק מהברכה אבל ענינו שחייבים לומר הוא בקשה נוספת והוא ליה רק בגדר של בקשה אבל לא שיש לו חפצא של ברכה, ומשום זה יש להעדיף את הותן טל ומטר אלא שיש לומר שאינו כן אלא גם ותן טל ומטר אינו אלא תפלה רק שמועיל כדי לפטור אע"ג שבברכת השנים הוא חלק מהברכה כמושנ"ת אבל כאשר מזכיר זאת בתוך שמע קולנו אינו אלא הזכרה בלבד ראייה לזה שהרי הירושלמי מוכיח שאם שאלה אפשר לומר אחר כך בתוך שמע קולינו אף את ההזכרה של משיב הרוח ומוריד הגשם כשם שאפשר להזכיר את ותן טל ומטר בשומע תפלה ה"נ יכול להזכיר את משיב הרוח ומוריד הגשם, ומה שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפלה תפילת הזכרה שהיא מריוח לא כ"ש וההסבר בק"ו הזה יש לומר שמה אם ותן טל ומטר שצריך לותן טל ומטר ברכה שלימה בכ"ז מועיל ההזכרה בלבד למשיב הרוח ומוריד הגשם, שכל כולו הוא רק בשביל הזכרה בלבד ודאי שיועיל לו כאשר מזכירים אותו בלבד בשומע תפלה, כלומר שהשמע קולינו אינו הופך את הברכה של שומע תפלה לברכת גשמים אלא רק הוא כמו הזכרה ותחנונים בעלמא. והן הן הדברים שנתבארו שיש חילוק בין אם מזכירו בשומע תפלה לבין אם מזכירו בברכת השנים. ואפשר שיש לומר שלדעת האחרונים הנ"ל שהזכירו טעמים אחרים היינו משום שאדרבה ענינו הוא חלק מברכת שומע תפילה אבל ותן טל ומטר אינו חלק שהרי חזינן שהוא בשליח ציבור נאמר כברכה נפרדת משמע שהוא ברכה ולכן כאשר אומר היחיד יש לומר שהוא משום שמצטרף לשומע תפלה להיות חלק מהברכה כמו שתפילת הדרך הוא חלק מהברכת שומע תפלה, ולכן אי אפשר לומר שזה עדיפות ואדרבה ותן טל ומטר הוא רק הזכרה בלבד.

### שכח בשומע תפילה אם יכול לומר מיד אחרי הברכה קודם רצה

ולפי"ז היה נראה שיש לחלק בין אם אומר ותן טל ומטר בסיום ברכת השנים לסיום ברכת שומע תפלה, כתב בשו"ע סימן קיח סעיף ה שאם נזכר אחר שחתם שומע תפלה קודם שהתחיל רצה נראה שאומר ותן טל ומטר ואחר כך אומר רצה המבחר דימה זאת לאם לא אמר ותן טל ומטר או יעלה ויבא ולכאורה יש לחלק שבתן טל ומטר שהוא חלק מהברכה אפשר להשלים אבל מאן יימר שאפשר להלים הזכרה כאשר לא אמר בסמוך. אמנם י"ל משום שהדין גם במשיב הרוח ומוריד הגשם אפשר להשלים כמוש"כ הטור סימן קיד. ומזה הכריח שהוא הדין גם לגבי הזכרה של ותן טל ומטר בתוך שומע תפילה שאפשר להשלים בסמוך לשומע תפלה אם לא התחיל את רצה. משום שהיה פשיטא ליה שהזכרת משיב הרוח אינו הופכת את הברכה לברכה אחרת ואינה אלא הזכרה רק שהיא הזכרה מעכבת, ולכן כמו שחזינן שאפשר לומר משיב הרוח אחרי מחיה המתים ה"נ אפשר לומר אחרי שומע תפילה את שאלת ותן טל ומטר אף דהתם אינו הופכו להיות ברכה אחרת.

## בגדר דין מקח טעות

בגמרא ב"ב סט: אמר ליה ארעא ודיקלי חזינן אי אית ליה דיקלי יהיב ליה תרי דיקלי ואי לית ליה זבין ליה תרי דיקלי ואי משעבדי פריק ליה תרי דיקלי ע"כ. והראשונים התקשו בזה הרי הוה ליה דבר שלא בא לעולם אם כן איך הוא נחשב שהוא קנה הלוא הוה



ואפשר להביא ראיה דהוה תנאי ממש"כ בגמרא פסחים ד: מספקא לגמרא אם שכר בית בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק האם הוא מקח טעות או אינו מקח טעות וקאמר שם שכיון שניחא למיעבד מצוה בממוניה כהאי גוונא הרי זה מועיל, ולא הוה מקח טעות, וצ"ע הרי אם הוא מום בעצם הדבר מה איכפת לן שהוא ניחא ליה הרי לא עשה כאן מעשה קנין בכלל, והוה ליה כמו קנה חטים שחורות שמבואר בסוגיא ב"ב פג: דיש שני סוגים דיש סוגים שהוא לא מה שקנה ושניהם יכולים לחזור בהם, ואם כן מאי איכפת לן מה שהוא מסכים הרי למעשה כיון שמעשה הקנין היה על הבית הבדוק ונמצא שאינו בדוק לא הוה קנין בכלל אלא מוכרח מזה שיסוד המקח טעות דהתם הוא רק כעין תנאי שלא הסכים דבית שאינו בדוק הוא קלקול אבל אינו חשיב דבר אחר כמוש"כ המ"א או"ח תלז סק"ז לתמוה בכלל למה יש בזה מקח טעות הרי אינו בגוף בדבר, אמנם בתירוץ הקושיא יש לומר שהוא בגוף הדבר אבל לא נחשב כדבר אחר לגמרי ולכן הוא רק כמו תנאי בלבו פנימה ובזה אמרינן שכאשר ניחא לאיניש למיעבד מצוה בממוניה גם זה מונח בתוך לבו שאם יהיה בזה מצוה הרי זה מסכים ואין בזה תנאי שלא יתקיים המקח.

### גם במקום שהגדר בזה תנאי מ"מ קרינן ליה מקח טעות

ולפי"ז יש לומר שכל הסוגיא כאן גם היא כעין מקח טעות אבל לא מקח טעות שהוא דבר אחר לגמרי כי אינו דבר לגמרי אבל מ"מ הרי זה נחשב כמקח אחד אבל הוא אינו מסכים בלבו וחשיב מקח טעות של תנאי כדין 'תנאי' שיש במקח טעות, והגמרא בפסחים ד: קריא ליה 'מקח טעות' כי הוא באמת מקח טעות אבל מהסוג השני של תנאי כמושנ"ת, ולפי"ז יש לפרש גם את מחלוקת הר"ן והיש אחרים שכתבו בפסחים אם כאשר בדק לו השוכר אם צריך לשלם לו המשכיר לדעת היש אחרים שהביא הר"ן צריכים לשלם משום שחשיב שהבית היה מקולקל אבל לדעת הר"ן אינו צריך לשלם וקשה אם כן למה הוא מקח טעות י"ל שגם מה שכתוב בגמרא מקח טעות יפרש הר"ן הוא רק משום 'תנאי' שיש במקח טעות, כי מצד עצמו צדק קושיית המ"א תלז סק"ז שאין הבית מקולקל והקשה שאם כן למה הוא מקח טעות הרי אינו בגוף הדבר, אבל מכיון שלמעשה הוא רוצה ומעוניין שיהיה בדוק י"ל שיש בו דין מקח טעות של תנאי, וע"ז אמרינן ניחא לאיניש למיעבד מצוה בממונא. אבל יש מקח טעות שלא נחשב בכלל קנין כשהוא דבר אחר, כמוש"כ האור שמח הלכות אישות פ"י ה"ב לחלוק על הגרע"א. שאפילו אם נאמר שמקח טעות שייך בנישואין אבל זה י"ל דוקא בדבר מהותי שהוא נחשב כמו דבר אחר לגמרי ובזה אמרינן בלי דיני תנאים אפילו אם נאמר שאין שליחות בחופה (כמוש"כ הגרע"א בשיטת רש"י שם).

### ולכן מובן שמסכים כשיקנה לו שני דקלים אע"ג שלא היו בשעת מעשה הקנין

ואחר שנתברר יסוד זה שיש מקח טעות שהוא משום מה שיש בלבו פנימה שלא להסכים ונחשב הוא כעין תנאי למרות היותו מוגדר מקח טעות, י"ל היטב להבין מדוע בסוגיא דידן אם יקנה אחר כך יועיל לו, דהמקח טעות שיש בכאן הוא אינו מקח טעות של דבר אחר לגמרי שהרי הוה בעצם שני דברים ולא הוה דבר אחר לגמרי אבל מ"מ מכיון שהוא צריך זה לזה נחשב הוא כמקח אחד שיש בו תנאי של מקח בעומק דעתו שאינו מסכים אם לא יקנה שני דקלים וגם זה מונח בדעתו שהוא מסכים אם יקנה לו את שני דקלים, שכל

גם הרשב"א תמה על דברי הר"ף וכתב שאם רצה להכריח את הלוקח זבין ליה תרי דיקלי הרי כל שהמקח בדבר שלא בא לעולם שניהם יכולים לחזור בהם ועוד תמה שאלו שני ממכרין הם השדה והדקלים ואע"פ שאין לו דקלים מכר השדה קיים שהרי זה כאומר שדה אני מוכר לך דקלים אני מוכר לך ולמה יקבל זה הלוקח את הדקלים הרי הם שני קנינים. גם המ"מ הביא את השיטות הנ"ל בשם יש מי שהקשה על זה, והרשב"א לא ניחא ליה לומר שהוא עשיית תנאי, והנה יש להביא ראיה שהוא רק מדין מקח טעות שהרי צ"ע בדברי הרמב"ם אמאי באמת אין בזה התחייבות של מחוסר אמנה, או שיהיה בו התחייבות כמוש"כ בבעל העיטור שהוא חייב להביא לו את דקלים שהתחייב להביא דקלים ויש התחייבות על דבר שלא בא לעולם וכל מה שאין הוא רק שאין קנין על דבר שלא בא לעולם אבל התחייבות על דבר שלא בא לעולם איכא אם כן למה שלא יהיה חייב. ונראה דכל מה ששיך לומר שיהיה התחייבות הוא רק כאשר היה בכאן שני קנינים אבל אם הוה רק קניין אחד על הכל כיון שהתבטל הקנין קרקע שהוא ביחד עם הדקלים שוב אין לו גם חיוב להביא את הדקלים שכל החיוב היה כאשר 'חל הכל ביחד', דהוה הקנאה אחת וממילא הרי זה טעות ולא חל כלום או שחל הכל, אבל שיחול חיוב וקנין זה לא שייך כיון שהוא קנין אחד. אמנם אם נאמר שיהיה שני קנינים ורק תנאי אמאי לא נאמר שיהיה התחייבות להביא את הדקלים ולמה כתב הרמב"ם שאין חיוב. והרמב"ם הוכרח לומר שאין חיוב שאם היה חיוב גם היה חל הקנין לא היה נחשב כמקח טעות.

### מקח טעות חקירה אם הוא אינו קנין או כמו תנאי

ונראה שהדבר תליא ביסוד הדין של מקח טעות שחקר בזה בשו"ת רע"א תנינא ס' נא אם היסוד של מקח טעות הוא כמו תנאי או שהמקח אינו מקח בכלל, ונפ"מ אם יכולים לעשות תנאי בנישואין, דאם הוא משום תנאי צריך שיהיה בנישואין שליחות שהרי תנאי אינו חל אלא בדבר שיש בו שליחות דלא יתכן לומר שתנאי מפורש יהיה פחות ממקח טעות ואם חזינו שבדבר שאין בו שליחות לא מועיל תנאי ודאי שם מקח טעות לא שייך, והביאור שאנן סהדי שהוא מקפיד וכאילו עשה תנאי וממילא בתנאי צריך שיהיה מידי דבר שליחות שאין בדבר שבתנאי אלא אם יכולים לעשות בו שליחות אבל בדבר שאין בו שליחות אי אפשר לעשות תנאי, ודן שם אם יש שליחות על הנשואין או אין תנאי ובפשטות הדבר תלוי אם החופה הוה קנין כמו דאמר רב הונא בקידושין ה. או שהוא רק יחוד ובזה מסתבר שלא שייך בזה שליחות עכ"פ הדב רתליא בזה אם ההוא בר שליחות אבל אם נאמר שהגדר במקח טעות שהוא בכלל דבר אחר ולא היה על זה מעשה קנין אם כן לא שנא אם הוא בר שליחות או אינו בר שליחות מ"מ המעשה לא היה בכלל עליו, ונראה שיש שני הסוגים במקח טעות חדא שאינו קנין וזה כגון המבואר ב"ב פג: אם קנה חטים לבנות ונמצאו שחורות, זהו קנין על דבר אחר לגמרי כי דיברו על דבר אחד ונתן דבר אחר, ובזה אינו נחשב כקנין על תנאי, רק שאין כאן קנין בכלל, אבל אם הוא היה רק מקולקל אבל הוא אותו דבר בזה יש לומר שהוא כמו תנאי, ולכן בנמצאו שחורות מבואר במשנה ב"ב פ"ג: שניהם יכולים לחזור בו אבל אם רק נתקלקל הלוקח יכול לחזור בו.

### ראיה שהמקח טעות הוא כמו תנאי

יסוד הדין של המקח טעות שנעשה כאן הוא כעין תנאי וכמו שמצינו כן בסוגיא בפסחים ד': שמועיל מה שניחא לאיניש למיעבד מצוה שלא יהיה מקח טעות.

ובזה גם מיושב קושיית הרשב"א הרי הוה שני קנינים ומה שייכות בזה הדקלים לשדה, שבאמת הוה שני קנינים אבל הדין של מקח טעות שהוא מצד תנאי הרי זה נחשב כמקח טעות אפילו אם הוא שני קנינים שערך את השני קנינים להיות כדבר אחד והיינו שהחשב זאת לעשותו כמקח טעות ע"י מה שאחד יתבטל, וזה כעין קיום תנאי אבל אם לא היה גורם הקנין לכלום לא היה שייך לומר שיהיה בזה תנאי וגם לא היו קוראים לזה מקח טעות והתנאי אינו תנאי ממש אלא הוה דין מקח טעות שהוא כעין דין תנאי.

