



שיעורי
תורה

היכלי תורה

יום וערש"ק פרשת כי תשא יא אדר א תשע"א ♦ דף היומי בבלי: זבחים ק ירושלמי: שבת ז

נושאי הדף בעלון

- אם חייב אדם לדאוג לקיום מצוה קודם שהגיע זמן חיובה.....זבחים ק
- בדין נשיאת כפים בכהן שהרג את הנפש.....זבחים קא
- כבוד מלך רשע ומלך גוי.....זבחים קב
- ראיה על מנהג ממה שלא ראינו.....זבחים קג
- הידיעה גורמת ההיתר והאיסור.....זבחים קד
- חיבור שתי חצאי לחם בקיסם, ללחם משנה.....זבחים קה
- איסור אכילת אפר שרצים שנחרכו ונשרפו.....זבחים קו
- כפתור ופרח.....עמוד 5

וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר

בגמרא: אל תיקרי בושש, אלא באו שש.

לכאורה יש לתמוה על בני ישראל כיצד זה ערבב השטן את העולם לומר מת משה, והלא ירידת המן סימן היתה בידם, שמאחר שבזכותו של משה ירד להם המן, יכולים היו ללמוד מירידת המן באותו יום שעדיין משה קיים.

אלא שבאמת לא נסתפקו ישראל בזה שבשעה שירד המן בבקר עדיין היה משה קיים, והספק שנפל בלבם היה רק שמא מת מאוחר יותר, ועל כך לא לימדה ירידת המן מאומה.

אולם הנס שבמין לא נסתיים עם ירידתו, אלא כל זמן היותו ביד בני ישראל היה קיומו תלוי ועומד בנס, כמו שראינו בדתן ואבירם שבחריגה שחרגו במן ממסגרתו הביאה מיד לידי 'וירם תולעים ויבאש'.

היות והמן ירד להם לישראל בזכותו של משה רבנו, הרי כל קיומו של המן תלוי בזכות זו, ואם מת משה רבנו ירחש המן מיד תולעים כדרך שאירע למן שהניחו דתן ואבירם עד בקר. אכן סימן זה נקוט היה בידם של ישראל, ואילו היה המן קיים לא היו באים לכלל טעות לומר מת משה, כי בעיניהם ראו שלא פג טעמו של המן וריחו לא נמר.

אולם כאשר מלאו שש שעות ביום שאז לזהטת החמה בכל תקפה, ונתקיים בו במן 'וחם השמש ונמס', כיון שאי אפשר היה להם לישראל ללמוד מקיומו של המן שעדיין משה קיים, הצליח מעשה שטן והטיל ערבוביא לעולם.

עפ"י תפארת יהונתן



אם חייב אדם לדאוג לקיום מצוה קודם שהגיע זמן חיובה

עוד כתב בנשמת אדם, שמטעם אחר נראה שאינו צריך ללכת מביתו אם העיר שבה יוכל לקיים את המצוה היא מחוץ לתחום עירו, שהרי ביום טוב עצמו ודאי אין לחייבו ללכת לעיר האחרת שהרי אסור ללכת מחוץ לתחום, ולפני יום טוב אי אפשר לחייבו ללכת לעיר האחרת כדי שיוכל לקיים את המצוה למחר, שהרי לפני יום טוב לא חלה עליו כלל המצוה, ואינו חייב לדאוג בערב יום טוב שיוכל לקיים את המצוה למחר.

והביא ראיה מסוגייתנו לסברא זו שאין המצוה חלה על האדם עד שיגיע זמנה שיכולים לקיים אותה. שהנה בסוגייתנו מבואר שאונן פטור משחיטת הפסח, כיון שהקרבת קרבן היא רק כשהמקריב שלם ולא כשהוא אונן. ומכל מקום אמר אביי, שיש חילוק בין מי שמת לו מת ונעשה אונן בערב פסח קודם חצות, למי שנעשה אונן אחר חצות, שאם נעשה אונן קודם חצות, כיון שנדחה משחיטת הפסח בשעת חצות שאז חל חיוב ההקרבה, שוב אינו מקריב קרבן פסח, אבל אם נעשה אונן אחר חצות, ובשעת חלות חיוב הקרבת הפסח שהיא חצות יום י"ד לא היה אונן עדיין, הרי נתחייב כבר בהקרבת הפסח, ושוב אינו נפטר מחיובו, אלא משלח את קרבנו וטובל ואוכל את פסחו בלילה. ומעתה, אם המצוה חלה על האדם גם קודם שהגיע הזמן שיכולים לקיימה, אם כן גם מי שנעשה אונן קודם חצות כבר נתחייב בהקרבת הפסח לכשתבוא שעת חצות, ולמה ידחה לגמרי מהקרבת הפסח, ובמה נשתנה דינו ממי שנעשה אונן אחר חצות. ומוכח שהמצוה אינה חלה על האדם עד שיגיע זמנה הראוי לקיימה בו. ומכל מקום העלה דין זה בצריך עיון.

ובדבר יהושע (שו"ת, ח"א סי' ב) כתב, שראיית הנשמת אדם מסוגייתנו אינה מוכרחת, שאף על פי שמוכח שהמצוה אינה חלה על האדם עד שיגיע זמנה הראוי לקיימה בו, מכל מקום אין מוכח שאין מוטל על האדם לדאוג לקיומה של המצוה גם קודם שחל חיובה עליו. וכתב שהדבר שנוי במחלוקת האחרונים, **שהצל"ח** (פסחים ג: בתוס' ד"ה מאליה) כתב, שלא הקשו התוספות שם למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא מנציבין לירושלים קודם הפסח כדי להקריב קרבן פסח, שזו אינה קושיא, שבודאי היה בדרך רחוקה ופטור, ולא מצאנו שיהיה חייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח כדי להיות בזמן החיוב בדרך קרובה. וכן כתב בפני יהושע (סוכה כה. ד"ה שלוחי).

