

מסורת

יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
הרב צבי שכטר – הרב מנחם דוב גנק
עורכים

נוא יארק אדר תשס"ד חוברת כ'

תוכן הענינים

- ה. כשערי הקובץ/ הרב מנחם דוב גנק.....
- יא. מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'ק זצ"ל
בדין ל"ט מלאכות דשבת.....
- יט. בדין קשר של קיימא
ענף א'/ גדר פטורא דקשר שאינו של קיימא.....
- כד. ענף ב'/ בדין עניבה לאו קשירה היא.....
- כח. ענף ג" בדין עניבה על גבי קשר.....
- ל. בדין ברכת התורה
ענף א'/ בדין והוא ששנה על אחר.....
- לז. ענף ב'/ ביאור תרי דיני בברכת התורה.....
- מב. ענף ג'/ בדין ברכות קראת התורה שלפניהם ולאחריהם.....
- מג. ענף ד'/ בדין ברכה הסמוכה לתברתה.....
- נ. בירורי הלכה
בענין ברכת אירוסין/ הרב ניסן ליפא אלפרט זצ"ל.....
- נג. תשובה בענין ברכת חתנים/ הרב ניסן ליפא אלפרט זצ"ל.....
- נו. בדין תמצית מחרצני ענבים/ הרב ישראל בעלסקי.....

בשערי הקובץ

שמחים אנו להגיש לפני רבנו ותלמידיהונו את קובץ "מסורה" חלק כ' הכולל כדרכו מתורת רבינו הגר"ד זצ"ל מפי השמועה, יחד עם מאמרים תורניים והלכתתיים אקטואליים הנוגעים למערכת הכשרות מכב' הרבנים שליט"א.

קובץ זה – העשרים במספר – יוצא לאור כעבור למעלה מעשור שנים שחלף מגי אורחו יום מר ונמהר אשר מורינו ורבינו האהוב מרן הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זצ"ל עזבנו לאנחות ונסתלק לגבי מורמים, וכבר מתקרכים אנו לקראת היארצייט האחד עשר. אך למרות תקופה משמעותית זו, אישיותו התורנית הכבירה עדיין עומד כמו חי לגד עינינו, ורוחו האיתנה בכל מה שנוגע לעמידה בלתי מתפשרת על עיקרי הדת עדיין מלווה אותנו לאורך כל הדרך, כמאמר חז"ל: "עדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים". שיעוריו המאלפים וגאונותו המדהימה בכל התורה כולה הטיבעו חותם עז, הן בקרב תלמידיו ומוקייו לאלפיהם הפזורים בכל רחבי תכל בארץ וכגולה, והן בקרב בני התורה די ככל אתר ואתר הגיונים מפי השמועה ומכחי תלמידים, ושוחתים כצמא וכשקיקה את דברי תורתו הקולעים והשנונים, והמתקיים מדבש ומנופת צופים.

שיעוריו השופעים והמפכים כמעין המתגבר בכל מקצועות התורה הפכו מזה עידן ועידנים לנכס צאן ברזל של עולם הישיבות בכלל. וכפי שהדבר משתקף ובא לידי ביטוי בעשרות הספרים, בקביצים התורניים של "מסורה", ובאלפי ה"שטיקלך" שהתפרסמו משמו במרוצת השנים האחרונים בספרים וקביצים שונים שיוצאים לאור ללא הרף באמצעותנו ועל ידי תלמידי חכמים מופלגים כא"י ובאר"ב. אשר מופיעים שם אך ורק אפש קצהו וכטיפה מן הים ממשנתו הגאונית והאגדית רבת ההיקף המתפרסת באופן מדהים בכל סוגיות הש"ס, ועוד היד נטויה בהמשך רצוף של הוצאת שיעורי רבינו זצ"ל במסגרת מכון "מסורה" כיד ד' הטובה עלינו בעוה"י.

חשבנו כי בשיעוריו התורניים של מורנו הרב זצ"ל התגלמה והומחשה המושג של "תורת חיים" לא כמושג מופשט ערטילאי, אלא תורת חיים במלוא מובן המילה, כאשר בעינינו חזינו כיצד התורה הקדושה היה ונשמט בעורקיו, והיא דם חיים כפשוטו וכמשמעו, חיות התורה ועינה מילאה את כל ישרו והויתו. לא פעם חזינו

ואכן זאת היתה גולת הכותרת ופיסגת חייו במסגרת עבודתו התורנית כחינוך אלפי תלמידיו, אשר רבים משמשים כיום בקודש בתפקידים חינוניים בקהילות ישראל, בארץ ובגולה וכל תפוצות ישראל. להחיל את מסורת התורה בטהרה, ללא כל פשרות ומשוא פנים. כאשר לדין שמירת מסורת התורה בטהרה, היא ואין בלתי מהווה התריס והמגן הכלעי להמשכיות שמירת התורה הקדושה בקרב קהילות ישראל. בראש ובראשונה שימש רבינו הרב זצ"ל בעצמו לתלמידיו כדוגמא אישית בעמידתו האיתנה במלחמתו על טהרת וקדושת בני הכנסת האורתודוקסית וכי"ב, וכל זאת בתוך איריה עויינת ששרחה בארה"ב באותם תקופות מול גורמים שונים בעלי כוח ושררה, אך רבינו הרב זצ"ל ברחו האיתנה לא נכנע ולא התפשר בדברים שעיקרי היהדות תלויים בו, הוא ניצל את כשרונותיו האינטלקטואליים הנדירים ואת גאונותו המדהימה בכל מכמני התורה, ובהסתברתו הבהירה מצא מסילות כלבסם להביאו לפניהם ולהשריש בתודעתם את עמדת התורה והיהדות הצרופה, דבריו הצליחו לחלחל ולהכות שורשים עמוקים אצל כל השכבות מקרב היהדות האורתודוקסית בארה"ב, בכך העביר ברמה לפני שומעי לקחו ובני קהילתו את מסורת התורה ללא חל וסרק וללא משוא פנים, כפי שקיבל מאבותיו הקדושים, מן רבי משה הלוי זצ"ל, ולמעלה בקודש גאוני עולם לבית בריסק זצ"ל. – "מסורת התורה" – זהו המסר המרכזי אותו הנחיל במשך עשרות בשנים במסירות נפש לתלמידיו ושומעי לקחו.

רעיון זה של שמירת 'מסורת התורה' עובר כחוט השני בכל משנת חייו, הן בדרך הלימוד והעיון, הן בפסקי הלכה, הן בענייני אמונה והלכות דעות, והן בענייני הנהגת הכלל והפרט. הקו המנחה שהנחה אותו לאורך כל הדרך אחת היא: שמירת 'מסורת התורה' מדור לדור. – שאל אביך ויגיד וזקין ויאמרו לך.

זכר אני בסיפור מאלף שסיפר לנו, תלמידיו, סיפור שיש בו המזחשה חיה לתחושת "מסורת התורה" שחשנו בקירובתו, כאשר דרך הקשר אליו חשנו את עצמינו נוגעים ממש יד ביד במוסרי התורה מלפני דורות רבים. וכך סיפר לנו רבינו הרב זצ"ל:

"זכרני, בילדותי בעת שגרנו בעיר חסלוביץ, שם כיהן אאמור"ר רבי משה זצ"ל כרב העיר, פגשתי את ה"ספרא דדיינא" של העיר, והלה סיפר לי מה שמעתי

כיצד בחחילת השיעור הגיע מותש ועייף עד שקשה היה להאמין שכוחו יעמוד לו להוצאות את שיעורו, אך תמיד עם תחילת שיעורו וכניסתו לעומק הסוגיא, הרי שבאופן מפלאי היה ניכר שינוי קיצוני במראהו, כאשר בכת אחת חזיונותו ורעונותו תאופייניות חזרה אליו, והדברים היו שמחים כנתינתן מסיני.

זכרני כי פעם הוא חש והרגיש בתמהיתנו על דבר פלא זה, כיצד יחכן במצב של עיפות ותשישות כזו להרצות את שיעורו ברעננות וחזיונית שכזו, אתמהא!

ענה לנו רבינו הרב זצ"ל: "כשאני לומד בגמרא את המחלוקת של אביי ורבא, הרי אני מתאר לעצמי ומרגיש באופן חי ומוחשי כיצד האמוראים הקדושים אביי ורבא עומדים פה בבית המדרש ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה, כשזה אומר ככה וזה אומר ככה, וכשעודם אביי ורבא מתוכחים ביניהם. נכנס רש"י הקדוש ומפרש את סברת אביי באופן אחד, ואילו בעלי התוספות וזעקים חמס בהביאם סתירה לפירוש רש"י, ובית המדרש כולו כמרקחה... וכשחשים את כל המוזמה הזאת, האם שיך לישון ולהרדם, הרי מתרחשת פה מאבק איתנים בין שרי התורה, כשהם נושאים ונותנים במלחמתה של תורה..."

הוא אשר אמרנו, כי אצל הרב זצ"ל, התורה זרמה בעורקיו כ"תורת חיים" במלאו מובן המילה, לא רק שהוא חי את חייו עם התורה, אלא שהחפצא של התורה בעצם הויתרה היתה אצלו דבר חי ונושם.

כתלמידיו רבינו הרב זצ"ל אשר יצק מים מאבותיו ורבותיו גדולי עולם, ובין השאר אף נשא ונתן בדברי תורה בצעירותו עם זקנו הגדול מרן הגר"ח מברסק זצוק"ל, הרי שהתאפשר לנו דרכו לחוש במוחשיות את מסורת התורה מדור לדור, כאשר הרב זצ"ל בדמותו וכאישיותו רבת ההוד שימש לנו כחוליה מקשרת בשלשלת גדולי הדורות הקודמים, הוא העניק בנאמנות את מסורת שמועתם ואת דרכי לימודם, ולא פחות מכך, את השראתם האצילה ורחם הטחורה של גדולי הדורות מדורות עברו. כשמיעת שיעוריו התורניים שופעי החיות וההתלהבות, יכולנו לחוש כמו חי את טעם הקדומים רבת ההוד של אבותיו ורבותיו הקדושים זצ"ל כפי שהם קיבלו מרבותיהם עד הגר"ח מוילנז' זצ"ל, הגאון החסיד מוילנא, דור מפי דור עד משה רבינו עלינו השלוי שקיבל התורה מפי הגבורה.

מולנא זצ"ל, ולמעלה בקדש עד משה שקיבל תורה מפי הגבורה. זוהי עוצמתה של "מסורת התורה" המקשרת את הדורות של עם ישראל עד למעמד הר סיני, כפי שחשנו אצל מורנו ורבנו זצ"ל.

בעת שהגאב"ד דפונוביז' רבי יוסף של'ו' כהנמן זצ"ל נפטר, סיפר לי רבינו הרב זצ"ל, כי הפונביצ'ער רב הגיע לשוחח בלימוד עם סבו מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל, ולאחר שהגר"ח זצ"ל נאלץ לטוע משם בדחיפות, נשאר הפונביצ'ער רב משך כמה שבועות לשוחח בלימוד עם מרן הגאון רבי משה סלוביצ'יק זצ"ל, שהרצה לפניו הרבה מתוך תורת אביו מרן הגר"ח זצ"ל. וסיפר לי הרב זצ"ל כי אביו מרן הגר"ח זצ"ל התרשם רבות מגאונותו המדהימה וה"עילוישקייט" של הרב דפונביז' זצ"ל. עוד ציין לפנינו הרב זצ"ל את מסירות נפשו והקדבתו האישית של הרב מפונוביז' למען בניית התורה ושיקום ישיבת פונביז' לאחר חורבן השואה.

הנה לפני כמה שבועות פגשתי באקראי את הרה"ג ר' אליעזר כהנמן שליט"א ראש ישיבת פונוביז' נכדו של הרב מפונוביז' זצ"ל. סיפרתי לו את מה שסיפר לנו רבינו הרב זצ"ל, ושאלתי אם ידוע לו משהו מהצד של משפחת הרב מפונוביז' בדבר הביקור הנ"ל. ענה לי הרב כהנמן שליט"א כי אכן ידוע להם היטב פרטי הביקור הנ"ל, כי לא בביקור בעלמא עסקינו, רק בביקור שאותו השפעתו ניכרו על דרך לימודו של הרב מפונוביז' משך כל ימי חייו... ומעשה שהיה כך היה:

"בעת שהרב מפונוביז' למד בראוין אצל מרן ה"חפץ חיים" זצ"ל, חפץ מאד ללכת ולבקר את הגאון רבי חיים בריסקער זצ"ל, ולשוחח עמו בלימוד. וכשהלך להפדר וליטול רשות מרבו בעל החפץ חיים זצ"ל, הציע לו ה"חפץ חיים" לחכות עד שמרן הגר"ח זצ"ל, ילך לנפוש בעיירת נופש, כי בבריסק הגר"ח כה טרוד בעניני הציבור וכשיעוריו, עד שכמעט משימה בלתי אפשרית למצוא זמן נאות לשוחח עמו בדברי תורה, על כן ייעץ לו להמתין עוד זמן פורחא ולפגוש את הגר"ח בעיירת הנופש...

ואכן כך הוא, המתין הרב מפונוביז' זצ"ל להזדמנות הראשונה, והלך לפגוש את מרן הגר"ח זצ"ל בעיירת הנופש ששכן על חוף הים, בחקוה כי שם יוכלו לשוחח בנופי תורה על מי מנוחות. ומיד בהיפגשם ביקש ממנו מרן הגר"ח זצ"ל להשמיע

בצעירותו מפי זון זקן מופלג אחד אשר סיפר כי בילדותו היה חלק מ"מקולת לידים" שהצטרפו למסעותיו של זון מפורסם אחד, במסגרת זו היה נוסע עמם מעיר לעיר יחד עם זון המקהלה ומשמיעים מנעימותיהם בעיירות שונות. וסיפר לו הזון הנ"ל כי באחת ממסעות אלו בא לוילנא, וכמהלך הליכתו בדרכות ווילנא צדו עינו כאדם קרוש בעל שיעור קומה, ומסכיבו חברת תלמידיו המסובכים אותו בצורה מזרייקת של חצי מעגל מסכיבו של האדם המרשים הזה. התעניין הזון בקרב החלמידים המלומים, מה שמו ומה טיבו של אדם זה, ענו לו כי זהו הגאון החסיד מוילנא...

אולם – ממשיך החזן הנ"ל לספר – סקרנותי עדיין לא מצא מנוח, ועדיין הסודי אותי המחזה המוזר והתמוה הזה, בו הם מקפידים לעמוד מסכיבו בצורת חצי עיגול, ובכן הבעתי את תמיהתי ושאלתי לפני אחד מכני החבורה...

ענה לי תלמיד אחד ממלויי של הגאון החסיד מוילנא כי זהו כמנהג הסנהדרין שישבו כחצי גורן עגולה...

רבינו סיפר לנו זאת כמסיח לפי תומו תוך כדי משא ומתן בסוגיא בסנהדרין, כדי להוכיח מכאן דעיקר דינא דחצי גורן עגולה לענין ישיבת הסנהדרין, לאו דינא הוא בהלכות "בית דין" של הסנהדרין, רק יסודו מהלכות תלמוד תורה מפי ראש הסנהדרין, וכמבואר בדברי הרמב"ם הלכות סנהדרין (פרק א' הלכה ג') יעוי"ש, ומקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי בסנהדרין דגרסינן שהשטם הוא כבי שהכל יהיו רואין את הנשיא ויהיו שומעים את קולו. וכן מפורש להדיא בדברי הרמב"ם שהביא הלכה זו בהלכות תלמוד תורה (פרק ד' הלכה ב') וזה לשונו: "כיצד מלמדים, הרב יושב בראש והתלמידים מקפים לפניו כעטרה כדי שיהו כלם רואים הרב ושומעים דבריו וכו', עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם דיסוד הלכה זו דכתצי גורן עגולה לאו דין מסוים הוא בהלכות סנהדרין, כי אם דמהלכות תלמוד תורה מפי הרב הוא דאחינן עלה, וממילא שייך שפיר ענין זה גם בתלמידי הגר"א ז"ל שקיבלו תורה מפי גדולי חכמי ישראל, הלא הוא הגאון החסיד מוילנא זצוק"ל.

זוהי דוגמא קטנה הממחישה לדעתי יותר מכל, כיצד על ידי מסורת בית רבינו הרב זצ"ל זכינו לחוש ו"לגעת" בגדולי ישראל וענקי רוח מדורות עברו עד הגאון

"הקדוה ברוך הוא לא חייב לנו הסברים על מה שכתוב בתורה, אין לנו את היכולת בתפיסתנו האנושית להשיג אפילו אפס קצהו מהקבת תורת ה', שהרי כמו שבצעמנו יחברך אין לנו כל מושג כך גם רצונו שבא לידי ביטוי בתורה הקדושה היא למעלה מכל מושג. אדם צריך להבין כי עצם זה שזוהו רצונו יחברך זה בעצמותו סיבה מספקת למצוות התורה".

תפיסת עולם זו כפי שקיבל ממסורת בית אבותיו עוברת כחוט השני, לא רק בתחום הלמדני בגופי תורה ובסוגיות הש"ס, אלא גם במישור של השקפת החיים ויסודות האמונה, השרישי רבינו כי יסוד היסודות של האמונה הוא, כי אנו בשכלנו האנושי מוגבלים מלהשיג שאלות של למה ומדוע, וכי כל תפקידנו אינו אלא לנח את מה שקיים כבריא, ולהגיע לנקודת הכרה כי יש בורא אחד יחיד ומיוחד, אשר הוא למעלה מכל מושג ואין חקר לתבונתו, אשר נתן לנו את תורתו תורה אלקית, אשר כל נסיון מצידנו להגיע עם שכלנו הדל והמוגבל עד חקר תכליתו אך לשוא הוא.

ואם במסורת התורה עסקנו, הרי שכמה מרנין הלב לראות כיצד גם תלמידי חכמים ובני ישיבות צעירים מהדור הצעיר שלא הכירוהו אישית, עמלים בתורתו, ולקחים חלק בהתחקת שמועתו. רק לאחרונה זכינו לברך על המוגמר על שני ספרים חשובים מתורת רבינו על עניני תשעה באב והלכות אכילות ועל עניני תלה ומצוות התלויות בארץ שיצאו לאור במסגרת מכוננו מכון "מסורה", ספרים אלו נערכו ולקטו מכתבי תלמידים דווקא על ידי שני תלמידי חכמים צעירים שלא הכירו אישית את הרב זצ"ל [הלא המה: הרב אברהם חיים שיובין שליט"א והרב אליקים קניגסברג שליט"א], אך כמה סמלי הוא הדבר, כאשר דווקא דבר זה מסמל יותר מכל את המשכיות "מסורת הדורות" מדור לדור, כאשר התלמידי חכמים מהדור הצעיר מהווים חוליה נוספת בשלשלת הדורות, ו"מסורת התורה" הלא הוא כאמור הציג המרכזי של משנת חייו של רבינו זצ"ל.

בהקשר לכך ציין בהתרגשות הרב מאיר טברסקי שליט"א [נכדו של מרן הרב זצ"ל] מרבני "ישיבת רבינו יצחק אלחנן", כי למרות שמצד ההלכה חייב האב ללמד תורה לבני גדולה מחובת אבי האב, ללמד את בני בניו, בכל זאת מציינו בקידושין (דף ל' ע"א) דגם לימוד האב עם בנו יסודו ועיקרו משום מסורת התורה מדור לדור, כדי שהתורה תעבור גם לבני בניו עד סוף כל הדורות, וכדאיתא שם: "ומה אני מקיים

לפניו דברי תורה, ואכן הפונוביז'נר רב הוציא לפניו מערכה שלמה בניניו קדישים. לאחר שסיים את דבריו, ביקשו הגר"ח זצ"ל שישמיע לו עוד "שטיקעל תורה", ואכן הוציא לו עוד מערכה שלמה בניניו קדישים. והגר"ח שוב ביקש ממנו להשמיע לפניו עוד שטיקעל, ואז השמיע לו דבר תורה על סוגיא בבבא קמא, ובעידנא דריחא – ריחא דאורייתא – התבטא הרב מפונוביז' כדאי לישראל: "ווי אווי וועייס די גמרא או"א זאך" ... [וכי מהיכן שואכת הגמרא רעיון כזה...]

ואז הרים הגאון רבי חיים את ראשו, הביט בו בעיניו היקדות, ובקולו הבס שאג כארי באמרו לו: "די גמרא וועייס ווייל די גמרא וועייס, מידארף פרעגן וואס שטייט אין גמרא" [הגמרא יודעת בגלל שהגמרא יודעת, צריך לשאול מה כתוב בגמרא ותו לא מדי...].

מני אז החשיב הגאב"ד דפונוביז' את עצמו כתלמיד של מרן הגר"ח זצ"ל, כאשר המשפט הקצר הזה ששמע מפי הגר"ח זצ"ל שימש לו כמורה דרך בדרכי העיון משך כל ימי חייו. שהרי במשפט הקצר הזה מקופל וכלול כידוע כל תורת בריסק על כף רגל אחת...

[והוסיף לי רבי אליעזר שליט"א כי לאחר מכן נאלץ הגר"ח זצ"ל לעזוב את עיירת הנופש, ונסע בדחיפות לורשא לבית בתו, אשת חתנו הגאון ר' הערש גליקסון זצ"ל ראש ישיבת תורת חיים בורשא. ובמשך הזמן שנשאר שם המשיך הרב דפונוביז' להשתעשע ולשאת ולתת כמלחמתה של תורה עם בנו של הגר"ח זצ"ל, הלא הוא מרן הגאון רבי משה זצ"ל, ומכאן הכרתום של מורנו הרב זצ"ל עם גאונותו של הרב דפונוביז'. והדברים משלימים וחופפים למה ששמעתי מפי מו"ד הגר"ד זצ"ל].

זוהי עוד דוגמא קטנה מני אלף שנותן לנו תחושה של נגיעה בדרות הקודמים, מסורת התורה מוחשית כפי שזכינו לחוש אצל רבינו הרב זצ"ל. אך יחידה מזאת סיפור זה מגלם בתוכו את יסוד היסודות של משנת רבינו זצ"ל, כפי שקיבל מבית אבותיו לבית בריסק זצ"ל. שאנו אין כוחנו אלא לדעת מה כתוב בתורה ובדברי הראשונים וז"ל, לנתח ולסווג חחת איזה קטגוריא של הלכה או מצוה דין מסוים זה מסוג, אך "שמעא דקרא" הוא למעלה מהשגתנו. וכפי שהרב זצ"ל הטיב להגיד:

מפי השמועה

מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה :

בדיון ל"ט מלאכות דשבת

איחא בגמי' (שבת דף ע"ג ע"ב): אמר רבי חייא בר אשי אמר רבי אמי זומר חייב משום נוטע והנוטע והמברך והמרכיב חייב משום זורע וכו', ע"כ. ובתוספות ד"ה משום זורע כתבו וז"ל, אין להוכיח מכאן דצריך להחרות אתולדה משום אב, דהא לא קאמר שצריך להתרותו משום זורע אלא דאם התרה בו משום זורע דחייב. אבל בריש פרק תולין (לקמן קלח.) משמע קצת דצריך להתרות אתולדה משום אב דקאמר משמר משום מאי מתריץ ביה (שיחא חייב) רבה אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד, וגם זה יש לדחות דהכי פירושו משום מאי מתריץ ביה שיהא חייב, רבה אמר משום בורר אבל אם התרו בו משום מרקד פטור כיון דמתרתו משום דבר שאינו דומה לו הוא סבר שהוא מלעיג בו ופטור, אבל אם התרה בו סתם אל תשמר וכו', עכ"ל. והנה בדברי התוספות בסוגיין משמע לכאורה דנקט דאין צריך לפרט בהתרתו על איזה אב הוא עובר, וסגי בהתראה סתם על עצם האיסור חילול שבת שיש בעשייתו. וכן משמע מסתמית לשון הרמב"ם פרק ה' ההלכות שבת הל' ב' דסגי בהתראה כללית על עצם החילול שבת.

אולם יעויין בתוספות ריש בבא קמא (דף ב' ע"א) בד"ה ולרבי אליעזר אמאי קרי ליה אב שהביאו חזי דיעות בזה וז"ל, וא"ת ונימא דנפקא מינה לענין התראה שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה, כדאמרינן בפרק תולין (שבת דף קלח.) משמר משום מאי מתריץ ביה רבה אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד, וי"ל דהכי פריץ, משום מאי מתריץ ביה שהוא חייב, רבה אמר משום בורר אבל התרו בו משום מרקד פטור דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור, אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב, ועוד יש לומר דזהו שמתרץ הך דהואי במשכן קרי ליה אב וצריך להתרות התולדה בשמה וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בדברי תוספות בבבא קמא שהביאו ב' שיטות בזה, דלתירץ ראשון אין צריך לפרט שם האב וסגי באומר לו אל תשמר וכו', וכל הנפק"מ לענין התראה משום איזה אב מתחייבים היינו רק לאפוקי שלא יתרה משום מלאכה אחרתא שנראה כמלעיג בו ופטור, אולם

והודעתם לבניך ולבני בניך, לומר לך שכל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות, הרי שכשרואים דור שלישי ורביעי שממשיכים את תורתו, בזה מתגשם עיקר תכלית הקיום דתלמוד תורה עם הבנים והתלמידים. – כך שכאשר נוכחים אנו לראות דור שלישי של תלמידי חכמים, המתורקקים בעגה על דברי תורתו המתוקים מדבש ונופת צופים, הרי שהלב מתרזן בקרבנו לראות את מסורת גדולי הדורות ממשיך מדור לדור, כבויחתו של הקב"ה שלא תשכח התורה מפיו ודעו ודעו עד עולם.

תקוותנו עזה, כי נמשיך ביתר שאת ועוז להוציא לאור עולם עוד ועוד משיעורי רבינו זצ"ל על כל סוגיות השי"ס לשמחת לב רבנן ותלמידיהון, ובקרב בעי"ה עומדים אנו לברך על המוגמר על שני ספרים נוספים וחשובים מתורת רבינו הגרי"ד זצ"ל. וכה ננסיף חיל בהעמדת הדת והכשרות על חילה, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

בקרא דאורייתא

הרב מנחם דוב גאב

מלאכה ומלאכה חלות שם איסור בפני עצמו הוא דחיל עלה, אלא דמ"מ לא הוי בתורת לאו שבכללות כיון דהוי כמאן דמפורש בקרא בהדיא.

אולם הרמב"ם סתם בלשונו וכתב דצריך התראה כללית, ולא הצריך התראה פרטית משום האב, היינו משום דפליג אשיטת תוספות וס"ל להרמב"ם דכל חילוק ל"ט מלאכות אינם כ"א אופנים מחולקין של האיסור הכללי דחילול שבת, והנפק"מ כזה אינו אלא לענין מנין חיובי החטאות, דחילוקי מלאכות מחלק לכל מלאכה כמעשה שגגה בפ"ע, אבל מ"מ כל המלאכות נכללות בחלות שם האיסור הכללי דחילול שבת, וכדמשמע במנין המצות בריש הלכות שבת, שכלל כל ל"ט המלאכות בלאו אחד. [וגם איסור הוצאה לא מנאה הרמב"ם ללאו בפ"ע, ופליג אשיטת תוספות ריש מסכתין (שבת דף ב' ע"א ד"ה פשט), שכתבו שם דאיסור הוצאה לאו בפני עצמו הוא, אולם הרמב"ם ס"ל דכל המלאכות נכללות באיסור אחד דחילול שבת, וכמשנתו].

והנה נקטינן במשנה בהוריות גבי פרי העלם דבר, דרק בעיקרת מקצת המצוה הוא דהוראתם מחייבת בפר העלם דבר, משא"כ בהורו כ"ד לעקור את כל הגוף פטור, וליפנין לה החם (דף ד' ע"א) מדכתיב יונעלם דברי ולא שיעקר המצוה כולה. ואינא שם בגמ': בעי רב יוסף אין חרישה בשבת מהו, מי אמרינן כיון דקא מודו בכולהו מלחא כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא כיון דקא עקינין ליה לחרישה כל עיקר כעיקרת גוף דמי וכו', ע"כ. ופירש"י כד"ה בעי רב יוסף אין חרישה בשבת מהו ד"ל, הכא לא מבעיא ליה לרב יוסף בדבר שאין הצורך מודין כלל אלא כביטול מקצת וקיום מקצת קא מבעיא ליה. מי אמרינן כיון דקא מודו - כ"ד ככולהו שאר מלאכות דשבת דאסידי כביטול מקצת וקיום מקצת דמי וחייבין וכו', עכ"ל. והנה בעיקר הך איבעיא יש לומר דהספק הוא כהא גופא, אם כל מלאכה מלי"ט אבות מלאכה בתורת חלות שם איסור בפני עצמו הוא, וממילא כל שעוקרין הכית דין בהוראתם מלאכה אחת הו"ל בתורת עקירת כל הגוף של אותה מלאכה, או דלמא דהאבות מלאכה אינם אלא אופנים והיכי תימצי לחלות שם איסור כללי דחילול שבת, ומשנ"ה כל שעוקר מלאכה אחת אין זה בתורת עקירת כל הגוף וחייבין על שגגת הוראתם. כאופן ד"י"ל דעיקר יסוד הגדר דאבות מלאכות דשבת תליא בספיקת הסוגיא בהוריות.

[א"י: ובאופן אחר יש לפרש לפי פירוש רש"י, דבאמת לפי כ' צדדי האיבעיא

לחירוק שני של תוס' צריך מעיקר דין התראה לפרט בהתראתו את שם אב המלאכה המסוים דקעבר עלי. ועיינן בחוספות כמו"ק (דף ב' ע"ב) שנקטו בחירוצא בתרא דצריך לפרט שם האב, דהנה אינא חתם: אתמר המנכש והמשקה מים לודעים בשבת משום מאי מתרינן ביה, רבה אמר משום חודש, רב יוסף אמר משום זורע וכו', ע"כ. וכתבו שם התוס' כד"ה משום מאי מתרינן וז"ל, דאין אדם לוקה ולא נהוג אלא בהתראה שמתרינן בו לא תעשה הך איסורא כדמפקינן בסנהדרין (דף מא.) מקיזא דצריך לפרש שם האיסור בהזי"א, עכ"ל. וצריך ביאור בסברת הנך תרי שיטות.