ואם הלוקח אינו רוצה לקחת את הדקלים מבואר בפשטות דלא מהני ליה משום שהמעשה מכירה חל ומה שהוא מותר לא נחשב שלא היה כאן מעשה מכירה כלפי הלוקח ורק שהוא ויתר על הענין זה, וכמו שדייק כן הרשב"א שמשמע שהלוקח אינו יכול לחזור בו רק אם המוכר חזר בו מהמציאות שלא נתן ממילא נעשה הדבר מקח טעות משום שלא נתבצע כאן הענין וממילא גם אין חיוב כלפי הדקלים שאין הבאת דקלים ללא שיהיה לו קנין של הקרקע. וכיון שלא נתן קרקע ע"י שהתבטל המקח של הקרקע יתבטל גם החיוב של המטלטלין ושוב הכל בטל.

#### אם מועיל מיגו דקנה דבר שבא לעולם יקנה גם לא בא לעולם

ולכאורה היה מקום ליישב את הסוגיא שהוא באמת קונה ולא חשיב כדבר שלא בא לעולם לפי דעת הראשונים שקנין מהני לדבר שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם ומבואר בדברי הסמ"ע סימן רג ס"ק יט שיש מחלוקת ראשונים בזה אם מועיל דבר שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם כמו שחזינו שמועיל קנין של מעות על מטלטלין וקרקע ביחד דמיגו שמועיל הקרקע מועיל על המטלטלין כך גם בדבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם ואם כן הכא נמי יועיל ע"י שמקנה דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם, ולפי דעת הראשונים הזאת לא קשיא מידי קושיית הראשונים.

#### בזה כו"ע מודים

אבל נראה בזה שבכאן אפשר שכו"ע מודים כמו שכתב באור שמח אישות פרק יז הלכה א דהקשה על זה ממה דמספקא לגמרא אם דאיכני משתעבד או לא, וכתב דמזה יש להוכיח, באם מקנה דבר אדם שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם, שלא קנה וקשה על שיטה לקמאי הובא בסמ"ע (חו"מ) סימן ר"ג ור"ט יעו"ש דאמרינן מיגו דחיילא קנין על הדבר שבא לעולם חייל נמי גם על דבר שלא בא לעולם. ולפי זה קשה מה אבעיא הגמרא ב"ב קנז אם אמרינן דאקני הלא ג"כ צריך השיעבוד לחול על הנכסים שלא באו בעת ההלואה לרשותו, מיגו דחייל שעבודא על הנכסים שבאו לרשותו, ומאי בעי, וכתב ליישב דע"כ אימת אמרו הפוסקים דמהני באומר שיקנה הדבר שבא לעולם בעת שיבא הדבר שלא בא לעולם, דבזמן אחד תרווייהו מקנה לה, ושפיר אמרינן מיגו דחייל ע"ז חייל גם ע"ז, משא"כ כאן, שהנכסים שקנה מכבר חייל שעבודא עלייהו תיכף, והנכסים שיקנה בתר כן לא חלה השעבוד עד שיקנה ויבואו לרשותו. ולפי"ז יש לומר שגם בסוגייתנו אי אפשר לומר שיהיה חל הקנין מכח מה שיש בזה מיגו דחייל על הבא לעולם יחול גם על

הלא בא לעולם. שהרי את הקנין קרקע קונה מיד ואת הדקלים יקנה אחרי שיקנה את הדקלים ובוזה לא אמרינן מיגו.

אולם הביא ממש"כ הירושלמי שבאומר לא ישתעבדו נכסי אלא לאחר י"ב חודש, הרי הנכסים שקנה בתוך י"ב חודש משתעבדי עם הנכסים שמכבר המה ברשותו בזמן אחד, ותו אף לרבנן ישתעבדו, מיגו דחייל שעבודא על הנכסים שבעת הלואה וכתובת השטר היו ברשותו, וע"כ דלא כהפוסקים הנ"ל, ודוק, וכן יש להוכיח זה גם מהא דפריך שם (ע"ב) בבבלי משט"ח המאוחרין, ואכמ"ל: ובאמת לא מצינו שיטה כזאת להדיא רק שהסמ"ע הבין שהכי הוא ובפתחי תשובה שם אבל ראיה מפורשת ליכא.

**לסיכום:** דעות הראשונים אם אין לו דקלים שקונה דקלים, דעת הרשב"ם והרא"ש משום מחוסר אמנה, דעת היש אומרים ברי"ף שהוא קונה את הדקלים וחייב להביאם, דעת הרי"ף והרמב"ם שהוא אינו חייב אבל אם לא יקנה יתבטל המקח גם של הקרקע אבל אם יקנה הלוקח אינו יכול לבטל את המקח, ובטעם הדבר כתב הריטב"א משום מקח טעות ואפשר לומר שהוא גדר של מקח טעות שיסודו הוא כמו תנאי ולכן דעתו היה שאם יקנה לו דקלים לא יתבטל המקח. אבל אם לא יקנה את הדקלים המקח בטל אבל חיוב להביא דקלים ליכא בכלל כיון שהתבטל הכל ליכא כאן שום חיוב.

## כותי והמוסר בזמן הזה הרי הם כגויים – ובכלל זה מוסרי בני ישיבות לגיוס

כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ומפרש בגמרא דאתיא כר"א דאמר דמצת כותי אסור אבל כאשר היה עד אחד ישראל אחר כך זה עדות שהוא כותי חבר וכשר, כתב הרי"ף דהאידינא כל עד כותי פסול ואפילו בגיטין נשים משום מש"כ בחולין ו דלא זזו משם עד שעשאום כעבודי כוכבים גמורים בין לשחיט בין יין נסך ואפילו יתן רשות ולבטל רשות דינן כגויים וכ"ש לעדות דינו כגויים וכן הוא ברא"ש סי' ט ומשמעות לשונו שהכל מדרבנן לחומרא שעשאום כגון ולכן כתב דכש לענין עדות שפוסלים אותו משום שהוא דין דאורייתא והכל לחומרא.

### קושיא שמהגמרא יש ראיה שאינו רק לחומרא

ובפני יהושע הביא ממש"כ התוס' חולין בד"ה רג שכל הדין הוא רק לענין דאורייתא אבל לענין סתם יינם שלא הוה אלא מדרבנן עדיין לא אסרו והביא לזה ראיה ממשנה בנדה נו: דחשיב שאינם נאמנים בתחומין ויין נסך ואמאי לא אמרו בכל האיסורין דרבנן ש"מ שרק דברים שהם חשודים אמנם הקשה ע"ז אם כן מה מקשינן הכא בסוגיא בגיטין י. מאי שנא שאר שטרות מגיטין, אי דאחזוק שאר שטרות נמי, הרי מצינו למימר שמדובר כאן אחרי שגזרו, וממילא הרי הוא פסול בגיטי נשים שיש להם פסול של מזוייף בתוכו בלבד שהרי נתנו את הגט אשה לפני עדי מסירה ופסול משום מזוייף מתוכו אבל כיון שכל הפסול רק מדרבנן אין פוסלים משא"כ בשטרות ראיה פסלו שאינו בעדי מסירה אלא רק שטרות ראיה ובזה פסול לגמרי ולא הוה גזירה בלבד. ונשאר בקושיא.

**רמב"ם בפי"מ להדיא שהוא אף לקולא ואינו מטמא טומאת אהל**

ובאמת הרמב"ם בפיה"מ בנדה פרק ז הובא בתוי"ט פ"ז משנה ד כתוב והאידנא הכותי עצמו אינו מטמא באהל לפי שהם כנכרים לכל דבר והקשה שם התוי"ט וקשה לי למה לא מטמא באהל הואיל וגרי אמת הן ואם כן רק לחומר אעשאו כגוי ולחומרא אמרו כן ולא לקולא אם כן למה כאן לא יטמא באהל לחומרא ותירץ על כרחך שצריך לומר שהם גרי אריות. אמנם מלשון הרמב"ם משמע שאינם גרי אריות שכן לשונו בהלכות עבדים פ"ו הלכה ו כל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהן כשרין בעד אחד ישראל ועד אחד כותי והוא שיהיה כותי חבר, ובזמן הזה ב שהכותים כעכו"ם לכל דבריהם אנו למדין מהן לצדוקין שהצדוקין בזמן הזה כמו כותי באותו הזמן קודם שגזרו עליהם שיהיו כעכו"ם לכל דבריהם, עכ"ל הרי שכתב שקודם לא היו כן ולא שנתברר למפרע אלא שהיו עד הגזירה ואחר הגזירה הו' לכל דבר כגויים לכל דבר. ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' תה אע"ג שפוסקים שהיו גרי אמת מ"מ גזרו עליהם והפקיעו אותם וכן משמע בהרבה מקומות היו שגרי אמת ולא גרי אריות, וכ"כ הרשב"ש רטו שהיו גרי אמת אלא שגזרו עליהם לכל דבריהם. ובשו"ת מהר"ם שיק כתב שמלשון פירוש המשניות משמע שאחרי שגילו שהם עובדי עבודה זרה גילו שהם למפרע לא נתגירו אמנם הלשון כנ"ל אינו משמע כן מדברי הרמב"ם.

### הש"ך כתב כן שהכותים הו' גם לקולא ואפשר ללוות מהם בריבית

וכזאת כתב הש"ך סימן קנט סק"ה עמש"כ השו"ע שהכותים הרי הם כמומרים שמשמע מדבריו שאסור ללוות מהם בריבית משום שיש איסור להכשילם בלקיחת הריבית, והש"ך תמה עליו שם ס"ק ה וצ"ע דהא קי"ל בכמה דוכתי שגזרו על הכותים ועשאו כעובדי כוכבים גמורים ודוחק לומר דוקא להחמיר שתהא שחיטתן אסורה וינאם יי"נ אבל לא להקל דכיון שעשאו כעובדי כוכבים גמורים משמע דלגמרי עשאו כעובדי כוכבי' גמורים ועוד דודאי אף להחמיר חומרא דאתי לידי קולא הוא ממקום אחר וק"ל וכן לקמן סי' רס"ו סעיף מ"ז כתבו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והמחבר שגטי נשים ושחרורי עבדים פסולים בזמן הזה בעד כותי משום דקי"ל פרק קמא דחולין דעשאו כעובדי כוכבי' גמורים אף על פי שהוא קולא שאם יקדשה אחר לא תהא מקודשת לו ולא תצטרך ממנו גט וכן בשחרורי עבדים הוי עבדו ופטור מהמצות וכ"כ שם סעיף פ' בשם הרמב"ם ור"ן וב"י שכותי בזמן הזה דינו כעובד כוכבים לענין מוכר עבדו דיוצא לחירות וכתבתי שם שכן דעת הרב והוי קולא דמותר בבת חורין ואף להב"ח שם דכתב דהוי ספק היינו כדמפרש התם טעמא דכיון דלא הוי אלא קנס לא קנסו בכותי משא"כ בשאר דברים ע"ש ודוק אלא ודאי הם עובדי כוכבים גמורים לכל דבר ואם כן מותר להלוות מהן גם כן בריבית: עכ"ל הרי שנשאר שהוא אפילו לקולא אבל קשה מה הפירוש בזה הרי הם כישראל לכל דבר שהרי ישראל שחטא ישראל ועדיין נשאר חייב במצוות.

### ומ"מ הרמב"ם פסק שהם נקראים שובתי שבת שתליא בלשון בני אדם

והרמב"ם בהלכות נדרים פ"ט ה"כ רמב"ם הלכות נדרים פרק ט הלכה כ נדר משובתי שבת אסור בישראל ובכותיים, נדר מעולי ירושלים אסור בישראל ומותר בכותיים, שלא נתכוון זה אלא למי שמצוה עליו לעלות לירושלים, והנודר מבני נח מותר בישראל שאין

נקראים בני נח אלא שאר האומות. ובקרבן אורה הקשה ע"ז הרי אין חיוב ובמאירי בנדרים שם גם הקשה הרי אינם חייבים בכלל מצוות שבת שהרי הפקיעו אותם לקולא, ולכן כתב המאירי שהנודר משובתי השבת אסור בישראל ובכותים מפני שסובר גירי אמת הם ונמצאו מצווים אצל השבת ומשנה זו אף היא הלכה, אלא שעכשו עשו את הכותים כגויים גמורים ומותר בהם וגדולי המחברים שהביאו בה את הכותים נראה שדרך שטפא כתבוה עכ"ל המאירי: חזינן שכתב שאע"ג שהם גרי אמת מ"מ אחרי שעשאו כגויים גמורים אינם מצווים על השבת ולכן אינה להלכה אבל הרמב"ם הביא את ההלכה הזאת וכתב ע"ז המאירי בדוחק שדרך שיטפא כתב כן וזה דוחק גדול ובקרבן אורה כתב ליישב שכיון שבמציאות הם שובתי שבת אם כן בלשון בני אדם נקראים שובתי שבת. ומבואר מכל זה שהכותים שעשאו כגויים נהפכו להיות כגויים שאפילו אינם מצווים במצוות וזה תימה הרי כיון שהיו גרי אמת איך נפקע מהם.

### המוסר גם הוא פסול ואינו חייב במצוות תפילין

ובשו"ע סימן לט שהמוסר פסול שכל שאינו בקשרתם אינו בכתבתם, ותמה ע"ז הבית יוסף איך אפשר לומר שיש לו דין שאינו כשר לכתבה משום שאינו בקשרתם הרי הוא מצווה ועומד על וקשרתם.

