

מסמך

חברת ט"ז
תשרי תש"ס

חוברת זו מוקדשת

לזכר נשמת

הרה"ג ר' דוד תאומים זצ"ל

בן הרה"ג ר' יעקב שליט"א

נקטף בדמי ימיו באסון נורא
כ"א אב תשנ"ט

תלמיד חכם מופלג ומתמיד עצום
ירא וחרד לדבר ה'
נפל על משמרתו משמרת הקודש

תנצב"ה



יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
הרב צבי שכטר - הרב מנחם דוב גנק
עורכים

נוא יארק תשרי תש"ס חוברת טז

תוכן הענינים

- ג. הרה"ג רבי דוד תאומים זצ"ל.....
- מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה:
- ג. גדר חיוב קריעה באבל.....
- ז. דיני קרעים שאינם מתאחים לעולם.....
- ט. קריעה על רבו שלימדו תורה.....
- י. קריעה על הנשיא.....
- יא. קריעה על חכם שמת.....
- יג. זכר למעשה בראשית.....
- יד. עבדים היינו לפרעה במצרים.....
- יד. אנוס על פי הדיבור.....
- יט. בענין מהדרין מן המהדרין בנר חנוכה.....
- יז. הערות על המנ"ח מצות מילה.....
- לב. הערות על מסכת כריתות על סדר הדף.....

©

All Rights Reserved
Copyright 1999

*Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
11 Broadway
New York, N.Y. 10004*

216-321-4635
Editors and Publishers
Perfect Type Associates
Cleveland, Ohio 44118



נדפס בדפוס האחים גרויס
Printed in the U.S.A. by:
GROSS BROS. Printing Co. Inc.
3125 Summit Avenue,
Union city N.J. 07087
Tel. (201) 865-4606 * (212) 594-7757

הרב משה מונד

הרה"ג רבי דוד תאומים זצ"ל

בגמ' מו"ק דף כ"ח ע"א מובא מחלוקת בין ר' אמי לר' אלעזר, מהיכן לומדים שמיתת צדיקים מכפרת. וז"ל הגמרא: אמר ר' אמי למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה ארומה, לומר לך מה פרה ארומה מכפרת (על העגל, כמובא בתוס' שם) כך מיתת צדיקים מכפרת. א"ר אלעזר למה נסמכה מיתת אהרן לבגדי כהונה, מה בגדי כהונה מכפרין אף מיתתן של צדיקים מכפרת, ע"כ. ולכאורה בין לר' אלעזר ובין לר' אמי מיתת צדיקים מכפרת, וא"כ איזה תילוק יש ביניהם, ומה הסבר המחלוקת ביניהם מהיכן ילפינן שמיתת צדיקים מכפרת?

ונראה, דלשיטת ר' אמי הא דמיתת צדיקים מכפרת יש בזה ענין נסתר ומיסתורי, שזה נלמד מהסמיכות של מיתת מרים לפרשת פרה ארומה, וזה ענין סגולי וכדומה, אבל לדעת ר' אלעזר הא דמיתת צדיקים מכפרת מיוסד על ההגיון והשכל, אלא דאנו מוכיחים את זה מהפסוק, אבל הוא דבר שהיה מובן לנו גם בפני עצמו.

אם נדייק בדברי רבי אלעזר נראה שהוא לא אומר "לומר לך", ומשמע מדבריו שיש קשר פשוט בין שניהם, ואין צורך לדרשה מיוחדת לזה.

ובתוס' מבואר שר' אלעזר מיירי על הסמיכות במיתת אהרן בין הפשטת מלבושי כהונתו למיתתו, ונמצא ש"הנסמכה" הוא לא בין הפרשיות כדעת ר' אמי אלא בין המאורעות, והקשר הוא בין שתי הדברים שנזכרו ביחד, שהפשטת בגדיו של אהרן נזכרה תיכף ומיד למיתתו של אהרן, והיינו ש"הנסמכה" הוא סמיכות במעשה. ואכן ההגיון מחייב כן, שמכיון שבגדי כהונה מכפרים, א"כ כשנפטר אהרן, קבלנו תמורת כפרת הבגדים את כפרת מיתת הצדיקים.

ומובן בזה למה ר' אלעזר לא אמר "לומר לך", כי אין כאן דרשה של סמיכות כדעת ר' אמי, שאז בע"כ צריכים אנו לדרשה והסבר בין שני ענינים נפרדים (ואז נופל שפיר לשון "לומר לך"), אלא יליף מהקשר והסמיכות בפסוק עצמו, והקשר ביניהם מובן מאליו. ומדויק נמי שבדברי רבי אלעזר לא נאמר תיבת "לפרשת" וכמו שנאמר אצל דרשת ר' אמי, כי לדעת ר' אלעזר הכל נמצא בפסוק אחר.

בירורי הלכה

בענין שיעור מליחה

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל 20

בענין יין נסך ביין מבושל

הרב נסים רביבו 20

בענין בשר אדם

הרב מנחם דוב גנק 20

בענין בעיות בחמאה המופיעות בזמננו

הרב זושא יוסף בלעך 20

בענין מצות הבדלה בספק טריפות

הרב שלמה הלוי וואהרמאן 20

בענין כלי שלא הוטבל שנתערב בכלים אחרים

הרב אשר בוש 20

היוצא מדברינו, דלר' אלעזר אין שום סגולה במיתת צדיקים המכפרת על חטאינו, אלא זה תמורה, דתחת שאבדנו צדיק ושוב אינו נמצא לכפר בעדנו, קבלנו תמורתו נחמה של "מיתת צדיקים מכפרת".

והנה בדרך ההגיון והשכל אי אפשר להסביר את פטירתו ואבדתו הפתאומית של קרובינו היקר הרב ר' דוד תאומים זצ"ל, אבל קיבלנו נחמה של "מיתת צדיקים מכפרת". ולפי מה שהסברנו הכפרה היא המשך ממה שהנביע לנו בחייו, ולכך בפטירתו לא אבדנו את הכח הזה, וקבלנו תמורתו הכפרה של "מיתת צדיקים". ומוכן שבאותו אופן הוא כיפר עלינו בחייו.

וכדאי להסביר ולספר קצת משבחיו ומזכותיו, שאכן כיפר עלינו כל זמן שהיה בעולמנו.

מילדותו הצטיין בלימודיו, והתעלה בהתמדתו שנמשכה עד לרגעיו האחרונים (שירוע לנו שעל האירון הוא למד "משנה ברורה"). כפי שהספידהו ראש ישיבת לייקווד, הרב ירוחם אולשין שליט"א, זיכה את העיר ליקווד בלימודיו של כל שעות הלילה, כידוע שיש ענין נשגב בזה, שלא יהיה זמן ביממה בלי לימוד התורה, והוא ישב בקביעות בביהמ"ד, בכל שעות הלילה.

זכה וזיכה את הרבים בעניני כשרות, והפליא בדקדוקו על כל תג ופרט שיהיה בתכלית הכשרות. וכפי שסיפר לנו בנו שיחי, הסביר את דייקנותו בכשרות, באמרו, כי כתוב בספרים על זכות מיוחדת שיש אם מקבלים איזה מצוה ומהדרים בה, והוא קבל על עצמו זהירות במצות "מאכלות אסורות", ואכן במצוה זו התעלה, וגם זיכה את הרבים באמצעות ארגון האו"י.

מידת ההסתפקות שלו היתה להפליא. מצד אחד, הסתפק במועט בגשמיות וחי חיי דוחק כדי להמשיך בלימודיו, אבל כשהיה נוגע לאיזה ענין של שמירת תו"מ לא הסתפק עד שקיים אותו לפי כל ההידורים. ואף שאי אפשר לפרט את כולם, אבל נצטט כמה מהם לרוגמא:

הקפיד מאד על ביטול מלאכה בע"ש אחר חצות, ולא נסע לשום מקום אחר חצות, חוץ מערב פסח, שאז רצה לקבל מצות מאיזה בית מאפה בניו יורק (שהיה לפי רוחו בכשרות) ונאלץ לנסוע לאחר חצות כמה שנים, עד שהחליט, על אף ההוצאות הכרוכים בזה, לבנות תנור פרטי כדי לקיים את שני העניינים האלה בתכלית ההידור האפשרית.

הקפיד מאד בענין שנים מקרא ואחד תרגום בכל ע"ש בבוקר, וכשעבר נתוח לפני כמה שנים בע"ש בבוקר לא רצה ליכנס לנתוח והתעכב הנתוח עד גמרו

השמו"ת. וכידוע לחברי רבני האו"י, כשנקלע פעם באונס להיות בארץ הודו, ביקש שישלחו לו על ידי "פקס" את הפרשה כדי לקרותו בשמו"ת.

בענין נטילת ידים היה זהיר למאוד, וכידוע, על אף שנסע רק לשעה, בנסיעתו האחרונה, ורק היה יכול לישון שינת ארעי, אעפ"כ לקח בקבוק מים וכלי לנטילת ידים במוזותו הקטנה.

בכל מקום שנסע התענין ביהודי המקום, ובמיוחד התענין במצבם של בתי הקברות הישנים, לראות אם אפשר להציל או לשפר איזה בית החיים. ועל אף מצבו הכספי הדחוק, שילם מכספו בכמה מקומות לגוי שישמור על איזה קבר. ובמיוחד באחרונה יגע ומצא באיי הברברוס (Barbados) קבר של תלמיד החיד"א שנפטר שם אחרי עזבו את ניו יארק במאה ה-18, בגלל מצב היהדות דאז. ופיזר הרבה ממון, לגלות ולשפר את הקבר.

קצרה היריעה מהכיל, ואי אפשר לספר את כל שבחיו, רק להכיר, לאלו שלא הכירוהו כתבתי כמה דברים להדגיש את מהותו, ובמה שזיכה אותנו.

לאחרונה אכתוב בקיצור את תולדותיו:

הרב דוד ז"ל נולד בשנת תש"ז לאביו הרב יעקב תאומים שליט"א, נכד הרה"ג מאלשטאט זצ"ל, ולאמו הרבנית מאטא פיגא, בת האדמו"ר מבאסטאן זצ"ל.

נשא את בת הרב משה מאסטער ז"ל, והוליד שבע בנים ובנות, זכה לחתן שלשה מילדיו בחייו.

הספידוהו וליווהו רבנים וגדולים, וביניהם: האדמו"רים מבאסטאן, בלז וסטריקוב, ראשי ישיבות ליקווד, בריסק, מיר, רבו הגר"י ראטה מקארלסבורג, רבני העדה החרדית בירושלים. הובא למנוחות בהר הזיתים בירושלים תובב"א.

יה"ר שזכותו תגן בעד משפחתו החשובה, ושיתנחמו בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, בביאת גוא"צ בב"ב.

מת שני בתוך שבעה למת הראשון בודאי מתחיל למנות ימי השבעה על מת השני תיכף ומיד אפי' בתוך שבעה למת הראשון. ולא נחלקו אלא בגדר חיוב קריעה על מת, שהירושלמי סובר שא"צ האבל לקרוע על מתו אלא סגי בכך שהוא הולך לבוש בבגד קרוע, וממילא הואיל ובתוך שבעה למת הראשון עדיין נקרא הבגד בשם בגד קרוע מש"ה שפיר יכול לצאת חובת קריעה על מת השני ע"י לבישת אותו בגד. ואילו הבבלי סובר שאין האבל יוצא ידי חובתו במצות קריעה אא"כ הוא עושה מעשה קריעה על מתו ומש"ה צריך לקרוע בפועל על זה המת, ולא עוד אלא שתוך שבעה אינו יכול להוסיף על קרע הראשון מפני שאין קרע א' יכול להתייחס לב' מתים. ולפ"ז לא קשה מידי מזה שהביא המדרכי ראה מהירושלמי נגד הבבלי שהרי אף הבבלי מודה שאפשר לנהוג ב' "מלאות" של שבעה בבת א' ולא פליג על הירושלמי אלא לגבי ענין אחר.

דיני קרעים שאינם מתאחים לעולם

איתא במו"ק (כו.) "ואלו קרעין שאין מתאחין הקרוע על אביו ועל אמו ועל רבו שלימדו תורה ועל נשיא ועל אב ב"ד ועל שמועות הרעות וכו'". וכתב הרמב"ם בהל' אבל (פ"ט ה"ג) שכל אלו הקרעים שאינם מתאחים דינם לגמרי כקריעה על או"א שקורע עד שמגלה את לבו. אבל הרמב"ן בתורת האדם (הוצאת הרב שעוועל, עמ' נט) חולק עליו עפ"י המבואר לעיל בגמ' (כב:) ש"לא הושוו גמ' [שאר קרעים] לאביו ואמו אלא לאיחוי בלבד".

ואמנם ברייתא זו צע"ג לדעת הרמב"ם. רבשלמא לענין קריעה על רבו שלימדו תורה שפיר י"ל שרינה לגמרי כקריעה על או"א מדהושוו שניהם בקרא דכתיב "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו" ודרשינן בגמ' (כו.) "אבי אבי" זה אביו ואמו, "רכב ישראל ופרשיו" זה רבו שלימדו תורה. אך קשה דאמאי הושה הרמב"ם גם שאר קרעים שאינם מתאחים לקרע על או"א.

ועיין בכס"מ שם שפי' ר"איחוי הקרע" ו"ער שיגלה את לבו" הכל דין א' הוא, ולעולם אף הרמב"ם מודה שלא הושוו שאר קרעים לקרע על או"א אלא לענין איחוי הקרע וגילוי הלב בלבד משא"כ לענין שאר ההלכות כגון לקרוע ביד ומבחוץ. אך קשה לפרש כן שהרי כתב הרמב"ם להריא בהל' תעניות (פ"ה הי"ז) לגבי קריעה על ערי יהודה וירושלים ובית המקדש שצריך לקרוע רוקא ביד, ואם איתא דבשאר קרעים שאינם מתאחים יכול לקרוע בכלי צ"ע מאי שנא קריעה על ערי יהודה וירושלים וביהמ"ק משאר קרעים שאינם מתאחים. וע"כ צ"ל שפסק הרמב"ם דלא כברייתא הנ"ל.

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה:

גדר חיוב קריעה באבל

איתא במו"ק (כו:) "פליגו בה רב מתנה ומר עוקבא ותרוייהו משמיה דאבוה דשמואל ולוי, חד אמר כל שבעה קורע לאחר שבעה מוסיף וחד אמר כל שלשים קורע לאחר שלשים מוסיף". ונראה לפרש ששניהם מודים שאין קרע א' יכול להתייחס לשני מתים, ולא נחלקו אלא לענין מתי פקע הצירוף בין הקרע ומת הראשון.

והנה כתב המדרכי שם (סי' תתקכא) שאם מת לו מת ובתוך שבעה מת לו מת אחר מונה ז' למת האחרון ועולים לו לתשלום שבעת ימי אבילות למת הראשון. שרק לגבי נזירות הוא דאמרינן שא"א לנהוג ב' "מלאות" בזמן א', משא"כ באבילות דשפיר שייך לנהוג ב' "מלאות" של שבעה בזמן א'. והביא ראה לכך ממאי דאיתא בירושלמי שאם מת לו מת וקרע עליו ואח"כ מת לו מת אחר, אם תוך שבעה אינו קורע קרע אחר לפי שדי לו בקרע הראשון ואם אחר שבעה מוסיף על קרע הראשון כל שהו. הרי להריא שיכול לקיים מצות קריעה על שני מתים בקרע א' וה"ה נמי י"ל לגבי מצות אבילות.

ולכאורה תמוה דהיאך מביא ראה מהירושלמי, הרי בבבלי קי"ל להיפוך שאם מת לו מת בתוך שבעה צריך לקרוע קרע אחר. וכבר העיר על כך הגאון בביאור הגר"א (סי' שעה ס"ק כא). והנראה בזה, שיש לעיין אם עיקר חיוב קריעה באבל הוא לעשות מעשה קריעה או להיות לבוש בבגד קרוע. והנה זה ברור שאינו יוצא ידי חובתו אם הוא לובש בגד שנקרע מאליו משום דלא נחשב בגד זה כבגד קרוע עפ"י דין, ועל זה אמרינן בגמ' שם "היוצא בבגד קרוע לפני המת הרי זה גזול את המתים ואת החיים". אבל אם קרע בגד על מת הרי אותו בגד בודאי נקרא בשם בגד קרוע כל שעדיין עומד הוא בתוך שבעה, והראיה לכך מזה שאסור לשוללו כל שבעה (מו"ק כב:), ומסתבר הוא שנקרא בגד קרוע אף לגבי מת אחר הואיל ונקרע כדי לקיים מצות קריעה על מת. וממילא יש מקום להסתפק אם הוא יוצא מצות קריעה על מת השני ע"י לבישת בגד כזה או לא.

ונראה שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי. דלעולם שניהם מודים שאם מת לו

ובביאור סברת הרמב"ן נראה לומר דהא דקדע על או"א אינו מתאחה לעולם אין זה פרט בחומרת הקריעה על או"א אלא הלכה בפנ"ע היא. דבעלמא אמרינן שהמת משתכח מן הלב לאחר ל' יום (מו"ק ח:) ומש"ה מותר לאחות את הקדע על שאר מתים לאחר ל' יום. אולם באו"א שיש חיוב כיבוד ומורא אפי' לאחר מיתה, כמבואר בקידושין (לא:): "מכבדו בחייו ומכבדו במותו". ממילא נכלל בזה שצריך ליהדר שזכרם לא ישתכח מלבו לעולם. ומה"ט אסור לאחות את הקדע שקדע עליהם כדי שלא ישתכחו מלבו לעולם. ונראה דהיינו מאי דאמרינן בגמ' (כר:): "התם משום כבוד אביו ואמו הוא", פירוש הדבר דמשום מצות כיבוד ומורא או"א לאחר מיתה אסור לאחות את הקדע שקדע עליהם לעולם.

ועפ"ז יש לבאר למה נאמר איסור אחוי גם בקרעים שנקדעו על רבו שלימדו תורה ועל נשיא ועל שמועות רעות וכו', שהרי איסור אחוי הקדע על או"א אינו דין מיוחד בחובת הקריעה על או"א אלא דין הוא כדי שלא ישתכחו או"א מלבו לעולם, וסברא זו שייכא אף באותם קרעים אחרים. אבל שאר הדינים הנוהגים בקריעה על או"א כגון לקדעו עד שיגלה את לבו ובכלי ומבחוץ כל אלו הם רק חומרות בחובת הקריעה על או"א וממילא לא נאמרו לגבי שאר הקרעים.

וברעת הרמב"ם נראה לבאר שהוא סובר שיש ב' מחייבים לקריעה על או"א: הא' הוא מצות אבילות, והב' הוא צרת היחיד. דהא אמרינן בגמ' שלא אמרו לקדע על שמועות רעות אלא "ברוב צבור". ופי' הרמב"ן בתוה"א (עמ' סז) שהיו רוב ישראל שם אע"פ שלא מתו אלא מיעוט מהם. הרי שיש חיוב קריעה לא רק על מיתת הצבור אלא גם על צרת הציבור. ומעין זה יש לפרש גם בקריעה על ס"ת שנשרף ועל ברכת השם שאין החיוב בהם מצד אבילות דהא אין דיני אבילות נוהגים בהם, אלא חיוב הקריעה בהם הוא מחמת צרת הציבור. ומה"ט אין קורעין אלא על ישראל ששרף ס"ת או בידך את השם משום דזה הוי צרת ישראל. [עי' בתוס' למו"ק (כר. ד"ה ברכת) שהביאו ב' דיעות בזה].

ונראה שסובר הרמב"ם שגם חיוב הקריעה על או"א הוא לא רק מדין אבילות אלא אף מדין צרה דהיינו צרת היחיד. ומה"ט אין הקדע על או"א מתאחה לעולם אפי' לאחר שכבר פסקו ניהוגי אבילות, דדין הוא שכל קדע שנקדע על צרה אינו מתאחה לעולם. וגם שאר החומרות בקריעה על או"א מדין צרה הם וממילא שפיר שייכי אף בשאר קרעים שאינם מתאחים לעולם.

והנה כתב הרמב"ם בתה' אבל (פ"ט הי"א) "וכבר נהגו תלמידי חכמים בכל מקום לקדעו זה על זה טפח אע"פ שהן שוין ואין א' מהם מלמד את חברו". ואילו על רבו שלימדו רוב חכמתו פסק הרמב"ם שקדעו עד שיגלה את לבו כדרך שקדעו על אביו ואמו (עיי"ש בה"ה, ובהל' תלמוד תורה פ"ה ה"ט). ולפי דברינו ניחא

שהרי ב' חיובי קריעה נינהו: הא' מדין כבוד והב' מדין צרה. ולפיכך על ת"ח רגיל שחייב לקדע מדין כבוד בלבד מש"ה אין שיעור הקריעה אלא טפח, אבל על רבו שלימדו רוב חכמתו שחייב לקדע מדין צרה כמו על או"א ממילא שיעור הקריעה היא עד שיגלה את לבו.

עוד כתב שם הרמב"ם (הי"א) שכל העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקדע טפח אע"פ שאינו קרובו. ולכאורה צ"ע דהא אמרינן בגמ' (כה.) שחייב לקדע בשעת יציאת נשמה משום ד"דומה לספר תורה שנשרף", והרי דעת הרמב"ם היא שהרואה ס"ת שנשרף קודע עד שמגלה את לבו. ונראה ליישב עפ"י דיוק בלשון הרמב"ם שכתב "וקורעין טפח כשאר אבילים", דבפשוטו לא מובן מה ר"ל בזה. ונראה שבא ליישב קושיא הנ"ל, מ"ט אין קורעין על המת בשעת יציאת נשמה עד שמגלה את לבו כמו שקודע על ס"ת שנשרף. ועל זה כתב הרמב"ם דה"ט משום דלא חמיר דין קריעה בשעת יציאת נשמה מדין קריעה על קרוביו, ומאחר דעל קרוביו סגי בטפח מסתבר דה"ה גמי בקודע על המת בשעת יציאת נשמה.

קריעה על רבו שלימדו תורה

תנן בב"מ (לג.) "אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העוה"ב". ובגמ' שם איתא "ת"ר רבו שאמדו רבו שלמדו חכמה ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה דברי ר"מ, ר' יהודה אומר כל שרוב חכמתו הימנו, ר' יוסי אומר אפי' לא האיר עיניו אלא במשנה א' זה הוא רבו". ופי' רש"י "כל שרוב חכמתו הימנו, אם מקרא אם משנה אם גמרא". כלומר דר"מ סובר שלא נקרא רבו אא"כ למדו גמרא וסברא ויישוב סתירת המשניות ואילו ר' יהודה סובר שנקרא רבו כל שלמדו רוב מה שיודע.

אך נראה שאפשר לפרש מחלוקתם באופן אחר, דאולי אף ר' יהודה מודה שלא נקרא רבו מובהק אם לא למדו גמרא וסברא [היינו מאי דקאמר "רוב חכמתו" פירושו חכמה למעוטי מקרא ומשנה] ולא פליג עליה דר"מ אלא בזה, דר"י סובר שא"א שיהיה לו לאדם יותר מרב מובהק א' אלא בעינן דוקא "שרוב חכמתו הימנו" ואילו ר"מ סובר שאפי' אם לימדו רק מקצת דרכו בלימוד התורה מ"מ דינו כרבו ולא בעינן שיהא רבו מובהק היחיד שרוב חכמתו הימנו.

עוד איתא התם "אמר עולא תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה ולענין אבדה במקום אביו אינן חורין אלא לרבו מובהק". הרי

קורע עליו. וא"כ צ"ע היאך העמידו קרובים בסנהדרין שהרי שאל היה ראש הסנהדרין ויהונתן היה אב ב"ר. ולשיטת התוס' בסנהדרין (ג: ד"ה רבי) שהמפלא שבב"ד לא היה מן החשבון ניהא בפשיטות דהא א' מהן לא היה נמנה. ועוד י"ל שיש חילוק בין ב"ד של ג' וכ"ג לבין ב"ד של ע"א, שעיקר תפקיד ב"ד הגדול אינו לפסוק ולדון בדברים הצריכים לע"א אלא לשמש כעמודי הוראה ותורה שבע"פ כמבואר ברמב"ם ריש הל' ממרים. וממילא ניהא קושיתינו, דאמנם היכא שהיו צריכים לב"ד הגדול לדון דיני נפשות בודאי לא היו שאלו ויהונתן יושבים ביחד שהרי קרובים פסולים לדון כמו שהם פסולים להעיד, דלעדות ילפינן מ"לא ימתו אבות על בנים" (סנהדרין כז:). וקיי"ל דכל הכשר לדון כשר להעיד (נדה מט:). אכן מאחר שאין המינוי לב"ד הגדול רק כדי לפסוק דינים הצריכים לעדות אלא גם לענינים אחרים ממילא לא ילפינן מעדות לפסול קרובים לאותם שאר עינינו ב"ד הגדול.

קריעה על חכם שמת

[א] כתב הרמב"ם בהל' אבל (פ"ט הי"ב) "יראה לי שאפי' הקורע על הנשיא וכיוצא בו שולל למחר אע"פ שאינו מאחה לעולם". וצ"ע דמנין לו זה, הרי בקריעה על אר"א שאינו מתאחה לעולם אין שוללין עד לאחר ל' יום. ונראה שהרמב"ם הבין שהאיסור לשלול את הקרע הוא אחר מניהוגי אבילות. ובפשוטו היה נראה לבאר שאסור לשלול את הקרע כרי שלא יתבטל הדין קודעו לפנינו הנהוג באבל כל שבעה כמבואר בגמ' מו"ק (כד.). אולם אפי' אם נאמר שהאיסור לשלול את הקרע אינו מצד החיוב שיהיה קודעו לפנינו כל שבעה מ"מ עדיין מסתבר לומר שהוא נהוג רק כל זמן שאיסורי אבילות נוהגים. ולפיכך מאחר שאין אדם נהוג אבילות על הנשיא יותר מיום א' כמו ברבו שמת מש"ה מותר לשלול את הקרע למחר כשכבר פסקו כל דיני אבילות. וכן ביאר הרמב"ן בתוה"א (עמ' רא) ש"לא מצינו שולל בתוך ימי אבלו" אבל לאחר שכבר עבר זמן האבילות מותר לשלול את הקרע.

ועפ"ז יש לבאר גם מאי דאיתא במו"ק (כה). "חכם כיון שהחזירו פניהם מאחורי המטה שוללין". דלכאורה צ"ע איזה מין שיעור הוא זה. אך לפי דברינו י"ל דכל זמן שהולכים אחר המטה עדיין נחשבים הם כקרובי המת הואיל ועסוקים ומטפלים בקבורתו. אבל לאחר שקברוהו שוב פקע מיניהו השם קרוב כרמוכח מזה שאינם חייבים לנהוג שום איסורי אבילות לאחר הקבורה. ומטעם זה גופא מותר להם לשלול קריעתם לאלתר לאחר הקבורה דלא גריעי טפי מקרוב לאחר שבעה שמתו לו לשלול קריעתו.

שלענין פסק הלכה מחלקינן בין עמידה וקריעה לבין החזרת אביתה. ונראה לפרש דלענין עמידה וקריעה קיי"ל כר' יוסי שנקרא רבו אפי' אם אינו רבו מובהק דהא גם אם אינו רבו מובהק מ"מ חייב בכבודו, אולם אינו חייב במוראו אא"כ הוא רבו מובהק. וחיוב עמידה בפניו יסודו ברין כיבוד, והראיה לכך מהא דחייב לעמוד אפי' מפני זקן אשמאי כמבואר בקידושין (לב:). אע"ג רפשוט הוא דליכא חיוב מורא בזקן אשמאי. וממילא מסתבר שחייב לעמוד אפי' בפני רבו שאינו מובהק הואיל וחיוב בכבודו, ומה"ט גופא חייב אף לקרוע עליו.

אולם לענין קדימה בהחזרת אביתה יש לחלק בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק דמסתבר הוא דמאי ד"רבו מביאו לחיי העוה"ב" לא מהני להעדיף רבו על אביו אלא אם הם שוים לגבי חיובי כיבוד ומורא. ומש"ה אינו מחזיר אבית רבו קודם לאבית אביו אלא ברבו מובהק שחייב בין בכבודו בין במוראו משא"כ ברבו שאינו מובהק שאינו חייב אלא בכבודו בלבד וכמו שנתבאר.

קריעה על הנשיא

איתא במו"ק (כו.). "ואלו קרעין שאין מתאחין וכו' ועל נשיא ועל אב ב"ד וכו', מנלן דכתיב ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם וגו' על שאלו ועל יהונתן בנו וגו' שאלו זה נשיא ויהונתן זה אב ב"ד". ויש לעיין אם נשיא לענין חיוב קריעה היינו ראש הסנהדרין או המלך. והנה לענין הדין "ונשיא בעמך לא תאור" כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין (פכ"ו ה"א) שאף ראש הסנהדרין נקרא נשיא. וביאר שם הכס"מ [וכן כתב הרמב"ן בפר' משפטים (כב, כז)] שמקורו מהא דמבואר במתני' בהוריות (י). דלענין שעיר נשיא רק המלך נקרא נשיא דכתיב "מכל מצות ה' אלקיו" ודרשינן שאין על גביו אלא ה' אלקיו, משמע דהיכא דלא כתיב "ה' אלקיו" אף ראש הסנהדרין הוא בכלל נשיא. וא"כ מסתבר הוא שראש הסנהדרין נקרא נשיא גם לענין חיוב קריעה הואיל ולא כתיב ביה "ה' אלקיו".

ונראה עוד, דלענין חיוב קריעה רק ראש הסנהדרין נקרא נשיא ולא המלך. וה"ט משום דלא מצינו חיוב לקרוע על א' שמת שאינו קרובו אלא מדין כבוד התורה כגון ברבו שלימדו תורה, וכן בראש הסנהדרין שרינו כרבו מובהק כמבואר בתוס' לב"ק (מא: ד"ה לרבות), וכן בחכם שמת (מו"ק כה). שלכאורה היינו רק בא' מגדולי הוור שרינו כרבו מובהק. וא"כ מסתבר שלא יהיה חיוב לקרוע על המלך בתורת מלך שהרי אף על ראש הסנהדרין אין חיוב לקרוע מצד מינוי הגברא אלא מצד כבוד התורה.

אך לפ"ז יצא דע"כ צ"ל דשאל היה ראש הסנהדרין דאל"כ לא היה דוד

שקדע על או"א שמתו או על רבו שמת או על ס"ת שנשרף וכו' אינו מתאחה לעולם היינו מפני שרין הוא שכל קריעה על צרה אינו מתאחה לעולם, וברבו שמת שפיר איכא צרה משא"כ בסתם חכם שמת. ומה שקורע עד שיגלה את לבו אפי' על חכם שמת אין זה משום דרינו שוה לדין קריעה על או"א אלא מטעם אחר הוא. שהרי העומד על המת בשעת יציאת נשמה קורע טפה. ואם נאמר שאף על חכם שמת אינו קורע אלא טפה לא יהא הברל ניכר בין חכם לסתם אדם כשר. מש"ה הוצרכו לתקן שיקרעו יותר מטפה על חכם שמת. אבל הואיל ולא מצינו חלות שם קריעה בין שיעור טפה לשיעור "עד שיגלה את לבו" לפיכך תיקנו שיקרע עד שיגלה את לבו.

זכר למעשה בראשית

בנוסח התפילה שסדר הגרש"ז (הארמור"ר הזקן של חב"ד) עפי' נוסח האר"י ז"ל, נמצא במעריב של שבת, שסיים ישמחו במלכותך כמו בנוסח אשכנז, "ובשביעי רצית בו וקדשתו, חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית", ואילו בשחרית של שבת גם הביא לומר ישמחו במלכותך (שלא כנוסח אשכנז), אלא שאז סיים "ובשביעי רצית בו וקדשתו, חמדת ימים אותו קראת", והתחיל מיד "או"א רצה נא במנוחתנו" וכו', והשמיט "זכר למעשה בראשית" (ודלא כמנהג אשכנז שכן מסיימים בזכר למעשה בראשית). ושאל א' מהתלמידים את רבינו מדוע שינה בנוסחתו.

והשיב רבינו שחז"ל תקנו תפילות השבת כנגד ענייני היום של שבת (וכמפורש בטור או"ח ס' רצ"ב). במעריב תקנו נוסח התפלה כנגד יסוד שבת בראשית ובריאת העולם, ולכן אומרים אז "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל א' ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי וכו'", ושפיר מסיימים אז "חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית". ברם, בשחרית מרגישים את השבת כזמן מתן תורתנו, שהרי לכו"ע התורה נתנה בשבת (שבת פו:), ולכן תקנו בנוסח התפילה "כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סני, ושני לוחות אבנים הוריד בידו", אשר זהו ענין מתן תורה. ולכן בסוף "ישמחו במלכותך" הגרש"ז השמיט "זכר למעשה בראשית" שאין זה כ"כ מענין אותה התפילה [אע"פ שגם בתפילה זו בסוף "ושמרו" מסיימים "כי ששת ימים עשה ה' וכו' וביום השביעי שבת וינפש" וכו' שהוא ענין שבת בראשית]. ובתפילת מנוחה מרגישים ענין שבת שלעתיד לבוא, יום שהוא כולו שבת ומנוחה לחיי העולמים ("מנוחת אהבה ונרבה, מנוחת אמת ואמונה מנוחת שלו' וכו' מנוחה שלמה וכו'") וכמו

[ב] עוד כתב שם הרמב"ם (הי"ב) שהקורע על החכם מאחה למחר. אבל הרמב"ן שם חולק עליו וס"ל דהואיל ואינו נוהג אבילות על חכם שמת ממילא מותר לאחות את הקרע מיד, וכן הביא בשם האב"ד רבתי ש"כל הקורע לשם כבוד הרי זה מאחה מיד". ואמנם דעת הרמב"ם צ"ע דאמאי יש להמתין עד למחר לאחות את הקרע. והנה מה שאסור לו לאחות את הקרע אפי' בשעה שאינו נוהג אבילות זה לא קשה כולי האי דהא שפיר י"ל שאין איסור איחוי תלוי בניהוגי אבילות. אך עדיין צ"ע מהו השיעור של "יום אחר". ועיי"ש ברמב"ם שכתב דה"ט שמאחה רק למחר מפני שברבו שמת הרי הוא מתאבל עליו יום א'. אך זה גופא תמוה דמה ענין רבו שמת לחכם שמת.

והנה אי לאו מה שכתב הרמב"ם היה אפשר לפרש באופן אחר דאף דליכא ניהוגי אבילות ביום שמת בו חכם מ"מ שוה דינו ליום שמת בו רבו לענין זה שחל השם יום אבל על אותו יום. ודומה ליום ז' לאחר שעמדו המנחמין מאצלו דאע"פ שאין דיני אבילות נוהגים בשאר היום מ"מ עדיין מיקרי יום אבל (ומה"ט לא אמרינן שיום שביעי עולה לכאן ולכאן לחכמים דאבא שאול). ומעין זה מצינו גם בשיטת הרמב"ם שהשם אבל חל כל שבעה מה"ת אע"פ שניהוגי אבילות אינם מה"ת אלא ביום הראשון בלבד (ונפק"מ שאבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה). וה"ה נמי היה נראה לומר לגבי יום שמת בו חכם דאע"פ שאין אבילות נוהגת בו ביום כלל מ"מ שפיר חל השם יום אבל על אותו היום ומה"ט אסור לאחות את הקרע עד למחר.

אולם הרמב"ם בעצמו כתב טעם אחר דה"ט שאינו מאחה עד למחר משום דעל רבו שמת הרי הוא מתאבל יום א'. ונראה לומר בביאור דבריו שסובר הרמב"ם שאיחוי תיכף ומיד לאחר הקריעה מבטל המעשה קריעה לגמרי. ולפיכך צריך לאסור איחוי לאיזה זמן כדי שלא יתבטל המעשה קריעה למפרע. וזה חידוש הרמב"ם שהשיעור הוא יום א', דהואיל ועל שמועה קרובה לא מצינו אבילות פחותה מיום א' ה"ה נמי י"ל לגבי חיוב הקריעה על שמועה קרובה.

[ג] עוד כתב הרמב"ם (הי"א) שעל חכם שמת קורע עד שמגלה את לבו. וצ"ע שהרי לגבי או"א ורבו שמתו פסק הרמב"ם שקורע עד שיגלה את לבו ואין הקרע מתאחה לעולם, ואילו לגבי חכם שמת פסק שקורע עד שיגלה את לבו ומאחה למחר. ולכאורה ממה נפשך, אם דין קריעה על חכם שמת שוה לדין קריעה על או"א שמתו היה לו לפסוק שאין הקרע מתאחה לעולם, ואם אין דינו שוה לדין קריעה על או"א אמאי פסק שקורע עד שיגלה את לבו.

ונראה דלעולם סובר הרמב"ם שאין דין קריעה על חכם שמת שוה לדין קריעה על או"א, ומש"ה פסק שקרע על חכם שמת מתאחה למחר. דמאי דאמרינן

שמובא בסוף מס' תמיד דתנן: השיר שהלויים היו אומרים במקדש וכו' בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת י:מזור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.

עבדים היינו לפרעה במצרים

ז"ל הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ד): וצריך להתחיל בגנות וכו' וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים, ע"כ. וכן הוא הנוסח בהגדה שלו וז"ל: עבדים היינו לפרעה במצרים, ע"כ. ויל"ה מה ר"ל שהיינו עבדים לפרעה, דלכאור' סגי לומר שעבדים היינו במצרים. ומשמע שר"ל שהיינו עבדים לפרעה ולא לשאר המצרים. ומקורו במכילתא דרשב"י (י"ג:ג) מבית עבדים ר' יהודה אומר יכול שהיינו עבדים לעבדים ת"ל מבית עבדים (ויש שהוסיפו בגירסת המכילתא: מיד פרעה מלך מצרים (דברים ז:ח) עבדים למלכים היינו ולא עבדים לעבדים), ע"כ. וצל"ה מאי שנא אם היינו עבדי פרעה או עבדי עבריו.

ואמר רבינו על דרך הדרוש דשאני עבדות לבעל מסויים שאז אפשר להיווצר קשר אישי ואנושי בין הארון לעבדו, וכמו, למשל, שפוטספר יצר קשר אישי ואנושי ביותר עם יוסף, משא"כ כאשר העבדות היא למדינה ולא לארון מסויים, שאז אין שום יחס אישי ואנושי לעבד. וזה ר"ל בעל ההגדה דעבדים היינו לפרעה, לממשלה, במצרים, ולא למצריים מסויים, אשר זוהי עבדות קשה ואכזרית ביותר, וזהו שהרגישו חז"ל שהיינו עבדים לפרעה במצרים ולא לעבריו.

אנוס על פי הדיבור

בהגדה: וירד (יעקב) מצרימה (דברים כו:ה) אנוס עפ"י הדיבור. וצ"ג איך אפשר שייחשב יעקב אנוס כשקיים דבר ה' האם נאמר שכאשר אברהם נצטוה בלך לך גם הוא היה אנוס עפ"י הדיבור? ואפי' בעקידה כתוב וישכם בבוקר שנזדרז לעשות דבר ה', והיה בשמחה "כמו שהיה מלווה את יצחק לחופתו", כי כן צוהו ה'. ולכאור' מה שהקב"ה ציוה, האבות רצו לעשות ושמחו בלבם למלא רצונו ית' ולא היו הרברים נחשבים כאנוס ובעל כרחם, ומאי שנא בירידת יעקב למצרים שייחשב דוקא זה כאנוס?

