
יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

הרב צבי שכטר - הרב מנחם זוב גנק

עורכים

נוא יארק טבת תשס"א חוברת יז

תוכן הענינים

לזכרו של הרב, מרן הגרי"ד זצ"ל

הרב נטע גרינבלאט ה

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

הערות על מסכת כריתות ח

בענין יחיד התולה בב"ד והוראה בטעות כט

הערות על מנחת חינוך מצות מילה לח

בענין קריאת התורה ודבר שבקדושה מא

הערות על הרמב"ם הלכות תלמוד תורה נא

בירורי הלכה

שאלה בענין הכשר על אורז לפסח

נג. הרב אברהם יצחק זשוראוועל.....

תשובה בענין הנ"ל

נה. הרב אליהו בקשי דורון.....

בענין האוכל מיני מתיקה קודם סעודת הנישואין

נו. הרב ניסן ליפא אלפרט זצ"ל.....

בענין חלב וגבינת עכו"ם

סז. הרב נסים רביבו.....

בענין מכירת חמץ בפסח על ידי נכרי

פז. הרב אשר בוש.....

בענין שאין ששים לבטלו

פט. הרב יחיאל זיסקינד.....

לזכרו של הרב, מרן הגרי"ד זצ"ל

ראויים הם לשבח, הם, שטרחו בהוצאת קובץ חדו"ת זה לזכרו של הרב ז"ל, כי עולמו היה עולם התורה והרבה תורה בישראל בכל ישותו, ובהעדרו ארשה לעצמי לרשום דברים אחדים על דמותו זלה"ה.

לא אתיימר לעמוד על גדולתו או על עומק פנימיות אישיותו, אלא על הופעתו, כיצד הופיע לעיני, בשנות נעורי כשהייתי בן ישיבה צעיר, והוא רב צעיר, אב לילדים קטנים, נלחם על מעמדו וכבוד הרבנות בקהילת עמוסה בעם הארצות, בקנאה ושנאה, כרגיל בימים ההם, בתחלת שנות המלחמה האיומה. כשעדיין לא עברה שנת האבל לפטירת אביו הגר"מ ז"ל ורק התחיל לנסוע לנו יארק להרצות את שיעוריו.

ידוע היה כבר שאינו סתם רב אלא כבעל כשרונות דגולים, אבל את ההכרה הראשונה שהטביעה את חותמו של הרב ז"ל עלי קבלתי ממרן הגר"ד ליבוביץ ז"ל שלמדתי בישיבתו (הוא היה הר"מ הראשון של מתיבתא תו"ד ומיסדה של ישיבת רבינו ישראל מאיר הכהן, הוא והרב לעווענבארג ז"ל היו ה"אפיקורסים" הראשונים שלא חשבו למצוה להתיימש מעתיד של תורה באמריקה, אבל האמינו בכל לוי"נ שאפשר לגדל בני תורה וגדולי תורה במדינת החופש ומסרו נפשם על אמונתם זו, יהי זכרם ברוך). שוכב חולה במטה היה ובאתי עם עוד בני ישיבה לבקרו והסיבה השיחה על הרב ז"ל ועל חכם אחד שהתחרה עמו ואמר הגר"ד שהחילוק ביניהם הוא מציאותי, החכם המתחרה הוא ת"ח מצוין אבל ר' יאשע בער אינו עוד ת"ח, או ת"ח יותר גדול, אלא הוא מציאות אחרת, ר' יאשע בער איז א גאון". דבריו הפליאו אותי קצת, כי שמעתי את ר' דוד ז"ל הרבה פעמים שדיבר על גדולים ומצויינים שהיו בסביבתו, בישיבות סלבודקא וראדין וכולל קאוונא, ושמעתי כמה כינויים, עילוי, וחצי עילוי וכדומה אבל על

המציאות החדשה הזו לא שמעתי.

כמה חדשים עברו וכמה גדולי תורה ובני ישיבה באו מאירופה ובתחלת שנת תש"ב אורגן קיבוץ של בני ישיבה שנסעו לבאסטאן עם מו"ר הגאון רי"מ פיינשטיין שליט"א ללמוד ולשמוע את שיעוריו ואת שיעורי הרב ז"ל. נתיעצתי עם אבי מו"ר ז"ל ונצטרפתי אליהם.

האימרה "ר' יאשע בער איז א גאון" נקרה במוחי. בדרך לבאסטאן על הרכבת התביישתי לשאול משאר בני הקיבוץ המבוגרים מה זה גאון? האם הוא זה שא"א להבין את דבריו מרוב עמקותם? וכלום שייך שבו ישיבה הרוצה לקנות דרך בלימוד שיהיה לו מו"מ עם גאון בהבנת דברי הסוגיא?

באה הפתעה הגדולה, נכנסנו לביתו ולחדר לימודו של הרב ז"ל. הוא התיישב ממול לתמונה היחידה שבחדר, תמונתו של "דער זיידע ר' חיים", והוציא רמב"ם קטן, והתחיל ללמוד בתחלת ה' שופר. כל מלה נצנצה כמרגלית בבהירותה. הוא עבר מענין לענין אבל לא עבר עד שאמר דבר שלם. אין מרגישים שהזמן עובר, יושבים שעות ארוכות בלי היסח דעת ושותים מן באר שלא יכזבו מימיו. לא נרגש שום רמז או הכנה לגמר השיעור וסיומו הוא בבחינת רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית.

אכן זכיתי לטעום מטעמו של גאון. התחלתי להבין שגאונות כרוכה בבהירות ובצלילות הדעת בהבנתה של תורה. ושגאונות איננה סתם חריפות להקשות ולתרץ פה ושם אלא הבנה מקיפה בכל המקצועות וידעת הענינים בשלמותם ועי"ז בא סידורו המפליא של הרב ז"ל בבנינו של איזה ענין, נדבך ע"ג נדבך, בלי הזנחה כל שהיא על פרט זה או זה עד שהבנין שלם בתכלית השלמות. ומה שהפליא ביותר הוא שכל הבנינים המשוכללים יסודתם בהבנה בהירה בדברי הגמ' ברש"י וברמב"ם ובאופן שכ"א יכול להשיג בה כדי מדתו, ושוכנעתי שזכיתי גם אני הצעיר להבין את הדברים לפי מדתו.

אכן צדק ר' דוד ז"ל, גאון היא מציאות אחרת ונבדלת.

עברו שנים רבות מהימים המתוקים ההם, תלמידים למאות ולאלפים זכו לשתות מבורו, וכמה וכמה מהם זכו לגדלות בתורה.

נדדתי למקום רחוק ודמותו נצנצה לפני הרבה פעמים, ופעם בת"ב ישבתי לארץ וספר הקינות בידי והגעתי לארזי הלבנון, אדירי התורה, לר' ישמעאל כ"ג ששאל בבקשה לבכות על מיתת רבן שמעון, כתוב נטל ראשו ונתנו על ארכבותיו וכו' שם עניו על עניו פיו על פיו באהבה גמורה, ענה ואמר פה המתגבר בתורה וכו'. ושאלתי לעצמי מה הוא פירושו של פה המתגבר בתורה, לא כתוב גבור בתורה או גבור במלחמתה של תורה (עיין סוכה מ"ד רש"י ד"ה והאמר) אלא פה המתגבר, שמתגבר והולך בלימודו, שכל מה שדורש והולך, פיו מתגבר יותר ויותר בלימודו, מתגבר מתגבר והולך. פתאום הרגשתי כאילו שאני מדבר לעצמי "אתה שזכית להיות במחיצתו של הרב ז"ל ולשמוע את שיעוריו בתקופתו המזהירה, כשהיה רענן ובכל כוחו, אתה שואל מה זה פה מתגבר בתורה?" ע"ז ראוי לבכות, ולא רק בתשעה באב.

פה המתגבר בתורה דמם, וקרוב לודאי שמאות ואלפים לא יבינו עוד מה זה, פה המתגבר בתורה! אין זה ניתן להסברה. הפייטן אומר שר' ישמעאל שם פיו על פיו ועניו על עניו, ואז אמר פה המתגבר בתורה וכו'. דוגמאות ופירושים לא יועילו. אשרנו שזכינו לראות, לטעום ולשמוע תורה מפה המתגבר, וכלום יכולים להפרד ממצאיות שכזו. אכן גדול הכאב ואיום השבר.

אמנם הרי אמרו אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הם זכרונם. הרב ז"ל השאיר לנו בע"ה חלק ניכר מחידושי ושיעוריו. היסודות שנקבעו ושחודשו על ידו טבועים בחותמו של אמת והיו ראויים להאמר בנוכחתו ומולו של סבו הגר"ח ז"ל, ואם באנו לזכרו או להזכירו הרי הוא בדבריו, בעסק ובהעמקה בהם (בדקות ומובן לשונו שדייק מאד ע"ז) ובמסתעף מהם.

דבריהם הם זכרונם.

מפי השמועה

מרבנו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה

הערות על מסכת כריתות על סדר הדף

המשך ממסורה טז

דף ו. בענין נעשה מצותו בבגדי כהונה - והניחם שם מלמד שטעונון גניזה. מבואר מסוגין דבלי הך דרשה ה' הדין דאין מעילה בבגדי כהן גדול ומשום הדין דכיון שנעשה מצותו אין מועלין בו. ולכאורה צ"ב דההיתר בנעשה מצותו הוא משום דעצם קדושת החפצא הוא מפני דעומד לקיום המצוה ולכן כיון דנעשה מצותו ושוב אינו עומד למצוה פקע קדושתו, אבל הכא בבגדי כה"ג של יוה"כ מה דס"ל דלית בה מעילה הוא משום דחל ב' פסול המפקיעו משימוש בגדי כהן הדיוט ומשימוש ביוה"כ אחרת ודומה להא דקדשים שמתו אין בהן משום מעילה ומשום דנפסל ולא משום דנתקיים מצותה, וכבר הקשו כן האחרונים וצ"ע. ולכאורה ה' נראה מזה דעיקר קדושת הבגדים של הכה"ג עומד רק למצוות עבודת היום של הך יוה"כ ולכן הוי ס"ד דנעשית מצותה והוי פקע מיני' עיקר קדושתה ושוב לא ה' ב' דין מעילה אי לא דרשת הקרא. אבל זה יתכן לומר רק בבגדי לבן של יוה"כ אבל שאר בגדי כהונה של כהן גדול עיקר קדושתם עומד לעבודת הקרבנות בכלל ולכאורה בזה דומה טפי לקדשים שמתו, וצ"ע.

ע' מס' יומא דף י"ב ב' רבי דוסא אומר להביא בגדי כהן גדול ביוה"כ שהן כשרין לכהן הדיוט. רבי אומר שתי תשובות בדבר וכו' ועוד בגדים שנשתמשו בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה וכו' ואזדא ר' דוסא לטעמי' דתניא והניחם שם מלמד שטעונון גניזה רבי דוסא אומר שלא ישתמש בהן יוה"כ אחר ע"כ. ונראה לבאר דלכו"ע בבגדי כהונה אמרינן נעשית מצותו רק לרבי דאוסר בגדי כהונה של כה"ג לכהן הדיוט נמצא שאינו עומד עוד למצוה ואמרינן בהו נעשית מצוותו, אבל רבי דוסא סובר כיון דמותר ללבישת כהן הדיוט א"כ אכתי עומד למצוה ולא נעשית מצוותו. אמנם יש לעיין לרבי נהי דאינו עומד לשימוש כהן הדיוט ולהכי סובר דבעי גניזה מ"מ הא הטעם דהוי קדושה קלה הוי סיבה רק ללבישת כהן הדיוט אבל למה אין הכה"ג עצמו יכול ללבוש הני ד' בגדים דהא הוי לבישה

חמורה של כה"ג וצ"ע. ונראה דמשמע מזה דלבישת שמונה בגדים של כה"ג אין הביאור דמדין כה"ג הוא לובש כל השמונה בגדים אלא דהד' דשייכא גם בכהן הדיוט גם בכהן גדול מדין כהן הדיוט דעלמא הוא לובש ונמצא דלבישת הני ד' בגדים נמי הוי לבישה קלה ולהכי גונוזין אותם.

יש לדון אי כהן הדיוט יעבוד בהני בגדי כהן גדול הטעונים גניזה דעבודתו פסולה אי זה מדין יתור בגדים או מדין חיסור בגדים וחייב מיתה בידי שמים או דנימא דהוי פסול חדש דנלמד מוהניחם שם, וצ"ע.

נעשית מצותה בעגלה ערופה - בגמ' תרומת הדשן ועגלה ערופה ב' כתובים הבאים כא' וכו' עגלה ערופה מאי ע"כ. מבואר דלא אמרינן בעגלה ערופה מכיון דנעשית מצוותה מותר. ועיין מס' כריתות דף כ"ד ב' דנחלקו עגלה ערופה אימתי נאסרת אי ירידתה לנחל איתן אוסרתה או נאסרה לאחר עריפתה, עיי"ש. והנה למ"ד דירידתה לנחל איתן אוסרתה לכן הוי ס"ד למימר דכיון דעדיין עומדת למצות עריפה לכן בעריפתה י"ל דנעשית מצותה ופקעה איסורה, אבל למ"ד דעריפתה אוסרתה א"כ איזה מצוה נעשית בה עוד דנימא דנעשית מצוותה והותרה, וצ"ע.

ונראה דעיינ מס' סוטה דף מ"ז דלאחר העריפה זקני אותה העיר רוחצים ידיהם במקום עריפתה וגם אומרים בתוך הנחל ידינו לא שפכו וכו', ונראה דדין רחיצה וכן אמירת ידינו לא שפכו לא הוי מצוות בעלמא אלא קיום בדין עריפת העגלה ובהן היל' הדין דנעשה מצוותה וס"ד דשוב פקעה איסורה.

וערפו שם את העגלה בנחל ששם תהא קבורתה. יש לחקור אי הדין קבורה הוי רק ראי' שעדיין אסורה בהנאה ולא פקעה איסורה או דנאמר בזה מצות קבורה ולכן חל בל' דין חדש של איסור הנאה. ועל ר"מ הל' רוצח פ"י הל"ו שכתב וז"ל עגלה ערופה אסורה בהנאה ונקברת במקום עריפתה ומשתרד לנחל איתן תיאסר בהנאה אע"פ שעדיין לא נערפה עכ"ל. ומשמע דהר"מ חילקן לשנים דיש דין איסור הנאה לאחר עריפתה וזה משום החלות מצות קבורה שחל לאחר עריפה, וגם לפני העריפה נמי אסורה דהיינו משעת ירידתה לנחל איתן ומשום דהוי איסור הנאה מצד עצם דין עגלה ערופה שבה.

ונראה דגם בבגדי כהונה של כה"ג החובת גניזה הוא דאוסרן, דכן משמע מלשון הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח הל"ה שכתב ובגדי לבן שעובד בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שניה לעולם אלא נגנוזין וכו' שנא' והניחם והם אסורין בהניי' עכ"ל. וכן בתרומת הדשן נראה דאיס"ה של הדשן הוא לתא דהחובת גניזה ולהכי לא הביא הר"מ דין איס"ה של הדשן

בהל' מעילה רק בהל' תמידין ומוספין. אלא דאי נימא כן יקשה מן הסוגיא דבכל הני אמרינן דלא אמרינן בהן דנעשית מצוותן והותר, אבל לפי הנ"ל באמת חל המתיר דנעשית מצותו רק חל בהו איסור חדש, וצ"ע.

חיסר א' מכל סממני' חייב מיתה. ועיין יומא דף נ"ג א' דמקשה הגמ' למה צריכים לימוד מיוחד לחייב מיתה על קטורת חסרה תיפוק לי' משום דקא מעייל ביאה ריקנית דמחייבו מיתה, ומתרץ הגמ' אמר רב ששת הב"ע כגון שגג בביאה והזיד בהקטרה, רב אשי אמר וכו' כגון דעייל שתי הקטרות אחת שלימה ואחת חסירה, ע"כ. והובא בר"מ הל' עבודת יוה"כ פ"ה ה"ה עיי"ש. והנה במקטיר קטורת חסרה או בלא מעלה עשן כל הדיון בסוגיין הוא חיוב מיתה ביד"ש מדין חסרון הקטורת, אבל לכאורה יש עוד לחייבו כרת משום דבקטורה זרה הרי עבר על מלאכת הבערה ביוה"כ ובגמ' לא משמע דחייב משום זה, וצ"ע.

והנראה בזה דחלוק איסור קטורת שחסרה ביוה"כ מקטורת שחסרה בשאר ימות השנה, דעיין בר"מ פ"ב הי"א מהל' כלי המקדש שכתב מזבח הזהב שבהיכל, עליו מקטירין הקטורת בכל יום ואין מקריבין עליו דבר אחר. ואם הקטיר עליו קטורת אחרת שאיננה כזו וכו' לוקה שנא' לא תעלו עליו קטרת זרה ועיי"ש בהל"ח חיסר אחד מסמני' חייב מיתה שהרי נעשית קטורת זרה. ונראה דאין בזה משום ביאה ריקנית להיכל דהא כל שמשתחוה אין בה משום ביאה ריקנית, אמנם ביוה"כ נראה דבחיסר א' מסממני' או מעלה עשן אין בה משם קטורת זרה שהרי בקודש הקדשים אין כאן הקטרת מזבח כלל וכל עיקר איסורו הוא משום ביאה ריקנית דכל שחיסר מסממני' או מעלה עשן מקרי ביאה ריקנית, ולא עוד אלא מבואר מסוגיין דאפילו במעייל ב' הקטרות א' שלימה וא' חסירה נמי נקבע לביאה ריקנית. ולכאורה דברינו מפורש הוא ברש"י בסוגיין ד"ה חייב מיתה וז"ל כי עייל ביוה"כ דכתיב ואל יבא בכל עת אל הקודש וגו' ולא ימות וגו' בזאת יבוא אהרן וגו' וכי מעייל קטרת שלא כהלכתה ביאה ריקנית היא וחייב מיתה ע"כ. הרי מפורש דחייב מיתה דקטרת שחסרה ביוה"כ הוא משום ביאה ריקנית. וכיון שכן דלא איירי ממחייב של גוף הקטרה לכן לא נקט חיובא דכרת דהוי משום ההקטרה.

בר"מ הל' כלי המקדש פ"ב ה"ד תרגם כל מיני הסממנין בלשון ערבי. וצ"ע דלא מצינו שעשה כן בשאר משנה תורה. ואפ"ל דמדין ונשלמה פרים שפתינו לא די בידיעת ההלכה אלא צריך לדעת איך הקטרת נעשית למעשה וצריך לידיעה במהות הסממנין.

בענין קטרת שחסרה - ואם נתן בה דבש פסלה. יש לחקור בנתן

בה דבש אי חל פסול בהקרבת או דהוי איסור להקטירה מחמת שאור ודבש שבה, ולכן קרי לי התנא פסלה ממעשה הקטרה. ועיין ר"מ הל' שבת פכ"ט הל"ד שכתב ואין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך ע"ג המזבח לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו כך אנו מורין בכל המערב ויש מי שמתיר לקדש ואומר לא נאמר היין הראוי לנסך ע"ג המזבח אלא להוציא היין שריחו רע או מגולה או מבושל עכ"ל. ויש לבאר המחלוקת לפי צדדי החקירה הנ"ל, דאי הוי איסור מעשה הקטרה עם דבש לכן יש מתירין דסוברים דרק בפסול שחל בי' הוא דאמרינן דאין ראוי לנסך אין ראוי לקידוש משא"כ דבש, והר"מ פוסלו לקידוש דכל שאין ראוי למזבח נמי מיפסיל לקידוש. וכן י"ל אפילו אי נתן בה דבש הוי פסול בקטורת ובה מובן שיטת הר"מ דפוסל יין שמעורב בו דבש מקידוש, מ"מ יש מתירין סוברים דההלכה דכל שאין ראוי לנסך אין ראוי לקידוש נאמר רק בפסולים משום דין הקריבהו נא לפחתך.

ועיין ר"מ הל' איסורי מזבח פ"ח ה"ב שכתב נפל מהם כל שהוא בקטורת נפסל ואם הקטיר ממנה בהיכל לוקה ואין הקטרה פחותה מכזית, עכ"ל. ויש לדייק בדבריו דחל פסול בהקטורת. אמנם יש לדקדק למה הביא איסור הקטרת שאור ודבש בהיכל רק היכא דנפל מהם לתוך הקטורת ולמה לא הביא דגם במקטיר בפנ"ע לוקה וכמו שכתב בהל"א גבי מזבח החיצון. והנראה דסובר הר"מ דבמזבח הפנימי ליכא בכלל האיסור דכל שאור וכל דבש ועיקר האיסור הנאמר כאן הוא משום קטורת זרה ובמקטיר דבש או שאור לבד ליכא איסור קטרת זרה דלהך איסור בעי דליחול עכ"פ שם קטרת רק דהוי זרה אבל אי מקטיר עליו דברים בעלמא דלית בהו שם קטרת אין זה בכלל איסור דקטרת ורק בנפל מהם לקטורת דשם קטרת זרה עלה אז הוא דלקי. ולכאורה משמע כן מהא דכתב הר"מ שם שאין הקטרה בפחות מכזית דקאי על הקטרת ולא רק על שמן ודבש ומשום דעובר משום איסור קטרת זרה. ועיין ר"מ הל' כלי מהקדש פ"ב ה"ח שכתב נתן לתוכה דבש כל שהוא פסולה. ויש לעיין למה חזר בהל' איסור מזבח דנפל כל שהוא בקטורת נפסל, וצ"ע. ולפי דברינו א"ש דבהל' כלי המקדש מיירי בעצם הפסול של הקטורת ובהל' איסורי מזבח כתב כיון דנפסלה שוב הוי קטרת זרה, ע"כ.

אמנם נראה לפרש הר"מ באופן אחר, דהחיוב הוא משום איסור דשאור או דבש לא תקטירו דהך איסור נוהג גם במזבח הפנימי, והא דלא הביא הר"מ האיסור להקטיר שאור או דבש לבד היינו דמזבח הפנימי הוי תורת מקום הקטרה רק לקטורת אבל הקטרת שאור ודבש ע"ג מזבח הפנימי לא חייל בזה הקטרה כלל, ולכן רק בנפל לקטורת הוא דעובר. אבל במזבח החיצון דהוי דין של אכילת המזבח ומקטירין עליו הרבה מיני

קרבנות וגם הקטרת שאור ודבש הוי בכל אכילת המזבח לעבור עליו.

אלא שאין מכניסין מי רגלים למקדש. ועיין שמ"ק אות כט הביא גירסה לעזרה. וביאר הגר"מ סאלאוויצ'יק ז"ל דנפק"מ אי יש איסור להכניס מי רגלים להר הבית, שאם האיסור הוי במקדש אז הר הבית נמי בכלל אבל אי האיסור בעזרה מותר בהר הבית.

דף ו' ע"ב. אבל שליש ורביע לא שמענו. וברש"י שהיו משהין המותר פ' שנים או צ' או ק' שלא הוצרכו לפטם אלא שליש או רביע ויחיד נמי שפיטם שליש או רביע פטור, ע"כ. ומשמע דמעיקר הדין היו יכולים לפטם לשליש או לרביע רק דמעולם לא היו צריכין לעשות פחות ממחצה. אלא דצ"ע למה פטור היחיד כשעשה השליש כיון דשפיר הוי פיטום כשרה. ולכאורה משמע דחייב היחיד תלוי איך היל' הניהוג למעשה במקדש.

וחכמים אומרים בכל יום מתקן במתכונתה. ופירש"י אם רוצה לפטם הקטרות דבר יום ביומו עושה הלכך יחיד שלא פיטם אלא מנה חייב, ע"כ. מבואר דאין ממצות פיטום הקטורת לפטם שיעור לכל השנה. אמנם בתוס' מס' שבועות כתבו דלינה אינה פוסלת בקטרת משום דמצוותה לכל השנה, ומשמע דעשיית הקטרת היל' לכל השנה. אמנם נראה דלא קשה דכוונת התוס' היא דקידוש המכתשת היל' לקדש שיעור פיטום לכל השנה ולכן לא נפסלה בלינה אבל מצות הפיטום עצמה אינו מחייב שיעשה לכל השנה.

מסייע לי' לרבי יוסי בר"ח דאמר קדש היא קדש תהיה לכם כל מעשי לא יהו אלא בקדש. ק"ק דהך קרא בשמן המשחה כתיב ולא שייך בל' שעשיתה תהי' בקדש דהרי קדושת המשכן חל במשיחה של שמן המשחה, וצ"ע. ואפ"ל ע"פ הרמב"ן עה"ת פרשת תרומה דקדושת השכינה שחלה בהר סיני הוא שחל במשכן, וא"כ בכל מקום שישנן הלוחות שניתנו בסיני מקרי מקום קדש לעשיית שמן המשחה.

א"ר אושעיא באותה הניתנה לאומנין בשכרן. מבואר בגמ' שאף שאותה הקטרת שנעשה בקדש פקעה קדושתן בינתיים ושוב חל בה חלות הקדש מ"מ כיון דסו"ס מעיקרא נעשה בקדש כשרה.

בדין קדושת הקטורת - עי' מס' שבועות דף י' ב' אמר עולא אמר רבי יוחנן תמידין שלא הוצרכו לציבור נפדין תמימים וכו' א"ל רב חסדא וכו' וכי קדושה שבהן להיכן הלכה א"ל את לא תסברא דלא אמרינן קדושה שבהן להיכן הלכה. ועיין רש"י ד"ה ואת וז"ל דבמידי דציבור לא אמרינן

קדושה שבהן היכן הלכה עכ"ל. י"ל דרש"י לשיטתו דדין לב ב"ד מתנה מהני רק בקרבן ציבור, עיי"ש דף י"א א' ד"ה לב ומדין לב ב"ד מתנה הוא דאמרינן הכא דאזיל לה קדושתה.

ושם ממשיך הגמ' והתנן מותר הקטורת וכו' ומחללין אותה וכו' ואמאי נימא קדושה שבהן להיכן הלכה א"ל וכו' שאני קטורת דקדושת דמים הוא ע"כ. והיינו דסובר הגמ' דהמכתשת לא הוי כלי שרת ולא חל בה עדיין קדושת הגוף. ולפי"ז צ"ל דמה דמקדש הקטורת בקדוה"ג הוא הכף שבשעת הקטרה. ויש לעיין בזה דעיין מס' מנחות דף ז' ב' והא איתמר חביתי כה"ג רבי יוחנן אמר אינה קדושה לחצאין רבי אלעזר אמר מתוך שקרבה לחצאין קדושה לחצאין, עיי"ש. הרי דנחלקו בקידוש הכלי אי מקדש החפצא של הקרבן או כשיעור מעשה ההקרבה. והנה בקטרת הרי החפצא של הקרבן היא מנה בכל יום והכף שבשעת הקטרה הרי שיעורו פרס וא"כ לרבי יוחנן דסובר אינה קדושה לחצאין איך מהני קידוש הכף לקטרת, וצ"ע. והנה עיין בסה"מ ובהשגת הרמב"ן דשיטת הרמב"ן שהקטרת קטורת של שחרית והקטרת קטורת בין הערביים נמנה לב' מצוות בחשבון תרי"ג מצוות, ולשיטתו י"ל דקטורת של שחרית וקטורת של בין הערבים הוי ב' קרבנות חלוקות דהרי אין מעכבין זה את זה, וחלוק קטורת ממנחת חביתין דמנחת חביתין הוי חד חפצא דקרבן, ולשיטת הרמב"ן א"ש מה דכף מקדש הקטורת דלא הוי קדושה לחצאין. אמנם לעיל הבאנו שיטת רש"י דשיעור איסור דמתכונתה לא תעשו הוי שיעור מנה וא"כ לשיטתו שיעור קרבן דקטרת הוא מנה, וצ"ע כנ"ל.

בפסול לינה בקטרת - עוד שם בסוגיא בגמ' לינה קאמרת שאני קטורת הואיל וצורתה בכל השנה כולה, וברש"י ד"ה הואיל כתב ואינה משנה את מראיתה הלכך אע"ג דקדוה"ג לא מיפסיל בלינה עכ"ל. ומבואר דס"ל דפסול לינה הוא דהחפצא נשתנה בעיבור צורה, וכעין זה כתבו תוס' מס' ע"ז דף ע"ו א' ד"ה בת יומא. אמנם תד"ה הואיל פי' באור"א שכתבו שעיקר מצוותה בכך לעשותה כולה בתחלת השנה עכ"ל. והיינו דפסול לינה שייך רק היכא דיש קביעות זמן למצות החפצא עד עמוד השחר אבל בקטרת דמצוות החפצא הוא לכל השנה אין פסול לינה, וכעין זה מצינו בלחם הפנים דעיין ר"מ הל' תרו"מ פ"ה ה"י דאין אפיית לחה"פ דוחה את השבת אלא בערב שבת אופין אותה, והנה אפיית לחם הפנים היא בתנור שהיה בפנים, עי' ר"מ שם ה"ז, והתנור הרי הוא כלי שרת וא"כ באפאה מע"ש למה לא נפסל בלינה אלא כיון שמצות לחה"פ היא לאחר הזמן אין בו משום לינה, ע"כ.

שם. תוד"ה מכל תימה אי מכתשת מיקדשא קדוה"ג א"כ היכי אמר

בערכין גבי מכתשת שניקבה ונשברה וכו' ותקונה הא אמר בזבחים כלי שרת שנשברו אין מתקנין אותה, והביאו י"מ דודאי לא היתה כלי שרת אלא שהקטורת ה' קדוש קדוה"ג בדבורו שה' אומר יהא זה קטורת ה' חל עיילי קדוה"ג אחר כתישה במכתשת שה' ראוי להקטיר וכו' עכ"ד. ונראה דאין כוונתם דחל הקדושה ע"י דיבורם, דהרי כתבו דחל רק לאחר כתישה, רק הביאור דע"י הכתישה דיש קיום מצוות הכתישה במכתשת אז הוא דחילל ב' קדושת מצוותו ומדין חיבת הקודש סגי ליפסל בטבו"י אבל לפסול בלינה צריך קדושת הגוף ממש.

חילול על מלאכה - עי' תוס' שבועות דף י' ב' ד"ה מפרישין שהקשו וא"ת למה להו כולי האי יתנו הקטורת מתחלה לאומנין בשכרן ומיהו לבן עזאי דאין הקדש מתחלל על המלאכה נימא דאפילו לר"ע דאמר מתחלל על המלאכה ה"מ בקטורת דיחיד וכו' בקטורת של ציבור החמירו ע"כ. ונראה ליישב קושיתם באו"א ע"פ יסוד הגר"ח ז"ל דחלוק קדושת בדק הבית מקדושת מזבח דקדושת בדה"ב הוי ממון הקדש, אבל קדשי מזבח ל"ה ממונם של הקדש, ונפק"מ באופן פדיונם, דקדשי בדה"ב דהוי ממון הקדש גם בתשלומי ממון חל בהן פדיון וזה שחידש ר"ע דתשלומין בעד מלאכה נמי הוי חילול לקדשי בדה"ב, אבל מותר קטורת דאפילו לאחר דין לב ב"ד מתנה אכתי הוי קדושת דמים למזבח בזה אין דין פדיון בתשלומי ממון רק בעי שיתחלל הקדושה על חפצא אחרת במקום הראשון ובזה לא מהני תשלומי מלאכה.

ובענין כפרת יוה"כ עיין מס' שבועות דף י"ג דפריך הגמ' כרת דיממא לרבי ל"ל, ובתד"ה דעבד כתבו דלאחר שילוח שעיר לא מצי לאוקמי שהוא מכפר כל היום וכו' שאני שעיר המשתלח דכתיב ב' כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם משמע דכל היום מכפר, ע"כ. וצ"ב איך מכפר השעיר המשתלח על עבירות שלאחר שילוחו. ונראה דמה דמכפר השעיר המשתלח אינו דין כפרת בתורת קרבן דא"כ ודאי לא מכפר על עבירות שאח"כ רק דעיצומו של יום שנתקיים בו קיום מצוות שעיר המשתלח הוא המכפר, ולהכי שייך כפרת היום אפילו לאחר השילוח. וכן משמע במס' שבועות דף י"ב ב' דפריך הגמ' איך מהני השעיר המשתלח לכפר אף שלא עשה תשובה הא יש דין זבח רשעים תועבה, ומתרץ הגמ' דאזיל כרבי דיוה"כ מכפר אף על שאינן שבים, וצ"ב דהגמ' פריך משעיר המשתלח ומה שייטא דינא דרבי דיו"כ מכפר על שאינן שבים, אלא מבואר כנ"ל, דשעיר המשתלח ל"ח כפרה מצד עצמו ורק הוי תנאי בכפרת עיצומו של יום של יוה"כ וכיון דעיקר היום מכפר לשאין שבים שוב לא שייך בשעיר דין זבח רשעים תועבה.

ולכאורה יש להוכיח דדין כפרה של שעיר המשתלח אינו דין כפרת קרבן שהרי הדין הוא דרך לאחר הוידוי היו מוציאים את השעיר מן העזרה לשלח אותו המדברה, וכבר ביאר הגר"ח ז"ל דכל דין קרבן של השעיר המשתלח הוא רק יתקיים בו מצות וידוי ואח"כ פקע מיני' השם קרבן ומצוות השילוח אינו מדין הקרבן, ואף שכפרת השעיר הוי בדחייתו לצוק וכדכתיב ונשאו את עונות וכו' זה ל"ה כפרת קרבן רק כפרה מיוחדת של שעיר המשלח עכת"ד הגר"ח ז"ל. והביאור כנ"ל דמתנאי כפרת היום הוא קיום כפרת שעיר המשתלח אבל אינו מדין כפרת קרבן.

בתוס' שם הביאו ג' שיטות אי יו"כ בלא שעיר המשתלח מכפר לגמרי אי אינו מכפר כלל או מכפר במקצת. ונראה פשוט דכל הנידון לומר שאינו מכפר הוא רק בזמן שבהמ"ק קיים אבל בזה"ז ודאי דעיצומו של יום מכפר בלא שעיר המשתלח, וכן משמע ברמב"ם הל' תשובה פ"א הל"ב והל"ג, עיי"ש.

דף ז' ע"ב. מגדף מביא קרבן הואיל ובא בו כרת במקום קרבן דברי

ר"ע עיי"ש. והביאור דבחייב מגדף חייב אף בלא עשה מעשה משום דכיון דכרת במקום קרבן הרי החייב קרבן הוא משום כפרה ובחייב כפרה ליכא חילוק דיש בו מעשה או אין בו מעשה ורק בחייב קרבן דהוי כדן עונש יש לחלק אי יש בו מעשה או לא וכמו דמצינו במלקות.

ת"ר את ד' הוא מגדף איסי בן יהודה אומר כאדם האומר לחבירו גירפתה הקערה וחסרתה קסבר מגדף מברך את השם הוא. רבי אלעזר בן עזריה אומר כאדם האומר לחבירו גירפתה הקערה ולא חסרתה קסבר מגדף היינו עובד ע"ז ע"כ ע"פ גירסת רש"י. ונראה לבאר שבעבירת עבודה זרה השכינה מסתלקת, עיין בפרשת וילך דכתיב ועזבתים והסתרת פני מהם וכו' אין אלוקי בקרבי מצאוני הרעות האלה, וזהו המשל לגירפתה את הקערה, אבל במברך את השם מלבד הכפירה בעיקר הרי הוא באמת רוצה לפשוט ידו כלפי מעלה כביכול ורק כיון שדבר זה א"א לכן מחרף ומגדף וא"כ לא רק שמגרף את הקערה אלא ג"כ רוצה לחסר עצם הקערה מחמת שנאת ד'.

בענין חטאת העוף הבא על הספק ואלו מביאות ואינן נאכלות המפלת ואינו ידוע מה הפילה וכן בשתי נשים שהפילו אחת ממון פטור ואחת ממון חובה א"ר יוסי אימתי בזמן שהלכו זה למזרח וזה למערב אבל אם היו שתיהן עומדות שתיהן מביאות קרבן ונאכל ע"כ. היינו דנחלקו אי

מהני תנאי בחטאת העוף של יולדת. ועי' ר"מ פ"א הל"ז מהל' מחו"כ שכתב וכן שתי נשים שהפילו שני נפלים נפל אחד ראוי להקריב עליו ונפל האחר פטורה עליו ואין אחת מהן מכרת נפלה כל אחת משתיהן מביאה קרבן מספק ואין חטאת אחת משתיהן נאכלת שחטאת העוף הבא על הספק נשרפת וכו' עכ"ל. הרי דהר"מ פסק כת"ק דאין יכול להתנות בחטאת העוף. אמנם עיין בר"מ הל' נזירות פ"ב הל"ד שכתב שני נזירים שנטמאו אחד מהן ואין ידוע מי הוא כיצד מביאין קרבנותיהן מביאין קרבן טומאה וקרבן טהרה במלאת ימי נזירותם ואומר אחד מהם אם אני הוא הטמא קרבן טומאה שלי וכו' עיי"ש, הרי דפסק דמהני תנאי בחטאת, וצ"ב דלכאורה דברי הר"מ סותרים זה את זה.

ונראה לומר בפשיטות דב' נזירים אם לא יביאו התורים בתנאי והי' כ"א מביא מספק אכתי הרי הנזיר טמא חייב גם באשם אשר לא יכול להביא מספק ולכן מביאים בתנאי ואז אין הפסד האשם למזבח, אבל ביולדות אם יביאו כ"א חטאת העוף מספק אין שום הפסד למזבח ולכן יותר טוב שכ"א מביאה חטאת העוף.

