

שמחה ליעקב

חידושים וביאורים
בעניני תערובת ובשר בחלב
ונלוה אליהם חידושים וביאורים
בעניני נחירה בבני נח ומים אחרונים

ובסופו מצורף חידושים
מכמה גדולי תורה בענינים שונים

בעזרת החונן לאדם דעת
יעקב וגנר

חודש ד"ש שושנת יעקב צהלה ושמחה", תשפ"ג
ישיבת טעלז, קליבלנד

תודתי שלוחה לידידי היקרים בני חבורתי ולעוד ת"ח שבחשיבה, על שנתלבן
אתם חלק גדול מהקונטרס, בשכר זה ימלא ה' כל משאלות לבם לטובה
ותודתי שלוחה להתורמים והמסייעים היקרים, ובפרט לאשתי שעמדה לימיני,
בשכר זה ימלא ה' כל משאלות לבם לטובה

כל הזכויות שמורות
להערות והארות:

3515 Bendemeer Rd Cleveland Ohio 44118
216-273-7515



קונטרס זה מוקדשת

לאא"מ הרב זאב וגנר שליט"א

מחבר ספר אוצר רש"י

ולאמי מורתי מרת בתיה שתחי' לאוי"ט

ולמו"ח הג"ר בנימין אהרן ניימאן שליט"א

ר"מ ישיבת טעלז, שיקאגו

ולחמותי מרת שרה שתחי' לאוי"ט

לאות הכרת הטוב בעד החינוך הטהור שנתנו לי ולאשתי, ובעד כל
הטוב שעשו ועושים לי ולמשפחתי בכל מיני אופנים, הן ברוחניות והן
בגשמיות. ויה"ר מלפני ה' שיזכו לאריכות ימים ושנים, מתוך מנוחת
הנפש והרחבת הדעת, ויזכו לראות רק נחת מכל יוצאי חלציהם.

וכן לאשתי היקרה רבקה שתחי' לאוי"ט

שלי שלה



לעילוי נשמת

זקני

ר' פישל בן ר' שמואל שפירא ז"ל

נלב"ע כ"ג אלול תשע"א

וזוגתו זקנת

מרת קילא בת ר' דוד ע"ה

נלב"ע ז' סיון תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

זקני

ר' חיים בן ר' ישראל וגנר ז"ל

נלב"ע ל' אב תשס"ג

וזוגתו זקנתי

מרת חיה בת ר' זאב ע"ה

נלב"ע י"א שבט תש"ס

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

חו"ז

ר' אברהם אלעזר בן ר' דוד ניימאן ז"ל

נלב"ע כ"ז אלול תשע"ו

וזוגתו חו"ז

מרת מרים רייזל

בת ר' משה דוב ע"ה

נלב"ע י"ט שבט תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת חו"ז
ר' שלמה ליב בן ר' חיים ישראל מוארמן ז"ל
נלב"ע ה' כסלו תש"פ
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
ר' אהרן דוד הכהן בן ר' שמעון כהן ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
ר' מנחם מנדל בן ר' בן ציון ז"ל
נלב"ע ח' אייר תשס"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
מרת אסתר מלכה בת ר' שלמה אברהם ע"ה
נלב"ע ז' חשון תשנ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

ר' צבי אליעזר בן ר' חיים מאיר שטערן ז"ל

נלב"ע טו סיון תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

אדם שלא חי אלא להועיל לאחריו, והיטב לי טובות בלתי

נשכחות בימי נעורי

לזכות רפואה שלמה להילד

חיים אליהו בן שפרה נ"י



לעילוי נשמת
ר' שמואל נטע בן ר' משה אורי ז"ל
נלב"ע י"ט סיון תשע"ח
ומרת נעמי בת ר' שמעון ע"ה
נלב"ע כ"ה תמוז תשע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
מרת שמעע עלקא אלטע בת ר' ברוך לייב ע"ה
נלב"ע ה' תשרי תשע"ט
ת.נ.צ.ב.ה.

מכתב ברכה מאת בן דודי הג"ר בנימין גרינוואלד שליט"א

גס 3

אמרי בצורה מאד חפזי להגיד שמעתי סיפורי וחסידים ש"ק
הרה"ק ר' יעקב ווינער שליט"א מראשונים סתמורה
זומא להלוי קינארס וי' חרותו אשר יסודותה דמלא
והיציאת החורב ואלהם להביא לעומת דברי חז"ל ש"ק
והיציאת ושמעוני קאמנא כי תמיד בעוסקי ואמר דברי חסיד
דיכא להסתכל להביא לעומת דברי חסיד
והדברי שיצבה להמשיך להכות חסידה גמלאה ואלוהן
מחוק שמחך הלא ומנוחה הנפש
גאמרה ומאמל לו כל שוב סוף
בנימין גרינוואלד

מכתב ברכה מאת מו"ח הג"ר בנימין אהרן ניימאן שליט"א

מכתב ברכה

"טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון" - "מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי" על שזיכני לראות את חתני כבני, הרב המחבר הר"ר יעקב וגנר שליט"א, אשר יראת חטאו קודמת לחכמתו, מוציא לאור את פרי עמלו בתורה, קונטרס בשם "שמחה ליעקב" על עניני תערוכות ובשר וחלב, שלמד ביגיעה רבה בכשרונותיו הברוכים.

והנני מברכו בברכה שיזכה לחדש ולחבר עוד חיבורים וקונטרסין להגדיל תורה ולהאדירה.

ויזכה ביחד עם בתנו מרת רבקה שתחי' לראות רק נחת מכל צאצאיהם היקרים שיחיו, והתורה לא תמוש מפיהם ומפי זרעם ומפי זרע זרעם מעתה ועד עולם, ויתברכו בכל הברכות הכתובות בתורה.

המברכו באהבה מלונ"ח, בנימין אהרן ניימאן

תוכן הענינים

דברי פתיחה א

סימן א

שיטת רש"י בשיעורא דבשר בלפת יא

סימן ב

שיטת רש"י בסוגיא דזרוע בשלה - יסוד דין ששים טו

סימן ג

בשיטת רש"י דטעם כעיקר דרבנן כד

סימן ד

חידושים והערות בפרק גיד הנשה כז

סימן ה

בענין העלאת בשר עם גבינה על השלחן לג

סימן ו

עוף וגבינה נאכלין באפיקורן: גבינה תחילה לטעמו דר"ת לז

סימן ז

בענין גבינה אחר בשר לט

סימן ח

בענין כהל - ב' טעמים להיתרא דחלב הכהל מה"ת מב

סימן ט

בענין כהל - שיטת ר"ת מז

סימן י

בענין כהל - שיטת רש"י ג

סימן יא

חידושים והערות בסוגיא דכהל נו

סימן יב

בענין נ"ט בר נ"ט דאיסורא נח

סימן יג

בענין נ"ט בר נ"ט - טעם שני או שלישי סז

סימן יד

בענין נחירה בבני נח (א) סט

סימן טו

בענין נחירה בבני נח (ב) עו

סימן טז

מים אחרונים חובה פב

מילי דרבנן

סימן א

מצות שמחת יום טוב - ושמחת התורה צא

הג"ר אהרן דוד גולדברג שליט"א, ראש ישיבת טעלז קליבלאנד

סימן ב

חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי (פסחים סח:) צג

הג"ר אהרן דוד גולדברג שליט"א

סימן ג

שתי תשובות בענין ברכת מעין שלש (סוגיא הנלמדת בהכולל כעת) צו
הג"ר שלום שפירא שליט"א, מנהל רוחני וראש כולל דישיבת טעלז קליבלאנד

סימן ד

בענין קריאת שם במקדש צח
הג"ר משה חיים איינשטטר שליט"א, מרא דאתרא דק"ק תורה ותפלה, בקליבלנד

סימן ה

שתי תשובות בענין חמץ שעבר עליו הפסח קו
הג"ר ברוך הירשפלד שליט"א, מרא דאתרא דק"ק אהבת ישראל,
וראש כולל עטרת חיים ברוך, בקליבלאנד



דברי פתיחה

הנה אחד מהטעמים של שם הקונטרס הוא ע"פ המבואר במדרש אגור (ד ו) דשמחה היא כינוי לתורה, וז"ל וליועצי שלום שמחה (משלי יב ט) אי זה היא שמחה זו תורה שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב עכ"ל^א. ונראה דהביאור הוא ע"פ מה ששמעתי בשם מרן הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל לחלק בין שמחת בשר ויין לשמחת התורה, וז"ל בשר ויין אינם אלא אמצעי לשמחה, אבל אין הבשר או היין החפצא של השמחה, ואילו תורה כל מהותה ומציאותה היא שמחה עכ"ל. ועל כן אפתח בדברי תורה שזכיתי להגיד לפני חברים מקשיבים בליל שבועות תשפ"ב, בענין הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם דיום שניתנה בו תורה הוא, דהוא כל כולו מלתא דשמחת התורה, [עיין לקמן בק"ה והנה בהמשך]^ב. וגם אביא דבר אגדה בענין סעודת פורים לדעת הגר"א, שהיא ג"כ כל כולו מלתא דשמחת התורה [כמו שיתבאר].

מחל' ר' אליעזר ור' יהושע במצוות דלכם ולה' ביו"ט

איתא בגמ' פסחים דף סח: תניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתייה

א. דברי מדרש אלו הם מקור למה שהובא בדרך שיחה (ח"ב עמ' שג, וע"ע בח"א עמ' קפז, וצ"ע) בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל דהדרך לקיים דברי חז"ל דמשנכנס אדר מרבין בשמחה הוא להרבות בלימוד התורה. וע"ע בקהלת (ב י ג יב) בהפסוק ותרגום.

ב. יש להוסיף דדברי תורה אלו גם שייכים לב' הענינים של תוכן הקונטרס, דנוהגים לקיים חלק מה"לכם" בשבועות במאכלי חלב, ויש כמה טעמים לזה, הבית הלוי (פ' יתרו) פ' הטעם ע"פ מדרש דמשה ניצח המלאכים ע"י דבניי זהירים בבשר בחלב, והמלאכים לא נוהרו אצל אברהם. ומחמת זה נוהגים לאכול חלב כדי להראות הזריזות וההרחקה שבין אכילה זו לאכילת הבשר ע"י שאוכלין חלב ועושים קינוח והדחת הפה ואח"כ אוכלין בשר, ולא כמו שעשו המלאכים שאכלו תיכף זא"ז.

ובמשנה ברורה (סי' תצ"ד ס"ק יב) הובא עוד טעם ששייך לחלק הקונטרס דתערובת, דכתב כש"ירדו מן ההר לביתם לא מצאו לאכול תכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה... ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקדם שבשלו בהם באותו

וחציו לבית המדרש וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם, ע"כ דברי הגמ'. פירוש, ביו"ט יש שתי מצוות, א. מצות לכם, דהיינו אכילה ושתייה. ב. מצות לה', דהיינו לימוד התורה וי"א אף תפלה. ור' אליעזר סובר דהברירה ביד האדם איזה מהם לבחור, או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סובר דצריך לקיים שתיים חציו לכם וחציו לה'. ורוב הראשונים סוברים דהל' כר"י, וכן פוסק השו"ע (סי' תקכ"ט סע' א). אולם הפסקי הרי"ד (בפסחים שם, דלא כדבריו בביצה טו:) והרי"א^ז (ביצה פ"ב ה"א אות טז) סוברים דהל' כר"א.

מחל' בדעת ר"א אי בעינן כולו לכם בעצרת או דסגי במקצת, וקו' על הסובר דסגי במקצת

והנה בהמשך הגמ' שם איתא א"ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, [פי' רש"י "שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו". ורבינו דוד כתב "כדי לראות את עצמו שהוא שמח במתן תורה ואינה עליו כעול על צוארו". ובהערות דהג"ר אלישיב זצ"ל איתא "עי' רש"י ד"ה דבעינן נמי לכם וכו', והיינו כדכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, וכתיב פקודי ד' ישרים משמחי לב, ולכן צריך להראות בכל מיני אופנים את שמחתו בתורה"]. ושמעתי מהג"ר משה איינשטטר שליט"א מרא דאתרא דק"ק תורה ותפלה בקליבלנד דלפי ר' אליעזר על כרחך בעינן בעצרת כולו לכם, דהרי הוא סובר דכדי לקיים מצות היום צריך או כולו לה' או כולו לכם, וכיון שכן אם לא יעשה כולו לכם נמצא דלא קיים כלום^י.

מעט לעת נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושין זכר לזה".
ג. יש להדגיש דדבריו בנויים על שתי הנחות:

א. דלפי ר"א כדי לקיים לה' צריך כולו ממש כשיטת הפמ"ג [סי' רמ"ב, א"א ס"ק א. בדרך אגב, הוא כתב שם דלגבי לכם סגי ברוב היום, ועיי"ש שיש לדון בדבריו אם כונתו היא דסגי בקצת יותר מחצי, או רק דפטור בשעת ק"ש ותפילה. ולענ"ד פשטות דבריו משמע כצד השני, וכן מסתבר הכי דלצד הראשון מהו הסברא לחלק בין לה'

ואמרת למור הגר שלום שפירא שליט"א את דברי רב איינשטטר, והוא חלק עליהם, דאמר דבגמ' איתא "הכל מודים דבעינן נמי לכם", ומשמע מהמילה "נמי" דסגי במקצת.² [בישוב דברי רב איינשטטר אולי י"ל דכונת הגמ' היא לתחילת הדין, דהיינו שהסברא של "יום שניתנה בו תורה" עצמה מחייבת רק מקצת לכם, אלא כתוצאה מזה מעוד סיבה צריך כולו לכם]. ולפי דברי רב שלום קשה דנמצא לכאור' דלפי ר' אליעזר אינו מקיים מצות היום דלה' או לכם בעצרת.

הקדמה לתי' - יסוד בדין לכם בעצרת לר"א

ונראה ליישב בהקדם, בתוס' שם (ד"ה הכל מודים בעצרת דבעינן לכם) איתא וז"ל תימה לריב"א א"כ מאי קאמר רבי אליעזר מה ראייה רשות למצוה דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה [קו' זו היא על המשנה שם בדף סה ע"ב, עיי"ש] וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא עכ"ל.³

ולכם]. אולם בספר עבודת יו"ט (עמ"ס ביצה, ח"ב עמ' מב) הובא משו"ת דברי מלכאל (ח"ד סי' כח ד"ה אבל) ועוד דסגי ברוב.

ב. דר"א סובר דא"א לעשות חציו לה' וחציו לכם כדמבואר בהר"ח (ביצה טו: ד"ה אמר להן), והערון (הובא שם במסורת הש"ס). אולם בפסקי ריא"ז (הובא בשלטי גיבורים שם, וכן משמע לי מפסקי הרי"ד שם) ובמהרש"א (שם ד"ה ר"א) מוכח שסוברים דגם לפי ר"א אפשר לעשות חציו לה' וחציו לכם, אלא דסובר שיש לאדם רשות לעשות כולו לה' או לכם. וכן איתא הכי להדיא בשפת אמת (שם ד"ה ר"א), ובהגהות היעב"ץ (שם ד"ה בשעת), ויתכן שגם הבעה"מ (בפסחים) ורבינו דוד (ד"ה דתניא, עיי"ש בדברי המהדיר בהערה 10) סוברים הכי, עיי"ש בדבריהם.

ד. אולם בילקוט שמעוני (סוף אסתר, ד"ה ימי משתה ושמחה) הובא דברי ר' אלעזר בלי המילה "נמי". וכן ליכא המילה "נמי" בתוס' ד"ה הכל בהד"ה. וכן העולת שבת (הובא במ"א סי' רמב ס"ק א) לא גרס המילה נמי.

בדרך אגב, בקובץ שיטות קמאי הובא מהרי"ץ גיאאות גירסא הפוכה - "הכל מודים דבעינן כולו לכם". וכן איתא הכי בהפמ"ג (שם, בא"א) ועוד בדעת העולת שבת, [ואע"פ שהעולת שבת איירי לגבי שבת, אולם מוכח מדבריהם דסובר הכי גם בעצרת ופורים, עיי"ש].

ה. יש שני דרכים בהאחרונים בביאור דבריהם בהתי', החתם סופר בדרך הראשון פ' דכונתם לומר דהוא רק דין דרבנן. וכן סוברים הכי רבינו דוד (ד"ה אמר ר' אליעזר) והבעל

והנה מתירוצם נלמד דבקושייתם הבינו שהדין לכם דבעינן בעצרת לר' אליעזר הוא מכח קרא. ויש לתמוה ע"ז כמה תמיהות, א. בגמ' איתא להדיא דהוא מכח סברא ד"יום שניתנה בו תורה". ב. לאיזה פסוק התכוונו תוס', [רבינו דוד כתב "אי איפשר לפרש שיהיה זה מדין הכתוב שהרי לא מצינו שפי' בו הכתוב כלום"]. ג. למה תוס' לא גילו לנו לאיזה פסוק התכוונו. ויש להוסיף הערה על תירוצם במש"כ "לאו דוקא מקרא..." דלכא' היו להם לכתוב "אינו מקרא".

ונראה ליישב דברי התוס' באופן נפלא, דהנה בפשוטו הא דמודה ר"א דבעצרת בעינן לכם מחמת דיום שניתנה בו תורה הוא, הביאור הוא דהוא מצוה חדשה מכח סברא זו, אולם נראה די"ל באופן אחר, דהסברא אינה אלא גילוי דבעצרת המצוה דלכם שכתובה בתורה, אינה רשות כשאר ימים טובים לר"א אלא חובה היא. ונראה דתוס' בקו' סברו כצד זה דהוא גילוי במצות לכם, ולפי"ז מיושב הכל כמין חומר, לגבי ב' קו' הראשונות דאיך סברו בהס"ד דהוא מקרא הרי בגמ' איתא דהוא מכח סברא, וגם הרי לא מצינו שפי' בו הכתוב כלום, י"ל דתוס' איירי לגבי עיקר שם המצוה, דזהו מכח הקרא ד"עצרת תהיה לכם". ולגבי הקו' דלמה תוס' לא גילו לנו הפסוק, הת' הוא דבגמ' כתוב הפסוק, דבגמ' איתא "הכל מודים... דבעינן נמי לכם". ולגבי ההערה על לשונם בהת' "לאו דוקא מקרא", הת' הוא דתוס' בת' חידשו דכל עיקר המצוה היא מצוה חדשה מכח סברא כצד הראשון הנ"ל, אולם נתקשו דבגמ' איתא דעיקר המצוה היא מקרא כנ"ל, ות' ע"ז דדברי הגמ' הם לאו דוקא.

[ויש להעיר על מה שסוברים תוס' דכונת הגמ' היא להפסוק דלכם, דבהמשך הגמ' שם איתא אמר רבא הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם... אמר רב יוסף הכל מודים דבפורים בעינן נמי לכם..., והרי בשבת ופורים לכא' ליכא דין לכם, ולכא' מזה מוכח ד"לכם" הוא רק כינוי לאכילה ושתייה, וצ"ע].

המאור (בסו"ד). ובדרך השני פי' דאפי' בת' סוברים דהוא דין דאורייתא, אלא שחידשו דאינו מכח פסוק אלא מכח סברא. וכן משמע כפי' זה בספר הערות דרב אלישיב צ"ל. ובפשוטו מוכח מהרי"ץ גיאאות הנ"ל ג"כ דהוא דין דאורייתא.

ו. אולם אין זה דבר פשוט, דבירושלמי (מס' שבת פט"ו הל"ג) הובא הפסוק ד"לכם" גם

תי' להקשיא

ועתה נחזור ליישב הקו' על דברי רב שלום שליט"א דלפי ר' אליעזר סגי במקצת לכם בעצרת, דהקשנו דנמצא לכאו' שאינו מקיים מצות היום דלה' או לכם. ונראה ליישב לפי צד חדש זה דהסברא דיום שניתנה בו תורה היא גילוי במצות לכם', דהנה לכאו' הוא פשוט דהסברא דיום שניתנה בו תורה היא גם סברא לחייב לימוד התורה, [וכן רואים שנוהגים העולם להרבות בלימוד התורה בשבועות. ובאמת העולם מקשים דאדרבה יותר היה צריך לקיים בעצרת לה', ועיין בבית הלוי בפ' יתרו ד"ה הכל שיש לו תי'], ונמצא דהסברא אומרת דבעינן בעצרת בין לאכול ולשתות ובין ללמוד תורה, ולכן אולי י"ל חידוש גדול דזה מגלה דבעצרת ר' אליעזר מודה לר' יהושע דהמצוות דלכם ולה' הכתובות בתורה מתקיימות ע"י חציו לה' וחציו לכם. ואע"פ שזהו חידוש גדול דלר"א בעינן בעצרת גם לה', אולם יש קצת ראיה לזה מלשון הגמ' "בעינן נמי לכם" דמשמע שבא להוסיף על דבר אחר שבעינן, דהיינו לה'. [והטעם דהגמ' לא אמרה זה להדיא, אולי י"ל משום שהוא דבר פשוט, או י"ל דאין זה מענין הסוגיא שם, עיי"ש].

תי' ע"פ דברינו לקו' השדי חמד על רע"א לגבי אשה ששכחה יעלה ויבוא בשבועות

והנה לפי צד זה דיום שניתנה בו תורה הוא גילוי במצות לכם, יש ליישב קושיית רבי שלמה הכהן מווילנא (בעל החשק שלמה, הובא בשדי חמד בח"ו במערכת יו"ט סי' ב אות 1) על דברי רע"א לגבי אשה ששכחה יעלה ויבוא בשבועות. דהנה רע"א (שו"ת סי' א) חידש דאשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון ביו"ט אינה צריכה

לגבי שבת. ואולי י"ל דגם בפורים חז"ל תיקנו דין "לכם" כעין מצות שמחת יו"ט דשאר ימים טובים. וקצת רמז לזה יש מדברי הגר"א הידועים דיוה"כ ופורים נחשבים כיום אחד אריכתא, וביה"כ מקיימים החצי לה', ובפורים מקיימים החצי לכם. וכן מסתבר הכי לפי דברי הגר"א שהובאו בליקוטי הגר"א (תרמ"ט, עמ' קנד), ודבריו מובאים לקמן. ז. ואע"פ שתוס' בהתי' חזרו מזה, אולם הצל"ח והשפת אמת תי' קו' התוס' באופנים אחרים, ולכן י"ל שהם סוברים כצד זה, [וע"ע בהראב"ד בהשגותיו על הבעה"מ, ד"ה יש להשיב].

לחזור ולברך, וביאר הטעם וז"ל וטעמא דידי משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ב"ט, דאיסור תענית ב"ט נראה שהוא מדין עונג וכן הוא ברמב"ם (הל' יו"ט פ"ו ה"ט), והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם דדרשינן מיניה חציו לה' וחציו לכם, וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ומה דאשה מחוייבת במצוה דיו"ט הוא רק בלא תעשה דלא תעשה כל מלאכה, אבל לא במצות עשה דיו"ט... וכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בבהמ"ז א"צ לחזור ולברך, דהוי יו"ט גבי ידיהו כמו ר"ח לגבי דידן עכ"ל. [רע"א שם מוסיף דזהו חוץ מליל ראשון דפסח משום דמחוייבת במצוה (וה"ה בליל שני בחו"ל), וכן חוץ משבת לגבי רצה משום דמחוייבת בכל מצות עשה דשבת].

והקשה עליו רבי שלמה הכהן וז"ל קצת תימה על הגאון המחבר זצ"ל דסתם וכתב דנשים ששכחו לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביום טוב אינו צריך לחזור, ולא חילק בין יום טוב ליום טוב, ולכאורה נראה פשוט דאם שכחו ביום טוב של עצרת בודאי צריכים לחזור, דהא תנן בברכות דף כ: דנשים חייבות בתפלה, ובין לפירוש רש"י שם דבמצות עשה דרבנן שהזמן גרמא גם נשים חייבות, ובין לפירוש התוספות שם דגרסי בגמרא הטעם משום דרחמי ניהו, וב' הסברות שייך גם במצות עשה דלכם ביום טוב של עצרת, דהא כתבו התוספות לר' אליעזר אינו אלא מדרבנן, וגם לדידן דהוי מן התורה [פ"י: דקי"ל כר' יהושע כנ"ל] מכל מקום כיון דאיכא טעמא נמי דהוא יום שניתנה תורה, והך טעמא שייך גם בנשים, וכמו דחייבות בתפלה משום דרחמי ניהו עכ"ל. [יש להקשות טובא על קושייתו לדידן דהוי מן התורה, דאם יום שניתנה בו תורה מחייב בלכם רק מדרבנן, לר' יהושע דחייב בלכם מה"ת לכא' ליכא דין לכם מחמת יום שניתנה בו תורה, דלא מסתבר דהחכמים יתקנו לכם רק בשביל נשים, וצ"ע].

ונראה לומר בדעת רע"א דהוא סובר דהסברא דיום שניתנה בו תורה אינה מחדשת מצוה חדשה, אלא היא אומרת רק דמצות לכם הכתובה בתורה היא חובה בשבועות, [ויש להוסיף דאפי' אם היא מדרבנן כמו שנקט רבי שלמה הכהן, י"ל דזהו הגדר]. ולפי"ז נראה דל"ק דכיון שמצות לכם הכתובה בתורה

לא נאמרה לנשים, מאי איכפת לן דהסברא דיום שניתנה בו תורה שייכת בנשים והחיוב מחמתה הוא מדרבנן, הרי אין בכוחה לחדש מצוה חדשה, דאין הסברא מועלת רק למי שנאמרה לו עצרת תהיה לכם ולה', דמחמתה אין בידו לבחור בעצרת איזה מהם שירצה, אלא חייב בלכם.

דבר אגדה - ביאור דברי הגר"א דפורים הוא נגד יו"כ

א. איתא בליקוטי הגר"א (עמ' קנד): ענין פורים שהוא נגד יוה"כ, כי י"ח יו"ט בשנה, ב' ב', ז' ז', והנה ח' ימים מהם שאין גומרים את ההלל, וכנגדן ימי חנוכה, ולכן א"צ שמחה כי הימים האלו בכלל שמחה, אף בר"ה... רק ביוה"כ שאין בו אכילה ושתיה [משמע דשמחה בלב יש, עי' בסי' הגר"א בשיח יצחק, עמ' 725] נגדו פורים, ולכן בו הרבה משתה, כי אין יו"ט לישראל כמו יוה"כ. ועיוה"כ בשביל שמחה של יוה"כ נתקן [צ"ב], ובשביל שמחה של תשובה ג"כ שא"א בשעתה, ומר בר' דרבינא הוה יתיב כו' וכולן קבלת התורה יוה"כ כמ"ש בסוף תענית [שניתנו בו לוחות שניות], ופורים כמ"ש הדר קבלוה בימי כו', ולכן הוא נגד יוה"כ וכנ"ל.

והנה בדברי הגר"א מבואר דביו"כ יש בעצם דין סעודה, אלא דא"א לקיימו בו, ולכן משלימים אותו בפורים. ולכאז' נלמד מזה דסובר הגר"א דפורים כשלעצמו אינו מחייב סעודה, דאלת"ה איך אפשר שתהא סעודתו תשלומין ליו"כ, [לפום ריהטא נשמע דסעודת פורים אינה מקושרת ממש לפורים, ודבר זה בודאי א"א לאומרו]. ולקמן בע"ה יתבאר הדבר היטב]. אבל ק' דכתב דהקשר בין פורים ליו"כ הוא דשניהם ימי קבלת התורה, ובפשוטו כונתו היא דיו"כ מחייב סעודה משום שהוא יקה"ת, ולכן ראוי להשלימה בפורים שהוא גם יקה"ת. ולפי"ז ק'

ח. דברי הגר"א אלו כמובן משלימים דבריו הידועים שהובאו בהערה ו. ולפי"ד יש להוסיף טעם להא דע"פ רוב פורים חל בפ' כי תשא, משום דבה כתובה פ' לוחות שניות. ט. לגבי נס הישועה אולי ל"ק כ"כ, דהרי בכל דור ודור עומדים עלינו וכו', ולרוב הישועות ליכא סעודה. ויש להדגיש דלגבי הלל בחנוכה לכאז' מוכח בדבריו דחנוכה כשלעצמה אינה מחייבת אותו, דאלת"ה עדיין צ"ב למה ליכא שמחה בחנוכה.

דלמה פורים כשלעצמו אינו מחייב סעודה, דלמה הוא שונה מיו"כ דמחייב סעודה מחמת קה"ת. ונ"ל דיש חילוק גדול בין יו"כ לפורים, דיו"כ הוא יום שניתנה תורה [דהיינו הלוחות, ולקמן יתבאר עוד בזה], אבל בפורים לא ניתנה לישראל תורה, דהכל כבר ניתנה בשבועות ויו"כ, והענין דקה"ת דפורים הוא שקבלו על עצמם מאהבה ללמוד ולקיים התורה שניתנה להם כבר בכפיה. ולפי"ז מובן היטב די"ל דרק יום שניתנה תורה מחייב סעודה, אבל קבלה ללמוד ולקיים אינה מחייבת סעודה.

ב. עוד צ"ב בדבריו, דכתב "עיו"כ בשביל שמחה של יו"כ נתקן ובשביל שמחה של תשובה...", פי' שנתקשה דלמה צריך תשלומין בפורים, הרי בעיו"כ יש סעודה, ותי' דעיו"כ היא לשמחת יו"כ ותשובה, ובפורים משלימים הסעודה דקה"ת. ודבריו צ"ב דלמה עיו"כ לא נתקן גם לקה"ת. ונ"ל דמהא דהקה"ת ביו"כ היתה באונס מוכח דלא היו שמחים בהתורה אז כראוי, ולכן אינו ראוי לתקן סעודה בשבילה. ובזה מבואר עוד דבר, דלכא' צ"ב למה לא היתה סעודת תשלומין למאות שנים עד ימי אחשורוש, דאע"פ שיש מעלה לעשותה ביקה"ת, הא מיהא כשליכא יקה"ת למה א"א לעשותה ביום רגיל. ולהנ"ל מבואר היטב, דכל זמן שלא קבלו התורה מאהבה עדיין לא שמחו בה כראוי, ולכן לא היה אפשר לעשות התשלומין. אולם כשהגיעו י"ד וט"ו אדר ג'ת"ה וקבלו ישראל התורה מאהבה, והתחילו לשמוח בה כראוי, מיד חלה עליהם חובת התשלומין. ונראה להדגיש דלמתבונן נמצא דלא רק שסעודת התשלומין ליו"כ מקושרת באופן ישיר להקה"ת דפורים, אלא דשתייהם הם דבר א' ממש, דכל עיקר מהותה ומציאותה דקה"ת דפורים היתה אהבה ושמחה להתורה שקבלו ביו"כ, והסעודה היא ביטוי לשמחה זו.

י. ויש להק' סתירה, דבהמשך דבריו משמע דמר ברי' דרבינא אכל בעיו"כ מצד קה"ת. ואולי י"ל דהוא עצמו אכל בשבילה, אבל עיקר התקנה היתה ליו"כ ותשובה, ואולי מדוקדק הכי ממש"כ "בשביל שמחה... נתקן", [ולפי דברינו בהמשך יתכן דמר אכל בעיו"כ לקה"ת רק משום דבימיו כבר שמחו בהתורה כראוי]. וכן צ"ב מה בא להוכיח ממר, ואולי הוא להראות דיש ענין לעשות סעודה מחמת הקה"ת דיו"כ, ועצ"ע.

ג. אולם לדברינו ק' על הא די שסעודה בשבועות מחמת דהוא יום שניתנה תורה, דהרי לא קבלו בה התורה מאהבה. ולפום ריהטא ל"ק כלל, דידועים דברי התנחומא (פ' נח) דרק תושבע"פ לא קבלו מאהבה, אבל תורה שבכתב קבלו מאהבה. וכן ידועים דברי הביה"ל (ח"ב דרוש י"ח) דעל הלוחות הראשונות היתה כתובה כל תורה, ורק בנתינת לוחות שניות נתחדשה הבריאה דתושבע"פ, דהיו כתובים על הלוחות רק י' הדברות וכל שאר התורה נאמרה למשה בע"פ. ובצירוף דברי שניהם לכא' ל"ק, דנמצא לכא' דרק הקה"ת דיו"כ היתה בכפיה, ולא דשבועות. אולם אין זה נכון, דהפסוק ד"ויתצבו תחת ההר" המלמד דקה"ת היתה בכפיה קאי בשבועות, ואע"פ שלפי הביה"ל תושבע"פ נתחדשה רק בלוחות שניות, צ"ל דאפי' כשמשנה וכו' היו בכתב לא רצו לקבלם, ובאמת הכי מסתבר דבתנחומא איתא דהטעם דלא רצו לקבל תושבע"פ הוא משום "שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות...", והרי לגבי דקדוקי מצות אין נ"מ אם המשנה וכו' הם בכתב או בע"פ. [וצ"ל לפי"ז דהא דאיתא בביה"ל ד"בהלוחות השניים נתחדשה צער ויגיעה גדולה..." אין כוננו דלא היה צער כלל לפני זה, אלא דבהשניים נתחדש צער גדול מחמת הסיבות שכתב שם]. ולפי"ז חזרה הקו' על הא די שסעודה בשבועות.

ולכן נ"ל באופן זה, דהנה לפי הביה"ל דתושבע"פ נתחדשה ביו"כ, אולי י"ל דהדין שמחה ביו"כ לקה"ת אינה בעיקרה על הלוחות, אלא על הבריאה חדשה דתושבע"פ. ולפי"ז י"ל דשבועות ויו"כ חלוקים הם, דהקה"ת דשבועות המחייבת סעודה כוללת מקרא, ומקרא קבלו מאהבה, ונמצא דחלק מקה"ת היתה מאהבה, ולכן ראוי לעשות סעודה. אבל ביו"כ רק הקה"ת שבע"פ מחייבת סעודה, וכל התושבע"פ לא קבלו מאהבה, ולכן א"א לעשות סעודה.

דברי שבת והודאה

מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש, בבתי מדרש חשובות ומיוחדות, בראש ובראשונה בשיבת אור המאיר דפיקסקיל, ואח"כ בשיבת מיר ירושלים, אשר בהם קיבלתי ממו"ר ראש הישיבה הג"ר אלי

קנריק שליט"א, וממו"ר מרן הג"ר אשר אריאלי שליט"א, ושאר רבותי, כל אחד מהם בפרט, מהלך בלימוד ובחיים. ולאחמ"כ בהכולל בראשות מו"ר הג"ר אליעזר סטפן שליט"א, מקום שראש הכולל ויחד איתו מו"ר הג"ר אלחנן פרייא שליט"א, מנפחים מזילהון לחברי הכולל השגות גדולות בחשיבות והתמדת וידיעת התורה. ולעת עתה בישיבת טעלז, קליבלנד, אשר ראש הישיבה מו"ר הג"ר אהרן דוד גולדברג שליט"א וראש הכולל ומנהל הרוחני מו"ר הג"ר שלום שפירא שליט"א, מוסרים לנו במסירות המסורה העשירה של הישיבה הק', [ואני אסיר תודה להם ע"ז שפתחו בפני שערי הישיבה]. ומכח אלו גדולי תורה ובתי מדרש זכיתי להוציא לאור קונטרס זה. ויה"ר מלפניך ה' אלהי שיהא חלקי וחלק זרעי מיושבי ביהמ"ד כל ימי חיינו, ושאזכה אני וזרעי לקיים דברי האגלי הטל הידועים "כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו", ועי"ז לזכות להמשך דבריו "ואז דברי תורה נבלעין בדמו ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה".



סימן א

שיטת רש"י בשיעורא דבשר בלפת

ואולי י"ל דרש"י פירש המשנה דאיירי
שנימוח הגיד או מקצתו בתוך
הירך דבאופן זה אפשר הוה טעמו
וממש, ובטעמו וממשו רש"י מודה
דהוה דאורייתא כדמבואר בגמ' עבודה
זרה (דף יז.א). ויש להוסיף דאפי' אם
המשנה לא איירי בנימוח הגיד, י"ל
דכונת רש"י היא דההלכה נאמרה
באופן שנימוח², [עיין בסימן ג, בעמוד
כ"ה שהצענו שם תי' אחר להקושיא].