### אפשר להוציא את מי שמופקע מהמצוות מכלל ישראל

ובהגהות חת"ס שם ונעתיק את דבריו על דברי המ"א סק"ד, נ"ב ה"ב י' [ד"ה תפילין] תמה בטעם הדבר. ועיין בתוספות יום טוב משנה ד' פרק ז' דנדה [ד"ה מפני], דתמה על כותים אי גירי אמת הן איך עשאו כנכרים לטהר נדות ואהלות שלהם. ונראה לפענ"ד שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה ויחזרו לגויים גמורים אף להקל. וזכר לדבר, ראה ויתר גוים [חבקוק ג, ו] שהתיר להם ז' מצות [בבא קמא לה, ב] אף על גב דלאו ראייה גמורה היא, מכל מקום כן נראה לי. והם נמנו וגמרו להוציאם מברית ישראל לגמרי. ובגיטין [מה, ב] פירש רש"י [ד"ה מומר] שהמסור פרק עול תורה. יש לומר כיון שמוסר לתוא מכמר [ישעיה נא, כ] הרי מסר חבירו גם להעבירו על דת משה וישראל, ואי לא דפריק עול תורה כולה לא עביד הכי. ומצינו בעזרא [י, ח] יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, משמע שהוציאם מכלל ישראל, וכנזכר לעיל:

הנה מבואר בדברי רבינו מרן החת"ס שיש כח ביד ישראל להוציא את מי שהוא פורק עול תורה כולה מישראל וזהו מה שאצל הכותים הו' כגויים לכל דבר, ואף לקולא ולא מטמאים טומאת אהל ולפי"ד הפני יהושע הנ"ל הרי שיש ראייה מסוגייתנו לזה שאם נאמר שהוא חומרא היה אפשר ליישב את הקושיא של הגמרא שיש חילוק בין שטרות לבין גיטי נשים.

### וקשה וכי המסור שחוזר בתשובה צריך גירות

אלא דצע"ג בזה לומר דאם הפקיעו את הכותים אולי דינם הוא שעשאו לכל דבר לגמרי כמוש"כ החת"ס וכאשר רוצים להכנס לעם ישראל צריכים גירות ככל הגרים, אבל המסור לא שמענו מעולם שיש עליהם דין של גרות, ומשמע שכאשר חוזרים בתשובה ממילא הם נכנסים ואיך נכנסים הלוא צריכים גירות ולא שמענו שיכולים להכניס את הגויים לכלל ישראל ללא גירות.

ונראה שיש בישראל שני סוגי גירות האחד הוא להיות מצווין כמו אחר מתן תורה שנכנסו לברית של ישראל להיות מצווים ויש עוד דין של ישראל ללא הברית וכמו קודם מתן תורה, ומה שהופקע מהמסור אינו להיות כגוי גמור אלא שאינם בכלל ברית ישראל והפקיעו את עצמם מברית ישראל וממילא כיום הם אינם מצווים במצוות ומותר ללוות מהם בריבית. כיון שאינם מצווים במצוות ריבית והרי הם כמו ישראל לפני מתן תורה, וכעין זה מצינו בדברי השיטמק בכתובות יא. לענין גרות קטן שהרי לא מצינו שיהיו הקטנים יכולים לחזור בהם וכתב שכיון שכבר היו ישראל קודם ממילא נכנסו לכלל ישראל לגמרי ולא היו כמו הגויים שכאשר הם חוזרים בהם אין כאן בכלל ישראל כך יש לומר שהדין לגבי המסור שאם חזרו בתשובה ממילא הם חוזרים להיות בכלל ברית ישראל. ומשום זה יש לדון עליהם אם יש להם טומאת אהל כיון שהוציאו אותם מכלל ישראל והיו להם כמו קודם מתן תורה ואם כן הרי הדבר תלוי במחלוקת הראשונים ב"ב נח. אם קודם מתן תורה היה להם טומאת אהל או שהיה להם דין של גויים שאינם מטמאים טומאת אהל. עיי"ש בתוס' וברמב"ן והרשב"א. ולפי"ז הקידושין שלהם יש לומר של המוסר הוא קידושין ורק שאין להם מצוות אבל אין להם חיוב מצוות ומ"מ דיני הקניינים אפשר שיש להם כיון שהם כישראל לענין דין זה וגם אין בהם איסור של לא תתחתן. משום שאין להם דין גוי רק יצאו מכלל ברית ישראל והוא יבדלו מקהל הגולה.

אמנם יש הרבה מהפוסקים שסוברים שכל הדין של הכותים הוא רק לחומרא ולא לקולא יעויין במש"כ הב"י אהע"ז סי' מ"ד ובבב בדעת הטור בשאילת יעב"ץ ח"א סי' ל ושכן משמע בירושלמי ע"ז פ"ה סוף הלכה ד'.

נמצא לפי"ז מי שמוסר בחורי ישיבות ולא איכפת לו שיעבירו מעל עצמם את עול התורה והמצוות ופורק הכל מעליו הרי הוא בכלל מוסר כמוש"כ החת"ס ויבוא לשמים ואינו בכלל ישראל ויצא מכלל ברית ישראל ואינו יודע זאת ובא כצדיק הדור לשמים ויתפלא שהוא נכנס לתוך אלו שאינם בכלל ישראל.

## כשגגה היוצאת מפי השליט – שאין

## לומר אמירה זו של נמות ולא נתגייס

מבואר בגמרא בכמה מקומות שלא לומר דבר רע על עצמו או על אחרים כיון שכשגגה היוצאת מפי השליט הדבר גורם לקיום מה שהוציא מפיו, בגמרא מו"ק יח. פנחס אחזה דמר שמואל, איתרע ביה מילתא, על שמואל למישאל טעמא מיניה. חזנהו לטופרי דהו נפישן, אמר ליה: אמאי לא שקלת להו? - אמר ליה: אי בדידיה הוה, מי מזלזלת ביה כולי האי? הואי כשגגה שיצא מלפני השליט, ואיתרע ביה מילתא בשמואל. על פנחס אחזה למישאל טעמא מיניה, שקלינהו לטופריה חבטינהו לאפיה, אמר ליה: לית לך ברית כרותה לשפתים? דאמר רבי יוחנן: מנין שברית כרותה לשפתים - שנאמר ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם ואיסתייעא מלתא דהדור תרוייהו. ועוד מבואר כתובות ח: רבים שתו רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו, בעל נחמות ינחם אתכם, ברוך מנחם אבליים. אמר אביי: רבים שתו לימא, רבים ישתו לא לימא, משתה

ראשונים לימא, משתה אחרונים לא לימא, דאר"ש בן לקיש, וכן תנא משמיה דר' יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן; אמר רב יוסף: מאי קרא? כסדם היינו לעמורה דמינו, מאי אהדר ליה? שמעו דבר ה' קציני סדום וגו'. ובמ"א סימן רלט סק"ז כתב שיש נוהגין לומר וידוי ש"מ קודם השינה ונ"ל שאינו נכון דאמרינן בברכות דף ס' שלא לומר אם אמות תהא מיתתי כפרה וכו' דלא ליפתח פיו לשטן וכן אית' דף י"ט שלא יאמר הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מאלף דמשמע כאלו הוא מבקש שיפרע ממנו ונמצא פותח פיו לשטן וא"ל דהתם שאני דמרחץ מקום סכנה הוא לילה ושינה נמי מקום סכנה הוא כמ"ש ר"ס רל"א לכן א"ל רק יפשפש במעשיו שעש' כל היום ואם ימצא שעשה עבירה יתודה עליו ויקבל עליו שלא לעשותו ובפרט בעבירות המצויים כגון חניפות שקרים ליצנות לה"ר צריכים בדיקה ביותר:

מכל הנ"ל מבואר שאדם לא יאמר על עצמו שמגיע לו עונש או שימות בעתיד ואפילו אומר זאת בדרך ענוה שאומר שלא נפרעת ממני אחד מאלף דמשמע מזה שהוא רוצה שיפרעו ממנו, כל זה הוא פתיחת פה שאסורה ולא יפתח פיו לשטן, והמבואר בגמרא שרבים שתו ורבים ישתו אף זה נחשב כפתיחת פה, וגם כאשר אומר בדרך שאלה שאם ימות לך או תהיה אבל גם זה פתיחת פה ויש בזה משום ברית כרותה לשפתים, ובענין זה אין הבדל בין אם הוא צדיק או שאינו צדיק הדבר הזה אמור על כולם ולא הבדיל הש"ס באיזה אדם מדובר וכל אדם אסור לו לפתוח פיו.

## כשגגה היוצאת מפי השליט דוקא צדיק

והנה בכתובות סב: יהודה בריה דר' חייא חתניה דר' ינאי הוה, אזיל ויתיב בבי רב, וכל בי שמישי הוה אתי לביתיה, וכי הוה אתי הוה קא חזי קמיה עמודא דנורא. יומא חד משכתייה שמעתא, כיון דלא חזי ההוא סימנא, אמר להו רבי ינאי: כפו מטתו, שאילמלי יהודה קיים לא ביטל עונתו. הואי כשגגה שיוצא מלפני השליט ונח נפשיה. וכתב שם בקובץ שעורים כתובות אות ר"ח כשגגה שיוצא מלפני השליט ונח נפשיה. הנה בכל מקום שמצינו כי ברכותיהן וקלותיהן של צדיקים מתקיימות הטעם פשוט, כי רצון יראיו יעשה, אבל הכא א"א לומר כן, דהא לא היה רצונו כלל שימות, ומוכח מכאן, דהדיבור של פה קדוש פועל בטבע אפילו בלי שום כונה, כמ"ש ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסד ארץ, והוא כמו הגרזן החוצב גם בלא כונה רק מטבעו, כן הוא גם דיבור האדם, אלא שאם טימא שפתיו בדיבורים אסורים הוחלש כוחו, כמו הסכין שעלה עליו חלודה הרבה שאין בכוחו לחתוך עד שיסירו החלודה ממנו. עכ"ד והרי מבואר בדבריו שהוא רק לפי שפיו קדוש, וכך באמת משמעות הפסוק של כשגגה היוצאת 'מפי השליט' והלשון מפי השליט מורה שהוא רק בצדיקים גדולים, וקשה הרי לא אסרו רק על הצדיקים הגדולים ואולי באמת הוא שייך לצדיקים גדולים אלא שלא יכולים לחלק דהצדיקים הגדולים רק הם לא יאמרו אלא אסור לכולם. אבל האמת אינו כן. אבל לא משמע כן שהרי חז"ל מביאים גם ממש"כ ברית כרותה לשפתים וזה לא כתוב רק על פי השליט, וקשה אם כן למה כתוב רק השליט הלוא הוא בכל פה משפיע.

## תליא אם הוא במקום סכנה או שלא במקום סכנה

ואפשר שלפי דברי המ"א שם רלט סק"ז שכתב שאל יאמר אדם לא לפתוח פיו אמור רק על בית המרחץ שהרי התם איירי בברכות ס



הנה בירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ב ר' יהושע בן לוי הוה ליה קוליס והורין ליה רבי חנינה ורבי יונתן מישחוק תחלופין ומיתן גו חמרא עתיקא ומישתי ולא יסכן. בר בריה הוה ליה בלע אתא חד ולחש ליה ואינשם. מי נפק א"ל מאי אמרת עליי א"ל למילת פלן אמר מה הוי ליה אילו מית ולא שמע דא מילתא והוות ליה כן כשגגה שיוצא מלפני השליט. ע"כ. והרי אם אומר כן שימות ולא יעבור בעבירה יש בזה משום קידוש שם שמים אמאי יש בזה כשגגה היוצאת מפי השליט ועל כרחק שגם זה לא ראוי לעשות אע"ג שיש בזה קידוש שם שמים. משום שהתורה חפצה לא למות על קידוש שם שמים אלא לחיות בקידוש שם שמים.

ולפי"ז מה שרבים היום אומרים נמות ולא נתגייס יש בזה חשש של כשגגה היוצא מפי השליט ואין לומר מילים כאלו אע"ג שהוא אומר בצידו שהוא כדי שלא להתגייס כמבואר בירושלמי שאמר דבר זה ונענש, ולכן יש להתבטאות בצורה אחרת ולא בצורה זו כמוש"כ בירושלמי הנ"ל, ויכולים לומר שימותו ולא יתגייסו שאלה שחפצים להתגייס עדיף שימותו ולא יתגייסו.

## נכלא בעון עריקה מהצבא ורוצה לומר שמעוניין להתגייס כדי שישחררו אותו

**השאלה** כאן נראית שהוא האם מותר להכנס לחשש עבירה בשביל הציבור או שצריך לעשות הכל כדי להנצל שלא להכשל בעבירות.

לרגל סכנת הגיוס מרן הגר"ש אויערבאך זצוק"ל פסק שיש להמנע מללכת ללשכת הגיוס למרות שנעשים ע"י זה עריקים ומכניסים את עצמם לידי סכנה, משום שבזכות העמידה בזה יימנע לגמרי גזירת הגיוס להיות בפועל משום התנגדות הציבור החרדי, וכאשר יהיה אחד שיאסר יצאו להפגנה גדולה ובזכות ההתנגדות הזאת באמת מנעה מאז המשטרה מלאסור ולקחת את אלו שנחשבים כעריקים והחלטה זו של דעת תורה טהורה הוכיחה את עצמה כנכונה ויעילה. וחבל שלא כולם הצטרפו להחלטה זו וליישום משימה זו שהיתה מצילה אותנו לגמרי מכל גזירת הגיוס והנסיונות הכבירים שמטילים על כלל הציבור החרדי. שהננו ערבים עליהם לבל יאבדו את צביונם הרוחני.

