



חוברת ייח
תשס"ב

חוּבָרֶת זוּ מִזְקָדֶשׁ לְזֹכֶר נִשְׁמַת
הַרְבָּנִית אֱלֹה סָולְבוּצִ'יק ע"ה

אֲשֶׁת רַבָּנוּ

מִרְן הַגָּאוֹן ר' אַהֲרֹן שְׁלִיט"א

בְּנֵתָה בֵּיתָה בְּתֻבָּנוֹת וּבְחַסֵּד

נִפְטָרָה ה' אָב תְּשִׁס"א

לְזֹכֶר נִשְׁמַת

רְבִי יְוָנָתָן בְּנֵי מִינָן שְׂטִיבִינְמַץ ז"ל

שְׁדַקְדַּק בְּמִקְרָא וּבְמִצּוֹת

נִפְטָר ז' אַלּוֹל תְּשִׁס"ס



ירצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החזרדיות באמריקה

רב צבי שכתר – הרב מנחם דוב גnek

עורכים

חוברת יה נוא יאך תשרי תשס"ב

תוכן העניינים

מפני השמעה מרביינו הגר"ץ הלוי סולובייצ'יק זללה"ה:

- ה בענין קצירת העומר ואיסור חרש
- יא בענין מצה עשרה
- טו נתינת בכור לכהן
- יז בענין מוקף
- כ הפרשת תלה ביום טוב
- כא קדושת הארץ וקדושת המקדש
- כד ביטול בששים בתערובת מין בשאיינו מינו

All Rights Reserved
Copyright 2001

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

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

מפני השםועה מרבניו הגרייד הלו סולובייצ'יק זללה"ה

בעניין קצירת העומר וऐסור חדש

א. דין חמשת המינים באיסור חדש

תנן בהלכה (פרק א', משנה א'), חמשה דברים חיבין במלחה, החיטים והשעורים והכוכמים ושבות שועל ושיפון ... ואסורין בחדרש מלפני העומר, ומליקזר לפניהם הפסח, ואסורין להשירשו לפניהם העומר, העומר מתירין, ואסורין עד שיבא העומר הבא. ועיין במנחות (ע:) ואסורין בחדרש לפניהם העומר מנא הני מיili, אמר ריש לקיש, אתיא לחם לחם מצחה. ופירש רשי"ד (ד"ה לחם לחם), לחם קלוי וכרכמל, מה מצחה חמשת המינים ולא אורז ודוחן, אף חדש נמי חמשת המינים ותו לא. ועיין התוספות ("ה אתיא) דהקשה לפירשו, אדם בן הוה ליה למידק כדדיק לעלי הני אין אורז ודוחן לא וכו'. ופירשו התוספות דאייצטריך לרבות חמשת המינים דלא תימא שעוריין דמייתי עומר מיניה. ובבאיור עניין זה, נראה דיש להזכיר בגדר איסור חדש. דיש לומר חדש בעצמותו הווי איסור, ועל ידי קרבן העומר, הותר האיסור. ואי נמי יש לומר דאיןנו איסור בפני עצמו, אלא דהאיסור בחדרש הווי הא-הקרבה של העומר. והכי נמי יש להזכיר באיסור טבל, אי הווי איסור בפני עצמו, או דהאיסור הויא הא-הפרשה של תרומות ומעשרות. ובפשתות נראה מצד הראשון, חדש הווי איסור בפני עצמו, והעומר הווי מתיר. ולפי זה נראה לפרש לפי תוספות דההוויא של הגمرا היה שכל חמשת המינים היו בכלל האיסור, אך אין העומר מתיר אלא את השעורים, דמייתי עומר מיניה. וחידש של שאר המינים היו איסורים לעולם, קמ"ל שהמתיר של העומר מצורף לכל המינים.

ולפי הניל' נראה להבין את המשך הגمرا, ולקיים לפני הפסח, מנת הני מיili, אמר ר' יוחנן אתיא ראשית ראשית מחלה. ולכארה צרייך עיון אםאי אייצטריך קרא מיוחד לאיסור קצירה. אך נראה בגדר האיסור של קצירת חדש לפני העומר אינו כაכילת חדש, דהוイ איסור בפני עצמו, אלא דהיא

טעם כעיקר	כח
ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין	ל
כל קבוע כמחצה על מחצה דמי	לב
מלח היר הוא כרותח	לג
הערות על מסכת סוטה פרק אלו נאמרין	לה
בעניין שהחינו על קראת המגילה ביום	נז
פריוון וחילול מעשר שני וכרכם רבבי	נט

בירורי הלכה

בעניין בשר בחלב שבישלו בחמי טבריא	סה
הרבי יצחק קוליץ	עה
בדין האוכל מיני מתיקה קודם סעודת הנישואין	ע
הרבי ניסן אלפרט זצ"ל	פב
ऐסורי אכילה והנהאה שלא כדרך	פב
הרבי שלמה הלי וואחרמאן	פב
כשורותו של הפסיון	דר. אריה גריינשטיין שי"ב
הרבי אריה צבי זיבוטנסקי שי"ב	פז

דקירה העומר מתייר, והיינו לפי שיטתו. (ועיין בלחם משנה שכח לישב את דברי הרמב"ם עם הגמרא הנ"ל). ועיין בכ"מ שתמה על הרמב"ם מהגמרא, דמסקין דההבא מתייר אף את האיסור קצירה. ולפי זה, ע"כ קצירה הוא איסור בפנ"ע (לכ"מ).²

ג. המתיר של קצירה והבאה

איתא בהמשך הגמ' במנחות (ע): מי קודם לעומר [פירש רשי], ר' יונה אמר קודם קצירת העומר (ופירש רשי) אבל לאחר קצירת העומר שרי לאכול חדש בהאר המזרחה. והקשה הגמרא Adams בן לערבינהו וליתניינהו, אסורין (לאכול) בחודש לפני העומר, והתוספות פירושו בענין אחר], ר' יונה אמר קודם קצירת העומר (ופירש רשי, לפני העומר). ופירש רשי דההמננה מקצירת העומר (דמתיר קצירה) ועד האיר המזרחה (דמתיר אכילה לר"י) לא חשב ממשום דזמנין דנקצר סמוך לעלות השחר. ומכח קושיה זו, דחו סברת ר' יונה. ולכאורה צריך עיון בהבנת קושיה זו, דשפир יש לומר דס"ל לר' יונה דחוק המתנה חשיבה. ונראה לפרש, דקצירה هو מצוה בפני עצמה שאינה קשורה למצות הבאת העומר. ולכאורה זה מוכח בדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' תמירים ומוספים הל' ו' – ז') ווז"ל מצותו להקצר בלילהليل ששה עשר בין בחול בין בשבת. וכל הלילה כשר לקצירת העומר, ואם קצרוו ביום כשר. ותמה עליו הלחם משנה, דמכואר בגמרא (מנחות ע"ב) דaina דוחה שבת אלא לאדם קצירה ביום פסול, אבל למאן דאם דלאחר העומר לא שייך האיסור, שכבר בא העומר מראשית. ולכאורה בזה נחקרו ר' יונה ור' יוסי, דס"ל לר' יונה (מנחות ע): אסור לקצור קודם קצירת העומר, ולר' יוסי אסור לקצור קודם הבאת העומר. ולר' יוסי, על ברוח האיסור קצירה هو איסור בפני עצמו שהותר על ידי הבאה, Dai הילכה בקצירת העומר שהיא מראשית קצירכם, מה עינן הבאת העומר. ולר' יונה יש לומר דaina אסורה אלא מדריני קצירת העומר, שהיא מראשית קצירכם. ופסק הרמב"ם (פ"ז מהל' תמירים ומוספים הי"ג) דתלו בקצירת העומר, ואם כן יש להסתפק בזזה.¹

עוד נראה לבאר דקיים מצות קצירת העומר הוא קיום בהבאת העומר, דהיינו התחלת הבאה. ולפי זה יש לישב את סתרת ב' הפסוקים

² ועיין ברמב"ם (פ"ז מהל' תומ', הל' כ"א) ווז"ל הקוצר קודם קצירת העומר אינו לוכה וחקציר כשר. ולכאורה צ"ע ומהיכי תיתי שנאסר הקציר. ולפי הנ"ל אויל י"ל דאם נאסר הקציר לא יהיה חסיב קצירכם (כך"ל במנחות ע"א דקוצרין מפני הנטיעות ומפני ביטול בהמ"ד) וудין העומר נקרא ראשית. וצ"ע. ועיין בשאג"א (וחדרשות, דיני חรส, סי' ט') שכח שיש לאיסור מדין לא תאכל כל תועבה.

הלכה בקרבן העומר, שייה רашית קצירכם (עיין בזה להלן, אות ב'). ולפי זה נמצא דהעומר הו"א דרך שעורים כלל באיסור, דאייתי עומר מיניה. וקמ"ל הגזירות הכתוב שעילידי קצירת חיטין של תבואה חדשה עובר על הדין של ראשית קצירכם בנוגע לשעורים. ולפי המהלך של רשי' צ"ל דהוה אמיןא דשייך האיסור קצירה לשאר המינים, אף על פי דאיסור אכילת חדש הווי דוקא בה' המינים. ולכאורה היינו משום דין האיסור קצירה שייך לאיסור אכילה בכלל, ודוחוק.

ב. בוגדר איסור קצירה לפני העומר

הנה, יש להסתפק עוד בהא שכתבנו לדzon בוגדר איסור קצירה לפני העומר, אי הו אסור מחמת קיומן מצות העומר שיהו מראשית קצירכם, ואם קצר קודם לעומר חסר בקיום העומר צריך שיהו מראשית קצירכם, או דהו איסור קצירה בפני עצמה, דעתם מעשה הקצירה אסורה. ועיין במנחות (מנחות עא). קוצרין בית השלחין שבעמוקים. ועיין שם בגמרא, דרשו דמקרים שאתה מביא אי אתה קוצר, וממקרים שאתה מביא אתה קוצר. והכי פסק הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הי"ג) בית השלחין שבעמוקים, הוואיל ואינו ראוי להביא ממנו, קוצרין אותו לפני העומר. ולכאורה מבואר מהו דהאיסור היא החיוב קרבן.

יעוד יש לדzon, דלפי ה策 השני, אין העומר מתייר את האיסור, אלא דלאחר העומר לא שייך האיסור, שכבר בא העומר מראשית. ולכאורה בזה נחקרו ר' יונה ור' יוסי, דס"ל לר' יונה (מנחות ע): אסור לקצור קודם קצירת העומר, ולר' יוסי אסור לקצור קודם הבאת העומר. ולר' יוסי, על ברוח האיסור קצירה הוא איסור בפני עצמו שהותר על ידי הבאה, Dai הילכה בקצירת העומר שהיא מראשית קצירכם, מה עינן הבאת העומר. ולר' יונה יש לומר דaina אסורה אלא מדריני קצירת העומר, שהיא מראשית קצירכם. ופסק הרמב"ם (פ"ז מהל' תמירים ומוספים הי"ג) דתלו בקצירת העומר, ואם כן יש להסתפק בזזה.

ונראה שיש להביא עוד ראייה דס"ל להרמב"ם דaina איסור בפני עצמו אלא תנאי בקרבן. והיינו משום דהביא את איסור אכילת חדש בהלכות מאכילת אסורת, ולא הזכיר את איסור הקצירה עמו, אלא הזכיר בהלכות תמירים ומוספים, ביחס עם דיני הקרבן. ומשמע דס"ל דaina איסור בפני עצמו, אלא דין בקצירת העומר. וגם פסק הרמב"ם (פ"ז מהל' תומ' הי"ג)

¹ ולכאורה אייא נ"מ בזה בזה"ג, Dai הוי חלק מדריני הקרבן, הרי לא שייך בזה"ג. אבל אי הוי איסור בפנ"ע, או שייך אף בזה"ג, כאיסור אכילת חדש. (רכ"ש)

הרמב"ס כרבי יונה (פ"י מהל' מאכלות אסורות ה"ד).
ה. גדר עד עצם היום תוהה.

איתא במנחות (סח). רב ושמו דאמרי תרויהו, בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר, בזמן שאין בית המקדש קיים האיר המזרחה מתיר. ופירש רשי"ז דהאר המזרחה היא הנץ החמה של ט"ז, אבל לילו אסור. ובמהשך הגמרא, ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו, אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרחה מתיר. ולבאורה יש לחזור בהא דיום ט"ז מתיר, اي הווי משום דהאר המזרחה מתיר, או דעתםתו של היום הווי המתיר בתורת יום. ואם נניח דמתיר משום דראוי להקרבה, צריך עיין אם אי בעין מהותן עד הנץ החמה, שהרי היום לעניין קרבנות מתחילה משהאר המזרחה. ולכאורה ס"ל לרשי"ז (ברעת רב ושמו דאמרי) דעתםתו של יום מתיר, והו כי כמו כל דיןיהם של יום, שכתחילה מהתנים עד הנץ החמה מתורה חומרא. אך לר' יוחנן ולריש לקיש, דס"ל ואיפלו בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרחה מתיר, נראה דמסתבר לו מר דס"ל דהיום מתיר משום שרואיה להקרבת העומר. והכי משמע בירושלמי (חללה, פ"א, ה"א, דף ג.) דאמר רב הילא טעמא דרי' יוחנן עד עצם היום הזה, מלמד שהיום מתיר, יכול איפלו בשעת הקרבן, ת"ל עד הביאכם את קרבן אלקיכם, יכול הבאה ממש, ת"ל עד עצם היום הזה, הא כיצד טול מבנותים זמן הבאה. כלומר, צריכים להמתין עד הזמן שבו יוכולים להקריב את התמיד, וצ"ע.

ג. גדר עד הביאכם את הקרבן

איתא ב מהשך הגמרא, ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרחה מתיר, והכתיב עד הביאכם, למצوها, ע"ב. ופירש רשי"ז, מצوها להמתין עד שיקרב העומר, אבל בלאו לא עבר. ולכאורה יש לחזור בכוונה הגמרא, אם ר"ל דמגדר קיומע עשה העומר נמי הווי חלק של המתיר, או ר"ל דבאמת אין העומר חלק מן המתיר בכלל, אלא דאיכא קיומע מצואה בפני עצמו שלא לאוכל חדש לפני העומר. ועיין בתוספות (מנחות ה: ד"ה האיר המזרחה מתיר) שכתבו, וא"ת נהי מתיר הלאו, עשה מיהא אייכא כדמוכחה לקמן (סח)... לפיך נראה דאינו אלא מצואה מן המובחר בעלמא ואיפלו עשה לייכא, עכ"ל. ולכאורה יש לבאר בשקלא וטריא של התוספות, דבזהות אמינה ס"ל דבעינן עומר למצואה בתורת מתיר, ובמסקנא אינו בתורת מתיר אלא למצואה מן המובחר בקיום מצות העומר. ונראה לומר דלפי ההור"א שלתוספות, דלר' יוחנן וריש לקיש הבאת העומר הווי מתיר (מדין העשה ועד הביאכם), ועצם היום הווי המתיר לאו, על כרחך צ"ל דהיוים מתיר מדין יום הבאת העומר. והיינו משום שאין הימים והבאה יוכולים

במספרת העומר. רכתיב מיום הביאכם תשפרו וכו', וכ כתיב נמי מהחל חרמש הב' משמע שטופרים מקצרה. ונראה דהינו הר' דאף קצירת העומר, ומפסיק תחילת הבאה. ועוד נראה דלהכי קי"ל דאף למאן דאם דקצירת העומר מתיר בעין להאר המזרחה, דבעין זמן הרואי למגרם הבאה. ולמאן דאם דהבאת העומר מתיר, ס"ל שהמתיר אי אפשר להיות בתורת קצירה, אלא בתורת הבאה ממש.

ג. מצות ספירת העומר

הנה נחלקו הראשונים אם אפשר לספור נמי ביום. ועיין בתוספות (מנחות ס. ד"ה זכר) שכתבו דעתמא דהבה"ג דיכול לספור ביום דיא משום שגמ קצירת העומר בשורה ביום. ולכאורה זה קשה להבין לפי דברינו הנ"ל, דאף אם קצירה ביום כשר, מכל מקום לא קיים מצות קצירה.³

ואם מניחים דספרת העומר הווי כנגד מצות קצירה, אין קיימ את המצווה ואף דבאמת ס"ל להבה"ג מצות ספרת העומר הווי כנגד הבאת העומר נמי, דהו ביום. ומציין נמי בפסוקים דאייכא תרתי, דבפרשת אמרות כתיב וספרותם לכט ... מיום הביאכם וכו', ובפרשת ראה כתיב שבעה שבתות מספור לך מהחל חרמש בקמה. ומכל מקום, قولיע עלמא סברוי דלכתחילה יספר בלילה, דאו חשיב תמיימות.

ד. השרהה לפני העומר

איתא ב מהשך הגמרא הנ"ל (מנחות, ע): אלא אי אמר אסיפה איתמר, אם השratio קודם לעומר מתירן, מי קודם לעומר, רב יונה אמר קודם הבאת העומר, רב יוסי בר זבדא אומר קודם קצירת העומר, עכ"ל. וידין זה, שככל שהratio לפני העומר הותר על ידי קצירת הווי גזירת הכתוב דעיקר הדין הויא דאין העומר מתיר אלא את התבואה הקיימת בשעת ההיתר, ולפני הבאת שליש לייכא שם התבואה כלל. אך חידשה התורה מרכטיב אשר תזרע בשדה (מנחות, עא). דאף כל מה שעמיד לצומה מהשרהה זו נכלל בהחיתר. אך אם כן לכאהratio צריך עיין בשיטת רב יוסי, שהרי הבאת העומר הווי המתיר לחדר, ומה איבפת לנו אם השratio קודם הקצירה או לא. ונראה לבאר דלכולי עלמא, קצירת העומר הווי קיומם בחובות הימים. אך שיטת ר' יוסי היא דהו גם חלק של המתיר, ורק נגמר המתיר בהבאת העומר. ומילא, אם לא השratio בשעת קצירה, מילא חסר בחלק המתיר. ולר' יונה, אין קצירה בכלל המתיר, אלא דין בחובות הימים בלבד. ופסק

³ עיין בזה בעונג י"ט סי' מ"ג ד"ה ונו"ל (סג-ב, סדרה בהג"ה)

מפני השמוועה מרבניו הגרי"ד הלוי טולובייצ'יק זצלה"ה

ת. ספיקא דיומא במצות ספירת העומר

ולפי הניל נראה ליישת את קושיות הבעל המאור, שהקשה אמא אין אלו סופרים ב' ימים בספירת העומר בתורת ספיקא דיומא. ויש לומר דספרת העומר תלויה במתיר של יום ט"ז, וגם לנו נינה מתיר מתרת קדושת יום, אלא בתורת יום, יש לומר שלא חישין לספקא דיומא. דיליכא דין ספיקא דיומא אלא בדברים התלויים בקדושת הימים, וככ"ל. אך הרוב מקוונא זצ"ל חרץ בענין אחר,⁶

ואמר דאי אפשר לספור מספק, דספרת העומר אינו מצות דיבור בכללו, ובענין ידיעת ברורה וספרה מתרת וודאי. וקשה לדבריו, דיויצה דעתם לא קיימו אבותינו את מצות ספירת העומר בזמן שבאמת היה להם ספיקא דיומא.⁷

בענין מצחה עשרה

עין בחוכרת מסורה (ח"ק ח', עמוד כ-כא), בענין מצחה עשרה) דמברואר שם הרבה מדברים הללו, וגם הוספה לכך כמו דבריהם לשם להשלים את העניין.

א. חلط ואשיא

איתא בפסחים (לו): לחם עוני, פרט לחלוות ואשייא. והקשר התוספות (ד"ה פרט) דומוכת מכאן דחולות הווי לחם אלא דאיינו לחם עוני, והוי בגמרא לקמן (לו). פטרינן להה מהלה, וע"כ משום שאין לחם בכלל. ותירצ'ו התוספות דהtram מיררי בבלילה רכה, והכא מיררי בבלילה עבה, וכן אין בו אלא משום מצחה עשרה. והנה, עין בפסחים (מא) דאיתא, צלעו' ואחר כך בשלו' (לקרben פסח) חייב לפי' וב' יוטי' דאמר יוצאי ברכיק השורי אבל לא במboseל. ופירש רשי"ד דלאו לחם קרינא בהה, וause' שכך נאה בתנור, הוזיל וחזר ובישלו', ביטלו' מתרת לחם. וכתבו התוספות (שם ד"ה אבל) שלפי רשי"ד, על ברוח מיררי בבלילה רכה, בבלילה עבה לא נפיק מתרת לחם. אך פירושו התוספות דמיררי בבלילה עבה, ופסולה משום מצחה עשרה. ומברואר דס"ל לתוספות שיכולה המצחה להעשות עשרה אפילו לאחר

⁶ הכי שמע רבינו ממננו, וכן נמצאו בספרו דבר אברהם (ח"א, סי' ל"ד).

⁷ עין בחוכרת אור המורה (כרך מ"ח, חוברת א') במאמר הרב צבי שchter, "קונטרס בענין ספירת העומר" בענין ספיקא דיומא בספרה"ע שכטב דברים אלו בשם רבינו ורחביך בדברים.

לצרף למתריר אחד אלא אם מדובר ביום מתורת יום הבאת העומר. אבל עצם היום מתורת יום אינו יכול לצרף עם ההבאת להיות מתיר אחד.

ז. ספיקא דיומא במתיר לחדר

איתא בהמשך הגمرا (מנחות סח): רב פפא ור' הונא בריה דר' יהושעacci חדש באורתא דשיטסר, נהגי שבסר, קסביר חדש בחוצה לארען דרבנן, ולספקא לא חישין. ורבנן דברי רב אש' אכלו בצפרא דשבסר, קסביר חדש בחוצה לא רצין דאוריתא ורבנן יוחנן בן זכאי מרבנן קאמר, וכי תקון ליום הנף לספקא לא תקין. וצריך עיון בסוגיה זו, דמאי נפקא מינה אי אסור מדוריתא או מרבנן, הרי לעולם חישין לספקא דיומא אפילו באיסורי דרבנן. ולא כארה צריך לומרadam אסור חדש בחוץ לא רצין איינו אלא דרבנן, גדר התקנה לא הייתה שקדושת היום הוא המתיר, אלא דיום ט"ז הווי המתיר, בתורת יום. ולא שיק דינה לספקא דיומא אלא לדינים התלויים בקדושת היום.⁸

וממילא, כיוון מצחה תלוייה בקדושת היום, לא מחמירין לספקא דיומא, ואמרין ספיקא דרבנן לקולא. ולפי זה יש לפרש את סברת רבינה, דאמר (שם) אמרה לי אם אכון לא הויה אכיל חדש אלא באורתא דשבסר נהגי תמניסר, דסביר לה כר' יהודה, וחיש לספקא, עכ"ל. והיינו, אמר ר' יהודה מן התורה אסור כל יום ט"ז, דכתיב עד עצם היום הזה, עד עיצומו של יום. ויש לפרש דעתו של יומן היינו קדושת היום, וממילא יש לחושש למנהג אבותיכם בידיכם, ולהת媚ר לספקא דיומא.⁹

וסברת רבנן דברי רב אש' (הnil) היא דהמתר של האיר פני המורה הווי בתורת קדושת היום, ולכן מחמירין לספקא דיומא, ואין לאכול חדש עד צפרא דשבסר. אבל תקנת רבנן יוחנן בן זכאי היא שיום ט"ז הווי המתיר, ולא בתורת קדושת היום, ולכן לא תיקנו לספקא.

⁸ ועוד יש להזכיר ראייה נוספת מה שכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' קדוש החודש הי"ב), וכדי שלא לחלק במצוות התקינו חכמים שכל מקום שאין שלווי תשרי מגיעין שם עושין שני ימים אפילו יומם טוב של עצרת. ומברואר דע"ג דיליכא ספיקא דיומא בשכבות תיקנו ב' ימים כדי שלא תחוליק במצוות. ולכך רוחה צ"ע, שהרי ספיקא דיומא אינה הלכה ביום טוב, אלא דין ספק לכל הדינים התלויים בזמנן. אלא על כרחך מוכחה כדורי רבניו דספקא דיומא هوיל הלכה בקדושת היום. ועוד יש להעיר, דלפי רבינו יש לישב את קושיות הראשונים אמאי לא תיקנו ספיקא דיומא בחנוכה (mobא בעתרת זקנים בריש הלכות חנוכה, ועין בזה במנחת חנוך מצוה ש"א), שהרי אין לה קדושת היום, ולא שיק בה מנהג אבותינו בירינו. (רמ"ג)

⁹ ככלומר, אפילו יס"ל חדש בחוץ לארץ הי מרבנן יש להחמיר לספקא דיומא. אך עין ברושי (ד"ה וסביר) שכטב דס"ל נמי חדש בחוץ לווי דאוריתא. (הערוך).

MPI HOSHMOA MARBENO HORAYITZ HLOI SOLOVIITSIK ZELAHAT

ומפקעת את השם לחם, ולכן שיקר דוקא לאמר שנקבע השם לחם.

ג. חלות תודה ורקיי נזיר

ולכארה יש להביא ראייה דס"ל להרמב"ם כהתוספות, דאף לאחר שגמור השם לחם יש לפолосו מדין עשרירות. והיינו מראיתא בגמרא (פסחים לט), יכול יוצא אדם ידי חוכתו בחלות תודה ורקיי נזיר ת"ל ושםורתם את המצוות, מצה המשתרמת לשם מצה וכור' ותיפוק ליה דוחה מצה עשרה וכור' והרי כתוב הרמב"ם (פי"ג מהלי' מעשה הקרבנות ה"ח) ויראה לי שאחר אפייה מושך אותם (הרקיי נזיר). ומשמע דקושית הגמורה ותיפוק ליה דוחה מצה עשרה קאי נמי על רקיי נזיר, אף על גב דעתך כי שם לחם קודם שנעשה עשרה⁹,

ועל כרחך כתוספות הנ"ל. וצריך עיון מזה להראב"ד, אמנם
בגמרא שיש לפолос מדין עשרירות לאחר שנגמר השם לחם.¹⁰

ונראה שיש לומר דבראמת ט"ל להראב"ד כתוספות, אלא דיש להבין את הראב"ד בעניין אחר. והיינו, דס"ל ולאחר שכבר נאה, שוב אין התבליין מצטרפין לחם, והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, והוא כתשי אכילות, ואין מצה עשרה.¹¹

כלומר, בזואים אם שותה אדם יין בשעת אכילת מצה אין המצאה נפסקת מדין מצה עשרה. וכמו כן אם שורה אדם פטו בגין לאחר האפייה איינו מצה עשרה, שהרי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. אך כל זה שיקר דוקא במצב של הדירות, אבל רקיי נזיר, שמצוותן להיות משוחחים בשמן, אי אפשר לומר דהאי לחודיה קאי, ועל כרחך השמן נעשה לגוף אחד אם הרקיקים, שהמצוותה של מנחה הצרף את השמן להרקיי נזיר, ולהכי נשחים כמצה עשרה.

⁹ עיין בשער המלך (פי"ג מהלי' חמץ ומצה ה"ח) שהקשה הici ודרן בזו. ועיין ברש"י (שם ד"ה ותיפוק ליה) שכותב, כיון דדריש עני הא לאו מצה ענייה דהא נילושה בשמן. ולכארה הבין דקושית הגמורה הייתה דוקא על חלות תודה, דnilusha בשמן.

¹⁰ ומදלא השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם הנ"ל, משמע דס"ל כותיה (העורן).

¹¹ וכעין זה כתב האבנוי נזיר ('ו"ד ח"ב ס"ג, אורח') בדעת הראב"ד קצת אחרת, דס"ל דיאינו מצטרף לחם אלא לפני אפייה. ובזה כתב לרפרש את דעת הרמב"ם דיאינו מצה עשרה אלא בגין משקים. דשאר המשקים אין מצטרפין לחם כמו שמצוינו לענין טומאה, וודם בלאו כיינה כשרה למצה, ומים וטל' כשריטים) וע"ש. ונראה דלפי המהלך הזה יש להலך בין מתובלות לכישול אחר האפייה, דאף על פי שי"ל דיאין התבליין מצטרפין לחם, ע"כ הבישול מצטרף (העורן).

שנגמרה השם לחם לגמרי. ולכארה מוכח הici בדברי התוספות הנ"ל גם כן, שכתבו דחלוט הוי מצה עשרה כיון שנתקבשלה לאחר הלישה, אע"ג שהיתה בלילה עבה וכבר נקבע השם לחם על ידי לישה בלבד. ולכארה דעת הרaab"ד אינה כן, שהשיג על שיטת הרמב"ם דיווצאין במקרה שnilusha במאי פירות, ווז"ל (פי"ז מהלי' חמץ ומצה ה"ח) ואע"ג דתנוסתא יוצאיין במקרה מתובלת בין שתבלה בקדירה בין שתבלה באילפס, היהיא שתבלה משנאפת. ונראה דסבירתו היא דלאחר שכבר נגמרה השם לחם, שוב אי אפשר להעשה עשרה¹².

ולכארה היינו משום דס"ל להראב"ד כהחולקים על ר"ת, דליך שום שם לחם עד לאחר האפייה, (וחולוט נתבשל לפני האפייה) וממילא אין שום ראייה בגמרא זו (פסחים מ"א) שיש לפוסול מדין עשרירות אף לאחר שגמר השם לחם.

ב. בגדר הפסול של מצה עשרה

והנה, כדי לחם עוני פרט למצה עשרה, יש לחזור אי הוי הילכה שטעם מצה עשרה הוי פסול בתורת טעם, או למצה עשרה הוי הפקעה בעצם החפツה של לחם הנאמרה בנוגע לחוב מצה. ונראה שיש להביא ראייה מהמשך דברי התוספות הנ"ל (פסחים לו: ד"ה פרט) דהוי הפקעה בעצם החפツה של לחם, שכותבו דמשמע דחולית הוי לחם עוני ... אך קשה דאמרין בהחולין, אע"ג דחלוטה מעיקרא, כיון דהדר ואפייה בתנור או באילפס לחם קרי' ביה ואדם יוציא ידי חוכתו בפסח. ואומר רבינו שם דהסתם מיררי בבליתו רכה, דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל, ואחר אפייתו הוא דחשיב לחם, וחשוב נמי לחם עוני כיון דבליתו רכה, עכ"ל. ומובואר דל"ת הפסול של מצה עשרה חלה רק בשעה שיש בבליתו עבה, ולא בשעה שבלייתו רכה, שאז אין חפツה של לחם. ומובואר להרי למצה עשרה הוי הילכה בעצם השם לחם, دائית הוי הפסול בטעם עשרירות שבו, מי נפקא ממנה בזה. ונראה דזה נמי הוי סברת הראב"ד הנ"ל, שלא חל הפסול של מצה עשרה לאחר שנגמר השם לחם, והיינו משום שעשרירות שבו, אך נפקא השם לחם הנזכר למצה, ואינו תלוי בטעם עשרירות שבו. אך נראה שבזה נחלהן, דלפי הראב"ד, עשרירות מונעת את השם לחם מלחול, ושיקר דוקא מקודם שנגמר השם לחם. אך לר"ת, עשרירות פוסלת את המצאה,

¹² וכן משמע בפירוש חדש (ס"י חנ"ה סק"ז) זו"ל דברי הראב"ד נראין אמת דאם תבלת כיון דבשעת עשרה עשרה ענייה, אף אם תבלת אחר כך לחם עוני קריין ביה. ונראה במשנה ברורה סימן תע"ה, ס"ק ד') שכותב שאין לטבול המצה במלח בלילה הסדר דנראה יותר ככלם עוני כשאינו טובול במלת.

ה. מצה עשרה בסוכות

נוהג הגר"ח שלא לאכול מצה עשרה בלבד ראשון של סוכות לכזית ראשונה. והיינו מושום דילפין ט"ז ט"ז מתח המצוות לחג הסוכות, כמוון דבעינן לחם עוני לפסח, הוא הדין לსוכות.¹⁴

ומנהוג ליטא היה לאכול חלה בדבש מראש השנה עד הווענה רבה, וاعפ"כ לא נוהג כן הגר"ח.¹⁵

נתינת בכור לכהן

א. טבת הנאה בנתינת בכור לכהן

תנן, ואלו ניתניין לכל כהן, החרמים והבכורות וכו'. ועיין בפירוש הרמב"ם שכותב בשם הירושלמי ברכות נתניין לאנשי משמר. וכן פסק בפ"א מהלכות בכורות. זאת אומרת שאין לשראל טובת הנאה בבכור ליתנו לאיזה כהן שירצה, אלא תמיד נתניין לכהני המשמר. ולכאורה יש להקשוט ממתניתין דמסכת עירין, דתנן (דף כת). רבינו ישMAIL אמר, כתוב אחד אומר תקדיש (רש"י: גבי בכור, דכתיב כל הבכור וגוו' תקדיש), וכתווב אחד לא יקדיש (רש"י: אך בכור אשר יבודך לה' בהמה לא יקדיש איש אורתו וגוו'). اي אפשר לומר תקדיש, שהרי כבר נאמר לא יקדיש, اي אפשר לומר לא יקדיש, שהרי כבר נאמר תקדיש, הא כיצד, מקדרשו אתה הקדש עלוי (רש"י: להעלוותם בדים, ויתן טבת הנאהו לכהן), ואיתך מקדרשו הקדש מובה (רש"י: שיהא שם זבח אחר חל עליו). ומבוואר להדריא דיש לבעים טבת הנאה בבכור. ועיין במהרי"ט אלגזי (אות מ"ג) שהקשה הבי ממשנה זו.

ב. שם קדושת בכור ודין פטר רחם

והנה יש לעיין במצוות נתינת בכור לכהן, اي חייב ליתנו לו מחמת קדושת בכור שבו, או מהמתה שהיא פטר רחם. ונפקא מינה לתמורתו, דתופס

¹⁴ ולכאורה דבר זה תוליו על חקירת רבינו הנ"ל,adam עשריות הוי הלכה בשם לחם, יש לומר דישיך נמי לטוכות, אבל אי הוי פסול בפני עצמה יש לומר שלא שייך ליטר סוכות, ויש לדzon. ועיין בפרי מגדים (משבצות זהב, אורח חיים, ס"ס תרמ"ג) שכותב להדריא שאין לאכול מצה עשרה בלבד אי של סוכות. ועיין בספר מועדים וזמנים (ח"א סימן פ"ז, העראה א') שכותב לירון בדברי הפרי מגדים, וכותב שהרא"ן (פרק פ"ב של סוכה) והצלא"ח (פסחים קת) חולקים, וס"ל שלא בעינן לחם עוני בסוכות. (העורך)

¹⁵ עיין בספר נוראות הרב (חלק י"ד, עמ' 56-55) שכותב כמה דברים מהנ"ל בשם רבינו,

ואחריו שהעליה רבינו דברים אלו לפני הגר"ם זצ"ל, השיבו שיש לפרש נמי קצת אחרת. והיינו, שמנחות הוי לחם על פי דין, וכל מעשה הנעשה בהם בתורת מצותו הוי חלק בקביעות שם לחם. ולכן משיחה בשמן הוי חלק של הקביעות שם לחם הנזכר במנחות, ולהכי מחייב למצוות עשרה. אך בעיסת חולין, אין התבlien נחשבים כחלק מהחפצא של לחם, ומילא מובן שיטת הרaab"ד. אך לפyi זה פקע ראיית ר"ת (ברכות לו: ד"ה לחם) ממנהגות שמברכים ברכבת המוציא על דבר שהיה בלילהו עבה אף על פי שנעשה סופגין לבסוף, שאפשר לומר שאף על פי שהמנחות אין חפצא של לחם, ולכן מברכים המוציא, אבל בעיסת הדירות, כי הא בגין לאו לחם היא, ואין לברך המוציא.¹²

ד. מצה שרודה

כידוע, החמירו החכמים שלא לשורות המצוות שלהם מכיון מחשש שהוא סולת נפל על גבי העיטה קודם האפייה. ורדה הגר"א סבראו זו שאפלו נפל קמח על גבי העיטה, כיון שנאה אחר כף הוי קמח קל, ואני בא לידי חימוץ. ונוהג הגר"א והגר"ח מולוואין והר"י משה זצ"ל לשורות המצוות שלהם בימי פסתה. ולכאורה יש לדركך בזה, שהרי קייל דכל שאין יוצאים בו ידי חובתן בפסח אינה חייבות בחלה, וכייל נמי דכל שאין בא לידי חימוץ אין יוצאים בה ידי חובתו בפסח. וממילא צריך עיון אמאי אין חייב לחם קל בחלה, כיון שאינו בא לידי חימוץ. ולכאורה משום דافق על פי דלענין מצה בעינן ממש שיכול לבא לידי חימוץ, לעניין חלה לא בעינן אלא שהיא המsha לידי חימוץ, ולתם קל הוי חטה, ושפיר בא לידי חימוץ. אך מכל מקום לא אכל הגר"א קניידליך' בלילה פסח הראשון, דכיון שנתבשלו בשמן, הוא מצה עשרה, ואסורה ביום ראשון של פסח. ולכאורה דבר זה נמי תלוי על המחלוקת הראשונים הנ"ל, דקニידליך' נעשים מצחה רגילה, ואחר כך נאים בשמן, ולפי הרaab"ד, אפשר למצה להעשות עשרה לאחר שכבר נגמר השם לחם. וחשש הגר"א לחולקים על הרaab"ד.