וצריכים להוסיף, יש נידון במפרשים
אם גיד בירך הוא מין במינו
או מין בשאינו מינו [רע"א שם נקט
דהוה מב"מ], ולפי דברינו צ"ל דרש"י
סובר דהוא מין בשאינו מינו, דאל"כ

קו' על פירושו דהוא הל"מ מהא דסובר
דטע"כ דרבנן

איתא במתני' דף צו: ירך שנתבשל בה
גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם
הרי זו אסורה כיצד משערין אותה
כבשר בלפת. וברש"י (ד"ה כבשר בלפת)
איתא דשיעור זה דבשר בלפת הוא
הלכה למשה מסיני. והק' רע"א איך
אפשר להיות הל"מ הא ממנ"פ אי
מבשל לה באינו מינו לפי רש"י קי"ל
דטעם כעיקר לאו דאורייתא, ואי במינו
בטל ברובא [פי' מה"ת]. ויש להוסיף,
דאפי' אם רש"י היה סובר דלהלכה
טע"כ דאורייתא עדיין היה קשה לכאור',
דהרי יש מ"ד שסובר דהוא מדרבנן ולא
מסתבר שיש מחל' אם נאמרה ההלכה.

א. אולם צ"ע אם שייך במציאות שממשות של גיד [אפי' נימוח] יכנס בירך. עוד דבר, זה לא
מתאים עם הפשטות דרש"י בע"ז דף סז: (ד"ה טעמו ולא ממשו) דדבר שנימוח ונתערב בדבר
גוש נחשב טעמו ולא ממשו, ודברינו יתכנו רק לפי הנחלת דוד (פסחים דף מד. עמוד קכו, בק"ה
אמנם) שכתב דרש"י בפסחים סובר דגם בכה"ג נחשב טעמו וממשו. (עיין בספר שמעתא
דתערובת בעמוד ק"מ ואילך שמאריך בענין זה).

ב. ולפי"ז יותר קל לומר דנחשב טעמו וממשו, דאיתא בחוות דעת (סי' קב סק"ד) דהיכא דנתערב
דבר איסור שנימוח עם דבר היתר שנימוח מודה רש"י דנחשב טעמו וממשו, וי"ל דההלכתא
נאמרה בכה"ג.

מסתבר כנ"ל, [כעיי"ז הק' השושנים לדוד, עיי"ש].

ויש ליישב דרש"י סובר כהרשב"א (הובא בשו"ע סי' ק סע' ב) דגיד הנשה אע"פ שאין טעמו אוסר כיון שאין בגידין בנותן טעם, מ"מ אם נימוח ואינו ניכר צריך ס' כנגדו, ולפי ביאורו של המטה יהונתן (בשו"ע שם) בדין זה נמצא שהוא איסור דאורייתא, דז"ל הנה רבים מקשים הא דפליגי ביש בגידין בנותן טעם במאי פליגי הא ח"ך אוכל יטעם ונחזי אי אית ביה טעם או לא, ומתרצים דודאי אית ביה טעם אלא דהטעם הוא טעם קלוש ואין לטעם זה כח לאסור דבר אחר דלא אמרינן על טעם קלוש כזה טעם כעיקר, וכל זה אם הוציאו הגיד מן הקדירה ולית ביה טעם כלל אבל אם נמוח דאית ביה טעם וממשו של איסור ודאי אסור עד ששים כיון דלאו משום טעם כעיקר אמרינן רק משום עיקר ממשו של איסור וצריך ששים לבטלו עכ"ל, (וכן איתא בחוות דעת ס"ק ז). נמצא לפי דבריו דהוא איסור דאורייתא דהרי טעמו וממשו הוא מדאורייתא כנ"ל, ולכן לפי

עדיין קשה כנ"ל דמין במינו הרי בטל ברוב מה"ת. וולפי לשון השני הנ"ל דההלכה לא נאמרה בההיכ"ת של המשנה לכאור' אינו מוכח, אולם לפי"ז צ"ל דההלכה לא נאמרה דוקא בשנתבשל בירך וזה אינו פשוט, עיין בקטע הבא].

קו' ממ"ד דאין בגידין בנותן טעם ולפי הנ"ל מיושב עוד קושיא על רש"י זה, דהנה נחלקו המפרשים בדעת רש"י אם השיעור דבשר בלפת הוא ששים או פחות מששים, המלא הרועים והשושנים לדוד (במשניות) סוברים דהוא ששים, והתפארת יעקב סובר דהוא פחות מששים [וזהו גם שיטת המאירי]³. ולכאור' לפי התפארת יעקב היא הלכה מסוימת שנאמרה דוקא בגיד הנשה, [ואולי רק בשנתבשל בירך דהרי בגיד בין הגידים רש"י פי' דהשיעור הוא ששים], ולפי"ז קשה דלמ"ד אין בגידין בנותן טעם לכאור' לא שייך לומר דיש הלכתא, ואע"פ שהמשנה הולכת למ"ד דיש בגידין בנותן הא מיהא נמצא דיש מחל' אם נאמרה ההלכה וזה לא

ג. ויתכן שנחלקו כבר הר"ן והר"י מלוניל בזה, דהר"ן מעתיק דברי רש"י וכתב דהוא ששים, והר"י מלוניל מעתיק דברי רש"י ומשמע דסובר דהוא פחות מששים, עיי"ש.

דברינן דבכה"ג נאמרה ההלכה, שפיר שייך ההלכה גם למ"ד אין בגידין בנותן טעם.

מהרישא, דהגמ' שם מביא רק הרישא דמתני' ומוכיח ממנו דיש בגידין בנותן טעם, וצ"ע.

ראיה מרש"י דף צט: ד"ה מתניתין

ולדברינן מיושב עוד דבר, דהנה בגמ' דף צט: איתא מתני' דלא כהאי תנא דתניא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אין בגידין בנותן טעם, וברש"י ד"ה מתניתין משמע שפי' דהראיה היא מהסיפא "גיד הנשה שנתבשל עם הגידים בזמן שמכירו בנותן טעם..." וקשה דלמה לא פי' דהיא מהרישא, [וכן הק' זאת המלא הרועים שם, ותי' די"ל דברישא אסור משום שומנו, משא"כ בסיפא משמע דליכא שומן, עיי"ש].

ולדברינן מיושב, משום דהרישא איירי בנימוח הגיד דאסור אפי' למ"ד אין בגידין בנותן טעם, אבל מהסיפא שפיר יש להוכיח, דלכאור' מוכח דאיירי שלא נימוח, דהרי הטעם דכולן אסורין היכא דלא מכיר הגיד הוא משום דהגיד הוא בריה כדאיתא בגמ' דף ק ע"א, ואם נימוח אפי' מקצתו לכאור' אינו בריה עוד. [בדרך אגב, יש להקשות על רש"י דבגמ' דף פט: בפשוטו מפורש דהראיה היא

דרך של השושנים לדוד

הזכרנו דהשושנים לדוד סובר דהשיעור דבשר בלפת הוא ששים. ועפי"ז כתב דל"ק על רש"י מהמ"ד דאין בגידין בנותן טעם, וגם מיושב הקר' מהא דרש"י סובר להלכה דטע"כ מדרבנן. דכתב דכיון דבשר בלפת הוא ששים י"ל דההלכה לא נאמרה במסוים בגיד הנשה אלא היא הלכה כללית בהדברים דקי"ל ששיעורן בנותן טעם דמשערינן נותן טעם דידהו כבשר בלפת. ולכן למ"ד אין בגידין בנותן טעם מתוקמא ההל' בכל דבר שנתערב מין בשאינו מינו חוץ מגיד. ולהלכה דרש"י סובר דטע"כ מדרבנן י"ל דמתוקמא ההל' במוקדשין דבהו טעם כעיקר דאורייתא כדמבואר בגמ' דף צח ע"ב, ומיניה ילפינן לכל דבר ששיעורן בנותן טעם מדרבנן דמשערינן נמי כה"ג כבשר בלפת. [ואולי י"ל דההלכה מתוקמא בבשר בחלב, צל"ע בזה].

אולם לכאור' דבריו קשים, דלגבי הא דכתב דלמ"ד אין בגידין בנותן

טעם ההלכה מתוקמא בשאר איסורים,
 יש להק' הרי בגמ' בדף צח. איתא
 דהשיעור ששים הוא ילפותא מזרוע
 בשלה, וברש"י (דף צח: ד"ה מדאורייתא)
 בפשוטו מבואר דהוא דרשא
 מדאורייתא [הארכנו בזה בסי' ב],
 וצ"ע. ולגבי הא דכתב דלרש"י דטע"כ

מדרבנן ההלכה מתוקמא במוקדשים,
 יש להק' דברש"י בדף צט. בפשוטו
 מבואר דבקדשים אינו בטל כלל. [אולם
 עיי"ש במפרשים דיש כמה פירושים
 בדרך של רש"י בהסוגיא, ולפי חלק
 מהם ל"ק, עיין ביד יהודה סי' צח ס"ק
 כג בק"ה ובזה].



סימן ב

שיטת רש"י בסוגיא דזרוע בשלה - יסוד דין ששים

דרשא גמורה או אסמכתא

איתא בגמ' דף צח. אמר ר' חייא בר אבא אמר ריב"ל משום בר קפרא כל איסורין שבתורה בס' אמר לפניו ר' שמואל בר רב יצחק רבי אתה אומר כן הכי אמר רב אסי אמר ריב"ל משום בר קפרא כל איסורין שבתורה במאה ושניהם לא למדוה אלא מזרוע בשלה דכתיב (במדבר ו י"ט) ולקח הכהן את הזרוע בשלה וגו' ע"כ.

והנה ברוב ראשונים איתא דהדרשא דזרוע בשלה הוא רק אסמכתא בעלמא נואיתא בדבריהם כמה ראיות לזה^א, אבל ברש"י משמע היטב דהוא דרשא גמורה מדאורייתא, וזהו מכח רש"י בדף צח: ד"ה מדאורייתא שכתב "כלומר אי לאו מהאי גמרינן ומשונין ביטול טעם כשאר בטולי דאורייתא ברובא הוה לן לבטולי", מלשונו אי

לאו מהאי גמרינן משמע דהשתא דמהאי גמרינן לא גמרינן מאחרי רבים להטות, וכן מלשונו ברובא הוה לן לבטולי משמע דלפי האמת לא בטיל ברובא, וכן כתבו המהרי"ק (שורש קמ"ד), ורבינו אפרים (הובא בסוף הראב"ן) דלפי רש"י הוא מדאורייתא מכח דקדוקים אלו. וכן בפשוטו מבואר דהוא מדאורייתא ברש"י דף קח. ד"ה אי חידוש הוא, עיי"ש. וכן הוא שיטת בעה"מ (פסחים מד:), ושיטת רבינו אפרים (שם), עיי"ש איך שביאר הדרשא ודברי הגמ', ולפי ביאורו מיושב הרש"י הקשה בדף קח).

קושיית הרמב"ן על רש"י, ודרך של המהרי"ק

הרמב"ן מביא דברי רש"י, ומשמע שדקדק בדבריו ג"כ דהוא

א. בפשוטו לשיטתם הדין ששים הוא רק מדרבנן כפשטות הגמ' בע"ב "מדאורייתא ברובא בטיל", וכן איתא להדיא בהר"ן (על הרי"ף ד"ה ודאמרי) שכתב דרוב דברים האסורים נפסק הטעם בפחות מששים והדין ששים הוא רק מדרבנן. אולם שיטת התוס' לא ברור, בד"ה ומאן דאמר, ובד"ה לחומרא לפי תי' הראשון משמע דהוא מדאורייתא, ולפי תי' השני תלוי בפי' דבריהם, דלפי' המהרש"א משמע שהוא מדאורייתא, ולפי' רע"א משמע דהוא מדרבנן. וכן מבואר בתוס' זכחים (דף עט. ד"ה אמור רבנן) דהוא רק מדרבנן.

דרשא גמורה, אבל מכח כמה קושיות הוא כתב "ואל יעלה על דעתך שזו ההיקש דאורייתא" [מלשון זה וכן מסו"ד משמע שכונתו דרש"י עצמו סובר דאינו דאורייתא ולשון רש"י הוא לאו דוקא]. ואחד מקושיותיו הוא "אם כן מכאן למדנו לטעם כעיקר", וכונתו להקשות דבגמ' פסחים דף מד: הרי איתא דטע"כ נלמד ממשרת או מגיעולי עכו"ם.

ובן נתקשה המהרי"ק בקו' הרמב"ן ות' דאי לאו דכבר שמעינן טע"כ ממשרת או מגיעולי גוים לא הוה ילפינן מזרוע בשלה, דהו"א דה"ה אי לא הוה באיל נגד הזרוע אלא שיעור ל' או מ' או פחות דהוי מותר, אבל השתא דשמעינן טע"כ ממקום אחר, אז סברא הוא לדרוש מזרוע בשלה דמה שאסרה תורה טע"כ היינו עד ס' או ק', ע"כ דבריו [עיי"ש שהוא מוסיף עוד. ודבריו צ"ב דכיון דבזרוע בשלה לא כתוב דצריך ששים, מהו הסברא דעכשיו שידעינן טע"כ ממקום אחר שיש לדרוש משם דבעינן ששים, הרי לא כתוב שם שצריך ששים].

עוד דרך ע"פ החתם סופר ואולי י"ל עוד מהלך ע"פ דברי החתם סופר (בסוגיין ובדף צז: ד"ה איכא דאמרי) בביאור שיטת רש"י, דהוא גם פירש בדעת רש"י דהשיעור ששים הוא דאורייתא, והוא מוסיף "דאינו משום טעם הנרגש דמה ענין טעם לאיסורי' ולשיעור ס' ומאה כי יש פסקי טעמים בפחות ויש ביותר אלא גזירת הכתוב כך הוא". ונראה לבאר כונתו, דיסוד הדין ששים אינו סילוק הרגשת טעם האיסור המעכב הביטול, אלא דהוא שיעור בביטול, דלבטל טעם של איסור לא מספיק רוב אלא בעינן ששים כנגדו.

ובפשוטו מרש"י דף צח. ד"ה ושניהם מבואר יסוד זה, (עיי' בסמ"ד, עמוד כ"ז). וזהו כמובן גם ביאור בשיטתו דלא מהני קפילא בפחות מששים כמש"כ בדף צח. בד"ה בס'. [אולם א"א להוכיח הכי משם משום דיש עוד ביאורים לזה, הר"ן על הרי"ף בדף צז: פי' ד"חכמים השוו מדותיהן לשער כל איסורין שבתורה בששים", והפסקי הרי"ד פי' משום "דילמא לא קם ליה שפיר"²].

ב. ברמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הל' ד-ה') גם איתא יסוד זה, אולם יש להק' דהב"י (סי' צ"ח) מדייק מהרמב"ם דסמכינן אקפילא בלא ס', וצ"ע. בספר ברוך טעם (שער התערובת) גם איתא

שיטת רבא [דסובר טע"כ דרבנן לדעת רש"י] בנידון זה

ולפי הנ"ל יש לבאר עוד דבר, דהנה בהרמב"ן והמהרי"ק איתא דדברי רש"י הנ"ל שמבואר מהם דזרוע בשלה הוא דרשא גמורה הוא רק לאביי דסובר טע"כ דאורייתא, אבל לרבא דטע"כ דרבנן לדעת רש"י, א"א לומר שהוא דרשא גמורה, [ואכן דברי רש"י הנ"ל הוא בפירושו לאביי]. והמהרי"ק מוסיף דקדוק לזה מרש"י שמפרש דברי הגמ' "מדאורייתא ברובא בטיל" אליבא דרבא בלשון אחרת מאיך שפירש אליבא דאביי, וז"ל דהא קים לן מאחרי רבים להטות דבטלי ברובא... עכ"ל, דמשמע מלשון זה דאליבא דאמת בטל ברוב מה"ת. וא"ת וכי יש ב' מחל' בין אביי ורבא, כתב המהרי"ק דאינו כן אלא תחלת המחל' הוא אם טע"כ דאורייתא או דרבנן, ומזה יוצא המחל' אם הדרשא דזרוע בשלה הוא דאורייתא או דרבנן, ופירשו כנ"ל דבלי ידיעה קודמת דטע"כ א"א ללמוד

ולפי"ן יש ליישב קו' הרמב"ן, די"ל דהגם דידעינן מזרוע בשלה דטעם האיסור אסור, אולם עדיין אין יודעים דטעם מעכב ביטול דהרי הדין דזרוע בשלה הוא שיעור בביטול, ולכן צריך הפרשה של טע"כ ללמד דטעם מעכב ביטול, והנ"מ של הדין דטע"כ הוא היכא דיש ששים והטעם עדיין נרגש³. ויוצא מזה דלשיטת רש"י יש ב' דינים בטעם איסור - א. דין ששים שהוא שיעור בהביטול. ב. דין טע"כ דענינו הוא הרגשת הטעם המעכב הביטול.

ובדעת הרמב"ן והמהרי"ק שהקשו על רש"י לכאן, צ"ל אחד מתרתי, או שסוברים דהדין ששים הוא מצד הרגשת הטעם, או סוברים דאם רק ידעינן דטעם האיסור אסור, מסברא ידעינן דכל זמן שהטעם נרגש אין האיסור בטל, [אולם במהרי"ק מבואר לא כדרך השני, דמבואר בדבריו דאפי' אי ידעינן דטעמא מילתא היא עדיין ס"ד דבטל ברוב, עיי"ש].

יסוד זה, והוא כתב דיש ב' דינים כדברינו לקמן, עיי"ש, ויתכן שזהו גם כונת השואל במהרי"ק, עיי"ש.

ג. אולם צריכים להדגיש, דדברינו הם דלא כהפשטות דרש"י בד"ה ושניהם לא למדוה דיותר מששים אסור רק מדרבנן, והם רק לפי הפי' שראיתי בשם ה"ד יהודה (ס"ק כג) והראש יוסף דכונת רש"י היא רק למ"ד טע"כ דרבנן, אבל למ"ד דאורייתא אפי' יותר מששים הוא דאורייתא.

ולשיטתו דברי הגמ' "מדאורייתא חד בתרי בטל" קשה, ויש תירוצים בהאחרונים].

ובן נראה מהחתם סופר שהוא מדאורייתא גם לפי רבא, מהא דבדף צז: ובעבודה זרה דף סט. הוא כתב בסתמא דלפי רש"י ששים הוא דאורייתא, והרי שיטת רש"י היא דלהלכה טע"כ מדרבנן (הכי משמע ברש"י אצלנו ד"ה לטע"כ, וכן איתא בראשו' דהכי סובר רש"י), ולכאור' מוכח מזה שסובר דגם למ"ד טע"כ מדרבנן בעינן ששים מדאורייתא. [עיי' בסימן ג שתירצנו כמה סתירות בדברי רש"י בענין טע"כ עפ"י דהדין ששים הוא מדאורייתא אפי' למ"ד טע"כ דרבנן].

והרמב"ן והמהרי"ק שכן הכריחו דלפי רבא אינו אלא אסמכתא, הולכים לשיטתם כא' מב' דרכים הנ"ל, או דגם הדין ששים הוא מכח הרגשת הטעם, ולכן ע"כ רבא שסובר דמה"ת לא איכפת לן בהרגשת הטעם א"א שצריך ששים מדאורייתא, או שסוברים דהא דהרגשת הטעם מעכב הביטול הוא סברא, ולכן א"א לומר דלפי רבא טעמא מילתא היא מדאורייתא, דא"כ ממילא בעינן מדאורייתא שלא ירגיש הטעם.

מזרוע בשלה, אבל אם ידעינן דטע"כ, אז מסתבר ללמוד ממנו.

אולם עדיין צ"ב דסו"ס מהו הכרחו של רש"י לפרש דאביי חולק על רבא בזה, ובפרט שהוא משנה משמעות הגמ' וכמו שכתב "כלומר אי לאו...". וכן קשה מרש"י בפרק כל הבשר (שם, ד"ה אמר ליה רבא) דמשמע מדבריו דגם לפי רבא הוא דרשא גמורה מדאורייתא.

ואולי י"ל חידוש גדול, דגם לפי רבא רש"י סובר שהוא דרשא גמורה והדין ששים הוא מדאורייתא. והביאור הוא ע"פ דברי החתם סופר הנ"ל בדעת רש"י דהדין ששים הוא שיעור בהביטול, דלפי"ז י"ל דאפי' לפי רבא דטע"כ מדרבנן זהו רק דמה"ת לא איכפת לן בהרגשת הטעם, אבל טעמא מילתא היא מדאורייתא, ולכן שייך לומר דמה"ת יש שיעור בהביטול. וא"ת מאיפוא נלמד לפי רבא דטעמא מילתא היא, י"ל שזה נלמד מזרוע בשלה גופא, אולם לא צריכים זה די"ל דנלמד מהטמאים לאסור צירן ורוטבן (כדאיתא בכמה מפרשים דזהו מקור דטעמא מילתא היא) או י"ל שהוא מסברא, [זהו דלא כהמהרי"ק שכתב שם דלפי רבא אין הטעם אסור כלל מדאורייתא,

לא המילה דאורייתא ולא המילה דרבנן. ולפי דרך זו לא צריכים להוסיף כלום, דריש דבריו ד"בטלי ברובא" הוא אפי' מדרבנן, דאפי' מדרבנן דטע"כ אסור בחולין אין כל דהוא אסור, וסו"ד דבעינן מאה או ששים הוא אפי' מדאורייתא כנ"ל.

קו' ממקומות שנראה דששים אינו שיעור בביטול

א. אבל קשה על דברינו דלדעת רש"י הדין ששים הוא שיעור בהביטול, מהא דאיתא בעבודה זרה (דף סט.) למ"ד אחד דעכבר שנפל לחומץ משערין בחמשים, ורש"י שם כתב דהוא משום דחומץ טעמו קשה ולכן אין העכבר נותן בו טעם אפי' בחמשים. ולפי דברינו קשה דאפי' אם אינו נותן טעם תיפ"ל דבעינן ששים מחמת השיעור בהביטול. [וזה קשה גם על הר"ן הנ"ל שפי' שהשוו חכמים כל נותני טעמים דלא לבטלו אלא בששים אע"ג דפחות מזה בטיל טעמא. עיין בחתם סופר שם שגם הק' זאת על רש"י, ועיי"ש מה שתי"].

ואולי יש ליישב זה בהקדם חידוש, דאולי השיעור בביטול הוא מכח הרגשת הטעם, דהיינו שהשיעור ששים נבנה ע"ז שבדרך כלל הטעם

אולם עדיין מוטל עלינו ליישב דקדוקו של המהרי"ק הנ"ל מדברי רש"י "דהא קים לן מאחרי רבים להטות דבטלי ברובא...". ואולי י"ל דאין כונתו לפרש דברי הגמ' "לחומרא קא גמרינן דמדאורייתא ברובא בטיל", אלא כונתו לפרש דבר אחר, דהנה בגמ' מבואר דרבא סובר דבמקום שטע"כ הוא מדאורייתא אסור אפי' טעם כל דהו, ולכן בקדשים שאסור מה"ת אסור אפי' כל דהו, וממילא שם לא שייך השיעור ששים כמובן דהרי לית ביה דין ביטול ברוב כלל. ולפי"ז י"ל דרש"י ר"ל דהגם דבקדשים אסור אפי' טעם כל דהו, בחולין אינו כן אלא יש פרשה של ביטול ברוב ולכן שייך ביה השיעור ששים [זה דומה לדברי רש"י בדעת אב"י בד"ה אלא לרבי יהודה שמפרש דהגם דלפי רבי יהודה מין במינו אינו בטל, הדין ששים נוגע למין בשאינו מינו], ולפי"ז הגם שמשמע ברש"י דאליבא דאמת בטל ברוב אולם אין כונתו לרוב ממש דהיינו חד בתרי, אלא כונתו לפרשה של ביטול ברוב כנ"ל.

ולפי דרך זו יש הרווחה, דהמהרי"ק פ"י כונת רש"י הנ"ל דמדאורייתא בטל ברוב ומדרבנן בעינן ששים, אולם זהו הוספה ברש"י, דברש"י לא כתוב

לכאו' צ"ל דמב"מ אסור מדאורייתא, דהרי זרוע בשלה הוא מין במינו^ד, [אין זה דבר חדש דמצאנו כבר הבעה"מ בפסחים שסובר דלפי ר' יוחנן בעבודה זרה סז. מב"מ אינו בטל ברוב מה"ת].

ומצאנו תירוץ לזה ברבינו אפרים (שם, באות י"א) שנראה מדבריו ג"כ שסובר דמב"מ מה"ת אינו בטל ברוב, [הוא מוסיף שם דקרוב לומר דגם יבש ביבש מב"מ צריך ששים מדאורייתא, ולכאו' מזה מוכח שסובר דששים הוא שיעור בביטול], והוא מתיר דכונת רבא בזבחים היא לגבי חיוב, דהיינו שלגבי חיוב מספיק רוב, אבל לענין איסור, אפי' מה"ת אינו בטל. ולכאו' י"ל לרש"י ג"כ דהכונה היא לענין חיוב, דאפי' אם זרוע בשלה הוא דרשא גמורה אולם אינו בגדר לאו, ורק במבא"מ לוקין מדין טע"כ^ה.

ג. עוד קשה מהא דאיתא בדף קיא: קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, והכונה היא דהרותח אסור בדיעבד כמו שכתב הרשב"א שם, והק' הגמ' ליטעמיה קפילא ומתירן

נרגש עד ששים. [אולם בדברי החתם סופר הנ"ל משמע דהשיעור בביטול לא קשור כלל להרגשת הטעם. יש להדגיש דלכאו' לפי דברינו מוכח דרש"י סובר כהפשטות בתוס' בדף צח: הנ"ל בהערה א.]. ועפ"ז נראה ליישב הקו', די"ל דהמ"ד שסובר דלכא"ל עכבר בחומץ מספיק חמשים הוא סובר דדיינין כל סוג תערובת בפני עצמו, ורק בסוג תערובת שהדרך הוא שהרגשת הטעם נפסק בששים משערין בששים. [ולפי"ז י"ל דהמ"ד שם שסובר דעכבר בחומץ צריך ששים, הוא גם סובר דהטעם נפסק בחמשים, אלא דסובר דלא דיינין כל סוג תערובת בפני עצמו].

ב. עוד יש להקשות מהא דאיתא בגמ' זבחים (דף עט.) אמר רבא... מין במינו ברובא, והק' הראשונים הרי בחולין צז: איתא דמין במינו בששים, ותירצו דמה"ת מספיק רוב ומדרבנן בעינן ששים. ולכאו' לפי רש"י עדיין קשה, דלשיטתו דזרוע בשלה הוא דרשא גמורה, ואפי' לרבא לדברינו,

ד. אולם עיין בסי' ד בהערה ב דכתבנו דאולי לפי רש"י הדרשא דזרוע בשלה הולכת על מבשא"מ מכח אם אינו ענין לזה...

ה. לפי דברינו מאוד מדוקדקים דברי רש"י שם דף עח. ד"ה ושמע מינה נותן טעם ברוב לאו

דליכא קפילא. ועל כרחך מיירי דליכא ששים מדאסור הרתוח ואפ"ה מותר ע"י טעימת קפילא. ובאמת זה קשה אפי' בלי דברינו דהדין ששים הוא שיעור בביטול, דעל זה לחוד שסובר רש"י דקפילא לא מהני בפחות מששים כנ"ל קשה, אולם לדברינו דהוא שיעור בביטול והוא מדאורייתא לכאור' יותר קשה.

ועיין בספר אור גדול (סי' נ"ט, הוא מאריך מאוד בשיטת רש"י והרמב"ם בהאי ענינא) שתירץ דרש"י מודה דבבליעה בכלי מועיל קפילא אפי' בפחות מששים, והביאור הוא ע"פ שיטת הרמב"ן ותלמידיו (הובא בטור ריש סי' צ"ח) שסוברים דבחתכת איסור שנפלה לקדירה היכא שמכירים האיסור ולא נתערב ממנו אלא צירו וטעמו כיון שזמן הדין לא היה לנו

לשער אלא בטעמו אלא שאין אנו יודעים כמה הוא סמכין אקפילא לקולא [דהיינו סמכין דיש ששים], ורק כשגוף האיסור נתערב וצריכים ששים לבטלו אז לא סמכין אקפילא, והוא כתב דאע"פ שהראשונים נקטו דרש"י חולק על הרמב"ן זהו רק לגבי חתכת איסור, אבל בבליעה בכלי רש"י מודה לו, עיי"ש איך שביאר החילוק. [ולפי"ז מיושב גם הא דמשמע מדברי רבא בדף צז. לגבי קדירה שבישל בה... דמועיל קפילא לקולא, דהתם גם איירי בבליעה בכלי. ועיין בראש יוסף בדף קיא: שמתרץ הקו' מדף קיא: באו"א].

ד. האור גדול הק' עוד מרש"י בדף צז: (ד"ה משערין, רש"י הולך על שיטת ר' אבהו א"ר יוחנן שסובר דכל איסורין שבתורה משערין כאלו הן בצל וקפלוט)

דאורייתא שכתב "הא דאמור רבנן בכל דוכתי איסור הנו"ט בהיתר אוסרו... לאו דאורייתא הוא ללקות עליו", דלכאור' המילים "ללקות עליו" מיותר, [וכעין דקדוק זה יש גם ברש"י שם בע"ב ד"ה אלא מבא"מ].

ולפי דרכנו י"ל דרש"י סובר דהגידון בגמ' שם אם הוא מדאורייתא הוא רק מצד טע"כ (כמו שרואים במקומות אחרות דיש נידון אם טע"כ מדאורייתא), אבל השיעור ביטול דששים בודאי הוא מדאורייתא, ולכן מוסיף דהכונה היא "ללקות עליו". [ואם זה נכון לכאור' מיושב גם קו' רע"א על הר"י מאורליינ"ש בגליון הש"ס שם].

ו. אולי לפי דברינו דרש"י והראשו' חולקים אם השיעור ששים הוא מדאורייתא או מדרבנן יש מקום לבאר המחל' ביניהם, דהנה הזכרנו לעיל שיטת הר"ן דרוב דברים האסורים נפסק הטעם

כל היכא דידעינן דליכא טעמא סגיי". ואולי עומק כונתו היא כדברינו דלפי ריב"ל שנלמד מפסוק הוא שיעור בביטול, משא"כ לפי ר' יוחנן אינו אלא משום הרגשת הטעם, [ולפי"ז מיושב גם הא דמשמע מדברי הגמ' בדף צז. דמועיל קפילא לקולא בכלכית באילפס, דהתם הוא ר' יוחנן. ויש להדגיש דלא מספיק להוכיח דלר"י הוה מצד הרגשת הטעם מהא דמשער בנתינת טעם, משום דביארנו דיתכן דגם השיעור בביטול נבנה על נתינת טעם].

אולם עיי"ש דהוא כתב דת' אלו להק' באות זה והקודם נצרכים רק לפי הראשונים שנקטו דרש"י חולק על הרמב"ן הנ"ל וסובר דלא מועיל קפילא לקולא בחתיכת איסור לכו"ע [לכאור' הכונה היא לכל המ"ד שסוברים דבעינן ששים, דהרי לפי ר"י מועיל קפילא לקולא כנ"ל, עצל"ע בדברי האור גדול]. אבל הוא עצמו סובר בדעת

וז"ל ובהך איסורי דלא מצי למטעמינהו קאמר כגון מין ומינו א"נ בשאינו מינו דאיסורא וליכא קפילא עכ"ל, דהוא דקדק דשינה רש"י פירושו כאן בדברי ר"י מפירושו (בדף צח.) בדברי ריב"ל, דבדריב"ל כתב דבעינן ס' אף בדבדקונה ולא יהיב טעמא או דלא מצי למיקם אטעמא, ובדר' יוחנן כתב רק דבעינן כבצל וקפלוט בדלא מצי למיקם אטעמא, ומשמע מזה דהיכא דבדקונה ולא יהיב טעמא לא בעינן אותו.

ותירין האור גדול דרש"י סובר דלא מועיל קפילא לקולא רק לפי ריב"ל שסובר דהשיעור הוא ששים, אבל לפי ר"י דהשיעור הוא בצל וקפלוט מועיל לקולא. והוא מבאר החילוק בב' אופנים, וביאורו השני הוא "דשיעור ס' דילפינן מזרוע בשלה הצריכו לעולם אף בליכא טעמא, אבל שיעורא דר' יוחנן דלא ילפינן לה משום מקום רק משום דחיישינן לטעמא לכך

בפחות מששים, ולפי"ז קשה איך אפשר להוכיח דיש ששים בטעימת קפילא, וראיתי בשחיטת חולין שהציע דאולי אין זה בתורת ודאי אלא דתלינן הכי, [ועדיין צ"ע דהרי הר"ן כתב דרוב דברים נפסק בפחות מששים, וכן עיי"ש שמביא שברשב"א כתוב שהוא ודאי]. ולפי"ז י"ל דזה שייך רק לפי הרמב"ן ודעימיה שסוברים דששים הוא דרבנן, אבל לפי רש"י דהוא מדאורייתא א"א לתלות לקולא.

אולם לפי דברינו דרש"י סובר דשיעור ששים גם תלוי בנתינת טעם, בפשוטו מוכח שטעם בדרך כלל נפסק בששים כנ"ל, וא"כ לא שייך ביאור זה, ועדיין צ"ע.

רש"י דנחלקו האמוראים אם מועיל קפילא לקולא, דריב"ל סובר דאינו מועיל לקולא כדמשמע מלשוננו וכן מהמשך הסוגיא לגבי גריסין, אבל מלשון ר' יוחנן הנ"ל משמע דמועיל לקולא ולכן סובר רש"י דלדידיה מועיל לקולא. והוא מוסיף דגם מדברי רבא ור' יוחנן (דף צו. - צו:) לגבי כלכית באלפס וכו' משמע דמועיל לקולא כנ"ל, ולכן גם שם פי' רש"י דמועיל לקולא, והוא מוסיף דכן סובר רש"י להלכה. [עיי"ש איך שהוכיח מדברי

האמוראים הנ"ל שסוברים דמועיל לקולא, וכן עיי"ש שהוכיח דהרמב"ם סובר כרש"י].

ולפי דרך זה אולי י"ל דגם לפי ר' יוחנן [ושאר הסוברים דמועיל קפילא לקולא] יש שיעור בביטול, דהא דמועיל קפילא לקולא אולי הוא רק היכא דלא נמחה גופו של איסור, דכיון שהקפילא לא מרגיש טעם האיסור נקטינן דיש השיעור כהיסוד של הרמב"ן, ועצל"ע בדברי האור גדול.



סימן ג

בשיטת רש"י דטעם כעיקר דרבנן

שהק' דהרי רש"י סובר דטע"כ מדרבנן,
[עיי"ש מה שתי' רע"א].

ב. ברש"י במתני' דף צו: (ד"ה כבשר
בלפת) איתא דשיעורא דבשר בלפת
בגיד הנשה שנתבשל בירך הוא הלכה
למשה מסיני. והק' רע"א שם דאיך
אפשר שתהא הל"מ הרי רש"י סובר
דטע"כ מדרבנן. ויש להוסיף להקו',
דאפי' אם רש"י היה סובר להלכה
דטע"כ מדאורייתא עדיין היה קשה
לכאו', דהרי יש מ"ד שסובר דהוא
מדרבנן ולא מסתבר שיש מחל' אם
נאמרה ההלכה.

