



יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

גליון כח

נוא יורק - אדר תשע"ח

© 2018
All Rights Reserved

Orthodox Union

11 Broadway
New York, NY, 10004
(212) 563-4000



**יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה**

הרב צבי שכטר – הרב מנחם דוב גנק
עורכים

חוברת כח	אדר תשע"ח	נוא יורק
----------	-----------	----------

משיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל

על מסכת סנהדרין - פרק אחד דיני ממונות א

**דברי תורה ובירורי הלכה
לע"נ הגאון רבי חיים ישראל בעלסקי זצ"ל**

• מאת רבני מחלקת הכשרות OU

בדין אמירת ק"ש על סדר הברכות כ
הרב צבי שכטר

בענין בורא נפשות כג
הרב מנחם דוב גנק

- בענין הלכות תולעים כו
הרב דוד ביסטריצר
- בענין המתנה בין בשר לחלב ואחר גבינה קשה לו
הרב אברהם גארדימער
- כל קבוע כמחצה על מחצה דמי מ
הרב יוסף ישראל גרוסמן
- בענין מזיגת יין ותירוש במים מה
הרב עלי גרסטן
- גדר מצות כסוי הדם נ
הרב חננאל הרבסמן
- ברכת שעשה נסים נד
הרב משה מיכאל זיביקא
- בענין חשש מאכלות אסורות בתרופות המצויים היום נז
הרב יצחק טווערסקי
- האם שרי לנוהג איסור לבקש מהנוהג היתר שיעשה מלאכה עבורו עב
הרב יעקב לובאן
- פת שהניחו על גבי כיסוי קדירה של בשר צב
הרב גבריאל פרייס
- בענין מלאכה בתשעה באב צו
הרב עקיבא רוטנברג

• שפתי ישינים

בענין ביטול חמץ קא
הגאון רבי אייזיק אזבנד זצ"ל
ראש ישיבת טלז, קליוולאנד

בטעמא דחויב בדיקת חמץ בלא ביטול הוא מן התורה
אף להרמב"ם דס"ל דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא קיג
הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל
ראש ישיבת טשעבין – כוכב מיעקב, ירושלים

• מאת הרבנים שליט"א (ע"פ סדר א-ב)

חובת ברכת התורה בכל יום קכב
הרב ירוחם אלשין
ראש ישיבת בית מדרש גבוה, ליקוואוד

בקביעות שנות אילן לעניין ערלה קלט
הרב אליהו בעלסקי
כולל הליכות משה, בני ברק

בענין ברכת ההפטרה בשבת חוה"מ קמד
הרב אלי' ברודנא
ראש ישיבת מיר, ברוקלין

בענין איסור נכרי באכילת קרבן פסח קמז
הרב דוד גאלדשטיין
ר"מ במתיבתא תורה ודעת

בענין מחיצה הצמודה לרציף (Dock) לענין עירובין קנב

הרב נחום יעקב הכהן גרוס
ראש כולל מייאמי ביטש, פלורידא

באיסור שפחה לישראל ובהיתר שפחה לע"ע קס

הרב אלי' בער וואכטפויגעל
ראש ישיבת זכרון משה, סאוט פולסברג

כשרות יין שרף מחשש חמץ שעבר עליו הפסח קעא

הרב הילל וויינבערגער
אבדק"ק סערדאהעלי ודיין ומו"צ דק"ק נייטרא

האם יש היתר להשתמש ב"רנט" מקיבת עגל נבילה לעשיית גבינה קפב

הרב אשר וייס
מח"ס מנחת אשר, גאב"ד וראש ישיבת דרכי תורה, ירושלים

הערות בפרק אלו נערות קפו

הרב יעקב דרילמן
ראש ישיבת בית יוסף - נובהרדוק, ברוקלין

בענין מראית עין באיסור דרבנן קצב

הרב נחום סוער
ר"מ בישיבה דלוס אנג'לס ודיין בב"ד של ועד הרבנים דקליפארניה

בדין משקין היוצאין לאיסור ולברכה קצט

הרב ברוך דב פוברסקי
ראש ישיבת פוניבז', בני ברק

בענין כי ביצחק יקרא לך זרע ומילת בני קטורה רח

הרב אריה מלכיאל קוטלר

ראש ישיבת בית מדרש גבוה, ליקוואוד

הנהגת הגר"י בעלסקי בהנחת עירוב תחומין..... רטו

הרב ישראל רייזמאן

ראש ישיבת תורה ודעת ומרא דאתרא, אגודת ישראל דמדיסון

דברי תורה לזכר ועילוי נשמת הגאון ר' ישראל בעלסקי זצ"ל

בענין זכירת יציא"מ ריט

הרב מיכל זלמן שורקין

ר"מ בישיבת תורת משה, ירושלים

• דברי הספד

גבור ולב ישראל רכד

הרב שלמה יהודה רכניץ

פתח דבר

חוברת זו הכ"ח של מסורה מוקדשת לזכרו של **הגאון רבי חיים ישראל הלוי בעלסקי זצ"ל** שמסר כ"ח שנים מחייו למחלקת הכשרות של איחוד הקהילות החרדיות באמריקה (OU).

בהיותו בחיים חיותו, כל דבר גדול וקטן הבאנו אליו, ותורה ביקשנו מפיהו, והשיב כיד ה' הטובה עליו בבקאות בכל התורה כולה וגאונות נפלאה. כל רואי פניו הושפעו ממנו, וניכר היה לכל יראתו הקודמת לחכמתו. בפרט היה מיוחד ביכולתו ליישם את ההלכה אל המציאות המשתנה, ובהבנת פרטי המציאות לעומקם כך שידע לאיזו הלכה לדמותם, שזהו עיקר גדול בהוראה. הוא היה בקי לא רק בש"ס ופוסקים אלא בכל הענינים המדעיים והטכנולוגיים ששייכים לפסיקת ההלכה. לאחר פטירתו התבטא מנהל של מפעל אחד (אינו יהודי) שבשוחחו עם הרב בעלסקי הרגיש כאילו הוא מדבר עם עמיתו שהוא בקי באותו תחום כמותו, וכך היתה מידת הרב בעלסקי בכל תחום ותחום.

גאונותו לא הצטמצמה לתחום ההלכה וההוראה אלא היה גאון גם בחדש וגמילות חסדים, וכל עשוק ידע לדפוק על דלתו, שם היה מוצא אוזן קושבת ועצה תושיה. גם בהלכה וגם במנהיגות קיים את הכתוב לא תגורו מפני איש, ולא פחד מלהביע דעותיו גם כשהקנאים לא היו מרוצים מהם. המשיך לשללת התורה שקיבל מרבותיו גדולי הדור הקודם, הג"ר יעקב קמנצקי והג"ר משה פיינשטיין, זכר צדיקים לברכה. ובזה התבטאה כחו של הרב בעלסקי – כח האמת שלו, כחו בתורה ובהוראה, כחו בהכרעה וגם לפעמים כחו דהיתרא – שמקורו הוא בכח האמת שלו ג"כ.

בכל בוקר מברכים שתי ברכות, הנותן ליעף כח ואוזר ישראל בגבורה, ולכאורה מאי שנא האי מהאי. וביאר מרן הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שכח וגבורה הם שני מושגים שונים, לא הרי זה כהרי זה. כח פירושו עוצמה, ולמשל מדינה שיש לה צבא חזק נחשבת כמדינה בעלת כח, אבל גבורה אינה מידה פיזית אלא מידה נפשית להחזיק מעמד אפילו כנגד אויב חזק ממנו, ולכן לפי רבות הכח באדם, כך פוחת צורכו להראות מידת הגבורה. "הנותן ליעף כח" היינו שהקב"ה נותן לנו את העוז הגופני לפעול בכל יום, אבל ענינה של ברכת "אוזר ישראל בגבורה" הוא על מדה רוחנית, אומץ לבב ועוזות נפש. הרב בעלסקי הצטיין בכחו – הוא היה חזק, פשוטו כמשמעו, וגם בעל כח של כושר עמידה ונחישות. אבל בנוסף היה בעל גבורה, גבורה עילאית נפשית, גבורה שנבעה מעמקי נשמתו.

אמרו חז"ל: "בא וראה כמה גדול כחן של צדיקים וכמה גדול כחה של צדקה, וכמה גדול כחן של גומלי חסדים, שאין חסין לא בצל שחר ולא בצל כנפי ארץ ולא בצל כנפי שמש ולא בצל כנפי חיות ולא בצל כנפי כרובים ולא בצל כנפי שרפים אלא בצל מי שאמר והיה העולם" (רות רבה ה:ד). מילים אלו יכולים לתאר כחו וגבורתו של הרב בעלסקי, השוכן בצל מי שאמר והיה העולם.

י"ט שבט תשע"ח

ב' שנים לפטירתו של רבי חיים ישראל הלוי בעלסקי זצ"ל

נערך ע"י
הרב דוד הלמן

משיעורי הגרי"ד סלובייצ'יק זצ"ל על מסכת סנהדרין

פרק אחד דיני ממונות

דף לב.

גדרי הדינים החלוקים שבין דיני ממונות לדיני
נפשות

מתני' ומה בין דיני ממונות לדיני נפשות. הנה רוב החלוקים בין דיני ממונות לדיני נפשות הנזכרים במשנה, כגון "דיני נפשות פותחים בזכות ולא בחובה", ו"דיני נפשות מחזירין לזכות ולא לחובה", הם מדין "ושפטו העדה והצילו העדה", דשייך רק לדיני נפשות ולא לדיני ממונות. אבל מאידך יש דינים במשנה, כגון "דיני נפשות בעשרים ושלשה" ו"אין הכל כשרים לדיני נפשות אלא כהנים ליום וישראלים המשיאים לכהונה", שאינם משום "והצילו" ואינם שייכים דוקא לדיני נפשות בעצם, אלא דהם דינים בסנהדרין של כ"ג, וממילא אינם שייכים לדיני ממונות דסגי בהו ב"ד של ג'. וא"כ מבואר דהחלוקים בין דיני נפשות לדיני ממונות הנזכרים במשנתנו אין כולם משום יסוד דין אחד, אלא יש מהם משום דין "והצילו" ויש מהם משום דין סנהדרין של כ"ג.

אמנם יש לעיין בדין "בדיני ממונות מתחילים מן הגדול ובדיני נפשות מתחילים מן הצד" אם הוא מדין "והצילו" או אם הוא דין בצורת הסנהדרין. די"ל דאין זה דין דוקא בדיני נפשות אלא בסנהדרין, דבסנהדרין אנו חוששים דשאר הדיינים יפחדו מלומר דעתם נגד דעת

הגדול שבהם, ולכן מתחילים מן הצד, אבל בב"ד של שלשה אין חשש לזה, דשאר הדיינים לא יפחדו מלומר דעתם נגד הגדול, כיון שהגדול בב"ד של ג' אינו חשוב כ"כ. וכעין זה עי' בתוס' (יט. ד"ה אבל) דאפילו בנפשות יש מקרים דאנו סומכים דהדיינים לא יפחדו לדבר נגד הגדול שבסנהדרין, ע"ש. אבל מאידך י"ל שהוא דין משום "והצילו" ושייך רק בדיני נפשות, משום דרק בנפשות אנו חוששים לחשש קטן כזה ששאר הדיינים יפחדו מלסתור דברי הדיין הגדול, והם יחייבו את הבעל דין שלא כדין, אבל בדיני ממונות אין חיוב לחשוש לחשש קטן כזה ולכן מתחילים מן הגדול.

ונפק"מ אם הוא דין בסנהדרין או דין ב"והצילו", בשור הנסקל, דשם יש דין סנהדרין של כ"ג דיינים, אבל אין בו הדינים של "והצילו". ועוד נפק"מ בדיני מלקות, דבמלקות יש כל הדינים של "והצילו", אבל אין דיני סנהדרין, דדיני מלקות הם בב"ד של שלשה. ועי' ברמב"ם שכתב להדיא (הל' סנהדרין יא:ד, ע"פ הגמ' דף לו:): דאין דין של "מתחילים מן הצד" בשור הנסקל, אבל יש דין של "מתחילים מן הצד" במלקות, וא"כ הרי מבואר שהוא מדין "והצילו" ואינו דין בסנהדרין. עוד יש להביא ראיה דמתחילים מן הגדול הוי מדין "והצילו", דאיתא במשנה הכא דבדיני טומאות וטהרות מתחילים מן הגדול כמו בדיני ממונות, אע"פ הסנהדרין יכול לדון גם על דיני טומאות וטהרות. ומשמע דאפילו כאשר הסנהדרין עצמו דן על דיני טהרות מתחילים מן הגדול, וממילא מוכח דמתחילים מן הצד הוא מדין "והצילו" ושייך רק לדיני נפשות, ואינו דין בצורת המו"מ של הסנהדרין.¹ וכיון דמתחילים מן הגדול הוא מדין והצילו, עיקר הדין הוא דבדיני נפשות אין להתחיל מן הגדול, אבל בדיני ממונות אין דין

1 עי' בחי' הר"ן (ד"ה דיני ממונות) שהקשה למה אין דין של מתחילים מן הצד בממונות ותיירץ דההיקש של משפט אחד יהיה לכם שייך רק לעיקר הדין ודיני קבלת עדות ולא להנהגת הדיינים במו"מ, ומבואר דהר"ן הניח דמתחילים מן הצד אינו מדין "והצילו". אבל ברש"י (ד"ה מן הצד) כתב דמתחילים מן הצד "שמה יחייבו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו". ומשמע דהחשש היינו רק שמא יחייב הגדול ושאר הדיינים לא יחלוקו עליו, אבל אין חוששים שמא יזכה הגדול ושאר הדיינים לא יחלוקו עליו. וא"כ מתחילים מן הצד הוא דין של זכות משום "והצילו" דשייך רק לנפשות ולא לממונות, וכן דייק הערוך"נ הכא מרש"י לקמן (דף לו. ד"ה לא תענה על רב).

דצריך להתחיל דוקא מן הגדול, אלא הוא היתר דאפשר להתחיל מן הגדול ואין חוששין דשאר הדיינים יפחדו ממנו. ולכן באמת מצאנו דבב"ד של רבי אפילו בדיני ממונות התחילו מן הצד משום ענוותנותו של רבי.

גם יש לעיין בגדר הדין של "בנפשות מטין ע"פ אחד לזכות וע"פ שנים לחובה", אם הוא מדין "והצילו" או שהוא דין בסנהדרין. דעי' ברמב"ם (הל' סנהדרין יא:ה) שמונה החילוקים בין מסית לשאר דיני נפשות ואינו כותב דבמסית מחייבים ע"פ רוב של אחד, ומשמע דגם במסית שאין בו דין "והצילו" מ"מ מטין לחובתו רק ע"פ שנים, וא"כ משמע דמטין ע"פ שנים הוא דין בסנהדרין.² אבל מאידך קשה דהרי מפורש ברמב"ם (שם יא:ד) דבשור הנסקל אין בו דין של מטין ע"פ שנים, ומזה משמע דהוא אינו דין בסנהדרין, אלא משמע דהוא מדין "והצילו". ונראה לומר דמטין ע"פ שנים אינו דין בסנהדרין, וגם אינו מדין "והצילו", אלא הוא הלכה של פסק דין לחיוב בדיני נפשות, דיש גזה"כ דאין גומרים לחובה בד"נ אלא ע"פ שנים, דעל פי שנים לרעות. ולכן כיון דהוא דין בחפצא של דיני נפשות, שייך גם במסית מטין ע"פ שנים, אבל בשור הנסקל, דאינו דיני נפשות, מטין לחובה ע"פ רוב של אחד. וא"כ יוצא דיש שלשה סוגי דינים במשנתנו: דינים השייכים ל"והצילו" כגון פותחים בזכות, דינים השייכים לדין סנהדרין כגון דיני נפשות בכ"ג דיינים, ודינים השייכים לדיני נפשות כגון מטין ע"פ שנים.

וכיון דדין מטין לחובה ע"פ שנים אינו דין בסנהדרין (וכדמוכח דאין הדין כן בשור הנסקל וכדלעיל), יש לעיין אמאי אין הדין כן במלקות, דבמלקות מטין לחובה אפילו ע"י רוב של אחד, כגון שנים מחייבים ואחד מזכה, אע"פ דמלקות במקום מיתה עומדת. ועי' בחי' הר"ן וברמ"ה כאן שכתבו לגבי ממונות, דכיון דיש רק ג' דיינים ממילא מוכח דמטין ע"פ אחד, דאל"כ אין ציור דהולכים אחר הרוב, וי"ל כן גם לענין מלקות שדנים בב"ד

2 אמנם עי' בתוספתא (י:ה) דמפורש דבמסית מטין לחובתו ע"פ אחד. ובחי' רבינו יונה (דף לג:): נקט דאין מטין ע"פ אחד במסית, וביאר דהוא "משום דכתיב לא תהיה אחרי רבים לרעות, ולכל רעות שבעולם משמע ואפי' גבי מסית", ובמנ"ח (מצוה תסב) כתב "דשאר ענינים שמבוארים בד"נ להקל נוהגים גבי מסית ואין לנו רק מה שמפורש בש"ס ומבואר בר"מ פ"א". וע"ע בספר אפיקי יהודה להגר"י גרשוני זצ"ל סי' ו.

של שלשה. ועי' במאירי (דף ג:) שכתב לגבי דיני ממונות דא"צ הטיה ע"פ שנים משום "שכל שנים לגבי אחד כהכרעת שנים היא"³, וגם בזה מיושב מה שאין צריכים הטיה ע"פ שנים בדיני מלקות. אבל מבואר מכל הראשונים דהדין של מחייבים ע"פ שנים היה שייך גם לממונות אי לאו הני טעמים, וע"כ שהוא אינו בעצם דין בסנהדרין של כ"ג.

בענין שמא איחרוהו וכתבוהו

גמ' דיני ממונות מי בעינן דרישה וחקירה ורמינהו שטר שזמנו כתוב באחד בניסן ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידין על שטר זה וכו' שטר כשר ועדיו כשרין, חיישינן שמא איחרוהו וכתבוהו. לכאורה צ"ע מאי שנא שטר, דאם באו אחרים והעידו דהעדים הראשונים לא היו שם באותו זמן אנו מפרשים עדותם בשטר דאיחרוהו וכתבוהו, ובעדות בעל פה אם באו אחרים להזימם אין מפרשים עדות הראשונים באופן זה. והא גם בעדות בעל פה יש לומר דבאמת ההלואה היתה לפני הזמן שהעידו עליו, והם העידו על זמן מאוחר רק כדי שהשעבוד יחול בזמן המאוחר. ועי' ברמ"ה (ד"ה ברם) שהקשה כן, וביאר דבעדות בעל פה יש דרישה וחקירה על דבריהם, והב"ד שואלים מתי היתה באמת ההלואה, ולכן שייכת הזמה בעדותם. אבל בשטר אין דו"ח על הזמן, ולכן אינו ברור אם כוונתם היא דההלואה היתה באמת באותה זמן או שאיחרוהו, ויש מקום לפרש השטר דאיחרוהו וכתבוהו. אבל קשה, דתירוצו זה שייך רק לפני התקנה כשעדיין היתה דו"ח בדיני ממונות, אבל לאחר התקנה שאין דו"ח בדיני ממונות והב"ד אין שואלים לזמן מדויק, אם העדים אמרו מעצמם הזמן ובאו אחרים להזימם, למה אין מפרשים כוונתם שאיחרו הזמן בעדותם כמו דאמר' בשטר, דהזמן שאמרו אינו הזמן שבאמת היתה ההלואה, אלא הזמן של חלות השעבוד. והנראה לומר בזה דשטרות חלוקים ביסודם מעדות בעל פה, והדין של שמא איחרוהו וכתבוהו שייך רק לעדות בשטר. והטעם לזה דכלול בעצם דין שטרות הוא דהשטר מעיד על עצמו שהכל נעשה בהכשר (דהחתימות אינם מזויפים, והשטר לא נפל מיד הבעלים וכו'), וכאשר יש ספק בכשרות

3 העיר הר"צ שכטר שליט"א דאולי כוונת המאירי כמש"כ במנ"ח (מצוה ע"ח סק"ג) דשנים לגבי אחד הוא רוב יותר ניכר מי"ב כנגד י"א.

השטר כלול בעצם יסוד דין השטר לפרש השטר באופן שמכשירו.⁴ ולכן דוקא בשטרות אנו אומרים שמא איחרוהו וכתבוהו, דיש להכשיר שטר בכל אופן שיהיה. אבל בעדות בעל פה אין כלל כזה, ולכן אם העדים העידו על זמן ההלואה ובאו אחרים להזימם, בטלה עדותם ואין אומרים שמא איחרו עדותם.⁵

אבל נראה דהסבר זה תלוי במחלוקת הראשונים בגדר דין שטר מאוחר. דהנה עי' בתוס' (גיטין יז. ד"ה ר"ל) דבגט מאוחר הגט אינו חל אלא מזמן הכתוב בו, ואפילו אם הבעל מסרה לאשתו לפני זה. וה"ה בכל שטר קנין דאין חלות שטר עליו עד זמן הכתוב בו. אבל הראב"ד (פ"א הל' גיטין הכ"ה) סובר דהגט חל מזמן המסירה, אע"פ שהוא לפני הזמן הכתוב בשטר (אלא שאין לה פירות בנכסים שלה עד הזמן הכתוב בו), וה"ה לכל שטר קנין, דיש חלות שטר עליו אפילו קודם זמן הכתוב בו. וא"כ נראה דלדעת הראב"ד יש להבין כל שטר בב' אופנים, שהזמן הכתוב בו הוא הזמן שכתבו באמת את השטר, או שכתבו ומסרו השטר מקודם ואיחרו את הזמן, ובשניהם יש לו חלות שטר מזמן הכתיבה. וא"כ לפי הראב"ד יש לפרש כנ"ל, דכיון דכל שטר מעיד על עצמו שהוא נכתב ונחתם בכשרות, אם באו אחרים להזים השטר, השטר מעיד על עצמו דהיה באמת כתוב לפני כן ואיחרוהו. אבל לפי תוס', כיון דאין חלות שטר עד הזמן הכתוב בו, ממילא כל שטר מעיד על עצמו שהזמן שכתוב בו היה באמת הזמן שחתמו על השטר, דאין אופן אחר להבין מה שכתוב בו. וממילא לדעת תוס' א"א לפרש כנ"ל דהשטר מעיד על עצמו שהיה נכתב מקודם והעדים איחרוהו וכתבוהו, וצ"ע.

אולם יש לבאר דין שמא איחרוהו וכתבוהו בשטרות באופן אחר, דהנה הגמ' הקשה דאם יש דין דו"ח בדיני ממונות אינו שייך לומר שמא איחרוהו וכתבוהו בשטר, ונראה דיש לפרש הקשר בין הדברים בשני אופנים. בפשטות י"ל דכיון דדין דו"ח מחייב שכל עדות צריכה לכלול זמן ומקום

4 עי' עוד בספר ארץ הצבי להר"צ שכתר קונטרס בעניני שטרות (עמ' קנה-קנו) ביסוד זה.

5 ובאמת גם הרמ"ה כתב סברא זו דבשטרות יש חזקה דהכל נעשה בהכשר ולכן יש לפרש השטר דאיחרוהו וכתבוהו.

מדויקים, ממילא שוב א"א לפרש את העדות שבשטר דאחרוהו וכתבוהו, דא"כ אין בו זמן מדויק והוא נפסל משום חסרון דו"ח. אבל גם יש לפרש קושית הגמ' באו"א, דבדין דו"ח כלולים שני דינים, חדא דהב"ד חייב לשאול על זמן ומקום העדות, ועוד דזמן ומקום הם מגופה של העדות, ואינם פרטים בעלמא.⁶ ולכן כיון דהזמן הוא מגופה של עדות, שוב א"א לפרש את העדות על הזמן כנגד פשטות הדברים. וזו היא קושית הגמ', דכיון דיש דין דו"ח והזמן הוא מגופה של עדות, א"א לפרשו ולומר שמא איחרוהו וכתבוהו.

וכן נראה בביאור דברי רש"י בקושיית הגמ', שכתב רש"י (ד"ה היכי) "היכי אמר שמא איחרוהו, מכדי דו"ח לאכחושי קא אתיא והיכא דקא מתכחשו קמן, ניקו אנן מתרצינן למילתייהו בשמא". דאין לפרש דהחסרון בשמא איחרוהו וכתבוהו הוא משום דהוא עדות שאי אתה יכול להזימה, דהדין של עדות שאי אתה יכול להזימה אינו מרומז בגמ', וגם קשה לומר דכל הדין של דו"ח הוא כדי שיהיה אפשר להזימה, אלא הוא דין אחר הנלמד מ"ודרשת וחקרת היטב". אלא נראה בכוונת רש"י דהדין של דו"ח הוא כדי להעמיד את העדות בדיוקנות, ולכן הזמן נכלל בגופה של עדות, אבל אם אנו מתרצים עדות הזמן בשמא, ע"כ דהזמן אינו מגופה של עדות וכמש"כ לעיל. וכוונת רש"י דכיון דדו"ח "לאכחושי קא אתיא", חזינן דהדו"ח היא מגופה של עדות. וזהו מש"כ רש"י לקמן (ד"ה כשרין) דאם שטרות מאוחרים כשרים "אלמא לא בעינן דו"ח דא"כ היכי מתרצינן מילתא דשטרא, נימא דזיופא הוא", דא"א לתרץ גופה של העדות.

ולפי מהלך זה יש עוד תירוץ לקושיית הרמ"ה לעיל, דמאי שנא עדות בעל פה דאין אומרים דאחרוהו, מעדות שבשטר דאומרים כן. דבעדות בע"פ אפילו לאחר התקנה דהב"ד אינו חייב לעשות דו"ח, מ"מ אם העדים העידו מעצמם לפני ב"ד דההלואה היתה ביום פלוני זה נעשה "גופה של עדות", דכיון דזמן הוא מגופה של עדות בדיני נפשות ה"ה בדיני ממונות הוא נעשה גופה של עדות, וממילא א"א לתרץ בגופה של עדות לומר איחרוהו והעידו. אבל בשטרות לאחר התקנה דא"צ דו"ח, חלות העדות שבשטר חלה רק על ההלואה עצמה ולא על הזמן, והזמן נשאר עדות בכתב דאיננו

6 וכ"כ בחידושי רבינו חיים הלוי (עדות ג:ד) בגדר חידוש הקרא של דו"ח.

כלום. דבשלמא עדות בעל פה דהוא מעיד לפני הב"ד, י"ל שגם הזמן נכלל בגופה של עדות אע"פ דאין צורך להעיד על הזמן. אבל בשטרות כיון דכל חלות העדות היא חידוש משום דין שטרות, כיון דאחרי התקנה א"צ לזמן בשטר, הזמן אינו נכלל בגופה של עדות ונשאר עדות בכתב דאינו כלום.⁷ ולכן יש לתרץ קושייתנו, דבעדות בעל פה, דהזמן נשאר גופה של עדות אפילו לאחר התקנה, א"א לפרש העדות דאיחרוהו והעידו, אבל בשטר, דלאחר התקנה אין הזמן חשוב גופה של עדות, אפשר לומר איחרוהו וכתבוהו.

בענין עדות בשטר

גמ' א"ר חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דו"ח כדי שלא תנעול דלת בפני לוי. עי' בנמוק"י (ד"ה כאן בדין מרומה) דגם שטרי גיטין וקידושין צריכים זמן משום דו"ח מדאורייתא, אלא דהם ג"כ נכללים בתקנה זו, ולכן גט בלי זמן כשר בדיעבד כדאיתא בגיטין (פו). והסביר הנמוק"י דיש לחכמים הכח להכשיר גט בלי זמן משום הכח של אפקעינהו רבנן לקדושי מיניה. אבל הגר"ח ז"ל (עי' בחידושי רבנו חיים הלוי עדות ג:ד) הקשה על הנמוק"י דהא גם שטר שחרור לא בעי זמן, ובזה א"א לומר אפקעינהו לעבדות מיניה. וגם א"א לפרש דהם הפקירו העבד ע"י הפקר ב"ד הפקר, משום דהמפקיר עבדו בעי שטר שחרור, וגם א"א לומר דחכמים עקרו למפרע כל הקנין של העבדות דא"כ הוא אינו בן חורין ישראל עכשיו אלא עכו"ם כבתחילה. לכן הגר"ח יסד והסביר דכלול בעצם גזה"כ של שטרות דלא בעינן כל דיני הגדת וקבלת עדות, דזה עצם דין השטר דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד. וכמו דאין בשטר דין של לפני ב"ד או קבלת עדות ביום, ה"ה דאין דין של דו"ח, ולכן בשטר גו"ק או שטר שחרור לא בעינן זמן אפילו מדאורייתא. אבל כל זה בשטרי קנין דיש להם דין שטר מדאורייתא, אבל שטרי ראייה, דאין להם דין שטר אלא דין של עדות בכתב

7 אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (שם) כתב דאפילו אם שטרות לא צריכי דו"ח אם הזמן נכתב בשטר הוא נעשה גופה של עדות.

(עי' ברבמ"ם עדות ג:ד דכל המושג של שטר ראייה הוא רק מדרבנן), צריכים דו"ח. ולכן בסוגיין דאירי בשטר ראייה, מקשה הגמ' דאיך מכשרינן שטר בלי זמן הלא בעינן דין דו"ח, ואם אין זמן מדויק כתוב בו יש חסרון בדין דו"ח.

וכל זה ניחא לשיטת הרמב"ם דשטר ראייה ושטר קנין חלוקים בעצם יסוד דינם, אבל לפי שיטת רמב"ן, שסובר דגם שטרי ראייה יש להם חלות שטר מדאורייתא וממילא אינם צריכים דו"ח, צריך לפרש קושיית הגמ' באופן אחר. דלפי הרמב"ן אפילו בשטר ראייה אין דין דו"ח מדאורייתא דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד, וא"כ צ"ע מאי קושיית הגמ' דמשמע להדיא דיש צורך לדו"ח גם בשטר ראייה. ונראה לפרש דבעדות בעל פה לפני התקנה אם העד אומר איני יודע לשאלות של הדו"ח העדות פסולה משום חסרון הגדה, אבל בשטר דאין בו דיני הגדה וקבלת עדות, אם אין זמן בשטר עדיין כשר הוא מדאורייתא לדעת הרמב"ן. אבל אם כתוב זמן בשטר ובאו אחרים והכחישוהו, השטר פסול – לא משום חסרון דין דו"ח, אלא משום הכחשה, דהוא אינו דין בהגדת עדות, אלא בעדות עצמה, ובודאי יש דין הכחשה בעדות שבשטר. וזו קושיית הגמ' דאם יש דין דו"ח בדיני ממונות, ממילא הזמן חשוב גופה של עדות גם בשטרות אם יש זמן כתוב בשטר, וממילא יש בו פסול הכחשה וא"א לומר שמא איחרוהו וכתבוהו. דלפי הרמב"ם קושיית הגמ' היא דנימא שכל שטר מאוחר פסול משום חסרון דין דו"ח, אבל פי הרמב"ן קושיית הגמ' היא דנימא ששטר מאוחר פסול משום הכחשה. דבשלמא אם לא היה דין דו"ח בדיני ממונות ממילא הזמן הכתוב בשטר לא היה נעשה גופה של עדות, ולא היה פסול הכחשה חל בו, וכמו הכחשה בבדיקות דאינה פוסלת את העדות (פ"ג הל' עדות ה"ג). אבל אם יש דין דו"ח, והזמן נכלל בגופה של עדות, כל שטר מאוחר צ"ל פסול משום הכחשה בזמן הכתוב בו. ולפי הרמב"ן, תירוץ הגמ' היא דלאחר התקנה אין דין דו"ח בדיני ממונות, וממילא הזמן שבשטר אינו נעשה גופה של עדות, ולכן אין פסול הכחשה שייך בו, ואפשר לומר שמא איחרוהו וכתבוהו.⁸

8 עי' בחי' הגר"ח שם שמפרש הסוגיא אליבא דרמב"ן באופ"א.

דף לג:

גדר פסק דין של חיוב גלות

גמ' חייבי גלות מניין אתיא רוצח רוצח. מכאן לומדים דכל הדינים של "והצילו העדה" שייכים גם לחייבי גלות ומחזירים אחר זכות כמו ברוצח במזיד. אבל צ"ע דמהו המקור שחייבי גלות צריכים ב"ד של כ"ג דיינים (עי' ר"מ הל' פ"א הל' סנהדרין ה"ד), דהא מניין כ"ג אינו תלוי ב"והצילו", ומאי שנא מחייבי מלקות דג"כ יש בהם הדינים של "והצילו", ומ"מ סגי בב"ד של ג'. והנה לענין קבלת עדות של חייבי גלות מובן שצריך כ"ג דיינים, שהם צריכים לדון ולברר אם זו היתה רציחה בשוגג והנדון חייב גלות או שהיתה במזיד והוא חייב מיתה, וממילא קבלת העדות ותחילת המו"מ הם כדיני נפשות ממש. אבל לאחר שהוא פשוט לדיינים שהיתה הרציחה בשוגג ואין חיוב מיתה, מניין שצריך ב"ד של כ"ג לשאר המשא ומתן ולמנין של פסק דין. והיה אפשר לתרץ דכ"ג דיינים בחייבי גלות נלמד ע"י הגזירה שוה של רוצח רוצח דהכא, ואע"פ דיש גז"ש גם בחייבי מלקות, אבל בחייבי מלקות יש גזה"כ דסגי בג' דיינים מ"ושפטום" (לעיל י.).

אבל נראה לומר באופן אחר דחייבי גליות חשובים דיני נפשות וצריכים ב"ד של כ"ג מצד עצמם, ולא רק משום הגז"ש לדיני נפשות. ויש להקדים, דהנה יש שתי פרשיות של גואל הדם ועיר מקלט בתורה. בפרשת שופטים (דברים יט) התורה מדברת על רוצח שנס לעיר מקלטו מיד לאחר הרציחה קודם דינו לפני ב"ד, ושם כתוב שאם מצא גואל הדם את הרוצח קודם שהגיע לעיר מקלטו ו"והכהו נפש, אין לו משפט מוות". ולאחר שהרוצח נס לעיר מקלט הב"ד מוציאו ומביאו לדין, ואם יפסוק הב"ד שהוא הרג בשוגג והוא חייב גלות, מחזירים אותו פעם שנית לעיר מקלטו. בפרשת מסעי (במדבר לה) מדובר על רוצח שיצא מעיר מקלטו לאחר פסק דין, שגם אז יש היתר לגואל הדם להורגו, אבל מצאנו חילוקים בין שתי הפרשיות. לדוגמה, דעת ריה"ג (מכות יא:) היא שיש מצוה לגואל הדם ורשות לכל אדם להרוג הרוצח כשיצא מעיר מקלטו, אבל קודם גמר דין לפני שהגיע הרוצח לעיר מקלט לא מצאנו אלא היתר להורגו ולגואל הדם דוקא.

ונראה בהסבר הדברים דקודם פסק דין יש רק היתר ופטור לגואל הדם, אבל לאחר פסק דין כשיוצא הרוצח חל עליו חיוב מיתה, דיציאתו מחייבתו. וריה"ג סובר דחיוב מיתה זה שייך לכל העולם, ולגואל הדם יש לו מצוה לקיימו, משא"כ לפני שנס לעיר מקלט אין חיוב מיתה חל על הרוצח, אלא שיש היתר ופטור ולגואל הדם דוקא. ועפ"ז יש להבין דעת הרמב"ם (פ"ה הל' רוצח ה"י) שפסק דיש דין מיתה על הרוצח רק אם הוא יצא במזיד מעיר מקלט, אבל אם הוא יצא בשוגג אסור לכל אדם להורגו. וחילוק זה מובן ע"פ הנ"ל, דאין היתר הריגה כשהרוצח חוץ מהעיר מקלט, אלא דהיציאה מחייבתו וזה דוקא כשהוא יצא במזיד. ולפ"ז נראה דחייבי גליות חשיבי דיני נפשות מצד עצמן, דחל חיוב מיתה על הרוצח אם הוא יוצא מעיר המקלט. ולכן הוא פשוט דחייבי גליות צריכים סנהדרין של כ"ג דיינים, וכל הדיון בסוגיין הוא רק אם שייכים הדינים של "והצילו" לחייבי גלות, כיון שאינם דיני נפשות ממש, ולזה למדה הברייתא מגז"ש של רוצח רוצח דיש כל הדינים של "והצילו" בחייבי גליות ג"כ.

ועד לא יענה בנפש

נימא מתניתין ר' יוסי ברבי יהודה היא ולא רבנן דתניא ועד לא יענה בנפש בין לזכות בין לחובה ר' יוסי בר' יהודה אומר עונה לזכות ואינה עונה לחובה. עי' ברמב"ם (הל' עדות ח"ה וסה"מ ל"ת רצא) דרבנן סוברים דרק בדיני נפשות אין עד מלמד זכות או חובה אבל בדיני ממונות עד מלמד זכות וחובה. וע"ש דהרמב"ם למד הקרא דעד אחד לא יענה כלל, ו"למות" פירושו דעד המעיד למות, דהיינו בדיני נפשות, אינו עונה, אבל בדיני ממונות העד עונה בין לזכות בין לחובה. ואע"פ דבגמ' איתא דרבנן דורשים למות על תלמיד שהוא מלמד זכות אבל אינו מלמד חובה "למות", זה רק דרשת חז"ל, אבל פשוטו של מקרא הוא כמש"כ הרמב"ם, ופשוטו של מקרא לחוד ודרשתו לחוד. אכן הרמב"ן (ב"ב קיד. ד"ה ודאמרינן הובא בחי' הר"ן כאן) חולק ולומד דבין בדיני נפשות בין בדיני ממונות אין עד מלמד לא זכות ולא חובה. וע"ש שביאר אליבא דרבנן דזהו המקור לדין דאין עד נעשה דיין, דעד אסור ללמד זכות וכ"ש שאסור להיות דיין. ובביאור מחלוקת זו, נראה דהרמב"ם סובר דאיסור לא יענה בנפש למות הוא איסור דיינות והוראה, ולא איסור עדות, דלא מצינו חילוק בדיני עדות

בין דיני ממונות לנפשות. אלא הוא איסור הוראה דאסור לדיין לדון על דברים שנוגעים לעדותו, ואיסור זה שייך רק בדיני נפשות. ומה דאיתא בגמ' לרבנן אסור לדון משום "דנוגע בעדותו", אין זה עצם האיסור שהוא אינו איסור עדות, אלא הוא שיעור באיסור דיינות דאסור לדון בדברים שנוגעים לעדותו.⁹ ולפ"ז המחלוקת בין רבנן וריב"י היא רק בגדר דין זה, דלריב"י יש איסור דיינות רק ללמד חובה בדברים שנוגעים לעדותו, ולרבנן האיסור הוא בין ללמד זכות ובין ללמד חובה. אבל לדעת רמב"ן, האיסור כאן של אין עד נעשה דיין הוא איסור עדות, דכיון דדיין פסול להיות עד יש איסור לכל עד לדון, וגדר האיסור הוא דאסור לעד להפקיע ולפסול עדותו. וממילא איסור עדות זה שייך בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות, דבדיני עדות אין לחלק ביניהם. ולרמב"ן יוצא דריב"י סובר דיש רק איסור דיינות והוא רק לדון לחובה ולא לזכות, ורבנן מחדשים איסור חדש של "נוגע בעדותו" דיש איסור להפקיע עדותו ע"י הפסול של אין עד נעשה דיין, והוא איסור עדות בין בדיני נפשות בי בדיני ממונות. א"נ י"ל דהרמב"ן מודה לרמב"ם דהאיסור הוא איסור דיינות, אלא דהרמב"ן סובר דאיסור זה שייך גם בדיני ממונות.

ויוצא מזה חילוק בין הרמב"ם ורמב"ן בגדר הדין דאין עד נעשה דיין, דלרמב"ן אין חילוק בין דיני נפשות לדיני ממונות ובשניהם יש פסול וגם איסור לאו של "עד אחד לא יענה בנפש". אבל לרמב"ם יש שני דינים, דבנפשות יש פסול של אין עד נעשה דיין ויש גם איסור לאו לעד להיות דיין משום "עד אחד לא יענה בנפש", אבל בממונות יש רק הפסול של אין עד נעשה דיין אבל אין איסור לאו.

דף לד.

תלמיד שמת רואין אותו כאילו הוא חי

גמ' אחד מן התלמידים שזיכה ומת רואין אותו כאילו חי ועומד במקומו. לכאורה דין זה צריך ביאור דאיך שייך למנות דעת התלמיד שמת ואינו

9 ע'י במאירי שפירש דטעם האיסור הוא שאנו חוששים שהדיין נוגע משום עדותו, והוא ישפיע על שאר הדיינים, וא"כ מבואר דהוא איסור דיינות ולא איסור עדות, וא"ש דהמאירי גם כן סובר כרמב"ם דהוא איסור רק בדיני נפשות.

עוד בעולם, הלא בשעת גמר דין אין עליו שם דיין כלל ואינו מצורף לב"ד. והנראה לומר בזה דיש שני מנינים בב"ד, המנין של הוראה והמנין של פס"ד, והם מחולקים בעצם יסוד דינם, דהמנין של הוראה הוא מנין של דעות וכמו בכל שאלות בהוראת איסור והיתר, אבל המנין של הפס"ד הוא מנין של נפשות. ונראה דדין זה, דתלמיד שמת רואין אותו כאילו הוא חי, שייך רק במנין הראשון של הוראה אבל לא במנין של גמר דין. הרי בכל שאלת איסור והיתר אנו שוקלים דעת כל הפוסקים שאינם עוד בעולם, וה"ה במנין הוראה של ב"ד, שהוא מנין של סברות, אפשר למנות אפילו דעת התלמיד שמת. אבל במנין השני שהוא מנין של הדיינים עצמם, מונים רק הדיינים המצורפים לב"ד, ואינו שייך למנות דעת התלמיד שאינו עוד בעולם.¹⁰ ולפ"ז נראה דדין של תלמיד שמת רואין אותו כאילו עדיין בעולם שייך רק בדיני נפשות דיש מנין של הוראה, אבל בדיני ממונות דיש רק פסק דין, שהוא מנין של דיינים, אינו שייך דין זה כלל.

והנה הגמ' מקשה דלפי רב דדיין שזיכה יכול לחזור וללמד חובה בשעת גמ"ד, איך רואין התלמיד כאילו הוא עדיין חי ואומר טעם לזכות, הרי אפשר דאם היה עדיין חי היה חוזר מדעתו. אבל קושיית הגמ' צ"ב דלכאור' אין קשר בין שני דינים הללו. רב אמר דדיין שזיכה אפשר שוב ללמד חובה, אבל זה אינו שייך לתלמיד, דתלמיד אינו יכול ללמד חובה כלל. וגם קשה דרב אמר דדיין יכול לחזור מטעמו של זכות רק בגמר דין, אבל תלמיד אינו נמנה כלל בגמ"ד שהוא מצורף רק למו"מ של הוראה. ונראה דבאמת שני חידושים כלולים בדברי רב. חדא, דדיין שזיכה יכול שוב ללמד חובה ולהצטרף בכת הדיינים לחובה בשעת גמ"ד. אבל חוץ מזה, רב חידש דדיין שאמר טעם לזכות אפשר לחזור ולבטל טעם זה של זכות. דבלי חידושו של רב הוה אמינא דדיין שזיכה א"א לשנות דעתו והוא מוכרח להשאר בדעתו לזכות. וזו קושיית הגמ', דבשלמא בלי חידושו של רב, הוה ניחא דין תלמיד שמת שהוא אינו יכול לבטל טעמו לזכות, והוא נמנה לזכות אפילו לאחר מיתתו. אבל לאחר חידושו של רב, דדיין יכול לבטל טעמו לזכות ולחזור מדבריו, קשה איך מונים דעת התלמיד שמת. דאע"פ שהוא לא היה יכול לשנות לחובה כמו דיין בסנהדרין, אבל אם היה חי היה יכול לחזור מטעמו ולבטל דבריו, ולהיות בלי טעם לזכות או

10 וכן מובא בשם הגרי"ז בספר הזכרון אש תמיד (עמ' תקנב).

לחובה. ולגבי הקושיא השניה דדיין יכול לחזור רק בגמר דין, צ"ל דזהו רק בדיין, אבל תלמיד דאינו שייך לגמר דין יש לו הכח לחזור מדבריו ולבטל דעתו בשעת מו"מ.

והנה איתא במשנה לקמן (מ.) דאפילו אם הנידון עצמו אמר "יש לי ללמד על עצמי זכות שומעין לו", ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהסבר דין זה. הרמב"ם פסק דשומעין לטענת הנידון, והנידון עולה למנין, וז"ל (י:ח) "אפילו אמר הנידון עצמו יש לי ללמד על עצמי זכות שומעין לו ועולה למנין. והוא שיהיה ממש בדבריו". אבל הרמב"ן (לב.) וכן בחי' הר"ן (לד.) ג"ה אחר מן התלמידים) חלקו וכתבו דהנידון אינו עולה לשום מנין, וכוונת המשנה היא רק דשומעין לו ואין משתקים אותו כמו שעושים בעד. ונראה פשוט דכוונת הרמב"ם היא דהנידון עולה רק למנין של הוראה, דלמנין של פסק דין הרמב"ם עצמו כתב דקרובים פסולים לדון (שם יא:ט).¹¹ וביאור שיטתו דהמנין של פס"ד הוא מנין של דיינים ולכן אינו שייך למנות הנידון עצמו שהוא פסול לדון, אבל המנין של הוראה הוא מנין של דעות וגם הנידון עולה למנין זה, והוא כמו בכל שאילת איסור והיתר שהבעל דבר יכול לחוות דעתו ולפסוק השאילה.¹²

וא"כ לפי דעת הרמב"ם הדין של תלמיד שמת רואין אותו כאילו הוא חי אתי שפיר, דהמנין של הוראה הוא מנין של דעות, וכמו שמונין דעת הנידון אע"פ שהוא אינו כשר לדון, ה"ה דמונים דעת התלמיד שמת, אע"פ שהוא אינו מצורף לב"ד עוד. אבל לפי הרמב"ן, יש להקשות מאי שנא דעת הנידון דאינו נמנה כיון שהוא אינו ראוי לדון, ומאי שנא דעת התלמיד שמת דמונים דעתו, אע"פ שהוא אינו עוד בעולם לדון. ונראה דיש לבאר

11 וכ"כ המאירי (מב.) דהנידון נמנה במנין, אבל רק למנין של מו"מ וז"ל, "אפילו אמר הנידון עצמו יש לי ללמד על עצמי זכות שומעין לו ומצטרף להשלים רוב המזכין, ואע"פ שבעדים נמנעו מפני שהם נוגעין בדבר והיה לנו לומר כל שכן שהוא עצמו, אין חוששין לכך במשא ומתן". ואולי יש לדייק כן בדברי הרמב"ם עצמו, דבתלמיד כתב הרמב"ם ד"מעלין אותו עמהן לסנהדרין", אבל בנידון כתב רק ד"עולה למנין", אבל לא כתב דמעלין אותו לסנהדרין. והוא משום דהתלמיד נעשה חלק מן הסנהדרין לגמרי גם למנין של פס"ד, אבל הנידון נמנה רק למנין של הוראה.

12 וכ"כ במרכבת המשנה ועוד, וכן מובא בשם הגרי"ז בספר הזכרון אש תמיד (שם).

שיטת הרמב"ן בשני אופנים. חדא, י"ל דגם הרמב"ן מודה דהמנין של הוראה הוא מנין של דעות, אבל מ"מ מונים רק הדעה של גברא הראוי לדון ולהמנות בפסק דין. וממילא הנידון אינו נמנה כיון דהוא קרוב אצל עצמו ואינו ראוי לדון, אבל התלמיד שמת מונים דעתו כיון דהוא היה ראוי לדון בחייו. ואע"פ שאינו ראוי לדון עכשיו שהוא כבר מת, אבל דעתו היא דעת של גברא הראוי לדין.

ועוד י"ל דהרמב"ן סובר שהמנין של הוראה איננו מנין של דעות, אלא מנין של צירוף ב"ד של אשנים הראויים לדון. אמנם המנין של הוראה חל לאו דוקא בסוף כל המו"מ, אלא כל זמן שכל הדיינים כבר גילו את דעתם יש צירוף ביניהם וחל המנין של הוראה. ולפ"ז הסבר הדין שאנו רואים התלמיד שמת כאילו הוא חי הוא משום שכבר חל דעתו במנין של הוראה בשעה שהגיד חוות דעתו כשהיה חי. וא"כ רואין אותו כאילו הוא חי שייך רק אם שאר הדיינים כבר חוו את דעתם בחייו קודם שמת, אבל אם לא כן, לא חל ההוראה בחייו וא"א עוד למנות את דעתו לאחר מותו. וכן אפילו אם בחייו כבר חוו שאר הדיינים את דעתם, אבל הם חלקו על התלמיד ורק לאחר מותו בסוף המו"מ הם שינו את דעתם והסכימו עם התלמיד, א"א למנות את דעת התלמיד כיון דלא היה צירוף למנין של הוראה בין הדיינים כשהתלמיד היה עדיין חי. ובאמת עיין בחי' הר"ן (לד. ד"ה רואין אותו כאילו הוא חי) דדן באיזה ציור יש נ"מ משום הדין דרואין התלמיד כאילו הוא חי, ובכל הציורים מבואר כנ"ל שכל הדיינים כבר גילו את דעתם.

גמ' אמרו שנים טעם אחד משני מקראות מהו א"ל אין מונין להן אלא אחד. פשטות כוונת הגמ' היא דרק אם אומרים טעם אחד משני מקראות אין מונים להם אלא אחד, כיון דאחד מן הסברות ודאי אינו נכון, דאין טעם אחד יוצא משני מקראות כמבואר בהמשך הגמ', אבל אם שני דיינים אומרים טעם אחד מאותו קרא בודאי נמנים כשנים. אבל עי' ברמב"ם (פ"י הל' סנהדרין ה"ה) שכתב וז"ל, "שנים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות אין נמנים אלא כאחד". ומשמע דטעם אחד אפילו משני מקראות אין נמנים אלא כאחד, וכל שכן מחד קרא. ולכאורה הוא תמוה, האם צריכים לומר טעמים שונים כדי לחייב את הנידון, הלא אם הרבה דיינים

מסכימים לטעם אחד אין זה ריעותא, אלא ראייה דהוא טעם נכון והגון. וכבר השיג הרמ"ך (הובא בכס"מ שם) על הרמב"ם בזה.¹³ אמנם המעיין ברמב"ם שם יראה שבהלכות מיד לפני דין זה מיירי דוקא בתלמידים, וי"ל דגם בדין זה כוונת הרמב"ם היא רק לתלמידים. דבודאי כל הדיינים נמנים במנין ואפילו אם הם אומרים אותו הטעם, אבל התלמידים נמנים ועולים למנין הדיינים רק אם יש להם טעם חדש שלא אמר שום דין אחר. וכן בשני תלמידים, הם אינם נמנים כשנים אלא אם כן הם אומרים טעמים שונים. ובאמת זה מסתבר, דאל"כ אפילו אם כל הדיינים מחייבים, ויש רק דין אחד שמזכה הנידון, כל תלמידיו היו יכולים להסכים עמו ולהצטרף עמו נגד שאר הדיינים. אלא מסתבר כנ"ל דתלמיד נמנה כדיין רק אם יש לו טעם חדש שלא אמרו אחד מן הדיינים המנויים בסנהדרין.¹⁴

ואם נפרש הרמב"ם כפשוטו דאיירי גם בדיינים עצמם, י"ל דכוונתו רק למנין של הוראה דהוא מנין של דעות ולא אנשים וכו"ל. דבמנין של פסק דין דהוא מנין של אנשים, בודאי מונים מספר הדיינים אפילו אם הם אומרים טעם אחד, אבל במנין של הוראה דהוא מנין של טעמים, י"ל דמונים רק הטעמים השונים ואפילו אם הרבה דיינים אומרים טעם אחד. וגם אפשר לחלק ולומר דאם רק הדיינים המנויים לסנהדרין דנים בדבר אנו מונים כל הדיינים אפילו אם הם אומרים טעם אחד, אבל אם נתוסף תלמידים למנין אז מונים רק הטעמים השונים. והביאור בזה הוא דא"א לצרף התלמידים למנין הב"ד עצמו, וא"כ כשיש תלמידים א"א למנות לפי אנשים, דהם אינם באמת מצורפים לב"ד, אלא צריכים למנות הדעות, וא"כ א"א למנות אלא הטעמים השונים.

דף לד:

גדר ישיבת ב"ד בגרות ובחליצה

גמ' דנים ביום וגומרים בלילה. בביאור דין זה נראה דלילה אינו פסול לדין,

13 וכן הש"ך (חו"מ כה"ט) כתב דצ"ל דיש טעות סופר ברמב"ם דאל"כ אינו מובן.
14 פירוש זה ברמב"ם הציע הגר"א ליכטנשטיין זצ"ל בתוך השיעור וקלסו רבינו. וכ"כ במרגליות הים (דף לד. אות י').

אלא הוא עיכובא בקביעת ישיבת ב"ד. דמצינו דינים בקביעת ישיבת ב"ד דוקא, כמו שאין נזקקים לפחות משה פרוטה, דפירושו דאין קובעים ב"ד על פחות משו"פ, אע"פ שאם התחילו לדון ובהמשך המו"מ הדיון נפחת לפחות משו"פ ממשיכים לדון עליו. וה"ה כאן דאין קובעים ישיבת ב"ד ביום, אבל לאחר שכבר הוקבע הב"ד גומרים הדין אפילו בלילה.¹⁵ וכל זה לשיטת חכמים שסוברים דלילה הוא עיכוב בישיבת ב"ד, אבל ר"מ סובר דלילה היא פסול במשפט עצמו, דמקיש ריבים לנגעים. ולפי ר"מ כיון דהוא פסול בעצם המשפט אין לחלק בין תחילת דין לגמר דין, ולילה פסול לכל.

והנה ביבמות (מו:) איתא ד"גרות צריך שלשה דמשפט כתיב ביה". וע"ש דאין טובלים גר בלילה, וכתבו תוס' שם (ד"ה אין מטבילין) דהיינו נמי משום דגרות יש משפט כתיב ביה ומשפט פסול בלילה. אבל עי' ברמב"ם (פי"ג הל' אסו"ב ה"ו) שפסק וז"ל, "גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה, והואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו בשבת ולא בי"ט ולא בלילה, ואם הטבילוהו ה"ז גר". ועי' ברמב"ן (יבמות מד: והובא במ"מ שם) שנחלק על מש"כ הרמב"ם דביעבד מהני טבילת לילה, דטבילה היא תחילת דין דאין מעשה ב"ד לפני כן, וממילא היא פסולה בדיעבד בלילה, וצריך לטבול עוד פעם. אבל הרשב"א (יבמות שם) הסכים לדעת הרמב"ם דטבילה בלילה כשרה בדיעבד והסביר דדמי לגמר דין כיון שכבר היה מילה לפני כן.

והנה הרמב"ם והרמב"ן הסכימו דמילת גר אינה צריכה ב"ד, ויש לבאר החילוק בין מילה לטבילה בשני אופנים. יש לפרש דמילה א"צ ב"ד משום דרק מעשה הגרות צריך ב"ד, ומילה אינה מעשה גרות כלל, אלא הסרת עיכוב לגרות, דא"א לחול חלות גרות ושם ישראל על ערל. אי נמי י"ל דמילה היא חלק של מעשה הגרות, אבל מ"מ א"צ ב"ד, דרק גמר הגרות ע"י הטבילה, כשחלה על הגר קדושת ישראל, צריכה ב"ד. ונראה שהרמב"ן סובר דבין אם נימא כצד א' או ב', דלילה פסול לקביעת ישיבת ב"ד,

15 ולפי הבנת רבינו גמר דין כשר בלילה רק משום דכבר היה קביעת ב"ד ביום בתחילת הדין, אבל עי' בקצה"ח (סי' ה סק"ב) שהבין דגמר דין כשר בלילה מעצמה אפילו אם לא היה שום קביעת ב"ד ביום.

וממילא כיון דאין מעשה ב"ד לפני הטבילה, הטבילה היא התחלת הדין ופסולה בלילה. ובדעת הרשב"א שמדמה המילה לתחילה דין וטבילה לגמר דין, צ"ל דכיון דהטבילה היא שלב שני של הגרות, אע"פ דשלב ראשון דהיינו המילה א"צ ב"ד, הטבילה אינה התחלת הגרות והיא כשרה בדיעבד בלילה. ולרשב"א צ"ל דלילה אינו פסול בישיבת ב"ד, אלא יש דין דלילה פסול לתחילת המשפט וכשר בגמר המשפט, ולכן הטבילה כשרה בלילה כיון שהיא גמר המשפט של גרות, אע"פ שהיא רק תחילת ישיבת הב"ד של הגרות.

אבל בדעת הרמב"ם י"ל שהוא מודה לרמב"ן דפסול לילה הוא דין בקביעת ישיבת ב"ד ודלא כדעת הרשב"א שהוא פסול בתחילת המשפט, ומ"מ טבילה כשרה בלילה. דיש לומר דלילה פסול רק לישיבת ב"ד לשם הוראה, אבל בגרות אין הוראת ב"ד אלא מעשה ב"ד לקיים הגרות, ואין פסול לילה בישיבת ב"ד לשם מעשה ב"ד. אבל באמת א"א לומר כן, דהא נחלקו התנאים במשנה (יבמות קד.) אם חליצה כשרה בלילה, והרמב"ם (פ"ד הל' יבום וחליצה הט"ז) פסק דחליצה פסולה בלילה, אע"פ דחליצה היא ג"כ רק מעשה ב"ד בלי הוראה. ולפי הרמב"ן א"ש, דכמו דחליצה שהיא רק מעשה ב"ד פסולה בדיעבד בלילה, ה"ה דטבילה לשם גרות דהוא רק מעשה ב"ד פסולה בדיעבד בלילה. ואולי יש לחלק בין חליצה וטבילה של גרות, וי"ל דחליצה צריך קביעת ישיבת ב"ד אבל בגרות יש רק דין שצריך לטבול בפני שלשה אבל אין דין של קביעת ישיבת ב"ד.

ויש להביא כמה ראיות שצריך קביעת ישיבת ב"ד בחליצה. עי' ברמב"ם (שם פ"ד ה"ב) וז"ל, "צריכים הדיינים לקבוע מקום שישבו בו ואח"כ תחלוץ שם בפניהם שנאמר ועלתה יבמתו השערה וגו', לא נועדו ולא קבעו מקום אלא נקראו נקרה ונקראת היא והוא לפנייהן וחלצו חליצתה כשרה" (ומקורו בגמ' יבמות קא:). הרי שיש דין דאורייתא לכתחילה לקבוע מקום לב"ד לפני כן, וא"כ מבואר דיש דין דאורייתא של ישיבת ב"ד לחליצה. וכן עי' בסוגיא לעיל (לא:), "היבמת הולכת אחר היבם להתירה... מאי קרא וקראו לו זקני עירו ולא זקני עירה", דיבמה הולכת לב"ד בעירו של היבם, ויש דין של הזמנה לדין לב"ד של היבם. וכן יש להוכיח דיש דין ישיבת ב"ד בחליצה מהא דגר פסול לב"ד של חליצה (יבמות קא:), אע"פ דגר כשר לדון דיני ממונות, דיש חלות ב"ד של חליצה.

ונראה דהכל נלמד מקרא ד"ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים" דחליצה בעי ישיבת ב"ד. אבל בגרות אין דין של ישיבת ב"ד, אלא שצריך לטבול בפני שלשה דיינים. ולכן סובר הרמב"ם דכיון דחליצה צריכה חלות ישיבת ב"ד היא פסולה בלילה, דאין לקבוע ישיבת ב"ד בלילה, אבל גרות שאינה צריכה ישיבת ב"ד אלא שצריכה להיות בפני שלשה כשרה בלילה בדיעבד.

ועפ"ז יש לבאר הסוגיא שם (יבמות קד.) שביאר דמחלוקת התנאים בחליצה בלילה היא "דמר סבר חליצה כתחילת דין דמיא ומר סבר חליצה כגמר דין דמיא". אבל קשה להבין מה הצד לדמות חליצה לגמר דין, הא אין מעשה ב"ד לפני כן. אלא נראה לבאר דכוונת הגמ' היא דיש להסתפק אם ב"ד של חליצה, שהיא ישיבת ב"ד שלא לשם הוראה אלא לשם מעשה ב"ד של קיום החליצה, צריכה להקבע ביום דוקא. מר סבר דהוא דומה לתחילת דין וצריכה קביעת ב"ד ביום כשאר קביעת ב"ד, ומר סבר דהוא דומה לגמר דין, דהיינו כמו שגמר דין א"צ להיות ביום כיון שכבר היה קביעת ב"ד ביום בתחילת הדין, ה"ה ב"ד של חליצה א"צ להיות ביום כיון שאין שום הוראת ב"ד.

סומא באחת מעיניו

גמ' רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח דתנן דיני ממונות דנים ביום וגומרים בלילה. עי' ברי"ף שפירש הראיה דאם לילה כשר לדין כ"ש דסומא באחת מעיניו כשר, והסביר "דהא כולהו אינשי לא מטו למיחזי בליליא כדחזי סומא באחת מעיניו ביום... וכיון דגומרין בלילה דין הוא לסומא באחת מעיניו שידון ביום לכתחילה". וכעין זה פירש רש"י (ד"ה בלילה) דלילה "דומה לסומא", ואם כשר לדון בלילה אע"פ דא"א לראות את העדים והבע"ד, ה"ה דמותר לסומא באחת מעיניו. אבל בחי' הר"ן הקשה על רש"י, דאם אנו מדמים סומא ללילה א"כ צ"ל דסומא באחת מעיניו פסול לתחילת דין כמו דלילה פסול לתחילת דין. ולכן הר"ן מביא פירוש מהראב"ד דכוונת הגמ' היא דכיון דיש סתם משנה כחכמים דלא מקשינן ריבים לנגעים לענין לילה, יש ראיה דאין הלכה כר"מ דמקיש ריבים לנגעים. וכיון דלא מקשינן ריבים לנגעים ממילא אין שום מקור לפסול סומא באחת מעיניו לשום שלב של דין. וע"ע שם מה שכתב הר"ן ליישב

שיטת רש"י. אבל נראה דקושית הר"ן מעיקרא ליתא, דפסול לילה ופסול סומא מחולקים בעצם יסוד דינם, דלילה היא פסול בשיבת ב"ד וכנ"ל, וסומא הוא פסול גברא לדון. וממילא ראית הגמ' היא דאם לילה כשר לגמר דין, ממילא מוכרח דלילה בעצם כשר למשפט, אלא דיש תנאי דאין לילה כשר לקביעת ישיבת ב"ד. וא"כ כמו שלילה כשר למשפט בעצם, ה"ה סומא באחת מעיניו כשר לדין. ואין לומר דסומא פסול לתחילת דין, דבענין הכשר גברא אין מקום לחלק בין תחילת דין לגמר דין, ורק בלילה יש לומר דהוא תנאי בשיבת הב"ד ופסול ביום, אבל סומא דהוא ודאי פסול בגברא א"א לחלק בין תחילת דין לגמ"ד.

הרב צבי שכטר
פוסק מחלקת הכשרות, OU

בדין אמירת ק"ש על סדר הברכות

מדברי השו"ע או"ח (סי' א ס"ה) טוב לומר פ' העקידה ופ' המן... ופרשת קרבנות וכו', משמע שלומר פ' התמיד בכל יום הוא רק מדת חסידות. אכן ע' גמ' סוף מגילה (לא:): ששאלת אברהם אבינו (במה אדע וגו') היתה – באיזו זכות יזכו בני להחזיק בא"י, וענהו הקב"ה (קחה לי עגלה וגו') בזכות הקרבנות. ושוב שאלו – תינח בזמן שביהמ"ק קיים, בזמן שאין ביהמ"ק קיים (וא"י בידיהם, כגון לאחר שנת תש"ח) – מה תהא עליהם. והשיב הקב"ה – שכל זמן שקוראין פ' הקרבנות, מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן וכו'. ובר' יונה פ"ק דברכות הבין שזה דין גמור דאורייתא. שכבר עמדו הראשונים על כך שאנו קוראים ק"ש בעל פה. (ואפילו קוראים מתוך סידור, דינו כקריאה בע"פ, מאחר שאין שמה ספר שלם שנכתב כהוגן בכתב אשורית על קלף כשר, ואפילו קורא מחומש או מתנ"ך הנדפס על נייר, דינו כקורא בע"פ.) ועי' בהגהות הגר"א לתמורה (יד:): הסובר שהעיקר כאותה דיעה שבתוס', שדין זה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ שייך רק בקורא להוציא אחרים ידי חובתם, כלומר, שאין זה פרט בהל' לימוד התורה, אלא פרט במסירת התורה לאחרים. וע' מזה בס' בנין הלכה (להגר"ח צימערמאן ז"ל) במש"כ על הקדמת הרמב"ם למשנה תורה (שתמיד כתבו מגילות סתרים כששמעו חידושים מהתושבע"פ). וע' במחבר או"ח (סי' מ"ט) שהביא תירוץ אחר. וברבנו יונה פ"ק דברכות (י:): הביא בשם הר"ר שלמה מן ההר, שכל פרשה (כגון ארמי אובד אבי או ק"ש או פ' הקרבנות) שיש חובה לקרותה, מובן מאליה שמותר לקרותה בע"פ, והבין שכל מה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו (שכל זמן שקורין פרשת הקרבנות) – יש לזה תוקף של דין דאורייתא, אע"פ שאין זה מפורש להדיא בתושב"כ.

ועיי"ש עוד שבא לבאר לשון המשנה שמה (ט:): שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ומבואר בגמ' (י:): שכונת המשנה לומר שלא

הפסיד הברכות. וביאור זה תמוה, דאיך זה מתיישב בלשון המשנה – שלא הפסיד כאדם הקורא בתורה. והסביר בזה הר"ר שלמה מן ההר, שלא רק כשקורא פ' ק"ש בזמן הראוי לצאת בו י"ח ק"ש, או קורא ארמי אובד בקשר להבאת בכוריו, אלא אפילו קורא פ' שמע לאחר זמנו ג"כ יש לזה חלות שם של קורא פ' שמע, וכן הקורא פרשת ארמי אובד אבי שלא בקשר עם הבאת בכוריו – ג"כ יש לזה חלות שם של קריאת פ' ביכורים, ולכן מותר לו לברך ברכות ק"ש.

כלומר, דס"ל לר' יונה, דענין ג' ברכות ק"ש באו לפרש תוכן כל אחת מג' הפרשיות של שמע, דברכה ראשונה באה להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה (ברכות יא:), דיש רק א-ל אחד, ולא כדעת עו"ז שמי שברא יום לא ברא לילה, וענין הפרשה הראשונה ותוכנה הוא קבלת עומ"ש, ואשר על כן אומרים בשחרית שירת המלאכים – קק"ק וברוך.

ותוכן פרשה שני' הוא קבלת עול מצוות, וברכת אהבה רבה (ואהבת עולם) כוללת הזכרת תומ"צ. ופ' ויאמר תוכנה זכירת יצי"מ, וזהו ענין ברכת גאל ישראל, ומוסיפין בה מכת בכורות וקריעת י"ס, כנזכר בתוספתא ובירושלמי. ואף שמן התורה סגי בקריאת ג' הפרשיות, מדרבנן בעינן שיקרא ק"ש עם ברכותיה, כלומר, על סדר הברכות [ע' מש"כ בזה בס' ארץ הצבי עמ' כ"ו], שכל ברכה וברכה באה לפרש ולהבהיר את ענין כל פרשה ופרשה, ובלא קרא ק"ש בזמנה ובא לברך ברכות ק"ש לאחר זמנה, לא סגי באמירת הברכות, אלא בעינן שיקרא הברכות בצירוף ג' הפרשיות, ושתחשב קריאת הפרשיות כחפצא של ק"ש, דאחרת לא יתכן לברך הברכות, שבאות רק בצירוף קריאת הפרשיות של שמע, ולזה באה המשנה וחדשה, שאף הקורא ק"ש באופן שאינו י"ח שמע, מ"מ חשיבא קריאתו כחפצא של קריאת פרשיות של שמע, (ואשר על כן מותר לו לקרותן אפילו על פה, וכאמור), וזה ר"ל המשנה – כאדם הקורא בתורה. [כן שמעתי מרבנו, ז"ל, וכבר הובאו הדברים אצלנו בס' ארץ הצבי עמ' כ"ו-כ"ז].

[וכע"ז שמעתי מרבנו, ז"ל, לא לענין קריאת פרשה, אלא לענין כתיבת פרשה, שבתש"ו הריטב"א (סי' קמ"ב) כתב דבעינן כתיבה כסדרן לד' הפרשיות של תפילין אף בס"ת. והדבר היה תמוה בעיני, דרק בתפילין ומזוזה בעינן כתיבה כסדרן ולא בס"ת. וכשהצעתי הדברים לפני רבנו,

העיר תומ"י מכח הגמ' פ"ק דעירובין (יג.) דאם מוחקין לה מן התורה, אזי פ' סוטה שבס"ת יש לה חלות שם של פרשת סוטה, ואין מטילין בה קנקנתום דבעינן כתב שיכול להמחות. וה"נ אית לי' לריטב"א, דד' הפרשיות של קדש והי' יביאך וכו' הכתובות בס"ת יש להן חלות שם של פרשיות של תפילין (לענין כתיבה), ודין כסדרן לא נאמר רק בקשר להכשר התפילין, אלא דין הוא זה בכתיבת הפרשיות של תפילין. (והובאו הדברים אצלנו בס' בעקבי הצאן עמ' ח.).

הרב מנחם גנק
ראש מחלקת הכשרות, OU

בענין בורא נפשות

בגמ' ברכות דף לז ע"א איתא דעל אורז ודוחן מברך בתחילה בורא מיני מזונות ובסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא. ועיי"ש בתוס' ד"ה בורא נפשות רבות וחסרונן שכתב וז"ל ומסיים ברוך חי העולמים, ובירושלמי ברוך אתה ה' חי העולמים עכ"ל. הרי דס"ל להתוס' דנחלקו הבבלי והירושלמי, דאנן קיי"ל דברכת בורא נפשות הוי ברכה קצרה, אבל להירושלמי בורא נפשות הוי ברכה ארוכה החותמת בברוך אתה ה' חי העולמים, וצ"ב במה נחלקו.

והנה עיין בגמ' שם אמר מר התוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה, טחנו אפאו ובשלו וכו' בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. והתניא לבסוף ולא כלום, אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג והא רבנן. ועיי"ש ברש"י ד"ה ולא כלום וז"ל, כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות ככל מידי דליתיה משבעת המינין, עכ"ל.

וכן עיין בגמ' דף לז ע"ב, דתניא כל שאינו משבעת המינין ולא מין דגן כגון פת אורז ודוחן, ר"ג אומר ברכה אחת מעין שלש וחכ"א ולא כלום. והנה מה דקאמרה גמ' ולא כלום היינו שמברכין ברכת בורא נפשות רבות וכמבואר ברש"י, אלא דצ"ע למה קראו לברכת בורא נפשות ולא כלום. ועי' בביאורי הגר"א (או"ח סי' ר"ח סעיף ז) שביאר שבזמן התנאים עדיין לא נתקנה ברכת בורא נפשות ולכן באמת לא ברכו שום ברכה אחר אכילת דבר שאינו משבעת המינין. אבל עי' במעדני יו"ט על הרא"ש (סימן ז' אות י') שהביא מתשובת הרשב"א (סי' תתכ"ג) טעמא שקראו לברכת בנ"ר ולא כלום וז"ל אומר אני מפני שאינו מברך על הדבר שנהנה ממנו, וכל שאר הברכות מברך על הדבר כגון לשמור חקיו וכן על כסוי וכן על כל המצות ועל הפירות, על המצות ועל הפירות הוא מברך. ואפילו ברכת שהכל

שאינו מזכיר הדבר אלא על דרך כלל, מכל מקום הרי הוא כולל מה שנהנה ממנו בכלל הדברים שנתהוו במאמרו לדמות מהן. אבל בברכת בורא נפשות אינו כן, שאינו מזכיר בברכה הדבר שנהנה ממנו לא בפרט ולא בכלל, שאינו אומר בורא מינין הרבה למלאות חסרון הדברים שברא. אלא אדרבא הוא מברך על שברא נפשות רבות שחסרות וצריכות למה שברא, על כן קראוה לא כלום, עכ"ל.

ואשר נל"פ בזה דיש לחקור ביסוד ברכת בנ"ר אי הוי ברכה אחרונה אחר אכילה מדרבנן, וכמו שמדאורייתא מברכין ברכת המזון אחר אכילת פת ואחר אכילת שבעת המינין מברכין ברכה מעין שלש [שנחלקו בזה הראשונים אי הוי דאורייתא או דרבנן], הוא הדין תיקנו לברך אחר שאר דברים שאינם משבעת המינין ברכת בנ"ר, ומדרבנן הוא קיום של מצות ברכת המזון, או"ד דקיום ברכת המזון או מדרבנן או מדאורייתא שייך רק לברכת המזון וברכה מעין שלש על שבעת המינין, אבל בורא נפשות הוי ברכה וקיום בפ"ע ולא שייך אפי' מדרבנן לחלות ברכת המזון, שהרי מטבע הברכה שונה לגמרי מברכה מעין שלש ואין בו כלל הזכרת הענינים של הודאה על המזון והארץ וירושלים אלא היא ברכה בפ"ע.

והנה בנ"ר מוזכרת במשנה רק פעם אחת וזהו בתורת ברכה לפניה ולא ברכה אחריה, דתנן (דף מד ע"א) השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו, ר' טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן. והנה זה פשוט דלר"ט בורא נפשות שמשמש כברכת הנהיג מים לצמאו לא שייך כלל לברכה אחרונה ששייך לקיום מדרבנן של ברכת המזון, אלא ע"כ דהוי קיום ברכה בפ"ע וברכת שבח והודאה בפ"ע על אכילה ושתייה. ונראה דזהו ביאור דברי הרשב"א שבג"ר נקראת "ולא כלום" שאינו קיום מדרבנן של מצות ברכת המזון ובזה שונה לגמרי מברכת המזון או ברכה מעין שלש אלא דהוי קיום ברכה בפ"ע ולכן נקראת "ולא כלום".

והנה עיין בספר החינוך מצוה ת"ל במצות ברכת המזון שכתב וז"ל מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שאף על פי שהתורה לא תחייב אותנו לברך כי אם אחר שנשבע במזון, חכמים זכרונם לברכה חייבונו לברך גם כן אחר כל דבר שיהנה אדם ממנו, בין שהוא מפירות שבעת המינין שנשתבחה בהן הארץ או מכל שאר דברים. ולמדו הדבר בראותם שהתורה תחייב האדם

לברך הא-ל אחר שישבע האדם מן המזון המקיים גופו קיום חזק, והלכו הם אחר הטעם הזה וחייבונו לברך גם כן על כל אשר יאכל הגוף ממנו, בין שיהיה מזון או שאינו דבר הזן מכיון שיהנה האדם בו, עכ"ל. הרי דלהחינוך גם ברכת בנ"ר מישך שייכא לברכת המזון.

והנה נראה דבזה נחלקו הבבלי והירושלמי, דלתוס' דבנ"ר הוי ברכה קצרה שאינו חותמת בברוך אתה ה', זהו משום דהוי ברכת שבח והודאה בפ"ע וכמו שמצינו שברכת הנהנין וברכת הראיה והריח כולן ברכות קצרות הן, אבל להירושלמי דבנ"ר הויא ברכה ארוכה החותמת בברוך אתה ה', לכאורה זהו משום דברכת בנ"ר הויא קיום מדרבנן של ברכת המזון וקיום של ברכה אחרונה כמו ברכה מעין שלש, ולכן דומה בזה להן והויא ברכה ארוכה. [ובאמת לכאורה ראייה משיטת ר"ט דס"ל השותה מים לצמא מברך בנ"ר דבנ"ר היא ברכה קצרה, שלא מצינו ברכת הנהנין שתהיה ברכה ארוכה, אלא צ"ל דזהו דוקא לשיטת ר"ט אבל חכמים החולקים על ר"ט סברי דחלוק בנ"ר בעצם דינו דהוי ברכה אחרונה מעין ברכת המזון על אוכלין שאינן מז' המינים והן סוברים דבנ"ר היא ברכה ארוכה.]

ועיין בתוס' ברכות דף לט ע"א ד"ה בצר ליה שיעורא וז"ל, היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור, אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור, דאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה בין לענין אכילה בין לענין שתיה, אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו וכו', והר"י היה אומר בבורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא, אפילו בכציר משיעורא מברכין בורא נפשות רבות, ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא, בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא, עכ"ל. והנה נל"פ דהר"י ותוס' נחלקו בזה גופא אי בנ"ר הוי ברכה אחרונה כעין ברכה מעין שלש וקיום מדרבנן של מצות ברכת המזון או דהוי ברכה בפ"ע שאינה קשורה אף מדרבנן לברכה מעין שלש, שהרי להר"י מברכין בנ"ר אף כשלא אכל כזית, וזהו משום דהוי ברכת שבח בפ"ע ולכן לא בעי שיעור אכילה אבל אי בנ"ר הוי כעין ברכה מעין שלש אז צריך דוקא שיאכל כזית דואכלת ושבעת כתיב ולכן צריך שיעור אכילה וזהו מה דקאמר התוס' לחלוק על הר"י דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן, וכי היכי דעל הגפן בעי שיעורא, בורא נפשות נמי בעי שיעורא.

בענין הלכות תולעים

ענף א:

מים בעיר נוא יארק¹

לפני יותר מעשר שנים, יש שהעלו שאלה על המים בעיר נוא יארק אחרי שמצאו שרצים שקופים וקטנים מאוד שנקראים "קופיפודס" בתוך המים. יש רבנים חשובים שאסרו, ויש רבנים חשובים שהתירו. בספר שולחן הלוי של הרה"ג מו"ר ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל (סימן כא) מופיע כמה צדדים להתיר: א' אין התולעים נראים לעינים ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ב' אין התולעים שכיחים ומצויים במים, וג' התולעים נולדים בבורות ואינם פורשים, ואין להם הדין של שרץ הים.