¹² כאמור, לפי דברי רבינו המוצה הוי מצף, אבל לפי דברי הר"י משה, המוצה קבוע את הגדר של השם לחם לעניין הר מצוחה. ונפקא מינה לכך, בכללה עבה שסופה סופגין, דאיינו חסר שם צירוף, וממילא לפי רבינו אין חלק בין מנותות לחולין. אבל לפי הר"י משה, אף לעניין זה המוצה קבוע את השם לחם, ואין לדמותו לברכת המוציא בחולין. ודברי התוספות הנ"ל מוכחים בדברי רבינו. (העורך)

בתקראתו, ובכפי האי גבנה יש לו טובת הנאה. מה שאין כן בירושלמי דחלה, דמיiri בבכור שנשחת כבר על ידי בעליו היישרל, ונתקאים מצות נתינה המעשר לבעלים. ומובואר להדייא דהוי לבעלם, דס"ל דילכא מצות נתינה לכהן אלא בפטר רחים. ועיין בתוספות (ובחומי ד"ה בכור) שכחטו דבאי למייטה לא כהן, כדתנן בתמורה (כא) דנאכלת במומן לבעלים (ולחות), הכהן הוא הוי הבעלים). והקשה האור שמה לתוספות שהרי שכחטו שמפורש בגמר (ובחומי, ט). כדברי הרמב"ם. והיינו, דמייתני שם הגمرا קרא דמותר הפסח שלמים היא, ופריך, אםא שחטה לשם בכור ליהוי בכור, למאי הלכתא... ליתבהה לכהן, ותירצה הגمرا, דבכור נמי עברה עברה מעשר גמר (רש"י: בכור כתיב והעברת כל פטר רחים ובמעשר כתיב כל אשר יעבור; תחת השבט). ומובואר دائ' דלאו האי גזירה שוה, היינו אומריםadam שחיטה לשם בכור דיש לו קדושת בכור והואו ניתנים לכהן. ומאי שנא מתורות בכור דס"ל לתוט' דשייך לבעליו ישראל.

ג. המחייב למצות נתינה בכור לכהן

ונראה לבאר דaicא ב' דינים למצות נתינה בכור לכהן, ושניהם למדים מקראי בפרשタ קrhoת המחייבים אותו ליתן את הבכור לכהנים. (מצות בכור המפורש בסוף פרשת בא אינו מחייב נתינה לכהן, אלא הפרשה וקדושה). וכתייב, (במדובר י"ח, ט"ו) כל פטר רחים לכל זכר ... יהיה לך. וכתייב נמי (שם, פסוק י"ח) ובשרם יהיה לך, כזוזה התנופה וכשוק הימיןך יהיה. ומובואר דaicא ב' מה חייבים בנתינת בכור לכהן, פטר רחים, וגם קדושת בכור (וככ' הסברות בחקירתנו). וסבירת התוספות היא דהמחייב השני, החלות שם קדושת בכור, שייך דוקא לאחר שחיטה, בזמן שנקרוא בשר, וכליישנא דקרה. ויוצא, שיכול夷ישראל לקיים מצות נתינה לכהן בב' אופנים, או שיתנו הבהמה כשהיא חי, ויקריבנה הכהן, או夷ישראל יקריבנה בעצמו, ויתן לכהן אתבשר הקרבן. וממילא יש לישב את שיטת התוספות, דドוקא אם נשחת לשם בכור בסוגיה ובוחמים (ט) שעתה הוי הבשר כדין בשר קרבן בכור, היה סלקא דעתך ליתנו לכהן מכח הפסוק השני. אבל בתמות בכור, שאינה קריבה אלא נאכלת במומה, אין בגדר הדין אין זה בגדר קרבן בכור, שהרי לא נעשה בה מעשה קרבן. וממילא אין כאן חיוב ליתנו לכהן אלא מדין הראשון, דפטר רחים, אך אין התמורה פטר רחים, וממילא אין שום מצות נתינה לכהן, ונאכלת במומן לבעליו ישראל.

ולפי דברינו נראה ליישב את קושיות המהרי"ט אלגוז הנו". דמתניתין דערליך מירריBBCור מהיים, שעדיין יכול夷ישראל לקיים בו מצות מצות נתינה לכהן הנלמד מקרא הראשון. ועל ידי זה, יהיה הכהן בעל הקרבן

בעניין מוקף

א. שיעור מוקף בחללה ובתרומות ומעשרות להר"ש בתוספות

שיטת הר"ש (בחלה, פרק ב', משנה א', בדעה הראשונה) היא דלענין מוקף לא מהני צירוף של אף על גב דמנני לצירוף לשיעור חלה. וכתיב, ועוד יש לפרש דאפילו להתחייב לא מצרכ' אלא אם כן נגע ולא אתה רב' אליעזר אלא לאפוקי דלא בעניין נשיכה. ומובואר דס"ל דחלה שאני מתroma, דק"ל דדין מוקף בתתרומות ומעשרות היא להפריש מן הסמור (לשון רש"י בחולין ג'. ד"ה לתרטום), והיינו באותו בית, כמו בואר בירושלמי. ולכארה החילוק חולקים משום שבתרומות ומעשרות ליכא שיעור, ואפילהו חטה אחת חייכת בהפרישה. וממילא ליכא שום סברא להצריך מוקף יותר מזה. אבל בחלה, בעניין ה' רבעים מצורפים, ומסתברא שיצטרכ' הפרשה מתקך אלו ה' רבעים, ולהחבי לא סגי בצירוף הבית בתתרומות ומעשרות. אך לפי זה צריך עיין בחילוק הר"ש, דבעניין נגיעה ולא נשיכה. ולכארה זה קשה, דלא מצינו שיעור נגיעה לצירוף לשיעור חלה, ורק נשיכה או צירוף טל. ולכארה זה גופא היה קשה לר"ש, ולכן העלה דאף לצירוף של בעניין נגיעה, וצ"ע.

ועוד כתוב הר"ש, ועוד יש לפרש דאפילו תמצא לומר דלענין מוקף מועיל צירוף של בלא נגיעה לא היה יכול לעשות כן במתניתין דטמא וטהורה מקפיד על תערובתו אין הכל'י מצרכ' כדאיתא בירושלמי וכו'. וכן העלה הר"ש דושים דינו צירוף לשיעור לדין מוקף, ואף סל לבודו מהני לעניין מוקף, אלא דשאני הכא דמקפיד על תערובתן, ולכן בעניין נגיעה. ולכארה צריך עיין מה מהני נוגעים בכוי האי גבנה. וצורך לומר דבבעלמא נמי בעניין נגעה לצירוף של לשיעור, אלא דכיוון דעומדים להתערב כבר חשובים כאלו הם נוגעים, מה שאין כן בדבר שמקפיד עליו, וב עניין נגעה ממש.

וסיים הר"ש, ובדבר שאין מקפיד על תערובתו אפיקו כל' לא בעניין כדרישין. בפ"ג דמעשר שני וכו'. ולכארה היינו ממש בדברי הירושלמי לגבי תרומה ומעשר, וצירוף הבית דאיתמר התחם שייך נמי לחלה. ועוד השטא הניח הר"ש שיש לחلك ביןיהם, וכדיביארנו לעיל, אבל כאן מסיק שאין לחלק, וב עניין נגעה (היכא שמקפיד) או צירוף בית (במקום שאין מקפיד), דהוי צריכים הם נוגעים. אך שיטת התוספות (נדיה, ג. ד"ה ומקפת) היא שחולקים תרומה וחלה, וב חלה בעניין נגעה, ולא סגי בצירוף הבית בתתרומה ומעשר.

ג) כתבו כמה ראשונים דלא בעין מוקף בחוץ לארץ, מדאיתא ברכות (כז). שבחווץ לארץ אוכל והולך ואחר כך מפריש. אף על פי שלא יהיה מן המוקף כשייפריש. ובזה יש נפקא מינה בג"ל, דלפי הצד השני איכא ב' דין, ולבל דין מוקף, איכא גמי דין דאין מפרישין מן החוב על הפטור, וזה שיך אף בחוץ לארץ. ולכאורה זה גופא דווי סברת התוספות (נדה, ז. ד"ה ומקפת, ומובה ברם"א¹⁶) שכתו דאך על גב דאמירין (רכות כז.) תרומות חזקה לאرض אוכל והולך ואחר כך מפריש אף על גב דין מוקף למת שאלכ' כבר, היינו בעיסה שנילושה יחד והיתה כבר מחוורת הקילו בתרומות חזקה לאرض עכ"ל. כלומר, לא בעין מוקף למת שאלכ' כבר, אף מכל מקום צריך להפריש מתוק אותו העיסה שנילושה יחד והיתה כבר מחוורת. והיינו משום שרין מן הבית. אך בחלה, מפרשין קרא דמראשית עристותיכם, דהינו, מתוך העיטה המכחיבת בחלה. ב) אין נמי יש לומר דבאמת מצד דין מוקף, אויר הבית טגי נמי לחלה, והוא דבעין נגיעה, היינו מדין אחר שיש בחלה. והיינו, דבעין הפרשה מן החוב על החוב, ואילו לאפשר להפריש מן החוב על הפטור. ובזה שאני תרומה מחלה, שבתרומה, כל חטה וחטה חייבות מצד עצם, ולעולם חייב מן החוב על החוב, אף בכל הבית. אך בחלה, ליכא חייב אלא אם איכא שיעור חלה, המצוופים על ידי דין צירוף. ובעין הפרשה מאותו חייב על אותו חוב. וממילא, מעיטה אחרת, דהינו מהחייב אחרית, חייב כפטור לגבי עיטה זו.¹⁷

ד) אף בתרומות ארץ ישראלי יש לדון אי בעין מוקף דגיעה בשעת קריאת שם או דמנהני אף אם היה מוקף מקודם להבי. והעליה התוספות (שם) על פי הגمرا בסוטה דסגי אם היה מוקף לפני הקריאת שם. ולכאורה סברתו מובנת לפי הצד השני הנ"ל, דסגי אם היו עיטה אחת מקודם, דמאו נתחייב ייחד, וחשיב מן החוב על החוב. ומצד הדין דמננו, הרי טגי לזה שייהיו באותו הבית בשעת הפרשה. אך לפי הצד הראשן, דגיעה הוא השערו דמננו לעין חלה, פשיטה דבעין שייהיו הבי בשעת קריאת שם. דין שום חשיבות למשעה ההפרשה בלבד בלי קריאת שם וחולות חלה. אך דוחו התוספות את זה וכתו דבעין נגיעה אף בשעת הפרשה, ומשמע דבאמת איכא רק דין אחד דמננו.

¹⁶ שכותב הרם"א (יורה דעה, סימן שכ"ג, סעיף י"א) דאך על גב דלא בעין מוקף בחוץ לארץ, היינו ודוק אם נתחייב יותר בעיטה. ועיין בכיוור הגראי' (שם, אות י"ב) שצין לדברי התוספות הזה.

¹⁷ ועל פי פסק זה של הרם"א נהגו העולם שכשלוקחים פט מישראל החשוד על החלל, מצפין הכל על יורי מהה, שדינו כצירוף של (כדייתא בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן שכ"ז, סעיף י'). דחוישין שגם זה שאנו מפרישין בא מעיטה אחת, והשאר, הניתר בהפרשה, בא מעיטה אחרת, ואנו מצריכים שהכל יבא ממחייב אחד (עד כאן דברי רבינו). ויש לעוזר שכ זה מסתבר ודוק אם נתחייב דינ' דצירוף של יוצר מהחייב חדש, אבל לפי מה דק"ל דהוי רק שיעור חדש בפני עצמו, ולעומם הגלגול היה המחייב, צ"ע, שהרי בעין שייכאו מאותה עיטה, וצ"ע. (רץ"ש)

וגם כתבו התוספות שיש לחלק בין מוקף לחלה לצירוף לשיעור, ועלענין מוקף בעין נגיעה, אך ס"ל שהסל מצרף אף בלי נגיעה. ולכאורה זה קשה כמו שכתבנו, דמנליה להאי שיעור נגיעה למוקף, דלא מצינו כי, לא בתמורה, ולא בחלה. ואפשר דלא ס"ל לתוספות כשיטת הירושלמי דמנהני מוקף دائיר הבית, ובעין נגיעה לגבי תרומות ומעשרות נמי.

ב. חילוקים בין חלה לתרומה לעין מוקף

והנה, אם נניח שכامت יש חילוק בין שיעור מוקף דחלה מתרומה ומעשר, לכואורה יש להגדיר אותה בב' אופנים: א) יש לומר דין מוקף חמור בחלה מתרומה, שבתרומה כתיב בהרימכם את חלבו ממןו, ומפרשין ממןו. מן הבית. אך בחלה, מפרשין קרא דמראשית עристותיכם, דהינו, מתוך העיטה המכחיבת בחלה. ב) אין נמי יש לומר דבאמת מצד דין מוקף, אויר הבית טגי נמי לחלה, והוא דבעין נגיעה, היינו מדין אחר שיש בחלה. והיינו, דבעין הפרשה מן החוב על החוב, ואילו לאפשר להפריש מן החוב על הפטור. ובזה שאני תרומה מחלה, שבתרומה, כל חטה וחטה חייבות מצד עצם, ולעולם חייב מן החוב על החוב, אף בכל הבית. אך בחלה, ליכא חייב אלא אם איכא שיעור חלה, המצוופים על ידי דין צירוף. ובעין הפרשה מאותו חייב על אותו חוב. וממילא, מעיטה אחרת, דהינו מהחייב אחרית, חייב כפטור לגבי עיטה זו.¹⁸

ונפקא מינה טoba בין ב' ההבנות:

א) אם חל ההפרשה בדיעד אם הפריש שלא מן המוקף. שבתרומות ומעשרות ק"ל דחל ההפרשה בדיעד אף שלא מן המוקף, אבל לא מצינו שום גילוי מפורשת לזה בחולות חלה. ואילו אותו דין מוקף דתרומות ומעשרות (אלא בשיעור ממןו אחרת), אז יש לומר דלא שנה מתרומה ואףילו בדיעד.

ב) ואם נניח דחל ההפרשה בדיעד, יש נפקא מינה בכח"ג שאילו אפשר בשום אופן להפריש מן המוקף של נגיעה, אם יש סברא להקפיד ולהפריש מן המוקף של אותו הבית. ולפי הצד הראשון, דוגמאות הוי השיעור מוקף, פשיטה שאין שם סברא לכך. אבל לפי הצד השני, שפיר יש לו להקפיד, שאף אם לא יקיים דין חייב על החוב, מכל מקום יש לו לקיים דין מוקף דכל התורה כולה.

¹⁸ ועוד יש לפרש קצת אחרת, דሞקף הוא המשך הדין של שייריה ניכרים, דבעין ניגוד ניכר בין בין קורוש לתול, ורק להיות הניגוד בתוך אותו העיטה. (רץ"ש)

כזה ש"ל להראב"ד שאין לאסור כאן אף מא' מב' הטעמים. וכואורה היינו משום דט"ל שאין איסור טבל בחוץ לארץ, ועוד, ש"ל שאין לדמות הפרשת תרומה למקה ומכר. ונראה דהינו משום דענ"פ שתרומה נעשה בממון איןו ממש בכספי. דעהה ההפרשה הו ריק קריית שם וחלות הקדרש, וזה שהוא ממון השבט נמשך מקדושה זו. וכן אין לאסור הפרשה ביום טוב מטעם מקה ומכר. והרמב"ם פסק שיש לאסור הפרשה תרומות ומעשרות מדין מקה ומכר, ווז"ל, (פ"ג מהל' שבת ה"ד) אין מקדשן ולא מערכין אלא מהוריימין מפני שהוא למקה ומכר. ואין מגביהין תרומות ומעשרות, שהוא דומה למקדיש אותן פירות שהפריש. ועוד, מפני שהוא כמתיקן אותן בשבת. ונראה דאף הוא ס"ל שהפרשה אינה כמעשה קניין, אלא שאסור משום דמל' מקום התוצאה הו כיון, שנעשה בהז ממון כהנים. ומהא דפסק הרמב"ם שאסור להפריש חלה בחוץ לארץ, איןו ברור אם הינו משום דס"ל دائא איסור טבל בחוץ לארץ דאית לה נמי לטעם דמקה ומכר.

קדושת הארץ וקדושת המקדש

עיין בספר נפש הרוב (עמוד ע"ז ואילך) ובספר גן שושנים (ח"א, עמוד ק' ואילך) שכתבו הרבה מדברים הללו בשם רבינו.

א. כיבוש וחזקת

כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות תרומות ה"ה), כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה, כיון שעלו בטלו קדושתן. שקדושה ראשונה, לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד נתקדשה לשעתה ולא קדשה לעתיק לבוא. כיון שעלו בני הגוללה והחזיקו במקצת הארץ, קידשו קדושה שנייה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא וכו'. וכן עיין בפ"ז מהל' בית הבחירה הטעז, ולמה אני אומר במקדש ובירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, ובקדושים שאר א"י לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשימי את מקדשכם, ואמרו חכמים ע"פ שושוממין, בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ומעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש וביבם, וכיון שנלקחה הארץ מידייהם, בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה מעשרות ושביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עוזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפייך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עוזרא השניתה והוא מקודש היום, וענ"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחיבין בשביעית ומעשרות על הדרך

ב. שיטת הרמב"ם בדיון מוקף

כתב הרמב"ם בהל' תרומות (פרק ג', הלכה ז') לדברי היירושלמי בדיון מוקף היא שיפוריש מאותו הבית. וככתוב לענין חלה (פרק ג' מהל' בכורים הלכה י"ג), החלה נקראת תרומה, לפיכך אינה ניטלת אלא מן המוקף בתרומה. ומשמע דמשווה חלה לתרומה, וגדר הדיון היא בית אחד. וברין המשנה (פרק ב', משנה ח') עיין ברכmb"ם (פ"ז מהל' בכורים הלכה י"ב) שכתב, לפיכך שתי עיסות, אחת טמאה ואחת טהורה, נוטל כדי חلت שתיהם מעיטה שלא חולה חלה וננותה באמצע, סמוך לעיטה הטהורה, ומורש¹⁶ מן הטמא לאלה טהורה כדי ביצה כדי לתרום מן המוקף. וכך, דהוי בדבר שמקפיד על עירובתו, הצריך הרמב"ם צירוף ממש, וכך שכתוב הר"ש חנ"ל על פי היירושלמי.

הפרשת חלה ביום טוב

הר"ש (חל'ה, פרק ג', משנה א') הביא את היירושלמי (פסחים, פ"ג, ה"ג) חנ'י, הלש עיטה ביו"ט, יפריש חלתו וכו'. ועיין בגמרא (ביבח' ח-ט). אמר רביה ... גלגל עיטה מערב יו"ט, מפריש ממנה חלה ביום טוב. אבובה דشمואל אמר אפילו גלגל עיטה מערב יום טוב אין מפריש ממנה חלה ביום טוב. למא פלייגא דشمואל אבובה דشمואל, דאמר שמואל חלה חזקה לארץ אוכל והולך, ולאחר כך מפריש. אמר רבא, מי לא מודה שמואל שאמ' קרא עליה שם שאסורה לזרום. ונראה דכונת הגمرا בקורסיתה הייתה כיון שיכול לאכול לפני ההפישה, על כרחך ליכא איסור טבל בחוץ לארץ, אלא חותבת גברא של הפרשה. וממילא אין לאסור הפרשה ביום טוב, דמהיכי תיתי לאסור עשיית מצוה זו. אך תירצחו של רבא מתפרש בבי' אופנים: א) אף על פי שבאמת אין כאן איסור טבל, מכל מקום יש לאסור הפרשה. והיינו, דמיד בהפרשתו נעשה העיטה לממון השבט, ודמי למקדש ולמערים, שאסורים בי"ט מטעם גזירת מקה ומכר. ב) באמת יש איסור טבל בחוץ לארץ, אלא שהחדש שמואל שמותר להפריש לאחר אכילה, ולהתирו למפרע. וכן שפיר יש לאסור מטעם מתיקן מנא. והרמב"ם פסק לחומרא כאבובה דشمואל (פ"ג מהל' יום טוב ה"ח) אך והראב"ד (שם) פסק להתיר כרבבה. והנה, ביאנו שיש ב' טעמים לאסור הפרשה זו, דמי למקה ומכר, ומשום דהוי כמתיקן מנא. ועל

¹⁶ עיין במשנה ראשונה (כאנ) שהעליה להגיה ומישך במקומות ומשך, ורצונו למור שיצטרך נשיכת מוקף, ולא רק נגיעה. ועיין בתוספות (נדח ג' ס"ה ומפתח) שנטפקו בזה, או כענין נשיכת או נגיעה למוקף.

על ידי החזקת הארץ ובניה, ויזקתה לבניין המקדש. וכך לא נתבטלה קידוש זהה, כמו שלא נתבטלה קדושת ירושלים, שקדושת הארץ נמי נובעת מהמקדש, וזה אינה בטילה.

ב. עורך גדר חזקה

ועוד דיקן הגר"ץ שקדושה שנייה חלה על ידי התישבות בלבד מהירושלמי (שביעית, רפ"ו). דדרשו שם, והטיבך והרכך מאבותיך, אבותיך פטריים היו ונתחייבו ואתם פטורים היותם ונתחייבתם, אבותיכם לא היה עליהם עלול מלכות ואתם אע"פ שיש עליהם על מלכות, אבותיכם לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה, שבע שכשו ושבע שחילקו, אבל אתם, כיון שנכננסתם חייבותם, אבותיכם לא נתחייבו עד שעשה שקנו כולה אבל תקרישה הארץ. וזהו נמי כונת הרמב"ם בחזקה, שככל מקום שהיה בו פעם אחת קדושת הארץ, אם אח"כ התישבו שם ישראל, חלה עליה קדושת הארץ. ועל פי זה תירץ הגר"ץ קושיה אחרת, והיינו, דנהליך בגمرا אם כיבוש ייחד שמייה כיבוש, בגין כיבוש דור בסוריה. וכואורה זה תמהה, ולא נפקא מינה כלום, קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא, ואיןנו בגיןו לנו בכלל, ומאי נפקא מינה ככיבוש של דור.²²

ותירץ שאם הייתה בכלל קדושה ראשונה, או היהת נתקדשת על ידי התישבות בלבד, אף על ידי יהודים, אף בלי מלך ובית דין. ובזמן בית שני התישבו ישראל בסוריה, על ידי כיבוש ינאי ומלאכי חמונאים. וברודאי לא נתקדשה בזאת, שלא היה להם דין מלך על פי דין, ולא היה על ידי בית דין הגדל, אך יש לסמן על קדושת דור אי מהני כיבוש יחיד.

ג. נבואת זכריה

עיין בספר זכריה (פרק ד') שראה זכריה מנורת זהב עם שני זיתים עליה, אחד מימין ואחד משמאלו. ושאל לו זכריה, מה אלה אדרני, וענה לו הלוא ידעת, והשיב, לא אדרני. ולכואורה צרכיים ביאור בשקלא וטריא הוצאה. ועוד, בסוף נתגלה לו שני הזיתים מסומלים לכהן גדול ולמלך, הנמשכים בשמן. ולכואורה קשה, שהרי בבית שני לא היה שמן המשחה. וביאר הגר"ץ שזה גופא היה קשה לזכריה, שככל הנבואה הייתה על גודלות בית השני, ועל העורسر הרוחני והghostמי. והודיע ירע זכריה שבית ההשני לא יהיה כבית הראשון, אלא יהיה מחוסר שמן המשחה, וממחוסר מלכות ישראל בית דור, ויהיה מלא מחלוקת עם הצדוקים ובכיסוסים, וכך נתקשה לו פירוש המראות. ועל זה

²² עיין בזה בחידושי הגר"ץ (גיטין מו), שביארו דברי הגר"ץ בעניין זה.

шибיארנו בהלכות תרומה, עכ"ל.

ועיין בכסף משנה שתמזה בדברי הרמב"ם וכותב, אני יודע מה כה חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן, משנקלחה הארץ מידינו בטל חזקה. ותו, בראשונה, שנתקדשה ככיבוש, וכי לא היה שם חזקה, אטו מי עדיפה חזקה ללא כיבוש מחזקת עם כיבוש, וצל"ע.¹⁹

והנה, תנן בכלים (פ"א, מ"ז) עשר קדושים הэн, ארץ ישראל מקודשת מכל הארץות ומה היא קדושתה שמכאים ממנה העומר והביבורים ושתי הלחות מה שאין כן מכל הארץות. ולכואורה המשנה תמורה, שלא הזכירה תרומות ומעשרות וכל מצות התלוויות בארץ, ואמאי נקט דוקא הני תלת.²⁰

ונראה לבאר שיש כי עניינים בארץ ישראל, קדושת הארץ, המחייב אותנו במצוות התלוויות בה, וקדושת המקדש, שנובע מבית המקדש. וקדושה זו מתבטאת על ידי מצוות המקדש, ועל ידי מצוות אלון, שבמביאים עומר הארץ ישראל וכו'. ומשנה זו מדברת בעשר מדרגות של קדושת המקדש, וכך נקבעה הארץ ישראל אלא מצד קדושה זו. (ועיין שם במשנה, שככל שאנו הקדושים הוו מדין קדושת מקדש). ועיין שם בנוסחת הגר"א שהשמיט ביכוריים מהמשנה. וכואורה הינו משום דס"ל דביבורים אינה תלויות בקדושת הארץ, אלא הוא בשאר מצוות התלוויות בארץ, ולא שירק למשןתנו.²¹

אך לפי גירסתנו לכואורה צרכיים לומר שאין ביכוריים מצוות התלוויות בארץ, אלא הוא חובת גברא שתלוית בקדושת מקדש של ארץ ישראל, כעומר ושתי הלחות.

ולפי זה יש לבאר שובה שאני קדושה שנייה מקדושה ראשונה. קדושה ראשונה התחלתה בכיבוש מלחה, ורק אחריו שכשו וחילקו את הארץ בנו את בית הבהיר. אך בבית שני, עזרא מתחילה הקים מזבח ובנה בית המקדש. ואז התחילה להתיישב מסביב לבית, ונחפטו שם לשאר

¹⁹ עיין בתוספות יומ טוב (מסכת עדות, פ"ח, מ"ר) שכתב לישיב דרכי הרמב"ם, שכיבוש שני היה ברשות מלך פרט, ולא אליו כיבוש מלחה לבטל כיבוש מדינת נتون, שקרע אינה נגולה (משא"כ כיבוש ראשון, שהוא בכת, שנתקטל בכת), ע"ש.

וכן הקשה המקדש דור, ריש סימן נ"ה.

²⁰ ועיין באילו ובא שכתב, בכוראים לאו משום קדושת ארץ ישראל אלא שהוא חובת קרקע שהוא חובת הארץ ואני נהוגת אלא בארץ ישראל, אלא עומר ושתי הלחות, מה שאין מכיאן אותה אלא מא"י היא משום קדושת א"י, עכ"ל.

בתוך ההיתר, ואמאי אינו אסור מה"ת בدلיכא ששים כדי תערובת מין בשא"מ. לכן מסיק הש"ך דלעולם לעניין הגדרת מב"מ ומבחן"מ אולין בתור טעמא ולא בתור שמא.

ובביאור שיטת הרומ"א נראה לומר דהנה יש לחזור בגדר דין ביטול בששים בתערובת מין בשא"מ: האם פירושו שכשטעם האיסור נרגש לא מהני ביטול ברוב מפני שהטעם אסור, וביטול בששים מהני להסידר טעם האיסור; או דילמא ששים הוא שיעור ביטול ברוב הנזכר כדי לבטל טעם, דבעלמא היכא שצורך ביטול ברוב (כגון בתערובת מין במינו מה"ת) סגי בביטול חד בתורי, אבל היכא שיש נתינת טעם צרי שיעור רוב יותר גדול כדי לבטל את האיסור, והוא ששים בהיתר כנגד טעם האיסור. [ועיין עוד בזה בח"י הגר"ח להל' תרומות (פי"ג ה"ט).]

ונראה שהש"ך הבין הצד א', דכל שטעם האיסור נרגש בהיתר הרי הוא אסור, ומ"ה ס"ל דלענין הגדרת מב"מ ומבחן"מ אולין בתור טעמא ולא בתור שמא. אבל הרומ"א אoilן הצד ב', דלעולם אין טעם אסור, אלא שכך נאמרה ההלכה שבמין בשא"מ צרייך רוב יותר גדול כדי לבטל את האיסור, ושיעורו בכדי נתינת טעם דהינו בששים. ומילא שפיר יש מקום לומר דאולין בתור שמא. ואף אם בכ"ג עדיין נרגש טעם האיסור אין בכך כלום, שהרי אין טעם אסור אלא דין הוא שכל תערובת מין בשא"מ צרייך ביטול בששים. אבל כל שפ"י דין חשב התערובת כמין ל"צ מה"ת אלא הדר תורי כדי לבטל את האיסור שבו.

[ב] והנה כתוב השור"ע (שם ס"ב) בשם הרשב"א שם נתערב במינו ובשא"מ ונשפק בעניין שאין יכולין לעמידה עליו לשערו ונודע שהוא רוכז היתר ממינו והוא אין יכולו אפילו והוא השאר ממנו הרבה עליו וmbטלו. ומקשו מאי דאיתא בחולין (ק) דלא יהודה דמ"מ לא בטיל, אם נתערב במינו ואין מינו סלק את מינו כמו שאין ושהר' מינו דרבנה עליו וmbטלו. וסובר הרשב"א דה"ה נמי י"ל איפכא לדידן דקי"ל כרבנן דמ"מ בטיל ברוב מה"ת, שם נשפרק ואני ידוע אם היה שם ס' במינו סלק את שאין מינו והשאר מינו הרבה רבה עלייו וmbטלו דספיקא דרבנן לקולא. אך לא כוארה דבריו תמהים, וכבר העיר על כך המהרש"ל [עיי"ש בט"ז וש"ג]. דבשלמא בגם חולין שם דליתא נתינת טעם אלא שנזיה"כ היא לר"י דמ"מ בטיל שפיר י"ל סלק את מינו ולא אייכפת לו באיסור משחו דמ"מ, אבל היאך אפשר לומר סלק את שאין מינו, הא אייכא נתינת טעם.

ונראה ליישב דעת הרשב"א עפ"י דברינו לעיל, דהנה לכוארה צ"ע בכיאור הך דינא ד"סלק את מינו כמו שאין", דמהיכא תיתי לומר שאפשר

השיב לו המלאך, לא בחיל ולא בכח, כי אם ברוחו אמר ה' צבאות. כמובן, שקדושה שנייה אינה קדושה ראשונה, שקדושה ראשונה נתקדשה על ידי כיבוש מלחמה, ומשבטלה הכיבוש, בטלת הקידוש. אבל קדושה שנייה נתקדשה על ידי רוח ה', על ידי השרתת השכינה המקדש שנחפרש לכל היישוב (הינו חזקה), ולכן אינה בטילה לעולם. ובבנין בית שלישי יגמר הקידוש הזה,²³

ואז מלא נבואת המראה הזאת בשלמותה, וכדברינו הנה²⁴.

ביטול בששים בתערובת מין בשאיינו מינו

א] כתוב בשו"ע (ס"י צח ס"א) שם נתערב איסור בהיתר מין בשאיינו מינו כגון הלב שנתעורר בבשר יטעמו עכו"ם, ואם אין שם עכו"ם לטוועמו משערין בס'. והעיר הרומ"א דעכשיין אין נהוגין לסמוך על טעימת עכו"ם, אלא תמיד משערין בס'. ועוד כתוב שם המחבר (ס"ב) שם נשפק בעניין שאין יכולין לעמידה עליו לשערו, אף' נודע שהייה רוכזו הדרי זה אטור. אבל אם נתערב איסור בהיתר מין במינו ונשפק בעניין שאין יכולין לעמוד עלי לשערו, אם נודע שהייה רוכזו הדרי זה מותר. ובviar שם הש"ך (ס"ק ו) דה"ט משום דקי"ל כדעת ר"ת דטעם בעיקר אסור מה"ת בתערובת מין בשא"מ, אבל בתערובת מין במינו כיוון שאין האיסור נותן טעם בהיתר הרי הוא ביטל ברוב מה"ת אלא שחכמים הצריכו ס', לפיכך כשייש וראוי רוב אולין לקולא בספר ששים.

וכתיב שם הרומ"א דלענין הגדרת מין במינו ומין בשא"מ אולין בתור טעמא. ותמה לעליו הש"ך (שם ס"ק ו) לדכורה מאי דתערובת שמא ולא בתור טעמא. האיסור הינו משום שבפחות משיעור זה הרי האיסור נותן טעם בהיתר. וא"כ היאך אפשר להיות שתערובת של שני דבריםados בשמא ולא בטיעמא חשייב כמין במינו אסור רק מדרבן בدلיכא ששים, הרי אם אינם שרים בטיעמא וליכא ששים בהיתר כנגד האיסור בודאי יש נתינת טעם איסור

²³ ועיין בחידושי הגר"ח (פי"ב מהל' שמיטה ויובל הט"ז) שכתיב הכי, שאף על פי שההמוכ"ם קדושה שנייה לא הייתה שלמה, שלא הייתה בית כוכם, לא יהיה הקידוש לעתיד לבא קידוש חדש, אלא דעל ידי הכיאת כולם שיהיה, יושלם אז הקדושה השנייה. (העורך)

²⁴ עיין בחידושי הגר"ח על ספר זכריה שכתב הכי בשם הגר"ח. ועיין בספר "על התשובה", עמודים 300 עד 310 שהזכיר את זה בשם הגר"ח והרחב בunningים האלהו.

ש策ריך שיעור ששים כדי לסלק טעם האיסור, וממילא כל זמן שעדיין נרגש טעם האיסור בהיתר הרוי התערובת אסורה מה"ת. אבלiao האו"ה סוכר שביטול בששים הוא מעין ביטול ברוב, אלא שדין הוא דתערובת מין בשא"ם צריך שיעור רוב יותר גדול, וממילא ייל שכך נאמרה ההלכה דלעולם ל"צ יותר משיעור ששים כדי לבטל את האיסור אפי' אם הטעם עדין נרגש.

ונראה עוד, שכך צריך לפחות גם בשיטת רשי' לחולין (צח. ד"ה בס') שהביא הטורו (ס"י צח) שלא סמכין אטעימת קפילה בגין בשא"ם אלא היכא דאייכא ששים. דלא כווארה תמורה, דאמאי לא סגי בטעמי קפילה לבך, הרוי אם אין טעם האיסור נוגש מסתבר שמוות אפי' בדיליכא ששים. וכבר ה'ק' כן התוס' שם (ד"ה כל). אך לפי דברינו יילداولי אף רשי' סוכר שביטול בששים אינו כדי לסלק טעם האיסור אלא הוא שיעור בדיון ביטול ברוב הנאמר לגבי מבשא"ם. אלא שרש'י חזיש עוז, דאפי' היכא שאין טעם האיסור נרגש בהיתר מ"מ צריך ששים כנגדו, שכך נאמרה ההלכה דתערובת מבשא"ם אסורה אא"כ יש ששים בהיתר כנגד האיסור.

ועפ"י דברינו יש לפחות גם דעת מהרא"י שהביא הש"ץ (ס"י קט ס"ק י) דיבש ביבש מבשא"ם צריך ששים מה"ת. זהה מצד סילוק טעם האיסור אין סברא להזכיר ששים בתערובת יבש ביבש. אלא ע"כ צ"ל שמהרא"י סוכר כרעת הרמ"א שביטול בששים הוא דין ביטול לצרכיך מה"ת בכל התערובות, דהואיל ולא נתבטל האיסור כשתערובת בחתיכה, שוב אינו יכול להתבטל גם אה"כ. ומזה לכוארה מבואר דביטול בששים מבשא"ם אינו מדין סילוק הטעם, דאל"כ מה בכך שלא היה ס' בחתילת התערובת, הרוי אם עכשו אין הטעם נרגש בחתיכה היאך אפשר לאיסורה. אלא ע"כ צ"ל שביטול בששים הוא דין ביטול ברוב, וממילא כל דין חל ביטול בחתילה הרוי נאסורה החתיכה, ושוב אין לה היתר אפי' אם אה"כ נסתכל מדרבנן.

ועיין עוד בש"ץ (שם ס"ק ח) שכחוב בשם מהרא"י דתערובת יבש ביבש מבשא"ם משכחת לה כשותבערו ב' מינימ שחלוקים בשמן ושותים במיראה. ותמה עליו הש"ץ דמה בכך שחלוקים בשמן, הא צרכין להיות שנחלקו הראשונים לענין ביטול במליטה דעתבידא לטעמא. דהנה כתוב הרמ"א (ס"י צח ס"ח) שדברים העשויים לטעם כגון מליח ותבלין לא בטליל אפי' באלו כל זמן שמרגישי טעמן בקדירה. והביא הש"ץ (שם ס"ק קט) בשם האר"ה דהינו רק מדרבנן, דמה"ת מבשא"ם בטל בס'. אבל הגרא"ק והפמ"ג שם כתבו דמדברי הר"ן מבואר דס"ל שדין זה הוא מה"ת.

לסלק חלק א' מן התערובת. והנראה בזה, דעתך הסברא ד"סלק את מינו כמי שאינו" היא דהיכא שנתבטל האיסור מכח תערובות אחרת ממילא מהני הך ביטול אף לתערובת זו, דלא קאמר ר"י דמכ"מ לא בטל אלא היכא שלא נתבטל האיסור כלל, אבל היכא שהאיסור נתבטל מכח תערובות אחרת, אף ר"י מודה דמהני הך ביטול גם לגבי התערובת של מב"מ.

זהוסיף הרשב"א דה"ה נמי ייל לאידך גיסא, דהיכא שהאיסור נתבטל ברוב מב"מ (לידין דקייל' כרבנן דר"י) שפיר מהני ביטול זה אף למבשא"ם. ואע"ג שעדיין נרגש טעם האיסור בהיתר אין בכך כלום, דביטול בששים לא בא לסלק טעם האיסור, אלא דין ביטול בעלמא הוא מעין ביטול ברוב, רק שכך נאמרה ההלכה שביטול ברוב לגבי מבשא"ם צריך ששים. וממילא שפיר ייל שהדין ביטול ברוב החל בתערובת של מב"מ מהני אף להתערובת של מבשא"ם.