ג. בגמ' דף צז: איתא אמר רבי חנינא
כשהן משערין משערין ברוטב
ובקיפה ובחתיכות ובקדרה איכא
דאמרי בקדרה עצמה ואיכא דאמרי
במאי דבלעה קדרה. וכתב רש"י (ד"ה
במאי דבלעה קדרה) "וכיון דאיפליגו
לישני ואיסורא דאורייתא היא אזלינן

כמה סתירות ברש"י בהאי ענינא
איתא ברש"י דף צח: (ד"ה לטעם כעיקר)
דלפי רבא ור' יוחנן טעם כעיקר
הוא רק מדרבנן, וברש"י בפסחים דף
מה. (ד"ה ור' עקיבא) איתא דהכי סוברים
גם הרבנן שם דפליגי על ר"א בכותח
הבבלי. ומשמע מדבריו אצלנו דהכי
סובר להלכה, וכן איתא בראשונים
אצלנו דהכי סובר רש"י להלכה. וקשה
ע"ז מכמה דיבורים של רש"י
בהמסכתא דבפשוטו מבואר דסובר
דמדאורייתא לא מספיק רוב לבטל
טעם. ונביא הסתירות.

א. בגמ' דף ח: איתא אתמר השוחט
בסכין של עובדי כוכבים רב אמר
קולף ורבה בר בר חנה אמר מדיח,
ורש"י שם (ד"ה דוחקא) כתב "וכיון דלא
איפסיק הלכתא ואיסורא דאורייתא הוא
עבדינן לחומרא דקי"ל בשל תורה הלך
אחר המחמיר". ורע"א מביא שם
מחבירו ר' יהודה מראוויטש זצ"ל

א. סימן זה הוא קצת המשך לסימן הקודם.

משמע בהחתם סופר], דלפי"ז יש לומר שכונתו בכל הנ"ל היא להדין שיעור בביטול^ב.

אולם כדי ליישב הסתירה מהרש"י לגבי בשר בלפת, צריכים לומר החידוש שכתבנו בסי' הקודם (עמוד י"ט בק"ה ואולי) דהשיעור ששים נבנה ע"ז שבדרך כלל הטעם נרגש עד ששים, דהרי במתני' שם איתא דהשיעור דבשר בלפת הוא שיעור בנותן טעם. [ועייין בסימן א, עמוד י"א שהצענו שם תי' אחר להקו' מבשר ולפת].

קו' על רש"י מהגמ' בזבחים עט. והנה יש קושיא על רש"י מהגמ' בזבחים עט. דאיתא שם אמר רבא מבא"מ בטעמא מב"מ ברובא, והק' הראשו' סתירה מדברי רבא בדף צז: דאמר מב"מ בששים, ותי' רוב ראשונים דהגמ' בזבחים איירי מדאורייתא, והגמ' בחולין איירי מדרבנן. נמצא דמוכח מהגמ' בזבחים לכאור' דטע"כ דאורייתא, (קו' זה איתא בהשיטה בזבחים שם).

לחומר... והק' הרשב"א הרי השיעור ששים הוא רק מדרבנן, [עיי"ש מה שתירץ].

ד. ברש"י דף קט. (ד"ה ותו לא מידי) איתא "ועבדינן כרבי יהודה בין בטיפת חלב... ובין בחלב הדבוק בחתיכת בשר ויש בו ליתן טעם בה ואפילו אין בו כזית דהוי חצי שיעור אסור מן התורה...". ולכאור' קשה דלמה אסור מה"ת הרי רש"י סובר להלכה דטע"כ הוא רק מדרבנן, [דומה לזה קשה גם מהגמ' בדף צח ע"א, עיי"ש].

מהלך ליישב הסתירות

ואולי יש ליישב כל סתירות אלו ע"פ דברינו [בביאור דברי החתם סופר] בסימן הקודם דרש"י סובר דטע"כ ושיעורא דששים תרי מילי נינהו, דענינו של טע"כ הוא דהרגשת הטעם מעכב הביטול, וענינו של ששים הוא שיעור בהביטול, דכדי לבטל טעם של איסור לא מספיק רוב אלא בעינן ששים, וכתבנו דאפי' לפי הסוברים דטע"כ הוא דרבנן, יתכן דהדין שיעור בביטול הוא מדאורייתא [וכתבנו דהכי

ב. יש להוסיף, דלגבי הסתירה מרש"י לענין קדרה הוא ברור דאיירי בהדין דששים דהרי הנידון שם הוא איך משערין, ולדברינו בטע"כ לא נאמר שיעור לדעת רש"י.

ומצאנו דלפי האמור שם מוכח דכונת הגמ' שם היא לדין טע"כ].

קו' רע"א מהגמ' בדף צו.

ויש עוד קושיא על רש"י מהגמ' בדף צו. דאיתא שם אמר רבא מריש הוה קא קשיא לי כו' השתא דאמר ר"י סמכינן אקפילא ארמאה ה"נ סמכינן אקפילא ארמאה. והק' רע"א דלשיטת רש"י דטע"כ בשאר איסורין דרבנן מהו הראיה מר' יוחנן דלמא רק התם דהוה דרבנן סמכינן אקפילא, אבל בב"ח דטע"כ הוי דאורייתא לא סמכינן אקפילא. ולפי האמור בסוף סימן הקודם בדרך השני של האור גדול בדעת ר' יוחנן, גם זה מיושב לדברינו, עיי"ש. [אבל לפי דרך הראשון של האור גדול בדעת ר' יוחנן דהוא סובר דליכא שיעור בביטול עדיין קשה].

ואולי לפי דברינו י"ל דכונת הגמ' היא להדין ששים, ואע"פ שהגמ' שם אומרת "בטעמא", לפי הנ"ל דהשיעור בביטול גם תלוי בנתינת טעם גם זה מיושב. ויש להוסיף, דאע"פ שתוס' שם כן כתבו דמשמע דלא איירי בדין ששים מהא דלא הזכיר ששים, [ומכח זה הם הוכיחו שם דטע"כ מדאורייתא, והק' על רש"י, ועיי"ש שהק' על רש"י גם מחלק אחר של הסוגיא שם], אולי י"ל דתוס' דייקו זה משום דסוברים דטעם בדרך כלל נפסק פחות מששים, כדמוכח מהא דסוברים דששים אינו מדאורייתא אע"פ שטע"כ הוא מדאורייתא, אבל לפי דברינו בדעת רש"י לכאור' מוכח דטעם בדרך כלל נפסק בששים ולכן אולי ל"ק למה לא הזכיר ששים. [אולם זה לא מתאים עם דברינו בסימן הקודם בעמוד כ בק"ה

סימן ד

חידושים והערות בפרק גיד הנשה

דף צז.

אולם ראיתי שיש לפרש כונתו כהא
דאיתא בהפמ"ג (שער התערובת ח"ג פ"א)
שטעם הנרגש ביותר משיש הוא טעם
קלוש, וטעם קלוש הוא יותר קל. ולקמן
באות ד יתבאר נידון ברש"י זה ע"פ שני
פירושים אלו.

רבין בר רב אדא אמר כילכית
באילפס הוה

בגמ' משמע דרבין בר רב אדא צריך
לשנות ההיכ"ת כדי לומר תירוצו,
וצ"ב למה. ומבואר היטב לפי הראב"ן
(שו"ת סי' כ) והגר"א (ריש סי' צח)
שסוברים דחלב ובשר טעמם שוין
ובהגר"א משמע דאינו דוקא בבשר
שמין [דלא כהש"ך], דלפי שיטתם ע"כ
לא איירי בגדי שצלאו בחלבו דאז לא
שייך טעימת קפילא.

דף צח.

רש"י ד"ה ושניהם: כמה נקודות

א. ברש"י זה לפום ריהטא משמע
דיסוד השיעור ששים אינו כדי
לסלק הרגשת הטעם, אלא הוא שיעור
בביטול, דהרי מבואר בדבריו דיש
מעלה בששים הגם שהטעם עדיין
נרגש, וכן ראיתי הובא בשם הברוך
טעם (שער התערובת פ"ב) שפי' הכי כונת
רש"י, והארכנו ביסוד זה בסימן ב.

ב. לכאור' מדבריו "ואע"ג דאי אתית
למילף מיניה מצית למילף..."
משמע דהילפותא מזרוע בשלה הוא
מדאורייתא ולא אסמכתא כדאיתא
בהרבה ראשונים. ושמעתי מהרה"ג רב
זלמן ברסלר שליט"א שמשמע כן גם
מלשוננו "אפילו הכי רבנן אחמור" דאם
עד כאן גם איירי בדרבנן היה לו לומר
רק "אפילו הכי אחמור" בלי המילה
רבנן. וכן משמע בריטב"א (ד"ה ושניהם)
שלמד מרש"י זה דסובר דהוא דרשא
גמורה. וכן משמע הכי מדברי רש"י
בעמוד ב' (בד"ה דמדאורייתא), והארכנו
בזה ג"כ בסימן ב.

ג. יש להקשות על הא דכתב "איכא
למימר אי הוה שלא במינו..."

לטעם לא בטיל ביותר מששים רק
מדרבנן, לכאור' י"ל דכונת רש"י היא
אפי' למ"ד טע"כ מדאורייתא.

ויתבן שזה תלוי בשני פי' הנ"ל באות
א, דלפי פי' הראשון ע"כ רש"י
הולך למ"ד שהוא מדרבנן, אולם לפי
פי' השני יתכן שהולך אפי' למ"ד
דטע"כ דאורייתא, וכן פי' הפמ"ג (שם)
שיטת האיסור והיתר שהוא משום
דטעם ביותר מס' הוא טעם קלוש.

ויש להעיר על הפמ"ג והיד יהודה,
דאפי' לרש"י יש מ"ד שסוברים
דהוא מדאורייתא כדמשמע ברש"י
בע"ב בד"ה לטעם כעיקר, וכן מבואר
בסוגיא דטע"כ במס' פסחים, וא"כ
קשה עליהם פסוק זה, דהרי ברש"י
משמע דבתורה מבואר דמותר אפי'
ביותר מששים, [עיי"ש ביד יהודה שיש
ישוב לזה, ולפום ריהטא לא הבנתי
דבריו].

דמשמע שאינו ברור, דלפי"ז איך
אפשר ללמוד קולא מיניה, וצ"ע^א.

ועוד יש להקשות דבתוס' (צח: ד"ה
ומאן) ועוד ראשונים איתא דבמין
במינו טע"כ הוא רק מדרבנן, וכיון
שזרוע בשלה הוא מין במינו איך אפשר
ללמוד מיניה דבטל בששים אפי' היכא
דנותן טעם, וצ"ע. [וע"ע בריטב"א שם
מה שהק' על רש"י זה]^ב.

ד. כתב רש"י "אפילו הכי רבנן אחמור
ואמור טעמא לא בטיל". הראש
יוסף והיד יהודה (סי' צח ס"ק כג) כתבו
דהא דפי' רש"י שהוא חומרא דרבנן,
הוא לשיטתו דטע"כ דרבנן, אבל למאן
דסבירא ליה דטע"כ דאורייתא, אפי'
היכא דיש ששים אם נרגש הטעם הוא
דאורייתא.

אולם לפי המובא בש"ך (סי' צח ס"ק כט)
בשם האיסור והיתר דדבר דעביד

א. בנדה נח. איתא הלשון "איכא למימר" והרשב"א שם פירש דהכונה היא "ודאי". אולם לא
מסתבר דזהו הפי' ברש"י, דמהיכ"ת דודאי הוא הכי.

ב. ואולי י"ל דרש"י סובר דהדרשא דזרוע בשלה הולכת על מבשא"מ מכח אם אינו ענין לזה....
והטעם הוא ע"פ מה שכתבנו בסי' ב (עמוד יח בק"ה ואולי) דאולי השיעור בביטול הוא מכח
הרגשת הטעם, דהיינו שהשיעור ס' בנוי ע"ז שבדרך כלל הטעם נרגש עד ס', ולכן אפשר זה
לא שייך במב"מ כיון דליכא הרגשת הטעם.

דף צח:

טעם כל דהו, וי"ל דה"ה בחולין אם טע"כ היה דאורייתא היה אסור אפי' בטעם כל דהו, ולפי"ז מהא דאמרה הגמ' דהוה דרשא לחומרא ע"כ טעם אינו אסור מה"ת בחולין כלל, [בדרך אגב, יש להעיר דלמה הרבנן אסרו טע"כ בחולין רק היכא דהוא טעם גמור, הרי כל דרבנן כעין דאורייתא תקון, וצ"ע].

דף צט.

תוס' ד"ה רבא: ביאור הקו' משתי קופות

קושיית התוס' צ"ב רב דמאי נ"מ דטע"כ דאורייתא, הרי סו"ס כיון דכבא"פ לאו דאורייתא אין אכילות האיסור מצטרפות, ולכן צריך שיהא מותר מדאורייתא. והנחלת דוד (בריש דבריו בפסחים מד.) פי' דתוס' סוברים כהרא"ש בשם ר"ת דאמרי' היתר מתהפך לאיסור, ולכן הקשו דלא צריך צירוף דהרי הכל אסור. ופי' זה מוכח נמי במהרש"א (אצלנו) שכתב דע"י טע"כ ג"כ יהא לוקה בשני קופות אפי' אם כבא"פ לאו דאורייתא, ובלי מתהפך למה לוקה.

אולם יש להעיר דלכאור' תוס' הוא סתום דהיו להם להזכיר היסוד

רש"י ד"ה למעם כעיקר: ביאור ראיתו מסוגיין דרבא סובר מע"כ דרבנן בתום' (ד"ה רבא) מבואר דראית רש"י היא מדברי רבא "טעם כעיקר דבקדשים אסור" דמשמע דבחולין אינו אסור מה"ת, וכן איתא בכמה ראשונים. אולם הק' תוס' דלרש"י דטע"כ בסוגיין הוא טעם כל דהו, מהו הראיה דטעם גמור אינו אסור מה"ת בחולין.

והמהרש"א פי' דהראיה היא מדברי הגמ' "לחומרא קא גמרינן דמדאורייתא ברובא בטיל", דקשה ליה לרש"י קו' התוס' לעיל דאם טע"כ הוא דאורייתא לכאור' אינו דרשא לחומרא. ובאמת ברש"י שלפנינו משמע כהמהרש"א דכתב "ורבא לית ליה טעם כעיקר בחולין כדמפרש ואזיל מדאורייתא ברובא בטיל". אבל הק' המהרש"א דלפי"ז למה רש"י לא כתב הכי ג"כ לעיל בתי' הגמ' לאביי.

ואולי י"ל דמאביי רש"י לא הוכיח זה משום דסובר כתי' השני של תוס' (ד"ה לחומרא) דכונת הגמ' היא מדאורייתא ברובא בטיל היכא דנפסק הטעם, אבל לפי רבא רש"י לא יכול לתרץ הכי דהרי הוא סובר בדעת רבא דבקדשים דטע"כ דאורייתא אסור אפי'

ויש להדגיש דאפי' לפי פי' זה דנמצא דתוס' והרשב"א סוברים דכבא"פ הוא סיבה לעכב הביטול, זהו רק במבא"מ כדמבואר בהמשך דבריהם, (ראיתי הובא בשם החוות דעת בסי' צ"ח ג' שגם סובר הכי, עיי"ש). אבל הר"ש (בטבול יום) בדרך א' סובר דהוא גם במב"מ. ועיין בסמוך שלפי פי' זה מיושב עוד ב' קושיות על תוס'.

שם: קו' הנחלת דוד על תי' התוס' דאיירי במב"מ ממקפה כותח וקדרות. הנחלת דוד (שם, קרוב לריש דבריו) תמה על תוס' דמה הועילו בתירוצם, דעדיין קשה ממקפה כותח וקדרות בגמ' פסחים שם דהרי הם מבא"מ.

והנה הקושיא ממקפה לכאור' יש ליישב דתוס' הולכים לשיטתם בפסחים (ד"ה מקום מגעו) דהשום והשמץ הם בעין, וי"ל דכונתם היא דאינם מעורבים כלל עם המקפה, ולפי"ז לא שייך כלל טע"כ.

ולגבי הקושיא מכותח, לפי הנ"ל דאין קו' התוס' מכח מתהפך לכאור' ל"ק, דקו' הגמ' לגבי כותח אינה שיהא אסור מדאורייתא אלא שיהא לוקה, ואם כבא"פ לאו דאורייתא לא יעזור טע"כ כיון שההיתר לא מתהפך.

של מתהפך, ואולי י"ל דמתהפך הוא פשוט לתוס', וכן משמע בהרא"ש דלפי הצד דטע"כ הוא דאורייתא הוא פשוט דאמרי' מתהפך, עיי"ש בריש דבריו בשם ר"ת. אבל עדיין קשה דהרשב"א אצלנו גם הק' כקו' התוס', והרי הרשב"א חולק על היסוד של מתהפך. ועוד קשה דהמהר"ם חולק על המהרש"א הנ"ל וסובר דאם כבא"פ לאו דאורייתא אינו לוקה בשתי קופות, וא"כ מבואר מזה לכאור' שלא פי' דהוא משום מתהפך, דאל"כ למה אינו לוקה, [ולא מסתבר שסובר דתוס' הולכים כאן עם הר"י מאורליינ"ש].

ואולי יש לבאר באופן נוסף, דהנה הראשונים הק' על הגמ' בפסחים דאפי' אי כבא"פ לאו דאורייתא, תיפ"ל מדין חצי שיעור שאסור מה"ת. ואולי מכח קו' זה פי' תוס' והרשב"א הגמ' שם דכבא"פ דאורייתא הוא הסיבה שאין האיסור בטל ברוב, (יסוד זה איתא בהר"ש בטבול יום), ואם אינו דאורייתא אז בטל האיסור, ולכן לא שייך להק' דיהא אסור מדין חצי שיעור. ולפי"ז מובן קושייתם, דהק' אם טע"כ דאורייתא אפי' אי כבא"פ לאו דאורייתא לא יהא בטל מדין טע"כ, [ויהא אסור מדין חצי שיעור].

נ"מ אם יש רוב או לא, דאם כבא"פ לאו דאורייתא אינו אלא מדרבנן.

ולפי פירוש השני הנ"ל בקו' התוס' משתי קופות הדברים מאירים, דתוס' סוברים דאפי' אם כבא"פ לאו דאורייתא, עדיין אסור מה"ת מדין חצי שיעור, וכונת הגמ' בפסחים היא דאם אינו דאורייתא אז הוא בטל ברוב, ולכן הק' תוס' דלפי רבי יוחנן אפי' אם כבא"פ לאו דאורייתא ליכא ביטול, כיון דליכא רוב.

דף ק:

רש"י ד"ה ואינו נוהג

א. רש"י כתב שאם אכל גיד הנשה של טמאה למ"ד יש בגידין טעם [בדרך אגב, מו"ר הג"ר שלום שפירא שליט"א העיר דלמה רש"י לא כתב "בנותן טעם", ותי' משום דכאן איירי בהגיד עצמו. ועיין בהרע"ב שהוא כותב "בנותן טעם"] לוקה משום טמאה ולא משום גיד, ע"כ. בפשוטו אין בדברי רש"י כאן ביאור למה גיד אינו נוהג, אולם מהא דהמשיך לומר ביאור למ"ד אין בגידין טעם למה אינו נוהג, מסתבר דכונתו כאן ג"כ לומר ביאור למ"ד יש בגידין, ולכן אולי י"ל דבכלל כונתו כאן היא לומר דכיון דלוקה על טמאה

ולגבי הקושיא מקדרות, לפי הספרים דגרסי בגמ' נזיר "אלא מאי היתר מצטרף לאיסור" אולי ל"ק, דאה"נ הגמ' היה יכול להק' גם מכח טע"כ, אלא הגמ' הק' קו' אחרת על אביי. אבל עדיין קשה על הגמ' בפסחים דשם ליכא גירסא זה כדאיתא בתוס' בנזיר, ועוד דאם זהו התי' תוס' היו צריכים לפרש זה.

שם: ומין שלא במינו לא שייך ריבוי -
ביאור דבריהם

בפשוטו כונתם היא דאם איירי במבא"מ ניכר האיסור ולא שייך ביטול, וכן מבואר בתוס' בפסחים שנתקשו בזה, דכשתירצו דאיירי במין בשאינו מינו הוסיפו דאיירי בקמח שאינו ניכר.

והמהר"ם פי' דבריהם באופן אחר דאם איירי במין בשאינו מינו, לא מספיק רוב אלא צריך ס' ככל איסורין, ובתרומה צריך מאה. ולכאור' קשה על מה שכתב דבתרומה צריך מאה דלכאור' אדרבה תוס' בהמשך העמוד כתבו דמין בשאינו מינו לא צריך מאה בתרומה, רצ"ע.

שם: ומיהו קשה דסוגיא דאלו עוברין -
תמיה על קושייתם

הנה קושיית התוס' מרפסין איגרי דמאי

לכן אינו נוהג משום דאין איסור חל על איסור.

ב. רש"י ממשיך דלמ"ד אין בגידין טעם פטור מכלום דבטהורה עץ הוא והתורה חייבה עליו אבל בטמאה אינו נוהג, ע"כ. לכאור' כונתו היא דאין לך בו אלא חידושו, אבל קשה דבגמ'

(דף קא.) איתא דהוא מכח דרשא ד"על כן לא יאכלו בני ישראל מי שגידו אסור ובשרו מותר". ואין לומר דרש"י סובר דאין הגמ' כפשוטו, אלא עיקר הכונה היא סברא דאין לך בו אלא חידושו, דברש"י שם (ד"ה אמר רבא) איתא להדיא דהוא דרשא, וצ"ע.



סימן ה

בענין העלאת בשר עם גבינה על השלחן

גזרינן גזירה לגזרה, אין צריך לומר דחוששים לאלפס רותח, ולכן ע"כ צ"ל דחוששים שמא יאכל זה עם זה.

על רש"י עדיין קשה והנה תירוצן הפליתי לא מספיק לרש"י, דאחר המילים ברש"י "דילמא אתי למיכלינהו כי הדדי" יש עוד כמה מילים - "דקא נגעי ובלעי מהדדי". ומשמע מדבריו שמפרש כמסקנת הגמ' דחוששים שמא יעלה באילפס רותח, דלפי ההור"א דאיירי בצונן לא בלעי מהדדי, דהא שני דברים צוננים שנוגעין זב"ז אינם בולעים מהדדי כדאיתא בגמ' דף קז ע"ב. ועוד דלפי ההור"א מאי נ"מ אי בלעי מהדדי או לא. ולפי"ז הדרא הקושיא לדוכתה על רש"י דלמה צ"ל דחוששים שמא יאכל זה עם זה, תיפ"ל מחמת שיעבור על איסור הבישול כשיעלה אותם בהאילפס יחד. [הפליתי אמר תירוצו בדעת הרמב"ם].

ת' המהר"ם שי"ף ואיתא במהר"ם שיף ת' לרש"י, דאין כונתו במש"כ "דילמא אתי

קושיא על רש"י ועוד שפי' דאסור משום דשמא יאכלנו יחד, ות' הפליתי איתא במתני' דף קג: כל הבשר... אסור להעלות עם הגבינה על השלחן חוץ מבשר דגים וחגבים. והנה רש"י (ד"ה ואסור להעלות) הרמב"ם (מכ"א פ"ט ה"כ) והר"ן (על הרי"ף) פי' הטעם דשמא יאכל זה עם זה, וכן איתא בטור ושו"ע (סי' פח סע' א). והקשו המפרשים דלמסקנת הגמ' (דף קד:) החכמים גזרו על העלאה רק משום שחוששים שמא יעלה באלפס רותח ראשון, ולפי"ז לכאור' אצ"ל דחוששים שמא יאכל זה עם זה, דאפי' אם לא יאכל הבשר והגבינה כלל, הרי יעבור על האיסור דבישול בשר בחלב כשיעלה אותם בהאילפס יחד.

ותירצן הפליתי (ס"ק א) די"ל דרך לרב יוסף דדייק דבשר עוף בחלב הוא דאורייתא דאל"כ הוי גזרה לגזרה, צ"ל דחוששים שמא יעלה באלפס רותח, דהרי מה"ת אסור רק דרך בישול. אבל לפי מה דקי"ל כאביי דבשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן ומ"מ

דמותר בשולחן שסודר עליו את התבשיל באופן אחר מרש"י, דז"ל דכיון שאינו אוכל עליו לא גזרינן עכ"ל, ולכאור' משמע שמצד זה לחוד שאינו אוכל עליו לא גזרינן. ולפי דבריו שפיר י"ל כהמהר"ם שיף דהסיבה שיערבם היא מחמת שרוצה לאוכלם ביחד].

ת' הלב אריה

ובלב אריה (דף קד: ד"ה בגמ' אמר אביי) מבואר עוד תי', וז"ל לא שיין למגזר כלל אטו בישול דהא אם מעלה בשר וגבינה על השולחן הוא מעלה אותם בשני כלים מיוחדים ומהיכא תיתי נימא דיבא לערבם וליתנם יחד באלפס רותח, אלא דהגזרה היא שמא יעלה כ"א בפ"ע באלפס ראשון ויבא לאכלם יחד בשעה שהם רותחין מחום כלי ראשון... עכ"ל. [צע"ג מרש"י קד: ד"ה גזירה שלכאור' מפורש דחוששים שיערבם בהאילפס].

ודבריו צ"ב טובא, קודם כל סו"ס הם רותחים מחום כלי ראשון ולכן למה לא יעבור על איסור הבישול.

למיכלנהו כי הדדי" דחוששים שיעבור על איסור האכילה, אלא דהוא הטעם למה חוששים שיערבם ביחד. אבל לעולם האיסור שיעבור שגזרו חכמים על העלאה מחמתו, הוא לא רק איסור האכילה אלא גם איסור הבישול שיעבור כשיערב אותם בהאילפס. וזהו כונת רש"י במש"כ "דקא נגעי ובלעי מהדדי", שחוששים שיעבור על איסור הבישול כשיגעו ויבלעו מהדדי. [בפשוטו תירוקן זה מועיל גם להרמב"ם והר"ן, אולם הוא סתום בדבריהם דהא לא הזכירו חשש האילפס].

ויש להקשות על דבריו דלכאור' ברש"י מבואר שאין האכילה הסיבה שיערבם, דכתב רש"י (דף קד: ד"ה בשולחן) דסיבת החשש היא משום "דאידי דמשמשי ביה ידא אתי לאתנוחי זה ע"ג זה", ובזה פירש טעם המתני' שם דאסרו להעלות רק בשולחן שאוכל עליו ולא בשולחן שסודר את התבשיל. ולכאור' כונתו היא שחוששים שיערבם ביחד בשוגג מחמת דמשמשי ביה ידא, וצ"ע. [אולם מלשון הר"ן נראה שפי' הטעם

א. הלב אריה כתב דלפי"ז מיושב גם הרמב"ם, אולם יש להעיר כנ"ל דזה סתום מאוד בהרמב"ם, דהיה לו להזכיר הענין של אילפס רותח. וע"ע במהר"ם (ברש"י ד"ה ואסור) דלכאור' מוכח מדבריו שפי' ברש"י כהלב אריה.

[ואולי י"ל עוד טעם למה אינו עובר על איסור הבישול, דבפשוטו בשר שמעלה על השלחן כבר נתבשל, ולכן הוה בישול אחר בישול², וי"ל דרש"י סובר דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב, (כשיטת האו"ה, הובא ברע"א ריש סי' פז). והטעם דאסור באכילה מה"ת אע"פ שאינו עובר על איסור הבישול הוא ע"ד הנ"ל, דאע"פ שכבר נתבשל ולכן לא נחשב שהבשר נתבשל בחלב, הא מיהא עירוב הטעמים הוא ע"י מעשה בישול].

הוספות לת' הלב אריה

א. לכאור' אפשר לפרש דברי הלב אריה באור"א דכונתו היא כהצד דהמהרש"ל (יש"ש פ' גיד הנשה סי' מה) דחתיכות בשר וגבינה חמין שנגעו זב"ז בלא רוטב מותרים מה"ת משום דלא הוה דרך בישול. ולכאור' מסתימת דברי הלב אריה משמע יותר דזהו כונתו. אולם לפי"ז קשה דלמה סובר דאסור באכילה מה"ת דהרי התנאי דדרך בישול הוא גם כלפי איסור האכילה,

ואולי י"ל דכונתו היא דכדי לעבור על איסור הבישול צריך שיתבשל כדי מאכל בן דרוסאי (רש"י דף קח:; עיי"ש בריטב"א. ויש חולקים), וכאן לא יתבשלו כדי מאכל בן דרוסאי, כיון שיהיו נוגעין זב"ז רק בשעת האכילה שהיא זמן קצר.

ועוד צ"ב דאם אינו עובר על איסור הבישול למה אסור באכילה מה"ת. ואולי י"ל דחלוק ביסודו הענין דבישול כלפי איסור הבישול, מהענין דבישול שנצרך כדי שיהא אסור באכילה מה"ת, דכלפי איסור הבישול י"ל דהחפצא דאיסור הוא לבשל בשר בחלב, ולכן אם לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, לא נחשב שהבשר נתבשל בחלב. אבל כלפי איסור האכילה י"ל דעיקר האיסור הוא לאכול תערובת דבשר בחלב, אלא דיש תנאי שצריך שיתערבו הטעמים ע"י מעשה בישול, ולכן באופן שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אע"פ שלא נחשב שהבשר נתבשל בחלב, הא מיהא נתערבו הטעמים ע"י מעשה בישול.

ב. הכי מבואר בהפליתי (סי' פז ס"ק יג) שמוכיח מהגמ' בדף קד: דיש בישול אחר בישול בבשר וחלב. אולם ראיתי הובא מהערוך השלחן (סע' לב) שחולק עליו משום דמסתמא הגבינה לא נתבשל עדיין, ולכן לא נחשב בישול אחר בישול. [ואולי הפליתי סובר דאם ליכא איסור מצד הבשר, ליכא איסור גם מצד החלב, על דרך דברי רע"א בדף צז. בק"ה וגם בביאור דברי הרמב"ן].

ג. ברש"י מס' פסחים (דף מד:) לכאור' משמע לא כדברינו, דמשמע מדבריו דגם איסור הבישול הוא עשיית התערובת אלא דיש תנאי שצריך להתערב דרך בישול. דמבואר בדבריו שם דאי תרו ליה כולי יומא... הוא חידוש גם כלפי איסור הבישול, ואם החפצא דאיסור הוא הבישול, מהיכ"ת שתהא אסור לשרות בשר בחלב. ועצל"ע בזה דאולי לפי הצד דהחפצא דאיסור הוא הבישול, עיקר האיסור הוא עשיית תיקון והכשר לבשר בחלב, ולכן גם שריה צריך שתהא אסורה כיוון שנעשית איזה תיקון והכשר להבשר.

ו[כן מבואר במהרש"ל שם דאיירי גם לגבי אכילה].

ב. לגבי הדינים שנזכרו (בישול אחר בישול, מאכל בן דרוסאי), במפרשים אחרים מבואר שמותר ג"כ באכילה מה"ת, וז"ל הריטב"א (דף קח: ד"ה לעולם) כל דלית ביה משום בישול לית ביה משום אכילה עכ"ל, וכן מבואר הכי בעוד מפרשים. ובפשוטו טעמם הוא, דסוברים דהענין של בישול לגבי איסור האכילה הוא כמו הענין של בישול לגבי איסור הבישול, דהיינו שהחפצא דאיסור אכילת בשר בחלב הוא אכילת בשר שנתבשל בחלב³.



ג. יש להדגיש דלפי המ"ד (דף קיד:) שסובר דאיסור האכילה נלמד מ"לא תאכל כל תועבה - כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל", מסתבר דגדר איסור האכילה הוא כמו איסור הבישול.

סימן ו

עוף וגבינה נאכלין באפיקורן: גבינה תחילה למעמו דר"ת

דמבואר להדיא דאיירי באכל גבינה תחילה, ונמצא דמבואר מהרדב"ז דסברת ר"ת נאמרה גם באכל גבינה תחילה.

ביאור שיטת הרדב"ז

וצ"ב טעמו של הרדב"ז, ואולי י"ל דסובר דבאכל גבינה תחילה כדי שהבשר והגבינה יתערבו צריך הבשר להתדבק להגבינה, דע"י שמתדבק לה הוא קולף מקצת ממנה, ועי"ז יש תערובת של בשר וחלב, ונבאכל בשר תחילה הוא להיפך, דהגבינה מתדבקת להבשר וקולפת מקצת ממנו, ולכן כיון שעוף אינו נדבק אין הגבינה מתערבת עמו.

אולם לדעת הרמב"ם ביאור זה אינו פשוט, דהרמב"ם סובר דהחילוק בין בשר בהמה לבשר עוף הוא בין לגבי נט"י ובין לגבי קינוח הפה, דבגבינה ואח"כ בשר בהמה צריך נטילה וקינוח, ובגבינה ואח"כ בשר עוף לא צריך נטילה וקינוח. ולכאור' ביאורנו שייך רק לגבי נט"י, דכיון

איתא בגמ' דף קד: תנא אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן הוא תני לה והוא אמר לה בלא נטילת דים ובלא קינוח הפה. ורוב ראשונים פ"י הטעם משום דסובר דבשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן. אבל בתוס' (ד"ה עוף) מביאים מר"ת שפ"י הטעם משום דעוף אינו נדבק בידים ובשינים וחניכים.

מוחל' רע"א ורדב"ז בזה

והנה נחלקו האחרונים לפי הטעם של ר"ת מהו הדין באכל גבינה תחילה, רע"א (בחידושים) סובר דצריך ליטול ידיו משום דודאי נדבק בידיו, ויש להעיר דלפום ריהטא בהמעשה שהובא בגמ' משמע לאו הכי, וצ"ע]. אבל ברדב"ז מבואר אחרת, דהנה הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ט הכ"ז) סובר דבשר חיה דינו כבשר בהמה, ואינו נאכל באפיקורן. והק' הרדב"ז (שם) הרי הרמב"ם פסק דבשר חיה הוא דרבנן, ולכן מאי שנא מעוף. ובדרך הראשון תירץ דהרמב"ם פ"י טעמא דאגרא כמו שפ"י ר"ת. ועיי' בהרמב"ם

אולם לאחר העיון נראה דביאורנו שייך גם לגבי קינוח, די"ל דלא איכפת לן בהגבינה שבתוך הפה אם אין הבשר קולף ממנה כלום, דכיון שהיא דבוק להשינים והחניכים נמצא שאינו אוכלה עכשיו, ונמצא שאינו אוכל בשר בחלב. [אולם לפי ביאור החדש ביסוד האיסור דגבינה אחר בשר שיתבאר בסימן ז, לכאור' מספיק שהגבינה נמצא בתוך הפה, ולא בעינן שיהא אוכלה בשעת אכילת בשר, ועצל"ע בזה] א.

שאיין עוף קולף מהגבינה שדבוקה בידים, נמצא שהאדם נותן לתוך פיו עוף בלי גבינה, ולכן לא צריך נט"י. אבל לגבי קינוח מאי נ"מ שאין העוף קולף מהגבינה, הא סו"ס יש בתוך הפה עוף וגבינה. [לדעת ר"ת זה ל"ק משום דתוס' שם מביאים משמו דגבינה תחילה אין צריך קינוח הפה אפי' לאכול בשר בהמה, ונמצא דלשיטתו הנידון דגבינה ואח"כ עוף הוא רק לגבי נטילת ידיים].

א. לפי הדרך של הרדב"ז דהרמב"ם פ"י הטעם כר"ת, מבואר היטב שיטת הרמב"ם (הל' כח) דעוף ואח"כ גבינה אינן נאכלין באפיקורן [דלא כהרמב"ן והרא"ה]. דהרמב"ם פ"י טעם האיסור דגבינה אחר בשר משום בשר שבין השינים, ולגבי בשר שבין השינים י"ל דליכא חילוק בין בשר עוף לשאר בשר.