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה טו

עיין ברש"י עה"פ אל תירא מדרה מצרימה (בראשית מו:ג) לפי שהיה מצר על שנוקק לצאת לחוצה לארץ, ע"כ. הרי שיעקב מעצמו, קודם הדיבור אליו, לא שמח על יציאתו זו ולא רצה לעזוב את הארץ, והקב"ה נגלה אליו לומר שאעפ"כ יצא, כלו' עם הצער שיש לו, בלא שמחה, וזהו האנוס, שהקב"ה צוהו לצאת בצער כלו' עם ההרגשה שזה לא מרצונו.

ובטעם הרבר, הנה אברהם ירש את ארץ ישראל בקנין חזקה וכמש"כ (שם יג:יז) קום התהלך בארץ רבזה קבל קנין חזקה בארץ (ב"ב ק.א). אלא שהנראה שקנין חזקה זה של אברהם היה על תנאי שהאבות ישארו בארץ לקיים החזקתם בה, והיה מתבטל אילו האבות היו עוזבים את הארץ מרצונם, שכל יציאה מן הארץ מרצון היתה כמוה כנטישת החזקה בה מרצון, והיתה מפקיעה הקנין בה. אולם, אם העויבה תהיה בכפייה, לא תהיה בעויבה שכזו הפקעת (קנין) החזקה.

וזהו שמדגיש בעל ההגדה שיעקב נצטוה על ידי הקב"ה לצאת עם הרגשת הצער שהיה לו על עזיבתו את הארץ, שאע"פ שבסוף יצא על פי הדיבור, ואע"פ שבכל מקרה אחר, מילוי רצון ה' תמיד הוא זכות המשמחת את האדם, כאן הצינוי היה לצאת דוקא בצער ובחוסר הרצון שהרגיש קודם שציוהו ה' כדי שלא להפקיע את הקנין חזקה של האבות בארץ ישראל, וזהו שכתב בעל ההגדה שיעקב יצא אנוס עפ"י הדיבור, ר"ל שהדיבור חייבו לצאת בהרגשת האנוס שהרגיש קודם שהדיבור נגלה אליו.

[הערת הכותב: ואין להקשות דלפי הגמ' בב"ב רק לר"א יש קנין חזקה בהליכה ורבנן חולקים, דעיין בפרשת דרכים (תחילת דרוש תשיעי) שאע"פ שרבנן חולקים על ר"א בדין קנין הליכה, זהו רק בקניינים שבין ב' בני אדם, ושאינו קניינו של אברהם בזכייה בארץ עקב הבטחת ה' אליו, ושפיר קבל אברהם קניינים בארץ ישראל על ידי הליכתו בה לכו"ע. ועיי"ש שאע"פ שחל קנין בהליכתו, לא נשלמה הקנין אלא למפרע בביאת בניו לארץ אח"כ. ולכאור' רבינו פירש עפ"י או כעין היסוד הזה ורק חדש שקנין זה היה יכול להתבטל אילו האבות נטשו את הארץ מרצון. ועיין בע"ז ג: שהגמ' שואלת איך יכלו הכנענים לאסור עצי אשירה בארץ כנען קודם שכבשוהו בני"י, הרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו וברש"י (שם ד"ה ואשריהם תשרפון) וז"ל: [שהרי] כל הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל מאבותיהם שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה, ע"כ, שזהו סוף הפסוק של קום התהלך בארץ ותזינן שבני"י ירשו את ארץ ישראל ע"י הליכת אברהם בארץ].

בענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין בנר חנוכה

מדוע דוקא בחנוכה תקנו דרגות של קיומים יותר ויותר נעלים זמ"ז, נר איש וביתו ומהדרין ומהדרין מן המהדרין, ובשאר ימים טובים אין כזה דין? ובפרט עיין ברמב"ם שכתב (פ"ג מהל' חנוכה הל' ד') והדלקת הנרות בהן מצוה מרבית סופרים כקריאת המגילה. הרי שהשווה בין קריאת המגילה לנר חנוכה, והרי בשניהם יש דין של פרסומא ניסא, וא"כ צ"ע מדוע לא קבעו דיני מהדרין וכו' גם בקריאת המגילה.

ותי' רבינו דלכל היו"ט וכן לפורים יש מקור בתש"כ ורק לחנוכה אין שום מקור בתש"כ וכל מה שאפשר לדעת עליו הוא כולו ענין של תשבע"פ. ולכן חלוק מצוות הדלקת נרות מקריאת המגילה בפורים, דכיון דקריאת המגילה היא מצוות קריאת תש"כ, וכל הפרסומא ניסא שלה היא על ידי קריאת ספר מכתבי הקודש, אי אפשר להוסיף או לגרוע בקריאתה, ולא שייך מהדרין וכו' בקיום מצוותה. [ואפי' אם היו קוראים את המגילה כמה פעמים, היה בזה רק קיום אחד חוזר של קריאתה, ולא היתה שום תוספת בפרסום הנס בחזרת אותה הקריאה]. משא"כ בחנוכה דלי' לי' מגרמי' שום דרך של פרסומא ניסא בתש"כ תקנו חז"ל דהפרסומא ניסא שלה תהיה מדין לימוד תורה שבוע"פ. והסבר הענין הוא שחז"ל תקנו הדלקת וראיית נרות בחנוכה כדי שהרואה ילמד מהן ענייני חנוכה ופרסום הנס, וכמו כל לימוד תשבע"פ דהוי לימוד של עיון והבנה וקא. והנה, בזמן הגמרא, סתם הדלקת נרות היתה סימן שיראו אחרים וילמדו איזה מסר מהנרות הדולקות, ולמשל פעם למדו מנרות דולקות שהיתה שמחת אירוסין במקום שהנרות דלקו, והיה נ"מ לדינא מלימוד זה (עיין גיטין פט.). [ואגב, מההבנה הזאת שלמדו על שמחת אירוסין מהדלקת הנרות, קם המנהג עד היום הזה להשתמש בנרות בחתונות].

מעתה יובן שיסוד במצות נר חנוכה הוא שעל הרואה "ללמוד" ו"לפרש" מהנרות הדולקות את "הסיפור" שהם "מספרים", ר"ל ענייני נס חנוכה ודיניה. לכן המנהג הוא לומר הנרות הללו מיד לאחר הדלקת הנרות שזהו אמירת ופירוט דברים ש"לומדים" מהנרות. והרבר מוכח שההדלקה נועדה מראש ללימוד שהרי ההדלקה נתקנה ונועדה לפרסום הנס, וכמו שכתב כן הרמב"ם בפירוש (פ"ד הל' יב) מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ע"כ. [והרי הוא דבר פשוט שאם המדליק מודיע ענייני הנס ושבת והודי' דרך הנרות, על הרואה ללמוד ולפענח מהי ההודעה שיש בנרות הדולקות האלו.] אשר לפי"ז מכיון שתקנת נר חנוכה הוי לימוד של תשבע"פ, שפיר תקנו שב"מלמד" של התקנה, דהיינו הנרות, מלכתחילה יהיה אפשר להרבות ב"סיפור" הנס והשבח לה' ע"י הוספה בהדלקת הנרות הכל לפי מה שהו אדם, דזהו כמו בכל לימוד תשבע"פ שכל

יחיד יכול לעלות במעלות ולהוסיף מדילי' ומלכתחילה יש לו לעשות כן, משא"כ בתש"כ ששם רק קריאה השווה לכל נפש אפשרית. וה"ז כמו שבסיפור יצ"מ מעיקר המצוה כל המוסיף ה"ז משובת, שמכיון שהמצוה אינה קריאה אלא לימוד תשבע"פ דוקא (עד שאינו יי"ח אם רק יקרא פרשיות התורה של יצ"מ), מעצם יסוד הדין של מצות סיפור בתשבע"פ, הוא להוסיף בקיומה. ומעתה יובן שדוקא בנר חנוכה, דכל כולה יסודה בתשבע"פ עד אשר אין לה שום זכר בתש"כ, יש דין של מהדרין וכו' איך להרבות בקיום התשבע"פ שבה.

הערות על המנ"ח - מצות מילה

המשך ממסורה טו

אבל בן קטורה אין להם קה"ג.

צ"ע לפי דעת המנ"ח (והש"א) לעיל, שמילת מקנת כסף נמי הוי בתורת מצות מילה (ולא מדין גרות, כמ"ש), הלא קודם גירותו (דהיינו שבילתו ומילתו) אין לארון הישראלי עליו אלא שעבוד מעשי ידיו בלבד ולא קנין הגוף [עגמ' יבמות (מה: מו). הלוקח עבד מן הנכרי וקדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו ב"ח מ"ט וכו']. ואפ"ה יש עליו מצוה למולו, וה"נ הו"ל למימר בב"ק. ונל"ח, דקנין עבד של גוי אין סופו לבוא לעולם לידי קה"ג, משא"כ קנין הישראל בעבד קודם גירותו, שאפשר לבוא לידי קה"ג, כלומר, דאף דישראל אין לו בעבד אלא מעשה ידיו קודם גירותו, מ"מ גופו קנוי לו למעשה ידים, אבל עכו"ם שי"ל עבד, אין גופו קנוי כלל וכלל, ולדעת רבינו במקנת כסף לק"מ.

אי יצאו האבות מכלל ב"נ לקולא וכו'.

זה פשוט שהיתה להאבות קרושת ישראל לענין המצוות שנצטוו בהם, דבברכות אמרים אקב"ו, שהקדושה היא רק בחיוב מצוות, ולא נסתפקו האחרונים אלא אם היתה להם קרושת ישראל אפילו לענין המצוות שלא נצטוו בהם, וז"ב. והרמב"ן בפירוש התורה כתב שבא"י קיימו המצוות ולא בחו"ל, ולכך נשא יעקב שתי אחיות ומתה רחל טרם הכנסו לא"י, ר"ל, ב' בריתות נכרתו עם בני"י, הא' - של האבות, והב' ברית סיני. זו של האבות תמיד היתה כרוכה עם ברית הארץ, ולכן לא נהגה אלא בא"י, אבל זו של סיני היתה רק בין ה' ובין אומתנו על קיום

המצות, וכוללה אפילו יהודי הגלות. ואף גם זאת בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם וכו' בריתי וכו'.

והנה עכו"ם פסול למול.. ולכאורה קשה למה צריך לימוד

וכו'.

באמת לק"מ, דלא דמי עכו"ם לאשה, דבאשה, בשעת הרחוק, היא מילה כשרה, משא"כ בעכו"ם, אין הפירוש דבדיעבד מילתו כשרה, אלא דאיה"נ דלא היתה בזה מילה כל עיקר, אלא דלא בעינן הטור"ב בדיעבד, אבל אין זה ענין לכשרות או פסלות מעשה מילה. וז"פ. (ונ"מ בין אינו בר שליחות לבין מילה פסולה, בגדול שמחויב להתעסק למול א"ע, אבל ל"צ לעשות את מעשה המילה בעצמו, דמטעם אינו בר שליחות לא איכפת לן, ומטעם פסלות מילתו אין להניח לעכו"ם למולו. כמדומני שכ"א רבינו. אך המנ"ח בעצמו ס"ל להיפך, דאפילו בדירי בעינן לאתויי לידי שליחות, וזה סותר לדברי רבינו לעיל בשי"ר ד"ע.)

מילתו וגרותו באים כאחד.

לכאורה צ"ע, דאין הגירות נשלמת עד מעשה הפריעה, ונמצא שבשעת המילה עדיין הי' עכו"ם, והיתה מילתו פסולה. ובזמננו חותכין ב' הקרומים ביחד.

בגר קטן הנטבל ע"ד ביי"ד יש להסתפק מתי עושים הטבילה - קודם הברכה או לאחריה, דבגמ' (פסחים דף ז:) אמרינן דבטבילת הגר מברכים לאחר מעשה המצוה, משום דגברא אכתי לא חזי (ברכות נ"א.) ויל"פ שעכו"ם אינו יכול לברך אקב"ו, דהוי שקר (עיין תוספות). ולפי"ד יש להבי"ד לברך בטבילת גר קטן עובר לעשייתו (וכ"כ הראב"ד בספר בעלי הנפש. ד"ע.) אך י"ל עוד בא"א, דבאמת צ"ע, למה מברכים על מילת גרים, הלא קודם שיטבול אינו גר עדיין, ולא נגמר עתה שום דבר (ועיין דרך פיקודך מצוה ב' חלק הדיבור סי' ל"ח, דנסתפק אם מברכים מן הספק על גירות קטן, דקיי"ל הגדילו יכולים למחות, וצ"ע מ"ש מכל גר שיכול לחזור בו בין מילה לטבילה ואפ"ה אנו מברכין על המילה, ד"ע.) וצ"ל דברכה זו נתקנה על החלות הנעשה - על זה שנימול וראוי הוא מעתה להתגייר, דומיא דברכת עירובי חצירות ועירובי תחומין, וכן ברכת טבילה (של הבי"ד, דלכו"ע לא היא מצוה אלא מכשיר) וברכת ענט"י, וה"נ י"ל בטבילת גר אפילו כשהבי"ד מברכין יברכו אחר הטבילה, די"ל דברכה שאומרים על חלות יש לברכה בדוקא לאחר שכבר שישנה החלות, עיין בספר ארץ הצבי עמ' ל"ב ובשעורי רבנו עמ"ס סנהדרין דף ע"ב. ד"ע.) (ביאור רבינו זה צ"ע, לפי יסוד התוס' חולין ק"ה סע"א,

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה יט

שאר מברכין על תיקון או על הכשר אלא דוקא על מ"ע, ועשו"ת צפנת פענח סי' ע'. ד"ע.)

הטפת ד"ב

כשבת קל"ה א' - ערלתו וראי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת, שבש"א צריך להטיף ממנו ד"ב ובה"א א"צ. וצ"ל"ה אם הקרא אתי לב"ש, שאע"פ שצריך הטור"ב א"ד שבת, או דקרא איצטריך לב"ה דאינו דוחה, וממילא נשמע שאינו חייב, דטעמא דאינו דוחה, היינו משום שאינו חייב. ורש"י פירש דקרא איצטריך לב"ש, ולפי', אתיא האי ברייתא בשיטת ב"ש. אבל מהתוס' משמע שפירוש הברייתא לדעת ב"ה, דמאחר דאינו דוחה אה"ש, מינה שמעינן דאין חיוב בהטור"ב כלל. (וזה"ל: אלא נראה לר"י דעיקר האי קרא אתי לאנדרוגינוס שאינו דוחה אה"ש ונולד כשהוא מהול (ולא הוסיפו שאינו דוחה וכו' - ...) א"ג קרא אתי לאנדרוגינוס ונולד כשהוא מהול מסברא ידעינן דא"צ להטיף ד"ב וכו'). (ובאמת בגמ' אח"כ אמרו ב' הפי' בשיטת הת"ק. ד"ע.)

ארשב"א... ערלה כבושה... גר שנתגייר וכו'.

צ"ל"ה ענין ערלה כבושה. ותמוהה שי' ר"י דהוי וראי ערלה כבושה. ועוד צ"ע, שאם נחשוש לערלה כבושה, היאך תועיל הטפת הדם להיות במקום מילה, שהמנ"ח כתב שאם התחיל ישראל במילה, וגמר עכו"ם, דבעינן שוב פעם הטור"ב, ול"א דהטפה הראשונה של תחילת המילה עלתה לו, דזו היתה ההל"מ, שמילה נצרכת לוראי ערלה, שהיא גילוי העטרה, והטור"ב לערלה כבושה. וגם צ"ע הלשון "כבושה". (וכן הציע רבינו לאביו הגר"מ נ"ע) [וכ"ה בתשובות אבנ"ז סוף תחו"מ. (ד"ע)] דבתחילת יצירת הולד, הי' בכח בבשר זה להימשך ולהיות לערלה, אלא שלא יצא לפועל ונשארה הערלה בבחינת רק כבושה, וכלשון suppressed, רק בכח להתגדל ולהיות לערלה. ולפי"ז צ"ל שיש ב' דיני ערלה: א' כיסוי העטרה, ב' עור, שהיה בכוחו פעם אחת להמשך ולהיות לערלה. וזו היתה ההל"מ, שלבטל ולהפקיע השם ערל שאין עמו ערלה מועילה הטור"ב. אבל בציוור הרמנ"ח, הרי היתה כאן ערלה גמורה, וממילא אין הלכה זו שייכת כלל. ונתבארה שיטת ר' יוסף. ודעת ר"ש בן אלעזר היא, דלכו"ע מהגיא הט"ר להוציא מהשם ערל (שנתהוה עי"ז שהי' בכח בשר זה פ"א להמשך ולהיות לערלה), ובגר שנתגייר מהול נחלקו - אם הט"ר ג"כ מועילה ליצור שם בן ברית, אפילו מבלי להסיר שום שם ערל (שנתהוה כנ"ל). בן ח' ה"ה כמת לכ"ד. צ"ע בזה"ז שיכולים לקיים בני חי"ת עי"י

אינקוואטור, אם דיני כחי מסוכן, דלכו"ע מחללין עליו את השבת, או דינו כעובר בן ד' חדשים, שנחלקו עליו הראשונים.

תוס' ד"ה לא נחלקו. לענין פסק הלכה יש ד' שיטות. שיטת התוס' והר"ח מובנים (לתוס', אין מילה אלא הסרת כיסוי של ערלה, ולא הפקעת שמות ולא יצירת שמות.) אך דעת בה"ג צ"ע, דבגד הצריך מילה ולא בקטן. ובטעם פסקו נאמרו ב' סברות: התוס' ביבמות (מו: ד"ה דר' יוסי) כתבו דקטן שלא היתה לו ערלה מעולם א"צ, אבל גר שהיתה לו ערלה, ומילתו אינה מילה, צריך להטיף ד"ב. כלומר, דמילת הגר היא לשם מצוה (מצות מילה, כן פי' רבינו בכל הראשונים חוץ משיטת הרמב"ן) - להסיר השם ערל, ר"ל, דמהניא הט"ב לבטל השם ערל אפילו בתינוק שאין לו כיסוי הערלה, על ההתנאי שיש עליו שם ערל. אבל קטן אין לו שם ערל אם נולד מהול - דעי"ז שהי' בבשר זה בכח להימשך, אין זה פועל ליצור שם ערל. ונל"פ שהשם ערל שיש לגר הבא להתגייר היינו מכח קרא דכל הגויים ערלים (נדרים א:), שאינו רק ענין ללשון בני אדם בנדרים, אלא אף להל' מילה, וכדמשמע בגמ' ע"ז (כד.). ולפי פירושו, דלכאורה הוא מפורש בגמ', צ"ע על התוס' שאנץ (מובא ברא"ש דף קלה.) ועל הרו"ה, שרצו לחלק בשיטת הבה"ג בין עכו"ם שנולד מהול לבין מל בגיותו קודם שבא להתגייר. ולכאורה כן משמע פשוטות ל' התוס' ביבמות - שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה, ויתבאר בסמוך. והרמב"ן (במלחמות פ"א דמילה) הטעים את פסק הבה"ג, שמכיון שאמר ר' יוסי שאינו גר ליכנס תחת כנפי השכינה אלא במילה וטבילה... אף זה אם אין מטיפין ממנו ד"ב במה יכנס תחת כנפי השכינה. (ואף על פי שמל ערל הוא, כדאיתא להדיא פ' הערל...), ולפי דעתו מברכין עליה, שלא משום ספק ערלה הוצרכה, אלא מדין דם הברית, ועל כך תיקנו במילת הגרים למול ולהטיף וכו'. כלומר, אין מילה אלא להסיר כיסוי ערלה, ואם אין כיסוי של ערלה, ליכא מילה לבטל שם ערל או ליצור שם בן ברית, דשמות אלו נגמרין בגרות ע"י טבילה באמהות, וה"ה בגברים, דאפילו נניח שעולות מעכבת גירות (שא"א לערל להתגייר), מ"מ שם עולות זה מתבטל (-) אם הוא רק שם עולות ולא עולות ממש - ע"י הטבילה, כמו בנשים. אלא צ"ל דהט"ב דגר היינו מכח הדין של דם הברית, כלומר, דין מיוחד בגירות, והוא מעשה ממעשי הגירות. (משא"כ לשיטת התוס' שהוא ממצות מילה הרגילה אף בגר. כ"א רבינו.) ומאחר שכן, שייכא ברכה על הודאי, דהנה הר"מ פסק בגר שנתגייר מהול, דאין מברכין, אף שאין מילתו על הספק, מ"מ אין מברכין, דאין כאן מצות מילה בשלמותה, דבכל מילה יש חתיכת עור הערלה וביטול השם ערל, וכאן אין אלא את השני בלי הא' (כמש"ב לעיל). ועל מצוה שנעשית שלא בשלמות אין לברך. אבל זהו דוקא אם נאמר שמילת הגר היא מדין מצות מילה, אבל אם נאמר שאינה מצות מילה, אלא מצות הט"ב של מעשה גירות (דעל הפסוק בדמייך חיי בדמייך חיי דיחזקאל, דרשו חז"ל דקאי אדם פסח וארם מילה, והמילה

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה כא

היתה אז מדין גירות, כ"א רבינו), פשיטא דאיכא מעשה המצוה של הט"ב בשלמותה. וראיית הרמב"ן מל' הברכה - למול ולהטיף, דב' מצוות יש במילת הגר - מצות מילה, כמו בישראל, וגם מצות הט"ב, שהיא מעשה גירות.

והנה במילת גרים, אי בעינן שיהיה בפני ב"ד או לא נחלקו הראשנים, (ועי' ב"ח על יו"ד רס"ח שפלוגתא היא בין הר"ם, והסמ"ג, והרמב"ן). וי"ל דנחלקו אם המילה (או הספת הרם, כנ"ל) מהווה אחד ממעשה הגירות החיוביים, או רק שעולות מעכבת בגרות, והמילה היא רק לשלול העולות. דאם הוא מעשה גרות, בעי ב"ד, ולא נאמר דין ב"ד בטבילה גירות בלחוד, אלא בכל מעשה גירות. אך אם אין המילה חשובה כאחד ממעשה הגירות, אלא רק שעולות מעכבת בגירות י"ל דא"צ ב"ד.

ועי"ל, דאפילו נאמר שהוא אחד ממעשה הגירות, עדיין יש מקום לומר דלא בעי ב"ד, דרק הטבילה שהיא גמר הגירות (שע"פ רוב באה היא אחרי המילה) בעיא ב"ד (עיין שיעורי רבינו פ"ד דסנהדרין). (ועיין דגמ"ד ביו"ד רס"ח שכתב סברא הפוכה ממ"ש. ד"ע.) ולכאורה הי' נ"ל דבנקודה זו כו"ע מודו, דערלות בודאי מעכבת בגירות, ולא נחלקו אלא אם מעששה המילה מהווה ג"כ אחד ממעשה הגרות או לא, ומהרמב"ן הוה מבואר שהיא כוללת שני דברים אלו, שהרי עיקר חירושו היה שהטפת דם דגר אינו ענין להסרת השם ערל, ולא שהוא מעשה מילה. (צ"ע לפ"ז הלשון ברמב"ן - ואע"פ שמל, ערל הוא וכו', דלמה הוצרך לזה, ד"ע.) וממילא מתוך זה מתבאר, למה ס"ל להרמב"ן דאף מילת הגר בעי ב"ד, כמו שהביא ה"ה משמו (פי"ג מהל' אי"ב).

שיטת הרמב"ם, לחייב הט"ב בשניהם, אבל אין מברכין דאין המצוה בשלימות, ומבואר דלא ס"ל כהרמב"ן שהטפת דם בגר הוי מעשה גרות, אלא ס"ל דהוי קיום במצות מילה הרגילה. בקטן ההטפה הוא בכרי לבטל השם ערל שיש בו (מחמת שבשרו הי' בו בכח להימשך וכו'), ובנתגייר - ליצור השם בן-ברית, או לבטל השם ערל שיש לכל עכו"ם מכח דינא דכל הגוים ערלים. אבל היכא שאין ההטפה מבטלת או יוצרת איזה שם שעל הגברא, אין מקום להט"ב, שאינה מצוה בפ"ע. ולהר"ם ס"ל בעכו"ם שמל, דא"צ לחזור ולהטיף ד"ב (כ"ה פשוטות לשונו רפ"ב דמילה, וכן הבין הטור סי' רס"ד, ועיי"ש בב"י). דאינו ערל עתה, ואין בהטפה שום מצוה. (ועי' שאג"א.) אך צ"ע לפי' רבינו הוה, מהל' תרומות, שפסק הרמב"ם דנולד מהול אוכל בתרומה, ומשמע דאין לו שם ערל, אלא דהט"ב הוא מצוה בפ"ע, וכמו שהוכיח במשכנות יעקב, ובאמת רבינו ראה בכתבי הגר"ח, דהוא פשיטא לי' בדעת הר"ם דאף במילת קטן בעינן הט"ב, ופי' בקרא ס"פ לך - ואתה את בריתי תשמור... המול לכם כל זכר, דבריתית תשמור קאי אהטפת דם, והמול -

קאי אחתיכת עור הערלה. ועל ב' חלקי המצוה האלו, הי' רגיל לומר, שתיקנו ב' הברכות - על המילה - על מצות חיתוך העור, וברכת האב - להכניסו - קאי אהטפת הרם, שהוא החלק השני של מצות מילה. (ולפי מה שביארנו אנו בברכת להכניסו, שנתקנה על חלות השם בן-ברית בתינוק, ליכא ראייה. רבינו.) ובענין פ' הגר"ח בפסוק, לא ידע רבינו אם הוא לימוד הגמרא או מדרש בשום מקום. [ובתשובות דבר אברהם הביא כן מהזוהר, שיש ג' חלקים למצוה זו, מילה, פריעה, והטפת דם.] והנפק"מ למעשה בכ"ז בקלעמף שרגילים קצת מוהלים להשתמש בו, שע"י נפסק ריהוט הרם לאבר המילה, ואין בחתיכת הערלה שום הטפת דם, ולפי הגר"ח בפסק הרמב"ם בנוולד מהול, דמקיימים את המצוה שאפשר לקיים, אז בקלעמף כזה, אין להשתמש, ולא יתקיים אלא חלק א' מהמצוה. אבל לפי הבנתנו ברמב"ם, שההטפה היא לבטל השם ערל, אבל סתם הטפת דם אינה מצוה, לכאורה הי' צ"ל מותר להשתמש בקלעמף כזה. ועל פירוש הגר"ח בפסק הרמב"ם קשה כנ"ל, ממילת עכו"ם, שלא הצריך הטפת ד"ב (א"כ ירחוק לפרש כהב"י. ד"ע.) (אבל נראה לכאורה שאפילו נפרש כהב"י, ואפילו נפסוק כהרמ"א רמל בלילה צריך לחזור ולהטיף ד"ב, מ"מ אין זו ראי' לאסור הקלעמף בלי הסברת הגר"ח, דבכה"ג שהיתה מילה פסולה י"ל דהטפה תפעול ליצור השם בן-ברית. אבל אכתי י"ל דסתם הטפה לא מצינו, כגון למשל - בכל מילה, די"ל שעצם החיתוך פועלת ליצור השם הזה. ד"ע.)

והנה, הטר"ב צריכה להיות דוקא מבשר הערלה, ואם יטיף דם מאצבעו או מבהן רגלו, פשיטא שאין זה כלום, אבל הנוולד מהול, מאחר דחיישינן לערלה כבושה, כלומר, שבשר זה הי' בכחו (טרם יציאת הולד לאויר, בעיקר יצירתו) להימשך ולכסות העטרה, שם ערלה יש עליו לענין זה. [וכ"ה בתשו' אבני"ז. ד"ע.] ונראה לומר ברעת הר"ש והר"ז, שחילקו בשיטת הבה"ג בין גר שנוולד מהול שבא להתגייר לבין מל א"ע בגיותו, דבנוולד ערל ומל א"ע, נקראת בשרו בשר ערלה, ושייך להיות הטפת ד"ב, אבל בנוולד מהול, הגברא הי' ערל, אבל אין לו ערלה, וממילא א"א להיות הטר"ד, דאברו הי' כמו ידו ורגלו, שאין זה בשר הערלה. וממילא נשאר כנכרת גירו, שכתב הבה"ג דגירותו נגמרת בטבילה לחור (תוס' יבמות שם), ועפ"ז, יל"פ כונה שלישית בבה"ג - בהסברת התוס' בשיטתו, דקטן הנוולד מהול א"צ הטר"ד דאין שמה מה לעשות, דגידו כאצבעו, שהרי אין לו בשר ערלה. (אך לפי"ז צ"ע, דלכאורה הי' לו להשאר ערל וליאסר בתרומה ובפסח, וכן לעכב בגירותו. ואם נאמר ע"ז דלא חיישינן לערלה כבושה, הלא זה היה פירושנו לעיל בתוס', ואין בזה פירוש חדש, וצ"ע. ד"ע.) משא"כ עכו"ם שנוולד ערל, אף שאח"כ מל א"ע, מ"מ יש שם ערלה על בשרו ושפיר אפשר לעשות בו הטר"ד, וז"פ.

[לכאורה ק"ל שמילת הגר היא בתורת מצות מילה דכל ישראל, דאכתי

עכו"ם הי' עד טבילתו, וא"א לומר בכה"ג באין כאחת, כמפורש במנ"ח, והיאך נאמר שמילה בעכו"ם היא קיום המצוה - אם לא נדמה זה לפו"ד דעכו"ם, עי' ר"מ פט"ו ה"ו מאישות, וזה רחוק. אלא נ"ל דחיוב מילה צריך להיות דוקא בשעת לידה, ולא לאחריה, וזה שלא נתחייב אז במצות מילה, אינו חייב בה אח"כ. ועי' ט"ז רס"ד ססק"ט - אבל פשיטא לי. וי"ל דלא כהט"ז בזה. וטעם דבר זה, לומר שהחיוב צריך לחול בשעת לידה, דמחייב המילה בשמיני הוא הלידה, ואשר על כן אמרו בגמ' שבת (קל"ה:) רכל שאין אמו טמאה לידה, אינו נמול לח', דהלידה המחייבת במילה שמונה צריכה להיות כמו הלידה המטמאה. ודוגמא לדבר - עי' חולין (קל). תיתי מזכרים, דבכור נוהג בנקיבות ולא בזכרים, וזה תמוה, ופירש רש"י שזכרים אינם מולידים, כלומר, דהמחייב לדין בכור הוא לידת האם. עי' משנה פ' בהמה המקשה - (ט:). וטעם הדבר נ"ל ע"פ לשון התורה ס"פ תשא - כל מקנך תזכר פטר שור ושה, שהעובדא שזיכרה זוהי המחייבת בבכורה. וכן בל' המשנה בכ"מ, המבכרת. אלא נ"ל לומר שמילת הגר אינה אלא מעשה גירות או הכשר להתגייר, ולא מצות מילה. (ד"ע.)

לדעת הגר"ח, ק"ל פסק הר"ם למה לא נצריך הטפת ד"ב בעכו"ם שמל. דבשלמא לפי דברינו אפשר לומר שאין מילה אלא לבטל שם ערל, ואין שם ערל זה מחמת שלא קיים מצות מילה, אלא מכח הערלה כבושה, או מטעם גזה"כ דכל הגויים ערלים. אבל בנימול בלילה או תוך חי"ת או ע"י עכו"ם (ה' אופנים יש בבעיית הטר"ב) שפיר י"ל דלא מיקרי ערל, דבפשיטות, השם ערל תלוי בעור הערלה המכסה העטרה, ובאלו הצעורים, מה תועיל הטפת ד"ב. וכן הסביר השאג"א (ס' כ"ד) דהוי מעוות לא יוכל לתקון. אבל לדעת הגר"ח, למה לא נטיף ממנו ד"ב. ורבינו מצא בכתבי הגר"ח, דדעת הר"ם היא דעכו"ם פסול דוקא למילה, אבל לא להטפת דם. (וכן הסביר נמי בפשרת הרמ"א ס' רס"ב, דלילה פסולה אפילו להטפת דם, אבל דין שמיני לא שייך אלא למילה, אבל הטפת הרם א"צ שמיני.) [והדברים הללו כבר הובאו בספר דברי יחזקאל. (ד"ע.)] וזה תימה, דמילה היא מעשה חתיכה, והטפת הרם חשובה כהכנסה לברית, אשר על כן נקראת הטר"ד ברית, וע"ז נתקנה הברכה של להכניסו, וכאשר הזכרנו למעלה בשם הגר"ח, וא"כ היאך נאמר שעכו"ם כשר להכניסו לברית, אבל לא לעשות מעשה חתיכה, ועוק"ל, דהלא הגר"ח ביאר בקרא - ואתה את בריתי תשמור, דזה ר"ל הטפת ד"ב בכל מילה. (והגר"מ ז"ל הזכיר פעם לרבינו, שאביו הגר"ח לא הבין למה לא מנו מוני המצות את מילה לב' מצוות: מילה והטפת ד"ב -) והיאך נכשיר עכו"ם, הלא פסול עכו"ם נלמד מקרא זה ממש! עי' גמ' ע"ז (כז.), (אבל לפי מש"פ הר"ם דבשעה"ד אשה כשרה למול, עכצ"ל דתפס לעיקר הלימוד דהמול ימול, ולא נתמעט עכו"ם מאתה את בריתי תשמור, אין זה קשה כ"כ -) וזה רחוק.

והנה הרמ"א חילק בין מילה בלילה לבין ת"ו, וצל"פ ברעתו (דלא כהגר"ח)

היכא דחפצא של מצוה יש בו שם של עבירה, כגון שם גזול, וזוהי כונת הר"מ בהל' שופר (פ"א ה"ג) שופר הגזול שתקע בו יצא... ואין בקול דין גזול, וכן שופר של עולה... שאין בקול דין מעילה, והוא מהירשלמי, דדין מצוה הבב"ע הוא דוקא היכא דאיכא חפצא של עבירה, וקול הברה אינו חפצא [וכאשר הובא בשם הגר"ח בס' ארץ הצבי בקונטרס ברכת המצוות], וה"נ במל בשבת, הא ליכא הכא חפצא של עבירה. ועי' ירושלמי שבת פרק האורג (בבבלי שם עיין ק"ה: הקורע.. באבלו חייב, ואע"פ שמחלל את השבת יצא ידי קריעה) שהקשו מ"ש מצה גזולה מקורע בשבת, ותירצו דתמן היא גופה עבירה, ברם הכא איהו הוא דקעבר, כלומר, בשבת לענין קריעה ליכא חפצא של עבירה, וממילא פשיטא דלא שייכא כל עיקר הדין של מהבב"ע (ועיין אתוון דאורייתא רס"י י'. ד"ע) ופלא הוא שלא הזכיר זה הרב מג"ח. -

ולדעת הש"ך תו"מ סי' ר"ח וכו'.

הוא התירוץ האמיתי לקושית המתרי"ט, דאעל"מ שייך דוקא היכא דעצם המעשה הוי מעשה איסור, אבל בשבת אין שחיטה והה"נ מילה מהווים מעשה האיסור, אלא שע"י מעשה זה נמצא הגברא מחלל שבת. (עיי"ש באתוון דאורייתא, שזו היתה חקירתו. ועיין באורך בספרו של הגר"ש זעווין "לאור ההלכה". ד"ע.)

ורשע שמל מבואר בשו"ע...

עיר"ד רס"א ס"א דעכו"ם פסול למול. והרמ"א שם פסק דאפילו מומר לכה"ת כולה וכן מומר לערלות נמי פסולים למול. והנה לכתובת סת"ם שכל אלו פסולים, מבואר בגיטין (מה:): דלא חשיבי בני קשירה. ועיין בר"ם הטעם דבעינן מוזהר על הקשירה ומאמין בה (פ"א מתפילין הלי"ג). וזהו מחמת שנאמר בכתובת סת"ם דין של בר-קשירה. (צ"ע לענין שחיטה, דלתוס' והרא"ש בעינן בר-זביחה, מקטן וכו', עיין ש"ך ליו"ד הל' שחיטה. ד"ע.) אך, לענין מילה, עגמ' ע"ז (כו.) דנאמרו ב' פסוקים לפסול עכו"ם: המול ימול לומר דדוקא מהול ימול, וגם ואתה את בריתי תשמור, לומר שדוקא בן-ברית ימול. ואמרו בגמ' דנפק"מ לנשים דלא הוו בכלל בני-ברית, אבל אינן ערלות. והקשו בתוס', דהי' אפשר לומר דנפק"מ לומר, דלא הוי בר-קשירה והה"נ שאינו בר-ברית, ותירצו דדוקא בבר-קשירה בעינן שיאמין בה, כל' הר"מ. אבל לא לענין מילה. ופסק הרמ"א הוא נגד התוס'. וכן העירו הגר"א והגרעק"א, והגאון רעק"א הוסיף עוד לתמוה, דאנן קיי"ל כמ"ד המול ימול, ולחכי פסקינן דאשה מלה, וא"כ פשיטא דהה"נ שמומר כשר למילה.

(חילוק התוס' הנ"ל הוא, דבסת"ם בר קשירה היינו מי שמורה בה ומאמין בה, אבל במילה, בר-ברית היינו מי שמורה במילה. לאפוקי אשה, דהיא מופקעת

רס"ל דהשם ערל בא עי"ז שלא נתקיימה בו מצות מילה (ולא שתלוי בערלות פשוטה -) ואעפ"כ מילה תוך זמנה כשרה בדיעבד, דדין שמיני לא נאמר אלא לענין החיוב, דקורם ח' לא ימול, שהרי ע"י זה יתבטל ממצות מילה בשמיני, וגם - מתוך עובדא זו - שאין חיוב על האב למולו עד יום השמיני. אבל אם מלו, אין כאן פסלות. וזה קשה מן הגמרא: (א) ע"י שבת (קלז.) על המשנה דהיו לו ב' תינוקות למול, דמבואר דבמל של מוצאי שבת בשבת, ליכא "עשה מצוה", ומוכח דליכא כלל קיום המצוה. (וכן פירש שם רש"י, בפשיטות, ומוכח כדעת הש"ך.) אך י"ל דלענין פטור קרבן בעשה מצוה, בעינן דוקא עשה מצוה שהיה מחוייב בה. (ובשאג"א סי' נ"ב כתב ראי' זו בלי שום פקפוק עליה, ולא הזכיר כלל ראיית רבינו השניי', בעוד שלרבינו לא תפס את גמרא זו לראייה של כלום, אלא רק הגמ' השניי'); (ב) ביבמות (עא.) נסתפק רב חמא בר עוקבא בקטן מהו לטוכו בשמן של תרומה, ובירושלמי (פר"א דמילה) פסק דאין ערלות אלא מיום ח' ולהלן (מובא בתוס' ר"פ הערל). ואם אין עליו שם ערל, לא תתכן מילה. דמילה היא הסרת הערלה. וראיה זו היתה מכרחת בעיני רבינו. (עי' ח"י הגרי"ז ז"ל עה"ת מפי השמועה ס"פ לך.) (סי' ה').

ועבהגר"א רס"ד סק"י. וצ"ע דפסקי הרמ"א סותרים זא"ז.

והנה נלפענ"ד.. דוקא אם אין לו ערלה...ונפק"מ כגון אם ישראל חתך קצת...

זה ברוד דהטר"ב מפיקעה ומבטלת את השם ערל דוקא כשיש רק שם ערל אבל מציאות של ערלות ליכא. אבל היכא דאיכא מציאות של ערלה ממש, היאך אפשר לבטל השם ערל ועוד הערלות בו!

