התמונה
לא נרדמה

פרשת וישלח	הרב אלחנן וינברג	גליון ה'

אמונת המצוות

◆ מצות בדיקה בסימני דגים ◆

והמצוה הקנ"ב היא שצונו לבדוק בסימני דגים והם כתובים בתורה והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו (שם) את זה תאכלו מכל אשר במים. ובבאור אמרו בגמר חולין (ס ב) האוכל דג טמא עובר בעשה ולא תעשה. כי מאמרו זה אכול שומע אני שזולתו לא תאכל, ולאו הבא מכלל עשה עשה (ע' לח וש"נ).

כתוב בתורה ויקרא י"א ט' אֶת־זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים אֹתָם תֹּאכֵלוּ: ולמדו בגמרא בחולין ס"ו ב' שאם זה בכלים מותר, וכפי שמכריע הרמב"ם בפ"ב ממאכלות אסורות הי"ח, שרץ המים הנברא בבורות ובשיחין ובמערות הואיל ואינן מים נובעין והרי הן עצורים הרי הן כמים שבכלים ומותר, ושוחה ושותה ואינו נמנע ואף על פי שבולע בשעת שתייה מאותן השרצים הדקים.

וזה פשוט דבבעלי חיים הגדולים שניכר שבאו מביצים של דגים שהיו בימים ובנחלים שאסור, וכל הנידון בביצים שאינם ניכרות ובפנינו הם עומדים כמי שגדל במים, וכפי שסיים הרמב"ם דאין לחוש מאותם השרצים הדקים.

והנה עיקר הדין נאמר גם בשרץ הארץ שיש בו חילוק אם פירש או לא פירש. וכאן צריך לבאר מה הנקודה שדווקא במים נובעים נקרא מחובר ומ"ט מים שאינם נובעים אינו נקרא שנמצא במים. ולענין מקוה יש גם חילוק דמים הנובעים נקראים מים חיים. אולם לגבי ים מבואר במשנה בפרה פ"ח מ"ח שאינו כמים חיים אלא כמקוה, וכן הוא ברמב"ם בפ"ט ממקוואות הי"ב. וצ"ע כיון דלענין זה נקרא כמקוה מ"ט כאן אם יש מקוה כגון בבורות וכלים נחשב במים ושם לא.

ואמרו בגמרא שם ס"ז א' דאם פירש מהמים שבכלי נאסר משום שרץ השורץ על הארץ, ולפירוש רבינו גרשום אי"ז אלא מיחזי אך שיטת הרשב"א ורוב הראשונים כדעת הרמב"ם שאסור מדאורייתא ולוקה על זה. וברמב"ם יש חידוש במש"כ בפ"ב ממאכלות אסורות ה"כ שלוקה משום שרץ המים, וזה דבר מחודש שהרי כשהוא במים אין בו איסור, והיאך כשפורש נאסר משום שרץ המים. ומשמע שמצד עצם צורתו הוא אסור דמקומו במים, ורק מה שהוא בכלי מתירו, ואינו מבורר ענין ההיתר בזה.

ומשמע דהך כללא שנאסר רק כשהוא במים אי"ז ענין צדדי בהגבלת האיסור, אלא שייך לעיקר ההבדלה בין הטמא לטהור, דמה שצריך לבדוק בסנפיריו וקשקשיו הוא כאשר נמצא בימים ובנחלים, משא"כ בנמצא בכלים אין צריך לבדוק. והיינו דהסנפירים והקשקשים מגדירים שהוא נפרד ומנותק ואינו חלק מכלליות המים. והיכא שמצד גידולו הוא גדל בפני עצמו הרי מצד אחר אינו חלק מהמים. ואם יצא מהמים הפרטיים שבהם גדל לפי הרמב"ם לוקה משום שרץ המים דמצד מקומו שייך לכללות המים ואין מה שיגדיר באופן פרטי שהוא חי כחלק מהמים שבכלים.

ולכן לגבי מקוה שצריך מחובר הרי הים אינו מחובר לקרקע ונובע ממנה אלא הוא דבר בפני עצמו, שה' כינס אותו למקום אחד ונקרא שמו מקוה, אך נתפס שמו בעיקר מציאות המים בעולם. משא"כ בכלים אי"ז שייך לעיקר עמידת המים אלא הם מים פרטיים שנלקחו אליו ולא נעשה כחלק מעצם המים. והאיסור שייך רק לעצם המים משום שנחשב שאוכל את עצם השריצה שנוצרה במים ולא קיבלה עדיין צורה בפנ"ע אך בכל מקרה שנלקח אליו ואצלו זה מתקבלת חיות מותר באכילה.

קו בחכמה

◆ פרשת השבוע ◆

כחלק מההכנות יעקב מחלק את את כללות המחנה לשני מחנות, שאם יבא עשיו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה, וכאשר יעקב רואה את עשיו מגיע הוא מביא את החלוקה לתוך המשפחה וחוצה את הילדים על לאה ועל רחל ועל השפחות. ובתוך כל מחנה שם את השפחה ראשונה ואת האמהות וילדיהם באחרונה.

היכולת של בני ישראל להתחלק היא נותנת להם להחזיק מעמד. וזה נובע ממה שאינם חיים סביב משהו מסויים חלקי אלא הם נאחזים באחדות, ולכן בכל מקרה שיש ענין חיצוני שדרך מסויימת נתקעת יש כנגד זאת את הדרך הנשארת לפליטה שכן שום דבר אינו סותר את האחדות אלא כל פעם יש דבר מסויים שלא הולך.

והפילוג הזה מגיע עד לתוך עם ישראל שאי אפשר שיבינו כולם אחד את השני, כדי שיוכלו להתמודד נכון עם האויבים. ויש ב' דרכים מרכזיות, שבשניהם ההובלה היא על ידי השפחות כמו גביהה בן פסיסא, שעיקר ההתמודדות עם עשיו זה להתכנס פנימה ומי שנשלח להתמודד זה מי שיותר יכול להסביר את הדברים בשפה שלהם. ויש את החלק שיעקב אבינו עצמו כן הולך בראש, וכמו רבי יהושע בן חנניה או הרמב"ן, אך מתוך בני ישראל לא גדולי חכמיהם הם המתנהלים עם החוץ.

ויעקב משתחוה שבע פעמים. מצינו בתורה השתחואה דרך כבוד וישתחו אברהם לבני חת ועוד. אך להשתחוות שבע פעמים זה קבלת מרותו ואדנותו, וכמשייך שבע השנים שעבד אצל לבן שבעצם הוא עבדו של עשיו. ומה שנאמר לו בברכה הוה גביר לאחיך, קיים יעקב על דרך שכיון שעשיו נדרש אליו ולכבודו בזה הוא הגביר אשר בידו ליתן לעשיו גם את מקומו וגם מתנות.