אך **במנחת חנוך** (מצוה ה אות יג) כתב שדברי **הצל"ח** תמוהים, שבודאי מצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצות עשה שבעולם, ומחויב ללכת מקצה הארץ לקרב עצמו כדי לקיים מצות עשה. ולדברי **הצל"ח** כל ישראל פטורים מללכת ולעשות הפסח, שהרי אפילו הגרים בארץ ישראל כל שהם רחוקים ט"ו מיל מירושלים שזו דרך רחוקה הרי הם פטורים מלהתקרב לירושלים קודם הפסח, וב"ד הרי הם בדרך רחוקה ופטורים מלעשות פסח ראשון, ופסח שני לא יהיו מקריבים כיון שרוב הציבור אינם עושים פסח שני, ואם כן יהיו פטורים ממצות הפסח. ועוד שאין סברא כלל שלא יהיו ישראל הדרים בכל ארץ ישראל חייבים בפסח ראשון, ובודאי מצוה להתקרב שיבואו, וקשה לשמוע שלא יהיו הרחוקים מצווים לבוא לעשות מצות עשה.

וכתב בדבר יהושע שנידון החיי אדם הרי הוא תלוי במחלוקת זו, שלדעת **הצל"ח** והפני יהושע אין חיוב להשתדל בעשיית המצוה קודם שהגיע זמן חיובה, ולדעת המנחת חינוך הרי הוא חייב בכך. ועי"ש שהאריך עוד בזה.

בדין נשיאת כפים בכהן שהרג את הנפש

בגמרא, אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי, שנאמר (במדבר כה יג) 'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם'. ומבואר בגמרא שלדעת רבי יהודה ורבי שמעון בברייתא כבר נתכהן פינחס קודם לכן.

ובטעם הדבר שהוצרך הכתוב ליתן לו ברית כהונת עולם לפי דעה זו, כתב במושב זקנים לבעלי התוספות (שם), שלפי שהרג את זמרי סבור היה שלא יקריב עוד קרבן, כמו ששינו (סנהדרין לה:): שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, והוא הדין שאינו עובד בבית המקדש, ולכן הוצרך הכתוב לשנות ולומר לו (שם כה יב) 'הנני נותן לו את בריתי שלום', שלא יערער אדם על כהונתו. ובאמת מבואר כן בזוהר (ח"ג פינחס ריד.), שכל כהן שהרג את הנפש נפסלה כהונתו לעולם, ומן הדין היה פינחס פסול מלהיות כהן, וכיון שקינא לשם הקב"ה הוצרך הכתוב להורישו כהונת עולם לו ולבניו אחריו לכל הדורות.

וביד אפרים (בליטצער שו"ת, או"ח סי' ה) כתב, שלדעת רבי אלעזר בשם רבי חנינא בסוגייתנו שלא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי, מיושב באופן אחר מה שלא נפסל פינחס לנשיאת כפים במה שהרג את הנפש, כיון שבשעה שהרג את זמרי עוד לא היה כהן, ורק כהן שהרג את הנפש נפסל לעבודה.

וכן כתב בחבצלת השרון (פינחס עמ' תתל), והוסיף בזה ביאור, על פי מה שכתבו התוספות (סנהדרין לה: ד"ה שנאמר) בתירוץ השני, שמה שכהן שהרג את הנפש נפסל לנשיאת כפים הוא משום שנשיאת כפים היא בידיים, וכיון שהרציחה מתייחסת לידיים שנאמר (ישעיה א טו) 'ידיכם דמים מלאו', אין קטיגור נעשה סניגור, ואין ראוי שישא כפיו ויברך את ישראל באותם ידים שהרג בהם את הנפש. ומעתה יש לומר, שכיון ששפרכת דמים ביד פוסלת את ידי הכהן מלישא את כפיו, אין פסול זה שייך אלא במי שהיה כהן בשעה שהרג את הנפש, שכיון שהוא בכלל דין נשיאת כפים, נפסלו ידיו מנשיאת כפים על ידי מעשה ההריגה, אבל ישראל שהרג שאינו בכלל נשיאת כפים לא נפסלו ידיו בשעת ההריגה, ואם נתכהן אחר כך אין בו פסול.

וביד אפרים (שם) ביאר על פי דברי התוספות, שבפנחס אדרבה הרי עצר את המגיפה כשהרג את זמרי, ולא שייך בו הטעם שאין קטיגור נעשה סניגור.

ובאמרי שמאי (ח"ב סי' יב) כתב על פי דברי התוספות, שכיון שכל הפסול לעבודה הוא משום שהרג בידו ואין קטיגור נעשה סניגור, אין פסול זה אלא במי שהרג בידיו, אבל אם הרג ברגליו או בראשו אינו נפסל לנשיאת כפים.

אך בחבצלת השרון כתב שפשוט שגם באופן זה נפסל לנשיאת כפים, שכל רציחה מתייחסת לידיים, כמבואר בפסוק שהביאו התוספות 'ידיכם דמים מלאו', ואף אם רצח באבר אחר מתייחסת הרציחה לידי, ואין קטיגור נעשה סניגור ולא יברך בהם את העם.

עוד תירץ ביד אפרים את הקושיא איך לא נפסל פינחס מכהונתו במה שהרג את זמרי, על פי מה שכתב **בחיי אדם** (ח"א כלל לב ס"ג) שפסול כהן שהרג את הנפש לנשיאת כפים אינו אלא מדרבנן, ואם כן ודאי אין קשה למה לא נפסל פינחס מהעבודה במה שהרג את זמרי, שבאותה שעה עדיין לא תקנו חכמים פסול זה.

