

על הפרשה

שמיני

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויהי ביום השמיני" (ט, א).

כתב רש"י שיום זה הוא שמיני למלואים, והוא ראש חודש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם.

מובא על יום זה במדרש תנחומא (נשא, יב) משל למלך שהיה לו אשה דאגנית, אמר המלך עשי לך פורפירה (בגד מלכות), התחילה לעסוק בה, כל זמן שהיתה מתעסקת בה אינה מריבה, נשלמה המלאכה והביאה למלך, ראה אותה המלך וישרה בעיניו, מיד התחיל המלך לומר ווי ווי, אמרה לו אשתו, מה זה אדוני טרחתי את עצמי לעשות רצונך ואתה אומר ווי ווי, אמר לה המלאכה מאד ישרה בעיני, אמנם כל זמן שהיית עוסקת במלאכה לא היית כועסת ולא מקנטרת אותי, עתה שאת פנויה מתירא אני שמא תכעסי אותי. כך אמר הקדוש ברוך הוא כל זמן שהיו בני עסוקים במשכן לא היו מלינים, עתה יתחילו לכך נאמר ויהי ביום כלות משה ווי היה ביום כלות.

עורר על כך הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל, שיחד עם כונת בניית המשכן כדי להשרות את השכינה בתוך בני ישראל, הייתה עוד כונה שרצה הקב"ה שיהיו בני ישראל עסוקים בפעולה גדולה וקדושה, כי בזמן שהיו טרודים במצוות לא יהיה להם זמן לחשוב מה יאכלו ומה ישותו, אלא כל הזמן יהיו עסוקים במצוות בניית המשכן. אולם לאחר שנבנה התחיל הקב"ה דואג שאולי עכשיו יתחילו להתלונן.

למדים מכאן שכל בן תורה צריך וחובה להעמיס על עצמו שעבודים רוחניים ללא שום הפסקה, ואף שלמד תקופה מסוימת בשקיעות גדולה צריך שלא תהיה שום הפסקה וימשיך הלאה ביתר שאת, כדי לא ליתן מקום ליצר הרע המחכה להזדמנות זו שבין סיום להתחלה כדי למצוא פתח ולהפריע.

"ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'" (ט, ו).

אמרו חז"ל (ספרא) אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע העבירו מלבכם, ותהיו כולכם ביראה אחת ובעצה אחת לשרת לפני המקום.

עמד על כך הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל והקשה מיהו אותו יצר הרע שצריך להעביר מהלב, ומה היא היראה אחת ועצה אחת שבעבורה ירא כבוד ה'.

וביאר באופן נפלא, שיש הבדל גדול בין עבודת ה' לפני מתן תורה ובין לאחר מתן תורה, שלפני מתן תורה האבות עבדו את ה' על ידי שכלם והשגתם והבנתם, ובמתן תורה קבלו עליהם עול מלכות שמים לשעבד את שכלם לשכל התורה, ולהתנהג רק על פי התורה.

ועיקר עוון העגל היה שהלכו אחר שכלם, כי חשבו שמשה רבינו מת ולא הלכו אחר דבר ה'. ועל כך אמרו חז"ל (סנהדרין קב, א) שאין לך פורענות שאין בה מחטא העגל, והביאור הוא,

שהפורענות באה מפני שהולך אחר שכלו ואין משעבד את שכלו לדרך התורה. ולכן אמר משה לישראל, שכדי שימחל להם עוון העגל יש עליהם להעביר מלבם את אותו היצר הרע שרוצה שהאדם ילך אחר שכלו.

והוסיף משה ואמר, שתהיו כולכם ביראה אחת ובעצה אחת, כי כשהאדם הולך אחר שכלו יש לכל אחד שכל משלו, ואי אפשר שיהיו מאוחדים כאיש אחד בלב אחד ושתהיה להם יראה ועצה אחת, וזה התיקון לחטא העגל שצריך שישעבדו כולם את שכלם לרצון ה', וכולם ישרתו יחד לפני המקום.

ובדרך זה ביאר את מה שאמר חז"ל (ספרא, לב) שנדב ואביהוא לא נטלו עצה ממה, ואמר הכתוב "איש מחתתו" איש מעצמו יצאו ולא נטלו עצה זה מזה. והיינו, שהיתה חסרה להם דעת תורה בהקרבה זו שלא שאלו את משה על כך, ועשו על דעת עצמם ושכלם, וכשאדם סומך על שכלו הרי כל אחד חושב בנפרד ועושה על דעת עצמו, ולכן כתוב "איש מחתתו".

"ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך" (ט, ז).

כתוב בתורת כהנים, שהיה אהרן רואה את המזבח כתבנית שור והיה מתירא ממנו, נכנס משה אצלו אמר לו אהרן אחי לא תירא ממה שאתה מתירא, הגס דעתך ובא קרב אליו.

וביאר הרמב"ן, וטעם דבר זה, כי בעבור שהיה אהרן קדוש ה' ואין בנפשו חטא זולתי מעשה העגל, היה החטא ההוא קבוע לו במחשבתו, כענין שנאמר וחטאתי נגדי תמיד, והיה נדמה לו כאילו צורת העגל שם מעכב בכפרותיו, ולכן אמר לו הגס דעתך, שלא יהיה שפל רוח כל כך שכבר רצה אלקים את מעשיו.

עורר על כך המשגיח ר' לייב חסמן זצ"ל, שאדם שמקיים כל הזמן שויתי ה' לנגדי תמיד, וכל היום חקוק בידיעתו והכרתו את גדולת ה' יתברך, יכול הוא לקיים את וחטאתי נגדי תמיד, שרואה את שפלות עצמו ומכיר ברוממות הבורא.

וכמו שכתב הרמ"א (או"ח, א) שויתי ה' לנגדי תמיד - הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד [מדברי הרמב"ם].

וזה היתה מעלתו של אהרן, שהיה בוש מפני מורא ה' יתברך והתבונן כל הזמן בשויתי ה' לנגדי תמיד.

כתבו בשמו של הגאון ר' יחזקאל סרנא זצ"ל שהיה מעורר על תפילת נעילה, שאחרי כל ימי האלול וראש השנה ותפילות יום הכפורים, עיקר ההוספה בתפילת נעילה היא "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירה לעמוד לפניך", שזה העיקר ותכלית כל האדם - "לעמוד לפניך"

- לחיות בהרגשה זו וברוממות גדולה כמו האבות הקדושים אשר כתוב עליהם שהתהלכו לפניו, ובשעת נעילה נדרש גם מאדם קטן כמונו להתעלות למדרגה זו.

"ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימתו לפני ה'" (י, ב).

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, תקכד) שבביל ארבעה דברים מתו וכו' שנכנסו מחוסרי בגדים, וכי מה היו חסרים, אמר ר' לוי מעיל היו חסרים וכתוב בה מיתה.

וכתב על כך בשו"ת הרא"ש (יג, כא) ומה ששאלת הא דאמר רבי לוי מעיל היו חסרין והלא מעיל הוא מבגדי כהן גדול וכו', כיון שהקטירו קטורת אשר לא צוה השם ולא מצינו הקטורת לפני ולפנים אלא כהן גדול, ולפי טענותם עברו גם על ונשמע קולו בבאו אל הקדש.

כתב הסבא מקלם זצ"ל ששמע ממרן הגרי"ס זצ"ל לבאר את דברי חז"ל (סוטה ה, א) שאמרו "כל אדם שיש בו גסות הרוח אפילו רוח קימעה עוכרתו" (פורענות קלה טורפתו ומאבדתו - רש"י), והוא משום שכל אדם נדרש ונתבע לפי ערכו, וכל מי שגדול הרבה דורשים ממנו הרבה, ואם האדם מתגאה מפאת שמחזיק עצמו לבעל מעלה יותר ממה שיש לו, א"כ דורשים ממנו לפי מה שמחזיק עצמו לגדול, ובאמת אינו גדול, ולכן כל פורענות טורפתו.

והמשיל זאת לחובת המכס למלכות, שאם אומר למלכות שסחורתו שווה הרבה יותר ממה שהיא שווה, מפני שרוצה להתפאר שעשיר הוא, הרי פיו מחייבו יותר מכס. וכן מי שמתנהג כעשיר ומתפאר כעשיר ובאמת אינו עשיר, הרי יתן חשבון על צדקה למה לא נתן כעשיר. וכן מי שאינו חכם גדול ומחזיק עצמו כגדול, הרי פיו מחייבו ידיעת התורה כחכם גדול.

ואלו דברי הרא"ש, שנתבעו על חסרון בגדים של כהן גדול, כי הקטירו קטורת הראויה רק לכהן גדול.

"וידם אהרן" (י, ג).

כתב במסילת ישרים (יט), "אמנם כדי שלא תהיינה הצרות והדוחקים קושי ומניעה אל האהבה, יש לאדם להשיב אל עצמו ב' תשובות: הא' מהן שוה לכל נפש, והב' לחכמים בעלי הדעה העמוקה. הא' היא - כל מאי דעבדין מן שמיא לטב, וזה כי אפילו הצער ההוא הדוחק הנראה בעיניו רעה, איננו באמת אלא טובה אמיתית, וכמשל הרופא החותך את הבשר או את האבר שנפסד כדי שיבריא שאר הגוף ולא ימות, שאף על פי שהמעשה אכזרי לכאורה, אינו אלא רחמנות באמת להטיבו באחריתו, ולא יסיר החולה אהבתו מהרופא בעבור זה המעשה, אלא אדרבא יוסיף לאהבה אותו - כן הדבר הזה, כשיחשוב האדם שכל מה שהקב"ה עושה עמו לטובתו הוא עושה, בין שיהיה בגופו, בין שיהיה בממונו, ואף על פי שהוא אינו רואה ואינו מבין איך זה הוא טובתו, ודאי טובתו הוא, הנה לא תחלש אהבתו מפני כל דוחק או כל צער אלא אדרבא תגבר ונוספה בו תמיד.

אך בעלי הדיעה האמתית אינם צריכים אפילו לטעם הזה, כי הרי אין להם לכוין עצמם כלל, אלא כל תפלתם להגדיל כבוד השם יתברך ולעשות נחת רוח לפניו, וכל מה שיתגברו עיכובים

נגדם עד שיצטרכו הם יותר כח להעבירם, הנה יאמץ לבם וישמחו להראות תוקף אמונתם, כשר צבא הרשום בגבורה אשר יבחר לו תמיד במלחמה החזקה יותר להראות תקפו בנצחונה, וכבר מורגל זה הענין בכל אוהב בשר ודם שישמח כי יזדמן לו מה שיוכל להראות בו אל אשר הוא אוהב עד היכן מגיע עוצם אהבתו".

על פי זה ביאר **הגאון ר' משה רייז צ"ל** (מתלמידי נובהרדוק) את השבח של אהרן ששתק, שכיון שהגיע לדרגה הגבוהה הזאת עד שהיה מרגיש את גזירת ה' כטוב בעצם ולא היה לו שום צער מכך, אלא אדרבה, היה שמח בכך, ולא היה צריך לומר "כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד", אלא שתק, כי לא היה לו שום שאלה כלפי הקב"ה, אלא שמח שעל ידי בניו התקדש שם שמים.

"ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרבי אקדש" (י, ג).

כתב רש"י, היכן דבר ונועדותי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי (שמות כט, מג). אל תקרי בכבודי אלא במכובדי. אמר לו משה לאהרן אהרן אחי יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך, עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך. לכאורה יש להבין, אם מלך היה אומר שרוצה לעשות גדולה וכבוד לאחד משריו, ושר אחד מן השרים יחשוב שעליו נתכוון המלך, הרי ודאי שמחשבה זו נובעת מגאווה, ואיך משה שהעידה עליו התורה שהיה עניו מכל האדם חשב כך.

וביאר **המשגיח הגר"ל חסמן צ"ל**, שעניו אינו נקרא זה שאינו יודע את מהותו וכוחות נפשו, איש כזה הוא שוטה ולא עניו, אלא עניו הוא מי שמכיר בהכרה מלאה שכל מה שיש לו אינו שלו, אלא הכל רחמיו וחסדיו של הקב"ה שרצה להיטיב עמו ונתן לו את מה שנתן, וכל כמה שהאדם מרגיש כך יותר, הוא העניו ביותר.

והוסיף המשגיח לבאר מה שאמרו (סוטה מט, ב) משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, ורב יוסף אמר שהענוה לא בטלה כי הוא עניו. וכבר שאלו רבים איך מתקיימים דברים אלו כענוה. אלא שרב יוסף ידע והבין שכל מעלותיו אינם שלו, והענוה אף היא אינה שלו כלל, והרי הוא כמי שאומר ומשבח אדם אחר, ואין זה תמיהה כלל אם היה רב יוסף משבח את רבי מאיר במעלותיו, וכך היה היחס של רב יוסף למידותיו כמי שאינם שייכים אליו כלל.

וזה מה שאמרו (סוטה כא, ב) אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו, שנאמר והחכמה מאין תמצא. והיינו שהוא עצמו אינו, אלא אחד ששמו כשמו מצוי לו דברי תורה.

"בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד וידם אהרן" (י, ג).

הסבא מקלם צ"ל הביא את דברי הרשב"ם שפירש "זהו כבוד שכינה שרואה בניו מתים ומניח אבלו בעבודת בוראו, וזהו מוסר ואמיתת פשוטו". ומדבריו למדנו, שכל מה שהאדם עושה נגד רצונו ואחרים אינם עושים כן זהו קידוש השם.

"שאו את אחיכם מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה" (י, ד).

כתב רש"י, כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה, שלא לערבב את השמחה. ביאר זאת המשגיח ר' ירוחם ממיר צ"ל על פי דברי המדרש (רבה, יא) שכל הבריאה כולה היא עריכת בית משתה גדול לשמחתו של הקב"ה, והכל מוכן ומזומן לסעודה, יינו מזוג וטבחו טבח, והאורחים קרואים ומוזמנים לשמחתו. ולא יעלה על לב מי שהוא לומר שהמשתה נערך בשבילו, שהרי מי שעשה והכין את המשתה הוא התכלית של השמחה, והוא נמצא הראשון במשתה, ובני האדם הם רק האורחים המוזמנים שבאים בסוף, וכל ביאתם רק לכבד את בעל השמחה, ופתי הוא מי שיחשוב שהכל בא למענו לשמחו ולהנאתו.

וזה מה שכתב רש"י שלא לערבב את השמחה, שהיא שמחתו של מקום, כי כשהאדם מרגיש ויודע שהוא רק אורח ואין לו כלום כאן בעולם, אין לו צער אף במיתת בניו, כי אין לו כלום כאן מעצמו, אלא הוא רק אורח המוזמן ומה יש להתלונן, ואין לו חלק כלל בשמחה, שהרי הסעודה והמשתה הם של בעל השמחה.