ואשר נראה לפרש בביאור פלוגתא זו דנחלקו ביסוד המלאכות דשבת, אם האיסור הוא שלא לחלל את השבת, והאבות מלאכות אינם כ"א בתורת דרכים ואופנים לאיסור הכללי דחילול שבת, ואשר לפ"ז פשיטא דסגי בהתראה כללית על איסור חילול שבת. או דלמא שזריעה חרישה וקצירה וכו' מעשי איסור בפני עצמן הן, ואין חילוק האבות רק בתורת היכי תימצי לחלות שם האיסור הכללי דחילול שבת, כ"א דכל אב ואב חלות שם איסור בפני עצמו הוא דחיל עלה. ואשר לפי"ז צריך לפרט בהתראתו את שם האיסור של אותו אב.

והנה ע"י בחוספות סנהדרין (דף ס"ג ע"א) כד"ה על כולם אינו לוקה, שהקשו אחא דאיתא בביצה (דף י"ב ע"א) דמבשל גיד הנשה כיום טוב לוקה חמש, וחד מינייהו משום איסור ביטול כיו"ט, והקשו החוס' אמאי לא חשבינן להו לחלאו דכל מלאכת עבודה לא תעשו בתורת לאו שבכללות, שהוי היא כוללת הרבה מלאכות ולא ילקו עלה, ויעני"ש מה שתירצו. ולכאורה אי נימא כפשוטו דהאבות מלאכות אינם אלא בתורת היכי תימצי לאיסור הכללי דחילול שבת, אם כן מהיכי תיתי לומר כזה דהוי לאו שבכללות, דהא כל המלאכות הכלולות בלאו זה בתורת איסור אחד הוא שלא לעשות מלאכה בשבת. ועל כרחק מוכח מדברי החוס' שם שנקטו, דחילוק מלאכות אינם רק בתורת דרכים ואופנים לחלות שם האיסור הכללי דחילול שבת, כי אם דכל מלאכה חלות שם איסור בפני עצמו עלה, ושפיר הקשו תוס' לפ"ז, דא"כ אמאי לוקה כיו"ט הא הוי לאו שבכללות, כיון דהך לאו דכל מלאכת עבודה לא תעשו הוי כולל הרבה מלאכות, ומעשי איסור בפני עצמן הן. ועל זה תירצו החוספות שם דכיון דכתיב כל מלאכת עבודה משמע כל מלאכה שהיא עבודה, והיינו דחשיב כאילו כל איסור ואיסור המלאכות מפורט בפני עצמו כהלאו דאורייתא. ובהא דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו הוי כמאן דכתיב להדיא לא לחרוש ולא לרדע וכי"כ. ומבואר בחוס' שגם בחירוצם לא חזרו בעיקר יסוד הדברים, דכל

בשבת אין זה כלום, שהרי כתוב בחריש ובקציר תשבות והרי הם עוקרים ענין חרישה לגמרי, וכו', עכ"ל. משמע מדברי המאירי דבשאר מלאכות כל שיעקרו ב"ד מלאכה אחת מילתא דפשיטא היא דלא הוי בחורת עקירת כולו, כיון דעדיין מקיימים שאר המלאכות, וכל עיקר הנידון בגמ' אינו אלא לענין איסור חרישה וקצירה ומשום דכתוב בהויא בחריש ובקציר תשבות, משו"ה י"ל דבחורת דברים המפורשים בחורה הן, ודמאי למלאכת הוצאה בשבת דכיון דכתוב להדיא בקרא לכך כל שעקרוהו ב"ד פטורין, או דלמא דנהי דמפורש הוא בחורה, מ"מ כיון דיש מקום להצדוקים לחלוק ולומר כמו שכתב שם בתוס' הו"א"ש בשם הרמ"ה דאפשר שהצדוקים מפורשים בחריש ובקציר תשבות, היינו לשבות בימות החמה וכימות הגשמים, ולא דקאי איסור חרישה וקצירה, ממילא כיון שהצדוקים יכולים לטעות בזה שוב אין זה בחורת דברים המפורשים בחורה, ולענין הוצאה ב"ד דמאי לכל שאר המלאכות דכביטול מקצת וקיום מקצת דמי. [ובקורן אורה שם עמד בזה דלשיטת הרמב"ם כפירוש המשניות שם ובהלכות שגגות פ"ד ה"ב משמע דפטורא דעקירת כל גופו ופטורא דהצדוקים מודים בו חד פטורא הוא, והדברים ארוכים]. ומבואר בדברי המאירי דאילו בשאר מלאכות שאינן מפורשות להדיא בחורה, מילתא דפשיטא היא שפטורין, ולא כפירוש"ש שם שפירש הן איבעיא על כל המלאכות. ושפיר י"ל דגם הרמב"ם יפרש כהמאירי, ולכן פסק דבשאר מלאכות שאינן מפורשות בחורה, הו"ל עקירת מקצתו, ולא הויא בחורת עקירת כל הגוף. — עכ"פ נמצא לפ"ו דלשיטת הרמב"ם אין שום צד בגמ' לומר דעקירת מלאכה אחת הויא בחורת עקירת כל הגוף, ומשום דהרמב"ם לשיטתו אויל שאין כל מלאכה ומלאכה בחורת חלות שם איסור בפ"ע, כ"א דחלק הן מהאיסור הכללי דאיסור עשיית כל מלאכה בשבת, וכמשנת"ת.

נחזור לעניינינו, הנה בעיקר דברי תוספות בשבת וכבבא קמא שנסתפקו אי צריך להתרות על האב משום התולדה, או דסגי באומר לו אל תשמר וכי"כ, אשר נראה כביאור דברי התוספות, דבאמת לשיטת התוס' פשוט הוא לכל הצדדים דכל אב מלאכה בחורת חלות שם איסור בפ"ע הוא, וגם להצד שאין צריך להתרות אתולדה משום אב אין הפירוש דסגי בהתראה כללית על חילול שבת, דק דס"ל לתוס' לצד זה דכשמתרה על השם דהתולדה הרי זה נמי נחשב בחורת התראה מפורטת על האיסור שעובר בו, וכדמוכח בלשון תוס' שלא כתבו להך תירוצא אלא דבאומר אל תשמר הויא התראה, משמע דלשיטת תוס' אם יאמר לו אל תחלל את השבת לא סגי בהכי לכ"ע, ומשום דלשיטת תוס' לכל הדיעות ליכא קיום התראה בהתראה כללית על

נקטינן דכל אב מלאכה בחורת חלות שם איסור בפ"ע הוא, אלא דמ"מ יש צד לומר דלענין הוצאת ב"ד אכתי כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, והיינו דהוא כל סבות הפטור בעקירת כל גופו כיוא הרמב"ם בפ"ד מהלכות שגגות ה"ל ב' דאיתנין עלה משום דאין זה בחורת חוצאה אלא שכחה בעלמא הוא, ונהי דליפנין לה בגמ' מגוה"כ דכתוב ונעלם דבר ולא שיעקר המצוה כולה, מ"מ היינו גוה"כ בגמ' הוצאה, דטעות גדולה כ"כ של עקירת דבר שלם מן החורה לאו הוצאה טעות הוא. אלא דשיכחה בעלמא הוא דמקרי. ומעתה שפיר י"ל דנהי דלאמיתו של דבר כל מלאכה חלות שם איסור בפ"ע עליהו, מ"מ כיון שבחורה המלאכות אינן מפורשות ומפורשות בהדיא, משו"ה כל שלא עקרו את כל המלאכות כולן, אכתי בחורת 'הוצאת טעות' הוא דמקרי, ולא בחורת שכחה בעלמא, וכמדויק בלישנא דגמרא דאיתא: מי אמרינן כיון דקא מורו בכולהו מילתא כביטול מקצת וקיום מקצת דמי וכו', ואשר מבואר דגם להך צד לא נאמר אלא דמיון בעלמא הוא דדמי לביטול מקצת וקיום מקצת, אבל לאמיתו של דבר שפיר י"ל דמילתא דפשיטא היא דיש כאן עקירת איסור שלם, ומשום דכל מלאכה גוף איסור בפ"ע הוא.

אלם הרמב"ם בהלכות שגגות (פרק י"ד הלכה א') פסק להלכה דחזן ממלאכת הוצאה דאם עקרוהו ב"ד פטורין כיון דהוא דבר המפורש בחורה והצדוקים מודים בו, הרי שבכל שאר המלאכות כל שעקרו בית דין אב מאבות מלאכות והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבין. ומבואר בדברי הרמב"ם דלהלכתא נקטינן דכל שאר המלאכות מל"ט אבות מלאכה לאו בחורת מעשי איסור כפני עצמן הן, דק דכולן נכללין בחלות שם איסור אחד דאיסור עשיית מלאכה בשבת, ומשו"ה גם כשעוקרין מלאכה שלימה לאו בחורת עקירת כל הגוף הוא דדיינינן ליה, וכל שלא עקרו את כל שאר המלאכות הו"ל בחורת ביטול מקצת וקיום מקצת וחייבין. ומשמע דהרמב"ם לשיטתו אויל לענין התראה, דס"ל דסגי בהתראה כללית על איסור חילול שבת, וא"צ שיערט את שם האב בהתראה. — אלם אכתי צ"ע בדברי הרמב"ם שהוכרע בפשיטות דבעקירת מלאכה אחת משאר מלאכות חייבין, כעוד שבגמרא בעיא דלא איפשטא היא.

ועל כרחק צריך לומר דהרמב"ם יפרש הך איבעיא כמבואר במאירי בהוריות שם מדברין משמע שפירש האיבעיא באין חרישה בשבת באופן אחר, וז"ל: למדת שכל מלאכה שלא נתפרשה בהויא שהיא מלאכה, אם הורו עליה שאינה מלאכה חייבין, הא כל שנתפרש איסורה בחורה אין הוצאתם כה הוצאה, מעתה הורו שאין חרישה

בדין קשר של קיימא

ענף א' / גדר פטורא דקשר שאינו של קיימא

כתב הטור (אורח חיים סימן שיי"ז) וז"ל, כל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטאת על קשירתו והתרתו, בין אם הוא של אומן או של הדייט. והעומד להתקיים ד' ימים פטור אבל אסור, ולצורך מצוה כגון שקישר למדוד שיעור אחד משיעורי התורה מותר לבחילה. ושעומד להחיר בכל יום מותר לבחילה וכו', עכ"ל. ומבואר כדברי הטור דתלתא מיני קשרים איתנהו: א. קשר שעומד להתקיים לעולם, וזהו מלאכת קשירה מדאורייתא וחייב חטאת. ב. קשר העומד להתקיים לפרק זמן מסוים דשבעה ימים, שזוהו השיעור לשיטת הטור לאיסור קשר מדרבנן. ג. קשר שאינו עומד להתקיים כלל והוא עומד להתירו, דבקשר כזה מותר אף לבחילה לקשור בשבת.

ומקור דברי הטור הוא במתניתין ויש פרק אלו קשרים (שבת דף קי"א ע"ב) דתנן: "ואלו קשרים שחייבין עליהן, קשר הגמלין וקשר הספנין וכו'", ע"כ. ואיתא עלה בגמ', הא גופא קשיא, אמרת יש קשרין שאין חייבין עליהן בקשר הגמלין ובקשר הספנין, חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא, והדר תני קושרת אשה מפתח חלוקה אפילו לבחילה. הכי קאמר יש קשרין שאין חייבין עליהן בקשר הגמלין ובקשר הספנין, ומאי ניהו קישורא דקשרי בזממא וקישורא דקשרי באיסוריא חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא. ויש שמתרין לבחילה ומאי ניהו קושרת מפתח חלוקה, ע"כ. ויעויין בדברי רש"י שפירש דחייב חטאת מדאורייתא ליכא אלא בקשר העומד להתקיים לעולם, ואילו פטור אבל אסור קאי בקשר שאינו מתירו באותו יום, ומשא"כ בקשר שנקשר על דעת להתירו בו כיום הרי זה מותר לבחילה. וכבר כתב הב"י בסי' שיי"ז דהטור נמי ס"ל בעיקר יסוד הדין כשיטת רש"י, ומה שכתב שיעור ד' ימים לאו דווקא הוא, וכוננו לאפיקי שאין בדעתו להתירו כל יום.

אכן הרמב"ם כפי" מהלכות שבת הל' א' כתב וז"ל, הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב, כגון קשר הגמלין וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה, אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור, וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקשור לבחילה. כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החלב וקשרו או שקשר חבל בדלי או

איסור חילול שבת, כיון דכל מלאכה חלות שם איסור בפ"ע חוץ, רק דלקח גיסא ס"ל לתוס' דסגי בהתראה על שם התולדה עצמה.

והנראה בכיבוד יסוד ספיקת התוס', דהנה יש להסתפק בעיקר הך דינא דצריך לפרט בהתראה את שם האיסור בפרטות, אם נאמר כזה דצריך לפרט את חלות שם האיסור שחל על ידי מעשי, וממילא כיון דיסוד חלות האיסור של התולדה הוא מחמת שם האיסור דהאב על כן צריך לפרט בהתראה התולדה משום שם האב, או דלמא דסגי כשמגדיר בהתראתו את פעולת שם האיסור ופעולת האיסור, על כן סגי האיסור בפועל יש להתולדות כינוי ושם נפרד למעשה ופעולת האיסור, על כן סגי במה שמפרט במעשה ההתראה את שם התולדה. כיון דאין צריך להגדיר את חלות שם האיסור, וסגי בהגדרת שם מעשה האיסור בפועל. אכן זה פשוט דכל שיתרה על התולדה משום האב גם לצד זה הרי"ל התראה מעלייתא, שהרי כל אב כולל במהותו את תולדותיו.

אלא דבעיקר הך פלוגתא דרבנותינו הראשונים וז"ל כיסוד ל"ט מלאכות, אי הווי בתורת ל"ט מעשי איסור בפ"ע, או דדוגמאות בעלמא הן לאיסור הכללי דעשיית מלאכה בשבת, אשר לכאורה צ"ע בזה דמוזא דקיי"ל דחייב על כל אחת ואחת, שמע מינה של"ט איסורים בפ"ע הן. אך באמת דלאיך גיסא נמי צ"ע דאי נמא חללות שם איסור בפ"ע הוא צ"ע לפ"ז מדוע בשגת שבת וזדון מלאכות אינו חייב אלא אחת, והוא פלא דהא עבר על כמה איסורין חלוקין, ומשמע דלא הווי אלא חלות שם איסור אחד, ואי"כ מהלכות חלוקי חטאות צ"ע ממה נפשך.

ובהכרח צריך לומר, דאין ראוי כלל מהלכות חלוקי חטאות לעניינינו, דבדעת הרמב"ם נראה כזה, דס"ל דאף דליכא אלא חלות שם איסור אחד, מי"מ חייב אבל אחד ואחר, כיון דכל אב יש לו צורת מלאכה בפ"ע, שנמצא שהל"ט אבות הן ל"ט פעולות שונות ומשונות, ושיעורי הפעולות הוא המחלק, וכעין דעת מאן דאמר דתמחויין מחלקין (כדיתות דף ט"ו ע"ב) אף שכפל אותה העבירה. ובשיטת תוס' נמי יש ליישב דרך לענין חילוק חטאות הוא דאינו חייב אלא אחת, ומשום דכולהו מלאכות מצטרפי נמי לחלות איסור כללי דחילול שבת, והאיסור הכללי מצרף את שגגת השבת לשגגה אחת, ויש עוד לפלפל בזה.

לקשר של קיימא, לפי צ"ע מאי שני משאר מלאכות הנקטינן במלאכה שאינה מתקיימת דפטור אבל אסור, והדברים צ"ע.

ואשר נראה לומר בזה, דיסוד הך פלוגתא דרש"י והרמב"ם הוא בעיקר דין קשר של קיימא, דלשיטת רש"י חלוק ביסודו דין קשר של קיימא במלאכת קושר מדין דמלאכה המתקיימת שנאמרה גבי שאר מלאכות, דלגבי מלאכת קושר כל שהקשר אינו של קיימא הו"ל חסרון בעצם החפצא דמעשה קשירה, דכל החפצא דמלאכת קושר אינו אלא כשהקשר עומד להתקיים, ומש"ה"ה כל שאי"ז קשר של קיימא ליכא אף איסורא דרבנן, שהרי אין כאן פעולת האיסור כלל. משא"כ בשאר מלאכות, נהי דגם בהן נאמר תנאי דלא מחייב חטאת אלא על מלאכה המתקיימת, מי"ז אי"ז כ"א דין פטור בעלמא שנאמרה במסויים בהלכות שבת. אבל עצם שם מעשה המלאכה איכא עלייהו גם כשאין מלאכתן מתקיימת, ומש"ה"ה שייך בזה איסור דרבנן, בין דשם מעשה המלאכה עריין לא פקע מפעולתו. והכוונה מצינו גבי דבר שאינו מתכוין דמותו לרבי שמעון, ואף איסורא דרבנן ליכא, ולכאורה צ"ע מאי שנא פטורא דדבר שאינו מתכוין דמותו אף מדרבנן, מפטורא דמלאכה שאינה מתקיימת וכי"ז דפטור אבל אסור, אולם הביאור פשוט הוא, דחלוק דבר שאינו מתכוין דהוא הפקעה בעצם שם המעשה, ואי"ז פטור מסוים בהלכות חיובא דשבת, דהא דבר שאינו מתכוין הוי מתיר בכל התורה כולה, וחזינן דלרבי שמעון יסוד הפטור הוא משום חסרון בעצם שם מעשה המלאכה, וכל כי האי גוונא דחסר בעצם שם פעולת ומעשה המלאכה, לא שייך בזה איסור מדרבנן כלל. והכי נמי דכוותה ס"ל לרש"י דקשר שאינו של קיימא נמי לא שייכא בה איסורא דרבנן, כיון דיסוד הפטור הוא מחמת חסרון בעצם החפצא דמעשה קשירה.

אולם בדעת הרמב"ם דמדמה דין קשר שאינו של קיימא לשאר מלאכות, דנהי דלא הוי קשר של קיימא מי"ז איסורא דרבנן מיהא איכא, נראה בזה דהרמב"ם פליג בזה וס"ל דיסוד דין קשר של קיימא במלאכת קושר נמי דין פטור בעלמא הוא, דומיא דשאר מלאכות דחיובן תלוי במלאכה המתקיימת, ובתורת תנאי בעלמא הוא כחובת המלאכה, אבל שם החפצא דפעולת המלאכה דמלאכת קושר אינו תלוי אם הוא של קיימא אם לאו.

ובביאור יסוד הך פלוגתא, נראה דיסוד הך פלוגתא הוא בעיקר גדר מלאכת קושר דאורייתא, דהנה יש לחקור אם עיקר פעולת המלאכה הוא בהחפצא הנקשר, ומשום

שקשר רסן בהמה הרי זה פטור וכן כל כיצא כאלו הקשרים שהן מעשה הדייט וכל אדם קושר אותן לקיימא, וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו אומן הרי זה אסור, עכ"ל. והמבואר בדברי הרמב"ם שפירש סוגיא דגמ' בהרי"ף שם, דמלאכת קשירה דאורייתא תליא בחתי תנאי, א. קשר של קיימא, ב. קשר שהוא מעשה אומן. ורק בדיאיכא הנך תרי תנאי הוא דאיכא חיוב חטאת, אבל כל שחסר באחד מבי תנאים אלו, כגון שהוא קשר שאינו של קיימא אבל הוא מעשה אומן, הרי זה פטור אבל אסור מדרבנן. ומשא"כ כשהסר כל הכי תנאים, והיינו שקשר קשר מעשה הדייט ושאינו בר קיימא הרי"ז מותר אף להתחילה, כיון דאיכא תרתיה לפטורא.

ובעיקר דברי הרי"ף והרמב"ם במה שכתבו דחיוב מלאכת קושר מדאורייתא תליא במעשה אומן, אשר לכאורה צ"ע בזה מקושת הרא"ש שם וז"ל: ורב אלפס ז"ל פירש דמעשה של אומן הוא, ולא נהירא דבקשר של קיימא אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדייט, עכ"ל. וכן הביא קושיא זו בכס"מ בשם הרמ"ך וז"ל, כתב הרמ"ך נראה כי הוא הולך בשיטת הרי"ף, ואין נראה דבריו ולא היו רגילים לפרש כן רבות, ונראה דבניהם דכיון שהמלאכה חזקה וקיימת ונעשית בלא שום שינוי, מה לי עשאה אומן מה לי עשאה הדייט, ודברי רש"י הם עיקר, וצ"ע, עכ"ל. ולכאורה דברי הרי"ף והרמב"ם צריכין ישבו מסברת החולקים, דאחרי שהתוצאה היא אותה תוצאה, שבי החסין קשרין זה לזה בקשר אמין וחזק העומד להתקיים לעולם, אי"כ מה לי מעשה אומן או מעשה הדייט, והדברים צריכים ביאור.

ולשיטת רש"י נמי צ"ע, דבדברי רש"י מבואר דכל שהקשר אינו כלל של קיימא, והיינו שהוא עומד להחירו בו כיום, הרי זה מותר אף להתחילה, ואשר לכאורה צ"ע בזה דלכאורה מאי שנא מלאכת קושר משאר מלאכות, דנהי דבשאר מלאכות נמי לא מחייב בחיוב חטאת אלא על מלאכה המתקיימת ונדחנן בדיש פרק הבונה דף ק"ב ע"ב): "זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב", מי"ז נקטינן דנהי דפטור מדרבנן איסורא מיהא איכא אף כשאין מלאכתו מתקיימת, כדחזינן לענין אהל ארעי וכי"ז, ובשלמא לשיטת הרמב"ם נראה שפיר, דהכי נמי נקטינן במלאכת קושר דכל דליכא תרתיה לפטורא הרי זה אסור מדרבנן דומיא דשאר מלאכות. אולם לשיטת רש"י דס"ל דכל שאינו כלל קשר של קיימא מותר לקשרו אף להתחילה נרדק בעומד להחזיקים יותר מיום אחד הוא דאסור מתקנת חכמים מיוחדת משום דמאי

בעצמות הדבר הנקשר. ואשר לפי זה שפיר סבירא ליה לרש"י דיסוד פטורא שאינו קשר של קיימא הוא משום חסרון בעצם החפצא דמעשה המלאכה, דכל שאינו קשר של קיימא אין כאן מעשה קשירה כלל ומוחר אף לכתחילה, ולא דמיא לשאר מלאכות דהא דבעינן בהו מלאכה המתקיימת היינו דין פטור מסיים בהלכות חיובא דשבת, משא"כ במלאכה קושר דין קשר של קיימא הוא מהגדרת עצם פעולת המלאכה, וכמשנת'. [נמה שאסרו חכמים קשירה בעשוי להתקיים יותר מיום אחד, היינו משום דחכמים החיבו גדר השיעור דשל קיימא, דמדרכנן גם בעשוי לכמה ימים גזרו חכמים אטו קשר העשוי להתקיים לעולם].

ומה שביארנו דלרש"י יסוד דין קשר של קיימא הוא מדין ביטול הקשר להדבר הנקשר, כן מבואר להדיא בדברי רש"י אמתניתין (שבת דף ק"ג ע"א) דחנן, קושרין דלי בפסקיא, אבל לא בחבל, רבי יהודה מתיר. כלל אמר רבי יהודה: כל קשר שאינו של קיימא אין חיובין עליו, ע"כ. ופירש רש"י שם וז"ל: קושרין דלי בפסקיא - על פי הבור, דפסקיא לא מבטל [ליה] התם. אבל לא בחבל - דמבטל ליה התם, והוי קשר של קיימא, שהרי קשור ותלוי שם תמיד, עכ"ל. ואשר מבואר להדיא בדברי רש"י דיסוד דין קשר של קיימא הוא משום דמבטל את הקשר לגוף הדבר הנקשר, ועי"ז משתנה עצם הדבר הנקשר משני דברים נפרדים לדבר מאוחד ומחובר כעצם יצירתו. והן הן הדברים דס"ל לרש"י דיסוד מלאכה קושר הוא באיחוד וחיבור הדבר הנקשר, ולא בעשיית גוף הקשר עצמו.

אולם הרי"ף והרמב"ם לשיטתייהו אולי, דבמעשה אומן תליא מילתא, וחזינן דין קשר של קיימא אינו מהגדרת מעשה המלאכה עצמה, כי"א דדין פטור בעלמא הוא, אבל גם כשאין הקשר מתבטל לגוף החפץ, ואין החפץ משתנה לחפץ מאוחד ומחובר, מ"מ מעשה המלאכה הוא בעשיית הקשר עצמו, וכלפי הקשר עצמו מה לי אם הוא של קיימא אי לאו, ועל כרחך דין פטור מסוים בעלמא הוא, דמשום מלאכה מחשבת אינו חייב אלא אם כן נפעל על ידי זה תיקון של איחוד הבגד או החוטים, ואי"ז אלא בחזרת שיעור ורנאי בחיובא דשבת, אבל גם בקשר שאינו של קיימא שם פעולת מלאכה קשירה עלה, ומשוי"ה הוא דס"ל דכל דליכא תרתי לפטורא, הריחו חייב מדרכנן גם על קשר שאינו כלל של קיימא, כיון דאכתי שם פעולת המלאכה עלה.

דעל ידי הקשר הריחו פועל חיבור ואיחוד בין שני החוטים הנפרדים, וזהו עיקר החפצא דמלאכת קושר, ליצור על ידי הקשר איחוד וקישור בין שני דברים נפרדים. או דלמא דעשיית גוף הקשר עצמו הוא גוף יצירת המלאכה דמלאכת קושר, ונמצא לפי צד זה דעיקר המלאכה אינו באיחוד וחיבור החפצא הנקשר, כי"א דיצירת עצמותו של הקשר עצמו הוא גוף מעשה המלאכה. - ואשר נראה לומר כזה דבזה גופא הוא דנחלקו רש"י והרמב"ם לענין אי בעינן לחיובא דאורייתא שיהיה הקשר מעשה אומן דווקא, או דכל שהוא קשר של קיימא חייב גם כמעשה הדין. דשיטת הרמב"ם הוא כהרי"ף דס"ל דחיובא דחטאת תליא בקשר של מעשה אומן דווקא, ועל כרחך מוכח מזה דלשיטתו יעיקר המלאכה הוא ביצירת הקשר עצמו, כיון דכלפי איחוד וחיבור החפצא פשיטא שאין שום נפקא מינה אם הוא מעשה אומן או מעשה הדין, דהא גוף החפצא קשור בקשר של קיימא שעומד להתקיים לעולם, וכמו שכתבו כזה הרא"ש והרמ"ך דאחור דקשר חזק הוא, וקשר של קיימא הוא, אי"כ מה לי מעשה אומן, מה לי מעשה הדין, ועל כרחך דלשיטת הרמב"ם הלוח המלאכה אינו כהחפצא הנקשר, כי"א דעצם יצירת החפצא דקשר הוא גוף עשיית המלאכה. וכלפי יצירת הקשר עצמו פשוט דיש נפק"מ אם הוא מעשה אומן או מעשה הדין, ושפיר י"ל דחיוב אינו אלא על יצירת קשר מעשה אומן, ולא על מעשה הדין. - אולם דעת רש"י והרא"ש והרמ"ך וז"ל שלא נחא להו בהוין חילוקא בין מעשה אומן למעשה הדין, וס"ל דכל שהקשר הוא של קיימא לא איכפת לן כלל בצורת הקשר. היינו משום דלשיטתייהו עיקר מלאכת קושר הוא כמה שפועל חיבור בין שני דברים נפרדים, ועשיית עצמותו של הקשר עצמו אינו מגוף המלאכה, ומשוי"ה כל שבהחפצא הנקשר פועל חיבור ואיחוד ע"י הקשר של קיימא, הרי"ז קשר גמור להחתיב עליה מדאורייתא.

ומעתה נראה דבזה הוא דתליא פלוגתא דרש"י והרמב"ם ביסוד דינא דקשר של קיימא, דרש"י לשיטתו אולי, דס"ל דעיקר מלאכת קושר הוא כמה ששני החוטים הנקשרים מתאחדים ומתחברים ע"י הקשר למקשה אחת, וממילא פשוט דכל זה שייך רק כשוקשר עומד להתקיים לעולם, דכיון שאינו עומד להתירו מתבטל הקשר ונדיה חלק מצורת עצם הדבר הנקשר, ועל ידי כך הופך שני קצוות החוטים הנקשרים לחפצא אחת. משא"כ כשוקשר אינו של קיימא והוא עומד להתירו לאחר זמן, אי"כ אין כאן שניו כדבר הנקשר, דינמא דנשתנו בעצמותן, משני חוטים נפרדים לחוט אחד מאוחד ומחובר, דכיון שהוא עומד להתירו, גלי דעתו שאין הקשר נכלל כלל

עשוי להתירו, דבוח לא מהניא כלל אם בדעתו לקיימו לעולם, שהרי עצם החפצא דעניבה קשר שאינו של קיימא הוא. — עכ"פ מכ"ז משמע לכאורה דעיקר ההיתר דעניבה יסודו משום דבעיקר צורת הקשר אינו עשוי להתקיים.