כבוד מלך רשע ומלך גוי

בגמרא, אמר רבי ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך, שהרי אמר משה רבינו לפרעה כשהתרה בו על מכת בכורות (שמות י"א) 'וירדו כל עבדיך אלה אלי', ואילו את פרעה עצמו לא הזכיר ולא אמר לו שאף הוא ירד לפניו, משום כבודה של מלכות. ורבי יוחנן למד כן ממה שנאמר באלהיו (מלכים א' י"ח מו) 'ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב' משום כבוד המלכות, ואף על פי שהיו מלכים רשעים. ומבואר בסוגייתנו שנחלקו בדבר רבי יוחנן וריש לקיש, אם גם מלך גוי ורשע חייבים במוראו, ובמכילתא (מסכתא דפסחא פ"ג) מבואר שלמדו מדברי משה לפרעה לא רק לענין מוראה של מלכות, אלא גם לענין כבודה של מלכות. [אך מהרח"ו בספר עץ הדעת טוב (אות מג) כתב, שמה שציוה הקב"ה למשה ואהרן לחלוק כבוד לפרעה לא היה משום שהיו חייבים בכבודו, אלא משום שאפשר שעל ידי שיכבדוהו יסכים לשלוח את ישראל מארצו].

אמנם בתומים (ס"ז י"ז סק"ג) פסק להלכה שמלך ישראל רשע שאינו עושה מעשה עמך אין חייבים בכבודו, ובזה תירץ קושיית התוספות (סנהדרין יט. ד"ה ינאי) מפני מה אמרו חכמים לינאי המלך שצריך לדונו כשהוא עומד, ולמה לא חלקו לו כבוד. ותירץ התומים על פי המבואר ברש"י (בכורות מח. ד"ה ינאי מלכא) שינאי המלך המוזכר שם שהיה בימי שמעון בן שטח, הוא ינאי המלך שנעשה צדוקי כמבואר בקידושין (סו.), וכיון שנעשה צדוקי ולא עשה מעשה עמך, לא היו חייבים בכבודו. ובענין הרועים (מערכת מלך אות ז) הביא, שמהרש"ם העיר על דברי התומים מהמבואר בסוגייתנו שחייבים אף במוראם של פרעה ושל אחאב [לדעת ר' יוחנן], וכתב שיש ליישב. וכדברי התומים מבואר ברלב"ג (מלכים א' כב לה התועלת הכ"ו), שלא כיבד אליהו את אחאב אלא אחר ששב בתשובה והאמין בה' והפסיק לעבוד עבודה זרה.

בחתם סופר (שו"ת, ח"א או"ח ס"י קנט) כתב, שכל מלך שמברכים עליו, מחויבים מן התורה בכבודו לנהוג כבוד במלכות, וכמו שלמדו בסוגייתנו ממה שמושה כיבד את פרעה ואלהיו את אחאב, וכל אלו לא כבדו את המלכים משום שחששו מהמלך שימיתם, אלא משום חוק החיוב שציותה התורה לכבד את המלכים. ועל פי זה דן החתם סופר אם מותר להסתפר לכבוד מלכות בזמן האסור בתספורת [ראה נודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק ס"י ג, מהדו"ב ס"י צט-קא), ומה שהאריך בזה בשדי חמד (חזה"מ ס"א אות א)], כיון שהתספורת היא מכבוד המלכות, כמו שנאמר לענין יוסף 'ויגלח ויחלף שמלותיו' (בראשית מא יד). ומבואר שדעת החתם סופר היא שמצות כבוד המלכים היא מצוה מן התורה.

ודן החתם סופר לענין חיוב כבוד הדוכסים, וכתב שבמדינת רייך [מזרח גרמניה] היו מברכים בזמנו ברכת 'שחלק' על כל דוכסיהם, מפני שהמדינה היא של הדוכסים ואין עליהם שום אימת מלך העומד מעליהם, ולדבר זה יש משמעות גם בנימוסיהם, שחוק הוא אצלם שאין המלך מתחתן אלא במלך אחר, ולענין זה נחשבים דוכסי רייך כמלכים ממש ויכולים להתחתן עמם, וגם בניהם נקראים פרינצן [נסיכים] כמו בני מלכים, וזה ידוע לכל מי שיודע קצת בנימוסי מדינות.

עוד נשאל החתם סופר (שו"ת, השמטות ס"י קצ) מקהילת וויען שהקיסר עמד לבקר בעירם, והכיני הכנה גדולה בבית הכנסת הקדושה שלהם שמה בשירי הלל ותודות לה' על כל הטוב, ולהתפלל על העתיד לחיי המלך ובניו, ודן החתם סופר אם אמנם מחויבים בכבוד המלך. וכתב שחייבים אנחנו עדת ישראל לאחוזו במצוה רבה הגדולה הזאת מצות כבוד המלך ביתר שאת ויתר עוז על כל העמים, אשר היא מצוה שכלולים בה גם מצוה שכלית ונימוסית לנהוג כבוד במלך אשר במשפט יעמיד ארץ, ובנוסף יש עלינו בה גם מצוה שמעית שנצטוונו בתורתנו הקדושה, כי הקב"ה ציוה את משה רבינו ע"ה על פרעה מלך מצרים לנהוג בו כבוד אף על פי שהוא הרשיע לעשות עמנו רעה, ואלהיו הנביא רץ לפני אחאב אשר היה עובר על כל התורה, ואף על פי כן היה חייב לנהוג בו כבוד גדול, כי היא מצוה שמעית ולא רק שכלית, והעובר על זה הוא אצלינו כמי שלא הניח תפילין.