אמנם נראה לבאר שיטת הר"מ באו"א ע"פ המבואר במס' נזיר דף כ"ט א': והתניא ר"י בר"י אומר מנין לחטה"ע שהיא באה על הספק שאינה נאכלת ת"ל והזב את זובו לזכר ולנקבה מקיש נקבה לזכר מה זכר מביא קרבן על הודאי אף נקבה וכו' ומה זכר מביא על הספק אף נקבה מביאה על הספק וכו' אי מה זכר מביא קרבן ונאכל אף נקבה מביאה קרבן ונאכל אמרת לא אמרת בזכר שכן איסור אחד תאמר בנקבה ששני איסורין עיי"ש. והמבואר מהגמ' דהקרבת חטאה"ע הוקש לאשם תלוי, והרי אשם תלוי אף שבא על הספק מ"מ הוי חיוב קרבן ודאי וה"ה חטאה"ע הוי חיוב קרבן ודאי ורק דבדין אכילה חלוקים הם דחטה"ע כיון דשני איסורין עלה דין הקרבן, דין קרבן ספק עלה, ואינה נאכלת, ורק באשם תלוי דרק איסור א' עלה דינו כדין קרבן ודאי ונאכל. ובזה מבואר שיטת הר"מ לחלק בין יולדת לנזיר דבספק יולדת הרי לכ"א מן הנשים יש חיוב ודאי של חטה"ע ולכן א"א להפקיע חיובא דכ"א וא' בתנאי, משא"כ בנזיר שנטמא בספק החובת קרבן הוי משום ספק וכה"ג מהני תנאי שהרי אינו מפקיע שום חיוב. והנה השאג"א הק' על שיטת הרמב"ם דאסור לכהן ללבוש בגדי כהונה שלא בשעת עבודה משום איסור כלאים דאית בי' דא"כ איך מקריבים חטאת העוף הבא על הספק ומתירים לכהן ללבוש כלאים משום ספק הקרבה, וצ"ע. אמנם לפי המבואר מובן היטב דהרי ההקרבה הוי חיוב הקרבה בודאי ומקרי ודאי שעת עבודה.

ברמב"ם הל' מעה"ק פי"ח ה"י כתב אשם תלוי וחטאת העוף הבא

על הספק שהקריבן בחוץ פטור שהרי לא נקבע האיסור עכ"ל. והראב"ד השיג ע"ז והביא מתוספתא לחלק בין חטה"ע ואשם תלוי, דבחטה"ע הבא על הספק אם הקריבו בחוץ הרי עבר על הקרבת חוץ מספק וחייב אשם תלוי אבל אשם תלוי שהקריב בחוץ חייב בחטאת ודאי, והיינו דאשם תלוי הוא קרבן ודאי ולכן הוא ודאי קרבן בחוץ משא"כ חטה"ע הוא קרבן ספק ולכן חייב רק אשם תלוי. ובאמת שיטת הרמב"ם בהקריב אשם תלוי בחוץ אינו מבואר למה פטור מחטאת, דמש"כ הר"מ טעם שהרי לא נקבע האיסור לכאורה הוא טעם לאשם תלוי דחייב רק היכא דאיקבע איסורא כגון חתיכה אחת משתי חתיכות, אבל צריך ביאור למה פטור מחטאת.

והנראה בזה, דז"ל הרמב"ם שם בהל' מעה"ק פי"ח הל"א שני שעירי יוה"כ ששחטן בחוץ אם עד שלא התודה עליהם חייב כרת על שניהן הואיל וראויין לבוא לפני השם לוידי ואם אחר שהתודה פטור על המשתלח שהרי אינו ראוי לבוא לפני ד' עכ"ל. ועיי"ש בראב"ד שהשיג וכתב א"א אני שונה בברייתא עד שלא הגריל עליהם חייב על שניהם עכ"ל. ונראה דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר דין ראוי לפתח אוהל מועד האמור בחיוב שחוטי חוץ, דדעת הראב"ד דראוי לפתח אוהל מועד היינו שראוי להקרבה על המזבח ולכן לאחר ההגרלה שנקבע בשעיר שם שעיר המשתלח שוב לא הוא ראוי לפתח אוה"מ אבל דעת הרמב"ם דלחיוב שחוטי חוץ א"צ שיהא ראוי להקרבת המזבח רק כל שראוי לכפרה באוה"מ נמי מקרי ראוי לפתח אוה"מ ולכן אף לאחר ההגרלה ואחר שנקבע בי' שם שעיר משתלח כיון שראוי לכפרת הוידי אשר דינו הוא לפני ד' מקרי ראוי למזבח אוה"מ.

ולפ"ז י"ל דביסוד זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בשוחט אשם תלוי בחוץ אי חייב חטאת או לא, דדעת הראב"ד הוא דכיון דאשם תלוי הוא דין קרבן ודאי והקרבתה על המזבח הוא הקרבה ודאי לכן מקרי ראוי לפתח אוה"מ וחייב עליו בחוץ, אבל דעת הר"מ דנהי דהוי דין קרבן ודאי אבל משום כך ל"ה ראוי לפתח אוה"מ, דהעיקר הוא הכפרה, וכיון דסו"ס הכפרה של אשם תלוי הוא ספק דהרי אם כלפי שמיא גליא דלא חטא לא שייך כפרה של אשם תלוי, לכן סובר הרמב"ם דבאשם תלוי דל"ה כפרה ודאית בפתח אוה"מ אין לחייב עליו קרבן חטאת אם שחטו בחוץ.

דף ז' ע"ב. במשנה המפלת לאור שמונים ואחד ב"ש פוטרין מן הקרבן וב"ה מחייבין. ולכאורה היה אפשר לומר דנחלקו בזמן כלות המלאת דלב"ש כלתה בבקר של פ"א ולב"ה כלתה בליל פ"א. אבל זה אינו, דהרי ב"ה שואל לב"ש והלא המפלת ביום פ"א שחל להיות בשבת תוכיח

שלא יצאה לשעה שהיא ראוי' להביא בהן קרבן וחייבת קרבן, ולכאורה אי ב"ש סוברים שכיון שבקר של פ"א היא הזמן הראוי לקרבן ומה"ט ס"ל דזהו קביעות זמן גמרה של המלאת לכאורה אף אי יצויר באופן מקרי שפ"א בבקר אין שעה הראויה להבאת קרבן אכתי אין זה סיבה שלא יהא זמן של גמרה של המלאת בבקר של פ"א, ובכן אין הבנה לקושית ב"ה על ב"ש.

והנראה בביאור מחלוקת ב"ש וב"ה דנחלקו מתי חל חיוב קרבן יולדת, דב"ה סוברים דבליל פ"א חל חיוב הבאת הקרבן, ואף דלילה הוי מחו"ז זה נאמר רק לגבי דין הבאת הקרבן אבל החיוב קרבן חל בלילה וזמן חיוב הקרבן הוא גמרה של המלאת, וב"ש סוברים שבלילה אין חיוב כלל דכל דלא שייך קיום הקרבת הקרבן לא שייך חיובא ולכן זמן חיובא של הקרבן היא בבקר שאז נגמרת המלאת. ובהו יבואר שאלת ב"ה דאם חל פ"א בשבת דלא שייך קיומא של הקרבה ואעפ"כ מדנגמרת המלאת ע"כ דחל החיוב קרבן עוף אף דלא שייך הקיום, וא"כ ה"ה בליל פ"א נמי יש חיובא דקרבן. ובית שמאי משיבים ע"ז דיום פ"א שחל להיות בשבת שאע"פ שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי לק"צ, והביאור דב"ש מביאים ראייה דמדקרבן ציבור קרב בשבת ע"כ דאף בקרבן יחיד מה דאין קרב בשבת אין זה דין פסול רק דין איסור, ולכן באמת יש חיוב קרבן בשבת רק דאסור להקריבו, משא"כ לילה הוי פסול בקרבן וכיון דא"א להקריבו מחמת פסול ע"כ אין חיוב קרבן בלילה.

והדמים אינם מוכיחים שהמפלת בתוך מלאת דמי' טמאים ופטורה מקרבן. וצ"ב דטומאת מפלת אינו תלויה במלאת ומה ענין זה לדם יולדת שתלוי במלאת, וצ"ע.

בענין כל ראי' שסותרת אין מביאה לידי קרבן. עי' שמ"ק אות ט שנשתפק אי דין ראייה הסותרת שאין מביאה קרבן הוא דין רק בראה ביום ז' הג' ראיות דאז אינו מביא אבל ראה ביום ד' ויום ה' ויום ו' מביא קרבן עליהם או"ד לאו דוקא שביעי וה"ה בשאר ימים אם החזיק בספירה יום או יומיים עיי"ש. ובר"מ פ"ג מהל' מחו"כ הל"ד כתב וז"ל כל ראייה שהיא סותרת אינה מביאה קרבן כיצד ראה ב' ראיות והפסיק יום או יומיים והרי הוא מונה שבעה נקיים ובתוך הז' ראה ראייה של זוב אינה מצטרפת לשתיים אלא סותרת ומתחיל למנות כמו שבארנו עכ"ל. ומבואר להדיא שיטת הר"מ דדין ראייה שסותרת אינה מביאה לידי קרבן נאמר בכל ימי המלאת, וספיקת השמ"ק לחלק בין שאר הימים ליום ז' צריך ביאור מה עדיף יום ז'.

ולכאורה היל' נראה דסובר השמ"ק דליכא דין סתירה בימי שבעה של זב מלבד יום ז', דרק בנוזר נאמר דין סתירה כשנטמא במת, דהרי

יט

בנזירות וטהרה כל יום ויום של ניהוג נזירות טהרה הוא קיום במצות הנזירות, ומדיני קיום דיני נזירות נאמר בהם דין סתירה, אבל דין ז' נקיים של זב אין בכל יום של השבעה ימים חלות שם של ימי נקיים, ואין בכל יום ויום קיום טהרת הזב בפנ"ע, ורק בשביעי שנגמרו ימי הטהרה בזה הוא דיש קיומא של ימי שבעת נקיים, ורק ביום ז' הוא דנאמר דין סתירה בימי ז' נקיים של זב דרק ביום ז' חל חלות שם של ימי נקיים. (ואין לדחות דברינו מהא דמצינו דיני בדיקה כל שבעת נקיים הרי משמע דכל יום ויום הוא יום של טהרה בפנ"ע, דז"א, דהא דיני הבדיקות תוך ז' נקיים הוא רק כדי שיחול חלות שם ז' נקיים בגמר הטהרה ביום שביעי, ודו"ק.) והא דהרואה זיבה תוך הז' נקיים צריך לחזור ולספור ז' נקיים אין זה דין סתירה ימי זיבה, רק דיום שראה אינו עולה לימי הז' נקיים וכיון שאינו עולה ממילא צריך לחזור ולספור דרק בז' ימים רצופין יש קיום של ז' ימי נקיים, ורק ביום ז' הוא דנאמר סתירה בעצם הימים של ספירה. ובזה י"ל דרק ביום ז' אם ראה כיון שסותר אינה מביאה לידי קרבן.

ועיין ר"מ הל' מחו"כ פ"ג ה"ב וז"ל זב שראה קרי בא' מז' ימי הספירה אינו סותר אלא יומו בלבד ומשלים ז' ימים ומביא קרבן עכ"ל. הרי מבואר דאף שיום שראה קרי אינו עולה מ"מ א"צ לחזור ולספור. ויש לעיין לפי מה שביארנו דבראה זיבה תוך ז' נקיים אינו סותר רק אינו עולה אבל כיון שאינו עולה צריך לחזור ולספור דדין ז' נקיים נתקיים רק בימים רצופים א"כ גם בראה קרי כיון שאין עולה צריך לחזור ולמנות ז' רצופים. והנראה מבואר דביום שראה קרי אינו ביטול של יום נקי דהרי רק קרי ראה ולא זיבה, ויום זה הוא בכלל הז' נקיים, רק יש הלכה מיוחדת שביום שיש טומאת ערב אינו עולה למנין שבעת הימים אף דבעצם הוא יום נקי, ולכן אין כאן ביטול הרציפות של הימי טהרה, ורק בראה זיבה בזה יש ביטול בשם יום נקי ובטל רציפות של ימי טהרה.

ועיין ריטברכה אחרונה נדה דף ל"ו ב' בד"ה משום שכתב וז"ל ולפיכך נהי דסותר תוך ז' משום דבעינן נקיים מדם מקור של נדה אין לו לסתור לאחר ז' ואין לנו לחשבו אלא ברוקה ומימי רגליה דאפשר דאפילו בתוך ז' אינו סותר אלא לפי שאינה עולה מחמת שאין היום נקי וכל זמן שלא נטהר הדם הזה הו"ל טומאת ז' מפסקת ובעינן טהרה א' לכולן וליכא עכ"ל, הרי מבואר להדיא כדברינו.

עיין עוד בשמ"ק שכתב משמע הכא דראיות דליל ח' לאו ראייה שסותרת חשיב להו. ועיין עוד מס' נדה ל"א א' תד"ה שבוע שכתבו ומסתברא דאין סתירה מועלת אלא בתוך החשבון וכו' אבל לאחר ספירה לא. ונראה להסביר צדדי השאלה אי יש סתירה לאחר ימי הספירה בכמה

אופנים. לכאורה יש לבאר דראיית דם תוך המלאת אינו חלות דין סתירה רק הוי הלכה שאין אותו היום עולה וכיון דחסר הו' נקיים ברציפות צריך לחזור ולמנות אבל היכא שכבר עברה ז' ימי נקיים ונתקיים הדין ז' נקיים, מה שראתה אח"כ אינו מבטל הו' נקיים, אבל אי הוי דין סתירה יש מקום לומר דכ"ז שלא טבלה ונטהרה סותר ימי ז' נקיים.

באופן אחר יש לבאר דראייה תוך הנקיים לא הוי דין סתירה אלא דאין יום ראייה עולה, רק השאלה היא אם המלאת נגמרה בסוף יום ז' או כל זמן שלא טבלה נמשכת ימי הספירה וחסרה בימי המלאת ע"י הפסקת ימי טהרה. ועוד יש לבאר דהדין ראייה הוי דין סתירה רק השאלה היא אי דין סתירה נאמרה רק תוך המלאת או אפילו לאחר המלאת. ויש לעיין בזה, דהרי בניזיר שנטמא בתוך המלאת סותר ימי נזירות אבל לאחר מלאת אינו סותר הרי דלאחר מלאת נתקיים הדין נזירות אף שעדיין לא הביא קרבנותיו, וא"כ למה לא נלמוד לימי מלאות דזב וזבה. והנראה דבניזיר דיש קיום ימי נזירות וחלות שם מנין הימים בפנ"ע לכן בגמר מנין הימים שפיר חל קיום הנזירות ושוב לא שייך אח"כ סתירה, משא"כ בספירת שבעת נקיים דאינו קיום בפנ"ע רק אמצעי לטהרה שפיר יש לומר דכ"ז שלא נגמרה הטהרה לא נתקיים ימי הספירה ושייך שוב דין סתירה אם ראתה.

דא"ר יוחנן ראה א' בלילה וב' ביום מביא, ב' בלילה ואחת ביום אין מביא אמר רב יוסף תדע דא' בלילה וב' ביום מביא דהא ראייה ראשונה שכבת זרע בעלמא ואילו חזי תרתין אחרנייתא מצטרפי להו. אמר רב ששת מידי איריא ראייה ראשונה של זב חזייה מזמן חיובא א' בלילה כיון דלאו זמן חיובא חזייה אי לאו דאשמעינן ר' יוחנן דמטרפא הו"א לא מצטרף ע"כ. ולכאורה ביאור דברי רב יוסף הוא דסובר דראייה ראשונה של זב הוי דין ראיית קרי בעלמא ואינו בכלל ראייה המחייבת קרבן הזב וכיון דהמחייב של הקרבן היא ב' ראייות להכי אף שראה א' בלילה א' כיון דראה ב' ראייות ביום ח' חייב קרבן. ורב ששת סובר דאף דראייה ראשונה בשעתה הוי דין ראייה של קרי מ"מ בחזר וראה ב' ראייות גם ראייה הראשונה חזר להיות בכלל המחייב של קרבן ולכן בראה ראייה ראשונה ליל ח' אין מביא אי לילה מחוסר זמן.

אמנם יש לעיין דהא במס' נדה ל"ה א' אמרין שראייה ראשונה של זב באונס אינו מחייבו בקרבן ומבואר דראייה ראשונה דין ראייה של זב עלה ולהכי באונס ל"ה דין ראיית זיבה, דהא מדין בעל קרי הרי גם באונס דין ראייה של קרי עלה, וא"כ קשה דברי רב יוסף דדין ראייה ראשונה הוי דין ראייה דקרי, וצ"ע.

כא

ונראה דאין כאן סתירה דרב יוסף סובר דרק ראייה של הגברא של זב הוא המחייבו בקרבן ולכן ראייה ראשונה דלא הוי גברא דזב בשעת הראיה לא הוי מחייב של קרבן, אבל הסוגיא דנדה מיירי מדין מנין ג' ראיות של זב לחייבו קרבן, ולזה יש דין דבעי שיהא ראייה מבשרו ולא מחמת אונס ולכן אף דלא הוי הראייה הראשונה המחייב של קרבן מ"מ בראה באונס חסר בשם ראייה של הג' ראיות.

אמנם אכתי יש לעיין דאי ראייה ראשונה באונס חסר בשם ראייה זב למה הדין הוא דאם ראייה ראשונה היתה באונס ושוב ראה ראייה ב' מבשרו דחל ב' טומאת זיבה, הא חסר שם ראייה הראשונה. והנראה מזה דחלוק דין ראייה האמורה בזב לחול ביה דין טומאת זב מדין ראייה לחייבו קרבן דלחייבו קרבן צריך שם ראייה שניה ושם ראייה שלישית ולכן ראייה ראשונה באונס לא חל ביה שם ראייה ושוב לא שייך שם ראייה ב' וג' לחייבו קרבן, אבל לענין טומאה אין השם ראייה ב' משוי ליה טומאה רק הדין הוא דכל שנטמא טומאת ערב בטומאה היוצאת מגופו דהיינו טומאת קרי אם ראה זיבה אז דין טומאת ערב שלו חזר להיות בו טומאת שבעה אבל אין דין בטומאת זיבה שצריך לחול שם ראייה ראשונה ולהכי גם באונס נמי חל טומאת זיבה.

מתני' האשה שיש עליה וכו' ה' זיבות ודאות וה' לידות ודאות
מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה. מבואר במתני' דנאמר ב' דינים בקרבנות מחו"כ: א) נאמר דין חיוב קרבן כשאר חייבי קרבן ב) דין טהרה דהבאת הקרבן מטהרת אותה ומתירה לאכול בקדשים. והא דסגי ביולדת ה' פעמים קרבן אחד ולא צריכה ה' קרבנות לטהרת כל א' מהטומאות לידה, י"ל משום דילדה וחזרה וילדה הוי הכל טומאה א' ולכן סגי בקרבן א'. ועי' ר"מ הל' מחו"כ פ"א ה"ה שכתב וז"ל ואם הביאה קרבנה תוך ימי מלאת לא יצאת אפילו הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת עכ"ל. ובהשגת הראב"ד כתב וז"ל א"א זה תימה גדול אם שלחה קרבנותי תוך מלאת למה לא יצאת ומאי שנא מחטאת חלב ודם שהטמא משלח אותה ומקריבין לה עכ"ל. והיינו דמקשה הראב"ד למה אינו יכול להביא קרבן של לידה ראשונה בתוך מלאת של לידה השני' הא כיון דכבר חל חיוב קרבן של לידה הראשונה מה שהיא טמאה עכשיו מחמת טומאת לידה השניה אינה מעכבתה מלהביא קרבנה וכמו דקי"ל דטמא משלח קרבנותיו ומקריבין אותה. אמנם לפי מה שבארנו א"ש שיטת הרמב"ם, דהא הדין קרבן יולדת הוי דין טהרה ומה דמביאה קרבן א' על ה' לידות היינו משום דהוי חד טומאת לידה ולכן כשהיא טמאה טומאת לידה, אף שטומאתה באה מחמת לידה שניה, מ"מ לא שייך טהרה, ודומה לטובל

ושרץ בידו, וכיון דלא נטהרה בהבאת קרבנה תוך המלאת סובר הר"מ דגם חובת הקרבן לא יצאת.

אמר רשב"ג המעון הזה. ועיין רש"י שפ"י שבועה. וק"ק דשיטת הר"מ היא דיש מצות עשה לישבע בשמו, עיין ר"מ הל' שבועות פ"א ה"א, וכן מנה בספר המצות מ"ע לישבע בשמו, וא"כ למה לא נשבע רשב"ג בשמו, וצ"ע. ואולי יש לפרש שכוונת רשב"ג הי' לנדר, והיינו שכבר פלוני יהא אסור ככותל ההיכל דהוי דבר הנדור.

בסוף נכנס לב"ד ולמד האשה שיש עליה ה' לידות ודאות וה' זיבות ודאות מביאה קרבן א' ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ע"כ. ועיין ברש"י שפירש דאף דמעיקר הדין חייבת קרבן על כל זיבה וזיבה וכל לידה ולידה מ"מ עת לעשות לד' פטרן וזה מדין יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת. אמנם עיין בר"מ הל' מחו"כ פ"א ה"י שכתב בה' לידות ודאות דמביא א' והשאר עליה חובה, וכתב הראב"ד וז"ל א"א הא דלא כהלכתא שהרי משנה אחרונה אמרו אין השאר עליה חובה, ואולי יש הפרש בין משהה קרבנותיה מזידה למשהה אנוסה עכ"ל. משמע דמעיקר הדין פוסק שיכול להביא קרבן א' על כמה לידות ודאות ואין חייב על כל א' וא'. ויש לעיין דלעיל ז' ב' נחלקו ב"ש וב"ה במפלת לאור פ"א אי חייבת עוד קרבן, ומבואר דחייבת על כל לידה ולידה. ואפ"ל דמה דמהני קרבן א' ללידות הרבה זה רק אם היה ההפרשה לשם לידות הרבה אף אם ההפרשה היה לשם לידה אחת נקבע הקרבן לשם אותה לידה, ולכן י"ל דנפק"מ של מחלוקת ב"ש וב"ה הוא באופן שהפרשיה קרבנה לשם לידה א' אי נימא דלידה השני' מצטרפת ללידה ראשונה או לא.

הני תנאי במאי פליגי דרבי יוחנן בן נורי מדמי להון לחטאת דמאן דמחייב ה' חטאות עד דמיייתי כולהון וסוף מכפר ליה ה"נ ל"ש ור"ע מדמי להו לטבילין דמאן דמחייב ה' טבילות כיון דטביל חדא זימנא איטרה ה"נ ל"ש ע"כ. ולכאורה יש לבאר דר' יוחנן בן נורי סובר שאין טהרה עד דמתקיים חובת קרבנותיו ור"ע סובר שיש טהרה בקרבן אחד, אבל רש"י לא פירש כן, דהרי פירש דגם ר' יוחנן בן נורי סובר שיש טהרה בקרבן א' דרק קרבן האחרון מטהר, ולרש"י צ"ב מה הדמיון לחטאת. ונראה דהדמיון הוא דבחטאת הרי צריך כפרה לכל חטא וחטא וכמו"כ בעינן טהרה לכל לידה ולידה, רק דבחטאת דבא לכפר על חטא מסויים צריך קרבן מסויים לכל חטא, אבל במחו"כ שהקרבן אינו מתייחס לחטא לא צריך קרבן לכל לידה ולידה במסויים, ולכן אם מפריש קרבן ללידה חמישית הטהרה שחל ע"י הטהרה מצורפת לכל הלידות הקודמות, משא"כ כשמפריש ללידה ראשונה או שניה אין הקרבן מצטרפת ללידות שלאחריה, ובזה הוא דחולק ר"ע

כג

וסובר דאפילו מפריש על לידה הראשונה יש טהרה דמהני לכל הלידות דא"צ שיהיה מתייחס לכל הלידות, או י"ל דהכל הוי טומאה אחת וכדבארנו לעיל.

דף ח' ע"ב. מ"ש זב וזבה דמני להון בתרי משום שחלוקה טומאתו
וזב לא מטמא באונס וזבה לא מטמאה בראייות כבימים. הא דלא חשיב הנפק"מ דזה צריך מים חיים משא"כ זבה סגי במי מקוה, י"ל פשוט דחשוב הנפק"מ בדין טומאה ולא בדין טהרה.

מצורע ומצורעת נמי חלוקה טומאתם דמצורע טעון פריעה
ופרימה וכו' ואסור בתשמיש המטה. ק"ק דלכאורה אין זה נפק"מ בדין טומאתם רק בניהוג דיני המצורע, ולכאורה זה כוונת הש"ס בהתירוץ דמצורע ומצורעת אין עיקר טומאתן חלוקה האי והאי כגריס הוא, אבל צ"ע מה ה' ההו"א של הגמ'. ונראה דהוי סבר הגמ' דזבה שחלוק בדין ניהוג מצורע הוי ראיה דעיקר טומאתן חלוקין וזה מחייב חילוק בדין ניהוג מצורע, אבל הגמ' מסיק דדיני ניהוג המצורע הוי חילוק במצוותן ולא בטומאתן.

בדיני ניהוג המצורע. עיין ברמב"ם בהקדמה להל' טומאת צרעת שכתב שיהיה המצורע מפורסם בקריעת בגדיו ופריעת ראשו ועטייה על שפם. ועיין ר"מ הל' טומאת צרעת פ"י הל"ו, וז"ל: מ"ע שיהיה המצורע המוחלט מכוסה ראש כל ימי חלוטו ועוטה על שפם כאבל ופורס בגדיו ומודיע העוברים עליו שהוא טמא וכו'. ובהל"ז כתב דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר שנאמר מחוץ למחנה מושבו ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד עכ"ל. ונראה שיטת הר"מ דהקיום של מצות המצורע היא הפרסום של טומאתו וזה הדין של טמא טמא יקרא וזה ע"י פריעה ופרימה וישיבה מחוץ למחנה. והנה בהל' ביאת מקדש פ"ג הל"ב כתב הר"מ וז"ל: שומע אני שהמצורע והזב וטמא מת שלשתן במקום אחד ת"ל במצורע בדד ישב מחוץ למחנה מושבו זה מחנה ישראל שהוא מפתח ירושלים ולפנים מה מצורע שטומאתו חמורה חמור שילוחו משילוח חבריו וכו' לפיכך משלחין את המצורע חוץ לג' מחנות שהוא חוץ לירושלים מפני שהוא מטמא בביאה מה שאין הזב מטמא עכ"ל. הר"מ הזכיר שילוח המצורע חוץ לג' מחנות ולא הזכיר שילוח מצורע מעיירות מוקפות חומה כמו שהזכיר בהל' טומ"צ.

ונראה הביאור דבהל' ביאת מקדש נאמר דיני שילוח טמא, ודין שילוח מצורע מדין טומאתו הוא חוץ לג' מחנות, והוי קיום מצוות שילוח

טמאים, אבל מצוות שילוח מצורע מעיירות המוקפות חומה אינו דין שילוח טומאה ממקדש אלא קיום במצוות המצורע של פרסום טומאתו. ועיין ר"מ הל' טומ"צ פ"י הל"ח וז"ל המצורעת אינה פורעת ואינה פורמת ולא עוטה על שפם אלא יושבת היא מחוץ לעיר ומודיעה לאחרים שהיא טמאה עכ"ל. ונראה לבאר דכוונתו לומר דלא תימא כיון דאינה מחוייבת בפריעה ופרימה ועטיית שפם דהוי קיומא דמצות טמא יקרא הכא נמי פטורה מדין ישיבה חוץ לעיר דהוי נמי קיום דטמא טמא יקרא, להכי אשמעינן דבזה האופן היא חייבת במצוות טמא טמא יקרא.

עיין ברכות ה' ב': ר' יוחנן נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש לו א' מארבע מראות נגעים הללו אינו אלא מזבח כפרה וכו' ואברכה אחרונה הא לן והא להו ופירש"י בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להון אינן יסורין של אהבה בבבל שאינן טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוי יסורין של אהבה. והקשו עליו התוס' דהא שילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה ובימי האמוראים לא היה היובל נוהג וכו' והיאך ה' מדבר רבי יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. ונראה בשיטת רש"י דאף דקדושת בתי ערי חומה תלויה בזמן שיובל נוהג מ"מ שילוח מצורע מבתי ערי חומה אינו תלוי בקדושתה של בתי ערי חומה דבארנו דדין שילוח מערי חומה אינו דין שילוח טמאים דתלוי בקדושת המחנות והמקדש רק בהחפצא של ערי חומה יש דין שילוח מצורע, והחפצא של עיר חומה אינו תלוי בזמן שהיובל נוהג. ועיין בר"מ שכתב ו"ל ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד עכ"ל. וקשה איזה חידוש נאמר כן דפשיטא דקדושת עיר חומה רק בעיר חומה שבא"י. אבל לפי מה שבארנו דמצוות שילוח מצורע תלוי בהחפצא של עיר חומה והוה אמינא דאפילו בא"י יש החפצא של עיר חומה ולזה קמ"ל דרך בא"י יש דין שילוח מעיר חומה.

ראב"י אומר גר מחו"כ וכו' ות"ק מ"ט לא תני גר כי קתני מידעם
דמישרי למיכל בקדשים. עיין מס' נדרים דף ל"ה ב' דאמר רבי יוחנן הכל צריכים דעת בעלים חוץ ממחו"כ. ויש להסתפק לראב"י דגר הוי מחו"כ אי ג"כ לא צריך דעת הבעלים כשאר מחו"כ או"ד כיון דהקרבת הוי חלק מהגירות וגירות צריך דעת האדם וא"א לגירות בע"כ ושלא מדעתו. וכמו"כ יש להסתפק במילה דגירות אי צריך דעת. ושאלה זאת תלויה אי הדין דעת הוא רק בחלות הגירות שחל בטבילה או דלמא הוי דין במעשה הגירות. אבל גם אם הוי דין במעשה הגירות יש לחקור אם מילה הוי חלק ממעשה הגירות או דלמא השם ערל מעכב בהחלות גירות, אבל עצם המילה לא הוי ממעשה הגירות. ולכאורה מהראשונים דסברי דמילה בגר צריך ב"ד מוכח דמילה הוי מעשה הגירות ולא רק מעכב, וכן לפי שיטת הרמב"ן דגר

כה

שנתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית מוכח נמי דמילה הוי ממעשה הגירות, אבל לשאר הראשונים יש להסתפק כנ"ל. ומן הסברא היה נראה דבטבילה צריך דעת לגירות דבלא דעת לגירות לא הוי מעשה גירות כלל, וכן י"ל במילה בלא דעת לא הוי מעשה גירות כלל והוי כגבעוני מהול ולכן אי הוי חלק מהגירות בעי דעת, אבל הקרבת הקרבן אף בלי דעתו לשם גירות מ"מ יש תורת קרבן גירות ומהני לי לגר בלא דעת כמו שאר מחו"כ.

ונתני נמי נזיר טמא כי קא מייתי קרבן למיחל עליה נזירות בטרהרה. ונראה דהמקשה סבר דקרבת נזירות טומאה מצטרפי להיתר של יין לאחר גמר נזירותו דטרהרה, וע"ז מסיק הגמ' דקרבת נזירות טומאה בא רק להפסיק הנזירות טומאה ולא הוי ממתירי הנזיר.

ת"ר גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו. הביא פרידה א' שחרית אוכל בקדשים לערב. עיין תוס' חגיגה דף כ"א ד"ה האונן שכתבו דודאי ליכא דין הערב שמש בגירות דהרי ליכא דין טבילה אחר הבאת הקרבן, והא דמותר רק לערב ולא מיד לאחר הבאת הפרידה היינו משום חשש פשיעה שיש לחוש שעדיין לא הקריבו הכהנים את הקרבן ועדיין לא הותר באכילת קרבנות ורק לערב יש לסמוך שהקריבו קרבנו ביום. אמנם בר"מ הל' מחו"כ פ"א ה"ב לא משמע כן, שכתב וז"ל הביא פרידה א' בשחרית אוכל קדשים לערב ויביא פרידה שניה, ומסתימת לשונו משמע דהוי מעיקר הדין ולא מחשש פשיעה. ונראה בשיטת הרמב"ם דסובר דנהי דלמעשה גירות רק פרידה א' סגי והיא המתרת לאכול בקדשים מ"מ כיון דעדיין יש עליו חובת הקרבן של פרידה השניה, החיוב של הקרבן מעכב אותו מלהיות מותר באכילת קדשים ולכן אף שהביא פרידה א' עדיין אסור באכילת קדשים, אבל לערב נראה דלילה הוי רק דין פסול להקרבת קרבן אלא הוי זמן פטור וכיון דבלילה אין עליו החיוב קרבן חייל היתר אכילת קדשים.

ודומה לזה מצינו בנזיר, דעיין בר"מ הל' נזירות פ"ח ה"ה שכתב דמשיזרק עליו אחד מן הדמים מותר בשתיית יין וליטמא למתים לערב, וצ"ב למה מותר רק לערב. ונראה דסובר דקודם הבאת קרבן א' אסור משום איסור נזיר אבל לאחר שהביא קרבן א' פקע ממנו איסור נזירות, והא דאסור זהו מדיני מצוות קרבנותיו דאוסרו בשתיית יין וטומאת המת, והוא מקוימא דמצוות קרבן נזיר אבל בלילה כיון שפטור ממצות הקרבן שוב לא שייך איסור נזירות הבא מחובת הקרבן.

הר"מ הל' מחו"כ פ"א ה"ב כתב וז"ל גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחו"כ

שקרבונו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל עכ"ל. מבואר שיטת הרמב"ם דהא דגר אינו אוכל בקדשים עד שיביא קרבנו הוא משום דחסר מקדושת ישראל. ויש לעיין למה עבד כנעני אוכל בקדשים דהרי עבד כנעני צריך טבילה אחרת לאחר שחרורו כמש"כ הר"מ בהל' איסור"ב וא"כ בעודו עבר בודאי חסר בקדושת ישראל יגרע מגר שטבל רק שלא הביא קרבנותיו ולכאורה הסברא נותן לאסור באוכלו קדשים ואעפ"כ מותר העבר באכילת קדשים, וצ"ע.

דף ט' ע"א. אי מה אתם עולה ושלמים אף אתה עולה ושלמים ת"ל ככם כגר יהיה לכם הקשתיו ולא לדבר אחר, פי' ולא לקרבנותיכם. ועיין ר"מ הל' איסור"ב פי"ג הל"ג שכתב וז"ל הטבילה היתה במדבר וכו' וקרבן שנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ע"י כל ישראל הקריבום עכ"ל. וצ"ב מה שכתב ע"י כל ישראל הקריבום. ונראה דהכוונה דהקרבן גירות שבמעמד הר סיני היה קרבן ציבור, ובזה היה נראה לפרש הגמ' דלכם היקשתיו ולא לקרבנותיכם דהכוונה דקרבן הגר הוא הקרבן ציבור שבשעת גירות דהיינו הקרבן עולה שבו בציבור, אבל קרבן שלמים שאינו בא בציבור בלא לחם לא היה קרבן ציבור וע"ז לא נאמר חיוב קרבן ציבור.

בשלמא מילה דכתיב כי מולים היו כל העם. ועיין בתוס' שכתבו שמלו עצמם ביציאתם ממצרים, ואע"פ שאותן שהיו נימולים בימי אברהם לא מלו אותם ביציאת מצרים מ"מ מעיקרא כשמלו עצמן מלו ליכנס בברית המקום וליבדל משאר האומות וגם כי עתה טבלו עכ"ל. ונראה בביאור התוס' דהרי מילה שהיתה במצרים בודאי היה תורת גירות דיסוד מילת גירות היא לשם קבלת המצוות, ובמצרים שמלו לשם מצות הפסח בודאי היה תורת גירות, אבל המל בתורת מילת אברהם שלא היה מילתן לשם קבלת מצוה היה הסברא נותן דלא היה תורת גירות. והתוס' מחדשים דלגירות לא צריך מילה לשם חיובא דמצוות אלא כל שהמילה היה לשם קדושת ישראל ונעשה גברא ששייך מצוות אליו נמי הוי מעשה גירות. ואברהם אבינו היה קדוש בקדושת ישראל דגוי שעשה מצוה אינו שייך גביה קיום מצוה. אמנם עיין רמב"ן יבמות דף מ"ו ד"ה שכן וז"ל וא"כ שבט לוי היאך נכנסו תחת כנפי השכינה אלא הטיפו מהם דם ברית ולי נראה דמדן מילה אינן חייבין להטיף דהא מלו ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול דהתם כיון דלא מפקידי כמאן דלא מהילי דמי עכ"ל. והיינו דהשיטה הראשונה סוברת דמילה מדן מילת אברהם לא מספיק להיות מילה של גירות אכן צריך הטפה והוי כמו גר שנתגייר כשהוא מהול דבעי הטפת דם ברית דמילה הוי מעצם מעשה הגירות ולא רק מעכב לגירות. והרמב"ן עצמו

סובר דמילה ל"ה ממעשה הגירות רק דלחלות גירות צריך שיהא גברא המהול ולכן כל שחל ביה דין מילה ואף דהוי מילת אברהם הוי גברא המהול וא"צ קיום מילה ע"י הטפת דם ברית.

עכ"פ מבואר דהרמב"ן אזיל בשיטה אחרת מתוס' בסוגיין דלתוס' המילה צריך כוונה לשם גירות ומילה לשם מילת אברהם נמי מקרי מילה דגירות אבל להרמב"ן לא צריך כוונה לשם גירות וכל שהוא מהול מהני לגירות.

אלא טבילה מנלן וכו' אין הזאת ללא טבילה. והנראה דהצורך לטבילה הוא היכא שיש התחדשות של קדושת ישראל ולכן היה טבילה בסניי, וכן עבד כנעני לאחר שחרורו צריך טבילה דחל ביה התחדשות של קדושת ישראל. וכן מצינו דדעת רוב הראשונים דגר שטבל לפני המילה ל"ה גר והיינו משום דלא מהני ליה הטבילה כיון דלא נתחדש ביה קדושת ישראל בטבילתו לפני המילה.