והנה אע"פ שיש הרבה רבנים שהחמירו לחלוטין, יש לכל הפחות כמה צדדים להתיר לבשל עם מים בלי סינון, אפילו לפי שיטת המחמירים, כמו שנבאר.

בתרומת הדשן (סימן קעא) כתב שמותר לטחון חיטים מתולעים אחרי שמרקדים אותם לאור היום, וז"ל, "שאף אם יטחנו התולעים בטלים בס' בתוך הקמח. ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל, וגם אינו מכוון לבטל", עכ"ל. ומדבריו נראה שאחרי הרקידה כאשר יש רק ספק איסור, מותר לטחון החיטים אם אין כוונתו לבטל. והש"ך בהלכות תולעים (יו"ד סימן פד ס"ק מ) הביא דברי תרומת הדשן על מש"כ המחבר (שם סעיף יד) שמותר לטחון חיטים מתולעים,

1 כידוע, יש הרבה רבנים חשובים שהחמירו על הענין של מים בעיר נוא יארק. ועפר אני תחת רגליהם. אמנם, מפני שיש הרבה רבנים שגם התירו, ובראשם הגאון מו"ר ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל, החלטתי להביא דברים הללו לדפוס להלכה ולא למעשה. שלכל פחות, יהיה לתועלת לצטט כמה דברים שקבלתי ממו"ר, ולפרסם קצת מדבריו.

והוא שירקד לאור היום.² וכמו כן, הש"ך בהלכות בשר בחלב (יו"ד סימן צב ס"ק ח) גם כתב שבמקום ספק שאין כוונתו לבטל, לא שייך האיסור של אין מבטלין איסור לכתחילה. והיינו שיש כלל שבמקום ספק ואין כוונה לבטל, לא שייך האיסור של אין מבטלין איסור לכתחילה.

בשו"ת מהר"ם לובלין (סימן כ"ז) דן על בישול שכר עם כשות מנוגעים בתולעים. ושם מצדד להתיר על סמך דברי התרומת הדשן הנ"ל, וכתב שלמרות שהנמלים בכשות יש להם דין בריה, אחרי שמבשלים ומגיסים השכר, הנמלים וודאי נימוחים ובטלים. ומותר לעשות כן לכתחילה, מפני שאין כוונתו לבטל. ובנידון של הכשות, המהר"ם לובלין מקיל אפילו במקום שיש חזקת איסור דאורייתא של תולעים כאשר אין כוונתו לבטל האיסור.

המחבר בהלכות תולעים (סימן פד סעיף יג) גם כתב שדבש שנפלו בו נמלים, יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו. ובש"ך (שם ס"ק לח) ובט"ז (שם ס"ק יח) כתבו שאין כאן מבטל איסור לכתחילה שאין כוונתו אלא לתקן הדבש. ובט"ז יו"ד הלכות תערובת (סימן צט ס"ק ז) גם כתב שאפילו במקום של איסור וודאי מותר לבטל איסור לכתחילה, כאשר אין כוונתו לבטל, כאשר אי אפשר בענין אחר. ובפתחי תשובה (שם ס"ק ד) מביא שבפמ"ג מבואר שבמקום טירחא נמי מותר. ובספר בית יהודה כתב ע"פ דבריו, שבפרי העץ שקורין "מאלינס" (פטל) מותר לבשל ולרסק אותם בלי בדיקה מכיוון שיש טירחא לבדוק אותם כל אחד ואחד. ומכל הנ"ל רואים שאין איסורו של ביטול איסור לכתחילה אפילו במקום שיש איסור דאורייתא וודאי, באופנים ובתנאים מסויימים כאשר אין כוונתו לבטל האיסור.

2 ועיין בש"ך שם שכתב שבמקום שאפשר, צריכים להשתמש עם ריחיים עם אפרכסת, שהתולעים יכולים לברוח מהחיתין כדי להסיר האיסור. ועיין בפמ"ג שם בשפתי דעת שכתב שהש"ך מקיל ע"פ ספק ספיקא (ספק אם יש שם תולעים, ואפילו אם יש, ספק שנטחנו). וע"כ אין סומכים על ספק ספיקא לכתחילה. אבל בשו"ת מהר"ם לובלין סימן כז ברור שהבין לפי דברי התרומת הדשן, שהתולעים וודאי נטחנים. וע"כ צ"ל שכאשר החיטים מתולעים ויש חזקת איסור, צריכים להסיר האיסור ככל שאפשר, ואין מספיק לכתחילה להוריד חזקת איסור לספק איסור.

ובצמח צדק (הקדמון, סימן נב) כתב על המבשלים ומרסקים "פלוימין" שהם מותרים לכתחילה בלי בדיקה. והסביר שם שאחרי שמסירים את המקולקלים, יש ספק אם עדיין יש תולעים בפירות הנשארים. ואפילו אם יש תולעים, כל מה שנמצא שם וודאי נתרסק. ובמקום שיש רק ספק איסור ואין כוונתו לבטל והאיסור וודאי נתרסק, אפשר להקל לכתחילה. ובשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאי סימן קנ"ז) מפקפק על דבריו שהפלוימין בזמנינו עבים ביותר, ואולי יש רק ספק נתרסק, וא"א לסמוך על הספק לכתחילה. ועיין שם בסוף שמקיל עם נעשה ביד עכו"ם. אבל כאשר יש ספק איסור שוודאי נתרסק ואין כוונתו לבטל, מודה הטוב טעם ודעת שזה מותר גם לכתחילה.

המחבר ביו"ד הלכות תולעים (פד:ט) כתב וז"ל, "עבר ובישל תוך י"ב חודש בלא בדיקה, אם יכול לבדוק בודק. ואם לאו מותר". ובש"ך (שם ס"ק כט) כתב שזה לפי שיטת הרשב"א, שמדמה הענין לנאבדו בני מעיים של בהמה לפני בדיקה שמעמידים אותו על חזקת היתר, ועוד יש כאן שתי ספיקות: ספק היה שם רחש או לא, ואת"ל היה, שמא נימוח ונתבטל. ומשני צדדיו להקל, אפשר גם לפרש לשונו של הרשב"א והמחבר, "עבר ובישל". אחד, שיש חובת בדיקה מדרבנן לבדוק פירות שדרכן להתליע במחובר, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (ב:טו) והמחבר (שם סעיף ח). וע"כ, אינו נכון לבטל לכתחילה חיוב בדיקה. אמנם, אחרי ביטול התבשיל מותר בדיעבד מפני שיש לפירות חזקת היתר. שנית, גם אינו נכון לסמוך על ספק ספיקא לכתחילה, כמו כתב הרמ"א (יו"ד סימן ק"י סעיף ח) ע"פ הארוך, אם יש היתר בלאו הכי. אמנם, מדברי הרשב"א שהתבשיל מותר בדיעבד, מבואר שאין כאן איסור של אין מבטלין איסור לכתחילה. שכאשר יש איסור של ביטול לכתחילה, התבשיל אסור בדיעבד למבטל עצמו ולמי שנתבטל בשבילו, כמו שכתב המחבר (יו"ד סימן צט סעיף ה). ומסתבר, שאין קנס מפני שיש לפירות לא יותר מספק איסור, עם חזקת היתר.

[ושמעתי כמה פעמים ממו"ר ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל שאין פירות או ירקות שדרכן להתליע חפצים של איסור שצריכים בדיקה כמתיר לאכול אותם. אלא הם בעצם היתר גמור, אלא יש רק חובת בדיקה מדרבנן (עיין בפמ"ג יו"ד סימן פד הלכות תולעים בשפתי דעת ס"ק כח) על

קרקפתא דגברא לבדוק אותם לפני אכילה. ולכן, מאוד מסתבר שאין קונסים העובר ומבשל, שאין הכללים הרגילים של עניני תערוכת שייכים לכאן, אם יש לפירות או ירקות חזקת היתר (כמו שכתב הרשב"א) ואין תולעת שנפלה לתוך תבשיל.

באגרות משה (יו"ד חלק ד סימן ב) כתב שתולעים שהם מאוד קטנים, שקשה לראות ולזהות אותם, אין להם דין בריה. וכמו כן, הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן סא) גם כתב שאין לתולעים כאלו חשיבות של בריה. וזה מפני שכל ענין של בריה שאינו בטל תלוי בחשיבות, ואין לתולעים כאלו שום חשיבות לומר שאין להם ביטול. וכן שמעתי בשם הגר"ח בעלסקי זצ"ל שאין לתולעים הקטנים ביותר, הנקראים "מייטס", דין בריה. ותלמיד חכם מופלג אחד גם הראה לי שהסברא הזאת מופיע בפוסקים הקודמים, בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא רביעאה סימן פד), שמביא הסברא הזאת ביחד עם צירופים אחרים. וכנראה, אין ל"קופיפודס" שהם שקופים ומאוד קטנים וכמעט שבלתי אפשר לראותם, דין בריה. ובנוסף לכך, גם אפשר לצרף שיטתו של הערוך השולחן (יו"ד סימן ק) שאין לדברים מאוסים שבטלים באלף דין בריה, כמו שכתוב באגרות משה שם.

ואם אין ל"קופיפודס" דין בריה, אולי י"ל שאפשר להקל ולבשל עם מים לכתחילה בלי סינון, ע"פ הש"ך (ס"ק מ) והצמח צדק הנזכרים לעיל. שלפי דבריהם, כאשר אין כוונה לבטל איסור, וגם יש רק ספק איסור שבוודאי בטל אם נמצא שם, אין שייך הדין של אין מבטלים איסור לכתחילה. אלא יש למים חזקת היתר, שאין לרוב המים "קופיפודס", וכמו שכתב הרשב"א הנזכר לעיל בש"ך (ס"ק כט) על פירות שדרכן להתליע. וגם אין בעיה שסומכים על ספק ספיקא לכתחילה, שאין צורך לספק שני של שמא נימוח, שה"קופיפודס" אינם בריות ותמיד בטלים בתבשיל.

ואפילו לשתות המים בלי סינון אולי יש גם מקום להקל, אפילו אם אנחנו מניחים שה"קופיפודס" עצמם היו אסורים כאשר הם חיים ורצים בתוך המים, ואין איסורם פקע כאשר הם מתים. שאין לרוב המים "קופיפודס" ויש למים חזקת היתר. ומפני שא"א לראות "הקופיפודס" במים, זה דומה לנאבדו בני מעיים, שלפי הרשב"א הבהמה מותרת, וגם ירקות שא"א

לבדוק אותם מותרים אחרי בישול. ולמרות שיש אנשים שטוענים שהם יכולים לראות "קופיפודס" במים, הם מיעוטא דמיעוטא. ואפילו לרבי מאיר שחושש למיעוטא, אין חוששים למיעוטא דמיעוטא.

ועיין בפמ"ג שם בשפתי דעת (יו"ד סימן פד ס"ק כט) שכתב שא"א לסמוך על טעמו של נאבדה הריאה לחוד בלי הטעם של ספק ספיקא, שאין אנחנו מקילים בהלכות טריפות כאשר נאבדה הריאה אלא במקום הפסד מרובה. אמנם, אולי יש מקום לחלק בין ריאה או בני מעיים של בהמה שנאבד אלא שהיה אפשר לבדוק, למים שלא היה אפשר לבדוק כל עיקר. ואין מסתבר שיש חובת בדיקה על מה שלא היה שייך לבדוק אף פעם. וגם דינו של העובר ומבשל פירות או ירקות כאשר גם סומכים על ספק ספיקא דומה יותר למי שהשליך הריאה, עיין בש"ך הלכות טריפות (סימן לט ס"ק ח), משא"כ עניננו. ולמרות שברמ"א בהלכות טריפות (סימן לט סעיף ב) כתב כאשר נאבדה הריאה מקילים רק במקום הפסד מרובה, הרמ"א כתב בהקדמתו לספרו תורת חטאת כאשר מקילים במקום הפסד מרובה, זה באמת מותר מעיקר הדין. לכן, המים צריכים להיות מותרים מעיקר הדין, ואולי מותר אפילו במקום שאין הפסד, שיש לחלק כמו שכתבנו.

[ושמעתי הרבה פעמים ממור"ר ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל שאין חובה לבדוק שום ירק או פרי באופן מעל ומעבר למה שרגיל. ולכן, רבינו דחה בשתי ידיים אלו שטענו שיש חיוב לשרות צימוקים במים לכמה שעות ולהפוך אותם לענבים, לבדוק אם יש תולעים במים, ולייבש הענבים בתנור כדי לעשות אותם לצימוקים עוד פעם בחזרה. וכן שמעתי ממנו על כשרות המים, אפילו לאלו שטוענים ש"קופיפודס" אסורים ואפשר לראות אותם כאשר המים בזוכית קטנה כמבחנה שקוראים "טעסט טוב" בלע"ז, אין אנחנו חייבים לעשות כן.

גם שמעתי ממור"ר ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל על ענין אחר (תותים) ולא על המים, שיש רבנים שטעו בהבנת הרמ"א (ביו"ד סימן פד סעיף ט) שכתב המחבר על מי שעובר ומבשל אם נמצאו קצת תולעים בקדירה משליכם ואוכל השאר. ויש מי שאומר אם רק נמצאו אחד או שתיים, אבל ג' או ד' הכל אסור. וכתב הרמ"א שם וז"ל, "ודווקא מאכל דאי אפשר לסננו ולהסיר מהם התולעים. ומאחר שהוחזק בתולעים כולו אסור. אבל אם

מסורה גליון כח | לא

אפשר לסננו מעביר משם התולעים הנמצאים שם והשאר מותר, עכ"ל. ויש שטענו ע"פ הרמ"א שכל דבר שהוחזק בתולעים צריך "מתיר מיוחד", וא"א לסמוך על בדיקה רגילה שזה אינו מספיק, אלא צריכים "סינון". וע"כ, הם טענו שאם יש פרי או ירק שהוחזק בתולעים, יש רק היתר לרסק ולסנן הפרי או הירק. ומו"ר טען שזה לא נכון ואין שום "דין של סינון", אלא הרמ"א רק נותן לנו עצה נכונה מה לעשות אם יש הרבה תולעים שנמצאים בתשכיל. עכ"פ, מדברי המחבר ורמ"א שם רואים שאין צורך לסנן דבר שיש לה חזקת היתר].

ענף ב:

רשימות פסקים מהרה"ג ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל בעניני הלכות תולעים

במשך יותר משנים עשרה שנים, משנת תשס"ד עד תשע"ו, היתה לי הזכות הגדולה להגיש שאלות על עניני תולעים להרה"ג ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל. קבלתי הרבה פסקים והדרכות ממנו על הנושא של תולעים, וחלק מהם כתב בעצמו כתשובות. אמנם, יש הרבה פסקים והדרכות שגם קבלתי בעל פה. ולמרות שידע אני שזה רק טיפה מן הים, כדי שכמה מפסקיו שלא כתב לא יהיו "כאותיות פורחות באויר שאין להם על מה שיסמכו", החלטתי לרשום כמה מהפסקים העיקריים. ויהי רצון שיהיה לתועלת הציבור שצמאים לתורתו של מו"ר זצ"ל.

א. יש חיוב בדיקה על פירות שדרכן להתליע במחובר (שו"ע יו"ד פד:ח). "ודרכן להתליע" זה כל זמן שזה מצוי או שכיח להתליע. ושיטתו המפורסם של המשכנות יעקב ביו"ד סימן י"ז של 10% רק נותן גבול בין מה ששכיח למה שאינו שכיח. ופעם אחד אמר מו"ר שהמשכנות יעקב "עשה טובה גדולה לכל העולם עם המספר 10%. אבל זה ברור מכל הראשונים שהעיקר מה ששכיח ומה שאינו שכיח". ורבינו תמיד השתמש בביטויים כ"צפוי" או "מופתע" להורות איך להחליט אם משהו נחשב כמיעוט המצוי או לא, וגם התנגד לאלו שהתשמשו במספר 10% כגזירת הכתוב. ופעם הזכיר איך שהיה פגישה של רבנים בנידון המים בעיר נוא יארק, ושרב אחד שם הציע שאם יש אפילו תולעת אחד בחמשה מאגרים לכל העיר,

אולי זה כבר 20. ורבינו התייחס לגישה הזאת בחריפות. מאידך, הוא גם טען שאם יש רק שלשה פטלים על צלחת שמגשים בחתונה, זה גם צריך בדיקה למרות שהכמויות מאוד קטנות, מפני שאנחנו יודעים "שיש תולעים בפטלים".

ב. אין גדר מסוים איך לחשב אם דבר נידון כ"מיעוט המצוי" או "מיעוט שאינו מצוי", והכל לפי הענין. רבינו לא קיבל דעתם של אלו שטענו שזה תמיד הולך אחרי פירות או ירקות בודדות, וגם לא קבל דעתם של אלו שטענו שזה תמיד הולך אחרי גודלו של מנה. רבינו ציטט תשובתו של הגרש"ז אוירבך (מנחת שלמה ב:סא) שלפעמים מזכיר "אגודה של ירק" ותמיד דיבר על ה"יחידה". ורבינו טען שבכל מקרה תלוי במה שנראה כמסתבר לנידון. והרבה פעמים הביא דוגמא מכרוב כבוש, שאם לפעמים מייצרים מאה פאונד רק מעשר כרובים, היה רב אחד שהציע שחרק אחד במאה פאונד של כרוב כבוש זה כבר מיעוט המצוי, מפני שזה באמת אחד מעשר. ורבינו טען שזה לא מסתבר וחרק אחד במאה פאונד (שיכולים להיות מאתים פחיות) בוודאי חשוב מיעוט שאינו מצוי. בדרך כלל, דעתו של רבינו היה ללכת אחרי ירקות או פירות בודדות או איך שהמוצר נמכר בשוק, לפי מה שהוא חשב כהגייוני לפי הענין הפרטי.

ג. אין הגדר של מיעוט המצוי או מיעוט שאינו מצוי משתנה אם לפעמים משתמשים עם כמויות גדולות או קטנות. בקובץ תשובות (א:עד) כתב שבמסעדות שמבשלים כמויות גדולות בכל סיר, אולי אי אפשר לסמוך על ספק ספיקא בדיעבד, שזה כבר יותר קרוב לוודאי ונחשב כמוחזק בתולעים. ודעתו של רבינו תמיד היה (אחרי שמחליטים על גדר מסוים בנידון) ששינויים בכמות לא משנה.

ד. כאשר בודקים כמויות גדולות ויש טרחא יתירא לבדוק הכל, מספיק לבדוק רק שלשה פירות או ירקות מחבילה. כמו כן, במפעלים שמשתמשים באלפי ירקות, אפשר לקחת דוגמאות מכל המשלוח, ולסמוך על סטטיסטיקה ע"פ שיטתו של המשכנות יעקב על מיעוט המצוי. בתשובת הרשב"א (סימן רע"ד) כתוב שפירות שדרכן להתליע צריך לבדוק כולם, ואין סומכים על רוב כיון דהוי מיעוט דשכיח. וכן כתב הרמ"א (יו"ד סימן פ"ד סעיף ח) שמביא דבריו. ובשו"ת טוב טעם ודעת (א:קכג) מחדש אפילו לשיטת הרשב"א, כאשר בודקים שלש ירקות אפשר לסמוך על רוב וחזקה

ביחד. ואפילו לשיטת רבי מאיר שחוששין למיעוטא, חשש תולעים נידון כמו מיעוטא דמיעוטא מפני החזקה. ורבינו אמר שחזקה צריך להיות בצורה הגיוני, ולמשל, אי אפשר ללכת לשוק לבדוק שלשה כרובים ולהחזיק כל הכרובים במדינת נוא יארק כנקיים. ואכן, אפשר לסמוך על דוגמאות וסטטיסטיקה במפעלים שמשמשים בכמויות גדולות ביותר מפני שזה מתקבל על הדעת.

ה. אין חובה לבדוק שום ירק או פרי באופן מעל ומעבר שאינו רגיל. ולכן, רבינו דחה בשתי ידיים אילו שטענו שיש חיוב לשרות צימוקים במים לכמה שעות ולהפוך אותם לענבים, לבדוק אם יש תולעים במים, ולייבש הענבים בתנור כדי לעשות אותם לצימוקים עוד פעם בחזרה. וכן שמעתי ממנו על כשרות המים, אפילו לאלו שטוענים ש"קופיפודס" אסורים ואפשר לראות אותם כאשר המים בזכוכית קטנה כמבחנה שקוראים "טעסט טוב" בלע"ז, אין אנחנו חייבים לעשות כן. ושמעתי מהרב יצחק גראנשטיין שליט"א שהוא שאל רבינו כמה פעמים אודות קלחי תירס, ורבינו השיב לו שאין צורך לחתוך התירס מן הקלח.

ו. אפשר לשטוף ירקות ולסנן המים במטלית, ולבדוק המטלית על תיבת אור. אמנם, למרות שיש מומחים שטוענים שבדיקה כזאת יותר אמין, עדיין אפשר להמשיך לבדוק בצורה יותר מסורתית. וכתב אלי רבינו, "בודאי מי שמלומד ורגיל בבדיקה ישרה, ר"ל ישר על העשב והירק, יכול לעשות כן ונכון הוא, אבל יעוץ לעבור בחינת מומחה", עכ"ל.

ז. אין חיוב לבדוק עם זכוכית המגדלת. אמנם, יש עצה טובה לבדוק עם זכוכית כדי להתרגל, או לברר ספק. שרצים קטנים שלא רוחשים ונראים לעין כנקודות קטנות, ואי אפשר לזהות אותם בשום פנים ואופן בלי זכוכית, מותרים. בשו"ת טוב טעם ודעת (קונטרס אחרון ב:נג) דן על בדיקת אורז בזכוכית המגדלת, וכתב שאין חוששים על מה שרואים ע"י זכוכית. אמנם, בשו"ת שאילת יעב"ץ (ב:קכד) החמיר. ומאידך, בבינת אדם (לד) וערוך השולחן (יו"ד פד:לו) הקילו. ועיין בספר הליכות שלמה (הלכות פסח עמ' 176) ושו"ת שבט הלוי (ז:קכב). וקבלתי מרבינו שהשאלה האם להשתמש בזכוכית או לא, תלוי אם הזכוכית רק חוסך זמן אבל עדיין אינו עוזר לראות דבר שאי אפשר לזהות בעצמינו. ורבינו הסביר שיש לו תמיד זכוכית בכיסו לבדוק אתרוגים, בתים של תפילין וכו', מפני שהוא מאוד

עסוק וצריך לחוס על הזמן. והזכוכית של רבינו היתה מגדילה X 7, והוא יעץ שלא להשתמש בזכוכית המגדילה יותר מ10X.

ח. אפילו אם יש מומחה עם עינים מיוחדות שיכול לזהות שרץ שאף אחד אחר אינו יכול לראות, עדיין מותר. למרות שהמומחה צריך להקפיד לעצמו. כן קבלתי מכמה תלמידיו של רבינו משיבת תורה ודעת שזה דבר ידוע בשמו.

ט. פירות וירקות יבשים שנתייבשו היטב בתנור, ודומים לעץ אחרי הייבוש, מותרים ואין חיוב לבדוק אותם. כדברי הבינת אדם (לו) שחידש שיש לייבוש בתנור חם מאד דינו של י"ב חודש, כגמ' חולין (נח). אמנם, רבינו טען שאם אפשר ע"י מים להחזיר השרץ ללחותו כמו שהיה בהתחלה, אז עדיין אסור מפני שנתייבש כעץ פירושו שהוא "כמו מת". ותמיד ציטט המשנה בנדה (נד:): "והשרץ והנבלה והשכבת זרע מטמאין לחין ואין מטמאין יבשים. ואם יכולים להשרות ולחזור לכמות שהן מטמאין לחים ומטמאין יבשים".

מעיקר הדין, רבינו גם טען שאם באמת השרץ נתייבש כעץ, זה מותר אפילו אם עדיין יש לשרץ אותו צורה, והביא ראיה מדברי הרמ"א (יו"ד פז:). (אמנם, הוא גם כתב שיש מקום להחמיר בשאלה זו).

רבינו גם סבר שדרגת החוס בתנור לא משנה, והכל תלוי בלחות השרץ לבסוף, וצריכים לעשות ניסיונות בכל שאלה לדעת אם אפשר להחזיר השרץ לקדמותו או לא.

י. מותר לאכול צימוקים בלי בדיקה. כט"ז (יו"ד פד:יב) שמותרים ע"פ ספק ספיקא, ספק א' אם יש תולעים שם, ואפילו אם יש שם, ספק ב' שמא לא פירשו. עיין בחולין (סז) שהשרץ בתלוש מותר עד שפירש, ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' עז) שא"צ לבדוק פרי שיש לו חזקת היתר בתלוש. הפמ"ג במשבצות זהב (פד:יא) כתב כמו הט"ז לדינא, נגד המנחת יעקב (מו:יד, יח), כאשר א"א לברר בקל. אמנם, הפמ"ג מסיים בדבריו ובעל נפש יחמיר. ואמר רבינו שלמרות שהפמ"ג כתב שבעל נפש יחמיר, מעיקר הדין דבריו כדברי הט"ז ומנהג ישראל לדורות היה להקל. ועיין לעיל אות ה'.

מסורה גליון כח | לה

יא. אין תותים מוחזקים בתולעים. בשנת תשס"ז, כאשר התותים היו מנוגעים ביותר, הרבה רבנים פסקו שתותים מוחזקים בתולעים, ואסורים מדאורייתא. ורבינו התעקש שהם עדיין מיעוט המצוי שדינו מדרבנן, מפני שאין אף אחד שהוכיח שיש תולעים ברוב התותים (ורבינו היה צודק לגבי המציאות). ועיין בתשובות הרשב"א סימן קיג. רבינו הורה לנו שאנחנו חייבים לכתוב הוראות מספיקות לציבור איך לטפל בתותים, אבל לא לשים עול על הציבור בחינם. עשינו בדיקות וניסיונות במשרד עם הרב יצחק גראנשטיין שליט"א, ורבינו השתתף בהם אישית. ואחרי כן, רבינו כתב בעצמו מכתב לציבור איך לטפל בתותים.

ולמרות שדעתו של רבינו היה שאפשר לספור תותים בודדים, דעתו היתה יותר נוחה ומרוצה אחרי שעשינו בדיקות על תותים קפואים, כאשר התוצאות היו נקיים לגמרי או חרק אחד ממאה תותים. ובדרך כלל, כך היה. ובענין התותים, ע"ע לעיל סוף ענף א'.

יב. רוטבים עם תבלינים טריים נידון כמיעוט שאינו מצוי. כמה פעמים רבינו הקיל בתנאים מסויימים: א) התבלינים עוברים שטיפה, ב) התבלינים קצוצים דק דק, ג) משתמשים בתבלינים בכמויות מאוד קטנות, ד) הרוטב עם התבלינים מבושל. וכתב אלי רבינו על הענין, "מש"כ בשמי נכון הוא וראוי לעשות כן", עכ"ל.

אמנם, גם היו שאלות דומות (בלי כל התנאים) רבינו לא רצה להקל, ולכן, א"א לדמות מילתא למילתא במקרים אחרים.

יג. אין נקודות הלבנות על אוכמניות טריות אסורות. למרות שהם באים משרצים מאוד קטנים שעושים גולם, אין לנקודות דינם של מאכל, אלא הם כמו עץ ואבן.

הרב אברהם גארדימער

בענין המתנה בין בשר לחלב ואחר גבינה קשה

א. כתב הרמב"ם (הל' מאכ"א ט:כח): מי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שישהה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות מפני הבשר של בין השינים שאינו סר בקינות, עכ"ל. בניגוד לזה כתבו התוס' (חולין קה. ד"ה לסעודתא אחריתא) בענין שיעור המתנה לסעודה אחרת בין אכילת בשר לאכילת חלב: לאו בסעודתא שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית אלא אפילו לאלתר אם סילק השלחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן, עכ"ל.

ובביאור המח' הוה ניחא אי נימא דס"ל לתוס' כשי' רש"י (חולין שם ד"ה אסור לאכול גבינה) שחיוב המתנה הוא משום משיכת טעם שומן הבשר בפה, שלכאורה אין כאן איסור בב"ח ממשי, וע"כ הקילו בשיעור המתנה; מיהו, לא בריא כלל דס"ל לתוס' כשי' רש"י.

הנה פסק השו"ע (יו"ד פט:א) כהרמב"ם (וכן פסקו הרא"ש [חולין ח:ה] והטור [יו"ד פט:]): אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות ואפילו אם שהה כשיעור אם יש בשר בין השינים צריך להסירו, ע"כ. מדויק מלשון הרמב"ם והשו"ע שאין צורך לקינות והדחה כיון ששהה שש שעות, ורק צריך להסיר בשר בין שיניו אם מצאו אח"כ; ע"ש ברמב"ם בהל' כו ושם בשו"ע בסע' ב, שכתבו שצריך קינות והדחה בין גבינה לבשר - אולם לא כתבו כן בין בשר לגבינה, והצריכו רק המתנה, אא"כ מצא בשר בין השיניים אח"כ.

מיהו, פסק הרמ"א (יו"ד שם) כתוס' וכתב וז"ל: ויש אומרים דאין צריכין להמתין שש שעות רק מיד אם סלק ובירך ברכת המזון מותר על ידי קנוח והדחה והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת בשר שעה אחת ואוכלין אחר כך גבינה מיהו צריכים לברך גם כן ברכת המזון אחר הבשר דאז הוי כסעודה אחרת דמותר לאכול לדברי המקילין אבל בלא ברכת

מסורה גליון כח | לז

המזון לא מהני המתנת שעה ואין חילוק אם המתין השעה קודם ברכת המזון או אחר כך ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה צריך לנקרו ולהסירו, ע"כ.

ונל"ב שמחלוקת הרמב"ם ותוס' בשיעור זמן המתנה בין בשר לחלב מבוססת בעיקר תפקיד של המתנה. הרמב"ם ס"ל דהמתנה היא משכת איסור בב"ח, שע"י המתנה, נמנע מאכילת בב"ח מדבריהם, שהרי אם אינו ממתין, נמצא שיאכל חלב בשעה שיש עדיין בשר בין השיניים, כלשון הרמב"ם: לא יאכל אחריו חלב עד שיששה ביניהן... מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח, עכ"ל. הרי ס"ל להרמב"ם דדין המתנה הוא מעיקר איסור בב"ח (מדבריהם).

מיהו, ס"ל לתוס' דהמתנה היא דין אחר ואינה המשכת איסור בב"ח, דהא ס"ל דשרי למיכל גבינה אחר בשר מיד שסילק השלחן ובירך, ולא בעי לאמתוני כלל בכדי שיתעכל בשר שבין השיניים או בכדי שתכלה משיכת טעם שומן הבשר מפיו. נ"ל דתוס' ס"ל דתקנת המתנה היינו שאכילת חלב תהי' מובדלת ביותר מאכילת בשר קודם לכן, להכירא ולתוספת פרישות. כלומר, שבנוסף לקינוח והדחה דבעינן ע"פ דין, תיקנו הבדלה יתירה אחר אכילת בשר, מפאת תכונותיו ומידתו המיוחדות של בשר (שנשאר הוא בין השיניים או שיש לו משיכת טעם); תקנה זו היא דין חדש של פרישות והיכר נוספים, ואינה מגוף איסור בב"ח.

ב. הנה כתב הרמ"א (יו"ד שם סע' ב): ויש מחמירין אפילו אחר גבינה וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר, ע"כ. והגם שכן כתב הבית יוסף (או"ח קעג, ע"פ המהר"ם שהובא במרדכי [חולין סי' תרפז] והזהר לפ' משפטים), הרי המחבר לא פסק כן בשו"ע, והרמב"ם, הרא"ש והטור ג"כ לא הזכירו ענין המתנה כלל אחר גבינה קשה. פלוגתא צ"ב.

כתב הש"ך (יו"ד שם ס"ק יז) בענין המתנה אחר גבינה קשה: ומהרש"ל שם קרא תגר על המחמירים שהוא כמו מינות ואמר דוקא מהר"ם שבא מכשול לידו פעם א' החמיר אבל מי שלא בא לידו תקלה לא יכול להחמיר ע"ש שאין דבריו מוכרחים ואדרבה בדברי מהר"ם משמע איפכא ע"ש ודוק, עכ"ל. והנה כתב המהר"ם (במרדכי שם): ואין בדבר זה כחולק על התלמוד

ולא כמוסיף שהוא גורע דבפרק כל הבשר (חולין קה). אמר אנא להאי מלתא כחלא בר חמרא דאילו אבא כדאכיל בישרא וכו' וכל חד מצי לאחמורי על נפשיה לעשות משמרת, ע"כ. וכ"כ כתב הגר"א (יו"ד שם ס"ק יא) בצידוק המתנה אחר גבינה קשה.

ונל"ב דתליין הני פלוגתא על יסוד דין המתנה. אם המתנה היא המשכת גוף איסור בב"ח, אינו רשאי להחמיר ולהמתין בין גבינה קשה לבשר, דהוי כמוסיף על התלמוד, שהרי קובע הוא כמין איסור בב"ח חדש נגד דברי הגמ' (חולין שם), אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה מותר לאכול בשר אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר א"ל ולא כלום, ע"כ. מיהו, אם המתנה היא דין נפרד של היכר ופרישות יתירה בין בשר לחלב, ואינה המשכת גוף איסור בב"ח, רשאי להחמיר, שהרי אינו מחדש ומוסיף על איסור בב"ח, אלא נוהג הוא עוד הבדלה והיכר נפרד, כפשטות הנהגת מר עוקבא ואביו; ונר' שזהו פי' דברי ה מהר"ם והגר"א.

לפי זה, אתיין שפיר פלוגתאות הראשונים והפוסקים בנוגע להמתנה אחר גבינה קשה. כיון דס"ל להרמ"א דהמתנה היא דין נפרד של היכר ופרישות יתירה בין בשר לחלב כשיטת התוס', ס"ל שנכון להמתין ג"כ אחר גבינה קשה, שאין זו כמוסיף על התלמוד, שהרי לשיטתו אין המתנה המשכת איסור בב"ח. מיהו, ס"ל להרמב"ם ולהשו"ע (ולהרא"ש ולהטור), וס"ל נמי להמהרש"ל, דהמתנה היא המשכת גוף איסור בב"ח, ולהכי ס"ל נמי דלא שייכא המתנה אחר גבינה קשה, דהויא כמוסיף על איסור בב"ח.

ג. כתב היד יהודה (סי' פט ס"ק ל בפירוש הקצר) בענין תבשיל שיש בו גבינה: מיהו זה נראה דלגבי גבינה קשה אין להחמיר בזה כלל בכל ענין דגם נתרככה ע"י הבישול, עכ"ל. הגם שהרבה נקטו לדינא כשי' היד יהודה ופסקו שא"צ להמתין אחר אכילת תבשיל שיש בו גבינה שנתבשלה בו ונימוחה, יש חולקים על זה. (אצל הפוסקים הקדומים לא נמצא שיש קולא גבי גבינה שנתבשלה וכו'; שי' היד יהודה היתה מחודשת, אע"פ שמסתברת.)

ע"פ הנתבאר לעיל, יש סיוע לאלו שלא קבלו את שי' היד יהודה בדבר. כיון שהמתנה אחר גבינה קשה היא ניהוג פרישות והבדלה יתירה, מפאת תכונותה ומידתה המיוחדות של גבינה זו, דומה לדין המתנה אחר אכילת

מסורה גליון כח | לט

בשר, שהיא פרישות והבדלה יתירה, מפאת תכונותיו ומידתו המיוחדות של בשר, נמצא שהמתנה שייכת לחפצא של המאכל, מחמת תכונותיו ומידתו וכו', הגם שהמתנה היא ניהוג במעשה. ע"כ מסתברא וניחא המתנה אחר כל גבינה קשה, אפי' נתבשלה, שהרי אינה מוגדרת כגבינה אחרת מחמת בישולה; וכיון דכל גבינה קשה, בין נתבשלה בין לא נתבשלה, הו"א חד חפצא, ליכא לחלוקי ולהקל שלא להמתין בענין שנתבשלה.

הרב יוסף ישראל גרוסמן

כל קבוע כמחצה על מחצה דמי

א. כתב הרמב"ם בפ' ד' מהל' רוצח ושמירת נפש ה"א וז"ל, "המתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור ממיתת ב"ד ומן התשלומין ומן הגלות", עכ"ל. ומקורו מהא דכתובות טו. וסנהדרין עט. דפליגי רבנן ור' שמעון בהך מילתא דרבנן סברי דבנתכוון להרוג את זה והרג את זה חייב ההורג, ור' שמעון סבר דפטור, וכבר עמדו המפרשים האיך פסק הרמב"ם כר' שמעון במקום רבנן, וכן תמה הראב"ד בהשגותיו שם שכתב וז"ל, "א"א כר' שמעון הוא ואין הלכה כר' שמעון", עכ"ל. ועי' בכסף משנה ושאר אחרונים מה שהאריכו לתרץ דברי הרמב"ם בזה.

תו יש לתמוה תמיה עצומה על הרמב"ם, דהנה התוס' בכתובות טו. בד"ה פרט לזורק אבן לגו וכו' הקשו וז"ל תימה דלר' שמעון קבוע מנא לי' עכ"ל. וכוונת קושייתם דכיון דר' שמעון יליף מקרא ד"וארב לו וקם עליו" דנתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור, מנין לו דכל קבוע כמחצה על מחצה. והר"ן בסנהדרין עט. הכריע מקושיא זו דאה"נ כיון דלית ליה לר' שמעון קרא ע"כ ס"ל דקבוע אינו אלא מדרבנן ולא מדאורייתא, ולפיכך תמה הר"ן על הרמב"ם הנ"ל כיון דפסק כר' שמעון היאך פסק בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הל' י"א כל קבוע כמע"מ וקיי"ל דהוי מדאורייתא.

ובשטמ"ק כתובות שם כתב ליישב קושית התוס' במה שתמהו לר' שמעון והובא לעיל, דר' שמעון נמי ס"ל דקבוע הוי דין תורה ויליף ליה מקרא ד"עליו" דמיותר הוא, ונמצא דמ"וארב לו" יליף ר' שמעון דבעינן כוונה ומ"וקם עליו" יליף דין קבוע ובזה גם יתיישב קושיית הר"ן על הרמב"ם הנ"ל. אכן השטמ"ק גופיה בהמשך דבריו הקשה על זה היאך אפשר לומר כן, דאם יליף ליה ר' שמעון דין קבוע מ"וקם עליו" הו"ל להגמ' להקשות ור' שמעון מנא ליה קבוע והו"ל לתרץ דיליף ליה מ"וקם עליו" וכן הוא דרך הגמרא בכל מקום, וע"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתא וכן דברי הרמב"ם צ"ע, וכנ"ל.

ב. ובספר חתן סופר (שיטת רוב וקבוע, פתיחה לשיטת קבוע) כתב לתרץ הני קשייתא ותו"ד הוא: דר' שמעון יסבור דהא דאין הולכין אחר הרוב בקבוע הוי סברא ואין אנו צריכים ע"ז שום קרא, וביאור הדברים דאי לאו דחידשה התורה דין רוב היינו אומרים מצד הסברא דלא אזלינן בתר רוב דבכל דיני התורה בעינן ודאי ולא מהני רוב, אמנם כיון דחידשה התורה דין רוב אמרינן דזה רק בניידי אבל היכא דנולד הספק במקום הקביעות חמירא טפי ולא אזלינן בתר רוב וכיון דאין לך בו אלא חידושו ממילא אין ללמוד קבוע מניידי ונמצא דבקבוע נשאר לנו הסברא הפשוטה דלא אזלינן בתר רוב ודו"ק. מעתה י"ל דר' שמעון ס"ל דקבוע הוא סברא, ולכן לא סתרי דברי הרמב"ם אהדדי דאף שפסק כר' שמעון לענין נתכוון להרוג את זה וכו' מ"מ דין קבוע ילפינן מצד הסברא.

האמנם החתן סופר גופיה הקשה על דברי עצמו דאם נימא דקבוע הוא סברא למה מקשינן בגמ' ומדאורייתא מנלן נימא דסברא הוי, ואפשר לומר דזה גופא פלוגתת רבנן ור' שמעון אי קבוע ילפינן מסברא או מקרא אכן ע"ז קשה מנין לנו לעשות מח' זו ואדרבה הי' לו להגמ' להקשות אמאי פליגי רבנן על סברת ר' שמעון. ועי' מש"כ בזה לתרץ יעו"ש.

ג. ולבאר הדברים נראה לומר ביאור חדש בדברי הגמ' בהקדם מה שתמה בשטמ"ק כתובות שם, שהקשה אמאי מביא הגמרא ראי' ששייך קבוע לקולא מט' שרצים ומקורו מקרא ד"וארב לו", הי' לו להגמרא להביא קודם הפסוק לעיקר דין של קבוע ואז ההלכה ששייך קבוע לקולא. ע"ש. ונ"ל לומר דלכתחילה ס"ל להגמרא דקבוע סברא הוא וכמו שכתב החתן סופר, וממילא מצד הסברא אנו יודעין דלא אזלינן בתר רוב בקבוע, ולכן לא הביא הגמרא פסוק לזה, ושפיר מייטינן ראי' ששייך קבוע לקולא מט' שרצים, אבל כשמביאין ראי' זו הי' לו הכרח להגמרא דקבוע הוי גזה"כ ולא סברא ומיד הקשה הגמ' אח"ז "ומדאורייתא מנלן".

ואפרש הדברים היאך מוכח דהוי גזה"כ אחרי שמביאין ראייה מט' שרצים, דהנה בפרי מגדים יו"ד סי' ק"י נסתפק אם אזלימין בתר חזקה בקבוע או לא. וביאורו האחרונים דספקו של הפרי מגדים מיתלא תליא בגוף דינא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי אם נימא דבקבוע יש רוב אבל רוב אינו יכול לברר במקום קבוע, א"כ כ"ש דחזקה אינה יכולה לברר במקום קבוע

דרובא וחזקה רובא עדיף, או נימא דכל קבוע כמחצה על מחצה היינו דהתורה אמרה דבמקום קבוע נחשבת המיעוט כאילו היא מחצה במציאות וממילא אין כאן רוב כלל, ולפי זה שפיר יכול חזקה לפעול במקום הקביעות דהא דאין רוב בקבוע אינו מחמת חסרון בהרוב אלא דליכא כאן רוב כלל אבל חזקה יכולה לפעול דאע"פ שיש כאן ספק השקול והוי מחצה על מחצה, עדיין יכולה חזקה להכריע הספק. והפרי מגדים גופיה מביא ראיה מכתובות טו. דמהני חזקה בקבוע מהא דאמרינן דבט' שרצים וצפרדע אחד ברה"ר ע"י הדין דקבוע הוי ספק טומאה ברה"ר וטהור, וכבר כתבו התוס' בנזיר דף נז. דהא דספק טומאה ברה"ר טהור אין זה לימוד מסוטה אלא דהגברא טהור דיש לו חזקת כשרות וזה מכריע על הספק, וא"כ איך אמרינן דע"י הדין דקבוע יש כאן ספק טומאה ברה"ר, והא לכאורה עדיין צריכים לזה חזקה כמו שכתבו התוס' הנ"ל, ואיך מהני חזקה בקבוע, אלא ע"כ מכאן ראי' דשייך חזקה בקבוע.

ד. ולפי"ז יש לומר דלכתחילה סברין בגמ' דקבוע הוי סברא וכמו שכתב החתן סופר ולפיכך לא הביא הגמ' לימוד לזה אבל כשמביא הגמ' ראיה ששייך קבוע לקולא מט' שרצים מזה גופא מוכח כמו שכתב הפרי מגדים הנ"ל דחזקה מהני בקבוע כסברת התוס' בנזיר דהטעם דספק טומאה ברה"ר טהור הוא משום חזקה, וא"כ מוכח כמו שנתבאר דבקבוע שהוא כמחצה על מחצה ליכא רוב בכלל ונשאר מחצה במציאות ולפיכך מהני קבוע, וע"ז מקשינן מיד אחר ראי' זו ששייך קבוע לקולא, "ומדאורייתא מנא לן", דבשלמא אם נימא דהבירור של רוב לא מהני בקבוע וכמו שכתב החתן סופר וכמו שביארנו בההו"א של הגמ' זה אנו יודעין מצד הסברא אבל לומר דליכא רוב בכלל בקבוע ונשאר כמחצה במציאות וכמו שהכריע הגמ' עכשיו מט' שרצים וכנ"ל על זה צריכים קרא דאין זה סברא. ולפי דרך זה מתורץ בטוב טעם קושית השטמ"ק על סדר הגמ' דמדוע לא מקשינן מיד "ומדאורייתא מנא לן" כיון דעד שהביא הגמ' ראי' מט' שרצים לא היו צריכים לקרא וכמו שכתבנו. ודו"ק.

ה. ואם כנים אנחנו בזה נמצא דיש שני מיני קבוע: א) קבוע של סברא דרוב אין יכול לברר במקום קבוע. ב) קבוע של גזה"כ דאין מציאות של רוב במקום קבוע – וממילא יתיישב כמין חומר קושית התוס' שהקשה על ר' שמעון דמנא לי' לר' שמעון הדין של קבוע דיש לומר ע"פ דרך החתן

סופר דר' שמעון ס"ל קבוע מטעם סברא ור' שמעון לשיטתו אין לו ההכרח של הגמ' שקבוע הוי גזה"כ דכבר כתבו התוס' בחולין דף ט: דר' שמעון יליף דספק טומאה ברה"ר טהור מסוטה ולא משום חזקה, והכריחו התוס' כן מהא דבריש נדה (ב:) ס"ל לר' שמעון דבמקוה שנמדד ונמצא חסר ברה"ר כל הטמאות שנטהרו על גבו טהור, דספק טומאה ברה"ר טהור, ושם ליכא חזקה לטהרה, דאי משום העמד המקוה בחזקת שלם אדרבה העמד טמא על חזקתו, ומטהר ר' שמעון [ע"כ] משום דגמרינן מסוטה – אף היכא דליכא חזקה לטהרה. לפי"ז יש לומר דר' שמעון סובר דקבוע הוא סברא ואין לו ההכרח לומר דקבוע הוא גזה"כ דלא ס"ל כסברת התוס' בנזיר דספק טהור משום חזקה ושייך חזקה בקבוע וכנ"ל, דלר' שמעון ספק טהור משום סוטה ולא משום חזקה והוא יסבור דלא יהני חזקה בקבוע וממילא לפי ר' שמעון דין קבוע הו"ל סברא. ובזה מיושב קושיית התוס' על ר' שמעון "דקבוע מנא ליה" דלדברינו נמצא דר' שמעון לשיטתו יכול לסבור דקבוע הוא סברא ובכלל אין צריך פסוק ורק הגמ' בכתובות הסוברת דספק טהור משום חזקה כסברת התוס' בנזיר צריך פסוק, וממילא נמצא דאה"נ ר' שמעון סובר דקבוע מן התורה אבל הוא סברא, ודו"ק.

ו. ומשנתבאר הך מילתא דברי הר"מ מתיישבין מאליהם דיש לומר דהרמב"ם נמי יסבור דקבוע הוא סברא ולשיטתו ג"כ אין לו אותו הכרח שממנו הכריע הגמ' שקבוע הוא גזה"כ, שהרי השב שמעתתא (ש"א פ"ד) כתב דשיטת הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ט הל' י"ב הוא דספק טומאה ברשות הרבים טהור משום דהוי ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לקולא מה"ת, דהא דבספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא אינו אלא מדרבנן אבל מה"ת לקולא אזלינן, ולפיכך ספק טומאה ברה"ר טהור, וכן ס"ל להרמב"ם בסוגיא דחולין דף ט: וכמבואר בש"ש שם.

ולכן י"ל דלא קשה כלל קושית הר"ן בסנהדרין במה שהקשה על הרמב"ם שפסק דנתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור כר' שמעון, ובמק"א פסק דכל קבוע כמע"מ, דרק אם נימא כסברת התוס' בנזיר דהא דספק טהור ברה"ר הוא משום חזקה, רק אז חזינן דשייך חזקה בקבוע וממילא צריכין לומר דקבוע הוי גזה"כ ולא סברא, וכנ"ל. אבל הרמב"ם סמך על הסוגיא בחולין דספק טהור משום ספיקא דאורייתא לקולא, ואה"נ חזקה לא מהני

בקבוע, והטעם דבט' שרצים הוי ספק טהור אין זה משום חזקה דחזקה אין מועיל בקבוע כמו שביארנו בדעת הרמב"ם אלא דטהור משום ספיקא דאורייתא, ולפיכך לא היה הכרח להרמב"ם דקבוע הוי גזה"כ ולפיכך ס"ל דקבוע הוי סברא. וממילא אע"פ שפסק הרמב"ם בנתכוון להרוג את זה והרג את זה דפטור, מ"מ פסק דין קבוע דיליף ליה מסברא. ולפי כל הנ"ל מיושה קושית החתן סופר במה שהקשה על פירושו דאם ר' שמעון סובר דקבוע הוא סברא למה הקשה הגמ' "ומדאורייתא מנא לן" דאה"נ לפי דברינו נמצא דשפיר יש מחלקת בין ר' שמעון ורבנן אי קבוע הוי סברא או גזה"כ, וביאור המח' הוא כמו שפירשנו לעיל, ומיושב הכל בע"ה.

בענין מזיגת יין ותירוש במים

כתב הרמב"ם בהלכות נזירות פ"ה ה"א וז"ל ושכר זה שנאסר עליו בתורה הוא השכר של תערובת היין עכ"ל ומלשונו משמע דשכר היינו יין מזוג שהוא תערובת יין עם מים, ולפי זה נזיר השותה רביעית יין מזוג חייב מלקות אף שחלק מהרביעית הוא מים. וכן הבין בכוונתו ההפלאה בספר פנים יפות במדבר פרק ו' ד"ה מיין ושכר יזיר וז"ל הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות נזירות פ"ה [ה"א] ושכר זה שנאסר עליו בתורה הוא השכר של תערובת יין, ואין להקשות עליו מהא דאמר בפסחים דף מ"ד [ע"א] משרת ליתן טעם כעיקר, שאם שרה פתו ביין חייב ולא יליף מתערובות, ז"א דתערובת יין הוא יין מזוג במים ונעשה גוף אחד להתחייב עליו ברביעית, ואין ללמוד ממנו טעם כעיקר כמו פת שקיבל טעם מיין שחייב עליו בכזית עכ"ל. וכעין זה ג"כ כתבו המלבי"ם (במדבר ו:ג אות פ"ו) והנצי"ב (בעמק הנצי"ב במדבר ו:ג) והצפנת פענח (כאן) בפירוש דברי הרמב"ם.

אבל בפ"ה ה"ד כתב הרמב"ם וז"ל דבר המותר אינו מצטרף לדבר האסור בנזיר, כיצד יין שנתערב בדבש אף על פי שטעם הכל טעם יין ושתה מן התערובת, וכן הצמוקין שדרסן עם הגרוגרות וטעם הכל טעם צמוקין ואכל מן התערובת אינו לוקה, עד שיהיה מדבר האסור בתערובת כזית בכדי שלש ביצים ואכל כשלש ביצים, כשאר האיסורין השווים בכל אדם כמו שבארנו בהלכות מאכלות אסורות עכ"ל. ומלשונו כאן משמע דאינו חייב על שתיית כוס יין מזוג. ולכאורה זה סותר דבריו בהל' א'. וכן מצאתי בספר עמק ברכה (פומרנצ'יק) שמדייק מדברי הרמב"ם כאן שהדבש המזוג בתוך היין אינו נעשה יין מדאורייתא, אף שלענין ברכה נעשה כיוון גמור כדאיתא בירושלמי (ערבי פסחים) דיין קונדיטון כשר לד' כוסות. ועיין באו"ש (בפ"ה ה"ד) שגם הוא סובר דאף יין בדבש הוא דרך מזיגה ומ"מ אינו מצטרף, ומסביר שהרמב"ם איירי בדבש שהוא מידי דמשכר ומ"מ אינו מצטרף, כ"ש מים שאין טבעו לשכר שאינו מצטרף ליין.

אבל באמת נראה דאין כאן סתירה בדברי הרמב"ם. דידוע שיטת הרמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ט הי"ד וז"ל אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל המערב עכ"ל. ולכן לשיטתו אין תערובת דבש ביין נחשב למזיגה. והוא דומה למה שכתב הרמ"א באו"ח סימן ר"ב ס"א וז"ל, ואם נתערב יין בשכר אזלינן אחר הרוב, אם הרוב יין מברך בפה"ג, ואם הרוב שכר מברך שהכל (ב"י בשם התשב"ץ) עכ"ל. והנושאי כלים מסבירים דמזיגה בשכר אינו דומה למזיגה במים. שאם נתמזג יין במים אמרינן דעד ו' חלקים מים לא הפסיד היין ברכתו דדרך שתיית היין בהכי, ומדינא דגמ' לכתחלה חייב למזוג יין חי בג' חלקים מים כמו שאמר רבא במסכת שבת דף ע"ז. כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא. אבל כיון שאין דרך למזוג יין בשכר לענין ברכה אזלינן בתר רובא. ונראה דאם מזג יין בשכר ושתה רק רביעית, אין מברכין לאחריו על הגפן ועל פרי הגפן. שכיון שהשכר לא נהפך להיות יין נמצא שלא שתי רביעית שלם של יין. אבל אם מזג יין במים ושתה רביעית מברכין לאחריו על הגפן ועל פרי הגפן דגם המים נהפך להיות יין. ואין זה רק משום טעם כעיקר אלא שהמים בעצמם נהפכו להיות יין.

אבל להלכה פסק השולחן ערוך או"ח סימן תע"ב סעיף י"ב דיוצאים ביין מבושל ובקונדיטון. דשפיר חשבינן גם לדבש בר מזיגה דיין. ולכן לדינא יש לחייב גם לנזיר השותה רביעית יין שמעורב בו דבש, דמדאורייתא המים נהפכים להיות יין וצ"ע.

אבל נראה שאף שמוזגין בדבש, ודאי שאין שיעור מזיגת הדבש שוה למזיגת מים. כתב השולחן ערוך או"ח סימן ר"ד סעיף ה' ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום, עכ"ל. ולכן אף שבימי התלמוד היה הדרך למזוג בג' חלקים מים, ויש מקומות שהיו מוזגין עד ו' חלקים, אבל נראה שאין הדרך למזוג יין בדבש בכמות גדולה כזה. ורק נמצא בקונדיטון שהיו נותנים שליש דבש ואפשר שצריך להקפיד שלא ליתן יותר.

בזמן הזה שכמעט אין הדרך למזוג יין תירוש אלא במעט מים, נראה דודאי לקידוש אין למזוג יותר ממחצה, ואפשר אפילו רק שליש, כיון שהמים

משנה טעם המיץ ענבים מאד ואין רגילות למזוג יותר. ואף שלענין ברכה ראשונה כבר הבאנו דברי הרמ"א שהולכין אחר הרוב, מ"מ לענין קידוש דבעינן רביעית יין, נראה שהמים היתרים על מנהג המזיגה של המקום לא נהפכין להיות יין, ואין מצטרפין לשיעור רביעית של קידוש. אבל מ"מ אפשר שאם מקדש על כוס גדול המחזיק יותר מרביעית, דשפיר יוצא קידוש ובלבד ששותה מלא לוגמיו יין מלבד המים הנוספים.

למשל, אם מקדש על יין שנתערב עם שכר, והיין הוא קצת יותר מרוב, אף שאין דרך מזיגה בשכר, מ"מ ברכתו בורא פרי הגפן, ואם הכוס מחזיק שתי רביעיות, ושותה בערך כשני מלא לוגמיו (רביעית שלם) בכדי שתיית רביעית, נראה דיוצא ידי קידוש. אבל אם הכוס מחזיק רק רביעית אחת, או אם שותה רק מלא לוגמיו אחת, כיון שחציו הוא שכר נמצא שחסר מהשיעור. ונראה דכן הדין למי שמזג במים יותר ממנהג המקום, שאף שהרוב הוא יין וברכתו בפה"ג, מ"מ אינו יוצא ידי קידוש אא"כ הכוס מחזיק רביעית יין מלבד המים הנוספים על דרך המזיגה וגם שותה מלא לוגמיו יין מלבד המים הנוספים.

ונראה שהמקדש על תירוש קל שיש בו בערך שליש מים א"צ להוסיף על הרביעית, ששיעור המים שהם מוסיפים הוא עדיין בכדי שיעור מזיגה. דהרבה אנשים חושבים שהתירוש הרגיל הוא מתוק מדי ורוצים למזוג התירוש במים עד שיעור זה של תירוש קל. וכיון שהרבה אנשים מעדיפים להם טעם זה מטעם תירוש רגיל ודאי שזה נחשב דרך מזיגה.

ואף שיש בו ג"כ מעט יין משוחזר כבר כתב הגאון רבי חיים ישראל בעלסקי זצ"ל דלהלכה מותר לקדש על תירוש משוחזר, ואף להמחמירין לא לקדש על יין משוחזר, בכמות קטנה שמוסיפים אין כאן בעיה. אבל אגב אדבר רגע על ענין תירוש משוחזר.

ידוע שהגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן ד') סבר שאין מקדשין על מיץ ענבים שנעשה ממיץ משוחזר. אבל באמת הוא בעצמו כותב בתשובה הנ"ל, שהסברא שאין מקדשין עליו הוא משום שהוא סובר שהמים שנותנים לחדש התירוש אינו מצטרף עם המיץ אא"כ מבשלים המיץ והמים יחד. וזה לשונו: "גם מי בישול של ענבים או צמוקים אף אם דינם כיון מבושל, מ"מ ה"ז כיון לענין בפה"ג וקידוש

כפשטות דברי השו"ע באו"ח סי' ר"ב סעיף י"א אף על גב דמסתמא תו לא קיימי כלל להיות יין גמור, אולם שאני התם דהבישול חשיב כמו תסיסה שמהפך גם את המים ליין וחשיב כמזוג על חד תלת מתחלת ברייתו. ואף על גב דהטעם שלהם אינו ממש כמו יין, מ"מ אפשר דמ"מ ה"ז חשיב כיון חלש דסעיד ומשמח קצת, משא"כ בנד"ד שהמים רק מעורבין עם התמצית ולא כמו בישול ושרייה", עכ"ל. אבל בנידון דידן, שמבשלים המים ביחד עם המיץ, שפיר מצטרף המים עם המיץ משוחזר אף לפי המנחת שלמה. ולכן אף אם היו נותנים בו הרבה מיץ ענבים משוחזר נראה דאף לדברי המנחת שלמה שפיר מקדשים עליו כיון שהכל מבושל יחד.

ועוד נראה להעיר, שבאמת מה שהמנחת שלמה מחלק בין יין מגתו (מיץ ענבים רגיל) שכשר לקידוש אף שאינו משכר כיון שראוי להיות שכר, ובין מיץ משוחזר שהוא פוסל לקידוש, שהמים שנותנים בו לא נהפך ליין, כיון שאינו ראוי להיות שכר, קשה. דהוא מדייק כן מלשון הרשב"ם בב"ב צ"ז: בענין יין קוסס לנסכים, דטעמא דפסול משום "דלא הוי שכר, ולא ראוי להיות שכר כיון מגתו דסופו מיהא להיות שכר", עכ"ל. אבל באמת ראייה זה צ"ע. דהלא כתב אח"כ הרשב"ם (ד"ה למעוטי) לענין אם ראוי לקדש על יין קוסס, "פלוגתא דר' יוחנן וריב"ל היא לעיל (דף צ"ו) דלר' יוחנן חמרא הוא ואפי' לענין קידוש שפיר דמי". ובדף צ"ו כתב הרשב"ם (ד"ה חד) וז"ל ונ"ל דהלכתא כרבי יוחנן דהא דרומאי משמיה דרבי יהושע בן לוי קיימי כוותיה עכ"ל. וכן פסק שם בתוספות (צ"ו ע"א ד"ה דרומאי) וז"ל פירש רבינו שמואל דהלכה כר' יוחנן דקיימי דרומאי כוותיה וכן נראה דרבא נמי קאי כוותיה בפרק בתרא דע"ז (דף סו: ושם. ד"ה ורבא) שהבאתי לעיל עכ"ל. וכן פסק השולחן ערוך או"ח סימן רע"ב סעיף ג' וז"ל מקדשין על יין שבפי החבית... ועל יין דריחיה חלא וטעמיה חמרא עכ"ל ויין דריחיה חלא וטעמיה חמרא הוא יין קוסס. וא"כ אדרבה מהרשב"ם הוא ראייה מפורשת דלא בעינן יין שראוי להיות שכר.

אלא נראה שכוונת המנחת שלמה היה, שבאמת לא בעינן יין שראוי עדיין להיות שכר, וכמו שהוא כותב בעצמו דמותר לקדש על תירוש מבושל כיון שמתחלה היה ראוי אף שעדיין אינו ראוי להיות שכר. ולכן ג"כ להלכה מקדשין על יין קוסס, כיון דמקרא היה ראוי להיות שכר. אבל אין

מסורה גליון כח | מט

להוסיף שום מים על יין קוסס, כיון שיין זה אינו ראוי להיות שכר, והמים מעולם לא היו ראויים להיות שכר. וכן ג"כ בתירוש משוחזר אף שהוא עצמו יין אבל לא מהני למזגו במים כיון שהתירוש עכשיו אינו משכר, והמים שמוסיפין לא שייך שיהיו שכר. אבל לפי זה יוצא חומרא, שלא מהני מזיגה אף בתירוש רגיל בזה"ז כיון שהתירוש כבר מבושל ואינו ראוי עוד להיות שכר, ולכן לא יועיל מזיגה אא"כ יבשל התירוש עם המים ביחד ותעשה הכל מיין אחד, דאז שפיר מצטרפים המים והתירוש (כמו שהבאנו מדבריו למעלה). ולפי זה מותר לקנות התירוש קל שכבר מבושל הכל יחד, אבל אין לקנות התירוש רגיל ולמזוג בעצמך אפילו בפחות משליש מים אלא א"כ יבשלם יחד אחר כך, או יוסיף על שיעור הרביעית ועל שתיית המלא לוגמיו כמו שכתבנו למעלה.

הרב חננאל הרבסמן

גדר מצות כסוי הדם

עיינן חולין דף פ"ד: דרש רב עינא אפתחא דבי ריש גלותא השוחט לחולה בשבת חייב לכסות ופירש רש"י וז"ל, "דכיון דניתנה שבת לידחות אצל שחיטה זו, נדחית לכל מצותה של שחיטה זו". רש"י הבין שיש דיחוי אצל שבת גם לענין כסוי שצריך לחפור כדי לכסות את הדם וגם זה מותר כיון ששחט לחולה. ועיינן ח' רמב"ן על אתר שהקשה על רש"י איך סד"א שכסוי הדם דוחה שבת והלא אין עשה דוחה עשה ול"ת וכל שכן לאו שיש בה כרת, וא"כ איך יתכן שכסוי דוחה שבת, ואף שאין זה מסקנת הגמ' מ"מ לא יתכן שיש דעה הסוברת כן. לכן פירש הרמב"ן שהגמ' מיירי לענין איסור דרבנן כמו שמצינו במס' ביצה (דף ז:): בשחט ביו"ט ויש לו דקר נעוץ. וצריך להבין בדברי רש"י שמצוה זו דוחה את השבת מה הקשר בין שחיטה לכסוי ומהו כוונתו במה שכתב "נדחית לכל מצותה של שחיטה זו".

ונראה בבאור הדבר על פי מש"כ רש"י במס' ביצה דף ז: וז"ל, לא ישחוט דב"ה אכסוי לחודיה קא מהדרי והכי קאמר לא יגמור מעשה השחיטה דהיינו הכסוי, הרי המשנה אומרת "לא ישחוט" ופירושו היינו "כסוי" שהוא גמר מעשה שחיטה. א"כ מצינו שיש מושג של שחיטה שלמה שהיא כוללת את הכסוי. הכסוי הוא המשך וגמר למעשה שחיטה. ולפי זה נראה פירוש דברי רש"י בחולין דסד"א שהתורה מתירה לשחוט בשביל חולה (מסוכן) בשבת וההיתר חל על מעשה השחיטה, שמותר לעשות מעשה שחיטה, וכיון שכסוי הוא גמר המעשה לכן מותר גם הכסוי. קמ"ל שרק עיקר המעשה הנצרך לחולה מותר ולא המעשה בשלמותו.

בדף פו: המשנה אומרת "שחט מאה חיות במקום אחד, כסוי אחד לכולן. מאה עופות במקום אחד, כסוי אחד לכולן. חיה ועוף במקום אחד, כסוי אחד לכולן. רבי יהודה אומר שחט חיה יכסנה, ואח"כ ישחוט את העוף". והגמ' אומרת על זה, א"ר חנינא מודה היה רבי יהודה לענין ברכה שאינו

מברך אלא ברכה אחת. ורש"י פירש, "על השחיטה אין צריך לברך לאחר כסוי". ועיין ר"ן שדייק בזה שאין כסוי הפסק בין שחיטה ראשונה לשניה, ולכן אין צריך לברך על שחיטה שניה, אבל ברכת כסוי צריך לחזור לברך אחר שחיטה שניה. והטעם שאין כסוי הפסק בין שחיטה לשחיטה הוא משום "שהכסוי מצרכי השחיטה... ושחיטה אריכתא היא". לכן אין צריך לברך עוד על השחיטה. ונראה שזה מובן ע"פ הנ"ל בדעת רש"י שכסוי הוא גמר מעשה שחיטה. כשהוא עדיין עוסק בכסוי דהיינו שחיטה אריכתא אין הפסק בין שחיטה לשחיטה. אבל אחר שחיטה שניה צריך לחזור ולברך על כסוי שני שאין השחיטה מצורכי כסוי ראשון.

אך צריך להבין שאם הכסוי הוא גמר מעשה שחיטה למה לא ניחא ליה לרמב"ן ובמה פליג על רש"י? ואפשר דפליג על עצם סברת רש"י שלרמב"ן אין זה גמר מעשה שחיטה אלא מצוה בפני עצמו וא"כ ודאי אין היתר לכסות בשבת. אמנם אין זה נכון שהרי הרמב"ן בעצמו הביא לקמן דף פ"ו: שיטת הראשונים שמברכים על מצות כסוי הדם אחר הכסוי. והקשה למה אין מברכים לפני המצוה כשאר מצוות ותירץ וז"ל, "הכא שאני מפני שזו ברכה תלויה בשחיטה שאם שחט שחיטה שאינה ראויה פטור מלכסות, וא"כ כבר התחיל בה (התחיל המצוה) ואי אפשר בה עובר לעשייתה לפיכך תקנוה אחר כיסוי שהכשר מצוה היא ולפיכך תקנוה ג"כ בעל ולא תקנו בלכסות אע"פ שמשעה ששחט לא סגיא דלא מיכסי". ומדברים אלו ברור שגם הרמב"ן מסכים שכסוי הדם הוא סוף מצות שחיטה שכתב דלאחר השחיטה הוא כבר עומד באמצע המצוה ורק ע"י כסוי נגמרה.

וכן כתב הרמב"ן לענין נמלך דמבואר בגמ' שאם שחט והסיח דעתו מלשחוט, שוב יצטרך לברך עוד הפעם על השחיטה. אך כתבו הראשונים (דף פ"ז תד"ה ומכסי) שמתחילה יכסה את דם הראשון. והרמב"ן נתן טעם לדבר וז"ל, "דאפשר דגמר לה מדרבי יהודה דאמר שחט חיה יכסנה ואח"כ ישחוט את העוף, ולא אמר שחט חיה ישחוט את העוף ויכסה החיה ואח"כ העוף דאלמא כמו מצוות חלוקות הן וצריך לגמור מצוה ראשונה ואח"כ יתחיל בשניה". גם מזה ברור שלרמב"ן יש קשר גמור בין כסוי הדם לשחיטה ושהכסוי הוא גמר מעשה השחיטה. וא"כ צריך עוד ביאור במה פליגי רש"י ורמב"ן שלרמב"ן אין אפילו הו"א שידחה כסוי הדם את השבת אף שגם לדעתו כסוי הוא גמר מעשה שחיטה.

ונראה שלרמב"ן מה שחל היתר לשחוט בשבת בשביל החולה היינו "הכשר שחיטה" כדי להתיר את הבשר ולזה אין צריך יותר מן השחיטה עצמה ולא שחיטה שלמה. ואילו לרש"י סד"א שיש היתר על מעשה שחיטה בשלמותה וזה כולל גם את כסוי הדם שהוא גמר מעשה השחיטה. לפי זה לא פליגי כלל בגדר כסוי הדם אלא רק בהיתר שחיטה לחולה בשבת.

והנה הרא"ש הביא דעת בה"ג שיש לברך על כסוי הדם אחר שכיסה וכתב הטעם כדברי הרמב"ן שמצוה זו שונה משאר מצוות שבדרך כלל מברכים עובר לעשייתן, שכאן א"א לברך קודם המצוה שהמצוה התחילה ע"י שחיטה וזו סיום מצוה ואין לברך באמצע המצוה, ולכן נדחת הברכה עד אחר שנגמרה המצוה. וכתב הרא"ש על זה שהעולם לא נהגו כן משום דחשיבי כסוי מצוה בפני עצמו. וכן דעת הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד ה"א) שמברכים על מצוה זו לפני הכסוי. לפי הרא"ש והרמב"ם אע"פ שכסוי הדם הוא גמר וסיום השחיטה מ"מ הוא מצוה בפני עצמו ולכן מברכים לפנייה. ונראה שנחלקו בהל' ברכות איך קבעו חז"ל מקום הברכה בברכות מצוות. לפי הרא"ש והרמב"ם כיון שהיא מצוה בפני עצמו, שודאי לכו"ע יש קיום מיוחד למצות כסוי הדם, יש לברך לפנייה כמו שמצינו ברוב המצוות. ודעת בה"ג שהברכה נקבע לפי המעשה, לא לפי הקיום. לכן כתב כיון שכבר התחיל המעשה ע"י השחיטה, ואין נכון לברך באמצע, ממילא צריך לברך אחר שגמר המעשה דהיינו הכסוי. ואילו לרא"ש כיון שיש קיום מיוחד יש לברך קודם שיתחיל אותה פעולה, שהברכה נקבעת לפי קיום המצוה ולכן יש לברך קודם קיום המצוה.

גם המאירי הביא כנ"ל דעת הסוברים שמברכים על כסוי אחר הכסוי, ולכן מברכים בלשון "על" כיון שהיא תלויה בשחיטה אינה אלא "כעין הכשר מצוה". וכן כתב הרמב"ן שהוא כעין הכשר מצוה כנ"ל. ונראה פירוש ד"הכשר מצוה" דהיינו שאין מחייב בפ"ע בהכשר מצוה, כגון עשיית הסוכה או ציצית, המצוה היא ישיבה בסוכה או לבישת הציצית, לא עשייתם. ואף שצריך לעשות החפצא של מצוה, מ"מ אין מחייב מיוחד לעשותם. וכן כאן אף שיש קיום מצוה בכסוי הדם, אין מחייב חוץ מן השחיטה, שמצוה זו תלויה בשחיטה ובזה דומה להכשר מצוה שאין מחייב בפני עצמו. וכן הוא לענין נוסח הברכה וז"ל הרמב"ן, "תיקנו בה על ולא תקנו לכסות אע"פ שמשחט לא סגי דלא מכסי". ונראה כוונתו שבלשון

"על" המשמעות הוא שאין חיוב גברא, כמו שמצינו שמברכים בלשון "על" במצוות שאין חיוב שיעשה אותה בעצמו (עיין בר"ן פסחים דף ג: בדפי הרי"ף). והיינו שאין מחייב על הגברא שיעשה, ובזה יש קצת דמיון להכשר מצוה דכמו שאין מחייב שיעשה את ההכשר, כך בכסוי אין מחייב שיעשה. ואף שאחר שחיטה ודאי יש מחייב, מ"מ כעין הכשר מצוה הוא שאין שם מחייב חוץ מן השחיטה. מטעם זה קבעו נוסח הברכה בלשון "על" להראות שהוא כעין "הכשר מצוה".

המושג שכסוי הדם הוא גמר מעשה השחיטה יש נ"מ כנ"ל לעניני דיני דרבנן כגון מתי יש לברך על מצוה זו שלדעת הבה"ג יש לברך אחר הכסוי שהוא גמר השחיטה. ועוד נ"מ אם הכסוי מפסיק בין שחיטה לשחיטה כדי להצריך עוד ברכה לדעת רש"י לפי הר"ן כנ"ל. אמנם נראה שעצם המושג הוא מן התורה אף שאולי אין בזה נפקותא בדין דאורייתא. כבר הובא לעיל דברי רש"י שיש דעה בגמ' הסוברת שפקו"נ מתיר שחיטה שלמה ומותר לכסות בשבת. אך לא קיי"ל כדעה זו. אמנם עיין בס' החינוך מ' קפ"ז שכתב בשרשי המצוה של כסוי הדם שהנפש תלויה בדם ולכן "ראוי לנו לכסות הנפש ולהסתירו מעין רואיו טרם נאכל הבשר..." הרי שיש קשר עם שחיטה ששחיטה מתירה את הבשר אבל קודם אכילה יש לכסות. ואע"פ שאין כסוי מעכב את ההיתר מ"מ כך הוא עניינו לגמור מה שהתחיל קודם שיאכל דהיינו לגמור את המעשה. והוא קצת כעין דברי רש"י הנ"ל שלפי ס' החינוך לכתחילה הכסוי הוא מסדר הכשר הבשר לאכילה וא"כ זה ודאי מטעם שהוא גמר מעשה שחיטה שהשחיטה באה להתיר את הבשר.

הרב משה מיכאל זיביקא

ברכת שעשה נסים

עי' בגמ' שבת דף כג., ור' ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך, ופי' רש"י העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי בשם רבנו יצחק בן יהודה שאמר משם רבנו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה, ע"כ. ובפשטות נראה מרש"י דצריך ב' תנאים, א' שיהא רואה נרות חנוכה, וב' שעדיין לא הדליקו בביתו. ומשמע דאם הדליקו בביתו כבר פטרו אותו מחיוב הדלקה ומחיוב ברכה זו.

ועי' בשער הציון סי' תרע"ו סק"ג שמביא בשם המאירי דמי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים, עכ"ל המאירי.

ולכאור' רש"י סובר שברכת שעשה נסים היא על הנסים המיוחדים הנרמזים בהדלקת נר חנוכה, ולכן צריך לראות הנרות כדי שיתעורר ע"י הראיה להודות על הנסים, ולכן אם אינו רואה נ"ח אינו יכול לברך שעשה נסים. אבל המאירי סובר שתקנת ברכת שעשה נסים היא על הזמן – כיון שאירעו נסים בזמן הזה, הוי זמן מיוחד לנסים, וכעין הא דאמר' בר"ה דף יא, בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל. וה"נ כאן, זמן זה מסוגל לנסים, ועל זמן כזה מברך ברכה של נסים אע"פ שאינו רואה הנרות.

ועי' בהגהות מיימוניות (פ"ג מהל' חנוכה אות א') שמביא ממסכת סופרים "שיש לומר אחר הדלקה נוסח זה, הנרות הללו אנו מדליקים על הישועות ועל הנסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו [קדושים הם] ואין לנו רשות להשתמש לאורן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל ישועתך, ברוך שהחיינו ואשר עשה נסים, וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל עכ"ל. ולכאור'

משמע שחילק בין ברכת להדליק לברכת שעשה נסים ושהחיינו ע"י אמירת הנרות הללו. ובפשטות סובר המהר"ם שברכת שעשה נסים אינו על הנסים הנרמזים בהדלקה, דא"כ היה לו לברך מיד אחר ברכת הדלקה, וכמו שאנו נוהגים, אלא דברכת שעשה נסים הויא על הזמן, דהוי זמן מיוחד לנסים.

ועי' ברמב"ם פ"ג הל' חנוכה ה"ד וז"ל, וכל הרואה אותה ולא בירך מברך ב' שעשה נסים ושהחיינו. ובמ"מ כ' וז"ל, ופירש רבינו הרואה אותו ולא בירך, דעתו ז"ל שאע"פ שיצא מן המצוה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו מברך וזה דעת קצת הגאונים ז"ל, עכ"ל, והלח"מ פי' דהמ"מ דייק מלשון "וכל" הרואה שהרמב"ם הוסיף על לשון הגמ' "הרואה נר של חנוכה" לבאר דאף מי שהדליקו עליו בביתו, מ"מ אם לא בירך בעצמו, מברך [ובפשטות נראה דהמ"מ דייק ממש"כ הרמב"ם "ולא בירך" דכל שלא בירך בעצמו מברך].

ועי' ברמ"א סי' תרע"ז סעיף ג' שיש חיוב מיוחד לראות הנרות, ועי' במשנ"ב שם סקי"ד [ויתכן דמשמע כן מל' המג"א ריש סי' תרע"ו]. וצ"ע דאי איכא מצוה לראות הנרות, אמאי אינו מברך ברכת המצוה על מצוה זו, ואולי אין מברכים על מצוה שאין בו מעשה [עי' בשו"ת הרשב"א ח"א סי' יח, ובאבנ"ז או"ח סי' מ' מפלפל במצות תקיעת שופר כיון דהשמיעה היא המצוה ואין זה מעשה].

ועוד יש לתרץ דהראיה היא רק חלק מן המצוה ועל חלק מן המצוה אין לברך. וכן מובא בשם הגר"ח דבמילה איכא ב' מצות, הטפת דם ברית והסרת הערלה, ולא תקנו ברכה מיוחדת על הטפת דם ברית כיון דלא הוי אלא חלק ממצות המילה.