אולם גם לפי טעם הפשוט בדינא דאגרא נראה דמבואר היטב שיטת הרמב"ם, לדידיה דגבינה אחר בשר אסורה מחמת בשר שבין השינים, דהנה הרא"ה (בדק הבית ג' ד' סוף פסקא ו') כתב דהא דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן זהו רק בסתמא אבל אם מרגיש בשר בפיו או טיחה או שידיו מזוהמות ודאי צריך נטילת ידיים וקינוח הפה. ומבואר מדבריו דהטעם דמקילינן בעוף הוא משום דתלינן דליכא בשר בפיו ובידיו, [ובפשוטו משמע דהרא"ה לא פ"י הטעם כר"ת, דהרי ברשב"א משמע לא כר"ת, מהא דמשמע בדבריו דסובר כהרמב"ן דדינא דאגרא נאמר גם בבשר חיה לר"ע דבשר חיה הוא מדרבנן, והרא"ה אינו חולק עליו]. ולפי"ז י"ל דאפשר רק בגבינה תחילה שאין הדין קינוח מחמת שיש גבינה בין השינים [הכי מבואר בפשוטו מהא דמועיל קינוח, דהרמב"ם בסוף הל' כח כתב דהטעם דלא מועיל קינוח בבשר תחילה הוא משום דלא מועיל קינוח לבשר שבין השינים], יש לתלות בסתמא דליכא גבינה בתוך הפה. אבל בבשר תחילה דאסור מחמת בשר שבין השינים, אפשר בסתמא צריכים לחשוש שיש בשר בין השינים, ולכן ליכא חילוק בין בשר בהמה לעוף.

סימן ז

בענין גבינה אחר בשר

שעות]. והכי נוהגין ברוב תפוצות ישראל.

ביאור השיטה דמותר מיד כשסילק ע"פ יסוד בהאי ענינא

ולבא' יש לתמוה על שיטת התוס', דברש"י (ד"ה אסור לאכול גבינה) איתא דטעם האיסור דגבינה אחר בשר הוא משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו. ומטעם זה בשר אחר גבינה מותר, משום דגבינה אינה מאריכה בטעמה. ולפי"ז קשה על תוס' דבאופן שסעודת הגבינה היא לאלתר, הטעם בשר ודאי הוא עדיין בפה, ונמצא שאוכל תערוכת דבשר וחלב, וא"כ איך שייך להתיר מכח לא פלוג, [ובראבי"ה ליכא אפי' המילים "לא פלוג"].

ואולי יש לבאר בהקדם דבר חידוש, דהתערוכת דבשר וחלב שאסור החכמים מחמתה לאכול גבינה אחר בשר, אינה הגבינה עם טעם הבשר שנמצא בהפה כשעת אכילת הגבינה, אלא היא אכילת גבינה ובשר בסעודה

מחל' אם צריך להמתין כשיעור זמן שרגיל לסעוד או שמוותר מיד כשסילק ובירך איתא בגמ' דף קה. אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא, ע"כ דברי הגמ'.

והנה רוב ראשונים (רי"ף, רמב"ם, רשב"א, ורא"ש) סוברים דכונת מר עוקבא היא בזמן שרגיל אדם לסעוד דהיינו מזמן סעודת הבקר עד זמן סעודת הערב, והוא שש שעות. אולם בתוס' (ד"ה לסעודתא אחריתא אכילנא) איתא וז"ל לאו בסעודתא שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית אלא אפילו לאלתר אם סילק השולחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן עכ"ל. וכן סובר הראבי"ה (סי' אלף וק"ח). ובשו"ע (סי' פט סע' א) המחבר פוסק דהוא בזמן שרגיל אדם לסעוד, והרמ"א מביא ב' השיטות אולם הוא מסיק ד"כן נכון לעשות" [להמתין שש

הראשונים החולקים על תוס' הוא משום דסוברים דלא אמרי' לא פלוג, ובפרט דהוא לא פלוג לקולא, ולכאור' הוא חידוש לומר לא פלוג כזה, וכ"כ האור שמח (איסורי ביאה פ"ט הכ"ט) על תוס' במס' נדה דף ג. (ד"ה מרגשת) שכתבו שם ג"כ דאמרי' לא פלוג לקולא".

ויש להביא ראיה דיסוד זה הוא מוסכם לכונ"ע, מהא דהובא בהט"ז (ס"ק ב) וש"ך (ס"ק ה) מהמהרש"ל דאפי' להשיטה דצריך להמתין שש שעות, היכא דלא סילק ובירך אסור אפי' כל היום כולו. ודבר זה צ"ב בדפשוטו לפי שיטה זו מסעודה לסעודה היא סימנא בעלמא לשיעור המתנת זמן דשש שעות, ולכן מאיזה טעם צריך לסלק ולברך.

ולכאור' מבואר מהמהרש"ל דגם להשיטה שצריך להמתין שש שעות גדר הדין דגבינה אחר בשר הוא איסור אכילת גבינה אחר בשר בסעודה אחת, [והדין המתנת שש שעות הוא משום דמה שאדם אוכל לפני הזמן שרגיל לסעוד בערב נחשב כהמשך לסעודת הבקר כנ"ל], ולכן היכא דלא

אחת. והא דמותר כשאכל הגבינה קודם מחמת דאינה מאריכה בטעמה, י"ל משום דהסיבה דאכילת גבינה ובשר בסעודה אחת נחשבות כתערובת דבשר וחלב, היא משום דע"י שאכילתם היא בסעודה אחת נחשבות כאכילה אחת. ולכן י"ל דבאופן דאזיל טעם מאכל הראשון מהפה, אינם נחשבות כאכילה אחת, דכיון דליכא זכר של האכילה ראשונה, ליכא קשר בין האכילות.

ולפי"ז מובן היטב שיטת התוס', דאע"פ שטעם הבשר הוא עדיין בפה היכא דאוכל סעודת הגבינה מיד, לא איכפת לן, דכיון שאוכל הגבינה בסעודה אחרת חסר בעיקר התערובת של הבשר וחלב. וא"ת לפי"ז למה הצריכו תוס' להתיר מכח לא פלוג, דלכאור' יהא מותר מעיקר הדין כיון שהיא סעודה אחרת, אולי י"ל דמעיקר הדין מה שאדם אוכל לפני הזמן שרגיל לסעוד בערב נחשב כהמשך לסעודת הבקר, ועצל"ע בזה.

יתכן דיסוד זה מוסכם לכונ"ע

ויש להוסיף דיתכן דיסוד זה הוא מוסכם לכל הראשונים, וטעם

א. וכן כתבו זה בעירובין דף סה: (ד"ה התם), עיי"ש.

סילק ובירך אסור אפי' אם המתין שש שעות כיון שהיא סעודה אחת². ולפי"ז דגם לשיטה זו גדר הדין הוא איסור אכילת גבינה אחר בשר בסעודה אחת, מסתבר דעצם התערובת היא אכילת בשר וגבינה בסעודה אחת.

ביאור שיטת הזוהר דאסור לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת ע"פ דברינו הנה הבית יוסף (או"ח סי' קעג ד"ה ויש)

מביא בשם הזוהר דברים חמורים על מי שאוכל בשר אחר גבינה בסעודה אחת. ולפי דברינו י"ל דאיסור זה אינו חלות שם איסור חדש דליכא בגמרא, אלא הוא הרחבת האיסור דאכילת גבינה אחר בשר, דהזוהר סובר דבאופן שאכילת הבשר אחר גבינה היא בסעודה אחת ממש, אע"פ שטעם הגבינה אזיל מהפה, עדיין נחשבות כאכילה אחת.



ב. אולם יש להקשות ע"ז, דהנה נחלקו הפוסקים איך מונים השש שעות, הערוך השלחן (סי' פט סע' ד) סובר דמונים מסוף סעודת הבשר עד תחלת סעודת החלב. אולם רוב הפוסקים סוברים שמונים מסוף אכילת הבשר עד תחילת אכילת הגבינה, [והכי נוהגין]. ולכאור' משיטת רוב הפוסקים מבואר דגדר הדין הוא חיוב המתנת שש שעות, ולפי"ז הדרא הקושיא דלמה אסור היכא דלא סילק ובירך, וצ"ע.

סימן ח

בענין כחל - ב' טעמים להיתרא דחלב הכחל מה"ת

כדמבואר ברש"י לאורך כל הסוגיא,
ולכן פי' דמותר משום דלא מקרי חלב.

מקורות להטעם דלא מקרי חלב
והנה יש לעיין מהו מקורו של רש"י
לחידוש זה דכשהחלב לא פירש
מותר מה"ת משום דלא מקרי חלב,
ונביא ג' מקורות.

א. בגמ' בע"ב איתא כחל שבשלו
בחלבו מותר קבה שבשלה בחלבה
אסור ומה הפרש בין זה לזה זה כנוס
במעיו וזה אין כנוס במעיו. ורש"י (ד"ה
זה כנוס) פי' החילוק דחלב הקבה שהוא
כנוס במעיו כבר נעשה חלב, אבל חלב
הכחל שלא יצא מדדי הבהמה אלא הוא
מובלע בבשר לא בא לכלל חלב. ולפי
פי' זה נמצא דהגמ' אומרת יסוד זה.

ב. עוד מקור נלמד מרש"י בגמ' (ד"ה
אמר רב) שמבואר בדבריו שנתקשה
על הל"ק דסובר דאינו עובר עליו
ומותר, דמאי שנא מחלב הכחל
שפירש דאסור מדרכנן, ותי' משום

איתא במתני' דף קט. הכחל קורעו...
לא קרעו אינו עובר עליו, ופי'
רש"י "על אכילתו ללקות ולא על
בשולו דלאו חלב מקרי". ולכאור' קשה
דבגמ' דף קיא. איתא דחלב הכחל
מותר מדאורייתא משום דהוה חלב
שחוטה, [ומותר מכח דרשא ד"בחלב
אמו - ולא בחלב שחוטה" כדאיתא
בדף קיג:].

אולם התי' הוא פשוט ע"פ המבואר
ברש"י בגמ' (ד"ה זה כנוס במעיו,
הא קמ"ל, וכן משמע בד"ה והא אנן) דהא
דלא מקרי חלב זהו רק לפני שפירש
מהכחל, אבל משפירש מקרי חלב.
ולפי"ז מיושב היטב דהגמ' בדף קיא.
איירי באופן שהחלב פירש מהכחל,
[דהגמ' אומרת הטעם דחלב שחוטה על
ההיכ"ת ד"כחלא עילוי בשרא",
דהנידון הוא לאסור הבשר מחמת
החלב שנוטף עליו], ולכן צריך הטעם
דחלב שחוטה. אבל משנתינו לדעת
רש"י איירי באופן שלא פירש החלב

מקרי חלב שחוטה, הרי מחיים כבר
 מקרי חלב. ואח"כ ראיתי סברא זה ביד
 יהודה (סי' פז ס"ק יא, וריש סי' צ), ועיי"ש
 (סי' פז) שמביא שהפרישה חולק וסובר
 דגם לפני שפירש מקרי חלב, והוא
 מנסה ליישב קו' זה עליו^א. נלפי סברא
 זה נמצא דהיכא דלא פירש ליכא ב'
 טעמים להיתרו, אלא מותר רק משום
 דלא מקרי חלב^ב.

דחלב זה "מובלע ולא פירש". ולכאו'
 כונתו היא דכיון שהוא מובלע לא
 מקרי חלב, כדמבאר ברש"י הנ"ל
 דהסיבה שחלב הכחל שלא פירש לא
 מקרי חלב הוא מחמת שהוא מובלע
 בבשר.

ג. שמעתי מהרב אברהם יצחק הרטמן
 שליט"א דהכי מוכח מסברא, דאם
 נאמר דמקרי חלב לפני שפירש למה



א. ביד יהודה הנדפס מחדש (סי' צ בק"ה ואח"כ) המהדיר הבין שהיד יהודה סובר דהרשב"א
 ותוס' חולקים על רש"י, אולם לפום ריהטא לא ראיתי זה בדברי היד יהודה.

סימן ט בענין כחל - שיטת ר"ת

החלב נכנס בבשר ומשתנה טעם הבשר ויש בו טעם בשר בחלב [תוספת ביאור ע"פ הר"ן: ומיחליף בבשר בחלב] ולכן גזרו חכמים וכשאינן הבשר עם החלב בקדרה אף על פי שלא קרעו שתי וערב כיון שקרעו קצת לכתחלה מותר דאין החלב בעינה עוד בכחל כמו שהיה קודם ואע"פ שנפלט וחוזר ונבלע תוך החלב לא גזרו בו חכמים כיון שאין שם בשר אחר ולא נשתנה טעמו של כחל מפני בליעה זו ולא אתי למיכל בשר בחלב עכ"ל.

והנה מביאור התוס' [לפי הגירסא שלפנינו] "דטעם החלב נכנס בבשר ומשתנה טעם הבשר" מבואר לן הסיבה דצריך בבהדי בשר קריעה גמורה, וגם הסיבה דהבשר אסור בדיעבד בלי קריעה (כדאיתא בדף צז:), אולם עדיין צ"ב הסיבה דהכחל עצמו אסור בדיעבד בלי קריעה (שם, וכן

איתא במתני' דף קט. הכחל קורעו ומוציא את חלבו. ובגמ' בפשוטו מבואר דיש שתי דרגות בקריעת כחל - א. קריעה גמורה דשתי וערב וטחו בכותל. ב. קריעה קצת דשתי או ערב. ונחלקו רש"י ור"ת מתי צריך קריעה גמורה ומתי מספיק קריעה קצת, שיטת רש"י (ד"ה קמ"ל, ועוד) היא דכשמבשל הכחל צריך קריעה גמורה לעולם^א, וכשצלאו מספיק קריעה קצת. ושיטת ר"ת (תוד"ה ההוא לקדרה) היא דרק היכא שמבשל הכחל בהדי בשר אחר צריך קריעה גמורה, אבל כשמבשלו לחודיה או כשצלאו מספיק קריעה קצת. [ויש עוד שיטות ראשונים בהענין, עיין בהערה ה שהובא שיטת הר"ן].

ובביאור החומר דבהדי בשר לדעת ר"ת איתא בתוס' (שם) וז"ל וטעמא דהחמירו בה עם הבשר לפי דטעם

א. בסימן י (ק"ה אולם) הובא מכמה ראשונים בשם רש"י דכדי לבשלו בהדי בשר אחר אפי' קריעה גמורה אינה מועלת, והובא שם ראשונים שחולקים וסוברים דאפי' לרש"י קריעה גמורה מועלת.

מבואר בפשוטו בגמ' אצלנו מהנידון בדעיבד בבהדי בשר וקרעו קצת לדעת ר"ת².

ביאור הספר התרומה ועוד להא דהכחל עצמו אסור בדעיבד בלא קריעה ואיתא במפרשים שני ביאורים בזה, הספר התרומה (סו"ס נו) והאור

ולפני שניכנס להענין יש להדגיש, דבאופן דליכא ששים בהבשר כנגד חלב הכחל, הסיבה היא פשוטה, משום דבאופן זה הבשר נאסר וממילא הוא חוזר ואוסר הכחל. אולם זה לא מספיק דהרי בגמ' דף צז: מבואר להדיא דהכחל עצמו אסור אף כשיש ששים בהבשר כנגד חלב הכחל, ובכה"ג עדיין צ"ב טעם איסור הכחל עצמו.

זרוע (סו"ס תסג) פי' משום דטעם החלב שבכחל משתנה מטעם הבשר שנכנס בו. ובפשוטו כונתם היא דכחל שיש בו טעם בשר מיחליף בבשר בחלב כמו בשר שיש בו טעם חלב הכחל, ואתי עי"ז למיכל בשר בחלב. ולפי המהר"ם שהיפך הגירסא בתוס' מ"טעם החלב נכנס בבשר" ל"טעם הבשר נכנס בחלב"³ בתוס' איתא כביאורם, [ולפי גירסתו משמע היטב בתוס' דהכונה

ב. ונראה דלא קשה כ"כ על הא דתוס' לא ביארו זאת כאן, דיתכן דתוס' כאן לא איירי לגבי בדעיבד כלל [דהנידון של בדעיבד הזכירו רק בהמשך], אלא לגבי הדין קריעה גמורה לכתחילה, ולבאר זה מספיק לומר דמשתנה טעם הבשר.

ג. כמה נקודות בגירסת המהר"ם:

א. בהגהות וציונים הובא מבה"מ דלפי המהר"ם צריך גם לשנות המילים 'ומשתנה טעם הבשר' ל'ומשתנה טעם החלב', ולכאור' יש לעיין בזה.

ב. לכאור' יש סמך להגירסא שלפנינו מהא דבבעל המאור הובאו דברי ר"ת כעין שמופיעים לפנינו.

ג. המהר"ם לא פירש לנו טעמו לשנות הגירסא, [ולא משמע דהוא מכח השתי ראיות שמביא לגירסתו ממקומות אחרות בתוס', דמשמע מלשונו שהיה לו איזה הכרח מתוס' כאן]. ולכאור' יש להעיר דמהו ההכרח לזה, דהרי תוס' בריש דבריהם לא איירי לגבי בדעיבד כנ"ל. [אולם הבעה"מ איירי גם לגבי בדעיבד, ולפי"ז קשה דנמצא שלא פי' טעם האיסור של הכחל עצמו. ולפי ביאור הר"ן שהובא לקמן לכאור' מיושב קצת].

וע"ע ביד יהודה (סי' ז, ס"ק א, ק"ה והמהר"ם) שלא ניחא ליה גירסת המהר"ם. [ושתי ראיותיו של המהר"ם בינתיים לא זכיתי להבין כל הצורך].

היא דעצם החשש יש בהכחל כנ"ל]. והיד יהודה (סי' צ ס"ק א, ק"ה אבל התוס') כתב דנראה מהתרומת הדשן (סי' קפב) והשערי דורא (סי' כט) שגרסו בתוס' כהמהר"ם⁷. וביאור זה איתא גם בהמהר"ם שיף (תוס' ד"ה אינו), [אולם הוא מפרש שם דברי התוס' בדעת רש"י, ולפי מה שיתבאר בסימן י אינו מוכח שסובר דזהו גם הביאור לפי תוס'].

ולכאנ' דבריהם צ"ב דאם הכחל עצמו גם מיחליף בבשר בחלב כיון שנשתנה טעם חלבו מחמת הבשר, למה בבישול כחל לחודיה ליכא הגזירה, הרי כחל הוא גם בשר ולכן לכאנ' משתנה טעם החלב שבתוכו מחמתו. והתרומת הדשן (שם) נתקשה בזה ותי' דטעם בשר הכחל הוא כטעם חלב, [בפשוטו הביאור הוא דנהפך

טעם הבשר לטעם חלב מחמת רוב החלב הכנוס בו תמיד], ולכן לא משתנה טעם החלב מחמת בשר הכחל.

ביאור הר"ן בזה

הר"ן סובר כר"ת דבישול כחל בהדי בשר חמור יותר מבישול כחל לחודיה⁸, [לשיטתו זהו רק ללישנא קמא, עיי"ש], וחמור יותר גם לגבי הכחל עצמו, דגם הכחל עצמו אסור בדיעבד היכא דלא קרעו, ולענ"ד בדבריו איתא ביאור אחר בזה, וז"ל (דף לח: בדפי הרי"ף, ד"ה אבל בשלו) והיינו טעמא דבפני עצמו שרי ובהדי בשר אסור לפי שכשהוא מבשלו עם חתיכות אחרות מקבלות טעם ממנו ואדם טועם בהם טעם בשר בחלב ומחלפי בבשר בחלב ומש"ה אסורות אפילו בדיעבד וכיון שנאסרו אסורות הכחל... עכ"ל.

ד. השערי דורא כמדומה אינו מביא תוס', ולכן אולי בתוס' הוא גרס כדאיתא לפנינו, ומקורו הוא מהספר התרומה או האור זרוע. וע"ע במהדורת דבלצקי שכתב דבכתי' של השערי דורא דידן לא מופיע דבר זה.

ה. רק לגבי יסוד זה הם שוים אבל בפרטי דיני הסוגיא הם חולקים אהדי, דר"ת סובר דיש שתי דרגות בקריעה, וגם צלי צריך קריעה, ונידון הגמ' לגבי בדיעבד הוא בשני אופנים כדאיתא בתוס'. והר"ן סובר דליכא שתי דרגות בקריעה אלא בכל אופן צריך קריעת שתי וערב וטחו בכותל, וצלי לא צריך קריעה כלל, ונידון הגמ' לגבי בדיעבד הוא רק בבישול לחודיה, [פרט האחרון הוא לשיטתו, דהרי בגמ' דף צז: מבואר דהיכא דבישלו בהדי בשר אסור בדיעבד כנ"ל, וכיון שסובר דליכא שתי דרגות בקריעה, ע"כ הנידון הוא רק בבישול לחודיה].

מותר ובהדי בשר אסור, והרי"ף ודאי איירי היכא דיש ששים בהבשר, דהרי הוא מביא ראיה דבהדי בשר אסור מהגמ' דף צז: דכחל בששים וכחל עצמו אסור, וא"כ איך אפשר לומר דהר"ן איירי היכא דליכא ששים¹.

ומחומר קושיות אלו אולי ניתן לומר דהר"ן איירי כשיש ששים ויש בדבריו ביאור חדש באיסור הכחל

והנה בפשוטו ליכא בהר"ן ביאור להא דאסור הכחל עצמו כשיש ששים בהבשר, דבפשוטו כונתו היא דהבשר שנאסר [באופן דליכא ששים] חוזר ואוסר הכחל. אולם לענ"ד פירוש זה בדבריו קשה מאוד, קודם כל כיון שהכחל אסור אפי' היכא דיש ששים ולא נאסר הבשר, נמצא שכתב ביאור דמועיל רק לחצאין². ויתר על כן דהר"ן הולך על הרי"ף שכתב דכחל לחודיה

ו. ואין לדחות דבאופן שיש ס' הר"ן פ' (דף לה. בדפי הרי"ף, ד"ה וכחל עצמו) דאסור משום מראית עין דאי מתיר ליה אתי להתיר חתיכת נבלה, דהרי משמע היטב בדבריו דפ' הכי רק משום דנקטינן דכל החלב יצא מהכחל, אבל אם היה חלב נשאר בתוכו אז היה אסור מעיקר הדין. ועוד דאפי' הטעם דמראית עין יתכן שנבנה ע"ז שיש איסור בהחלב שבכחל מחמת הבשר, דהיד יהודה (שם בק"ה והר"ן ז"ל) פ' דכונת הר"ן היא דאם נתיר הכחל יבוא להתיר גם נבלה כשנפלה לקדרה ויש בה ס' לבטלה. ונחזי אנן, אם נאמר דהיכא דיש ס' בהבשר ליכא שום איסור בהכחל למה יבוא להתיר נבלה הרי הכחל הוא היתר גמור, ולכא' צ"ל דכונתו היא כדאיתא בריטב"א שם (ד"ה אלא מעתה) דאפי' אחר שנתבשל נראה לאנשים שיש בו עדיין חלב והכחל עדיין אסור הוא, וסובר הר"ן דיחשבו אנשים דהטעם דמותר הוא משום שנתבטל בהתערובת, ולכן יבוא להתיר גם נבלה שנתערבה בששים.

[אולם דברינו הם דלא כהיד יהודה שם שכתב דלפי הטעם דמראית עין אין צ"ל דיש איסור בהחלב שבכחל היכא דאיכא ששים בהבשר, עיי"ש.

עוד דבר - אולי כונת הריטב"א היא ג"כ שיבוא להתיר נבלה. אולם מהא דלא כתב זאת להדיא בפשוטו כונתו היא דהוה גזירה אטו כחל שנתבשל בפחות מששים. והטעם שהר"ן לא פ' הכי י"ל משום דהוה גזירה לגזירה, דהאיסור לאכול כחל בחלבו הוא רק מדרבנן.

וע"ע בהר"ן דף מ. (בדפי הרי"ף ד"ה דרש מרימר) דמבואר להדיא דמעיקר הדין הכחל אסור מחמת הבשר אע"פ שהבשר לא נאסר מחמת הכחל, ויש שם היכ"ת שאסור למעשה מעיקר הדין.

ז. אולם לכא' ק' זה ק"ק על דרכנו ג"כ, דהרי הר"ן סובר דבששים אסור משום מראית עין כנ"ל, ואע"פ שהצענו דהמראית עין נבנה על האיסור דבשר שיש בו טעם חלב הכחל, הא מיהא משמעות דברי הר"ן היא דאסור בכה"ג מעיקר הדין, ויש ליישב קצת.

עצמו, די"ל דכונתו במש"כ "כיון שנאסרו אוסרות הכחל" היא דכיון שחז"ל אסרו בשר שקיבל טעם חלב הכחל, ממילא הוא הדין נכלל באיסורם כחל שקיבל טעם בשר. ובביאור טעמא דמילתא י"ל דטעם בשר שנכנס לכחל בא במדה שהוא נותן טעם להחלב שנמצא בו, גם החלב נותן לו טעם, ונמצא שיש בהכחל חפצא של "בשר שיש בו טעם חלב הכחל", ולכן הוא אסור כמו חתיכת בשר שיש בו טעם חלב הכחל, [משמעות הר"ן היא דהוא אפי' בלי היסוד דלא פלוג]. ואח"כ ראיתי כע"ז בהיד יהודה (שם), ועיין בהערה^ה.

טעם ברור ע"פ פי' הר"ן (שם) להא דהכחל עצמו מותר בדיעבד היכא דבישלו לחודיה, דכתב וז"ל כחל שבישלו בפני עצמו בין שקרעו או לא קרעו טעמו שוה^ט, והדבר ידוע שטעם חלב שבו מעצמו הוא [נתוספת ביאור: וכו'ע יודעים דחלב כחל מותר] עכ"ל. ולפי"ז אמר רב יעקב מאיר דאע"פ שמשתנה טעם הכחל מחמת הבשר עדיין אין שום סיבה לגזור, דסו"ס הדבר ידוע דטעם החלב מעצמו הוא, ולכן הוכרח הר"ן לפרש דאיסור הכחל עצמו הוא בדרך ממילא.

ובאמת צ"ב דברי הספר התרומה דלכא' הנ"ל דברים ברורים

הם. ושמעתי מהרב נחום דוד הכהן גאלד שליט"א די"ל דהספר התרומה סובר דאם יש בהכחל טעם בשר אחר אדם יכול לטעות ולחשוב שהוא בשר אחר, או עכ"פ לאחר זמן ישכח שאכל כחל ויסבור שאכל בשר אחר, וממילא

הטעם דהר"ן לא פי' כספר התרומה ודעימיה, וביאור דברי ספר התרומה וחנוה יש לעיין למה הר"ן לא פי' כספר התרומה ודעימיה. ושמעתי מגיסי הרב יעקב מאיר ניומאן שליט"א

ח. צריכים להדגיש דהיד יהודה כתב טעם זה בעיקר לפרש דברי התוס' [דלא ניחא ליה גירסת המהר"ם כנ"ל], אבל דברי הר"ן "כיון שנאסרו אוסרות" הוא פי' כפשוטן. אולם מכח הראיה הנזכרה בהערה ו מכחלא תותי בשר הוא כתב דעל כרחך הר"ן מודה לזה ג"כ.

ט. לכא' אפשר לפרש הטעם בשני אופנים – א. י"ל דסובר דקריעה אינה מוציאה כל החלב כשיטת היד יהודה (שם, ס"ק ח) בדעת התוס' (דף קיא. ד"ה תותי) והרא"ש (סי' כז, וכן משמע בסי' כד בדבריו בשיטת ר"ת, והובא בסימן י בהערה ו). ב. י"ל שסובר דטעם בשר הכחל הוא כטעם חלב כדברי התרומת הדשן הנ"ל, דלפי"ז בודאי מסתבר דאין טעם החלב יוצא ע"י קריעה.

קודם הרבנן צריכים להחשיבו כחלב, ורק אז אפשר להיות נכלל בהאיסור'.

לא ידע שהחלב שבתוכו הוא/היה חלב כחל, ועי"ז יבוא לאכול בשר בחלב.

ולכא' צ"ל דהר"ן סובר דהאי איסורא דהרבנן הטילו על בשר שקיבל טעם חלב הכחל אינו חלות שם איסור בשר בחלב, אלא חלות שם איסור חדש, ולפי"ז שפיר י"ל דאין החלב צריך להיות חשוב חלב כדי שיהא נכלל בהאיסור, ולכן הכחל עצמו אפשר להיות נכלל בהאיסור ממילא.

ולפי"ז יש לבאר הטעם דהספר התרומה ודעימיה לא פי' כהר"ן, דאפשר הם סוברים דהאיסור דבשר שקיבל טעם חלב הכחל הוא חלות שם איסור בשר בחלב, ולכן הכחל עצמו שהחלב שבתוכו אינו חשוב חלב מעיקר הדין, א"א להיות כלול בהאיסור ממילא.

הטעם דהספר התרומה ודעימיה לא פי' כהר"ן

ויש לעיין למה הספר התרומה ודעימיה נאדו מפי' הר"ן, ובפרט דלפי הנ"ל ביאורם לכא' הוא חידוש. ונראה לבאר בהקדם, בסי' ח הבאנו דבגמ' דף קיא. איתא דהטעם דחלב הכחל מותר מה"ת הוא משום דהוה חלב שחוטה, אולם כתבנו דברש"י בסוגיין (במתני' ד"ה לא קרעו, ועוד) מבואר דזהו הטעם רק לאחר שפירש החלב מהכחל, אבל לפני שפירש מותר מה"ת משום דאינו נחשב חלב. ולפי"ז יש להקשות על הר"ן דאיך אפשר לומר דהכחל עצמו נכלל בהאיסור ממילא, הרי החלב שבתוכו אינו חשוב חלב כיון דלא פירש, ולכא'.

י. ובפשוטו אין זה קושיא גברא אגברא, דביד יהודה (סי' פז ס"ק יא, וריש סי' צ) איתא דחידושו של רש"י מוכח מסברא, [עיין בסי' ח שהבאנו הסברא]. וע"ע בסי' ח שכתבנו דברש"י מבואר דזהו כונת הגמ' "זה אין כנוס במעיו". ואולי זהו גם הביאור בשיטת הר"ן הנ"ל דצלי לא צריך קריעה כלל.

סימן יא

בענין כחל - שיטת רש"י

שחוטה. ולפי"ז י"ל דהל"ק סובר דחוששים רק שלא יודעים הדין דחלב שחוטה מותר, והל"ב סובר דחוששים גם שלא יודעים דלפני שפירש אינו נחשב חלב. ב. אף לפי הל"ב חוששים רק שלא יודעים הדין דחלב שחוטה מותר, ולכן מעיקר הדין אסור רק אחר שפירש, והא דאסור לפני שפירש הוא מחמת קנס על שלא קיים הדין קריעה].

לדעת רש"י יש ב' גזירות בחלב הכחל - א. כשפירש החלב, ב. בהדי בשר אחר והנה רש"י (דף קיא: אחר הד"ה קפי) כתב דהל' כל"ק דבצלי מותר בדיעבד. ולכאור' קשה מהגמ' דף צז: דאיתא "כחל בששים... וכחל עצמו אסור", והרי שם החלב לא פירש, [לפי פי' השני הנ"ל בהל"ב אולי קשה גם לפי הל"ב, דהרי בדף צז: איירי בבישול, ואולי רק בצלי אמור להיות דין קריעה]. ותוס' (ד"ה אינו) נתקשו בזה ותי' דהתם שאני משום דאיירי שמבשלו בהדי בשר, וטעם הבשר נבלע

איתא במתני' דף קט. הכחל קורעו ומוציא את חלבו לא קרעו אינו עובר עליו. ובגמ' איתא אמר רבי זירא אמר רב אינו עובר עליו ומותר... ואיכא דאמרי א"ר זירא אמר רב אינו עובר עליו ואסור. ורש"י פי' (ד"ה הא קמ"ל, ועוד) דהיכא דבישול הכחל בודאי אסור בדיעבד, בין כשבישלו לחודיה ובין כשבישלו בהדי בשר אחר, [נראה לבאר הטעם, דרש"י סובר דהגזירה בחלב הכחל היא מחמת חשש שמא יש אנשים שלא יודעים דהוא מותר, ולכן אין מקום לחלק איך מבשלו]. והמחל' בין שתי הלשונות הוא רק בצלי משום דהחלב שנמצא בו לא בא לכלל חלב מחמת שלא פירש.

[לבאור' יש לבאר המחל' בשני אופנים - א. ביארנו בסימן ח דחלב הכחל לפני שפירש ואחר שפירש מותר מה"ת משני טעמים נפרדים, לפני שפירש מותר משום דלא חשוב חלב, ואחר שפירש מותר משום דהוה חלב

א. סימן זה הוא קצת המשך לסימן הקודם.

בחלב, לכאור' יש רק הגזירה מחמת החשש שלא יודעים דחלב הכחל מותר, דלכאור' אין שום צורך לגזור גזירה מיוחדת בבהדי בשר אחר. אבל לפי הביאור השני דהל"ב אסור משום קנס מחמת דלא קיים הדין קריעה, אפשר שיש צורך לגזור, דאולי בלי"ז לא אמור להיות דין קריעה כנ"ל. ולפי דברינו לקמן בהריטב"א ועוד בשם רש"י יהא לנו עוד היכ"ת שנצרכת הגזירה, ואפשר מחמת היכ"ת ההיא שייך שתי גזירות אפי' לפי ביאור הראשון, זה תלוי בדברינו לקמן בהערה ה].

לדעת רש"י טעם האיסור דהכחל עצמו מחמת הבשר לכאור' הוא כספר התרומה והנה בהגזירה דבהדי בשר, בסימן הקודם עלה בידינו שני ביאורים להא דגם הכחל עצמו אסור מחמת הבשר, ולא רק הבשר מחמת הכחל – א. הספר התרומה פי' דגם בהכחל עצמו יש חשש דמיחליף בבשר בחלב מחמת ההשתנות הטעם. ב. הר"ן [לענ"ד] והיד יהודה פי' דאסור בדרך ממילא,

בחלב הכחל. ואיתא במהר"ם שיף (שם) וכן עולה לכאור' מהתרומת הדשן^י (סי' קפב) דהכונה היא כהיסוד של ר"ת דבהדי בשר חמור יותר מחמת השתנות הטעם. [בסי' הקודם נתבאר דלפי הגירסא שלפנינו בתוס', ר"ת מפרש להדיא רק הטעם דהבשר אסור מחמת החלב, ולא הטעם דהכחל אסור מחמת הבשר, והבאנו שני ביאורים בזה, ולקמן נדון מהו הביאור לדעת רש"י].

ונראה להוסיף ביאור לדבריהם, לדעת רש"י יש ב' גזירות דרבנן בחלב הכחל – א. כשפירש החלב, שאסור לכאור' מכח חשש שמא יש אנשים שלא יודעים דחלב שחוטה מותר כנ"ל. ב. בהדי בשר אחר, וזה אסור משום דמשתנה הטעם ומחמת זה אין אנשים יודעים דהוה חלב הכחל^י.

[יש להדגיש דלפי הל"ב אינו פשוט דיש שתי גזירות, דלפי הביאור הראשון הנ"ל דלשון זה סובר דחוששים גם שלא יודעים דלא נחשב

ב. יתכן דהוא איירי לגבי הדין שנביא לקמן (ק"ה אולם) מכמה ראשונים בשם רש"י, אולם מסתמא יפרש הכי ג"כ כונת תוס' זה בדעת רש"י.

ג. ביד יהודה (סי' צ ס"ק ח, בק"ה מיהו) איתא דגם לדעת התוס' יש ב' דינים בחלב הכחל, דכתב דתוס' מודים לרש"י דבאופן שפירש החלב לא ע"י בישול או צלי הוא אסור אפי' עם הכחל עצמו, עיי"ש לטעמא דמילתא.

לפי כמה ראשונים אפשר לפרש גם לדעת רש"י כהר"ן

אולם נראה דלפי כמה ראשונים אפשר לפרש גם לדעת רש"י כהר"ן, דהנה יש מחל' ראשונים בדעת רש"י אם מותר לבשל כחל בהדי בשר ע"י קריעה, תוס' (דף קיא. ד"ה תותי) והר"ן (על הרי"ף, בסוף הסוגיא) סוברים דמותר. אבל הריטב"א (במתני' בד"ה כחל) האור זרוע (סי' תסג) הראב"ה (סי' אלף וק"י) והמרדכי (רמז תרצ"ח) מביאים בשם רש"י דהוא אסור, ואפי' בדיעבד, [בשו"ע סי' צ סעיף ב מבואר דנוהגין הכי לכתחילה]. ולפי הסוברים דהוא אסור נראה דגם לפי רש"י אפשר לפרש כהר"ן כמו שיתבאר.