ונראה שיש להביא עוד ראייה שהרשב"א והמחבר סוברים דביטול בששים אינו תלוי בסילוק הטעם במציאות. דהנה הביא המחבר (ס"י קו ס"א) בשם הרשב"א דחתיכה שנאסורה אינה חוזרת להיתרה לעולם לפי שאיסור שבה אינו נפלט ממנה לנגררי. וכותב שם הש"ץ (ס"ק ב) דאפי' למ"ד שלא אמרין חתיכה נעשית נבללה בשאר איסורים מ"מ אפשר לסתוחטו אסור. אך צ"ע בטעם הדבר.

ونראה בזה, שדין הוא ביטול שאינו ביטול אלא מתחילה התערובת, דהואיל ולא נתבטל האיסור כשתערובת בחתיכה, שוב אינו יכול להתבטל גם אה"כ. ומזה לכוארה מבואר דביטול בששים מבשא"ם אינו מדין סילוק הטעם, דאל"כ מה בכך שלא היה ס' בחתילת התערובת, הרוי אם עכשו אין הטעם נרגש בחתיכה היאך אפשר לאיסורה. אלא ע"כ צ"ל שביטול בששים הוא דין ביטול ברוב, וממילא כל דין חל ביטול בחתילה הרוי נאסורה החתיכה, ושוב אין לה היתר אפי' אם אה"כ נסתכל מדרבנן.

גע ועפ"י יסוד דברינו בגדר דין ביטול בששים אפשר לבאר גם מה שנחלקו הראשונים לענין ביטול במליטה דעתבידא לטעמא. דהנה כתוב הרמ"א (ס"י צח ס"ח) שדברים העשויים לטעם כגון מליח ותבלין לא בטליל אפי' באלו כל זמן שמרגישי טעמן בקדירה. והביא הש"ץ (שם ס"ק קט) בשם האר"ה דהינו רק מדרבנן, דמה"ת מבשא"ם בטל בס'. אבל הגרא"ק והפמ"ג שם כתבו דמדברי הר"ן מבואר דס"ל שדין זה הוא מה"ת.

ונראה שנחלקו בגדר דין ביטול בששים בגין בשא"ם. דעתך הר"ן היה

ומעתה צ"ע, שהרי הרמ"א פסק כדעת ר"ת דחנן אף בשאר איסורים, ומайдך פסק כדעת בעלי התוס' דמלחת הבלוע מודם בטל בס'. ואם איתא דמדין טכע"ק נהפק ההיתר להיות אסור, ומטעם זה גופא אמרינן דחנן אף בשאר איסורים, א"כ מסתבר שהמלחת היה נחשב כאיסור מחמת עצמו ולא יהא בטל אפי' באלף. ובשלמא לדעת המחבר ניחא, שהרי הוא פסק (ס"י צב ס"ד, סי' צט ס"ג) כרבינו אפרים שלא אמרינן חנן בשאר איסורים, אבל לדעת הרמ"א קשה.

ועוד קשה, דהנה כתוב השו"ע (ס"י קא ס"ב) "שאין דין חתיכה הרואיה להתקבר (פי' שאינה בטילה אפי' באלא') אלא" איסורה מחמת עצמה כגון נבילה וביב"ח, אבל אם נאסרה מחמת שקבלת טעם מאיסור ולא היה בה ס', אפי' למי שסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה אין לה דין חתיכה הרואיה להתקבר". ולא השיג עליו הרמ"א זהה. ולכורה צ"ע,adam איתא לדעת ר"ת חנץ מפני שהיתר נהפק להיות איסור, אמאי אין בה דין חתיכה הרואיה להתקבר, הרי החתיכה עצמה נעשית כחפצא דאיסורא, ודמאי ממש לחתיכה האסורה מחמת עצמה.

ועוד קשה, שהרי הש"ץ (ס"י צב ס"ק יב) הביא בשם הר"ן דחנן בשאר איסורים איןו אלא מדרבנן. ואם איתא לר"ת דחנן הוא מדין טכע"ק, היאך אפשר להיות דעתך ע"ק הוא מה"ת, ואילו חנן איןו אלא מדרבנן.

[ב] אלא ע"כ מכל זה מוכח שאף ר"ת לא נתכוון לומר מדין טכע"ק נהפק ההיתר להיות איסור ממש. אלא פירוש הדבר כך הוא, שכדי להתחייב מלוקעת על אכילת איסור ל"ז לאכול דוקא כזית של איסור, אלא סגי באכילת כזית אוכל המוטעם מאיסור, שלא חייבה התורה באיסורי אכילה אלא על ההנאה, ויש אותה הנאה באכילת כזית אוכל המוטעם מאיסור כמו באכילת כזית איסור עצמו.

ולפ"ז נמצאו דין חנן איןו תוצאה ישירה מדין טכע"ק, שהרי אין הכרח לומר דהואיל ולוקין על אכילת המוטעם מאיסור מילא אם נפלת חתיכה שנאסרה לתוך קדרה אחרת ציריך לבטל לא רק האיסור שבו אלא אף חלק החתיכה המוטעם מהאיסור. אלא ע"כ צ"ל של חנן" הווא דין אחר הנאמר בשיעור ביטול בששים, שכדי להתייר תערובת מבשא"מ של איסור והיתר ציריך שניים בהיתר לא רק כנגד האיסור אלא אף כנגד החתיכה שהחיזקה את האיסור והביאה אותו לתערובת זו.

ויש להזכיר סמכין לכך מהו דעתבוואר בחולין (צח): דמ"ד דמשערין בששים לגבי זרוע בשלה היינו דבעינן שניים כנגד הבשר

טעם כעיקר

אן איתא בגם' ע"ז (ס"ז) "אמר ר' יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו וזהו כזית בכדי אכילת פרס, טעמו ולא ממשו אסור ואין לוakin עליו". ונהלכו הראשונים בכיוון הדבר. דעת ר"ש" בחולין (צח: ד"ה לטעם) היא דעתם ולא ממשו איסור אלא מדרבנן. והוא דילפין בפסחים (מד:) "משורת (רכתייב לגבי נזיר) ליתן טעם כעיקר" אסמכתא בעלמא הוा. אבל הרא"ש בחולין (פ"ז סי' לא) הביא בשם ר"ת דעתם כעיקר דאוריתא ולוקין עליו אפי' אם אכל רק כזית מן התערובת, ואפי' אם אין בה כזית של איסור מירוי במין במינו שמה"ת בטל ברובא.

ולכארוה שיטת ר"ת צ"ע, דאמאי ילקה על אכילת כזית מן התערובת, הא לא אכל כזית מן האיסור. וכותב הרא"ש שם דה"ט משום דכין שנתן האיסור טעם בהיתר נהפק להיות איסור. וכן מכואר מלשון ר"ש" בפסחים (מד: ד"ה חי"ב) "דאיתבעיד ליה כולה איסור".

והנה איתא בחולין (קח). לדעת רב אם נפלת טיפת חלב על חתיכתבשר, כיוון שננתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואסורה כל החתיכות כולן מפני שהיא דרב קאי אליבא דרי' דמיין במינו לא בטיל). אוול עיין בתוס' (ק. ד"ה בשקדם) שהביאו מה' הראשונים אי אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בבשר בלבד או אף בשאר איסורים. דעתך רביינו אפרים היא דלא אמרינן הכי אלא בכב"ח, ואילו ר"ת סובר דעתן הכי אף בשאר איסורים. ולהלכה נהלכו בזה המחבר והרמ"א (ס"י צב ס"ז). וביארו כמה אחרים שר"ת אויל לשיטתו דעתך ע"ק פירשו שהיתר נהפק להיות איסור ומילא חתיכה נעשית נבילה. [כך פי' הפמ"ג והיד אברהם שם ועוד מהבירם]

אולם נראה שא"א לפרש כן בדעת ר"ת. דהנה נהלכו הרשכ"ם והתוס' (צח: ד"ה אמראי) אםמלח ותבלין הבלועים מדם בטלים בס' או לא. דעת הרשכ"ם היא שאפי' מלח ותבלין האסורים מחמת בלעה אינם מתבטלים אפי' באלא' הוואיל ועבדידי לטעם. וכן כתבו הרמ"ב"ן והרשב"א שם בשם ר"ת. אמנם התוס' חולקים וסוברים דائع"ג דמלחת ותבלין עבידי לטעמא מ"מ כשהם אסורים מחמת עצם אלא מחמת בליעת איסור אינם חמורים יותר מאותו איסור הנבלע בהם. ומילא הוואיל ודם בטל בס', ה"ה נמי המלח ותבלין בטלין בס'. ולענין המלה פסקו השו"ע (ס"י קה סי"ד) והרמ"א (ס"י צח סי"ח) בדעת בעלי התוס'.

ואם נתערכה באף' כוון אסורות". ואמירין חתום בגמ' دائ' מירין בבייצה שנולדה בי"ט נחיה, דהיינו דבר שיש לו מתירין וכל דשל"מ אף' באף' לא בטיל.

אולם כבר הקשו הראשונים דאםאי אסור אם נתערכה ספק ביזה שנולדה בי"ט באחרות, הא הויספַּיקא. ונאמרו על זה ג' תשובות: א) התוס' שם (ד"ה ואחרות) תי' בשם ר'ת דרך דעתרבה באחרות קאי אודאי אסור דלא אלא חד ספַּיקא, אבל ספק אישור שנתערכ בזודאי מותר כל ט"ס דעלמא. ב) הרא"ש תי' בתשו' (כללו ב' אות א') דלעולם הר' דעתרבה באחרות קאי אישור, ומאי דלא אמרין ס"ס לkolא היינו מושום דהיינו ספק א' בגוף וספק א' בתעדות, דכה"ג לא מיקרי ס"ס. ג) והמרדי' לע"ז (אות תחתמ"א) כתוב דשפְּיר מיקרי ס"ס ומ"מ לא אולין ביה לkolא, דהואיל וביזה הויספַּיקא דבר שיש לו מתירין דלא בטיל אף' באף' ממילא גם ס"ס אסור בה.

ונראה לבאר דעת הגרדי' דלא מהני ספק ספַּיקא בדשל"מ תלוי בגדיר דין ס"ס. דנהה יש לחזור בהא דאולין לkolא בס"ס, כמובן בכחות (ט). ובעוד מקומות בש"ס: האם פירושו דלעולם נולד ספק בדבר אלא שיש רשות להכריע בו לkolא, ואף באיסורי תורה, או דילמא היכא דאי'א ס"ס לא חשיב כלידת הספק כלל. ואפשר לומר שנחלקו בזה הראשונים לענין ס"ס בדשל"מ. דלאוורה נהרא פשות דמאי דלא אמרין ספיקא דרבנן לkolא בדשל"מ היינו מושום דלא מהני שום הכרעה לkolא בדשל"מ. ועתה ייל' שר'ת ודעימה סוברים דמאי דאולין לkolא בס"ס היינו מדין ספיקא דרבנן לkolא, שהוא הכרעה להקל. ומש'ה לא מהני ס"ס בדשל"מ הויאיל ובדשל"מ לא מהני שום הכרעה לkolא. מאידך, המרדי' העלה ומהני ס"ס אף בדשל"מ מושום דס"ל דמאי דאולין לkolא בס"ס היינו מושום דלא חשיב כלידת הספק כלל, והאי טעמא שייכא אף בדשל"מ.

ועפ"י' נראה לבאר גם מה שנחלקו הפוסקים בדיון ספק ספַּיקא כנגד חזקת איסור. דנהה איתא במנתני' במקוואות (פ"ב מ"ב) שר' יוסי מטהמא בכל ספק טבילה, ואפי' בטומאה דרבנן. ומזה לכוארה מכואר דלא אמרין ספַּיקא דרבנן כנגד חזקת איסור. וככ' הש"ץ להדריא (ס"י קי, כללי ס"ס אות כ'). ובפושטו היה נ"ל דה"ט מושום דא"א להכריע לkolא כנגד חזקה וודאית.

אך א"כ קשה, שהרי כתוב הrome'a (ס"י קי ס"ט) שמתירין עפ"י ס"ס אף' כנגד חזקת איסור, ע"ג דלאוורה גם הר' דינא דאולין לkolא בס"ס היה הכרעה לkolא. ואמנם הש"ץ (כללי ס"ס אות כ"ז) חולק על הrome'a וסובר דלא אולין לkolא בס"ס כנגד חזקת איסור, וככ' הט"ז (ס"י קי ס"ק טו) בשם

והעכם. ולכארה תמהה, עצם וראי אינו יכול זיין איסור, וא"כ אמאן צדיק לשער ששים אף' כנגד העכם. אך לפי דברינו נחיה, דאולי' סובר הר' מ"ד דמאי שחתיכה א' היא - בשור ועכט - ממשילא צדיק ס' לא רק כנגד האיסור אלא אף כנגד שאר החתיכות.

ונראה שיש להביא עוד ראייה ליסוד זה בדין חנ"ג משיטת המרדכי (מורא ברמ"א ט"י צח ס"ה) דאמרין חנ"ג בכל' חרס אפי' בכל' חדש (ע"י' ש בט"ז ס"ק ח). לדכארה זה ברור שא"א לומר בכלים שההיתר נהפק להיות איסור, אך יחול איסור מأكلות אסורות על עצים ובננים. אלא ע"כ צ"ל שהלכה היא בשיעור ששים.

ועפ"י' יש לישב פסקי הrome'a, דאפי' אם חנ"ג בשאר איסורים מה"ת, מ"מ מל' הבלוע מדם בטל בס', דלעולם מדין טכע"ק לא נהפק ההיתר להיות איסור, רק מדין חנ"ג צריך לבטל לא רק האיסור אלא אף החתיכה שהביאה את האיסור לתערובת זו. ומילא אין המלח יותר חמוץ מהאיסור והגביע בו. ומה"ט ניחא גם מה שפסק המחבר והסכים להה הrome'a שם, שאם החתיכה נאסורה מחייבת לקבללה טעם מאיסור אין לה דין החתיכה הרואיה להתקבד אפי' למי שסובר דין'ג גם בשאר איסורים, דלעולם כו"ע מודו מדין טכע"ק לא נהפק ההיתר להיות איסור, ומילא לא דמי' החתיכה הנאסורה מחייבת בליהה החתיכה האסורה מחייבת עצמה. וזה נמי יש להבין מה שהעליה הר"ן בדעת ר'ת חנ"ג בשאר איסורים אין אלא מדרבןן ע"ג דעתע"ק אסור מה"ת, דהא לפי דברינו חנ"ג וטכע"ק הם ב' עניינים נפרדים.

ובדעת הרשב"ם ור'ת שלמל' הבלוע מדם אינו בטל אפי' באלף אפשר לפרש דהינו מושם מדין טכע"ק נהפק ההיתר להיות איסור. אך עוד יש לפרש דאולי' אף הם סוברים שכדי לבטל את האיסור צריך גם לבטל את החתיכה שהחזהיקה את האיסור והביאה אותה לתערובת זו. אלא שבזה פלי' ע"ד התוס', שבעל' התוס' סוברים שכדי לבטל את האיסור צריך לשער ס' גם כנגד החתיכה אבל א"צ לבטל את החתיכה. ואילו הרשב"ם ור'ת סוברים שצරיך לבטל אף החתיכה, ומה"ט אין ביטול למלה הבלוע מדם הויאיל ומלה לא בטיל אף' באף' באף'.

ספק ספַּיקא בדבר שיש לו מתירין

כתב בשו"ע יו"ד (ס"י קב ס"א) "כל דבר שיש לו מתירין שנתערכ במיינו אינו בטל אפי' באף' וכור', ואפי' ספק אם נולדה ביזה בי"ט ונתערכה באחרות אסורות". ומקורו מביריתא המובאה בבייצה (ג): "וספיקא אסורה,

קבוע כמע"מ דמי.

ובביאור מה' חות' והרמב"ן נראה לומר דהנה לכוארה צ"ע אמא לא אמרין בכל תערובת יבש ביבש חד בתרי דכל קבעו כמחצה על מחזה דמי. ריש לישב בב' דברים: א', היכא של דין בייטול לא אמרין קבוע; ב', היכא שנטערכ' האיסור ואינו ניכר לעין לא אמרין קבוע אף' אם לא הוועילה התערובת לבטל את האיסור, שעצם התערובת מפקיע דין קבוע.

ונראה שבזה נחלקו הראשונים. דעת התוס' היה דכל שנתערב האיסור ואינו ניכר לעין שוב לא אמרין בהי קבוע, ומה"ט לא שייך לומר קבוע לגבי נשים בגמי נזיר הוואיל והם מעורבים בעולם. אבל דעת הרמב"ן היא שדין בייטול הוא המפקיע לדין קבוע, וממילא הוואיל ובני אדם אינםبطلין, מש"ה מסתבר שלא אולין בתר רובה בתערובת של בני אדם אלא חשבין אליה כמחצה על מחזה.

מליה הרי הוא כרותה

א] כתוב הרא"ש בחולין (פ"ז סי' כד) שאין מליחת אוסרת אלא כדי קליפה, וכן הורה מהר"ם. אולם הרא"ה בבדוק הבית (ב"ג ש"ג) פסק שצරיך כדי נטילה. ובביאור מחלוקתן נראה לומר שיש לעין בוגר דין מליח הרי הוא כרותה: האם פירושו מלילעה מחמת חמימות, והרי היא ממש לבילעה דרותה, או דילמא מליחת מלילעה מחמת חריפות, ומאי לא אמרין מלילע, אך אין דיניהם שווים.

והנה התוס' בחולין (צוז: ד"ה עד) החמידו בכלל בליעה ע"י צלי דבעי כדי נטילה (אפי' בבשר כחוש ואפי' היכא דליקא רוטב), דרך בבליעת צונן סגי בכדי קליפה. ועוד כתבו שם דהא אמרין דלמ"ד בית השחיטה רותח קולף שאני הtam דשמנונית של הסיכון הוא דבר מועט. ומדוברם מבואר דס"ל דאפי' בית השחיטה חשיב כבליעת רותח, ולעולם הוה מלילע כדי נטילה כמו בצלוי אי לאו דליקא שמנונית כ"כ. ולדיודה מסתבר דה"ה נמי דמליח דינו כבליעת רותח, וכל היכא אמרין בגמי ד"ה הרי הוא כרותה" פירוש הדבר דдинנו ממש כרותה. וכן נראה מדברי רש"י למנחות (כא. ד"ה דט) שפי' דDEM שמלחו אינו עובר עלי' משום דמליח הרי הוא כרותח ומילא דינו כדם شبשלו אינו עובר עלי'.

ונראה שכך סובר גם הרא"ה, ומש"ה העלה דמליחת אוסרת כדי

המשאות בנימין, אבל דעת הרמ"א צ"ע. אבל לפי דברינו ייל' שנחalker בוגדר דין ס"ס. הש"ך סובר דאף בס"ס איכא לידת הספק אלא שיש רשות להכריע בו לקולא, ונגד חזקת איסור אין רשות להכריע לקולא. אבל הרמ"א סובר דס"ס לא חשיב כלית הספק כלל, וממילא יש להקל בו אף' נגד חזקת איסור.

אך לפ"ז יצא שדברי הרמ"א סותרים זו זו. שהרי לגבי דשיל"מ פסק הרמ"א (ס"י קי ס"ח) שיש להחמיר אף בס"ס אם לא לצורך, דמשמע דס"ל דאיכא לידת הספק אף בס"ס. ומайдך, הרי הוא סובר דאולין לקולא בס"ס אף נגד חזקת איסור, רמשמע דס"ל דליך לידת הספק כלל בס"ס. ואולי ייל' שהרמ"א מקל בס"ס אף נגד חזקת איסור מטעם אחר. דהנה מדברי הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תא) משמעו דס"ל דאולין לקולא בספיקא דרבנן אף בוגדר חזקת איסור. ומהזה לכוארה מבואר דס"ל שיש רשות להכריע לקולא אף בוגדר חזקת איסור. ומסתבר לדילדייה ה"ה נמי אולין לקולא בספיקא דרבנן אף בוגדר חזקת איסור. ומעתה ייל' דאולין מה"ט פסק הרמ"א דאולין לקולא בס"ס אף בוגדר חזקת איסור מושום דאולין בשיטת הרשב"א, ומש"ה ס"ל להרמ"א דאע"ג דaicא לידת הספק במקומ ס"ס, מ"מ לא גרע ס"ס מספיקא דרבנן דאולין בהי לקולא אף בוגדר חזקת איסור.

כל קבוע כמחצה על מחזה דמי

איתא בנזיר (יא): "אמר ר' יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן האומר לשלוחו צא וקרש לי אישת טהר ומת השליה אסורה בכל הנשים שבועלם, חזקה שליח עושה שליחותו, כיון שלא פריש לה, הא לא ידע هي ניהו קדיש לה" (וא"כ כל איש שקידש יש לחושש שהוא קרובה לאשה שקידש השליה בעבורו). ובק' התוס' שם (יב. ד"ה אסורה) דא"כ כו"ע יאסרו לישא נשים דasma זאת היא שנטקדרשה ע"י השליה. ותוי' דמה"ת אף הוא מותר לישא דאולין בתר רובה, ואני אלא קנסא בעלמא הוואיל ועשה שליח סתם ולא פירש לו אשה פלונית, ולדידיה קנסו לאחרוני לא קנסו.

עוד הק' שם התוס' דאמאי אינו אסור מה"ת, הא הוי ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחזה דמי. ותי' "دلא אמרין קבוע כמחצה דמי אלא כשהאיסור ניכר לעצמו והיתור ניכר לעצמו". אולם הרמב"ן ליגיטין (ס"ד) חולק וס"ל דלעולם לא אולין בתר רובה, אלא אפי' מה"ת אסור לו לישא כל הנשים שבועלם. וביאר החוז"ד (ס"י קי ס'ק ג) דע"כ סובר הרמב"ן דאדם אינו בטל ברוב אפי' מה"ת, ומילא שוב לא אולין בתר רוב נשים, אלא אמרין דכל

دلענין מליחה הא שייך תחתה גבר ועליה גבר. אולם הטוד (ס"י קה) הביא בשם הרשב"א בთוה"ב (ב"ד ש"א) שאין מליחה אוסרת בכללו אלא אם האיסור המלווה הוא למטה והיית התפל הואר לעלה, אבל אם האיסור לעלה והיית למטה לא בעי אלא כדי קליפה דתחתה גבר. ונראה שגם זה תלוי בשאלת הנ"ל בגדיר דין מליחה. שאם מליחה אוסרת ע"י חריפות מסויבור שאנו ענין כלל לתחתה גבר. אבל אם היא אוסרת ע"י חמימות, א"כ שפיר י"ל דכמו אמרין תחתה גבר lagiיבי כל בליעת רותח דעתמא, ה"ה נמי אמרין הכי לגבי בליעת רותח דמליחה.

הערות על מסכת סוטה פרק אלו נאמרין

ל"ב א. אלו נאמרין בכל לשון. יש לדקדק למה נקט התנא נאמרין ולא נקט אלו אמרין בכל לשון וכן כמו שמצוינו גבי ק"ש דתנן מאימתי קורין את השמע ולא נקט מאימתי נקרא השמע. ויש לומר דלשון נאמרין קאי על פרשיות התורה דפרשיות סוטה ופרשת וידוי מעשר הרי הן כתובות בתורה וס"ד דבעי קריית הפרשה בכתבבה, וע"ז אמר והני פרשיות נאמרין בכל לשון ונחשב כקרייה בכתבבה. ובברכת המזון גמי י"ל דס"ד דטבע שטבעו החכמים הוא באופן מסוים של ברכה אשר לשונה היא לשון הקדש ולכך אמר ג"כ דנאמרה בהמ"ז בכל לשון ונחשב כטבע שטבעו החכמים. אמן נראה דמלבד הדין בכתבבה יש דין לשון הקודש, והראיה דנקט התנא שכובעת העדות ושבועת הפקdon לחידוש דמהני בכל לשון אף דבhani ליכא שם פרשה בתורה ולא דין מסוימים של דברו ואעפ"כ הוצרך התנא לחדר שלא נימא דבעי לשון הקודש.

בתוס גرس אלו נאמרין בלשונם וכתבו דנאמרין רק בלשונו שהוא שומען, אבל לפיה הגירסא אלו נאמרין בכל לשון משמעו לאיפלו איןו לשונו שהוא שומע ג"כ יצא ידי חותמו, וכן משמע מרשי, וצ"ב במחלוקת. ונראה דיש לחזור בהא דנאמרין בכל לשון אי הטעם משום שלא נאמר בהו שם דין לשונות כשרות והוי קרייה בכתבן או הטעם משום דשא"ר לשונות מהני משום דהוי תרגום של לשון הקודש ולכך צריך שיהא מבין הלשונות דבלא"ה משום דהוי תרגום של לשון הקודש, אבל רשי" סובר דכל הלשונות כשרות ולכך כאמור דבלשון הקודש כו"ע מודי דא"צ להבין ה"ה שאר לשונות. והיה נראה להביא ראייה דשא"ר לשונות מהני משום דהוי תרגום של לשון הקודש

נטילה כמו בבליעת צלי. ואילו הרא"ש ומהר"ם סוברים דמליח אין כרותה ממש, אלא דינו בבליעת צוֹן, וממילא איןו אסור אלא כדי קליפה בלבד.

ב והנה איתא בחולין (קידב). כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותה הני ملي היכא דאיינו נאכל מלחמת מלחו". ופי" רשי" (ד"ה דאיינו) "איינו גנוח ליאכל מלח שבו עד ששורין ומדיחין אותו במים, כעין מליחת בשור להצניע". ומעין זה פי" התוס' שם (ד"ה הני) בשם הר"ר יעקב ישראל דלא חשיב אינו נאכל מלחמת מלחו א"כ נמלח בעין עיבוד. אבל ר"ת שם פי" דכל מליחות שאנו עושים לקידירה חשיבי כאיינו נאכל מלחמת מלחו.

ונראה דרש"י אוזיל לשיטתו, דמליח הרי הוא כרותה ממש, וחשוב כבליעת דרותח, וממילא צריך שיעור מליחה שיתיקן הבשר כעין פעולת בישול וצליל, ומלייח להצעני מתקנת את הבשר שהא ראוי להשר לומן מרווחה ולא יהיה נסורת. אבל ר"ת סובר כדעת הרא"ש ומהר"ם דמליחת הוא אלא כבליעת צוֹן, דהינו שהוא מבלייה ע"י חריפות ולא ע"י חמימות, ושפיר שייכא חריפות אפי' במליחת לקידורה, והראיה לכך שהרי מליח מוציא מעט דם אפי' במליחת כל דהו, וא"כ ע"כ צ"ל שכח וחריפות המלח משפיע על הבשר אפי' בשיעור מועט כמליחת לקידירה.

עוד נחלקו הראשונים אם מליח הרי הוא כרותה ואסור מיד או רק לאחר שכבר שהה המלח על הבשר כשיעור זמן מליחת (שהיא כדי הילוך מיל מבוצר בשו"ע סי' סט ס"ז). הר"ן בחולין (מא: בדפי הר"י) הביא בשם הרוב אלברצ'לוני דכל ששהה במלחו שיעור שהיה לקידורה הי רותח, אבל מקמי הכי לא הי רותח. וכן פסק המחבר (ס"י צא ס"ה). אבל הש"ך שם (סוף ס"ק יא) הביא שהרשב"א חולק על זה וס"ל דאף תוק שיעור מליחת הי רותח והרי הוא אסור. וכן צ"ל בדעת הרמ"א שם שכטב ד"י"א דלאחר שהה במלחו שיעור מליחת לא מיקרי אה"כ רותח, הרי מבואר דס"ל דתוק שיעור מליחת שפיר חשיב כרותה.

ובבביאור הרב רנאה לומר שנחלקו בגדיר דין מליחת. הרמ"א סובր שמליחת מבלייה ע"י חריפות, וממילא מסתבר דהינו דוקא תוק שיעור מליחת, דהא לאחר מכאן כבר פסק כח המלח. אבל המחבר סובר שמליחת מבלייה ע"י חמימות, שדינה בבליעת רותח, וממילא לא סגי בכך שיש מליח על האוכל אלא צורך שהיא האוכל מלוח, ולזה בעינן דוקא שישאר המלח על האוכל בשיעור מליחת.

ונראה דנפק"ם עוד לענין אי אמרין תחתה גבר ועליה גבר לגבי מליחת. דהנה כתבו התוס' בחולין (קידג. ד"ה טהור) והרא"ש שם (ס"י מא)

הפרשה הכתובה כמוות שהיא הרי קיים בה דין אמרתה, אבל בסוטה הרי הכהן משבעה ומדין שבועה הרי צריך להבהיר ולהזכיר לשון השבועה כదש מע מהר"ם הל' שבאות פ"ט היל'ב הנ"ל. ואפשר דמה שצורך להבהיר הלשון הווי מדין דעת האמור בשבועה הנאמר מארם בשבועה. או י"ל הדמי דין במושבע מפי אחרים דיש בזה הלכות של נוסח השבועה שהרי צריך שם, בזה יש דין שיהא מכיר בהלשון שנשבע בו.

ל"ב. פרשת סוטה מנגנון דכתייב ואמר הכהן לאשה בכל לשון שהוא אומר. ועיין ברשי"ז שגורס ואמר אל האשאה. ועיין"ש בגמרא ת"ר משמעין אותה בכל לשון. שהיא שומעת על מה היא שותה ובמה וכו'. וצ"ב למה מביא הר' ברייתא כאן לאחר הדין דהכהן משבעה לסתותה בכל לשון. והנראה דהרי בסוטה נאמר הלכה של איזום, ועיין בספרינו דגילדמן הקרא דו Amar אל האשאה, ומה"ט י"ל דהדין הוא דהשאota שצורך ב"ד של ע"א ולא ב"ד של כ"ג והכל כדי לאימאה, וכן משבעין אותה ג"כ הווי בכלל הדין של איזום. וכיון דהשבועה היא כדי לאימאה ודאי מסתבר דאיזום שייך רק אם מכרת הלשון. ובזה א"ש הגירסה דו Amar אל האשאה ולא ואמר הכהן לאשה דהרי מהפסק ואמיר אל האשאה ילפנין דין איזום. וגם מובן מה דהגמ' ממשיכה בהבריתיא דמשמעין אותה על מה היא שותה ובמה היא שותה וכו', וזה ג"כ מדיני האיזום של האשאה הסוטה.

גנותו בקול רם ממקרה ביכורים. ומבואר דמקרא ביכורים נאמר בקול רם. אמן בר"מ פ"ג הל'י מהל' ביכורים לא הביא דין קול רם ממקרה ביכורים, וצ"ע. והנראה בזה דעתך ר"מ הל' מע"ש פ"א הל' גבי וידוי מעשר שכחוב וככל אחד ואחד אומרו בפנ"ע, והמנחת חינוך ביאר דכוונתו לומר אין דין שומע בעונה בוידוי מעשר. אמן י"ל באופן אחר, דהנה ביכורים תנן, וכן פסק הר' מבהל' ביכורים פ"ג הל'יא דכל מי שאינו יודע לקרות מקריינו אותו. ונראה פשוט דין זה נאמר רק ביכורים ולא בוידוי מעשר דבידורי מעשר הרי דין להיוות בקול נמוך כדאיתא בסוגין. ויש לומר עוד דהר' מפרש דין קול רם האמור ביכורים היינו דמותר בקול רם, וכיון דהר' מחייב המקרים לחייב ביכורים הרי כייל בזה נמי ההיתר דkol ram.

שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטא לתולת. נראה הכוונה שלא רק ביאת מקום חטא וקיימת מקום העולה שווין, רק דבוחטא לא נאמר קביעה מקום כשלעצמה רק קביעה מקום העולה היא מקומה של החטא וכדכתיב במקום שתשותח העולה תשוחט החטא.

שלא יקרהנה למפרע. עיין סוטה י"ז ב' כתבה למפרע פטולה,

מהא דאיתא בירושלמי דין יוצאי בשאר לשונות היכא דידע אשוריית ורק בגין אשוריית יוצאי בשאר לשונות, הרי מבואר דמהני רק באופן שצורך לתרגםו. ועיין ברא"ד הל' ק"ש פ"ב ה"י שכחוב דהקורא ק"ש בשאר לשונות א"צ לדקוק בקיאתה כיוון דאיינו אלא פירוש, עי"ש, הרי דסביר דבשאר לשונות חשוב תרגום.

בתדר'ה קריאת שמע כתבו לחלק דרך ק"ש תפילה ובמה"ז נאמרין בכל לשון שהוא שומע דוקא אבל קידוש של שבת הלל וברכת הפירות וברכת המצות נאמרין בכל לשון ואפיילו איינו שומע. ולכורה מבואר מחותס' דאפיילו לשון שאינו שומע ג"כ מカリ אמרה ומקיים בזה מצות אמרתן וא"כ צ"ב למה חלוק הדין בק"ש תפילה ובמה"ז דרך לשון שהוא שומע מהני. והנה בתפילה היה אפשר לומר דמה צריך לשון שהוא שומע ומבחן אין זה מדין הלשון, וכמו שנטבאר לעיל דشار לשונות מהני רק משום דהו תרגום ולכון רק באופן שambil שמו תרגום עלה, אלא דהוא מדין כוונה בתפילה דבכל הכוונה דתפילה היא הבנת פירוש המלות ומש"ה צרכיך לשון שומע. ויש נפק'ם אי הוא מטעם לשון או מטעם כוונה אי מותר לו לעז להתפלל בלשון הקודש או רק בלשון שהוא שומע دائ' והוא אפיילו מתפלל בלשון הקודש לא מהני אבל אי מטעם לשון או בשאר לשונות דמהני רק משום דחווי תרגום צרכיך לשון שומע אבל עדין איינו מוכן למה ברכת המזון חילוק אף שהוווחנו קצת לגבי תפילה אבל עדין איינו מוכן מה ברכת המזון חילוק משאר ברכות ולמה מהני רק בלשון שומע, וצ"ע.

בר"מ הל' ק"ש פ"ב ה"י כתוב קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה עכ'ל. ועיין בר"מ הל' סוטה פ"ג הל'ז כתוב ואח"כ משבעה הכהן בלשון שהוא מכרת, ועיין בהל' שבאות פ"ט הל'יב שכחוב ואין העדים חייבין עד שישביעם בלשון שהן מכירין אותה עכ'ב, הרי בכל הני מקומות דקורק הר' מлечות דشار לשונות מהני רק במביבים. אמן עיין בר"מ הל' מע"ש פ"א ה"ה שכחוב וידוי זה נאמר בכל לשון, ולא דקוק לכתחוב בכל לשון שהוא מבין, וצ"ע בהה.

והנה מלשון הר' מבהל' שבאות הני'ל שאין חייבין עד שישביעם בלשון שהן מכירין ממשמע דאפיילו משביעים בלשון הקרש לא מהייבין אותם אם לא מבינים לשון הקדרש, וכן בHALCHOT סוטה שכחוב הרמב"ם ואח"כ משבעה הכהן בלשון שהוא מכרת ממשמע דאפיילו משבעה בלשון הקדרש כל שאינה מכרת בלשון הקדרש לא מהני. אמן במגילה תנן הלועז ששמע אשוריית יצא ומכוואר דמהני לשון הקדרש אפיילו איינו מבין, וכן בק"ש נמי נראה דמהני בלשון הקדרש, וכן בוידוי מעשר, והיינו משום דכל שקורא

דבראמת הוא בכלל החלטה רק אם לא קרא כלל אין החלק הזה מעכב, אבל אם קראה בשאר לשונות הווי זה קריאה פסולה, ויש באן חלק ההחלטה שפסולה היא. ולפי מה שהסבירנו יוצא דאמירה שדרינה בלשון הקודש אם אמרה בשאר לשונות אין הביאור דוחא מירה כמוין דליתא, דא"כ לא שייך לעכבר ההחלטה, רק הביאור דף שם אמרה עליה מ"מ הוא פסול בהאמירה.

ובכל hei דתנן בהמשנה דיש מהן שנאמרין דוקא בלה"ק ויש שנאמרין בכל לשון, אף לדלאורה יש גזה"כ מ"מ נראה להגדיר הדין דכל אמרה שמצוותה היא גוף האמורה עצמה כשרים בכל לשון בגין וידוי מעשר קריאת שמע ותפילה, ואף פרשת סוטה נהואה דקיים המצווה היא עניית האשא בהמה שאומרת אמן לאמרית הכהן ואין הקיום באמרית הכהן לאשה ובזה הדין דנאמר בכל לשון, אבל מקרה ביכורים דהוי אמרה לכהן וכן ברכת כהנים דمبرך להציבור והם מקבלים הברכה וכן הקהיל וברכת המלך דעתיק קיומ המצווה הוא להציבור והוא קיומ ציבור בהני צריך לשון הקודש.

נהואה פשות וкриיאת התורה נאמרת דוקא בלשון הקודש והראיה מדוחץ עוזרא לתוך מתורגמן.

דף ל"ז ע"א. ברכת כהנים כיצד אומר אותה ג' ברכות ובמקדש ברוכה אחת. ועיין רשי' ד"ה במקדש וז"ל לפי שאין עונין אמן במקדש ואין צריך כאן שום הפסיק, ומובהר דהא דמברכין במקדש ברוכה אחת הוא מפני שאין עונין אמן במקדש וכיוון שאין בה הפסיק ממליא הווי ברוכה אחת. ונמצא דרש"י אין כאן חילוק בעצם החפツה של ברכת כהנים ומקדש לברכת כהנים דמדינה. אמנם תוס' מגילה י"ז ב' ד"ה כל שהקשה על רשי' דהא קרייאת התורה ב הציבור אין מה"ת אלא מדרבנן. ויש להרץ לרשי' דגפ"מ לגבי הדין דתורה שבכתב א"א רשאי לאמר בע"פ, ולגביה קרייאת התורה הציבור לא נאמרו היתירים של עת לעשות, ואי כל התורה נאמרה רק בלשון הקודש א"כ בקורס בשאר לשונות הרוי עובר על איסור קרייאת תורה שבכתב בע"פ.