ועפ"ז נראה דברכת שעשה נסים הויא ברכת שבח והודאה, ולא ברכת המצוה, וא"כ ק"ק על מנהגנו, דאיתא בשו"ע או"ח סי' תרע"ו ברמ"א סעיף ב' דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, ובמשנ"ב סק"ד ביאר הטעם משום שצריך להיות עובר לעשייתו, והלא כלל זה אמור בברכת המצות, ושעשה נסים הויא ברכת שבח והודאה.

ועי' בכס"מ פ"ג מהל' מילה ה"א המל מברך קודם שימול אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה ואבי הבן מברך ברכה אחרת וצונו להכניסו

בבריתו של אברהם אבינו. וממה שכתב רבנו המל מברך קודם שימול ולא כתב ואבי הבן מברך קודם שימול משמע דס"ל כר"ת דלאחר המילה הוא מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו ואע"ג דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן שאני ברכה זו דאינה אלא שבח והודאה בעלמא, ע"ש. וא"כ ה"ה בהדלקת נר חנוכה, ברכת שעשה נסים דהוי שבח והודאה בעלמא היה לו לברך אחר ההדלקה.

ואפשר דאף דהחפצא של ברכה הוי שבח והודאה על הנסים הנרמזים בהדלקה, מ"מ מצות ההדלקה עצמה הויא נמי חלק בחיוב הברכה, שנותן הודאה לקב"ה שנתן לנו מצוה זו של נר חנוכה, ומפני כן מברך ברכת שעשה נסים ג"כ קודם ההדלקה. ומפני חביבות הנס מוסיפים עוד ברכה לפני הדלקת הנרות.

ועי' בתוס' סוכה דף מו. ד"ה הרואה שמקשה דמאי שנא חנוכה שהרואה מברך משאר מצות כגון לולב וסוכה שלא תיקנו ברכה על הרואה, ותי' דשאני נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. והנה אם נאמר שברכת שעשה נסים הוי רק שבח והודאה על הנסים הנרמזים בהדלקה, א"כ מה הדמיון למצות מזוזה לולב וסוכה שהקשו התוס' דהרואה מזוזה או לולב יברך ברכת הרואה. ואפשר דהביאור הוא דברכת שעשה נסים הוי ברכה על מעשה מצוה של הדלקה, שמודה לקב"ה על שנתן לנו מצוה זו, ומפני כן מקשה התוס' דכל הרואה מצוה כמו סוכה, לולב או מזוזה הוה ליה לברך על ראייה זו, כדי לתת הודאה לקב"ה שנתן לנו מצוה זו כשם שמברך על מצות הדלקת נר חנוכה. ומתרץ התוס' דחנוכה שאני מפני חביבות הנס, ועוד משום שיש בני אדם שאין להם בתים לקיים המצוה בעצמם.

ונראה דתוס' הוצרכו לב' הטעמים, דאי משום שיש הרבה בני אדם שאין להם בתים א"כ במזוזה ג"כ יברך הרואה, ולכן הוצרכו לטעם של חביבות הנס, אולם גם טעם זה אינו מספיק דאי רק משום חביבות הנס א"כ אמאי לא תקנו ברכת הרואה בקריאת המגילה, ולכן תי' משום שיש בנ"א שאין להם בתים, דרק בנר חנוכה דאיכא ב' טעמים יחד תקנו ברכת הרואה.

בענין חשש מאכלות אסורות בתרופות המצויים היום

יש לחקור בדינם של כל מיני תרופות ככדורים ותרופות נוזלים למיניהם, מה דינם לענין חשש מאכלות אסורות בכל השנה¹ ולענין חשש חמץ בפסח. ולחולה שיב"ס פשוט שמותרים ושאלתנו היא רק לענין לחולה שאיב"ס, האם יש מקום להתיר אכילתם? ואף את"ל שמותרים, האם מ"מ עדיף לחפש אחר תחליף כשר? ויש לדון בזה מכח ב' סוגיות: (א) מדין אכילה שלא כדרך; (ב) מדין דבר שאינו ראוי לאכילה כלל.

א. הנה מבואר בפסחים (כה:): ונפסק ברמב"ם (פ"ה יסוה"ת ה"ח) ובטש"ע (יו"ד סי' קנ"ה ס"ג) שמותר ליהנות מכל איסורי הנאה (חוץ מבב"ח וכלאי הכרם) לצורך חולה היכא שנהנה שלא כדרך הנאה. וברמב"ם מבואר שלא דוקא ליהנות מאיסורים שלכ"ד אלא גם לאכול איסורים שלא כדרך הנאתן הותר לחולה. וכן מבואר מדברי המרדכי (פסחים רמז תקמה) שהתיר אכילת שרץ שרוף מדין אכילה שלא כדרך הנאה. וכן מפורש בש"ך סימן קנה ס"ק י"ג וי"ד.²

ובגדר אכילה שלא כדרך הנאה ביאר הרמב"ם בפ"ד הלכות מאכ"א (ה"א) וז"ל: "שהמחה חלב וגמאו כשהוא חם עד שנכוה גרונו או שאכל חלב חי או שעירב בו דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך י"נ או לתוך קדרה של

1 דוגמאות שכיחות של מאכלות אסורות (ועכ"פ של חשש איסור) בתרופות הם: chondroitin, lactose, stearates, glycerin, chitosan (glucosamine), polysorbates, triacetin. ולענין פסח איכא חשש חמץ ב: citric acid, alcohol. sorbitol, maltodextrin, xanthan gum (אף שיתכן שחשש רחוק הוא).

2 הארכתי בזה כי בשאג"א (סימן ע"ה) כ' שלפי דברי הרמב"ן שלא התירו לחולה לאכול איסורי דרבנן כדרך כי אם ליהנות שלכ"ד הנאתן שה"ה אכילה שלא כדרכה אסור (ומש"ה אסר השאג"א אכילת דברים שאינם ראויים לחולה ביוהכ"פ אף שאינם אסורים). ולכאורה מדברי הרמב"ם לא משמע כן אלא שגם באכילה שלכד"ה מותר לחולה. ושור"ר בכת"ס (או"ח סי' קיא) שהעיר בזה על השאג"א.

נבלה ואכלן כשהן מרים או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם". ופשטות דבריו משמע דשלכ"ד אכילה היינו שהמאכל רע לאוכלו ושאין לאוכלו הנאת חיך ממנו.³

עוד נחלקו רבותינו אם בליעה בלי לעיסה מיקרי שלכד"א – עי' נוב"י (יו"ד קמא סי' לה) שחולק עם התורת חיים בזה וס"ל לנוב"י דמיקרי כדרך אכילה.⁴ ועוד הסכימו הפוסקים שאם כרך האיסור בסיב (כגון נייר)

3 כן דייק האבנ"ז (חו"מ סי' קצג) מדברי הרמב"ם דלא סגי במה שאינו נהנה או שאינו אוכלו באופן הכי חשוב שאפשר. ואף דס"ל לר' זירא (פסחים כד:): ששתיית מי פירות מיקרי שלא כדרך אכילה של פרי אף שבדאי יש לאדם הנאה בשתייתם, כ' האבני נזר שלרמב"ם עכצ"ל שאב"י (שדחה ראיית ר"ז בגמ' שם) חולק ביסודו על ר"ז בזה ולדינא קיי"ל כאב"י ולא מיקרי שלכ"ד אלא כשאין לאדם הנאה ממנו. וכ"כ הפרמ"ג בסי' קג (שפ"ד סק"ד) שלר"ז נראה שדבר שנאכל רק ע"י הדחק מיקרי שלכד"א ולא איכפת לנו דאיכא קצת הנאה אבל נראה מדברי הרמב"ם שלא קיי"ל כר' זירא ואכילת חלב חי ע"כ לא מיקרי הנאה (אף שבפתיחה להל' תערוכות [ח"ג פ"ו ד"ה בדין ובד"ה ומה שיש לעיין] מסתפק בזה).

מיהו בשו"ת כת"ס (או"ח סי' קיא) מבואר שדעת ר"ז קיימא לדינא. וכן בצל"ח (פסחים כד) מבואר שאב"י אינו חולק על ר' זירא ביסוד הדבר אלא שנחלקו אי משערין דרך הנאה כפי שה' הדבר עומד מתחילתו, כברייתו, או שמשערין כפי שהוא עומד עכשיו. ולפי דבריהם יש לעיין היטב מה דינו של אכילה ע"י הדחק שנסתפק בו הפרמ"ג.

ונראה שאף לדעת המקילים היינו דוקא שנהנה באופן משונה לגמרי ממה שהדבר עומד, וכגון ששתה דבר שעומד לאכילה. שהנאת שתיה מיקרי שלכ"ד הנאה לגבי הנאת אכילה. אבל בדבר העומד לאכילה, כל זמן שנהנה כדרכו, היינו שאוכלו, אף שאינו נהנה באופן היותר טוב, שפיר מיקרי דרך הנאה. דאלת"ה כל דבר שפגום קצת מיקרי שלכ"ד. והרי לא בכדי כ' הרמב"ם "שלא נהנה חיכו", וע"כ שלא סגי בפגימה כל דהו. לכן נראה דלכו"ע אכילת דבר שנאכל רק ע"י הדחק מיקרי דרך אכילה דסו"ס יש הנאת אכילה ממנו. ונתקיים גדר דרך אכילה: שיהנה באופן אכילה.

4 סברת התו"ח נראה שבליעה לא מיקרי דרך אכילה שאין הנאת חיך בבליעה בלי לעיסה וכדמצינו דבלע מרור לא יצא דליכא טעם מרור וכבר כ' רמב"ם שאכילה בלי הנאת חיך מיקרי שלכד"א. והא דבלע מצה יצא (פסחים קטו:): אף דליכא טעם, כ' התו"ח משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. והנוב"י חולק עליו עפ"י דברי המל"מ (הל' יסוה"ת שם ד"ה נסתפקתי באוכל) שנסתפק אי אכילה גסה מיקרי שלכ"ד כיון שהמאכל מצד עצמו טוב אף שמצד הגברא ליכא הנאה, וה"ה בבליעה דליכא חסרון מצד המאכל. ואף שמסקנת

שמיקרי שלכד"א.⁵

ולפי הנ"ל נראה שרוב תרופות שהן מרות מותרות לחולים בלי שום חשש מאכלות אסורות שבדרך כלל אינן ראויות לאכילה ואכילתן היא לכה"פ כאכילה שלכ"ד שמותרת לחולים.⁶ ונפרט כמה דוגמאות השכיחות למעשה:

א. **טבלאות/כדורים** (tablets): אין בהם שום הנאה או טעם והוי לכה"פ כאכילה שלכ"ד ומותרים לחולים אף אי אית בהם חשש מאכלות אסורות.

המל"מ להקל, נראה דס"ל לנוב"י שגבי בליעה דליכא שום חסרון לא מצד המאכל ולא מצד האוכל אלא שאינו טועם טעם המאכל מיקרי דרך אכילה.

ומדברי הנוב"י משמע דאף התו"ח מודה היכא שבולע חתיכה קטנה שהדרך לבלוע, וכ"כ במהרש"ם במפתחות לח"ה סי' י'. ולפי מה שביארנו לכאורה אין חילוק דסו"ס ליכא הנאת החי. וכנראה דס"ל לנוב"י דאף לתו"ח יסוד הדין דשלא כדרך הוא דבעינן שינוי מדרך אכילה ובדרך כלל בליעה בלי הנאה מיקרי שינוי אבל בכה"ג ליכא שינוי. ויש בזה נ"מ גדולה לגבי בליעת גוללות. ובמנחת שלמה משמע דבליעת גוללות ודאי מותר לדעת התו"ח ואפי' בדעת הנוב"י צידד להתיר. וצ"ע.

5 המל"מ (הל' מאכ"א פי"ד הי"ב) נתספק בזה ומסיק דמיקרי שלא כדרך אכילה (עי' בשו"ת מהרי"א סי' נב שפירש דבריו וע"ע בדובב מישרים ח"ג סי' פח). וכ"כ בזרע אמת (ח"ב סי' מח) ובאחיעזר (ח"ג סי' לא סוף אות ד') שמסקנת האחרונים שכרכו בסיב אין בו איסור תורה ומותר לחולה.

6 בהר צבי (יו"ד סי' צז) נסתפק לומר שאף שתורפות אינן ראויות לאכילה, מ"מ כיון שנעשו במיוחד לאכילת חולים מיקרי דרך אכילה ואין היתר משום שלכ"ד. ובנה דבריו עפ"י דברי הצ"ח (פסחים כד) ש"דרך אכילה" אינו נערך כפי מה שהדבר עומד מתחילת ברייתו אלא עפ"י האופן הכי טוב שאפשר ליהנות מן הדבר בשעה זו. וכיון שהתרופות נעשו במיוחד לאכילה לצורך חולה הוי דרך אכילה לחולים. וכ"כ באמרי בינה (סי' ז') לדעת הצ"ח. ובמנח"ש (סי' יז) ג"כ מפקפק בזה. ולדעתם אתי שפיר הא דתריאק"ה אסור אף לחולים (שזה קושיית המנח"ש ממשמעות השו"ע סי' תמב ס"ד). אמנם באג"מ (או"ח ח"ג סי' צא) ובשבט הלוי (ח"ז סי' קלה) משמע דס"ל שלקחת תרופות מיקרי שלכד"א אף שעומדים להכי. וגם המנח"ש במסקנתו ס"ל שתורפות מיקרו שלכד"א אף לדעת הצ"ח דמתחילה אינן עומדות לזה וגם עכשיו אינן ראויות לאכילה וכ"ש אם אינו ראוי אלא לבליעה וכגוללות עיי"ש. ועפ"י סתמנו בפנים שתורפות מיקרי שלכד"א. והא דתריאק"ה באמת צ"ע. עי' הערה יא.

- ב. טבלאות הנלעסות (chewables): אף אלו שיש בהם קצת טעם נראה שמותרים לחולים כי סו"ס טעמם מר קצת – עי' בהערה.⁷
- ג. קפסולות (capsules): אם הקפסולה עצמו כשרה אין לחוש על תוכנה דהוי עכ"פ ככרכו בסיב ומותר לחולים.⁸ וכן גבי עצם הקפסולה, אף אלו הנעשים מג'עלאטין יש להתיר לחולה.⁹
- ד. תרופות נוזלות (liquid medicine): אלו שטעמם מר או עכ"פ אין בהם טעם טעים, מותר לחולים מדין שלכ"ד.
- ה. תרופות נוזלות שיש בהם טעם: עי' בהערה.¹⁰

7 הגם דאפשר ללעוס טבלאות אלו כי יש בהם קצת טעם, נראה שברוב פעמים עדיין טעם מר יש בהם ואינם כמו סוכריות. וכיון שהאיסור בעצמו במצב הנוכחי אבקה בעלמא הוא ואילו ה' אוכלו לבדו הוי אכילה שלכ"ד (ועוד נפסל ע"י עירב דברים מרים) נלע"ד שע"י מקצת טעם שניתן בו עדיין לא יצא מידי אכילה שלכ"ד כיון שעדיין טעמו מר ומועיל הטעם כדי להקל על האוכלו אבל עדיין לא הגיע למצב של אוכל ממש. וכיון שאכילת האבקה עצמה ודאי נחשב כאכילה שלכ"ד נראה שלא יחשב כדרך אכילה אא"כ מערבים אותו לתוך תבשיל שנאכל כמאכל גמור או שעירב בו כ"כ טעם שאינו מורגש טעם המרירות שבו. ואה"נ באותם טבלאות נלעסות שטעמם מתוק מאוד (והדבר מצוי בוויטמינים) אין להתיר. והכל לפי עיני המורה. ואם נתברר בטבלא מסויים שאין בו רק חשש קטניות לענ"ד דודאי יש להקל.

8 עי' בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' נב) ושו"ת עצי הלבנון (סי' יט) שהתירו משום כרכו בסיב. ועי' במנח"ש תניינא סי' ס"ה שמחמיר בזה עיי"ש טעמו. מיהו היכא שתוכן הקפסולה אבקה הוא בלא"ה נראה שאינו ראוי לאכילה מחמת עצמו.

9 בשבה"ל (ח"ז סי' קלה) כתב בפשיטות שקפסולות ג'עלאטין מיקרי שלכד"א דג'עלאטין אינו נאכל במצב הנוכחי וכן דעת הגר"ח"פ שיינבערג וכן דעת הגרשז"א (מנח"ש סי' יז) במסקנתו (שהרי אין הג'עלאטין ראוי לאכילה גמורה אלא לבליעה).

10 עיקר החשש בתרופות נוזלות הוא הגליצרין שאינו בטל והוא דבר מתוק וראוי לאכילה ויתכן שבא מבעל חי. והגר"ח"י בעלסקי זצ"ל צווח שתרופות אלו חשובות מאכלים גמורים ואסורות בלי הכשר. אמנם רוב תרופות אין בהם הכשר ופוק חזי דהעולם מקילין בדבר. והרבה פעמים איכא שעת הדחק גדול לחפש תרופה עם הכשר ובפרט לגבי פעוטות שאין ערב עליהם תרופה אחרת (ולא שייך עצת ביטול התרופה). ונראה ללמד זכות דסו"ס גם תרופות אלו אין טעמן כמו מיץ או פטל. ולא ראינו שום בר דעת שישתם לצמאו. ופוק חזי שהרבה פעמים צריך לכפות לילדים לקחתם ועכ"פ אינם לוקחים אותן בחשק. וי"ל שכיון שע"י הדברים הרפואיים נפגם טעמו עד שעכ"פ עומד אך ורק לחולים, שפיר חשוב כעירב בו דבר מר ושלכ"ד. ואף שכ' הרמב"ם "עירב בו דברים מרים עד

אמנם אפי' אי נימא שתרופות מותרות מדין שלכד"א מ"מ היתר שבנוי על דין שלכד"א לבד מוגבל מכמה סיבות:

• עפ"י פשוטו היתר שלכד"א אינו אלא לצורך חולה שאב"ס ולא למיחוש בעלמא (וכ"ש לבריא) וכמפורש בשו"ת זרע אמת (י"ד סי' מח) ומחנה אפרים (הל' מאכ"א פי"ד) (וע' מנח"ש שם אות ג'). ומהש"ך (קנה:יד) משמע שאכילה שלכד"א מותר לבריא והשיג עליו השאג"א ועוד אחרונים (עי' בינת אדם סי' נב).

• מבחינת שלכד"א לבד הי' מקום להחמיר אף לחולים לענין פסח עפ"י דעת י"א דאין היתר שלכד"א בחמץ וכל שאינו נפסל מאכילה אסור מה"ת.¹¹

שלא נהנה חיכו', דמשמע דלא סגי בפגימה במקצת, י"ל דמיירי במאכל גמור שאם נפגם במקצת עדיין שם מאכל עליו דעכ"פ ראוי ע"י הדחק. אבל בכה"ג שנפגם עד שראוי רק לחולים שפיר י"ל דהוי שלכד"א. ואף שיש בו איזה טעם, הא אין אדם תאב לטעם זו וכל הנאה שיש לאדם אינו לתענוג ולהנאה אלא כהנאה הבאה בעל כרחו לכסות טעמו הפגום (ומצאתי שורש הדברים בדברי הגר"ח פ' שיינבערג זצ"ל).

אמנם במנח"ש (שם) משמע דפשיטא לי' שאם עירב תרופה מרה עם יין של איסור כדי להמתיק התרופה שאסור (ומשמע ממנו אפי' שהכל מרה). דכיון שמשתמש באוכל לתכלית שהוא עומד, דהיינו להמתיק ולסייע לאכילה אף שנעשה היין לדבר מר, לא יצא המאכל מתפקידו וחשוב כדרך ואסורים כדעת הגר"ח בעלסקי. וצע"ג למעשה. (אמנם בדרך כלל אין בתרופות שיעור חיוב ויש לצרף דעת המתירים חצי שיעור לחולים – עי' בשד"ח מערכת יוהכ"פ סי' ג' אות יג ובשו"ת יחיה דעת ח"ב ס' י"ב. ועוד דאין כאן אלא ספק איסור.)

11 הנה הרבה אחרונים הבינו דפת שע"פשה אסורה באכילה מה"ת (עי' פרמ"ג בפתחה להל' פסח ח"ב פ"ב ד"ה ודע ודלא כחזו"א סי' קט"ז סק"ב) ומזה הוכיח המקור חיים (תמב:ב) דליכא היתר שלכד"א בחמץ. דקרא ד"תשביתו" כולל אכילה שלכד"א כ"ז שראוי לכלב. ולכאורה לדידי' אין להתיר תרופות מדין שלכד"א ואינם מותרים אא"כ אינם ראויים לאכילה. ועי' בשו"ת עמק התשובה (ח"ב סי' לב). והפרמ"ג (שם) מצדד שאף שפת שע"פשה אסורה מה"ת מ"מ כשאוכלו שכל"ד מותר. ועי' בשב"ל ח"א סי' קנ"ב.

ודעת האמרי בינה (הל' פסח סי' ז') לאסור חמץ שלא כדרך כיון שהוא איסור הנאה ואיכא הנאת מעיו. וכע"ז סובר הברוך טעם, עי' במקראי קודש פסח ח"א סי' נב. אמנם כ' הגר"ח פ"ש שאין לחוש בגלולות לדעתם שאין בגלולות הנאת מעיו. וצ"ע מהא דתריאקא שכ' אמרי בינה שאסור. ואכמ"ל.

• מבואר ברמ"א (יו"ד קנה:ג) שאין להתיר שום איסור לחולה היכא דאפשר להשיג תחליף כשר, כי איסורים נדחו לחולים ולא הותרו (הגר"א). וגם בחשאב"ס שנהנה שלא כדרך צריך לחפש דבר כשר ולא רק בחולה שיב"ס שאוכל האיסור כדרכו, כמבואר בגר"א (סקכ"ד) ובשעה"צ ס' תס"ו סק"ה.

והנה חילוק יסודי איכא בין דבר שנאכל שלא כדרך ובין דבר שאינו ראוי לאכילה כלל. ד"שלא כדרך" הוא שהמאכל בעצם ראוי לאכילה וכגון חלב חי או רותח שהאוכלו פטור מצד הגברא. אבל דבר שאינו ראוי לאכילה עדיף מזה, שאינו מאכל בחפצא שלכאורה פקע דין אוכל מיניה לגמרי וליכא איסור תורה באכילתו.¹² אמנם יש לעיין אם בכה"ג איכא אפי' איסור

12 עצם החילוק בין אינו ראוי כלל ובין שלא כדרך אכילה עולה מהרבה אחרונים כיסוד מוצק. ואף שנחלקו בכמה דברים מ"מ נראה שכו"ע מודים ליסוד הדברים וכדהלן. ודו"ק כי קצרת:

חוו"ד (קג:א) דבריו מפורסמים ששני ענינים אלו חלוקים לגמרי ומשני פסוקים נלמדו. שאג"א (סי' עה) אף שס"ל שאכילה שלכ"ד ביוהכ"פ אסורה מה"ת, מ"מ באכילת דבר שאינו ראוי לאכילה ליכא אלא איסור דרבנן (מדין אחשבי').

פרמ"ג (סי' קג שפ"ד סק"ד) עיי"ש שמסתפק בדין בב"ח שנפסל מאכילה אם אסור מה"ת או לא וחילק בהא שכו"ה הרמב"ם עירב בו דבר מר ולא כ' ציור דנפגם. הרי דפשוט לו שאיכא חילוק יסודי בין "עירב בו דבר מר" ובין נפגם לגמרי.

אבנ"ז (יו"ד סי' פב) הוכיח מהא דס"ל להר"ן שחרכו קודם זמנו מותר באכילה שדבר שאינו ראוי כלל ודאי עדיף משלכד"א.

מדברי הגר"ח (הל' מאכ"א פט"ו ה"א) מבואר שדבר שאינו ראוי עדיף משלכד"א ופקע ממנו דין אוכל (עיי"ש שטרח ליישב הרמב"ם).

וכן יוצא בפשטות מדברי המנחת כהן (ח"א פ"ט) שלא מצא טעם לגזור בדבר שנפסל לגמרי אלא מדין נטל"פ. וכ"מ מדברי הרא"ש (פסחים) שאסר לאכול פת שעופשה משום אחשבי' ולא כ' בפשיטות משום שלכד"א משמע שלא שייך דין שלכד"א היכא שנפסל לגמרי. ויש לדחות דדילמא חמץ דנפסל לפני זמן איסורו לא שייך לאוסרו מדין שלכד"א אבל בשאר איסורים אין חילוק ביניהם (עי' באבנ"ז הנ"ל).

ואף בדעת הכרו"פ (פז:טז) והנוב"י (יו"ד תניינא סי' כו) דס"ל שלדינא לא קיי"ל כמ"ד שנבילה שאי"ר לגר אינה נבילה ולדינא כל דבר שנפסל מותר רק מדין שלכ"ד, מ"מ כו"ע מודים לעצם החילוק עכ"פ אליבא דאותו מ"ד שדרשו או היכא שנפסל מאכילת כלב שלכו"ע אינה מאכל כלל. לכן גם לדעתם יש לעיין אם איכא אפי' איסור דרבנן דנראה שתורפות אינן ראויות לאכילת כלב (ובנוב"י מסתפק בזה).

מדברנן? ואי נימא שליכא אפי' איסור דרבנן יש מקום להתיר תרופות, דלפום ריהטא תרופות מרות אינן ראויות לאכילה¹³ כלל¹⁴ ויש להתירן לכתחילה (אף לבריא).

13 אף שבדרך כלל אין התרופות נפסלות מאכילה בעצמם אלא שנתערב בתוכם דברים מרים, וכבר כ' החו"ד (קג:א) ושפ"ד (קג:ד) שכל שנפסל ע"י דבר חיצוני, אף שאינו ראוי לאכילה, נחשב רק שלא כדרך אכילה (וכ"נ שהבין המהרש"ם [ח"א סי' קפא]), מ"מ דעת הכרו"פ (פז:טז), הבית מאיר (סי' פז), האבנ"ז (סי' פב), והגר"ח (הל' מאכ"א פט"ו ה"א) ש"עירב בו דבר מר" שכ' הרמב"ם הוא דוגמת דבר שנפסל לאכילה הגם שהוא פגם חיצוני. ש"מ שאף שהפגם הוא חיצוני נחשב כנפסל עכ"פ היכא שא"א להפריד האיסור. וכ"כ החו"ד (סי' קטז) שאם נתערב איסור בדברים מרים עד שא"א להפרידם נחשב כנפסל מאכילה. וכמו"כ משמע בהר צבי (יו"ד סי' צז). עכ"פ היכא שא"א להפריד הדבר הפגום יש מקום גדול לומר שנחשב נפסל מאכילה. אבל היכא שאפשר להפריד הפגימה אפשר דכו"ע יודו לחו"ד בזה. [עי' בבדי השולחן, ובמגילת ספר ושו"ת קנה בושם (ח"ב סי' כז) שנדחקו לומר שהחו"ד ג"כ מודה לכל הנ"ל והוא מיירי דוקא באופן שאפשר להסיר הפגימה, אבל לענ"ד סתימת דבריו לא משמע כן. אמנם לדבריהם א"ש לדעת החו"ד הא דכ' בתה"ד (סי' קכט) ושו"ע (או"ח סי' תמב) שדיו שנעשה מיי"נ או שכר (חמץ) נחשב כאינו ראוי לאכילה אף שנפגם ע"י דבר חיצוני. וכ"מ במ"ב (תמב:כב) שכ' שתריאק"ה אסור רק משום אחשבי', ומשמע שחשוב נפסל מאכילה. שו"ר שעמד ע"ז בשו"ת חזון נחום בדעת החו"ד. עכ"פ הא מיהא דאף החו"ד מודה באופנים מסויימים שפגימה חיצוני חשובה כנפסל].

ולמעשה לענין תרופות, אם א"א להפריד חלקי האיסור מהתרופה שפיר חשוב הכל כדבר הנפסל וכו"ל, וכן נקט החו"ד. אבל צ"ע אם באמת א"א להפריד האיסור. דאף אם אין אפשרות להדיט להפרידו, מ"מ אפשר ע"י אמצעים כמיים, בפרט בטבלאות יבשות, ואף בתרופות נוזלות אולי שייך ע"י אומן. ואם באמת שייך להפריד החלקים י"ל דכו"ע מודו לחו"ד דלא מיקרי פגום. מיהו בא"א להפרידו אלא ע"י אומן אולי גם החו"ד מודה. ולכאורה נראה דתרופות (נוזלות עכ"פ) אינן גרועות מדיו שאף החו"ד מודה, וצ"ע. (עי' בדברי מלכאל וחזון נחום ומקראי קודש ח"א סי' נד שמשמע מדבריהם דמיירי אף ע"י אומן.) ובגלולות יש לומר שהאיסור בעצמו חשוב כנפסל לכו"ע אחרי שנתייבש ונעשה כאבקה בעלמא ולא רק משום תערובות, עי' לקמן הערה כה. אבל צ"ע דגם קמח נראה כאבקה אבל אינו חשוב כנפסל מחמת זה. וצ"ע.

14 ואף דחמץ שלא נפסל מאכילת כלב י"א דאיסור תורה אית בי' (עי' פרמ"ג ס' תמב סק"ד ובפתיחה ח"ב פ"ב) מ"מ מדברי הפרמ"ג משמע שכ"ז דוקא בחמץ שראוי לחמץ עיסות אחרות אבל בחמץ שנפסל ואינו ראוי לחמץ חוזר להיות מותר כשנפסל מאכילת אדם לבד כשאר איסורים (וכ"מ במקו"ח וחו"א שם סק"ז). והחמץ שבתרופות נראה שאינו ראוי לחמץ לכן השויתי חמץ לשאר איסורים. ועוד משמע בפרמ"ג (שם)

כתב הרמב"ם (פי"ד מהל' מאכ"א הי"א) "כיצד [שלא כדרך אכילה] הרי שהמחה את החלב וגמאו וכו' או שעירב בו דברים מרים כגון ראש ולענה וכו' או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של ב"ח או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב", עכ"ל. ובהא שכלל הרמב"ם איסור שנפגם עם שלכ"ד לכאורה משמע דשניהם אסורים מדרבנן מדינא ואין עדיפות להיכא שנפגם יותר משלכ"ד. אמנם הפר"ח (סי' קג סק"א וכן באו"ח סי' תמב) כ' דכוונת הרמב"ם משום בל תשקצו. והחזו"א (או"ח ס' קטז) נוטה לדעתו. והמנחת כהן (ח"א פ"ט) חולק על הפר"ח וס"ל דכוונת הרמב"ם שאיסורא מדרבנן מיהא איכא, מ"מ פירש שהאיסור הוא איסור "לכתחילה", דנכלל במה שגזרו אינם בני יומן אטו ב"ה"ה שלא לאכול דבר שנפגם. אבל אף לדידי' אי"ז כאיסור שלכד"א מדינא. ולפיכך כתב שהיכא שנתערב האיסור הפגום לתוך היתר, אף כשהאיסור הוא הרוב, הכל מותר. שכיון שנתערב בהיתר נחשב כמצב בדיעבד מחמת הפסד ההיתר. והרבה פוסקים הביאו דברי המ"כ לדינא (פר"ת, כנפי יונה ופרמ"ג בשפ"ד סק"ד ושו"ת זרע אמת ח"ב סי' מח).

יוצא מהנ"ל שלפי פשטות דברי הרמב"ם משמע שלמעשה אין עדיפות לדבר שנפגם יותר משלכ"ד ושניהם אסורים מדינא¹⁵ (ומותרים רק לחולים). לפי"ז אין להתיר התרופות אלא מדין שלכד"א. אבל הפר"ח והמנחת כהן ועוד אחרונים ס"ל שאף לרמב"ם אין איסור זה מדין שלכ"ד ממש וקיל ממנו. ולדבריהם אין לאסור תרופות הפגומות ואפי' לבריאם. דלא מיבעיא לדעת הפר"ח שאיסור אכילת דבר פגום אסור מדין בל תשקצו דאין לאסור תרופות כיון שאינם מאוסים. אלא אף לדעת המ"כ שטעם האיסור דגזרינן פגום אטו אינו פגום, מודה היכא שנתערב האיסור

שתערובות חמץ אינו ראוי לחמץ. ועוד בלא"ה נראה שתרופות נפסלו מאכילת כלב.

15 כן ה' נראה מסתימת דברי המל"מ פי"ד הלט"ו (בסוף דבריו), חו"ד (קג:ד), יד יהודה (סי' קג פה"א סק"ח), וחקרי לב (סי' עב) שכ' בסתמא שאסור מדרבנן. וכן נראה מדברי ר"ת שאסר להכניס דיו של יי"נ לפיו (אף אם יי"נ מותר בהנאה) אף דבהכנסת דיו לפיו לא אמרינן אחשבי' וכמבואר בהת"ד שם. ע"כ שאסר מדינא, כמש"כ התה"ד, כיון שכבר חל האיסור. מיהו יש לעיין אם קיי"ל כדעת ר"ת לדינא, עי' היטב בדברי הרמ"א סו"ס קל"ד ואכמ"ל.

בהיתר שמותר הכל. ובתרופות, אין כולן נעשות מדבר אסור, ובכה"ג אין לאסור התערובות. ועי' בשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' מח) שכתב עיקר דברים אלו.

כתב הרא"ש בפסחים (פ"ב ס"א) על הא דחמץ שחרכו קודם זמנו (ונפסל לכלב) דמותר לקיימו שי"א שמותר גם לאוכלו (ר"ן) אבל י"א שאסור לאוכלו דאיהו אחשבי' לאוכל. והסכים הרא"ש לאיסור. וש"מ מדברי הרא"ש תרתי. חדא, שאכילת חמץ שנפסל (עכ"פ קודם זמנו) אינו אסור מדין שלכד"א אבל הא מיהא שלמעשה אסור מדין אחשבי'. והרבה אחרונים נקטו שה"ה בשאר איסורים שאסור לאכול איסור שנפגם מדין אחשבי'.¹⁶ (ובדעת הפר"ח ומ"כ הג"ל שחפשו טעמים לאסור דבר שנפגם, עי' בחזו"א [או"ח סי' קטז אות ז] שכ' דלא אמרינן אחשבי' אלא בחמץ עיי"ש.¹⁷)

איך שיהי' מוכח – עכ"פ לענין חמץ – שאסור לאכול איסור שנפגם אפי' מאכילת כלב משום דין אחשבי'.¹⁸ וא"כ יש לאסור לקחת תרופות מדין אחשבי'. אמנם הרבה אחרונים נקטו כדבר פשוט שלא שייך סברת "אחשבי'" כשאוכל לצורך רפואה.¹⁹ ונראה בכוונתם שלצורך רפואה אין

16 כ"מ באג"מ בכמה מקומות (יו"ד ח"ב סי' ל וסי' לו, או"ח ח"ב סי' צב). וכ"מ בשג"א סי' עה (אף בדעת הרמב"ם), באחיעזר (ח"ג סי' לג אות ה) ובהגהות יד אברהם, ביד יהודה (סי' קג), ובחקרי לב.

17 וז"ל החזו"א, "ואפשר דחמץ א"צ סיבה ראשונה האוסרתו והלכך השתא דאוכלו הוי כאוכל חמץ כיון שהסרחון אינו מונעו מלאוכלו אבל נבילה כיון שנסרחה פקע איסורה וכי אחשבה הוי כעפרא שנהפך לבשר ואין בשר זה טעון שחיטה ואין בו משום נבילה". ואף שדבריו מוכרחים בדעת הפר"ח ומ"כ (וכן צ"ל בדעת המנח"י [כלל מו סק"ט] שלא הרגיש באחשבי'), מ"מ דעת הרבה אחרונים היא דאמרינן אחשבי' גם בשאר איסורים וכנ"ל. ואף החזו"א נראה כמסופק בדבר, עי' היטב שם בד"ה ודין א'. (ובשאג"א שכ' דאמרינן אחשבי' ביוהכ"פ אולי יש לדחות כדברי החזו"א גם ביוהכ"פ.)

18 ולדעת המנחת כהן הא דלא כ' הרא"ש בפשיטות דגזרינן פגום אטו אינו פגום עכצ"ל דלא גזרינן אלא באיסורים שכבר חלו ולא בחמץ קודם זמן איסורו. שכיון שלא חל עדיין איסורו לא גזרינן ובכה"ג אין לאסור אלא מדין אחשבי'. אבל בשאר איסורים אסור מטעם פגום אטו אינו פגום.

19 ז"ל הכת"ס (או"ח סי' קיא): "וכ"ז כשמכין לאכלו להנאתו כדרך האוכלים דבר לתענוג

אדם מקפיד על הסממנים שאוכל שיהיו מאכל אדם, אלא יאכל לרפואתו דברים שאינם מאכלים כלל כדברים מרים, עצים ועפר. א"כ עצם אכילת דבר פגום לרפואה אינו הוכחה דאחשבי' למאכל, דהלא יאכלנו אפי' אם היה עץ ואבן! ונראה שלפ"ז יש להתיר כל תרופות אפי' למיחוש או לבריא. דכל שאוכל לרפואה אין אדם מקפיד שהסממנים יהיו ראויים לאכילה ואין הוכחה ד"אחשבי'" לאכילה.²⁰

מיהו מדברי השאג"א והחזו"א מבואר דס"ל דאמרינן אחשבי' גם כשאוכל לצורך רפואה,²¹ ולפי דעתם לכאורה אין להתיר תרופות אלא לחולים כשאר דין שלכד"א. אמנם מכיון שרוב אחרונים מקילים בענין אחשבי' לרפואה, ולכו"ע אינו אלא איסור דרבנן יש מקום להקל. ועוד דבתרופות שיש בהן חשש מאכלות אסורות לבד מחמץ ודאי יש להקל כי יש לצרף הא דצייד החזו"א דלא אמרינן אחשבי' בשאר איסורים. וגדולה מזה כתב החזו"א עפ"י דברי החק יעקב (תמב:יט) שכ' דאי נפל איסור שנפגם לתערובת, לא אמרינן אחשבי' "כי אין כוונתו רק לאכול המאכל", ועפ"י כתב החזו"א (קטז:ח) [שבדרך כלל] אין האיסור שבתרופה עיקר סם התרופה אלא אך מסייע לתרופה ובכמות מועטת (הנקרא Inactive

ולמלאות תאות רעבונם אבל כשאוכל לרפואה ובוחר הרע ומר במעוטו למעט חליו, כה"ג אינו מחשב דבר זה שלא כדה"נ לאכילה של תענוג ורעב אלא לרפואה וכו' וברור לי שכל שאוכל או נהנה לרפואה הרי לא אחשבי'". וז"ל האג"מ (או"ח ח"ב סי' צב): "ואחשבי' לא שייך בדבר שלוקח לרפואה דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה". וכדבריהם ג"כ משמע בהגהות יד אברהם (ליו"ד סי' פד סע' יז וסי' קנה סע' ג'), יד יהודה סי' קג (פה"א סק"ח), רדב"ז (סי' יא אות ד).

20 והגר"ח"י בעלסקי מסר בשם הגרמ"פ זצ"ל שאף שלצורך רפואה לא אמרינן אחשבי' מ"מ אסור לבריא לקחת גלולות כתחליף מזון (dietary supplement) אם יש בהם חשש איסור. דכיון שהוא רוצה מהגלולות דבר מזוני אמרינן אחשבי'.

21 כ"כ באחיעזר (ח"ג סי' לא אות ד) בדעת השאג"א ולא הכריע הדבר (אם לא כשהאיסור אינו בעין). ומדברי המ"ב (תמב:כא) שכ' שתריאק"ה שהיא מאכל חולים וכמש"כ בסק"כ אסור באכילה משום אחשבי' משמע כדברי השאג"א והחזו"א. וצ"ע"ג איך שאר רבותינו שהקילו לצורך רפואה הבינו הא דתריאק"ה אסור לחולה. שו"ר שהעיר בזה במגילת ספר (ענינים ס' כב) וכ' שדווקא לומר דמיירי לבריא שלוקח התריאק"ה לא לצורך רפואה. וצ"ע"ג. ועי' הערה כ'.

(Ingredient) ולכן "לא שייך כאן אחשבי' דדעתו על הסמים". א"כ אין לחוש לאחשבי' בכל תרופות לכו"ע.²²

ולגבי טבלאות יש להוסיף שכיון שנתייבשו כאבקה אפשר דהוי כאפר ונראה שבאכילת אפר לא חיישינן לאחשבי' – ועי' בהערה.²³

22 והא דכ' המ"ב דתריאק"ה אסור משום אחשבי' אף שהוא מיעוט התערובת כתב במגילת ספר שאי"ז סותר דברי החזו"א. דשאני התם שהחמץ אף במיעוטו, הי' חלק עיקרי של התריאקה.

ולענ"ד עוד יש לצדד דלא שייך אחשבי' בתרופות בכלל. שסברת אחשבי' היא שכיון שהאדם אוכלו ע"כ מורה שלדידי' לא נפסל לאכילה וכמ"כ בבהגר"א סי' תמב (סקכ"ח). ולכאורה כ"ז שייך כשהוא אוכלו כדרך אוכלים, דהיינו שלועסו, ומראה שלדידי' עדיין איכא איזה מעלת אכילה. אבל כשאדם נמנע מללעסו, ואדרבא, בולעו בדוקא כיון שאינו ראוי ללעיסה, אין כאן רא' שהאדם מחשיבו כראוי לאכילה, אדרבא, נוהג בו כדבר שאינו ראוי לאכילה ולכן אינו לועסו! לכן נלע"ד שלא שייך אחשבי' בטבלאות וגוללות ותרופות נוזלות לכו"ע. וכ"ז בדבר שאינו לועס. ואה"נ שב-chewables אפי' אי נקבל שאינם ראויים לאכילה, לא שייך סברא זו כי אם מש"כ לעיל שאינו עיקר התרופה. והגחפ"ש זצ"ל כ' כע"ז דלקחת תרופות הוי "כאכילה בע"כ" ולא שייך בזה אחשבי'. ולפי דבריו יש לומר כן גם באלו שנלעסות – chewables.

23 בסי' פד (סע' יז) ובסי' קנה (סע' ג' ברמ"א) מבואר שמותר לשרוף שרץ ולאכולו לרפואה. ותמה המנח"י (כלל מו אות ט) למה אינו מותר אפי' לבריא, והלא כל הנשרפין אפרן מותר וגם כל דבר שנפסל לאכילה פקע איסורו? ות' דהא דהוצרך דוקא לחולה הוא משום שכיון ששורפו בכוונה לאוכלו הוי כמבטל איסור לכתחילה אבל בלא"ה מותר לבריא. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' מח) ובס' שערי צדק (סי' ק'). וכן כתב במשב"ז (פד:כד) שהוא באמת משמעות האו"ה (מקור הדין) ומהרש"ל. ובהגהות יד אברהם (סי' פד וסי' קנה) תמה דאשתמטתי' למנח"י דברי הרא"ש הנ"ל שאף אם נפסל מ"מ אסור מדין אחשבי'. מיהו גם בבהגר"א בסי' קנה סקכ"א מבואר כע"ז "שאפר שאני" ומותר אף לבריא ולא חש לאיסור אחשבי'. ואולי י"ל ששאני אפר שנפסל לאכילת כלב. אבל זה אינו כי דברי הרא"ש קאי על הא דפת שעופשה דמיירי בפת שנפסל מאכילת כלב וכמבואר בסי' תמב סע' ט'. וע"כ מוכח מזה שכל כה"ג לכו"ע לא אמרינן אחשביה, וכן מבואר בחזו"א.

ובגדר הדברים עי' בשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' מח) שכ' להוכיח שודאי ליכא איסור באפר שהרי הגמ' משתמש לדוגמא של דבר המותר שהוא "כעפרא בעלמא", משמע ודאי שעפר בעצמו מותר. ועוד הביא רא' מהא דשרצים לאחר י"ב חודש מותרים דעפרא בעלמא הם. וכתב שם (ד"ה וא"כ) להסביר וז"ל, "לא מיבעיא לדעת ר' יונה בפרק כיצד מברכין שהתיר המוסק וכו' אלא אפי' לדעת הרא"ש התם ה"ט משום דזה המוסק ראוי לאכילה

העולה מהנ"ל לדינא: מותר לקחת כל מיני תרופה שאינם ראויים לאכילה כלל (וכמו שנפרט לקמי') אף לבריאם כשהוא לצורך רפואי. כי דבר שנפסל מאכילה אינו אסור לאכול אלא מדין אחשבי' (ובודאי לענין חמץ כן הוא לכו"ע) ולא חיישנן לאחשבי' בתרופות. וכיון שמותרים לבריא מסתברא שאי"צ לחפש אחר תחליף כשר.²⁴

ולכן מלבד מה שיש להתיר לקיחת תרופות לחולים וכו"ל נראה שיש להתיר אלו דלהלן לגמרי אף לבריאם אפי' אית בהם חשש מאכלות אסורות וחמץ, ובלבד שלקיחתן היא לצורך רפואי:

• **טבלאות** (tablets): טבלאות וגלולות שהם כאבקה וטעמים מר מאוד ומיועדים רק לבלוע נחשבים כאינם ראויים כלל²⁵ (משמעות החזו"א

אלא שנשתנה אבל אם הי' נעשה פירשא ועפרא בעלמא גם להרא"ש מותר, עכ"ל. וכע"ז מצאתי בחקרי לב (סי' עב) ליישב דעת הרדב"ז דס"ל שאכילת איסור שלכד"א אסור ואפ"ה כ' שמומיא מותר באכילה "דנשתנה צורתו ונעשה אפר" וכ' החקרי לב: "והנראה שמחלק הרב דכל דנשתנה האיסור דליתיה בעיניה שרי לגמרי וכעין דברי ה"ר יונה בדין המור וכו", עכ"ל. וכ"מ בזר זהב (שער נט בהגהותיו סק"ד). משמע מדבריהם דאם נפגם כ"כ עד שנשתנה ואינו עומד בצורתו הראשונה לכו"ע אין לגזור משום שלכד"א או משום אחשבי'.

24 כן משמע בבהגר"א (יו"ד סי' קנה ס"ג ברמ"א) דאם נימא שאפר עדיף משלכד"א, מותר אף לבריא. ואם מותר לבריא מסתברא שאין טעם לחפש תחליף היתר דלאו מדין דחוויה הוא אלא הותרה [אף לבריא].

ולענין גלולות מבב"ח או מכלאי הכרם אף שנפסל תלוי בכוונת הרמב"ם (פי"ד מהל' מאכ"א ה"י-יא) דמשמע שבב"ח וכלה"כ ליכא פטור מחמת אינו ראוי לגר. וצע"ג לדינא. ובלא"ה יש לעיין בהם מחמת שהם אסורים בהנאה ואף שנפגם עדיין באיסורו קאי שאפרן אסור, ובזה יש לדון בכל איסורי הנאה אף באלו שמותרים שלא כדרך כגון יין נסך. אמנם מחמת איסור הנאה עדיין יש להתיר שלא כדרך הנאתו. ויש לדון אי לקיחת תרופות מיקרי דרך הנאה והארכנו מזה במק"א.

25 לכאורה תרופות אלו יבשים ומרים וטעמים כעץ ועפר. ומצינו גבי שרצים אחר י"ב חודש ורגלי דבורים שדבר שנתייבש כ"כ שליכא שום טעם הוי כעפר בעלמא. וכן מצינו בס' פ"ז לענין עור הקיבה ובפת"ש שם לענין תועלים שנתייבשו. וכן מצינו בדברי הפר"ח סי' קג. ואף שמדברי הפרמ"ג משמע שמחמיר בזה (עי' שפ"ד קג:ב) י"ל דהיינו דוקא היכא שמערב בתבשיל דאז נהנה ממנו וכמש"כ שם. ודוקא בכה"ג הוא שמסתפק שם אף בעודו יבש. אבל בדבר שנתייבש לגמרי וכמו אבקה דידן דלא שייך לבוא ליהנות ממנו

והגרס"פ שיינבערג²⁶) ומותרים לרפואה אף לבריא. ואפי' כשמכוסה הגוללות בסוכר יש להתירם.²⁷

• **טבלאות שמיועדים ללעיסה (chewables)** שיש בהם איזה טעם נראה שאסורים לבריא ולמי שיש לו מיחוש ואינם מותרים אלא לחולים כדין שלכד"א. ועי' בהערה.²⁸

י"ל שאף הפרמ"ג מודה. וכבר הערנו מה בין זה לקמח שג"כ אינו ראוי לאכילה כלל במצבו כעת ונחשב כאוכל ויש ליישב.

26 ואף שהגרשז"א לא החליט שדברים אלו אינם ראויים לאכילה וראייתו מהא דמי רגלים של חמור וצואת אף ואוזן, מ"מ נראה מדברי החזו"א שלפום ריהטא גוללות נפסלו לגמרי מיקרו. ונראה שה"ה כל תרופות מרות.

27 כנלע"ד פשוט שזה שהטבלא מכוסה בסוכר אינו מועיל שהטבלא יהי' ראוי לאכילה ממש שהרי עדיין אינו ראוי ללעיסה אלא שע"י הסוכר יותר קל לבלוע. אבל עצם הטבלא נשאר כדבר הנפסל.

וראייתי מעוררים שלפעמים מערבים בסוכר דברים אסורים וכגון ג'עלאטין כדי שהסוכר ידבק לטבלא. ובכה"ג שהדברים אסורים מעורבים בסוכר ולא בטבלא לכאורה נראה שדינם כדבר נפרד מהטבלא ואין דינם כדבר הנפסל. אבל לענ"ד כיון שא"א להפריד הסוכר מהטבלא נחשב הכל כדבר אחד שאינו ראוי לאכילה. וכן משמע משו"ת הר צבי סי' צז.

28 לפום ריהטא קשה לומר שטבלאות אלו אינם ראויים לאכילה כלל, מיהו אולי יש לצדד דאף שיש בהם קצת טעם אינם נחשבים "ראויים לאכילה" דסו"ס אינם אלא מאכל חולים. ואולי דומה לתריאק"ה שדינו כדבר נפסל כיון שלא הי' מאכל "כל אדם" אלא מאכל חולים וכמש"כ המ"ב בסי' תמב סק"כ. ואף שבודאי יש לדחות דתריאק"ה טעמו פגום ולאלו יש עכ"פ איזה טעם. ובאמת הכל תלוי בסוג הטבלא שיש סוגים שטעמם טוב מאוד כויטמינים ויש שאף שיש בהם טעם מ"מ עדיין מרירים הם [עכ"פ קצת]. וצ"ע. ולכן כתבתי שמותרים רק לחולים כדין שלכד"א. ולמיחוש בלעמא צ"ע למעשה. אולי יש להקל למיחוש בצירוף דעת הש"ך בסי' קנה דשלכד"א מותר לבריא ועוד שאין כאן אלא ספק איסור וחצי שיעור.

ודע עוד שהמציאות כפי מה שידוע לי שחלק האיסור בתוך גוללות בהרבה פעמים הוא בכמות פחות מששים (עכ"פ לגבי שאר איסורים ולגבי חמץ לא נודע לי) ובטל בתוך הכדור (ויש לדון לדעת הרשב"א). ואפי' אם ספק אם איכא ס' יש להקל דגוללות אלו הוו תערובת יבש ביבש וכל צורך ס' אינו אלא מדרבנן שיש להקל בספיקו. ואף שהוא כקמח בקמח שיי"א שדינו כלח בלח מ"מ גם בדעה זו דעת החו"ד (סי' קט) שאינו כלח בלח מה"ת ויש להקל בספק ס'. ואפי' לגבי פסח אם הי' בטל בס' יש לצדד להתיר להקל

• **קפסולות (capsules):** הקפסולות בעצמן אף אי נעשה מג'עלאטין נראה שדינם כדבר שאינה ראויה לאכילה כלל. בין בקפסולות "קשות" הנעשה מב' חלקים אחד ע"ג השני (hard capsule) ובין אלו שהם גמישים ומלאים בתרופה נוזלי (soft gel). שסו"ס אין בהם טעם והוי כאכילת עץ או פלאסטיק.²⁹

ולגבי תוכן הקפסולה: אם תכונתה אבקה מרה (ובדרך כלל זהו המציאות בקפסולות קשות) נראה שדין אבקה הזאת כטבלאות ואין לחוש כלל אף לבריא. ואם תכונתה דבר אסור נוזלי ולא אבקה וכגון שמן דגים (fish-oil) אף שמותר לחולים (מדין כרכו בסיב), מ"מ לבריא יס להחמיר. כי אינו ברור לומר דהשמן שבפנים פגום מאכילה (עכ"פ בתוך תבשיל).³⁰

שלא אמרינן חוזר וניעור, עי' חזו"א סי' קיז סק"ה. ולכן לכה"פ אין בטבלאות חשש איסור תורה שבודאי בטל ברוב. וצ"ע.

29 כ"נ משו"ת עצי הלבנון (חאו"ח סי' יט ד"ה העצה). אף שמסתמא מיירי בקפסולה קשה דנראה פשוט שדומים לעור קיבה שנתייבשה, נלע"ד אף קפסולות רכות ג"כ אינם ראויים לאכילה והם כ'פלעסטיק' בעלמא.

וראיתי מעוררים שקפסולות נחשבות כראויים לאכילה דכשיתנן במים יימחו ויהי' ראויים לאכילה. ולכן אין להחשיבם כדבר שאינו ראוי לגמרי. ולענ"ד אם נקבל שהקפסולה אינה ראויה לאכילה, זה שיימחה במים אינו מעלה או מוריד. חדא, דדעת החו"ד דכל שאינו ראוי לאכילה פקע איסורו ואף אי יחזור וימתקנו בתבלין בהיתרו עומד. ואפי' לחולקים על דבריו וס"ל שחוזר הדבר לאיסורו יש לצדד דדוקא היכא שתיקנו בתבלין ס"ל שחוזר לאיסורו אבל בעודו פגום מותר (עי' היטב בשפ"ד סי' קג סק"ב ואכמ"ל). ובכאן אנו דנין בעודה קפסולה ופגום. ועוד נראה אפי' לדבריהם דוקא כשהדבר בעצמו בעין וממתיקו. אבל היכא שאין האיסור חוזר להיות ראוי בעצמו אלא שע"י שעירבו בדבר אחר (כמו מים) אינו מרגיש באיסור הפגום, ותערובתו מאפשר לאוכלו, לכו"ע אינו חוזר ונאסר. כנלע"ד מוכח מדברי האחרונים שהובאו בפת"ש סי' פז. וכ"ש היכא שנימוח במים ואינו נותן שום טעם והכרה כלל שלא נחשב עי"ז כדבר שחוזר להיות אוכל, ובפרט בעודה קפסולה. ושו"מ בעז"ה יסוד דברים אלו בחלקת יואב סי' יא ד"ה ומעתה.

30 לצורך חולה מותר לקחת כדורים שבתוכם שמן דגים טמאים – חדא, י"א שהשומן שמן דגים מיקרי שלא כדרך ומותר לחולה (עי' שו"ת האלף לך שלמה [חיו"ד סי' כב] ושו"ת מהרי"א הלוי [ח"א סי' נב]). ועוד, שבענינו השמן בתוך הפקסולה הוי ככרכו בסיב. ובשו"ת יבי"א (ח"ב יו"ד סי' יב) צידד שכרכו בסיב עדיף משלכד"א ומותר אף לבריא (ובצירוף דעת הש"ך דשלכד"א תמיד מותר לבריא).

מסורה גליון כח | עא

• תרופות נוזליות שטעמן מר נחשבות כאינו ראויות לאכילה כלל ומותרות לבריא.³¹

• תרופות נוזליות שיש בהם טעם מסתברא דדינן כדברים הראויים לאכילה ובודאי אין להתירם אלא מדין שלכד"א לחולים, עי' בתחילת דברינו.³²

סיכום:

א. כל הקפסולות, טבלאות, ותרופות נוזליות המרות מותרות בלי שום חשש לצורך חולים. ובתרופות נוזליות (לילדים) שיש בהם טעם י"א שחשש איסור תורה אית בהו (עכ"פ חצי שיעור) אבל מנהג העולם להקל באלו וצע"ג.

ב. ואף למיחוש או אפי' לבריא יש להקל לקחת כל מיני תרופות הנ"ל כיון שאינם ראויים לאכילה כלל. ותרופות נוזליות שיש בהם טעם מסתברא שאפי' למנהג העולם אין להתיר אלא לצורך חולה.

31 כמו שמצינו היכא שנתערב איסור לתוך דבר מר כמש"כ בתה"ד (סי' קכט) לענין דיו שנחשב כנתעפש ונפסל לכלב. עי' לעיל בהערה יג. וע"ע בשפ"ד סי' תמב א"א סוסק"ב די"ל שבכה"ג בטל האיסור בתערובת דבר שאינו ראוי מדין נטל"פ.

32 גם כאן שייך מה שכתבנו (הערה כח) לענין טבלאות הנלעסות (chewables) דאולי אינם חשובים מאכלים כיון שמאכלי חולים הם.

הרב יעקב לובאן
מאמר זה מוקדש לע"נ
מו"ר הרה"ג ר' חיים ישראל בעלסקי
זכר צדיק וקדוש לברכה

האם שרי לנוהג איסור לבקש מהנוהג היתר שיעשה מלאכה עבורו

א. הקדמה

במשך עשרים ושמונה שנה, כמנין כח, שימש הרב בעלסקי בתורת מורה הוראה למשרד הכשרות של הOU. בכל שבוע הגיע הרב בעלסקי למשרד הOU, ויום שלם הורה דבר ברור לכל מבקשי ה'. ואני, בתורת אחד מרבני משרד הכשרות, קבלתי הרבה תורה ממנו, הן בהלכה הן בהשקפה, הן בחכמה עצה ותושיה. ומאוד השפיעה עלי הרב בעלסקי בידו הרחבה.

במאמר זה באתי לפלפל בענין תשובה שכתב הרב בעלסקי בספרו החשוב שלחן הלוי (סי' י'), על הנוהג איסור בדבר, וחברו נוהג בו היתר, האם מותר לזה שמחמיר לבקש מהמקיל שיעשה מלאכה בשבילו בשבת.

קודם שנגיע לגוף הענין, יש מקום לטעון, הרי אני הקטן, לכלל הוראה לא הגעתי, ובטל אני כקליפת השום נגד הרב בעלסקי זצ"ל בידיעותיו הרחבות ובעומק הבנתו. האם לא לחוצפה יחשב שזעירא דמן חבריא כמוני, יעיז לכתוב הערות על דברי הרב בעלסקי, ואני לקרסוליו לא הגעתי. ודאי אילו היה הרב בעלסקי עודנו בחיים, היה משיב על כל דברי וסותר כל טענותי, כקש הנידף מפני הרוח.

אעפ"כ, אני סובר, אדרבה, שפתותיו של אותו צדיק דובבות בקבר בזמן שמפלפלין בדבריו, וודאי יש לו נחת רוח במקומו הגבוה בגן עדן בזמן שאדם פשוט כמוני משעשע ומעיר על דבריו. אכן אני מוסר מודעה מראש, שלא באתי אלא לעורר על מ"ש שר התורה, הגאון מו"ר הרב חיים ישראל

זצ"ל. וכשנזכה לביאת גואל ויקומו שוכני עפר לחיים, הרה"ג בכבודו ובעצמו יברר וילבן את הענינים.

ב. איסור אמירה לישראל

כמה פוסקי זמננו דנו בנידון דידן.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ח סי' ל"ב) דן במה שהספרדים נוהגים על פי הוראת הב"י איסור בישול אחר בישול בדבר לח שנצטנן קצת ואינו עוד יד סולדת בו. והאשכנזים נוהגים כדעת הרמ"א, דס"ל שבעדיין חם קצת אין איסור בישול אחר בישול. ויש להסתפק האם ספרדי יכול לבקש מאשכנזי לחמם בשבת דבר לח שנתבשל ועכשיו הוא רק חם קצת. והורה הציץ אליעזר שהאמירה לעשות מלאכה אסור, אף שלדעת העושה המלאכה הוא היתר גמור. והשוה דבר זה למש"כ המג"א (סי' רס"ג ס"ק ל"ג) שהנוהג ב' ימים טובים ביוה"כ משום ספיקא דיומא (עיין או"ח סי' תרכ"ד ס"ד ברמ"א), אסור לאכול מאכל בליל שבת שנתבשל ביום ו' (היכא שיוה"כ חל ביום ה', והמחמירים נהגו איסור גם ביום ו'). ומקור דברי המג"א הוא תשובות המהר"ם מרוטנברג, מובא בב"י (סי' תרכ"ד), ושיטת הרא"ש המובא שם בטור. ואם המאכל אסור, ע"כ שיש איסור אמירה, כי הא בהא תליא. הרי שאסור לנוהג איסור לבקש מהנוהג היתר שיעשה מלאכה בשבילו. וכנראה, אמירה לישראל אסור דומיא לאמירה לנכרי.

וכעין זה פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ג או"ח סי' נ"ג) במה שיש נוהגים כגאונים, שבה"ש מתחיל משקיעת החמה, ויש מחמירים כר"ת שתחילת שקיעה הוא עדיין יום גמור, ולדידהו שבת נגמר בזמן מאוחר יותר. ודן השבט הלוי אם הנוהג כר"ת שרי לבקש מהנוהגים כגאונים לעשות מלאכה בזמן שאצל המקילים הוא חול ואצל המחמירים הוא עדיין שבת. והורה שהאמירה בכה"ג אסור. וגם הוא הביא ראיה מתשובת המהר"ם הנ"ל. וע"ע בשו"ת משיב נכונים (ח"ב או"ח סי' כ"ב וח"ד סי' ט"ו) לרב נחמן יחיאל מיכל שטיינמטץ שליט"א, מו"צ לחסידי סקווירא, מש"כ בזה.

ג. קולת הרב עובדיה יוסף זצ"ל לענין טלטול

ובילקוט יוסף (הל' שבת ח"ג סי' שי"ח סע' נ"ו) כתב בשם הרב עובדיה יוסף זצ"ל שאסור לספרדי לבקש מאשכנזי לחמם דבר לח שנתבשל ונצטנן קצת (וכדעת הציץ אליעזר, הנ"ל). אולם עוד כתב בילקוט יוסף (קיצור שו"ע סי' ש"א ס"א) שהמחמיר שלא לטלטל בעיר שיש בו עירוב (מחשש שרחובות העיר דינם כרה"ר דאורייתא אף שאין שם ס' רבוא) מותר לבקש ממי שסומך על העירוב (כדעת הפוסקים דכל שאין ס' רבוא לא הוי רה"ר אלא כרמלית) לטלטל בשבילו. ולכאורה שני הפוסקים סתרי אהדדי, שלענין בישול בשבת פסק שאין לבקש מהמקילין לעשות מלאכה בשבילו, ולענין הוצאה פסק שמותר. והוא תמוה.

ד. יישוב לסתירה בדעת הרב עובדיה זצ"ל

אולם יש לחלק, שהספרדים נוהגים כהוראת הב"י, וא"כ אסור לספרדי לבשל דבר לח שנצטנן קצת מדינא, ולא משום ספיקא. לא כן לענין טלטול בעיר שאין בו ס' רבוא, דבר זה מחלוקת ראשונים אם דינה כרה"ר, והמחבר (סי' שמ"ד ס"ז) הביא ב' שיטות, והמקילים לטלטל במקום שיש עירוב יש להם על מי לסמוך, ובכה"ג מותר לבקש מהמקילין שיטלטל בשבילו.

אמנם זה חילוק נכון ליישב שני פסקי הרב עובדיה יוסף שנראים כסותרים זה את זה, מ"מ עדיין קשה איך ישיב הרב עובדיה על הא דמוכח מהמהר"ם מרוטנברג שאסור לבקש ממי שמיקל לעשות מלאכה בשבילו, וכמו שהוכיחו הציץ אליעזר והשבט הלוי מתשובת המהר"ם. והנהוג שני ימי יוה"כ הוא חומרא יתירא [ובפרט שהרמ"א (סי' תרכ"ד) כתב שאין נכון לנהוג הכי משום שיש בו סכנה], ובכל זאת, אסר המהר"ם מרוטנברג למחמירים לאכול ממה שנתבשל ביום ו'. ואם בחומרת ב' ימים של יוה"כ יש איסור אמירה, ק"ו בטלטול.

ואולי י"ל שמה שהתיר רב עובדיה זצ"ל טלטול, אינו משום דסובר שאפשר לבקש מהנהוג היתר שיעשה בשבילו, אלא מטעם אחר לגמרי. כי הסומך על העירוב, אפילו אם כלפי שמיא גליא שהעירוב אינו כשר, מ"מ המטלטל

מסורה גליון כה | עה

לא עבר איסור משום דאצלו הוי כמתעסק. ואף דפטור מתעסק הוא כשטועה במציאות ועשה מעשה בלא כוונה, כגון נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, אבל הטועה בדין הרי זה שוגג, וכמבואר ברש"י שבת עב: ד"ה וחתך, וא"כ לעניננו הסומך על עירוב העיר, אם טועה בהלכה הרי זה שוגג ולא מתעסק. אמנם, נראה דלענין עירוב, הטועה בדין הוא טועה במציאות ג"כ, והיינו טעמא, כי טלטול ברה"י הוא מעשה אחר מטלטול ברה"ר, ומקום הטלטול אינו דבר חיצוני, אלא הטלטול נקבע לפי המקום שבו מטלטל. ועל כן הסומך על עירוב העיר, לדעתו הוא מטלטל ברה"י, ואם כלפי שמיא גליא דהעירוב פסול, הרי זה מתעסק בשעת טלטול, שהרי הוא כוון לטלטל ברה"י ונמצא מטלטל ברה"ר.

ובסברא זו, דהסומך על עירוב העיר הוי מתעסק, כוונתי לדעת הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' ק"ב). אלא שנסתפק אם החילוק בין טלטול רה"י לטלטול רה"ר סגי לדין מתעסק, ודלמא מתעסק הוא "רק כשחשב לעשות פעולה אחרת לגמרי בשינוי רב המציאות". ובספר שמירת שבת כהלכתה (ח"א סי' י"ז ס"ק כ"ה) כתב בשם הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל שאם נפל העירוב באמצע השבת אין צריך להודיע לרבים משום שהצבור סוברים שיש עירוב, ולדעתם הם מטלטלין ברה"י, ואע"ג שטועים הם, מ"מ הוי מתעסק ופטורים. אבל הרי"ש אלישיב זצ"ל כתב בספר הערות, כתובות ה:, שבנפל העירוב והעם אינם יודעים לא מקרי מתעסק כיון שיודעים שמטלטלים ורק טועים וחושבים שיש עירוב. ונראה דהרשז"א והריש"א פליגי בהאי נקודה, אם החילוק בין טלטול ברה"ר לטלטול ברה"י הוא חילוק ממשי דסגי לקבוע על ידו דין מתעסק.

עכ"פ י"ל דהא דהתיר הרב עובדיה זצ"ל לבקש מחברו לטלטל בעיר שיש בו עירוב הוא משום דסובר דאפילו אם העירוב פסול, מ"מ המטלטל הוא מתעסק.

ובזה חלוקים שני הפסקים הנ"ל של הרב עובדיה. כי לפי מסורת הספרדים שאסור לחמם דבר לח שנצטנן קצת, עוברים האשכנזים (המקילים) באיסורא, אף דהוי לכל היותר שוגג, (כיון שסומכים על הרמ"א). ועל כן אסור לבקש מהמקיל לחמם, שהרי מכשילים בכך המקילים. לא כן בעירוב,

שבזה אפילו לדעת המחמירים, המקילים לא עבדי איסורא, שהרי אפילו אם העירוב פסול, מ"מ לכל היותר הוי מתעסק, וכנ"ל, ואין שום מכשול.

וחילוק זה בין המבקש מחברו לחמם דבר לח למבקש מחברו לטלטל, דומה למה שחילק המג"א (סי' רס"ג ס"ק ל"ג), שהקשה על מש"כ הרמ"א דמותר לבקש מחברו שהבדיל לעשות מלאכה בשבילו, מאי שנא ממש"כ המהר"ם מרוטנברג שמי שנוהג ב' ימים יו"כ אסור לאכל בליל שבת ממה שנתבשל ביום ו'. ותירץ, וז"ל, דהתם [ביוה"כ] שמסתפקין שמא היום יו"כ, א"כ כלפי המחמיר המלאכה נעשית באיסור, דאסור לכל ישראל לעשות מלאכה, אבל הכא הוא יודע שכבר עבר שבת רק שהוא לא הבדיל, עכ"ל. כוונתו דלענין יוה"כ, המחמיר חייש שמא הוא יוה"כ, ואם הוא יוה"כ לדידיה, ע"כ הוא יוה"כ לכו"ע, ולכן אמירה אסור, משא"כ במבקש ממאן דהבדיל לעשות מלאכה, אף המבקש מכיר שאצל המבדיל הוי חול, ורק אצלו הוי שבת משום דלא הבדיל, לכן אמירה שרי.

ה. בקורת על תירוצינו

ואכתי יש מקום עיון במה שכתבנו לפרש מה שהתיר הרב עובדיה לענין עירוב לבקש מהמקיל לטלטול משום דהוי מתעסק. כי המג"א כתב (סי' רס"ג ס"ק ל') בשם הב"י, דהא דשרי לבקש ממי שלא קיבל שבת לעשות מלאכה עברו, הוא משום דאי בעי לא היה מקבל שבת על עצמו, וכל שיש לו היתר, אמירה מותרת. הרי מבואר מהמג"א, דאילו היה בידו שלא לקבל שבת, היה איסור אמירה לבקש ממי שלא קיבל שבת לעשות מלאכה, אף שאצל השליח הוי היתר גמור. וא"כ בגוונא שמבקש מן המקיל לטלטל נכון לאסור כיון שאין ביד המחמיר להקל, שהרי סובר שאסור מדינא.

אולם הט"ז (שם ס"ק ג') כתב דמהאי טעמא שרי לבקש ממי שלא קיבל שבת לעשות מלאכה, משום דליכא איסור אמירה בדבר שלחברו מותר. הרי שהט"ז לא הוסיף כמו המג"א דשרי רק משום דבידו היה שלא לקבל שבת, אלא הכל תלוי אם הוא היתר אצל השליח. א"כ לפי הט"ז, שפיר שוה בקשה מחברו לטלטל באופן דהוי מתעסק, לבקשה ממי שלא קיבל שבת לעשות מלאכה. וא"כ לכאורה האי שאלה (אם מותר לבקש מחברו

(לטלטל) תלוי בפלוגתת המג"א והט"ז. ועיין באג"מ (או"ח ח"ג סי' ע"א) שדן בבן חו"ל שיש לו בית מסחר בא"י, האם מותר לבן א"י לעבוד שם ביו"ט שני. וכתב האג"מ שתלוי בפלוגתת הט"ז והמג"א הנ"ל, דלהמג"א אסור כיון דאין היתר ביד בן חו"ל, ולהט"ז שרי כיון דלבן א"י אין איסור. ומעיקר הדין י"ל ספק דרבנן לקולא. אבל מ"מ כיון שזה ספיקא, יש מקום לבעל דין להחמיר. ע"כ דברי האג"מ. ואולי הרב עובדיה סמך על שיטת הט"ז מספיקא.

ו. בידו ע"י התרת נדרים

עוד י"ל שאף למג"א יש להקל לגבי טלטול, כי הרי בידו של המחמיר שלא לטלטל לשנות שיטתו, ולנהוג היתרא. וכבר דן בזה בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' י"א ד"ה ונראה לכאורה דיש לחלק), אם האפשרות לשנות הנהגתו מקרי בידו לנהוג היתרא. ואע"ג דאם כבר נהג איסורא, דין נדר אית בו, אבל אפשר להתיר נדרו (דומיא למש"כ הרמ"א בסו"ס תרכ"ד). וא"כ אף לפי מש"כ המג"א דמותר לבקש ממני שהבדיל לעשות מלאכה בשבילו רק משום דבידו להבדיל, מ"מ הכי נמי י"ל במי שמחמיר ואינו סומך על העירוב שבידו לשאול על נדרו, ולכן ליכא איסור אמירה לבקש מחברו לטלטל.

ויש להביא ראיה שהאפשרות להתיר נדר מקרי בידו מהמג"א גופא, שהקשה המג"א (ס"ק ל"ג, הנ"ל) מאי שנא דמותר לבקש ממני שהבדיל לעשות מלאכה, מהא דאסור למי שנוהג ב' ימי יוה"כ ליהנות מאוכל שנתבשל ביום ו'. ולכאורה מאי קשה, הרי המג"א לשיטתו סובר שההיתר לבקש ממני שלא הבדיל בנוי על הא דבידו להבדיל, וא"כ ביו"כ שאין בידו לבשל, שהרי הוא מחמיר על עצמו, מובן דאסור ליהנות מהמקילים. אע"כ דגם ביוה"כ מקרי בידו כיון שאפשר לו להתיר נדרו.

אולם, אחרי ככלות הכל, מה שכתבנו ליישב פסקו של הרב עובדיה יוסף אינו ברור. כי עד כאן לא שמענו אלא שא"צ להודיע לרבים שנפל העירוב, ומניעת הפרסום הוא בשב ואל תעשה. אך אולי לא נכון לבקש בקום ועשה שיטלטל עבורו, שהרי גורם בכך זלזול שבת, אף שהמטלטל הוא מתעסק.

וה"ה נמי לעניננו, אולי לא נכון לבקש בקום ועשה ממי שמקיל לטלטל בסמכות העירוב, בכה"ג שהמבקש הוא מן המחמירים.

אך מאידך י"ל דאין זה נכון, כי שאני הכא בעניננו שיש תרתי לטיבותא. חדא, אפילו אם העירוב אינו כשר, המטלטל הוא מתעסק. ושנית, המטלטל סומך על הפוסקים שטלטול בעיר שיש בו עירוב שרי. אשר על כן, בנוגע לאיסור אמירה, מהני מה דהוי מתעסק. ובמה שנוגע לזלזול שבת, הלא המטלטל עצמו סובר דשרי, ולכן אין כאן מעשה וזלזול שבת כלל.

וצ"ע בכל זה לדינא.

ז. צד היתר להחמיר לעצמו ולהקל לענין אמירה

והנה ראיתי לרב יהושע מנחם מנדל אהרנברג זצ"ל (תלמידו של הרב מאיר אריק זצ"ל, ולאחר השואה נתמנה לראש אב בית דין ביפו ולאחר מכן בתל אביב, נפטר בשנת תשל"ו) שדן אף הוא בספרו שו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' מ') במי שאינו סומך על עירוב אם שרי לבקש מאחר לטלטל בשבילו. ודעתו לאסור, ומדמי לה למי שמחמיר לנהוג ב'ימי יוה"כ, וכן"ל, אך שוב דן אם בשעה שהתחיל לנהוג בחומרא זו התנה בפירוש שאינו מחמיר רק שלא לטלטל בגופו אבל ע"י אחרים יטלטל, בכה"ג י"ל דרשאי לבקש מחברו שיטלטל בשבילו. אך מסיק שאינו נכון לעשות כן, ומדמי לה למה דכתב המג"א (סי' קס"ו סק"ב) דעבירה הוא ליטול ידים בסוף כדי שלא יהא הפסק ומניח לאחרים ליטול תחילה, ואינו מקפיד על הפסק שלהם. דאין זה מדרך התורה לחוס על נפשו ואינו חס על נפש חברו.

וכנראה, הרב עובדיה יוסף זצ"ל לא חש למש"כ שאין זה דרך התורה שאינו מקפיד על נפש אחרים אבל חושש לעצמו, שהרי התיר לבקש מאחרים לטלטל בשבילו בשבת. אבל לפי מש"כ דלגבי טלטול הוי מתעסק, א"כ אינו דומה לדברי המג"א לענין נטילת ידים, שבנטילת ידים הויא הפסק לחברו, ואילו בטלטול בשביל חברו, הוי מתעסק, ואין כאן מעשה עבירה.

אף הרב אשר וייס שליט"א דן בזה (שו"ת מנחת אשר ח"א סי' י"א), וכתב, וז"ל, שפשוט בעיני דיכול אדם להחמיר על עצמו שלא לפתוח בקבוקים בשבת ולהקל ולבקש מאחרים, ואין זה מופרך כלל, דיש טעם להחמיר בחמור ולהקל בקל, וכיון שיש ספק בעצם המעשה אם מלאכה היא אם לאו יש טעם במה שהאדם מחמיר לעצמו ומקיל באיסור הקל של אמירה למי שנוהג בו היתר, עכ"ל. כוונתו שפתיחת הפקק ע"י עצמו הוא ספיקא דאורייתא, לכן ראוי להחמיר, משא"כ אמירה לחברו, לכל היותר אינו אלא איסור דרבנן, ולכן יש מקום להקל.

גם הרב נחמן יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א בספרו משיב נכונים (או"ח חלק ד' סי' ט"ו) כתב כדברי הרב אשר וייס דיש טעם להחמיר לגבי עצמו בפתיחת הפקק, דהוי ספק דאורייתא, ולהקל באמירה לאחרני שאין איסורו אלא מדרבנן. והביא סמוכים לזה מדברי הרמ"א (או"ח סי' שכ"ה) שמותר לומר לעכו"ם להוציא חמץ בפסח לרה"ר משום דהוי שבות דשבות במקום מצוה, ואף דלגבי טלטול עצמו חיישינן דלמא הוי רה"ר דאורייתא, אבל לגבי אמירה לעכו"ם, שאין איסורו אלא דרבנן, יש לסמוך להקל.

ולכאורה צריך להתנות כן בזמן שהתחיל לנהוג איסור, שהוא מחמיר רק לעצמו ולא לענין אמירה לאחרים. אבל אם כבר נהג איסור ג' פעמים, וכן אם החליט להחמיר, חל ביה דין נדר, ושוב א"א להקל לענין אמירה לחברו. ואף שהוא רק איסור דרבנן, מה בכך, כל שיש איסור דאורייתא עבור עצמו, יש איסור דרבנן לבקש מאחרים. וכן מבואר משו"ת דברי יהושע, הנ"ל, דרק צידד להקל לבקש מחברו לטלטל בשבילו אם בשעה שהתחיל לנהוג חומרא זו התנה בפירוש. ואם לא התנה, נראה דאפשר לו להתיר נדר, ואז יתנה להדיא שמחמיר רק לעצמו ולא לענין לבקש מחברו לפתוח בשבילו.