דחנה צ"ב טעם הסוברים דהוא אסור, דמאי שנא דמותר ע"י קריעה לבשל הכחל לחודיה ואינו מותר לבשלו בהדי בשר. ונראה לבאר בהקדם, הבאנו בסימן הקודם דברי הר"ן דאפי' אחר קריעה יש טעם חלב בהכחל, ולפי"ז צ"ב איך מועלת קריעה כלל. ואולי י"ל [בדעת רש"י] דהטעם חלב שנשאר אחר קריעה לא נחשב חלב^ד, ולכן מותר כמו שמותר בצלי בדיעבד בלי קריעה משום דלא נחשב

דכיון שחז"ל אסרו בשר שקיבל טעם חלב הכחל, ממילא הוא הדין נכלל באיסורם כחל שקיבל טעם בשר. ולפום ריהטא אפשר לפרש בדעת רש"י או כהספר התרומה או כהר"ן.

אולם נראה דצ"ל בדעת רש"י כהספר התרומה משתי סיבות - א. אם נאמר דרש"י סובר דהחשש הוא רק בהבשר והכחל עצמו אסור ממילא, למה הרבנן עשו גזירה זו דבהדי בשר, הרי לדעת רש"י בהבשר לכא' ליכא צורך לגזור דבין כך אסור מחמת הגזירה דחלב הכחל שפירש. ב. בסימן הקודם ביארנו דלפי הר"ן כדי להבין הא דהכחל עצמו אסור ממילא אע"פ שהחלב שבו לא נחשב חלב, צ"ל דהאיסור בבהדי בשר הוא חלות שם איסור חדש ולא חלות שם איסור בשר בחלב, דאל"כ איך אפשר לומר דאסור ממילא הרי קודם צריכים הרבנן להחשיב החלב שלא פירש כחלב, ורק אז אפשר להיות כלול בהאיסור. ולפי"ז קשה לומר ברש"י כהר"ן, דמאי שנא הגזירה על חלב הכחל שפירש דאינה כוללת ממילא חלב שלא פירש, דלמה לא נאמר דהיא חלות שם איסור חדש כמו האיסור דבהדי בשר אחר.

ד. כתבנו בסימן הקודם דיש לפרש טעמו של הר"ן בשני אופנים - א. קריעה אינה מוציאה כל

ולפי"ז נראה דשפיר י"ל בדעת רש"י כהר"ן, דלגבי מה שהקשנו דאם נאמר דהחשש הוא רק בהבשר למה הרכנן עשו גזירה זו, הרי בהבשר לכאור' ליכא צורך לגזור לדעת רש"י, לפי הנ"ל ל"ק דהרי הגזירה כן נצרכת בהבשר, באופן שקרע הכחל. ולגבי מה ששאלנו דכמו בבהדי בשר הוא חלות

חלב כנ"ל, די"ל דבכל אופן שאין החלב נחשב חלב אינו בכלל הגזירה". ולפי"ז מבואר היטב שיטה זו הסוברת דקריעה אינה מועלת לבשלו בהדי בשר, דבהדי בשר אסור אפי' אם לא נחשב חלב מחמת השתנות הטעם, כדמבואר מהא דאסור בהדי בשר אפי' כשלא פירש החלב כנ"ל.

החלב. ב. טעם בשר הכחל עצמו הוא כטעם חלב כדאיתא בתרומת הדשן. ולכאור' דברינו יתכנו רק לפי פירוש השני, דלפי פירוש הראשון לכאור' א"א לומר דמה שנשאר אינו נחשב חלב. [ובאמת אפי' לפירוש הראשון צ"ב למה אינו נחשב חלב, ואולי הוא ע"ד היסוד דנ"ט בר נ"ט]. ה. יש להקשות על דברינו דלכאור' מהלישנא בתרא מוכח דאין זה היסוד של קריעה, דהרי לפי הל"ב גם אם לא נחשב חלב הוא אסור [לפי פי' הראשון הנ"ל בהל"ב]. ואולי י"ל דזהו רק בחלב שלא פירש משום דסובר שחוששים שאנשים לא יודעים דאינו נחשב חלב כנ"ל, אבל חלב אחר קריעה אולי אפי' לפי הל"ב אין חוששים שאנשים לא יודעים שאינו נחשב חלב. ו. באמת יש לתמוה על הר"ן שסובר דמותר לבשל כחל בהדי בשר ע"י קריעה, דמה הועילה לן קריעה כיון שאפי' אח"כ נשאר בו טעם חלב. ואין לומר דנשאר בו רק טעם קלוש, ולכן יש היכר דהוא חלב הכחל, דהרי לשון הר"ן הוא "כחל שבישלו בפני עצמו בין שקרעו או לא קרעו טעמו שוה".

ושמעתי מהרב דוד נחום הכהן גאלד שליט"א דאולי הם סוברים דאינו חפצא של חלב כלל, אלא הוא בשר שטעמו כטעם חלב, [זה מובן רק אם הפי' הוא כהתרומת הדשן הנ"ל בהערה ד] ולכן לא גזרו עליו. ולענ"ד הוא חידוש גדול לומר דאינו חפצא של חלב, ועוד לדברינו דהר"ן סובר דהאיסור בחלב הכחל הוא חלות שם איסור חדש, לכאור' ליכא נ"מ אם הוא חפצא של חלב או לא, ועדיין צ"ע.

ואולי בדברי הרא"ש (סי' כד) נרמז מהלך אחר, דכתב וז"ל ורבינו תם פירש כחל קורעו... ומותר לבשלו ואפילו בקדירה עם הבשר... כיון שהוציא את החלב כל מה שיכול להוציא תו ליכא למיגזר עכ"ל, קודם כל מלשונו משמע היטב דאין קריעה מוציאה כל החלב, [ובסימן הקודם בהערה ט הבאנו מהיד יהודה שפי' הכי כונת הרא"ש בסי' כז], ואולי גם נרמז בו איך קריעה מועלת, דכיון שהאדם עשה כל מה שיכול לעשות להוציא החלב, עי"ז יזכור דהוא חלב הכחל.

שם איסור חדש, ה"ה נאמר דהאיסור על חלב הכחל שפירש הוא חלות שם איסור חדש, לפי הנ"ל הדברים מאירים, דבבהדי בשר הגזירה נאמרה על חלב שלא נחשב חלב, ולכן מסתבר דהוה חלות שם איסור חדש, אבל הגזירה על חלב הכחל שפירש נאמרה על חלב שנחשב חלב, ולכן מסתבר דהוה חלות שם בשר בחלב.^ז

[יש להוסיף, לדעת רש"י דהגזירה בבהדי בשר נאמרה באופן שהחלב לא נחשב חלב, לכאור' יש מקום לומר דבבהדי בשר אפי' אם הוא חלות שם איסור בשר בחלב שפיר נכלל הכחל בהאיסור ממילא. דנראה דבאופן

שאין החלב נחשב חלב מעיקר הדין, אפשר לפרש הצד דמדרבנן הוה חלות שם בשר בחלב בב' אופנים - א. הרבנן החשיבו החלב כחלב, וממילא נכלל בהפרשה דבשר בחלב. ב. יש להקדים, דהא דחלב הכחל לא נחשב חלב בשני האופנים הנ"ל דאין הכונה דלא נחשב חלב כלל, אלא דלא נחשב חלב גמור, והטעם דמותר מה"ת הוא משום דרק חלב גמור אסרה התורה. ולפי"ז אצ"ל דהרבנן החשיבו אותו כחלב גמור, אלא י"ל דהם תקנו דאפי' חלב שאינו גמור נכלל בפרשת בשר בחלב.

ונראה דלפי צד הראשון א"א לומר דהכחל עצמו נכלל ממילא,

ז. הנה הב"י (ריש סי' צ) מביא שיטה שלישית בדעת רש"י - דלבשלו בהדי בשר אחר ע"י קריעה אסור לכתחילה ומותר בדיעבד. ולפי שיטה זו הוא פשוט דצ"ל בדעת רש"י כספר התרומה דהרי חלב הכחל שלא פירש שקיבל טעם בשר אסור אפי' בדיעבד.

ולפי שיטה זו גם צריכים למצוא ביאור אחר להא דאפי' אחר קריעה אסור לבשלו בהדי בשר אחר, דלביאורנו למה מותר בדיעבד. ואולי יש לבאר דשיטה זו סוברת דאסור מחמת חשש שמא לא יקרענו יפה כדאיתא בהר"ן (על הרי"ף בסוף הסוגיא), וי"ל דסוברת דמעיקר הדין נקטינן דקרעו יפה אלא דחיישינן להכי לכתחילה, [אולם לפי"ז דמעיקר הדין נקטינן דיצא כל החלב, לכאור' צריכים מקור מהגמ' כדי לאסרו לכתחילה, וצ"ע מהו המקור].

אולם לפי ביאור זה אבדנו ביאורנו בהחילוק בין בהדי בשר אחר לכחל לחודיה, דכיון דהחשש הוא שמא לא יקרענו יפה, נמצא דהחשש הוא שישאר בו חלב בעין, וא"כ לכאור' א"א לומר דאינו נחשב חלב כמש"כ בהערה ד. ואולי י"ל דהגזירה בחלב שפירש קלה יותר מהגזירה בבהדי בשר אחר, ולא חששו שמא לא יקרענו יפה לגבי גזירה זו.

וצריכין להדגיש עוד, דברינו הוא רק לפי הא דמשמע בהריטב"א ובכמה ראשונים שהובאו בב"י דהא דלא מועלת קריעה לבשלו בהדי בשר לדעת רש"י הוא מדינא דגמרא כמש"כ הב"י,

<p>דהרי חלב הכחל שלא פירש, וחלב הכחל אחר קריעה אינם נחשבים חלב משתי סיבות נפרדות, ולכן כדי ששניהם יהיו נחשבים חלב צריכים שתי תקנות נפרדות. אבל לפי צד השני נראה דשפיר י"ל דנכלל ממילא, דכיון דהרבנן אמרו</p>	<p>דאפי' חלב שאינו גמור נכלל בהפרשה מאי נ"מ מאיזה טעם אינו נחשב חלב גמור. אולם צריכים להדגיש דבפשוטו לא כל חלב שאינו גמור נכלל בהפרשה מדרבנן, דבפשוטו הרבנן תקנו זה רק בחלב שאינו גמור דכחל].</p>
--	---



עיי"ש. אבל לפי הר"ן (שם) דכתב דאפי' להסוברים דהוא אסור על כרחך הוא רק גזירת
אחרונים, פשוט הוא דצ"ל בדעת רש"י כהספר התרומה.

סימן יא

חידושים והערות בסוגיא דחל

דף קט:

רש"י ד"ה אמר רב אינו עובר עליו
כתב רש"י "מדאורייתא, ומותר
לכתחילה באכילה אם בשלו,
ולא אמרינן אסור מיהא מדרבנן דהא
אפילו נסחט ממנו ויצא אמרינן לקמן
חלב שחוטה מדרבנן והאי כיון דמובלע
ולא פירש אפי' אסור דרבנן ליכא".

נראה להוסיף פירוש לפירושו, דרש"י
דן שחלב שלא פירש יהא אסור
מדרבנן מחמת שתי סיבות - א. גזירה
אטו חלב שפירש, וע"ז כתב דכיון
דחלב שפירש אינו אסור מדאורייתא
לא גזרינן מחמתו, [מסתמא זהו מכח
היסוד דאין גזרינן גזירה לגזירה]. ב.
חלב שלא פירש יהא אסור מדרבנן מצד
עצמו כמו חלב שפירש, דלמה גזרו
הרבנן על חלב שפירש ולא גזרו על
חלב שלא פירש. וע"ז כתב דהוא
מחמת שהחלב מובלע בבשר, ובפשוטו
כונתו היא, דכיון שהוא מובלע לא
מקרי חלב כדמבואר בדבריו (ד"ה זה
כנוס) דהסיבה שכשלא פירש לא מקרי
חלב היא מחמת שהוא מובלע, וחז"ל
גזרו רק על חלב הכחל שנחשב חלב.

ויש להוסיף טעם להא דגזרו רק על
חלב הכחל שנחשב חלב, דאפשר
דסיבת הגזירה בחלב הכחל היא
דחוששים שמא יש אנשים שלא יודעים
דחלב הכחל מותר, והל"ק סובר
דחוששים רק שלא יודעים הדין דחלב
שחוטה מותר, אבל לא חוששים שלא
יודעים דלפני שפירש אינו נחשב חלב.
וטעם הל"ב שחולק ביארנו בשני
אופנים בסי' י בק"ה לכאור'.

דף קי.

רש"י ד"ה בחל מניקה

פי' רש"י "שהיתה מניקה ויש בדדיה
חלב כנוס הרבה". הנה לפום
ריהטא כונת רש"י היא דחלב מניקה
אינו בלוע ולכן אסור מדאורייתא
לבשלו בהדי בשר, דהטעם דחלב שלא
פירש לא נחשב חלב הוא משום
דמובלע בהבשר כדאיתא ברש"י לעיל
(ד"ה זה כנוס), וכאן שהחלב הוא כנוס
הוה מדאורייתא כמו חלב שבתוך קבה.

אולם מהא דרש"י הוסיף המילה
"הרבה" לא נראה דזהו כונתו.

כחל שבשלו בלא קריעה אסור באכילה, ותוס' חולקים ופי' דשמע שהיה רב אסור כחל ואפילו בקריעת שתי וערב... אע"ג דמתניתין שריא ליה בקריעה והיה תמיה ר"א... ע"כ דבריהם. ותוס' לא פי' לן למה חלקו על רש"י. ונראה לבאר דתוס' חולכים עם פי' ר"ת בסוגיין, דלפי פירוש מהו התמיה של ר"א על הא דאסור רב, דלמה לא מסתבר כלישנא בתרא דאסור רב. ורש"י חולך לשיטתו דהשתי לשונות איירי בחלב שלא פירש, ואינו מקרי חלב, דלפי"ז אפשר להבין דהלישנא בתרא הוא החידוש, [ובפרט לפי ביאורנו השני בסי' י בק"ה לכאור' בדעת הל"ב].

ועוד דבהגהות וציונים הובא ברש"י הוספה מכת"י דמניקה היא ההיכ"ת של המשנה, והרי ההיכ"ת של המשנה אינו מדאורייתא, כדמבואר מהא דאם לא קורעו אינו עובר עליו כמו שפי' רש"י שם. ולכן נראה דעיקר כונתו היא שיש בתוך הכחל חלב הרבה, וזהו סברא שיהא אסור מדרבנן, [אולי משום דמיחזי כאינו בלוע ומיחליף בחלב שבתוך קבה].

תוס' ד"ה דאתנייה

תוס' מביאים פי' רש"י דשאלת ר"א היתה אם יש כאן מי ששנה לרב



סימן יב

בענין נ"ט בר נ"ט דאיסורא

שמלח בה בשר דאסור לאכול בה רותח, שפי' דאסור משום דהוי נותן טעם ראשון, והק' הרש"ש דתיפ"ל דהוי איסורא, ולכא' צ"ל דרש"י סובר דאמרי' אותו גם באיסורא, ואח"כ ראיתי שכן כתב היד 'יהודה' (סי' צד ס"ק יט בק"ה ומעתה). וכעיי"ז מוכח גם מהר"י מלוניל (ד"ה ושמואל), עיי"ש. ובמאירי איתא "יש חוככים להקל בנ"ט בר נ"ט אף בשאר איסורין", [והמאירי שם חולק עליהם].

ובן מוכיח הפמ"ג (צד כב בש"ד, ובראש יוסף ק"ה ודע דבהר"ן) מהסמ"ק דסובר דאמרי' נ"ט בר נ"ט גם

מהל' ראשונים אי אמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא

איתא בגמ' דף קיא: איתמר דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח רב אמר אסור נותן טעם הוא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נ"ט הוא, והגמ' מסיק דהלכתא כשמואל. והנה רוב ראשונים (תוס', רא"ש, רמב"ן^א וכל תלמידיו ועוד) סוברים דאמרי' הדין דנ"ט בר נ"ט רק בהיתרא כגון בשר בחלב לפני שנתערבו הבשר וחלב, ונותר לפני זמן איסורו. אולם יש שסוברים דאמרי' אותו גם באיסורא, הכי מוכח מרש"י לעיל לגבי קערה

א. אצלנו בא"ד בק"ה והוי יודע. וראיתי הובא שהכי מוכח גם מדבריו בדף קח: (ד"ה ור"ת) מהא דפי' דהטעם דמהני הגעלת יורה גדולה הוא משום שמה שחוזר ונבלע ככלי אין בו בנותן טעם... ומבואר דאילו היה האיסור שנבלע בקדירה נותן טעם בתבשיל היה אסור אע"פ שהוא נ"ט בר נ"ט, ובע"כ דלא מהני באיסורא.

ב. בדרך אגב, בדבריו איתא חי' גדול, דכתב דההיתר דנ"ט בר נ"ט הוא משום "דטעמו ולא ממשו אינו אסור אלא מדרבנן וכי גזור רבנן בנ"ט לחודיה אבל בבר נ"ט שהוא שני לא החמירו לחשבו אסור", [עיי"ש בדברי המהדיר שמביא זה מעוד ראשונים].

ויש לתמוה הרי בבשר בחלב לכו"ע טע"כ הוא דאורייתא. והמהדיר מביא מס' ערך השלחן (סי' צח אות ג) שתי' שבשר בחלב הוי חידוש ואין לך בו אלא חידושו ולכן לא נאסר מדין תורה

עכ"ל. וכתב הפמ"ג דמבואר מדבריו דרק מצד שהמים נעשה נבלה לא שייך נ"ט בר נ"ט, אבל מצד הל' נ"ט בר נ"ט אין נ"מ בין היתרא לאיסורא¹, [ראיתי הובא שהחזו"א בסי' כט אות ט דחה הראיה. וכעין ראית הפמ"ג איתא גם ביד יהודה שם מרש"י בדף קטז: ד"ה הרי זו, עיי"ש].

נמצינו למדים דרוב ראשונים סוברים דאמרי' נ"ט בר נ"ט רק בהיתרא, ורש"י הר"י מלוניל המס"ק וי"א במאירי [בדרגת "חוככים"] סוברים דאמרי' אותו אף באיסורא. ודבר הראשון שצ"ב הוא הטעם דשיטת רוב הראשונים הסוברים דאמרי' אותו רק בהיתרא, דמהו הסברא לחלק בין היתרא לאיסורא, וכן תמה בזה הפמ"ג (שם ושם).

באיסורא, דהנה הטור (סי' צד סיעוף ד) מביא מספר התרומה דאע"ג דבשאר איסורים קדרה של איסור ששהתה מעל"ע בלא איסור אם הוחמו בה חמין בתוך מעל"ע חשיבא כבת יומא... בבשר בחלב אינו כן. והב"י מביא מהסמ"ק שפי' הטעם וז"ל משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא מן הבשר לקדרה ומן הקדרה למים חמין... אבל בקדרה הבלועה מאיסור... לא שייך היתר דנ"ט בר נ"ט כי אם מהיתר להיתר כמו גבי בשר בחלב אבל גבי איסור אע"ג דלגבי האיסור עצמו הוי נ"ט בר נ"ט מ"מ כל מה שיוצא ממנו אפילו ההיתר אסור משום דקי"ל דחענ"נ אפי' ההיתר שבה, הילכך אע"ג דלגבי האיסור הנבלע במים חמין שהוחמו בנתיים הוי נ"ט בר נ"ט בהיתר שבא אח"כ מ"מ המים עצמן לבדם אוסרין משום דחענ"נ...

אלא טעם היוצא מגוף הבשר... ע"כ דבריו, [עדיין צ"ע דהרי הר"י מלוניל פי' משום דהוה דרבנן]. ונראה לכא' דצריך זה גם לסו"ד לגבי קדירת גוים, דמבואר בדבריו דלולי דהוה טעם שני היה צריך להיות מותר מדין נ"ט בר נ"ט, וגם ע"ז קשה הרי גיעולי עכורים הוא דאורייתא. ולכא' צ"ל דהולך כשיטת חכמים בפסחים מד: דגיעולי עכורים חידוש הוא, ולכן מיושב כנ"ל, ועדיין צ"ע. ע"ע ביד יהודה (שם בק"ה ובטעם הדבר).

ג. והנ"מ בינו לשאר הראשונים הוא באופן דליכא דין חענ"נ. וראוי להדגיש דכיון שסו"ס גם לפי הסמ"ק בדרך כלל ליכא נ"ט בר נ"ט באיסורא, אינו מוכח דכל מי שאומר דליכא נ"ט בר נ"ט באיסורא הוא מצד הל' נ"ט בר נ"ט. אבל בכל תלמידי הרמב"ן מבואר להדיא דהוא מצד הל' נ"ט בר נ"ט, [וברמב"ן עצמו איני יודע אם יש ראייה לכאן או לכאן].

ביאור השיטה דלא אמרי' נ"ט בר נ"ט
באיסורא

ובפמ"ג איתא דאפשר שהוא גזירה דרבנן דכיון דהוה איסור שוב אינו יוצא מידי איסורו לעולם. אולם בכמה ראשונים מבואר להדיא שהוא מדאורייתא, הכי מוכח מהרשב"א (תשובה תקט"ז) שמביא ראיה דלא אמרי' אותו באיסורא מגיעולי מדין [נדבר בראיה זו לקמן], וכן מבואר מלשונותיו שם [מובאים בקטע הבא באותיות מודגשות]. וכן מבואר בהרא"ה (סוד"ה אתמר) והריטב"א (ק"ב. ד"ה גריר) שכתבו דלא שייך נ"ט בר נ"ט באיסורא, דאם הוא רק גזירה דרבנן א"א לומר דאינו שייך. וכן משמע הכי מהא דרוב ראשונים שסוברים הכי אין מביאים ראיה, ואם הוא גזירה דרבנן לכאן א"א לאומרו בלי ראיה. ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתיה דמהו הסברא לחלק בין היתרא לאיסורא.

וברשב"א (שם, וכע"ז בתוה"ב ב"ג ש"ד) איתא טעם וז"ל לא אמרי

נ"ט בר נ"ט אלא בדבר שהוא עובר לשני טעמים עד שלא יבא לידי איסור כדגים שעלו בקערה אבל מה שקבל טעם מן האיסור אפי' אתה מרבה בו כמה טעמים לעולם אסור דאיסור שבו להיכן הלך, ועיקר טעמו של דבר זה שאמרו בני"ט בר נ"ט בבשר בחלב היינו לפי שכל בלע היתר שנחלש ונקלש עד שאין בו אלא נ"ט בר נ"ט אינו ראוי לחול עליו שוב איסור, ואין לך בזה אלא ב' בלבד הם בשר בחלב וקדשים שהבשר שנתבשל בכלי ואחר כך נתבשלו דגים באותו כלי וקבלו הדגים טעם מן הקדרה כבר נקלש טעם הבשר כל כך שאין ראוי לחול עליו שם בשר [לכאן] כונתו "שם איסור בשר בחלב" וכע"ז בתוה"ב] כשאוכלו בכותח... אבל בלע של איסור אין אומרים נ"ט בר נ"ט מותר... וזה דבר ברור ואין בזה

ד. הפמ"ג שם לא הביא יסוד זה דלא אמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא מראשונים אלו, אלא מהר"ן שאע"פ שמפשטות דבריו משמע דהוא מדאורייתא, אינו מוכח. אולם עדיין יש לתמוה דלמה לא הביא דמוכח מהרשב"א והריטב"א דהוא מדאורייתא [ובודאי הוא ראה דברי הריטב"א אלו, דהרי הוא מביא שם דברי הריטב"א הסמוכים לאלו]. ואין לומר דלא הסתפק בכונת הראשונים, דהוא כתב להדיא בפמ"ג דספקו הוא בכונת הר"ן [אולם בראש יוסף לכאן משמע דבדעת הר"ן הוא מודה דהוה דאורייתא]. ואחר שכתבתי כ"ז ראיתי שבריש סי' צה (במ"ז) הוא כתב "ועיין בתשובת הרשב"א תקי"ו משמע קצת דהוי דבר תורה". אולם עדיין קשה דלמה משמע רק "קצת".

באיסורא, הילכך צריכים אנו לבאר טעם הסוברים דאמרי' אותו אף באיסורא".

שום פקפוק עכ"ל, [כמובן דעדיין צ"ב לביאורו, ועיין ביד יהודה שם בק"ה ואבאר לך שפי' דבריו באופן מחודש].

ונראה לבאר בהקדם חקירת הפמ"ג בהאי דינא דנ"ט בר נ"ט, וז"ל (ראש יוסף בריש סוגיין) יש לחקור בהא דאמרינן נ"ט בר נ"ט קליש איסוריה ואין בו כח לאסור אם הוא דוקא בדברים המתבטלים בששים וכדומה הוא דאמרינן הכי אבל בדבר דנאסר במשהו לא שייך זה או דלמא שאפי' משהו לא חשוב... עכ"ל, [עיי"ש

ביאור השיטה דאמרי' אותו אף באיסורא ואע"פ שעדיין לא ירדנו לעומק סברת הרשב"א הא מיהא מהא דכתב "איסור שבו להיכן הלך... וזה דבר ברור ואין בזה שום פקפוק" ומלשונותיהם של הרא"ה והריטב"א הנ"ל מבואר דסבירא להו דהוא סברא ברורה דלא שייך לומר נ"ט בר נ"ט

ה. לפום ריהטא מבואר היטב לפי הר"י מלוניל הנ"ל (הערה ב) דההיתר דנ"ט בר נ"ט אינו מסבא, ומותר רק משום דטע"כ הוא דרבנן, והם לא החמירו בטעם שני. דלפי"ז י"ל דבאיסורא ג"כ הקילו אע"פ שמסבא צריך להיות אסור.

אולם לכאור' אין זה נכון דאפי' להר"י מלוניל מסתבר דאינו כמילתא בלא טעמא, אלא הוא מחמת דטעם שני קלוש הוא, [והכי מוכח לפי דברי הערך השלחן הנ"ל]. והא דהוצרך לומר דמותר רק משום דטע"כ דרבנן זהו משום דסובר דמעיקר הדין גם טעם קלוש צריך להיות אסור, אולם כיון שכל האיסור דטעם הוא רק מדרבנן, לכן לא אסרו טעם קלוש. ולפי"ז לגבי איסורא אם מסבא אין שום מקום להקל בטעם שני [כלשונות הרא"ה והריטב"א הנ"ל], לכאור' אין נ"מ בזה דטע"כ הוא מדרבנן, וצריך שיהא אסור. ועדיין צ"ע.

ועוד דזה לא מספיק לשאר הראשונים שמתירים באיסורא, דהסמ"ק (מצוה רב) סובר כר"ת דטע"כ הוא מדאורייתא. וברש"י (דף קטז: ד"ה הרי זו) והמאירי בשם היש חוככים איתא דנ"ט בר נ"ט אינו טעם, ומשמע דסוברים דהוא מעיקר הדין.

עוד דבר - ראיתי הובא שבפשוטו י"ל דנחלקו ביסוד ההיתר דנ"ט בר נ"ט, דבלשון הרמב"ן בסוגיין משמע דהוא משום דלא נאמר בו טע"כ, ובדברי הרשב"א הנ"ל משמע דיש טע"כ אלא הוא יסוד חדש דמותר מחמת דהוא קלוש. ובה נחלקו, דהמתירים סוברים דלא נאמר דין טע"כ. והאוסרים סוברים דההיתר הוא משום קלישותא. אולם הוא מדחה דרך זה דהרי הרמב"ן הוא מהאוסרים, ועוד דבהרשב"א בחידושים גם איתא כלשון הרמב"ן דאינו בכלל טע"כ, ועל כרחך אין כאן ב' דרכים ביסוד ההיתר.

דהנ"מ שלו הוא לגבי חמץ לפני פסח להשיטות דחמץ מתבטל לפני פסח וחוזר וניעור בתוך פסח]. ביאור דבריו, בדדין טעם כעיקר נתחדש ב' דברים - א. טעם הוה דבר אסור. ב. טעם מעכב ביטול ברוב. ולכן חוקר הפמ"ג אם נ"ט בר נ"ט הוא דין בעצם חלות האיסור דטעם או בהכח דטעם לעכב הביטול, דאם הוא דין בחלות האיסור אז אינו דבר אסור כלל ולכן שייך אף בדברים שאינם מתבטלים, אבל אם הוא דין בהכח דטעם לעכב הביטול אז הוה דבר אסור אלא דבטל ברוב, ולכן לא שייך בדברים שאינם מתבטלים.

אף באיסורא, דנראה ברור דסברת הרשב"א [יהיה הביאור איך שיהיה] שייך רק לפי הצד דנ"ט בר נ"ט הוא דין בחלות האיסור דטעם, דכיון שהוא דין בחלות האיסור לכן באיסורא כיון שכבר חל האיסור תו לא פקע, וכן משמע היטב כצד זה מלשון הרשב"א הנ"ל "אינו ראוי לחול שוב איסור", אבל לפי הצד דנ"ט בר נ"ט הוא דין בהכח דטעם לעכב הביטול, בודאי אין שום נ"מ בזה שכבר חל האיסור. ולפי"ז י"ל דרש"י ודעימיה סוברים דהוא דין בהכח לעכב הביטול, ולכן סוברים דאמרי' אותו גם באיסורא".

ועפ"ז נראה לבאר שיטת רש"י ודעימיה דאמרי' נ"ט בר נ"ט

[צריכים להדגיש, דלכא' אין צ"ל דלרש"י ודעימיה נ"ט בר

ו. לכא' צד השני אינו מובן אם הא דטעם מעכב ביטול הוא מחמת דנחשב "ניכר האיסור", דאילו היה כן מאי איכפת לן דנ"ט בר נ"ט הוה טעם קלוש הרי סו"ס ניכר האיסור, אם לא שנאמר כהצד המחודש של הראש יוסף (חקירה השלישי בריש סוגיא) דבנ"ט בר נ"ט אין הטעם נרגש כלל, (בק"ה וראיתי להיש"ש הוא מביא הכי בשם היש"ש). ויש הרבה ראיות דאין טעם מעכב ביטול מחמת דנחשב ניכר האיסור, ואכמ"ל.

ז. וכן בעוד ראשונים שסוברים דלא אמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא מבואר דאינו אפי' משהו, הכי מבואר מלשונות של הרא"ה (שם) והריטב"א (שם, ובד"ה צנון, וד"ה דגים, חלק מהם הובאו בראש יוסף שם, וביד יהודה שם בק"ה ונ"מ), וכן מבואר בפשוטו ברמב"ן (פ' כיצד צולין במלחמות). אולם לפי מש"כ לקמן בהסוגריים נמצא דאין זה ראייה לדברינו.

עוד דבר - בראש יוסף (סוק"ה ודע שראיתי) איתא "עיינתי ברשב"א בחדושו כאן ומלשונו אין שום הכרע אי יש כח להפליט אלא דבטל במיעוטו או דאין בו כח להפליט ואף משהו אין בו". ויש להעיר דלמה לא הביא הראיה הנ"ל.

ח. ולדברינו צ"ל דכונת המאירי בשם יש חוככים שפירשו טעמם משום "שאינו טעם כלל אף

נ"ט הוא רק דין בהכח לעכב הביטול, די"ל דהוא דין בשני הענינים שיש בטעם, וכן משמע ברש"י בדף קטז: שם שכתב דנ"ט בר נ"ט "לאו טעם הוא", אולם כיון שהוא גם דין בהכח לעכב הביטול לכן באיסורא אע"פ שא"א להפקיע האיסור הא מיהא הוא בטל ברוב. אבל לפי השיטה דלא אמרי' אותו באיסורא צ"ל דכל ענינו הוא רק דאינו דבר אסור^ט].

וכתב דהסמ"ק סובר כשיטת התוס' (דף צו: ד"ה אפי') דלא אמרי' חענ"נ ואוסרת כל החתיכות אלא במקום שהאיסור מתפשט בכל החתיכות, ולכן ע"כ צ"ל דסובר דנ"ט בר נ"ט חשוב משהו, ע"כ דברי הפמ"ג. וכיון שנ"ט בר נ"ט חשוב משהו ע"כ הוא דין בהכח לעכב הביטול.

ב. ויתכן שיש עוד הוכחה מהסמ"ק לזה, דהוא (הובא בב"י סי' צ"ה בק"ה כתב) כתב דהדין דדגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח הוא רק בדיעבד, אבל לכתחילה אסור להעלות אוכל בכלי של בשר כדי לאכלו עם חלב. ונחלקו האחרונים בטעם הדבר, הפרי חדש (ס"ק א) סובר דלא הוה אלא הרחקה דרבנן בעלמא שלא לגרום

שתי ראיות מהסמ"ק דנ"ט בר נ"ט הוא דין בהכח דטעם לעכב הביטול א. והדברים מכוונים בדעת הסמ"ק, דהפמ"ג (ראש יוסף בק"ה ודע שראיתי) מוכיח מהסמ"ק שסובר דנ"ט בר נ"ט חשוב משהו, דמביא דבריו הנ"ל דבנ"ט בר נ"ט אמרי' חענ"נ,

בכל האיסורין^ט [עיי"ש שיש תוספת] הוא דכיון דנ"ט בר נ"ט אינו טעם כלל לכן מועיל גם כלפי הכח דטעם לעכב הביטול, וממילא מועיל אף בכל האיסורין. ויש להוסיף דכמדומה לפי הביאור של היד יהודה בדברי הרשב"א שציינו לעיל יוצא דהעצם איסור א"א ליפקע אפי' אם אינו טעם כלל, ולפי"ז להאמור דליכא מי שחולק על סברת הרשב"א צ"ל דכונתם היא כנ"ל.

ט. אבל קשה דבריטב"א (שם) לכאור' איתא דנ"ט בר נ"ט הוא דין בשני הענינים שיש בטעם. אולם עיין ביד יהודה (שם בק"ה ונ"מ) דלפי פירושו בהריטב"א לכאור' מיושב. וע"ע בראש יוסף (ק"ה והנה) שיש לו צד דאין כונת הריטב"א כלל לומר דהוא גם דין בהכח לעכב הביטול. וכן קשה מהר"ן דלכאור' מוכח שסובר דהוה משהו מהא דכתב (דף לב: בדפי הרי"ף) דבדבר שיש לו מתירין ליכא ההיתר דנ"ט בר נ"ט, דאם לא בעינן בו ביטול ברוב איך שייך הדין דדשיל"מ [ובפרט דהר"ן בנדרים נב. פי' דהטעם דדשיל"מ אינו בטל הוא משום דנחשב מב"מ, עיי"ש]. אולם עיין ביד יהודה (שם בק"ה הפ"מ) שמדחה הראיה.

לכתחילה נ"ט בר נ"ט, אבל בפמ"ג (מ"ז ס"ק ד) נראה שפי' בדעת המנחת כהן דהוא משום ביטול איסור לכתחילה'. ולפי המנחת כהן בפשוטו מוכח מכאן ג"כ דהסמ"ק סובר דנ"ט בר נ"ט חשוב משהו, דאל"כ איך שייך האיסור דביטול לכתחילה.

ראית הרשב"א מגיעולי מדין דלא אמרי' אותו באיסורא

ולפי' דברינו יוצא דלפי הראשונים דאמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא, מסתבר דאסור לכתחילה לגרום נ"ט בר נ"ט משום ביטול איסור לכתחילה כמו שסובר הסמ"ק לפי המנחת כהן, [עכ"פ באיסורא, דבהיתרא תלוי בשאלה הנ"ל בק"ה צריכים להדגיש אם הם סוברים דנ"ט בר נ"ט הוא גם דין בחלות האיסור]. ולפי"ז יש מקום ליישב קו' הרשב"א עליהם מגיעולי מדין, וז"ל (בתשובות שם) ראיתי בקונדרסך שכתבת דיש אומרים כן [דלא אמרי' נ"ט בר

נ"ט באיסורא] ומביאים ראיה מקערה שמלח בה בשר, ותמהתי על מי שהביא הראיה וכי לראיה זו אנו צריכים והלא מקרא מלא דבר הכתוב בכלי מדין עכ"ל^א. וצריכים ליישב ראיה זו להראשונים שסוברים דאמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא.

