עבודה ברורה

ענינים שונים במסכתות

בכורות • ערכין • תמורה • כריתות • נדה

הערות והארות יתקבלו בברכה לפי הכתובת:

Rabbi Yitzchok Mitnick
187 Lafayette Blvd.
Lakewood, New Jersey 08701
Tel: 732-987-4733
Fax: 732-987-5055
Cell: 347-322-0000

בחדשי הקיץ:

Tel: 845-434-0044
Fax: 845-434-9111

עם הספר

ר' יעקב לעוויטץ
718-377-0047

בירושלים:

מכון עבודה ברורה
רחוב כי טוב **10**
02-6576577

הרב מיכאל פרידמן
052-7611890

שער הספר
רחוב הרב סורוצקין **31** ב'/א
02-5375431

©
כל הזכויות שמורות
אולם הרשות נתונה
לכל מי שרוצה לצלם חלק מהספר
עבור זיכוי הרבים

ספר

עבודה ברורה

ענינים שונים במסכתות

בכורות • ערכין • תמורה
כריתות • נדה

קובץ דוגמא

בו נקבצו ובאו הארות והערות חידושים וביאורים
מלוקטים המה מדברי הראשונים והאחרונים
יותר משמנה מאות ספרים ומהם עתיקי יומין
מתוכם הרבה חיבורים על מסכתין
בתוספת נופך לפרש ולברר דברים קלים וקשים
בדברי הגמרא רש"י ותוספות, ובדברי המפרשים
הכל בלשון קלה וברורה, דף על דף מסודרים
והוא דבר השוה לכל נפש, להאיר עיני הלומדים

נערך ונסדר בעזרת החונן לאדם דעת
בדיבוק חברים לאסוקי שמעתתא ע"י צוות תלמידי חכמים
חברי מכון עבודה ברורה

אדר א' תשע"ט לפ"ק
ירושלים עיה"ק

ספרים שיצאו לאור ע"י מכון עבודה ברורה

- עבודה ברורה על מסכת ברכות - פרק ראשון (עד דף י:)
- קובץ מפרשים על מסכת שבת - סוגיא דחנוכה
- קובץ מפרשים על מסכת שבת - סוגיא דמתן תורה
- קובץ מפרשים על מסכת יומא (ג' כרכים)
- ענינא דיומא על מסכת יומא
- עבודה ברורה על מסכת סוכה - פרק שלישי (ב' כרכים)
- עבודה ברורה על מסכת סוכה - פרק רביעי וחמישי
- קובץ מפרשים על מסכת ראש השנה (ב' כרכים)
- עבודה ברורה על מסכת ראש השנה - פרק ראשון (עד דף יא.)
- עבודה ברורה על מסכת ראש השנה - פרק שלישי ורביעי
- עבודה ברורה על מסכת נדרים - פרק ראשון ושני
- קובץ מפרשים על מסכת עבודה זרה (ג' כרכים)
- עבודה ברורה על מסכת עבודה זרה - פרק ראשון
- עבודה ברורה על מסכת עבודה זרה - פרק שני ושלישי
- עבודה ברורה על מסכת עבודה זרה - פרק רביעי וחמישי
- עבודה ברורה על מסכת מכות
- עבודה ברורה על מסכת הוריות
- קובץ מפרשים על מסכת ערכין (ג' כרכים)
- יקר הערך על מסכת ערכין
- עבודה ברורה על מסכת ערכין
- עבודה ברורה על מסכת תמורה (ב' כרכים)
- עבודה ברורה על מסכת כריתות (ג' כרכים)
- עבודה ברורה על מסכת נדה - פרק ראשון (ב' כרכים)

ספרים שמכינים עתה להדפסה

- עבודה ברורה על מסכת נדה - פרק שני
- עבודה ברורה על מסכת עבודה זרה - פרק שני ושלישי (מהדו"ת)
- עבודה ברורה על מסכת ראש השנה - פרק ראשון (מדף יא.) עד סוף פרק שני
- עבודה ברורה על מסכת ברכות - סוף פרק ראשון ופרק שני

ספרים שנמצאים עתה בשלבי עריכה

- עבודה ברורה על מסכת נדרים - פרק חמישי-תשיעי
- עבודה ברורה על מסכת בכורות
- עבודה ברורה על מסכת מגילה
- עבודה ברורה על מסכת חגיגה
- עבודה ברורה על מסכת ברכות - פרק ששי
- עבודה ברורה - סוגיא דתערובת - ממס' חולין עבודה זרה ופסחים
- עבודה ברורה על מסכת שבועות
- עבודה ברורה על מסכת נדרים - פרק שלישי ורביעי
- עבודה ברורה על מסכת נדה - פרק שמיני ותשיעי

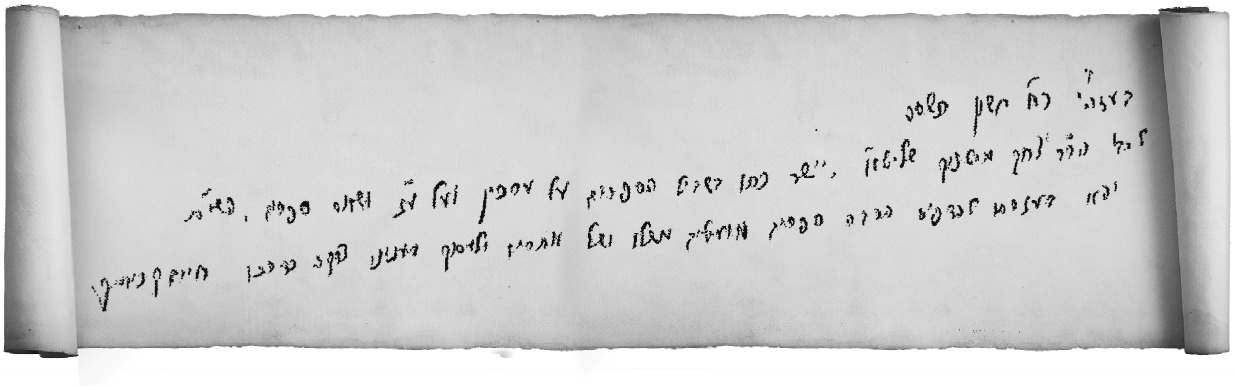
דברי מופת הדור הגאון ר׳ חיים קניבסקי שליט״א וברכתו למכון ״עבודה ברורה״

בימי חול המועד פסח תשס״ה, לאחר שזכינו להוציא לאור את ב׳ כרכי ״עבודה ברורה״ עמ״ס ערכין, יחד עם ג׳ כרכי קובץ מפרשים על מסכת זו, נכנס בני ר׳ צבי מאיר נ״י, למעונו של הגר״ח קניבסקי שליט״א, והביא לו את הספרים שהוצאנו עמ״ס ערכין. משׁשמע הגר״ח שליט״א שכל כרכים אלו הינם על מסכת ערכין בלבד, הגיב בשמחה ובהתפעלות מרובה: ״כל כך הרבה תורה על מסכת ערכין בלבד״!!

לאחר כמחצית השנה, ביום ד׳ תשרי תשס״ו, התפללתי שחרית בביתו של הגר״ח שליט״א. לאחר התפלה נגשתי לקבל את ברכתו, ושחתי בפניו, כי לפני כחצי שנה בערך, הביא בני לכת״ר ספרי ״עבודה ברורה״ עמ״ס ערכין. משׁשמע זאת הגר״ח שליט״א, נענה ואמר לי מתוך חיוך של קורת רוח מרובה: ״איך האב יעצט געלערנט מסכת ערכין און איך האב גענוצט אייערע ספרים. זיי זענען גוטע ספרים. איהר דארפט ממשיך זיין שרייבען מער ספרים אויף אנדערע מסכתות. איהר האט געשריבען אויף אנדערע מסכתות, נייין? (בתרגום: ״בתקופה זו למדתי מסכת ערכין, והשתמשתי בספרים שלכם. הספרים הם ספרים טובים. ומוטל עליך להמשיך לכתוב עוד הרבה ספרים על מסכתות אחרות. האם כתבת כבר עוד ספרים על מסכתות אחרות, נכון?)

השבתי לו כי כבר הוצאתי ו׳ כרכים עמ״ס עבודה זרה – ג׳ ״עבודה ברורה״ וג׳ ״קובץ מפרשים״, וכרך אחר עמ״ס יומא. וכעת אנו באמצע כתיבת ספרים עמ״ס ראש השנה, סוכה, תמורה, כריתות וברכות, וגם מכינים ספר יקר הערך עמ״ס ערכין לדפוס, וגם קובץ מפרשים עמ״ס ראש השנה. הגר״ח שליט״א שמח מאד, וברכני בברכת הצלחה מעומקא דלבא.

בר״ח חשון נכנס בני ר׳ צבי מאיר נ״י למעונו שנית, ואז מסר לו הגר״ח שליט״א מכתב ברכה בכתב ידו:



בעזה״י ר״ח חשון תשס״ו
לכבוד הר״ר יצחק מיטניק שליט״א
יישר כחו בשביל הספרים על ערכין ועל ע״ז ושאר ספרים. השי״ת יהא בעזרתו להדפיס הרבה ספרים מועילים משלו ושל אחרים ולעסוק בעניני צדקה כדרכו.

חיים קניבסקי

תוכן ענינים

הקדמה 1

בכורות

דף ו:

האם דם נדות נעשה חלב
או דם האברים 9

הטעם שחלב היה נאסר
לולא התורה התירתו 9

דין "מושק" הנעשה מחיה.............................. 10

איזה שם איסור היה בחלב,
אלמלא הותר מגזה"כ.................................... 11

הטעם שלא הוכיחו מאברהם
היתר חלב 12

דף מו:

מעוברת שנתגיירה,
אם הולד נחשב מיד ישראל.......................... 13

נתגיירה מעוברת,
הבן אינו בכור לנחלה.................................... 14

גר שלידתו בקדושה,
אם חשיב כגר שנתגייר 15

ערכין

דף י:

הטעם שאין גומרים את ההלל
בשאר ימי הפסח 19

האם אומרים הלל בברכה
בליל פסח 23

האם קריאת המגילה בפורים
היא מדין הלל 24

בענין ברכת ההלל,
והאם מברכים על מנהג 26

תמורה

דף ב:

אם מפריש קרבן לחבירו
הוי בתורת שליחות 31

מקדיש ע"מ שיתכפר חבירו: אם רק מתכפר
עושה תמורה, אם סגי בבעלות על הבשר,
ולמי זכות האכילה....................................... 32

מלקות דתמורה
על חלות התמורה או על המעשה 34

אם נשים באזהרת לאו
שאין בו מעשה ואין בו מלקות 35

מאיזה טעם מהני אמירת
"כל הרוצה להמיר יבוא וימיר" 36

דף ז:

ביאור כוונת תוס'
ד"אף" המתכפר עושה תמורה........................ 38

בחילוק בין בכור בע"מ
לשאר פסולי המוקדשין 39

כריתות

דף ה.

הקדמה לסוגית איסור חדש
בלחם קלי וכרמל.. 45

איסור חדש במינים
שאינם לחם קלי וכרמל 46

איסור שנשתנה... 48

דף יא:

הטעם שרגיל התנא לתת דוגמא
לחיוב חטאת מאיסור אכילת חלב............... 51

עדות לחיוב חטאת.................................... 51

אם נאמן לחייב את עצמו
קרבן נגד עדים.. 53

מיגו נגד עדים.. 54

נדה

דף ב.

הקדמה למסכת נדה.................................. 58

הפירוש הקצר לדף ב עמוד א'.................... 59

חזקה שהחזקנו בעבר
ומציאות שהחזקנו בטעות.......................... 64

מדוע פירש"י משנתנו בבדיקת עד 65

ספק טומאה ברה"ר
כשאין חזקת טהרה.................................. 66

ספק טומאה ברה"ר
במקום חזקת טומאה וברוב......................... 67

האם גם לרבנן
איתרע חזקת הסוטה.................................. 68

כיצד שייך סתירה ברה"ר............................ 68

דף יז.

האם צריך לחשוש גם בזמן הזה
לביצה קלופה וכו'...................................... 69

ענינים שונים בשום קלוף,
בצל קלוף, וביצה קלופה 71

האם מדובר בביצה חיה
או מבושלת.. 73

דין יין ומתכת שלנו,
ודין משקה בפחית שתיה............................ 75

רשימת הספרים.. 77

עבודה ברורה

מכון "עבודה ברורה"
נוא יורק - ירושלים

הוצאת ספרים לביאור הגמרא
להגדיל תורה ולהאדירה

זכה דורינו לחזיון מרהיב, בו רבים צמאים לשמוע דבר ד', עדרים עדרים משוטטים לבקש דעת ותבונה, ללמוד להשכיל ולהבין את דברי התורה הקדושה. רבבות צורבים ותלמידי חכמים, לצד בעלי בתים עמלים, רצים לבית המדרש לשקוד על תלמודם, מי בחברותא, מי בלימוד עצמי, ומי בשיעור דף היומי. הצד השוה לכולם - תאותם לעשות רצון קונם, להיות דבוקים בתורה הנצחית, היא עץ הדעת ועץ החיים.

שקיקה נפלאה זו הביאה יבול אדיר ונהדר של ספרות תורנית עשירה ומגוונת שתכליתה לשמש כלי עזר לאותם לומדים, בין לאלו שתורתם אומנותם, ובין לאלו שלצד אומנותם עוסקים בתורתם. תוך שני עשורים הופיעו חיבורים שונים, מהם המבארים את פשט הגמרא בצורה קלילה ובהירה ומאפשרים ללומד להתקדם בקצב קבוע, ומהם המעמיקים לצלול לנבכי הסוגיות ומבהירים נושאים שלמים לאורך ולרוחב.

ברם, בין שני האפיקים משתרעת בקעה רחבת ידים, שכן אותם מפעלים שהתמקדו בהסברת הפשט בדרך קלילה, אינם יכולים להתעסק בבעיות רבות המבצבצות ועולות גם מתוך לימוד מהיר, מהן קושיות התלויות במחלוקות ראשונים, ומהן שאלות בהבנה הדורשות גליון רחב יותר. מאידך, ספרים שליקטו מדברי המפרשים, או שהרחיבו דבריהם בסוגיא אחת, לא התקרבו לדעתו של הלומד הרגיל שאץ לדרכו, וכדי ליישב דבריהם על הלב או כדי למצוא את המתבקש נדרש עיון זמן ורוגע, ואין כל אדם יכול ליהנות מהאור הבוקע מהם.
במקום זה משתבצת הפנינה הנפלאה של מכון "עבודה ברורה". מרגלית נדירה, שכשמה - כן היא: "עבודה ברורה".

ספרי "עבודה ברורה" תכליתם להבהיר לפני הלומדים את כל הנקודות שיתכן שיתעורר בהם קושי, בשפה פשוטה ומובנת ביותר, לפי סדר הגמרא רש"י ותוספות. החיבור מלוקט מתוך מאות ספרים על המסכת, ספרי ראשונים ואחרונים ועד מחברי דורינו וחברי בית המדרש, כך שכמעט לכל קושיא יש מענה במקומה. הדברים מוגשים בשפה קולחת ועשירה, קלה ומובנת, מה שמבטיח הבנה מושלמת. בד בבד מובאים ביד רחבה שיטות נוספות בביאור הסוגיות, עם עוד נידונים יסודיים, כך שגם אברכי כוללים ותלמידי חכמים מובהקים יכולים לינוק שפע חכמה ותבונה.

שלל תכונות אלו מעמיד את מפעל "עבודה ברורה" בפינת יקרת, זוית יחודית ומאירה לספרים אלו בלבד.

במשך השנים הופיעו כבר ספרים רבים כמפורט להלן, לצד ספרי קובץ מפרשים נהדרים, ומהם שרכשו מקום נכבד בכותל המזרח של ספרי הלימוד בדורינו. עד עתה הופצו הספרים בעיקר בארצות הברית וקנדה, ובעת האחרונה נטלו ראשי המכון על עצמם להתחיל בהפצה נרחבת ויסודית גם בארץ ישראל.

* * *

עבודה ברורה

עבודה ברורה על מסכת ברכות

הכרך הראשון שיצא לאור מכיל יותר מ-700 עמודים, בהם ביאור מקיף מדף ב׳ ע״א עד דף י״א ע״א, ומחולק לשני מדורים, קצר וארוך. הקצר מפרש כל קושי בגמרא רש״י ותוספות בדרך קצרה. והארוך, מדור מילואים, מרחיב את היריעה במקומות שראוי להאריך ודן בנושאים שונים.

שני כרכים נוספים נמצאים עתה בשלבי עריכה, האחד - על סוף פרק ראשון וכל פרק שני. והשני - על פרק כיצד מברכין.

עבודה ברורה על מסכת ראש השנה

עד כה יצאו לאור שני כרכים, הראשון - מתחילת פרק ראשון עד דף י׳ ע״ב, והשני - על פרקים שלישי ורביעי. כרכים אלו מכילים יחד למעלה מ-1300 עמודים! ומאירים כל זוית אפשרית, [הכרך השני כבר יצא לאור במהדורא תנינא].

הכרך השלישי - המשלים את ביאור המסכת [מדף י״א ע״א עד סוף פרק שני], נמצא בשלבי עריכה אחרונים, ועומד לראות אור בקרוב בס״ד.

ענינא דיומא – על מסכת יומא

ספר זה הוא הראשון שיצא לאור, ע״י ראש המכון הרב יצחק מיטניק שליט״א, במטרה לבאר בלשון קלה את כל הענינים הקשים בפשט הפשוט במסכת יומא. כרך זה נדפס כבר בכמה מהדורות.

עבודה ברורה על מסכת סוכה

עד כה יצאו לאור שלשה כרכים: הכרך הראשון והשני - על פרק לולב הגזול, מעין אנציקלופדיה ענקית לפרק זה הנלמד בכל מקום, למעלה מאלף מאה חמשים עמודים מלאים ביאור מאיר לכל פרט בפרק זה, הפירוש מלוקט מתוך יותר משבע מאות! ספרים, מהם נדירים ועתיקים, ומעוטר גם בשיטות ראשונים ואחרונים לסיכום הלכה למעשה. הכרך השלישי - ביאור מקיף לפרקים רביעי וחמישי, מלוקט ממאות ספרים, ומפרש כל פרט ופרט.

עבודה ברורה על מסכת נדרים

לעת עתה הופיע הכרך הראשון על פרקים ראשון ושני. מלבד ביאור מהלך הסוגיא, ניתן דגש מיוחד בספר זה לביאור דברי הר״ן ביסודיות מירבית, ובהיקף שלא נראה דומה לו. כדרכו של מכון "עבודה ברורה", דברי הר״ן מתבררים שורה אחר שורה, תוך כדי תשומת לב לשינוי בין פירושו לפירושי שאר הראשונים, עד שהלומד מקבל לפניו תמונה בהירה ומלאה של הסוגיא. חברי המכון שוקדים כעת כבר על הכנת הכרכים הבאים שיעסקו בביאור שאר המסכת.

עבודה ברורה על מסכת מכות

המסכת כולה מתבארת בכרך אחד, כרך שהכל בו. 750 עמודים בסגנון בהיר במיוחד, אוספים לאוצר מאוחד, ביאורי הפשט, סיכום שיטות המפרשים, משולבים בהצעת תמצית הנושאים המדוברים בעולם הישיבות. ספר שכל לומדי מסכת מכות יברכו עליו.

עבודה ברורה

עבודה ברורה על מסכת עבודה זרה

מסכת זו היתה הראשונה שהתבארה בבית היוצר של "עבודה ברורה", שלשת הכרכים שיצאו לאור נחטפו בבתי המדרש שעסקו במסכת זו, והספרים אזלו. לקראת ההוצאה השניה עמלו חברי המכון לערוך את הספר מחדש, למדו לקח מן ההערות וההארות שקיבלו, שינו, שיפרו, והוסיפו נופך רב. בסייעתא דשמיא הופיעה כבר מהדורא בתרא מן הכרכים הראשון (פרק ראשון) והשלישי (פרק רביעי וחמישי), ובימים אלה יופיע בס"ד גם הכרך השני (פרק שני ושלישי).

עבודה ברורה על מסכת הוריות

כרך אחד המפרש את י"ג דפי המסכת בכ-700 עמודים! מסכת זו ידועה בריבוי הפרטים והשיטות, וחברי המכון השכילו לבאר בה כל דבר קטן וגדול, בבהירות, בחדות, תוך כדי הרחבת היריעה בענינים שונים ומגוונים שנזכרו דרך אגב במסכת זו.

ספרי "עבודה ברורה" על מסכתות מסדר קדשים הן בבחינת "גולת הכותרת", שכן העבודה הנפלאה של חברי המכון הפכה את הלימוד במסכתות אלו לאפשרית ונגישה לפני כל צורב וחפץ דעת, גם אלו שעניני הסדר הזה רחוקים מהשגתם. אין ספק שהלימוד בסדר קדשים השתנה לגמרי בסיוע ספרי "עבודה ברורה".

עבודה ברורה על מסכת ערכין

מסכת זו ידועה בפי הלומדים כ"ש"ס קטן" על שם שלל הנושאים המתבארים בה ב-ל"ד דפים בלבד. הפרטים הרבים המרכיבים את עניני המסכת רחוקים מאד מידיעת הלומדים, ומעטים מתמצאים בהם. שני הכרכים של "עבודה ברורה" מהדורא ראשונה אזלו במהרה, לומדי המסכת מצאו לפניהם ביאור רחב ונהדר מלוקט ממאות ספרים מצויים ונדירים, עם מובאות מספרי שו"ת קדמונים ואחרונים, מה שנתן פנים חדשות ומאירות למסכת זו. לשני כרכים אלו הצטרפו שלשה כרכים של קובץ מפרשים, עם כרך נוסף של ספר "יקר הערך" שנערך מחדש, כך שנאסף יבול בן ששה כרכים גדושים על מסכת זו, אוצר שלא היה כמותו.

לאחר עבודה מאומצת, ולאור הערות שהתקבלו, השכילו חברי המכון לצמצם את שני הכרכים לאחד, אמנם עבה יותר, אבל אחד, וגם ממנו כבר לא נשארו רבים.

עבודה ברורה על מסכת תמורה

שני כרכים בני כ-1100 עמודים! מקיפים את כל מסכת תמורה. מסכת תמורה ידועה כחמורה, עניניה קשים להבנה, גירסותיה מרובות ומסובכות, ואף חובשי ספסלי בית המדרש מתקשים בלימודה. חיבור "עבודה ברורה" על מסכת זו נכתב בעמל רב במשך כמה שנים! בדיבוק חברים, בהתוועדות חכמים חברי כמה כוללים שתוך כדי לימודם עברו על כל קטע מהנכתב, האירו והעירו תיקנו ושיפרו, עד שמיצו את מדותיהם בביאור המסכת. התגובות הנלהבות שזרמו למערכת לימדו כי העמל הרב היה כדאי, והפרי מתוק וערב לחיך חכמים ומבינים, וכעת שוקדים כבר על הדפסת מהדורא שניה מתוקנת.

עבודה ברורה

עבודה ברורה על מסכת כריתות

מעטים זוכים ללמוד מסכת זו, ורק מתי מספר עסקו בה בעיון. עניניה רבים ונדירים, הסוגיות קשות גם בעיקר השקלא וטריא, ועל הכל ריבוי הגירסאות השונות, עד שההוגה בה רואה לפניו פקעת סבוכה שאין בכוחו להתירה. בשלשת הכרכים של "עבודה ברורה" נעשתה המלאכה, בהיקף מדהים ולא יאומן, כל שורה מתבארת וכל גירסא מתבהרת, בליווי דברי האחרונים שכתבו ביאור על מסכת זו, ובאסיפת פירושי ראשונים ואחרונים מכל מרחבי ים התלמוד. העבודה מתחלקת לשתים: א) ביאור פשט הגמרא רש"י תוספות תוספות ישנים ושיטה מקובצת שלב אחר שלב, ב) מדור מילואים בו מתלבנים נושאים שונים בהרחבה נפלאה, ליקוט נדיר ביותר של ענינים קשים וסבוכים פרושים כשמלה מחוורת.

עבודה ברורה על מסכת נדה

משך מאות שנים עסקו כל רב וצורב בלימוד מסכת זו, מלבד החלק המעשי, סוגיות המסכת עוסקות בנושאים רבים החובקים את זרועות ים התלמוד, עניני חזקה ורוב ועוד נלמדים בה, מה שהביא להיקף עצום של שיטות שונות זו מזו, ולאוצר אדיר של חיבורים תורניים הסובבים בנתיבותיה. יותר משבע שנים! עמלו חברי מכון עבודה ברורה לחבר חיבור מקיף ביותר על פרק ראשון בלבד, עד שקצרו שני כרכים שמכילים יחד למעלה מ-1300 עמודים! את יבולם חילקו לשני חלקים, כרך אחד לביאורי פשט הגמרא רש"י ותוספות עם עיקרי שיטות הראשונים בביאור הסוגיות, והכרך השני סיכום שיטות המפרשים, ראשונים ואחרונים עד סיכום ההלכה למעשה, בצירוף תורת ראשי הישיבות. ספרים אלה התקבלו באהבה רבה, ונלמדים ברבים מבתי המדרש העוסקים במסכת זו.

כרך נוסף - על כל פרק שני - נמצא כעת בשלבי עריכה.

מלבד האמור, נמצאים עתה בשלבי עריכה, ועומדים לראות אור בקרוב בס"ד, ספרי עבודה ברורה על מסכתות: מגילה, חגיגה, שבועות, בכורות, וסוגיא דתערובות (ממסכתות עבודה זרה חולין ופסחים).

מפעל "קובץ מפרשים"

לצד מכון "עבודה ברורה", עומד מפעל "קובץ מפרשים". במפעל זה שמו לנגד עיניהם ראשי המכון ללקט לפונדק אחד עשרות ספרים ממפרשי המסכת, מהם עתיקים ונדירים ביותר, אשר עין הדפוס שזפתם רק פעם אחת. המטרה היא לערוך לפני המעיין החפץ לחדור לנבכי הסוגיא, את שלל דברי רבותינו ומה שהעלו במצודתם, כדי להקל עליו למצוא דברי חפץ, ולהגיע למקומות שלא יכול להגיע.

דברי המפרשים עוברים הגהה מדוקדקת וקפדנית, מלה אחר מלה, מסודרים בסדר חדש מאיר עינים, בצירוף תוספת מראי מקומות מדויקים. הליקוט ערוך לפי סדר הגמרא רש"י ותוס', כך שעל כל משפט ניתן לראות מה הקשו ותרצו עליו, ומה ביארו או חידשו בו, באופן שהמעיין מקבל תמונה מלאה ומפורטת, מאירה באור חדש ובהיר, של פירושי וביאורי גדולי הדורות בסוגיא אותה הוא לומד.

עבודה ברורה

עד כה יצאו לאור בס"ד:
*קובץ מפרשים על מסכת שבת – סוגיא דחנוכה (דף כ: עד דף כד:), וסוגיא דמתן תורה (דף פו. עד דף פט:).
*קובץ מפרשים על מסכת ראש השנה – מתחילתה עד סופה בשני כרכים.
*קובץ מפרשים על מסכת יומא – מתחילתה עד סופה בשלשה כרכים.
*קובץ מפרשים על מסכת עבודה זרה – מתחילתה עד סופה בשלשה כרכים.
*קובץ מפרשים על מסכת ערכין – מתחילתה עד סופה בשלשה כרכים.
*כמו כן נערך מחדש והודפס ספר יקר הערך על מסכת ערכין.

* * *

ציטוטים ממכתבים שהתקבלו במערכת "עבודה ברורה":

"כבר זמן רב שלא יצא ספר עם כזאת בהירות והעשרה במסכת עבודה זרה"....

"איזה ספר חשוב ויקר, הכל מסודר בדיוק, דבור אחרי דבור בצורה ברורה ובאותיות מאירות עינים".....

"אני שולח את תודתי מעומק הלב, על פתיחת דלתות ההבנה ללומדי מסכת ערכין"....

"אני רוצה להודות שוב, על יצירת המופת, זה כמעט בלתי אפשרי להבין ולהעריך נכוחה את המסכת בלי הספר הזה. זו עבודה מדהימה".

"התחלנו ללמוד בכולל מסכת ערכין וחשבנו ללמוד אותה בחודש אלול בלבד, מן השמים באו לידינו ספרי **עבודה ברורה** וכעת אנחנו כבר בסוף החורף לומדים ללא הרף במסכת זו, פשוט הפכתם אותה"!

"הכולל שלנו לומד ע"ז, אני אוהב את הליקוט שלך, עבודה מיוחדת של הרבצת תורה"......

"אני צריך לשתף אותך בתחושות שלי. אני פגשתי מסכת שהיתה עד עכשיו **זרה**, והיא הפכה להיות **ברורה**. ספר זה אין לו תמורה".........

"אנחנו רוצים להודות לך על התרומה הגדולה שלך ללומדי מסכת ערכין, הספרים המדהימים הללו לא זזו מתחת ידינו..... בכל סוגיא וסוגיא הספרים היו עזרה גדולה מאד לכל החבורה".....

"הספר הזה על מסכת תמורה הוא לא רק "עבודה ברורה", עבודה מופלאה זו היא **עבודת פלא**"!

עבודה ברורה • מסכת בכורות

מסכת בכורות

דף ו: – גמ'

סלקא דעתך אמינא הואיל דבהמה טהורה נמי חידוש הוא וכו'. מתרצת הגמ', דהואיל והתורה חידשה היתר בחלב בהמה טהורה (ולקמן יתבאר מה החידוש בדבר), היינו אומרים שכמו כן הותר חלב בהמה טמאה. לכן כתבה התורה ריבוי מיוחד לאסור חלב בהמה טמאה.

דבהמה טהורה נמי חידוש הוא, דאמר מר דם נעכר ונעשה חלב. פי', הגמ' בנדה (דף ט.) מביאה מחלוקת מה הסבה שאשה מינקת אינה רגילה לראות דם נדות והיא בחזקת מסולקת דמים, דעת ר"מ דדם נדות משתנה להיות לחלב, ודעת ר' יהודה ר' יוסי ור"ש שמחמת צער הלידה אבריה מתפרקין ודמה מסתלק[א]. ולדעת ר"מ דדם נעכר ונעשה חלב, א"כ חלב בהמה טהורה מקורו הוא מדם הבהמה, ואלמלא שהתורה התירתו בפירוש, היינו אוסרים את החלב מחמת שבתחילה היה דם.

ובביאור המחלוקת, הביא בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ע') את דברי התוספות הדשים לנדה (פ"א מ"ד), וז"ל החתם סופר (דהביא הדברים בקצת יותר ביאור): לכו"ע החלב מתהוה מאותן הליחות שדרכם להתהות מהם הדם, אלא ר"מ ס"ל מתחילה נעשית מהליחות דם ושוב נעכר ונתהפך לחלב, והוה טהור מטמא. ולרבנן לא נתהוה דם מעולם, כי בימי הנקה אותן ליחות שיהיה ראויין להתהוות מהם דם מתהווים מיד לחלב.

האם דם נדות נעשה חלב, או דם האברים

דם נעכר ונעשה חלב. כתב הצל"ח (ברכות י.), וז"ל: ואמר (דוד המלך) אח"כ כשינק משדי אמו נסתכל בדדיה אמר "ברכי נפשי וגו' ואל תשכחי כל גמוליו", והיינו שקבע דדים במקום בינה (פי', במקום הלב), והטעם כדי שלא ינק ממקום הטינופת או משום שלא יסתכל במקום ערוה. ולכאורה יפלא, ואטו כל שאר בעלי חיים יש להם דדים במקום ערוה וטינופת, הלא אף שאין דדיהן למעלה מן הלב כמו בבנות אדם, אבל אכתי אינם כל כך למטה שיהיו במקום ערוה וטינופת ממש, ולמה באשה אי לאו שקבע דדים במקום בינה היו קבועים במקום ערוה וטינופת ממש. ונראה דשפיר היו ראוים באשה להיות ממש במקום ערותה, דלפמ"ש שדם נדה הוא החלב, שדם נדה נעכר ונעשה חלב, א"כ ראוי שממקום שיצא דם נדה משם יצא החלב, משא"כ בשאר בעלי חיים שאין לנקבותיהן שום דם נדה כלל כידוע לכל בעלי המחקר ולכל הרופאים שזה הוא רק באשה, וא"כ אף שבשאר בעלי חיים אין דדיהן במקום הערוה היינו משום שאין החלב שלהם בא כלל מדבר שפתח יציאתו הוא במקום הערוה, עכ"ל.

ובשדי חמד (סוף ח"ט דף קלח.) הביא, דבשו"ת בית שלמה (יו"ד סימן נ"א) העיר על דברי הצל"ח, דבסוגיין משמע דגם חלב בהמה בא מדם נדות, עכ"ד.

ויש ליישב את דברי הצל"ח ע"פ מש"כ בדבריו בשו"ת נודע ביהודה (תנינא, יו"ד סימן ל"ה), וז"ל: מה שאמרו דם נעכר ונעשה חלב, לענ"ד היינו דם האברים[ב], וגם דם נדה לדעתי בא לרחם מדם האברים, עכ"ל. וא"כ אתי שפיר דגם בבהמות שייך לומר דם נעכר ונעשה חלב אע"ג דאין להם דם נדות. אמנם כיון שאינו מגיע למקום ערוה, ממילא אין ראוי שיהיו דדיהן במקום ערוה כבאשה.

הטעם שחלב היה נאסר לולא שהתורה התירתו

דבהמה טהורה נמי חידוש הוא. מבואר בגמ' דאלמלא שהתורה התירה חלב בהמה טהורה, היה החלב אסור משום שהוא נוצר מדם הבהמה.

והנה, איתא במנחות (דף כא.) "אמר זעירי א"ר חנינא דם שבישלו אינו עובר עליו", ופירש"י (ד"ה דם) וז"ל: בין דחולין בין דקדשים ואכלו אינו עובר עליו, דהא לא חייבה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה, ודם קדשים משבישלו לא חזי למילתיה ונפק מתורת דם, עכ"ל. ובפשטות אין כלל איסור בדם מבושל מן התורה, וכ"כ הרא"ש בחולין (פ"ח סימן ל"ז).

ובשו"ת נודע ביהודה (שם סימן ל"ו) בהגה"ה מבן המחבר הקשה, מאי שנא דם שבישלו דמותר מן התורה, מחלב שנוצר מדם, דאומרת הגמ' דאלמלא שהתורה התירתו היה אסור מדין דם, הרי גם חלב אינו ראוי לכפרה, עכ"ד. ונאמרו כמה תירוצים על קושיא זו:

א) בהגהתו שם תירץ כדברי הנודע ביהודה (שם), שמהמשך סוגיא דידן (דרוצה הגמ' להוכיח דחלב שרי, ממה דאסרה התורה בשר בחלב) מוכח דסוגיין פליגא על זעירי וסוברת שגם בדם מבושל יש איסור דם, עכ"ד הנודע ביהודה. ולפ"ז תירץ, דלכאר בדברי הגמ' כאן צריך לומר דסוגיא דידן חולקת על זעירי, אבל אליבא דזעירי באמת אין לאסור חלב מחמת שבתחילתו היה דם, דלא גרע מדם שנתבשל, עכ"ד.

[א] ומביאה הגמ' שתי נפ"מ: א) אם מת עוברה, דלדעת ר"מ כיון שמפסיקה להניק, שוב אינה בחזקת מסולקת דמים, ולדעת החולקים גם בכה"ג היא בחזקת מסולקת דמים. ב) אם המשיכה להניק לאחר כ"ד חדש, דלדעת ר"מ היא עדיין מסולקת דמים, ולדעת החולקים צער הלידה גורם שתהיה מסולקת דמים רק כ"ד חדש.

[ב] וע' בדברינו לקמן (על רש"י ד"ה דאמר מר).

ובעיקר דבריו שיש בזה מחלוקת סוגיות, כן צריך לומר בדעת רש"י בחולין (דף קט. ד"ה הלב) שכתב שחייבין כרת גם על דם שבישלו.

ב) בחזון איש (סימן ט"ז אות י"ג) תירץ, דאין כוונת הגמ' לאסור את החלב באיסור דם, אלא באיסור יוצא מן האיסור - כיון דהחלב נוצר מכח דם. ולא דמי לדם מבושל דמותר, ואינו אסור מדין יוצא מן האיסור, כיון דהשינוי נעשה ע"י מעשה אדם, ובכה"ג אין איסור יוצא, ולא דמי לדם שנעכר ונעשה חלב, דמשתנה בצורה טבעית, יעו"ש.

גם בקובץ שמועות (חולין קט. אות נ"ב) כתב דכוונת הגמ' לאסור חלב מדין יוצא, ובדם שבישלו אין לאסור משום יוצא, אלא שחילק ביניהם באופן אחר, וז"ל: אין להקשות דא"כ דם שבישלו יאסר משום יוצא, דזה אינו, דודאי אין תמיד בדם שני איסורים - איסור דם ואיסור יוצא, שהרי הוא דם ולא יוצא מן הדם. וא"כ אף כשבישלו לא חל עליו איסור יוצא, דלא נעשה בבישולו יוצא יותר ממה שהיה קודם בישולו. משא"כ דם שנעכר ונעשה חלב, הוי החלב יוצא מן הדם[ג].

ג) בחזון איש (מנחות סימן כ"ג אות ח') תירץ, וז"ל: ונראה, דדוקא בנשתנה הדם שלא בטבעו בחיים (כגון שינוי של בישול), פסול (לכפר), אבל אילו היה טבע הדם להשתנות בכל חי במשך ימים בתקופה השנה וכו', והיה טבעו להעמיד את דם הנפש על מתכונת חלב, היה הדם הזה כשר להזאה[ד], עכ"ל.

וכתירוץ זה נראה בדעת הנודע ביהודה, דאילו את שאר התירוצים אי אפ"ל בשיטתו, שהרי הוא כתב שם (ד"ה מה) דכוונת הגמ' לאסור את החלב מדין דם (ולא מדין יוצא מן האיסור), וגם ס"ל שם (ד"ה ואמנם) דלזעירי דם שבישלו אסור רק מדרבנן. ואפ"ה לא נתקשה בדברי הגמ' הכא - מדוע צריך להתיר חלב, הרי דם שבישלו מותר. [וכפי שהבאנו לעיל אות א', מהגהת בנו].

ד) אפשר לתרץ ע"פ שיטת העיטור שהביא הרשב"א (חולין קיא.), דיש איסור דאורייתא בדם מבושל כדין חצי שיעור שאסור מן התורה, עכ"ד. וא"כ התורה התירה חלב, דאף איסור חצי שיעור אין בו.

[בביאור שיטתו, כתב בזכר יצחק (ח"ב סימן מ"ו אות ב') דנאסר מדין יוצא מן האיסור, וכוונת הרשב"א לדמות איסור יוצא לאיסור חצי שיעור, ששניהם אינם אלא איסור בעלמא].

ה) אפשר לתרץ ע"פ מש"כ בשו"ת שאגת אריה החדשות (סימן ט"ז ד"ה וק"ל), שדם מבושל התמעט רק מעונש כרת הואיל ואין לו חשיבות של דם הנפש, אבל עוברים עליו באיסור לא תעשה מן התורה כדין דם האברים, שאע"פ שאין בו חיוב כרת אסור בל"ת, יעו"ש. וא"כ התורה התירה חלב, דאף איסור לא תעשה אין בו.

דין "מושק" הנעשה מחיה

דם נעכר ונעשה חלב. איתא בברכות (דף מג.) דברכת הריח על "מושק" - שנעשה מחיה, היא בורא מיני בשמים. והרא"ש שם (פ"ו סימן ל"ה) הביא מחלוקת, האם המושק נעשה מזיעת החיה או מדמה, ונוקט דנעשה מהדם. ומביא מחלוקת האם הוא מותר באכילה, וז"ל: והר"ז הלוי היה אוסר לאוכלו מפני חשש דם. והר"ר יונה פירש דאפשר ליתן בו טעם להתיר ולומר דפירשא בעלמא הוא, אע"פ שמתחילה היה דם, לא חיישינן להכי, דבתר השתא אזלינן, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור וכו', כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו (להיות) דבש, כמו דבש דיינינן ליה ומותר, הכא נמי אע"פ שמתחילה היה דם, כיון דילא מתורת דם, בתר השתא אזלינן וכו'. ונראה, דהא אפילו ראייתו צריכה ראיה, עכ"ל. ונמצא שנחלקו הראשונים מה הדין בדם שנתהפך להיות מושק, דעת הר"ר יונה שהוא מותר, ודעת הרא"ש שאסור.

ובענין זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד (פ"א מהלכות כלי המקדש ה"ג) בענין ה"מור" שהיה אחד מהסימנים שמהם נעשה שמן המשחה, וז"ל הרמב"ם: המור הוא הדם הצרור בחיה שבהודו הידוע לכל שמתבשמין בה בני אדם בכל מקום, עכ"ל. והראב"ד השיג עליו, וז"ל: אין דעתי מקבלת שיכנסו במעשה הקדש דם שום חיה בעולם, כל שכן דם חיה טמאה, אבל המור הוא וכו' ממין עשב או ממין אילן וריחו נודף, עכ"ל. וביארו בשו"ת נודע ביהודה (תניינא, או"ח סימן ג') ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ל"ט) את סברת הראב"ד, דאם המור היה נעשה מדם, נמצא דהוא אסור באכילה, וממילא נפסל לגבוה משום דלא הוי "ממשקה ישראל", עכ"ד. [עוד כתב בחתם סופר, דאין כוונת הראב"ד לאסור את המור באיסור דם, אלא לאוסרו מדין יוצא מן האיסור, עכ"ד. וע' בזכר יצחק (סימן מ"ו אות ב') ובקהלות יעקב (סימן ה')]. וא"כ מדברי הרמב"ם חזינן דהמור מותר באכילה ולכן אינו פסול לגבוה.

ובמג"א (סימן רט"ז ס"ק ג') הקשה על הר"ר יונה מסוגיין, דמבואר בגמ' דאלמלא שהתורה היתה מתירה חלב, היה החלב אסור משום שתחילתו דם. א"כ מבואר שדם שנשתנה אסור באכילה, ומדוע מושק אסור. ויעו"ש עוד.

ותירץ בחק יעקב (סימן תס"ז אות ט"ז), וז"ל: שאני חלב, דהו"א דלא יהיה לשום חלב היתר, כיון דכל חלב נתהוה מאיסור דם, באיסורא קמא קאי, אף שנשתנה במראה, לא נשתנה לדבר היתר וכו'. משא"כ בדבש שהדבש עצמו הוא היתר, א"כ אם שמו בתוכו דבר איסור שחוזר ונהפך לעשות דבש, אזלינן בתר השתא - שהוא נעשה לדבר היתר שהוא דבש וכו'. גם לענין המוסק אפשר לחוק ולחלק כה"ג, עכ"ל. וצ"ב כוונתו לחלק בין חלב למושק, הרי בשניהם

[ג] בחדושי הגרי"ז ג"כ כתב לתרץ דכוונת הגמ' לאיסור יוצא (אך לא ביאר מאי שנא מדם שבישלו), ואח"כ העיר דבדברי רש"י (ד"ה דאמר מר) לא משמע כן, דכתב רש"י וז"ל: דמעיקרא הוי דם והאוכלו בכרת, והשתא משתרי, עכ"ל. ומשמע שהתחדש שבחלב אין איסור כרת כמו בדם עצמו, עכ"ד. וע' בקהלות יעקב (סימן ה').

[ד] ואם התורה לא היתה מתירתו היה אסור בלא תעשה כדם האברים, אבל לא היה כשר לזריקה משום שאינו דם הנפש.

לא נשתנה לדבר מותר (ולא דמי לדבר שנתהפך להיות דבש). ודוחק לומר דכוונתו דכיון שדם נעכר ונעשה חלב באופן טבעי, א"כ החלב עצמו חשיב דם, ולא חשיב שינוי מדם, משא"כ השינוי של מושק נעשה ע"י אדם, (וכסברת החזון איש שהבאנו בדבור הקודם אות ה'). דא"כ אין זו הסברא שכתב גבי דבש ומדוע כתב "אפשר לחוק ולחלק כה"ג".

אלא למאן דאמר איבריה מתפרקין הימנה וכו', מאי איכא למימר. לעיל (ד"ה דבהמה טהורה נמי חידוש הוא) ביארנו מחלוקת זו. ושואלת הגמ', למ"ד דהחלב אינו נוצר מדם, א"כ אין חידוש במה דחלב בהמה טהורה מותר, וחוזרת הקושיא מדוע צריך פסוק מיוחד לאסור חלב בהמה טמאה.

ואין נפשה חוזרת וכו'. פירש"י, "נפשה" - דמה, עכ"ד. כלומר, דם ווסתה, כדכתב רבינו גרשום.

סד"א הואיל וליכא מידי דאתי מחי ושרייה רחמנא וכו'. פי', התורה התירה חלב בהמה טהורה אע"פ שהיה מקום לאוסרו משום שהוא בא מן החי (ויתבאר בדבור הבא). וא"כ התורה צריכה לאסור חלב בהמה טמאה, דלא נימא דכמו שהותר חלב טהורה למרות "דאתי מחי", כך יש להתיר חלב הבא מבהמה טמאה.

איזה שֵם איסור היה בחלב, אלמלא הותר מגזה"כ

והאי חלב כי אבר מן החי הוא ושרי. נאמרו כמה פירושים איזה איסור היה בחלב אם לא שהתורה התירתו:

א) הש"ך (יו"ד סימן פ"א ס"ק י"ב) כתב, וז"ל: לא בעי לאשכוחי בש"ס היתר לחלב, אלא כי היכי דלא נימא דהוי כמו אבר מן החי כמו בשר מן החי, אבל לבתר דגלי לן קרא דחלב מותר, א"כ ש"מ הא דכתב קרא "ולא תאכל הנפש עם הבשר" שהוא אזהרה לאבר מן החי, דוקא בשר מן החי שהוא גופו של חי, אסור, עכ"ל.

והנה מבואר בגמ' בחולין (דף קב:) שיש שני איסורים באכילה מן החי: 1) איסור אבר מן החי. 2) איסור בשר מן החי. ודעת ר"ל (שם) דתרוייהו נלמדים מקרא ד"לא תאכל הנפש עם הבשר", ור' יוחנן פליג וס"ל דרק איסור אבר מן החי נלמד מהאי קרא, ואילו איסור בשר מן החי נלמד מקרא ד"בשר בשדה טריפה". ופסק הרמב"ם (פ"ד מהלכות מאכלות אסורות ה"י) כר' יוחנן. וא"כ ממה דהביא הש"ך לקרא ד"לא תאכל הנפש עם הבשר" משמע שכוונתו לאיסור אבר מן החי. וכ"כ הפרי חדש (סימן ס"ב אות ג'), והביא מזה ראיה לשיטת הרמב"ם (שם פ"ה ה"ב), דחיוב אבר מן החי הוא גם על אבר שאין בו עצמות, כגון הלשון. וכן משמע בש"ך שם (סימן פ"ז ס"ק ט').

ב) הפלתי (שם אות ז') מפרש את דברי הש"ך על איסור בשר מן החי. וכ"כ הקהלות יעקב (סימן ו') בכוונת הש"ך, ומשום דחלב אינו אבר, עכ"ד.

גם המהרי"ט אלגאזי (אות ב' או"ק ז') והרע"א (נדפס בשו"ע עם רע"א השלם, או"ח סימן שצ"ז) כתבו מדנפשייהו דהכוונה לאיסור בשר מן החי. והוכיח כן המהרי"ט אלגזי, שהרי חלב אינו אבר.

נ"ב לפירוש זה ולפירוש לעיל (אות א'), מדברי הגמ' לקמן דמבואר דגם אם היינו אומרים שחלב אסור, מ"מ היה מותר בסחורה, והיינו דיכול למוכרו לגוי, והרי אבר מן החי ובשר מן החי נאסרו גם לגוי (כמבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים ה"י). ויש ליישב כדברי הפלתי (שם, והבאנו את דבריו לקמן ד"ה מהכא אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ), די"ל דכוונת הגמ' התם דמותר בסחורה, הוא לפי הטעם לאסור חלב מחמת שדם נעכר ונעשה חלב, ודם מותר לגוי, אבל באמת לפי הצד דחלב היה אסור משום אבר מן החי, איסורו היה אף לגוי.

ג) בפלתי (שם) ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ע') ובקהלות יעקב (שם) כתבו, שכוונת הגמ' לאסור חלב מדין יוצא מן האיסור. וראיה לדבר, דהגמ' לעיל אומרת דאפשר ללמוד איסור בחלב ממה דאסרה התורה ציר שרצים, והרי ציר אסור משום שהוא יוצא מן האיסור[ה], עכ"ד[ו]. וע' בדברי הפלתי שם (אות ו').

הגרע"א (נדפס בשו"ע עם רעק"א השלם, או"ח סימן של"ז) ג"כ נקט בתחילה דהכוונה לאסור חלב משום יוצא מן האסור, ושכן משמע מלשון הגמ' "דאתי מן החי". אך הקשה על זה דלמ"ד (חולין קג:) דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת (ואין בה איסור אבר מן החי כל זמן שלא נתלש ממנה אבר), לא שייך לאסור את היוצא ממנה, שהרי היא עדיין מותרת[ז]. (ולכן כתב די"ל שהאיסור הוא משום בשר מן החי, כדהבאנו באות ב').

[ה] ובמה שהביאו ראיה ממה שהגמ' מדמה חלב לציר, שאיסורו מדין יוצא מן האיסור, ע' בדברינו לקמן (על תוס' ד"ה רוטב, בד"ה בא"ד. י"ל עיקר קרא לצירן).

[ו] והוסיף הפלתי, דלכן גם אם חלב היה אסור, מ"מ לגוי היה מותר (יעו"ש ראיתו). ומה שכתב, דההו"א היתה לדמות חלב לרוטב. נראה דכוונתו לאיסור יוצא דומיא דציר, כפי שכתבו במנח"ח (מצוה תנ"ב אות ט"ו) ובקהלות יעקב (שם), וכמבואר בתוס' (ד"ה לאסור) - דההו"א היתה לדמות חלב לציר. וע' בדברינו לעיל (ד"ה מאי שנא מהא דתניא) דאיסור רוטב אינו מדין יוצא מן האיסור. [אמנם בקהלות יעקב בחולין (סימן י"ח) כתב, שאיסור ציר אינו משום יוצא אלא דחשיב כגופו של איסור].

[ז] ע"ש בתוס' (ד"ה שאין) דפליגי על רש"י וס"ל דכמו דאין איסור אבר מן החי בבהמה שלמה, כך אין איסור בשר מן החי.

ובקובץ הערות (סימן נ"ט אות י"ב) תירץ את קושית הרע"א, וז"ל: וי"ל דכלא דיוצא הוא, שהבן יש לו דיני האב, ובבהמה בחייה אף דאיסור אבר מן החי אינו חל בפועל אלא בשעת תלישת האבר, אבל מ"מ תיכף משנולדה הבהמה חל עליה הדין שאם יתלש אבר ממנה יהא אסור, דסיבת האיסור ישנה בה מתחלתה, אלא דזמן חלות האיסור בפועל הוא בשעת תלישת האבר. וכשם שחל הדין על הבהמה שלאחר שיתלש הבשר ממנה יאסר, הכא נמי חל הדין הזה על החלב, שלאחר שיתלש מן הבהמה יהא אסור, דהחלב יש לו דין הבהמה עצמה, עכ"ל. וכן תירץ בקהלות יעקב (שם. ויעו"ש גם בסימן ז'). וע"ע במשנת רבי אהרן (אותיות א'-ג') שהאריך בסברא זו.

ד) בשו"ת נודע ביהודה (תנינא, יו"ד תשובה ל"ו) כתב, דהכוונה לאיסור עשה של אינו זבוח, דכתיב (דברים יב:כא) "וזבחת וגו' ואכלת", עכ"ד. וע' במנח"ח (מצוה תנ"ב אות ד').

ה) במרומי שדה כתב, דאי אפשר לפרש דהכוונה לאיסור אבר מן החי או בשר מן החי, דהרי איתא בגמ' לקמן דגם אם החלב היה אסור לישראל מ"מ לגוי היה מותר ("ודילמא לסחורה"). אלא כוונת הגמ' למה דאיתא בחולין (דף סז:) דאסור לאכול תולעים הנוצרים בבהמה, מדכתיב (ויקרא יא:יא) "וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ", ומה"ט יש לאסור גם חלב, עכ"ד. וע' לעיל (אות ב').

וחלב דבהמה טהורה מנלן דשרי. הגמ' לעיל הביאה שני טעמים לאסור חלב: א) משום שתחילתו דם - למ"ד דדם נעכר ונעשה חלב. ב) משום דאתי מן החי. ושאלת הגמ' כאן היא מנא לן דלא חיישינן לשני הטעמים הנ"ל. וע' במהרי"ט אלגזי (אות ב' או"ק ד' בד"ה ואולי).

הטעם שלא הוכיחו מאברהם היתר חלב

מנלן דשרי. כתיב באברהם אבינו (בראשית יח:ח) "וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחָלָב וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם", וקשה מדוע הגמ' לא מוכיחה מהתם דחלב מותר. ונאמרו כמה תירוצים:

א) הר"י בשטמ"ק (אות ב') תירץ, דגם אם חלב היה אסור לישראל, מ"מ לבני נח לא היה איסור, עכ"ד.

והקשה המהרי"ט אלגאזי (אות ב' או"ק ז'), הרי בן נח מוזהר על בשר מן החי (כמבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים ה"י), וא"כ אם חלב היה אסור לישראל, אף לבני נח היה אסור. ונשאר בקושיא. [ואע"ג דאיתא בגמ' לקמן דגם אם חלב היה אסור, מ"מ הוא היה מותר בסחורה, והיינו למוכרו לגוי, א"כ מוכח כדברי השטמ"ק, ע' מה שכתבנו בזה לעיל בסמוך (ד"ה והאי חלב כי אבר מן החי הוא ושרי, אות ב')].

ויש ליישב, דכוונת הר"י כפי שכתב בפלתי (סימן פ"א אות ז'), דתירץ את הקושיא הנ"ל - דהמקור לאסור חלב הוא מקרא ד"הטמאים" דהתרבה ציר ורוטב של שרצים מדין היוצא מן האיסור. ופסוק זה נאמר רק לאחר מתן תורה, א"כ איסור דיוצא נוהג רק בישראל ולא בבני נח.

וע' בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן י"ט ד"ה ויצאתי לדון בדבר חדש).

ב) המהרי"ט אלגזי (שם) דן לתרץ, דהגמ' רוצה להביא ראיה דאין בחלב איסור משום דאתי מדם, למ"ד דם נעכר ונעשה חלב. וא"כ אין להביא ראיה מאברהם, שהרי לבני נח מותר דם מהחי, כדפסק הרמב"ם שם (ה"י. ודלא כדעת רחב"ג סנהדרין נו:). ויעו"ש עוד.

ג) במלפפה איתן תירץ, דאברהם נתן להם חלב של בן פקועה, דכיון דבן פקועה מותר באכילה בלי שחיטה, גם החלב מותר, (ע"ש במקור להתיר בבן פקועה).

ובעיקר השאלה, הנה בשו"ת חתם סופר (יו"ד תשובה ע"ג) כתב חידוש - דאע"ג דהגמ' מביאה הוכחות דחלב מותר, מ"מ ההיתר נאמר רק מזמן מתן תורה אך קודם לכן היה חלב אסור[ח]. ועפ"ז הקשה איך באמת נתן אברהם חלב לאורחים, הרי האיסור נוהג גם לבני נח. ותירץ, וז"ל: שמע מינה שכל כך נתעלם בשמירת התורה עד שלא ניתנה, עד שיצא מכלל בני נח אפי' להקל, ולא הוא לבדו אלא כל האורחים, ומשו"ה אכל חלב.

רש"י

רש"י ד"ה דאמר מר. דמעיקרא הוי דם והאוכלו בכרת. הנה באיסור דם יש חילוק בין דם הנפש לדם האברים, כדאיתא בכריתות (דף כ: ודף כא:) דעל דם הנפש חייבים כרת ועל דם האברים איכא רק לא תעשה. ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא, יו"ד תשובה ל"ה) הביא את דברי רש"י דמשמע שהדם שנעכר ונעשה חלב חשיב דם הנפש, וז"ל: מה שאמרו "דם נעכר ונעשה חלב", לענ"ד היינו דם האברים, וגם דם נדה לדעתי בא לרחם מדם האברים. ואמנם מדברי רש"י משמע שמה שאמרו "דם נעכר ונעשה חלב", לא על דם האברים אמרו זה, רק על דם ממש שהוא בכרת, עכ"ל. וע' בחזון איש (למנחות סימן כ"ג סוף אות ח').

[ח] והוסיף, דהאיסור בחלב הוא משום אבר מן החי. ול"ב מדבריו שם (תשובה ע'), ומובא בדברינו לעיל ד"ה והאי חלב, אות ג'), שכתב שהסו"א לאסור חלב הוא משום יוצא מן האיסור, א"כ אין לאוסרו לבני נח (כלהבאנו כאן אות א').

דף מז.

מי שהיו לו בנים ונשא אשה שלא ילדה וכו׳, בכור לכהן ואינו בכור לנחלה. פי׳, בכור לנחלה תלוי בזה שהוא הולד הראשון לאביו, ולכן הבן אינו בכור לנחלה. אך בכור לכהן תלוי בפטר רחם, ולכן הבן בכור לכהן.

ולכאורה דין זה פשוט, ונכתב רק אגב אחריני (שבסמוך), כפי שהבאנו לעיל (ד״ה מי שלא היו לו בנים) ביחס לדברי המשנה לעיל "מי שלא היו לו בנים ונשא אשה שכבר ילדה".

נתגיירה מעוברת וכו׳ **בכור לכהן ואינו בכור לנחלה.** פירש״י, דאיירי בגויה שנתעברה מגוי, ונתגיירו שניהם, ולידת העובר היתה אחר הגירות. וקתני דבן זה שנולד הוא בכור לכהן דמיקרי "פטר רחם בישראל", אבל אינו בכור לנחלה, משום שאינו מתיחס לאביו (ויתבאר בדברינו ברש״י).

ובמה שכתב רש״י שגם אביו נתגייר, ע׳ בדברינו שם.