והזכיר את דברי הרבינו יונה (שערי תשובה ג, קמג) שכתב, "היצורים כולם נבראו לכבוד השם יתברך, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". אכן נודע מן השכל, כי המחלל את ה' ובוזה דברו אבדה תקותו, כי לא רב לו אשר לא יקים מה שנדרש ממנו מעיקר יצירתו לכבד את השם ולקדשו, אבל שלח ידיו לעשות התמורה וההפך ולחלל את שם קדשו". ורבינו יונה הזכיר בדבריו שדבר זה נודע מן השכל, כי הוא דבר פשוט שכל עיקר יצירתנו היא לכבד את השם ולקדשו.

וכן בהמשך דבריו (ג, קמח) ביאר את חומרת האיסור לבזות תלמידי חכמים שאין לו חלק לעולם הבא, וכתב "כי הדבר ידוע כי מדרכי קידוש השם יתברך להודיע בכל מבטא שפתים, ובכל אשר ירמזון עינים, ובכל הנהגה ופועל ידים, כי יסוד לנפש האדם וצבי עדיו והטוב והעיקר והתועלת והיקר אשר בו, עבודת השם יתברך ויראתו ותורתו, כמו שכתוב (קהלת, יב) "כי זה כל האדם". ודבר זה כבוד השם יתברך. והמבזים לתלמיד חכם ויראתו, מבטלים הידיעה הזאת ומראים ההפך בהנהגתם, וכאילו אומרים אמור כי אין העבודה עיקר, וכי שרש הדבר נמצא מבטלי עבודת השם יתברך, והם מחללים את התורה, על כן יאבדו מתוך הקהל ויכלו בפיהם, כי הם עובדים את ה' מבלי עסק התורה. הלא הדבר ידוע, כי אין העבודה מתקיימת בלתי על ידי לומדי התורה אשר יהגו בה יומם ולילה, כי הם יורו דעה ויודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל, והם יעמידוהו בישראל לבלתי תשכח מפי זרעם, ובמקום שאין עוסקי תורה ירבו המכשולים וישר באדם אין, על כן יכבדו עבדי השם יתברך את חכמי התורה לכבוד השם יתברך, ולהודיע כי עבודתו לבדה עיקר הנמצא".

"ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'" (י, ו).

הגאון ר' אליעזר קאהן צ"ל (מתלמידי נובהרדוק) למד מכאן לימוד נורא שתכלית התורה והמצוות הם כדי לצרף בהם את הבריות, ולכן אף שאהרן נצטוו שלא להתאבל על בניו, כל

בית ישראל נצטוו לבכות ולהתאבל, וכדברי רש"י שצרתן של תלמידי חכמים מוטלת על הכל להתאבל בה.

וזה משום שעל כל אחד מוטל להילחם עם טבעיו, ולכן אהרן שבטבעו יש לו את הנטיה לקיים את החובה להתאבל, הוא נצטוו שלא לבכות ולהתאבל על בניו אלא להמשיך בעבודתו, ולהעדיף את המעלה של הדומיה ושלא להרהר אחר מידותיו. אבל אצל הכלל שאינם מרגישים כל כך בצער הזולת, אותם ציוותה התורה שירגישו את הצער של התלמידי חכמים, כי זהו התכלית שכל אחד יעבוד מול ונגד נטיותיו הטבעיים.

"וישמע משה וייטב בעיניו" (י, כ).

פירש רש"י, הודה ולא בוש לומר לא שמעתי, אלא שמעתי ושכחתי (עפ"י שפתי חכמים). עורר על כך הגאון ר' ישראל יעקב לובצ'נסקי זצ"ל (משגיח ישיבת ברנוביץ) שצריך ללמוד ממשה רבינו את בקשת האמת, שהנה יש הבדל גדול בין לומר "לא שמעתי" לבין "שמעתי ושכחתי", ואצלינו יותר נאה לומר למדתי את כל הש"ס ושכחתי, מאשר לומר לא למדתי, מפני שאנו מרגישים רק את התפארת של המעלות, ואין אנו מרגישים את התביעה שיש על האדם שהוא בר מעלה אם לא משתמש בכוחותיו כראוי, בעבור שהנחת רוח שיש לו ממה שהוא בעל כשרון "בכח" מחפה לו על החסרון מה שהוא בטל מה"בפועל", וכל שכן המעלה שהיתה לו "בפועל" לשעבר, מכסה על החסרון מה שבהוה הוא רק "בכח". והשמחה מה שיש לו כח החידוש מכריע על חסרון על מה שהולך בטל.

ולכן נקל לנו לומר למדנו את כל ההלכות בכל מקצועות התורה ושכחנו, אף בלי אונס, ואינו מרגיש בזה לבזיון ואינו מתפעל ואינו מתבייש כלל איך יוכל לשכוח את תורת ה' אשר היא חייו ממש.

אבל משה רבינו הרגיש את גודל התביעה שיש על האדם עבור מה שאינו משים על לבו כחותם, תורת ומצוות ה' לבלי לשכחם, ואצלו הוא ההיפך, עד כדי שאמירתו לאהרן "שמעתי ושכחתי" נקרא "הודה", והיה צריך להתגבר על המדות שלא לומר מחמת הבושה "לא שמעתי" אלא שמעתי ושכחתי, והכתוב משבח בזה שלא העלים את האמת, כי אם היה אומר "לא שמעתי" היה יותר קל בעיניו מאשר לומר בפני אהרן ששכח אחת ממצוות ה'. וזה היה שבחו שהודה ולא בוש אלא אמר שמעתי ושכחתי.

"את הגמל כי מעלה גרה הוא" (יא, ד).

כתב הכלי יקר, שהתורה כותבת בתחילה את סימני הטהרה של החיות הטמאות ורק אחר כך את סימני הטומאה שלהם. וזה כדי ללמדנו שהסימן טהרה אצלם זה מוסיף טומאה על טומאתו וכמו שכתוב על עשו הרשע שנמשל לחזיר שפושט את טלפיו להראות כאילו כשר ותוכו מלא תוך ומרמה. וזה מורה על כל מי שאין תוכו כבוד כמדת הצבועים המראים את עצמם כשרים, והם בלי ספק גרועים מן הרשע הגמור שתוכו וברו שוין לרעה. ועל כן אף

ההפרסת פרסה בחזיר הוא סימן טומאה, לפי שבפרסה זו הוא יכול להטעות את הבריות ולהראות כאילו הוא כשר, וכן בגמל ושפן וארנבת.

ומסיים הכלי יקר, שאף על פי שכל מדות אלו אינן שייכות בבהמות, מכל מקום הם מולידים תכונה רעה זו בגוף האוכלם להיות מן כתות הצבועים המראים את עצמם כשרים כמו עשו וחביריו.

"את הגמל כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפריס" (יא, ד).

בסימן הפרסה יש הבדל בכתובים. אצל הגמל נאמר "איננו מפריס" בלשון הווה, ואילו אצל הארנבת נאמר "לא הפריסה" בלשון עבר, ואצל השפן נאמר "לא יפריס" בלשון עתיד.

ביארו זאת בעלי המוסר, שהתורה מלמדת אותנו בזה, כי בבואנו לדון דבר לכף הטומאה, חובה עלינו להתבונן לא רק במצבו בהווה אלא גם בעברו ובעתידו. לפעמים עשוי עברו למנוע בעדנו מלהוציא פסק דין של טומאה. וכן יתכן לפעמים, שאע"פ שגם העבר וגם ההווה שליליים, אבל בכל זאת מתגלים סימנים של טהרה לגבי העתיד, וגם אז עלינו לנהוג זהירות ולא לדון לכף טומאה, ורק אם "לא הפריס" ו"לא מפריס" אזי רשאים אנו להכריז "טמא הוא".

"ושקץ יהיו לכם" (יא, יא).

כתוב בגמ' מכות (כג, ב) רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להן תורה ומצוות. וביאר רש"י, שלא היה צריך לצוות כמה מצוות וכמה אזהרות על שקצים ונבלות שאין לך אדם שאינו קץ בהן, אלא כדי שיקבלו שכר על שפורשין מהן.

ולכאורה הרי סוף סוף אין האדם אוכל מחמת שזה מאוס עליו ולא מחמת ציווי ה' ואם כן למה מקבל על זה שכר.

ותירץ הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל באופן נפלא, שאם יהא מונח לפני האדם אוכל המאוס עליו ושמנו בו גם רעל הממית, הרי מה שאין אוכלו זה לא מחמת שהוא מאוס אלא מפני הרעל, ואף על פי שגם בלי הרעל לא היה אוכלו, אבל אחרי שיש בו רעל הסיבה שזה מאוס היא טפילה לסיבה הגדולה והעיקרית שאינו אוכל מחמת הרעל.

כמו כן באיסור אכילת שרצים, אף על פי שגם בלי אזהרת התורה לא היה אוכלם, אבל אחר שגזרה התורה שאסור לאכלם אם כן הם כסם המות, וזו הסיבה העיקרית שאינו אוכלם, ומה שהם מאוסים נהיה טפל, ולכן באמת הוא מקבל שכר על אי אכילתו.

"אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם" (יא, מג).

אמרו חז"ל (תנחומא) לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מוציא כרוז, כל מי שלא אכל שקצים ורמשים יבא ויטול שכרו, אז באים העכו"ם ואומרים תנו לנו שכרנו שאנחנו עשינו מצוה, אמר להם הקדוש ברוך הוא כל מי שקיים את התורה יבוא ויטול שכרה.

הקשה **הבית הלוי** (דרושים, יב) שלכאורה הכרוז השני הוא חזרה מהכרוז הראשון, שהרי בתחילה אמר שמי שלא אכל שקצים ורמשים יקבל שכר, ומדוע אח"כ אמר שרק מי שקיים את התורה יקבל שכר.

ותירץ, שאומות העולם אף שלא אכלו שקצים ורמשים אין זה מחמת שהתורה ציוותה על כך, אלא מפני שהם מאוסים בפניהם, וזה מה שאמר להם הקב"ה, אמת שלא אכלתם אבל רק מי שצווה על כך בתורה שלא לאכול, ומפני כך היה ליצר הרע מקום להסיתו, רק הוא ראוי לקבל על זה שכר, אבל מי שלא קיים את התורה אין לו תאוה כלל לאכול שקצים שהם מאוסים, ולכן אין סיבה ליתן לו שכר על כך.

"אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם" (יא, מג).

ואמרו חז"ל (יומא לט, א) אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם.

כתב **המסילת ישרים** (פרק יא) "כי המאכלות האסורות מכניסים טומאה בלבם ובנפשם של אדם עד שקדושתו של המקום ברוך הוא מסתלקת ומתרחקת ממנו וכו' שהעבירה מטמטמת לבו של אדם, כי מסלקת ממנו הדיעה האמיתית ורוח השכל שהקב"ה נותן לחסידים, כמו שאמר הכתוב (משלי, ב) כי ה' יתן חכמה, והנה הוא נשאר בהמי וחומרי משוקע בגסות העולם הזה. והמאכלות האסורות יתירות בזה על כל האיסורין, כיון שהם נכנסים בגופו של האדם ממש ונעשים בשר מבשרו".

ובשו"ת דברי חיים (יור"ד, ז) כתב, דבר זה ידוע שאין דבר עבירה כמאכלות אסורות שמטמטם הלב הישראלי, ובעוונותינו הרבים על ידי זה יצאו כמעט מן הדת כמה קהלות בארץ לועז על ידי השו"ב הקלים ואכלו ונתפטמו בטריפות, וגברו עליהם דיעות זרות עד שפקרו ונאבדו מתוך קהל הקדוש.

מספרים על **הסבא מנובהרדוק זצ"ל** שהרגיש פעם שיש רפיון מסוים בישיבה בחשק ללמוד מוסר ותורה, ומיד הלך לבדוק את סידורי הכשרות במטבח הישיבה, כי חשד שמקורו של טמטום הלב נעוץ במה שהאדם אוכל.

"כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים וגו' והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" (יא, מה).

והביא רש"י את דברי רבי ישמעאל, שאלמלי לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כשאר אומות, דיים, וזהו לשון העלאה.

עמד על כך **הסבא מקלם זצ"ל**, שהרי הקב"ה היה יכול להזהירם במצרים מאיסור אכילת שרצים ולמה הזהירם דוקא אחר שיצאו ממצרים.

וביאר על פי דברי בעלי הקבלה, שאין העונש שבא על האדם דבר חיצוני אלא העבירה עצמה מענישתו, וכמו אדם שאכל בשר מסריח שנחלה מהאכילה עצמה, כמו כן העבירה עצמה יש בה טבע רוחני שמענישה את האדם ויכולה להמיתו ביסורים קשים.

והנה אדם אינו יכול לאכול בשר מסריח כיון שמזיקו ואילו כשהכלב אוכל את אותו הבשר אינו מזיקו, וזה משום מעלת האדם שאין טבעו גס ככלב ומאכלים מסוימים מזיקים אותו. ולכן אם לא היו יוצאים ממצרים היה טבעם גס והיו יכולים לאכול שקצים ונבילות.

וזה מה שאמר ר' ישמעאל, שרק בכדי שגוף בני ישראל יהא מזוקק שלא יוכלו להכניס אל גופם מאכלים מאוסים דיינו, וזו טובה גדולה.

וכן כל אדם שמזכך את עצמו יותר ויותר כך אין נפשו יכולה לסבול חטאים יותר דקים, ולכן יש אנשים שנתבעים ונענשים על מעשים פעוטים אשר לפי דרגתם לא ראויים להם, והחטא עצמו בטבעו הרוחני מעניש את האדם.

סוגיות ועיונים

איסור אכילת תולעים

ורק אם נשארה בתוך השיכר מתחילה מותרת.

ג. בשו"ת שיבת ציון (סי' כח. בנו של הנודע ביהודה) העלה לחדש היתר לאכילת תולעים הנמצאים בפירות משום דין מתעסק, מכיון שאינו יודע שיש תולעת בפרי אם כן נחשב למתעסק, ואף על פי שבאיסורי חלבים ועריות לא אומרים את הפטור של מתעסק וכמבואר בכריתות (יט, ב) משום שנהנה באכילתו, אבל בתולעים שמאוסים עליו חוזר הדין של מתעסק שפטור.

והוציא את דינו מדברי רש"י על דינו של רב הונא, שרש"י כתב לבאר שהחשש הוא שאם תפול תולעת על הקשים לא יראנה ומשם תפול לכלי ולמחר כשיראנה יהא סבור שלא יצתה מן השכר לקשים ותולעת המים מותרת. ומדברי רש"י מבואר שלמחרת יראה את התולעת ובכל זאת יבוא לאכלה משום שרץ המים שלא פירש ומותר. ועל כרחק שרש"י סבר שאם לא יראנה ודאי מותרת באכילה. וזה משום דין מתעסק שאינו חושב שהתולעת נמצאת שם ואינו רוצה לאכלה כלל.