ועיין שבת (קלז.) שבמל את של אחד בשבת בשבת מיקרי שגג ועשה מצוה. ועי' ילה"ק ג' תמיהות: (א) נימא אי עביד לא מהני; (ב) דהלא ע"י חילול שבת נעשה מומר, ומילת מומר הרי פסולה; (ג) דהוי מהב"ע. הר"ם בפיהמ"ש (חולין יד.) כ' בשוחט בשבת דכשרה השחיטה דמיירי בשוגג, דאל"ה הי' מומר והיתה שחיטתו פסולה. והתוס' שם כ' דבפ"א אינו נעשה מומר, ויש בזה ב' פ"י: או דבעינן ג"פ או דלא נעשה מומר עד לאחר גמר אותה עבירה, אבל איה"נ דלא בעינן פעם שני'. (עיי"ש בר"ן ובהג"א. ד"ע.) והכא בגמ' דשבת, י"ל בפשיטות דמיירי בשוגג, ולא הוי מומר. ולענין מהב"ע, התוס' בסוכה (ט.) כתבו דהוי רק מדרבנן. ולכאורה א"ל בענין זה דשוגג יהיה דינו חלוק ממזיד, כגון אם אחד מעל בשוגג, שחשב שהיתה בידו בשוגג מצת חבירו, פשיטא דלא יצא, דשם גזול עליו אפילו היתה הגזילה בשוגג. אך עיקר צירוף הרמנ"ח ענין מהב"ע למילה תמוה למדי, דדין זה הוי דוקא

ממצוה זו, אבל המומר אינו מופקע ממנה. כנ"ל.)

להלכה, נראה לרבינו, דבעבר ומל מומר לערלות, דל"צ הטר"ב, דיש לסמוך על פסק הגרעק"א בזה.

ולענין לכתחילה, אם נולד הקטן באיי הים ואין שם אלא רופא מומר, ואם לא ימול בשמיני תדחה המילה שנתיים או יותר וכדומה, יש למול בזמנו ע"י המומר. אבל אם בטוח לן שתהיה מילה תיכף לאח"ז, יש לדחותה ולמול ע"י שומר שבת, וכל עוברא בעי עיונא בפרטים.

אשם תלוי... חטאת... ובזה מיושבת קושית התוס'.

(כעין זה תירץ הברוך טעם לקושית התוס' ב"ב נ' ע"ב, דהוי פטור ודאי, ולא רק פטור ספק, ונפק"מ לדין קלב"מ, ע"י בקובץ שעורים ובתשובות לב אריה (גרונס) ח"ב, ד"ע.)

תמוה, דבכריתות (יז): נחלקו אי להתחייב אשם תלוי בעינן דוקא חתיכה אחת משתי חתיכות, כלומר, איקבע איסורא, או שאפילו בחתיכה אחת ג"כ יתחייב אשם תלוי. והר"ם פסק בפ"ח מהל' שגגות ה"ב דבעינן איקבע איסורא. והחילוק שבין ב' הציורים הוא, דבחתיכה אחת, זה ר"ל שהספק יכול להיות ספק על החפצא אם יש שם חפצא של איסור או של היתר. אבל באיקבע איסורא, זה ר"ל דצר אחד של הספק הוי ודאי איסור והצר הב' ודאי היתר, ואין הספק אלא במעשה הגברא, איזה דבר עשה, הדבר המותר או הדבר האסור. ולהכי, בעשה מלאכה ביום אחד, וא"י באיזה יום אם בשבת אם בחול, שפיר י"ל דהוי איקבע איסורא, שלירת הספק היא על מעשה הגברא ולא על איזה חפצא [עתוס' כריתות ושפת אמת שמה (ד"ע)]. אך לפ"ז הי' צ"ל בעשה מלאכה בין השמשות בשבת, שלא יתחייב אשם תלוי דבכה"ג הוי הדבר ברור אצלו מה עשה ומתי עשה ואין כלל ספק במעשיו שלו, אלא לירת הספק היא בחפצא זה של ביה"ש אם הוא יום או לילה, ורק כמסתעף מזה נסתפק הגברא אם עשה מלאכות בשבת או בחול, אבל עיקר לירת הספק הוא על החפצא של ביה"ש. (אך מלשון הר"מ פרק זה סוף ה"ה יש לדייק דבעשה מלאכה בין השמשות שבין שבת ויוה"כ הוא דפטור מאשם תלוי, משום דודאי חטא, הא בביה"ש דסתם שבת חייב, וזה צ"ע מאחר דהר"ם פסק דבעינן איקבע איסורא, כלומר שיהא הספק אך ורק במעשה הגברא, מה עשה, ולא בהחפצא. (ורבינו לא הזכיר מקום הרמב"ם הקשה.) והנה בציור הרב מנ"ח, בספק לענין מילה בשבת, הלא הספק הוי בחפצא של התינוק ולא במעשה הגברא - את מה עשה, וא"כ צ"ל הדין שלא יתחייב באשם תלוי בכה"ג לפי פסק הר"ם.

ע"י ש"מ ב"מ... דאף רוב ספק הוי וכו'.

כלומר, דברובא דאיתא קמן פשיטא דיש לירת הספק אלא שאנו מכריעים אותו, וכל היכא דאיכא מיעוט מיוחד ל"ספק", זה שייך אפילו במקום שכבר הוכרע. (כ"א רבינו, ול"נ דצריכים להוסיף ע"ז במקצת ולומר דב' הכרעות יש - האחד בפעולתנו אנו, והב' - בעצם הספק היכא דמכריעים פעולה בלבד, או אכתי איתיה להספק - שלא הוכרע על ידינו - ונתמעט מטעם הגזירה המיוחד למעוטי ספק, אבל היכא דמכריעים הספק, אז לאחר ההכרעה ליכא ספק - ע"פ דין. וא"כ אין כל כה"ג בכלל המיעוט דספק, כגון במעשר בהמה, פקו"נ או מילה, לפי חידוש המנ"ח. וזה נ"ל מוכח מהסוגיא ב"מ שם. ול"נ שזה היה ביאור רבינו בפלוגתא דרבוותא בס"ס שלא נולדו ב' הספקות בב"א דסי' ק"י, ובמחלוקת האחרונים בספיקא דאורייתא שנתגלגל להיות ספיקא דרבנן, דאחד הם, דהוא דסי' ק"י הוי סר"א שנתגלגל להיות ס"ס דאורייתא, והיינו ממש בעיית הגמ' דתקפו כהן, דהוי ספק מומן המוחזק לאחד שנתגלגל להיות ספק המוחזק לשני, שספק הגמרא הי' אם מכח דין הממע"ה מכריעים את הספק, או רק את ההנהגה למעשה. ד"ע.) וזה החילוק ברור.

מילה סתמה לשמה קאי.

בגמ' ריש זבחים ממילי מעלייתא דרבא, דרמי מתניתין דזבחים אמתניתין דגיטין, דבגטין אפילו סתמא פסול, ובזבח רק בעושה לשם זבח אחר נפסל, אבל בסתמא כשר, ושני - זבחים בסתם לשמן עומדין, אשה בסתמא לאו לגידושין עומרת. והנה חילוק זה יל"פ בב' דרכים: א) דבגט בעינן לשמה חיובית להכשר, ובזבח אין שמה דין של לשמה בחיוב, אלא רק דין שלילי - שאם עשה שלא לשמן פסול הזבח; ב) באמת אפילו בזבח בעינן שיתכוון לשמה בחיוב, אלא דבזבח, שעושה מעשה (השחיטה) בחפצא של קרבן שעומד למצות - להשחט, זה גופא פועל שיחשב המעשה כמעשה לשמה. אבל בכתיבת הגט, שעדיין אין שמה שום חפצא של גט, אלא שע"י כתיבה זו הרי הוא יוצר את הגט, בכה"ג ליתא לחפצא הניתן להעשות בו מעשה שיפעול שעל ידו תחשב המעשה עפ"י דין כאילו נעשה לשמה.

והנה בגיטין (נד): מפורש דבעינן כתיבת אזכרות שבס"ת לשמן, וא"ל, פסול הספר. ומסתמא הוה"נ לכל שאר כתיבת הספר, ועיין מנחות (מד). בתוס' (ד"ה ואל ימול כותי), וצ"ע לפ"ז ל"ל מקרא מיוחד למעט כתיבת ס"ת ע"י עכו"ם, הלא

פשיטא דהוי דין חיובי, דבעינן שיתכון להדיא לצאת ידי חובתו. גם הטו"א חילק דרוקא במצוה שאפשר לחזור ולקיימה פעם שני, באלו אמרינן דלמ"ד מצ"כ, אבל במצוה שא"א לחזור ולעשותה פ"ב, לכו"ע מצוות אצ"כ.

המנ"ח הקשה היאך מילה כשרה בחש"ו, הלא אינם בני ברית, וממילא לית להו כונה, וא"כ למ"ד מצ"כ, הרי המילה פסולה היא. אך יסוד הקושיא ליתא, דהכשר המילה לחוד וקיום מצות מילה לחוד, ודמיא ממש לשחיטה, דלשיטת הר"ם איכא מ"ע בשחיטה, ואפ"ה ס"ל דשחיטת עכו"ם מטמאה כנבילה רק מדרבנן, דאלו מן התורה דמיא לשחיטת טריפה, דיש הכשר לענין טומאה ולא לענין אכילה. אף דז"פ דבשחיטת עכו"ם אין הגוי מקיים שום מצוה, ח"ו, אלא דחזינן משיטתו זו דיכול להיות הכשר, אפילו בלי קיום מצות עשיית אותו ההכשר. והסברא באחרונים (רבינו אמר את זה בשם הלבוש שהובאו דבריו בש"ך בתורת שיטה דחוי. וי"א שנתכוין לש"ך סי' א' סקכ"ז לענין קטן ששחט בינו לבין עצמו. ולי נראה שנתכוין לדברי הגליון מהרש"א דיש סי' ג' וכן בחידושי מהר"ל מפראג על הטור סימן ה'). דבשחט ונתכוין שלא לקיים מצות שחיטה (עיי"ש שלא דיברו לענין מתכוין שלא לצאת י"ח מצות השחיטה, אלא במתכוין שלא תתיר שחיטתו, וצ"ע. ד"ע) דהוי הבהמה נבילה, ליתא, כנ"ל, דפשיטא שאין ההיתר וההכשר תלוי בקיום המצוה.

עוד יש להעיר, שאם נאמר שמצות האב למול את בנו הוא להתעסק במילתו ושלא להשאירו ערל, ולפ"ז אצ"ל שהמהל הוא שליח האב במעשה המצוה, ר"ל דאין המוהל מקיים שום מצוה במעשה מילתו, ואף אינו עושה אפילו מעשה מצוה, רק מעשה הכשר בעלמא. והא דמברך אקב"ו על המילה, על מעשה ההכשר הוא שמברך, וכמו בנט"י ועירובין, ובטבילה לפעמים. (וצ"ע מהתוספות ר"ה כ"ה. ד"ע.) ואע"פ שאין במעשה המוהל משום מצוה אלא הכשר בלבד, מ"מ א"ש, די"ל דמצות התעסקות האב דוחה לשבת ביד כל מי שימול.

בנתכוין בפירוש שלא לצאת.. הטד"ב.

נראה פשוט דליתא, כנ"ל, וזה ברור, דדמי ממש לשחיטה, שההכשר לחוד וקיום המצוה לחוד. [ועיי'ן מזה בדרוש וחדוש לרעק"א ריש פ"ב דברכות לענין חלות הפרשת התרומה במקרה שלא קיים מצות ההפרשה, ובמלחמות לברכות דמד'ין נדה שנאנסה וטבלה שמוותרת לבעלה מתבאר דקיי"ל דמצוות א"צ כוונה (ד"ע).]

ויש לי ספק...

בעינן לשמה, ובס"ת הרי לא אמרינן סתמא לשמן קאי. ונראה מדברי התוס' בקושיתם, דהסבר הגמ' הוא כביאור השני, דאילו לפי הביאור הראשון, הרי רק בגט הוי דינא דלשמה חיובית בעינן, ולא בשאר מילי, והוה"נ בכתיבת ס"ת, דרוקא שלא לשמה פוסל, וא"כ למה לא נימא דסתמא לשמן אף בכתיבת סת"ם.

אך ע"פ תירוץ התוס' דע"ז (וכ"ה שם בתוס' במנחות, ועיי'ן תוס' ריש זבחים מזה -) דבמילה אמרינן דסתמן לשמן קאי, צ"ל כהפ"ה הא', דרוקא בגט בעינן כונה חיובית אבל בשאר מילי, והוה"נ במילה, הדין של לשמה הוא רק בשלילה, ששלא לשמה - לשום מורנא או לשם הר גריזים - פוסל את המילה, דאילו לפי הביאור השני, הרי במילה ליכא התם שום חפצא של מצוה שניתן ועומד להתקיים בו אותה המצוה דנימא דמאתר שאותו החפצא עומד להתקיים בו מצוה זו, שזה גופא קובע על אותו מעשה המצוה שייחשב כלשמה ע"פ דין, וא"כ הי' צ"ל הדין להצריך כונה חיובית של לשמה. וצ"ע על בעלי התוס' דנראה כאילו הם מזכי לשרא אבי תרי.

חש"ו.. הא לאו בני כונה נינהו.

נראה דאין זה נכון, ולא נתמעט הקטן אלא היכא דבעינן דעת, ומאי דבעינן לשמה בגט חשוב כדעת בשאר מקומות. והרא"י הפשוטה - דאנן קיי"ל דקטן חייב במצות עכ"פ מדרבנן מטעם חיבור, אף לדעת הפוסקים הסוברים דמצוות צריכות כוונה, ולא מצינו מי שיאמר שקטן מאחר שאינו בר דעת, אין ביכולתו לכוון, ואשר ממילא א"א לחייבו במצות, ואנוס הוא הקטן שאין ביכולתו לכוון לשם מצוה (וכבר העיר על כך הגר"י ענגיל בשו"ת בן פורת), דזה אינו, דאף דאין הקטן בר דעת, מכ"מ בר-כוונה שפיר הוי. (אך קצ"ע מסוגיא דחולין דף י"ג א'. ד"ע.) ורבינו השיבני דשאני שחיטת קדשים והכשר לק"ט. וצ"ע תי', ועיי"ש בתוס' מה שחילקו ע"פ הירושלמי, ובחי' הגר"ח על הרמב"ם להלכות חליצה).

קצת פוסקים ס"ל דבמצות א"צ כוונה דסתמן לשמן קאי.

תימא דליכא במצות שום חפצא שעומד למצותו דנימא שהמעשה שנעשה עליו יחשב ע"פ דין כנעשה לשמה. וגם לטעם הא' קשה, דזה גופא הוי מחלוקת האמוראים, דזה פשיטא לכו"ע דמצוה אינה מתקיימת בעל כרחו של אדם, כלומר, דאין אדם נפטר מחיובו נגד רצונו. והיינו במתכוין שלא לצאת, ואפילו למ"ד מצוות אצ"כ (כידוע מהתוס' ספ"ק דברכות). ולאידך מ"ד, אינו נפטר מחיובו אא"כ מתכוין להדיא לכך לצאת ידי חובתו, ולא סתם ככה, וא"כ, אין זה רק דין שלילי, שעושה במתכוון שלא לצאת, שאינו יוצא, דזה הוי אף למ"ד מצות אצ"כ, אלא

בעת לידתו, אבל ערלה שנמשכה לאח"כ, והוה"נ שנתגדלה אח"כ [כספק הט"ו] אינה ערלה עפ"י דין. ואין בזה חיוב מה"ת. והחיוב דרבנן היינו להזהר לגלות העטרה. וספק הט"ו מתמיה. (ל"י מקום התמיה, דיש להסתפק בגדר "עור הערלה" אם היינו העור הא' שכיסה את הגיד או העור המכסה בשעת לידה, ד"ע.) וי"ל דלדעת הט"ו החיוב מה"ת הוא לגלות העטרה, אלא דבנמשכה לאחר מילה הוי דרבנן, שהרי כבר קיים המצוה פ"א ואין אדם מתחייב במצוה זו יותר מפעם אחת, וזה צ"ע, אי גדר המצוה היא לגלות העטרה, למה לא יהיה חיוב תדירי - כל ימי חייו - כ"ז שיהיה כיסוי על העטרה, וצ"ע.

עיין משל"מ דגזירת חז"ל במשוך לא שייך אצל בני קטורה

דמאחר שאינן מצווין בלא תסור, אינן מחוייבין לשמור לצוואת חז"ל. ועוד, דלמה יתקנו חז"ל מצוות בעד נכרים. (לטעם הא' צ"ע מכתובות י"א א', עיי"ש בתוס'. ועיין נוב"י מה"ת חלק או"ח סי' קי"ב בענין סומא. ד"ע.)

הנה בענין מחליקת הש"א והטעם המלך, לכאורה נראה ברור כשיטת השאג"א, דב"ק אינם כשרים למול לישראל, ואפילו נאמר שהן חייבים גם בפריעה (ואזלה לה טעם הש"א), דהלל"מ דפריעה מפרשת את הראורייתא, ולא שמוסיפה עליו, וא"כ ע"פ סברא י"ל דפירוש זה יהיה שייך אף לגבי ב"ק. ואעפ"כ היה נראה לומר שפסולים הם למול, דמגזה"כ רכל הגויים ערלים נשמע שגויות מיקרי ערלות, ופשיטא שאינן מבני-ברית.

אם אחד מב"ק בא להתגייר. להט"א וכו'.

לפי סברת הרמב"ן שמילת גירות היא דין מחמת מעשה גירות, ולא מחמת מצות מילה, א"כ זה הדין פשוט הוי אף לדעת הטעם המלך.

עיין תוס' קידושין (לד.) ד"ה מעקה, לענין אי אמרינן דהיכא דאיכא עשה ול"ת שאף הל"ת אלים - מחלוקת התוס' בשם יש מפרשים והר"ר יוסף מא"י, וכמו שחקירה זו נוגעת לענין נשים ביו"ט, אי אמרינן דהוי דערל"ת, הה"נ באעדלתו"ע, אי לקי אלאו משום דע"י העשה אלים ולא נדחה כל עיקר, או דלא לקי, דהל"ת נדחית היא, ומחלוקת אחת היא.

והנה לשיטת הרמב"ן בחי' ריש פסחים, דמ"ע דתשביתו היינו שבחצות בע"פ לא יהיה לו להישראל שום חמץ, נראה ברור שאפילו ישן הוא בחצות, יש לו קיום המצוה. ואפילו למ"ד מצ"כ, דהיינו דוקא היכא דבעינן שיעשה לאיזה מעשה מצוה, אבל בכה"ג, הרי קיום המצוה הוא בשוא"ת. וה"נ נ"ל במילה, שאם נאמר שהוא מצוה שלא ישאר בנו ערל, י"ל דאפילו במכויין שלא לצאת, יש לו קיום המצוה בע"כ, דלא נאמר כללים הללו אלא במקום שקיום המצוה הוא בעשיית איוו פעולה, ולא במקום שהמצב המתהווה הוא קיום המצוה, כמו במילה וחמץ להרמב"ן.

[לענין עצם חקירת המנ"ח אי אזלינן בתר מחשבת המוהל או בתר דיני התורה והמצוות לענין דחיית עשה לל"ת, עיין גמ' מנחות ר"פ ר' ישמעאל (דף סד.) שנחלקו רבה ורבה בענין הרומה לזה. ד"ע.]

צ"ע למה הוצרך לצייר האופן ביו"ט לשיטת הריב"א, היה יכול להסתפק במילה בשבת במקום שנתכוין שלא לצאת.

עו"ל לענין ספק הרמנ"ח, דהא דמילה דוחה שבת ויו"ט כשהמילה בזמנה, אין זה מפני המצוה של האב, אלא מפני מצות התינוק, דקיום יש בהכשר התינוק - שיהא בשמיני ללידתו, דוקא. וא"כ אפילו נאמר דבמתכוין שלא לצאת אינו יוצא אפילו במצוות שקיומן הוי בשוא"ת, מ"מ הכא אין לו ללקות, דדוחה לאיסור שוי"ט לא הוי מצות האב, אלא הקיום שישנו בהכשר מילת התינוק.

והצד הא' נראה... רק שאין לו במה לקיים.

היינו סברת הרב שאג"א שלא להצריך הטר"ב לשום מילה פסולה. [ותמוה לי שהרי לפני זה הכריע המנ"ח שצריכים לחזור ולהטיף ד"ב, ועתה כתב דאין שוב מה לעשות, ד"ע.]

נמשכה ערלתו... עט"ו יו"ד וכו'.

המצוה מה"ת היא לחתוך עור הערלה. והיינו, דוקא העור המכסה את העטרה

הערות על מסכת כריתות

לפי סדר הדף

(א) דף ב. שלשים ושש כריתות בתורה. ועיין רש"י ד"ה פסח ומילה מ"ע שכ' ואינך כולהו מצות לא תעשה וכו' דאין קרבן אלא על לאו. מבואר דס"ל דחייב קרבן חטאת משום העברת לאו, וכן מבואר מהרמב"ם הל' שגגות פ"א ה"ב וז"ל כל העובר בשגגה על א' ממצות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עלי' כרת הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת עכ"ל. מבואר ג"כ דחייב קרבן חטאת בעי לאו. אמנם עיין בשמ"ק אות א' שהוכיח שחייב קרבן אינו משום דעבר על לאו רק כל שעושה מעשה אשר זורנו הוא חייב כרת אז חייב על שגגתו חטאת ואפילו אינו מזהר על אותו מעשה בלא תעשה רק העיקר הוא שיעבור על מצוה של שוא"ת כמו ע"ז אבל מצוה של קום ועשה כמו פסח ומילה על ביטולו ליכא חייב קרבן. ומקור הרברים הוא מהגמ' במכות דף יג: ונבאר הסוגיא שם. רבא אמר אתרו בי' לקטלא כ"ע לא פליגי דאין לוקה ומת כי פליגי דאתרו בי' למלקות רבי ישמעאל סבר לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו ור"ע סבר לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו, והיינו דלר"ע א"א להיות ב' עונשין ללאו אחד ולהכי סבר דחייבי מיתות ב"ד אינן בכלל מלקות ארבעים. ומקשה הגמ' לר"ע אי הכי חייבי כריתות נמי לאו שניתן לאזהרת כרת הוא, היינו דסובר הגמ' דחייב כרת הוא בכלל פרשה דעונשים כמו מיתה ומלקות ולא הוי לי' למילקי. ומתרץ הגמ' א"ל רב מרדכי לרב אשי הכי אמר אבימי מהגרונאי משמי' דרבא חייבי כריתות לא צריכי התראה שהרי פסח ומילה ענש אע"פ שלא הזהיר, פי' דסובר הגמ' עכשיו דכרת אינו מפרשה דעונשין, ומביא הגמ' ב' ראיות, אחת, דפסח ומילה חייבים כרת עלייהו ופרשה דעונשין שייך רק בהעברת לאו ועוד מהא דחייבי כריתות לא בעי התראה, דאין לומר דהטעם הוא משום דדין התראה אינו דין להבחין בין שוגג למזיד, ולכן לא שייך בחייב כרת דהוי עונש שמים דקמי שמיא גליא כוונתו, דהרי קיי"ל כר' יוסי דאפילו חבר דלא שייכא בי' שוגג נמי צריך התראה והיינו משום דדין התראה הוא דין בעונשין של תורה שאין עונשין בלי התראה ומה"ט יש דין שצריך להתיר עצמו למיתה ומרליכא התראה בכרת חזינן דלא הוי דין עונש וזהו דמייתי הגמ' הא דחייבי כריתות א"צ התראה. ופריך בגמ' ודלמא אזהרה לקרבן דהא פסח ומילה דלית בהו אזהרה לא מייתי קרבן. יש לעיין דדין לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין הוא דין דליכא ב' עונשים ללאו אחד וקרבן הבא בשוגג אינו דין עונש. והנראה נהי דקרבן בעצמו ל"ה דין עונש מ"מ עיקר דינו הוא שיהא במקום עונש ושפיר שייכא לאו הניתן לאזהרה של קרבן דלא לילקי. ומתרץ הגמ' התם לאו

היינו טעמא אלא משום דמקיש כהת"כ לע"ז מה ע"ז שוא"ת אף כל שוא"ת לאפוקי הני דקום ועשה, והביאור דאי לאו ההיקש לע"ז הו' פסח ומילה ג"כ בדין קרבן חטאת אף דליכא לאו א"כ חזינן דאף אי קרבן חטאת הוי במקום עונש מ"מ אין העברת הלאו המחייב של הקרבן ולא הוי בכלל לאו הניתן לאזהרת קרבן.

בר"מ הנ"ל כתב ומ"ע שיקריב חטאתו על שגגתו. וצ"ב מה הוסיף בזה הא כבר כתב שחייב להביא קרבן חטאת. ונראה דעל העברת לא תעשה שיש בה כרת יש חובת קרבן וגם חובת כפרה וע"ז הוא דהוסיף המ"ע מלבד החייב קרבן. ובאשם תלוי נראה דכל חייבו הוא חובת כפרה ולא חובת קרבן, ולכן בעבר יוה"כ עליו שוב אינו באשם תלוי שכבר נתכפר, אבל חייב בחטאת דהוי חובת קרבן, כמבואר לקמן דף כ"ה.

(ב) דף ב' ע"ב. שאם עשאן כולן בהעלם א' חייב על כל אחת ואחת. יש לחקור אי נאמר בזה דכל מלאכה של שבת הוי שמות מיוחדין והוי כאילו כתוב בתורה לא תזרע ולא תחרוש וכו' או דבאמת כל מלאכה הוי שם אחת של לא תעשה מלאכה וחייב על כל אחת ואחת דנחשב שיש כאן ל"ט שגגות. ויש להביא רא' מתוס' במס' סנהדרין דף ס"ג ד"ה על כולם שהעירו בזה למה אמרינן במס' ביצה דהמבשל ביו"ט לוקה הא הוי לאו שבכללות ע"ש, ואי נימא דכל הל"ט מלאכות הוי רק ל"ט אופנים של העברת לאו דמלאכה בשבת ל"ה לאו שבכללות דאטו לאו של חלב הוי לאו שבכללות שכולל חלב שעל הכבד וחלב שעל הקרב. אלא מוכח דהוי שמות של איסורים חלוקים שנכללו בלא תעשה מלאכה ומש"ה הוי לאו שבכללות.

(ג) שם. בחייב הבאת קרבן של גר. ד' מחוסדי כפרה מניינא למ"ל לאפוקי מראב"י דאמר ה' הוי דתנן ראב"י אומר גר מחו"כ עד שיזרוק הרם עליו ע"כ. ועיין דף ח' ב' ת"ק מ"ש לא תני גר כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשי' למיעל בקהל עי"ש. ועיין בשמ"ק אות ג' שכתב בפ' הגמ' דגר פוסל אשתו בביאתו לכהונה כ"ז שלא הביא קרבנותיו, ומבואר דאף דהקידושין חייל מ"מ הביאה הוי ביאה אסורה. אמנם ר"מ פ"א ה"ב מהל' מחו"כ כתב וז"ל גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנותיו אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחו"כ שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל עכ"ל. ומשמע שמפרש הא דאמרינן בגמ' דקרבן הגר הוי לאכשורי נפשי' למיעל בקהל

אינו לענין לפסול אשתו בביאתו רק דער שהביא קרבנו עדיין לא נגמרה קדושת ישראל ומפני זה הוא נאסר באכילת קרשים וזה הכוונה דהקרבתן בא לאכשורי נפשי למיעל בקהל ולהיות ככשרי ישראל. עיין דף ט. דפריך הגמ' אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, וצ"ב למה לא נקבל גרים משום חסרון קיום חובת קרבנו. ונראה דלפי השמ"ק מובן כיון דחסר בגרות ובקדושת ישראל שהרי פוסל את אשתו לכן ס"ד לא נקבל גרים בזה"ו דליכא קרבן, ולפי הר"מ נראה לפרש דס"ד דכיון דקבלת גרות של ב"ד אינו מתקיים בגרות כמצוותו עם הרצאת דמים לכן ס"ד דאסור לב"ד לקבל גרים בזה"ו.

ובגמ' אמרינן דלהכי ב"ד מקבלים גרים בזה"ו משום דיש גזה"כ דלדורתכסם. ונראה בביאור הגמ' דחלוק דין הרצאת דמים של גרות מדין מילה וטבילה, דבמילה וטבילה המעשה מילה והמעשה טבילה גופא הם מעכבים במעשה הגרות אבל בהרצאת דמים אין מעשה ההקרבה המעכב של הגירות דנימא דלגירות בעי מעשה הקרבת קרבן רק דין הקרבן הוא חובת קרבן של הגר ואי-קיום חובתו הוא המעכב אבל בזה"ו שאין מקדש ולא שייך קיום חובתו אין אי-קיום חובתו מעכב הגירות. (והנה טבילת גרות צריך להיות בפני ב"ד, ומילת גירות נחלקו הראשונים אי צריך לפני ב"ד, אבל הקרבת הקרבן לא מצינו בזה דין ב"ד והיינו כנ"ל דמעשה טבילה ומילה הוי מעצם הגירות ומעכבי, אבל הקרבת הקרבן אינו מעשה של עצם הגירות, ופשוט.) והנה לפי שמ"ק דגר שלא הביא קרבנו פוסל אשתו זה רק בזמן המקדש אבל בזה"ו ודאי שאין פוסל אשתו, והיינו כנ"ל כיון דבזה"ו אין מקדש אין אי-קיום חובת קרבנו מעכב והוי גירות גמורה.

עיין בסוגיא שם דגר בזה"ו צריך שיפריש רבע לקינו כדי להביא קרבנו כשיבנה המקדש. ויש לעיין כשיבנה המקדש מה דין הגר שנתגייר בזה"ו אי שוב פוסל את אשתו כיון דעכשיו ישנו להקרבה או"ד כיון דכבר חל גירות בלא עיכוב הוי גר גמור, וכן יש להסתפק לפי הר"מ לגבי אכילת קרשים כשיבנה המקדש.

והנה בגר בזמן הבית שלא הביא קרבנו והוי מחו"כ שאין אוכל בקדשים ולדעת השמ"ק פוסל את אשתו מ"מ נראה פשוט דאם נשא בת ישראל והוליד בן דהבן אוכל בקדשים ואינו פוסל את אשתו, והטעם פשוט דכל החסרון בהשלמת הגרות של האב הוא מפני חסרון קיום הקרבת קרבן אבל לגבי הבן שאין לו חיוב קרבן אין כאן שום עיכוב בגירותו.

ועיין ר"ן מס' שבת (דף נד. ברי"ף) שהביא שיטת ר"ת בגר שנתגייר כשהוא מהול אין לו תקנה אבל בניו נימולין לח' ונכנסים לקהל דהא אתגייר בטבילה והגר חשוב להכשיר את זרעו אבל בעצמו לא ע"כ. וצ"ב בזה דהוא עצמו אינו גר אבל בניו הוי גרים. ונראה דיש ב' חיובי מילה בגר: א. דין מכשיר של גרות ועיקר

הדין הוא הסרת הערלה ולא מעשה מילה; ב. דין חובת מילה ועיקר דינו הוא מעשה מילה, והיכא דנתגייר כשהוא מהול סובר ר"ת דשוב לא שייך לקיים חובת מילה, וסובר דהטפת דם ברית לא הוי מעשה מילה ומהני רק בנולד מהול ומשום ספק ערלה כבושה, ונמצא דגר שנתגייר מהול הרי יש כאן גר שהוכשר לגירות ורק חסר לו קיום חובת מילה, ואי-קיום חובת מילה מעכבתו מלבא בקהל אבל בנו שאין עליו חובת מילה של גירות אין כאן שום עיכוב מלבא בקהל. ועיין ברי"מ הל' מילה פ"א ה"ז וז"ל גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה עכ"ל. ומרבהיא זה בהל' מילה משמע כנ"ל דמלבד דין המילה מדין מעשה גירות המובא בהל' איס"ב יש דין מילה משום מצות וחובת מילה, רק בגר שנתגייר כשהוא מהול סובר הר"מ דמטיף דם ברית, ולא כר"ת, דסובר דהטפת דם ברית הוי דין מעשה מילה.

יש לעיין דר"ת כתב דאי נתגייר כשהוא מהול ובא על בת ישראל הולד מותר לקהל דלזה מהני גירות האב, וצ"ע ל"ל לגירות הא לא גרע מעכו"ם הבא על בת ישראל דהולד כמותה. ונראה דר"ת סובר כשיטת התוס' בבכורות דהא דאמר עכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר זה רק דאין על הולד שם ממזר אבל מ"מ דין עכו"ם עליו, או י"ל דסובר כהר"ן שחולק על הר"מ פ"ט מהל' איסור"ב הלי"ט הסובר דגר הבא על בת ישראל הולד אסור בממזרת כמו הדין בעכו"ם הבא על בת ישראל אבל הר"ן חילק דבגר הולד מותר, והביאור נראה דבעכו"ם הבא על בת ישראל דאין שום יחוס להאב וכשאין משפחת אב או אולינן בתר האם ולכן דינו כישראל גמור אבל בגר כיון דמתייחס להאב אז דינו כגר שמוזר בממזרת, ולכן הוצרך לומר בנתגייר מהול שחסר לו בקדושת ישראל ולא נגמר גירות דלא נימא דבנו ג"כ דינו הכי, אלא כיון שאין לו חובת מילה אין חסרון בגרותו.

ד' מביאין על הזרזון כשגגה וכו' לאפוקי מדר"ש דתניא ר"ש אומר שבועת הפקדון לא ניתן זדונה לכפרה. ועיין מס' שבועות (לד): דרבנן ילפי גז"ש תחטא תחטא משבועת העדות שחייב בקרבן אף במזיד ור"ש יליף ממעילה שחייב רק בשוגג. ונראה דלר"ש דיליף ממעילה המחייב של קרבן אשם דשבועת הפקדון היא הגזילה דומה למעילה דהוי איסור גזילה והשבועה הוי רק דין כפירת ממון, אבל לרבנן דילפי משבועת העדות הרי המחייב הוא השבועת שקר. עיין ר"מ הל' שבועות פ"א הל"ח שכתב דלא תכחשו הוא לאו דכפירת ממון ולא דלא תשקרו הוא לאו לנשבע על כפירת ממון, וכן בסה"מ מנה ב' לאויין, ומשמע דחיוב שבועת הפקדון בא לא רק משום גזילת ממון אלא משום השבועה, ואינו מתאים עם ביאורנו דהרי קי"ל כדרבנן, וצ"ע.

ה) נזיר שנטמא טומאות הרבה. ה' מביאין קרבן א' על עבירות הרבה וכו'

רקא בעי למיתני סיפא נזיר אם נטמא טומאות הרבה ומשכחת לה דאיטמי ב' וחזר ואיטמי ב' ומני ריב"י היא דאמר נזירות טהרה מן ז' הוא דחיל על' דאי תאמר רבי כיון דנזירות טהרה עד ח' לא חיל על' היכי משכחת לה אי דנטמא ב' וחזר ונטמא ב' כולה חדא טומאה אריכתא היא ואי דנטמא בח' וחזר ונטמא בח' כיון שיצא בשעה הראוי' להביא בה קרבן חייב כל אחת ואחת אלא ש"מ ריב"י היא ע"כ. (וכמו"כ מצינו במחור"כ, עי' ר"מ הל' מחור"כ פ"א הל"ח.) עי' ר"מ הל' נזירות פ"ו הל"ט"ו נזיר שנטמא טומאות הרבה וכו' אינו מביא על טומאותיו אלא קרבן אחד עכ"ל. ובסוגיין אמרינן דזה לפי שיטת ריב"י דנזירות טהרה חלה ביום ז' לפני שחל החיוב קרבן של יום ח', אבל צ"ע שיטת הר"מ דהרי פסק בפ"ו הי"ב וז"ל מאימתי מתחיל למנות משיביא חטאת, והיינו כשיטת החכמים דמס' נזיר דף יח.: הרי דנזירות טהרה חלה ביום ח' אחר הבאת חטאתו ואם נטמא פעם שני' לפני הבאת החטאת הוי הכל חד טומאה אריכתא, אבל הר"מ הנ"ל בהל"ט"ו כתב דאם נטמא לפני הבאת החטאת הרי הוא מביא קרבן א' על טומאות הרבה, ועיין כס"מ שעמד בזה.

והנראה בזה דעיין מס' נזיר דף ל"א א' גילח או שגלחוהו לסטים סותר ל' יום, ועיין בתר"ה סתם שכתבו טעמא דסותר ל' יום דבעי נזירות שיעלה לו תגלחת של מצוה כדי שיהא שיערו גדל כפי שראוי לגדל כסתם נזירות דהיינו ל' יום ועי"ש דכתבו בנזירות של ס' אם גלחוהו ביום ל' אין סותר כלום דאיכא עדיין גידול שער קודם תגלחת ע"כ. מבואר שיטת התוס' דכל דין דתגלחת סותר ל' הוי רק הלכה בדין תגלחת של מלאת ימי נזירותו דתגלחת מצוה של מלאת בעי גידול שער של ל' יום וכל שאחר שגלחוהו יש ל' יום אין שום נפק"מ בדין נזירותו.

אמנם עיין בר"מ הל' נזירות פ"ז הל' א-ב שכתב דאם נדר נזירות מאה יום ולאחר עשרים יום נתגלח רוב ראשו הרי זו שוהה ל' יום עד שירבה שער ראשו ואחר הל' יום מונה שמונים יום תשלום ימי נזירותו וכל אותו הל' יום כל דקרוקי נזירות עליו אלא שאין עולין לו מן המנין עכ"ל. מבואר דס"ל דאפילו בנזירות מרובה דין הוא בנתגלח שסותר ל' יום שאין עולה לנזירות והוא דין בעצם דיני ימי נזירות. והנה המנ"ח מצוה שע"ד הק' דבנדרים דף ד. איתא דנזיר שטימא עצמו במזיד עובר משום בל תאחר דנזירות ולפי שיטת הר"מ דנתגלח סותר ל' יום א"כ אם גילח עצמו דין הוא שיעבור בבל תאחר אבל בר"מ הל' נזירות אינו מזכיר כלל שעובר בבל תאחר בגילח עצמו.

והנראה דס"ל לר"מ דבל תאחר דנזירות אינו משום איחור למלאת של ימי נזירות במה שסותר הימים רק בל תאחר דנזירות היינו היכא שמפקיע קיום קדושת נזירות טהרה, וזה רק בטימא עצמו דאז חל ב' דין נזירות טומאה המפקיע דין

נזירות טהרה, ואף שנזיר טמא אסור ביין ובתגלחת היינו שכך דין נזירות טומאה דנוהג כל דיני איסורי נזיר טהור וכמו נזיר מצורע, אבל כבר חלה הפקעה מקדושת נזירות טהרה, אבל בגילח אף דליכא מנין מלאת ימי נזירות מ"מ דין נזיר טהור עליו.

וביסוד זה דיש דין נזיר טהור בלי דין ימי נזירות נראה לבאר שיטת הר"מ הנ"ל דפוסק כחכמים דנזיר שנטמא מתחיל נזירות טהרה אחר הבאת החטאת ואעפ"כ פסק דאם נטמא עוד הפעם לפני הבאת החטאת ביום ח' הרי זה מביא קרבן א' על טומאות הרבה, וקשה כיון דלא הביא חטאת הוי חד טומאה אריכתא.