יש להסתפק אי ישראל טבלו בשעה שמלו עצמם במצרים להקרב קרבן פסח, וכמדומה שיש שיטה בראשונים שטבלו, אבל עיין בר"מ הל' איסו"ב פי"ג ה"ג שכתב וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה עכ"ל, משמע שלא היתה טבילה במצרים. ונראה דדעת הר"מ דפסח מצרים לא היה מדין מצוות בני ישראל ולא היה תלוי בקדושת ישראל שלאחר מתן תורה ולכן א"צ טבילה, אבל להשיטה שהי' שם טבילה סובר? דהוי מדין קדושת ישראל וכיון דנתחדש בהם קדושת ישראל היה צורך לטבילה.

ואין הזאה בלא טבילה. וצריך ביאור למה צריך הזאה. ונראה מזה דלגירות יש דין טהרה, ובבמדבר הטהרה היתה ע"י הזאה וטבילה אבל לדורות רק ע"י טבילה. אמנם עיין מס' נדה דף ס"ז א' תד"ה פתחה, וכן בר"מ הל' איסו"ב פי"ג ה"ג דמבואר דטבילת הגר אינו דין טבילה מטומאה וקיום טהרה אלא טבילה המכשירה.

עיין רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"ו שכתב וז"ל וקרבת הגר והוא עולה מן הבהמה וכו' או שתי בהמות א' עולה וא' שלמים עכ"ל. ומשמע דלדורות נמי קרבן הגר הוי בשלמים. אמנם יש לדקדק דבהל' איסו"ב פרק י"ג לא הביא הר"מ דהגר חייב להביא שלמים, וצ"ע. ונראה דודאי חיוב הגר מדין גירות הוא עולה אבל גם שייך גביה הבאת שלמים בשעת גירות אבל אין זה קיום הבאת קרבן הגר ואינו קיום בגירות ולהכי לא הביא הר"מ בהל' גירות שבהל' איסו"ב, ורק הוי מדין הודאה דגם גר שייך ביה דין הודאה להביא שלמים מדין הד' צריכין להודות והוי קיום של הודאה ע"י הבאת השלמים, ולהכי הר"מ כ"ל לי רק בהל' מעשה"ק.

ת"ר גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו. מבואר דההיתר לקבל גרים בזה"ז הוא רק באופן שמקבל ומכין עצמו להביא קרבן כשיבנה בית המקדש.

ת"ר גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד בחול. ולבאר הברייתא נראה להקדים דהא לגבי גר תושב בשבת צריכים להכריע מה דינו, דהא קיי"ל גוי ששבת חייב מיתה, ומאידך גיסא מפסוק וגרך ילפינן דיש חיוב על ישראל למנוע גר תושב מעשיית מלאכה. ולהכריע בזה סבר ר"ע דגר תושב נוהג קדושת יו"ט דבזה הג"ת מקיים עכ"פ דין שביתה אבל גם עושה מלאכת יו"ט, והא דלא סבר ר"ע שינהוג הג"ת כחוח"מ י"ל משום דסובר דבחוח"מ אין בו קיום שביתה דאין איסור המלאכה בו רק שלא יסיח דעת מקדושת המועד, אבל הת"ק סובר דבחוח"מ יש איסור מלאכה מדין שביתה ויש קיום שביתה. רק דלפי"ז קשה למה מצינו היתירים בחוח"מ של דבר האבד וכדומה אי הוי בעצם איסור מלאכה, וצ"ע. ובאו"א י"ל דסובר הת"ק דג"ת אין צריך לקיים שביתה רק הג"ת אסור לחלל השבת של ישראל, ולכן כשג"ת נוהג איסור חוח"מ שוב לא הוי חילול של יום השבת של ישראל.

תד"ה גר תושב כתב דאף דאמירה לעכו"ם שבות אבל בגר תושב אסור מה"ת שיעשה מלאכה עבור ישראל, דדרשינן וינפש בן אמתך והגר. ועיין ר"מ הל' שבת פ"כ הל"ד שכתב ג"כ דבגר תושב אסור מה"ת. אבל הוסיף דרק בג"ת שהוא שכירו ולקיטו של ישראל. ונראה להסביר דהגוי שאינו גר תושב לא שייך גביה איסור מלאכה מה"ת דלגבי גוי אין עשיית מלאכה שלו נתפס בשם מלאכת שבת אלא הוי כסתם מלאכת חול, אבל גר תושב אף שאינו מוזהר על מלאכה בשבת מ"מ מלאכה שהוא עושה נתפס בשם מלאכת שבת, והראיה מברייתא דנחלקו הת"ק ור"ע ור' יוסי דשייך בגר תושב שם מלאכת שבת. ובזה יש להסביר מה שאומרים בתפילת שחרית בשבת ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים דהכוונה דלגבי עובדי פסילים דהיינו עכו"ם אין מלאכתם בשם מלאכת שבת רק מלאכת חול, וגם לגבי ערלים וכגון גר תושב דערבי מהול ג"כ לא ישכנו דיש להם שם מלאכת שבת מ"מ אינם מוזהרים.

ומש"כ הר"מ דרק בגר תושב שהוא שכירו ולקיטו יש איסור שלא לעשות מלאכה לצורכו היינו משום דסובר דהאיסור לעשות מלאכה עבורו שייך רק היכא שיש לישראל זכות ממון בהגר תושב ובידו לכופו לעשות מלאכה עבורו.

ע"כ חידושי מסכת כריתות

כט

בענין יחיד התולה בב"ד והוראה בטעות

זה הכלל התולה בעצמו חייב והתולה בב"ד פטור. ונחלקו התנאים ביחיד התולה בב"ד אי פטור או דוקא צבור התולין בב"ד פטורין אבל היחיד חייב. ולר' יהודה דיחיד התולה בב"ד פטור מקרבן חטאת יש להסתפק אי פטורא הוי מגזה"כ דהתולה בב"ד אינו בדין חיוב חטאת והוי פטור מסויים בחובת חטאת או דהגזה"כ מגלה דכיון שתלה בב"ד פטור מחטאת דלא חשיב כשווגג אלא כעין אנוס כיון שתלה בהוראת בב"ד, והוי כעין דינא דאומר מותר פטור מחטאת דהוי כאנוס. והנה עיין בתוס' ד"ה בין שעשו ועשה עמהן וז"ל צ"ע אם בב"ד עצמן חייבין להביא כשבה או שעירה דנהי דפר אין מביאין אא"כ רוב צבור עשו על פיהן מ"מ קרבן יחיד ליתו או שמא פטורין לגמרי עכ"ל דנסתפקו התוס' אי חברי הב"ד עצמן עשו ע"פ הוראתם למ"ד דיחיד התולה בב"ד פטור מחטאת - אי הן עצמן פטורין מחטאת או לא.

והנ"ל דספיקם של התוס' הוי אם חשיב הוראה לגבי חברי הב"ד עצמן שנאמר שהן תולין בב"ד או דהוראה הוי לגבי אחרים אבל הן עצמן אינן חשובין כתולין בב"ד, והטעם דחשובין כתולין בב"ד שהוראת בב"ד הגדול אינו רק צירוף ההוראות הפרטיות של חברי הב"ד אלא דהויא הוראה כללית של הב"ד בתורת בב"ד ולכן כל חברי הב"ד חשיבין כתולין בההוראה הכללית של בב"ד. וכל זה יש לומר רק אם נאמר דפטור יחיד התולה בב"ד הוי מגזה"כ לבד ולא נכלל בפרשת חטאת יחיד, אבל אי נימא דפטורא דיחיד התולה בב"ד הוי משום דחשיב כאנוס זה יש לומר רק כלפי האחרים התולין בב"ד אבל הב"ד עצמן אינן אנוסין שהרי הן הטעו את עצמן. ואפשר דבזה גופא נסתפקו התוס' אי הוי פטור בפ"ע, או דהוי מדין אנוס ולכן בב"ד עצמן חייבין חטאת.

ועיין בגמ' שבת דף צ"ג א' דנחלקו רבי יהודה ור"ש בדין דשנים שעשוהו, רב יהודה אומר אם לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים חייבין ואם לאו פטורין. ר"ש אומר אע"ג שלא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים פטורין, לכך נאמר בעשותה, יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוהו פטורין. במאי קמיפלגי בהא קרא ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה, ר"ש סבר תלתא מיעוטי כתיבי, נפש תחטא, אחת תחטא, בעשותה תחטא, חד למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד למעוטי זה יכול וזה יכול וחד למעוטי זה אינו יכול וזה יכול, ורב יהודה חד למעוטי זה עוקר וזה מניח וחד למעוטי זה יכול וזה יכול וחד למעוטי יחיד שעשאה בהוראת בב"ד, ור"ש יחיד

לא

שעשאה בהוראת ב"ד חייב. זהו גירסת רש"י, וז"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד הורו ב"ד שחלב מותר והלך היחיד ועשה על פיהם דאנוס הוא ור"ש לטעמיה דאמר בהוריות יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב עכ"ל, הרי להדיא למ"ד יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור אינו גזה"כ בעלמא אלא דגזה"כ הוי דהתולה בב"ד חשיב אנוס. ועיי"ש בתוד"ה ה"ג ור"ש יחיד שעשאה בהוראת ב"ד לא צריך קרא ול"ג ר"ש לטעמיה דאמר יחיד שעשאה בהוראת ב"ד חייב כדפירש בקונטרס דהא תנן בהדיא בפ"ק דהוריות (דף ג' א') הלך ועשה על פיהן בין הביאו כפרתן בין לא כו' ר"ש פוטר ומפרש טעמא תולה בב"ד אנוס הוא עכ"ל, דלפי גירסת התוס' בזה גופא נחלקו ר"י ור"ש, דר"ש לא בעי קרא כלל לפטור היחיד התולה בב"ד דהוי אנוס ומסברא פטור אבל לרבי יהודה יחיד פטור מגזה"כ היינו דאינו פטור אנוס אלא דהוי פטור בפ"ע יחיד התולה בב"ד לא נכלל בפרשת חטאת יחיד ולא מטעמא דאנוס ולכן לר"י בעינן לקרא לפוטרו מקרבן.

וכן עיין ברש"י ביבמות דף פ"ז שלא ע"פ ב"ד וז"ל אלא בעצם חובת קרבן דשוגגת היא ואין זה אנוס להפטר מן הקרבן דאיבעי לה לאמתוניה עכ"ל הרי שכתב רש"י דבהוראת ב"ד פטור מקרבן דחשיב כאנוס.

בגמ' אמר שמואל לעולם אין ב"ד חייבין עד שיאמרו להם מותרין אתם רב דימי מנהרדעא אמר עד שיאמרו להם מותרין לעשות מ"ט לפי שלא נגמרה הוראה. ועיי"ש בתוס' הרא"ש שהקשה הרמ"ה מה חלוק יש בין מותרין אתם ובין מותרים אתם לעשות שכיון שהשואל שאל אם מותר לאכול חלב על הקיבה אפילו אם פסקו מותרין אתם מובן מאליו שיסמוך הוא על הוראתם ויאכל חלב דבשאלת השואל ההוראה תלויה ולא בתשובת המורה, ולכן פירש הרמ"ה דמותרין אתם היינו שלא שאלו לעצמם אם מותר לנו לאכול אלא ששאלו איך להורות לאחרים, והרא"ש דחה דבריו שהרי כשהורה להורות לאחרים יותר היה צריך לדקדק בדבריו וכ"ש דהוי הוראה, ולכן פירש באופן אחר דבגמ' ב"ב (דף ק"ל ב') קתני ת"ר אין למדין הלכה לא מפי תלמיד ולא מפי מעשה עד שיאמר הלכה למעשה שאל ואמר הלכה למעשה ילך ויעשה ותו אמרו התם א"ל ר' אסי לר' יוחנן כי אמר לן מר הלכה נעבד א"ל עד דאמרי לכוון הלכה למעשה כלומר שאפילו אם ישאלו אם הלכה כך ואמר הלכה אין סומכין עד שישאלו פעם שנית בשעת מעשה דכשאיסור מזומן ידקדק יותר שלא יצא תקלה ע"י, וזהו דבעינן כאן לרב דימי דוקא מותרין לעשות דהיינו שיהא בשעת מעשה ממש וכדברי הגמ' ב"ב ושמואל סבר דאף שלא בשעת מעשה חלה הוראה.

ושיטת הרמ"ה היא דהוראה לו חשיב הוראה, ומה דבעינן שיאמר

מותרין אתם דבעינן לשאלה דעצם שאלת השואל הוי חלות שם ההוראה וזהו מקרא ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט (דברים יז-ט) דבעינן דרישת השואל בעד הוראה. ולכן בעינן שיאמרו מותרין אתם דהיינו תשובה לשאלת השואל. אבל בהוראה להורות לאחרים לא חשיב הוראה כיון שאינו הוראה להשואל ורק חשיב ת"ת, דיש ב' דינים נפרדים - הוראה ות"ת, וכדמבואר ברמב"ם ריש הלכות ממרים ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, דיש ב' ענינים בב"ד הגדול הוראה ות"ת, שהם עיקר תושבע"פ. והרא"ש סבר דרק חשיב הוראה בניגוד לת"ת רק אי נוגע לשאלה מעשית.

אלא דצ"ע מהגמ' כריתות דף י"ג ב' דאסור לשתוי להורות, דאיתא שם רב לא מוקים אמורא מיומא טבא לחבריה משום שכרות שאני רב דאורי מורי וניקם דלא לורי כל היכא דיתבי רב לא סגי ליה בלא הוראה, שרב לא דרש במדרשות אחר יו"ט משום חשש שתוי דאסור להורות ושם היה מדרשות ואי נימא דבעד חלות שם הוראה בעינן שיהא דוקא בשאלה מעשית ממש או כתשובה לשואל הרי לגבי רב לא היה זה ורק היה ת"ת ולמה חשיב הוראה. ועיין ברש"י שם שכתב דר"ע בעי מיניה, נראה שפירש דהוי שואלין אותו לפסוק דברים למעשה. אבל מדברי הרמב"ם פ"א מביאת מקדש ה"ד שכתב וז"ל ומותר לשכור ללמד תורה ואפילו הלכות ומדרשות והוא שלא יורה ואם היה חכם קבוע להוראה לא ילמד שלימודו הוראה היא עכ"ל, ומבואר דע"פ דין ת"ת של חכם קבוע חשיב הוראה אף בלא כל התנאים של הוראה בשאלה מעשית וכו', וצ"ע מאי שנא שם הוראה לענין אסור שתויי יין וגמ' דידן בהוריות.

ואשר נראה לבאר בזה דהרמב"ם לא פירש הגמ' בהוריות דבעד חלות שם הוראה בכה"ת כולה בעינן שיהא דוקא הוראה לעשות דבכה"ת כולה חשיב ת"ת גם הוראה (ואין סתירה לזה מדברי הרמב"ם בהל' ממרים שהבאנו לעיל) דדוקא לענין הוראת ב"ד לענין חיוב פר העלם דבר, ולענין שיחשב היחיד כתולין בהוראת ב"ד בעינן שיורו דוקא לעשות, שהרי זה חידוש התורה דחשיב הוראה אף במקום דהוי הכל בטעות וחל עליו שם הוראה לענין חיוב פר ולענין פטור העושין על פיהן מחטאת יחיד אבל בהוראה בטעות בעינן שיהא דוקא הוראה לעשות שמלבד זה אינו כלום שאם יאמרו שכך הדין לבד הרי לא חשיב הוראה באופן זה שהרי באמת אינו הדין ואיך יחול עליו שם הוראה ולכן בעינן שיורו לעשות, ולהרמב"ם כל הגמ' עוסקת בענין הוראה בטעות או הוראה שלא כדין רכזקן ממרא שהובא בסוגיא לענין מחלוקת שמואל ורב דימי.

לג

וכן יש להוכיח מדברי הרמב"ם פ"ג מהל' ממרים ה"ח בדין זקן ממרא שכתב וז"ל: וב"ד אומר להם כך הוא הדין ויוצאין כולן חזר זה החכם לעירו ושנה ולמד כדרך שהוא למד הרי זה פטור. הורה לעשות או שעשה כהוראתו חייב מיתה ואינו צריך התראה עכ"ל, דלענין ב"ד רק בעינין שיורו כך הוא הדין אפילו בלא אמרו לעשות חשיב הוראה ורק הזקן ממרא צריך שיורה לעשות בכדי שיתחייב, והנה לדברי הרא"ש והרמ"ה דהוראה לעשות הוי דין בחלות שם הוראה דכה"ת כולה אין לחלק ביניהם, אבל הרמב"ם סבר דבעד שם הוראה לא בעינן דוקא הוראה לעשות ורק בהוראת ב"ד בטעות או הוראת זקן ממרא שלא כדין בעינן שיורו לעשות, וזה דין פרטי בהוראת טעות וכמו שכתבנו.

במה דבעינן שיורו לעשות וכדפסק הרמב"ם אף דהרמב"ם סבר דהוראה בכה"ת חשיב הוראה אף בלא הוראה לעשות דלימוד של חכם קבוע חשיב הוראה לענין איסור שתויי יין וכמו שכתבנו לעיל, יש לפרש בענין אחר שהרי נחלקו התנאים בחיוב פר העלם דבר של צבור (במשנה דף ד' ב') דר"מ סבר דב"ד חייבין להביא פר ור"י סבר די"ב שבטים מביאין י"ב פרים וכן פסק הרמב"ם ריש פי"ב משגגות, אלא דמדברי הרמב"ם מוכח דאף אם הקרבן בא מכל שבט ושבט אבל החיוב קרבן והבעלים של הקרבן הוי הב"ד, וז"ל: הרי ב"ד חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתן בהוראה ואע"פ שלא עשו הן בעצמן מעשה שאין משגיחין על עשיית ב"ד כלל בין עשו בין לא עשו אלא על הוראתן בלבד עכ"ל. והנה לר"מ שב"ד מביאין ואף לדין שכל שבט ושבט חייב מ"מ החיוב קרבן הוי על ב"ד והם הבעלים של הקרבן אין ב"ד חייב בעד ההוראה לבד, שבעד הוראה לבד לא מצינו שיתחייב בשום מקום קרבן אלא דע"כ המעשה עבירה של הצבור מצורף לב"ד והעבירה נקראת על שמם.

ולפ"ז מובן מה דבעינן לרב דימי שיורו לעשות אף דבכה"ת כולה חשיב הוראה אף בלי הוראה לעשות דבכדי לצרף עבירת הצבור לב"ד צריך דוקא שיורו לעשות, שההוראה לעשות אינו בעד השם הוראה דמלבד לעשות הוי הוראה אלא לעשות נצרך בכדי לצרף עבירת הקהל לב"ד. וכן מדויק לשון שמואל לעולם אין ב"ד חייבין וכו', דהוי דינא הנאמר בהוראת חיוב ב"ד.

אלא דצ"ב דאי מה דבעינן הוראה לעשות הוא בעד הצירוף עבירת העם לב"ד א"כ בזקן ממרא לכאורה לא היה מקום לזה ובגמ' קאמר דאי בעינן הוראה לעשות שוה דין ב"ד לזקן ממרא. וצ"ל דאף דלא בעינן צירוף

בזקן ממרא בפועל אבל צריך שהוראתו תהיה ראויה לצירוף.

ונראה עוד דמה דיחיד התולה בב"ד פטור אי נימא דהוי מגזזה"כ, ולא סברא של אנוס לבד (עיין לעיל שהבאנו דהוא מחלוקת רש"י ותוס') יל"פ יסוד הפטור הוא משום דחטא היחיד מצורף לב"ד וזהו מפקיע חיוב היחיד.

והנה עיין ברמב"ם פי"ב משגגות הל"ב וז"ל: במה דברים אמורים שב"ד חייבין ואלו העושים על פיהם פטורין מן הקרבן כשהיו המורים בב"ד הגדול וכו' ויאמרו לעם מותרין אתם לעשות. וכן אלו ששמעו מפי בב"ד אם אמרו לאחרים מותרים אתם לעשות עכ"ל. והנה אי לעשות הוי דין בשם הוראה בהוראה בטעות לכאורה רק היה צריך שב"ד עצמם יורו בהוראה לעשות שיחול שם הוראה אף דהיא הוראה בטעות על עצם ההוראה אבל השומעין מב"ד כשמגידים לאחרים לא היו צריכים שיאמרו לעשות, אבל אם הצריכותא של אמירת לעשות הוא בכדי לצרף עבירת הצבור לב"ד א"כ גם השומעין מב"ד שמגידין לאחרים את הוראת הב"ד צריכין שיאמרו לעשות בכדי לצרף מעשה העם לב"ד.

והנה אי נפרש כמו שפירשנו לעיל דמה דבעינן לעשות הוי תנאי בשם הוראה באופן דהוי הוראה בטעות צ"ע דינא דאף בהשומעין מב"ד צריכין שיאמרו לעשות וכמו שהקשינו לעיל.

ואשר נראה בזה דבספרי פרשת שפטים איתא גבי זקן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן ולא שומע מפי השומע דהיינו דהזקן ממרא צריך לשמוע ההוראה מב"ד הגדול בעצמו דאם שמע מאחרים לא חשיב דהוא חולק על הב"ד דצריך שיוורו בב"ד הגדול הוראה אליו ואם שמע מפי השומע לא חלה ההוראה אליו בפרט. אבל לענין חיוב פר העלם דבר לא מצרכינן שיהא הוראה אל העם דרך ישיר שאפילו ע"י שישמעו ג"כ מהני לענין חיוב פר אבל זה מפני שחלה גם על דברי השומעין שם הוראה ולכן בעינן שיאמרו לעשות.

והנה אי נימא דפטור היחיד הוא משום שמעשיו מצטרפין לב"ד וזהו מפקיע חיובו זהו לכאורה אפשר לומר דוקא אם שמע מב"ד הגדול אבל אי נימא דאף אם עשה ע"פ הוראת בב"ד של ג' פטור כמו שפירשו התוס' ד"ה לה בב"ד להנשא וז"ל האי בב"ד אינו סנהדרין גדולה שהי בב"ד יכולין להתירן לינשא עכ"ל, לכאורה זהו מדין אנוס, אבל ר' יהונתן מלוניל פירש דבמת בעלה הב"ד שהתירוהו הוא דוקא בב"ד הגדול.

והנה זה פשוט דמה דקאמרי התוס' דלענין מת בעלה יש פטור

לה

היחיד אף בב"ד של ג' זהו דוקא במת בעלה דב"ד מתירין האיסור ויש חלות בב"ד לענין מת בעלה אבל אי יתירו איסור חלב לענין זה לא חלה בב"ד והוראה זו באיסור והיתר רק חלה בב"ד הגדול שהן עמודי ההוראה אף בענין איסור והיתר וכדמבואר בפרשה בשופטים.

והנה במה שכתבנו לעיל דלרש"י ת"ת של גדול הדור בפ"ע לא חשיב הוראה ורק היה חשש איסור הוראה בשתויי יין משום שהיו שואלין אותו בתוך השיעור דברים להלכה אבל ת"ת בפ"ע לא חשיב הוראה ודלא כהרמב"ם דת"ת של גדול הדור חשיב כהוראה, יודה רש"י שבב"ד הגדול אף ת"ת בפ"ע חשיב הוראה.

במשנה דף ג' א' הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן והלך ועשה על פיהן ר"ש פטר ור"א אומר ספק. ועיין ברמב"ם פי"ד מהל' שגגות ה"ה; ב"ד שהורו בשגגה ונדעה להם בין שהביאו כפרתן בין שלא הביאו כל העושה כפי הוראתן שפשטה ברוב הצבור מאחר שידעו הרי זה מביא אשם תלוי... במה דברים אמורים במי שהיה עם ב"ד במדינה אבל מי שראה ההוראה והלך למדינה אחרת אע"פ שעשה אחר שידעו פטור שתלה בהן והרי א"א לו לשאול. ועיי"ש בהשגת הראב"ד א"א דדוקא שעשה אחר שחטאו רוב הקהל על פיהם שכבר נתחייבו ב"ד אבל אם עשה עד שלא חטאו רוב הקהל מביא חטאת יחיד שהרי פסק למעלה יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב וכ"ש כשעשה אחר שחזרו שהוא חייב. ופירוש השגתו דכיון דהרמב"ם פסק ריש פי"ג משגגות דיחיד שעשה ע"פ הוראת ב"ד חייב א"כ לא היה לו לפסוק דין המשנה שהיו דוקא לפי המ"ד דסבר דיחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, שהרי כאן שעשה היחיד אחר שנתכפרו הצבור הרי אינו בכלל הצבור שאין כפרה להבא ולכן דינו כיחיד התולה בב"ד והיה צריך לפסוק הר"ם דחייב חטאת.

והנה ממה דפסק הרמב"ם דפטור מקרבן חזינן דפטור התולין בב"ד אינו משום שמתכפרין בקרבן צבור וזהו שפותרתן שנכללו בכפרתן הפר העלם דבר שהרי הרמב"ם פסק דיחיד התולה בב"ד חייב ורק באופן דידן פסק שפטור משום שנגרר אחר הציבור אף שודאי אין לו כפרת הקרבן צבור שהרי עבר אחר שהביאו הצבור כפרתן. אלא דנראה דמה דבעינן לפטור היחידים שיעברו רוב הקהל אינו משום שיכללו כפרתן בכפרת הקרבן צבור אלא דהתולה בב"ד הוי פטור בפ"ע מקרבן יחיד וכמו למ"ד דיחיד התולה בב"ד פטור, אלא דמ"ד דסבר דבעינן דוקא רוב ציבור הוי משום דאי לא פשטה הוראתם ברוב צבור ורוב צבור עשו על ידן לא חשיב הוראה דכיון דהוראת הב"ד הוא בטעות א"כ אם לא פשט לא חשיב הוראה

כלל דבלא זה שפשטה ההוראה ונתקבלה ע"י הקהל לא היה נחשב לחלות שם הוראה, ולכן השתמש הרמב"ם בלשון פשטה ההוראה ברוב הקהל שהוא לשון מושאל מתקנת וגזירות ב"ד, דמה דבעינן שיעבור רוב הקהל הוא בכדי לקבוע השם הוראה דע"י זה שסמכו הקהל על פסק הב"ד זהו גופא קובעו להוראה, וזהו חידוש התורה דהוראה בטעות חשיב הוראה ע"י זה שנתפשט למעשה ברוב צבור. וכמו בגזירות ב"ד לא חלה הגזירה עד שפשטה ברוב צבור. ולפ"ז המשנה בדף ג' א' אלא אף למאן דסבר דיחיד התולה בב"ד חייב שהרי מה דבעינן רוב ציבור הוא בכדי שיחול שם הוראה על הפסק ב"ד המוטעת אבל כיון שכבר עשו רוב הציבור אפילו דהביאו כבר כפרתן הרי היחיד שתלה עליהן פטור שתלה בהוראת ב"ד. ומחלוקת התנאים אי יחיד התולה בב"ד פטור או חייב אינו מחלוקת ביסוד הפטור קרבן אלא דהוי מחלוקת אי חשיב הוראה או לא, אבל בנתפשט ברוב צבור אף דהוי בטעות חשיב הוראה ותולה בב"ד, ומיושב דברי הרמב"ם שפסק כמתניתין בדף ג' וגם דיחיד התולה בב"ד חייב.

והנה עיין בגמרא יבמות דף צ"ב ניסת ע"פ ב"ד תצא ופטורה מן הקרבן אמר זעירי ליתא למתניתין מדתני בי מדרשא דתנן בי מדרשא הורו ב"ד ששקעה חמה ולבסוף זרחה אין זו הוראה אלא טעות ורב נחמן אמר הוראה היא, דזעירי סבר דאי הוי טעות במציאות כגון אי הורו ב"ד דכבר שקעה חמה בשבת והתירו לעשות מלאכה לא חשיב הוראה דאין זה אלא טעות וכן לענין מת בעלה דכיון דהוי טעות במציאות לא חשיב הוראה והלכך מי שעשה ע"פ הוראה זאת לא חשיב תולה בב"ד להפטר מקרבן חטאת או אם עשו הצבור להתחייב בפר העלם דבר, ורב נחמן סבר דלענין מת בעלה חשיב הוראה שלא על נאמנות העד אנו סומכין וב"ד רק מבררין ע"פ נאמנות שמת בעלה אלא שב"ד מתירין האשה להנשא וע"פ ב"ד עושין שאין ע"א מברר אלא שב"ד קובעין על ידי הע"א להתיר האשה להנשא. ובגמ' א"ר נחמן תדע דהוראה היא דבכל התורה כולה ע"א לא מהימן והכא מהימן מ"ט לאו משום דהוראה היא, דהיינו דאין ב"ד רק מבררין ע"פ הע"א שהרי ע"א אינו נאמן בדבר שבערוה אלא דהוי היתר ב"ד אלא שקובעין היתרם על ידי הגדת הע"א ולכן אין כאן טעות במציאות שאין ב"ד רק מבררין אלא מתירין ולכן חשיב כטעות בדין והיא הוראה, ולכן רבינו אברהם מן ההר סובר דע"א מהני דוקא בב"ד אבל אי ניסת תצא דאין נאמנות לע"א כלל בלא היתר הב"ד, ואף החולקין עליו מודין לעיקרון של דברים דבעינן להיתר ב"ד להנשא אלא דסברי דעכשיו יכול הע"א להעיד בב"ד ויחול ההיתר למפרע.

ובגמ' שם: אמר רבא תדע דטעות הוא דאילו הורו ב"ד בחלב ובדם להיתירא והדר חזו טעמא לאיסורא כי הדרי ואמרי להיתרא לא משגחינן

להא ואילו היכא דאתא עד אחד שרינא אתו תרי אסרנא כי הדר אתא עד אחרינא שרינן לה מ"ט לאו משום דטעות הוא. ונל"פ הוכחתו של רבא, דע"א הוי מברר גרידא ולכן חשיב טעות דאי הוי מבררי כיון שעתה בא ע"א אחר שאומר שעתה מת יש לנו לקבל נאמנותו ובירורו, אבל אם אין ע"א מברר ובהך דינא כבר בא ע"א שהוכחש על ידי ב' עדים אין לסמוך עוד על דברי ע"א אחר שכיון שראינו בהך דינא ע"א שקרן אין לב"ד לקבוע הדין עוד על דברי ע"א, דאי נימא דאין הע"א מברר אלא שב"ד מעצמן מתירין ע"פ דברי ע"א אין לב"ד לחזור לדבריהם הראשונים שהוברר פעם אחת שאינו אמת. אבל כיון שאין הדין כן חזינן דע"א מברר וכיון שעתה יש בירור חדש אין בידינו לדחות נאמנותו ובירורן של דברים של העד. ולכן חשיב כהוראה ולא טעות.

ועיין ברמב"ם פ"ד משגגות ה"ג וז"ל: הורו ב"ד שיצא השבת לפי שנתכסית החמה ודימו ששקעה חמה ואחר כך זרחה אין זו הוראה אלא טעות וכל שעשה מלאכה חייב אבל ב"ד פטורין. וכן אם התירו ב"ד אשת איש להנשא לפי שהעידו בפניהם שמת בעלה ואחר כך בא בעלה אין זו הוראה אלא טעות והאשה ובעלה האחרון חייבין חטאת על שגגתן וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. ועיי"ש במשנה למלך שתמה על דברי הרמב"ם, דכיון דהוא פסק ריש פ"ג משגגות דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב חטאת א"כ גבי מת בעלה אפילו בלא טעמא דטעות הוא היתה חייבת חטאת כיון שיחיד התולה בב"ד חייב ולמה נחית הרמב"ם לטעמא דלא הוי הוראה אלא טעות.

אלא דלפ"ז מיושב היטב פסקי הרמב"ם, שישדנו כבר דמה דלהרמב"ם יחיד התולה בב"ד חייב חטאת ורוב קהל פטורין מחטאת יחיד הוא משום שרק התולה בהוראת ב"ד פטור וכיון דכאן כל ההוראה היא בטעות לא חל עליו שם הוראה אלא בתנאי שיעבור רוב הציבור ולכן השתמש הרמב"ם (ריש פ"ג משגגות) בלשון שפשטה ההוראה ברוב צבור דהוי תנאי בתקנה והוראת ב"ד. אבל בנידון דידן גבי מת בעלה ונמצא שהעד שקר, הרי עצם ההוראה שהיא היתה מותרת לא היתה טעות שכך יש לב"ד לפסוק על פי הגדת הע"א דהטעות לא היתה בדין אלא במציאות וכיון שזה טעות צדדי אבל עצם ההוראה נכונה היתה לא מצרכינן שיפשוט ברוב צבור, אבל כיון דאנן פסקינן דהוי טעות ולא הוראה לא חשיב כתולה בב"ד, אבל אי פסקינן דהוי הוראה דטעות צדדית במציאות לא חשיב כטעות ונחשב להוראה לא היו צריכין לרוב הקהל, שרוב הקהל הוי תנאי בשם ההוראה ולא בעצם הפטור קרבן. והרמב"ם סבר שכל הסוגיא ביבמות אזלא אף למ"ד דיחיד התולה בב"ד חייב קרבן, ואתי שפיר דברי הרמב"ם.

[אלא דצ"ע הגמ' דף ג' דאיבעיא בגמ' אי הורו ב"ד שחלב על הקבה מותר ועשו מיעוט הקהל על פיהם והורו הוראה אחרת שחלב על הדקין מותר ועשו מיעוט הקהל אי מצטרף לרוב צבור ואת"ל דמצטרף מיעוט בחלב ומיעוט בדם איבעיא אי מצטרף ואת"ל דמצטרף איבעיא מיעוט בחלב ומיעוט בע"ז ונשארה הגמ' בתיקו, והרמב"ם פי"ג משגגות ה"ד פסק וז"ל הורו ב"ד בחלב מן החלבים הוא מותר ואכל מיעוט הקהל על פיהם ונדע להם שחטאו וחזרו בהן ואחר כך הורו שע"ז פלונית מותרת ועבדו אותה ע"ז מיעוט אחר על פיהם וכשיצטרפו האוכלים לעובדים יהיו רוב הרי אלו מצטרפין אע"פ שהיתה להן ידיעה בינתים עכ"ל. והנה לפי"ד שמה דבעינן לרוב ציבור הוי דין בשם הוראה קשה מה יועיל צירוף שני המיעוטין שהרי כל אחת הויא הוראה בפ"ע ולכל הוראה מיוחדת אין רוב צבור, וצ"ע.

וכן קשה פסק הרמב"ם מהגמ' יבמות דף צ"ב דמבואר להדיא דמה דלר"א היא חייבת קרבן אפילו אי הוי הוראה משום דר"א סבר דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, ומשמע דאי נימא דפטור בקרבן משום דפסקינן דיחיד התולה בב"ד פטור.

הערות על המנחת חינוך - מצות מילה

המשך ממסורה טז

דעת המנ"ח דליכא איסור בחיתוך הערלה תוך זמנה או בלילה אפילו לאחר זמנו, דלא מיקרי מבטל מ"ע אלא בזמן שחובת עשייתה וקיומה עליו. ואף בביטול מ"ע המתהווה בקו"ע - כגון בחמץ ק"פ, ולא דוקא בביטול של שוא"ת כגון בשופר ובמצה בימים שאינם ר"ה או פסח, דאף כשמבטל העשה ע"י פעולה, סוכ"ס אין עשייתו ביטול העשה, אלא אי-עשייתו שנגרמה ע"י פעולתו הוא.

והנה לענין מילה בלילה, כבר דיברנו לעיל בקשר למ"ע שהז"ג, והסברנו דיש מקום לומר דלא כדעת התוס', דאף בלילה יש חיוב מילה, וכן לא מסתבר ח"י הרמנ"ח לענין לילה, וז"פ. ואף לענין מה שחידש לענין תוך זמנו, נמי נראה דליתא, דאפילו נאמר שחיוב האב הוא למול בעצמו - מ"מ ז"פ שנכלל בהחיוב שמעת לידת בנו יתעסק האב במילת בנו. ואע"פ שאין הבן ראוי עדיין לקיום מצות המילה, מ"מ כבר בעת לידתו י"ל דחלה עליו מצוה זו. משל למה הדברדומה, להא דמבואר במס' סנהדרין (כ): ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להן בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה וכו'. דמפשוט הלשון משמע שתיכף בשעת כניסתן לארץ נתחייבו בכל הג', אע"פ שבסדר קיומי מצוות אלו בעינן שתקדום האחת לחברתה בדוקא, ושלא ישנו את הסדר. ש"מ, שיכול להיות חיוב במ"ע, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן הכשר קיומה ועשייתה. וה"נ במילה. וכן י"ל לענין תמידין שבכ"י, שהר"מ מנה קטרת ב' פעמים בכל יום, וב' תמידין, וכן ב' פעמים ק"ש בכל יום, רק למצוה אחת, והרמב"ן תמה עליו בזה (סוף שרש ט' בספר המצוות) וכתב למנות כל אלו לשתים שתיים מצוות, דהר"מ חילק בין תפילין לציצית, דתפילין מנה לב' מצוות וציצית למצוה א', ואע"פ שבשניהם אין מעכבין זא"ז, מ"מ בלבן ותכלת הוא קיום אחד, ואף דאין מעכבין, מ"מ הקיום הוא חסר ובלתי-שלם. אבל בתפילין אינם שייכים להדדי כל עיקר, וקיום שלם יש בהנחת כ"א לבדו. (ולפי"ז צ"ל דהא דדרשינן כ"ז שבין עיניך יהיו שתיים, הוא אך ורק מדרבנן, כן אמר רבינו בשיעורי או"ח, עיי"ש). ולפי"ז צ"ע, דב' התמידים וכן הקטרת וק"ש, אינן מעכבין זא"ז, ולכאורה פשוט הדבר שהם קיומים נפרדים, וכל אחת שלימה בלי חברתה עמה. ועיין ברכות ר"פ תפלת השחר (כ"ו). ...משום דחד יומא הוא... עבר יומו בטל קרבנו וכו', וצ"ע, דלפי"ז

לא תהיה השלמה לתפלת שחרית בתפלת המנחה שתיים, דאילו עברו זמן תמיד של שחר, אין מקריבין שנים בין הערבים. ורש"י תירץ דאמוספין קאי, ותמוה, דתפלות כנגד תמידים תקנום ולא כנגד מוספין (עיי"ש בספר לשון הזהב לר' זאוו מליזענסק). ונ"ל עפ"י הר"ם הנ"ל שבספר המצוות, דאף דבקיומי מצוותיהן חלוקים הם תמיד של שחר מתמיד של בין הערבים, מ"מ חיוב אחד יש לשניהם, דקרא כתיב - שנים ליום עולה תמיד, ר"ל, דבעת עלות השחר ותחילת היום, חל חיוב ב' התמידים, אף שעדיין אין זה עת הכשר וקיום מצות התמיד השני - ולכך הן נמנות כמצוה אחת במנין המצוות - שהרי שניהם באים מחיוב אחד, ולכך אמרינן בגמ' דוקא עבר יומו בטל קרבנו, שקצת שייכות יש לתמיד של שחר אף לאחר זמנו בו ביום, שעדיין הוא זמן חיובו, שהרי מקריבין אז התמיד האחר שנתחייבו בו מכח אותו המחייב ואותו החיוב שעל פיו נתחייבו בתמיד הראשון, ולענין זה עדיין הוא זמנו דתמיד של שחר. עכ"פ חזינן מזה דיכול להיות חיוב במ"ע אף ע"פ שעדיין לא הגיע זמן קיומה והכשר עשייתה.