אולם יתכן דאף אם הוי נדר לגבי ידיה, מ"מ לגבי אחריני לא מקרי נדר, שהרי רק החמיר לענין איסור דאורייתא ולא לענין איסור דרבנן. אך אפשר שכיון דלגבי ידיה חייש לאיסור דאורייתא, ויש על זה תורת נדר, ממילא אסור לבקש מחברו לפתוח, אפילו בלי קבלת נדר מיוחדת, כי האיסור לבקש מחברו מסתעף ממילא מעיקר האיסור. וצ"ע.

וכנראה שהפוסקים הנ"ל לא חששו למה שהוכיח הדבר יהושע מהמג"א לענין הפסק בנטיילת ידיים שאין נכון להחמיר לעצמו ולהקל לאחרים. ולכאורה פשיטא דלא דמי, דהרי לגבי נטילה, כמו דהוי הפסק בשבילו כך הוי הפסק לאחר. אבל לענין פתיחת בקבוק, המקיל סומך על הוראה שקיבל מרבו, ואצלו אינו מעשה עבירה.

ח. תשובת הרב חיים ישראל בעלסקי זצ"ל

והנה אף הרה"ג ר' חיים ישראל בעלסקי זצ"ל (שלחן הלוי סי' י') דן בהאי שאלה, אם המחמיר לפתוח פקק הבקבוק שרי לו לבקש מחברו שיפתח בשבילו. והרב בעלסקי כתב באופן מוחלט שזה אסור.

ראשית כתב הרב בעלסקי שאסור משום אמירה, דלא גרע אמירה לישראל מאמירה לעכו"ם, כמו שאסרו שארי פוסקי זמננו. אך עוד הוסיף הרב בעלסקי ג' טעמים חשובים מדיליה לאיסורא.

א. יש בזה זלזול כבוד חברו. וזה לשונו הזהב: דבר חמור מאוד שיהודי ישתמש בחבירו כאילו הוא השבת-גוי שלו, שיעשה מעשה שלדעתו הוא אסור ובזה הוא מראה זלזול מר בכבודו של בר ישראל, ומדאיב מאוד לעדינות הנפש להביט בהסתלק ישראל לכתות שונים, אחד אוסר ואחד מתיר, ושהאוסרים ישתמשו במתירים כאילו אינם יהודים או יהודים פתוחי מעלה, עכ"ל.

ב. עובר על לפני עור לא תתן מכשול. ואף כי יש אומרים דליכא איסור לפני עור בכה"ג שהפותח סובר שמותר, מ"מ מכוער הדבר, ובפרט שעושה זה עובר עצמו.

ג. יש שליח לדבר עבירה כשהשליח אינו בר חיובא, כמבואר בב"מ (י:). ואיפסק כן ברמ"א (חו"מ סי' קפ"ב ס"א). וכיון דהפותח סובר שמותר לפתוח הפקק, הרי הוא בגדר אינו בר חיובא.

והנה יש נפקא מינה לדינא בין טעם הראשון שהביא הרב בעלסקי ושאר פוסקים (דיש איסור אמירה לישראל), לשלשה טעמים האחרים שהוסיף הרב בעלסקי. כי לענין איסור אמירה אפשר להחמיר לעצמו על פתיחת

פקק, שיש בזה ספק דאורייתא, ולהקל באמירה לאחרינא, שאין בו אלא איסור דרבנן, וכמו שהבאנו מפוסקים לעיל. משא"כ לדעת הרב בעלסקי, אין מקום לחלק בינו לבין אחרים, כי גם אמירה לאחרים אסור מדאורייתא מדין לפני עור ויש שליח לדבר עבירה. וגם משום זלזול כבוד חברו אינו נכון לעשות דבר זה.

וכיון דיש בזה נפקא מינה לדינא, ראוי לדון בכל ג' טעמים לאיסורא שהוסיף הרב בעלסקי.

ט. איסור לפני עור

כבר דנו רבים אם עובר משום לפני עור כאשר חברו סומך על המתירים (וגם הרב בעלסקי הביא מקצת דבריהם בהגה):

דעת השער המלך (הל' אישות פ"ט ה"כ) היא שעובר לפני עור בכה"ג, אך רבים חולקים עליו. המבי"ט (ח"א סי' כ"א) חולק על הב"י, ודעתו שפירות נכרים יש בהם קדושת שמיטה, ומ"מ התיר לקנות או למכור פירות נכרים לאותם שאינם אוכלים אותם בקדושת שביעית, אף דיש לחוש שמוסרים להם דמי שביעית ולא יזהרו לאכלם בקדושתם. שכיון שהמקילים סומכים על רבנים שהתירו "לא נדון אותם לדעתנו כעוורים שלא לתת לפניהם מכשול בדבר הנראה לנו איסור ואנו נזהרים ממנו והם נראה להם היתר ואינם נזהרים".

גם הכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' ע"ז) התיר להאכיל לחבירו מה שאצל הנותן הוא איסור והאוכל סובר שהוא היתר ע"פ פסק רבו. והוכיח כן מכמה סוגיות בש"ס דשרי. וכמו כן התיר בכתב סופר (או"ח סי' ס"ו) ליתן טאבאק ביו"ט למי שנוהג היתר אע"ג שהנותן נוהג איסור, ואין בו לפני עור. וכן התיר המנחת שלמה (ח"א סי' מ"ד וסי' נ"א אות כ"ג) לקנות פירות שמיטה מהנוהג היתר על סמך היתר המכירה, אע"ג שהקונה אינו סומך על היתר זה. וגם האג"מ (או"ח ח"א סי' קפ"ו) התיר מה"ט לקנות אתרוגי שמיטה בחו"ל, אף שאסור להוציא פירות שמיטה לחו"ל, ואין בו לפני עור, משום שהמוכרים סומכים על היתר מכירה. וכמו כן התיר מה"ט לספרדי ליבם אשכנזית (אג"מ אה"ע ח"א סי' קנ"ד).

והנה הרב בעלסקי כתב שאף דפליגי האחרונים אם יש איסור לפני עור כאשר האוכל סובר שמותר והמאכיל סובר שאסור, מ"מ הדבר מכוער להאכיל לחברו מה שהוא עצמו סובר שאסור.

אולם בפשטות, כל הני שמקילים נראה דסברי דמותר לכתחילה, שהרי המבי"ט התיר למכור פירות שביעית של עכו"ם למקילים. ולא כתב שאין נאות למעבד הכי. הכתב סופר הביא כמה הוכחות מהש"ס שאמוראים האכילו לאחרים מה שהם סברו שאסור. גם המנחת שלמה והאג"מ התירו לקנות פירות שביעית כיון שהמוכר סומך על היתר מכירה.

י. זלזול בכבוד חברו

וגם מוכח מכל הני רבנותא דלעיל דליכא זלזול בכבוד חברו כאשר המחמיר מבקש מהמקיל שיעשה מלאכה בשבילו, שהרי התירו לכתחילה להאכיל או למכור מה שהוא סובר שאסור.

אולם יש מקום לבעל דין לטעון דפתיחת הפקק גרע משאר דוכתי שהתירו רבנותא דלעיל, כי בפתיחת פקק אין לפותח שום הנאה, והשואל מבקש רק להנאת עצמו. ובכה"ג י"ל דמכוער לבקש לצורך עצמו. משא"כ בתשובות הנ"ל, בעל המעשה נהנה ג"כ, כמו במוכר פירות שביעית, שדנו בו המבי"ט, רשז"א, והאג"מ.

ואמנם אף שיש חילוק בין הנושאים, מ"מ אם חיישינן לזלזול חברו, למה נקיל אם יש לחבירו הנאה. ומה בכך, הלא עדיין מתיחס לחבירו בזלזול במה שאינו חושש לתיקונו.

ונראה לבאר למה לא חשו כל הני רבנותא לזלזול חברו, וכטענת הרב בעלסקי. וגם מ"ט באמת ליכא איסור לפני עור כשהמחמיר נותן למקיל, והלא לדעת המחמיר, הדבר אסור לכל. ונהי שהמקיל סומך על הוראת חכם, אבל לדעת המחמיר זה הוראה בטעות, והמקיל עכ"פ עובר בשוגג. וגם בעבירה בשוגג יש איסור לפני עור.

אבל הכתב סופר בתשובה הנ"ל ביאר טעם ההיתר בסוף דבריו, דכיון דפליגי המקילים והמתירים מסברא משקול דעתייהו, תורה לא בשמים היא, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, ולכן אין איסור לפני עור. ובאור דבריו הוא שאילולי הכלל דתורה לא בשמים היא, במקום שיש פלוגתא, ע"כ צד אחד הוא אמת, והצד השני הוא שקר. ואילו היה כן, בגוונא שאחד מחמיר וחברו מקיל, לפי הכרעת המחמיר, המקיל עובר איסור בשוגג. אבל הכלל, "תורה לא בשמים היא", קובע שבדיני תורה האפשרות נתנה ששני הצדדים הם נכונים להלכה, שהרי הרשות ביד החכמים להורות כפי הבנת שכלם. ויתכן שאלו ואלו דברי אלקים חיים. ואי לזאת אין איסור לפני עור במה שהמחמיר נותן למקיל, כי מצד המקיל אין מעשה עבירה כלל, כיון שהוא סומך על פסקי רבותיו.

ומה"ט נראה דסברי רבותינו הנ"ל שהמאכיל לחברו מה שהנותן סובר שאסור והאוכל סובר שמותר אין זה מכוער (כמו שטען הרב בעלסקי) שהרי אצל המקיל אין שום נדנוד עבירה כלל.

וכן מהאי טעמא נראה להשיב על מה שטען הרב בעלסקי שכשמבקש מחברו שיעשה מלאכה עבורו, הרי זה מזלזל בכבוד חברו, ומשתמש עמו כאילו הוא "שבת גוי". אולם לפי הכתב סופר, אין שום זלזול בכבוד חברו, ואין ראייה דלא איכפת ליה באיסורי אחרים, כי לגבי חברו, הסומך על המקילים, הוי היתר גמור.

יא. אין שליח לדבר עבירה

ועתה נפנה למה שטען הרב בעלסקי שהמבקש מחבירו לפתוח הפקק יש בזה משום שליח לדבר עבירה, כיון שהשליח אינו בר חיובא. ויש לדון בזה טובא, ויש לומר חמשה טעמים למה אין לחייב המשלח מטעם שליח לדבר עבירה.

א. אף שהרמ"א פסק דיש שליח לדבר עבירה כשאינו בר חיובא וכרבינא (ב"מ י:), וכן פסק הסמ"ע (חו"מ סי' תי"ח ס"ק כ"ז), מ"מ יש חולקים, ופוסקים כר' סמא שסובר שאפילו אם אין השליח בר חיובא, אכתי אין שליח לדבר עבירה. הרמ"א עצמו כתב (סי' שמ"ח ס"ב) דיש אומרים שיש

שליח לדבר עבירה כשאינו בר חיובא, והש"ך (חו"מ סי' קפ"ב ס"ק א', סי' שמ"ח ס"ק ו') האריך להוכיח שדעת רוב הפוסקים היא דקיי"ל כר' סמא, ואין שליח לדבר עבירה גם באינו בר חיובא.

ב. הרב בעלסקי נקט בפשיטות דבגדון דידן, השליח מקרי אינו בר חיובא כיון שהוא נוהג היתר. אך יש מקום לדון לאידך גיסא, כי לשיטת המשלח, הרי פתיחת הפקק אסור לכו"ע, ודלמא מהאי טעמא מקרי בר חיובא. וצ"ע היכא נדייניה דיינא להאי דינא, האם דנים מצד המשלח, ולגביה מקרי בר חיובא, או דנים מצד השליח.

ויש להוכיח דבר זה מתשובת המהר"ם מרוטנברג והמג"א שהבאנו לעיל, שהנוהג ב' ימים של יוה"כ אסור לאכול כליל שבת אוכל שהוכן ביום ו' (שהוא יו"ט שני) ע"י אחד מהמקילים. והקשה המג"א מאי שנא מהא דמותר לבקש מ ישראל שיעשה מלאכה בשבילו אחר שהבדיל. ותירץ המג"א, וז"ל, להעושים ב' ימים יו"כ... לפי דעתם שמסתפקין שמא היום יו"כ א"כ המלאכה הזאת נעשה באיסור, דאסור לכל ישראל לעשות המלאכה, עכ"ל. הרי חזינן שלענין איסור אמירה, דנים מצד המחמירים, ומקרי נעשה באיסור, אף שהמעשה בישול נעשה ע"י אחד שסובר שזה היתר. ולפי זה נראה דה"ה נמי, כשבאנו לדון אם מקרי בר חיובא לגבי שליח לדבר עבירה, צריך לדון כלפי המשלח, שהרי איסור שליחות שאנו דנים עליו רמיא על המשלח. וכלפי המשלח המלאכה הזאת נעשה באיסור, שהרי לשיטתו אסור לכל ישראל, וא"כ השליח מקרי בר חיובא, וע"כ אין שליח לדבר עבירה.

אולם יש להוכיח להיפך מהנהו פוסקים שסוברים שאין איסור לפני עור כאשר חברו סומך על המתירים. הרי חזינן ששם המעשה נקבע ע"י בעל המעשה, ושרי כיון דלדידיה מקרי התירא. וא"כ ה"ה נמי לענין שליח לדבר עבירה נכון לומר דהוי מעשה היתרא ואינו בר חיובא.

אמנם א"כ צ"ע ליישב מאי שנא לענין אכילת אוכל ביוה"כ שאנו דנים מצד המשלח ומקרי נעשה באיסור, ואילו באיסור לפני עור דנים מצד השליח ומקרי נעשה בהיתרא?

ונראה דלק"מ. בעצם ראוי לדון מצד המשלח, שהרי עליו רמיא איסור אמירה ואיסור שליחות (לענין אי מקרי השליח בר חיובא). אך שאני לפני עור שיסוד האיסור הוא שלא להכשיל חברו. וכל שחברו סומך על פוסקים המקילים אין שום מכשול ולא יתכן שיעבור איסור לפני עור, ובפרט לפמ"ש הכתב סופר, דתורה לא בשמים היא, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, והשליח לא עבר איסורא.

[ודע שהאג"מ (או"ח ח"ד סי' קי"ט אות ה') כתב שאם ישראל הנוהג היתר פתח פקק, מותר לנוהג איסור לשתות מהבקבוק. והטעם הוא "דכיון שנעשה בהיתר אין זה בכלל איסור מעשה שבת". וכן נמי פסק הרב בעלסקי בתשובתו הנ"ל. וצ"ע מאי שנא מתשובת המהר"ם, וכפי שביאר המג"א, שאסור לאכול בליל שבת מה שהכינו מבעוד יום, כי "לפי דעתם שמסתפקין שמא היום יו"כ א"כ המלאכה הזאת נעשית באיסור דאסור לכל ישראל לעשות מלאכה". הרי דכלפי המחמירין מקרי מעשה איסור, ולא איכפת לן שהמקילין עשו ע"פ הוראת חכם. וצ"ע ליישבו. ושוב מצאתי בשו"ת משיב נבונים (ח"ב או"ח סי' כ"ב ד"ה וראיתי דבר פלא) שהקשה כן.]

ועדיין יש מקום עיון במה שכתבנו דמקרי בר חיובא בפתיחת הפקק כיון שאצל המשלח אסור לכו"ע לפתוח את הפקק. והרי הא דאין שליח לדבר עבירה הוא משום דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. וא"כ אפילו אם נימא דהשליח מקרי בר חיובא, אבל כיון שלמעשה נוהג היתר, אין סברת דברי הרב ודברי התלמיד שייך כאן.

ובאמת פליגי קדמאי אם יש שליח לדבר עבירה היכא שהשליח שוגג ואינו יודע שהוא חוטא. ואם אמרינן יש שליח לדבר עבירה במקרה של שוגג, כ"ש דאמרינן הכי כשהשליח נוהג היתר ע"פ הוראת חכם. דעת המרדכי היא שאם לא ידע השליח שעובר איסורא, יש שליח לדבר עבירה, אבל דעת הנימוקי יוסף היא שאפילו בכה"ג אין שליח לדבר עבירה. והסמ"ע (סי' שמ"ח ס"ק כ') הביא ב' הדעות ולא הכריע ביניהם. אבל הש"ך (ס"ק ו') הכריע כנימוקי יוסף.

והקשה הש"ך הלא דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין לא שייך כאשר השליח הוא שוגג בעשיית העבירה. ותירץ דהיה לו לשליח לחוש שמא יש עבירה. ועוד תירץ דרק בהו"א סברו דברי הרב ודברי התלמיד וכו', אבל למסקנא דמסקינן שמעילה ושליחות יד הוי ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, הא דאין שליח לדבר עבירה הוא גזרת הכתוב. ומעתה, למסקנת הש"ך יתכן לומר כדרכנו, שהמבקש מחברו לפתוח פקק מקרי השליח בר חיובא. ונהי דלא שייך לומר דברי הרב ודברי התלמיד, כיון שפותח הפקק סובר שמותר, מ"מ לא קי"ל הכי למסקנת הסוגיא.

ג. ועוד יש לדון אם שייך לומר שליח לדבר עבירה בחילול שבת, דהנה הקשה בשו"ת פני יהושע (יו"ד סי' ג') למה לי תקנה דאמירה לעכו"ם שבות, תיפוק ליה דיש שליחות לעכו"ם לחומרא לדעת רש"י, ואף דאין שליח לדבר עבירה, הרי עכו"ם אינו בר חיובא, וליחייב משום שלוחו של אדם כמותו.

והבית מאיר (אה"ע סי' ה' ס"ד), הנתיבות המשפט (סי' שמ"ח סק"ד), החתם סופר (או"ח סי' ט"ו, פ"ד, ר"א; חו"מ סי' קפ"ה), והישועות יעקב (סי' רס"ג ס"ק ו'), כולם ענו ואמרו כאחד דלא שייך לומר שליחות בחילול שבת, כי האיסור הוא דין בגופו שחייב לנוח, וכי היכא דלא שייך שליחות במצוות שבגופו כמו תפילין וציצית, הכי נמי לא שייך שליחות בחילול שבת. ולכן התקינו שאמירה לעכו"ם אסור מצד האמירה, דבעינן דבר דבר, שלא יהיה דבורך בשבת כדבורך בחול, אבל שליחות ליכא.

אולם בחכמת שלמה (או"ח סי' תצ"ו) כתב הרב שלמה קלוגר כדברי שו"ת פני יהושע דשייך שליחות לדבר עבירה בחילול שבת, שכתב דבן חו"ל המבקר א"י אסור לצוות לישראל לעשות מלאכה בשבילו ביו"ט שני משום דיש שליח לדבר עבירה היכא דאינו בר חיובא. הרי דס"ל דאיכא שליחות אף במלאכת יו"ט.

[ובאמת גם רש"י כתב שאמירה לעכו"ם אסור מטעם שליחות (שבת קנג. ד"ה מאי טעמא, וע"ז כב. ד"ה לא) וכ"כ בחידושי הר"ן (שבת קנ"א), ומרדכי (פ"ק דשבת סי' רמ"ט). ומ"מ אין להביא ראיה מרש"י נגד הני שכתבו דלא שייך לומר שליח לדבר עבירה במעשה שבת. כי י"ל דכי היכא דאין שליחות לעכו"ם מדאורייתא, ומ"מ מדרבנן אסרו אמירה לעכו"ם

מדין שליחות לדעת רש"י והר"ן, ה"ה נמי י"ל דמדאורייתא לא שייך שליחות במעשה שבת, אבל מדרבנן אמרו דיש שליחות באמירה לעכו"ם. וכ"כ להדיא הבית מאיר הנ"ל. וא"כ אין לנו ראייה מרש"י והר"ן דמהני שליחות לחילול שבת בישראל היכא דאינו בר חיובא.

ויש להוכיח דלא שייך שליחות בחילול שבת משני קושיות שהקשה בשו"ת פני יהושע. חדא, עצם קושיתו שהבאנו למעלה, ל"ל איסור חדש של אמירה לעכו"ם תיפוק ליה דיש שליח לדבר עבירה. והוא הניח בצ"ע. וע"ז תירצו כל האחרונים לעיל דאין שליחות בחילול שבת.

עוד הקשה בשו"ת פני יהושע על הא דפסק השו"ע (סי' רס"ג סי' י"ז) שמי שקיבל על עצמו שבת קודם חשכה מותר לומר לחברו לעשות לו מלאכה. וכתב הרמ"א שה"ה שמותר לבקש ממי שלא הבדיל לומר לחברו לעשות לו מלאכה. ומאי טעמא שרי, הא נימא יש שליח לדבר עבירה כיון שהשליח אינו בר חיובא, שהרי אצלו הוא חול. עכ"ד. ומהכא נמי מוכח דאין שליחות בחילול שבת.

אולם לענין קושיא השניה מהשו"ע, הפנ"י יישב הקושיא בתרי אנפ"י. חדא, י"ל שהשו"ע שמתיר אמירה לישראל, סובר דהלכה כר' סמא שאין שליח לדבר עבירה אפילו כשאינו בר חיובא.

אבל לכאורה קשה על יישוב זה, שהרי גם הרמ"א הסכים לשו"ע והתיר אף במי שלא הבדיל, והרי הרמ"א פסק (חו"מ סי' קפ"ב ס"א) כר' יוחנן דיש שליח לדבר עבירה באינו בר חיובא. וא"כ אם נאמר שההיתר לצוות את חברו שלא קיבל שבת או שכבר הבדיל אזיל כר' סמא, א"כ נמצאו שדברי הרמ"א סותרים זה את זה.

עוד תירץ הפנ"י דיתכן שאף לר' יוחנן דיש שליח לדבר עבירה באינו בר חיובא, מ"מ אתי שפיר פסק השו"ע דמותר לבקש ממי שלא קיבל שבת, דחברו מקרי בר חיובא כיון דאח"כ יהיה בר חיובא אלא שהזמן גרם.

ואכתי קושיא ראשונה במקומה עומדת, ויש לנו הוכחה משם דאין שליחות בחילול שבת.

ולי נראה לתרץ שני הקושיות כחדא, דמעשה עכו"ם לא מקרי מעשה חילול שבת משום דעכו"ם אינו בתורת מצות שבת, וכן מלאכת חברו שעדיין לא קיבל שבת לא מקרי מעשה חילול שבת כיון דאצלו אינו שבת, אלא יום חול. ומעתה נראה שבשני גווני אלו לא יתכן לחייב המשלח מטעם שליחות משום דהמעשה מתייחס למשלח כפי שהוא אצל השליח. וכיון דאצל השליח מעשה עכו"ם ומעשה חול דישאל אינו מעשה חילול שבת, א"א לחייב המשלח (משא"כ בגוונא שישראל בקש מחברו לפתוח פקק יתכן שיש שליח לדבר עבירה). ואם כנים דברינו אין ראייה מקושיות השו"ת פנ"י שאין שליחות בחילול שבת.

המורם מכל הנ"ל דפליגי האחרונים אם בחילול שבת שייך שליח לדבר עבירה היכא שאינו בר חיובא. לדעת הפנ"י והחכמת שלמה יש שליח לדבר עבירה, ואילו לדעת החת"ס, בית מאיר, נתיבות המשפט והישועות יעקב, אין שליח לדבר עבירה בחילול שבת, דדמי למה שאין שליחות במצוה שבגופו. (והבאנו ב' ראיות לשיטה השניה, ודחינו אותם.)

ואם אין שליח לדבר עבירה בחילול שבת, אזדא טענת הרב בעלסקי, דאסור לבקש שיפתח הפקק משום דיש שליח לדבר עבירה היכא שאין השליח בר חיובא.

ד. הפנ"י הנ"ל כתב דהא דמותר לבקש מישראל שעדיין לא קיבל שבת (ולא אמרינן שיש שליח לדבר עבירה כיון דאינו בר חיובא) הוא משום דכשיבא שבת יהיה בר חיובא, ורק הזמן גורם, וכמו שהבאנו דבריו לעיל.

וקשה, תינח במי שעדיין לא קיבל שבת, אפשר לומר דהוי בר חיובא כשיבא שבת, אבל הרמ"א התיר אף לצוות למי שהבדיל, ומ"ט, והא אינו בר חיובא, ואין לומר שרק הזמן גורם, שהרי כבר נגמר שבת אצלו, וא"כ נימא יש שליח לדבר עבירה, ותאסר.

וצ"ל שגדר שאינו בר חיובא לפי הפני יהושע פירוש שאינו בתורת פרשת האיסור כלל, וכגון ישראל שמופקע מאיסור נשיאת כהן לגרושה. אבל במי שעדיין לא קידש, או שכבר הבדיל, לא מקרי אינו בר חיובא, שהרי הוא בתורת שבת.

ולפ"ז י"ל שאם ישראל מבקש מחברו לפתוח פקק, שפיר מקרי חברו בר חיובא, שהרי אצל הפותח נוהג איסור בונה ומכה בפטיש, וכל דיני שבת, ואף שהוא סובר שפתיחת פקק אינו בכלל איסורא, עדיין מקרי בר חיובא כיון שהוא בתורת איסור חילול שבת. ומה דבפועל הוא סובר שמותר לפתוח פקק אכתי הוי בר חיובא, כמו דמי שלא קידש או שכבר הבדיל מקרי בר חיובא.

ה. ואם נימא דהשליח מקרי אינו בר חיובא כיון שהוא סובר שמותר, שוב א"א יכול לומר דיש שליח לדבר עבירה. כי זה תרתי דסתרי לומר דהוי דבר עבירה למשלח והתירא לשליח. ואי אתה יכול לאחוז החבל משני הצדדים.

ואע"ג שהבאנו לעיל דעת הכתב סופר דבכה"ג שיש מחמירים ומקילים אמרינן אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וא"כ אפשר לקיים שני ההפכים, מ"מ היינו דוקא בזה בפני עצמו ובזה בפני עצמו. אבל בבת אחת אי אתה יכול לומר ששני דברים הפוכים הם אמת ומצטרפים לאיסור.

יב. סיכום

ועתה נבא ונסכם כל דברינו לעיל בשאלה אם מי שנוהג איסור שרי לבקש ממני שנוהג היתר שיעשה עבורו.

הרבה מפוסקי זמננו כתבו שאסור מדרבנן, וכמו שאמירה לעכו"ם אסור ה"ה אמירה לישראל. הלא המה הרב אליעזר וולדנברג זצ"ל, הרב עובדיה יוסף זצ"ל, הרב שמואל וואזנר זצ"ל, הרב יהושע מנחם מנדל ארנברג זצ"ל, הרב חיים ישראל בעלסקי זצ"ל, ויבדלו לחיים הרב אשר וייס שליט"א והרב נחמן יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א. ורק בנוגע להוצאה בשבת התיר הרב עובדיה יוסף לבקש מחברו הסומך על ערוב לטלטל בשבילו, ואולי משום דמקרי מתעסק.

ואם נימא שבקשה מחברו אינו אסור אלא מדרבנן מטעם איסור אמירה, יש מקום להחמיר לעצמו שלא לפתוח פקק משום דהוי ספיקא דאורייתא ולהקל לבקש מחברו, שאין איסורו אלא מדרבנן, וכמו שכתב הרב אשר וייס שליט"א.

אך נסתפקנו אם קיבל על עצמו להחמיר בפתיחת הפקק בסתמא, או עשה כן ג' פעמים, האם יכול להקל לבקש מחברו בלי התרת נדר.

אולם הרב בעלסקי הוסיף עוד ג' טעמים לאסור: א', דהוי זלזול בכבוד חברו לבקש ממנו לעשות מלאכה בשבילו בשעה שהוא סובר שאסור. ב', לפני עור לא תתן מכשול. ג', יש שליח לדבר עבירה באינו בר חיובא.

ולפי הני ג' טעמים, אין מקום לקולתו של הרב אשר וייס, להחמיר לעצמו בספק איסור דאורייתא ולהקל באיסור אמירה שהוא מדרבנן. אם יש זלזול לחבירו, מה בכך שאיסור אמירה הוא מדרבנן. ולפי הטעמים דלפני עור ויש שליח לדבר עבירה, הרי גם לבקש מחברו אסור מדאורייתא, ואין חילוק בין העושה עצמו או מבקש מאחר.

אבל כתבנו לפקפק על הני ג' טעמים.

לטעם הראשון של זלזול, הבאנו חבל של פוסקים שכנראה לא חשו לכך. ופירשנו דאין בזה זילותא ע"פ מה שכתב הכתב סופר, שהסומך להקל ע"פ פסק של חכם, הדבר מותר בהחלט, כי תורה לא בשמים היא ואלו ואלו דברי אלוקים חיים.

ולענין טעם השני של שליח לדבר עבירה, הרי המבי"ט, הכתב סופר, המנחת שלמה, והאג"מ סוברים שאין איסור דלפני עור בכה"ג. ואף שהרב בעלסקי כתב שאף למקילים הדבר מכוער, מ"מ כל הני רבוותא התיירו אף לכתחילה.

ומה שטען הרב בעלסקי שיש שליח לדבר עבירה בכה"ג שאינו בר חיובא, כתבנו ה' סברות לחלוק:

א. הרמ"א הביא ב' דעות אם יש שליח לדבר עבירה באינו בר חיובא, והש"ך הכריע דאין שליחות בכה"ג.

ב. כיון שאצל המשלח הוי איסורא, לא מקרי אינו בר חיובא.

ג. לדעת הנתיבות, החת"ס, הב"מ והישועות יעקב לא שייך שליח לדבר עבירה בחילול שבת, כי דמי למצוה שבגופו.

מסורה גליון כח | צא

ד. כיון שהפותח פקק מצווה בהלכות שבת, שפיר מקרי בר חיובא.

ה. א"א לאחוז החבל משני הצדדים בבת אחת ולומר דהוי שליח לדבר עבירה משום המחמירים, והוי אינו בר חיובא משום המקילים.

ואם דברינו נכונים שפיר יתכן להחמיר לעצמו שלא לפתוח פקק במקום חשש דאורייתא, ולהקל לבקש מאחרים כיון שאינו אסור אלא מדרבנן.

וכבר כתבתי שאני לכלל הוראה לא הגעתי וגם בטלה דעתי אצל דעת הרב בעלסקי זצ"ל, ולא באתי אלא לעורר. ואילו היה הרב בעלסקי עודנו בחיים, הוא בעצמו היה משיב על כל דברי, וחבל על דאבדן ולא משתכחין.

פת שהניחו על גבי כיסוי קדירה של בשר

מעשה בבני שהניח פת צונן על גבי כיסוי קדירה (קרוקפוט) כדי לחממו קצת, והיתה בקדירה צ'ולנט, והכיסוי נעשה מזכוכית. שוב נמלך ורצה לאוכלו בסעודה שלישית עם גבינה, ושאל אם מותר אם לאו.

עיין בשו"ע (יו"ד סימן צ"ב סעיף ח), מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה עכ"ל. ונראה דהכא נמי כן הוא, דזיעת הבשר שבקרוקפוט עולה למעלה וכאילו הכל מקושר, ונבלע בתוך הכיסוי ואח"כ בשר הבלוע בתוך הכיסוי חוזר ונבלע תוך הפת [ואף שנחלקו הפוסקים אם צריך לחוש לבליעות כלל בכלי זכוכית – חוץ מבפסח שפסק הרמ"א (סוף תנ"א) שזכוכית הרי הוא כחרס – מ"מ נקטינן לחומרא, בפרט אם הבליעה חמה, כן משמע מהפרי מגדים מ"ז סימן ק"ה אות א]. דאף על פי שאין בליעת האיסור יוצאת מכלי לכלי בלא רוטב, מ"מ מפעפעת מכלי למאכל אף בלא רוטב, כמו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' ק"ה סעיף ז). ונחלקו הפוסקים עד כמה היא מפעפעת, עיין במגן אברהם (או"ח סי' תנ"א ס"ק ל"ז) שבכי האי גוונא שאין בו רוטב כלל אין הבליעה שבתוך הכלי מפעפעת אלא כדי קליפה (כנראה אף כשהוא עדיין על האש), אף אם הבליעה עצמה שמן, והש"ך (סי' ק"ה ס"ק כ"ג) חולק דבליעת שמן מפעפעת עד ששים, ועיין במשנה ברורה (סי' תנ"א ס"ק קי"א) שהכריע כדעת המגן אברהם.

הנה לפי הנ"ל נראה לומר דהטעם שבתוך הפת טעם שני הוא, שהרי מתחילה נבלע לתוך הכיסוי ואחר כך לתוך הפת, וקיימא לן (סימן צ"ה סעיף א) נ"ט בר נ"ט מותר לאוכלו בכותח. אלא דעדיין בעינן לדון אם הפת הצונן שעל גבי הכיסוי דומה לדגים קרים שמונחים על קערה חמה, דבכי האי גוונא מותר לאוכלו לכתחילה עם גבינה, כדאיתא בטור ריש סימן ק"ה, או כיון שהפת מונחת על גבי קדירה שעדיין עומדת על האש, אף דלא יתכן לעולם שחמימות האש יתגבר על הפת במצב כזה לחממו,

מ"מ סוף סוף חשוב כמעשה צלי ואסור לכתחילה לאוכלו עם גבינה כמו שהכריע הרמ"א בסימן צ"ה סעיף ב (או דאסור אפילו בדיעבד כדעת הרש"ל הובא בש"ך שם ס"ק ד) עד שקולף הצד התחתון, כדלעיל.

אמנם הא דנקטינן שהטעם שבפת טעם שני הוא, אינו אלא לפי סברת מקצת הפוסקים (עיין במשב"ז סי' צ"ה סק"ב, ובבית אפרים הובא בפתחי תשובה סי' צ"ה סק"א) שכתבו דאף בשעת בישול, טעם הבשר נקלש כשנבלע לתוך הכלי ואחר כך לתוך התבשיל. אבל יש חולקים בזה, וס"ל דטעם שני היינו באופן שבבישול ראשון נבלע הטעם לתוך הכלי, ורק אחר כך בשעת בישול שני נבלע הטעם לתוך התבשיל, וכן כתב החוות דעת (ביאורים סי' צ"ה סק"א) וז"ל נראה לי דלא הוי נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, כגון אם נפל חלב על קדרה שמבשלין בה דגים כנגד הרוטב ואח"כ בישלו הדגים עם הבשר, אפילו בדיעבד אסור אם לא היה ששים בבשר נגד החלב שנפל בראשונה על הקדרה ולא אמרינן כיון שנפל על הקדרה ודרך הקדרה נכנס להדגים הוי נ"ט בר נ"ט, דהיינו לקדרה ומהקדרה להדגים, דכיון דנפל בשעת הבישול ובישול מפעפע בכל הכלי לחומרא והבלוע מקושר הוא עם התבשיל חשבינן כאילו נפל לתבשיל והוי טעם ראשון עכ"ל.

ולכאורה היה נראה דאפילו החוות דעת היה מסכים בנידון דידן דהטעם שבתוך הפת טעם שני הוא, שהרי נחלקו הראשונים (עיין בטור סי' צ"ב) בטיפת חלב שנפלה על הקדרה מבחוץ, אי אמרינן דהטיפה נבלעת לתוך הקדירה ומפעפעת לתוך דופן הכלי תחילה, ורק אחר כך מפעפעת לתוך התבשיל (וא"כ צריך לשער ששים פעמים ששים בתבשיל נגד החלב אפילו כשנפל כנגד הרוטב) או אי אמרינן דהטיפה מפעפעת מיד לתוך התבשיל. וקיימא לן דהטיפה מפעפעת מיד לתוך התבשיל דחשבינן להתבשיל והרוטב כחד גופא ולקולא, דהיינו אם יש ששים ברוטב כנגד החלב לבד שרי, ע"ש בשו"ע סי' צ"ב סעיף ה. וכן נראה שהבין החוות דעת (ועיין בחזון איש יו"ד סימן י"ז שכן ביאר שיטת הראשונים) ולכן ס"ל דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, דהקדירה והרוטב נחשבים כחד גופא ואין כאן רק כח אחת בבליעה, וחידוש החוות דעת דכשם שמקילין בהא דסימן צ"ב משום דחשיב כחד גופא, ה"ה דיוצא מזה חומרא לענין נ"ט בר נ"ט דבשעת בישול חשיבא רק כח אחת. ולפי זה נראה לומר דדוקא ברוטב לח ובשעת

בישול ממש י"ל שהרוטב והקדירה חשיבי כחד גופא, אבל בדבר יבש לגמרי ובפרט שאין כל הבליעות נכנסות בו ואינו מפעפע אלא עד כדי קליפה [כמו שהכריע החוות דעת עצמו (סי' ק"ה חידושים אות כ"ה) כשיטת המג"א הנ"ל], נמצא שרוב הטעם נשאר בתוך הכלי, ולכאורה פשוט שאין צריך לחוש דכחד גופא הוא.

אמנם אף שנראה לחלק כן מצד הסברא, הרי החוות דעת עצמו כתב בהדיא (ביאורים סימן צ"ז אות ה) דאף בכי האי גוונא, הבליעה נחשבת כטעם ראשון. דהנה כתב הרמ"א (סי' צ"ז סעיף א) וז"ל, אין לאפות שום פת עם פלאד"ן או פשטיד"א בתנור דחיישינן שמא יזוב שומן על הפת ואם זב תחתיו דינו כאילו נילוש עמו, ע"כ. ופירש הש"ך (שם ס"ק ב) דאי חזינן שהגבינה זב תחת הפשטיד"א חיישינן שבליעות הגבינה מפעפעים בתנור לתוך הפת עצמו. והקשה החוות דעת דאמאי חיישינן, נ"ט בר נ"ט הוא, הגבינה נתן טעם לתוך התנור ומן התנור לתוך הפת, ותירץ דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט בכי האי גוונא כיון שהכל בשעת אפיה. אמנם נראה שסותר מה שכתב בחידושו סימן ק"ה אות כ"ה, דאין בליעות מפעפעים מכלי למאכל יבש אלא עד כדי קליפה, וכאן משמע דכל הפת אסורה. והעיר הרב יצחק טווערסקי שליט"א דעל כרחק צריך לומר דהא שכתבו הפוסקים הנ"ל דאינו מפעפע מכלי למאכל אלא עד כדי קליפה היינו דוקא כשאין שם אלא בליעות בתוך הכלי אבל אם היה מאכל בעין וממנו מפעפע על ידי הכלי לתוך המאכל, כמו בנידון דידן, אז מפעפע בכולו, וצ"ע.

והנה עיין בספר בדי השלחן ריש סימן צ"ה שהביא הא דנחלקו הבית אפרים והחוות דעת הנ"ל בענין נ"ט בר נ"ט ולא הכריע, ומסיק בצ"ע. לכן (ואף שממש אין בידי להכריע אלא לאסוף הערות) נראה למנוע מלאכול אותו הפת עם גבינה, דיש לחוש לדעת החוות דעת, בפרט אם יש לו פת אחרת כמו שכתב הרמ"א בסי' ק"ח, ואפשר דאם קולף מותר לאוכלו עם גבינה כדעת המג"א הנ"ל (כשיטת הבית אפרים, דאי כהחוות דעת הרי לפי הנ"ל אפשר דמפעפע בכולו), ואם כבר נתערב עם גבינה מותר לאוכלו שהרי יש לסמוך על הבית אפרים, ואף אם הוא חשוב כמעשה צלי יש להקל כדעת הרמ"א סי' צ"ה סעיף ב, דבנ"ט בר נ"ט יש להקל בדיעבד אף בצלי.

מסורה גליון כה | צה

ויש להוסיף נקודה אחת, דלפי החוות דעת שהפת מקבלת טעם ראשון של הבשר, אפשר דאסור לאוכלו אפילו בלא חלב, שהרי גזרו חז"ל על פת שנילוש עם חלב או בשר שמן, כמו שנפסק בשו"ע סי' צ"ז סעיף א, אמנם שמעתי בשם הרב בעלסקי זצ"ל שהגזירה אינה קיימת אלא בשעת לישא או אפייה דוקא, אבל אחרי שהפת כבר אפויה אם בלעה מבשר (או חלב) אינה אסורה מצד הדין אלא לאוכלו במין השני. ובשו"ת רב פעלים (חלק א יו"ד סימן י"א) תמצא דעות ויתר פרטים בזה, ע"ש.

הרב עקיבא רוטנברג

בענין מלאכה בתשעה באב

כתב הרמב"ם (פ"ה הל' תעניות ה"י) לגבי תשעה באב וז"ל ואסור ברחיצה וכו' ואסור בסיכה של תענוג ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כיום הכיפורים. ומקום שנהגו לעשות מלאכה עושין ומקום שנהגו לא לעשות מלאכה אין עושין וכו' עכ"ל. הרי פסק הר"מ בהלכה זאת דיני התענית של ת"ב שאסור בה' העינויים כמו יוה"כ. ובהל' י"א כתב הרמב"ם וז"ל תלמידי חכמים אין נותנים זה לזה שלום בת"ב אלא יושבים דווים ונאנחים כאבלים וכו' ואסור לקרות בת"ב בתורה וכו' עכ"ל, בהל' זאת הביא דין אבלות של ת"ב אשר מקורו מגמ' תענית דף ל ע"א דכל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב.

והנה מקור הרמב"ם שדין מלאכה בת"ב תלוי במנהג המקום הוא מפסחים דף נד ע"ב מקום שנהגו לעשות מלאכה בת"ב עושין מקום שנהגו לא לעשות מלאכה אין עושין. והקשה הרמב"ן למה אין בת"ב איסור מלאכה מעיקר הדין ובכל מקום מדין אבלות הנוהגת בת"ב, דהא אבל אסור בעשיית מלאכה כדאיתא בגמ' מועד קטן דף טו ע"ב. ועי' במאירי שתיריך וז"ל אבל מלאכה לא אסורה בו ואע"פ שיום אבלות היא ואבל אסור בעשיית מלאכה לא אסרוה אלא באבלות חדשה אבל באבלות ישנה לא עכ"ל. וע"ש שהוסיף אלא שבמקומות נהגו באיסורה מתורת אבלות. ומבואר שיטת המאירי דאבלות דת"ב, שהיא אבלות ישנה, קילא טפי מאבלות חדשה על המת, ומקורו ממס' יבמות דף מג ע"ב, ולכן ת"ב מותר במלאכה, אבל היו מקומות שנהגו לא לעשות מלאכה בת"ב משום שהחמירו לנהוג בת"ב כחומרת אבלות חדשה. (ועי' ברמב"ן בתורת האדם ובר"ן סוף תענית ובביאור הגר"א סי' תקנ"ה שתירצו באופן אחר קצת הא דהקילו באבלות דת"ב לענין איסור מלאכה ובביאור הא דהיו מקומות שהחמירו לנהוג כחומר האבלות.)

ודברי המאירי צריכים ביאור, דנהי דת"ב הוי אבלות ישנה, מ"מ הא דינא הוא דכל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, ואבל הרי אסור במלאכה ואיך הקילו בת"ב. ועוד מ"ש איסור מלאכה שהקילו בו דוקא ולא שאר איסורי אבל. ונראה בהקדם מש"כ הרמב"ן בספר תוה"א לבאר איזה ניהוגי אבלות מותרים לאונן עד הקבורה וז"ל שטיק האבלות מן התורה אינו אלא בעידונין כגון רחיצה וסיכה ותשמיש ושמחה ותפילין שהם פאר ותכבוסת ותספורת דשמחה הם, ואבלות כשמה שלא יתעסק בדברים של שמחה אלא בדברים של אבלות, וזהו אנינות שבלב שממנו למדו שלא יתעסק בדברים של שמחה, אבל מנעל וסנדל ועטיפה אינן מן התורה, שלא אמרה תורה לענות ולצער נפשו מנוהג של כל העולם, לפיכך הקילו באלו עד שיקבר, עכ"ל. הרי הרמב"ן חילק בין דיני האבלות שיש מהם שאסורים מן התורה, דהיינו אלה שהם עסק של שמחה וביטול אבלות, ויש שאסורים מדרבנן אשר יסודם הוי לצער נפשו. ולכאורה יש להעיר למה השמיט הרמב"ן איסור מלאכה מהנהגו דברים האסורים לאבל וצ"ע.

ונראה פשוט ע"פ מש"כ הרמב"ן בתוה"א דמלאכה לא נאסרה לאבל משום תענוג אלא נאסרה כדי שיתאבל על מתו ויתאונן על חטאיו ע"ש הרי מבואר דשאר העינויים שהם מניעה משמחה הוו בחפצא ניהוג של אבלות אבל איסור מלאכה ל"ה ניהוג אבלות אלא איסור בעלמא על האבל, ואולי רק איסור דרבנן. ולפ"ז שפיר מבואר הא דהשמיט הרמב"ן איסור מלאכה כיון דלא הוי ניהוג של אבלות ולא שייכא הך איסור לאבל. ולפ"ז מבואר הא דת"ב מותר במלאכה ולא קשה מהא דכל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב דרק מצוות של ניהוג אבלות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב אבל לא איסור מלאכה דאינו ניהוג אבלות כלל.

אמנם מש"כ הראשונים הנ"ל דהמנהג שלא לעשות מלאכה הוי משום דהחמירו לנהוג אבלות חדשה בת"ב לא משמע כן מדברי הרמב"ם דהרי הרמב"ם הביא המנהג שלא לעשות מלאכה בת"ב באותה הלכה שמביא דברים האסורים מדין תענית ולא בהלכה הבאה שכתב בה דיני האבלות, משמע דאיסור מלאכה הוי מדין תענית ולא מדין אבלות, עי' בספרו של הגאון ר' יעקב קמנצקי זצ"ל שדקדק כן. וכן משמע מלשון הר"מ בפיה"מ מס' תענית שכ' ודין תעניתו כדין תענית צום כיפור רוצה לומר שאסור ברחיצה ובסיכה וכו' ועשיית מלאכה בו מגונה מאד עכ"ל הרי כתב הרמב"ם לבאר דין תענית דת"ב וסיים דמלאכה מגונה מאד בהך תענית.

והנה מש"כ הרמב"ם דבת"ב המלאכה מגונה בו לכאורה מקורו הוא מהא דאיתא בתענית דף ל ע"ב רשב"ג אומר כל האוכל ושותה בט' באב כאילו אוכל ושותה ביוה"כ, אמנם עי' במרדכי סי' תרל"ו שגרס כל העושה מלאכה בת"ב כאילו עושה מלאכה ביוה"כ, ומפרש הר"מ דלא נאמר בזה איסור אלא דנאמר דהוי דבר של גנאי לעשות מלאכה ביום התענית דת"ב. ועי' במרדכי דהטעם שנהגו שלא לעשות מלאכה בת"ב הוא משום הך גמ' דהוי כאילו עושה מלאכה ביוה"כ, הרי דהמנהג שלא לעשות מלאכה הוי משום דין התענית ולא משום האבלות, דהיא אבלות ישנה, וס"ל להר"מ דלא החמירו בת"ב כחומרת אבלות חדשה, אלא נהגו משום הגנאי של מלאכה ביום תענית.

אמנם אכתי צ"ב כיון דעשיית מלאכה מותרת מעיקר הדין, למה העושה מלאכה עושה דבר מגונה. ועוד קשה בהא דאמרינן העושה מלאכה בת"ב כעושה ביוה"כ, מה הכוונה להשוות מלאכה בת"ב למלאכה ביוה"כ, הא יוה"כ אסור במלאכה מחמת קדושת היום והרי ת"ב אין בו קדושת היום האוסרו במלאכה ואין לדמותם כלל. ועי' בגמ' תענית ל ע"ב גבי מלאכה בת"ב דאמרינן רשב"ג אומר לעולם יעשה אדם עצמו כתלמיד חכם כדי שיתענה ע"כ. וצ"ב הרי גם העושה מלאכה בת"ב ודאי אינו אוכל ושותה ואיזה טעם הוא זה לאסור מלאכה כדי שיתענה וצ"ע. וראיתי בכל בו שכתב שאם אדם עושה מלאכה לא ירגיש בתעניתו, וכעין זה כתב הגר"א סי' תקנ"ד ס"ק כב שמחמת מלאכה ישכח מהצער והתענית ע"ש, ואכתי צ"ב סו"ס הרי הוא מקיים מצות התענית כיון שאינו אוכל ושותה ואיזה דין הוא זה להרגיש התענית ושלא ישכח הצער וצ"ע.

והנראה בזה דהנה ביום כיפור מלבד מצוות שביתה מאכילה ושתיה דהיינו מניעה מאכילה ושתיה יש דין וענינם את נפשותיכם אשר מצוותה היא עינוי הגוף וככל שעינוי גופו טפי כך מצותו הוי טפי, וראיה לזה ממס' שבת דף קיד ע"ב, יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת הירק, ועי' ברש"י דאף דשבות היא מ"מ משום עגמת נפש, שמתקן ואינו אוכל והוי קרוב לעינוי, שרי ע"ש. ועי' בריטב"א שם שהרחיב לבאר דברי רש"י וז"ל שהוא מכיון ורואה המאכל ותאב לו ואינו אוכל ממנו והוא מקיים מצות וענינם את נפשותיכם, ולפיכך לא התירו אלא מן המנחה ולמעלה שנפשו של אדם תאבה לאכול עכ"ל. הרי מבואר שכשהוא תאב ואינו אוכל הוי

מסורה גליון כח | צט

קיום של ועניתם את נפשותיכם דהחפצא של המצוה הוי גוף העינוי. ועי' בספר יסוד ושורש העבודה שער א שכתב ג"כ דהסובל טפי מצער עינוי הוי קיום טפי במצות עינוי.

והנה נראה דמה שכתב הרמב"ם בהל' תענית פ"ה ה"י דתשעה באב אסור בחמש עינויים כיום כיפור, וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ דדין תעניתו הוי כדין תענית צום כפור, יש לבאר ע"פ מה שכתב הרמב"ן בתוה"א והובא בר"ן (ר"ה דף ה. בדפה"ר) וז"ל דמדינא כולהו ד' צומות אסורים ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ומפסיקין בהם מבעוד יום כתשעה באב דלא גרעה גזירת נביאים מגזירת ב"ד בתעניות אמצעיות ואחרונות דאסירי בכל הני כדאיתא במס' תענית (דף יב ע"ב) ועוד דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ועשו ד' צומות כיום הכיפורים לעינוי עכ"ל. הרי דכתב ב' טעמים לאסור ד' צומות בה' עינויים (וכוונתו בזמן גזירת מלכות ולא בזה"ז דרצו מתענים, עי' ר"ה דף יח ע"ב), חדא דלא גרע מגזירת ב"ד דתענית צבור, ועוד דתקון רבנן כעין יוה"כ דהוי תענית דאורייתא. ונראה דחלוקת תענית צבור של גזירת ב"ד מתענית יוה"כ ביסוד דינם, דעי' בגמ' תענית (יב ע"ב) דגבי תענית ציבור אמרי' בשלמא כולהו אית בהו תענוג, רחיצה וסיכה ותשמיש המטה וכו', משמע דתענית ציבור בגזירת ב"ד אוסרת ה' עינויים משום תענוג, ודין התענית הוא שלא להתענג, אבל תענית דיוה"כ אינו רק שלא להתענג אלא שנאמר בו דין עינוי וכדכתיב ועניתם את נפשותיכם, וד' צומות דתקון כעין דאורייתא דיוה"כ דינם נמי הוי דין עינוי.

ונראה דזהו כוונת הרמב"ם דתשעה באב אסור בחמש עינויים כיום כיפור, היינו דתקנת תענית ת"ב הוי כעין דאורייתא דתענית יוה"כ, ומקורו הוא הא דאמרינן דהעושה מלאכה בת"ב כעושה ביוה"כ, וכתב הרמב"ם דעשיית מלאכה בת"ב הוי גנאי, והיינו משום דכשעושה מלאכה אינו מרגיש העינוי, ומגרע בקיום דין ועניתם.

ולפ"ז מובן היטב הא דאיתא בגמ' דיעשה אדם עצמו כת"ח כדי שיתענה דהיינו אי עושה מלאכה הרי אינו מרגיש בתעניתו ושוכח מצערו ותעניתו, כמש"כ הכל בו והגר"א, לכן ינהג שלא לעשות מלאכה כדי שיתענה דהיינו הרגשת עינוי ובזה יש קיום מצות ועניתם טפי.

ולכן במקום שעושין מלאכה בת"ב מקיימים מצות עינוי בזה גופא שאין אוכלים ושותים, ולכן מותרים בעשיית מלאכה כיון דאין זה ביטול התענית, מ"מ מגונה הוא אי קיום מצות עינוי טפי, ועל זה הוא דנהגו שלא לעשות מלאכה כדי להרגיש התענית.

ועי' מרדכי הנ"ל שכתב דאף משנהגו שלא לעשות מלאכה בת"ב מ"מ כתב אבי העזרי דמותר להכין סעודת מוצאי ת"ב מן המנחה ולמעלה כמו הא דאמרו בשבת דהתירו לפצוע אגוזים ולפרס רימונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש ע"כ, והרי היתר של עגמת נפש הוי משום קיום מצות ועניתם כמש"כ רש"י והריטב"א, הרי מפורש דגם בת"ב יש קיום מצות ועניתם כמו ביוה"כ וכמו שביארנו.

שיעור מאת הגאון רבי אייזיק אזבנד זצ"ל

ראש ישיבת טלז, קליוולאנד

נכתב ע"י בנו הרב אברהם אזבנד

ראש ישיבת טלז, ריווערדייל

בענין ביטול חמץ¹

-א-

פסחים דף ב' ע"א. כ' הר"ן וז"ל ומפני שראיתי בעניני בדיקה וביטול דברים מעורבין ראיתי לפרשן יפה יפה. הרי שאמרה תורה (שמות יב) ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם ואמר בגמרא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ונפקא לן מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו כענין שפי' בעבודת כוכבים השחת שרוף וכלה כדברי רש"י ז"ל ולפי תרגום אונקלוס תשביתו תבטלון א"נ נפקא לן מדכתיב לא יראה לך כדברי רבותינו הצרפתים ז"ל וכי תניא בספרי לא יראה לך שאור בטל בלבך.

ומהו ענין ביטול זה מוכח בגמ' (ו:) גבי הא דאמרי' הבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא והיינו דמייטנן עלה (שם) ההיא דסופי תאנים דההיא מתורת הפקר נגעו בה, ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני דודאי מאן דאמר בנכסי ידיה דלבטלו ולהו כעפרא לא משמע דהוי הפקר ותו דבגמ' אמרי' מבטלו בלבו ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים ותו למאן דאמר התם בנדריים (דף מג.) אליבא דר' יוסי דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן ה"נ בהפקר וכיון שכן בטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר והא לא אתי לרשות זוכה, אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה

1 נאמר ו' ניסן תשע"ז, יום הזכרון של אאמו"ר זללה"ה. כל מה שבסוגריים הוא מן הכותב.

בגלויי דעתא בעלמא דלא ניהא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי ומהני אפילו לחמץ ידוע כדאמרי' במוצא גלוסקא יפיפיה דדעתיה עלויה ובתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו כדאיתא בגמ' (ז.ו) ותנן נמי לקמן בפ' אלו עוברין (מט.) ההולך לשחוט את פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו. עכ"ל הר"ן.

[ודברי הר"ן תמוהין דהיאך הוכיח מהא דפירורין לא חשיבי ואין צריך לבדוק למצוא פירורין, דביטול הוא מטעם הפקר, דמאי שיאטי' הא דהפקר אין צריך בדיקה ואינו עובר על פירורים שהם הפקר בבל יראה, לגדר דין ביטול, דאף דהפקר אי"צ בדיקה ואינו עובר על חמץ של הפקר בב", מ"מ י"ל דגדר ביטול הוא דמשוי לי' כעפרא דארעא ולכן אינו עובר בב"י ולא מדין הפקר, והוא תמי' רבתא. וכבר עמדו בזה, ומצאתי באור גדול על משניות פסחים שג"כ עמד בזה.

ואולי י"ל בזה עפי"ד הפני יהושע לקמן ה' ע"ב ש' דמבואר מדברי התוס' שם שהקשו דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה דמחד לך ממעטינן תרוייהו, ובמנחות (דף סז.) גבי חלה קאמר תרי עריסותיכם כתיבי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש, ות' דכיון דגלי לן בשום דוכתא תו לא צריך תרי קראי וממעטינן תרוייהו מחד קרא. וכ' הפנ"י דלפי"ז חמץ של הפקר אין לנו מיעוט על הפקר, דרק חמץ של הקדש ושל עכו"ם אימעטו בפירוש, וחמץ של הפקר יתחייב בב", וכן משמע מדברי רש"י לקמן ה' ע"ב ד"ה אבל אתה רואה של אחרים כגון עכו"ם והקדש, משמע דוקא אלו, אבל הפקר לאו בכלל של אחרים. והדברים ידועים, ואכמ"ל. ועיי' בצל"ח דף כ"ט ע"א אריכות גדולה בזה, ואכמ"ל.

והנה מהא דפירורין לא חשיבי ועל כן אין כאן חשש בל יראה ואי"צ לבטלן, מוכח דבשל הפקר אינו עובר בבל יראה, שהרי מן הסוגיא מוכח דהא דפירורין הוא מדין הפקר דאייתי עלה הא דסופי תאנים דההוא מתורת הפקר נגעו בה. ותקשה קושית הפני יהושע, דהא מנ"ל, דמגזה"כ דלך ממעטינן רק עכו"ם והקדש כמ"ש רש"י. וע"כ מוכח בשיטת רש"י דיש לנו מקור אחר (לא מגזה"כ דלך) דהפקר אינו עובר בבל יראה. וע"כ דמקורו מדין ביטול, דענין ביטול הוא מדין הפקר, וזהו המקור דבפירורין

אינו עובר בבל יראה, וזוהי הוכחתו של הר"ן דענין ביטול מדין הפקר נגעו בה, אף בשיטת רש"י, ודלא כהפנ"י. ולהלן ית' עוד].

והנה הר"ן הביא שיטת רש"י דביטול נפקא לן מדאורייתא מגזה"כ דתשביתו, ואח"כ הביא שיטת רבותינו הצרפתים שהוא מדין שאתה רואה של אחרים ושל גבוה, ואח"כ הביא סיוע לשיטת התוס' מהא דספרי לא יראה לך שאור בטל בלבך, ע"כ. ומשמעות דבריו דמש"כ בהמשך דבריו דמוכח בגמ' גבי הא דהבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר קאי בין בשיטת רש"י ובין בשיטת תוס' והספרי, ובאמת שזה מוכרח דקאי אף בשיטת רש"י, שהרי התוס' ברור מללו דביטול היינו הפקר ואינו עובר על חמץ שביטלו דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ואי"צ להוכיח כן מן הסוגיא בדף דסופי תאנין, וכן הוא רהיטת לשון הרמב"ן שכ' דביטול אהני משום דלא ניחא דלהוי זכותי בגוי' עי"ש. ואח"כ הביא שיטת רש"י, וצ"ע בזה. האמנם דבשאג"א סי' ע"ז כ' דדברי הר"ן הם בשיטת התוס' לפרש היאך מהני הפקר בלב, וכן היאך מהני הכ' לשון דעפרא דבדין הפקר לא מהני. וכן מהא דהפקר לר' יוסי דלא נפקא מרשותי' עד דאתי לרשות זוכה, ע"ז כ' דהפקר דכה"ג שאני שאינו מוציאו מרשותו, אלא אדרבא שמגלה דעתו שאינו רוצה דלהוי זכותא בגוי' עי"ש. אמנם בדעת רש"י דהוי גזה"כ דהשבתה בלב הוי השבתה, אי"ז תלוי בהא דחמץ אינו ברשותו ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, אלא דכל שמחשיבו כעפרא הוי השבתה, ואפילו לריה"ג דס"ל דחמץ הוי ברשותו דחמץ בפסח מותר בהנאה, ולריה"ג חמץ הוי ברשותו, מ"מ אהני השבתה בלב דלא אתי עלה מתורת הפקר אלא מדין קיום תשביתו, ואהני אעפ"י שהחמץ ברשותו עי"ש. אמנם עי' בבית מאיר סי' תל"א שתמה על השאג"א שפי' דברי הר"ן באופן זה, דלשיטת התוס' א"צ שום ילפוטא לדין ביטול אלא הוא דבר פשוט שאין החמץ שלו שהוא מפקירו והוי של אחרים ושל גבוה, עי"ש. והא עיקר סמיכתו של הר"ן היא על הילפוטא דילפינן מגזה"כ דתשביתו ולקיים גזה"כ דתשביתו אסברא הר"ן שחמץ אינו ברשותו ועשאן כאילו הוא ברשותו, אבל בלא שום ילפוטא כ' הבית מאיר מי הוא שיערב לבו להמציא קולא דהפקר בלב מכח דבל"ז אינו ברשותו, עי"ש.

אמנם באמת נראה דדברי הר"ן אמורים בין בשיטת התוס' דחמץ מדין הפקר דאהני הפקר בלב אעפ"י דבדיני הפקר לא אהני הפקר באופן זה,

וע"כ זהו משום גילוי דעתו דלא ניחא לי' דלהוי זכותי' בגווי', וגם בשיטת רש"י דילפינן מגזה"כ דתשביתו דאהני השבתה בלב דלהוי כעפרא דמקיים בזה תשביתו וס"ל להר"ן דמוכרח מהסוגיא בדף ו' דסופי תאנים שדין ביטול הוא מדין הפקר. אלא דיקשה דלשיטת רש"י אם מהני מדין הפקר, והיינו דגילוי דעתו דלא ניחא לי' דלהוי זכותי' בגווי' בזה דמחשיב החמץ כעפר, הרי יש בזה גילוי דעת דלא ניחא לי' שיהיה לו זכות ממון בחמץ, וכמש"כ הר"ן. וא"כ למ"ל קרא דתשביתו, שהרי מבואר בדעת התוס' דאהני גילויי דעת דלא להוי זכותי' בגווי' מסברא, ודלא כמש"כ הבית מאיר דבעי ילפוטא לומר דאהני גילוי דעת שלא יזכה בחמץ, אלא הוא מסברא פשוטה. וא"כ תקשה לשיטת רש"י למ"ל קרא דתשביתו מסברא פשוטה תהני גילוי דעתי' דלא ניחא דלהוי זכותי' בגווי'. וכמובן שזה דוחק לומר דבזה גופא פליגי רש"י ותוס' אי בעינן ילפוטא דמהני גילוי דעת דהו"ל להר"ן לפרש, וצ"ע.

והנה בעיקר שיטת רש"י דילפינן מגזה"כ דתשביתו שהשבתה היא בלב דמחשיב החמץ כעפרא, י"ל בתרי אופנים. (א) צריך מחשבה שמחשיבו כעפרא הוא ניהו גילוי דעתו שאינו רוצה בקיומו, דיסוד איסורא דבל יראה הוא בזה שהוא רוצה בקיומו ודעתו עלי', כל שאין דעתו עלי' ואין כאן רצון בקיומו שוב ממילא אינו עובר בב". והיינו דאיסור בל יראה הוא רק באופן שדעתו על החמץ ורוצה בקיומו, ואשר ע"כ כל שאין דעתו עליו אין כאן איסור בל יראה. ונמצא דבזה שמסיח דעתו ממנה ואינו רוצה בה אהני לדין ביטול, ודין ביטול ביסודו בשוא"ת וכמשנ"ת. (ב) דדין ביטול הוא דמחשיב החמץ כעפרא דארעא ובזה מפקיע תורת חמץ ממנה ואשוי' כעפר ע"י ביטולו, דוגמא לכל הכלים יורדים לידי טומאה ע"י מחשבה, וע"י מחשבת הבעלים שחישב עליה שהוא כלי חיילא תורת כלי אעפ"י שעדיין לא היה בה גמר מלאכה, וכיו"ב בביטול חמץ דע"י שחושב עליה כעפרא דארעא חיילא עלה תורת עפר לענין איסור חמץ.

[ועיי' ברמב"ן בלקוטיו לפסחים וז"ל ונראין הדברים שהביטול בלב הוא ואינו צריך להוציאו בשפתיו, זהו ששנו חכמים בכל מקום מבטלו בלבנו, וכן פירש"י ז"ל. וכל זה מן הטעם שפירשתי שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה בו מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר, וכו' עכ"ל.]

ועוד יותר מפורש בדברי הרמב"ן מהמשך דברי הרמב"ן שכ' וז"ל, והיינו שמא ימצא גלוסקא יפיה ודעתו עילויה, כלומר שהיה דעתו עליה מתחילה ולא הוציאה מדעתו למעוטי פירורין שאין אדם מחשב אותם לפיכך אינו עובר עליהן, וכל שכן חמץ שביטלו. ורש"י פירש דדעת' עילויה חשובה היא בעיניו וחס עלי' ומשהה אותה אפילו רגע א' ונמצא עובר בבל יראה, סובר הרב שאף שלא ביטל אינו עובר אלא כשנתן דעתו עלי' ורוצה בקיומה לאחר זמן הביעור והפריז על המדה וכו', עכ"ל הנוגע לענינו.

הרי שהוקשה לרש"י ולהרמב"ן מש"כ בגמ' שמא ימצא גלוסקא יפיה ודעתו עילויה, מהי ההוספה של הש"ס ודעתו עליה. ולכן הוכיח רש"י מן הגמ' שעד שאינו חס עליה ורוצה בקיומה אף לרגע א', עדיין אינו עובר בבל יראה. ורק משעה שדעתו עליה אז עובר בבל יראה. והרמב"ן פליג בזה וס"ל דעובר בבל יראה למפרע. ועי' מג"א סי' תל"ד ס"ק ה', ובט"ז ס"ק ג', ואכמ"ל בזה. וע"כ פירש הרמב"ן דהא דקאמר הש"ס דדעת' עילויה היינו שהיה דעתו עילויה מתחילה ולא הוציאה מדעתו למעוטי פירורין שאין אדם מחשב אותם, לפיכך אינו עובר עליהן בבל יראה. הרי שמקור הרמב"ן דכל איסור חמץ הוא משום דדעת' עילויה, היינו חמץ שהוא מחשיב ורוצה בקיומו הוא מן הגמ' דדעת' עילויה. וע"כ כ' דפירורין שאין דעתו עליהם ואינו מחשיבם כלל ואינו רוצה בקיומם, אין כאן איסור בל יראה, וכל שכן ביטול שבזה שהוציאו להדיא מדעתו בודאי שאין כאן יסוד לאיסור בל יראה, דמלתא דאיסור בל יראה הוא שדעתו עילויה, ועל כן כל שחסר כאן דעתו עילויה שוב אין כאן יסוד לעבור בבל יראה, והוא כצד הא' שבי' בדין ביטול יסודו בשוא"ת, ומשכחת לה בפירורין אף באופן שלא ביטלם בהדיא, וכשביטל בפירוש סו"ס יסוד דינו הוא בשוא"ת שאין כאן דעתו להחשיב החמץ וכמשנ"ת.

ועיי' במהר"ם חלאוה שהקשה ע"ד רש"י, וז"ל והגע עצמך מי לא אמרת דביטול דמשמע דמבטל לי' מדין חמץ ומשוי לי' עפרא, וכיון דבטלי' תו לא עבר עלי' ואע"ג דאיתי' ברשותי' משום דעפרא בעלמא חשיב, א"כ יהא מותר בהנאה אפילו בפסח, דבשלמא באכילה אי אכיל לי' הא יהיב דעת' עליה למיחשבה לאכילה לדין חמץ, אלא בהנאה להוי נמי כעפרא, עפרו מי אסור בהנאה ומי עדיף הנאה מלעבור על בל יראה ובל ימצא עכ"ל.

הרי מפורש במהר"ם חלאוה כצד השני, דיסוד דין ביטול הוא דחיילא בגוף החפץ תורת ביטול, דנתבטל תורת חמץ ממנו וחיילא תורת עפר, והיינו דחייל בחפצא דחמץ מחשבת ודעת ביטול עד שהקשה דלהוי כעפר לענין איסור הנאה, והיינו כצד הב' דביטול היינו חלות דחייל על החפצא שם עפר, ודו"ק].

ובביאור שיטת הר"ן בדעת רש"י נראה דילפינן מגזה"כ דתשביתו שע"י מחשבתו דמחשיבו כעפרא חיילא כאן תורת עפר לענין חמץ, ודין עפר לענין חמץ הוא דהוי דדבר שאין דעתו עלי' ואינו מחשיבו אין עלי' איסור בל יראה, דאיסור בל יראה הוא רק על חמץ שמחשיבו ורוצה בקיומו, ובמה דמחשיב החמץ כעפר חיילא כאן חפצא שאינו חשוב ואינו רוצה בקיומו, ואי"ז חמץ שעוברין עליו בבל יראה, וזהו קיום השבתתו. ומעתה ידענן שכל שאינו רוצה בקיומו אינו עובר בבל יראה, דזהו יסוד דין ביטול דגלי דעת' שאינו רוצה דלהוי ליה זכותא בגוה. וכל דגלי דעת' שאינו רוצה בחמץ לא עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו. אמנם בזה לחוד עדיין לא השבית החמץ, שהרי החמץ קיים אלא שאינו זוכה בו מחמת גילוי דעתו, ואמנם שאין כאן איסור בל יראה, אבל השבתת חמץ נמי אין כאן, שהרי החמץ עדיין קיים, ורק היכא דחיילא כאן בגוף החמץ דהוי עפר והוי חפצא שאינו עובר עלי' באיסור בל יראה, בזה יש כאן השבתת חמץ וקיום מצות תשביתו.

ומיושב היטב הא דבעי רש"י ילפותא מגזה"כ דתשביתו אעפ"י דיסוד הדין הוא דהוי הפקר דלא הדר זכי בחמץ וכמש"נ בר"ן, דהא דגלי דעתו שאינו רוצה לזכות בודאי אהני שאינו עובר בבל יראה. אמנם בזה לחוד עדיין לא קיים תשביתו, ולקיום מצות עשה דתשביתו בעינן שישבית החמץ, והיינו ע"י שחיילא כאן תורת עפר שהוא מפקיע מן החפצא איסור בל יראה דחמץ וכו'.

ומעתה שביארנו דהנך שני דינים חלוקים ביסוד דינם, דין גילוי דעת שאינו זוכה בחמץ והוי הפקר ואינו עובר בבל יראה, ודין תשביתו דחייל שם עפר על החמץ דהוי חפצא שאינו רוצה בקיומו ואינו זוכה בו לעבור בבל יראה, י"ל דאיכא גוויי שאינו עובר בבל יראה בזה שאינו רוצה לזכות בחמץ, ועדיין לא חייל בחמץ דהוי עפר, ועדיין אין כאן קיום תשביתו.

ובזה יש לבאר סו"ד הר"ן שכ' וז"ל, ומה שהזכירו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורין ולא סמכו על הביטול כבר כתבתי שעשו כן לקיים מצות תשביתו, שחששו לבנ"א שלא יבטלוהו במחשבתו לגמרי וכו' עכ"ל הנוגע לענינו. והנה יש להעיר בזה שכ' דחששו שלא יבטלוהו לגמרי ולא יתקיים תשביתו, וכל החשש הוא רק לענין תשביתו, ותמוה דהו"ל לחשוש שלא יבטלוהו לגמרי ויעברו על איסור בל יראה, שהרי כל דברי הר"ן סובבין על איסור בל יראה, ויסוד דין ביטול שאינו רוצה לזכות בגווה ואינו עובר בבל יראה, א"כ הוה לי' לומר שחששו שלא יבטלוהו לגמרי ויעברו בבל יראה, והוא תמוה.

אמנם לפמשנ"ת יש לומר דהיכא דביטל במחשבתו אבל לא ביטלוהו לגמרי לענין איסור בל יראה, כל שאינו רוצה בחמץ אפילו בביטול שאינו גמור סגי דלא עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו. אמנם לענין קיום מצות תשביתו בעי גמ"ד גמור שתחול כאן תורת עפר על החמץ, וכל שאינו מבטלו לגמרי לא חיילא כאן תורת עפר, ועדיין לא השבית החמץ אעפ"י שכבר אינו עובר בבל יראה, ודו"ק.

-ב-

כ' הרמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה הל' א' מ"ע מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום י"ד וכו'. ובהל' ב' ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, הוא שיבטל החמץ בלבו ויחשיב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, עכ"ל. ועי' בכס"מ שגורס בלשון הר"מ ומהי השבתה האמורה בתורה הוא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו יודע יבטלו בלבו וישים אותו כעפר, עי"ש, והיינו דביטול לא מהני אלא לחמץ שאינו ידוע. ועי' ברבינו מנוח שכ' נמי כן בשיטת הר"מ, דבחמץ ידוע לו ויכול לבערו לא סגי לי' בביטול. והקשה שם בכס"מ מהא דשמא ימצא גלוסקא דדעת' עילויה, ותלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו וההולך לשחוט פסחו ולמול בו דסגי בביטול, ועי"ש בכס"מ.

והנה לפימש"כ דאיכא תרי גווני ביטול א"ש, דהנה מדברי הר"מ מבואר דביטול הוי קיום מ"ע דהשבתה, והוא כשיטת רש"י דהשבתה זו האמורה בתורה היינו השבתה בלב, ובזה מקיים מ"ע דתשבתו, ובזה ס"ל להר"מ דחלות עפר לחול על החמץ היינו דוקא בחמץ שאינו ידוע, בזה אמרינן דגמר בדעתו שהוא עפרא דארעא. אמנם חמץ ידוע שהחמץ לפניו ואינו מבערו אלא אומר שהוא כעפרא, אין בזה גמ"ד גמור דמחשיבו כעפר, שהרי הוא לפניו ואינו מבערו, וע"כ לא חייל כאן שם עפר, ואינו מקיים בזה מ"ע דתשבתו. אמנם מ"מ יש כאן גילוי דעת שאינו רוצה בקיומו, דלזה אי"צ גמר דעת שיחול כאן חלות, וסגי בזה שמסיח דעתו, וחסר כאן רצון לקיים החמץ, בזה מודה הר"מ דמהני ביטול אפילו בחמץ ידוע כדי שלא יעבור בבל יראה.

[והנה בעיקר הדבר כבר כ' כן בפני יהושע דף ד' ע"ב, אמנם כ' כן בדרך אחרת שהוקשה לו פלוגתא דר' יהודה ורבנן אי מפרר וזורר לרוח או אין ביעור חמץ אלא שריפה, והקשה אטו מי עדיף ביטול ממפרר וזורר לרוח, וע"כ כ' דודאי לענין בל יראה סגי בביטול אפילו בחמץ ידוע מדרשת הספרי דלא יראה לך בטל מה שבלבך, אבל לענין עשה דתשבתו ודאי לא מהני ביטול, לא מבעיא לר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ואפילו לרבנן דוקא במפרר וזורר לרוח דבזה מקיים העשה בידים, משא"כ בביטול נהי דגרם שיהא של אחרים, אפ"ה אי"ז עיקר מצוה דתשבתו, עכ"ל הפני יהושע. והנה דברי הפני יהושע אינם ברורים בדעת הר"מ, שהרי מפורש בר"מ דע"י בטול מקיים מ"ע דתשבתו אעפ"י שלא עשה מעשה בידים, ולדבריו מאי שנא חמץ ידוע משאינו ידוע. ומדבריו להלן משמע דטעם שאינו מקיים תשבתו בביטול הוא מחמת עמוד והשבת קאי, וצ"ע בדעתו. ועיי' מקו"ח בפתיחה לס' תל"א].

ועפ"י נראה שאף דהר"מ ס"ל דלא אהני ביטול בחמץ ידוע היינו לענין קיום מצות תשבתו. אמנם לענין איסור בל יראה בודאי אהני ביטול בלב שלא יעבור בבל יראה אף על חמץ ידוע, וכמשנ"ת. ומיושבת קושית הכס"מ מהא דיושב בפני רבו ומהא דהולך לשחוט את פסחו דמבטלם בלבו אעפ"י שהחמץ ידוע, שהרי לענין בל יראה סגי בזה שמבטלו בלבו ולא יעבור בבל יראה. ואעפ"י שאינו מקיים מצות תשבתו בחמץ ידוע, אבל הרי אין לו אפשרות לבער החמץ והוא אנוס על השבתתו. וביושב

לפני רבו נמי א"א לקיים תשבתו וע"כ מבטלו בלבו. וע"כ קאמר דמ"מ יבטלנו בלבו ולא יעבור בבל יראה, דבזה סגי שאין לו רצון לקיים החמץ וכמשנ"ת. ועי' פנ"י דף ז' ע"א ד"ה דיקא נמי שכ"כ, עי"ש.

-ג-

ונראה דבזה פליגי הראשונים ז"ל אי מהני חזרה מן ביטול בלב. דהנה כ' הרמב"ן שהבאנו לעיל ע"ד רש"י שפירש הסוגיא דף ו' ע"ב שמא ימצא גלוסקא יפיפיה ודעת' עילויה שחשובה בעיניו וחס עליה מלשורפה ומשהה אותה אפילו רגע א', ונמצא עובר בבל יראה. וכ' הרמב"ן וז"ל, ועוד שאם נתן עליה דעתו לאחר זמן האיסור וחס עליה ומשהה אותה אפילו רגע א', אעפ"י שביטל עובר, בין שתהא גלוסקא זו הפקר או יאוש, ומ"מ כיון שרוצה בה נעשית שלו, דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה, וא"ת אין זכיה באיסורי הנאה, שאני חמץ שאין ביטולו מתחילה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו, וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא, עכ"ל.