אמנם הוסיף השיבת ציון, שלפי סברא זו מדוע צריך בכלל לבדוק פירות וירקות מתולעים. וכתב לבאר, שאם ידוע שמצויים תולעים באותן פירות וירקות ואינו בודקם ומסיר את התולעים, אם כן זה נחשב

א. "וכל השרץ השרץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" (ויקרא יא, מא). ויש ג' סוגי שרצים האסורים. שרץ המים, שרץ הארץ, ושרץ העוף והם השרצים המעופפים כמו זבוב יתוש ודבורה. ודיניהם מבוארים בהרחבה בשולחן ערוך יורה דעה (סימן פד) בהלכות תולעים.

דין מיוחד לומדים מהפסוק הנ"ל שאם גדל השרץ ועדיין לא שרץ על הארץ אין השרץ נאסר באכילה. ולכן נפסק להלכה שבפרי המחובר לקרקע נחשב ששרץ לארץ כיון שהפרי מחובר לקרקע דרך העץ והשרץ והתולעת אסורים באכילה. אבל אם גדלה תולעת בפרי תלוש אין התולעת אסורה באכילה. אמנם היתר זה דוקא אם התולעת עדיין לא פירשה מהפרי, אבל אם פירשה מהפרי אפילו שחזרה אליו כבר נאסרה באכילה [ונחלקו הפוסקים בערימת פירות או בקמח האם נחשב הכל לפרי אחד או שנחשב לפירש אם עברה מהפרי שגדלה עליו לפרי הסמוך לו].

ב. מקור דין זה הוא על פי דברי רב הונא בחולין (סז, א) שאסר לסנן בלילה שיכר של תמרים שיש בו תולעים דרך מסננת שעשויה מעצים, כיון שיש לחשוש שהתולעת תפרוש לעצים במסננת ואחר כך תיפול שוב לתוך השיכר ויבוא לאכלה ביום. ומזה למדו את הדין של פירש וחזר שאסור,

כבודו של ר' הירש סלנטר שהיה המרא דאתרא בעירו של ר' ישראל, ורק לאחר כמה שנים ששאלו אותו שוב על דין מתעסק ערך תשובה זו].

ה. באמרי בינה (בשר בחלב, ד) כתב לדחות את דברי השיבת ציון, וסבר שאף על פי שכתוב לגבי חלבים ועריות שאין בהם דין מתעסק משום הנאתן, אין זה עיקר הטעם, שהרי מבואר בפסחים (לג, א) שאם נטל גיזי עולה בדרך מתעסק, שהיו לפניו גיזי עולה וגיזי חולין וידע מה כל גיזה אלא שלא התבונן כלל ולקח אחד מהם ונטל את העולה חייב, וכן אם לקח חפץ שנמצא בתוך כלי עם שמן של תרומה ונמצא שסך את ידיו בשמן של תרומה בהוצאת החפץ ונחשב למתעסק ובכל זאת חייב משום מעילה. וכתב רש"י לבאר, שלגבי מעילה כתוב "וחטאה בשגגה" ואפי' בשגגה כל דהו, ואין במעילה את המיעוט של שאר מצוות שכתוב בהם "בה" ולמדים פרט למתעסק.

וכבר הקשו האחרונים (פני יהושע, שפת אמת, קובץ שיעורים ב, כג) מדוע שלא נאמר שבמעילה אין פטור של מתעסק משום שזה דומה לחלבים ועריות שנהנה בהם. ולמד מכאן האמרי בינה, שאין ההנאה עיקר הטעם לחיבו, שהרי גם במעילה הוא נהנה, אלא עיקר הטעם לחיבו הוא משום שגופו עושה את המעשה ונכנס לתוך גופו מעשה איסור. ולכן בסך שמן או שהתחמם בגיזי עולה אין זה נחשב שגופו נהנה. ואם כן הוא הדין איפכא שאם נכנס לתוך גופו אף בלא הנאה חייב, כיון שאין זה עיקר הטעם אלא רק לומר שאין דין מתעסק במקום שמעשה האיסור נעשה על ידי גופו. והביא

שמתכוון לאכלם ממש. אמנם במקום שכבר סינן את השיכר וחשב שאין התולעת נמצאת שם, בזה ודאי שאם אינו רואה מותרת באכילה, וכל החשש הוא שיראנה ובכל זאת יבוא לאכלה שלא ידע שהיא פירשה ואחר כך נפלה בחזרה לשיכר. וכן כתב הצפנת פענח (מאכלות אסורות ב, טו) להתיר על פי סברא זו, [וכן הוזכרה סברא זו לסניף להיתר תולעים בקמח בתשובות והנהגות ג, רנב. וכן הביא בדרכי תשובה בהלכות תולעים בסעיף כ"ד בשם הבית אפרים].

ד. ודבריו תלויים במחלוקת של רבי עקיבא איגר והאחרונים, שדעת רע"א (סימן ח) שפטור של מתעסק הוא רק מקרבן ולא מעצם האיסור, והביא ראיה מדין בדיקת חמץ, שלכאורה קשה מדוע צריך לבדוק חמץ והרי לא יודע שיש לו חמץ בבית ואם כן אינו אלא כמתעסק, ולכן כתב שהפטור הוא רק מקרבן ולא מעצם האיסור. והחוות דעת (מקור חיים פתיחה לסימן תלא) חולק עליו וסובר שהוא פטור לגמרי, ומה שהצריכו לבדוק חמץ הוא משום שכל הפטור של מתעסק הוא רק בדבר שאסרה התורה לעשות פעולה מסוימת, ואם עשאה בהתעסקות בעלמא ולא ידע מעשייתה התורה פוטרת אותו, אבל במקום שעיקר הקפדת התורה היא על התוצאה שלא יהיה חמץ ולא על פעולת הבדיקה בזה אין פטור של מתעסק כיון שסוף סוף נמצא חמץ.

[ידוע שתשובה זו של רבי עקיבא איגר נכתבה לר' ישראל סלנטר זצ"ל על דין מתעסק בתולעים, אלא שרע"א לא רצה להשיבו מפני

דוגמא שאם נשבע שלא יאכל ואכל עפר בדרך מתעסק יהיה חייב, ואף על פי שלא נהנה באכילתו אבל סוף סוף גופו אכל ועבר על שבועתו [אמנם רע"א בשו"ת חלק עליו וסבר שאף כשלוש כלאים יש דין הנאה ולא תלוי בגופו אלא בהנאתו, וכן משמע מעוד אחרונים].

ומכח זה דחה את דברי השיבת ציון שרצה להתיר אכילת תולעים משום דין מתעסק, וסבר שאין בזה מתעסק כיון שסוף סוף התולעים נכנסו לגופו ואכלם ודומה לחלבין ועריות שאין בהם פטור של מתעסק.

ו. סברא נוספת לאסור כתב הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה א, ו) על פי מה שביאר שם חילוק בגדר פסיק רישא, שרק במקום שהם ב' מעשים נפרדים נחשב לפסיק רישא ואם לא ניחא ליה יהיה מותר, וכגון שגורר מיטה ועושה חריץ שהחריץ והגרידה אינם מעשה אחד אלא מעשה הנולד מחבירו, אולם כשיוצא לרשות הרבים כשאבן מונחת בבגדיו אפי' שאינו רוצה כלל בהוצאת האבן ועדיף לו שהאבן לא תהיה בבגדו, בכל זאת זה נחשב להוצאה האסורה כיון שהוא עצמו עושה את המעשה וזה מעשה אחד. וכן הביא דוגמא מכהן שנכנס לאהל המת כדי

להוציא חפץ שנמצא שם שאע"פ שרק לוקח את חפציו ואינו רוצה להיות באהל המת כלל, לא נחשב לפסיק רישא שלא ניחא ליה כיון שהוא עושה מעשה שנכנס לבית הקברות.

ולכן פסק אף לענין תולעים שאין זה נחשב למתעסק, כיון שרוצה לאכול את הפרי ויודע שיש סיכוי מועט שיש שם תולעת ובכל זאת לא אכפת לו לאכלה, ולכן זה נחשב למעשה אחד, אולם במקום שפותח את פיו כדי לשאוף אויר ונכנסו לו תולעים לפיו זה נחשב למתעסק כיון שאינו עושה בהם פעולה כלל.

ז. עוד סברא לאסור כתב בשו"ת משנה הלכות (ד, א) שאין זה נחשב שלא נהנה בשעת האכילה שהרי אין השרץ והתולעת פוגמים בטעם הפרי אלא שמחמת האיסור נפשו מאסה בהן לאחר שידוע שאכל אותם בשגגה. והביא שכן כתב בשו"ת בית שערים (או"ח, א) להוכיח שהולכים אחר שעת האיסור, שאם לא כן מדוע אין דין מתעסק בחלבין ועריות משום שנהנה והלא הוא שוגג באיסור ונפשו קצה באיסור זה לאחר שידוע לו ואין נחשב שנהנה, אלא על כרחך שכיון שבשעת האיסור הוא נהנה אין זה נחשב למתעסק.

נטילת ידיים

קדשים אלו מים אחרונים. ודרשה זו אסמכתא בעלמא.

א. "והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני" (יא, מד). ודרשו חז"ל (ברכות נג, ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם

ואמרו בחולין (קו, א) שנטילת ידים לחולין הוא מפני סרך תרומה [שתקנו חכמים שהידים טמאות לאכילת תרומה, ומפני כך תקנו שגם לאכילת חולין צריך ליטול ידים כדי שהכהנים יהיו רגילים ליטול ידיהם ולא יפסלו את התרומה]. ועוד אמרו שהוא משום מצוה. וביארו שמצוה לשמוע דברי חכמים.

ונחלקו הראשונים בביאור איזה מצוה זו, רש"י פירש שהמצוה היא שתקנו [וכוונת דבריו כתב בשטמ"ק שהם כדברי הרשב"א שפירש שהיה בדין להטעין את הידים נטילה ואפילו לא צוו חכמים וכל שכן עכשיו שיש בדבר מצות חכמים. והכל משום סרך תרומה]. ובתוס' פירשו שהוא טעם נוסף ותקנו ליטול ידים משום נקיות. וכן כתבו בפסחים (קטו, א) שנטילה לפת הוא משום נקיות וקדושה.

ב. וחידש מרן הגרי"ז צ"ל (סוטה ד, א. ובחי' הגר"ח על הש"ס, קמג) שלשיטת התוס' שני הדינים המחייבים בנטילת ידים חלוקים הם ביסוד חיובם, שהחיוב מצד סרך תרומה הוא בגדר איסור, שאסרו חכמים לאכול חולין כל זמן שלא נטל ידיו ולא טהרם, והחיוב מצד נקיות וקדושה הוא בגדר מצוה שתקנו חכמים ליטול ידים קודם האכילה.

והוסיף שגדר המצוה היא שיהיו ידיו נטולות [ודימה זאת לדין קידוש ידים ורגלים, שאין זה מעשה טהרה אלא צריך שיהיו ידיו מקודשות], ולכן אם ידיו מלוכלכות אין זה סיבה לחייב אותן בנטילה על כך, שהרי לא מצינו דין נקיות לאכילה ורק לברכה יש דין נקיות, אלא כיון שגדר החיוב הוא שיהיו ידיו

נטולות, ובמקום שיש לכלוך על ידיו אין עליהם שם "נטולות", ולכן חייב ליטול ידיו, אבל אין הכלוך עצמו מחייב נטילה.

ג. והוציא את יסודו מדברי התוס' (פסחים קטו, א) שכתבו לחלק בין נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה לנטילה לפת, שבנטילה למשקין חששו שמא יבוא לטמא את המשקין ויהיה אסור לשתותן כיון שיטמאו את גופו, ובנטילה לפת הוא משום נקיות וקדושה. ולכן כתבו התוס' שאין לברך על נטילה למשקין כיון שאין בזה מצוה. ולכאורה מפורש כאן שני גדרים אלו, שיש חיוב נטילה משום טהרה ועל זה אין ברכה שהוא בגדר איסור, ורק על החיוב מצד המצוה של נקיות שייך לברך [והוסיף הגרי"ז, שמצד חיוב ברכה על הטהרה הוסיפו התוס' לומר שהיום אין אנו נוזהרין בטומאה ולכן אין לברך מצד טהרה].

ד. ועוד מוכח כן ממה שאמרו (פסחים קטו, ב) שצריך ליטול ידיו בליל הסדר לאכילת המצה, ואף שנטל ידיו בתחילה ל"כרפס" יש חשש שמא מפני אמירת ההגדה וההלל הסיח דעתו ונגע בבשרו. והקשו התוס' מה צריך לומר טעם זה, והלא נטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה אלא רק שלא יטמא את המשקין. ומפורש בדבריהם שבנטילת ידים לפת יש חיוב נוסף משום קדושה, ולא רק מפני איסור טומאה.

וראיתי מי שביאר לפי זה את הטעם שיש שינוי בלשון בין "ורחץ" ל"רחצה", שב"ורחץ" הוא דין על האדם שיטול ידיו ולא יטמא את המשקין, וב"רחצה" העיקר הוא שיהיו ידיו רחוצות.

ה. כתב הרמב"ם (מקואות יא, ג), הנוטל שתי ידיו לתרומה צריך לחזור וליטול פעם שנייה במים שניים כדי להסיר המים שעל גב ידיו, שהרי המים שנטל בהן תחילה והן הנקראין מים ראשונים נטמאו בידיו. והראב"ד חלק וסבר שהוא הדין בנטילת ידים לחולין. ובשו"ע (או"ח קסב, ב) פסק כדברי הרמב"ם שאין צריך מים שניים בנטילה לחולין. ובמשנה ברורה הביא את דברי הראב"ד ופסק להחמיר כדבריו במקום שאין טורח.

וביאר הגרי"ז, שהרמב"ם סבר שרק לתרומה צריך מים שניים כיון שחייב נטילה זו הוא משום טהרה שגזרו טומאה על הידים וצריך לטהרם ולכן מים ראשונים נטמאו וצריך מים שניים. אבל בנטילה לחולין אין זה משום דיני טומאה, אלא משום נקיות וקדושה ולכן אין המים הראשונים נטמאים כלל.

אבל הראב"ד סבר שהתקנה של נטילה לחולין היא באותו גדר של תקנה לתרומה ממש, ולכן צריך אף לחולין מים שניים.

וכן כתב הרמב"ם (אבות הטומאה ח, ח), שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות, ואף על פי שלא ידע בודאי שנטמאו מפני שהידיים עסקניות, ולא גזר שלמה על הידים טומאה אלא לקדש ואחר כך גזרו חכמים שאחרינו אף לתרומה. והוסיף הראב"ד וכתב, ואח"כ גזרו על אכילת חולין שצריך נטילת ידים.