עשיו רץ מחבק. נופל על צוארו. מנשק. בוכה. ונראה שעשיו מנסה לקחת את יעקב לדרכו, ובשתי דברים היה משא ומתן ביניהם. האחד שעשיו בתחילה ממאן לקחת, אינו רוצה להיות מושפע מיעקב, עד שבהפצרה לקח. ואילו לגבי מה שרוצה עשיו שיעקב ילך אתו הוא נענה בדחיה למחר ולאחר זמן. והענין הוא שעשיו חי בצורה מאד מעשית וחזקה, אך כשרואה את יעקב הוא נשבר, מבין מה זו משפחה ומהי אהבת אחים. ולכן גם כאשר אינו רוצה באופן רשמי לקחת את המנחה אלא רוצה להופיע כאדון חזק כלפי יעקב, אין לו את הכלים לעמוד כנגד ההפצרה, ובודאי שהדחיה בטענת החולשה והצורך אינו יודע להתמודד אתם, ולא אומר אלך עמכם לאט, אלא כך פורמים את ההשפעה הפנימית ואת העמדת עצמו כחזק.

ונפרש ארבעת סוגי החיבורים שבכאן. חיבוק. נפילה על צואר. נישוק. בכי. וכבר קראו עליו חכמינו את הפסוק נעתרות נשיקות שונא. ובשפת אמת בשם אביו שעל זה אמרו שביקש לנושכו שנשיקתו נשיכה היא.

חיבוק מחבר את הגופים, נפילה על הצואר היא חיבור הראשים. והנישוק זה חיבור רוחות. ובכי זה המקום הפרטי שאינו מתחבר אחד עם השני באופן יסודי. ומשמע שעשיו מתבלבל מהמשפחתיות, וכל מה שיש לו כנגד יעקב מרגיש צורך לקחת את יעקב מאד חזק ולהכניסו תחתיו בכל המימדים, בגופו בראשו ובנפשו, ורק כך יבא לידי מנוחה, וכאילו הרג את יעקב מלהיות אדם בפני עצמו.

חיבור הגופים זה דרכי ההשפעה המציאותית, כמו שלבן מחבק את יעקב ואחר כך מנסה לקבוע לו את שכרו. וזה ענין חובקת בן. ויעקב מחבק את אפרים ומנשה לפני ברכתו אותם.

לסיכום:
ענין סימני הדגים להבדילם מכללות המים. וזה יסוד ההיתר בשרצים שגדלו במים שבכלים שאינם חלק מכלליות המים.

קו בחכמה

◆ **פרקי אבות** ◆

יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח קבלו מהם יהודה בן טבאי אומר אל תעש עצמך כעורכי הדיינין וכשיהיו בעלי דינים עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין: שמעון בן שטח אומר הוי מרבה לחקור את העדים והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר:

יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח היו בתקופת ינאי עת הסנהדרין כולה הפצה צדוקית וחכמי ישראל האמיתיים מתחבאים וחוששים מן המלך, והבאנו לעיל שגם יהושע בן פרחיה נחבא היה מן המלך עד שקראו שמעון בן שטח לשוב. ויש עליו מעשים רבים בגמרא ובדברי חז"ל, והצד השוה שבהם שהעמיד הדת על תלה דרך העמדת הדין כראוי, ובמגילת תענית יש שבכ"ח טבת ניצח שמעון בן שטח את הצדוקים בכך שלא ידעו להשיבו דבר ועל ידי כן סילקם מן הסנהדרין. וכנגד זאת מצינו ביהודה בן טבאי מעשה אחד שנזכר בכך שהרג עד זומם שלא מן הדין וגם זה מעשה מופלא, וננסה לעמוד על עיקר דבריהם כאן ועל מעט מן השמועות הרבות שנזכר בהם שמעון בן שטח עצמו והעמדתו את הדין ומשאו ומתנו עם המלך ינאי, שהוא כפי המקובל יהונתן בנו של יוחנן הורקנוס נכדו של מתיתיהו אבי החשמונאים.

לב המאבק כנגד הסנהדרין בשלב הראשון, כנגד תמיכת המלך וממשיכיו בהם, זה הסנהדרין שהוא מרכז העם במה שקובע את סדרי והתנהלות היהודים. ואמנם לא הצליחו לקומם את הסנהדרין עד שתצליח לאחד את החכמים ולפתור את השאלות, ואחרי שתי דורות כבר נחלקה בימיהם של שמאי והלל. אך עצם העובדה שיש סנהדרין עשתה סדר ברור ומובחן בין החכמים בעלי בית המדרש לבין הצדוקים שנזרקו משם בבושת פנים, אחר שעשו בתקופת רדיפת החכמים, ומאז היה ברור מי לנו ומי לצרינו. ומשמע שהמבחן כנגדם הוא בעיקר בענין של הדין.

ענין הדין מונח בו שתי חלקים, האחד שהם שאלות מתחדשות כמו שאמרו שהרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות. והשני שאלו שאלות הקובעות את גורל העם, כמו שאמרו על היציאה למלחמה ונמלכים בסנהדרין, ואף כאן שהטילו ספק באמו של הכהן הגדול ופסלו עבודותיו ועל ידי זה משתנית כל ההנהגה. וכשאמרו שהמלך לא דן ולא דנים אותו, העמידו את הדין ככזה שאינו נובע מכוחו של המלך, אחר שהמלכות נהפכה למינות ולא חזרה לעמוד כתיקונה, כמו שאמרו בסנהדרין י"ט א' וב'. ודבר זה נותן לסנהדרין את הכח לעמוד בכל מצב בלי שייכות לגורל המלכה. ומאידך זה מרחיק מהם את כל הנושאים המציאותיים הנדרשים לכוחו של המלך והיותו משתף פעולה. ונמצא שהסנהדרין עוברת בעיקר לתחום הפרטי מאשר כקובעת מדיניות וסדר ציבורי.

והצואר זה להעמיד דרך משותפת. כמו יוסף ובנימין. וכמו שנאמר לעשיו עצמו והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך.

והנשיקה מצינו ביצחק שאומר גשה ושקה לי בני. שעל ידי הנשיקה מתדבקת בו רוחו. והבכי בקצה יש מרמור על חוסר היכולת לחבר היטב עד הסוף. וכעין שאמרו ביוסף שבכה על בנימין על המקדשות העתידים להחרב, שמרגיש שאי אפשר לחבר עד הסוף.

ויעקב מתמודד עם דרכי ההשפעה גם להעמיד שהוא הנותן ולא המקבל. וגם ביחס המשפחתי להעמיד את עצמו כעדין שאינו מתאים לדרכים החזקות והמהירות של עשיו.

קו בחכמה

◆ **נביא** ◆ **ש"ב א' עד י"ב**

י' ב' אמרו שאבשלום מרד בשערו, וכנגד אשה סוטה שנאמר לפרוע, ולא קיים בעצמו נזיר אלא סוטה, ולכן הקבילו אותם זה כנגד זה.

עיקר סילוק המלכות היא הליכת דוד לעבר הירדן, ושם התנהלה המלחמה. ולכן על השבתו היה מחלוקת בין יהודה לישראל מי משיב את דוד. ורואים שהיה צריך השבה ליהודה והשבה לישראל, ועמשא תפקידו היה להשיבו ליהודה, ואילו בישראל שלא היה כזה בעל תפקיד קם לו שבע בן בכרי שנקרא שם באותה מחלוקת ואמר שאם איננו משיבים את דוד שוב אינו שייך אלינו.