והיינו שהרמב"ן פליג על רש"י וס"ל דאפילו לאחר שכבר ביטל את החמץ, אם חזר ודעתו עליה עובר בה. וכ' בזה תרי טעמים. א' שחזר וקונה אותה בחצירו. ועי' במהר"ם חלאווה שכ"כ וס"ל דיש זכיה באסו"ה, עיי"ש, וע"ז כ' הרמב"ן, וא"ת דאין זכיה באסו"ה דהיינו דמספקא לי' אי יש זכיה באסו"ה או אין זכיה באסו"ה. וע"כ כ' בלשון וא"ת שאין זכיה באסו"ה, מ"מ שאני חמץ שאין ביטולו אלא מדעתו שלא רצה בקיומו, וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר, והיינו דהתורה עשאן כאילו הן ברשותו אעפ"י דבשאר אסו"ה אין זכיה בהן, אבל בחמץ עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו. וע"ז כ' הרמב"ן דמ"מ כל יסוד הביטול הוא בזה שאינו רוצה בקיום החמץ, וע"ז מהני חזרה דעכשיו הוא רוצה בקיומו, וע"כ הדר דינא דהתורה עשאה ברשותו שעכשיו הוא רוצה בקיום החמץ, ואהניא חזרתו מן הביטול שלא רצה בקיום החמץ עד עכשיו, ומכאן ולהבא הוא רוצה בקיום החמץ. ועי' חידושי רבינו דוד שכ"כ.

וכן הוא דעת הרע"ב בפירוש המשניות שכ' דהא דתקנו חז"ל שאעפ"י שביטל את החמץ, מ"מ יבדוק, משום שמא ימצא גלוסקא יפה שביטלו, ועכשיו שלא מבטלו ורוצה בחמץ ויעבור בבל יראה, עיי"ש. ועיי' תוס' יו"ט שכ' דמחשבה מבטלת מחשבה, עיי"ש.

אמנם בשיטת רש"י מבואר דכל שביטלו שוב לא מהניא חזרתו, שרש"י כ' וז"ל אבל משביטלו אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל. הרי דכל שביטלה שוב אינו עובר.

וביאור הפלוגתא הוא בזה, דדעת הרמב"ן בשמעתין דכל דין ביטול יסודו בזה שאין כאן דעת להחשיב החמץ, וכמשנ"ת דמדין איסור בל יראה הוא שחמץ שהוא רוצה בקיומו אסרה תורה ועשאן כאילו הוא ברשותו, וכל שחסר כאן רצון ודעת על החמץ אין כאן איסור בל יראה. ואשר ע"כ אם חושב ונותן דעתו עלי' וחס לשורפה, הרי מעתה רוצה בקיומה, אתי מחשבה שניה שרוצה בקיומה ומבטלת מחשבה ראשונה שאינו מחשיב החמץ, ושוב עובר עליה בב", שהתורה עשאו כאילו הוא ברשותו.

אמנם בדעת רש"י ביארנו דכדי לקיים מצות תשביתו לא סגי בזה שאין דעתו על החמץ, דבזה שחסר כאן רצון לזכות בחמץ אי"ז השבתה בחמץ ובעינן שיבטל החמץ וישים בלבו שהחמץ הוא עפרא דארעא, וחיילא כאן חלות ביטול חמץ על החמץ והוי עפרא דארעא לענין איסור חמץ, וכל דכבר חייל כאן שם עפר, שוב אינו יכול להוציאו מידי עפר ע"י מחשבתו, וכהא דריש פ"ג קידושין דף נ"ט ע"ב דכל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה ואין עולין מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה, עיי"ש דמחשבה דטומאה כי מעשה דמיא עי"ש. ומדויק היטב לשון רש"י, אבל כשביטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו, והיינו מדכתב תשביתו הרי דחיילא כאן השבתה בגוף החמץ והוי כעפרא, ולכן לא מהני מחשבה דחס עלה לשורפה לאוסרה עליו, ודו"ק.

והנה בצל"ח הקשה למ"ל קרא דלך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, תיפו"ל מדאהני ביטול דילפינן מגזה"כ דתשביתו, והיינו דהוי הפקר, וכמש"כ הר"ן. א"כ ה"ה של אחרים דלאו ידי' נינהו ולא גרע מביטול. אמנם לפמשנ"ת א"ש, דמגזה"כ דתשביתו ידעינן כן רק היכא דחיילא חלות השבתה, והיינו דחייל כאן שם עפרא דעלמא, אבל של אחרים ושל גבוה לא חיילא כאן תורת עפר, והוי חמץ גמור, לא יליף מינה. [אמנם לפמשנ"ת בשיטת הר"מ דביטול בחמץ ידוע אעפ"י שאין כאן דעת גמורה שיחול כאן שם עפר, מ"מ אינו עובר בכל יראה. וכן כ' בשיטת הר"ן היכא שאינו מבטלו במחשבתו לגמרי חששו חז"ל שלא יקיים תשביתו,

אעפ"י כן אינו עובר בבל יראה, דסו"ס אין כאן דעת שרוצה החמץ, עדיין תקשה קושית הצ"ח דסו"ס צריך שרוצה בקיומו של החמץ, ושל אחרים ושל גבוה חסר כאן רצון בקיומו של החמץ, שהרי אין החמץ שלו. אמנם יש לעיין היכא שקיבל פקדון מאחרים ומגבוה באופן שלא נתרבה מגזה"כ דלא ימצא, באופן שאין כאן קבלת אחריות, דמיקרי אינו מצוי לשיטות הראשונים דבעינן דוקא אחריות של ש"ש או של שואל וכו', בזה י"ל דמ"מ רוצה בקיומו מכח הפקדון, ונתמעט מגזה"כ דשל אחרים ושל גבוה. ויש לפלפל בזה, ודו"ק].

והנה האחרונים הקשו לשיטת רש"י דביטול הוי משום דמחשיבו כעפרא, אמאי לא מהני ביטול לאח"ז איסורן, דבשלמא לשיטת התוס' ודעימי' שהוא חלות הפקר כל שאינו ברשותי א"י להפקירו, אמנם להנך ראשונים דביטול הוי משום דאין דעתו עליו דהוי כעפר, א"כ אפילו לאחר זמן איסורו, מ"מ משוי לי' כעפרא. עי' בקובץ שיעורים.

והנה לפמשנ"ת בשיטת רש"י דבעי שיחול כאן תורת עפר על החפצא א"ש, דכל שאין החמץ שלו דהוי לאחר זמן איסורו אינו יכול לאשווי' עלה תורת עפר, דאינו שלו כדי שיחול עליה תורת עפר, ודו"ק.

[ועתה שזכינו שיצא לאור חידושי רבינו דוד עמ"ס פסחים מכת"י מצאנו הדברים מפורשים בו בדף ו' ע"ב ד"ה הבודק צריך שיבטל, שהביא שיטת הראשונים שענין הביטול הוא שלא תהא דעתו על החמץ, ודעת הראשונים שיאמר כן בפירוש שאין דעתו עליו אלא שהוא עושה אותו כעפרא בעלמא, וז"ל, וטעם הביטול הוא מפני שהחמץ יוצא מרשותו מאליו בימי הפסח שיהא אסור בהנאה, וכל שהוא אסור בהנאה אינו שלו ולא קרינא בי' לך, וכשעובר עליו אינו אלא חידוש כר' ישמעאל שאינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וודאי מאחר שאינו ברשותו אינו עובר עליו אלא מפני שדעתו עליו, א"כ כל זמן שיאמר אין דעתי עליו לא נשאר לו עליו שום חיוב, ובלבד שיאמר כן קודם זמן איסורו, שמכיון שהגיע זמן איסורו כבר יצא מרשותו והוא מתחייב בו מגזה"כ, ושוב לא יועיל לו אם יאמר שאין דעתו עליו, שכל שאינו ברשותו אין לו עסק בו כלל, אלא כמו שביטל חמצו של חבירו וכו' עכ"ל.

למדנו מדבריו, א', כמש"כ בביאור שיטת הר"ן בשיטת רש"י, דמכח זה שמחשיבו כעפרא שוב לא עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו. וזה שלא כדעת השאג"א סי' ע"ז שהבאנו לעיל. ב', שלכן לא מהני ביטול לאח"ז איסורו, שכל שאינו שלו א"י לאשווי' שם עפר על חמץ שאינו שלו, וברוך שכיוון אאמו"ר זללה"ה לדעת הראשונים ז"ל.

והנה לפמשנ"ת בשיטת הרמב"ם דמהני ביטול לחמץ ידוע אעפ"י דלא חייל כאן שם עפר על חמץ ידוע ואינו מקיים תשבתו, מ"מ אהני ביטולו שאינו עובר עליו בבל יראה. וכן מש"כ לבאר דברי הר"ן בסו"ד דחששו לבנ"א שאין בביטולם ביטול גמור, דאינו עובר בבל יראה, ומ"מ אינו מקיים תשבתו, הדרא קושיא לדוכתא, דאעפ"י דלאח"ז איסורו אי"ז שלו ואין לו עסק בו כלל, אלא כמו שביטל חמץ של חבירו, אה"נ דלא יקיים תשבתו שיחול כאן שם עפר שאין החמץ שלו, אבל מ"מ מאי טעמא לא יועיל ביטולו אפילו לאח"ז איסורו שלא יעבור בבל יראה מכיון שאינו רוצה בקיומו, שוב אין כאן חידוש התורה דעשאן כאילו הוא ברשותו, דהך חידוש דין לא נאמר אלא היכא שדעתו עלי', וצ"ע בזה].

הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל
ראש ישיבת טשעבין – כוכב מיעקב
ירושלים

בטעמא דחיוב בדיקת חמץ בלא ביטול הוא מן התורה אף להרמב"ם דס"ל דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא

(א) פלוגתת הרמב"ם והרשב"א - וב' הנפ"מ בהא דבדיקת חמץ דרבנן

דעת הרמב"ם (פי"ח מהל' איסורי ביאה הי"ז ובפ"ט מהל' טומאת המת הלכה י"ב ובפרק י' מהל' כלאים הלכה כ"ז) דכל הספיקות דאו' אסורים רק מדרבנן, ומה"ת שריא, ודעת הרשב"א וש"פ דהוה מן התורה, ובדעת הראב"ד, בהל' כלאים הסכים עם הרמב"ם ובהל' טומאת מת נחלק על הרמב"ם, וכבר הק' בכסף משנה בהל' טומאת מת סתירת דברי הראב"ד.

והנה אמרינן בפסחים (דף ד' ע"ב) דנשים ועבדים וקטנים נאמנים על בדיקת חמץ, כיון דבדיקת חמץ דרבנן, דמדאו' בביטול בעלמא סגי, הימנוהו רבנן בדרבנן. וכן אמרינן בפסחים (דף י' ע"א), דאם היו שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ושני ציבורים אחד של מצה ואחד של חמץ, ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל, תלינן דהחמץ עייל לאינו בדוק, והמצה לבדוק, וטעמא דמילתא, דבדיקת חמץ דרבנן, משום דמה"ת בביטול בעלמא סגי.

(ב) ג' הדרכים בדברי חיים בישוב דברי הרמב"ם
- והנ"מ בינייהו

והנה בתשו' דברי חיים (ח"א סי' ח'), הקשה לדעת הרמב"ם הנ"ל דהספיקות רק מדבריהם לחומרא, אמאי כשלא ביטל חיוב בדיקת חמץ מן התורה, (וכן משמע ברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ה"ג), הא אף במקום שמכניסין בו חמץ הוי רק ספק אם יש חמץ או לא וא"כ אפי' אם לא ביטל להוי רק מדבריהם.

וכתב בד"ח ג' תירוצים, חדא, דהוה אתחזק איסורא, וכמ"ש מג"א (סי' תל"ז ס"ק ח') בשם תשו' ריב"ש סי' רמ"ה, [וצ"ע בכונת המג"א, כי לא מצאתי כן בריב"ש שם].

והנה הך דאתחזק איסורא, אפשר לפרשו בב' אופנים, או דמסתמא יש חמץ עכשיו כיון דמשתמשים כל השנה, או דכיון דידענו דהי' חמץ, ומספקינן אם נאכל כולו או לא, אוקמא אחזקתו שלא נלקח כולו, דהיינו ב' דרכים, או מפאת רוב, דהרוב אומר שיש כאן חמץ השתא, או מפאת חזקה, דאע"פ דהוה ספק השקול מוקמינן החמץ אחזקתו. ובפשוטו משמע כדרך הראשונה.

והנה אשכחן כדרך הב' בפסחים (דף ט' ע"ב) דאם הי' נפל בבור אמרינן מספק דנשאר בבור. אבל קשה ע"ז מדברי הרמב"ם בהל' כלאים דבהי' חוט של פשתן בבגד צמר או חוט צמר בבגד פשתן צובעו, שאין הצמר והפשתים עולים בצבע אחד, ואם לא ניכר מקילינן, דבדרבנן סמכינן על בדיקה של צביעה, והרי נמי ידעינן שהי' כאן החוט והו"ל אתחזק, ובאמת תיקשי כן על הרמב"ם אמאי הקיל הא הו"ל חזקת איסור, [וכן צ"ע במש"כ בהל' איסורי ביאה דקולות דשבו' מפאת דכל הספיקות מדבריהם והא יש חזקת היתר ובזה לכו"ע מותר מה"ת].

תו כתב הדברי חיים, דכיון דאיכא לברורי חייבים לברר מן התורה אע"ג דאיכא טרחה, והביא כן בשם הפר"ח (יו"ד סי' ק"י כלי ס"ס כלל א') ועי' בדרכ"ת (סי' ק"י ס"ק ר"ה ד"ה ועיין עוד), כ"כ בשם תיבת גמא פ' מסעי דבאפשר לברורי, אפי' בטורח גם הרמב"ם מודה דהוא מה"ת, והלכך מחייבינן לבדוק חמץ מה"ת, כיון דאפשר לברר. (ועי' עוד בדרכ"ת [שם ס"ק רכ"ב ובס"ק שע"ד עד ס"ק שפ"א] בהאי דיני דאפשר לברר).

והנה נ"מ גדולה לדינא בין הני ב' דרכים, אם חיוב בדיקת חמץ הוא מחמת ודאי או מחמת ספק, דלהדרך הא' חיובה מפאת ודאי, ולדרך הב' חיובה מפאת ספק, ויהא נ"מ במי שלא בדק חמץ, אם לקי על לאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי, כאשר שחט הפסח ולא בדק, כאשר לא ביטל החמץ. ועוד נ"מ אם יש ספק השקול במקום זה אם מכניסים בו חמץ, אם מה"ת יש כאן ס"ס.

תו כתב בדברי חיים, דדינא דספיקא דאו' לקולא להרמב"ם, הוא דהתורה לא אסרה הספיקות, ואמרינן דחפץ או פעולה שהיא ספק, מותרת, והלכך אם באמת החתיכה ספק חמץ ספק מצה, אין חיוב מה"ת להרמב"ם, משא"כ בכה"ג דהחמץ הוא ודאי, אם ישנו, והספק אם החמץ ישנו או לא, בזה לכו"ע אזלינן לחומרא. עכ"ד.

ונ"מ נמי לענין מחיית עמלק אם יש בית סגור וספק אם יש בו עמלק או שהבית ריק, גם להרמב"ם יש להכנס לבית ולראות אם יש עמלק ואם יש חייב למחותו.

ג) ישוב על פי דברי החיים לתמיהת הפמ"ג

והנה בר"ה (דף ל"ד ע"ב) אמרינן דבאיכא שתי עיירות אחת תוקעין ואחת מברכין, דהיינו מלכויות זכרונות ושופרות, הולכין למקום שתוקעין, ואפי' בספק אם ימצא שופר. וכן קיי"ל באו"ח סי' תקצ"ה.

וכ' בפמ"ג (במ"ז אות א'), וז"ל, גם אי תקע סדר א' בביתו ולא יותר, אי ילך לספק שתוקעין, והנה להר"מ ז"ל כל ספק מן התורה לקולא, ומדרבנן לחומרא, י"ל לא שייך כאן, דמחויב לעשות מה שעליו, כ"ש ספק דדינא דא"י איך תקעו, אין נכנס בגדר הזה, עכ"ל, ולכאור' כונתו דבספק עשה לא אמרינן להרמב"ם ספיקא דאו' לקולא, אך בדרכ"ת (סי' ק"י ס"ק ר"ה) אייתי בשם הפמ"ג או"ח (סי' שד"מ במ"ז סק"א) דלא כן.¹

תו מש"כ בפמ"ג לענין ספיקא דדינא אזיל לטעמי' דביו"ד (סי' ק"י בש"ד ס"ק כ"ז) דן דבספיקא דדינא מודה הרמב"ם, וע"ש בדרכ"ת בשם ס' בית יצחק דמסתימת הפוסקים משמע דלהרמב"ם אין חילוק. וכן לענ"ד ראי' מתשו' הר"ן סי' נ"א.

ומעתה לדעת הדברי חיים לכאור' בלא"ה ניחא קו' הפמ"ג דלא שייך למידן בהך דספק שופר דין ספיקא לקולא דהרמב"ם.

1 א.ה. במקו"א בכתבי רבינו אייתי לדברי המאירי בחגיגה [דף ד' ע"א] דמפורש בדבריו דאף בספק עשה לדברי הרמב"ם אזלינן לקולא.

ויל"ע כד אמרינן (כתי' הב' דהדברי חיים) דדינא דהרמב"ם לא איתמר ביכול לברר אף בטורח, א"כ בספק שופר בעיר נמי הא אפשר לברר, ואולי דוקא באיסורים אמרינן לה, ולא במצוות.

ד) ישוב דברי הר"ן עם חידוש הדברי חיים

והנה אמרינן בביצה (ר"פ המביא) דמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין ומה"ט הני נשי דאכלי בערב יום כיפור עד שחשכה לא מחינן בהו אע"ג דאיכא דין תוספת יום הכיפורים, וכתב הר"ן (דף ט"ז ע"ב מדפי הרי"ף) דהק' תוס' הא היו צריכות לפרוש מן הספק, וא"כ ע"כ יש כאן נמי תוספת, ות' הר"ן דע"כ דין התוספת הוא חוץ ממה שצריך לפרוש מן הספק, וכ' דהאי שנויא אם אמרינן דאיסור הספיקות מן התורה.

והק' בשער המלך (פ"ט מהל' טומאת מת הי"ב ד"ה כתב הרב מקור ברוך), וכ' שכן הקשה נמי בס' לשון למודים בשם מוהר"א חאקי, הא גם להרמב"ם א"ש, דהא בביה"ש חייב אשם תלוי, חזינן דהוה איקבע איסורא, והרי מודה הרמב"ם דכל היכא דחייב אשם תלוי מיתסר מה"ת.

והנה מש"כ הר"ן דתוספת הוא חוץ מהזמן דצריך לפרוש מספק, יש לפרש בג' אופנים, חדא דקאי אספיקא דביה"ש, דהיינו מהשקיעה עד צאה"כ ואהא קאמר דהתוספת ע"כ קודם השקיעה, ונראה דאי אפשר לפרש כן, דהאי ספיקא דביה"ש הא הויא ספיקא דדינא, וא"כ אם הלילה מתחיל בצה"כ התוספת היא לפני צאה"כ ואם מן השקיעה התוספת לפני השקיעה, ולדידן דמספקא לן ה"נ מספקא לן בתוספת וצריך מדין ספיקא דאו' לעשותה לפני השקיעה, ואם להרמב"ם ספיקא דביה"ש רק מדרבנן ה"נ האי ספיקא דתוספת רק מדרבנן, ולדידן דמה"ת האי ספיקא דתוס' נמי הוי מה"ת אבל לא מפאת דהתורה הזהירה חוץ מזמן הספק, והלכך א"א לפרש דברי הר"ן דקאי אספיקא דביה"ש.

דרך הב' דכוונת הר"ן במסופק אם הגיע זמן השקיעה דאינו נמצא על יד האופק ואינו יודע, ובזה קאמר דע"כ זמן התוספת חוץ מהזמן דמסופק בו אם כבר הגיע השקיעה.

מסורה גליון כח | קיז

דרך הג' דכוונת הר"ן דיודע זמן השקיעה, אבל מסופק אם יספיק לגמור לאכול עד השקיעה.

והנה לדרך הא' והב', קושית מוהר"א חאקי תיקשי טובא הא הו"ל אתחזק איסורא.

ולדרך הג' לכאן לא תיקשי, דהספק באדם אם יספיק, ואין כאן אקבע איסורא ולא דמי לספק ביה"ש, וא"כ יש ליישב קו' שעה"מ לפום האי ביאור.

ואם נימא הכי לכאן יהא ראי' לענין נידון הדברי חיים והפמ"ג, דהרי הכא השבת קמן ומספקינן בפעולתו ומ"מ קאמר הר"ן דלהרמב"ם שרי.

ויש לדון דלא תיקשי אד"ח, דהתם אין חיוב לבדוק אלא האיסור הוא בל יראה והעשה דתשביתו, והבדיקה רק על מנת לקיים העשה ולא לעבור על הלאו, ובזה קאמר הד"ח דאין לפטור מספק, משא"כ הכא הנידון אם יש איסור והלכך כד מספקינן אם יעשה מלאכה או לא, הוי ספק מלאכה וחייל עלה היתר וכמו בספק רה"ר דיהא מותר להרמב"ם.

אך צ"ע אם דמי לספק רה"ר דהתם ספק מלאכה וכאן הספק אם יספיק שלא לעשות המלאכה בשבת ויוה"כ, כיון שזמן השבת ויוה"כ ידיעה לי', ומסתברא דדמי נידון זה אם יספיק לעשות מלאכה בזמן ההיתר או לא, לגוונא דהד"ח וכן הזורק סכין וספק אם יקצור או לא, דמי לגוונא דהד"ח דהרי זריקת הסכין אינה האיסור אלא הקצירה ובקצירה ידוע שאם יקצור אסירא ואם לא שריא.

ועיקר הביאור בר"ן דאיירי ביודע הזמן אבל מספקא לי' בפעולתו, נראה דוחק, ובפשוטו כונת הר"ן דא"י אם כבר יש שקיעה, וא"כ הדרא קו' מהר"א חאקי הא הו"ל איקבע איסורא, וגם לפי"ז אין ראי' לענין נידון הד"ח.

וראיתי בקה"י ביצה (סי' כ"ב) כתב ליישב קו' שעה"מ, דהא פשיטא דאם יש חתיכה ספק חלב ספק שומן דלא איקבע איסורא ואף אם יהיו קמן חתיכות ידועות של חלב ושומן, וא"כ תיקשי אמאי ביה"ש איקבע איסורא, הא השבת ידועה והחול ידוע.

[ויל"ע באיכא ב' ציבורים של חלב ושל שומן והינם ידועים ופירשה חתיכה אחת ולא ידעינן מנין, דבפשוטו חשיבא איקבע איסורא, וא"כ ה"נ בביה"ש, וי"ל דהתם פרש מהצבורים ויש כאן איקבע משא"כ בביה"ש, והרי חלב כוי פטורים מאשם תלוי דלא חשיבא איקבע אע"פ דיש חיות ובהמות קמן, ואכתי י"ל דהכא מספקינן בביה"ש אם שייך ליום או ללילה ודמי טפי לפירש משני ציבורים ידועים].

ולכן כ' דטעמא דביה"ש מפאת דכשם דמספקינן דביה"ש דקודם השבת ה"נ במוצ"ש ואם הוי יממא הראשון מותר והשני אסור ואם ליליא הראשון אסור והשני מותר, ונמצא דהוי ב' חתיכות שנתערבו ולכן חשיבא איקבע איסורא. [ולפי"ז נדה שטבלה ביה"ש לא יהיו חייבים עלי' אשם תלוי].

וא"כ נתיישבה קו' מהר"א חאקי דהר"ן איירי בספק אם הגיעה השקיעה ובזה ל"ש לומר אקבע איסורא דלמוצ"ש לא יהא האי ספק דאולי אזי ידע אימת השקיעה.

והנה מתבאר מדברי הפוסקים דבספק אם נתגרשה או מת בעלה להרמב"ם חייב אשם תלוי כמו בביה"ש, עיי"ש בשעה"מ, וזה אם נימא דטעמא דאשם תלוי בביה"ש דשבת כיון דהשבת סמוכה, אך אם נימא דרק מפאת ביה"ש דמוצאי שבת, לכאו' תיקשי בספק נתגרשה אמאי חייב בא"ת, ואם נימא הכי הדרא קו' מהר"א חאקי, ואם נימא כדרך הא' יהא א"ש.

ויל"ע בשיעור אותיום (נדה י"ד ע"א) אמאי פטרינן מאשם תלוי מ"ש מביה"ש דערב שבת, ולקה"י ניחא ולמש"כ לצדד הא' תיקשי.

ה) העולה מן האמור

והנה נמצא מן האמור, בפשוטו דינא דספיקא לקולא להרמב"ם אף כשהנידון על פעולתו אם חייב בה, וכדמשמע מהפמ"ג, אך תיקשי א"כ בכל דבר שאינו מתכוין ואינו פסיק רישי' אמאי מתיסר לר' יהודה מה"ת, אימא ספיקא לקולא, ויהא רא' להדברי חיים, אך אפשר דאיירי שנוטה לצד אחד אך מ"מ ל"ה פ"ר, וצ"ע.

וכד אמרינן דלהד"ח ניחא הך דדבר שאינו מתכוין, תיקשי דברי הר"ן דכ' דלרמב"ם שרי בספיקות, ויהא מוכחא דכונת הר"ן על ספק בזמן ולא על פעולתו וכנ"ל, ולהפמ"ג שפיר י"ל דכונת הר"ן דהספק על פעולתו, ודשא"מ דמתסר מה"ת רק בנוטה לאיסור, ואז יהא ניחא קו' מהר"א חאקי, אבל ל"מ הכי בכונת הר"ן, ותירוצא דקה"י בדעת הר"ן צ"ע מדברי הפוסקים בספק מגורשת, וגם דבפשוטו טעמא דביה"ש דהוה איקבע איסורא הוא מפאת דחול לפניו ושבת לאחריו ולא מפאת ביה"ש דמו"ש.

[א"ה מצאנו לנכון להעתיק בזה מדברי רבינו הגאון זצ"ל בספרו בית אבי על ספר ש"ש הנוגע לחידוש הדברי חיים הנ"ל].

ו) בחידוש הדברי חיים דאף להרמב"ם חייב לטרוח לילך לעיר שספק אם יש בה אתרוג

והנה יש לעיין באין לו אתרוג בעירו, ויש לו ספק אם בעיר אחרת יש אתרוג, אם מחויב לדעת הרמב"ם לשום לדרך פעמיו ולראות שמא ימצא אתרוג, והיינו בגוונא שאם יש לפניו פרי שהוא ספק אתרוג ספק לימון ויכול לברר מהותו בעיר אחרת, אינו מחויב לברר ופטור מספק להרמב"ם דלא חשיבא איכא לברורי בכה"ג דצריך לטרוח.²

ומסברא נראה דלפי זה הוא הדין היכא דבעיר שנמצא בה יש לו ספק אם בעיר האחרת יש אתרוג דאף בזה יפטר מללכת.

אמנם ראיתי בתשו' דברי חיים או"ח (סי' ח') כתב דחייב בדיקת חמץ הוה מהתורה אף להרמב"ם, היכא דלא ביטל, דנהי דאם יש חתיכה לפנינו ספק חמץ ספק מצה יכול להשאירה בבית, אבל כאן החתיכה ודאית ורק אינו יודע אם נמצאת או לא, ובזה חייב לחפש שמא היא קיימת, והיינו שדין ספיקא לקולא להרמב"ם הוא רק כד דיינינן על החפץ אך לא אם דיינינן אם האדם מחויב מספק שמא יש כאן חפץ ודאי שאינו מסופק.

2 הכוונה, דבאפשר לברורי בקל בלא טירחה אף להרמב"ם אינו יכול לילך לקולא וכל הנידון כשיכול לברר רק ע"י טירחה שזה אינו מחויב להרמב"ם לברר את מהות החפץ ועל זה יש לדון אם לטרוח לילך לעיר אחרת שמא ימצא את החפץ הוודאי.

**ז) הוכחה מהפמ"ג דפליג על הדברי חיים וקו'
מדברי הר"ן בביצה**

והנה יעוין בסוגיא דראש השנה (דף ל"ד ע"ב) דאמרינן דחייב לילך מספק לעיר שמא ימצא שופר ועדיף מעיר אחרת שיש שם מנין למלכיות זכרונות ושופרות, דספיקא דאו' חמירא מודאי דרבנן, ויעוין בפמ"ג (סי' תקצ"ה)³ ובפתיחה כוללת בסופה ח"ד אות י"ג) שדן לדעת הרמב"ם דהספיקות מדבריהם א"כ תרוייהו דרבנן, וחזינן דלית ליה סברא דהדברי חיים.

והנה איתא בר"ן מסכת ביצה (ר"פ המביא דף ט"ז ע"ב) דבעושה מלאכה סמוך לשבת וספק לו אם יספיק לגומרה לפני שבת או דלא יספיק, יהא הדין דלהרמב"ם דהספיקות לקולא שרי ליה לעשותה, והנה התם נמי הספק על האדם ולא על החפץ, ועי'.

[א.ה. הוספה מכתבי רבינו במקו"א] ויש לדון דלא תיקשי אד"ח, דהתם אין חיוב לבדוק אלא האיסור הוא בל יראה והעשה דתשביתו, והבדיקה רק על מנת לקיים העשה ולא לעבור על הלאו, ובזה קאמר הד"ח דאין לפטור מספק, משא"כ הכא הנידון אם יש איסור והלכך כד מספקינן אם יעשה מלאכה או לא, הוי ספק מלאכה וחייל עלה היתר וכמו בספק רה"ר דיהא מותר להרמב"ם.

אך צ"ע אם דמי לספק רה"ר דהתם ספק מלאכה וכאן הספק אם יספיק שלא לעשות המלאכה בשבת ויוה"כ, כיון שזמן השבת ויוה"כ ידיעא לי', ומסתברא דדמי נידון זה אם יספיק לעשות מלאכה בזמן ההיתר או לא, לגונא דהד"ח, וכן הזורק סכין וספק אם יקצור או לא, דמי לגונא דהד"ח דהרי זריקת הסכין אינה האיסור אלא הקצירה ובקצירה ידוע שאם יקצור אסירא ואם לא שריא. ע"כ מההוספה.

ח) הערה בסתירת הדברי חיים

וראיתי בתשו' דברי חיים או"ח (סי' ל"ה) דן אם חייב הבועל כאשר הוא בחזקת תלמיד חכם להודיע לבעל שאשתו זינתה, כיון דהוי כנגד כבוד

3 ועיין במחצית השקל שם, שעיקרו דאורייתא עדיף.

מסורה גליון כח | קכא

הבריות. וכ' בתוך דבריו בשיטת הרמב"ם דכיון שספק אם הבעל יאמין, פטור מלהודיעו.

ולכא' כונתו דכל חיוב ההודעה בכה"ג רק מדבריהם כיון דספק אם יאמין, וצ"ע לפום כללא דהד"ח או"ח (סי' ח') דבדיקת חמץ מה"ת גם להרמב"ם בלא ביטלו ול"ש לומר ספקא לקולא דאין הספק על החתיכה אלא אם ימצא חמץ.

הרב ירוחם אלשיך

ראש ישיבת בית מדרש גבוה - ליקוואוד¹

חובת ברכת התורה בכל יום

תמיהה על הרמב"ם שלא מנה ברכה"ת במנין המצוות

א] איתא בגמ' ברכות (יא, ב) אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך וכו', מאי מברך אמר רב יהודה אמר שמואל אקב"ו לעסוק בדברי תורה, ורבי יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפנינו וכו', בא"י המלמד תורה לעמו ישראל, ורב המנונא אמר אשר בחר בנו וכו', בא"י נותן התורה, אמר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו, ע"כ. הרי מבואר דקודם שמתחיל אדם ללמוד תורה חייב לברך ברכת התורה.

מקור חובת ברכה זו איתא בגמ' להלן (כא, א) מנין לברכת התורה לפניה מן התורה, שנאמר (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו", ע"כ. ומבואר לכאורה דמ"ע דאורייתא היא, דילפינן לה מקרא ד"כי שם ה' אקרא". וכן כתב הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (שכחת העשין מצוה ט"ו) וז"ל, שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו וכו', ובשלישי שלברכות (כא, א) אמרו מנין לברכת התורה לפניה מן התורה, שנאמר (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו" וכו', והעולה מזה שברכת התורה לפניה מ"ע דאורייתא, עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ן דברכת התורה הוי מ"ע מדאורייתא. וכן ס"ל לבעל החינוך (מצוה ת"ל) וז"ל, וכל שאר הברכות כולן הן מדרבנן, חוץ מאחת שהיא מן התורה, וכן הוא מפורש בגמ'.

1 נערך ע"י הרב משה גרוען.

מסורה גליון כח | קכג

בברכות (כא, א) והיא ברכת התורה לפנייה, גם הרמב"ן ז"ל יחשוב אותה מצות עשה בפני עצמה, עכ"ל.

ולפי"ז יש לתמוה על הרמב"ם כמו שהשיג עליו הרמב"ן, מדוע לא מנה ברכת התורה במנין המצוות, הלא מפורש בגמ' הנ"ל דמדאורייתא היא, דילפינן לה מקרא, והו"ל להרמב"ם למנותה במנין המצוות, וצ"ע.

פלוגת האחרונים אי ס"ל להרמב"ם דמדאורייתא היא או דקרא אסמכתא בעלמא היא

ב] ויעויין במגילת אסתר (ספ"ה מ"ש) דנקט בדעת הרמב"ם דפליג באמת על הרמב"ן, וס"ל דברכה"ת אינה מדאורייתא אלא מדרבנן, והא דאיתא בגמ' דילפינן לה מקרא ד"כי שם ה' אקרא", אין זה אלא אסמכתא בעלמא. וכן נקטו השאגת אריה (סי' כ"ד) והפרי חדש (סי' מ"ז סק"א) בדעת הרמב"ם, וכן הביא שם הפר"ח בשם שו"ת פני משה (ח"א סי' א'), עיי"ש בדבריהם.

אולם המבי"ט בקרית ספר (הל' תפילה פי"ב) פליג עלייהו, וכתב בזה"ל, ברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו", ולהרמב"ם ז"ל שאינו מונה אותה מצוה בפני עצמה, נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה, ולהכי לא באה במנין אבל היא מדאורייתא, עכ"ל. הרי שביאר דבאמת מודה הרמב"ם דברכה"ת היא מדאורייתא, ומ"מ לא מנאה במנין המצוות כי היא בכלל מ"ע דת"ת.

שאני ברכה"ת ממקרא ביכורים וסיפור יצי"מ, דברכה"ת לא נמנית כמ"ע בפנ"ע

ג] אך יש להעיר על דברי הקרי"ס, כי באמת כבר הזכיר הרמב"ן סברא זו בסוף דבריו, ודחאה בזה"ל, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא ביכורים (עשה קל"ב) אינו נמנה אחת עם הבאתן (עשה קכ"ה), וסיפור יציאת מצרים (עשה קנ"ז) עם אכילת הפסח (עשה נ"ו), עכ"ל. הרי דאתי הרמב"ן לאפוקי מסברת הקרי"ס, דלא תימא דברכה"ת הוי בכלל מצות ת"ת, כי הרי הרמב"ם מנה מצוות מקרא ביכורים וסיפור יצי"מ

למצוות בפנ"ע, ולא כללם עם מצוות הבאת ביכורים ואכילת קר"פ, וא"כ גם ברכה"ת היה לו למנות למצוה בפנ"ע ולא לכלול אותה עם מצות ת"ת, וצ"ע.

אולם כבר המליץ בזה הערוך השולחן (סי' מ"ז סק"ב) בעד הרמב"ם, וביאר דשאני מצות ברכה"ת ממצוות הנ"ל וז"ל, וגם הרמב"ם ס"ל שהיא מן התורה, כמבואר מהש"ס (ברכות כא, א) שהבאנו, וכן הוא בירושלמי רפ"ז דברכות, אלא דס"ל שזהו חלק מחלקי המצוה דלימוד תורה ומצוה אחת היא, ומה שהביא הרמב"ן ראייה ממקרא ביכורים והבאתו שהם שני מצוות, וכן סיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, תמיהני דהתם הם בשני עיתות ויש הפסק בין זה לזה, משא"כ ברכת התורה מחויב ללמוד קצת תיכף אחר הברכה וכו', וא"כ מצוה אחת היא, עכ"ל.

ביאור דבריו הוא, דמה שמנה הרמב"ם מקרא ביכורים וסיפור יצי"מ כמצוות נפרדות, היינו משום שהם מעשים בפני עצמם, וכיון שכן ראוי לחשב כל אחת מהם כמצוה בפנ"ע, משא"כ ברכה"ת שמברך ולומד על אתר בלי הפסק, הרי הם חשובים כמעשה מצוה אחד, ולכן אין ראוי למנותם כשתי מצוות נפרדות.

צ"ע דברמב"ם הל' תפילה מבואר דברכה"ת היא תקנת חכמים

ד] אך עדיין יש לתמוה על דברי הקרי"ס והערוה"ש, איך נקטו דס"ל להרמב"ם דברכה"ת הוי מדאורייתא, הרי מפורש יוצא מפי הרמב"ם בספר היד (הל' תפילה פ"ז ה"א-י) דמדרבנן היא, דכתב וז"ל, כשתקנו חכמים דברי תפילות אלו, תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום, אלו הן, כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך בא"י אמ"ה המפיל חבלי שינה וכו', המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קר"ש וכו', נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא, ואלו הן אקב"ו על דברי תורה, והערב נא וכו', עכ"ל. הרי מבואר מרהיטת דברי הרמב"ם דברכת התורה היא מתקנת חכמים לברך אותם בכל יום, כשאר כל הברכות שנשנו שם בפרק ז', ודלא כדברי הקרי"ס והערוה"ש, וצ"ע.

תמיהה בלשון הרמב"ם שכתב דיש חובה לברך ברכה"ת בכל יום

ה] ונראה ליישב הדברים בהקדם מה שיש להעיר על עיקר דברי הרמב"ם הנ"ל, שכתב (שם הי"א) וז"ל, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואח"כ קורא מעט מדברי תורה, ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים וכו', עכ"ל. הרי שכתב דיש חובה מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום ויום. וזה תמוה, כי הרי מפשטות משמעות הילפותא הנ"ל מקרא ד"כי שם ה' אקרא", מתבאר שהמחייב לברך ברכת התורה הוא לימוד התורה, כמו כל ברכת המצוות² שמברך רק כשבא לקיים המצוה, אבל כל זמן שאינו מקיים המצוה אין עליו שום חובה לברך ברכת המצוות, ואילו הרמב"ם כתב דחייב כל אדם לברך ברכה"ת בכל יום ויום, דמבואר שהיא חובת ברכה, אלא דאין לו לברך אא"כ לומד מיד, וזהו לכאורה היפך מפשטות משמעות הדברים, וצ"ע.

עוד יש להעיר, דמאחר שהמחייב לברך ברכה"ת הוא לימוד התורה, מדוע קבע הרמב"ם דיני ברכת התורה בהל' תפילה, הרי מקומם ראוי להיות בהל' ת"ת, כי יסוד המחייב הוא לימוד התורה, דומיא דכל ברכות המצוות שהביאם הרמב"ם כל אחת בהלכות של אותה מצוה, כגון ברכת ציצית בהל' ציצית (פ"ג ה"ח), וברכת תפילין בהל' תפילין (פ"ד ה"ד), וכן בכל מצוה ומצוה הביא חובת הברכה במקום המצוה³, וא"כ מדוע הביא דיני ברכת התורה בהל' תפילה, וצ"ב.

2 ולכאורה גם ברכת התורה היא מדין ברכת המצוות דמצות ת"ת. אך יעויין בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' ברכות פי"א הט"ז) שביאר הגרי"ז בשם הגר"ח בדעת הרמב"ם בזה"ל, דבברה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפנ"ע דתורה בעי ברכה וכו', עכ"ל.

3 ואף שהזכיר הרמב"ם בהל' תפילה (פ"ז הי"ד) לענין מנין מאה ברכות, וכן בהל' ברכות (פי"א ה"ה) לענין דינא דעובר לעשייתו, מ"מ עיקר חובת הברכה הביא במקום המצוה.

פלוגתת הראשונים אם שינת קבע בלילה הוי הפסק לענין ברכה"ת

[ו] ונראה ליישב בהקדם מה שנסתפק המגן אברהם בסי' מ"ז (ס"ק י"ב) במי שהיה ניעור כל הלילה אם חייב לברך ברכה"ת בבוקר אחר שהאיר היום. וכן נסתפק בהל' שבועות (הקדמה לסי' תצ"ד) לפי מה שנוהגים להיות נעורים בליל חג השבועות, אם חייבים לברך ברכה"ת בבוקר אחר שהאיר היום.

וכדי לבאר ספקתו נציע תחילה פלוגתת הראשונים שעליה בנה המג"א דבריו. דהנה הראשונים דנו במי שישן בלילה שינת קבע, וניעור לשנות קודם שהאיר היום, אם חייב לברך ברכה"ת קודם לימודו, דכתבו התוס' בברכות שם (ד"ה שכבר) בזה"ל, היה אומר ר"ת כשאדם עומד ממתנו בלילה ללמוד, שאין צריך לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא, עכ"ל. הרי דס"ל לר"ת דבכה"ג אינו חייב לברך ברכה"ת, כי שינת לילה לא הוי הפסק מברכה"ת שבירך אתמול בבוקר, ולכן כשניעור משינתו קודם אור היום אינו חייב לברך, כי נפטר עדיין בברכה"ת שבירך אתמול. וכן הביא הב"י מהמרדכי (ברכות רמז כ"ט) בשם מהר"ם מרוטנבורג וז"ל, והיה אומר הר"מ דכשאדם עומד מעל מתנו בלילה שחרית ללמוד, דאינו צריך לברך ברכת התורה, לפי שברכת התורה של אתמול פוטרת עד שחרית אחרת, עכ"ל.

אולם התוס' הנ"ל חולקים על ר"ת, שכתבו על דבריו 'ולא נהירא'. וכן מבואר ברא"ש (שם סי' י"ג) שפסק בזה"ל, ולכך מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מתנו, הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך, עכ"ל. וכן הביא הטור (סי' מ"ז משו"ת הרא"ש (כלל ד' סי' א'). הרי דס"ל להרא"ש והטור דאפילו שינת קבע ביום הוי הפסק, וכ"ש דשינת קבע בלילה הוי הפסק.

נמצא דפליגי הראשונים אם שינת קבע בלילה [או אפילו ביום] הוי הפסק לענין ברכה"ת, ובכה"ג שניעור קודם אור היום, לר"ת אינו חייב לברך ברכה"ת, ולתוס' הרא"ש והטור חייב לברך ברכה"ת.

פלוגתת הפוסקים אם שינת קבע ביום הוי הפסק לענין ברכה"ת

ז] עוד הביא המחבר (שם סי"א) פלוגתת הפוסקים אם שינת קבע ביום הוי הפסק וז"ל, שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק. וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו, עכ"ל. הרי דפליגי הפוסקים אם שינת קבע ביום הוי הפסק לענין ברכה"ת. וכתב המחבר דנהגו שלא לברך, וכשיטת הי"א דלא הוי הפסק.

שיטות אלו הובאו ביתה יוסף, דשיטה קמייטא דשינת קבע ביום הוי הפסק היא שיטת הרא"ש והטור הנ"ל, ושיטת הי"א דלא הוי הפסק היא שיטת האגור (הל' תפילה סי' א') שכתב וז"ל, ומורי אבי מהר"ר יהודא לנדא הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע ביום, וכן ראוי לעשות, כי המקיל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות, עכ"ל.

הרי שהביא המחבר פלוגתת הפוסקים אם שינת קבע ביום הוי הפסק, דלדעת הרא"ש והטור הוי הפסק, ולדעת האגור לא הוי הפסק. ואף דמייירי האגור בשינת קבע ביום ולא בלילה, מ"מ נקט המג"א בדעת האגור דאין חילוק ביניהם, אלא כשם שסובר האגור דשינת קבע ביום לא הוי הפסק, ה"ה דס"ל דשינת קבע בלילה לא הוי הפסק. ונמצא דגם האגור ס"ל כשיטת ר"ת דשינת קבע בלילה לא הוי הפסק לענין ברכה"ת⁴.

דברי המג"א שיש חובה לברך ברכה"ת בכל יום דומיא דברכות השחר

ח] מעתה לפי"ז יצא המג"א לפשוט ספקתו הנ"ל, במי שהיה ניעור כל הלילה אם חייב לברך ברכה"ת בבוקר אחר שהאיר היום. דהנה לפי פשוטם של דברים אינו חייב לברך בכה"ג, דכיון שלא הפסיק מברכתו שבירך אתמול, אינו חייב לחזור ולברך היום. ומה שמברכים תמיד ברכה"ת בכל יום, כמו שאמרו בגמ' הנ"ל 'השכים לשנות וכו' צריך לברך', היינו משום

4 אך כבר תמה עליו המאמר מרדכי דדילמא לא כתב כן האגור אלא לענין שינת קבע ביום ולא לענין שינת קבע בלילה, כמוכא להלן בהערה. ועיין מה שהובא שם בשם הגרעק"א.

שישן בלילה שינת קבע, והפסיק מברכתו שבירך אתמול, וע"כ נתחייב שוב לברך ברכה"ת היום, משא"כ אם היה ניעור כל הלילה אינו חוזר לברך ברכה"ת בבוקר.

אך העיר המג"א דכל זה לא א"ש אלא לפי שיטת הרא"ש והטור הנ"ל דסברי דשינת קבע הוי הפסק, ולכן שפיר מתחייב לברך בכל יום אחר שישן בלילה, אבל לפי שיטת ר"ת והאגור דשינת קבע לא הוי הפסק, יקשה מדוע מתחייב לברך ברכה"ת כשהשכים לשנות, הלא מעולם לא הפסיק מברכתו שבירך אתמול, ואמאי מברך ברכה"ת בכל יום.

ועל כן כתב בזה המג"א בזה"ל, לפי מה שנהגו⁵ שלא לברך כשישן ביום, א"כ דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום, דומיא דשאר ברכות השחר. תדע דהא לר"ת כשעומד קודם עלות השחר אין צריך לברך, וכשמאיר היום צריך לברך, א"כ לדידן נמי אף שלא ישן, כשמאיר היום צריך לברך וכו', עכ"ל. הרי שביאר המג"א, דלפי דעת ר"ת והאגור דשינת קבע לא הוי הפסק, מוכרחים אנו לומר דמה שמברכים ברכה"ת בכל יום הוא מצד תקנת חכמים מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום ויום, אע"פ שלא הפסיק מברכתו שבירך אתמול, דומיא דשאר ברכות השחר.

וממילא מסיק המג"א דלפי שיטה זו יוצא שאם היה ניעור כל הלילה חוזר ומברך בבוקר, כי בכל יום ויום חוזר ומתחייב לברך ברכה"ת מתק"ח כשאר ברכות השחר. ובאמת כך מפורש בדברי התוס' הנ"ל בשם ר"ת, שאם השכים קודם אור היום אינו מברך, אבל שוב כאשר מאיר היום מתחייב לברך. ובע"כ היינו משום שתקנו חכמים חובה לברך ברכה זו בכל יום כשאר ברכות השחר. וכן ביאר הלבושי שרד וז"ל, דהא לר"ת וכו', דס"ל דאפילו שינה בלילה אינו הפסק, ואפי"ה כשמאיר היום מברך, הרי דהיום גורם ברכה, עכ"ל.

5 כמו שכתב המחבר (סי"א) על שיטת האגור 'וכן נהגו'.

צ"ע דהלא המחייב לברך ברכה"ת הוא הת"ת כשאר ברכות המצוות

ט] נמצאנו למדים מדברי המג"א דלשיטת ר"ת והאגור מוכרח דיש תקנת חכמים מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום ויום כשאר ברכות השחר, ולכן אף כשהיה ניעור כל הלילה חייב לברך ברכה"ת בבוקר⁶. וכן הביא המשנה ברורה (ס"ק כ"ח) וז"ל, ואם היה ניעור כל הלילה י"א דאי"צ לברך בבוקר, וי"א דצריך לברך, כי קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר, עכ"ל.

אך הדברים תמוהים ביותר, דבמה שייכא ברכת התורה לברכות השחר, עד דנימא דכי היכי דחייב לברך ברכות השחר בכל יום, חייב גם לברך ברכה"ת בכל יום ויום, דבשלמא ברכות השחר הוו חובת ברכה, שחייבו לברך ברכות אלו בכל יום ויום, משא"כ ברכת התורה הרי יסוד המחייב הוא לימוד התורה, דכאשר בא ללמוד חייב לברך על לימודו, דומיא

6 ויעוי"ש במג"א שהעלה כן לדינא, דהניעור בלילה חייב לחזור ולברך בבוקר, כי הרי כתב המחבר (סי"א) דקיי"ל כשיטת האגור דשינת קבע לא חשיב הפסק. וכן פסק המג"א בהל' שבועות (שם) דהנוהגים להיות ניעורים בליל חג השבועות יש להם לברך ברכה"ת בבוקר. ולפי"ז תמה על המחבר לפי מאי דמשמע בדבריו (סי"ב) דהניעור בלילה אינו חייב לחזור ולברך בבוקר, דלפי מה שפסק לעיל (סי"א) כהאגור דשינת קבע לא הוי הפסק, מוכרח דקיי"ל דאיכא תק"ח לברך בכל יום, וא"כ אף הניעור בלילה יש לו לברך ברכה"ת בבוקר.

אך כבר השיב ע"ז הגרעק"א, חדא דבאמת מלשון המחבר (סי"ב) משמע להיפך, דהניעור בלילה חייב לחזור ולברך בבוקר. וכן נקט הפר"ח (סי' מ"ו סק"ח) בדעת השו"ע. ועוד כתב הגרעק"א [עפי"ד הב"י בדעת האגור] דמודה המחבר דמעיין הדין קיי"ל כשיטת הרא"ש והטור דשינת קבע הוי הפסק, ורק בשינת יום הקיל המחבר כשיטת האגור שלא לברך, אבל בשינת לילה בודאי קיי"ל דהוי הפסק. [ועיין במאמר מרדכי שתמה מאד על המג"א מדוע לא ס"ל לחלק הכי בין שינת קבע ביום לשינת קבע בלילה]. ובביאור הגר"א יישב קושיית המג"א, דהא דכתב השו"ע (סי"א) על שיטת האגור 'וכן נהגו', היינו רק להקל בברכות שלא לברך אחר שינת קבע ביום, אבל לא להחמיר לחייב לברך ברכה"ת בבוקר כשהיה ניעור כל הלילה, עיי"ש.

אך מ"מ מבואר מכל הנך פוסקים דמודים עכ"פ לעיקר דברי המג"א בדעת ר"ת דסבר דשינת קבע בלילה לא הוי הפסק, דס"ל בע"כ שתקנו חכמים תקנה מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום כשאר ברכות השחר.

דברכות המצוות, וא"כ איך מדמים הראשונים חובת ברכה"ת לחובת ברכות השחר. וכן הקשה החיי אדם (כלל ט' סק"ט) בנשמת אדם (סק"ג) וז"ל, נ"ל דלא דמי כלל לברכות השחר דנתקנו על הנהגת העולם, משא"כ ברכת התורה שהיא כשאר ברכת המצוות, עכ"ל. וצ"ע.

ב' דיני ברכה"ת - דין ברכת המצוות ודין ברכות השחר

[י] ואשר נראה מוכרח ומבואר בדברי המג"א דבע"כ ס"ל דתרי דיני ברכת התורה איכא, דין ברכה על התורה מדין ברכת המצוות כנ"ל, ודין ברכה על התורה מדין ברכות השחר. והביאור הוא, דבדין הראשון יסוד המחייב לברך ברכה"ת הוא הלימוד, דכאשר בא ללמוד מתחייב לברך על התורה מדין ברכת המצוות, ובודאי לפי דין זה כל זמן שלא בא ללמוד, אין עליו חובה לברך ברכות אלו. אך מלבד דין זה תקנו חכמים שיברך אדם בכל יום על מה שנתן לנו הקב"ה תורת אמת, והרי היא כדינא דברכות השחר שבכל יום ויום יש חובה לברך, וחייבו חכמים לברך כל יום ויום גם על התורה כשאר ברכות השחר. ולפי"ז נמצא דדין ברכה"ת בתקנה זו היא חובת ברכה כשאר ברכות השחר, אלא דכיון שמברך חייב גם ללמוד תורה על אתר כדי שתחול ברכתו על התורה שילמוד.

וממילא מובן מה שהעלה המג"א עפי"ז לפי שיטת ר"ת והאגור, דהיכא דהיה נייעור כל הלילה חייב לחזור ולברך בבוקר, דלעולם מצד עיקר חובת ברכה"ת שמדין ברכת המצוות, אינו חייב לברך, כי אע"פ שכבר ישן שינת קבע אחר שבירך אתמול, הרי סברי דאין השינה הפסק, ורק מצד חובה חדשה זו שתקנו חכמים לברך ברכה"ת בכל יום ויום, מתחדשת עליו חובה חדשה בכל בוקר לברך ברכה"ת כשאר ברכות השחר.

ביאור דברי הרמב"ם שחייב לברך ברכה"ת בכל יום, ומה שקבע הלכות אלו בהל' תפילה

[יא] מעתה יש לבאר עפי"ז דברי הרמב"ם שכתב שיש חובה על כל אדם לברך ג' ברכות אלו בכל יום, דהקשינו מדוע חייב כל אדם לברך ברכות

אלו בכל יום, הרי יסוד המחייב הוא לימוד התורה, והול"ל שכשבא אדם ללמוד חייב לברך ברכה"ת. ועוד הקשינו מדוע קבע הרמב"ם ברכות אלו בהל' תפילה ולא בהל' ת"ת.

אך לאור דברי המג"א מתבאר שפיר, כי מלבד חובת ברכה"ת מדין ברכת המצוות, יש עוד חובה לברך ברכה"ת בכל יום מדין ברכות השחר, שתקנו חכמים חובת ברכה לברך ברכה"ת כשאר ברכות השחר, ולכן כתב הרמב"ם שחייב לברך ברכות אלו בכל יום ויום⁷.

ובאמת הכי חזינן במה שהביאו התוס' (ברכות יא, ב ד"ה שכבר) בשם הצרפתים וז"ל, והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים, וגם 'אלו דברים שאין להם שיעור' שהיא משנה (פאה פ"א מ"א), ו'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן' כו' שהיא ברייתא (שבת קכז, א) מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר, עכ"ל. הרי מבואר שהצרפתים היו מברכים ברכה"ת, וכדי שילמדו על אתר היו אומרים מיד ברכת כהנים ומשנת אלו דברים וכו', כמו שאנו נוהגים, דמבואר שלא בירכו משום שבאו ללמוד, אלא למדו משום שבירכו. ובע"כ היינו משום דסברי ג"כ דחכמים תקנו לברך ברכות אלו בכל יום, ולכן הוצרכו ללמוד על אתר כדי שתחול ברכתם על לימודם.

וכמו כן מתיישב עפ"י מדוע קבע הרמב"ם דיני ברכה"ת בהל' תפילה, כי מאחר שחובתם היא מדין ברכות השחר, קבעם בהל' תפילה עם שאר ברכות השחר. ואע"ג שיש בה גם חובה מצד הל' ת"ת, י"ל דכיון שבלא"ה מתחייב אדם לברך ברכות אלו בכל יום ויום, ובזה יוצא גם ידי חובת ברכה"ת מצד המחייב של מצות ת"ת, לכן הסתפק הרמב"ם בהבאתם בהל' תפילה בין שאר ברכות השחר ולא בהל' ת"ת, וא"ש.

7 ואפשר דמקורו של הרמב"ם הוא משום דס"ל ג"כ כשיטת ר"ת והאגור דשינה לא הוי הפסק, וממילא שפיר הכריח ממה שאמרו שאם השכים לשנות צריך לברך דבע"כ תקנה מחודשת היא לברך אע"פ שלא הפסיק מברכתו שבירך אתמול. אך זה לא מתיישב לפי מה שיתבאר בסמוך בשיטת הרמב"ם דשמואל מיירי בחובת ברכה"ת שמדין ברכת המצוות, דרק חובה זו יוצא בברכת אה"ר, ועל זה קאמר דהמשכים לשנות חייב לברך ברכה"ת. ואי ס"ל להרמב"ם דשינה לא הוי הפסק, הרי נפטר כבר בברכה"ת של חובה זו במה שבירך אתמול.

הרמב"ם מודה דברכה"ת היא מדאורייתא, אלא שיש בה גם תק"ח לברך בכל יום ויום

יב] מעתה יש לחזור וליישב מה שהקשינו על הקרי"ס והערוה"ש שביארו דמודה הרמב"ם דברכה"ת הוי מדאורייתא, ומה שלא מנאה הרמב"ם במנין המצוות הוא משום שהיא בכלל מצות ת"ת. והקשינו דהלא ברמב"ם הנ"ל בהל' תפילה מפורש דברכה"ת היא תקנת חכמים.

אך לאור דרכנו לק"מ, דבודאי מודה הרמב"ם דעיקר חובת ברכה"ת מדאורייתא היא, כדילפינן מקרא ד"כי שם ה' אקרא", ויסוד המחייב הוא לימוד התורה מדין ברכת המצוות, ובזה הוא שכתבו האחרונים הנ"ל דלא מנה הרמב"ם ברכה"ת במנין המצוות כי היא בכלל מצות ת"ת. אך מלבד חובה זו תקנו חכמים חובת ברכה מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום כשאר ברכות השחר, וממילא אפילו אם אינו מוכן ללמוד מוטל עליו חובה לברך ברכות אלו וללמוד על אתר, ועל זה הוא שכתב הרמב"ם שהיא תקנת חכמים, כי חובת ברכה היא מתקנת חכמים⁸, ולק"מ.

משמעות דברי הרמב"ם דאפילו לאחר שבירך אה"ר חייב לברך ברכה"ת

יג] והשתא דאייתנין להכי יש להוסיף חידוש וליישב עוד דבר תמוה שמצאנו ברמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם (שם ה"י) וז"ל, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קר"ש וכו', נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות, ואח"כ קורא, ואלו הן אקב"ו על דברי תורה וכו', עכ"ל. הרי שכתב בזה הרמב"ם דמי שהשכים לשנות קודם שיקרא קר"ש, מברך ג' ברכות אלו. וכוונתו לדברי ר' יהודה אמר שמואל בגמ' ברכות שם (יא, ב) דאמר השכים לשנות עד שלא קרא קר"ש צריך לברך, משקרא קר"ש אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה, ע"כ. וזהו שכתב הרמב"ם דרק מי שהשכים לשנות קודם שיקרא קר"ש מברך ברכות אלו, אבל בלא"ה יוצא

8 ולפי"ז צ"ל דמה שהזכיר הרמב"ם בפרק זה גם חובת ברכת התורה דאורייתא, הוא משום שבא להזכיר חובת ברכה"ת בכל יום מתק"ח כשאר ברכות השחר, לכן הקדים והסמיק לזה גם חובת ברכה"ת דאורייתא.

מסורה גליון כח | קלג

ידי חובת ברכה"ת בברכת אה"ר, וכמו שביאר ההגה"מ (אות ט') בכוונת הרמב"ם.

אך לפי"ז יש לתמוה על מה שכתב הרמב"ם בהלכה הבאה (הי"א) וז"ל, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים וכו', עכ"ל. הרי שהוסיף כאן הרמב"ם שיש חובה לברך ג' ברכות התורה בכל יום ויום. וזה תמוה טובא, כי הרי לעיל (ה"י) כתב דרך מי שהשכים לשנות חייב לברך ג' ברכות, אבל אם לא השכים לשנות יוצא ידי חובת ברכה"ת בברכת אה"ר, וא"כ מה זה שכתב אח"כ דבכל יום ויום חייב לברך 'שלש ברכות אלו' דמשמע דלא די לו בברכת אה"ר, והדברים סותרים זא"ז, וצ"ע.

אינו יוצא בברכת אה"ר אלא ידי חובת ברכת המצוות שבברכה"ת

יד] אך לאור דרכנו יש ליישב עפ"י מה שיש לחדש, דעיקר מה שחידש שמואל דיוצא ידי חובת ברכה"ת בברכת אה"ר, לא נאמר אלא לענין לצאת ידי חובת ברכת המצוות שבברכה"ת שהיא מדאורייתא, אבל שוב כאשר תקנו חכמים לברך ברכה"ת בכל יום כשאר ברכות השחר, בזה חייבו לברך בדוקא שלש ברכות התורה, ואינו יוצא ידי חובה זו בברכת אה"ר, והא דאמר שמואל דרך המשכים לשנות חייב לברך ברכה"ת היינו לגבי חובת ברכה"ת דאורייתא שהיא מדין ברכת המצוות, אבל חובת ברכה"ת שתקנו חכמים לברך בכל יום כשאר ברכות השחר, נאמרה במיוחד על השלש ברכות, ולא סגי לזה בברכת אה"ר.

ממילא יש ליישב, דמה שכתב הרמב"ם תחילה (ה"י) דיוצא ידי חובת ברכה"ת בברכת אה"ר, כוונתו רק לדין ברכה"ת שמדין ברכת המצוות קודם לימוד התורה, דנפטר מברכה זו ע"י ברכת אה"ר, ורק אם השכים לשנות קודם שיקרא קר"ש חייב לברך ברכה"ת מחמת הלימוד שלומד, אבל אם לא השכים לשנות יוצא ידי חובת ברכה"ת זו בברכת אה"ר. אך שוב כתב הרמב"ם דמלבד חובת ברכה זו יש חובה מתק"ח לברך 'שלש ברכות אלו' בכל יום ויום, דכוונתו מצד חובת ברכות השחר, דחובה זו אינו מקיים בברכת אה"ר, ולכן אע"פ שכבר בירך אה"ר חייב לחזור ולברך

ג' ברכות כדי לקיים חובת ברכה"ת דתק"ח כברכות השחר. ונמצא דב' הלכות אלו [ה"י והי"א] מיירי בב' חיובי ברכה"ת, בה"י מיירי הרמב"ם בחובת ברכה"ת מצד מצות ת"ת, ובהי"א מיירי הרמב"ם בחובת ברכה"ת מצד דין ברכות השחר, וא"ש⁹.

מלשון המג"א מבואר דאינה תקנה בפנ"ע מדין ברכות השחר

טו] אך שוב העירוני דאף שיש לומר כן בשיטת הרמב"ם, דאיכא תרי דיני ברכת התורה, מ"מ אין לפרש כן בדברי המג"א, כי על אף שמפורש במג"א דאיכא תקנת חכמים מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום כשאר ברכות השחר, מ"מ מהמשך לשון המג"א מבואר להיפך מזה, דבאמת ברכה"ת לא דמיא לשאר ברכות השחר. דהא כתב המג"א בזה"ל, לפי מה שנהגו שלא לברך כשיש ביום, א"כ דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום, דומיא דשאר ברכות השחר וכו', שלא היה דעתנו לפטור רק ליום אחד כתקנת חז"ל, עכ"ל. הרי שהוסיף המג"א לפרש דבריו, דמה שאנו מברכים ברכה"ת בכל יום, הוא משום שלא היה בדעתנו אתמול לפטור אלא יום ולילה אחד, ומבואר דלולא סברא זו לא היה אפשר לחזור ולברך ברכה"ת למחר בבוקר, כי שפיר נפטר בברכה שבירך אתמול. וכן מבואר בלשון המג"א בהל' חג השבועות (הקדמה לסי' תצ"ד) שכתב וז"ל, ולענין ברכת התורה וכו', שמתחילה אין דעתנו לפטור רק ביום ולילה אחד וכו', כיון שנוהגין לברך כל יום ברכת התורה, א"כ מעיקרא לא היה דעתו לפטור רק ליום ולילה, ולכן צריך לברך ברכת התורה כשיאיר היום, עכ"ל.

9 אך מ"מ חידוש גדול הוא, כי מפשטות לשון הש"ס דאמר שמואל 'השכים לשנות עד שלא קרא קר"ש צריך לברך, משקרא קר"ש אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה' נראה דאם לא השכים לקרות אינו חייב לברך ברכה"ת, כי נפטר לגמרי ע"י ברכת אה"ר, והיינו אפילו מדין ברכת השחר שבברכה"ת. ואילו לפי דרכנו בשיטת הרמב"ם מתבאר דאפילו אם בירך אה"ר חייב שוב לחזור ולברך ברכה"ת מצד חובת ברכת השחר שבברכה"ת. וצ"ל דסבר הרמב"ם דשמואל מיירי רק בחובת ברכה"ת מצד דין ברכת המצוות שבברכה"ת, אבל בלא"ה איכא עוד חובת ברכה"ת מדין ברכות השחר, וזה שייך יותר לדיני ברכות השחר שנמנו בסוף המס' (ס, ב). אך לפי"ז יקשה מדוע לא מנו שם ברכות התורה, וצ"ע.

ואי נימא כנ"ל דאיכא חובה לברך ברכה"ת בכל יום מדין ברכות השחר, מדוע צריך לכוין שלא לפטור אלא יום ולילה אחד, הלא מאחר שתקנו חכמים חובה לברך בכל יום, הרי בכל יום חוזר ומתחייב לברך ברכות אלו, כי היכי דמברכים שאר ברכות השחר בכל יום, ואין צריך לכוין שלא לפטור אלא יום אחד, ואפילו היה ניעור כל הלילה חוזר ומברך אותם בבוקר¹⁰.

אלא בע"כ מבואר בדברי המג"א להיפך, דבאמת לא תקנו חכמים לברך ברכה"ת בכל יום מדין ברכות השחר, ולעולם היא מדין ברכות המצוות, ולכן כל זמן שלא הפסיק אינו מתחייב שוב לחזור ולברך בכל יום, ומה שחוזרים ומברכים בכל יום הוא משום שבכל יום אין בדעתנו לפטור אלא יום ולילה אחד ולא יותר, ולכן חייב לברך שוב למחרת, אבל לולא כוונה זו לא היה חוזר ומתחייב לברך בכל יום ויום.

חכמים תקנו שיחייב את עצמו בכל יום בברכה"ת כדי שיברך על התורה בכל יום

טז] אך מאידך יקשה טובא דא"כ מה זה שכתב המג"א דאיכא תק"ח לברך בכל יום כשאר ברכות השחר, ממג"פ אם יש חובה לברך ברכה"ת מדין ברכות השחר, מדוע צריך לכוין בכל יום שלא לפטור אלא יום אחד, ואם אינו כשאר ברכות השחר איזה תק"ח איכא לברך ברכה"ת בכל יום, וצ"ע.

ואשר מוכרח לומר בכוונת המג"א, דלעולם ליכא אלא חובה אחת לברך ברכה"ת מדין ברכת המצוות, ולכן מעיקר הדין אינו חייב לברך ברכות אלו בכל יום ויום כל זמן שלא הפסיק, אך מ"מ חכמים רצו שיברך כל אדם על התורה בכל יום ויום, לכן קבעו שיכוין כל אחד שלא לפטור בברכתו אלא יום ולילה אחד בלבד, כדי שעי"ז יתחייב שוב למחר לברך ברכה"ת על לימוד התורה דלמחר, ועי"ז יברך על התורה בכל יום ויום.

10 מלבד ברכות 'אלקי נשמה' ו'המעביר שינה' שאינו מברכם אם לא ישן, כמו שפסק המשנ"ב (סי' מ"ו ס"ק כ"ד) בשם הא"ר (ס"ק י"ב). אך התם טעמא אחרינא איכא, כי הם נתקנו על השינה, ולא משום שברכה של אתמול פוטרת חובת היום הבא.

אשר נמצא לפי"ז דלעולם ליכא אלא דין אחד של ברכה"ת, מדין ברכת המצוות, ומעולם לא תקנו תורת ברכה חדשה של ברכה"ת מדין ברכות השחר, אלא דמ"מ תקנו חכמים שיחייב כל אדם את עצמו לברך ברכה"ת בכל יום ע"י שיכוין לפטור רק יום אחד, ועי"ז יברך על התורה בכל יום כשאר ברכות השחר, וזהו מה שכתב המג"א שתקנו חכמים לברך ברכה"ת בכל יום כשאר ברכות השחר.

דברי הא"ר דלכו"ע חייב הניעור בלילה לברך ברכה"ת בבוקר

יז] ויש להוסיף דכך מתבאר גם בדברי האליה רבה (סק"ט) שחידש יותר מהמג"א, דכתב דדין זה דהניעור בלילה חייב לברך ברכה"ת בבוקר, אינו רק לשיטת ר"ת וסיעתו, אלא ד'כולי עלמא' סברי הכי, דכתב הא"ר וז"ל, ואם ניעור כל הלילה יראה דלכולי עלמא צריך לברך בבוקר ברכת התורה, דעדיף מברכת השחר, דהכא וודאי אין דעתו בברכה יותר מיום ולילה ומשמע אין הפרש, ודלא כמג"א (ס"ק י"ב), עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דבכה"ג 'כולי עלמא' חייב לברך ברכה"ת בבוקר, ואפילו לפי שיטת הרא"ש והטור דסברי דשינה הוי הפסק.

וזה תמוה, דבשלמא לדעת ר"ת וסיעתו דסברי דשינת קבע לא הוי הפסק, שפיר הוכיח המג"א דבע"כ סברי דאיכא תקנה מיוחדת לברך בכל יום, דאל"כ לא היו מברכים ברכה"ת בכל יום כי אין שינת הלילה הפסק מהברכה של אתמול, אבל לפי שיטת הרא"ש והטור דסברי דשינת קבע הוי הפסק, ליכא שום הכרח לומר שתקנו תקנה מיוחדת לברך ברכה"ת בכל יום, ומהיכ"ת לחייב לברך גם כשהיה ניעור כל הלילה ולא הפסיק.

אך כשנדקדק נמצא תשובתה בצדה, דהלא הוסיף הא"ר לפרש שיחתו 'דהכא וודאי אין דעתו בברכה יותר מיום ולילה', הרי שכתב בהדיא דיסוד המחייב לחזור ולברך בבוקר הוא משום שלא היה דעתו אתמול אלא ליום ולילה אחד, ולכן שוב מתחייב לברך בבוקר. ומבואר בזה בהדיא דלולא סברא זו לא היה הא"ר מחייב לחזור ולברך לכו"ע, ובע"כ היינו טעמא

כנ"ל, דכיון דאין זה מדין ברכות השחר אינו מתחייב לברך אותה בכל יום מעיקר הדין, ורק משום שלא היה דעתו אתמל לפטור בברכתו אלא יום אחד מתחייב שוב לברך בבוקר, וכנ"ל.

אולי יש לפרש כן גם בדעת הרמב"ם

יח] ובאמת לפי ביאור זה בשיטת המג"א והא"ר יש לחזור וליישב גם דברי הרמב"ם עד"ז, דגם הרמב"ם מודה דליכא ב' דיני ברכה"ת, אלא עיקר חובת ברכה"ת הוא מדין ברכת המצוות מדאורייתא כנ"ל, אך מ"מ תקנו חכמים שיברך כל אדם ברכה"ת בכל יום ע"י שיכין שלא לפטור בברכתו אלא יום ולילה אחד, וזהו דכתב הרמב"ם שיש חובה לברך ברכה"ת בכל יום, כי אע"פ שעיקרה מדין ברכת המצוות, מ"מ חייב אדם לחייב את עצמו לברך ברכות אלו בכל יום על לימוד התורה, והיינו ע"י שיכין בכל יום שאינו פוטר בברכתו אלא יום ולילה אחד. וממילא יתיישב גם מה שקבע הרמב"ם הלכות אלו בהל' תפילה בין שאר ברכות השחר ולא בהל' ת"ת, כי חייב אדם לקבוע ברכות אלו בסדר ברכות השחר בכל יום, למרות שיסוד חובתם הוא מדין ברכת המצוות.

אך מ"מ עדיין לא יתיישב לפי"ז מה שהקשינו על מה שכתב הרמב"ם בהי"א דחייב כל אדם לברך שלש ברכות אלו בכל יום, דמשמע שאפילו אם בירך ברכת אה"ר, חייב עדיין לברך שלש ברכות אלו. ואילו לפי הביאור הנ"ל בשיטת המג"א והא"ר זה לא יתכן, כי באמת ליכא אלא חובת ברכת המצוות בברכה"ת, וא"כ מאחר שכבר יצא ידי חובת ברכה"ת על לימודו בברכת אה"ר, לא שייך לחייבו לברך שוב ברכה"ת מדין ברכות השחר, כי ליכא חובת ברכה בפנ"ע מלבד חובת ברכת המצוות, והרי ברכת המצוות דברכה"ת יצא כבר ע"י ברכת אה"ר, והדרא קושיא לדוכתא.

ולכן כדי שיתיישבו כל דברי הרמב"ם מוכרחים אנו לחזור ולומר כמו שנתבאר לעיל בשיטתו, דבאמת תרי דיני ברכה"ת נפרדים איכא, דין ברכת המצוות ודין ברכות השחר, וממילא שפיר כתב הרמב"ם דחייב לברך שלש ברכות אלו בכל יום אע"פ שכבר בירך ברכת אה"ר, כי מה שיצא בברכת אה"ר אינו אלא חובת ברכת המצוות שבברכה"ת, אך עדיין לא יצא בזה

ידי חובת ברכת השחר, לכן כתב הרמב"ם דשוב חייב לברך שלש ברכות מדין ברכות השחר, כי במה שיצא כבר ידי חובת ברכת המצוות באה"ר לא מספיק לצאת בזה ידי חובת ברכות השחר, דתרי דיני ברכה"ת נינהו, ולכן שפיר מתחייב שוב לברך שלש ברכות אלו מדין ברכות השחר, וא"ש.

הרב אליהו בעלסקי

כולל הליכות משה

בני ברק

בקביעות שנות אילן לעניין ערלה

ערלה פ"א מ"ג אילן שנעקר והסלע עמו שטפו הנהר והסלע עמו אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב נעקר הסלע מצדו או שזעזענו המחרישה או שזעזעו ועשאו כעפר פטור ואם לאו חייב ועי' בתוס' אנשי שם שמביא מהפרישה דהא דאם אינו יכול לחיות חייב אין לדמות לזו"ז גורם דמותר כיון דיכול העפר של קרקע לעשות הגדול בלא עפר סביב האילן משמע דאם אין בעפר שהוסיף כדי לחיות באמת מותר משום זו"ג וצ"ע עכ"ל ביאור הדברים שאם הוציא את האילן ביחד עם קצת עפר ואח"כ מחזיר הנטיעה לקרקע כיון שיש מספיק קרקע באדמה כדי שהנטיעה יגדל ואינו צריך לעפר שהיה מחובר לנטיעה בזמן ההעברה הנטיעה נאסר וצריך לחזור ולמנות שנות ערלה מחדש. ועי' אומר התוס' אנשי שם שמשמע שאם הניח הנטיעה במקום שאין די עפר שיוכל הנטיעה לחיות אלא ביחד עם העפר שהביא עם הנטיעה, הדין יהי' שאינו צריך לחזור ולמנות מחדש.

אלא שצ"ע טובא בדברי הפרישה, דמה ענין זו"ג לכאן, הרי מיד כשהוציא את הנטיעה מהאדמה ואין הנטיעה יכול לחיות הרי הוא תלוש וממילא אם מחזיר הנטיעה לאדמה למה אינו צריך להתחיל ולמנות מחדש שנות ערלה, ומה מועיל לן מה שנשאר עפר שהיה מחובר לנטיעה שנאמר עליו זו"ג, וכי מונים שנות ערלה כפי כמה זמן אותו העפר היה בו את הנטיעה הזאת. הרי אין ערלה נמנה לפי כמה זמן הנטיעה נמצאת בתוך אדמה מסויימת אלא הוא נמנה לפי כמה זמן הנטיעה הזה חי (בן כמה האילן הזה) ואם האילן אינו בן שלש שנים הרי הוא ערלה ואם הוא בן שלש אינו ערלה וצ"ע.

והנה הרשב"א בתשובה ח"ג ס' רפ"ה כותב שהסתפק הרבה זמן כמה זמן צריך שיוכל לחיות. האם השיעור הוא כמה ימים או שצריך שהנטיעה יוכל

לחיות שלש שנים. והיה אפשר לבאר הצד של הרשב"א שצריך שלש שנים כך, והוא שהיות שהנטיעה יכול לחיות שלש שנים הרי בשלש שנים הראשונות א"א לחייב בערלה מכיון שכל מה שזה חי הוא המשך גמור של הנטיעה הקודמת. ואחרי שלש שנים כל מה שיגדל על העץ גם אם הוא מהנטיעה החדשה ג"כ א"א לאסור כיון שמאז הנטיעה החדשה כבר עבר שלש שנים. אלא שאם נאמר כן יהי' קשה למה אחרי שלש שנים אין הפירות חייבים ברבעי. וזה יש לתרץ עפ"י הכלל שכל שאינו חייב בערלה אינו חייב ברבעי. אלא שכאן החידוש הוא הרבה יותר גדול, מכיון שבכל מקום שנאמר הכלל הזה שכל שאין חייב בערלה אינו חייב ברבעי הוא במקום שאין חיוב ערלה בכלל, אבל כאן מה שאין חייב בערלה אינו אלא שאין הנטיעה בשנות ערלה (שלוש שנים הראשונות) אבל לא שבאמת אינו חייב בערלה.

ועי' במנחת שלמה סי' ס"ח שמעלה כצד הזה להסביר דברי הרשב"א אלא שתולה את זה במחלוקת של זוז"ג כיון שאפי' אם נאמר שהפירות שגדלים הם מכח הנטיעה הקודמת אבל הם גם מכח הנטיעה הנוכחית. וקשה לומר שיש משנה מפורשת שפוסק שזוז"ג מותר¹, ולכן דוחה הביאור הזה בדברי הרשב"א.

ויש עוד לשאול על הצד הזה ברשב"א, שאם כביאור דברינו הנ"ל א"כ למה צריך שהנטיעה יוכל לחיות שלש שנים, הרי אפי' אם יוכל לחיות שנה או שנתיים גם על זה, אותו שנה הראשונה נחשב כהמשך של נטיעה הראשונה ורק אח"כ יהי' חייב בערלה וא"כ למה הרשב"א אומר שדווקא אם יכול לחיות ג' שנים. ובדוחק יש לומר שכוונת הרשב"א הוא, שכדי להיות פטור לגמרי צריך ג"ש.