ראיה על מנהג ממה שלא ראינו

כתב בבית יוסף (יו"ד ס"א ד"ה ומ"ש נשים) בשם האגור (ס"י אלף סב), שאף על פי שדעת הפוסקים היא שהנשים שוחטות אפילו לכתחילה, המנהג בכל גלות ישראל הוא שלא ישחטו, וכתב האגור שמעולם לא ראה אשה הנוהגת לשחוט, ולכן אין להניחן לשחוט, כי המנהג מבטל הלכה ומנהג אבותינו תורה היא (מסכת סופרים פ"ד ה"ח). וכתב הבית יוסף על דבריו, ואני אומר שאם היה אומר שהיו רוצות לשחוט ולא הניחום היה אפשר לומר שהיא ראיה שהמנהג הוא שאינן שוחטות, אך כיון שהראיה היא רק ממה שלא ראה ששוחטות, ראיית לא ראינו אינה ראיה, וכמבואר בסוגייתנו.

אמנם הרמ"א (חו"מ ס"י לו סכ"ב) כתב בשם מהרי"ק (שורש קעא), שבמנהגי בני העיר שנוהגים לצורך תיקון הישוב, אין אומרים 'לא ראינו אינה ראיה', אלא מביאים ראיה על מנהג גם ממה שלא ראינו שנהגו כן. וכתב הש"ך (ס"ק לח, יו"ד ס"י א סק"א) שבזה מיושבים דברי האגור וסרה השגת הבית יוסף, כיון שדבריו הם לענין מנהג, ובמנהג מביאים ראיה גם ממה שלא ראינו.

והביא הש"ך (חו"מ שם) ששאל אותו משכיל אחד, שדברי המהרי"ק והרמ"א בשמו אינם אלא במקום שבאו לעשות דבר מה, ונמנעו לעשותו מפני המנהג, ובאופן זה יכולים להביא ראיה גם ממה שלא עשו. וכן כתב בשלטי גבורים (ב"מ נב.) שדברי המהרי"ק הם רק באופן זה, כגון שיש מנהג במקום פלוני שאין מברכים שהחיינו או שאר ברכות, או שאין משלימים להתענות יום שלם בתענית שחלה בערב שבת אלא אוכלים בסוף היום, והאריך בהוכחות. אבל הש"ך חלק עליהם והוכיח מלשון המהרי"ק שמביאים ראיה במנהג ממה שלא עשו דבר מה, גם במקום שלא נמנעו מלעשות דבר שרצו לעשותו. ואחת מראיותיו היא, ממה שכתב המהרי"ק שראיה זו היא ממה שלא ראינו, ואם מדובר באופן שרצו לעשות מעשה ונמנעו מלעשותו היאך שייך לומר בזה 'לא ראינו אינה ראיה', והרי זה כמו שראינו מעשה, שכיון שאירע כך מעשה ונמנעו אין לך ראיה גדולה מזו. אלא ודאי דברי המהרי"ק הם בדבר שאין אנו יודעים שאירע מימי הראשונים, אלא שלא ראינו מעולם מי שהחמיר, ואף מדבר זה יכולים להביא ראיה במנהג. וטעם נכון יש בדבר, שכיון שהמנהג כך והדבר שכיח כן, אם היה הדבר מותר אי אפשר שלא היינו רואים פעם אחת כן נוהגים להתיר, אלא ודאי המנהג הוא כן שנהגו בכוונה לאסור וכן להיפך.

ובשלטי הגבורים הביא ראיה לדבריו ממה שאמרו במשנתנו, שכל הקדשים שאירע בהן פסול קודם להפשיטן אין עורותיהן לכהנים אלא נשרפים עם עורן, ואם אירע בהם הפסול לאחר הפשיטן, עורותיהן לכהנים, וחלק רבי חנינא סגן הכהנים ואמר שמימיו לא ראה עור שיוצא לבית השריפה לאחר שהופשט אם נמצאת טריפה, אף על פי שפסול זה היה בו קודם הפשט, הואיל ולא ניכר עד לאחר הפשט. ואמרו לו חכמים שאין 'לא ראינו' ראיה. ופירש רש"י (ד"ה אין) הטעם שאין לא ראינו ראיה, משום שאפשר שלא אירע בימיו פסול טריפה אחר ההפשט ולכן לא שרפו את העור, ועוד אפשר שאירע ששרפו והוא לא ראה. וכתב בשלטי הגבורים ששני טעמים אלו שייכים גם במנהג, ועל כן גם במנהג אין להביא ראיה ממה שלא ראו אלא רק ממה שנמנעו לעשות.

הידיעה גורמת ההיתר והאיסור

בגמרא נתבארה עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים, שהעיד שמעולם לא ראה עור של קרבן שיוצא בפני עצמו לשריפה משום שהיה פסול בקרבן, ונתבאר שאף אם נמצא שהיתה בקרבן טרפות בבני מעיים אחרי שהופשט העור, וברור שטריפה זו היתה בה קודם לכן, מכל מקום אין העור נשרף משום כך כדן עור של קרבן פסול, כיון שקודם הפשט לא היתה טריפה זו ידועה, והקרבן הוחזק כקרבן כשר.

מדין זה הוכיח **הרא"ש** (חולין פ"ז ס"ו לז) חידוש דין לענין תערובת איסור בהיתר, שכל הדינים המתחדשים בתערובת מכח הביטול אינם מתחדשים בה אלא משעה שהתערובת נודעה לאדם, שכשם שבסוגייתנו הידיעה גורמת לקרבן להפסל משום טריפה, ואם לא היתה ידיעה בשעה שקודם הפשט העור לא נפסל העור, כמו כן בענין ביטול ברוב הידיעה גורמת את ההיתר, ואם לא היתה ידיעה אין מתחדשים בתערובת זו דיני ההיתר הבאים מכח ביטול ברוב.