מלוכת דוד על יהודה מוקדמת הייתה, בהמלכת דוד על ידי יהודה לא נזכרת כריתת ברית, ואילו המלכת דוד על שאר ישראל הייתה עם כריתת ברית. משמע שכשיהודה ממליכים הם רואים בו מייצג הגון וכזה שמבטא את המהלך שלהם בצורה הכי טובה. ואילו בני ישראל רואים בדוד בעל ברית למלוך עליהם, הברית מבטאת את זה שהם עושים תהליך משותף.

המהלך של שאר ישראל עיצומו ועיזוזו בבני יוסף שהם חיים את הנוכחות האלוקית בעולם כפי שהיא, ולא כתפקיד וענין שמימי כמו דוד. כבר התבאר במקום אחר שהמהלך של דוד היה פשרה, ועל זה טען אבשלום ושומע אין לך מאת המלך שאינו שומע שום דבר עד הסוף, ואינו כאבשלום המתאמץ לחתוך את הדין ולהעמידו על האמת לבדה, ועל זה חרבה ירושלים, ולכן נקרא אבשלום שהעמיד עצמו מעל השלום, ודבר זה נראה כיופי לאנשי ישראל, ובשערו מרד, כנגד יוסף שהיה נזיר אחיו מסלסל בשערו. והיופי בזה שהולך עם האמת בלי פשרות הוא דבר כובש. וכמובן שכשעושה זאת מתוך המהלך של יהודה זה טומאה שמקומו בהתבטלות ועושה זאת כגאוה.

וזה הנידון מי הוא המשיב את דוד למקומו, האם בני יהודה המכירים בכך שאין דרך זו מתאימה להם, ורק מתוך רצון להיות שייכים לכל ישראל בלא צורך בברית בחרו באבשלום, או בני ישראל שמבינים את הצורך בברית ובהכרת מעלת דוד כעומד בפני עצמו.

וכעת נתבונן בפסוקים:

(מב) וְהִנֵּה כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל בָּאִים אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ מַדּוּעַ גְּנָבוּךָ אַחֵינוּ אִישׁ יְהוּדָה וַיַּעֲבְרוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ וְאֶת־בֵּיתוֹ אֶת־הַיַּרְדֵּן וְכָל־אַנְשֵׁי דָוִד עִמּוֹ: ס

(מג) וַיַּעַן כָּל־אִישׁ יְהוּדָה עַל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל כִּי־קָרוֹב הַמֶּלֶךְ אֵלַי וְלָמָּה זֶּה חָרָה לְךָ עַל־הַדָּבָר הַזֶּה הֲאָכוֹל אָכַלְנוּ מִן־הַמֶּלֶךְ אִם־נָשֹׂא נָשָׂא לָנוּ: ס

(מד) וַיַּעַן אִישׁ־יִשְׂרָאֵל אֶת־אִישׁ יְהוּדָה וַיֹּאמֶר עֲשֶׂר־יָדוֹת לִי בַּמֶּלֶךְ וְגַם־בְּדָוִד אֲנִי מִמְּךָ וּמַדּוּעַ הֻקַּלֹתַנִי וְלֹא־הָיָה דְבָרִי רִאשׁוֹן לִי לְהָשִׁיב אֶת־מַלְכִּי וַיִּקְשׁ דְּבַר־אִישׁ יְהוּדָה מִדְּבַר אִישׁ יִשְׂרָאֵל: ס

והנה יהודה בן טבאי מעמיד את עיקר הדין על טענותיהם, ובהם דורש שלא יהיו כעורכי הדיינים שהם טענות ששמע מפי אחרים כמו שאמרו בגמרא בב"ב ל"א א' דאם יצא מבית דין וחזר אין מקבלים טענתו משום שלימדוהו לטעון, ומצוה לנהוג בנידונים כרשעים כלפי הדיון וכזכאים כלפי האמת. ששלושת אלו הם ג' חלקים בלהעמיד את הדין על טענותיהם. האחד לבחון שזו טענה שלו באמת. השני לבחון את הטענה לא כנאמן, אלא עד כמה כמורשע וכמופקע יש הכרח לקבל טענותיו. והשלישי ביחס לגוף האדם שכל הנושא זה דין טענה בלבד שאינו נאמן אך כלפי עצמו יתכן סיבות אחרות שהוא זכאי, וגם המורשע והמחוייב בדין אין לראותו כגנב אלא כמי שלא זכה בדין.

ושמעון בן שטח מעמיד את הדין על כוחם של העדים לחקור אותם, ולהזהר שלא ילמדו לשקר. והוא דבר פלא שהוא עצמו ניזק מכך כמו שאמרו על בנו שיצא להורג על ידי עדים זוממים, כמו שהביא רש"י בסנהדרין מ"ד ב' מהירושלמי שם פ"ו ה"ט. וב' אזהרות מזהיר כלפי העדים לחקור אותם הרבה ובזה לקיים ודרשו השופטים היטב, ולדאוג שלא ילמדו מהיכן לשקר, ועל זה נאמר והנה אמת נכון הדבר.

והנה בנביאים וכתובים מצינו הרבה שהמשפט הוא דרך לנהל את כלל ישראל, כמו ספר שופטים כולו שמוגדר על פי המשפט. וכן בשמואל ששפט את ישראל. וכן שלמה (ט) וְנָתַתָּ לְעַבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לִשְׁפֹּט אֶת־עַמְּךָ לְהָבִין בֵּין־טָוֹב לְרָע כִּי מֶי יוּכַל לִשְׁפֹּט אֶת־עַמְּךָ הַכָּבֵד הַזֶּה:

וכאן המשפט שהוא הענין הציבורי עובר לדיונים הפרטיים, וכפי שהבאנו מהגמרא שאז גזרו שהמלך לא דן ולא דנים אותו, ובמרחב הפרטי זה בדיוק הפוך מהמשפט בצורתו הציבורית. כי בית דין שיש לו שייכות עם המלך הרי שבנידון הכללי הוא חייב לקחת בחשבון לאן זה הולך וליישם את משפט המלך, ושם יש מקום להיות עורכי הדיינים כמו ששלח יואב את האשה התקועית לפני אדונינו דוד. שכן הנידון אינו הענין הפרטי שלה אלא איך זה מצטייר באופן כללי. ואילו כשהדגש הוא על המשפט הפרטי כאן הנידון הוא עד כמה יש לכל אחד כח ועד כמה דברי העדים מדוייקים וזה מגמה הפוכה מאשר לומר שהנידון הוא בכיון הכללי להיכן הדברים הולכים. ובזה ניצח שמעון בן שטח את הצדוקים, שכאשר עוסקים בדברים בצורה כללית הם יכולים להיראות כבעלי דעה, אך ככל וזה נדרש להיות בגדר מסויים ונבחן כמדת עמידתו בסוגיות, הרי בזה הם מסולקים ועומדים בבושת פנים.