### יש תועלת בהתנגדות הגיוס לכלל הציבור

אחד מהדברים החשובים שאמר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל שלא לשתף איתם דבר, וכאשר נכלאו לבית הכלא יאמרו שאנו מתנגדים ובהיותם מתנגדים לגמרי יחלחל הדבר שאין סיכוי לציבור החרדי להתגייס וכמו שלא מגייסים את הערבים כך לא מגייסים את הציבור החרדי, ולכן התנגדו מלהביע הסכמה, אבל ברגע שמביע את הסכמתו משתחרר זה שנאסר מכיון שצריך צו גיוס ושוב כששולחים לו צו גיוס יכול לא לבוא אבל ההשתחררות שלו נעשתה, וניצל מלהיות במקום הטמא הזה של בית הסוהר שהוא גם

שהנכנס לבית המרחץ לא יאמר אם יארע בי דבר קלקלה ועוון תהא מיתתי כפרה, ובבית המרחץ הוא מקום של סכנה, וכן באבלות המבואר בכתובות ח: הוא בזמן הדין לכן לא יאמרו, וכתב המ"א שלכן אין להתוודות גם וידוי של שכיב מרע משום לא יפתח פיו כיון שהוא לילה ושינה הוה נמי מקום סכנה. ולפי דבריו יש לומר שהמבואר כשגגה היוצאת מפי השליט אמור על מקום שאין בכלל סכנה וזה רק הצדיקים משפיעים בכוחם ושפתותיהם אבל כאשר הוא מקום סכנה או נכנס לבית המרחץ או זמן שינה ולילה, בזה כל אדם לא יאמר וע"ז כתוב ברית כרותה לשפתים. וכן המבואר שם כשגגה היוצאת מפי השליט וברית כרותה לשפתים כמו"ק איירי בפנחס.

אבל בפשטות הדברים לא יפתח אדם פיו לשטן הוא בכל ענין ולא מוזכר באיזה ענין שיהיה, ומה שמוזכר כשגגה היוצאת מפי השליט הוא כאשר לא נתכוון רק בדרך של שאלה ולא העלה צד כזה בכ"ז הוא מזיק וזה רק צדיקים גדולים כגון במעשה של פינחס ושמואל שרק בדרך שאלה אמר לו דבר זה וע"ז צריך את השגגה היוצאת, אבל במקום שהוא מעלה צד שכך יהיה לו בזה הוא ברית כרותה לשפתים, והדבר הזה אסור בתכלית.

### האם אמירה לקדש שם מים במיתה מותרת

ומעתה נדון על האמירה הזאת של נמות ולא נתגייס שיש רבים שמשתמשים עם פתגם זה, או אומרים על עצמם דברים אחרים, בזה נראה שאינו בדרך של שאלה אלא הוא העלאת צד ובזה נראה שאין לומר משום ברית כרותה לשפתים, אלא שהיה מקום לומר שכיון שהוא מתכוון בזה לקדש שם שמים ולמות כדי שלא להתגייס ואולי בזה אין את הברית כרותה לשפתים ואף מותר לומר כן. שהרי זכות הוא לקדש שם שמים, וכידוע על המגיד שאמר לבית יוסף שיזכה למות על קידוש שם שמים. וראיה לזה מש"כ בברכות סא: אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. הרי שהיה מצטער והיה אומר מתי יבא לידי משמע שהיה אומר ומתפלל על זה, משמע שמותר להתפלל שימות על קידוש שם שמים.

### הנצי"ב כתב חלילה לומר כן

אמנם הנצי"ב בהרחב דבר פרשת ואתחנן פירש את מה דאמר רבי עקיבא מתי יבא לידי ואקיימנו כו', ולא שהי' ר"ע מקוה למיתה רעה זו חלילה, אלא שהי' מצפה כשיגיע למות בעתו לא יתבלבל ויהי' בדעת צלולה לקיים מצות יחוד ולקרות שמע, ועתה הרגיש בעצמו שהגיע למות מש"ה הי' מקבל עול מלכות שמים באהבה, אבל עיקר דין מס"נ מדר"א הוא דנ"ל כדאי בפסחים דכ"ה ובסנהדרין דע"ד אינהו דאמרי כר"א, [וע"ש ברי"ף בזה"ל דקיי"ל כר' אליעזר דא' אפי' הוא נוטל את נפשו, וע"כ יש בזה טה"ד, או דצ"ל כר"ע, או יש למחוק הא שהביא אפי' הוא נוטל את נפשו, דזהו מאמר ר"ע], והדברים עתיקים וכתבנו בהע"ש סי' ק"א: אם כן לפי דעתו הוא אפילו למסור את הנפש בשביל קידוש שם שמים אין להתפלל על זה.

### בירושלמי משמע שיש בזה איסור

מקום טמא, ומלבד הטלוויזיות שמפיצה טומאה נוראה גם האנשים שנמצאים שם והפריצות המרובה של המפקדות והחיילות שמסתובבות שם הינו נורא ואיום, והדבר הזה הוא גם יכול להוריד את הבחור שנאסר למצבים לא פשוטים ברוחניות. ועל כן יש להזדרז כמה שיותר לשחררו ולהוציאו מבור של טומאה זה. והבחור או האברך צועקים עד לשמים שאינם רוצים להשאר רגע אחד במקום טמא זה. האם צריכים לעשות הכל להשתחרר ואפילו לומר שהם מוכנים להתגייס כיון שהדבר גובל ברוחניות, או לא. ובזמן האחרון עסקנים מנסה כמה שיותר להשאיר אותם בכלא להמנע מלומר שרוצים להתגייס ועי"ז להשתחרר (למרות שאין כוונתם להתגייס רק לומר כן) כי צריכים לומר להם שאינם רוצים להתגייס.

הנה נראה שיש בכאן שני נידונים האחד האם האמירה הזאת עצמה אסורה, כיון שאסור לומר שהוא רוצה להתגייס שהרי להתגייס אסור ויש בזה יהרג ואל יעבור איך יאמר שמותר להתגייס. ועוד שיקול מהבחינה הזאת משום שע"ז מרויח לציבור שהרי בזה מחלחל הדבר אצל המשטרה וראשי השלטון שהציבור החרדי אין לו שום שייכות לגיוס.

והדבר השני האם מותר לו להשאר במקום של טומאה זה כשיש לו דרכא אחרינא ואף במקום שאין דרכא אחרינא אבל אם יודע שייכשל האם מותר לו להכשל.

### אין חייבים להכשל בעבירות בשביל הציבור

לכאורה פשוט נראה שאין חייבים להכשל מכשולים חמורים שכאלו שהם חשש של עריות וקרוב לעריות, ויש לו להציל את עצמו מידי מכשולים חמורים אלו כמה שיותר וכל מה שבידו לעשות שלא להכשל יש לו לעשות, וידוע מה שעשו קדושים לעצמם בשביל לא להכשל וכ"ש שיש לו לעשות הכל כדי להנצל ואין אדם חייב לחטוא בשביל חבריו אלא רק איסורא קלילא וגם באיסורא קלילא כתבו התוס' בשבת (ד"ה וכי) שכל זה הוא רק כאשר המכשול נעשה ע"י החבר וע"ז צריך לעבור מכשול קלילא כדי שלא ייכשלו על ידי החבר, אבל בשביל להציל או לעשות תועלת לחבירו באיסור אפילו בקלילא אין שום היתר, אמנם מבואר שם שבמצוה דרבים שאני, כל זה הוא רק כאשר האיסור הוא קלילא ועוד שבאיסור זה ודאי שהוא עושה את ההצלה אבל כאשר אינו עושה את ההצלה ע"י המעשה הזה, וגם האיסור הוא איסור חמור בזה ודאי שאין בו שום היתר, ובודאי שחייב אדם להציל את עצמו בכל יכולתו וכן אחרים מותר להציל אותו מחטא שהרי כל רגע שנמצא שם הרי הוא מכניס את עצמו לנסיונות כבירים, וגם זה עצמו אסור שמוטל על האדם להרחיק את עצמו מנסיונות.

### אין איסור לומר כאשר אינו הוראה להתיר

ולענין הנידון השני אם מותר לומר שהוא רוצה להתגייס אולי עצם האמירה שהוא רוצה להתגייס אסורה וידוע הוא מש"כ מהמרש"ל בב"ק לט. ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ד שמעינן מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה, אף כי הסכנה. וחייב למסור עצמו עליה, דלפי חד שינוי דתו' (ד"ה קראו) שמלכות הרשעה גזרה עליהם. ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעה עליהם. הלא לא תמצא דבר קשה כזה לומר בפני האומות שאנחנו פטורין מהיזיקן, והם חייבים. וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה. בפרט מלכות הרשעה, שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על

שונאינו. וא"כ היה להם לשנות, או שניהם חייבים, או שניהם פטורין. אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה. ומסתמא איירי כגון שהשרים שאלו בפרטים על כל דין ודין, שור של ישראל שנגח לשל נכרי, ושל נכרי שנגח לשל ישראל. ועל כן השיבו האמת על קדושת השם. כי לא היה יכולת בידם לשמט את עצמם מדין זה. והא דאיתא בפ"ק דמגילה (ט ע"א) מעשה בתלמי שכינס ע"ב זקנים וכו', ושינו התורה. התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדיהו, וכעין רוח הקודש היה. – אמנם כאשר אומר שרוצה להתגייס אינו אומר שהוא מותר להתגייס אלא אומר שרוצה להתגייס. בזה נראה שאין בזה איסור של אומר וכל מה שיש ענין לומר להם שאינם רוצה ולא מוכן להתגייסות הוא רק מפני שיש תועלת בזה שיבינו שהציבור מתנגד, אבל זה ודאי אינו על חשבון ירידה רוחנית אישית שלו וחיך קודמין וכ"ש בחיי רוחניות שלו אישית אינו חייב למסור את נשמתו הרוחנית לתועלת הציבור ודבר פשוט ואין צריך להאריך בו.

### אסור לומר שהוא גוי

ובעיקר הדין שאינו יכול לומר הלכה שאינה נכונה הנה הטור יו"ד סימן קנז הביא את דברי הרא"ש שכתב שיש למסור את הנפש ולא לומר שהוא גוי שע"ז שהוא אומר שהוא גוי הרי זה מודה בעבודה זרה ולכן יש למסור את הנפש ולא לומר ועי"ש בב"ח שהביא שו"ת מהר"ם מ"ץ שבאו הגוים לחפש יהודים ולהרגם והחליט בלבו שאם ישאלו אותו שהוא גוי או יהודי יאמר שהוא יהודי ובסופו של דבר שאלו את הגוי אם יש שם יהודי ואמר שאין שם והוא שתק מפני הבלבול ושואל אם לא עשה כהוגן וענה לו שודאי שאין בו עבירה ואם חושש ולבו נוקפו שיתענה בהב ויחזור בתשובה.

וכידוע מש"כ בגמרא בגיטין פרק הנזקין על חנה ושבעת בניה שהבן האחרון אמר לו הקיסר שיפיל טבעת ורק ירים את הטבעת ורק יחשבו שהוא משתחוה ולא רצה ומסר את הנפש, ולפי הנ"ל באמת הכי דינא משום שאחרים חושבים שהוא משתחוה.

### עבדא דנורא אנא

והנה לכאורה בגמרא נדרים סב: איתא שמותר לומר עבדא דנורא אנא כדי להפטר ממיסים, והראשונים נחלקו האם הפירוש שהוא אומר על עצמו דעבדא דנורא דעובד עבודה זרה או לא לדעת הר"ן ועוד הראשונים במקום סוברים שמדובר שאומר על עצמו שהוא עובד אצל עובדי עבודה זרה אבל אינו אומר שהוא עצמו עובד עבודה זרה, וכן בשיטמ"ק בשם הרא"ם שאינו אומר שהוא עובד עבודה זרה רק שעובד אצל עובדי עבודה זרה שאם אומר שהוא עובד עבודה זרה ודאי שיש בזה איסור כמוש"כ בגמרא בעבודה זרה פרק דיניח ונמצא מהנה וכ"ש שאסור לומר שהוא עובד לו שהרי מקבלו עליו באלוה. ובשם הרי"ף כתב שהוא מתכון שהוא עבוד ועמל כמו

גוי ולא מצד האדם עצמו כיון שהוא חושב על זה על הקב"ה שהוא כאש אוכלה.

ולפי"ז יש לומר מש"כ בגמרא במגילה שהשתחו וצלם ומפרשת הגמרא שעשו זאת לפנים אף עמהם עשה הקב"ה לפנים ולכאורה כאן הרי חשבו הגויים שהם משתחווים וידעו שהם יהודים אע"ג שהם לא חשבו על זה מ"מ הרי נראה כן שהם משתחווים ואף עושים מעשה לכולם שניכר כן ואפשר שכיון שכולם ידעו שהיה זה מחמת יראה ובוזה אין בו לא מעשה שלו שהוא מחמת יראה ולא מעשה כלפי החוץ ולכן יהיה מותר, ובתוס' עבודה זרה ג. כתבו שיש לומר שבזמן נבוכדנצר לא היה זה צלם ממש רק דמותו שאם היה זה צלם היו צריכים למסור את הנפש משום חילו השם ושמע גם מהלשון שאיננו השתחווה לצלם אלא רק לדמותו כמוש"כ בפסוק דלית אנן פלחין למלחם לית אנן סגידין שמשמע שהיה שם שני דברים צלם ופסל.

### אם אומר איזה דבר שנראה שמסכים לגיוס ואיננו יודע שהוא חרדי אין מצד עצמו חילול השם

נמצא לפי כל משנ"ת כאן שכאשר אומר שהוא גוי ואין יודעים שהוא אינו גוי אין בזה שום איסור, וכל האיסור של חילול השם הוא רק כאשר אומר על מי שידוע שהוא יהודי שאומר שהוא עובד עבודה זרה, ולכן נראה שאם גם אומר שלפי דעתו מותר להתגייס ואין יודעים שהוא מן הציבור החרדי אפשר שהוא מהציבור הדתי לאומי שסוברים כן, או חילוני שחושב כן שהרי יש בין הציבור החרדי כאלו שהם מחופשים ובאמת הם חילונים גמורים בין בהשקפה ובין במעשה. ומה שהוא אומר הלכה שאינה נכונה אינו כלום שהרי יודעים כולם שיש כאלו שאומרים כן, אמנם נראה שעצם זה שאומר הלכה שאינה נכונה גם הוא דבר אסור כמושנ"ת לעיל לענין כשאומר שהוא גוי, שיש לאסור אפילו אם חושבים שהוא גוי כיון שהוא אומר שהוא עובד עבודה זרה אבל אם יכול לפרש לעצמו בצורה אחרת כמו שאומר עבדא דנורא אנא, היינו להשי"ת שהוא אש אוכלת מותר כמו"כ אם יאמר שהוא סובר שמותר להתגייס ולא יודעים שהוא חרדי שסובר כן יכול להתכוון שהוא מתכוון להתגייס לעבודת השי"ת ולא מתכוון להתגייסות לצבא השמד ח"ו, ואין בזה שום איסור אלא כל הענין רק במה שיכול להביא תועלת במה שמתנגד זה ודאי שאינו צריך להפסיד הפסדים רוחניים בשביל זה.