ואין דעתינו בניגוד לחי' הרמנ"ח ענין כלל למחלוקת הרמ"א והש"ך במל תוך זמנו אי בעי פעם שניה הטד"ב, דדעת הש"ך י"ל או דס"ל דת"ז לא מיקרי ערלה עפ"י דין כמסקנת הירושלמי, וממילא לא מיקריא מילה אם אינה באה להפקיע ערלה, או אף דנקרא ערלה, מ"מ דמיא ללילה, דמילה פסולה ת"ז, כמו שמילה בלילה פסולה היא. ובשיטת הרמ"א, י"ל דלא ס"ל כהירושלמי. אך אכתי קשה, דבש"ס דילן מידי ספקא לא יצא (שנסתפקו בערלה תוך זמנה). וצ"ל דמחלק בין ערלות לבין שם ערל שעל הגברא, דשם ערלות על כיסוי העטרה פשיטא דיש לו - משעת הוולדו, ולכך מיקריא מילה, שמפקעת ומסירה ערלות זו. אך לענין תרומה, צריכים גברא ערל בכדי לאסור סיכתו, וקודם בוא זמן אפשרות תיקון הערלות, לא מיקרי הגברא ערל לפסח ולתרומה, דשם ערל זה שעל הגברא הוא כעין קנס על שעדיין לא קיים המצוה, ובתוך זמנו אינו מן הראוי לקונסו, שהרי עדיין לא נתחייב בהמצוה בפועל. וזוהי שיטת הר"ת, דבמתו אחיו מחמת מילה, אוכל הוא בתרומה, דמעולם לא היתה אפשרות לימול זה התינוק, וא"א לשם ערל לחול על הגברא עד שניתן לו תחילה אפשרות תיקון מצבו ולא יתפוס בה. ולכך, אף בלילה פשיטא דהוי ערל (דערל נתמעט מק"פ, ואכילת הפסח בלילה היא. רבינו) דלא כחקירת מנ"ח להלן במצות פסח, דמאחר שהיתה לו פעם אחת האפשרות לתקן א"ע, שוב חל עליו השם ערל לחלוטין, ונשאר עליו אפילו בשעה שהוא לילה, ואינו יכול אז לתקן ערלותו.

בענין הטד"ב, הבה"ג עשה פשרה בין גר לנולד מהול, ופי' התוס' דגר מתחילה היתה לו ערלות משא"כ נולד מהול. ויש מהראשונים שאמרו לפי פירוש התוס' - עיין רא"ש בשם הר"ש משאנץ, וערז"ה) שחילוק יש בגר

מא

גופא אם הוא נולד מהול או לא, דהטד"ב, בעינן שתהיה מן הערלות, כלומר מאבר הערלה, דהיינו אבר שהיתה בו ערלות, אבל אם נפרש בכוונת חילוק התוס' דגר היתה לו ערלות, שכוונתם לומר שם ערל מכח קרא דכל הגויים ערלים - ואפילו בנולד מהול, צ"ל דהטד"ב דהוי מאבר הערלות, היינו מאבר שדרכו וטבעו להיות בו ערלה, וששם ערלה דתינוק ישראל תלוי במציאות הערלה שעל עטרתו.

מן הראוי להעיר שחילוק יש בין ביטול מ"ע לאיסור עשה, דהיינו לאו הבא מכלל עשה, כלשון הגמ', ואם לבש בגד בן ד' כנפות בלתי-מצויץ, לא עבר על איסור עשה, אלא ביטל מ"ע, עסה"מ מ"ע צ"ו וכו' - להיות נבילה מטמאה וכו'. והשגת הרמב"ן דזה עובדא הוי, ולא מצוה. וצ"ל בדעת הר"ם, כמש"ב במצוה קמ"ט וכו' לבדוק בסימני בהמה עוף וחגבים וכו', דאין זו מצוה - לתפוס חגבים ולבדוק סימניהם, אלא די"ל דהוי לאו הבא מכלל עשה, דהיינו, איסור עשה. וה"נ בטומאות הוי איסור עשה, שלא יכנס למקדש ושלא יאכל תרומה וכדומה. אך בזה יש להסתפק, מתי הויא מצוה בקיום, ומתי רק איסור עשה. ונ"ל בזה, דהיכא דאיכא בלא"ה איסור לאו, אז יש להבין בהעשה איסור עשה - כטומאה, כל צפור טהורה תאכלו, בדיקת סימני בהמה וכו', לנכרי תשיך, ועוד, היכא דא"א עפ"י סברא להבינו כמות שהוא, דבעשייתו הויא קיום עשה, כמו בבדיקת סימנים, דזה רחוק מן השכל. ועיין בכל זה. (מכתבי צ.ש.).

בענין קריאת התורה ודבר שבקדושה

הקורא את המגילה עומד ויושב (כא). עיין ר"ם פ"ב ה"ז ממגילה - אבל לא יקרא בצבור יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור. והירושלמי נראה דסובר שאף בצבור מותר לקרא לכתחילה מיושב, דליכא בקריאת המגילה משום כבוד ציבור. (עיי"ש בלח"מ.) והנה בגמ' איתא: תנא משא"כ בתורה, דהיינו, שהקורא בתורה צריך שיעמוד. והנה קרה"ת אינו אלא בציבור, וא"כ לדעת הר"ם שאף במגילה בציבור צריך הקורא לעמוד, מאי משא"כ בתורה. וצל"פ דבמגילה בדיעבד יצאו הציבור אף אם קרא הש"ץ בישיבה, משא"כ בתורה, שאף בדיעבד לא יצאו י"ח הקריאה שקראו בישיבה. וכ"כ הר"ם שם בהל' מגילה - קראה עומד או יושב יצא ואפילו בציבור. אבל בהל' תפילה פי"ב הל"א לא הזכיר דין עמידה בבעל קורא רק במתורגמן - ואין המתורגמן נשען ולא לעמוד ולא לקורה, אלא עומד באימה וביראה. וזה צ"ע. (וכ"כ הטור להדיא סי' קמ"א, שבקה"ת לא י"ח הקריאה שקרא בישיבה אפילו בדיעבד, עי' מג"א שם ובמחצית השקל.) וצל"ה, במה שונה קה"ת מקריאת המגילה, שלמרות כבוד הציבור במגילה יצאו הכל בדיעבד, משא"כ בתורה, דכבוד הציבור חשוב כ"כ עד שלא יצאו אפילו בדיעבד. (ועי' פנ"י וטו"א.)

והנה שיטת הרמב"ן (ספר המצות מ"ע ה') היא דתפילה אינה חיוב מה"ת, אבל אם התפלל, ודאי יש קיום של תפלה מדאורייתא במה שהתפלל (וז"ל שם: אלא ודאי ענין התפילה אינו חובה כלל אבל הוא ממידת חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קראנו אליו.) וצל"פ, שאף שכל קה"ת אינו אלא מדרבנן (רמב"ם שם), היינו דוקא שחיוב הקריאה דרבנן הוא, אבל ענין הקריאה ודאי דבר תורה הוא, ואם קורא בו בצבור - אף דליכא חיוב מה"ת, קיום של קריאת התורה בצבור ודאי יש כאן (כדברי הרמב"ן לענין תפלה). והרא"י מהקהל, תקרא את התורה הזאת וכו' (פ' וילך), דליכא למימר שפ"א ב'ז' שנים יש קיום של קה"ת, ובשאר שנות היובל אין הס"ת והלימוד פועלים קיום בקריאתם, אלא ודאי, דבכ"מ ובכ"ז יש קיום של קה"ת בצבור, אלא דבמוצאי שמיטה יש חיוב מיוחד ע"ז, משא"כ בשאר זמנים. וזה ברור. אך יש להסתפק אם קיום זה הוא דוקא בקריאת תושב"כ בצבור, או אף בלימוד תושבע"פ ברבים. ומקור הספק הוא - מנתינת התורה. דתושב"כ, שניתנה לכנסת ישראל כולה בפרסום גדול, שפיר שייך לומר בה שיש קיום לימוד תושב"כ בציבור, דדנים קריאתה מנתינתה. משא"כ בתושבע"פ, שנאמרה למשה מסיני - למשה ביחידות בלא כלל ישראל, וכל הדיבורים והקריאות היו דוקא למשה לבדו, שייך לומר בה דליכא אפילו קיום מן התורה - בלימוד תושבע"פ ברבים.

מג

אך נ"ל, דאף בתושבע"פ אם נלמד ברבים יש קיום מיוחד (מה"ת), דהנה מבואר בירושלמי (ריש פירקין) ר' חגי אמר ר' שמואל בר רב יצחק עייל לכנישתא חמא חד ספר מושט תרגומא מן גו סיפרא. א"ל אסור לך - דברים שנאמרו בפה - בפה, ודברים שנאמרו בכתב - בכתב. וכ"פ הרמב"ם. ומפורש בירושלמי זה שתרגום של תורה - מיקרי תושבע"פ, דכל הבנת הלימוד מיקרי תושבע"פ, דידוע לך (מג"א סי' נ' סק"ב) שאם לומד משניות בלי הבנה - לא קיים בזה מצות לימוד, דעיקרו תלוי במחשבה ובהבנה, ולא בדיבור. והגית - עיקר מצות תושבע"פ תלוי בהגיון (אך ראייה זו אינה חזקה כ"כ, דמצינו הגיון אף של דיבור - בספר תהלים). אשר לא כן בתושב"כ, דאף בקריאת פסוקים מבלי להבין, קיים בזה מצוה. (וכ"ה בשו"ע הרב), דתושב"כ יש לה צורה - סדר כתובים - ולכך בקריאתה קיים מצוה, שהרי הוציא בפיו צורה של פסוק שהוא חפצא של תורה. (ולכך נקראת מקרא, שאף בקריאתה, מבלי להבינה, איכא מצוה). משא"כ בתושבע"פ הרי אין לה צורה מיוחדת, וכל עיקרה תלויה בהבנה ובתפיסת דינים במוח, ועליה אה"כ, ושננתם - שיהיו משוננים בפיו, דהיינו מצות הבנה (ועל כן נקראת משנה - ע"ש השינון וההבנה). ומה שחייבו חז"ל ללמוד - אף תושבע"פ - בקול - חיים הם לכל מוצאייהם א"ת... מוצאייהם (עירובין נ"ד א'), ובניגון: כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה וכו' (מס' מגילה ל"ב ע"א), אין אלו מתנאי מצות לימוד ומצורת קיום המצוה, אלא תחבולות בעלמא בכדי לזכור הלימוד. (וכ"כ המקור ברוך, במבוא פ"ב ס"ג). ומאחר שכן, אף תרגום של תושב"כ דינו כתושבע"פ, שאף לו ליכא צורה מיוחדת ועניינו הבנה ותפיסה במוח, ולא דיבור בפה. ואם כך הוא, הרי מפורש בכתובים שיש גם קיום מיוחד של לימוד תושבע"פ בציבור - דהא עזרא תיקן שיהיו מתרגמין בשעת הקריאה. ויקראו בספר תורת ה' מפורש ושום שכל ויבינו במקרא (נחמיה ח' ח'), ובגמ' פירשו - מפורש זהו תרגום (לעיל כ"ג א'), ואף בהקהל, שממנו למדנו שיש קיום מיוחד של קריאת התורה בציבור, אף ממנו יש ללמוד שיש קיום מיוחד ללימוד תורה שבעל פה ברבים, דאף בה כתוב למען ישמעו ולמען ילמדו. ובחגיגה (ג' א') אם אנשים באים ללמוד (דהיינו להבין, דלא היתה סתם קריאה, אלא היו מתרגמים ומבארים) נשים באות לשמוע וכו'. - והיוצא מדברינו, שאף שאין חיוב בלימוד התורה בציבור, עכ"פ קיום מיוחד בציבור יש בזה, בין בקריאת התורה, ובין בלימוד התושבע"פ. אך עדיין עלינו להגדיר מהות הקיום המיוחד הזה וטיבו.

תנן (לקמן כ"ג ע"ב) ואין קוראין בתורה פחות מעשרה. ובגמ' - מה"מ, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מיו"ד. וצל"ה, דבשלמא עניית קדושה וברכו שפיר יש להחשיב לדבר שבקדושה, דיש בהם מענייני קבלת עול מלכות שמים,

אבל בקריאת התורה צ"ב, במה נחשבת לדבש"ק. והנה ידוע מאמר ריב"ק בברכות (י"ג.) למה קדמה פרשת שמע לוחיה, כדי שיקבל עליו עמ"ש תחילה, ואח"כ יקבל עליו עול מצוות. אך בהבנת "קבלת עול מלכות שמים" צריכים אנו לביאור הרמב"ם (פ"א ה"ב מהל' ק"ש) - ומקדימים לקרות פרשת שמע מפני שיש בה (א) יחוד השם (ב) ואהבתו (ג) ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. ומדבריו מפורש יוצא, שקבלת עומ"ש כוללת כל אלו הג'. (ודרך אגב, ביאר רבינו, שענין "ותלמודו" שבר"ם, עניינו הוא לא רק ללמוד אלא אף ללמד, כי כל הלומד שלא ע"מ למסור לימודו לאחרים, ולהמשיך הוא בעצמו שלשלת היהדות - הרי חסר לו לזה הקבלת עומ"ש הנצרכת, וצ"ב.) ואם כן, שבלימוד התורה יש ענין של קבלת עול מלכות שמים, הרי מבואר מאלו הוא, שכשיש שם לימוד התורה בעשרה, נחשב לדבר שבקדושה, ככל ענייני קעמ"ש ביו"ד. וכן נמי יש ללמוד מנוסח הברכה, ברכו, ואח"כ אשר בחר בנו וכו', דלכאורה יפלא, מה עניין הקדמת ברכו לקה"ת. הלא בברכת התורה של היחיד אין כלל ענין של ברכו, ומה שייכותו לקריאת התורה. אלא הוא הדבר אשר דיברנו, שקה"ת בציבור הוא דבר שבקדושה מחמת שיש בו ענין קבלת עומ"ש, ובכדי להוציא קבלה זו הטמירה ונעלמה בקריאה מן המובן והנגיש אל המפורש והפועל, מקדימים הקריאה באמירת ברכו. וכן מבואר ענין זה מקדיש דרבנן, הנזכר בש"ס בשם יהא שמיה רבא דאגדתא (סוטה מ"ט ע"א), דמתוך התעסקות בלימוד, שבו ענין קבלת עומ"ש אכן בלתי מפורש, מסיימים בקדיש המפורש להדיא את הכונה של הלימוד הקודם. ושוב פעם, אף זה יש ללמוד ממתן תורה בסיני - דנתינתה אז היתה בגילוי שכונה וקבלת עומ"ש, ובודאי היה קידוש השם בפהרסיא. וכמו כן בקריאת התורה שלנו, נחשבת היא לדבר שבקדושה. ועל כן למדו בירושלמי (בריש פירקין) כמה דינים ממעמד הר סיני לקריאת התורה שלנו: ר' שמואל בר יצחק עאל לבי כנישתא חזי האי איניש דקאי ומתרגם סמוך לעמודו. א"ל אסור לך, כשם שניתנה תורה באימה, כך אנו צריכין לנהוג בה באימה. וכן דין - כשם שניתנה תורה ע"י סרסור. ואף דין בפה - בפה, ובכתב - בכתב. וכן בברכות (כ"ד ע"א) תניא והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת מה להלך באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן... מכאן אמרו הזבים מותרים לקרות בתנ"ך, אבל בע"ק אסורים. ר' יוסי אומר שונה הוא ברגילות ובלבד שלא יציע את המשנה. ופ' בערוך, דהיינו ללמד לאחרים, דלר"י לא גמרינן מסיני אלא בלימוד בציבור, דאז הוא דנחשב לדבר שבקדושה כמש"ב. (עיין בספר בנין הלכה שג"כ פירש כן בדעת ר' יוסי. ד"ע.) ולשון הר"ם (פ"ג מחגיגה ה"ו) כ"ה: וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שידועים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו

מה

לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הקל, עכ"ל.

ומעתה, מיושבת שיטת הרמב"ם לענין עמידה בשעת קה"ת, דאין כוונתו לומר שבתורה כבוד הציבור מעכב אפילו בדיעבד, ובמגילה - דוקא לכתחילה, דבשניהם הוי ענין כבוד הציבור רק לכתחילה, אלא דמאחר שלקריאת התורה הרי יש דין דבר שבקדושה, וידוע שדבר שבקדושה בעי עמידה דוקא, שפיר י"ל שהעמידה מחמת דבר שבקדושה היא שמעכבת בקורא בתורה מיושב. ובה שונה מגילה מתורה, דבקריאת המגילה אין ענין נוסף זה של דבר שבקדושה. והנה בכל דבש"ק נחלקו האחרונים אם רק הש"ץ צריך לעמוד, או אף הקהל עומדים. והמהרי"ל הביא ממנהר"י סגל שלא לעמוד לקדיש ולא לברכו, אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר מעומד וכו' (עט"ז רס"י נ"ג ומג"א סי' נ"ו סק"ד). וכן נהג האר"י ז"ל. אך דעת הרמ"א היא, שאף הציבור צריך שיעמוד בדבש"ק, וכן הביא המג"א מהירושלמי שלמד כך מדקם עגלון מלך מואב מעל כסאו. ומאחר שמנהגנו כהרמ"א - להחמיר ולעמוד בכל דבר שבקדושה, א"כ נראה לפסוק - מצד הדין - שבשעת קה"ת על הקהל כולו לעמוד, וכדעת המהר"ם, מובא ברמ"א (סוף סי' קמ"ו). וכ"פ הט"ז (שם). (ודרך אגב הזכיר רבינו, שבקדושה אף מהר"י סגל מודה דצריכים הכל לעמוד, דקרא כתוב ורגליהם רגל ישרה, והקדושה שלנו היא כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, ע' סי' קכ"ה ס"ב ובמג"א שם. שהרי האר"י ז"ל נהג כמהר"י סגל).

ואל תקשה א"כ למה אין עומדים הציבור כשאומרים פרשת שמע, שהרי לפי ריב"ק מקדימים קריאתו מפני שיש בו קבלת עול מ"ש, וקעמ"ש בציבור, היינו דבר שבקדושה דבעי עמידה, בכ"מ. די"ל דהתם גזה"כ הוא בשבתך בביתך, שכל אדם קורא כדרכו (ברכות י' ע"ב).

ת"ר מימות משה ... לא היו למדים תורה אלא מעומד. משמת ר"ג ירד חולי לעולם, והיו למדים תורה מיושב. והיינו דתנן משמת ר"ג בטל כבוד תורה. ולכאורה צ"ב, מפני מה בטל כבוד התורה בזה שישבו, וכי כל כך ה' הדבר נוגע לכבוד התורה. אלא נל"פ, דמתחילה כשלמדו ברבים בישיבות, ולמדו בעמידה, מלבד קיום מצות לימוד התורה ה' בידם אף הקיום של דבר שבקדושה ומצות קידוש השם (כמ"ש, שאף בתושבע"פ היה הדבר כן). אבל כשלמדו אח"כ מיושב, הרי לא היה בידם אלא מצות לימוד התורה, אבל בלימודם לא נתהוה דבר שב"ק. והיינו ביטול כבוד התורה. שבאמת ע"י לימודה ברבים ה' צ"ל קיום מצות ק"ה, ונתבטלה, דעמידה מעכבת בדבר שבקדושה.

... כתוב אחד עומד ואשב בהר, וכתב אחד אומר ואנכי עמדתי בהר. אף דישיבה כתוב במ' יום הראשונים ועמידה בימים אחרונים, מ"מ קשה, דבימים אחרונים כתיב "כימים הראשונים" להקישם, כמ"ש שם רש"י. (וכ"כ המהרש"א). ונל"פ שג' תירוצי הגמרא לא באו רק ליישב סתירת הכתובים, אלא ללמד הלכות בת"ת:

אמר רב עומד ולומד יושב ושונה, דהנה הא דבעינן שיעמוד הש"ץ נלמד מדכתיב ואתה פה עמוד עמדי, שמשנה וגם הקב"ה בעמידה, כביכול. דדבר שבקדושה (כלימוד התורה בציבור) בעי עמידה. אך צ"ע, דהתם לא ה' יו"ד ולא פרהסיא ה'. וא"כ למה הצריך הש"ת עמידה - הלא לימוד התורה ביחיד איננו מהוה קיום של דבר שבקדושה. וצל"פ דמאחר שלמד מרע"ה עם הש"ת בכבודו ובעצמו, שהוא מלא כל הארץ כבודו, כפרהסיא דמי. ומפני כך - עומד ולומד. אבל כשחזר על הדינים בעצמו, שלא בסיוע הש"ת, הרי היה אז רק לימוד התורה ביחיד, ולא הוי מקום לחיוב עמידה מטעם דבש"ק.

ר' חנינא אמר לא עומד ולא יושב אלא שוחה. פירוש, בהשתחואה. (וכ"כ המהרש"א בח"א, ודלא כהתורה תמימה פרשת עקב דהיינו סמוך, שלדעת הרמ"א חשיב ישיבה ועמידה גם יחד). ולשון "ושחה" נל"פ דהוא קידה, דהיינו כבישת פניו בקרקע. (על להלן כ"ב ע"ב, ולשון הרמב"ם ז"ל הל' עכו"ם פ"ו ה"ח). דבשעת קיום דבר שבקדושה, צריכים להשתחוות, או עכ"פ לעשות מקצת השתחוואה. וכן מבואר בנחמיה (ח' ו'): ויברך עזרא את ד'. ויענו כל העם אמן... ויקדו וישתחוו לה' אפים ארצה. אך קשה לפ"ז, למה אין אנו משתחווים בשעת קה"ת (כמו שאנו עושים בשעת ברכו, עכ"פ). ונל"פ, דליכא קיום השתחואה אלא בבית המקדש בלבד, ועזרא בבהמ"ק היה. וכן משה, שהר סיני היה קדוש אז קדושת ביהמ"ק. (מנגוע בהר וקצהו וכו'. מניין לרבות בית עולמים, במכילתא, ועיי"ש בספר תורה שלמה. ד"ע.) ולפי"ז בקריאת התורה בהקהל י"ל שהיה העם משתחוה, וצ"ע בזה. (ובמק"א העיר רבינו בענין זה - אי איכא קיום של השתחואה חוץ למקדש מדברי הירושלמי במס' יומא. ד"ע.) ואין להקשות לדברינו מהא דמשתחווים העם ביוה"כ באמירת סדר העבודה, דהתם אינו אלא זכר למקדש. ודרך אגב הזכיר רבינו את דברי הרמ"א והט"ז (סי' תרכ"א) שהש"ץ לא ישתחוה דהוי הפסק.

רבא אמר רכות מעומד, וקשות מיושב. כלומר, דמעיקרא דדינא היה מחויב לעמוד, מטעם דבר שבקדושה, אלא, דכשהגיע לדינים הקשים היו לפניו ב' אפשרויות: או ללמוד מעומד כי היכי דתיהוי דבש"ק, אבל בזה היה ממעט בהבנתו ובמצות תלמוד תורה, או ללמוד מיושב בכדי לקיים

מז

מצות לימוד ביותר, ולוותר על קיום דבר שבקדושה. ובה פסק מרע"ה ואשב בהר, שבהפסד ביטול תורה אין משגיחים בדברים שבקדושה. וכעין זה פסק הגר"ח מוואלאזין, ז"ל, שכשדביקותו בה' מפריע ומעכב את לימודו, שלא ישגיח כ"כ בענין הדביקות (בספר נפה"ח, ש"ד).

ומכל אלו התירוצים יוצא מפורש כדעת המהר"ם, שאף הקהל צריכים לעמוד בעת קה"ת. (ובפרמ"ג סי' קמ"ו במש"ז העיר ע"ז, שהש"ץ במקום הקב"ה הוא, והציבור במקום מרע"ה, ומאחר שעמד מרע"ה בלמדו את התורה, סימן הוא שאף העם צריך לעמוד.) ואגב הזכיר רבינו, שלדעתו זה שנהגים לעמוד בעת פתיחת הארון לשיר הכבוד ולשיר היחוד וכל הפיוטים בימים נוראים, אין זה לכבוד הס"ת בעיקר (דארון קודש כרשות אחרת דמיא, עי' ט"ז יו"ד רס"י רפ"ב), אלא מדין דבש"ק, דבפיוטים ובשירים אלו יש מענייני קבלת עומ"ש - ה' מלך ה' מלך וכו', ובכך לך הכל יכתירו, לקל עורך דין וכו', וכל מאמינים שהוא קל אמונה וכו'.

הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה. הנה בחמשה מקומות מצינו ברכה בין מלפניה ובין מלאחריה בקריאות: בתורה, במגילה, בהלל, בפסד"ז, ובברכות ק"ש. וצל"ה, במה שונים ב' מצות הראשונות - תורה ומגילה, מהשאר, שבשאר מצוות הברכה שלאחריה איננה פותחת בברוך, דחשיבה סמוכה לחברתה (לברכה הראשונה), דפסוקים אינם חשובים הפסק, (עי' תוס' פסחים ק"ד ע"ב). משא"כ בקריאת התורה והמגילה, דפותחת בברוך. ונל"פ, דבתורה (נביאים - ברכות ההפטורה) ומגילה, יש מצות קריאה, ונוסף לזה תיקנו חז"ל ברכות, אבל ב' קיומים נבדלים הם, ואין הברכה חלק מהקריאה. משא"כ בפסד"ז, ק"ש והלל, שהברכות הם מעין הקריאה שבינתיים, התם שפיר י"ל שהקריאה והברכות מהווים קיום אחד של ק"ש עם ברכותיה, פסד"ז וברכותיהם וכו'. ולכך לא חשיבי פסוקים הפסק, שהרי הברכה שלאחריהם היא המשך ממה שקדם, וענין אחד וקיום אחד - וכבר הותחלה הברכה השניה תיכף אחר הברכה הראשונה, שהרי הותחל אז הקיום שבו נכללת הברכה שלאחריה. בהלל ובפסד"ז הכל קיום אחד - של שבח והודאה, ואף בק"ש נראה שקיום אחד הוא. דרבים נתקשו בדבר, למה הוכנסה קדושת המלאכים בברכות ק"ש, ומה עניינה לכאן. ונל"פ, דג' ברכות ק"ש על סדר הפרשיות נתקנו, דפרשת שמע יש בה קבלת עומ"ש, והי' - קבלת עול מצות, ופרשת ויאמר - זכירת יציאת מצרים, דהיינו גאולה. וכנגד ג' הפרשיות נתקנו ג' הברכות. הראשונה - שיש בה קדוש קדוש קדוש - קבלת עומ"ש, כנגד שמע. השני, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, דהיינו קבלת עול מצוות, כנגד פרשת והיה. והשלישית שלאחריה, בא"י גאל ישראל, גאולה, כנגד פרשת ויאמר. ולכך אין ברכת אמת ויציב (או אמת ואמונה) מתחלת בברוך, דהמשך קיום

פרשת שלישית של ק"ש היא, ובאמת כל הברכות והפרשיות קיום אחד הם, דעניינם אחד הוא. (ודלא כדברי הרשב"א בתשובה, הובאו בספר שאג"א סי' ג', דברכות ק"ש לפני ולואחריה אינן ברכות של ק"ש כמו ברכות התורה וברכות המצות, אלא ברכות הן שנתקנו בפ"ע, אלא שנתקנו לאומרם לפני ק"ש ולאחריה. וכן הסכימו הגאונים - דלדברינו, עדיפא מברכות התורה והמצות, שהם שני קיומים מיוחדים אלא דתלויים זב"ז, משא"כ ק"ש וברכותיה לרבינו קיום א' הוא ובלתי נפרד. ד"ע.) ותירוץ זה איננו מחודש, אלא כבר מפורש הוא בריטברכה אחרונה (כאן ד"ה ומאי משמע): ונראה שכל שיש הפסק ושונן (אולי צ"ל: ענין) אחר בין ברכה לברכה כמו אלו שהברכות והקריאה אינם מענין אחד (לכאורה תיבת "אינם" ט"ס היא) כגון פסד"ז שהכל ענין שבח וזמרה, וכן ברכות הלל וההלל שהכל לשבח... וכן ברכת ק"ש וק"ש, שהכל ענין קריאה ושינון וקבלת עול מ"ש, והרי מין במינו ואינו חוצץ, ושל אחריהם אינם פותחות בברוך, דחשיבי סמוכות מעין שבח והודאה. וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וסיפור מאורע כגון מגילה וקריאה בתורה ומפטיר בנביא, הרי הוא הפסק, שהרי ענין אחר הוא וכו', עכ"ל. (ואע"ג דאף בקריאת המגילה יש קיום של שבח והודאה, עיין לעיל י"ד ע"א - קרייתתה זו הלילא, וכן בדף ד' א' - חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום, ופירש"י - וקריאת המגילה שבח הוא, וכן פירש רבינו בשיטת הר"י בתוספות שם לענין ברכת שהחיינו ובדעת בה"ג לענין חיוב נשים, מ"מ י"ל דאין להחשיב הקריאה והברכות לקיום אחד של שבח כיון שאין השבח מפורש להדיא בקריאתה. ודמי למה שיש בלימוד תורה קבלת עומ"ש וקיום של דבש"ק. ד"ע.)

ג' הבדלים יסודיים יש בין ברכות התורה של היחיד, לאלו של הציבור. (א) ביחיד א"א ברכו. (ב) היחיד מברך שתי הברכות לפני הלימוד, ואינו מברך לאחריו. ובציבור מחולקות הברכות - אחת לפניו ואחת לאחריו. (ג) בציבור, באה ברכת "אשר בחר בנו" בראשונה, ואח"כ ברכת "אשר נתן לנו", בחירה קודמת לתורה. וביחיד הסדר הפוך, מתחילה "לעסוק בד"ת" ואח"כ "אשר בחר בנו", בחירה לבסוף. והנה כתבו הט"ז והמג"א ס"ס קמ"ו דבשעת ברכו פשיטא שצריך הקהל לעמוד, דודאי דבר שבקדושה הוא, וממילא מובן דבפחות מיו"ד אין דבר שבקדושה. אכן לדבריהם קשה, למה תיקנו ברכו זה קודם קה"ת ולא קודם שאר מצוות. ולכך נראה כדברינו לעיל, שכל הקריאה כולה היא דבש"ק, ושפיר שייך הברכו לכאן. (וכמדומני שאמר רבינו, שהצריכו הברכו משום שכל דבר שבקדושה צריך שיהיה על ידי הזמנה וענייה, כעין ונותנים רשות זה לזה, וקרא זא"ז ואמר, דבכ"מ - בקדושה ובפיוטי ימים נוראים - החזן הוא המזמין והקהל העונים. ולכך בקה"ת, שאף היא דבש"ק, לא סגי בקריאת הש"ץ או העולה לבדו, אלא

מט

בעינין השתתפות הציבור. ולתכלית זה תקנו ברכו בברכות התורה בציבור. ולאחר שייסד רבינו שבכל דבש"ק בעינין הזמנה וענייה, הגדיר מחלוקת האר"י והרמ"א, דדעת האר"י דדין עמידה בדבשב"ק לא נאמר אלא כלפי המזמין, ולהרמ"א - אף על העונים.)

בנוגע להחילוק השני אמר רבינו, דא"א לתקן ברכה לאחר מצוה אלא א"כ נגמרה המצוה, אבל בלימוד התורה דיחיד, הרי לעולם אין החיוב מסתלק, וכעין שכתבו התוס' בברכות י"א ע"ב ד"ה שכבר: וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחויב ללמוד וכו'. וזה מפורש עוד יותר בתלמידי ר"י שם על הרי"ף (ד"ה ואמר מורינו נר"ו).

ובנוגע להבדל השלישי, נ"ל דבעיקר סדר הברכות שבציבור הוא הנכון, שהרי הברית עם כנס"י קדמה לנתינת התורה, דברית היתה עם האבות ובמצרים, ונתינת התורה היתה רק אח"כ במעמד הר סיני. אך ביחיד ה"ט דאינו מקדים אשר בחר בנו בראשונה, שהרי בחירת עם ישראל לא היתה עם יחידי האומה, אלא עם הציבור כולו ביחד, ואין להיחיד לברך על בחירתו עם ישראל עד שיפרש תחילה שייכותו להאומה הישראלית, וצירוף האומה הוא ע"י התורה, כדאשכחן שכשמברכים את החודש נוטל הש"ץ את ספר התורה בידו כשמגיע לחברים כל ישראל, דכנס"י היא הקובעת את המועדים והחדשים, ובכדי לצרף כל היחידים שבאומה להיות כנסת, בעינין ס"ת, ומנהגנו זה מקורו בפרקי דר"א. (ראה שיעור מרן שיחיה ג' שבת תשכ"ז.) וכל זאת האריכות להראות שתקנת חז"ל נוסח הברכות בטעם ובסדר היה, ולא רק במקרה בעלמא, כמו שחשבו רבים.

...בשבת במנחה... ואין מפטירין בנביא. וכתבו התוס' שהפטירו בכתובים. ונל"פ, דחז"ל אסרו לימוד כתובים בשבת בשעת הדרשה, בכדי שלא יתבטלו מלבוא וללמוד, עיין שבת קט"ו ע"א וקט"ז ע"ב. אכן לעת שקיעה, שבאותו זמן נפטר מרע"ה, וחכם שמת בית מדרשו בטל, ולגבי משה רבינו חשיבי כל המקומות כבית מדרשו, הרי אסור לעסוק בתורה ואסור לדרוש, עי' ט"ז סי' רצ"ב, ולכן מותר לקרוא אז בכתובים. ובכדי להראות שמעתי יש היתר קריאת כתובים, תיקנו להפטיר במנחה בכתובים, ודו"ק.

והטעם שמפטיר במנחה בתענית ולא בשחרית, עיין לקמן ל' ע"ב - ובתענית למה לי הפסקה ליקרי בצפרא בעינא דיומא ובמנחה בתעניתא, מסייע ליה לרב הונא, דאר"ה מצפרא כנופיא. ופירש"י - ולפיכך אין פנאי בשחרית לקרות בתורה. ומוכח, דבזמן הגמרא לא היו קורים בתורה בשחרית בתענית (עיין מגיד משנה ולח"מ ספ"א מהל' תענית). ועי' דכ"ב ע"ב:

תניא חל (ת"ב) להיות בב' וה' קורין ג' ומפטיר אחד. בג' וד' - קורא אחד ומפטיר אחד. ר' יוסי אומר לעולם קורין ג' ומפטיר א'. ונל"פ דבשיו"ט קריאת המפטיר טפלה לקה"ת, דאגב תורה תיקנו לקרות בנביא מענינא דקריאה. אבל בתענית ציבור, נהפוך הוא, כי המפטיר הוא העיקר, והקריאה טפלה להמפטיר, דמשום כבוד התורה אין להפטיר בנביא מבלי לקרות בתורה (עי' דכ"ג ע"א). והטעם לקריאת המפטיר, דנביאים כולם עניני תוכחה הם (עיין שיעורי מרן לעיל ד"ג ע"א), ועיקר הקריאה דתענית צריכה להיות תוכחה, כלשון הר"ם: ומפטירין בנביא בתוכחות (שם ספ"א). ולכך סובר הת"ק, דדוקא בחל בב' וה', שיש חיוב לקרות התורה, עולים ג'. משא"כ בחל בד', דכל חיוב הקריאה הוא רק מחמת התענית, דמכיון שעיקר הקריאה היא ההפטורה, ורק קורים בתורה משום כבודה - בכדי שלא להשוות כבוד הנביא לכבוד התורה, או להגדיל כבוד הנביא, להכי סגי בעולה אחד. וע"ז חולק ר' יוסי וס"ל דאין קה"ת פחותה מג' עולים מתקנת עזרא, עיין ב"ק פ"ב ע"א. ואף דמנהגנו לקרות בתענית אף בשחרית (דאילו לפי דינא דגמרא, לק"מ קושית התוס', דאין קריאת התורה בת"צ אלא לשם תוכחה, לשם ההפטורה, ולא הוי עת תוכחה אלא לעת ערב, כדכתיב ובמנחת הערב קמתי מתעניתי (ועי' דרוש מרן שיחי' ג' שבט תשי"ט), וע"כ צ"ל דהקשו לפי מנהגנו, שקורים ויחל אף בשחרית), מ"מ י"ל דלא מיקרי עת תוכחה אלא בערב, לבד מת"ב - שכל היום כולו הוקבע לתוכחה, ולהכי מפטירים אף בשחרית (ברמ"א תקס"ו ס"א).