ועתה נפרש מעשהו של יהודה בן טבאי המובא במכות ה' ב'. תניא אמר רבי יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון אמר לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי שהרי אמרו חכמים אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם ואין לוקין עד שיזומו שניהם מיד קבל עליו ר' יהודה בן טבאי שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שטח וכל ימיו של ר' יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו העד והיה קולו נשמע וכסבורין העם לומר קולו של הרוג אמר קולי שלי הוא תדעו למחר הוא מת אין קולו נשמע אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי דלמא בדינא קם בהדיה אי נמי פיוסי פייסיה.

יהודה בן טבאי הוציא מליבן של צדוקים, כמו שהתבאר שזה היה ענין התקופה להעמיד את הסנהדרין ולהוציא מהם את השליטה. ואחד מנקודות המחלוקת היה לגבי עד זומם, שהם רואים בתכניות דבר מופשט וחסר מעשיות ולא רצו להעניש אלא מי שבפועל עשה, והתורה אמרה כאשר זמם שהתכנית עצמה היא שנופלת עליו והורגתו. ולכן הצדוקים אינם מאמינים בעולם הבא שהוא כעת בבחינת דיבור ואינם רואים אותו מתקיים בצורה מעשית.

ושמעון בן שטח מלמד שההוצאה מליבם של צדוקים אינה עם הלב לבד, אלא מה שהעדים פועלים יחד וזה נחשב למציאות ואילו מה שכל אנשי ישראל טוענים שזה כגניבה שלקחו את דוד שאינו מייצג רק של יהודה אלא של הברית והצד היותר מורכב והביאוהו לכן בתור שייך ליהודה.

ובני יהודה באים מצידם שההשבה אינה דבר חדש אלא הפקעת המרד וככזה הם משיבים אותו לביתו שהוא קרוב אליהם. ומה שהם מכתירים אותו כמלך מצדם אין זה מגרע מדרכיו או מגביל אותו אליהם, הם בעצם כופרים במשמעות ההשבה כדבר לעצמו אלא כביטול הבריחה וממילא הכל שב, ולאל השתנה כלום.

ובני ישראל תובעים את הכבוד, וטוענים שכיון שבמלכות יש להם חלק יותר משמעותי, וגם בדוד כי יש להם ריעות וברית אתו ולא רק שמייצג אותם בצורה טבעית, ולא היה לבני יהודה לבזותם. ונעשו קשים דברי בני יהודה מחמת דברי בני ישראל, וכך התפתחה מרידת שבע בן בכרי.

כלומר שבני יהודה רואים בהשבה בעיקר דרך לבטל את הקלקול ולא כדבר בפני עצמו. ובני ישראל רואים בזה דרך לבטא מחדש ולהעמיד את תיקון המלכות. משום שבאמת הקלקול היה מצד היחס שלהם שלא הכירו בו כראוי, והיה עליהם לחדש את הברית, ולכן לא מיהרו לעשות זאת. וכעת אמר שבע בן בכרי שהם דוד יכול למלוך על יהודה בלעדיהם ואין הוא נדרש לברית שלהם אתו, מה להם עוד חלק בו, אך זה נקרא להיות ראש בלי גוף, כי שבט יוסף יודעים להוריד את הדברים מהשמיים אך בשביל הגוף המציאותי שהוא המלכות הם צריכים את יהודה.

מצותיך אמונה

◆ **משניות** ◆ פסחים

בדיקת חמץ. אכילת חמץ מצה ומרור. הביעור. מנהג מקומות. שחיטת פסח. דחיית שבת. צליית הפסח. מינוי. טמא. ליל הסדר.

בדיקת החמץ מגדירה שיש קדושה על הבית כמו שבמצרים שמו את הדם על המזוזות ועל המשקוף וכמו שבמזבח אסור להעלות חמץ אף בבית וכענין בדק הבית. החיוב שלא להיות בעלים על החמץ מגדיר את רשות האדם עצמו כקדושה, וממילא אסור אף להנות ולקבל לרשותו. ואפשר אלו ב' הדברים מקבילים לשתי הלשונות בפסוקים שאור לא ימצא בבתיכם שזה כנגד בדיקת חמץ. ובכל גבולך שזה כנגד הרשות והבעלות שהיא הגבול שבינו לאחרים.

וביעור החמץ מחד הוא סילוק ממנו כביטול ומאידך אחר שאצלו לרבי יהודה רק בשריפה, ומתפרש התשביתו בשתי צורות הפוכות. כי את החזקת האדם אי אפשר לשרוף ולכן מצד האדם זה ביטול ומצד החפצא שריפה או פירור.

ומה שהמנהג תופס מקומות הוא משום שהפסח הוא לפי מקום. אך המקום כאן הוא העיר, ואילו הפסח זה שה לבית אבות שה לבית ומה המקור לעיר. וכנראה משום שהפסח הוא למי שנמצא במקום של לפני ה', ומי שבדרך לא היה יש לו מנהג אחר וזמן אחר לעשות את הפסח.

שחיטת הפסח לאחר התמיד ובלי חמץ, כלפי השחיטה נידון מצד אחד כבר כלילה. רק שמצד עבודת המקדש צריך עדיין ביום. ואפשר שזה גדר הדחיה בשבת מצד שנידון ע"פ הלילה, ולכן הנידון של מכשירים מתחיל כאן שלפי רבי אליעזר לא דנים זאת כשבת.

צליית הפסח היא חלק מדיני הקרבתו ונטמא הבשר אין זורק את הדם, שהבשר כאן כחלב בשאר הקרבנות, כמו במצרים שזרקו את הדם על הבית ואכלו את הבשר, וכמו שנזכר לעיל שהבית כמזבח.

במינוי יש נידון בין שה לבית אבות לבין שה לבית, וזה הנידון בין בית בעלה לבית אביה. מצינו שלשה סוגי הקרבת פסח, מצרים. דורות. ושני. מצרים עיקרו הכנה ליציאה. דורות עיקרו בחג. ושני עניינו

אחד בעצמו אומר וזומם זה אכן תכנית בלבד, וכדי לראות בנחמה דהיינו לראות איך הדיבורים משפיעים על המציאות ומאירים אותה, צריך שהדיבור יהיה דיבור שלם שעומד מאחורי המעשה, ולא דיבור של חלק מהעדים שעומד לעצמו ואינו יוצא מציאות שלימה.

וזה הנידון קולו של מי היה נשמע, שהיה עולה כמין קולות מאיזור הקבר וכאן היה הנידון ממה זה נובע. לסברת העם היה זה קולו של הרוג לטעון שלא כדין נהרג, ולהביע את זה שמצד דיבורו יש לו זכות לחיות. ויהודה בן טבאי פירש שמצד הקול אין לו שום זכות דיבור שהרי זמם, והקול הזה הוא קולו שלו עצמו שמבכה את מה שהחיל בגופו של העד הזומם שלא כפי הראוי בגופו.

לסיכום:
שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי חדשו את הסנהדרין ודרך ההתעמקות בפרטים נצחו את הצדוקים שהלכו עם רוח אוריירית וחסרת קיום.