## הלכה בשעתה

### איסור יחוד של הרבה נשים עם פרוץ או פרוצים

אשה אחת עם אנשים הרבה, או איש אחד עם נשים הרבה, בשו"ע אין הבדל בכל ענין אשה אחת עם אנשים הרבה או איש אחד עם נשים הרבה יש איסור יחוד, אבל הרמ"א מתיר אשה עם שני אנשים כשרים, וכן הביא את היש אומרים שאיש אחד עם נשים הרבה מותר דהיינו עם שלשה נשים מותר.

ומקור הדין הוא במשנה בקידושין פ: לא יתייחד אדם עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, דהיינו שני אנשים מצילים מהיחוד אבל שתי נשים אינם מצילות מיחוד של אדם אחד, ובמשנה כתוב אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, ואילו הרמב"ם כתב

שרו לעול דהיינו שהוא עבד לאש אין הכוונה שעובד ממש אלא שהוא חייב לעבוד במרץ וכשור לעול וזה כמו שהוא עבד, עכ"פ זה מתכון אבל הגויים עצמם אינם מבינים שכן הוא אלא שחושבים שהוא עובד לאש, וקשה איך מותר למיעבד הכי אע"ג שהוא אינו חייב על זה אבל אמאי יהיה מותר, ובנימו"י ב"ק מ. לדפי הרי"ף האריך שם אם מותר להתלבש כגוי או לא, וכתב שמותר לא מבעיא לפי מה שמפרשים המפרשים בנדרים סב: שיכול לומר שהוא עבדא לנורא אלא אפילו לפי הדעות שמפרשים שהוא עבד לעבדי עבודה זרה מ"מ מוכח שמותר שודאי שהם חושבים שהוא גוי ועל כרחך שמותר להתלבש כגוי ואין בזה איסור כן הביא ממש"כ במדרש שהיו תלמידי רבי יהושע בזמן הגזירה מתלבשים כגויים ופגש אותם מומר אחד ואמר להם למה אתם מתלבשים שתמסרו את הנפש אמרו לו שאנו מוסרים את הנפש על המצוות והתורה עיי"ש על כל פנים מבואר שמותר ללבוש ולהראות כמו גויים ולהנצל. ולכאורה למה מותר לומר שהוא עובד לנורא גם כאשר מתכון להקב"ה שהוא אש אוכלה הלוא למעשה נראה שהוא מודה לעבודה זרה ומאי איכפת לן מה שהוא חושב לעצמו שהוא כלפי הקב"ה שהוא אש אוכלה. ולהלכה פסקינן שכל שיש לו משמעות של שני פנים מותר כ"כ הרמ"א בסימן קנז והש"ך שם סקי"ח הביא את דברי המהרש"ל פרק הגזול שכתב שהוא רק לצורך פיקוח נפש אבל לומר בלא"ה לצורך ממון אסור אבל כתב שבנדרים משמע שאפילו לצורך ממון מותר ומ"מ כתב שרק לתלמיד חכם מותר לומר שהוא עבדא דנורא שלא יבוא להתפקר ולזלזל יותר וכן משמע להדיא ברא"ש בנדרים עכ"ד, ומשמע שהרמ"א גם מפרש את סוגיית הגמרא דהוא אומר כפשוטו ולכאורה צ"ע אמאי מותר.

### כאשר אין יודעים שהוא יהודי אין בזה חשש כשלוש כגוי

ונראה בזה עפ"י דברי הד"מ סק"ו בשם התה"ד סימן קצו שמותר לעשות מעשה שנראה שהוא עושה איסור כדי שיחשבו שהוא גוי כמו המעשה עם רבי מאיר (ע"ז יח:): שנתן אצבע ונתן אצבע שניה בפיו ונראה כמוצץ, ועוד כתב שכל שהדין בשעת השמד אסור הוא רק כאשר יודעים שהוא יהודי אבל אם אין יודעים שהוא יהודי אין בזה חילול השם שהרי אין הגויים מכירים אותו ומיהו מדברי הנימו"י לא משמע הכי בשעת השמד. עכ"פ מבואר שאם חושבים שהוא גוי אין בזה חילול השם.

### ואם אומר בלשון שמצד עצמו אפשר לפרשו שאינו לשון של כפירה אין בזה איסור

ולפי"ז יש לומר שכל מה שאסור לומר להראות כמו משתחווה או כמו כופר היינו רק כאשר חושבים שהוא יהודי אבל אם חושבים שהוא גוי מותר שהרי כל הגויים הרי הם כופרים ואין בזה שום חילול השם אלא שלמרות שמותר מצד החילול השם החיצוני לומר כן אבל לו עצמו אסור לומר גם כאשר חושבים שהוא גוי שהוא כופר שעצם המעשה עצמו לומר שהוא כופר בהשם יתברך הרי זה דבר איסור ויש למסור את הנפש על זה ולכן כאשר אומר על עצמו שהוא גוי הרי זה חייב למסור את הנפש לא לומר זאת אמנם כאשר אומר שהוא עבדא דנורא וחושבים שהוא גוי והוא חושב לעצמו על הקב"ה שהוא עבד להקב"ה שהוא אש אוכלה, בזה אין איסור לא מצד האחרים שיש בו חילול השם מכיון שחושבים שהוא

אשה אחת לא תתיחד אם אנשים הרבה וזהו שנפסק במחבר שאיש אחד עם שתי נשים אסור ופירש המ"מ משום שבגמרא כתוב לא שנו אלא בכשרים ומאר רב מי ימר דכשרים כגן אנן אלא כגון רבי חנינא בר פפי וחבירו וכיון דרב לא מחזיק נפשיה ככשר לענין זה אין כאן כשרים ולפיכך כתב הרמב"ם שבכל ענין אין כשרים כלומר אע"ג שבמשנה כתוב שאישה מותרת עם שני אנשים אבל מכיון שבזמן הזה אין כשרים אין בזה היתר. ומ"מ הדבר צ"ע למה סתם הרמב"ם ולא כתב שבזמננו אין כשרים ולכן אסור ונקט בסתמא שאשה אחת אסורה עם ב' אנשים הלוא באופן עקרוני כתוב במשנה שמותר אשה אחת עם שני אנשים ואין דרכו של הרמב"ם להשמיט הלכות משום זמן הזה אלא שהוא כותב את הלכה כמו שהיא ומוסיף מה שכתוב בגמרא שבזמן הזה אינו יכול אבל ההלכה נשאת הלכה כלפי לעתיד לבוא וכלפי זמנים שיהיה אנשים כשרים ולמה השמיט בכלל את ההלכה.

ונראה שלפי דעתו הדין הזה שכתוב בגמרא מי ימר דאנן כשרים וכו' הוא דין וגזירה שכיון שאין יודעים כיום אם מותר או אסור מדרבנן בזמן רב אסרו את כל הייחוד שלא כמוש"כ במשנה אבל השתא הוא דין גמור שיש איסור משום החשש של אנשים לא כשרים אבל אין זה שיש הבדל בין איש כשר ללא כשר ובכל ענין אסור משום הגזירה שמא אין אנשים כשרים ולכן מחשיבים את כולם כאסורים בכל ענין משום הגזירה של הפרוצים. ולפיכך לא נקט הרמב"ם את העיקר הדין כיון שלהלכה כבר נפסק שאין היתר ככתוב במשנה אלא שגזרו בדורות האחרונים לאסור בכל ענין את האשה עם שני אנשים אפילו כשרים. ובביאור הגר"א הביא פירש נוסף לפימ"ש"כ בתדא פיה שיש איסור עם שני אנשים משום שאין עדות אם יעמוד אחד מהן ובא עליה בעבירה אבל מתייחדת עם שלשה אנשים ולפי"ז עם שלשה אנשים מותר אבל לדעת הרמב"ם בכל ענין אסירא.

אבל דעת הרא"ש אינה כן אלא שיש היתר של אשה עם שני אנשים ורק בפרוצים אסירא, ולכן כתב הרמ"א שמותר אשה עם שני אנשים כשרים, ובפרוצים אפילו בעיר ואפילו בעשרה נמי אסירא אבל אין היתר של איש עם כמה נשים רק שיטת רש"י שמתר איש אחד עם נשים הרבה והיינו שלשה נשים. וזהו יסוד הדין. והד"מ הביא את דברי הר"ן שסתם אנשים כשרים הם הואיל לא הוחזקו בפריצות וכן הוא בשו"ת הרשב"א ס' תקפז, והיינו משום שבגמרא כתוב לא שנו אלא כשרים אבל פרוצים לא וכך אמר רב יהודה אמר רב אם כן נקטינן שרק פרוצים ולא ולא רק מי שאינו כשר אלא מי שהוא פרוץ הוא הפסול ומה דקאמר דמי ימר דכשרים כגון אנא ואת אל כגון רבי חנינא בר פפי ולהלכה אין פוסקים כן אלא רק בפרוצים ולא שהדין הוא שיהיו כשרים אלא הדין שלא יהיה 'פרוצים'.

ומעתה יש לדון מה דין של אשה עם איש כשר ואיש פרוץ, דלשון הגמרא דלא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפילו בי עשרה נמי, וכתב אבל בפרוצים ולכאורה למה לא כתוב אבל אם יש שם פרוץ דהיינו אפילו אחד פרוץ כבר שאין כאן שני כשרים כבר יש בזה משום ייחוד והשני כשרים רק שני כשרים ולא אחד פרוץ ואחד כשר, ומבואר בפוסקים שצריך דוקא שני כשרים אבל אם היה רק אחד כשר ואחד פרוץ לא מועיל לבטל את הייחוד, וטעמא דמילתא משום שהפרוץ כמאן דליתא וממילא נחשב הוא כמו איש אחד ואשה

אחת שאפילו האיש כשר הרי זה ייחוד ורק שני אנשים כשרים שאחד שומר על השני בזה הדין ששני אנשים כשרים מותר להתייחד עם אשה. ולפי"ז הרבה פעמים בניתוח וכיוצא בזה שיש אשה אחת עם אנשים הרבה פרוצים, והמנותח דבזה לא מועיל מה שיש הרבה אנשים פרוצים עם אשה אחת כי אנשים רבים פרוצים אינם מצילים את הכשר מייחוד שהפרוצים הם כמאן דליתא ולא מועילים לבטל ייחוד.

והנה שתי נשים עם איש אחד הרי זה ייחוד ובחלקת מחוקק מה הדין של נשים הרבה עם הרבה פרוצים האם יהיה מותר או נימא כיון שפרוצים הם אסור אפילו עם הרבה נשים והיינו שאיש אחד עם נשים הרבה הדין שמותר לדעת רש"י והחלקת מחוקק ס"ק ט הסתפק מה הדין של הרבה נשים עם איש פרוץ או אפילו הרבה אנשים פרוצים לדעת כל הראשונים שהרבה נשים עם הרבה אנשים מותר כמוש"כ בסעיף ו נשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין לייחוד מה הדין הם פרוצים וכתב החלקת מחוקק שהסברא נותנת שהפרוצים הרבה כמאן דליתא וממילא חשיב הוא כאשר הוא הרבה פרוצים עם הרבה נשים אין בהם היתר וכתב שהדין הזה של הרבה אנשים עם הרבה נשים הוא רק היתר לדעת הרמב"ם. שאסר אנשים הרבה עם אשה, ובמקום שיש הרבה נשים יהיה מותר גם לדעת הרמב"ם אבל לדין אם הם פרוצים לא יהיה היתר לדעת החלקת מחוקק אם יש אנשים הרבה אפילו אם נשים הרבה. ולפי"ז יש איסור במקומות עבודה שיש שם פרוצים עם נשים חרדיות אפילו אם יש כמה נשים אלא אם יש איש כשר אחד. שאיש כשר אחד לדעת רש"י מותר עם שלשה נשים, אבל אם אין שם אפילו איש אחד כשר אלא כולם פרוצים לדעת החלקת מחוקק נראה שאין שום היתר וזהו חומרא גדולה מאד. ובעזר מקדש גם כתב דאיש אחד עם שלשה נשים מותר כשאין פרוץ וגם בפתחי תשובה סק"ה הביא את דברי הברכי יוסף דתלתא עם תלתא יש להחמיר בפרוצים, דהיינו שלא מועיל שלשה נשים עם אפילו כמה פרוצים, וחייב שיהיה שם אדם כשר.

אמנם לפימ"ש"כ הרא"ש ס' כז בטעמו של רש"י רא"ש מסכת קידושין פרק ד וס"ל לרש"י כיון דאיכא טובא אי אפשר דלא מגלו אהדדי ועוד אי אפשר לו לבעול כולם, לכאורה אין מקום לאסור כאשר הם פרוצים לדעת רש"י כיון שאת הטעמים הללו שאי אפשר דלא מגלו אהדדי ועוד דאי אפשר לו לבעול כולם, ממילא גם בפרוצים שייך האי מילתא והסומך על דעת רש"י לכאורה גם בפרוצים יכול לסמוך. ובשו"ת דברי יציב ס' מה דהיה מקום לאסור בנ"ד (במקום של פרוץ עם הרבה נשים) מחמת שהוא פרוץ, שלשיטת המקנה בקידושין שם [פ"ב ע"א תוד"ה לא יתייחד] פרוץ חמור יותר ממי שעסקו עם הנשים. ועיין בספר בית משה [על שו"ע אהע"ז ס' כ"ב סק"ח] שצידד בסברא נכונה להיפוך שלגבי ייחוד עם נשים הרבה עדיף פרוץ ממי שעסקו עם הנשים עיין שם. ואף לשיטת המקנה לאסור, עיין בפתחי תשובה סוף סק"ט בשם הברכי יוסף דגם בפרוץ שרי בפתח פתוח לרשות הרבים עיין שם. וגם הרמב"ם דס"ל להחמיר בייחוד עם אנשים הרבה כדין פריצי מ"מ כתב בהלכה י"ב בסתמא האי דינא דבפתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד, ולא חילק בין פרוץ לשאינו פרוץ. עיי"ש עוד.