מעוברת שנתגיירה, אם הולד נחשב מיד לישראל

נתגיירה מעוברת וכו׳ **בכור לכהן.** מוכח במשנה שהולד הוי ישראל, דאם לא כן לא היה בכור לכהן. והנה, איתא ביבמות (דף עח.) "נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה". והגמ׳ לא מבארת האם הולד צריך מילה - כשאר גרים שצריכים גם למול מדין הגירות. ונחלקו בזה הראשונים: א) התוס׳ (שם מז: ד״ה מטבילין) כתבו (כמבואר בריטב״א שם), דהיות ובשעת הגירות אינו ראוי למול, די בטבילה. ב) הרמב״ן (שם) כתב, דצריך למול אח״כ (והסדר לא מעכב). ג) הרשב״א (שם) כתב, דאיירי בבת, דבבן צריך גם מילה, ואין להקדים את הטבילה, (ומה דקתני "בנה" לאו דוקא, והכוונה לבתה).

וקשה ממתניתין על דעת הרמב״ן והרשב״א, דכיון דבטבילה לבד לא נעשו ישראל (לרמב״ן עד שימול אח״כ[א], ולרשב״א צריך למול ולטבול), נמצא שכשנולד הוא גוי, ואיך קתני דהוא בכור לכהן[ב].

ותירץ בקהלות יעקב (יבמות סימן ל״ו), שדברי הרמב״ן והרשב״א אזלי רק למ״ד עובר לאו ירך אמו, דאז גירות הולד נחשבת כגירות בפנ״ע (ואפ״ה מהני טבילת האם לעובר, כדאיתא ביבמות עח:). אבל למ״ד עובר ירך אמו, העובר נחשב כחלק מהאֵם, ומודים הרמב״ן והרשב״א שבטבילת האם נעשה ישראל וא״צ עוד מילה, (וברשב״א שם כתוב להדיא כדבריו). וא״כ י״ל, דמתניתין אזלא כמ״ד עובר ירך אמו, עכ״ד.

וע׳ מה שתירצו בשו״ת אחיעזר (ח״ב סימן כ״ו אות ט׳), בחידושי הגרנ״ט (כתובות סימן י״א), בדבר אברהם (ח״ג סימן ז׳ אות ט׳) ובחזון איש (אבה״ע סימן ד׳ אות ט׳), גם אליבא דמ״ד עובר לאו ירך אמו. [וע״ע בדברינו לקמן (דף מז. ד״ה ולא תימא, אות ב׳) ובאמרי משה (סימן כ״ז אות ד׳ ואות ו׳)].

נתגיירה מעוברת. הכא קתני גויה בתחילה ואח״כ שפחה, ולעיל במשנה הסדר הפוך, וביאר בזה בתפארת ישראל (אות י״ח), וז״ל: דלעיל והכא תרווייהו בדרך לא זו אף זו קתני, דלעיל קאמר לא מבעיא שפחה (דילדה) דנתחייבה במצות כאשה (ולכן הבא אחריו אינו בכור לכהן), אלא אפילו היתה נכרית כשילדה ולד הראשון, אפ״ה מחשב לת״ק פטר רחם אז (והבא אחריו אינו בכור לכהן). והכא דמיירי בילדה השתא הולד שנתעברה בגיותה, נקט רבותא איפכא, לא מבעיא נכרית דנתעברה בשעה שלא נתחייבה במצות (דהולד אינו בכור לנחלה), אלא אפילו שפחה שנתעברה בשעה שנתחייבה במצות כשאר אשה, אפ״ה אינו בכור לנחלה.

נתגיירה מעוברת וכו׳ **בכור לכהן.** מבואר הכא דהבן הוי ישראל גמור, והיינו דגירות אמו הועילה לו מן התורה, ולא דמי לגויה שנתגיירה עם בנה שכבר נולד, דכתבו התוס׳ (כתובות יא. ד״ה מטבילין, וסנהדרין סח: ד״ה קטן) דגירות הבן אינה אלא מדרבנן. גם בגמ׳ בסנהדרין (דף סט.) מבואר דמשכחת גר קטן מן התורה, וכתבו התוס׳ (הנ״ל), דאיירי כשאמו נתגיירה כשהיא מעוברת, דבכה״ג הועילה הגירות לולד מן התורה[ג].

[והיות והגירות היא אגב אמו, יורש אותה מן התורה. ולא דמי לאשה שנתגיירה עם בנה, שאינו יורש אותה, כדאיתא בקידושין (דף יז:)].

[א] ואין לומר דלאחר שיתגייר נעשה בכור לכהן, דזה פשוט דצריך שבשעת לידה יחול בו דין בכור לכהן, (וכפי שכתב במהרי״ט אלגזי אות ס״ד, בענין אחר).

[ב] כעין זה קשה על שיטתם מדברי הגמ׳ ביבמות (דף צח., המובאים בתוס׳ בסוגיין ד״ה נתגיירה), והתירוצים שנביא באים לתרץ גם קושיא זו, כמבואר בדבריהם.

[ג] ע״ש ברע״א ובבית יעקב שהבינו דגירות האֵם מהני לולד מן התורה, רק אי נימא עובר ירך אמו דאז הוא חלק ממנה, אך למ״ד עובר לאו ירך אמו לא תועיל הגירות מן התורה, משום דדעת האֵם לגירות לא מהני לעובר. אמנם בתוס׳ הרא״ש (שם) חזינן דאף למ״ד עובר לאו ירך אמו, חלה גירות העובר מן התורה. וע״ש מה שמובא ברע״א בשם בנו לבאר כיצד חלה הגירות מן התורה אף למ״ד עובר לאו ירך אמו. ובחזון איש (אבה״ע סימן ד׳ אות ט׳) ובקהלות יעקב (שם סימן י״ג) ובחידושי רבי שמואל (שם סימן י״א) ביארו דאף דעובר לאו ירך אמו, מהני דעת אמו, ולכן חלה הגירות מן התורה, ע״ש בדבריהם. ובחידושי הגרש״ש (שם סימן י״ג) כתב לחדש, די״ל דמקבל שֵם ישראל בשעת לידה - כיון שנולד לישראלית, (ע״ש מה שביאר מדוע צריך שטבילת אמו חשיב טבילה גם עבורו).

רש"י

רש"י ד"ה נתגיירה מעוברת. ובעלה עמה. מבואר ברש"י, דגם אביו נתגייר.

והבית מאיר והרש"ש רוצים להוכיח מהגמ' לקמן, (דף מז: וכדפירש"י שם) דאיירי בגוונא שהגוי לא התגייר, דשואלת הגמ' על דין זה של המשנה "לימא ליה (הבן לכהן) אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה". ופירש"י, כיון דמאביו אינו יכול להוציא המעות - דלא ציית דינא, יש לפטור אף את הבן מליתן פדיונו לכהן. ומוכח, דאיירי כשהגוי לא התגייר, דאם התגייר הרי הוא ציית דינא ואפשר "לאשתעויי דינא בהדיה".

וגם הביאו לזה ראיה נוספת, דאיתא בקידושין (דף יז:) דגוי יורש את אביו הגוי מן התורה, וגר שנתגייר יורש את אביו הגוי רק מדרבנן, ואם גם אביו נתגייר, אף מדרבנן אינו יורשו (ע"כ). ואם איירי מתניתין כשאביו התגייר, א"כ מדוע קתני "ואינו בכור לנחלה", הרי אינו בכור אף לחלק פשוט, (וציינו לגמ' לקמן דף מז: דמקשה כעין זה על סיפא דמתניתין), עכ"ד. ויעו"ש עוד.

אכן יש להעיר לאידך גיסא, דהרי המשנה מחדשת "ואינו בכור לנחלה", ואי מיירי שאביו נשאר גוי, א"כ פשיטא דאין הבן נוטל כבכור - פי שנים בנכסי אביו, שהרי אפי' גוי גמור שיורש את אביו מן התורה אינו נוטל פי שנים. ויתכן שזו הסבה שרש"י מבאר דאף אביו נתגייר, דלכן איכא חידוש שהבן אינו בכור לנחלה.

והא דלא פירש"י דאיירי בישראל הבא על הגויה, י"ל דבכה"ג פשיטא דאינו בכור לנחלה, שהרי הבן אינו מתיחס כלל לאביו, כדאיתא בקידושין (דף סח:) דישראל הבא על הגויה, הבן גוי. וע' מש"כ בזה במרומי שדה.

בא"ד. ולא לנחלה. "דכיון" דהורתו שלא בקדושה "לאו" בר נחלה הוא "דזרע" מצרי רחמנא אפקריה, דכתיב (יחזקאל כג:כ) **וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם** (-שכבת זרע שלהם). (כגירסת הב"ח). פי', זרע גוי התורה הפקירתו. דהיינו, שאין יחס בין הגוי לבנו, דכאילו נולד מזרע הפקר. וכיון שעיבורו של הבן היה שלא בקדושה (-מגוי, דאביו התגייר רק לאחר העיבור), אין הבן מתיחס אליו, ואינו בכור לנחלה. (וע' בדבור הקודם).

התוס' (ד"ה נתגיירה) הקשו על זה, הרי איתא בקידושין (דף יז:) דגוי יורש את אביו מן התורה, א"כ מוכח דאין אומרים דרחמנא אפקריה לזרעיה דמצרי.

ובחידושי הגרי"ז (וכפי שביארו במנחת אברהם בארוכה) תירץ, דהא דרחמנא אפקרה לזרעיה דמצרי, נאמר ביחס לישראל, דאין לישראל התיחסות לאביו הגוי, אך לא נאמר שלגוי אין יחס לגוי, ולכן גוי יורש את אביו מן התורה. וא"כ אתי שפיר דברי רש"י, שהרי מתניתין איירי שנתגיירה מעוברת, והבן נעשה ישראל, ובכה"ג אין לו יחס לאביו הגוי, עכ"ד.

וכבר כתב כן רש"י בב"ק (דף פח. ד"ה גר), וז"ל: גר אין לו חייס דכתיב וזרמת סוסים זרמתם. ואע"ג דכתיב בלאדן בן בלאדן (דמזה לומדת הגמ' ביבמות סב. דגוי מתיחס לאביו), ה"מ בגיותן, אבל נתגיירו הבנים לא נתיחסו אחר אביהם, בפרק הבא על יבמתו (יבמות סב.), עכ"ל. (ובעין זה יש לדייק בדברי רש"י ביבמות לז: ד"ה לא חוללין).

וע' בדברינו לקמן (דף מז. על תוס' ד"ה דבהיותו).

בא"ד. "דזרע" מצרי וכו'. וכן איתא ביבמות (דף צח.) "הא דאמור רבנן אין אב למצרי" וכו'. והא דנקטה הגמ' ד"אין אב **למצרי**", למרות שאינו בדוקא מצרי אלא ה"ה בכל גוי, הוא משום שהפסוק "וזרמת סוסים זרמתם" מדבר על מצרים. [וגירסת הריטב"א (שם) "אין אב לגוי"].

תוס'

נתגיירה מעוברת, דהבן אינו בכור לנחלה

תוס' ד"ה נתגיירה מעוברת. פי' בקונטרס וכו'. ובחנם פי' טעם זה וכו'. פי', רש"י ביאר שהטעם שהבן אינו בכור לנחלה, משום דזרע גוי רחמנא אפקריה, ואין הבן מתיחס לאביו.

וכותבים התוס' דא"צ לטעם זה, אלא הסבה שאינו בכור לנחלה היא משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולכן אינו מתיחס לאביו[ד]. והתוס' לא ביארו מדוע עדיף לומר הטעם דכקטן שנולד דמי, מאשר הטעם דרחמנא אפקריה לזרעיה, וצ"ב בכוונתם.

ובעיקר דברי רש"י, בכתבי קה"י (החדשים) רצה לומר דבאמת רש"י סובר דצריך את שני הטעמים יחד. והביאור בזה, דבהא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, לא נאמר שלכן אינו מתיחס לאביו, אלא רק שנחשב כישראל מתחילת ברייתו, וא"כ אין בזה נתינת טעם מדוע אינו יורשו, וצריך גם להא דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, דפירושו, שלישראל אין יחס לגוי. וכמו כן אין די בטעם דרחמנא אפקריה לזרעיה, משום שהיינו אומרים שזה רק בגוונא שמתחילתו אינו מתיחס לאביו הגוי, וכגון בגוי הבא על בת ישראל, דהולד ישראל ואינו מתיחס לאביו הגוי מהאי טעמא, אבל בגוי שנתגייר דבתחילה התיחס לאביו י"ל דהיחס לא פוקע לאחר הגירות, וצריך גם להא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דפירושו, שלאחר שנתגייר נחשב כאילו נולד עכשיו, ובצירוף הא דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, אינו מתיחס לאביו הגוי, עכ"ד.

ונראה דיש להביא ראיה לפירושו, מדברי רש"י עצמם, דפירש"י לקמן (דף מז: ד"ה דלית ליה חייס) שהטעם שאינו בכור לנחלה, משום

[ד] דין זה מובא בכמה מקומות בש"ס, ואחד מהם לקמן (דף מז.), ונבארו שם.

דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ולכאורה פירושו התס סותר לפירושו כאן. אך לדברי הקהלות יעקב אולי י"ל דליכא סתירה בדבריו, משום דבאמת נריך לשני הטעמים, אלא שבכל מקום הזכיר רש"י טעם אחד.

וע' בדברינו לקמן (בד"ה בא"ד. ומיהו בפרק נושאין על האנוסה וכו') מש"כ עוד ביישוב קושית תוס' על רש"י.

בא"ד. דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואינו חשוב אביו. הנה במתניתין מיירי שהעובר התגייר (עם אמו) וגם אביו התגייר (כדפירש"י, ומובא בריש דברי התוס'). ולפ"ז לכאורה יש שתי סיבות להא דאינו חשוב אביו: א) הבן שנתגייר חשיב כקטן שנולד. ב) האב שנתגייר חשיב כקטן שנולד. ובחק נתן פירש את דברי התוס', דכוונתם מחמת גירות האב (אך לא כתב להדיא דאין לפרש את כוונתם מחמת גירות הבן). וי"ל, דלשון התוס' "ואינו חשוב אביו", משמע דכוונתם לגירות האב, דאם הכוונה לגירות הבן היו כותבים "ואינו חשוב בנו". ובדברינו לקמן (בד"ה בא"ד. ומיהו בפרק נושאין על האנוסה) הבאנו את דברי המרומי שדה שביאר דכוונת התוס' דוקא לגירות האב.

בא"ד. "דהא בעודו" מצרי חשוב אביו גבי נחלה ולא אמרי' רחמנא אפקריה לענין זה לזרעיה, דהא מצרי יורש אביו דבר תורה (קידושין יז:). כגירסת הצ"ק והמשמרות כהונה. ופירשו, דהתוס' מביאים ראיה לדבריהם - דהסבה שאינו בכור לנחלה היא מחמת דכקטן שנולד דמי, משום דאין לומר דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, שהרי גוי יורש את אביו מן התורה, עכ"ד.

ולפ"ז התוס' כתבו תרי מילי, בתחילה כתבו על פירש"י "ובחנם" וכו' - דא"צ לפירושו, ועכשיו הוסיפו לדחות את פירושו. וכ"כ בתוס' שאנץ להדיא, דבתחילה כתב "ובחנם פירש" וכו' (כתוס'), ואח"כ הקשה וז"ל: **ועוד**, כי גבי נחלה, עכ"ל. וכו' (כדברי התוס').

והנה, במשנה מובא דין נוסף "נשתחררה מעוברת", ונראה דבזה מודים התוס' דאיכא לטעם דרחמנא אפקריה לזרעיה, שהרי ראית התוס' היא מהא דגוי יורש את אביו הגוי, ואילו בעבדים אינו כן, כדאיתא ביבמות (דף סב.) דאין עבד יורש את אביו. אכן הטעם שכתבו התוס' - דכקטן שנולד דמי, קיים אף בשפחה, כדאיתא ביבמות (דף נז:) ומובא ברמב"ם (פי"ד מהלכות איסורי ביאה הי"א).

גר שלידתו בקדושה, אם חשיב כגר שנתגייר

בא"ד. ומיהו בפרק נושאין על האנוסה וכו' ודבר תימה הוא. להבנת דברי התוס', יש להקדים את הסוגיא ביבמות (דף צח.): ישנו דין ד"אין אב למצרי", היינו שבגויים אין הבן מתיחס לאביו, ואמר רבא שאין זה בתורת "ספק" - משום שהגוים שטופי זמה הם ואין ידוע מי האב, אלא הוי בתורת "ודאי", ומשום דרחמנא אפקריה לזרעיה, דכתיב "בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם".

ומביא רבא ראיה לכך מברייתא, דקתני "שני אחים תאומים גרים וכן משוחררים לא חולצין ולא מייבמין ואין חייבין משום אשת אח. היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה, לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח", ומצינו בראשונים שתי גירסאות שונות איך הוכיח רבא מהברייתא דאפקריה רחמנא לזרעיה דגוי, אי מרישא דמיירי בהורתן ולידתן שלא בקדושה, או מסיפא דמיירי בהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה:

א) התוס' בסוגיין גורסים "וקתני ואין חייבין משום אשת אח", והיינו הרישא, ומוכיח רבא ממה שאין חיוב אשת אח, דאפקריה רחמנא לזרעיה דגוי וליכא קורבה בין האחים[ה].

ב) רש"י ביבמות גורס "וקאמר לא חולצין ולא מייבמין", ומסיפא קמייתי, דאי מרישא דמיירי בהורתן ולידתן שלא בקדושה, התם הוא משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, [ואפילו קורבה דאֵם אין להם, ולכן אינם חייבים אף משום אשת אח מאמו], ואין צריך לטעם דאפקריה רחמנא לזרעיה. אבל בסיפא דלידתן בקדושה דליכא טעמא דכקטן שנולד דמי, בהכרח מה דאין חולצין ואין מייבמין הוא משום דאפקריה רחמנא לזרעיה דגוי, ואינם אחים מן האב[ו].

ותמהו התוס', מדוע אמר רבא דהטעם דאין חייבין משום אשת אח הוא משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, ולא אמר משום דכקטן שנולד דמי.

אבל לגירסת רש"י ל"ק, שהרי דברי רבא קאי אסיפא, ושם ליכא סברת כקטן שנולד דמי, כדברי רש"י הנ"ל.

והנה התוס' לעיל הקשו על פירוש רש"י במתניתין, מדוע כתב בנתגיירה מעוברת דאינו בכור לנחלה משום דרחמנא אפקריה לזרעיה, ולא משום שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

[ה] והקשה הריטב"א (שם), הרי הא דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, הוא לענין שהבן לא מתיחס לאביו, אבל אין בזה נתינת טעם שלא יתיחס לאמו, א"כ קשה מדוע אינם חייבים משום אשת אח מאֵם. [והוכיח מזה כגירסת רש"י, שבאות ב']. וע' בחזון איש (אבה"ע סימן ד' אות ט') מה שתירץ. וע"ע בשורש ישי בסוגיין שמאריך בזה.

[ו] ובביאור הדבר מה שבכה"ג לא אמרינן כקטן שנולד דמי, כתב בחידושי רבי שמואל (כתובות סימן י"א), וז"ל: דדינא דקטן שנולד נאמר רק במי שחל בו גירות מצד עצמו, אבל מי שלא חל בו חלות גירות באדם עצמו, וכמו בעובר שחלות הגירות לא חל בו, כי אם באמו, והוא נעשה גר אגב אמו, בזה לא חשיב כקטן שנולד, עכ"ל.

ועוד הוכיח (שם) מדברי רש"י, דקריבות לעריות מן האם אינם תלויים בשעת הלידה, אלא בתחילה ההריון, דאם לא כן לא היה צריך רש"י לומר דמחמת דלידתן בקדושה אין אומרים בהם גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, שהרי בשעת הלידה כבר היו שניהם ישראלים, וא"כ פשיטא שיש ביניהם איסור אשת אח, ככל שני אחים ישראלים, עכ"ד. ודלא כדכתב בזכר יצחק (סימן ד') דקריבה דעריות מן האם תלויים בשעת הלידה.

ונראה דדברי רש"י ביבמות מיישבים קושיא זו, שהרי כשנתגייר עם אמו אין אומרים דכקטן שנולד דמי, ולכן הוצרך רש"י לומר דרחמנא אפקריה לזרעיה.

אמנם לכאורה עדיין קשה, דרש"י מבאר הציור במתניתין דגם אביו הגוי התגייר, א"כ עדיין איתא לקושית התוס', דנימא שאביו שנתגייר כקטן שנולד דמי, ומחמת כן אין הולד בכור לנחלה. [ולכן שפיר י"ל דהתוס' שהקשו על רש"י, אינו משום דפליגי על יסוד זה דבלידתן בקדושה לא אמרינן כקטן שנולד דמי, אלא משום דמ"מ מחמת גירות האב היה ראוי כקטן שנולד דמי. וכבר כתב כן במרומי שדה, ע"ש]. אכן במנחת אברהם כתב ליישב את שיטת רש"י, דהדין גר שנתגייר נאמר רק לענין דלגר אין יחס לגוי, אבל הכא שהבנים נתגיירו אגב אמן, וכבר נהיו ישראלים, אין אומרים בגירות האב דנעשה כקטן שנולד - ואין לו יחס לבניו הישראלים, עכ"ד. [ולכאורה לפ"ז בגוונא שהאב נתגייר תחילה ואח"כ המעוברת התגיירה, יהיה חסרון ביחס האב לבנים גם מחמת דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי].

באו"ד. ש"מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה דמצרי. לכאורה צ"ב, הרי התוס' לעיל הוכיחו דאין אומרים דרחמנא אפקריה לזרעו דגוי (שהרי גוי יורש את אביו), ואילו כעת הם מביאים גמ' דקתני להדיא דרחמנא אפקריה לזרעיה, ולא משמע בתוס' דכעת הם חוזרים בהם.

ונראה לומר, דהתוס' לעיל הוכיחו דלענין ירושה אין אומרים דרחמנא אפקריה לזרעיה, אבל לענין איסורי עריות דתלוי בקירבה, י"ל דאמרינן דרחמנא אפקריה לזרעיה, וכפי שכתב הרמב"ן (יבמות צח.) חילוק זה, וז"ל: והיינו דגרסינן (סנהדרין נח:) "אמר רב הונא גוי מותר בבתו". פי', משום שאין חוששין בהם לזרע האב, ואע"ג דאית להו חייס ולענין ירושה נמי אמרינן גוי יורש את אביו דבר תורה, התם שאני דגלי ביה רחמנא, אבל לענין עריות לית ליה - דרחמנא אפקריה לזרעיה בין בגיות בין בגירות, והיינו נמי דאיצטריך לרבויה בירושה, עכ"ל. וע' מש"כ על דבריו בקובץ הערות (סימן נ"א אות ג').

באו"ד. וי"ל וכו'. מתרצים התוס', דמשמע התם דמותר לתאומים לישא כל אחד את אשת אחיו, ואף מדרבנן אין איסור בדבר. ולכן הוצרך רבא לומר שהטעם לכך הוא משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, אבל אם ההיתר היה רק משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, היו חכמים מחמירים לאוסרם באיסור אשת אח, כדי שלא יבואו לטעות ולהתיר גם בישראל איסור אשת אח. אך כיון שסיבת ההיתר היא משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי, אין חשש זה, שהרי כולם יודעים שהתאומים אינם מיוחסים לאביהם.

באו"ד. והתם משמע דאפי' איסורא ליכא וכו'. נקדים את סוגית הגמ' (שם): מובאת שם מחלוקת בשני אחים מן האב ומן האם שנתגיירו, רב אחא סובר שמותר לכל אחד מהם לישא את אשת אחיו, ורב ששת סובר שמדרבנן אסור (שלא יבואו להתיר אשת אח בישראל). ומקשה הגמ' על רב אחא ממה דקתני בברייתא "אין חייבין משום אשת אח", דמשמע שאין חייבין מן התורה כרת משום איסור אשת אח, אבל איסור יש - מדרבנן, ומוכח כרב ששת. ודוחה הגמ', "ה"ה דאפילו איסורא נמי ליכא" (והברייתא נקטה לשון "חייבין" אטו סיפא, יעו"ש).

והתוס' כותבים ע"פ הגמ' ביבמות דמשמע שאין אפי' איסור דרבנן. והקשה בחידושי ראמ"ה, הרי דברי הגמ' נאמרו רק כדי ליישב את דעת רב אחא, אבל אליבא דרב ששת דברי הברייתא מתפרשים בפשטות - דמשמע שרק "אין חייבין", אבל יש איסור מדרבנן.

באו"ד. וגם היה לנו להצריך חליצה, והתם קתני לא חולצין ולא מייבמין. התוס' מביאים ראיה דאין להם איסור אשת אח אף מדרבנן, דקתני דאם מת אחד מהם ללא בנים, אשתו אינה צריכה לא חליצה ולא יבום מאחיו. ואם מדרבנן היה ביניהם איסור אשת אח, א"כ מדרבנן היתה צריכה חליצה.

ויש להעיר, מדוע כתבו התוס' שהיה לנו להצריך חליצה, ולא כתבו דהיתה צריכה חליצה או יבום, שהרי מדאורייתא מותרת לו כאשה דעלמא, ומדרבנן דחשיבי כאחים, הרי איכא גם מצות יבום.

עבודה ברורה • מסכת ערכין

בא"ד. מאי שנא בחג דאמרינן וכו'. בהפלאה שבערכין העיר, דקושיא זו "מאי שנא בחג" היא קודמת בגמ' לקושיא "ר"ח איקרי מועד לימא", וא"כ מדוע הפכו התוס' את הסדר והקשו מהמאוחר קודם. ונשאר בצ"ע. [וע"ש עוד שציין לתוס' בברכות (דף יד. ד"ה ימים), והקשה כמה קושיות על התוס' שם].

בא"ד. דצריך לברך עליו, דכך משמע הך דסבר לאפסוקינהו "דחזינהו" שמברכין עליו. (כצ"ל, שטמ"ק אות כ"א). בפרי חדש (או"ח סימן תצ"ו, מנהגי איסור סק"י) כתב שאם היה בדבר איסור של "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא" (שמות כ:ז), לא היה מניחם רב לעבור, אלא כיון דאיסור ברכה שאינה צריכה לא הוי אלא מדרבנן כמ"ש התרומת הדשן (סוף סימן ל"ז) בשם הגאונים, לכן אמרינן "הם אמרו והם אמרו", וכיון שמנהג אבותיהם בידיהם הרי הם אמרו לברך אמנהגא ואין כאן איסור "לֹא תִשָּׂא" כלל, ע"ש. וע' מה שהאריך בזה המעשה חושב לפי השיטות דברכה שאינה צריכה הוי דאורייתא.

בא"ד. מיד שראה רב שלא ברכו לפניו וכו'. כתב המהרש"א (ברכות יד.), וז"ל: ולא ניחא להו למימר דעל לבי כנישתא אחר שברכו, באמצע הלל, עכ"ל. ובתוס' (תענית כח: ד"ה אמר, ובסוכה מד: ד"ה כאן) ובחידושי הרשב"א (בברכות שם) ביארו יותר, דודאי משמע דהיה שם בתחילת קריאתו, מדלא אמר "איקלע לבי כנישתא" דהוה משמע דהיו קורין ההלל כבר כשנכנס, אלא אמר "איקלע לבבל", אלמא מעיקרא היה שם כשהתחילו לקרות הלל. [וע' בנימוקי רי"ב בברכות שם מה שכתב בזה].

דף י: – גמ'

כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן. פי', ומכיון שיש חילוק בקרבן, לכן כל יום הוא חג בפני עצמו, וצ"ל בו הלל מחמת עצמו.

דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. פי', הקרבן מוסף של ימי הפסח שוה בכל יום.

הטעם שאין גומרין את ההלל בשאר ימי הפסח

דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. בפסיקתא דרב כהנא (פסקא כ"ט ד"ה ושמחת בחגך) איתא טעם אחר מדוע אין גומרים את ההלל חוץ מביום הראשון - לפי שנטבעו המצרים בפסח, ו"בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח" (משלי כד:יז). וכן הביא הבית יוסף (או"ח סימן ת"צ) בשם מדרש הרנינו. וכעין זה כתב הט"ז (שם סק"ג), דכיון דבשביעי של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה". וכיון שבשביעי של פסח אין גומרין, גם בחוה"מ אין גומרין, שלא יהא עדיף חוה"מ משביעי של פסח, עכ"ד.

ולכאורה צ"ב מדוע צריכין טעם נוסף לטעם דאיתא בגמ' כאן - דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. [וע' במהרש"א (ברכות ט: ד"ה במפלתן) שהקשה עוד, מהא דאיתא במדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה: מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והרי כאן (בברכות) אמרינן בהיפך, דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים].

ותירץ בישועות יעקב (שם ס"ק א'), דטעם הגמ' מועיל רק לגבי חובת הלל דאתא מחמת המועד, אבל עדיין ס"ד שיהא חובת הלל על הנס דקריעת ים סוף, דומיא דאיכא חובת הלל בחנוכה על הנס (של נצחון המלחמה או של פך השמן, וע"ע על זה בשמועת חיים סימן י' פ"א), ועל זה איצטריך טעמא ד"מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה". [וכ"כ במשנת רבי אהרן מאמרים ושיחות מוסר, ריש ח"ג. ובעצם דבריו דס"ד שנאמר הלל שלם מחמת קריעת ים סוף, י"ל דכיון שקוראים בפרשת שירה שירת הים, אמרינן "קרייתה זו היא הלילא", ולא צריך עוד].

אבל מה שהוסיף הט"ז לבאר מדוע בחוה"מ אין אומרים קשה טובא, דתיפוק ליה משום דאינן חלוקין בקרבנותיהן. (וע' בערוך השלחן שם שכתב מכח קושיא זו דדבריו הם בדרך דרוש בעלמא), ולכן נראה דפליגי טעם הש"ס וטעם המדרש, וכן מבואר מתוך דברי הילקוט (משלי אות תתק"ס) על הפסוק "בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ", וז"ל: ראוין היו ישראל לקרוא את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין בשבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו מצרים וטבעו בים ואני כתבתי "בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח" וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא דבלי הטעם ד"בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח", היה צריך לקרוא הלל שלם, והיינו דלא ס"ל להמדרש טעמא דגמ' דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. [וע' בדברות אריאל שכתב לבאר דפליגי ביסוד החיוב דהלל ברגל].

ובשמועת חיים כתב נפ"מ בשם הגר"ח בין טעם הגמ' לטעם המדרש, באופן ששכח ולא אמר הלל בששה ימים הראשונים דפסח, אי מצי לומר הלל שלם בשביעי של פסח או לא. דלטעמא דגמ' אומר (ע' מה שכתבנו בזה בדבור הבא), ואילו לטעמא דהמדרש אינו אומר, משום "בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח", עכ"ד. ומבואר דנקט דלטעמא דהש"ס דאין חלוקין בקרבנותיהן היתה תקנת חכמים לגמור ההלל פעם אחת בימי הפסח, ואם לא גמר בראשון יגמור ביום אחר.

אבל בפי' ר' מיוחס (הובא בתורה שלמה פרשת בא, אות רפ"ז) כתב, דלכך אין אומרים הלל רק ביום א' של פסח, משום דאין אומרים שירה אלא ביום שקרוי "חג" כדכתיב "השיר

יהיה לכם כליל התקדש חג", ושאר ימי הפסח לא נקראו "חג" בשום מקום, דכתיב רק "שבעת ימים מצות תאכלו". ו"חג המצות לה׳ " שכתיב קודם לזה באותו פסוק, מופסק באתנחתא, ומוסב על ראש הפסוק "ובחמשה עשר יום", עכ"ד.

ומשמע דסובר דחג הפסח ביסודו הוא רק יום ראשון, ושבת ימים שלאחריה נגררין ונמשכין מיום הראשון. וכן מורה לשון הריטב"א (ברכות יד. ד"ה דלא), שכתב "שאר ימי הפסח אינן חלוקין לעצמן דכולן נגררין אחר יום הראשון". וכ"כ בשו"ע הרב (סימן ת"ל ס"ו), וז"ל: לא תיקנו חכמים לקרות הלל אלא בב׳ ימים טובים הראשונים של פסח אבל לא בחוה"מ ויו"ט האחרונים, שאינן דומין לחוה"מ של סוכות שתיקנו לקרות בו בכל יום לפי שכל יום וכו׳ הוא כמועד בפני עצמו, משא"כ בפסח כולן טפלין ליו"ט הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו, עכ"ל. וזה כוונת הגמ׳ דכיון דקרבנות כל הימים הן שוין לקרבנות יו"ט הראשון, לפיכך אין בהם הלל דכולן טפלין ליו"ט הראשון.

ולפ"ז נראה דהיכא ששכח ולא אמר הלל ביום הראשון, דאינו קורא באמצע המועד, דרק יום הראשון דמיקרי "חג" מחייב לומר הלל.

אבל נראה דכל זה הוא בחוה"מ דכיון דלא איקרי "חג" לכן אין אומרים בו הלל, אבל שביעי של פסח שפיר מיקרי "חג" כדכתיב (שמות יג:ו) "שבעת ימים מצות תאכל וביום השביעי חג לה׳ ". (דמה שכתב בפי׳ ר׳ מיוחס דשאר ימי הפסח לא נקראו "חג" בשום מקום, על כרחך דכוונתו רק על חוה"מ), וא"כ צ"ע מדוע ליכא הלל בשביעי של פסח. וי"ל דמשום זה נצריכים הטעם של "מעשה ידי טובעין בים" דאף בשביעי של פסח דמיקרי "חג" אין אומרים הלל.

וע׳ בחדושים ובאורים שכתב ג"כ דבאופן ששכח ולא אמר הלל בשבת ימים הראשונים דפסח, אינו קורא עוד, אבל כתב טעם אחר משום דלא התקינו הלל אלא ביום החלוק בקרבנות מיום שלפניו, ולכך בראשון שהוא חלוק משלפניו התקינו, ובחוה"מ לא התקינו כלל, ואף מי שלא אמר בראשון אינו אומר בחוה"מ.

שבת דחלוקה בקרבנותיה. ז"ל רבינו גרשום: משאר ימי השבוע, לימא הלל, עכ"ל. ואין להקשות דגם פסח חלוק בקרבנותיו משאר ימות השנה, ולימא הלל, דאה"נ זהו הטעם דאומרים הלל ביו"ט הראשון של פסח, אבל כיון דיום שני של פסח אינו חלוק מיום א׳, אין טעם לומר בו הלל, ופשוט.

ראש חדש דאיקרי מועד לימא. ז"ל רבינו גרשום: ליגמר ביה הלל, עכ"ל. וזה לא כפי׳ התוס׳ (בעמוד א׳ ד"ה י"ח). וע׳ בדברינו על התוס׳ (בד"ה בא"ד. מדקאמר ר"ח).

ראש חדש דאיקרי מועד וכו׳ השיר יהיה לכם כליל התקדש חג וכו׳. החכמת שלמה (או"ח סימן תכ"ב ס"ב) נשאל ממה דאיתא בפסחים (דף נה:) דבפסח שני אין אומרים הלל באכילתו, משום דכתיב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", דרק לילה המקודש לחג טעון שירה (דהיינו פסח ראשון), משא"כ פסח שני שאינו אסור במלאכה אינו טעון שירה, והקשתה הגמ׳ דא"כ מדוע דבשעת עשייתו (דפסח שני) הוא טעון שירה, - והלא אין איסור מלאכה באותו יום, ותירצה הגמ׳ דמיעוט ד"השיר יהיה לכם כליל" וגו׳, הוא מיעוט דוקא לגבי לילה (דכתיב: "כליל" התקדש חג), אבל היום של עשיית הפסח לא איתמעט ולכן טעון שירה, ע"ש.

וקשה, דא"כ איך ממעטינן בסוגיין מקרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" דבר"ח אין אומרים הלל, והלא הלל אומרים ביום, ומפסוק זה ממעטינן רק הלילה.

ותירץ בחכמת שלמה [וכן תירץ העולת שלמה], דבב׳ זמנים איכא חובת אמירת הלל: א) ביום שנעשה בו נס, כמו חנוכה, אף שאינו חג. ב) ביום שהוא חג, אף דאינו זמן הנס. והשתא כשמקשה הגמ׳ דלימא הלל בר"ח, אע"ג דאין בו זמן נס, היינו מכח דר"ח איקרי מועד, ודומה לפסח דג"כ איקרי מועד. ומשני הש"ס דממועד אין ללמוד משום דשאר המועדים אסורים במלאכה, משא"כ ר"ח. אלא דהא גופא דהלל במלאכה תליא לא ידעינן מנלן, ועל זה קאתי הש"ס ומייתי קרא ד"השיר יהיה" וגו׳, לגלויי לן דהלל תליא במלאכה, וממילא כיון דהלל תליא במלאכה אין לדמות ר"ח לפסח כלל, אפילו מצד דאיקרי מועד, דהא ר"ח אינו אסור במלאכה.

וסוגיית הגמ׳ בפסחים מיירי בפסח שני, ופסח שני יש סברא לדמותו לפסח ראשון מצד הנס (ולא מצד החג, דפסח שני אינו חג), דהוא תשלומין דפסח ראשון והוי זכר הנס, ולכן הוצרכו קרא למעט שלא לומר בו הלל, ומאותו פסוק אתמעט דוקא הלילה (שעת אכילת הפסח שני), אבל יום (שעת עשיית פסח שני) לא אתמעט.

[ובחקרי לב (סימן פ"ז, הובא בעיני שמואל) כתב, דבאמת סוגיא דידן סוברת דיום נמי אתמעט וכהאיבעית אימא בתרא בפסחים, ע"ש].

ראש חדש וכו׳ **לא איקדיש בעשיית מלאכה.** כתב המוצל מאש, מדאמרינן הלל גמור בחוה"מ סוכות ש"מ דמלאכת חוה"מ האסורה - אסורה מן התורה (ע׳ חגיגה יח.), דאי אינה אסורה אלא מדרבנן, מאי שנא חוה"מ מר"ח דלא אמרינן ביה הלל. (וע׳ במעשה חושב).

לא איקדיש בעשיית מלאכה. כתב באור הישר, דמאי דקאמר בלשון "לא איקדיש" וכו׳, הוא משום דבעי למילף מקרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", ודרשינן מיניה לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה.

והנה הא דמותר לעשות מלאכה בר״ח היינו מעיקר הדין, אבל מ״מ יש מנהג שנשים אינן עושות מלאכה בר״ח, וכדהביאו התוס׳ בחגיגה (דף יח. ד״ה חוש״מ) בשם הירושלמי בתענית: ובמקום שנהגו הלין נְשַׁיָּא דרגילין דלא למיעבד עבידתא בריש ירחא, מנהגא הוא.

דכתיב (ישעיה ל:כט) הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג. פירש במצודת דוד, וז״ל: השיר יהיה לכם. בעת יפלו מחנה סנחריב יהיה לכם שיר, כמו השיר שהיה במצרים בלילה אשר התקדש להיות בו חג, והוא ליל פסח.

דכתיב השיר יהיה לכם וכו׳. המגיד משנה (פ״ג מהלכות חנוכה ה״ו) כתב, דדעת הרמב״ם דקריאת הלל לעולם היא מדרבנן. וכתב שם הראב״ד, וז״ל: אמר אברהם: ויש בהן עשה מדברי קבלה ״השיר יהיה לכם״, עכ״ל. וכתב המגיד משנה בדעת הרמב״ם, וז״ל: ואע״ג שהביאו בערכין אותו פסוק, אינו אלא לסמך ולדמיון, עכ״ל. וע״ש בלח״מ ובחדושי מרן רי״ז הלוי.

ושאין מקודש לחג אין טעון שירה. והלכך בר״ח אין גומרין ההלל, אבל אומרים חצי הלל כיון דאיקרי מועד.

ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד. דכתיב (ויקרא כג:ד): ״אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה׳ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם״. וכתיב (שם:כד) ״דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ״. וע׳ בדברינו בר״ה (דף לב: בד״ה מכלל דבראש השנה ליכא הלל מ״ט).

אפשר מלך יושב על כסא הדין וכו׳. ז״ל הרמב״ם (פ״ג מהלכות חנוכה ה״ו): ר״ה ויום הכיפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד - לא ימי שמחה, עכ״ל.

וז״ל בפיה״מ (ר״ה פרק ד׳): לפי שלא היו קורין הלל לא בר״ה ולא ביוה״כ, לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם, ויראה ממנו ומברח ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים ובקשה כפרה וסליחה, ובכל אלו הענינים אינו הגון השחוק והשמחה.

וספרי חיים וספרי מתים פתוחין וכו׳. בגמ׳ (ר״ה טז:) איתא: אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה - אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים. רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה. בינוניים תלוין ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים - זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה, ע״כ. ומבאר המהרש״א (בסוגיין), דאה״נ דיש ג׳ ספרים, אלא שספר בינוניים נכלל ג״כ בשם ״ספרי חיים וספרי מתים״, דהא אם זכו נכתבים ביוה״כ בספרי חיים, ואם לא זכו נכתבים בספרי מתים.

וספרי חיים וכו׳. הקשה בעיון יעקב [ועוד אחרונים], דהא דאמר ״ספרי חיים״ הוא לכאורה שלא לצורך, דאדרבה זה הוא טובה שראוי לומר עליו שירה, והול״ל בקיצור ״ספרי מתים פתוחים לפניו״, דמשם עיקר הטעם. ותירץ, דלפעמים אף החיות שניתוסף לרשעים הוא לרעתם להאבידם מעוה״ב לגמרי, כי יש רשע מאריך ברעתו.

ובכלי גולה תירץ בדרך אחרת [לפי מה שכתב בחידושיו לברכות (דף ג. ד״ה אמר רבי יוסי וכו׳)], דמדת הדין שורה אם האדם נמצא סמוך לשכינה, ע״ש. ולפ״ז מובן מה שמדגיש כאן ד״ספרי חיים פתוחים לפניו״, דכיון דספרי חיים לפניו שנידון בפני הקב״ה ואז מדקדקים עליו כחוט השערה, מחמת זה אינו יכול לומר שירה, עכ״ד. וע׳ באלשיך (ויקרא פרק כג:כג).

אכן השדה יצחק כתב, וז״ל: לענ״ד אינה קושיא כלל, דה״ק: מלך יושב על כסא הדין וספרים פתוחים לפניו, אחד כותבין בו מי שזוכה לחיים ואחד כותבין בו מי שנתחייב למיתה, וכל זמן שיושב על כסא הדין ודן ואין ידוע איזה לחיים ואיזה למיתה, לא היה ראוי שישראל יאמרו שירה.

וספרי מתים. במורה נבוכים (ח״א פע״ג) מביא שני דעות אם ״מיתה״ היא מציאות, או דזה רק העדר של חיים.

ובצפנת פענח (מפענח צפונות עמוד קמ״ו) הביא ראיה מכאן דמיתה היא מציאות, דאם היא רק העדר של חיים מה הצורך בספרי מתים, דאלו שלא נכתבו בספר החיים ממילא ימיתו, ומוכרח דמיתה היא מציאות, ולזה איכא ספרי מתים שהרשעים נכתבים שם.

וספרי מתים. ע׳ בדבורים הקודמים שפירשנו ד״ספרי מתים״ קאי על אלה שימותו בשנה הבאה. אבל ביקר הערך ביאר ע״פ מה שכתבו המקובלים שבר״ה נידונים גם המתים שכבר מתו משנים קדמוניות, לידע אם הם ראוים לעלות למדרגה יותר גבוהה או לא, ולכן גם הספרי מתים פתוחים, והיינו דלפ״ז ״ספרי חיים״ ר״ל הספרים של אלו שעדיין חיים, ובהם כותבים מי יחיה ומי ימות. ו״ספרי מתים״ ר״ל הספרים של אותן שכבר מתו. וכן פירש הבן יהוידע. והרה״ג ר׳ זבולון חרל״פ הוסיף, דבכל שנה הנפטר נידון מחדש ע״פ מעשי בניו ומשפחתו וכו׳ ומכל אלה שעשו דברים לעילוי נשמתו, ולכן בכל שנה יש דין חדש אם להעלות הנשמה יותר או לא.

[וראוי להביא כאן דברי הצדקת הצדיק (אות ס״ז), וז״ל: ונודע דברי האריז״ל כי בגן עדן כל עת שמעלין למדרגה יותר גדולה, מוסיפין לדקדק עליו בחטאיו ולהענישו על כל חטא קטן].

וישראל אומרים שירה. המהרש״א פירש, דהכוונה היא לשירת הלל, אבל שירת ״אז ישיר״ אומרים בר״ה וביוה״כ דאינו אלא סיפור דברים של השירה שאמרו משה וישראל. וכה״ג כתבו התוס׳, דבר״ה ויוה״כ אומרים ״והחיות ישוררו״ וכו׳, דאינו אלא סיפור דברים מה שהחיות אומרים.

והא חנוכה דלאו הכי ולאו הכי וקאמרינן. פירש רבינו גרשום, וז״ל: לא חלוק בקרבן, ולא מקודש לחג, ולא אסור בעשיית מלאכה, עכ״ל.

וכתב בבן יהוידע, וז״ל: נראה דקושיא זו רופפת (חלושה) ביד המקשן, דידע שיש לתרץ ״חכמים עשו חיזוק לדבריהם לדמותה לימים טובים דאורייתא״, ולהכי הקשה לו תחילה קושיא דר״ה ויום הכיפורים דאלימא ליה, ואחר שתירץ לו זו, לא נמנע מלהקשות גם זו אע״פ שהיא רופפת - לראות מה ישיב התרצן, והשיב לו משום ניסא.

והרב בתי כהונה (ח״א בבית ועד דף י״ג) הקשה מאי קשיא ליה, והלא הלכה רווחת בישראל שנביאים תיקנוה שיהיו אומרים אותה על כל פרק ועל כל צרה שלא תבוא עליהן (פסחים קיז.), ואדקשיא ליה על הא דר׳ שמעון [בן יהוצדק], תיקשי ליה אהך דנביאים מהך חז״ל שאמרו ד״כל צרה״ וכו׳, דלא אקדיש ולא איקרי מועד, עכ״ל. ע״ש.

ונ״ל בס״ד דעל הא דנביאים ליכא קושיא, די״ל שהם לא תיקנו לומר ההלל על כל צרה אלא רק בשעתה - דהיינו בשעת הנס, ולא לדורות עולם לאומרם בקבע בכל שנה ושנה על צרה דלא אקדיש ולא איקרי מועד.

ועוד נ״ל בס״ד דהכי קא מקשי, ״והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמרינן״, וא״כ יהיה בזה זלזול לר״ה ויום הכיפורים דאקדיש בעשיית מלאכה ואיקרי מועד ולא קאמרינן, דנמצאת חנוכה שהיא מדרבנן עדיפא מנייהו, ולהכי ראוי שלא יאמרו משום כבוד ר״ה ויום הכיפורים. וכהאי גוונא אמרו (ע׳ ט״ז סימן ת״צ סק״ג) שאין גומרים הלל בחול המועד של פסח מפני שבשביעי של פסח אי אפשר לומר הלל גמור מטעמא דאיתא במדרש (משום ״מעשה ידי טובעין בים״), ואם יאמרו בחוה״מ הוי זלזול ליו״ט דנראה חול המועד עדיף מיניה, וכן נמי שפיר מקשי מכח האי טעמא. ומשני דאין כאן זלזול, דחנוכה שאני דאתעביד ניסא ועל הנס אומרים ההלל.

והא חנוכה וכו׳ משום ניסא. ע׳ בשמועת חיים (סימן כ״א) בענין אם הלל דחנוכה נתקן משום נס הנצחון או משום נס פך השמן.

משום ניסא. הגמ׳ מבארת רק טעם עצם אמירת הלל בחנוכה דהוא משום ניסא, אבל לא נתבאר למה **גומרים** את ההלל בכל שמונת ימי חנוכה, וכמו שביארה הגמ׳ בסוכות דגומרים משום שחלוקין הימים בקרבנות משא״כ בפסח, וא״כ בחנוכה שכל הימים שוים, מאי טעמא גומרים בכל השמונה. וע׳ בתוס׳ (תענית דף כח: ד״ה ויוס) שכתבו דהטעם הוא ״דחנוכה דינא הוא לגמור הלל דכל הח׳ ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב״.

ובאבודרהם [והשבלי הלקט, סימן קע״ג] כתבו, דהטעם הוא מפני שחלוקין במספר הנרות. וביאר המנחת שלמה (תניינא סימן נ״ח אות ה׳) כוונתו, דכמו שתיקנו מהדרין בנרות כנגד מספר הימים, כמו כן תיקנו מאותו הטעם לגמור הלל בכל יום.

והמנחת שלמה כתב עוד ב׳ תירוצים: א) שעשו ימים אלו לימים טובים להלל והודאה, ועל כן הח׳ ימי חנוכה במהותם הם ימים המיוחדים להלל. ב) דאם ההלל בא על נס (לאפוקי שבא על הקרבן), אומרים שפיר בכל הימים, דכיון שהיה אות מן השמים ע״י פך השמן שצריכים לשמוח ח׳ ימים שפיר גומרים הלל בכל יום. ולפ״ז נראה דמה שאמרו ״משום ניסא״ כולל גם את זה שגומרים ההלל כל הח׳ ימים.

לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ. פי׳, הנס של פורים נעשה במלכות פרס ומדי שהיא בחוץ לארץ, ולכן אין אומרים עליו שירה.

וביאר הטעם במהרש״א, וז״ל: לפי שכשנכנסו לארץ ישראל נתקדשה, והקב״ה נקרא אלהי [הארץ, כדכתיב (דברים יא:יב)] ״אֶרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד״, כמ״ש הרמב״ן פרשת נצבים (צ״ל וילך, דברים לא:טז), ע״ש, והנס שָׁם על ידו ולא ע״פ שליח וראוי לומר עליו הלל. משא״כ נס שבחוץ לארץ שנעשה ע״פ שליח או ע״י מלאך. [ועל פירוש זה הקשה המעשה חושב (וכן הקשה בילקוט הגרשוני, יעו״ש באריכות), דא״כ מה פריך ״והרי יציאת מצרים״ וכו׳, והרי יציאת מצרים אה״נ דהוי נס דחו״ל, אבל מ״מ הרי נאמר בה ״אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח״, וא״כ הרי לדברי המהרש״א אתי שפיר דאומרים עליה הלל, ואינו מובן קושית הגמ׳. אכן בפשיטות י״ל דהמקשן לא ידע הטעם, והמהרש״א קאי לפי המסקנא].

ורב נחמן דסבר לקמן ״כיון שגלו חזרו להיתרן הראשון״, היינו משום דודאי כשישראל על אדמתן אין השכינה שורה אלא בארץ ישראל במקום קדושה, ואין לומר שירה - אלא על נס שבארץ ישראל, אבל כשגלו הרי גם שכינה עמהם בחוץ לארץ, כדאמרינן ״עמו אנכי בצרה״ וי״ל הלל גם על נס שבחוץ לארץ ובפורים קרייתה זו הלילא, עכ״ל המהרש״א.

והמנחת חינוך (מצוה רפ״ד אות כ״ד) כתב טעם אחר, ע״פ הראשונים הסוברים דאין אומרים הלל רק על נס שהיה לכל ישראל, ולכן אין אומרים הלל על נס שבחו״ל משום דחשיבי כיחידים, כמבואר בכמה מקומות. [והמ״ד שסובר ״כיון שגלו חזרו להיתרן הראשון״, ס״ל דכיון דבטלה קדושת הארץ ואין ישראל שרוים על אדמתם חשיבי גם בני חו״ל כרבים].

והרי יציאת מצרים וכו׳. הא דלא שאלה הגמ׳ מנס דענני הכבוד דהיתה בחו״ל, י״ל דכיון דאינו מפורש בקרא, עדיפא מינה פריך - מנס דיציאת מצרים דמפורש בקרא. וע׳ בדבור הבא, דיש אומרים שהקושיא היתה מהלל דליל פסח דוקא, וא״כ לק״מ.

בליל פסח האם אומרים הלל בברכה

והרי יציאת מצרים וכו׳ ואמרינן הלל. כתב הטורי אבן (מגילה יד.), דלאו מהלל דיו״ט ראשון של פסח פרכינן, דמאן לימא דהך הלל משום ניסא נאמר, דלמא מפני שהוא מועד ואסור בעשיית מלאכה אומרים אותו, מידי דהוי אעצרת וסוכות דלא נעשה בהם נס, ואפ״ה אומרין אותו. אלא מהלל שאומרים בליל יו״ט ראשון של פסח קפריך, דליתא בשאר מועדים, ובעל כרחך דמשום ניסא נאמר, עכ״ד.

וכתב עליו המהר״ץ חיות, וז״ל: ובאמת דבריו תמוהים, דהרי הלל זה אינו מן הדין, ואנחנו האשכנזים אין נוהגין באמירתו. ואם כוונתו על הלל שעל סדר ההגדה, הנה אין מברכין עליו וגם מפסיקין בו באכילה, ועל כרחך אינו מצד הדין אלא משום מנהגא. ואולי הכוונה על הלל בשעת שחיטת הפסח, ובלי ספק היו מברכין עליו, עכ״ל.

וכן מבואר בשו״ת ר״י מיגאש (סימן מ״ד, הביאו הברכי יוסף באו״ח סימן תפ״ז סעיף ז׳) דהלל דליל פסח אינו מצוה, וז״ל: ונראה הטעם שאין מברכין עליו אלא ביום כמו שהיו עושין במקדש שקורין הלל בקרבן, אבל בליל פסח "לאו מצוה היא, אלא שמחה בעלמא ונתינת שבח למקום", ואין מקום לברכה, עכ״ל.

אלא דיעוין בברכי יוסף שם דכתב: שמעתי מי שהביא ראיה דיש לקרוא הלל בליל פסח בברכה, מהא דפריך בערכין "והרי יציאת מצרים דנס שבחו״ל הוא ואמרינן הלל", ומאי פריך, נימא דטעמא משום דהוי מועד דאית ביה קרבן (פי׳, דבפשטות קושית הגמ׳ היא מהלל דאומרים ביום ט״ו), אלא מוכח דפריך מליל פסח, וש״מ דהלל זה מעיקר הדין הוא, [וזהו תירוצו הנ״ל של הטורי אבן, וקשה על הר״י מיגאש].

וכתב הברכי יוסף לדחות ראיה זו, דאי אפשר לומר דקושית הגמ׳ היא מהלל דליל פסח, דהא לא נזכר כלל בדברי רבי שמעון בן יהוצדק (דמנה י״ח ימי הלל), הך הלל דליל פסח, ועלה קאי כל השקלא וטריא. אלא על כרחך מהלל דיום ט״ו פריך, ואי קשיא והא הוי מועד דאית ביה קרבן ולאו משום ניסא נאמר, י״ל דהא הך מילתא ד"משום קרבן" איכא הלל, ׳קלה כמות שהיא׳, דבטעם קל מאד היא נדחית, כדחזינן דבשבת אין אומרים הלל אע״ג דאית ביה קרבן, משום דלא איקרי מועד, ובר״ח משום דלא איתסר במלאכה, ובר״ה ויוה״כ משום דספרי חיים וכו׳. וא״כ בפסח אף דאית בה קרבן, אבל כיון דאין אומרים שירה על נס שבחו״ל, ואי יאמרו הלל יהא נראה כאילו הוא אומרו על הנס, לכן יספיק טעם זה שלא לומר הלל אף דאיכא קרבן, כי היכי דבשבת ור״ח ור״ה ויוה״כ אין אומרים הלל, עכ״ד.

הרי לפנינו ג׳ ביאורים מאיזה הלל קפרכינן: א) ביאור הטורי אבן דהוא מהלל דליל פסח. [ובזה יש להסתפק אי כוונתו על הלל שלאחר תפלת ערבית, או הלל הנאמר על סדר ההגדה]. ב) ביאור הברכי יוסף דהוא מהלל דיום ט״ו. ג) ביאור המהר״ץ חיות דהוא מהלל דשחיטת הפסח.

והרי יציאת מצרים וכו׳. הגאון קדשים מקשה דלמא איכא תרי טעמי לקרות הלל, ובכל אחד דַי לחייב את היום בהלל, דאו מטעם ליל המקודש לחג או נס דארץ ישראל. ומשו״ה בחנוכה אמרינן הלל מטעם נס דארץ ישראל, וביציאת מצרים מטעם דמקודש לחג אע״ג דנס שבחו״ל הוא. וסיים דיש ליישב בדוחק.

ובחק נתן תירץ, דהכי נמי הוה מצי לשנויי שאני יציאת מצרים דיש בו קרבן ואיקרי מועד ואיקדיש בעשיית מלאכה, אלא דהגמ׳ רצתה לתרץ תירוץ אמיתי דעד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה. וע׳ תירוץ אחר במים קדושים.

ובנזר הקודש תירץ, דכוונת הש״ס להקשות מהלל דשחיטת הפסח בערב פסח ראשון ושני דלא נאמר משום מועד, ובעל כרחך מפני הנס דיציאת מצרים הוא נאמר. וכזה כתב ג״כ המהר״ץ חיות (הובאו דבריו בד״ה הסמוך לעיל).

וכ״כ העולת שלמה דמיירי בהלל דשחיטת הפסח, דמבואר ברש״י פסחים (דף נה: ד״ה לילה) דההלל הוא משום הנס.

אלא שיש להקשות עליהם מדברי הר״ן (פסחים כו. מדפי הרי״ף) שסובר דהלל שאומרים בשעת שחיטת הפסח אינו מטעם נס אלא נתקן על עשיית המצוה, דאיך יבאר את קושית הגמ׳.

והרה״ג ר׳ לייב בארון (בקובץ הפרדס, שנה לב, חוברת י׳ - י״א, תמוז - מנחם אב, תשי״ח) תירץ, דמצד עשיית המצוה לחוד לא היו מתקנים רבנן דין הלל על זה, דהא לא מצינו בשום מקום שתיקנו רבנן הלל על עשיית המצוה, ורק במצוה זו כיון שמצוה זו באה משום נס, תיקנו בה הלל. ולכן שפיר מקשה הגמ׳ - הא נס דיציאת מצרים הוא נס שבחו״ל (והקושיא היא על ההלל דשחיטת פסחים כדברי המהר״ץ חיות), עכ״ד.