תוד'ה ורבי ותימה כמוון מרבותא ס"ל עיי"ש. ולכאורה י"ל דברי יהודת ס"ל לדשן הקודש מעכבר במצב קריאה ולא במצב חילוצה, מיושבת קושית התוס'.

שם. בתוס' הביאו סברא לומר דבקרייאת פרשת חילוצה בשאר לשונות מעכבר החלטה אף דאי לא קראה כלל אינה מעכברת, ואף שהתוס' דחו הך סברא מ"מ הסברא ס"ס צריכה הסבר. ולכאורה יש לומר דבקריאה לא מעכברא מ"מ אם קורא הפרשה הרי הקריאה נעשית חלק מעשה היתר החלטה, וראיה לה דאלת"ה ואין הקריאה בכלל ההחלטה מה אלם פסול להחלטה ממש דאיינו ראוי לבילה היא הקריאה אינה בכלל ההחלטה, אלא מוכחה

ופירוש". ירך ולנפיל בטן לצבות במעיך, הרוי דפי' למפרע היינו היפוך סדר התיבות, וכן בק"ש פי' רשי' בברכות דף י"ג ולא למפרע בגון ובשעריך ביתך מוזות. אמנם בר"מ הל' ק"ש פ"ב הל' ק"ש שקהה על רשי' דבמהפכ התיבות א"צ קרא למעט דפשיטה דלא יצא שהרי אין שם ממשות במא שאמר, וצ"ע. וגהה גבי מגילה תנן קראה למפרע לא יצא ולא פירש רשי' דמיירי בהיפוך תיבות, ומשמע דבמגילה אפילו למפרע דפסוקים לא, וחילוק דין מכתיבת פרשת סוטה וקריאת שמע, וצ"ב טעם דAMILTA. ולכאורה י"ל פשות דבמגילה שהוא פרטומי ניסא ובעי סייפור הנס ואפילו שלא בסדרן בהפסוקים חסר בסיפור הנס.

בתוס' סוטה י"ז ב' ד"ה דכתיב הקשו למה אצטריך לדrhoש שלא קראי ק"ש מוהיו תיפ"ל מן האלה כמו דרדרשין לגביה סוטה וכותב האלות והנראה דבק"ש יש ב' קיומי מצות ק"ש, דעתין בברכות י"ט דהחוורין מן השורה אם יכולם לגמור פסוק ראשון של ק"ש יגמרו. והנה הרמב"ן הוכיח מזה דרק פסוק שמע הווי מה"ת, אבל הרי דעת הר"מ דכל ג' פרשיות או מה"ת, וע"כ צ"ל דנאמר בהז דגם במקצת קריאה יש איזה קיומ ק"ש, ולכן י"ל דהמיעוט מלאה נאמר רק כשהמצאות מתקיים בכל הפרשה כגון גבי סוטה ובזה נאמר המיעוט שלא קרא הפרשה למפרע, אבל בק"ש גם למפרע לא גרע מקראית מקצתה ולכן בעי מיעוט מסוים דוהיו.

דף לג' א. כל התורה בכלל לשון נאמרה. ועיין רשי' ל��ות בבית הכנסת. ועיין תוס' מגילה י"ז ב' ד"ה כל שהקשה על רשי' דהא קרייאת התורה ב הציבור אין מה"ת אלא מדרבנן. ויש להרץ לרשי' דגפ"מ לגבי הדין דתורה שבכתב א"א רשאי לאמר בע"פ, ולגביה קרייאת התורה הציבור לא נאמרו היתירים של עת לעשות, ואי כל התורה נאמרה רק בלשון הקודש א"כ בקורס בשאר לשונות הרוי עובר על איסור קרייאת תורה שבכתב בע"פ.

תוד'ה ורבי ותימה כמוון מרבותא ס"ל עיי"ש. ולכאורה י"ל דברי יהודת ס"ל לדשן הקודש מעכבר במצב קריאה ולא במצב חילוצה, מיושבת קושית התוס'.

שם. בתוס' הביאו סברא לומר דבקרייאת פרשת חילוצה בשאר לשונות מעכבר החלטה אף דאי לא קראה כלל אינה מעכברת, ואף שהתוס' דחו הך סברא מ"מ הסברא ס"ס צריכה הסבר. ולכאורה יש לומר דבקריאה לא מעכברא מ"מ אם קורא הפרשה הרי הקריאה נעשית חלק מעשה היתר ההחלטה, וראיה לה דאלת"ה ואין הקריאה בכלל ההחלטה מה אלם פסול להחלטה ממש דאיינו ראוי לבילה היא הקריאה אינה בכלל ההחלטה, אלא מוכחה

מ' מפי השמועה מרביינו הגראי' ד' הלוי טולובייצ'יק זצלה"ה

אזכיר את שמי הוイ דין במקדש דהזכרת השם שבו הוא שם המפורש.

עיין רמב"ן ע"ה פרשת נשא שכותב זו"ל במקדש היו אומרים אותה ברכה אחת ובגבולין שלש ברכות כי הברכה במקדש מיוחדת בשם המיוحد עכ"ל. ומובואר ברמב"ן דמה דבמקדש היה ברכה אחת לא היו רק משומות דלא ענו אמן אלא כיוון שברכו בשם המפורש דהוי מקור וייסוד שכולל בו כל הברכות וכן נחשבו כל הברכות לחדר, משא"כ בגבולין שברכו בכינוי חלוקין הוא רק משום דרך הוי דין ברכות. עוד מבואר מהרמב"ן דמה שברכו בשם המפורש לא כל המצוות לג' ברכות. עונת ר' מושום דרכך הוא מצוותה במקדש אלא לשם המפורש הוי קיום בברכת הכהנים.

בר"מ הל' תפילה פ"יד הליל"א כתוב: כך למדנו מפי השמועה ממשה רבנו ע"ה כה תברכו בעמידה כה תברכו בשם המפורש כה תברכו בלשון הקודש כה תברכו פנים כנגד פנים כה תברכו בקול וכוכ' עי"ש. ופשטוות לשונו משמעו שם המפורש מעכב בברכת הכהנים מדכילי ליה הרמב"ם בשאר דיןיהם המUBLICים כגון עמידה, ויש לעיין דהא משמת שמעון הצדיק הם לב' שמות. ונראה דמה דא"ד הווי חד שם עם שם הווי-ה זה לעניין הקריאה דא"ד הווי הקריאה של שם הווי-ה אבל לעניין כתיבה חלוקים הם ולענין מהיקת השם ודאי הם ב' שמות.

במדינה נגד כתפיהן – נראה דבמדינה ודאי יצא שם מגיבחן למעלה מראו רק החידוש דגם נגד כתפיהן נמי מהני, וכ"כ הראב"ד בתמיד.

במקדש ע"ג ראשיתן, יש להסתפק اي הווי מדין כבוד השכינה השורה בין קשיי אצבעותיו או דהוי דין בהנישאות כפים שבמקדש. ולכארה יש להביא ראייה פשרה מהא דחכח"ג לא היה מגיביה ידיו למעלה מראו משום אסור להגביה ידיו למעלה מן הארץ, די נימא דעתם מוצות ברכבת הכהנים במקדש הי בנסיאות כפוי למעלה מראו א"כ מה שאסור להגביה ידיו למעלה מן הארץ אין סיבה לפטורו מלישא כפוי למעלה מראו שהרי כך הוא מצוותה אלא משמעו דהוי דין כבוד בעלמא. אמנם יש מקומות לדחות דכיוון אסור להכח"ג להגביה ידיו למעלה מן הארץ א"כ דין נשיאת כפים שלו هوי נגד כתפיו ונחשב כלמעלה מראו.

יש לעיין اي יש איסור לכחן הריות להגביה ידיו למעלה מן חותפלין

במקדש אומר את השם בכתבבו. עיין קידושין דף ע"א א' אמר רבינו טרפון פעמי' אחת עליתך אחרAMI לדוכן והטתי אconi אצל כהן גדול ושמעתה שהבליע שם בנעימת אחיך הכהנים שהצנועים שכחונה היו מבליעים אותו בנעימת אחיהם, ופירש"יerton שהוו מברכים בשם בן ד' אותן כתיבות כשהיו מושכנים את קולם בנעימה היו הצנועים מהררים להבליע את השם בן י"ב אוותיות, ע"כ, הרוי שרשי' מפרש הגמ' לעניין ברכבת הכהנים, אמן עיין בר"מ פ"ב הל"ז שהביא דין זה לעניין הזכרות השם של הכהג' בימים היכופרים ולא לעניין ברכבת הכהנים. ונראה פשוט דעתך הר"מ היא דא"א לומר שהו זוכריםין השם של י"ב אותן כתיבות ברכבת הכהנים שהו זוכריםין במשנתנו מבואר דאומר השם בכתבבו דהינו שם המפורש, עי"ש.

ובמדינה בכינויו. וכותב רשי' באלו"פ דלא"ת דשם א"ד הווי שם בכל השמות וגם הווי קריאה של השם המפורש. ועיין ר' מ' הל' יסודה"ת דלא"י גירסא שלנו מנה שם הווי-ה ושל א"ד לחדר שם, אמן בדף ויניציא חלוקים הם לב' שמות. ונראה דמה דא"ד הווי חד שם עם שם הווי-ה זה לעניין הקריאה דא"ד הווי הקריאה של שם הווי-ה אבל לעניין כתיבה חלוקים הם ולענין מהיקת השם ודאי הם ב' שמות.

בתודעה או אינו אלא בכינוי הbia רבני היל' בכינוי הינו אל-אלהים צבאות, וכותבו תוט' שלא מתחבר דהיכי תיסק עדעתא לשבושי קרא למימר יברך אלקים במקום שם בן ד' אותן כתיבות. והנראה ע"פ דברי הרמב"ם במוראה נבוכים דלהקב"ה יש רק שם אחד, וזהו שם המפורש וכן כתוב ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד ושאר השמות אינו אלא תרגום וכינוי להשם המפורש, וא"כ ייל' דסובר רבני היל' דבעצם ליכא חילוק בין שם א"ד לשאר השמות דגם בכל השמות מקרי קריאה של השם המפורש ורק לכתבה יש לנכונות להקב"ה בשם א"ד אבל מעיקר הדין יוצא גם בשאר לשונות.

יש לחזור בהא דמברכין ברכבת הכהנים במקדש בשם אי הווי דין בהברכת הכהנים ואם לא בירך בשם המפורש הרי חסר בהברכת הכהנים או מה דמברך בשם איינו דין מסוים בברכת הכהנים רק דין במקדש דכל הזוכרת שם במקדש הוא השם המפורש. והנראה דבגמ' אמרין דמה דמברך בשם המפורש הוא מקרה דושמו את שמי על בני ישראל שמי המיוحد לי, ורבנן ישיה יליף מבעל מקום אשר אזכיר את שמי אבואה אליך ועי"ש בוגמ' דדרש בכל מקום אשר אבואה אליך וברכתך דזחוה בית הבחרה, שם אזכיר את שמי, ונראה דהנפק' מ' בין הדרשות הוא בשאלת הנ"ל, دائ' ילפין מקרה דושמו הרוי נאמר דין בעצם ברכבת הכהנים, אבל אי ילפין מקרה דבעל מקום אשר

דפסול עמידה לברכת כהנים הוי מה"ת משא"כ פסול שתויה יין הוי מדרבנן. אמןם כי"ז א"ש לשיטת תוס' דמשומר שעשה תשובה כשר לנשיאות כפים, אבל הר"מ פסק דפסול משום דהוקש ברכה לשירות, הרי דסובר הר"מ דאפשר פסול גברא נמי לפנין מהך היקש, וגם שתויה יין נראה מהלשות הר"מ דפסול מודוריתא ודלא כהגמ' חעניתא, אבל א"כ יש לעיין מה בעל מום לא מפסיק נמי לנשיאות כפים. ולכאורה י"ל דפסול ע"ז לעובודה אינו פסול בעלמא אלא דהוי חסרון בקדושת כהונת, וראיה להה דאפשר כלים דנטחמו בכית חונו פסולים דהוי הפקעה מקדושה אבל בעל מום אינו הפקעה בקדושות כהונת שהרי חולק בקדשים ממשמר שלו רק דהוי פסול עבודה וכן מי שנשתמד לע"ז אפשר עשה תשובה פסול אף לנשיאות כפים דהוי חסרון בקדושת כהונת. והא דשתויה יין פסול לנשיאות כפים י"ל דגם שתויה יין אינו פסול בעלמא רק דשתויה יין נחשב למשובש ברדעת וכן פסול להוראה ולהבי קרי ל"י הר"מ ניכול וזה שיקר גם בנשיאות כפים משום ההיקש.

רכתי ב לעמוד לשרת. עיין בגליון הש"ס שהקשה הא באוטו קרא עצמו כתיב לעמוד לפני ר' לשרטתו ולברך בשמו ולמה צוריך להביא קרא杜兰מוד ולשרות. י"ל דהקרה杜兰מוד לפני ר' לשרטתו לא מיררי בדיון עמידה לעבורה רק לעמוד לפני ר' ההינו בחירת הכהנים שנבדלו משאר העם לעמוד לעבותות ר'.

מה להلن נשיאת כפים אף כאן בנשיאות כפים. והנה בהק קרא דורייש אהרן את ידיו אל העם ויברכם נחקרו רשי' והרמב"ן עה"ת דרש"י פירש דהינו ברכת כהנים והרמב"ן פירש דבירך ברכה של עצמו כמו שעשה שלמה שבירך העם. ויש לעיין דין דלייף הרמב"ן א"ש מה דלייף ברכת כהנים מברכת אהרן בגוירה שווה לומר ברכת כהנים צוריך נשיאת כפים כמו התם אבל לדרש"י אין צורך לגוז'ש דהרי ברכת אהרן גופא היה ברכת כהנים ונאמר ביה בהדריא שהיא בנשיאות כפים, וצ"ע.

קשה לי לרבי יונתן אי מה להLN כה"ג ור"ח ועובדת ציבור. ויש לדرك דאי הוי דלייף עיקר דין ומצוות ברכת כהנים מברכת אהרן מובן קושיתו דמה להLN כה"ג ור"ח ועובדת ציבור דעתא דרק בכחאי גונא הוי עיקר חייבו דברכת כהנים, אבל זה אינו, דעתיך חיובא דברכת כהנים נאמר בקרא דכה תברכו ולא לפנין מהאהרן רק דין נשיאת כפים אבל בעיקר החשוב דברכת כהנים לא נאמר רק בכחן גROL ועובדת ציבור וקוריות רבי יונתן צ"ב.

נראה לי דיש שני דינין ברכת כהנים יש מצות ברכת כהנים מקרא דכה תברכו והוא קיום מצוה בפני"ע, ועוד יש מצות ברכת כהנים מדין עבורה

שהרי דין היסח הדעת דתפלין לפנין מציז בק"ז דעתך שאין לה אלא אוצרה אחת אמרה תורה שלא יסיח דעתו ממנה תפלין שיש בהן אוצרות הרבה לא כשי"ב, ומה"ט יש למילוי איסור הגבהה לעמלה מתפלין מן הציז, ועיין בראב"ד במס' תמיד שדן בזה.

עיין בוגם, נאמר כאן כה תברכו ונאמר להLN אלה יעדמו לברך את העם מה להLN בלשון הקדרש אף כאן בליה"ק. רבינו יהודה אומר א"צ הרי הוא אומר מה שיאמרו בלשון הזה. ונראה דרבנן שלפנין מגוז'ש דבעי לשון הקדרש היינו דאינו יוצא ידי חוכמת ברכת כהנים בשאר לשונות אבל מ"מ מעשה ברוכה שפיר הוי אבל לר"י דלייף מ"כח" אין כאן מעשה ברכת כהנים כלל ונפק"מ לעניין בל תוסיפ, דבל תוסיפ אינו תלוי בקיים והקשר המצואה רק במעשה המצואה ואי הוסיף ברוכה אחרת בשאר לשונות לת"ק עובר בכלל תוסיפ ולרבינו יהודה אינו עובר, ודורי"ק.

עיין בר"מ פ"ד הליל"ב מהל"ל תפילה שכחוב אין הכהנים רשותם בכל מקום להוטסף ברוכה על ג' הפסוקים וכור' לא בקהל רם ולא בלחש וכור', וצ"ע דילכורה בלחש לה"ח הפיצה של ברוכה כלל, ויש להסתפק اي מוסיף ברוכה ומברך בישיבה או בשאר פסולים اي עובר בכלל תוסיפ. והנה לגבי ישיבה הת"ק ילייף לי' בגוז'ש מה להLN בעמידה אף כאן ור' נתן אומר דריש מה משרת בעמידה אף ברכת כהנים בעמידה, ונראה דלר' נתן דלייף מעבודה ישיבה הוי פסול בקיים המצואה אבל הוי מעשה ברכת כהנים אבל לת"ק א"ל דבישיבה הוי הפקעת שם ברוכה. ונמצא דאי מוסיף ומברך בישיבה לת"ק אינו עובר בכלל תוסיפ ולר' נתן עובר.

בها דמבקש ברכת כהנים לעבודה עיין בתוס' שנץ וכ"ה בתוס' מס' תענית דעת"כ אינו היקש גמור דא"כ גם בעל מום היא פסול לברכת כהנים. וכתבו דכהן שנשתמד ועשה תשובה אף שפסול לעבודה מ"מ כשר לברכת כהנים. ועיין גמ' תענית כי"ז דשתויה יין פסול לברכת כהנים מדרבנן והקרא דמייתני התם הוי אסמכתא, וצ"ע דהא לר"ג הוי דרשא גמורה כմבוואר בסוגין, ולכאורה סותר סוגין לסתוגיא דתענית, וצ"ע.

והנראה דיש ב' דין קדושת כהונת, יש דין קדושת כהונה של כהן במקרא אשר דינו הוא דעתן בגדי כהונת, ומחוسر בגדים חייב משומן זורת, ועדור יש דין קדושת כהונת בגבולין אשר דינו הוא דמתקבל מתנות כהונת. ונראה דשתויה יין או בעל מום הוי פסול גברא הפסול בקדושת כהונה של מקדש, אבל עמידה אינו פסול גברא רק פסול בהחשי עבודה דעתן עמידה וההקש של ברכת כהנים לעבודה הינו לעניין פסול עבודה אבל לעניין פסול גברא לא שיקר היקש דזה הוי מפסול קדושת כהנים במקדש. ובזה מובן מה

מהIFI השמואה מרביינו הגראי' דהלו סולובייצ'יק זצלה"ה

קיים קרבן מה"ת מדין ונשלמה פריט שפתינו. ויש להביא ראייה דבתפילה יש קיום קרבן מלשון הרמב"ם הלי' תפילה פ"ד הל'י' שכטב וכל הנזוך לנקיונו והתפלל תפלתו. תועבה, וכן בפ"ר הל'י' כתוב דשכור שהתפלל תפלו תועבה, והנה לשון תועבה לא מצינו. בשום מזויה לומר שקיים מצותו תועבה, ורק בקבץ מצינו לשון תועבה דזבח רשעים תועבה, עיין משלו פכ"א פכ"ז, ועיין זבחים דף ז, וכיון דתפילה הוא קיום קרבן שיק גביה נמי לשון תועבה.

תד"ה והכתיב כתבו דלא לבד בתמיד של שחר היה ברכת כהנים אלא ה"ה במוסף ובתמיד של בין העربים, אבל בר"מ פ"ד מהל' תפילה הל"ט איתא דנסיאת כפים היא רק בתמיד של شهر. ונראה דה"מ סבר שעבודה הי' מחיב של נשיאת כפים וכיוון שהקריבו תמיד של שחר הרי נתחיבנו בברכת כהנים, וכשברכו הרי יצאו ידי חותם, אבל Tos' סבר ר' דלא רק שעבודה המחייב של ברכת כהנים אלא דברכת כהנים הוא קיום בעבודה ומשלים העבודה וכן בכל עבדה יש צורך לנשיאת כפים. ונראה דנפק"מ בין חוס' והר"מ הוא אי יש קיום ברכת כהנים חז' לעזרה, דלהרמב"ם דהו מזויה בعلמא רק ותקרבן מהחייב שפיר מתקיים חז' לעוזה משא"כ להתוס' דנסיאת כפים הוא חלק מהעבודה ציריך דזוקא בעזרה.

והנה לשיטת תוספות דלא רק בתמיד של שחר היו נושאין הכהנים את כפיהם אלא גם בקרבנות המוטפים ובתמיד של בין העARBים היו נושאין כפיהם, מובן למה הכהנים נושאין כפיהם בגבוליין בכל תפילה מתפלת היום אבל להרמב"ם שהיו נושאין כפיהם. במקdash רק בתמיד של שחר הסברא נותרת שرك בתפילה שחורת יש לכחנים לישא כפיהם, וא"כ הא נושאין כפיהם בגבוליין בשאר תפילות קשה לשיטת הרמב"ם, וצ"ע. והנראה בשיטת הרמב"ם דסוכר ומהחייב של ברכת כהנים הוא מה שיש ציבור המתברכים ולכן בגבוליין ובכל תפילה יש אסיפת ציבור חדש יש כאן מהחייב של ברכת כהנים בכל פעם ופעם אבל במקדש נראה שהוא מקומה של הציבור לכל ישראל ולא מתחדש בה שם ציבור חדש. ייסוד זהה מדברי הרמב"ן מס' ר'יה במלחמות (דף ז. בדף הר"ף) שכטב דהא דחצוצרות תוקען רק במקדש מושם דחצוצרות בכונפייא לכל ישראל כתיבי, והביאור הוא לכל ציבור שבה הוא דין ציבור של כלל ישראל, ולכן מהחייב של הציבור לנשיאת כפים חל רק פעם אחת ביום ויצאיין די חותם בשעת התמיד של שחר. עוד י"ל בגבוליין בלבד דנסיאת כפים הוא קיום לעצמה הוא חלק מהתפילה והוא נשיאת כפים חלק וקיים בתפילה ולכן נושאין כפים כי' שמתפללים.

ש大概是. וכך במשנה נאמר חילוקי דיןין בין ברכת כהנים בגבוליין לברכת כהנים של מקדש, ובמקדרש הוא קיום עבודה וזה הנלמד מברכת אהרן, וכן ממשען מן הפסוק דכתיב ושא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטא והעולה והשלמים, הרי דנסיאת כפים הוא מסדר עבודה הקרבנות. ונראה בバイור הגمرا דילפין מוצות ברכת כהנים של גבוליין ממצוות ברכת כהנים של מקדש שהוא טעון נשיאת כפים, ועיין מןין המצאות לר"ג שמנה נשיאת כפים לב' מצאות היחיד וממצוות המסורה לציבור, והביאור ממש"כ דחד הוא מצואה של נשיאת כפים בפנ"ע אבל יש נשיאת כפים מدين העבודה וזהו המסורה לציבור, ודורי'ק.

עיין בירושלמי מס' תענית ריש פ"ד דאיתא ולא מצאו נשיאת כפים אלא תפילה ע"כ. ומשמע למצאות נשיאת כפים בגבוליין חל רק בתוך תפילה. והנה ידועה המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן א' למצאות תפילה הוי מן התורה או מדרבנן, דהרמב"ם בספר המצאות מונה מצות תפילה במצוות עשה, ועיין ריש הלכות תפלה פ"א. אמן הרמב"ן השיג על הרמב"ם והוא סבר למצאות תפילה הוי רק מדרבנן. וא"כ יש לדון בזה דהרי לשיטת הרמב"ם למצאות תפילה הוי רק מדרבנן, אבל לשיטת הרמב"ן מצאות תפילה הוי רק מדרבנן איך תולה הירושלמי מצאות נשיאת כפים מה"ת בגבוליין למצאות תפילה שהיא רק מדרבנן. ואפשר לומר לשיטת הרמב"ן דמן התורה ודאי אין נשיאת כפים תלוי בתפילה וכל שיש ציבור של עשרה יכוילים הכהנים לישא כפיהם ולברך את העם ורק מדרבנן הוא דתלוי בתפילה. ואולי גדר התקנה היא דכily נשיאת כפים בכלל סדר התפילה. ויש להביא ראייה דברכת כהנים הוא מסדר התפילה דהא הש"ץ מカリא לכחנים ולא הוי הפסיק. ועוד ראייה דהא בזמן שאין ברכת כהנים אומר הש"ץ או"א ברכנו בברכה המשולשת בתורה והוילן מכרכת שים שלום.

אבל יותר נראה לומר דاتفاق להרמב"ן למצאות נשיאת כפים בגבוליין מן התורה תלוי בתפילה דاتفاق למצאות תפילה וחיבורו הוי מדרבנן מ"מ עניין התפילה וקיים הוי מה"ת וכמו שביאר הגרא"ח ז' בספר על הרמב"ם וקיים התפילה מה"ת היא מהחייבת בנשיאת כפים בגבוליין.

והנה יש לעיין בדברי הירושלמי הנו'יל שלא מצאו נשיאת כפים כלל תפילה, דהא נשיאת כפים במקדש לא הוי בשעת תפילה וא"כ נימא גם בגבוליין חייב בנשיאת כפים כלל תפילה. ונראה בזה דכמו במקדש נשיאת כפים הוא בשעת עבודה גם בגבוליין נשיאת כפים הוי בשעת עבודה, ותפילה נמי הוי עבודה דהרי ילפין תפילה מעבדו בכל לבכם וגם בתפילה יש

את העם, עכ"ל. והנראהabar כמו שביארנו לעיל דיש דין ברכת כהנים דהוי דין מצוה ויש דין ברכת כהנים דהוי חילק מהעובדת במקדש, ולכן מקרה דכה תברכו דריש הירושלמי מצות ברכת כהנים ובזה יצא ידי חובתו בשחרית, אבל במוסף החשוב הוא מאפני דין העבודה שבו וכל דין הابتא קרבן מוסף הרי יש מחייב של ברכת כהנים מדין השלמת העבודה, וזהו הנלמד מושע אהרן שבירידתו לモזבח ברך ברכת כהנים מדין עבודה.

אמר אבי נקטין לשנים קורא כהנים ולא אינו קורא כהן. והנה בהא דלכון אחד אינו קורא יש לחזור אי הטעם משום ריבכהן אחד אין חיבעללות לברכת כהנים או דלulos יש חיבע להן אחד רך דנאמר דין דין מסויים של קרייה לכהנים והוא דין הזמנה וקרייה שצרכיהם הכהנים לעונת להקריה וכמו כל דבר שבקדושה והקריה והעניה היי קיטם מסויים במצוות ברכת כהנים ונלמד מקרה דאמור להם וחלוק דין ברכת כהנים של שנים לברכת כהנים של א' לענין קיטם זה. ולכאורה נפק'ם יש א' כהן א' עובראיסור עשה א' לא עללה לדוכן, دائ' אינו מחייב הרי ליכא איסור ואי מחייב וראי איסור. ועיין בזה בט"ז סי' קכ"ח סק"ג.

הקב"ה מתואר לברכת כהנים שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. ועיין ברשי"י שכותב תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו שימת שמו על עמו ולא עשה לצורך ישראל אלא צורך מקום, עכ"ל. והנראה בכיוור דבריו דבברכת כהנים ישן ב', ענייניהם: א) עצם הברכה לישראל; ב) פרטום שם ד', והרי לגבי עצם הברכה לישראל היה שייך ברכת ד' שלא באמציאות של כהנים רק הקב"ה תלה ברכתו במצוות ברכת הכהנים משומ פרטום שמו ע"י הכהנים, וזהו שכותב רשי"י לעניין ברכת כהנים הוא שימת שמו על עמו וזהו כוונת הגמora דהקב"ה מתואר לברכת כהנים.

כל כהן שאינו עללה לדוכן עובר בשלשה עשה כה תברכו אמרו להם ושמו את שמי, והיינו דבברכת כהנים יש ברכה לישראל וזהו מקרה דכה תברכו, וגם יש אמרות פרשה הכתובה בתורה וזהו מקרה דאמור להם, וגם יש פרטום שם ה' וזהו ה' א' דרכ' ושמו את שמי על בני'.

אם הקhal לא ענו אמן נראה דלא נתקיים בהם הברכה, דעת' עניית אמן של הקhal יشنו לקבלת הברכה שייחו מתחברכים, וכן נראה מהירושלמי דממשי בעיר שכולה כהנים מי עונה אמן אחריהם, ומתרכי דהנשימים והטהר עונין אמן, והיינו דבבלא עניית אמן לא שייך חילוק הברכה של ברכת כהנים. אבל אם כן צ"ב דבמקדש אין הקhal עונין אמן לברכת כהנים דקי"ל אין עונין אמן במקדש, אבל אי עניית אמן היי דין של קבלת הברכה לכארה יש צורך של עניית אמן גם במקדש. ולכאורה צ"ל דמה דאמן היי קבלת הברכה

עוד יש לבאר מחלוקת תוס' והר"מ דלחות' נשיאת כפים הוי קיטם בעבודת הקרבן ולכון כל קרבן טעון נשיאת כפים בפנ"ע, אבל להר"מ י"ל דדין נשיאת כפים הוי קיטם בסדר עבודה היום של המקדש לכל העבודות הללו מתרומה הדשן עד ההקטורה בין העerbאים הכל הוי קיטם אחת של סדר עבודה במקדש, דרכ' היא דינה ומצוותה של המקדש. ויש להביא ראייה דיש קיטם מיוחד של הקברת הקרבנות, ובעבודת הקרבנות שמסדר היום של מקדש, דבזבחים רף כ' איתא אמר רב כיוחנן קידש ידיו ורגלו לתרומה הדשן לאחר מכן ציריך לקידש שכבר קידש מתחילה עבודה והובא בר"מ הל' ביאת המקדש פ"ה הל"ט וז"ל קידש ידיו ורגלו לתרומה הדשן ע"פ שהוא מקדש קודם שתעללה המשמש אינו ציריך להזoor ולקידש אחר שהAIR היום שהרי בתחילת עבודה היום קידש עכ"ל. ומבואר דאף שהידים נפלות בリンאה מ"מ בקידש ידיו ורגלו לתרומה הדשן לא נפל בעלות המשמש שהרי בתחילת עבודה היום קידש והיינו דיש שני חilot שם של עבודה היום וכיוון שקידש ידיו לתחילת עבודה היום שוב מתכשרי כל העבודות בהר' קידוש, וכמו"כ יש דנסיאת כפים לא הוי קיטם בכל קרבן פרט רך הוי קיטם בהר' חilot שם של עבודה היום והנסיאות כפים מתייחס לכל העבודות של ארונות היום. ולפי"ז מושב מה דקשה לשיטת הרמב"ם דנסיאת כפים במקדש היה רק בעבודה אחת ואילו בגבולין נשיאת כפים הוי בכל תפילה ותפילה, ולפי מש"כ א"ש דבמקדש דיש צירוף של כל עבודה היום שפיר שייך הנשיאת כפים לכל עבודה ועובדת אף שנושא כפיו רק פעמי אחד ביום אבל בתפילה דליך חilot דין צירוף של תפילות היום צריך לישא כפיו בכל תפילה ותפילה.

עיין ירושלמי תענית פ"ד ה"א דין נשיאת כפים בלילה. ומקשה היירושלמי על רב דסוכר דתפילה נעילה היי בלילה, וקשה דהרי נושאין הכהנים את כפיהם בתפילה נעילה אף דהוי בלילה. והנה הר"י פ"ס פסק כרב ומשמע דס"ל שלא היי תיזבאת לרב, וצ"ב הטעם. והנראה דס"ל דהא דאמרין דין נושאין כפים בלילה אין הכוונה לוזמן שלليلת האכונה לתפילה הלילה ולכון תפילה נעילה אף דמתפלין אותה בלילה מ"מ התפילה שייכת להיום שעבר, והראיה שהרי אנו מתפלין שבע ברכות ולא י"ח, ועוד דמושיעין קדושת היום, וכיון דהוי תפילה היום לכון נושאין כפים.

ובירושלמי שם מנין לברכת כהנים כה תברכו את בני ישראל עד כאן בשחרית במוסף ויישא אהרן את ידיו אל העם המקרא הזה מסורס הוא והלא לא ציריך לומר אלא וירדו מעשות החטא והעולה והשלמים ואח"כ רישא אהרן את ידיו אלא מלמד שבירידתו לモזבח היה נושא את כפיו וمبرך

כל הכהנים שבבכחה"ג עולין לדוכן ועומדים שם פניהם להיכל ואחריהם כלפי העם ואכבעותיהם כפופות לתוכן כפיים עד שישלים ש"ץ ההודאה ורק אח"כ מחזירין פניהם כלפי העם ופושטין אכבעותיהם ומגביהם ידיהם ובברכין עיי"ש. ונראה דמה שהודגש הר"מ שהיה אכבעותיהם כפופין לפני שמחזירין פניהם לעם היינו כמו שבארנו נשיאת כפים היו חיל מעשה הברכה ולכך יש קפidea לא להתחילה בנשיאת כפים קודם שמברכיהם הכהנים הברכה לפני ברכת הכהנים משום דברי עוזר לעשייתן. ולפי מה שבארנו נשיאת כפים היו חיל מעשה הברכה, אולי י"ל דהדין פנים כנגד פנים נמי הוי דין בעצם מעשה הברכה, ובזה יש להבהיר מה דמהני מה שעוזר רגלו בשעת עבודה כדי לעלות לדוכן דמה שמכין עצמו לעשה נשיאת כפים נמי בכלל בהגדור של נשיאת כפים וכיון שהיא בשעת עבודה שפיר עליה.

בר"מ הל' תפילה פ"ד הל"ט כתוב זו"ל כיצד ברכת הכהנים במקדש וכו' ואין העם עונים אמר אחר כל פסוק אלא עושין אותה במקדש ברכת אחת וכישילומו כל העם עונים ברוך ד' אלקים אלקי ישראל מן העולם ועד העולם עכ"ל. ובähl' תענית פ"ד הל"טו כתוב וזה"ל כשהיו מוחפליין על הסדר הזה בירושלים היו מתכנסין בדור הבית וכו' וכש מגיע ש"ץ לומר מי שענה את אברהם אומר ברוך אתה ד' אלקינו אלקינו ישראל מן העולם ועד העולם ברוך אתה ד' גואל ישראל והן עונין אחוריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד עכ"ל. וצ"ב מ"ש דגבי תעניות הענינה לברכה במקדש הוא ברוך שם זאילו גבי נשיאת כפים הענינה להברכה הוא ברוך ד' אלקים, וצ"ע. ונראה bahwa במקדש מעיקרא דידנא יש לברך הקב"ה בנוסח של אלקינו ישראל מן העולם ועד העולם, רק בתעניות ביוון שהש"ץ כבר ברוך מי שענה את אברהם וכו' ברוך אתה וכו' בנוסח של אלקינו ישראל שוב אין חיבור על העונות ולברך בנוסח של אלקינו ישראל, ורק בברכת הכהנים בעצם לא ברכו בנוסח דאלקי ישראל שוב חל על האיכות חיבור לעונות ולברך ברוך ד' אלקינו ישראל מן העולם ועד העולם. עוד י"ל דחלוק עניות ברוך שם כבוד מלכותו מבורך ד' אלקינו ישראל בתוכן עניינים, דברוך שם הוא שבך לד' שהוא מלך ואדון על הכל באופן כללי, אבל ברוך ד' אלקינו ישראל הו שבח פרטיה על מלכותו על כל ישראל במיוחד ולכך ברכת הכהנים רהוי ברכה פרטית לכל ישראל מברכיהם לד' על מלכותו על ישראל במיוחד.

דף ל"ט ע"א. תד"ה מהיגרת, בתום' מבואר דחלוק הרין היכא דיש עשרה בגודלה ויש אי' בגודלה כיווץ בה מהדין היכא דציריך לציריך עשרה ומקצתן לה"ה במקומות אחד, דרכ' היכא דכבר יש עשרה במקום אי' או' הווא דארמין דינא דרב"ל לאיפלו מהיגרת של ברזול אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמיים אבל היכא דציריך לעשרה לא אמרין כה"ג אין מהיגרת

זהו משום דעתם של ברכת הרין יש בזה משום קבלת הברכה אבל במקדש שהיתה שם השראת השכינה לא בעין שיזיא האמתת הברכה בפי כדי שתחול הברכה.

ואמר רבי יהושע בן לוי כל בחן שאינו עולה בעבודה שוכן אינו עולה שנאמר וישראל וכו' מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה, אני, והוא רבAMI ורבASI סלקי, רבAMI ורבBIASI מיוקרה הו עקרן כרעיה וכו' אבל עקר את רגלו עולה. וצ"ב اي הайнן דרך בחן העולה בעבודה נושא כפוי מה מהני מה שעוזר רגלו לעלות. ולכארה י"ל ברכת הכהנים צריכה להיות באבהה כדרמיין בנוסח הברכה לפני ברכת הכהנים, והביאור הווא ברכת הכהנים צריכה להיות שיא' רצון הכהנים לברך את העם, וכך י"ל דבזה שעוזרין רגלהן לעלות לדוכן נראה להעם שרצו הכהנים לברך, וכיון שעין הרצון לברך ברכת הכהנים נראה להעם בשעת עבודה שפיר יכול לעלות אח"כ.