והנראה דלחכמים דודאי דין נזירות טומאה נגמרה ביום ז' וביום ח' לפני הבאת קרבן החטאת נהי דלא חל דין מנין ימי נזירותו עד אחר החטאת אבל ודאי דין נזיר טהור עליו רק דאין עולה עד הבאת החטאת וכיון דכבר חל דין נזירות טהרה לכן אי נטמא בח' ל"ה טומאה אריכתא רק טומאה חדשה שחל בנזירות טהרה. אלא עדיין הדברים מחוסרים ביאור דאררבה קשה לאידך גיסא למה פוטר עצמו בקרבן א' דהא ביום ח' הרי הגיע שעת חובת קרבן הטומאה ומה שנטמא עיוה"כ הוי נזירות טהרה חדשה ולמה פוטר בקרבן א'. ולכן נראה דלרבנן אף שהגיע שעת חיוב קרבן אעפ"כ מביא קרבן א' על טומאות הרבה דיש לחקור בחיוב קרבנות דנזיר אי נזירות טומאה הוי מחייב של קרבן והוי חובת הבאת קרבן כמו יולדת או כל דינו הוא מדין הכשר נזיר טמא לנזירות טהרה. ונראה דנחלקו בזה דלרבי יוסי ב"ר יהודה דנזירות טהרה חל ביום ז' וחיוב הבאת קרבן טומאה חל ביום ח' מוכח דהקרבן טומאה אינו דין הכשר נזירות טהרה דכבר חל מקודם וע"כ הוי דין חובת קרבן ולכן בנטמא ביום ח' שכבר חייב בקרבן טומאה א"א לפטור חיוב טומאה שחל מחדש. אבל לחכמים י"ל דסברי דכל דין קרבן טומאה הוא להכשיר לנזירות טהרה ולכן חל אחר הבאת החטאת, ובזה סברי דאפילו אי חל טומאה חדשה בזמן שחל חיוב קרבן של טומאה ראשונה אעפ"כ קרבן א' פוטר דאין כאן דיני מחייב של קרבן רק דין הכשר וכיון דסו"ס מכשירו מביא קרבן א' על טומאות הרבה, וניחא שיטת הרמב"ם.

ו' ב' מביאים קרבן עולה ויורד מנינא למ"ל משום דקתני סיפא נשיא כיוצא בהן תני ד' לאפוקי מדר"א דאמר נשיא מביא שעיר. עיין מס' הוריות דנחלקו בחיובא דנשיא בקרבן טומאת מקדש וקדשיו דלר' יוסי הגלילי פטור לגמרי כיון דאינו בעולה ויורד דלעולם הוא עשיר ולר"א חייב בשעיר כשאר שגגת חיי"כ דנשיא דינו בשעיר ושונה בזה מהדיוט דמביא כשבה. והביאור בהמחלוקת הוא דלר' יוסי הגלילי טומאת מקדש וקדשיו אף שבזונו חייב כרת מ"מ שגגתו הוי

בפרשה דעולה ויורד ומופקע לגמרי מפרשה דחטאת קבועה ולכן נשיא דלא שייכא לפרשת עולה ויורד פטור לגמרי אבל ר"א סבר דטומאת מקדש וקדשיו בשוגג אינו מופקע מפרשה דחטאת קבועה רק הבאת קרבן עולה ויורד הוי פוטר מחטאת קבועה ולכן בנשיא נהי דאינו מביא קרבן עולה ויורד מ"מ מדין חטאת קבועה לא נפקע.

והנה בחיוב טומאת מקדש וקדשיו בשוגג שונה משאר חיי"כ דבטומאת מקדש וקדשיו אינו חייב רק בידיעה בתחילה. ולכאורה משמע מזה דחיוב קרבן עולה ויורד בשגגת מקדש וקדשיו הוי פרשה מיוחדת עם תנאי חיוב קרבן שלה, וא"כ אכתי צ"ב שיטת רבי אליעזר למה נשיא מביא שעיר בטומאת מקדש וקדשיו. והנראה דדין ידיעה בתחילה אינו תנאי לחיוב קרבן עולה ויורד, וראי' לזה דבשאר חיובי קרבן עולה ויורד כגון שמיעת קול אלה אין שום דין של ידיעה מתחילה רק הוי דין מסוים בשגגה של טומאת מקדש וקדשיו, ולר"א דנשיא מביא שעיר מדין חטאת קבועה מ"מ חיובו רק בידיעה בתחילה משום דין שגגת טומאת מקדש וקדשיו.

ועיין רש"י הוריות דף ט: שכתב דלרבי אלעזר נשיא מביא שעיר רק בטומאת מקדש וקדשיו אבל בשאר חטאים שדינן הוא בעולה ויורד גם נשיא מביא קרבן עולה ויורד. וצ"ב דלכאורה נשיא אינו בפרשה דעולה ויורד והדין נותן שיפטור. ונראה דס"ל לרש"י דבשאר חטאים דליכא פרשה דחטאת קבועה ע"כ גם נשיא הוי בדין עולה ויורד, ורק בטומאת מקדש וקדשיו הוי מחיי"כ או נשתנה דין שחייב בשעיר.

(ז) ב: אמר מר שאם עשאן כולם בהעלם א' חייב על כל א' וא' בשלמא פטור לגמרי לא מצית אמרת דכתיב כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו וכו'. וצ"ב איך ס"ד דאי יעבור על כולן דפטור. ונראה דס"ד הוי חטא חמור דלא סגי לי' בחטאת דומה לרוצח בשוגג קרוב למזיד דאל סגי לי' בגלות.

אימא עבר חרא נתחייב חרא עבר כולם בהעלם א' אינו חייב אלא אחת. ונראה דכוונת הגמ' דרק אי עבר על כל העריות ס"ד דחייב אחת דבסוף פרשת העריות בתורה אכללו כל העריות בכרת אחת דכתיב כל העושה מכל התועבות האלה ונכרתה והיינו אף דחלוקין כ"א בלאו בפנ"ע אבל הכרת הוי משום המעשה תועבה ובזה הוי שם א' ולזה יצא כרת דאחותו לומר דכרת הוי משום השם עבירה וחייב על כל א' וא'.

(ח) מה אחותו .. ואין לה היתר בחיי אוסרה. צ"ע איסור אחותו הוא משום

שאר בשר ואיזה "אוסרה" יש כאן דנימא אין לה היתר בחיי אוסרה.

יצאה אשת איש שיש לה היתר בחיי בעלה. פי' דחלוק ערוה דאחותו מערוה דאשת איש דאחותו הוי ערוה דשאר בשר וערוה דאשת איש הוי מחמת הקנין בה. ועיין רש"י שפירש שיש לה היתר בחיי בעלה שמתגרשת בגט ומדאמרינן שיש לה היתר בחיי בעלה משמע דמלבד מה דגט מפיקע האישות הוי נמי בגדר מתיר של איסור אשת איש דכיון דכבר חל איסורא דאשת איש לא הוי פקע ממילא בזה שפקע האישות רק צריך למתיר של האיסור. ועיין רבנו גרשום שכתב דנדה נמי יש לה היתר בחיי בעלה ומשמע מזה דגם איסורא דנדה שחלה עלי' צריך לאיזה מתיר להפקיע איסורה והיינו הטבילה דמלבד דהוי מטהר הוי מתיר.

(ט) הרי שמות מוחלקים הרי גופין מוחלקין, אימא לחלק על אחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו. יש לעיין בהך דין דגופין מוחלקין אי הוי דין של חילוק של השגגות כמו תמחויין מוחלקין או דגופין מוחלקין הוי הדין משום דהוי חילוק בעצם מעשה עבירה דכל גוף וגוף הוי מעשה עבירה מסויימת. ונראה דנחלקו בזה התוס' עם הרמב"ם, דעי' בסנהדרין נ"ד: הנרבע לזכר ונרבע לבהמה לדברי רבי ישמעאל אינו חייב אלא אחת אידי ואידי לא יהיה קרש הוא. ובתד"ה הנרבע העירו דאע"ג דגופין מוחלקין הם לא מחייב אלא אחת. וצ"ב מ"ש דבעריות אמרינן גופין מוחלקין ובבא על הבהמה ועל הזכור, דבשניהם עובר משום לא יהי' קרש והוי שם אחת, לא אמרינן דחייב ב' משום גופין מוחלקין. ונראה דבעריות מעשה העבירה של הברועל הוא מה שיש מעשה בנבעלת, וחפצא של בעילה דעריות הוא מה שיש בוועל ונבעלת ולכן בכל גוף וגוף הוי מעשה ביאה מסויימת ופרטית ומעשה ביאה של זאת אינו אותו מעשה ביאה של זאת וכל א' הוי מחייב של קרבן חטאת בפנ"ע אבל בבא על הבהמה וכן במשכב זכור אין החפצא של הרביעה בזה שיש כאן נרבע רק המעשה רביעה לעצמה היא גוף האיסור ולכן אין גוף הנרבע מתייחס למעשה שלו ולא שייך דין גופין מוחלקין.

אמנם עיין רמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ג וז"ל הבא על עריות הרבה בהעלם אחת אע"פ שכולן משם אחד הואיל והם גופים מוחלקים חייב על כל אחת ואחת וכו' שזה שאמרו חכמים הבא על הזכור והביא זכור עליו בהעלם א' חייב חטאת אחת בר"א כשהי' אותו הזכור עצמו אבל אם הי' זכור אחד וכו' חייב על כל גוף וגוף והוא הדין בבא על הבהמה או הביא בהמה עליו עכ"ל. הרי מפורש דהר"מ חולק על התוס' סנהדרין וסובר דאף במשכב זכור או בא על הבהמה יש דין גופים מוחלקים. והביאור בהמחלוקת הוא כנ"ל, דלתוס' גופים מוחלקים החילוק בעצם

המעשה דכל גוף וגוף הוי מעשה כלשעצמו ועבירה בפנ"ע וזה שייך רק בביאת עריות בזכור ובהמה אבל להר"מ גופין מוחלקין הוי דין מחלק בעלמא כמו תמחויין מחלקין וכל גוף וגוף הוי העלמה בפנ"ע ודין זה שייך גם בזכור ובהמה.

(י) מיבעי לי' לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו לומר שאין עונשין מן הדין ורבי יצחק סבר עונשין מן הדין. יש לעיין בזה דאם בת אביו לבר משוי לה קורבא דאחותו להיותה ערוה עליו בזה שהיא גם בת אמו הוי בגרר "בכלל מאתים מנה" ועדיין נשאר הסיבה של קורבה דאחותו במה שהיא אחותו מאביו או אמו לבר ולמה צריך קרא או ק"ו לבת אביו ובת אמו. ולכאורה היה אפשר לומר דכוונת הגמ' היא דודאי חייב משום אחותו שהרי היא בת אביו ורק ילפי מקרא או ק"ו לחייב משום שם אחותו מיוחדת של אחותו מאביו ומאמו והוי חייב שתיים. אבל ז"א, דבר"מ הביא דבכל אופני אחותו חייב רק אחת. ולכן נראה דעיקר האיסור בבת אביו אינו משום לאשווי ערוה דאחותו אלא עיקר האיסור הזה בנה שהיא בת אביו או בת אמו ולכן ס"ד בבת אביו ובת אמו הוי שם מיוחד של ערוה והוי פטור לגמרי אי לאו ק"ו.

עיין לקמן (יג): יש וכל אכילה א' וחייבין עלי' ב' חטאות ואשם א', ובתוס' בסוגיין הק' הא אין עונשין מן הדין, וצ"ב מה שייך אין עונשין מן הדין הא כל קרבן וקרבן חייב משום האיסור וחייב קרבנו המפורש בתורה. ונראה דסברי התוס' דאחותו מאביו ומאמו לא הוי שם ערוה מחודשת כמו שבארנו לעיל אלא אף דנימא "בכלל מאתים מנה" מ"מ אינו מביא קרבן דכל דחמיד טפי לא סגי לי' בכפרה דקרבן, ולכן מקשי ריש אוכל אכילה א' אף דיש שמות איסורים חלוקים מ"מ כיון דבצירוף שמות האיסורים הרי עבירתו חמורה ולא סגי לי' בקרבן, וע"ז תירצו התוס' דרק באחותו מאביו ואמו שיש צד חמור באיסור אחותו גופא הוא דס"ד דלא די בקרבן אבל בחומר ע"י צירוף איסורים אין סברא דליפטר מחיובא דקרבן של כל איסור ואיסור.

(יא) תד"ה לומר הק' דבסנהדרין דף ע"ו. ילפינן לאיסור בתו מאנסתו מאיסור בתו בתו בק"ו ולא אמרינן אין מזהירין מן הדין דהוי רק גילוי מילתא ומ"ש מאחותו בת אביו ואמו דל"א דהוי גלוי מילתא, ותירצו דבתו באה מכח קורבת בתו וא"א לבת בתו בלא בתו והכא משכחת לה אחותו בת אביו שלא בת אמו או להיפך ע"כ. ועיין רש"י ד"ה גלויי שכתב כתוס', והביאור דהאיסור של בת בתו היא מפאת הקורבה דבתו ואף שלא נכתב בה איסור בת מ"מ בבת בתו ע"כ יש גלוי מילתא דבתו משא"כ בת אביו ואמו אינו האיסור דבת אביו שלא בת אמו או להיפך ואין כאן גלוי מילתא. והר"מ מנה בת ובת לב' מצוות במנין המצוות.

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה מא

ועיין ר"מ הל' איסור"ב פ"ה ה"ו שהסביר דבתו אסורה אף שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה מאחר שאסור בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה ואינה מדברי סופרים ע"כ, והיינו דאין זה לימוד מן י"ג מדות שהתורה נדרשת ולכן הוי לאו בפנ"ע וחייב עליו.

(יב) ג. כל מקום שאתה מוצא ב' לאוין וכרת א' חילוק חטאות ביניהן. יש לחקור בהמחייב של קרבן חטאת קבועה אי חיובא דכרת הוא המחייב או"ד העבירה שיש בה חיוב כרת. ולכאורה י"ל דהא דחייב בב' לאוין וכרת א' היינו משום דהמחייב הוי עבירת הלאו שיש בה חיוב כרת וכיון דיש ב' עבירות חייב ב'. אמנם לקמן ג: בעא מיני' ר' ירמי' מר' זירא ב' כריתות ולא א' מהו, וצ"ב דכיון דיש רק לאו א' הרי מבורר בסוגין דהלאו הוא המחייב ומה בעי לי'. ונראה דבעי לי' דאולי יש ב' מחייבים לחטאת קבועה הלאו של כרת וגם חיובא דכרת. ועיין לעיל ב: דס"ד דעל כל העריות חייב רק אחת, ומשמע התם דהכרת הוי המחייב וכיון דיש כרת א' לכל העריות אף שיש הרבה לאוין חייב רק קרבן א'.

(יג) יליף עונש מאזהרה ומשמע דפשוט לי' להגמ' דאחותו מאביו ומאמו פשוט טפי לאזהרה מחיובא דכרת, אבל יש לעיין דבפרשת אחרי מות כתוב אסור רק באחותו מאביו או מאמו ולא מאביו ואמו. ועיין רש"י בסוגיין ובמכות י"ד בביאור הגמ', והנראה בזה דבפרשת אחרי מות יח-כתוב: איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, אבל בפרשת קדושים בחיובא דכרת לא כתיב שאר בשרו ומשמע מזה דהאזהרה תלוי האיסור בשאר בשר אבל חיובא דכרת אינו משום הפרט דשאר בשר אלא החלות שם ערוה בגברא, ולכן בפרשת האזהרה התלוי בקורבה כשאר בשר אף דנאמר רק אחותו מאביו או מאמו מ"מ ודאי דנשאר חך שאר בשר באחותו מאביו ואמו ד"בכלל מאתים מנה", אבל בעונש דתלוי בשם הגברא בזה י"ל דאחותו מאביו ואמו הוי שם ערוה אחרת וצריך איזה ילפותא לחייבו. עיין ר"מ הל' איסור"ב פ"ב ה"ח דבא על קרובת אשתו לאחר מיתת אשתו הרי אלו בכרת ואין בהן מיתת ב"ד, ושיטת הרמב"ן הובא במ"מ דליכא כרת ורק איסור משום ארוה שכב עם חתנתו. ואפ"ל דגם להרמב"ן אינו איסורא בעלמא רק לאחר מיתת אשתו פקע השם ערוה דקרובת אשתו ומיפטר מפרשה דכרת אבל אכתי נשאר הדין שאר בשר שהיא פרשה דאזהרה של עריות ולכן אסורה.

(יד) ותני הבא על הזכור והביא זכור עליו ור' ישמעאל היא דאמר חייב ב'. יש לעיין למה צריך קרא להביא זכר עליו הא בעריות חיוב דבועל ונבעלת הוי חד שם

איסור ועבירה אחת ולמה הבא חייב ב'. ועיין רש"י ד"ה דאמר שכתב דבשאר עריות דאיהי נמי מתהנייא משכיבה קרינא ב' הנפשות העושות אבל משכב זכר דלא מתהני בעי אזהרה ע"ז, והיינו דבעריות הוי איסור הנאה וגם אשה בכלל משא"כ משכב זכר.

י"ד שם. עיין תרגום אונקלוס שפי' קרא דלא תהיה קדשה לא תהיה אתת מבנת ישראל לגבר עבר היינו איסור בת ישראל לעבד וקרא דלא יהי' קדש מבנ"י פי' ולא יסב גברא דבני ישראל אתתי, אמר היינו איסור ישראל לשפחה. ומרצריך ב' פסוקים מוכח דאיסור ישראל ושפחה חלוק מאיסור בת ישראל ועבד והוי ב' שמות איסורים, ודומה לחילוק בין ישראל שבא על העכו"ם לבת ישראל הנבעלת לעכו"ם והוי ב' שמות מיוחדין, ולכן קיי"ל בבא ישראל על בת עכו"ם יש דין קנאין פוגעין בו וכן יש עונש ע"פ קבלה ע"ש הל"ו, וע"ע ר"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב דעכו"ם הבא על בת ישראל ל"ה בכלל גלוי עריות.

ושיטת הר"מ פ"א מאישות הל"ד היא דפוגע אשה בשוק ובוועל אותה מקרי קדשה וכל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, וביאר הגר"ח ז"ל דיסור האיסור של קדשה הוא ביאת זנות וכל ביאה בלי קידושין הוי ביאת זנות. והא דמלך מותר בפלגש ואין בזה משום קדשות, עיין ר"מ הל' מלכים פ"ד ה"ד שכתב דבנוגע למלך דינה כדין אמה העבריה בהדיוט. ונראה הביאור דבאמה אמרינן מעות ראשונות לקידושין ניתנו והבי' דאין זה דין כונה ואומדנא בשעת מתן מעות אלא הוי הלכה דכסף קנין שפחה נעשה לכסף קידושין ונמצא דבאמה העבריה יש כאן חלות קידושין בלא מעשה קידושין וכמו כן במלך יש חלות קידושין בלא מעשה קידושין וכיון דחל בה דין קידושין ואישות לכן פלגש הוי בכלל הי"ח נשים המותרות למלך, עי' ר"מ הל' מלכים פ"ב ה"ב עיי"ש.

והנה הר"מ בהל' אישות הנ"ל כתב כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה ולא הזכיר דין האשה אם לוקה או לא, ורק בהל' נערה בתולה פ"ב הי"ז כתב דהמכין בתו לזנות לוקה הבוועל והנבעלת משום לא תחיה קדשה, וצ"ע למה השמיט פרט זה בהל' אישות. ונראה דיש ב' דינים באיסור קדשה דין ביאה אסורה כשאר איסור"ב ודין שגורם זמה וכמו שמבואר בר"מ בהל' נערה שכתב בביאור קרא דאל תתן את בתך להזנותה, דאם הניח בתו מוכנת לכל מי שיבא עלי' גורם שתמלא הארץ זמה עיי"ש שהאריך, ולכן בהל' אישות הוי דין ביאה בכהת"כ דינו ככהת"כ דאיש ואשה שוין, אבל בהל' נערה דל"ה מדין איסור"ב הוסיף שגם היא לוקה.

ודעת הראב"ד פ"א מהל' אישות ה"ד דאין קדשה אלא מזומנת והיא מופקרת

לכל אדם עיי"ש, והיינו דאיסור קדשה אינו איסורי ביאה רק דע"י ביאת הזנות חל בהגברא חלות שם קדשה וזהו גוף האיסור מה שנתהווה לקדשה.

טו) עיין תוס' מס' מכות דף יח. ד"ה ולילקי בהא דפריך הגמ' במכות זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לילקי נמי משום ובשר בשדה טריפה לא תאכלו והקשו נימא דהוי לאו שבכללות דבשר בשדה טריפה כולל כל חסרון מחיצה בין הוציא עובר ירו חוץ לאמו בין הוציא חוץ לחומה ומ"ש מואם צלי אש דחשיב לאו שבכללות, ותירצו דרק בצלי אש דכולל נא ומבושל וכן כל שבקודש בפסול דיוצא וטמא שפסולין אחרים שהן ב' שמות אבל הכא שכולל כל יוצא לבר ושם יוצא חדא היא רק דהוי בכמה דרכים לא חשיב לי' לאו שבכללות עכת"ר. והביאור דלאו שבכללות לא לקי רק היכא דיש ב' שמות או יותר אבל היכא דיש שם א' של איסור אף שיש כמה אופנים של העברת האיסור ל"ה לאו שבכללות. והנה תוס' סנהדרין דף ס"ג ד"ה על הקשו למה לוקין על מלאכה ביו"ט הא הוי לאו שבכללות, ויש לעיין דהא מלאכה הוי שם א' של איסור ול"ה לאו שבכללות, וצ"ע.

והנראה בשיטת התוס' דיש עוד ציור של לאו שבכללות וכמו לאו דלא תעבדם דהוא לאו שבכללות שהרי כולל מגפף ומנשק והיינו דהלאו הוא איסור להראות כבוד לע"ז אשר לזה יש כמה אנפי ואין כאן איסור של מעשה מסויימת רק כולו הוי כלל של כבוד עכו"ם, אשר לפי"ז הקשו תוס' דמלאכת שבת ויו"ט ג"כ הוי לאו כללי של איסור מלאכה וע"ז תירצו דמלאכת יו"ט שאני דלא הוי היכי תימצי של מלאכה רק דיש כאן איסור מסוים לכל מעשה מלאכה בפנ"ע.

עי' רש"י מכות כ"א ב' בהא דאמרינן אין חילוק מלאכות ביו"ט וכתב רש"י דלמ"ד הבערה לחלק יצאת לא יצאת הבערה ביו"ט ולמ"ד הבערה ללאו יצאת דיליף מועשה אחת מהנה זה מיירי רק במלאכת שבת דשגגתן חטאת דהפסוק מיירי בחיובא דחטאת אבל ביו"ט דליכא קרבן אין חילוק מלאכות. ונראה בהסבר רש"י דלמ"ד לחלק יצאת זה הוי דין במלאכת שבת דנאמרה מסורה של מספר ל"ט מלאכות חלוקין אבל ביו"ט לא נאמרה מספר ל"ט מלאכות. ולמ"ד הבערה ללאו יצאת דיליף מואחת מהנה יש לפרש בב' אופנים: א) ההלכה של חילוק מלאכות נאמר רק בשגגות המחייב קרבן חטאת דבשגגת חטאת בעלמא חייב קרבן לפי השגגות אף דהוי איסור א' א"כ במלאכות שבת יש דין חילוק שגגות ולא שייכא דין חילוק במלאכת יו"ט; ב) דין מלקות תלוי בשם האיסור וכיון דמלאכת יו"ט הוי שם איסור א' ליכא חילוק מלאכות אבל חיוב קרבן תלוי בהמעשה וכיון שכ"א של המלאכות הוי מעשה מסויימת של איסור לכן יש חילוק מלאכות בשגגת שבת.

שגגת שבת וזרון מלאו דלא מחייב אלא חדא וכו' תנא שגגת שבת וזרון מלאכות עדיפא לי' דמחטאת מיהא לא מיפטר. ועיין ברש"י ד"ה שגגת שבת שפירש דעדיפא לי' למתני' לאשמעינן חידוש דאע"ג דהזיד במלאכות לא מיפטר מיהא מחד חיובא דחטאת ע"כ. ויש לעיין בזה דנהי דהזיד במלאכות וליכא השגגה המחייב חיובא דקרבן אבל אין פוטר של החיוב קרבן מחמת שגגת שבת ומאיזה טעם שיהי' פטור אפילו מחד חטאת וצ"ע. ולולי דברי רש"י הי' נראה לפרש דבשגגת שבת וזרון מלאכות ס"ד דפטור דהוי בכלל אונס כיון דאינו יודע שהיום שבת.

ברש"י הנ"ל הוסיף דמרחשיב ע"ז חדא בהמשנה מכלל דבשגגת ע"ז וזרון מלאכות קמיידי דאי בשגגת עבודה הרי איכא ד' חטאות בר' עבודות זובח וקיסור וניסוך והשתחואה עכ"ד. ונראה לדייק מדברי רש"י דסובר דרק בהני ד' עבודות שהן עבודת פנים הוא דנאמר דאין חילוק עבודות לחייב על כל א' וא' אבל בעבודות אחרות אפילו כדרכה אף שעשה הרבה עבודות אינו חייב אלא אחת. והביאור בזה הוא דאיסור עבודות פנים לע"ז נאמר מקרא דזובח לאלקים יחרם בלתי לד' לבדו וזהו גוף האיסור שלא לעבוד עבודת פנים לע"ז וכיון דעבודת פנים בפנים הוי ד' קיומים וחלוקים בשמם ה"נ בחוץ לע"ז יש חילוק שמות אבל בשאר עבודות אין חילוקים בשמם וכולם נכללו בשם עבודה זרה ולהכי חייב בהן רק אחת.

אמנם בר"מ פ"ג מהל' ע"ז הביא איסור דעבודת פנים ואיסור דעבודה כדרכה ואעפ"כ כתב בפ"ז הל"א מהלכות שגגות וכן אם פיער עצמו לפעור וזרק אבן למרקוליס בהעלם א' חייב שתים וכן כל כיוצא בזה יהא חייב על כל עבודה ועבודה ע"כ. מבואר שיטת הר"מ דבכל עבודות של ע"ז יש דין חילוק עבודות לחייב קרבן על כל א' וא'. ולכאורה סובר הרמב"ם ג"כ דכל העבודות הוי שם עבירה אחת ואעפ"כ חייב על כל אחת משום דיש דין חילוק העלמות כיון דכל מעשה ומעשה הוי מסויימת ומופרדת.

והנה במשנה תנן העובר עבודת כוכבים לפני הא רתנן והמחלל שבת, ולכאורה על הפסקא דעובר ע"ז הוי לי' להגמ' להקשות דלתני זדון ע"ז ושגגת עבודות וליחשיב במתני' טפי מל"ו כריתות ולמה הגמ' מקשה רק בפסקא דמחלל שבת. ולכאורה לפי שיטת הרמב"ם לק"מ די"ל דרק בשבת דחילוק מלאכות דשבת דל"ה סתם דין של חילוק העלמות רק חלוקים בשם בזה מקשי דהול"ל למתני כולוהו אבל בע"ז דהוי רק הלכה של חילוק אבל בעצם המחייב הוי חד שם להכי תני ע"ז בחיוב חד קרבן, אבל רש"י סובר דרק בעבודת פנים חייב על כל עבודה

הר"מ בסה"מ שרש ט' כתב וז"ל ורמיון זה הלאו כלומר לא תאכלו על הדם אמרו ג"כ ולפני עור לא תתן מכשול כי הוא ג"כ כולל ענינים רבים עכ"ל. וצ"ע במה שהשוה לפני עור ללא תאכלו על הדם דנימא דהוי גדר א' דלכאורה לא תאכלו על הדם הוי לאו שבכללות שכולו הרבה שמות של איסורים אבל לפני עור הוי גדר אחרת דליכא מעשה מסויימת רק הענין הוא להכשיל ויש כמה אופנים של כשולן.

עיין רמב"ן סה"מ שרש ט' שכתב הביאור למה מגפף ומנשק לע"ז ומכבד ומרביץ לפני' הוי לאו שבכללות דאין לומר מפני שהמעשים משתנים דהרי בלאו דלא תעשה מלאכה האמורה ביו"ט לקי עלי' אף שהמעשה של מלאכה משתנה להרבה סוגי מלאכות, אלא ע"כ משום דכולם הוי שם א' דמלאכה וה"נ גיפוף ונישוק וכו' נמי הוי שם א' של עבודה, רק הביאור דאיסור גיפוף ונישוק לא נלמד מקרא דזלא תעבדם רק מקרא דלא תלכו אחרי אלהים דכולל הרבה ענינים דהרי לפני זה כתוב את ד' אלקיך תירא ואתו תעבוד ובשמו תשבע, וע"ז אומר הכתוב דהני ענינים דיראת ד' ועבודת ד' ושבועה בשם ד' אסורים לגבי ע"ז ולכן הוי לאו שבכללות ומשמע מיני' דגיפוף ונישוק וכו' דהוי עבודה שלא כדרכה ל"ה איסורא דע"ז ואינו נכנס בגדר דע"ז רק איסור אחרת אשר יסודו ניהוג של הני עניניים ששייכים להקב"ה שמקיימם בע"ז. אמנם בר"מ הל' ע"ז פ"ג ה"ז חולק שכתב המגפף ע"ז והמנשק לה וכו' וכל כיוצא בדברי כבוד האלו עובר בלא תעשה שנא' ולא תעבדם ודברים אלו בלל עבודה הן ע"כ, הרי דנחלקו הר"מ והרמב"ן בעבודה שלא כדרכה אי הוי בכלל עבודה האסורה משום לא תעבדם. ועיי"ש בר"מ שכתב דאין לוקה על אחת מהן לפי שאינן בפירוש ע"כ. והביאור בהא דאין לוקין הוא דעיקרו של הלאו הוא על עבודה כדרכה וכך היא משמעות פשוטו של המקרא אבל גם יש משמעות לעבודה שלא כדרכה וכיון דל"ה עיקרו של הלאו לא לקי, ורומה לזה מצינו בסה"מ ל"ת קס"ה בלאו דמן המקדש לא יצא דעיקרו של לאו אוטר כה"ג לצאת מן המקדש בשעת עבודה אבל גם נכלל איסור לכה"ג לילך אחר המטה.

ובסיכום עניינא דלאו שבכללות נמצא ג' שיטות בהא דמגפף ומנשק וכו' ושאר עבודה שלא כדרכה הוי לאו שבכללות: (א) שיטת התוס' דאף דהוי בכלל לא תעבדם לא לקי כיון דאין כאן מעשה מסויימת; (ב) שיטת הרמב"ם דהוי לאו שבכללות מפני דהוי לאו הנטפל לעיקר הלאו דלא תעבדם ול"ה עיקרו של הלאו רק נכלל ביי; (ג) שיטת הרמב"ן דהוי בכלל הלאו דלא תלכו אחרי אלהים אחרים הכולל הרבה ענינים.

דף ג' א'. מחלל את השבת, אמרי שבת מ' חסר א' הוין אמר רבי יוחנן תנא

ועבודה ולירי' הוי משום דכל א' וא' הוי חלות שם בפנ"ע ולא הוי הלכות של חילוק ושפיר הוי לי' להגמ' להקשות דלתני זדון ע"ז ושגגת עבודות, וצ"ע.

דף ג' א'. אלא מאהבה ומיראה הניחא לאביי דאמר חייב אלא לרבא דאמר פטור מאי איכא למימר, והוא מגמ' סנהדרין דף ס"א ב', ואמר' אביי אמר חייב דהא פלחא רבא אמר פטור אי קבלי' עלי' באלוה אין אי לא לא. ונראה להסביר המחלוקת בהקדם הא דמצינו דמלבד הפרשה של עבודה של ע"ז יש פרשה של הודאה בע"ז, ועיין בפרשת יתרו בעשר הדברות דכתיב לא יהי' לך אלהים אחרים על פני, ועיין רש"י שפירש שזה איסור שלא יקיים ע"ז בביתו אף שלא עשאה, אבל הרמב"ן עה"ת פירש דהאיסור הוא שלא יאמין ולא יקבלהו עליו. הרי נאמרה בזה איסור קבלת אלהות, ועיין בפרשת כי תשא במעשה העגל דכתיב ויאמרו אלהיך ישראל, שעברו בזה על קבלת אלהות, והיה טענה להם ע"ז כמו שכתוב שכל המורה בעבודת כוכבים כופר בכהת"כ. ונראה דאביי סובר דחיובא דמעשה ע"ז לחוד וחיובא דהודאה דע"ז לחוד, ולכן במעשה ע"ז אף דהי' מאהבה ומיראה בלי קבלת אלהות אעפ"כ חייב, אבל רבא סובר דכל יסוד איסור ע"ז הוא בלב במה שמקבל ע"ז לאלוה ועובר ע"ז או בקבלת אלהות בפה או מעשה ע"ז גופא אסור מטעם דזה מורה על קבלת אלהות אבל כשמוכח דעושה מאהבה ומיראה אין בזה משום איסור ע"ז כלל.

ועיין מס' סנהדרין דף ס"א ב' תד"ה רבא שהקשו לרבא דאמר העובר מאהבה ומיראה פטור למה יש דין יהרג ואל יעבור בע"ז, ותירצו דלכתחלה צריך למסור עצמו מ"מ היכא דלא מסר עצמו לא מחייב מיתה. עוד תירצו דיהרג ואל יעבור נאמר בסתם ע"ז ורבא דפוטר הוי בע"ז שהכל עובדים מאהבה ומיראה כמו המן שעשה עצמו ע"ז. והביאור בתירוץ השני נראה דסברי דחלוק עבודה זרה של ע"ז הנעבר לעבודה זרה לע"ז שאינו נעבר כל שעובר לע"ז הנעבר בזה שעובר להפצא דע"ז זה הוי מעשה ע"ז בעצמותה ומחייב מיתה ורק באופן דליכא חפצא דנעבר אז הוא דבעינן קבלת אלהות ובלא"ה מותרת והא ראי' מהמן דלא הי' חפצא דנעבר ולהכי הי' מותר ע"פ הדין להשתחוות לו. אבל תירוץ הראשון חולק וסובר דאפילו בעובר לע"ז הנעבר מאהבה ומיראה אין לחייבו משום עצם המעשה והא דחייב למסור נפשו ע"ז יש לעיין אי הוי משום איסורא דעלמא בלי מחייב של עונש או הוי בגדר אביזרייהו דע"ז, וצ"ע בזה דלכאורה אביזרייהו שייך רק באיסור.

והנה לכאורה יש להביא ראי' דנעבר לא בעי קבלת אלוה אפילו לרבא ועיין בסנהדרין דף ס"ד א' רב מנשה זרק אבן למרקוליס אע"ג דזהו עבודתה משום דהי' מכוין למירגמה ואפ"כ אמרינן בגמרא דאף מירגמה אסור, וע"כ צ"ל

דהא דלרבא פטור זה רק בע"ז חרשה שלא נעברה. אמנם עיין בחידושי הר"ן שם שכתב לבאר הסוגיא שם רק בקבלה עליו באלוה ואפילו בחפצא דנעבר נמי פוטור רבא מאהבה ומיראה.

ושיטת הר"מ בזה צ"ע דעיין הל' ע"ז פ"ג ה"ו שפסק דהעובר מאהבה ומיראה פטור, ואילו בהל"ב כתב העובר עבודת כוכבים כדרכה ואפילו עשה דרך בזיון חייב כיצד הפוער עצמו לפעור כדי לבזותו או זרק אבן למרקוליס כדי לבזותו הואיל ועבודתו בכך חייב ומביא קרבן ודבריו תמוהין וסתרי זה לזה. ואפ"ל דהר"מ הסמיך בהלכה אחת הדין פטור דמאהבה ומיראה והדין דעבודת של כיבוד בהלכה אחת עיי"ש. ואולי י"ל דרק בע"ז של כבוד לע"ז יש דין דבעי קבלת אלהות אבל בע"ז של בזיון כגון פוער עצמו לבעל פעור וזורק אבן למרקוליס דבעצמותה הוי עבודת בזיון א"צ לקבלת אלוה.

בגמ' אי קסבר בית הכנסת הוא והשתחוואה הרי לבו לשמים. ועיין רש"י סנהדרין ס"א ב' ד"ה הרי שכתב ואפילו הי' יודע דזה הבית עבודת כוכבים הוא והוא משתחוה בתוכו לשמים אין כאן עונש שהרי אף משתחוה לבית הכנסת לא לבית הוא משתחוה אלא למי ששכן שמו עלי'. ויש לעיין לפ"ז באנסו עכו"ם לעבוד ע"ז לא שייך לחייבו למסור נפשו דהרי יכול לכוון לבו לשמים. וי"ל דרק כשעובר מדעת עצמו י"ל כוונתו לשמים אבל כל שעושה מחמת אחרים שעושה ע"ד המאנס אותו. אבל העיקר נראה שמשום מצוות קידוש ה' חל ב' שם ע"ז אף שלבו לשמים, וראי' לזה מרברי הרמב"ם בסה"מ מ"ע ט' וז"ל וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמיתית בעוצם וכו' ואע"פ שבא עלינו מכריח גבור יבקש ממנו לכפור בו יתעלה לא נשמע ממנו אבל נמסור עצמו למיתה ולא נתעוה לחשוב שכפרנו ואע"פ שלבנו מאמין בו יתעלה עכ"ל. ומבואר גדר מיוחד של ע"ז האמור בקידוש ה' שלא יעבור ע"ז. ובזה מתורץ התוס' בסנהדרין דף ס"א ב' דלרבא הפוטור בעובר מאהבה ומיראה למה יש דין יהרג ואל יעבור, ולפי הר"מ לא קשה דע"ז דקידוש השם ועבודה זרה של איסור ע"ז לחוד ולגבי קידוש השם שפיר הוי ע"ז.

בגמ' אלא רחוא אנטרטא וסגיד לה אי דקבלי' באלוה בר סקילה הוא ואי דלא קבלי' באלוה לאו מידי הוא. ועיין רש"י סנהדרין ס"א ב' ד"ה אלא שפירש שראה דמות שהיו רגילין לעשות בדמות המלך והרואה אותו משתחוה לו לכבוד המלך ופעמים שעובדין אותו וזה ראה א' שהי' נעבר ולא ידע שהוא נעבר והשתחוה לו עכ"ל. ונראה להסביר דבריו שכתב דלא ידע שהוא נעבר דהרי דין אנדרטא אזיל

אפילו לאביי דמחייב בעובר מאהבה ומיראה אבל זה רק ביודע שהוא ע"ז אבל הכא לא ידע שהוא נעבד ולכן פטור והוי סבור שהוא בית הכנסת והתשחוה דפטור לכו"ע. ואם יודע שהאגורטא הוי נעבד ורק כוונתו לכבוד המלך אולי חייב אפילו לרבא דביודע שהוא נעבד ע"כ אפילו עובר לכבוד המלך הוי בגדר קבלת אלהות.

דף ג' ב'. טעי בהדין קרא לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב וכו' סבר כי אסירא השתחוואה לע"ז דכסף וזהב אבל דמיני אחרינא שריא דהיינו שגגת ע"ז וזדון מלאכות. והנה מהגמ' משמע דיודע דשאר מיני הוי ע"ז רק דטעה במה דסבר שהשתחוואה מותר בשאר מיני אבל בר"מ הל' שגגות פ"ז ה"א כתב: ידע שאלו עבודות הן ואסור לעבוד בהן לאל אחר ולא ידע שזו ע"ז לפי שלא היתה של כסף וזהב וכו'. מבואר דמפרש שסובר דשאר מיני ל"ה ע"ז כלל. ונראה שהר"מ הוצרך לפרש כן משום דאי ידע דהוי ע"ז ורק סבר דהשתחוואה מותרת מקרי שגגת ע"ז ושגגת ע"ז דהרי לגבי זה העבודה זרה סובר דהך עבודת מותרת ומה שסובר דבע"ז דכסף וזהב אסור השתחוואה אינו עושה אותו לזדון בע"ז דשאר מיני ורק כשסובר שאינו ע"ז אז מקרי זדון עבודת דהרי יודע דבכל ע"ז אסורה השתחוואה רק סובר שאין זו ע"ז.