הברית עצמה, היציאה והחגיגה לפני ה' בקדושה הם רק הכלים לברית שהיא העיקר.

כאן נזכר במיוחד שלא לאכול בערב פסח משום מצוות הלילה, וגם בגלל שכל הערב כבר עומד להקרבת הפסח ולחיוב שמירתו. ואפשר שמה שאמר רבי אליעזר ברבי צדוק מצוה בחרוסת היינו שאין נקרא שהפסח נאכל על מצות ומרורים בלי החסרות שמתבלת ומחברת למאכל אחד.

דעת קדשים

סוגיא דחתיכת בשר ◆ **תערובות** ◆ חולין ק"ח א'

א. בענין חתיכת בשר שנפלה לחלב.

בחוות דעת צ"ב א' מביא קושיית הפליתי מ"ט לא בעינן ס"א זיתים לבטל גם החלב וגם הבשר, ותירץ שהם מבטלים זה את זה. ויש להקשות שהרי בריש סימן צ"ד מביא המחבר דברי הסמ"ג המצריך בכף חולבת ב' פעמים שישים ומצרפים את החלב ואת הנעשה נבילה זה לזה, וכש"כ כאן שיצרפו את החלב שנאסר מהבשר ואת הבשר.

ולעיקר הקושיא י"ל דא"א שיצא יותר משיעור כזית בין הכל כדכתב הרמב"ן חולין ק"ח ב' ולפי"ז מיושב. וברמב"ן תירץ עוד דקמא קמא בטיל והביאו הר"ן, אלא דזה לא יתיישב בדעת השו"ע דבהכרח ס"ל להרמב"ן דקמא קמא בטיל אפי' בדלא נודע האיסור דאיל"ה כל חתיכת בשר בדלא נודע נפילתה תאסור הכל וזה לא שמענו, ובהכרח שנתרץ כמו התירוץ השני ברמב"ן דאי אפשר שיצא יותר משיעור כזית.

והפר"ח צ"ב א' והגר"א צ"ח כ' תירצו בזה דכיון שאין ידוע כמה יצא ממינו ואינו אסור אלא מדרבנן אטו אינו מינו לא גזרו בזה כלל.

ולכאורה יש להקשות בדברי הרמב"ן דמה הועיל ליישב דא"א שיצא יותר מהאיסור, מ"מ הרי יתכן שחלק ממה שיצא הוא חנ"נ ואינו ניכר בטעם, והרי מפורש בגמרא לעיל צ"ו א' דמועילה טעימה בכילכית באילפס אע"ג שהוא דג טמא שנפל לקדירה, ופירש הרמב"ן לעיל צ"ח א' דהיכא דנבלע איסור בעין צריך שישים ולא מהני מה דליכא טעמא, ורק בחתיכה שאוסרת משום נתינת טעם מהניא טעימה. ולכאורה איך תועיל טעימה והרי מ"מ כנגד החלק של החנ"נ שנכנס ויצא ממנה ליכא שישים.

ונראה ליישב דהרמב"ן בתירוצו שא"א שיצא יותר מכזית האריך וזה תמצית דבריו, שבתחילת הבישול החתיכה פולטת ובולעת טעם, ובסוף הבישול מצטמקת ואז יוצא איתה טעם. כלומר דבאמת לעולם מצד הכמות החנ"נ אינו נידון ככמות לעצמו אלא כטעם היתר הבלוע בחתיכה ונאסר מחמתה, ולכן אי"ז מוסיף כלום לכמות האיסור היכא דא"א לטעום את האיסור.

והחו"ד כתב ליישב דכיון דאין הנאסר חמור מן האוסר א"כ כל היכא שאין האוסר יכול ליתן טעם גם הנאסר ממנו אינו אוסר, ולכן רק בבשר בחלב דהנבלע בפני עצמו אסור איכפת לן במה שנבלע ויצא, וכ"כ גם הגרע"א מובא במשנת רע"א חולין צ"ז א'. אלא שאינו מבורר דא"כ לעולם לא נאמר חנ"נ דהרי כל חנ"נ לא איצטריך אלא היכא דאין האוסר בשיעור של נתינת טעם ומ"מ דנים ע"פ הנאסר ומאי שנא הכא. וברמב"ן מצינו שכתב הך סברא לאידך גיסא שכיון שדנים ע"פ האוסר י"ל דאם האוסר היה בשיעור של נתינת טעם היה אוסר.

ב. בענין אפשר לסוחטו.

עוד כתב שם דאפשר לסוחטו בהתירא שרי היינו משום דהוי טעם קלוש, ואפי' נשאר הטעם. והיינו דבמה שנחלקו בגמרא אם אפשר לסוחטו מותר או אסור יש ב' נידונים, א' האם החתיכה אחרי שנאסרה חוזרת להתירא. ב' גם אם החתיכה יכולה לחזור להיתר האם סומכים על מה שהייתה בתוך תבשיל לומר שיצא ממנה הטעם או שאין הגעלה לאוכלים.

ושיטת רבינו אפרים והרא"ה דבבשר בחלב להך מ"ד החתיכה עצמה מותרת משום דסומכים שיצא הטעם, ומ"מ בשאר איסורים אסור כיון שכבר נאסר, ורק בבשר בחלב שהאיסור על שניהם יחד כשיצא הטעם פקע עיקר האיסור. וכן היא דעת הר"ן דלמ"ד אפשר לסוחטו מותר שרי לגמרי, אלא דהוא ס"ל דבעינן קפילא למיטעמיה ולא סומכים על הגעלה בכה"ג. ולדבריהם אפשר לסוחטו אסור היינו אפי' אם יוצא הטעם מ"מ אפשר לסוחטו אסור, וכן למד מדברי הר"ן הגר"א סי' ק"ו סק"ג.

ובדברי רבינו אפרים מבואר דאי"ז שייך לחנ"נ, דאע"ג דאין אומרים חנ"נ בשאר איסורים מ"מ אפשר לסוחטו אסור. ופירש בזה הגר"ח בפ"ט ממאכלות ה"ט

וברשב"א נראה שמפרש שגם אם אפשר לסוחטו מותר מ"מ לא סמכינן על זה וכלשונו במשמרת בבית ד' ש"א ט' א' 'אין אנו יודעים שנסחט ממנה כל האיסור ומספק אין אנו מתירין', ולא אמרו בגמרא אלא שאם היינו יודעים שנסחט היה היתר. ולפי דעה זו לכאורה

גם היתר שבלוע בו טעם חלב ונתבשל בבשר יש לחוש שלא יצא הטעם, ואפשר שיש חילוק כיון שאינו איסור לא חיישינן כולי האי, אך ברשב"א משמע שכלל אין חזקה שיצא ומ"ט לא ניחוש לספק איסורא, והרי מבואר בשו"ע יו"ד צ"ד ו' שבצל שהתבשל עם חלב ואח"כ עם בשר כשיש שישים כנגדו שרי, ולא אומרים שיש ששה שלא יצא כל החלב (אא"כ נימא שלדעת השו"ע לעולם אמרינן שיצא הטעם והא דהחתיכה אסורה היינו משום אפשר לסוחטו אסור). ולפי טעמו של החוו"ד מיושב דכיון שנקלש הטעם אינו אוסר אע"ג דהיכא דכבר נאסר נשאר עומד באיסורו.