אולם לפ"ז צ"ע טובא, מהא דאיחא בסוכה (דף ל"ג ע"ב), תנו רבנן הותר אגרו כיום טוב אוגרו כאגודה של ידק, ואמאי ליעניבה מיעוב, הא מגי רבי יהודה היא דאמרו עניבה קשירה מעלייתא היא וכו', ע"כ. ואשר מבואר בגמ' דגם לענין אגד בדי' מינים דלכ"ע לא בעינן שם קשר של קיימא, מ"מ לת"ק דס"ל דעניבה לאו קשירה היא אינו מקיים דין אגד בעניבה. וא"כ הא מוכח דהא דעניבה לאו קשירה היא לא איתנן עלה מדין קשר שאינו של קיימא, דהא כלולב פשיטא דליכא דין קשר של קיימא. ואף על פי כן עניבה לאו קשירה היא לענין אגד כלולב, והדברים צ"ע.

אכן אשר נראה בזה, דחרי דיני וגווני איתנהו בקשר שאינו של קיימא וחלוקין בעצמותן ובסוד דינם, חודא, דבעינן שגוף צורת הקשר בעצמותה היתה בתורת קשר תעומד להתקיים, ודין זה הוא מהלכות קשר דכל התורה כולה, דבעינן דצורת הקשר עצמה תהיה קשר בר קיימא, ותו נתחדש הלכה כפ"ע לענין מלאכת קושר דשבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דגם כשמצד איכות גוף צורת הקשר עצמה קשר של קיימא הוא. מ"מ כיון שמצד כוונת הגברא בקשירתו, אין הקשר עשוי להתקיים לזמן מרובה, אין זה בכלל קשר של קיימא, ודין זה ליכא בכל התורה כולה, ורק בהלכות שבת משום מלאכת מחשבת הוא דנתחדש הך דינא. — ומעתה נראה דגם בהלכות אגד דלולב, נהי שאין שם דין קשר של קיימא מצד כוונת הגברא, דהא כל הדי' מינים אינם אלא לשבעת ימי החג, מ"מ הא מיהא בעינן דמצד איכות צורת הקשר עצמה יהי הקשר בתורת קשר של קיימא. ואשר על כן מבואר שפיר הא דאיחא בגמ' בסוכה דאינו יכול לקיים דין אגד ע"י עניבה, כיון דעניבה לאו קשירה היא, והקשינו דאי נימא דכל החסרון בעניבה הוא משום דאינו קשר העשוי להתקיים, אי"כ מה שייך זה כלולב, הא כלולב לא בעינן כלל קשר של קיימא, אולם דברינו א"ש, כיון דבעניבה הא דלאו בר קיימא הוא, הוא מצד איכות וצורת העניבה עצמה, דגוף צורת הקשר דעניבה מוכיח מתוכו שהוא עונבו על מנת להתירו בנקל. וכל כי האי גוונא, נקטינן גם בהלכות קשר דכל התורה כולה, דקשר שמצד עצם צורתה לאו בר קיימא הוא אינו יוצא בזה דין קשר.

והנה איתא בגמ' עירובין (דף צ"ז ע"א) אהא דתנן תחם דבמצא תפילין חדרשות

ענף ב' / בדין עניבה לאו קשירה היא

בבביתא בגמ' (שבת דף קי"ג ע"א) איתא, חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו ורבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו, ע"כ. ובמרא מסקינן דרב יהודה קסבר דעניבה גופה קשירה היא, ומשא"כ ת"ק קסבר דעניבה לאו קשירה היא, וגם חכמים לא גזרו עניבה. אטו קשירה, כיון דעניבה בקשירה לא מחילפא, ומשו"ה הוא דשרי אף לכתחילה לענוב בשבת. ולהלכה קי"ל כת"ק דעניבה לאו קשירה היא, וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק י' הלכה ה') וז"ל, העניבה מותרת לפי שאינה מתחלפת בקשירה, לפיכך וחבל שנפסק מקבץ שני קצותיו וכורך עליו משיחה ועונב עניבה, עכ"ל. וכן פסקו כל הפוסקים וז"ל, כמבואר בכמה מקומות בש"ס דלהלכה נקטינן דשרי לענוב עניבה בשבת.

והנה בעיקר הא דעניבה לאו קשירה היא, יש לחקור אם יסודו משום חסרון בעצם צורת הקשר, דעניבה לאו צורת קשירה היא, או דלמא דאיתנן עלה משום שאינו עשוי להתקיים, כיון שיכול להתירו בנקל כאחת מידי.

והנה בגמ' ריש פרק אלו קשרים (דף קי"א ע"ב) משמע דאיתנן עלה משום דלאו בר קיימא הוא, דאיחא תתם: בעי רב אחדבוי אחוי דמר אחא, עניבה לרבי מאיר מהו, טעמיה דרבי מאיר משום דיכול להתירו כאחת מידי הוא והא נמי יכול להתירו, או דילמא טעמא דרבי מאיר משום דלא מיהזק והא מיהזק, ע"כ. הנה מבואר בגמ' ולהצד דלרבי מאיר עניבה לאו קשירה היא היינו משום חסרון בקשר של קיימא, וכמבואר בגמ' דנהי דכל שלא יבוא כוונה להתירו, הרי שהעניבה מיהזק שפיר דומיא דקשר רגיל, מ"מ כיון שבנקל יכול להתירו אפילו ביד אחת בתורת קשר שאינו של קיימא. ולכאורה משמע מזה דנהי דלא פסקינן להלכה כר"מ דחליא באינו יכול להתירו ביד אחת, מ"מ כל זה אינו אלא כגוונא דמתניתין דבעצם צורת הקשר הריחו קושרו בקשר רגיל הוא אלא שאינו מהודק יפה, באופן שבנקל יכול להתירו אפילו ביד אחת, וכזה הוא דלא נקטינן להלכתא כר"מ ומחייבין אף ביכול להתירו אפילו ביד אחת, וכזה הוא רגיל הוא אלא שאינו מהודק יפה, באופן שבנקל יכול להתירו כיון דצורת קשר רגיל העומד להתקיים הוא דהו"ל. ומשו"ה כל שאין בדעתו להתירו לעולם סגי בהכי להתחייב עלה בשבת. אולם עניבה דמתולק בעיקר צורתה מצורת קשר העומד להתקיים, דעיקר צורת הקשר דעניבה מוכיח בעצמותו שאינו עשוי להתקיים, ומשו"ה עונבו כדי שיוכל להתירו בנקל אפילו ביד אחת. בזה גם למ"ד דפליג אר"מ מודה בזה דבעניבה דכל צורת הקשר מוכיח מיניה וביה שהוא

מדויק ב' הגמ' (דף ק"ד ע"א) דמשיני בדאושפפי, בדרכנו, כרבינו מתואר וכו', ולא חרצו בקיצור, הא ליומו, הא ליומו מיומו, והא בקשרו לעולם. אלא על כדוך מוכח דלא סגי במחשב להחזיר בתוך זימו, אלא דבעינן שתהיה מחשבתו ניכרת מתוך גוף הקשירה, ושדאיה מסוג הקשר או מן הדבר הנקשר, אם משרתו להתקיים לעולם אי לאו.

ומעתה א"ש דברי הר"ת שכתב דכיון דמהלכות תפילין א"צ לקשר ולהחזיר כל יום, וסגי בקשר של קיימא, על כן נחא הא דאסור לקשר בשבת, כיון דקשר של קיימא הוא, והקשיו דהא מ"מ לו יצוייר דיקשור הקשר של תפילין ע"מ להחזיר באותו יום פשיטא דגם להר"ת ייצא ידי חובתו, וא"כ אכתי הקשי אמאי לא יקשור התפילין בשבת על מנת להחזירו בו ביום. אולם לדברינו א"ש דכיון דכין מצד איכות וצורת הקשר עצמו של תפילין, ובין מצד דרך הרגילות בהשימוש של קשר של תפילין, הרי שהוא נעשה בדרך כלל בתורת קשר של קיימא, ממילא אף אם בפועל יתכוין בקשירתו על מנת להחזירו באותו יום, לא יהי מידי, כיון דכל שאין ארעיותו של הקשר מוכח מגוף התפצא דהקשר, או מצד החפץ הנקשר, הרי זה עדיין בתורת קשר של קיימא, וחייב משום מלאכת קשר.

והנה עיי בתשו' אבני נור (או"ח סי' קפ"ג) ובשו"ת צפנת פענח (סי' ש"ג), שכתבו שהשואל תפילין מחבירו, ומתקן את הקשר של ראש לפי גודל ראשו, ובשעת מעשה, דעתו להחזיר את הקשר לקדמותו תיכף ומיד לאחר שיגמור את תפילתו, דאינו יוצא בכה"ג ידי חובת מצות תפילין, דלהקשר התפילין הלא בעינן קשר של קיימא, וכל שבדעתו להחזיר את הקשר בו ביום, פשיטא דזה לא מיקרי קשר של קיימא. אולם לפי המבואר נראה להלכה שלא כדבריהם, וכמו שנתבאר דבאמת גם לשיטת הר"ת דא"צ לקשר ולהחזירו כל יום, מ"מ מהלכות תפילין פשיטא דכל שיקשור התפילין ע"מ להחזירו בו ביום ייצא ידי חובת תפילין, כיון דמצד איכות הקשר עצמו וצורתה הרי זה ראי להתקיים לעולם, ומקרי שפיר בתורת קשר של קיימא בכל התורה כולה, והא דלא מהניא עצה זו בשבת דקשירה ע"מ להחזירו בו ביום, היינו כמו שנתבאר, דכיון דבדרך כלל השימוש של קשר בתפילין הוא על מנת שיתקיים לזמן מרובה, משו"ה לא מהניא כוונת הגבירא לאפוקי מהקשר תורת קשר של קיימא, וכמו שנתבאר בארוכה.

שאינו מקושרות אין מצילין אותו יעו"ש, ופרכינן שם בגמ': וליעניבניהו מיענב, אמר רב חסדא זאת אומרת עניבה פסולה בתפילין, אביי אמר רבי יהודה לטעמיה דאמר עניבה קשירה מעלייתא היא וכו', ע"כ. ובתוס' שם בד"ה אמר רב חסדא כתב וז"ל, ומכאן אומר רבינו תם דאין צריך בכל יום להחזיר קשר תפילין ולחזור ולקשר בשעה שמניין כגון שהיה אומר רבינו אליהו, דא"כ חודשות אמאי אסר הכא משום קשירה, הא לא הוי קשר של קיימא וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בחוס' בשם הר"ת דמהא דאין מחזירין לעשות קשר של תפילין בשבת, הוכיח דקשר תפילין קשר של קיימא הוא דהוי, ואינו עשוי להחזירו כל יום, ומשו"ה הוא דאסור לקשורו בשבת. — אולם בעיקר דברי תוס' צ"ע דהא גם לשיטת הר"ת נהי דאינו צריך לקשרו ולהחזירו כל יום, מ"מ כל שיקשרם באותו יום על מנת להחזירו באותו יום, פשיטא דייצא ידי חובת תפילין, דנהי דבשאר מצוות נמי בעינן קשר של קיימא היינו דרוקא כמו שבארנו לענין איכות וצורת הקשר עצמה, אבל מצד כוונת הגבירא לא איכפת לן כלל אם בדעתו להחזירו לאחר זמן אי לאו, וא"כ אכתי תקשי לדרייה אמאי לא יוכל לקשור בשבת על מנת להחזירו באותו יום, דהא גם להר"ת נהי דא"צ לקשור כל יום, מ"מ פשיטא דגם קשר של תפילין ע"מ להחזיר באותו יום קשר מעליא הוא לענין תפילין, וא"כ קשית הר"ת על רבינו אליהו קשיא גם לדידי', והדברים צ"ע.

ואשר נראה כזה, דס"ל להר"ת דנהי דבשבת נחווספה הלכה מיוחדת בהלכות מלאכת קושר דשבת, דכל שאינו עשוי להתקיים מצד כוונת הקושר לאו בתורת קשר של קיימא הוא, מ"מ אי"ו הלכה נפרדת לגמרי מדין קשר של קיימא דכל התורה כולה, דנימא דנתחדשה דין חדש ומחדש במעשה הקשירה של הגבירא דצריך שתהא כוונתו ע"מ לקיימו לעולם, וכאמת חד דינא הוא ביסודו עם דין קשר של קיימא דכל התורה כולה שהוא ביסודו דין בהתפצא דקשר. והחילוק בין הלכות שבת לכל התורה כולה הוא בזה, דבכל התורה כולה עיקר הגדרת קשר של קיימא מותנה רק באיכות צורת גוף הקשר עצמו, ואילו בשבת נחדש מדין מלאכת מחשבת דאף אם ארעיותו אינה מוכחת מעצמותו של צורת הקשר עצמו, דק מסביבותיו ומנסבותיו החיצוניות [וכגון מהדלי שבו קשור] מוכח שתפקידו ושימושו של קשר זה אינו עומד להתקיים לעולם, סגי בכפי לענין שבת לחזל על התפצא דקשר תורת קשר שאינו של קיימא. אבל כל שיקשור קשר שמצד עצמותו ונסבותיו החיצוניות הוא בתורת חפצא של קשר של קיימא, הרי"ו חייב בשבת ולא מהניא כוונת הגבירא דמתכוין בקשירתו ע"מ להחזירו לאחר זמן, לאפוקי מיני' תורת קשר של קיימא. וכן

החיבור הוא רק על ידי הקשר השני. ופשיטא דלשיטתו בניבה על גבי קשר חלות שם הקשר מתייחס להעניבה ולא להקשר הראשון. שהרי חיבור ואיחוד ב' החוטין הן מכת העניבה ולא מכת הקשר הראשון [והרמ"א שפסק כהאגור דעניבה ע"ג קשר שר, היינו לשיטתו שפסק בסעיף א' שם כשיטת רש"י דלא בעינן מעשה אומן]. משא"כ להרמב"ם דחלות שם הקשר הוא בצורת הקשר עצמו, וצורת קשר יש כבר בקשירה ראשונה, והוא דבעינן שיהיה קשר המתקיים על ידי קשר שני, היינו רק תנאי בעלמא, אבל אחר שהקשר הראשון מתקיים בפועל על ידי הקשר שעל גביו, שפיר י"ל דחיבו הוא משום צורת הקשר הראשון המתקיימת מכת הקשר השני, אשר לפי"ו שפיר י"ל בהמרדכי דבעניבה ע"ג קשר אסור, כיון דעל ידי העניבה חוזר הקשר הראשון להיות קשר של קיימא, וצורת קשר יש כאן בקשירה ראשונה, וסגי בהכי להחתיב משום מלאכת קושר דשבת.

אולם מלבד מה שהדברים דחוקים, דמפשיטות דברי המרדכי משמע שפסק שם כרש"י דלא בעינן קשר של אומן, הרי שאנחנו עיקר סברת דברי המרדכי תמוהים עד מאד, דלכאורה הא דבעינן קשר על גבי קשר, לאו מדין קשר של קיימא דהלכות שבת אחינן עלה, שהרי בכל התורה כולה נמי פשיטא דלא הוי קשר כלל ועיקר כל שאינו מהדקו ומקיימו על ידי הקשר השני, שהרי אין קיום כלל להקשר הראשון בלא הקשר השני, וא"כ הסברא נותנת לייחס את שם הקשר לקשירה שניה. — ואולי יש לומר באופן אחר, דס"ל להמרדכי דכיון דעיקר הטעם בהא דנקטינן דעניבה לאו קשירה היא היינו כמו שנתבאר משום דמוכח מחוכו שאינו עשוי להתקיים לעולם, אשר על כן יש לומר דס"ל להמרדכי להיפוך, דיש בכת הקשירה הראשונה גלות על העניבה השניה שהיא עשויה על מנת להתקיים.

ענף ג' / בדין עניבה על גבי קשר

הנה בעיקר דין קשר נקטינן להלכה דלא מקרי קשר אלא בקשר על גבי קשר, ונחלקו הראשונים ד"ל אם עניבה על גבי קשר אסור משום מלאכת קושר אי לאו. דדעת המרדכי כפ"ק אלו קשרים בשבת הוא דנהי דנקטינן דעניבה לאו קשירה היא, מ"מ עניבה ע"ג קשר אסור משום קושר, כיון דהעניבה מקיים את הקשר הראשון והריהו נאסר מטעם הקשר הראשון, וכן פסקו הרמ"א ועוד פוסקים. אולם דעת האגור (הובא בדרכי משה או"ח סי' ש"י"ז) הוא דעניבה ע"ג קשר מותר, דכיון דאיך חלות שם קשר נשלם רק על ידי העניבה שעל גבי הקשר ובלא"ה לא מקרי קשר כלל, נמצא דעיקר קשירתו הוא על ידי העניבה, ועניבה לאו קשירה היא ומותר אף לבתחילה. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' ש"י"ז ס"ה).

ובעיקר גדר הך פלוגתא נראה בזה דנחלקו ביסוד הא דבעינן ב' קשרים זה על גבי זה, אם עיקר הקשר הוא הקשר הראשון, רק דכל שאינו קושר על גבו קשר שני, הרי שהקשר הראשון לא יתקיים וחייל עלה פטורא דקשר שאינו של קיימא. אבל אחר שמהדקו ומחזקו על ידי הקשר השני שקושר על גבו, חייל עיקר חלות שם קשר על הקשר הראשון. ואשר זהו דעת המרדכי שאוסר עניבה על גבי קשר, דנהי דעניבה בעצמותה לאו קשירה היא, מ"מ כל שעונבו על גבי קשר הראשון מהניא עניבתו להדק ולחזק את הקשר הראשון שיהיה בחזרת קשר של קיימא, ושוב חייל עליה חזרת קשירה מכת הקשר הראשון, כיון דמתקיימת על ידי העניבה. ונמצא דגם להמרדכי אין האיסור בעצם העניבה, רק דעל ידי העניבה נאסר הקשר הראשון. משא"כ דעת האגור הוא דכיון דבלי הקשר השני אין קיום כלל להקשר הראשון, על כן עיקר חלות הקשירה מתייחסת דווקא להקשר השני שמקיימת את הקשירה, ולא להקשר הראשון, ואשר לפי"ו פסק דעניבה על גבי קשר נמי נכלל בהתירא דעניבה לאו קשירה היא, כיון דעיקר קיום הקשר הוא מכת העניבה שעל גבי הקשר, ונמצא שעיקר חלות שם הקשר מתייחס להעניבה ולא להקשר הראשון.

ואולי י"ל בזה דיסוד הך פלוגתא תליא במחלוקת רש"י והרמב"ם ביסוד מלאכת קושר, אם יסודו הוא משום חיבור ואיחוד של הדבר הנקשר וכשיטת רש"י, או דעיקר חלות המלאכה הוא בגוף עשיית הקשר עצמו וכשיטת הר"ף והרמב"ם שהצריכו מעשה אומן. דהנה לשיטת רש"י מילתא דפשיטא היא דחלות שם הקשר הוא בעיקרו בהקשר השני, שהרי הקשר הראשון אינו פועל כלל חיבור בהחפץ הנקשר, וכל חלות

מתחילין ללמוד, והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד, ועוד אפילו לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לקריאת שמע נתקן, ובשביל זה אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, עכ"ל. ומבואר בחוספות שיישבו בתרי אנפי, דלחידוץ קמא נהי דהירושלמי קאי נמי בברכת התורה ולא דוקא בברכת אהבה רבה, מכל מקום הבבלי פליג על הירושלמי ואין צריך להסמיך הברכה למעשה הלימוד, ולחידוץ קמא כתבו החוספות דגם להירושלמי דבעי לשנות על אתר היינו דוקא בברכת אהבה רבה שביסוד תקנתה נתקנה למצות קריאת שמע ולא לברכת התורה, ומשום הכי צריך לשנות על אתר הייל על ברכת דאיעתא דברכת התורה נתכוין בכרכתו, ועל ידי ששונה על אתר הייל על ברכת אהבה רבה חלות קיום ברכה של ברכת התורה, אבל בברכת התורה יהיה מצד עצמו חפצא דברכת התורה פשוט דאין צריך לשנות על אתר וכמו שכתבו החוס' אולם בדעת הצרפתים והרמב"ם דסבירא להו דברכת התורה נמי צריך ללמוד לאלתר צריך עיין מקושית התוס', דאי נימא דרמיא ברכת התורה לברכת המצוות וברכות הנהנין דצריך לברך עובר לעשייתן וסמוך למעשה האכילה כדי שיחול הברכה על המצוה והאכילה, והכי נמי דכוותה בברכת התורה צריך לשנות על אתר כדי שיחול הברכה על הלימוד תורה, אם כן מאי שנא משאר מצוות דפשיטא דכל שמפסיק ממצוותו ופונה לדברים אחרים צריך לחזור ולברך, כיון שאין הברכה סמוכה להלימוד שלומד אחר כך, ואין לומר בדעת הרמב"ם בזה כמו שכתבו החוס' חלק בין מצות תלמוד תורה דסגי בברכה אחת על כל היום לבין מצות אכילה בסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה ברכת אישב בסוכה, וכתבו החוס' בזה דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתבי והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, ואשר לפי זה היה אפשר לומר כן גם בדעת הרמב"ם דנהי דבשעת הברכה צריך ללמוד לאלתר, מכל מקום כל מה שלומד בהמשך היום מצטרף למעשה הלימוד שהתחיל מיד אחר ברכת התורה ומעשה מצוה אחת היא כיון שאינו מסיח דעתו, ומשום הכי אינו צריך לברך על כל לימוד ולימוד בפני עצמו, וכדנקטינן בשאר ברכת המצוות דחמור דין הפסק בין הברכה לתחילת המצוה דבהפסק כל דהו הוינן דחזור ומברך, מה שאין כן אחר שהתחיל מעשה המצוה אף כשמפסיק באמצע אינו חוזר ומברך, כיון דמעשה מצוה אחת היא, ואחר שהברכה חלה על תחילת המצוה הרי זה כולל את כל מעשה המצוה. והוא הדין בברכת התורה היה אפשר לומר דסבירא ליה להרמב"ם דלא קפדינן אלא שלא יהיה

בדין ברכת התורה

ענף א' - בדין והוא ששנה על אתר

כתב הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ז הלכה י') וזה לשונו, המשיכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב ובין קרא בתורה שבעל פה, נטל דיוו חחלה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא, ואלו הן אשר קדשנו במצוותיו וציונו על דברי תורה והערב נא וכי', [נבהלכה י"א], בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, ונהגו העם לקרות מעט מדברי תורה ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים וכי', עכ"ל. והנה מקור דברי הרמב"ם במה שכתב דאחר ברכת התורה צריך לקרות מעט מדברי תורה, הוא בירושלמי ברכות (פרק א' הלכה ה', והובא בחוספות ברכות דף י"א ע"ב כד"ה שכבר נפטר באהבה רבה), אהא דאיתא השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, וגרסינן בירושלמי "והוא ששנה על אתר", ומבואר בירושלמי דצריך ללמוד לאלתר אחר תפלתו, וכל שמסיח דעתו ואינו שונה לאלתר אינו יוצא ידי חובת ברכת התורה, והנה בעיקר דברי הירושלמי נחלקו הראשונים ז"ל אם הוא דוקא לענין ברכת אהבה רבה דצריך לשנות על אתר לגלויי דעתו דאיעתא דברכת התורה נתכוין בברכת אהבה רבה, ומשום דעיקר ברכת אהבה רבה למצות קריאת שמע נתקן ובשביל זה אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה פוטרת כל היום, וכמו שכתבו החוס' (שם כד"ה שכבר) בשם הר"י, אכן בשם הצרפתים כתבו החוספות שנהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פרק א' דפאה), ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא, מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר. והנה מדברי הרמב"ם מבואר בדעת הצרפתים דהן דירושלמי דבעי לשנות על אתר קאי נמי לענין ברכת התורה ולא דוקא לענין ברכת אהבה רבה, וכמבואר בדברי הרמב"ם שהביא הך דינא דצריך לקרוא מעט מדברי תורה לענין שלש ברכות דברכת התורה.

והנה בעיקר שיטת הרמב"ם ומנהג הצרפתים דצריך ללמוד לאלתר אחר ברכת התורה צריך עיין בזה, וכמו שהקשו החוספות וזה לשונם: ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדים מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עז אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחת כשאנו

אם כן הא מוכח דפליג כזה וסכידא ליה דגם בברכת התורה הברכה הוא על עצם מעשה הלימוד, אם כן מהיכי הית' שלא יצטרכו לחזור ולברך על כל לימוד ולימוד כפני עצמו, ואמאי סגי בברכה אחת להפטר מדין ברכת התורה על כל היום, והדברים צריכים עיני.

והנראה לומר בזה בהקדים דהנה בעיקר דברי הרמב"ם צריך עיני שכל דינא דברכת התורה כהלכה י' ובהלכה י"א, דבהלכה י' כתב הרמב"ם וזה לשונו, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב ובין קרא בתורה שבעל פה וכו' ומבדך שלש ברכות ואחר כך קורא וכו', עכ"ל. ובהלכה י"א כפל הרמב"ם דבריו וכתב וז"ל, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה וכו', עכ"ל. ודברי הרמב"ם שכל דבריו צריכים ביאור.

ואשר נראה בזה דלשיטת הרמב"ם תרי דיני איתנהו בברכת התורה, חדא דין איסור ללמוד תורה קודם ברכת התורה, ודין זה דמיא ביסודו לברכת הנהנין דאיכא חלות איסורא בגוף ההנאה בלא ברכה, ואף דהגרעיק"א בגליונו (ברכות דף י"ב ע"א) כתב לחלק כזה בין ברכת הנהנין לברכת המצוות, ובברכת הנהנין יסודו משום איסור בגוף האכילה וההנאה בלא ברכה, וכדאיכא לקמן (דף ל"ה ע"א), תנו רבנן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא מעשה וכו', ע"כ. ומבואר בגמרא דברכת הנהנין הוא ביסודו חלות דין איסור על גוף מעשה האכילה וההנאה בלא ברכה, ואילו ברכת המצוות דנקטינן דברכות אינן מעכבות, ואין חלות איסור בגוף מעשה המצוה בלא ברכה, רק דהברכה קיום דין בפני עצמו הוא, דהמצוה מחייבתו כחיוב נוסף דברכת המצוות, ועינין בגרעיק"א שהביא כן בשם המהרש"א (פסחים דף ק"ב ע"א), אולם בדברי הרמב"ם נראה דפליג בזה ולשיטתיה דמיא ברכת המצוות לברכת הנהנין, וגם בברכת המצוות איכא חלות איסור בעצם מעשה המצוה בלא ברכה. והדברים מדוייקים בדברי הרמב"ם פ"ק א' מהלכות ברכות (הלכה ב') וזה לשונו, ומדברי סופרים לברך על כל מצוה ומצוה ואחר כך יהנה ממנו וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו' וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואחר כך יעשה אותה, משמע דברכת המצוות נמי נכלל באיסורא דכל הנהנה מן העולם בלא ברכה, ויש חלות איסור בגוף מעשה המצוה בלא נטילת רשות והיתר של

הפסק בין הברכה לחתילת הלימוד, ואף שמפסיק אחר כך אינו צריך לחזור ולברך על כל לימוד ולימוד שלומד ביום, דכיון דאינו מסיח דעתו מצטרף מעשה הלימוד של כל היום להלימוד שלמד אחר ברכתו לאלתר.

אלא דבאמת כל עיקר דברי תוספות טעונים ביאור, דמה לי מה שאינו מייאש דעתו מללמוד, מכל מקום הרי בפועל פשיטא דכשעוסק בדברים אחרים דעתו מתייאש מרצונו ללמוד, מכל מקום בפועל פשיטא מוסחת מגוף הלימוד, ואף שאינו מתייאש מרצונו לכשעוסק בדברים אחרים דעתו מוסחת מגוף הלימוד, ואף שאינו מתייאש מרצונו ללמוד, מכל מקום בפועל אינו כלל באמצע לימודו, ובשלמא בשאר מצוות כגון שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום דינא ואף שהפסיק בין תקיעה לתקיעה אינו צריך לחזור ולברך, היינו טעמא לפי דפשיטא דכל תקיעה לחוד אין בזה כלל קיום בפני עצמו של מצות תקיעת שופר וחצי מצוה הוא דהויא, ועל כרחך הוי ליה כעסוק כאמצע המצוה, מה שאין כן בתורה דמילתא דפשיטא היא דכל לימוד הוה ליה כחורת קיום מצות הלמוד תורה בפני עצמו, ואם כן כלפי הלימוד שלומד אחר כך אמאי לא הויא בתורת הפסק בין הברכה לחתילת המצוה, ואמאי אינו חוזר ומברך.

הן אמת דלשיטת תוס' יש מקום ליישב בזה, דבאמת דין ברכת התורה ביסודו אינו דין על גוף המעשה דחלמוד תורה רק הוא דין כ"עסק התורה" וכדחזינן בנוסח הברכה שמברכים "לעסוק בדברי תורה", ובוה יש לומר דסבידא להו לתוספות דאף שאינו לומד בפועל מכל מקום כיון שאינו מייאש דעתו מללמוד הוי זה בתורת עסק התורה ושפיר מצי לברך עלה ברכת התורה, ומשום הכי אף שעוסק במשך היום בדברים אחרים אין זה נחשב כהפסקה מעסק התורה (גם להירושלמי) אין צריך ללמוד לאלתר, והביאור בזה הוא כמבואר דעיקר דין ברכת התורה אינו ביסודו על עצם מעשה הלימוד, רק הוא דין כ"עסק התורה", ולכן אף שאינו לומד בפועל מיד לאחר הברכה, מכל מקום סגי כמה שרעתו עליה לאשווי חתורת עסק התורה, ושפיר חילל הברכת התורה על לימוד התורה שלומד משך כל היום.