אחד האופנים המבוארים ברא"ש התלויים בנידון זה, הוא דין סאה של איסור שנפלה לתוך ששים של היתר ודינה להיות בטלה ברוב, אך קודם שנודע שנפלה שם חזרה ונפלה סאה נוספת של איסור, ואם היה יודע שנפלה הסאה הראשונה, היתה היא בטלה והופכת להיות היתר, ושוב היתה גם הסאה השניה בטלה בשישים של היתר שיש כנגדה [ולא היה האיסור חוזר וניעור כיון שנודע היתרו]. אך כיון שלא נודעה התערובת בינתיים, הרי זה כאילו נפלו בבת אחת שני סאים של איסור בתוך ששים של היתר, שאין כאן ששים של היתר כנגד האיסור, והכל אסור. ולהלכה פסקו **הש"ך** (יו"ד ס"ו צט ס"ק כא) ו**הפרי חדש** (שם ס"ק כא) כדעת **הרא"ש** שהידיעה גורמת את ההיתר. [ועיי"ש בש"ך לענין ביטול בנותן טעם כשיש עכשיו בתערובת זו מטעם האיסור].

בטעם דין זה ביאר **במנחת פתים** (יו"ד ס"ו קט לרמ"א ס"ב), שלעולם אין דבר נאסר אלא כשידוע איסורו, ואינו ניתן אלא כשנודע היתרו. אלא שאם נתבשל בשר בקדרה, ובשעת בישול לא ידעו שהוא אסור באכילה, ואחר כך נודע שהיה בו איסור נבילה או טריפה וכיוצא בהם, הרי עתה כשנודע האיסור נודע גם שהטעם הבלוע בקדרה אסור הוא, ולכן צריך להכשיר את הכלי. אבל במקום שאין דבר נאסר או ניתן אלא משום התחברותו והיותו טפל לדבר אחר, צריך הוא להיות מחובר אליו בשעת ידיעה. ולכן עור הקרבן שאין דינו להפסל כשהקרבן נפסל אלא משום שהוא חלק מהקרבן, צריך להיות מחובר לקרבן בשעה שנודע פסולו. וכן בתערובת איסור והיתר שהתירו של האיסור מדין הביטול הוא רק משום שהם מעורבים ומחוברים יחד, לכן צריך שתהיה ידיעה בשעה שהם מעורבים. [ועיי"ן עוד בשערי יושר (ש"ג פ"א) שביאר דברי הרא"ש באופן אחר].

ובהאלף לך שלמה (שו"ת, יו"ד ס"ו קסח) דן על פי זה במקום שהידיעה שהיתה באמצע לא היתה ידיעה ודאית אלא מסופקת, אם גם היא חשובה ידיעה וגורמת איסור והיתר. כגון שהיו ששים של היתר שנפלה לתוכם חתיכה, וידע מנפילה זו אך חתיכה זו היה בה ספק אם היא מותרת או אסורה, או שהיה לו ספק אם נפלה שם חתיכת איסור, וחזרה ונפלה שם חתיכה שניה של איסור גמור, אזי אם ידיעה זו נחשבת ידיעה הרי היא מחלקת את הנפילות, והסאה הראשונה בטלה בששים ושוב גם השניה בטלה בששים. אבל אם ידיעה מסופקת אינה חשובה ידיעה, לא נתחלקו הנפילות, והרי זה כאילו נפלו בבת אחת שני סאים של איסור, ואינם בטלים. ובתחילת דבריו צידד לאסור, אך שוב צידד שכיון שאחר הנפילה הראשונה או ספק הנפילה היה צריך לדון בדינה של התערובת מחמת הספק, שאם היא בטלה ברוב הרי היא מותרת בודאי ואם אינה בטלה הרי כל התערובת אסורה מספק, אם כן נמצא שידיעה זו גרמה לנו לדון דין ביטול ברוב, והרי היא חשובה ידיעה לחלק בין הנפילות, [ועיי"ש שדימה זה לדין ידיעה המחלקת בין שני חיובי אשם].

חיבור שתי חצאי לחם בקיסם, ללחם משנה

כתב **בבית יוסף** (או"ח ס"ו קסח ד"ה כתב המרדכי) בשם **הרוקח** (ס"ו שכט), שאם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם, יחברם ביחד בעץ או בשום דבר שלא יהיה נראה שחברם ויהיו נראים כלחם אחד, ובכך יהיה דינו כדן שלם לענין שצריך לבצוע עליו ולא על הפרוסה, ולענין שיהיה כשר לבצוע עליו בשבת שצריך לבצוע על לחם שלם. והוכיח כן ממה שאמרו (עירובין פא.) לענין עירוב חצרות בפת שלמה, שאם תופרה בקיסם ואין ניכר מקום התפר דינה כפת שלמה. וכן פסק להלכה **בשולחן ערוך** (שם ס"ב). [ובמגן אברהם (סק"ג) כתב, אבל אם נראה שנתחבר יחד לא נקרא שלם. עוד כתב (סק"ד) שבחול אין צריך לחברם כלל, וכן נוהגין].