וכתב הכסף משנה, שאין מזה תפיסה על רבינו שאין כאן מקום דין נטילה לחולין ובהל' ברכות שהוא מקומו כתבו.

וצריך לומר שהראב"ד סבר שגדר התקנה של נטילת ידים לחולין היא כגדר התקנה שתקנו לתרומה, ושניהם משום טומאה וטהרה.

[ומדברי מרן הגרי"ז נראה שסבר בדעת הרמב"ם שכל החיוב נטילה לחולין הוא רק משום נקיות, וצ"ל שמה שאמרו שהוא מפני סרך תרומה, אין זה גדר התקנה אלא רק סיבת התקנה כדי שיהיו אוכלי תרומה רגילים ליטול ידיהם, אבל גדר התקנה הוא מצוה של מעשה נטילה. אבל מדברי התוס' אין הכרח שסברו שהוא רק מדין נקיות אלא אפשר לומר שיש שני גדרים בחיוב הנטילה].

וכן נראה מדברי הרמב"ם (ספר המצוות, שורש א) שביאר מדוע לא מנו את מצות נטילת ידים למצות עשה אף לשיטות שמנו חלק ממצוות דרבנן למצוות עשה מן התורה משום "לא תסור". וכתב "וכן נטילת הידים אין מצותה בחיוב כלל ולא הטילו חכמים על האדם שיטול ידיו כלל ולאכול והנוטל ידיו עשרה פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה, אבל אלו היתר האיסור הן. דומה למצות השחיטה שתקנו בה נמי "וצונו על השחיטה" וכו' ואלו וכיוצא בהן לאו הבא מכלל עשה ועיקרן הוא הלאו שנאמר בהן". ומפורש בדבריו שעיקר התקנה היא מפני סרך תרומה וכאיסור אכילה.

ו. כתב השו"ע (או"ח קנט, כ) המטביל ידיו אינו מברך על טבילת ידים, אלא על

נטילת ידיים. ובמשנה ברורה הביא בשם הרשב"א שהטעם הוא כי היכן צונו על הטבילה, אבל על נטילה נצטוינו ויש בכלל מאתים מנה שמחמת חיוב הנטילה שנצטוינו אנו מטבילין עכשיו.

והקשה מרן הגרי"ז זצ"ל, שאם נאמר שהחיוב נטילה הוא כעין נטילת ידיים לתרומה כדי לטהר ידיו, והלא בתרומה יש ב' אופנים איך לטהר ידיו או בטבילה או בנטילה, וכשמטהר ידיו ע"י נטילה מברך על נטילת ידיים, וכשמטהר ידיו בטבילה מברך על טבילת ידיים, וא"כ גם בחולין כשמטביל ידיו מדוע שלא יברך על הטבילה. ועוד צריך לבאר, מהו בכלל מאתים מנה, והרי כיון שהטבילה מטהרת את הטומאה הרי היא כמו נטילה ממש, ששניהם מטהרין ומה צריך לומר שבכלל מאתים מנה, ומה יש בנטילה יותר מטבילה.

ועל כרחק מוכח שעיקר התקנה של נטילת ידיים לחולין היא שייקיים בהם מצות נטילה ולא רק כדי לטהר את הידים מהטומאה, ודין זה מתקיים דוקא על ידי נטילה, ומה שמועיל בטבילה זה רק משום שבכלל מאתים מנה ונחשב שנטל ידיו, אבל עיקר החיוב הוא נטילה ולא טבילה ולכן אין

לברך אלא בלשון "על נטילת ידיים" שצריך ליטול ידיו ולא לטהר ידיו.

ז. בבית יוסף (או"ח, קסה) הביא מחלוקת ראשונים במי שיצא מבית הכסא ורצה ליטול ידיו לאכילה האם צריך ליטול ידיו ב' פעמים או די בפעם אחת לשניהם. ובשו"ע כתב שיטול ידיו ב' פעמים. ובמשנה ברורה פסק שצריך ליזהר שלא ליטול בפעם הראשונה נטילה גמורה אלא רק מעט משום נקיות ושלא יטהרו ידיו, ולא יוכל לברך עוד על נטילה שניה.

ויש מקום לומר שהראשונים הנ"ל נחלקו בגדר נטילת ידיים לחולין, שאם הוא מחיוב נקיות אם כן הנטילה לאחר בית הכסא ולאכילת פת יסודם הוא אחד ולכן סברו שנטילה אחת מועלת לשניהם, אבל אם נאמר שהנטילה לפת היא מדיני טהרה, אם כן הם ב' סוגי חיובי נטילה, שלאחר בית הכסא הוא מדין נקיות ולאכילה הוא מדין טומאה, ולכן הם סברו שצריך ליטול ידיו ב' פעמים.

וע"ע בדברי מרן הגרי"ז זצ"ל שהוכיח את יסודו מכמה מקומות בסוגיות ובפוסקים.

איסור מאכלות אסורות

חלב שהוא מזיק לעיכול, וכן דם ונבילה קשים להתעכל ומזונום רע.

וכן כתב בספר החינוך (מצוה עג) "לפי שהגוף כלי לנפש ובו תעשה פעולתה, וזולתו לא תשלם מלאכתה לעולם, ועל כן באה בצילו

"אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ" (יא, מג).

שיטת הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מח) שכל איסורי האכילה בתורה הם משום שמזונום מגונה, והאריך לפרט את איסור

עובי וגסות בנפש, על כן אמר ואנשי קודש תהיו לי, כלומר אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש, לפיכך לא תגאלו נפשותיכם באכילת הדברים המתועבים".

ובעל העקידה (עקידת יצחק, שמיני) האריך לחלוק וכתב, "והראוי שנדע כי לא לענין בריאות הגוף וחליו נאסרו אלו המאכלות כמו שכתבו קצת, חלילה שאם כן נתמעטה ממדרגת התורה האלקית מזה מהיותה במדרגת חבור קטן מספרי הרפואות הקצרים בדבריהם וטעמם וכו' גם שהגוים הבלתי נשמרים אוכלי בשר החזיר ושאר הבהמות והעופות והדגים הטמאים הנה ראינום שהם חיים על הבריאות ואין עיף ואין כושל בהם לזאת הסבה. אמנם מה שנאסרו להם הוא לענין חולאי הנפש ובריאותה כי הם מתועבים ומשוקצים ומזיקים אל הנפש המשכלת ומולידים בה האטימות ורוע המזג וקלקול התאוות אשר מהם תתהוו רוח הטומאה המטמא הדעות והמעשים ומגרש רוח הטהרה והקדושה ממנה".

וכדבריו כתב המהר"ל (תפארת ישראל, ח), אלא שהוסיף שאף שבמציאות הם מזיקים לגוף, לא זאת הסיבה שאסרתו התורה, והוכיח שיש מקומות שהתורה התירה להתנהג באכזריות ולהרוג עמים מסוימים, ועל כרחך שהכל תלוי בחוקי התורה. וע"ע בכלי יקר ובארנאל שהאריכו בדבר זה.

ולא לרעתה, באמת כי הקל לא יריע אבל ייטיב לכל, נמצא כי הגוף בין ידיה כמו הצבת ביד הנפח אשר עמו יוציא כלי למעשהו, ובאמת כי בהיות הצבת חזק ומכוון לאחוז בו הכלים יעשה האומן טובים, ואם לא יהיה הצבת טוב לא יבואו לעולם הכלים מכוונים ונאים, וכמו כן בהיות בגוף שום הפסד מאי זה ענין שיהיה תתבטל פעולת השכל כפי אותו הפסד, ועל כן הרחיקתנו תורתנו השלמה מכל דבר הגורם בו הפסד. ועל הדרך הזה לפי הפשט נאמר שבא לנו האיסור בתורה בכל מאכלות האסורות וכו', וידוע הדבר מדרכי הרפואה שבשר כל הטריפות האסורות לנו מוליד הפסד אל גוף אוכלו, מחמת שהטריפות מורה חולי בבהמה".

וכן סבר הרמב"ן (ויקרא יא, יג) שהמאכלים האסורים מזיקים לגוף, וביאר שחלב בהמה טמאה מזיק לאיברי התולדה, וכן חלב החזיר גורם לצרעת.

אלא שהוסיף שהם מזיקים אף את הנפש, וז"ל: "שכל עוף הדורס לעולם טמא, כי התורה הרחיקתה מפני שדמו מחומם לאכזריותו ושחור וגס, ומוליד המרידה השרופה השחרחרות, ונותן אכזריות בלב".

וכן כתב על הפסוק "ואנשי קודש תהיו לי" (שמות כב, ל), "ועתה כשבא להתחיל באיסור המאכל פתח ואמר ואנשי קדש תהיו לי, שראוי הוא שיאכל האדם כל מה שיחיה בו, ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו

באיסור ספיה לקטן

שמג) שאף בקטן שלא הגיע לחינוך יש בו איסור ספיה.

ולסברת התה"ד יש להבין את דברי הכסף משנה שבקטן שלא הגיע לחנוך אין את הטעם שיבוא להתרגל בעבירות, ולכן אין בו משום איסור ספיה. אמנם לפי החת"ס שהוא גזיה"כ אין לחלק ואף קודם גיל חינוך אסור להאכילו בידים.

ולגבי לספות איסור לגדול, הסתפק הפרי מגדים (או"ח שמג, משב"ז א) אם אנס את הגדול שיאכל נבילה וחמץ בפסח וכדומה האם ילקה המאנס, ומאי שנא להזהיר על הקטנים או על הגדולים.

וכתב לדחות, שהטעם שהזהירה התורה על הקטנים הוא מפני שאם יאכילום בידים ירגיל הקטן עצמו שיאכל תמיד כשיגדל, מה שאין כן כשאנס לגדול, ולכן אינו לוקה משום לא תאכילום אלא רק עובר בלפני עור. ואף סברא זו היא רק לשיטת התה"ד הנ"ל.

ג. והנה הקשו התוס' (פסחים פח, א) איך מותר להאכיל קטן בקרבן פסח, והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו, ואף שקטן שאוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל לספות לו בידים אסור. ותיריך ר", שהאיסור הוא דוקא באכילת איסור כשרצים ונבילות, אבל בקרבן פסח שיש בו מצות חינוך מותר [ועי' במגן אברהם (או"ח שמג, ד) שנקט כן בכל איסור ספיה שלצורך מצוה מותר].

א. "לא תאכלום כי שקץ הם" (יא, מב). ודרשו חז"ל (יבמות קיד, א) "לא תאכלום" - לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים, דלא ליספו ליה בידים.

ובשו"ת תרומת הדשן (פסקים וכתבים, סב) כתב שקטן שעשה עבירה בקטנותו אף שהגיע לגיל חינוך אינו בר אזהרה ועונשין, ולכן אף שאוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו. אלא שהקפידה התורה לא לספות לו איסור בידים כדי לא להרגילו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח, פג) כתב, שלדברי התה"ד בשוטה שלא יבוא לכלל דעת מותר לספות לו איסור בידים. והחת"ס הקשה עליו, שאין לדרוש טעמא דקרא, ולכן פסק שאסור להכניס קטן שוטה למקום שיאכילוהו נבילות וטריפות, אלא אם כן על ידי כך יוציאו אותו משטותו ויוכל להיכנס בדת היהדות ולקיים מצוות, שאז מוטב שיחלל תורה זמן מה כדי שישמור מצוות הרבה [ועי' בקרן אורה (יבמות, שם) שכתב ב' צדדים אלו].

ב. עוד יש לדון מאיזה גיל יש איסור לספות. ובכסף משנה (שביתת עשור א, ה) כתב להדיא שדין זה דוקא בקטנים שהגיעו לחינוך. וכן כתב המגן אברהם (או"ח רסט, א) שכן נראה מהב"ח. אמנם במחצית השקל (שם) כתב לדקדק מדברי הרמ"א (או"ח,

והקשה רבי עקיבא איגר (דרוש וחדוש מערכה ח במס' חגיגה) איך מתירין איסור דאורייתא של אכילת פסח שלא למנויו מפני מצות חינוך שהיא מדרבנן.

ובשו"ת אחיעזר (ג, פא אות כו) כתב ליישב עפ"י דברי התה"ד שעיקר האיסור הוא כדי שלא להרגיל את הקטן שיעשה כן כשיגדיל, וכיון שאינו בר מינוי כשהוא קטן, וכשיגדל יוכל לימנות אין בכך איסור לספות לו בקטנותו [וכ"כ סברא זו בשו"ת עונג יו"ט (יו"ד, צו)].

ויש להוסיף על דבריו את דברי המנחת חינוך (מצוה ז ד"ה ולכאורה) שביאר שאין כוונת התוס' שמותר להאכיל את הקטן ללא מינוי, שזה בכלל איסור ספיה שמאכיל פסח שלא למנויו, אלא אף הקטן נמנה על הפסח, אלא שאינו בר מינוי, ולכן כשיגדיל אף יאכל דוקא כשימנה על הקרבן. ולכן לפי סברת התה"ד שאיסור ספיה הוא רק כדי שלא להרגילו לעבירה, א"כ כאן כשמינהו אף בהיותו קטן אין בכך הרגל לעבירה, ולכן מותר להאכילו אף שאינו בר מינוי.

ד. ובאמרי בינה (שבת, ח) כתב ליישב את דברי התוס' באופן אחר, שבאיסור עשה אין איסור ספיה מן התורה אלא רק מדרבנן. ולכן לגבי קרבן פסח שאינו אלא באיסור עשה להאכילו שלא למנויו, אין בכך איסור ספיה לקטן.

ויש לומר שלסברת התה"ד אין מקום לחלק בין לאו לעשה, ובשניהם מרגילו לאיסור, ורק לפי סברת החת"ס שהוא

גזיה"כ שלא להאכיל את הקטן איסור, בזה יש מקום לחלק בין איסור לאו לאיסור עשה.

ה. ובאחיעזר (שם) הביא ראיה מוכרחת לסברת התרומת הדשן, ממה שמותר להלביש קטן ציצית שיש בה כלאים, ואף שעשה דוחה לא תעשה הוא בגדר דחיה, ולכאורה רק מי שמקיים את העשה נדחה עבורו הלא תעשה, וא"כ קטן שלא הגיע לחינוך (שאם הגיע לחינוך כבר כתבו התוס' בפסחים (הנ"ל) שמשום מצות חינוך מותר) איך מותר להלבישו בציצית כזו, והלא המלבישו עובר באיסור לא תעשה.

אלא על כרחך כסברת התה"ד, שאיסור הספיה היא כדי שלא להרגילו לעבירה, וכיון שבגדלותו יהא מותר ללבוש ציצית כזו כי יקיים מצות עשה של ציצית וידחה הלא תעשה של הכלאים, לכן אף בקטנותו אין בכך משום איסור ספיה [וזה שלא כדברי הכסף משנה שאיסור ספיה הוא רק כשהגיע לחינוך].