## הכנה לשבתא

### סימן כח

## הלכות קידוש

### הלכה קיא

יש להזכיר בתוך הקידוש את יציאת מצרים, ודנו בזה האם הוא מדאורייתא או מדרבנן<sup>1</sup> ומדברי המ"א משמע שאינו מעכב לדאורייתא, ובביאור הלכה כתב לפרש את דברי המ"א בכמה דרכים כדי להסביר למה כשאמר בתפילה מקדש השבת הרי זה קיים מצות קידוש דאורייתא. ויש שכתבו שכל הדין להזכיר יציאת מצרים הוא רק בליל פסח<sup>2</sup>. והרמב"ם לא הזכיר בכלל את הדין הזה.

## דף של ספינה

נו – סב

### תוכן עניינים

לשכה הפתוחה לקודש וצנויה בחול..... יז  
בכור שהוקש לשלמים להאכל לשנים ימים ולילה אחד..... יח  
חלי המזבח ולכפון כלפון..... יח  
קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא..... יט  
מעשר שני אם נאכל צירושלים ללא מקדש..... יט  
ונסע אהל מועד אע"פ שנסע אהל מועד..... כ  
אף בשר בזריקה..... כ

דף נו

### לשכה הפתוחה לקודש וצנויה בחול

לחייב משום טמא אינו חייב כמו שאינו יכול לשחוט משום שבעיני קדושה מיוחדת לטומאה אבל בלשכה אין זאת ואע"ג שריבה הכתוב חלירות רבות

אבל מ"מ זהו רק לאכילה אבל לא לטומאה ושחיטת קדשים. ומפרש בגמרא דמלך פתח אהל מועד יש כאן פתח אהל מועד משום שהיו שם שני פשפשין להכשיר את העזרה לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים, ולכאורה יש לזה הוכחה שחזר אינו קדוש באלוהי קדושה שאם לא כן לא שייך לומר שיהיה האכילה במילואים כריכה פתח אהל מועד יותר ולא מועיל גבייהו חלירות הרבה הרי הכל הוא חלל מילתא, ועל כרחך שקדושתם שונה שהדין הזה ודאי מבדיל בקדושה וכיון שמלינו שיש הבדל בקדושה ממילא כאשר רבינו את האכילה לית לן ראייה על השחיטה והחיות בטמא. והתוס' ורש"י נחלקו מהו הגזהכ שהיה במילואים לדעת רש"י גזירת הכתוב וקדשי דורות התרבו ממש"כ רביהה התור החלירות הרבה והתוס' פירש שם שקדשי שעה תלכו הכתוב באלה מועד כדכתיב פתח אהל ועד לא תלכו שבת ימים, ולכאורה בשלמא לדעת רש"י יש לומר שגזה"כ אבל צמה שחלה באלה מועד מה שייכות הדבר הזה לדין אכילה הרי הדין אכילה הוא מתלי חלי בקדושה ומה שחלה הכתוב פתח אהל מועד במילואים אינו משום הקדושה אלא הוא גזיה"כ ודין מיוחד של פתח אהל מועד ומשמע מדברי התוס' דהסיבה שאוכלים במילואים אינו משום קדושה כי הקדושה באמת אין הבדל כלפי אכילה בין פתח אהל מועד לבין החלירות אלא שהוא הלכה וגזיה"כ לאכול שם ולאו מדיני קדושת המקום, ואם כן צוה אין לנו ראייה שיש הבדל בין קדושת החלירות לבין קדושת העזרה, ולדעת רש"י יש שפיר לומר שהגזה"כ הוא לאכול במקום קדוש יותר וזהו פתח אהל מועד.

ונפ"מ בזה לקושיית השיטמ"ק קדשי שעה שאני והקשו ותימה שבמשום מקום לא אמרין קדשי שעה שאני להחמיר אל להקל ותיקן דהא שאני קדשי שעה דהיינו מילואים דגזירת הכתוב דתלה הכתוב בכל מקום באלה מועד כמוש"כ התוס' אבל קדשי דורות אחרים, דהיינו לפי תירוצו של התוס' מיושב הקושיא הזאת שלא משמע שקדשי שעה מחמירים שלדעת רש"י כריכים בקדשי שעה חומרא בקדושה וכריכים קדושה יותר מאשר בשאר ימות השנה, אבל לדעת התוס' אינו חומרא בקדושה אלא הוא הלכה בהלכות אהל מועד דמחמירים להאריך פתח אהל מועד אבל לא משום החסרון בקדושה.

ונפ"מ בין רש"י לתוס' הוא מה הדין של יום השמיני אם שם גם מחמירים דאם נאמר שהוא כמוש"כ התוס' דיך לומר שרק בשבעת ימי המילואים אבל ביום השמיני אף שהיה שם קרבנות שעה מ"מ אין מחמירים בזה שאריך ביה שיהיה פתח אהל מועד ורק בשבעת ימי המילואים אבל לדעת רש"י גם ביום השמיני כיון שקרבנות שעה שאני ועיין בהגהות מצפה איתן.

והנה בחידושי הגרי"ז לקמן קז עמוד ב כתב שבשכחות הצנויות בחול ופתוחות לקודש לאוכלין שם קדשים ואעפ"כ לא הוי מקום שחיטה כדאיתא (לעיל נו ע"א), ודאי יהיה חיוב חוץ, ללא צעי ריבוי אלא בגגו של היכל, ומהטעם שנתבאר דמלך עמנו היה צריך להיות קדוש מדין אויר עזרה, אבל לשכות ללא נחלקו אלא לאכילה שפיר מיקרי חוץ. הרי שסובר הגרי"ז זצוק"ל שהוא ממש נחשב כמו חוץ, ומשום זה פשיטא שאין צו דין של שחיטה ודין של טומאה שהרי אדרבה גזה"כ הוא שיהיה אוכל אע"ג שאין לו שום דין של פנים והוא ליה חוץ גמור, ובפשוט מהגמרא משמע שאדרבה מסבירא פשוטה היינו אומרים שאין הבדל ורק שלא התחדש שהקדושה הזאת מספיקה רק לאכילה אבל יש צו משום קדושת המקדש. אבל בדברי הגרי"ז זצוק"ל כתוב שאינו אלא היתר באכילה והוא ליה חוץ גמור, וכדבריו כתבו גם המקדש דוד סי' כ"ז אות ז והאחרון לאורייתא כלל א אבל דעת החזו"א באמת שאינו חייב משום חוץ וכן המנחת חינוך מראה קפו .

<sup>2</sup> | מכתב השפ"א לבנו האמרי אמת מכתב

<sup>1</sup> ביאור הלכה סימן רע"א שזהו מה שלמד המ"א.

ואם נאמר שהוא נחשב כמו חוץ גמור פשיטא שיהיה בו דין של דם נפסל ואומורין שיצאו לשם ואין זה חולין בעזרה כאשר מביא לשם במקדש דוד סי' יד ובאתון לאורייתא כלל א' ובאור שמח הסתפק אם נפסל הדם אם ביוצא ולדברי הגרי"ז זצוק"ל הג"ל ודאי שיהיה נפסל שהרי הוא חוץ גמור. וכמו"כ אין יכולים לקדש ידים ורגלים שם ואין כשר לטבילת יום הכפורים שאינו נחשב כקודש לענין עבודות רק לענין אכילה בלבד. ובפשוטות אם חזינו שאסור לשבת שם כמוש"כ התוס' ביומא כה לדון משמע שאינו נחשב כחוץ שאם היה נחשב כחוץ ודאי שהיה אפשר לשבת שם ועיין בספר איזוהו מקומן בסוגיין שאין את האחרונים הג"ל.

## דף גז

### זכור שהוקש לשלמים להאכל לשנים ימים ולילה אחת

זכור הוקש לשלמים ונאכל לשני ימים ולילה אחד ובגמרא מיייתי את מחלוקת רע ורבי ישמעאל לדעת רבי עקיבא למדים מדכתיב כך יהיה הוסיף הכתוב הויה אחרת, בזכור ולרבי ישמעאל למדים זאת משלמים משום שגם את התודה עצמה למדים משלמים ואי אפשר ללמוד מתודה שנלמדת משלמים שאין דבר הלמד בהיקף חוזר ומלמד בהיקף ולכן למדים משלמים שנאכלין לשני ימים ולילה אחד.

ולדעת רבי עקיבא שאפשר ללמוד מתודה ורק משום שהוסיף כך הויה אחרת, הקשה הרש"י אמאי לא אמרינן הוסיף כך הויה אחרת עד יום ולילה ויאכל לשני ימים ושני לילות, אפשר לומר פשוט כמוש"כ התוס' דכל הטעם מה שאין מקיימים לשלמים הוא משום שנאמר דלחומר מקיימין אבל אם הוסיף כך הויה אחרת שוב הדר מקיימים לשלמים וממילא יא' לו דין של שלמים ונאכלים לשני ימים ולילה אחד, ועוד יא' להוסיף ולומר שהגדר בזה אינו שיש לבכור דין של שני ימים ולילה אחד אלא שהבכור יא' לו דין 'שלמים' וכמו שיש דין שלמי תודה כך יא' שלמי זכור. והבכור הרי הוא כשלמים וכמו"כ איל נזיר הוא נחשב כמו שלמי נזיר, והתוס' כבר הקשה אמאי לא ילפינן מחיל נזיר עיי"ש מש"כ. ומ"מ הגדר בזכור שנאכל כשלמים אינו שנאכל כשלמים אלא שיש לו דין של שלמים. ומשום זה גם לא מסתבר לומר שיהיה נאכל לשני ימים ושני לילות. ואם נאמר כן יהיה נפ"מ בזה אם ניתן לאנשי משמר או שניתן לכל כהן שיראה שדן בזה המהריט"א פ"א אות מג, ואם נאמר שהוא כמו שלמים ודאי שיש לו דין של ניתן לאנשי משמר ובחי' מרן רי"ז הלוי האריך בזה שיש לבכור שני דינים האחד הוא בקרבן והשני הוא כמו קדשי גבול ומלד קדשי הגבול הוא ניתן לכל כהן שיראה ומלד דין הקרבן ידיה יא' לו דין של ניתן לאנשי משמר.

## דף נח

### חלי המזבח ולכפון כלפון

רבי יוסי בר יהודה אומר מחלי המזבח ולדרום כדרום מחלי המזבח ולכפון כלפון וומרש בגמרא דרבי יוסי בר יהודה סובר שכנגדן בקרקע פסול משום שהמזבח בדרום ומ"מ כיון שעשה על המזבח ולדל האפון הרי זה גזה"כ דמחציו ולכפון אע"ג דנגדו בקרקע פסולות דדרום הוא ופירש התוס' (ד"ה כולו לשלמים שגזירת הכתוב הוא דכנגדן פסול ומ"מ על המזבח כשר ליש בזה גזה"כ שעל המזבח הרי זה כשר כמו שכשר כלפון וכמו"כ כשר על המזבח. ובשיטמ"ק הקשה אמאי כריך פסוק דחציו לשלמים אפילו יהייה דרום מה בכך הרי דרום כשר לשלמים ופירשו י"ל דכיון דרבייה לעולה

הוא לעולה דוקא ולא לשלמים ולכך הוהאך להכשיר לעולה ובתוס' הג"ל (ד"ה כולו לשלמים) הקשה אע"ג דקסבר כולו מזבח כלפון קאי אם כן למה כריך פסוק לומר שהשלמים כשרים כלפון הרי הכא חזינו שבמזבח הרי זה כשר כאשר ישחועליו ותיטלו דמה שכשר במזבח לאו משום שהוא כפון אלא שאע"ג שאינו כפון גזיה"כ שהוא כשר ולפיכך לא ידענו שהלפון יהיה כשר לשלמים אע"ג שבמזבח יהיה כשר לשלמים.

וביאור הדברים דתליא מהו יסוד הדין של כשרות המזבח האם יא' לו קדושת כפון או שהוא דין לעצמו, דמבואר מכל הג"ל שהוא דין נפרד ואין לו דין כפון ומ"מ הרי זה כשר כיון שיש דין של מזבח שגם הוא כשר והכשרות הוא או כפון או מזבח אבל קדושתם שונים זה מזה ואין שייכות בין זה לזה.

והנה הרמב"ם פ"ג ה"א מפסולי המוקדשין פסק להלכה קדשי קדשים ששחטן ברא"ש המזבח כאלו שחטן כלפון שנאמר וזבחת עליו את עולותיך וכו' ולכאורה למה השמיט את ההלכה שאם כלפון ושחט כנגדן בקרקע פסול כמו דאמר בגמרא והקשה זאת השפ"א וכתב שיש לומר שהוא פשיטא רק בל' לאשמועינן שלא פליגי היכן מזבח עומד. וזה דוחק. ונראה שהרמב"ם הזכיר זאת להדיא שכתב שאם שחטן בראש המזבח משמע שרק בראש המזבח אבל אם לא שחטן בראש המזבח אין לו דין של כפון, ולכאורה הרי גם שלא בראש המזבח יא' לו דין של מזבח, ואמאי לא יהיה בו דין של שחטן על המזבח אלא ודאי שנראה שהלכה של כפון בזה רק ע"י מה שהוא מקום המערכה וכל שאינו מקום המערכה אין לו והראיה ממש"כ וזבחת עליו דמשמע עליו לגמרי דהיינו ראש המזבח והטעם משום שמקום המערכה הוה המקום שקדשתו גורמת לדיון של עלו לא ירדו, ואינו רק קדושת מזבח בלבד. וממילא הקרקע כיון שלדעת הרמב"ם אין מקום המזבח מקום הקדוש להקטירה שמזבח שנעקר לדעת הרמב"ם איזל רק על המזבח הפנימי ולא מזבח החיצון אם כן אע"ג שהוא מקום המיוחד ונבחר למזבח כמוש"כ הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב ה"א (ועיין חזו"א כאן שכתב להסתפק אם מזבח כלפון או בדרום הוא לעיכובא או דפלוגתייהו שכן היה אמנם ברמב"ם משמע להדיא שהוא מקום מיוחד) אבל קדושה של עלו לא ירדו מקום המערכה אינו אלא בחצי המזבח ולמעלה כמוש"כ התוס' ביומא מה: (ד"ה סודרן על גבי כבש או על גבי סוּבֵב) – אבל על גבי יסוד לא דא"כ היה נפסל בלינה אם ירד אבל סוּבֵב שהוא מחלי המזבח ולמעלה הרי הוא כמזבח ואין לינה מועלת בראשו של מזבח וכן כבש.