וכעין זה כתב בחידושי הגאונים, דבכל המצות שאנו עושים מן הראוי הוא להזכיר בהם שהוציאנו ממצרים שהיינו שם עבדים וכהיום אנו עבדים להקב״ה, ולכן ג״כ בקידוש של ר״ה אנו אומרים "זכר ליציאת מצרים". ומן הראוי הוא שיאמרו הלל על כל מצוה, אך חז״ל לא רצו לתקן, כי דבר שנאמר בתמידות אין בו חביבות כל כך, ולכן לא תיקנו שנאמר הלל כי אם במועדים, והלל הוא על הנס שעשה ה׳ עמנו שהוציאנו

ממצרים. ופריך הגמ', הלא עיקר ההלל הוא מטעם שהוציאנו ממצרים והוא נס שבחוץ לארץ, עכ"ד.

אך נראה ליישב הסוגיא באופן פשוט, דהגמ' מקשה מיציאת מצרים בשעתו דוקא, ולא מפסח - לא מאכילתו ולא משחיטתו, ופירוש הקושיא הוא כך: איך אמר ר' יצחק שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, והלא ביציאת מצרים אמרו שירה (בין על הים ובין במצרים בליל ט"ו), וא"כ רואים שבייך לומר שירה גם על נס שבחו"ל, דר' יצחק אינו קאי על קביעת הלל לדורות, אלא על עצם אמירת הלל על נס שבחו"ל, וכפי שביאר המהרש"א בסוגיין (הובא בדברינו ד"ה לפי שאין אומרים שירה וכו'), ועל זה הקשה רב נחמן בר יצחק דמיציאת מצרים מבואר להדיא שאינו כן, ומשני הגמ' כדתניא עד שלא נכנסו וכו'. וכן תירץ בעין איליהו.

רב נחמן אמר וכו' רבא אמר וכו'. פי', רב נחמן ורבא לא באו לתרץ את קושית "מתקיף לה ר"נ בר יצחק", אלא באים ליישב את הקושיא "פורים דאיכא ניסא לימא".

רב נחמן אמר קרייתה זו היא הלילא. ז"ל נתיבות הקודש: נ"ע הלא גם בפסח אנו קוראין בתורה עצם הנס דיציאת מצרים ובכל זאת אנו קוראין את ההלל ולא אמרינן בפסח קרייתה זו היא הלילא (על ההלל של היום), ולמה דוקא בפורים אמרינן קרייתה זו היא הלילא, עכ"ל. יעו"ש תירוצו.

ונראה לתרץ דיש לחלק בין הלל הנאמר על הנס, דעליו איכא למימר קרייתה זו היא הלילא, מהלל הנאמר משום מועד דבעינן קריאת ההלל דוקא. ועוד נראה פשוט דעצם כתיבת המגילה היתה שיקראו בו להודות לה', משא"כ נס של פסח לא נכתב בתורה, כדי שיקראו אותה בפסח, רק חכמים תיקנו כן.

קרייתה זו היא הלילא. ז"ל יסוד ושורש העבודה (שער י"ב פרק ד'): והנה אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה בזו המגילה, איפה הם ההודאות ליוצרנו ובוראנו ית"ש ויתעלה על הניסים ועל הישועות, ולא תמצאנה כלל במגילת ספר כתוב הודאה ושבח על נפלאותיו אלינו, אך אין זה כי אם אחר כוונת הלב הן הן הדברים, כי יעלה על לבו כל מעשה תקפו וגבורתו של הנס ופרשת גדולת מרדכי אשר גידלו המלך מלכי המלכים הקב"ה, ועוצם מפלת המן אשר עלה לשמים שיאו, ומשם הורידו לתחתיות ארץ שלא בדרך הטבע, יתן בלבו הודאה גדולה ועצומה למפליא לעשות, ועל קוטב כוונה זה תיקנו אנשי כנסת הגדולה חיוב קריאתה, עכ"ל.

וע"ש שהוסיף, וז"ל: כי בודאי בלתי הודאה כלל במחשבתו, לחשוב מחשבות גבורת ה' המה וליתן הודאה על זה במחשבתו, אין אדם יוצא ידי חובתו כלל בקריאת המגילה, כי אין הבדל בקריאתו בין מגילת אסתר למגילה אחרת.

האם קריאת המגילה בפורים היא מדין הלל

קרייתה זו היא הלילא. יש לחקור לפי תירוץ זה, האם באמת איכא חובת קריאת הלל בפורים, אלא שיוצא ידי חובתו בקריאת המגילה, או דלמא כיון דבקריאתה איכא הלילא, ממילא לא תיקנו חכמינו חובת הלל כלל בפורים.

ונחלקו בזה הרמב"ם והמאירי, דהרמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה ה"ו) כתב וז"ל: "ולא תיקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל". וכתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן ק"מ), דמדכתב "ולא תיקנו" משמע דס"ל דכיון דהקריאה היא ההלל, ממילא ליכא תקנת קריאת הלל כלל [וע' בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קצ"ב)]. אולם המאירי (מגילה יד.) כתב, וז"ל: ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגילה, שקורא את ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו, עכ"ל. הרי להדיא בדברי המאירי דאיכא חובת הלל בפורים, אלא דקריאת המגילה עומדת במקום ההלל.

ונראה דבהך פלוגתא איכא לתלות כמה דינים שהעלו האחרונים מהא דאמרינן קרייתה זו היא הלילא, והן:

א) בשו"ת חת"ס (או"ח סימן נ"א) כתב, דכיון דיש בקריאת המגילה משום הלל, היה ראוי לאומרו בעמידה כמו שכתב בשו"ע (סימן תכ"ב ס"ז) לגבי קריאת הלל. ותמה על הא דתנן במגילה (דף כא.), דקריאתה בין בעמידה ובין בישיבה. ובספר משנת יעבץ (או"ח סימן ע"ז) הביא את דברי הטור (סימן תר"צ), דלכתחילה לא יקרא בישיבה, וביאר דטעמא משום דין הלל שבו.

ב) בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קס"א) כתב, דטעם הראשונים דסברי דעיר המסופקת אם היא מוקפת חומה מימות יהושע או לאו קורין בשניהם, משום דס"ל דהלל דאורייתא, וכיון דאיכא בקריאת המגילה דין הלל, הוי בכלל ספיקא דאורייתא.

ג) בשו"ת תורת רפאל (ח"ב סימן קכ"ב) כתב, דאחד מן הטעמים דבעינן שהקריאה תהיה ביום, הוא משום דקרייתה זו היא הלילא, והלל נאמר ביום דוקא, כדתנן במגילה (דף כ:).

[והנה קריאת המגילה מצותה בין בלילה ובין ביום. ויש להסתפק אי הא דאיכא בקריאתה הלל, הוי בין בקריאה דלילה ובין בקריאה דיום, או רק בחד מינייהו הוי. ויסוד הספק הוא אי הך דינא ד"הלל אינו נאמר אלא ביום" קאי רק על הלל דמועד, או אף על הלל הנאמר על הנס, דומיא דקריאת המגילה דפורים. [וע' טורי אבן (מגילה יד.) דהלל דאיכא בקריאת המגילה דומה להלל דליל פסח הנאמר על הנס].

וע' בשו"ת תורת רפאל (ח"ב סימן ע"ה) דכתב להדיא דאף הלל הנאמר על הנס, אינו נאמר אלא ביום. (ולפי דבריו יכולות נשים להוציא אנשים בקריאת המגילה של הלילה).

ומדברי התורת רפאל הנ"ל (ח"ב סימן קכ"ב) והאור שמח (מובא בסמוך) מבואר, ד"קרייתה זו היא הלילא" שייך רק לקריאה של יום ולא לקריאה של לילה. וכן נקט העמק ברכה (קריאת המגילה ג') להדיא, ע"ש.

ד) האור שמח (פ"א מהלכות מגילה ה"ז) כתב דהא דאמר רב אסי (מגילה ה.) "מגילה אפילו בזמנה צריכה עשרה", הוא רק בקריאה דלילה, אבל בקריאה דיום שהוא במקום הלל, קורין אותה אפילו ביחיד, כדין הלל.

ה) בספר מרחשת (ח"א סימן כ"ב ט') כתב לבאר טעמו דבעל הלכות גדולות (ע' בתוס' לעיל ג. ד"ה לאתויי, ובתוס' מגילה ד. ד"ה נשים) דאין נשים מוציאות אנשים ידי חובתם קריאת המגילה, דכיון דאיכא בקריאת המגילה שני קיומים: א) מצות קריאה, ב) אמירת הלל, ונשים פטורות מהלל כדאיתא בסוכה (דף לח.), א"כ אף שנשים חייבות במקרא מגילה, מ"מ בדין הלל הן פטורות, לפיכך אינן יכולות להוציא את האנשים. אולם יעוין בדברי החשק שלמה (יומא כט.), דנראה מדבריו דלרנב"י קריאת המגילה אינה אלא במקום הלל, וליכא בזה מצוה מיוחדת של קריאת מגילה ג"כ, וצ"ע. [וע' לצפנת פענח מהדורא תנינא (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ג) שמבאר דיש בהלל ב' גדרים, א' גדר קריאת פרשה, ב' גדר שירה, ע"ש. ואולי יש ליישב בזה החשק שלמה].

ונראה דכל הני מילי שייך רק לדעת המאירי, דאיכא חובת הלל בפורים, אלא שמקיים ידי חובתה בקריאת המגילה. אבל לדעת הרמב"ם דליכא כלל חובת הלל בפורים, לכאורה לא שייך כל הני מילי.

והנה בהעמק שאלה (וישלח, שאילתא כ"ו אות א') כתב על דברי המאירי, וז"ל: ולענ"ד יש תשובה, דכיון שעיקרו בזמן הזה אינו אלא מדרבנן אין לנו אלא מה שתיקנו, וכל השקלא וטריא דהש"ס אינו אלא על עיקר התקנה למה לא תיקנו לומר הלל, ועכשיו שלא נתקן מאיזה טעם שהוא, שוב אין לנו לומר הלל. תדע, דלמ"ד הטעם שלא תיקנו לומר הלל משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן, וכי בבית שני בשעה שהיו משוחררים משעבוד לגמרי היו אומרים הלל בפורים, אלא ודאי אין לנו אלא מה שהתקינו אז, וכבר השיגו בספר ברכי יוסף ובפמ"ג (סימן תרצ"ג) עלה דהמאירי.

[ואם שעיקר דבריו נכונים, מ"מ יש לפקפק בהראיה שהביא, דהא רובו ככולו של שנות הבית השני היו משועבדים לאחרים, היינו לפרס, יון [וסוריא], ורומא, חוץ מבימות יוחנן הורקנוס בן שמעון עד שלומציון המלכה [שהיה בערך 70 שנה], וגם כמעט כל אותה תקופה היו החכמים נרדפים ע"י הצדוקים. ורק בימי מלכות שלומציון המלכה (כעשר שנים) היתה יד החכמים על העליונה (בימי שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי), וגם אז היה חשש לשלום המלכות מצד הגוים. וא"כ אין להביא ראיה מימי בית שני כי לא היה זמן ממושך שהיו משוחררים לגמרי מכל שעבוד. ויש להעמיס זה בדברי רבא עצמו (לפי גירסתנו, וע' בדבור הבא) דאמר "אכתי עבדי אחשורוש אנן" ולא אמר "אכתי עבדי אחשורוש היו", ונראה כוונתו דלעולם, עד ימי רבא ממש, לא יצאו באמת מתחת שעבוד הגוים].

אכתי עבדי אחשורוש אנן. פירש"י במגילה (דף יד. ד"ה אכתי עבדי אחשורוש אנן), וז"ל: דלא נגאלו אלא מן המיתה, עכ"ל, והיינו דעדיין היו משועבדים למלכותו של אחשורוש. וזהו כגירסת השטמ"ק (אות ה') שגרס: אכתי עבדי אחשורוש נינהו, פירושו דהגם שהיה נס פורים, מ"מ עדיין היו תחת שעבוד אחשורוש. (וע' בדבור הקודם שכתבנו עוד פירוש בזה).

ולר"נ וכו' התניא וכו'. פי', אם תאמר שקריאת המגילה יש בו דין הלל, א"כ דינה כדין "שירה", וקשה מהכלל ד"לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה".

ולר"נ דאמר וכו' התניא משנכנסו וכו'. מבואר שהקושיא היא דוקא לרב נחמן ולא לרבא, והקשה בגאון קדושים וז"ל: יש לדקדק דלרבא נמי קשה, דקאמר טעמא דלהכי לא אמרינן הלילא משום דאכתי עבדי אחשורוש הוו - הא לאו הכי אמרינן, ובמגילה (דף יד.) איתא להדיא דפריך לתרוייהו, עכ"ל. ונשאר בצ"ע.

ובחק נתן ובבני שמואל שינו הגירסא להוסיף "רבא", וכפי הסוגיא במגילה שהקושיא גם לרבא. וכן ביקר הערך לידד שאולי הוא טעות דפוס כאן. אבל שאר המפרשים לא שינו הגירסא, אלא טרחו ליישב קושיא זו.

וע' בעולת שלמה שכתב דדברי רבא מובאים בתור דיחוי לקושיא, דהיינו דמפורים אין מקום לקושיא כלל, דלא שייך לומר "הללו עבדי ה' ", דאכתי עבדי אחשורוש אנן, אבל אה"נ אפילו אם היה שייך לומר הלל בפורים, לא היו אומרים, משום דלא הוכשרו כל הארצות, ומשו"ה פריך רק לטעמא דרב נחמן, עכ"ד. ועפ"י דבריו יש ליישב, דבמגילה סברו דדברי רבא הם תירוץ ממש.

עוד נראה ליישב בדרך אחרת, דהגמ' בסוגיין סברה דרבא מפרש לדברי רב נחמן דאמר "קרייתה זו היא הלילא", דלכאורה אכתי צ"ב מאי שנא פורים דקבעו לומר בו את ההלל ע"י קריאת המגילה, ולא ההלל דאומרים בכל המועדים. ולכן בא רבא לפרש משום ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן", ולכך לא שייך לומר "הללו עבדי ה' ". וא"כ לפ"ז ליכא לאקשויי על רבא מידי, ולא פרכינן כי אם על רב נחמן. אבל הגמ' במגילה סברה דרבא בא לומר תירוץ בפני עצמו, לכך פריך אף מרבא.

עוד נראה ליישב [וכעין זה כתב בהפלאה שבערכין], דלרבא אינו קשה אלא מדיוקא - דלמה לי לטעמא ד"אכתי אחשורוש אנן" למימר דאי אפשר לומר הלל בפורים, תיפוק ליה משום דהוי נס דחו"ל, אבל לרב נחמן דאמר "קרייתה זו

רש"י ד"ה ראש חדש איקרי מועד. קרא עלי מועד. מבואר בדברי רש"י, דהך קרא ד"קָרָא עָלַי מוֹעֵד" (איכה א:טו) קאי על ר"ח.

ותמה בהפלאה שבערכין, דבשו"ע (או"ח סימן תקנ"ט סעיף ד') איתא דט' באב נקרא "מועד", ופירשו הנושאי כלים משום דילפינן לה מהך קרא ד"קָרָא עָלַי מוֹעֵד", וצ"ע דהא רש"י כתב כאן להדיא דהך קרא קאי על ר"ח ולא על ט' באב.

וביקר הערך כתב, דכוונת השו"ע לקרא אחרינא (איכה ב:כב): "תִּקְרָא כְיוֹם מוֹעֵד".

רש"י ד"ה מפטמת את הבשמים. והיה קולה צלול וכו' שהקול יפה לבשמים. מדבריו משמע דקול המכתשת הוא שיפה לבשמים - וזה היה הייחוד במכתשת של משה שהיה לה קול מיוחד, ועל זה קאי הא דאמרו "שהקול יפה לבשמים". אולם מדברי הגמ' בכריתות (דף ו:) מבואר דקאי על קולו של האיש המדבר.

וצ"ל דרש"י הבין מהגמ' שם דלא רק הדיבור של האדם, דהיינו חיתוך האותיות, הוא היפה לבשמים אלא עצם הקול היה מועיל. וכן מבואר מסידור רש"י (סימן תל"ג) שכתב על ענין זה שהקול יפה לבשמים, וז"ל: ותיבות הללו "היטב היטב הדק הדק", כשאדם אומרן מוציא את הקול מפיו ובא מן הגרגרת, עכ"ל. וכ"כ היעב"ץ בסידור בית יעקב, וז"ל: שהקול והדיבור יפה לבשמים, עכ"ל. ולפ"ז רש"י רק הביא מהגמ' שם הוכחה שהקול יפה לבשמים כדי לבאר שגם קול הכלי היה יפה לבשמים.

רש"י ד"ה שני כלים. צלצל ומכתשת נחשת. במוצל מאש ובבארות המים פירשו דרש"י בא לאפוקי את האבוב, דאע"ג דהיה בימי משה לא נפגם כלל ורק הוסיפו לו ציפוי זהב, וכשנטלו ציפויו היה כבתחילה בלי פגם.

ובמוצל מאש הוסיף עוד ראיה דמיירי בצלצל ולא באבוב, דקאמר בגמ' "ועליהם אמר דוד נחשת ממורט נחשת מרוק", והאבוב הרי של קנה היה ולא של נחשת, לכך כתב רש"י תיבת "נחשת" לומר דבצלצל ומכתשת מיירי. [ולפ"ז אין צורך לגירסת הצאן קדשים (המובא בגליון הגמ') ד"נחשת" הוא תחילת הדבור הבא].

רש"י ד"ה ממורק. לויישנ"ט. פי', מבהיק.

רש"י ד"ה שניים. שני צלצלים ושני מכתשות. ז"ל חק נתן: אינו ר"ל שהיו שנים דהא תנן (לקמן דף יג.) והצלצל לבד, אלא ר"ל שהוא היה שתי חתיכות כדאיתא לקמן, וכן המכתשת. וזהו דתני "אל תיקרי שנים אלא שניים", ר"ל שכל אחד מהם היה שנים, כלומר ב' חתיכות. והא דקאמר "אל תיקרי שנים" וכו', משום דקשה ליה דהו"ל למכתב "שתים" לשון נקבה, שהרי כתיב "חמודות" לשון נקבה, לכך קאמר "אל תיקרי שנים אלא שניים", עכ"ל. וע' בשדה יצחק. וע' בד"ה ועליהם הוא אומר מש"כ בשם המהרש"א.

רש"י ד"ה אל יתהלל חכם. לפי שכלי מקדש ראשון וכו'. מכאן משמע שדברי הגמ' כאן נאמרו על זה שרצו לתקן את הצלצל והמכתשת ולא הצליחו. וזה דלא כדברי המהרש"א (הובא בדברינו בגמ' ד"ה צלצל היה וכו').

בא"ד. שכלי מקדש ראשון. משמע מרש"י ד"מקדש ראשון" כאן הוא הבית הראשון ולא המשכן כדברי רבינו גרשום, דהרי הפסוק ד"הכל בכתב" שהביא רש"י קאי אבית הראשון. ואו"כ קשה, דהא בגמ' משמע דקאי על כלים שעשה משה, [וע' פירוש השדה יצחק שהבאנו בגמ' ד"ה נשתיירו ממקדש ראשון].

ונראה ליישב דאע"ג דקרא ד"הכל בכתב" נאמר על בנין הבית, מ"מ אף על בנין המשכן קאי, וכן מוכח מבכורות (דף יז:) ע"ש ברש"י ובשטמ"ק ובכתבי הגרי"ז.

בא"ד. הכל בכתב. כתיב (דברי הימים א' כח:יט): "הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד ה' עָלַי הִשְׂכִּיל, כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית".

תוס'

בענין ברכת ההלל, והאם מברכים על מנהג

תוס' ד"ה י"ח (המשך מעמוד הקודם). **ה"מ טלטול דמנהג וכו' אבל אקריאה דמנהג מברכין שפיר.** יש לעיין מה הסברא בזה. והנה התוס' בסוכה (דף מד: ד"ה כאן) כתבו בשם ר"ת, וז"ל: אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה, ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא, עכ"ל. וכ"כ תוס' הרא"ש (שם), וז"ל: אבל קריאת הלל דבר חשוב הוא, מידי דהוה אקריאת התורה, עכ"ל.

והערוך לנר (שם) תמה, דודאי קריאת התורה עדיפא דהוי תקנתא ולא מנהג ולכך מברכין עליה, אבל קריאת הלל דאינו אלא מנהג בעלמא מנלן דמברכין. וכתב דה"פ: דהך קורא בתורה דקאמרי לאו בקריאת התורה בציבור מיירי, אלא ה"ק: דקריאת הלל הוא דבר חשוב דהוה כקורא בתורה, ועדיף מנטילת ערבה שאינו רק טלטול, ועל מנהג חשוב מברכים, עכ"ד.

ולכאורה עדיין הדברים חסרים ביאור. ונראה בזה, דהנה יש לחקור במצות דרבנן דמקורם מלאו של "לא תסור", אם יסוד החיוב הוא שלא לעבור על דברי חכמים, אבל ליכא קיום בעצם המצוה, ודמיא למי שצוה לו אביו לעשות לו איזה דבר,

דליכא קיום בעצם עשייתו, רק שע"י עשייתו הוא ממלא רצון אביו, או דלמא ילפינן מ"לא תסור" דבכח חכמים לחדש מצות דרבנן, ויסוד החיוב לקיימם הוא משום דזה מצוה.

וע' בחדושי מרן רי"ז הלוי (הלכות ברכות) דכתב דאיכא ב' סוגי מצות דרבנן. א) "מצוה" דאיכא קיום בעצם עשייתו. ב) "מנהג" דליכא קיום בעצם עשייתו, רק דחייב לעשותו כדי שלא לעבור על דברי חכמים. ואיכא חילוק בזה לענין ברכה, והיינו דדבר שהוא בעיקר דינו ובעצם החפצא שלו רק מנהג לא שייך ברכת המצות, וכגון ערבה שאינו אלא טלטול בעלמא בעצם, ועיקר דינה אינה אלא מנהג, לכן אין מברכין עליה ברכת המצות. אבל על דבר שבעצם החפצא הוא מצוה, וכגון יו"ט שני של גליות, דהמנהג הוא רק הקביעות "יום טוב", אבל לאחר שנקבע השם "יום טוב", ממילא המצות שנוהגין בו תורת מצות עליהם, דלא איפתני מצות אכילת מצה ביום א' דפסח מיום ב', וכן בתקיעת שופר ביום ב' של ר"ה, אחרי שאנו אומרים שהוא ר"ה, הרי ממילא תקיעת שופר שלו הוא כדין תקיעת שופר של ר"ה של התורה, ולכן מברכין עליו כתקיעת שופר של ר"ה של יום א'. ואף שהחיוב הזה בא ממנהג לא איכפת לן, דמנהג ג"כ מהני לחייב בברכה ולומר "וציונו", כיון דגם על מנהג איכא לאו של "לא תסור", (ע"ש בתוס').

וסובר ר"ת דה"ה הלל דר"ח, הגם דאינו אלא מנהג מעיקר דינו, אבל ברכת ההלל אינה דוקא על חובת קריאתו כי אם דעל עצם ההלל תיקנו בו ברכה, כמו שתיקנו ברכה לקורא בתורה. ולזה שפיר מהני מנהג לאשוויי עלה שם קריאת הלל, דכיון דעצם החפצא דקריאת הלל הוא מידי דשייך בו ברכה, לא איכפת לן גם אם חובת עשייתו הוא משום מנהג, דגם על מנהג שייך לומר "וציונו", עכת"ד הגרי"ז.

ונראה דיסוד דברי הגרי"ז מבוארים בשבלי הלקט (סימן קע"ד), וז"ל: וי"ל כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג - מברכין, כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה (כגון בתעניות), וכגון ההלל שהוא נוהג חובה בגולה כ"א יום, והוסיפו לנהוג גם בראשי חדשים, מברכין על אותו המנהג, אבל ערבה שאינה חובה כלל בגבולין, אע"ג דנהגו יום ז' בגבולין אין מברכין על אותו המנהג, וכן נמי מקום שנהגו לקרוא מגילת אנטיוכוס בחנוכה אין ראוי לברך עליה, מפני שאין לה שורש חובה כלל, עכ"ל. ונראה דהן הן דברי הגרי"ז.

בא"ד. טלטול דמנהג כמו ערבה. ראה בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן ש"מ) שנשאל רב צמח גאון בטעם מנהג זה, וז"ל: וששאלתם לענין ערבה שחובטין אותה בקרקע מהו, הכי חזינן דערבה דומה לשפתים, והיא באה לכפר עליהם, מכאן ולהלאה יתן בעפר פיהו, אולי יש תקוה. ומשמא דקדמונים אמרו חביטא אמאי - משום "כָּל כְּלִי יוּצַר עָלַיִךְ לֹא יִצְלָח וְכָל לָשׁוֹן תָּקוּם אִתָּךְ לַמִּשְׁפָּט תַּרְשִׁיעִי" וגו' (ישעיה נד:יז), משום דעד כאן ביומין אלין השטן מקטרג, וישראל ביומין אלין דנפישי מצות מבטלי ליה, מכאן ולהלאה כל שפה דיקום עלייהו לא יכול לשלטאה ויהא נפיל בארעא (תרגום: בימים אלה השטן מקטרג, וישראל בימים אלה שעושים הרבה מצות מבטלים אותו, מהיום כל אומה דקם כנגדן לא יכול לשלוט, ויפול ארצה), עכ"ל.

ובמאמר קדמות ספר הזוהר (ענף שני סימן ד' סק"ב) כתב, דעיקר הטעמים האלה כבר מבואר בזוהר הקדוש (ויקרא דף לב. ודף קד.), ולפי שהיו מעלימין מציאות ספר הזוהר הזכירוהו "משמא דקדמאי" סתם.

בא"ד. התניא הכא וכו'. היעב"ץ פירש דהכוונה לאותה ברייתא בתענית (דף כח:). וכתב דשמא טעות סופר הוא, וצ"ל: התם. ודבריו צ"ב, דהרי כבר תירצו תוס' דמה שהציבור חייבים לקרותו היינו מנהג בעלמא, ולאיזה טעם חזרו להקשות כן שוב.

אכן קושית התוס' מבוררת היטב בתוס' בסוכה (דף מד: ד"ה כאן), וז"ל: וא"ת הא דנקט י"ח יום שיחיד גומר בהן את ההלל, אמאי נקט יחיד, דמשמע אבל ציבור גומרין אותה אפילו בשאר ימות השנה, והא עובדא דרב בציבור הוה ואפ"ה מדלגי, עכ"ל. וא"כ למה סבר רב להפסיקם.

ולפ"ז גם דברי תוס' כאן מתפרשים היטב בלא שום הגהה, והכוונה על הברייתא שהובאה בסוגיין, שאמרה "י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל", דמשמע שציבור גומר גם בימים אחרים, והיינו בר"ח וכדומה. וא"כ קשה על רב למה סבר להפסיקם הרי היו ציבור.

והנה תוס' כאן לא תירצו קושיא זו. אולם בסוכה תירצו, וז"ל: ושמא לרבותא נקט יחיד, דאפילו יחיד בפני עצמו גומרו, עכ"ל. ור"ל שבאלו הי"ח ימים באה התנא של הברייתא לחדש, שאפילו יחיד גומר, ולכן אין לדייק שציבור גומר גם בימים אחרים, דגם ציבור דינו כיחיד שאינו גומר בשאר ימים, ורק החידוש ביחיד שגם הוא גומר באלו הימים. עוד תירצו, דאפילו ציבור, כשאין שם כל ישראל - יחיד קרי להו, וה"ק: שכשאין שם כל ישראל אין גומרים אותו אלא באלו הימים.

בא"ד. וגם יחיד נמי גומר כשהתחיל. פי', דלעיל הביאו תוס' הברייתא בתענית (דף כח:) "תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר". ועתה באים תוס' לחזק את קושיתם על רב למה סבר לאפסוקינהו, דקשה דהם היו ציבור - ומשמע מהברייתא כאן שציבור גומר את ההלל לא רק בי"ח ימים, וכנ"ל. ועוד, אפילו יחיד הדין שהוא גומר כשהתחיל, וא"כ למה חשב הפסיקם. ואף שכבר כתבו התוס' קודם שמה שאמרה הברייתא "יחיד נמי גומר כשהתחיל" - הכוונה בדילוג, מ"מ לא היה לרב לחשוב להפסיקם לגמרי, אלא רק לומר להם שידלגו. ונשארו בקושיא.

בא"ד. ור"ח פי' יחיד לא יתחיל בברכה ואם התחיל בברכה גומר. כוונתם בזה, דמה דאיתא בתענית דיחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר, קאי אברכה דהלל - דלא יתחיל לברך על הלל, ואם התחיל הברכה גומר.

וז"ל רבינו חננאל שם בתענית: תנא יחיד לא יתחיל בברכה בזמן שקורין בהן, כגון ר"ח וחולו של מועד פסח, ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל - גומר, וזהו אם התחיל גומר, וקי"ל הכי דאין חובה, עכ"ל. וראה שטמ"ק כאן (אות כ"א) שכתב על זה, וז"ל: והשתא ציבור מברכים בר"ח ובשאר ימים טובים של פסח, והיינו ממנהגא, אבל יחיד לא אשכחן שום חיוב עליו, [אפילו] לא ממנהג, וא"כ אין לברך, עכ"ל.

ומה שכתב רבינו חננאל בתוס' כאן "ואם התחיל בברכה גומר", ע' ברבינו יונה (ברכות ז: מדפי הרי"ף ד"ה ונראה) שכתב, וז"ל: שבפירוש נראה במסכת שבת ברי"ף (דף יא: מדפי הרי"ף) שאין היחיד מברך, מדאמרינן התם תנא "יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר", וודאי ר"ל לא יתחיל בברכה, ואם התחיל בברכה גומר בברכה וחותם "בא"י מלך מהולל בתשבחות", דאי בלא ברכה אמאי לא יתחיל, וכי מונעין לו שלא יאמר הפסוקים, אלא וודאי יחיד לא יתחיל בברכה קאמר, עכ"ל. ויתכן שזה גם הפירוש בדברי רבינו חננאל.

אכן בהמשך שם (בדף ח.) הביא שרב נטרונאי ורב האי ס"ל שיחיד לא יתחיל כלל, כלומר שאינו חייב להתחיל ואפילו בלא ברכה, ואם טעה והתחיל בברכה גומר עד "יהללוך" ואינו חותם בברכה, (ולא כהנ"ל שאם התחיל גומר וחותם בברכה).

עכ"פ נראה ששיטת ר"ח היא שיחיד לא יאמר לכתחילה הלל בברכה בכלל. אולם אם טעה ובירך - "גומר", ובזה יש ג' פירושים, או כדברי רבינו יונה שהכוונה שאומר גם ברכה אחרונה ד"יהללוך", או שהכוונה שגומר את כל ההלל בלא דילוג עד "יהללוך" וכשיטת הגאונים רב נטרונאי ורב האי, או שהכוונה שגומר בדילוג וכסברת התוס' כאן. וכל זה ביחיד, ובציבור ס"ל לר"ח שכן מברכים, אלא שכתב השטמ"ק שגם זה רק ממנהג ולא מעיקר הדין. וזה דלא כדברי ר"ת דס"ל דבין בציבור ובין ביחיד - דינם שוה, שאין חיוב אלא ממנהג ומברכים עליו לכתחילה.

בא"ד. ומ"מ נקוט [דר"ת] בידך דטוב לברך ליחיד נמי בתחלה. וכן פסק הרמ"א (או"ח סימן תכ"ב סעיף ב'). אמנם המחבר שם הביא ב' דעות אחרות: א) דעת הרי"ף שהציבור מברכין עליו והיחיד אינו מברך עליו (ובפשטות משמע שזהו גם דעת ר"ח בתוס' דידן). ב) דעת הרמב"ם שאף הציבור אין מברכין עליו משום דאמנהגא לא מברכין.

והרמ"א שם הוסיף דיש להזהר לקרות הלל דר"ח בציבור כדי לצאת ידי הפוסקים שביחיד אין מברכין עליו. (וע"ש במשנה ברורה ס"ק ט"ז שדן במי שאיחר לבית הכנסת).

בא"ד. אין זה ברכה לבטלה כמו שהנשים מברכות על נטילת לולב שאינו לבטלה אע"פ דפטורות. לכאורה צ"ע מה הדמיון של הלל דר"ח לברכת נשים בלולב, הא מצות לולב איכא באותו היום, ורק דלא נצטוו הנשים בזה, והוי רשות להם לקיים המצוה ומשום זה שייך שיברכו, משא"כ כאן שאמרו בגמ' דמתנאי אמירת הלל הוא דוקא ביום מועד שאסור במלאכה, וא"כ בר"ח ליכא כלל מצות אמירת הלל, [וכל אמירת הלל בר"ח הוא רק מנהגא], וא"כ מה שייך לברך על זה.

ובפניניס ואגרות משמר הלוי (ח"ב סימן מ"ו סק"א) כתב לתרץ, דאולי י"ל דאזלי התוס' כהשיטה שבציבור מברך (דלציבור יש חיוב אמירת הלל), ויחיד לא, וא"כ אתי שפיר, דמ"מ יחיד יכול לברך כמו נשים בלולב וזהו הדמיון, ע"ש.

אמנם לפי דברי הגרי"ז שהבאנו (לעיל בתוס' זה) נראה דהכל מיושב, דכיון דתיקנו חז"ל ברכה על התפלה דהלל ויש כאן תפלה דהלל מאחר דיש מנהג לקרותו, לכן הלל דומה ללולב בנשים, שהגם שפטורות מלולב מ"מ יכולות לברך, דכיון שיש שם תפלה דמצוה שייך לברך עליו, ה"ה כאן הגם דאין חיוב מצוה לקרות הלל בר"ח, מ"מ יש כאן תפלה דהלל ושייך לברך עליו וכפי שביאר הגרי"ז.

וכעין זה תירץ בשיעורי הגרמ"ד, והוכיח כן מהגמ' תענית (דף כח:) דאיתא דיחיד שהתחיל גומר, ומשמע מזה דאף אמירת יחיד חשיבא לאמירת הלל, דאי נחשב כקריאת תהלים בעלמא מאי קמ"ל דאם התחיל גומר, וא"כ שפיר י"ל דיכול לחייב עצמו ואינה ברכה לבטלה.

בא"ד. כמו שהנשים מברכות. הך מילתא שנויה במחלוקת, דדעת התוס' כאן ובעירובין (דף צו. ד"ה דלמא) ובר"ה (דף לג. ד"ה הא) דנשים מותרות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. אולם דעת הרמב"ם (פ"ג מהלכות ציצית ה"ט) דאסורות לברך.

תוס' ד"ה אמרו. אבל לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע וכו'. ז"ל היעב"ץ: אינו דיוק של כלום, כמו שכתבתי בלחם שמים פ"ד מ"ו דר"ה, [וצ"ל: כמו שכתבתי במשנה לחם פ"ד מ"ז ד"ה הראשון מקרא את ההלל (והוא מהדו"ב לספר לחם שמים, ונדפס בסוף ח"ד של הלחם שמים)], עכ"ל.

וכתב שם, וז"ל: שהיה בדין להקדים את קריאת ההלל מיד משהאיר המזרח, היות שמלאכי השרת מצפים לו (וכמבואר בחולין סוף דף צא:), דאין מלאכי השרת רשאים לומר שירה עד שיתחילו ישראל לומר שירה למטה, דכתיב (איוב לח:ז) "בְּרָן יַחַד כּוֹכְבֵי בֹקֶר" והדר "וַיָּרִיעוּ כָּל בְּנֵי אֱלֹהִים". ולפ"ז אין לדייק ממה ששואלים מלאכי השרת "מפני מה אין ישראל אומרים שירה בר"ה ויוה"כ", ולא שאלו על עצמן מדוע הם אינם אומרים שירה

עבודה ברורה • מסכת תמורה

בקדשי עובד כוכבים שאין בהן דין תמורה, ומה ההכרח מזה שעובד כוכבים אינו יכול לעשות מעשה תמורה בקרבנו של ישראל.)

ובחידושי הגרי"ז כתב, דהא דליכא תמורה בקדשי נכרים הוא משום שהבעלים מופקעים מדין תמורה, וא"כ מהא דתנן שאין תמורה בקדשי נכרים ידעינן שאין הנכרי עושה תמורה כלל אפילו בקרבנו של ישראל.

בהקדיש עובד כוכבים להתכפר עובד כוכבים לא קמיבעיא לי. פי', דזהו קדשי עובד כוכבים שאין עושין תמורה כמפורש בברייתא, ואין לי שום ספק בזה.

עוד בענין ריצוי עכו"ם בקרבנו

להתכפר עובד כוכבים. ע' בחשק שלמה (מנחות עג:) שכתב דמכאן מוכח שנכרי יש לו הרצאה בקרבן שלו, דהא קאמר "להתכפר עובד כוכבים", ודלא כמו שכתב בדברי חיים (אוירבאך, חו"מ סוף סימן י"ט) דנכרי אין לו שייכות בקרבן שלו דלאו בני הרצאה נינהו, עכ"ד.

ובשו"ת באר יצחק (או"ח סימן א' ענף א' בהג"ה) כתב, וז"ל: נראה לומר דאף דמבואר בקידושין (דף מב.) דבעי שליחות בשחיטת קדשים, יש לומר דהיינו דוקא בישראל דיש להבעלים זכות בגוף הקרבן, כגון אם הם שלמים יש להם זכות לאכול הבשר, ואם הם עולות וחטאות יש להבעלים זכות שמכפרת על לא תעשה או על עשה, ולכן שייך שפיר על הבעלים חיוב לעשות שליח על השחיטה משום דעדיין יש להבעלים חלק בקרבן, משא"כ בנכרי דאחר שמסרו להקדש לא שיירו לעצמן שום זכות כלל בהקרבן משום דהא שלמי נכרי הם עולות, ומכפרת עליהם לא שייך כמבואר בהגהות אשר"י בפ"ק דב"ב (סימן ל"ו בראש), דלכן אין מקבלין צדקה מהם ונדרים ונדבות מקבלין מהם משום שאין באין לכפרה, א"כ ליכא להם שום זכות בהקרבן דנימא דיעשו שליחות על השחיטה דהוי כמאן דליתא לבעלים על הקרבן כלל. ויש לעיין עדיין ע"ז במנחות (דף צג.) דממעט נכרי מקרא דאינם סומכין, ולפי מה שכתבנו תקשה, דלמה ליה למעט מקרא, הא אין סמיכה אלא בבעלים, והא אחר שהקדישו פקע שם בעלים מהם, דהא לית ליה שום זכות בגויה כנ"ל, עכ"ל. וע"ש שמיישב דרק משעת שחיטה ואילך פקע בעלותו, אבל עד השחיטה כיון שיכול לחזור בו מלהביא הקרבן שפיר הוי בעלים, ומשו"ה צריך קרא למעטו מסמיכה. וע' בדברינו לעיל (ד"ה כישראל) מה שכתבנו בזה.

אם מפריש קרבן לחברו הוי בתורת שליחות

בהקדיש עובד כוכבים ומתכפר ישראל. ז"ל רי"ט אלגאזי (בכורות פ"א אות ז', דף ו. מדפי ההלכות): יש לחקור אעיקרא דמילתא, איך אפשר שהגוי יפריש קרבן לצורך ישראל, דהא קי"ל כשמואל (ערכין כא.) דס"ל דהמקדיש קרבן בעד חברו צריך דעת המתכפר בשעת הפרשה, וכל הקרבנות שוים, דאפילו עולתו ושלמיו בעינן מדעת המתכפר, וא"כ המפריש כיון דצריך דעת מתכפר, שליחותיה דמתכפר קא עביד, ומדין שליחות הוא דמצי מפריש ליה בעד חברו, וא"כ גבי גוי דקי"ל (ב"מ עא:) דאין שליחות, איך אפשר שיקריב גוי קרבן בעד ישראל. ועיין להרב מחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן י"א והלכות מכירה סימן ט"ו), דמתבאר דכל מידי דאם עשהו שלא מדעת בעלים אין מעשיו כלום, אי אפשר לעשותו ע"י גוי כלל, כיון דאימעיט משליחות, עכ"ל.

ומשום קושיא זו מצדד שם לבאר, דהרי ספק הגמ' כאן הוא רק אליבא דר"ש דס"ל דקדשי עובדי כוכבים אין עושין תמורה, ולדידיה י"ל כך, דהנה הדין דאין שליחות לגוי ילפינן ליה מתרומה (קידושין מא:), וא"כ יתכן דהא דאמרינן דאין שליחות לגוי זה דוקא במידי דדמי לתרומה לגמרי, וכיון דר"ש ס"ל (תרומות פ"ג מ"ט) דתרומת גוי אינה תרומה, א"כ הא דאין שליחות לגוי זה דוקא בכהאי גוונא שהגוי אינו בפרשה כלל, דומיא דתרומה דתרומת גוי אינה תרומה, אבל בקרבנות כיון דיכול להפריש קרבן לעצמו, ה"ה דנעשה שליח להפריש קרבן לישראל. וע"ש שהאריך לדון אם יש ראיה לזה מדברי הירושלמי, ולבסוף דוחה תירוץ זה, ומסיק דאין שליחות לגוי גם במקום שהוא בכלל הפרשה, וחוזרת הקושיא איך אפשר שגוי יפריש קרבן לישראל.

ומתוך הדחק מתרץ שם, דמיירי הכא בקרבנות מחוסרי כפרה (זב וזבה מצורע ויולדת) שאין צריך בהם דעת מתכפר בשעת ההפרשה (כמבואר בנדרים לו.), וכיון שאין צריך בהם דעת מתכפר גם כשעושה מדעת אין זה בתורת שליחות, ובהני גם גוי יכול להפריש עבור ישראל. [וצ"ל דהספק לענין תמורה הוא בהני שכפרתם בבהמה, כגון מצורע ויולדת עשירה, אבל הני שכפרתם בעוף בלא"ה אין תמורה בעופות כמבואר לקמן דף יג.].

אכן בשו"ת מנחת ברוך (חלק אמרי חיים סימן י"ט) חולק על עיקר סברת המהרי"ט אלגאזי דמפריש קרבן על מנת שיתכפר חברו הוא מדין שליחות, ומצדד לומר דהמקדיש אינו שליח המתכפר, שהרי הוא מקדיש בהמה שלו, ואדם יכול להקדיש את שלו, ומה שהוא מקדישה עבור אחר הוי זה כנותן לו מתנה, אלא דבכל מתנה לא זכה המקבל עד שיבא לידו או שיזכה לו איש אחר וזה שזכה לו הוה שלוחו, אבל הכא לא בעינן זכיה כלל, דכיון שההקדש לקרבן חל מיד מדין אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ממילא זכה גם המתכפר, ולא בעינן שליחות כלל. והא דמבואר בערכין (דף כא.) דבעינן דעת המתכפר אין זה משום דמקדיש בשליחותו, אלא הוא משום דאין זה זכות למתכפר להתכפר בבהמה שאינה שלו, וכל כהאי גוונא אי אפשר שיזכה בלא דעתו, אבל אם מסכים לכך אין ההקדש בתורת שליחות אלא בתורת מתנה בלבד. ולפי זה לא קשיא כלל קושית המהרי"ט אלגאזי, דבודאי גוי יכול להפריש קרבן עבור ישראל דהרי זה בתורת מתנה, ע"ש עוד שהאריך בזה.

והנה בחידושי הרשב"א לנדרים (דף לו:) כתב לענין תורם משלו על של חברו, וז"ל: דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל

הכרי על [של] בעל הכרי, אבל בתורם משלו על [של] בעל הכרי כיון שאינו של בעל הכרי לא בעינן שליחותו ממש, ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו וזכין לו לאדם שלא בפניו, או לאו זכות לו, דמצוה דנפשיה עדיף ליה [לעשות בממונו], עכ"ל. ודברים אלו נוטים לדברי המנחת ברוך, שכשמפרים משל עצמו לצורך חברו אין זה בתורת שליחות. אכן בדברי התוס' בקידושין (דף נו. ד"ה מתקיף) מבואר לכאורה דתורם משלו על של חברו הוי בתורת שליחות ע"ש, וזה כדברי מהרי"ט אלגאזי. וע"ע בר"ן (נדרים שם, ד"ה הכא), ובקרן אורה (שם, ד"ה לעולם) שהאריך לצדד בזה, ונקט דבקדשים לא בעינן שליחות ממש, וע' בישועות מלכו (פ"ד מהלכות תרומות ה"ג).

בתר מקדיש אזלינן או בתר מתכפר אזלינן. לכאורה השאלה היא, האם אזלינן בתר מקדיש והוי קדשי עובדי כוכבים ואין עושין תמורה, או דאזלינן בתר מתכפר והוי קדשי ישראל ועושין תמורה.

אולם צ"ע דא"כ למה מיבעיא ליה רק לענין תמורה, הלא שאלה זו שייכת גם לענין פיגול נותר וטמא. וע' בחידושי הגרי"ז שכתב, דזה פשוט דאם המתכפר ישראל חשוב קרבן ישראל לכל הדינים, ויש חיוב פיגול נותר וטמא, ולא אזלינן בזה בתר המקדיש, (וע"ע באחיעזר חלק ב' סימן מ"ה אות א' שמוכיח כן מדברי התוס' בזבחים מה.), והשאלה היא רק לענין תמורה, דיש דין מיוחד בתמורה דאם הבעלים הוא עובד כוכבים אין הקרבן עושה תמורה (משום שהקרבן נמצא ברשות מאן דלא עביד תמורה), ואע"ג דהקרבן הוי קרבן ישראל לכל הדינים אבל לענין תמורה מספקא ליה, דאולי כיון דהמקדיש עובד כוכבים נמצא שהבעלים לענין תמורה הוא עובד כוכבים, וממילא אין הקרבן עושה תמורה. וזה תלוי בשאלה מיהו הבעלים לענין תמורה, המקדיש או המתכפר.

או בתר מתכפר אזלינן. צ"ע דמשמע שהגמ' כעת מפרשת את השאלה של רמי בר חמא דלעיל, והלא לעיל מפורש דהשאלה היא האם העובד כוכבים עצמו יכול להמיר, ועכשיו מפרש שזה פשוט שהעובד כוכבים עצמו אינו ממיר, וכל השאלה היא רק אם ישראל יכול להמיר בקרבן שהקדיש עובד כוכבים עבור כפרתו. [וכן צ"ע לקמן (דף ג.) במסקנת הגמ', וע' בדברינו שם ד"ה מי בעינן מתחילה ועד סוף.]

וע' בקדשי דוד שכתב, דהא דקאמר לעיל מי אמרת מדאקדושי מקדיש וכו' אמורי נמי ממיר וכו', אינו מדברי רמי בר חמא, אלא דהש"ס פירש כן איבעיא דרמי בר חמא, אבל רמי בר חמא עצמו אמר רק עובד כוכבים מהו שימיר, וזה שפיר אפשר לפרש דהכוונה האם שייך תמורה בקרבן שהקדישו עובד כוכבים. וגם הא דאיתא לעיל אם תמצא לומר קטן עביד תמורה וכו', אפשר לומר שאינו מדברי רמי בר חמא, דלמסקנא שהשאלה היא אם ישראל ממיר בקרבן שעובד כוכבים הפריש עבורו אין לזה שייכות כלל לשאלה אם קטן יכול להמיר. [וע"ש שמיישב בזה דברי הרמב"ם (פ"א ה"ח) שכתב, וז"ל: קטן שהגיע לעונת נדרים שהמיר אע"פ שאינו לוקה יש בו ספק אם עושה תמורה או אינו עושה תמורה, עכ"ל. והקשה בכסף משנה, הלא איתא בגמ' אם תמצא לומר קטן עביד תמורה, ודרך הרמב"ם בכל מקום לפסוק כאם תמצא לומר, ולפי המבואר ניחא, דלמסקנא לא שייך האי אם תמצא לומר, עכ"ד. ודבריו בישוב דברי הרמב"ם נ"ב, דהלא הרמב"ם (פ"א ה"ו) כתב דהשאלה בעובד כוכבים איירי שהעובד כוכבים עצמו ממיר וא"כ שפיר שייכת הגירסא אם תמצא לומר גם למסקנא, ורק אם מפרשים דלמסקנא השאלה היא אם הישראל ממיר לא שייכת הגירסא אם תמצא לומר. (וע' בדברינו ברש"י ד"ה ואפילו אם תמצא לומר.)]

המקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה. ע' בריטב"א ובמאירי (יומא נ:) שכתבו, דלגבי הוספת חומש רק המקדיש חשיב בעלים והמתכפר הוי כאיניש דעלמא הפודה הקדש של חברו שאינו מוסיף חומש, ולענין תמורה הוי להיפך, דהמתכפר נקרא בעלים והמקדיש הוי כאיניש דעלמא שבא להמיר בשל אחרים שאין תמורתו תמורה.

מקדיש ע"מ שיתכפר חברו: אם רק מתכפר עושה תמורה, אם סגי בבעלות על הבשר, ולמי זכות אכילה

ומתכפר עושה תמורה. מכאן מוכח דהמקדיש קרבן על מנת שיתכפר בו חברו רק המתכפר עושה תמורה ולא המקדיש, ומשו"ה נפשט השאלה מדר' אבהו, דאי נימא דשניהם עושים תמורה אכתי יש להסתפק אי אזלינן הכא בתר המקדיש שהוא עובד כוכבים ואין תמורה, או בתר המתכפר שהוא ישראל ויש תמורה, ועל כרחך צ"ל דמתכפר עושה תמורה היינו המתכפר דוקא ולא המקדיש, ולכן נפשטה שפיר הבעיא דרמי בר חמא מדברי ר' אבהו, דעובד כוכבים שהפריש קרבן שיתכפר בו ישראל הישראל ממיר בו כיון שרק המתכפר עושה תמורה ואזלינן בתריה דוקא.

וכן כתב הרמב"ם (פ"א ה"ד) דרק המתכפר עושה תמורה ולא המקדיש לפי שאינה שלו (וצריך בעלות לעשיית תמורה).

אולם ע' בתוס' לקמן (דף ז: ד"ה שאין) שכתבו, וז"ל: וי"ל דר"ל אף בתר מתכפר ולאו לאפוקי בעלים אתי, עכ"ל. ולכאורה משמע דס"ל לתוס' דבין המקדיש ובין המתכפר עושין תמורה, וצ"ע מהכא דמוכח לכאורה דרק המתכפר עושה תמורה ולא המקדיש.

וע' בחזון יחזקאל (תוספתא פ"א ה"א חידושים ד"ה כהנים) שמבאר, דמה שכתבו תוס' "ולאו לאפוקי בעלים אתי" אין כוונתם דלאו לאפוקי מקדיש אתי, דודאי המקדיש לא עושה תמורה, אלא כוונת התוס' דמי שיש לו בעלות בקרבן לענין אכילת הבשר נקרא בעלים ויכול להמיר אע"ג שאינו מתכפר,

אבל מקדיש קרבן כדי שיתכפר בו חברו דאין למקדיש בעלות בקרבן לענין אכילת הבשר ואינו אלא מקדיש לחוד אינו ממיר, עכ"ד.

וע' בשטמ"ק מכתב יד (לקמן ז:, מובא בכנסת הראשונים), וז"ל: וי"ל דלא אתא למעט רק מקדיש להתכפר חברו אבל מי שההקדש שלו פשיטא דיתכפר (צ"ל: פשיטא דעושה תמורה), עכ"ל. וכן מובא שם בשם רבינו פרץ, וז"ל: ולא אתי לאפוקי רק מקדיש דאינו קרוי בעליו הואיל ואין לו בו זכיה, עכ"ל. ומבואר כנ"ל דהבעלים על אכילת הבשר יכול להמיר אע"פ שאינו מתכפר, אבל סתם מקדיש שאין לו שום בעלות בקרבן ודאי אינו ממיר.

והנה באמת יש להסתפק בכל מקדיש קרבן כדי שיתכפר בו חברו מי זוכה באכילת הבשר, המקדיש או המתכפר, (ע' פנים יפות על התורה שמות כט:לג).

וע' בשמעתתא דכהן גדול (קונטרס בעלות בקרבנות עמוד י"א) שמביא דדעת הגר"ח היתה נוטה דהמתכפר אוכל הבשר, וביאר הגרמ"ד כוונתו, דבפשטות המקדיש נותן למתכפר את זכות אכילת הבשר, אך אם יתנה בפירוש שאינו רוצה לתת לחברו את זכות אכילת הבשר י"ל דיכול לשייר לעצמו בעלות בקרבן לענין אכילת הבשר, עכ"ד. ולפ"ז אכתי קשה קצת דהרי שייך מקדיש שיש לו זכות אכילת הבשר והוא נקרא בעלים לענין תמורה, ובאופן כזה אכתי יש להסתפק אי בתר מקדיש אזלינן או בתר מתכפר, ואיך נפשט השאלה מהא דר' אבהו.

ונראה לומר דדוקא ישראל המקדיש קרבן להתכפר בו חברו יכול להתנות שמשייר לעצמו הבעלות לענין אכילת הבשר, אבל עובד כוכבים שמפריש קרבן להתכפר בו ישראל אינו יכול להתנות כן. וביאור הדבר משום דבעובד כוכבים לא שייך זכות אכילת בשר כלל שהרי עובד כוכבים אסור באכילת קדשים, וממילא אין לעובד כוכבים בעלות בקרבן לענין אכילת בשר. וכן מבואר בשטמ"ק (מנחות סא: סוף אות ב') שכתב שאין לעובד כוכבים דין בעלים בקרבן שלו כיון שאינו אוכל את הבשר, ע"ש. (ובתוס' שם ד"ה בישראל משמע שמסתפקים בזה.)

ונראה דמבואר כן להדיא במס' מנחות (דף עג:), דאיתא שם דעובד כוכבים שהפריש שלמים על מנת שיתכפר בהן ישראל, ישראל אוכלן, על מנת שיתכפר בהן כהן, כהן אוכלן. ויש לפרש דאשמועינן בזה דעובד כוכבים שהפריש קרבן על מנת שיתכפר בו ישראל אינו יכול לשייר לעצמו בעלות על הבשר, אלא הבשר שייך למתכפר, משא"כ ישראל שמפריש קרבן לכפרת חברו יכול לשייר לעצמו זכות אכילת הבשר.

ולפ"ז ניחא הסוגיא כאן גם לשיטת התוס' (בדף ז:), דכאן הרי איירי בעובד כוכבים שמפריש קרבן עבור ישראל, ובזה העובד כוכבים הוי רק מקדיש ואין לו שום בעלות בקרבן לענין תמורה, שאינו יכול לשייר לעצמו בעלות על אכילת הבשר, וממילא פשוט דהמתכפר הישראל עושה תמורה.

[ולשיטת תוס' הנ"ל המקדיש קרבן על מנת שיתכפר בו חברו ושייר לעצמו זכות אכילת בשר, שניהם יכולים להמיר, זה משום מתכפר וזה משום בעלים, וצ"ע בזה. ועוד צ"ע, דא"כ הוי כקרבן השותפין שאין ממירין בו. וע' ביהגה האריה (בכורות נג:) שכתב דכשיש לכל אחד דבר מסוים אין זה קרבן השותפין. וע' בדברינו לקמן בתוס' שם ד"ה **בא"ד.** אף בתר מתכפר ולאו לאפוקי בעלים אתי.]

והתורם משלו על של חברו. ז"ל המאירי (יומא נ:): ולענין תרומה יכול אדם לתרום משלו על חברו אף שלא בידיעתו, שלא אמרו (ב"מ כב.) אף שלוחכם לדעתכם אלא בתורם מבעל הבית, אבל תורם משלו אין צריך דעת, וכל שנעשה כן טובת הנאה של תורם ונותנה לכל כהן שירצה שנאמר (דברים כו:יב) "את כל מעשר תבואתך ונתת", עכ"ל. (פי', דילפינן מהאי קרא דזכות הנתינה לכהן היא של בעל התבואה שממנה נטל תרומה ומעשר, ולא של בעל התבואה שעליה הופרשו התרומה והמעשר. וע' לקמן דף י.)

רש"י

רש"י ד"ה את האשה. שתמורתה תמורה ולקיא משום לאו דלא ימיר. פי', שהאשה נתרבתה לכל מה שכתוב בפרשה, בין לענין החלות תמורה ובין לענין לאו ד"לא ימיר".

והנה לעיל (בעמוד א' ד"ה לרבות את היורש) כתב רש"י: לרבות את היורש, דתמורתו תמורה, ולא הזכיר דלוקה, וצ"ב למה כאן גבי לרבות את האשה הזכיר גם שלוקה.

וי"ל דגבי יורש כל הנידון הוא אם הוא בעלים או לא, וממילא אם נתרבה דתמורתו תמורה והיינו שהוא בעלים על הקרבן שירש, פשיטא שלוקה אם המיר, ככל בעלים שהמירו, דאין שום סברא לחלק בין חלות תמורה למלקות, משא"כ גבי אשה הרי לא חסר כלום בבעלותה על הקרבן, אלא שמשמעות הכתוב שנתמעטה מתמורה מגזירת הכתוב, ולכן כשמצינו ריבוי לאשה יתכן לחלק שנתרבתה רק לחלות תמורה או רק למלקות, ומשו"ה הוצרך רש"י לפרש שאין הדבר כך, אלא תמורתה תמורה ולוקה.

ויש להוסיף עוד, דהנה בברכת הזבח כאן מביא דיש אומרים בשיטת הרמב"ם שהאשה יש לה חלות תמורה אבל אינה לוקה, הרי להדיא שיש מקום לחלק כן גבי אשה, וכדי להוציא מכך פירש"י דלרבות את האשה היינו גם למלקות.

רש"י ד"ה אלא בלשון זכר. דכתיב לא יחליפנו דהיינו לשון זכר ולא כתיב לא תחליפנו דהוי לשון נקבה.
מבואר דרש"י מפרש כפשוטו דמהא דכתיב בלשון זכר נתמעטה אשה מפרשת תמורה. וצ"ע דהלא כל התורה כולה נאמרה בלשון זכר ולא ממעטינן אשה. וע' במשמר הלוי (סימן ד') שכתב בביאור דברי רש"י, וז"ל: שכוונת רש"י לא ל"לא תחליפנו" לנקבה נסתרת, אלא "לא תחליפנו" לזכר נוכח, כדרך התורה הקדושה ברוב אזהרות שמדברת לזכר נוכח, "לא תרצח", "לא תגזול", "לא תענה" וכו' וכו', ואז אמרינן שהכוונה גם לנקבה, וכאן שני קרא בדבוריה לכתוב "לא יחליפנו ולא ימיר", לזכר נסתר, במקום "לא תחליפנו", לזכר נוכח, כמו תמיד, וא"כ השינוי הזה בא ללמד שבא להוציא אשה.