והנה עיקר סברא זו מצינו ברשב"א לגבי נ"ט בר נ"ט שפירש שבנ"ט בר נ"ט נקלש הטעם כמו בכלי שהוגעל ואין טעמו יכול לצאת אלא ע"י אור דנקלש טעמו ואין בכוחו לאסור אלא אם היה איסורא מתחילה שאז כן יכול לאסור. וכמו בנ"ט בר נ"ט דאם היה איסורא ס"ל להרשב"א דאוסר ורק בבשר בחלב אין ראוי לחול עליו שם בשר בחלב.

ונראה הגדר בזה דהא דאמרינן דהטעם קלוש היינו דהכח של טעם כעיקר הוא דעל ידי הטעם נקראת החתיכה על שם מה שנתן בה את הטעם. ולגבי נ"ט בר נ"ט א"א שיתחדש עליו שם כיון שאינו עומד ישירות כלפי החתיכה, אלא שאם קראה את שמה זה עובר הלאה. וכן לגבי דבר שאינו יוצא אלא ע"י האור נחשב כדבר שאינו יוצא מהכלי מחמת עצמו אלא ע"י כח אחר שמוציא ממנו (ואף שתמיד צריך הגעלה כדי להוציא מ"מ זה דבר שבעצמו בא במים משא"כ באש הוא כח אחר שמוציא ממנו), ובזה אין לו שם בפנ"ע שיחול עליו דין נותר. וכן כאן אם התבשל בדבר אחר דכעת עומד בתור מקבל הטעם מדבר אחר, ומה שעדיין יש בו טעם מ"מ כלפי הכח להגדיר ולתת טעם כבר אינו עומד כלפי אותה חתיכה אלא כלפי תערובת אחרת, והטעם שיש בו היינו רק מצד שקיבל ואין לו את הכח להגדיר שם חדש.

ולפי זה הדין דחתיכה הבלועה מהיתר הטעם אינו יוצא ממנה אלא שנקלש הטעם ומשום הכי אינו נאסר משום בשר בחלב, לגבי דינא דחמץ בפסח יהיה תלוי בפלוגתת הראב"ד והרמב"ן בע"ז ע"ו א' האם היכא דנקלש ואינו יוצא אלא ע"י האור האם יאסר, דשיטת הראב"ד שכיון שנבלע כהיתר אינו חוזר ונאסר. ולשיטת הרמב"ן לא מהני מה דנקלש אלא שלא יחול עליו שם נותר אבל חמץ שאין משתנה שמו אלא דנשאר עומד באיסורו ה"ה דכה"ג יחול עליו שם חמץ.

ולגבי חנ"נ דחמץ לפני פסח לכאורה אפי' לדעת הרמב"ן הנ"ל מ"מ לפני פסח אינו אסור ולא שייך בזה חנ"נ, ומ"מ לאסור את הדבר שבלוע בו הטעם כשיגיע פסח לכאורה אפשר לאסור דאפי' הטעם קלוש הרי לפי דברי הרמב"ן בכהאי גוונא איכא למיסר.

ודעת המג"א בסי' תמ"ז ס"ק ל"ח דלמ"ד דלגבי נ"ט בר נ"ט חמץ נחשב איסורא ה"ה דשייך לומר בו חנ"נ. ובפשטות לשון הרמב"ן הוא דלא נאסר לפני הפסח אלא דכיון דשמו עליו לכן יכול להיאסר גם כשהוא קלוש אך חנ"נ אי אפשר לומר בזה. ולמעשה המג"א מתיר מטעם צירוף ספק דשמא חמץ לא חשיב איסורא לפני פסח וכדעת הראב"ד דא"א שיחול עליו שם איסור, בצירוף הדעות דכלל לא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים.

ולענין החתיכה עצמה ס"ל להמג"א דג"כ אפשר להתיר אם לא אומרים חנ"נ, ולמעשה אוסר כיון שנשאר במשהו. אמנם במקור חיים שם ס"ק ט"ז מפרש דברי המ"א ע"פ שיטתו שאוסר משום שנשאר שיעור של נותן טעם אלא שאין כוחו לאסור יעו"ש.

לסיכום:

א' מה שחתיכה אינה אוסרת יותר משום מה שבולעת ופולטת או קמא קמא בטיל. או משום שאי"ז מוסיף לכמות.

ב' סברת קלישות הטעם הוא דכשהחתיכה שקיבלה את הטעם כעת מקבלת מדבר אחר אין הדבר הראשוני יכול עוד לחדש בה שם.

דעת קדשים

דין יד בכלי חרס ◆ **העור והרוטב** ◆ חולין קי"ח א'

נחלקו הראשונים במה שריבו בגמרא חולין קי"ח א' דין יד בכלי חרס, האם הוא רק להוציא, כדין גבם של כלי חרס שהרי לא נכנס הדבר לתוכו, או שיד חמורה מגב כלי חרס ומטמאת טפי.

דשיטת התוס' לעיל כ"ד ב' ובכמה דוכתי דיד דכלי חרס הוי כגבו והויא יד רק להוציא. והוכיחו דבר זה שהרי הפסוק המטהר בצמיד פתיל משמע אפילו כשיש לו יד.

והרמב"ן בסוגיין מביא בשם התוס' דאיכא גזירת הכתוב לטמא ולהחמיר בדין יד טפי מגבו, וכתב על זה ולאו מילתא היא. ויש להקשות לפי דעה זו דא"כ נטמא כל גבו משום שהיא יד לתוכו, ומה החומרא שיש ביד טפי מגבו.

והרמב"ן גופיה מתרץ שיד שריבה הכתוב היא כגון כלים חלולים שמטמאים מאוירן, אי נמי כגון שעשה ליד התנור מעץ או מאבן ומחוברת בו באוירו. וצריך ביאור טובא דאם הטומאה מצד השייכות לאוירו של הכלי א"כ מה מועיל להיות באויר היד. וגם כלפי כלי אבן הרי אינם מקבלים טומאה ואפי' כלי עץ שאין בהם בית קיבול ואם הם נטמאים משום החיבור לאוירו א"כ גבו נמי ומה הועיל הרמב"ן בתירוצו.

עוד הקשה בספר מי נפתוח (ל"ט י') ע"ד הרמב"ן מהמשנה בכלים פ"ג מ"ד: נשברה ודבק ממנה חרסית או שהביא חרסית ממקום אחר וטפלן בגללים אף על פי שהוא נוטל הגללים והחרסין עומדים טהורה מפני שבטל שם כלי מעליה היה בה חרס מחזיק רביעית כולה מטמא במגע וכנגדו מטמא באויר:

וכבר פירשו שם הר"ש והרא"ש דהשברים המדובקים לא גריעי מדין יד, ולדברי הרמב"ן דאפי' יד מטמאת באויר קשה מ"ט גם כאן לא יטמאו החרסים מדין אויר, וצ"ע. ומש"כ דכוונת הרמב"ן לטמא במגע קשה מאד לדחוק כן בדבריו ז"ל.