... ובר"ח ובחוש"מ קורים ד'... ביו"ט ה'. ביו"כ ששה. בשבת ז'. קדושת היום של יום טוב מחייבת בג' דברים, אשר לכל מחייב מוקדשת פרשה בפ"ע: א) בפ' אמור - איסור מלאכה. ב) בפנחס - חיוב קרבנות מוספים. ג) בפרשת ראה - חובות הרגל (ראיה, חגיגה, שמחה, מצה, לולב וכו'). בראש חודש יש רק קדושת היום לענין קרבן, ולכן אין מוסיפים אלא אחד. ביום טוב שיש כל ג' עניני קדושת היום - מוסיפים שנים. ואף שבחולו ש"מ יש חובות הרגל, מ"מ מכיון שאין הקדושה שלמה, בכל ג' החיובים, דינה כר"ח שלא להוסיף אלא אחד. ביוה"כ ובשבת, מדחייבים כרת ומיתת ביד הרי מוכח שקדושתם חמורה מקדושת יו"ט, ולכך מוסיפין בהם עוד קרואים - ששה ושבעה. כך פרשוהו בגמרא (כ"ב ב').

בר"ן הובאו ב' דעות אם מותר להוסיף ביו"ט וביוה"כ. (עיין דרוש וחדוש שתמה מאוד על אותה השיטה שנתקבלה להלכה שלא להוסיף ביו"ט.) י"א שבכל יום שיש קדושה שלמה יש חיוב קריאה, וכפי מעלת קדושתה (מלקות, כרת, מיתה) תיקנו את השיעור המינימלי למספר הקרואים. ולי"א - כך היה הדבר צריך להיות, אלא בכדי שלא להשוות יום טוב הקל ליוה"כ החמור, ויוה"כ הקל לשבת החמורה - אסור להוסיף, ואך

נא

בשבת עצמה נשאר הדין על עיקרו, כי אין מספר למעלה ממנה לומר שאסור להשוותה לאותו היום. ולפי"ז, ביו"ט שחל להיות בשבת היה צ"ל הדין שמוותר להוסיף לכל הדעות. אך כבר הביא הט"ז סי' רפ"ב שיש מקומות שנוהגים שלא להוסיף (וכן נהג רבינו). וצ"ב. ונל"פ, דכיון דביו"ט שחל להיות בשבת אין קורין בפרשת השבוע אלא בפרשת יו"ט, אזי ניתן להאמר שמתקנת חז"ל היתה שהפרשה לא ניתנה להוספות ולהחלק ליותר ממספר הקרואים הדרושים עפ"י דין, ודו"ק. ולענין פסק הלכה קיי"ל דמוסיפים ביו"ט, והראיה משמחת תורה, אך בשאר יו"ט, נוהגים להחמיר כאותה השיטה שהזכיר הר"ן. (וכן הביא המאירי). ובט"ז סי' תפ"ח רצה לומר שכן דעת התוספות. אך דעת רבינו תם להדיא, דמוותר להוסיף, עי' תוס' כ"ג ע"א ד"ה חד אמר. ואפשר שאותה הדעה שהביא הר"ן היא הרבינו משולם מנרבונא, החולק על פסק הר"ת שם. ד"ע.)

בבא קמא פ"ב א': מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, א"נ תלתא גברי תלתא פסוקי, כנגד כהנים לויים וישראלים. אתא הוא תיקון תלתא גברי ליו"ד פסוקים כנגד יו"ד בטלנים. נל"פ דמ"ש כנגד כהנים לויים וכו' ויו"ד בטלנים, אין זה אלא רמז בעלמא, אבל עיקר החילוק בין תקנת משה לתקנת עזרא היה, שמרע"ה תיקן ג' פסוקים, שבקריאה ידעו העם את הנושא ואת הענין שבפרשת השבוע, כי בבציר מג' פסוקים לפעמים עדיין לא יהיה אף הענין נמסר [דלפעמים מצינו וידבר ה' אל משה לאמר, ואח"כ בפסוק שני - צו את בני ישראל ואמרת אליהם, ועדיין לא ידענו אפילו את נושא הפרשה עד הפסוק השלישי], ובג' פסוקים אי אפשר שלא יהיה נרמז הענין. ואתא עזרא ותיקון שתכלית הקריאה יהיה להודיעם ענין שלם, ולכן בעינין יו"ד פסוקים, דעפ"י רוב בהמשך עשרה פסוקים א"א שלא ישתלם ענין א', ודו"ק.

בענין תמיהת רבינו על הר"ם שהשמיט דין עמידה בבעל קורא עצמו, עיין פרמ"ג תקמ"א שכתב שהגה"מ נתכוין ליישב זה בכתבו (אות ט"ת) שכ"ש הוא לקורא (מתורגמן).

בענין חילוק היחיד מהרבים בענין ברכה שלאחריה ביאר רבינו שחובת היחיד לעולם אינו נפסק, וכל מה שלומד הוי המשך של קיום אחד, ומפני שלא נגמרה המצוה אין לברך ברכה לאחר הלימוד, משא"כ ברבים, דליכא חיוב תדירי לקדש את השם ברבים בלימוד התורה, אלא מוגבל הוא לזמנים, ולכך כשנגמר החיוב, שפיר שייך לברך. (עיין ב"ב י"ב ע"ב - אין פותחין בכלה בפחות מ'). ולפי"ד רבינו שאף בתושבע"פ יש קיום של דבשב"ק, נל"פ דה"ט, דהקפידו לעשות דבש"ק, ד"ע.)

הערות על הרמב"ם הל' תלמוד תורה

בפרשת ק"ש כתיב ולמדתם אותם את בניכם ודרשינן דזה קאי על מצות תלמוד תורה לתלמידים, ובפרשת ואתחנן כתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשות וזה קאי על לימוד ד"ת שחייב כל אחד ללמוד לעצמו. ויש להסתפק אי הב' פרשיות הוי ב' מצוות נפרדות או חלקי מצוה אחת - ובר"מ ריש הלכות תלמוד תורה התחיל במצות האב ללמד את בנו וכל כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים ורק בהל"ג כתב מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנא' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, הרי הקדים חיוב ללמד לאחרים לפני החיוב שילמוד בעצמו, וצ"ע בכוונת הרמב"ם בזה. עוד יש לדייק בלשון הר"מ שכתב מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו, דמהו הלשון ללמד דנקט דהיה צריך לומר חייב ללמוד בעצמו, וכלשון זה כתב גם הרמב"ם בהל"ד וז"ל: שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד את עצמו, והלשון ללמד את עצמו צ"ע כנ"ל.

והנראה דשיטת הרמב"ם היא דעיקר מצות תלמוד תורה היא ללמד לתלמידים, והא דמצווה ללמוד בעצמו הוא גופא מחמת חיובו ללמד לאחרים, דא"א לו לקיים מצות ללמד אי לא ילמוד בעצמו. ועיי"ש ברמב"ם בהל"ג שכתב מי שלא למדו אביו וכו' וכו' שנא' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וגו' וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד עכ"ל. וצ"ב מאי שייטא הך דתלמוד מביא לידי מעשה שהיה צורך להרמב"ם להסמיכו לחיוב ללמוד בעצמו. ונראה דיש שני מחייבים של לימוד תורה לעצמו: א) חיוב מחמת מצוות ללמד לאחרים; ב) חיוב ללמוד לעצמו מפני שמביאה לידי מעשה, ולהכי הביא הר"מ הך הלכה דתלמוד מביא לידי מעשה וזה גופא הוי מחייב בפנ"ע של תלמוד תורה. ועיינן ר"מ הל"א שכתב: ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד עכ"ל, ומבואר כמו שביארנו דכיון דפטורה מללמוד מוכח דפטורה מללמד, דהרי כל החיוב ללמוד הוא משום ללמד. ונראה יותר דכל ההיתר ללמוד הוא רק משום החיוב ללמד וזהו דין ללמוד ע"מ ללמד דהללמד הוא המתיר דללמוד. ובזה יש לבאר הדין המובא ברמב"ם בהל"ד דאסור ללמד בשכר, דהרי שמלמד הוא מה שהתיר לו ללמוד מקודם, וכל לימוד שלו היה בתנאי ללמד אחרים לכן אין ליטול השכר עבור מה שמלמד.

ר"מ הל"ב: כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את

בן בנו שנה' והודעתם לבניך ולבני בניך וכו' א"כ למה נצטוה על בנו ובן בנו להקדים בנו לבן בנו עכ"ל. מבואר דיש עדיפות ללמד לבנו מלבן בנו - וקשה דבכ"מ אמרי' כל המלמד בן בנו תורה כאילו קיבלה מהר סיני, הרי משמע דעדיף טפי ללמד בן בנו, וצ"ע.

והנראה לומר דבלימוד לאחרים יש ב' קיומי מצוה, אחד הלימוד לאחרים, ועוד מה שמוסר מסורת התורה לדורות, ועיין רמב"ן בסה"מ שמנה לאו בפ"ע של פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. והנראה דלענין מסורת התורה הרי במלמד לבן בנו ויש כאן המשך של ג' דורות של מסורת התורה בודאי הוי קיום טפי בדין מסורת התורה, רק הר"מ סובר דמצות תלמוד תורה עדיף ממצות מסורת התורה ובלימוד עם בנו יש יותר קיום של תלמוד תורה.

ר"מ הל"ב: אלא מצוה כל כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו. וצ"ב מה שהדגיש הרמב"ם על כל חכם וחכם מישראל דמשמע דהחיוב הוא על חכם בפרט. והנראה דהנה חז"ל דרשו ושננתם לבניך בניך אלו תלמידים, ופסוק דולמדתם אותם את בניכם דקאי על בניים ממש, וכן הובא בר"מ הל"א והל"ב, וקצת צ"ע מנ"ל לדדוש מושננתם החיוב לתלמידים יותר מולמדתם אותם את בניכם. והנראה דדרשו חז"ל ושננתם שיהיו ד"ת מחודדין בפיך, הרי דבהך קרא נאמר חיוב של תלמוד תורה של מחודדין, וזה יצוייר רק כשמלמד עם מי שיש לו היכולת להגיע למעלת מחודדין, ומפני זה הוציאו חז"ל ושננתם לבניך מפשוטו דאין הכרח שיהיה לאדם בן בעל כשרון שיהיה ד"ת מחודדין בפיו, ולכן דרשו דאלו התלמידים דהרב יכול לבחור רק תלמידים שיש בלימודם קיום של מחודדין, אבל קרא דולמדתם לא מיירי בלימוד של מחודדין, ובזה הלימוד שיש חיוב לכל בן, ולכן מה דכתיב את בניכם היינו כפשוטו. ונראה דכיון דיש קיום לימוד תורה דמחודדין לכן הדגיש הר"מ כל חכם וחכם מישראל.

בירורי הלכה

בענין הכשר על אורז לפסח

יום ה' לסדר "איש טהור" תש"ס

כבוד אור המזרח, מדברנא דאומא, שלשלת היוחסין, הרב הראשי לישראל, הראשון לציון הגאון הר"ר אליהו בקשי דורון שליט"א

בארצות הברית יש הרבה אנשים שנוהגים לאכול אורז בפסח, ובודקים אותו אחד אחד כדי לברר שאין שם שום חטה או שעורה. הרבה מנשים צדקניות מתחילים לבדוק קודם חג פורים ובודקים הכל שלש פעמים. בשנה שעברה נתעורר שאלה על כשרותו של אורז לחג הפסח.

האורז הרגיל שקונים בחנויות באמריקה הוא מצופה עם כמה ויטמינים. אחד הויטמינים שנותנים באורז נקרא "טיאמין" - Thiamine. ויטימין זה מייצרים בארבע מקומות בעולם - שוויץ, גרמניה, סין ויאפאן. בשוויץ וגרמניה אומרים שאין שום כהל בויטימין זה. בדרך כלל, אפילו כשמשמשים בכהל בשעת הייצור, ומבשלים כל החומר עם כהל, בסוף הייצור לא נשאר שום כהל וממילא, כשהמפעל אומר שאין שם שום כהל הוא אמת לדבריהם אבל לדידן יש בה חשש חמץ לפסח מפני שאפשר לסוחטו אסור.

יש מפעל בסין שעומד תחת השגחת OU והם משתמשים בגלוקוזה כדי לייצר הוטימין. הגלוקוזה הוא ספק חמץ מפני שא"א לברר אם נעשה מחמשת מיני דגן או לא. יש מפעל ביפאן שעומד תחת השגחת OU שמשמשים בכהל בייצור הויטימין ובכלל לא איכפת לנו אם הכהל בא מחמץ או מנפט. מה שאנחנו בודקים הוא שהכהל הוא כשר אבל אין שום הכשר על הויטימין לפסח. במפעל אחד בארצות הברית הם מערבים כמה מיני ויטימין ושולחים התערובת למפעלים שמשמשים בתערובת הזו לצפות אורז קודם שמארזים את זה ואח"כ מוכרים האורז בחנויות.

נה

השאלה היא אם יכולים להשתמש באורז זה לאחנו הספרדים לפסח: א. קודם חג הפסח כדי לאכול תוך חג הפסח, ב. בחג הפסח עצמו. קודם חג הפסח כשמבשלים האורז מסתמא שהחשש חמץ בטל בששים משום שהויטמינים מעורבים במים שמבשלים האורז בתוכו, ולכאורה אין אומרים חמץ חוזר ונעור ואסור במשהו בתוך חג הפסח, אבל בחג הפסח חמץ אסור במשהו ולכאורה יהיה אסור לבשל האורז בתוך חג הפסח.

יש יכולת להזמין אורז בלי ציפוי ויטימינים ולארוז אותו עם הכשר "כשר לפסח" אבל כבר נהגו כאן כבר כמה שנים שמתמשים באורז בלי השגחה לפסח.

השאלה מה לעשות לכתחילה בענין האורז לפסח ואם צריכים לפרסם איסור על סתם אורז מן השוק לפסח בארצות הברית. יש רבנים שהתירו האורז לפסח על סמך שהמפעל שמייצר התערובת ויטימינים אומר שאין שום חשש של כהל על ויטימינים. המציאות הוא שעכשיו אין כהל בויטימינים אבל בשעת הייצור ודאי שהיה שם כהל. יש יכולת לסדר השגחה על אורז לפסח שיהיה בלי ויטימינים ויארזו זה במיוחד לחג הפסח לאחנו הספרדים. כעת, רוב הספרדים קונים אורז מן השוק ובודקים אותו קודם חג הפסח ואינם יודעין שיש שאלות חמורות על הצפוי של ויטימינים על האורז. וממילא אנו פונים להראשון לציון לטכס עצה מה לעשות הן לכתחלה והן בדיעבד.

בברכת כל טוב

אברהם יצחק זשוראוועל

ראש מחלקת חומרי גלם OU

אליהו בקשי-דורון הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ב"ה, כ"א אב, תש"ס

לכבוד

הרה"ג אברהם יצחק זשוראוועל שליט"א
ראש מחלקת חומרי גלם, O.U., ארה"ב, השלום והברכה,

הנדון: אורז בפסח לנוהגים בו היתר

בדבר שאלתכם על השימוש באורז בפסח לספרדים הנוהגים בו היתר לאחר בדיקה, עקב החומרים הנוספים לאורז כגלוקוזה וויטמינים שונים, אם יש חשש שמבריקים האורז בגלוקוזה העשויה מחמשת מיני דגן או שיש כהל חמץ במרכיב ההברקה, אין להתיר להשתמש באורז בפסח לפי שהברקה עומדת בפני עצמה ואינה מעורבת באורז שתבטל בששים, מה עוד שחמץ בפסח אסור במשהו. בארץ מבריקים האורז בגלוקוזה מקטניות ומזהירים לקנות אורז בהכשר לפסח מטעם זה.

באשר לאורז שיש בו תוספת ויטמינים שיש בהם חשש כהל חמץ, אמנם מסתבר שהכל בטל בששים לפני הפסח, ולדעת מרן יש מקום להתיר את החשש איסור חמץ בפסח, אולם לכתחילה רבים מבני עדות המזרח חוששים לחומרת משהו בפסח, ובארץ לכתחילה גם לספרדים לא נוהגים להתיר.

בארץ הציבור הוזהר ומודע לכך שיש לקנות אורז בהכשר לפסח, הן מחשש הברקה והם משום שגם אם האורז נקי יש בתי אריזה שאורזים האורז בשקיות, ויש שבאותו מקום ואפילו באותה מכונה אורזים גם קמת, ויש חשש של תערובת משהו בפסח, שהרי הקמח טרם נעשה חמץ שיתבטל בששים שיחמיץ בפסח כשירחצו האורז.

לכן נראה לי שיש להודיע לציבור על החששות של הברקה בגלוקוזה מחמת מיני דגן וכן על תוספות שיש בהם חמץ, ולדאוג להכשיר אורז כשר לפסח שאין בו כל חשש חמץ שנארז בשמירה לפסח, כפי שאנו נוהגים בארץ במקומות שאי אפשר להשיג אורז בהכשר. אם אין ידיעה במה מבריקים האורז אין להתיר. אם האורז אינו מבריק רק יש חשש של ויטמינים בתערובת חמץ בדיעבד אפשר להתיר, על כל פנים לכתחלה ברור שיש לדאוג לציבור לאורז כשר בהשגחה.

בברכה

אליהו בקשי דורון, הראשון לציון הרב הראשי לישראל

הרב ניסן ליפא אלפרט זצ"ל

בדין האוכל מיני מתיקה קודם סעודת הנישואין

סימן א'

האוכל מיני מתיקה כגון עוגות, פת הבאה בכיסנין, בשר, דגים, דייסא, ופירות, או שותה מיני משקין בבית המשתה של החתונה קודם סעודת הנישואין המכונה smorgasbord, מה דינו לענין ברכה אחרונה? ושאלה זו מתפרדת לג' חלקים:

(א) אם צריך לברך ברכה אחרונה מיד אחר גמר אכילתו או לא.

(ב) אם לא בירך מיד ונזכר בתוך הסעודה, אם צריך לברך עליהם ברכה אחרונה או לא.

(ג) אם בירך כבר בהמ"ז, אם צריך לברך עליהם ברכה אחרונה או לא.

ואתחיל בס"ד בסעיף א) של השאלה:

סעיף א) האוכל אוכלים ומשקין קודם סעודת הנישואין, צריך לברך ברכה אחרונה עליהם מיד בגמר אכילתו או לא.

תשובה: סדר בית המשתה של החתונה כך הוא, מתאספים הוארחים באולמי קבלת פנים של החתן והכלה, ושם נותנים להם לאכול ולשתות מאכלים ומשקים שונים כגון מיני מזונות, בשר ודגים, דייסא, יינות, יי"ש, ומי-סאדא. ומשם הולכים לחדר סידור קידושין ונישואין, ואח"כ יושבים אצל שולחנם לאכול סעודת נישואין.

וצדדי הספק הוא אם צריך לברך ברכה אחרונה מיד או יכולים הם לפטור מלברך ברכה אחרונה בבהמ"ז, תלוי אם הם נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה קודם הסעודה, פי' שריבוי האוכלים והמשקין פותחים את בני המעיים וגורמים להמשיך את הלב לאכילה ונחשבים כחלק מן הסעודה שנפטרים בבהמ"ז, או דילמא הם כדברים שאינם שייכים להסעודה מחמת הנימוקים האלו: (1) שנאכלים קודם הסעודה; (2) עיקר אכילתם ושתייתם הם לתענוג ולא לגרר תאות האכילה; (3) שינוי מקום

שמפסיק אכילתם ומתחייב מיד בברכה אחרונה; 4) שיהוי זמן רב בין אכילתם לסעודת הנישואין ובינתיים מסדרים החופה וקידושין, עקר דעתו מלאכול ולשתות.

1) דברים הנאכלים קודם הסעודה - שיטת הרשב"א

וז"ל הרשב"א בחידושיו (ברכות מ"א:): ועדיין יש מדה ד' שלא נתפרשה והוא דברים הבאים לפני הסעודה שדעתו לאכול פת אחריה לפי שי"ל שהם כדברים הבאים לאחר הסעודה וטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, או נאמר שהם כדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה שאף הם מעוררין התאווה וגורמים בריבוי המזון ולפיכך אף הן אינם טעונים ברכה לאחריהם. ולפי הסברא הראשון עיקר שכל שהוא קודם הסעודה אינו מכלל הסעודה כלל.

ונ"ל שהיא המחלוקת בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ד) אמר ר"ז מן דאנן דחמיין לרבנן סלקין לריש ירחא ואוכלים ענבין ולא מברכין בסופה לא ביש בדעתו לאכול פת. פי', בתמיהא, נראה דלדעת ר' זעירא כל שבדעתו לאכול פת אע"פ שאכל ענבים קודם שיתחיל בסעודה הרי הוא כאילו אכלן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה ואינן טעונים ברכה לאחריהם, אבל למטה משם אמרו בירושלמי (שם סוף הל' ה') רבי בא בריה דרב פפא בעי אהין דאכל סולת ובדעתיה מיכל פיתא מהו מברכה עליה דסולתה בסופה רבנן דקיסרין פשטין ליה צריך לברך בסוף, וכ"נ עיקר, עכ"ל. ומהו סלת? הפני משה פירש הוא מיני מאכלים הנעשים מסלת ונקרא מעשה קדירה (וכ"כ המהר"ש סירליאו) ובפירוש מבעל ספר חרדים כתב שהוא סולת מבושל שברכתו במ"מ.

ומתבאר מהרשב"א שאינו מחלק בין דברים הבאים להדיא לגרר תאוות האכילה לבין דברים שמעצמן גוררים תאוות האכילה אעפ"י שהאוכל אוכלן לתענוג, דאל"כ היה לו לפרש שיש מדה חמישית האוכל דברים קודם הסעודה כדי לגרר תאוות האכילה, או שסובר שמן הסתם אוכלם קודם הסעודה כדי לגרר תאוות האכילה ומדמה אותם לפירות הנאכלים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, פי' שלא באו ללפת את הפת אבל הם מסייעים להמשיך את הלב לאכילה.

שיטת הרא"ש

אבל הרא"ש דעת אחרת אתו - וז"ל בפ' ע"פ סוף סי' כ"ד הילכך צ"ל דיין שלפני המזון כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאוות אכילה ברהמ"ז פוטרנו וא"צ לברך אחריו אף שאין לו יין בתוך הזמון ולא דמי

נט

לדברים הבאים אחר הסעודה קודם בהמ"ז דטעונון ברכה לפניהם ולאחריהם דהתם סילק מלאכול ואותם דברים אינם בכלל הסעודה כלל הלכך אין בהמ"ז פוטרתן אבל דברים הבאים לפני הסעודה כגון פרפראות ויין שבא לגרר ולהמשיך לסעודה בכלל הסעודה הן ונפטרין בבמה"ז עכ"ל.

מתבאר מדברי הרא"ש שדברים הבאים קודם הסעודה להמשיך הלב לאכילה הם מכלל הסעודה ובהמ"ז פוטרתן, ולפיכך פסק הרא"ש שא"צ לברך ברכה אחרונה לאחר שתיית ב' כוסות מהד' כוסות, ודלא כדעת הרי"ף, ומיניה דאף שאינו שותה אותם להדיא לגרר תאות האכילה כי אם למצוה, אעפ"כ נחשבים כדברים הבאים לגרר תאות האכילה. ויש לדחות כי המצוה היא שישתה דרך חירות כבני מלכים ששותים קודם הסעודה להמשיך לסעודה.

אמנם ממה שפסק הרא"ש (שם, סי' ד') דיין של קידוש והבדלה פוטר מלברך על היין שבתוך הסעודה וא"צ לברך ברכה אחרונה על מה ששתה, ופירש שם הקרבן נתנאל ס"ק ס' דהא דהוסיף הרא"ש שא"צ לברך ברכה אחרונה על מה ששתה שלכאורה היא משנה שאינה צריכה, שאם צריך לברך ברכה אחרונה אמה ששתה איך יכול לפטור את היין ששותה בתוך הסעודה בברכה שבירך על היין שקודם הסעודה, אלא שבא לחדש דאף אם לא ישתה יין בתוך הסעודה א"צ לברך ברכה אחרונה על היין ששתה קודם סעודה, ואע"פ שלא שתה להנאתו דהא כוס של חובה היא, מ"מ איהו מילתא דידיה עבדי, וגורם להמשיך הלב לאכילה ומכלל הסעודה היא וא"צ לברך ברכה אחרונה, וכ"כ המהרש"ל ודלא כמהרש"א יעווי"ש.

הצד השווה שבין הרא"ש והרשב"א שאינם מחלקים בין דברים הבאים להדיא לגרר הלב לאכילה או לא, אלא כל שהדברים גורמים ריבוי תאות האכילה הוו כדברים הבאים לגרר תאות האכילה, אלא שלהרשב"א כל שאוכל קודם הסעודה אינם שייכים להסעודה וצריך לברך ברכה אחרונה אע"פ שהם ממשיכים את הלב לאכילה, ולהרא"ש כיון שהם ממשיכים את הלב לאכילה אע"פ שאוכלם או שותה מהם קודם הסעודה, מישך שייכי להסעודה והוה כבאים בתוך הסעודה ונפטריים בבמה"ז.

שיטת הגר"ז

וישנה שיטה ממוצעת והיא שיטת הגר"ז (שו"ע או"ח סי' קע"ו) וז"ל וכן כל מי שאוכל לפני הסעודה פרפראות כגון מיני מתיקה או מיני פירות לפתוח בני מעיים ולגרר ולהמשיך הלב לאכילה וכו' א"צ לברך אחריהם לפני הסעודה שנפטריים בבמה"ז אבל אם אוכלם לתענוג בלבד ולא לגררו להמשיך הלב לסעודה צריך לברך לאחריהם ואינם נפטריים בבמה"ז כמו יין

של הבדלה, עכ"ל. הרי שמחלק הגר"ז שתלוי בכוונת האוכל אם אוכלם להמשיך הלב לאכילה הם כחלק מהסעודה ונפטרים בבהמ"ז, ואם אוכלם לתענוג צריך לברך ברכה אחרונה, ואינו תלוי בפעולת המאכלים והמשקים שהם פותחים את המעיים וגורמים להמשיך הלב לאכילה אף שכונת האדם הוא לתענוג. ולכאורה שיטה זו היא דלא כמאן, לא כהרשב"א שסובר שלעולם צריך לברך ברכה אחרונה אמה שאוכל קודם הסעודה אפילו אם מכוין להמשיך הלב לאכילה, ודלא כהרא"ש שסובר שתלוי בפעולת האכילה ולא בכונת האוכל. והמ"ב (ס' קע"ו ס"ק ב') העתיק דברי הגר"ז להלכה.

וצ"ל כיון דהרבה ראשונים חולקים על הרא"ש וסוברים דאין יין שלפני המזון נפטר בבהמ"ז, ה"ה, הרי"ף דפסק דצריך לברך ברכה אחרונה על ב' כוסות הראשונות, והרמב"ן והר"ן שסוברים דצריך לברך ברכה אחרונה על היין ששותה קודם המזון אעפ"י ששותה בתוך המזון, הראב"ד בהגהותיו על בעל המאור סובר דצריך לברך ברכה אחרונה אפילו על היין ששותה בתוך המזון, וכ"ה דעת התוס' רי"ד, והתוס' בע"פ (ק): פסקו דאם אינו שותה בתוך המזון צריך לברך ברכה אחרונה, שיטת הי"מ בתוד"ה ור"ש (ברכות מ"ב:) דאפילו הבדיל אחר נט"י אינו פוטר את היין שבתוך הסעודה, ומשמע שצריך לברך ברכה אחרונה, והיש מחמירים שם להבדיל קודם נט"י דאז ודאי צריך לברך ברכה אחרונה ולא פטר יין שבתוך המזון, שיטת החינוך הובא במג"א (ס' קע"ד ס"ק י"א) שאפילו האוכל מליח בתוך מזון לפתוח תאות המאכל צריך לברך לפניו ולא לאחריו, ומסתבר שאם אוכלו לפני המזון לשיטתו צריך לברך ברכה אחרונה.

ובשו"ע ס' רצ"ט סעי' ח' משמע מהמחבר שאם הבדיל על הכוס ולא שתה יין בתוך הסעודה שצריך לברך ברכה אחרונה, א"כ די לנו אם ננקוט כהרא"ש בשתה יין לפני המזון בחול ששותה להמשיך את הלב לאכילה, אבל לא בשותה כוס של הבדלה שהיא לחובה, וה"ה באוכל לתענוג שלא לצורך הסעודה שצריך לברך ברכה אחרונה, ועי' במג"א ס' קע"ד ס"ק י"א שכתב בשם הטור ס"י ער"ב דמה שבא להמשיך תאות המאכל חשוב כבא מחמת הסעודה וכ"כ התוס' פסחים (קטז.) וז"ל פרפראות היינו דברים הממשיכים האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקא היו רגילים לאכול בין מאכל למאכל לפיכך פטר להון פת לפי שבא לצורך סעודה שע"י כן אוכל יותר וכ"כ הב"ח ס' קע"ו, ועיין במג"א ס' קס"ח ס"ק כ"א, ובערוך השלחן ס' קס"ח ס"ק ל"ב ול"ג.

תמיהת הערוך השלחן על שיטת הרשב"א

סא

שיטת הרשב"א הבאנוה לעיל שכל שאוכל ושותה קודם הסעודה אינו שייך להסעודה וצריך לברך ברכה אחרונה עליהם, והערוך השלחן תמה על דבריו דאיך יפרנס את המשנה (ברכות מ"ב). ששנינו דפרפרפת שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון, ולפני המזון הוא קודם נט"י והמוציא. ובהכרח כן הוא דאם לאחר המוציא לא שייך ברכה לפרפרפת שהרי הפת פוטר ולפ"ז מוכרח להדיא דכשאוכל פרפרפת לפני המזון א"צ ברכה אחרונה משום דזה שייך ג"כ להסעודה וברהמ"ז פוטרנה, דאל"כ אלא שבירך ברכה אחרונה מה שייך שיפטור את שלאחר המזון הא כבר בירך ברכה אחרונה.

וע"כ הסיב דעת הירושלמי דהירושלמי בפ"ו סוף ה"ה באהן דאכל סולת וכו' איירי במי שאכל סולת בלא כוונה לאכלם לפני הסעודה לפרפרת להמשיך המאכל אלא לא היתה כוונתו רק לאכול הסולת אך בעת שאוכל נתיישב לאכול פת וזוהו מסיק שלא פטרוהו מברכה אחרונה שאין לזה שייכות להסעודה, ושם בסוה"ד איירי שאכלם לפרפרת.

והנה פירושו בהירושלמי דחוק לחלק בין הדבקים כיון שאותו הלשון ממש נאמר בסוף ה"ד ובסוף ה"ה, ומהיכי תיתי לחלק שבה"ד איירי שאכלם לפרפת ובה"ה אכלם שלא לפרפרת. וכדי ליישב שיטת הגר"ז שמחלק בין אוכלם לתענוג או לגרר האכילה שלא יקשה עליו מהירושלמי מוטב לומר שהירושלמי בב' המקומות איירי בשלא אכלם להמשיך הלב לאכילה ופליגי אהדדי כמו שפ"י הרשב"א.

יישוב לתמיהת הערוך השלחן על הרשב"א

אמנם לאחר העיון איני רואה מקום לתמיהתו מב' טעמים: א) שהרשב"א יפרש דברך על הפרפרת איירי לאחר שנטל ידיו קודם ברכת המוציא דאז הוה כאתחלתא דסעודה, וכן פירשו בתוס' שם (מ"ד). וכן משמע מהברייתא והתוספתא בסדר הסיבה, אבל מה שאוכל קודם הסעודה אינו שייך להסעודה. ואפילו את"ל שזה דוחק כיון דהרשב"א בחידושו לא הזכיר דבר זה, י"ל דאה"נ דברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון, אבל אה"נ שחייב לברך ברכה אחרונה אחר אכילת הפרפרת שלאחר המזון, ואם נפשך לומר שכיון שנתחייב לברך ברכה אחרונה על הפרפרת שלפני המזון אינו יכול לפטור הפרפרת שלאחר המזון כמו שכ' הרא"ש בסוף פ' ע"פ סי' כ"ד, הלא כמה ראשונים חולקים עליו הרי"ף, הרמב"ן והר"ן, וכ"נ מסתימת לשון הרמב"ם שסובר שכל מה שאוכל או שותה לאחר הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה ואינו נפטר בבהמ"ז, ולדידיה ודאי יברך ברכה אחרונה על הפרפרת, שלאחר המזון. וז"ל תשובת הרשב"א הובאה בב"י סי' תע"ג שאלת מה לברך בטיבול ראשון, ואחריו אם אכל כזית,

תשובה. כל שאכל כזית צריך לברך אחריו שאין ברהמ"ז פוטרת מה שאכל קודם הסעודה ואינו מסייע בסעודה כלל והוי זה כדברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, ומ"מ אינו ראוי לברך לאחריו מיד עד שיאכל מרור וכו' ולאחר המזון מברך ברכה שלאחריה ופותר אותו ואת הירק שאכל בטיבול וכן נהגתי והנהגתי עכ"ל, ומבואר להדיא כדברינו.

אמנם צ"ע דהרשב"א פסק שא"צ לברך ברכה אחרונה על היין שבתוך המזון דכל דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה נפטרים בבהמ"ז וכש"כ יין דאיהו נמי למיזן, והעתיק ראית התוס' לדין זה מתלמידי דרב דחד בריך אכסא קמא ואכסא דברכתא וקא מפרשי טעמיה דברך בכסא דברכתא משום דברכת המזון הויא הפסקה וכו' אלמא לא בריך אכסי דקודם ברכה לאחריהן דאי בריך עליה לבסוף מ"ש משום הפסק ברכה תיפוק ליה משום דכיון דברך עלייהו לבסוף הוי גמר שתייה ואידך בעי ברוכי, ולפי מש"כ ליישב דעת הרשב"א קשה להבין ראית התוס', דנניח שצריך לברך ברכה אחרונה על היין שבתוך המזון אעפ"כ אינו צריך לברך מיד כיון שישתה מכוס של ברכה יברך אחריו ברכה אחרונה וכיון לפטור את היין ששתה בתוך המזון, ומכאן משמע שסוברים לכאורה שאם נתחייב לברך ברכה אחרונה, או דצריך לברך מיד, או שבגין זה אינו פותר היין ששותה אח"כ כסברת הרא"ש סו"פ ע"פ, ואולי י"ל שסוברים דאם חייב לברך ברכה אחרונה על היין שבתוך המזון ודאי אין נכון להמתין עד שישתה כוס של ברכה כיון דבהמ"ז מפסיק ביניהם, ובהמ"ז הזה גמר שתייה הראשונה ואין לברך ברכה אחרונה אחת על שתייה, וצ"ע.

סיכום לדינא

נחזור לענינו. הנה לדעת הרשב"א ודאי חייב לברך על המאכלים ומשקים שאוכלים ושותים קודם סעודת הנישואין שאינם שייכים לסעודה, ואינם נפטרים בבהמ"ז.

וצע"ק שהרשב"א פסק בחידושו שבאוכל פת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה א"צ לברך ברכה אחרונה דברמה"ז פוטרתו כיון שהוא מזון, ובאכל קודם הסעודה סתם דבריו ומשמע שכל מה שאכל אפילו מיני מזון חייב לברך ברכה אחרונה, וצריך לחלק בין אוכל לאחר הסעודה כיון שהם מיני מזון הוו כהמשך להסעודה, רק כיון שאינו בא ללפת את הפת כי אם לקינוח צריך ברכה ראשונה, אבל מה שאוכל קודם הסעודה לא שייך לסעודה כלל.

לשיטת הגר"ז שבנוי' על אדני המג"א ולדבריו הסכימו המ"ב

סג

והערוך השלחן ג"כ נ"ל שצריך לברך ברכה אחרונה, דנראה שבשעה שאוכלים את המטעמים הנ"ל אין דעתם לאכלם לגרר תאות האכילה כיון שהוא זמן רב קודם הסעודה, ועיקרן נאכלים לתענוג. וגם דעת בעלי שמחה לכבד את האורחים במאכלים אלה לא לזה, אלא מחמת שיש אנשים שלא ישארו לסעודת נישואין - ועוד כדי לפאר את השמחה בריבוי מאכלים ומשקים, ועוד דאימתי י"ל שאוכל כדי להמשיך את הלב לאכילה היינו באדם האוכל על שולחנו ובדעתו לאכול הסעודה, אז י"ל שאוכל קודם הסעודה כדי להמשיך את הלב לאכילה - דאל"כ למה אוכלם קודם הסעודה, יאכל מהם בתוך הסעודה, אבל בנידון דידן שאוכלים ושותים מה שניתן להם, נראה יותר שהם מקיימים האי עלמא כבי הלולא דמיא חטוף ואכול וכו'.

ואפילו לדעת הרא"ש י"ל שצריך לברך ברכה אחרונה שהרי כתב הלכך נראה דיין קידוש והבדלה שעל שולחנו א"צ לברך ברכה אחרונה, דאז י"ל שמישך שייכי להסעודה, משא"כ בנידון דידן שאוכלים ושותים בחדר אחר ויש הפסק רב ביניהם ובינתיים עקר דעתו מלאכול ולשתות אין להם שייכות לסעודה.

וז"ל המ"ב (סי' קע"ד ס"ק כ"ד) ד"ה שלפני המזון, דכיון שבאים לפתוח המעיים להמשיך האדם לתאות המאכל הוי ג"כ כדברים הבאים מחמת סעודה, ופשוט דזה דוקא אם שותה סמוך למזון עכ"פ דהוי כאתחלתא דסעודה אבל בלא"ה לא, עכ"ל, וכ"כ הערוך השלחן (סי' קע"ו סעי' ה') וז"ל ופשיטא בשבת כשנותנין לאחר קידוש מיני מתיקה ושאר דברים ובדעתם שבזמן קצר ליטול ידיהם ולאכול פת דודאי א"צ ברכה אחרונה שהרי הקידוש הוא במקום סעודה והכל הוא מהסעודה, עכ"ל, וכ"כ החיי אדם (כלל מ"א, סעי' ד) אכל מ"מ כגון (לעקיד, לביבות, דייסא) ולא יאכל ממניים אלו בתוך הסעודה או שיפסיק הרבה עד הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה, עכ"ל, ודון מהם לנידון דידן שצריך לברך ברכה אחרונה הראויה לכל מין ומין שאכל או שתה.