עוד יש להעיר במשנה ד' שכתוב "אילן שנעקר ונשתייר בו שורש פטור, וכמה יהא השורש רבן גמליאל אומר משום רבי אליעזר בן יהודה איש ברתותא כמחט של מתון" וטעמא דהאי דינא שצריך להיות כמחט של

1 והנה מה שהמנחת שלמה אומר שהוא דווקא למ"ד זוז"ג לכאורה אפשר לדון שאין זה מדין זוז"ג דכאן מה שצריך הוא רק שהאילן יחשב לבן שלוש שנים וא"כ מה גרע בזה שיש עוד עפר אבל האילן עדיין בן שלוש שנים ויל"ע.

מיתון הוא כדי שיחשב עדיין כמחובר. ונחלקו הראשונים מה עושה החיבור הזה של מחט של מיתון. דעת הרא"ש כאן שאם יש כשיעור הזה אז ידוע שיכול לחיות במקומו ופטור וכו' ואילו דעת הרשב"א בתשובה שהבאנו לעיל הוא שאפי' אם אינו יכול לחיות ממנו מ"מ הוי כמחובר (עי' בדרך אמונה שמאריך במחלוקת הזו)² וצ"ע בביאור דשיטת הרשב"א שאם האילן אינו יכול לחיות עדיין נחשב מחובר.

עוד ראיתי מקשים על המשנה הזו, דאם כתוב כאן שרק כשיש מחט של מיתון הוי מחובר א"כ כל פעם שנוטע מתחילה אין שיעור של מחט של מיתון בשורשים עד שיעבור זמן מה, וכי נאמר שלא יתחילו למנות אלא אחרי שיהי' כמחט של מיתון הרי פשוט שאינו כן אלא ההתחלה למנות הוא מיד אחרי שנשתרש באדמה כמו שמבואר במשניות לקמן.

עוד יש לעיין במה שמובא בדרך אמונה מהחזו"א, שהמעביר אילן שהוא בתוך עציץ נקוב מעל מקום שאין נחשב למחובר באדמה כגון באוטו או כביש אספולט וכדומה, ומסתפק החזו"א האם מתחילים למנות מחדש אחרי שהעציץ חוזר שוב להיות יונק מאדמה (דהיינו מעל מקום יניקה). וצ"ע בספיקתו דאפי' אם נאמר שכשמעביר מעל האוטו וכדומה נעשית העציץ מנותק מהקרקע, אבל היאך ניתן לומר שהאילן חוזר להיות פחות מבן שלוש שנים, הרי עדיין האילן חי והכל הוא המשך גדילה אחת וא"כ הסברא נותנת שהוי עדיין מעל שלוש שנים. ופשוט דצריך להיות האילן פטור מערלה גם אח"כ ומה המקום לספק וצ"ע.

ונראה דיש לחקור במה שאחרי שלש שנים אינו ערלה. דבפשוטו הביאור הוא שאחרי שלש שנים העץ הוא בן שלש, וכל עץ שהוא בן שלש שנים אינו ערלה. אבל נראה שיש לבאר את הדברים באופן אחר ובזה יהי' אפשר לתרץ מה שהקשינו לעיל. והוא דבתורה כתוב "ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם" וביאור הפסוק הוא שאחרי שלוש שנים מעת נטיעת האילן יוצא האילן מתורת ערלה ולא בגלל שהאילן הוא עכשיו אילן שהוא בן שלוש שנים אלא הכל נידון ביחס

2 ויש לדון בדברי הרשב"א בתשובה האם הוא כפשוטו שאינו יכול לחיות בכלל למה אינו חייב הרי הוא כמו עומד שלא במקום גידול בכלל וצ"ע.

לנטיעה הראשונה דאם עבר שלוש מעת הנטיעה הרי האילן יוצא מכלל האיסור של ערלה וכמאמר הכתוב "ונטעתם וכו'.. שלוש שנים" דהיינו שצריך למנות מעת הנטיעה שלוש שנים וכשעבר שלש שנים מעת הנטיעה אינו עוד ערלה אבל לא שאילן בן שלוש שנים אינו ערלה.

ואם כנים דברינו אפשר לומר שזה הביאור במה שכל נטיעה מיד כשנשתרש אפי' שאין מחט של מיתון מ"מ מתחילים למנות השנים, והוא מכיון שזמן הנטיעה בפועל הוא מה שקובע להתחיל למנות שנות ערלה דהרי יש כאן "ונטעתם" הרי ברגע שהכניסו את השתיל או הזרע באדמה ונשתרש נעשה כאן נטיעה וממילא מונים מעת הנטיעה, ומה שבמשנה כתוב שדווקא אם יש שורש בגודל של מחט של מיתון אז נחשב כמחובר הוא במקרה שנעקר האילן וצריך המשך כדי שנוכל לייחס עדיין את הנטיעה שהיה כבר לאילן ולגידול שיש אח"כ ולכן היכן שיש שיעור מחט של מיתון עדיין יש ההמשך ונשאר על האילן שם של הנטיעה הראשונה. אבל בתחילה כשיש נטיעה בפועל אינו צריך חיבור בגודל מסויים שייחשב שיש כאן נטיעה דהרי יש כאן נטיעה בפועל.

ובזה מובן היטיב ספיקת החזו"א בהעביר עץ מעל מקום שכבר אינו מחובר לקרקע, ושאלנו דאיך ניתן לומר על אותו העץ שאינו מעל "גיל" שלוש שנים. ולפי הנ"ל מובן היטיב, דהן אמת שגיל האילן לא נפסד ע"י שיצא מכלל עץ מחובר לזמן קצר להיות עץ שאינו מחובר, אבל מכיון שיש הפסק ממתי שהיה הנטיעה הרי נתבטל המשך הגדילה ביחס לנטיעה הראשונה וא"כ יש מקום לומר שצריך להתחיל למנות הכל מחדש.

ובזה מובן גם מה שמובא מחלוקת הרא"ש והרשב"א האם מה שיש חיבור כמחט של מיתון הוא שהאילן יכול להיות דרכו או לא. ודעת הרשב"א הוא שלא צריך שהאילן יכול להיות ע"י החיבור הזה ולפי הנ"ל מובן שיטתו היטיב, כיון שמה שצריך החיבור הוא רק שלא יתבטל הנטיעה הראשונה ואם לא נתבטל הנטיעה הראשונה ממילא לא יצטרכו למנות מחדש וממילא יהי' פטור מערלה ודעת הרשב"א שגם אם אין האילן יכול להיות דרך החיבור אבל עדיין לא נתבטל הנטיעה הראשונה.

ועפ"י הנ"ל נראה שגם ניתן להסביר דברי הפרישה המוקשים שהבאנו לעיל והוא שכל שם הנטיעה שיש באילן הוא במה שהוא נטוע באדמה, וא"כ גם כשהוציא את האילן מהאדמה אלא שביחד עם האילן יש עפר הרי עדיין יש קיום של הנטיעה הראשונה על השרשים המחוברים לפיסת האדמה הזו, ולכן שואל הפרישה שאיה"נ שהשם של הנטיעה שיש על כל האדמה שהאילן הוכנס בתוכו הוי נטיעה חדשה, אבל מ"מ הוא ממש תלוי בסוגיא של זוז"ג דהרי יש קיום של הנטיעה בחלק של האדמה שבא עם האילן וכלפי זה לא נתבטל הנטיעה הראשונה וכנ"ל.

אלא שעדיין יש לעיין דמ"ש במשנה שיש חיבור כמחט של מיתון ושיטת הרשב"א הוא אפי' אם אינו יכול לחיות מ"מ הוי המשך של הנטיעה אפי' שאח"כ כשמחזיר את כל האילן לתוכו הרי הוא חי מכל השורשים ולא אמרינן שזה תלוי בזה וזה גורם ומ"ש במקרה של הפרישה שאמרינן שאחרי שמחזיר האילן לאדמה הוי זוז"ג הרי גם במשנה יש קצת חיבור וגם במקרה של הפרישה יש קצת חיבור ולכאורה התירוץ הוא שהיכן שלא יצא האילן לגמרי הרי האילן הזה מחובר בכל האדמה אלא שצריך עוד חיבורים אח"כ כדי לחזק החיבורים לאותו אדמה שהוא כבר מחובר עליה אבל במקרה של הפרישה האדמה שאח"כ הוכנס האילן אליה לא היה מחובר כלל וכלל לאילן הזה ולכן תלוי בזוז"ג.

הרב אלי' ברודנא

ראש ישיבת מיר

ברוקלין, נ.י.

בענין ברכת ההפטרה בשבת חוה"מ

א. בשו"ע הל' פסח (או"ח סי' ת"צ סעיף ט') שבת שחל בחול המועד וכו' ומפטירין היתה עלי. וברמ"א, ואין מזכירין בברכת ההפטרה לפסח, לא באמצע ולא בחתימה. ובמ"ב ס"ק ט"ו דבשבת של חוה"מ פסח אין הפטרה באה אלא בשביל שבת בלבד שהרי אין מפטירין בנביא בשאר ימי חוה"מ וכו'. ובס"ק ט"ז בא"ד וכתבו האחרונים דבשבת חוה"מ סוכות מסיים מקדש ישראל והזמנים וכן מזכיר של סוכות באמצע הברכה כמו ביו"ט ראשון של סוכות והטעם שכל יום ויום מחוה"מ סוכות הוא כמועד בפ"ע משום דחלוקין בקרבנות המוספין.

והדבר תמוה לפום ריהטא שאם הטעם שבשבת אין מזכירין של יו"ט הוא משום שבשאר ימי חוה"מ אין הפטרה, היאך סברת חלוקין בקרבנותיהן מהני, הא סו"ס כל ימי חוה"מ אין מפטירים בהם, ומאי אולמיה שבת חוה"מ סוכות מפסח.

ב. ונראה פשוט בכוונת המ"ב והאחרונים ע"פ הסוגיא בזבחים פרק כל התדיר (דף צ: צא.) דאיבעיא תדיר ומקודש איזה מהם עדיף ושו"ט שם מכמה דוכתי ואיתא שם בגמ' דהמקודש מהני לתדיר ליתן לתדיר דין מקודש וכמו תמידים של שבת מהני מעלת שבת לשוויי להו לתמיד תדיר ומקודש וכן מוספי ר"ח וראש השנה כולן מעלת המקודש יותר מהני גם לתדיר ומשווה אותו לתדיר ומקודש.

וא"כ יש לדון דבאיכלע שבת שמקודש לעשיית מלאכה למועד של חג הסוכות שאין בו דין קדושה לעשיית מלאכה, קדושת השבת מועלת שגם דין מועד יש לו קדושה מסויימת לגבי עשיית מלאכה ושוב נעשה היום מועד ליום שיש בו הפטרה וממילא מזכירין וחותמין בחג הסוכות. מיהו

מסורה גליון כח | קמה

כ"ז שייך בחוה"מ סוכות דהמועד דאיקלע ביום השבת הוא מועד בפ"ע ומהני השבת לקדשו בקדושת עשיית מלאכה, אבל בחוה"מ פסח שאין יום השבת מועד נפרד ורק חלק מהמשך קדושת חג המצות שאין ימים האמצעיים קדושים למלאכה, בזה סברי האחרונים שקדושת שבת אינה מועלת לקדשו דהוי סתירה לדין שאר ימי חוה"מ שאין בהם איסור מלאכה וחובת הפטרה. ולא שייך בכה"ג שקדושת השבת תהני להוסיף דין קדושת עשיית מלאכה במקצת מהמועד, ונשאר מועד של פסח כשאר ימי חוה"מ גרידא.

ג. והנה בסוגיא דהלל (ערכין דף י:) מבואר דבשבת אין אומרים הלל משום דלא איקרי מועד, ובר"ח אין אומרים הלל דבעינן מקודש בעשיית מלאכה, והנה לפי הנתבאר לעיל היה צריך להיות שבר"ח דאיקלע בשבת חייב בהלל דקדושת עשיית מלאכה דשבת מהני לר"ח וקדושת מועד דר"ח מהני לשבת והוי יום מועד שקדוש בעשיית מלאכה. וצ"ל דמאחר שכל חד מהנך יומי לית להו דין יום הלל אין במה לגרור חבירו. דהנה יעויין ברמב"ם הל' חנוכה (פ"ג ה"ו) כתב הטעם דלא אמרינן הלל בר"ה וביוה"כ לפי שאינם "ימי שמחה יתירה", וזהו יסוד כל הסוגיא דהלל שם דבעינן "ימי שמחה יתירה" לחייב בהלל, ולא שבת ולא ר"ח הוו ימים של הלל, וא"כ לא שייך לדמות זה לסוגיא דזבחים הנ"ל, דכאן יש סברא דזיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא.

ד. וחכ"א שליט"א העיר על דברינו דלפ"ז בר"ח שחל בשבת ושכח להזכיר של ר"ח בברכת המזון יצטרך לחזור ולברך דקדושת שבת תהני שגם היום ר"ח יהיה מחייב בסעודת היום דאטו שבת לדידי' מהני לר"ח לא מהני. ואולי אפשר ליישב ע"פ הגמ' (שבת כד.) וז"ל, איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה במוספין כיון דלית ביה מוסף בדידיה לא מדכרינן או דילמא יום הוא שחייב בארבע תפלות רב הונא ורב יהודה דאמרי תרוייהו אינו מזכיר כו' אמר אביי לרב יוסף הא דרב הונא ורב יהודה דרב הוא דאמר רב גידל אמר רב ראש חדש שחל להיות בשבת המפטיר בנביא בשבת אינו צריך להזכיר של ראש חדש שאילמלא שבת אין נביא בראש חדש, מי דמי התם נביא בדר"ח ליכא כלל הכא איתיה בערבית ושחרית ומנחה ע"כ, וה"נ סעודה בר"ח ליכא כלל משא"כ הפטרה במועד כשנתקדש במלאכה חייב

קמו | מסורה גליון כח

בהפטרה, ולכן בחג הסוכות שכל יום הוא יו"ט בפ"ע מהני קדושת שבת
גם למועד לחייב בהפטרה כנ"ל.

הרב דוד גאלדשטיין
ר"מ במתיבתא תורה ודעת
חתן הרב בעלסקי זצ"ל

בענין איסור נכרי באכילת קרבן פסח

הרמב"ם (פ"ט מהל' קרבן פסח ה"ז) כתב וז"ל המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני למומר לע"ז או לגר תושב ושכיר הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה וכו' ואין מאכילין ממנו לנכרי אפילו גר תושב או שכיר שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו, עכ"ל. ומדבריו מבואר דלא נאמר האיסור דכל בן נכר לא יאכל בו, על האוכל, אלא על המאכיל, ועיי"ש בכס"מ. אולם הסמ"ג במנין המצות שלו (ל"ת שנ"ג ושנ"ד) כתב שהאיסור הוא על האוכל, וליכא איסור על המאכיל.

ולכאורה צ"ע דבשלמא לשיטת הסמ"ג שהאיסור הוא על האוכל, משום הכי אפקיה רחמנא בלשון לא יאכל, דמשמע שעצם אכילתו הוא האיסור, אבל לדעת הרמב"ם דליכא איסור על הבן נכר באכילתו, וכל האיסור לא נאמר אלא על המאכיל את הק"פ לבן נכר, למה אפקיה רחמנא בלשון לא יאכל, דמשמע שהאיסור הוא על האוכל.

והנראה בזה דהנה יעויין בכסף משנה שם שהעיר במש"כ הרמב"ם דאין לוקין על לאו זו, דאמאי אינו לוקה עליו, וביאר הכס"מ, דכיון דלא מפורש הלאו בקרא, דהכתוב משמע דאסור לאכול, ולא כתיב לא תאכילום בו, לכן אינו חייב עליו מלקות. ולפי"ז י"ל דמהאי טעמא באמת לא כתיב לא תאכילום, כדי לאשמעינן דאינו לוקה על לאו זה, וא"ש לישנא דקרא לשיטת הרמב"ם ששינה הכתוב בלשונו כדי שלא יהיה הלאו מפורש בקרא כדי שלא יתחייב במלקות על לאו זה.

אמנם לענ"ד דברי הכס"מ צ"ע טובא, דמאחר דלא מתפרש הקרא בענין אחר, הרי זה כמפורש בקרא, דעל כרחך הקרא לא אתיא אלא לאיסור על המאכיל, דהא באמת ליכא איסור על האוכל, וא"כ הו"ל כמפורש

בקרא, ומצאתי בלחם יהודה שהעיר בזה. וכבר האריכו האחרונים בחבל קושיות על הכס"מ ואכ"מ.

ואשר נראה לומר בזה דהנה יש להסתפק במי שהאכיל כזית אחד לשני משומדים, אם עובר הלאו או לא, די"ל דמאחר שהאיסור הוא להאכיל כזית מן הק"פ, הרי האכיל כזית מן הק"פ, או דילמא אינו עובר עד דמאכיל שיעור אכילה דהיינו כזית לכל א' וא' [ומצאתי בס' רב ברכות שהסתפק בזה]. ונראה דהאיסור להאכיל, היינו שאסור על המאכיל שיאכל בו בן נכר, דלא סגי במה שהוא האכיל כזית, אלא בעינן שיש בו מעשה אכילה מצד האוכל, ובכה"ג מתחייב המאכיל. ונראה דזה נלמד מן הכתוב דאפקיה רחמנא בלשון לא יאכל, דמשמע שיש אכילה מצד האוכל. ולפי"ז מיושבת היטב שיטת הרמב"ם, דנהי דאין האיסור על האוכל אלא על המאכיל, מ"מ הוצרך הכתוב לומר לא יאכל, לאשמעין דבעינן מעשה אכילה מצד האוכל, כדי שיתחייב המאכיל.¹

והשתא שזכינו לזה, הרי י"ל דמשום הכי אינו לוקה על לאו זה, דמאחר שלא נעשה האיסור אלא באכילתו של הנכרי ותלה רחמנא האיסור באכילה ידיה, נמצא דהמאכיל לא קעביד עיקר המעשה אלא האוכל, ומצד המאכיל הו"ל כמו לאו שאין בו מעשה, כיון דעבירת הלאו תלי במעשה אכילה, והרי הוא לא אכל, אלא הנכרי הוא דאכל. ויעוי' במהר"י קורקוס שם דמשמע כן (ויעוי' בס' החינוך מ' י"ג וי"ד דאין לוקין על לאו זו לפי שאין בו מעשה, וזהו כמש"נ).

והנה בעיקר מה שמבואר ברמב"ם הנ"ל דהאיסור הוא על המאכיל ולא על האוכל, כבר הקשו עליו דבפרטי המצוה בריש הל' ק"פ כתב הרמב"ם וז"ל שלא יאכל ממנו משומד ושלא יאכיל ממנו לתושב ושכיר, ומשמע דלאו דבן נכר לא יאכל בו הוא על המשומד האוכל, וכבר העירו בזה האחרונים.

1 ומה שהכריח הרמב"ם לומר שהאיסור על המאכיל ולא על האוכל וכפשטא דקרא, נראה דלא מסתבר למימר דהאיסור נאמר על האוכל, דא"כ היה צריך להיות בכלל ז' מצות בני נח דקרא לתושב ושכיר מיירי בעכו"ם, ועוד שהרי לאו זה נמנה בין התרי"ג מצות, ובע"כ דלישראל נאמרה, והיינו שהאיסור הוא על המאכיל ק"פ לבן נכר ותושב ושכיר, ועי' כס"מ (ועי' שד"ח ח"ב מע' ג' סי' ו' אות ב').

והנראה בזה דהנה המעיין בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' ק"פ הנ"ל יראה דכפל לשונו, שהתחיל המאכיל כזית מן הפסח וכו', ובסוף דבריו חזר הענין ואין מאכילין ממנו לגוי שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו. וצ"ע שכבר כתב כן הרמב"ם שהמאכיל לגר תושב או לשכיר עובר בל"ת.

והנראה מזה דתחילת דברי הרמב"ם שם מוסב על איסור האוכל, דמשומד ותושב ושכיר אסורין לאכול מק"פ [ותושב ושכיר אסורין לאכול בו משום שהם ערלים ובכלל הלאו דכל ערל לא יאכל בו, ואפי' אם מל את עצמו נמי הוי בכלל ערל מאחר דלא שייך בהו מילה לא הוי מעשה מילה אלא חיתוך בשר בעלמא, וכן מבואר ביבמות ע"א,א], ולכן המאכיל להו עובר בלאו, רוצה לומר לאו דלפני עור,² וסוף דברי הרמב"ם מוסב על איסור המאכיל, וזהו רק בגר תושב ושכיר שנאמר ותושב ושכיר לא יאכל בו, דלאיסור האוכל לא איצטריך דכבר נתמעטו מדין ערל וכו"ל, ובע"כ דלא

2 ולא מלאני לבי לפרש דברי הרמב"ם כן ולהוציא דבריו מידי פשוטם דעובר בלאו דוכל בן נכר לא יאכל בו וכמו שהבין מרן הכס"מ, עד שמצאתי תנא דמסייע לי, בצל"ח פסחים ע"ג א' שתמה על הרמב"ם שכתב שהאיסור הוא על המאכיל, וכתב הצ"ח דאין ספק דהרמב"ם מודה שהאיסור נאמרה על האוכל, והרמב"ם שכתב דהמאכיל עובר בלאו, היינו בלאו דלפני עור, יעו"ש [וע"ע במנ"ח מ' י"ד אות ז']. אלא דהצל"ח נקט דליכא איסור כלל על המאכיל מלבד לפני עור, ובאמת מהרמב"ם בפרטי המצות שהבאנו מסייע ליה בחדא וקשיא עליה בחדא, שכתב שם הרמב"ם שלא יאכל ממנו משומד, דמשמע כדבריו דאין האיסור על המאכיל אלא על האוכל, אבל ע"ש ברמב"ם שמנה מן המצות ושלא יאכיל ממנו לתושב ושכיר. הרי מבואר שיש איסור על המאכיל, ואין לומר דלפני עור קאמר, דא"כ גם במשומד הו"ל למימר שלא יאכיל למשומד משום דקעבר אלפני עור, ועוד, דהרמב"ם הכא מונה מצות הפסח, ולא הו"ל לאתויי האיסור על המאכיל שאינו מדיני הפסח אלא מדיני לפני עור, ובע"כ דהרמב"ם ס"ל דלענין תושב ושכיר יש איסור על המאכיל מלבד איסור דלפני עור, וביאור דבריו כתבנו בפנים, יעו"ש.

ואמנם בעיקר מה שכתבנו ושכבר קדמנו הצ"ח דהרמב"ם מיירי באיסור דלפני עור, מוכח לפי"ז דלא כדעת האמונת שמואל סי' י"ד דס"ל דכל היכא שהמכשיל אינו שייך להאיסור, אינו עובר לפני עור, והרי הכא ל"ש על הישראל המאכיל לעבור אלאו דכל בן נכר לא יאכל בו, ואמאי עובר אלפני עור, ונהי דמצי לאשכוחי לפני עור בלאו זה בכגון שהאכיל משומד א' לחבירו משומד, דבכה"ג גם המאכיל הוא בכלל האיסור, אמנם מהרמב"ם משמע דכל מי שמאכיל מק"פ למשומד ולא מיירי במשומד דוקא שהאכיל לחבירו משומד. ואולי מכיון דגם המאכיל יכול להיות משומד הוי בכלל הלאו ועי'.

בא הכתוב אלא לאשמעינן שיש איסור להאכיל לתושב ושכיר, וזהו שסיים הרמב"ם ואין מאכילין ממנו לנכרי וכו'.

ובזה מיושב הסתירה בדברי הרמב"ם, דלענין משומד, הרמב"ם ס"ל שהאיסור הוא על האוכל גרידא [ועל המאכיל ליכא אלא איסור לפני עור], ולענין גר תושב ושכיר, האיסור הוא על המאכיל [מלבד מה שיש איסור על האוכל מדין ערל וכו"ל].

והשתא דאתית להכי יש ליישב קושיית הגרע"א (בגליון הרמב"ם הוצאת פרנקל) שהק' על דברי החינוך במצוה י"ג וי"ד דאין לוקין משום שאין בו מעשה, והקשה דמהרמב"ם בפ"י מהל' נדרים הי"ב מבואר דמאכיל מיקרי מעשה, וכאן הרי ס"ל להרמב"ם שהאיסור על המאכיל ואינו לוקה (דהוי לאו שאין בו מעשה כמ"ש החינוך). והנה קושיא זו אינו אלא אם נימא דהרמב"ם מפרש שיש איסור על המאכיל מדין וכל בן נכר לא יאכל בו, דמבואר מזה דהמאכיל לא מיקרי מעשה, אולם לפי מה שנתבאר שאין כן דעת הרמב"ם אלא כאן איירינן בלאו דלפני עור, שפיר כתב הרמב"ם דאינו לוקה, וכמ"ש החינוך דאין בו מעשה, שהרי כך היא שי' החינוך במצוה רל"ב דגם אלאו דלפני עור אינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה.³

3 אמנם יל"ע בזה דמאחר דמאכיל מיקרי מעשה וכמו שהוכיח הגרע"א, א"כ מדוע באמת אינו לוקה אלאו דלפני עור, דאמאי נאמר דהוי לאו שאין בו מעשה, הלא קא עביד מעשה דהמאכיל מיקרי מעשה. ואיכרא דכבר תמה כן המנ"ח במצוה רל"ב על דברי החינוך שם שכתב דלפני עור הוי לאו שאין בו מעשה, ואמאי אין בו מעשה. והנלענ"ד דהחינוך ס"ל דאין האיסור לפני עור נגמר במעשה ידיה שהאכילו, אלא האיסור נגמר במעשה של האוכל, דזהו גופא עבירת הלאו שלא יכשיל את חבריו באיסור, והרי כל זמן שלא אכלו את האיסור ולא הכשילו, לא נגמר העבירה, [ונפק"מ אם הושיט כוס של יין לנזיר וכדומה, ולבסוף לא שתה אותו הנזיר, האם נימא דעובר בלפני עור כיון דסו"ס הרי התכוון להכשילו, זה לא יתכן דסו"ס הרי לא נכשל, והאיסור הוא להכשילו, ונהי דצריך לעשות תשובה כדקיי"ל קדושין פ"ב, א' התכוון לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך לעשות תשובה, וכן הכא שהתכוון להכשילו ולעבור בלפני עור, אבל סו"ס לא הכשילו ואינו עובר אלפני עור. וכעת מצאתי ביד מלאכי כללי ל' סי' שס"ז שהסתפק אם בכה"ג שלא הכשילו אם עובר אלפני עור, וע"ע בשד"ח מע' ו' כלל כ"ז סי' א' ובביאורו של מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א ע"מ כותים סי' ד']. ולכן ס"ל להחינוך דלפני עור חשיב לאו שאין בו מעשה, דלאו במעשה ידיה תליא, אלא במעשה חבריו נגמר האיסור, ואין בזה מעשה מצד המכשיל. שוב ראיתי שכ"כ הג"ר ירוחם פישל פערלא בביאורו על

מסורה גליון כח | קנא

ולפי"ז מיושב לישנא דקרא גבי איסור כל בן נכר לא יאכל בו אף לדעת הרמב"ם דאפקיה רחמנא בלשון לא יאכל, דמשמע שהאיסור הוא על האוכל, די"ל דגם לפי הרמב"ם האיסור הוא על האוכל ולא על המאכיל, ואין על המאכיל אלא איסור לפני עור.

והנה המנ"ח (מצוה י"ג) הקשה על הרמב"ם שכתב שהמאכיל כזית וכו', והלא שיעורים לא ניתנו אלא לישראל, ובן נח חייב אכלשהו וכמ"ש הרמב"ם בעצמו (פ"ט מהל' מלכים ה"י), וא"כ אפי' האכיל כלשהו לעכו"ם יהא חייב. ולפימשנ"ת נחא, דהאיסור הוא על המאכיל שיאכל הבן נכר, וא"כ מעשה אכילה דעכו"ם הוי עבירת הלאו דישראל, ולכן מסתברא שאינו עובר הישראל אלא כשאכל כזית דהוי אכילה שיתחייב בה ישראל ויש לפלפל בזה ואכמ"ל. ואמנם לפי מה שכתבנו לעיל בשם הצ"ח דכוונת הרמב"ם שהמאכיל עובר בלאו, היינו שעובר בלאו דלפני עור, א"כ תקשי שפיר אמאי תלי באכילת כזית מאחר שלא ניתנו שיעורין לב"נ, ולדידיה כבר עבר האיסור בכלשהו, ועי' במנ"ח שם.

הרס"ג לאוין נ"ה יעו"ש. ולפי"ז ה"נ במי שמאכיל ק"פ לבן נכר, נהי דמאכיל מיקרי מעשה, אבל לענין לפני עור, לא הוי מעשה, דלא נעשה האיסור אלא במעשה אכילת חבירו, ואין בזה מעשה מצד המאכיל [ועי' מהר"י קורקוס שם].

הרב נחום יעקב הכהן גרוס
ראש כולל מייאמי ביטש, פלורידא
חתן הרב בעלסקי זצ"ל

בענין מחיצה הצמודה לרציף (Dock) לענין עירובין

ראיתי כתוב מגאון אחד הבקי בעניני עירובין שיצא לערער על כשרות עירוב בעירנו כאשר העירוב בנוי על סמך מה שיש מחיצה שבנוי ליד הים ועליו אנו סומכים שהוא מחיצה לעירוב, ודן האם נחשב הכותל שבונים על שפת הים למחיצה שאינה ניכרת מפני הרציף שבנוי אצלו ומביא מה שמשמע ברש"י [וכן הוא בעוד ראשונים] שכל זמן שיש הפסק קטן בין מחיצה למה שעליו שכשר, וכן הוא המציאות שבהרבה מן הרציפים יש להם הפסק קטן בין הרציף להכותל שהוא על שפת הים, ולכן אין זה מחיצה שאינו ניכרת כיון שהוא כן ניכר למי שעומד מעליו ומסתכל כלפי מטה ובסוף מביא אותו ת"ח מהסוגיא (בדף עח ע"ב) של חריץ שהוא בין שני חצירות לדן האם מערבין שנים או מערבים א' ובמשנה שם מובא שאם יש חריץ שהוא עמוק י' טפחים ורחב ד' מערבים שנים שהרי זה נחשב שיש מחיצה ביניהם, אבל אם שמו תוך החריץ נסר לאורך החריץ [וזהו לפי הדעת הרמב"ם] מערבים אחד ואין מערבין שנים. וביאר בזה החזו"א שבשימת הנסר בצד א' של החריץ אין מחיצת החריץ נחשב עוד למחיצה כיון שאין זה מחיצה ניכרת אלא דהחזו"א מקשה שהרי אף שנתבטל צד א' של החריץ אבל עדיין הצד השני של החריץ ניכר וגבוה י' טפחים, וא"כ נימא עליו שיש כאן מחצה ויהא דין של גוד אסיק. ומתריך החזו"א דע"י הנסר נתמעט רוחב החריץ בין צד א' של החריץ לצד השני של החריץ וא"כ אין כאן ד' טפחים בין הצדדים ומסביר החזו"א שאין למחיצה חשיבות ע"פ הלכה רק אם המחיצה גודר עכ"פ ד' טפחים, ואם גודר פחות הרי זה חסרון במחיצה, וע"פ הלכה אינה חוצצת.

ע"כ דבריו של אותו גאון שליט"א שיצא לפסול המחיצה הנ"ל ליד הים.

אלא שיש לי להעיר על דבריו, דלכאורה יש לחלק מצד הסברא בשני דרכים. א' בתורת אולי דכאן שאני שהרי בחריץ האויר פתוח רק מצד א' ועל זה כתב החזו"א דכיון דאין האויר ניכר הרי מתבטל האויר ועי"ז גם המחיצה מתבטלת אבל כאן הרי האויר פתוח משני צדי הרציף וניכר שהאויר הולך מתחת וא"כ לא נתבטל האויר. והדרך הב' הוא שהרי בתחילה כשאמר כ"ת לפסול מצד מחיצה שאינה ניכרת השיב ע"ז הרב הגאון ר' פנחס אהרון וועברמאן שליט"א שאין זה חסרון של אינה ניכרת שהרי הוא ניכר מן הצדדים של הרציף שהרי מן הצדדים יכולים לראות למטה מן הרציף אבל למעשה סברא זו אף שאחרים ג"כ כתבוהו קשה מאד מאד לסמוך ע"ז שנראה שהוא כנגד הסוגיא של הגמ' דמחיצה שאינה ניכרת וגם הרי כתב מר לבסוף שאין החסרון מצד מחיצה נכרת אלא מצד שאין כאן מחיצה כלל, מצד ביטול מחיצות וכהבנת החזו"א. אלא דעל זה י"ל דאדרבה דעכשיו דהחסרון הוא מצד שנתבטלו המחיצות א"כ הדרא סברא זו בפשיטות דבשלמא בציור של הגמ' של חריץ בין שני חצירות שכל השאלה הוא לעניין אם יש הפסק מצד א' של החריץ לצד האחר א"כ נתבטל המחיצות במה שאין האויר ניכר מתחת הנסר, אבל כאן שהשאלה נוגע ללכת מן השפה של הים לתוך רשות הים הרי זה ניכר לגמרי מן הים שיש כאן מחיצה, ואין כאן ביטול מחיצות וממה שאינו ניכר מעל גבי הרציף אין זה מעכב שהרי ניכר משאר הרשות של הים ואין כאן ביטול מחיצות כלל וכלל.

ולכאורה יש לדמות נידון דידן להא דהביא הרמב"ם בהלכות שבת י"ד ט' וז"ל גג הסמוך לרה"ר בתוך י' טפחים הואיל ורבים מכתפים עליו אסור לטלטל בגג עד שיעשה לו סולם קבוע להתירו עכ"ל.

ועיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם שביאר שיטת הרמב"ם דהלכה זו של גג הסמוך לרה"ר וז"ל והנראה דמוכרח בדעת הרמב"ם דהנה באמת הרי לא איירינן הכא כלל מדיני מחיצות ורה"י כי אם מדיני רשויות שאוסרין זע"ז וכמבואר להדיא בהסוגיא דמוכיח מינה לדין גזוזטראות דאם קיימי בתוך עשרה דהדדי אסרן אהדדי וכן מוכיח מינה התם דאדם אוסר על חבירו דרך אויר וגם כל הדין דסולם מתירו אינו שייך כלל לעצם דין רה"י בהחפצא ורק לענין הדין דרשויות אוסרות זע"ז דתלוי בתשמישתו בזה הוא דמועיל הסולם שהגג שייך בתשמישתו לחצר ולא לרה"ר וע"כ אין

רה"ר אוסר עליו ומשום דזהו יסוד הדין של גג הסמוך לרה"ר דכל שסמוך לרה"ר בתוך עשרה הרה"ר אוסרו בטלטול והנה בדין רשויות שאוסרים זע"ז הרי תנן שם בדף פג' ואינו סמוכה כל שאינה רחוקה ד' טפחים הרי דכל שסמוכות זל"ז בתוך ד' חד רשות הוא ואוסר על בני חצר אשר ע"כ י"ל דהך בגג הסמוך לרה"ר פירושו הוא שסמוך בתוך ד' אבל כותלי הבית במקומן באמת גבוהים י' ורק שבתוך ד' הרה"ר גבוה וסמוך להגג בתוך עשרה וע"כ אי משום דין מחיצות ורה"י באמת הוי רה"י גמור כיון דהמחיצות גבוהות עשרה ורק דכיון דסמוך מיהא להרה"ר בפחות מעשרה בתוך ד' טפחים ע"כ שפיר הרה"ר אוסר עליו דבדין איסור רשויות כל שסמוכות זל"ז מיהא בתוך ד' דהוי חדא רשותא ע"כ שפיר אוסרות זע"ז עכ"ל.

והנה החזו"א בהגהותיו הקשה על זה כמה קושיות א' שהרי כל הסברא של רשויות אוסרים זע"ז הוא רק מדין עירובי חצירות ולא משמע כן ברמב"ם שמדבריו משמע שהם ממש אוסרות זו ע"ז. ועוד קשה שהרי אם אין ד' טפחים בין הבית לרה"ר א"כ החריץ שביניהם אינו מחיצה כמו שמצינו אצל כלאים דחריץ שאין ד' טפחים בין הצדדים אינו הפסק וכתב שם החזו"א לדחות קושיא זו דאולי הגג הוא רה"י מצד שהבית הוא מחיצה לחצר שעל ידו וא"כ הבית הוי כעין חולית הבור ולכך הוי רה"י אלא דלא משמע כן מדברי הגר"ח.

ונראה שסובר הגר"ח דמחיצה שאין גודר ד' טפחים הוי מחיצה אלא דיש חסרון היכן שיש רשויות שאוסרים זע"ז ולפי הגר"ח אין זה דין הנלמד מתקנת ע"ח אלא שהוא סברא מצד עצמו שיש ענין של רשויות האוסרים זע"ז והוי סברא דאורייתא דהוי כעין עירוב של שני הרשויות ובסברא זו השתמשו חז"ל בתקנם דיני ע"ח, וא"כ אין כאן קושיא מכלאים שהרי כיון שזה סברא של עירובי המקומות א"כ גם לגבי כלאים שייך סברא זו שהרי כל הדין של כלאים תלוי בערבוביא.

עכ"פ נראה מדברי הגר"ח דסובר ב' סברות א' שאם מחיצה אינו גודר ד' טפחים לא הוי חסרון בעצם המחיצה. וב' דאפילו אם יש מחיצות כשרות עדיין שייך להיות חסרון אחר האוסר הטלטול. ובזה ה' מקום לפרש הסוגיא דחריץ באופן אחר ממה שביאר החזו"א. דהרי החזו"א בעצמו

נתקשה במה שכתבו הראשונים ועיין שם ברש"י במשנה דף עח: ד"ה ורחב ד' שביאר הטעם שצריך ד' הוא משום דפחות מכאן נוח לפסעו משפתו אל שפתו וביאר החזו"א דהחסרון של נוח לפסעו הוא מטעם שאפילו בציור של חריץ שיש על צד א' נסר אף שאין כאן מחיצה לסברתו של החזו"א אבל עדיין יש כאן צד להתיר שהרי המקום שבחריץ הוי רשות אחרת והפסק, ועל זה כתב רש"י שכיון שנוח לפסעו אין זה הפסק. ומלבד שזה דחוק בדברי שהרי רש"י בא לבאר את המשנה ולא לתרץ קושיות אחרות, מנלן לחדש כאן סברא כזו דחריץ שנתבטלו מחיצותיו עדיין אפשר ליחשב כהפסק כלפי הרשויות שלמעלה. ועוד אפילו אם נימא דהוי הפסק של רשות אבל זה הרי רשות של שניהם והי' אוסר על שני הרשויות דהרי למטה בחריץ יש עירוב רשויותיהם. אבל לפי מה שכתבנו ע"פ הגר"ח נמצא שעיקר האיסור כאן הוא מצד שנוח לפסעו וא"כ בעצם החריץ הוא רשות אחרת ומצד השני מחיצות כאן לא הי' איסור אפילו בחריץ אע"פ שאין בו ד' טפחים אלא דכיון דנוח לפסעו א"כ יש כאן ערבוביא של הרשויות.

ובזה הי' מקום לישב דבר התמוה בגמ' עירובין דף עט. וז"ל אמר רבא לא שנו אלא שנתן לרחבו אבל לארכו אפילו כל שהוא נמי עכ"ל, ולכאורה זה תמוה דלמה ברוחב ד' צריך נסר להיות משפה לשפה וכמו שביאר רש"י הרי אם מיעטו אפילו משהו יהא כפתח ויערבו ביחד. וגם מהו הלא שנו שצריכים ד' כדי לערב ביחד הרי גם אם זה לאורך ג"כ הי' דין הזה וכמו שהקשינו. וכל החילוק בין אורך לרוחב הוא רק מצד שהציור דלאורך [לפי הרמב"ם] הוא רק כשזה לכל אורך החריץ. אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר שהרי חלוק מאד הציור של נתן לרחבו לציור של נתן לארכו שלארכו הרי הוא משנה לגמרי כל החריץ ואף שאינו מבטל המחיצה הרי מ"מ נתערבו לגמרי הב' רשויות. אבל כשזה לרוחב אז אין זה התערבות הרשות שהרי הנסר הוא רק ברוחב ד' ואינו פוגם בעצם המחיצה אלא הוי כעין פתח ואין ה"נ שכשעושה פתח במחיצה הוי השיעור בד' אבל כאן הי' הו"א שיהא דינו אחרת שהרי אין זה פתח ממש שהרי בעצם יש כאן מחיצה אפילו במקום הנסר. וע"ז בא החידוש שצריך שהנסר יהא משפה לשפה שיהא ממש פתח ולא רק משהו שאז מועיל רק מדין שנה לפסעו ואינו מועיל כשהוא רק בד', וזה דלא כרש"י שם במשנה שאפילו בד' הוי מטעם

דנוח לפסעו אבל ברמב"ם אפשר לומר כן. וא"כ לפ"ז יש מקום לדון לפי הרמב"ם אם תלה נסר משהו לאורך החריץ באורך של י' אמות אם יהא כאן דין של מערבין א' שהרי עדיין יש כאן מחיצה וא"כ אולי אין כאן התערבות הרשויות ואם זה אמת יהא מדויק לשון הרמב"ם, שבציור של הנתינת הנסר לאורך כתב רק בציור שנתן לאורך כל החריץ. ויש לעיין מה הדין בנתנו לרוחב החריץ. ובספר הבתים כתב מפורש שרש"י והרמב"ם חולקים בזה האם צריך נסר לאורך כל החריץ או לא ופסק שם כהרמב"ם.

אלא דכל זה שכתבנו הוא ע"פ שיטת הרמב"ם. ויש לעיין דמהו שיטת שאר הראשונים והנה הגר"ח הוסיף לבאר שיטת הרמב"ם על פי הנחות הקודמות במה שהביא הרמב"ם מיד אחר מה שהבאנו לעיל, דהרמב"ם ז"ל כותב עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' ה"ז רה"י נעץ בגובהו יתד כל שהוא אפילו אינה גבוהה ג' הואיל וראוי לתלות ביתד ולהשתמש בו הרי זה ממעטו ונעשה כרמלית וכו' עכ"ל והסביר הגר"ח שגם כאן הביאור הוא דהעמוד הוא רה"י בין אם אין לו יתד בצדו או אפילו אם יש יתד בצדו ואין כאן חסרון מצד המחיצה, אלא דאם יש יתד בצדו הרי נעשה לכרמלית מצד שע"י היתד יש השתמשות לבני רה"ר בתוך י' של ראש העמוד וא"כ הרשויות נעשו מעורבין ביחד ונעשה לכרמלית.

ובראב"ד חולק על הלכה של יתד ברמב"ם אבל לא חלק עליו על ההלכה של גג הסמוך לרה"ר. ולכאורה צ"ע דלפי שיטת הגר"ח דב' הלכות אלו של עמוד ושל גג בנויים על השתי סברות שהניח הגר"ח בפירושם, אם הי' הראב"ד חולק על ההלכה של עמוד ה' לו לחלוק ג"כ על ההלכה של גג הסמוך לרה"ר. ואין לומר שעל ההלכה של גג הי' מסכים להלכה של הרמב"ם אבל לא מטעמי' אלא כסברת שאר הראשונים, דא"כ הי' לו להראב"ד להביא האוקימתות של שאר הראשונים בהלכה זו ולהשיג על הרמב"ם שההלכה של גג הסמוך לרה"ר אינו אלא באופן ששאר הראשונים מסכימים עליו עיי"ש במ"מ. אלא משמע דהראב"ד מסכים עם הרמב"ם בהלכה של גג הסמוך לרה"ר וחולק רק על ההלכה של יתד הנעוץ בעמוד וזה צ"ע שהרי הגר"ח הסביר שהיסוד של ב' הלכות אלו הם א' וא"כ צ"ע על הראב"ד.

ואפשר לישב קושיא זו כד נדקדק היטב בלשונות של הרמב"ם, שבהלכה של גג הסמוך לרה"ר כתב לבאר דינו של הגג וז"ל אסור לטלטל בגג עכ"ל אבל בההלכה של יתד הנעוץ ביתד כתב וז"ל ונעשית כרמלית עכ"ל והבין הראב"ד מזה דיש חילוק בדינם של שני הצירים האלו אף שיסוד דינם הוא א'. והיינו דבגג האיסור הוא רק מטעם גזירה של ערובי חצירות, ובציור של יתד הנעוץ בעמוד הוא אסור מדינא. ועל זה תמה הראב"ד דבשלמא בגג הוא אסור דהיינו מדינא דעירובי חצירות דהיינו דכל הסברא של רשות האוסר על רשות אחרת הוא רק מדינא דעירובי חצירות וכסברת החזו"א שהקשה על הגר"ח אבל בציור השני שאסור מדינא קשה, דא"א לומר כן שהוא כרמלית שהרי כל האיסור הוא רק מדין ע"ח והרמב"ם הוכיח שהוא כרמלית שהרי לשון הגמ' הוא שהיתד ממעט העמוד והוא כמו שהרה"ר מגיע לראש היתד וא"כ א"א לפרש שהוא מדין ע"ח וזהו קושית הראב"ד על ציור של יתד הנעוץ, שלפי הרמב"ם צריך להיות אסור מדין ע"ח בציור של גג הסמוך וכיון שמוכח שאינו כן מן הגמ' מכח הדיוק של ממעט העמוד, א"כ מוכח שהציור של יתד הוא כשאר הראשונים שהיתד על גבו של העמוד ולא כהרמב"ם והפירוש שלו בגמ', וממעט העמוד פירושו ממעט בשיעור ראש הגג וסבור הראב"ד ג"כ מפני הערתו שיתד הנעוץ אין זה גורם שיערבו הרשויות של רה"ר והעמוד.

והנה הב"י בסימן שמ"ה בסוף הסימן נשאר בצ"ע למה השמיט הטור שיטת הרמב"ם. ולכאורה טעם הדבר הוא מכיון שכל הראשונים חולקים על פירוש הרמב"ם בסוגיא זו. ולפי מה שכתבנו יש לדון במה חולקים על הרמב"ם האם הוא על ההנחה שאין דין עירוב רשויות אפילו במקום שיש מחיצה או דחולקים דמחיצה הגודר פחות מד' לא הוי מחיצה.

והנה אם נניח שהם סוברים שיש מחיצה לפחות מד' טפחים אלא דחולקים על הרמב"ם מצד שאם הי' ציור כזה לא הי' כאן עירוב רשויות כלל שסוברים שעירוב רשויות אינו מבטל מחיצה ולכן חולקים גם על הציור של גג הסמוך לרה"ר והוצרכו לעשות אוקימתות בגמ' של גג הסמוך לרה"ר וזה כעין שיטת הראב"ד שהרי הוא מסכים שיש מחיצה אפילו במקום שאינו גודר ד', א"כ הי' מקום לדון כאן בציור שלנו של הרציפים שאע"פ שיהא דין של כרמלית על הרציפים אבל למעשה יש ג"כ דין של מחיצה לקרקע על שפת הים ואינו בטל מצד הרציפים אלא דעדיין יהא

כאן עירוב רשויות כזה המבטל מחיצה שהוא שפת הים, וע"ז סוברים שאר הראשונים שאין דין של עירוב רשויות כלל באופן כזה שיש מחיצה בין הרשויות וא"כ אף אי נימא לפי הרמב"ם שיהא איסור כאן בציור של הרציפים אבל לפי שאר הראשונים לא יהא איסור כזה דהרי הם סוברים שאין דין של עירוב רשויות המבטל מחיצה.

ולכאורה יש להוסיף ע"ז דהרי מצינו שיש לו דין של כרמלית ונתחבטו בזה המפרשים בטעם הדבר. ויש שנקטו שאף אם הי' מחיצה ממש בסביבות הים עדיין הי' לו דין כרמלית עי' אור שמח פרק י"ד ה"ד. ולכאורה מקורו ממה שהשיג הרמב"ם לחכמי לונגל ולא העיר על עיקר הנחתם בשאלתם דהסטרא דמשפת מיא משחינן גורם לביטול המחיצות ששטף המים מבטל המחיצה. אלא דלכאורה דזה קשה דהרי ברור שמחיצה שהוא על שפת הים אינו בטל כלפי היבשה, ולכאורה קשה דכמו שהמים יבטל המחיצה כלפי הים כך יהא בטל ג"כ לגבי צד היבשה. ואפילו אי נימא לחלק בין שני צדדי המחיצה, לכאורה במחיצה על שפת הים שאינו גבוה י' טפחים משפת הים לא יועיל, שאין לומר גוד אסיק שזה פשוט שאם יש מחיצה שטמון בתוך הארץ שלא אמרינן עליו גוד אסיק וא"כ הרי כאן המים נחשב כארעא ומשפת הים משחינן א"כ הרי אין כאן מחיצה. אלא שצ"ל שאמרינן שזהו חלק מגזירת חז"ל שאף שהמים מבטל המחיצה או עכ"פ נחשב כארעא אבל למעשה זה רק כלפי הים ולא כלפי המחיצה לצד השני הפונה כלפי הארץ וכעין מה שנאמר "קל הוא שהקילו במחיצת המים" גם כאן הקילו כלפי הארץ. וא"כ אי נימא שיש מחיצה על שפת הים ואין הרציף מבטלו כסברת הגר"ח לכאורה אף אי נימא שיש כאן עירוב רשויות לפי שיטת הרמב"ם אבל כיון שכל האיסור הוא מצד המים אף שהמים יאסרו הרציף אבל כיון שהמים בעצמו אינו אוסר צד השני של המחיצה אף אם אין י' טפחים למעלה מן המים וכלפי שפת הים שיש לו מחיצה המים אינם אוסרים.

ולמעשה נמצא שבמקום שאין לו דין של מחיצה שאינה ניכרת אז יש להתיר אפילו לפי סברת החזו"א מסיבת שני החילוקים שאמרנו ועוד טעם שני להקל שאולי ג"כ יש פירוש אחרת בסוגיא דלא כהחזו"א שהוא יותר מסכים עם שיטת הראשונים והוא שיטת הגר"ח ולפי פירוש זה יש צד גדול להקל דין אפי' לפי הרמב"ם שסובר שאין התערבות הרשויות רק אם כל

המחיצה יש בו התערבות וכסברת ספר הבתים ולשאר הראשונים אולי אין דין בכלל שיש התערבות הרשויות הפוגם במחיצה חוץ ממקום שצריך עירוב חצירות [חוץ מן הראב"ד בהשגות] ולסברא האחרונה שכתבנו לכאורה יש להקל אפילו במקום שהמחיצה אינה ניכרת מצד שהמים אינו אוסר אפילו תוך רה"י לפי שיטת האו"ש שמים שבים מבטל מחיצות ואפילו אי נימא כשיטת שאר האחרונים שמים שבים אינו מבטל מחיצות עדיין יש לומר אי נימא שהמים הוא כארעא [שמשתפת המים משחינן] שמסברא הי' צריך לבטל המצות וזהו גופא קולא שאינו מבטל א"כ גם שיטת שאר האחרונים הוא שיש קולא במים שאינו מבטל וכסברת האו"ש ועדיפא מיני', וא"כ גם הם יודו שלא מיבעיא שאינו מבטל המחיצה אלא אף חורי רה"י לא יבטל הדין רה"י שעליהם ונמצא כשאסרו חז"ל את הים כאילו שאין לו מחיצות אבל עכ"פ לא נתנו לו דין על המים לבטל מחיצה ולכאורה דין מקום שמותר ע"י חורי שאין על המים כח לאסור מקום כזה.

הרב אלי' בער וואכטפויגעל

ראש ישיבת זכרון משה

סאוט פולסברג, נ.י.

באיסור שפחה לישראל ובהיתר שפחה לע"ע

איתא ברמב"ם (פי"ב מהל' איסורי ביאה הל' י"א) וז"ל, העבדים שהטבילו אותם לשום עבדות וקיבלו עליהם מצוות שהעבדים חייבים בהם יצאו מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא באו. לפיכך השפחה אסורה לבן חורין, אחד שפחתו ואחד שפחת חבירו, והבא על השפחה מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים, שהרי מפורש בתורה שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו, שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה. ובהל' ד' כתב שם וז"ל, הבא על השפחה ואפילו בפרהסיא ובשעת עבירה אין קנאין פוגעין בו וכו'. אם לקח שפחה דרך חתנות אינה לוקה מה"ת, שמעת שטבלה וקיבלה מצוות יצאתה מכלל העכו"ם.

והנה מדבריו בהל' ד' מבואר שבא לומר דבשפחה ליכא איסור כותית שהרי כן כתב דליכא דינא דקנאין פוגעין בו וכן ליכא איסור בדרך חתנות, וזהו דין מסויים לאיסור כותית כמבואר בדברי הרמב"ם בכל הפרק. אבל מדבריו בהל' ב' שכתב אחד שפחתו ואחד שפחת חבירו, נראה שבא להוציא מאיסור קדישות, דמצד איסור כותית אין כאן נפק"מ במה דהוי שפחתו. ועוד דעי' בקרית ספר שמדייק מדברי הרמב"ם דבאמת אסור מה"ת ורק דליכא מלקות מה"ת וכמו שכתב בהל' י"ג וז"ל, אל יהי עוון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מה"ת עיי"ש בדבריו, דעכ"פ אסור מה"ת משום דהוי עם הדומה לחמור, וזהו מצד איסור קדישות דהוי כבהמה וביאותי' הפקר, הרי דפירש כונת הרמב"ם על איסור קדישות. וצ"ל דהרמב"ם בא להוציא משניהם, דליכא מלקות לא משום קדישות, ובזה איירי בהל' י"ב, ועוד דליכא מלקות משום לא תתחתן, ובזה איירי בהל' ד'. ועיי' בחי' הגר"ח הל' איסורי' דדברי הרמב"ם הללו הם יסוד למה שפסק אח"כ שעבד צריך טבילה מה"ת אחר שחרור, משום דשחרור מפקיע שם עבד, אבל עדיין נשאר שם עכו"ם דלכלל ישראל לא בא וע"ז בעי

מסורה גליון כח | קסא

טבילה עיי"ש. והנה אם נאמר דכוונת הרמב"ם בהל' י"ב נמי משום איסור כותית, ואיסור קדישות ליכא כלל, א"כ איך כתב בהל' י"ג אל יהי עוון זה קל בעיניך מפני שאין בה מלקות הרי אונקלוס המתרגם וכו', דאם הרמב"ם ס"ל דמותר, א"כ איך נעשה חמור ע"י אונקלוס. ולכאור' כוונתו דלאיסורא עכ"פ ס"ל כאונקלוס וזהו המקור של הקרית ספר.

ועי' בקרית ספר שם שהוכיח שע"כ כוונת הרמב"ם דרק המלקות הוי מדברי סופרים אבל אסור מן התורה, דמדהוצרכה התורה להתיר שפחה לע"ע ש"מ דלכל ישראל אסור. ודבריו תמוהים, דהרי הרמב"ם הוכיח להיפך דהא דהתירה התורה לע"ע הוא ראי' שאין לוקין מה"ת ואיך שייך להוכיח מע"ע בין לאיסורא ובין לפטורא דמלקות. ועוד דאיסורא יוכיח דמותר לע"ע ואסור לישראל וא"כ ה"נ נימא בישראל לוקה.

ונראה בביאור דברי הקרית ספר דודאי מוכח מדהתירה התורה בע"ע שלכל ישראל יש איסור תורה, ומ"מ שפיר הוכיח הרמב"ם מדהתירה תורה בע"ע ליכא מלקות בישראל, דלדברי הקרית ספר דאסור מה"ת וליכא מלקות, פירוש דחסר בתורת קדישה גמורה, והך קדישה התירה התורה ע"י קנין איסור, וא"כ תיקשי למה ע"ע אסור בכל קדישה, ומוכח דחלוק איסורא מה"ת בין שפחה ובין כל קדישה. וכן לדברי הקרית ספר י"ל דאסורה נמי משום כותית דרך חתנות אלא דליכא מלקות מה"ת, וזה נמי מוכח מע"ע, דאם נימא דאיכא מלקות והוי כותית גמורה ומ"מ מותרת משום קנין איסור, א"כ מה בינה לבין כותית גמורה, ושפחה לע"ע יחשב נמי דרך חתנות דהרי "יתן לו אשה" כתיב, וא"כ למה אסור ע"ע בכותית גמורה. וע"כ דחלוק איסורא מה"ת דהוי רק כותית לאיסור ולא למלקות, והיתירא דע"ע הוי רק על קדישה כזו ועל כותית כזו שאין בה איסור גמור למלקות, אבל לקדישה גמורה ולכותית גמורה לא התירה התורה, ונמצא דמשפחה הוי ראי' לע"ע בין לאיסורא ובין להיתירא, ודו"ק.

ובביאור דברי הרמב"ם נראה, עי' רש"י קידושין (ס"ט. ד"ה או דיעבד קאמר) וז"ל ממזר שנשא שפחה, אבל לכתחילה לא ישא דהא ישראל הוא וקרינן ב' לא יהי' קדש דמתרגמינן לא יסב גברא וכו' דשפחה הרי היא כבהמה וביאותי' הפקר וקדישות עכ"ל, ונראה בכוונת רש"י דהוקשה לו איך נכללו ב' איסורים בלאו דקדש וקדישה, א', ישראלית קדישה

כהרמב"ם או כהראב"ד (עי' פ"א הל' אישות ה"ד), וב', לישא שפחה כדעת התרגום, וע"ז פי' רש"י דהוי חדא מילתא, דישראלית לא נעשית קדישה אלא במופקרת ועי"ז ביאותי' הפקר וקדישות, ושפחה כיון דהויא כבהמה, זה גורם לאשווי' ביאותי' הפקירות וקדישות, והוי חד איסור ממש.

ולכאורה צ"ע דהרי מוכח מכמה דוכתי דדין היתר שפחה כנענית לע"ע אינו היתר ביאה בעלמא אלא דיש לו בה דין אישות, עי' בספר זרע אברהם סי' מ"ג וסי' ק"ו באורך מדין שפחה חרופה לר' ישמעאל, ואף לר"ע דפליג לא משום דלית לי' דין אישות אלא דזה אינה שפחה חרופה האמורה בתורה. ועוד דאף דהוי ח"ש וחב"ח בעינן לרש"י מאורסת לע"ע, הרי דצד שפחות נמי נכלל בגורם איסורא דשפחה חרופה וע"כ דיש בו צד אישות. ועי' במכילתא דדריש והוא יצא בגפו שאינה צריכה גט, ועי' במלבי"ם על אתר דהמכילתא אליבא דר"י דיש בה אישות, וכן מדדרשינן ולא שפחה אחת לב' עבדים ולא ב' שפחות לעבד אחד (עי' רמב"ם פ"ג ה"ה מעבדים), ואם הוי רק היתר ביאה לא שייך כל זה ועיי"ש בזרע אברהם וכן במשנת ר' אהרן (אבן העזר סי' א') דמכל זה מוכח דבדין אם אדוניו יתן לו אשה נאמר בו דין אישות ולא רק היתר ביאה, ובזה יישב קושית המשנה למלך על הרמב"ם דשפחה מותר מה"ת, דהרי מבואר בקידושין (ט"ו.) חד מדעת' וחד בע"כ, ול"ל קרא למדעתי', ועיי"ש דהיינו משום דין אשה.

ומבואר מזה דמלבד דין בעל כרחו שיסודו מדין עבדות ה' מותר אף אם רק מדעתו יכול לתת, ודין מדעתו נלמד מאם אדוניו יתן לו אשה והוי דין אישות וקנין, וא"כ תמוה מאד על שיטת הרמב"ן והריטב"א דיסוד היתר שפחה הוא מדין קנין איסור, ולשיטת התוס' ביבמות יסוד ההיתר משום עבדות רבו עיי"ש שהוכיחו דליכא קנין איסור, וצ"ע דכיון דכל האיסור שפחה הוא משום דביאותי' הפקרות וקדישות דהוי כבהמה ולא תפסי בה קידושין אבל בע"ע שנתחדש דין אישות א"כ הוי ביאת אישות וממילא ליכא ליסוד האיסור ול"ל לדין קנין איסור.

והנה עי' ביש"ש (קידושין פ"א סי' כ"ב) שעבד עברי מותר בשפחה רק ע"י מסירת רבו ולא מעצמו, ונראה כוונתו דאין ההיתר משום קנין איסור אלא ע"י דנעשה כאשתו ולזה בעינן מסירת רבו וכדכתיב אם אדוניו יתן לו, ומשו"ה פליג שם על הריטב"א וס"ל דבמוכר עצמו ואין לו אשה ובנים

דאסור, והיינו דכיון דבכה"ג אין רבו מוסר לו הו"ל מעצמו וממילא ליכא שום היתר, והריטב"א לטעמי' דההיתר הוא משום קנין איסור. וכוונת היש"ש דהרי שיטת רש"י דס"ל דאסור משום דנתמעט מכל הפרשה ולא רק מהדין עבדות, והריטב"א ס"ל דנתמעט רק מדין רבו מוסר לו, אך היש"ש ס"ל דאף אם נתמעט רק מדין רבו מוסר לו מ"מ ממילא אסור דיסוד ההיתר הוא רק ע"י מסירת רבו. אולם עי' ביש"ש שם דדין מסירה לאו דוקא בעל כרחו אלא אף מדעתו וכדמוכח בגמ', ואין כוונתו כפשוטו דא"כ מאי קמ"ל, וכי משום דמסר מדעתו גרע, אלא כוונתו הוא דאף היכא דכל דינו של עבד למסור לו מדעתו ולא בעל כרחו נמי מקרי מסירה להתיר, וזהו שהוכיח מהסוגיא קידושין ט"ו. דקאמר חד מדעת' חד בע"כ הרי דאף אם כל דינו הי' רק מדעתו ג"כ הי' מותר.

וכפשוטו י"ל דהא דתלוי במסירת האדון הביאור הוא דרק ע"י מסירה לעבדות חיילא דין אישות, וחידש היש"ש דאף במקום שבע"כ לא ימסור אין הביאור דליכא דין עבדות כלל וכשלוקח מדעתו הו"ל כמו מהנה לאדון והוי כמו אחר שיבא על השפחה ויוליד וולדות דאין כאן מעשה עבדות כלל אלא כשאר יורד לתוך שדה חבירו, דבעבד פשיטא דהוי מעשה עבדות וקיום עבדות אף במקום שאינו יכול למסור אלא מדעתו, ורק דהוי דין בפנ"ע דאינו יכול לכופו על הך עבדות אבל במדעתו הו"ל מעשה עבדות ומסירה לעבדות. ולכא' זוהי כוונת התוס' (ט"ו). דהא דקאמר הש"ס דאף ממשנה שכר שכיר עבדך הוא רק מדעתו, ועי' בתוס' דאף דידעינן מדעתו מקרא דאם אדוניו מ"מ ס"ד דהך קרא דמשנה וגו' משום הרצאת אדון הוא דקאמי. וביאור דבריהם הוא דהרי הרצאת האדון דקרא הוא משום משנה שכר שכיר דעבודת לילה אל ירע בעיניך וכו' וא"כ זה גופא קמ"ל קרא דאף דמוסר לו רק מדעתו מ"מ שם עבודת רבו עליו ומקרי משנה שכר שכיר עבדך.

והא דפליג היש"ש על הריטב"א י"ל משום דס"ל דבמוכר עצמו ואין לו אשה ובנים דנתמעט שאין מוסר לו היינו דנתמעט מתורת עבדות לגמרי והו"ל כשאר יורד וממילא ס"ל להיש"ש דאסור, או די"ל דס"ל דכל זה רק בס"ד דכל דין מסירה הוא רק מדעתו אבל אחרי דנתרבה דמוסר בע"כ וא"כ מוכח דהך דין עבדות הוי אף בע"כ, ואם במקום דנתמעט על כרחך דנתמעט לגמרי.

והריטב"א נמי מודה להיש"ש דלדין אדוניו יתן לו אשה נאמר רק ע"י מסירה וכפשטי דקרא, ובמקום שאין רבו מוסר לו לא שייך זה, אלא דס"ל דההיתר ביאה אינו תלוי בזה אלא בדין קנין איסור כמבואר בדבריו (ט"ז). ומשו"ה מותר. וי"ל עוד דהתוס' (י"ד:) דס"ל דבמוכר עצמו לא נתקיים אהבתי, והוכיחו האחרונים מזה דס"ל דנתמעט מכל ההיתר, לפי"ז אינו מוכרח כלל ד"ל דאף דמותר אבל לדין אמירת אהבתי את אשתי בעינן פרשת אדוניו יתן לו אשה וזה הוה רק ע"י מסירה, אבל לעולם התוס' ס"ל דמותר, ומשו"ה הקשו במוכר עצמו רק ארציעה, ולא הקשו ל"ל קרא למעט מהענקה דכיון דאין רבו מוסר לו, לא שייך משנה שכר שכיר כמבואר במהרי"ט, דבאם לא מסר לו ליכא הענקה, ולהנ"ל י"ל דהתוס' ס"ל דמותר כהריטב"א, וממילא שפיר נתקיים משנה שכר שכיר עבדך, אבל לרציעה בעי שפחה משום אהבתי את אשתי וזה רק ע"י דין מסירה, אולם צ"ע דאם ליכא מסירה אין כאן עבדך, והו"ל כיורד בשדה העשוי' ליטע שידו על עליונה או כשדה שאינה עשוי' ליטע.

ובזה מבואר מה דתמה מל"מ על הריטב"א דבאין לו אשה ובנים נתמעט רק מדין מסירה אבל ליכא איסור מסוגיא דתמורה בתלין שפחתך אצל עבדי דמקשי מישרא שרי ומשני באין לו אשה ובנים, וי"ל דעי' בחידושי הגר"ח שיישב שיטת הרמב"ם דשפחה מותרת מה"ת לישראל מסוגיא דתמורה דמוכח דרק ע"ע מותר, ועי"ש דהביאור הוא דאתנן אינו תלוי בביאת איסור אלא בביאת זנות, והא דמקשי מישרא שרי היינו דע"י פרשה דע"ע הוה היתר גמור ואינו ביאת זנות כלל, ועל זה משני באין לו אשה ובנים וליכא פרשה דע"ע ונהי דכל ישראל מותר אבל ביאת זנות מיהא הוה. ולפי"ז י"ל דהריטב"א ס"ל יותר מהגר"ח דאף ע"י דין מישרא שרי נמי לא פקע ביאת זנות ונהי דהו"י קניו אי סור להתיר האי סור אבל ביאת זנות מיהא הוה ורק ע"י דין רבו מוסר לו נפקע דין ביאת זנות, וזהו דמקשה מישרא שרי ועל זה משני אין לו אשה ובנים אבל דין קנין איסור לחוד סגי רק להפקיע האיסור ולא ביאת זנות, ורק דין אדוניו יתן לו אשה מפקיע דין ביאת זנות ורק ע"י מסירה אף להריטב"א.

והנה עיקר דברי הגר"ח תמוהים מאד, דהרי הרמב"ם הוכיח משפחה לע"ע דאיסור שפחה אינה אלא מדרבנן, הא ע"כ אף דלכל ישראל מותר מ"מ הוה ביאת זנות לענין אתנן, ובהיתר שפחה לע"ע נאמר דלא הוה ביאת זנות

מסורה גליון כח | קסה

כלל, וא"כ איך מייתי ראי' על היתר שפחה לישראל די"ל דלעולם אסור מה"ת משום קדישות אבל ע"ע דהתורה הפקיעה שם ביאת זנות ממילא לא שייך קדישות משא"כ בישראל. וביותר תמוה דהרי הרמב"ם פוסק דע"ע כהן נמי מותר בשפחה אף דהוי זונה לכהן, הרי להדיא דהוי היתר בפנ"ע לע"ע אף דכל כהן אסור, ואיך מייתי ראי' לדין שפחה לישראל. ואף אם נאמר דע"י דהפקיעה התורה שם ביאת זנות לא שייך נמי איסור לכהן, כמבואר בהגר"ח שם דשפחה אינה זונה בעצמותה דהרי היא מותרת בתרומה, אלא דכל התורת זונה שלה היא ע"י ביאת זנות, וכיון דהתורה הפקיעה שם ביאת זנות בע"ע, ממילא לא הוי זונה לכהן, ואיך הוכיח הש"ס מדין אישתרי, אלא דממילא ליכא איסור עיי"ש בדבריו, וא"כ בודאי תמוה דאיך מוכח מכאן דשפחה מותרת לכל ישראל דבהכרח ע"ע הוי היתר בפנ"ע, וצ"ע.

והנראה בביאורו, דהנה אם נפרש רש"י כפשוטו דכל שפחה הוי קדישה פשוטה כיון דביאותי' הפקירות וקדישות דהוי כבהמה דהרי מבואר במתני' דח"ע וחב"ח אסור בישראלית וכן חצי שפחה וחצי בת חורין, והנה לחד לישנא בגמרא תפסי בה קידושין, ולכאורה איך שייך לאסור משום צד שפחות, הא כיון דכל יסוד האיסור הוא משום ביאת הפקר הרי הוי חדא ביאה, וכיון דמצד ב"ח אינה ביאת הפקר הרי הוכשרה הביאה, ובפרט למ"ד תפסי קידושין הרי הוי ביאת אישות ואיך שייך לאסור מצד שפחות דהרי יש כאן מעשה ביאה מעליא מכח צד הבן חורין, ולו יצוייר דהעבד עצמו יעשה ביאה באופן דלא הוי הפקירות יהי' מותר, וא"כ כאן זה נגרם ע"י הצד בן חורין שלו דהא אין כאן ב' גברי וב' מעשי ביאות אלא חד גברא וחד מעשה ביאה כמו שהוכיח בחי' הגר"ח מקושיית הש"ס דנייתי עשה וידחה ל"ת אף דהעשה מצד בן חורין והל"ת מצד העבדות והוי כב' חפצות דעלמא דשייך עשה דוחה וכמו שהוכיח הטו"א מבלילת פסולה בכשירה, ע"ש.

ועוד צ"ע דאם איסורא דשפחה הוא משום דהוי כשאר קדישה אלא דלא בעינן מופקרת, הרי שיטת תוס' בכל דוכתא היא דממזר נושא שפחה משום דהוא עצמו בא מביאת קדישות והוי מינו דשפחה בזה, ותמוה וכי ממזר מותר בקדישה דעלמא וכגון גיורת מופקרת אתמהה, ומוכח מכל זה דכוונת רש"י היא דודאי אין בשפחה משום קדישה פשוטה שאחרי דאינה

מופקרת לכל או להך ביאה, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' (עי' רמב"ם וראב"ד פ"א מאישות הנ"ל), אלא יסוד האיסור הוא בחפצא דעבד ושפחה עצמה דהם בעצמותם חפצא של קדישות אלא דיסוד קדישותם הוא בזה כיון דהוי כבהמה וביאותי' הפקירות וקדישות משו"ה נכללין בקרא דלא תהי' קדישה, אבל ודאי יסוד קדישותם אינו משום הביאה לחוד אלא יסוד קדישותם הרי הוא בגוף השפחה והעבד עצמה. ורש"י בא לפרש דאינם ב' שמות נפרדים ושפיר נכללים בחד קרא כיון דיסוד קדישות דשפחה נלקח מהא דביאותי' הפקירות וקדישות, אבל כיון דהשם שפחה גורם שיהא ביאותי' קדישות א"כ מונח השם קדישות בגוף השפחה עצמה. וממילא ניחא מאד הא דחצי עבד וחצי בן חורין וכן חצי שפחה וחצי בת חורין אסור מה"ת דאף דכה"ג הוי ביאה מעלי' אבל בעצם שם שפחה חל בה קדישות כיון דשם שפחה עצמה גורם ביאת הפקירות וקדישות.

אמנם נראה דכיון דסו"ס ע"י דהוי כבהמה ביא ותי' הפקירות וקדישות א"כ מלבד הקדישות בגוף השפחה עצמה דהוי קדישה אף במקום דהוי ביאה מעליא יהי' אסור גם מדין קדישה דעלמא, כיון דסו"ס ביאותי' הפקירות וקדישות. והא דממזר מותר בשפחה אף דנראה פשוט דאסור בקדישה דעלמא היינו דכיון דהחסרון בביאה שלה הוא מחמת שהיא שפחה וכיון דאצל ממזר הוי שפחה היתר גמור והוי מינו כיון דנוצר מקדישות א"כ הוי כמו עבד כנעני דמותר בשפחה, ואף דביאותי' הפקירות וקדישות דנראה פשוט דעבד נמי מוזהר על מופקרת משום לא תהי' קדישה ואף דבלא"ה אסור משום עבד אסור נמי משום זה. ועוד נפק"מ בשפחה מופקרת דמצד עבדות ושפחות ליכא לאו אבל משום קדישה דעלמא אסור וא"כ אף באינה מופקרת יהא אסור משום הביאה.

אלא ע"כ דכיון דהחסרון בהביאה נלקח מהא שהיא שפחה וזה לא שייך אצל עבד כלל כיון דהוי מינו, א"כ ה"ה לענין עבד ממזר, אבל בשאר אדם מלבד איסור המסויים דקדישות דשפחה עצמה יש בו נמי האיסור מצד הביאה דביאותי' הפקירות וקדישות, אבל לגבי עבד אין ביאותי' הפקירות וקדישות כיון דהוי עבדו הוי מינו בממזר אף דפשוט דאסור בקדישה דעלמא.

ובזה מיושב מה דעמדנו בתחילת דברינו ל"ל היתר מיוחד לע"ע בשפחה תיפו"ל כיון דאין אישות ממילא לא שייך סברת רש"י דביאותי' הפקירות וקדישות ומגמ' מוכח דהוי היתר מיוחד מהא דע"ע כהן מותר בשפחה חידוש הוא לא שנא כהן לא שנא ישראל והרי גבי ישראל פקע כל יסוד האיסור משא"כ בדין זונה לכהן. ולהנ"ל מבואר דיש ב' דיני קדישות בעבד ושפחה, חדא דלעולם ביאותי' הפקירות וקדישות, ושנית דעבד ושפחה עצמה הרי הם חפצא של קדישות, ונהי דע"ע לא צריך היתר מצד הביאה כיון דחיילא דין אישות אבל לגבי איסורא דחפצא דשפחה לא מועיל דין אישות כלל כמו חצי שפחה וחצי בת חורין למאן דאמר דתפסי בה קידושין, דהשם שפחה שלה לא נשתנה במה דנתארסה לע"ע, ועל זה בעי דין היתר או משום קנין איסור או מטעם אחר. ולפי"ז נראה עוד דכל הדין היתר הוא רק על קדישות דמחמת עצם השפחה אבל על הקדישות דמשום הביאה לא שייך היתר דהרי ע"ע אסור בכל קדישה דעלמא אלא דלענין זה מועיל מה דחיילא בה דין אישות וממילא אין כאן ביאת הפקירות וקדישות, וחלוק מממזר ועבד כנעני דלגבם לא מקרי ביאת הפקירות וקדישות כלל כיון דהוי מינו, אבל בע"ע לולא הדין אישות נהי דהותר אצלו איסור דשפחה אבל האיסור מצד הביאה לא הותר.

ובזה נראה לבאר דברי המהרש"א התמוהים בתוס' גיטין (דף מ"א) דע"ע מותר רק בשפחת אדון דידי' ולא בשל אחר, ותמהו כולם מסוגיא ערוכה דתלין שפחתך אצל עבדי ומקשה שם מישרא שרי, הרי להדיא דמותר אף בשפחת אדון אחר. ולפי"ד נראה דכוונת המהרש"א היא דדין מסירה ואדוניו יתן לו אשה עם כל הקנינים לא שייך אלא באדון דידי', ונפק"מ לענין ב' שפחות לאדון אחד ושפחה אחת לב' עבדים ודין שפחה חרופה לר"י, וכיון דליכא דין אישות ממילא איכא איסור קדישות מצד הביאה ואסור בה ככל קדישה דעלמא, אבל מצד עצם השפחה כיון דהתירה התורה מה לי אדון זה מה לי אדון אחר, ויסוד דברי המהרש"א אינו בהאיסור אלא בהדין אישות וממילא נשאר איסורא דקדישה דעלמא.

ולפי"ז מתבארת הסוגיא דתמורה כמין חומר, דקושיית הגמ' מישרא שרי היינו אף אם נאמר לא כהגר"ח ודין אתנן תלוי באיסור שפחה זהו רק בדין איסורא מחמת גוף השפחה אבל באיסורא דמחמת הביאה לא שייך דין אתנן כלל דהרי בכל קדישה דעלמא לא מצינו דין אתנן (מלבד דלר"א

דפנוי הבא על הפנוי' עשאה זונה וזה אינו דין קדישה דהא להרמב"ם בעי מופקרה). ועל זה מקשה שפיר מישרא שרי ופקע איסורא דמחמת גוף השפחה דבזה אין נפק"מ מאדון זה או מאדון אחר אלא כיון דחסר דין אדוניו יתן לו אשה א"כ הו"ל ביאותי' הפקירות וקדישות וא"כ לא גרע מכל קדישה דעלמא דלית בה דין אתנן, ועל זה משני דאין לו אשה ובנים והו"ל כשאר ישראל דהדר בי' איסור שפחה עצמה.