תדר'ה כל הכיאו הירושלמי נזיר פ"ז ה"א מהו שיטמא בחן לנשיאת כפים. ועיין ר"מ הל' אבל פ"ג הל"יד וז"ל מותר לכהן להטמא בבית הפרס או בחו'צה לארץ לדבר מזוה וכו' מיטמא בטומאה מדבריהם לכבוד הבריות. ולכארה היה נראה דכל הדין בירושלמי הוא רק שיטמא לטומאה מדבריהם משום כבוד הציבור, ודרכ'.

בתשובת לחמי תודה כתוב דכהן שאין בכוחו להרים ידיו בעצמו לא מהני לסיעו ע"י תחבורות להרים ידיו לציריך שהכהן בעצמו ירים ידיו. והמבואר מזה דדין נשיאת כפים האמור בברכת הכהנים לא הווי דין רק באופן וצורת העמידה לברכה, רק נשיאת כפים היו חיל מעשה הברכה, דלא כארה אי הוי רק דין בצורת הברכה לכארה היה סגי אם סייעו להרים ידיו אבל כיון דהו ממעשה הברכה ציריך שהוא סגי אם יש להוכיח מתו"ס בסנהדרין דף ל'יה: ד"ה שנאמר שכתבו דכהן רוצה אינו נושא כפוי כיון שרצת בידיו, ואי נשיאת כפים לא הווי מעצם הברכה צ"ב ומה נפל במא שרצת בידיו, אלא מבואר נשיאת כפים הו מעצם הברכה. עוד יש להביא ראייה מהירושטב"א בסוכה דף ל'א שכתב דהא דכהן שעולה לדוכן והויסיף ברכה אחת ממשלו עובר בכל תוסיף ולא אמר דכל ברכה וברכה בלחוודה קיימא הינו משום דעתן שעשויה כל הברכות עם פרישת כפים הויל' כלולוב דלרב' יהודה לציריך אגד ולא אמרין האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי עכט"ד. ומובואר נשיאת כפים מציריך הרכבות כמו אגד הלולב לרבי יהודה, הרוי ממעשה הברכה – העורק).

עיין בר"מ הל' תפילה פ"יד ה"ג שכתב דבעת שיגיע ש"ץ לעבודה

מפני השםועה מרביינו הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק זצלה"ה

הוא מבטל מצות קריית התורה או"ד דהאיסור לספר הווי איסור בפניע ומשום כבוד התורה אסור לספר בשעת קריתה. ובכארהה הנפק"מ הואymi שכך שמע קריית התורה ובא לבית הכנסת אחרת בשעת קריית התורה או אסור לו לספר, דאי האיסור משומם ביטול מצוותה הרוי בכ"ג כבר אבל אי הווי משומם כבוד התורה גם בכ"ג אסור לספר. וכן היה אומר הגרי"ח זצ"ל דאפשרו אי כבר יצא ידי קריית התורה מ"מ אסור לספר וצריך להזין בשעת קריית התורה בצייר אחר. אבל לבארה שאללה זו תלואה בשתי תירוץ התוס', דלתירוץ דרב שששת היה מהדר אפיה ולהכי שרי ייל היבואר משומם דסבירי דהאיסור הוא משומם כבוד התורה ולכן במחדר אפיה ליכא בזין לחורה ומוחר, אבל התירוץ דרב שששת היה פטור מקריאת התורה היינו משומם דסבירי דהאיסור לספר הוא משומם החשוב מקריאת התורה וכיוון דרב שששת היה פטור לבן מותר לו לספר (אםנו יש לדחות ואולי רק בסוגא דהוי הפקעת הגברא מהחוב קריית התורה לבן מותר לו לספר ואין ראייה להתריר מי שכבר שמע קריית התורה).

תדר"ה כיון דמהדר אפיה שניי – ומשמע: מtos' דבשעת קריית התורה חביבים היבואר להסביר פניהם אל ספר התורה.

שם. מסתברא כפי ר"ח דפי התם דוקא רב ששת וכיוצא בו דתותו אומנתו. ובכארו התוס' נחלקו הפסוקים, דעת הכס"מ דתוותו אומנתו של רב ששת לא היה באותו דרגא של תורהו אומנתו של רבי שמעון בר יוחאי, דתוותו אומנתו של רשב"י היה פטור אותו גם מתפילה, רק תורהו אומנתו דרב ששת היה מתייר למדוד בשעת קריית התורה. והנראה בכוונתו דתוותו אומנתו דרב ששת לא היה דין פטור מקריאת התורה ורק היה דין קדימה, דתוותו של רב ששת קודם לקריית התורה בצייר. אבל באילו רבא איתא דעתך רשב"י דאי לאו הכי לא היה פטור מקריאת התורה, והיינו דעת דין פטור הפטורו מתפילה הוא דפוטרו מקה"ת.

ואמר רבי יהושע בן לוי כל כהן שלא נתן ידו לא ישא את כפיו שנא שא ידיכם קדש וברכו את ד'. ועיין בר"מ הל' תפילה פט"ז הל'יה כהן שלא נתן את ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל את ידיו עד הפרק כדרכם שמקדשין לעובודה ואת"כ מביך וכוי עי"ש. ומשמע דנטילת ידיים של כהנים לנשיאות כפים דומה לדין קידוש ידיים לעובודה. אלא צ"ע דאי' למה אין מקדשין הידים והרגלים לנשיאות כפים כמו שהוא מקדשין במקדש לעובודה. והנראה דעתות קידוש ידיים ורגלים לעובודה הוא משומם דהידים עושים העובודה וגם הרגלים מקדשין הכהן בזה שעומד ייחף על רצפת העזרה וכן ישנו בהן

mpska. והנה יש לחקור בהא دائ' יש עשרה בבית א' עונה היחיד עמן דבר שבקדושה אי היבואר דນאמר כאן קיום של אמרת דבר שבקדושה בתורת יחיד כיון שעונה ביחיד עם היבואר או דນאמר דהיחיד מצטרף להיבואר ואומר הדבר שבקדושה בתורת ציבור. ונראה דנהלך בזה התוס' כאן ותוס' בר"ה לה, דבתוס' בסוגיאן מיבור דגם לעניין ש"ץ של תפילה נמי אמרינן אין מחייבת מפסקת ויוצאת בו היחיד תפילה בתפלת הש"ץ, אמן בתוס' ר"ה משמע דרך לענות קדושה. וברכו אמרינן אין מחייבת מפסקת ולא לעניין תפילת הש"ץ, זצ"ב בהמחלוקת. ונראה ביבואר הדבר דתוס' בסוגיאן סובר דכשיש עשרה או היחיד מצטרף להיבואר וככם שהיבואר יוצאים ידי חובתן בתפלת הש"ץ ה"ה היחיד, אבל התוס' בר"ה טורבים דהיחיד אינו מצטרף להיבואר רק אומר דבר שבקדושה בתורת יחיד אבל תפילה הש"ץ שמוציא היבואר אין היחיד יוצא בה.

ע"י"ש שכתבו התוס' دائ' כבר יש עשרה או היחיד נמי מצטרף. יש להסביר דתפלה בצדior אינו רק תפלה של עשרה מתפלליין ורק תפלה במקום שכינה כיון שכל כי עשרה שכינה שRIA ולכן סביר התוס' דבב' מקומות עדין אין השרת השכינה, אבל כשלש עשרה וכבר תלה השרת השכינה בזו אמרינן דגם היחיד שייך לאו זהה שכינה ותפילה הווי תפילה במקום שכינה דין מחייבת של ברוזל מפסקת בין ישראל להשכינה.

אמיר רבא בר רב הונא כיון שנפתחת ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה שני ובטחו עמדו כל העם. וברש"י ובפתחו וכשהתחילה, משמע מרשי"י דהאיסור לספר חל כשהתחילה לקרוא כס"ת. אבל ממשמות הגמ' היא דבפתחת הס"ת לקרוא הוא דחל האיסור לספר, דבפתחת הס"ת יש המחייב של קרייה, דהפתיחה גופא هو קיומ דין כרמשמע בהקרוא דעתרא כדכתיב ובפתחו עמדו כל העם. ועיין גמרא סוכה דף מא: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אודם יוצא מabitו ולולבו בידו הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ומתקפל ולולבו בידו קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע וכו'. ויש לעין בזה מה בקרוא בתורה דוקא בשלולב בידו אבל קורא בתורה שפיר דבשלמא נושא כפיו הרי اي אפשר כשלולב בידו אבל קורא בתורה שפיר שייך גם בזמן לולב בידו ולמה מניחו. ולפי מה שבארנו דיש דין פתיחה של הס"ת והו קיומ במצוות הקריה שפיר מובן מה מניח הלולב ע"ג הקרקע.

תדר"ה כיון. עיין בתוס' שביארו הא דבר ששת היה גרים בשעת קריית התורה אי משומם דמהדר אפיה אני או משומם דרב ששת היה טומא ופטור משמעית קריית התורה. ונראה דיש לחקור באיסור של ספר בשעת קריית התורה אי אסור משומם דכיוון דמספר הרי אינו שומע הקריה והרי

אמן מן הברכה היא, והיינו דעתנית אמן אין רק חיבור של ענייה אלא הרי קיום הברכה, ומה"ט אין הקורא כהנים עד שיכלה אמן מפני הציבור דעתך לא נגמרה הברכה.

וain הכהנים רשאי לחתיל בברכה עד שיכלה דבר מפי הקורא. והיינו דלא נימא שיכולים להתחיל בברכת כהנים מיד אחר שברכו ברכות אשר קדשו בקדושתו של אהרן, אבל זה אינו אלא אין מתחילה עד שיכלה דבר מפי הקורא. והטעם בזה נראה לומר שברכת אשר קדשו בקדושתו של אהרן אינו מרדין ברוכת המצוות אלא הוא קיים בברכת כהנים גופא דהרי ברכת כהנים צריך להיות באהבה ומה"ט אומרים הכהנים הברכה לפניהם ברכות כהנים יzion דמריך אקב"ז וכו' לברך את עמו ישואל באהבה, וכיון דהרי פרט במצוות ברכות כהנים לכן הדין אמרו להם שציריך לבראות לכהנים חל על כל פנים מדרבנן גם על הברכה שלפניה נמי. עוד י"ל ברכות כהנים הוא דבר שבקדושה ואטור לאומרו עד שיזמין הכהנים ע"י קריאה להם כיון שכן גם הברכה לא חייב רך עד אחר הקריאה להם ולכן אין לחתיל.

בתדר'ה עד הקשו דגבוי בציעה יכול הבודע לבצעו כשיכלה אמן מפני רוכ'h העונינים ואילו בברכת כהנים ממשע' דהקורא אינו מתחיל עד שיכלה אמן מפני כל העונינים. והנה בהא דבכzieעה א"צ להמתין עד שיכלו כל העונינים איתא בגמ' ברכות דף מ"ז. משום דכל העונה אמן יותר מרא' אינו אלא טועה. ויש לחקור בויה אי הכוונה דהוי טועה משום דהמאירך באמן יותר מרא' לא הו קיומ של עניית אמן או דאף דהוי קיומ עניית אמן מ"מ אינו מדרת דרך ארץ ולכן אין ממתינים עליו. ואוי נימא דהדין הוא ורק דין ממתינים עליו י"ל דורך בציעה אין ממתינים עליו אבל בברכת כהנים דהוי חותבת ציבור צריך להמתין לכל הציבור.

שם. בתוס' הקשו איך ישאו שני כהנים בפיים ב"א הא ב' קלי לא משתמע. י"ל דהנה תוס' ס"ל דאפילו כשהשתתי קולות שווין בקול נמי לא משתמע' ומושע מזה דתורי קלי לא משתמע איין הכוונה דרכ' היא מציאות הרבר דלא משתמע' אלא דהוי דין פסול, ולכן י"ל בברכת כהנים דעתו פטול דבר קלי לא משתמע'.

אין המפטיר רשאי להפטיר בנביה עד שיגלל ס"ת. י"ל הטעם משום דקראי'ת התורה הוא מהחייב של קריאת ההפטורה, וגם י"ל דהഗילה הוא קיומ בקריאת התורה, ולכן עד שיגלול את' לא נגמר מהחייב של קריית ההפטורה.

החויב לקדש לעובודה אבל בנשיאות כפifs דהמצואה שבו הוא רק בידים ולא ברגלים וכן החויב חל על הידים בדוקא. וזהו הנלמד מקרה דشا'ו ידים כפifs קדרש דהמחיב של קידוש ידים חלוק מהחייב של קידוש רגלים ובנשיאות כפifs שיכא רק קידוש ידים.

ולא נשאתי כפי בלא ברכה וכבר דיקו המפרשים דמשמע מסוגין דהברכה אינו מעיקרא דידנא ולכן שיבח עצמו שלא נשא כפיו עד שבירך. אבל צ"ע למה אין דין ברכת המצואה במצוות ברכות כהנים כמו בשארמצוות. ונראה דברכת כהנים אינו טעון ברכה כאשר מצוות משום דברכת כהנים הווי חלק מהחפילה, וכך שאי מברכין על ק"ש ותפללה, רק הגמ' מחדשת דשפיר מברכין על ברכת כהנים אבל לא משום ברכת המצואה רק דהוי הברכה גופא הווי קיומ בברכת כהנים. ודומה לוזה מצינו בבעל המאור במס' ר"ה (דף י): בדף הר"ף שכטב מברכין על מצות תיקיעת שופר רק לאחר שתקנו תקיעות דמיושב אבל לא בתקיעות דמעומד, והביאור לוזה נ"ל דכינן דהמצואה דתקיעות דמעומד הווי בכלל התפלה, והחפילה גופא הרוי היא תורה ברכה, لكن לא תקנו עליה ברכת המצואה, ומה"ט איין מברכין על מצות קריית שמע כיוון דהוי תוכן הברכות דק"ש, ודוו'ק.

בתוד'ה וכי הביבו השאלות דכהן שעבד ע"ז לא ישא כפיו ואפי'לו עשה תשובה, ושוב הביבו שיטת רבנו גרשום דבנושא את כפיו כיוון שעשה תשובה - ועיין ברא"מ הל' חפילה פט"ז הל"ג שכטב וכחן שעבד כוכבים בין באונס בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם שנא' אך לא יעלו חנני הכתובות אל מזבח ד' בירושלים וכו' עכ'ל. הרוי דסובר הר"מ דכמו שפסולין לעובודה כמ"כ לנשיאות כפifs וכשית השאלות. והנה רבינו גרשום הביבא ראייה מדכהני הכתובות שעשו תשובה אבל מצות בתוך אחיהם הרוי דעובי' ע"ז חולקין בקדשים כיוון שעשו תשובה חזרין לקודשתן כדי לא היו הני הני בכל המשמר ולא היו חולקין אלא ע"כ דהם פסולים לעובודה אבל כשרים הם לנשיאות כפifs. ובכיאור שיטת הר"מ והשאלות נראת דסברי דעובד עבורה זורה דפסול לעובודה אינו דין פסול בועלמא רק הווי הפקעה מקודשת כהונה ולכן לא מהני תשובה דהרי חל הפסול בהגbara.

בתוס' הביבו דלרבינו גרשום מהני תשובה וכשר לישא כפיו משום דאל"כ נמצא מרפה ידים של בעל' תשובה, והיינו דזהו יסוד עניינה' דתשובה דהאדם חוזר למלעתו הקודמת קודם שחטא וחוזר לקודשתו.

דף ל"ט ע"ב. אמר רב זירא אמר רב חסדא אין הקורא רשאי לבראות כהנים עד שיכלה אמן מפני הציבור. ועיין רשי' ברכות דף מ"ז. ד"ה עד שכטב דעתנית

צורך למתורגמן.

במשנה תנן וחון הכנסת גוטל ס"ת ונונגה לראש הכנסת וראש הכנסת נונגה לسان והсан גונתנה לכהן גדול. ובגמ' אמרין ש"מ חולקין כבוד לתלמיד במקומות הרבים, ע"כ. והיינו דההgeom' מדרמה תילוקי הכהן של ראש הכנסת והсанן בפני הכהה"ג לחילוק כבוד לתלמיד במקומות הרבים. ויש לעיין bahwa דנראה דחלוק הדין כבוד של רב שהוא דין כבוד תלמיד חכמים מדין כבוד של הכהן גדול, דדין כבוד של תלמיד חכם הוא כבוד של עצם הגברא בזה שהוא ת"ח אבל כבוד הכהן גדול אינו דין כבוד מושום עצם הגברא דכהן גדול דאפילו כהן גדול עם הארץ נמי יש חיוב לכבודו וזה נלמר מקרה דוקדשו דנאמר בזה חיוב כבוד לכהונה גדולה ולא כבוד להగברא, וא"כ יש לדzon דאولي רק בכבוד הכהונה גדולה אין איסור לכבד הסגן במקומות הכהן גדול אבל אין ראייה מזה לומר דגם בדין כבוד ת"ח חולקין כבוד לתלמיד במקומות הרבים, וצ"ע. ולכאורה מוכיחין לומר דהשאלה של אי חולקין כבוד לתלמיד במקומות הרב אינו שאלה של איסור והיתר דהינו אי איסור לכבד התלמיד במקומות הרב וא"כ ודאי יש לחלק ביניהם וכג"ל, רק דהgeom' ט"ל דוראי אין דין לכבד הקטן בפניהם הגדול, ובפניהם הגדל לא שייכא כיבוד לקטן, רק השאלה היאAi במא שמכבד לקטן דהינו התלמיד בפניו הרב Ai כבוד להרב, וע"ז שפיר מכיא הgeom' ראייה מבוגד שמכבדין להסגן, דהרי זה פשוט דין חיוב לכבד הסגן מצד עצמו, ולא מצינו שם מוקור של כבוד הסגן, רק פשוט הוא דינה שמכבדין להסגן הוא כבוד להכהן גדול, כמו כן אומרת הgeom' דיש לכבד התלמיד במקומות הרבים לא משום כבוד התלמיד רק משום כבוד הרב.

או"ן ישיבה בעוריה יש לחקור Ai יסוד האיסור ישיבה הוא משום מורה מקדש או דהוי משום דין ביאה למקדש, דהינו דבריה למקדש מהיב העמידה, דהעמידה במקדש הוא קיום בבית המקדש. ולכאורה יש להביא ראייה מהרמב"ם דהרבנן"ס הביא Ai איסור ישיבה בעוריה בפרק ז' מהלכות בית הבחירה המתחלת במצבות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו. וברש"י כאן ד"ה אין כתוב דין כבוד שמים בכך, מבוואר ג"כ דעתינו ג"כ משום כבוד שמים שבמקדש. אמנים עיין בזמא דף כ"ה. ברש"י ד"ה אין שכח דין איסור ישיבה בעוריה לפינן מהא דכתיב לעמוד לשורת לפני ד'. והנראה בכוננותו דהוי דין בקיים ביאה למקדש דעתירה במקדש הוא קיים מצוה וכמו שביארנו.

תדר"ה והאמור – וקשה לר"י אם לכהן גדול הייתה ישיבה Ai מא"מ משקה הכא והוא אכן בכחן גדול קיימין עכ"ל. ונראה לישב דעליל שהיה כהן גדול היה מותר לישב במקדש אבל כהן גדול הקורא בתורה ביום הכליפות

אין שליח צבור רשאי להפסיק את התיבה הציבור מפני כבוד הציבור. ועיין ברש"י שפירש دقבוד הציבור ר"ל מפני שטורה הציבור לעכב שם עם הס"ת. ויש לפרש באופן אחר דכיון שציפו את התיבה בבגדים נאים הרי קיים הציבור מצות זה קליל ואנו הוו והכוונה בכבוד הציבור, ולכן לא יפשיטו כדי שgam בשעת התפללה יתקיים מצות הידור מוצאה.

אמר רבי יהושע בן לוי אין הציבור רשאי לצאת עד שנית ס"ת ויינה במוקמו. ושמואל אמר עד שיצאו. ונראה דנאמרו כאן Bi דינים חלוקים, דין דריב"ל הו דיין במצוותה של ס"ת דבמי מקום קבוע והוא מהיווכא דהציבור להחויזר הספר למקומות קבועתו, ועיין בר"מ הל' ס"ת פ"י הל' ווז' מלמצוותה של ס"ת מקומות ולכבודו ולהדרו יותר מראיון דין לדzon דאולי רק בכבודו של כל ספר וספר עכ"ל, הרי דנאמר דין ייחוד מקום לס"ת. אבל דינה דשםואל הוא הלכה אחרת של כבוד ס"ת האסור לצאת לפני הס"ת.

אמר רבא בר אחינא אסבירה לי Ai ד' אלקיים תלכו. יש לדרך דלעיל דף י"ד אמרין דרשא אחרית דאחרי Ai אלקיים תלכו, הינו להלך אחר מדורתיין, והיינו המצואה דוחלכת בדורכיו. ואפשר לוمر דהמצואה ללוות ולכבר הס"ת נמי הווי קיום של ההלכת בדורכיו ומדורתיו של הקב"ה דהשכינה שורה במקומות הארון, ותמיד השכינה מלאה התורה והארון,ומי שללווה הארון הולך בדורכי Ai.

תדר"ה וכל כך בא"ד ושם הוא עוני בשכמל"ו לאalter כשהו שומעין שם הנכבד והנורא ולא הוי ממתניין עד סוף הפסוק. ומדנקטו לשון שמא משמע דנסתפקו Ai ענו בשכמל"ו תיכף או אחר כל ברכה שבמקדש. ונראה דאך Ai ענו בסוף הברכה מ"מ לא חשיב הפסק לחלק הברכות Ai ברכות דהפסק בעלמא איינו חלקן הרכבות, ורק אמן דהוי קיום בהברכה של ברוכת כהנים דהוי עניין של קבלת הברכה בזה חשיב הפסק Disch בזה סיום הברכה, ושפיר מחילקי הרכבות Ai.

דף מ' ע"א. במשנה וכחן גדול עומד ומקבל וקודא אחריו מות ואיך בעשור וכו'. יש להסתפק Ai דין קריית הפרשה של הכהן גדול ביום הכליפורים הוא פרט במצוות עבודה היום או דהוי דין קריית התורה כל י"ט. ולכאורה יש להביא ראייה מהא דהכהן גדול היה לובש בגדי ברץ בשעת הקראיה וגם היה קורא בתורה בעזרות נשים, ולכאורה Ai היו קיום של עבודות היום היה טוען בגדים לבן וגמ' היה לו לקרים בעוריה. עוד יש להביא ראייה דבגמ' דף מ"א. מבוואר דלקראת כהן גדול ביום כיפור היה מתורגמן, ולכאורה דהדין קריית הוא דין קריית התורה דיטודה הוא לימוד תורה ברכבים ולהכי היה

ר"ש בן לキיש אמר לפי שאין מברכין ברכה שאינה צריכה. ולכארה תמורה דעיקר מצות קריית התורה הוא לקורת מתוך הכתוב וא"כ אין יוצאים ידי קרייה בתורה בקריה בעל פה, ועוד כיון שאין יוצא בקריה בא"פ שפир יש סיבה להוציא ס"ת אחרת ולקורת ממנה דשפיר הוא ברכה הצריכה. והנראת זהה בדבוקריית הפרשה של כהן גדול ביום הכהנים היו ב' קיימים, דין קריית התורה כשאר יו"ט וגם קריית התורה מסוימת משום עבודת היום. ונראה דחלוקין הן באופן קיומן, דלבוקריית התורה של יו"ט דהוי מדין ת"ת הרוי סגיא במה שקיים מחלוקת מן הפרשיות השיכנות להמאורע של היו"ט, אבל קרייה המסויימת של יו"כ משום עבודת היום בזה החשוב והוא לקורות בכלל הפרשיות השיכנות לעבודת היום. ולפי"ז י"ל נמי בדבוקריית התורה של יו"ט הוא Dunnאמר דעיקר מצותה היא לקורות מן הכתוב של ס"ת אבל בהקרייה משום עבודת היום אין דין קרייתה מתוך הכתוב, וא"ש הגם' דאחרי מות ואך בעשור דקרו מחלוקת הפרשיות השיכנות להמאורע של היו"ט שפיר י"א בזה חיבור קריית התורה דיו"ט אבל בעשור שבוחמש הפקודים שהוא ורק מדין קריית התורה מדין עבודת היום הרוי סגיא בע"פ וכל שמוסיא ס"ת אחרית הוי ברוכה לבטלה. והנה בגמרא אמרין ולקרייה לספר ולקרי אמר ר"ה בר יהודה אמר רב ששת לפני שאין גולין ס"ת בציبور. והקשו האחרונים למה נהגנן בי"ט בבית הכנסת, בשאיון ס"ת שני, לגלוול הס"ת ולא חישינן לכבוד הציבור, והיה לנו לקורות הקרייה השניה בע"פ כמו שהיה קורא הכהן גדול בע"פ. ולפי מה שבאנו לא קשא מידי דורך קריית הכהן גדול מהני בע"פ שרין קרייתו לא היה מדין קריית התורה של יו"ט רק קרייה משום עבודת היום ואין דין קרייתה להיות מתוך הכתוב, אבל בבח"נ דהקרייה משום תקנת קריית התורה של יו"ט ודאי עיקר מצותה היא דוקא מתוך הכתוב.

בעניין שהחינו על קריית המגילות ביום

עיין בתוס' (מגילה דף ד. ד"ה. חייב) דסביר ר"י דمبرכין שהחינו על קריית המגילות ביום אף שברכו כבר שהחינו על קריית המגילות בלילה, וכן הביא הרא"ש בשם ר"ת. ועיין ברמב"ם פ"א מהל' מגילה ה"ג דסביר אכן מברכין שהחינו על קריית המגילות ביום ורק מברכין שהחינו על קריית המגילות בלילה.

ובאמת שיטת ר"ת צ"ע דכיוון שכבר בירך שהחינו על קריית המגילות בלילה למה יברך עוד פעם ביום, וכי מי שבירך שהחינו על הדלקת נר חנוכהليل ראשון של חנוכה יברך גם בליל שני. ועיין בטורי אכן שעמד על זה וכותב דמה דمبرכין שהחינו על קריית המגילות ביום ולא נפטר

היה אסור לישב במקדש, והכיאור בויה דעתלי ישב במקדש בשעה שהיה לובש בגדי כהן גדול וכיון שבגדיו עליו גם כהונתו עליו ומותר לו לישב במקדש, אבל קריית הפרשה ביום הכהנים הרי כשר גם בגדי בוץ וכיון שאין בגדי עליו הרי אין כהונתו עליו ולכן אסור לשבת.

שם. וזה קשייא פרק שני דזובחים דאמר הthes כיצד קידש מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית ומקדש אמר לו הפלגת אי אפשר לנשות כן, שפир קאמר ליה, אמר רב יוסף חבו מס'יעו, מא' בגין'ו עמידה מן הצד איכא בגין'ו עכ"ל. וצריךין להבין מה מקשי התוס' מהגם' זבחים דהרי אפילו אי כהן גודל נמי צריך לקדש ידיו ורגליו בעמידה זהו משום מצות קידוש ידים ורגלים אבל בלאה שפיר י"ל דכהן גדול מותר לשבת בעוזרה כמו שישב עלי, וצ"ע. והנראת בכיאור דבלוק דבריהם הילך יותר במלך בעוזרה מהיתר ישיבה דכהן גדול בעוזרה, דבמלך הו' רק היתר בעולם אבל בכהן גדול כיון דכבודו ותפארתו הוא שייאר במקדש הרי גם בישיבה יש בזה קיומ מקדש. והנה מה דקידוש ידים ורגלים צריך עמידה נראת דין זה מדין קידוש ידים ורגלים דהרי קידוש ידים ורגלים לא הו' עבודה רק כיון דמקומה של קידוש ידים ורגלים הוא במקדש لكن צויך שייאר הקידוש ידים ורגלים בעמידה כדי ליחס אל הקידוש קיומ של המקדש. לפ"ז מובנת קושיית התוס' דכיוון דאף כהן גדול צריך לקדש ידיו ורגליו בעמידה על כרחך אסור לו לישב בעוזרה, ראי היה מותר לישב ע"כ וגם בישיבתו יש קיומ מקדש וא"כ גם אם היה יושב בשעת קידוש ידים ורגלים ג"כ היה קיומ מקדש. ושפיר הוכיחו מזה דאף כהן גדול אסור לישב בעוזרה.

דף מ"א ע"א. אמר אבוי לא קשייא כאן בעניין אחד כאן בשני עניינים – מבודר בסוגין דבוקריית התורה אין מدلיגין ב' עניינים וגם בעניין אחד אין מدلיגין בכדי שיפסוק המתורגמן, אבל בקריית נבייא, ההפתירה, מدلיגין אפילו ב' עניינים ובכלל שיהיא כדי שלא יפסוק המתורגמן. ונראה לבאר דמה דין מدلיגין בתורה ב' עניינים הוי דין עיקובא עצם מצות קריית התורה דכיוון דיסודה משום לימוד לא ניתנה קריית התורה לדילוג ב' עניינים, ועיין רש"י, וא"כ אפילו בדיעד שכבר קראו ודילגו ב' עניינים לא יצאו ידי קריית התורה אבל מה שאין מدلיגין בעניין א' בכדי שיפסוק המתורגמן הוי רק משום כבוד הציבור ואינו דין עצם מצות קריית התורה ולכן בדיעד שקרו ודילגו בעניין א' בכדי שיפסוק המתורגמן יצאו ידי חובת קריית התורה. אבל כ"ז אמר בתורה שיטודה משום לימוד אבל בנביא אין קרייתה משום ת"ת ולכן ניתנה לקרייה אפילו ב' עניינים.

ובעשור בחומש הפקודים קורא על פה. ובגמ' וליתני ס"ת אחרינה ולקרי וכו'

אמירת הלל המצרי מטוגל לנש זה, ודלא כדורי המאירי שטובר דאם אין לו מגילה לקרות יאמר הלל.

והנה מה דאומרים אתה קדוש מיד אחר קריית המגילה (עיין מגילה דף ד. Tos' ד"ה פסק) הוא משום דואתך קדוש יושב תחלות ישראל הוא בתהלים פרק כ"ב שמדבר בעניין אסתר, דכתיב למנצח על אילת השחר מזמור לדוד, קלי קליל מה עזובתי רוחך מישועתי דברי שאוגת. אלקי אCKER אcker יומם ולא תענה וליליה ולא דומיה לי. ואתה קדוש ישוב תחלות ישראל. ובגמ' יומה (דף כת). א"ר יוסי למה נמשלת אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנשים. וכן עיין בגמר מגילה (דף ד.) אריב' לחייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אלקיך אcker יומם ולא תענה וליליה ולא דומיה לי, דחו"ל ביארו שככל הפרק של נמנצח על אילת השחר מדבר על אסתר, שאסתר היה בתוקפה של הסטור פנים (אסתר מן התוודה מנין שני, ואני הסטור אסתר פנוי). ואתה קדוש פירשו כשהקב"ה מתיחס לעלינו במרה של קדוש, דקדוש הינו מובל ומופרד, וזה היה התקופה של מגילת אסתר שהקב"ה נתגלה במדיה של קדושה והסתור פנים, ולכן השבח והודאה של נס של פורים אינו באמירת הלל אלא דוקא ע"י קריית המגילה שמרת גם עניין זה של אלקיך אcker יומם ולא תענה וליליה ולא דומיה לי, וזה מדגיש גם בלילה באמירת אתה קדוש.

פדיון וחילול מעשר שני וכרכם רביעי

במסכת ברכות דף ל"ה נתקלו התנאים אי תורת רביעי, דילפינן מקרא "זובשנה הרבעית יהיה כל פריו קדר הילולים לה", נהוג בכל האילנות כמו ערלה, דכתיב בו "כל עץ מאכל" או שנוהג בכרכם בלבד דדרשין "קדוש הילולים" דבר שמהלין בו טעון חילול, וזהו יין דוקא. ולענין הילכה למעשה קבעו התוס' ד"ה ולמן שני דין:

א. בחוצה לארץ דין הביע אינו נהוג אלא בכרכם,²⁵ דהא קייל דכל המיקל בארץ הילכה כמוותו בחוץ^{ל.}.

²⁵ ושיטת התוס' כאן אולא לפוי שיטת הגאנונים שהובאו ברמב"ם הל' מאכ"ס פ"י הל' ט"ז: יראה לי שאין נטע רביעי נהוג בחו"ל אלא אוכל פירות שנת רביעית בלבד פרידין כלל... והוא זו מקצת הגאנונים שכרכם רביעי לכדו פודין אותו בחו"ל, ואח"כ היה מותר באכילה, ואני לרבר זה יעקר (אללים הכס"מ מביא שertos, רבינו יונה, רשכ"א ורא"ש חולקים על הרמב"ם וכולם אולי כרעת רב' אחאי גאנן). ועיין בחידושים הגר"ח על أمر שביאר יפה במאמר פליגין.

בברכה שבירך על קריתה בלילה מגילה בלילה הווי תקנת ריב"ל ואינה מתקנת מרדכי ואסתר וرك קריית המגילה ביום והו מרבי קבלה, אבל בלילה אינו אלא מדרבן, ולכן כשקוראן המגילה ביום צריך לברך עוד פעמי שהחינו שקריאתה או מרבי קבלה כדורי תורה.

ואשר נראה לבאר שיטת ר"ת באופן אחר, דהרי בגמ' מגילה (דף יד.) שאלו מה אין הלל בפורים, ורב נחמן תירץ מושם דקראיתה וזה הילולא, וכן פסק הרמב"ם פ"ג מהל' חנוכה חל"י וז"ל ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההلال עכ"ל. והנה אך קיום הלל שיש בקריית המגילה, נראה דזהו דוקא ביום, דקריית ההلال הווי דוקא ביום בדתנן במשנה במגילה (דף כ:) ובגמ' שם איתא דזה נלמד מקרה דכתיב מזורח שמש עד מבואו מהולל שם ה', רב יוסף אמר זה היום עשה ה'. א"כ הוא הדין נמי לגבי קיום הלל שבקריית המגילה, ולכן לר"ת מברכין שהחינו עוד פעמי על קריית היום משום שנותוסף בה קיום הלל.

והנה מה דאמירת הלל על נס של פורים מתקיים לא על ידי אמירת הלל המצרי אלא על ידי קריית המגילה צ"ב, דמאי שנא משאר נסמים, כנס של חנוכה שאומרים עליו הלל. ואשר נראה לבאר בזו דשאוני נס פורים שהיה נס נסתר, ומה דאומרים הלל המצרי הוא דוקא על נס גלו"י, ועיין בגמר שבת (דף ק"ח): אמר רבי יוסף יהא חלקי מגומי רחל בכל יום, אני והאמר מך הקורא הלל בכל יום הרוי זה מחורף ומגדף כי אאמרין בפסוקי דזומרא עכ"ל. והנה מה דהgeomר הלל בכל יום הרוי מחורף ומגדף הוא משום דהلال המצרי נאמר על נס שהקב"ה שובר את חוקי הטבע ומשנה דרך העולם, אבל אין הקב"ה רוצה לשנות את חוקי הטבע אלא במקום שאפשר בעניין אחד, שרצון ה' טבוע גם בטבע עצמו וזה שאמר דוד (טהילים יט): השמים מספרים כבוד כל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. ולכן מי שאומר הלל בכל יום הרוי זה מחורף ומגדף שהוא מכחיש יד ה' בטבע, ואני רואה גודלות ה' בבריאות עצמה ורואה יד ה' בניסים שהם מעלה מהטבע, ובזו שונה הילל המצרי מפסוקי דזומרא, דפסוקי דזומרא הם שבוח על התנהגות העולם בדרך הטבע וזה נאמר בכל יום.

ולכן פורים שהיה נס נסתר, ולא משנה ה' את דרכי הטבע אלא שניהל את הכל מאחורי הפרגוד אין אומרים עליו הילל המצרי אלא דרך קריית המגילה המספרת את כל סיפורו הנס שהיה בדרך נסתר, וזה השבח ווהודאה על הנס הזה.

ולפ"ז נראה דאם אין לאחד מגילה לקרות אין לו לומר הלל, שאין

רבעש שניינו איננו מתחלל אלא על הכספי ותו לא, ואם חילל פירות מעשר שני על פירות אחרים הוא מעשה בטל לגמרי, ולא תל קרוות מ"ש על הפירות השניים כלל.

אכן, כל מה שביארנו בשיטת הרמב"ם הוא רק מעיקרי דין פדיון וחילול בזמן הבית שהיה נהוג מצות אכילה בירושלים, וכדכתיב "יאכלת לפני ה' אלקיך", ויש לעיין אם בזמן זה נשארו דין פדיון וחילול כדיימי קיימי או שנשנתנו בפרטיו דיניהם. ודבר זה לא צריך לפנים דהרי כתוב בהרמב"ם להדריא דתרי דין אל נשתנו.

בפרק ב' ה'ב כתוב:

מדת החסידות שפודין מע"ש בזמן הזה בשוויו בדרך שפודין אותו בפני הבית, והורו הגאנטש שם רצאה לפדות שוהמנה בפרוטה לתחילת בוזה"ז פודה, לא יהיה זה חמוץ מן ההקדש, ומשליך הפרוטה לים הגדול.

בזה"ג כתוב: וכן אם חילל מעשר שוהמנה על שוה פרוטה מפירות אחרות ה"ז מחולל, ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקללה לאחרים כפדיון נטע רביעי בוזה"ז כמו שביארנו בה' איסורי מאכלות. ועיין בה' מאכ"ס בפי"ה ה"ז . . . או מחלין על שוה פרוטה מפירות אחרות ואומר הרי כל הפירות האלו מחולין על חטים אלו או על שעורים אלו, וכיוצא בהן ושורף אותן . . . ואוכל כל הפירות.