וכן כתב לענין מלאכת שבת לאידך גיסא, שאף שבאיסורי שבת "מלאכת מחשבת" אסרה תורה, ולקטן אין דעת ומחשבה כלל, וא"כ לכאורה מדוע אסור לספות לקטן איסורי שבת, והרי אף אם יהיה גדול בכה"ג שעושה בלא דעת אינו אסור מדאורייתא. אלא ע"כ כסברת התה"ד שהטעם לאיסור הוא כדי שלא יתרגל ויעבור גם כשיגדל, ולכן קטן אף שאין לו מחשבה, מ"מ מאחר שאותה הפעולה עצמה אסורה כשיגדל, ואז תהיה לו

מחשבה, שוב שייך בו איסור ספיה שלא יבא לעבור לאחר שיגדיל.

אמנם האשל אברהם (בוטשאטש) כתב להתיר דוקא משום סברא זו של התה"ד, שכבר דנו הפוסקים (עי' שו"ת משכנות יעקב (או"ח, קיח) שהזהיר על כך) איך נותנין לקטן לטלטל ספרים ברה"ד, וכתב, שכיון שיש מקומות שיש עירוב ומוותר לטלטל בהם, א"כ אין קלקול לחינוך הקטן, שאינו יודע אם העירוב מתוקן או לא, וחושב שאינו עושה איסור כלל, ואין בזה משום ספיה.

וכן כתב להתיר עפ"י סברא זו מעשה שהיה ביום הכיפורים הקדוש שנפל נר על השלחן והודלק פרוכת של משי ופשתן, והתיר לכבות ע"י קטן שלא היה אביו שם, אף שהגיע לחינוך, כיון שלפעמים על ידי חשש שריפה, מותר גם לגדולים לעשות מלאכה בחשש פקוח נפש, ובזה אין הבחנה לקטן ואין שום גרעון לחינוך שלו כלל, וכשיגדל וידע שרק על ידי פקוח נפש מחללים שבת קודש יוכרע אצלו שהיה חשש פקוח נפש במה שעשה מלאכה.

[ועי' בשו"ת הרי"ם (או"ח, ג) שסמך לענין הוצאה על ידי קטן בשבת שכיון שאין דעת במעשיו מותר להעביר על ידו את החמין מבית האופה (ולא כסברת האחיעזר). אמנם עיי"ש שהאריך וצירף היתר זה לעוד היתרים].

ו. ובתהלה לדוד (שמג, ז) כתב, שאין איסור ספיה במקום שהקטן יכול ליקח מעצמו את האיסור, וכמו בגדול לגבי איסור לפני עור, שדוקא במקום שהגדול אינו יכול ליקח

מעצמו (בתרי עברא דנהרא) ונותן לו, עובר באיסור לפני עור, אבל אם הגדול יכול ליקח בעצמו אינו עובר מדאורייתא משום לפני עור. וא"כ הוא הדין באיסור ספיה.

אמנם האחיעזר (שם, ז) כתב, שגדרי לפני עור ולא תאכילום חלוקים הם בדיניהם, שלפני עור הוא דוקא בתרי עברי דנהרא, ואם יכול ליקח בעצמו אינו עובר משום לפ"ע, אבל בלא תאכילום בודאי אף במקום שהקטן יאכל גם בעצמו, אסור לספות לו בידים. ועוד כתב לחלק, שבלפני עור נקטו הפוסקים (יד מלאכי) שעובר משעה שהניח לפניו את המכשול אף שלא עבר בסוף, משא"כ באיסור ספיה שודאי אינו עובר רק בשעת אכילה.

ויש לבאר את מחלוקתם (והוא עפ"י שו"ת נאות יעקב (טז, י) (אחיו של הדבר אברהם)), שהתהלה לדוד סבר שאיסור ספיה הוא מפני שמכשיל את הקטן ולכן זה דומה לאיסור לפני עור, ובמקום שאינו נקרא שמכשילו כי יכול ליקח מעצמו אין בכך איסור, אבל לפי סברת התה"ד שהאיסור הוא מפני שמרגילו לדבר עבירה, ורק כשהגדול נותן לקטן יש בכך הרגל לעבירה, אבל אם לוקח מעצמו אין מצווין להפרישו, ולכן אף במקום שיכול ליקח מעצמו סו"ס הגדול מאכילו ומרגילו לאכול איסור.

ז. עוד כתב לחדש המנחת חינוך (מצוה ג) שלשיטת החכם צבי (פו) שאין איסור חצי שיעור אלא באיסורי אכילה (ומטעם שעל ידי אכילתו החשיב את החצי שיעור) אבל בכל

איסורי התורה אין איסור בחצי שיעור, ולדבריו יש לומר שבאיסור ספיה אין איסור חצי שיעור, כי אינו איסור אכילה אלא איסור אחר של "לא תאכילום" הנאמר בכל איסורי התורה.

ובאחייעזר (שם, יד) הוסיף לחדש, שאם האכיל קטן בשר בחלב או כלאי הכרם שיש ריבוי שלוקין אף אם אכלן שלא כדרך אכילה, יש לומר שאינו לוקה המאכיל על כך, כי איסור "לא תאכילום" לא התרבה בו דין זה, והוא ככל האיסורין שמתחייב רק שאכל בדרך אכילה.

ונראה לבאר את דבריהם עפ"י מה שיש לחקור בגדר איסור ספיה, האם איסור ספיה הוא איסור בפני עצמו שלא לספות לקטן איסורים, ובכל האיסורים שבתורה שמאכילם לקטנים עובר באיסור הכללי של ספיה, או שבכל איסור ואיסור יש בו אזהרה שלא לספותו לקטן.

ונראה שהם נקטו שהוא איסור כללי, ולכן אף באיסורי אכילה אין לדון בו משום

גדרי איסור אכילה כלל, כי על המאכיל אינו איסור השייך לאכילה, אלא איסור כללי שאסור לספות לקטן, ולכן אין באיסור זה דין חצי שיעור, וכן לא התחדש בו אכילה שלא כדרכה בבשר בחלב ובכלאי הכרם, כי אין זה איסור בשר בחלב כלל.

ועי' בקרית ספר (מאכלות אסורות, יז) שכתב, "ובשם הרבי ישעיה מטרנאני מצאתי שכתב בפ"י בת"כ שאם האכיל לקטנים לוקה כאלו אכלו הוא דכתיב בשרצים לא יאכל לחייב את המאכיל כאוכל". ומבואר בדבריו שאינו איסור כללי אלא אותו איסור שמאכיל את הקטן.

[ועוד חידש, שהוא כאילו אוכלו הגדול עצמו, ונפק"מ למקום שהגדול אינו מצווה (וכגון אשה בהקפת הראש) אם מותר להאכיל את הקטן, וכבר דנו בזה האחרונים (עי' בבית הלוי א, טו. שם דרך, שמיני. וכתב לבאר שבזה נחלקו הפוסקים האם האיסור לטמאות כהן קטן הוא דוקא על כהנים או על כל ישראל) ואכמ"ל].

בגדר סימני טהרה בבהמה ועוף

מפרס פרסה ומעלה גרה אינו אלא סימן לדבר, או שהם "סיבה", והיינו שמפני שיש להם סימנים של מעלת גרה ומפרסת פרסה לכן הם טהורים. ויש ראיות לב' הצדדים, ונבוא לבארם בעזה"ת.

[ויש צד נוסף לומר שאע"פ שאין הסימנים הם סיבה לאיסור, אבל הם ביטוי לאיסור, ולא רק

א. "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ כל מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסת מעלת גרה בבהמה אתה תאכלו" (יא, ב-ג).

וחקרו האחרונים אם סימני הטהרה שאמרה התורה הם רק "סימנים", וכי הסיבה שהשור הוא טהור בגלל שהוא מין שור, ומה שהוא

שהם סימן זיהוי על המין האסור והמוותר. וכמו בסימני גדלות, שאע"פ שנקטו הרבה אחרונים שאין הסימנים יוצרים את הגדלות אבל הם צורת הגדלות, שאדם גדול יש בו סימנים (ובזה יש ליישב כמה מן הסתירות בין הראיות לב' הצדדים). וציור לדבר הוא (עי' בס' חמדת דניאל חולין, כב) החיוך בשעת שמחה, שאע"פ שאינו סיבה לשמחה אבל הוא מבטא את השמחה ואינו רק כלי זיהוי לשמחה.

ב. הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מח) כתב, "ודע שאלו הסימנים רוצה לומר העלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמות, וסנפיר וקשקשת בדגים, אין מציאותם סבת ההתר ולא העדרם סבת האסור, ואמנם הם סימן יודע בו המין המשובח מן המין המגונה".

וכן כתב בשו"ת מהרי"ט (א, נא) שסימני הטהרה אינם אלא סימן להבחין בין הבהמה הטהורה לטמאה, ולא שהקליטה (פרסות סגורות ולא סדוקות) גורמת את הטומאה. והוכיח כן ממה שאמרו (בכורות ה, ב) בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה (והיינו, שנולד מפרה צורת חמור שפרסותיו סגורות ולא סדוקות) מותר באכילה, וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה אסור באכילה, שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור. ואם נאמר שהסימנים הם סיבת הכשרות, צ"ב דין זה מדוע היוצא מן הטמא טמא, והלא יש סיבה להכשיר את היוצא מכח הסימנים ומדוע הולכין בדינו אחר אמו, אלא ע"כ שאין הסימנים עצמן סיבת הכשרות, אלא הם רק סימן לכשרות, וכיון שהוא יצא מבהמה טמאה ודאי שאף הוא טמא, ולכן אין לילך אחר הסימן.

אמנם יש לדחות, שנראה מדבריו שנקט שדין היוצא מן הטמא טמא אינו דין מחודש, אלא הוא מורה על המציאות, שכיון שולד זה נולד מבהמה טמאה ע"כ שהוא מין טמא, ולכן הוכיח מדין זה שאין הסימנים סיבה אלא סימן. אמנם יש אחרונים (חידושי הגר"ח מאכ"א ג, יא. קהילות יעקב בכורות, ד) שנקטו שדין זה של היוצא מן הטמא טמא הוא מחודש שהולד הולך בדינו אחר האם, ולכן אף אם ננקט שהסימנים הם סיבה לכשרות, אין להכשיר את הולד מפני הדין המחודש שדין הולד שהוא טמא אף שיש סיבה להכשירו.

וכן נראה מדברי הפתחי תשובה (יו"ד עט, ב) שהביא את ספיקו של שו"ת יד אליהו בדין היוצא מן הטמא טמא, האם דינה כטמאה ממש או כיון שיש לה סימני טהרה הרי היא כטהורה אלא שאסורה באכילה, ונפק"מ אם שחיטתה מטהרתה מידי נבילה (ששחיטה מועלת רק למין כשר), וכן לענין חלבה אם היא כטמאה ממש אין חלב שלה בכרת, וכן אם מותר לעשות סחורה בחלב שלה.

ונראה מדבריו שסבר שהסימנים עצמן הם גורמים את הטהרה, ולכן בהמה זו צריכה להיות טהורה אף שהיא מין טמא, אבל יש לה דיני איסור מדין היוצא מן הטמא.

ג. וכל זה לשיטת רבנן, אבל ר"ש סבר שקלוט במעי פרה (והיינו, שנמצא ולד במעי הפרה שפרסותיו סגורות כמו גמל), אף שהוא ממין טהור דינו כטומאה ממש [ובתוס' חולין ע, ב. נראה שאינו איסור בעלמא אלא כבהמה טמאה ממש. ונפק"מ אם מותר לכתוב על עורה ס"ת], והוא חולק על הדין של היוצא מן

הטהור טהור. וביאר בקובץ שיעורים (חולין, כז) שר"ש סבר שהסימנים הם הסיבה לטהרה ולטומאה, ולכן אף אם יצא מטהור כיון שיש לו סימני טומאה יש סיבה לטמאותו ולכן אין דנים בו דין של היוצא מן הטהור טהור [ועיי"ש] שהסתפק בדעת רבנן האם הם חולקים מפני שסברו שהסימנים אינם אלא סימן על המין, ולכן קלוט שידוע לנו שהוא ממין טהור לא איכפת לן במה שאין לו סימנים, או שאף רבנן סברו שהסימנים הם עצמן סיבת הטומאה והטהרה, וקלוט שאין לו סימני טהרה היה צריך באמת להיות טמא אף על פי שאינו טהור, אלא מה שהוא יוצא מן הטהור גורם לו טהרה, כי יש כלל שכל היוצא מן הטהור טהור].

ד. ומאידך הביאו האחרונים ראייה ממה שאמרו (נדה נא, ב) לענין סימני דגים, שכל דג שיש לו קשקשת ודאי שיש לו גם סנפיר והוא טהור (ובתוס' (חולין סו, ב) כתבו שרבנן ידעו דבר זה מאדם הראשון). והקשו, א"כ מדוע כתבה התורה את הסימן של סנפיר. ותירצו, משום יגדיל תורה ויאדיר.

וכתב הריטב"א, "פירוש דלסמך ודאי בקשקשת סגי לן, ומיהו כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיאל דלא להוי התם כיון שיש שם קשקשת, ואולי הוא גם כן גורם טהרתו ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם טהרה".

ומבואר בדבריו, שהסימנים הם עצמן גורמים את הטהרה, ולכן התורה כתבה את הסימן של סנפיר אע"פ שאינו צריך לדינא כי אם רואים קשקשת הוא טהור אפילו שאין רואים אצלו סנפיר, אבל מכיון שאף הסנפיר גורם את הטהרה לכן כתבה התורה אף סימן זה. אבל אם הסימן היה רק לצורך

זיהוי המין, יש לומר שלא שייך להגדיל תורה במה שיש עוד סימן לזיהוי שאינו נצרך כלל.

וכן כתב השל"ה (כללי התלמוד, כלל יגדיל תורה ויאדיר) "אף על פי שלא הוצרך התורה להודיענו לענין דינא סנפיר, כי היה די לנו בסימן קשקשת, מכל מקום הרוצה לידע טעם המצות וסודן, אז הוא מן הצורך להודיע שגם הטהרה הוא מכח הסנפיר. כי אין ספק, שלא לו סימני טהרה יש סודות בשרשה העליון מצד הרוחניות השורה בבעל חי זה, ולא לחנם זה טהור וזה טמא, אלא הכל מצד הרוחניות שורשו למעלה, אם מסיטרא דמסאבא טמא הוא, וסימנו מוכיח עליו, ואם מסיטרא דקדושה אזי טהור הוא, והסימן סימן טהרה, ודי בזה למבין".