ובזה מבוארים דברי התוס' פרק הערל (ע: ד"ה אלמא) לא קני לי' רבי' והא דאמר בפ"ק דקידושין ע"ע גופו קנויה היינו לענין דצריך גט שחרור אבל לא לענין מצוות והא דשרי בשפחה משום עבודת רבו בלילה כדכתיב כי משנה שכר שכיר עבדך ותמהו האחרונים מסוגי' דתמורה דתלין שפחתך אצל עבדי וליכא בזה עבודת רבו ואף למאי דס"ד בקידושין דרק מדעתו ולא בע"כ מ"מ נחשב שפיר עבודת רבו. ולדברינו במהרש"א דאיסור הבא משום שם שפחה על זה מועיל קנין איסור אבל איסורא דקדישה דעלמא משום הביאה לא שייך להועיל קנין איסור, ועל זה פירשו תוס' משום עבודת רבו, וא"כ בתלין שפחתך ע"י דמישרא שרי איסור דמשום שם שפחה ליכא דין אתנן ואף דחסר עבודת רבו, דזה גורם שיהי' אסור מצד הביאה וכשאר קדישה דעלמא ובזה ליכא דין אתנן, ואף דמתוס' נראה דלא ס"ל דין קנין איסור כלל דהרי דייקו מהש"ס דע"י דלא קני רבי' הוי ישראל מעלי' לא שייך למיפטרי' מקרבן פסח מ"מ י"ל דמשום איסורא דשפחה הוי היתר בעלמא בלא קנין איסור אבל משום חסרון הביאה לא שייך שום היתר דמי עדיף מקדישה דעלמא ועל זה צריך טעם התוס' דהותר משום עבודת רבו והוי מעשה עבדות ולא ביאת הפקרות כיון דעוסק בעבודת רבו, אבל על איסורא דמצד עצם השפחה לענין זה לא סגי במה דאינו ביאת הפקרות כמו בביאה דחצי שפחה וחצי בת חורין ולזה בעי היתר מיוחד בע"ע ודין אתנן תלוי בהך איסורא דמשום השפחה עצמה כמו שבארנו לדברי המהרש"א.

ובזה יש ליישב שיטת הרמב"ם דס"ל דאין לו אשה ובנים אסור בשפחה כנענית ודלא כהריטב"א, מסוגי' דסוף האומר דאיתא שם רבי טרפון אומר יכולין ממזירין ליטהר, ממזר נושא שפחה, ובגמ' שם, איבעיא להו ר"ט לכתחילה קאמר או בדיעבד קאמר וכו' ת"ש אושפזיכנא דר' שמלאי ממזר

הוה ואמר לי' אי אקדמתך טהרתינהו לבנך, ומוכח מזה דמותר בשפחה אף דאין לו אשה ובנים, ועי' בהגהות מהר"ב רנשבורג.

והנראה לומר בזה דבספיקת הש"ס אי לכתחילה קאמר או בדיעבד קאמר פי' רש"י דממזר אסור בשפחה משום דביאותי' הפקירות וקדישות ולכא' למה לא פירש כמו בכל מקום בש"ס כשהוזכר איסור שפחה, ונראה דהרי התוס' כתבו דטעם דמ"ד לכתחילה קאמר דממזר מותר בשפחה ואע"פ דהך איסורא אינו שייך לפסולי קהל משום דממזר נוצר מקדישות וממילא לא שייך ב' איסור שפחה. ונראה לומר דאף המ"ד דס"ל בדיעבד קאמר מודה לעיקר היסוד אלא דס"ל כיון דסו"ס ביאותי' הפקירות וקדישות לא עדיפי משאר קדישה דעלמא, ואינו דומה לעבד כנעני בשפחה דהתם הוי מינו ממש ולגבי' לא שייך לחול שם ביאת הפקירות וקדישות, משא"כ לגבי ממזר הו"ל כשאר קדישה, ומ"ד לכתחילה קאמר ס"ל דכיון דהקדישות נלקח מהא דבגוף השפחה מונח בה הקדישות א"כ אף חסרון ביאת הפקר דשפחה לא חייל גבי ממזר. ולפי"ז אף למ"ד ממזר אסור בשפחה היינו רק מצד הביאה ולא מצד גוף השפחה דלגבי זה כו"ע מודים לסברת התוס' ומשו"ה דייק רש"י לפרש איסור דשפחה משום הביאה רק בסוגיא זו דסוגיין קאי על ממזר שאסור בשפחה וזה הוי רק מצד הביאה ולא מצד גוף השפחה והו"ל כשאר קדישות ומופקרת דממזר אסור בה.

ולפי"ז נראה דהנה שיטת הריטב"א היא דאין לו אשה ובנים נתמעט רק מדין רבו מוסר לו אבל מותר בה, ובשיטת הרמב"ם דס"ל אסור יש להסתפק אם כוונתו דנתמעט מכל הפרשה דשפחה או די"ל דנתמעט רק מהיתירא דשפחה כנענית אבל מצד דין עבדות אין גריעותא כלל ואם יפקע האיסור יכול למסור לו בע"כ כשאר ע"ע דבזכותי עבדות הו"ל כקנינו כשאר ע"ע, וכן נראה לשון הרמב"ם (פ"ג ה"ד) וז"ל אין ע"ע מותר בשפחה כנענית עד שתהי' לו אשה ישראלית ובנים אבל אם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו עכ"ל, ומשמע דיסוד הדין דאין רבו מוסר לו הוא משום לתא דאיסורא.

ולפי"ז מתיישב הרמב"ם כמין חומר דבסוגיא דהאומר דאיירי בממזר ואף בדיעבד קאמר מ"מ האיסור הוא רק משום הביאה ולא משום גוף השפחה וכיון דמצד זכות עבדות הו"ל כשאר עבד עברי, א"כ אין כאן ביאת

הפקירות וקדישות, משא"כ עבד עברי דצריך היתר משום גוף השפחה ובאין לו אשה ובנים לא ניתן לו היתר, וכיון דהאיסור הוא משום גוף קדישות דשפחה על זה לא מועיל הא דהוי ביאת עבדות משא"כ בממזר דליכא שום איסור מצד השפחה מכיון דהוא נוצר מקדישות וא"כ ליכא חסרון דאין לו אשה ובנים כלל, ובזה מיושבים היטב דברי הרמב"ם. ועוד דכיון דנתמעט רק מצד היתר ולא מצד העבדות א"כ יכול לחול דינא דואם אדוניו יתן לו אשה וכיון דהוי ביאת אישות אינה ביאת הפקר, ורק דעל גוף השפחה לא מועיל הך דין, וכאן דהוי ממזר ליכא איסור כלל מצד עצם השפחה כמו לצד דלכתחילה קאמר, ודו"ק.

הרב הילל וויינבערגער
אבדק"ק סערדאהעלי
דיין ומו"צ דק"ק נייטרא יע"א

מאמר זה מתפרסם לזכרון נשמתו של ידידי עוז הגאון המפורסם רבי חיים ישראל הלוי בעלסקי ז"ל, אשר רבות בשנים נשאתי ונתתי עמו במשא ומתן של הלכה, ורבות נהניתי מבקיאותו בכל התחומין, חבל על דאבדין ולא משתכחין, ת.נ.צ.ב.ה.

עיקרי הדברים במאמר הלז נאמרו לפני הציבור בחוה"מ פסח תשע"ז העעל"ט, ונכתבו ונערכו בתוספות נופך לע"נ הרב בעלסקי ז"ל, ובתוכו נזכרו גם שיטתו ודבריו המוזכרים בשו"ת שלחן הלוי.

כשרות יין שרף מחשש חמץ שעבר עליו הפסח

הנה הסוגיא של יין שרף בהלכה ובמציאות, הוא סוגיא ארוכה ורחבה, הכוללת בתוכה הרבה סוגים והרבה שאלות, ובסייעתא דשמיא ננסה קצת לנגוע בקצהו לברר ההלכה והמציאות באיזה סוגים ובעיקר נברר החשש של חמץ שעבר עליו הפסח, כיד ה' הטובה עלינו, ויה"ר שלא יצא מכשול תחת ידינו.

בכלליות יש על השוק ד' סוגי יין שרף [בראנפן], ומאלו הארבעה מינים מסתעפים להרבה מינים ממינים שונים, הראשון: הוא אלו הנעשים מיין ותולדותיו כגון קאניא"ק וארא"ק וכדו' שיש בהם יין וכדו' והדבר פשוט וברור שאין לשתותן אלא בהשגחה מעולה, כדי שלא להיכשל באיסור שתיית יין נסך.

השני: הוא מיין יי"ש הנקרא וואדק"ע, ויכולים לייצרו מתבואה [גרעיין], כולל גם קאר"ן, או מתפוחי אדמה, או מצוקער, פה במדינתנו מייצרים אותו בעיקר מ'קאר"ן שהוא זול ביותר, שיש פה באמערקע שפע של קאר"ן, וכהיום יש כמה מיני וואדק"ע הנעשים מחלב (על ידי שמבשלין חלק המים שבו הנקרא ווע"י, שיש בו הרבה צוקער"ר), ויש ליזהר בזה מאד

כי החלב אינו מוזכר על הלעיב"ל כלל, ובעיקר שכיח באותן הבאים מאירופא.

השלישי: הוא יי"ש הנקרא שליוואוויץ, העשוי משזיפים (פלוימען), שזה יתכן להיות כשר לפסח (הגם שאינו מוכרח), ובזה יתכן שאלות של יין נסך כי יכולים לייצרו על אותן כלים שמייצרים ברענד"י הנעשה מייין.

הרביעי: הוא מין כללי של יי"ש הנקרא וויסק"י, ומתחלק לשני מינים, הראשון הוא סקאט"ש, שמקורו הוא במדינת סקאטלאנד, ולכן נקרא בעולם היי"ש בשם סקאט"ש, סקאט"ש הוא דבר שהשלטון משגיח עליו, ויש כמה חוקים מה מותר להכניס בתוכו ומה אסור, והחוק הראשון בזה הוא שאין רשאים לקרותו סקאט"ש אלא אם כן נעשה במדינת סקאטלאנד, וחלק מיצירתו הוא שצריכין ליישנו בחביות ישנים וברוב פעמים הם חביות שהיה מונח בהם יין מקודם, ולכן יש בהם חששות חמורות של יין נסך.

ברוינפען הנקרא 'סטרעיט בורבען'

והנה אנו לא נדבר כעת מכל אלו הנ"ל, רק נעמוד לברר החשש שיש במין אחר והוא הוויסק"י הנקרא בורבע"ן, שהוא וויסקי שהתחילו לעשותו בארצות הברית ובקאנאדע, ופה בארה"ב נקרא בורבע"ן. [הוויסק"י של סקאטלאנד נקרא סקאט"ש, ושל ארצות הברית נקרא בורבע"ן, והשם הכולל שלהם הוא וויסק"י].

"בורבען" הוא שם מחוז (קאונטי) בעיר קענטאקי, ושם היה בית חרושת גדול לעשיית ברוינפען הללו, ועל שם זה נקרא הברוינפען בורבע"ן.

"סטרעיט בורבען" ענינו שלא הוסיפו עליו כלום, ונעשה הכל כפי חוקי המדינה. וחוקי המדינה כך הם, שצריך להיות נ"א אחוזים קאר"ן, מ"ט אחוזים ריי"ע ובארל"י (גערשטן) שהם מחמשת מיני דגן.

ואופן עשייתם הוא שלוקחים גרעיני הקאר"ן והבארל"י והריי"ע ומערבים אותן בתוך כלי גדול, ומוסיפים מים, ומבשלים אותו, ובשעת הבישול שופכין לתוכו יוס"ט הנעשה משעורין (ונקרא בארל"י מאל"ט), ומניחין אותו להתבשל הנקרא 'פארמענטן', ואח"כ הוא עובר תהליך של בישול

הנקרא 'דיסטיל'ן, שמבשלים אותו על חום מרובה עד שמעלה רתיחה והאדים [הסטיע"ם] היוצא מתקבץ לתוך צינור שמקרר אותו והוא הוא האלקאהאל ששותים.

אבל אחרי כל הייצור הנ"ל עדיין אינו ראוי, כי על פי חוק המדינה כדי שיהא ראוי לקרותו "בורבען", צריכין להניחו בחביות של עץ, ולהשהותו בתוך החביות לכל הפחות ב' שנים [עשרים וארבעה חדשים].

שאר ברוינפנס, שליוואויץ או וואדקע וכדו', אין חוק להניחם בתוך חביות של עץ, וכיון שנעשים אלקאהאל יכולין ליתן לתוך בקבוקים תיכף ומיד ולמוכרם. אבל 'בורבען' נעשה תחת פיקוח הדק של הממשלה, ואי אפשר למכור האלקאהאל הזה אלא אחר שנתיישן ['עידושינג'], דהיינו לאחר שיהא מונח בחביות של עץ לכל הפחות כ"ד חדשים כנ"ל. [ויש מניחים אותו בתוך החביות למשך ד' שנים, או ז' שנים, או ט' שנים, כי זה מוסיף טעם טוב וחשיבות להברוינפן, ויש שממתינים י"ז שנים ויותר, כמו שניתן לקרות על הבקבוקים, והוא בבחינת כל המרבה הרי זה משובח].

והנה החוק הוא שהחביות שמשתמשים בו צריכין להיות דייקא חביות חדשים, [ומשום הכי אין חשש איסור יין נסך לגבי הבורבע"ן]. ומפני שהם חביות חדשות יש בהם חסרון שהעץ יש בו חריפות ונותן טעם פגום בהיי"ש, ולכן שורפין את העץ עד שנעשה כעין גחלת ואח"כ נותנין בו היי"ש, והבורבע"ן אכן מקבל מראה עמוקה מן העץ השרוף, וזהו שכל 'בורבען' יש לו צבע חום [ברוי"ן], והוא מחביות של עץ 'אוק' שהיו מונחין בתוכו לכה"פ ב' שנים וקיבלו ממנו מראה.

כשמוציאין הבורבען מן החביות, סכום האלקאהאל שלו גבוה מאד, כמו 125-130 פרו"ף, ואח"כ מערבין אותו במים ומורידין תוקף האלקאהאל שלו ל-80 פרו"ף [או יותר מזה], ואח"כ נותנין אותו לבקבוקים.

ובאמת זה מתחלק לעוד סוג יי"ש הנקרא "בלענדעד בורבען", ובזה יש חסרון גדול שמותר לערב בו שאר משקאות שיש בהן שאלות של יין נסך ועוד שאלות בנוגע כשרות המשקה המעורב, אבל אנו דנין כאן רק בנוגע הסוג "סטרעיט בורבען".

והנה בנוגע הסטרעי"ט בורבען אף שאין בו שאלה של יין נסך, ונעשה מאינגרידיענטס שבעצם כשרים הם, וכן שמעתי מהגאון מוה"ר ר' משה ביק ז"ל אבד"ק מעזיבוזש שבימים ההם ידעו פה באמעריקע שאפשר לשתות סטרעיט בורבען, מכיון שאין בו חשש תערובות יין נסך וכדומה, משא"כ סקאטש שיש בו חשש יין, אבל כפי שנבאר זה היה רק בימים ההם אבל בימינו יש בו חששות חמורות של חמץ שעבר עליו הפסח, ונבוא להמכוון, כי כפי שדיברנו היוצא לנו מכל הנ"ל שהבורבע"ן הוא חמץ, והוא גם חמץ שעבר עליו הפסח כיון שנשהה בתוך החביות לכה"פ ב' שנים, וכשהוא בתוך הבקבוק כבר עבר עליו לכה"פ שני פסחים, וחמץ שעעה"פ נפסק בשו"ע (או"ח סי' תמ"ח סעיף ג') שהוא אסור באכילה ובהנאה הן לו והן לאחרים עד עולם.

רוב בעלי בתי החרושת הם יהודים

והנה אף שיש בחנויות של יי"ש מינים הרבה של בורבע"ן, כולם נובעין רק מז' או ח' דיסטילערי"ס פה באמעריקע (בקענטאקי, והגלילות) המייצרים היי"ש. ורובם דמינכר [חמשה או ששה מהן] שייכים לבעלים יהודים, והשאר יש בהן שותפות יהודי, אשר בעו"ה אינם שומרי תו"מ ואוכלין חמץ בפסח רח"ל, ובמציאות קשה מאד להשיג בורבען השייך לאינו יהודי, כי בכלל נתמעטו הדיסטילעריס, ואותן הגדולים שנשארו, רוב רובן שייכים ליהודים. והשמות המפורסמים של הברוינפן (פרייוועט לעיבלס), שנקראו על שם הגוים, כבר נמכרו וחלפו יד לבעלות יהודים, והיהודים הללו משתמשים עם שמות העכו"ם לברוינפן שלהם.

וזכרונני שמלפני כ"ג שנה כאשר התחילו אנשי "קדם" לעשות "אלד וויליאמסבורג" ברוינפן, נסעתי לקענטאקי עם מו"ה ר' יושע הערצאג נ"ו, וסידרנו ביקור אצל בית חרושת גדול בשם "העווען היל דיסטילעריס" שהיה שייך לאיש מזרע ישראל בשם שפירא, והתפללנו שחרית בביהמ"ד שם, והיה שם הרב דביהמ"ד הרב אברהם ליטוויץ, ושאלנו אותו אם יש בקהילתו משפחה בשם שפירא, ואמר שהם משתייכים לקהילתו, אבל רואים אותם רק פעם אחת בשנה ביום הכיפורים, ואינם שומרי תורה ומצות. ושאלנו אותו אם הם מוכרים את החמץ, והשיב שאביהם היה רגיל

מסורה גליון כח | קעה

למכור החמץ, והוא היה גם שומר שבת, אבל הבנים פרקו עול רח"ל ואין מוכרין הבית חרושת לפני הפסח.

החלטנו לעזוב הענין, והודענו לאותו הרב וגם לאיש אחד מאנשי הבית חרושת שבאנו לכאן מעיר ניו יארק ורצינו לעשות כאן מסחר עמהם, אבל הוכרחנו לעזוב את המקח מחשש חמץ שעבר עליו הפסח.

ונעבור עכשיו לברר הלכתא דא, ולראות האם יש בזה איזה צד היתר.

האם הוי רק חמץ דרבנן מכח ביטול ברוב

השאלה הנשאלת הוא אם המשקה הלז הוא חמץ מן התורה או רק מדרבנן.

הנה לפי האמור, הרי רוב הברוינפן נעשה מקאר"ן והמיעוט הוא מבארל"י וריי"ע שהם חמשת מיני דגן, ואם כן החמץ הוא מיעוט, וביר"ד (סימן צ"ח) מבואר דמן התורה מתבטל מין במינו ברוב. ובמקום שהחמץ אינו אסור אלא מדרבנן, איתא בשו"ע (או"ח סימן תמ"ז סעיף י"א) שלא קנסו על חמץ שעבר עליו הפסח. ואם כן יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר דהיות שהרוב אינו חמץ, שמא הוי מין במינו ובטל מיעוט החמץ ברוב שאינו חמץ מן התורה, ואין כאן איסור כל יראה מן התורה ולא קנסו על חמץ שעבר עליו הפסח.

אבל באמת יש מחלוקת בין הש"ך והרמ"א (ביר"ד סימן צ"ח) אם בכה"ג נקרא מין במינו או מין בשאינו מינו, וגבי מין בשאינו מינו הלא מן התורה אינו בטל ברוב דטעם כעיקר דאורייתא ואינו נתבטל אלא בששים, ובברוינפן הללו בוודאי ליכא ששים אלא רוב.

דעת הש"ך הוא דאזלינן בתר טעמא ולא בתר שמא לגבי מין במינו, וזה ברור שטעם קאר"ן שונה מטעם בארל"י וריי"ע ולפי"ז בוודאי הוה מין בשאינו מינו לדעת הש"ך. אבל לדעת הרמ"א (סעיף ב') דאזלינן בתר שמא, לכאורה היה סברא לומר דשם אלקאהא"ל חד הוא, והאלקאהא"ל של תבואה הוי מין במינו עם האלקאהא"ל של קטניות ובטל ברוב מן התורה ותו ליכא איסור חמץ שעבר עליו הפסח מה"ת, וליכא קנס דחמץ שעבר עליו הפסח, (וכבר ראיתי מי שאומר סברא זו להקל).

אבל האמת הוא דהבקי באופן הייצור של היי"ש הלז יבין דזה אינו, דהרי אופן עשיית הבורבען אינו על ידי עירוב אלקאהאל של קארן באלקאהאל של חמץ, אלא שמערבין גרעינים חיים של קאר"ן עם גרעינים חיים של בארל"י וריי"ע.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' קל"ג) דן לגבי אלקאהאל הנעשה מתפוחי אדמה שנתערב באלקאהאל שנעשה מחמץ, אם החמץ מתבטל בשאינו חמץ, ומחדש החת"ס חידוש נפלא לענין ביטול אלקאהאל של חמץ עם אלקאהאל של קטניות וכדומה, דכל דבר שנוצר על ידי תערובות, לא שייך בו ביטול. דהנה כל זמן שהגרעינים הם בעין, ודאי לא שייך בהן ביטול, כיון שניכרין כל גרעין בפני עצמו. ונקודת הביטול מתחלת כאשר מבשלין אותן ונעשה מהן משקה אלקאהאל, וכיון שהמשקה הלז נולד על ידי תערובות, מחדש החת"ס דאין בו ביטול.

וראייתו מדברי המרדכי (חולין פרק ט') שכתב בדין חלוצה שצריכה לרוק בפני החולץ, ואמרינן בגמ' שאם רקקה דם הר"ז כשר כי אי אפשר שלא יהיה טיפת רוק מעורב בתוך הדם ונמצא שרקקה רוק. והקשו הראשונים למה לא אמרינן שהרוק בטל בתוך הדם, הלא הרוק הוא מיעוט נגד הדם המרובה ותבטל ברוב. ותיריך המרדכי דכיון שנולד בתערובות, דהיינו שהרוק נתהוה מדם ורוק מעורבין ביחד, לא שייך בזה ביטול.

הרי לנו מדברי המרדכי דכל דבר שנולד בתערובות, אע"פ שהיתר הוא הרוב והאיסור אינו אלא המיעוט, אין כאן תורת ביטול ונשאר באיסורו.

נמצא שלפי דברי החת"ס אין להקל מטעם מין במינו בטל ברוב, כיון שהאלקאהאל נתהווה בתערובות של חמץ וקאר"ן, ובכה"ג לא שייך דין ביטול. וכיון שלא נתבטל החמץ ברוב היתר, הרי איסורו מן התורה, וכיון שעבר עליו הפסח ב' שנים בבעלות יהודי ולא נמכר החמץ לאינו יהודי, הרי הוא חמץ שעבר עליו הפסח ואסור באכילה ובהנאה לו ולכל העולם כולו.

והנה יש חולקים על דברי החת"ס הללו, ראה בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' קי"ב) שאינו מקבל סברת החת"ס בזה. ולכאורה היה מקום לומר לפי"ז

שאפשר לסמוך על דעת הבית שלמה שבטל ברוב, וכיון שמן התורה בטל ברוב אין בו משום חמץ שעבר עליו הפסח.

אולם, הגם דקנס של חמץ שעבר הפסח לא נאמר אלא כשעבר בבל יראה מן התורה, כמבואר בשו"ע (סי' תמ"ז סעיף י"א), משא"כ בחמץ דרבנן לא קנסו. כאן בנידון דידן שונה הדבר, ואפילו אם נאמר שאיסורו הוא רק מדרבנן אפ"ה יש כאן איסור של חמץ שעשה"פ וכפי שנבאר, דהנה מצינו שיטת החק יעקב (או"ח סי' תמ"ב סקט"ז) [ודבריו הובא להלכה בשו"ע הרב, והענין מבואר היטב בקונטרס אחרון (סי' תמ"ב סק"ט)], שכל דבר שאמרו חכמים לבערו בערב הפסח, כיון שחייב לבערו בערב פסח מדברי סופרים, לפיכך גם לאחר הפסח הוא אסור בהנאה, כיון שעבר על מצות חז"ל שציוו לבערו ועבר בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים.

ומחדש החק יעקב שבדבר המעמיד או מילתא דלטעמא עבידא שאינו בטל, בכה"ג אמרינן דאף שרק מדרבנן אין בו ביטול, עכ"פ הוי גופו של חמץ, ועבר בבל יראה ובל ימצא מדרבנן וקנסינן ליה. [והמדובר שמה בענין מי דבש שהעמידו בשמרי מי דבש שהוא חמץ ע"ש].

וכיון שבנידון דידן החמץ עביד לטעמא, והבארל"י מאל"ט שהוא חמץ הוי דבר המעמיד, ואף אם תמצא צד לומר שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, [שכבר הבאנו לעיל דעת החת"ס שהוא מדאורייתא, וע"ש שכתב שאינו רוצה להאריך בבירור זה שהוא דאורייתא, כי הדבר ברור שהוא דאורייתא, ועונש השותה יי"ש זה הוא כרת מדאורייתא רח"ל], בכל זאת אין כאן תורת ביטול כיון שהוא דבר המעמיד ולטעמא עבידא, ועוברין עליו בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים, וקנסינן ליה מטעם חמץ שעבר עליו הפסח.

וכדאי הוא להזכיר כי בחודש אלול תשע"א יצא "קול קורא" וחתמו עליו עשרה רבנים מאירגוני הכשרות הגדולים באמעריקא, וז"ל:

ימי הרחמים והרצון תשע"א

הננו בזה להודיע שיש מיני משקאות חריפים יין שרף שמיוצרים מחמשת מיני דגן שיש בהם משום איסור חמץ כמבואר בפוסקים, והנה נתברר על

ידי מומחים נאמנים שיש כמה חברות שהם בבעלות של יהודים חופשים ולא מכרו חמץ לפסח כדין, והיין שרף של חמץ היה ברשותו בימי הפסח עצמם, והמומחים הנ"ל בדקו את הענין עד כמה שידם מגעת ופירסמו רשימה לזכות את ישראל לאפרושי מאיסורא. לאור הנ"ל ראוי לאסור לשתות משקאות הללו, וגם ראוי להחמיר לאוסרם בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח, ולא ליכנס לפירצה דחוקה. ולאלו שיש בידם כמות גדולה ממשקאות האלו, ויש בזה משום הפסד מרובה, יעשו שאלת חכם אם יש היתר למוכרם לעכו"ם. ויה"ר שלא יצא מכשול מתחת ידינו, אמן.

וע"ז חתמו עשרה רבנים ובתוכם הגאון רבי ישראל בעלסקי זצ"ל.

ובתוך רשימה זו ישנם השמות של כחמישים פירמעס שאסור לשתות מהם מפני שהבעלים הם יהודים.

האם מהני המכירת חמץ של אינם שומתומ"צ

והנה עד כאן היה דברינו לברר עצם מציאת הי"ש ולהוכיח שהבורבען הלז אסור משום חמץ שעצה"פ, וכפי שמוסכם מכל פוסקי זמנינו, ועכשיו נעבור לברר השאלה והמציאות שנתהווה לאחרונה, והוא כי הרעש שיצא מחמת ה"קול קורא" הנ"ל, נשמע לאוזן בעלי חרושת היהודים הנ"ל, שהתחילו להפסיד ביוזע"ס עי"ז, ולכן באו על המצאה חדשה שיהיו מוכרים את חמצם לנכרי. ועכשיו השאלה הנשאלת הוא, יהודי חפשי שאינו שומר פסח רח"ל, והוא בעצמו אוכל חמץ, וגם עושה סחורה עם חמץ בפסח, אבל מוכר חמצו לנכרי לפני הפסח כדי שיקנו ממנו יי"ש, אם יש תוקף למכירת חמץ כזו או לא.

{ודכירנא שלפני חמשים שנה בערך היה בבארא פארק חנות גדול בשם וואלבאומס, והבעלים היו יהודים, ואחר הפסח דבקו פיתקא על הדלת שמכרו החמץ אצל רב פלוני, אבל בחנותו היה מוכר חמץ בפסח רח"ל. ועסקנים באו לאאמו"ר ז"ל שיחתום "קול קורא" ביחד עם הרבנים הגה"צ, מ'מאטערסדארף מ'דעברעצין ומ'מעזיבוזש, זצ"ל, ועוד רבנים, שאסור לקנות באותו החנות אחר הפסח, משום חמץ שעבר עליו הפסח}.

מסורה גליון כח | קעט

ומקור ההיתר ע"ז הוא מתשובה בשו"ת אגרות משה (שנכתב בשנת תשי"ז), שנשאל בענין כזה, בנוגע סופערמארקע"ט השייך ליהודי שאינו שומר תורה ומצות, ופוסק שהמכירה הוי מכירה, דמה שהבעה"ב עושה לעצמו ואוכל חמץ בפסח אין בכוחו לבטל המכירה, ומה שנוטל מן הגוי ומוכר בפסח, אין זה אלא ענין של גניבה ויתחשב עם הגוי אחר הפסח. ויש שסומכין על פסק זה למעשה.

ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה) יש מערכה גדולה בשאלה זו, וטוען שנראה כחוכא וטלולא, ומורה באצבע שכל המכירה אינו אלא לפנים ואין לו תוקף, ומביא מש"כ בשו"ת מהר"ם שיק (סי' ר"ה) דמכירה כזו אינו מכירה. וכן האריך לאסור מכירה כזו רביה"ק מסאטמאר זי"ע (בשו"ת דברי יואל, יו"ד סי' צ"ו) בענין ההיתר מכירה בשנת השמיטה בא"י, ובתוך דבריו (אותו ו' בסופו) כתב בזה"ל "ועוד דגם בחמץ אם אירע שהמוכר את החמץ מכר ממנו ונשא ונתן עם החמץ אחר חלות זמן המכירה, אסרו הגדולים את החמץ לאחר הפסח, דכיון שעשה מסחר עמו איזה זמן אחרי חלות זמן המכירה, נראה דהוי שלו, ואין המכירה כלום, דהוי הערמה ניכרת", וציין לדברי השדי חמד מערכת חמץ ומצה סי' ט' אות ל"ה שאסף בזה והחליט כן להלכה. ורביה"ק כתב עוד, "וכן מורין כל בעלי הוראות", הרי שאין זה דעת קדשו בלבד, אלא מעיד שכן מורין כל בעלי הוראה. וכתב עוד "ולא מצאתי חולק על זה" ע"ש.

והנה גם הגאון רבי ישראל הלוי בעלסקי ז"ל כותב בספרו שולחן הלוי, שמכירה כזו אינו מכירה, דמי שמכר חמצו וממשיך לעשות סחורה בזה, אין המכירה קיימת.

ומאריך בתשובתו לבאר שגם רבו האגרות משה לא התיר אלא בסופערמארקע"ט ולא בדיסטילערי"ס, שהסופערמארקע"ט יש בו כמה וכמה פראדוקט"ן שאינם חמוצים, ואף שהוא ממשיך להיות נושא ונותן כל ימי הפסח, הרי המכירת חמץ חל על שאר הפראדוקט"ן, דאם יבא הגוי בתוך ימי הפסח וירצה לקנות כל החמץ, יתרצה הבעה"ב למכור לו, כי אין חנותו בנוי ומיוסד רק על מאכלי חמץ. אבל כאשר כל הביזנע"ס מיוסד על חמץ, והוא נושא ונותן כל ימות הפסח בחמצו, מוכח להדיא שבעל הבית זה אינו מוכר למכור ביזנע"ס שלו, ואם יבא הנכרי באמצע הפסח

וירצה לקנות כל הי"ש, לא יתרצה למכור לו כל הי"ש, לפי שאינו מוכן לסגור דלתי הביזנע"ס שלו, כי הביזנע"ס שוה הרבה יותר מדמי הי"ש הללו, בכה"ג אין המכירת חמץ שלו חל והי"ש אסור מטעם חמץ שעבר עליו הפסח.

היוצא לנו מזה שאפילו אותן הנמשכים בדרך כלל על פסקי האגרות משה, נקטו שבנידון דידן לא שייך לסמוך על היתר זה, כיון שמוכר כל הביזנע"ס וממשיך לישא וליתן עם החמץ בתוך ימות הפסח. ומביא שם ראיה נאה לדין זה, מדברי המחבר בשו"ע חושן משפט, שאם ראובן לווה מעות משמעון וכשמגיע זמן הפרעון טוען ראובן שאין לו מעות לשלם, ומביא שטר מתנה שכבר נתן כל נכסיו במתנה ללוי. אם ראובן זה משתמש בביתו ונושא ונותן בנכסיו בו בזמן שהם אמורים להיות תחת ידי לוי, נתברר בזה שאין המתנה מתנה אמיתית, ולא כתב שטר מתנה זו אלא כדי ליפטר מלשלם חובו לשמעון. וכמו כן בנידון דידן, דמי שנושא ונותן עם חמצו בפסח, אין מכירת חמץ שלו מכירה גמורה.

ועובדא ידענא באיש אחד שנסע לא"י, ובעוה"ר החופשים מוכרים י"ש בדוטי-פרי גם בפסח, ואיש זה נסע באמצע הקיץ על חתונה וקנה בדוטי-פרי ח' בקבוקים גדולים של י"ש של חמץ, והודיעו לו שיש בזה שאלה של חמץ שעבר עליו הפסח, והלך להגאון בעל שבט הלוי ופסק לו שהוא חמץ שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה, ואף אינו יכול ליתנו במתנה לנכרי וצריך לשופכם.

עכ"פ, תבנא לדינא, בורבען הוא חמץ, וכיון שנעשה בבעלות יהודי שאינו שומר תורה ומצות הרי הוא חמץ שעבר עליו הפסח, ואף אם המשמש בביהמ"ד או בעל החנות מכר חמצו כדת וכדין, הרי הבורבען כבר נתיישן אצל המייצר ב' שנים או יותר, וכיון שהמייצר אינו שומר תורה ומצות אין מכירת חמצו מועיל כלום כמבואר בדברי הפוסקים הנ"ל, ואסור בשתייה.

ושמא תאמר הלא יש עליו איזה חותם של איזה אירגון כשרות, וכי אפשר שהם אינם חוששים לחמץ שעבר עליו הפסח, אמינא לך שלא די בזה כי יש כמה שמקלו יגיד לו שיש איזה תוקף למכירת חמץ של בעל החרושת שהוא יהודי חפשי, וסומך שכיון שעשה שטר מכירה אצל הרב שלו הרי

מסורה גליון כח | קפא

מכר חמצו, ואדעתא דהכי נותן הרב הזה את חותמו להכשיר המשקה. אבל אנן בדידן שאין כאן מכירת חמץ כלל, ובאיסורו עומד שאסרו חז"ל חמץ שעבר עליו הפסח.

וגם מן המקום להזהיר את האנשים הנוסעים למקומות הקדושים וקונים יי"ש בדוטי-פרי, שיש בזה חששות גדולות, כי מי יודע מקור מוצא היי"ש ואם לא עבר עליו הפסח באיסור, וכפי שביררנו רוב רובם הם מבתי חרושת שהם בבעלות יהודי והם חמץ שעבר עליו הפסח.

הרב אשר וייס
מח"ס מנחת אשר
גאב"ד וראש ישיבת דרכי תורה
ירושלים

האם יש היתר להשתמש ב"רנט" מקיבת עגל נבילה לעשות גבינה - תשובה להרב מנחם גנק

פעיה"ק ירושלם ת"ו

הנני במענה קצר לשאלתו.

במה ששאל לדעתי בענין ייצור ה"רנט" לעשיית הגבינה, בימי קדם היו מעמידים חלב בעור קיבת בהמה, אך אין אפשרות כלכלית בשחיטה ובדיקה וניקור בהמות לצורך זה. האפשרות המומלצת היא להשתמש בחלב הקרוש שבמעי עגלים בני שבעה עד עשרה ימים מלידתם. יש שפע של עגלים שנהרגים ללא שחיטה בתעשיית הבשר בניו זילנד ואפשר להשתמש בהם.

ושאל כת"ר אם יש בזה היתר. הנני במענה קצר כאמור.

הנה מקור סוגיא זו בחולין (קט"ז ע"ב) ובטושו"ע (יו"ד סימן פ"א). ותמצית ההלכה דחלב שנמצא בקיבת טריפה שינקה מכשרה או כשרה שינקה מטריפה הוי כפירשא בעלמא ומותרת. ונחלקו הראשונים האם זה דוקא בחלב קרוש אבל בחלב צלול אסור בכשרה שינקה מטריפה, ובפ"ת (שם ס"ק ט"ו) הביא מתפלה למושה דבטריפה שינקה מכשרה לכו"ע מותר אף בצלול, עי"ש.

אמנם הרמ"א (סימן פ"א סעיף ו') כתב:

"ויש אוסרים לכתחלה להעמיד בקיבת טריפה שינקה מן הכשרה, אפילו בקרוש, משום מראית העין, דנראה כאוכלין טריפות (הגהת מהרא"י וש"ד

והגהת מיימוני). וכן נוהגין לכתחלה, אבל בדיעבד או שנתערבה באחרות, הכל מותר (שם)."

ומקור חומרא זו מצינו גם בדברי התוס' (חולין שם ד"ה כאן):

"ולפי זה שריא קבת נבלה אלא עכשיו נהגו העולם הדבר לאיסור ואין להקל ליקח קבת עובד כוכבים ובדיעבד מותר דאפילו לכתחלה שרי היכא דידעינן שלא נמלחה בעורה אם לא שמכוער הדבר הואיל והחזיקו בו איסור".

והנה כבר הארכתי בסוגית מראית עין בשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן ס"ה-ס"ז) והבאתי את מש"כ הרא"ש וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רח"צ ס"א) דאף דאיתא במשנה (כלאים פ"ט מ"ב) דגזרו על המשי איסור כלאי בגדים משום מראית עין, בזמנינו דהכל מכירין בין פשתן למשי תו ליכא מראית עין ומותר. ותמהתי על הלכה זו מן הכלל הגדול שבידינו דכל גזירות ותקנות חכמים עומדים בעינם אף אם המציאות נשתנתה וטעם הגזירה עבר ובטל מן העולם.

וביארתי יסוד גדול דכל שאסרו חכמים משום מראית עין אינו בכלל גזירה או תקנה, אלא שמה"ת יש לו לאדם להיות נקי מה' ומישראל, ובמס' שקלים (פ"ג מ"ב) הסמיכו חז"ל את גדר מראית עין על הפסוק (במדבר ל"ב כ"ב) "והייתם נקים מה' ומישראל", וכן ממה דכתיב במשלי (משלי ג' ד') "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם", וקבעו חכמים מה הן הדברים שיש בהם חשש מראית עין.

וביארתי לפי זה תרי מילתא דתמיה מצד אחד נתחדשה הלכה דאף מה שאסרו חכמי המשנה אבות העולם משום מראית עין חוזר להתירו כאשר תו ליכא מראית עין כנ"ל. ומאידך חזינן שהראשונים חידשו איסורים מטעם מראית עין אף במה שלא מצינו בחז"ל, וכהא דאסרו חלב אשה וחלב שקדים (סימן פ"ז סעיף ג' - ד'). ומקור הלכות אלה בשו"ת הרשב"א ובעוד ראשונים וכמבואר שם בב"י. וגם זה תמוה דכלל גדול בהלכה שאין בידינו לגזור גזירות ולתקן תקנות לאחר חתימת התלמוד.

(והרא"ש בסנהדרין [פ"ד סימן ו'] כתב דאין גוזרין גזירות לאחר תקופת הגאונים, עי"ש).

וע"כ כדרכינו דשאני גדר מראית עין דלא בגזירה ותקנה מדובר, אלא שקבעו חז"ל הלכה דיש לו לאדם להתרחק מהכיעור והדומה לו, ונמצא איסור זה פושט צורה ולובש צורה לפי המקום והזמן.

ואם במה שאסרו חז"ל כך, ק"ו בחשש מראית עין שלא מצינו בגמ' אלא בפוסקים בלבד.

ומשום כך נראה בנידון דידן, דכיון שהמציאות נשתנתה לחלוטין ולא כימי קדם ימינו ואם כימי קדם היו מעמידין חלב בקיבה, והיו הדברים נראין כאילו מוציאים חלב מהטריפה ואוכלים אותו, ומשום כך נהגו חומרא משום מראית עין, כימינו הרי מדובר בתהליך תעשייתי במדינה רחוקה, והתהליך מורכב ויש בו עיבוד החלב הקרוש שמוציאים מן הקיבה באמצעים כימיים עד הפיכתו ל"רנט" שאין עליו כל סימן היכר, ובודאי כל כה"ג לא היו אוסרין משום "דנראה כאוכלין טריפות".

ואין זה דומה למה שאמרו (שבת ס"ד ע"ב, ביצה ט' ע"א ועוד) "כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור", דעד כאן לא אמרו אלא דאף בצנעא אסור לעשות דבר שאילו היו רואין היו מחליפין במעשה עבירה, אבל נידון דידן דומה יותר למה שנפסק לגבי איסור שעטנז במשי כמבואר.

וביותר יש להקל בזה בנידון דידן דגם הראשונים והפוסקים לא כתבו בזה איסור בדרך החלט, אלא שכך נהגו, וכך ראוי לנהוג משום הרחק מן הכיעור וכיוצא בזה לשונות שאין בהם איסור מוחלט, דהרי כתבו התוס' דבאמת מותר "אם לא שמכוער הדבר הואיל והחזיקו בו איסור".

ולשון הדרכי משה (סק"ז) בשם שערי דורא:

"יש כיעור להעמיד בקיבת טרפה ויש לנו להתרחק ממנו לכתחלה משום דנראה כמאכיל נבלות וטרפות לישראל".

ומלשונות אלה נראה ברור דאף המחמירין לא באו לאסור מעיקר הדין ואין זה כשאר איסורים שאסרו משום מראית עין, אלא כמעין הנהגה ישרה וראויה ומבחינת הרחק מן הכיעור והדומה לו.

מסורה גליון כח | קפה

ומשום כך נלענ"ד דאם בשעת הדחק עסקינן ובמקום הפסד יש להקל בשופי.

וכן מצינו שהקיל בזה הרדב"ז וכן כתב (ח"ד סימן ע"ד):

"אעפ"י שיש מן האחרונים שאומרים שקיבת נבלה אין ראוי להתיר לכתחלה מ"מ רואה אני במקום הזה להתיר לכתחלה דאי לא תימא הכי לא יאכלו גבינה כי לא יספיק קיבת השחוטות לכל הגבינות וכ"ש שאותן עגלי מריא שלוקחין מהם הקיבה אין שוחטין אותם ישראל כלל והוי גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה".

הרי שכתב להקל כדי שלא יהיה מחסור בגבינה, ואף שבזמנינו יהיה מספיק גבינה כשרה אף בלי להקל, מ"מ אין כאן פקו"נ גם אם לא יהיה מספיק גבינה ואעפ"כ כתב אדונינו הרדב"ז להקל, ויש ללמוד מדבריו שיש מקום להקל בזה בשעה"ד ובמקום הפסד.

כך נראה עיקר לענ"ד, ויה"ר שלא ניכשל בדבר הלכה.

ביקרא דאורייתא

ובאהבה

אשר וייס

הרב יעקב דרילמן
ראש ישיבת בית יוסף – נובהרדוק
ברוקלין, נ.י.

הערות בפרק אלו נערות

-א-

האם וארב לו וקם הוי הפקעה מלא תרצח
ויישוב סוגיא דכתובות לד: - לה.

כתובות לד: - לה. דכי אתא רב דימי אמר חייבי מיתת שוגגין וחייבי
מלקיות שוגגין ודבר אחר ר' יוחנן אמר חייב וריש לקיש אמר פטור כו'
איתיביה ר"ל לרבי יוחנן ולא יהיה אסון ענוש יענוש מאי לאו אסון ממש לא
דין אסון איכא דאמרי איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש ולא יהיה אסון מאי
לאו דין אסון לא אסון ממש אמר רבא ומי איכא למ"ד חייבי מיתות שוגגין
חייבים והא תנא דבי חזקיה כו' אלא כי אתא רבין אמר חייבי מיתות שוגגין
כולי עלמא לא פליגי דפטורין כי פליגי בחייבי מלקות שוגגין ודבר אחר
רבי יוחנן אמר חייב כו' ריש לקיש אמר פטור. וצ"ע הא לעיל איתיביה
מקרא דולא יהיה אסון דמיירי במיתה. ואולי צריכין לומר דלא היו דברים
מעולם וכמו שכתבו התוס' כה"ג בריש פ"ד דיבמות (לה: ד"ה כולי עלמא),
אבל דוחק הוא.

ונראה לומר דהנה במכות (יג:) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא אי חייבי
מיתות ב"ד ישנן בכלל מלקות, ועיין בגמ' שם דמתחלה אמר דלרבי
ישמעאל לוקה ומת ולא אמרי' כדי רשעתו משום דמלקות ומיתה מיתה
אריכתא היא אבל לרבי עקיבא אמרי' כדי רשעתו במיתה ומלקות, ורבא
קאמר התם דאתרו ביה למיתה כו"ע לא פליגי דאין לוקה ומת כי פליגי
היכא דאתרו ביה למלקות ולא למיתה ורבי ישמעאל סבר דלוקה כיון

דליכא מיתה ורבי עקיבא סבר כיון דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. והנה בחולין (פא:) פליגי רבי יוחנן וריש לקיש בשוחט אותו ואת בנו לע"ז והתירו בו למלקות ולא למיתה דרבי יוחנן סבר דחייב מלקות כיון דלא אתרו ביה וריש לקיש פוטר דס"ל חייבי מיתות שוגגין פטורין ממלקות. ולפי ריש לקיש דגם במיתה ומלקות שוגגין כמזידין א"כ ממילא זה גופא טעמא דרבי עקיבא ולא משום לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו ולריש לקיש כי היכי דלרבי ישמעאל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו ה"נ לר"ע כן הוא [וע' ביד שלמה יבמות חלק הענינים סי' א' דביארנו שם שיטת הרמב"ם דלאו שניתן לאזהרת כרת אין לוקין עליו ונתבאר שם בג' מקומות דלריש לקיש לוקין עליו והוא מטעם הנ"ל דלריש לקיש ליכא כללא אפי' במיתת ב"ד דניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו, ע"ש]. והנה הך פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש בחולין הוא אותה פלוגתא דבסוגיין בחייבי מלקות שוגגין וממון, דיסוד אחד להן, והיינו אי בפטורי דנלמדין מכדי רשעתו פטרינן שוגגין כמזידין.

ונראה דהך פטורא דוארב לו אינו אלא פטור ממיתה דגבי מיתה כתיבא הך מיעוטא, אבל להתמעט מלא תרצח אין לנו, והרי אפילו אינו מתכוון כלל חייב גלות. ולפ"ז נראה דאף למסקנא דאיפליגו ר"י ור"ל במלקות ולא במיתה אתיא שפיר מה דאיתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן מאי לאו אסון ממש, דהיינו דלריש לקיש נתכוון להרוג את זה והרג את זה נהי דמיפטר ממיתה מוארב וגו' אבל כיון דלא נתמעט מלא תרצח ממילא במזיד חייב מלקות דריש לקיש הא ס"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו ולכן כי לא אתרו ביה נמי פטור כיון דס"ל נמי חייבי מלקות שוגגין פטורין וזהו דקאמר מאי לאו אסון ממש דחזי' דשגגת המלקות פוטר מהדמי ולדות. אבל מהמיתה לא קאמר דמצד המיתה הוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד להך לישנא. וכן מה דאיתיביה רבי יוחנן לריש לקיש מאי לאו דין אסון היינו דמקשה לטעמיה דריש לקיש דלדידך דשוגגין פטורין תקשי לך לפי שיטתך דאיכא מלקות וא"כ באסון ממש נמי ייפטר מדמי ולדות, ודו"ק היטב.

**במאי איירי קרא דמכה אדם יומת, וקלב"מ
באינו מתכוין ברציחה**

כתובות לה: - אמר רבא ומי איכא למ"ד חייבי מיתות שוגגין חייבים והא תנא דבי חזקיה מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לא חילקת בו בין בשוגג בין במזיד בין מתכוין לשאין מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון אף מכה אדם לא תחלוק בו בין בשוגג בין במזיד בין מתכוין לשאין מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון. בבבא קמא (מב.) איתא אב"י ורבא דאמרי תרוייהו אנשים אין אסון באשה יענשו יש אסון באשה לא יענשו ולא שוורים דאע"ג דיש אסון באשה יענשו הדר כתב רחמנא כו' מתקיף לה רב אדא בר אהבה אטו באסון תליא מילתא בכוונה תליא מילתא אלא אמר רב אדא בר אהבה אנשים כי נתכוננו זה לזה אע"ג שיש אסון באשה יענשו כי נתכוננו לאשה עצמה לא יענשו ולא שוורים דאפילו נתכוננו לאשה עצמה יענשו כו', וכן כי אתא רב חגי מדרומא אתא ואייתי מתניתא בידיה כוותיה דרב אדא בר אהבה, ע"כ. ומשמע דמסיק דאינו מתכוין אינו פטור מתשלומין, ונחלקו הראשונים בזה דלדעת רש"י באמת הוא כן וקיי"ל דלא כתד"ח ורבא דאמר בסוגיין ומי איכא למ"ד כו' והא תנא דבי חזקיה כו' היינו רבא לטעמיה דלא הוה סבר כרב אדא בר אהבה אבל למאי דמסיק כרב אדא בר אהבה אה"נ לית לן כתד"ח וכן הוא דעת הרמב"ם בפיהמ"ש במה"ק לפסוק דלא כתד"ח ויתכן דכן נמי דעת הרי"ף [וע' ביד שלמה כתובות]. אולם הרמב"ם ביד החזקה (חובל ומזיק פ"ד ה"ה - ו') פירש בענין אחר בזה וז"ל הנוגף את השאה ויצאו ילדיה ומתה אע"פ שהיה שוגג הרי זה פטור מן התשלומין ואינו משלם כלום שנ' ולא יהיה אסון ענוש יענש לא חלק הכתוב בין שוגג למזיד בדבר שיש בו מיתת ב"ד לפטרו מן התשלומין: במה דברים אמורים בשנתכוון לאשה אבל אם נתכוון לחבירו ונגף את האשה אע"פ שמתה הואיל והמיתה בלא כוונה הרי זה כדבר שאין בו מיתת בית דין ומשלם דמי ולדות עכ"ל.

והנה תנא דבי חזקיה הרי פטר מממון באינו מתכוין ולא אמרי' דבאינו מתכוין הוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד ויתחייב הממון, וכתב הגרי"ז (פ"ג

מהל' רוצח הי"ב) לבאר דס"ל להרמב"ם דמה דפטר תנא דבי חזקיה מדמי הנהרג אף בשוגג אינו כלל משום דינא דקלב"מ אלא הוא דין בפני עצמו דעל הריגת אדם ליכא חיוב ממון ורק בממון אחר כגון דמי וולדות דהפטור הוא מדין קלב"מ שם שייכין דברי הרמב"ם דליכא קלב"מ וגרע משוגגין משום דהוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד, ע"ש. אולם לכאורה קשה לחלק בדרשא דקרא בין דמי הנהרג ובין ממון אחר.

ונראה לתרץ ב' הסוגיות [ולא אליבא דהרמב"ם עצמו], דהנה התוס' בסנהדרין (עט: ד"ה מכה אדם) נתקשו טובא דבריש פרק הנחנקין (שם פד:) קאמר דאיכא למילף דמכה אביו בעי חבורה מקרא זו דמכה אדם דמקשי' מכה אדם למכה בהמה ובמסקנא נמי דדחה זה וילפי' מדרשא אחרת אבל עדיין מתוקם קרא זו במכה אביו דילפי' מיניה דמותר להקיז דם לאביו, וקשיא דהרי מתנא דבי חזקיה דמחלק בין דרך ירידה לדרך עליה מוכח דקרא מיירי ברציחה דבמכה אביו לא שייך כלל חילוק דבין דרך ירידה לדרך עליה, וכתבו התוס' וז"ל וצ"ל דמיירי בין במכה אביו בין במכה חבירו כו' עכ"ל.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא לו"ד התוס' דדבר זה במחלוקת תנאים שנויה, דהנה בגמ' הנ"ל דרשי' [תחלה] דמכה אביו בעי חבורה מהקישא דמכה אדם למכה בהמה, ודרשא זו איתא בתורת כהנים (סוף פרשת אמור). אולם במכילתא (משפטים פרשה ה') איתא וז"ל ומכה אביו ואמו – מכה שיש בו חבורה אתה אומר מכה שיש בה חבורה או אינו אלא מכה שאין עליה חבורה אמרת ומה אם מדת נזיקין מרובה אינו חייב עד שיעשה בה חבורה מדת ענשין מעוטה לא יהיה חייב עד שיעשה בהם חבורה הא מה ת"ל מכה אביו ואמו מכה שיש בה חבורה עכ"ל הרי דהמכילתא יליף לה מק"ו ולא יליף מהקישא כהתורה כהנים. והרה"ג ר' בנימין פרוכטהנדלר שליט"א אמר עוד בזה דבתו"כ (שם) דריש דחייב על מכה אביו בלא אמו ואמו בלא אביו מקרא דכתיב ומכה אדם יומת דמשמע אדם אחד, אולם במכילתא (שם) יליף לה מדרשות אחרות. ונראה מזה דבאמת איכא מחלוקת תנאים בזה דהתורה כהנים ס"ל דקרא דמכה אדם קאי אמכה אביו ולכן יליף מכאן דמכה אביו בעי חבורה וכן דסגי במכה אחד מהם, והמכילתא ס"ל דקאי ארציחה ולכן הוצרך למילף דמכה אביו בעי חבורה

מק"ו וכן הוצרך לדרשא אחרת דחייב על אחד מהם דליכא למילף ממכה אדם משום דלא איירי במכה אביו כלל.

ונראה ידים מוכיחות לזה לכאורה, דבמכילתא דרשב"י (משפטים כ"א ט"ו) איתא וז"ל יכול אם הכה אותן שוגג יהא חייב בתשלומין ת"ל מכה בהמה ומכה אדם מה מכה בהמה לא חלק בה בין שוגג למזיד לחייבו בתשלומין אף מכה אביו ואמו לא חלק בהן בין שוגג למזיד לפטרו מן התשלומין עכ"ל הרי דדריש כדרשת תנא דבי חזקיה אבל קאמר לה על מכה אביו "אף מכה אביו כו" וואמאי לא נקט כתנא דבי חזקיה דכדדריש הך מלתא דלא תחלוק קא נקט אף מכה אדם כו' לא תחלוק בין דרך ירידה לדרך עלייה כו', ומזה נראה ראייה להנ"ל דבאמת איכא מחלוקת בזה. והמכילתא דרשב"י שהוא מדבי רבי עקיבא וכהתורה כהנים ס"ל דקרא קאי על מכה אביו כהתו"כ, ותנא דבי חזקיה חולק וס"ל כהמכילתא [דבי רבי ישמעאל] דקאי על רציחה.

ועל פי הנ"ל נראה לתרץ ב' הסוגיות מקושיא הנ"ל [דבסוגיין מבואר דאף באינו מתכוין דרש' מתנא דבי חזקיה לפטור מממון ואלו בבבא קמא מסיק דאינו מתכוין אינו פוטר. (והיינו כפי הרמב"ם דמפרש משום דאינו מתכוין גרע אבל לרש"י מה דמסיק הכי היינו משום דלית לן פטורא דשוגגין כלל וכנ"ל)]. דהנה כיון דהוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד וכדכתב הרמב"ם, ומשום דדרש' מקרא דוארב לו וקם עליו דאינו חייב עד שיתכוון לו, על כן בקלב"מ באמת גרע משוגגין וכדכתב הרמב"ם, ולכן אי קרא דמכה אדם קאי על מכה אביו ליכא למילף פטורא דקלב"מ באינו מתכוין, דהרי במכה אביו דקרא לא משכחת לה מכה אדם באינו מתכוין דהרי אינו מתכוין הוא דבר המותר וכדקיי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר ואין זה בכלל מכה אדם [וע' מש"כ ביד שלמה כתובות לג: בתד"ה דלמא, דמבואר בתוס' סנהדרין פה. דאף במכה אביו דבר שאינו מתכוין מותר, ע"ש] וודאי לא שייך בזה קלב"מ, וממילא אף ברציחה באינו מתכוין אף דהוי ודאי בכלל רציחה וחייב גלות על זה מ"מ כיון דהוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד ובסברא לא אלים כמו שוגגין גרידא ממילא ליכא פטורא דקלב"מ באינו מתכוין ברציחה דליכא מקור לזה. אבל אי קרא דמכה אדם ברציחה כתיבא א"כ כד מקשינן מכה אדם למכה בהמה דמה מכה בהמה לא תחלוק אף מכה אדם לא תחלוק שפיר איכלל בזה גם אינו מתכוין דהא

מסורה גליון כח | קצא

ודאי הוי בכלל מכה אדם ורציחה, ועל כן נלמד דגם אינו מתכוין פוטר מממון אף דהוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד משום דהקישא קאי גם על זה [ודלא כדברי הרמב"ם]. ולפי מה שנתבאר מיושב ב' הסוגיות, דתנא דבי חזקיה דמפרש לקרא דמכה אדם ברציחה על כן שפיר פטר אף אינו מתכוין, ורב אדא בר אהבה דמחייב אינו מתכוין משום דהוי כדבר שאין בו מיתת ב"ד י"ל דאזיל כפי התו"כ והגמ' דריש הנחנקין דקרא במכה אביו מיירי ולכן ליכא קלב"מ באינו מתכוין ברציחה כמו שביארנו. ומה דאמר כאן בגמרא ומי איכא למאן דאמר חייבי מיתות שוגגין חייבים והא תנא דבי חזקיה כו' היינו דכו"ע אית להו עצם הדרשא להקיש מכה אדם למכה בהמה ולכן חייבי מיתות שוגגין יהו פטורין אבל באינו מתכוין יהא תלוי אי קרא במכה אביו או ברציחה כנ"ל.

הרב נחום סוער

ר"מ בישיבה דלוס אנג'לס

ודיין בב"ד של ועד הרבנים דקליפארניה

בענין מראית עין באיסור דרבנן

ענף א'

ביוורה דעה סימן פ"ז סעיף ג כתב הרמ"א וז"ל ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו רק מדרבנן אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית עין כמו שנתבאר לעיל סימן ס"ו לענין דם עכ"ל. כלומר, לפי הרמ"א יש איסור מראית עין רק היכא דהחשד הוא שעובר על איסור דאורייתא, שיחשבו שאוכל בשר בהמה בחלב, שהוא איסור דאורייתא, אבל היכא דהחשד הוא שעובר איסור דרבנן, כמו בשר עוף בחלב, ליכא איסור מראית עין ולכך אין צריך להשים שקדים שם כדי שידעו אנשים שהחלב הוא משקדים ולא חלב ממש. והרמ"א מוכיח מדין דם דגים בסימן ס"ו סעיף ט' דהיכא דיש איסור מראית עין בדאורייתא צריך לעשות סימן שידעו בני אדם שאין זה דם ממש. ולכן כתב המחבר שם וז"ל דם דגים אף על פי שהוא מותר אם קבצו בכלי אסור משום מראית עין ולפיכך אם ניכר שהוא מדגים כמו שיש בו קשקשת מותר.

והנה הש"ך בסימן פ"ז ס"ק ו' חולק על הרמ"א וסובר דיש איסור מראית עין אף באיסור דרבנן ומוכיח זה מכמה מקומות. אחד מראיותיו הוא משבת דף נד דאיתא שם במשנה אין החמור יוצא בזוג אף על פי שהוא פקוק והגמרא מפרש משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא, פירש"י לשוק למכור והיינו מראית עין של מקח וממכר בשבת אף על פי שאיסור מקח וממכר בשבת אינו אלא מדרבנן כמו שכתוב באורח חיים סימן ש"ה. ועוד כתב הש"ך דכן מוכח בהדיא בתוס' כתובות דף ס' ד"ה ממעכן דאפילו במידי דרבנן חיישנן למראית עין. ומסיים הש"ך דהכי משמע בדוכתי טובי.

והנה יש כמה דרכים באחרונים לתרץ קושיות הש"ך על הרמ"א.

(א) הנחלת צבי הסביר דגם הרמ"א מודה דשייך מראית עין באיסור דרבנן אך דוקא בפני רואים כמו בהמה שהולכת בשוק עם זוג שאינו פקוק. מה שאין כן בחלב שקדים מיירי במבשל בביתו דחשוב כחדרי חדרים וזה אינו אסור באיסור דרבנן, ורק בחושדים אותו שעובר איסור דאורייתא אסור בחדרי חדרים. ואפילו אם מבשל החלב שקדים עם בשר עוף בפני בני ביתו חשיב בחדרי חדרים מפני שבני ביתו יודעים הדבר על בוריו. וכתב דאפשר דהש"ך הבין דהרמ"א מיירי בסעודות גדולות עם הרבה אנשים דאיכא מראית עין ולכן חולק על הרמ"א.

והנה באמת תוס' כתובות ס. ד"ה ממעכן כתב חילוק כזה דבחדרי חדרים אסור במראית עין דוקא באיסור מלאכה דאורייתא אבל היכא דהוי מלאכה כלאחר יד דהויא דרבנן לא גזרו חכמים לאסור בחדרי חדרים.

(ב) הכרתי ופילתי סימן פ"ז ס"ק ז' הסביר שיטת הרמ"א בחלב שקדים, דחז"ל אסרו דם דגים משום מראית עין כי הוא דם לגמרי רק התורה התירנו. וכן הרשב"א אסר חלב האשה עם בשר כי הוא חלב גמור כמו חלב בהמה רק התורה התירנו ובזה יש לחוש משום מראית עין, אבל בחלב שקדים אטו חלב הוא, מין פרי הוא ומשקה הוא רק הואיל ומראהו כעין חלב קראהו חלב בלשון מושאל אבל בשביל זה לא יקרא באמת חלב עד שנידון בו משום מראית עין. והוכיח זה מיין שהוא אדום, וכי אסור ליתן יין בתוך תבשיל שיחשדו שצבעו בדם, ודאי שאין באלו משום מראית עין, משום דיין אדום באמת לא הוי דם וחלב שקדים באמת לא הוי חלב, ולכן הרמ"א כתב דדי לאסור חלב שקדים בבשר בהמה ולא בבשר עוף.

וצריך עיון הסבר כוונת הכרתי ופילתי הלא יש מראית עין בכל אופן, מה אכפת לן אם נקרא חלב או לא נקרא חלב.

(ג) הערוך השולחן סימן פ"ז סעיף ט"ז כתב דיש לתרץ קושיית הש"ך מאיסור שבת דיש איסור משום מראית עין אף בדרבנן, על פי הרמב"ן בפרשת אמור דכל איסורי דרבנן בשבת הם באמת איסורים דאורייתא מהעשה דשבתון, ולכן אין ללמוד מאיסורי דרבנן של שבת לאיסורי דרבנן בשאר איסורים.

ועוד תירץ הערוך השולחן דאפשר לומר דודאי אין הדרך לבשל בשר בחלב שקדים אלא שאוכלים הבשר עם החלב שקדים ולכן בבשר בהמה אף דבלא בישול הבשר עם החלב הוי רק איסור דרבנן מכל מקום חששו משום מראית עין אבל בבשר עוף דאף אם בשלו בחלב אינו אלא איסור דרבנן באכילתו, לכן בלא בישול דהוי רק תרי דרבנן לא חששו משום מראית עין.

וכן כתב הפמ"ג סימן פ"ז במ"ז ס"ק ד'-ה' בהסבר שיטת הרמ"א דבתרי דרבנן ליכא איסור מראית עין כגון בשר עוף בחלב שקדים או בחלב אשה, דיש לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן לענין מראית עין. ולפ"ז מתורץ קושיית הש"ך, דבאמת גם הרמ"א מודה דיש איסור מראית עין בדרבנן אבל לא בתרי דרבנן. אך הש"ך עצמו סובר דאין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

וצריך עיון בסברא זו, כיון דיש מראית עין בחד דרבנן שיחשבו שהוא עובר על איסור דרבנן אם כן למה אין מראית עין בתרי דרבנן הלא יחשבו שחלב שקדים הוא חלב ממש ואם כן עובר על איסור דרבנן.

ענף ב'

הנה המחבר בסימן פ"ז סעיף ד' פסק כהרשב"א דאסור לבשל בחלב אשה משום מראית עין. והקשה הדרכי משה על הרשב"א דמאי שנא דבחלב אשה יש איסור מראית עין אך בחלב בהמה טמאה פסק הרשב"א דמותר בבישול והנאה ולא זכר שום איסור מראית עין. ולכן הרמ"א בסעיף ד' פסק דכל שכן דאסור לבשל לכתחלה בשר טהור בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור, ודוקא בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש עכ"ל. והרמ"א אזיל לשיטתו דאיסור מראית עין הוא דוקא באיסור דאורייתא אבל לא באיסור דרבנן של בשר עוף בחלב. אך המחבר הרי פסק כהרשב"א דבחלב אשה יש איסור מראית עין אבל בחלב טמא אין איסור מראית עין כדמוכח ממה שכתב בסעיף ג' דבשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה מותרים בבישול והנאה. הרי מוכח דליכא איסור מראית עין בחלב טמאה.

מסורה גליון כח | קצה

והנה הט"ז בס"ק ה' רצה ליישב קושיית הדרכי משה וכתב לחלק דלא גזרו משום מראית עין אלא במידי דכשר לאכילה כל אחד לחוד דאז דומה לבשר טהור וחלב טהור ויש לגזור בו איסור מראית עין ומשום הכי בבישול בשר עם חלב שקדים צריך להניח שם שקדים לכתחלה משום דכל אחד לחוד כשר לאכילה. וכן בחלב אשה שגם כן מותר כל שפירש ממנה, כמו דאיתא בסימן פ"א, אסור לבשל עם בשר משום מראית עין. מה שאין כן אם החלב טמא או הבשר טמא אין דומה לבשר בחלב של טהורים דשניהם מותרים באכילה בפני עצמם ועל כן לא גזרו שם משום מראית עין, כך נראה לעניות דעתי ברור, אלא שאין בידי להקל במה שהחמיר הרמ"א, עכ"ל הט"ז.

והנה צריך עיון גדול בסברת הט"ז דמאי נפקא מינה אם דומה באיסורו לבשר בחלב כיון דהאיסור הוא משום מראית עין דהיינו במה שנראה לבני אדם שאוכל בשר בחלב.

והנה הש"ך ס"ק ז' כתב שלשה ישובים אחרים לשיטת הרשב"א והמחבר שאין איסור מראית עין בבשר טמא או בחלב טמא:

(א) דאח"כ איכא איסור מראית עין, וכוונת הרשב"א והמחבר היא רק דמותר לבשל בשר טמא בחלב טהור מדינא דאיסור בישול בשר בחלב, אבל באמת אסור משום מראית עין, ונפקא מינה בגווני דליכא למיחש למראית עין כגון לרפואה.

(ב) הש"ך מחדש דליכא כלל מראית עין בבישול דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים והא דכתב הרשב"א והמחבר דאסור לבשל בחלב אשה היינו דוקא לאכול דרך באכילה שייך מראית עין. ולכן ליכא איסור מראית עין בבשר טמא כיון דאסור באכילה בכל אופן משום שהוא טמא ולא היו צריכים לגזור שאסור לאוכלו משום מראית עין.

(ג) בבשר טמא ליכא למיחש למראית עין דניכר לעין שהוא בשר טמא וכן בחלב טמא ניכר לעין שהוא חלב טמא כדמוכח במסכת עבודה זרה דחלב טהור חוור וחלב טמא ירוק אבל בחלב אשה וחלב שקדים שניהם לבנים ולא מנכר ולכן אסור משום מראית עין.

אך סברת הט"ז צריך עיון.

ענף ג'

והנה כדי לתרץ כל הקושיות יש לחקור בגדר איסור מראית עין. האם חז"ל אסרו מראית עין רק משום חשד כמו שכתב רש"י ביצה ט. ד"ה אבל או משום שילמדו בני אדם לזלזל באיסורים כמו שכתב רש"י בכריתות כ"א ד"ה שכנסו או דלמא יש לומר דחז"ל קבעו איסור מראית עין כחפצא של איסור בשר בחלב ונכלל בגדר איסור בשר בחלב ורק טעם הגזירה הוא משום חשד או זלזול אבל עצם האיסור צריך להיות נכלל בגדר בשר בחלב.

והנה לכאורה חקירה זו בגדר איסור מראית עין תלוי במחלקת הר"ן והרשב"א בעבודה זרה דף י"ב, דאיתא שם מעין המושך לפני עבודת כוכבים לא ישחה וישתה מפני שנראה כמשתחזה לעבודת כוכבים ואם אינו נראה מותר. פירש"י ד"ה ואם אינו נראה כמשתחזה מותר היינו שפונה אחריו או צדו לצד העבודת כוכבים. ולהלן בגמרא איתא ואי תנא הני תרתי (קוץ ומעות) משום דליכא סכנה אבל מעיין דאיכא סכנה דאי לא שתי מיית אימא לא צריכא.

והנה הרשב"א (מובא בטור יורה דעה סימן קמ"ט) כתב דמוכח מהסוגיא דהיכא דאסור משום מראית עין שיחשבו שמשתחזה לעבודה זרה אסור אף במקום סכנת נפשות דחשיב כאביזרייהו דעבודה זרה ויש דין יהרג ואל יעבור. אך הר"ן שם פירש דאף במעין מותר במקום סכנה והא דאמרינן דאי לא שתי מיית לאו דוקא אלא שאפשר לבא לידי סכנה שאם לא ישתה עכשיו שמא ימות בצמא קודם שימצא מים. אבל אם ודאי ימות בצמא מותר להשתחוות ולשתות דליכא למיחש לאיסור מראית עין במקום סכנת נפשות. הגר"א יורה דעה סימן ק"נ ס"ק ד' כתב שדברי הר"ן דחוקים. אך הרמ"א שם פסק כהר"ן וז"ל י"א דכל שאינו אסור אלא מפני מראית עין כמו בדין זה אם יש סכנה בדבר כגון אם ימות אם לא ישתה מותר לשתות ואין בזה משום יהרג ואל יעבור עכ"ל.

ונראה לפרש מחלקת הר"ן והרשב"א דחולקים בגדר איסור תקנת מראית עין. הר"ן סובר שהוא איסור בפני עצמו מחמת חשד או זלזול והוא איסור כללי בכל האיסורים היכא דשייך מראית עין ולכן לא חשיב אביזרייהו דעבודה זרה. אך הרשב"א סובר דמראית עין הוא איסור פרטי של אותו

מסורה גליון כח | קצז

איסור שיש בו המראית עין ולכן נכלל באיסור עבודה זרה ואם כן נחשב כאביזריהו דעבודה זרה ויש בו דין יהרג ואל יעבור אף דהוי רק איסור דרבנן. והגר"א הוכיח דיש דין יהרג ואל יעבור אף באיסור דרבנן מדין אבזריהו מסנהדרין דף עה. ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר ומיירי באשת איש דהיינו גלוי עריות ואף על גב דספור עמה פאינו אלא אסור מדרבנן בעלמא לפי הרמב"ן בגדר איסור לא תקרבו לגלות ערוה, מכל מקום נחשב כאביזריהו דגילוי עריות אף דהוי רק איסור דרבנן להרמב"ן.

ענף ד'

והנה לפי גדר זה באיסור מראית עין יש לומר שגזרו שיהיה בו איסור פרטי ויהיה נכלל באיסור בשר בחלב, בזה יש ליישב הקושיות שהקשינו לעיל.

(א) נראה לפרש סברת הט"ז דסובר דאיסור מראית עין אינו סתם איסור משום חשד או זלזול רק הוא בגדר איסור בשר בחלב ולכן אסרו בו מראית עין רק היכא דדומה לאיסור בשר בחלב שהבשר טהור והחלב טהור ולכן יש איסור מראית עין בחלב אשה ובחלב שקדים אבל לא בבשר טמא בחלב טהור או בבשר טהור בחלב טמא שאינם דומים לגדר איסור בשר בחלב כיון דאחד מהם אסור קודם שנתבשל במין השני.

(ב) וכן אפשר לפרש סברת הכרתי ופלתי דבעצם לא אסרו חז"ל מראית עין אלא אם כן יש עליו שם חלב ושם דם דהוא בגדר ושם האיסור רק התורה לא אסרה דם דגים ולא אסרה חלב האשה ובאו חכמים ואסרום מדרבנן מדין בשר בחלב משום מראית עין, אבל חלב שקדים לא הוי כלל בשם חלב ולכן אין לאסור זה משום מראית עין דאין חל עליו שם בשר בחלב. אבל היכא דיש חשש איסור דאורייתא כגון עם בשר בהמה החמירו לאסור משום חשד אבל בחשש איסור דרבנן כגון בבשר עוף זה תלוי בגדר איסור בשר בחלב וכיון דחלב שקדים איז עליו שם חלב לא גזרו בו איסור מראית עין.

(ג) וכן אפשר לפרש טעם הפמ"ג והערוך השולחן דלא אסרו חכמים תרי דרבנן משום מראית עין משום דהוא רחוק מאד מאיסור בשר בחלב כיון

דהוי תרי דרבנן ולכן לא אסרוהו משום מראית עין דלא רצו חכמים לכלול בגדר בשר בחלב, מה שאין כן בחד דרבנן דקרוב לאיסור בשר בחלב גזרו עליו איסור מראית עין דאפשר לכוללו באיסור בשר בחלב.

והנה לפי יסוד זה דמראית עין צריך להיות נכלל באיסור בשר בחלב ולא רק משום חשד או זלזול אולי יש ליישב קושיית ר' עקיבא איגר על הרמ"א סימן פ"ז סעיף ד'. הרמ"א כתב דאסור לבשל לכתחלה בשר טהור בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור משום מראית עין. ר' עקיבא איגר הקשה דקשה לי דליתסר גם כן בשר טמאה בחלב טמאה משום מראית עין דמאי שנא אם אחדצ מהם טמא או שניהם טמאים והניח בצ"ע. ואולי יש לתרץ דאף לפי הרמ"א צריך להיות מקצת דמיון לבשר בחלב כדי שיהיה בו איסור מראית עין ויהיה נכלל בגדר איסור בשר בחלב ולכן צריך שיהיה מין אחד טהור כדי שיהא דומה במקצת לאיסור בשר בחלב אבל אם שני המינים טמאים אין כאן שום דמיון לבשר בחלב ולכן לא גזרו עליו דין בשר בחלב משום מראית עין.

הרב ברוך דב פוברסקי

ראש ישיבת פוניבז'

בני ברק

בדין משקין היוצאין לאיסור ולברכה

פסחים כ"ד ב' אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן וכו' אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינא אין סופגין את האבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים וכו' מאי טעמא משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן א"ל אביי וכו' הכא משום דזיעה עלמא הוא, ומבואר דמשקין היוצאין מן הפרי אינם כגוף הפרי והוי זיעה בעלמא שאין בו איסורו של הפרי, ובתוס' ד"ה אלא הקשו מיהו תימה אמאי אמר דזיעה בעלמא והא טעם כעיקר דאורייתא, וכונתם שהרי כשנתבשל איסור בהיתר שאוסר הכל מפני שנותן טעם והטעם הוא כעיקר, והרי הטעם הנכנס לתוך ההיתר אינו אלא משקין ואינו גוף הפרי וא"כ הרי זה זיעה בעלמא שאין בו איסורו של הפרי כלל וצ"ע.

והנה בברכות ל"ח א' אמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל וכו' מ"ט זיעה עלמא הוא, כמאן כי האי תנא דתנן דבש תמרים וכו' ושאר מי פירות של תרומה ר"א מחייב קרן וחומש ור"י פוטר ע"כ ומבואר דמברכים עליהם שהכל דאינן כגוף הפרי ולכן גם ס"ל לר"י דאינו חייב עליהם משום אוכל תרומה ובחולין ק"כ א' הובא הא דתנן בפ"א דתרומות אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא היוצא מן הזיתים והענבים כנ"ל ואמר' עלה מני ר' יהושע היא יעו"ש ויליף לה מקראי, והר"ש בתרומות שם הקשה דהא אי' בגמ' דזיעה בעלמא נינהו וכן הק' התוס' בסוגיין וכתבו דקרא אתא לרבות דיוצא מן הזיתים והענבים עדיפא וחשיב כגוף הפרי והרשב"א בברכות שם כתב דמקראי הוא דילפי' ענין זה דזיעה בעלמא הוא.

ובברכות ל"ט שם אמר ר"פ פשיטא לי מיא דסלקא וכו' ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי, וכתבו התוס' שם דאע"פ שאין בהם אלא מים וטעם הירקות

מברך עליהן כאשר יברך על הירקות, ואע"ג דאמרי' לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק עכ"ל, וסתמו דבריהם, וברא"ש כתב לחלק משום דע"י בישול נכנס ג"כ טעם הפרי, אבל מי פירות ע"י סחיטה אין להם טעם הפרי, וכתב דלפי"ז אפשר שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהן בפה"ע ע"כ, (ועדיין צ"ב למה כתב בלשון "אפשר" שהרי זהו עיקר חילוקו, וי"ל דמספקא לי' היכא שאין דרכן בכך, ועוד יבואר סברא זו להלן) והנה יסוד דברי הרא"ש הוא דע"י בישול עדיף והוי כגוף הפרי, והנה בגמ' מדמי להא דר' יהושע גבי תרומה ומא"ס, ולפי"ז צ"ל דגם התם ע"י בישול עדיף, והוי כגוף הפרי, ולפי"ד מיושב קושית התוס' בסוגיין דדין טעם כעיקר מייירי ע"י בישול ובכה"ג אין המשקין היוצאין זיעה אלא כגוף הפרי, ודברי הרא"ש אינם רק לענין לענין ברכה, אלא לכל דבר הדין כך, וכמש"נ.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' שמיטה ויובל ה"ג, ולא ישנה פירות מבריתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש וכו' יעו"ש, ובפי"א מהל' תרומות ה"ב כתב וכן אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין וכו' וכן שאר כל הפירות אין משנין אותן מבריתן בתרומה חוץ מזיתים וענבים בלבד וכו', והוא ממתני' פי"א דתרומות מ"ג, והוא כמבואר בחולין כנ"ל דילפי' לה מקראי בתרומה ובכורים דמשקין היוצאין מהפירות ל"ח כהפרי אלא בזיתים וענבים יעו"ש, ובברכות ל"ח א' אר"א האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא וכו' והילכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברך עליהן בפה"ע, מ"ט במילתייהו קיימי, ועי' רש"י שכ' וז"ל מותר וכו' שאינו מפסידה אלמא דבמילתא קאי וכיון דהכי הוא מברכין עלי' בפה"ע ע"כ, ומבואר דהא בהא תליא, ואם נחשב כעיקר הפרי לענין דאין איסור לשנותו מבריתו בתרומה ושביעית, ה"ה כעיקר הפרי לענין הברכה, ואם מברכין עלי' שהכל, והיינו דל"ח כעיקר הפרי והוא כזיעה בעלמא קאי באיסורא לשנותו מבריתו בתרומה ושביעית.