ומעתה, לא קsha כל קושית הגרעך"א דמה שקבעו Tosf' להלכה, הכרם רביעי בזמן הזה מחלין על שוה פרוטה אولي בזה בשיטת הרמב"ם דיש דין חילול פירות על פירות, וגם אولي בשיטת הגאנטש שפטקו דיש קולא מיזוחת דגם בשוה פרוטה של פירות אחרות טגי בהכי לחילול פירות הראשונים עליהם, וזה הפשט בדברי Tosf' בזמן הזה מחלין כרם רביעי על שוה פרוטה, ר"ל פירות שוה פרוטה, ולא בעין כספ' שיש עליו צורה.

איברא ליישנא שוחקו ומטילו לנهر שהובא בתוס', לא מישך שייכא אלא לדברים אחרים שאינם פירות, דאי אירוי בפירות, ליישנא ושורף אותם מביעי לי' לנקרתו, דליישנא שוחקו שייכא במטבע או אסימון וכדומה. וגם ליישנא בזמן הזה מחלין על שוה פרוטה מדויק טפי דקאי על כל דבר ששוה פרוטה, ולא רק פירות שוה פרוטה. לכן נראה לומר פשט אחר בדברי Tosf', דאכן הם מיסדים ומובסים על הרמב"ם והגאנטש, בכל זאת הרחיקו כתם מברך לפי שאינו רשאי לעשות כן, ואם בירך ה"ז מנאן, Tosf' דילול מ"ש. מאבדים גוף הדבר שבו חוללו כמו שתכibo התוס' ושוחקו ומטילו לנهر א'כ הרחיבו הגדר של חילול פירות על פירות לכלול שאר דברים נמי שאין

ב. שכרכם רביעי בזמן זה מחלין על שוה פרוטה ואח"כ שוחקו ומטילו לנهر וכן הסכימו ג'כ' רבינו יונה והשוו"ע ביו"ד סי' של"א ס' לג').

והנה מה שאמרו התוס' דבוזה"ז מחלין כרם ربיעי על שוה פרוטה ולא בעין דוקא פרוטה, תמה ע"ז הגרעך"א בגליון הש"ס, دائ' אפשר לומר כן, משום דכל יסוד דין חילול ילפין מעשר שני מקרא "ווצרת הכספי בידך" דבעין חילול על דבר שיש עליו צורה, דהינו מطبع. [והלא רואים עצמנו דאסימון דהוי כספ' אלא שאין עליו צורה לא מהני לדין חילול בדאיתא (בב"מ נ"ד) ואיך מהני שוה כספ' דמגרא גרע מסים מואסימון].

ולישב קושיתו של הגרעך"א, נראה בהכרם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בכמה מקומות. דהנה בפ"ר מה' מעשר שני ונטע רביעי הל"א כתוב: הרוצה לפדות פירות מע"ש פודה אותו בדמיהן ואומר הרי מנות אלו תחת הפרות האלו . . . ויצאו הפרות לחולין ויעלו המנות לירושלים ויוצאים שם . . . הרי דין פדיון מ"ש נאמר. אולם בה' כתוב הרמב"ם הלכה חדשה של חילול מ"ש: וכן אם רצах לחילול פירות מעשר על פירות אחרות יעלו הפרות השניות ויאכלו בירושלים.

והראב"ד בהשנותיו חולק לחולין על הרמב"ם וס"ל דפירות הראשונים לא יצאו לחולין. ויעלו גם הם לירושלים, ולעומם פירות הראשונים של מעשר אינם מתחלلين אלא על הכספי, ואפילו בדיעבד לא מהני חילול פירות על פירות כדמות ממשמעתא דמסכת סוכה פ' לולב הגזול . . .

מיهو מהמתבادر בשיטת הרמב"ם זכינו לדינה דס"ל דבאמת אית בו שתי צורות שונות לגמרי שהן חלוקות בסיסונן איך לאפקועי קרוות מ"ש מגוף הפירות:

א. מעשה פדיון, ולזה בעין מطبع שיש עליו צורה לכל הדעות.

ב. מעשה חילול, ולזה בעין פירות שיחללו פירות הראשונים עליהם.

והראיה שהן חלוקות בסיסון היא, שהרמב"ם קובל ברכבה בפני עצמה לכל חד מינייהו, דהרי כתוב בהל"ג: הפודה מע"ש מבורך אקב"ז על פדיון מ"ש, ואם חילין על פירות אחרות . . . מבורך על חילול מ"ש.

ברם גם ע"ז חולק הראב"ד ואומר שם חילול הפירות על פירות אינו מבורך לפי שאינו רשאי לעשות כן, ואם בירך ה"ז מנאן, Tosf' דילול אשכחן שני דין חילול בתורה ולא כתוב אלא דין "ווצרת הכספי בידך" דילפין מיניה

ג

והנה יש לעיין בדיון המודרך של הרמב"ם דמחלין פירות על פירות, האם נתחדש דאפשר לנקוט פירות אחרים באופן ישר בלבד אמצעי של כסף מעשר שני, דהיינו דעת גוף פירות מעשר שני עצמן ככטול לוקחים פירות אחרים כדי לשאתם ולאוכלם בירושלים ואין צורך להמתווך של כסף באמצעות עליות הפירות דין לקוח לכל דבר כאלו היו נלקחים בכטוף מעשר עצמו. אבל באמת לא ניתן לומר דבר זה, דהרי השוו"ע ביו"ד סי' של"א מביא דין הרמב"ם של חילול פירות על פירות גם בזה"ז. ובזמן הזה אין דין לקוח כל עיקר כדאמרין בירושלים סוף פרק ראשון: כי"ה אומרים מעות כתנות שהן ופירות כתנות שהן. ופירוש הפני משה, זו"ל: אבל מעות שחילול עלייתן המעשר שני ומחלין על הפירות בזה דברי הכל לא קדרשו הפירות דלא אלים כל כך קדושת מעות מעשר בזמנן הזה.

ומאי טעם, אלא נראה בטעמא דAMILתא דכיון דבזמן הזה פקע קיום מצות "ואכלת שם לפני ה' אלקיך", פקע גם כל יסוד דין לקוח, מושם שמה שלוקחים פירות אחרים בכטוף מעשר הוא מהמת דתויבים לשאת ולאוכלם בירושלים ובזמן הזה אין לאוכלם. וכך לא שיר' הלבכות לקוח כל עיקר, دائ' פקע "ואכלת שם לפני ה' אלקיך" פקע נמי "ונחת הכסף בכל אשר תואה נפשך". לפיכך איןנו חל חלות קדושה על הפירות התשניים כבדיש הפני משה.

ואין לומר מכיוון שהפירות טמאים זו הסיבה הגורמת להפקיע דין לקוח, אין הדבר כן, אלא אפילו שישיו הפירות טהורם מ"מ אין דין לקוח, מושם שבזמן הזה אין מצות אכילה בירושלים מפני שאנתנו טמאים, וכל מה שלוקחים עם הכסף מעשר זה רק אם יש היכא תימצי לאוכלם. ואין לחקשות מזמן הבית דאם עבר וקנה עם הכסף מעשר בהמה טמאה שצרכיך לפודתה, סימן של קדושת מעשר מדין לקוח על בהמה טמאה, ע"פ שא"א לאוכלה בירושלים, אני התם, דעת הփידון רואי לנקוט דבר אחר לאוכלו בירושלים, מה שאינו כן בזמן הזה מופקע כל יסוד דינו של אכילה בירושלים כדברינו.

אלא נראה לבאר דמה שישד הרמב"ם דין של דמחלין פירות על פירות הוא יסוד של המשכיות במעשה הפרשה דמעיקרא, כלומר, דמעבירין השם מעשר שני שהוא חל בפירות הראשוניים מכח המעשה הפרשה דמעיקרא לפירות התשניים, והוא כמעשה הפרשה אריכתא. אולם, אין הפירות התשניים נידונים בחולות שם פירות שניים אלא נחשות כפירות הראשוניים לכל דבר, ובגדר כתנות ובמקומם ממש. וכך בזמן הבית כשאוכלים הפירות

לפי זהأتي שפיר דברי תוס' כפשוטם, דבזמן הזה מחלין כרם רביעי על שוה פרוטה נמי, ואין צורך להחליל כרם ורכבי דוקא על פירות כדייארנו בדעת הרמב"ם.

ובשור'ת רבבי בצלאל אשכנזי סי' ב' הובא המנהג שבאי היו מחללים מ"ש ונטע רביעי על מעט קמח שהוכשר לקלל טומאה ומסתמא היה טמא, וגם בישוב הישן בירושלים נהגו להחליל כרם רביעי מעשר שני על חתיכת סוכר מכח הסברא כיון דבלאו הבי אולה לאיבוד. (וכתוב שם בס"ב ודין חילול פيري על פירי לא מצינו ולא שמענו ולא מצאנוהו בדברי רבותינו, רצע"ג מכל פסקי הרמב"ם שהוזכרנו לעיל).

ב.

ואעג'פ' שהרמב"ם לא סי' הדיון המודרך של תוס' שבזה' מhani חילול גם על שוה פרוטה בכל זאת אכתי יש לנו למצוא יstor לגוף הדיון של חילול פירות על פירות שיש לנו הרמב"ם, וגם יש לנו ליישב קושיתו של הראב"ד מהסוגיא דסתוכה.

ולබאר דבר זה נקדמים מה שכותב בפ' ראה פ"ד פס' ב"ד-כ"ז. כי' ריבבה מנק הדרך כי לא תוכל שאתו... ונחת בכטוף וצורת הכסף בידך, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו... ונחת הכסף בכל אשר תואה נף, בבקר ובצאן ובבין ובשבר... ואכלת שם לפני ה' אלקיך.

נמצינו למקרים שניים פסוקים אלו תורת, חדא, עצם פדיון מעשר שני חז'ן מירושלים כי' יroke מק' המקום, ונחת בכטוף וצורת בידך והלכת אל המקום, ונאמר בהך דין פדיון גם חילוקי דיןים כגון דבעינן דוקא כסף שיש עליו צורה, ואם פדה בלשון של כסף והוא הנקרא איסמון, לא עשה כלום. וגם אין פודין במטבע שאיןו יוצא באותו הזמן ובאותו מקום, ואין פודה במעות שאיןו ברשותו. שנית, בגין הכסף של מעשר שני נאמר גם חילוקי דיןים הנוגעים לאכילתו בירושלים מוצחיב "ונחת הכסף בכל אשר תואה נפשך... ואכלת שם לפני ה' אלקיך."

ומהך ילפין דין לאין לוקחין בכטוף מעשר שני אלא מאכל אדם שגידוליו מן הארץ לאפיקי מים ומלה, עבדים ושפחות וקורקעות, שלא ניתן כסף מעשר אלא לאכילה ושתיה ולסיכה. (וזה דין לקוח שהוזכר בכל מקום).

בירור ההלכה

רב יצחק קוליץ
הרוב הראשי וראש אבות בתי הדין – ירושלים

בעניין בשר בחלב שבישלו בחמי טבריה

הרמב"ם בפרק ט' מהלכות מאכילות אסורות הלכה ו' כתוב, המועוישן והմבושל בחמי טבריה וכיווץ בהן אין לוקין עליו וכו', וכן הביא הטור בשם הרמב"ם, בירורה רעה סימן פ"ז, וכן פסק המכבר ביר"ד בסימן פ"ז ס"ו.

והרב המגיד כתוב ע"ד הרמב"ם, המועוישן בעיא ולא אפשריטה בירושלים נדרים פרק הנודר מן המבושל ה"א, וידיעו שספק תורה להחמיר, והםבושל בחמי טבריה גם כן נראה שם שהוא שווה למעוישן, ולגבי שבת קייל' שהמבשלה בחמי טבריה פטור לנזכר בהלכות שבת.

ומפשטות דבריו ה"ה נראה, שמעוישן ומboseל בחמי טבריה הלכה אחת לשניהם, שהם בטפלם אם יש בהם איסור בישול בשר בחלב, لكن אסורים מספק, ככל ספק תורה, אבל אין לוקין.

אולם ה"ים של שלמה" במסכת חולין פרק שמיני סימן ק"ב כתוב, פסק הרמב"ם והטור הביאו בסימן פ"ז המבשלה בחמי טבריה ומעוישן פטור ואין לוקין על האכילהן, והנה מ"ש הא דמעוישן פטור בעיא היא בירושלים ומשום ספיקא כתיב דפטור מליקות אבל אסור, והmbשלה בחמי טבריה למד מ"ש בפרק כל שעיה המבשלה בשבת בחמי טבריה פטור אבל אסור, גזרו תולדות חמאה אתו תולדות האור וכו' עי"ש, הרי שմבריל בין מעוישן לבין חמוי טבריה, דמעוישן הוא ספק דאוריתא, ואילו בישול בחמי טבריה אין האיסור אלא מדרנן, גזירה ממשות תולדות האור.

אך ה"פרי חדש" בסימן פ"ז, אחר שהביא דברי הירושלמי בנדרים פ"ו ה"א, שהביא ה"ה, דבעיא שלא אפשריטה אם מעוישן הוא מבושל, כתוב, דברי ירושלמי דשבת פ"ז ה"ב אפשריטה בעיא זוז, שאמרינן דמעוישן הרוי הוא מבושל, ומכיון שבשבת המעישן חייב כמבשל, ה"ה לענין בשר בחלב מעישן כמבשל ואסור, והוגר"א בסימן פ"ז ס"ק י"ג הביא דברי הירושלמי

מפני השמועה מרבני הגראי' הלוי טולובייצ'יק זעלחה"

השניים בקדושה בירושלים מקרי אכילת פירות ראשונים עצם שהופרשו למ"ש. ברם הא דאמרין דפירות שניים באים בחוריקי של פירות ראשונים כי"ז רק מכאן ולהבא, והראיה מהמבואר דמותר כבר לאכול השירים והכרוי אחורי מעשה הפרשה ראשונה כדריתא בט"י של'א. ולכן, אפשר לפדות אותן בכיסף, דכין דיש להם דין פירות ראשונים לכל דבר, ועודין לא נתקיים בהם דין פדיון בכיסף כל עיקר.

והמקור לשיטת הרמב"ם הוא מהירושלמי פ"ד מעשר שני דכתוב שם, אין פודין מע"ש ממין על שלא במנינו, ומשתמע דוקא כשהוא שלא במנינו, אבל במנינו שפיר מצי להחל, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ד מוהל' מע"ש סוף הל"ב, וזה: ולא יחול ממין על שאינו מינו ולא מין היפה על הרע אפילו באותו המין ולא חיל הרי הם מחולلين. ועתה יש ליישב קושיות הראב"ד מהגמרה בסוכה דמשמע שם שלא מצי להחל פירות מע"ש על פירות אחרים (והוא ע"ד הכס"מ בתוספת ביאור) דהרי מלשון הרמב"ם "ואם חיל הרי הן מחולلين" משמע דחילול על אינו מינו או מן היפה על הרע נקרא חילול ורק כדי עבד, א"כ הגמara בסוכה איירי דוקא שאינו מינו ובמיוחד דין לכתihilation וזה מה שהגמara שם אוסרת, ודרכך.

אכן בשאלת זה עתה עליה דין המנתה חינוך. מצינו שנחalker בזה אמוראים בירושלמי, מס' שכט פ"ז ה"ב, [וכבר ציין לדברי הירושלמי בהערות על מנתה חינוך הוצאה מכון ירושלים תשמ"ח] – שם נאמר, פסה שנחaskell בחמי טבריא מהו, ומפרש הקרבן עדה, שהבעייה היא אם הוא מבושל, שכן אפילו צלאו אחר כך גם כן אסור, או דלמא לא הווי מבושל, ואם צלאו אחר שרי, – וכפי שנסתפק ה"מןנתה חינוך", תרין אמוראין, חד אמר אסור וחורה אמר מותר, מאן דאמר אסור, אל תאכלו ממננו נא ובשל מבושל במים, ומפרש הקרבן עדה, – משום שסוף סוף נתבשל, אף שלא היה על ידי האור, שכן גם כשצלאו אה"כ אסור, ומאן דאמר מותר כי אם צלי אש, ראשו על ברווע וועל קרבן, ומפרש הקרבן עדה, משמע דבישול נמי דוקא נתבשל ע"י האש, אבל אם נתבשל בחמי טבריא, אם צלאו אה"כ מותר. – הינו שנחalker בזה אמוראים, אם צלאו אחריו שבישלו בחמי טבריא, אם מותר או לא.

אך יש להוסיף עוד, שאם כי שנחalker בזה אמוראים, י"ל שלhalbca אין בזה מחלוקת כלל, ולכן ע"ם בשל בחמי טבריא ואה"כ צלאו מותר, – כי המחלוקת בירושלמי שם, היא אליו דוחקיה הסובר דעתן שבת המבשלה בחמי טבריא חייב, מבואר בירושלמי שם, וזה דוחקיה יש מאן דאמר שמותר, מכיוון שגוזה"כ גבי פסה שrok בשל נתבשל ע"י האש אסור [וכמש"כ הקרבן ערוה שם], ולכן צליה לא תועיל, אבל להלכה שהמבשלה בשבת בחמי טבריא פטור, י"ל שאין שם מחלוקת, שלכ"ע אם צלאו אה"כ מותר, כי הבשול בחמי טבריא אין ע"ז שם בישול, והרי זה Cainilo הבשוד עדין חי, והצלחה מתירה.

ובדרך זו נראה שאפשר לבאר סוגית הגם' בפסחים מ"א א', שם אמרו ת"ר במים, אין לי אלא במים שרар משקין מנין, אמרת ק"ו, ומה מים שאין מפיגין טעמן אסור שרар משקין שפיגין טעמן לא כ"ש, רבבי אומר במים, אין לי אלא מיט שרר משקין מנין ת"ל ובשל מבושל מ"מ, Mai bininhu ايכא ביןינו צלי קידר, ומפרש רשי"י צלי קידר שמבשלין אותו בקידרה בלבד מים ובכלא שום משקה, אלא מים הנפלטין משמננו, למן דיליך לה מק"ו הכא שרי, לדבי דיליך מריבויא הכא נמי בשל מבושל הוא, עכ"ל רשי".

ובהגחות "مرאה כהן" על הש"ס, תמה ע"ד רשי"י שכותב למאן דיליך ק"ו הכא שרי, – למה מותר הוא מ"מ היו צלי מחתם דבר אחר, דהא ע"כ מيري הכא שהקידרה אינה מנוקבת וכו' ורש"י סובר דעת צלי מחתם דבר אחר חייב מלכות, ועיי"ש מש"כ בזה.

הנ"ל ומש"כ הפר"ח, והיינו שדרעתו כדעת הפיי חדש, שמעוזן לעניין בשר בחלב מבושל הוא. אולם הפלתי בס"ק י"ב דחיה ראה זו, וכותב שאין ראה מאיסורי שבת שנקרה מבשל בשר בחלב, כי אין דרך בישול בכך. והוסיף הפלתי שלכך קבעי בירושלמי על שבת לחוד ועל בשר בחלב לחוד, כי אין למדור בשר בחלב משבת, עי"ש, ועיין ב"יד אפרים", שהחייב דברי הפלתי. – אבל לעניין חמץ טבריא, כתוב הגרא"א בס"ק י"ד, זוז' והמבושל כמ"ש בשבת מ' ב', ובפסחים מ"א א'. וכונתו שבשת הנקומות הללו בשבת ובפסחים אמרו המבשלה בחמי טבריא בשבת פטור, – היינו שלענין חמץ טבריא גם כן ילפין בשר בחלב משבת, כמו שלענין שבת פטור כך גם מבשל בשר בחלב בחמי טבריא פטור, – ולא מספק אלא ודאי, והאיסור הוא רק מרובנן, – וכשיטת הים של שלמה שהבאו הוסבר גם כן שב חמץ טבריא אין איסור מן התורה לבשל בשר בחלב, רק מרובנן איסרו.

ונמצא שלוש מחלוקת בדבר, לדעת ה"ה מעוזן וחמי טבריא דין אחד להם, שאסורים מכח ספק Daoaria, דעתה ה"ים של שלמה", שמעוזן אסור משום ספק Daoaria, וחמי טבריא האיסור רק מרובנן. ולשיטת הגרא"א מעוזן אסור מחותרת ודאי, – כמו שבת, וב חמץ טבריא אין איסור מן התורה, לבשל בשר בחלב כמו לעניין שבת, שהאיסור לבשל בחמי טבריא הוא רק מרובנן.

והנה המנתה חינוך, במצווה ז', שלא של לאכול הפסח נא וממושל, כתוב על הלכה זו שגם בשל הפסח בחמי טבריא שלא הוריד תולדות האור אינן חייב משום בישול, רק על עשה דצלי אש, – והוא מסתפק, לעניין שבת שאין בישול אחר בישול, וכן בבשר בחלב אין בישול אחר בישול, וכמובא בכרותי ופלתי סי' פ"ז ס"ק י"ג, וכו' אם בישול בחמי טבריא ואה"כ בישול באור אם חייב או לא, מי נימא דמ"מ נתבשל אלא דגוזרת הכתוב שאינו חייב אלא על תולדות האור, אבל לעניין זה הוי ליה נתבשל דבישול אה"כ איןנו נחשב כלל ופטור, או כיון שלא הוי מבשל לעניין שבת אה"כ לא הוי בישול, וחיב אם בישול אה"כ באור בין לעניין שבת, בין לעניין בשר בחלב, וכן Cainilo גבי פסה וכו', ובמה שדברים שם, מסתפק המנתה חינוך, אם בישול לפסח בחמי טבריא, וצלאו אה"כ באש מה דינו, כיון שמדובר בגمرا בפסחים מ"א א', שאם בישול לפסח ואה"כ צלאו לא פקע מיניה שם מבושל, כמ"ש שאם בישול ואה"כ צלאו חייב, אבל אם בישול בחמי טבריא, שאינו עובר על לאו מבושל, אלא רק משום צלי אש, והרי זה Cainilo חי, אה"כ אם צלאו אה"כ שפיר דמי, או אפשר אם נאמר שגס גבי שבת אין צלי אחר בישול, וזה הוי כמו נתבשל, אם כן לא מהני צלי אחר לשוויה צלי אש, עי"ש, ועיי"ע בשו"ע או"ח סי' שי"ה.

בענין בשר בחלב שבישלו בחמי טבריא

מתוך שהרמב"ם פוסק כרבי, ובכל זאת חייב בבשלו ואח"כ צלאו עי"ש, אך שיטת רשי"א אינה כן, כי עי"ש בוגר לא להלן בפסחים שם, יכול צלאו כל ארכו כתוב רשי"ז ו"ל, ואח"כ בשלו יהא חייב, והאי תנא הוא דאמר לעיל צלאו ואח"כ בשלו חייב וכור, הרי שרש"י כתוב "והאי תנא הוא דאמר", היינו שוק לרבען צלאו ואח"כ בשלו חייב, ולרבוי לא, ולדידיה צלאו ואח"כ בשלו או בשלו ואח"כ צלאו מותר, ואח"כ בצלוי קידר אי אפשר לומר מר שלרבוי אסור אף אם צלאו אח"כ, – שהרי גם אחריו בשול גמור מותר לדידי לצלות.

ונראה לומר לשיטת רשי"ז, שלרבוי רק אם צלאו ואח"כ בשלו מותר, שלא יליף מקרה דבשל מבושל, אבל בשלו ואח"כ צלאו, גם לרבי חייב, ואין בויה מחולקת בין רבוי לחכמים, – וכן חוותן מסוגית הגמרא, שאמרו ורבנן האי בשל מבושל Mai עבדיו להו מיבעי ליה לכרתנייה בשלו ואח"כ צלאו או צלאו ואח"כ בשלו חייב, ופרק בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב דהא בשליה, אלא צלאו ואח"כ בשלו הא צלי אש הו ואכו, הרי שלענין בשלו ואח"כ צלאו אמרו בגמרא שזה פשות מסבירא שהוא חייב, אלא רק על צלאו ואח"כ בשלו שאלו מהו חייב, וא"כ אפשר שבשל ואח"כ צלאו, אין מחולקת שהוא חייב, וכן הם דברי רשי"ז שהבאננו לעיל והאי תנא הוא דאמר לעיל צלאו ואח"כ בשלו חייב, – שבזה בצלוי ואח"כ בשלו נחלקו תנאים, אבל בבשלו ואח"כ צלאו י"ל שגם לרבי חייב, דהא בשליה.

ולפי זה, שוב אפשר ליישב דברי רשי"ז במש"כ בענין צלי קידר שלרבנן שרי, הכוונה היא שצלי קידר אינו אסור, ואם צלאו אח"כ מותר, – כמו חמץ טבריה וכmesh"כ לעיל, ולרבוי אסור, מכיוון שצלי קידר בשול הוא, ובשלו ואח"כ צלאו אסור אף לרבי וכmesh"כ.

ומעתה, לאור המבוואר לעיל לענין פשח שבשלו בחמי טבריא, אם צלאו אח"כ כשר, שאינו נקרא מבושל, ואם גם בבשר וחלב אין בשל בחמי טבריא נקרא בשול, וכmesh"ז הים של שלמה, שرك מדרבען אסור בשל בשול בחלב בחמי טבריא, – אם אחרי זה בשלו את הכשר בחלב באש, יהא איסור תורה, אף אם נאמר שגム בכשר בחלב מבשל אחר מבשל פטור, כי הבישול בחמי טבריא אינו נקרא בישול.

ובעיקר הבעייה של בישול אחר בשר בחלב, ואם יש להשות בשר בחלב בשבת, ע"ע ברגמן בחולין ק"ח ב', ובחדושי הגרא"א בשו"ע יו"ד סי' פ"ז ס"א, וב"שבות יעקב" ח"א סימן ל"ח, ואcum"ל.

ויש גם לעיין, שהתוס' רד"ה איכה בינויו צלי קידר כתבו ז"ל פירוש אם לוקה עליו או לא, אבל לכ"ע פטול הו, ועשה נמי אית בית דצלי מהמת דבר אחר הוא כדאמרנן בראש כיצד צולין וכו', עכ"ל. היינו שהתוס' מפרשים שצלוי קידרה ודאי פטול, כפי שהוכיחו מהסוגיא בפרק כיצד צולין, – ולמה התוס' לא הביאו דברי רשי"ז ולא הקשו עליו بما שכתב, שלמאן דיליף ק"ז הכא שרי, ורבנן הם דיליף ק"ז והלכה כרבנן, – ולמה מותר.

ונראה לומר לשיטת רשי"ז, ממש"כ למאן דיליף מק"ז הכא שרי, שאין כוונתו שモתר לאכול את הפסה אם עשו אותו צלי קידר, שאכילת פסה צלי קידר אסור, וכmesh"כ התוס' אלא כוונתו שモתר לאכול את הפסת הזה, אם אח"כ יצלו אותו, היינו שבזה שעשו אותו צלי קידר אינו נפסל, והרי זה كانوا לא עשו עם הבשר כלום לא בישול ולא צלי, וזה בשר חי, – ובדומה לבשלו בחמי טבריא, שאם צלו אותו אח"כ מותר, – וככלשון הרושלמי לענין חמץ טבריא שהבאננו לעיל "וחזרנו אמר מותר", שהכוונה היא אם צלאו אח"כ מותר. ואינו כמו שבשלו בחמי האור שהצלילה אח"כ בכוונה מתירנו, כך גם צלי קידר, לא נקרא בישול, – והצלילה אחר כך מתירה אותו, וכך גם מפרשים התוס' את דברי רשי"ז, لكن לא הקשו על רשי"ז, כי לכ"ע כשהוא צלי קידר אסור לאכלו וכmesh"כ.

אולם עדין צ"ע בזה שבהמשך הסוגיא שם אמרו ורבנן האי בשל מבושל Mai עבדיו להו, – היינו שלרבוי יליפין מבשל מבושל לשאר משקין, אבל לרבען ששאר משקין למדו מק"ז, – מה הלימוד מבשל מבושל, ומפני מבעי ליה לכרתנייה בשלו ואח"כ צלאו או צלה ואח"כ בשל ואח"כ שלרבנן יליפין מקרה דבשל מבושל, שאם בשל ואח"כ צלה, או צלה ואח"כ בישול חייב, וא"כ לרבי דיליף מבשל מבושל, – לדידיה ע"כ בישול ואח"כ צלה או צלה ואח"כ בישול מותר. ומעתה לכאורה אי אפשר לפרש דברי רשי"ז במש"כ שלמאן דיליף, מק"ז שרי, הכוונה היא שלא נאסר ע"י שעשו צלי קידר ואם צלו אח"כ מותר, – ולרבוי אם צלו אח"כ אסור, מכיוון שתנתבש, – והרי אין הדבר כך, שלרבוי גם אם בשל בישול גמור, אפילו לא צלי קידר, אם צלו אח"כ מותר, שהרי רבי יליף מבשל מבושל לשאר משקין, ולא לבשלו ואח"כ צלאו.

אמנם הרמב"ם בפ"ח מהלכות קרבן פסח ה"ז כתוב מבושל שהזהירה תורה בין נתבשל במים בין נתבשל בשאר משקין וכו' שנאמר ובשל מבושל ריבבה הכל, והיינו כרבי. ובה"ח שם כתוב צלאו ואח"כ בשלו ואח"כ צלאו חייב, וכבר תמהנו הכס"מ והלח"מ על הרמב"ם, שלענין צלי קידרה פסק כרבי, ובבשלו ואח"כ צלאו פסק כרבנן שחביב, ובלחם משנה

בדין האוכל מיני מותיקה קודם סעודת הנישואין

בברחמה"ז שהם באים לגרור תאות האכילה והם חלק מהטעודה בשיטת הרא"ש סוף פ' ע"פ (ס"י כ"ד) וכפסקו של המחבר (ס"י קע"ד) הינו דוקא בשתה יין סמוך לסעודה דהוי כאחלה דסעודה, משא"כ בעינינו שתהה זמן רב קודם הסעודה, ואכל ושתה לתענוג ולא להמשיך הלב לאכילה אינן תלך מהטעודה, ורק לברך עליהם ב"א אפילו בתוך הסעודה קודם ברחה"ז (שו"ע הגרא"ז ס"י קע"ו טע"ג, חי אדם, כלל מ"א טע"ב ס"י קע"ד).

אורפן 2א) אכל אוכלים ומשקים קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה והם מסוג א) שהם דברים שאינם נפטרים בברכת המוציא.

והנה אם הם אוכלים כגון פירות שאיןם מז' המינים שברכתן בוראו נפשות או מושקים שאינם טעונים ב"א במקומן כיון ששינה מקומו צריך לברך עליהם כשבוכל מהם בתחום הסעודה ברכה ראשונה שהדר הרוי שניי מקום לרוב פוסקים. ואפילו למנהג העולם שמקילים בהשיותם ד מהדר לחדר לא הווח שניי מקום, והמ"ב בס"י קע"ח למד זכות עליהם, בירתי ליעיל שכבה"ג שאכלו קודם הסעודה שלא בקביעות ואח"כ קבעו עצם לאכול הוה בשינוי מקום (חותם ברכות מ"ג, הר"א אשبيلי, המבתרם, ועוד' הרא"ש, הרשב"א ועוז) וכן לסבירה המאירי שמן הסתום אין דעתם על הסעודה והוה כברך עלייהם צרכיהם לברכם ברכה ראשונה, וכיון שאין ברכה הריאונה כנמלך ולפיכך צרכיהם לברכם מלפניה, וכיון שאין ברכה הריאונה שברך עלייהם קודם הסעודה פוטרתם מלברך עליהם בתחום הסעודה לא מישך שייכי להדרי וחיב לברך ב"א על מה שאכל או שתה קודם הסעודה ב"א, ולברך ברכה מלפניה אהמה שאכל בתחום הסעודה. (עיין Tos' פסחים ק' ב' ד"ה אותן בני אדם וטור או"ח סי' תע"ג). וזל"ג הגרא"ז (ס"י קע"ד ס"ו) וכל מקום שיין שלפני הסעודה פוטר את היין שבתוכה א"צ לברך ברכה אחרונה כל וכ"ו לפי שנפטר הוא בברחמה"ז כמו היין שבתוכה הסעודה ושניהם הם שתיה אחת כיון שנפטרו ברכה ראשונה אחת אבל המבדיל לפני הסעודה וכיון שלא לפטור היין בתחום הסעודה צריך לברך אחריו ברכה אחרונה לפני הסעודה אם שתה כשייעור (ואם שכח ולא בירך לפני הסעודה ונזכר קודם ברחה"ז, צריך לברך מיד מעין ג') עכ"ל. וזה בענינו כיון שצריך לברכם ברכה ראשונה בתחום הסעודה מהמת שינוי מקום או היסח הדעת צריך לברך ב"א אהמה שאכל ושתה קודם הסעודה (וא"י בעת מה הוכנס הרוכור המתחליל ואם שכח בסוגרים).

אמנם אם אכל פירות של ז' מינים הטעונים ב"א במקומן לדידין שאנו נהגים לקולא בשיטות הראשוניות שפוסקים כר"ת וכשיטת רשי' ורשב"ם שכל ז' מינים טעונים ב"א במקומן ויאכל מהם גם בתחום הסעודה,

הרבי ניסן ליפא אלפרט זצ"ל

בדין האוכל מיני מותיקה קודם סעודת הנישואין

המשך מסורתה זו

סעיף ב'

אכל מיני מותיקה בגון עוגות, מעשה קידורה ודיביסא בשור ודגים, ופירות, ושתה מיני מושקים ולא ברכ ב"א עליהם ונזכר בתחום סעודת הנישואין, צריך לברך עליהם ב"א או לא ושאלת זו מתפרקת לד' אורפנימ:

- 1) אכל אוכלים ומשקים ואני אוכל מהם בתחום הסעודה.
- 2) אכל אוכלים ומשקין ואוכל מהם בתחום הסעודה – וביהם ב' מינים.
- 3) אכל קודם הסעודה ואוכל מהם בתחום הסעודה דברים שאינן נפטרים בברכה ראשונה, מחמת הסעודה.
- 4) אכל קודם הסעודה ואוכל מהם בתחום הסעודה דברים שברכת המוציא פוטרתן ברכה ראשונה.
- 5) אכל פת הבאה בכיסניין קודם הסעודה ואוכל ממנו בתחום הסעודה.
- 6) אכל מזון שהוא ספק פת וספק פת הבאה בכיסניין ואוכל מזון בתחום הסעודה.
- 7) אוכל בס"ד על ראשון ראשון.

אורפן 1) – אכל אוכלים ומשקים קודם הסעודה ואני אוכל מהם בתחום הסעודה – צריך לברך עליהם ב"א או לא.

מכל הגני טעמי שבירתי בסעיף א', חייב לברך ב"א על כל המאכלים ומשקים שאכל או שתה קודם הסעודה שאינם שייכים להסעודה, כיון שלא יכול מהם تكون הסעודה אינם שייכים לטעודה כלל. ואפילו נזכר בתחום הסעודה חייב לברכם עליהם ב"א הרואה לכל מין ומין שאכל או שתה, ואפילו אכל פרפראות ושתה יין שאילו אכלם סמוך לסעודה היה נפטר

ונפטר מלברך גם על הפירות שאוכל בתחום הסעודה אע"פ ששתה זמן רב בינם, ומה"ט אין צורך לומר לבורך ב"א אם שאכל קודם, ואפי' אם נאמר שנמלך בינו' מלאכול עכ"פ לעניין ברכה אחרונה מקשרין ב' האכלות ויפטר בכבוחמ"ז גם מה שאכל קודם הסעודה.

ולכאורה נראה לומר מילatta חדתה ומסתبرا, ואקדמים מה שקשה על שיטת רשי' והרשב"ם מביריתא דברכות מ"ג, דקთני כיצד סדר הסכת אוריין נכסין וכו' בא להם יין כל א' וא' מלברך לעצמו עלי' והסביר וכו' בא להם יין אע"פ שכל א' וא' ברוך לעצמו אחד מלברך לכלם, והקשר התוס' למא צריך לבורך עוד הפעם על היין ואמאי לא נאמר שהברכה שברך על היין שקדום הסבה יפטרנו מלברך על היין שאחר הסבה, ותירצ'ו כיון שעלו להסבה הוה שינוי מקום, וזה ניחא לשיטת התוס' דיין לא הוה מדברים הטעונים ב"א במקומן. אבל לשיטת רשי' והרשב"ם דיין הוה מדברים הטעונים ב"א במקומן וכל שלא ברוך ב"א הוה במאכע' שתיה ואף שמשנה מקומו ושותה עד שתיתו הראשונה שותה למגרור שתיתו ולברך ב"א את עלי' שניתן, וא"כ למה צריך לבורך עוד הפעם על היין שלאחר הסבה, ויקשה מביריתא זו או רב חסדא שפסקו כמותו, ולא משמע מרשי' שם שמפresher כהמairyי שכשתו לא היה דעתם כלל על הסעודה זול רשי' אע"פ שכל א' וא' ברוך לעצמו, צרכיהם עוד ברכה שאין ברכה ראשונה פוטרטו שאין הרשות מאכילה ושתייה, עכ"פ לא מצאתי סברא זו שמחמת זה ישנה הדין לר'ח' וייצטרך לבורך ב"א למפרע אמה שיאכל ושותה.