ולפי' רש"י ל"ק כלל, דנחלקו הראשונים אם ההיתר דנ"ט בר נ"ט הוא רק בטעם שלישי או אפי' בטעם שני (עיין בסימן יג), וכמובן דראית הרשב"א הוא רק להצד דמספיק טעם שני^ב, וברש"י (ד"ה נותן טעם, ולעיל ד"ה קערה) הרי מבואר דצריך טעם שלישי^ג. ואח"כ ראיתי בהר"י מלוניל (שם) שתי' הכי.

אולם להסמ"ק לאו פשוט הוא לתרץ הכי, דהנה לדעת הסמ"ק דאסור לכתחילה להעלות דגים בקערה של בשר כדי לאכלם בכותח, יש מחל'

י. הם חולקים מהו הדין כשעבר על האיסור העלאה דהסמ"ק, אם מותר בדיעבד לאכלם בכותח, ומחלוקתם תלוי בהנ"ל.

יא. יש לעיין אם ראיתו הוא רק לשיטתו דגם בנתבשלו ונצלו אמרי' נ"ט בר נ"ט.

יב. זהו א' מהסתירות להא דכתב בסוגיין שצריך טעם שלישי. ועיין בסימן יב בהערה ב שציינו תי' דרק בבשר בחלב צריך טעם שלישי, עיי"ש.

יג. ומדברי רש"י לגבי קערה שמלח בה בשר מוכח דבכל איסורים צריך טעם שלישי, ולא רק בבשר בחלב כמו שסובר הרשב"א לפי התי' שציינו בהערה הקודמת.

משום דהם ע"כ סוברים דאסור
לכתחילה משום ביטול לכתחילה
כנ"ל.

והרשב"א שהביא הראיה, לפום ריהטא
הולך לשיטתו דנ"ט בר נ"ט
אינו אפי' משהו, ולפי"ז לא שייך
האיסור דביטול לכתחילה טו. אולם לפי
דברי הכנסת הגדולה (סי' צד אות כב
הגהות ב"י) בשם הרשב"א (משה"ב, ב"ד
ש"א פסקא נ"ד) דאפילו להראב"ד היינו
דוקא איסור בעין אבל בלע שבקדירה
אסור לבטל לכתחילה רק מדרבנן, לא
צריכים להגיע לזה.

ראית הרשב"א מהלוקח כלי תשמיש מן
הגוים

והנה הרשב"א שם ממשיך לחזק ראיתו
מכלי מדין וכתב וז"ל וברייתא
נמי תניא (סוף מס' ע"ז) הלוקח כלי
תשמיש מן הגוים וכולהו ברייתא אסרי
לכתחלה ואפילו בדיעבד... ודברים
מפורשים מבוררים הן מן המקרא ומן
המשנה עכ"ל. וזה עדיין קשה על

הפוסקים אם אסור לכתחילה גם באופן
שכבר עלו הדגים בקערה, דהב"י (שם)
סובר דאסור, ומהפמ"ג שם פי' אליביה
דברי הגמ' מותר לאכלם בכותח דאיירי
שכבר נתנם בכותח], אולם רוב
הפוסקים סוברים דמותר. ולפי רוב
הפוסקים מוכח דהסמ"ק סובר דמספיק
טעם שני, דאם הקלישות אינו חל עד
טעם שלישי למה מותר לערב הדגים
עם הכותח, הרי הטעם בשר שבדגים
דאינו רק טעם שני עדיין לא הוקלש.
ולפי"ז עדיין קשה על הסמ"ק ראית
הרשב"א.

ושמעתי מהרב נחום דוד הכהן גאלד
שליט"א די"ל דהסמ"ק סובר
כהראב"ד (הובא ברשב"א בדף צח: ד"ה
והתנן) דהאיסור לבטל לכתחילה הוא
מדאורייתא, ולפי"ז לשיטתו דאסור
לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה משום
ביטול לכתחילה [להמנחת כהן], י"ל
דגיעולי מדין הוא מחמת ביטול
לכתחילה. ולפי הנ"ל תי' זה טוב לכל
הסוברים דאמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא,

יד. והא דרש"י לא פי' דקערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח מהאי טעמא, י"ל דמשמע
ליה דאסור גם בדיעבד.

טו. אע"פ שמהרשב"א (משה"ב ב"ד ש"א פסקא נ"ד) נראה דנוטה לשיטת התוס' דביטול
לכתחילה הוא רק מדרבנן, עדיין צריכים לומר דאזיל לטעמיה דנ"ט בר נ"ט אינו משהו, דעיי"ש
דמשמע שאינו ברור לו ולכן א"א לומר ד"מקרא מלא דבר הכתוב".

הראשונים הסוברים דאמרי' נ"ט בר נ"ט באיסורא, דמצד ביטול לכתחילה אסור בדיעבד רק היכא דביטלו במזיד, ואסור רק להמבטלו, והלוקח כלי תשמיש מן הגוים אסור בדיעבד אפי' בשוגג, ולכל אדם, [גם זה לא קשה על רש"י דסובר דצריך טעם שלישי, ופשוט הוא].

ולפי הסמ"ק דאמרי' חענ"נ בנ"ט בר נ"ט אולי גם זה מיושב, די"ל דאסור משום חענ"נ ואפשר לסוחטו

אסור^{טז}. [ראוי להדגיש, דעדיין צריכים לת"י הנ"ל להק' מכלי מדין דהרי שם הוא מדאורייתא, וחענ"נ ואפשר לסוחטו אסור בפשוטו הוא רק מדרבנן בכל האיסורים חוץ מבשר בחלב]. אולם לפי היש חוככים להקל שהובא במאירי עדיין קשה דמשמע בדבריהם דנ"ט בר נ"ט באיסורא מותר לגמרי ולא אמרי' חענ"נ [וכן משמע ברש"י ד"ה קערה]^{יז}. ולכאור' צ"ל דהם סוברים דנ"ט בר נ"ט מותר רק בטעם שלישי.



טז. אולם יש להעיר דחענ"נ ואפשר לסוחטו הוא מחל' בגמ', ולא מסתבר דהביריתא דאוסר בדיעבד בכלי תשמיש של גוים הולך רק למ"ד דאמרי' חענ"נ. ואולי י"ל דהסמ"ק סובר כהרא"ה (בדק הבית, ב"ד ש"א פסקא כה) דהמחל' אי אמרי' חענ"נ הוא רק בבשר בחלב, אבל בשאר איסורים לכו"ע אמרינן חענ"נ.

יז. ויש לפרש בכמה אופנים למה סוברים דליכא חענ"נ - א. י"ל דסוברים דהקלשות דנ"ט בר נ"ט הוא מחמת שנשאר קצת מהטעם בדבר הראשון, ולכן כשנכנס הטעם לדבר השני אינו אסור כלל. ב. אפי' אם מקבל הטעם מקלישו, אולי י"ל דמקלישו מיד, [צל"ע אם ניתן לומר זה]. ג. י"ל דסוברים כרבינו אפרים דליכא חענ"נ בשאר איסורים. (אולם לפי רש"י אין זה נכון בדבר ק' מבואר להדיא דלא סובר כרבינו אפרים).

והנה להרשב"א גם צריכים א' ממהלכים הנ"ל דהרי מוכח מראיתו דסובר דלא אמרי' חענ"נ בנ"ט בר נ"ט. ודרך השלישי בודאי טוב דהוא הרי סובר כרבינו אפרים (תוה"ב ב"ד ש"א), ואע"פ שכתב הרשב"א שם דהחתיכה עצמה נשארת באיסורה, הא מבואר מדבריו דזהו רק משום שהאיסור הנבלע בתוכה אינו יוצא לגמרי, ולפי"ז בנ"ט בר נ"ט דלשיטתו דהוא היתר בעצם חלות האיסור ואינו אפי' משהו גם החתיכה עצמה מותרת.

סימן יג

בענין נ"ט בר נ"ט - טעם שני או שלישי

סיכום בהענין [עם כמה הערות]

איתא בגמ' דף קיא: איתמר דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח רב אמר אסור נותן טעם הוא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נ"ט הוא. ויש מחל' ראשונים בדעת שמואל באיזה אופן מותר, רוב ראשונים (רש"י תוס' הרמב"ן וכל תלמידיו והרא"ש) סוברים דשמואל מתיר רק כשסילק הבשר מהקערה לפני שעלו הדגים בתוכה, דהיינו שמותר רק בטעם שלישי. ויש סוברים (הובאו ברמב"ן ועוד אצלנו בשם "אחרים", וכן הובא ברש"י דף קטז:) דשמואל מתיר גם כשהבשר נמצא עדיין בהקערה, ואינו רק טעם שני.

ושיטת רש"י ודעימיה צ"ב דבגמ' איתא דמותר משום דהוה נ"ט בר נ"ט ומשמע מזה דמותר בשני נותני טעמים לחוד, וא"כ למה צריך טעם שלישי. ויש שני ביאורים בראשונים בזה.

א. תוס' (זבחים צו. ד"ה ואם, וכן משמע בסו"ד כאן) והרא"ש (כאן) פי' דאל"כ הוה איסורא, ולא אמרי' הדין דנ"ט בר

נ"ט באיסורא. [היד יהודה בסי' צד ס"ק י"ט בד"ה והטעם פי' דבריהם דסוברים דהקלישות דנ"ט בר נ"ט אינו משום דלא יצא כל הטעם ממקום שנבלע אלא דהמקבלו מקלישו, וכן סוברים דלא הוקלש הטעם מיד שנתערב, ולכן חל האיסור דבשר בחלב לפני שהוקלש, וכן ראיתי פי' זה בשם הבדי השלחן בסי' צה סיעף א בביאורים].

ב. והרמב"ן ותלמידיו פי' משום דטעם שני אינו קלוש כ"כ שלא חל עליו איסור בשר בחלב, אלא שאין לו כח לעשות טעם שלישי. ז"ל הרמב"ן: הטעם השני טעם גמור הוא אלא שאינו ראוי ליתן טעם במקום אחר שהם שני טעמים חוץ מן הממש הראשון וזהו נותן טעם בר נותן טעם עכ"ל [אולי כונתו בסו"ד הוא לדקדק הכי מהא דכתיב "נותן טעם בר נותן טעם" ולא "טעם בר טעם", ועצ"ע]. וז"ל הריטב"א (לעיל בד"ה צנון): הכי קים לן כיון דאקליש כולי האי לא יהיב טעמא כלל בכותח שהוא שלישי עכ"ל, וכעין דבריהם איתא בהרשב"א, עיי"ש.

הרי שם הוא רק טעם שני, [עיי"ש מה שתירצו].

והנה התוס' הרא"ש (ד"ה אייתו ליה שיפא) גם הק' דאיך רואין

מהמעשה דרב אומר נ"ט בר נ"ט, ובפשוטו כונתו להק' כקו' הראשונים הנ"ל. אולם יש לתמוה שהוא הרי סובר דטעם שני קלוש אפי' לגבי עצמו כנ"ל בדיבור הקודם. אולם לאחר העיון יתכן דל"ק כלל, דיתכן שהיה לו גירסא אחרת בהמעשה דרב, דבהד"ה הוא השמיט המילים "לבתר הכי" ולפי"ז משמע דנתנו התבשיל בהצעת כשהשיפא היה עדיין שם, ולכן הק' דלכו"ע אסור כיון שאינו רק טעם ראשון. ויש להוסיף משמעות לזה מהא דלא האריך בהקו' כשאר הראשונים, שהוא כתב רק "תמיה לי היכי דייק מהכא נותן בר נותן טעם".

[לכאור' דבריהם צ"ב דלמה זהו דין בהטעם שני דאין לו כח לעשות שלישי, דלכאור' הו"ל להגמ' לומר נ"ט בר נ"ט בר נ"ט].

ברש"י (ד"ה נותן טעם, ולעיל ד"ה קערה) איתא להדיא כהרמב"ן ודעימיה^א. [וצ"ע על הרש"ש בדף קטז: על רש"י ד"ה הרי זה שנראה שפי' בדעת רש"י כתוס' והרא"ש]^ב.

ביאור קו' התוס' הרא"ש על ראית הגמ' מהמעשה דשיפא בצעא

הבאנו בדיבור הקודם דהרמב"ן ותלמידיו סוברים דהקלישות דנ"ט בר נ"ט הוא רק לגבי טעם שלישי, דהיינו שטעם שני אינו קלוש לגבי עצמו אלא דאין לו כח לעשות שלישי. ולפי"ז הם הקשו דמהו הראיה מההוא שייפא בצעא דרב חולק על שמואל,

א. ויש להוסיף, דמרש"י ד"ה קערה מוכח דסובר דאמרי' נ"ט בר נ"ט גם באיסורא, ולכן אפי' אם סובר דאצלנו נחשב איסורא כסברת היד יהודה הנ"ל, הוא צריך לפרש כהרמב"ן.

ב. ידוע שיש הרבה סתירות בדברי הראשונים אם מותר אפי' בטעם שני או רק בטעם שלישי, [כמה מהם הובאו ביד יהודה שם בק"ה לעיל ולהלן]. ויש סתירה שכמדומה לא ידוע כ"כ בהר"ן מדבריו בדף לב: בדפי הרי"ף בענין ריחא מילתא שמוכח משם דמספיק טעם שני. ובספר שחיטת חולין (בדף קיז) יש מהלך ליישבם דרק בבשר בחלב צריך טעם שלישי, עיי"ש. וכעין דבריו איתא בספר נתיבי תערוכת (דף קצה בהערה), והוא בונה המהלך מדברי החזו"א (סוף סי' טו), עיי"ש.

סימן יד*

בענין נחירה בבני נח (א)

ע"י סימנים אסורה לבני נח [זהו פי' הפשוט בנחירה], וכן פירשו הרבה אחרונים כונת התוס'². וכתבו האחרונים דהכי משמע מגמ' דף לג. מהא דאיתא שם "עובדי כוכבים דבנחירה סגי להו..." דמשמע דצריכים עכ"פ נחירה.

אולם יש מפרשים ובראשם הבאר שבע שסוברים [מכח הקושיות דלקמן] דאין כונת התוס' דכשמתה בלי נחירה אסורה באכילה לבני נח אלא כונתם היא שהם צריכים להמית הבהמה כדי שלא לאכול אבר מן החי. ופי' הבאר שבע דהטעם דנקטו דוקא נחירה ולא שאר מיתות הוא משום שהמנהג דבני נח היה להמית בהמה ע"י נחירה, והוא מוסיף דגם בזמנו היו

תוס' דף צא. - נידון אם סוברים דבני נח נצטוו על נחירה

איתא בגמ' דף צא. אמר רבי יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן טבוח טבח פרע להן בית השחיטה והכן טול גיד הנשה בפניהם כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח. ותוס' (ד"ה כמאן) הק' דילמא לא נאסר ואפ"ה היו מקיימין כמו שחיטה דקאמר ליה פרע להם בית השחיטה, ובתי' השני תירצו דפרע להו בית השחיטה היינו נחירה שנצטוו על הנחירה.

וחנה בפשוטו בתוס' זה נלמד דבר גדול וחדש, דהם סוברים דבני נח נצטוו על נחירה, דהיינו שהם מצווין להרוג בהמה ע"י הסימנים ובהמה שמתה מאליה או שנהרגה שלא

א. עיקרי הדברים נאמרו בכריתו של בני היקר ירוחם פישל נ"י, ביום ד פ' תרומה, כא שבט, תשע"ד.

ב. האחרונים הק' דלכאור' זה נסתר מתוס' סנהדרין נו: (ד"ה אכל) שכתבו דבהמה שמתה מאליה היתה מותרת לאדם הראשון. והגאון רבי ירוחם פישל פערלא זצ"ל (ח"ג במילואים סי' ח קרוב לריש דבריו) מתרץ דכונתם שם הוא שנחתכו סימניה מאליה ע"י סכין וכיוצא בו ובכך מתה, אבל ודאי אם מתה מאליה שלא ע"י סימנים אסורה. [לקמן בהערה ה נביא מהנאות יעקב עוד תי"].

נוהגין הגוים להמית בהמה ע"ז. ופירוש זה איתא בתוס' הרא"ש, וכן איתא בהרשב"א והר"ן. ולגבי הגמ' בדף לג. איתא בהאשכול (הל' טריפות סי' טו) "דהא דאמר בנחירה סגי להו לאו למימרא דצריך נחירה דמתה מאליה נמי אשתרי להו אלא כלומר די להוציאה מידי אבמ"ה בנחירה וה"ה מתה מאליה".

[לפי פ"י זה קשה דלמה הוצרך לפרוע להם בית השחיטה, הרי אפשר לראות שהבהמה מת בלי"ז, ושמעתי משני ת"ח די"ל דמהא דהיא מתה אינו מוכח שהבהמה מת לפני שלקחו האברים ממנה, דאולי ע"י לקיחת האברים מת הבהמה, אבל בזה שהראה להם שהבהמה נחורה היא, זהו הוכחה דמת ע"י נחירה, דאם לא כן למה עשה נחירה, וכנראה ע"י נחירה דרך הבהמה למות מהר ולכן מסתמא האברים נלקחו אחר שמת הבהמה].

נידון בדעת רש"י

המהר"ן חיות (אצלינו) מביא ראיה מרש"י שסובר דבני נח נצטוו על נחירה, דאיתא בגמ' דף צב. ואומר אליהם אם טוב בעיניכם הבו שכרי ואם לא חדלו וישקלו את שכרי

שלשים כסף (זכריה יא-יב)... עולא אמר אלו שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח ואין מקיימין אלא שלשה... ואחת שאין שוקלין בשר המת במקולין ע"כ. ורש"י שם פ"י בשר המת בשני אופנים וז"ל בשר המת - של אדם. במקולין - באיטליו שאין אוכלין אותו בפרהסיא כל כך ואני שמעתי בשר המת בשר בהמה שמתה מעצמה עכ"ל, ולכאור' מבואר להדיא בפ"י השני שבני נח נצטוו על נחירה.

אולם לכאור' יש לדון בראיה זו, דכמו לפי פ"י הראשון דהכונה היא בשר אדם, בפשוטו אינו אסור, אלא דאינם אוכלין אותו בפרהסיא משום שהוא גנאי לאכול בשר אדם, הכי נמי י"ל לפי פ"י זה דבשר נבלה אינו אסור, אלא שאין אוכלין אותו בפרהסיא משום שנבלה היא מאוסה, כדאיתא במס' בכורות (דף לז). דנבלה היא מהדברים שהנפש קצה בהן.

ואולי יש סמך לפירושנו, דרש"י פ"י שמתה מעצמה, ואם כונתו היא שיש איסור באכילתה מחמת נבלה לכאור' היה לו לפרש גם שנהרגה שלא ע"י הסימנים, דבפשוטו נחירה צריכה להיות בסימנים כדאיתא בראשו' לגבי נחירה דעוף למ"ד אין שחיטה לעוף

מה"ת, נאולם כמדומה יש שמחלקין ביניהם]. אבל לפי דרכינו לכאור' מיושב, דבתוס' (ע"ז דף כו: ד"ה וחד) איתא דהא דהנפש קצה בנבלה זהו רק בבהמה שמתה מאליה^ג.

נידון בדעת הרמב"ם

עוד מקור לכאור' יש מהרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הי"ז) דכתב "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נוחרין או שוחטין כשאר האומות". ובפשוטו משמע שנצטוו על נחירה מהא דכתב דגוים נוחרים, אולם יש לדחות כמו שדחה הבאר שבע המשמעות בתוס' דאע"פ שלא נצטוו על נחירה הא מיהא כך היה מנהגם. וסמך לזה יש מהא דמשמע

בדבריו דיש גוים ששוחטין אע"פ שאינם מצווין בה.

ויש עוד משמעות מדבריו דנצטוו על נחירה, דבגמ' דף יז. בפשוטו מבואר דלפי ר"ע אע"פ שבמדבר לא נצטוו על שחיטה הא מיהא נצטוו על נחירה, ולכאור' מהא דהרמב"ם מדמה ישראל במדבר לגוים משמע דגוים נצטוו על נחירה^ד, אולם גם זה אינו מוכח דיש סוברים דישאל במדבר לא היו צריכים נחירה, עיין בקהלות יעקב (סי' ט) שמדבר בענין זה.

נידון בדעת הריטב"א

הנה בריטב"א בפשוטו מוכח דסובר דבני נח נצטוו על נחירה, דאיתא בגמ' (דף פה.) דהמקור של רבי שמעון

ג. אבל אין זה פשוט, דבפשוטו רש"י חולק על תוס', דבמס' מכות (דף לג: ד"ה לזכות) פי' רש"י דנבלה היא מהאזהרות שהקב"ה לא היה צריך להזהיר את ישראל משום שאין לך אדם שאינו קץ בה, ואם רק כשמתה מאליה הנפש קצה בה א"כ הקב"ה צריך להזהיר על נבלה בשביל היכא דנהרגה בלי שחיטה. אולם לכאור' יש לקיים דברינו ע"פ הא דאיתא בספר החינוך (מצוה תנ"א בסו"ד) דסתם נבלה בהתורה היא בהמה שמתה מאליה.

ועדיין צ"ע דעיי"ש בתוס' שמשמע דהנפש קצה רק כשמתה ע"י חולי, ובהחינוך מבואר דסתם נבלה בתורה היא בכל אופן שמת מאליה. אולם עדיין יש לקיים דברינו ע"פ משמעות השיטה בשם תוס' חיצוניות (בכורות לז.) דבכל אופן שמתה מעצמה הנפש קצה בה, ואולי גם תוס' סוברים הכי אלא שדיברו בהוה, ועדיין צל"ע בכל זה.

ד. הוכחה זה ראיתי בקהלות יעקב (סו"ס ט), אולם הוא מוכיח מזה להיפך דהוא סובר דא"א לומר דבני נח נצטוו על נחירה, ולפי"ז משמע בהרמב"ם דישאל במדבר לא היו צריכים נחירה כדלקמן.

דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה הוא מהפסוק דטבוח טבח והכן דמה להלן שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה. והריטב"א שם הק' דלפי תוס' שסוברים דעשו רק נחירה, א"כ אדרבה שחיטה פסולה היא, ותי' דהני מילי לדידן אבל בבני נח נחירתן זו היא שחיטתן. ולכא' מבואר להדיא בדבריו דנצטוו על נחירה, דאם הכונה היא רק דצריכים להמיתה כדי שלא לעבור על אבמ"ה, איך אפשר לקרות נחירתן שחיטה. ויש להוסיף סמך לזה מהא דהריטב"א אצלנו מתרץ ק' התוס' דהכונה היא בית הנחירה בלי הוספת התוס' הרא"ש ודעימיה דנחירה נצרך רק שלא תהא אבמ"ה.

אולם לכא' ליכא ראייה מהריטב"א, דהרי הרשב"א והר"ן שסוברים דבני נח לא נצטוו בנחירה כנ"ל הם גם כתבו הלשון "נחירתן זו היא שחיטתן", דכתב הרשב"א (אצלנו) וז"ל מאי דקאמר פרע להן בית השחיטה היינו נחירה לומר שיראה להן שאינו אבמ"ה

וקרי ליה בית השחיטה דנחירתן זו היא שחיטתן עכ"ל וכע"ז איתא בהר"ן. ובע"ה בסימן הבא נבאר דבריהם איך מצד אחד בני נח לא נצטוו בנחירה, ומצד אחר נחירתן נחשבת שחיטה.

ילפותות לדין נחירה בבני נח

הנה הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות, חקור הדין ח"ג פכ"א) הוא אבי השיטה הסוברת דבני נח נצטוו על נחירה, והוא מביא ילפותא לזה מהפסיקתא (זוטרטא, פ' נח ט' ג') דדורש הפסוק כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה פרט לנבלה".

ואולי יש להציע עוד ילפותא לזה, דאולי אפשר ללומדו מהפרשה דאבמ"ה שנאמרה לבני נח, וזהו ע"פ מש"כ הר"ן בשם הרמב"ן (כתובות כד: מדפי הרי"ף), והרשב"א (שור"ת, ח"א סי' שסד) דליכא אבמ"ה בבשר אדם משום שאינו טעון שחיטה, וכדברים האלה איתא ברש"י (שבת צ: ד"ה אי הכי) ותוס' (דף סו.) והרמב"ם (שחיטה פ"א ה"ג, עיי"ש בכסף משנה) לגבי דגים וחגבים.

ה. ועפ"ז תי' הנאות יעקב (סי' יא אות א) סתירת התוס' הנ"ל בהערה ב, דאזהרה זו לנח נאמרה, ולאדם הראשון אכתי לא נאסר.

הסטיפלער (סי' ט) שסובר דא"ל לומר שבני נצטוו על נחירה כנ"ל, כתב שהפסיקתא הוא דעת יחיד או ד"ל לא אמרוה אלא דרך אסמכתא מדרבנן כמש"כ התוס' בכ"ד והביאו מילפותא דמעשר ירק וכו'.

שלשים מצוות, וזהו ע"פ הנ"ל מהגמ' דף צב. דשלשים מצוות קבלו עליהם בני נח, והוא כתב דהדין נחירה נכלל בהמצוה כללי דאבמ"ה, [עיי"ש שהוא מונה כל המצוות, ומבואר בדבריו שהמקור דרובם הוא מהסוגיא דז' מצוות בני נח בסנהדרין דיש מחל' בגמ' שם מהו הז' מצוות, והוא כתב דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וסך הכל בין כולם יש עשרים ושש, ובדף צב. אצלנו איתא עוד שלש, והמקור לנחירה בבני נח הוא מהפסיקתא כנ"ל].

אולם דבריו צ"ב דלמה נכלה נכללת באבמ"ה, דמהו השייכות ביניהם, וא"ת משום דשניהם הם מאכלות אסורות, עדיין צ"ב למה אבמ"ה הוא האב ונבלה היא התולדה, [באמת קו' זה יש להק' על עוד איסורים שמונה שם דלפום ריהטא לא שייכין ממש לאביהם, כגון מש"כ דפרו ורבו נכללין בגילוי עריות]. ונראה לבאר באופן זה, דהנה בפשוטו סיבת האיסור דנבלה היא מיתת הבהמה, ושחיטה בא להתיר אותה, אולם בתוס' הרא"ש (פסחים לו. ד"ה האוכל) וברמב"ם (מאכ"א פ"ב ה"ד) משמע דהסדר הוא להיפך, דתחלת הדין הוא שיש מצוה לשחוט,

ובפשוטו כוונתם הוא דכדי שיהא איסור אבמ"ה צריך חיוב שחיטה בפועל, ומכח זה איתא במפרשים דלהסוכרים דבני נח לא נצטוו על נחירה ע"כ אבמ"ה דבני נח חלוק ביסוד דינו מדישראל. אבל לכאו' הוא חידוש לומר דחלוקים ביסוד דינם, ולכן י"ל דמהא גופא דבני נח אסורין באבמ"ה מוכח דהם טעונים נחירה.

אולם בסימן הבא נציע דאולי אין כונת הראשונים דצריך חיוב שחיטה בפועל, ולפי"ז נפל ילפותא זה. [צ"ע על ב' מהלכים אלו דמנא ידעינן דמספיק לבני נח נחירה ולא צריכים שחיטה].

קושיא על הסוכרים דנצטוו מהא דלא נמנה בין המצוות שנצטוו בהן בני נח הנה רע"א פי' דברי התוס' כפשוטן דבני נח נצטוו בנחירה והקשה "לא זכיתי להבין דבריהם היכן מצינו כן הא נצטוו רק על אבמ"ה אבל במתה מאליה מה חיוב יש לבן נח", [ע"ע בדרוש וחידוש מכת"י], וכן הק' זאת הרבה מפרשים.

וברמ"ע מפאנו (שם) איתא תי' לקושיא זה, דהוא כתב דהז' מצוות בני נח הם מצוות כלליות, אבל בפרטות יש

דהיינו שאדם הרוצה לאכול בהמה חייב לשוחטה, והאיסור נבלה הוא תוצאה מזה, דבהמה שמתה בלי שחיטה אסורה מחמת שלא נשחטה, [ביאור זה ביסוד האיסור דנבלה מיישב כמה וכמה קושיות].

ולפי"ז מבואר היטב דברי הרמ"ע, דהבאנו לעיל דברי הראשון דרק אם יש על הבהמה דין שחיטה היא אסורה משום אבמ"ה, והמפרשים פירשו כונתם דאינו רק תנאי בעלמא, אלא כל עיקר יסוד האיסור דאבמ"ה הוא מחמת חסרון שחיטה, דהתורה אסרה לאכול מבהמה שלא נשחטה [מעין האיסור דאינו זבוח]. ולפי"ז נמצא דאבמ"ה ונבלה הם מבקתא חדא, דשניהם הם מחמת חסרון שחיטה, [כע"ז איתא בהשיטה דף ט. בביאורו לשיטת רש"י דמחזיקין מאיסור אבמ"ה לאיסור נבלה, עיי"ש]. ולפי"ז יש פתח להבין גם הא דאבמ"ה הוא האב ונבלה היא התולדה, אולם צריכים קודם לבאר יסוד הענין דאינה שחוטה, ובסימן הבא נדבר בזה, ובסוף הסימן שם נחזור ליישב קו' זה על הרמ"ע.

קושיא מהא דמפרסת אסורה לבני נח עוד הקשו האחרונים מהא דאיתא בדף לג. מזמנין ישראל על בני מעיים ואין מזמנין עכו"ם... מאי טעמא ישראל דבשחיטה תליא מילתא כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אישתרי להו עכו"ם דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא הני כאבמ"ה דמו. והק' דלפי הפשטות בתוס' נימא דנחירה בעכו"ם הוה כמו שחיטה לדין דמתרת הבהמה אפי' בעודה מפרסת.

ונראה ליישב ע"פ הא דאיתא בהרשב"א (תורת הבית בית שני ג' ג') דטעם ההיתר בעודה מפרסת הוא "משום דכמתה גמורה שווייה רחמנא להתירה באכילה". ולכאור' מסתבר דטעמא דמילתא הוא מכח הא דאיתא בהר"ן (דף כח. ד"ה ואלו) "דעיקר חיותא בשיעור שחיטה קא נפיק".¹

ולפי"ז יש מקום ליישב הקו', דהר"ן כתב "בשיעור שחיטה" ומשמע מזה דפחות משיעור שחיטה דהיינו פחות מרוב לא נפיק עיקר חיותא. ולגבי נחירה לא מיבעיא אם אפשר להורגה בסימנים באיזה דרך שירצה נמצא

ו. בזה פי' הר"ן למה ליכא טרפות לאחר שחיטה, וכן בהרשב"א שם כתב דלא שייך טרפות לאחר שחיטה משום דנחשבת כמתה מיד.

דליכא דין רוב, אלא אפי' אם צריך דוקא חתיכת סימנים עדיין יתכן שלא צריך רוב, וזהו ע"פ הא דמשמע ברמב"ן דלמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת לא צריך רוב (דף כח. ד"ה והא דאמר, אולם ברשב"א ור"ן שם משמע אחרת), והרי הרמב"ן סובר דאפי' למ"ד אין שחיטה לעוף צריך חתיכת סימנים. ואם נאמר דבנחירה לא צריך רוב מיושב היטב, דכיון שלא צריך רוב נמצא דלא נפיק עיקר חיותה בנחירה, ולכן לא נחשבת כמתה מיד¹.

קושיא מהפסוק "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" עוד הק' האחרונים הרי כתוב להדיא בתורה (דברים יד כא) לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, ואם בני נח נצטוו בנחירה, תהא אסור מצד לפני עור. [עיי' בנאות יעקב סי' יא אות א שיש שם תי"].

וייש שתירצו שהפסוק מדבר באופן שעשה שחיטה מקולקלת דלגבי ישראל הוה נבלה ולא לגבי בני נח. ויש הוספה נפלאה לזה מרכי ירוחם פישל פערלא דצ"ל (ח"ג במילואים בריש סי' ח, עיי"ש שהוא מאריך מאוד בהאי ענינא), שהוא מביא ראיה לזה מת"י על פסוק זה שמפרש דאיירי בשנתנבלה בשחיטה, וז"ל הת"י לא תיכלון כל דמיקלקלא בניכסתא לגיור ערל... עכ"ל. ועוד כתב רי"פ דאדרבה ת"י זה הוא ראיה דנצטוו בני נח בנחירה דאל"כ למה הוצרך לאוקים הפסוק דוקא באופן זה. אולם ראיתי בספר הנפלא מתנת יושר (סי' יא ס"ק ו, נמצא באוצר החכמה) שהק' על חלק השני של דברי רי"פ דהרי הת"י גם מפרש הכי הפסוק ד"וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה" (ויקרא יז טו) ושם לא שייך טעם הנ"ל, ועיי"ש שפי' כונת הת"י באו"א.

ז. הנה יש אומרים דלפי רש"י ודעימיה דלמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת לא צריך שחיטה כלל, עוף אינו מותר בעודו מפרכס כמו בהמה ע"י נחירה בבני נח, אבל לפי הרמב"ן ודעימיה דצריך שחיטה [דהיינו חתיכת סימנים] אלא דלא נאמרה בו הלכות שחיטה, עוף מותר בעודו מפרכס. אולם לפי דברינו לכא' יהא אסור גם לפי הרמב"ן.

עוד דבר - לפי דברינו י"ל דהטעם דהמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת הוא משום דאין לעוף חיות חזק, ולכן אפשר להוציא חיותו בנחירה לחודה.

סימן טו

בענין נחירה בבני נח (ב)

מן החי והוא במקום שחיטה דישאל. וקשה דהתוס' הרא"ש הוא גם מהסוברים דבני נח לא נצטוו על נחירה כנ"ל בסימן הקודם, וכן מלשונו כאן "שתמות הבהמה" משמע שמותרת אפי' כשמתה מאליה, וא"כ איך אפשר לומר דמיתת הבהמה היא במקום שחיטה דישאל. וזה יותר קשה מהקו' על הרשב"א והר"ן, דהם באו רק ליישב לישנא דגמ', אבל בהתוס' הרא"ש יש נ"מ לדינא.

ביאור דבריהם בהקדם כמה דברים -
א. יסוד דין שחיטה

ונראה לבאר דבריהם בהקדם ביאור יסוד הדין דשחיטה ואיסור אבר מן החי, קודם לגבי שחיטה, דהנה זהו פשוט שהענין של שחיטה הוא מעשה הפקעת חיות, דשחיטה היא דרך מסוימת איך להמית בהמה. אולם ראיתי בספר מתנת יושר (סי' ג ס"ק ד) שהדבר לא נגמר בזה אלא הוא יותר

דברי הרשב"א ועוד דנחירתן דבני נח זו היא שחיטתן
הנה בסימן הקודם הארכנו בהשאלה אי בני נח נצטוו על נחירה או לא, והבאנו דהרשב"א והר"ן (דף צא.) הם מהסוברים דלא נצטוו על נחירה, ו"פרע להן בית השחיטה" (שם) היה להראות שאינו אבר מן החי. והבאנו שם גם הא דכתבו דבבני נח נחירתן זו היא שחיטתן, ושאלנו דדבריהם צ"ב דכיון שהם סוברים דבני נח לא נצטוו על נחירה, לכאור' נחירה היא רק היכ"ת בעלמא כדי שהבהמה לא תהא אסורה עוד משום אבמ"ה, וא"כ איך שייך לומר "נחירתן זו היא שחיטתן".

וברומה לזה יש להקשות על התוס' הרא"ש (דף לג. ד"ה אחד גוי) שהק' קו' התוס' דאיך שייך מי איכא מיד דלישראל שרי... לגבי מפרכסת הרי גוים לאו בני שחיטה ניהו, ותי' "דהכא בעי שתמות הבהמה להוציאה מידי אבר

א. סימן זה הוא קצת המשך לסימן הקודם. ובסימן זה נתבארו כמה יסודות מהמפרשים בעניני שחיטה ואבר מן החי.

בלא שום דם ומים עכ"ל. ועוד סמך לזה יש מרש"י בפ' וירא (כב ו) שפי' המילה "מאכלת" שהוא סכין, וא' מטעמיו הוא משום "שמכשרת בשר לאכילה".