קושיא על פסקם של האחרונים שאם אינו אוכל דברים הגוררים את תאות האכילה סמוך לאכילה צריך לברך ברכה אחרונה - וישוב לזה

איברא שעל כולם קשה לי מדברי התוס' (פסחים ק; ברכות מ"ד:) וחבל ראשוניים שמתנבאים כמותם שהביאו ראיה שיין לפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון מהא דאמר ר' יוחנן שאותם בני אדם שקידשו בבהכ"נ אף ידי יין יצאו וא"צ לברך על היין ששותים בביתם בתוך הסעודה, ואף שאין הלכה כרבי יוחנן משום דסברינן דשינוי מקום הוה הפסק, אבל כה"ג באותו

מקום בביתם הדין הוא שפוטר את היין שבתוך הסעודה וא"צ לברך ברכה אחרונה על היין ששתה קודם הסעודה, ומשמע דאפילו ששהא זמן רב בנתיים, דהא לר"י צריך ללכת מביהכ"נ לביתו ולא חילק בין אם ביתו סמוך או רחוק מביהכ"נ וברכת בופה"ג שברך בביהכ"נ פוטרנו מלברך על היין שבתוך הסעודה וא"צ לברך ברכה אחרונה על היין ששתה, הרי רואים אנו שאפילו הפסיק בזמן רב כיון שבדעתו לאכול הסעודה לא הוה הפסק דמישך שייכי להסעודה, והרא"ש העתיק ג"כ כדברי התוס' ומתוך זה פסק שהיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, ואפילו לא שתה יין שבתוך המזון א"צ לברך ברכה אחרונה דבא לפתוח את הבני מעיים ולהמשיך תאות האכילה (כפי' הק"נ והמהרש"ל) וא"כ יש ללמוד מהם שאפילו שהה זמן רב בינתיים א"צ לברך ברכה אחרונה.

איברא שהם דחו את הראיה מר"י דאפשר דכוונתו לומר שפוטר את היין ששותה לפני המזון, והביאו ראיה מהא ששינו (ברכות מ"ב). דברך על היין לפני המזון פטר את היין לאחר המזון וכש"כ היין שבתוך המזון דלשתות עדיף מלשרות, יעוי"ש בדבריהם. וא"כ אין לך בו אלא חידושו ודוקא יין ששותה סמוך לסעודה פוטר ולא מה ששותה זמן רב קודם הסעודה. אבל אינו במשמע דבריהם שחזרו מתחלת דבריהם ונשתנה הדין ממש"כ בתחלה, ורהיטת דבריהם הוא שאף שיש לדחות הראיה מר"י, עכ"פ קם דינא מהראיה השניה, והוה רק שינוי מקור ולא שינוי דין, וצלע"ג.

והנלפענ"ד לומר שהתוס' וש"ר איירי בברך על היין שלפני המזון שפוטר את היין שבתוך המזון, וכיון שמחמת ברכה אחת נפטרים ב' שתייות מישך שייכי להדדי והוה כשתיה אחת. ובכה"ג אפילו שותה זמן רב קודם הסעודה אם דעתו לשתות בתוך הסעודה א"צ לברך ברכה אחרונה על מה ששתה קודם הסעודה. אבל אם שתה יין לפני הסעודה ולא ישתה בתוך הסעודה דלענין זה אין לנו ראיה לא מר"י ולא מהמשנה דברכות, אם צריך לברך ברכה אחרונה או שנפטר בברהמ"ז, ואין לנו אלא דברי הרא"ש בסו"פ ע"פ סי' כ"ד שכתב שכל שאוכל ושותה לפתוח הבני מעיים ולהמשיך הלב לאכילה הוה כדברים הבאים מחמת הסעודה ונפטרים בבהמ"ז והוה כאילו אכלם בתוך הסעודה, י"ל דהיינו דוקא באוכלם סמוך לסעודה דיש להחשיב כאתחלתא דאכילה ולא כשאכלם זמן רב קודם לסעודה.

ואף שהרא"ש כ' שמטעם זה א"צ לברך ברכה אחרונה על ב' הכוסות ששתה קודם הסעודה, אף שהכוס הראשון לא היה סמוך לסעודה והפסיק באמירת הלל והגדה בנתיים וגם הכוס הראשון נפטר בבהמה"ז וא"צ לברך עליו ברכה אחרונה, י"ל כוס ראשון שאני שישבו אצל שלחן ערוך וקבעו עצמם לסעודה, וגם הוא כוס של קידוש שבא מחמת הסעודה,

סה

אבל בענין אחר לא, וכן מדוייק מלשונו שכ' (פ' ע"פ סי' ד) הלכך נראה דיין קידוש והבדלה שעל שולחנו וכו' ודעתו לשתות יין בתוך הסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה, וגם א"צ לברך ברכה אחרונה על מה ששתה, והא דמשמע דגם לפטור את היין שבתוך המזון צריך להיות שישתה קודם הסעודה על שולחנו, י"ל דנקט זה משום כוס של הבדלה, דבאינו מבדיל על שולחנו כי אם בחדר אחד אינו שייך להסעודה כלל אבל לענין אם שתה באקראי בחול ודעתו לשתות בתוך הסעודה א"צ לברך לא ברכה אחרונה על מה ששתה ולא ברכה ראשונה אמה שישתה אע"פ שאינו סמוך כ"כ לסעודה כמו שדייקנו מדברי ר' יוחנן, ועצ"ע.

ועוד מסתבר דאפילו אם היינו אומרים שלא כדבריהם וגם באינו אוכל סמוך לסעודה הוה כאתחלתא דסעודה כיון שהאכילה מועילה וצריכה להסעודה היינו דוקא שלא יתעסקו בשום דבר בינתיים כי אם יושבים עד שיתחילו הסעודה, ולר"י אפי' הולך ממקום למקום ולהמשיך שתייתו, אבל אם ילכו לנוח קצת או לעסוק במלאכה או יתפללו וילמדו בנתיים, אז נקרא האכילה שאכלו קודם מנוחתם או עבודתם, וכמו כן בנידון דידן שאוכלים ושותים קודם החופה, אז נחשבת לאכילה שקודם חופה ולא לאכילה שקודם הסעודה ונתפרדה החבילה, ואפשר שגם גדולי האחרונים כיוונו לזה.

שינוי מקום

ועוד לכל הנ"ל יש טעם נוסף להצריך ברכה אחרונה על מה שאכל ושתה קודם סעודת הנישואין, והיא שיטת הר"ת, הרי"ף, הרמב"ם והרמב"ן שפסקו כרב ששת דבין שאכל דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומן ובין דברים שא"צ ברכה אחרונה במקומן אם שינה מקומו מפסיק סעודתו ומברך למפרע אמה שאכל וחוזר ומברך ברכה מלפניה אמה שיאכל, וכדבריהם פסק המחבר בשלחנו הטהור (סי' קע"ח סעי' א') וכפי הרגיל משנים מקומם מאולם קבלת פנים של חתן וכלה והולכים לחדר שני לאולם החופה, ולפי פסקו של המחבר ודאי חייבים לברך ברכה אחרונה, ואעפ"י שאנו נהגו לקולא כשיטת התוס' והרשב"ם שהלכה כר"ת שבאכל דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומן כשחוזר א"צ לברך לכתחלה, וששינוי מקום אפילו בדברים שאין טעונים ברכה אחרונה במקומן הוה רק כהיסח הדעת שצריך לברך רק ברכה שלפניה, אבל א"צ לברך ברכה אחרונה אמה שאכל קודם, יעוי"ש בהגהת הרמ"א סוף סעי' ב', עכ"פ שיטת הראשונים ופסקו של המחבר אינה שיטה דחוייה אלא שמדין ספק ברכות לקולא נהגו להקל אבל ודאי שיש לצרפם לטעמים שזכרו לעיל להצריך ברכה אחרונה ולצאת מידי חשש ברכה שאינה צריכה.

וגם הרמ"א כתב שלכתחלה לא יעקר ממקומו בלא ברכה דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול, ואף שהגרע"א, והמ"ב בביאור הלכה שם קיהו בדברי הרמ"א עכ"פ סיים שם וז"ל אכן אם הוא משער שאפשר שיפלוג הרבה מסתברא דיברך מקודם ובפרט אם לא הניח מקצת חברים בודאי נכון לברך ואין לחוש לברכה שא"צ כי נוכל לצרף לזה דעת המחבר דסתם כהרמב"ם והגאונים דפסקו דבכל גווני משיצא מפתח ביתו צריך לחזור ולברך עכ"ל, וה"ה בענינו שלפעמים שוהים יותר משעה ומחצה עד שיושבים לאכול סעודת הנישואין שנכון לברך ברכה אחרונה אפילו לפי מנהגנו שאנו נוהגין לקולא כשי' התוס', ועיי"ש בביאור הלכה שהראה את מקור הרמ"א מדברי המאור, ויש לי להוסיף עליו שכן כתב הריטב"א על פסחים בשם הר"י קשא, ובאמת לישנא דברייתא מדויק מאד לשיטתם דקתני בני חבורה שהיו מסובין ועקרו רגליהם לצאת לקראת לחתן וכו' כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה בד"א שהניחו שם זקן או חולה, אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכו', ודייקא הגמ' מדקתני עקרו רגליהן (פי' ולא קתני יצאו) מכלל דבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן עסקין וכו', והנה אם נאמר כסברת הגרע"א והמ"ב דכשיוצאים באמצע סעודה א"צ לכתחלה לברך למפרע, קשה קצת דא"כ למה קתני עקרו רגליהם לצאת, הא איירי הברייתא בהניחו שם זקן וחולה וביציאתם לא גמרו הסעודה ומותרים ללכת מבלי לברך, ועוד דאסורים לברך דגורמים ברכה שא"צ א"כ למה קתני עקרו שמשמעו שבדין שלא יצאו מכאן עד שיברכו, הא בגין זה לדבריהם מותרים לצאת מבלי לברך. אמנם לפי הרמ"א אתי שפיר מאד דאפילו כה"ג שיוצאים באמצע סעודתם מן הדין שיברכו קודם שיצאו מכן דשמא יהו זמן רב עד שירעבו או ישכחו מלחזור ולברך. אלא מצות קבלת חתן או כלה שהיא מצוה עוברת דוחה זהירות זה וכן משמע גם מלשון רש"י ורשב"ם יעוי"ש, והוא דיוק נכון לפענ"ד וסיוע לפסקו של הרמ"א.

המשנה מקומו מחדר קבלת פנים של החו"כ לחדר החופה - שינוי מקום הוא או לא

אמנם המ"ב ז"ע לימד זכות על מנהגם של ישראל שאינם מדקדקים לברך כשמשנים מקומם מחדר לחדר אפילו בדברים שאין טעונים ברכה אחרונה במקומם, יעוי"ש בביאור הלכה ד"ה בבית אחד ודלא כפסקו של המחבר (ועיין בתשובות הרמב"ם שמשמע שלא כפירושו ומחדר לחדר הוה שינוי מקום, אמנם הלשון שם משובש קצת ואינו מבואר כל צרכו).

ויראה לי שבעובדא דידן גם המ"ב יודה דהוה שינוי מקום, וחילי דידי ממש"כ התוס' (ברכות מ"ג.) ד"ה בא להם יין כו' אע"פ שכל א' וא' ברך לעצמו אחד מברך לכולם, אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון כ"ש זה שלפניו הוא שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שינוי מקום, פירוש, דהוי כשינוי מקום, אע"פ ששותים עכשיו באותו מקום ששתו בתחלה, כיון שבתחלה שתו באופן ארעי ועכשיו קבעו עצמם לסעודה הוי כשינוי מקום והוה כהסיחו דעתם משתיה הראשונה, ומתחילה עכשיו שת' אחרת, וכ"כ הרשב"א, והר"א אשבילי, והמכתם, ופ"י הרשב"ץ, והובאה סברא זו במאירי. ובעניינו הוא ממש כאותו ציור שבסדר הסבה, שבתחלה אנו אוכלין ושותין באופן ארעי ואח"כ קובעים אנו לסעודה, ולחבל ראשונים הנ"ל, הוה כשינוי מקום אע"פ שהוא באותו חדר עצמו, כש"כ לדידן שהוא מחדר לחדר או מבית לאיגרא (חוץ מזה יש לדון אם הקבלת פנים הוא למטה והחופה היא בקומה שלישית או רביעית ואין שום רשות ודריסת הרגל לבעלי השמחה והאורחים בחדרים שבמקומות שמבנתיים, די"ל דזה הוה כמבית לבית ולא מחדר לחדר בחד ביתא, ולא באתי רק להעיר.)

איברא שמברייתא זו קשה על הרמב"ם והגאונים שפסקו דשינוי מקום מחייבתו לברך למפרע אמה ששתה, ולמה לא קתני בברייתא שצריכים לברך ברכה אחרונה על מה ששתה קודם שהסבו, ואם ברכו ברכה אחרונה מהו הרבותא שאעפ"י שכל א' וא' ברך לעצמו א' מברך לכולם, שלכאורה משמע דהרמב"ם והגאונים העומדים בשיטתו חולקים על התוס' וסוברים דלא הוה שינוי מקום, והא דצריכים לברך עוד הפעם ברכה לפני, י"ל כמו שכ' המאירי שבשעה ששותים קודם שהסבו לסעודה אין דעתם על הסעודה כלל, וכוננתו דהוי כנמלך. אמנם אם באנו למדה זו דהוי כנמלך שוב יש לצרף שיטת התוס' (פסחים ק'): דבשתה קודם הסעודה ונמלך צריך לברך ברכה אחרונה אע"פ שישתה בתוך הסעודה, ואינו מוכרח שהרא"ש יחלוק על זה, ע"י בתפארת שמואל על הרא"ש ריש ע"פ, ואינו מוכרח.

עוד י"ל דגם הרמב"ם יודה לשיטת התוס', והברייתא מילתא פסיקא נקטה, וכיון שיש בני אדם שאינם שותים כשעור ברכה אחרונה לאו כו"ע צריכים לברך ברכה אחרונה אבל כולם צריכים לברך ברכה מלפניה, וכ"מ בראש יוסף שתירץ כעין זה (ומה שקשה מברייתא זו על שי"ר"ח ורשב"ם שיין הוה מדברים הטעונים ברכה לאחריה במקומה, והלכה כר"ח א"כ למה צריך לברכה ברכה לפני עוד הפעם, הארכתי בחידושי ואכ"מ להאריך.)

והיוצא מדברינו שודאי יש לצרף שיטת הרמב"ם והגאונים כטעם

סח

נוסף להצריך ברכה אחרונה קודם שיצאו מאולם קבלת פנים של החתן והכלה.

[המשך יבוא]

הרב נסים רבינו

אב"ד דפריז

בענין חלב וגבינת עכו"ם

במס' ע"ז דף לה. נאמרו כמה טעמים לגזירת גבינת עכו"ם, וטעמו דרבי חנינא הוא משום דקאי ביני אטפי, וביאר רש"י אף דמחלב טמא א"א להעמיד גבינה וכל גבינה בהכרח שהועמדה מחלב טהור מ"מ חיישינן שהיה בו קצת חלב טמא שלא עמדה ממנו הגבינה ונשאר בין נקבי הגבינה ולכן אסרוה חז"ל.

והתוס' הקשו ע"ז וכי הגוי שוטה לערב חלב טמא אם יודע שלא תעמוד ממנו גבינה, ומשום כך ביארו באופן אחר. והאחרונים ישבו דברי רש"י דחיישינן שמתחילה חלבו הגוי לשתיה ועירב בו חלב טמא ואח"כ נמלך לעשות ממנו גבינה. ונאמרו בגמ' עוד טעמים והם מחשש העמדת הגבינה באיסור וברמב"ם ושו"ע הביאו רק טעם של חשש המעמיד דאיסור.

ויש להעיר לפי מה שמובא בהרמ"א בס"י קט"ו ס"א מדברי המרדכי דכשנאסר החלב אי אפשר להתירו אף אם יעשו ממנו חמאה או גבינה, ומשמע גם אם יבשלם להסיר הצחצוחים נשארו באיסורם דהרי נתן הטעם דהואיל ונאסר נאסר לעולם, ואם איירי בלי בישול לא צריך טעם זה, וכן ביאר הגר"א את דברי הרמ"א.

ואם כן יש להעיר דלאיזה צורך גזרו גזירה חדשה בגבינה לאוסרה משום ביני אטפי ולרש"י הטעם משום חשש הטמא שנשאר שם, ותיפוק ליה מגזירת החלב עצמו שאין לו תיקון, ובשלמא למ"ד שהגבינה נאסרה מחשש איסור במעמיד אז יש נפ"מ מגזירת הגבינה אם נעשתה מחלב כשר בבירור אלא שלא דקדקו איך העמידוה שא"א לאוסרה משום החלב דהרי הוא כשר, ולכן הוצרכו לגזור, אבל למ"ד משום ביני אטפי שלפ"ז היה ספק בחלב עצמו א"כ בלי הגזירה דגבינה תהיה אסורה משום שנעשתה מחלב שנאסר.

ואין לאמר דהוצרכו לגזירת גבינה בנתן לגוי חלב כשר לעשות לו גבינה, שאין לאוסרה בגלל שבאה מחלב אסור, שהרי במקרה הנ"ל החלב עצמו יהיה נאסר כיון שהוא ביד הגוי ואז הגבינה שנעשתה ממנו תיאסר בגלל שנעשתה מחלב עכו"ם, ועיין לקמן.

והנה באגרו"מ ביור"ד ח"א ת' מ"ט שכתב לחדש דגזירת חלב עכו"מ נגזרה רק כשיגיע החלב ליד הישראל אבל כשהוא עדיין תחת בעלות הגוי, עוד לא מתחילה הגזירה וכשיגיע ליד הישראל לא בצורת חלב אלא בשם אחר אז אין גזירת חלב עכו"מ.

(ופשוט שהגזירה חלה גם בהזמין הגוי את הישראל לשתות את חלבו שאין צורך לבעלות הישראל ממש אלא מה שעומד לשתית הישראל זוהי הסבה לגזירה).

ולפי"ז י"ל דמשום זה גזרו חז"ל גזירה דגבינה באופן שהגבינה נעשתה כשהחלב היה עדיין ביד הגוי שאז א"א לאוסרה משום שנעשתה מחלב האסור דהרי לפי הנ"ל עדיין לא נאסר ולאחר שנעשתה הגבינה והגיעה ליד הישראל הלא לא הגיעה לו בתור חלב אלא בשם אחר ואז לא תהיה סבה לאוסרה אבל עכשיו שאסרו את הגבינה והטילו האיסור על "שם הגבינה" מחשש דביני אטפי הלא היא מגיעה בשם שאסרה חז"ל וחלה עליה הגזירה.

והנה זה ברור שאם יש לחשוש לחלב מעיקר הדין, דאיסור זה מתחיל גם כשהוא ביד הגוי, כמו כל האיסורים שאין הבעלות קובעת בהם את איסורם, א"כ במקרה הזה היה אפשר לאמר דהגבינה שנעשית ממנו אסורה משום שהחלב אסור, ואין צורך במקרה הזה לגזירת גבינה מחודשת.

אולם זה אינו דסברת הפוסקים דהחלב נאסר לעולם, זה רק אם איסורו הוא מגזירת חז"ל המחודשת דהואיל ונאמרה הגזירה גם באופן שאין לחשוש לו מעיקר הדין (כגון אם היה איזה היתר רגיל המועיל בשאר איסורים כגון גוי מסיח לפי תומו וכדומה) והוא טהור, ובכ"ז חז"ל אסרוהו זה סימן שהטילו את האיסור על גוף החלב המותר ולכן נאסר לעולם.

אבל אם איסורו הוא בגלל שיש בו חשש איסור מן הדין שאז האיסור לאוכלו הוא שלא יבא לאכול את תערובת האיסור שבו ודאי שאין לאמר בזה שיאסר לעולם, כמו שלא אומרים דבר זה בכל האיסורים.

ונמצא דגם באופן שיש לחשוש לחלב מעיקר הדין שאז יש לנו שתי סבות לאיסורו, (א) מחמת החשש, (ב) מגזירת חז"ל המחודשת, (דפשיטא דגם חלב זה נכלל בגזירתם אף שיש בו חשש מן הדין), ונעשית ממנו גבינה כשהחלב היה ביד הגוי עדיין, מ"מ כל איסורה הוא רק מהגזירה המחודשת דגבינה, שהרי אם נבא לאוסרה מצד שנעשית מחלב שאסור מעיקר הדין הלא אין איסור זה אוסרו לעולם היכא שתיעשה גבינה ממנו שודאי הועמדה רק מהטהור שבו, ואם נבא לאסור מגזירת חז"ל המחודשת בחלב,

עא

הלא אינה מתחילה ביד הגוי, ולכן הוצרכו לגזור גזירה חדשה דגבינה.

ויש לדייק מהכ"מ כחידוש הנ"ל של האגרו"מ, דהנה בהרמב"ם בפ"ג דמאכ"א הביא מחלוקת הגאונים אם אסורה חמאת העכו"ם וכתב הרמב"ם דאם יבשלוה עד שיכלו הצחצוחים שבה כשרה. והקשה הרשב"א ע"ז בתוה"ב דאם כן יצא הדין שמותר לקנות חלב עכו"ם ולעשות ממנו גבינה או חמאה ויבשלם שיכלו הצחצוחים שבהם ויהיו מותרים.

וכתב המ"מ דודאי כך יצא הדין, דאם הרמב"ם מתיר אפילו עשו הגויים החמאה מחלב שלהם ובישלה הישראל שהיא מותרת מכ"ש כשהישראל הוא שעשאה מחלב סתם ובישלה שתהיה מותרת ועיי"ש שהביא ראייה לזה מהגמ'.

וכתב ע"ז הכ"מ שאיך יתכן להתיר דבר המוקצה מן הדעת, דז"פ שאסור לקנות חלב עכו"ם ולעשות ממנו חמאה ולבשלה והרמב"ם התיר רק בקנה החמאה עשויה מהגוי, וה"ט שכמו שמצאנו בגמ' שאם גזירת הגבינה הוא משום בניי אטפי, שאין להתירה אפילו אם תהיה ישנה שברור שכלה החלב דביני אטפי, וה"ט משום שנאסרה עולמית, ה"ה אם החלב נאסר שא"א יותר להתירו ע"י עשיית חמאה ובישולה שהרי כבר נאסר ורק בקנה חמאה שלא גזרו עליה ובישלה אז תחזור להתירה.

והדבר צ"ב דגם בקנה חמאה עשויה מהגוי והלא היא נעשתה מחלב שלו ובחלב הלא הכ"מ מודה שחל איסורו לעולם ואם כן אפילו שעל החמאה לא גזרו מ"מ תיאסר החמאה בגלל שנעשית מהחלב שנאסר.

ולחנ"ל א"ש דבריו דבקנה חמאה שכשהיה החלב ביד הגוי עדיין לא חלה עליו גזירת החלב והגיעה ליד הישראל בשם חמאה שעליה לא גזרו, לכן מותרת בבישול, וה"ה בקנה גבינה שנעשתה מחלב סתם והיהודי ראה את ההעמדה לדין שזהו טעם הגזירה בגבינה, והבישול עושה לסלק מהם תערובת האיסור כמו כל האיסורים שצריך לדאוג לסלקם ולא בשביל לסלק מהם גזירת חז"ל. אבל בקונה חלב מהגוי שעכשיו שהוא ביד הישראל, חלה עליו גזירת חז"ל, אז נאסר לעולם כהמרדכי.

ויובן מה שכתב הכ"מ שזה מוקצה מן הדעת לעשות חמאה או גבינה מחלב סתם ולבשלם, וצ"ב לשון זה, והלא בגבינה מחלב סתם פסקו כמה ראשונים להתיר והביאם הרמ"א להלכה, וההיתר נסמך על התוס' דאין הגוי מערב חלב טמא אם עמד לעשות ממנו גבינה, ואפילו שהרמ"א התיר רק בדיעבד היינו משום שחשש לכתחילה לרש"י וכך ביאר הגר"א את דעת הרמ"א אבל לתוס' מותר לכתחילה.

אבל להנ"ל א"ש דהכ"מ סבר שהראשונים התירו גבינה משעת עשייה אם נעשית בחלב שהיה עדיין תחת בעלות הגוי, אבל אם הגיע החלב ליד הישראל ונאסר אז גם הגבינה שתיעשה ממנו תיאסר מגזירת החלב.

ומה שהמ"מ כתב שאם עשה גבינה או חמאה מחלב שעליו לבשל כדי לסלק הביני אטפי אף שמקודם כתב דלא חיישינן לביני אטפי, ה"ט דמקודם כתב להרמב"ם דס"ל דהביני אטפי בטילי כבר כמו שביאר בו המ"מ, ועכשיו כתב לשיטת הגאונים האוסרים את החמאה עד שיבשלה כמו שאמר הרמב"ם דגם האוסרים את החמאה מתירים אותה בבישול והם ס"ל דאינם בטילי.

ולהמ"מ דחלב שנאסר יוכל להיות מותר אין כמוכן הכרח שהחלב לא נאסר כשהוא בבעלות הגוי דהא לדידיה גם כשבא ליד היהודי יוכל לחזור להיתר, בעשיית גבינה ובישול, וה"ה כשהוא ביד הגוי.

והנה יוצא מהמ"מ בהל"ט ו' דלמ"ד שאסור הגבינה משום ביני אטפי שהיא אסורה לעולם אף אם יסתלקו בבישול, וכן ביאר במ"מ הח"ס בתשובה סי' ק"ז וכן חזינן לדידן דטעם הגזירה הוא משום המעמיד, שאסורה אף אם יהיה ניכר ממנה שהועמדה בעשבים כדכתב הרמב"ם דגזור עליה משום לא פלוג וא"כ מכ"ש למ"ד דטעם הגזירה הוא משום ביני אטפי דאם בישל גבינה שיש ספק שאולי פעם היה בה חלב טמא ביני אטפי שתיאסר מלא פלוג.

אלא דיש להבין מאי שנא חלב דגם הוא נאסר מחשש עירוב הטמא לכו"ע ובכל זאת חוזר להיתרו להמ"מ ע"י עשיית גבינה ובישולה ולא אמרינן שתהיה אסורה בגלל שבאה מחלב שנאסר לעולם בישול, והיינו דהחלב עצמו חוזר להיתרו ומאי שנא גבינה מחלב בפרט זה.

וי"ל דהנה יעויין בפרי תואר שדין זה שנאמר בחלב דאם הישראל יושב חוץ לעדר ויכול לראות את החליבה כשהוא עומד, דמותר החלב אף אם לא יוכל לראותו כשהוא יושב, זוהי קולא בחלב ולא בגבינה ובגבינה צריך שיראהו כל הזמן יעויי"ש איך שדייק דבר זה, ולפי"ז בחלב שאין צורך שיראהו כל הזמן אלא די ברואהו עומד, זה מראה שלא הצריכו יותר מבירור גמור אבל לא ראה ממש שהרי כשהוא יושב אינו רואהו ובגבינה שלא אמרו בה היתר זה כמו שדייק הפ"ת משמע דבעינן ממש ראייה שאף שניכר שהועמדה בפרחים אסורה, ואין לסמוך בה אפילו בבירור הכי גמור ובגבינה בעינן רק ראיית ישראל בפועל ובחלב די בבירור גמור ומוחלט בלי ראייה בפועל.

עג

ואף שאין דברי הפ"ת מוכרחים, דיכולים לאמר דכשהגוי יודע שיכולים לתופסו ע"י ראייה זה חשיב שהחליבה נעשית תחת פיקוח של ראייה דהעיקר הוא מהי הסבה שגורמת לגוי להיות מירתת וא"כ אפשר עדיין לאמר דלא עשו שום קולא בחלב ובשניהם שווים שאם יכול לראותו כשהוא עומד זה מספיק גם בגבינה, מ"מ הפ"ת סבר דבעינן ראייה בפועל ולא מספיק שהגוי מירתת מראיה דזה הוי רק כבירור גמור ולא ראייה. ורואים דחז"ל הבדילו בין הגזירות דגבינה וחלב.

ולכן סבר המ"מ דבחלב שאין צורך בראייה אלא לודאות גמורה אז בקנה חלב סתם ועשה גבינה, אין לאוסרה משום שנעשית מהחלב האסור דהרי הגיבון והבישול הוי הבירור המציאותי כלפי גזירת החלב, ונחשב לחלב כשר ולא ס"ל כהמרדכי דהואיל וסו"ס פעם היה אסור דממילא ישאר אסור לעולם.

אבל בקנה גבינה למ"ד דהגזירה משום ביני אטפי אז אף אם יסלק ממנה את תערובת האיסור אין זה אלא בירור מציאותי ולא ראייה וחז"ל בגזירת הגבינה הקפידו על ראייה ולכן היא מגזירת הגבינה, ולא משום שאם נאסרה אין לה תיקון אלא דחסרה בה תקנת חז"ל שהיא הראייה בפועל, ולדין שלא נגזר עליה משום ביני אטפי אלא משום המעמיד אז אף שצריכים לבשל כדי לסלק חשש האיסור וגם לסלק הביני אטפי משום גזירת החלב עכו"ם שיש בהם, הא לגבי גזירה זו מספיק בירור והגיבון והבישול הוי הבירור ולכן מותרת.

ויש לשאול דהרי קייל"ן דבהפקיד גבינה או חלב ביד עכו"מ שיש לחוש לחילוף ובעינן חותם, שאין הגוי טורח בזיוף החותם, והלא כשיש ספיקות אם מה שלפנינו הוא חלב או גבינת עכו"ם הלא נצטרך לברר הספק רק בראייה, ואיך עדיף החותם מהיכא דניכר מהגבינה שעשויה בפרחים שהיא אסורה.

וי"ל דדין זה דבעינן ראייה הוא רק כשהיא חליבת גוי ברורה ועל "חליבת גוי" גזרו להתיר רק בראייה ולהפ"ת לכל הפחות בגבינה שעשה הגוי גזרו דבעינן ראייה על "עשיית גוי" אבל בהפקיד ביד הגוי שהספק הוא מה החזיר לו ואין כאן חליבת גוי ברורה, ובזה גופא אנו מסופקים אם זוהי חליבת הגוי, ספק זה אפשר לבררו בחותם אחד ככל הספיקות.

והנה לפי הפ"ת דחלוק החלב מהגבינה בגזירת הראייה, י"ל על מה ששאלנו דלאיזה צורך הוצרכו לגזירת גבינה ותיפוק ליה שנעשית מחלב שנאסר ולפי הנ"ל לא קשה שהוצרכו לזה היכא שהיה בירור גמור כלפי

גזירת החלב וכגון בהיה יכול לראותו חולב כשהוא עומד, ואם לא היו גוזרים על הגבינה היינו חושבים שאם נעשית באופן זה שהיה יכול לראותו כשעשה הגבינה כשהוא עומד אבל לא כשהוא יושב היינו מתירים כמו בחלב ע"ז גזרו בגבינה.

ולפי מה שאמרנו דבחשש איחלופי סגי בבירור ככל הספיקות ואין בו חומרת חלב עכו"מ י"ל שהוצרכו לגזירת הגבינה ולא מספיק לאוסרה בגלל שנעשית מחלב עכו"ם, אף אם נאמר דהשוו חז"ל את החלב לגבינה ודרשו בשניהם ראייה ממש, והוא באופן שהפקיד אצל העכו"ם חלב שלו ועשה ממנו הגוי גבינה, דכלפי חשש החלב היה מספיק לנו איזה היתר רגיל כגון מסיח לפי תומו וכדומה כמו שחותם אחד מספיק דהרי דנים בו ככל שאר איסורים שהפקיד היהודי ביד הגוי, וכן הואיל והגבינה לא עומדת מחלב טמא זה בעצמו סוג ראייה המספיקה כלפי חשש החילוף אבל הואיל שגזרו על גבינה העשויה ע"י העכו"ם מחשש עירוב דחלב לזה לא יספיק בירור רגיל דהגזירה היא שצריכים ראייה בגבינה ה"עשויה ע"י הגוי" אם הגזירה משום ביני אטפי.

והנה צ"ב דאם אף אנן סהדי גמורה כגבינה שניכר שהועמדה בפרחים, מ"מ אסרוה חז"ל מלא פלוג אם כן גם ראייה יאסרוה מלא פלוג דבמאי עדיף בירור דראייה מהבירור דניכר מהגבינה שעשויה בפרחים. וכבר עמד בחזו"א ע"ז בס"י מ"ג ומתוך כך ביאר דאם נסבור דבהעמדת פרחים אסורה הגבינה משום לא פלוג ה"ה דגם ראייה לבד לא מספיקה וצריך שתהיה גבינת ישראל כשיטת הש"ך ע"י שישכור את הבהמות, וכן נוטים דברי הפ"ת שאין הבדל בין ראייה לבירור כשהועמדה בפרחים ומ"מ בשניהם הביאו את דברי הרמב"ם בפיה"מ שכתב דחז"ל בגזירת גבינה לא סמכו אלא על ראיית העין בלבד.

והנה זה ברור דאם הגוי חלב באופן שהיה רואהו עומד, שכתב הפ"ת דהיא קולא שעשו בחלב דמ"מ אם היהודי הוא שיעשה הגבינה מחלב זה דודאי שהיא מותרת, וצ"ב דלמה לא נאמר דהואיל ולגבי הגבינה החמירו שהיא תהיה בצורה של ראייה אם כן למ"ד דטעם הגבינה הוא משום חשש חלב טמא דביני אטפי הלא בגבינה זו לא סילקנו החשש ע"י ראייה דהרי החלב שממנו נעשתה לא נחלב על ידי ראייה.

וצ"ל דחומרת חז"ל בגבינה היא רק אם "עשיית הגבינה" עצמה היתה באופן אחר חוץ מראייה ואז אפילו בירור גמור באופן עשייתה לא מספיק אבל אם העשייה היתה בראייה או ע"י הישראל אף שהחלב שממנו נעשית היה רק באופן של בירור ולא בראייה, ומצד החלב עצמו הלא הקילו באופן זה, והגבינה לא היתה עשייתה ביד הגוי, באופן זה לא גזרו.

עה

ועדיין צ"ב באור בדברי הכ"מ דהרי המ"מ הביא תוספתא שמותר לקנות גבינה מבושלת מאינו מומחה והבין בו הב"י שהעמיד התוספתא בקנה מן הגוי, (ולכאורה המ"מ העמיד התוספתא כמ"ד משום חשש המעמיד ומיירי בראה ישראל את העמדתה אבל למ"ד משום ביני אטפי הלא נאסרה לעולם גם להמ"מ) והכ"מ העמיד התוספתא בקונה מיהודי שאינו מומחה אבל אסר לקנותה מהגוי גם אם היא מבושלת, וא"כ יש לשאול, דכמו דגזירת החלב היא רק כשמגיע ליד הישראל בספק איסור דה"ה נאמר זה בגבינה, דכשהיא ביד הגוי עדיין אין בה הגזירה, והואיל וכאשר הגיעה ליד הישראל היתה מבושלת ואין בה יותר חלב טמא למה תהיה אסורה.

וי"ל לפי מה שאמרנו לעיל דבגבינה בעינן רק ראיית ישראל ולפי"ז אם נעשית בלי ראיית ישראל אף שישנה האפשרות לברר שאין בה חלב טמא מ"מ אין זו ראייה ואין יותר אפשרות שתתקיים תקנת חז"ל של ראייה, ואין שום דרך שתהיה פעם מותרת כשתגיע ליד הישראל, וממילא אין שום סבה שלא יאסרוה מיד כשהיא תחת הגוי דמה נרויח לאחר את האיסור עליה. אבל בחלב שמספיק בירור וודאות וזה הלא יתכן לעשות אפילו אם נחלב בלי ראייה ע"י שיעשו ממנו גבינה ויבשלוהו לכן כל זמן שהוא ביד הגוי שאין נפ"מ לאוסרו, הוא עדיין מותר דהרי אם יעשו ממנו גבינה ויבשלו לסלק הצחצוחים ממילא יבא לידי היתר. ולכן לא אסרוהו מיד, ואילו לאחר שהגיע ליד הישראל דעכשוו הוא ברשותו לשותיה ויש נפ"מ לאוסרו אז הוכרחו לאוסרו וממילא אם נאסר החפץ נאסר לעולם גם לעשיית גבינה.

אולם עדיין קשה דהתינח למ"ד שסבת האיסור הוא החשש של תערובת חלב הטמא אבל לדין שסבת האיסור היא חשש המעמיד ולא חיישין לביני אטפי וכמו שכתב המ"מ, והכ"מ לא פליג עליו בפרט זה ובפשוטו גם הוא מסכים אתו שאין בגזירת הגבינה להלכה שתי החששות אלא רק חשש המעמיד, וא"כ נקשה ביותר שאף אם הגיעה לידי לא מבושלת והישראל הוא שבישלה מ"מ הואיל ולא משום סבת הביני אטפי הוא שאסרוהו חז"ל ומה שצריכים לבשלה הוא רק בכדי לסלק ממנה חשש התערובת א"כ סילוק חשש זה יוכל להיעשות גם ביד היהודי, ואין צורך להעמיד התוספתא בקנה מהיהודי.