שם. תנא שם שבת ושם עבודת כוכבים קתני וכו' והאיכא בת אשתו ובת בתו ובת בנה דכתיבא ולא קתני אלא שם אשה ובתה קתני. ונראה להסביר "שם שבת" דאף שיש ל"ט מלאכות מ"מ יש איסור אחר של שם מלאכה וכו"ה בע"ז וכן באשה ובתה ג"כ יש אוסר א' של שאר בשר דבת אשתו דגם זרעה ויו"ח הוי בכלל הך אוסר דשאר בשר. והנה התנא דחשיב הבא על אשה ובתה לאחת אף דהר"מ מנה ג' מצוות א' שלא לישא אשה ובתה ב' שלא לישא אשת ובת בתה ג' שלא לישא אשה ובת בנה, מ"מ התנא לא נחית למנות לפי מנין הלאוין. אמנם עיין ברמב"ם הל' שגגות פ"א ה"ד דחשיב מג' עבירות שחייבין עליהן חטאת קבועה ומנה ביניהן הבא על בת אשתו, הבא על בת בתה, הבא על בת בנה, ולכאורה מנין הרמב"ם הוא לפי מנין הלאוין. אבל קשה דהרי מנה ביניהן הבא על אשתו, הבא על אם אמה, הבא על אם אבי, והרי בחמותו ובת חמותו ואם חמיו הוי הכל בכלל לאו א' במנין המצוות ולמה מנאן הרמב"ם כאן במנין בפנ"ע. ונראה דאף דביסוד איסור הוי שם א' ולא א' מ"מ נמנה לג' עריות חלוקין לגבי חיוב חטאת דכיון דגופן חלוקין הרי קובע לכל ערוה שם ערוה בפנ"ע, דיש ב' גדרים של גופין חלוקין יש דין גופין חלוקין דהוי דין מחלק כמו תמחויין חלוקין ולחכי חייב בבא על נדות הרבה או רבע זכרים או בהמות הרבה ויש דין גופין חלוקין דקובע חלות של איסור לפי כל גוף וגוף לפי החילוק של הגברא דערוה. וראיה לזה דאף

דכולין בחוד לאו מ"מ י"ל דקובע שם ערוה בפנ"ע יש להביא מהשיטה המובא בהמגיד משנה הל' איסור ב פ"ב ה"ח דבר"מ פסק שם ולאחר מיתת אשתו אם בא על שש קרובותי פטור ממיתת שריפה דילפינן מאתהן דבעי שתיהן קימות עיי"ש ובמ"מ הביא שיטות החולקת וסוברת דרק בחמותו ואם חמותו ואם חמיו נאמר הפטור שריפה לאחר מיתת אשתו, הרי דאף דחמותו ואם חמותו ואם חמיו כולן נכללין בלאו דאשה ובתה מ"מ חלוקין הם בשם ערוה לגבי פטור ממיתת שריפה.

המעלה אברי פנים בחוץ חייב אברי חוץ בחוץ חייב. עיין בשמ"ק בחידושין אות י' שכתב דכרת דמעלה אברי חוץ בחוץ נלמד מכרת דשוחט בחוץ ולא מכרת דמעלה פנים בחוץ. ונראה להסביר, עי' זבחים דף ק"ו א' דריה"ג סובר שחט בפנים והעלה בחוץ חייב אבל שחט בחוץ והעלה בחוץ פטור שלא העלה אלא דבר פסול וחכמים מקשי עליו דגם השוחט בפנים והעלה בחוץ העלה דבר פסול דהרי כיון שהוציאו פסלו ע"כ. ונראה לבאר דחלוק איסור מעלה אברי חוץ ממעלה אברי פנים דאברי פנים בחוץ הוי איסור של העלאת קרבן ואף דנפסל ביוצא מ"מ שם קרבן עלה והוא מהלכות קרבן שאסור להעלותו בחוץ אבל אברי חוץ ל"ה חפצא דקרבן כלל ומה"ט האו דפטור ל' ריה"ג, רק רבנן סברי שיש גדר אחר של איסור דאין זה איסור מהלכות קרבן דהרי בחוץ אין כאן קידוש דקרבן רק יסודו הוא השלמת הדין שחוטי חוץ. נמצא דכרת דאברי חוץ בחוץ הוי אותו כרת דשחטי חוץ ולא כרת דאברי פנים בחוץ דהוי איסורא מדין קרבן, וכמש"כ בשמ"ק.

ב' כריתות ולא א' וכו' דלמא ב' מיתות ולא א'. נראה דחלוקים הם בהבנתם דב' כריתות ולא א' חייב ב' חטאות משום דכל כרת וכרת הוי מחייב בפנ"ע של קרבן חטאת אבל ב' מיתות ולא א' אין החיוב מיתה מחייב של קרבן חטאת רק הוי דין חילוק כמו תמחויין מחולקין.

פי' הסוגיא דחיוב חטאת באב וירעוני - הא ולא תני ירעוני בחיובא דקרבן חטאת אמר ר"י דשניהם בלאו א' נאמרו והיינו דלדידי' חייב חטאת בירעוני אף דלית ב' מעשה מ"מ המשנה אזיל כר"ע דמחייב קרבן למגדף אף שאין בו מעשה ור"ל אמר דפטור על ירעוני דאין בו מעשה דרק במגדף מחייב ר"ע קרבן דהוי עכ"פ מעשה זוטא אבל ירעוני ל"ה מעשה כלל. והביאור בזה דר"י סובר דלר"ע חייב חטאת בלא מעשה כלל ור"ל סובר דר"ע בעי מעשה זוטא והיינו דבכהת"כ לא חשיב דיבור מעשה כלל ורק לענין קרבן ס"ל דמעשה כל דהו סגי לחייבו.

שם קס"ד הקשת זרועותיו הוי מעשה זוטא אפילו לרבנן. פי' דלר"ל אליבא דרבנן נהי דריבור לא נחשב מעשה לחייב חטאת מ"מ היכא שיש פעולת האדם כגון הקשת זרועותיו בכה"ג ליכא לחלק בין מעשה רבא למעשה זוטא. ולזה מביא מהשתחואה דהוי פעולת הגברא ואעפ"כ פטרי רבנן וע"כ אפילו היכא שיש פעולת הגוף נמי בעי מעשה רבה. אמנם רבי יוחנן סובר דרבנן רמחיב בהקשת זרועותיו אפילו במעשה זוטא משום דיש פעולת הגברא להכי מקשי הגמ' נימא דלחייבו מגדף משום דעקימת שפתיו הוי פעולת הגברא כדי להוציא הדיבור וליחייב אף דהוי מעשה זוטא, ומתרץ הגמ' שאני מגדף הואיל וישנו בלב פי' כיון דיסוד חיוב דמגדף אינו הדיבור לכן לא נחשב פעולת הגברא, המוציא והדיבור, לתורת מעשה לחייבו קרבן.

שאני עדים זוממין הואיל וישנן באי, פי' דאפשר להגדת עדות בלא עקימת שפתים ובקולות שמשמיע מגרונו לא נחשב לפעולת גברא.

והנה הא דכפיפת קומתו נחשב למעשה זוטא לרבנן אליבא דר"ל לכאורה יש לבאר ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהל' שגגות פי"ד ה"ב דחייב השתחואה לע"ז אינו רק בפישוט ידים ורגלים אלא אפילו בכורע על הארץ, וכ"כ בהל' ע"ז פ"ו ה"ח ועיי"ש שכתב כל המשתחוה לה' על אבנים המפוצלות בלא פישוט ידים ורגלים אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מדרות עכ"ל. הרי רכתב לחלק בין משתחוה על אבן משכית דחייב רק בפישוט ידים ורגלים אבל בע"ז חייב אפילו בלא פישוט ידים ורגלים. ונראה דכפיפת קומתו הוי תחלת השתחואה שנגמרה בפישוט ידים ורגלים ובע"ז חייב אפילו בתחילת השתחואה אבל השתחואה לאבן משכית צריך גמר השתחואה דומיא דקיום השתחואה במקדש, דעיין בתו"כ פרשת בהר סוף פרק ט' דדריש קרא דאבן משכית לא תתנו בארצכם, בארצכם אי אתם משתחווים על האבנים אבל אתם משתחווים על האבנים שבמקדש. וי"ל דסובר ר"ל דכיון דבכפיפת קומתו לא נגמרה השתחואה לכן מקרי מעשה זוטא כלפי השתחואה גמורה.

בענין חיוב חטאת בעדים זוממין - עי' סנהדרין דף ס"ה ב' תד"ה יצאו שהקשו למ"ל למעוטי ע"ז מקרבן הא אפילו בשוגג מקטלי דלא בעו התראה, ותירצו דמשכחת לה שהוזמו קודם גמ"ד דאין נהרגין עד שיגמר הדין. והביאור בדבריהם נראה דבעדים זוממין נאמרו ב' חיובים - חיוב דכאשר זמם וכו' נאמר דשוגג חייב כמזיד, ועוד חיוב של לא תענה דג"כ הוי מחייב של עונש דהא הוי לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד (ב"ק דף ע"ד) רק דגזרה התורה דקביעת העונש למעשה הוא כאשר זמם, ולכן אף דנראה דהך הלכה דחייב רק כשנגמר הדין נאמר

רק בחיובא דכאשר זמם אבל חיובא דלא תענה חל בשעת מעשה הגדת עדות אעפ"כ לא חל חיובא דלא תענה בפועל כל זמן שיצויר העונש דכאשר זמם ולכן החיוב חל רק בשעת הגמ"ד, אבל נראה דזה נאמר רק בחיוב עונש של עדים זוממים אבל בחיובא דקרבן דלא הוי לתא דכאשר זמם רק מחיוב דלא תענה שפיר הוי חל לפני הגמ"ד וכמ"ש התוס'.

עוד תירצו התוס' דמשכחת לה כגון שחזרו בהן מעצמן ואמרו מבורין אנחנו. יש להעיר למה חייבין הא לא נעשו עדים זוממים דאין כאן הזמה. ועוד קשה מה שייך בכלל לומר מבורין אנחנו הא אמר כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. והנה מצינו דחייב בעדות דין עדים זוממים בלי הזמה, עי' מס' מכות דף ג דבאומר עדות שקר העדתי נעשה עד זומם, ולכאורה מוכח דכל הדין דבעי עדות שניי' של עמנו הייתם להכחיש עדים הראשונים אין זה תנאי לחלות הזמה רק הוי תנאי בנאמנות הכת השני' דהרי ע"ז חידוש הוא דמאי חזית דציית להני כדאמרינן בב"ק דף ע"ב ב' עיי"ש ורק באופן של עמנו הייתם אמרה התורה דנאמנת הכת השניי' וכיון דהוכחשה הכת הראשונה ונעשו לשקרנים בזה הוי חל דין הזמה. אלא דנראה להוסיף דהזמה חל רק כשנודע לב"ד שהכת הראשונה הוי שקרנים ע"י עדים המזימים ולא כשנודע לב"ד באופן אחר דהרי בב"ק דף ע"ד אמרינן בבא הרוג ברגליו דלא נעשו לעדים זוממים והיינו משום דלא הוכחשו ע"י עדים וכן מבואר מהרמב"ם הל' עדות פי"ח הל"א שכתב מי שהעיד בשקר ונודע בעדים שהעיד בשקר זה שנקרא עד זומם עכ"ל. הרי דרייק לכתוב ונודע בעדים וכו', ולפי"ז שפיר נעשו לע"ז באומרים מבורין אנו דהרי עדותן הראשונה הוכחשה ע"י עדות השני' ומקרי ונודע בעדים. ומה שהערנו על תוס' דלא שייך שיאמרו מבורין היינו דקי"ל כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד לכאורה נראה מבואר דלגבי חיוב קרבן חטאת מהני חזרתם.

ד. א"ד חנינא מודה ר' ישמעאל לענין קרבן שאין מביא אלא חטאת א' מ"ט דלא דמי הדין לאו ללאו דערייות. ונראה לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ם בסה"מ שרש ט' דכשאומר הגמ' לקה שתיים או שלש היינו דהוי ג' לאוין חלוקין ומלקות תלוי בעבירת הלאו ולכן לקי ג' האוכל חלב שור כשב ועז, אבל חיוב חטאת תלוי בחפצא של איסור והכא הוי חפצא א' של איסור דהיינו חלב ולכן חייב רק חד קרבן.

ד: בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיבי קראי וכו' וכל זר לא יאכל קדש ע"כ. מבואר דבזה נאמר אזהרה לזר לאכול מוקדשין, והביאור דיש ב' פרשיות דמעילה

ד: ואחת לדם האברים ואחת לדם התמצית. פי' דם אברים מובלע בהאברים וכ"ז שלא פירש מן האברים דין בשר עלה ולכן ס"ד דאפילו פירש אין איסור דם ולהכי צריך קרא לאיסורו. דם התמצית אינו מובלע באברים דגם אינו מקלח כדם הנפש רק שותת מן הבהמה אחר הקילוח וצריך שגם לדם כזה הוי בכלל איסור דם.

ד: מכרי כתב רחמנא ואכלת לפני ד' וכו' מעשר דגנך תירושך ויצהרך בפנים אין בחוץ לא ל"ל דכתב רחמנא לא תוכל לאכול וכו' אי מההיא הו"א ה"מ בעשה אבל בלאו אימא לא. ולכאורה תמוה לומר דלפי ס"ד דהגמרא דהאוכל מע"ש חוץ לירושלים אינו עובר בלאו. והי' נראה דגם לפי הו"א נהי דאינו עובר הלאו ולא תוכל לאכול בשעריך מ"מ עובר על לאו ולא נתתי ממנו למת דנראה דלאו זה אינו אוסר רק הוצאת ממון מע"ש שלא כמצוותו אלא גם במבטל קיום דין של הפירות מע"ש עצמן נמי עובר על לאו זה, ולכן כיון דמקרא ואכלת לפני ד' נאמר דמצוותה של פירות מע"ש מתקיים בפנים כל שאוכלו בחוץ הרי עובר על ולא נתתי ממנו למת. וראי' לזה מדברי הרמב"ם הל' מע"ש פי"א הל' ט"ו שכתב ולא נתתי ממנו למת שלא לקח ממנו ארון ותכריכין ולא נתנו לאוננים אחרים, דלכאורה מש"כ ולא נתנו לאוננים אחרים מיירי בפירות מע"ש עצמן דגם הן בכלל האיסור ובוה שנותנו לאונן הרי מבטל ממנו מצות האכילה של החפצא דמע"ש. אמנם נראה דהגרמ"ס ז"ל לא הי' סובר כן דהרי ביאר הטעם דאין לוקין על לאו ולא נתתי ממנו למת הוא משום דלא הועילו מעשיו ואי האיסור הוא ביטול מצות החפצא דמע"ש למה לא הועילו מעשיו הרי ביטלו ממצוותו, אלא ע"כ סובר דמיירי בהוצאת ממון מע"ש שלא כמצוותו והיינו האיסור הוא חילול מעות מע"ש וכיון דלא נפקע קרושתן מהן ולא הועילו מעשיו לכן אינו לוקה. ולפי"ז צ"ל דמש"כ הר"מ ולא נתנו לאוננים אחרים אינו נתינת הפירות לאכילה רק נתינת מעות מע"ש לקנות ארון ותכריכין.

ה. איסור לחם קלי וכרמל חרדש - במנחת חינוך נסתפק באכל כחצי זית לחם חרדש וכחצי זית קלי של חרדש אי מצטרפי לחיוב מלקות. ולכאורה כיון דכל א' וא' הוי לאו בפנ"ע ושם בפנ"ע אין מצטרפי. אמנם נראה פשוט דמי שאכל סלת של חרדש ודאי לוקה אף שאינו לחם קלי וכרמל דאף שהתורה קבעה ללם ללאו פרטי וכן קלי וכרמל מ"מ זה רק לקבוע פרטי הלאו כללי האוסרת כל מין חרדש. וכן נראה פשוט בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך דיש לאוין מיוחדין לדגן ותירוש ויצהר מ"מ לדעת הרמב"ם דמע"ש נהגת בפירות האילן אם אכל פירות האילן חוץ

דין אכילת מוקרשין באיסור זרות ובוה השיעור מעילה בכזית כשאר איסורי אכילה, וגם יש פרשה דנפש כי תמעול מעל דהוי איסור של השימוש וגזלת הקדש ולכן שיעורו בשוה פרוטה. ונראה פשוט דאיסור אכילה דהקדש נאמר רק בקדושת הגוף ולא בקדושת דמים, ובקדושת דמים שייך רק איסור גזלת ממון הקדש. ועיין מל"מ הל' מעילה פ"ד ה"ט שנסתפק אי דין מעילה בקונמות נאמר גם היכא דאסר הקונם בלשון אכילה עיי"ש, ולכאורה תלוי אי בקונמות חל ב' דין קדושת הגוף או דין קדושת דמים. והגר"ח ז"ל הי' אומר דמסתברא דקדושת קונמות הוי קדושת דמים. ועי' רש"י יבמות דף פ"ח א' ד"ה אי שכתב דקדשי בדיק הבית הן.

ה. אבל חלב מוקרשין רהותר מכללו הוא מדהותר בשרן אשתרי נמי חלבן. ועיין רבינו גרשום (הובא בדף ה:) שכתב וז"ל דחלב דקדשים רהותר מכללו לגבוה לאחור זריקה והותר נמי בשרן דקדשים מכלל איסורן לאחור זריקה אימא מדהותר בשרן הותר חלבן עכ"ל. ומבואר מדבריו דדין הקטרת אברים ע"ג המזבח צריך למתיר של זריקה, דהזריקה מתיר הקרבן להקרבה. אבל יש לעיין דנהי דמתיר ההקטרה אבל מה ענין זה להתיר איסור אכילת חלב. ונראה דע"כ הזריקה מתיר נמי איסור אכילה דחלב כזה שמתיר לאכילת מזבח דהא יש דין משקה ישראל דבעי מן המותר לישראל, ועיין שם"ק אות יב.

אוציא אני דם שרצים הואיל ואין דמן חלוק מבשרן. מבואר מזה דדם הוי חפצא של בשר רק בטמאין דנוהג בהן איסור דם, א"כ הלאו דאכילת דם מוציא מכלל הפרשה דבשר ומשוי לי' לחפצא בפנ"ע, אבל בשרצים שאין נוהג בהן איסור דם שוב הדר דינא דהוי בכלל חפצא דבשר ולכן מצטרפי.

ד: ואחד לדם כיסוי. ועי' רש"י שכתב וז"ל לדם ח' ועוף שכיסהו ונתגלה סד"א בטלה אגב ארעא ואי הדר אכלה עפרא בעלמא הוא ולא ליחייב קמ"ל עכ"ל. מבואר מדבריו דקיום מצות כסוי הדם מבטל ממנו השם דם ולכן אפילו נתגלה פטור מכסוי משום דאין כאן דם המחייבו בכסוי. וכל זה הוא משום קיום מצות כסוי אבל בכסוהו הרוח לא בטל ממנו השם ולכן חייב עוד הפעם אם שוב נתגלה. אמנם יש לעיין ממש' חולין דף פ"ז א' בהא דאמר כסוהו ונתגלה פטור מלכסות מקשה הגמ' מ"ש מהשבת אבדה דאמר מר השב אפילו מאה פעמים. ולכאורה אי הפטור דכסוהו ונתגלה הוא משום דיצא ידי חובת כסוי כשכיסה פעם הראשונה שפיר פריך מ"ש מהשבת אבדה דחייב אפילו מאה פעמים, אבל אי הפטור דכסוהו ונתגלה הוא משום דפקע ממנו השם דם לא שייך הקושיא מהשבת אבדה, וצ"ע.

לירושלים דילקה משום הלאו כללי לא לאכול מע"ש חוץ לירושלים.

מצות שמן המשחה. בר"מ בסה"מ מצוה לה כתב שצונו שיהי' לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד מוכן למשוח בו וכו'. והקשה המנ"ח מצוה קו דהר"מ בסה"מ שרש ג' כתב דמצוה דשעה אינה נמנית ורק מצוה הנוהגת לדורות והרי לא הי' שמן המשחה בבית שני מאחר שגנוז בימי יאשיהו המלך ולמה לא עשאו לקיים מצות עשיית שמן המשחה ע"כ דרק משה נצטווה על עשיית שמן המשחה וא"כ לא הי' מצוה לדורות ולמה לא נצטווה. ותירץ המנ"ח דנהי דאין מצוות עשיי' נוהגת לדורות מ"מ הדין למשוח כהנים ומלכים מזה השמן נוהגת לדורות. אמנם נראה דאפילו מצות עשיית שמן המשחה נוהגת לדורות ומה שלא עשאו בזמן בית שני זהו דין אחר, שכ"ז ששמן שעשאו משה קיים הרי זה פוסל ואוסר מלעשות שמן המשחה אחר, וכיון דשמן שעשאו משה נגנוז אבל מ"מ הוא קיים לא שייך שוב החיוב והיתר לעשות שמן אחר, אבל אה"נ אי כלה שמן שעשאו משה הי' החיוב לדורות לעשותה רק דנאמר הבטחה דשמן שעשאו משה קיים לדורות. וכעין זה מצינו בר"מ בסה"מ מצוה קפ"ו שמנה מצות הריגת ז' עממין וחשיב לי' מצוה לדורות אף שבלבל סנחריב את כל העמים וא"א לקיימו בפועל מ"מ כיון דאין המצוה מוגבלת בזמן מצד עצמה מקרי מצוה לדורות, וה"נ בשמן המשחה שאין המצוה מצד עצמה מוגבלת לאיזה זמן מקרי מצוה לדורות אף שאין אפשרות לקיימה.

ה. המפטם את השמן ללמוד בו או למוסרו לציבור פטור לסוך חייב והסך ממנו פטור לפי שאין חייבין אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה בלבד. והנה בפשטות יצויר כלל שם שמן המשחה חוץ ממה שעשה משה וא"כ פשוט הוא דאינו חייב משום סיכה רק בשמן המשחה שעשה משה, וצ"ע דלכאורה משמע דלעיקר איסור דסיכה אין האיסור סיכה בשמן המשחה בעצמה רק הי' בכל שמן דהוי במתכונת שמן המשחה רק דיש הלכה מיוחדת דרק בהך שמן המשחה שעשה משה הוא דנאמר האיסור.

וכתיב לגבי קטרת לא תעשו לכם לכם הוא דאסור אבל למוסרו לציבור פטור. וקשה למה לי להך דרשה דלכם הא כתיב בפסוק לאחריו איש אשר יעשה כמוה להריח בה וכל שאין עושה להריח בה פטור. וי"ל דלהריח בה ממעט מחיוב כרת דכתיב בי' ונכרת מעמיו אבל לכם ממעט מהאיסור לגמרי.

הרמב"ם פ"א ה"ד מהל' כלי המקדש כתב וז"ל אבל אם עשאו להתלמד או ליתנו לאחרים פטור עכ"ל, הרי בשמן המשחה הדגיש ליתנו לאחרים פטור והיינו דכל שכונתו אינו לשימוש עצמו פטור, אבל גבי קטרת כתב בפ"ב הל"י וז"ל עשה להתלמד או למוסרה לציבור פטור עכ"ל, ומשמע דלא סגי ליתנו לאחרים וצ"ע בשינוי לשון של הרמב"ם.

ולסוך חייב. משמע דסיכה בעלמא נמי הוי בכלל החיוב אי כוונתו לכם (ויש להסתפק בשאר שימוש), אבל עיין בר"מ הל' כלי המקדש פ"א ה"ד שכתב והוא שיעשה אותו להמשח בו, ומשמע דרק במפטם לצורך משיחה. ויש לומר דדומה לקטרת המפטם חייב רק בכונתו להריח בה דהריח הרי היא בכלל קיומו דמצות הקטרת וה"ה המפטם שמן המשחה חייב רק בכונתו למשוח בה דהרי משיחה הוי בכלל קיום מצות השמן.

גבי קטרת דכתיב והקטרת אשר תעשה כל עשיי' דקטרת אפשר דמקטיר פרס בשחרית ופרס בין הערביים. ועיין רש"י לקמן דף ו' ב' ר"ה במתכונתה שכתב דהשיעור פיתום לחייב היחיד הוא כשיעור מנה. אמנם ברבינו גרשום (הובא דף ז.) משמע דחיוב פיתום של יחיד הוא פרס. ויש לבאר דרש"י סובר דחיוב פיתום דיחיד הוי כשיעור קרבן של קטרת דשיעורה מנה רק דאופן קיום מצותה היא פרס בשחרית ופרס בין הערבים אבל ודאי הוי חד מצות וחד קרבן, אבל רבינו גרשום סובר דפיתום של יחיד תלוי בשיעור ההקרבה דהיינו פרס. ובשיטת הרמב"ם עי' הל' כלי המקדש פ"ב הל"ט שכתב העושה קטרת מאחד עשר סממנין אלו לפי משקלות אלו כדי להריח בה וכו' ובשוגג מביא חטאת קבועה אע"פ שלא עשה המשקל כולו אלא חציו או שלישו הואיל ועשה לפי משקלות אלו חייב כרת ע"כ. ועיין במל"מ דנקט ברעת הר"מ דלאו דוקא שלישו רק כל שעושה לפי משקלו ואפילו כ"ש חייב דלא נאמר שום שיעור בפיתום קטרת דיחיד. אבל צ"ע מסוגיין דאמרינן אפשר דמקטיר פרס בשחרית ופרס בין הערבים דמשמע דעכ"פ יש שיעור פרס. ונראה דהר"מ מפרש דאין כוונת הגמ' לומר שיעור פרס דעיקר שיעור הנאמר בקטרת הוא מנה דזה שיעורא של הקרבן אבל בהמעשה הקטרה לא נאמר שום שיעור רק כיון דמן המנה עושין ב' הקטרות דין הוא לחלקו לפרס לכל הקטרה אבל אין דין שיעורא ואינו מעכב ובודאי יוצא ידי חובתו אם הקטיר בשחרית טפי מפרס ובין הערבים הקטיר פחות מפרס. ועיין מנחות דף מ"ט א' דסובר ר"ש דאם לא הקטיר בשחרית מקטיר בין הערבים כל השיעור דמנה, אבל עכ"פ לא נאמר שום שיעור וזהו כוונת הגמ' דאפילו פרס בשחרית ופרס בין הערבים כלומר דאין כאן שיעור הקטרה רק מחלקין המנה.

אמנם עיין תוס' דף ו' ב' ד"ה המפטם שכתבו דפרס בשחרית ופרס בין הערבים הוי הלל"מ אבל אם לא הקטיר אלא כזית שחרית וכזית ערבית יצא. ונראה הביאור דיש ב' דינים בהקטרת קטרת דהרי יש ב' פרשיות בתורה של פרשת הקטרת - בפרשת תצוה גבי מזבח הפנימי כתיב והקטיר עליו וכו' קטרת סמים, ובפרשת כי תשא. ונראה דבפרשת תצוה הדין הקטרה הוא קיום במזבח הפנימי ולא מדין קרבן רק מצות המזבח וכל שעושה מעשה הקטרה אשר שיעורא היא כזית יוצא ידי קיום מצות המזבח, ורק הקטרת קרבן דקטרת הוא דנאמר שיעור דמנה ופרס בשחרית ופרס בין הערביים. ועי' ר"מ פ"ג ה"ד מהל' תמידין ומוספין פ"ג ה"ד שכתב כיצד סדר הקטרת הקטרת בכל יום מי שזכה בדישון המזבח הפנימי נכנס בכלי קודש וכו', וק"ק למה הביא דישון המזבח בכלל סדר הקטרת הקטרת, וי"ל כנ"ל דהקטרת קטורת מלבד דין הקרבן הוי קיום בהמזבח הפנימי וגם דישון המזבח הוי בכלל קיום במזבח הפנימי ושפיר שייכי אהרדי.

בר"מ הל' כלי המקדש פ"א ה"ב כתב וככה עשה משה רבינו במדבר לקח מן המור והקנמון והקדה וכו', ובהל' ג' כתב והמור הוא הדם הצרור בהי' שבהורו הידוע לכל שמתבשמין בה בני אדם בכ"מ עכ"ל. ועיין ראב"ד וז"ל אין דעת מקבלת שייכנסו במעשה הקדש דם שום הי' שבעולם כש"כ דם הי' טמאה עכ"ל. ועי' כס"מ שכתב לתרץ הר"מ דכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה כעפר בעלמא והוא בשם מריח טוב ביותר למה יגרע עכ"ל. ויש לפרש כוונתו דפקע ממנו איסור דם כיון דנעשה כעפר. ויש לעיין מהא דקיי"ל לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד אבל עור בהמה פסולה אף דליכא בעור טמאה שום איסור. וצ"ל דבעור יש הלכה מיוחדת דאי ליכא איסור טמאה מ"מ בעי שיהא ממין טהורה.

ברמב"ם הנ"ל יש לעיין מה הכריחו לפרש דמור היינו דם הי'. ואפשר לומר דסובר הר"מ דלעשיית שמן המשחה לא סגי במה שקולט השמן טעם הבשמים המעורב בו אלא צריך שיהא עכ"פ בשם א' הבלול עם השמן עד שנעשה לחפצא א' ולכן בעי דבר לה.

א"ל רב פפא לאביי כשהוא בהכרע הוא שוקל וכו'. יש לפרש ההלכה של הכרע בב' אנפי: א) דהוי הלכה כמו דרך המוכרים ולפי"ז בקטורת שיש הלכה של מדה מצומצמת ודאי אין הלכה של הכרע ורק בשמן המשחה דליכא פסול יתר שייך בי' הלכה של הכרע; ב) י"ל דאפילו במקום שיש פסול יתר שייך דין הכרע דכך

היא גופא המדה שבמשקלות א"א לצמצם בדיוק ולכן המדה היא גופה בזה שהוא טפי מן השיעור. והא דהגמ' מצדר לומר או בעין הוא שוקל הכוונה היא דאז אז הי' המדה לפי מה שנראה מצומצמת להעין.

והנה הלשון משיחה דמצינו בתנ"ך אינו ברקא משיחה כמשמעו אלא לשון מינוי. עיין ספר מלכים פרק יט פסוק טו דכתיב ומשחת את חזאל למלך על ארם, ובפסוק טז ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיו, וזה ברור שאין דין משיחה בשמן המשחה למלך ארם וגם לא לנביא, אלא ודאי דלשון משיחה האמור כאן הכוונה למינוי מלך או נביא. ובאמת י"ל גם כשמושחין מלך ישראל עיקר הקיום דין בזה הוא מה שנתמנה למלך ולא מעשה המשיחה. וראי' לזה דהרי לאחר שנגזז שמן המשחה משחו המלכים בשמן אפרסמון אף דליכא בזה קיום דין משיחה, דאין שמן אפרסמון במקום שמן המשחה, אלא דין מינוי בלבד.

אמנם משיחת כה"ג נראה דהוי דין וקיום של משיחה, דבגמ' אמרינן (ה:): דלמ"ד משיחה עדיפא היינו משום דקסבר שכן נתרבה אצל כלי שרת, הרי דהגמ' מרמה משיחת כה"ג למשיחת כלי שרת, והיינו דהמשיחה של כה"ג הוי מקדש כמו משיחה דכלי שרת. ועיין בגמ' דבכה"ג יש דין יציקה וגם דין נתינת שמן בין ריסי עיניו. ונראה דזהו משום ב' חלותי דינים שחל במשיחת כה"ג דיש דין מינוי ובה יש דין יציקה בשמן המשחה, שדין יציקה נוהג גם במינוי מלך וגם דין קידוש שחל במשיחת כה"ג וזה חל ע"י נתינת השמן בין ריסי עיניו.

והנה מלך בן מלך לא בעי משיחה אבל כה"ג בן כה"ג צריך משיחה. ונראה לבאר ביסוד הנ"ל דבמלך דהדין משיחה הוי דין מינוי לכן בן המלך א"צ למינוי דהרי יורש זכות המלוכה וא"כ אין צורך למשיחה כלל אבל בן כה"ג צריך משיחה דהרי מלבד הדין מינוי יש דין דבעי קידוש ע"י המשיחה ולכן גם בן המלך צריך למשיחה.

ה: מלכי ב"ד מושחין מלכי ישראל אין מושחין. ועיין רש"י שכתב משבא דוד

ה: מלכי ב"ד מושחין מלכי ישראל אין מושחין. ועיין רש"י שכתב משבא דוד

ומנלך כפי איכא מחלוקת בעי משיחה וכו' אמר רב פפא בקרב ישראל בזמן שלום בישראל. ועיין רש"י בזמן שלום הוי המלכות בירושה ולא בעי משיחה אבל אי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחילה עכ"ל. והמבואר מדבריו שבמקום מחלוקת יש הפקעת דין ירושה וחלות דין מלך חל רק ע"י מינוי דמשיחה. אמנם עיין ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"א הל"א שכתב ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת וכו' עכ"ל, מבואר דלא כרש"י אלא דלעולם חל בו ירושה והמשיחה הוא רק כדי לסלק המחלוקת. אלא דצ"ב בהא דצריך משיחה כדי לסלק המחלוקת. ונראה דעיין בספר שמואל א פרק כד פסוק ו שרוד לא רצה לשלוח יד בשאול כי משיח ד' הוא, הרי דיש דין מיוחד שלא לחלוק על משיח ד', דהיינו מי שנמשח, וכל דחל ב' דין משוח אסור לחלוק עליו. ונראה דזה נכלל בלאו דלא יהי' קרח וכעדו דלכמה ראשונים נמנה במנין המצות וזה הענין דכשיש מחלוקת מושחין אותו ושוב הוי משוח שאסור לחלוק עליו.

עיין תוספתא מס' שביעית פ"א ה"ו יצא נשיא ומשיח שאינן באין לכלל עוני שקרושתן עולמית ע"כ. משמע דיש חלות קדושה במלך. וי"ל דמה"ט יש למלך יותר מצוות, ולפ"ז ענין המשיחה במלך הוי דין של מקדש.

משגגנו ארון נגנו צנצנת המן וצלוחית שמן המשחה ומקלו של אהרן שקדים ופרחים וארגז ששגרו פלשתים וכו'. והנה בבית שני שלא הי' ארון ואעפ"כ לא בטלה עבודת המקדש לכאורה ראי' דאין הארון מעכב. אמנם עיין ר"מ הל' בית הבחירה פ"ד הל"א שכתב ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה עכ"ל. ונראה דמקום שבנה שלמה שנגנו בו הארון יש לו דין קדושת קדשי הקדשים שכך קידשו שלמה מתחילה. ולפי"ז נראה דבאמת ארון מעכב בעבודה רק במה שנגנו במקדש מהני דנחשב שיש ארון במקדש. ועיין מס' יומא דף נ"ב ב' דבבית שני הי' הזאת יוה"כ במה שהגיע למקום הארון והיינו כיון דיש הארון גנוז המקדש או מקומו של הארון למעלה יש לה קדושת ארון. ועיין מנחות דף כ"ז ב' דדרשינן מוכפר את מקדש הקדש מקום המקדש למקדש והיינו דמקום הארון נמי מקודש בקדושת ארון.

וארגז ששגרו פלשתים - בר"מ הל' בית הבחירה לא הביא דהארגז הי' בקדש הקדשים, וצ"ע.

אבל שאול נמשח ע"כ, וכ"כ תר"ה מלכי, והיינו דרק משנבחר דוד הוא דנפקע דין משיחה ממלכי ישראל אבל לפני כן הי' דין משיחה. אבל עיין ברד"ק שמואל א' פרק י' פסוק א דאף שאול לא נמשח בשמן המשחה רק בשמן אפרסמון, דשמן המשחה שייך רק למלכות בית דוד. ועיין גמרא דף ו' א' דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותם שאול ויהוא שנמשחו מן הפך לא נמשחה מלכותן. וביאר הרד"ק שם דהכוונה דדוד נמשח בשמן המשחה ושאול בשמן אפרסמון. ויש להוסיף הסבר דפתחו של קרן הוא צר והיינו דהי' בו שמן המשחה שצריך לדקדק בזה שלא יצא הרבה שלא לבא לידי מעילה, אבל פתחו של פך הוא רחב דאף שיוצא ממנו הרבה אין קפידא כיון דהוי שמן אפרסמון ולא שמן של הקדש. ולרש"י ותוס' דגם שאול נמשח בשמן המשחה באמת יש לעיין למה נשתנה משיחת שאול להיות בפך, וצ"ע. ועיין ר"מ הל' מלכים פ"א ה"ז שכתב כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר ויקח שמואל את פך השמן וכו' עכ"ל, והך קרא דמייתי הר"מ מיירי במשיחת שאול והביא זה למקור למשיחה של מלך בשמן המשחה, ומשמע דסובר כשיטת רש"י ותוס' דשאול נמשך בשמן המשחה.

דין ירושה של מלך - עיין רמב"ם פ"א ה"ז מהל' מלכים וז"ל ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל וכו' כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם עכ"ל. ונראה דרעת הר"מ דדין ירושת מלכות אינו דין ירושה דכהת"כ אלא כשנמשח המלך דין מלכותו הוא שיש לו זכות מלכות לבנו. ובזה יש להבין הא דדוד המלך מינה בנו שלמה למלך וגם נמשח ונעשה מלך בחיי דוד אף דאין ירושה מחיים וגם שלמה לא הי' בנו הבכור. ומוכח מזה דאין זה מגדר ירושה דכהת"כ דחל לאחר מיתה אלא דין זכות המלך שבניו יהיו תחתיו ונכלל בזה שהמלך יש לו זכות לקבוע מחיים.

אין מושחין את המלכים אלא ע"ג המעיין. הר"מ הביא דין זה בהל' מלכים פ"א ה"א וגם בהל' כלי המקדש פ"א ה"א כתב דאין מושחין מלכי ב"ד אלא ע"ג המעיין. ונראה דנאמרו בזה ב' דינים, דבהל' מלכים מיירי ברין מינוי המלך ע"י המשחה ובזה הרין משיחה ע"ג המעיין וכדאמרינן בגמ' כדי שתמשך מלכותו והיינו דמדין שום תשים ומינוי המלך שיהי' המינוי באופן שיש המשך למלכותו, ובהל' כלי המקדש מיירי ממצות וריני החפצא של שמן המשחה דמעיקר דינה עומדת למשיחה ע"ג המעיין, ואולי מעכב אפילו בדיעבר ובעבר ומשח שלא ע"ג המעיין אפשר דמעל בהקדש.

ו. המפטם את הקטרת וכו' להריח בה חייב והיינו משום דהריח הוי קיום של הקטרת קטרת. וכברייטא מקשי למה אין מערבין בה דבש, וצ"ב הא לא הוי מסממני הקטרת, וי"ל כיון דקיומו של הקטרת קטרת היא ריחא הסברא נותן לתת בה הריח הכי טוב של דבש.