והרשב"א בברכות שם כתב לחלק דדוקא שלקות כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליקה לכן מימיהן כמותן, ולא דמי למי פירות שדרכם לאכלם חיים ובעין כתפוחים וכיו"ב יעו"ש ונמצא לדעת נרשב"א חידוש לדינא דבמין תפוחי זהב וכדו שבזמנינו עיקר נטיעתם היא לצורך המשקין ועשית המין יהי' דינם לענין ברכה שיהא מברך על מי פירות אלו בורא פרי העץ וכ"כ

בחזון איש, והנה מלשון הרשב"א בפשטות משמע דס"ל חילוק זה אף לענין שביעית ותרומה ומא"ס, דכל דדרכן להשלק הרי עי"ז חשיבי משקין היוצאין כגוף הפרי, אכן עיקר סברא זו ק"ק דכיון דס"ל לר' יהושע דמשקה היוצא מהפרי אינו כגוף הפרי, א"כ מה לי דדרכו להתבשל ולאכלו מבושל, הא מ"מ עדיין י"ל דהמשקה היוצא ממנו אינו כגוף הפרי, ובשלמא אם עיקר הנאתו הוא ע"י סחיטתו ושתיית מימיו, י"ל דזה עדיף משאר מי פירות וחשיבי המשקין כעיקר הפרי, וגם זה קשה, אבל היכא דדרכו להתבשל ולאכלו מבושל, במה עדיף המשקין היוצאין ממנו, והרשב"א לא חילק בזה, וע"כ צ"ל דס"ל דגם בכה"ג עדיפי מימיו טפי וחשיבי כגופו, ועכ"פ נמצא לפי"ז דירקות אלו דינם כזיתים וענבים דמשקים היוצאים מהם כמותם לכל דבר, ובחזו"א בהל' שביעית סי' כ"ה דעפ"י דברי הרשב"א הנ"ל יש לדון ולהקל בסחיטת תפוז הנהוג בזמננו אף בשביעית, כיון דדרכם בכך הוי כזיתים וענבים, וצ"ע דבמתני' בתרומות שם לא נשנה החילוק בזה אלא רק ביוצא מזיתים וענבים גרידא, אכן עי' פסחים כ"ד ב' דר' זירא מפרש שם המשנה הנ"ל דאין סופגין וכו' אלא בזיתים וענבים, מטעם שלא כדרך הנאתן, ואביי פליג עלי' ומפרש הטעם משום דזיעה בעלמא הוא יעו"ש, ולר"ז הרי ע"כ צ"ל דהיכא דדרכן בכך שאני דשוב הוי כדרך הנאתן, ומ"מ הרי לא חילקה המשנה אלא בזיתים וענבים ובע"כ צ"ל דלאו דוקא הני אלא כל שדרכן בכך ודו"ק.

והנה הרמב"ם כתב בפ"ח מהל' ברכות ה"ב הסוחט פירות והוציא מהן משקין מברך עליהן בתחלה שהכל וכו' חוץ מן הענבים והזיתים וכו', ובה"ד שם כתב ירקות שדרכן להשלק מברך על מי שלק שלהן בפה"א יעו"ש, והנה מה שחילק הרא"ש דע"י בישול עדיפא דיש בו טעם הפרי, הנה הר"מ לא ביאר חילוק זה להדיא, ולכן אין נראה בדעת הרמב"ם שזהו עיקר החילוק בין מי פירות למי שלקות, וכן ממה שהוסיף הרמב"ם וכתב ירקות שדרכן להשלק וכו' משמע שזהו עיקר החילוק ביניהם, ודוקא היכא דדרכן בכך ולדעת הרא"ש אין זה תלוי אם דרכן בכך אלא דבישול שאני, אמנם יתכן דצריך ג"כ לטעמא דדרכן בכך דאל"כ הוי שלא כדרך הנאתן לענין ברכה, וכדיבואר עוד, וכבר כתבתי למעלה דנראה שגם הרא"ש מספ"ל בזה יעו"ש וצ"ע, אך מסתימת דברי הרמב"ם משמע דס"ל דזהו עיקר החילוק דהיכא דדרכן להשלק עדיפא משאר מי פירות ומימיהן

כמותן, אולם לפי"ז צ"ע מדברי הרמב"ם בהל' תרומות הנ"ל שכתב דאין משנין פירות מבריינתן חוץ מזיתים וענבים בלבד וכן בה' שמו"י לענין פירות שביעית, ולא כתב לחלק דהיכא דדרכן בכך שאני, וכן בפ"י מהל' מא"ס הכ"ב כתב הרמב"ם הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית וכו' משקין היוצא מפירותיהן אסורין כמותן ואין לוקין עליהן חוץ מיין ושמן של ערלה וכו', והוא כר' יהושע דס"ל דמשקין זיעה בעלמא הוא, ולכן פוטר מחומש גבי תרומה, וצ"ע לפי"ד למה לא חילק הרמב"ם בכל אלו דהיכא דדרכן להשלק גם המשקין היוצאין מהן כמותן אף בשאר מינים, וכמו שחילק לענין ברכה.

והנה הלח"מ שם עמד עוד בד' הרמב"ם שכ' דגבי שאר פירות משקין היוצאין מהן אסורים אבל אין לוקין עליהם, וקשה למה אסורים, ואם דנתרבה מקרא דהטמאים לאסור היוצא משרצים וכדו', מ"מ הא מבואר בסוגיא דחולין שם דלא גמרי' מיני' אלא איסור הבא מאליו, ולא הקדש או כלאים לפירש"י ותו' שם, ולכן כתב הלח"מ בדעת הרמב"ם עפ"י"מ דאיתא בפסחים כ"ד הנ"ל דר"ז מפרש טעמא דאין לוקין על היוצאין משום דהוי שלכדה"נ, ולכן י"ל דהר"ם פסק כר"ז, ולא ס"ל דזיעה בעלמא הוא, ולכן איסורא מיהא איכא עכת"ד, והנה לפי דבריו נמצא דבאמת כל שדרכן בסחיטה דינו לד' הרמב"ם כזיתים וענבים, ועיקר פטור מי פירות הוא משום שלכדה"נ, אכן צ"ע ע"ז ממש"כ הר"מ בהלכות ברכות דהסוחט פירות והוציא מהן משקין מברך שהכל והיינו כמר בר"א, והרי בגמ' אמרי' דטעמו משום דזיעה בעלמא הוא, ואכן בפשטות לענין ברכה ל"ש טעמא דשלכדה"נ בכה"ג, שהרי באמת לאחר שסחטן ונעשו משקין הרי זהו דרך הנאתן, וכיון דמעיקר הדין ל"ה זיעה בעלמא וחשיבי כגוף הפרי, הרי עכשיו נהנה כדרכו, ובשלמא לענין מא"ס י"ל כיון דחלות האיסור הי' על הפרי עצמו מעיקרו וכמו גבי ערלה וכיו"ב ולכן תלוי איסורו באופן אכילת עיקר הפרי, משא"כ בברכה מתחייב הוא לברך על מה שהן כעת ג"כ וכיון דעדיין תורת פרי עליהן ועכשיו נהנה מהן כדרכן צריך לברך בפה"ע (אכן יתכן כמו"כ דברכת בפה"ע נתקנה על יצירת הפרי, ולכן אין ברכה זו אלא כשאוכלו כדרך אכילתו בעיקרו ודו"ק) אכן עכ"פ הרי בגמ' ליכא ע"ז טעם אחר אלא משום דזיעה בעלמא הוא, וע"כ דס"ל להר"מ ג"כ טעם זה, ועוד קשה ממש"כ הר"מ דין זה גבי משקין היוצאין מן ההקדש ג"כ, ואף

דלאיסור הקדש בעי' ג"כ כדרך הנאתו לאיסור מעילה כדאי' בפסחים כ"ו עי' תוס' שם, מ"מ נראה פשוט דבהקדש תלוי אם כמו שהוא עכשיו הוי כדרך הנאתו, דבשלמא גבי ערלה וכדו' דחלות האיסור הוא על עיקר הפרי י"ל דתלוי איסורו בדרך אכילת עיקר הפרי וכנ"ל אבל בהקדש הרי יכול לכתחלה להקדיש המשקין ולגבי המשקין הרי זהו דרך הנאתו, וע"כ מוכרח לומר דטעם הר"מ הוא משום דזיעה בעלמא הוא, ול"ח כגוף פרי כלל, ולכן שפיר י"ל דה"ה בהקדש, וביאורו הוא כיון דהוא הקדיש פרי, הרי ההקדש חל על הפרי וכיון דמשקין ל"ח כגוף הפרי, שוב לא חל דיני הפרי על המשקין היוצאין ודו"ק וד' הלח"מ צ"ע.

ובעיקר ד' הרמב"ם שכ' דמשקין היוצאין משאר פירות אסורים אף שאין לוקין עליהם אמר מרן הגרי"ז זצ"ל דס"ל להרמב"ם דאף דל"ח כגוף הפרי, אבל מ"מ יש עליהם איסור יוצא מן האיסור, וזהו דילפינן מקרא דהטמאים לאסור יצרן ורוטבן דדבר היוצא מן האסור אסור, וד' הרמב"ם בפ"ג מהל' מא"ס דאין לוקין על איסור יוצא, והיינו דזהו איסור מחודש דיוצא מן האסור אסור ועי' בס' תורת זרעים פי"א מתרומות שפי' כמו"כ ד' הר"מ, ומהאי טעמא החמיר מרן הגרי"ז זצ"ל לענין מי פירות של טבל שאין להם תקנה אלא ביוצא מזיתים וענבים, דכיון דל"ח כגוף הפרי, הרי אף דמ"מ אסורים באכילה מחמת איסור יוצא מן האסור, והרי יצאו מאיסור טבל, מ"מ ל"ש בהם הפרשת תרומות ומעשרות דהפרשה בעי' פרי דוקא שזהו עיקר חיובו, וא"כ אין להם תקנה, וצריך להפריש התרו"מ מהפרי קודם סחיטה.

והנה בב"ח סי' ר"ב כתב לחדש דבפירות יבשים כמו תפוחים ופלוימען שנתייבשו מברך על מימיהן בפה"ע כיון דמעתי דרכן למישלקי' ואין אוכלין אותן בעין, וכתב שכך נהג למעשה וכן עיקר עכת"ד, ובמג"א שם ס"ק כ"ב חולק עליו וכתב דטעם הרשב"א הוא משום דכל שדרכן בכך מעיקרא נטעי' להו אדעתא דהכי אע"פ שייבשן אח"כ לא מהני יעו"ש, והנה לפמש"כ בחזו"א דדעת הרשב"א הוא ג"כ לענין תרומה ושביעית ומא"ס, הרי בע"כ טעם הדבר הוא דכל שזהו עיקר תכלית הפרי, הוי דינו כיוצא מזיתים וענבים דאחשבינהו קרא כעיקר הפרי אם כן הרי לכאו' פשוט דדין זה תלוי בעיקר הפרי, וא"כ כל שעיקר הפרי עומד לאכלו חי אף שייבשו אח"כ ושוב אינו ראוי אלא ע"י בישול, מ"מ למה יהיו המשקין כעיקר הפרי

ול"ד לזיתים וענבים, ואיך יתכן דמשקין היוצאין מתפוחים חיים ל"ה כגוף הפרי וכשיוצא ממיובשים הוי כגוף הפרי, ויהי' נוהג חילוק זה לכל דיני הפרי, ותמוה לפי"ז דברי הב"ח שכתב לחלק דמברך עליהן בפה"ע וצ"ע.

והנראה בזה דבאמת יש לחלק בין דיני הברכה לשאר דיני הפרי, והיינו דאף אי נימא דמי פירות אין על גופם שם פרי כלל, ולכן אי"ח קו"ח ואינו לוקה במא"ס, וכן אסור לסוחטן בתרומה ושביעית, מ"מ עדיין יתכן לומר דלענין ברכה מברך בפה"ע, משום די"ל דכיון דסוכ"ס הנאת שתי' זו באה לו ע"י הפרי שייך שיברך עכשיו על יצירת הפרי, שהרי עיקר הברכות הוא שבח והודאה על נתינת הטוב, וא"כ יתכן שפיר דכשנותה מי הפרי אף שהמשקין ל"ח גוף הפרי, כיון דעכ"פ באו מהפרי מברך הוא על יצירת הפרי, אכן צ"ל כיון שאין זה דרך הנאתו של הפרי ודרכו להאכל כשהוא חי לכן לא נתקנה ברכת בפה"ע אלא כשנהנה ממנו כדרך הנאתו (ועי' רש"י ברכות ל"ה ב' שכתב דגבי ברכה ואכלת כתיב ובעי' שיהא כדרך אכילתו ומדמה לה לתרומה ויבואר עוד להלן) ולכן אם באנו לדון מצד הפרי הרי אינו נהנה ממנו כדרך הנאתו, אלא דעדיין צריך להתחייב בברכה מחמת המשקין עצמן, ובזה הרי שותה אותן כדרך הנאתן, ומעתה הדבר תלוי דאם המשקין מצד עצמן הוי ג"כ פרי מברך שפיר בפה"ע, ולכן הוצרך מבר"א לטעמא דזיעה בעלמא הוא ואינם כגוף הפרי כלל, ותרוייהו צריכי דמחמת עצמו הרי זיעה בעלמא הוא ואינו מברך אלא שהכל, ואם נחייבו מחמת שבא לו מהפרי ויברך על יצירת הפרי הרי בזה הוי שלא כדרך הנאתו, ומעתה י"ל דזהו החילוק בין מי פירות למי שלקות דכיון דמי שלקות דרכן להשלק וזהו דרך הנאתם א"כ שוב י"ל דאף שהמשקין מעיקר דינם אין נעשים כגוף הפרי לענין תרומה ושביעית וכו' מ"מ לענין ברכה שאני דחייב בכה"ג לברך על עיקר יצירת הפרי שממנו באה לו הנאה זו, וזהו עיקר דרך הנאתו.

ומיושב שפיר לפי"ז דברי הב"ח דה"ה בפירות יבשים י"ל דמברך על מימיהן בפה"ע אף שאין עיקר הפרי עומד לכתחלה לזה, ואכן אם דין זה הוא משום דבכה"ג הוי המשקין עצמם כגוף הפרי בודאי דדברי הב"ח קשים להולמם, אבל לפמש"כ הרי לא הוי המשקין בחפצא כגוף הפרי, ורק דבדרכו בכך מברך על עיקר הפרי, ובזה שפיר יש מקום לומר דתלוי בכל שעה ושעה, ואף שאין הפרי לכתחלה עומד לזה, אבל כל שנתייבש ועכשיו

אין ראוי ליהנות ממנו אלא ע"י שליקה, א"כ כששלקן ושתה מימיו מברך בפה"ע על הפרי עצמו ודו"ק.

ומיושב לפי"ז ד' הרמב"ם דלענין תרומה ושביעית ומא"ס לא חילק כלל וכתב דאין דין משקין היוצאין כפרי עצמו אלא בזיתים וענבים, ואף היכא דדרכן בכך, וזהו דילפי' לה בחולין שם מקראי, משא"כ לענין ברכה כתב דירקות שדרכן להשלק מברך על מימיהן ברכת הפרי, שכן הוא דרך הנאת הפרי וחילק הרמב"ם כחילוק הרשב"א, אלא דס"ל דאין חילוק זה אלא לענין ברכה גרידא, וכמש"נ.

והנה הרמב"ם כתב בפ"ח מה' ברכות ה"ה הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בפה"א וכו' וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בפה"א, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל שלא יהא דבש אלו הקנים וכו' גדול מדבר תמרים וכו' והטור בסי' ר"ב כתב דיש להשיב ע"ד הרמב"ם דקנים עדיפא מדבש תמרים כיון דאין ראויים לאכילה ועיקר נטיעתם על דעת הדבר, ודאי דזה פריין ומברך עליהן בפה"ע, והנה בפשטות ד' הטור הם כד' הרשב"א הנ"ל, אם כי באמת י"ל דבכה"ג עדיפא דאין הקנים ראויים לאכילה כלל אלא מימיהם גרידא ול"ד לשלקות שגם הם עצמם נאכלים לאחר בישולם ולא רק מימיהם ועכ"פ לד' הרשב"א בודאי שגם בקנים המשקין היוצאין הוי כגוף הפרי ומברך ברכת הפרי, וזהו שהשיג הטור ע"ד הר"מ, ולכאורה מוכח מזה דהרמב"ם לא ס"ל כד' הרשב"א הנ"ל, וזהו דלא כמו שכתבנו, ומד' הר"מ למעלה גבי ירקות שדרכן להשלק, משמע שזהו עיקר החילוק וכנ"ל, אם לא דנימא כד' הרא"ש דע"י בישול עדיפא וצ"ע, ועי' בכ"מ שם שכתב שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא הי' טוען כן שמוכרים אותם לאלפים למצוץ מהם והרי המים היוצאים מהם כשאר מי פירות עכ"ל, וא"ש ד' הר"מ, אכן דבריו צ"ע עדיין דלכאורה מה שמוצץ אותם הוי גם כן כסחיטה ושתית המים, ואין חילוק אם סוחט בידו או בפיו, וזהו שכתב הטור דזהו עיקר פרי. וצ"ע.

אכן נראה דהנה בכ"מ שם כתב וז"ל נ"ל שרבינו חולק על הגאונים בשתייהם, וה"ק ואני אומר שאין זה פרי (והיינו הקנים עצמם) וכיון שכן

וכו' אינו מברך אלא שהכל, ואפי' אי נימא דפרי הוא מ"מ הסוכר היוצא מהם לא יהא גדול מדבש יעו"ש, והנה הכ"מ פירש לשיטתו דמציצת הקנים עדיפא משתיית מימיהם לאחר סחיטה, וחילק ד' הר"מ לתרת', אכן מלשון הר"מ שם לכאורה נראה דחדא מילתא היא יעו"ש היטב, ואשר ע"כ נראה דאדרבה לפמש"כ למעלה יתבאר היטב דברי הר"מ, דבאמת עיקר השגת הרמב"ם על הגאונים הוא משום דס"ל דהקנים עצמם הרי אינם ראויים לאכילה כלל, אלא רק המשקין היוצאים מהם ע"י סחיטה, ומעתה הדבר תלוי בזה, דאם ה' הדין דמשקין היוצאים דינם כגוף הפרי, הרי זה גופא ה' מועיל לאשוויי על הקנים שם עץ פרי שהרי יש להם פרי מאכל שהמשקין היוצאין מהן הם פירותיהם, אבל כיון דקי"ל דמי פירות זיעה בעלמא הוא, ולכן דבש תמרים מברך עליהם שהכל וכמר בר"א, נמצא שם המים היוצאים מן הקנים זיעה וא"ק הקנים הם עצי סרק ואין כאן פרי העץ כלל, ומעתה א"ש ד' הרמב"ם דאף שכתב דכל שדרכן להשלק מברך עליהם בפה"ע וזהו שהק' הטור, הרי לפמש"כ אין כונת הר"מ דהיכא שדרכן בכך הוי המשקים כגוף הפרי שהרי בהל' תרומות ובהל' מא"ס כ' שאין המשקין כגוף הפרי אלא בזיתים וענבים בלבד דאחשבינהו קרא, ובשאר פירות זיעה בעלמא הוא, ורק דבדרכן להשלק כיון שכן הוא דרך הנאת הפרי מברך הוא בפה"ע על עיקר הפרי כששותה מימיו, וא"כ כל זה הוא כשהפרי מצד עצמו חשיב פרי, אבל גבי קנים הרי נתבאר דמצד עצמו אינו ראוי לאכילה כלל ואינו פרי, ורק דיש לדון ולהחשיבו פרי מחמת משקין היוצאין וכיון דבכ"מ הוי דינא דמשקין היוצאין אינם כגופו וחשיבי כזיעה בעלמא, שוב הדר דינא שהקנים תורת עצי סרק ומברך על מימיהם שהכל וזהו דמייתי לה הר"מ מהא דדבש תמרים דזיעה בעלמא הוא, שוב פקע מהקנים תורת עץ פרי ואין כאן פירות, ואינו מברך עליהם אלא שהכל וכו' וא"ש היטב.

ולפי"ז כבר יש להעיר במש"כ בחזו"א שביעית סי' כ"ה כנ"ל להקל להתיר סחיטת תפוז' בשביעית ואין בהם משום איסור משנה מבריינו כיון דדרכן בכך חשיב המשקין כפרי, ולפי מש"כ בדעת הרמב"ם נמצא דגם בזה ס"ל להר"מ דהוי זיעה בעלמא וכן לענין תרומה ושביעית ומאכלות אסורות לא חילק הרמב"ם כלל ול"ה משקין היוצאין פרי אלא בזיתים וענבים בלבד.

מסורה גליון כח | רז

ומרן הגרי"ז זצ"ל החמיר אף במיץ תפוז של טבל, דלא יועיל בזה הפרשת
תרו"מ, דאינו כגוף הפרי, אף שדרכן בכך ולפי"ז נמצא דה"ה דיהא אסור
לסוחטו בשביעית משום משנה מברייתו וצ"ע.

הרב אריה מלכיאל קוטלר
ראש ישיבת בית מדרש גבוה - ליקוואוד

בענין כי ביצחק יקרא לך זרע ומילת בני קטורה

א. בריש פרשת תולדות אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק, ע"כ ועי' רש"י ומפרשים, ועיין בכלי יקר מציין למה שאיתא לעיל כה' יב' אלה תולדות ישמעאל בן אברהם אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם, ע"כ הרי שגם אצל ישמעאל כתיב בן אברהם והעמידה התורה החילוק ויסוד ההבדל הוא בזה שאברהם הוליד את יצחק ומשא"כ ישמעאל כתיב אשר ילדה הגר, ועיין שם מש"כ לבאר, והנראה בזה בס"ד באופן אחר כדלהלן.

הנה בקרא הנ"ל דישמעאל הוא בן אברהם צ"ע שהרי מבואר בגמ' נדרים וסנהדרין שבני ישמעאל נתמעטו מהשם של זרע אברהם ובמשנה נדרים לא' הנודר מזרע אברהם אסור בישראל ומותר בעכו"ם, ובגמ' האיכא ישמעאל ומשני כתיב כי ביצחק יקרא לך זרע והאיכא עשיו ומשני ביצחק ולא כל יצחק לאפוקי עשיו ע"ש, ומפורש שלא נכלל בהשם של זרע אברהם ותמוה שבקרא מפורש שמתייחס לאברהם ונקרא ישמעאל בן אברהם ואף שבחז"ל מבואר שעשה תשובה הרי לא הדר להיות זרע אברהם מחמת כך וצ"ע וכן איתא גם בסנהדרין דף נט' לגבי מילה ע"ש שנתמעטו ישמעאל ועשיו מן המילה אף שניתנה לאברהם וזרעו משום דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע למעוטי ישמעאל ביצחק ולא כל יצחק למעוטי עשיו וצ"ע כנ"ל.

ב. בגמ' סנהדרין נט' כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמר (ובנאמרה ולא נשנית נאמרה רק לישראל גמור), והרי מילה שנאמרה לבני נח שנאמר ואתה את בריתי תשמור ונשנית בסיני וביום השמיני ימול לישראל נאמרה ולא לבני נח, ההוא למישרי שבת הוא דאתא ביום ואפילו בשבת וכו' אבע"א מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהיר ליה רחמנא ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדורותם אתה

וזרעך אין אינש אחרינא לא אלא מעתה בני ישמעאל ליחייבו כי ביצחק יקרא לך זרע בני עשיו ליחייבו ביצחק ולא כל יצחק מתקיף לה ר' אורא אלא מעתה בני קטורה לא ליחייבו, האמר ר"י בר אבין ואיתימא ריב"ח את בריתי היפר לרבות בני קטורה ע"כ.

ועיין רש"י בני קטורה וז"ל אותם ששה לבדם ולא זרעם אבל אברהם נצטוה לכל הנולדין לו עכ"ל ועיין רמב"ם פ"י ממלכים הלז-ח כתב מפורש שבני קטורה חייבים לדורות ע"ש, וא"כ קו' הגמ' בני קטורה לא ליחייבו ר"ל שלא יתחייבו לדורות, והק' בשאגת ארי'ה סימן מט' שבשלמא לפי רש"י ניחא מה שהק' הגמ' קו' זו רק לל"ב אבל לל"ק הרי מה דנחשב שלא נשנית, וא"כ נאמרה רק לישראל הרי זה רק אחרי סיני משא"כ קודם סיני נתחייבו בה גם אחריני וא"כ נתחייבו ששה בני קטורה שפיר בשעת לידתם, ואמנם להרמב"ם הרי איירי לדורות וא"כ גם לל"ק קשה דבני קטורה לא ליחייבו וצע"ג (וע"ש מה שתי' בזה).

ג. והנה עיין ברמב"ם הנ"ל פ"י ממלכים הל"ז המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד שנאמר אתה וזרעך אחריך יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע ויצא עשיו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ודרכו הישרה והם המחוייבים במילה, עכ"ל הרי דפסק כלישנא בתרא דלל"ק דלא נחשב נאמר ונשנית ל"ב להלימוד דכי ביצחק לאפוקי ישמעאל ועשיו, וע"ש בהלכה ח' אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבא אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו הכל במילה בשמיני ואין נהרגין עליה עכ"ל והנה פשוט כוונת הרמב"ם הוא שהמיעוט קאי רק על אלו שכבר נולדו (וזרעם) כגון ישמעאל (ועשיו מחמת שיצחק כבר נולד וה"ה מיעוט ביצחק דולא כל יצחק או משום שכוונת המיעוט להדיא קאי על עשיו) משא"כ בני קטורה שבאו אח"כ אין המיעוט עליהם, ותמוה דבגמ' נדרים הנ"ל בנודר מזרע אברהם קאמר שאסור בישראל ומותר בעכו"ם ומקשה מישמעאל ועשיו ולא מקשה מבני קטורה שיאסר בבני קטורה וכן ברמב"ם פ"י מנדרים לא חילק וכלל שמותר בכל עכו"ם וצע"ג, עו"ק מגמ' סנהדרין הנ"ל גופיה אחרי שמיעטה ישמעאל ועשיו מכי ביצחק וגו' מקשה מתקיף לה ר"א א"ה בני קטורה נמי לא ליחייבו וכו' ומשני דאת בריתי הפר לרבות

בני קטורה, ומבואר להדיא שהמיעוט הנ"ל כולל גם בני קטורה, והאיך הפקיעם הרמב"ם מעצם המיעוט, וצע"ג.

ובאמת שהסתירה הוא מיניה וביה בהרמב"ם בהלכות מלכים גופיה שהעמיד שבני קטורה הם זרע אברהם והנה בשלמא אם המיעוט ה"ה מיעוט להדיא על ישמעאל ועשיו א"כ י"ל שלא אכללו בני קטורה בהמיעוט ואמנם ברמב"ם הרי כתב שגדר המיעוט הוא שיצחק לבדו הוא זרע אברהם המחזיק בדתו ודרכו הישירה וא"כ בע"כ וממילא נתמעטו כל אלו שאינם מחזיקים בדתו ודרכו הישירה ואיך שייך לומר שבני קטורה נחשבו לזרע אברהם.

ד. והנה בגמ' סנהדרין הנ"ל הק' דמילה נאמרה ונשנית ויהיו בני נח חייבים ות' דמה שנשנית למישרי שבת קאתי ולא נחשב שנשנית, ואיבע"א מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהיר לו ולזרעו וע"ז הק' דאיתחייבו בני ישמעאל ובני עשיו ומשני דנתמעטו מכי ביצחק יקרא לך זרע ע"ש, ולכאוו' יוצא נפ"מ יסודית בין ב' הלשונות דל"ק הרי המצוה היא מתרי"ג מצוות ששייכים רק לישראל ול"ש בכלל לב"נ משא"כ לל"ב הרי בעצם שייך גם לעכו"ם כל שהם מזרעו של אברהם ואינה בגדר מצוה על כלל ישראל מתרי"ג מצוות, ועפ"ז לל"ק אם איזה ריבוי לרבות בני קטורה הרי אין זה בכלל המצוה שנאמרה לישראל רק שיש עוד מצוה אחרת לבני קטורה למול משא"כ לפי הקו' בלישנא בתרא דבני ישמעאל ובני עשיו ליחייבו הרי זה אותה המצוה שנאמרה לישראל ואותה המילה ואחרי שנתמעטו כשמקשה בני קטורה לא ליחייבו הרי ההנחה הקדומה היתה שה"ה באמת מחייבים מצד המצוה דאברהם וזרעו רק שהק' בגמ' שיתמעטו והנה עיין בשאג"א הק' על לשון הגמ' בת' הג' מבני קטורה האמר רב ורבי בר אבין ולא אמר אמר ר"י בר אבין ומשמע שידע שיש איזה ריבוי ואפ"ה הק' ועפ"ז נראה שלל"ק ידע ודאי שיש ריבוי לרבות בני קטורה ולל"ק ל"ש כלל להמצוה של כלל ישראל ואין כאן קושיא, ואכן לל"ב הרי תפס בפשיטות שהוא אותה המצוה שנצטוו אברהם וזרעו וע"כ הקשה שבאותה המצוה הרי נתמעטו מכי ביצחק וגו' וזהו שהק' שיש כאן סתירה ואיך שייך לרבות בני קטורה, וע"ז משני בגמ' האמר וכו' ור"ל שע"כ נתרבה שהרי יש כאן לימוד ורק שצ"ע שא"כ נשאר סתירה בהלימודים.

והנראה שזהו שבא הרמב"ם ליישב שבהמיעוט דכי ביצחק נלמד שגם לל"ב הרי הדין מילה של אברהם וזרעו שייך רק לכלל ישראל בעצם ומה שנתחייבו בני קטורה הוא דין חדש לגמרי ואינה אותה המצוה של מילה דכלל ישראל ודין זה מיעוטא בני עשיו וישמעאל בלבד רק שנלמד לגדר של זרע אברהם שזרע אברהם הם המחזיקים בדתו ודרכו הישרה בלבד וכל שאינו מחזיק בדתו ודרכו הישרה אינם בכלל זרע אברהם וממנה נלמד שיסוד המצוה דמילה ה"ה מתרי"ג מצות דשייכים רק לישראל ורק שכ"ז שלא ידע שנתמעטו כולם וגם בני קטורה בכל המיעוט נחשב שבני קטורה בכלל המצוה דאברהם וזרעו א"כ למד שהמיעוט דבני עשיו ובני ישמעאל כפשוטו ורק אחרי שהקשה שבני קטורה ג"כ יתמעטו ותי' דאה"נ שנתמעטו אז הבין שאה"נ שנתמעטו ומה שנתרכו ב"ק ה"ה למצוה אחרת ול"ש להמצות מילה דהכלל ישראל בכלל וזהו גדר התירוץ האמר ריב"א וכו' ור"ל שה"ה ריבוי צדדי ולא שלא נכלל בעצם המיעוט ול"ש להדין מילה דישאל כלל ומבואר שפיר מה ששו"ט בבני קטורה רק לל"ב משא"כ לל"ק כנ"ל ונראה בגדר הדברים עוד יותר שמצות מילה דבני קטורה היא אחרת לגמרי מהמצוה דישאל וע' להלן.

ה. ונראה עוד בגדר חובת מילה בבני קטורה ובהקדמה דהנה בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת הביא שהגר"ח הק' על דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכה ח' שממעט עשיו מקרא דויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך ובגמ' ממעטה מקרא דביצחק ולא כל יצחק וע"ש כתב דאילו משום ביצחק הרי יתכן שיהא עשיו ולא יעקב, וזה ה"ה לכא' סברתו של יצחק אבינו וע"ז הביא הרמב"ם הקרא דויתן לך את ברכת אברהם, וצ"ע שלפ"ד הרי העיקר חסר מן הספר שהרי עיקר המיעוט הוא דולא כל יצחק, ואז מבואר בקרא דויתן לך את ברכת אברהם שיעקב הוא הביצחק הנ"ל, עוד צ"ב שלכא' סברתו של יצחק היתה שגם עשיו יה"ה בכלל ישראל ושיעקב יה"ה כמו שבט לוי ואם יש רק א' א"כ ממילא הוא בהכרח יעקב וצ"ב בדבריו, וצ"ע בהרמב"ם ששינה מהקרא והלימוד של הגמ' כנ"ל.

ו. והנה עיין בשאגת ארי'ה הקשה עוד במש"כ הרמב"ם דבני קטורה חייבין במילה דהמשנה נדרים לא' ע"ב קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם שאני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם וכו' ע"כ והיינו שכל הגוים נחשבו לערלים ואינם מצווים על

המילה ואין המילה שלהם מילה והק' בשאגת ארי'ה א"כ בלמולין יאסר בבני קטורה ובערלים יהא מותר בבני קטורה ועיין שם כתב שאין לומר שנחשב לערלים מחמת שהם עכו"ם בלבד אף שיש להם מילה דא"כ קשה מגמ' ע"ז דף כז' דאמר מנין למילה בעכו"ם שהיא פסולה רב אמר מאת בריתי תשמור רי"א המול ימול מאי בינייהו ערבי מהול א"ב למ"ד המול ימול איכא למ"ד את בריתי ליכא ופריך ולמ"ד המול ימול איכא והתנן איני נהנה ממולים וכו' אלמא אע"ג דמהילי כמאן דלא מהילי וכו' וע"ש הביא שהגמ' הסיק שהנפ"מ הוא אשה אם כשירה למול ע"ש, והק' א"כ לימא דנפ"מ בני קטורה וע"ש הק' הקושיא שלמ"ד את בריתי איכא דבני שמירת ברית הוא למ"ד המול ימול ליכא דכמאן דלא מהילי דמי ומוכיח השאגת אריה שע"כ שלא נחשב שיש לו המצוה ושמירת הברית כלל, ומוכח שלא נחשב לנימול כלל, וע"ש הוקשה לו למה שלא יהא נחשב לנימול לפחות לגבי שמירת המצוה שלא נחשב לנימול כלל (ושהשם ערל הוא גם מחמת שחסר לו המילה ולא רק משום שה"ה כעכו"ם), וע"ש מבאר הטעם משום שלא נצטוו על הפריעה והמל ולא פרע כאילו לא מל וע"כ לא נחשב לנימול כלל ועפ"ד יוצא שהחובת מילה בבני קטורה אין זה לעשות שיחול עליהם המילה כלל, רק ה"ה מעשה בלבד [וזהו שהעמיד הרמב"ם הטעם שהם זרעו של אברהם דהיינו שה"ה כאילו מעשה לכבוד אברהם אבל אין זה שום חלות אצלם כלל] ולכן עדיין ערלים הם לכל דבר וגם לא בכלל שמירת הברית ולכלום, ואדאיתין להכי י"ל אפי' בלא דבריו מצד דמל ולא פרע רק עצם המצוה והשם מילה ל"ש אצלם מחמת שאינם זרע אברהם המחזיקים בדתו ובדרכו הישרה ומחמת כך הוא שמילתם הוא מעשה בעלמא ועדיין ערלים הם מחוסר מצות מילה כנ"ל.

ועפ"ז נראה שזהו שהעמיד הרמב"ם בדבריו לא רק שאין זה המילה דכלל ישרא' רק שה"ה דין מעשה מילה בלבד לכבוד אברהם והיינו שלמד הרמב"ם כנ"ל דודאי ידעה הגמ' שיש איזה ריבוי לבני קטורה וע"כ לל"ק ל"ק כלל מבני קטורה דאף דהמצוה נאמרה רק לישראל עדיין נלמד מאיזה ריבוי לרבות שגם בני קטורה חייבים במילה וע"כ גם בל"ב הרי ביארנו שאין הקו' שמה"ת לרבות בני קטורה רק הקושיא היא שלא שייך ביה ריבוי וע"כ בתירוץ הגמ' שע"ז יש ריבוי למד הרמב"ם ביאור הדברים שהלימוד דכי ביצחק יקרא לך זרע אין זה מיעוטא בלבד על בני ישמעאל ועשיו רק

המיעוט היא כלשון הרמב"ם שהוא לבדו זרע אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, ור"ל דכדי שיחול הם זרע אברהם צריך שיהי' כזה אדם שמחזיק בדתו ודרכו הישרה, ומה שאמר כן בגמ' לענין מילה ג"כ אין זה סתם מיעוטא על שאר בניו שלא מחזיקים בדתו ודרכו הישרה רק נאמרה גדר במצות המילה עצמה שהמילה שייך לזרעו מחמת זה שהם הם המחזיקים בדתו ובדרכו ושהמילה היא בגדר בריתו של אברהם אבינו וה"ה אות ברית השייכא רק לזה שחל עליו שם של זרע אברהם בזה שה"ה מחזיק בדתו ובדרכו הישרה כנ"ל וא"כ לא שייך כלל דין מילה זה אצל בני קטורה ורק שע"ז אמר בגמ' הא אמר ר"י בר אבין וכו', ור"ל שא"כ בע"כ שנלמד לעוד גדר של מילה שהוא מעשה מילה בלבד בלא חלות שם של מילה ואות ברית ולכן לא נכלל בהמיעוט הנ"ל וה"ה ריבוי על מעשה בעלמא כמבואר בשאגת אריה.

ז. ועפ"ז נראה דמה שהביא הרמב"ם הקרא דויתן לך את ברכת אברהם כוונתו לברר שמחמת זה שייך שניתן לו ברכת אברהם הוא שנחשב זרעו של אברהם שרק זה הוא המחזיק בדתו, וגם לפ"ז בודאי עיקר המיעוט הוא מכי ביצחק וכמו שכבר העמיד לגבי בני ישמעאל ואכן אינו גדר של עוד לימוד דולא כל יצחק רק גילוי על הלימוד דכי ביצחק גופיה וממילא יצא עשיו שלא ניתן לו ברכת אברהם, ולהכי הביא עיקר הלימוד שרק יעקב הוא זרעו הביא מה שמבואר בקרא שיש לו השם של זרעו. ולפי"ז י"ל שמה שנלמד מכי ביצחק אין הגדר שנלמד שבהכרח יש חלק של יצחק שאינו בכלל יצחק רק לימוד הוא שבזה שנולד מיצחק לבד עדיין אין הכרח שהוא זרעו של אברהם ורק זרע יצחק המחזיק בדתו הוא שנחשב לזרע אברהם ואף שיתכן שיהא כל זרע יצחק זרע אברהם אילו היתה כל זרעו מחזיקים בדתו ואחרי שרק יעקב אחז בדתו וכו' ממילא רק יעקב הוא זרע אברהם והלימוד הוא רק שלא מספיק בזה שנולד מיצחק כנ"ל. ומשא"כ מיעקב והלאה הרי אחרי שחל השם כלל ישראל אם יהי' אחד שלא יחזיק בדתו בודאי עדיין זרע אברהם הוא שהוא כבר חלק מהאומה המחזיק בדתו ודרכו הישרה ומשא"כ בניו של יצחק עדיין רק בזה שמחזיקין בדתו ודרכו הישרה נחשבים זרעו ואחרי הגילוי הנ"ל כבר זהו הפשט בהמיעוט בישמעאל גופיה שהוא ג"כ מהאי טעמא דמה שלא נחשב

ישמעאל זרעו של אברהם הרי"ז מטעם שאינו משתייך בדתו ודרכו הישרה כנ"ל.

ח. והא מיהת היוצא מהנ"ל שהגדר של המיעוט הוא דהשם של זרע אברהם הוא דין חיובי ששייכא לזה שהכלל ישראל מחזיקים בדתו ומחמת זה יש עליהם השם הנ"ל של זרע אברהם, וע"פ הנ"ל יש לומר שא"כ הרי זהו כל המיעוט מה שיש השם והחלות של אברהם על זרעו של אברהם, ועדיין לא נתמעטה היחס לאברהם ולכן עדיין הם עצמם הרי הם בני אברהם רק שאין חלות שם של אברהם עליהם כנ"ל ורק ע"ז הוא המיעוט וע"כ זהו כוונת הרמב"ם במש"כ שגם בני קטורה הם זרעו של אברהם, והנה הנודר מזרע אברהם פשוט כוונתו ודאי להכלל ישראל א"כ כוונתו שהשם של זרע אברהם ששייכא בהכלל ישראל והוא זה שחל השם של אברהם עליהם ע"י זה שהם המחזיקים בדתו ובדרכו הישרה כנ"ל ואין בני קטורה ובני ישמעאל בכלל אף עדיין זרעם של אברהם הוא [ועדיין צ"ב א"כ מהו החילוק בין בני קטורה ובני ישמעאל ואכמ"ל], וזהו שקראו הכתוב בן אברהם ונוסף ביצחק מה שכתוב אברהם הוליד לא רק שהיה בנו רק שכח האב נמצא בהבן ומשא"כ בישמעאל כתיב אשר ילדה אותו הגר.

ט. והנה במדרש רבה איתא יצחק נקרא אברהם שנאמר אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם ע"ש, ותמוה דהרי סיים מיד אברהם הוליד את יצחק ואיך דרש רק חצי המימרא של הקרא ונראה שזהו כוונת המדרש שיצחק נקרא אברהם והיינו שחל השם של אברהם בתוך יצחק ואדרבה זהו הפשט של הקרא דאברהם הוליד את יצחק לא רק שה"ה זרע אברהם רק שכחו של אברהם ביצחק כנ"ל ונראה שזהו ג"כ ביאור דברי רש"י בפרשה שצר הקב"ה קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם שאין הגדר סתם היכ"ת להפקיע מדברי הליצנים רק שיצחק מושפע כל כולו מאברהם כנ"ל וה"ה צורתו מצורת אברהם וחיצוניותיו משקף הפנימיות שה"ה כמו אברהם ממש.

הרב ישראל רייזמאן
ראש ישיבת תורה ודעת
מרא דאתרא, אגודת ישראל דמדיסון
ברוקלין, נ.י.

הנהגת הגר"י בעלסקי בהנחת עירוב תחומין

מורינו הרב חיים ישראל זצ"ל שימש עשרות שנים כמרא דאתרא במחנה הקיץ של אגודת ישראל, הכולל "מחנה אגודה" לבחורים וגם "מחנה בנות" לבנות ישראל. והמרחק ביניהם הוא יותר מתחום שבת, והיו אנשים שרצו ללכת ממחנה למחנה לשמוע שיעורים או לבקר קרוביהם. משום כך, הנהיג הגר"י בעלסקי זצ"ל להניח עירוב תחומין במקום מיוחד בין המחנות, ולהודיע שכל מי שרוצה להיות נכלל בעירוב יכוון להיות בכלל הקנין של העירוב שעשה מכבר מתחילת הקיץ. וכיון דקיי"ל בדברבנן יש ברירה, מהני לקבוע עצמו אח"כ להיות בכלל הקנין שעשו מתחילה. לאחר הסתלקותו, באנו לקבוע העירוב כפי נוסח הקנין שכתב הוא והניח אחריו, ונתעורר אצלינו נידון בעומק כוונתו בכתיבת הנוסח, כדלהלן.

א) בקיץ תשע"ו, לאחר פטירתו של הגר"י בעלסקי זצ"ל, שהיה מרא דאתרא במחנה קיץ שע"י אגוד"י, באנו לקבוע עירוב תחומין בין המחנות כדרך שעשה הוא כמה שנים. והרב בעלסקי זצ"ל הניח אחריו טבלא בנוסח שבו עשה זכייה בעירוב עבור כל מי שירצה להשתמש בו, ונוסח שקבע הוא ז"ל שקונה העירוב לאותו שבת בלבד. והכוונה, כמדומני, כי קבענו עירוב תחומין בהנחת ק"כ מנות של מאכל, שמספיק לששים אנשים. ואם ננקוט שכל אחד קונה ב' מנות, לא נשאר מנה לאנשים חדשים שיבואו לסמוך על העירוב לאחר שכבר קנו ששים אנשים חלקם (במשך השבתות). ולפיכך ציוה לזכות עבור כל אחד רק לאותו שבת בלבד. ונמצא, לשבת הבאה, יכולים ששים אנשים לזכות בעירוב.

אכן, הא זהו קנין לזמן, ומפורסם בעולם הישיבות הדיון בזה ואמרתי אשנה פרשתא דא.

ב) כתב בשו"ע בהל' לולב (סי' תרנ"ח ס"ב), אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולבו של חבירו... ואפי' אמר יהא שלך עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחילה, לא יצא, עכ"ל. ופי' במשנה ברורה (ס"ק י"א), "דאין זה לשון מתנה, כיון שפירש שהוא רק לזמן". בביאור הלכה הוסיף ע"פ הר"ן (נדריים כ"ט) דכל דבר שאין לו בו קנין עולמית, לא הוי אלא קנין פירות. וציין להקצות (רמא:ד) ולאבני מילואים (כח:נג) שחולק וס"ל דמהני קנין לזמן והוי קנין גמור. וסיים בזה"ל, "אכן הנתיבות הסכים עם המחבר". וכן פסק בערוך השלחן (תרנח:ח) דלשון מתנה לזמן לא מהני. נמצא דלדינא אין ממשות בקנין לזמן, ופלא לכתוב לשון הבנוי על דעת יחיד של הקצות. ונעיין עוד בדברי הקצות במקורו.

ג) כתב הרא"ש (סוכה פ"ג סי' ל') גבי אתרוג במתנה על מנת להחזיר דצריך קנין בשעת חזרה וז"ל, וצריך שיתנהו לו במתנה גמורה על מנת שיחזיר ואחר שיצא בו צריך לחזור וליתנו לו במתנה בשעת חזרה, אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהיה שלי כבתחילה לא יצא בו דהוי כמו שאול, ותדע מדאמר לקמן (סוכה מו:) לא ליקני איניש לולבא לינוקא ביומא טבא [קמא] דינוקא מיקני קני אקנויי לא מקני, ואם אינו צריך להחזיר במתנה נהי דקטן לאו בר אקנויי הוא, ליקני ליה עד שיצא בו ולחזור לו ממילא, אלא ודאי צריך לחזור וליתנו במתנה וקטן לאו בר אקנויי הוא עכ"ל. וכ"כ הריטב"א (קידושין דף ו:).

אבל הקצות (רמא:ד) חולק וס"ל דלא בעינן קנין בשעת חזרה דמתנה ע"מ להחזיר הוי קנין לזמן, וקנין לזמן מהני. ואף דהר"ן בנדריים הנ"ל כתב דלא מהני קנין לזמן, פי' הקצות דהיינו דוקא לענין אישות שצריך להיות עולמית משא"כ בשאר קנינים. והא דלא ליקני איניש הושענא לינוקא, היינו משום דמיירי בלא פירש דהוי קנין לזמן אלא הקנה בסתם, אבל אם פירש דהוי קנין לזמן באמת מהני. מקור לדבריו בראשונים מצא הקצות בתשובות ר' אלעזר כהן צדק, ובאבנ"מ (כח:נג) הוסיף שכן דעת מהר"ם ב"ר ברוך וספר מכריע להרי"ד. ובתוס' רי"ד (סוכה דף מא:) באמת כתב דמהני קנין לזמן, כדעת הקצות.

דעת הנתיבות (רמא:ה) כהמחבר דלא מהני קנין לזמן, ומביא דהר"ן הנ"ל הוכיח דלא מהני קנין לזמן ממכר שדהו בזמן שהיובל נוהג לענין ביכורים. ומוכח דס"ל דקנין לזמן לא מהני לא רק לענין אישות אלא גם לשאר קנינים. ולפי דרכי הפסק שלנו דברי הרא"ש והר"ן והריטב"א קובעים ההלכה יותר מהני ראשונים שהביא הקצות.

ד) והנוגע לדידן, בעירוב תחומין המספקת לששים אנשים, אולי צידד רבינו שיש ספק אולי מספיק למשך הקיץ (כי בדרך כלל האנשים המשתמשים בעירוב הם אותם אנשים משבוע לשבוע ולא אנשים אחרים) וכוונתו לרווחא דמילתא לעשות כהקצות בקנין לזמן על צד רחוק שמא יהיו יותר מששים אנשים הרוצים לזכות בעירוב.

הכוונה בזה, כי בודאי לא כיון מורינו זצ"ל לסמוך על הקצות, כי אם כן לא היה צריך לסכום אוכל המספיק לששים אנשים (כי אין לך שבת שיש סכום אנשים כזה הצריכין לעירוב). וסמך על זה שיש אוכל מספיק אפי' בקנין גמור לכל הקיץ. אכן כך הוא דרכם של גדולי הפוסקים, לצרף שיטות למעשה. וכך עשה, לקבוע שיעשו קנין לזמן שאם יארע שיהיו יותר מששים אנשים מבלי שיעמוד על זה, על כל פנים יש שיטת הקצות לסמוך עליה.

והנחה זו בנויה על ההנחה דליכא צד חסרון בקביעות הקנין לזמן, דעל הצד דלא מהני קנין לזמן, נשאר קנין גמור, וכמו כל קנין בתנאי שאם לא כפל התנאי נשאר הקנין קיים והתנאי בטל. ותוס' (קידושין ו: ד"ה לא) מסבירים דהכל תלוי באומדן דעתו, ונשאר הכא באומדן דעת המקנה שיהא באופן שעירוב התחומין חל.

ה) אכן גם בזה יש הערה דיתכן דמגרע גרע לעשות כהקצות בנידו"ד. דיל"ע האם הקונה קנין לזמן מותר לו לאכול המאכל שקנה תוך הזמן שהוא שלו? והרי כל פעולת העירוב תחומין מחייב שיהא יכול לאוכלו, וא"כ אם א"א לאוכלו זה מעכב בכשרות העירוב. באבנ"מ (כח:נג) מצדיק שיטתו ומביא נוסח תשובת ה"ר אביגדור כ"ץ שנקט דכל מתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה לזמן, והק' ה"ר אביגדור וז"ל וא"ת והלא מתנה ע"מ להחזיר קנין פירות בעלמא קרי ליה בפ' יש נוחלין, י"ל דלהכי קרי ליה קנין פירות שאינו יכול לאוכלו, אבל קנין גוף לשעה מקרי, עכ"ל. ועלינו

לחקור האם דוקא באומר לשון "ע"מ להחזיר" אינו רשאי לאוכלו או גם בכל מתנה לזמן כן הוא?

יסוד הקצות בנוי ע"פ הגמ' (ב"ב קלז.) נכסי לך ואחריך לפלוני שקנין ראשון פקע מאליו. האם הראשון רשאי לאוכלו בתוך הזמן דהוי שלו? בשו"ע (רמח"ג) כתב אין לשני אלא מה ששייר ראשון, ואסור לראשון למכור או ליתן גופו אלא אוכל פירות. וטעם איסור מכירה פי' הסמ"ע (סק"י) כדי לקיים רצון הנותן שיבוא ליד השני. וא"כ יוצא דאסור לאכול העירוב דהוי אכילת גופו ע"י קנין לזמן, ולמה אינו נפסל העירוב אפי' לדעת הקצות דקנין לזמן מהני? וצע"ג על הנהגת רבינו.

ו) ואחר העיון יש מקום לומר דבאמת מותר לאכול המאכל כשיש לו בו קנין לזמן. דהשו"ע אוסר רק מטעם "כדי לקיים רצון הנותן", ובנידו"ד רצון הנותן הוא שהמקבל יזכה בו לצורך עירוב תחומין, וכיון שזה קשור ברשות לאכול העירוב בודאי שנכלל בדעתו הרשות לאוכלו. וממילא מובן עומק הכוונה להלכתא לעשות קנין לזמן "לרווחא דמילתא" וכנ"ל.

ודרך אגב נשאר קושיא בסוגיא זו. מבואר במס' סוכה דף לה: דאתרוג צריך להיות בו היתר אכילה, וצ"ע דבמתנה לזמן אינו רשאי לאוכלו. אכן אין קושיא זו נוגע להקצות בלבד כי גם אם נפרש מתנה ע"מ להחזיר כדעת הרא"ש, הריטב"א והר"ן אכתי צ"ב כי צריך לקיים חזרתו ושוב נמצא שאינו יכול לאוכלו.

ויל"ע אי דין היתר אכילה באתרוג הוי דין בחפצא דאתרוג שיהא לו מציאות של היתר אכילה או דבעינן דבעינן בפעול שיהא ראוי לאכילה, ויש שטענו דכיון דילפינן דין זה מ"לכם" משמע דבעינן היתר אכילה בפועל וצ"ע.

הרב מיכל זלמן שורקין
ר"מ בשיבת תורת משה
ירושלים

דברי תורה לזכר ועילוי נשמת הגאון ר' ישראל בעלסקי זצ"ל

בשנת תרצ"א נסע הרב ר' בערל בעלסקי מארה"ב, ללמוד תורה בשיבת הח"ח בראדין אצל מרן הח"ח זצ"ל, וכרכו הפרטי לקח לו את אאמו"ר הרב יעקב משה שורקין זצ"ל, שהיה מהבחורים הבוגרים והחשובים של הישיבה [מה'אעלטערע ויה'חשובע'], ולמד איתו במשך כשנה ומחצה, ומאז נפשו היתה קשורה בנפשו. וכשלימים אח"כ הגיע אאמו"ר זצ"ל לנמל בארה"ב, הרב בערל בעלסקי המתין לו שם וקיבל את פניו, ומיד סייע להכניסו כמרבין תורה במתיבתא 'תורה ודעת', ומאז זכה להתפרסם כמרבין תורה עצום, ובו בפרק נשתדך אאמו"ר עם אמי מורתי ע"ה בת הגר"י קאנטראוויץ זצ"ל הגאב"ד דטרענטאן בנוא דזשערסי, אשר הוא היה גם הרב המסמין של המתיבתא תורה ודעת, וביום השלג הגדול בשנת תרצ"ו בעיר טרענטאן, הכניסו ר' בנימין ווילהעלם ורעיתו הצדקת זצ"ל, את היתום המיותם [אאמו"ר זצ"ל] לחופה עם בת רב העיר הגר"י קאנטראוויץ זצ"ל. ומאז הרב ר' בנימין ווילהעלם ורעיתו הצדקת, חמיו וחמותו של הרב בערל בעלסקי זצ"ל, אימצו את היתום המיותם תלמיד ישיבת ראדין כשש עשרה שנה הלא הוא אבי זצ"ל, והיו לו לאב ולאם כל השנים, והגר"י בעלסקי זצ"ל נכדם, הרי הוא בבחינת 'אחי', וצר לי מאד על פטירת אחי הגדול, גדול הדור בטובו ובחסדו ובגאונותו ובשרותו.

בגמ' סנהדרין (ז, ב) איתא ב' דרשות שונות שמבארות את החיוב של הבהירות בתורה, 'דרש ר' יאשיה ואיתימא רב נחמן בר יצחק, מאי דכתיב בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט וגו', וכי בבקר דנין וכל היום אין דנין, אלא אם ברור לך הדבר כבוקר אמרהו, ואם לאו אל תאמרהו. ועוד דרשו שם בגמ', 'ר' חייא בר אבא א"ר

יונתן מהכא, אמור לחכמה אחותי את אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרה, ואם לאו אל תאמרה, ופי' רבינו הגר"א ז"ל שהם שני ענינים נפרדים, דכל מורה הוראה חייב להיות בקי בשני דברים בבהירות, א. במציאות של השאלה, אם זהו המציאות שכתובה בתורה, וזהו הדרשא הראשונה של 'דינו לבקר משפט'. ב. וכמו"כ הוא צריך להיות בקי בדיני התורה עצמם בבהירות 'אמור לחכמה אחותי את', ורק אם הדבר ברור לך כאיסור אחותו אמרה. ובשני הענינים האלו נתיחד הגר"י בעלסקי זצ"ל, שהוא היה מיחידי הדור בבירור המציאות של השאלה הבאה לפניו, להעמיד את השאלה על מתכונתה, וגם היה בקי עצום בבהירות נפלאה בדיני ואיסורי התורה, בהיותו בקי עצום בש"ס ופוסקים, וזכה לשמש את מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, ועל כן הוא זכה להיות מגדולי מורי ההוראה בדורנו: גאון בגירסא, ושליט בשפיר ושליא, ועל המיזוג של שני הדברים הללו אין לנו אלא לומר: אוי מי יתן לנו תמורתו.

בעודו נער צעיר קידש את השם, בהיותו האחד יחיד ומיוחד בכל מדינת נוא יארק בכשרונותיו, והציונים שלו ב"היי סקול" היו הגבוהים ביותר, והיה מפורסם לרבים שכל "הקולעדזעס" למיניהם רצים אחריו שיבא ללמוד אצלם, והציעו לו פיתויים רבים ותגמולים גדולים, והיה קידוש ד' עצום כשהוא סירב אפילו לחשוב ע"ז, וא' ממחותני מתלמידי הגר"י בעלסקי בשיבת תורה ודעת היה עילוי גדול במקצועות המתמטיקה, אבל הגר"י בעלסקי זצ"ל השפיע עליו לדחות את כל ההצעות של "לימודי החול", ולדבוק אך ורק בלימוד התורה הקדושה, וברבות הימים הוא נהיה למרביץ תורה גדול בעיר התורה לייקווד, ורבים השיב מעוון.

בענין זכירת יציא"מ

א. כתב הרמ"א באו"ח סי' מ"ו ס"ט וז"ל, "וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' [בברכת רבון כל העולמים] בשכמל"ו כי לפעמים שוהין עם ק"ש לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה" ובביאור הגר"א (שם) חולק עליו וז"ל, "ול"נ שאין נכון בזה לצאת בלא ברכות, וגם מחמת זה לא יסמוך גאולה לתפילה", והיינו דשיטת הגר"א שאין ראוי לצאת ידי חובת ק"ש בלא ברכות, כי תקנת חז"ל הוא שיקרא ק"ש ויצא ידי חובתו רק

בברכותיה, ובקריאת שמע בלא ברכות הוא מבטל את תקנת חז"ל, וכמו כן ס"ל להגר"א דסמיכת גאולה לתפילה היינו סמיכת ק"ש עצמה לתפילה, ולא סגי בסמיכת ברכות ק"ש לתפילה, וכאן יוצא ידי גאולה שהוא מצות ק"ש בקריאתה קודם התפילה, ושוב אין כאן סמיכת גאולה לתפילה. – ובאמת עיין בספר פרי יצחק (ח"א סי' א) שפסק לדינא, שטוב יותר להתפלל ביחידות ואז יקרא ק"ש עם הברכות ויסמוך גאולה לתפילה, מאשר שיקרא קריאת שמע בלא ברכות ויתפלל עם הציבור, וכן נוהגים הרבה.

אולם נתקשיתי ע"ז, דא"כ היאך אומרים בסוף הודו, 'אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים', הרי יוצאים בזה ידי הזכרת יצי"מ מה"ת, וא"כ נמצא שיוצאים י"ח יצי"מ בלא ברכות, וכן בתפילת שחרית של שבת אומרים, 'למכה מצרים בבכוריהם', 'ויוצא ישראל מתוכם', וכל זה הוי הזכרת יצי"מ בלא ברכות, והרי לכמה שיטות קי"ל דמצוות אין צריכות כונה ע' בשו"ע (סי' ס). ועיין בס' כתר ראש (או' צד) בשם הגר"ח מוואלאז'ין שאין לומר 'שיר המעלות' קודם ברכת המזון, כי יוצאים בזה חיוב הזכרת בנין ירושלים מה"ת שלא בברכותיה, וזהו נגד תקנת חז"ל לברך בהמ"ז בברכות על הסדר, ובאמת יעוין בספר 'אמרי דוד' בשם מרן הגר"ח ז"ל שדילג בתפילת נשמת בשבת 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו', כי חשש לזה דהוי זכירת יצי"מ שלא בברכותיה [אכן בסידור הרמב"ם בסוף ספר אהבה נמצא זה], ויל"ע גם על הגר"ח עצמו איך אמר הגר"ח הודו בכל יום, והרי הוא מזכיר יצי"מ שלא בברכותיה, וכנ"ל.

ב. והנראה בזה, דהנה המג"א (בסו"ס ס"ז) כתב: 'ואיתא בגמ' די"ג ע"ב שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא, ונ"ל דכל שכן אם אמר שירת הים דיצא', ותמהו עליו החת"ס והגרע"א [בשם חתנו החת"ס] בהגהותיהם שם, דאיך יצא י"ח זכירת יצי"מ על ידי שירת הים הלא לא מוזכר בשירת הים יציאת מצרים כלל, ובתורה כתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ואילו בשירת הים לא מוזכר אלא קריעת ים סוף בלבד. ונראה לומר בזה, דהנה מרן הגר"ח ז"ל חידש דמצות זכירת מצרים שבכל יום אינו מצוה בפ"ע, אלא היא חלק מממצות ק"ש, וע"כ היא אינה אינו נמנית כמצוה בפ"ע במנין המצוות, ויסוד לזה מל' הרמב"ם שכתב

בפ"א מהל' ק"ש הל' ג' וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא היא הנקראת קרית שמע'. והביאור בזה, דעיקר מצות זכירת יצי"מ היא חלק מהקבלת עומ"ש של ק"ש, ועיקרה של זכירת יצי"מ הוא מה שאומרים בסוף פ' ציצית 'להיות לכם לאלוקים', וע"כ היצי"מ היא חלק ממצות ק"ש. ומעתה נראה, דהלא עיקר הקבלת עומ"ש שהיה ביצי"מ היה בים סוף על הים, כשמלכותו קבלו ברצון עליהם, ואמרו ד' ימלוך לעולם ועד, ובזה חלוק דין זכירת יצי"מ של כל השנה, ממצות סיפור יצי"מ בליל פסח, דבליל פסח המצוה היא לספר את סיפור יצי"מ שהיה בט"ו בניסן, ומשא"כ הכא עיקר המצוה היא הקבלת עומ"ש שנכלל ביצי"מ, ואשר ע"כ ס"ל להמג"א שיוצאים ידי חובת זכירת יצי"מ גם בזכירת הגמר של יצי"מ בים סוף, שהרי אז הוא הזמן שהם קבלו עליהם את עול מלכותו ברצון, ויוצאים בזה ידי חובת קבלת עול מלכות שמים דפתח ביצי"מ, ולכן יוצאים באמירת שירת הים לפי המג"א.

ומעתה לא קשה מידי מה שהקשינו שאיך אומר בפסוקי דזמרה, אנכי ה' א' המעלך מארץ מצרים, וכמו"כ אומרים בשבת 'ויוצא ישראל מתוכו', ואפ"ה אין יוצאים בזה ידי זכירת יצי"מ בלא ברכות, דמכיון שהתם לא נזכר קבלת עול מלכות שמים, אין יוצאים בה ידי חובת זכירת יצי"מ שבמצות ק"ש, ואשה"ט.

אכן לפ"ז יש לתמוה על מנהגו של מרן הגר"ח שדילג באמירת נשמת את אמירת 'ממצרים גאלתנו כו', והרי גם התם לכא' אין מוזכר קבלת עומ"ש, ואיך יוצאים בזה ידי חובת יצי"מ. והנראה בזה, דהנה התם אמרינן: 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו', והנה ביאור החילוק בין גאולה לפדיון הוא, דבגאולה העבד יוצא לחירות עולם, והוא אינו נכנס תחת שעבוד אחר, אבל בפדיון הדבר הפדוי נכנס לרשותו של הפודה כמו בפדיון הקדש ומע"ש, ועל כן באמירת 'ממצרים גאלתנו', הכונה היא כנגד גאולת הגוף שהיה ביצי"מ, שכלל ישראל יצאו משם לגאולת עולם, אבל מה שאומרים 'ומבית עבדים פדיתנו', היינו לגאולת הנפש, שיצאו מטומאת מצרים ליכנס תחת כנפי השכינה, וזהו ע"י קבלת עול מלכותו באהבה, וכמו שאומרים בברכת אשר גאלנו בליל פסח, 'על גאולתנו ופדות נפשנו', והוא כמבואר, ועיין בגמ' בברכות (יד, ב) 'והא בעי לאדכורי יצי"מ', דאמר הכי מודים אנחנו לפניך ה' א' שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית

מסורה גליון כח | רכג

עבדים, וכו', ונראה לדרכנו דמה שיוצאים באמירה זו, היינו משום שמוזכר בה 'ופדיתנו מבית עבדים', וכש"נ, ולפ"ז נראה דרק את אמירת 'ומבית עבדים פדיתנו' דילג הגר"ח ז"ל, וע"ז סובבת השמועה שהביא בספר אמרי דוד הנ"ל.

ג. אולם מעתה תקשי דא"כ לפי המג"א שיוצאים י"ח זכירת מצרים של ק"ש באמירת שירת הים, א"כ צ"ב איך מותר לומר שירת הים קודם ברכות ק"ש, הרי הוא יוצא י"ח יצי"מ שלא בברכותיה. והנראה באמת לומר בזה, דאדרבה בזה יבואר מה שברמב"ם בפ"ז מהל' תפלה הל' י"ג הביא למנהג אמירת שירת הים לאחר פסוד"ז קודם ברכת יוצר אור, וז"ל, 'יש מקומות שנהגו לקרות בכל יום אחר שמברכין ישתבח שירת הים ואח"כ מברכים על שמע', וצ"ב מ"ט אין אומרים את זה בתוך פסוד"ז כמנהגנו. ולהנ"ל נראה לומר, דשירת הים להרמב"ם אינה חלק מפסוד"ז, אלא היא חלק מברכות ק"ש, והיא היא ההקדמה לפרשת שמע וקבלת העומ"ש שנכלל בה, וא"כ הוי חלק מאמירת ק"ש בברכותיה, והוי שפיר קיום של יצי"מ בברכותיה, ובזה יבואר מה שבסוף השירה נהגו לומר 'ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל', וצ"ב, ולדרכנו א"ש המנהג.

הרב שלמה יהודה רכניץ
חתן הרב בעלסקי זצ"ל

דברי הספד - גבור ולב ישראל

אנחנו עומדים כאן לפני מיטתו של מורי חמי זצ"ל והריני רוצה לבקש ממנו מחילה מיוחדת.

בעודני לומד בכולל כמה שנים לאחר נישואי, הגיע הזמן בו החלטתי לצאת לעבוד. קרא לי מורי חמי ואמר לי, "שלמה יהודה, אם ההחלטה לצאת לעבוד הינה בגלל קושי בפרנסה, הריני מודיעך שאני לוקח עלי לדאוג לפרנסתכם ובלבד שתמשיך ללמוד".

מורי חמי, הריני מבקש ממך מחילה שבשונה מכל צאצאריך לא נשארתי בתוך כותלי בית המדרש בפועל.

מורי ורבותי, צריך להבין שמה שהפסדנו היום איננו רק את אחד מגדולי התורה, אלא הפסדנו את גבור הדור, אחד שהיה מוכן לעמוד איתן בדרכו בקודש, לא לסגת מכל מה שהיה בעיניו המצווה מהרבש"ע ולעמוד לימין כל הנרדף, למרות כל הקשיים שעמדו מנגד.

היתה לו מדת הגבורה, הוא אמר את מה שהיה צריך להאמר. ואם כי לפעמים היו תוצאות קשות, לפעמים היו אנשים, אפי' חשובים, שיצאו נגדו ושמנו את שמו לחרפה, עם כל זה לא זז כמלוא הנימא ממה שמובא בשו"ע.

כל הסתכלותו לא היתה אלא מה שכתוב בשו"ע. ומה שדיברו עליו לא נכנס בשיקולי החלטתו.

ומצד שני – נגד כל אותם שדיברו עליו מעולם לא פתח את פיו נגדם, הגם שטבע הדברים הוא לענות למרננים, ואם לא להם, לפחות לאחרים, הרי מעולם לא פתח את פיו נגדם, אלא רק המשיך במה שהיה צריך לעשות, מפני שמול עיניו לא עמדה אלא האמת הצרופה והשו"ע.

מוטל עלינו כעת להמשיך את עבודתו בגבורה.

כעת עומד מורי חמי לפני מי שאמר והיה העולם ואומר את אותו פסוק שהיה אומר שלש פעמים בשנה, "הנני העני ממעש באתי לעמוד לפניך על עמך ישראל אשר שלחוני", מה שהיה אומר עשרות בשנים לפני העמוד כאן במקום הזה. אותו עם, שהם אנחנו, שעד עכשיו עמד בעדנו מורי חמי, כעת מוטל עלינו להמשיך בדרכיו.

כתוב ברמב"ם (הל' תלמוד תורה פרק ה' הל' ד'): "וכן חכם שהגיע להוראה ואינו מורה הרי זה מונע תורה ונותן מכשולות לפני העוורים ועליו נאמר ועצומים כל הרוגיה וכו'" ע"כ. מורי חמי לא ראה זאת כגבורה, שרק הוא המסוגל לפעול. אלא, משבאו לפניו לברור הדין, לא ראה לפניו ברירה כלל וכלל, רק חובה להורות ולפסוק, למרות שידע שינזק דהרי הוא מצוה ככל המצוות שמחוייב לעשותו.

כתוב בפסוק, "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט עמיתך", ורש"י שם כתב, ולא תהדר פני גדול. שלא תאמר עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, היאך אביישנו ואראה בבושתו, עונש יש בדבר, לכך נאמר, ולא תהדר פני גדול.

ידברו עלי!!

יתקפו אותי!!

על זה כתוב ולא תהדר פני גדול.

דיין שדן בדיני תורה ועומדים לפניו אנשים שהם לאו דווקא בעלי מדריגה, מטבע הדברים הדיין יוצא כשאחד מבעלי הדין נעשה אויבו. ואם עושה פשרה, בדר"כ שתיהם נעשו אויביו.

בכתובות דף קה ע"ב כתוב: "אמר אביי האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא לאו משום דמעלי טפי אלא משום דלא מוכח להו במילי דשמיא".

טבע הדברים הוא שרב בישראל שעומד איתן בדעתו יהי' לו מתנגדים אבל אסור לו לסגת מדרכו בקודש.

בפרשת השבוע פרשת יתרו מסופר על קבלת התורה, אלא שמיד אחר כך היה העגל וכתוב בפרשת כי תשא (פרק לג' פסוק כא' כב'): "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור והיה בעבר כבודי ושמתיך בנקרת הצור".

והפסוק אומר דרשני, מהי כוונתו של פסוק זה.

הסביר בזה הגאון ר' מאיר שפירא זצוקללה"ה שכאן כתוב רמז לאלו העומדים להגן על התורה.

כשמגינים על התורה, השו"ע, החושן משפט, היורה דעה, הלכה, גיטין, קידושין, כשרות, חינוך.

על זה נאמר "ונצבת על הצור" - צריך לעמוד כצור, אסור להתכופף לאף בן אדם ולשום חשבון בעולם.

אבל, "והיה בעבור כבודי" - כשעובר הזמן של כבודי - אז - "ושמתיך בנקרת הצור" - צריך לעמוד מן הצד.

וזה היה מורי חמי שכשהיה צריך לפסוק ולעמוד כצור, עמד כך וכך היה.

אבל כשעבר הצורך לעמידתו האיתנה ועבר הצורך להגן מפני כבוד שמים, והתוצאות לא היו אלא כבודו העצמי שנתמעט, אז עמד מן הצד ועל כבודו לא עסק.

עוד נקודה מרכזית בחיי מורי חמי.

דרכו של מורי חמי לא היה כאחד המתערב רק בין חכמים ומנהיגים הקרובים למעמדו, אלא היה קרוב אל כל אחד ואחד. כל יהודי היה קרוב אליו במדה שווה ובחשיבות שווה.

הרבה שנים היה הרב של מחנה אגודה ומפעים היה לראות את הקירבה שהרגיש כל אחד מן הנמצאים שם כקטן כגדול, שהיה מקרב כל אחד כבנו ממש.

מסורה גליון כח | רכז

כתוב בפסוק "אל הנער הזה התפללתי" והגמ' בברכות דף לא ע"ב אומרת: "א"ר אלעזר, שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנאמר וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי". ומקשה הגמ', "משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי? אלא אמר להן עלי, קראו כהן לבוא ולשחוט".

ראה שמואל שעלי חזר אחרי כהן לעשות השחיטה, אמר לעלי - "למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט הרי שחיטה בזר כשרה". "אייתוהו לקמיה דעלי" - הביאו את שמואל לפני עלי. "אמר ליה" - עלי אמר לו, מנא לך הא. "אמר ליה מי כתיב ושחט הכהן, והקריבו הכהנים כתיב - מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר".

"אמר ליה עלי, מימר שפיר קא אמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. אתיא חנה וקא צווחה קמיה, אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו'".

"אמר לה עלי שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה" - הניחי לי שאענישו ואני אתפלל שיהי' לך בן עוד יותר גדול - אמרה לו חנה, אל הנער הזה התפללתי, הנער הזה שהוא שלי, הוא זה שאני רוצה.

אין כזה דבר שדוחים ילד.

וזה היה היסוד של מורי חמי לא היה אחד, איך שלא יהא זה, שלא היה חשוב בעיניו, לא היה אחד שלא היה זכאי לכל הקירבה הראוי'.

כה היו דבריו בשבע ברכות של בתי שהתחתנה לאחרונה. הרחיב ודיבר כיצד כל אחד ואחד הוא חשוב ולא זורקים אף אחד.

כל אחד ואחד הוא בבחינת "אל הנער הזה התפללתי" ולא זורקים אותו.

לפני שבועיים בביה"ח אמר לי מורי חמי, "שלמה יהודה - תחזק אותי", ולא ידעתי מה לענות וכי מה יכולתי לחזקו.

באותו זמן כתבתי שיר חדש על המילים של כד עייל שבתא, התפילה שבנוסח ספרד אומרים לפני מעריב בליל שבת.

רכח | מסורה גליון כח

ידעתי ששבת היה אהוב עליו, שבת היה מרכז השבוע בשבילו, וכמה עונג היה שבע משיריו המיוחדים שהיה שר בשולחן שבת.

ברזא דשבת כתוב:

"כד עייל שבתא אתיחדת ואיתפרשת" - כשהשבת נכנסת, השבת נבדלת מן הכל ומייחדת את עצמה.

"וכל שולטני רוגזין ומארי דדינא" - מדת הדין וכל המרעין בעולם,

"כלהו ערקין ואתעברו מנה" - שבת עוקרת את הכל ואין שלטון לרעה, שאין שליט כלל חוץ מן השבת וכל הדינים עוברים מכח השבת.

"ולית שולטנא אחרא" - שאין שולט אחר אלא שבת.

"בכלהו עלמין בר מנה" - בכל העולם אין שולט חוץ מן השבת.

לפני ארבע שנים, בשבת פרשת יתרו ומורי חמי נחלה בפתאומיות, אלא שלא רצה להתעסק בללכת לביה"ח עד מוצאי שבת, כדרכו תמיד, ששבת לא היה אצלו "כח דהיתירא" וכמו שאמר גיסי הגדול.

מאז ועד עכשיו עברו ארבע שנים שיש בהם מאתיים ושמונה שבתות.

הגימטריא של רזא דשבת הוא כמספר השבתות האלו שזכינו שיהי' אתנו.

יומיים לפני פטירתו היה בביה"ח וכבר רגעיו היו ספורים ובכל זה מיאנה נשמתו להפרד מגופו עד שהרופאים התפלאו על אריכות הזמן, ורק אחרי צאת הכוכבים של י"ט שבט, אותו יום שנהיה חולה מלפני ארבע שנים.

אותו יום מלפני רזא דשבת, רק אז נפרדה נשמתו לגנזי מרומים.

ארבע שנים זכה וזכינו שמורי חמי יהי' אתנו.

ומי יודע שאולי היה נדון בפמליא של מעלה וטענו המסנגרים שהשווער שכל חייו היה עסוק באחרים עד כדי מסירות נפש אלא שיש לו בן שעדיין צריך אליו והוא אחינו הצעיר יעקב בנימין. באותם ארבע שנים עלה ונתעלה בהדרכת אבינו עד שכיום הוא מחונן במדות המיוחדות שהיו

מסורה גליון כח | רכט

לאבינו ובפרט במדת האמת שהיה אבן פנה לאבינו ז"ל וריחם הרבש"ע עד שחיתנו.

ארבע שנים כגימטריא אבא שהיה כל כך חשוב להיות אבא.

בחתונה של בנו, אחינו יעקב בנימין היה בשמחה גדולה, וכמדומני שמעולם לא ראיתיו בשמחה כזאת.

לפני הלווייה שאלתי את אשתי, מה לדעתה הלימוד הגדול ביותר שלמדנו מאבא, ואמרה לי אשתי לתמצת את דרך חינוכו, ואם אתמצת את דרך חינוכו: לא היה איש של דברים, אלא איש המעש בלבד.

דרכו בחינוך לא היתה בדיבורו אלא במעשיו, לא אמר לנו מה לעשות, אלא עשה בעצמו וממנו ראינו וכן עשינו.

כפתגם הידוע "חינוך הוא כמו צינור, לא מלמדים אותו אלא שנדבקים ממנו".

כשראיתי מורי חמי ושלשה עשר ילדיו ליד מטתו נזכרתי על מה שכתוב בגמ' על יעקב אבינו, שמסביב מטתו עמדו שלושה עשר ילדיו וכתוב בגמ' בפסחים (דף נא) אמר רשב"ל: ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם (בראשית מט), ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ע"כ.

ויש להבין שאם יעקב חשש שהיה פגם בבניו היו צריכים השבטים לומר שיש בליבנו אחד ותו לא. למה היו צריכים לומר "כשם שבלבך", הרי יודעים שליעקב היה בלבד רק אחד.

אלא התירוץ הוא שהשבטים אמרו לו: זה שאנחנו יודעים את הייחוד של הרבש"ע, הכל ממך בא וכך זה עבר אלינו, זה מה שרצו השבטים לומר ליעקב.

רל | מסורה גליון כח

מורי חמי אנחנו עומדים כאן לפני מטתך ואומרים לך שכל מה שיש לנו
ממך הוא.

נבקש ממורי חמי שיהי' מליץ יושר לחמותי החשובה ולכל המשפחה ולכל
יוצאי חלציו ולכל כלל ישראל.