אכן כל זה ניחא לשיטת התוספות דלשיטתם גם מיד לאחר הברכה אינו צריך ללמוד לאלתר, והיינו משום דלשיטתייהו עיקר הברכה הוא על העסק בתורה, ולא על גוף מעשה הלימוד, ואשר על כן אף שאינו לומד בפועל סגי כמה שרעתו נחונה עליה לאחשבינהו כעוסק בתורה וכמו שנחבאר, האומנם לדעת הרמב"ם שפסק כהירושלמי דגם בברכת התורה צריך לשנות על אחר ולא דווקא בברכה אהבה רבה,

ברכה. ומעשה נראה בזה דסבידא ליה להרמב"ם דהכי נמי בברכת התורה נאמר בזה חלות איסור ללמוד תורה בלא ברכה דומיא דברכת המצות והנהנין, ודין זה הוא המבואר כדברי הרמב"ם (הלכה י') דכל שהשכים לקרוא בתורה מברך שלש ברכות ואחר כך קורא, והיינו ביסודו דין איסור לקרות בתורה קודם ברכת התורה. ותו נאמר דין נוסף בברכת התורה והוא ביסודו חיוב בפני עצמו על היום לברך כל יום ויום ברכת התורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכה י"א וזה לשונו: בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, עכ"ל. והיינו דאף כשאין בדעתו ללמוד תורה, מתחייב מהלכות חיובא דברכת התורה המוטלת על כל יום לברך ברכת התורה, ומה שצריך לקרות מיד לאחר הברכה, היינו משום דזהו צורת קיום ברכת התורה לשלב ולצרף ברכת התורה ולימודה (וכמו שיתבאר להלן), ומבוארים שפיר כפל דברי הרמב"ם, דבאמת מה שכתב הרמב"ם בהלכה י' והלכה י"א תרי הלכות נפרדות הן, וכמו שנתבאר.

ויתבאר לפי זה דברי הרמב"ם שכתב בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט וכי, ולכאורה אי נימא כפשוטו דדימא ברכת התורה לברכת המצות דלימוד תורה מחייבת ברכת התורה כשם שמצוה מחייבת ברכת המצות, אם כן הא עיקר הברכה תליא אם בדעתו ללמוד תורה אי לאו, ואף דודאי חיוב איכא ללמוד תורה בכל יום, מכל מקום אין חיוב הברכה לכאורה אלא תוצאה ממה שלומד תורה, ואילו מדברי הרמב"ם משמע דהחיוב הוא בעצם הברכה דג ברכות בכל יום, ולא הלימוד היא המחייבת בברכה, רק אדרבה הברכה מחייבת בלימוד תורה אחר כך, וכמבואר בירושלמי דצריך לשנות על אחר, והלימוד שלומד אחר כך הוא מהלכות קיומא דברכת התורה המוטלת על כל יום ויום, דכן הוא סדר קיום ברכת התורה לצרף הברכה עם לימוד התורה, ובהכרח מבואר מדברי הרמב"ם דאיכא חלות קיום דין נוסף בברכת התורה, דהוא ביסודו קיום בפני עצמו המוטלת על היום.

ונראה בזה דמקור הגך תרי הלכות, הוא בברכות (דף ע"ב) דאיתא, אמר ר' יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך וכו', ע"כ. ומבואר בזה דברכת התורה דמיא לברכת המצות והנהנין, דלימוד תורה טעונה ברכה, והוא ביסודו דין איסור ללמוד תורה ללא ברכה, דומיא לברכת הנהנין וברכת המצות, והוה המקור לדברי הרמב"ם בהלכה י' שכתב דהמשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע צריך לברך ברכת התורה, וכן מבואר בירושלמי (פרק ז' דברכות הלכה א') דגרסינן: כתוב בתורה ברכה לפניו ואין כתוב בתורה ברכה לאחריה, מה

כתוב לאחריו ואכלת ושבעת וברכת, ומנין ליתן אח האמור בזה ואת האמור בזה ביה, ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן אתיה שם שם לגזירה שוה, מה שם שנאמר כמזון ברכה לאחריו אף שם שנאמר בתורה לאחריה וכו', רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל קל וחומר מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריה, עד כגון תורה מזון מה אם תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה ברכה לפניו, מזון שטעון ברכה לאחריו אינו דין שטעון ברכה לפניו, ע"כ. ומבואר בירושלמי להדיא דדין ברכת התורה וברכת הנהנין חד דינא להו, וכדילפינן להו הא מהא, והוא ביסודו דין מחייב למעשה הלימוד, דומיא דברכת התורה הנהנין. אולם בסוגיא לקמן (ברכות דף כ"א ע"ב) איתא, אמר רב יהודה מנין לברכת התורה המוטלת מן התורה שנאמר ואתה ושבעת וברכת, מנין לברכת התורה לפניו מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו וכו', ע"כ. ופירש רש"י בד"ה כי שם ה' אקרא וכו', כשבה משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואחם ענו אחרי אמר וכו', עכ"ל. והנה הרמב"ם בספר המצות במנין העשין שלו (מצוה טו) כלל מצות ברכת התורה בכלל מנין העשין והוכיח כן מסוגיא הנ"ל, וכמו שכתב שם וזה לשונו: שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הסוכה הגדולה שעשה לנו בתחו תורתו אלני והודיענו המעשים הדצויים לפניו, שבהם נחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטוונו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוונו כזו, וכשלישי שלברכות (דף כ"א ע"א) אמרו, מנין לברכת התורה לפניו מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו וכו', ואין ראוי למנוחה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וספור ציאת מצרים עם אכלת הפסת, עכ"ל. הנה מבואר מדברי הרמב"ם שמנה למצות ברכת התורה כמצוה בפני עצמו, דסבידא ליה דדין זה דברכת התורה שישודו מקרא דכי שם ה' אקרא אינו נשפל למצות תלמוד תורה, דומיא דהברכה היא בתורת "מתויר" למעשה הלימוד, רק חלות קיום מצוה ודין ברכה בפני עצמו הוא דהוה ליה, (ומה שדימיה הרמב"ם ברכת התורה לברכת הנהנין היינו רק לענין דציווי מן התורה הוא ויש למנותם במנין המצות דומיא דברכת הנהנין, אבל ביסודו תרי דיני ניעוה וברכת התורה אינו בתורת מחייב והכשר למצות תלמוד תורה, ומשום הכי מנאו הרמב"ם כמצוה בפני עצמו, ודו"ק). ונהי דהרמב"ם פליג על הרמב"ם ולא מנאו לברכת התורה במנין העשין, היינו כמו שכתבו הנושאי כלים דהוא משום דסבידא ליה דקרא אסמכתא בעלמא הוא דהוויא, וברכת התורה מדרבנן הוא, אבל ביסוד הדברים גם הרמב"ם לא פליג דתקנה זו דאיתני עלה מאסמכתא דקרא דכי שם ד' אקרא וגוי הוא ביסודו דין נוסף של חיוב בפני עצמו של

ברכת התורה המוטלת על כל יום ויום, ומאי דצריך לשנות על אחר היינו משום דכך הוא עיקר סדר וקיום דברכת התורה, לצרף ולשלב הברכה עם לימוד תורה, והוא קיומא הוא דקיום תלמוד תורה עם ברכותיה, וכדי לפינן מקרא דכי שם וגו', דקיומא חזיא הוא לצרף היכי שם הי' אקרא" דהיינו תלמוד תורה עם ה"הבב גודל לאלקינו" דהיינו ברכת התורה.

ומעתה לפי זה יתיישב שפיר מה שהקשינו דלפי הרמב"ם שפסק כהירושלמי דגם לענין שלש ברכות דברכת התורה צריך ללמוד לאלתר, וכדגוסינן בירושלמי "והוא ששנה על אחר", אם כן הא חזינן דעיקר חובת ברכת התורה הוא על עצם מעשה הלימוד, ולפי זה אמאי סגי בברכה אחת לפטור כל היום, ומהיכי תיתי שלא יצטרכו לחזור ולברך על כל לימוד ולימוד בפני עצמו, ומאי שנא מברכת המצות דנהו דברכה אחת פוטרת כמה מצוות, מכל מקום כל שהפסקינן ונתעסק בדברים אחרים פשיטא דצריך לחזור ולברך, אכן לדברינו חוזרים מבוארים, וכמו שנתבאר דחזי דיני איתנהו בברכת התורה, חזיא, דין "מתיר", דברכת התורה מהניא להפיק האיסור שבלימוד בלא ברכה דומיא דברכת הנהנין והמצוות, ותו חלות קיום דין ברכה בפני עצמה המוטלת על היום, ומעתה נראה דמה שפסק הרמב"ם בהלכה י"א כהירושלמי דבעי לשנות על אחר, אין יסודו מהלכות הדין "מתיר" שבו, ובהו שפיר יש לומר דדעת הרמב"ם הוא כשיטת התוספות דעיקר חלות ברכת התורה הוא על "עסק התורה", ולא על גוף מעשה הלימוד, ולכך סגי כמה שדעתו נהונה עליה, ושגם בשעה שעסק בדברים אחרים אינו מתיימש מלמוד, כדי שיחול חלות ברכת התורה על עסק התורה, ונהי דברכת התורה איכא נמי קיום דין "מתיר" דומיא דברכת המצוות, מכל מקום הרי זה חלוק לענין זה שאין צריך שיחול הברכה על גוף מעשה הלימוד, וסגי כמה שהוא חל על "עסק התורה", והא דבעי לשנות לאלתר יסודו מצד הדין השני שבברכת התורה הנלמד מפי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינו שהוא ביסודו קיום חובת ברכת התורה בפני עצמו המוטלת על כל יום ויום, דכך הוא טופס קיומא דברכת התורה, לצרף ברכתה ללימודה, וכדכתיב בקרא דכי שם הי' אקרא וגו' וכמו שפירש רש"י דכשכא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישואל, אני אברך תחילה ואחם ענו אחרי אמר וכו', והוא ביסודו שילוב וצירוף לימוד התורה עם ברכתה, וקיום דין זה סגי בברכה אחת ביום, אבל מצד הדין "מתיר" שבו, אין צריך לחזור ולברך על כל מעשה לימוד בפני עצמו, וכמו שנתבאר דעיקר הברכה הוא על "עסק התורה", ואחר שאינו מיימש דעתו מלמוד, שפיר חיללא הברכה על כל עסק

התורה שכל היום, ונמצא לפי זה דהקריאה מיד לאחר הברכות אינה מתורת הדין הכללי בכל שאר הברכות דצריך לברך עובר לעשייתן, וכמו שמשמע בדברי התוס' ושאר ראשונים, רק יסודו משום דעיקר החיוב אינו מתקיים בברכה גידיא, כי אם בתלמוד תורה על ידי ברכה, והוא ביסודו דין צירוף ומיזוג תורה עם ברכה, ומשום כך הוא דבעינן להסמיך מיד הלימוד להברכה, וכדגוסינן בירושלמי דבעי לשנות על אחר, וניחא שפיר.

עגף ב' - ביאור דתי בברכת התורה.

הנה בהגהות מיימוניות (פרק י' מהלכות תפלה אות כ') כתב וזה לשונו, וכתב ר"י בתשובה לה"ד אשר מלונל שמצא בפסקי ה"ר שמועין תלמידו של רש"י, שרש"י כשהיה משכים לקרות בתורה היה מברך וכשהיה בא לבית הכנסת ואומר ברכות חזרו ומברך, ומדמחו לקוראין בתורה שמברכים אף על פי שבדיכו כבר, ולא נראה לר"י, דלא דמי להא, דהתם ברכות נתקנו לכך לקורא בתורה, ואפילו אם כיוך מיד לעסק בתורה ולא הפסיק כלום כמו שנתקנה ברכת אשר במו בניבאים להפטרות וכו', עכ"ל. וכן כתב הרשב"א בחידושו (ברכות דף י"א) וזה לשונו, ובשם רש"י ו"ל אמרו תלמידיו כשהיה משכים לקרות היה מברך לקרות בתורה, וכשהיה הולך לבית הכנסת חזרו ומברך, כמו אותן הימים שלא השכים לקרות, ונתן טעם לדבריו, כמו שהקורא בתורה מברך ברכת התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה, ואף על גב שכבר כיוך קודם בפרשת הקרבנות ואיחורו מקומן ורבי ישמעאל, הוא הדין דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה, והשיבו עליו בתוספות דלא דמי לקורא בתורה, דהתם אפילו אם כיוך על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור, שכך תיקנו לברך שם אשר בחר בנו כמו שנתקנה ברכה לאחריה, עכ"ל.

ולכאורה עיקר שיטת רש"י תמוהה עד מאד, דמהיכי תיתי לחזור ולברך ברכת התורה בבית הכנסת, אחר שכבר כיוך בביתו קודם לימודו, וכי היכי דסגי בברכה אחת לפטור את כל הלימוד שלומד במשך כל היום, כמו כן הברייתות והפוסקים שקורא בבית הכנסת יפטרו על ידי הברכה התורה שביך בביתו, ומה הסברא לברך ברכה נוספת ואמאי לא הוי בתורת ברכה לבטלה, ומה שמדמחו רש"י לברכה דקריאת התורה, דאף לאחור שביכו ברכת התורה חוזרין ומברכין, כבר תמה בזה הרשב"א וההגהות מיימוניות, דמעצם זה דבעי לחזור מוכח מזה דלא מדין ברכת התורה אחינן עלה, רק ברכות בפני עצמן הן שנתקנו במסוגים על מצות קריאת התורה

ואשר לפי דרכינו יתיישבו דברי הרמב"ם שכתב (שם בהלכה י') וזה לשונו, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שכתב ובין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא וכו', עכ"ל. ולכאורה צריך עיון בדברי הרמב"ם, דהא מקור דברי הרמב"ם הוא במימרא דרב יהודה אמר שמואל (דף י"א ע"ב) דקאמר השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, ע"כ. ולפי זה צריך עיון אמאי השמיט הרמב"ם הא דנפטרים ויוצאים ידי חובת ברכת התורה בברכת אהבה רבה. ואף דיש ליישב כמו שכתב שם בהגהות מיימוניות, דהוא מבואר בדברי הרמב"ם שכתב "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע", וכוונתו לאפוקי אם קרא קריאת שמע קודם לימודו שכבר נפטר באהבה רבה, מכל מקום אכתי צריך עיון: קצת אמאי קיצר הרמב"ם בדבריו ולא כתבו להדיא, דהא הלכתא גבירתא יש כאן. וביותר צריך עיון המשך דברי הרמב"ם (בהלכה י"א) שכתב וזה לשונו, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה וכו', עכ"ל. הנה מבואר בדברי הרמב"ם דסבירא ליה דחובת ברכת התורה המוטלת על כל יום ויום מתקיימת רק על ידי שלש ברכות אלו, ולכאורה הדברים תמוהים דהא בסוגיין מבוואר להדיא דברכת אהבה רבה נמי מתקיים דין ברכת התורה, ובראיאת דמשקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה. ואם כן אמאי איכא חיובא דברכת שלש ברכות דברכת התורה, דהא יוצא ידי חובתו בברכת אהבה רבה.

אכן לפי מה שנחבאר יתבאר דברי הרמב"ם כמין חומר, דיש לומר דשיטת הרמב"ם הוא דכל מאי דנקטינן דמשקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, כל זה אינו אלא לענין התרת איסורא דתלמוד תורה בלא ברכה, דעלה איירינן בהך סוגיא, וכדחינן התם דאיפלאגו אמוראי, דאיכא מאן דאמר דסבר דלמקרא צריך לברך ולמדרש אינו צריך לברך, ולאידך מאן דאמר למקרא ולמדרש צריך לברך ולמשנה אינו צריך לברך וכו', וחזינן דאיירינן התם לענין חובת ברכת התורה שיסודו מהלכות "מתיר", ולענין דין מסוים זה דברכת התורה הוא דנקטינן דכל שקרא קריאת שמע שרי ללמוד בלא ברכה שכבר נפטר באהבה רבה, וכל עוד לא בירך ליכא איסורא בנוף מעשה הלימוד, אכן לענין הקיום השני שבברכת התורה שיסודו משום קיום דין בגוף הברכה שמברך בכל יום ויום, שפיר יש לומר דקיום מסוים זה שבכל יום ויום אינו מתקיים אלא בני ברכות אלו שבברכת התורה, והלכה

בציבור, דומיא דברכת אשר חזר בנביאים טובים שנתקנה על ההפסדה, ואם כן מחיכי תיזני להזכיר מזה לברכת התורה, דהא בברכת התורה הא חזינן דאין צריך לחזור ולברך על כל מעשה לימוד ברכה בפני עצמה, ואם כן הא על כרחך דמה שחוזרין ומברכין על קריאת התורה בציבור הוא זה דין ברכה בפני עצמו שנתקנה במסוים על קריאת התורה בצבור, ולא עוד אלא דבקריאת התורה הא חזינן דמברכין לפנייה ולא אחרייה, ואילו בברכת התורה מסקינן בברכות (שם דף כ"א ע"א) דמברכין לפנייה ולא אחרייה, אלמא דחרי הלכות נפרדות הן, ודברי רש"י שמדמהו לברכת קריאת התורה צריכין עיון.

אולם להמבואר לעיל ניחא שפיר, דנראה כזה דשיטת רש"י הוא כדעת הרמב"ם דחרי דיני איתגוהו בברכת התורה, חדא, דין "מתיר" לאיסורא דלימוד תורה בלא ברכה, וכשם שהמצוות טעונות ברכה כך הוא הדין בלימוד תורה דעסק התורה מחייבת ברכה, ודין חובת ברכה זו הוא מהלכות תלמוד תורה, ותו נאמר בזה קיום דין גוסף מחובת היום, דילפינן לה מבי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינן, דאיכא חיובא בכל יום ויום לשלב ולצרף לימוד התורה וברכתה בכל יום ויום, ולפי זה שפיר יש לומר דדברי רש"י מוסכים על מי שהשכים לקרות בתורה קודם שהאיר היום, דנמצא דאין בברכתו שבידך קודם לימודו קיום דין ברכת התורה של היום שלמחרת, ונזכמו שפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן מ"ז סעיף י"א) דבתלמוד תורה הלילה הולך אחר היום כדכתיב והגית בו יומם ולילה. וגם אינו יכול לסמוך על ברכת התורה מאתמול להתייר איסור לימוד בלא ברכה שהיא הסיח דעתו כשינה, ומשום הכי צריך לחזור ולברך ברכת התורה כשהשכים לקרות בתורה כדי להתייר איסורא דלימוד בלא ברכה, אבל מכל מקום אין בזה קיום דין ברכת התורה בפני עצמה שיסודו מחמת חובת היום שלמחרת. ולכן כשנגיע לבית הכנסת אחר שכבר האיר היום צריך לחזור ולברך ברכת התורה כדי לקיים דין ברכת התורה הגלמוד מכי שם ה' אקרא, שהוא ביסודו דין שילוב וצירוף לימוד התורה עם ברכתה, וחדא קיומא היא, לימוד התורה עם ברכתה. — ושפיר מבוארים דברי רש"י דמשום הכי הוא דהמשכים לקרות בתורה צריך לברך כ' פעמים ברכת התורה, ודברכה שמברך קודם לימוד הוא מתורת חלות קיום דין "מתיר" ללימוד, כדי להפקיע איסורא דלימוד בלא ברכה, ואילו הברכה שחזור ומברך בבית הכנסת יסודו משום חובת ברכת התורה בפני עצמו שהוא מחובת היום, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכה י"א דבכל יום ויום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו.

גודל לאלקינו, ודין זה אינו כמו ברכת המצות הברכה לא שייכא כלל לגוף קיום המצוה, והמצוה אינה אלא מחייבת בחובת ברכה בפני עצמו, והברכה פושרת ומתירה את המצוה, אבל אין הברכה מצטרפת לגוף המצוה, אכן חלוק בזה הלמוד תורה דנתחדש בקרא דכי שם ה' אקרא חלות קיום אחד דהלמוד תורה בככותיה, וכוזה הוא דמדמה ליה רש"י לברכת קריאת התורה, וכמו שנחבאר.

וסעור ומקור ליסוד זה, דברכות קריאת התורה שלפניה ולאחריה חלק הן מגוף סדר קיום המצוה והתקנה דקריאת התורה, וקיומא חדא הוא לשלב ולצרף קריאת תורה שככתב ברבים עם ברכותיה, נראה דיש לחזיקה כן ממקרא מלא בנחמיה (ח, ה-ו): "ויפתח עזרא הסופר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה וכו' ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול ויענו כל העם אמן אמן במעל ידיהם ויקדו וישתחוו לה' אפיס ארצה" - הנה משמע להדיא מהן קרא דבקריאת התורה בציבור הברכות אינן נטפלות למעשה הקריאה בתורת "מתירי" בעלמא, רק דזוה עיקר החפצא דתקנת קריאת התורה בציבור לשלב ולצרף קריאת התורה בככותיה, וכדלפינן לה מבי שם ה' אקרא וגו', וחטיבה אחת יש כאן של קריאת היום שהוא ביסודו קיום מצות הלמוד תורה, עם הכעת שבח על ידי הברכות שמברכין לפניה ולאחריה.

ויחבאר לפי דברינו הא דשנינו במגילה (דף כ"ג ע"ב) אין פורסין את שמע ואין עוברין לפני התיבה וכו' ואין קורין בתורה וכו' פחות מעשרה, ע"כ. ובגמרא שם איתא, מנא הני מילי, אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה וכו', ע"כ. הנה מסתימת לישנא דגמרא משמע דהא דקריאת התורה ברבים אינה נקראת בפחות מעשרה היינו נמי מוכן ילפוחא דונקדשתי דכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, ולכאורה צריך עיון דהא עיקר גדר "דבר שבקדושה" שייכא דווקא ברצוי דברי שבת לקדושת השם, ואם כן הניחא פריסה על שמע וחזרת הש"ץ שפיר אי אפשר לאומרן בפחות מעשרה כיון דיש בהן דברים שבקדושה, אך מה שייכות יש לקריאת התורה ל"דבר שבקדושה", ועל כרחק צריך לומר דבאמת אין כוונת הגמרא למעשה הקריאה עצמה, ועיקר הא דזוהה ליה בתורת דברים שבקדושה היינו מטעם הברכה שלפניה הכוללת אמירת ברכו את ה', שהוא בודאי דבר שבקדושה כמו ברכו של שמע - אולם אחתי יש מקום להקשות בזה, דהא מלשון המשנה משמע דעיקר דין דבר שבקדושה הוא דין בקריאת התורה, וכדתנן ואין קורין בתורה וכו' פחות מעשרה, ואי ניומא דעיקר חלות דבר שבקדושה הוא מטעם אמירת ברכו בהכרחה שלפניה, אם כן

זו אינה נפטרת בברכת אהבה רבה, ואף דשרי ללמוד קודם ג' הברכות דברכת התורה, מכל מקום אחתי מחייב לברך במשך היום את ג' הברכות, כדי לקיים דין מסוים זה דחובת ברכה בפני עצמו הנלמד מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', ושפיר מביאר לפי זה מה שכתב הרמב"ם בהלכה י"א דבכל יום ויום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו. כיון דקיום מסוים זה דאחיזן עלה מחובת היום אינו מתקיים רק בג' ברכות אלו. וניחא שפיר הא דהשמיט הרמב"ם הלכה זו דמשקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, ורק מדיוק דבריו אנו למדים זאת וכמו שכתב בהגהות מיימוניות, אולם לפי דברינו יש לומר דכיון דכפועל אחתי פשי לן חיובא דג' ברכות אף שכבר בירך ברכת אהבה רבה, משום הכי לא טרח הרמב"ם לכותבו להדיא, דכל הנפקא מינא אינו כי אם לענין האיסור שחל בגוף הלמוד בלא ברכה, אבל כפועל עדיין מחייב לברך ג' ברכות דברכות התורה מחמת חובת היום, אף דלענין התרת איסורא דהלמוד תורה בלא ברכה כבר נפטר בברכת אהבה רבה, ולהכי לא טרח הרמב"ם לכתבו להדיא, ורק מדיוקא דלישנא אנו למדים זאת, וכמו שכתב בהגהות מיימוניות.

ומעתה יחבארו באר היטב דברי רש"י שדמה דין ברכת התורה לדין הברכות דקריאת התורה, דכי היכי דחודד ומברך בשעה שקורא בציבור, אף שכבר בירך ברכת התורה, כך המשכים לקרות בתורה חודד ומברך בבית הכנסת אף שכבר בירך בביתו קודם לימודו, ולכאורה צריך עיון ממה שתמה בזה בהגהות מיימוניות והרשב"א דהא פשיטא דהברכות שמברכין על קריאת התורה לפניה ולאחריה אין יסודן מדין ברכת התורה, רק ברכות בפני עצמן הן שנחקנו במסוים לקריאת התורה, ומהיכי תיתי לדמותם. אכן לפי המבואר דיסוד החיוב לחזור ולברך בבית הכנסת לשיטת רש"י אחיזן עלה משום חובת ברכת התורה המוטלת על היום, והא דצריך לשנות על אחר היינו משום דהוא קיומא הוא לשלב ולצרף לימוד תורה בככותיה, וכדלפינן מבי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו, דלפי זה שפיר הוכיח רש"י דמהא דמברכין על קריאת על קריאת התורה בציבור, ונהי דכבר קיים דין ברכת התורה, אם כן על כרחן מוכח מזה דהברכות שמברכין בקריאת התורה, אינו בא לפטור ולהתיר את הקריאה בציבור, רק דין הוא בגוף סדר הקריאה בציבור לשלב ולצרף קריאת התורה עם נתינת דכותה בחובת ברכת התורה שבכל יום ויום, סבירא ליה לרש"י דמלבד היין "מתירי" שבברכת התורה המפקיע את האיסור תלמוד תורה בלא ברכה, נתחדש קיום דין נוסף של שילוב תלמוד תורה עם ברכת התורה ומתקיים כזה קיומא דכי שם ה' אקרא הבו

מברכת המצות והנהיג, דתתם הברכה לא מישך שייכי לגוף המצוה והנהגה, מה שאין כן בקריאת התורה הברכות שלפניה נכללות הן מסדר קיומא דתקנת קריאת התורה, וכל שלא כירך הברכות שלפניה ולאחריה הרי זה חסרון בתורת ה' תמימה, והיינו דגוף התורה עצמה אינה תמימה ושלמה, וכמבואר בירושלמי דכל שיחזור למקום שפסק הראשון נמצא ד"הראשונים נתברכו לפנייהם ולא לאחריהם, והאחרונים נתברכו לאחריהם ולא לפנייהם וכתיב חרות ה' תמימה משיבת נפש. שתהא תמימה כולה", ומבואר בלשון הירושלמי דהברכה הוא חלות בגוף הפסוקים שקורא, וכל שאינו מברך הרי זה שינוי וגרועותא בגוף הפסוקים שלא נתברכו, ומשום הכי הרי זה חסרון ב"תורת ה' תמימה". והנה יעויין בדברי הר"א"ש (פרק ג' המגילה אות ג') דאחר שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל, כתב וזה לשונו ומכאן הדיקא בתורה דכתיב בה תמימה הוא דמתחיל בראש ומברך אבל שאר מצוות הברכה רבינו אבי העזרי' התוקע ועף ועומד אחר לתקוע מתחיל ממקום שפסק ואינו כולל, ולפי מה שנתבאר נראה דהביאור בדברי הראב"י"ה הוא כמו שנתבאר דין הברכות דקריאת התורה דהברכות נכללות בכלל שלמות ותמימות גוף עצמה, מה שאין כן בשאר מצוות פשיטא דאין להברכות שייכות כלל לגוף המצוה, וכמו שנתבאר בארוכה.

בדין ברכה הסמוכה לחברתה, לענין ברכות שלאחריהם, את שמע, מגילה, חלל, ופסוקי דזמרא.

תיקים (דף ק"ד ע"ב) איתא, כל הברכות כולן פותח בברוך וחוחם בהן בברוך מכתב מצות וברכת הפירות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקריית כ"ב. ע"כ. ואשר מבואר בנמי דנהי דמפסיק וקורא קריאת שמע בין הברכות לברכת אמת ויציב שלאחריה, מכל מקום אכתי מקרי הברכה שלאחריה פירכה הסמוכה להברכה שלפניה, והפרשיות דקריאת שמע שקורא בינתים לא מפסיק, ולכן אין פותחין בה בברוך כדון כל ברכה הסמוכה לחברתה. וכעין זה לענין ברכה אחרונה של קריאת חלל ושל פסוקי דזמרא דאף שמפסיק בהן פותחין בהן בברוך, ובביאור הדברים כתבו החוספות שם בר"ה חוץ סמוכה לחברתה וזה לשונם: ואם תאמר יהלך שלאחר חלל וידאו עיניו כמה אין פותח בהן בברוך, ויש לומר דיהלך הויא סמוכה לברכה דלקורא

הא גוף הקריאה עצמה אינה בתורת דבר שבקדושה, ואמאי אסור לקרות הקריאה עצמה בפחות מעשרה. - אולם להמבואר לעיל הדברים מבוארים שפיר, דכל זה אינו קשה אלא אי נימא דברכות קריאת התורה הן כשאר ברכת המצוות, דהברכה לא מישך שייכא לגוף המצוה, דלפי זה אף דהברכות מקרי בתורת דבר שבקדושה מתמת אמירת ברכו, מכל מקום מה שייך זה לענין גוף הקריאה עצמה, אכן לפי מה שנתבאר אתי שפיר, דכאמת חלוך כזה ברכת קריאת התורה דחלות קיום אחד הוא לצרף ולשלב כמקשה אחת קריאת התורה בכרונתיה, ותקנת קריאת התורה ביציבור נקבעה על ידי עזרא לא רק לשם לימוד גרידא, אלא כצירוף קידוש שמו עם לימוד התורה, וכמבואר.

ענף ג' - בדין ברכות קריאת התורה שלפניהם ולאחריהם.