וי"ל דאינה"נ לדין דסבת גזירת הגבינה היא משום המעמיד ודאי שיוכל לקנות גבינה מבושלת מהגוי אם היתה ראיית ישראל בהעמדתה אף שעשויה מחלב סתם, דהואיל והתבשלה הלא אין בה חשש לדבר טמא, ומה שהכ"מ העמיד התוספתא בקונה הגבינה מבושלת מהיהודי ה"ט דאל"כ תהיה ראייה מתוספתא זו למ"ד דסבת הגזירה היא משום ביני אטפי דדבר

שנאסר יוכל לחזור להיתרו (וגם תהיה ראייה שאף בגבינה מספיק רק בירור ולא ראייה דהא דלמ"ד משום בני אטפי, החשש הוא משום החלב הטמא) וממילא תהיה ראייה לדין לגבי החלב שאם נאסר והגיע ליד היהודי בתור חלב שיוכל לחזור להיתרו על ידי עשיית גבינה או חמאה ובישולם, ולכן העמיד התוספתא רק בקונה מהיהודי.

ולכאורה הרעיון הנ"ל דאין גזירת החלב עכו"מ מתחילה אלא כשיגיע ליד היהודי יש לדייקו מדין אחר שכתב הרמ"א שאף שמוותרת גבינה שנעשית מחלב סתם מ"מ אין לשתות החלב והיינו דסברה זו שאין הגוי שוטה לערב בו חלב טמא אינה מספיקה לשתית החלב אף אם נחלב לצורך גבינה (כי אם לא נחלב לצורך גבינה אין מותר לעשות ממנו גבינה)

וצ"ב דהרי הוא עצמו ס"ל שאם נאסר החלב אז אי אפשר להתירו ע"י עשיית גבינה וא"כ איך יהיה חלב האסור בשתיה ומותר לעשיית גבינה והלא תיאסר הגבינה בגלל שבאה מחלב אסור, ולפי מה שהבאנו מהכ"מ א"ש דנאמר דהרמ"א מתיר עשיית גבינה משעת עשיה דהיינו בשהיה החלב עדיין של הגוי ולא מתחילה בו עדיין גזירת החלב סתם ולאסור הגבינה מגזירת גבינה אין לאסור דהרי הגזירה היתה מחמת המעמיד והרי היתה ראיית ישראל בהעמדתה. ומצאתי בתשובה הנ"ל של האיגרו"מ שביאר את דברי הרמ"א באופן הנ"ל, יעוי"ש.

אלא שזה עצמו צ"ב דלמה סברת התוס' שאין הוא שוטה טובה רק לעשיית הגבינה ולא לשתית החלב והלא סו"ס ישנה סברה טובה שאין בחלב זה דבר טמא.

ויש לאמר דסברת התוס' היתה בבאור הגמ' על סבת גזירת הגבינה וסברו שא"א לאמר שגזורה על גוי שוטה שיערב בחלב אם עומד לגבינה, אבל אם היתה סבת הגזירה מסתברת אלא דמשום לא פלוג יהיו כלולים גם אופנים רחוקים ע"ז לא פליגי.

ולכן גזירת החלב המבוססת על החשש שכאשר הגוי יחלוב לשתיה יערב בו חלב טמא הלא אינה גזירה רחוקה שהרי אין הוא שוטה אם מערב חלב טמא לשתיתו ואם יש סבה לחלות הגזירה ממילא יכללו בזה משום לא פלוג גם אופנים רחוקים דהיינו דגם אם יחלוב לצורך גבינה מ"מ כל חליבת גוי נאסרה בשתיה משום לא פלוג שנגזרו אטו חליבת שתיה.

ולכן יתחלק הדין בחלב סתם של גוי דאם יבא לשתותו וחלה בו גזירת חלב עכו"מ שהיא חלה רק כשהוא ברשות הישראל לשתיה ואנו מסתכלים ע"ז מבחינת גזירת חלב עכו"ם אז גם באופן שנחלב לגבינה ויש

עז

סברה שלא עירב מ"מ נכלל אופן זה משום לא פלוג ואסור בשתיה, וממילא אסור לגבינה משום הסבה שכבר נאסר עולמית, אבל כשהוא ברשות הגוי ועשה ממנו גבינה שאין לאוסרה בגלל שנעשית מחלב טמא דהרי לא התחילה הגזירה, ובאים לאסור מגזירת הגבינה ע"ז אמרינן שאין סבת הגזירה חשש העירוב דהרי אין הוא שוטה לערב לצורך הגבינה, ובהכרח שהטעם הוא אחר ולדין הטעם הוא חשש המעמיד ולכן אם היה באופן שהישראל ראה את ההעמדה תהיה מותרת.

ומה שהרמ"א התיר גבינה משעת עשייה בלי שיבשל אח"כ ואילו המ"מ כתב בקנה חלב סתם מגוי ועשה גבינה שהוא צריך לבשל ה"ט דהרמ"א דס"ל דהחלב נאסר לעולם, וצריכים להעמיד דכאשר עשה הגבינה היה החלב ברשות הישראל ואין לאסור מגזירת החלב, ונשאר רק לדון שתיאסר מגזירת הגבינה עצמה ועל זה אמרינן כס' התוס' שאין סבת הגזירה חשש העירוב ולפי סברה זו ברור שאין בה חלב טמא ואין צורך בבישול להתירה.

ואילו להמ"מ דהחלב אף אם נאסר יוכל להתירו ע"י בישול אין לו צורך לתלות ההיתר בדעת התוס', אלא דגם אם היה בו עירוב יוכל לתקנו בבישול, ואין לאסור הגבינה מגזירת חלב שנאסר, אלא שצריך לבא לטעם גזירת הגבינה עצמה ואם הסבה היא המעמיד אז אם ראו את ההעמדה תהיה כשרה ואם הסבה היא הביני אטפי יהיה תלוי אם המ"מ יסבור דגזירה זו דביני אטפי אם היא חלה לעולם ועיין לעיל מה שהבאנו מהח"ס על דבריו.

וזה פשוט דלהרמ"א אם אנו יודעים שהגוי חלבו לשתיה לא יתיר לעשות ממנו גבינה, וראיה לזה דאפילו בחולב לגבינה לא התיר הרמ"א לכתחילה וה"ט דחושש לדעת רש"י דאולי בעצם כוונתו היתה לשתיה ועכשיו נמלך ואומר שהתכוין לגבינה ורק בדיעבד אנו סומכים על סברת התוס' לאמר דבאמת התכוין מקודם לגבינה, א"כ פשיטא דהיכא דידוע שחלב לשתיה, שא"א להתיר גם לסברת התוס'.

וכן להמ"מ אם חלבו לגבינה שאז ברור לס' התוס' שלא עירב בו חלב טמא, שבלי הבישול תהיה מותרת.

ולכאורה היה להרמ"א לכתוב שגם בידענו שנחלב לשתיה שאין סברת התוס', דמ"מ יהיה מותר היכא ד"מבשלה" אח"כ דהרי מצד גזירת החלב אין לאסור דהרי מוכרחים להעמיד דבריו שעשו הגבינה כשהחלב היה ברשות הגוי, ומצד גזירת הגבינה הלא לא היתה סבתה בגלל הביני אטפי כדי שנאמר בה שתיאסר לעולם ואם כן צריכה להיות מותרת גם אם

חלב לצורך שתיה ע"י בישול, וי"ל דחשש לדעת הראב"ד בהשגות שאסור משום מבטל איסור לכתחילה.

כן יש לדייק כהרעיון הנ"ל מדברי הנקוה"כ בס"י קי"ב סי"ד ששם פסק בשו"ע להתיר כותח הגויים אף שיש בו פת ולא נאסר משום פת עכו"ם יעווי"ש הטעם והקשו המפרשים דלמה לא נאסר משום חלב עכו"ם כי הכותח נעשה ע"י החלב, ותירץ הב"ח כי מחלב טמא אי אפשר לעשות כותח כמו שא"א לעשות חמאה וגבינה ועל הכותח לא גזרו איסור.

ועורר ה"ט"ז מהגמ' דדף לה: שהביאו את דין גזירת חלב עכו"ם והקשו בגמ' דלמה לא יעמידנו לגבינה ויהיה מותר ותירצו בתירוץ ראשון דאינה"נ אם ירצה לגבנו שיהיה מותר והגזירה נאמרה כשחלבו לכמכא והקשה ה"ט"ז והלא כמכא הוא כותח וא"כ הלא כתוב בגמ' דחליבה לכותח אוסרת. כן הביא ה"ט"ז מדברי ר"ת שהובא במרדכי שאם הגוי חלב לשתיה ולכותח אסור וא"כ איך התירו הפוסקים הכותח.

ותירץ בנקוה"כ וז"ל והא דאמרינן בחולב לכמכא וכן מה שכתב ר"ת בחולב לכותח אסור היינו בחולב העכו"מ לעצמו אסור בחולב לכותח כיון שהוא חלב לפנינו והוי בכלל גזירת חלב שחלבו עכו"מ וכו' אבל כותח שמוכרים הגויים לאחרים כיון שאינו חלב לפנינו והוא עומד שרי עכ"ל.

וצ"ב מה כוונתו במה שאמר והוא חלב לפנינו וכן בסו"ד כתב ואינו חלב לפנינו וי"ל לפי הנ"ל דכוונתו דאם מכר הגוי לישראל ולא הגיע בתור חלב ליד הישראל, אז יהיה מותר ובוזה התיר השו"ע וזה הבאור ואינו חלב לפנינו, אבל אם הגיע ליד הישראל בתור נאסר לשתיה ואז נאסר לכל דבר, והגמ' ור"ת שאסרו בחלבו לכמכא היינו שהחליבה היתה לצורך כמכא אבל עכשיו הוא חלב לפנינו וברשות הישראל הוא בצורת חלב ואז הוא אסור לשתיה ומה שכיון הגוי לכמכא אינה מתירתו לשתיה שהרי נאסרה בלא פלוג לכל החליבות ואז להמרדכי יאסר לכל דבר וזהו הבאור והוא חלב לפנינו.

א"כ רואים מפשטות דבריו שאין החלב נאסר רק כשיבא ליד היהודי ולכן במכר כותח עשוי ואינו חלב לפנינו שלא התחילה בו גזירת חלב עכו"ם ועכשיו הוא ביד הישראל לא בשם כותח לכן אין לאסור.

אלא דעדיין צ"ב בהתחלת דבריו שכתב דבחולב לעצמו "אסור" דבמה ישתנה הדין אם חלב לאחרים.

אולם י"ל שאין ראייה מדברי הפוסקים הנ"ל שהחלב נאסר רק כשהוא מגיע ליד הישראל, דהנה על הקושיא שלא אסרו הכותח מטעם

עט

חלב עכו"מ תירץ הפר"ח בסי' קי"ב משום שהכותח נעשה מהנסיונים היוצאים בעת שעושים את הגבינה ונמצא שהחליבה היתה לצורך הגבינה ובחליבה לגבינה הא אמרינן שאין הוא שוטה לערב בו חלב טמא.

ועל ראית הט"ז מהגמ' לה: שחולב לכמכא אסור כתב הפר"ח דאף שאמרינן שבחולב לצורך גבינה אין הוא שוטה לערב אמנם אומרים זה רק אם לבסוף עשה ממנו גבינה שאז אמרינן "הוכיח סופו על תחילתו ובלי זה מידי ספיקא לא נפקא" כן הוא לשון הפר"ח, והיינו דגם באמר שהוא חולב לצורך גבינה מ"מ בעינן שיוכיח במעשה בעשיית הגבינה לבסוף אבל בלי הוכחה במעשה אנו חוששים שאולי מתחילה היתה בדעתו גם אפשרות השתיה ומחמת הספק הזה עירב בו חלב טמא ולכן כשהגמ' אמרה דבחולב לכמכא החלב אסור, לא התכוונה הגמ' לאמר שחלב לכמכא ועשה ממנו כמכא אלא שאח"כ עמד לשתייה וחסר ביוכיח סופו על תחילתו ואסור.

והוסיף הפר"ח שאין זה דומה למה שאמר המרדכי שחלב שנאסר יהיה אסור לעשות ממנו גבינה או חמאה והיינו דהוקשה לפר"ח איך יהיה החלב הזה מותר לעשות ממנו כמכא דהיינו גבינה דהרי רק בעשיית גבינה יהיה שייך לעשות הכמכא ובכל זאת יהיה אסור בשתייה, וע"ז כתב הפר"ח דדברי המרדכי נאמרו רק אם החליבה היתה ל"צורך שתייה" דרק בחליבה זו נאסר החלב גם לעשיית גבינה.

אבל כשהחליבה היא לצורך גבינה אין איסור לעשות גבינה אבל אם יבא לשתותו הלא אנו חוששים שמלכתחילה היתה החליבה גם לספק צורך שתייה ועל חליבה זו גזרו חז"ל גזירת חלב עכו"מ.

ולכאורה הגדר במהלך הפר"ח הוא שבאופן שמתירים החלב לגבינה ואוסרים אותו בשתייה אין הבאור שמתירים שימוש זה ואוסרים שימוש אחר שהרי זה א"א לפי המרדכי אלא שאופן השימוש בו מראה על כוונתו הראשונה ולכן כשהגוי חלב לגבינה וכך עשה לבסוף אז זה מראה בהחלט דהחליבה היתה לצורך זה ועל "חליבת גבינה" לא גזרו, ולא שייך לאמר דעל חליבה לגבינה נאסרה השתייה דהרי בעת שיעמוד חלב זה לשתייה ממילא יתברר שהיא חליבת השתייה ולא חליבה לגבינה, ולפי"ז יוצא דכשגזרו גזירת חלב עכו"מ על חליבת שתייה דגזירה זו נוכל לאמר שמתחילה עוד כשהחלב ביד הגוי אבל כשהחליבה היתה לצורך גבינה וכך עשה לבסוף אז על חליבה זו לא נגזרה הגזירה דחלב עכו"מ, ולא שייך לדון אם מתחילה ביד הגוי או רק ביד הישראל כי היא לא חליבת האיסור.

ולפי"ז אין ראייה מהרמ"א לדין הנ"ל שאין החלב נאסר רק אם יבא ליד היהודי שלעולם אימא לך כשיש החליבה האוסרת שהיא חליבת שתייה

שאו מיד גם כשהוא עדיין ביד הגוי חלה עליו הגזירה, ויהיה נאסר לעולם אף שכאשר יעשו הגבינה היה ברשות העכו"מ, אולם הרמ"א דיבר בחלבו הגוי לצורך גבינה כדהכרחנו לעיל ממה שחשש לדעת רש"י שחליבתו היתה לשתיה הנה רואים דבעינן שמלכתחילה חלבו לצורך הגבינה, והואיל וכך נעשה לבסוף אז על חליבה זו לא נגזרה הגזירה דחלב עכו"מ, ולכן מותר לגבנו לדין דהגזירה לא היתה משום ביני אטפי ולא נקרא שהתרנו חלב לשימוש זה ולא לשימוש אחר, אבל אין לשתות החלב דהרי אם יעמוד לשתיה יחסר ביוכיח סופו על תחילתו ונקרא חלב זה כנחלב לשתיה ואז באמת נאמר שמלכתחילה כשהוא ביד הגוי כבר חלה עליו הגזירה.

ואין להקשות דהרי הרמ"א התיר לעשות גבינה גם אם הישראל הוא שהחליט לעשות כך ואם כן אין כאן יוכיח סופו על תחילתו מצד הגוי, דאין זו קושיא דהרי כתב הש"ך על הרמ"א דמה שהתיר הגבינה משעת עשיה ונסמך על דברי התוס' הוא רק באופן שהגוי קצץ עם הישראל סכום גבינות ואז לא יערב חלב טמא כי מזה לא תעמוד גבינה, אבל אם ימכור לו כפי מדת החלב ולא איכפת כמה גבינה תצא ממנו הן רב הן מעט אם כן לא יהיה איכפת לו לערב חלב טמא אף שלא תצא ממנו גבינה כי לא התחייב לו כפי משקל הגבינה, ונמצא דבאופן הנ"ל הואיל והוא אחראי שתהיה מדת החלב מתאימה למשקל הגבינות שקבעו ואם לא תצא המדה דגבינה מחלב זה יצטרך להביא עוד חלב עד שתושלם המדה אז אמרינן בזה שיש כאן יוכיח שמחילה לא יערב חלב טמא כי זה יגרום לו להצטרך להביא עוד חלב וממילא אנו בטוחים בהחלט שלא יערב בו כלום דמזה יצא לו הפסד אם יערב.

ולפי"ז גם מהכ"מ אין ראיה לדין הנ"ל דהרי הראיה היתה ממה שהכ"מ התיר לקנות חמאה שהיתה עשויה על ידי הגוי אף שנעשית מחלב סתם ואסר לקנות החלב סתם ולעשות ממנו חמאה ושאלנו הלא גם אם יקנה חמאה הלא היא נעשתה מחלב סתם ואם כן תיאסר בגלל שנעשית מחלב שכבר נאסר.

ומזה רצינו לאמר שאין הגזירה מתחילה בחלב סתם עד שיגיע החלב לידי הישראל ולכן בקנה חמאה עשויה שלא הגיעה בתור חלב ליד הישראל תהיה מותרת.

ולהנ"ל אין ראיה דאינה"נ כשיש מקום לחלות הגזירה כגון בחלבו לשתיה אז גם כשיעשה הגוי ממנו חמאה תהיה החמאה אסורה כי נעשית מחלב שנאסר ואיסורו מתחיל עוד בהיותו אצל הגוי, וגם אם לא יודעים לאיזה צורך חלב הגוי את החלב מ"מ אם הישראל הוא שעשה את החמאה הלא יחסר ביוכיח סופו על תחילתו כי הגוי לא גילה כלום בדעתו אם

פא

הישראל הוא שעשה את החמאה אלא שהכ"מ מתיר לקנות ממנו חמאה עשויה באופן שיודעים שהגוי חלב לצורך החמאה והואיל ולבסוף עשה מזה חמאה שזה מראה שהחליבה היתה לצורך זה ועל חליבה כזו לא גזרו כלום ולכן מותרת החמאה.

אלא שדחוק לומר כך בדבריו. שהרי התיר לעשות את החמאה ולא הצריך הכ"מ שהגוי חלב את החלב לצורך החמאה ומשמע בפשוטו דמדובר גם באופן שלא יודעים לאיזה צורך חלב את החלב או גם אם יודעים שחלבו לצורך שתיה העיקר הוא שכאשר הגיעה ליד הישראל לא הגיעה בתור חלב ואם התיר הכ"מ גם באופנים הנ"ל ולא אוסרים את החמאה בגלל שנעשית מחלב אסור זוהי ראייה שש"ל שאין איסור החלב עכו"ם מתחיל כשבוא ביד הגוי.

אולם בדברי הנקוה"כ נוכל לכיין את דברי הפר"ח והבאור והחלב לפנינו היינו, דאם עכשיו ביד הישראל בתור חלב שבידו לעשות ממנו מה שירצה ואין הגוי יוכל לעכבו ממילא יחסר ביוכיח סופו על תחילתו. אבל אם אין הוא חלב בפנינו שהגוי הוא שעשאו כותח אז יש כאן יוכיח סופו על תחילתו והוי זו חליבה לכותח ומעשה לבסוף שאז לא גזרו חכמים.

ומה שאמר ב"חולב לעצמו" היינו אפילו בחלבו לעצמו לשם כותח מ"מ אם יגיע ליד הישראל בתור חלב והישראל החליט לעשותו כותח מ"מ יחסר ביוכיח.

ויש לדון בדיחוי הנ"ל, די"ל דהסברה דחז"ל גזרו חליבת שתיה ולא חליבת גבינה שייך לאומרה רק להפר"ח דלא גזרו גזירת החלב בלא פלוג, אבל לדידן דגזרו על החלב בלא פלוג ממילא יצא דאם נגזר על החלב סוג חליבה האוסרת את השתיה ממילא נכלל בזה כל החליבות ולא יהיה אף דרך שתיה מותרת בו השתיה, דהרי כל חליבה תהיה אסורה בלא פלוג, ואף חליבה לגבינה תהיה אסורה בלי לאמר דאם יבא לשתותו זה יחסר ביוכיח וכו" אלא גם אם יהיה בבירור גמור שהיא חליבה לגבינה מ"מ תהיה אסורה מלא פלוג ושוב תחזור השאלה דאיך מותר לעשות ממנו גבינה ואסור לשתותו ואילו לפי מה שאמרנו א"ש, שאין הוא נאסר עד שיבא ליד הישראל.

ודברי הפר"ח בבאור הגמ' לא ברורים דהרי הגמ' חילקה בין חולב לכמכא לחולב לגבינה ולדבריו חולב לכמכא היינו בדיוק חולב לגבינה וההבדל לדבריו הוא דחולב לכמכא אף שבשעתו כיון לגבינה מ"מ לבסוף עמד החלב לשתיה ואין כאן יוכיח סופו על תחילתו ואילו חולב לגבינה היינו שלבסוף בא לידי גבינה ויש בו יוכיח וכו", והיה לה לגמ' לאמר חילוק

זה, ואותה שאלה יש לשאול על מהלכו של הנקוה"כ שהגמ' לא אמרה החלוק הנצרך, ובפשוטו מלשון הגמ' עיקר החילוק הוא בין חליבת כמכא וחליבת גבינה ומשמע מזה דכמכא אינו דומה לגבינה ויוכל לעמוד גם מן החלב הטמא ועיין בנקוה"כ שכתב דהכותח של זמן התלמוד היה שונה והיינו דגם מחלב טמא אפשר לעשותו ולא צריכים בו נסיוני גבינה, ורש"י ביאר חולב לכמכא היינו לאכול, וכוונתו דאין צריכים העמדה לאכילה זו.

הבאנו מקודם לשאול דלמה הוצרכו לגזור גזירה חדשה בגבינה ולא היה מספיק לאמר שהגבינה תיאסר בגלל שבאה מהחלב שנאסר לעולם, ולכאורה לפי הפר"ח דעל חליבה לגבינה לא גזרו חז"ל אז אפשר לאמר דאם לא היתה הגזירה החדשה אז לא היינו יודעים לאסור את הגבינה כי על חליבה זו לעשות גבינה לא גזרו, אבל זה אינו דהרי הקושיא היתה לדעת רש"י שביאר דהחשש דביני אטפי הוא שמא נשאר חלב טמא בין הנקבים וביארו ברש"י דחיישינן לנמלך ולפי"ז כל חליבה נידונית לדעת רש"י כחליבת שתיה אף אם עשה מזה גבינה וא"כ חוזרת השאלה דלא היה צורך בגזירה חדשה דגבינה אם לא שנאמר כהתירוצים דלעיל.

והנה באגרו"מ כתב שהפיקוח ממשלתי נחשב כאנן סהדי, וכראייה גמורה לגבי גזירת החלב, וכתב עוד שגם אם חברה גדולה שחולבת חלב ויראה מהפיקוח קונה גם מחברות קטנות שאינן יראות מהפיקוח, אמנם הואיל והחלב לא נאסר עד שיבא ליד היהודי כמו שחידש, א"כ כשהחברה הגדולה קונה מהקטנות אין החלב עדיין אסור, ולכן הואיל ועכשיו הגדולה המרכזת את כל החלב, ממנה מגיע ליד הישראל והגדולה יראה מהפיקוח לכן סגי להתיר.

ולא מובן היטב דסו"ס חלב זה שהיה פעם ביד הקטנות ויש בו חשש עירוב טמא ועכשיו הוא מגיע ליד הישראל שהוא הזמן שקבעו חז"ל לאסור איך יהיה מותר וגם אם החברה הגדולה יראה מהפיקוח במה שהם בעצמם חולבים, אבל אין הם אחראים כלפי מה שקונים מהאחרות וא"כ הואיל ויש סבה לחשוש שבחלב הזה יש תערובת חלב טמא אז איך הוא ניצל מגזירה זו במה שהועבר לחברה אחרת.

בהרמב"ם הביא מחלוקת הגאונים אם חמאת העכו"ם אסורה וכתב דאם יבשלוה ויכלו הצחצוחים מותרת ובכ"מ מבואר דלכתחילה יוכל לבשלה.

ויעויין בבאור הגר"א שכתב דמחלוקת הגאונים בחמאה תלויה בטעמי הגמ' בגזירת הגבינה דאם הטעם משום ביני אטפי וכדביאר רש"י משום שנשאר החלב הטמא בין הנקבים אז גם החמאה תהיה אסורה

משום ביני אטפי "דמאי שנא חמאה מגבינה" כך הוא לשון הגר"א ואם הטעם הוא משום המעמיד ולא חיישינן לביני אטפי אז הואיל והחמאה לא צריכה העמדה לכן אין בה שום סבת איסור.

וצ"ב דברי הגר"א דאם נאמר דהחמאה שווה לגבינה למ"ד דהגזירה היא משום ביני אטפי דטעם אחד להם אם כן איך הותר הבישול רק בחמאה ולא בגבינה והלא הוא עצמו כתב בסוף דבריו דעל הגבינה שנגזר עליה לא יעזור הבישול גם אם בזה יתכלה האיסור ואילו על החמאה הלא מועיל הבישול גם להאוסרים וכמו שכתב הרמב"ם דהרי המתירים משמע שהתירו לגמרי בלי שיצטרך לבשלה.

וצ"ל שזה ברור שרק על הגבינה גזרו ולא על החמאה ולכן הגבינה לא תוכל לחזור להיתרה גם בבישול כל היכא שיש חשש שנעשתה באיסור ולא היתה בה ראיית ישראל בעשייתה ורק בחמאה הוא שהבישול נצרך רק לברר שאין בה חשש איסור ולא הוצרכנו בה לראיית ישראל ותליית הגר"א היא דהגאונים האוסרים את החמאה, ס"ל שהגבינה נאסרה מחמת הביני אטפי וזהו סימן שאינם נחשבים להתבטלו כי אם הם כבר בטלים א"א לגזור על הגבינה מחמתן שום דבר כי הם בטלים מיד בעשייתה, ואם אינם בטלים אז קיימים גם בחמאה ואף שעל החמאה לא גזרו מ"מ יצטרך לסלקם.

ואילו המתירים ס"ל שהביני אטפי נחשבים כבר בטלים ולא זוהי הסבה לגזירת הגבינה אלא מחמת המעמיד ולפי זה בחמאה שאין מעמיד ממילא תהיה מותרת.

ובאור המחלוקת אם הביני אטפי נחשבים לבטלים בלי בישול יעויין בכ"מ שהביא את דברי הרשב"א דסבר כך והיינו דאף שהם מובדלים בעצמם ואינם מעורבים ממש בגבינה או בחמאה מ"מ הואיל וא"א להפרידם זהו מה שגורם את דין הביטול דיסוד הביטול הוא כל היכא דהמיעוט יגרום דינים על הרוב שיאבד את דיניו שהיו לו מקודם שהוא היתר האכילה והתורה קבעה שבעת שהמיעוט יגרום איבוד דיני הרוב אז אדרבה המיעוט יגרר אחר הרוב.

ואילו האוסרים ס"ל שדין הביטול נתחדש רק היכא שיש תערובת בינו ובין הרוב ולכן אף שישנם דינים שיגרמו לרוב מחמת המיעוט מ"מ הואיל ובעצם הואיל ובעצם אין תערובת ביניהם לכן אין ביטול ברוב.

ומוכן בזה שהרמב"ם כשהביא המחלוקת לאיסור החמאה כתב "יראה לי" שהבישול עוזר דהיינו דעוזר גם לשיטות האוסרים וה"ט דהואיל

ויש צד לאמר דהאוסרים ס"ל שהגבינה נאסרה משום בניי אטפי וממילא לא יעזור בה הבישול וא"כ גם החמאה שיש בה חשש זה היה מקום לדמותה לגבינה שלא יעזור בה כלום דהרי טעם אחד להם וע"ז אין לו ראייה מהגמ' שלא השוו החמאה לגבינה לכן כתב יראה לי דמסברה דנפשיה הוא שכתב דעל החמאה לא גזרו כמו שגזרו על הגבינה ואולי סברתו בזה היא כי בגמ' לא דברו כלל על החמאה כשדנו על גזירת הגבינה דמשמע שהחמאה שונה מגבינה.

אולם י"ל כתב כך, לאמר שאין כאן מבטל איסור שמסברה דנפשיה סבר שאין בזה מבטל איסור כדביאר הכ"מ ודלא כראב"ד שאסר הבישול בגלל הביטול.

אלא דיש עוד להסתפק בטעם מ"ד זה האוסר בשני אופנים, דבאופן אחד י"ל דהביני אטפי חשובים לחול בהם גזירת חלב עכו"מ אלא דעל ידי הבישול מסתלקים, וחוזרת הגבינה להיותה כי עליה עדיין לא גזרו מחמתן והם עצמם אף שנכללו בגזירת חלב עכו"מ מ"מ על ידי הבישול אינם כאן להיאסר בגזירת החלב שהרי התכלו מהעולם, ורק בגזירה שניה הוא שמחמתן נגזר על גוף הגבינה והיא נאסרה בגללן ואינה יכולה לחזור להיותה גם בבישול או די"ל כמו שכתב הח"ס בתשובה ק"ז דבגזירה ראשונה לא היו הביני אטפי בכלל גזירת חלב עכו"מ כי אינם חשובים להיכלל בגזירה ראשונה ואף שהם אינם בטלים ועליו לסלקם בבישול, מ"מ אינם אלא ככל תערובת איסור שצריך לחשוש לה אבל לא להיכלל בגזירה החדשה דחלב עכו"מ.

ואף שאין נפ"מ בין הצדדים לגבי הצורך לבשלם, מ"מ תהיה נפ"מ אם יש לנו איזה היתר לסמוך עליו שאינם כאן כגון גוי מסיח לפי תומו וכדומה, שאז לאותו צד שהם כלולים בגזירת חלב עכו"מ לא נוכל לסמוך על היתרים מסוג זה, כי בגזירה זו לא סמכו חז"ל עליהם. אבל אם כל האיסור שבהם הוא רק תערובת האיסור ככל חששות איסורים אבל אינם חשובים להיכלל בגזירה זו אז אם יהיה לנו איזה היתר לסמוך עליו שאינם כאן אז אין צורך בבישול כי לפי ההיתר הזה הא אינם כאן כלל ואין לדון על סילוקם.

והנה לפי האמת שגזרו על הגבינה מחמתן לחד מ"ד הא כבר אין נפ"מ איך היה מעמדם לפני גזירת הגבינה כי עכשיו שנגזר על הגבינה מחמתן אז אף אם לפני הגזירה לא היו נחשבים להיכלל בגזירת חלב עכו"מ מ"מ הלא עכשיו נאסר גוף הגבינה מחמתן, ולא יעזור שום דבר להחזירה להיותה ואין נפ"מ איך היה מעמדם לפני הגזירה החדשה דגבינה.

פה

אולם תהיה נפ"מ לגבי החמאה שאם אינם חשובים להיכלל בגזירת חלב עכו"ם אף שלדעה זו אינם חשובים לבטלם מ"מ יעזור בחמאה איזה היתר רגיל האומר שאינם כלל כאן ולא תצטרך בישול אף לדעה האוסרת חמאה עד שתתבשל כי הם דברו באופן שאין לנו איזה היתר לסמוך עליו שאינם נמצאים.

ולפי"ז בזמנינו שיש פיקוח ממשלתי על מה שמצהירים הגויים בתעשייתם אף אם נאמר דאין פיקוח זה נחשב כאנן סהדי גמורה וכך סברו כמה גדולים, וחלקו על האיגרו"מ שהחשיבו כראיית ישראל להתיר חלב סתם, מ"מ בחמאה שאין לנו צורך בראייה אלא בהיתר רגיל שאין בה חשש תערובת איסור אז יש לדון דהפיקוח הממשלתי יהיה מספיק כלפי חשש זה ותהיה מותרת החמאה ללא בישול בכל המקומות אף כשסברו שאסורה בלי בישול כי הם הצריכו הבישול רק אם יש חשש שנמצאים בגבינה אבל לא היכא שאינם שם בכלל.

אולם אם נאמר שהביני אטפי היו חשובים להיכלל בגזירת חלב סתם אף שלא גזרו על החמאה מחמתן אז כמובן שלא יועיל כלום הפיקוח הממשלתי ולא שום היתר אחר שסומכים עליו בשאר האיסורים לאמר שאינם שם דהרי הם נידונים כחלב סתם ויש בהם החומר של גזירת חלב עכו"ם וצריך לסלקם בבישול.

ומ"מ הלא הח"ס כתב בפשיטות שלא נחשבו להיאסר בגזירת חלב עכו"ם בתחילה ואף שכתב ז"ל דבגזירה שניה נגזר עליהם מ"מ הוא כתב זה להמ"ד שהגבינה נאסרה משום ביני אטפי ולא לדידן דהחשש הוא משום המעמיד. ולדידן נוכל לאמר שנשארו חז"ל בסברה זו שלא להחשיבם להיכלל בגזירת חלב עכו"ם והם רק ככל תערובת איסור.

ואף שבשו"ע התיר הבישול בחמאה רק במקומות שלא ידוע המנהג אם החמאה נאסרה מ"מ נוכל לאמר דהוא דבר באופן שלא היה לנו איזה היתר האומר שאין שם ביני אטפי אבל לא כשיש היתר שאינם.

ומה שהשו"ע התיר הבישול רק במקום שיש ספק במנהגם י"ל דחשש לדעת הראב"ד הנ"ל שיש בזה משום מבטל איסור והתיר במקום שיש ספק במנהג דהיינו שיש צד לאמר שבכלל הם בטלים מאליהם כהדעה המתירה ולכן הואיל ויש צד דבכלל אינו מבטל את האיסור לכן הקיל מספק לבשל שיש כאן רק ספק דרבנן אם הוא עובר על מבטל איסור לכתחילה.

אולם יש צד אחר לאמר בדברי השו"ע, והוא דאם נאמר דהגבינה

נאסרה משום ביני אטפי אז גם בחמאה יש גזירה זו דטעם אחד לה כמו הגבינה וכלשון הגר"א בפשטות ולכן אף אם הרמב"ם ודאי דלא סבר כך דהרי התיר לבשל החמאה גם להדעות האוסרים את החמאה ומשמע שעליה לא נגזר הגזירה אבל השו"ע אולי סבר שאף בחמאה גזרו כמו הגבינה. ובב"י הביא דברי הרשב"א שחלק על הרמב"ם שהתיר הבישול בחמאה וכתב הרשב"א והרבה טעמים נאמרו בגבינה ואחד מהם משום ביני אטפי והיינו דאם סבת גזירתה משום ביני אטפי לא יעזור הבישול דנאסרה לעולם, וא"כ הרשב"א להלכה חשש גם לטעם דביני אטפי ומשמע מהב"י דחש לשיטת הרשב"א, שהרי לבסוף כתב שאם אין המנהג ידוע כדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו לבשל משמע דבלי זה יש לחשוש להרשב"א והתיר הבישול רק אם אין מנהג ידוע כי יש לנו שני היתרים חדא דאולי הלכה כהמתירים את החמאה בלי בישול כי הם בטלים והיתר שני שהיא דרכו של הרמב"ם שאף האוסרים לא סברו שגזרו על החמאה אלא שצריכה בישול לדעתם להסיר תערובת האיסור ממנה כי הביני אטפי לא בטיל.

וכמובן לפי הנ"ל ודאי שלא יעזור שום פיקוח ממשלתי בחמאה שאין בה חשש דביני אטפי דהרי אם גם היא נגזר עליה כדרך שגזרו בגבינה ממילא לא אמרינן בה ההיתרים הנאמרים בחשש תערובת איסור.

ואם נאמר דהשו"ע עצמו חש לטעם דביני אטפי יצא שמה שאמרנו בהתחלה שלהכ"מ מותר לקנות גבינה מבושלת מן הגוי לדין דטעם הגזירה הוא משום המעמיד, אם ראה הישראל את ההעמדה אלא שהיה ספק בחלב, דבהכרח כתב כך רק להרמב"ם דלא גזרו על הגבינה משום ביני אטפי אבל הוא עצמו חשש להרשב"א שגם טעם דביני אטפי קיים בגבינה ורק בחמאה התיר כשמנהג לא ידוע.

בפמ"ג לסי' צ"ז הביא את דברי האו"ה שחלב עכו"ם בטל ברוב במין במינו ולא צריך ס' כבשאר תערובת.

ולכאורה תמוה דבר זה דניחזי אן היכא שיש חלב סתם ואנו בטוחים שברור הוא דאף אם יש בו חלב טמא מ"מ יותר מכמות מסוימת לא יכולה להיות בו ולמשל אם יש עשרים ליטרים דחלב סתם ואנו ברורים בעדות שאין הגוי יכול לערב בו יותר משני ליטרים דאיסור כי זה מה שיש לו, והרי תערובת זו אסורה, ומאידיך גיסא ניקח דוגמא שאם יש חלב סתם של שמנה ליטרים ואנו ברורים שלא יוכל להיות בה יותר משלשה ליטרים דחלב אסור ושמנה ליטרים אלה יתערבו בתוך שנים עשר ליטרים כשרים הלא להאו"ה תהיה התערובת הזו מותרת כי בטל החלב סתם ברוב ויצא שישנה מציאות של עשרים ליטרים המותרת אף שיש בה חשש של תערובת חלב טמא של שלשה ליטרים ומאידיך גיסא באופן הראשון שישנה ג"כ

תערובת של עשרים ליטרים דחלב סתם אף שהחשש בתערובת הוא רק שני ליטרים דאיסור מ"מ היא חמורה יותר מהאופן האחר של חשש שלשה ליטרים דחלב עכו"מ וזה תמוה.

וזה ברור שאין לאמר דגם כשהתערובת מתחילתה היא באופן שאין החלב סתם אלא מעוט שגם בזה נאמר הדין דבטל החלב איסור ברוב וממילא לא יצא הדבר המוזר דלעיל, דאם כן יצא מזה דכל גזירת חלב עכו"ם להאו"ה היא רק כשיש חשש שהחלב הטמא רוב או מחצה על מחצה וזה נגד מה שכתבו רבותינו דבאופן זה היה ניכר הצבע בחלב כדאמרו בגמ' דצבע הטמא שונה מהטהור ובוה לא היינו צריכים לגזירות ובהכרח שהגזירה היתה כשהחשש לחלב הטמא היא מיעוט כלפי החלב הטהור.