בענין ריח אין בו משום מעילה - ומי איכא מעילה בריח והאמר רבי שמעון בן פזי אריב"ל משום בר קפרא קול ומראה אין בהן משום מעילה ריח אחר שתעלה תמרתו אין בו משום מעילה שהרי אין לך דבר אחר שנעשה מצוותו ומועלין בו ע"כ. מבואר דפטור מעילה בריח הוא משום דנעשית מצוותו ואה"נ קודם שתעלה תמרתו מועלין בו. וצ"ע למה כייל לי' התנא בהדי קול ומראה דהתם אין בהן מעילה בשום אופן משום דאין בהם ממש אבל ריח יש בו ממש, וצ"ע. ונראה דיש ב' דיני ריח שא' מהם דינו כשיש בו ממש וא' מהם דינו כאין בו ממש, דעיין רש"י מס' פסחים דף כ"ז א' ד"ה וריח שכתב דהברייתא דמחלק בין קודם ואחר שתעלה תמרתו מיירי במריח בה בביתו שנותן ממנה על הגחלים עכ"ד. ונראה לבאר דבריו דזה ודאי דמי שמריח ריח הקטרת אינו מועל משום דאין בו ממש וכמו דאין מועלין בקול וריח, ומה דמחייב הגמ' קודם שתעלה תמרתו זהו במי שנותן ממנה על הגחלים שעשה מעשה של עשיית הריח דבכה"ג, לדידי', הוי ריח של ממש ופטור ממעילה רק לאחר שתעלה תמרתו ומשום דנעשית מצוותו. וכה"ג ביאר הגר"מ סאלאוויצ'יק ז"ל הא דהתוקע בשופר של עולה מעל אף דקול אין בו מעילה וביאר דודאי השומע ממנו לא מעל דקול אין בו ממש אבל התוקע עצמו שעשה מעשה של השמעת קול שפיר מעל. ומה"ט י"ל ג"כ במריח קטרת שנתן על האש. ועיין רש"י במתני' דף ב. שכתב דהמריח בקטרת של בית המקדש לא אזהרה ולא כרת דריח אין בו משום מעילה, ובשמ"ק הקשה עליו הא קודם שתעלה תמרתו יש בו משום מעילה, ולפי דברינו י"ל פשוט דרש"י קאי להמריח שלא עשאו ובזה אין הריח נחשב ליש בו ממש וכמו קול וריח דכייל בהו בחד מימרא לפטרו ממעילה.

בדין נעשית מצותה בתרוה"ד - והרי תרומת הרשן נעשית מצותה ומועלין בה משום דהוי תרוה"ד ובגדי כהונה שני כתובים הבאים כאחד ע"כ. מבואר דיש דין מסויים בתרוה"ד דאף לאחר שנעשית מצותה מועלין בה. ועיין מס' מעילה דף ט' א' הנהנה מאפר תפוח שע"ג המזבח רב אמר אין מועלין בו ורבי יוחנן אמר מועלין בו. לפני תרומת הרשן כו"ע לא פליגי דמועלין בו כי פליגי לאחר תרומת הרשן רב אמר אין מועלין בו הרי נעשית מצותו, ורבי יוחנן כיון דכתיב ולבש הכהן מרו בר וכו' כיון דצריך לבגדי כהונה בקדושת' קאי ע"כ. והנה יש לחקור במצות תרוה"ד אי כל הדין תרומה שחל הוא רק על הרשן שבמחתה או שחל גם

על הרשן הנשאר כיון שהורם ממנו תרומה. ונראה דנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, דעיין רמב"ם הל' תר"מ פ"ב הל"ג-י"ד בדין הורדת והוצאת הרשן שנשאר ע"ג המזבח שכתב וכשמוציאין אותו לחוץ לעיר מניחין אותו במקום שאין הרוחות מנשבות בו בחזקה וכו' ולא יפזרנו שם שנא' ושמו שיניחנו בנחת ואסור ליהנות בו עכ"ל. וכתב הראב"ד א"א זה לא נאמר אלא על תרומת הרשן ואין מעלה אלא בתרוה"ד עכ"ל. והיינו דנחלקו בהא דכתיב ושמו אצל המזבח דדרשינן מיני' שלא יפזרנו אי קאי רק על התרומת הרשן שמניחו למטה אצל המזבח וזהו היא שיטת הראב"ד או דקאי גם על האפר שע"ג המזבח דנאמר במצות הוצאתו לחוץ שלא יפזר וכשיטת הר"מ.

והביאור בהמות' הוא דלהראב"ד כל דיני הרמה חל רק על התרוה"ד ולא חל שום דיני הרמה על האפר שע"ג המזבח אבל להר"מ הדין הרמה אף גם על האפר הנשאר וגם בהך אפר יש דיני התרוה"ד שלא יפזרנו. והנה בהא דסיים הר"מ וכתב ואסור להנות בו כתב הראב"ד ואין מעילה אלא בתרוה"ד. ונראה דהרי קשה להרמב"ם דכיון דחל דין הרמה גם על האפר הנשאר לכאורה יש סתירת הסוגיות דבגמ' מעילה נ"ל מבואר דלרבי יוחנן דמועלין באפר אחר הרמה מ"מ לאחר הוצאת הרשן אין מועלין משום דנעשית מצוותו, ואילו בסוגיין אמרינן דבתרוה"ד אף נעשה מצוותו מ"מ מועלין בו, והנה לשיטת הראב"ד לא קשה דרק בתרוה"ד חל ב' דין הרמה הוא דנאמר דמועלין בו אחר מצוותו ולא בשאר האפר וכמו שכתב הראב"ד בעצמו בהשגתו הנ"ל, אבל להר"מ דבשאר הרשן נמי חל מצות הרמה א"כ גם בדין זה נמי אין דין נעשה מצוותו מפקיע מידי מעילה, ולזה כתב הר"מ ואסור להנות בו והיינו רסובר דמה דאמרינן דבמעילה לא מהני נעשית מצוותו זה רק לגבי איסור ההנאה אבל דין ואיסור מעילה פקע מיני' היכא נעשה מצוותו. ובהך איסור הנאה של הרשן לאחר שנעשית מצוותו יש לבאר בב' אנפי, י"ל דהנה חקר הגר"מ סאלאוויצ'יק ז"ל בהא דנעשית מצותו אי הוי הפקעה של השם הקדש או דין מתיר מיוחד (והנה בשאר איסורין דנמי יש דין נעשית מצוותו עיין תמורה דף ל"ג ב' תר"ה הנשרפין ודאי דהוי דין היתר מיוחד, רק הגר"מ חקר בקדשי שמים) ולכאורה משיטת הר"מ מבואר דלא הוי הפקעה של הקדש דא"כ לא הוי שייך גבי איסור הנאה אלא ע"כ הוי היתר מיוחד להתיר איסור המעילה ולא איסור הנאה. או י"ל דבעצם יש הפקעה מהקדש ג"כ ואין זה איסור הנאה משום דיני הקדש, וראי' לזה דהר"מ לא הביא הך איסור הנאה בהל' מעילה רק בהל' תמידין, והך איסור הוי חלות דין חרש דנאמר בדין המזבח משום הדין ושמו דנאמר בדין המזבח, ע"כ.

בירורי הלכה:

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג

הרב הראשי לישראל

בענין שיעור מליחה

לכב' הרב פרידמן שליט"א, מזכיר פועל למחלקה לכשרות, ניו-יורק

שלום וברכה,

אני חליתי ונחלשתי ורק היום יכולתי ת"ל לפנות למכתבו מיום שושן פורים תשט"ז, והנני להשיב בקצרה הנלע"ד.

אינני נזקק להשיב אלא מפני שכב' כותב לי שהרבנים באמריקה חלוקים, והנה תשובתי:

(א) אפשר שאם ימלחו הבשר רק ח"י מינוטות (18 minutes) (לא כ"ד כי העיקר כדעת רבותינו בעלי השלחן ערוך ז"ל שרם שבשלו דרבנן) ואחרי כך ישרוהו משך שעה במים קרים כדי להפיג את טעם המלח ייטב לדעת הרופאים המומחים הגדולים, ואם כך א"צ שום דבר, וליתר שאת יתנו הבשר להתבשל במים מרותחים ותהא גם חליטה, אך אם לא ייטב בעיני המומחים הגדולים נ"י שום מליחה, אזי אחרי רואי את חו"ד המומחה הר"ר אייזיק בענין מליחה במלח הנקרא אמוניום (aminium chloride) במקום המלח הרגיל, דעתי שאם כנ"ל, אזי ימלחו בשביל החולים שמלח אסור להם באמוניום כלוריד וליתר שאת יתנו את הבשר לתוך מים מרותחים כבר ואז בצירוף הסברות, שהמלח הזה בעצמו עושה הפעולה הנכונה ושחליטה מעצם הדין מספיקה ובשום לב שמעיקר הדין דם שבשלו אינו אסור אלא מדרבנן הרי זה כשר אף למהדרין מן המהדרין, והרופא חולי עמו ישראל ישלח רפואתו במהרה מן השמים לכל החולים הי"ו.

בברכת התורה והארץ ובכבוד רב,

יצחק אייזיק הלוי הרצוג

ראש הרבנים לישראל, החופעיה"ק ירושלים ת"ו

הרב נסים רביבו

צרפת

בענין יין נסך ביין מבושל

במס' ע"ז רף כט: במשנה אלו דברים של עובדי כוכבים אסורים ואיסורם איסור הנאה, היין והחומץ של עכו"ם שהיה מתחילתו יין, ופירש רש"י בד"ה שהיה, שבא לאפוקי היכא דזבין עו"כ חומץ מישראל דלא מיתסר "בהנאה", דטעמא דאסור בהנאה משום דלמא נסכיה וחומץ לא מינסך ע"כ. רואים מדבריו, דאף שכשבא ליד הגוי היה כבר חומץ ואינו ראוי לניסוך, מ"מ מותר רק בהנאה ולא בשתיה.

עוד שם בסוף העמוד יוצא מדברי רש"י בד"ה הא אתא, דיין שבישלו הישראל ומכרו הגוי שאסור בשתיה ומותר בהנאה, כמו בחומץ.

וכן ברף ל' יוצא מדברי רש"י דאלונתית שהוא יין המעורב במאכל שאינה ראויה לניסוך, אם תגיע האלונתית ליד הגוי אף אם התערב היין במאכל ביד ישראל, מ"מ אסורה באכילה.

ובב"י בסי' קכ"ג הביא שמסתימת דברי הפוסקים משמע דאלונתית מותרת אפילו באכילה דאין בה לא משום חיתון ולא משום ניסוך, ותמה על רש"י שאסרה באכילה, ומשום זה כתב דגם רש"י ס"ל דמותרת באכילה. ומה שכתב דמותרת בהנאה זה לגלות על הרישא דברייתא, דאם הגוי עשאה שהיא אסורה, דהיינו שאסורה בהנאה, ולכן ביאר בסיפא שהגוי לא עשאה שמותרת בהנאה לגלויי דברי שאסורה בהנאה, אבל גם רש"י מורה שאם עשאה ישראל ומכרה לגוי שמותרת גם באכילה.

ובדרישה תמה ע"ז דהרי במשנה ביין מבושל לא שייך להגיד פי' זה דתנא סיפא אגב רישא, דהמשנה מובא רק האופן שהיהודי בישל את היין ומכרו לגוי ובכ"ז הביא רש"י רק היתר הנאה.

לכן ביאר ברש"י דאלונתית אסורה בשתיה אף שעשאה היהודי ומכרה לגוי, וה"ט דסו"ס יש בה גזירת בנותיהן דהרי יש בה יין, אלא שאינו ראוי לניסוך, וחשש בנותיהן לא תלוי בניסוך. והקשה משמואל ואבלט ששתו יין ביחד ואמרו בג' דהואיל והוא מבושל אין בו חשש ניסוך דמ"מ יהיה אסור משום בנותיהן. ותירץ דהואיל והשתיה היתה בביתו של שמואל אין איסור זה, כמו שכר של גוי שאסור בשתיה רק במסבת העכו"ם ולא בבית ישראל, ויוצא מדבריו חידוש גדול דיין של

גוי שאינו ראוי לניסוך אף ששם יין עליו מ"מ הואיל והוא אסור רק משום חיתון אין איסורו אלא בבית הגוי.

והחת"ס בחירושו ביאר גם הוא בשיטת רש"י דהאלונתית והמבושל והחומץ אף שאין בהם חשש ניסוך, יש בהם גזירת חיתון, ואסורים באכילה, ומה שהוקשה לדרישה משמואל ואבלט תירץ בפשיטות דאין בנגיעת העכו"ם משום איסור בנותיהן ואירי שהיין היה של שמואל ולכן מותר גם בשתיה וכן ביאר הרש"ש בשיטת רש"י.

ולהנ"ל יוצא בשיטת רש"י, דאם הגיע ליד הגוי יין שאינו ראוי לניסוך, אף שהגוי לא עשה את היין, מ"מ אסור בשתיה. ואיסור זה ישאר לעולם, כמו פיתן שנאסר משום בנותיהן, שאיסורו הוא לעולם גם אם ימכרו לישראל, ולפי"ז מה שאנו קונים בקבוקי יין מגויים אף שחתומים כהלכה והגויים לקחום מיהודי, אין זה כשיטת רש"י, וצ"ע דבר זה.

וביותר קשה לדעת רש"י, מהמשנה לקמן סא. המטהר יינו של נכרי ונותנו ברשותו וכו' אסור עד שיהיה יושב ומשמר, והיינו דאם הישראל עושה יין כשר לגוי, לא מועיל חותם בתוך חותם, דמשום חיבת ניסוך טרח ומוזיף שני חותמות, דהיין שלו, ואינו ירא מהישראל, וההיתר דחותם בתוך חותם הוא, כשהיין שיין לישראל ולכן פוחד מהבעלים ואינו טורח לזיף שני החותמות. ומ"מ אם יושב ומשמר, מותר אף בשתיה, דהרי במשנה כתוב מטהר יינו של נכרי, והיינו שעושהו בהכשר כדי שהגוי ימכרו לישראל, ולרש"י מה יועיל יושב ומשמר, דהרי הוא יין שהיה בבעלותו של גוי, ונאסר משום בנותיהן לעולם בשתיה לכה"פ.

ואולי י"ל בדעת רש"י דגזירה זו דבנותיהן דנאמרה אף ביין מבושל וחומץ, היא על יין שהוא בבעלות הגוי, דהיינו שהשתיה היא בשעה שהוא בבעלותו, וזוהי הסבה האוסרת, ואם יצא מבעלות הגוי בטלה סבה זו וחזר להיתרו.

ואפילו שבפיתו אף כשימכרו אסור, והלא אף הפת נאסרה משום בנותיהן, שאני פיתו דסבת האיסור היא אפיית הגוי, דהרי אם יבא ליד הגוי אפוי על ידי ישראל אינו נאסר, והואיל והסבה היא אפייתו אין סבה זו מתבטלת גם כשהוא עכשיו ביד ישראל.

אבל ביינו, דואים מרש"י שגם אם יבא אחרי הבישול ליד הגוי אסור בשתיה, משמע שהסבה היא הבעלות, ולא עשיית היין, וסבת הבעלות יכולה להתבטל ולכן חזר להיתרו כשיקנהו הישראל.

ואין להקשות על זה דאיך יחזור להיתרו אחרי שנאסר והלא בג' הקשו דאם היה ביד הגוי יין רגיל שאסור מחשש ניסוך, והחמיץ, דפשיטא שישאר באיסורו,

דאטו משום שאינו ראוי עתה לניסוך יפקע האיסור שחל עליו כאשר היה ראוי לניסוך.

וי"ל דאם כשנאסר, חל האיסור בחפץ, אז אין איסור זה נפקע, וזה שיין רק בהיה ביד הגוי כשהוא ראוי לניסוך, ונאסר החפץ עצמו, ולכן הקשו בג' על יין שהחמיץ ביד הגוי, שכבר נאסר היין מחשש ניסוך, ואיסור זה לא יפקע, אבל אם הגיע ליד הגוי כשהוא מבושל ואסור רק משום בנותיהן י"ל דאיסור זה, דסבתו היא בעלות הגוי, הוא רק איסור שתיה על הגברא, וכשיצא מבעלותו אין איסור זה.

ובחת"ס הביא דברי הטור שיין שהיה ביד גוי והחמיץ נשאר באיסורו, והקשה הב"י שמה מחדש לן בזה, וכקושיית הג' דפשיטא דלא נפקע איסורו. ותירץ הח"ס דהטור איירי בזמן שאינם מנסכים דס"ד דיש רק איסור שתיה על הגברא ויחזור להיתרו, על זה קמל"ץ הטור דנשאר באיסורו, ולדבריו גם באיסור על הגברא לא אמרינן שיפקע האיסור כשבטלה הסבה, דלא כמו שאמרנו.

וי"ל דשאני התם שאף כשהאיסור הוא בשתיה לא נפקע האיסור, כי איסור השתיה הוא משום לתא דניסוך אפי' בזמנינו, דהרי כתבו התוס' והרא"ש דאף בזמנינו שאינם מנסכים מ"מ מגע הגוי אוסר בשתיה, דדומה מגע גוי בזמנינו למגע תינוק, שאפי' שאינו אוסר בהנאה מ"מ אוסר בשתיה, דהלכה כרב בזה, ואם כן אם האיסור בשתיה הוא משום לתא דניסוך, י"ל שהאיסור הוא בחפץ ואינו נפקע.

וזה מה שהטור מחדש דגם אם אינם מנסכים, מ"מ אסור בשתיה דלא כהראשונים שנקטו דבזמנינו שאינם מנסכים מותר בשתיה במגעו שאין בזה חשש בנותיהם. או שמחדש הטור דאפי' באיסור שתיה לבד, אמרינן דהאיסור בחפץ ישאר ולא רק באיסור הנאה, ומהג" לא רואים דין זה רק באיסור הנאה כשהיו מנסכים, והחמיץ היין ביד הגוי.

אבל אם הגיע ליד הגוי כשאינו ראוי לניסוך ואין בו משום לתא דניסוך, וכל איסורו הוא משום בנותיהן אז כל איסורו הוא רק בגברא, ואיסור זה נפקע אם שתיתו היא אחר שהסתלקה בעלות הגוי.

ולפי"ז לא קשה מהמשנה דמטהר יינו של נכרי, שמועיל בשומר יושב ומשמר, דרדאי אינו מותר בשתיה רק אם יצא מבעלותו, אבל אם הוא ביד הגוי לא תעזור שמירת השומר ואסור בשתיה מגזירת בנותיהן, וכן מובן מה שאנו קונים יין מגוי חתום ולא אסרינן משום בנותיהם דהלא אין שותים אותו אלא לאחר שיצא מבעלות הגוי.

ויעויין בהר צבי ליר"ד סי' קי"א ביין שעשאו הגוי ומתחילת עשייתו בשל את הענבים לפני שהיתה המשכה ליין, שלפי"ז מתחילת המשכתו היה מבושל, ורן

לאסור את היין מגזירת בנותיהן, ודייק מהרמב"ם, שמתחילה פסק ההיתר של סתם יינם לגבי "הנאה" ביין שאינו ראוי לניסוך, ואח"כ הביא שמגעו ביין מבושל מותר בשתיה, ומזה דייק שאם היה של הגוי היה אסור בשתיה גם במבושל שאינו ראוי לניסוך, דמ"מ גזירת בנותיהם שייכת בו.

והוא אוסר גם כשהוא ביד היהודי דהרי איירי בין העשוי בחברה של גויים שימכר לישראל, ונקט דעשיית הגוי אוסרתו משום בנותיהן לעולם כאפיית הפת האוסרת גם אם יבא ליד ישראל, ודומה גזירת הפת לגזירת היין שהעשיה היא האוסרת.

אלא דהואיל ומצאנו ברש"י רגם הבעלות אוסרת משום בנותיהן, ולכן כשבישלו ישראל והגיע ליד הגוי מבושל יהיה אסור משום בנותיהן, נצטרך לאמר לדבריו דהיו שתי תקנות דהעשייה של הגוי אוסרת לעולם, וגם הבעלות של הגוי אוסרת כל זמן שהוא ביד הגוי, אף בעשאו ישראל, וצ"ע היכן מצאנו שתי תקנות ביין משום בנותיהן, אחת שהבעלות אוסרת לשעתה, ושניה שהעשייה של הגוי אוסרת לעולם, ובפשטות תקנה אחת היתה.

ולאמר שהיתה רק גזירה אחת דכשהגוי עשה את היין שאז נאסר לעולם כפיתן, אבל אם נעשה על ידי ישראל אין בו איסור בנותיהן אף כשהוא תחת בעלות הגוי האז זה נסתור מדברי רש"י הנ"ל, שהרי רש"י מדבר שבישלו ישראל ומכרו לגוי, ובכ"ז אסור בשתיה משום שהוא עכשיו בבעלותו.

ומהרמב"ם אין ראייה לזה, שאפשר להבין בהרמב"ם כשיטת רש"י דהאיסור דגזירת בנותיהן, שנאמרה גם במבושל, היא כשהוא בבעלות הגוי, אבל אם יצא מתחת ידיו, נוכל לאמר דהיה מותר.

עוד דייק מדברי הרא"ש שהקשה וכי משום שבישלו את היין יהיה מותר ואיך בטלה גזירת בנותיהן, דמשמע דאפילו במבושל שאין בו חשש ניסוך מ"מ יש עדיין גזירת בנותיהן.

וצ"ע רחוק ממה שבהרא"ש נוכל לאמר כמו שאמרנו ברש"י שהבעלות היא האוסרת, ומשום כך הקשה, דהרי מפשטות דברי הג' משמע דאין שום איסור ביין מבושל אף כשהוא בבעלותו, עוד הרי הרא"ש תירץ שאין שום גזירה במבושל משום שאינו שכיח, ועיין לקמן בזמנינו ששכיח לבשל אם יחזור לאיסורו, וההר צבי לא הזכיר שסיבת האיסור היא משום שעכשיו שכיח לבשל, והואיל ולא חלקו הראשונים על דברי הרא"ש אלא למה פסק כנגדו.

ולפי"ז יוצא דבגזירת פת עכו"ם, עיקר קירוב הדעת הוא במה שנהנה הישראל מעשיית העכו"ם, אבל בעלות הגוי על הפת אם לא עשאו הגוי, אין בזה

קירוב דעת לאסור משום בנותיהן. אבל ביין שהוא חשוב מצד עצמו גזרו חז"ל גם על יין שהוא בבעלותו דגם בזה יש קירוב דעת אם ישתה מיינו גם אם הישראל לא עשאו.

אלא דזה עצמו צ"ב, דמנין לרש"י דגזירת בנותיהן ביין לא גזרו על העשיה עצמה כמו שגזרו בפיתו ומנין לו שגזרו על הבעלות דבר שלא גזרו כמוהו בפתו, ואולי סבר רש"י דאם הגוי עשה את היין לא צריך לגזור משום בנותיהן דתיפוק ליה מחשש ניסוך, דרוחק לאמר דגזירת בנותיהן ביין, הוצרכה רק למבושל שאין לחשוש בו לניסוך, ומזה הבין רש"י דהגזירה היתה על בעלות הגוי.

אלא שאם נאמר דשתי גזירות היו ומתחילה חששו רק לבנותיהן לאיסור שתיה ולא לחשש ניסוך, כמו שנקטו כמה ראשונים, עדיין לא מובן, שהרי אפשר לאמר שמתחילה גזרו משום בנותיהן על עשייתו כמו בפיתן ולא היה עדיין חשש ניסוך, ואח"כ כשהיו מנסכים הוסיפו לחשוש לניסוך, ואם יהיה יין מבושל שאין בו חשש ניסוך אז יהיה אסור משום בנותיהן, מהגזירה הראשונה.

ויעיין באגר"מ יו"ד ח"א סי' נ' שהתיר יין זה שעשו הגויים אם מתחילת ההמשכה היה מבושל.

ויעיין בדברי הרא"ש שהקשה דלמה לא נאסר יין מבושל בשתיה מגזירת בנותיהן. והבין הגרע"א, שהקשה לו דאיך התירו נגיעת אבלט ביין מבושל, שמ"מ מגזירת בנותיהן יהיה נאסר בשתיה אפילו רק במגע. והקשה הגרע"א דלא מצאנו גזירת בנותיהן במגע לחוד, והוכיח מדברי הרא"ש שאין גזירת בנותיהן במגע הגוי, והקשה סתירה בדברי הרא"ש.

ולכאורה י"ל שכונת הרא"ש, להקשות דלמה במבושל אין גזירת בנותיהן כשהוא בבעלות הגוי וכמו דרש"י ס"ל לדינא דישנה גזירה זו, כשהיין בבעלותו, והרא"ש הבין דמפשטות דברי הג' משמע שאין בו כלל גזירת סתם יינם, אבל נגיעתו לבר ודאי שאין בה גזירת בנותיהן כדכתב הח"ס ברש"י.

ויש להבין בזה דבר אחר דהנה הרא"ש תירץ, דהואיל ויין מבושל דבר לא שכיח לכן לא גזרו בו רבנן גזירת בנותיהן. ועודרו גאוני זמנינו דלפי"ז הואיל ועכשיו הדרך היא לבשל יין או המבושל הוא מילתא דשכיחא, ויחזור לאיסורו, ולכן אסרו יין מבושל דידן בנגע בו גוי דכבר אין הברל בין יין מבושל לאינו מבושל לגבי דין זה דנגיעת גוי.

ולפי הנ"ל דקושיית הרא"ש שיינו המבושל יהיה נאסר מגזירת בנותיהן וע"ז תירץ דלא שכיח או איה"נ דעכשיו ששכיח יחזור לאיסורו אבל רק על יין שלו, אבל בנגיעה שלא שייך בה גזירת חיתון אף פעם לא נאסרה כרי לאמר שיחזור

האיסור.

אולם א"א לאמר כך בהרא"ש דהרי בקושייתו השוה הרא"ש יין מבושל ליין מזוג, שהקשה דכמו דבמזוג שאינו ראוי לניסוך גזרו חז"ל הוא הדין במבושל שהיה להם לגזור, והרי במזוג בפשטות משמע דגם מגעו אוסר וכלשון הג' דין מזוג יש בו משום "יין נסך" משמע דדין יין נסך יש עליו כשאר היין להיות נאסר במגע, ואפילו שאינו ראוי לניסוך.

וממילא חזרת הערתם למקומה דין מבושל שהוא שכיח עכשיו יחזור לאיסור דאפי"מ מגע הגוי לחוד יאסור כיון מזוג. וכן תחזור קושיית הגרע"א דישנה סתירה בדברי הרא"ש במה שנוגע לאיסור מגע.

וי"ל על סתירת הגרע"א ומקורם נביא את ראיותיו מהרא"ש שאין גזירת בנותיהן במגע.

(א) מגר תושב שאינו עובר עבודה זרה שהרא"ש גופיה כתב שאין מגעו אוסר אפילו בשתיה, אבל יינו אסור בשתיה משום בנותיהן דמשמע מזה שאין במגע איסור בנותיהן.

(ב) עוד הקשה מדברי הרא"ש ברף נג: שהביא את דעת הרשב"ם שעכשיו שאין הגויים מנסכים, אין יינם אסור בהנאה. וכתב הרא"ש דטעם זה מספיק למגעו ולא ליינו שהרי יש בו גזירת בנותיהם, ויינו אסור גם "בהנאה", וגזירה זו שייכת גם עכשיו.

ומה שאסרו בהנאה משום בנותיהן אף שלא עשו כך לגבי פיתן, ביאר הדרישה דהואיל וישנו יין רגיל, הנאסר בהנאה משום ניסוך, לכן החמירו בגזירת בנותיהן דין, שמטעם סבת בנותיהן עצמה יהיה אסור אף בהנאה, אף שבפיתן לא אסרו בהנאה, והגזירה היא, שיש בו "חשש בנותיהן" יאסר בהנאה. לכן אף שעכשיו אין מנסכים, ואין יין האסור בהנאה משום ניסוך, מ"מ עדיין יש חשש בנותיהן, אלא שהסבה לאוסרו בהנאה אינה קיימת, אבל הואיל ויסוד הגזירה קיים לכן גם אם בטל הטעם לגזירה, נשארה הגזירה ככל דבר שנאסר במנין.

אבל אם היה רק מגעו ביין שלנו שעיקר האיסור בהנאה הוא חשש הניסוך, ולא קשורה גזירה זו לבנותיהן, לכן כשבטל הניסוך הרי בטל יסוד הגזירה עצמה ולא רק הסבה, דהגזירה היא ש"יין שיש לחשוש בו לניסוך" נאסר בהנאה, אף אם הניסוך לא שכיח כרכתבו הראשונים, מ"מ גזרו עליו, ולכן עכשיו שבטל הניסוך, לא קיים יסוד הגזירה, ולכן מודה הרא"ש שבזמנינו לא יהיה אסור במגעו לשיטת הרשב"ם, כך מתבאר מהפרישה.

והרא"ש הוסיף לקיים דברי הרשב"ם גם ביינו, אם היו שתי גזירות ומקורם

גזרו על היין בשתיה מגזירת בנותיהם, ואח"כ כשראו שהיו מנסכים הוסיפו לאסור בהנאה דלפי"ז גזירת בנותיהם אסרה רק את השתיה, ולפיכך עכשיו שיש רק גזירת בנותיהם יש להתיר אף יינו של גוי בהנאה שעיקר הגזירה השניה היא דכאשר יש מצב של "חשש ניסוך" יש לאסור בהנאה, וגזירה זו היא האוסרת בהנאה את יינו, ולכן עכשיו לא רק שטעם הגזירה בטל אלא גם יסוד הגזירה בטל כי אין יותר מצב זה.

והקשה הגרע"א מזה, דרואים בהרא"ש דבין אם נאמר דגזירה אחת היתה ובין אם נאמר דהיו שתי גזירות מ"מ הלא מחלק הרא"ש בין מגעו ליינו שלו ואילו כאן סבר דאפילו על מגעו גזרו.

וי"ל דלכאורה הלא זה עצמו צ"ב דלמה חז"ל אסרו יין מזוג לכל דיני יין נסך והלא אינו ראוי לניסוך ובע"כ צ"ל דגזרוהו חז"ל אטו יין רגיל, והרא"ש הקשה דגם המבושל ששזה בדרגתו למזוג יגזרו עליו ותירץ דאין המבושל שכיח.

ולפי"ז י"ל דהנה להצר שהיתה תקנה אחת לאסור יינם בהנאה מגזירת בנותיהן לחוד, הלא מוכרחים לאמר שהיתה עוד תקנה על מגעו שאין בו חשש בנותיהן לאוסרו מחשש ניסוך, ואף אם הניסוך לא שכיח כרכתבו הראשונים מ"מ גזרו על מגעו, וגזרו גם על יין שאינו מתנסך אטו יין המתנסך כמו שראינו מדין מזוג.

וגם עכשיו שאינם מנסכים מ"מ מגעו אוסר בשתיה דהרי דנו עכשיו את הגויים כתינוק בן יומו שאף שאין מגעו אוסר בהנאה מ"מ אוסר בשתיה וכך מבואר בתוס' והרא"ש דגם לשיטה המקילה בגלל שאינם מנסכים מ"מ איסור שתיה עדיין קיים לגבי מגעו ואם כך גם היין שאינו ראוי לניסוך ישנו באיסור זה אטו היין הראוי.

ואם כן אין סתירה בדברי הרא"ש דמה שהקשה דצריכים לאסור מגע יין מבושל במגעו, אין הכונה שיהיה נאסר במגע משום בנותיהן, אלא דהואיל והמגע אוסר מלתא דניסוך גם בזמנינו כמו שהבאנו לעיל, והואיל ונגזר על יין שאינו ראוי לניסוך שיהיה דינו כראוי לניסוך ממילא גם מגעו במבושל יהיה נאסר, כמו המזוג, אבל לא משום בנותיהם יאסר במגע. וזה מה שכתב על דברי הרשב"ם הואיל ואין מהמגע אוסר משום בנותיהן לכן אם היה יינו שלו נאסר בהנאה משום בנותיהן אבל לא מגעו.

וכן אם נאמר דהיו שתי תקנות והראשונה אסרה את השתיה לחוד מחשש בנותיהן, וזה ודאי כולל גם היין שאינו ראוי לניסוך כי בכל מה שנקרא יין יש בו חשש בנותיהן, והשניה אסרה את ההנאה מחשש ניסוך ובגזירה שניה זו הוסיפו

לגזור גם את היין שאינו ראוי לניסוך אטו היינות האחרים כמו שהוכיח הרא"ש מהמזוג, ושוב יוצא שלגבי בנותיהם אין גזירת מגע באף יין ולגבי חשש הניסוך יש גזירה גם במגע וזה קיים גם עכשיו לגבי שתיה וכן נכלל בגזירה זו גם היין שאינו ראוי לניסוך ואין סתירה בדברי הרא"ש.

וכן לא קשה מגר תושב שמגעו מותר אף בשתיה לדעת הרא"ש דהרי להנ"ל אין בגזירת מגעו משום בנותיהן, ומה שלא אסרו בשתיה כמו שאסרו בתינוק שגם הוא אינו מנסך, מוכרחים לאמר דהקילו חז"ל כשהגוי קבל עליו לא לעבוד יותר ע"ז והקילו לגמרי במגעו אף שבתינוק החמירו משום דעתיד לעבוד אלא שאם היה יינו שלו שאסור מחשש חיתון וזה שייך גם בגר תושב גם זה נאסר בו אבל לא מגעו.

אולם נשאר הערת גאוני זמנינו, שהרי להנ"ל מגעו אסור בשתיה בכל היינות ועכשיו שהמבושל שכיה, יצא שמגע גוי בזמנינו במבושל יאסור בשתיה לכה"פ גם אם אינם מנסכים, ולדעה שלא מברילה בין זמנינו לזמן שהיו מנסכים יצא שמגעו יאסור גם בהנאה.

ואולי י"ל, דהנה הרא"ש בקושייתו על מה שאין יין מבושל משום בנותיהן, הוסיף הרא"ש וז"ל דאין לאמר משום שאינו ראוי לניסוך לכן לא אסרוהו, עכ"ל. והקשה הט"ז דמה בכך אם אינו ראוי לניסוך והלא עיקר הקושייה היא משום בנותיהן ומה זה מועיל שאינו ראוי לניסוך. ותירץ הט"ז דהרא"ש סבר דאם יאסרוהו רק בשתיה משום בנותיהן ויהיה מותר בהנאה כיון שאינו ראוי לניסוך, תהיה טעות לאינשי כשיראו שיש יין המותר בהנאה, ויבואו להתיר גם יין שאינו מבושל בהנאה, ולכן עלה בדעתו של הרא"ש לאמר דבכרי שלא תהיה טעות זו התירו המבושל אף בשתיה, וממילא אין יין המותר בהנאה ואסור בשתיה, ועל זה כתב ארובה הואיל ולא רצו חז"ל שתהיה טעות לכן החמירו ואסרו אף בהנאה ובכך השוו כל היינות להרדי ולא תהיה טעות לאינשי, וגזרו זה אטו ולכן הקשה הרא"ש דגם במבושל יעשו כך.

וי"ל לפי"ז דלא היתה גזירה להשוות כל היינות לכל דיניהם, ולא כל מה שאסור בראוי יהיה אסור באינו ראוי לניסוך, אלא שהואיל וסבת הגזירה היא משום טעות לכן הגזירה היא שאם יהיה יין האסור רק בשתיה מאיזו סבה ויהיה יין האסור בהנאה, אז נגזר להשוות שניהם לאיסור הנאה, וטעות זו שייכת רק אם בשניהם אסורים, ואין דרגת איסורם שווה, ויבואו לחשוב שסתם יינם אסור רק בשתיה, וזה שייך רק ביינו שאפי' אינו ראוי לניסוך אסור מגזירת בנותיהם לשתיה, אבל במגעו שאין ביין שאינו ראוי לניסוך סבה לאסור גם בשתיה, הלא אין סבה לגזורו אטו האחר, דלא יטעו אם אחד מותר לגמרי, ואחר אסור דודאי ישנם יינות שלא נאסרו, ולכן מותר לגמרי אף אם האחר שראוי לניסוך יהיה אסור אף בהנאה בזמן שהיו

מנסכים או בשתיה בזמן שאינם מנסכים, מ"מ האינו ראוי לניסוך נשאר בהיתרו.

ואין להקשות דלפי"ז איך נכלכל דברי הג' שביין מזוג יש יי"נ דמשמע לכל דיניו ואף למגעו והלא לפי הנ"ל אין סבה לאסור יין שאינו ראוי לניסוך במגעו אף לשתיה.

וי"ל דחז"ל כשגזרו על זה להשוות היינות אין הכי נמי שהסבה היתה להשוות היינות ודבר זה לא שייך במגעו, מ"מ חז"ל נתנו הגדרה לגזירתם, והיא, דיש לנו להגדיר יין שאינו כמתנסך כמתנסך, ולכן הואיל וכשהיין שלו ושם שייכת הטעות אם לא יאסרוהו בהנאה והוכרחו להגדירו כמתנסך, ממילא כך יהיה דינו לגבי מגעו, דהרי יין הראוי להתנסך נאסר גם במגע גרידא.

אולם כל זה שייך כשהיו מנסכים שאז כשהוא שלו אסור גם יין שאינו ראוי לניסוך בהנאה וחל עליו דין יין הראוי לניסוך, ולכן כשהקשה הרא"ש דשמואל ואבלט שמדובר בזמן שהיו עור מנסכים הקשה שפיר שהמבושל יהיה שווה למזוג ויהיה נאסר אף במגעו לחוד ואיך לא הקפיד שמואל אם היה אבלט נוגע ביין וע"ז תירץ דהיין המבושל לא היה בכלל הגזירה משום שאינו שכיה ואין הכי נמי אם יחזור להיות שכיה עוד באותו זמן שהיו מנסכים אז יהיה נאסר במגעו.

אבל בזמן שאינם מנסכים, ולצד שהיו שתי גזירות, גם הרא"ש מסכים להרשב"ם דאין איסור הנאה ביינו שלו רק איסור שתיה ולא היה צורך באף גזירה זה אטו זה דהרי לגבי שתיה תיפוק ליה דגם יין שאינו ראוי להתנסך אסור מגזירת בנותיהם ובטל דבר זה לראות יין שאינו ראוי לניסוך כראוי, כי הגדרה זו היתה צורה לגזירת חז"ל אם היתה נצרכת אבל כשאינם מנסכים אין בכלל צורך לגזירה זו, ממילא יהיה מגעו מותר ביין שאינו ראוי לניסוך אף לשתיה וגם אם יחזור המבושל לשכיה מ"מ יותר מהאיסור דבנותיהם בזמן שהוא שלו לא יהיה בו, אבל מגעו לא יאסרנו אפילו בשתיה.

ולהצד שהיתה גזירה אחת אי אפשר לאמר כהנ"ל דהרי לצד זה הלא מגזירת בנותיהם לבר יאסר יינו בהנאה והואיל וגם יין שאינו ראוי לניסוך שייך בו גזירת בנותיהם ממילא גם הוא יהיה אסור בהנאה בלי לגזורו אטו הראוי. וא"כ לא הוצרכו להגדיר יין שאינו ראוי לניסוך כראוי לניסוך שהרי בכלל לא הוצרכו לגזורו אטו האחר, וא"כ הרי אין שום סבה שיהיה מגעו אסור ביין שאינו ראוי לניסוך גם בזמנם והיה צריך להיות מותר גם בשתיה שהרי אין בו לא חשש חיתון ולא חשש בנותיהם, ואין טעות לאינשי כמו שאמרנו.

ואם בכל זאת כתוב בג' דין מזוג יש בו יין נסך דמשמע גם למגעו, ממילא מוכרחים לאמר דהגזירה היתה לגזור תמיד בלי יוצא מן הכלל יין שאינו ראוי

לניסוך אטו הראוי, ולכן כמו שמגעו אוסר בזמנם בהנאה, או גם היין שאינו ראוי יאסר במגע בהנאה, ובזמניו שהמגע אוסר לשתיה גם האיני ראוי לניסוך יאסר. ולפי"ז המבושל שדימהו הרא"ש למזוג אם עכשיו יהיה שכיח יאסר מגע הגוי בו לשתיה.