ויראה לי לאפשר גם ר'ח' יודה לצריך לבורך בגין זה, דעתמו דר'ח' דاع"פ שנייה מקומו כיון שאгод עדין למקומו הראשון שאכל צריך לחזור שם ולברך לא בטליה קביעותו הראשונה ועדין הוא באמצעות שמי' שאוכל במקום שני הוה כגמר סעודתו הראשונה, זאימתי תיכן לומר וכי, דווקא אם קבע עצמו לאשות במקום א' וגומר במקום אחר י"ל לאוכל עד קביעותו הראשונה, אבל בסדר הסבה נהפק הוא שבתחלה אכלו ושתו שלא בקביעות אלא באופן ארעי עד שעלו והסבירו קבעו עצם לסעודה לאכול ולשתות, ואיך אפשר לומר שמה ששותה לאחר הסבה הוא ע"ז קביעותו הראשונה שהרי סדרו הסבה מוכיה שאינו כן שבתחלה לא הייתה

דבר זה צריך תלמוד רב בצד להתנגד, שיש לומר שכיל זמן שלא ברך ב"א לא נגמרה האכלות ואוכלם במקום שני על דעתם קביעות הראשון לסייע בו סעודות ונפטרים מלברך עליהם ברכה שלפניה, וכיון שהברכה ראשונה שברך על הפירות קודם הסעודה פוטרטן מלברך על הפירות שבתחום הסעודה משך שיכי להדרי והוה כאכילה אחת, כמו שברהמ"ז פוטר את הפירות שבתחום הסעודה מב"א ה'ה שפוטר את הפירות שאכל קודם הסעודה.

אבל לסביר המאיiri (ברכות מ"ג א') שהארוחים ששוויטים קודם שהסביר אין דעתם על הסעודה כלל, פי', דין הסתם אין בדעתם לפטור בברכה ראשונה כי אם מה שאוכלם או שותים עכשו ולא מה שיאכל וישתו בתחום הסעודה, א"כ גם בענינו חיבים לבורך עוד הפעם על הפירות שאוכלם בתחום הסעודה, וא"כ חייבים לבורך ב"א אם שאכלו קודם הסעודה.

אמנם כיון שהדין הוא דהיסח הדעת מהחייב רק בברכה ראשונה ולא בכ"א, א"כ אפילו אם נאמר שלא היה בדעת האורחים לפטור בברכתם מה שיאכלו בתחום הסעודה וחיבים לבורך ב"ר אמה שיאכלו בתחום הסעודה, עכ"פ לעניין ב"א כל זמן שלא ברכו הוה כמאכע' אכילה והוה כאכילה אחת ולא יברך ב"א, אך באופן זה הוה תרתי לגירועה שינוי מקום והיסח הדעת מאכילה ושתייה, עכ"פ לא מצאתי סברא זו שמחמת זה ישנה הדין לר'ח' וייצטרך לבורך ב"א למפרע אמה שיאכל ושותה.

וקשה לי אמה שכתב הגור"ז שבבדיל על הocus וכיוון שלא לפטור הין שבתחום הסעודה צריך לבורך ב"א אע"פ שישתה בתחום הסעודה, ודין זה נתבאר בכ"י סי' קע"ד ד"ה ולענין הלכה, והובא בשו"ע סי' קע"ד סע"י ד', ולא השיג עלי' הרמ"א, הא כיון שצריך לבורך על היין ב"א במקומה למנהגו וכמבואר ברמ"א סי' קע"ח סע"י ב', כל זמן שלא ברך לא נגמרה שתיתו הראשונה ואעפ"י שכיון שלא לפטור בברכה על היין שבתחום הסעודה, וציריך לבורך בופה'ג על היין שבתחום הסעודה, עכ"פ הוה רק כنمלה' במאכע' הסעודה או המשתה וב"א אחת פוטרטן, וכיון שאגדים להדרי להיפטר בכ"א אחת הוה כשתיה אחת וכמו שבחמ"ז פוטר את היין שבתחום הסעודה בගראתו יפטר גם היין ששתה קודם הסעודה, דמה לי אם ברכה ראשונה מקשרים או ברכה אחרונה מקשרין, וצע"ג.

תדע שאלבא דר' יוחנן אמר שאוותם בני אדם שקידשו בכהכ"ג אף ידי יין ?? יין הסעודה, וגם הקידוש לא שייך להסעודה אליביה, ומודר' נשמע לר' חסדא שבאלרב דברים הטעונים ב"א במקומן שכיל זמן שלא בירך לא פסקה אכילה הראשונה וכל מה שאוכל הוה עד קביעותו הראשונה

וין הוה מדברים שאין טעונים ב"א במקומן, וא"כ חורה קושיתנו לדוכתה.

ביאור בספקת התוס' והרשותים בענין אם אין שלפני המזון פוטר את היין שבתווך המזון

וכדי להבין את העניין לאשורי צורך להעמק בדברי תוס' והרשותים ששלקו וטרו אם אין שלפני המזון פוטר את היין שבתווך המזון, ורבותינו בעלי התוס' (ברכות מ"ב, פסחים ק' ב') הביאו בחלוקת ראה מאותם בני אדם שקידשו בכיבויים (אורי צ"ל המזון) לאחריהם במקומן (אבל דברם הטעונים ברכבת לאחריהם במקומן) אם הlek למקום אחר וטעם שם ארעי א"צ שם לבך מ"ט לקייבעה הדר, ור"ש אמר אחד זה ואחר זה צריך לבך ברכבת במקום שהlek ואח"כ טעם שם, עכ"ל הר"ה.

וצ"ב מה כתוב שם הlek למקום אחר וטעם שם ארעי א"צ לבך לר"ח וממשעו שאליו אכל שם אכילת קבע גם לר"ח היה צריך לבך ברכבת ראשונה קודם אכילה. מ"ט, אלא הוא כדברינו הקודמים שאם אכל במקום א' וטעם רק ארעי במקום שני י"ל דעדין קביעותו הראשונה עומדת ולקייבעה הדר, אבל אם יקבע עצמו לאכול אכילת קבע במקום שני, אין לומר שהוא המשך קביעותו הראשונה, ונמי שרש"י אינו מפרש בכך דהינו דוקא שקבע עצמו לאכול במקום ראשון ועדין-agood למקומו הראשון לא בטלה קביעותו אבל אם אופן האכילה או השתיה הוא בדוקא שבמקומות ראשוני יאכל או ישתה באופן ארעי ובמקומות שני בקביעות, גם רשי יודה להר"ח שא"א לומר לקיבעה קמא הדר, וה"ה בעניננו שבתחלה אוכלים באופן ארעי ברוחיפות ובעמידה ואח"כ קובעים עצם לאכילה, וכח"ג גם לר"ת הוה שני מוקם הפסק וצריך לבך, ומילא צריך לבך ב"א אם שאכל ושתה קודם הסעודה.

חיקרת הנתיר הנאת אכילה של כל הסעודה ברכבה שבירך בתחלת הסעודה

ונראה לומר שיש לחזור בתק"ח לבך ברכבה מלפניה על האוכלין ומשקין, אם התקנה הייתה שתהה הברכה עולה על כל מה שייאל וישתה בסעודה זו והוה כאילו ברך על כל כוס וכוס, ועל כל פרוסה ופרוסה. ואף שהפסיק בניתים בשתי או בעסק אחר שאינו מצורך אכילה והוה הפסק בין הברכה להנתת אכילה וא"כ בדין היה שיתזרר ויברך כמברא בגמ' ברכות (מ' א') בענין טול ברוך וכו', י"ל דהינו דוקא בהפסיק בין הברכה לתחלת הנהה ואז הפסק מונע את הברכה מלחול על הנהה, אבל אם ברך על עשר פרוטות וחלה הברכה על פרוסה אחת אז אין בכח הפסק בין פרוסה ראשונה לשניה לבטל את כח הברכה, שכן שנכרכה נברכת וועשה את שלת.

וגדולה מזו אנו רואים שכפי פ"י התוס' בשאן לו ירך אחר לכופס נוטל מרור לכופס וمبرך בופה"א ועל אכילת מרור אע"פ שאינו יוצאה ידי

קביעות כלל ושתיתו השנייה היא בקביעות, ומיד שעלו והסכו פסקה שתיתין הראשונה.

ביאור בפי הר"ה בדעת רב חסדא

ואבאי סמכין לסבירו זו מפירוש הר"ה (פסחים ק"א ב') וזה אלא כי הוא דר"ח דאמר שניי מקום צריך לבך ברכבה אחרת לא אמרן אלא בדברים שאין טעוניין ברכבה ראשונה (צריך להגיה - אחרונה) והוא ברכבת הזימון (אורי צ"ל המזון) לאחריהם במקומן (אבל דברם הטעונים ברכבת לאחריהם במקומן) אם הlek למקום אחר וטעם שם ארעי א"צ שם לבך מ"ט לקייבעה הדר, ור"ש אמר אחד זה ואחר זה צריך לבך ברכבת במקום שהlek ואח"כ טעם שם, עכ"ל הר"ה.

וצ"ב למה כתוב שם הlek למקום אחר וטעם שם ארעי א"צ לבך לר"ח וממשעו שאליו אכל שם אכילת קבע גם לר"ח היה צריך לבך ברכבת ראשונה קודם אכילה. מ"ט, אלא הוא כדברינו הקודמים שאם אכל במקום א' וטעם רק ארעי במקום שני י"ל דעדין קביעותו הראשונה עומדת ולקייבעה הדר, אבל אם יקבע עצמו לאכול אכילת קבע במקום שני, אין לומר שהוא המשך קביעותו הראשונה, ונמי שרש"י אינו מפרש בכך דהינו דוקא שקבע עצמו לאכול במקום ראשון ועדין-agood למקומו הראשון לא בטלה קביעותו אבל אם אופן האכילה או השתיה הוא בדוקא שבמקומות ראשוני יאכל או ישתה באופן ארעי ובמקומות שני בקביעות, גם רשי יודה להר"ח שא"א לומר לקיבעה קמא הדר, וה"ה בענינו שבתחלה אוכלים באופן ארעי ברוחיפות ובעמידה ואח"כ קובעים עצם לאכילה, וכח"ג גם לר"ת הוה שניי מוקם הפסק וצריך לבך, ומילא צריך לבך ב"א אם שאכל ושתה קודם הסעודה.

אםنم עדין אין מושב פסק דין של המחבר והגר"ז ושהרמ"א הסכים להזה שմברך על הבדיקה ומכוון שלא לפטור את היין בתוך הסעודה ואז צריך לבך ב"א על יין הבדיקה דהtram אירוי איפילו שותה יין הבדיקה על שולחנו, ולא קשה כיוון דין הבדיקה שותה להובכת המצווה אין שיק לומר כ"ב שקבע עצמו לשתייה.

אםنم אע"פ שסבירו זו מילתא דמתකלא היא, חידוש הוא ומהידוש לא ילפין להלכה להצריך לבך, ובפרט שהקושיא על רשי יש ליישב שمفרש שברייתא זו אתייא כר' יהודה דילול שינוי מקום המזון פירשו אפילו באל דברם הטעונים ב"א במקומן, ועוד הא רוב ראשונים פירשו כה Tos' דהוה בשינוי מקום וצינו לוגמי' פסחים, משמע דהוא מטעם דשינה מקומו

הcosaות לא ברך אלא שהם פטורים מברכה מפני שנגורים בתר התחלה השთיה, או יש מקום גדול לומר לדיקא בשותה כולם שלא בתחום הסעודת, או כולם בתחום הסעודת שהאתרונים נגורים בתר הראשון, אבל ברך על היין שקדם הסעודת, ושותה אח"כ בתוך הסעודת, אין היין שהוא יין הסעודת שבא לשירות האכילה נגרר בתוך היין שקדם הסעודת, וכיון שאין נגורים בתוך היין שקדם הסעודת צריך לברך עליהם כיון שלא ברך עליהם. ויראה לי שם כיון להודיע לפטור את היין שבתוכן המזון, ייל' שפטור מלברך. ועיין בדברי משה שהביא בשם שלטי הגבורים שם ברך על היין שבתוכן הסעודת וכיון להודיע לפטור את היין שלאחר המזון, שפטורתו אפילו לדיין שאין יין שבתוכן המזון פטור את היין שלאחר המזון.

ופשטו להלכה שיין שלפני המזון פטור את היין שבתוכן המזון, וצ"ל שעיקר ראייתם הוא מהמ"ד שיין שבתוכן המזון פטור את היין שלאחר המזון ולא ממה שיין שלפני המזון פטור את היין שלאחר המזון – ד"ק והבן.

טעמים להחכרעה שיין שקדם המזון פטור את היין שבתוכן המזון ובאוור מחולקת ורמב"ז וחיד"ן עט התוס' והטור

נדריך לדיק מהו באמת הטעם שפטורתו, ייל' בב' אופנים: א) שמקאן ראייה לאופן הא' שהברכה עולה כל כל הcosaות ששותה. ב) שכיוון ששותה סמוך לשוטה והוא המשךamaciltonו או שתיתתו הראשונה ונגורים אחריה, שהכל הולך אחר הראש, נפטרים מברכה מדין גיריה. [ודע שבענין זה אין שיריך לומדר שנסאל את המברך מה כיון בברכה שבירך, שאעפ"י שיאמר שלא כיון להודיע לבך על כל מה שיאכל, עכ"פ כל העושה על דעת חכמים הוא עושה, ואם תקנתם היה להזכיר ברכה על כל מה שאוכל ושותה, גם רצון המברך הוא לעשות כרצונם]. והנה מה שפסק הרמב"ם עפ"י הירושלמי שאם אוחז פרי בידו וברך עליה ונפללה מידו ונאבדה צריך לברך עוד הפעם, ומשמע עפ"י שהיו פירות אחרים מונחים לפניו, ומשמע דסובר כאופן הב' שעיקר הברכה הוא על מה שאוחז בידו ומה שאוכל אח"כ פטור מברכה מדין גיריה, וכיון שלא חלה הברכה אם שברך צריך לברך עוד הפעם. ויש להאריך בענין זה, ואכ"מ.

וניל' שבב' הטעמים חולקים הרמב"ז, הר"ן וסייעתם שטוביים שיין שלפני המזון פטור את היין שלאחר המזון ועפ"י שני הינוט נפטרים בברכה אחת, עפ"י"כ סוברים צריך לברך ב"א אמה ששתה קודם הסעודת, והיינו שהם סוברים כתעם הא' שברכת היין שלפני המזון פטור את היין שבתוכן המזון משום דהוה כאילו ברך גם על היין שבתוכן המזון ולא משום שהן בשתייה אחת, ולפיכך צריך לברך ברכחה אחרת על היין שלפני המזון. אבל התוס' והטור (ס"י תע"ג) סוברים כאופן הב' שטעם היין שלפני

מצותו באכילת מרור זו, אלא באכילת מרור שבתוך הסעודת, ועפ"פ ששה בינתים שלא לצורך מצות מרור ולא הוה הפסק, ובאוור דבריהם נ"ל שהפסק בין ברכה להנאה או למצוה שמצוינו לברכ עוד הפעם איןנו מצד הפסק עצמו, אלא כיון שהוא ברוך על שיותה ולהסתמיכת כל האפשרות להדריך שעליו מברכ, ולפיכך אסור להפסיק בינם, ואם הפסיק צריך לברך, אבל אם צורך הברכה הוא לברכה הראשונה ומן קודם עשיית המצווה וזה הוא זמנה הרاوي או אין הפסק מהחייב לברכ עוד הפעם שהרי ברך בזמן הרاوي לברכ, וכיון שסביר שמלא כרסו ממנו אין ראי לברך על אכילת מרור דהוה בחוכא וטליא, א"כ זמן הרاوي לברכ הוא בשאכל המרור בפעם הראוי לברכ, ושוב לא איכפת לנו מה שפסיק בינתיים. וזה"כ וכש"כ בשאכל הרבה פרוסות או שותה הרבה כוסות זומנש הרاوي לברכ עליהם הוא בזמן אכילת פרוסה הראשונה ושוב אין הפסק בשיחח מצירכה לברכ עוד הפעם, ועוד כיון שאין לאסור את האדם מלדבר או לעסוק בצריכיו בזמן הסעודת, וכן היא דרך הסעודת tuo לא הווי הפסק.

או דילמא נאמר לאידך גיסא שמתחלת לא תקנו הברכה על כל מה שאוכל ושותה, וمبرך רק על תחלתה אכילתו או אמה שאוחזו בידו, והשאר אוכל בלא ברכה ואין כאן איסור של הנאה בלא ברכה, כיון שכל מה שאוכל ושותה הוא המשךamaciltonו או שתיתתו הראשונה ונגורים אחריה, שהכל הולך אחר הראש, נפטרים מברכה מדין גיריה. [ודע שבענין זה אין שיריך לומדר שנסאל את המברך מה כיון בברכה שבירך, שאעפ"י שיאמר שלא כיון להודיע לבך על כל מה שיאכל, עכ"פ כל העושה על דעת חכמים הוא עושה, ואם תקנתם היה להזכיר ברכה על כל מה שאוכל ושותה, גם רצון המברך הוא לעשות כרצונם]. והנה מה שפסק הרמב"ם עפ"י הירושלמי שאם אוחז פרי בידו וברך עליה ונפללה מידו ונאבדה צריך לברך עוד הפעם, ומשמע עפ"י שהיו פירות אחרים מונחים לפניו, ומשמע דסובר כאופן הב' שעיקר הברכה הוא על מה שאוחז בידו ומה שאוכל אח"כ פטור מברכה מדין גיריה, וכיון שלא חלה הברכה אם שברך צריך לברך עוד הפעם. ויש להאריך בענין זה, ואכ"מ.

תליית ספק התוס' בחקירה הנ"ל

והנה בחקירה זו יש לבאר ספיקת התוס' אם ברך על היין שלפני המזון אם ברך על היין שבתוכן המזון. אם נאמר כאופן הא' שהברכה עולה על כל מה שאוכל או שותה והו כאילו בירך להודיע על היין שלפני המזון ועל היין שבתוכן הסעודת, אין סברא לומר שלא יפטרנו, דין אכילה הפסק לשתייה. אבל אם נאמר כאופן הב' שהברכה רק על הкус ששותה עכשו, ועל שאור

בדין האוכל מיני מתיקה קודם טעוזת הנישואין

שטעונים ב"א במקומות, דגש לו לא דין זה הוה בשתייה אחת ובham'ז פוטרתה הוה כמו דין דליהא כאן דין דרא"ת.

ונחזר לענינו, אם אכל פירות מז' המינין קודם טעוזת הנישואין ואוכל מהם בתוך הסעודה, אם דעתו היה לאכול מהם בתוך הסעודה א"צ לברך ברכיה שלפניה אמה שיאכל ולא ב"א אמה שאכל קודם כיוון דבר האכילהות נפטרות בברכה אחת. אמנם עדין יש להסתפק בויה כיון שבינויים שניה מקוםו ואלמלא דיינו של ר'יה היה צריך לברך עוד הפעם על הפירות שאוכל בתוך הסעודה, ורק כיון שטעונים ברכיה במקומות הרוי הוא כאילו לא פסקה אכילתו הראונה וכיון שנגרורים הפירות שבתוכה הסעודה בתר הפירות שקדום הסעודה, י"ל שאין בהמ'ז שבאת על הסעודה פוטרת את הפירות שאכל קודם הסעודה, וצ"ע לדינא.

ונראה שאחר בהמ'ז יוכל מהם כשייעור וכיוון בב"א לפטור מה שאכל קודם הסעודה.

אך ב"א שכיוון להדייא לפטור את הפירות שיאכל בתוך הסעודה, אבל בסתמא יראה לי שבנענו כו"ע יודו לסברת המאייר שucker דעתו לאכול ולשתות, או ביתר שאת שמתלה לא כיון בשעת הרכיה על הפירות שיאכל בתוך הסעודה דיש הפסיק זמן רב ביניהם, ובנתiens הולכים לחופה ומתחלה ברך רק על הפירות שאוכל, והפירות האחרים לא היו לפניו, וצריך לברך ברכיה ראשונה על הפירות שיאכל.

אכל קודם הסעודה ולא ברך עליהם ב"א ונזכר אחר בדרא"ת – מה דין

1) אכל כל מיני מזון, או דיסא כל שנעשה מקמה של ה' מיני דגן אפילו לא אכל מהם בתוך הסעודה, ונזכר אחר שברך בהמ'ז אין צריך לברך ב"א שבידייך בהמ'ז פוטרתם (מ"ב סי' ר"ח ס'ק ע"ה).

2) שתה יין קודם הסעודה ולא ברך ב"א ונזכר לאחר בהמ'ז – הדין כבב"עף 1) (ושם ס'ק ע"ג).

3) וכן אם אכל תמרים קודם הסעודה ולא ברך ב"א ונזכר לאחר בהמ'ז – הדין כבב"עף 1), שכ"ד דברים הנ"ל כיון שஸודיים את הלב כדייך בהמ'ז פוטרין.

4) אכל כל מיני פירות אפילו אלה שברכתן ברכיה אחת מעין שלוש וחוץ מתמרים, ולא אכל מהם בתוך הסעודה, אפילו נזכר לאחר שברך בהמ'ז, צריך לברך ב"א, שאין ג' ברכות פוטרת ברכיה אחת מעין ג' חוץ מהדברים המפורשים בסעיפים 1) 2) 3) (שור"ע או"ח סי' ר"ח סע"י י"ז).

המזון פוטר את היין שבתוכו המזון מפני שהן חשובות בשתייה אחת כיון שהברכה שלפניה מקשרתן, וזה מוכיח ששתייה יין הסעודה התחליה כבר קורם הסעודה, וא"צ לברך ב"א אין שלפנוי המזון שנפטרים בב"א בגיןת היין שבתוכה הסעודה שנפטר בברכת המזון.

והיווצה מדברינו שלשיטת התוס' והטור שפסק המחבר כמהותם (עיין ש"ע או"ח סי' תע"ג לענין כרפט) ולענין יין הבדלה, הטעם שיין שלפנוי המזון פוטר את היין שבתוכו המזון מברכחה שלפניה, וא"צ לברך ב"א אין שקדום המזון הוא מחמת שנחשב כאילו שתי היין שלפנוי המזון בתוך המזון, או שהיין שלפנוי המזון ג"כ נחسب להתחלה יין הסעודה.

והנה בדין של ר"ח שאכל בדברים הטעונים ב"א במקומות ומשנה מקוםו ואוכל במקומות אחר א"צ לברך דאמרין לקיבעה הדר הטעם הוא אמרין שעדרין אגד לקביעתו הראשונה ומה שאוכל במקומות אחר נגרר בתוך קביעותו הראשונה והרי הוא כאילו גומר סעודתו הראשונה וא"צ לא ברכיה שלאחריה אמה שאכל ולא ברכיה שלפניה אמה שאכל במקומות עני.

ובזה יתיישב היטיב קושיתנו שהקשינו על הרמ"א שהסכים לדיננו של המחבר שבבדיל קודם הסעודה וכיון שלא לפטור את היין שבתוכו הסעודה, צריך לברך ב"א על יין הבדלה, ותקשינו לדפסקו של הרמ"א היה יין מודברים הטעונים ב"א במקומן וכל זמן שלא ברך לא פסקה שתיתנו לענין ב"א ברוך היין שקדום המזון עם היין שבתוכו המזון ואמאי צריך לברך ב"א על יין הבדלה, ולפי דברינו הקודמים, מובנים הדברים מאר, ונאמר בזה שאמ באנו להשתמש בדין הרבה אתה צריך לומר שהיין שבתוכו הסעודה נגרר ונטפל לשתייה יין שקדום הסעודה והוה כאילו שתה קודם הסעודה, וא"כ איך אתה רוצה לפטורו בהמ'ז מב"א ודוקא אם היין שבתוכו המזון נפטר מברכה לפנייה משום שברך על היין שקדום המזון, או י"ל דהו כשתיה אחת ונגרר היין שקדום הסעודה ליין שבתוכו הסעודה והוה בשתייה אחת. ולפיכך נפטר גם מב"א, אבל מחמת דיינו של רב חסדא הוא להיפוך שהשתייה השנייה הוא ע"ד קביעותו הראשונה ונטפל שתיה השנייה להראשונה, ואין מה לקשר היין שקדום הסעודה להסעודה, כנ"ע"ד.

והנה בברך על היין שלפנוי המזון שפוטר את היין שבתוכו המזון, שוויה מוכיח שהיין שלפנוי המזון כורך להיין שבתוכו המזון, ולפי דעת ר"ח י"ל להיפוך שהיין שבתוכו הסעודה נטפל להיין שקדום הסעודה, ולא נפטר מב"א וכיוון שהchein לברך ב"א על היין שלפנוי המזון א"כ בדין שלא פטור את היין שבתוכו המזון לפי סברת התוס' (פסחים ק' ב') י"ל דפסק ברכות ברכות לקולא, ועוד כיון שאין צורך להשתמש בדין של ר"ח לפטור מב"א מחמת

בזין האוכל מיני מתיקה קודם טעוזת הנישואין

הסעודה.

אוף 4) והאוכל מיני מזון שהם ספק פט גמור או פט הבהה בכיסנן שrok מדין ספק מביך בומ"מ ועל המחייב, אפילו איןו אוכל מזה בתוך הסעודה יכוין לפטור בהמה"ז כהכרעתו של מラン המ"ב (ביביאור הלכה, טמן ע"ז ד"ה ברוך על הפרפרת).

ודע שבכל מקום שכטבנו שציריך לבורך ב"א היינו אם לא שהה כ"כ שהוא רעב או תאב לאוכלים – או שעבר זמן של ע"ב ורגעים (ס"י קפ"ד סע"ה, מ"ב שם, ס"ק י"ט).

5) אכל כל דבר שברכתו האחרונה היא בורה נפשות ורבות קודם הסעודה, הן שלא אכל מהם בתוך הסעודה, או אכל מהם בתוך הסעודה ונפטרים מברכיה ראשונה מחמת הסעודה, אם לא ברך ברכיה אחרונה ונזכר לאחר ברהמ"ז יברך בורה נפשות אחר ברהמ"ז, שאין ברהמ"ז פוטרת מלברך ברכת בורה נפשות, ועיין בסוף אופן ד'.

ודע שכן פרטני הדינים נאמרו רק באופן שסדר בית המשתה של החתונה הוא כמו שצירותי בהתחלה דברי, אכל באופן שקדום מסדרים החופה וקידושין ואח"כ מכבדים את האורחים בהרכבה מיני מאכלות ומשקאות ומיד אחר זה נוטלים ידייהם לטעוזת הנישואין, ולפעמים הוא באותו חדר עצמו יש להתיישב בזזה הרבה. ובס"ד נחזר לו.

אוףן ה2ב) – אכל קודם הסעודה דברים שברכת המוציא פוטרתן ואוכל מהם גם בתוך הסעודה

אכל בשר ודגים קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה ציריך לבורך ב"א אםה שאכל קודם הסעודה, וاعפ"י שחמג"א (סימן קע"ד ס"ק י"ד) נסתפק אם ציריך לבורך ב"א, וכותב לדעתו המאור א"צ לבורך, והחייב אדם דחה ראיתו מהמאור, וכותב שלצאת מיידי ספק, יכול או ישתה אחר בהמה"ז דבר שברכתו בורה נפשות רבות ויכוין לפטור מה שאכל קודם הסעודה, המ"ב (ס"י קע"ז) הכריע שציריך לבורך ב"א מהה שאכל קודם.

וכש"כ בנידון דידן ציריך לבורך ב"א לכולי עלמא מחמת הנימוק שכתบทי באופן 2א) שבשברך בתחלתה עלייהם באולם קבלת פנים לא היה דעתו כי אם אמה שאוכל שם, ולא על מה שיأكل בסעודה.

אוףן 3) אכל מיני מזונות קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה

אכל מיני מזונות שהם פט הבהה בכיסנן ואוכל מהם בתוך הסעודה, כיון שברכת בומ"מ פוטרתתו מלברך אפת הבהה בכיסנן שבתוכה הסעודה באנו לידי ספק הנ"ל, שלחו גיסא י"ל כיון שהבומ"מ שקדום הסעודה פוטרתתו מלברך בומ"מ אפת הבהה בכיסנן שבתוכה הסעודה א"צ לבורך ב"א כשיתת הטור בס"י תע"ג בענין כרפס, אמנם לאידך גיסא י"ל כיון ששינה מקוםו ואלמלא טעמו של ר"ח שדברים הטעונים ב"א במקומן אין שינוי מקום הספק ונחשב כאילו ממשיך אכילתו הראשונה ומה שאכל קודם הסעודה אינו נטפל למה שאוכל תוך הסעודה, אלא להיפוך כמה שאוכל בתוך הסעודה נטפל לאכילתו הראשונה י"ל לציריך לבורך ב"א – ויראה לי שיברך בהמה"ז ויכוין להדייא לפטור את הפט הבהה בכיסנן שאכל קודם

אין לוקה אם נהנה ממנו שלכדה"ג, וע"כ דס"ל דשני גדרים נפרדים הם וחדר תלי בידך. ופשוט דלפי"ז הפטור בשלכדה"ג הוא דחתורה לא חייבה אלא על דרכי הנאה אשר החפש עומד לך וזה עניין להלכות שיעורין כלל. ש"מ במנ"ח במצבה קי"א שכתב דלשיות המהרש"ל ליכא פטור בשלכדה"ג בין נסך דהרי אסור אף בכל שהוא. ואולם ממש"כ הרמב"ם בפי"ד שם הי"א ברור דשיתת הרמב"ם אינו כן.

ועיין בתוס' בפסחים (כו). דבע"ז חייב גם בשלכדה"ג דבע"ז לא כתיב לשון אכילה. וכ"כ התוס' בע"ז (יב). ועיין במיל"מ בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח מש"כ בזה. ולכוארה מכואר דאיilo היה כתיב לשון אכילה בע"ז היה פטור בשלכדה"ג. ולפי"ד המהרש"ל זה לא יתכן כלל דכינוי דביה"ג לוקה גם על כ"ש ברור דלוקה גם בשלכדה"ג. וע"כ דשיתת התוס' דשני גדרים נפרדים הם וחדר לא תלי בידך.

ובמשנה בע"ז (מג): ס"ל לר' יוסף דשוחק את הע"ז וזורה לדוחה ומteil לים, ופיריש"י שלא יכול בה ישראל ליהנות ממנה, ואמרו לו ריבנן אף הוא נעשה זבל שנאמר לא ידבק בידך מאומה מן החרם, ופיריש"יadam יזרקנה לדוחה גם עתה יש הנאה ממנה. ובתווס' שם הקשו דהכא היישו ריבנן לובל ואילו גבי חמץ בפסחים (כת) אמר ריבנן מפדר וזורה לדוחה. וכתבו ליישב דגבוי חמץ כתיב לא יאכל ולהלך איינו אסור אלא כדרך הנאה אבל בע"ז כתיב לא ידבק בידך מאומה מן החרם ואיפלו כל דhog, עי"ש.

וראיתתי בשו"ת אבני מלואים בס"י י"ט שכתב בישוב קושית התוס' דבחמץ לא חישין שהיא נעשה זבל ואחרים יוננו ממנה דבחמץ ע"ג דמגדל צמיחן אה"כ מ"מ ע"י פירור בכיר נעשה מצותו ונעשה להיתר גמור ושוב שיטת המהריב"ל. וכ"מ נמי במגיד משנה בפ"ח מהל' מאכ"א דאייס"ג הוי כעין ח"ש שאסור מה"ת ואין לוין לעילו כדאיתא ביוםא (עג): עי"ש. (ועיין בmahרש"א שם בשבועות מה שהעיר על שיטת המהרש"ל).

ולענ"ד נראה ברור דהרבב"ם לא ס"ל כשיטת המהרש"ל שהרי כתיב בפי"ד מהל' מאכ"א ה"י"א אדם עירב בדברים לתוכן יין נסך הרוי"ז פטור ומברואר דביה"ג אין איכה פטור בשלכדה"ג. ואולם בפי"א שם ה"י"א כתיב דין שנותנסך לעכו"ם אסור בהנאה והשותה ממנה כל שעואה לוקה מה"ת. וכן האוכל כ"ש מתקרובות עכו"ם לוקה שני' אשר הלב זבחינו יאכלו ישטו יין נסיכם וכו'. ובה"ב שם כתיב דין שנותנסך לה כזבח שקרב לה, וכיון שאיסור זה משומע עכו"ם הוא אין לו שיעור שני' בע"ז ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. מקورو טהור במשנה בע"ז (עד). עי"ש. ומברואר בהרדיות מתקרבות עכו"ם וי"ג אסורים בכל שעואה.

ולפי"ד המהרש"ל אויל יש מקום ליישב את קושית התוס' באופן אחר. דהנה כתיב המרדכי בר"פ כל שעאה באות תקמ"ה זה הוא דופן של הנש�ין מותר והוא משומע דליהנות מאפרן הוי הנאה שלכדה"ג. ולכוארה

הרב שלמה הלוי ואחרמאן

איסורי אכילה והנאה שלא כדריך

הרמב"ם בפי"ד מהל' מאכלה אסורתה ה"י כתוב וכל האוכלין האסורים אינם חייב עליהם עד שיאכל אותם דרך הנאה חוץ מבשר וחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה. ובביה"א שם כתוב, כיצד – הרוי שהמחה את החלב וגומו כשהוא חם עד שנכווה גרכנו ממנה או שאכל הלב כי או שעירב דברים מרומים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קורירה של נבילה ואכלו כשהן מרין או שאכל האסור לאחר שהסריך והבאש ובטל ממאכל אדם הרוי זה פטור. מקورو טהור בפסחים (כד): דכשאכל או נהגה מאיסורי אכילה והנאה שלא כדרך אכילתון והנתן איינו לוקה, דרך בב"ח ובכלי הכרם לא כתיב לשון אכילה בקרוא. ועיין בכס"ם שם ובמיל"מ בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח מש"כ בזה.

ובמהרש"ל בשבועות (כג): כתיב דלשיטת ר"ש דס"ל כל שעואה למלוקות (ולא נאמר שיעור דכזית אלא לקרבן) אם נהנה מאיס"ג שלא כדרך אכילתון והנתן לוקה, והגמ' בפסחים לאו לשיטת ר"שatis. שיטת המהרש"ל בדורה דיסוד הפטור בשלכדה"ג הוא מהלכה הדציז שיעור ושוב לר"ש דסגי בכל שעואה למלוקות לכא פטור מלוקות בשלכדה"ג. וכן היא גם שיטת המהריב"ל. וכ"מ נמי במגיד משנה בפ"ח מהל' מאכ"א דאייס"ג הוי כעין ח"ש שאסור מה"ת ואין לוין לעילו כדאיתא ביוםא (עג): עי"ש. (ועיין בmahersh"a שם בשבועות מה שהעיר על שיטת המהרש"ל).

ולענ"ד נראה ברור דהרבב"ם לא ס"ל כשיטת המהרש"ל שהרי כתיב בפי"ד מהל' מאכ"א ה"י"א אדם עירב בדברים לתוכן יין נסך הרוי"ז פטור ומברואר דביה"ג אין איכה פטור בשלכדה"ג. ואולם בפי"א שם ה"י"א כתיב דין שנותנסך לעכו"ם אסור בהנאה והשותה ממנה כל שעואה לוקה מה"ת. וכן האוכל כ"ש מתקרובות עכו"ם לוקה שני' אשר הלב זבחינו יאכלו ישטו יין נסיכם וכו'. ובה"ב שם כתיב דין שנותנסך לה כזבח שקרב לה, וכיון שאיסור זה משומע עכו"ם הוא אין לו שיעור שני' בע"ז ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. מקورو טהור במשנה בע"ז (עד). עי"ש. ומברואר בהרדיות מתקרבות עכו"ם וי"ג אסורים בכל שעואה.

על כל פנים מבואר שיטת הרמב"ם דף די"ג אסור בכ"ש מ"מ

תמונה דכוון דכבר שיפין הרוי נעשה מצוותן ולהלן איסוריה דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו שוב למיל להמודדי להצעיר היתר חדש באפר ומשום דהו שלכדה"ג. ובר מן דין תמורהadam כל היתר דבר הנשופין הוא משום דהו שלכדה"ג אף זה אוסרין אף של הנקרין דהרי גם זה הוא שלכדה"ג.

ולענ"ד נראה דaicca שתי סיבות לאסור אף של איסח"ג (א) דהאפר נשאר חפצא דיסורה אף שעיקר החפצא דאיסח"ג נשרפה דאין השריפה בכחה לסלק איסור מהחפצא דאיסח"ג, (ב) דכוון שהאפר הוא חוץ מהעיקר החפצא דאיסח"ג שב כמנהנה מהאפר חשיב כמו שנגהה באופן א-ישיר מעצם החפצא דאיסח"ג שהיתה במצוות לפני שנשרף והאפר הוא החלק שנשאר מהחפצא דאיסח"ג.

ולפי"ז ייל דשפיר דס"ל להמודדי ובעינן שתי סיבות להתריר אפרן של איסח"ג. טעם Dunnשיות מצוותה גרידא לא מספיק אלא להתריר את האפר לאחר שנעשה אפר דהינו מכאן ולהבא דכוון Dunnשיות מצוותה נסתלק האיסטר מחפצא דאיסח"ג אבל אכתיה היה מקום לאסור את האפר ממשום ועל ידי שנגהה מן האפר חשיב כמו שנגהה באופן א-ישיר מעצם החפצא דאיסח"ג (דהינו האיסח"ג טעם נוסף – דהו שלכדה"ג, דהרי לגבי עצם מהאפר שלכדה"ג והרי אין החפצא דאיסח"ג עומדת לכך שהינו ממנה כשהוא במצוות של אפר. ואולם אכתיה צריכים לטעם Dunnשיות מצוותו ממשום דרך לגבי החפצא דאיסח"ג שהתקינה לפני השריפה חביבה הנאה שלכדה"ג דהאיסח"ג איןנו עומד בכך שהו אפר אבל לגבי האפר עצמו חשיב שפיר כהה"ג כמנהנה מהדברים שדרך להונאות מהאפר. ולהבי צריכים טעמא Dunnשיות מצוותה לסלק את האיסור שהתקינה על החפצא דאיסח"ג עצמה ומפתה הלכה Dunnשיות מצוותה נעשה חפצא דהיתירה מזמן השריפה ואילך.