והנה גרסין בירושלמי (סוף פרק ה' דברכות) והובא בר"י"ף פ"ק ג' ע"א כ"ב כרפי הרי"ף), וברא"ש (שם אות ג'), היה קורא בתורה ונשתחוה תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון, ואם תאמר ממקום שפסק הראשונים נתברכו לפנייהם ולא לאחריהם, והאחרונים נתברכו לפנייהם, וכתיב תורת ה' תמימה משיבת נפש, שתהא כולה תמימה, ע"כ. בירושלמי דילפינן מהך קרא דתורת ה' תמימה, דבעינן שתהא כולה תמימה כפתיחתה ובחתימתה. וכל שלא כירך הוה ליה חסרון בתמימות התורה מקרי בכלל "תורת ה' תמימה". והנה אי נימא דזמרא ברכה זו לשאר פסוקים א"כ דברי הירושלמי מוקשים טובא, דהא בכל ברכות המצוות נקטו מעכבת לקיום המצוה, ואין להכריכה שייכות כלל לחלות קיום המצוה, וכן חובת ברכה בפני עצמה היא דחיללא על הגברא בשעת קיום מצוה, והא העולה לתורה יסודו מדין ברכת המצוות דכל התורה כולה, אם כן הוה מתורת ה' תמימה דינא דברכות שלפניה ולאחריה, דהא אף כשאנו קוראים התורה תמימה היא, ואילו מדברי הירושלמי משמע דכל שלא קורא התורה תמימה, וזה ליה חסרון בשלימות ותמימות התורה עצמה, והדבר הזה לאחריהם, ואשר נראה מוכרח להדיא מדברי הירושלמי כמו שנתבאר לעיל, והנהגת מיימוניות בד"ץ ברכות קריאת התורה תרי קיומים איתנהו ברכה בפני עצמה דומיא דשאר ברכות המצוות, והו נחדש בתורה בגוף התפצא דקריאת התורה, לשלב ולצרף קריאת התורה עם ברכות

ישתבח ויחלוך אינו קיום דין ברכה בפני עצמו כשאר ברכת המצוות, וכשאר המצוות פשיטא דנהי דהמצוה טעונה ברכה, מכל מקום ודאי דאין הברכה מצטרפת ונכללת כלל בקיום המצוה עצמה, מה שאין כן בפסוקי דזמרא והלל, דכזה שפיר יש לומר דהברכות בעיקר יסוד תקנתם מצטרפות לקיום גוף המצוה וחלות קיום אחד יש כאן, שהרי כל עיקר מצוותן הוא ריצוי דבתי שבת לבוראנו, ושפיר יש לומר דדברי השבח שבברכת ישתבח שבפסוקי דזמרא וברכת יהללוך שבקריאת ההלל מצורפות לריצוי דבתי שבת שבפסוקי דזמרא וקריאת ההלל, וחדא קיומא היא, ומשום הכי הוא דהפסוקים של קריאת שמע ופסוקי דזמרא והלל אינן בתורת הפסק בין הברכות שלפניה להברכה שלאחריה, ומקרי שפיר ברכה הסמוכה לחברתה, ואין פותחין בהן בברוך. - אכן חלוק בזה ברכה שלאחריה דקריאת התורה ומגילה דפותחין בהן לחלות קיום גוף המצוה, ואשר על כן קריאת הפסוקים שקודא כיתנים הוה ליה הפסק בין הברכה שלפניה להברכה שלאחריה, ולא מקרי ברכה הסמוכה לחברתה, ולכך הוא דברכתן פותחת בברוך.

ובאמת דכיסוד דברינו מפורש להדיא בדברי הרישב"א (מגילה דף כ"א ע"ב בד"ה לאחרית מאי מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הא-ל הוב וכו'), וזה לשונו: ואסיקנא דחומם ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריחם הא-ל המושיע וכו', תמיה לן, למה פותחת ברכה זו בברוך שהיא סמוכה לחביתה לברכה קודם מגילה וכו', וכי תימא כיון דתליא במנהג פותחת בברוך, והרי ברכה אחרונה של הלל שתלוי כמנהג כדאימא במסכת סוכה, ואפילו הכי פותחת בברוך מפני שסמוכה לברכה ראשונה שלפני הלל וכו', ונראה דכל שיש הפסק ושנון אחר בין ברכה לברכה כמו אלו שהברכות והקריאה אינם מענין אחד, כגון פסוקי דזמרא שהכל ענין שבת וזמרה, וכן ברכות הלל וההלל שחל לשבח, ואי אפשר לשיח ולגלגל עמהם דבר אחר, וכן ברכות קריאת שמע וקריאת שמע שהכל ענין קריאה ושנון וקבלת עול מלכות שמים, והוי מין במינו ואינו חוצץ, של אחריהם אינם פותחות בברוך, דחשיבי סמיכות מעין שבת והודאה, וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וספור מאורע כגון מגילה וקריאה בתורה ומפסיד נביא הרי הוא הפסק, שהרי ענין אחר הוא, וגם אפשר להפסיק כיתנים לשיחה או לתרגום או כיוצא בהם, מה שאין כן באידך, ולפיכך לא חשיבא סמוכה והוי הוא כברכת מזון שפותחת בברוך אף על פי שקדמה

את ההלל ויראו עינינו להשיכינו וישתבח לבורך שאמר, ולא הוה הפסוקים הפסק כמו ברכה אחרונה שבקריאת שמע ולא הוי קריאת שמע הפסק וכו', עכ"ל. ומבואר בתוספות דפסוקים בעלמא לא הוי הפסק ואכתי מקרי הברכה שלאחריה בתורת ברכה הסמוכה להברכות שלפניה, ולכך הוה דאין פותחין בהן בברוך דומיא דברכה אחרונה של קריאת שמע.

ואשר לכאורה צריך עיון בזה, דמאי שנא ברכה שלאחריה דקריאת התורה וקריאת המגילה דברכתן פותחת בברוך, ואמאי לא מקרי בתורת ברכה הסמוכה לחברתה. דהא אף דמפסיק בין הברכה בברוך, ואמאי לא מקרי בתורת ברכה הסמוכה לחברתה, דהא אף דמפסיק בין הברכה שלפניה להברכה שלאחריה בקריאת התורה ובקריאת מגילה, מכל מקום הא פסוקים בעלמא לא חשיב הפסק, וכדחזינן לענין ברכה שלאחריה בקריאת שמע ופסוקי דזמרא וקריאת ההלל, ואם כן צריך עיון מאי שנא הברכה שלאחריה דקריאת התורה ומגילה דפותחין בהן בברוך מברכה דלאחריה דקריאת שמע ופסוקי דזמרא וקריאת ההלל, והדברים צריכין עיון.

ובהכרח נראה לומר בזה, דחלוק דין ברכה שלאחריה דקריאת שמע ופסוקי דזמרא והלל, דמקרי סמוכה לחברתה, כיון דחלות קיום אחד הוא של קריאת שמע וברכותיה, והברכות דקריאת שמע מישך שייכי לגוף קיום המצוה דקריאת שמע (וכביאור הדברים יש לומר דדנהא הא ג' הברכות דקריאת שמע על סדר הפרשיות דקריאת שמע הן נתקנו, דפרשת שמע יש בה קבלת עול מלכות שמים, ופרשת והי אס שמוע ענינו קבלת עול מצוות, ופרשת ויאמר יש בה קיומא דכירת יציאת מצרים, וכנגד ג' הפרשיות נתקנו ג' הברכות. הראשונה - ברכת יצר אור ענינו קבלת עול מלכות שמים, וכדחזינן שיש במטבע הברכה קדושת יוצר והמלכותו ית' על יצירת האור ובריות החושך וכו', וכן יש בה אמירת קדוש קדוש דחזינן קדושת המלאכים, שענינו קבלת עול מלכות שמים, וברכה זו מצטרפת לקיומא דפרשה ראשונה שענינו קבלת עול מלכות שמים. השנייה - ברכת אבה רבה ענינו קבלת עול מצוות, "ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים" דהיינו קבלת עול מצוות, וברכה זו היא כנגד פרשה והיה אם שמוע, ומצטרפת לחלות קיומא דפרשה שניה שענינה קבלת עול מצוות. והשלישית שלאחריה - ברכת גאל ישראל ענינה גאולת ישראל במצרים ולעמיד לבוא, וברכה זו עולה כנגד פרשת ויאמר, ומצטרפת לחוד קיומא דזכירת יציאת מצרים). וכמו כן בפסוקי דזמרא ובקריאת ההלל יש לומר ברכות

הפסוקים שקורא בתורה הוה ליה הפסק בין הברכות שלפניה ולאחריה, ומשום הכי לא מקרי ברכה הסמוכה לחבירתה, ומוכח מזה דתרי קימי ניתו, דברכה לחוד וקריאת התורה לחוד, וכשאר ברכת המצות דמיא דאין להברכה שייכות לקיום המצוה בעצמותה, והדרבנים טעונים ביאור.

אכן לאמיתו של דבר נראה פשוט בזה דלא קשיא מיד, דנהי דברכת התורה נמי מצטרפת בחלות קיומה לעצם מעשה הקריאה, מכל מקום שפיר יש מקום לחלק בין ברכת קריאת התורה לברכות קריאת שמע פסוקי דזמרא והלל, דבברכת קריאת התורה הברכות והקריאה בעיקר החפצא חרי מילי ניתו, דהברכות הוא מעשה של ריזיו דברי שבת, ואילו הקריאה הוא חפצא של לימוד תורה רבכים, אלא דנתחדש כזה דין "צידוף" בעלמא, לצרף ולשלב הנך חרי מילי ולקיימן בחדא מתתא, וכדלפינן לה בגמרא מבי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו, ואין זה אלא דין "צידוף" בעלמא בחלות קיומם, אבל בעיקר המעשה והפעולה פשיטא דתרי מילי ניתו. ומשום הכי הוא דהפסוקים של קריאת התורה שקורא ביתנים הוה ליה בתורת הפסק בין הברכה שלפניה ובין הברכה שלאחריה, ומשום דנהי דהברכות מצורפות לחלות קיום אחד עם הקריאה, מכל מקום פועל הקריאה שקורא ביתנים פשיטא דמילתא באפי נפשה הוא דהויא, ובעיקר מעשה הקריאה אין כאן המשך לריזיו דברי שבת שבהברכות, ומשום הכי הוה ליה הקריאה בתורת הפסק בין הברכה שלפניה לשלאחריה ופוחתת בברוך. — אכן חלוק בזה ברכות קריאת שמע דהברכות מישר שייכא לגוף החפצא והמעשה דקריאת שמע, דהכל נכלל בכלל החפצא דקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, וכמו כן הברכה שלאחריה מצטרפת לגוף זכירת יציאת מצרים שמיים שלישיית, וכמו שכתב הרשב"ם, וכן ברכות פסוקי דזמרא והלל דהפסוקים נמי הוה לחו בתורת ריזיו דברי שבת, וחד מעשה מצוה הוא דהויא, וכמו שכתב הרשב"א כזה, ורק בכי האי גוונא הוא דהפסוקים שקורא ביתנים אינן הפסק, ושפיר מקרי תברכה שלאחריה בתורת ברכה הסמוכה לחבירתה, ולכן הוא דאין ברכתן פוחתת בברוך, וניתא שפיר.

לה ברכת הלחם, וכן ברכת כסוי אף על פי שקדם לה ברכת שחיטה וכי, עכ"ל הרישב"א. והמבואר להדיא בדברי הרישב"א כמו שנתבאר דעיקר החילוק בין הברכה שלאחריה דקריאת שמע ופסוקי דזמרא והלל לבין הברכה שלאחריה דקריאת התורה ומגילה, הוא בעיקר יסוד דין תקנת דין ברכתם, דברכות קריאת התורה ומגילה דמיא לשאר ברכות המצוות, דהברכות שלחן הן בתורת חלות קיום כפי עצמו, ואינן נכללות בגוף קיום המצוה, ומשום הכי הוא דהקריאת התורה ומגילה שקורא ביתנים הוה ליה הפסק בין הברכות שלפניה ושלאחריה, ופוחתת בברוך כיון דלא הוה סמוכות להברכות שלפניה, אכן חלוק בזה ברכות קריאת שמע פסוקי דזמרא והלל, דבעיקר יסוד תקנתם הן מצטרפות לקיום גוף המצוה, וחלות קיום אחד יש כאן של ריזיו דברי שבת לבורא עולם, ולהכי נהי שמפסיק בפסוקים לא הוי הפסק, וכמו שנתבאר. — וכן מבואר בדברי הרשב"ם (פסחים דף ק"ד ע"א) שפירש בהא דאיתא התם דברכה אחרונה שבקריאת שמע אין פוחתין בה בברוך; וזה לשונו: וברכה אחרונה שבקריאת שמע, אף על פי שאין ברכה אחרת למעלה הימנה שהתחיל בה בברוך, וחשבין לה ברכה הסמוכה לחבירתה לאותה שלפני קריאת שמע, שהוי מחובר אמת ויציב על סופו של קריאת שמע, וכדאמרינן בברכות (דף י"ד ע"ב) שצריך לסמוך אמת ויציב אחר אני ה' אלקיכם כדכתיב וז' אלקים אמת, הלכך כחדא ברכתא אריכתא דמיא, עכ"ל. ואשר מבואר בדברי הרשב"ם דהא דברכה אחרונה דקריאת שמע אינה פוחתת בברוך וחשיבא סמוכה להברכות שלפניה, היינו משום שחלות קיום אחד יש כאן להקריאת שמע וברכותיה וחדא ברכתא חשיבין להו, שהוי ברכה אחרונה המשך הוא לענין זכירת יציאת מצרים של פרשה שלישית, (והכי נמי הברכות הראשונות מענין קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות הן, ושפיר יש לומר דהברכות מישר שייכא לחלות קיום גוף המצוה דקריאת שמע, ומשום הכי הוא דהפסוקים של קריאת שמע לא הוי הפסק בין הברכות שלפניה לבין הברכות שלאחריה, ובתורת ברכה הסמוכה לחבירתה דיינינן לה, וכמבואר להדיא בדברי הרשב"ם).

ומעתה צריך עיון בזה, דלכאורה כל זה סותר למה שיסדינו לעיל, דברכת קריאת התורה מצטרפת ומשתלבת לחלות קיום אחד של שילוב וצירוף קריאת התורה וברכותיה בחדא מתתא, ומתקיים בזה קיומא דכי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינו, וכמו שהזכרנו לעיל, ואילו מהא דברכתה שלאחריה פוחתת בברוך חזינן להיפך.

בירורי הלכה

הרב ניסן ליפא אלפערט זצ"ל

בענין ברכת אירוסין

ענף א'

[כתובות ז:] ברכת אירוסין מאי מוכר. רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמי' דרב יהודה אמרי: בא"י אמ"ה אקבי"ז על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין.

הקשו הראשונים על נוסח ברכת אירוסין: א) היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על מה שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו לשחוט. ב) ויתר יתכן לומר אשר והתירו על העריות. ג) מה ראו חכמים להוכיח בכרכה זו איסור הארוסות, והלא בקידוש שבת וי"ט לא הוכיחו איסור מלאכה. ועיין בשיטמ"ק על כתובות מה דשקלו וטרו בזה.

הנראה כזה שמלבד הלאוין דעריות יש גם מצות עשה בעריות דחתיב קדושים תהיו - ופירש"י עה"ת שהיא מ"ע לפרוש מן העריות וז"ל: קדושים תהיו: היו פרושים מן העריות ומן העבירה. ומה מוסיפה מצות עשה זו על האזהרות של העריות? מצות קדושה, קדש עצמך במוחך לך, ולהוסיף סייגין וגדרים לשמירה שלא נעבור על איסור עריות, ולהתקדש בקדושה יתירה. ונמצא שאנו מברכים אקבי"ז על העריות, היינו על מצות עשה של קדושים תהיו, ותוצאה מקדושה זו שאין להיות חיי אישות אא"כ בקידושין ונישואין ואפילו ייחוד פנויה אסורה. וזהו מה שאומרים "ואסר לנו את הארוסות", דאף שהאיסור הוא מדרבנן, הקיום הוא מן התורה מד"ת של קדושים תהיו. וכזה שונה מצות קדושה שיש בעריות וברכתה מברכת קידוש של שבת ויר"ט, כי איסורמלאכה של שבת ויר"ט נובע מקדושת היום שיום זה מופרש ומובדל מכל ימי השבוע, שהוא קדוש לה', משא"כ בקדושה שנצטווין לקדש עצמנו בעריות, אין הקדושה נובעת מהעריות, אלא הקדושה באה מהסייגין והגדרים והאיסורים שקבלנו על עצמנו, ולפיכך מזכירין בכרכה זו איסור הארוסות וההיתר שע"י נישואין.

ענף ב' - חתימות הנכונה

רב אחא בריה דרבה מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין. מאן דלא חתים מידיהוה אברת פירות ואברת מצות. ומאן דחתים בה מידי דהוה אקידושא.

ופירש"י בד"ה מידי דהוה אקידושא וז"ל, כיון דבלשון קדושה היא קידוש היום: חתמינן בה כי חתם דבהוהיא חתמינן משום דיש בה הפסק כגון כי הוא יום תחלה למקראי קדוש. והתוס' כתבו על פירש"י ולא נראה. וטעמם דמה בכך שנאמר בה לשון קדושה. והלא רש"י עצמו כ' שאין לשון קדושה גורם שיחתום בה אלא שאני קידוש שיש בה הפסק שמוכיח בה מקראי קדוש, כלומר, ולפיכך הוה ככרכה ארוכה שכל שיש בה ב' ענינים הוה ברכה ארוכה שתחתמת בכרך אבל ברכת אירוסין דהיא כולה הודאה היא למה יחתום בכרך.

וגם פירוש התוס' אינו מרוח כ"כ דלמה לו לומר מידי דהוה אקידושא, יאמר דהפעם הוא דהוה ברכה ארוכה. ויש ליישב, דבכל מקום בכרכה ארוכה יש בה שבת ובקשה [הוה ככ' ברכות הכללות ביחד], אבל בכרכה אירוסין אין בה תפילה, ולפיכך אמר מידי דהוה אקידושא דאין בה תפילה ואעפ"כ חתמת בכרך, ש"מ כיון דארוך חותמים בכרך א"כ ה"ה ברכת אירוסין, אבל על פירש"י קשה כנ"ל.

ענף ג' - ברכת אירוסין - ברכת המצוה או ברכת השבת

שיטת הרמב"ם שקידושין היא מצות עשה, וברכת אירוסין היא ברכת המצוה (רמב"ם הל' אישות, פ"ג הכ"ג) ומברכין קודם קידושין, ושם לא כירך קודם קידושין לא יכרך שהרי מאי דהוה הוה וברכתו לבטלה.

והריטב"א העיד דברוב המקומות נהגו לאומרה אחר הקידושין. וכתב וז"ל: והרמב"ם ז"ל הפרז על המזה ואומר שאם קדש ולא כירך לא יכרך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה, ולא מילתא היא. דהתם היא בכרכת המצות כדפדישתיה וזו אינה ברכת המצות כלל, ואילו היתה ברכת המצות היה לנו לומר אקבי"ז על הקידושין ולא היה לנו לומר וצונו על העריות, כי היכן מצינו ברכה על האיסור, וכי מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי, ועוד מה ענין חופה לכאן כל שכן שאין אנו עושין ככאן מצות חופה, ועוד אם ברכת מצות היא היאך אין ארוס מברך אותה, לא מצינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה מברך בשבילו, אלא על כרחך

ק"ש הוה ברכות המצוה או לא. הרשב"א סבר שזן ברכות בפני עצמן, אלא שתיקנום לומר לפני ק"ש. והרא"י שאין מברכין אקב"ו לקרות את שמע. אמנם הרמב"ם סבר שזן ברכות המצוה שהיו כתב בהלכות ברכות (פ"א, הל' י"ז) שאין לענות אמן אחר הבוחר בעמו ישראל באהבה ככלל ברכת המצוה שאין להפסיק בין הברכה למצוה. וקשה דהא מפסיקים בין ברכה לק"ש ושואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובשאר ברכות המצוה אם יתן שלום יצטרך לברך עוד הפעם.

והתשובה בזה, שישנם כ' סוגי ברכת המצוה. (א) ברכה על המצוה בנוסח אקב"ו על... (ב) ברכה שמבארת ומוציאה לאור סגולת המצוה ויקרתה, וברכה כזו אינה ברכה על המצוה אלא הברכה היא כחלק מן המצוה.

וברכות ק"ש מבארות הענינים שיש בק"ש, פירוש בקבלת מלכות שמים שבק"ש. שפסק ראשון היא ציווי על קבלת מלכות ויחודו ית', וכנגד זה תיקנו ברכת יוצר אור, וברא חושך וכי' כי הוא לבדו פועל גבורות, עושה חדשות, בעל מלחמות וכי'. וביאהבת יש ענין של אהבת ה' ולימוד תורה, וכנגד זה תיקנו ברכת אמת ויציב. ומדרבנן הברכות עם ק"ש הן חטיבה אחת של קבלת מלכות שמים. וכוונת יוצר פסקו של הרמב"ם [הל' ק"ש פ"ב הל' י"ג] שבספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיה, משא"כ בשאר המצות שתוויד על המצוה ולא על הברכה.

ומהאי טעמא יוצן הא דמפסיק בין אהבה רבה לשמע בשאלת שלום, דמדרבנן לא הוה כמפסיק בין הברכה לקריאת שמע, אלא כמפסיק בין ברכה אחת של ק"ש לשניה. ובק"ש נאמר ודברת כם, מכאן שיש לך רשות לדבר כם. [ועי' בגמ' טז]. ומשמע משם שבשעה שאומר ברכות ק"ש עוסק במלאכתו מה שאין ראוי לעשות כן בברכת המזון אפילו בברכה רביעית].

וראיה לזה מהירושלמי מגילה [פ"ד, מ"ה] במי שקרא ונשתתק, אם יתחיל השני במקום שפסק הראשון נתברכו ראשונים ולא נתברכו אחרונים, ואי תימא מה בכך הא כתי' תורת ה' תמימה, ע"כ. והלא אינו חסר כלום מתורת ה', שאומר כל הפסוקים אלא שחסר לו ברכת התורה, אלא מכאן שברכת התורה היא חלק מקריאת התורה. וכוה יוצן למה אין אמת ויציב פותחת בברוך לא מפני שהיא סמוכה לחבירתה, שהיא ק"ש מפסיק, אלא מפני שהיא כחלק מק"ש, ובק"ש יש שם ומלכות דכתיב ה' אלקינו ה' אחד. וכן ברכת יהלוך הוה כחלק מהלל, וישתבח הוה כחלק מפסוקי

ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקידשו הקב"ה יותר משאר האומות כענין פריה ורביה, ולפיכך אנו מסדרין עליו שצונו על העריות שאין קידושין תופסין בהם, ואפילו הארוסות שהקידושין תופסין בהן אטר לנו עד שתכנס וכו', עכ"ל.

וחן ג' קרישית: (א) למה אין מברכין אקב"ו על הקידושין. (ב) למה לא מברך החתן. (ג) למה מזכירים חופה.

ענף ד' - מטבע של ברכות

ישנם ד' סוגים במטבע של ברכות: (א) ברכה שפותחת בברוך וחותמת בברוך. (ב) ברכה שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך. (ג) ברכה שחותמת בברוך ואינה פותחת בברוך. (ד) ברכה שאינה פותחת ואינה חותמת בברוך. ודאי שלא במקרה נעשה כן אלא יש טעם לשינויי המטבעות. והיסוד למטבע של ברכות הוא כברייאת המובאה בפסחים (דף ק"ד ע"ב) וירושלמי ברכות פ"א: "כל הברכות כולן פותח בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת מצוה וברכה הפיזות וברכה הסמוכה לחבירתה וברכה אחרונה שבקריאת שמע... ועיין שם בחוסי' ד"ה כל שכחבו שברכות השבח שאני.

הנה שברכה אחרונה שבק"ש אינה פותחת בברוך מפני שהיא ג"כ סמוכה לחברתה וק"ש לא הוה הפסק. והרמב"ם בפ"א הל"א מהלכות ברכות שניה את הסדר וכתב: "כל הברכות כולן פותח בהם בברוך וחותם בהם בברוך חוץ מברכה אחרונה של קריאת שמע וברכה הסמוכה לחברתה וברכה הפיזות והזומה לה וברכת עשיית המצוה". משמע שברכה אחרונה של ק"ש אינה מטעם ברכה הסמוכה לחבירתה. וצ"ב דא"כ למה אינה פותחת בברוך.

והחוס' פסחים (קד:) סוף ד"ה חוץ הקשו למה אין ישתבח ויהללך פותחת בברוך. ותירץ דסמוכות לחברתן לברוך שאמר ולברכת ההלל ואין פסוקי דזמרה ואמירת ההלל הפסק.

ועוד הקשו למה ברכה אחרונה של ברכת התורה פותחת בברוך. ותירץ דכיון המשנה היה הראשון פותח והאחרון חותם והוה הפסק גדול. וקשה למה ברכה אחרונה של מגילה פותחת בברוך. ותירץ ה"רן שהיא ברכה בפני עצמה ואינה ברכת המגילה ונראה שיש לרמב"ם כאור אחר בענין זה. ונחלקו הראשונים אם ברכות

הרב ניסן ליפא אלפערט זצ"ל

תשובה בענין ברכת חתנים

מי ששכח וברך ברכת אשר יצר קודם יצר האדם, אם יכול הוא או אחר לברך ברכת יצר האדם.

הנהגה בשו"ע או"ח סימן מ"ו סעיף ה' כתוב אם קדם וברך זוקף כפופים קודם שברך מתיר אסורים לא יברכנה, ומקורו הוא מדברי רב עמרם גאון הובא בטור כס"י הנ"ל, וטעמו שכיון שנתן הודאה שנוסף לגמרי זה בכלל, דמתיר אסורים נתחייב מיד כשיושב (מג"א), ועל אף שהטור, ורש"ל והב"ח סוברים שיברכנה, סיים המג"א דספק ברכות להקל, וכך היא דעת הגר"א שציין על זה עיין במג"א.

והוא הדין וכל שכן בנידון דידן שהרי כשברך אשר יצר את האדם כצלמו וכי' והתקין לו ממנו בנין עדי עד בא"י יצר האדם, הרי כבר נתן שבת והודאה על יצירת אדם זהוה, ואמר יצר האדם, ולמה לו לחזור שוב ולברך יצר האדם.

ומכבר שאלתי את זה כי האדמו"ר שליט"א והשיב לי שעדיין יש להסתפק כיון שנתקנו ב' הברכות להדגיש הענין של ב' יצירות, עיין בגמ' כתובות (דף ה' ע"א) ובגמ' עירובין (דף נ' ע"ב) ובפעם השני אמר לי שאין לברך.

ובחפשי בספרים מצאתי כספר עצי ארזים על שו"ע אה"ע סי' סעיף א' לאחר שכתב שאין סדר ברכת חתנים מעכב וז"ל, מיהו נראה לי שאם שכח וברך אשר יצר קודם יצר האדם דשוב אינו מברך אותה, דבין למ"ד כנגד ב' יצירות ובין למ"ד בתר מחשבה ברכה שניתנה כנגד יצירת זכר ונקבה והיא מעין הזיווג פוטרת הראשונה, עכ"ל. ונחתי תודה בלבי שכיונתי לדעת גדולים.

ומדבריו נראה שעיקר ברכה היא השניה שהיא מעין ברכת הזיווג, ויצר האדם אינה מברכת הזיווג, אלא אנב שאנו מברכים על יצירת אדם זהוה, אנו נותנים שבת והודאה על יצירה הראשונה של אדם שהיא עיקר ותחילתו כמו שכ' רש"י בכתובות, וכיון שכבר ברכנו על יצירת זכר ונקבה ומעין הזיווג, יש בכלל מאתים מנה.

דמרה, ולפיכך אינן פותחות בברוך. והא דברכה אחרונה של תורה פותחת בברוך, שאפשר לאומרה אחר קריאת ג' פסוקים של אלופי עשו שאין בהן לא שם ולא מלכות. ומדאי טעמא ברכת הרב את ריכנו פותחת בברוך מפני שאין במגילת אסתר לא שם ולא מלכות.

ויצא מזה שברכת אידוסי' היא מסוג ברכת המצות בברכת ק"ש, וברכת התורה, שהברכה היא כחלק מן המצוה. ובוה נחלקה קישית הראשונים למה אין אומרים בא"י אמ"ה אקב"ו על הקידושי', דאו היתה ברכה על המצוה, אבל חכמים תיקנו ברכה שהיא כחלק מהמצוה המבוארת סגולת המצוה ותפארתה. ועי' ברמב"ם ריש הל' אישות. ומצות קידושי' באה מחמת קדושת ישראל שנתקדשו בהו סיני.

ובזה אפשר ליישב גם מנהג העולם שאחר אומר ברכת אידוסי' ולא הזתן, דכיון דמרבנן היא כחלק ממצוה הקידושי', כמו שאפשר לקדש ע"י שליח, יש לברך ע"י השליח והטעם שלא לבייש את החתנים.

וזהו הביאור בגמ' דמאן דחתיס מידי דהוה אקידושא, שכמו שקידוש אינה ברכה על המצוה אלא היא עצמה היא המצוה, כמו כן ברכת אידוסי' לא הוה ברכה על המצוה אלא היא עצמה כחלק מן המצוה. אלא שיש לשאול למה חותמים בברכת קידוש, על זה תירץ רש"י משום דיש בה הפסק כי הוא יום חלה למקראי קודש, פירוש כיון שאינה ברכה על המצוה אלא גוף המצוה היא הברכה על סגול וקדושת שבת וברכה כזו יש להוסיף דברים דברכה שאינה כ"כ מגוף המצוה באופן ישר. והא הדין בברכת אידוסי' שתיקנו בלשון קדושה [ולא בלשון אקב"ו על המצוה] מטבע הברכה היא כברכה ארוכה שאפשר להוסיף בה דברים מקדושת ישראל וכהנה. ואף על פי שלא הוסיפו אבל כיון שנאמרה במטבע שאפשר להוסיף יש לה דין של ברכה ארוכה.