ה. ובצפנת פענח (מאכלות אסורות א, א) כתב להביא ראייה שהסימנים הם גורמים את הטהרה והטומאה, ממה שאמרו (בבא בתרא טז, א) בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין, אמר לפניו רבונו של עולם בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים, מי מעכב על ידך. ופירש רש"י, את זה טהרת ואת זה טמאת הכל בא על ידך אתה בראת בו סימני הטומאה.

ומשמע שהסימנים הם הסיבה לטומאה ולטהרה, שאל"כ מדוע הזכיר בדבריו את הסימנים של קלוטה וסדוקה, והלא אם היה ההיפך גם היה הדין כן, שהשור טהור והחמור טמא, אלא ע"כ שהסימנים עצמם גורמים את הטומאה והטהרה, ולכן הזכיר

זאת בדבריו שדוקא השור טהור מפני שפרסותיו סדוקות, ואם היה ההיפך אז החמור היה צריך להיות טהור.

ו. עוד הביאו האחרונים ראייה מדברי החתם סופר (תורת משה יא, ב) שכתב על דברי חז"ל שאמרו למה נקרא שמו חזיר שחוזר להיתרו לעתיד לבוא. וביאר, שישתנו סימניו ויהיה מעלה גרה. וכ"כ הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות, מאמר חקור הדין ד, יד).

ונראה מדבריהם שסברו שהסימנים הם גורמים את הטומאה, ולכן כדי לטהר את החזיר צריך שישתנה גופו ויעלה גרה, אבל לפי הצד שהסימנים הם רק זיהוי על המין, א"כ צריך שהדין ישתנה שחזיר יהיה טהור ולא שהסימנים ישתנו, כיון שעדיין הוא מין חזיר.

ז. והנה כתב רש"י (שמיני יא, ח) על הפסוק "מבשרם לא תאכלו" - אין לי אלא אלו, שאר בהמה טמאה שאין לה שום סימן טהרה מנין, אמרת קל וחומר ומה אלו שיש בהן קצת סימני טהרה אסורות וכו'.

והקשה הרמב"ן (בפסוק ג), שאם הלימוד על כל בהמה טמאה הוא מק"ו, א"כ מדוע לוקה באוכל שאר בהמות והלא אין מזהירין מן הדין, וכמו שאמרו (יבמות כב, ב) לענין אחותו שהוצרך הכתוב לאסור את אחותו שהיא בת אביו ובת אמו יחד אע"פ שאסר הכתוב אחותו מן האב או מן האם, כיון שאין מזהירין מן הדין, ואם היה כתוב רק איסור על אחותו מן האב או מן האם לא היינו למדים מכך על אחותו שהיא מאביו ואמו יחד.

ותירץ הרמב"ן, "והטעם במלקות שאר בהמה טמאה, מפני שאמר הכתוב באיסור השפן מפני שאין מפריס פרסה, ובחזיר מפני שאינו מעלה גרה, אם כן כל שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה הוא בשם האיסור הזה, אין צורך לקל וחומר כלל".

ודבריו חתומים, ומהו החילוק שלענין אחותו אין אומרים שבכלל מאתים מנה, ולגבי סימני טומאה כתב הרמב"ן שאין זה ק"ו כיון שאין בהם סימנים (וכבר הקשה כן הרא"ם).

וכתבו האחרונים (עי' ברכת כהן עה"ת) לבאר, שהנה יש להקשות מהו הק"ו כלל בסימני טומאה, והאם מפני שיש לבהמה שני סימני טומאה יש סברא לטמאותה יותר מאשר בהמה שיש לה רק סימן אחד, ומה שייך לומר שיש בהמה חמורה יותר שצריך לטמאותה.

ועל כרחק צ"ל שהסימני טומאה הם הסיבה לטומאה ולא רק סימן על המין הטמא, ולכן יש ק"ו שאם בהמה עם סימן אחד שיש רק סיבה אחד לטומאה היא טמאה, ק"ו בהמה שיש לה שני סימנים ושתי סיבות לטומאה שהיא ודאי טמאה.

ולפי זה אף מובן חילוקו של הרמב"ן (וכתב זאת המהר"ל בגור אריה בקצרה), שכיון שבטומאה כתבה התורה את סיבת הדין, לכן במקום שיש שתי סיבות לא צריך ללמוד דבר זה מק"ו, כיון שסיבת הדין קיימת לא אכפת לן במה שנוסף עליה סיבה נוספת לאיסור [וזה נקרא בשם ק"ו שבכלל מאתים מנה אבל לא מדין ק"ו]. אבל באחותו שהתורה

ולהבדיל בין המינים. אבל לפי הראשונים שסברו שהסימנים עצמן הם הסיבה לטהרה ולטומאה לכאורה יש לדעת את הסימנים עצמן, כי אין החילוק בין טומאה לטהרה תלוי בעצם המין אלא בסימנים.

והביא רביה ממה שאמרו (חולין נט, א), שאם היה מהלך במדבר ומצא בהמה שפיה גמום ופרסותיה חתוכות, בודק בבשרה אם מהלך (שנחתך הבשר) שתי וערב בידוע שהיא טהורה ואם לאו בידוע שהיא טמאה. והיכא בודק את בשרה, אמר אביי ואיתימא רב חסדא בכנפי העוקץ, (תחת עצם הזנב). ומבואר שאף שאינו בודק בסימנים הכתובים בתורה אלא בסימנים שידעו חז"ל מותר באכילה, והרי ודאי שסימנים אלו אינם כסימני התורה הגורמים את הטהרה אלא הם רק סימן וזיהוי על המין, ובכל זאת אינו עובר באיסור, וע"כ שלכו"ע מספיק לידע את המין הכשר ולא את הסימנים עצמן.

ט. אמנם המאירי (חולין נט, א) כתב, "כל שאתה יכול לבחון בשל תורה אי אתה בוחן בשל סופרים וכל שסימני תורה אי אפשר לבדוק בהן אתה בודק בשל סופרים", ומבואר בדבריו שסבר שסימני התורה הם הסיבה לטהרה, והסימנים של רבנן אינם רק סימן לזיהוי המין, ולכן עדיף לבדוק בהן תחילה, וזהו קיום המצוה של "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה", ורק כשאנו יכול לבדוק בסימנים של התורה יכול לבדוק בסימנים של סופרים.

[ונראה] שלא סבר כהחינוך שאם לא בדק עובר באיסור, שהרי כאן לא בדק בסימני תורה, ובדק

לא כתבה את סיבת האיסור אלא רק את גדרי האיסור, שאחותו מן האב או מן האם אסורה, לכן במקום שהיא אחותו מן האב ומן האם יחד, צריך ללמוד דין זה מק", כי כבר גדר האיסור שונה, וכיון שאין מזהירין מן הדין לכן הוצרכה התורה לאיסור גדר אחותו זו בפ"ע.

ח. והנה ברמב"ם (מאכלות אסורות א, א. וכן בסה"מ עשין קמט - קנב) כתב, מצות עשה לידע הסימנים שמבדילין בהן בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן ובין שאין מותר לאכלן [ועי' בשו"ת הריב"ש (קצב) שכתב שמכח דרשא זו אין הולכין אחר הרוב בענין כשרות הבהמות כי יש מצוה לדעת ממש]. ובספר החינוך (מצוה קנג) כתב לחדש "ועובר עליה ולא בדק אלא שראה בה הסימן האחד וסמך עליו ואכל ממנה, אף על פי שמצא אחר כן שהיתר אכל, ביטל עשה זה של בדיקת הסימנים". אמנם בדעת הרמב"ם כתב המגיד משנה שהוא לאו הבא מכלל עשה, ורק אם אכל בהמה טמאה עבר על עשה זו, אבל אם אכל בהמה טהורה אלא שלא בדקה לא עבר באיסור כלל.

ובשו"ת זרע אברהם (יד, כד. לר' אברהם לופטביר חתנו של האור שמח) כתב להסתפק לפי דינו של החינוך שאם אכל בלא בדיקה עובר בעשה, האם צריך שיהיה מובדל ויכיר ע"י הסימן המטהר, או שאף אם יודע בכשרות המין קיים עשה זו.

וכתב, שלפי דברי המהרי"ט שהסימנים הם רק סימן לדעת מהו המין, ודאי שאין מצוה לידע את הסימנים עצמן שהרי אינם מורין אלא על סוג המין, והמצוה היא רק לדעת

אלא רק את המינים הכשרים כדי שלא יבוא לידי תקלה].

וברש"י (שמיני יא, ב) פירש את הפסוק "זאת החיה" - מלמד שהיה משה אווז בחיה ומראה אותה לישראל, זאת תאכלו וזאת לא תאכלו. וכן בשרצי המים אחז מכל מין ומין והראה להם (והוא מגמ' חולין מב, א).

ובפנים יפות הקשה מדוע היה צריך להראות להם כל מין ומין, והלא היה די במה שאמר להם סימני טהרה וטומאה.

ויישבו האחרונים (עי' חבצלת השרון עה"ת), שלפי דברי המהרי"ט שהסימנים אינם אלא סימן לידע אם זה ממין טהור או טמא, א"כ שם המין הוא הקובע על טהרתו או טומאתו של המין, ונמצא שסיבת ההיתר מחמת המין הוא, ולכן הראה הקב"ה למשה כל מין ומין בפ"ע, כי זהו חלק מחלקי התורה והוא בכלל מסירת התורה, שמין זה כשר ומין זה טמא, [ולדעת החינוך יש להוסיף, שיש מצוה אף לדעת את החילוק בין המינים ולא די לידע את הסימנים בלבד].

בגדר מצות הבדלה במוצאי שבת ויו"ט

זכרה זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרה בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. ומבואר בדבריו שחובת הבדלה היא מדאורייתא ואף היא בכלל זכירת השבת, שצריך לזכור את השבת בכניסתה וביציאתה. וכ"כ במפורש בספר המצוות (עשין, קנה) "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור בס גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים

רק את המין, וכיון שלכתחילה צריך לבדוק בשל תורה ע"כ שסבר שהם סימנים שגורמים את הטהרה (שאל"כ אין צריך להקדימם), והמצוה היא לבדוק את הסימנים ולא את המין, וכיון שכתב שאם אינו יכול לבדוק בסימני תורה שצריך לבדוק בסימני חז"ל, ע"כ שאין מבטל מצוה אם אוכל בלא בדיקה].

י. ובצפנת פענח (שם) הביא ראייה שצריך לידע את המין, מדברי התוס' (שבועות יד, ב) שכתבו שלרבי שידיעת בית רבו שמה ידיעה (והיינו, שאם למד אצל רבו דיני טומאה ואח"כ שכח אין זה נקרא שוגג לגבי טומאת מקדש), אם למד ולא הבין מעולם את החילוק בין צב לצפרדע לא נקרא שלמד. ונראה מדבריהם שצריך ללמוד ולהבדיל בין המינים ולא די בלימוד הסימנים.

[ובסוף דבריו כתב לחלק בין סימני בהמה לעוף, שסימני בהמה הם גורמים את הטהרה והטומאה, ולכן יש להכיר את הסימנים עצמן, אבל בעוף הסימנים אינם אלא סימן לזיהוי המין הכשר, ובזה אין צריך לדעת את גוף הסימנים

א. "ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור" (י, י). ודרשו חז"ל (שבועות יח, ב), כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הוין לו בנים זכרים, דכתיב להבדיל בין הקדש ובין החול, וכתיב התם להבדיל בין הטמא ובין הטהור, וסמך ליה אשה כי תזריע.

והנה כתב הרמב"ם (שבת כט, א), מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר

אחריו וכו', ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, כלומר ההבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצווה".

אמנם המגיד משנה הביא מפרשים שכתבו שהמקור לחובת הבדלה מן התורה הוא ממה שדרשו מהפסוק "ולהבדיל בין הקודש ובין החול". והקשה הפרי מגדים (או"ח רצו, א"א הקדמה) שפסוק זה אינו אלא אסמכתא בעלמא, ונשאר בצ"ע.

ומצינו שיטה זו באגרות הרמ"ה (עח), וכתב שאף הבדלת יו"ט היא מן התורה, כיון שהכתוב אומר ולהבדיל בין הקודש ובין החול, ואף מיו"ט לחול יש הבדלת קודש לחול. וכתב בקובץ שיעורים (ביצה, יב) שלשיטתו הבדלה של יו"ט היא מדאורייתא אבל הקידוש אינו אלא מדרבנן. וכתב עוד להסתפק אם הבדלה מיו"ט לחול המועד היא מדאורייתא כיון שיש הבדלה בין קודש לחול, ותלה זאת במחלוקת הראשונים אם יש איסור מלאכה בחול המועד מדאורייתא ונמצא שיש שם של מקרא קודש אף על חול המועד ואין כאן הבדלה לחול, או שהאיסור מלאכה הוא רק מדרבנן ויש כאן הבדלה בין קודש לחול.

אבל הרמב"ם (שם, יח) כתב, כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן. וכתב המגיד משנה, ודע שאין קידוש יום טוב דבר תורה. ולדבריו ה"ה הבדלת יו"ט היא מדרבנן, והוא מבואר לשיטתו שפירש ברמב"ם שחיוב הבדלה היא מדין זכירת השבת בכניסתה וביציאתה,

וביו"ט אין חיוב מן התורה של זכירת היום אלא מדרבנן, ולכן אף החיוב הבדלה הוא רק מדרבנן. אמנם החרדים (מצוות עשה, ד) כתב שקידוש יו"ט והבדלה הוא מדאורייתא.

ויש להוסיף, שלכאורה אם ננקוט בדעת הרמב"ם שההבדלה היא מדין זכירת השבת ויו"ט, צ"ב מדוע אמרו (פסחים קד, ב) שאין מבדילין במוצאי יום טוב לשבת, ופירש הרשב"ם "דאפרכוס יוצא והמלך נכנס אין דרך ללוות האפרכוס שהכל נמשכין אחר המלך", ואם ההבדלה היא מדין זכירת המועד למה בטלה כאן מצות עשה של זכור. וביאר העמק ברכה (קידוש והבדלה, ד), שאף לדעת הרמב"ם שהוא מדין זכירת השבת היתה קבלה בידם שמצות זכירה ביציאת השבת ויו"ט אינה אלא בלשון הבדלה [ולמדו זאת מקרא של להבדיל בין הקודש ובין החול], ולכן במוצאי יו"ט לשבת שיוצאין מקדושה קלה לקדושה חמורה לא שייך בו לשון הבדלה, ולכן אין מבדילין בו.

ב. ובחתם סופר (פסחים קב, ב) כתב חידוש בשם ה' אהרן מפולדא שאף לשיטות שסברו שהבדלה במוצאי שבת היא מדאורייתא, אבל כיון שסמכו על המקרא "ולהבדיל בין הקודש ובין החול" א"כ רק במוצאי שבת שיש הבדלה בין קודש לחול החיוב הוא מדאורייתא, אבל בהבדלה משבת ליו"ט שהוא בין קודש לקודש אין חיובה אלא מדרבנן.