ונראה בזה דהנה בעיקר דין יד יל"ד דבפשוטו הדין הוא דהיד חשובה כמו הכלי לענין טומאה, אלא דא"כ אינו מבורר מה יסוד החילוקים בגמרא יד להכניס ויד להוציא, ואם אם נידון כמותו ממילא יהיה לכל מילי, ומה הפירוש שאינו נידון כמותו ואפ"ה מכניס ומוציא את הטומאה. עוד בזה מצינו בגמרא דאיכא ק"ו דאם היד מכניסה כ"ש שתהא מוציאה את הטומאה, ואינו מבורר מאי ק"ו איכא. וכן לענין טומאה חמורה דאין דין שומר להצטרף מ"מ דין יד לטמאות יש בה, ואינו מבורר כ"כ דאם אינו נכנס ומתאחד אתו מ"ט אית ליה דין יד, וכ"ת משום דהיד היא רק היכי תימצי בעלמא ואינה שייכת לגוף הטומאה, והרי יד של סופו ליטמא טומאה חמורה טמאה ג"כ משום דהשם סופו חל גם עליה... ורואים דהטומאת יד שייכת לגוף הענין.

ונראה דיסוד הענין הוא דמה שהתחדש ביד אינו דנחשב ג"כ כחלק מן הכלי, דאז היה פשיטא דאין לו מעלה טפי מגבו וכיון דבגבו אין דין יד אע"ג דנושאים על ידו את הכלי כ"ש ביד. אלא דלעולם היד היא חפצא בפני עצמה שעומדת לנשיאת הכלי, משא"כ הגב דעומד לתוכו ואין החזקתו כדבר בפני עצמו. וממילא מה שיש ביד שאין בכלי הוא שהיד כיון שמיועד לנשיאת הכלי נחשב כאילו הכלי כולו מתקיים על ידו, בין אוירו של כלי ובין תוכו, ולכן לדעה זו אמרינן דהחמירה תורה על היד לטמאות אע"ג דבה אין מוגדר תוך דהרי נושא את כללות הכלי וכיון שבה אין חילוק בין התוך ליד נטמא הכלי על ידו.

וכיון דהיד אינה ממש חלק מהכלי אלא דעל ידה מוחזק הכלי א"כ בזה יש מקום לחלק בין להכניס לבין להוציא. שלגבי להכניס היינו לדון כלפי הכלי שיהיה נידון כמתקיים על ידי היד, ואילו להוציא הוא דיון כלפי היד דנחשב הכלי כמתקיים על ידה ולכן כאשר הכלי נטמא נחשב שיש ביד הנושאת אותו טומאה.

וזה החומרא שיש בלהכניס מאשר להוציא. דלהוציא סגי לדון את היד לחודה ככזו שהכלי מתקיים על ידה. ואילו לגבי להכניס צריך לדון מב' צדדים דאחר שביד מוגדר שהכלי מתקיים על ידו תחול הגדרה זו גם בכלי להחשיב שכיון שהוא מוחזק על ידי היד הרי זה כמי שהוא קיבל את הטומאה, וזה דבר מחודש יותר ובודאי איכא בזה ק"ו.

והוא הענין לגבי טומאה חמורה דמחד גיסא חשבינן לגבי היד ג"כ הך מילתא דסופו ליטמא טומאה חמורה משום דביד זה על שם נשיאת הטומאה בה, וכיון שהיא טומאה חמורה נחשב בגוף היד דנושאת הטומאה וכאילו היא עצמה סופה להטמא טומאה חמורה. אך צירוף שע"י שומר דנעשה כאחד אתו לענין להצטרף זה אי אפשר אלא בטומאה קלה דשם טומאתו היא מצד השם אוכל דידיה והשומר מצטרף להשם אוכל דידיה. משא"כ בטומאה חמורה היא מצד עצמו דהוא בשר נבילה ומה דצריך להיות אוכל אי"ז אלא כהגבלה שא"א שתחול הטומאה על מה שאינו אוכל ואי"ז שייך לעצם חלות הטומאה, ולכן אין בזה שומר אך מ"מ יד אית ביה וכש"נ.

וזה ביאור דברי הרמב"ן שכתב דתוך הידות נטמא ג"כ, והרי זה ודאי דבעינן תוך כלי, אלא דכיון דהיד נידונית ג"כ כאילו הכלי כולו מוחזק בה א"כ ממילא תוך היד נידונית כתוך הכלי ואע"ג דאינה עשויה לכך. ולפי"ז יתכן שבאחוריים שהם גבו לא יועיל תוך, וכפי שכתב הר"ש בכלים פ"ב מ"א דבחקק באחוריו אי"ז מטמא מדאורייתא.

ולפי"ז מיושב מה ששנינו בפ"ג מ"ד בחבית שנשברה ודבקה דהשברים מטמאים במגע ולא באויר, והקשינו דאמאי לא הוו כיד לטמא באויר. ולפי האמור כיון דהיד נטמאת ג"כ משום שהיא כלי חרס א"כ גם כלפיה יש את הדין שתוך שנשבר ואח"כ תקנוהו לא יטמא ככל כלי חרס שא"א לשוב ולטמאותו, משא"כ לגבי מגע דאי"ז שייך לצורה מסויימת ולא חלה כלפי זה השבירה.

ואפשר שזו כוונת הרמב"ם בפירוש המשניות שם שפירש שכולה נטמאת במגע משום שהיא מחוברת אבל אינה מטמאת באויר אלא מה שהוא כלי חרס שלם ולא ע"י דיבוק, דלענין מגע יכול לשוב ולהתאחד דהוי כיד ולענין אויר לא, ועיין בדברי הרמב"ם בריש פי"ז מכלים שלא נתברר כ"כ אם יד דכלי חרס מהניא להכניס.

ומש"כ הרמב"ן לגבי יד שעשויה מעץ או מאבן הרי ודאי דאי"ז טמא משום היד גופה דהרי היא עץ או אבן אלא מחמת החיבור לאויר, שהם יד לאויר, אלא שבכלי חרס לחודיה יש הגבלה דאחוריו אינם טמאים, אפי' שהוא כיד וכפי שהקשינו לעיל לדעת התוס'. אך יד אחרת לעולם אפשר לטמאות דנחשב שנושאת את האויר ומכח זה נטמאת היד אע"ג דאין בה כדי להטמאות בפני עצמה.

לסיכום:
גדר דין יד הוא דעל ידי היד כנושא את הכלי ולכן יש חידוש נוסף ביד להכניס שזה נחשב גם כלפי הכלי. ובכלי חרס יתכן שנושא את כולו ולכן אין בזה חסרון של גבו.