מריבוי הטובות שעשה הקב"ה בעולמו, אבל לאחר שכבר כיון ברכת אשר יצר את האדם וכי' ד"א שיצר את שניהם, תו לא מעלה כלום מה שיברך על יצירת האדם לחוד, אבל אם נתקנה הברכה יוצר האדם כדי ללמדנו שבמחשבה עלה לבראות שנים נראה שבא להדגיש שעל פי מדת הדין הו"א יצירת הנקיבה יצירה עצמאית, ושניהם האיש והאשה נכללו בכלל יוצר האדם, עדיין יש מקום לברך ברכה זו גם לאחר שכיון ברכת אשר יצר.

ואינו מוכרח, וז"ל המהרש"א בחידושי אגודות בד"ה בתחלה עלה במחשבה כו', וז"ל, כענין שאמרו בתחלה עלה במחשבה לבראו במדת הדין ראה שאין העולם מתקיים כו', כך הוא הענין הזה בתחלה עלה במחשבה לבראות ב' כשאר הנבראים, וכשראה שהאדם כולו קטטה ואין העולם יכול להתקיים כך רציון שלום ביניהם ושם י"ג ביניהם בראו אחד על שמו של הקב"ה שהוא יחיד בעולמו אולי שיהיה שלום ביניהם כאילו הם גוף אחד, עכ"ל.

ולפי זה כיון שכבר ברך אשר יצר וכי' והתקין לו ממנו בנין עדי עד, להוראות חסדי ה' על מעשיו להשריד השלום ביניהם כאילו הם גוף אחד, תו אין צורך לברך יוצר האדם, כיון שכבר נתן שבח והוראה שנבראו כגוף אחד.

ועוד דאם יאמר יוצר האדם לבסוף הרי זה סותר כוננו זו כאילו בתחלה בראם כגוף אחד, ואח"כ אמר שבראם כשאר הנבראים.

ומהאי טעמא נראה שאין כאן עצה להזמין אחד שלא שמע ברכת אשר יצר והוא יצרך יוצר האדם, כיון שהברכה נאמרה כלפי החתן והכלה כאילו נאמרה כלפי אדם וחווה, אין להפך את הסדר כלפיהם. וה' שהוא ית' שלום ושמו שלוי' ישכון את שכינתו ביניהם וימלא את הברכה שנחסרה.

ולכאורה היה נ"ל שיש לחלק בין שני הלשונות בגמ' כתובות (שם) דלחד לישנא מאן דמברך שית סבר ב' יצירות הוו לפירוש", והיינו כמאן דאמר זנב היה וממנו נבראת האשה, ומ"ד חמש סבר כמ"ד יצירה אחת הוא, פירוש, שנוצרו דו-פרצופים, ורק נמפרדו אח"כ.

ושבו דחתה הגמ' ואמרה לא, דכולה חדא יצירה הוא, מר סבר בתר מחשבה אולינן, (דבמחשבה עלה לבראות שנים) ומר סבר בתר מעשה אולינן.

ועיין ביפה עינים שמיישב פירוש רש"י מקושית תתוס', דללשון זה במחשבה עלה לבראות שנים, היינו גופים מיוחדים ממש, ולבסוף נברא אחד (פירוש, דו-פרצופין) עווי"ש בדבריו, ונמצא שאם אולינן בתר מחשבה היו כאן ב' יצירות, יצירה אחת במחשבה של זכר לחודא ונקבה לחודא, ויצירה אחרת למעשה שנוצרו בגוף אחד, אף שאפשר שהיו שני פרצופין.

ונחיו אנן, כשלמא למ"ד ב' יצירות הוו דבתחלה נוצר רק אדה"ד ואח"כ נתקנה חוה מצלעותיו, שפיר מברכים על יצירה ראשונה יוצר האדם, שרק האדם נוצר, אבל למ"ד דאולינן בתר מחשבה, שעלה במחשבה לבראות שנים, זכר לחוד ונקבה לחודא, איפה נרמז ענין זה בברכת יוצר האדם, אדרבה מלשון זה נשמע כאילו רק האדם נוצר ולא האשה, וצ"ל שמתורא דרשין, כיון שבברכת אשר יצר אנו מברכים על יצירת זו"ע ומעיין היוזג למה תקנו לברך יוצר האדם, ע"כ באת הברכה ללמדנו שהיו ב' יצירות במחשבה, וכיון שב' היצירות היו רק במחשבה ולא למעשה לא תקנו ברכה במפורש עליה אלא רמזו על שני היצירות.

ויוצא מזה נפקא מינה לדינא שללשון ראשון כיון שביריך על יצירת זכר ונקבה ומעיין היוזג תו אין צורך לברך על יצירת זכר לחוד כמו שכשברך ברכת זוקף כפופים אינו מברך מתיר אסורים, אבל ללשון שני כיון שמברכה יתירה אנו לומדים שהיו ב' יצירות, מה לי אם מברך יוצר האדם בחחילה או בסוף, כיון שבתחילה נתקנה הברכה להשמיענו מיתורא שהיו ב' יצירות במחשבה. וביתר שאת י"ל דלמ"ד ב' יצירות הוה, כך היא הסדר הנכון לשבח את הקב"ה שיצר את האדם, ואח"כ להודות שלא רק שיצר את האדם אלא שהתקין ממנו את האשה, ועי"ז יתפעל האדם

לענין מוס"ק (עיין מ"א ריש סימן רט"ו), ואף שלאורה תמהו כי לפני עצירת החרצנים היה השמן בתוך החרצנים ממש מפקד פקיד או מבלע בלעי ואיפה השינוי שנחיר על ידו, מיהו אף על פי כן אין בהשמן מצורת הפרי שממנו הוציאו היין וכאילו נשתנה כי מעיקרא הוא גוף נפרד ולא שייך להיין כלל. ולכאורה מוכח מדברי החתם סופר אלה שלדעתו אף כל מה שמתמצה מגוף הגרעין דינו כיון אי לאו דנשתנה. וכל זה כשמן אבל בתמצית הגרעין גופא אנה הלך כח היין הטבעי שהיה בחחרצנים מעיקרא ודל מכאן טעם היין שדברנו עליו לעיל, הלא בגוף החרצן יש כח האיסור עצמו, ואך נתבטל כח זה על ידי הוצאת התמצית וצ"ע.

אולם המעיין בדבריו שם יראה דמיידי החם בחרצנים שהוכהכו בחחילה ונכנס בהם ריח היין ועל זה דאג החתם סופר דאולי נשאר תמצית היין בתוך השמן, והוצרך לתרץ דנשתנה כדעת רבינו זינה ושגם החזק שאין בו טעם יין. אבל כהא דידן אין לחוש כלל כי מעולם לא נכנס שום טעם וריח בהחרצנים דלא הוכהכו ולא נכבשו ומותרים לגמרי מצד עצמם. מיהו יהיה נראה דלרווחת דמלתא נכון להוציא התמצית דוקא מחרצנים שנתייבשו כסתומת לשון הפוסקים הובא בשולחן ערוך יו"ד סימן קכ"ג כי בלי זה נכנסת הלחות בתוך התמצית ואולי על הלחות יש לחוש לסתם יינם.

אמנם על פי מה שהובא בחיבור התהליך סעיף ג' שהוחתמו החרצנים ונתייבשו עייש ויש לעיין אם לא ניתן להם אז דין ייבוש של י"ב חדש שעל ידי זה הותר לגמרי (מס' דף כ"ט ע"ב ובש"י ע"ד סימן קכ"ג סעיף י"ד עיין שם היטב) וכאן צריך לעיין אם מרת היבוש שהובא למעלה (עשרה אחוז לחות) אם היא פחותה ממה שבחרצנים שנתייבשו י"ב חדש, ויש לנסות ולהשוות אלו לאלו ואם נמצא שאין החימום הנ"ל פועל התייבשות מספקת אז נבקש מהמייצרים לייבש יותר ויותר עד שיצא הספק מלבנו ואז נתייבש בלי פקפוק. ואולי בענייננו אין צורך לכל זה כי בודאי יבוש מעט יועיל להסיר אותה הלחות שמבחוץ ועל מה שמכפנים אין לחוש מעיקרא כדלעיל, ועוד הרי רחצים אותם כלעיל (אותו ב') ושפיר נעשים נקי מהלחות הנ"ל.

ויש להשתדל הרבה בזה כי התמצית הנ"ל חשובה מאד מצד הרפואה ומועלת הרבה לרפא חולשת הלב ולפיכך יש לטרוח למצא דרך הישר מצד דיני איסור ודיתר כשביל להטיב לאחינו בני ישראל.

ישראל הלוי בעלסקי

אחר כך הראו לי שדחתמצית הנ"ל יש שעושים אותו באופן אחר תחת השגחה

הרב ישראל בעלסקי

תמצית מחרצני ענבים

שאלה: האם לחת הכשר למייצר תמצית מזרעי ענבים (grapeseed extract) שמוצאיים לאחר רחיצה מקיפה וייבוש הגרעינים. ומעידים המייצרים כי אין שום טעם של ענבים בהתמצית.

תהליך הייצור הוא כדלהלן:

(א) לוקחים חרצנים וזנים מיד לאחר כתישתם לייצור יין לבן (לא רוצים לחכות בעד החרצנים מייזן אדום ששורים זמן רב עם המיץ).

(ב) רוחצים אותם היטב במים קרים 13 פעמים כדי להוציא כל שמץ של מיץ הנשארת אחרי הכתישה. ולאחר הרחיצה כמעט שאין כל טעם של ענבים נשארת.

(ג) מייבשים את הנשאר לחצי-שעה בחום של 600. מבררים את הגרעינים עצמם שלאחר ייבושם יש להם לחות של עשרה אחוז. מחזיקים את הגרעינים הנקיים ויבשים עד הזמן שמוצאיים את התמצית.

(ד) התמצית מעקרים (extract) עם מים בחום של 90.C.

תשובה: הנה ידוע מה שכתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן קי"ו) להחזיר שמן מחרצני ענבים של סתם יינם. ונימוק דבריו הוא בזה שכתב, וזה לשונו ואי משום תערובות יין כיון שטעמנו כמה פעמים ולא נטעם ונרגש טעם יין אין לחוש... והכא כמה ישראלים טעמוהו ולא הרגישו בו טעם יין עכ"ל. ולכאורה אידי החם היכא דבאמת נבלע טעם היין אל תוך החרצנים על ידי כבוש ומכל מקום התיר החת"ס משום טעימת ישראל. והיה נראה דהכא ערוף שהרי כאן לא נבלע שום טעם בחרצנים מפני שלא היו כבושים עם מיץ הענבים ולא בעינו אפילו טעימת ישראל. ולפי זה היה אפשר לחת העדרת הכשר וכ"ש אחו כל הרחיצות והניקוי הנ"ל שלא הניחו עי"כ שהיין יהא נבלע בתוך הגרעין מה שאין כן בעובדא של החת"ס שהיו הגרעינים ספוגים מייזן אחרי כבושם בתוכו.

מיהו עדיין לא יצאנו מידי ספק כי שם ביאר החת"ס שהשמן הנוצר מן החרצנים נחשב כנשתנה לגמרי מהחרצן שלפנים ומותר לדעת ר' יונה שסמך על שינוי הזה

תמידית מבלי להוציא יין כלל מהענבים, ובאותו תהליך ליחא בהחצנים שאלת בליעת יין לגמרי דלא כהתהליך הרגיל המתואר למעלה, ואין בו צד איסור לפי התהליך המתואר שם, ואמרתיו יישר חילם להמציא דבר רפואי בהכשר גמור למי שצריך לו, ובודאי יש להכשירו.

ישראל בעלסקי

ה' טבת תשס"ב

הערת הרב שכטר שליט"א

הדברים נראים נכונים מאוד – כנ"ל – שמאחר שהגרעינים לא היו כבושים ביין הנכרי, שאין כאן שום בית מיוחד כלל. ומה שהוכיחו לו (בעל פה) שהחצנים היו מונחים בכלי גדול (המיוחד לכך) על י"ח חדשים ויש כאן ייבוש י"ב חודש ועוד, יש להעיר שמסתמא הייבוש שבזמן המשנה היה בזה שהענבים היו מונחים בחוץ במקום שהחמה הייתה זורחת עליהם לייבשם, אבל במונחים בכלי שבפנים – בחוץ הבית – ואין החמה זורחת עליהם אולי אין זה בבחינת ייבוש. אבל בלא"ה נראה שיותר, וכאמור, שהרי הגרעינים לא היו כבושים בהיין.

צבי שכטר

עש"ק פ' אמור, תשס"ג.

תשובה להערת הנ"ל מהרב בעלסקי שליט"א

על מ"ש בענין הייבוש צריך לדקדק וכבר טענתי כן להרב אייזקסין והוא הראה לי שאין הכי נמי כשהלחות מגיע ל%7 אינה יורדת עוד יותר לעולם, ואם כן לא נשתנה שום דבר אחרי ו' חדשים ומה זה י"ב חודש? ולפי זה אין הכי נמי דצריך להביט אל ענין הייבוש בעינים פקוחות מחדש.

י. בעלסקי

י"א תמוז תשס"ג

הרב צבי שכטר

בענין חמימת מאכלי "לבריות" ו-MRE בשבת

בדרך MRE (meals ready to eat) ששופכים מים מלוחים על חמימת ברזל של מאגנזיום (magnesium) והוא מחמם, ואפשר לבשל אוכלים או משקים בחום הגדול היוצא מזה משך י"ד דקות, ונתעוררה השאלה, אם מותר לבשל בשבת באופן זה. ויש לעיין בזה משום ד' איסורים—בישול, החזרה, מכה בפטיש, והטמנה.

בישול

המאכל המתחמם כבר נתבשל בפעקטער¹, ואין בו משום בישול, דאין בישול אחר בשול, אכן המים הרי מתבשלים עכשיו לפעם הראשונה. אלא דאין כאן בישול באש (או בתולדת האש).

והנה המגן אברהם (סימן ש"ח ס"ק י') הביא בשם מהרש"ל דעד כאן לא אסרו חכמים בישול בתולדות חמה אלא בהוסר מן החמה, אבל כל זמן שהדבר עדיין עומד בחמה, וניכר לכל שתולדת חמה הוא, אין כאן איסור מדרבנן, ואולי יש לומר דהכי נמי דאין כאן בישול לא באש ולא בתולדת האש. ואף דהבישול כאן הוא בקיטור אשר היא בבחינת תולדות חמה, שכל כה"ג אסור הוא מדרבנן, יש מקום לומר שלדעת תשובת מהרש"ל כה"ג לא יראה בזה אפילו הן איסור דרבנן, שהקיטור הגורם להבישול עדיין מחובר הוא ממש עם חתיכת הברזל של המגנזיום², כי הכל מונח ביחד בחוץ קופסת הקירובור"ד.

אלא שאין לסמוך על זה להקל, חדא, שהמג"א ושאר הפוסקים דחו לדברי המהרש"ל. ושנית, דיש לטעון ולומר שאף למהרש"ל יש מקום לטעון ולומר שמאחר שהכל מכוסה בקופסת הקירובור"ד, ואין בני אדם העומדים שמו רואים את הגעשה מבפנים, אינם רואים אלא היאך שהמאכל בקופסת הפלסטק מתחמם בכח הקיטור, ואינו כל כך ברור מהיכן נתחמם הקיטור הזה – אם מחמת האש, או מחמת דבר אחר.

נמצא דאין לחוש לאיסור החזרה לגבי המאכל המתחמם, אבל עדיין יהי כאן איסור בשול דרבנן לגבי המים המתבשלים, אלא אם כן נתפוס כוון סביא שהענינו – שהמתחמם מים על מנת שיחזכו לקיסור שלא יהא כזה אפילו דרבנן, ודבר זה צריך לעיין.

מכה בפטיש

והי נראה לומר, שמאחר שצירוף מי-המלח עם הברזל של מאגניזיום גורם לריאקציה (reaction) זה לבוא, שאולי דינו כמכה בפטיש דרבנן, כמי שמכניס התקע של הפאין (fan) או הריפריזיטור (refrigerator) אל תוך שקע העלעקטרי, דמקובל להלכה שיש בו (לכל הפחות) איסור מכה בפטיש דרבנן (עיי' כתי הרב העניקין חלק א' דף 121). [נדאלו להחזון איש דינו כמכה בפטיש דאורייתא, ובמודומה לי שרוב הפוסקים סבורים לומר שדינו כמכה בפטיש דרבנן על פי דברי הר"ן בהבנת דין הגמ' בכתובות (דף ס.) בצנור שעלו בו קשקשים עד כדי כך שאינו פועל להוריד את מי הגשמים מעל גבי הגג, שהמסיר אותם הקשקשים ומאפשר הפעלת הצנור, דינו כמכה בפטיש דרבנן].

ולפי זה מן הנכון לאסור אפילו כיום טוב שלא לחמם בכה"ג, משום איסור מכה בפטיש.

הטמנה

וכמו כן הי' נראה להעיר, שהקאמפניי שכלקוואוד ("לבריות") מעיצים שיכניסו בחזרה את חתיכת הברזל שעם המאגניזיום אשר שפכו עליו המים המלוחים, אל תוך הקופסא של קארדבארד (cardboard) ביחד עם המאכל שבקופסא של פלסטיק, כדי שהקיסור יחמומו בטוב. והקופסא של קארדבארד נוגע מכל הצדדים ממש בקופסת הפלסטיק של המאכל וכקערה של פלסטיק אשר עליו יושבת חתיכת הברזל, אשר על גבה יושבת קופסת הפלסטיק של המאכל, ויש מקום לדונו כהטמנה בדבר המוסיף הכל, שאסור אפילו אם התחיל התהליך הזה מערב שבת, וכל שכן שאסור לעשות הטמנה שכזו בשבת גופא.

ואף דמבואר בגמ' (שבת דף נא.), שאם הסירו את המאכל המבושל מהכלי-ראשון, אשר בשלוהו בו, והכניסוהו אל תוך כלי אחר, ששוב אין כזה משום איסור הטמנה,

והנה כדוד-שמש חידשו שני גאונים דורנו – הגרייך סולוביצ'יק והגרי"מ פיינשטיין ז"ל – שדינו כבשול דאורייתא, ודשי" (שבת דף לט. ד"ה דשרי) פירש דטעמא דבשול בחמה שרי מן החזרה, הוא מפני שאין דרך בשול בכך, והיות שבזמננו הפך אופן בשול זה (של דוד-שמש) להיות נורמלי, אי ממילא הפך דבר זה להיות איסור דאורייתא. וכפי מה ששמענו, עדיין לא התקבל אופן זה (של MRE) של בשול בצבא האמריקאי, לא אצל הנכרים ואף לא אצל היהודים, ואף הקאמפניי החדש הזה ("לבריות") עדיין לא הצליח להחזיר אופן זה של בשול בין ההמונים. וממילא אינו נראה לומר עליו (כעת) שהפך דינו להיות כאיסור בשול דאורייתא ואף לגבי המים.

ולמסקנא יוצא דיש כאן איסור בשול דרבנן לגבי המים.

[אלא דיש להעיר שאולי אפילו במבשל את המים על גבי האש ממש על דעת שיהפכו לקיסור שאין כזה משום בשול, הואיל שכל המים עומדים ליהפך לקיסור, ואין ברעתו להשתמש בהם בעודם כחמימותם, ועיי' בזה.]

החזרה

ואפילו נניח שבמתחם מים עד שנהפך לקיסור אין בו איסור של בשול כלל, אפילו מדרבנן, יש לעורר את שאלת החזרה לגבי המאכל (שבקופסת הפלסטיק) שכבר נתבשל כל צרכו מקודם כפעקטאריי.

והנה הראשונים נחלקו בטעם האיסור החזרה, לדעת חכמי ספרד גדרו הוא, שמדרבנן אסור בשול אחר בשול מתורת בשול, וממילא יהי תלוי בדרך הנ"ל של דוד-השמש, דאם נתפוס כדעת המהרש"ל וגם נתפוס שלמהרש"ל היתר גמור הוא לבשל בכה"ג (שהדבר שנתחמם עדיין מונח הוא בחמה) איז לא יהי כאן איסור החזרה. אלא דמאחר דלדינא יהי לא קיי"ל בפרט זה כדעת מהרש"ל, וכמו שנתבאר, הי' לנו לאסור מטעם החזרה – לדעת חכמי ספרד.

אכן להלכה קיי"ל כדעת הר"ת ובעלי התוס', שגדר איסור החזרה הוא – שמא יחתה, כלומר מחשש מכה ומבעיר, וממילא הי' נראה לומר שחתיכת הברזל דינה כ"פלטת של שבת", שלדעת רוב הפוסקים אין בו משום החזרה כלל, הואיל ואין כאן אפשרות כלל של מכה ומבעיר.

ג'לאטין מעורות בהמות שחוטות שאינם "גלאט"

אברהם צבי ישראלזון

ראש כולל כביהכ"ג "תפארת נחמן"

רח' אבן שפרוט 2 ב"ב

כס"ד ג' מרחשון תשס"ד

לכבוד הרה"צ משה אליפנט שליט"א

סגן יו"ד א"י-י העולמי

להלן תשובת סבי מרן הגר"ש אלישיב שליט"א:

בענין הוילטין העשויין מעורות של בהמות כשרות, השאלה היא בגוף כשרות שמוכר מוצרים רק משחיטת "חלק", האם הוא יכול לקחת את העורות מכשרות הגילה, ולייצר מהם דז'לטין ולמוכרם בתור חלק.

תשובה: אם יש גוף כשרות שלוקח אחריות שהבשר כשר, הרי בודאי יש להקל לענין עשיית הדז'לטין.

עוד הוסיף מרן שליט"א: שהעור צריך מליחה כמו בשר.

באתי על התנוס

א.צ. ישראלזון

הנה מי שיש לו מים רותחים בקדרה, ורואה כשבת שכבה האש שמתחת לקדרה, ובא לשפוך אותם המים אל תוך כלי-טהרמ'ס (Thermos) בכדי להעמיד חומו, נחלקו בזה הגדולים, שהגר"ל צידלסון (הרב דקישני"ב) הי"ד בתשובות מערכי לב הקל בזה על פי הגמ' הנ"ל, וכדעתו תפסו רוב הפוסקים שאחריו (עיין אגרות משה או"ח חלק א' סימן צ"ה, חזון איש או"ח סימן ל"ז אות ל"ב ושמירת שבת כהלכתו פרק א' הלכה ע'). ודעת מיעוט הפוסקים להחמיר (עיין פסקי תשובה סימן ***) וטעמם בזה, דכשופך המאכל לכלי שני טעם ההיתר הוא שהרי הוא מראה שאין כדעתו לחמו כל כך, שאילו כן, ה"י מניחו בכלי הראשון, אבל בטהרמ'ס הרי אורבא, מה ששופכו לטהרמ'ס הוא מפני שברעתו להעמיד חומו, כי אם ישאירו בכלי הראשון ילך לו החום, כי כבר כבה האש מתחתיו. והכי נמי הכא – טעמא דמילתא שהסירוהו מהכלי ראשון ושמוהו בכלי שני של פלסטיק הוא בכדי לאפשר אופן זה של הכשול, ויש לומר לדעת הני הפוסקים יש לאסור מטעם הטמנה, אכן לדעת רוב הפוסקים אין לחוש בזה משום הטמנה.

צבי שכטר

עש"ק פ' מקץ, ו' דחנכה, תשס"ד

גם מה שכתב בספר חכמת אדם חובב קובץ לפי ספרו התפשט וכי' והרי לא הזכיר דבר זה בפירושו בספר חכמת אדם, ולשונו שם אינו מפורש יותר מלשונו של הש"ך שהפמ"ג וכל האחרונים לא דקדקו ממנו כזה. ואף אם נצדיק דעת החזון איש ונקבל שמה שהוא ז"ל דקדק הוא האמת הנכון וכל האחרונים טעו, אפילו הכי היאך נקטו שכל ארץ ליטא דקדקו כל הרבנים ואנשי החורה שבאותו דור מלשון החכמת אדם שיש לנהוג כזה בישראל – אולי הבינו מלשונו כהכנת הפמ"ג? ובפרט שספר הפמ"ג התפשט בכל ישראל ועדיין לא יצא טבעו של החזון איש זצ"ל בעולם. ויותר על פי מה ששמעתי מפי קדישו של הגאון האדיר מרן ר' יעקב קאמנעוועקי צוק"ל שטרם קבלוהו כרב בצ'טוביבא, שהיה עירי קטנה בליטא, כחנחו על כל שורה בספר פמ"ג ז"ר חלק א', וברור שבכל ארץ ליטא נהגו כדברי הפמ"ג, אם כן מה שפשט ספר חכמת אדם אינו נוגע לדין זה אלא שהענין היא שיש לנו לסמוך על מה שהעיד החכמת אדם שכן יש מנהג כזה בליטא, וזה על פי עדותו לא על פי מה שפשט ספרו כמבואר לעיל. [ענין פשט בישראל הוא שקבלו על עצמם לנהוג כדברי הספר או חזרו שאף שנקבל שהיה באמת מנהג כזה, הרי לא פשט בישראל, ובפרט שאחרי שהכל ידעו מדעת הפמ"ג כזה היה לכל הפחות לרב אחד או שנים להדפיס בספר או כתשובה שבמדינתנו נוהגין דלא כהפמ"ג, אלא דפשוט דלא היה מנהג כזה מעולם ולכן לא הביאו שום מתבר או ספר מנהגים.]

ומה שכתב במכתב החזון איש זצ"ל שנהגים רק לאכול בקר וצאן אולי שיגרא דלישנא הוא כי ברור שנהגו לאכל מה שנקרא אצלנו צבי וכן הובא בחכמת אדם שם בכלל ל"ו סיפ"א עיי"ש וכן נפוץ בכל ישראל. גם הובא בשולחן ערוך דין אכילת בופלו ב"ד סימן כ"ח סיפ"ד (וזה מין אחר שונה מאותו בופאלו שמדברים עליו עתה שהוא באמת היה הנקרא כייסו"ן אלא שכינוהו בופאלו) ושם איתא דנהגו שלא לכסות דמו, ובהג"ה שם כתב הרמ"א זצ"ל שיש להחמיר לכסות בלא ברכה עיי"ש, מוכח מדבריהם שנהגו לאכול בזמנם, ולא שמענו מאיזה ספר וסופר שנשתנה מנהג זה עד זמנו של החכמת אדם, אשר ע"כ אף אם נאמין שיש איזה מגדר מילתא בענין זה ברור דאינו מוגבל לבקר וצאן לבד, עיי"ן בזה היטב.

נחזור עוד לדברי החכמת אדם וזה לשונו שם סימני בהמה וחיה נתפרשו בחורה והם ב' סימנים מעלה גרה ופרסותיה סדוקות. ויש חילוק בין חיה לבהמה וכי' ומאריך קצת בענין חיה ומסיים ז"ל ולפי שאין אנו אוכלין אלא מה שקבלו במסורת וכי' ולכן לא העתקתי וסימנים עכ"ל. והשתא מה שכתב באחרונה שלא העתיק

חוב ישראל בעלסקי

בדין "ביסיון"

לאחרונה הועלה שאלה זו למעשה כי החחילו לשתחו מין זה תחת חסות השגחות מקובלות שונות בחוצרת מהדרין וגלאט, ושמענו שאחרים עיטרו על זה בשטנה שכבר פשט מנהג במקומות מיוחדים שלא לאכול שום בהמה וחיה חוץ ממה שיש עליה מסורת וכדעת הרמ"א אצל עופות בסימן פ"ב סיפ"ג. ודקדקו מלשון הש"ך ז"ר סימן פ' ס"ק א' שכן הוא עיי"ש ד"ה אם הם מפוצלות כרזכות והודות וחרקות – וכתב ז"ל עיי"ן פ"י של דברים בבית יוסף ולפי שאין לנו עתה אלא מה שקבלנו במסורת וכדלקמן גבי עוף קצותי עכ"ל ר"ל שקיצר הש"ך בפירושו סימני קרני החיות, ועיי"ן בפמ"ג ז"ל שם הכי קאמרו, כיון שרבו הפירושים אין לאכול החלב אלא במסורת דאין אנו בקיאים במובלע חירקיייהו ושאר סימנים עכ"ל. מוכן מאלו שדעתו דלא דרש הש"ך מסורת אלא לענין היכר מה שהוא ח"י ולא בהמה, כי הסימנים להכיר בין ח"י לבהמה לא ברירא לן אבל להבחין בין טמא לטהור שפיר סמכינן אסימני מעלה גרה ומפריס פרסה, וכן מבואר שם בארוכה עיי"ש.

והנה בהוצאה הנפוצה של ספר חזון איש על יו"ד סימן י"א סיפחו המדפיסים לסוף דבריו הקדושים שבסימן, איזו מכתבים פריטים בהם נחלק על דברי הפמ"ג הנ"ל ודעתו דאף להבחין בין טהור לטמא בעינן מסורת ואין לנו אלא בהמות כבשים ועזים וז"ל שם (כאחד מהמכתבים), אחרי שידוע כמה החמירו רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל שלא לפרוץ גדר שגזרו הראשונים ז"ל אין לנו לנטות מדברי הגאון חכמת אדם שקבע בספרו שמהגונו שלא לאכול בהמות וחיות אלא במסורת והכי פשטן של דברי הש"ך סימן פ' ס"ק א' ודלא כהפמ"ג עיי"ש בארוכה (מתיבות וכפי פשטן והלאה הם דברי החזון איש במכתבו לא לשון החכמת אדם). והנה כתב שם עוד ז"ל ואף לדברי הפמ"ג לדין אסור משום מנהג שקבע בחכמת אדם וספרו התפשט ברור בכל ארץ ליטא וכי' ודי לנו הבקר וצאן שבמסורת עכ"ל ובהמשך המכתבים הביא כמה פעמים שאין לנו אלא בהמות בקר כבשים ועזים עיי"ש.