ונפ"מ בזה לדיון של רכפה מקדשת האם כריך שיהיה בזה כפון או אין כריך שיהיה בזה כפון שהרי הוה כמו מזבח ומקדש כמו מזבח, והסתפק בזה החזו"א (סי' יז סק"א) דכיון שמרובע שלא בעינן ולעיל יד אמרינן דמורה רבי יהודה בדמים, ונראה שכיון שאין לו את כל דיני ראש המזבח אע"ג שיש לו כמה דינים מ"מ המשמעות של הדין של ראש המזבח שהוא עם כל דיני ראש המזבח בדוקא ולא רק חלק מהם.

ועוד הסתפק שם החזו"א האם הדין של ראש המזבח הוא רק לענין שחיטה או דילמא הוא גם לענין קבלה, ויסוד ספיקו הוא ממש"כ במשנה קדשי קדשים ששחטן כלפון, ולמה כתב רק שחטן משמע שקבלה שפריכה כלפון אינו יכול לעשות בראש המזבח, ולכאורה י"ל דמש"כ במשנה שחיטה הוא משום שמקור הדין הוא מדכתיב וזבחת עליו, אבל ודאי שאין מקום לחלק שהרי הדין כפון הוא דין אחד וכמו שהסיק החזו"א שהרי מקור הדין של קבלה כלפון הוא משחיטה כדליתא לעיל מח. דקבלה במקום שחיטה. והנה החזו"א שם כתב להוכיח זאת ממש"כ לקמן במשנה שחטה בראש המזבח יפשיט וינתחה במקומה, הרי שאינו מוריד ומקבל ומחזיר דהרי בגמרא שם אמרינן שמנתחה במקומה שאינו ראשי להורידה שכבר קלטה מזבח, וכתב שיש לדחות דלילמא הו"א את ראשה מחוץ למזבח וקיבל, וכתב דלא שייך למיעבד הכי שהרי אינו יכול להו"א יותר מז' אמות של יסוד וסוּבֵב, כלומר

ש'אם נאמר שהמזבח כולו בדרום הרי הוא כולל את היסוד והסובב ואם כן כדי שהקבלה תהיה בצפון צריך להוֹרִי'א את הראש יותר מ'ז' אמות וזה לא ש'ייד.

והנה לפי משנ'ת אם יוֹרִי'א את ראש הצהמה ויעשה קבלה בדיעבד לא יא'ל ידי חובה כיון ש'עשה זאת בראש במזבח וכאשר הוא באויר ש'ל יסוד שוב אינו נחשב כראש המזבח אלא נחשב כאויר יסוד וזה לא יוכ'סר, אלא רק ראש המזבח.

## דף ס

### מעשר שני אם נאכל בירושלים ללא מקדש

יכול יעלה אדם מעשר שני לירושלים ויאכלנו בזמן הזה ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית ומפרש בגמרא דאיתקש בשרו לדמו מה דמו אינו אלא במזבח אף בשרו אינו אלא במזבח בשעה ש'אתה ראוי לזרוק את הדם אתה אוכל את הבשר ולא אחר ש'נהרס המזבח והוקש הבכור למעשר מה הבכור אינו אוכל אלא כשיש מזבח אף המעשר אינו אוכל אלא בזמן שיש מזבח ולפי גירסת רש"י גרסינן לא קדשה וע"ז צריך פסוק לומר ש'כאשר נשחט כשהיה בית ונחרב הבית ש'אי אפשר לאכול את הבשר, והתקשה התוס' (ד"ה מאי קסבר) למה צריכים לומר ש'לא קדשה לעתיד לבוא הרי גם בקדשה לעתיד לבוא אכל כאשר אין מזבח אי אפשר לאכול ואיתקש בשרו לדמו ולעולם קסבר קדשה ולפי דברי רש"י דאם לא קדשה פשיטא שבכור הרי זה פסול וכיון שאין קדושה מה ש'ייד ש'יהיה בו דין אכילה, ותיירו לכיון שחומות ירושלים קיימת לא בטלה קדושה לענין קדשים ה'לים ומעשר שני ומ"מ תמיהו בזה – דזה תימיה לומר דבר זה שהרי כל קדושת ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל המקדש ואיך יתכן שקדושת ירושלים תשאר וקדושת הבית תבטל ולכן כתבו ש'נראה כמו גירסת הספרים ש'אי קסבר קדשה אפילו בכור נמי לעולם קסבר קדשה וכו' . ובאמת דברי רש"י לא"ג.

ונראה ש'ביאור הדברים הוא שקדושת ירושלים היא בשביל המקדש אבל לא מתחילה מקדושת המקדש אלא ש'מקדשים את ירושלים ואחר כך מקדשים את המקדשים ואת קדש הקדשים ואת המזבח, שהקדושה הרי היא מיוחדת בשביל המקדש אבל לא שהקדושה באה מהמקדש, רק שהיא מוכנה בשביל המקדש, וכיון שאין מקדש ולא קדשה לעתיד לבוא מ"מ זהו קדושת המקדש אבל קדושת ירושלים בשביל המקדש עדיין קיימת.

והנה הרמב"ם והראב"ד בהלכות בית הבחירה פ"ו ה"ז נחלקו האם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא או לא דעת הרמב"ם שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ואין שייכות בין קדושת ארץ ישראל שבטלה לבין קדושת המקדש ומפרש הרמב"ם טעמא דמילתא קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים, אבל קדושת ארץ ישראל הוא מפני כבוד וכיון ש'נלקחה מידיהם בטל הכבוד ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית שהרי אינה ארץ ישראל וכיון שעלה עזרא וקדש לא קדשה בכיבוד אלא בחזקה ותקדשה בקדושה שנייה והרי הוא מקודש היום אע"פ ש'נלקחה הארץ ממנו עכ"ל הרמב"ם והראב"ד השיג על הרמב"ם ש'בכמה מקומות במשנה אם אין מקדש ירקב וב"מ נג: אמרו נפול מחילות אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לא חלק בין מקדש וירושלים, ל'כאשר ארץ ישראל, ולא עוד אלא ש'אני אומר אפילו לרבי יוסי דאמר קדשה לעתיד לא אמר אלא ארץ ישראל אבל לירושלים ולמקדש לא אמר לפי שהיה יודע ש'מקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידש אחר עולמי בכבוד ד' לעולם כך נגלה מסוד ד' ליראיו לפני הגננס עתה שם אין בו כרת.

ולכאורה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא בזה אם קדושת ירושלים ארץ ישראל היא קדושה שווה והכל הוה אותה קדושה וכיון שכן לא ש'ייד לומר

## דף נט

### קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא

התוס' מקשה (ד"ה עד שלא נבנה) עמש"כ בזבחים קז המעלה בזמן הזה בחוץ חייב דקדושה ראשונה קדשה לעתיד בוא הרי אינו ראוי לפתח אהל מועד שהרי לא נבנה המזבח וכתב התוס' שני תירוטים או שיש לומר דאיידי לענין קטורת ש'יכול להקטיר קטורת במקומה ולא מחוסר מעשה או בהעלאת מנחה שקמא בכלי שרת בפנים אע"פ שאין בית ד'זבחים דוקא בעי מזבח דכתיב וזבחת עליו וניחא מש"כ דהמעלה בזמן הזה ולא נקט שוחט בזמן הזה ועוד תירץ ש'מדובר ש'בנה מזבח במקומו והעלה בחוץ לכיון דקדשי לעתיד לבוא.

ומבואר ש'כל הדין ש'ל מזבח בנוי הוא רק ביחס לזבחים ולא ביחס לשאר הדברים ש'ל מנחה שקמא בכלי שרת. והנה לקמן אמרינן דמזבח ש'נפגס אין אוכלין בגינו ש'יירי מנחה ש'נאמר ואכלוה מ'ות אכל המזבח וכי אכל המזבח אכלוה אלא בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר. ובפשטות אם חזינו ש'לענין אכילת ש'יירי מנחה צריך ש'יהיה מזבח בנוי כ"ש ש'צריך ש'יהיה במזבח בנוי ביחס לקמיאל והעללה, ובגליון הש"ס הביא אחד דברי רש"י מנחות ה: דפירש ש'צריך בשעת הקמיאל ש'יהיה המזבח שלם, דהיינו שאין לחלק בין קמיאל מנחה לבין שחיטה וכשם שיש דין בשחיטה כך הדין בקמיאל. ובחזו"ר סימן יז סק"ד כתב ש'אפילו לדעת התוס' ש'סובר שהקמיאל כשר במקום שהמזבח פגום והקטרת הקומץ כשרה מ"מ לענין מחשבה בעינן מקום הראוי לעבודה לענין דמים. ולכאורה הדבר תימיה ש'אם חזינו שהוא כשר להקטרת קומץ אמאי צריכים ש'יהיה ראוי לדמים, לענין מחשבה הרי המחשבה הוא בקמיאל ובקמיאל הוה דבר הראוי גם כאשר הוא פגום. ולשון הרמב"ם פ"ג הכז מזבח ש'נפגס ונפסל כל הקדשים שהיו שם שחוטין במקדש ש'עדיין לא נזרק דמים שהרי אין שם מזבח לזרוק עליו ונאמר וזבחת עליו את וכו' כלומר תזבח והוא עומד כתקנו ע"כ. הרי ש'כתב ש'הפסול הוא משום ש'שהרי שאין שם מזבח לזרוק עליו, משמע ש'הפסול נובע מפני שיש דין בקרבן ש'יהיה זורק את הדם על המזבח ואין כאן מזבח ואם נאמר שהוא כשר בהקטרת קומץ אם כן לא צריכים את המזבח בשביל זה, ואם כן יוכ'סר, אבל לדעת התוס' הג"ל נראה שיש חילוק בענין זה והדין ש'ל מזבח פגום הוא לא כדי ש'יהיה זורק עליו את הדם אלא שהוא פסול בקדושת המקום ש'כאשר אין מזבח. וזהו הפוסל ולא משום שהוא מחוסר מקום לזריקה. ולפי"ז יש לומר ש'גם אם הוא כשר להקטרת קומץ וקמיאל ע'למה מ"מ חסר בקדושת המקום ולענין דין ש'ל אכילה י"ל ש'חסר בקדושת המקום לענין אכילה אע"ג ש'לענין ההקטרה והקמיאל עדיין הוא כשר.



ובליקוטי הלכות כתב טעם אחר לומר שיש חילוק בין אימורין לבין קטורת שיש לומר שאין להקטיר אימורין במקומם, הוא לא משום שאין בו דין של מוצח שנגעק במוצח החילון אלא במוצח משום שהוקש החלב לדם וכשם שאת הדם אי אפשר אלא במוצח ה"נ באימורין, ובחזו"א הב"י אלת דבריו שהרי הגמרא מדמה זאת לרבי יהודה ולרבי יהודה יש הבדל בין אימורין לבין דם ורצפה מקדשת להקטרת האימורין ולא לזריקת דם אע"ג שיש היקש חזינן שאין להשוות נידון זה של הקטרה לזריקה, אמנם לפימנ"ת שיש חלוק בין קדושת מוצח לבין קדושת מוצח הפנימי א"כ שיש לומר שבקדושת מוצח הפנימי שייך מוצח שנגעק וכך מבואר מתו"ד המשך חכמה להסביר שמוצח שנגעק בפנימי הוא רק במוצח הפנימי ולא במוצח החילון.

## דף סא

### ונסע אהל מועד אע"פ שנסע אהל מועד

ונסע אהל מועד אע"פ שנסע אהל מועד הוא התוס' (ד"ה אע"פ שנסע) דן אם במוצח גם אמרינן שהוא נחשב מוצח אע"פ שנסע, בתיורו הראשון של תוס' סוברים התוס' דרך אהל מועד אמרינן אע"פ שנסע אוהל מועד אבל בתיורו שני אם חזינן שאהל מועד הוא נחשב ממילא חייב להיות שגם המוצח הוא נחשב ששם לא כן אינו אוהל מועד. וז"ל הרי גם כאשר המוצח אינו בנוי נחשב הוא אהל מועד ואינו נפסל ביוצא ולא מתבטל אם אוהל מועד אלא שיש הלכות שאינו יכול לאכול ללא מוצח או שנספלים הקרבנות משום דין דחוי אבל לומר שהוא אינו אוהל מועד בכלל זה לא מצינו ואם כן מהי"ת לומר שיהיה נחשב שכאילו המוצח בנוי.

ונראה שהדין אינו משום שהמוצח פגום שדין זה אינו מבטל את כל דין של המשכן אלא שהוא דין שהמוצח לא יהיה כאן, וכיון שכל דין המשכן הוא בשביל המוצח כמוש"כ הרמב"ם בריש הלכות בית הבחירה שמאות עשה לעשות בית לד' ומוכל להיות מקריבין בו קרבנות, אם התבטל הדין שיהיה שם מוצח להקרבנות קרבנות ולא רק שנספסל, ממילא אין לו גם דין של משכן שלא יתכן שאין לו דין מוצח ויהיה לו דין משכן, כמו"כ נראה לפי"ז שגם בצמה אע"ג שאין שם ארון אבל אם לא יהיה מוצח אפשר שהוא מעבד כיון שכל דין הצמה הוא בשביל המוצח אע"ג שבמשכן התחדש אע"ג שנוסע אהל מועד הוא וגם יש מקום לומר שלא לריכים מוצח מ"מ בצמה שכל דינו הוא כאשר יש לו שלימות של הצמה ואם אין צמה ליכא כלום ולכן נקרא 'צמה' ששם אין צמה ליכא שום קדושה.