אולם הואיל והרעה הסוכרת שבזמניו לא מנסכים ומתירים גם יינו בהנאה דהרי מתירים לגבות חוב העכו"ם מסתם יינם בהכרח סברי שהיו שתי גזירות דאל"כ לא יהיה מותר יינו בהנאה גם בזמניו שאם היתה גזירה אחת לאסור משום בנותיהם בהנאה הלא גזירה זו קיימת עד עכשיו. והלא כן יוצא מהרא"ש שאמר שאין טעמי המתירים מספיקים להתיר בהנאה את יינו גם בזמן הזה אם נאמר דהיתה רק תקנה אחת משמע דאותם המקילים סברי שהיו שתי תקנות, וכן כתוב בר"מ ופרישה בריש סי' קכ"ג דהרעה המתירה בהנאה בזמן הזה סברי שהיו שתי גזירות.

והואיל והרמ"א צידד ברעה זו להלכה שאין סתם יינם אסור בהנאה ויוצא שהיו שתי גזירות שוב נוכל לאמר מה שאמרנו לעיל שאם היו שתי גזירות הרי רק בזמן שהיו מנסכים הוא שנגזר זה אטו זה ולכן הרא"ש שרבר בזמן שהיו מנסכים שפיר הוקשה לו איך לא חשש שמואל לנגיעת אבלט והביא ראיה מיינ מזוג שאסור בו המגע אבל כל זה בזמן שהיו מנסכים ועל זה תירץ דהמבושל לא שכיח ואם יחזור המבושל להיות שכיח בזמנם היה נאסר במגע כמו המזוג אבל בזמניו שאין מנסכים אין סבה לגזירה ויהיה מותר במגע.

אולם זה נוכל לאמר רק בהרמ"א, אבל הלא השו"ע שלא פסק כרעה זו, וממילא יוכל לסבור שהיתה גזירה אחת ואז נצטרך לאמר לדרידה שהמזוג נגזר לגמרי אטו האחר לכל דיניו וגם המבושל הדומה למזוג יהיה אסור לכל דיניו וממילא גם עכשיו יהיה אסור אם שכיח.

וגם הש"ך הכריע דרק בהפסד מרובה יש להקל כרעה זו המתירה בזמן הזה.

והנה בשיטת הש"ך י"ל והואיל ומתירים בהפסד מרובה משמע שההלכה היא כהמתירים אלא דלכתחילה החמירו כהרעה האוסרת, ולכן הואיל וההלכה היא כהמתירים ממילא לא שייכת הגזירה הנ"ל ולא קבלו עליהם להחמיר כולי האי, אלא שקבלו להחמיר על היין הרגיל עצמו שאינו מבושל לאוסרו במגעו בהנאה אבל לא להחמיר ולגזור גם היין המבושל אליביה אבל ברעת השו"ע שאינו מסכים עם הרעה המתירה כלל עדיין קשה.

וי"ל דהנה שיטה זו שאין להתיר בזמניו אינה סוכרת שהגויים בזמניו מנסכים דהלא זוהי מציאות שאינם מנסכים, וממילא כל נגיעתם היא כנגיעת

מירדה. והתוס' ברף סא: כתבו ברעה המתירה שאף אם ההלכה כרבי נתן שמירדה בידו אוסרת, אף שאינו מתכון לניסוך, מ"מ אינה אלא מגזירה שמא ישכשך ובזמניו הלא אין שכשך לשם ע"ז כי לא נהגים בניסוך. וחזרו והקשו דמ"מ הואיל ונגזרה במנין אם כן אף אם בטל הטעם לא תבטל הגזירה ותירצו שמתחילה לא גזרו אלא על המנסכים.

ועל זה כתבו הראשונים דאין לסמוך על טעם זה להתיר, וא"כ י"ל דטעם האוסרים בזמניו ס"ל דאולי הלכה כרבי נתן האוסר מדירה ביד מגזירה שמא ישכשך ואף שעכשיו אינם בני ניסוך מ"מ לא סברי שהגזירה נגזרה מתחילה רק על המנסכים וממילא אף אם בטל הטעם נשארה הגזירה.

וא"כ י"ל דאף שנגזר יין מבושל ומזוג אטו שאר היינות מ"מ גזירה זו היא רק אטו היין האסור מן הדין מחשש ניסוך אבל יין שאינו אסור מעיקר הדין אלא שהואיל ונאסר במנין נשאר באיסורו אף אם בטל הטעם, לא גזרו יין מבושל אטו יין זה, והואיל ובזמניו אין יין האסור בהנאה מעיקר הדין, וזה לכל הדעות והא דאסור מגע גוי בזמניו אף שהיא כנגיעת מדירה, ה"ט דהואיל ונאסר פעם אטו שכשך נשאר באיסורו, והואיל ולא מעיקר הדין אסור לכן י"ל דלא אליבא דדין זה נאסר המבושל.

וראיה לרבר זה דהנה לקמן ברף סא. מבואר במשנה שאם היהודי עושה יין כשר לגוי לא מהני חותם בתוך חותם להתירו דמשום חיבת ניסוך אתי ומזייף שני החותמות, כיון שהיין שלו ולא ירא מהישראל אם יתפשנו, ובעינין שומר יושב ומשמר. ומ"מ סבר ר"ת שאם הגוי עשה יין זה מענבים שקנה מכרם אחר וגם טרח לשולחו למוכרו אין הוא חשוד לזייף שני חותמות שחס על טירחתו.

ורבנו יהודה בתוס' הביא דעת ר"ת להתיר וכתב וז"ל שאין לגזור הני אטו הני ביין נסך בזה"ז עכ"ל. והרי רבנו יהודה הוא מן המחמירים ביין הזה ואפילו שכתב הנה להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים, מ"מ באופנו דר"ת משמע שההיתר הוא ברור, בלי להגיד עליו מוטב שיהיו שוגגין וכו', אלא עלה בדעתו לאמר דאולי גזרו יין שטרח בו אטו יין שלא טרח בו משום דסו"ס הלא לא מצאנו בג' מקור להיתר זה דר"ת ולכן סבר רבנו יהודה דאולי הוא משום שגזרו זה אטו זה, ובכל זאת כתב בזמניו אין מקום להחמיר וה"ט שאין לגזור אטו יין שהוא בעצמו אסור רק מהטעם שרבר שנאסר במנין נאסר לעולם.

וה"ה בנידון רידן שיין מבושל נאסר רק משום גזירה אטו יין רגיל שהיה פעם אסור בהנאה מעיקר הדין ובזמניו אין יין זה אף לאותם שלא סוברים שבזמניו הותר סתם יינם בהנאה, מ"מ לא מעיקר הדין אסור אלא שנשארה הגזירה שנגזרה פעם ולא אליבא דדין זה נאסר המבושל.

אלא דלפי"ז יוצא דגם יין מזוג שאין הדרך לנסכו יהיו בו הקולות הנ"ל עכשיו בזמנינו שאינם מנסכים ואם יגע הגוי ביין מזוג דירן יהיה מותר גם בשתיה, דהרי אין במגע משום בנותיהם ואין הברל בין מבושל למזוג, ולא מצאנו שעוררו רבותינו בדבר.

וראיתי טעם שהובא דהא שגזרו על יין מזוג אף שאינו ראוי לניסוך משום דלא כל אחד מזוג בשוה וחשו רבנן שימזגנו במעט מים ויחשבו דזה סגי שיקרא יין מזוג, והואיל והרא"ש הוזהר המבושל למזוג או נצטרך לאמר דגם במבושל יש חשש זה שמא לא יבשלנו כרינו ואם כן לא יתכן כל מה שאמרנו דלכאורה עכשיו שהמבושל שכיח ויש חשש זה יחזור לאיסורו.

ואולי י"ל באופן זה דהנה עוררו על טענתם הנ"ל דמה בכך שעכשיו יין מבושל שכיח והלא סו"ס הואיל ובשעתו לא היה שכיח ולא גזרו עליו אין מי שיגזור עליו עכשיו.

וכתב על זה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א לתרץ דאם היו צריכים חז"ל להוציא איזה דבר מכלל גזירתם בגלל סבה כמו בכתמים שאסרו דם שלא בהרגשה והוציאו מהכלל פחות מכגריס בגלל המאכולת, או אף אם אין מאכולת שכיחא יותר כמו בזמנינו מכל מקום הלא הוציאו זה מכלל גזירתם, ואין מי שיגזור עליו כעת, אבל ביין מבושל לא הוצרכו להוציא זה מכלל הגזירה דהואיל ואינו שכיח ממילא יצא מכלל הגזירה כמו כל מילתא דלא שכיחא דלא גזרו בה רבנן דאין באורו שהוצרכו להוציא את זה מכלל הגזירה במפורש אלא שממילא לא נכלל דבר שאינו שכיח, ולכן לאחר שנעשה שכיח חזר לאיסור הראשון בלי שיצטרכו לגזור עליו מחדש.

וי"ל דסברה זו טובה בשאר גזירות חז"ל אבל ביין נסך שכתבו הראשונים דהניסוך לא שכיח ולא רצו חז"ל לגזור על סתם יינם לאוסרו בהנאה מחשש ניסוך, אלא דלאחר שהיו צריכים לאוסרו בשתיה מחשש בנותיהם הוסיפו לאוסרו אף בהנאה מחשש ניסוך אף שאינו שכיח, אם כן הואיל ואנו רואים שביין נסך החמירו חז"ל אף דברים שאינם שכיחים לכן יין מבושל לא היה יוצא מאיליו מכלל גזירתם עד שיוציאוהו בפירוש, והואיל והרא"ש לא מצא טעם אחר להיתר יין מבושל אלא משום שאינו שכיח בהכרח הוא שחז"ל הוציאוהו במפורש מהגזירה והתירוהו בגלל שאינו שכיח וממילא גם אם עכשיו חזר להיות שכיח מ"מ בעינן שיגזור עליו מחדש ואין מי שיגזור כעת.

ואפילו שאנו מדמים שני סוגי לא שכיח דהראשונים דברו על הנגיעה לשם ניסוך שאינה שכיחה ואנו מדברים על מציאות היין מבושל שאינו שכיח, מ"מ יעויין בפרישה בריש קכ"ג שכתב סברה זו שאם מצאנו שחז"ל גזרו על המגע גוי

אף שאינו שכיח ה"ה שהיה להם לגזור על מציאות היין מבושל אף שאינו שכיח, והוא ז"ל כתב זה על דבר אחר ומ"מ רואים מדבריו שאין לחלק בין האופנים.

ולפי הנ"ל האף שבמזוג יהיה איסור גם במגעו משום שהוא גזור עליו כל דיני היין האחר וגזירה זו נשארה, אבל המבושל שהוציאוהו מהאיסור משום שאינו שכיח או י"ל שלא יחזור לאיסורו עכשיו על הדרך שאמרנו לעיל.

עוד יש להעיר מהמשנה דמטהר יינו של נכרי, דאיך מותר לקנות יין מגוי, ואפילו באופן שהוא חתום כהלכה והגוי קנאו מישראל שעשאו בהכשר, דהואיל ואם היין הוא של הגוי לא מספיק חותם בתוך חותם משום דביינו יטרח ויזייף אם כן איך מותר לקנות בקבוקי יין מגוי אף אם הם חתומים כהלכה ולא חיישינן שטרח ויזייף גם שני חותמות משום חיבת ניסוך.

ובקובץ מסורה ח"ח דן שם מוה"ר שמואל זינגער שליט"א בשאלה הירועה שכאשר דורכים יין בהכשר בגת של גוי והיין הוא עדיין של הגוי, שלכאורה לא יועיל חותם בתוך חותם מהטענה הנ"ל שהגוי יטרח ויזייף שני החותמות, שהרי היין עדין של הגוי.

ודן שם להתיר על פי ההיתר דבזמנינו אין הגויים מנסכים, ולא ברור היתר זה דהרי על זה הדין גופא דהמטהר יינו של נכרי כתב הרמ"א להתיר בשני חותמות רק בהנאה גם לשיטה הסוברת דבזמנינו אין גזירת ניסוך והש"ך הסכים אתו ותירץ מה שהעיר עליו הב"ח להתירו גם בשתיה.

אולם הביא עור היתר על פי דברי ר"ת שאם היתה לגויים טירחא על יין כשר להוליכו וגם הוציאו עליו הוצאות דהיינו שקנו הענבים ולא עשו היין מהענבים שלהם אין החשש שיטרח לזייף, כי חש הוא על טירחתו וכספו וכן נפסק בשו"ע סי' קל"א.

והביא שם מהנו"ב שדן להקל אפילו בעשה היין מהענבים שלו מ"מ אם שילם שכר שמירה הוי כקנה ענבים מאחרים, ואף שהנו"ב כתב במקרה שלו שהיו הענבים מהכרם של בעל הגת אלא ששילם שכר שמירה, שהיה מתיירא להקל מ"מ ציין שם לדברי הור"כ"ת שהביא מס' דגל מחנה אפרים שיש להקל גם לכתחילה על פי הנו"ב. ומכ"ש אם המציאות היא שבעל הגת קונה ענבים מאחר וכתב שכן היא המציאות עכשיו שהגוי בעל הגת אינו בעל הכרם.

והנה יתכן שהמציאות בארה"ב היא שבעל הגת אינו בעל הכרם אבל כאן המציאות היא שונה שבהרבה מקרים בעל הגת עושה יין מכרמו וגם שכר שמירה אין הוא משלם אלא שהיהודי הסותר הוא שמשלם שכר שמירה, ואין כאן לא טירחא ולא הוצאת ממון שמסלקים חשש הזיוף.

וגם אין כאן טירחא ביין כשר זה להוליכו למוכרו דהרי הטירחא היא על היהודי, וגם שאין טירחא בכשר יותר מהאסור כי הגתות מרוחקות ממקומות המכירה בין של הגויים ובין של הישראל.

ומה שכתב מוה"ר שמואל זינגער שליט"א שאם זייף יצטרך למצוא גויים שיקנו יין זה, יתכן שישנה מציאות כזו שלא ימצא בנקל קונים אחרים, אבל לא תמיד המציאות היא כך ובמקומות אלה ידוע שאין לגוי בעיא למכור יין זה לסוחרים גויים.

וגם הדגל מחנה אפרים שהובא בר"ת שצידד להקל גם בישנה סבה אחת מ"מ צידד רק בהיו ישראלים דרים סביב הגת כמו שהובא בשו"ע והמציאות בזמנינו שאין גרים ליד הגיתות חוץ מבעל הגת.

ואין לאמר דאף אם היין לא מכור לישראל בשעת עשייתו, אבל התחיבות למכור ליהודי ישנה בדיניהם, דהרי אדעתא דהכי מוציא היהודי דמי השמירה ואם יזייף שני החותמות יתבענו למשפט על הפרת החוזה וממילא אין זה בגדר יינו של נכרי אלא הוי כיינו של ישראל, דהרי מבואר בשו"ע שאם כתב הגוי לישראל התקבלתי אין זה בגדר מטהר יינו של נכרי וכתב הש"ך בס"ק י"ג דוקא באופן זה אבל אם קנאו ממנו בפני עדים כדרך מקחן של גויים שאין אחד מהם יכול לחזור בו אין זה קרוי יינו של ישראל. וההתחיבות למכור אינה עדיפא מזה.

אלא דמ"מ ודאי שישנה הסבה של הפסד ממון שהרי אם יתבענו על הפרת חוזה אף אם לא יחייבוהו למכור לו היין אבל ברור שיכריחו אותו לשלם דמי השמירה ליהודי ואולי גם יחייבוהו דמי פצויים לישראל ואם כן חוזרים לדיון אם סבה אחת מספיקה או בעינינו גם הסבה של טירחא.

ולגבי הטענה שאיך אנו קונים בקבוקי יין מגויים ולא חוששים לזיוף החותמות כאן ודאי שישנו הפסד כספי כיון שהגוי קנה יין זה ביוקר מהישראל וכשימכרנו לגוי יפסיד, אבל אין הסבה השניה של טירחא שאין טירחא יותר לקנות יין כשר מיין אסור.

וי"ל שישנה טירחא להחזיר החותמות דבר שצריך מעשה אומן כפי שהם עשויים בזמנינו ויצטרך מקומות מיוחדים לכך ואפילו שהטירחא שדבר ר"ת היא לפני הזיוף שחש הוא לזייף אחרי שטרח טירחא זו, מ"מ מה לי טירחא לשעבר או לעתיד, ואם ידע שאם יזייף ויתפס תהיה טירחתו לשוא במה שהוצרך לזייף שני החותמות יחוס הוא על טירחא זו.

הרב מנחם דוב גנק

בענין בשר אדם

עיין ברמב"ם פ"ב ממאכלות אסורות ה"ג שכתב דבשר אדם אסור הוא בעשה מדאורייתא. ויש לחקור לפי הרמב"ם דהוי אסור דאורייתא אי בשר אדם הוי חפצא של מאכלות אסורות, או דהוי אסור בפ"ע דאסור לאכול בשר אדם אבל אין החפצא מאכלות אסורות ואין האדם נחשב לחיה טמאה.

והנה עיין במנ"ח (מצוה ג) שהביא מתשובת הרשב"א דכיון דבשר אדם מותר מדאורייתא גיד האדם אסור בלאו. והשעה"מ כתב דלשיטת הרמב"ם דבשר אדם אסור מדאורייתא אין גיד האדם אסור בתורת גיד, והרשב"א דסבר דגיד אדם אסור באיסור גיד אזל לשיטתו דבשר אדם מותר.

והנה נראה דזה תלוי בחקירתנו, דאי בשר אדם הוי מאכלות אסורות בחפצא והאדם נחשב לבהמה טמאה ודאי אין איסור גיד באדם, אבל אי נימא דבשר האדם הוי אסור בפ"ע אבל אין האדם נחשב לחיה טמאה עריין י"ל דגיד האדם אסור באיסור לאו.

והנה עיין ברמב"ם שהביא דאסור מאיסור עשה דזאת החיה אשר תאכלו, ועיין בהל"א שהביא איסור אחר לכל שאינה מעלת גרה ומפרסת פרסה, ותמה הלח"מ דלמה לא מנה הרמב"ם גם איסור עשה דהל"א לענין בשר אדם. וי"ל דהאדם לא נכלל במין הבהמה או חיה טמאה ואין החפצא מאכלות אסורות ולכן אינו ענין לאיסור עשה דשאר בהמות וחיות טמאות, ולכן הביא הרמב"ם איסור עשה דזאת החיה דהוי איסור בפ"ע, ודו"ק.

ועיין בגמ' כתובות דף ס' א' דחלב ודם אדם מותר, והנה להרמב"ם דבשר אדם אסור מן התורה צ"ל רלוה צריך גזה"כ להותר חלב ודם אדם בכרי שלא נאמר דהיוצא מהאסור אסור. והנה בהך גזה"כ יש לחקור אי הוי היתר בפ"ע דהתורה התירה חלב אדם או דהוי גילוי דבשר אדם אינו כלל חפצא דאיסורא, וזה תלוי באיסור בשר אדם דאי בשר אדם הוי חפצא של מאכלות אסורות והאדם הוי חיה טמאה צ"ל דהוי היתר מסוים, אבל אי נאמר דהאדם אינו חיה טמאה ובשר אדם הוי איסור אכילה בפ"ע מתחילה לא חל דין דהיוצא מהטמא טמא כיון דאין האדם חפצא דאיסורא וחיה טמאה.

והנה הרב המגיד כתב דלהרמב"ם חלב אשה מותר אף דבשר אדם אסור מה"ת משום דאין איסור יוצא אלא באיסור לאו ולא באיסור עשה, וכן נראה מלשון

הרמב"ם ריש פ"ג מהל' מאכ"א וז"ל כל מאכל היוצא ממין מן המינין האסורין שלוקין על אכילתן הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה עכ"ל. ואפשר דלהרמב"ם אין זה בכל איסור עשה דלא אמרינן יוצא, כמו תרומה טמאה דאסור בעשה גם היוצא יהיה אסור, אלא כוונת הרמב"ם הוא דבשר אדם אינו אסור חפצא ומאכלות אסורות ולכן חלב מותר, וכמו שכתבנו.

ואפשר דנ"מ בהרשב"א דאסור לגדול לינוק מן השדים דהוי כיונק שקץ, עיין ברמב"ם פ"ג ה"ד. והנה אי אין כלל דין דהיוצא מהטמא טמא חל לענין אדם כיון דאין האדם חפצא דמאכלות אסורות נראה דהוי איסור יניקה בפ"ע אבל אין החלב אסור, אבל אי מדאורייתא הוי היתר מסוים נראה דמדרבנן אסור מטעם דהוי היוצא מהטמא טמא מדבריהם והחלב בעצמו הוי חפצא דאיסורא. ונ"מ בזה במי שינק אי מברך כגון מי שצריך לינוק מטעם פקוח נפש, דאי החפצא הוי מאכלות אסורות אפילו אכלו בהיתר אינו מברך (עיין בזה במאירי בברכות ריש פרק ג' שאכלו). והנה ידוע שמספרים על ר' זלמן מואלזין זצ"ל שכשהיה תינוק היונק מאמו מתחלה היה מברך. ונראה פשוט דהוי איסור יניקה בפ"ע אבל אין החלב אסור שהרי בפירוש מותר, ולכן לתינוק כיון דדרכו בכך אין איסור יניקה כלל ולא דהוי היתר. אבל עיין בירושלמי המובא בהגהות מיימוני (אות ג) שכתב להדיא דמותר משום דמסוכן לתינוק.

והנה עיין כאן במאירי שכתב דחלב האדם מותר דלא גרע מחיה דחלב החיה מותר. והנה לפי"ד דהוי אסור בפ"ע י"ל דלהרמב"ם חלב האדם אסור כיון דאין איסור בשר אדם מטעם דהוי חיה טמאה אלא דהוי איסור בפ"ע ומסתבר דאף חלב האדם אסור דאין לחלק בין חלב לשאר בשר או חלקי האדם.

ולפי"ז נסתפקתי אי טעם כעיקר אסור בבשר אדם בטעמו בלי ממשו כיון דאינו חפצא דמאכלות אסורות. והנה עיין ביר"ד סי' ק"ה בפת"ת סק"ג שהביא מתשובת פרי תבואה סי' כ"ה על אודות באר המים אשר חפר עובר כוכבים א' ונפל לתוך המים ומת ויש ספק אם נכבש בתוכו מעל"ע וצידד להקל כיון דאין כאן רק ספק כבוש ואין כאן רק איסור עשה, וכונתו דכיון דאין בשר אדם להרמב"ם אסור אלא בעשה לא אמרינן בו דטעם כעיקר אסור. והנה שיטת הנו"ב דבאיסור עשה לא אמרינן טעם כעיקר, אבל אפילו אי נימא דבאיסור עשה אמרינן טעם כעיקר, יש מקום לומר דבבשר אדם דאינו אסור חפצא לא אמרינן גביו טעם כעיקר. [וכשיטת הראב"ד מובא בר"ן למס' ע"ז (דף ל"ז בדפי הרי"ף) דטעם כעיקר אסור רק באיסורי אכילה אבל לא באיסור הנאה אם היה טעם של איסור הנאה, וכן הוא בהשגות הראב"ד פ"ט ממאכ"א הלי"ב, דטעם כעיקר נוגע רק לאיסור אכילה ולא לשאר דברים (כן ביאר בעל הצפנת פענח בדבריו) וכן הוא שיטת הר"ש פ"ד מטבו"י מ"ג דטעם כעיקר הוא רק לגבי איסור אכילה ולא לגבי טמאה. ועיין בזה

במאמר של הגר"צ שכטר שליט"א במסורה חוברת ח' שנת תשנ"ז.

והנה שיטת הריטב"א בכתובות דף ס' והרא"ה דבשר אדם אסור בלאו דהוי חיה טמאה (מובא במגיד משנה פ"ה ה"ג ממאכ"א), וא"כ למה לא יהיה חלב אסור, אם לא שנימא דאף דאסור בלאו אבל אינו חפצא של מאכלות אסורות, ולכן אין חלב אסור משום יוצא.

והנה עיין במנ"ח מצוה תל"ז שנסתפק בכתב את השם באיסור אם נתקדש ויש בו איסור מחיקה כגון שכתבו על עור בהמה טמאה, שהרי מגזו"כ דתורת ה' בפ"ך מהמותר בפ"ך למדין לא רק פסול אלא איסור שלא יהיה השם נכתב על עור בהמה טמאה. והוכיח ממה רבכתבו על בשרו דיש איסור מחיקה, דלהרמב"ם בשר אדם אסור ומ"מ נתקדש ה'. ולכאורה לפי"ד דאף להרמב"ם דבשר אדם אסור מן התורה מ"מ אינו חפצא של מאכלות אסורות, דאין האדם חיה טמאה, רק איסור גברא לאכול בשר אדם, א"כ אין להוכיח ממה שכתוב על בשרו לאם נכתב על עור בהמה טמאה דשם החפצא הוי חפצא של איסור, ויר"ק.

הרב זושא יוסף בלעך

בענין בעיות בחמאה המופיעות בזמננו

ברין חמאה שנחבצה מחלב עכו"ם נחלקו בו פוסקים קדמונים, וכדברי בעל העיטור הוה מן חילוקי הדינים שבין בני בבל ובין בני ארץ ישראל. ובטור יו"ד סי' קט"ו סעי' ג' הביא שלש שיטות בדבר, והיינו שי' רבינו פרץ דמתירו מן הסתם, שי' הרמב"ם דמתירו ע"י בישול שע"י יצאו צחצוחי חלב עכו"ם שבו, ושי' הרשב"א האוסרו בכל ענין. והמחבר סתם כדברי הטור בשם הרא"ש וכתב שחמאה של עכו"ם אין מוחין לאנשי המקום שנוהגים בו היתר, ועוד כתב ובמקום שאין מנהג אם בשלה עד שהלכו צחצוחי החלב מותרת עכ"ל. ועי' בל"ח על הרמב"ם מאכ"א פ"ג הט"ו דס"ל דהרמב"ם לא הצריך בישול אלא לדברי האוסרים, ואיהו ס"ל דמותר אף בלא בישול, וכן איתא במאירי ע"ז ל"ה ע"ב דאנו נוהגים היתר בחמאה בכל ענין.

ומפאת שרבו השיטות בענין החמאה כבר נתפשטו מנהגים שונים בתפוצות ישראל, ויש קהילות רבות שנהגו כבר משנים קדמוניות ע"פ גדולי הוראה להתיר חמאת עכו"ם. אכן, מקרוב נשמעו דברי עוררין בדבר, שטוענים שמפאת שינוי תהליכי יצור של חמאה בזה"ז אזי חלפו הלכו להם ההנחות שעליהן התבססו ההיתר הנ"ל, ולמרות שהתירו כמה קדמונים את החמאה בזמנם אכן חדשים מקרוב באו ולא ישערום היתר במצב תהליך זמננו.

אכן, מכיון דכל ישראל קרושים הם ואין הקב"ה מביא תקלה ע"י, ובפרט באיסורי אכילה וכדברי התוס' רפ"ק דחולין, עלינו לברר אי אמת נכון הדבר שאין בזה"ז שום היתר בחמאת עכו"ם וכדברי המעוררין. ואם איברא דיש סעי' וסמך למנהג הקדמון אף בזה"ז, א"כ חלילה לקרא תגר על הנהגת ישראל המזוכרת בפוסקים קדמונים. ובכדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, יש לעיין בכל הערה והערה בפני עצמה לדונה לאמיתה ע"פ דברי גדולי הפוסקים אשר מפיחם אנו חיים. ובכן, אציגה נא את תמצית הערותיהם ומה שנראה לי לסלקן ולתרצן.

בענין שמנת המופקת מתעשיית גבינת עכו"ם

בעייה אחת שנתעוררה תלויה בסוג השמנת שממנה מתייצרת החמאה. חלב טרי כולל כמה רכיבים — מים, סוכר (לאקטו"ז), שמנת, שני סוגי חלבון (קייסיין וווי"י), ומחצבים (מינירעל"ס). בתעשיית החמאה מחבצים את השמנת עד שמתרכזת החמאה ומתפרדת משאר החומרים הנוזלים (חלב חמאה). בפשטות, החמאה שעליה דנו חז"ל היתה מיוצרת משמנת טריה. אכן, בזמננו עלול מאד להשתמש לתעשיית

חמאה בשמנת שמופרדת מנסיובי דחלבא מייצור גבינת עכו"ם. וא"כ נוסף לבעיית חלב עכו"ם יש לדון בחמאה כזה מצד חשש איסור גבינת עכו"ם. ובכדי לבאר נימוקי ההלכה יש לציין סוגי שמנת המתהווים מתעשיית גבינת עכו"ם, שמשם יפרדו לארבעה ראשים:

א. היכא דהנסיובי דחלבא מופקים מתעשיית גבינת עכו"ם אשר עמידתה ע"י קיבה כשרה ולא נתבשלו יחד עם הגבינה הרי רבו בו המתירין, ובראשם הפרי חדש יו"ד סי' קט"ו ס"ק כ"א. ועי' בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' י"ז דהתיר נסיובי חלב כאלה בין מחשש גבינת עכו"ם ובין מחשש חלב עכו"ם עיי"ש באריכות טעמיו. וא"כ בפשיטות לפי שיטות אלו אין לחוש לעירוב שמנת מנסיובי דחלבא מסוג זה. ועי' בשו"ת חת"ם סופר יו"ד סי' ע"ט דהתיר חמאה שנחבצה משומן של נסיובי דחלבא בתנאי שהקיבה שבה הועמדה הגבינה היא כשרה אף דהגבינה נאסרה משום איסור גבינת עכו"ם.

ב. היכא דהנסיובי דחלבא מופקים מתעשיית גבינת עכו"ם המגובנת ע"י קיבה שאינה כשרה ולא נתבשלה יחד עם הגבינה, עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' פ"ו להרב שמואל ואזנר שליט"א דהתיר הנסיובי דחלבא מטעם שהקיבה נתבטל במיעוטו וגם אינה נחשבת לדבר המעמיד בנסיובי דחלבא. וא"כ בנ"ד יש להתיר שמנת המופקת מנסיובי דחלבא כזה. [ויש להעיר דאף דהתיר הגרמ"פ נסיובי דחלבא כזה בתשובה הנ"ל, הרי יסר התירו בפרט זה על ההנחה דהקיבה נתייבשה ונפסלת. אכן אינו כ"כ ברור דכוון למציאות בזה"ז, דעתה דרך תעשיית קיבת גבילה ע"י מיצוי הרענע"ט מקיבה טרייה שאינה נפסלת].

ג. היכא דהנסיובי דחלבא מתבשל יחד עם גבינת עכו"ם (כגון בתעשיית גבינה מסוג שווייץ), נתוסף בו חשש בליעת טעם מגבינת עכו"ם. למרות זו, הרי התירו הגרמ"פ בתשובתו הנ"ל עיי"ש טעמיו. וא"כ שמנת המופקת מנסיובי דחלבא כזה ג"כ יותר לדעתו. [אכן, בזה חלק עליו יב"ל הרב ואזנר בתשובתו הנ"ל, ואסר נסיובי דחלבא כזה משום בליעת גבינת עכו"ם].

ד. אולם, הבעייה החמורה ביותר בענין זה היא בשמנת המופקת מתעשיית גבינה שנקראת בשם מוצורעל"א. בתעשיית גבינה זו מתיכים את הגבינה הגושית ביורה מלאה מים רותחים במעלת חום כ 160 מעלות פארענהיי"ט, בכדי למתוח אותה ולהוליד בה התכונות שהן עיקריות לגבינה זו. והיות שמתעכרים מי הבישול מפתיתי הגבינה ושומן שמתמצים ממנה, אזי ממשיכים מים חדשים ליורה בכדי להחליפם. ומכיון שכמות חשובה של שומן נמצאת במים היוצאים מהיורה, מפרידים את השומן הלז ומערבים אותו עם השמנת המופקת מהנסיובי דחלבא. וא"כ עלול ששמנת דנסיובי דחלבא מכיל השומן המתמצה מגבינת עכו"ם, שלכאורה אסור בהחלט מצד שמופק מגבינת עכו"ם גמורה.

למרות זו, לכאורה יש לסלק את כל בעייות שמנת מנסיובי דחלבא המוזכרות לעיל מכמה טעמים. ראשית כל, מטרת כל מאשרי כשרות המקובלים בארה"ב היא להקפיד על כשרות שמנת המופקת מנסיובי דחלבא שתהא נקייה מכל החששות המתוארים בסימנים ב' ג' וד' דלעיל. ז"א שאינם מאשרים נסיובי דחלבא (והשמנת שבתוכו) אא"כ הוא תוצאת תעשיית גבינה אשר עמידתה ע"י קיבה כשרה וגם אינו מתבשל יחד עם הגבינת עכו"ם. ונוסף לזה, אפי' בחמאה שאינו עומדת תחת שום הכשר יש למצא טעמים להתירה מחשש איסור גבינת עכו"ם. דאי נימא דהנסיובי דחלבא מתהווה מגבינה שנעשה בקיבת איסור, הרי התירו בעל שו"ת שבט הלוי. ואי נימא דנתבשל יחד עם הגבינת עכו"ם, הרי התירו הגרמ"פ. ולחשש דיש תרתי לריעותא (דהיינו שהשתמשו בקיבת איסור ובישלו בו הנסיובי דחלבא בחום יותר מי"ב) די"ל בזה דאין מי שהתירו, הרי סוג נסיובי דחלבא כזה כמעט אינו נמצא עתה בארה"ב ובודאי יש לילך בתר רובא. ולחשש בתראה של שמנת ממי בישול הגבינה, יש להתירו מב' טעמים. האחד הוא ע"פ סברת הגרמ"פ דאין גבינת עכו"ם נחשבת לאיסור עד שיבא ליד ישראל, וא"כ אין המים האלו נחשבים לאיסור כלל. ואפי' נגיד שנחשבת לאיסור, הרי כשמערבין את השומן הזה בשאר שמנת של הנסיובי דחלבא האמיתית, הרי ודאי יבטל ברוב. ואף דנקטינן דמב"מ לח בלח אפי' באיסור דרבנן בעי ס' (עי' בשער התערובות לפמ"ג ח"ב ד"ה והנה לח בלח במינו אפילו איסור דרבנן צריך ס' וכו'), עי' בדרכי תשובה סי' ק"ט ס"ק נ' דהביא דעת המהריב"ל דאפי' במב"מ לב"ל באיסור דרבנן הוי בטל ברוב. וכתב עוד דבמ"ז סי' פ"א סק"ה פסק דבספק איסור דאורייתא שנתגלגל לאיסור דרבנן דיש להקל בספק איסור דרבנן מב"מ לב"ל שיהא בטל ברוב, וא"כ נראה דבנ"ד באיסור דרבנן שלא נתגלגל מאיסור דאורייתא כי הכא דיש על מה לסמוך להחשיבו לבטל ברוב.

היוצא מדברינו הוא שחמאה העומדת תחת השגחה מקובלת בארה"ב מנוקה מכל החששות הנוגעים לאיסור גבינת עכו"ם. ואפי' בחמאה שאינו עומדת תחת שום השגחה יש מקום להקל בענין כל החששות המוזכרים.

בענין חשש עירוב טעם חמאי בשם סטארטע"ר דיסטילע"ט בחמאה

בעייה שניה שנתעוררה נובעת מפאת דרך מקצת המחלבות לערב בחמאה ריכוז טעם בשם סטארטע"ר דיסטילע"ט (starter distillate) שמייצר מהזיעה העולה ע"י ריתוח חלב מחומצת. החלב שממנו מיוצר טעם זה אינה בגדר חלב ישראל, וממילא טוענים שאפילו להמקילים בחמאת עכו"ם זה אך ורק היכא דאין מערבים בו טעם שנעשה מחלב עכו"ם. ולכאורה יש לסלק הבעייה הזו מכמה טעמים. ראשית, הבעייה הזו אינה שייכת אלא לחמאה שאינה מלוחה, דהא בחמאה

מלוחה אין מערבים בה הרכיב הזה. ואפי' בחמאה שאינה מלוחה החשש לעירוב הרכיב הזה אינו אלא מספק, דהא בהרבה מהמחלבות אין מערבין שום חומר טעם, או שמערבין בו רכיב בשם לאקטי"ק אסי"ד שאין בו שום חשש. וגם א"א לברר בנקל איזה חומר טעם נתערב בה מכיון דאין הדרך להצהיר השתמשות חומרי טעם בחמאה כלל. שנית, הרי כמות הרכיב הנ"ל המערוב בחמאה הוי קטנה עד מאד, עד שאין בו אפילו חלק אחד מן חמש המאות. ואף דניתן בחמאה לטעמא וטעמא לא בטיל, אזי הטעם החמאי שנתוסף לטעם הטבעי שבחמאה הוי קלוש מאד. וא"כ יש לדונו לזה וזה גורם ומותר כדין תבלין של תרומה ושל כלאי הכרם שנפלו בקדירה, לא באלו כרי לתבל ולא באלו כרי לתבל, ונצטרפו ותיבלו, מותר לכהנים במס' ערלה מט"ו. ואף דיש לחלק בין המשנה לנ"ד, דהכא אין שני הגורמים פועלים בבת אחת אלא דהאיסור גורם לבסוף והכל נקרא על הגמר, עי' ב"י סי' שי"ח בשם הש"ל הביאו הרמ"א שם סעי' ט' בד"ן אם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון אפילו הוא על האש שעבר איסורא מותר המאכל דהמלח בטל ע"ג המאכל, דס"ל דהוספת מלח איסור לקדירה שכבר נמלחה במקצת נקראת שפיר זוז"ג. וא"כ בנ"ד יש להחשיב טעם הרכיב הזה להוספה לטעם החמאי הטבעי הנמצא בחמאה ושפיר נחשב לזוז"ג. [ואף דהק' עליו הט"ז שם ס"ק ט"ז, עי' שער הציון ס"ק צ"ז דציון דהאר"ר ותו"ש והפמ"ג והמא"מ והח"מ כולם השיגו על הט"ז הנ"ל וכן דעת המ"א עיי"ש.] עוד יש לעודר בעלול שחומר התסיסה שממנה מתהווה החומר הנ"ל הוה רק מי חלב ולא חלב ממש, שעליו יש לסמוך דמותר אף מחלב עכו"ם כדלעיל. ונוסף לזה יש לצרף שיטת המשכנות יעקב ודעי' דזיעות ממאכלות אסורות אינן אסורות, כגון זיעת חמץ וכיו'. וגם יש לצרף סברת ר' צבי פסח פרנק בשו"ת הר צבי יו"ד סי' ק"ג דס"ל רלא אסרו חז"ל סוגי חלב שנשתנו, דמשו"ה התיר אבקת חלב נכרים.