המענין יראה שהמסורת והמנהג הנ"ל לא היו ידועים למרן החזון איש ולשונו אדם רק על פי דקדוקו בלשון הש"ך (ולא כפמ"ג וכל האחרונים) ובלשון החכמת אדם, וצריך הרבה עיון על זה כי מנהג ומגדר מלאת שלא נודע לשום אדם לא עדיף מגזירה מפורשת היוצא מסנהדי גדולה כלשבת הגזית על פי מנין והסכמה שלהם ולא פשטה בישראל שאין לזה שום חוקף – עיי"ן מסכת ע"ז דף ל"ז כל הסוגיא שם.

מאכילתו, ודומה קצת למה שכתב הש"ך ביד"ד סימן פ"ב ס"ק י"א עיי"ש, ויש להלך. עוד עלתה על לבי דהואיל וכבר קבעו וזיהו כל שבעת החיות הטוהרות המפורשות בקרא ולכמה דעות אין עוד מינים בעולם מלבד אלו, נמצא דהבפאלו שלפנינו הוא מין שור דדומה הרבה לשור יותר מכל החיות הידועות וגם קרניה דומות לקרני השור דאינם מפוצלות כדומות הדורות וחרוקות קרני החיות, ובראי לא בני לשור מסורה אף למין פרטי היוצא מן הרגיל. ועיין בלשון החכמת אדם שהבאתי לעיל דמשמע דדיבר דוקא על מיני חיה ולא על שור שה כבשים ושה עזים וכיצא בו.

היצא מדברינו שיש להחזיר בהרחבה מין זה לכל ישראל ולא מקרי בשר שהורה בה חכם רק במקומו של החזון איש אפשר שיש לימנע מזה. אבל ח"ו לסמוך להחזיר חלבו, אלא ינקרו אותו היטב כדין בהמה רגילה דאין לחלות לקולא בחלב רק במה שאנו קורין צבי, והמתמיד יחמיר לעצמו ולא יורה לאחרים.

בעה"ח יוס' ו' לחדש סלו שנת תשס"ד, נוא יארק

ישראל הלוי בעלסקי

כן נראה נכון לדינא שלפי המבואר בספרי האחרונים (שהוכחו דבריהם כתשובות הרב שטיין והרב וואנון שיצ"ו),¹ כנראה לא היה מנהג נפוץ בזה.

צבי שכטור

עש"ק פ' בא, תשס"ד

הסימנים של קרני החיות לפי שאין לנו נפק"מ בהם, מוכח מזה שמה שכן העתיק בספרו יש באמת נפק"מ למעשה מדיעעתם – כלומר, מה שחוסר ולא העתיק אין נפק"מ מהם ומה שהעתיק הביא לתועלת כדי שנעשה מעשה על ידם, ואנו רואים שהעתיק שפיר בחחילת אותו סעיף סימני מעלה גרה ומפרים פסות סדוקות, מוכח דהעתיק לתועלת כדי שנע להבחין על ידם מה לאכול ומה שלא לאכול, ואילו היה מנהג שלא לאכול רק בקר וצאן לא היה שום תועלת בהעתיק סימני הכשרים. אלא ברור כחמה שלא הזכיר ענין המפורת אלא במה שנוגע לחילוקים שבין חיה לבהמה, ולכן לא העתיק אותם סימנים שעל פיהם נחיר חלב המין ההוא או נחייבנו בכיסוי ההם בברכה, ועל זה כתב שאסור לנו לאכול מן החיות רק הצבי, רצונו לומר – בתורת חיה אין לנו אלא הצבי וחזן מזה נחמיר על כולם כדין ספק בהמה.

מעשה נעיין במין זה הנקרא בופאלו באמריקא, מה שהוא מפרים פרסה ומעלה גרה והו דבר מציאותי ולא הסתפק בו אדם. והנה מעולם לא נמצא מין זה בטבעו מחוץ לגבולי אמריקא וכמובן אין על זה מסורה רגילה, אלא דלפי הנ"ל מבוואר רסוגיא דעלמא דלא בעינן מסורה דלא מצאנו בפירושו מי שנהג לאסור מחוץ למין החזון איש אלא הכל נהגו יחיד כמבוואר בפנים. וכן הוא האמת כי דעת החזון איש זצ"ל, אף דרב גובריה, מכל מקום זה ברור דבמחלוקת שנוי, ואף בשעתו נחלקו עליו גדולי עולם ושקלו וטרו עמיה ולא באו לידי השוואה, ואף לא הכניס החזון איש דבר זה בספרו. וסוגיא דעלמא דלא בעינן מסורה מפורשת למיני בהמות וחיות להבדיל בין השמא ובין הטוהר רק בין החיה הנאכלת בחלכה ובין החיה אשר חלבה לא תאכל. והנה מבוואר בחור"מ סימן כ"ה דהיכא דאיפליגי בה רבוותא ולא איפסיקא הילכתא בהדיא כאשר מהם אולינו בחר סוגיא דעלמא ואף בענין איסור והיתר כן הוא ברמ"א שם עיין היטב, ומי שלא עשה כן ופסק דלא כסוגיא דעלמא מיקרי טעה בשיקול הדעת וישלם מביטו אלא אם כן הוא מומחה לרבים וגם קבלו עליהם בעלי הדין – ר"ל דמי שאסר בשר ממין שאין עליו מסורה על האחד, ומפני הוראתו נפטר הבשר והפסיד זה ממון, חייב הרב המורה לשלם לו הפסידו דהוה טעה בשיקול הדעת והדברים ארוכים. ואולי בעיר בני ברק יצ"ו שהוא מקומו של הגאון מרן החזון איש זצוק"ל אפשר שיש להחמיר ועיין ברמ"א שם וז"ל ואם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם וכיו' וכל שכן היכא שנהגו להתמיד על פי החכם, ויש להאריך בענין זה ואין כאן מקומו.

מיהו לבי אומר לי שאפשר שהחזון איש גופיה יסכים דשאני הבפאלו של אמריקא דלא מצאנו מעולם מי שנהג שלא לאכול כיון דלא ראוהו אבותינו ולא מנעו

¹ עיין בברכי ופלאי סימן פ' אות ב' (בפלאי), הפך החיים סימן פ' אות ה' ועוד אחרונים מפרשים כמו שכתב הפמ"ג (הערת העורך).

ואפילו אם יש סכרא (ואינו מבין סכרא זו בכלל) שבצק שנלושה עם מים, הרי הוא בצק עכשיו ולא מים, ואין זה דומה למעט מים בתוך המי פירות (שהחמירו המשנה ברורה והערוך השולחן הני"ל שלא להשתמש בתערובת זו למצה) ששם הוא תערובת מים ומי פירות וכאן הוא תערובת בצק ובצק, לענ"ד גם אם בצק שנלושה במים נפל לתוכו קצת בצק הנלושה במי פירות, בזה גם כן צריכים להחמיר שלא להשתמש בזה למצה הכשר לפסח, מפני שזה דומה למה שהביא המשנה ברורה כביאור הלכה סימן תס"ב סעיף א' בדי"ה אין ללוש בהם, שאוסר לכתחילה ללוש מצה עם קמח ומים כשנפלו על הקמח מי פירות ונתייבשו המי פירות, מפני שכבר נתעורר בהם כח המי פירות וממהרים להחמין עד כאן דברי המשנה ברורה. משמע מכאן שאפילו כשאין שם מי פירות כלל, שכבר נתייבשו, מכיון שהיה עליו מי פירות פעם אחת, כבר יש חשש שהבצק הונעשה מקמח זה עם מים, ימזר להחמין. מפני שכבר נתעורר בה כח המי פירות. ולפי זה בנידון דידן שמערכים בצק שנלושה במי פירות עם חתיכות קטנות של בצק הנלושה במים, שיש כאן בעין של מים ומי פירות, על כל פנים לכתחילה צריכים להחמיר שלא לאשר מצות הללו לפסח. וראוי לסדר שאצל חבורת מאניעשוויץ שניקן היטב חליטת כל הכלים והשתות קודם שמתחילים ללוש עיסה של מצה עשירה עם מי פירות.

בברכת כל טוב

אברהם יצחק זשוראוועל

תשובת הרב זינגר שליט"א בנוגע לשאלה הנ"ל

יום ד', לסדר "יהי חיי שרה" תשנ"ה

לכבוד ידידי הרב אברהם שליט"א

בנוגע לתשובתך בענין אפית מצה עשירה על כלים שתחילה אפו עליהם מצה רגילה, אם יש לחוש לשייריים של הבצק של מצה רגילה שיש בהם מים מהלישה, שאולי נשתהויו על הכלים, ואז יש מקום לומר שהמשוה מים שבתוך אלו השייריים יחמין את העיסה של מצה עשירה שעכשו אופים על כלים אלו. ויצאת שיש

חליפת תשובות מהרבנים :
הרב שמואל הכהן זינגאר
הרב אברהם יצחק זשוראוועל
הרב צבי שכטר

בדין ניקוי כלים בין מצות פסח למצות הנלושים עם מי פירות

יום ב', לסדר "ומצות אפה" תשנ"ה

כבוד ידידי הרב שמואל זינגר שליט"א

המקיים בכל יום צווי הקב"ה "ושמרתם את המצות"
אחדשה"ט,

הנני רוצה להעיד לכת"ר שליט"א, שכנוגע לסדר ההשגחה של מצה עשירה, ב"ה זכינו לסדר שהמין תפוחים שמתמשים בו כדי לעשות מצה עשירה, נעשה בהשגחה מעולה ואין בו חשש של תערובות מים בהם כלל. וגם המין תפוחים מרוכז הוא גם כן כאותו סדר עיש עליו השגחה שלא יהיה אפילו משוה מים מעורב בתוכו. כל זה נעשה על ידי השתדלותך שהודעת השאלות לפני הרב שכטר שליט"א והרב גנק שליט"א, והזכרת להם פסק המשנה ברורה באו"ח סימן תס"ב ס"ק ר' שאפילו כשיש ששים במי פירות כנגד המים, גם כן אסור ללוש עיסה במי פירות הללו משום שממהר להחמין. וכן פסק בערוך שהלחן או"ח סימן תס"ב ס"ק י"ג עיין שם.

רציתי להעיר שלענ"ד ראוי שיסדרו אצל אפית מצה עשירה שהלישה והאפיה תהיה בדיוקא אחר ניקון גמור של כל הכלים שנוגעים ללישה ואפיה. במצה רגילה וכן במצה שמורה משעת קצירה, אנו סומכים שיש עסק כל היום, וגם הפירורים ותחכות קטנות בטלים בהבצק החדש, וברדאי יש ששים כנגד החתיכות הקטנות והפירורים שנופלים על הבצק החדש, אבל אם יש פירורים וחתיכות קטנות מבצק שנלושה במים שנופלים לתוך ברוך הנלושה במי פירות, לכאורה הוי בגדר בצק שנלושה במי פירות ומעט מים, שאנו מחמירין עליו (לכל הפחות לכתחילה) כנ"ל.

עיסה רגילה של קמח ומים מחמוץ. ממילא בנדון שלנו המים כבר נתבטל בבצק של מצה רגילה, ואף אם נאמר שעדיין שם מים עליו ולא נשתנה כמו מים ביין תוסס להיות חפצא חדשה, עדיין יש להחזיר משעם הביאור הלכה כאן דווקא ללישה עם מי פירות שיש בו משוה מים שנתערב מכבד, וכבר נתבטל ומוחר לכתחילה. וכאן אין אנו מחזירים זה לכתחילה שאנחנו רק רוצים להיות נקיים מחשש דשמיא נתרב משוה כזה בעיסה החדשה של מי פירות, וזה הוי רק חשש ושייך לומר על זה שזה נחשב לדיעבד וכוודאי יהיה מותר לדעת הביאור הלכה.

רציתי להוסיף שלפי דעת הביאור הלכה שהבאתי יש מקום להחזיר אופן עשיית המי תפוחים למצה עשירה שתקנתי לשנה הזאת. והיינו שימשיכו לנקות התפוחים במים באופן הרגילה.

ובאמת שצריכים להמשיך כזה, דאם לא ישתפו התפוחים במים יש לחוש שהתרופות שזורקים על התפוחים כשהם על העץ להזימת החרקים, יישארו עליהם ויכניסו בחוך המין ויחלו השותים או האוכלים המין מחמתם כמבואר בהרבה ספרי רפואה של זמננו – ושייך כאן חמירא סכנתא מאיסורא. רק תקנתי שינשבו על התפוחים לאחר הרחצה אויר חם, והאויר ייבש את התפוחים קודם שמכניסים אותם לבית הבד להוציא המין מהם. ויש כאן חשש שאף אם יעשו כן, ואף אם המשיגים יסתכל על התפוחים ואף יקח מהם ביזו לפרקים לראות אם באמת הם יבשים, עדיין לא יצאנו מידי החשש דשמיא ישאר משוה מים על המין ושוב יהיה תערובת מים עם מי פירות ויחמיצו את העיסה. אבל יש לומר שאין לחוש לזה, דאף אם יהיה כן, יש לסמוך על הכרעת הביאור הלכה שבאופן זה מותר ללוש העיסה לכתחילה, וכאן אין אנו עושים זה לכתחילה רק אם יארע כזה יהיה באופן דיעבד ושם בודאי מותר.

ואסיים בכרבת כל טוב, ובכבוד והערצה,

שמואל הכהן דינגאר

הערות הרב שכטר שליט"א על התשובות הנ"ל

לכאוי לפי מאי דקיי"ל דמי פירות אין מחמיצים, אבל במי פירות עם מים הוא ממוחר להחמוץ, צריך לפרש שהמי פירות פועלים על המים שהם לא יחמיצו בשיעור

להחמיר והבאת ראייה מדין קמח שנפל עליו מי פירות ונתיבש, שהביא הביאור הלכה בסיומן תס"ב ד"ה "אין ללוש בהם" ואוסר שם בביאור הלכה לחזור וללוש קמח זה עם מים דחושש שמה יתעורר כח המי פירות ויחמיץ את העיסה.

רציתי להעיר כאן שתי הערות להקל בענין זה.

תחילה יש לחלק בין הנדון שלנו של הביאור הלכה, נדון של הביאור הלכה איירי היכא שמי פירות נפלו על הקמח ונתיבשו שם ושוב מלחלחים הקמח עם מים וחוזר ונתעוררים המי פירות ומחמיצים את העיסה. וכאן בנדון שלנו הבצק של המצה הרגילה כבר נילושה מכבר ונעשה בצק, וכשלישים עיסה חדשה של מי פירות יש לחוש שהבצק הישן הנשאר יתערב עם העיסה החדשה. וכאן יש לומר שזה דומה ממש לנדון יין המובא שם בשו"ע בסעיף ג' דמותר ללוש עמו אף שנפל מים על התירוש בשעת הבציר. ומבואר באחרונים דאף אם תפטינן לחומרא דהיתר כאן אינו מחמת ביטול דאין שייך ביטול מים במי פירות (אגב יש להעיר שהרבה פוסקים גדולים פירשו דהיין מותר דווקא משום ביטול ושיש ביטול מים במי פירות – הלא המה האליהו רבה וזקק יעקב הבית מאיר ועוד), יש היתר משום שהמים נהפך על ידי תסיסת התירוש לחלק של היין ואין לו קיום עצמאי כמים. וממלא אין שייך כאן מי פירות עם תערובת מים רק הכל נהפך ליין ועיי"ש במג"א ובמ"ב. אף כאן נאמר שעל ידי הלישה נהפך המים עם הקמח לחפץ אחד, ושוב אין למים קיום כחפץ עצמאי ושוב לא שייך כאן משוה מים שיתערב עם העיסה החדשה של מי פירות.

ויש להעיר שנית שאף אם נסכים דעדיין נקרא שם מים על המים שנתערב עם הקמח של המצה הרגילה, ושוב יחזור המים הזה ויחמיץ את העיסה החדשה של מי הפירות, לפי הדעה שמשוה מים שנתערב עם מי פירות מחמיץ, עדיין יש מקום מורוח להחזיר כזה. והיינו ממה שכתב הביאור הלכה שם בסעיף ג' ד"ה "הואיל" דהואיל שיש הרבה דעות (שהבאתי לעיל) המחזיקים תערובת מים עם מי פירות אף ללוש בהם לכתחילה לפסח, על כל פנים יש להחזיר לדיין לכתחילה ללוש עם מי פירות שנתבטל בהם מכבר משוה מים. והביאור כזה הוא דנדון זה כבר נתבטל המים, ואף שתפטינן לחומרא שמים אינו מתבטל במי פירות, וזהו רק אם מערכים מים עם מי פירות בשעת לישה דאז יש לומר שהמים ממהרים להתחזיר העיסה. אבל אם המים כבר נתבטל בהמי פירות, יש לומר ששוב אינו מתעורר להחמיץ בשעת לישה, רק שצריכים לשמור עיסה הזה שנעשה ממי פירות עם משוה מים כמו ששומרים

הרב צבי שכטר

הגעלה אחר מאכל שיש בו דבר המעמיד של איסור

במפעל מסויים (המתנהל על ידי נכרים) עושים יוגר"ט כשר וגם יוגר"ט האסור, דהיינו, שהעמדת היוגר"ט האסור נעשה על ידי גילטיין של נבלה, וניכר ההבדל שבין שני סוגי היוגר"ט, שהכשר קלוש הוא, וזה של איסור - יותר עב הוא ויותר סמך, והם עושים אותם בכלים נפרדים, אך אין שמה השגחה תמידית, וקיימת אפשרות שהנכרים יורקו קצת יוגר"ט האסור (הנשאר לבסוף) אל תוך עשיית היוגר"ט הכשר, (כי אין לנכרי נאמנות בעיני מאכלות אסורות), ואף שיש בודאי ששים נגד הגילטיין שבו, ואין מקצת הגילטיין שבו פועל כמעמיד בעשיית היוגר"ט הכשר, אך מכל מקום קיימת אפשרות שלא יהי שמה ששים נגד כל היוגר"ט האסור שנורק (אולי.....בניל) אל תוך היוגר"ט הכשר, וקיייל (ברמ"א לסימן צ"ב סעיף ד') דאמרינן חני"נ אפילו בשאר איסורים, ואף דמעמיד אינו אלא דרבנן (מכבואר בספר דרכי תשובה סימן פ"ו ס"ק קמ"ז), מכל מקום מבואר בפוסקים דאמרינן חני"נ בשאר איסורים אפילו בנוגע לאיסור דרבנן. [ודעת הפרמ"ג - שהובאה בדרכי תשובה לסימן צ"ב ס"ק מ"ב - שלא לומר חני"נ כהערכות שנאסרה מכת דין מעמיד, צע"ג, דמהיכא חיתי לומר כן]. ובודאי קיייל (כמה שכתב השי"ך שמה ס"ק י"ב) דחני"נ בשאר איסורים הוא אך דרבנן, וממילא, בכל ספק שיוולד בוה, בודאי אפשר לומר דספקא דרבנן לקולא. ולפיכך, אם יסתפק לנו אם זרקו הנכרים מקצת יוגר"ט האסור (שנשאר לבסוף) אל תוך עשיית היוגר"ט הכשר, מסתמא אפשר לומר דספק דרבנן לקולא. אך אי אפשר "ליחן הכשר" על הסמך הזה, ופשוט. ובודאי צריכים לדקדק בנקודה זו.

אלא, שעתה נתעוררה שאלה יותר חמורה. בשעת עשיית היוגר"ט האסור בתחילה מערבים (בציון לבד) קצת גילטיין עם קצת חלב-סקי"ם (skim milk) באופן שבודאי אין בו ששים, אלא אדבא, הוא בערך מחצה על מחצה. לאחר זה מוסיפים הרבה חלב-סקי"ם, באופן שבודאי יש בו ששים נגד הגילטיין (אשר בתערובת השני הוא בערך 1/2%, כלומר, שיש בערך מאתים כנגדו), אלא שהגילטיין מעמיד את הכל, ואותה התערובת השני מבשלים בקדירה אשר אחר כך משתמשים באותה הקדירה לבשל בו את היוגר"ט הכשר, והשאלה היא - אם צריכים להגעיל אותה הקדירה בין בישול היוגר"ט האסור לבין בישול היוגר"ט הכשר.

מסורה

עב

אלא בזמן פחות, ולא שהמים פועלים על המי פירות שהם יחמיצו. ואם כן יש מקום לחלק ולומר, דאף שהמשנה ברורה הביא מדברי הפוסקים שלכתחילה היכא דליכא שעת הרחק, מן הנכון להחמיר אפילו בכבר נתייבשו המי פירות מעל גבי הדישים, היינו דוקא מפני שהמים (שמוסיפים עכשיו) הם בעין, והוא עיקר הגורם להחמיר. אלא שהמי פירות פועלים על המים שגם ימהרו להחמיר (בפחות משיעור מיל), וה נגרם אפילו בכלוע. אבל בכבר נבלעו המים אל תוך בצק ואינם עוד בעין, לומר שהמי פירות שמוסיפים עליהם עכשיו יפעלו עליהם שיחמיצו הי נראה לומר דזה אי אפשר.

אכן המשנה ברורה (שם בסימן תס"ב ס"ק ו') הביא בשם הפוסקים ליהפך, דאפילו כבר לש את העיסה במים, ואחר כך הכניס את המי פירות קודם האפיה, שיש לחוש שימהר להחמיר. ועיי"ש בבאר היטב ס"ק ב' שיש מגדולי האחרונים שהיו חוששים לדעת הראשונים הסוברים שאפילו במי פירות לבד נמי איכא לכל הפחות מקצת חמיר, ודין העיסה כחמץ נוקשה. ולפי זה יש לפרש דבמי פירות עם מים שממהר להחמיר, שהפשט הוא שהמים פועלים על המי פירות, ולפיכך שייך להחמיר אפילו בציון הנ"ל, שהמים כבר בלועים בהעיסה והוסיפו עכשיו מי פירות בעין.

אך לכאורה נראה דזה אינו, שהרי המשנה ברורה לא הביא דעת האחרונים הנ"ל המחמירים (שהביא הכאר היטב) במי פירות ואף על פי כן הביא לחומרת האחרונים האחרת שאפילו בכבר נילוושה העיסה בהמים ואחר כך הוסיף את המי פירות, שגם יש לחוש שימהר להחמיר [הרי דס"ל דלא תליין אהרדין]. וחזינו להריא שהערת הר"ר אברהם, שיח"י, צודקת. אלא אם כן נתעקש לומר, דבתערובת מים עם מי פירות בעיני שעת כל פנים אחד משני המשקאות יהי בעין - או המים או המי פירות, אבל כששניהם כבר בלועים (כבצק) ליכא למיחש, מפני שחענני הוא שהמי פירות יכולים לפעול על המים, וגם המים יכולים לפעול על המי פירות - שימהרו להחמיר. אבל לפענ"ד דבר זה לא מסתבר.

צבי שכטר

עש"פ פ' חיי שרה, תשנ"ה

ובפשוטו הי' נראה לומר, דאף דנראה לומר חני' אפילו בתערובת שרק נאסרה משעם מעמיד, וכמו שהקדמנו, מכל מקום הי' נראה שאין אותו היוג'י' אוסר את הכלי בכליעתו. דכהכנת ענין חני' בשאר איסורים נחלקו הרשב"ם והר"ם (בחומ' חולין קח: ד"ה אמאי), ולדינא קיי"ל (סימן ק"ה סעיף י"ד) דבמלח הבלוע מדם דלא אמרינן שהיהו נהפך לאיסור, ומלח עבדי'א לטעמא, ואוסר אפילו בפחות מסמך. אלא (כאשר הסביר רבינו) דכל הך דינא דחני' בשאר איסורים לא נאמר אלא לגבי חשבון הששים, ולא סגי כפי' נגד האיסור, אלא דבעינן לשעורי' סי' נגד כל החתיכה שהובילה את האיסור. ומעתה הי' נראה לומר, דכל ההלכה של בליעת כלים הלא מיוסדת היא אדין טעם כעיקר, וממילא היכא דאין האיסור נותן טעם אל חוץ הכלי, אי אפשר לאסור את הכלי, וכאן, בשעה שכשלו את התערובת השני' בתוך הקידוה, כבר הי' מאתיים בחלב-הסקי"ם כנגדו, וממילא ליכא נתינת טעם מהגילטין אל חוץ הכלי, וממילא אין צריך הגעלה.

אכן כל זה נסתר מדברי החו"ס בחולין (ק:) לענין הגעלת כלי גדול (בן יומא), דדוקא אליבא דר' אפרים אפשר להגעילו פעמיים, וכבר יהי' או' ס'. אך לדין לא מהניא עצה זו. והכי קיי"ל בי"ד. הרי דחני' אוסר אף בכליעת כלים.

ואין צד להקל (שלא להצריך הגעלה) אלא אם כן נתפוס דלא אמרינן חני' בתערובת שנאסר מכת מעמיד. והיא סברת הפרמ"ג (באר"ח סימן תס"ז סוף ס"ק י"ז, והובאה בדרכי תשובה י"ד סימן צ"ב מ"ב). והיינו טעמא, דכל התקן רבנו כעין דאורייתא תיקון, וכדליכא כעין דאורייתא, אי אפשר לחקן דרבנן כזה, והכא - חני' בשאר איסורים הוא דרבנן אטו חני' בכשר בחלב (ממש"כ הר"ן באורך סוף פרק כל הבשר), ומעמיד אינו אוסר בבשר בחלב, וממילא - אי אפשר לגזור חני' בשאר איסורים במעמיד. אך סברא זו היא לא כל כך מקובלת, שהרי מליחה גם כן אינה אוסרת בבשר בחלב מן התורה, ואפילו הכי לדעת כמה פוסקים שפיר נוהג חני' בשאר איסורים אפילו בנאסר על ידי מליחה (עיין שם בדרכי תשובה לסימן צ"ב ס"ק ע"ו). אכן עדיין יש מקום לחלק, דמעמיד אינו אוסר בכשר בחלב אפילו מדרבנן, מה שאין כן מליחה, דאינה אוסרת בכשר בחלב מן התורה, אך מדרבנן - שפיר אוסרת. ודחוק.

והנה במעמיד יש דיעות בראשונים ואחרונים דלית להו בכלל כל הך דינא (רלא

ועל כולם - הסביר הר"מ גנג, שיהי' שיש להוסיף דיש מקום להסביר בדעת הטור (שהובאו דבריו בדרכי תשובה הנ"ל ס"ק מ"ב), דדין חני' בשאר איסורים (כפי הבנת המנחת ברוך והערות השלחן) היינו ד"ת לשיטתו, דסבירא ליי' דמכת טעם כעיקר לוקים על אכילת כזית מן התערובת - אף על פי שאין בו כזית מן האיסור. כלומר, דהיתר מתהפך להיות איסור. ואף שרבינו בשיעוריו האריך להסביר דלא קיי"ל הכי [נהאכתי את דבריו בארוכה בספרי בעקבי הצאן], שהרי חני' בשאר איסורים הי' אך דרבנן, וטעם כעיקר דאורייתא. ובמלח הבלוע מדם קיי"ל דשפיר מתבטל בס' - הרי דלא אמרינן שהיהו נהפך להיות איסור, מכל מקום הי' נראה לומר מדרבנן זהו גדר הדין דחני' בשאר איסורים - שהוא מיוסד אדין טעם כעיקר, ולפי זה בדליכא נתינת טעם, אף שהאיסור לא התבטל (מטעם מעמיד), מכל מקום יש מקום גדול לומר דלא אמרינן חני'. [ואף דאמרינן חני' בשאר איסורים אפילו בתערובת של מין במינו, י"ל דהיינו טעמא, כדברי הש"ך לסימן צ"ט בשם הראשונים, דדיינינן ליי' כמי' כשאינו מינו, ומדרבנן חשיב כאילו יש כאן נתינת טעם].

ועל פי כל הציפורים הללו היה נראה להקל דאין מן הצורך להכשיר את הכלי הזה.

הוא דין הנהגה ולא ענין של ביור, לפיכך תלוי בידיעת הבעלים, דומיא דעד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל אליבא דרבא, (ענין הערה לעמוד קפ"ז בספר בעקבי הצאן, וכמש"כ בהפרדס שנה נ"א, חוברת ב'). והכי נמי דין נודעה לענין חני"ג בשאר איסורים (בלח בלה), גדרו - ענין של הנהגה - ומאחר שאין לנו ידיעה בפועל ממש על שום זוגר"ט מסויים, אלא רק ידיעה כללית על אופן עשיית היוגרת האסור, יש סברא לומר דלאו שמה ידיעה לענין זה (כן טען הגר"י בעלמק"י, שליט"א), וסברא זו חזיא לאיצטרופי להדיעה שהזכרנו מקודם, דלא סגי בידיעת אחרים, וידיעת הבעלים ליכא הכא, מאחר שנכריס המה.

צבי שכטר

ג' לסי דברים, ה' אב, תשנ"ח

תוספת בענין הנ"ל מהרב שכטר שליט"א

מה שמקילים בדיעבד או בשעת החק להגעיל ברותחים שבגובה ק"צ מעלות בודאי פשיטא שאינו נכון לכתחילה, שהרי בספרו הגרמ"פ זצ"ל כתב בכמה מקומות שיש להצריך גובה של רי"ב מעלות. וממילא היכא דאפשר לעשות כן, בודאי מן הנכון לעשות ולא לסמוך על הקולא הנ"ל.²

² ובמשנה ברורה כתב במקום אחד בביאור הלכה שקיימת אפשרות, שמי שמחליט לסמוך על קולא לכתחילה במקום שאין לסמוך עליה אלא בדיעבד - או בשעת החק - י"ל שעובר אבל תגרע. ומסתמא ענין זה דכל תגרע לא שייך אלא בנוון של מצוות עשה, ובנוון הגעלה על פי פשוטו אין כאן מצוה להגעיל - שהרי אין מברכין על ההגעלה - אלא שההגעלה רק משמשת כמתיר לאיסור. וממילא, מה שייך לומר במתיר לכתחילה בדאורייתא, וכמש"כ התוס' סוף מסכת נדה (סו: ד"ה כל הראוי), אך מכל מקום בודאי יש בזה מנין ענין אין מבטלין איסור לכתחילה לסמוך על "קולא" ועל "היתר" שנאמר בדעבד, באופן של לכתחילה. ואילו ה"י בזה מקום מצות עשה, ה"י בזה משום חשש איסור דאורייתא ולא תגרע, ומאחר שאינו אלא ענין של מתיר, ענין אין מבטלין וכו'. ליח"י אלא מדרבנן.