ובפנים מאירות בסוגייתנו הקשה על זה, ממה שאמרו בגמרא שחיבורי אוכלין על ידי משקין, והיינו כגון שהיו שני חצאי זיתים של נבילה זה מכאן וזה מכאן, ויש ביניהם משקה בשיעור שהוא טופח, ונוגע בשני חצאי הזיתים ומחברם, חשוב חיבור זה להחשיבם כזית שלם של נבילה לטמא את האוכלים והמשקים הנוגעים באחד מהחצאים האלו, אבל אינו חשוב חיבור לענין טומאה חמורה, לטמא אדם וכלים (על פי רש"י ד"ה חיבורי, ד"ה ואין חיבור). והתוספות (ד"ה חיבורי) הביאו בענין זה את דברי התוספתא (אהלות פ"ד ה"ג) שאתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור, שאין חיבורי אדם חיבור. וכתב **בפנים מאירות** (ד"ה חיבורי), שמכאן יש סתירה לדברי השולחן ערוך בשם הרוקח שאפשר לחבר שני חצאי זיתים על ידי קיסם, והביא ראייה ממה שמועיל לענין עירובי חצרות לחברם על ידי קיסם, והרי יש לומר שאינו דומה לשם, שמה שצריך בעירובי חצרות פת שלמה הוא משום איבה, שלא יאמר זה שהביא פת שלמה שהוא הביא שלמה וחבירו הביא פרוסה, ולכן תקנו שם חכמים שיצטרפו כולם להביא פת שלמה, וכיון שהטעם הוא משום איבה, מועיל חיבור בקיסם, שכיון שעתה נראית הפת כשלמה אין עוד חשש איבה בדבר. אבל לענין שבת שצריך לחם משנה שלם, אין חיבור על ידי קיסם מועיל, כיון שכאן צריך שיהיה חיבור אמיתי שיעשה את הפת לשלמה ולא רק שתהיה נראית כשלמה, וחיבורי אדם אינם חיבור כמבואר בסוגייתנו.

ובאליה זוטא (מנהגים ס"ג) הקשה גם כן על הרוקח כמו שהקשה בפנים מאירות מסברא, שיש לחלק בין עירובין שאין שם אלא משום איבה לבין לחם משנה שצריך לו לחם שלם באמת, ועל כן כתב שבאמת דברי הרוקח והבית יוסף אינם עוסקים במי שיש לו פת שלמה, ומי שיש לו שלמה ודאי צריך ליטול אותה ולא את הפת שחיברה בקיסם, כיון שהיא אינה חשובה כשלמה לעומתה. ורק במי שאין לו אלא פרוסות אלו, חידש הרוקח שכיון שמעיקר הדין מותר לו להשתמש גם בפרוסה, שהרי אינו צריך להמנע מלאכול מחמת חסרון השלמה, אלא יכול לאכול מה שיש לו, ולכן אם אפשר לתפרן בקיסם יעשה כן כיון שלכמה דברים דינו כשלם, והרי זה עדיף על כל פנים ממה שתשאר פרוסה לגמרי. ועל פי זה פסק **באליה רבה** (ס"ו קסח ס"ה) שאם יש לו פת שלמה לא ישתמש בפת שחיברוה בקיסם, והביאו במשנה ברורה (סק"ט).

ובתוספת שבת (ס"ו רעד סק"ב) תירץ קושיית הפנים מאירות, וכתב שאין ראייה מהמבואר בסוגייתנו שחיבורי אדם אינם מועילים להכשיר אתרוג, משום שבאתרוג צריך שיהיה שלם מן התורה, וחיבור אדם אינו נקרא חיבור ואינו נקרא שלם. אבל לענין לחם משנה שאינו חובה מן התורה, ואף האסמכתא שהסמיכוהו חכמים (שבת ק"ז:) על מה שנאמר (שמות ט"ז כב) 'לחם משנה' אינה אלא אסמכתא ולא דרשה גמורה, וטעם התקנה הוא משום כבוד השבת, ומשום שפרוסה אינה דרך כבוד שדרכו של עני בפרוסה, אם כן באופן זה שחיברה בקיסם והוא דרך כבוד יוצא בה ידי חובת לחם משנה. ועל דרך שכתב **במנחת יעקב** (ס"ו יב) [לענין פת שחסר ממנה מקצת], שכיון שלענין עירוב נקרא שלם ואין בו איבה ודעת הבריות נוחה ממנו לקרותו שלם, גם דעת המקום נוחה הימנו להיות נחשב לשלם, ואין בזה ביזוי מצוה.

איסור אכילת אפר שרצים שנחרכו ונשרפו

נחלקו הפוסקים בדין אפר שרצים שנשרפו, אם הוא מותר באכילה לבריא. דעת המנחת יעקב (כלל מו ס"ט) שאפר שרץ שרוף מותר באכילה לכתחילה אפילו לבריא, שכל הנשרפים אפרן מותר. וביד אברהם (יו"ד סי' פד ס"ז) כתב, שדין זה שהנשרפים אפרן מותר הוא רק לענין היתר הנאה, אבל לענין איסור אכילה כל שאוכל את האפר הרי הוא מחשיבו ועובר עליו, ורק אם אוכלו לרפואה מותר, לפי שאז אין אכילתו מגלה שדעתו להחשיבו, שאינו אוכלו משום חשיבותו אלא משום שמועיל לו לרפואה.

ביד אברהם הביא ראייה לדבריו, ממה שכתב הרא"ש (פסחים פ"ב סי' א), שחמץ שחרכו קודם זמן איסורו אסור באכילה בפסח, ואף על פי שלא היה עליו עדיין שם איסור בזמן שחל איסור חמץ, ולכן מותר חמץ זה בהנאה, מכל מקום באכילה הוא אסור, משום שאנו אומרים שכיון שאוכלו הרי הוא מחשיבו ועובר עליו, ואם כן אף כאן בשרץ שרוף כל שלא אכלו לצורך רפואה ודאי אין להתירו באכילה, כיון שאף כאן בשעה שאוכלו הרי הוא מחשיבו ועובר עליו.

במשנה הלכות (שו"ת, ח"י סי' צא) נקט כדברי המנחת יעקב להקל באפר שרצים שנשרפו, ודחה ראיית היד אברהם מדברי הרא"ש, לפי שיש חילוק בין חריכה לשריפה. שדברי הרא"ש הם במי שחרך את החמץ, ובסוגייתנו מבואר שנחלקו תנאים לענין אפר פרה אדומה, לדעת תנא קמא לאחר שנעשה אפר אינו מטמא בגדים, ולדעת רבי שמעון לאחר שנחרכה הפרה אינה מטמאה בגדים. ומבואר שחריכה אינה שורפת את הדבר לעשותו אפר, וכמו שפירש רש"י (ד"ה דשויה), שעל ידי החריכה ניתך הבשר אבל אינו נעשה אפר.