בענין חשש כלים שבהם נתבשלו חלב עכו"ם

הנה זה כבר יותר ממאה ושלישים שנה מהזמן שחנן לנו השי"ת הבנה בסודות המייקרוביאלוגי שע"י הצליחו המדעים לתקן תהליך ייצור חלב וכרו' שנקרא פאסטורויזישו"ן, ולסלק מעלינו את חשש הסכנה שהיה תמיד כחרב תלוי על צוארנו בשתיית חלב וכרו'. ובמשך השנים נתפשט תהליך הייצור הזה עד שכמעט אין גוי וממלכה אשר יש לשלוח שם לבקש חלב אשר לא נתעבר כך, ואפ"ה מעולם לא שמענו שע"י תהליך הלז יש להתיש את כח ההיתר בחמאת עכו"ם, אף היכא דחשש חז"ל לחלב טמא עוד עומדת בתוקפו. אכן, עתה מקרוב באו לטעון שמכיון שבררך תהליך הפאסטורויזישו"ן הנ"ל מחממים את החלב ליותר מי"ב, אזי יש לחוש שהכלים שבהם עושים את הפעולה הזאת בשמנת לתעשיית חמאה ג"כ עושים אותה הפעולה בחלב שאינו עומד לתעשיית גבינה וחמאה, שעליו לא

נאמר שום היתר מטעם חלב עכו"ם. ומכיון דקיי"ל דחלב עכו"ם אוסרת כלים (רמ"א י"ד קט"ו סעי' א' בשם תשובת הרשב"א סי' קמ"ג ובארוך עיי"ש), אזי אזלא ליה היתר לחמאה סתם מכיון שיש לחוש שנאסרה השמנת שממנה נחבצה החמאה ע"י בישול בכלים שבישלו בהם חלב עכו"ם. והגם שאין לחוש להנ"ל ע"פ פסקי הפר"ח וגרמ"פ ודעי' דהתירו חלב דמדינות אלו מטעמים הירועים, הלא היתר זה תלוי באשלי רברתא ולעומתם רבו בו האוסרים, ולכן לכאורה יש טעם גדול לחוש שיאסרו הכלים הנ"ל ע"י בישול חלב איסור, ושוב תאסר השמנת המתבשלת באותם הכלים משום איסור חלב עכו"ם.

ואף דלכאורה צודקים דבריהם ומכוונים הערותיהם ופשוט שמי שחושש לזה תע"ב, למרות זו היה נראה לבאר כמה צדדי פתרון לבעייה הזו, דע"י יש לסמוך דלא תאסר שמנת הלזו בבישולה בכלים שבהם מתבשל חלב עכו"ם. וא"כ יש מקום גדול לאוכלי חמאת עכו"ם הנ"ל לסמוך עליו להתירה בשפע אף ללא ההיתר הכללי של חלב רגיל במדינות אלו.

דהנה ברין חלב עכו"ם שלא ראה ישראל חליבתו, הרי אסרו חז"ל בגזירה מוחלטת משום חשש שמא עירב בו חלב טמא, ולהרבה שיטות האיסור במקומו עומד אף היכא דאין בו חשש אמיתי כגון דאין דבר טמא בעדרו וכדו'. וכל זה מטעם לא פלוג דלא חילקו חז"ל בגזירותיהם, ר"ל דלא מהני שום הוכחות וראיות דאין בחלב שום תערובות איסור. אכן, לכאורה יש לעיין בהנחה זו מדברי ר"ת המובאים במרדכי פ"ב דע"ז דכתב דאם חלבו העכו"ם לצורך אכילה תו לא מקילינן כשנמלך לעשות ממנו חמאה ואנן לא חיישינן להכי דלמא נעשה כך וכו'. וכוונתו דהיכא דחלבו העכו"ם על דעת לעשות ממנו גבינה או חמאה, הרי לא נאסר חלב זה מעולם ומותרים הגבינות והחמאה הנעשים ממנו, וכן פסק הרמ"א סי' קט"ו סעי' ב'. ועי' בש"ך שם ס"ק י"ח דביאר דברי הרמ"א הנ"ל דבכה"ג מותר להישאל לעשות החמאה או הגבינה מחלב זה. וטעמו ע"פ דבריו בתוס' מס' ע"ז דף ל"ה ע"א ד"ה לפי דהרי חלב טמא אינו עומד ואטו מי חיישינן דעובר כוכבים שוטה הוה שעירב בו חלב טמא עיי"ש, וכן הובא בדברי הרמ"א הנ"ל. וא"כ חזינן דשפיר יש לסמוך על האומדנא לברר דאין בחלב תערובות איסור. אכן, כבר הגדיר הרמ"א שם את ההיתר הזה דלא מהני האומדנא לחלב עצמו, דאפילו היכא דחלבו העכו"ם לעשות ממנו גבינה אפ"ה אסור לשתותו בעיניה כדביאר הש"ך שם ס"ק כ"ו והגר"א ס"ק ט"ז, ורק יש לסמוך על האומדנא לאכילת הגבינה והחמאה. וחילוק זה לכאורה מטעם לא פלוג דאין לחלק בין חלב לחלב בפני עצמו. היוצא מדברינו דהיכא דיש הוכחות דאין בחלב תערובות איסור כגון דחלבו העכו"ם לעשות ממנו גבינה יש להתירו לעשות ממנו גבינה וחמאה. ולכאורה יש לטעון דבזה"ז דאנן סהדי דלא נתערב שום חלב טמא בחלב סתמא במדינתנו - הגם שאין לסמוך על אומדנא זו להתיר החלב בעיניה - לכה"פ לא גרע מהאומדנא דעליה

סמכו חז"ל להתיר הגבינות הנעשות מחלב שנחלב לאותו תפקיד. ופשוט שיש לטעון דהאומדנא דהאידינא מועלת יותר מהאומדנא דההיא, דהרי באומדנא דההיא יש לחוש לאמלוכי משא"כ באומדנא דהאידינא דפשוט שאין לחוש לתערובות איסור כלל. וא"כ יהא פשוט שיש להתיר בזה"ז לעשות גבינת ישראל מחלב רגיל במדינות אלו דשפיר יש להחשיב חלב זה בחזקת שלא נתערב בו שום חלב איסור, וכן הובא בשו"ת מלמד להועיל סי' ל"ו. ובאמת סברא זו הובאה בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' כ"ה, וכתב שם דבזה"ז ל"ש החשש של עירוב חלב טמא ורק נאסר חלב עכו"ם בזה"ז משום תקנת חז"ל בגדר לא פלוג. ונוסף לזה הביא שם דברי שו"ת זקן אהרן ח"א סי' מ"ו שהתיר לעשות גבינת ישראל מחלב עכו"ם בזה"ז דלחשש עירוב חלב טמא אין לחוש בזה"ז ראין חלב טמא מצוי בינינו עיי"ש.

וא"כ בנ"ד י"ל פשוט דאין לחוש כלל לבליעות חלב עכו"ם הנכנסות לשמנת שממנו נעשית החמאה. דהלא לפי הנ"ל הרי לכל חלב עכו"ם בזה"ז יש אומדנא דלא נתערב בו חלב טמא, וא"כ דינו כרין חלב שנחלב לעשות ממנו חמאה. ואם יהא מותר לעשות חמאה מחלב כזה, ק"ו ב"ב של ק"ו שבליעות מחלב כזה אינן אוסרות בחמאה. וא"כ אף דאין להתיר חלב זה בשתייה בעיניה, לכה"פ לא תאסרו בליעותיו בחמאה המותרת.

ויותר מזה מצינו בשו"ת צמח צדק מהאדמו"ר מליובאוויטש זי"ע סי' ע"ו במעשה דהניחו ישראל משרתים עכו"ם במשק שלו למשך זמן, ובחזרתו מצא שחלבו העכו"ם פרותיו ובישלו החלב שנחלב ככה בכליו של ישראל. ונשאל על דין החלב הנמצא שחלבו העכו"ם וגבינה שנעשית ממנו ללא ראיית ישראל וגם על מצב כשרות הכלים שבהם נתבשל הן חלב. והשיב שיש להתיר החלב ע"י שיעשו ממנו גבינה, ועל הכלים שבהם נתבשלו החלב אין לחוש כל זמן שאין לחוש לשאר מאכלי איסור. וטעמו משום דמכיון דאין שום חלב טמא נמצא באותו משק, אין כח בחלב שנחלב שם לאסור כלים אף דאין ישראל רואהו עיי"ש. וא"כ חזינן דהיכא דיש אומדנא דאין לחוש בחלב לתערובות חלב טמא, אזי אף דהחלב בעיניה אסור משום גזירת חלב עכו"ם אפ"ה אינו אוסר הכלים שבהם נתבשל חלב כזה, אף לבישול שאר מאכלים. וא"כ בנ"ד פשוט כביעתא בכותא דלש' הצמח צדק אין לחוש לבליעות מחלב במדינות אלו שתאסרו חמאת היתר. [אכן עי' בשדי חמד מערכת חלב נכרי סי' ז' דהביא דברי הצ"צ הנ"ל ודחק לתרץ דיבורו שכוונתו שהחלב הנ"ל באמת אוסר הכלים שבהם מתבשל עיי"ש. אכן, פשטות דברי הצ"צ כמו שהסברנו, דס"ל דבכה"ג אינו אוסר הכלים, ובפרט שהש"ח בעצמו הרגיש שלפי הנחתו הו"ל להצ"צ לבאר דינו בכרירות עיי"ש.]

ונוסף לזה יש לצרף שי' האבני בית היוצר דס"ל דחלב עכו"ם אינו אוסר בליעות במינו וגם שי' האו"ה הובא בש"ך סי' קט"ו סקט"ו דחלב עכו"ם בטל ברוב

דודאי יש להם על מה לסמוך. ומצוה עלינו להצדיק המון המדקדקים במצוות הנהגים ע"פ גדולי הוראה לאכול חמאת עכו"ם ולהעדיף כחה דהתירה כהדרת חז"ל.

הרב שלמה הלוי וואהרמאן

מצות הבדלה בספק טריפות

בחולין (יא.) יליף רבה ב"ד שילא דאזלינן בתר רוב מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף מה שחיתתה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה וליחוש דילמא טריפה היא אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא. ובתוס' שם הק' כיון דפרה בת שתי שנים א"כ דילמא היינו משום דאוקמי' אחזקה שאינה טריפה למ"ד בחולין (מב.) דטריפה אינה חיה.

ואולי י"ל בהקדם קושית הראשונים על כל הילפותות מרישא של עולה ומשבירת עצם בפסח וכו' שם (יא.) דאזלינן בתר רובא דהרי שיטת הרמב"ם בפ"ט מהל' טומאת מת דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא ומררבנן לחומרא (והוא דלא כהרשב"א בתו"ה ב"ד ש"א שכתב דמסתברא דכשאמרו בניצה (ג:) דספר"א לחומרא דבר תורה הוא, ועי' בר"ן בקידושין (לט.) מה שהוכיח מהלכה דערלה בחז"ל, וכבר האריך בזה בס' שב שמעתתא עיי"ש) דלפי"ד יש מקום לומר דהטעם דמקילינן בכל הנך דוכתי משום דספר"א מה"ת לקולא ולא משום דאזלינן בתר רובא.

והנראה בזה לומר דהנהגה הרא"ה בס' החינוך במצוה קנ"ג כתב דאיכא מצות הבדלה בין טהורים לטמאים בבהמות ובעופות וברגלים. (וכ"כ הרמב"ם בריש הל' מאכלות אסורות.) ומסיק הרא"ה שאם לא ברק בסימנים אף שאחר כך נודע שטהור הוא מ"מ עבר על מ"ע דהבדלתם בין טהורה וכו' להבדיל בין טהורה וכו'. ומבואר דכמו שהאוכל בלי שחיטה עובר (לכד מאיסור נבילה) גם על עשה שאינה זבוחה כן עובר בעשה שאינה מוברלת דלקיום מצוה זו בעינן ידיעה ברורה בתורת ודאי ודבר זה נתהווה ע"י בריקה דהתורה קבעה ששחיטת הסימנים היינו שיראו אותם שחוטים והרי"ז כאילו הבריקה היא כחלק מהשחיטה.

שיטת החינוך מבוארת דהבדלה הוי מצוה חיובית. וכ"מ משיטת הרמב"ם בספהמ"צ עשה קמ"ט שאנו מצוים לבדוק הסימנים ואינו מותר לאכול זולת זה. (ועיין במגיד משנה בריש הל' מאכ"א שזו מניעת האיסור והוא לאו הבא מכלל עשה. ועיין בראב"ד שם בהשגותיו והרמב"ן בשורש ו' שאין מצוה חיובית לידע

בכל אופן (ואף דחולק הרמ"א על שי' האו"ה הנ"ל, הרי הביאה בעל שו"ת מנחת יצחק בס"י ע"ח לצירוף). וגם יש לצרף דעת המהריב"ל הנזכרת לעיל דאפי' באיסור שנתערב מב"מ לב"ל באיסור דרבנן נתבטל ברוב לחודיה (עי' לעיל). וא"כ פשוט דבנ"ד אין לאסור השמנת מטעם בליעות מחלב עכו"ם לפי שיטת אלו.

ויש עוד להוכיח מדברי הגרמ"פ דבנ"ד לא תאסור השמנת ע"י בישולה במכונת הפאסטורייז"ד דהרי כתב באג"מ יו"ד ח"א סי' מ"ט וז"ל דהאיסור שאסרו בחלב של עכו"ם אף שהוא מחשש חלב טמא לא אסרו אלא כשבא ליד ישראל אבל כשהוא עריין ביד העכו"ם לא אסרו עכ"ל. וא"כ בנ"ד כל החשש הוא על בליעות בכלים מחלב עכו"ם ביד עכו"ם, דלדידי' אין חלב זה נחשב לאיסור כלל, וא"כ לא תאסור השמנת המתבשלת בכלים הנ"ל כלל. [ואף שכתב באג"מ יו"ד ח"ב סי' ל"ד להקפיד להכשיר מכונת הפאסטורייז"ד מחלב עכו"ם, הנה פשוט יש לחלק דהתם איירי בחלב של ישראל המבושל בכלים הבלועים מחלב עכו"ם, דבהא שפיר נחשב כבא ליד ישראל.]

ואף אי נימא דיש כח בחלב כזה לאסור הכלים דלא ככל הנ"ל, הרי פשוט שהגרמ"פ התיר מעיקרא דרינא כל חלב במדינות אלו אף בשתייה (עיי"ש באג"מ יו"ד ח"א סי' מ"ז-מ"ט). ואף רובו החולקים עליו ואוסרים החלב בהחלט, ברור שאין לזלזל ח"ו בדעת אחר מגדולי פוסקי זמננו בענין. וא"כ פשוט דלא גרע דעתו בענין זה מדעת חכמי ריינוס דהתירו חלב מיוחד שעליהם היו מחולקים כל פוסקי זמננו. ואף דמחלוקתם היתה באיסור כרת דאורייתא, הרי פסק הרמ"א יו"ד סי' ס"ד סעי' ט' דאין מוחין בידן שכבר הורה להם זקן, ואף דלכל החולקים עליהם נוהגים איסור בחלב זה להצריכו ביטול בס' אפ"ה אין אוסרין כלים של בני ריינוס הואיל ונוהגין בו היתר. וא"כ טען הגר"מ היינעמאן שליט"א שבנ"ד כדאי הוא הגרמ"פ נשיא פוסקי זמננו לסמוך עליו שלא לאסור כלים שבהם נתבשלו חלב במדינות אלו שלא יהא אלא איסור דרבנן, ק"ו מהכרעת הרמ"א דהניח לסמוך על חכמי ריינוס להתיר כליהם אף שיש בהם חשש איסור כרת דאורייתא.

ובעצם הטענה שאין שום מקור לאסור החלב ולהתיר הכלים שבהם מתבשלים, אזי מקובל אצל הפוסקים שיש חשבון להחמיר בעצם המאכל ולהקל בכליו. ועי' בבאור הלכה סו"ס תפ"ט בר"ה אף בזמן הזה דכתב דאין סתירה למי שמחמיר על ממשו של איסור חדש וסומך על התרים לענין הכלים עיי"ש, ומה בספק איסור חדש דאורייתא כתב כן, כ"ש בנדרון דירן דאסקינן באיסור חלב עכו"ם דרבנן לחודיה. ונוסף לכל דברינו הרי פסקינן דסתם כלי עכו"ם אינם בני יומן.

סוף דבר הכל נשמע, דאף דודאי הניחו להם אבותיהם מקום להתגדר בו ולהחמיר בחמאת עכו"ם בזה"ז מצד בעייות דלא ידעו ולא יבינו בשנים קדמוניות, למרות זו אינו מן הנכון להזניח את אלו הנהגים היתר בחמאת עכו"ם אפי' בזה"ז

הסימנים והייבים לברוק רק מחמת איסור אכילה. וכ"מ דעת הראב"ד בפירושו על התו"כ. ועי' בס' זכר יצחק בס' פ', עיי"ש.

ועיין באבנ"ז ביו"ד בס' א' אות ו' דאקרא דלהבריל איתא בתו"כ אצ"ל בין חמור לערוד שמפורשים הם אלא בין טמאה לך בין טהורה לך, בין נשחט רובו של סימן לנשחט חציו. ומסיק באבנ"ז דפשוט דלאו דוקא נשחט חציו דה"ה כל פסולי שחיטה דצריך לברר בין שחיטה כשרה לפסולה עכת"ד. ומבואר דבעינן שתהא כשרות השחיטה ידועה לנו בתורת ודאי ובלא"ה אף שנשחט כראוי מ"מ אכתי עובר בעשה דהברלה. ושוב הק' האבנ"ז על מש"כ רש"י בחולין (יב). דהא דלא בדקינן כל י"ח טריפות הוא משום דסמכינן ארובא דלמה לא נברוק כל י"ח טריפות לקיים מצות הברלה.

ולכאורה תליא בהלכה דרוב אם הוי בירור ודאי וכשיטת התוס' בב"מ (ו:): או אם הוי בירור ספק כמו שהביא השטמ"ק שם בב"מ בשם הרא"ש דרוב לא מהני במעשה בהמה דשם בעינן עשירי ודאי ובירור דרוב אינו בירור ודאי. ובמסורה חוברת ג' כתבתי בעזיה"ת דאולי רק במיעוט דאיתא קמן הוא דס"ל להרא"ש דרוב אינו בירור ודאי משא"כ במיעוט.

ובאמת דברינו מוכרחים דאי לא תימא הכי איך זה משכחת לה כלל חיובא דמעשר בהמה ניהוש דילמא טריפה היא וטריפה פטורה מפני שאינה עוברת תחת השבט כדאיתא בבכורות (נח:): ורוב אינו מועיל במעשר בהמה דעשירי ודאי כתיב בפרשה. ועיין בבאר יצחק בס' ט"ז עיי"ש. וע"כ דבמיעוט דליתא קמן שוב הוי רוב בירור ודאי לכו"ע. (שו"מ בתשו' הגרעק"א ח"ב תשובה ק"ח שתמה בזה וכתב ליישב דכיון דאזלינן ע"פ רוב לשאר דינים דאינו טריפה (כגון איסורי אכילה) ממילא השיב עשירי ודאי ול"ד להא דקפץ אחר מן המנויין דהרוב נוגע רק למע"ב. והוא כעין מש"כ ההפלאה בכתובות (טו:): דהיכא שנוגע גם לאיסורים כיון דאזלינן בתר רוב לגבי איסורין אזלינן בתר רוב גם לענין ממונות.)

וכדברינו מבואר ברא"ש בניזיר (מג). שכתב דכיון דרוב גוססים למיתה אין זה התראת ספק. וע"כ צ"ל דשם בב"מ דאיירי בהא דקפץ אחר מן המנויין במיעוט דאיתא קמן מיירי ול"ד להא דניזיר ואי"כ שום סתירה בדברי הרא"ש. והשתא מיושבת היטב קושית האבנ"ז על דברי רש"י בחולין (יב). דבמיעוט דליתא קמן הרי הוי רוב בירור ודאי ושוב אית לן ידיעה ברורה וליכא חסרון במצות הברלה.

ובמנחות (ו). ילפינן דטריפה אסור לגבוה מקרא דממשקה ישראל מן המותר לישראל ומה שאסור להדיוט אסור גם לגבוה. ולפי"ז כיון דספק טריפה אסור להדיוט מפאת הלכה דהברלה ה"ה דאסור לגבוה. ואם כנים הם דברינו שוב הילפותות שם (יא). עולות כמין חומר דאם אזלינן בתר רובא דהוי בירור ודאי

במיעוט דליתא קמן כבנ"ד שפיר דאיכא קיום במצות הברלה ומותר גם לגבוה משא"כ אם לא אזלינן בתר רובא וכל ההיתר דכל הנך מילי הוא משום דספר"א מה"ת לקולא שוב כיון דספק טריפה אסור להדיוט מפאת הלכה דהברלה ומשום דלית לן ידיעה ברורה בכשרותה של הבהמה ה"ה דאסור גם לגבוה.

ועי' באבנ"ז שם שכתב דהא דמבואר בתו"כ שגם לברוק שאינה טריפה הוא בכלל עשה דהברלה היינו רק למ"ד טריפה חיה דמפרש בין החיה אשר לא תאכל אע"פ שחיה לא תאכל אבל למ"ד דטריפה אינה חיה אי אפשר לפרש בין החיה וכו' על טריפות כמו שמפורש בר"פ אלו טריפות. והשתא לפי"ד ליכא עשה דהברלה בטריפה וספק טריפה מותר לשיטת הרמב"ם ודעימי' דספר"א מה"ת לקולא. (והוא דלא כמש"כ בתשו' הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בס' קע"ה דאף אם טריפה אינה חיה הלכה דהברלה קאי גם על טריפה.)

ובזה יש ליישב קושית התוס' דאין לומר דההיתר דפרה ארומה הוא מפאת שמוקמינן לה אחזקה שאינה טריפה משום שהפרה היא בת שתי שנים וטריפה אינה חיה דמוכרח דהסוגיא שם בחולין קאי למ"ד דטריפה חיה דלמ"ד דאינה חיה הרי ליכא הלכה דהברלה בטריפה וספק מותר. ולפי"ז שוב אזלי לה כל הנך הילפותות שם (יא). דאזלינן בתר רובא דיתכן שפיר לומר דיסוד ההיתר הוא מפאת ספר"א מה"ת לקולא. וע"כ דהסוגיא שם קאי למ"ד דטריפה חיה ושפיר יש להוכיח מפרה ארומה דאזלינן בתר רובא. ואולי קושית התוס' יסודה בתשובת הרשב"א דאף אם טריפה אינה חיה מ"מ המצוה דהברלה קאי גם על טריפה. (ועי' בספר לב ארי' מש"כ בדברי התוס').

ובמסורה חוברת ג' הערתי בעזיה"ת ממש"כ רש"י בזבחים (סד:): בהא דנפולה דכיון דאיתחזק בה ספק טריפות אין מכניסין אותה לעזרה לשוחטה משום הקריבהו נא לפחתך. ולכאורה תמוה דאמאי לא קאמר טעמא מפאת דין דהברלה דהוי מה"ת ושוב אסור לגבוה מפאת הלכה דממשקה ישראל. ולפמש"כ הרי מיושב היטב דהרי שם בזבחים לריש לקיש קאי והוא הרי ס"ל בחולין (מב). דטריפה אינה חיה ושוב לדירי' ליכא עשה דהברלה וכמש"כ באבנ"ז.

וברמב"ם בפ"ה מהל' שחיטה ה"ב כתב דשמונה מיני טריפות נאמרו לו למשה מסיני. ובפ"ג שם כתב דאע"פ שכולן הלכה למשה מסיני הן הואיל ואין לך מפורש בתורה אלא דרוסה החמירו בה וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור ושאר שבעה מיני טריפות יש בהן ספקן מותרים. ותמה הב"י ביו"ד סי' כ"ט שלא מצא שום ספק טריפה שיהא מותר. וכתב הט"ז בס' כ"ט דאספק ספיקא קאי דבשאר טריפות יש היתר בס"ס ואילו בדרוסה מצינו איסור אפילו ס"ס דהיינו בהוא שותק והן מקרקרין אסרי' בס' ג"ט משום ספק דרוסה אע"ג שיש שם ס"ס וכו' עכ"ל. (ועי' בתשו' הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בס' קע"ה שהביא את דברי

התו"כ ומפרש דקאי על כל הטריפות ולשיטתו אזיל דבחולין (מג:). מדמה נמצא מחט בריאה לספק דרוסה עיי"ש.)

וכתב בתבו"ש דודאי מה"ת אסור לומר שיש איזה חילוק בשל תורה בין תורה שבכתב ובין תורה שבע"פ אבל מדרבנן אסרינן ס"ס גבי דרוסה דמה שמפורש בקרא מסור לכל דזיל קרי בי' רב הוא ואם נאמר להקל בספקן יבא להקל בוראן עכת"ר. וכ"כ הפרמ"ג דהא דס"ס אסור בדרוסה היינו מדרבנן עיי"ש. אולם לפי דבריהם תמוה הא דחכמים לא אסרו ס"ס בשאר איסורים המפורשים בקרא כדי שלא יבאו להקל בוראן ומ"ש מדרוסה.

וראיתי בריב"ש בסי' קצ"ב שרן בעוף שלא הכידו בו סימני טהרתו ואיכא ס"ס שהוא ממין טהור וכתב דכיון דהתורה ציותה לברוק בסימנים שלא יהיה מכ"ד עופות הטמאים ואיכא מצות הבדלה ע"כ יש לנו לחוש לכל אחד מהן אפילו הוא מיעוטא דמפאת מצות הבדלה לא מהני רוב וס"ס להתיר דהבדלה פירושה ידיעה ברורה בתורת ודאי. (וכע"ז כתב בשו"ת שואל ומשיב דבמצות מצה בעינן שימור בתורת ודאי (ולא מפאת חשש דחימוץ גרידא) ושוב ל"מ בה רובא משום דמ"מ אכתי לא שמר. וכ"ה בהלכה דהיסח הדעת למ"ד בפסחים (לד.) דהוי פסול הגוף ואף אם הקדשים בודאי לא נטמאו מ"מ פסולים משום דמ"מ בודאי לא שמר. וכ"מ ברמב"ן ובריטב"א בחולין (ב:). דאף דעזרה הוי רה"ר וספיקו טהור מ"מ בקדשים בעינן ודאי שימור עיי"ש.)

והשתא אולי י"ל דקרא דהבדלה לא קאי רק על מה שמפורש בקרא דהיינו דרוסה ולא קאי אשאר טריפות שאינן מפורשות בקרא דקרא לא לברר גדר תורה שבע"פ קאתי והקרא לא בא להוסיף אותן שבע"פ ושפיר דרק בדרוסה איכא מצות הבדלה ולא מהני ס"ס משא"כ בשאר טריפות שהן הלל"מ אשר עלייהו לא כתיב מצות הבדלה ול"ש משאר איסורי תורה אשר מקלינן בס"ס. וזה כבר זמן כביר שזכיתי שמו"ר הגאון האריר מוהר"ר אליעזר סילבר זצ"ל קילס את דברינו ועוד הראה לי תוס' מפורש שכן כתב דלא נכתב קרא על הלכתא ולדאבוני נעלם ממני מקומו של אותו התוס'. (ועי' בתוס' בזבחים (ה:). שכתב דאין לחוש אי קאי קרא על הלכתא דכה"ג אשכחן בבכורות (טז.) וכו').

ולפי"ז יש מקום ליישב קושית הב"ח והתבו"ש מסוגיא ערוכה בחולין (מג:). דאמר עולא דאם ישב לה קוץ בושט אין חוששין שמא הבריא. ושוב פריך מ"ש מספק דרוסה, ולפי שיטת הרמב"ם אין מקום לקושיא זו שהרי שאני דרוסה שהחמירו גם בס"ס. ולפמ"ש"כ אולי י"ל דכיון דהחומרא בדרוסה יסודה בהלכה דהבדלה שוב יש לאסור גם בנקובת הושט דגם בנקובת הושט יש לחוש שמא לא נשחטו רוב הסימנים (והוי חסרון בהלכה דהבדלה) דיתכן שהנקב השלים את הרוב ומעשה השחיטה לא חתך רוב הסימנים.

ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' שחיטה הי"ב דאם לא בדק את הסימנים ונחתך הראש קורם שיבדק הרי זו נבילה ואפילו היה השוחטו זריז ומהיר. (ובתוס' בחולין (ט.) כתבו דכיון דרוב פעמים שוחטו שפיר ושריא מדאורייתא לא החמירו לעשות נבילה. וכ"כ הרשב"א שם. ועיין בתבו"ש דמדברי התוס' משמע דהוי איר"ר, ועיין בפמ"ג שתליא בפלוגתא שם בגמ' אם הוי טריפה או נבילה עיי"ש.) ואולי שיטת הרמב"ם דהוי איסור דמה"ת אף שרוב פעמים שוחט שפיר דלפמ"ש"כ בענין שחיטת רוב הסימנים לא אזלינן בתר רובא מפאת הלכה דהבדלה.

וכבר העיר הפרמ"ג ביו"ד בסי' י"ח על זה דבשאר ספיקות בשחיטה כתב הרמב"ם שהוא ספק נבילה (ויעיין בפ"א מהל' שחיטה הכ"ד בענין בדיקת הסכין לאחר שחיטה) אולם כשלא בדק את הסימנים כתב שהוא נבילה. ולפמ"ש"כ כשלא בדק את הסימנים אם נשחטו רובם הרי איכא ביטול במצות הבדלה אף אם באמת נשחטו רוב הסימנים. אולם אכתי יש לדון בדבר דהרי מפאת ביטול במצות הבדלה לא נעשה עדיין חפצא דנבילה והוי רק איסור דאכילה מה"ת. ואולי כונת הרמב"ם שנקט לשון נבילה דחשבינן לה כאילו לא שחט אף שבוראי אינו לוקה משום נבילה, ואכתי יש לדון בזה.

הרב אשר בוש

בענין כלי שלא הוטבל שנתערב בכלים אחרים

מעשה בענין כלי הטעון טבילה שנתערב בכלים אחרים שכבר הוטבלו, ומראיהו שוין וא"א להכירן זה מזה, ונשאל אם צריך להטביל את כולם או שמא הוא בטל ברוב. ואם יש חיוב טבילה, מהו לברך על טבילה זו. ואם יש לחלק בין כלי מתכת שחיובם מה"ת לרוב ראשונים ובין כלי זכוכית שחיובן מדרבנן לכו"ע.

(א) ביו"ד סי' ק"ב סעיף ג' (וכן בסי' קכ"ב סעי' ח' בקיצור לשון) "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואין דנין כדבר שיש לו מתירין (לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכן כל כיוצא בזה)". ולכאורה היה נ"ל לדמות נ"ד של טבילת כלים להא דכלים הבלועים מאיסור, ואין להסתפק אלא אם כלי הטעונים טבילה יהיו בכלל דבר שיש לו מתירין או לא.

דברי השו"ע (הנ"ל) מקורם בדברי הרשב"א (תה"ב בית ד' שער דד דף קכ"ח וגם מו"ד בב"י לסי' ק"ב) וז"ל "יראה לי שלא אמרו דשיל"מ אלא כשמהתיר עתיד לבא על כל פנים כביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באחרות שהיא מותרת לערב עכ"פ, וכן אם המתיר בירו לעשותו בלא הפסד כטבל שנתערב בפירות מעושרים ויש בירו עוד טבילים אחרים שהרי הוא יכול להפריש על הטבל שנתערב מן הטבל שלפניו שעדיין עתיד לתקנו וכן כל כיוצא בזה. אבל שאינו בירו ואינו ודאי שיבא המתיר אינו כדן דשיל"מ". וכתב עוד הרשב"א "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואע"פ שאפשר להגעילו ולהחזירו להכשירו ע"י כן, אין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין לאסור כולם עד שיגעילם, אלא הרי הוא כאיסור יבש שנתערב ביבש ובטל ברוב, שכל שאין מתירין שלו באין מאליהן וצריך לפזור מעותיו ולהוציא הוצאות במתירין אינו בכלל שיש לו מתירין".

והרש"ל (יש"ש לחולין פ"ח סי' פ"ו ומו"ד בש"ך סי' ק"ב ס"ק ח') חלק עליו וכתב "ומ"מ לא היה צריך לזה הטעם שיפזור מעותיו כי אפילו בלא פיזור נמי כמ"ש דאם לא בא ההיתר ממילא מכח זמן לא חשיב דישל"מ".

ותפס עליו הש"ך (שם) "דהא אפילו בלא זמן חשיב דישל"מ כגון נדרים וכה"ג, וזה ג"כ על פי הרשב"א (הנ"ל). והערוך השלחן (סי' ק"ב ס"ק ט"ו) יישב דברי הרש"ל בכתבו "ולא דמי לנדרים דחשבינן בכלל דבר שיש לו מתירין שצריך ג"כ לעשות מעשה ולישאל לחכם, דהתם מצוה ליתשולי אבל הגעלה אינה מצוה אלא הצלת הפסד".

ונ"ל דלפי הטעמים הנ"ל דאין הגעלת כלים חשיב דישל"מ, שפיר יש

להחשיב טבילת כלים לדבר שיש לו מתירין, דלדברי השו"ע הרי אין כאן הפסד, ולדברי הרש"ל ע"פ יישובו של העה"ש הרי יש מצוה בטבילת כלים, וא"כ בנ"ד שנתערב כלי אחר בהרבה אחרים היה צריך להטביל את כולם.

אבל עדיין צ"ע בגדר של הפסד לענין זה שהרי אין כ"כ הוצאות לקנות עצים להגעלת כלים. וכ"כ הקשה המהרי"ל (סי' קצ"ד ומו"ד בש"ך ס"ק ח') על הרשב"א דאין זה הפסד חשוב וא"כ אף הכשר כלים הוי דשיל"מ. וכן פסק הש"ך להחמיר אם לא במקום הפסד מרובה. וכ"כ חילק בס' חכמת אדם (כלל נ"ג סעי' כ"ג) "ודוקא במקום הפסד גדול או טורח גדול אמרינן כיון שצריך להוציא הוצאות לא הוי דשיל"מ, אבל במקום הפסד מועט כגון כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים אע"ג די"א דבטל ברוב... אין דנין כדשיל"מ... כיון שזה הפסד מועט". ואפשר דאיכא נ"מ לענין ברכה כדלקמן.

וגם מדברי החכמת אדם צ"ע בנ"ד מטעם אחר, דהיינו שכתב "או טורח גדול". דאם הכלי הטעון טבילה נתערב בהרבה כלים, ולא רק בב' או ג' אחרים, והם כבדים או אם הם כלי זכוכית דקה שיש חשש שבירה אם אינו זהיר מאד, שמא בכה"ג הוי בכלל טורח גדול ואף משום הפסד (שמא יישברו, ואפשר שזהו אפילו אם אין דמי הכלי יקרים שהרי אין לך הפסד גדול מהפסד כל הכלי). ולפי זה בכה"ג אינו חייב להטביל את כולם.

אבל אף בכה"ג צ"ע שהרי יש שכתבו (מו"ד בש"ך ס"ק ח') דבכלים הבלועים מאיסור יש לחלק בין להשתמש בכולם בבת אחת ובין להשתמש באחד מהם, שאם השתמש בכולם יש ודאי איסור. אבל אינו נ"ל לדמותו לנ"ד של טבילת כלים שהרי אין כאן איסור אלא מצות עשה, ואם ע"י ביטול אמרינן שאין כאן מצוה שוב לא איכפת לן אם כולם בפנינו או רק מקצתם. וכן מצינו בב"מ נ"ג א' בענין מע"ש שנתערב בחולין דאם לא שהיה דשיל"מ היה מותר לאכול את הכל חוץ לירושלים. וכן במנחות כ"ב א' לענין דם קרשים שנתערבו במים דאמרינן שאם אין בו מראית דם שהוא בטל ולא אמרינן שיזרוק הכל על המזבח, (ורק בדברים העולים על המזבח, מנחות כ"ב ב', או אפילו מצות במצות, פסחים קט"ו א', בכה"ג אמרינן דלא מבטלי זו את זו).

וגם נ"ל דמה"ט אין לשאול מהא דאסור להשתמש בכלי שעדיין לא הוטבל (כדמשמע מלשון הרמ"א סי' ק"כ סעי' ח'), דהתם היינו טעמא שהרי עדיין לא עשה מצותו ויש לחוש שמא ישכח וגם שיש ביטול מצות עשה בהשתמשותו, אבל בנ"ד שאין חיוב טבילה כלל, ממילא אין כאן ביטול מצוה. ואף אם נאמר שאסרו חז"ל להשתמש בו, היינו ג"כ כדי שלא ישכח ויבטל מצותו.

(ב) מסוגיא דביצה ג' ב' בענין ביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באחרות, ברור

שאף באיסור דרבנן אמרינן דדשיל"מ אינו בטל. וממילא אין לחלק בין כלי מתכת ובין כלי זכוכית לענין זה.

ואם יש ספק אם הוא דשיל"מ או לא, כגון שיש טירחא או הפסד שנחלקו השו"ע והש"ך אם הוא בטל או לא, אז היה נראה לומר דכיון שאינו אלא ספק אם הוא דשיל"מ, אין להחמיר, וכעין זה כתב הרשב"א (ביצה ג' ב' ד"ה נתערבה)... ואפ"ה דוקא ודאי אבל ספק לא וטעמא משום דכל שהוא בספק ספיקא היתר גמור משייה ליה וא"כ אפילו ביש לו מתירין למה צריך להמתין". אבל אין להקל מטעם זה שהרי פסק השו"ע (סעי' א') "כל דבר שיש לו מתירין כגון ביצה שנולדה ביו"ט שראויה למחר אם נתערבה באחרות.. אינה בטלה אפילו באלף ואפילו ספק אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אסורות". הרי אף בספק איסור דרבנן אסרינן מטעם דישל"מ.

ג) ברוב מקרים, ובפרט בכלי מתכת שאינן קלים להשבר, יש חיוב להטביל כל הכלים, אבל ג"ל שאין לברך בכה"ג. והטעם מפני שאינו אלא ספק מצוה שהרי לדברי השו"ע (שיטת הרשב"א) אף הוצאות מועטות כרמי עצים להגעלה נחשבות להפסד לענין דשיל"מ. ואע"פ שהרבה תפסו עליו להחמיר (ש"ך וח"א הנ"ל ועוד), מ"מ לענין ברכה נ"ל שיש לחוש לדבריו ושלא לברך. וכמו שרמי עצים נחשבים להפסד, כ"כ אם צריך להביא הכלים למקום הטבילה במכונית או שאר הוצאות אפשר דגם הן בכלל הפסד לדעת השו"ע.

אבל אם היה הולך ברגליו למקום הטבילה שקרוב לביתו ואז אין הוצאות ואין בו טורח גדול (של הרבה כלים כבדים או זכוכית דקה) בכה"ג נראה שיש לברך. וזהו דוקא אם יטביל את כל הכלים בבת אחת בלא הפסק, ואינו דומה למי שמתביל הרבה כלים שכולם צריכים טבילה בפני עצמן (דהתם חלה ברכתו אף על הראשון שטביל ושוב לא יהיה לבטלה. אבל בנ"ד כל זמן שלא הטביל אותו כלי שלא הוטבל, עדיין לא עשה מצותו ולא חלה ברכתו).

אבל בשו"ת הר צבי (חלק יו"ד סי' צ"ג) כתב דכיון דמה"ת כבר נתבטל ברוב, שוב אין לברך, דהוי כמו דמאי דלא תקנו חז"ל לברך על הפרשתו. ונ"ל דמפני כל הספקות הנ"ל ומדברי הגרצ"פ, דהוא עדיף לברך על כלי חדש אחר שבודאי לא הוטבל ושיכוון גם על אלו.

MESORAH

*A Torah Journal
Published by the
Kashruth Division of the
Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
11 Broadway
New York, N.Y. 10004*

Mandell Ganchrow, M.D.
President

Shimon Kwestel
Chairman Kashruth Commission

David Fund
Vice Chairman

Rabbi Menachem Dov Genack
Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

Julius Berman
Chairman Mesorah Commission

Rabbi Hershel Schachter
Rabbi Menachem Dov Genack
Editors

No. 16
September 1999