דעת משפט

שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ◆ **כתובות פרק קמא** ◆ דף ט' א'

שיטת רש"י דאם היה דם אינה נאסרת, וכן פירשו התוס' בשם ר"ח. אבל הרשב"א כתב שהבעל נאמן לאוסרה ותולים דם צפור או דם צדדים או דם מכה, והביא לזה ראיות. וסיים שהרי הגמרא אומרת דפתח פתוח כשתי עדים, ועדותם של שתי עדים תועיל גם נגד מה שנמצא דם.

ולכאורה קשה שבגמרא אמרו כן שעד כמה שיש פתח פתוח זה מוכיח שהיה דם, ואם אומרים שלא קים ליה איך העדים הללו יועילו הרי אנו אומרים שרק בטעותו סובר שיש עדים. והרשב"א גופיה כתב ליישב דברי הר"ח ורש"י, ש'לא אמרו לקמן פ"פ כב' עדים דמי אלא כשאין שור שחוט לפניך אבל הכא הרי שור שחוט לפניך, ואע"ג דאיהו קאמר דמצא פתח פתוח לאו אדעתיה איהו סבר דקים ליה

דאם אינו מוזהר ואין לו שייכות בעיקר הדבר לא יכול לעשות קיום לגבי נפשיה. וכעי"ז י"ל בערב ועדים שעוברים באיסור ריבית שכיון שאינם שייכים בגוף האזהרה לא יהיה בזה דין שויא.

ואמנם כלפי עצמה יש לה איסור אך לגבינו אינה נאמנת ונידונית כמורדת בעלמא. ומיושב מה שהקשינו מיבמות מ"ז א' דמבואר דהנכרי נאמן להעמיד את עצמו כחפצא דאיסורא, כי מעמיד את עצמו כפסול בגופו ושייך בזה שויא נפשיה.

ואמנם עדיין קשה על דברי הרא"ם מאומרת שבויה שנאסרת כמו שהקשה בעונג יו"ט סי' ק"נ. וכן בכל אשה מ"ט לא תאסור את עצמה מצד שויא נפשה.

ונראה דבנשואה דנים דהאישות של הבעל היא שנאסרת, ורק כשהיא לעצמה נידונית כנפשה לחוד. משא"כ באומר על עצמו שהוא גוי הרי אין בזה קידושין ואוסר את עצמו בפנ"ע ולא את האישות. ולגבי ממזרת שאומרת שלא תופס בזה קידושין יתכן שכן יועיל לומר גם כשהיא נשואה, וצ"ע. ואפשר לומר דכל היכא דיכול להעמיד נפשיה א"כ אי"ז כלפי אחרים אלא דבר בעצם ולא שייך בזה שויא אנפשיה, ורק כשאוסרה עליו שנאסרת האישות שלו שייך בזה שויא.

ולפי"ז יש חילוק בגוף השויא בין דבר שבערוה לבין איסורים, דבאיסורים בעיקרו של דבר האיסור מסור לו אלא שאינו נאמן משום שיש עדים וכיו"ב. ואילו בקיום דבר בעיקרו לא שייך בו שויא, ורק משום דיש בזה צד איסור ג"כ יכול לעשות שויא, וכדברי הרמב"ן בגיטין ל"ח א' שמדמה קנין איסור דעבד לאישות.

ולכן יש בזה טענה לגבי דידה, דאם היה מדבר על האיסור שלו ותו לא היה שייך בזה שתטען או תהיה נאמנת במגו. ורק כיון שבא להעמיד דבר בגופה אע"ג שהוא לגבי האיסור שלו מ"מ עיקר נאמנותו בגופה כקיום דבר לגבי האיסור, ובזה יכולה להיות נאמנת בטענה או במגו, ועד כמה שזה מסור לו מפקיעה את הדבר מלהיות מסור בידו. ומה שלא מועיל מגו נגד עדים הוא בחלק שמסור לו.

ומצינו בתוס' דדנו חזקת הגוף לגבי הנידון מתי נבעלה ומבואר דאי"ז רק ראיה בעלמא אלא דהנידון דנעשתה בעולה תחתיו, והרי יש נ"מ כדאיתא בכתובות מ"ח ב' דבתולה שזינתה בסקילה ובעולה שזינתה בחנק וכנשואה, והיינו דבבתולה טפי עומדת לו משא"כ אח"כ שמתקיימת בידו, ולכן זה חלק מהנידון, ואיל"ה לא היה נחשב כספק אלא כמאורע בעלמא ושמא אינו שייך להבעילה כלל, אלא דכיון שמצד צורתו חזינן כאן למה שהיא בעולה מעתה המוכת עץ נחשב כצד נוסף לפרש אחרת הראיה ולא כעוקר עיקר הספק מעיקרו.

וזה הנידון לגבי מה שיש דם דכיון דשור שחוט לפניך שמעמידו כבתולה אין לו טענה בגופה לדונה כבעולה, ומה שיש לו חששות הרי"ז רק ספיקות וערעורים שלו, וחייב לדונה ולהעמיד בה כמי שעומדת כבעולה ובזה הדם מעורר את החשש ואפי' חשש שקר, שהרי גם לדבריו עומדת בפנינו בפועל כמי שהיא בתולה.

וזה ביאור טענת הרשב"א דפתח פתוח כב' עדים וא"כ דאינו סימן בעלמא אלא כצורת העמדת עדות בגוף הדבר הרי יש כאן שויא גמור, וע"ז תירץ דיש כאן שור שחוט לפניך שמספק להעמידה באופן אחר ונגרע כוחו בעיקר השויא.

ועדיין צריך ביאור בדברי הרשב"א דמ"ט צריך לומר לא קים ליה, ובשלמא לפי הריטב"א חוששים שמשקר ופוקעת עיקר נאמנותו. אך לדברי הרשב"א שעדיין יש לו נאמנות וצריך לומר לא קים ליה א"כ איך אומרים דבר זה.

ונראה דבעצם כיון שהיא אישות שלו יכול לומר כן, אלא שכיון שיש כח ג"כ לאשה אומרים דלא קים ליה. וכעי"ז מצינו בדברי הרמב"ן בב"מ ג' ב' דאף דעסק אין לו עם אדם אומרים לו שמא טעה אם אין לו מגו, דאף שעומד בתוך שלו כיון שלנו יש כח אחר בדבר אפשר לערער עליו ולומר שמא טעה. והריטב"א סובר דנעקר עיקר כוחו ואומרים שמשקר.

והיינו דלפי הריטב"א נחשב כפועל באשה ואם יש לה כח להעמיד עצמה בטל כוחו. ולפי הרשב"א כיון שבא מצד דנאסר עליו האישות נחשב יותר כפועל בתוך שלו והערעור הוא חיצוני יותר שיש לחוש שמא לא קים ליה. ויל"ד אם הנידון ביניהם בגדרי האישות עד כמה זה מוגדר כלפיו או בגדרי השויא אם כוחו כלפי עצמו ורק נתפס בה.

לסיכום:
שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו רק על האיסור של עצמו אלא דכלפי עצמו נחשב שמעמיד את החתיכה כאסורה.

קישור לחיבור על מדע אהבה זמנים https://bit.ly/4e3hyqX לקבלת הגליון ולהערות: e3173899@gmail.com