ועל דרך זה בחמץ, כל שרק ניתך ולא נעשה אפר שייך להחשיבו כשאוכלו וכדברי הרא"ש, אבל משנעשה אפר אין אכילתו מחשיבתו וכדברי המנחת יעקב.

ועל פי זה כתב במשנה הלכות בענין קפה [ציקאריא בלע"ז] שעושים מתאנים, שנתברר שהרבה פעמים יש תולעים בתאנים ובעולש, אלא שבשעת העשיה מביאים את התאנים והעולש והחטים לידי שריפה בחום של 220 - 200 מעלות, ואחר כך מבשלים את הכל בחום של 180 מעלות, ומהנדס [אינדזשעיניר בלע"ז] ירא שמים ביקר בבית החרושת, ואמר שעל ידי החום של שריפה הנ"ל התולעים אם ישנם מגיעים למדרגת הפחם הגבוה ביותר, ומבטל את החלבונים והתולעת חדלה להיות תולעת לגמרי.

ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"י סי' נז) החמיר, ונקט שמה שהגיע לכלל פחם עדיין אינו בכלל נשרף, ועוד שכיון שעל כל תולעת ותולעת עוברים על כמה לאוין, אם כן מי יודע אם לא נשאר עוד הרבה שלא הגיעו אף לכלל שנעשה פחם. אך במשנה הלכות נקט שודאי נפסלו אותם תולעים לאכילה, ואם כן לדעת המנחת יעקב הרי הם ככל אפר שאין איסור באכילתו אפילו לבריא.

והוסיף במשנה הלכות שבאופן זה יש להתיר גם לדעת היד אברהם שלא התיר אלא לחולה, כיון שלא החמיר היד אברהם אלא משום שהאוכל את האפר הרי הוא מחשיבו באכילתו, אבל בנידון זה אין מתכוונים לאכול את אפר התולעים אלא את הקפה, ולא ברור שנמצא שם שרץ, אלא שאפשר שנמצא תולעת בתאנים, וגם זה לא ברור אם היה שם תולעת כלל וכו', ואם כן לכל הדעות אין איסור באכילתו.

אך **במנחת יצחק** (שו"ת, ח"ט סי' פ) השיב לבעל המשנה הלכות, וחזר והחמיר בדבר, משום שלדברי הפרי תואר (סי' פד אות ל) אין להתיר באפר שרצים עד שיעשו גחלת מבפנים, וישרפו כליל עד שיעשו אפר גמור, והשרצים הקלויים בקפה לא הגיעו לידי כך אלא רק נעשו פחם ועדיין יש בהם ממש, שדרגת פחם הוא פחות מדרגת שריפה, וגם ההיתר של ספק אין כאן משום שברובם יש תולעים עיי"ש. ועיין עוד במה שנתבאר בזה בפניני הלכה שבועות (כ:).



וישמע משה וייטב בעיניו הודה ולא בוש משה לומר לא שמעתי אלא שמעתי ושכחתי

מצינו בירושלמי (חגיגה פ"א ה"ה) שרבי יהודה נשיאה שיבח לחכם שהוא אדם גדול שאינו בוש לומר לא שמעתי עיי"ש, משמע איפה שלומר לא שמעתי היא בושה יותר גדולה מלומר שמעתי ושכחתי, ולכאורה כאן משמע ההיפך ששמעתי ושכחתי היא בושה יותר גדולה. אמנם ודאי בשאר בני אדם לא שמעתי היא בושה יותר גדולה כי זה מורה שלא למד, אך אצל משה רבינו אילו היה אומר לא שמעתי היה לו כבוד גדול מזה, דהרי איתא (שם) שכל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפניו רבו כבר נאמר למשה מסיני, ואם כן אילו היה אומר לא שמעתי היה מוכח שטענתו של אהרן אינה אמת, כי אם נכון הדבר כבר היה נאמר למשה מסיני, ועכשיו הודה ולא בוש ואמר שמעתי ושכחתי.

(שיירי קרבן, ירושלמי חגיגה)



לא נתכהן פנחס עד שהרג לזמרי

כתיב (ויקרא א ה) 'והקריבו בני אהרן הכהנים וגו, בכל הפרשה כתיב 'בני אהרן הכהנים', מלבד בביעור עצים דכתיב ביה (שם ז) 'ונתנו בני אהרן הכהן אש' וגו', והוא צריך ביאור. לולא דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש וה' יסלח אם הוא שלא כהוגן חס ושלום. דהנה רבותינו פליגי אם נתכהן פנחס עד שלא הרג לזמרי או לא, וקשה בעיני שיהיה פנחס משמש כלוי משך כל הארבעים שנה, לכן נראה דנהי שלא היה כהן גמור לגבי זריקת הדם והקטרת האימורים וכדומה, אבל הצתת האליהא ועריכת האש היה עושה ועובד. ואם כן אתי שפיר, כי בכל העבודות כתוב 'בני אהרן הכהנים', דהיינו בני אהרן שהם עצמם כהנים, לאפוקי בני אהרן שאינם כהנים כגון פנחס ובניו, שהרי לא נתכהן עדיין, אבל בביעור עצים כתיב 'ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח' דמוסב על אהרן שהוא כהן ובניו אפילו פנחס יבערו אש מעל המזבח.