אולם בע"ז אף Dunnשיות מצוותה ע"י שזרחו לרוח או מטילו לים מ"מ אכתיה יש מקום לאסור ממשום דחשיב כמו שנגהה באופן א-ישיר מחתפצא דע"ז שהתקינה לפני שנעשה מצוותה ובע"ז הרוי ליכא פטור מפתה שלכדה"ג וכדבריו המהרשל דכוון לאסור בכל שהוא אסור נמי בשלכדה"ג ולפי דבריו הרוי חד תלי באידך ולהבי יש לחוש שיבא לזבל בהן ולגדל צמחים וע"ז מכשיל אחרים באיסח"ג דעת". ואולי התוס' נידי מתירוץ זהداولי לא ס"ל כמהרשל"ו ואולי ס"ל דמותר בשלכדה"ג אף לאסור בכל שהוא וחדר לא תלי באידך.

ועיין ברמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"י דבן נה חייב על אבר מן הגוף ועלبشر מן הגוף בכל שהוא שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד והקשה השאג"א דמאי נפ"מ במה שחייב על אברהם"ה הרוי אין איסור אברהם"ה אלא אם יש משחו בשרגידין ועצמותו כמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' אבות הטומאות ה"ג (ומקרו בחולין קכח). עי"ש) ומאחר דחייב עלبشر מן הגוף בכל שהוא א"כ כשאכל אברהם"ה חייב על אותובשר כל שהוא וא"כ לאיזה צורך כתוב דראבמה"ח בלאו. ואין לומר דעתן לעבור עליו בשנים שאין מלוקות בב"נ אלא דאותהן היא מיתנתן כדאיתא בסנהדרין (גנ). ונחריגן בלי התראה. ועיין בחותם ביר"ד בס"י ע' ובפני אריה בס"י ע"ד מש"כ בזוה.

וכתב בדור"ח הגראע"א בפסחים (כד): דaicca נפ"מ גם בב"ג כshallכבר בשרגידין א"כ אכילתן דמפתה הלכה דבשר מן הגוף פטור וחיב רק מפתה הלכה ריק כshallכבר גמידין ועצמות דלאו בגין אכילה נינהו וכיוון דראבמה"ח הוא ריק כshallכבר גמידין ועצמות דלאו בגין אכילה נינהו וכיוון שהחייב על גידין ועצמות חייב גמידי על חלק הבשר ואין בזה פטור מפתה shallכבר"א ולהבי הידשה תורה דין מיוחד דראבמה"ח דבזה ליכא פטור באכילה שלכבר"א עכט"ד. ואולם לפי שיטת המהרשל דחד באידך תלייא ואם לוקין בכל שהוא לוקין אף בשלכבר"א שוב ברור דבר בב"ג ליכא כלל הפטור דשלכבר"א דהרי לא ניתנו שיעורין לב"ג ואיסורין אף בכ"ש וכמש"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"י דהשיעורין הם הלכה למשה מסיני ורק לישראל ניתנו ושוב לפ"יד המהרשל"ל ב"ג חייבין אף בשלכבר"א. ושומ"ם במנ"ח במצוות י"ד שכחוב כן בדעת המהרשל"ל עי"ש.

אולם סברת הגראע"א עולה יפה לישיב את שיטת הרמב"ם שהרי לא ס"ל כמהרשל"ל וכמו שבעוזה"ת הוכחות מפסקו בהל' יי"ג. (ועיין בדור"ח הגראע"א בפסחים (כא): שכחוב לישיב את שיטת הרמב"ם בהא דגיד הנאה מותר בהנאה עפ"יד המהרשל"ל. ואכתיה יש לדון בזוה).

ובעיקר קושית השאג"א אויל ייל לפמש"כ הר"ר יקיר הובא בתוס' בע"ז (סת). דורך כשהאייסור הוא בעין ס"ל לר"ש כל שהוא למילוקות, משא"כ ע"י تعدות. ובאחרוניים ביארו דבריו לפ"יד הריטב"א במקות (ז). דכ"ש למילוקות הוא משום דאחסבה לאכילתו דבاقילת כ"ש גילתה דעתו לדידיה חשיבות כ"ש הוא ככזאת לכ"ע. ולפי"ז כshallכבר ע"י تعدות אין לנו שום הוכחה שמחשב לאיסור דאולי אויל בשbill ההיתר שבו. ועיין בספר ברוך טעם בשער הכלול דין א' מש"כ בדברי הריטב"א. ועיין בחכ"ץ בס"י פ"ז דח"ש אסור משום דין דאחסבה, עי"ש.

דר. אריה זיבוטופסקי שׂו"ב
הרבי אריה צבי זיבוטופסקי שׂו"ב

כשרותם של הפסיון

הקדמה

במשך אלפי שנים אכלו יהודים עוף טהור בשם פסיוון. עוף יפה, עם טעם מיוחד ומשובח. הפסיוון היה נאכל בכל תפוצות אשכנז וגט בחלקים מספרד ומתרימן²². נראה, שמסורת זו נעלמה במאה שנים האחרונות. השאלה היא: האם העוף שהיום נקרא פסיוון הוא אותו הוזן שנאכל במשך כל השנים, והאם יש דרך "לחידש מסורת" זו ולהתир את אכילת הפסיוון כennis קדמניות? להערכתי קיימים מקורות מידע מספקים וגם מסורה מוצקה שעשויה להכשיר הפסיוון לאכילה גם בזמנינו. על מנת לרדת לעומקם של דברים, יש צורך בהקדמה בעניין סימני טהרה השיכין לעופות, וכן את הצורך למסורה בכלל²³.

סימני טהרה של עופות - בתורה

התורה²⁴ מבילה בין בעלי החיים בסימניהם. בחכמה או חיה נחשבת כשרה אם היא שומעת שפע ומעלה גרה. דג כשר אם יש לו סנפיר וקשחת. התורה מחלוקת עוד בין עופות ושרץ העוף. שרץ העוף, כמו חרקים למיניהם, אינם כשרים אלא סוגים אחדים של "חגבים" מסויימים הינם תהורים על פי סימני טהרה שנמננו בתורה ובספרות חז"ל וגם יש מסורת לגביהם. בוגדור לשאר בעלי חיים, התורה לא נותנת סימני טהרה לעופות, אלה נותנת לנו רישימה של עופות טמאים.²⁵ בכמה מקרים, אחרי שהכתבו רושם שם העוף הוא מושיף המלה "למין", או "למינה", זאת

ולפי"ז הרי מיושבת היטב היטב קושית השאג"אadam כל החזיב באבמה"ח הוא מפאת הבשר שעל האבר אבל באבר גופיה ליכא איסורה שוכ כshawwl כ"ש מאותו בשר ליכא שום איסור שהרי אוכל את הכל"ש בשר בלבד עם הגידין והעצמות שモתירין לב"נ וע"י תערובת הרי ליכא איסורה. וע"כ דאייצטריךلن איסור מיוחד לאסור אבמה"ח לשוב איכא איסור על כל האבר והו כי"ש של איסור שהוא בעין.

זה כבר זמן רב שחייב לפניו מ"ר הגאון האדריך מוהר"ר אליעזר זילבר וצ"ל דהא דבאיסור אבמה"ח בעין בשר וגידין ועצמות הרי הלכה בחפצא דבר דבר בשר אין כאן שם ובחפצא דבר ושוב החזיב הוא מפאת אוכל אבר ולא מפאת אוכל בשר,ות"ל שמ"ר הגז"ל הסכים עם דברינו. ואיכא נפ"מ לדינא באופן שהבשר נפסל מכילת אדם דכתיב הרמב"ם בפי"ד מהל' מאכ"א דבאוכל שהסERICA והבאיש ובטל מאוכל אדם איכא פטור משום דהו שלכל"א רומייא דחלב חי, ומבוואר דעכ"פ אכתי חשיב חפצא דבר ולא פקע שם בשר מיניה. (וכבר העירו רבותא דבאוכל שנסורת הרי היו היתר עצם החפצא משום דא"ר לנור כדאיתא בע"ז סח). ול"ש כלל להלכה דשלכל"א. וכבר האריך בזוה הגנ"ח מבריטק בחידושים בפט"ז מהל' מאכ"א. ועיין בפלוגות רשי"ו רות' שבשבועות (כד). אם נבליה מסורת חשיבא נבליה, ולכורה פלייני אם היו היתר והפקעה בחפצא או דהו פטור באכילה).

והשתא ייל באיסור דאבמה"ח דכיוון דין האיסור מפאת אכילת בשר רק מפאת אכילת אבר שובי חיב גם בנפסל הבשר מאכילת אדם דاكتי שם ובחפצא עליה ול"ש בשר מגידין ועצמות דא"ר לאכילה ומה"מ איכא חיובא מפאת אכילת אבר דהעיקר שיأكل את האבר כד"א, משא"כ בבשר הפורש מן החי דבנפסל מאכילת אדם ליכא איסורה דaicא חסרן בחפצא דacky לאכילת בשר ומשום דהו שלכל"א.

ובפסחים (כד): בהא דהניח חלב חי של שור הנתקל ע"ג מכתו מבואר דaicא פטור דשלכל"ג גבי שור הנתקל. ובאמת איתא בע"ז (עד.) דאסיה"ג דשוה"ג הוא בכל שהוא. וכ"כ הרמב"ם בפט"ז מהל' מאכ"א ה"ז. ומבוואר דאף במקום דיליכא שיעורא אכתי יתכן פטור דשלכל"ג וחדר לא תלי באידך, והוא דלא בשניתה המהרש"ל. ואכתי צ"ע בזה.

²² יהודה פליקס, גידול פסיוניים בארץ (לשאלת כשרותם). תחומיין א, תשס"ם-423-432. מחקר יוצא דופן, והרבה מהר�� של מאמרנו מכווס על מהקרו. המאמר של פליקס הופיע פעמי ראשותה בטבע וארץ" ברוך ח' חוכרת ט (סיוון תשכ"ז-יוני 1966) דפים 326-332.

²³ בנוסף למה שכותב פה, בענייני כשרות של עופות והצורך למטרות, עיין ב- Is Turkey Kosher, Ari Z. Zivotofsky, Journal of Halacha and Contemporary Society, Number XXXV, pages 79-110, Spring 1998

²⁴ ויקרא יא:כ-כ; דברים יד:ג-כ.

²⁵ ויקרא יא:ג-ג'; דברים יד:א-י"ת.

כשרותו של הפסיון

בפנים, והוא קקiba של עוף. הסימן שבו מדבר המשנה, היא שהקרום הפנימי, שבו נמצא הרוי, נקלף מן הבשר בעלי סיוע של סכין. לפי הרמב"ם³⁷ שלושת הסימנים הגופניים, זה יותר חשוב. הוא כתוב שהגאננים היו מתירים עוף אם הוא לא דorous ואם רק קורקבנו נקלף.

המשמעות של אכבע יתרה תלוי בחלוקת ראשוניים. לפי רישׁ³⁸, מתייחס לאכבע האחורי שוגבה מהאחרות. הר"ן³⁹ מסביר שהשלשה האכבעות הקדומות, האמציאות ארוכה יותר מהשאר.

אחרי כל זה, נשארת השאלה איך להשתמש בסימנים. האם צריך כל ארבע? או שהוא היחיד הוא העוף לא דorous אף שאין לו השלושת הסימנים הגופניים? או אולי משהו אחר? גם זה תלוי בחלוקת עצומה, שלא נכנס אליה פה.⁴⁰

יש סימנים נוספים, פחות חשובים, שגם נזכרים בחז"ל. לדוגמה, אם ביצת עוף היא או חודה בשני צדדייה או עגוללה הוא ודאי טמא. אבל אם צד אחד עגול וצד אחד חר אויל הוא כשר.⁴¹ בתקופה מאוחרת יותר המשיכו להסביר סימנים נוספים כמו שאמרו כל עוף שרחרומו רחב ורגול רחבה כאוזן, אינו דorous, ובצירוף שלושת הסימנים הגופניים העוף כשר.⁴²

חלק מהראשונים, וכמה מהאחורונים פסקו על כשרות של עופות מסוימים על פי סימנים.⁴³ אף על פי שהרבבה סמכו על הסימנים היו כאלה שפקפקו.⁴⁴ עקב טעות בפסקת התלמוד בקשר לעוף הנקרה תרגול תא דאגמא, רישׁ⁴⁵ כתוב: "נראה לי לעוף הבא לפניו יש לומר שהוא ידרוס... ואין עוף נאכל אלא במסורת, עוף שמטרו לנו אבותינו בטהור... כדי אמר לךמן (ס"ג ב') שעוף טהור נאכל במסורת". המחבר⁴⁶ גם הרגיש את הבעייה

³⁷ הלכות מאכלות אסורות א"ט:ט.

³⁸ חולין נ"ט:א.

³⁹ חולין ס"א:א:

⁴⁰ ליטוכמים אורוכים, מסודרים, ומוקפים, עיין בפרי תואר י"ד פ"ב:ג; הגהות הגרא"א י"ד פ"ב:ב;

⁴¹ חולין טר:א-ב.

⁴² שו"ע י"ד פ"ב:ג

⁴³ רמב"ן, חולין סב; שו"ע י"ד פ"ב:ג.

⁴⁴ שו"ת משנה ברורה, י"ד כב.

⁴⁵ חולין ס"ב:א.

⁴⁶ שו"ע י"ד פ"ב:ב.

אומרת העוף הטמא הזה וכל שאר העופות הדומים לו. חוסר זיהוי מוחלט מסבכת את יכולת להבדיל בזורה בין הטמא והטהור. חז"ל מונחים מהפסוקים 24 סוגים עופות טמאים, וכןראה שאר עופות העולם טהורים.⁴⁷

- בספרי חז"ל

חזק"ל הבינו את הקושי בזיהוי עופות טהורים וננתנו ארבעה סימנים כדי שנוכל להבדיל ביניהם ובין האינים טהורים כפי שנאמר במשנה: "סימני בעוף והיה נאמרו מן תורה, וסימני העוף לא נאמרו. אבל אמרו חכמים כל עוף הדروس – טמא. כל שיש לו אכבע יתרה, וזפק, וקורקבנו נקלף – טהור."⁴⁸ למروות חז"ל רצוי להקל את המשימה של זיהוי עוף – לשער, משך הדורות נתנו מחלוקות וספקות מסביב להסביר של הסימנים האלה. חמארדי מביר את אי-הבהירות בעניין זה בדבריו "ותחלת הדברים שאתה צריך לידע משנה זו ופירושה ועניניהם היוצאים ממנה מבולבלים הרבה ביד מפרשיך".⁴⁹

יש כמה פירושים בהסביר "דרוס". רישׁ⁵⁰ הסביר שדרוס זה ש"אווח בצפנוי ומגביה מן הקrukע מה שאוכל". במקום אחר⁵¹ רישׁ נotonin הסבר שונה: "שכל עוף הנוטן רגלו על האוכל כשהוא אוכלו, ומחזיקו ברגלו שלא ינור ולא יintel כולל פיו, הוא דרישת". תוספות מתווכח עם רישׁ נotonin הסבר אחר. הם טוענים שפירושו הוא "דרוס ואוכל מחייב ואני ממתין לה עד שתמתה". לעומת זאת, הרמב"ן⁵² מפרש "שהוא הצד ציד והורג אותם במקצת דרישת שדורסן בצפנוי". ויש עוד פירושים בנוסח לאלו.

זפק הוא הסימןeki פשוט להבין. בתורה⁵³ היא נקראת מראה, והיא כעין כסוף הווישט שבו מקבע העוף את האוכל לפניו שהוא מגיע לקיבת. למרות שזה אחד מהסימנים שנמנה במשנה, עופות המים כגון אווז וברווז אין להם זפק ומכל מקום נחברים כמנין טהור.

הקורבן מורכב משני חלקים:בשר עבה בחוץ וקרום יותר דק

⁴⁷ חולין ס:ב; רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות א:ט"ו; שו"ע י"ד פ"ב:א; חכמת אדם ל"ז:ב.

⁴⁸ חולין ג:ו (נט:א).

⁴⁹ בית הבחירה, פירוש על מסכת חולין ג:ו.

⁵⁰ חולין נט:א; ומאר דומה מה שהוא כתוב בנדנה נ:ב.

⁵¹ חולין ס:ב:א.

⁵² חולין נט.

⁵³ לדוגמה, ויקרא א:ט"ג.

כשרותו של הפסיון

או בשמו המדעי *Phasianus colchicus*⁵³.
היוונים לכדו אותו כבר לפני כ-3300 שנים.⁵⁴ לפסיון המצוין יש צורה ידועה וברורה. נקרא the Ring Necked Pheasant עקב טבעת לבנה על צווארו הכתה של הזכר. נוצות גוףיו יפות וחומות ונווצות ארכיות מזונבו, ועד היום הן מבוקשות לקישוטי כובע נשים. הרומאים גידלו אותו בעוף מזונבו, ונוי וכמה נמלטו מכלוביהם וככה הגיעו ליערות ולשדות של אירופה. הוא היה העוף המובהך לציד עקב זרייזתו והטעם המשובח שלבשרו. עד היום צדים אותו בכל תפוצות תבל.⁵⁵

ספרות ח'ל⁵⁶

ברור לחלוtin שהעוף המוזכר בתלמוד בשם פסיון הוא עוף טהור. התורה⁵⁷ מספרת "ויהי בערב ותעל השלו ותכס את המנחה...", ופעמים שניה⁵⁸ "ויהי העם כמתאוננים... ורוח נשע מאת ה' ויגז שלוים מן הים...", ואמרו חז"ל "ארבע מיני סליו הן, ואלו הם: שיכלי, וקיבלי, ופסיוני, ושליוו".⁵⁹ התרגומים יונתן אפילו מתרגם⁶⁰ "שלו" כ-"*פסיונין*", הינו פסיון. הגמרא⁶¹ שעוסקת בחיווך מצוות כיבוד אב אומרת "יש שמאליל לאביו פסיוני וטوروדו מן העולם, ויש מתחינו בריחיים ומביאו לה'י העולם הבא". כבוד חומרិ החשוב ביותר היה להאכילו פסיון. טעםו המשובח עווה אותו ראוי לשולחן מלכים.

המודרש מגדיש את טעמו המירוח של המן. האוכל את המן מצא בו כל טעם שהוא רצה. "מי שהריה מתאווה תרגנול או פסיון, או טווס, כך יהיה

זהו ופסק: "ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו אין לאכלו לפי שאנו חוששין שהוא דorous אלא א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור". אחר כך הוא מביא כמה שיטות להוכיח שעוף מסוים אינו דorous, ולוזה הרמ"א מדגיש: "ויש אמרים שאין לסמרק אף על זה ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקיבלו בו שהוא טהורה וכן גנווגים, ואין לשנות".

אולי יש דרך לעקוף את הדרישה הזאת למסורת. הגמרא⁶⁴ אומרת בקשר לבהמות "לעולם אין מתעברת לא טמאה מן הטהורה ולא טהורה מן הטמא". זאת אומרת אם יש בהמה שלא ברור אם היא טהורה, אבל היא מסוגלת להתעבר מ- – או להפרות – בבהמה טהורה, אז היא ודאי טהורה. האם כלל זה שייך גם לעופות? יש שמלבלבים בעניין, אבל יש הרבה פוסקים שמכריעים שהחוק זה כן שייך גם לעופות. לדוגמה, האבני נזר כותב בצורה חד משמעית שהוא גם יכול עופות: "אבל ודאי באמת גם בעוף אינו מתעבר טהור מטמא".⁶⁴ בהמשך הוא משתמש בזה גם למעשה: "אם באמת כן הוא שמתעברים זה מזה ומולדים ביצים, ומגדלים אפרוחים, יהיה ראייה שכולם כשרים".⁶⁵ הבן הצער של הצמח צדק, האדרמ"ר מורה"ש⁶⁶ מליבאורייטש גם פסק "ובודאי כמו שהוא בבהמות וחיות בן הוא בעופות ג'ב... ומאחר שהוא רואים [ש]מתעברות ומטלת ביצים... הרי זה מוכח טובא שגמ... הוא טהור, שאלא"כ לא היתה מתעברת ממנו".⁶⁷

פסיון

הקדמה זו בסימני טהורה של עופות, והצורך למסורת נוחנים לנו את הכלים לנתח את תעלומת העוף הנקרא פסיון, ובאנגלית Phasant. עוף זה היה ידוע אלף שנים והשם המדעי שלו הוא *Phasianus*. הרבה מינים וזנים יש לפסיון, יש זנים יפים ביותר עם צבעים מרהימים. אנחנו נדוע בפסיון, *the common pheasant* המצוין שנקרא בעברית גם פסיון אציג ובאנגלית

For general information on pheasants see World Pheasant Association⁵³
POB 5, Lower Basildon, Reading RG8 9PF, United Kingdom
Poultry Genetics and Breeding, 1990, R.D. Crawford, ed. Page 2⁵⁴

⁵⁵ זאה באינטראנט: www.pheasant.org.uk.

⁵⁶ הבאנו רק רוגמאות אחותות. לעוד מקורות ראה פרק ה מספר "עופות בספרות התלמודית", מאת שמואל שפירא, חס"א ומהאמר של פליקס.

⁵⁷ שמורת טז'יג.

⁵⁸ במדרב ריאלא.

⁵⁹ יומא עה:ב.

⁶⁰ בשמות טז'יג. במדרב ריאלא הוא מתרגם אותו כ-"*שלוי*" דינו שלוים.

⁶¹ קידושין לא:א.

⁶⁷ ש"ע י"ד פב:ב.

⁶⁸ בכורות ז:א.

⁶⁹ ש"ת אבני נזר י"ד א:עה:ט.

⁵⁰ ש"ת אבני נזר י"ד א:עה:כ.

⁵¹ הרב שמואל שניידרסון, 1834–1882, הרכי הרכיבי של ליבאורייטש, עיין Encyclopedia Judaica 14:1435

⁵² אגדות קדרש מאת כ"ק מורה"ש נ"ע ליבאורייטש, תשנ"ג, דף ח. אנו מודים לר' יהודיה הורוויץ למקור הזה.

צירף לסתרו תמנונת של 30 עופות שעלייהם הייתה לו מסורת שהם כシリים. הרב ישראל מאיר לוינגר בסתרו⁶² מספר שבחריתו הוא מצא מספר עותקים של הספר שבהם המחבר צירף את התמנונת בכתביהם. התמנונה הראשונה היא בלי שום ספק הפסיון (*faggiano reale*).

בספרו מלמד להוציאיל, הרב דוד צבי הופמן כותב "נאמן עליינו בעל העורך, שהיה בקי בלשונות, והמליה פסיון בעצמה תעיד עדות נאמנה שהוא העוף פסינוס ולא אחר... ובווראי היה לבני איטליה מוסרת על זה". הוא גם אומר שרבו, הרב עזוריאל הילדהיימר, פסק שהפסיון הוא עוף טהור.⁶³

הרב ישראל וועלץ שהוא הרב דק' בודראפט כותב "בשנת תר"ץ שמענו מאנשים נאמנים שבגליל העליון (אכערלאנד) שבמדינת הונגריה, וכעת היא מדינת סלובקיה, אוכלים עוף פאוואן, וגם לרבות קהילות קדשות פסיון בוגمرا ל"פואגו". זה שם העוף בימי הביניים. במאה ה-17 כתוב בעל גROLLOTES פרענסבורג (בראיטסלאבה) ורונסדורף... ואוכלים שם עוף פאוואן (בלשון הונגריה: *facan*) על פי מסורת בלבד פקפק כלל, ואין פוצה מה ומפצץ".⁶⁴ גם שור"ב ר' מ' ברשטיין כתב, אבל כמובן לא מסר אישית שהיתה לו מסורת על כשרות פסיון.⁶⁵

היעדר דין

ב-1981 נתקבשנו לשוחות פסיון. הקרוינו הנושא ומיצאו תשובה של הרב משה פינשטיין להרב אפרים גריינבלאט מטנש⁶⁶ "בדבר עופות פאוואן אם מותרין לשוחות"⁶⁷. הרב פינשטיין אומר "דיברתי עם הגראי"א הענקין שליט"א ולא ידוע ענף זה במדינה זו, ולכן אין לשוחות עליהם כי אין לנו מסורה עליהם. ודיברתי עם הרב נתלי קארעלבאך שהוא רב באשכנז ואמר שלא ידוע לו שהיו אוכליין"⁶⁸ מכל מקום הא על השם בלבד ורק אין לסמוך

⁶² מאור למסכת חולין (חלק שני) ולמסכת בכורות, תנ"ה, 29-33.

⁶³ מלמד להוציאיל ח"ב סימנים טו, טו.

⁶⁴ תל תלפיות, כרך מ"ה, שנות תרצ"ח עמוד 136; פרופסור יהודה פליקס סייר לננו שלפני כמה שנים הוא שמע שהרב וועלץ עדין ח'י, ונזכר בבית אבותם בירושלים. פרופסור פליקס הביא שני פסינונים חיים לבית אבותם. הוא נכנס לחדר של הרב וועלץ עם העופות בידיו והרב וועלץ הביט בפסינונים ואמר "כשור, כשר, כשר".

⁶⁵ בספר עולם התושייה (נדפס בлонדון, תש"י"א) ומוכר בטבע וארכ' דו (ינואר, 1964) 180.

⁶⁶ אגרות משה יו"ד א' סי' לד.

⁶⁷ אלמנתו של הרב אלימלך קארעלבאך ז"ל (בנו של הרב נתלי קארעלבאך ז"ל ותואמו של הרב שלמה קארעלבאך) ש"ב ותיק בנוואר, נוי דיזרי, אמרה לנו בשיחה אישית ב-1999 שפעם נסעה עם בעלה הרב אלימלך במכונית בהרי ניו יורק, ופחאות קפץ לפניו

טועם".⁶⁹ עוף אחר שחזול החשיבו כבן משפחה של הפסיון הוא הטווס (peacock) אין ספק שגם הוא נחשב כעוף טהור. "טרנגול טווס ופסיוני"agu⁷⁰ שודמים זה זהה – כלאים זה בוזה".⁷¹ כמובן גדלו שלשה אלו ביחד, והירושלמי מזכיר שאסור להכליאו "טרנגול עם הפסיוני", אחד מסימני עשרות של אדם הוא "כמה טווסים יש לו, כמה פסיוני יש לו".⁷²

הפסיון גם משמש לשבחה של ארץ ישראל. כשהרבי יהושע בן חנניה רצה להוכיח לאדריאנוס קיסר שלא חסר בארץ ישראל שום דבר, הוא הביא לו "פטיאנין מן צידן"⁷³

מסורת ראשונים ואחרונים

רבנו נתן ברבי יהיאל מרומי, בעל ספר העורך במאה ה-11 מתרגם פסיון בוגمرا ל"פואגו". זה שם העוף בימי הביניים. במאה ה-17 כתוב בעל ה"מוסיף העורך", רב בוגמין מוספיא, בענין הפסיון, "בלשון יוני ורומי, מן עוף טהור ועולה על שולחן מלכים". הסמ"ג, רב משה מקוצי (במאה ה-13); מցות עשו טר' רולד), מביא דבריו רבו, רב יהודה ב"ר יצחק שירלייאון כי רבינו יצחק ברבי שמואל (ר' הזקן)" בדק בעוף שקוראים פישנני" ומצא בהם סימני טהרה וראה שהיתרם וכן היה רבנו יעקב ובני פרובונציה אוכלים אותו על פי המסורת".

בשור'ת דברי דוד⁷⁴ ע"י הרב דוד מלודולה, מספר שהרמח"ל (1707-1747) העיד על הפסיון. תוך כדי דין ארוך בענין אווזים עם מקור שחזור מספר הרברדי דוד יונס מעלה החכם המפורסם החסיד כמורח"ד הרמח"ל ז"ל... והעיד עליהם שהם מאותם הנאכלים בעיר איטליה דנקראים פינייאני, ושלא היה בהם חשש איסור ופיקוק...".

עדות חשובה באה מהרב יצחק בן מאיר הכהן, מחבר ספר "זבח הכהן" שנדפס בליוורנו, איטליה ב-1832. המחבר, שוחט ובודק ידוע באיטליה,

⁶² בדבר רכח פרק ג.

⁶³ תוספתא כלאים א'ג.

⁶⁴ ראה בבא קמא נה:א.

⁶⁵ ירושלמי ב"ק סוף פרק ה.

⁶⁶ בראשית רכח פרק ע.

⁶⁷ קהילת רבה פרק ד.

⁶⁸ סימן מה.

בעיר אחרת.⁷⁸ יש שאומרים שעיר שאין בה מסורת יכולה לסמוך על עיר שיש בה מסורת להתייר אכילת העוף. ויש אוסרים, וככה פוסק הרמ"א. אבל הש"ך במקומם מבhair שהפסק הזה רק כאשר יש מסורת שלילית בעיר שהעוף אינו כשר. אבל אם יש רק חוסר ידיעה כולם מודים שאפשר לסמוך על המסורה מעיר אחרת.

ערב המלחמה לבנון נטענו צפונה עם שיירה ענקית של כלי צבאליקובץ שהיה מוכן למכור לנו 2 פטינויים. קיננו וחזרנו לירושלים. הלכנו לרב קאפת. הוא ראה וזהה את העוף ואמר שהוא כשר, ושחטו עוף זה בתימן. הוא שחת אחר, ואחד ממנו (ארי גריינספן) שחת את الآخر. פליקס ואנתנו בדקנו, ואישרנו מה שפליקס מצא לפि עשרות שנים, שיש לעוף הזה זפק, אצבע יתריה, וקורבן שנקלף.

אחרי השחיטה נתן לנו הרב קאפת מכתב לאשר כשרות הפסיון.

הוא כתב:

ב"ה, הנני מאשר בזה שהוא לפני הרב אריה יוסף בן הרב אנשיל מרדי, והרב אריה צבי בר"ד דוב זיבוטופסקי, שניהם מארה"ב והכiano לפני עוף הפסיון, הוא הנקרה בערבית "תדרג" ובתימן נקרא "דראג"⁷⁹ הידוע לי שהוא עוף טהור ויש בו כל סימני טהרה, ויש לנו בו מסורת שהוא עוף טהור וראינו רבנים גדולים שהחטו את העוף הנ"ל בלי שום פקפק. ועל כן שחטו עוף זה בפניו כרמו".⁸⁰

ועל זה באתי על החותום היום א' ט"ז בסיוון התשמ"ב

נאום יוסף קאפת

חבר בית דין הגדול לערעוועין, חבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

חשובי מאד להדגיש שהרב קאפת לא רק אמר שזה טהרה, אלא "ויש

לנו בו מסורת".

עוד ראייה יש בכשרותו של הפסיון שעד כה לא נזכרה. לעומת הזכרונו שבעל חי טמא אין מתעבר מבעל חי טהור, ושהרבה פוסקים מוכנים להשתמש בכל זה גם בקשר לעופות. והנה הפסיון יכול להתעבר מתרנגול וגם מתרנגול הודי,⁸¹ שני עופות שמקובלים ככשרים.

⁷⁸ י"ד פב:ה.

⁷⁹ בספר כתף החימים סימן פ"ב סק"ה כתוב הרב יעקב חיים סופר "עוד יש בעיר בגדר י"א מן אחר והוא ג"כ קטן וקורין אותו בערבי דאריג ואין להם קבלה בו ונוגין בו איסור". מ"מ הוא לא אסור העוף אלא אומר שאין לו מסורת.

Inheritance of Plumage and Shank Color in Ring-necked Pheasants and⁸⁰

דאורי יש דomin לו שנקרה גם כן בשם זה, וגם יש שינוי בהשומות בין המדיניות, אלא ציריך דוקא שהמעמידים יראו וכיכרו בטביעות עין שעוף זה הוא שאוכלין אותו במדינה ההיא ויהיו אנשים מדוקרים".

לפי תשובתו של הרב פינשטיין יוצא:

- 1) אין לנו באמריקה מסורת יודעה ובורורה שהעוף פסיון הוא טהור.⁸²
- 2) מסורת מילולית לא נחשבת בהלכה כמסורת.
- 3) המסורת דורשת ראיית העוף והכרה ע"י טביעת עין.⁸³
- 4) יש יהייה המסורה ע"י איש תורה ונאמן.

כנראה הוא חולק על המלמד להוציא שכתב "והמללה פסיון עצמה תעיד עדות נאמנה שהוא עוף פטינוס ולא אחר".

דיברנו עם פרופסור יהודה פליקס, לשעבר ראש המחלקה ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת בר אילן, מומחה בCustomAttributes ובעלי חיים בהלכה וחוקר בנושא פסיון בהלכה. היה ברור לו שעוף הפסיון היה כשר אבל מסורת לא היה לו.

כמעט התקיאנו על מציאת מסורת עד שיוום אחד בבית מדרש בישיבת הר עציון סיפר לנו יידידינו הרב חנן אלר, שכדוק באוטו שבוע אמר הרב יוסף קאפת זצ"ל⁸⁴ בשיעורו השבועי, שהוא לו מסורת על טהרטו של הפסיון. בಗל' שהמבקש, וגם אנחנו, הם בני אשכנז, חשב לביר שיש דיון בשולחן ערוך בעניין כשרות העוף באופן שיש מסורת בעיר אחת ואין

עוף פסיון, וזה אומר לה שעוף והוא פסיון ואין לנו מסורת עליו.⁸⁵ כנראה היתה המסורת אמריקאית שלא הייתה ידועה לו. ספרו לrab שמיהו יוזר שבחיותם רב בפיירלאן, ניו ז'רזי, סיפר לו לאחר מתבורי קהילתו בשם אלילוט הרשקבוי Sadano's, שהוא האול פסיון. הוא וכור איך שהוא היה הולך למשטה בשם הס' השוחט (טמאנען). לאחר חיטופו מצאנו בעורתו של הרב אלילוט מאיר טี้ץ, רבכה של אליזבט, ניו ז'רזי, שהשותת בתקופה ההיא – שנכראה והיתה לו מסורת בהפסיון – היה הרב יהודה אלקסנדר הес. נכדו, מנדי הес, סיפר לנו שבשנות ה-50 היה סכו השוחט היחיד שקבל אישור שחיטה מהרב ברויר אציג', רבה של קהילת עדת ישורון בושינגטון הייטס. הרב הס נפטר ב-1997 נגיל 99.

⁸² עיין גם בדרכי תשובה י"ד פב:לד.

⁸³ הוא היה הרב של עדת התימנים בירושלים ומגדל חכמי תימן בדורו. מחקר ספרים רכיבם כולל תרגום ופירוש של הרבה ספרים של הרמב"ם, גוזל חוקרי הרמב"ם, חבר בית הדין הגדול לערעוועין בירושלים, חבר מועצת הרבנות הראשית לישראל.

סיכום

העוף שנקרא פסיון בתקופת התלמוד היה ידוע כעוף טהור. יש כמה וכמה תשובות במשך ימי הביניים עד למאה ה-19 שמצוירות העוף בשמו, כעוף טהור. יש אפילו ספר מלפני 170-171 שנה עם תמונה של העוף שנקרא היום פסיון כעוף טהור. יש בו כל סימני הקשרות שהז'ל דורשים: זפק, אצבע יתרה, וקורקבן שנקלף ביד, ואינו דורס. לפי הערוגת הבושים עוף שככיה שרואים שאינו דורס ויש בו כל הסימנים, כאשר אפילו kali מסורת. הוא כתב "אדם היו דורותם אי אפשר שלא היה מודמן בשום פעם שהיינו דורים איזה מהם דורס".⁸¹ ופסיון שכיח ומוצי וידוע שאינו דורס. ביציו עגולות בצד אחד וחdot בצד השני. הפסיון מסוגל להזדווג עם עופות טהורים אחרים. יש גם מסורת בעל פה ומסורת מעשית מהרב יוסף קאפה ז"ל. בכך ודאי מתקיים דברי הרוב פינשטיין "שצריך דוקא שהמעידים יראו ויכירו בטבעיות עין שעוף זה והוא שאוכלין אותו במדינה היא ויהו אנשים מדקדקים".

אחרון אחرون חביב. כמעט אין אדם בישראל שחולק על כשורות התרנגול. ומה מקורה של התרנגול? רוב החוקרים טוענים שהתרנגול שאנו אוכלים היום מקورو בעוף שנקרא Red Jungle Fowl. אותו עוף מוגדר בהגדתו המדעית כ-*family Phasianidae*⁸². זאת אומרת שיש קיבבה גנטית בין התרנגול והפסיון.⁸³ זה והעובדת שככל סימני כשורות יש בו, וגם מסורת קיימת בו (הזרות להרב יוסף ז"ל), וגם שהוא מזdrogo עם עופות כשרים, מובילים למסקנה שהוא עוף טהור.⁸⁴

יאכלו ענוים וישבעו⁸⁵

Domestic Fowl Hybrids, Bhatnagar, Rheinhart and Jerome, Poultry Science, 51(1972):911-915 and Crawford, pages 376-377.

⁸¹ ערוגת הבושים קונטראס התשובות קצב.

⁸² Poultry Genetics and Breeding, 1990, R.D. Crawford pg. 5

⁸³ גם חוץ'ל הכירו דמיון בין פסיון ותרנגול, ראה העירה 38.

⁸⁴ בהזמנות זו, מבקשים כתביشورות אלו את כל מי שבידיו מסורות ברבר כשורות של עופות (או בהמות) להודיעו לנו: azz@Lsr.nei.nih.gov או ari@tekhelet.com או .POB 2233, Efrat, Gush Etzion 90435, Israel

⁸⁵ תחילה כבכבר.

MESORAH

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

Harvey Blitz
President

Chaim Wasserman
Chairman Kashruth Commission

David Fund
Vice Chairman

Rabbi Menachem Dov Genack
Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

Julius Berman
Chairman Mesorah Commission

Rabbi Hershel Schachter
Rabbi Menachem Dov Genack
Editors

No. 18
October 2001