רש"י ד"ה מה סופנו לרבות כו'. לרש"י יש גירסא אחרת כאן כמו שכתב הב"ח (אות ג'), וגירסתו היא כמצויין בגליון הגמ', וכן היא גירסת השטמ"ק (אות ב').

בא"ד. כלומר מהיכן נלמוד, שסופנו לרבות את האשה.
פי', דידענו בודאי שבסוף נתרבתה אשה לפרשת תמורה כדתנן להדיא במשנה (בעמוד א') אחד אנשים ואחד נשים, וכל הנידון הוא רק מהיכן נתרבתה. (ו"מה" הכוונה ממה, כלומר מהיכן, ע' רש"י ערכין ב: ד"ה מה.)

מלקות דתמורה
על חלות התמורה או על המעשה

רש"י ד"ה לא לקיא. דאם המירה תמורתה אינה תמורה.
לפי גירסא זו ברש"י מבואר דההו"א שאשה אינה לוקה הוא משום דתמורתה לא חלה, ונמצא דס"ל דחלות התמורה וחיוב המלקות תלוים זה בזה, דאם התמורה לא חלה ליכא חיוב מלקות, ואם יש חיוב מלקות בע"כ שהתמורה חלה, וזה דלא כשיטת הרמב"ם (פ"א ה"א) דאם המיר בקרבן שותפין והציבור לוקה אע"ג שאין התמורה קודש, ומבואר דס"ל דחלות התמורה וחיוב המלקות אינם תלוים זה בזה, וכ"כ בבית הלוי (חלק ג' סוף סימן כ"ו).

וי"ל בביאור פלוגתתם, דרש"י סובר דעצם הלאו ד"לא ימיר" הוא שלא יעשה חלות תמורה, וממילא אם התמורה לא חלה ליכא מלקות, אבל הרמב"ם סובר דהלאו הוא שלא יעשה מעשה תמורה, וממילא אפילו אם לא חלה התמורה לוקה שהרי עשה מעשה תמורה.

ולכאורה דבר זה תלוי בפלוגתא לקמן (דף ג.:), דר' יוחנן אמר משום ר' יוסי הגלילי דבכל התורה אין לוקין על לאו שאין בו מעשה חוץ מג' לאוין, ואחד מהם הוא לאו דתמורה דלוקין עליו אע"ג דאין בו מעשה, ור' יוחנן עצמו פליג, ואמר לתנא, לא תתני ממיר בכלל הלאוין שאין בהם מעשה, משום דתמורה נחשב שיש בו מעשה שהרי בדיבורו עשה מעשה שעשה מחולין קדשים.

ובפשטות מבואר דר' יוסי הגלילי סובר שהלאו הוא מעשה התמורה ולא החלות תמורה, וממילא הוי לאו שאין בו מעשה, שאין כאן אלא דיבור, ור' יוחנן סובר שהלאו הוא החלות תמורה, וממילא הוי לאו שיש בו מעשה שעשה מחולין קדשים.

ונמצא דלר' יוסי הגלילי אפילו אם התמורה לא חלה לוקה שהרי עשה מעשה תמורה, ולר' יוחנן אם ליכא חלות תמורה אין מלקות.

והנה הרמב"ם (פ"א ה"א) כתב להדיא כדברי ר' יוסי הגלילי, דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה שלוקין עליה, וממילא גם הממיר בקרבן ציבור והשותפין לוקה אע"ג שאין חלות תמורה. ודברי רש"י כאן שכתב דליכא מלקות באשה משום דהתמורה לא חלה אתיא כר' יוחנן דסובר דהלאו הוא חלות התמורה, וממילא אם התמורה לא חלה ליכא מלקות.

אבל לכאורה אי אפשר לומר כן, שהלא רש"י בסמוך (ד"ה ומשני) גורס בתירוץ הגמ' דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה, וזה דלא כר' יוחנן כמבואר בשטמ"ק (אות ד').

אולם ע' במנחת חינוך (מצוה ח' אות ד') שכתב, דמלשונו של רש"י בתירוץ הגמ' משמע דאפילו לר' יוחנן נקרא תמורה לאו שאין בו מעשה כיון דאין בזה מעשה גמור כחילול שבת, וממילא לא נכלל בקרא ד"איש או אשה כי יעשו". וכ"כ הרש"ש, דאפילו לר' יוחנן תמורה נקרא לאו שאין בו מעשה לענין הא דהשוה הכתוב אשה לאיש, כיון דאין כאן מעשה בידים ממש. ולפ"ז שפיר אפשר לומר כנ"ל, דדברי רש"י כאן הם אליבא דר' יוחנן, ולדידיה אם אין חלות תמורה ליכא מלקות.

והנה כל האמור נראה רק לפי גירסת רש"י שלפנינו, דמשמע דחיוב המלקות תלוי בחלות התמורה, וא"כ יש לבאר דעצם הלאו הוא חלות התמורה, ולכן חיוב המלקות תלוי בזה, אכן הגר"א גורס ברש"י: "ואם" המירה (ולא "דאם"), ולפ"ז אין כוונת רש"י שמשום שתמורתה לא חלה לכך אינה לוקה, כנ"ל, אלא להיפך, דבגלל שאשה שהמירה אינה לוקה לכן גם אין תמורתה חלה, ומוכח רק דחלות התמורה תלוי בחיוב המלקות, אבל אין הוכחה דחיוב המלקות תלוי בחלות התמורה. ודבר זה הוא איבעיא לקמן בסמוך גבי קטן, דיש צד בגמרא דכיון דקטן אינו בר עונשין ואינו לוקה על לאו ד"לא ימיר" ממילא אין תמורתו תמורה (אע"ג דהקדשו הקדש כשהוא מופלא הסמוך לאיש), וה"ה כאן באשה יש צד לומר דאם אינה בכלל מלקות ד"לא ימיר" אינה בכלל "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" (כך מבואר בהגהות הגר"א בסוף המס').

ולגירסת הגר"א אין שום משמעות ברש"י דאם אין חלות תמורה אין מלקות, ואין הכרח דעצם הלאו ד"לא ימיר" הוא חלות התמורה, דיתכן דהלאו הוא מעשה התמורה, והא דחלות התמורה תלוי בחיוב המלקות הוא רק תנאי בעלמא דכל שאינו בכלל "לא ימיר" אינו בכלל "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש".

בא"ד. אינה תמורה. ע' בחידושי הגרז"ס שהקשה, למה צריך רש"י להזכיר כאן את הדין של חלות תמורה באשה, הלא כל השקלא וטריא הוא לענין מלקות בתמורה. וכתב לתרץ, דלכאורה קשה דהגמ' מבארת דצריך קרא לרבות את האשה למלקות דתמורה, וצ"ב איך ילפינן זה מקרא ד"ואם המר ימיר" דאיירי בחלות תמורה, ומשו"ה מוסיף רש"י דחלות תמורה ומלקות דתמורה תלוים זה בזה. וע"ע בדבור הקודם.

רש"י ד"ה ומשני. דכתיב אשר יעשו. נראה דצ"ל "כי יעשו".

בא"ד. אבל לאו שאין בו מעשה כגון תמורה. בשטמ"ק (אות ד') מביא גירסת ספרים אחרים דתירוץ זה דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה אתי כר' יוסי הגלילי שסובר כן (לקמן דף ג.) דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה, ולר' יוחנן דס"ל (לקמן דף ג:) דגם תמורה הוי לאו שיש בו מעשה משום דבדיבורו עושה מעשה חלות התמורה, צריך לתרץ באופן אחר, דתמורה הוי לאו שאין שוה בכל. וכן מובא הגירסא בילקוט שמעוני פרשת בחקותי (אות תרע"ז). [וע"ע בשאגת אריה (סימן פ"ב).]

אולם ברש"ש כתב, די"ל דאפילו לר' יוחנן דס"ל דתמורה הוי לאו שיש בו מעשה מ"מ אין זה בכלל "איש או אשה כי יעשו" כיון דאין כאן מעשה בידים ממש, וכ"כ במנחת חינוך (מצוה ח' אות ד' ד"ה וכי תימא) דמלשון רש"י משמע דרק מעשה גמור כמו חילול שבת נכלל בקרא ד"כי יעשו".

אם נשים באזהרת לאו שאין בו מעשה ואין בו מלקות

בא"ד. קמ"ל. לכאורה מבואר דאשה אינה מוזהרת בכל הלאוין שאין בהן מעשה ורק בתמורה יש ריבוי מיוחד לרבות את האשה. אולם במשנה בקידושין (דף כט.) תנן: וכל מצות לא תעשה אחד האנשים ואחד הנשים חייבין. וכ"כ הרמב"ם (פי"ב מהלכות עבודת כוכבים ה"ג), וז"ל: כל מצות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבין חוץ מבל תקיף ובל תשחית ובל יטמא כהן למתים, עכ"ל. ומשמע מסתימת הלשון דנשים מוזהרות גם בלאוין שאין בהן מעשה, וצ"ב מנלן, הרי לפי תירוץ זה אשה לא הושוותה לאיש אלא בלאוין שיש בהן מעשה כלשון הכתוב "אשר יעשו". (והרמב"ם גורס תירוץ זה כמבואר בלחם משנה פ"א ה"א ובשאגת אריה סימן פ"ב.)

וע' בפרי מגדים (בפתיחה הכוללת לאו"ח החלק השני אות י"ד) שכתב, דאין לומר דילפינן מתמורה לשאר לאוין, כיון דבתמורה בדיבורו עשה מעשה ולא דמי ללאו שאין בו מעשה כלל. ועוד, דבתמורה יש מלקות, ואי אפשר ללמוד ללאוין שאין בהן מעשה שאין לוקין עליהן. ומציין שם לדברי רש"י במס' קידושין (דף לה. ד"ה לכל עונשין) שכתב, וז"ל: ולאוין עונשין מלקות הן, עכ"ל. ומשמע דהשוה הכתוב אשה לאיש רק לכל הלאוין שיש עונש מלקות, אבל לאוין שאין בהן מלקות אין הנשים מוזהרות. וברש"י (פסחים מג. ד"ה לכל עונשין) כתב, וז"ל: מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה שהרי עונשן מלקות, עכ"ל. ומשמע כנ"ל, דדוקא כשיש עונש מלקות השוה הכתוב אשה לאיש.

וע"ע במנחת חינוך (מצוה ח' אות ד') לענין אם נשים מוזהרות בלאו ד"לא תותירו" דהוי לאו שאין בו מעשה.

והנה בשטמ"ק (אות י"ט) הקשה, איך אפשר לומר שנשים לא מוזהרות בלאו שאין בו מעשה, וכי יתכן דמקלל (פי', ברכת השם וכן מקלל חברו בשמו של הקב"ה) ומסית (פי', מסית חברו לעבוד עבודה זרה) שאין בהם מעשה לא הוי באשה. ובשטמ"ק (בהשמטות אות ו') מוסיף להקשות גם מנשבע (שבועת שוא ושקר) ומדיח (עיר לעבוד עבודה זרה), עכ"ד.

והנה אי נימא דאחר הדרשא בתמורה הנשים מוזהרות בכל לאוין שאין בהן מעשה, לא קשה, ואפילו אי נימא דרק באופן שיש מלקות הנשים מוזהרות, אכתי לא קשה מנשבע ומקלל שיש בהם מלקות כמבואר לקמן (דף ג.), ולכאורה מוכח דס"ל להשטמ"ק דלהאי גירסא גם אחרי הילפותא בתמורה אין הנשים מוזהרות בלאוין שאין בהן מעשה, ורק בתמורה לחוד נתרבו נשים.

וע' בשיעורי הגרמ"ד שהעיר דבמסית מפורש בקרא (דברים יג:ז) "כי יסיתך אחיך וגו' או בתך או אשת חיקך", וצ"ע.

וכתב עוד, דמה שהקשה השטמ"ק ממדיח, הראה הגרי"ז ברמב"ם (פ"ד מהלכות עבודת כוכבים ה"ב) שכתב, דעיר שהדיחוה נשים אין דנין בה דין עיר הנדחת, דכתיב (דברים יג:יד) "יצאו אנשים בני בליעל", ולפ"ז מתורצת קושית השטמ"ק, דבבמנחת חינוך (מצוה תס"ד אות ט"ו) כתב דבאופן שהעיר לא נעשית עיר הנדחת המדיחים פטורים, וא"כ לענין מדיח באמת לא השוה הכתוב אשה לאיש.

בא"ד. כדאמרינן באידך פירקין (דף יג.). צ"ל: כדאמרינן בפירקין, ותיבת "באידך" נמחק. הגהות הב"ח (אות ד'). וע' בבית הלוי (חלק ג' סימן כ"ז) שמעתיק לשון רש"י: כדאמרינן בסוף פירקין. (וע' בדבור הבא.)

להמיר בעצמו, ועל כרחך דהשאלה של רמי בר חמא היא לר' שמעון דס"ל דקדשי עובד כוכבים אין עושין תמורה, והשאלה היא כמבואר בגמ' בסמוך, (וע' בשטמ"ק אות ט"ו).

מאיזה טעם מהני אמירת כל הרוצה להמיר יבא וימיר

בא"ד. האיך אפשר לעשות "שליח". בפשטות מבואר דס"ל לתוס' דהא דקי"ל דאם אמרו הבעלים "כל הרוצה להמיר יבא וימיר" יכול כל אדם להמיר בבהמתם, הוי זה מטעם שליחות ולא סתם נתינת רשות בעלמא, ומשו"ה שייך כאן הכלל דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח. ובמנחת חינוך (מצוה שנ"ב אות ו') הוכיח כן מלשון הגמ' (לקמן דף ט.), דקאמר דאין אדם ממיר בקרבן חברו אא"כ אמר בעל הקרבן "כל הרוצה להמיר יבא וימיר", ומשמע דבעינן לשון שליחות דוקא (דלשון כזו היא לשון שליחות כמבואר בנדרים לו:), אבל לשון גרוע כגון "כל הממיר אינו מפסיד" לא מהני, משום שזה סתם נתינת רשות ולא לשון שליחות, ומוכח דאמירה זו הוי בתורת שליחות ולא רק נתינת רשות.

וע' ברש"ש שהקשה, דאם מהני מטעם שליחות, א"כ מצינו שליח לדבר עבירה, ומדוע לא הביאה הגמ' בקידושין (דף מב:-מג.) גם תמורה בין אותן הדברים שהביאה שם דמצינו בהם שליח לדבר עבירה. ונשאר בקושיא.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות, דכל הני שנזכרו בסוגיא בקידושין שם, החידוש בהם הוא שהמשלח חייב משום מעשיו של השליח, אבל בתמורה אין הדבר כך, דאפילו אם נימא שהממיר בקרבן חברו מהני מדין שליחות זה פשוט שאין בעל הקרבן לוקה רק הממיר וכדמוכח לקמן (דף ט.), ומשו"ה לא הזכירה הגמ' שם תמורה.

ובהגהות קרני ראם הקשה, דבירושלמי (קידושין פ"ב ה"א) מפורש דשליח אינו ממיר, דדרשינן "ואם המיר ימיר" ולא שליח, ועל כרחך צ"ל ד"כל הרוצה להמיר יבא וימיר" אינו מטעם שליחות אלא מטעם נתינת רשות, וא"כ צ"ע דשפיר שייך לומר שהעובד כוכבים עצמו אינו ממיר (דלא אתי לכלל עונשין), אבל ישראל יכול להמיר בקרבנו ע"י אמירת "כל הרוצה להמיר יבא וימיר". ונשאר בקושיא.

וע' בקהלות יעקב (סימן ג') שכתב לדחות, דהירושלמי איירי באופן שגם הבהמת חולין היא של המשלח דאז אין לשליח עצמו שום שייכות לתמורה זו, אבל כשהשליח ממיר על בהמת חולין של עצמו י"ל דבזה מהני השליחות.

והנה לפי האמור דכוונת תוס' ד"כל הרוצה להמיר יבא וימיר" מועיל מטעם שליחות, צ"ע איך באמת מועילה אמירה זו, הא קי"ל (בגמ' קידושין שם) דבכל התורה אין שליחות לדבר עבירה מלבד אותם מקומות דילפינן מקרא דמועיל, ובתוס' (ב"מ י: ד"ה דאמר) כתבו דבשליחות לדבר עבירה השליחות בטלה, וא"כ צ"ע איך מהני אמירה זו, וכבר עמד בקושיא זו המנחת חינוך שם, והוכיח מזה שכל הרוצה להמיר יבא וימיר אינו מדין שליחות אלא נתינת רשות בלבד, ולפ"ז הקשה על דברי התוס' כאן, דמה בכך שהעובד כוכבים עצמו אינו יכול להמיר, אבל אכתי יש להסתפק אם הישראל יכול להמיר בקרבנו של העובד כוכבים ע"י אמירת כל הרוצה להמיר יבא וימיר כיון דלא צריך בזה שליחות, עכ"ד.

ולכאורה י"ל דעצם הדבר דמהני שליח בתמורה ילפינן ליה מקרא לקמן (דף ט.) "לא יחליפנו" בשל אחרים, ולא משכחת לה אלא באומר "כל הרוצה להמיר יבוא וימיר" כמבואר בסוגיא שם, ונמצא שזה גזירת הכתוב דבתמורה יש שליח לדבר עבירה.

וכבר מבואר כן בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא אה"ע סימן ע"ז), ע"ש בסימן ע"ו שהביא דברי מחותנו הגר"י הורוויץ אב"ד אה"ו שהקשה על התוס' בב"מ הנ"ל, מהא דמהני בתמורה "כל הרוצה להמיר יבוא וימיר" אע"ג דיש כאן שליחות לדבר עבירה, וכיון דהתמורה חלה מוכח דכל הדין דאין שליח לדבר עבירה הוא רק לענין שאין המשלח נענש עבור מעשה השליח אבל השליחות לא בטלה. ובנודע ביהודה שם דחה דבריו מהטעם הנ"ל דלקמן ילפינן כן מקרא.

עוד כתב הנודע ביהודה שם, דכל הרוצה להמיר יבא וימיר אינו מטעם שליחות אלא מטעם נתינת רשות, והוכיח כן מהא דאע"ג שהתמורה חלה הממיר לוקה ולא בעל הקרבן, ובע"כ דאין זה מטעם שליחות, עכ"ד. [וזה דלא כמו שכתבנו לעיל דיתכן דמהני מטעם שליחות ומ"מ אין בעל הקרבן לוקה.]

אכן לפי זה צ"ב בדברי תוס' דידן, אמאי אין הנכרי יכול לתת רשות להמיר, ומה בכך שהוא עצמו אינו יכול להמיר. וכתב באחיעזר (חלק ג' סימן ס"ז סק"ב), וז"ל: טעם הדברים, לפי שאין להנכרי ריצוי בקרבן ואיננו בעל הקרבן, ואלו היה ממיר היה לו דין בעלים לגבי תמורה, אבל כיון שאינו ממיר ואיננו בעלים כלל להכי לא מהני נתינת רשותו, עכ"ל. (וע' בדברינו בגמ' ד"ה כישראל.)

ובקובץ שיעורים (חלק ב' סימן מ"ד) כתב, דתוס' ס"ל דגם בנתינת רשות שייך האי כללא דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מהני נתינת רשות שלו, ומוכיח כן מהגמ' בב"ק (דף קי.) ע"ש.

והנה המנחת חינוך שם הקשה עוד, למה הוצרכו תוס' לומר דאם אין העובד כוכבים עצמו יכול להמיר אינו יכול לעשות שליח, תיפוק ליה דבלא"ה אין שליחות לעובד כוכבים כלל (ע' במס' ב"מ עא:). ומתרץ די"ל דהתוס' נקטו חד טעמא וה"ה דהומ"ל משום שאין שליחות לעובד כוכבים ואין נפ"מ בזה לדינא.

אכן במצוה תרי"ג (אות ט') כתב המנחת חינוך, דאי משום הא דאין שליחות לעובד כוכבים הלא י"ל שנתן לו שכר ונהיה פועל שלו, ויד פועל כיד בעל הבית, ואפילו עובד כוכבים הוי שליח בכה"ג דפועל עדיף, משא"כ לפי האי טעמא דמילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, כיון דהחסרון הוא מצד המשלח גם בפועל שייך כן. וכתב דבעצם מוכח כן מדברי התוס' כאן, מדלא כתבו בפשיטות שאין שליחות לעובד כוכבים, ועל כרחך משום דמשכחת לה שליחות בעובד כוכבים בנותן לו שכר, וא"כ מוכח דהאי טעמא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח גם בנותן לו שכר שייך כן.

אכן יעוין בקהלות יעקב (סימן ג') שכתב, דמהא דלא נקטו התוס' טעמא דאין שליחות לעובדי כוכבים מוכח דס"ל להתוס' דכל הרוצה להמיר אינו מדין שליחות ואין זה אלא נתינת רשות בלבד. אלא דקשה דא"כ איך שייך האי כללא דכל היכא דהוא לא מצי עביד שליח נמי לא מצי עביד הלא אין כאן שליחות רק נתינת רשות. ומתרץ הקהלות יעקב, דהנה מצינו דאין כהן עושה תמורה בבכור (שנתן לו הישראל) כמבואר במשנה לקמן (דף ז:), וצ"ב אמאי, הלא אין כאן בעלים המעכבים (ולא גרע מנתינת רשות), אלא מוכח דתמורה צריכה להיות מכח הבעלים דוקא, ומי שאינו בעלים או שאינו בא מכח הבעלים אינו יכול להמיר, והא דמהני כל הרוצה להמיר יבוא וימיר צ"ל דגזירת הכתוב היא דדרשינן "לא יחליפנו" בשל אחרים (לקמן דף ט.) דנתינת רשות מהבעלים הוא ענין מסירת כח ונחשב שכח הבעלים מעורב בעשיית התמורה. ומביא דוגמא לזה מהא דאומר אדם לבתו הקטנה "צאי וקבלי קדושיך" שזה מסירת כחו לבתו ולא שליחות דהא אין שליחות לקטנה.

ולפ"ז ניחא דברי התוס' כאן, דגבי תמורה לא מהני כל הרוצה להמיר יבוא וימיר באופן שהוא עצמו אינו יכול להמיר כיון שזה ענין של מסירת כחו לכל הרוצה להמיר, ואם הוא עצמו אינו יכול לעשות תמורה לא שייך שאחרים יעשו מכחו, ע"ש באריכות.

וכבר קדמו בזה העולת שלמה, וז"ל: ע' ברש"ש שהקשה אי מטעם שליחות הא אין שליח לדבר עבירה. ולי קשה עוד דאין שליחות לעובדי כוכבים. ונראה לי דבאמת ההיא דכל הרוצה להמיר אינו ענין לשליחות, דשליחות אינו אלא אם קרבה התמורה לשם המשלח אבל הכא היא קרבה לשם הממיר, אלא הטעם הוא דלקמן (דף ט.) אמרינן בבהמת הקדש דעלמא וחולין דידיה מי מצי מתפיס בדבר שאינו שלו, ומשמע מזה דהא דאחר לא מצי להמיר הוא דכיון דהתמורה אינה נתפסת בקדושה אלא מכח הבהמת הקדש וכי היכי דאחר אין יכול להקדיש בהמת חברו ה"ה דלא מצי להתפיס בבהמת חברו דהוי כמקדיש בהמת חברו דמכחה נתפסת הקדושה. ולכך כי אמר כל הרוצה להמיר יבוא וימיר מצי אחר להמיר כי היכי דאחר יכול להקדיש בכהאי גוונא אם נתן רשות לאחר להקדיש לעצמו בהמתו (ר"ל, דהוי מסירת כוחו ולא סתם נתינת רשות). ומעתה כל זה הוא אם יש זכות לבעל הבהמה להמירה מצי לתת זכותו לאחר, אבל עובד כוכבים דאין לו שום זכות בבהמה להמיר והוה כולה של הקדש איך יכול לתת זכות זה לאחר. ומה שכתבו התוס' איך אפשר לעשות שליח, לאו דוקא שליח אלא דלא מהני רשות העובד כוכבים. (וע' בדברינו לקמן דף ט. ד"ה מי מתפיס בדבר שאינו שלו, וד"ה כל הרוצה להמיר בבהמתו יבוא וימיר.)

דף ג. – גמ'

"דהוה" ליה תחילתו וסופו. כצ"ל, הגהות הגר"א (בסוף המסכת).

תחילתו וסופו וכו' **מתחילה ועד סוף.** משמעות הלשון הגמ' היא דמפריש קרבן שיתכפר בו חברו מקודם הוי של המקדיש ורק אח"כ עובר למתכפר, אולם פשוט שזה אינו והוי מיד של המתכפר, ולישנא דתחילה הכוונה שההקדש חל מכח המקדיש, וממילא יש ספק אולי אין תמורה בקרבן שהקדישו עובד כוכבים כיון שהוא עצמו אינו ממיר.

דעת הרמב"ם בנכרי שהמיר

מי בעינן מתחילה ועד סוף וכו'. הפשטות היא שרמי בר חמא מסתפק רק אם הישראל המתכפר יכול לעשות תמורה בכהאי גוונא שהקדישו עובד כוכבים עבור כפרתו, אבל העובד כוכבים עצמו פשיטא שאינו עושה תמורה שאין תמורה בעובדי כוכבים כלל. וכן משמע לישנא דגמ' "דתיקו ברשות מאן דעביד תמורה", ומשמע דעובד כוכבים אינו עושה תמורה כלל. וכן מפורש בהשגת הראב"ד (פ"א ה"ו), וז"ל: שהנכרי אינו עושה תמורה כלל לא בשלו ולא בשל ישראל, אבל ישראל שהמיר בקרבן שהקדיש נכרי להתכפר בו ישראל זהו ספק, עכ"ל.

אולם ע' ברמב"ם (שם) שכתב, וז"ל: אין קדשי נכרים עושין תמורה מן התורה, אבל מדברי סופרים שהנכרי שהמיר הרי זו תמורה, הקדיש הנכרי בהמה שיתכפר בה ישראל והמיר בה הנכרי הרי זו ספק תמורה, עכ"ל. ובכסף משנה מפרש דכוונת הרמב"ם שזה ספק תמורה מדרבנן שהרי מדרבנן נכרי שהמיר הרי זו תמורה.

אבל צ"ע דהלא רק המתכפר ממיר ולא המקדיש, וא"כ בכהאי גוונא שהנכרי הוא רק המקדיש פשיטא שאין תמורתו תמורה, ומהו הספק.

וע' בלחם משנה שם שמפרש דכוונת הרמב"ם היא שזה ספק תמורה מן התורה, ואיירי שהישראל המתכפר נתן לנכרי רשות להמיר, ובזה מבעיא ליה לרמי בר חמא אם הנכרי יכול להמיר (להיפך

ולכאורה נ"ל דכוונת רש"י דמחיים אין לכהן כלום בבכור שהרי אינו יכול לעשות עמו כלום, ורק לאחר הקטרה יש לו זכייה שיכול לאוכלו, ולעולם גם לאחר הקטרה אין לו זכות ממון רק זכות אכילה בלבד.

אולם ע' בתוס' רעק"א (מעשר שני פ"א מ"ב) שכתב, דמדברי רש"י כאן מבואר דלאחר הקטרה יש לו לכהן זכות ממון בבכור ויכול למוכרו, ורק משום בזיון קדשים י"ל דאינו יכול למוכרו, עכ"ד. וצ"ע דהלא אחר הקטרה זוכה משלחן גבוה ואיזה זכות ממון יש לו.

וע' בחדושי מרן רי"ז הלוי (הלכות בכורות) שכתב, דנ"ל דרש"י כאן מפרש כהאי מ"ד בירושלמי דבכור שאני מכל הקדשים, דאע"ג שזוכה משלחן גבוה לאחר הקטרה, הוי שלו לכל צרכיו, ויש לו זכות ממון, ויכול למוכרו, אי לאו טעמא דבזיון קדשים.

רש"י ד"ה הא גופא קמ"ל. דקתני בברייתא. יש דפוסים שהגיהו דצ"ל במשנה, דהלא זה משנה במס' מעשר שני (פ"א מ"ב). אולם ע' ברש"ש שמציין לדבריו במס' נדרים (דף כו.) שכתב שם דבהרבה מקומות מצינו ברש"י ותוס' דמשנה במס' אחרת קרי לה ברייתא. (וע"ע ברש"י לקמן דף כא: ד"ה אתה מעלה בכור, ובדברינו שם).

בא"ד. דלית "ביה" זכייה. כצ"ל, יעב"ץ.

תוס'

תוס' ד"ה אביי. "דהאי" אין לוקין. כצ"ל.

בא"ד. וכן מוכח הסוגיא. בשטמ"ק (אות כ"ו) כתב, דכן מוכרח מהא דקאמר בסמוך אפיק הקטרת מקצתו ועייל קבלת הדם, ומוכח שעם קבלת הדם לוקה חמש, הרי להדיא שלוקה על ההקטרה לכל הפחות חדא.

ובאמת גם מהא דמתרצת הגמ' בגברי קתני מוכח שיש מלקות בהקטרה, וכמבואר בפירש"י (ד"ה בגברי קתני).

תוס' ד"ה שאין. למאן דאמר בגמרא בתר מתכפר אזלינן. ע' לעיל (דף ב:) ולקמן (דף י.) דאיתא כן. ולשון התוס' צ"ב, דמשמע שיש בזה איזה פלוגתא אי בתר מתכפר אזלינן או בתר מקדיש אזלינן, ופשטות משמע שאין בזה שום מחלוקת, ומסקנת הגמ' דבתר מתכפר אזלינן, ולא מצינו בזה פלוגתא.

בא"ד. בתר מתכפר. ז"ל רש"י (לעיל דף ב: ד"ה ומתכפר עושה תמורה): שאם הפריש ישראל קרבן כדי שיתכפר בו חברו ישראל, ואמר המתכפר "זו תחת זו", תמורתו תמורה ולוקה, דכיון שהופרש לצרכו קרינא ביה קרבנו, דבתר המתכפר אזלינן. וע' בדברינו שם.

ביאור כוונת תוס' ד"אף" המתכפר עושה תמורה

בא"ד. אף בתר מתכפר, ולאו לאפוקי בעלים אתי. יש אחרונים שהבינו שכוונת תוס' במה שכתבו: "אף" בתר מתכפר, דלא רק המקדיש יכול להמיר אלא אף המתכפר, ונמצא דס"ל דגם המקדיש ממיר, (ע' בחק נתן ובהגהות קרני ראם ובשפת אמת). והקשו על זה כמה קושיות, דלעיל (דף ב:) וכן לקמן (דף י.) מוכח שרק המתכפר ממיר ולא המקדיש. אולם ע' בדבר אברהם (חלק א' סימן י"ד סק"ב) שכתב, דברור שאין כוונת התוס' שהמקדיש יכול להמיר, אלא כוונתם שהבעלים יכול להמיר אפילו אם אינו מתכפר, והיינו דמי שהוא בעלים על בשר הקרבן לאכילה יכול להמיר, ומשו"ה אם הכהנים היו זוכין בבשר חטאת ואשם מחיים היו יכולין להמיר, דאע"ג שאין הכהנים מתכפרים בקרבן אבל בעלים מיהא הוו, ר"ל בעלים על גוף הקרבן, ולכן אם היו זוכים היו יכולים להמיר, וכ"כ בחק נתן (לקמן דף י.).

ובדבר אברהם (שם סק"ג) מוכיח כן מלשון התוס', שלא כתבו "ולאו לאפוקי מקדיש אתי", ועל כרחך שגם הם סוברים שהמקדיש אינו עושה תמורה משום שעכשיו בשעת התמורה אינו בעלים כלל, ורק בעלים גמורים של גוף הקרבן יכולים להמיר אפילו אם אינם מתכפרים בקרבן. ומציין לדברי התוס' (זבחים ו. ד"ה מקופיא) שכתבו להדיא דמתכפר עושה תמורה ולא המפריש.

וע"ע בדבר אברהם שם (ענף ב') שהקשה, היאך היו הכהנים ממירין בחטאת ואשם אי הוו זכין בהן בחייהן, הלא הוי כקרבן השותפין, שהרי גם המתכפר עושה תמורה. [ובהגה האריה (בכורות נג:) מבואר, שאין זה כקרבן השותפין כיון שאין כאן שותפות בדבר אחד, דרק הישראל הוא המתכפר ואין לו בזה שום שותפות, וכן הכהנים הם הבעלים על גוף הקרבן, ובזה אין למתכפר שותפות. וע' בדברינו ברש"י ד"ה לא בחטאת ואשם.]

ועוד הקשה, דכיון דכל הכהנים שבאותו משמר [או באותו בית אב] זוכים בגוף הקרבן הרי יש כאן שותפות מצד הכהנים עצמן, ואיך היו יכולין לעשות תמורה. ומביא שחכם אחד תירץ, דהכהן גדול יכול ליקח לעצמו בלא חלוקה כדאיתא במס' יומא (דף יז:), וממילא אם היה זכות לכהנים בבשר הקרבן מחיים היה יכול הכהן גדול להמיר, ודוחה תירוץ זה.

ומתרץ, דהמשנה כאן סוברת כר' שמעון במשנה לקמן (דף יג.) דממעט קרבן השותפין משום דילפינן ממעשר בהמה דליתא בשותפות, וממילא כל המיעוט הוא שאין תמורה בקרבן שמתכפרים בו שותפין, אבל אם עלם הקרבן הוא קרבן יחיד אע"ג שיש כח לרבים להמיר בו לא נתמעט. ולפ"ז ניחא דחטאת ואשם עלם הקרבן הוי קרבן יחיד, והוי דומיא דמעשר בהמה, וממילא שפיר שייך בו תמורה אפילו אם גם הכהנים היו יכולין להמיר, דמה בכך שיש כח תמורה לרבים, העיקר הוא שהקרבן הוא קרבן יחיד ולא קרבן ציבור או של שותפים.

ושוב דחה תירוץ זה, וכתב די״ל דמאי דאמרינן שהכהנים היו עושין תמורה אילו היו זוכין מחיים, אין הכוונה לענין חלות תמורה, דזה ליתא בשותפין, אלא לענין מלקות, כמבואר ברמב״ם (פ״א ה״א) דשותפין נמי לוקין ורק דהתמורה לא חלה, ומכאן מקור לשיטת הרמב״ם המחודשת, [וכ״כ בשפת אמת].

עוד כתב שם (אות ו׳), די״ל דדוקא שני מתכפרין הוו שותפין שכל אחד מתכפר בכל הקרבן כולו, אבל הכהנים שזוכין בבשר הקרבן אין זה שותפין, דכל אחד זוכה בחלקו ואין לאחד שייכות בחלק חברו.

וכתב עוד חידוש גדול, די״ל דאם היו הכהנים זוכין בבשר הקרבן מחיים, רק הם היו יכולין להמיר ולא הישראל המתכפר, דלגבי בעלות בגוף הקרבן ממש לא נחשב המתכפר לבעלים, עכ״ד.

וכ״כ במלאכת חושב בביאור דברי התוס׳, וז״ל: אלא כוונתם כמו דחשיב מתכפר בעלים נגד מקדיש ומקדיש אינו כלום לתמורה, כן מתכפר אינו כלום נגד בעלים ממש, דכהנים אם היה להם זכיה ממשית בהחטאת והאשם מחיים לא היה עושה תמורה רק הכהן ולא המתכפר, עכ״ל. (וע׳ בדברינו לעיל ברש״י ד״ה לא בחטאת ואשם).

בא״ד. ולאו לאפוקי בעלים אתי. לכאורה קשה לפ״ז, למה נחלקו ר׳ מאיר ור׳ יהודה (לעיל דף ב.) אי יורש ממיר או לא, הלא יכול להמיר מדין בעלים, שהלא היורש מביא את הקרבן וזוכה באכילת הבשר.

וע׳ באבי עזרי (פ״א מהלכות תמורה ה״ד ד״ה ואין להקשות) שהקשה, דאי נימא שהמקדיש אוכל את הבשר, למה אין המקדיש ממיר. וכתב שדוקא כהנים אם היו זוכין מחיים היו ממירין, מפני שהם זוכים בבשר מדין הקרבן, משא״כ המקדיש אי נימא שהוא אוכל את הבשר אין זה מדיני הקרבן אלא משום שהממונות של הקרבן הוי שלו, וממילא מחמת בעלות כזו שאינה מדיני הקרבן לא הוי בעלים לענין תמורה, עכ״ד. ולפ״ז לא קשה גם מיורשים, שהרי אינם זוכים בבשר הקרבן מדין הקרבן אלא מחמת בעלות של ממונות, וזה לא הוי בעלות לענין תמורה, ורק מדין מתכפר שייך תמורה ביורש שיש לו כפרה מקופיא כמבואר בגמ׳ זבחים (דף ו.).

תוס׳ ד״ה לא שנו. שור ושור פסולי המוקדשין שנגחו. פי׳, שור של הדיוט ביחד עם שור פסולי המוקדשין שנגחו שור שלישי.

בא״ד. ושור פסולי המוקדשין. יש שני אופנים של פסולי המוקדשין: א) בכור ומעשר בהמה שהם בעלי מומין, אין להם פדיון, וכיון שנפל בהם מום מותר לאוכלם בכל מקום ובטומאה ולכל אחד, אפילו לזר ולנכרי. ב) שאר קדשים שנפל בהם מום, יש להם פדיון, וכשנפדו, דינם שמותרין באכילה לכל אדם ובכל מקום ואפילו בטומאה.

בא״ד. אביי אמר חצי נזק ומוקי לה במועד וכו׳. פי׳, אביי אומר שמשלמים חצי נזק, ומיירי במועד [ולכאורה הכוונה ששניהם מועדים] והיה צריך להיות חייב נזק שלם, כדין שור מועד של הדיוט שנגח, אלא דפטור על הנגיחה של שור פסולי המוקדשים, משום דכתיב (שמות כא:לה): ״וכי יגוף שור איש את שור רעהו״, ושור הקדש לא הוי רעהו, ולכן פטור על נגיחת שור פסולי המוקדשין, וממילא אינו משלם אלא חצי נזק עבור נגיחת השור של הדיוט. ואע״ג שסתם שור מועד של הדיוט שנגח משלם נזק שלם, כאן שנגח ביחד עם עוד שור משלם רק חצי.

בא״ד. אלמא לאו רעהו קרינא ביה. פי׳, מוכח מזה דשור פסולי המוקדשין לא נחשב ״שור רעהו״, ואע״ג דמותר באכילה בכל מקום ולכל אדם, אכתי אינו נקרא ״שור רעהו״ כיון שיש בו עדיין דיני קדושה שאסור בגיזה ועבודה.

בא״ד. אלמא משמע דקרינא ביה רעהו. פי׳, מזה שמחייבים את שור ההדיוט על שנגח שור פסולי המוקדשין, מוכח שגם שור פסולי המוקדשין נחשב ״שור רעהו״, דשור דלא הוי ״שור רעהו״ פטור בין אם זה שור המזיק ובין אם זה שור הניזק, ונמצא שיש סתירה בין הדינים.

בא״ד. דקמייתא מיירי בבכור דלא מצי פריק. פי׳, דהא דקתני דשור פסולי המוקדשין לא הוי ״שור רעהו״ ואם נגח שור של הדיוט פטור, היינו דוקא בבכור בעל מום שאין בו דין פדיון, ופירש״י (ב״ק נג: ד״ה ה״ג) וז״ל: דכיון דלאו בר פדיון הוא לא נפק מקדושה קמייתא, הלכך שור הקדש קרינא ביה, ואע״פ שהכהן אוכלו [ר״ל ואין בו דין הקרבה], לא קרינא ביה שור רעהו, דמשלחן גבוה קזכו, עכ״ל. וכ״כ התוס׳ (שם ד״ה שור), וז״ל: פירש רב יהודאי גאון דהיינו שור בכור דלא פריק ליה, ולפי שאין לו פדיון אע״פ שדינו להיות נשחט במדינה [פי׳, חוץ לעזרה וחוץ לירושלים] ונאכל לכהנים במומו וכו׳, אפילו הכי לא חשיב בחייו ממון הדיוט ושור רעהו.

בחילוק בין בכור בע״מ לשאר פסולי המוקדשין

בא״ד. ״ובתרייתא״ בשאר קדשים דפריק להו במומן. כצ״ל. ור״ל דהא דקתני בשור של הדיוט שנגח שור של פסולי המוקדשין חייב, איירי בשאר קדשים שנפל בהם מום ונפדו, דכיון דנפדו קרינא ביה ״שור רעהו״ אע״ג שאסורים בגיזה ועבודה.

אולם צ״ב מה בכך שאין פדיון בבכור, אבל למעשה דין בכור שנפל בו מום כדין שאר פסולי המוקדשין שנפל בהם מום ונפדו, דכולם אסורים בגיזה ועבודה וכולן מותרין באכילה לכל אדם ונשחטין בכל מקום, וא״כ מאי שנא בכור בעל מום דלא נקרא ״שור רעהו״ משאר קדשים שנפל בהו מום ונפדו דקרינא בהו ״שור רעהו״.

ואין לומר דבכור בעל מום לא נקרא "שור רעהו" בגלל שיש איסור לשקול אותו בליטרא ולמוכרו באיטליז, משא"כ שאר קדשים שהוממו ונפדו שנשקלין בליטרא ונמכרין באיטליז, דהלא כל ההיתר בשאר קדשים הוא רק משום דהנאתן להקדש, אבל אין חילוק בעצם הקדושה בין בכור בעל מום לשאר קדשים שהוממו ונפדו, ע' משנה בכורות (דף לא.) ובתוס' (שם ד"ה חוץ).

ואולי י"ל, דבבכור כיון דליכא פדיון ממילא האיסור גיזה ועבודה הוא מחמת הקדושה שהיתה בו מקודם, והיינו דאותה קדושה לא פקעה ע"י המום לענין איסור גיזה ועבודה, משא"כ בשאר קדשים שהוממו ונפדו, י"ל דע"י הפדיון פקעה הקדושה הקודמת לגמרי, והאיסור גיזה ועבודה הוא דין בפני עצמו לדבר שהיה פעם קודש אסור בגיזה ועבודה אבל אין זה שייך לקדושה שהיתה בו קודם שנפל המום, ומשו"ה קרינא ביה "שור רעהו".

ואולי זהו כוונת הר"ר ישעיה (בשטמ"ק ב"ק נג:) שכתב, וז"ל: ול"ע מה תועלת בבכור במה דלא מצי פריק ליה, והלא דינו בכל דבר כשאר פסולי המוקדשין שנפדו וכו'. ושמא בכור מכל מקום שלא נפדה יש להעמידו בקדושה כדין שאר מוקדשין שלא נפדו, עכ"ל. ומשמע כמו שנתבאר.

אולם לכאורה זה אינו, דהלא פסולי המוקדשין אחר פדיון עושין תמורה (ע' בכורות יד., טז.), ולחלות תמורה לא סגי בשתם קדושה אלא צריך שם עולה או שם שלמים וכדומה, ומוכח דעדיין נשאר השם קרבן אחר פדיון, והרי להדיא דיש עכשיו קדושה מחמת הקדושה שהיה בו מקודם שנפל בו מום, (ע' חידושי הגרי"ז זבחים עה: ד"ה יש לעיין), וא"כ צ"ב מאי שנא בכור בעל מום דלא נקרא "שור רעהו" ומאי שנא שאר פסולי המוקדשין שנפדו דקרינא בהו "שור רעהו", ומה בכך דאין פדיון בבכור, הלא זה קולא דבלי פדיון הוי כשאר קדשים שהוממו ונפדו. (וע' בשו"ת עמודי אור סימן פ"ט).

בא"ד. והתם בזמן הזה איירי וכו'. צ"ב מה זה נוגע, הלא כל החילוק בין בזמן הזה לבזמן הבית הוא דוקא בבכור תם, דבזמן הבית הוא עומד להקרבה, אבל בבכור בעל מום אין שום חילוק בין בזמן הזה לזמן הבית ולכו"ע מוכרין אותו חי ושחוט, ומלשון התוס' משמע דכל הקושיא היא דוקא לרב נחמן דאוקים להאי משנה בזמן הזה, וע' בשפת אמת שעמד בזה, ונשאר בצ"ע.

וע' בעולת שלמה שכתב חידוש גדול, וז"ל: ונ"ל דהו"א כיון דמעיקרא היה תם והוה ממון גבוה, תו אף שנעשה בעל מום ומותר לאכלו בלא הקרבה לא פקעה מיניה קדושת גבוה כיון דאינו נפדה, והסוגיא דהכא דמשמע דבעל מום מוכרין מיירי בבעל מום משנולד, ולכך הוצרכו לומר דבזמן הזה איירי.

בא"ד. כרבי יוסי הגלילי. דס"ל דקדשים קלים הם ממון בעלים, והיינו דמי שהקדיש שלמים וכדומה הוי הקרבן ממונו מחיים עד שחיטה, והכי נמי בכור הוי ממון כהן מחיים ומשו"ה יכול למוכרו.

בא"ד. וההיא דהתם כרבנן. פי', דהסוגיא במס' ב"ק (דף נג:) דאמרה דבכור בעל מום לא נקרא "שור רעהו" אתיא כרבנן דפליגי אר' יוסי הגלילי וסברי דגם קדשים קלים לא הוי ממון בעלים אלא ממון גבוה, וממילא לא הוי "שור רעהו" ואי אפשר למוכרו ואפילו בזמן הזה, והיינו משום דכיון דאסור בגיזה ועבודה הוי הבכור ממון גבוה אפילו בעל מום בזמן הזה.

בא"ד. כרבנן. ע' בעולת שלמה שכתב, דהא דס"ל לרבנן דגם בכור בעל מום הוי ממון גבוה ואי אפשר למוכרו, היינו דוקא בנולד תם ואח"כ נפל בו מום, אבל בבעל מום מעיקרו גם לרבנן הוי ממון כהן ויכול למוכרו.

בא"ד. ולשני הא כרבי יוסי הגלילי והא כרבנן. הגמ' בב"ק (דף יב:) מביאה קושית הגמ' דלקמן (דף ח.), דפריך על רב נחמן מהא דתניא דרבי יוסי הגלילי סובר דקדשים קלים ממון בעלים הן ואיירי בבכור תם בזמן הבית, הרי להדיא דגם בבכור תם בזמן הבית אית לכהן זכייה בגויה והוי ממונו ויכול למוכרו, והגמ' מתרצת (לקמן דף ח:) דרבי יוסי הגלילי איירי בבכור תם שנולד בחוצה לארץ שאינו עומד להקרבה ומשו"ה הוי ממון כהן ויכול למוכרו, אבל בכור תם בארץ ישראל שעומד להקרבה אין מוכרין אותו.

והגמ' במס' ב"ק מקשה, דהיה לגמ' לתרץ דאה"נ רבי יוסי הגלילי סובר דבכור תם בזמן הבית הוי ממון כהן ויכול למוכרו, אבל רב נחמן אמר דינו אליבא דרבנן דפליגי על ר' יוסי הגלילי וסברי דבכור הוי ממון גבוה, ואליבא דרבנן אמר רב נחמן דהא דתנן בכור מוכרין אותו תם חי היינו דוקא בזמן הזה שאינו עומד להקרבה. ומבואר מזה להדיא, דשפיר אתיא הא דרב נחמן אליבא דרבנן דפליגי על ר' יוסי הגלילי, ונמצא דגם רבנן דר' יוסי הגלילי סברי דבכור בזמן הזה הוי ממון כהן אפילו בתם, וא"כ קשה איך אמרה הגמ' בב"ק (דף נג:) דבכור בעל מום בזמן הזה לא הוי "שור רעהו", הלא ממון כהן הוא ויכול למוכרו אפי' לרבנן.

בא"ד. צ"ל דלפי זה לא מיתוקמא ההיא סוגיא דפרק הפרה. פי', דלפי קושית הגמ' בפרק קמא דב"ק דנימא דרב נחמן דאמר כרבנן, לא יהיה אמת הא דמבואר בפרק הפרה דבכור בעל מום בזמן הזה לא הוי "שור רעהו". וז"ל הצאן קדשים: פי', כיון דמוקי הא דרב נחמן דהכא כרבנן, דרבנן נמי ס"ל דבזמן הזה הוה ממונו, ורבי יוסי

הגלילי ס"ל דאפילו בזמן שבית המקדש קיים הוה ממונו, לפ"ז הך סוגיא דפרק הפרה לאו אליבא דהלכתא היא לא כרבנן ולא כר' יוסי הגלילי, עכ"ל.

אבל לפי מסקנת הגמ' בפרק קמא דב"ק ניחא, דמסקנת הגמ' שם דבמתנות כהונה דהיינו בכור גם רבי יוסי הגלילי מודה דכל זמן שהבית קיים לא הוי ממון כהן דמשלחן גבוה קזכו, ונמצא דהא דס"ל לר' יוסי הגלילי דבכור הוי ממון כהן זה דוקא בבכור שאינו עומד להקרבה, כגון בכור בזמן הזה או בכור בחוצה לארץ בזמן הבית, ולפ"ז רבנן דפליגי על ר' יוסי הגלילי סברי דאפילו בכור בזמן הזה הוי ממון גבוה, ואתי שפיר הסוגיא דפרק הפרה דבכור בזמן הזה אפילו בעל מום לא הוי בכלל "שור רעהו", דרבנן סברי דבכור הוי ממון גבוה אפילו בעל מום בזמן הזה, והיינו משום שיש איסור גיזה ועבודה. כך מבואר בתוס' בב"ק (דף יב: ד"ה ואם, ובמהר"ם שם).

דף ח. – גמ'

בבכור נאמר לא תפדה. הכי כתיב (במדבר יח:יז): "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קדש הם, את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה' ".

ונמכר הוא. רש"י גורס: אבל נמכר הוא. והיינו דמדכתיב "לא תפדה" דרשינן דנמכר הוא. וע' בהגהות הגר"א (לעיל דף ה: אות ב') שמבאר, דמדכתיב "לא תפדה" ולא כתיב "לא תגאל" כמו דכתיב גבי מעשר בהמה (ויקרא כז:לג) וגבי חרמים (שם:כח), מזה משמע דרק פדיון ליכא אבל מכירה איכא. פי', משום דגבי חרמים כתיב "לא ימכר ולא יגאל", וילפינן מעשר בהמה מחרמים [דבתרוייהו כתיב "לא יגאל"], מה להלן גבי חרמים יש גם איסור מכירה, אף גבי מעשר בהמה יש גם איסור מכירה, אבל גבי בכור דכתיב "לא תפדה" לא יליף מחרמים, ורק פדיון ליכא, אבל נמכר הוא, ע' בכורות (דף לב.).

במאי עסקינן. הא דקתני דבכור נמכר.

אימא סיפא. פי', אימא סיפא דקרא, כמבואר בתוס' (ד"ה אימא). והיינו דכיון דמדכתיב "לא תפדה" ילפינן דנמכר, על כרחך דמיירי בבכור תם, שהרי המשך הפסוק ודאי מיירי בבכור תם.

אימא סיפא ואת דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר, [ואי בבעל מום] מי חזי להקרבה. ל"ב למה כאן מוסיפה הגמ' גם הא דכתיב "ואת חלבם תקטיר", ולמה לא סגי בהא דכתיב "את דמם תזרוק על המזבח" כדי להוכיח דלא איירי בבעל מום, ומאי שנא מלעיל שהביא רק להא דכתיב "את דמם תזרוק", ומלשון הגמ' משמע דעכשיו פריך מהקטרה ולא מזריקה, וצ"ב.

ובשיעורי הגרמ"ד מביא מהגרי"ז לתרץ ע"פ דברי תוס' בזבחים (דף סא.), דלהקטרת אמורין לא צריך מזבח, ולפ"ז כיון דקי"ל מקריבין אע"פ שאין בית, א"כ אפשר להקטיר גם בזמן הזה, ורק זריקה לא שייך בזמן הזה משום שאין לנו מזבח, ולכן לעיל שבא להוכיח דלא מיירי בתם בזמן הזה, לא פריך אלא מהא דכתיב "את דמם תזרוק", ובזמן הזה שאין מזבח אי אפשר לזרוק, אבל השתא שבא להוכיח דלא מיירי בבעל מום, הרי בעל מום לא שייך בו הקרבה כלל, ולכן פריך גם מהא דכתיב "ואת חלבם תקטיר", דגם בזמן הזה דשייך הקטרה, בבעל מום ליכא. [ולפ"ז לעיל לא יכל להוכיח אלא מדכתיב "את דמם תזרוק", אבל הכא אע"ג שגם יכל להוכיח מהאי קרא, מ"מ הביא גם לסיפא דקרא כדי לבאר שגם זה אי אפשר לפרש לענין בעל מום, ודו"ק.]

אלא לאו בתם. ע' בשטמ"ק (אות ג') שהקשה, דא"כ למה כתיב "לא תפדה", הלא פשיטא דאינו נפדה כיון דלא שייך פדיון בתם, ונשאר בקושיא. וע' בשיעורי הגרמ"ד שמתרץ, דבבכור היה שייך פדיון גם בתם, ואין הכוונה לדין פדיון קדשים שמצינו בפסולי המוקדשין, זה באמת לא שייך בתם, אלא הכוונה דהו"א שנפדה בדין "פדיון בכור", שהרי בבכור אדם יש דין פדיון וכן בפטר חמור, ואם היה שייך פדיון של פרשת בכורה גם בבכור בהמה טהורה ודאי דהיה מועיל גם בתם, דרק פדיון של קרבנות לא נאמר אלא בתם, אבל "פדיון בכור" שייך בתם, ולהכי כתיב "לא תפדה" לאשמועינן דבבכור בהמה טהורה אין לו "פדיון בכור", עכ"ד, (וע' בדבריו ברש"י ד"ה בבכור נאמר לא תפדה שהבאתו עיקר דבריו).

וכן מבואר בספר החינוך (מצוה שצ"ג, וז"ל: מפני שהתורה ציותה לפדות פטר חמור, אולי יעלה על דעתנו לפדות גם כן בכור בהמה טהורה בבהמה אחרת, על כן באתנו המניעה בזה שלא נפדה אותו לעולם, ואפילו עבר ופדהו אינו פדוי. ועל זה נאמר (במדבר יח:יז) "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קדש הם".

רישא בבעל מום סיפא בתם. פי', רישא דקרא דכתיב "לא תפדה" דמשמע דנמכר איירי דוקא בבעל מום, וסיפא דקרא דכתיב זריקה והקטרה איירי בתם, והכל בזמן המקדש. וה"ה דהוה מצי למימר רישא בזמן הזה וסיפא בזמן הבית והכל בתם, אלא דזה דוחק לאוקמי קרא רק בזמן הזה, ועוד דבתם פשיטא שאין פדיון אפילו בזמן הזה, ועדיף לאוקמי קרא דכתיב לא תפדה בבעל מום שמצינו בו פדיון בשאר קרבנות (ע' שטמ"ק אות ג').

כהנת. פי', אשת כהן.

עבודה ברורה • מסכת כריתות

"דהא איירי לעיל עולותיכם וזבחיכם מעשרותיכם". וביאור דבריו, דקודם הפסוק ד"לא תוכל לאכלם" כתוב (דברים יב:יא) "שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם", ואנו יודעים ש"מַעְשְׂרֹתֵיכֶם" הכוונה לדגן תירוש ויצהר, ממה דכתיב (שם יד:כב-כג) "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ, הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ", וא"כ סגי למיכתב "לא תוכל לאכלם" ולא צריך לפרט שוב. ובגמ' מכות (דף יח.) דאיתא שם כעין סוגיין (לענין כל מה דנכלל בלאו זה דהוא מיותר), מובא את מה דכתיב (שם:ו) "וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם". וע' בערוך לנר.

הקדמה לסוגית איסור חדש בלחם קלי וכרמל

א"ר יצחק האוכל וכו'. הסוגיא כאן עוסקת באיסור אכילת חדש, ונקדים לבאר את דיני המצוה. נאמר בתורה (ויקרא כג:יד) "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה", ומכאן ילפינן לאסור אכילת חדש. ועד מתי אסור לאכול חדש, מבואר בהמשך הפסוק (שם) "עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אלהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם", דהיינו עד זמן הבאת מנחת העומר בבהמ"ק, ובזמן הזה שבהמ"ק נחרב אסור לאכול עד לאחר יום ט"ז בניסן כמבואר במנחות (דף סח.) במשנה ובגמרא, וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סימן רצ"ג סעיף א').

והדין הוא (ע' מנחות ע.), שכל תבואה שכבר השרישה בזמן הבאת העומר - העומר מתירה באכילה. ואם עדיין לא השרישה בזמן הבאת העומר, אין לה היתר אכילה עד הבאת העומר בשנה הבאה.

ובמשנה (שם) מבואר דאיסור אכילת חדש נאמר בחמשה מיני תבואה שהם: חטין, שעורין, כוסמין, שבולת שועל ושיפון, ודין זה ילפינן שם בגמ' מגז"ש שנאמר "לחם" באיסור אכילת חדש ונאמר "לחם" במצות אכילת מצה, ובמצה צריך שיהא אחד מחמשת מיני דגן, דבעינן שיהא מין הראוי לבוא לידי חמץ.

לחם. מצאנו בתורה שצריך "לחם" בשביל אכילת מצה בפסח (דברים טז:ג), ובשביל להביאו עם זבח תודה (ויקרא ו:יג). ומבואר במנחות (דף עח:) דנחשב לחם כל שפורסה לאחר אפייה ואין חוטין נמשכין הימנה[רעח].

ונחלקו האחרונים אליבא דשיטת ר"ת המובא בתוס' (פסחים לו: ד"ה פרש) ובדברי הרא"ש שם (סימן ט"ז), מתי נקרא לחם. בחדושי רבנו חיים הלוי (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ה) כתב, דשיטת ר"ת דעיסה עבה נקראת לחם כבר בזמן שהיא עיסה אפילו שעדיין לא אפאה או בישלה. אך בגליונות החזו"א (שם) חולק, ונקט בדעת ר"ת דרק לאחר אפייה או בישול נחשב לחם אבל קודם לכן גם עיסה עבה לא נקראת לחם[רעט].

ונפקא מינה בנידון דידן אם עיסה עבה נחשבת לחם, לאיסור אכילת לחם מתבואה חדשה. דבכתבי הגרי"ז בסוגיין כתב דאליבא דר"ת דעיסה עבה נחשבת לחם, יש איסור אכילת לחם גם בעיסה מתבואה חדשה. ואילו לדעת החזו"א גם אליבא דר"ת עיסה עבה לא מיקרי לחם. וע"ע באחיעזר (ח"ב סימן ל"ט אות ב') דנקט שאין איסור אכילת לחם מן החדש קודם שהגיע לקרימת פנים, וראה בדברינו לקמן (ד"ה מה ללחם שכן נתרבה אבל חלה).