## דף סב

### אף בשר בזריקה

מה דם בזריקה אף הבשר בזריקה אמר לו שאני אומר עומד בצד מערכה וזורק אמר לו כשהוא זורק למערכה לזוקה הוא זורק או למערכה שאינה לזוקה הוא זורק הוי אומר למערכה לזוקה הוא זורק התם משום דלא אפשר ופירש רש"י משום הא למה לי קרא פשיט דעל כרחו הוא זורקו שהרי אין יכול לסדר סביב על ראשי העצים שאין המערכה לזוקה שם אלא

שיתבטל קדושת ארץ ישראל ולא יתבטל קדושת המקדש, אבל דעת הרמב"ם שהם שתי קדושות נפרדות, ואין שייכות בין זה לזה. אמנם קדושת מקדש וירושלים לכונ"ע הוה חפלא אחד של קדושה וזאת ודאי שאין שייך לחלק ולומר שהתבטל קדושת המקדש ולא יתבטל קדושת ירושלים, ובדברי רש"י כתוב שיטה שלישית בענין שייך לחלק בין קדושת ירושלים לקדושת המקדש וכ"כ שיש לחלק בין קדושת ארץ ישראל לקדושת ירושלים ויתכן לומר שיהיה קדושת ארץ ישראל ולא יהיה קדושת מקדש, אמנם אפשר ששם אין קדושת ארץ ישראל גם רש"י מודה שאין שייך לומר שיהיה קדושת מקדש כי הכל בא אחד על השני שכיון שיש קדושת ארץ ישראל יש קדושת ירושלים ויש קדושת ירושלים ויש קדושת המקדש, והוה המהלך של רש"י שקדושת ירושלים היא בשביל המקדש וכן קדושת ארץ ישראל הוא תנאי למקדש, ואם אין ארץ ישראל לא שייך קדושת מקדש, אבל לדעת הרמב"ם אינו תנאי וכן דעת התוס' שאין קדושת ירושלים תנאי למקדש אלא אדרבה אם יש קדושת מקדש שייך שיהיה קדושת ירושלים. אבל אין חובה שיהיה קדושת ירושלים וכן לדעת הרמב"ם יתכן שיהיה קדושת המקדש וירושלים ולא יהיה בו קדושת ארץ ישראל.

והנה בגמרא ילפינן מצבור ולכאורה לפי"ז יש ללמוד שכאשר המוצח פגום אי אפשר לאכול מעשר שני, והקשה השפ"א אמאי לא מוזכר דבר זה ברמב"ם שיש הלכה שאכילת מעשר שני הוא רק כאשר המוצח שלם ולא פגום, ובאמת המל"מ פ"ו הי"ד תירץ את קושיית הראב"ד ממש"כ ששם אין מקדש ירקב וקשה הרי יש קדושת מקדש אמא יירקב וכתב שיש לומר כיון שאין מוצח יירקב. שצריך שיהיה מוצח אע"ג שיש קדושת ירושלים, אבל השפ"א תמה אם כן למה לא הוזכר ברמב"ם הלכה זו, וכל הדין שהביא הרמב"ם הוא רק לענין קדשים קלים ולא לענין מעשר שני, וכתב שכל ההיקש הוא רק לענין חיוב הבאה לירושלים, אבל האכילה ודאי מותרת לירושלים. דהיינו שיש חיוב הבאה במעשר שני ואינו רק חיוב אכילה.

והנה לפי הגירסא שלעולם קדשה לעתיד לבוא וזהו כנראה דעת הרמב"ם שסובר להלכה יש לפסוק שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ממה דקאמר הכא דכו"ע סוברים קדשה לעתיד לבוא, והקשה התוס' (ד"ה מאי קסבר ונמאל דף סא. בהמשך דברי התוס') דלפי"ז אמאי לא הוקש מעשר להקטרת חלבים שהרי כתוב בפסוק ואת דמם תזרוק ואת חלבם תקטיר, ואת החלבים אפשר להקטיר גם ללא מוצח שהרי נעקר המוצח מקטירין במקומו וה"ה אימורין, ותיורו דיש לומר שלחומרם מקשינן ולא לקולא, וכיון שיש בפסוק הזה גם דם ולענין דם לא מועיל מוצח שנגעק מקישים לדם ולא לחלב. ובשפ"א כתב שמדברי הרמב"ם משמע שרק בקטורת אמרינן דין של מקטירין במקומו ולא בכל הדברים והמקור לזה שיש לומר משום שמצינו קטורת לפני ולפנים שמקטירים בלא מוצח אבל אימורין שפיר דינם כמו דם ואין להם דין של מוצח שנגעק מקטירין במקומו, ואם כן הרמב"ם לשיטתו א"כ שמקשים לזה משום שאינו יכול להקטיר גם את החלבים ולכן שפיר יכול לפרש דכו"ע סוברים קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא אבל אם ננקוט שאפשר להקטיר אם כן יקשה אמאי מקשים ואפשר שזהו ההכרח של רש"י שפירש שגורסים כו"ע סוברים שאין קדושה לעתיד לבוא.

ובפירוש דברי הרמב"ם שלא אמרינן באימורי שמקטיר אלא בקטורת כתב השפ"א את הטעם שהוא משום שחזינן שאפשר להקטיר ללא מוצח, וזה תימה שהוא דין אחר וחידוש שאפשר להקטיר בכלי ואינו דין במקום אבל הוא דין קטורת אחרת, אבל י"ל משום שמוצח הפנימי הוא עדיין כלי (כדאיתא לעיל כו: ועיי"ש בשיטת"ה) ולפיכך יש למקומו קדושה נפרדת אבל במוצח החילון הוא אכנים ואם כן כל החפלא הוא חפלא אחד קדושתו עם קדושת המוצח ואי אפשר לחלק את קדושת המקום מקדושת המוצח ידיה.



לדעת רבינו חיים שהכנס לא היה אויר בכל רוחב הכנס ורק במקום שהיו זורקים היה שם אויר אבל האחר היה קרוב ומשם היו הולכים למזבח, ועיי"ש שהקשה ע"ז והוכיח שהיה לכל רוחב אויר וזהו מה שמקשה שם בסוגיא דהוה ליה ירוד.

## תורת נגע צרעת

בס"ד

### פרק שישי

### משנה ח

במשנה כתוב - ואינו מצטרפים בנגעים ואין הנגע פושה לתוכן ואינו מיטמאין משום מחיה ולכאורה לא מובן מה החידוש בזה שהוא אינו מצטרף ואינו פושה לתוכו. ונראה שהוא עפ"י משנ"ת לעיל האם הנגע נחשב נגע רק שאינו מטמא את האדם או שאינו נגע בכלל שאם נאמר שהוא נגע רק שאינו מטמא כמו בכל התורה כולה בית הסתרים אם כן יש שפיר לומר שיהיה בזה דין של פסיון משום שהרי כיון שהפסיון אינו צריך לטמאות אלא הוא רק סימן לטומאה אם כן סימן הוא ודאי סימן אע"ג שאינו מקום שיכול לטמאות, וע"ז קמ"ל שבכ"ז אינו מטמא משום פסיון כמו"כ יש מקום לומר שהוא גם יצטרף מכיון שהוא נגע רק שאינו מקום שיכול לטמאות אולי נאמר כיון שחלקו נמצא במקום שיכול לטמאות יהיה מטמא כמו שהכזית מן המת יטמא ע"י חלקו במה שנוגע במקום שאינו בית הסתרים אע"ג שכולו נמצא בתוך בית הסתרים אבל חלקו גם יהיה מטמא כמו"כ הדין של מחיה אפשר שהוא רק סימן טומאה אם כן יהיה סימן טומאה והנגע יהיה הנגע עצמו ולא המחיה. ע"ז יש לומר קמ"ל דהנגע אינו נגע בכלל ולכן ליכא פסיון וכו' וכל הדינים הנ"ל, וכמו"כ מסתבר שגם הדין המבואר לקמן פ"ז משנה א' לענין אם נתפשט הקמטים שאינם מטמאים זה שייך רק אם נאמר שהנגע אינו נגע בכלל אבל אם נאמר שהוא נגע רק המקום אינו מקום לטמאות את האדם בזה היה צריך שיהיה מטמא ברגע שנפשט הקמט אלא על כרחך שאינו מקום נגע בכלל ולפיכך הוה ליה כמו קודם שנתגייר שאינו מטמא בכלל ולא חשיב כנגד ולכן אף שהתגייר אינו מטמא.

הימנו והלא המקום שהמערבה דולקת והתם משום שלא אפשר הוא ועל כרחך כי אחת קרא לאשמועינן דיש אויר וצ"ע הרי אם יש לו דין זריקה אם כן צריכים להשמיענו שיש לו דין זריקה כדי שיכון לעשות מעשה זריקה ומאות צריכות כוונה, ללא ידענו שיש מורה במעשה זה של הזריקה, ואף שהוא מוכרח, כמו"כ אם יהיה חייב עליה הזר בעצם מעשה הזריקה שאם נאמר שהוא אינו זריקה לא יהיה חייב על עצם מעשה הזריקה ואפשר שיהיה חייב משום הולכה. דאע"ג דאינו זריקה אבל הולכה זה לכו"ע הוה.

ולכאורה נראה מזה שההיקש שמקישים שהאיברים יהיו בזריקה אינו עבודה זריקה כמו הדם אלא שהוא האורת הגשה למזבח אבל אין דין של עבודה הגברא בדרך זו, אלא שכן הוא צריך להיות נקרב למזבח. ולפיכך גם כאשר אין פסוק להדיח כיון שעל כרחך שיהיה כן אינו צריך להאמר פסוק מפורש, ואולי זה גופא המחלוקת בין האמוראים. ועיין חזו"א מש"כ.

וראיה לזה שהרי להלכה לא כתוב ברמב"ם שיש דין של זריקה רק שיש הפסק בין אחד לשני ולכאורה הוה ליה למימר שיש דין זריקה ואינו רק הקטרה, ואם נקטע יד הזורק יהיה פסול כמבואר לעיל טו. ונפסק כן ברמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק ב הלכה ז היה מזה ונקטעה ידו של מזה קודם שיגיע דם לאויר המזבח, לא עלתה לו הזייה. ואם כן אף הכא אם נקטע יד הזורק קודם שיגיע לאויר המזבח או שיגיע להקטרת האש, ובאבן האזל כתב שבדין של הקטרת קומץ שיש בו שני דינים אחד הוא שיש בו דין זריקה על האש והב' יש בו דין של הקטרת אימורין, וכתב לזכר באבן האזל הלכות פסולי המוקדשין פרק א הלכה דל שהביאור במש"כ הרמב"ם פ"ג הל' ו' בדין פסול מחשבה שכתב והמנחות הנקמטות בארבעה בקמיאה ובנתינת הקומץ בכלי שרת ובהולכת הקומץ למזבח ובזריקתו על האש, ולפי"מ דמשמע מד' הגמ' בנזבחים דף ט"ו דאפשר מחשבה כל זמן שנמשכת העבודה אפי' אחר מעשה העבודה דאמר שם אלא חטאת העוף דפסלה בה מחשבה לר"ס היכי משכחת לה אי דחשיב עלה מקמי דניפוק דם לאו כלום הוא ואי בחר דנפיק הא איתעבידא ליה מזותו, מאי קושיא דילמא מדפריש ועד מטא למזבח, ומוכח דשייך מחשבה אחר מעשה העבודה וא"כ אם ההקטרה נמשכת עד שמשלה בהם האור או עד שתאית האור ברובו היה צריך שתועיל המחשבה עד זה, ולכן מוכח גם מזה דדין הזריקה שיש בהקטרת הקומץ נגמר בזריקתו על האש ואח"כ יש להקטרה דין הקטרת אימורים וזה שייך לדון היתר שיריים לאכילה. עכ"ל ואם כן נאמר שגם בזריקת האימורים יהיה בו דין של זריקה גם קודם שהוקטר וזה לא מצינו שיהיה דין שכזה, ועל כרחך שאינו דין עבודה זריקה.

ועוד קשה הרי להקטיר יכול להקטיר ע"י צינורא וכן ראיתי גם שהקשה הגרי"ד זצ"ל וצריך לומר שאת העבודות של הולכה וזריקה אי אפשר לעשות ע"י צינורא וצריך שיהיה עושה זאת בעצמו כמו כל העבודות שלא יהיה חליצה, וההיפוך צינורא הוא לא על הזריקה עצמה אלא על המשך ההקטרה כשכבר עשה בו את הזריקה ונתינה לתוך האש, אבל אם הוא זריקה יש הלכה של חליצה שלא יהיה חליצה.

והנה יש מחלוקת גדולה בין הראשונים מהו אויר קרקע מפסיקו התוס' בסוגיין שאין הכוונה מפסיק אויר קרקע ממא שהרי היה אמה יסוד ואמה סובב, ואם כן אין אויר קרקע ממא, אבל התוס' לקמן פ"ז: כתבו בשם רבינו חיים שצריך שיהיה אויר קרקע ממא שהרי משוים זאת לזריקת דם שהאויר קרקע מפסיקו ה"נ בהקטרת האימורים אויר קרקע מפסיקו וגם לדעת הרבינו חיים יש את היסוד שאינו אויר קרקע ובכ"ז אינו נחשב שאינו אויר קרקע אלא רק אמה אחת היה מפסיק אבל לא יותר מאמה נמצא שהאויר היה מעל היסוד ועיין בחזו"א שדן בכל ענין זה וכתב שאין עלו