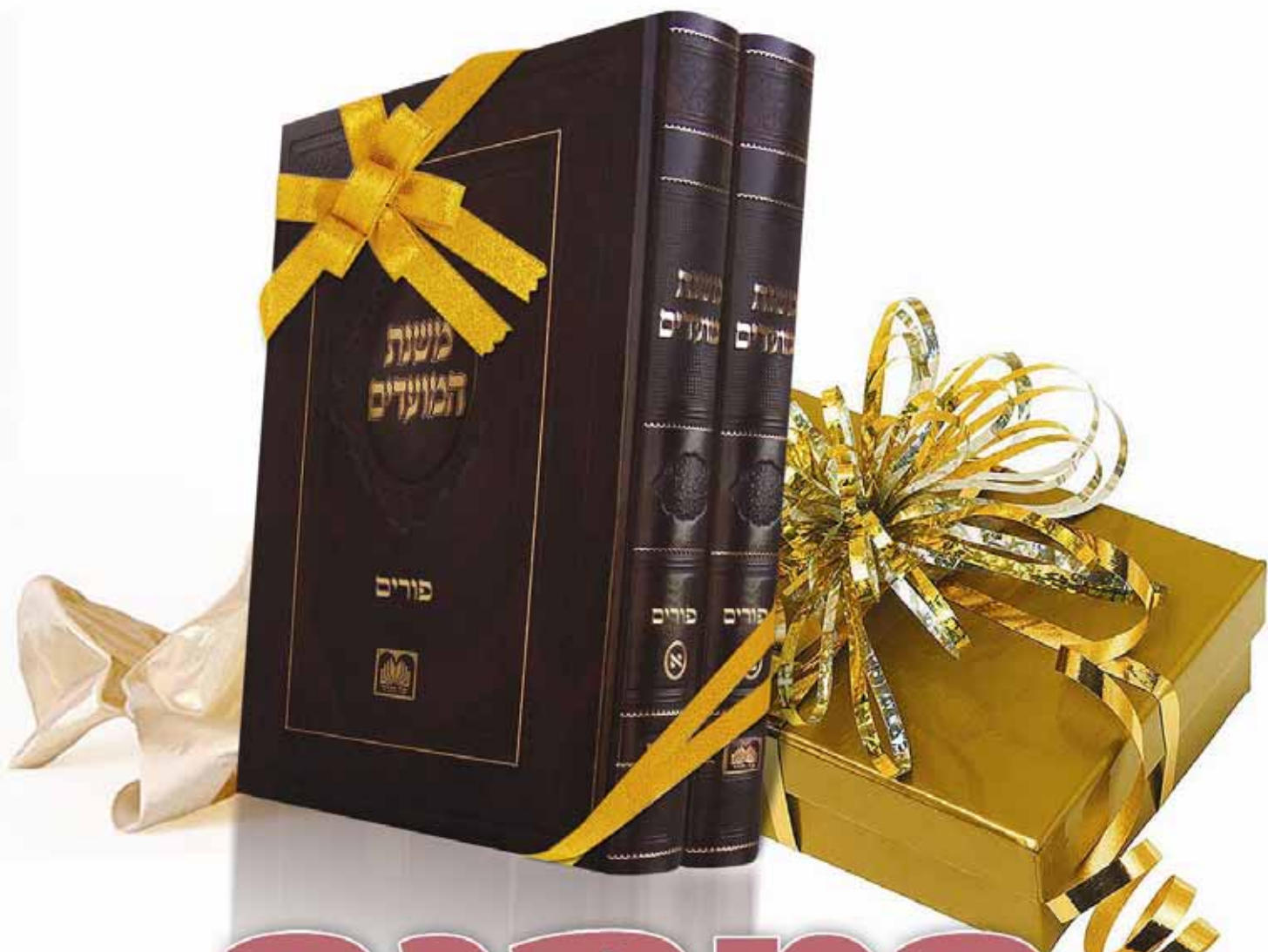
(תורת משה לחתם סופר, ויקרא)



מרים מי הסגירה אם תאמר משה הסגירה משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים ואם תאמר אהרן הסגירה אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים

ונודע הקושיא דמכיון דקאמרה הגמרא דאהרן לא היה יכול להסגירה משום דקרוב היה, אם כן למה הוצרכו טעם אחר למשה משום דזר היה, הרי טעם אחד של קרוב עולה לשניהם למשה ולאהרן. ומשמיה דהגה"ק האדמו"ר מאוסטראווצע זצ"ל מתרצים על פי דברי המהר"ל דהא דנאסרו בני ישראל בקרובי עריות אחרי מתן תורה, ולא אמרינן דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, משום דהוי הגירות ע"י כפייה שכתה עליהם הר כגיגית, ואם כן במשה דהיה על ההר וקבלת התורה אצלו לא היתה מחמת כפייה, אם כן בטלו אצלו דין קרוביו דהוי קטן שנולד, ולפיכך לא נקטה הגמרא הטעם אצל משה משום קרוב.

(ברכת שמעון, יתרו)



המתנה

משנת המועדים לפורים

מיטב ספרי ממלכת התורה עוז והדר
אסופים בשני כרכים מפוארים, מתנה יהודית מקורית

מגילת אסתר עם כל המפרשים, כפתור ופרח על מגילת אסתר, תלמוד בבלי המבואר
מתיבתא, מהרש"א, ילקוט מפרשים, ביאורי רש"י, ביאורי התוס', ילקוט ביאורים, אליבא
דהלכתא, תמצית הדף, כפתור ופרח, לוח התאריכים, משנה תורה להרמב"ם, מפרשי היד
החזקה, משנה ברורה המבואר, ערוך השולחן, שני לוחות הברית, קדושת לוי עם ציונים
והערות, תפארת שלמה, מהדורה חדשה עם תוספת של סיפורים ומעשיות מצדיקי הדורות.

מוקד מנויים:

1800-22-55-66

להשיג בחנויות הספרים המובחרות



להגדיל תורה ולהאדירה