קלי. ברש"י (הודפס לעיל בדף ד: ד"ה קלי וד"ה כרמל) כתב, דקלי זהו כשנתייבשו הגרעינים בתנור, וכ"כ רבינו גרשום [אלא דהוסיף "ולא נתערב במים ומלח"] ובחינוך (מצוה ש"ד). ומבואר בהמשך הגמ' דקלי לא נשתנה מברייתו, וכפירש"י (כאן) שקולים באש את הגרעינים בשלמותם. ומכאן הקשה בשער הציון (סימן תפ"ט אות נ"ה) על רש"י (ויקרא כג:יד) שכתב דקלי הוא, "קמח העשוי מכרמל רך (פי', חיטים טריות, וע' דבור הבא) שמייבשין אותו בתנור". אכן כדברי רש"י אלו כן מבואר בתרגום על מגילת רות על הפסוק (ב:יד) "וַיִּצְבָּט לָהּ קָלִי", דתרגם: "ואושיט לה קמח קלי". ונמצא שיש בזה מחלוקת מה הוא קלי[רפ]. וע' בדברינו לקמן (ד"ה משום דקלי איתיה בעיניה).

וכרמל. ברש"י (ד"ה כרמל) פירש, דכרמל הוא כשנתמולל ביד (-ששפשף את השיבולים ע"מ להוציא את הגרעינים) ולא הובהב באור (-שלא נתנם באש ע"מ לייבשם). וברבינו גרשום כתב (וכפי שביאר את דבריו הגר"פ פערלא לא תעשה קס"ד ח"ב דף קע"ה סוף טור א'), שיש שני סוגי כרמל: א) יש כרמל של מנחות ו"האי כרמל היינו רך ומל, כדמתרגם פירוכן רכיכן". פי', דבמנחות (דף סו:) איתא: "כרמל - רך ומל". ובתרגום אונקלוס (ויקרא ב:יד) מתרגם

[רעח] ומובא דין זה בשו"ע (או"ח סימן תס"א סעיף ג') לענין אכילה מצה, והוסיף שם במ"ב (ס"ק ט"ו) וז"ל: וקודם שיעור הזה עדיין איננה בכלל לחם רק בצק, ויש עוד סימן לפת שהגיעה לכלל לחם והוא כשאנו רואין שנקרמו פניה והוא חד שיעורא, עכ"ל. ועל מה שכתב דקודם שהגיע לשיעור שאין חוטין נמשכין ממנה הוא בצק ואינו לחם, הביא שם בשער הציון (ס"ק כ"א) דכן כתב בפירוש רבינו חננאל לפסחים (דף לז.).

[רעט] בהערה הקודמת הבאנו את דברי המ"ב מפירוש הר"ח, דקודם גמר אפייה נחשב בצק ולא לחם. ומצאנו בזה מחלוקת בשיטת ר"ת בין הגר"ח להחזו"א.

[רפ] ונראה נפ"מ בנידון אם קלי איירי בתבואה או בקמח, לבאר את דברי רש"י במנחות (דף סח), וע"ש גירסת השטמ"ק (אות ה') והגהות הצ"ק.

"כרמל" - "פֵּירוּכִין רַכִּיכָן", כי זו משמעות תיבת "כר" מכרמל. ור"ל שהחטים הם טריות ורכות וזהו "רכִּיכן", ו"פֵּירוּכִין" בא לומר דלא דשו אותם בעצים כדי להוציא את המוץ, כי זה אפשר לעשות רק כשהגרעין כבר יבש, אלא מללו אותם בידים (דהיינו שמשפשף את השבולים הרכות בידים וכך מוציא את הגרעינים כשהם עדיין רכים). ב) כרמל של איסור חדש ששם מיירי בתבואה שנתייבשה לגמרי (כהדרך הרגילה שמתייבשת התבואה לגמרי בשמש קודם הדישה), וכמו שתירגם אונקלוס (שם כג:יד) "וּפֵרוּכָן", ולא כתב רכיכן (כמו שכתוב גבי מנחות). וזהו הכרמל דסוגיין.

ובחינוך (מצוה ש"ה) כתב, דכרמל הוא תבואה קלויה בשבלים (גראניש בלע"ז). והוא חולק על פירש"י דידן דס"ל שלא קולים את הכרמל באש. אכן רש"י על התורה (שם כג:יד) גם פירש כן "וכרמל, הן קליות שקורין גרניילי"ש (-גרעיני שבולים). ולפירושם בין כרמל לקלי הוא, דכרמל הוא שבלים שלמות שקולים אותם באש, ובשעת אכילה מוציאים את הגרעינים ואוכלים[רפא]. ואילו קלי, זה שלוקחים את הכרמל הרך וטוחנים אותו ואח"כ מייבשין את הקמח בתנור. וע' בדברינו לקמן (ד"ה מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו).

איסור חדש במינים שאינם לחם קלי וכרמל

האוכל לחם קלי וכרמל לוקה. מבואר בגמ' שיש איסור אכילת חדש בג' סוגי מאכל, והם: לחם, קלי, כרמל. ולא נתבאר מה הדין במאכל שאינו מג' סוגים אלו (כגון שעשה מהקמח אטריות שאינם לחם או שאר תבשיל), האם מותר לאוכלו אע"פ שהוא מתבואה חדשה, או דבכל תבואה חדשה יש איסור אכילת חדש אע"ג דאינו לחם או קלי או כרמל. וראה במילואים (סימן א').

לוקה ג'. מבואר בגמ' שהאוכל לחם קלי וכרמל אין אומרים שיש כאן איסור אחד של אכילת חדש וילקה אחת, אלא לוקה על כל מין בפנ"ע.

והרמב"ם בספר המצות (לא תעשה קפ"ט-קצ"א) מנה את איסורי אכילת לחם קלי וכרמל לשלש לאוין. והרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם (שרש תשיעי, מהדורת פרנקל עמוד קע"ח) חולק ומונה ל"ת דאכילת לחם קלי וכרמל ללאו אחד. וראה במילואים (סימן ב').

לוקה ג'. מבואר בגמ' ד"האוכל לחם קלי וכרמל לוקה שלש". ויש לחקור, האם איירי שאכל כזית לחם וכזית קלי וכזית כרמל (דהיינו ג' זיתים). או דגם האוכל כזית לחם שנאפה מקמח שהיה קודם לכן קלי וכרמל לוקה שלש, היות ובאותו כזית איכא ג' שמות (-לחם קלי וכרמל).

ובאחיעזר (ח"ב סימן ל"ט אות ב') הביא ראיה מהרמב"ם (פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ג) כלד הראשון, דז"ל: האוכל לחם וקלי וכרמל כזית מכל אחד ואחד לוקה שלש מלקיות, עכ"ל. ומדלא נקט שאכל אותו כזית, משמע דלא משכחת לה שילקה שלש, אלא אם אכל שלשה זיתים. וכתב שהטעם הוא, דכשנעשה לחם נפקע מהתבואה איסור קלי וכרמל, ויש בפת רק איסור לחם, וכן תירץ בזרע אברהם (סימן י"ג אות י"ד)[רפב].

אך במנח"ח (מצוה ש"ג אות י"א) ובהר צבי (יו"ד סימן רל"ט) חולקים, וסוברים דלא פקע מלחם איסורי קלי וכרמל. וע' באחיעזר (ח"ד סימן ל"א בד"ה וביותר) מה שכתב לדחות את ראיות ההר צבי.

והנה בדברינו לקמן (בד"ה לחם לא איתיה בעיניה) הבאנו את שיטת המקור חיים דקלי וכרמל שנשתנו פקע איסורם, דכל איסור שנשתנה פקע איסורו. ולפ"ז לכאורה יש ליתן טעם מדוע על כזית לחם אינו לוקה גם משום קלי וכרמל, היות ובשעת עשיית העיסה כבר פקע איסור קלי וכרמל (עוד קודם האפייה). אלא דאין לומר כן, היות והמקור חיים (שם) כתב דלאחר שנכתב בתורה איסור לחם, ילפינן דאיסור שנשתנה לדבר שדרכו בכך, לא נפקע האיסור אע"ג שנשתנה (והביא ראיה מהרשב"א חולין קכ:). א"כ בעשיית עיסה כדי לאפות לחם לא נפקע מהחטים איסור קלי וכרמל.

לוקה ג'. בהא דלוקה ג' כתב הרדב"ז (פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ג), וז"ל: ודוקא בשלש אכילות ושלש התראות, ואם לאו אינו לוקה אלא אחת, עכ"ל. והנה אם נפרש כוונתו כפשוטו דהתרו בו שלא יאכל לחם חדש ואכלו, ושוב התרו בו שלא יאכל קלי חדש ואכלו, ושוב התרו בו שלא יאכל כרמל חדש ואכלו, דרק באופן זה לוקה ג'. קשה, דבאופן זה גם אם אכל ג' זיתי **לחם** מן החדש, והתרו בו בין אכילת זית לזית השני, ילקה שלש, דהתראות מחלקות

[רפא] ומה שכתב בשער הציון (סימן תפ"ט אות נ"ו) דכרמל (שנאמר לא לאכול כרמל מתבואה חדשה) נחשב לא נשתנה מברייתו, היות ולא נתרוקנו הגרעינים מהשבלים. אין כוונתו שאוכלים גם את השבלים, אלא בשעת אכילה מסירים מהמאכל את השבלים שהם הפסולת ואוכלים את הראוי לאכילה. והנה על הפסוק (מלכים ב' ד:מב) "וְאִישׁ בָּא מִבַּעַל שָׁלִשָׁה וַיָּבֵא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים לֶחֶם בִּכּוּרִים עֶשְׂרִים לֶחֶם שְׂעֹרִים וְכַרְמֶל בְּצִקְלֹנוֹ", פירש בתרגום יונתן ובמצודות ובמלבי"ם, שהם שבלים בקליפתן. והיינו כנ"ל שקולים אותם כשהם שלמים בשיבולים - דהיינו עם הקליפה, ושוב מוללים אותם בשעת אכילה.

[רפב] וביארו בזה את הירושלמי (ערלה פ"ג ה"ז), דמביא ריבוי מקרא שחדש שגדל בארץ ויצא לחו"ל שהוא אסור. וקשה, מדוע צריך ריבוי לדין זה, הרי פשוט שתבואה שאסורה לא יפקע האיסור ממנה כשמוציאה לחו"ל. ותירצו, דאיירי באופן שאפיית הלחם היתה בחו"ל, ובשעת אפייה פקע מהקמח איסורי קלי וכרמל, והחידוש הוא שאע"ג שבשעת חלות איסור לחם (דהיינו שעת אפייה) התבואה בחו"ל, חל על הלחם איסור חדש. ועפ"ז דן באחיעזר, למ"ד שבתבואת חו"ל אין איסור חדש, מה הדין בהכניס את התבואה לארץ ואפאה האם יחול איסור חדש. ובציץ הקודש (סימן י"ז) הביא מהגרש"ס שהסתפק בזה, וע"ע בבית הלוי (ח"ג סימן נ"ב).

כדאיתא במכות (דף כא.), (וא"כ על כרחך דהחידוש שלוקה ג' - בג' מינים - הוא אפי' בהתראה אחת, כיון שהם שמות חלוקים).

וכ"כ בהר צבי (יו"ד סימן רל"ט) ובחידושי הגרי"פ על הרס"ג (ח"ב ל"ת קס"ד ד"ה ואמנם), וכן כתב רש"י (דף ד. ד"ה חייב על כל אחת ואחת) על הגמ' דהאוכל חלב של שור וכבש ועז חייב שלש, דכתב ברש"י "אם אכלן בהתראה אחת", וכמבואר שם בשטמ"ק (אות ה') דאם היו ג' התראות גם אם אכל ג' זיתים של חלב שור, לוקה שלש, עכ"ד.

אלא שלפ"ז צ"ע מה כוונת הרדב"ז שצריך שלש התראות. והנה במנח"ח (מצוה ש"ג אות י') כתב, וז"ל: ונראה לי, כיון דכל אחד הוא לאו בפני עצמו והוה ליה שלשה שמות, א"כ אם אכל לחם צריך להתרות בו משום הלאו דלחם וכו', עכ"ל. ולדברי המנח"ח ה"ה שצריך להתרות על קלי משום שֵם לאו קלי, ובכרמל משום שֵם לאו דכרמל, ואפשר לומר דזו גם כוונת הרדב"ז, דלפני שאוכל את ג' הזיתים צריך להתרות בו ג' התראות, דצריך להזכיר בהתראתו ג' לאוין. ומה דכתב דאם לא היו ג' התראות אינו לוקה אלא אחת, הפירוש דהתרה רק שלא יאכל חדש בלי להזכיר את המין, ולוקה אחת דלא גרע מהאוכל שאר מינים. וע' בדברינו לעיל (בד"ה האוכל לחם קלי וכרמל לוקה).

והא אין לוקין על לאו שבכללות. פי', קשה מדוע לוקה ג' הרי הלאו של אכילת חדש הוא לאו שבכללות. והנה לא מבואר אם הקושיא היא שלא ילקה כלל, או דילקה אחת אע"ג דהוי לאו שבכללות.

והנה בגמ' לעיל (דף ד.) איתא, דהאוכל חלב של שור וכבש ועז לרבנן הוי לאו שבכללות ולוקה אחת. וא"כ נראה דה"ה הכא קושית הגמ' היא דילקה אחת.

וע' בדברינו שם (בד"ה ורבנן סברי אין לוקין על לאו שבכללות) שהבאנו את דעת אביי (פסחים מג:) דאין לוקין על לאו שבכללות, ואיכא מ"ד דלאביי אין לוקין אפי' אחת. וקשה, ממה דהאוכל חלב שור וכבש ועז לוקה אחת, אע"פ שהוא לאו שבכללות. ותירץ הרא"ש (בשטמ"ק שם, אות ה'), דהלאו ד"כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" אינו דומה לשאר לאו שבכללות, היות וכל הפרטים הם שם איסור אחד של אכילת חלב, (ודברי אביי נאמרו על לאו שבכללות הכולל כמה איסורים, כגון (שמות יב:ט) "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ", דהאזהרה של "אל תאכלו כי אם צלי אש" דכוללת בשר נא או מבושל שהם שני שמות, הוי לאו שבכללות). וביאר עפ"ז גם את הגמ' בסוגיין, דמה שאסרה התורה אכילת לחם קלי וכרמל של חדש, כולם הם איסור אחד של אכילת חדש. ולכן לוקה אחת על כולם.

והתוס' (בשטמ"ק שם) תירץ את הקושיא מהאוכל חלב שור וכבש ועז, וז"ל: דכיון דאפי' לא כתיבא "שור וכשב ועז" ידעינן להו מכללא, ואי לא כתיב כי אם "כל חלב לא תאכלו" לקי חדא אכולהו, כי נמי כתיב לא גרע, עכ"ל. מבואר בדבריו, דשאני איסור חלב דמלבד שהוא לאו שבכללות מחמת הפרטים של "שור וכבש ועז", יש גם לאו שלא לאכול "כל חלב", וכיון דלאו זה אינו לאו שבכללות לוקה אחד לכו"ע. לפ"ז לכאורה עולה דבאיסור אכילת חדש שנאמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה", דבלי הפרטים ד"וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל" אין לאו נוסף של אכילת חדש, דמי לשאר לאו שבכללות דאיכא מ"ד דלאביי אינו לוקה אחת.

אכן מהגמ' לקמן מבואר שכן לוקה אחת, דאיתא בגמ' "ואימא קלי דמייתר מחייב חדא - אכולהון מחייב חדא", והיינו "דאכולהון" שהם לחם וכרמל חייב מלקות אחד, מחמת שלגביהם הוי לאו שבכללות, ולא אמרינן שלא ילקה כלל על לחם וכרמל (ע' לקמן בדברינו ד"ה אכולהון מחייב חדא). וע"ע בדברינו שם (על השטמ"ק, בד"ה בא"ד. וכן גבי לחם וקלי וכרמל (דף ה.) דראשית קציר, ובדף ד. בד"ה והא אין לוקין על לאו שבכללות).

לימא קרא לחם ונילף קלי וכרמל מיניה. פי', היות שאפשר ללמוד איסור חדש בקלי וכרמל מלחם, א"כ מה שכתוב בתורה "קלי וכרמל" הוא מיותר, ועל כרחך דבא ללמדנו דלוקה על כל אחד מהם בפנ"ע, ולכן באכל משלשתן לוקה ג'.

מה ללחם שכן נתרבה אצל חלה. פי', כיון דמצאנו חומרא בלחם - לענין דחיוב חלה נוהג רק בלחם, א"כ אפשר לומר דגם איסור אכילת חדש נאמר רק בלחם, לכן צריך לכתוב "קלי וכרמל" לומר דגם בהם נוהג איסור חדש.

והקשה בכתבי הגרי"ז, לדעת הרמב"ן (הלכות חלה להרמב"ן דף כו:) דהעושה עיסה עבה על מנת לבשלה פטור מחלה, וס"מ דלדעתו עיסה לא נחשבת לחם, ואפ"ה העושה עיסה על מנת לאפות חייבת בחלה, ונמצא שחיוב חלה נוהג גם בדבר שאינו לחם (דהיינו בעיסה).[רפג] וקשה, דבסוגיין מבואר להיפך, דיש חומרא בלחם לענין חיוב חלה ומשמע שקודם לכן עדיין לא חייב בחלה, ואילו להרמב"ן גם עיסה שאינה לחם כבר חייבת בחלה. ותירץ, דמה דעיסה חייבת בחלה - הוא מחמת שבסופה לאחר אפיה יחול בה שֵם לחם, והשֵם לחם של סופה הוא הגורם לחיוב חלה משעה שנעשית עיסה, ושפיר קאמר בסוגיין דדוקא "לחם" נתרבה לחלה, רק שדבר שסופו להעשות לחם חייב כבר קודם.

נכתוב קלי ולא לכתוב לחם "וכרמל" ונילף מקלי. פי', וא"כ מה שכתוב בתורה "לחם וכרמל" מיותר, ובא ללמדנו דהאוכל משלשתן חייב ג'.

[רפג] ודלא כר"ת (תוס' ברכות לז: ד"ה לחם) דעיסה עבה חייבת בחלה אפי' עשאה על מנת לבשלה. ובשיטת ר"ת הבאנו לעיל (בד"ה לחם), דביאר הגר"ח שר"ת סובר דעיסה עבה נקראת לחם.

והנה במנחות (דף ע:) ילפינן בגז"ש ממה שנאמר "לחם" בחדש דאיסור חדש נוהג בחמשת מיני דגן כמו לענין אכילת מצה שג"כ נאמר בה "לחם". והקשה בשואל ומשיב (קמא ח"ב סימן ל"ו) על קושית הגמ' "ולא לכתוב לחם", דהרי אם לא יהיה כתוב "לחם" לא נדע שאיסור חדש נוהג בחמשת מיני דגן. וע' בדברינו לקמן (ד"ה הלכך לוקה דמייתר).

משום דקלי איתיה בעיניה. בשער הציון (סימן תפ"ט אות נ"ה) הביא ראיה מכאן, דקלי הוי תבואה שלא נטחנה ולכן נחשב "איתיה בעיניה", והקשה על פירש"י (ויקרא כג:יד) דקלי הוא קמח הנעשה מקליות. והרי דבר שנטחן כבר לא מיקרי "איתיה בעיניה". [ע' בדברינו לעיל בד"ה קלי].

ונראה לתרץ, דיש כמה מדרגות ב"איתיה בעיניה", יש מה שהדבר נמצא בעצמותו רק נשתנה צורתו, וכגון חטים ונעשו קמח, שהחטה נמצאת רק שחילקה לחלקים קטנים מאד. ויש שהדבר במהותו השתנה, כגון כשאפה לחם, שאז חומר החטה עצמו משתנה. ולכך כלפי לחם אפשר לקרוא לקמח שחשוב עדיין בעיניה (וכסוגיין), והכוונה שיש יותר סברא שיהיה בו איסור חדש כיון שלא נשתנה מהותו, משא"כ לחם שחשיב נשתנה מהותו.

וע' בדבור הבא שהבאנו את דברי החת"ס, דקלי "איתיה בעיניה" - דאין הכוונה שלא השתנה, אלא דבכזית קלי יש כזית חטים בלי תוספת של דברים אחרים, משא"כ לחם "לא איתיה בעיניה" - דבכזית לחם מלבד החטים (שבהם לבד אין כזית) יש גם מים. ולפ"ז נראה לתרץ דאפילו דקלי הוא קמח - נחשב "איתיה בעיניה" דבכזית קלי יש כזית חטים[רפד].

איסור שנשתנה

לחם לא איתיה בעיניה. פי', דמחמת קולא זו שבלחם, אי אפשר ללמוד איסור חדש בלחם מקלי.

בביאור הגמ' דיש קולא בלחם דלא איתיה בעיניה [ולכן אי אפשר לאסור לחם ממה שאסרה התורה קלי], כתב במקור חיים (סימן תס"ז סק"ד) דהתורה אסרה קלי ואם נשתנה ואין עליו שֵם קלי - פקע האיסור, עכ"ד. ובשו"ת חת"ס (יו"ד תשובה קי"ז) ביאר את דברי הגמ' באופן אחר, דאם היינו לומדים חיוב על אכילת לחם מקלי, היה צריך שיהא בלחם כזית קמח דומיא דקלי דאיתיה בעיניה - והיינו דיש כזית מהתבואה, משא"כ בלחם דלא איתיה בעיניה - והיינו דבכזית לחם אין כזית מהקמח לבדו אלא בצירוף המים. לכן צריך לכתוב "לחם" כדי שיתחייב על כזית לחם אפי' שאין בו כזית קמח, עכ"ד. וראה במילואים (סימן ג') שהארכנו בזה.

כרמל מקלי לא אתי וכו'. פי', אי אפשר ללמוד איסור אכילה בכרמל ממה שאסרה התורה קלי. וא"כ מה דכתוב "כרמל" לא מיותר שנאמר שנכתב לדרשא דהאוכל משלשתן לוקה ג', שהרי צריך לכתוב "כרמל" לדעת איסור אכילה בכרמל.

משום דקלי נתרבה אצל מנחות. פי', הטעם דקלי חמור מכרמל הוא משום שמצאנו מצות קלי במנחת העומר, שנאמר (ויקרא ב:יד) "וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה' אָבִיב קָלוּי"[רפה].

והנה מבואר בפסחים (דף לו.) דלותתין את מנחת העומר, [אופן הלתיתה, פירש"י דשורה את התבואה במים מעט כדי שאח"כ יוריד את מורסנן (-הקליפות) ותהא הסולת נקיה]. ומקשה הגמ', איך מותר ללתות הרי צריך להביא את מנחת העומר מצה ולא חמץ, וכשלותת את השעורים יש לחוש שמא יחמיצו, ומתרצת הגמ' דכיון שנעשה ע"י ציבור והוראת ב"ד אין לחוש שיחמיץ, ע"כ. והקשה במנח"ח (מצוה ש"ב אות י"א), מדוע לחוש שהשעורים יחמיצו הרי צריך לקלותן באש, ואחרי הקליה אי אפשר שהשעורים יבואו לידי חמץ. ותירץ בכתבי הגרי"ז (מנחות סו.), דמחמת מצות קלי שנאמרה במנחת העומר א"צ קליה גמורה (עד שאי אפשר שיבוא אח"כ לידי חמץ) ומספיק שתשלוט האש בשעורים גם באופן שלא הגיע לשעור קליה גמורה, ולכן גם אחרי שקלה את מנחת העומר יכולים השעורים לבוא לידי חמץ. ולפי מה שהגמ' מדמה את הדין קלי שנאמר במנחת העומר לדין קלי שנאמר באיסור חדש, נקט הגרי"ז דגם לענין איסור חדש גדר קלי אינו קליה גמורה אלא גם אם שלטה האש בתבואה נקרא קלי.

כרמל לא נתרבה אצל מנחות. כתב בכתבי הגרי"ז, שאין לומר דכוונת הגמ' דאסור להביא מנחות מן הכרמל. דזה אינו, דמותר להביא מנחות כרמל, אלא כוונת הגמ' שאין חובה להביאם כרמל.

כרמל לא נתרבה אצל מנחות. קשה, מדוע אמרינן דכרמל לא נתרבה אצל מנחות, הרי במנחת העומר כתוב (ויקרא ב:יד) "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל", א"כ מצאנו שצריך כרמל במנחת העומר.

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א) רש"י כתב (לעיל סוף ד: בד"ה קלי), וז"ל: ואף על גב דבההוא קרא כתיב "כרמל", לא הוכשר אלא על ידי האור

[רפד] וע"ע בספר מבית מאיר (ח"ג עמוד ק"ה) מה דכתב לתרץ, ובעיקר דבריו דבקלי קודם שנטחן אין איסור אכילה עיין קרן אורה מנחות (דף ע:).

[רפה] מצות מנחת העומר להביא ביום ט"ז בניסן מנחת שעורים. ודיני הבאתה מבוארים ברמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין).

וכו׳, ולשון כרמל רך ומל, רך שנמלל, עכ״ל. ונראה שכוונתו לתרץ, דכיון שנאמר ״קלי״ במנחת העומר, א״כ ע״י קליית המנחה כבר אין התבואה נקראת כרמל, ולכן כשמביאים את מנחת העומר אינה במצב של כרמל. ומה שנאמר ״כרמל״ במנחת העומר, אף שמקריב את המנחה כשהיא קלי ולא כרמל, י״ל דהנה רש״י (ד״ה כרמל) כתב ד״כרמל״ פירושו שנתמולל ביד ולא הובהב באור, וא״כ מה שנאמר ״כרמל״ בעומר הוא רק לענין שתהא התבואה שממנה מביאים את העומר, רכה שנמללת ביד, אך לא לענין התנאי הנוסף של ״כרמל״ - שלא הובהב באור, שהרי צריך לקלות את מנחת העומר, ולכך אינו דומה ל״כרמל״ האמור באיסור חדש.

ב) הגרי״פ (על הרס״ג מצות ל״ת קס״ד, ח״ב דף קע״ה סוף טור א׳ בד״ה איברא) כתב, דרבינו גרשום מיישב הקושיא במה שחילק בין ״כרמל״ בחדש ובין ״כרמל״ במנחת העומר, ד״כרמל״ בחדש הוא יבש לגמרי, אבל ״כרמל״ במנחת העומר הוא רך (וע׳ באורך בדברינו לעיל בד״ה וכרמל). ולפ״ז א״ש מה שאמרה הגמ׳ דכרמל לא נתרבה אצל מנחות, דאע״ג דמצות העומר לבוא מכרמל, אבל ״כרמל״ בחדש לאו היינו ״כרמל״ דכתיב גבי מנחת העומר[רפו].

ג) עוד תירץ הגרי״פ (שם טור ד׳ בד״ה מיהו נראה), דאה״נ אין חילוק בתיבות ״כרמל״ שנכתב אצל חדש ואצל ״כרמל״ שנכתב אצל הבאת העומר - דשניהם הפירוש תבואה רכה ולחה בשעת קצירה, והנפ״מ ביניהם היא זאת: דבאיסור חדש א״צ ״כרמל״ בשעת אכילה, דמספיק שהיה ״כרמל״ קודם לכן דכבר נאסר מחמת שֵׁם ״כרמל״. אך לענין מנחת העומר צריך שיהא כרמל בשעת הבאת הקרבן, עכ״ד.

ד) הגר״י סלנטר (ירחון תבונה סימן מ״ג) תירץ, דכוונת הגמ׳ דקלי נתרבה אצל מנחות, הוא לענין שגם בדיעבד צריך שמנחת העומר תהיה קלי ואלמלא כן היא פסולה, משא״כ כרמל לא התרבה אצל מנחות, הוא לענין שבדיעבד מנחת העומר כשרה אפי׳ לא הביאה כרמל, ורק לכתחילה צריך להביאו כרמל.

נכתוב כרמל ונילף לחם וקלי מיניה. פי׳, כיון שאפשר ללמוד דלחם וקלי של חדש אסורים ממה שכתוב בתורה איסור בכרמל, א״כ מה דכתבה התורה ״לחם וקלי״ הוא מיותר ובא לדרשא ללמוד דהאוכל משלשתן לוקה שלש.

מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו. פי׳, וכיון שכן יש חומרא לאסור כרמל יותר מלחם וקלי, ואי אפשר ללמוד איסור חדש בלחם וקלי מכרמל, ולכן צריך לכתוב מפורש איסור חדש בלחם וקלי, והם אינם מיותרים.

והנה דעת החינוך (מצוה ש״ה) שכרמל היא תבואה שקלויה בשבלים, (ע׳ בדברינו לעיל בד״ה וכרמל). וכתב בשער הציון (סימן תפ״ט אות נ״ו), דלפ״ז צ״ל דכוונת הגמ׳ ד״כרמל לא נשתנה מברייתו״ הוא מחמת שעדיין לא נתרוקנו הגרעינין מהשבלים, אך אין לומר דלא נעשה כלל שינוי בתבואה - דהרי נעשה בה שינוי של קלייה, רק הכוונה דלא נעשה שינוי של הפרדת הגרעינין מהשבלים.

מן חד לא ילפי נילף חדא מן תרין. פי׳, אע״ג דאם היה כתוב רק איסור באחד המינים אי אפשר ללמוד ממנו את האחרים, אך אם היה כתוב האיסור בשני מינים, היה אפשר ללמוד מהם לאסור את המין השלישי. וא״כ המין השלישי נכתב לדרשא, לענין שאם אכל שלשתן לוקה ג׳.

איכא למיפרך מה לקלי וכרמל דאיתנהון בעיניהון. פי׳, דצריך לכתוב איסור אכילת לחם כדי שנדע שגם לחם אסור אף שאינו בעינו ואינו דומה לקלי וכרמל שהם עדיין בעיניהם, ולא נכתב לחם לדרשא לענין האוכל משלשתן שלוקה ג׳. וע׳ בדברינו לעיל (בד״ה משום דקלי איתיה בעיניה, ובד״ה לחם לא איתיה בעיניה).

לא נכתוב קרא כרמל וכו׳ מה ללחם וקלי שכן נתרבו אצל מנחות. פי׳, שאין מנחה שחייב להביאה כרמל, משא״כ מנחת לחם הפנים ושתי הלחם חייב להביאם לחם, ומנחת העומר חייב להביאה קלי. ואם לא היה כתוב איסור בכרמל - לא היינו לומדים שכרמל אסור מלחם וקלי, דיש בהם חומרא שיש מנחות שחייב להביאם לחם וקלי.

לא נכתוב קרא קלי ונילף מלחם וכרמל וכו׳. פי׳, כיון שאפשר ללמוד קלי מלחם וכרמל, א״כ מה שכתבה התורה קלי הוא מיותר ובא לדרשא.

אמר לך רבי יצחק וכו׳. פי׳, רבי יצחק יענה לך שהלימוד שלו שאם אכל שלשתן לוקה ג׳ וכו׳.

הלכך לוקה דמייתר. פי׳, דהיתור בא ללמד דהאוכל משלשתן לוקה ג׳.

איתא בתו״כ (אמור פרשתא י׳ ה״ט) לבאר הדין דאיסור חדש נוהג בחמש מיני דגן. והוא, שאם היה כתוב איסור רק בקלי וכרמל

[רפו] דבמנחת העומר כתיב ״אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ״, ומדייק הגרי״פ דלא שייך קלוי אלא על דבר רך ולא בדבר שכבר נתייבש (ע׳ מנחות עא:).

היינו אומרים דגם בקטניות יש איסור חדש, לכן נאמר לחם למעט קטניות, דלומדים ממה שנאמר בקרבן שתי הלחם להביאם לחם וצריך להביאם חטים, ה"ה לחם האמור בחדש נוהג בחטים ולא בקטניות. אלא שאם היה כתוב רק לחם היינו אומרים דאיסור חדש נוהג רק בחטים, לכן כתוב קלי וכרמל לאסור גם שאר מיני דגן. [וע' פני משה (חלה פ"א ה"א) בביאור הירושלמי דילפינן דרק מין האסור בלחם נאסר בקלי].

והקשה הר"ש בתו"כ, הרי קלי אינו מיותר שהרי אי אפשר ללמוד איסור בקלי מלחם. ועוד קשה דאפי' את"ל שהוא מיותר, הלא בגמ' לומדים מקלי דהאוכל משלשתן חייב ג'. ותירץ, דעיקר הדרשא דחדש נוהג בחמש מיני דגן אינו מקלי אלא כמבואר במנחות (דף ע:) דלומדים בגז"ש ממצה, שכמו שמצות מצה מתקיימת בחמש מיני דגן ה"ה איסור חדש, עכ"ד.

וע' בבאר שבע בסוגיין שבתירוצו השני כיוון לר"ש. ובתירוצו הראשון כתב, די"ל דדרשת התורת כהנים היא, דמלחם ילפינן לרבות חטים לאיסור חדש ואת שאר ד' המינים ילפינן מכרמל, ונשאר קלי מיותר, וממנו ילפינן לחלק, וכמסקנת הסוגיא דידן שהלימוד לחלק ילפינן רק מקלי.

והנה בשואל ומשיב (קמא ח"ב סי' ל"ו) הביא תירוצים אלו, והקשה דעדיין לא מיושב דברי הגמ' לעיל המקשה נכתוב "קלי" ולא נכתוב "לחם", שהרי אם לא היה כתוב "לחם" לא נדע דאיסור חדש נוהג בחמש מיני דגן, דהא בין לדרשת התו"כ ובין לדרשת הגמ' במנחות צריך לכתוב "לחם" כדי שנדע שהאיסור נוהג בחמש מיני דגן, ויעו"ש תירוצו.

ואימא קלי דמייתר מחייב חדא, אכולהון מחייב חדא. פי', כיון דהיתור נאמר ב"קלי" נאמר דרק על אכילת קלי יש חיוב מלקות בפנ"ע, אבל על אכילת כרמל ולחם לא יהיה חייב שתים, דבהם אין יתור לומר שחייב על כל אחד בפנ"ע. ואם אכל שלשתן יהיה חייב רק שתים.

הקשה בערוך לנר, וז"ל: ק"ק, דכל שכן הוא, כיון דקלי הוי אתי מלחם וכרמל משום דקיל מהם (נראה כוונתו, דצריך ללמוד "קלי" בהלד השוה מ"לחם וכרמל", אך בלי הלד השוה אי אפשר ללמוד "קלי" מ"לחם" לבד, או מ"כרמל" לבד, משום שקלי יותר קל מהם), ולא כתב בפירוש אלא להורות דלקי עליו בפני עצמו, א"כ כל שכן דאלחם ואכרמל דחמירי מיניה וכו' שלוקין עליהם בפני עצמן. וי"ל, דדלמא חמיר "קלי" מ"לחם" משום דאיתא בעיניה, ומ"כרמל" משום דנתרבה אצל מנחות, עכ"ל.

עוד הקשה, ד"לחם קלי וכרמל" שכתובים בפסוק אחד נחשב דהוקשו זה לזה, וא"כ נלמד בהיקש דחייב על לחם וכרמל כל אחד בפנ"ע מקלי, דעל היקש אין לפרוך דקלי חמור משניהם. ותירץ, דבאמת הגמ' יכלה לתרץ דלומדים בהיקש שחייב על כל אחד בפנ"ע, אלא דהגמ' מתרצת שמהפסוק עצמו יש ראיה שחייב על כל אחד בפנ"ע גם בלי היקש. ותירץ בזה קושית התוס' (ד"ה אימא), וע' בדברינו שם.

אכולהון מחייב חדא. נמצא דעל אכילת לחם וכרמל יהא חייב אחד מחמת דהוי לאו שבכללות. ומזה ראיה דאע"ג דהוי לאו שבכללות לוקה אחד, וע' בדברינו לעיל (ד"ה והא אין לוקין על לאו שבכללות).

אם כן נכתוב וכו'. פי', דיש ראיה ממה שנכתב קלי באמצע הפסוק בין לחם לכרמל, שדין לחם כקלי ודין כרמל כקלי, שחייב על כל אחד מלקות בפנ"ע, ולכן אם אכל משלשתן חייב ג'.

א"ר ינאי, לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך שהרי פיגול אחד מגופי תורה ולא לימדו הכתוב אלא מגזירה שוה. בביאור דברי רב ינאי, ע' במילואים (סימן ד') שהבאנו שני פירושים.

א) ע"פ הרמב"ן הפירוש הוא, דדבר הנלמד מגז"ש הוא דין דאורייתא, ומה שכתוב "מגופי תורה", הוא רק כאומר שהם עיקר התורה. ואולי זו כוונת רש"י, שכתב: "הפגול אחד מגופי תורה. דחייבין עליו כרת". והיינו שהפיגול הוא חמור כאחד מגופי תורה - דהא חייבין עליו כרת.

ב) הרמב"ם מפרש, שלחז"ל היה קבלה ממשה רבינו את הדין הנלמד בגז"ש זו, לאפוקי ממקומות אחרים שלומדים דין בגז"ש, אבל אין עליו קבלה ממשה רבינו, ע"ש בנפ"מ.

גזירה שוה. בכללי הגמ' להב"י (הליכות עולם שער ד' פ"ב אות י"ד) מפרש השם גזירה שוה, שמדה זו נדרשת ע"פ התיבות השוות. ו"גזירה" פירושו, תיבה הגזורה משורש אחד. וכעין זה כתב במידות אהרן (על ברייתא דרבי ישמעאל בריש התו"כ פרק ג' חלק א'). וע"ע בפמ"ג (בשו"ע הבהיר נדפס בעמוד תק"ז) באגרות אות ג'

והוסיף שם במידות אהרן פירוש נוסף, דהשם גזירה שוה הוא מלשון גזירת (-הוראת) הכתוב, דמדה זו גוזרת להשוות הענינים שבשני המקומות ע"י התיבה השוה, אע"פ ששני הדינים אינם שוים. (וכן גם בהיקש משוים את הדברים אף שאינם דומים בענינם. ובאמת מצינו שגם ההיקש נקרא בשם גז"ש לפעמים וכמבואר שם בחלק ו').

שהרי פיגול. פי', קרבן שבשעת עבודת הקרבתו, חשב לזרוק הדם או להקטיר אימוריו או לאכול בשרו חוץ לזמן הראוי להם, נעשה הקרבן פיגול (ומובא ברמב"ם פי"ג מהלכות פסוה"מ ה"א).

ולא לימדו הכתוב. פי', את הדין כרת שבו. אבל עיקר דין פיגול כתוב מפורש.

פרק שלישי – אמרו לו

דף יא: – מתני'

הטעם שרגיל התנא לתת דוגמא לחיוב חטאת מאיסור אכילת חלב

אמרו לו אכלת חלב מביא חטאת. המשנה מבארת באיזה אופן יש לנו בירור על אדם שאכל חלב בשוגג וחייב חטאת. ואע"פ דנקטה המשנה אכילת חלב, ה"ה לשאר חייבי חטאת הנמנים לעיל (דף ב.).

ובטעם הדבר מדוע המשנה נקטה חיוב חטאת על אכילת חלב, פירש"י לקמן (דף כב: ד"ה חטאת חלב) וז"ל: היינו סתם חטאת, ולהכי נקט חלב, משום דסמוכה (פרשת חטאת) לחלב (לאיסור אכילת חלב) דכתיב (ויקרא ג:יז) "כל חלב וכל דם לא תאכלו", וסמיך ליה (שם ד:ב) "נפש כי תחטא" וגו'. ורש"י בזבחים (דף ח. ד"ה מי גמרי) פירש "משום דשכיחא טפי" (פי', דמצוי להכשל בו, היות שהוא דומה לשומן).

ובשושנים לדוד כתב, דהמשנה נקטה אופן של אכילת חלב היות ובזה משכחת לה טפי מה שמובא בהמשך המשנה "עד אומר אכל ועד אומר לא אכל", דהיות ויש חלב מותר (שומן, או חלב חיה) ויש חלב אסור, לכן משכחת לה שבני העדים חלוקים בעדותם האם אכל חלב מותר או חלב אסור, עכ"ד.

ובאביר יעקב הקשה על פירושו, דמשכחת לה שפיר באיסור אכילת חמץ, שחלוקים העדים אם אכל חמץ או מצה כיון שהם דומים זה לזה, וכן לענין אם אכל בשר נותר או בשר שאינו נותר. ולכן פירש, דמשום שבמשנה שמובאת מחלוקת ר"מ וחכמים אם שני עדים מחייבים אותו חטאת כשאומרים שאכל חלב והוא מכחישם, ומחלוקתם נאמרה על אופן שהעדים מעידים שאכל חלב [ולא שייך לשאול על מחלוקתם גופא למה היא באכל חלב, משום שכך היה המעשה, ורבי כתב את הציור שבו נחלקו], לכן נקטה המשנה בכל הדינים ציור של חיוב חטאת על אכילת חלב.

אמרו לו אכלת חלב. בגמ' יתבאר אם מה דתנן "אמרו לו", הכוונה לעד אחד או לשני עדים, וכן אם אותו שמעידים עליו שאכל חלב מכחיש את העדים או שותק.

אכלת חלב. כתבו התוס' ביבמות (דף פח. ד"ה ומה), דהעד (או העדים) אינו מעיד להדיא שיודע שאכל חלב בשוגג, אלא מעיד רק שאכל חלב, אך איכא סתמא דאכילתו היתה בשוגג, וז"ל: דמסתמא שוגג היה, דלא מחזקינן ליה ברשיעא, עכ"ל. וע"ע במילואים (סימן ו').

עדות לחייב חטאת

עד אומר אכל וכו' **אשה אומרת אכל.** פי', עד נקרא רק מי שכשר להעיד במקום שצריכים עדים כשרים, כגון עדות ממון דרק איש כשר להעיד ולא אשה, כדילפינן בשבועות (דף ל.) מדכתיב (דברים יט:יז) "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים". אולם בעדות חיוב חטאת, גם אשה נאמנת. ומביאה המשנה את הדין בעד כשר המעיד על אכילת חלב ועד אחר מכחישו, וכן את הדין באשה המעידה כשאשה אחרת מכחישתה.

והא דעד אחד נאמן לחייב חטאת ילפינן לקמן מדכתיב (ויקרא ד:כג) "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ". ובהא דגם אשה נאמנת לחייב חטאת, כתב רבינו גרשום וז"ל: "או הודע" מכל מקום, בין בעד אחד בין ע"פ קרוב בין ע"פ אשה, עכ"ל. ומשמע דמ"או הודע" מרבים את שלשתם כאחד - דבכל ענין שנודע לו שחטא, חייב חטאת. וכן הוא בתורת כהנים (ויקרא דבורא דחובה פ"ז ה"ב), דאיתא התם: מנין אפי' אמרה לו אשה אפי' אמרה לו שפחה, ת"ל "או הודע" (כגירסת הגר"א). וע' במילואים (סימן א') אם הדין דעד אחד נאמן לחייב חטאת, דומה לדין עד אחד נאמן באיסורין.

עד אומר אכל ועד אומר לא אכל וכו' **מביא אשם תלוי.** פי', על ספק אכילת חלב מביאים אשם תלוי כמבואר במשנה לעיל (דף ב.), דעל עבירה שחייבים על ודאה חטאת חייבים על ספיקה אשם תלוי[א], וכאן אם היה רק עד אחד המעיד שאכל חלב היה מביא חטאת, וכיון שיש עד אחר המכחישו, יש ספק אם אכל חלב, ולכן מביא אשם תלוי. ובירושלמי (יבמות פ"י ה"ג) מבואר, דה"ה בשנים אומרים "אכל חלב" ושנים אומרים "לא אכל" - דחייב אשם תלוי.

[א] ע' בדברינו שם (ד"ה ועל לא הודע שלהם אשם תלוי) הגדר של אשם תלוי.

וע' במילואים (סימן ג') במה שהרחבנו אם עד אחד מחייב אשם תלוי כשהלה אומר "איני יודע".

עד אומר אכל והוא אומר לא אכלתי פטור. פי', עד אחד המעיד על חברו שאכל חלב, אינו נאמן לחיבו חטאת בזמן שאותו אדם מכחישו ואומר "לא אכלתי". ומקור הדין מבואר בגמ' מקרא, דכתיב "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ", למעט שאם הודיעוהו אחרים פטור[ב]. ופירשו התוס' (ד"ה אמרו לו ובד"א אימא מציעתא), דהתמעט בקרא דאפי' אמר "איני יודע" פטור מחטאת, דלא נקרא "הודע אליו". ועוד נראה בתוס', דכשאומר "איני יודע" פטור אף מאשם תלוי, וע' במילואים (סימן ג').

ובעיקר שיטת התוס' דע"א לא מחייב חטאת כשהלה אומר איני יודע, כן איתא ביבמות (דף פח.) על מתניתין "אלא לאו (ע"א נאמן משום דאישתיק (זה שמעיד עליו) ושתיקה כהודאה דמיא", וכפי שביארו התוס' (שם ד"ה דשתיקה) וז"ל: כיון דשתיק נראה לו אמת ויודע קצת שיש רגלים לדבר, עכ"ל. והוסיפו התוס' בקידושין (דף סה: ד"ה אמר) דאין אומרים דשתיקתו כהודאה אלא כשהעד אומר "אכלת חלב והיה לך לידע שאכלת", דאלמלא כן אין שתיקתו כהודאה, עכ"ד.

אכן יש הרבה ראשונים (רמב"ן ורשב"א וריטב"א, קידושין שם) שחולקים וסוברים דע"א מחייבו חטאת אפי' כשהוא אומר "איני יודע", ודברי הגמ' ביבמות הם רק הו"א, אבל למסקנא ע"א נאמן לחייבו חטאת גם כשאומר "איני יודע", אא"כ הוא מכחישו ואומר "לא אכלתי".

ולר"ן שם (דף כט. מדפי הרי"ף) יש שיטה נוספת - דאם אומר "איני יודע" אין העד נאמן לחייבו, אבל אם הוא שותק אפי' באופן דלא הוה ליה למידע (דאין שתיקתו כהודאה) נאמן העד, עכ"ד. וע' במילואים (סימן ו').

שנים אומרים אכל והוא אומר לא אכלתי רבי מאיר מחייב, א"ר מאיר אם הביאוהו שנים וכו'. גירסת הב"ח היא: "רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרין. א"ר מאיר אם הביאוהו שנים", וכן הגירסא במס' בב"מ (דף ג:). ולגירסא זו ניחא דקתני ב' פעמים רבי מאיר, היות ובאמצע הובאו דברי חכמים. אך לגירסת משנתנו דלא מובאת דעת חכמים אלא רק דעת ר"מ, קשה מדוע מזכירה המשנה ב' פעמים ר"מ ולא הביאה את כל דבריו יחד. ובשטמ"ק (אות ה') הביא דיש ספרים שהגירסא בהם "והוא אומר לא אכלתי פטור", ואת המשך גירסתו אפ"ל בשני דרכים: א) "רבי מאיר מחייב, א"ר מאיר" וכו'. ב) "א"ר מאיר" וכו'. וכתב בשטמ"ק דאין לגרוס כן. וע"ש בדברינו.

א"ר מאיר אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל וכו'. פי', דמזה שיכולים עדים לחייב אותו מיתה חמורה אע"פ שהוא מכחישם דכתיב (דברים יז:ו) "עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת", ק"ו שיכולים לחייבו קרבן הקל אע"פ שמכחישם. וע' בקובץ ברוך טעם (ח"א עמ"ס ב"מ ג: עמוד ס"א ד"ה אחרי) ובמילואים (סימן ז').

והנה הראשונים (הרמב"ם בפיה"מ כאן, רש"י ורמב"ן ורשב"א וריטב"א ב"מ ג:) הביאו את התורת כהנים (ויקרא דבורא דחובה פרק ז' ה"א-ה"ג) על הפסוק (שם ד:כג) "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ", דאיתא התם: "הודע אליו" (כצ"ל) ולא שאמרו לו אחרים, אוציא את שאמר לו עד אחד שאין מחייבו אלא שבועה (ולכן אין מחייבו קרבן), מנין אפילו אמרו לו שנים, ת"ל "הודע אליו" (כצ"ל) ולא שיודיעוהו אחרים (והיא דעת חכמים במתניתין[ג]). יכול אע"פ שאינו מכחיש (לא יתחייב בקרבן), ת"ל "או הודע אליו והביא". אביא את שאמרו לו שנים שכן מחייבים אותו מיתה, מנין אפילו אמר לו עד אחד וכו', מנין אפילו אמרה לו אשה, ת"ל "או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה והביא את קרבנו". א"ר מאיר אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל, ע"כ. ונמצא דיסוד מחלוקת ר"מ וחכמים הוא האם ע"י שני עדים נחשב "הודע אליו" וחייב חטאת (לדעת ר"מ), או דלא מיקרי "הודע אליו" ופטור מחטאת (לדעת חכמים).

ובסברת חכמים דלא מיקרי "הודע אליו" חקרו האחרונים (חדושי רבי אריה לייב ח"א סימן פ"ב, ושיעורי רבי שמואל ב"מ ג: אות כ"ג. וע"ע במילואים דף יב. סימן ב') האם הפירוש שיש לו נאמנות לענין חטאת יותר מלעדים, היות וזה דבר הנוגע לגבי עצמו. או דאע"ג דהם נאמנים יותר ממנו אך נאמר תנאי בחיוב חטאת שתהיה לו ידיעת חטא, ואם הוא מכחיש את העדים חסר לו ידיעת חטא דהכחשתו אומרת שהוא אינו יודע מהחטא. [ולפי הצד השני

[ב] רבינו גרשום ביאר את הטעם דאינו נאמן, ע"פ הגמ' לקמן (דף יב.) דסוברים חכמים דשני עדים אומרים "אכלת חלב" והוא אומר "לא אכלתי" פטור, דאדם נאמן על עצמו לענין כפרה יותר ממאה עדים, וכ"ש דנאמן יותר מעד אחד, עכ"ד. וצ"ב, דבגמ' שם ילפינן דין זה מדכתיב "או הודע אליו" ולא שיודיעוהו אחרים. וראיה דהטעם שנאמן להכחיש עד אחד אינו משום דאדם נאמן על עצמו לענין כפרה יותר מעדים, דהרי ר"מ חולק על סברא זו (דסובר שאינו נאמן להכחיש שני עדים) ואפ"ה מודה דנאמן להכחיש עד אחד.

[ג] והנה במתניתין משמע שדעת חכמים היא מסברא ד"מה אם ירצה לומר מזיד הייתי", ואילו בתורת כהנים ילפינן לה מקרא. ויתבאר ענין זה בארוכה בדברינו לקמן (ד"ה במאי עסקינן אלימא בתרי, ועל השטמ"ק אות י"ג) ובמילואים (לדף יב. סימן ב').

אם העדים מעידין שהוא יודע מהחטא אזי באמת יתחייב חטאת על פיהם]. ואם נאמר כצד הראשון - דסברת חכמים דהוא נאמן יותר מעדים, צ"ל דבזה נחלקו ר"מ וחכמים, דהק"ו של ר"מ בא להוכיח דכמו דלענין מיתה העדים נאמנים יותר ממנו, ה"ה לענין חטאת. ואם סברת חכמים כצד השני - שהעדים לא יכולים לחייב אותו קרבן היות ואין לו ידיעת חטא, צ"ל דהק"ו של ר"מ הוא ממה דנאמנים יותר ממנו לענין מיתה, דה"ה לענין קרבן כששני עדים אומרים "אכלת חלב" נחשב שיש לו ידיעת חטא והוא אינו יכול להכחישם[ד].

ובאבי עזרי (פ"ז מהלכות גזילה ואבידה ה"ח) כתב באופן אחר, דהק"ו של ר"מ בא לומר דכיון דמצאנו דעדים נאמנים לחייב מיתה החמורה, כ"ש שהם נאמנים לחייב חטאת, ולא נאמר בהעדאת שני עדים התנאי של "הודע אליו", אלא רק בעד אחד. וזהו יסוד מחלוקתם האם התנאי של "הודע אליו" נאמר גם במקום שני עדים, עכ"ד. ועי"ע בערוך לנר (על תוס' ד"ה עד).

והנה הגמ' לקמן (דף יב.) מסתפקת האם סברת חכמים שנאמן לומר "לא אכלתי" היא משום שאדם נאמן על עצמו יותר מעדים. או משום "מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי פטור (מחטאת), כי אמר נמי לא אכלתי, מהימן ופטור" (ויתבאר שם). והנפ"מ בצדדים אלו היא, האם חכמים חולקים על הק"ו של ר"מ - דאם סברתם משום שאדם נאמן על עצמו יותר מעדים, א"כ הם חולקים על הק"ו. אך אם סברתם שנאמן מחמת מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי, א"כ מעיקר הדין גם חכמים מודים לק"ו של ר"מ, אלא שמ"מ פוטרים אותו בגלל שיש לו מיגו[ה].

אם נאמן לחייב את עצמו קרבן נגד עדים

א"ר מאיר וכו'. הגמ' בב"מ (דף ג:) דנה לגבי שבועת מודה במקצת, כגון התובע את חברו שני דינרים והלה מודה לו בדינר אחד, דחייב שבועה דאורייתא על הדינר השני, האם ה"ה שני עדים מחייבים שבועת מודה במקצת, כגון התובע את חברו שני דינרים והלה מכחישו לגמרי ויש שני עדים המעידים על חיוב של דינר אחד. ואיתא בגמ' דרבי חייא סובר דגם שני עדים מחייבים שבועת מודה במקצת מק"ו, אם פיו שאינו מחייבו ממון (בקנס, דמודה בקנס פטור) מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון ק"ו שיחייבוהו שבועה. ומקשה הגמ' "מה לפיו שכן מחייבו קרבן, תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן", דהיינו שיש חומרא בפיו שאין בעדים, דכשהוא מודה שחָטָא חייב קרבן אבל אם העידו עליו עדים שחָטָא והוא מכחישם, אינו חייב קרבן - והיינו אליבא דחכמים החולקים על ר"מ וסוברים דשני עדים לא מחייבים אותו קרבן אם מכחישם.

והקשה הרמב"ן (שם), הרי חכמים חולקים על ר"מ רק באופן שהוא מכחיש את העדים, ובאופן זה לכאורה גם פיו לא נאמן - דאם אמר "אכלתי חלב" ושני עדים אומרים "לא אכלת", אינו מביא חטאת, ונמצא דאין לפיו נאמנות יותר מלעדים. ותירץ, דחכמים סוברים דפיו מחייבו קרבן אפי' אם יש עדים האומרים שהוא פטור. (וע"ש תירוץ נוסף). והסתפק, שמא ה"ה אליבא דר"מ, דאע"ג דסובר ר"מ לענין חיוב - דשני עדים מחייבים אותו חטאת אפי' הוא מכחישם, מ"מ לענין פטור יש לומר דאין העדים נאמנים לפוטרו, אלא פיו מחייבו חטאת אפי' העדים אומרים שהוא פטור, עכ"ד. אבל בתוס' (שם ד"ה מה) נקטו, דלר"מ פיו לא נאמן לחייבו חטאת נגד עדים, כמו שהוא אינו נאמן לפטור את עצמו מקרבן נגד עדים, (משא"כ לחכמים פיו מחייבו קרבן נגד עדים), עכ"ד. וע' בדברינו לקמן (דף יב. סוף ד"ה דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש) ובמילואים (שם סימן ב' בהערה).

אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל. משמע דרק שני עדים הנאמנים לחייב מיתה, נאמנים גם לחייב קרבן כשמכחישם, אך עדים הפסולים להעיד על חיוב מיתה, כגון נשים או עבדים, אינן נאמנים לחייב קרבן אם הלה מכחישן, וע' בדברינו לקמן על התו"י (סוף ד"ה דבר זה).

ונראה לבאר את החילוק בין עדים כשרים לפסולים ע"פ מה שכתב בקובץ הערות (סימן ס"ג אות ג', בביאור דברי רש"י ביבמות פח: ד"ה ועשו), וז"ל: יש חילוק בין נאמנות עד אחד לנאמנות שנים, דשנים מבררין את המעשה בירור גמור ועל כן לא מהני טענת ברי נגדן, משום דברור לנו שהוא משקר כשאומר ברי נגד העדים. אבל בעד אחד אפילו במקום שהוא נאמן, אין לנו בירור על המעשה אלא שיש לסמוך על דבריו לענין שאין צריך לחוש לצד הספק, דאילו לא העיד העד היה הדבר מוטל בספק, והיה דינו כדין ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא, ועכשיו שהעד מעיד שהוא שומן, אין צריך לחוש שמא הוא חלב, אבל מ"מ אין לנו בירור שהוא שומן, ועל כן מהני טענת ברי נגד העד, וה"ה נגד מאה פסולים שדינן כעד אחד, שלא אמרה תורה לסמוך על עד אחד אלא למי שהדבר ספק אצלו, ולא למי שיודע הדבר בבירור, עכ"ל. [ובענין החילוק בין שני עדים לעד אחד (וה"ה לעדים פסולים שנאמנותם כעד אחד), ע"ע במילואים (סימן ו' אות י"א) ובדברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות יסודי התורה ה"ב) בביאור הנאמנות של שני עדים].

[ד] וזה כסברת הרמב"ן שהבאנו במילואים (שם אות ב'), וז"ל: אפשר ד(גם) היכא דמכחישן בפירוש, "הודע אליו" קרינן ביה, שיש לו לסמוך על שנים יותר מעצמו שמא טעה. וכן הבאנו (שם סימן ג' אות ג') מדברי הרשב"א, וז"ל: דכיון שמכחישין אותו שני עדים לגמרי "או הודע אליו" קרינא ביה דאעדים אית ליה למסמך, ע"ש בארוכה.

[ה] ור"ל אומר לקמן (דף יב:) שגם ר"מ מודה דאדם נאמן להכחיש את העדים במקום שיש לו מיגו, אלא דסובר דהאומר "לא אכלתי",

מיגו נגד עדים

אמרו לו מה אם ירצה לומר מזיד הייתי. פי', אומרים חכמים דיש לדחות את הק"ו, דשאני מיתה שאינו יכול להפטר ממנה בשום טענה, לכן אינו נאמן נגד העדים, משא"כ גבי קרבן, כיון שיכול לומר "מזיד הייתי" שבכה"ג אינו סותר את העדים שהעידו שאכל חלב, רק שאומר שהוא פטור מקרבן כיון שהוא מזיד, לכן אף כשאומר "לא אכלתי" והוא כן סותר את דבריהם - הוא נאמן נגד העדים במיגו שיכול לומר "מזיד הייתי", דאם היה רוצה לשקר היה טוען "מזיד הייתי", וכמבואר כל זה לקמן (דף יב.)[ו].