ואולי י"ל דגזירת החלב נאמרה רק כשהספק הוא כתוצאה מחליבה מסופקת של גוי ובוה נאסר כל החליבה אף שיש רק חשש למיעוט חלב טמא ולכן באופן הנ"ל של עירוב שמנה ליטרים בתוך שנים עשר הלא השנים עשר הם כשרים ואינם בכלל חליבתו ומה שיש ספק בחליבתו הם השמנה ליטרים וע"ז אמרין ביטול ברוב אבל באופן האחר שכל העשרים היו בספק חליבתו ועל כולם נגזרה הגזירה דבספק חליבת עכו"ם שיש בה חשש תערובת כולה אסורה או אסורים כל העשרים כי כך היה גדר תקנת חז"ל, וגם היכא שכל החשש הוא שהיה לו מקודם חלב טמא שהיה עלול לערב ועכשיו חליבתו היא ודאי חליבה כשרה מ"מ כל היכא שמה שהוא חולב עכשיו א"א להיות בטוח בו שהוא כשר נקרא שיש ספק בחליבתו אם היא כשרה.

והיינו דאין הגדר דגזירת חלב עכו"ם שכל היכא שיש איזה שהוא ספק בחלב שלפנינו אם יש בו מחלב הטמא שנאמר שבזה גזרו חז"ל את גזירתם אלא בעינן שהספק יהיה נובע מחשש חליבתו.

וכאותה סברה אמרנו לעיל בהפקיד הישראל חלב אצל הגוי בלי חותם שיש חשש איחלופי דמ"מ אין חלב זה שמחזיר לו נכלל בגזירת חלב עכו"ם לכל חומרותיה אלא הוי ככל הספיקות שאין זו ודאי חליבת גוי שגזרו עליה.

ובתורת חטאת סי' פ"א הביא שאם הפקיד חלב ביד גוי בלי חותם שהדין הוא בגמ' שאסור החלב כשמחזירו לו. והוסיף משם האו"ה שאין סומכים על ההיתר של אינו מרויח בחילופיו משום שהחלב הטהור משובח יותר, וזה ראיה להנ"ל שאם נאמר שהחלב המחזיר לנו נכלל בגזירת חלב עכו"ם משום שהוא ספק חלב עכו"ם הא פשיטא שאין לסמוך על ההיתר שאינו מרויח בחילופיו שהרי אין ההיתרים האלה מספיקים בגזירת חלב

עכו"ס.

אולם יש להעיר דהרי הרמ"א כתב שם שיוכל לעשות ממנו גבינה וכתב המנחת יעקב שאיירי כשגוי זה חלב לגבינה ואז אמרין דאין הוא שוטה לערב בו חלב טמא דאל"כ הרי זה חלב שנאסר שאי אפשר להתירו ע"י גבינה ומשמע מזה דדין חלב עכו"מ רגיל יש בו, דאל"כ הא אין צורך להעמידו בגוי החולב לגבינה אלא הואיל ובאופן הנ"ל אין זה אלא ספק ככל הספיקות ואין בו חשש משום גזירת חלב עכו"ס הא ודאי שספק זה יסתלק אם יעשו ממנו גבינה שהרי סוג בירור זה שאין הגבינה עומדת מחלב טמא מספיק הוא אם לא היתה גזירה בדבר ומשום גזירת המעמיד שהיא הגזירה שנאמרה בגבינה הלא איירי כשהישראל עושה את הגבינה ורק שיש לאסור משום החלב שנאסר והלא בזה מסתבר לאמר שאין בהנ"ל גזירת החלב.

ואדרבה לפי המנחת יעקב יש להעיר דהואיל והחלב נאסר מגזירת החלב אז איך אפשר לעשות ממנו גבינה ולהתירו והלא הרמ"א פסק שא"א להחזירו לתיקונו ואף אם נאמר דאין הגזירה מתחילה כשהוא ביד הגוי אבל לא יעזור באופן הנ"ל דהרי מיירי שהגוי מחזיר לישראל את מה שהפקיד אצלו ועכשיו הוא בבעלות הישראל ודוחק להעמיד שעושה את הגבינה לפני שהחזיר לו את פקדונו לרשותו.

אם לא שנאמר כמו שהבאנו לעיל מדברי הפר"ח דעל חליבה לצורך גבינה לא גזרו חז"ל כלל גזירת חלב עכו"ס והואיל וגוי זה רגיל לחלוב לגבינה לא גזרו חז"ל כלל על חליבותיו ולכן לא נאסר החלב לעולם.

בענין מכירת חמץ בפסח על ידי נכרי

נשאלתי מבעל מאפיה סיטונאי שמוכר פת להרבה חנויות, וכמה מהן של נכרים, ובמשך חג הפסח המאפיה סגורה בהחלט. אבל בעל המאפיה שאל אם יש איזה עצה שמאפיה אחרת של עכו"ם יספקו בכל יום לאותן חנויות בעדו. והפת יישלח ע"י איש הנשכר לו בקבלנות, כי הישראל אינו רוצה לאמר לבעלי החנויות שיקנו ישר מאחרים דשמא גם לאחר הפסח יעשו כן והוא יפסיד ע"י זה.

(א) אם הישראל יפרע לבעל המאפיה קודם הפסח בעבור הפת שיאפה בתוך הפסח, הרי כתב המחבר (סי' ת"נ ס"ו) "מותר לומר לעבד בפסח הילך דינר זה וקנה ואכול ואע"פ שיודע שיקנה חמץ, אבל לא יאמר לו צא ואכול ואני פורע, ויש מתירים גם בזה אלא אם כן הקנה דינר או שנשא ונתן ביד". ונ"ד דומה להא דהקנה לו דינר שאסר המחבר. והמ"ב (שם סקי"ט) כתב שאם "הקדים לו דינר לחנוני וצוה לתת מזונות לעבדו כשיבוא אז הו"ל כמאכילו בידים החמץ שהחנוני הוא שלוחו של בעה"ב". ואף שיש מתירים אם המעות אינן בעין בשעה שיתן החנוני (או שנתנו להוצאה), כתב המ"ב דהסכמת כמה אחרונים להחמיר בכה"ג.

(ב) ואם הישראל לקח מעותיו של בעל החנות קודם הפסח ודעתו היה שלא לקנותם, רק למסרם לבעל המאפיה העכו"ם כסרסור בעלמא, הרי כתב הרמ"א (שם) "ואסור להקנות חמץ לא"י בפסח אפילו במעותיו של א"י". ופירש הרמ"א (שם סקי"י) "דהא אין שליחות לעכו"ם ונמצא הישראל קונה אותו". אבל נ"ל שיש לחלק בין דברי הרמ"א ובין נ"ד, דהתם מיירי במי שנושא ונתן ביד (דמה"ט כתב הרמ"א "ועוד דאיכא למיחש שמא יאכל ממנו") אבל הכא הפת לא בא לידו וגם אינו עושה שום מעשה שיחשב למעשה קנין, וא"כ אפילו אם אינו שלוחו של העכו"ם, גם לעצמו אינו קונה. ומ"מ הוא אסור שהרי הוא רוצה בקיומו של החמץ כדאיתא במ"א.

(ג) ואפילו אם אין שום פרעון עד אחר הפסח, דבנדון של השו"ע (הנ"ל) דיש מקום להקל ולהאכיל עבדיו ע"י חנוני עכו"ם, וגם מה שכתב הרמ"א (שם סקי"ט) "ודוקא שהדינר עדיין בעין ביד החנוני בשעה שאוכל כמ"ש ביו"ד סי' קל"ב ס"ד ואם לא הקדים לו דינר מותר לומר תן לפועלים חמץ ואני פורע", אין דבריהם שייכים לנ"ד שהרי הישראל משתכר מן הפת

ע"י שהוא נוטל יותר מן החנוני ממה שהוא פורע לבעל המאפיה, והוי משתכר מאיסורי הנאה (כדאיתא במ"א שם ועה"ש סק"ח).

ואפילו אם הישראל לא יקבל שום ריוח בעד כל הפת של חג הפסח דאז אינו עובר באיסור הנאה, וגם דאינו קונה החמץ שהרי לא היה בדעתו לקנותו וגם לא עשה בו מעשה קנין, מ"מ הישראל אחראי עליו שאם ייאבד, החנוני יתבעהו בדין ולא מן בעל המאפיה (שאינו ידוע לו) ולא מהנהג המשאית, ומפורש בסי' ת"מ ס"א דגם בזה עוברין על כל יראה ובל ימצא. וכתב המ"א (סי' ת"מ סק"א) "ואם הישראל הפקידו אצל עכו"ם אחר וקיבלו עליו העכו"ם השני אחריות נ"ל דשרי... ואע"ג שהעכו"ם תובע הישראל והישראל תובע לעכו"ם השני, ל"ל בה". ולפי זה בנ"ד נ"ל דאם הנהג המשאית יקבל עליו אחריות דהוי בכלל דברי המ"א ואינו עובר בכל יראה.

ומ"מ נראה דיש כאן ענין של רוצה בקיומו שהרי אם ייאבד ויהיה איזה טירחא או עיכוב בדבר, יש אפשרות דגם לאחר הפסח יקנו החנונים ממאפיות אחרות. ומה"ט הוא רוצה בקיומו של החמץ.

ואע"פ שהפרי חדש (סי' ת"נ סק"ז) כתב להלכה דדין רוצה בקיומו אינו שייך בחמץ בפסח, אין זה דעת רוב רבותינו ובכללם הטור (סי' ת"נ) ובית יוסף (שם ובשו"ע שם ס"ז) ומ"א (שם סק"י וי"א) וגם בדורינו כתב באגרות משה (או"ח ח"ג ס"ס) דשפיר שייך רוצה בקיומו בחמץ בפסח. ומה"ט נראה ברור שצריך לחוש להא דרוצה הישראל בקיומו של חמצו.

ומכל הנ"ל נראה ברור שאין להתיר לישראל לעסוק בסחורה כזו, ויבורך בברכת הרגל "ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך...".

הרב יחיאל זיסקינד

בענין שאין ס' לבטלו

כתב המחבר ביור"ד סי' ק"ו ס"א: חתיכה שבלעה איסור ואין בה ס' לבטלו שנפלה לקדרה אינה אוסרת אלא לפי חשבון איסור שבה וכו' אבל החתיכה עצמה אסורה לפי שאיסור שבה אינו נפלט ממנה לגמרי משא"כ בדבר הנבלל ונימוח שאם נפל דם וכיוצא בו לתוך רוטב של היתר ואסרו מחמת מיעוטו ואח"כ נתרבה הרוטב של היתר עד שיש בה כולו ס' לבטל הדם כולו מותר שהכל נבלל ונתערב הג"ה ולפי מה שנוהגים לומר בכל האיסורים חתיכה נעשית נבילה אין חילוק בין דבר לח לדבר יבש אלא לענין זה דאם הנאסר כבר הוא דבר יבש ויש ס' כנגדו החתיכה הנאסרת נשארת באיסורה וצריך להסירה משם אם מכירה ואם הוא דבר לח הכל מותר מאחר דאיכא ס' נגד מה שנאסרה תחילה, ע"כ.

ובכרו"פ תמה על הרמ"א דהלא כיון דבלח גם הרמ"א מודה דאפשר לסחטו מותר א"כ איך שייך לומר לדידן דאמרינן חנ"נ בש"א אין חילוק בין לח ליבש הא כיון דבלח אפשר לסחטו לא שייך כלל לגבי לומר חנ"נ, וכ"ז לשיטת הרשב"א, דהרשב"א אוסר החתיכה עצמה דס"ל אף דלא אמרינן חנ"נ מ"מ אפשר לסחטו אסור ולא תלי' אהדדי וכ"כ בסי' צ"ג. ולכאורה צ"ע בזה דהא מבואר בהרשב"א דהא דאפשר לסחטו אסור היינו דמה שנפל ממנו כולו אסור אף טעם ההיתר דאמרינן בכגון דא חנ"נ ואפ"ל מותר, ועיין בהגרע"א, עיי"ש. ביאור הדברים דסחיטת ההיתר שנשחט ממנו מותר דלא אמרינן חנ"נ. ולהלכה סובר הרשב"א דאפ"ל מותר ומה שאסר החתיכה היינו מסברא דאין הגעלה באוכלין כמ"ש הרשב"א בחי' פכ"ה ומשו"ה לח בלח שמתפשט האיסור בשוה מותר דלא אמרינן חנ"נ וממילא אפשר לסחטו מותר כאמור. וא"כ הביאור בדברי הרמ"א הוא דלפי מה דקי"ל דחנ"נ בש"א, היינו דאפשר לסחטו אסור ממילא גם לח בלח אסור דאין חילוק בין לח ליבש ומה שחילק הרשב"א ביניהם רק משום דס"ל דאפ"ל מותר גם ביבש רק דביבש חיישינן שמא לא נפלט הטעם לגמרי דהא אין הגעלה באוכלין וזה לא שייך בלח אבל למה דקי"ל אפ"ל אוסר דגם ההיתר נעשה איסור גם בלח כן ועי'. ומה שכתב בכרו"פ לחלק בדעת הרשב"א בין נבלע בלח ע"י בישול לבין נבלע לח בלח בצונן צ"ע ממה שהקשה הרשב"א על חילוקו של הראב"ד בין לח ליבש מסוגיא חולין ק' דפריך חלב נבילה הוא ולא מחלק בין נתערב בצונן לבישול אשר הב"י כתב אמנם דברי הרשב"א בתה"א אינם נ"ל, ומבואר דמפרש דעת רבינו אפרים

דס"ל דדבר שומן אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ומשו"ה הוכיח מההוא כזיתא דתרבא דנפל לדיקולא, דאי לא אמרינן חנ"נ תחזור החתיכה ותאסור האחרות, עיי"ש, וצ"ע אם איתא דס"ל דדבר שומן אינו מפעפע א"כ א"א לפרש דיקולא היינו קלחת דא"כ לא תאסרו חתיכות האחרות ולא תאסור רק אותה חתיכה ולבעי בחתיכה עצמה ס' ואיך שייך לצרף חתיכות האחרות וצע"ג עכ"ל. וביאור הדברים הוא דהא כיון דדבר שומן אינו מפעפע הלא לא נכללו שאר חתיכות בתערובת איסור בכלל והאיך שייך לצרפם לביטול.

והנראה בביאור דברי הרשב"א בתוה"ב וז"ל ועיקר חי' דרב לומר דחתיכה עצמה נ"נ דאפ"ל אסור ומשערינן בכל החתיכה ולא במה שבלעה החלב. ועוד שרואין את החתיכה כאילו היא בשר נבילה וכו' והוא ענין נוגע בבשר וחלב בלבד משא"כ בש"א שאין רואין את ההיתר שנאסרה מחמת קבלת טעם האיסור וכו' והטעם בבשר וחלב לפי שהאיסור בא משניהם ואין כאן איסור והיתר מעורבים זב"ז אלא כל אחר אוסר את חברו ואיסורן מחמת עצמן - והלכך חתיכה זו לגבי בשר הוה מין במינו ולגבי חלב הוה מין במינו ומשו"נ נ"ל דלא מקשינן מאי קמ"ל רב במב"ב לא בטל הא אמר רב חדא זימנא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל איסורין שבתורה מב"מ במשהו ואי לאשמעינן דחתיכה נ"נ הא אמר רב לעיל פג"ה כיון שנתנה טעם בחתיכה בתוכה עצמה נ"נ ואוסרת כל החתיכות מפני שהיא מינו והא הכא טובא קמ"ל דחתיכה עצמה נ"נ והיינו שנעשה בשר איסור ואוסרת כל חתיכות בשר שנפלו אפילו הן אלף עכ"ל.

והנה זה שתלה הרשב"א הא דמין במינו באפ"ל אסור וחנ"נ בבשר וחלב נראה דתלוי בפלוגתת הראב"ד והרמב"ם בפ"ט ממאכ"א ה"ט, ובביאור דברי הרמב"ם שם, שהרי כתב הרמב"ם וז"ל נפל חלב לתוך קדירה של בשר טועמין את החתיכה שנפלה עלי' חלב וכו' ואם יש בחתיכה טעם חלב אע"פ שאם תסחוט החתיכה לא ישאר בה טעם הואיל ויש בה עתה טעם חלב נאסרה אותה חתיכה ומשערינן בכולה וכו' אם הי' בכל וכו' שיהא חתיכה זו אחד מס' מן הכל החתיכה אסורה והשאר מותר, עכ"ל. והראב"ד השיג וז"ל א"א שלא שמענו כל החתיכות נ"נ אלא לדעת ר"י דמחמיר מין במינו אבל לרבנן לא ולדברי הכל אם לא ניער כלל אין שאר החתיכות נאסרות וכו' אלא ש"מ דבעינן שיצא מן החלב האיסור לחתיכות וכו' ואם יש בחלב כדי ליתן טעם בכל החתיכות אסורות לרבנן וכו' עכ"ל. אשר לפ"ז יתבאר לנו הדין דאפ"ל אסור, דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד היא ביסוד הדין דאפ"ל אסור. דהרמב"ם סובר דמשנתערבו בשר בחלב ע"י בישול נאסרו עצם הבשר ועצם החלב ונעשו חפצא של איסור ואפילו אח"כ יפרידו זה מזה דהיינו כלשון הרמב"ם - אע"פ שאם תסחט החתיכה לא ישאר בה

צג

טעם - אפ"ה הוי חפצא של איסור בכ"ז. ואולם הראב"ד סובר דאינן אסורין אלא ביחד אבל אם יפרידו זמ"ז חוזרין להיתרן הראשון ופקע מהם שם בשר בחלב ומשו"ה בלא ניער שאר חתיכות מותרין דטעם בשר הנפרד היוצא אין איסור רק מטעם החלב, והא דאפ"ל אסור לדעת הראב"ד הוא דין אחר לגמרי דהואיל וכבר נאסרה אותה חתיכה אינה חוזרת להיתרה אע"פ שאם יתפרדו יותר. וזה מבואר בחידושי הגר"ח ז"ל על הרמב"ם בפ"ט מהל' מאכלות אסורות, וא"כ י"ל דדברי הרשב"א מטיין לדברי הרמב"ם, ועיין.

ולפי"ז ג"כ יתבאר דאפילו מקצתה חוץ לרוטב בכה"ג דאין טעם החלב יתפשט בשאר הקדירה רק הטעם הבשר, אעפ"כ נומר כחתיכה עצמה נ"נ ואוסר כל החתיכות מפני שהוא מינן כדעת הרמב"ם דאפילו יפרדו זמ"ז הבשר והחלב עצמן דאיסורן קיימי דאפ"ל אסור כאמור, ועי' בכ"ז.

והנה מה שכתב הב"י דהרשב"א ס"ל דספ"ל מותר ובכרו"פ הקשה דס"ל דלהרשב"א אף דלא אמרינן חנ"נ מ"מ אפ"ל אסור, נראה דהוכרח לזה דאם דלא אמרינן חנ"נ מ"מ אפ"ל אסור מדברי הסמ"ג וז"ל שם בד"א דחנ"נ בבשר וחלב שכל אחד לבדו הותר וכנשתערבו נאסרו כל חתיכות כגוף האיסור ושרשו שאם אכל חצי זית מן הבשר וחצי זית מן החלב מצטרפין ללקות עליו. אבל בשאר איסורים שאינו חייב עד שיאכל מן התערובת כ"כ שיהא בו כזית איסור בכדי אכילת פרס שאין היתר מצטרף לאיסור ולכן אם נפלה אותה חתיכה אח"כ ברוטב לא יצטרך רק ס' לבטל האיסור הבלוע ולא החתיכה כולה. ואע"פ שהחתיכה לעולם אסורה שהלכה אפ"ל אסור מ"מ הרוטב ושאר החתיכות מותרים אם יש ס' כנגד האיסור הבלוע, ע"כ. ומוכרח כדעת הכו"פ דלא תלינן מהדדי ואפילו לא אמרינן חנ"נ מ"מ אפ"ל אסור. וכן הוא ביש"ש פג"ה סי' נ"ז וז"ל נהי דס"ל כר"א דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים להצריך ס' נגד כל החתיכה שנאסרה מ"מ החתיכה שנאסרה שוב אין לה היתר דאפ"ל אסור אמרינן בכל האיסורים וא"כ כל החתיכות שנאסרו בקדירה וכן ידועות וניכרות שוב א"א להתירם שהרי כבר נאסרו ואפ"ל אסור אך לא שנתערבו לגמרי. ועוד שאפ"ל וחנ"נ תרי מילי נינהו ומאן דס"ל אפ"ל מותר לא מצי ס"ל חנ"נ אבל מאן דס"ל אין חנ"נ מ"מ מצי סבר אפ"ל אסור וכ"כ הרשב"א והטור בסי' ק"ו עכ"ל. הלא מפורש דהרשב"א סובר אפ"ל אסור, ועי'. והיות שהסמ"ג כתב שהלכה דאפ"ל אסור ומלשונו משמע שאין חולק ע"ז, וכ"כ המהרש"ל ביש"ש פכ"ה וזהו דעת הרשב"א, בע"כ צ"ל שמה שכתב הרשב"א בחל' דמה שהחתיכה נשארת באיסורה הוא מטעם שהאיסור כבר נבלע בחתיכה לא כתב אלא למאן דס"ל אפ"ל מותר, אולם להלכה ס"ל דאפ"ל אסור כמו שכתב המהרש"ל

בשמו וכמו שכתב הסמ"ג ג"כ דאפ"ל אסור.

ולפי"ז גם מה שכתב הרשב"א בשו"ת דחתיכה זו שנבלע בה האיסור נשאר באיסורה דאי לא אמרינן כן מצינו הגעלה באוכלין, מילתא פסיקתא נקט דאפילו למאן דס"ל אפ"ל מותר מודה דהחתיכה נשאר באיסורה ומכ"ש למ"ד אפ"ל אסור. אבל לא מצינו לא בחי' ולא בשו"ת דס"ל דאפ"ל למעשה מותר. אשר לפי"ז שפיר נקט הכרו"פ בדעת הרשב"א דאפ"ל אסור, דאף דלא אמרינן בש"א חנ"נ מ"מ אפ"ל אסור וכמש"כ הסמ"ג ומהרש"ל.

והנה במה שכתב הב"י לחלק בדעת הרשב"א בין נבלע בלח ע"י בישול בין נבלע לח בלח בצונן שנתסר לכאורה מזה שהקשה הרשב"א בתה"א על חילוקו של הראב"ד בין לח ליבש. נראה בביאור הב"י כן הוא, דהנה בכרו"פ תי' קושית הב"י וז"ל קושיא זו דודאי הוא דלח בלח לא שייך אפ"ל היינו משום דכל הטעם דאפ"ל אסור הוא כמו שכתב הש"ך שאיסור הבלוע אינו נפלט לגמרי וטעם זה לא שייך כלל ללח בלח דהא דנבלל בטוב הני מילי יין צונן ביין צונן דהבלוע מחמת תערובות וכשיוסיף יין היתר יתערב ביין ונבטל משא"כ יין נסך חס שנתערב ביין כשר בחס הרי בלעה היין טעם יי"נ ומבליע כמו מחתיכה וא"כ יש כזית בלוע מנסך ואף כשירבה יין כשר מ"מ הבלוע לא יצא ואפ"ל אסור. אולם מכיון שהוא לח בלח לא אמרינן גבי חנ"נ מטעם דאינו ניכר ועומד בפני עצמו כדאיתא במרדכי, וע"ז כתב הב"י שנסתר ממה שכתב הרשב"א בתה"א להקשות על חילוקו של הראב"ד דס"ל דלא אמרינן חנ"נ אלא בדבר יבש אבל לא בדבר לח. וע"ז כתב הרשב"א וא"ת א"כ אמאי אמרינן בכזית בשר שנפלה לתוך יורה של חלב דסבר רב דבשר אסור וחלב מותר, ופרכינן ומ"מ אפ"ל אסור אמאי שרי חלב נבלה הוא ע"כ - ומאי קו' להראב"ד הלא החלב הנסחט חוזר ומתערב בחלב ביורה לגמרי וגם מוחל הנסחט נתערב לגמרי, ע"כ. ולכאורה מוכרח שלא כדעת הראב"ד דלדעתו דבלח לא אמרינן חנ"נ מאי קושית הגמרא חלב נבילה היא, ומקושית הרשב"א הזה לכאורה מוכח שלא כדעת הכרו"פ, דהראב"ד מחלק בין חס לצונן ורק בצונן לא אמרינן חנ"נ דאם איתא מאי מקשה הרשב"א מהא דחלב נבלה דאיירי בחס להראב"ד דאיירי בצונן, ובאמת דברי הכרו"פ משמע כדעת הראב"ד דנקט יין ביין ומיס במיס דמסתמא בצונן איירי, וצ"ע.

והנראה לומר בדעת הכרו"פ דבאמת גם הכרו"פ מודה לחנ"נ ולא פלגינן בין חס לצונן אלא דס"ל דבדין אפ"ל אסור שפיר מחלקינן - וביאור הדברים הוא דלענין חנ"נ באיזה אופן אמרינן חנ"נ ובאיזה אופן לא אמרינן תלו' אך ורק אי ניכר ועומד בפני עצמו או לא כמבואר במדרכי פכ"ה

צה

כדלעיל ושפיר הקשה הרשב"א על הראב"ד בזה. אולם בנוגע לאפשר לסחטו אסור שוב פלגינן בין חס לצונן ואינו ענין לקושית הש"ס חלב נבילה הוא דאיירי בחנ"נ, ועי'. והנה הב"י שהעלה בדברי הרשב"א בצע"ג - נראה דהוקשה לו בדברי הרשב"א במה שהביא שם דעת רבינו אפרים דלא אמרינן חנ"נ רק בבו"ח לחוד ולא בשאר איסורים וז"ל ועוד הביא ראיה לדבריו מדאמרינן פג"ה צ"ח בההוא כזיתא דתרבא דנפלא לדיקולא דבשרא דמשערין לבטל הכזית לבד ואע"ג שאי אפשר שלא נפל תחילה על חתיכה אחת, דהא לא שייך למימר ניער וכסה גבי דיקלא שפשטה איסור בכל הדיקולא אלא בתחילה נותן טעם בחתיכה שבצדה - ועיין בר"ן ואפשר דלדעת רש"י בדיקולא שייך ניער וכסה עיי"ש - ואפ"ה לא אמרינן חנ"נ ואוסרת כל החתיכות ש"מ דלא שייך חנ"נ אלא בטיפת חלב ונבלה שנותנת טעם בחתיכה שחוזרת ואוסרת שאר חתיכות שהן מינה - אליבא דר"י - והרשב"א חולק על רבינו אפרים וכתב וז"ל ואין ראיה זו מחוזרת שאפילו בבו"ח בכיוצא בזה לא היתה אוסרת כל החתיכות שלא אמרו חנ"נ אוסרת כל החתיכות אלא ע"י רוטב אבל שלא ע"י רוטב לא וכו' עכ"ל והרא"ה בבדק הבית השיג על הרשב"א בזה שחולק על ראיה זו וז"ל וראיה נכונה היא דנהי דליכא למימר בכל החתיכות דתהוי כולה נבילה כיון דלא ע"י רוטב בלעה לא בלעה בכולה הא חדא קליפה מיהת מיתסרא ולא שיערו אלא בכדי ההוא כזיתא לחוד עכ"ל. והרשב"א במשמרת הבית כתב עליו וז"ל חדא שחתיכה הבלוע מן האיסור אינה פולטת כלום מן האיסור הבלוע כדאמרינן גבי טפת חלב שנפלה על גבי חתיכה היכי דמי אילימא דלא ניער ולא כסה כלל מיבלע בלע מפלט לא פליט ואפילו קליפה לא בעי דכל שאינו נפלט אינו אוסר וכו' עכ"ל. ומדברי הרשב"א שכתב על הא דרבינו אפרים דאין ראיה זו מחוזרת שאפילו בבו"ח בכה"ג לא היתה אוסרת כל החתיכות דל"א חנ"נ ואוסרת אלא ע"י רוטב משמע דהרשב"א מפרש דדבר שמן אינו יוצא מחתיכה בלא רוטב דאם איתא דס"ל דמפעפע מחתיכה לחתיכה מאי האי דקאמר שלא אמרינן חנ"נ אלא ע"י רוטב הלא כיון דמפעפע מחתיכה לוחתיקה שוב לא צריך רוטב, ובאמת גם בדברי רבינו אפרים עצמו מוכח לכאורה דלא אמרינן דבר שמן מפעפע מחתיכה לחתיכה דאם אמרינן דמפעפע א"כ איך הביא ראיה מההיא כזיתא דתרבא דנפל לדיקולא דבישרא דמשערין לבטל הכזית לחוד ולא אמרינן דהחתיכה הראשונה שנפל עליו הכזיתא נ"נ ואוסרת כל החתיכות ומזה הוכיח דל"א בש"א חנ"נ והשתא אי ס"ל דמפעפע מחתיכה לחתיכה אין ראיה כלל דלעולם אימא לך דאמרינן חנ"נ בש"א ושאיני כזיתא דתרבא דנפל לדיקולא דבישרא כיון דדבר שמן הוא מפעפע מחתיכה לחתיכה ומשו"ה משערין בכולה אלא ודאי דגם ר"א ס"ל דאינו מפעפע, וגם בהרשב"א עצמו מבואר להדיא דס"ל דאינו מפעפע מהא דכתב במשמרת הבית ליישב

השגת הרא"ה חדא שהחתיכה הבלוע מן האיסור אינה פולטת כלום מן האיסור הבלוע וכמש"ל, וע"פ פ"א של הרשב"א הוקשה לו להב"י דאם איתא דס"ל לר"א דשמן אינו מפעפע איך אפשר לפרש הגמ' בסוגיא דההוא כזיתא דתרבא דנפל לדיקולא דבשר דהא האי דיקולא היינו שמולחין בו בשר דא"כ לא אסרו חתיכות אחרות כלל רק אותה חתיכה שנפלה עליה לבדה ואינו מפעפע מחתיכה לחתיכה וליבעי בחתיכה עצמה ס' נגד ההוא כזיתא ואיך שייך לצרף חתיכות אחרות לבטל ע"כ. ר"ל דכיון דא"א לצרף שאר חתיכות לביטול שהרי אינם בכלל תערובות ומעולם לא נתערב בהן איסור כיון דאינו מפעפע מחתיכה לחתיכה בע"כ צריך לומר דיש באותה חתיכה עצמה ס' נגד זיתא דתרבא וא"כ איך הוכיח רבינו אפרים מזה דל"א חנ"נ בש"א הלא אפילו אם אמרינן בש"א חנ"נ לא נאסרו הכא שאר חתיכות שהרי מעולם לא נתערב בהן איסור שהרי אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה, וצ"ע.

אמנם י"ל שגם הרשב"א אינו מפרש בדברי רבינו אפרים דשמן אינו מפעפע מחל"ח שהרי כתב הרשב"א בת"ה וז"ל ומקצת רבוני אמרו דאפילו בחלב שמן לא אמרינן במליחה מפעפע ואין דברים אלו מחוורים בעיני כלל דאדרבה יותר י"ל דמפעפע אמרי' במליח היותר מבצלי מפני מוחל היוצא מן הבשר ע"י מליחה והוא כעין רוטב והולך את האיסור ולפושטו בכל ותדע לך מעובדא דהנהו אטמאתא דהווי בי ריש גלותא דאמליהו בגידיא נשיא - חולין צ"ז - ואסר להן רבינא וקא מפרש טעמא משום דקסבר דהא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח דברותח דבישול קאמר ופשטו דלא הוא אלא כרותח דצלי מדקתני סיפא הרי הוא כמבושל ש"מ דברישא לאו כמבושל אלא כרותח דצלי והיאך אפשר שעלה על דעת רבינא שיהא יותר חזק המליחה מחום הצלי אלא שהיה סובר שע"י הציר והמוחל היוצאין ע"י המליחה האיסור הולך ונבלע דכל כדרך שהוא עושה ע"י רותח דמבושל ומסיק דאינו אלא כרותח דצלי. ותמה על עצמך רבינא האוסר במליחה כמבושל הוצרכו להביא לו מסיפא דכבוש כמבושל מכלל דמליח כרותח היינו כרותח דצלי קאמר ואנו נקיל ונאמר שאפילו כרותח דצלי אינו מפעפע חלב שמן זה אינו תורה וכו' ונ"ל הדברים ברורים שכל איסור מפעפע אחד צלי ואחד מליח שוין בו ואם האסור מפעפע כחלב של בהמה שמינה בין נתבשל בחתיכה בין נצלה ואפילו נמלח עמה משערים אותה בס' ואם יש בהיתר ס' כנגד האיסור מותר וא"ל אסור וכו' עכ"ל הרשב"א. ולקמן בסוגיא דחנ"נ בסו"ד כתב וז"ל ומ"מ נראה ודאי שאם החתיכה בלעה מאיסור מפעפע כגון שבלע מחלב שמן בחלב של כליות או שבלע שומן נבילה וכיוצא בזה שהיא אוסרת שאר חתיכות בין בצלי בין שנפלו זו לתוך זה ביבש וכו' ובמליח כרותח דצלי היא וכמש"כ למעלה ודינה בכל מקום כדין

הצלי עכ"ל הרשב"א.

והשתא ניחוי אנן אם איתא דהרשב"א סובר בדעת רבינו אפרים דס"ל דדבר שמן אינו מפעפע הו"ל להרשב"א לפלוג על רבינו אפרים מההוא כזיתא דתרבא גם מטעם זה דאיהו ס"ל - רבינו אפרים שמן אין מפעפע ובאמת אינו כן דדבר שמן אכן מפעפע וכדס"ל להרשב"א כמו שפירש הרמב"ן הביאו הרשב"א במה"ב וז"ל הרמב"ן ז"ל פ"י דיקולא ס"ל כדאמרינן ריש תורה בדיקולא ופ"י הענין לא שהיה כזית ידוע בשעת נפילה אלא מצאו בו עכשיו כזית וידע רב אשי שבשעה שנפל שם ה"ל בבשר ס' במה שמוציא עכשיו בחלב אף שעכשיו נתמעט הבשר ונצטמק מחמת מלחן שהוציאו ממנו המוחל וייבש ונתמעט וכו' עכ"ל - ומשמע דלא ידעו בה בעת נפילה דאי ידוע היו מוציאים אותה ורואין אי אית ביה כזית וזהו דעת רבינו אפרים דהא לא שייך למימר ניער וכיסה גבי דיקולא שמתפשט האיסור בכל הדיקולא - רצה לומר דכאן דלא ידע מתחלה שנפל בה תרבא בודאי שלא ניער מתחילה וא"כ ממילא הכזיתא דתרבא נתן טעם תיכף בנפילתו בהחתיכה שנגעה בה ואח"כ יצאה הטעם מחתיכה לחתיכה ע"י מליחה. ומזה הכריח רבינו אפרים דל"א חנ"נ בש"א דאלת"ה החתיכה הראשונה יעשה נבילה ויאסר שאר חתיכות ע"י פיפוע דמליחה ולמה הוצרכו ס' נגד כל החתיכה רק נגד התרבא אלא מאי דל"א חנ"נ בש"א. והרשב"א פליג על ראי' זו משום דס"ל דבמליחה לא אמרינן חנ"נ אפילו בב"ח כ"ש בש"א, וזהו שכתב ואין ראיה זו מחוורת שאפילו בב"ח בכיוצא בזה לא היתה אוסרת כל החתיכות שלא אמרו חנ"נ ואוסרת כל החתיכות אלא ע"י רוטב אבל שלא ע"י רוטב לא ואף דדבר שמן מפעפע מ"מ ל"א חנ"נ במליחה כלל אף בדבר שמן, ועיין בש"ך צ"ג, וזהו שכתב הרשב"א במה"ב שם, חדא שהחתיכה הבלועה מן האיסור אינה פולטת כלום מן האיסור הבלוע וכו' ואפילו קליפה לא בעי דכל שאינו נפלט אינו אוסר וכו', ומדבריו אלו משמע שאינו מפעפע כלל וכמוש"כ לעיל לא כתב הרשב"א כן אלא לאפוקי מדברי הרא"ה בבה"ב שהבאנו לעיל אבל הרשב"א בעצמו לא ס"ל כן אלא כמש"כ להלן במה"ב וז"ל בתוך דבריו ועוד דאם זה עלה בדעתו היה לו להקשות שבכל אותה חתיכה שנגעה בה היה להם לשער שהרי החתיכות נאסרה ויצטרך לשער בכזית ובהיתירה הבלוע וכו' עכ"ל. הרי שהזכיר מפורש ששמן החלב מפעפע וממילא יש מקום לומר דגם בדעת ר"א מפרש הרשב"א דשמן מפעפע מחתיכה לחתיכה וכמו שכתבתי לעיל, ועיין בכ"ז.

והנה ביש"ש פג"ה סי' כ"ה כתב להוכיח דבלוע יוצא מכלי אף בלא רוטב מהא דאיתמר צנון שחתכו בסכין של בשר אסור לאכלו בחלב - ולחד פירוש ברש"י מיירי אף בסכין מקונח והטעם בזה כיון דאין לו פליטה של עצמו עיי"ש, ובמג"א סי' תנ"א סקל"א אם חתך זענגב"ל בסכין של בשר

ואח"כ הודכו במדוכה ואחריהם דכו בשמים במדוכה אסור לאכול אותן בשמים בחלב משום דדבר חריף הוא שייך נ"ט בר נ"ט עיי"ש. ומוכרח לכאורה אע"פ דקיי"ל דאין בלוע במאכל מוציא טעם בלא רוטב דדבר חריף שאני. אשר לפ"ז יצא דהראיה של היש"ש צ"ע דשם איירי בצנון דדבר חריף הוא ולעולם באינו חריף צריכים לרוטב, ומוכרח לכאורה דהיש"ש לא ס"ל חילוק זה בין דבר חריף לשאינו חריף, וצ"ע.