ב. יסוד איסור אבר מן החי

הנהגה בסימן הקודם הבאנו דברי הראשו' דרך אם יש על הבהמה דין שחיטה היא אסורה משום אבמ"ה, והבאנו דאיתא במפרשים דאינו רק תנאי בעלמא, אלא כל עיקר יסוד האיסור דאבמ"ה הוא מחמת חסרון שחיטה, דהתורה אסרה לאכול מבהמה שלא נשחטה. ועכשיו נביא ביאור המפרשים בזה, ובזה יבואר עומק האיסור דאבמ"ה, הזכרנו לעיל דהענין של שחיטה הוא להכשיר הבהמה לאכילה, ועפי"ז פי' דכונת הראשו' הוא דהאיסור אבמ"ה הוא מחמת שהבהמה מחוסרת הכשרה. ובמתנת יושר (סי' ה ס"ק יט) מובא שכן משמע מלשון הירושלמי (נזיר פ"ו ה"א) דאיתא התם לגבי גדר איסור אבמ"ה "אל תהא תולש ואוכל מן הבהמה כדרך שאתה תולש מהקרקע ואוכל", וכתב דמשמע

עמוק, דהוא מביא כמה ראיות דעיקר הענין דשחיטה הוא מעשה הכשרת הבהמה לאכילה, ביאור הדברים - בהמה חיה אינה נחשבת אוכל, ובהמה מתה נחשבת אוכל², ועיקר הענין דשחיטה שהיא מעשה המפקיע החיות דהבהמה, היא הכשרת הבהמה לאכילה ע"י הפקעת חיותה, [לפי הטעם בשחיטה דאיתא בכמה ראשו' דהוא משום צער בעלי חיים, צ"ע למה הוא הכי].

אחד ממקורותיו (בסי' א הערה ז) הוא מרש"י דף כז. ד"ה חטאו שכתב וז"ל הכשירוהו לאכילה וטהרוהו עכ"ל, ועיי"ש (סי' ג) שמביא עוד כמה ראיות לזה. ויש להוסיף עוד מקורות, בגמ' דף כז: איתא "דרש עובר גלילאה בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשני סימנים..." וכן משמע הכי בר"י מלוניל (דף לג.) מפירושו בשיטת ר' שמעון דבהמה נכשרת לקבל טומאה בשחיטה וז"ל סבירא ליה לר' שמעון כיון שהשחיטה מכשרת הבשר ומוציאו מידי אבמ"ה ומשוי ליה אוכל הכי נמי חשיבא היא להכשירה לקבל טומאה

ב. וקשה מגמ דף יד: דאיתא להדיא דאפי' לפני שחיטה בהמה נחשבת אוכל, ולכאז' צ"ל דהוה אוכל אלא שאינה אוכל גמור.

בהבהמה הדין שחיטה, וכיון שליכא עוד דין שחיטה בטל האיסור אבמ"ה ומותרת אע"פ שעדיין נחשבת כחיה. אבל יש להק' ע"ז דהרשב"א הוא מהראשו' שכתבו דאבמ"ה תלוי בשחיטה, והוא עצמו כתב דטעם ההיתר בעודה מפרכסת הוא משום שנחשבת כמתה כנ"ל בסימן הקודם, וצ"ע.

אולם צ"ב דמהיכ"ת לומר דצריך חיוב שחיטה בפועל, דבשלמא לפי הסוברים בהאיסור דאינו זבוח אולי י"ל דכיון שאבמ"ה ואינו זבוח הם מחדא בקתא מסתבר לדמות אבמ"ה לאינו זבוח, ומסתמא אינו זבוח יש רק היכא דיש חיוב שחיטה בפועל [הגם שמסברא גם זה קשה לענ"ד], אבל לפי הסוברים דליכא איסור דאינו זבוח והמצוה דשחיטה היא רק דכשבא להכשיר בהמה צריך להכשירה בשחיטה [וכ"ש להסוברים דשחיטה אינה מצוה כלל, ואינה רק מתיר להאיסור נבלה], מהיכ"ת דצריך חיוב שחיטה בפועל. ועוד יש להקשות דאם אבמ"ה דבני נח אינו מחמת חסרון הכשר, למה דגים וחגבים מותרים לבני נח [אם לא שנאמר מי איכא מידי דלישראל שרי... וצ"ע בזה].

שר"ל דצריך שיכין הבהמה קודם שאוכלה לאפוקי מן הקרקע דיכול לאכול בלא הכנה. וכן לכאו' משמע הכי בהר"י מלוניל הנ"ל מהא דמביא דשחיטה מוציא הבהמה מאבמ"ה באמצע דבריו דשחיטה מכשרת הבהמה לאכילה.

ג. יסוד איסור אבמ"ה דבני נח

בתו"ד יתבאר אי בעינן חיוב שחיטה בפועל כדי שתהא אבמ"ה

ולפני שנבא לביאור דברי הרשב"א ר"ן ותוס' הרא"ש צריכים לבאר יסוד האיסור דאבמ"ה דבני נח אם הוא גם מלתא דחסרון הכשר או שהוא ענין אחר, דהנה הזכרנו בסימן הקודם דבפשוטו משמע בהראשו' דכדי שתהא אבמ"ה צריך חיוב שחיטה בפועל, דהיינו שרק אם יש דין בפועל על הבהמה להכשירה בשחיטה יש בה איסור אבמ"ה, ולפי"ז לפי הסוברים דבני נח לא נצטוו על נחירה ע"כ אבמ"ה דבני נח חלוק ביסוד דינו מדישראל.

[בדרך אגב, לפי צד זה דצריך חיוב שחיטה בפועל יש שפירשו דהטעם דשחיטה מתרת בהמה בעודה מפרכסת הוא משום דכבר נתקיים

צ"ב דלמה מחמת שחיותם קלושה אין טעונים שחיטה הרי סו"ס יש להם איזה חיות, ולפי הנ"ל דעיקרה של שחיטה היא להכשיר הבהמה לאכילה נראה לומר דכיון שחיותם קלושה הם מוכשרים ועומדים ולכן אין לשחיטה שום משמעות אצלם^ג. ולפי"ז יש ללמוד מזה דה"ה אין להם איסור אבמ"ה דהרי אינם מחוסרים הכשר.

ולגבי אדם אולי יש לבאר הכי, דאדם אינו רק מחוסר הכשר אלא אינו אוכל כלל דהרי אינו עומד לאכילה, וי"ל דשחיטה נאמרה רק במין שנחשב אוכל אלא שאינו אוכל גמור, אבל אדם שאינו אוכל כלל לפני מחשבה לא נאמר בו דין שחיטה, [אולי יש לאומרו בנוסח אחר קצת, ועדיין צריך ביאור]. וי"ל דמהאי טעמא גם ליכא אבמ"ה באדם, דאפשר התורה אסרה אבמ"ה רק אם הוא אוכל אלא שחסר הגמר, אבל באדם שאינו אוכל כלל לא נאמר בו אבמ"ה^ד.

ואולי מכח קושיות אלו י"ל דאין כונת הראשו' דצריך חיוב שחיטה בפועל כדי שתהא אבמ"ה, אלא כונתם היא דבמין כזה שאין טעון שחיטה ליכא אבמ"ה, אבל במין שיש בו דין שחיטה אפי' אם משום איזה סיבה ליכא דין שחיטה על בהמה זו עדיין יש בה אבמ"ה. דהיינו שדבריהם "דאינם טעונים שחיטה" אינו הסיבה דליכא אבמ"ה, אלא שמזה נלמד דליכא אבמ"ה, דמהא דבבהמה זו ליכא דין שהכשרה צריכה להיות ע"י שחיטה, יש ללמוד דאינם אסורים בחייהם מחמת חסרון הכשר.

והטעם דיש ללמוד זה מזה יש לבאר באופן זה, קודם לגבי דגים וחגבים, דהנה בגמ' (כז:): מבואר דהטעם דדגים אינם טעונים שחיטה הוא מחמת דחיותם קלושה היא, ועפ"י מש"כ התבואות שור (שמלה חדשה סי' יג סע' א) דגם חגבים חיותם קלושה אולי י"ל דזהו גם הטעם בחגבים. ולכאור'

ג. ובוה יש לבאר הענין של אסיפה בדגים דאיתא בכמה ראשונים (עיין בספר המאורות ריש פ"ב), דהגם שאינן מחוסרין הכשר מחמת חיותן, הא מיהא י"ל דהם מחוסרין הכשר מחמת שאינם ניצודין. [ובדרך אגב, אם זה נכון אולי זהו הביאור בהא דציידה נחשבת מלאכה בשבת, משום דע"י צידה חל איזה הכשר בהבהמה. והרב נחום דוד הכהן גאלד שליט"א הביא עוד ראיה לזה משיטת ב"ש בדף עה. דדגים מקבלין טומאה מזמן שניצודו].

ד. לפי"ז יש לנו הרווחה, דהנה הריטב"א (כתובות ס.) סובר דיש אבמ"ה באדם, ובפשוטו צ"ל

ולפי דברינו יוצא דאפי' להסוברים
דבני נח לא נצטוו על נחירה
שפיר י"ל דיסוד האיסור דאבמ"ה בבני
נח הוא מחמת חסרון הכשר.

ביאור דברי הרשב"א הר"ן ותוס' הרא"ש
ע"פ כל הנ"ל

ולפי כל הנ"ל יש לבאר דברי הרשב"א
הר"ן והתוס' הרא"ש, דכיון
דאיסור אבמ"ה הוא מחמת חסרון
הכשר [גם אצל בני נח], נמצא דמיתת
בהמה אצל בני נח אינה רק סילוק
חיות, אלא דעל ידה נעשית הבהמה
מוכשרת לאכילה, ולכן שפיר מקרי
ונחשבת נחירתן שחיטה אצלם, משום
שאצלם זהו הדרך להכשיר הבהמה
לאכילה, והמעשה שמכשיר בהמה
לאכילה מקרי ונחשב שחיטה כיון

שזהו ענינה של שחיטה כנ"ל, [ודברי
התוס' הרא"ש עדיין צל"ע].

ביאור דברי הרמ"ע מפאנו דנבלה דבני נח
נכללת באבמ"ה לפי יסודות הנ"ל

והנה לפי הנ"ל דאבמ"ה הוא מחמת
חסרון הכשר, והענין של שחיטה
הוא להכשיר הבהמה לאכילה, נראה
דיש מקום לבאר דברי הרמ"ע מפאנו
שהבאנו בסימן הקודם דנבלה דבני נח
נכללת באבמ"ה, דשאלנו אע"פ שמוכן
השייכות ביניהם דשניהם הם מלתא
דאינה שחוטה כמו שביארנו שם, הא
מיהא עדיין צ"ב למה אבמ"ה הוא האב
ונבלה היא התולדה.

ולפי המבואר כאן נראה די"ל באופן
זה, דהא דבהמה שמתה בלי
שחיטה אסורה מחמת שלא נשחטה י"ל

דהוא חולק על היסוד דאבמ"ה תלוי בשחיטה, ולפי"ז צריכין למצוא טעם חדש לדידיה למה
ליכא אבמ"ה בדגים וחגבים.

אולם לפי דברינו י"ל דגם הוא מודה ליסוד זה אלא דסובר דבאדם יש לחלק בין הדין שחיטה
לאבמ"ה, דלכא' לא נראה שבאדם הוא סברא מוכרחת לתלות אבמ"ה בשחיטה, ועדיין צ"ע.
ה. עיין בקהלות יעקב (ס"ט ט' קרוב לסו"ד) שיש לו צד דלפי ר"ע דבמדבר לא נצטוו על שחיטה,
אפי' בהמה שמתה מאליה היתה מותרת. והק' ע"ז מהא דאיתא בגמ' יז. דבמדבר נחירתן היתה
שחיתתן, ועיי"ש מה שתיירץ, ותיירצו בודאי יועיל להרשב"א והר"ן, ולהריטב"א הנוכח בסימן
הקודם. אולם יש לעיין אם יתירן התוס' הרא"ש, דלפי דבריו לכא' נחשב שחיטה רק אם נהרגה
ע"י מעשה, ובתוס' הרא"ש לכא' משמע דגם כשמתה מאליה הוה במקום שחיטה. וגם לדרכו
לכא' קשה מסברא לומר דנחשב במקום שחיטה דישראל עד כדי כך שאפשר לומר מי איכא
מיד... ועדיין צ"ע.

דאינו גזיה"כ בעלמא אלא דבלי
 שחיטה לא הוכשרה כראוי, דאע"פ
 שמת י"ל דיש שינוי בין בהמה שמתה
 עם שחיטה לבהמה שמתה בלי שחיטה.
 ולפי"ז מובן היטב, דאבמ"ה הוא האב
 משום דבהמה בחייה אינה מוכשרת
 כלל, משא"כ נבלה דאסורה מחמת
 שמת בלי שחיטה עיקר ההכשר נעשית
 בה ורק לא הוכשרה כראוי, ולכן הוה
 התולדה, ועדיין צל"ע.



סימן טז

מים אחרונים חובה

תי' לקושייתם דמאי נ"מ הא דראשונים מצוה ואחרונים חובה, דהוא מחדש יסוד דעל חובה אין מברכים, ולכן מים אחרונים שהם חובה אין טעונים ברכה, [ולפי"ז קשה על דברי התוס' "אבל אחרונים שהם לצורך אדם וכו..." דזה נראה כטעם אחר, ולקמן יתבאר בע"ה], וכן מבואר להדיא בהרשב"א בסוגיין (ד"ה ואחרונים חובה). ולכאן יש לתמוה דבפשוטו הפירוש של חובה הוא "מצוה חמורה" כדמבואר בתי' הראשון של תוס' וברש"י (ד"ה חובה, ובד"ה מצוה לגבי רשות), ולפי"ז מהו הסברא כלל דלא מברכים על חובה, אדרבה אם היא מצוה חמורה יותר ראוי לברך עליה.

וביותר יש לתמוה על האור זרוע (הל' נט"י סי' עב) שמביא דברי הבה"ג והוא מוסיף טעם ליסודו, וז"ל אחרונים חובה ואין טעונים ברכה מפני שאין שייך בהן לומר וצונו עכ"ל,

שיטת הבה"ג דמים אחרונים אינם טעונים ברכה

איתא בגמ' דף קה. אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה. ובתוס' (ד"ה מים ראשונים וכו') איתא וא"ת למאי נפקא מינה הא דראשונים מצוה ואחרונים חובה מה לי מצוה מה לי חובה הא תרומתו חובה... ואומר ר"ת דנפקא מינה לענין מלחמת הרשות דתנן בפ"ק דעירובין (דף יז.) דפטורין מרחיצת ידים וקאמר רב חייא בגמ' לא שנו אלא מים ראשונים אבל אחרונים לא דאמר רב יהודה בריה דרב חייא מפני מה אמרו מים אחרונים חובה מפני שמלח סדומית כו' ובהלכות גדולות פירש דראשונים שהם מצוה משום סרך תרומה טעונין ברכה אבל אחרונים שהם לצורך אדם משום מלח סדומית אין טעונין ברכה, ע"כ דברי התוס'.

והנה בפשוטו דברי הבה"ג הם עוד

א. עיקרי הדברים נאמרו בביתו של בני היקר חיים נ"י, בשבת קודש פ' כי תבא, ז' אלול, תשע"ב.

ודבריו מרפסין איגרי דלמה בשביל שהם חובה א"א לומר וצונו, אדרבה אם היא מצוה חמורה כ"ש שראוי לומר וצונו.

פי' חדש להמילה "חובה" לפי הבה"ג ונראה לומר דלפי הבה"ג המילה חובה מתפרשת אחרת מאיך שמתפרשת לפי רש"י ותוס' בתי' הראשון, והיא "חיוב שלא מחמת ציווי", לעומת מצוה שהיא חיוב מחמת ציווי [כשמה]. וא"ת איך שייך חיוב בלי ציווי, התי' הוא כדאיתא ברב נסים גאון (הקדמה לש"ס, בק"ה ואם) שכתב וז"ל כל המצות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים עכ"ל, וזה מה שנקרא בפי העולם "מצוה שכלי"², [ולקמן יתבאר למה מים אחרונים הם מצוה שכלי].

ולכאנ' יש משמעות לזה מדברי הרשב"א, דהוא סובר

כהבה"ג כנ"ל והקשה "וא"ת והא גמרינן לה בברכות... והייתם קדושים אלו מים אחרונים, וכיון דנפקא לן מקרא ליבעו ברכה", וכעיי"ז איתא באור זרוע (שם) בהמשך דבריו. ולכאנ' מטעמו "כיון דנפקא לן מקרא" משמע כדברינו דהפירוש של מצוה לעומת חובה הוא חיוב שבא מחמת ציווי הקרא. [נראה להדגיש דלפי פי' הראשון של תוס', מצוה וחובה הם אותו דבר אלא שחובה היא מצוה יותר חמורה, אבל לפי הבה"ג חובה ומצוה הם ב' דברים שונים].

ולפי"ז מבואר היטב טעמו של האור זרוע ביסודו של הבה"ג, דכיון שחובה היא חיוב שלא מחמת ציווי א"א לומר וצונו.

ביאור הא דמים אחרונים הם חובה לפירוש הבה"ג

ותנה לפי דברינו צ"ל דהבה"ג סובר דמים אחרונים הם מצוה שכלי, והדבר מובן היטב משום דמים

ב. עיין בספר קול רנה (הרה"ג רב נתן הירשבערג שליט"א, הובא באוצר החכמה) בעמוד לט שמביא עוד כמה מקורות ליסוד זה. אולם בדברינו יש חידוש בדרכך כלל המצות שכליות יש בהם גם ציווי בתורה לעשותם, וכאן הרי היא רק מצוה שכלי.

ואולי מטעם זה כתוב "שכן חובת כל היצורים... להודות להלל ולשבח..." דהחיוב הודאה של כל היצורים לכאנ' אינו מכח ציווי.

בדברים שם באות ט"ז מה שכתב על דברי המהרש"א). ועיין בספר שמירת הגוף והנפש (במבוא באות א) שמביא מכמה אחרונים שכתבו דאפי' הרמב"ם שמביא הפסוק דהשמר לך לא התכוין לדרשא גמורה אלא הוא רק אסמכתא, והחיוב שמירת הגוף הוא רק מדרבנן, [ואולם הוא מביא שם דרוב אחרונים סוברים דהוא מדאורייתא], ועיין בהערה ה שהוספנו עוד תי' לזה.

ולגבי הקו' דתהיו מצוה מצד תקנת מים אחרונים, לפי פי' הראש יוסף בריש דברי התוס' מבואר דתוס' סוברים דליכא תקנה במים אחרונים, וז"ל ובתוספות ד"ה מים ראשונים... אסמכתא הוא כו' לפי שאין לנו מלח סדומית כו'... אין רצונם לומר דהך דרשא דאלו דברים לא הוה מה"ת אלא אסמכתא דפשיטא דגם מים ראשונים הוה דרבנן... אלא כתבו זאת דלא תימא דהך דרשא דברכות נהי דמדרבנן הוה מ"מ גזירת חכמים כך הוא ומצוה דרבנן הוא וכל מצות דרבנן אסמכינהו אקרא ואפשר דהוה דאורייתא מלאו דלא תסור... לכך כתבו דאינו כן דמים אחרונים לאו משום דמצוה לשמוע דברי חכמים אלא משום שמירת גופו צריך מים אחרונים מפני מלח סדומית

אחרונים הם מפני סכנת מלח סדומית, ובודאי השכל מחייב את האדם לשמור עצמו מסכנה, [דומה להא דאיתא במסילת ישרים בתחלת פ"ב לגבי שמירת הנשמה דהיא "דבר שהשכל יחיבהו ודאי"'].

אבל קשה דאע"פ שבודאי שמירת הגוף היא דבר שהשכל מחייב, ולכן מובן הא דיש חובה ליטול מים אחרונים, הא מיהא לכאו' מים אחרונים אמורים להיות גם מצוה, והוא משתי סיבות, א. לכאו' יש ציווי בתורה לשמירת הגוף, והוא הפסוק דהשמר לך ושמור נפשך (דברים ד ט) כדאיתא בהרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"א ה"ד), ויש להוסיף גם ונשמרתם מאוד לנפשותיכם (שם פסוק טו) דמקובל שהוא אזהרה לשמירת הגוף. ב. מצד תקנת חכמים של מים אחרונים.

ואולם באמת שתי הקושיות אינם פשוטים כלל, דלגבי השמר לך ונשמרתם במהרש"א במס' ברכות (דף לב: ד"ה כתיב) איתא דלפי פשוטו של מקרא לא איירי כלל בשמירת הגוף, דבפשוטו השמר לך איירי בשכחת התורה, ונשמרתם איירי שלא נאמין בשום תבנית פסל, (עיין בתורה תמימה

ואנו שאין לנו מלח סדומית בטלה הנטילה [עין באור זרוע שמבואר בדבריו ג"כ דכיון שאינם מצוה, ליכא חיוב היכא דליכא מלח סדומית] וא"כ ודאי לאו גזירת חכמים הוא אלא הודיעו לנו שיש לשמור את עצמו ממלח סדומית ובוזה לא שייך דאסמכיהו אקרא וכו' דאינו לא מצוה וסייג וגדר כלל אלא במין הרפואות לשמור גופו של אדם ואפ"ה כתבו דהוה כעין אסמכתא... עכ"ל.

המצות דרך על מצוה שהיא לצורך מצוה אחרת מברכים, אבל על מצוה שהיא לצורך אדם אין מברכים, ולכן הק' דלמה מברכים על מעקה שהיא לצורך אדם. אבל קשה על פי' זה בכונת התוס', דבתוס' משמע דמים אחרונים אינם טעונים ברכה מחמת שהם חובה כנ"ל, ולפי פי' זה נמצא דאינם טעונים ברכה מחמת שהם מצוה לצורך אדם, [ולא מסתבר דהפי' של חובה הוא "מצוה לצורך אדם"].

לדברינו יש להציע תי' לקו' רע"א על תוס' ממעקה
ולפי דברינו יש להציע תי' לקו' רע"א על תוס' ממעקה, דהק' רע"א למה מברכים על מעקה דהא אינה אלא להפריש מנזק. ונראה לכא' שרע"א הבין כונת דברי הבה"ג "אבל אחרונים שהם לצורך אדם..." דהם ההיפוך של המילים "ראשונים... משום סרך תרומה", וכונת הבה"ג היא לחלק בין הצורך של מים ראשונים לשל מים אחרונים, דראשונים הם לצורך מצוה אחרת ואחרונים הם לצורך אדם. ולפי"ז נלמד מהבה"ג כלל בברכת

ועפ"י הנ"ל אולי יש לפרש כונת דברי הבה"ג באופן אחרת, ולפי פי' זה לא קשה ממעקה, די"ל דהמילים "אבל אחרונים שהם לצורך אדם" הם ההיפוך של המילים "ראשונים שהם מצוה", והן הן פי' החדש של הבה"ג ב"חובה", דעיקר כונתו היא דמים אחרונים אינם מצוה כמו מים ראשונים אלא הם חובה, ו"לצורך אדם" הוא הטעם דהם חובה, דכיון שהם "לצורך אדם משום [סכנת] מלח סדומית" לכן השכל מחייבם. ולפי"ז ל"ק ממעקה דשם היא מצוה גמורה, דיש ציווי בתורה לעשות מעקה, ולכן ודאי מברכים עליה.³

ג. ואולי י"ל דרע"א גם פירש תוס' כמו שפירשנו, אלא דהוא סובר דמים אחרונים הם לא רק חובה, אלא הם גם מצוה, [או משום דסובר דשמירת הגוף נלמדת מוהשמך לך או דסובר דמים אחרונים הם תקנת חכמים], ולכן מוכח מתוס' דאע"פ שיש מצוה, כיון שיש חובה אפי' בלי

חובה דק"ש שעל המטה

וחנה בהמשך התוס' שלנו איתא דלפי הבה"ג גם אין מברכים על ק"ש שעל המטה. ולפי דברינו יוצא דתוס' סוברים דליכא תקנה בק"ש שעל המטה. ויש סמך לזה מהא דאיתא בגמ' ברכות (דף ה.) דת"ח אינו צריך לקרות ק"ש, ואם היתה תקנה יתכן שגם ת"ח היה מחויב.

חובה דהדלקת נר שבת

וחנה בגמ' שבת (דף כה:) איתא הדלקת נר בשבת חובה. וכתבו התוס' שם (ד"ה חובה) וז"ל ויש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר מדקרי ליה חובה כדאמרינן (חולין קה.) מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה עכ"ל. ולפי דברינו לכאור' צ"ל דהדלקת נר שבת היא חיוב שלא מחמת ציווי. אולם קשה דבתוס' בהמשך דבריהם שם איתא דהדלקת נר היא משום עונג שבת¹, והרי עונג שבת אינו מצוה שכלי אלא הוא מכח ציווי הקרא דוקראת לשבת עונג (ישע' נח יג) כדאיתא ברמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"א).

ועוד צ"ב בתוס' שם, דבהמשך הם מביאים דר"ת חולק על הסוברים דאין מברכים על הדלקת נר, וז"ל ואומר ר"ת דשיבוש הוא דלא דמי למים אחרונים דלא הוי אלא להצלה בעלמא אבל הדלקת נר היא חובה של מצות עונג שבת וכמה חובות הן דטעונין ברכה עכ"ל. ודברי ר"ת צ"ב, דמדבריו משמע דמודה דהדלקת נר היא חובה, אולם היא רק חובה של מצוה, ועל חובה כזו כן מברכים, וצ"ב מהו המשמעות של "חובה של מצוה", וגם צ"ב למה סובר דעל חובה כזו כן מברכים.

ואולי יש ליישב נקודם ניישב שיטת יש שרוצים לומר ואח"כ נבאר דברי ר"ת [דנתחדש בתוס' זה עוד אופן של חובה, והוא דבר שאין ציווי מיוחד עליה, אלא היא פרט במצוה כללי שמצוין בה. ותוס' סוברים דכיון שאין ציווי מיוחד עליה א"א לומר וצונג. ולפי"ז מובן דברי התוס' לגבי הדלקת נר, דהנה בהפסוק דוקראת לשבת עונג ליכא ציווי מיוחד על הדלקת נר, אלא

המצוה אין מברכים, וכמדומה שיש אומרים דזהו הטעם שאין מברכים על כיבוד אב ואם], ולכן הק' רע"א דה"ה במעקה אפי' בלי המצוה יש חובה לסלק נזק.

ד. וברש"י שם (ד"ה חובה) איתא דהיא משום כבוד שבת. וברמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"א ובפ"ל ה"ה) מבואר דהיא משום שניהם.

הוא מצוה כללי לענג את השבת, והדלקת נר היא רק פרט במצוה זו. וגם אולי יש לומר דליכא תקנת חכמים בהדלקת נר, ולכן היא נחשבת חובה. ונא"ת אם ליכא תקנה מיוחדת להדלקת נר למה מחויבין בה. וי"ל ע"פ הא דאיתא ברמב"ן בתורת האדם בשער המיחש דמי שאין יכול לראות לא נהנה מאכילה. ולפי"ז נמצא דבלי נר ליכא עונג, ולכן פשוט דמחויבין בה].

ולפי זה מבואר היטב דברי ר"ת, דנראה דחובה של מצוה היא החובה החדש שנתחדש בתוס' זה

דהיא דבר שאין ציווי מיוחד עליה, אולם היא פרט במצוה כללי שמצווין בה. ור"ת סובר דרק על חובה דלית בה שום ציווי כלל אין מברכים, אבל אם החובה נכללת בחיוב שיש בו ציווי שפיר מברכים עליה, דעל חובה כזו כן שייך לומר וצונו, דסו"ס שורש החיוב הוא מכח ציווי. ונעייין ברשב"א שם דכמדומה מבואר בדבריו כדברינו, דהוא מביא דברי ר"ת וכמדומה מפורש בדבריו דכונת ר"ת בדבריו "דלא דמי למים אחרונים דלא הוי אלא להצלה בעלמא" הוא לומר דאין מים אחרונים מצוה כלל].



ה. עיין בהרשב"א (כשבת שם) שגם סובר שמברכים על הדקלת נר, ובדבריו משמע דכיון שהיא מכח מצות עונג שבת לא מקרי חובה כלל. אבל בר"ת משמע דנחשב חובה אולם על חובה כזו שהיא מכח מצוה אין מברכים כנ"ל.

עוד דבר – יש להדגיש דלפי הסוברים שאין מברכים על הדקלת נר, אין צ"ל דונשמרתם לא איירי בשמירת הגוף, דאפי' אם איירי בה הא מיהא ליכא ציווי מיוחד על מים אחרונים, ולכן אין מברכים עליהם כמו בהדלקת נר.

מילי דרבנן

סימן א*

מצות שמחת יום טוב – ושמחת התורה

הג"ר אהרן דוד גולדברג שליט"א, ראש ישיבת טעלז קליבלאנד

ועוד דלפי דבריו יוצא שנשים יהיו מותרות ללמוד תורה בשעת אבלותן או בט' באב, וזה לא שמענו שמותר, רצ"ע.

ולולא דבריו נראה לבאר באופן אחר, דעיקר שמחת התורה הוי מעצם ההשכלה בדברי תורה וכענין דאיתא ברבינו אברהם מן ההר בנדרים [מ"ח, א'] בטעם אמאי בלימוד התורה לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו וז"ל: ואיכא מאן דמקשה והיאך נאסרים לקרות בספרים והלא מצוה היא ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ולאו קושיא היא, דלא שייך טעמא דמצוות לאו ליהנות אלא במצוה שהיא תלויה במעשה, שכשאדם עושה אותה אינו מתכוין לדבר הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת ה' וכו' אבל מצות לימוד שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציורי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג במדע לשמח לבבו ושכלו כדכתיב

השאנת אר' בסי' ס"ט כתב לחדש דלפי מש"כ הרמב"ן בסה"מ שורש א' שהלל ביו"ט הוא מן התורה מפני שנתרבו כל מיני שמחות ושירה בכללן ה"ה שחייב ללמוד תורה ביום טוב מפני שתורה משמח כמש"נ "פקודי ה' ישרים משמחי לב". וכתב שם וז"ל: ומ"מ ה"מ לאנשים שחייבין בת"ת הוא דשמחה לאיש במענה פיו של ת"ת דיש לו שמחה במה שעוסק בתורה ומקיים מצות המקום במצוה החביבה ושקולה לפני המקום נגד כל המצוות אבל נשים שאינן חייבות בת"ת אין להן בהן משום שמחה כלל עכ"ל.

ומדבריו מבואר שנקט שהשמחה בלימוד התורה שעליה נאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב" הוא שמחה של קיום מצות ה', ולכן לא שייך בנשים. וזה צ"ע דע"פ פשטות השמחה הוי מעצם חפצא של לימוד התורה, ולא מחמת קיום המצוה שבא.

א. מאמר זה והבא אחריו נלקחו מספר שירת דוד על מועדים.

פקודי ה' ישרים משמחי לב, ומשו"ה
באבל אסור לקרות בתורה ובנביאים
ובכתובים מפני שהם משמחים לבו על
כרחו, הלכך לא שייך למימר במצות
תלמוד דלא ניתן ליהנות שעיקר מצותו
היא ההנאה והתענוג במה שמשיג
ומבין בלימודו ע"כ.

ואשר על כן נראה דבנשים בכלל לא
שייך ענין של שמחת יום טוב
ע"י תלמוד תורה, שהרי בדרך כלל לא
שייך בהן השמחה של השכלה בתלמוד
תורה, דקיי"ל ביו"ד סי' רמ"ו שאסור
ללמד בתו תורה שבעל פה ואפילו
תורה שבכתב לא ילמד אותה
לכתחילה, ובט"ז שם איתא דלתלמוד
פשוטו הדברים בתורה שבכתב כמו
שאנו נוהגים מותר אפילו לכתחילה
אבל לתלמוד פירוש דברי תורה דרך
התחכמות והבנה אסור לכתחילה. ואם
כן בדרך כלל אין לנשים שמחת התורה
כי אין להן שייכות לתלמוד דרך
התחכמות והבנה, ובלי השכלה לצייר
הדברים בלב אין כאן שמחה ואף דיתכן

שיהיו נשים שיהיו יכולים לתלמוד
מעצמן דרך התחכמות והבנה ולשמח
מדברי תורה [ובמקום אחר ביארנו דאף
שאסור לתלמוד עמהן תורה אבל אין
עליהן שום איסור מצד עצמן לתלמוד
אם רוצות לתלמוד - עיין עבודת דוד
סוטה כ"א, ב' מש"כ בזה], אבל כיון
שאצל רוב נשים לא שייך לימוד באופן
של התחכמות והבנה לא נתחייבו
לשמח באופן זה.

והנה כעין מש"כ מצאתי בס' עמק ברכה
הל' אינינות ואבלות [אות ב']
בטעם למה מותר לאמר איזהו מקומן
ומדרש ר' ישמעאל על ט' באב, אע"ג
שעיקר תקנתם היתה משום מצות לימוד
התורה, דכיון שהוא סדר היום ורגיל
לאומרם בכל יום אין בזה משום משמחי
לב, וכן משנת "אלו דברים וכו'" ופסוקי
ברכת כהנים ג"כ אין בהם משום שמחה
כיון שאומרו תמיד בכל יום עיי"ש.
והענין הוא כנ"ל דכיון שאומרם דרך
קריאה בעלמא ואין מתעמקים להבין
דבריהם אין בזה משום שמחה.

סימן ב

חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי (פסחים סח:)

הג"ר אהרן דוד גולדברג שליט"א

תאותו. ועל דרך זה הענין במזוזה, הויה מלגאו שדי מלבר, ורצה לומר שבעניני הנשמה הפנימיות שיושבים בחדרי הנשמה צריך להתנהג במדת החסד, ויום ולילה לא ישבותו לעסוק בתורת ה' כדי למלאות תשוקתה, ולענין תאות הגוף החיצוני צריך לצמצם ולהתנהג במדת הדין כנ"ל, וכי מצמצם תאות גופו הוא מגביר עליו כח החסד לנשמתו להתקרבה ליוצרה יתברך, כי בלתי זה אי אפשר להשיג תשוקת נפשו הפנימיות אם לא בהכנעת גופו החיצון, וכן להיפוך ח"ו כשנותן מקום למלאות תאוותיו הגופניות מגביר עליו כח הדין עד שלא תוכל נשמתו לעלות למדריגתה, ועל ידי החסד שעושה עם נשמתו זוכה ומזכה את הרבים שיאצל מאתו יתברך חסדו ולהשפיע על בראיו ולהטיב להם בכל מילי דמיטב עכ"ל.

הנה מבואר בדברי הגר"א דע"י מה שהאדם עוסק בתורה ומצות הוא

הגר"א בפירושו למגילת רות [א', א'] כתב וז"ל: ידוע שיש שתי בחינות: חסד ודין, והם נקראים הוי"ה ושדי. כי מצד החסד להטיב תמיד בלי הפסק ואף לשאינו הגון, ועל דרך זה הוי"ה היה הוה ויהיה, ומהוה הכל, כי שמותיו יתברך על שם פעולותיו ופעולותיו נמשך מעצמותו, וכשם שהוא יתברך בלי תחלה ותכלה כן חפצו ורצונו להטיב לברואיו ולפעול פעולותיו עד בלי די, וזה שמו היה הוה ויהיה ומהוה הכל עד בלי גבול ותכלית. ובחינת דין הוא שלא להתפשט ולהשפיע כל כך לברואיו אלא בשיעור, וזהו שם "שדי" שאמר לעולמו די [חגיגה יב, א'] ונתן גבול לעולמו שלא יתגדל שטחה יותר. וכן צריך להיות באדם השני בחינות הללו חסד ודין, היינו לדרכי ה' להשתמש במדת החסד לעלות מעלה מעלה עד בלי שיעור ולהיות אך עסוק בתורה ועבודה, ובעניני הגוף במאכלו וכל עניניו תנהג במדת הדין ולא למלאות

עושה חסד עם נשמתו, ובוה הוא מזכה את הרבים שיגרום במעשיו שפע של חסד ממרום על כל העולם להטיב להם בכל מילי דמיטב. אכן צריך לבאר בשביל מה נקראת העבודה שהאדם עוסק בתורה ומצות "חסד", ואיזה שייכות יש בין עסק התורה ומצות ל"חסד" שזה גורם הנהגה של חסד מלמעלה לעומתה.