וזו כוונת רש"י שכתב כאן בקצרה, וז"ל: אם היה רוצה לפטור עצמו בשקר היה יכול לומר מזיד היה, ומזיד פטור, עכ"ל. ובשטמ"ק לקמן (דף יב. אות ל"ז) הביא דכן פירש"י בב"מ (דף ג: ד"ה והוא אומר לא אכלתי).

אך התוס' לקמן (דף יב. ד"ה או) חולקים וסוברים דהא דנאמן לומר "לא אכלתי", אינו מטעם מיגו, דהרי העדים אומרים שאכל, ומיגו נגד עדים לא אמרינן - כיון דעדים נאמנים יותר ממיגו, כדאיתא בגמ' ב"מ (דף פא:). ולכן כתבו, דסברת חכמים היא דהיות ואם היה אומר "מזיד הייתי" היה פטור מקרבן, לכן אף כשאומר "לא אכלתי", אנו מפרשים את דבריו דכוונתו היתה לומר "לא אכלתי בשוגג אלא במזיד" ולכן פטור, עכ"ד. פי', דאין הנאמנות שלו מכח מיגו, אלא מכח שהוא אינו סותר את העדים, כי אנו מפרשים את דבריו באופן שאינו סותר להם.

וגם התוס' בב"מ (דף ג: ד"ה אם) כתבו דאין סברת חכמים מטעם מיגו, אלא דמתרצינן את דבריו. אולם כתבו דלא כדברי התוס' בסוגיין, דכאן כתבו התוס' שאנו מפרשים את דבריו שכוונתו לומר שהיה מזיד, ואילו התוס' בב"מ כתבו שצריך שהוא עצמו יתרץ אח"כ את דבריו ויאמר "מה שאמרתי בתחילה לא אכלתי, היתה כוונתי שלא אכלתי בשוגג אלא במזיד", אך אם הוא לא מתרץ את דבריו אף אנו לא מתרצים את דבריו, עכ"ד[ז].

וע' בדבור הבא, ולקמן (דף יב. ד"ה משום דאמרינן מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי) ובמילואים (לדף יב. סימן ב') בביאור שיטת רש"י.

מה אם ירצה. ע' בדבור הקודס שהבאנו את דברי התוס' (דף יב. ד"ה או) דכתבו דלכאורה משמע דנאמן מטעם מיגו, אך מסקנתם דנאמן מטעם שאנו מתרצים את דבריו דמה שאמר "לא אכלתי" כוונתו לומר "לא אכלתי בשוגג אלא במזיד".

ולכאורה יש נפ"מ בכגון שאמר "לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד", דאם נאמן ע"י מיגו היה נאמן גם באופן זה, היות ומספיק שבמקום לומר"לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד" היה יכול לומר "מזיד הייתי", אך אין צריך שגם לאחר שאמר "לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד" עדיין יוכל לחזור ולטעון "מזיד הייתי". משא"כ אם נאמן ע"י שמתרצים את דבריו, צריך שגם לאחר מה שאמר בתחילה יוכל לומר "מזיד הייתי", דרק אז אפשר לתרץ את דבריו ולומר שזו היא כוונתו, ולפ"ז רק אם אמר "לא אכלתי" אנו יכולים לתרץ דיבורו ולומר שכוונתו היתה לומר "לא אכלתי שוגג אלא מזיד", אבל אם אמר "לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד" דאי אפשר לתרץ את דבריו, לא יהיה נאמן (כמבואר בתוס' דף יב. ד"ה נפקא מינה).

אך ע"פ החקרי לב (יו"ד סימן ד' ד"ה והנראה לי) אין זה נפ"מ, דדייק מלשון המשנה "ירצה" דהוא לשון עתיד ולא "רצה" דהוא לשון עבר, דגם לפי מה שכתבו התוס' בתחילה דנאמן ע"י מיגו, צריך שגם לאחר שטוען "לא אכלתי" תהיה לו נאמנות של מיגו - שעדיין יהיה יכול לטעון טענה אחרת, דהיינו שיוכל לומר מזיד הייתי ולפרש דכוונתו במה שאמר "לא אכלתי", היתה לומר "לא אכלתי שוגג אלא מזיד", דמיגו זה עדיף משאר מיגו (דלאחר מה שטוען שוב אינו יכול לטעון את הטענה האחרת), ורק באופן זה מהני המיגו נגד עדים. אבל אם לאחר שאמר "לא אכלתי" אין לו אפשרות לטעון טענה אחרת לפטור את עצמו ורק קודם שאמר "לא אכלתי" יכול היה לטעון טענה אחרת, מודים חכמים דאינו נאמן.

אין לו מיגו, כמבואר בדברינו (שם ד"ה אמר ר"ל מודה ר"מ לחכמים שאם אמרו לו שנים בעלת שפחה חרופה).

[ו] והנה בגמ' שם איתא: "מ"ט דרבנן, משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש (ולכן הוא נאמן יותר מהם). או דלמא משום דאמרינן מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי פטור, כי אמר נמי לא אכלתי מהימן". ולכאורה מהמשנה כאן מוכח שסברת חכמים היא מטעם מיגו ד"מה אם ירצה לומר מזיד הייתי". וע' בדברינו שם (ד"ה משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש) שביארנו את ספק הגמ'.

[ז] והנה בתומים (סימן פ"ב בקיצור כללי מיגו אות י"ז) כתב, דגם התוס' בסוגיין סוברים דצריך שהוא בעצמו יתרץ את דבריו ולא שאנו נתרץ את דבריו, עכ"ד. ובחקרי לב (יו"ד סימן ח' ד"ה ועוד אמרו) הביא את דברי התומים והקשה עליו, דבתוס' כתבו דאנו מתרצים את דבריו ואין צריך שהוא יתרץ את דבריו, עכ"ד. והנה בשו"ע (יו"ד סימן א' סעיף י"ב) הביא את דברי הרשב"א דהשוחט בפני עדים ואח"כ אומר "לא שחטתי" אינו נאמן. ונחלקו הט"ז (ס"ק כ"א) והש"ך (ס"ק ל"ט) בדברי הרשב"א, דהט"ז כתב דאם יתרץ את דיבורו ויאמר "לא שחטתיה כראוי אמרתי" - מהני לאוסרה, ובש"ך כתב דהא דאמר הרשב"א שאינו נאמן זה רק כשעומד בדיבורו ואומר "לא שחטתיה כלל", אבל אם אמר רק "לא שחטתיה" ואנחנו יכולים לתקן את דיבורו דכוונתו ששהה או שדרס נאמן, כי כל שנפסל בשחיטה קרוי "אינה שחוטה", עכ"ד. ומבואר שלא צריך שיתרץ בפועל, אלא רק שראוי לתרץ את דבריו. ובביאור הגר"א (ס"ק ל"ח) כתב בדעת הרשב"א כשיטת הט"ז, וז"ל: אם מתרץ דיבורו ואמר "לא שחטתיה כראוי" נאמן. וע' תוס' ב"מ (דף ג: ד"ה מה) ובתוס' כריתות (דף יב. ד"ה או דלמא), עכ"ל. וע' אמרי בינה (הלכות שחיטה סימן א').

ובעיקר דבריו של החקרי לב, הנה הרמב"ן (ב"מ ג:) כבר כתב דהכא עדיף משאר מיגו (היות וגם לאחר מה שהוא טוען "לא אכלתי" הוא יכול לטעון "לא אכלתי שוגג אלא מזיד"), אלא דנקט דאפי' כזה סוג מיגו לא מהני נגד עדים. וע' בדברינו לקמן (דף יב. ד"ה משום דאמרינן מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי, אות א')[ח].

אכל חלב וחלב בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת וכו'. הדין הוא שהאוכל כזית חלב בשוגג חייב חטאת, והמשנה מבארת שגם אם אכל ב' זיתי חלב מביא רק חטאת אחת, ובתנאי שאכל את שניהם בהעלם אחת. והעלם הוא ענין של שכחה וטעות, ויש ב' אופנים שאוכל חלב בהעלם: א) שחשב על חלב שהוא שומן. ב) שחשב שמותר לאכול חלב. ועל שני האופנים האלו חייב חטאת אחת אע"פ שאכל שני זיתים, כיון שהכל היה בהעלם אחד ולא נזכר בינתים[ט]. [וע' באור שמח פ"ה מהלכות שגגות ה"ז].

וקשה, בשלמא באופן ששגג בזה שחשב שחלב מותר באכילה, נמצא דשגגה אחת גרמה את ב' האכילות ולכן נחשב דאכלן בהעלם אחת, אך אם חשב על ב' חתיכות חלב שהן שומן, הרי יש כאן ב' העלמות נפרדות, דעל כל חתיכה היתה שגגה אחרת, ומדוע נקרא העלם אחת. ואמנם אם מיירי דהיתה חתיכה אחת של חלב שגודלה ב' זיתים הוי העלם אחד, אך אם היו ב' חתיכות שונות יש בזה לכאורה שני העלמות. וצ"ל דהפירוש של העלם אחת הוא ביחס לאיסור, דעבר על איסור חלב בשגגה אחת בלא שנודע לו שעבר על איסור חלב עד גמר כל האכילות.

אולם בחזון יחזקאל על התוספתא (פ"ד ה"א) כתב לחדש, דכל הדין שהאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחת מביא חטאת אחת, הוא רק בהעלם הדין, שאז שגגה אחת גרמה את שתי האכילות. אבל בנתחלף לו שומן בחלב שיש ב' שגגות - כי על כל חתיכה וחתיכה היתה לו טעות נפרדת לחשוב שהיא שומן ולא חלב - חייב על כל זית חטאת, עכ"ד. וע' בדברינו לעיל (דף ב. ד"ה בהעלם אחת, ובדברינו לקמן (ד"ה אכל חלב ודם ופיגול ונותר בהעלם אחת) ובמילואים (דף ד. סימן ט' ודף יב: סימן ז').

אכל חלב וחלב בהעלם אחת. כתב בשמחת יהודה (לקמן דף יב:), דה"ה אם אכל ושתה חֵלב בהעלם אחת חייב חטאת אחת, כדתנן ביומא (דף פא.) דהאוכל ושותה ביוה"כ מביא חטאת אחת, עכ"ד. כלומר, שגם אכילה ושתיה מצטרפין, וכמבואר בחולין (דף קכ.) דגם השותה חֵלב (שהתיכו בחום) חייב. ובתוספת יום הכפורים (יומא פא.) כתב, דלר' יהושע (לקמן דף טו:) דתמחויין (-שני סוגי תבשיל) מחלקין לחטאות, ה"ה אכילה ושתיה חלוקין לחטאות, עכ"ד. אך בשיח יצחק (יומא שם) חולק, וסובר דרק תמחויין מחלקין היות והדרך שלא לאוכלם יחד אלא מפסיק בין מין תבשיל אחד לחבירו, משא"כ אכילה ושתיה אינם חלוקין לחטאות היות והדרך לשתות מיד לאחר אכילה, עכ"ד. וע"ע בדברינו לקמן (דף טו: ד"ה קיבלה רבי יהושע).

אכל חלב ודם ופיגול ונותר בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת. פי', האוכל איסורים שונים מביא חטאת על כל איסור ואיסור אפי' אם אכלן בהעלם אחת. ומשכחת לה בשני אופנים, או ששגג בדין - שחשב שמותר לאכול חלב ודם ופיגול ונותר, או ששגג במציאות - שאכל חלב וחשב שזה שומן, ואכל דם אסור וחשב שהוא דם מותר (כגון דם דגים וחגבים), ואכל בשר פיגול ונותר וחשב שזה בשר שלא נפסל לאכילה.

וצ"ב, מדוע נחשב שאכלן בהעלם אחת, הרי על כל איסור יש העלם אחר, דבשלמא בחשב על שתי חתיכות חלב שהן שומן מיקרי העלם אחת אע"פ שהיו לו שתי שגגות שונות, דכיון שלא נודע לו שעשה איסור עד גמר אכילתו, נחשב העלם אחת ביחס לאיסור חלב (כדברינו לעיל ד"ה אכל חלב וחלב בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת), אבל בעבר על כמה איסורים אין כאן העלם אחד - לא מחמת ששגגה אחת גרמה לו את כל האכילות ולא מחמת שיש העלם אחת ביחס לאיסור מסוים.

ותירץ בשבט הלוי (ח"י סימן ק"ב), דמשכחת ששגגה אחת גרמה לכל האכילות, כגון שהיה חולה שאין בו סכנה והיה סבור שמותר לו לאכול את כל האיסורים, עכ"ד. ובאופן דומה לזה י"ל דמשכחת בתינוק שנשבה[י].

זה חומר במינין הרבה ממין אחד. כוונת המשנה "מין" היא לסוג איסור. והמשנה מבארת דיש חומר כשאוכל כמה דברים שיש עליהם איסורים הרבה - דמביא חטאת

[ח] והביא ראיה - דאם גם לאחר מה שטוען עדיין יכול לטעון טענה אחרת שיהיה נאמן בה - הוא מיגו עדיף, מדברי הר"ן (קידושין דף כח. מדפי הרי"ף) שכתב דאע"פ שבגמ' (ב"ב ה:) יש ספק אם מהני מיגו נגד חזקה. אבל מיגו שבידו - דהיינו דגם לאחר טענתו יכול להיות נאמן באופן אחר, מהני אפי' נגד חזקה.

[ט] ואם אכלם בב' העלמות דהיינו שנודע לו בין כזית לכזית מאיסור חלב, או שנודע לו שהחתיכה הזאת היא חלב, ושוב שכח ואכל את הכזית השני, מביא חטאת על כל כזית וכזית. ובאופן דאכל ב' זיתי חלב בשגגה אחת, ונודע לו בתחילה על אחת מהן שהיתה חלב והתחייב חטאת, ואח"כ נודע לו שגם השניה היתה חלב, נחלקו בזה ר' יוחנן ור"ל (שבת עא.), ר"י סובר דחייב חטאת על כל אכילה ואכילה היות ונודע לו על אחת מהן קודם שנודע לו על האחרת, וכפי שהתבאר במילואים (לדף ד. סימן ט'), ור"ל מחייב רק אחת.

[י] וכעין זה ע' בדברינו לעיל (דף ב: ד"ה בהעלם אחת) שהבאנו דבחידושי רבי אריה לייב (ח"ב סימן נ"ו) ביאר דמה שאמרה הגמ' (שם) דהחידוש במשנה (שם) הוא "שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת", איירי בתינוק שנשבה.

עבודה ברורה · מסכת נדה

הקדמה למסכת נדה

מתי נעשית אשה נדה

א) אשה שיצא דם ממקורה (הרחם) והגיע עד ה"בית החיצון", אע"פ שלא יצא הדם חוץ לגופה, הרי היא טמאה. ובהקדמה למשנה (בתחילת הפירוש הארוך, אות א') נתבאר בהרחבה מהו הבית החיצון.

לדעת חכמים במשנה (לקמן דף יט.) יש חמשה מיני דמים טמאים: ארבעה מראות של אודם, ודם שחור (ש"שחור אדום הוא אלא שלקה"). אכן בזמן הזה מטמאים כל מראה שנוטה לאדום, שאין אנו בקיאים להבחין בין דם לדם. (כן מבואר ברמב"ם פי"א מהלכות איסורי ביאה הי"ג, ובפיה"מ לקמן דף יט., וכ"כ הראב"ד פ"ז שם הי"ב, וכ"כ הטור יו"ד ריש סימן קפ"ח, וכן מבואר בשאר הראשונים).

אין האשה נעשית נדה מדאורייתא עד שתרגיש ביציאת הדם. ונחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים מה היא אותה ההרגשה, (והרחבנו בזה בפירוש הארוך לקמן דף ג. סימן ק"ע). ומדרבנן גזרו שאשה נטמאת אפי' בלא הרגשה, (ע' לקמן ריש דף נח., וברש"י שם ד"ה מדרבנן ובתוס' שם ד"ה מודה).

שני דיני טומאה בנדה, לטהרות ולבעלה

ב) בטומאת נדה מצאנו שני דינים, איסור לבעלה (שחייבים על ביאתה כרת), ודין טומאה לענין שמטמאה טהרות, (שאשה נדה היא אב הטומאה). בגמ' לקמן (דף ג:) מבואר שנידון משנתנו - האם אשה טמאה למפרע, הוא נידון רק לגבי טהרות, אבל אין אנו מחשיבים את ביאת בעלה כביאת איסור.

מאחר שנדה היא אב הטומאה כנ"ל, מטמאה אדם וכלים ואוכלים שנוגעת או שנושאת (אף בלי לגעת בהם) להיות ראשונים לטומאה. וכן מי שמסיט אותה (נושא אותה בלי לגעת) נטמא. והרחבנו בדין היסט בפירוש הארוך לקמן (דף ז. סימן תרכ"ח).

ופעמים עושה את הדבר שנטמא ממנה אב הטומאה, שבועלה נעשה אב הטומאה, וכן בגדיה, משכבה, מושבה ומרכבה נעשים אב הטומאה.

ולענין איסור נדה לבעלה, כתב בשב שמעתתא (שמעתא א' פי"ב), שאינו משום איסור טומאה (כמו בסוטה שאיסורה לבעלה הוא איסור טומאה), אלא הוי כמו שאר איסורי עריות, עכ"ד. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד סימן ק"כ ד"ה וגם בגוף) ובאתוון דאורייתא (כלל כ"א). והרחבנו בזה בפירוש הארוך בתוס' (דף ב. סימן כ"ג).

מחזור הוסת שבאשה – ז' ימי נדה וי"א ימי זיבה

ג) כתב הרשב"א (בתורת הבית, בית ז' שער ג' דף יא.), וז"ל: דבר תורה הרואה דם טפה כחרדל הרי זו נדה דאורייתא וכו', (ז' ימים בין חזרה וראתה ובין כשלא חזרה וראתה). ואם פסקה אפי' ביום השביעי קודם בין השמשות הרי זו טובלת לערב וטהורה, ואלו ימים נקראים ימי נדה.

יש אחר שבעת ימי נדה אלו אחד עשר יום שנקראין ימי זיבה, וכל שרואה בהן יום או יומים שומרת יום כנגדן והיא הנקראת שומרת יום כנגד יום, וטובלת ביום משתנץ החמה וטהורה לבעלה מיד. ואם ראתה ג' ימים רצופים הרי זו זבה גדולה, וצריכה שתשב שבעה ימים נקיים, (שתפסיק בטהרה ויעברו עליה ז' ימים שבהן תהיה נקיה מדם).

ואלו האחד עשר יום נקראין י"א יום שבין נדה לנדה, ולמה נקראו שבין נדה לנדה, לפי שאם חזרה וראתה לאחר אותן י"א יום הרי היא חוזרת לפתח נדתה וכו' (שאם תראה דם טמאה ז') כבתחילה, וחוזרת חלילה כן לעולם, נמצא שיש בין פתח נדה לפתח נדה שמונה עשר יום, עכ"ל. וע' בפירוש הארוך לקמן (דף ו. סימן תקי"ח) שהבאנו את שיטת הרמב"ם בימי הנדה והזיבה.

ונחלקו התנאים לקמן (סוף דף עב: ודף עג.), האם דין י"א יום שבין נדה לנדה נלמד מפסוקים (כן היא שיטת ר' עקיבא), או שהוא הלכה למשה מסיני (כן היא שיטת ר' אלעזר בן עזריה).

אמנם זהו מדין תורה, אבל לקמן בגמ' (דף סו.) איתא: אמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים, (כזבה גדולה), ע"כ.

ובשו"ת הרשב"ש (סימן תקי"ג סוף ד"ה הטעם השלישי) מצינו חידוש גדול, שכתב שהיום נשתנו הטבעים וי"ד יום שאחרי ימי נדה נקראים ימי זיבה, וז"ל: אחד עשר יום שבין נדה לנדה הם הלכה למשה מסיני, ובזמן הזה הם ארבעה עשר יום. ואם תאמר אחר שהם משתנים איך הם הלכה למשה מסיני, יש לומר שאין ההלכה שיהיו אחד עשר יום ולא יותר, אלא שההלכה היא שאותן ימים שהם בין נדה לנדה - כל שתראה בהם שלשה ימים רצופים היא זבה, אלא שחכמים אמרו שהם אחד עשר, אבל ההלכה לא ירדה לחשבון הימים אם י"א אם יותר אם פחות, ולפי שכך היו נמצאים בימי רז"ל אמרו שהם י"א יום, ועתה שנראה שהם יותר (שאין דרך הנשים שיהיה להם וסת פחות מכ"ב יום דהיינו ביום הט"ו אחרי סוף ז' ימי נדותה), לא נשתנה הדין אלא בין ט"ו יום או י"א הדין שוה בהם, שהרי חז"ל כתבום על ענין אחד והם נמצאים על ענין אחר, עכ"ל. אלא שכל זה שייך רק לשיטת ר' אלעזר בן עזריה שלמד את הי"א יום מהלכה למשה מסיני (לקמן דף עב: ועג.), אבל לר' עקיבא שלמד (שם) מפסוקים י"א יום, מבואר שימי הזיבה הם רק י"א יום ולא יותר, ולשיטתו צ"ע.

ספר

עבודה ברורה

נדה

פרק ראשון — כל הנשים

דף ב. – מתני'

בטומאת נדה מצאנו שני דינים, איסור לבעלה, ודין טומאה לענין שמטמאה טהרות, ומשנתנו דנה האם אשה טמאה למפרע הוא נידון רק לגבי טהרות, (והרחבנו בזה בהקדמה למכלתין אות ב'). ולענין טהרות אשה נדה היא אב הטומאה, ולכן מטמאה אדם וכלים ואוכלין להיות ראשונים לטומאה. (יעו"ש שהרחבנו בזה).

במשנתנו נחלקו שמאי והלל עצמם

שמאי אומר וכו', **הלל אומר** וכו'. בשבת (דף טו.) איתא: אמר רב הונא, בג' מקומות נחלקו שמאי והלל, ע"כ. ומנתה הגמ' ג' מקומות, והמקום השלישי הוא המחלוקת שבמשנתנו. וג' המקומות הוזכרו בריש עדיות (פ"א מ"א-מ"ג).

והיינו שאף שמצינו בהרבה מקומות שנחלקו בית שמאי ובית הלל, מחלוקת בין שמאי והלל עצמם (כבמשנה דידן) מצינו רק בג' מקומות אלו.

מדוע לשמאי לא חוששים שיצא דם מקודם

שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן. פי', כשאשה מוצאת דם, לא חוששים שהדם יצא מהרחם כבר מקודם ולא ראתה אותו עד עכשיו, אלא דיינו לטמאה משעת מציאת הדם, (שאם היינו חוששים שהדם יצא כבר מקודם, היה צריך לטמא טהרות שנתעסקה בהן קודם שעת מציאת הדם).

ובמשנה לקמן (דף מ.) מבואר שכשיצא הדם מהרחם למקום בגופה שנקרא "הבית החיצון" האשה נטמאת, אע"פ שהדם לא יצא עדיין מחוץ לגופה, ע"כ. וע' בהקדמה למשנה (בתחילת הפירוש הארוך, אות א') שנתבאר מהו הבית החיצון. ויעו"ש (אות ב') שהבאנו שבחידושי הר"א כתב שלשמאי מה"ת הדם לא מטמא עד שיצא לחוץ ממש. אכן גם לפ"ז צריך לתת טעם מדוע לא חוששים שיצא הדם מקודם ולא הבחינה בו.

האם משנתנו מיירי בהרגישה שיצא הדם

כל הנשים. ע' בפירוש הארוך (סימן א') שהבאנו מחלוקת ראשונים ואחרונים האם משנתנו מיירי באשה שראתה כדרכה בהרגשה, או באשה שראתה שלא בהרגשה. וסיכום השיטות בקצרה הוא:

א) הריטב"א סבר דמיירי בראתה בלא הרגשה דוקא. ומשמע מדבריו שהעמיד את המשנה בראתה ע"י עד (יעו"ש בפירוש הארוך שזה מוגדר הלכתית כראייה בהרגשה), ולכל הפחות למ"ד אשה מרגשת יש להעמיד בכה"ג. וכן דייקו המהרש"ל ועוד אחרונים בדעת רש"י.

ב) התוס' והמאירי העמידו בין בראייה בהרגשה ובין בראייה שלא בהרגשה.

ג) החוות דעת סבר דמיירי באשה שהרגישה, אבל רק בהרגשת זיבת דבר לח, (ע' בפירוש הארוך לקמן דף ג. סימן ק"ע אות א' ואות ב'), משא"כ בהרגשת פתיחת פי המקור - בודאי דיה שעתה.

כל הנשים דיין שעתן. הא דשנו "כל הנשים" (שמשמעותו שבא לרבות), נתבאר לקמן בגמ' (דף ג.) ובדברינו שם (ד"ה לאפוקי מדרבי אליעזר, דא"ר אליעזר וכו'), ובפירוש הארוך (שם סימן קע"ז).

דיין שעתן. הגמ' ביארה ד' טעמים בהא דלא חיישינן שהדם יצא מקודם:

א) שמעמידים אותה בחזקת טהרה.

ב) שאשה מרגשת בעצמה, ומדלא הרגישה מקודם על כרחך שלא ראתה מקודם. [ומדברי רש"י (לקמן דף ג. ד"ה מרגשת) משמע, שמה שלא הרגישה גם עכשיו הוא משום שמדובר בעשתה בדיקה וחשבה שההרגשה שהיתה לה באה רק מכח בדיקת העד ואינה הרגשת הראייה. והתוס' (ד"ה מרגשת) ביארו באופן אחר, שאה"נ גם במקרה שעכשיו לא הרגישה דיה שעתה, דכיון דראייה בלא הרגשה איננה מצויה - לא גזרו בה רבנן טומאה למפרע].

ג) שאין מקום לחשוש שהדם התעכב בכותלי בית הרחם, וממילא כשנמצא הדם נקטינן שבודאי עכשיו בא ולא מקודם.

ד) שחששו לביטול פריה ורביה, שאם נטמא טהרות יהיה לב בעלה נוקפו ויפרוש ממנה בזמן טהרתה. והטעם שלבו נוקפו, פירש"י (לקמן דף ג: בד"ה מפריה) שכיון שחוששים שהיה דם בבית החיצון מעיקרא (בזמן שלא ראתה כלום, ולכן מטמאים טהרותיה), א"כ יפרוש, עכ"ד, והיינו שבכל פעם שירצה לשמש יחשוש שמא גם עתה יש דם בבית החיצון. וע"ע בפירוש הארוך לקמן (שם סימן רכ"ד).

ביאור לשון "דיין שעתן"

דיין שעתן. הקשה הריטב"א, דבכל הש"ס לשון "דיין שעתן" נאמר דוקא במקום שמחמירים בה חומר אחד, ובזה אמרינן דדי לנו בחומר זה, ואין צריך להחמיר בה יותר. וא"כ קשה שכאן שמאי לא החמיר שום חומר, עכ"ד בקושיתו.

ובפירוש הארוך (סימן ב') הבאנו את דברי רבותינו הראשונים והאחרונים בזה, וסיכום דבריהם בקצרה הוא: **א)** שמאי מחמיר לטמא למפרע זמן מועט, יותר ממה שצריך לחשוש מה"ת, (יעו"ש אות ב', ובפירוש הארוך סימן ג'), ולכן אמר לשון "דיין". **ב)** עצם הדין שמטמאים אותה מכאן ולהבא הוא חומרא (שהרי לא הרגישה, והרחבנו בזה שם באות ג'). **ג)** ויש שכתבו ששייך לומר "דיו" גם במעמיד על דינו, ואין להוכיח כלום מלשון "דיו", (יעו"ש אות א').

וע"ע שם (סימן ג') שהבאנו שהראשונים והאחרונים נקטו שבודאי גם שמאי מטמא את האשה למפרע זמן מועט מאד, ודנו כמה הוא הזמן הזה שמטמא שמאי את האשה למפרע.

איזה דברים נטמאים למפרע כשנמצאה נדה

הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה. פי', כשאשה מוצאת דם, מטמאים אותה למפרע משעת הבדיקה האחרונה, ואפי' אם עברו ימים רבים מאז.

ומבואר בראשונים ובאחרונים דהא דטימא הלל זהו רק מדרבנן, וע' בפירוש הארוך (סימן ד') שהבאנו שיש מי שחלק בזה.

ויש לדון לענין איזה דברים נאמר דין טומאה למפרע:

א) הדין לבעלה:

בגמ' לקמן (דף ג:) מבואר שרק לטהרות חיישינן ומטמאים למפרע, אבל אין אנו מחשיבים את ביאת בעלה כביאת איסור, דלא חיישינן שבא הדם למפרע לענין דין איסור אשה לבעלה.

ב) הדין בתרומה:

נחלקו בגמ' (לקמן דף ו.) האם הדין שאשה מטמאה למפרע הוא רק לענין קדשים או דחיישינן גם לענין תרומה.

ג) הדין בחולין, והטעם לדין זה:

והנה לענין חולין בודאי "דיה שעתה". וביארו הראשונים (ע' בר"ן בד"ה והלל, וע"ע בתוס' ד"ה מעת לעת ובעוד ראשונים), שלענין חולין גם הלל מודה שמעמידים את האשה בחזקת טהרה - ו"דיה שעתה", אבל בתרומה וקדשים עשה הלל מעלה ואסר אותם, (מכיון שאין החזקה מבוררת כל כך כמו שמבואר בגמ'), עכ"ד.

אכן מצינו בתוס' הרא"ש (לקמן דף ז: ד"ה ורבנן) שחידש בתירוץ אחד, שאם מעל"ע שבנדה מטמא תרומה, ה"ה שמטמא משקין של חולין, דהא איתא במסכת פרה (פ"ח מ"ז): כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחילה וכו' חוץ מטבול יום, עכ"ד.

ד) הדין בנגעה באדם או בכלים:

מבואר בגמ' לקמן (דף ה:) שהיא מטמאה גם אדם או כלים שנגעה בהם, וביארנו דין זה בהרחבה בפירוש הארוך לקמן (שם סימן תס"ד).

מפקידה לפקידה. כתב במרומי שדה (ד"ה שמאי), דמדאמר הלל "לפקידה" משמע דלא איירי באשה שראתה דם מעצמה אלא איירי באשה שמצאה שהיא טמאה בפקידה (דהיינו בבדיקה), דאל"ה היה למשנה לומר "משעת פקידה" (ולא היה למשנה להזכיר פקידה נוספת, שמשמעותה שטמאה מהפקידה של היום עד הפקידה הקודמת, וכמו "מעת לעת" שביארו שטמאה מהעת של עכשיו עד העת הקודמת).

פירוש "על יד"

ממעטת על יד מפקידה לפקידה. מצאנו כמה דרכים בביאור התיבות "על יד". רש"י מפרש "על יד" - מכח, והיינו שפעמים כח מפקידה לפקידה חזק יותר לטמאותה זמן רב (היכא שלא בדקה עצמה ביותר מכ"ד שעות), ובא דין מעת לעת למעט ממנו. (וראה עוד בדברינו על רש"י ד"ה על יד).

ובתוס' הרא"ש כתב (ע"פ הגירסא במהדורת מוה"ק), וז"ל: על יד מפקידה לפקידה, כמו "על ידו" דסוף פרק האשה רבה (יבמות

נו:). [ובפשטות כוונתו לפרש כדברי רש"י, שרש"י הוכיח פירושו מהמשנה (שם). וכן השלים בדבריו בהגהות חשק שלמה, שנדפסו בתוך דברי תוס' הרא"ש בש"ס דפוס וילנא].

א"נ "על יד" היינו אַחַר מפקידה, כמו (נחמיה ג:ח) "וְעַל יָדוֹ הֶחֱזִיק" (שהוא כמו "אחריו החזיק", כן כתב הרע"ב), עכ"ל. ומצינו פירוש זה השני גם ברש"י בשבת (דף טו. ד"ה ממעט), שכתב וז"ל: ממעט על יד. ממעט אחריו, עכ"ל. פירוש לפירושם, ד"מעת לעת" ממעטת אַחַר מה שממעטת "מפקידה לפקידה", וכגון שאם בדקה עצמה לפני יומים - שאז "מפקידה לפקידה" מיעטה שלא נטמאה למפרע יותר מיומים, בזה "מעת לעת" **אחריה וממעטת עוד** שמעמידים טומאתה רק מעת לעת ולא יותר.

ובאופן נוסף איתא במלאכת שלמה שכתב, "על יד" כמו כלאחר יד, היינו שאם מעל"ע הוא פחות מהזמן של מפקידה לפקידה, ישאר הזמן של מפקידה לפקידה כמו לאחר יד - שלא נחשוב אותו, (שדבר הנעשה כלאחר יד הוא דבר שלא החשיבו אותו).

וע"ע במש"כ לבאר במסכנות נפתלי (נדפס בסוף המשניות).

ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת. פי', אם בדקה בתוך מעל"ע, אינה מטמאה למפרע אלא עד שעת בדיקתה.

ולכאורה קשה שהוא דבר פשוט, שמאחר שבדקה עצמה ומצאתה טהורה - בודאי ממעטת.

והגמ' לקמן (דף ד:) ביארה (בדברי הברייתא שם) דאיידי דנקט מעל"ע ממעטת ע"י מפקידה לפקידה שהוא חידוש, נקט נמי לאידך גיסא דמפקידה לפקידה גם ממעטת.

מדוע אשה שיש לה וסת דיה שעתה

כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה. פי', אשה שראתה ג' פעמים בזמנים קבועים כגון שראתה בא' בחודש ג' פעמים, קבעה לה וסת לראות באותו זמן בחודש הבא.

ואם ראתה בזמן וסתה (למסקנת הגמ' לקמן סוף דף ד: וע"ש ביאורו), אמרינן דדיה שעתה ולא חוששים שבא הדם למפרע, אליבא דחכמים דס"ל דסתם אשה שאין לה וסת טמאה מעל"ע. (וע' ברש"ש שנקט שפיסקא זו היא חלק מדברי חכמים דוקא, ולהלל אפי' אשה שיש לה וסת מטמאה למפרע).

ומצאנו שני טעמים מדוע באשה שיש לה וסת לא חוששים שבא הדם מקודם, יש שביארו שהוא משום חזקת הוסת, שיש חזקה שהאורח בא בזמן הוסת, ויש שביארו שמכיון שיש לה וסת הרי חזקת טהרתה מבוררת ולא איתרעא, ולכן סומכים על חזקת טהרתה. והרחבנו בזה בפירוש הארוך (סימן ה').

והנה לכאורה מיירי דוקא באשה שיש לה וסת לראות בשעה קבועה ביום וסתה (וראתה בשעה זו), וכן מבואר בחלק מהאחרונים, אכן יש שכתבו דמיירי אפי' באשה שאין לה וסת לשעות אלא רק לימים, ונתבאר בהרחבה בפירוש הארוך (סימן ו'). [וע' בפירוש הארוך (סימן ז') שהבאנו שנחלקו האחרונים באשה שיש לה וסת לשעות, האם צריכה בדיקה רק בשעת הוסת או שבודקת שחרית וערבית].

הדין בג' הראִיות הראשונות

כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה. האחרונים הקשו, איך אשה קובעת וסת בג' ראִיות, נחשוש שמא בג' הפעמים עצמם שקבעה בהם וסתה נשתהה הדם בבית החיצון (שהרי אז עדיין לא היה לה וסת קבוע), וא"כ אולי לא ראתה ג' פעמים בזמן קבוע ולא קבעה וסת כלל.

ובפירוש הארוך (סימן ח') הארכנו בזה והבאנו כמה תירוצים שנאמרו בזה, וסיכום התירוצים הוא: **א)** באמת אין אשה קובעת וסת אא"כ בג' הפעמים שבאה לקבוע וסתה בדקה מקודם וראתה שלא היה דם. **ב)** לא חוששים שג' פעמים יבוא הדם מקודם, שהמקרה לא יתמיד, ולא שכיח שיקדים הדם ג' פעמים, (ולפי תירוץ זה והתירוצים הבאים אינה צריכה לבדוק מקודם). **ג)** כיון שראתה ג' פעמים בזמן קבוע **ומקודם לא הרגישה**, בכה"ג לא חוששים שבא הדם מקודם. **ד)** טומאת מעל"ע נאמרה רק בתרומה וקדשים, וקביעת וסת נחשב כמו חולין. **ה)** מיירי בראתה ג' פעמים **בהרגשה**, ובכה"ג לא חיישינן שבא הדם מקודם.

ויעו"ש שהבאנו תירוץ נוסף מהקהלות יעקב (סימן ס"ה).

וע"ע שם (סימן ח'*) שדנו האחרונים האם אחרי שהוחזקה שיש לה וסת, מטהרים למפרע גם את הקדשים שנגעה בהם במעל"ע של ג' הראִיות הראשונות.

מדוע הפסיקה המשנה בפיסקא זו

והמשמשת בעדים וכו'. הקשו התוס' לקמן (דף ד: ד"ה כל, וצויין שם שהוא שייך למשנתנו), שפיסקא זו מפסיקה באמצע הדברים, שהיה לתנא להמשיך את דבריו שאמר מקודם "כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה", ומיד לומר "כיצד דיה שעתה" ולא להפסיק בדין "והמשמשת בעדים", ויעו"ש מה שתירצו בזה. וע' בפירוש הארוך שם (סימן שצ"ה ושצ"ו) שהרחבנו בזה.

והרש"ש (כאן) כתב ליישב קושיתם, שחכמים אמרו תרתי, דמעל"ע ופקידה ממעטים, ועוד דכל אשה שיש לה וסת דיה שעתה, ופליגי בתרתי על הלל שאמר שכל אשה מטמאה למפרע מפקידה לפקידה. ועל זה ממשיכה המשנה ומבארת - הא דאמרן דפקידה ממעטת, אפי' בפקידה דשעת תשמיש קאי, והא דאמרן דביש לה וסת דיה שעתה פירושה היתה יושבת במטה וכו'.

והמשמשת בעדים. פי', אשה שמשמשת ובודקת בעדים בשעת התשמיש, נחשבת בדיקה זו כפקידה.

והגמ' לקמן (דף ה.) מבארת באופן אחד דמיירי בעד אחד לפני תשמיש ועד אחד לאחר תשמיש. ובאופן שני מבארת דמיירי בשני עדים אחרי התשמיש, (עד אחד שבו האשה בודקת את עצמה, ועד אחד שבו הבעל בודק את עצמו).

וע' בפירוש הארוך (סימן ט'*) שהבאנו מרבותינו הראשונים והאחרונים שיש חיוב לבדוק בשעת תשמיש באשה שעסוקה בטהרות, (ויעו"ש מה הדין באינה עסוקה).

בעדים. בביאור המלה "עד", פירש"י שהוא סדין.

עוד פירשו שהוא מלשון "בגד עידים" דהיינו דבר בלוי (שיש לבדוק בבגד בלוי והוא יותר טוב לבדיקה). ויש שפירשו שהוא מלשון עדות, שהעדים מעידים עליה אם היא טמאה או טהורה. והרחבנו בזה בפירוש הארוך (סימן ט').

באיזה בדיקה מיירי, ומה החידוש בהא דהיא כפקידה

הרי זו כפקידה. צ"ב כיון שבדקה עצמה פשיטא שהוא כפקידה ומה באה המשנה לאשמועינן.

וביארה בזה הגמ' (לקמן דף ה.), שהחידוש הוא דלא אמרינן שמא ראתה דם מועט ונתערב בשכבת זרע ואינו ניכר, (ולכן אף אם מצאה את העדים טהורים לא נסמוך על הבדיקה כפקידה, ואם תמצא אח"כ שהיא טמאה נטמאנה למפרע אף קודם לבדיקה זו), לפיכך השמיענו התנא שלא נחשוש לזה. וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ.

והנה כל זה הוא ע"פ פשטות דברי הגמ' (שם), דהכא קאי בפקידה שאחר תשמיש.

אולם רש"י פירש, וז"ל: המשמשת בעדים, שבדקה עצמה בעד דהיינו בסדין קודם תשמיש ואחר תשמיש, עכ"ל. והרחבנו בביאור שיטתו בפירוש הארוך (ברש"י סימן כ"א). ולשיטתו לא יועיל התירוץ הנ"ל, דהרי עד של קודם תשמיש אין בו שכבת זרע.

וביאר המהר"ם, דהחידוש הוא שאפי' שהיא מהומה לביתה (ממהרת כי רוצה לשמש) לא חוששים שמא לא בדקה היטב בחורים וסדקים, ושפיר סמכינן על בדיקה זו להחשב כפקידה למעט ממעל"ע, שאינה מטמאה טהרות למפרע. (וגם סברא זו מבוארת בגמ' לקמן שם).

הרי זו כפקידה. הערוך לנר (לקמן דף ה. ד"ה אחד לו) דייק מהא דפתחה המשנה בלשון רבים (המשמשת בעדים) וסיימה בלשון יחיד (הרי זו כפקידה), דאשמועינן שאין אומרים שרק צירוף שני העדים יחד הו"ל כפקידה, אלא שאף שצריכה לשמש בשני עדים - אחד מהעדים לבד מועיל להחשב כפקידה, וזהו העד שהיא בודקת את עצמה לאחר התשמיש.

כיצד דיה שעתה וכו'. בפשטות לא בא לבאר את דברי שמאי שאינם כהלכתא, אלא בא לבאר את הפיסקא "כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה" (וממילא מתבארים גם דברי שמאי), וכן מבואר בתוס' לקמן (דף ד: ד"ה כל), וכן משמע ברש"י לקמן (דף ה. ד"ה ואי בעית אימא, ודף ה: ד"ה טעמא). אכן יש שביארו בדעת הרמב"ם בפיה"מ דס"ל דקאי על דברי שמאי, (ע' במי נפתוח ובמהר"ם שיק שהבאנו בפירוש הארוך לקמן בדף ה: סימן תס"א אות ג', ויעו"ש אות ה').

והנה יש להקשות מהי שאלת המשנה "כיצד דיה שעתה", דלכאורה הביאור הוא פשוט, שמטמאה רק מכאן ולהבא ולא קודם, ולכך אם עסקה בטהרות ופירשה ובדקה - היא טמאה מכאן ולהבא, ואילו הטהרות שעסקה בהן למפרע טהורות, ומה חידשה המשנה בבבא זאת שלא ידענו קודם.

ותירץ בחוסן ישועות (לקמן בדף ה: ד"ה למה לי למתני'), וז"ל: וי"ל דקמ"ל דלא תימא דאפי' לכתחילה מותרת לעסוק בטהרות בעונה הסמוך לוסתה, קמ"ל כיצד דיה שעתה היתה עסוקה וכו', כלומר דיעבד אין לכתחילה לא, עכ"ל.

ובמשנה אחרונה (ד"ה כיצד) תירץ, וז"ל: איצטריך לפרושי כיצד דיה שעתה, לאשמועינן דאפי' פרשה וראתה מיד בתוך שיעור וסת, (דלגבי בעלה בחטאת, וע' בדבריו במה שהאריך בזה), לענין טהרות - טהורות, כיון שיש לה וסת, עכ"ל.

עוד אפשר לומר, שבאה המשנה לבאר שלא נאמר ש"דיה **שעתה**" פירושו, שטמאה שעה אחת (והיינו שעה אחת מכ"ד שעות שביום), כלומר מתחילת אותה שעה שראתה דם - ולאפוקי מזמן דמעת לעת או מפקידה לפקידה, ולפ"ז כל הטהרות שעסקה בהן באותה שעה טמאות. ועל זה פירשה המשנה ש"דיה שעתה", הכוונה שטמאה רק מכאן ולהבא, אבל הטהרות שפירשה מהם קודם שראתה אפי' רגע אחד אינם טמאות. (וע' בפירוש הארוך סימן ו' שביארנו מדוע באמת לא חוששים למפרע כלל באשה שיש לה וסת).

היתה יושבת במטה. בגמ' לקמן (דף ה:) מבואר שהמשנה נקטה את הדוגמא של "היתה יושבת במטה", ולא אמרה בסתם "היתה עוסקת בטהרות", לאשמועינן דמשום דיש לה וסת ודיה שעתה - המטה ג"כ טהורה, הא אם אין לה וסת דמטמאינן מעת לעת, המטה טמאה כמשכב נדה עצמה שמטמא טומאה חמורה לטמא אדם לטמא בגדים שעליו, יעו"ש. וע"ע בפירוש הארוך (סימן י') שהבאנו ביאור נוסף בזה.

וע' בפירוש הארוך לקמן (דף ה: סימן תס"א) שהבאנו את שיטת הרמב"ם בפיה"מ שנקט שהמטה טמאה אפי' באשה שיש לה וסת (דלא כפשטות דברי הגמ' לקמן שם), וביארנו שיטתו.

ויעו"ש (אות ה') שהבאנו את דברי תוס' חכמי אנגליה שאשה שיש לה וסת מטמאה למפרע אף טהרות, והא דאמרו "דיה שעתה" זהו רק לגבי בעלה.

ופרשה. פי', ופסקה מלהתעסק בטהרות ואז ראתה. וכן פרשה מהמטה שהיא יושבת עליה, דאם ראתה בשעה שישבה על המטה, א"כ אף שלא נגעה בטהרות באותה שעה - הטהרות נטמאות מהמטה, שהמטה נעשית אב הטומאה מדין משכב ומושב הנדה, ומטמאת אוכלין שעליה.

אע"פ שאמרו מטמאה מעת לעת אינה מונה אלא משעה שראתה. פירש"י, אע"פ שאשה שאין לה וסת צריכה לחשוש מעל"ע (כלומר, לענין הטהרות שעשתה חוששים שראתה מאתמול), מ"מ לענין מנין שבעת ימי נדה אינה מונה אלא מיום שראתה (דהיינו שטמאה שבעה עם היום שראתה), ולא תתחיל ספירת שבעה מאתמול. והיינו שמה"ת אשה שראתה דם טמאה ז' ימים, ואפי' אם תראה דם בכל אותם ז' ימים, כל שפסקה אפי' ביום השביעי קודם בין השמשות, הרי זו טובלת בערב וטהורה, (כמבואר בהקדמה למכלתין אות ג').

וע' בפירוש הארוך (סימן י"*) שביארנו מה היה הוו"א להקל ולהתחיל במנין ז' מאתמול.

וע"ע בפירוש הארוך לקמן (דף ו. סימן תקי"ט) שנתבאר מדוע לא חוששים לחומרא שמא הגיע הדם מאתמול, ותהא מקולקלת למנינה (היינו שאם תראה דם ביום השביעי לראייתה, תהיה ספק נדה - שמא זהו יום השביעי לראייתה, וספק זבה - שמא ראתה מקודם וזהו היום השמיני לראייתה).

גמ'

מאי טעמיה דשמאי. הקשו הראשונים, דאדרבה טעמו של שמאי מסתבר טפי, שמעמידים אשה על חזקתה כמו בכל הספיקות, ועוד שגם הלל מודה לו לענין חולין דאין מטמאים במעל"ע שבנדה, וא"כ היה לגמ' להקדים מאי טעמיה דהלל.

והרמב"ן והריטב"א תירצו שבאמת הגמ' לא באה להקשות על שמאי, אלא מפרשת את דבריו, דמהו טעמו - קסבר יש להעמיד אשה על חזקתה, עכ"ד.

וע' בפירוש הארוך (סימן י"א) שהבאנו תירוצים נוספים מהראשונים.

וע"ע בפירוש הארוך (בעמוד ב' סימן פ"ב) שהבאנו מהמעשי למלך ביאור בעיקר מחלוקת שמאי והלל.

מדוע לא מטהרים מכח חזקת הטהרות

קסבר העמד אשה על חזקתה. קשה, מדוע לא אמרו שטעמו של שמאי הוא משום דמוקמינן טהרות על חזקתן.

ומצינו שרבותינו הראשונים והאחרונים כתבו ליישב קושיא זו בכמה אופנים, והרחבנו בזה בפירוש הארוך (סימן י"ב), וסיכום התירוצים הוא: **א)** לא חשיב חזקה אלא כשיש שעה שהיתה החזקה מבוררת (דהיינו שלכל הפחות שעה אחת ראינו שהיו טהורות), וכאן אין שעה כזאת, (שיתכן שטמאה קנגן כשהיו רטובים, ונטמאו מיד). **ב)** אזלינן דוקא בתר חזקה שהיא על יסוד הספק, (וע"ע בפירוש הארוך סימן י"ג). **ג)** מכיון שבודאי נגעה בטהרות, לא אזלינן בתר חזקת טהרתן (וע"ע שם סימן י"ג). **ד)** חזקת הטהרות לא מהניא מכיון שתרומה וקדשים בעו שימור. **ה)** יש הוכחה ששמאי לא טיהר משום חזקת הטהרות, מכח הגמ' לקמן.

ואשה בחזקת טהורה עומדת. פירש הרמב"ן (בעמוד ב' ד"ה ואקשינן), וז"ל: שהרי בדוקה היא, ואע"ג דשכיחי בה דמים, מ"מ כל שהפסיקה וטהרה - בחזקתה זו היא, עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים. היינו שלמדו שהחזקה שיש לאשה היא חזקה דמעיקרא שהיתה טהורה בודאי מקודם.

וע' בפירוש הארוך (סימן י"ד) שהבאנו את קושית החדוד הלכות מזבה שטבלה וראתה ביום השמיני, וע"ע שם (סימן ט"ו) שהבאנו את שיטת רש"י בזה.

רש"י

רש"י ד"ה שמאי אומר. די לנו אם תטמא תרומה וטהרות וכו'. פי', שמאי סבר שמטמאים תרומה וטהרות רק כשנגעה בהם אחרי שראתה ואין מטמאים למפרע, וחלק בזה על הלל ועל חכמים שסברו שמטמאים למפרע.

והנה מכיון שכתב רש"י "תרומה", משמע שכשכתב "טהרות" כוונתו לחולין (שאם היתה כוונתו לקדשים לא היה מזכירם בלשון "טהרות" אחרי שאמר "תרומה", אלא היה כותב "תרומה וקדשים"). וקשה שהרי בחולין לא נחלקו שמאי והלל, ולכו"ע אין מטמאים חולין למפרע, כדאיתא בגמ' לקמן (דף ו.-ז.).

ותירץ המהרש"ל (בתוס' ד"ה מעת), שכוונת רש"י לחולין שנעשו על טהרת הקודש, שמבואר בגמ' לקמן (דף ו:) שנטמאים למפרע כקדשים.

מדוע פירש רש"י את משנתנו בבדיקת עד

בא"ד. כי היכי דהשתא אישתכח דם בבית החיצון וכו'. משמע שהדם לא יצא מגופה מעצמו, אלא נמצא בבית

סימן יד

ואשה בחזקת טהורה עומדת. כתב הרמב"ן (בעמוד ב' ד"ה ואקשינן), וז"ל: אשה בחזקת טהרה עומדת שהרי בדוקה היא, ואע"ג דשכיחי בה דמים, מ"מ כל שהפסיקה וטהרה - בחזקתה זו היא, עכ"ל. (ובשיטת הרמב"ן ע"ע בדברינו לקמן בעמוד ב' סימן ע"ט וסימן פ' אות ב'). והרשב"א (ד"ה ופריק) כתב, וז"ל: שאשה בחזקת טהרה עומדת שהרי בדוקה היא מעיקרא, עכ"ד. וכ"כ הר"ן (ד"ה דאילו). היינו שלמדו שהחזקה שיש לאשה הוא חזקה דמעיקרא שהיתה טהורה בודאי מקודם.

והקשה החדוד הלכות, דבזבה שטבלה ולמחרת ביום השמיני ראתה, יש לחשוש שמא הדם היה מאתמול בבית החיצון ולא עלתה לה הטבילה (שאם ראתה מאתמול בז' נקיים א"כ נסתרו ימי נקיותה), ומכיון שהספק הוא שטבילתה מעיקרא לא הועילה ונשארה טמאה כמו שהיתה, א"כ בזה יש לה חזקת טומאה שאומרת שעדיין טמאה היא, ויש לנו להכריע מכח החזקה שהדם הגיע מעיקרא ולא עלתה לה טבילה.

ותירץ, דאמרינן העמד אותה בחזקת מעין סתום, שהרי כל הז' נקיים היתה מוחזקת במעין סתום, וכמו שכתב הרמב"ן (לקמן דף סז: סוף ד"ה הא דאמר ליה), וז"ל: כיון שספרה ז' נקיים הוחזקה במעין סתום, עכ"ל הרמב"ן.

ואף שהרמב"ן איירי רק בזבה גדולה שספרה ז' נקיים ולא בשומרת יום כנגד יום (היינו אשה שראתה יום אחד בי"א יום שבין ימי נדתה, ודינה שבודקת יום אחד וטובלת), אבל גם בשומרת יום כנגד יום שטבלה ולמחרת מצאה דם, אין לחשוש שהדם בא כבר ביום שהיה צריך להיות נקי וא"כ לא נטהרה כלל, מכיון שבתוך ימי זיבתה (היינו בי"א יום שבין ימי נדתה) היא בחזקת מסולקת דמים (כל שלא ראתה ג' ימים והוחזקה בזבה גדולה), עכ"ד. וע' בנודע ביהודה (קמא, יו"ד סימן מ"ו ד"ה אלא שעל האשה, בהגה"ה) שנקט שלזבה אין חזקת טהרה (והוא איירי בזבה גדולה), ועל כן כתב שלא חוששים להעמדת כותלי בית הרחם (גבי חולין) אפי' במקום שאין חזקה, ובחוות דעת (סימן קצ"ו סק"ד) חלק עליו וכתב שיש לה חזקה שלא תראה עוד.

וע"ע בדברינו לקמן (דף ה. סימן תכ"ד אות ב') שהבאנו ביאורים שונים בענין חזקת הטהרה שיש לאשה קודם שתטבול, והבאנו את החולקים בזה.

סימן טו

חזקה שהחזקנו בעבר, ומציאות שהחזקנו בטעות

ואשה בחזקת טהורה עומדת. רש"י פירש "העמד אשה על חזקתה שהיתה קודם ראייה כשנתעסקה בטהרות אלו". והקשו התורת יקותיאל (יו"ד סימן י"ח ריש ס"ק א'), האמרי בינה (אויערבאך, אבה"ע "בענין כל הטומאות כשעת מציאתן", ד"ה ונלע"ד, דף מז. ובדפו"א דף לח:) ואביו של האבני נזר (הובא באבני נזר חו"מ סימן קע"א), איך שייך לומר העמד אשה על חזקתה שהיה לה כשנתעסקה בטהרות, הא על זמן זה גופא הוא הספק אם היתה טמאה או לא, והיה לו לרש"י לומר העמידנה בחזקה שהיתה לה בזמן בדיקתה.

חזקה שהחזקנו בזמן הספק

א) וכתבו התורת יקותיאל והאמרי בינה, שרש"י נקט שבמקום שבשעת הספק החזקנו דין מסוים, אף שאח"כ נתברר שהשתנה המציאות, אפשר עדיין להתיר את שעת הספק מכח החזקה שהיתה אז.

ומה שרש"י לא נקט לחזקה הפשוטה יותר דהיינו שעכשיו יש לה (על זמן התעסקותה בטהרות) חזקת טהרה שהיתה טהורה בשעת בדיקתה (והצריך דוקא את החזקה דמעיקרא שהיתה לה בזמן ההתעסקות בטהרות), כתבו שם לחדש שמה שהוחזקה טהורה בשעת הבדיקה איתרע לגמרי מכיון שנמצאה עכשיו טמאה, ועל כן הוצרך רש"י להביא חזקה זאת שהחזקנוה טהורה בשעת הספק, שמכיון שבשעת הספק כשהוחזקה טהורה לא היתה ריעותא ידועה לפנינו, חזקה זאת לא איתרעה ומעמידים עליה. והוסיפו שכל מה שבעלמא אזלינן בתר חזקה דאיתרע, הוא רק מטעם זה (שממשיכים לסמוך על החזקה שהחזקנו בזמן ההוא קודם שמצאנו את הריעותא).

ובתורת יקותיאל כתב, שרש"י דייק שזו היא החזקה שבה מיירי הגמ', מזה שאמרה הגמ' "העמד אשה על חזקתה ואשה בחזקת טהרה עומדת", ואי מיירי בחזקה דמעיקרא שמחזיקים מכח מה שהיתה טהורה ודאי בשעת הבדיקה וכה"ג, היה לגמ' לומר "העמד אשה על חזקתה ואשה בטהרה עומדת" היינו שהיא היתה במצב של ודאי טהורה, ומדלא כתבה כן על כרחך כוונת הגמ' לומר שאשה בחזקת טהרה - היינו שהחזקנוה כטהורה (אפילו שלא היתה בודאי טהורה אז).

חזקה מכח הדין שסברנו בעבר

ב) ואביו של האבני נזר כתב, שכוונת רש"י היא לומר שמעמידים אותה על חזקת "הדין שהוחזק לפנינו (אפילו) בטעות". והיינו שרש"י נקט שאם חשבנו שהיה דין מסוים, אף אם אח"כ נתברר שלא היה יסוד לומר שכך היה, חשיב חזקה ובמקום ספק פוסקים שכך היה כמו שחשבנו. (והיינו אפילו שאנו יודעים שהטעם שמכחו קבענו חזקה הוא טעות, עדיין נחשב חזקה, אך לפי התורת יקותיאל דלעיל, מחזיקים רק מכח חזקה אמיתית שהיתה בזמן ההוא, ולא מצינו שמחזיקים במקום שהתברר שמעיקרא לא היה לנו טעם להחזיק כלל).

והוא כמו שמצינו בדברי רש"י (כתובות כו: ד"ה ואנן) ובדברי הרשב"ם (ב"ב לב. ד"ה דרבי וד"ה ואנן), שבאדם שהחזקנו בכשרות מכח עד אחד, ושוב הורדנו אותו בגלל ערעור של שני עדים, אם יבוא שוב עד אחד להכשירו

ולהצטרף עם העד הראשון, נתיר את האדם - מכיון שיש לו חזקת כשרות שהכשרנוהו תחילה ע״פ עד אחד קודם שבאו עוררין, (ואף שבאמת הם תרי ותרי), עכ״ד. וכעין זה כתב הרמב״ן (קידושין סו: ד״ה והא דתנן כל טהרות), שמה שמבואר שם בגמ׳ שמכשירים עבודת חלל במקדש מפסוק ד״בָּרֵךְ ה׳ חֵילוֹ״ (דברים לג:יא), הוא רק בספק חלל, והטעם שמכשירים עבודתו הוא מכיון שמעמידים אותו על חזקתו - שחשבנו עד עתה שהיה כשר, וזה נחשב חזקת כשרות, עכ״ד. והיינו שאף שנתברר שלא היה כלל חזקה ורק אנחנו חשבנו בטעות שהיה דינו כן, מ״מ חשיב חזקה.