ומדברי רע"א אין נראה כן. שהנה כתב השו"ע (או"ח תפט, ט) שביליל שבת וליל יום טוב מברכים וסופרים ספירת העומר אחר הקידוש בבית הכנסת [כדי להקדים קדושת

היום], ובמוצאי שבת וי"ט, סופרים קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל [כדי לאחר את יציאת השבת], וכשחל יום טוב האחרון של פסח במוצאי שבת, שאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברכים על הכוס בבית הכנסת.

וכתב רבי עקיבא איגר, שדין זה מקורו בדברי התרומת הדשן שסבר שחיוב הבדלה הוא מדרבנן ולכן יש להקדים במוצאי שבת את הספירה, אבל לשיטת הרמ"א שסבר שחיוב הבדלה הוא מדאורייתא (ועיי"ש שהוכיח כן מדבריו) יש להקדים את ההבדלה לספירה, ואף שבכל מוצ"ש מקדימים את הספירה שהיא דרבנן להבדלה שהיא דאורייתא, משום שהסברא לאחר את השבת גדולה מהדין קדימה של דאורייתא לדרבנן, אבל במוצאי שבת ליו"ט שיש בו אף קידוש ויש סברא להקדים משום הקידוש, לכן אין מעלה לאחר טפי, וא"כ חוזר הדין שדאורייתא קודם לדרבנן, ולכן יש להבדיל ואח"כ לספור. ומוכח מדבריו שסבר שאף במוצאי שבת ליו"ט החיוב הבדלה הוא מדאורייתא.

ובפשוטו יש לבאר שרע"א נקט שהחיוב הבדלה הוא מדין זכירת השבת, ולכן אף כשחל יו"ט במוצ"ש יש להבדיל ולהזכיר את קדושת השבת. והחת"ס סבר שהחיוב הבדלה הוא מ"ולהבדיל בין הקודש ובין החול" ולכן אם אין הבדלה בין קודש לחול אלא בין קודש לקודש אין חיוב להבדיל.

ג. ובשו"ע הרב (או"ח רצו, יט) כתב נפק"מ נוספת לענין חיוב נשים בהבדלה, שלדברי האומרים שעיקר הבדלה הוא מן התורה

שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, הרי גם נשים חייבות בהבדלה מן התורה כשם שחייבות בקידוש מן התורה, מפני שהוקש זכור לשמור, וחייבות גם כן להבדיל בתפלה ועל הכוס כתקנת חכמים שתקנו עליהן כמו שתקנו על האנשים הואיל והן חייבות כמותם מן התורה בעיקר הבדלה. אבל לדברי האומרים שמצות זכור אינה אלא בכניסת השבת ולא ביציאתו, ועיקר הבדלה אינה אלא מדברי סופרים בזה נחלקו הפוסקים, יש מי שאומר שהנשים פטורות ממנה כמו שהן פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, ואף שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין אפילו בדברים שאינם אלא מדברי סופרים, זה דוקא במצוות שהם בגלל זכירת השבת או שמירתו אבל הבדלה אינה ענין לשמירת השבת, אלא היא דבר בפני עצמו שתקנו חכמים להבדיל בין קודש לחול ומצאו להם סמך מן התורה שנאמר ולהבדיל בין הקדש ובין החול, ובזה אין נשים חייבות. ויש חולקים על זה ואומרים שההבדלה היא מענין זכירת השבת וקדושתו שמזכירין הבדל בין קדושתו לחול ולפיכך הנשים חייבות בהם מדברי סופרים כמו שחייבות בכל הדברים שתקנו חכמים בגלל קדושת השבת לפי שתקנו דבריהם כעין של תורה שהנשים חייבות בזכור ושמור מן התורה כאנשים וכן עיקר. וסיים שיש לחוש לסברא הראשונה שלא יבדיל לנשים מי שאינו צריך להבדיל בשביל עצמו שכבר יצא ידי חובתו.

ומבואר בדבריו, שהנדון אם נשים חייבות בהבדלה תלוי במקור הדין לחיוב הבדלה, שאם הוא מדין זכירת השבת יש לחייבן כמו אנשים, ואם הוא מהדרשא של להבדיל יש

מקום לפטרון, [אלא שבשו"ע הרב נקט שמקרא שלהבדיל הוא מדברי סופרים ושלא כרמ"ה שדרש מפסוק זה שהוא חיוב דאורייתא].

וכ"כ הפרי מגדים (או"ח רצו, משב"ז ז) שנשים פטורות מהבדלה כי היא בחול ולא שייכת לשמירת שבת. והוא לשיטתו שסבר שהדרש מלהבדיל היא אסמכתא בעלמא ואינו חלק מזכירת השבת ולכן אין לחייב בה נשים.

ד. והנה נחלקו (פסחים קג, ב) אם צריך לומר הבדלה אחת של שבת מחול או שצריך לומר ג' הבדלות ולהוסיף אף הבדלה בין אור לחושך ובין ישראל לעמים. ועוד אמרו (שם קד, א) סדר הבדלות היאך, אומר המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, בין טמא לטהור, בין הים לחרבה, בין מים העליונים למים התחתונים, בין כהנים ללוים וישראלים. וצ"ב מה השייכות של הבדלות אלו לשבת.

ויש לפרש שהם נחלקו בנדון הנ"ל, שאם ההבדלה היא מדין השבת אין צריך להזכיר אלא את ההבדלה של שבת מחול, אבל אם ההבדלה היא מצוה בעלמא ואינה מדין השבת, יש לומר (עי' חבצלת השרון, שמיני) שגדר מצות הבדלה היא לשבח את הקב"ה על מידת ההבדלה שלו שעיקרה ממעלת החכמה וכמו שאמרו (ברכות לג, א) שתקנו לומר הבדלה משום שהיא חכמה קבועה בברכת חכמה, ופירש רש"י, שהחכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור, ולכן יש להזכיר את כל ההבדלות שהקב"ה ברא

בעולם, [ויש להוסיף, שרבנן אמרו שמזכירים הבדלה בחונן הדעת מפני שהיא חול קבועה בברכת חול (שהרי בשבת אף אומרים ג' ברכות ראשונות), ויש לומר שרבנן סברו שעיקר ההבדלה היא מצד זכירת השבת ולכן לא פירשו שהוא מדין הבדלה המורה על חכמה].

אמנם אף לשיטת הרמב"ם שההבדלה היא מצד זכירת השבת אפ"ה כתב (שם, ג) שצריך להזכיר ג' הבדלות, ויש לפרשו כדברי העמק ברכה, שהיתה קבלה בידם שזכירת השבת תהא באופן של הבדלה, והשבח הוא אף על החכמה העליונה שיודעת להבדיל, ולכן מזכירים בה אף שאר הבדלות.

ה. עוד נחלקו (פסחים קב, ב) רב ושמואל ביו"ט שחל להיות במוצ"ש היאך סדר הבדלה, שרב אמר יקנ"ה ושמואל אמר ינה"ק, והיינו שנחלקו אם ברכת הקידוש קודמת להבדלה. וסברת שמואל מבוארת שם במשל למלך שיוצא ואפרקוס נכנס, שמלוין את המלך ואחר כך יוצאים לקראת אפרקוס, ולכן יש קודם להבדיל ללוות את המלך ואח"כ לקדש.

ויש לומר ששמואל סבר שהבדלה היא מדין השבת ולכן סבר שצריך להקדים את ההבדלה שהיא ליווי למלך, אבל רב סבר שהיא ברכת הודאה ושבח של הבדלה וחכמה ואינה מצד ליווי לשבת ולא שייך לפי דבריו את המשל שמלוין את המלך תחילה, ולכן יש להקדים את הקידוש של יו"ט.

ו. עוד נחלקו הראשונים לענין אונן במוצ"ש שפטור מהבדלה אם חייב להבדיל ביום ראשון. שהרא"ש (ברכות ג, ב) כתב על ר"י

שהיה אונן במוצאי שבת ואכל בלא הבדלה, ולמחרת גם לא הבדיל כיון שבשעת החיוב במוצ"ש היה פטור שוב אינו חייב להבדיל, וכמו שאמרו לענין חיוב ראייה שאם היה חיגר ביום הראשון ונתפשט אח"כ אינו חייב לעלות, כיון שהיה פטור ביום הראשון. אבל המהר"ם מרוטנבורג פסק שלאחר שנקבר המת צריך להבדיל וכמו שאמרו מי שלא הבדיל במוצאי שבת הולך ומבדיל כל השבת כולה.

וביארו האחרונים (מנחת חינוך, לא. קהילות יעקב ברכות, ט) שהם נחלקו בגדר הדין שמותר להבדיל עד שלושה ימים או כל השבת כולה, האם הוא מדין תשלומין ועיקר הזמן של הבדלה הוא במוצאי שבת אלא שתקנו שיכול להשלים בימים הבאים, או שמעיקרא הזמן הוא עד אמצע השבוע. ודעת ר"י מבוארת במפורש שהוא מדין תשלומין, ולכן אם לא היה חייב להבדיל במוצ"ש כי היה אונן שוב אינו חייב להבדיל, אבל המהר"ם מרוטנבורג סבר שאינו מדין תשלומין אלא עיקר החיוב הוא עד אמצע השבוע הבא [אלא שלכתחילה ודאי חייב להבדיל סמוך לשבת], ולכן אף אם היה פטור מלהבדיל במוצ"ש ונתחייב אח"כ, חייב להבדיל.

ויש לומר שאף מחלוקתם תלויה בנדון הנ"ל, שאם ההבדלה היא מדין זכירת השבת יש לומר שעד שלושה ימים שהם שייכים לשבת הקודמת מותר להבדיל בהם, ויוצא בזה ידי חובת הזכרת שבח של שבת, ולכן מעיקר הדין הוא זמן הבדלה, אבל אם הוא מדין להבדיל בין הקודש ובין החול שצריך

להזכיר ולשבח את חכמת ההבדלה העליונה, א"כ יש לומר שהחיוב הוא דוקא במוצאי שבת שמתקיימת בו ההבדלה בין שבת לחול, ומה שיכול להבדיל עד שלושה ימים הוא רק מדין תשלומין, ואם היה אונן במוצ"ש שוב אינו חייב להבדיל, כיון שהיה פטור בעיקר זמן החיוב.

ז. ולגבי איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, כתב הרמב"ם (שם, ה) אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל. וביאר מרן הגר"ז זצ"ל (שם) שהרמב"ם דימה את איסור עשיית מלאכה לאכילה ושתיה, וע"כ שסבר שהוא איסור מצד חובת הבדלה שאסור לאכול ולשתות קודם עשיית מצוה, ואף איסור מלאכה הוא משום כן. וכן ביאר את דברי הרמ"א (או"ח רצט, י) שכתב שדוקא עשיית מלאכה גמורה אסורה אבל הדלקת נר בעלמא מותר, והוא מבואר לפי שיטת הרמב"ם שהאיסור מלאכה הוא מדין עשיית צרכיו קודם מצוה, ולכן אין המלאכה תלויה באיסורי שבת אלא במלאכה גמורה שאסורה קודם מצוה.

אמנם יש ראשונים שכתבו שאיסור עשיית מלאכה הוא דין מחודש שאסרו חכמים לעשותה קודם שיבדיל [וברש"י כתב שהוא כדי שיהא היכר ליציאת השבת], ומלאכה זו תלויה באיסורי שבת, שאסרו לעשות מלאכות שאסורות בשבת עד שיבדיל, ולזה הבדלה כל דהו סגי [עיי"ש שביאר את הסוגי' בשבת קנ, א], ועדיין אסור באכילה ושתיה עד שיבדיל הבדלה גמורה.

ואולי יש לומר שאף מחלוקת זו תלויה בנדון הנ"ל, שהראשונים שסברו שהאיסור מלאכה הוא מדיני השבת, יש לומר שהם למדו את חיוב הבדלה מלהבדיל בין הקודש ובין החול, ולכן כשאינו עושה מלאכה עד שמבדיל א"כ ניכר ההבדלה בין הקודש ובין

החול, אבל הרמב"ם סבר שחיוב הבדלה הוא מדיני זכירת השבת [ואף סבר שיכול להבדיל מבעוד יום], ולכן אין האיסור מלאכה שייך ל"הבדלה", אלא הוא איסור של עשיית צרכיו קודם מצוה וכדין איסור אכילה ושתייה קודם התפילה וכדו'.

בגדר איסור אכילת בשר אדם

א. כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות ב, ג), "האדם אף על פי שנאמר בו ויהי האדם לנפש חיה אינו מכלל מיני חיה בעלת פרסה לפיכך אינו בלא תעשה, והאוכל מבשר האדם או מחלבו בין מן החי בין מן המת אינו לוקה, אבל אסור הוא בעשה שהרי מנה הכתוב שבעת מיני חיה ואמר בהן זאת החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו ולא הבא מכלל עשה עשה". והשיגו הראב"ד, "ואם כן למה אמרו בדמו שאפילו מצות פרוש אין בו".

והרא"ה (כתובות ס, א) כתב על דברי הרמב"ם שהם דברי תימא "דאנן לית לן למיידרש קראי דלא דרשי להו רבנן", וברמב"ן (שמיני) כתב לבאר, "ושמא חשב זה ממה ששינינו שם בתורת כהנים (פרק ד, ד) "יכול אף בשר מהלכי שתיים וחלב מהלכי שתיים יהיו בלא תעשה על אכילתן, תלמוד לומר זה לא תאכלו, זה בלא תעשה על אכילתו, ואין בשר מהלכי שתיים וחלב מהלכי שתיים בלא תעשה על אכילתן", וידון הרב מזה שאינו בלא תעשה, אבל הוא בעשה, ודרשו מן הכתוב אותה תאכלו". אמנם הרמב"ן דחה את דבריו ממה שאמרו שדם אדם מותר באכילה ואינו נאסר משום יוצא מן הטמא [וכהשגת הראב"ד].

ומבואר מדברי הרמב"ם שיש איסור עשה לאכול בשר אדם, כיון שהתורה אמרה רק שבעת מיני חיות שמוותר לאכלן, ולומדים שכל דבר חוץ מחיות אלו אסור באכילה, אבל אינו איסור לאו כיון שאינו בכלל חיה.

ואת קושיית הראב"ד תירץ המגיד משנה, "ואף על פי שהדם והחלב של אדם מותרין לגמרי מן התורה וכו', ושינינו כל היוצא מן הטמא טמא, אין אותו כלל אלא לטמאין בלאו, אבל האדם אינו אלא בעשה והתורה התירה חלבו ודמו בפירוש". והוסיף בטעם הדבר, "ואף על פי שאין לנו טעם במצוות, זה היה בדין, שהרי הדם נהפך לחלב ומזון התניוק הוא החלב ולא היה ראוי שיהיה מזונו וגדולו מדבר אסור".