[משלי ל"א] "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" וכי יש תורה של חסד ויש תורה שאינה של חסד אלא תורה לשמה זו היא תורה של חסד שלא לשמה זו היא תורה שאינה של חסד ע"כ. הרי מפורש שתורה לשמה היא תורה של חסד, והיינו כנ"ל מפני שעובד בשביל השלמת נפשו כענין נפרד ממנו ולא בשביל עצמו כלל.

ונראה הענין בזה, שדברי הגר"א מכוונים על מי שעוסק בתורה ומצות לשמה, היינו בלי שום נגיעה או פניה כלל, אף לא בשביל עולם הבא שלו, ומי שעובד על דרך זה מתחסד עם "נפשו" בכל מעשי המצוה שעושה, כי מי שעובד על דרך זה הרי הוא מסתכל על נפשו כדבר נפרד ממנו שנשלח ממרום להשתלם בעולם הזה ע"י העבודה של גופו, וכל מה שמבטל מעצמיותו ואנוכיותו לעשות להשלמת הנפש הרי זה עבודה של חסד. ואיש כזה היה עושה עבודת ה' שלו גם בשביל נפש חברו, כי אינו מתחשב על עצמיותו כלל, וכל מה שהאדם עושה שלא בשביל עצמו כלל הרי זה מעשה חסד.

ונראה שזהו מה דאיתא בסוכה [מ"ט, ב'] : "וא"ר אלעזר מאי דכתיב

ובזה יפתח לנו שערי אורה להבין מה דאיתא בפסחים [ס"ח, ב'] רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי [שמחה נפשי - רש"י] לך קראי לך תנאי [בשבילך שלצורךך שניתי וקריתי], איני והא"ר אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר [ירמיה ל"ג] "אם לא בריתי יומם ולילה חקום שמים וארץ לא שמתי", מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיה קא עביד ע"כ. וכפשוטו הגמ' קשה מאד להבין מהו הכוונה דאדעתא דנפשיה קא עביד דלכאורה הוי זה עבודה שלא לשמה. ולהנ"ל נראה הכוונה כענין שביארנו, דמי שעובד בשביל נפשו לבד בלי שום חשבון עצמי כלל זוהי העבודה לשמה האמיתי, וזהו שהיה ר"ש אומר "חדאי

נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי"
שהיה לומד לשמה בשביל השתוקקות
נפשו בלי שום חשבון עצמי כלל.
וחנה מבואר בדברי הגר"א שמי שעובד
ה' על דרך זה ע"י החסד שעושה
עם נפשו זוכה ומזכה לכל העולם
שיאצל מאתו יתברך שפע של חסד,

כענין שכתב הגר"א להלן שם "כי עיקר
מדת החסד הנמשך מאתו יתברך הוא
מהחסד שעושה אדם למטה". וכל מה
שהאדם מוסיף לתקן מעשיו לעבוד
"לשמה" הוי סיבה להוסיף שפע של
חסד ורחמים מאתו יתברך. יהי רצון
שנזכה לכך.



סימן ג

שתי תשובות בענין ברכת מעין שלש

הג"ר שלום שפירא שליט"א,

מנהל רוחני וראש כולל דשיבת טעלז קליבלאנד

התורה, אלא שהוא אסור מדרבנן, ויש ספק בדרבנן, הרי זה מותר, כגון ספק אם נמלחו דגים טהורים עם דגים טמאים, מותר משום ספק ספיקא, ספק שמא לא נמלחו יחד, ואת"ל נמלחו, שמא אין בהם שומן, ואע"ג דגם ציר דגים שאין בהם שומן אסור מדרבנן, מ"מ הרי יש בהם ספק אם נמלחו יחד, וממילא מותר, ומקורו ביו"ד סי' פ"ג לענין ציר דגים, וא"כ הכא נמי כך, לענין חיוב דאורייתא יש ספק ספיקא, שמא קי"ל כהסוברים דדוקא לחם יש חיוב ברהמ"ז דאורייתא, ולא פירות מז' המינים, ואת"ל דגם פירות מז' מינים חייבים, שמא בירך, ולגבי החיוב דרבנן יש חד ספק שמא כבר בירך, ממילא פטור באופן זה מלברך.

שאלה השני: בברכה שלישית של ברכת המזון תקנו לומר על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך, ואילו בברכת מעין שלש תקנו

ב"ה מוצש"ק תרומה, ה' אדר, תשפ"ג
לכבוד ידידי הרב ר' דוד הכהן גאלד
נ"י, חבר בכולל ישיבת טעלז
בענין שתי השאלות ששאלת ממני
כשהלכנו לתפלת מנחה בעש"ק,

שאלה הראשונה: ברכת המזון לכו"ע היא מן התורה כשאוכל פת מחמשת מיני דגן שיעור כדי שביעה, אולם אם אכל פירות משבעת המינים כדי שביעה יש מחלוקת הראשונים אם גם זה מן התורה, אם זה רק מדרבנן, וא"כ יש לשאול אם אכל כדי שביעה משבעת המינים, ונסתפק אם בירך ברכה אחרונה או לא, מה יעשה מספק, האם צריך לחשוש לשיטת אותם ראשונים, ולחזור ולברך מספק, או יש לסמוך על הראשונים דזה רק מדרבנן וספק דרבנן להקל.

והנה עי' בש"ך יו"ד סי' ק"י בכללי ספק ספיקא אות ט"ז, דהיכא שיש ספק ספיקא בענין שהוא מותר מן

בהחלק שכנגד ברכה השלישית, על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל מזבחך ועל היכלך, ולמה שינו והשמיטו על מלכות בית דוד משיחך, והיא שאלה נכונה.

תירוץ על שאלה זו שמעתי מהמחנך הידוע הרב שלמה מונד שליט"א מעיר מאנטריאל בשם דודו, והוא על פי דברי המחבר בשו"ע או"ח סי' קפ"ח ס"ג וז"ל צריך להזכיר בברכה שלישית מלכות בית דוד, ואין להזכיר בה שום מלכות אחר, והאומר ומלכותך ומלכות בית דוד משיחך טועה, שאין להשוות מלכותא דארעא עם מלכותא דשמיא [ועי' ביתר דברי המחבר, ובמ"ב שם ס"ק ה'], והרמ"א שם כתב וי"א דאף כשאומר יעלה ויבא לא יסיים מלך חנון ורחום אלא ידלג מלת מלך (אבודרהם), וסברא נכונה

היא, אבל לא ראיתי נוהגין כן, ועי' במ"ב שם ס"ק ו' טעם האומרים מלך. ועל פי הקדמה זו תירץ הרב מונד הערה הראשונה, דבברכת המזון לא אמרו מלכות ה' בברכה שלישית שכבר אמרוהו בברכה הראשונה, וברכה השני' והשלישית הם ברכה הסמוכה לחברתה, ולא הוצרכו לומר מלכות ה' בתוך הברכה, אבל בברכת מעין שלש הכל הוא ברכה אחת, וכבר אמרו מלכות ה' בתחלת הברכה, ולפיכך לא תקנו לומר מלכות בית דוד באותה ברכה, ותקנו לומר במקומו על מזבחך ועל היכלך, וכששמעתי תירוץ זה אמרתי עליו ניכרים דברי אמת.

בברכה שתזכה להמשיך עלייתך בתורה וביראת שמים בכולל שלנו, מוקירו ומברכו, שלוי' שפירא



סימן ד

בענין קריאת שם במקדש

הג"ר משה חיים איינשטטר שליט"א,
מרא דאתרא דק"ק תורה ותפלה, בקליבלנד

ויברכו שם כבודיך ומרומם על כל ברכה ותהלה, יכול על כל ברכות כולן לא תהא אלא תהלה א' ת"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה, על כל ברכה תן לו תהלה, ואלא במקדש מהו אומר ברוך השם אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל, והן עונין אחריו ברוך שם וכו'.

והנה נחלקו הראשונים אם בתפלת התענית היו מזכירין את השם ככתבו, שי' הריטב"א בתענית והרע"ב שם שהיו אומרים במקדש השם ככתבו, אולם מהשמטת הרמב"ם בפ"ד מהל' תענית וכן מפשטיה דרש"י והתוס' משמע שלא היו מזכירין אותו ככתבו, וכן מפורש בתוס' ישנים יומא ל"ז. ולפי דבריהם מתבאר מב' סוגיות הנ"ל שיש שני דינים נפרדים בעניית בשכמל"ו, א', כשיש הזכרת ש"ש ככתבו בשם הויה שאז מקרא ד-הבו גודל ילפי' שצריכין לענות ברוך שם. וב', על ברכה שבמקדש - אף כשמזכירין השם בכנויו, דהיינו שם

מתני' יומא לה, ב בא לו אצל פרו וכו' וכך היה אומר אנא השם וכו' והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ובגמ' לז, א תניא רבי אומר כי שם השם אקרא הבו גודל לאלוקינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל, דהיינו דמזה ילפי' דכל היכא שיש הזכרת השם ככתבו, כמו ביוהכ"פ שהיה כה"ג מזכיר את השם הנכבד וכו' עשר פעמים, הדין הוא שהשומעין צריכים לענות ע"ז ברוך שם וכו', וזהו הקיום של הבו גודל.

ובמס' תענית ר"פ סדר תעניות כיצד תנן דבתפילת התענית היו מוסיפין שש ברכות על השמו"ע והיו מאריכין בחתימת הברכה ובגמר הברכה לא היו עונין אמן, וכ"ז במקדש אבל בגבולין עונין אמן בחתימת הברכה, ותני בברייתא דף טז, ב לפי שאין עונין אמן במקדש, ומנין שאין עונין אמן במקדש שנא' קומו ברכו את השם אלוקיכם מן העולם עד העולם

אדנות, אין הענייה כבבולין שעונה
אמן, רק הענייה הוא בשכמל"ו, והוא
דין אחר לגמרי וילפי' ליה מקרא דעזרא
שכתוב ויברכו שם כבודיך והפי' הוא
שיברכו שם הכבוד – הוא שם המפורש
[ואגב, מזה מבואר שפי' המילים ברוך
שם "כבוד מלכותו" שוה הוא ל"שם
כבודו" דהא בהאי קרא מבואר דברוך
שם הוא ברכה ל-שם כבודו]. וגם ילפי'
מפסוק זה דבברכה שבמקדש מוסיפין
בחתימת הברכה ואומרים ברוך השם
אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם
ברוך גואל ישראל – וכדומה, וכדמסיים
הברייתא ואלא במקדש מהו אומר וכו'.
וכן תנן במס' ברכות ר"פ הרואה כל
חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן
העולם, משקלקלו הצדוקים ואמרו אין
עולם אלא א' התקינו שיהיו אומרים מן
העולם ועד העולם.

והנה במס' סוטה לז, ב תנן ברכת
כהנים כיצד במדינה אומר אותה
שלש ברכות ובמקדש ברכה א, במקדש
אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו
וכו', ובגמ' דריש מקרא ד-ושמו את
שמי – שמי המיוחד לי, ועי"ש. ובגמ'
ריש מ, ב ובמקדש ברכה א', וכל כך
למה לפי שאין עונין אמן במקדש. תנו
רבנן מנין שאין עונין אמן במקדש
שנא' קומו ברכו את השם אלוקיכם מן

העולם ועד העולם וכו' כמו דדריש
בתענית כנ"ל. ולכאור' יש לתמוה, דהא
מה ענין סוגיא דתענית לכאן, דהתם
איירינן בקריאת השם דאדנות, ולא
ככתבו, ומקרא דקומו ברכו את השם
אלוקיכם וגו' דילפי' דעל כל ברכה
שבמקדש עונין בשכמל"ו, אבל בסוטה
הא איירי' בברכת כהנים בשם המפורש
כדדריש מקרא, ומקרא דכי שם השם
אקרא הבו גודל לאלוקינו הו"ל לאתויי,
וכדדריש במס' יומא דכל מקום שיש
הזכרת שם המפורש, דהיינו ככתבו,
צריכים לענות בשכמל"ו. ולא לבד
שהיה להגמ' להביא קרא דמס' יומא
הנ"ל, אלא דגם מאי דמייתי קרא דקומו
ברכו וגו' דמס' תענית, כנראה אינו
שייך לכאן כלל, דמקרא חזי' דעל כל
ברכה וברכה תן לו תהלה, והיינו לומר
ברוך שם, אבל כ"ז כשמברכין להקב"ה
כגון ברוך גואל ישראל וכל כיו"ב, אבל
ברכת כהנים הוא ברכה לישראל ולא
להקב"ה, ואטו אם א' יאמר לחבירו
במקדש המקום ימלא משאלות לבך,
לטובה האם יענה ע"ז בשכמל"ו!

והנה בעיקר מאי דאמרי' דבמדינה
אומרים אותו שלש ברכות
ובמקדש ברכה א', וע"ז מפרש הגמ'
למה, משום שאין עונין אמן במקדש,
הנה מפי' רש"י ותוס' נר' דהכונה הוא

השם ככתבו. ולפי"ז נר', דבמקדש אף כשקורא שם אדנות יש בזה קיום של קריאת שם הויה, משום דבמקדש ניתן דין הזכרה לשם הויה, ושייך להתקיים דין הזכרתו ע"י קריאת שם אדנות. לא כן בגבולין שאסור להזכיר השם ככתבו, דהתם אדנות הוא שם לעצמו, דלא שייך התם שם הויה, ואי"ב שום קיום של הזכרת שם הויה.

ולבן בגמ' דיומא דרשי' דכשיש הזכרת ש"ש צריכים לענות ברוך שם ומיירי בקריאת השם ככתבו כמו כה"ג ביוה"כ. ושוב דרשי' מקרא ד-ויברכו שם כבודיך דאף בקריאתו בשם אדנות – במקדש דיש בזה קיום של קריאת שם הויה, יש ע"ז ג"כ דין ענייה של ברוך שם, ואולם אבוהון דכולהו הוא כי שם השם אקרא הבו גודל לאלוקינו, דבזה נאמר דהזכרת ש"ש מחייב ענייה.

ובזה נוכל לבאר דברי רש"י בפר' האזינו בפירוש הפסוק כי שם השם אקרא וגו' ופרש"י מכאן אמרו שעונין בשכמל"ו על ברכה שבמקדש, ולכאו' אין לזה מובן שהרי דבר זה נלמד מקרא ד-ויברכו שם כבודיך כמבואר בגמ' דתענית, וקאי גם בקריאת שם אדנות, ואילו קרא ד-כי שם וגו' קאי אהזכרת השם ככתבו גם

דמשום שלא היו מפסיקין בעניית אמן לכך נקרא ברכה א'. והדבר צ"ת דלכאו' הטעם שיש ג' ברכות הוא משום דבעצם יש שלש ברכות, יברכך, יאר, וישא, ואין האמן גורם בזה, וצ"ע. אולם משמעות לשון הרמב"ם אינה כן, שכתב בפי"ד מהל' תפלה הל"ט "ואין העם עונין אחר כל פסוק אלא עושין אותה במקדש ברכה א'", ומשמע דס"ל דבמקדש באמת נעשה לברכה א', ולא רק שלא היה הפסק ביניהם, גם הרמב"ן בפרשת נשא כתב להדיא דבמקדש כיון שהיו מברכין בשם היה הכל ברכה אחת, והדבר צ"ב.

והנראה מוכח מזה דחלוק דין קריאת השם במקדש בכניו, היינו שם אדנות, מקריאתו בגבולין. והביאור בזה, דהנה בגמ' סוטה דף ל"ח דרשי' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, בכל מקום ס"ד – ופרש"י וכי בכל מקום שם המיוחד נזכר, הכתיב זה שמי וזה זכרי לא כשאני נכתב אני נקרא וכו', והוא מגמ' פסחים דף נ' – אלא מקרא זה מסורס הוא בכל מקום אשר אבא אליך וברכתיך שם אזכיר את שמי. והיינו שבמקדש אין נוהג הדין של לא כשאני נכתב אני נקרא, אלא יכולים לקרות

דהשם הוא רק כנוי לאיזה הנהגה ומידה ממדותיו ית'. [נוודאי דגם זה אינו שם לעצמותו ית' חלילה, דעצמותו ית' הוא למעלה מכל זה ואין לנו שום השגה בזה כלל כמבואר בנפה"ח ש"ב, אבל מצד כל מה שאנו משיגין בו ית', שם המיוחד לו הוא שם הויה]. וענין שם הויה הוא כמבואר ברמב"ם שהוא היה הוה ויהיה, וזה שהוא מקור הכל וכולל את הכל. וע"כ כשאומרים שם הויה נכלל בזה הכל, ואין עוד מה לומר, ואין שוב מה להוסיף, שבאמירת שם הזה, נאמר הכל. וזהו ביאור הדרשה ד-ויברכו שם כבודיך, ומרומם על כל ברכה ותהלה, דעל כל ברכה תן לו תהלה, דמזה ילפי' שאין עונין אמן במקדש, והפירוש בזה הוא לא רק שיש ענייה אחרת של ברוך שם, רק דרשי' מזה דאין עונין אמן, דכשיש או קריאת שם הויה ממש, או קיום של קריאת שם הויה, אין אנו רשאים להתייחס אל דבר אחר לבד מהשם הנכבד והנורא, והענייה יכולה להיות רק ברוך שם, לברך שם כבודו - וכדיפי' מ-ויברכו שם כבודיך [וכמבואר באב"ע תהלים פרק ע"ב דפי' שם כבודו הוא שם המפורש], אבל לענות אמן על הברכה - אינו רשאי, ואסור לעשות כן, דהוא בזיון להשם, דבמקום שיש הזכרת שם

בלא ברכה כלל כמו כה"ג ביוה"כ שאומר ודוי בשם, וכן כשאומר להשם חטאת כמבואר בגמ' דיומא. אבל להנ"ל ניחא, דדברי הגמ' בתענית מבוססין ובנויין על דרשת הגמ' ביומא דבקריאת השם ככתבו יש ענייה של ברוך שם, ומזה נמשך דין שני דבמקדש גם בכנויו יש בזה קיום של קריאת שם הויה ובעי' ג"כ לענות ברוך שם.

וחנה ראוי להבין דכשיש הזכרת שם הויה, כל דברים אחרים שאומר נעשין טפל לו, ואנו מתייחסים רק אל השם הויה ב"ה לבד. והענין בזה, כי שאר כל השמות שאנו מכנים לו ית' אינם אלא ביטויים של דרכו והנהגתו כפי שנראה לנו בבריאתו, וכמו שאנו קוראים לו רחום וחנון, כי אין שייך בו ית' "רחמים" כמו ששייך אצל בו"ד, וכן שאר כל השמות - וגם שם אדנות, שזה נקרא ע"ש שהוא אדוני העולם, אבל אי"ז שם המדבר עליו ית', רק הכל מצד הנהגותיו. אולם שם הויה נקרא בחז"ל שם המפורש - זהו השם ששייך רק לו ית', ולא כשאר השמות ששייכים גם לאדם, רק זהו "שמי המיוחד לי", וכמדבר עליו ית' ממש. וזהו הפי' במה שאנו אומרים ברוך הוא וברוך שמו, דב' ענינים הם, דשמו לאו היינו "הוא",

המפורש הוי כאילו הקב"ה בעצמו עומד שם, ובפני המלך אין מקום לשום ענייה על ברכה – רק שיברכו את השם הנכבד והנורא באמירת בשכמל"ו.

וחוץ הענין דס"ל להרמב"ם והרמב"ן ז"ל דבמקדש שהיו מזכירין את השם בברכת כהנים נעשה הכל ברכה א', משום דכשמברכין בשם אז עיקר הברכה הוא שם הויה, דבזה כבר נכללו כל הברכות כולם עד תכליתם, ומה שמסיימין וישמרך, ויחונך וכו' הוא רק כפירוש של פרט קטן, וכדי שיוכל להיות אצלנו מובן של מה, נוכחו כל השמות שנתנו לו כדי שיהא לנו מושג בו ית' שנוכל ללכת בדרכיו, דלשם הויה אין אנו יכולים להתייחס כלל, וכמו"כ כאן אנו מפרטים וישמריך, ויחונך, וכו' לפרט לנו דבר מה מהברכה שאנו מברכים] אבל באמת שאי"ז עיקר הברכה כלל, ועל כן איך כאן כ"א ברכה אחת, דרק כשהברכה הוא וישמרך, ויחונך, וישם לך שלום, אז הוא נחלק לג' ברכות, אבל כשהברכה הוא שם הויה, הוי הכל ברכה אחת.

וחנה לפמשנ"ת דבמקדש גם קריאת שם אדנות יש בו קיום של קריאת שם הויה יובנו דברי הגמ'

בסוטה שמביא מקרא ד-ויברכו שם כבודיך, והקשי' לעיל דהא כאן אנו מדברים בקריאת השם ככתבו, וגם דאין כאן ברכה להשם ית' כלל, שאין הכהנים מברכים להשי"ת כ"א לישראל. ואמנם הביאור הוא דמקרא ד-ויברכו ילפי' לדין דאין עונין אמן במקדש, וכמוש"ב דאסור לענות אמן משום דאין אנו מתייחסים אלא להשם, ואף דפסוק זה קאי גם כשקורין בשם אדנות – וכמו בתעניות, הא במקדש גם בזה יש קיום של קריאת שם הויה, וע"כ יש גם בזה אותו דין דאין עונין אמן רק ברוך שם. ולהכי מייתי' לפסוק זה בסוטה דמזה ילפי' דעונין ברוך שם ולא אמן, ואף דהיו יכולים לענות אמן בסוף הברכה, דהרי ברוך שם ענו מיד כששמעו השם כמסקנת התוס'. ואף דאין בברכת כהנים ברכה להשי"ת, אי"ז עיקר הדין כלל, רק עיקר דין הנלמד מפסוק ד-ויברכו וגו' הוא דבעי' לענות ברוך שם על כל הזכרת השם שבמקדש.

ויותר מזה, דהנה מבואר ביומא דף ל"ט דמשמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם, ובתוס' סוטה ל"ח נדחקו בזה דהא מקרא דרשי' דחייבין לברך בשם ועיי"ש מש"כ, ועכ"פ לפי

כבודיך" כתיב דהוא שם הכבוד, היינו שם המפורש וכן"ל, ואיך ילפי' מזה לשם אדנות, וע"כ דבמקדש גם כשאומרים שם אדנות יש בזה קיום של שם הויה ושפיר ילפי' מקרא דעונין ע"ז ברוך שם.

ולפי"ז א"ש דמייתי הגמ' בסוטה מקרא ד-ויברכו וגו' דיליף מיניה בתענית לענין קריאת השם בתעניות - דהוא אפי' בשם אדנות, דבברכת כהנים נמי חזי' דיש ענייה של ברוך שם גם בשם אדנות, כמו משמת שמעון הצדיק.

והנה בתוס' סוטה שם ד"ה וכ"כ למה וכו' הק' דאדרבה במקדש היו עונין בשכמל"ו וא"כ יש כאן הפסק גדול מ-אמן, ויהא גם במקדש ג' ברכות, ות"י דשמא לא היו עונין ברוך שם בסוף הברכה, רק מיד ששמעו השם הנכבד והנורא ענו ברוך שם, ובגמר ברכה לא היה הפסק. ולכאור' דבריהם תמוהים, חדא דמאי מספק"ל אם היו עונים ברוך שם מיד או לא, פשיטא דכשיש קריאת השם ככתבו זה מחייב ענייה מיד, דהא ענייה על השם הוא, ולא על הברכה, וא"כ מאיזה טעם ימתינו עד סוף הברכה. ועוד דכיון דבאמת ענו ברוך שם מיד, למה לא היו

פשוטו כיון שאז אמרו השם בכינורו שוב הדר דינא דעונין אמן, וגם דהוי ג' ברכות כמו בגבולין. אולם ברמב"ם הביא ג"כ דמשמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם, ומ"מ לא הזכיר שיענו אז אמן, ושיעשה אז לשלש ברכות, ופשוט דאינו כן - וקשה דהא אין כאן שם המפורש ולמה עונין ברוך שם. וביותר צ"ע דהא מקרא דרשי' לכל אלו הדינים, דבעי' שם, ושצריכים לברך מעומד וכו', והנה לו יצויר שא"א לכהן לברך מעומד, ודאי שיהא הדין דלא יברך, דהא דבר זה מעכב, ואם א"א, א"א, וא"כ משמת שמעון הצדיק אם אי אפשר שוב לברך בשם המיוחד א"כ לא יברכו כלל, אבל איך יתכן לברך בשם אדנות דאי"ז כצורתו. והמוכרח בזה כנ"ל, דבמקדש אף שם אדנות יש לו קיום של הזכרת שם הויה, ולכן אף דיש חיוב לברך בשם המפורש ממש, כשא"א לעשות כן עדיין הו"ל הברכה כתיקנו וכצורתו גם בשם אדנות, ואי"ז כמברך בישיבה. וכן דעדיין יש ענייה של ברוך שם, ואין עונין אמן, והוי שפיר ג' ברכות. ובאמת דבר זה מוכרח משי' הראשונים דבתעניות לא היו אומרים השם ככתבו, ואעפ"כ דרשי' מקרא ד-ויברכו שם כבודיך דעונין ברוך שם, והא "שם

יכולים שוב לענות אמן בסוף הברכה, דהא כל הטעם דאין עונין אמן במקדש לכא' הוא רק משום דבמקום אמן היו עונים ברוך שם, אבל אם יש רווח לשניהם למה לא יענו אמן. וצ"ל דאף דהענייה הוא על השם, שמברכין את השם באמירת בשכמל"ו, מ"מ גם שאר הברכה משתייכת אל השם ונחשב כמהשך ממנו, ולהכי ס"ד שימתינו מלענות עד שסיימו הכהנים וישמרך או ויחוניך וכן שלום, ובמסקנא ס"ל להתוס' שהיו עונים מיד. ובאמת דבר זה מוכרח משי' הראשונים דס"ל דבכל תעניות ג"כ מזכירין השם ככתבו ואעפ"כ מבואר להדיא בגמ' שלא היו עונים אמן עד חתימת הברכה, וע"כ דהוא נמי מישך שייכא להזכרת השם שלפניו, ושפיר שייך להמתין בענייתם עד גמר הברכה.

ובזה נבא לדברי הגמ' ברכות שהבאנו לעיל, דכל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם ועד העולם, ובגמ' מפרש ע"ז כל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש, ומניין שאין עונין אמן במקדש שנאמר קומו ברכו את השם אלוקיכם מן העולם עד העולם וגו' כדמייתי בתענית וסוטה, והוא פליאה נשגבה, דמה ענין כ"ז

למאי דאמרי' דחותמי ברכות היו מאריכין בחתימה לומר ברוך השם אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם, דזהו דין בפ"ע דדרשי' נמי במס' תענית מדכתיב קומו ברכו את השם אלוקיכם מן העולם ועד העולם, ואי"ז שייך לדין אין עונין אמן במקדש. והנר' בזה לאור האמור, דדין אין עונין אמן במקדש הוא משום דכשמזכירין השם אין שוב מה לענות כ"א לברך שם כבודו, והנה כל זה כשאומרים שם הויה ככתבו, אבל כשאומרים בכניויו אף דיש בזה קיום של קריאתו ככתבו, מ"מ הרי לא הזכירו ממש, ולכן חייבו להוסיף על השם ולומר ברוך השם מן העולם ועד העולם, כאילו להשלים מה שלא נכלל בשם אדנות, ואז שייך לענות ברוך שם ע"ז. ונמצא דמדין אין עונין אמן במקדש דמזה חזי' שהשם שאומרים במקדש צריך להיות שם שמחייב ענייה של ברוך שם, מכח זה הוא דתקנו שחותמי ברכות שבמקדש יאריכו בחתימת הברכה, וחדא ענינא הוא, ובזה ניחא דברי הגמ' ודו"ק.

והנה עד הנה ביארנו ב' מדריגות בזה, חדא כשמזכירין השם ככתבו ממש, הוא גמרא דיומא, וב' כשמזכירין בכניויו במקדש, והוא גמרא דתענית,

ומצינו עוד דרגה ברש"י ברכות דף כא, א ד"ה כי שם השם אקרא, שפי' שם וז"ל "כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן, כי שם השם אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלוקינו באמן, הכי מפרשי לה במס' יומא" עכ"ל. והמציין ציין להגמ' הנ"ל בדף ל"ז. והנה עיקר הדרשה מבוארת בספרי שם, אבל מה שהביא רש"י מקור לזה מגמ' דיומא הוא מרפסן איגרי, דשם איירי בקריאת השם ככתבו וענייה דברוך שם. וצ"ל דכונת רש"י הוא רק דמשם חזי' שיש דין ענייה על הזכרת השם, ומדמה רש"י לזה הזכרת השם בברכה בגבולין, אף דאין זה שם הוייה, ולא קיום של שם הוייה. והענין בזה הוא כמבואר ברמב"ם ריש הל' ברכות לענין ברכות שבח והודאה, שאינם כברכות הנהנין וברכות המצות, שההנאה או

המצוה מחייב הברכה, דבאמת אין הרעמים והברק ושאר הדברים מחייבים ברכה כלל, רק עיקר יסוד הברכה הוא שרצו חכמים שיהא שם שמים שגורה בפי האדם למען היות דבר זה לו למזכרת להיות לבו דבוק תמיד במחשבת השי"ת, ורק דלהזכיר השם לבד הוי הזכרת ש"ש לבטלה, וצריך להיות ברכה שיתייחס אליו השם בנוסח הברכה, וע"ז יסדו לנו ברכות רבות, ועד"ז מבאר רש"י דעניית אמן על הברכה הוא כדוגמא לעניית ברוך שם על שם הוייה, דגם בברכה שבגבולין ביסודו העיקר הוא הזכרת השם. ואולם שם הוייה הכולל את הכל, עומד הוא לעצמו וכמו שכה"ג מזכיר אותו כשאומר להשם חטאת, אף שאין כאן נוסח ברכה כלל, דבשם הנכבד והנורא הכל נכלל והכל אמור, וכמשנ"ת בעה"ת.



סימן ה"

שתי תשובות בענין חמץ שעבר עליו הפסח

הג"ר ברוך הירשפלד שליט"א, מרא דאתרא דק"ק אהבת ישראל,
וראש כולל עטרת חיים ברוך, בקליבלאנד

והכפ שנבלעו בהם חמץ, ג"כ נאסרו. ולגבי הבשר וקדירת הבשר, בשעה שתחב הכפ בקדירת הבשר היה ס' נגד כל הכפ, ולכן הקדירה בודאי מותרת, וגם הבשר בודאי מותר אז. אך דא עקא שהיה דולה הבשר בהאי כפ להעבירו לכלים אחרים, וכל חתיכה בשעה שהיא נפרדת משאר הבשר שבקדירה, כבר אין בה כדי לבטל הכפ בששים, ולכן לכאור' כל הבשר נאסר עי"ז. וכן לכאורה הכלים שניתנו לתוכם הבשר נאסרו, כיון שיש אומרים שדנין הכפ ככלי ראשון, ולכן הרוטב הוא עירוי כלי ראשון ומבליע כדי קליפה, ומה גם דהבשר הוא דבר גוש, וא"כ לכאורה נאסרו כל הכלים שניתנו בשר החם לתוכם.

אולם כל הנ"ל הוא רק לפום ריהטא, כי כאשר נדייק היטב בדינים אלו

א. שאלה: יש חנות ששייך ליהודי שאינו שומר תורה ומצוות, והם עושין איזה מכירת חמץ קודם הפסח, אולם הם עושין סחורה כרגיל בפסח עם חמץ, ולדעת המהר"ם שי"ק (או"ח סי' ר"ה) אינו מועיל כלל, דכיון שעושין סחורה עם החמץ ע"כ אין בדעתם באמת למכור. ויהודי אחד בהעלם דבר מכל הענין, קנה שם חמץ שני ימים אחר הפסח, ובישל החמץ בקדירה, ובכפ שהגיס בה את החמץ הגיס קדרה של בשר שהיה מבשל בצדו, ואח"כ העביר הבשר לכלים אחרים, וכל הכלים הודחו בכיור. מה דינם של הבשר והכלים?

תשובה: הנה החמץ עצמו בודאי הוה ככל חמץ שעבר עליו הפסח ואין לסמוך על המתירין שאומרים שגם בכה"ג המכירה מהני, ולכן הקדירה

א. נכתב ע"י הרה"ג ר' עקיבא אליהו דוורקין שליט"א, ראש חבורת חושן משפט שע"י ישיבת טעלז, ונבדק ע"י הרב שליט"א.

להחזו"א יש להקל בכאן כי הוא סובר (שם באות כ"ד) כהני פוסקים דכשנתערב לאחר הפסח די ברוב לבטלו. וכן נוכל לצרף לזה הדעות דמכירת חמץ בכה"ג מועיל. וכן אולי י"ל דאע"פ שקנה החמץ רק יומיים אחר הפסח, הוה קצת ספק שמא הוא מסחורה שהובא להחנות אחר פסח ולא עבר עליו הפסח, ולכן מכל הני צדדים נוכל שפיר להקל על הבשר וכלי הבשר והכיוור.

ב. שאלה: אדם אחד נסע באירון

שבוע קודם הפסח והיה

לו חמץ במזוודה שלו, וכשהגיע לשדה התעופה התברר שאבדו מזוודה שלו, ולא מצאו אותה עד אחר הפסח, ונמצא לכאורה דהחמץ היה שלו בפסח דאין המכירה חל על חמץ זה כיון שאינו ברשותו, וא"כ מה דינו אחר הפסח, דחמץ אפילו אם ביטלו אסור מדרבנן.

תשובה: באמת בכה"ג נחשב שפיר

ברשותו, כי מכיון שחברת

הטיסה עורך חיפוש כדי למצוא המזוודה שנאבדה, אע"פ שעכשיו אין יכולים לברר מקומה אמנם הם שומרים עליה שתוחזר לבעליו, ולכן שפיר נקרא ברשותו ע"י שהוא ברשות שומרו. ואע"פ שפרשת שומרים לא נאמרה

נמצא שיש צדדים להתירם, דהנה המחבר (סי' תמ"ז סע' י"א) כתב שחמץ שעבר עליו הפסח ונתערב לאחר הפסח בטל רק בששים. אמנם המ"ב (שם ס"ק ק"ה) כתב שהשו"ע קאי בדעת הטור, אבל כמה פוסקים חולקין על זה וס"ל דכשנתערב לאחר הפסח בין במינו בין שלא במינו, ברובא סגי, דלא קנסו לאסור בנתערב לאחר הפסח כשההיתר רבה עליו, וכתבו האחרונים דבמקום הפסד מרובה או שעת הדחק יש לסמוך להקל.

ואפי' לדעת השו"ע שצריך ששים, ברמ"א (שם) כתב דכשאין

ששים סגי ליה בהשלכת הנאת האיסור לים המלח. ולפי"ז אם רק ישליך כסף כשווי האי הנאה דטעם החמץ שנתערב בתוך הבשר, הכל יהא מותר. אבל אין זה פשוט, דאיכא פלוגתא רבה בין הפוסקים אם ע"י השלכת הנאת האיסור לים המלח הדבר מותר רק בהנאה או אף באכילה, ונחלקו בזה המ"ב והחזו"א, דלדעת המ"ב (שם ס"ק ק"ו) מותר אף באכילה, אבל לדעת החזו"א (או"ח סי' קי"ט אות כ"ג) מותר רק בהנאה. ונמצא דלדעת החזו"א לא הרווחנו בזה בנידון דידן משום שאנו נדין על איסור אכילה. אבל באמת גם

בעכו"ם מדכתיב כי יתן איש אל רעהו יב), זהו רק לגבי חיובי אחריות מכח
(עיי' חו"מ סי' ש"א סעי' ט, בסמ"ע ס"ק הפרשה, אבל שמור מיהא הוי.