ונמצא שלתורת יקותיאל ולאמרי בינה רק במקום שבאמת היתה חזקה אזלינן בתר חזקה זאת גם אח״כ, ולאבני נזר הוא דין כללי שבכל מקום שהחזקנו דין מסוים אפי׳ בטעות חשיב חזקה.

וביאר באבני נזר עוד, דהטעם שרש״י הצריך דוקא חזקה זאת, הוא מכיון שבספק טומאה ברה״י לא אזלינן בתר חזקת טהרה, וכאן מועילה חזקת האשה לשמאי גם ברה״י, ולכן הוזקק רש״י לחזקה זאת (של דין שהחזקנו בשעת הספק) שהיא עדיפה משאר חזקות (שנהגנו בה טהרה באותה השעה, וזה עדיף מסתם חזקה דמעיקרא שאנו באים להכריע בה עתה טהרה מכח שהיתה פעם טהורה) ומועילה אף בספק טומאה.

אמנם הראשונים שלא כתבו כרש״י וביארו דברי הגמ׳ בחזקה דמעיקרא דעלמא (הובאו דבריהם בדברינו בסימן הקודם), על כרחך לא למדו כדברי האחרונים הנ״ל, ולמדו שגם חזקה דעלמא מועילה אפילו שנמצאה טמאה עכשיו, וכן ס״ל שאין דין ספק טומאה ברה״י בטומאת אשה, וע׳ בתוס׳ (ד״ה מעת) שביארו מדוע אזלינן בתר חזקה אף דהוי ברה״י.

עוד בענין חזקה שהחזקנו בטעות, ע׳ בדברי רבינו יצחק בר ברוך בתוס׳ (כתובות כו: ד״ה אנן), וע״ע בפני יהושע (שם דף כב: ד״ה גמ׳ א״ר מנחם בר יוסי) שהביא דברי מוהר״ר אברהם ברודא, וע׳ במש״כ על דברי החכם צבי. וע״ע בערוך לנר לקמן (בעמוד ב׳ ד״ה אדרבה).

רש״י

סימן טז
מדוע פירש״י משנתנו בבדיקת עד

רש״י ד״ה שמאי אומר. כי היכי דהשתא אישתכח דם בבית החיצון וכו׳. משמע שהדם לא יצא מגופה מעצמו, אלא נמצא בבית החיצון, וראתה אותו ע״י בדיקה. וכן משמע קצת גם מלשון רש״י **״אי הות בדקה נמי מקמי הכי״**, משמע שמה שמצאה עכשיו היה ע״י בדיקה. והאחרונים נתקשו מה הכריח את רש״י להעמיד משנתנו באשה שבדקה בעד ומצאה דם, ולא באשה שראתה מעצמה.

ובמהר״ם ביאר, שמכיון ששמאי אמר דיין שעתן משמע שמחמיר קצת - ורק אומר שדיינו שנחמיר עליה מעט (כמבואר באורך בדברינו לעיל סימן ב׳), וקשה איזה חומרא יש באשה שמצאה דם אם מטמאים אותה משעת מציאתה ולהבא, ועל כרחך מיירי בבדיקה בעד שאז מטמאים אותה משעת תחילת הבדיקה (ולא רק משעת מציאת הדם) - וזהו חומרתו של שמאי, עכ״ד.

ובחדוד הלכות כתב לאידך גיסא, דאדרבה אם ראתה מעצמה לכו״ע מטמאה למפרע לכל הפחות בשיעור ״אותיום״ ושיעור ״אחר זמן״ (ושיעורים אלו נתבארו במשנה לקמן דף יד. ובגמ׳ שם בעמוד ב׳), וגם לשמאי לא אמרינן דדיה שעתה (וכמו שמבואר מדברי התוס׳ לקמן דף טו. ד״ה כשמאי), ועל כן הוצרך רש״י להעמיד בראתה על ידי עד - שאז למרות שטמאה מתחילת הבדיקה (שהוא יותר משיעור אותיום), מ״מ אין נטמאת קודם לתחילת הבדיקה שיעור אותיום דלענין זה סמכינן אחזקה שלא בא מקודם, ואינו דומה למי שראתה דם מעצמה שמטמאים אותה אותיום, שמכיון שדרך הדם להתעכב קצת עד שיוצא בחוץ לא מעמידים אותה על החזקה, (וע׳ תוס׳ לקמן דף ס: ד״ה אימא), עכ״ד. והפתחי נדה הביא דבריו, וכן הוא בר״מ ברלין, וע״ע בחשק שלמה.

עוד ביאר המהר״ם באופן אחר, והוא שרש״י נקט בדקה בעד לרבותא, שאע״פ שהיה אפשר לומר שכמו שעכשיו לא נמצא הדם מעצמו אלא ע״י בדיקה, ה״ה אם היתה בודקת מקודם היתה מוצאת (ומה שלא מצאה היינו משום שלא בדקה) - ומודה שמאי שנטמאה למפרע, קמ״ל שאף בכה״ג ״דיה שעתה״ לשמאי, עכ״ד.

והחתם סופר ביאר, שבבדקה בעד אשמועינן רבותא שטמאה אע״ג שלא הרגישה בשעת בדיקתה. והטעם שבאמת טמאה הוא משום דחיישינן שמא הרגשת עד בלבלתה, עכ״ד.

ובחשק שלמה ביאר כעין זה, שבבדקה בעד אשמועינן רבותא שלמרות שלא הרגישה, בכל אופן לא חוששים לדם מאכולת או דם עֲלִיָּה (דם שבא מגופה שאינו מהמקור ואינו מטמא, ע׳ לקמן במשנה דף יז:). והוסיף שם שהוא חידוש אפי׳ אם הרגישה בבדיקת העד, מכיון שאפשר לומר שאולי לא הרגישה הרגשת דם אלא הרגישה הרגשת עד, עכ״ד.

אמנם קשה לפי דרכם, מנין הוציא רש״י חידוש זה שגם כשבדקה בעד ״דיה שעתה״. ובערל״נ הקשה כן ותירץ, שהוא נלמד מלשון הלל ״מפקידה לפקידה״ שמוכח מזה שמדובר באשה שבדקה ופקדה עצמה, ועל זה חלק שמאי, יעו״ש עוד. וכן פירש הרש״ש, שרש״י העמיד משנתנו בעד מכח הלשון ״מפקידה לפקידה״.

(וכשיטת רש"י בפסחים י. ד"ה אם נשאלו, וע' בדברינו בסימן הקודם אות א').

וכתב בזה הסדרי טהרה (שם) שלפי דברי תוס' דידן קמה וגם ניצבה ראיַת הט"ז. שהתוס' כתבו שבשני שבילין לא מטהרים את שני ההולכים מדין ספק טומאה ברה"ר, מכיון שהוא דבר שאינו יכול להיות, וא"כ על כרחך מה שמטהרים את שניהם בבאו לישאל בזה אחר זה הוא מכח החזקה, וחזינן שאף בספק איסור דאורייתא מטהרים, (דאזלינן בתר חזקתם בבאו לישאל בזה אחר זה).

סימן עד
ספק טומאה ברה"ר כשאין חזקת טהרה

בא"ד. ומיהו היכא דליכא חזקה לטהרה מטהרין ברה"ר מסוטה וכו'. מבואר בדברי התוס' שסברו שלומדים מסוטה לטהר ברה"ר אפי' היכא דליכא חזקת טהרה. וכ"כ התוס' בחולין (דף ט: ד"ה התם), וביארו דהא דאיתא התם (בגמ') "ספק טומאה ברה"ר וכו' הלכתא גמירי לה", מיירי בכהאי גוונא דליכא חזקה (שאם יש חזקה פשיטא שטהור כמו בכל התורה). וכ"כ בתוס' הרא"ש (ע"ז לז: ד"ה והא הלכתא), ולקמן (דף ג. ד"ה אי). וכן משמע מרש"י בסוגיין (ד"ה כגון ספק נגע).

אבל התוס' בסוטה (דף כח: ד"ה מכאן) כתבו בתירוצם, וז"ל: סד"א דגזירת מלך כך היא בכל ספק טומאה (לחומרא), הלכך איצטריך הלכתא (ללמוד מסוטה לכל הטומאות) להעמיד ספק טומאה ברה"ר אחזקתה דלא מחתינן ליה טומאה מספק, עכ"ל. ומבואר דבמקום חזקה ילפינן מסוטה לטהר ברה"ר. וכן משמע מדברי התוס' בע"ז (שם בסוף דבריהם) שכתבו, וז"ל: ולא גמרינן מסוטה **אלא** לומר דברה"י ספקו טמא, עכ"ל. מבואר שילפינן מסוטה רק לטמא ברה"י אבל ברה"ר מטהרינן מכח חזקה כבכל התורה כולה.

וכן משמע מהתוס' בנזיר (דף נז. ד"ה באומר), שכתבו וז"ל: ספק טומאה ברה"ר **לאו מסוטה גמרינן ליה** וכו' ואע"ג דבפרק קמא דחולין למאי דקס"ד קאמר התם הלכתא גמירי לה, ומשמע התם דספק טומאה ברה"ר לאו משום חזקה אלא נגמר מסוטה, במסקנא לא קאי הכי, עכ"ל. ומפשטות לשונם משמע שביארו באופן כללי שלא ילפינן כלל ספק טומאה ברה"ר מסוטה, (אמנם אפשר לדחות שבאו רק לבאר את מה שמטהרים ברה"ר בדבר שאינו יכול להיות - ובזה כתבו שלא מסוטה ילפינן אלא מטעם חזקה, וכדברי תוס' דידן).

וקשה לפי דבריהם הנ"ל, שבסוגיין (בעמוד ב') מבואר שר"ש מטהר במקוה ברה"ר, אע"פ שלשיטתו אין חזקה. ותירץ המשנה למלך (פ"י מהלכות מקואות ה"ז בסוף דבריו ד"ה ודע), דס"ל דבהא גופא נחלקו ר"ש ורבנן, שלר"ש מטהרים ברה"ר בספק טומאה בלא חזקה ולרבנן לא, עכ"ד. וע' בקהלות יעקב (סימן ס"א ס"ק ב') שכתב להוכיח שרק לפי דעת ר"ש שייך ללמוד לטהר מסוטה ברה"ר אף בלא חזקה, (הובאו דבריו בדברינו לקמן סימן ע"ו).

ובאמת כן מפורש בגליון על התוס' (לקמן דף ג. ד"ה גמר, מהר"ף), שלר"ש ילפינן לטהר ברה"ר (אף בדבר שאינו יכול להיות), אבל לרבנן לא נאמר הלכתא לטהר ברה"ר כלל, ומה שטהור ברה"ר הוא רק מטעם חזקה, עכ"ד.

ובשבילי דוד (חלק יו"ד, בהערות על הש"ש שמעתא א' פרק א') כתב, שגם תוס' דידן שכתבו שספק טומאה ברה"ר טהור בלי חזקה - כתבו דבריהם רק לשיטת ר"ש, מכיון שלרבנן בכל גוונא איכא חזקה, וז"ל: אבל לדידן (דהלכה כרבנן) לא משכחת כלל בלי חזקת טהרה, דתוס' ס"ל חזקה דאיתרע הוה חזקה, כמו שכתבו לעיל גבי שני נזירין דהוא מטעם חזקת טהרה, (פי', דאף שאיתרע חזקת הנזירים בזה שראה אחד שנזרקה טומאה ביניהם, בכל אופן כתבו תוס' דהא דמטהרינן להו ברה"ר הוא משום חזקת טהרה אע"ג דאיתרע לה חזקה), עכ"ל. והיינו שרק לר"ש שייך גוונא דליכא חזקה כלל, ומשום דהוא לשיטתו שבמקום שיש חזקה נגד חזקה (כגון במקוה שכנגד חזקת שלם דמקוה יש חזקת טומאה של הטובל) הוה ספק. אבל לרבנן הא דבמקוה טמא בודאי הוא משום תרתי לריעותא (חזקת טמא דטובל ומה שנמצא המקוה חסר לפנינו, דעדיף מחזקת שלם דמקוה), אבל אם לא היה תרתי לריעותא הגם שאיתרע לחזקת טהרה מחמת החזקה שכנגדה - הוה אזלינן בתרה, ואין מקום שאין חזקה כלל לא לטמא ולא לטהר, ולכן בכל גווני אזלינן בתר חזקה. ובאמת גם תוס' דידן וגם התוס' בחולין שכתבו שטהור ברה"ר בליכא חזקה סיימו וכמו במקוה לר"ש.

אמנם ברווחא שמעתתא (בש"ש שם באות א') כתב לחלוק על השבילי דוד שאמר דלא משכחת כלל ספק טומאה ברה"ר בלא חזקת טהרה, דהא משכח"ל שפיר היכא דאיכא תרי דאמרי נגע בטומאה ותרי דאמרי לא נגע - דאין חזקה (למ"ד תרי ותרי ספיקא דאורייתא, ואפילו למ"ד ספיקא דרבנן עכ"פ מדרבנן לא אזלינן בתר חזקה, וע"ע בסוף דבריו שם), ובכל אופן ספיקו טהור, ויעו"ש עוד.

והנה השב שמעתתא (שמעתא א' פרק א') הביא מדברי הפר"ח (יו"ד סימן ק"י כללי ספק ספיקא), דהא דמטהרינן ברה"ר אינו משום שספק דאורייתא מה"ת לקולא אלא משום שיש חזקת טהרה, עכ"ד. ונחלק עליו שם, וכתב וז"ל: מבואר בכמה מקומות בש"ס דברה"ר ספיקו טהור אע"ג דליכא חזקת טהרה, וכמבואר בתוספות ריש נדה ופרק קמא דחולין (דף ט: ד"ה התם), עכ"ל. והיינו כפשטות דברי התוס' דידן ובחולין. וצ"ע, שלכאורה נחלקו הפר"ח והש"ש במחלוקת התוס', (אמנם לדברי השבילי דוד מבוארים דברי הפר"ח, דדברי התוס' דידן ובחולין הם אליבא דר"ש, ואילו דברי הפר"ח הם אליבא דהלכתא וכרבנן דבכל מקום יש חזקת טהרה אפי' היכא דאיתרע).

סימן עה

ספק טומאה ברה"ר במקום חזקת טומאה וברוב בא"ד. ומיהו היכא דליכא חזקה לטהרה מטהרין ברה"ר מסוטה וכו'. יש לדון, דהגם דבספק טומאה ברה"ר ילפינן מסוטה לטהר אפילו בלא חזקה, אכתי מה הדין במקום שיש חזקה לטמא. ונחלקו בזה האחרונים אי ילפינן מסוטה לטהר, או שטמא בכה"ג.

השב שמעתתא (שמעתא ד' פרק ב') ס"ל שבמקום שיש חזקת טומאה לא מטהרים, דכתב וז"ל: ואפילו ברה"ר כל שהוא ודאי משום חזקה הרי היא מטמאה, עכ"ל.

והחזו"א (טהרות, מסכת טהרות סימן ג' ס"ק ג') הוכיח כן מדברי הגמ' לקמן (דף ג.), דאיתא התם: דמקוה שנמדד ונמצא חסר טמא אפילו ברה"ר משום תרתי לריעותא, ומבואר דאזלינן בתר החזקות לטמא אף שהוא רה"ר, (יעו"ש שגם בדבר שאין בו דעת לישאל טמא אם יש חזקת טומאה).

וברווחא שמעתתא (על הש"ש שם ס"ק ו') תמה על דבר זה מסברא, דהרי בספק טומאה ברה"י ילפינן לה מסוטה לטמא אפי' כנגד חזקת טהרה, א"כ ה"ה ספק טומאה ברה"ר היכא דילפינן לה מסוטה לטהר, יועיל נמי כנגד חזקת טומאה, עכ"ד. ויעו"ש באורך מה שדן בזה. (אכן אפשר ליישב ע"פ מש"כ התוס' להלן בסמוך, שהאשה שנסתרה היא בחזקת שאינה טמאה ודאי, וא"כ ילפינן לטמא ברה"י אפי' נגד חזקה מכיון שמטמאים סוטה בודאי כנגד חזקה שאינה טמאה בודאי, אבל ברה"ר לא ילפינן לטהר נגד חזקה, דהא דמטהרים בסוטה אין זה כנגד חזקה, שאין לה חזקת טומאה או חזקה שאינה טמאה ודאי).

ובאמת המקור חיים (סימן תס"ז ביאורים סק"ט ד"ה ולישב) כתב, וז"ל: התוס' כתבו בכמה דוכתי שספק טומאה ברה"י או ברה"ר לא מהני בהו חזקה, עכ"ל.

וכ"כ החמדת שלמה (סימן ה' ס"ק ה'), שברה"ר טהור אפילו כנגד חזקה. וביאר בזה דחזקה לא מהני רק היכא דלולא החזקה היה ספק, וכדי שלא להעמיד הדבר בספק אזלינן בתר חזקה, אבל ברה"ר שאף בלא חזקה לא היה ספק והיינו מטהרים, גם במקום חזקה מטהרים, עכ"ד.

וכ"כ בשערי ישר (שער ב' סוף פרק א'), שמכיון שעשה הכתוב ספק כודאי, א"כ אין מקום כלל לחזקה. והוסיף לבאר שמכיון שחזקה היא הוראה איך להתנהג בספק, ממילא בספק טומאה שמכריעים בה כאילו ברי לנו שנטמאה (ברה"י) או לא נטמאה (ברה"ר), לא אזלינן בה בתר חזקה. וסיים שם, וז"ל: ולפ"ז מהראוי שגם ברה"ר לא תהני חזקה דמעיקרא, וכן ראיתי בתשובה לגדולי דורינו שכתבו כן, עכ"ל. וכן הסיק שם.

אמנם קשה על דבריהם מהגמ' לקמן (דף ג.) שהבאנו לעיל להוכיח ממנה דאזלינן בתר החזקות לטמא ברה"ר. ובדברינו לקמן (שם סימן קנ"ו) הבאנו אופנים שונים ליישב בזה מרבותינו האחרונים, והיינו שיתכן שאף שמטהרים בספק טומאה ברה"ר אפי' כנגד חזקת טומאה, בתרתי לריעותא לטמא לא מטהרים. או שמקוה לא חשיב ספק טומאה ברה"ר אלא ספק אם נטהר, ולכן אזלינן ביה בתר חזקה, יעו"ש.

ובמי נפתוח (פרפר מ"ו ס"ק ה', סוף ד"ה ואי קשיא) כתב, וז"ל: בטמא מחמת חזקה (היינו מי שיש לו חזקת טומאה) לא מטהרינן גם באין בו דעת לישאל, כמו דלא מטהרינן במקוה שנמדד דומיא דסוטה לרבנן, לפי שיש לה חזקת טומאה ללישנא דאיבעית אימא דלא ס"ל תרתי לריעותא, ע' משנה למלך, עכ"ל. פי', ללישנא דאיבעית אימא (לקמן דף ג.) רבנן מטמאים ברה"ר מכח חזקת טומאה של הטובל אף במקום שאין תרתי לריעותא (כן כתב המשנה למלך פ"י מהלכות מקואות ה"ז, ד"ה ובהא דאמרינן), וא"כ כמו שמטמאים ברה"ר אפי' בלא תרתי לריעותא - ה"ה שיש לנו לטמא בדבר שאין בו דעת לישאל. אכן צ"ע בראיָתו, דלכאורה הא דביאר המל"מ דרבנן מטמאים במקוה ברה"ר הוא מכיון דס"ל דמקוה שהוא סוף טומאה אינו נלמד כלל מסוטה, וצ"ע.

ולענין רוב, מבואר בגמ' לקמן (דף יח.) שברוב לטהרה (כשאינו קבוע) מטהרים אפי' ברה"י (וה"ה שברוב לטומאה מטמאים אפי' ברה"ר), דהכי איתא התם: תשע צפרדעין ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברה"י ספיקו טמא ברה"ר ספיקו טהור (דהו"ל קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי), ובנמצא (שאינו קבוע) הלך אחר הרוב, ע"כ. ופירש"י (ד"ה הלך): [בנמצא] מותר [ברה"י], דכל דפריש מרובא פריש, עכ"ד. וכעין זה איתא בכתובות (דף טו., יעו"ש ברש"י ד"ה אלא מתשעה שרצים). וע' במה שביאר בזה בשערי ישר (שער א' פרק ה' ד"ה ועפ"ז נלענ"ד ליישב). וע"ע חולין (דף ט: גבי צלוחית), שב שמעתתא (שמעתתא א' פט"ו) ומלואי שמעתתא (שם הערה 60), בענין רובא דליתא קמן.

והתוס' כתבו (חולין פו: ד"ה סמוך מיעוטא) דאף לר"מ דחייש למיעוטא מ"מ לא אמרינן ברוב לטמא שיהיה טהור ברה"ר, ולא חשיב כספק טומאה ברה"ר, דאע"ג דהוי ספק - לא גמרינן מסוטה לטהר רק בפלגא ופלגא דומיא דסוטה, עכ"ד. ויעו"ש בדבריהם שכתבו שבדבר שאין בו דעת לישאל - מטהר.

ובשו"ת רע"א (ח"ב סימן ק"ח ד"ה לענ"ד אדרבה) כתב על דברי התוס' האלו, שבספק טומאה בדבר שאין בו דעת לישאל י"ל שאפי' לרבנן מטהרינן מדרשא דרב גידל דדריש מהפסוק (ויקרא ז:יט) ד"וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל" שרק בודאי נגע בו טמא לא יאכל - הא בספק טהור,

ועל כן אף שיש רוב שהוא טמא לא הוי ודאי טומאה ועל כן מטהרינן, (והוא ע״פ הסוברים דרובא דאיתא קמן לא הוי כודאי, ע׳ בשטמ״ק ב״מ ו: ד״ה קפץ אחד מן המנויין וכו׳, בתירוץ ד״ועי״ל״).

סימן עו
האם גם לרבנן איתרע חזקת הסוטה

בא״ד. כיון דקינא לה ונסתרה איתרע חזקתה. כתב הקהלות יעקב (סימן ס״א ס״ק ב׳), דסברא זו דבסוטה שאני כיון דקינא לה ונסתרה, אמרינן לה לקמן (דף ג.) אליבא דר׳ שמעון, כדאיתא התם ״(בסוטה) יש רגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה״, ומשו״ה ר׳ שמעון למד שבמקוה שנמדד וכו׳ לא מטמאים אפי׳ ברה״י (שבמקוה אין רגלים לדבר לטמא), אבל לרבנן שחלקו שם ומטמאים גם במקוה שאין בו רגלים לדבר, נוטה קצת דלית להו סברא זו דחוששים לה כיון דקינא לה ונסתרה, (וא״כ נוטה שאין טעם לומר דאיתרעא חזקתה אליבא דרבנן, ואי אפשר ללמוד לטהר ברה״ר במקום שאין חזקה, וזהו קצת קושיא על תוס׳ דידן), עכ״ד.

ומש״כ שהוא רק נוטה דלית להו לרבנן סברא זו, היינו מכיון שיתכן שגם רבנן מודו שיש רגלים לדבר בסוטה, אלא שנקטו דהא דמחמירים בספק טומאה ברה״י הוא מהלכתא, ובכה״ג סבירא להו שאין מקום לעשות פירכא, וכן מבואר בחשק שלמה (לקמן דף ג. בד״ה ור״ש סבר).

עוד י״ל, שהתוס׳ למדו דודאי חיישינן להא דקינא לה ונסתרה אף לרבנן, אלא שאין זה עושה **רגלים לדבר** לטמא, ורק עושה **ריעותא** בחזקה, ובזה חלק ר״ש ואמר דהא דקינא לה ונסתרה הוא רגלים לדבר שנטמאה ולכן אי אפשר ללמוד מסוטה לטמא בודאי ברה״י במקום שאין רגלים לדבר.

אכן לאחרונים שלמדו גם בתוס׳ דידן שכל חידוש התוס׳ שילפינן מסוטה לטהר ברה״ר במקום שאין חזקה - הוא דוקא אליבא דר״ש, אבל אליבא דחכמים אה״נ בעינן גם חזקה (וכמו שכתבו התוס׳ בסוטה כח: בד״ה מכאן, והרחבנו בזה בדברינו לעיל שם), א״כ אתי שפיר, דר״ש לשיטתו ס״ל שבסוטה אין חזקה כיון דאיתרע לה דהרי קינא לה ונסתרה.

סימן עו*
כיצד שייך סתירה ברה״ר

בא״ד. דשייך קצת סתירה באפילה וכו׳. הגליון (להלן בסמוך בעמוד ב׳) הקשה על דברי התוס׳, דבירושלמי משמע דאפילה ולילה הוי רה״י גמור, (וא״כ חוזרת הקושיא איך נלמד מסוטה לטהר ברה״ר בלא חזקת טהרה, הרי באפילה וכדומה שאין חזקת טהרה - לא חשיב רה״ר).

קושיא על תוס׳ מדברי הגמ׳ ״סתירה ברה״ר ליכא״, ותירוץ הקושיא:

א) ובקהלות יעקב (סימן ס״א ס״ק ב׳), ציין לדברי הגמ׳ לקמן (דף ג.) דאיתא התם דלרבנן אמרינן דסתירה ברה״ר ליכא, ומשמע דגם לגמ׳ דידן אפילה ולילה אליבא דרבנן לא חשיב סתירה (שאם היה נחשב סתירה אין מקום לדברי הגמ׳ שאין סתירה ברה״ר, דהא באפילה ולילה איכא), או דאפילה ולילה לא חשיב רה״ר (וכדברי הירושלמי). וא״כ אף לדברי הגמ׳ דידן חוזרת הקושיא, איך נלמד מסוטה לטהר ברה״ר היכא דליכא חזקת טהרה אליבא דרבנן.

אמנם כתב שם שיש מקום לדחות שסתירה גמורה ברה״ר לאוסרה לבעלה ליכא, אבל גם לרבנן סתירה ברה״ר יכולה לעשות רגלים לדבר ולאורועי לחזקת טהרה דאשה, (וא״כ באפילה ולילה חשיב רה״ר וחשיב סתירה, אלא שאינה סתירה גמורה), עכ״ד.

אופן אחר שבו שייך סתירה ברה״ר

ב) ובעיקר הקושיא מהירושלמי דס״ל דאפילה ולילה הו״ל רה״ר, אפשר ליישב ע״פ מש״כ הרד״ל לבאר את הא דילפינן לטהר ברה״ר בדליכא חזקה, שנקט שלומדים מסוטה שקינא לה משני פרוצים כל אחד בפני עצמו ונסתרה עם שניהם יחד, דבכה״ג איבדה חזקתה (שנסתרה ועברה על קינויו, ולהם מעולם לא היה חזקה - שהם פרוצים), וטהורה מכיון שנחשבת שהיא ברה״ר (שהרי יחד הם שלשה), עכ״ד. וא״כ לפי דרכו, אף אם אפילה ולילה הו״ל רה״י, (מכיון שאין הרבים רואים את האשה והנסתר עמה), מ״מ מצינו מקרה של סתירה ברה״ר גמורה.

דין ספק טומאה ברה״ר כשאין שם ג׳ בני אדם

ג) הנה מבואר בתוס׳ שסוטה שנסתרה ברה״ר באפילה ובלילה ובעת שאין בני אדם מצויין - טהורה, ואינו נחשב כספק טומאה ברה״י (אע״פ שאין שם ג׳ בני אדם).

והנה יש לדון מה הדין בספק טומאה ברה״ר באפילה ובלילה ובעת שאין בני אדם מצויין, האם גם לענין דין ספק טומאה אמרינן דחשיב רה״ר מכיון שזהו מקום שדרך בני אדם ללכת בו, או שלענין ספק טומאה ברה״ר צריך שיהיו שם ג׳ בני אדם דוקא (שהרי אין דין ספק טומאה תלוי בדין סוטה, שהרי בטומאה בבית כשאין שם ג׳ אנשים הו״ל ספק טומאה ברה״י אפי׳ אם יש שם פתח פתוח לרה״ר, ולענין סוטה בכה״ג לא נחשב לסתירה ואינה טמאה).

וכתב בזה הר״ש (טהרות פ״ו מ״ו ד״ה אי זו), וז״ל: כל הני גווני דתנן הכא דהוו רה״ר, כגון שבילין ובקעה בימות החמה ובסילקי וכיוצא בהן דחשיב במתני׳ (שם ובמשניות הבאות), אע״ג דליכא תלתא בההיא בקעה שנולד הספק - כיון דרבים מצויים שם כרה״ר דמי, דאי בדאיכא תלתא - אפי׳ בחדרי חדרים טהור, כדמשמע התם בנזיר (דף נז.)

עבודה ברורה

מסכת נדה

הפירוש הארוך דף יז. - גמ'

סימן תקצב

האם צריך לחשוש גם בזמן הזה לביצה קלופה וכו'

אמר ר"ש בר יוחי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו וכו'. כתב בבן יהוידע, דהא דאמר רשב"י "הן", הוא להודיע שדברים אלו ישארו בכך, ואין תקוה שיתבטלו לפי אורך הזמן, כמו חששא דזוגות שנתבטלה, עכ"ד. (אכן ע' בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז או"ח סימן מ"ד לשאלה הד' אות ד' שכתב לחדש שכוונת הבן יהוידע רק במי שמקפיד, דמקפידים בהדיה. ובעיקר הדיוק מהמלה "הן", ע' תוס' ר"ה ב. ד"ה ארבעה, וב"ק ב. ד"ה ארבעה).

דברי הראשונים שאין רוח רעה מצויה בינינו

א) אכן מצינו בהגהות מרדכי (שבסוף המרדכי, שבת ריש פרק המוציא יין, לפני הציון לדף עו:), שכתב בשם מהר"ם מרוטנבורג, וז"ל: ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה, יפה כתבתם דדלמא לא שכיח בינינו (רוח רעה), א"נ כתבי קודש שעליהן מצילין, עכ"ל. (והרחבנו בזה בדברינו בסימן הבא אות ג', יעו"ש שנתבאר מה הם "כתבי הקודש שעליהן"). ומבואר שנקט ששייך שדברים אלו יתבטלו. (ובשו"ת שבט הלוי ח"ג סימן קס"ט כתב, שאע"פ שהביא עוד טעם, סגנון הלשון שכתב להסכים עם השואלים שצדדו דלא שכיח בינינו, מורה יותר דהאי טעמא עיקר).

וכתב בשדי חמד (ח"ג מערכת ל' כלל קמ"א אות ל"א ד"ה העולה), שלשון "דלמא" הוא לאו דוקא, אלא כוונתו דכיון דדשו בו רבים ואינם נזוקין אמרינן ודאי דלא שכיח בינינו, עכ"ד.

ובקונטרס עובר אורח (סימן ד' סעיף ב') נקט דדברי המרדכי קאי גם על משקין מזוגין, משמע דס"ל דקאי על כל הדברים שהזכיר רשב"י שאסורים משום רוח רעה.

ועיקר סברא זו הוזכרה גם בתוס' (חולין קז: ד"ה התם משום שיבתא) לענין נטילת ידים קודם שיאכיל לתינוק, וז"ל: ומה שאין אנו נזהרים עכשיו מזה, לפי שאין אותה רוח רעה מצויה בינינו, כמו שאין אנו נזהרין על הזוגות ועל הגילוי, עכ"ל. (וכ"כ הריטב"א יומא עז: ד"ה משום. אכן התוס' ביומא שם כתבו "שאין רוח רעה שורה באלו המלכיות"). ובים של שלמה (חולין פ"ח אות י"ב) כתב, וז"ל: מה שהזהירו משום רוחות, כולן לא שכיחי האידנא, כמו זוגות ודומיהן, עכ"ל.

וע' במקור חיים (בכרך, סימן ד' סוף ס"ק ג', ומיירי בענין נטילת ידים) בשם נשמת חיים (מאמר ג' פי"ז ד"ה וכי תאוה) שבהסתלקות הנבואה ורוח הקודש, נתמעט גם סטרא דמסאבותא ורוחות הטומאה. ויעו"ש בנשמת חיים שהרחיב בזה.

האחרונים שהתירו מכיון שדינים אלו לא הוזכרו בפוסקים

ב) ובאמתחת בנימין כתב, שהפוסקים לא הזכירו דינים אלו (למעט ברמב"ם פ"ד מהלכות דעות הי"ט שהזכיר שאין לשמש ביום הקזה), והובאו רק בשו"ע הגר"ז (חו"מ הלכות שמירת גוף ונפש, סעיף ד', וע"ע בדברינו לקמן אות ד' שהבאנו עוד ראשונים ואחרונים שהזכירו דינים אלו), עכ"ד.

ובקשות מיושב (בקונטרס אומר השכחה אות צ"א) כתב, דצ"ע מדוע הפוסקים הראשונים והאחרונים לא הזכירו דינים אלו, ומצוה ליתן טעם בזה, עכ"ד.

ובפרי השדה (ח"ג סימן ס"א ס"ק ב') כתב, שאפשר שהפוסקים לא הביאו דינים אלו, מכיון שידעו שאין בהם עכשיו משום סכנה, עכ"ד. [ובקונטרס עובר אורח (שם) כתב, שאע"פ שהגר"ז הזכיר דינים אלו, אין הלכה כשו"ע הגר"ז מהטעם הנ"ל, שהיום אין הרוח רעה מצויה בינינו].

וגם בשו"ת יד מאיר (פריש, סימן י"ט) כתב שהפוסקים לא הזכירו דינים אלו, והסיק (בד"ה נראה לדינא) דמנהג ישראל שלא להזהר בשום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה, משום שאין אותה רוח רעה מצויה עתה כלל, (וכתב שכמו שתוס' בחולין הנ"ל אות א', כתבו דמדאין נזהרים ליתן פת לתנוק בלי הדחת ידים מוכח שאין אותה רוח רעה מצויה עתה כלל, ה"ה שיש להוכיח ממנהגינו בשום ובצל וביצה). וכתב שגם מי שירצה להזהר בזה - יכול לבטלם ברוב ולאכלם. וכתב עוד שיתכן דמהני בזה הדחה, עכ"ד.

וכעין זה כתב בזבחי צדק (ח"ב, יו"ד סימן קט"ז אות ס"א), שיתכן שמה שהעולם מקילים בזה, הוא מכיון שסמכו שאין רוח רעה שכיחא האידנא, עכ"ד. וכ"כ בשו"ת קב זהב (ח"א, סימן י"ד ד"ה ואגב הנני, ויעו"ש מה שהקשה מתוס', ומ"מ סיים בד"ה שוב מצאתי, שיש להקל בכל). וכ"כ ביד חנוך (ח"א סימן ל"ה), שמכיון שהלכות אלו הושמטו ברי"ף וברמב"ם, על כרחך ס"ל שעכשיו נשתנו הטבעים ואין בדברים אלו משום

סכנה, עכ"ד. וע' כעין זה בשבט הלוי (ח"ג סימן קס"ט, וח"ו סימן קי"א, על סעיף ד', וח"ח סימן ב' אות ב'), שהסיק שיש להחמיר לכתחילה, אבל יש מקום להקל בזה בכל קולא אפשרית. ובשו"ת וישב משה (סימן כ"ז) כתב, שהתיר בדיעבד בהפסד של חמשים ביצים, שסמך בזה על הא דלא הוזכר דין זה בפוסקים, עכ"ד.

האחרונים שכתבו שאעפ"כ צריך להחמיר בזה

ג) אכן בשו"ת בית שלמה (ח"א, יו"ד סוף סימן קפ"ט) כתב, וז"ל: ובאמת הוא לפלא על פוסקים ראשונים וגם על הטור ושו"ע שלא חישבו משום סכנה הך דנדה וכו', ואדרבא מלשון השו"ע והרמ"א משמע שאין לחוש לסכנה רק באלו דחשיב שם (ביו"ד סימן קט"ז ובחו"מ סימן תכ"ז, ושם לא הובאו דברי רשב"י כלל, אכן באו"ח סימן ר"מ סעיף ט"ו כתב השו"ע שאין לשמש ביום הקזה). אמנם כבר אמרו בש"ס (ע"ז ל.) "פירוקא לסכנתא" (פי', האם נסמוך על תירוצים וחילוקים שלנו ונקל בזה בדבר שהוא מסוכן, בתמיה), והפר"ח הביא כל הדברים (ביו"ד סימן קט"ז ס"ק ט'), וע' בתרומת הדשן (סימן רי"א, שכתב ג"כ סברא זו דאין לומר פירוקא לסכנתא), על כן אין להקל, עכ"ל.

וגם בשו"ת שם אריה (יו"ד סימן כ"ז ד"ה אכן תמיה לי) כתב בתחילה, די"ל דאין הרוח הרעה מצויה בינינו, ולכן הפוסקים השמיטו דינים אלו. ושוב כתב, וז"ל: אך כל זה דחוק מאד לבוא במשפט על כל נעלם, ולגזור אומר שעתה אין בזה סכנה, ומי בא עד תכלית וסוד הדברים האלה הנשגבים ונעלמים מעינינו ומעיני שכלנו, עכ"ל. ויעו"ש שהוסיף שהוא פלא שאנשים חוששים לצוואת ר' יהודה החסיד וצוואת ר' שעפטיל, ואין חוששים לדברים המוזכרים בש"ס.

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סימן קמ"ח ד"ה ומה ששאל פי') החמיר בזה, וכתב שמכיון שהמהר"ם שהובא בהגהות מרדכי כתב "דדלמא לא שייך בינינו", חזינן שהוא מסופק בזה, ומכיון שבש"ס מבואר שמתחייב בנפשו, וכן בתוס' (שבת קמא. ד"ה הני פלפלי, וביצה יד. ד"ה איכא בינייהו) מבואר שחוששים לזה בשומים, ה"ה לביצה, עכ"ד. ובמה שהביא מתוס' שחוששים לזה, ע' בדברינו להלן בסמוך (אות ד').

ובאגרות משה (שם) כתב, שיתכן שהפוסקים לא הזכירו את דברי רשב"י כי ס"ל שרבנן חולקים עליו, ורשב"י הוא דעת יחיד ואין הלכה כמותו. והביא את דברי היד מאיר (הובא לעיל אות ב'). וסיים דמ"מ ראוי להחמיר, וכמ"ש בשו"ת בית שלמה, עכ"ד.

ובאמת בלקוטי הלכות (עין משפט אות ז') כתב, וז"ל: לא מצאתי זה ברמב"ם, ומ"מ בודאי צריך ליזהר בהן, עכ"ל.

ובדברי יציב (יו"ד סימן ל"א) האריך להוכיח שאין להקל בזה, וגם המהר"ם לא אמר אלא דדלמא אין הרוח רעה מצויה בינינו. ויעו"ש מה שהאריך בענין נזקי הרוח רעה בדורינו, הובאו דבריו בהערה[א].

דברי הראשונים והפוסקים שהזכירו דינים אלו

ד) והנה דברי רשב"י לא הובאו בשו"ע וברמב"ם (וכמו שנתבאר לעיל), חוץ מדבריו לענין הקזה (שהובאו ברמב"ם פ"ד מהלכות דעות הי"ט, ובשו"ע סימן ר"מ סעיף ט"ו ובפוסקים שם). אכן דבריו הובאו בחלק מהראשונים והאחרונים: **בתשב"ץ** (ד"ה העושה), **בשל"ה** (שער האותיות, אות הק', בענין המתחיל "הרי הוזכרו מצות התלוים בארץ בדבר אכילה, עתה אזכיר" וכו', קדושת האכילה אות ק"נ ד"ה ובמסכת נדה), **בשו"ע הגר"ז** (חו"מ הלכות שמירת גוף ונפש, סעיף ז') **ובערוך השלחן** (יו"ד סימן קט"ז סעיף כ"ב).

וחלק מדברי רשב"י הובאו בעוד ראשונים ואחרונים, **שהסמ"ק** (סימן קע"א) כתב שאין לאכול שום קלוף בצל קלוף וביצה קלופה שעבר עליהם הלילה, עכ"ד. (והובא גם בשבט מוסר סוף פרק מ', וביש נוחלין פרק אזהרה מן הסכנה). **ובראשית חכמה** (פרק דרך ארץ שער ג' ד"ה וגרסינן בברכות) כתב שהאוכל שום קלוף וביצה קלופה ומשקין מזוגין או מגולין שעבר עליהם הלילה, דמו בראשו, עכ"ד.

[א] וז"ל (שם אות ד'): ואף שאין נראה הסכנה על אתר כמו ארס נחש וכדומה, פשיטא שאין לחלק בסכנת נפשות בין תיכף ובין לאחר זמן, ואפילו לענין חילול שבת ויוה"כ, ומכ"ש שאסור מן התורה להכניס עצמו לכתחלה, ודו"ק. וברור לי שכל אותן מרעין בישין ומחלות משונות ותאונות ומיתות משונות רח"ל ששומעים היום מבית ומבחוץ בים וביבשה, הכל מאותם רוחות רעות שמזיקין לאחר זמן.

ואולי י"ל ג"כ שחכמינו הקדושים ברוחב בינתם ידעו בטבע הדבר שביצה בלי קליפתה שעברה עליה הלילה מתקלקלת, או שנכנס בה איזה ארס טבעי שממית, והוה סכנה טבעית. ומה שאמרו משום רוח רעה קאי על שום ובצל. או דתרוייהו איתנהו, והוצרך לטעם דרוח רעה בציירי וחתימי, ודו"ק, עכ"ל.

ובהערה שם הביאו את מה שהאריך בזה המחבר (בשיחת קודש בסעודת ל"ג בעומר תשל"ו), וז"ל: ישבתי והתבוננתי בסבת הדבר של מקרים מזעזעים הנשמעים לדאבוננו, שאנשים נחלים במחלה הידועה ל"ע שאין לה רפואה, ובהתבונני בזה הגעתי למסקנא, ולבי אומר לי שזה ברור כשמש, שזה מחמת שאין נזהרים מאכילת ביצים קלופים שעברה עליהם הלילה, כפי שהיו נזהרים בזה מאז ותמיד וכו'. ואולי הרשות ניתנה להתבונן בענין הסכנה שאמרו חז"ל, שהכוונה שע"י זה באים לידי מחלה זו ל"ע, שכידוע התהוות המחלה היא ע"י גידולים רעים שבפנים שהולכים ומתפשטים ומערערים כל בסיס חיות האדם וקיומו, ודי למבין. ודין גרמא להתפשטות מחלה זו בזמנינו, כיון שמקילים ראשם בזה במענות וסיבות שונות, וכן שאר מחלות ממאירות ל"ע שאין להם מזור ותרופה הם ע"י הרוחות רעות שנשנו כאן. ואולי רמזו במה שאמרו "ודמו בראשו", שמיד באכלו הריהו כבר מוחלט וכגברא קטילא ל"ע, כי מיד כשאוכל הם מקבלים כח לפגום באברים שלו ושקליה לחיותיה, יתכן שישהה ויאריך עוד ימים ושנים אבל סופו ללקות בזה, וכבר משעת אכילתו דמו בראשו. ובכגון זה אחד שוגג ואחד מזיד, שהרי זה דומה למי שאוכל מאכל שיש בה סם המות, ולפיכך חובה על כל אחד להקפיד על זה במשנה זהירות וכו'.

ובלקט יושר (יו"ד, עמוד 6 ד"ה ואכל חצי) כתב, וז"ל: ואכל (רבו, רבינו ישראל איסרלין בעל תרומת הדשן) חצי בצל שעבר עליו הלילה, רק שיש קליפה על החציה, עכ"ל. מבואר שהצריך שיור קליפה.

וגם בשיורי ברכה (יו"ד סימן קט"ז ס"ק ט') כתב, ששום קלוף וכו' אסור בדיעבד, עכ"ד. ובבן איש חי (שנה ב' פרשת פנחס אות י"ד) כתב, שיש להחמיר בשום ובצל קלופים שעבר עליהם הלילה, עכ"ד.

ודין השורף צפרניו חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע, הוזכר במג"א (ריש סימן ר"ס), בפרישה (או"ח סימן רמ"א ס"ק ד'), באליה רבה (סימן ר"ס ס"ק ז') ובמשנה ברורה (שם ס"ק ו').

והנה התוס' (שבת קמא. ד"ה הני פלפלי, וביצה יד. ד"ה איכא בינייהו) והרא"ש (ביצה פ"א סימן כ"א) כתבו, שמותר לטחון שום ביו"ט בלא שינוי, אע"פ שאסור לתקן דבר שהיה אפשר לתקנו מבעו"י (בלא שינוי), מפני שהשום מתקלקל ביותר אם יעשה אותו מערב יו"ט, ועוד דאמרינן דרוח רעה שורה עליהן כשנטחנין ועובר עליהם הלילה, עכ"ד. ומבואר שנקטו שרוח רעה שורה על שום קלוף שעבר עליו הלילה, ומשמע שאסרו לאכלו. וכן הוכיח בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סימן קמ"ח ד"ה ומה ששאל פי'), ובקונטרס עובר אורח (סימן ד' סעיף ב').

אכן בקרן לדוד (או"ח סימן א' ד"ה אלא דיש) הוכיח מהתוס' לאידך גיסא, שמדברי התוס' משמע שאין השום נאסר בדיעבד אלא רק שורה עליו רוח רעה, ודמי לדבר שמפיג טעמו שמותר להכינו ביו"ט עצמו ואין חייבים להכינו מבעו"י, שאם היו סוברים שהוא נאסר בדיעבד, א"כ פשיטא דהוי דבר שאי אפשר לעשותו מערב יו"ט, ומה ההו"א שיהיה אסור לדוכן ביו"ט. (וביאר לפי דרכו, שתוס' נקטו ש"דמו בראשו" הוא לאו דוקא, או שנקטו שהיום אין בזה סכנה מכיון שדשו בזה רבים). והובאו דבריו במנחת יצחק (ח"ב סימן ס"ח אות י"ג). וכן הוכיח בדברי יציב (או"ח סימן רכ"ז אות א'). [וע' כעין זה בשבט הלוי (ח"ג סימן קס"ט), וע"ע באגרות משה (יו"ד ח"ג סימן כ')].

סימן תקצג

ענינים שונים בשום קלוף, בצל קלוף וביצה קלופה

האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה. מבואר בגמ' להלן בסמוך, שהטעם שדמו בראשו הוא משום שרוח רעה שורה עליהם. (וע' בדברינו להלן בסמוך אות ד').

ובפשטות דברים אלו (שום קלוף, בצל קלוף, ביצה קלופה ומשקין מזוגין שעבר עליהם הלילה) אסורים גם בדיעבד (ולא אמרינן שלכתחילה אין לקלוף השום מבערב, אבל בדיעבד מותר לאכלו). וכ"כ בשיורי ברכה (יו"ד סימן קט"ז ס"ק ט'), וז"ל: "האוכל שום קלוף וכו' מתחייב בנפשו", משום דרוח רעה שורה עליהן, הרי דמשום רוח רעה אסורים דיעבד, עכ"ל. אכן בקרן לדוד (או"ח סימן א' ד"ה אלא דיש) כתב באופן אחד לחדש בדעת התוס', שנקטו שאין לעשות דברים אלו לכתחילה, אבל בדיעבד מותר לאכול השום הבצל הביצה והמשקין שעברו עליהם הלילה, ו"דמו בראשו" הוא לאו דוקא, עכ"ד. (והבאנו דבריו בסימן הקודם אות ד').

דוקא כשעבר עליהם הלילה

א) כתב רש"י (ד"ה שעבר), שהוא דוקא בעבר עליהם הלילה, עכ"ד. וכן איתא במסכת דרך ארץ רבה (פי"א ה"ג): האוכל שום קלוף וביצה קלופה ובצל קלוף שלנה עליהם לילה וכו' דמו בראשו, ע"כ. וכן ציין במגיני אברהם. (אכן הגר"א שם מחק תיבות אלו של "האוכל וכו' עליהם לילה").

עוד כתב במגיני אברהם, שהוא מדויק מדברי רשב"י, שאם "שעבר עליהם הלילה" קאי רק על משקין מזוגין, היה לו לומר ברישא משקין מזוגין שעבר עליהם הלילה ורק אח"כ דין שום בצל וביצה, כדי שלא נטעה דאכולהו קאי, (שיש לתנא לשנות באופן שלא נבוא לטעות, וכדאיתא בחולין דף ה. א"כ עורביים מבעי ליה, יעו"ש ברש"י ד"ה עורביים, וכן ביבמות דף קיח. בתוס' ד"ה אלא). וע' בדברינו לקמן (סימן תקצ"ו) שנתבאר האם צריך שיעבור כל הלילה.

וע"ע במה שהבאנו לענין ביצה מהרא"ז אב"ד נובהרדוק, בדברינו להלן בסמוך (אות ד').

דוקא בשום יבש

ב) ובפרקא דרבינו הקדוש (בבא דששה, סימן כ"א) איתא "האוכל שום **יבש** קלוף". (וצוין לזה במהרש"ם). ולפי דרכו אין איסור בשום לח.

דברי הרוקח
שבשבועות הביאו לתינוקות ביצה קלופה

ג) כתב הרוקח (הלכות שבועות סימן רצ"ו) בענין הסדר שבו מושיבים התינוקות ללמוד בשבועות, וז"ל: כעלות השחר יום עצרת מביאין הנערים וכו', ומכסים אותם תחת המקטורין מביתם עד בית הכנסת וכו', ואח"כ מביאין ביצה מבושלת וקלופה הקליפה ממנה, וכתוב עליה "וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם בִּטְנְךָ תַאֲכֵל וּמֵעֶיךָ תְמַלֵּא אֵת הַמְּגִלָּה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן אֵלֶיךָ, וָאֹכְלָה וַתְּהִי בְּפִי כִּדְבַשׁ לְמָתוֹק" (יחזקאל ג:ג), וקורא הרב כל תיבה, והנער אחריו, ומאכילין לנער העוגה והביצה, כי טוב הוא לפתיחת הלב, עכ"ל.

וקשה, איך הביאו לנערים ביצה קלופה, הרי יש בזה סכנה (שהרי בודאי קלפו את הביצה מבעו"י כדי לכתוב את הפסוקים, שלא יכלו לעשות כן בשבועות). [ובקב זהב (ח"א, סימן י"ד ד"ה ואגב הנני) הוסיף להקשות, דדוחק לומר ששיירו מעט קליפה עם הביצה, דהו"ל לבאר בפירוש שנעשה כן, כדי שלא יכשל התינוק בדבר סכנת נפשות].

וכתב בזה בהגהות מרדכי (שבסוף המרדכי, שבת ריש פרק המוציא יין, לפני הציון לדף עו:), וז"ל: ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה, כדאיתא בנדה, יפה כתבתם

דדלמא לא שכיח בינינו. אי נמי כתבי הקודש שעליהן מצילין, עכ"ל.

ובעיקר הנידון האם יש לחשוש היום לרוח רעה, הרחבנו בדברינו לעיל (בסימן הקודם).

חשיטות שבביצה יש סכנה ולא רוח רעה

ד) מהרא"ז אב"ד נובהרדוק (הובא בהגהות שבסוף ספר מאירת עינים במהדורות וילנא תקצ"ט, ד"ה הפמ"ג בפתיחתו, סוף דף נב., והגהות אלו נכתבו ע"י הרב צבי הירש חן טוב שסידר את הדברים לדפוס, והיה אחיינו של מהרא"ז אב"ד נובהרדוק) כתב, שביצה קלופה היינו ביצה בלא החלבון, והא דאין לאכלה אינו משום רוח רעה אלא משום סכנה, שכל ביצה שהיא ללא החלבון אינה יוצאת מבני המעיים לעולם (כדאיתא בשבת קח:). וכתב שלפ"ז אין בביצה נפ"מ אם עבר הלילה או שלא עבר הלילה, וביצה הוזכרה אגב שום ובצל (שבהם הטעם הוא משום רוח רעה, ואסורים רק כשעבר עליהם הלילה), עכ"ד.

ודבריו הובאו גם בעללות משה (שבספר דגל אפרים, סימן כ"ח ס"ק ד' ד"ה ונתעוררתי), ויעו"ש (ד"ה ולפי פי') שכתב להקשות על דבריו. והסיק העללות משה (ד"ה ועוד הי'), שיתכן באמת שהטעם שביצה קלופה נאסרת, הוא מכיון שבכה"ג הביצה מתקלקלת ואינה ראויה לאכילה כשעבר עליה הלילה, וכמו שמצינו שכל תבשיל שעבר עליו לילה אחד חשיב מקולקל (ע' ר"ש שביעית פ"ח מ"ב ד"ה ירושלמי), וביצה מתקלקלת יותר ומזיקה למי שאוכל אותה, עכ"ד. (ולפ"ז יש לדון להתיר כשהיתה במקרר. וע' בשו"ת רבבות אפרים ח"ה סימן תקכ"ג שהתיר בזה, וע"ע במה שהאריכו להקשות עליו, הובא שם ח"ו סימן תל"ג).

וע"ע בדברינו ברש"י (סימן תר"מ אות ב') שיש שנקטו שאין איסור בביצה כלל, ולא גורסים ביצה אלא רק שום ובצל.

אכן בהגהות מרדכי בודאי מוכח דלא ס"ל כן, אלא טעם האיסור הוא משום רוח רעה.

בתערובת

ה) וכתב הסמ"ק (סימן קע"א), וז"ל: ויש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה (שעבר עליהם ליל שבת, שהרי הוכנו ביום שישי), ויש שאינם חוששין, מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשימים קליפת השומין לתוכם, עכ"ל. וכ"כ בארחות חיים (פרק ט"ז הלכות מעקה, ד"ה ושום קלוף), וכן הובא בשבט מוסר (סוף פרק מ').

וכעין זה כתב בשו"ת בית שלמה (ח"א, יו"ד סימן קפ"ט), וז"ל: י"ל דכיון שנתערב בחומץ קודם שעבר הלילה, אין סכנה בכה"ג, עכ"ל.

וכ"כ בזבחי צדק (ח"ב, יו"ד סימן קט"ז אות ס"א), שכשאין השומים מונחים לבדם אלא מעורבים עם חומץ וירקות לית לן בה, והביא ראיה מהסמ"ק (הנ"ל). וציין גם לבית שלמה (הנ"ל).

וכ"כ בבן איש חי (שנה ב', פרשת פנחס אות י"ד), וז"ל: לא יאכל שום ובצל שעבר עליהם לילה אחת אחר שנקלפו וכו', והיינו דוקא אם הם לבדם, אבל אם הם מעורבים עם שאר אוכלים, הן בבישול הן בכבוש, אפי' קלופים לגמרי מותר, וכן עמא דבר, עכ"ל.

וכ"כ בכף החיים (או"ח סימן תק"ד סוף ס"ק א'), וז"ל: הגם דאסור לאכול שום קלוף ובצל קלוף שעבר עליהם הלילה כדאיתא בנדה, י"ל דכשהם מבושלים או מעורבים עם דבר אחר אינו מזיק אם עבר עליהם הלילה, וכמ"ש בספר זבחי צדק (שם), עכ"ל. (ומש"כ "כשהם מבושלים", בפשטות היינו שמועיל גם לבשל אותם מבערב, וכעין שכתב ביו"ד סימן קט"ז ס"ק צ"ג, וז"ל: י"ל דאינו מזיק אלא כשאוכלו כמו שהוא, אבל אחר כבישה בחומץ או במי מלח, או אחר בישול אינו מזיק, עכ"ל. וע' בדברינו להלן בסמוך אות ו'. ואף אם מה שהתיר ביו"ד היינו כשבישל לאחר שעבר הלילה, מ"מ נראה דה"ה כשבישל קודם שעבר הלילה). וע' בדברינו (בסימן הבא אות א') שכתבנו לדון בדין ביצה ע"פ דרכו.

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז או"ח סימן מ"ד שאלה הד' אות ג') כתב, דבביצה מטוגנת אין חשש סכנה, דכיון שנתערב בה שמן וכדומה הרי נשתנתה מברייתה, עכ"ד. והיינו כנ"ל.

ובטעמי המנהגים (בליקוטים שבסוף הספר, אות ט"ו) כתב, וז"ל: כשנשאר שום קלוף או בצל קלוף בלילה, שאם יעבור עליהם הלילה סכנה לאוכל מהם - נותנין אותן למלח, כי המלח מבטל את הרוח רעה ששורה עליו (בשם תוספת חיים), עכ"ל. והובא במנחת יצחק (ח"ו סימן ע"ה), ולמד מזה להתיר בכל תערובת שנתערב בו דבר אחר בכמות גדולה קודם הלילה (וכגון שנתערב בו סוכר), עכ"ד. (אכן בציץ אליעזר חלק י"ח סימן מ"ו אות ד', נקט שהתיר כשעבר הלילה ואח"כ נתן בהם מלח).

ולהלכה כתב בספר שמירת הגוף והנפש (ח"א סימן ג' סעיף ה' בהערה, והוא ממרן הגר"ח קניבסקי) בשם החזו"א, וז"ל: מרן החזו"א הורה שביצים קלופות שמעורבים עם מאכל אחר - אין בהם משום סכנה, וכשיטת הסמ"ק, עכ"ל. ובשו"ת אבן ישראל (חלק ח' סימן י"ט ס"ק א') כתב, שאפי' אם ערבו ביצים עם בצל יחד ולא ערבו עוד דבר אחר בתערובת, אין חשש סכנה, וסיים "וזהו אחד מהדברים שכל אחד לחוד אסור, ובנתערבו יחד מותר, עכ"ד. וע' בשו"ת נשמת שבת (ח"ד סימן שכ"ט) שכתב כן בדעת החזו"א.

קולות נוספות שמצינו בזה

ו) בכף החיים (יו"ד סימן קט"ז ס"ק צ"ג) כתב, דהא דנהגו לאכול את השומים הגדולים שבאים מפרס אע"פ שהם קלופים, זהו מכיון שלא אמרו שאסור לאכול אלא רק את המין הקטן שנמצא בארץ ישראל וכדומה, אבל לא על אלו שהם מין אחר.

ועוד שמפני שהם מרים - שאין נאכלין עד שישרו אותם במים ותלך המרירות, לא שורה עליהם רוח רעה, (שעל דבר מר לא שורה רוח רעה).