והראב"ד השיגו ממה שאמרו (כריתות כא, ב) "אמר רב ששת דם מהלכי שתיים אפילו מצות פרוש אין בו" [שאין בו מצות פרישה ומותר לאכלו]. וכוונת קושיתו היא, שאם בשר האדם אסור באכילה מן התורה א"כ מדוע דמו מותר והלא כל היוצא מן הטמא טמא, ויש לאסור את הדם באכילה.

וצ"ב בתירוצו, מדוע רק באיסור לאו יש דין של כל היוצא מן הטמא טמא ולא באיסור עשה.

ב. וכדי ליישב יש להקדים את קושיית האחרונים (שו"ת עונג יו"ט צב בהגהה. כלי חמדה, בראשית. זרע אברהם, יג) בענין הקרבת קרבנות קודם המבול, שהרי אמרו (סנהדרין נט, ב) "אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה, דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ, ולא חית הארץ לכם, וכשבאו בני נח התיר להם, שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל", ונחלקו הראשונים באיסור זה, שתוס' (שם נו, ב) כתבו שרק להמית ולאכול נאסר להן, אבל במתה מאליה היה מותר לאכול, שאל"כ לא היו צריכים לאסור להם אבר מן החי שהרי כל בשר אסור באכילה, ועל כרחך שבמתה מאליה מותר ולכן היה מותר לאכול אבר מן החי שנפל מאליו ולזה הוצרכו לאסרו. וכ"כ רש"י (בראשית א, כט) "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ - השווה להם הכתוב בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם, וכשבאו בני נח התיר להם בשר". אמנם הרמ"ה דחה את דברי התוס' וכתב "דכי קאמרינן דלא הותר לו בשר לאכילה, לאו דאצטוי עלויה בפירוש קאמרינן, אלא לא הותר לו קאמרינן, דמסתמא כל הנבראות שהיו בעולם היו אסורות לו כעבד זה שאין לו רשות ליהנות משל רבו עד שיטול רשות הימנו, ומאי דאשתרי ליה אשתרי ובשר דלא אשתרי ליה לא אשתרי, מיהו אזהורי מיהת לא אזהריה עילויה אלא לאבר מן החי בלחוד, ונפקא מינה דמאי דאזהריה עילויה מיקטיל עילויה". ומבואר בדבריו שאף שכל הבשר

היה אסור להן באכילה אבל אזהרה מיוחדת לא נאמרה אלא על אבר מן החי ורק עליו יש חיוב מיתה. ולפי שיטתו הקשו האחרונים איך הבל הקריב קרבנות קודם המבול והרי לא הותר להם עדיין בשר באכילה, וא"כ אינו "ממשקה ישראל" [שהרי כל דבר שאינו מותר באכילה אסור להקריבו], ולשיטת התוס' לא קשה כיון שרק להמית בריה היה אסור אבל במתה מאליה היה מותר, וא"כ לצורך קרבן שאין איסור להמית א"כ אף מותר לאכול, שלא גרע ממתה מאליה שהרי אין איסור על ההריגה בכה"ג שהוא לצורך קרבן, אבל לרמ"ה שאף במתה מאליה היה אסור באכילה, א"כ אף בהרג לצורך קרבן עדיין אסור לו לאכול וא"כ אינו ממשקה ישראל.

ותירצו, שהאיסור לאכול בשר קודם המבול אינו איסור חפצא כדן מאכלות אסורות, אלא הוא רק איסור גברא שלא לאכול כיון שהוא שייך להקב"ה, וכלשון הרמ"ה "דמסתמא כל הנבראות שהיו בעולם היו אסורות לו כעבד זה שאין לו רשות ליהנות משל רבו עד שיטול רשות הימנו", ולכן אין בזה חיסרון של ממשקה ישראל, שדין זה נאמר דוקא על דבר שהוא מאכל אסור בעצמותו.

ג. וכן כתבו האחרונים (עי' קובץ שיעורים פסחים, קצז) יסוד זה לענין קרבנות ביום הכיפורים, שלכאורה יש להקשות כיון שיוהכ"פ אסור באכילה, מדוע אין הקרבנות נפסלין משום ממשקה ישראל כיון שאסור לאכלן. ותירצו עפ"י דברי התוס' (גיטין ז, א) שאיסור אכילה ביוהכ"פ אינו איסור חפצא אלא איסור גברא, ולכן אין בו חסרון של ממשקה ישראל, שאיסור זה נאמר דוקא על

דבר שהוא איסור חפצא, וכמו חמץ בפסח ומוקצה בשבת שסיבת האיסור הוא בחפץ, אבל ביום הכיפורים שכל המאכלים בעולם אסורים ע"כ שאינם איסור חפצא אלא איסור גברא, ולכן אין פסול של ממשקה ישראל בקרבנות יוהכ"פ.

ד. והנה כתב המלבי"ם טעם חדש לאסור בשר אדם באכילה, "כי אדם הראשון נאסר לו אכילת בשר כמ"ש בסנהדרין (נט, ב), וכשבא נח הותר לו אכילת בשר במ"ש כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה, ואין בשר האדם בכלל היתר זה כי אינו רמש, ונשאר באיסורו כמקדם שבכלל איסור הבשר לאדם הראשון היה גם בשר האדם דלא הותר לו רק הצומח".

ולפי דבריו נמצא שאיסור אכילת בשר אדם עדיין עומד על איסורו הראשון מבריאת העולם, וכפי שכתבו האחרונים להוכיח מקרבנותיו של הבל שלא היה איסור זה כאיסור חפצא וכמאכלות אסורות אלא כאיסור גברא כעין גזל גבוה, א"כ אף איסור אכילת בשר אדם אינו כאיסור חפצא, אלא הוא רק איסור גברא, [ויש אף סברא בכך שעיקר האיסור הוא שלא לאכול בשר חבירו משום אכזריות ומדה מגונה ולא שייאכל בשר חבירו].

ה. וא"כ יש ליישב לפי זה את השגת הראב"ד על הרמב"ם מדם אדם שהותר אע"פ שהיוצא מן הטמא טמא, שיש לומר, שכל הדין של היוצא מן הטמא טמא נאמר דוקא במאכלות אסורות שהם איסורי חפצא ולכן היוצא מהן כמותן, אבל בשר אדם שאינו איסור חפצא אלא רק איסור גברא לא נאמר בו הדין של היוצא מן הטמא

טמא, ולכן אף שהותר דם אדם באכילה, סבר הרמב"ם שבשר אדם אסור באכילה.

ואולי זה כוונת דברי המגיד משנה, שאינו איסור לאו אלא איסור עשה. והיינו שאינו באיסור לאו כשאר מאכלות אסורות שהם איסור חפצא, אלא הרי הוא באיסור עשה על האדם, שיש בו רק איסור גברא, ולכן דמו מותר אע"פ שבשרו אסור.

ו. ובמנחת חינוך (מצוה תלז) כתב להסתפק אם כתב את שם השם על בהמה טמאה אם מותר למחקו, כיון שדרשו מהפסוק "למען תהיה תורת ה' בפיך" שיש לכתוב סת"ם דוקא מן המותר בפיך, וכתב המנח"ח שאין זה רק פסול אלא יש איסור לכתוב תורת ה' על עור בהמה וחיה טמאה [ועי' בס' מנחה חריבה (סוטה יז, א. בד"ה ובמנ"ח) שכתב שרק סת"ם אסור לכתוב אבל שם השם עצמו לבד מותר לכתוב], ולכן יש להסתפק שכיון שנכתב שם השם באיסור אם מותר למחקו.

והביא ראייה ממה שאמרו (שבת קכ, ב) שאם היה כתוב שם השם על בשר אדם אסור לו לרחוץ ולמחוק את שם השם. ולפי דעת הרמב"ם שבאכילת בשר אדם עוברים בעשה, א"כ אינו מן המותר בפיך, ואפ"ה יש בו איסור מחיקה, וא"כ ה"ה בעור בהמה וחיה טמאה שאע"פ שאינם מן המותר בפיך ויש איסור לכתוב עליהם שם השם יש בהן איסור מחיקה, [והוסיף שלדעת הרשב"א שבשר אדם מותר באכילה א"כ הוא מן המותר בפיך ואין לדמותו לבהמה טמאה].

אמנם לפי מה שנתבאר יש לדחות את דבריו, שאף לרמב"ם שבשר אדם אסור

באכילה, אבל אינו חפצא של איסור כמאכלות אסורות, ואינו נחשב שאינו מן המותר בפיק, ולכן אין להביא ראיה מבשר אדם שאסור למחוק את השם, כיון שמותר אף לכתוב עליו, משא"כ בעור בהמה וחייה טמאה יש איסור לכתוב עליהם את השם כיון שאינם מן המותר בפיק.

ז. ובשו"ת הרשב"א (א, שסד) האריך להוכיח שבשר אדם מותר באכילה. ובתו"ד הקשה שא"כ מדוע הוצרכו למעט דם אדם שמותר באכילה והרי כולו היתר. ותירץ, שאין כולו היתר כיון שאיסור גיד הנשה נוהג בו שהתורה תלתה את איסור גיד הנשה בכף הירך, וגם כף ירך של אדם אסורה באכילה אף שכל גופו ובשרו מותר באכילה, [ועוד כתב שהמעשה של איסור גיד הנשה היה באדם].

וכתב המנחת חינוך (מצוה ג) שהרשב"א שאסר גיד הנשה הוא לשיטתו שבשר אדם מותר באכילה, ולכן סבר שגיד הנשה שלו אסור, וכמו שאמרו (חולין קא, א) שגיד הנשה אינו נוהג בבהמה טמאה, ודרשו כן מהפסוק "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" שרק מי שבשרו מותר גידו אסור, אבל בהמה טמאה שבשרה אסור גידה מותר, ולכן הרשב"א שסבר שבשר אדם מותר לכן גידו אסור, אבל לשיטת הרמב"ם שבשר אדם אסור באכילה א"כ דינו כבהמה טמאה שגידה מותר כיון שבשרה אסור. ושוב כתב שמצא שכן כתב השער המלך (מאכלות אסורות ח, א).

וכ"כ בערוך השולחן (יו"ד סה, טז), "ודע שיש שכתבו דהאוכל גיד הנשה של אדם חייב מלקות וכו', ויראה לי דהרשב"א לשיטתו

שם דס"ל דבשר אדם מותר מן התורה ואיסורו רק מדרבנן אבל לפי דעת הרמב"ם בפ"ב ממאכלות אסורות ועוד פוסקים דמן התורה אסור כמו שיתבאר בס' ע"ט א"א ליאסר גידו, דכמו דדרשין בבהמה טמאה שאין בה איסור גיד מפני שבשרה אסור כמ"ש, ה"ה נמי על אדם, והגם דבשר אדם הוא באיסורי עשה כמ"ש שם, ובהמה טמאה בלאו מ"מ סוף סוף בשרו אסור ומה לי איסור לאו ומה לי איסור עשה [הפמ"ג במשבצות זהב סק"ד לא כתב כן ע"ש וצ"ע].

ומה שהקשה על הפמ"ג שלא חילק כן ומשמע שסבר שאף לשיטת הרמב"ם שבשר אדם אסור גידו אף אסור ואינו כבהמה טמאה, יש לבאר לפי יסוד הדברים הנ"ל, שאף שבשר אדם אסור באכילה אבל אין דינו כמאכלות אסורות שהם איסור חפצא אלא הוא איסור גברא, ולכן סבר הפמ"ג שאין לדמותו לבהמה טמאה, ששם הבשר בעצמו אסור באכילה ולכן גידה מותר באכילה, משא"כ באדם שבשרו אינו אסור באכילה אלא שאסור לגברא לאכול את הבשר, ולכן לא נאמר בו הדין שמי שבשרו אסור גידו מותר, ונמצא שאף שבשרו אסור באכילה אף גידו אסור באכילה.

ח. אמנם מדברי הקרית ספר (כלאים, ט) נראה שסבר שדינו כבהמה טמאה, שכתב הרמב"ם (שם, י) "מותר לעשות מלאכה באדם ובבהמה או חיה כאחד, כגון אדם שחורש עם השור או מושך עגלה עם חמור וכיוצא בזה שנאמר בשור ובחמור יחדיו לא באדם וחמור או באדם ושור". ולכאורה דבריו צ"ב, שהרי סבר (לעיל, ז) שאיסור כלאים מדאורייתא הוא רק במין טהור וטמא יחדיו וא"כ מה החידוש שמותר לאדם

ולשור לחרוש יחד. וביאר הקרית ספר, שהרמב"ם לשיטתו שבשר אדם אסור באכילה ולכן הוא נחשב למין טמא כלפי השור שהוא מין טהור שמוותר באכילה. ולכאורה נראה שאם הוא רק איסור גברא לא היה דינו כמין טמא, וצ"ע.

ט. והנה כתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד, צד) במעשה שפרחה תרנגולת לתוך קלחת חמאה רותחת על האש ומתה בתוכו, שיש לאסור תבשיל זה אף לגוי, כיון שאף חי פולט ויש בתבשיל איסור אבר מן החי שאסור אף לגוי.

ובקהילות יעקב (חולין, ה) הקשה, שלדבריו שאף חי פולט, א"כ לשיטת הרמב"ם שבשר אדם אסור בעשה, אם יכניס את אצבעו לכוס רותחת יהיה אסור לו לשתות את החמין משום טעם של בשר אדם, ולא שמענו כזה מעולם. וכתב ליישב עפ"י דברי הנודע ביהודה (או"ח תניינא, סו) שטעם כעיקר הוא רק באיסור לאוין ולא באיסור עשה.

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל יש לומר שאין לדון כלל מצד טעם כעיקר בבשר אדם, כיון שאינו איסור חפצא אלא איסור גברא, ורק באיסור חפצא שייך לומר שיש איסור אף בטעם שנפלט, אבל באיסור גברא אין איסור כלל בטעמו כיון שאין בו חפצא של איסור [וכמו שלא שייך לדון טעם כעיקר באיסור גזל שיהיה אסור לאכול דבר שיש בו טעם של חפץ חבירו], ולכן אין לחוש בבשר אדם שפולט.

אמנם מדברי הפוסקים אין נראה כן. שהבית הלל (יו"ד קג, ב) הביא מעשה שאירע בק"ק קראקא שנפל תינוק ליורה של דבש רותחת על האש, ומת התינוק ביורה, ובעל התוספות יו"ט אסר לשתות את הדבש משום בשר אדם. והוא השיג עליו, שכיון שהוא רק נותן טעם לפגם (שהרי אין התינוק עדיין ביורה) אין לאסור את הדבש, [וע"ע בהגהות יד אברהם יו"ד, עט]. ונראה מדבריהם שסברו שאף באיסור בשר אדם שייך לדון על טעם כעיקר, וצ"ע.