ועוד דאינם מזיקים אלא כשאכלם כמו שהם, אבל אחר כבישה בחומץ או במי מלח או אחר בישול - אינם מזיקים, עכ"ד. ולכאורה כוונתו כשכבש או בישל קודם הלילה, וכעין שכתב באו"ח (הובא לעיל אות ה'), וכמש"כ הבית שלמה (ח"א, יו"ד סימן קפ"ט), וע' בדברינו (בסימן הבא) שהבאנו את השיטות השונות בזה (האם ביצה שום ובצל נאסרו כשהיו מבושלים).

אכן משמעות לשונו היא שמתיר אפי' כשבישל אותם לאחר הלילה. וכן נקט בציץ אליעזר (חלק י"ח סימן מ"ו אות ד'), וז"ל: כתב הכף החיים וכו', והיינו אפי' אם יעשה בכזאת לאחר שעבר עליהן הלילה, ואינו אוכלו כמו שהוא, עכ"ל.

[ובעיקר המנהג לאכול שומים אלו, כתב הבן איש חי (שנה ב', פרשת פנחס אות י"ד), וז"ל: וצריך להזהיר אנשי עירנו בשומין הבאים מפרס שהם קלופים לגמרי].

וביד מאיר (פריש, סימן י"ט ד"ה ומי שבא לחוש) כתב, שמי שחושש לשום קלוף וביצה קלופה וכדומה, יכול לאכלם ע"י ביטול ברוב, ואין צריך ששים. [וחידוש זה הובא בשמו גם בדרכי תשובה (סימן קט"ז ס"ק ע"ד). ובחלקת יעקב (יו"ד סימן ל"ט ס"ק ב') כתב שאין לסמוך על זה להתיר].

ועוד כתב (שם ד"ה ובאמת לולי), דלולא דמסתפינא הו"א דמהני הדחה בזה, (שאף שעבר עליהם הלילה יכול להדיח את השום הקלוף או הבצל הקלוף או הביצה הקלופה ויהיו מותרים), כמו שמועיל הדחה באוכל שנגעו בו קודם נט"י שחרית, עכ"ד. [אכן בארצות החיים (סימן ד' בהמאיר לארץ ס"ק ל"ב) כתב שלא מועיל להדיח ג' פעמים, ואינו דומה לנוגע באוכלים קודם נט"י שמועיל שידיחם ג' פעמים (כמ"ש שם בלב הארץ סעיף ה'). וכ"כ בדברי יציב (יו"ד סימן ל"א אות י"א) ובמנחת יצחק (ח"ו סימן ע"ד אות ב')].

ובקב זהב (שם) מצינו שכתב באופן אחד לחדש, וז"ל: יש מקום להתיר, דהא יש לעיין בש"ס דחשיב חמשה דברים, והא יש שבעה דברים. וצ"ל דהני ג', שום בצל וביצה, כחדא חשיבי, כיון דתלוי בקליפה והויין מין אכילה. ומעתה נראה דהני ג' לא מזקי רק ביחד, אבל כל אחד בפני עצמו לא מזיק וכו'.

אמנם ראיתי וכו' בפרקא דרבינו הקדוש (בבא דששה, סימן כ"א) שלשה העושה אותם דמו בראשו, האוכל שום קלוף וביצה קלופה ושותה משקה מגולה (עכ"ד), ומדחשיב לשלשה משמע שכל אחד מזיק, (אכן לפנינו הגירסא שם היא "ששה דברים" וכו' והוזכרו שבעה דברים שונים, ובתוכם שום קלוף וכו'). אפס שמזה גופיה מוכח כמו שכתבתי, ממה ששם חשיב כל אחד בפני עצמו ובש"ס דילן כלל להו בחד, ועל כרחך דש"ס דילן סובר דלא מזיק רק כולן ביחד, לכן חשיב להו כאחד, וידוע דאנן קי"ל בכל מקום כש"ס דידן, שוב שפיר לא הוי סכנת נפשות רק ביחד, עכ"ל. אכן בכל הפוסקים שהובאו לעיל מבואר דלא ס"ל כן, שחששו בשום לבד ובביצה לבד וכו'.

ובדגל אפרים (סימן כ"ח) כתב, שבאבקת ביצים שהביצים נהיו לעפר, אין רוח רעה שורה עליהם, שאין רוח רעה שורה על עפר, עכ"ד.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ג סימן כ') כתב להתיר כשהדרך לקלוף ע"מ להשהות (וכגון ביצים קפואות או ביצים טחונות), וז"ל: בדבר שהדרך שצריך לקליפתם הוא בזמן מוקדם דימים (היינו שקולפים על מנת שלא להשתמש לאלתר), כגון קילוף לקבוץ חביות של חלבונים ושל חלמונים להקפיאם ולמוכרם לבתי אפיה, הוא ענין קילוף אחר, ואין זה בכלל עובדא דסתם מה שאמר רשב"י, עכ"ל.

ובחלקת יעקב (יו"ד סימן י"ד אות ג' ואילך) כתב להתיר אבקת ביצים, יעו"ש שצירף כמה טעמים לקולא בזה (שאין רוח רעה מצויה בינינו, ושיש סוברים שביצה אסורה רק כשהיא מבושלת, ויש סוברים שאסורה רק כשהיא בלי החלבון), והסיק שמכיון שהוא נוגע לענין קניה מגוי הו"ל כדיעבד ויש להתיר, עכ"ד. ולפי דרכו ה"ה שיש להתיר בכה"ג בביצים קפואות.

[אכן הבית שלמה (הנ"ל) אסר ביצים החיות שהגוים היו מקלפים לאלפים ומוכרים, (והיינו שנקט שביצה שאינה מבושלת אסורה, ואפי' אם קלף אותה שלא על מנת להשתמש בה לאלתר). וע' בהר צבי (יו"ד סימן ע"ד ד"ה עוד יש להעיר) שדן להתיר באבקת ביצים מכיון שאין רוח רעה מצויה בינינו, ומשמע שלא חילק בין אבקת ביצים לביצים רגילות. ובמנחת יצחק (ח"ב סימן ס"ח אות י"ג) הסיק בענין ביצים טחונות או קפואות, וז"ל: דבר זה תלוי באשלי רברבי אם יש היתר בדיעבד, ועכ"פ להמתיר יש על מי לסמוך].

ובעללות משה (בספר דגל אפרים, סימן כ"ח ס"ק ד' ד"ה ולפי פי' המ"א) כתב להתיר כשמקלף ביצים שלא על מנת לאכלם, אלא על מנת לעשות בהם מלאכה וכגון להצליל יין, אין רוח רעה שורה עליהן, (וכעין דקי"ל לענין טומאה שכשחישב לאוכלין מטמא טומאת אוכלין, ואם לא חישב לאוכלין אינו מטמא), עכ"ד.

ובשבט הלוי (ח"ג סימן קס"ט) כתב להתיר באבקת בצל, מכיון שהוא נאפה מקודם, (וכעין דברי הבית שלמה, הובאו בדברינו בסימן הבא אות א').

סימן תקצד

האם מדובר בביצה חיה או מבושלת

וביצה קלופה. מצינו מחלוקת באחרונים האם מיירי בביצה חיה או מבושלת, וכדלהלן:

דעת הבית שלמה ועוד אחרונים דמיירי בביצה חיה, וקושיא על הבית שלמה מדברי ההגהות מרדכי

א) השואל בשו"ת בית שלמה (ח"א, יו"ד סימן קפ"ט) כתב, שנראה דלא אמרו בביצה קלופה שהיא סכנה אלא רק במבושלת ולא בביצה חיה.

אכן הבית שלמה כתב בזה, דיש ראיה ממנהג העולם להיפוך, שמבשלים ביצים ומשיירין ליום המחרת, ש"מ דתופסים דבמבושל לא איכפת לן, והסכנה האמורה הוא רק בשעבר עליהן הלילה כשהיו חיין. וכתב שם שגם בבצל הדין כן, שאין איסור אלא בחי ולא במבושל, עכ"ד. (וע"פ דרכו ה"ה בשום).

והנה, בקונטרס עובר אורח (סימן ד' סעיף ב') כתב, להתיר ביצים טרופות מכיון שכיום אין רוח רעה מצויה בינינו, עכ"ד. ומשמע שנקט שרשב"י מיירי בביצה חיה, או שלכל הפחות חשש לזה.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ג סימן כ') נשאל לגבי ביצים שאינן מבושלות, ונקט שיש לאסרן (חוץ מבמקום שהדרך לשברן שלא ע"מ לאכלן לאלתר, יעו"ש), עכ"ד. ומבואר ג"כ כנ"ל.

אכן מדברי ההגהות מרדכי (שבסוף המרדכי, שבת ריש פרק המוציא יין, לפני הציון לדף עו:, הובאו דבריו לעיל בסימן הקודם אות ג') מבואר שנקט שהאיסור הוא בביצה מבושלת (שהקשה כיצד אכלו ביצה מבושלת שקילפו מבעוד יום), ולא כבית שלמה שנקט שאין איסור בביצה מבושלת אלא רק בביצה חיה. וע' במש"כ ליישב בזה בדברי יציב (יו"ד סימן ל"א אות ח').

ואין מדבריו קושיא על קונטרס עובר אורח והאגרות משה שנקטו דמיירי בביצה חיה, דאולי ס"ל דמיירי בין בחיה ובין במבושלת.

וע' בכף החיים (או"ח סימן תק"ד סוף ס"ק א', וע"ע יו"ד סימן קט"ז ס"ק צ"ג, ובדברינו לעיל בסימן הקודם אות ה') שכתב ששום ובצל אינם מזיקים אלא כשהם חיים ולא כשהם מבושלים. ויש מקום לומר לפי דרכו דה"ה בביצים, (כמו שנקט בבית שלמה, וכמ"ש בעללות משה הובא להלן בסמוך אות ב'). או שבביצים יחלק, שאין נחשב "ביצה קלופה" אא"כ הביצה מבושלת, וכדלהלן בסמוך שם.

גם בשבט הלוי (ח"ג סימן קס"ט) כתב להתיר בבצל אפוי מטוגן או מבושל (וה"ה בשום. ולגבי ביצים כתב בח"ו סימן קי"א, על סעיף ד', אותיות ו' ז', שמכיון שהבית שלמה העמיד בחיה דוקא, ומדברי הגמ' משמע שהאיסור הוא במבושלת דוקא, אין לנו כח בזמן הזה להחמיר בשניהם, ובשני האופנים יש להתיר).

[ובביצה מטוגנת בודאי יש להתיר, שהרי נתערב בה שמן, וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז או"ח סימן מ"ד לשאלה הד' אות ג')].

דברי כמה אחרונים דמיירי בביצה מבושלת דוקא, והוכחה לזה מלשון הגמ'

ב) והנה השואל בבית שלמה (הנ"ל), והוא הרבני המופלג ר' מרדכי זאב טערקיל, נקט דמיירי דוקא בביצה מבושלת.

וכן נקט ביד מאיר (פריש, סימן י"ט, צוין בדרכי תשובה סימן קט"ז ס"ק ע"ד), וכתב על דברי הבית שלמה שהעמיד בביצה חיה, וז"ל: באמת לשון הש"ס אינו מורה כן, דאמר לשון אכילה "האוכל", ובביצה חיה שייך לשון גמיעה, עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת דגל אפרים (סימן כ"ח, אחרי הערה ב', צוין בדרכי תשובה שם), וז"ל: לפענ"ד צדקו ביותר דברי השואל שבתשובות בית שלמה הנ"ל, דדוקא בביצה צלויה אסרו חז"ל משום רוח רעה, לא בגמיעת ביצה חיה. וכן מורה לשון חז"ל באמרם "חמשה דברים וכו' האוכל אותן דמו בראשו", ואם כוונתם לביצה חיה "גמיעה" קרינן ליה. ולומר דהש"ס מיירי שלנה הלילה ביצה חיה ואח"כ צלאה ועל כן אמר לשון "האוכל", זה דוחק. וגם לשון "קלופה" מורה על צלויה, וחומרת הבית שלמה היא חומרא גדולה, עכ"ל. (ויעו"ש שהביא ראיה מדין מכירת ביצים שבורות לגוי, וכתב לדון האם יש רוח רעה בשהה אצל גוי). וסיים, דאף אם נאמר כדברי הבית שלמה, מ"מ אם טחנו את הביצים עד שנעשו עפר - בכה"ג אין רוח רעה שורה עליהן, עכ"ד. (אכן יעו"ש בהגהת בנו עללות משה שם ס"ק ג', שכתב להוכיח ששום קלוף מיירי באינו מבושל, וכתב מהאי טעמא דה"ה דביצה מיירי באינה מבושלת, וכדעת הבית שלמה).

וגם בפרי השדה (ח"ג סימן ס"א ס"ק ב') נקט כן, שכתב "קלופה" לא הוי רק בביצה צלויה או מבושלת שנקלפה אבל לא בביצה חיה, דאז מיקרי "שבורה" ולא "קלופה", עכ"ד. וכעין זה כתב בשבט הלוי (ח"ו סימן קי"א, על סעיף ד', אות ו').

וכן נקט בקב זהב (ח"א סימן י"ד ד"ה ועוי"ל דהש"ס), וז"ל: ועוד י"ל דהש"ס התכוון רק בקלופה מבושלת ולא בטרופה, דלא נקרא בשום מקום בשם "קלופה", ונהי די"ל דאגב שום ובצל נקיט כן, אמנם כיון דהוי סכנת נפשות הו"ל למימר כן בפירוש, כדי שלא נטעה, ועל כרחך דהאמת כן. (אכן בחלקת יעקב יו"ד סימן י"ד אות ג' כתב שדרך התנא לומר לשון שוה בכל הדברים, ולכן אמר ביצה קלופה ולא שבורה, כמו בצל קלוף ושום קלוף).

חידושו של קב הזהב ומהרא"ז מנובהרדוק שהאיסור הוא דוקא בחלמון בלא החלבון

ג) (וכתב בקב זהב לחדש עוד:) ואף במבושלת, י"ל דרק בנקלף החלבון ונשאר החלמון לבד אז הוי סכנת נפשות, כדאיתא בשבת (דף קח:), ביצה אילמלא קליפה החיצונה, אינה יוצאת מבני מעיים לעולם (ע"כ), ופירש"י (ד"ה קליפה) דכיוונו לחלבון, ומשום אתרוג (שהוזכר שם ג"כ) נקט לשון "קליפה" (עכ"ד), וה"ה כאן י"ל דמשום שום ובצל נקט כן, אבל באם הוי בחלבון לא הוי סכנה, ומכ"ש בטרופה בודאי יש להתיר, עכ"ל. (ויעו"ש שדן להביא ראיה להתיר, מדין קניית ביצים טרופות מגוי).

וגם מהרא"ז אב"ד נובהרדוק (הובא בהגהות שבסוף ספר מאירת עינים במהדורת וילנא תקצ"ט, ד"ה הפמ"ג בפתיחתו, סוף דף נב.) כתב, דמיירי דוקא בביצה שאין לה חלבון. וכתב שהטעם שהוא מסוכן הוא מכח דברי הגמ' הנ"ל בשבת (שם) שמבואר שאם אוכל ביצה ללא החלבון - אינה יוצאת מבני המעיים לעולם (ע"כ הגמ'). ולפ"ז כתב שאין נפ"מ אם עבר

עליה הלילה או לא, עכ״ד. (הובאו דבריו בדברינו לעיל בסימן הקודם אות ד׳).

אכן מדברי ההגהות מרדכי (הנ״ל) מוכח שאף כשהחלבון נשאר יש סכנה, כל שקילפו את הקליפה (ועבר עליה הלילה). וכן העיר במשמרת שלום (יו״ד סימן קט״ז אות ד׳). וע׳ בדברי יציב (יו״ד סימן ל״א ריש אות ט׳) שהאריך להוכיח דבודאי כוונת רשב״י לקליפה הקשה ולא לחלבון.

דברי השלחן חי שמחלק בין שום וביצה

ד) ובשלחן חי (סימן ב׳ אות ב׳) כתב, שביצה מיירי דוקא בצלויה או מבושלת, אבל בביצה חיה אין סכנה. ומ״מ לכתחילה יש להזהר בזה. ובשום ובצל נהגו העולם להחמיר אפי׳ כשהם חיים.

ושוב כתב, שבמקום שאין מנהג ידוע להקל בביצה חיה, יש להחמיר אפי׳ בדיעבד כמו שום ובצל. וכתב שם בביאור חי, שכיון שבגמ׳ נשנו בהדי הדדי, אין לנו לחלק ביניהם, אא״כ יש מנהג ברור להתיר בביצה חיה.

סימן תקצה

דין יין ומתכת שלנו, ודין משקה בפחית שתיה והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה. פי׳, השותה משקה שעירבוהו במשקה אחר ואח״כ עבר עליו הלילה, מתחייב בנפשו ודמו בראשו. (ובמסכת דרך ארץ רבה פי״א ה״ד איתא ״שותה משקין מזוגין ומשקין מגולין שלנה עליהן הלילה דמו בראשו״. ויעו״ש בבנין יהושע).

ובפשטות הכוונה היא ליין שנמזג במים, שיין הוא סתם משקה שהדרך למזגו, ומוזגים אותו במים, (ע׳ ש״ך יו״ד סימן קצ״ה ס״ק י״ג, והוא מהרשב״א בתורת הבית שער ז׳ פ״ב, שמזיגת הכוס שנאסרה בנדה היינו דוקא מזיגת יין במים). עוד אפשר לבאר, שכוונת הגמ׳ בתיבת ״משקין״ היא למים, ואם המים מזוגים, והיינו שעירבו אותם עם יין, הם נאסרים (כ״כ בשמן המאור, יו״ד סימן ע״ח). וע׳ בגלאט (חוברת י״א, פסח תשנ״ה, בשו״ת מהרב מרדכי גרוס), שהעיר שאולי כל משקה שצריך מזיגה במים כדי לשתותו, הוא בכלל סכנה זו. (וע״ע בדברינו להלן בסמוך אות ג׳, שהבאנו מהבני ציון ביאור אחר ב״מזוג״).

ולכאורה גם בזה הטעם הוא משום שרוח רעה שורה עליהם, וכמו שמבואר בגמ׳ להלן בסמוך לגבי שום קלוף ובצל קלוף וכו׳. וכ״כ בקונטרס עובר אורח (הובא להלן בסמוך אות ב׳), בשו״ת מהרש״ם (ח״ב מפתחות ליו״ד סימן ח׳), ובבני ציון (הובא בסמוך אות ג׳). אכן ע׳ במה שהבאנו להלן בסמוך (אות ב׳) מהשבט הלוי.

וכתב בלקוטי הלכות (עין משפט אות ט׳), דנראה דגם בזה הסכנה היא אפי׳ כשהיו מכוסים, וכדאיתא בגמ׳ (להלן בסמוך) לענין שום קלוף, דהא הגמ׳ לא מחלקת בזה, עכ״ד.

יין חי (שאינו מזוג) ויין שלנו

א) כתב בהגהות המהרש״ם (ד״ה וביצה), שביין שאינו מזוג אין חשש. וכתב כן ע״פ דברי הרא״ש (ברכות פ״ח סימן ב׳), שביאר בדברי הירושלמי (ברכות פ״ז ה״ה) שמתחילה נקטו שאין למזוג את היין מהלילה, שא״כ לא יהיה שייך לקדש בו למחרת בבוקר כיון שהוא משקה מזוג, ותירצו שלא שמרו את היין בלילה בכלי מתכות או כלי נתר, ולכן אף שהיה מזוג לית לן בה, (מבואר שאם לא היה מזוג - פשיטא שאפשר לשמרו בכלי מתכות), עכ״ד.

ולענין היינות שלנו, כתב בדברי יציב (או״ח סימן רכ״ז אות ה׳, ויו״ד סימן ל״ג אות ב׳) שאינם בכלל החשש, שהחשש הוא רק במזיגה ממש כמזיגה דהגמ׳, והיינו כמו שהיו מוזגים את היין החזק שהיה בימיהם, משא״כ ביינות שלנו שמשימין קצת מים - לית לן בה, עכ״ד.

דברי שבט הלוי לחלק בין מתכת בזמן חז״ל לזמן הזה

ב) כתב בשבט הלוי (ח״ח סימן ב׳ אות ב׳) וז״ל: יראה, דאף אם הדברים להלכה גם בזמן הזה, מ״מ קבלתי ממרן החזון איש, דבכל אלה הדברים אם יש שינוי כל דהו אפשר להקל, וכיון שכן ניתן לומר דלא הזהירו על זה אלא בכלי מתכות דידהו או כלי נתר דידהו, שהיו המשקין מונחים על המתכת ממש וידוע שמוציא ארס מסוכן, אבל כהיום שעשִׂיַת כלי מתכות שונה מאז, וישנו עליהם כעין צחצוח מצופה וכיוצא בזה, לא על זה חל אזהרתם, מכ״ש על כלים שאינם מתכת ממש. ויסוד זה שאמר החזון איש מובא גם בספר מילי דחסידותא (להגה״ק בעל דעת קדושים) על צוואת ר׳ יהודה החסיד (יעו״ש אות נ׳ ד״ה ועפי״ז היה, בענין דברים שנזכרו בגמ׳, ושם אותיות כ״ז וס״ו בענין דברים שבצוואת ר׳ יהודה החסיד).

כן יראה דרך לימוד זכות על אחינו בני ישראל בני נביאים, ואין להאריך בדברים שאין לנו השגה בהם, עכ״ל.

מים ושאר משקים חוץ מיין

ג) כתב בשו״ע הגר״ז (חו״מ הלכות שמירת גוף ונפש סעיף ד׳), וז״ל: לא ישתה משקין מזוגין שעבר עליהם הלילה אחר שנמזג במים, והוא שלנו בכלי מתכות או כלי נתר, עכ״ל. והוסיף שם בסוגרים, וז״ל: **ואצ״ל מים עצמן שעבר עליהם** הלילה בכלי המתכות, עכ״ל. ודבריו הובאו גם בדרכי תשובה (סימן קט״ז ס״ק ע״ט), ובקונטרס בית ישראל (כלל ס״ח סעיף ד׳ ד״ה ואסור ללון).

ולפ״ז יש לדון על מים שבמיחם של שבת. וכן יש לדון על משקין שבפחית שתיה. אכן בפחית אולי יש להקל לכו״ע, שמכיון שהמים מעורבים עם סוכר ועוד דברים, לית לן בה, וכמו בשומים ובצלים שמעורבים בסוכר או במלח דלא חיישינן בהם לרוח רעה (ע׳ בדברינו לעיל סימן תקצ״ג אות ה׳).

ובקונטרס עובר אורח (סימן ד׳ סעיף ב׳) כתב לחלוק על שו״ע הגר״ז, וכתב שמנהגינו להחזיק מים בחבית של נחושת, וכן ממלאים סיר של נחושת מים בלילה ושותים אותו למחרת, ובעל כרחך שאין חוששין לאסור, רק במשקים מזוגים (יין מזוג) ולא במים. ועוד הביא ראיה מהא דבבית המקדש, בשבת של סוכות, החזיקו את מי הניסוך בחבית

של זהב (כדאיתא במשנה בסוכה מח:), אע"פ שהמים של המזבח צריכים להיות ראויים לשתיה לאדם (ולכן אסור להביא מים מגולים למזבח, כן מבואר בירושלמי שם פ"ד ה"ז. אכן בשו"ת מענה אליהו סימן י"ח כתב, שיתכן שבבית המקדש לא היתה רוח רעה, ולכן לא היה סכנה במים אלו). והוכיח עוד מדין מים שלנו (המים ששואבים עבור המצות ומניחים אותם שילונו עד למחרת, ואז משתמשים בהם ללוש את המצות) שכתב במטה משה (סימן תקמ"ח) שאין להביאם בלנו בכלי נחושת כי הנחושת מחממת (עכ"ד), ודין זה הובא בכמה פוסקים (על השו"ע או"ח סימן תנ"ה יעו"ש במשנה ברורה ס"ק כ"ה) והובא גם בשו"ע הגר"ז (שם סעיף י"ט), והסיקו שבדיעבד מותר, משמע שאין חשש סכנה במים בכלי נחושת ובכלי מתכות.

ועוד כתב שאפי' במזוגים י"ל דסמכינן על דברי ההגהות מרדכי בשבת (שבסוף המרדכי, שבת ריש פרק המוציא יין, לפני הציון לדף עו:) דבזמן הזה לא חוששים שיש בזה רוח רעה, עכ"ד. (וע' בזה בדברינו לעיל סימן תקצ"ב).

ובעיקר הנידון, גם במשמרת שלום (סימן קט"ז אות ה') כתב שבודאי אין איסור אלא במשקה מזוג ולא במים בפני עצמם, עכ"ד.

ובמחשבות בעצה (יו"ד סימן ה') כתב להוכיח מדברי הרא"ש והירושלמי (הנ"ל) שאין איסור במים בפני עצמם וביין בפני עצמו, וכל האיסור הוא רק ביין שנמזג כבר במים. אכן כתב שקשה לעשות כנגד דברי שו"ע הגר"ז. והסיק שמי שרוצה לחשוש לדברי שו"ע הגר"ז, יבשל את המים מבעו"י, ואז אין בזה חשש גם לפי דרכו. או שישליך דבר בתוך המים מבערב, ובכה"ג אין חשש לכו"ע, (כדאיתא בפסחים קיב. בענין שותה מים בלילי רביעיות או לילי שבתות שרוח רעה שורה עליהן), עכ"ד. ולפי דרכו מבואר שגם מי שחושש לדברי שו"ע הגר"ז, אין לו לחשוש במים שבמיחם של שבת (שנתבשלו מבעו"י).

ובברכת אברהם (ברודנא, ח"ב הוספות ליו"ד סימן קט"ז, דף טז:) כתב על דברי שו"ע הגר"ז, דפלא שזה לא נמצא בשום מקום. ועוד הקשה מדוע כתב "ואין צריך לומר". ועוד דפוק חזי מאי עמא דבר, ששותים תה בשבת מכלי מתכות שעמד כל הלילה. ועל כן כתב בכוונתו, דהא דמים בכלי מתכות אסורים זהו ע"פ דברי הגמ' (ב"מ כט: וחולין פד:) שאין לשתות מים פושרים בכלי מתכת, ושם איתא שאם הרתיחו מותר (ע"כ), ולכן שותים התה מכלי מתכות ולא חוששים, עכ"ד. ודבריו הובאו גם בקונטרס בית ישראל (הנ"ל), והוסיף בזה, שטבע המתכת לחמם את המים, ולכן אמר בסתם שלא ישתה מים בכלי מתכות, שסתמן שהם פושרים, עכ"ד. ולפ"ז אין איסור בפחית קרה שאינה פושרת. ועוד מבואר בגמ' (שם) שאין איסור כשיש משהו נוסף במים (כגון תרכיז או תה).

ובשו"ת בני ציון (סימן י' אות י"א) כתב לחדש, שמה שאמרו "משקין מזוגין" היינו משקים ששפכו אותם לתוך הכוס כדי לשתותם, בין יין בין מים ושאר משקים[ב]. ולפי דרכו ביאר, שאם המים נמצאים במיחם ולא נמזגו לתוך הכוס לשתיה - פשיטא שהם מותרים, ולא בזה מיירי שו"ע הגר"ז, עכ"ד. (ולפי דרכו "משקין מזוגין" היינו משקין שהכינו אותם לשתיה. וע' באגרות משה יו"ד ח"ג סימן כ', שכתב כעין סברא זו לגבי ביצים ושום).

ובדברי יציב (יו"ד סימן ל"ג אות ב') כתב, שדברי שו"ע הגר"ז לאסור במים, מובאים שם בסוגרים, וידוע מש"כ אחיו בשו"ת שארית יהודה (או"ח סימן ו') ששמע מפה קדשו פעמים רבות, דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתו היה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו (עכ"ד), וא"כ כיון דהרב מספקא ליה, ולמעשה לא ראיתי שיחושו לזה, נראה דאין קפידא במים עצמן, עכ"ד.

ולפי דברי השבט הלוי (הובאו לעיל אות ב'), בלא"ה יש מקום להקל יותר בכלי מתכות שלנו.

סימן תקצו

עבר מקצת הלילה

שעבר עליהן הלילה. כתב בדברי יציב (יו"ד סימן ל"א אות י"ג), שיש להסתפק מתי נקרא "עבר עליהם הלילה", האם דוקא כל הלילה, או אף אם נקלפו קודם עלות השחר, וכמו בלינת קדשים בזבחים.

ויעו"ש שהאריך בזה, וסיים שלא ראה שחוששים על לינת תחילת לילה או סוף לילה, רק אם לנו כל הלילה. וכתב שבזה מבואר לשון רשב"י שאמר "שעבר עליהם הלילה", שלשון לינה שייך גם על תחילת לילה או עלות השחר, ולכן נקט רשב"י "שעבר עליהם הלילה" דוקא, והיינו כל הלילה.

[ב] וכתב דהא דיין המעורב במים נקרא "יין מזוג", זהו ג"כ מהאי טעמא, שהדרך היה לערב את המים בתוך היין רק אחרי ששפכו את היין לתוך הכוס, ונקט שאין המלה "מזיגה" באה מלשון תערובת אלא מלשון שפיכה. ולולי דבריו אפשר לומר גם לאידך גיסא, שמזיגה היא מלשון תערובת, אלא שגם סתם שפיכה נקראת מזיגה (ע' ש"ך יו"ד סימן קצ"ה ס"ק י"ג שכתב "מזיגה מן הכלי", וע"ע תרגום משלי ב:ט "מָסְכָה יֵינָהּ" - מזגה יינה), והיינו מכיון שאחרי השפיכה הדרך היה למזוג.

רשימת הספרים ומקום הדפסתם
של יותר משמונה מאות ספרים שהובאו בספר זה
עם שמות מחבריהם ותאריך לידתם ופטירתם

נערך ונסדר ע"י

הרב מיכאל פרידמן

רשימת הספרים

מסכת נדה

היות ובספרנו הוזכרו ספרים שבחלקם אינם כל כך ידועים, ראינו לנכון לעשות רשימה של הספרים עם מחבריהם ושנות חייהם (לידה - פטירה), כדי שידע המעיין מי הוא כותב הספר ובאיזה תקופה חי. ומאחר שעיקר הטעם שהוזכרו שנות חיי המחברים הוא כדי לדעת באיזה תקופה היו חיים, לכן במקומות שכותבי הקורות היו חלוקים ביניהם, בדרך כלל לא הובאו כל האפשרויות אלא סומן ע״י סימן מיוחד ששנה זו היא רק שנה משוערת, (ראה במקראה להלן).

מזמן הגאונים ועד לימי הבית יוסף, הוזכרו המחברים בשם ״רבינו״. אחרי ימי הבית יוסף הוזכרו המחברים בשם ״הגאון הרב״. כאשר המחבר ידוע בכינוי נוסף, או כשהמחבר ידוע בעולם על שם ספר אחר שחיבר, הבאנו את כינויו או שם ספרו בסוגריים. כאשר אבי המחבר או בנו או רבו וכדו׳ ידועים ביותר, הבאנו בסוגריים מוקטנות את שמם.

בנוסף, מכיון שפעמים ישנם הבדלים בין המהדורות, ופעמים הציון בספרנו הוא רק לפי מהדורא אחת, פעמים רבות הבאנו ברשימה זו את שנת ומקום הדפסת המהדורא שהיתה לפנינו, וחילקנו בין מידע על המחבר לבין מידע על הספר ע״י סימון פסיק.

בכל מקרה שישנם שני ספרים או יותר (שנכתבו בידי מחברים שונים) שנקראו באותו שם, הקדמנו להביא ברשימה את הספר שהובא בדברינו (בפנים הספר) בלי הזכרת שם המחבר. וכשהספרים האחרים הוזכרו בדברינו, ציינו (בפנים הספר) ליד שם הספר מיהו מחברו. ופירוט הספרים שהובאו בסתם (בלי הזכרת שם המחבר, אע״פ שיש ספר אחר באותו שם) הם כדלהלן: אמרי בינה (אויערבאך), בית דוד (קורינאלדי), דברי דוד (שו״ת, רדב״ז), חסד לאברהם (שו״ת, תאומים), ליקוטי שושנים (ניומאן), מי באר (אופנהיימר), מנחת יהודה (עפשטיין), מקור חיים (לורברבוים), סוגה בשושנים (גלייזר), פני יהושע (פאלק, וכשכתבנו שו״ת פני יהושע הכוונה היא לסבו המגיני שלמה), ראש יוסף (תאומים), שיח השדה (פרומר), שונה הלכות (קנייבסקי), תורת חיים (שור).

ובכל מקום שהוזכר בפנים ״פתחי נדה״ בלא הוספת שם המחבר, הכוונה היא לספר פתחי נדה של הגאון הרב בצלאל רנשבורג (שנקרא ע״י הוצאת מוסד הרב קוק בשם ״חכמת בצלאל״).

כשצויין בפנים הספר להלכות נדה לרמב״ן, החלוקה היא ע״פ חלוקת הסעיפים שנעשתה בחידושי הרמב״ן בעריכת הרב מ. הרשלר. וכשצויין לשיירי טהרה בלא הוספת חלק, הכוונה היא לשו״ת שיירי טהרה חלק ב׳, על סדר הש״ס. וכשצויין לשו״ת צפנת פענח, הכוונה היא למהדורת ווארשא תרצ״ה.

והנה במסכת נדה נדפסו דברי תוס׳ הרא״ש על הגליון בש״ס דפוס וילנא (ונקראו תוספי הרא״ש), ונדפסו שם הגהות ותוספות מבעל החשק שלמה (והוקפו בסוגריים מרובעות). ודברי תוס׳ הרא״ש נדפסו מחדש בהוצאת מוה״ק (ע״פ אותו כתב היד), ולפעמים יש נוסחאות שונות בין ההדפסות הנ״ל. ובספרנו השתמשנו בספר הנדפס בהוצאת מוה״ק.

מקראה:

(סה״ד)	יחוס שם המחבר נעשה על פי סדר הדורות
(שה״ג)	יחוס שם המחבר נעשה על פי שם הגדולים
(~)	שנה משוערת
;	כשיש שני מחברים או יותר, הופרדו תאריכי המחברים ע״י סימון זה
*	הספר מסודר על סדר המסכת

א

אבי עזרי (על הרמב״ם)	הגאון הרב אלעזר מנחם מן שך זצ״ל, בני ברק תשנ״ג-תשנ״ה	ה׳תרנח - תשסב
אביאסף	רבינו אליעזר ב״ר יואל הלוי זצ״ל (הראבי״ה)	ד׳תתק(~) - תתקפא (וע׳ סה״ד)
אביר יעקב	הגאון הרב יעקב שמשון שבתי סיניגאליה זצ״ל	חיבר ספרים בשנים ה׳תקסו - תרד
אבן האזל	הגאון הרב איסר זלמן מלצר זצ״ל	ה׳תרל - תשיד
אבן עזרא	רבינו אברהם אבן עזרא זצ״ל	ד׳תתן(~) - תתקכה(~)
אבני מלואים (אבן העזר)	הגאון הרב אריה ליב הלר זצ״ל, ירושלים תשנ״ה	ה׳תקה - תקעג
אבני נזר, שו״ת	הגאון הרב אברהם בורנשטיין זצ״ל מסוכטשוב	ה׳תקצט - תרע
אבני צדק, שו״ת	הגאון הרב יקותיאל יהודה טייטלבוים זצ״ל	ה׳תקסח - תרמג
אבני שלמה	ספר זכרון לגאון הרב שלמה וולבה זצ״ל	ה׳תרעד - תשסה
אברבנאל	רבינו יצחק אברבנאל זצ״ל	ה׳קצז - רסט
אברהם את עיניו	הגאון הרב אברהם ב״ר חיים פאלאג׳י זצ״ל	ה׳תקע - תרנט
אגודה*	רבינו אלכסנדר זוסלין הכהן זצ״ל	ה׳לה(~) - קט(~)
אגודת אזוב	הגאון הרב זאב נחום בורנשטיין זצ״ל (אבי האבני נזר), ירושלים תשנ״ד	- ה׳תרמה
אגור	רבינו יעקב ברוך לנדא זצ״ל	נדפס בחייו בה׳רמז
אגרות משה, שו״ת	הגאון הרב משה פיינשטיין זצ״ל, נוא יארק תשמ״ה	ה׳תרנה - תשמו
אהל אברהם	הגאון הרב אברהם צבי הכהן כ״ץ קארפלס זצ״ל, מונקאטש תרנ״ט	ה׳תקצ - תרנה
אהל מועד	רבינו שמואל ב״ר משולם ירונדי זצ״ל	חי סביב שנת ה׳ע
אהל משה	הגאון הרב אלעזר משה הורוויץ זצ״ל, וארשא תרמ״ט, הובא בשלמות בש״ס וגשל	ה׳תקעח - תרן
אוצר המלך	הגאון הרב צדוק הכהן (רבינוביץ) זצ״ל מלובלין, נוא יארק תשי״ד	ה׳תקפג - תרס
אוצר הפוסקים	מכון אוצר הפוסקים	מרבני זמנינו
אוצר חיים	הגאון הרב חיים צבי ברוידא זצ״ל	ה׳תקפח(~) - תרעא
אוצר לעזי רש״י	הרה״ג משה קטן זצ״ל	- ה׳תשנז
אור בהיר (על ספר הבהיר)	הגאון הרב ראובן מרגליות זצ״ל, מוה״ק ירושלים תשנ״ד	ה׳תרן - תשלא
אור גדול (על המשניות)	הגאון הרב ירוחם יהודה ליב פרלמן זצ״ל, ירושלים תשמ״ז	ה׳תקצה - תרנו
אור הגנוז (על התוספתא)*	הגאונים הרב אלעזר הלוי הורוויץ והרב ראובן ברוך זצ״ל	ה׳תקסד - תרכח; ה׳תקסח - תרלה
אור הגנוז (על ספר הבהיר)	אחד מתלמידי הרשב״א	חי סביב שנת ה׳ן
אור החיים (על התורה)	הגאון הרב חיים בן עטר זצ״ל	ה׳תנו - תקג
אור החמה	הגאון הרב זונדל קרויזר זצ״ל	ה׳תרפד - תשעד
אור זרוע	רבינו יצחק ב״ר משה זצ״ל מוינה, ארץ ישראל תשל״ו	ד׳תתקמ - ה׳י

אור חדש	הגאון הרב אלעזר קליר זצ״ל	ה׳תקא - תקסב
אור לציון	הגאון הרב בן ציון אבא שאול זצ״ל	ה׳תרפד - תשנח
אור עולם, שו״ת (מאיר נתיבים)	הגאון הרב מאיר מרגליות זצ״ל	ה׳תקז - תקעא
אור שמח (על הרמב״ם)	הגאון הרב מאיר שמחה הכהן זצ״ל, ירושלים תשכ״ו	ה׳תרג - תרפו
אורח משפט	הגאון הרב שמעון דב אנאליק זצ״ל, פיעטרקוב תרס״ח	ה׳תרח - תרסז
אורי וישעי (על השו״ע)	הרה״ג מאיר בן הרב אביעזר פילץ שליט״א, ירושלים תשס״ח	ממחברי זמנינו
אות לטובה (שביעית)	הרה״ג טוביה יעקבזון שליט״א, בני ברק תש״ם	ממחברי זמנינו
אז נדברו, שו״ת	הגאון הרב בנימין יהושע זילבר זצ״ל	ה׳תרעה - תשסח
אזני יהושע, שו״ת	הגאון הרב יהושע סיגל זצ״ל, ירושלים תרע״ד	ה׳תרו - תרע
אחיעזר, שו״ת	הגאון הרב חיים עוזר גרודזנסקי זצ״ל	ה׳תרכג - תש
איזהו מקומן	הרה״ג יהודה אריה פרידלס שליט״א	ממחברי זמנינו
איי הים	הגאון הרב יהודה ליב הלוי אדל זצ״ל	ה׳תקיז - תקפח
איסור והיתר הארוך	רבינו יונה אשכנזי זצ״ל, ווארשא תרע״ד	חי סביב שנת ה׳רך
אליה רבה (על שו״ע או״ח)	הגאון הרב אליהו ב״ר בנימין וולף שפירא זצ״ל	ה׳תך - תעב
אליהו רבה (על המשניות)*	מיוחס לגאון הרב אליהו זצ״ל מוילנא (הגר״א)	ה׳תף - תקנח
אלשיך (תורת משה)	רבינו משה אלשיך זצ״ל	ה׳רסז(~) - שנג
אמבוהא דספרי	הגאון הרב יעקב זאב יוסקוביץ זצ״ל, נדפס בספר ספרי זוטא, לודז׳ תרפ״ט	נדפס בחייו בה׳תרפט
אמרי אש, שו״ת	הגאון הרב מאיר א״ש (אייזנשטטר) זצ״ל, חלק או״ח יו״ד לבוב תרי״ב-תרכ״ד	ה׳תקמו - תריב
אמרי בינה	הגאון הרב מאיר אויערבאך זצ״ל	ה׳תקעה - תרלח
אמרי בינה	הגאון הרב מאיר אייזנשטטר זצ״ל, אונגוור תרכ״ו	ה׳תקם - תריב
אמרי בינה (בביאור דברי המהרש״א)*	הגאון הרב עקיבא ארמר זצ״ל, קרקוב תרמ״ב	ה׳תר(~) - תרן
אמרי יושר (על מדרש רבה)	הגאון הרב וידאל הצרפתי זצ״ל, נדפס במדרש רבה מהדורת וגשל, ירושלים תשס״א	ה׳ש - שף(~)
אמרי יצחק	הרב הגאון יצחק חיים פוס שליט״א	ממחברי זמנינו
אמתחת בנימין*	הגאון הרב בנימין חעשין זצ״ל	ספריו הודפסו בחייו בה׳תרמד - תרמז
אסיפת זקנים*	אוסף דברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ירושלים תש״ן	
אפי זוטרי	הגאון הרב יעקב פרדו זצ״ל (בן החסדי דוד)	נפטר בין ה׳תקסט לה׳תקפד
אפריון דוד, שו״ת	הגאון הרב אורי דוד אפריון זצ״ל מזאגר ישן, איטקונן תרל״ג	נדפס בחייו בה׳תרלג
אפרקסתא דעניא, שו״ת	הגאון הרב דוד שפרבר זצ״ל	ה׳תרלה - תשכב
ארבעה טורים	רבינו יעקב ב״ר אשר זצ״ל (בן הרא״ש)	ה׳כט(~) - קג(~)
ארח מישרים	הגאון הרב מנחם טריווש זצ״ל	- ה׳תרם
ארחות חיים	רבינו אהרן הכהן זצ״ל מלוניל, ברלין תרס״ב	- ה׳צ(~)

אש דת	הגאון הרב מנחם מנדל בן הרב זאב וולף זצ״ל, פיעטרקוב תרס״ד	ה׳תרו(~) -
אשכול	רבינו אברהם בן ר׳ יצחק זצ״ל מנרבונא (הר״א אב״ד), הלברשטט תרכ״ח	ד׳תתמה(~) - תתקיט(~)
אשכול	רבינו אברהם בן ר׳ יצחק זצ״ל מנרבונא (הר״א אב״ד), מהדורות אלבעק ירושלים תשמ״ד	ד׳תתמה(~) - תתקיט(~)
אתוון דאורייתא	הגאון הרב יוסף ענגיל זצ״ל	ה׳תריט - תרף

ב

באר בשדה	הגאון הרב מאיר בנימין מנחם דאנון זצ״ל	- ה׳תרט
באר היטב (או״ח)	הגאונים הרב ישעיה הלוי מפרג והרב יהודה אשכנזי זצ״ל מטיקטין	ר׳ יהודה אשכנזי נפטר ה׳תקח
באר יצחק, שו״ת	הגאון הרב יצחק אלחנן ספקטור זצ״ל	ה׳תקעז - תרנו
באר שבע (בתוך מאורי אור)	הגאון הרב אהרן ווירמש זצ״ל, מיץ תקע״ט	ה׳תקיד - תקצו
בארות המים*	הגאון הרב משה מרדכי שטעגר זצ״ל, ירושלים תשנ״ד	ה׳תריח - תשד
בארות יצחק (על פסקי מהרי״ץ)	הרה״ג יצחק רצאבי שליט״א	נולד ה׳תשכג
בדי השלחן	הרב הגאון שרגא פייוול כהן שליט״א	נולד ה׳תרצה(~)
בדק הבית	רבינו אהרן הלוי זצ״ל (הרא״ה)	ד׳תתקצה - ה׳נג או ה׳ס
בה״ג, ראה הלכות גדולות		
ב״ח, שו״ת	הגאון הרב יואל סירקיש זצ״ל	ה׳שכא - ת
ביאור הגר״א	הגאון הרב אליהו זצ״ל מוילנא	ה׳תף - תקנח
ביאור הגרי״פ על ספר המצות לרס״ג	הגאון הרב ירוחם פישל פערלא זצ״ל	ה׳תרו - תרצד
ביאור הלכה (בספר משנה ברורה)	הגאון הרב ישראל מאיר הכהן קגן זצ״ל מראדין (החפץ חיים)	ה׳תקפח או ה׳תקצט - תרצג
ביאורים והערות לשב שמעתתא	הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל	ה׳תרע - תשנה
בינת אדם	הגאון הרב אברהם דנציג זצ״ל	ה׳תקח - תקפא
בירור הלכה	הגאון הרב יחיאל אברהם בן הרב בנימין זילבר זצ״ל	- ה׳תשסח
בית אהרן (כללי הש״ס)	הגאון הרב אהרן מגיד זצ״ל, נוא יארק תשכ״ב-תשל״ח	- ה׳תשלט
בית אל	הגאון הרב אריה ליבוש נתנזון זצ״ל (אבי השואל ומשיב), לבוב תרל״ה	ה׳תקן - תרלג
בית אפרים, שו״ת	הגאון הרב אפרים זלמן מרגליות זצ״ל, וארשא תרמ״ד	ה׳תקכא - תקפח
בית דוד (על המשניות)*	הגאון הרב דוד חיים קורינאלדי זצ״ל, אמסטרדם תצ״ט	- ה׳תקלא
בית דוד	הגאון הרב יוסף דוד זצ״ל משאלוניקי, שאלוניקי ת״ק	ה׳תטו(~) - תצז
בית הבחירה, ראה מאירי		
בית הגדול (על פרקי דר׳ אליעזר)	הגאון הרב אברהם אהרן ברודא זצ״ל	חיבר ספרים בשנת ה׳תקצב
בית הלוי (על התורה, שו״ת)	הגאון הרב יוסף דוב הלוי סאלאווייציק זצ״ל	ה׳תקף - תרנב

בית ועד לחכמים	ירחון לכל מקצועות התורה, יצא בסאטמאר בשנים תרפ״ב-תרפ״ח	
בית חדש	הגאון הרב יואל סירקיש זצ״ל	ה׳שכא - ת
בית יוסף	רבינו יוסף קארו זצ״ל	ה׳רמח - שלה
בית יעקב, שו״ת	הגאון הרב יעקב ב״ר שמואל זצ״ל מצויזימיר, דינפורט תנ״ו	ה׳שפה - אחרי תנו
בית יצחק, שו״ת	הגאון הרב יצחק יהודה שמעלקיס זצ״ל, ירושלים תשל״ג	ה׳תקפח - תרסו
בית מאיר*	הגאון הרב מאיר פוזנער זצ״ל, ירושלים תשמ״ז	ה׳תפט(~) - תקסז
בית נפתלי, שו״ת	הגאון הרב נפתלי הכהן שווארץ זצ״ל	ה׳תרו - תרנז
בית שאול (על המשניות)	הגאון הרב יוסף שאול הלוי נתנזון זצ״ל (השואל ומשיב)	ה׳תקסח - תרלה
בית שלמה, שו״ת	הגאון הרב שלמה דרימר זצ״ל	ה׳תקס(~) - תרלג
בית שמואל (אבה״ע)	הגאון הרב שמואל בן הרב אורי שרגא פייבוש זצ״ל מוואידיסלוב	ה׳ת(~) - תנח
בכור שור (בסוף ספר תבואות שור)*	הגאון הרב אלכסנדר סנדר שור זצ״ל	- ה׳תצז
בכורי יעקב	הגאון הרב יעקב עטלינגר זצ״ל (הערוך לנר)	ה׳תקנח - תרלב
בכורי ראשית*	הגאון הרב יעקב שמואל אויסלאנדר זצ״ל	- ה׳תשד
בן אריה*	הגאון הרב זאב בן הרב אריה ליפקין זצ״ל (אביו של הג״ר ישראל סלנטר)	- ה׳תריח
בן יהוידע*	הגאון הרב יוסף חיים זצ״ל מבגדאד (הבן איש חי), ירושלים תשנ״ח	ה׳תקצד - תרסט
בני אהובה	הגאון הרב יהונתן אייבשיץ זצ״ל	ה׳תנד(~) - תקכד
בנימין זאב, שו״ת	הגאון הרב בנימין ב״ר מתתיה זצ״ל	חי סביב שנת ה׳רצ
בנין אריאל	הגאון הרב שאול לוונשטאם זצ״ל מאמסטרדם, אמסטרדאם תקל״ח	ה׳תעז - תקן
בנין דוד (עה״ת)	הגאון הרב דוד דוב מייזלש זצ״ל	ה׳תרלה - תשד
בנין הבית	שיעורים מהרב הגאון משה אהרן שוחטוביץ שליט״א	ממחברי זמנינו
בנין עולם, שו״ת	הגאון הרב יצחק אייזיק חבר זצ״ל	ה׳תקמט - תריג
בנין שלמה, שו״ת	הגאון הרב שלמה בן הרב ישראל משה הכהן זצ״ל מוילנא (החשק שלמה)	ה׳תקצא - תרסו
בעל המאור	רבינו זרחיה הלוי זצ״ל (הרז״ה)	ד׳תתצא - תתקמו
בעל שם טוב (על התורה)	הגאון הרב ישראל בן הרב אליעזר זצ״ל בעל שם	ה׳תנח(~) - תקך
בעלי הנפש	רבינו אברהם ב״ר דוד זצ״ל (הראב״ד), מהדורת קאפח ירושלים תשנ״ג, (מהדורא נוספת שנעשה בה שימוש היא מוארשא תרמ״ב, דפוס צילום בבני ברק תשמ״ב)	ד׳תתף(~) - תתקנט
בעלי התוס׳, שו״ת	הובא בקובץ שיטות קמאי	
ברית אברהם, שו״ת	הגאון הרב אברהם צבי הירש פצנובסקי זצ״ל	ה׳תקלז - תקעט
ברכי יוסף, על השו״ע	הגאון הרב חיים יוסף דוד אזולאי זצ״ל (החיד״א)	ה׳תפד - תקסו

ברכת אברהם*	הגאון הרב אברהם אלחנן זצ״ל מפלאנטש (תלמיד הרב לוי יצחק מברדיטשוב), הובא גם באסיפת זקנים תחת שם אחר	חי סביב שנת ה׳תקן
ברכת הזבח על הרמב״ם	הגאון הרב אהרן שמואל קאידנובר זצ״ל, (בסוף ספר הר המריה, וארשא תר״ן)	ה׳שעד - תלו
ברכת הזבח	הגאון הרב אהרן שמואל קאידנובר זצ״ל	ה׳שעד - תלו
ברכת חיים*	הגאון הרב חיים צבי בן הרב מאיר וויינבערג זצ״ל, וילנא תרמ״ה	- ה׳תרסא(~)
ברכת יוסף, שו״ת	הגאון הרב יוסף לאנדא זצ״ל, לבוב תרכ״ט	ה׳תקנא(~) - תריד
ברכת שי*	הרה״ג שמריהו יוסף ברמן שליט״א, בני ברק תשס״ה	ממחברי זמנינו
בת עיני*	הגאון הרב יששכר דוב מגזע צבי זצ״ל	ה׳תצה - תקנה

ג

גאוני בתראי, שו״ת	אוסף תשובות מהתוס׳ יו״ט הב״ח הט״ז ועוד	
גבורת ארי	הגאון הרב אריה ליב גינצבורג זצ״ל (השאגת אריה), ברוקלין תשמ״ה	ה׳תנה - תקמה
גבורת יצחק	הרב הגאון אברהם יצחק בן הרב ברוך סורוצקין שליט״א, ירושלים תשנ״ח	ממחברי זמנינו
גבעת פנחס	הגאון הרב פינחס הלוי הורביץ זצ״ל (ההפלאה)	ה׳תצ - תקסה
גור אריה (על התורה)	הגאון הרב יהודה ליוואי זצ״ל (המהר״ל מפראג)	ה׳רעב(~) - שסט
גט פשוט	הגאון הרב משה בן חביב זצ״ל	ה׳תיד - תנז
גידולי תרומה (על ספר התרומות)	הגאון הרב עזריה פיג׳ו זצ״ל	ה׳שלט - תז
גילוי דעת (על יו״ד)	הגאון הרב שלום מרדכי שבדרון זצ״ל מברעזאן (המהרש״ם), ח״ב סאעיני תרפ״ו	ה׳תקצה - תרעא
גליון אפרים (על הירושלמי)*	הגאון הרב אפרים דב הכהן לאפ זצ״ל	ה׳תריט - תרפו
גליון הש״ס*	הגאון הרב עקיבא איגר זצ״ל	ה׳תקכב - תקצח
גליון מהרש״א	הגאון הרב שלמה איגר זצ״ל	ה׳תקמו - תריב
גליוני הש״ס	הגאון הרב יוסף ענגיל זצ״ל (האתוון דאורייתא), נוא יארק תש״ט	ה׳תריט - תרף
גן המלך	הגאון הרב אברהם הלוי זצ״ל, (נדפס מחדש, מופיע גם בסוף שו״ת גינת ורדים ח״א)	ה׳ת(~) - תע(~)

ד

דבר משה	הגאון הרב משה אמארילייו זצ״ל	ה׳תנח(~) - תקח
דברי אמת, שו״ת	הגאון הרב יצחק בכר דוד זצ״ל	ה׳תן(~) - תקטו
דברי דוד, שו״ת	רבינו דוד בן שלמה אבן זמרא זצ״ל (הרדב״ז), ליוורנו תקפ״ח	ה׳רלט - שלג
דברי דוד	הגאון הרב דוד טעביל רובין זצ״ל (הנחלת דוד)	ה׳תקנד(~) - תרכא
דברי חיים, שו״ת	הגאון הרב חיים הלברשטאם זצ״ל מצאנז	ה׳תקנג - תרלו
דברי חמודות*	הגאון הרב יום טוב ליפמן הלוי הלר זצ״ל (התוס׳ יו״ט)	ה׳שלט - תיד

דברי יואל, שו״ת הגאון הרב יואל טייטלבוים זצ״ל מסאטמאר ה׳תרמז - תשלט

דברי יציב, שו״ת הגאון הרב יקותיאל יהודה הלברשטם זצ״ל מצאנז ה׳תרסה - תשנד

דברי מאיר (בתוך הספר עדות ליעקב)* הגאון הרב יעקב מאיר שפילמן זצ״ל, לבוב תרל״ט ה׳תקעג - תרמח

דברי מלכיאל, שו״ת הגאון הרב מלכיאל צבי טננבוים זצ״ל (העין יפה) ה׳תרז - תרע

דברי נב״א* הגאון הרב נחמיה פייבל דושנס זצ״ל - ה׳תח

דברי נחמיה הגאון הרב נחמיה הלוי גינזבורג זצ״ל, ווילנא תרכ״ו ה׳תקמח - תריב

דברי סופרים הגאון הרב שמואל בנימין סופר זצ״ל - ה׳תשג

דברי ריבות, שו״ת הגאון הרב יצחק אדרבי זצ״ל, סדילקוב תקצ״ג ה׳רעה(~) - שלז

דברי שאול הגאון הרב יוסף שאול הלוי נתנזון זצ״ל (השואל ומשיב) ה׳תקסח - תרלה

דגול מרבבה הגאון הרב יחזקאל לנדא זצ״ל (הנודע ביהודה) ה׳תעד - תקנג

דובב מישרים, שו״ת הגאון הרב דב בעריש ווײדענפעלד זצ״ל מטשעבין ה׳תרמא - תשכו

דובר מישרים, ראה מהרש״א הארוך

דמשק אליעזר (על ביאור הגר״א) הגאון הרב אליעזר לאנדא זצ״ל ה׳תקסה - תרמג

דעת יוסף הגאון הרב חיים יוסף דינקלס זצ״ל, בני ברק תשכ״ה-תשמ״ג
ה׳תרנה - תשלו

דעת תורה הגאון הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון זצ״ל מברעזאן (המהרש״ם)
ה׳תקצה - תרעא

דרוש וחדוש הגאון הרב עקיבא (בן הרב משה גינז) איגר זצ״ל, ווארשא ה׳תקכב - תקצח

דרישה הגאון הרב יהושע ולק (פלק) כץ זצ״ל (בעל הסמ״ע) ה׳שטו - שעד

דרך אמונה (על הרמב״ם) הרב הגאון שמריהו יוסף חיים קניבסקי שליט״א נולד ה׳תרפח

דרך פקודיך הגאון הרב צבי אלימלך שפירא זצ״ל מדינוב ה׳תקמג - תרא

דרך שיחה (על התורה) תשובות מהרב הגאון שמריהו יוסף חיים קניבסקי שליט״א, ב״ב תשס״ד
נולד ה׳תרפח

דרכי משה הגאון הרב משה איסרליש זצ״ל (הרמ״א) ה׳רפה(~) - שלב

דרכי תשובה (על יו״ד) הגאון הרב צבי הירש שפירא [ובנו הגאון הרב חיים אליעזר שפירא] זצ״ל
ה׳תרי - תרעד; ה׳תרלב - תרצז

דרש משה (בסוף ספר שבט מיהודה) הגאון הרב משה בן הרב יהודה ליב גולדין (גולדנצייל) זצ״ל, זולקווא תקס״ב
נדפס בחייו בה׳תקסב

דרשות מהר״ח אור זרוע (נקרא גם פסקי הלכה של ר׳ חיים אור זרוע)
רבינו חיים ב״ר יצחק אור זרוע מוינה זצ״ל (בן האור זרוע), ירושלים תשל״ג
ה׳י(~) - ע(~)

ה

האלף לך שלמה, שו״ת הגאון הרב שלמה קלוגר זצ״ל ה׳תקמו - תרכט

הגהות דרישה (הגהות שבתוך הדרישה) הגאון הרב יוסף יוזפא בן הרב יהושע ולק כץ זצ״ל (בן הסמ״ע)
חי סביב שנת ה׳שע