וידידי הר"ר זישא בלעך, שיחי, העיני שבדרכי תשובה (שם ס"ק ס"ה) הביא שהיד יחודה ועוד פוסקים הכריעו לדינא דעת מהרש"ל, דבלח בלח בצונן בשאר איסורים לא אמרינן חני"ג אפילו שלא במקום הפסד מרובה. ומעם דבר זה, דחני"ג בשאר איסורים נגזר אטו כשר בחלב (כנ"ל מהר"ן סוף פרק כל הבשר), ובבשר בחלב בצונן ליכא חני"ג דאורייתא. כלומר, ולגזור ולומר חני"ג בשאר איסורים אפילו בצונן, הוי בבחינת אין גוזרים גזירה לגזירה. אך לכאורה זה דומה לציור של מליח, הנ"ל, שאפילו המקילים שלא לומר חני"ג במעמיד מחמירים במליחה, דלכל הפחות נוהג שם איסור כשר בחלב מדרבנן, והכי נמי ה"י נראה לומר כן אף בלח בלח בצונן - שעל כל פנים יש שמה איסור כשר בחלב מדרבנן. ואשר על כן קשה מאוד לסמוך על קולא זו (דצונן). [ומסתמא צריכים להוסיף ולומר, דבאמת חני"ג בלח בלח (כשאר איסורים) אינו אלא בתורת חומרא, (וכמו שיתבאר בהמשך דברינו), ומאחר שיש כאן סברא נוספת (דגזירה לגזירה - בצונן) חזיא הך סברא לאיצטרופי להקל לגמרי ולומר דליכא כהה"ג חני"ג בלח בלח].

ועיין רמ"א (סימן צ"ב סעיף ד') דבחני"ג בלח בלח בשאר איסורים קיי"ל להקל בהפסד מרובה, וזה מורה על כך (ענין הקדמת הרמ"א לספרו תורת חטאת) שמעיקר הדין זה מותר. ועיין פתחי תשובה (סימן צ"ט ס"ק ו') שנתלקו הפוסקים אי בעינן נודעה התערובת בכדי לומר חני"ג בשאר איסורים. ובלח בלח, שמעיקר הדין לא אמרינן חני"ג (כשאר איסורים) אלא רק מצד החומרא, יש יחוד מקום להקל כזה ולומר שלא לומר חני"ג אלא בנודעה התערובת (ענין שם בשם המנחת יעקב). ויש דיעות הסוכרים דבעינן לזה לידעת הבעלים בדוקא, לאפוקי ידיעת אחרים, ומאחר שהבעלים כאן נכריס הם, יש מקום לומר (עוד סגוף להקל, בנוסף למה שכתבתי למעלה) דלאו שמה ידיעה (ענין מה שכתבתי בספר בעקבי הצאן, עמוד קע"א) דענין ידיעה היינו (ענין דרכי תשובה לסימן צ"ד ס"ק ל"ב) שיוודע היאך יש לו לנהוג כאן, ולגבי הנכריס אין נפקא מינה בהנהגה שלו, וממילא אין על ידיעתם חלות שם "ידיעה".

ואף דבעלמא קיי"ל דסגי בידיעת אחרים (ענין מה שכתבתי שם בספר בעקבי הצאן הנ"ל), מכל מקום יש סברא חזקה לומר דלא סגי במה שיוודע לנו בדרך כלל את סדר עשייתם היוגרת האסור, אלא דבעינן ידיעה המביאה לידי הנהגה בפועל ממש, ודומיא דמש"כ התוס' בחולין (יא.) בחזקה שלא נתבררה בשעתה, דמאחר חזקה

פשיטא דעז שתאכלנו באיסור בהסתמך על הקולא מוטב שנאכלנו בהיתר גמור מבלי להסתמך על קולות, ואף זה גם כן קצת בבחינת אין מבטלין וכי, שלא לסמוך לתחילה על הקלות כל היכא דאפשר בנקל לימנע מזה.

ולכל זה העיריני כבי יידי יקירי הרי"ר יעקב בלוגרונ"ד, יצ"ו, מבלטימור.

צבי שכטר

עשק, פ' בחוקותי, ל"ו לימי הספירה, תשס"ג

* * *

הרב דניאל עפשטיין

ביקור משגיח במאפיה בפסח

יש לעיין אם משגיח יכול לבדוק מאפיה של עכו"ם (שעושים שם פת פלטר) בימי פסח. ומובן לכל שאם האינם יהודים יודעים בכריתות שאין המשגיח מבקר אותם בפסח, אין כאן מירחת כלל, ומי יודע הקלקלים שאפשר שיצאו מזה.

איתא כפסחים (כו.) א"ר שמעון בן פוי אמר ריב"ל משום בר קפרא, קול ומראה וריח אין בהם שום מעילה, פריך הגמ' וריח אין בו משום מעילה, והא תניא המפטם את הקטורת...להתלמד בה חייב, והמריח בה פטור אלא שמשל. ומסיק, אלא אמר רב פפא קול ומראה אין בה משום מעילה, לפי שאין בהן ממש, וריח לאחר שתעלה תמורתו אין בו שום מעילה הואיל ונעשית מצותו.

חדינן מכאן שריח נחשב הנאה ממשי ומה שאסור בהנאה אסור להריח בה גם כן. ודין זה דאורייתא הוא.

ועל פי הנה"ל יש לומר לשאלתנו שאסור למשגיח לבקר מאפיה בפסח שיש איסור הנאה כשמריח החמץ שם. ואין נפקא מינה בין חמץ של ישראל לחמץ של עכו"ם כדפסק הרי"א סימן תמ"ג סעיף א' וכן כתב הביאור הלכה בראש הסימן דאסור

וכן יש להעיר הערה נחוצה דמה שהקלנו בחי"נ בשאר איסורים כלה כלה לענין יוגר"ט היא בבחינת "קולא" ובהמה שחורה בה חכם, ובמקום שאין שמה שעת הדחק בודאי טפי עדיף להגעיל ובהגעלה גמורה, דהנכחים המנהלים את המפעל בודאי לא יבינו את דקות ענין הקולא, וכדכתיב – ומשפטים בל ידעום – ויחשבו שקל בעינינו כל ענין ההשגחה והפקות, שלפעמים כן מצריכים הגעלה ולפעמים לא מצריכים הגעלה. ואף שלהצריך שימחינו כ"ד שעות עד שיהיו הכלים אינם בני זמן הרי זה הפסד לחברת המפעל, וכל כה"ג שעת הדחק מיקרי, מכל מקום אם בין כה וכה עושים הם CIP לנקות בדבר הפוגם, פ"ד להצריך שיעשו כן בגובה של 190° F תחת גובה של 170° F, ולהגעיל אחור כך במים בגובה של 212° F.

ושמעתי (בהלוויית חותני הוראי"א שפירא ו"ל לפני ככ"א שנה) שפעם בזקנותו של החפץ חיים היו מסובים על שולחנו בשבת כמה מתלמידי הישיבה, ולאחר שהגשיה המשרתת (היהודי"א) את המרק, ביקש החפץ חיים מאחד התלמידים שיכנס למטבח לשאול מהמשרתת אם המרק כשר, וחשב אותו תלמיד שמסתמא מחמת זקנותו אולי נשתבשה דעתו עד שלא זכר שהמשרתת היא יהודיה המרדקת במצוות. ופשיטא שלא תגיש מרק של איסור, ונמנע אותו תלמיד ולא נכנס למטבח, והחפץ חיים לא אכל את המרק שלפניו. לאחר עבור כמה דקות, והמרק כבר הלך והתקרר במקצת, ביקש החפץ חיים מאתו התלמיד כני"ל, שילך ויכנס למטבח לשאול על כשרות המרק, ועוד הפעם נמנע ולא הלך, בחושבו שהרב הזקן אולי השתבש בדעתו, ולא רצה לבזות את המשרתת בשאלה שכזו. הצדיק החפץ חיים המתין עוד כמה דקות, ועדיין לא שטה את המרק שלפניו, ואז ביקש כבר פעם שלישית מאתו התלמיד – מבלי לכעוס עליו – שילך ויכנס וכו', הכל כני"ל, ואז כבר קם הבחור ונכנס למטבח וניגש למשרתת, והתנצל בפניה ואמר לה שאיננו מבין כוונת הרב, אלא שכן ביקש ממנו שילך וישאל ממנה וכו'. כשמעו המשרתת את דבריו קמה כמהירות וצעקה בקול אוי – כן שכתתי להגיד לו להרב, הוא ביקש ממני שבכל פעם שתהי שאלה על הענף שאכניס אל תוך המרק, אפילו אם נפסק המורה הוראה להקל על השאלה, שהוא איננו רוצה לאכול ממנו, וכדברי יחזקאל הנביא שאמר שהי' נמנע מלאכול מבהמה שהורה בה חכם, והיום היתה שאלה על הענף, ושכחתי מלומר להרב החפץ חיים שלא לאכול את המרק... וממילא פשיטא בנידון דידן – בהגעלת הכלים שהתבשל בהם היוגר"ט שנעשה עם המעמיד האסור וכו' וכי' – בודאי

אם כן יש לומר על פי יסודות הללו שאיחא ברשיי דבנדון דיין ודאי מותר למשגיח לבקר מאפיה של חמץ כיון שזוהא עוסק במצוה של צורכי רבים לפקח על כשרות המזון וגם אינו מיכיון ואינו תביב לו ליהנות והוא בגדר לא אפשר ולא מיכיון. והחשש הראשון של הביאור הלכה איך חשש ככה ג.

ולבאורה יש להביא ראיה שאם אינו מכיון להרית בו שאינו בגדר נהנה מהרית, מהשגת הציון לסימן רט"ז (סעיף י"ד) אות מ"ו שכתב וז"ל: דקדקתי בלשון זה [כוונתו למה שכתב במשנה ברורה שמבדך כשנוטל אותם להרית בהם] לאפקי כשנכנס לבית והרית ריח הפוחים או ריח פת חם בדודאי לכולי עלמא אין לו לברך דלא עדיף מנכנס לאדם אחד ושם בחדרו מונח שם בשמים שאין צריך לברך אף כשמתכוין להרית משום דנהו בשמים לאו לריח עבידא כמ"ש המג"א כריש סימן רי"ז עכ"ל, והכי נמי בזה. אבל כשנוטל פירות בידו [או פת] כדי להרית דבר זה משוה להו כמי שעשוי להרית כמו שכתבו האחרונים וכו'. חז"ן מהכא דכשכא לבית או למאפיה והרית אף כשמתכוין אינו בגדר תנאה לברך עליו דלכולי עלמא אינו עומד להרית בו וכל שכן כשאינו מיכיון להרית בו.

וכל זה עולה בקו אחד עם חשש הראשון של הביאור הלכה. אבל לכאור' חשש השני במקומו עומד. אכן יש לומר (לחשש הב') דבמקום מצוה ליכא למיגזר. וראי' מיו"ד סימן קפ"ד סעיף י' שהרד"ה לצאת לדרך צריך לפקוד אשתו אפילו סמוך לוסתה וכתב הרמ"א שאפילו בתשמיש שרי. ועיין בט"ז ס"ק י"ד שכתב וז"ל: כיון דוסתתה זרבתה כמקום מצוה לא גזור עכ"ל. וידוע שהחתם סופר והנודע ביהודה קראו תגר על דין זה אבל עיין בספר משמרת הבית שחביא כמה וכמה אחרונים שפסקו כהרמ"א. ולענ"ד נראה שאפילו החת"ס והנובי" מודו בשאלה שלנו דאין כאן גזירה מחז"ל לאסור הריחת חמץ. ולכן יש להניח למשגיח לבדוק מאפיה של עבוי"ם בחול המועד פסח.

דניאל עפשטיין

הערות הרב שכטר בענין הנ"ל:

הדברים נראים כנכונים. - ואולי יש להוסיף עוד ולומר, שכל החשש שמא יאכל

להרית פת חמה של עבוי"ם. אמנם הביאור הלכה הנ"ל מפקפק בעיקר דין דרית של פת חמץ, דאיחא ביו"ד סימן ק"ח (סעיף ד' על פי הש"ך שם סי"ק כ"ז) דדבר שאינו עומד לריח מותר להרית בו, ופת אינו עומד להרית בו. והביאור הלכה משיב דבאמת לא ברירא עיקר דבר זה אם פת עומד לריח שזרמ"א סימן רט"ז סעיף י"ד מביא כי דעות בזה. ומשמעות הגר"א ביו"ד סימן ק"ח שאסור להרית חמץ והביאור הלכה לא הכריע לכן הדבר נשאר כספק. ומביא טעם אחר שאין להרית בחמץ משום דשמא יבא לאוכלו שלא בדילה מיניה כולא שתא.

ונראה שעל פי הביאור הלכה יש לאסור למשגיח לבקר מאפיה חמצי בפסח מפני שני טעמים: א) דילמא יש איסור דאורייתא ליהנות מרית הפת ב' דלימא יבא לאכל חמץ.

אולם לענ"ד הקלושה והרשעה אינו דומה שאלחנו למה שנכתב בביאור הלכה. עיין בגמרא פסחים (כה:) דאיתמר הנאה הכאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, אפשר וקא מכיון אי אפשר וקמכוין כולי עלמא לא פליגי דאסור, לא אפשר ולא מכיון כולי עלמא לא פליגי דשורי, כי פליגי דאפשר ולא מכיון ע"ש שיש איכא דאמר שהמחלוקת בין אביי ורבא בדלא אפשר וקא מכיון ע"ש. הגם שיש ספק בגמרא בדיוק במאי קמפליגי, אבל לפי כ' הלשונות כולי עלמא לא פליגי בדלא אפשר ולא קמייכין דשורי. ועיין ברש"י ד"ה הכי גרסינן שכתב וז"ל: וקא מיכיון להתקרב כדי להנות כגון ריח של עבודה וזה או אפילו אי אפשר לו ליבדל ומיהו מתכוין הוא וחביב לו ליהנות עכ"ל. נראה מרש"י יסוד גדול שאם אינו רוצה ליהנות, אף על פי שנתנה במציאות נקרא אינו מתכוין. ועיין ברש"י דף כו. בדי"ה דלא אפשר וז"ל: מלדרוש לרבים הלכות החג עכ"ל. ודע דרש"י מיידי לפי אביי שלא סבירא ליה דלתוכו עשוי ויש איסור הנאה מצילו ההיכל, ואף על פי כן מפני צורך הרבים נקרא לא אפשר וזה יסוד גדול.

והעיר בזה הגר"צ שכטר שליט"א שמה נחלקו הש"ך והמחבר אם קולא זו שייכת רק לגבי הוקצה למצותו, או אף לכל שאר איסורי הנאה - כגון עבודה זרה - ולדעת כמה ראשונים יהי אסור להרית בהמת אפילו אם נאמר שאינו עומד להרית. [וכבר האריך בזה בס' ארץ הצבי במאמר י"א הזן בדין קול מראה ורית].

אין סומכים על ספק ספיקא להחזיר האכילה, למה שתק הרמ"א על מה שכתב המחבר (שם בהלכה ד') ד"שנה שרבו גשמים... אין חוששים לסתם חטים של אותה שנה" דמבאר בט"ז ס"ק ה' דההיתר הוא מטעם ספק ספיקא? והיך הטי"ז על שני קושיותיו דבהלכה ב' אין הפסד בשהיית החטים עד אחד הפסח ואם כן למה לו לסמוך על הספק ספיקא ולאכול החטים אם אפשר לחכות ולאכלם בלי שום חשש איסור. [ואפשר היה לפרש דהטי"ז תיך קושיותו הראשון לשיטתו דהוא סובר (ביו"ד סימן ק"ד ס"ק י"ג) דחמץ הוי דבר שיש לו מתירים, וממילא אין סומכים על ספק ספיקא להחזיר איסור אכילת חמץ, אבל זה לא יזאל לפרש הרמ"א דסובר (ביו"ד סימן ק"ב סעיף ד') ובתורת חטאת פרק ע"ד אות ט' וע"ש בסימנים) דחמץ אינו נקרא דבר שיש לו מתירים כיון דחזרו לאיסור בשנה הבאה. ולכאורה מטעם זה פירש הפמ"ג (סימן תס"ז במ"ז ס"ק י"ז) דכוונת הטי"ז (באו"ח) הוא דחמץ הוי "כעין" דבר שיש לו מתירים, ואפילו באופן זה אין לסמוך על ספק ספיקא כיון דאין הפסד דהטי"ז תיך קושיותו השניה באומרו דאין סומכין על ספק ספיקא כיון דאין הפסד בשהייתה, ולכן בהלכה ד', דודאי יש צורך גדול להחזיר החטים כיון דבשנה ההיא רבו גשמים על כל החטים, או סומכים על הספק ספיקא גם להחזיר האכילה (או משום דאין זה דבר שיש לו מתירים "אמיתי" או משום דכתב הרמ"א ביו"ד דכשיש צורך, אפשר לסמוך על ספק ספיקא גם להחזיר דבר שיש לו מתירים).

והנה שני הספק ספיקות שבסימן תס"ז, הם ספיקות אם מעולם היה חמץ כאן, ואף על פי כן החמיר הרמ"א בהלכה ב' שלא לסמוך על ספק ספיקא להחזיר אכילה של חמץ שאינו אלא "כאין" דבר שיש לו מתירים. ומהו יש להוכיח שהרמ"א חולק על הרא"ש וסובר דכל סוג ספק ספיקא אינו מתיר דבר שיש לו מתירים, ורק כשיש צורך סומכים על ספק ספיקא, ולכן מיקל הרמ"א בשנה שרבו גשמים (הלכה ד') ובספק חדש – כמו שכתב הטי"ז בתירוצו השני.

אחר כך ראינו שבביאור הגר"א יו"ד סימן ק"י ס"ק ל"ג כתב על מה שכתב הרמ"א דאין סומכים על ספק ספיקא להחזיר דבר יש לו מתירים, ד"כין כתב המורכב... ועיין בא"ח תס"ז ס"ב בהג"ה, וכן כתב הרא"ש בריש כלל ב' בשם הר"מ לענין חדש והשיגו עליו דשם הטעם הוא משום דספק א' בתערובת וכו"ל. ולכאורה דכוונתו כמו שכתבתי דמהרמ"א בסימן תס"ז סעיף ב' יש ראייה דסובר כהר"מ המוכח בתחילת דברי הרא"ש, וחולק על מה שכתב הרא"ש כסופו. וברך שכוונתי.

רק שייך במריח במתכוון – למרות מה שאין כאן משום איסורי הנאה, הואיל ואינו עומד לריח וכאמור – איכא למיחש לשמא יאכל. אבל בלא אפשר ולא קמכוין, ואין כאן מעשה הרהור, תו ליכא למיחש לשמא יאכל.

צבי שכטר

עש"ק פ' ווארא, תשס"ד

הרב דוד כהן

בדיון ספק חדש

כתב הרמ"א ביו"ד סימן ק"י סעיף ח' דאין סומכים על ספק ספיקא להחזיר דבר שיש לו מתירים אלא במקום צורך. והטי"ז בס"ק נ"ו הביא דהרא"ש (בתשובות כלל ב' אות א') כתב דזה דוקא בספק ספיקא בענין שנוגדה ביו"ט שנתערבה בכיעים אחרים ואחד מהתערובת נחשב בעוד ביצים של היתר, אבל אם יש ספק ספיקא אם היה כאן איסור כלל, או סומכים על ספק ספיקא גם להחזיר דבר שיש לו מתירים, ולכן כתב הרא"ש דאפשר להחזיר ספק חדש כשיש לספק אם הוא מתבואה של שנה שעברה וגם יש ספק אם התבואה של שנה זו נשרש לפני פסח (הגם חדש הוי דבר שיש לו מתירים). ומתחלה כתב הטי"ז דמהרביא הרמ"א (ביו"ד סימן רצ"ג סעיף ג') ספק ספיקא הני"ל לענין חדש, יש לדייק דסובר הרמ"א כהחילוק של הרא"ש. ואחר כך כותב הטי"ז דאפשר גם לפרש דהרמ"א חולק על הרא"ש וסובר דאין חילוק בין שני סוגי הספק ספיקא, אבל ספק חדש הוא בגדר "מקום צורך" ובאופן זה אפשר לסמוך על ספק ספיקא להחזיר דבר שיש לו מתירים.

ולכאורה אפשר להביא ראייה להצד השני של הטי"ז – דהרמ"א חולק על חילוקו של הרא"ש – דהנה הרמ"א באו"ח סימן תס"ז סעיף ב' כתב ד"דגן שהיה מונח בעליה וירדו גשמים... שאר מקומות מותר להשהותן מכת ספק ספיקא... אבל לאכלן בפסח אסור ולא מהני ספק ספיקא". והקשה הטי"ז (ס"ק ד') דלָמָּה לא נסמוך על הספק ספיקא להחזיר גם אכילת החטים? וגם הקשה הטי"ז דאם, מאיזה טעם שיהיה,

הרב צבי שכטר

הכשר תנור שנאפה בו פת חלבי

בנדון עיסה שנילושה בחלב, שאסור חממים לאכלה לאוחה הפת אפילו בפני עצמה, נתלקו האחורנים אם מדרבנן מתהפכת אותה הפת להחשב כחפצא של מאכלות אסורות, ולהחשב כחתוכה שאיסורה מתמת עצמה, ואם הפת חשובה כחתוכה הראוי להתכבד, שלא תחבטל ברוב; או דנימא שאפילו מדרבנן לא דנהו כחפצא של מאכלות אסורות, אלא שלמעשה גזר שלא לאכלה אפילו בפני עצמה גזרה שמא יבוא הדבר לידי קלקול.

ואף שהפתחי תשובה (סימן צ"ז ס"ק ב') הביא לדברי הלבושי שרד (הלכות כשר בחלב ס"ק קל"ח) המחמיר בזה, עיין דרכי תשובה (שמה ס"ק י"א) שהביא שגם החוות דעת (שנחלק על התשובות צמח צדק סימן פ') וגם הטוב טעם ודעת (תליתאי סימן ק"פ וקצ"ה) (שנחלק על הלבושי שרד הנ"ל) תרווייתו סבירא להו להקל בשאלה הנ"ל. וכן נראה להדיא דעת הש"ך (שמה ס"ק ב') וגם דעת הגהות איסור והיתר (הובא בש"ך), שגדר האיסור שלא לאכול פת-חלבי אפילו בפני עצמה הוא רק איסור בתורת ספק, ואיננו איסור שנגזר בתורת דאי – מטעם הספק-חששא דשמא יאכל לפת זו עם בשר, [כגבינת עכ"ם שנגזרה בתורת איסור ודאי מתמת החששא דשמא העמידוה בקיבת נבילה – עיין ש"ך בכללי ספק ספיקא אות קטן י"ז בשם התורת חטאות].

ומאחר שכן, הי' נראה לומר שאין צורך להכשיר הכלים שעליהם אפו טיגנו לאחר (מכן) את הפת החלבית הזאת, דדין הכשר כלים יסודו בזין טעם כעיקר (כמבואר בסוגיות הגמ'), וטעם כעיקר רק שייך במאכלות אסורות (כיסוד הר"ש למכשיריזין). וכאמת בשולחן ערוך (יר"ד סימן קי"ג סעיף ט"ז) הובאה מחלוקת הראשונים אי בעינן הכשר כלים בכלים שבלעו בשול עכ"ם או פת עכ"ם, ובסוף סימן ה' שבש"ר הר"ן כתב דזה תלוי במחלוקת היסודית בגדר הך איסור דבשול עכ"ם ופת עכ"ם, אם אין בו אלא איסור התקרות מתמת חששא דחתנות, או דנימא דמדרבנן דנהו כחפצא של מאכלות אסורות. ודברי הר"ן שמה בתשובה וזה ממש עם דיונו של האבני נור (חלק י"ד סימן ק) שהסביר שבי פלגתת הללו תליין

אבל העולת שבת כסימן תס"ז ס"ק ג' פירש דברי הרמ"א (כסימן תס"ז סעיף ב') באופן אחר. העולת שבת סובר דהרמ"א מתמיר לענין אכילה משום דכל ספק ספיקא הוי מטעם רוב, דרוב הצודים הוי להתייר, וכיון דחמץ אסור במשהו אין סומכים על הרוב להתייר. וכתב העולת שבת בהדיא דאין לפרש דהרמ"א מתמיר משום דספק ספיקא אינו יכול להתייר דבר שיש לו מתירים, משום דיש ראייה מזהרמ"א כסימן רצ"ג סעיף ד' דהרמ"א סובר כחילוקו של הרא"ש המובא בש"ך. וממילא הצריך העולת שבת לדחוק דהרמ"א מיירי דלא אפו החטים לפני פסח, דאם לא כן היה החמץ בטל לפני פסח בזמן שאין איסור משהו. אבל הט"ז אפשר לפרש כפשוטו דגם אפו החטים לפני פסח, דגם לפני פסח אין ספק ספיקא מתיר דבר שהוא "כעין" דבר שיש לו מתירים. והעולת שבת הביא דיוק כוונתו, דהבית יוסף (סימן תס"ז דף רט.) הביא דהמקור לחומרת "הרמ"א" הוא מהראב"י דכתב "דאף על גב דלענין כל ידאה יתבטלו הספיקות ברובן, לגבי אכילה דהוי במשהו לא מקילין עכ"ל", ומבואר דלענין איסור שהייה יש לסמוך על ספק ספיקא דהוא מטעם רוב, אבל לענין אכילה אין לסמוך על ספק ספיקא, דהיינו רוב, כיון דחמץ במשהו.

לסיכום, הט"ז סובר דחומרת הרמ"א הוא משום דאין סומכים על ספק ספיקא להתייר שום דבר שיש לו מתירים, ויש מזה ראייה דהרמ"א חולק על הרא"ש. ומצד שני, העולת שבת סובר דחומרת הרמ"א הוא משום דחמץ אסור במשהו והרמ"א סובר כמו שכתב הרא"ש.

ולכאורה שיש נפקא מינה להלכה בין שני השיטות, דלהעולת שבת בספק חדש אפשר לסמוך על הספק ספיקא אף אם אין שעת הצורך, אבל להט"ז אין סומכים על זה רק במקום צורך. זאת אומרת – מי שסומך על הרמ"א ואינו מקפיד לקנות דברים שהם "ודאי ישן", אם יש בעירו אפשרות לקנות להם של ספק חדש וגם להם שנעשה מקמח שהוא ודאי ישן, לפי הט"ז יצטרך לקנות הלחם של ודאי ישן כיון דבאופן כזה אין לסמוך על הספק ספיקא של הרמ"א, אבל לפי העולת שבת אף בענין זה, מותר הוא לקנות הלחם של ספק חדש.

ונראה דהש"ך תפס דהעיקר כחידושו הראשון דהרמ"א סובר כהרא"ש (כמו שכתב העולת שבת) אבל החק יעקב סימן תס"ז ס"ק י' סובר כהט"ז וכן נראה דעת המשנה ברורה (כסימן תס"ז ס"ק י"א ובשער הציון סימן תס"ז ס"ק י"ט וכ"ד).

ומהגזרות איסור והיתור, וחבו דלא לוסף על חומרת ההכשר המקובלת והנהוגה לדינא בקשר לבישולי גוים.

ומילא, הכלי שבו נאפית או נטגנה הפת יש בו בליעת חלב, ומותר לכשל בו מאכלי חלב מבלי שום צורך להכשירו מבליעת הפת, דהפת מעולם לא נתהפך להיות חמיכה דאיסורא שיצריך הכשר, אלא רק שאסור לנו לאכלה מחמת חששא דשמא בליעת חלב תביא לידי קילקול בלא יודעים, כנ"ל.

צבי שכטר

עש"ק פ' בראשית תשס"ד

הרב צבי שכטר

בשול עכו"ם בישראל מומר

בנדון בשול עכו"ם בישראל מומר, נחלקו הפוסקים בדבר עי' פתחי תשובה סי' קי"ב ס"ק א' שהביא מהספר תפארת למשה שיש מקום להקל, אכן בשו"ת אבני נזר (י"ד סי' צ"ב) כתב להחמיר בזה. ועל פי פשוטו כן צריך להיות הדין, דאף דטעם התקנה (משום בנותיהם) לא שייך במומר, מכל מקום רוב גורות רז"ל נגזרו בתורת לא פלוג, וכל שדינו כנכרי (ומומר דינו כנכרי) שייך בו האיסור, כמו בסתם יינם, דהתבס ר"ח הירשנאוהן (מהובוקען) הקיל במגע מומר ביין ישראל, דלא שייך טעמא דחשש נסוך, ובהו צבי (חלק י"ד) נחלק עליו - מהטעם הנ"ל, והשווה שו"ת שאלת דוד (להגאון ר' דוד'ל קאוילניער) בנוגע לדין דירת עכו"ם כדירת בהמה, שאם יש רק ישראל אחד, אין הנכרי אוסר, דהוי מילתא דלא שכיחא שידור שם הישראל; דהעכו"ם חשודים אשפיכות דמים, ובעלי החוס' כתבו שמה שקשר לדין הזה שכן הוא הדין אף במומר (עי' עידובין סא: חוס' ד"ה הדר). (והוא ז"ל רצה לצרף זה אף לחמצו של נכרי שעבר עליו הפסת, והוא פלא לכאור').

[נבל בדרך כלל יש להקל כי מחלל שבת "בפרהסיא" כמעט שאינו כונמצא אצלנו - כמבואר בתשובות בנין ציון ובחזון איש (חלק י"ד סימן ב'), ואף מומר לרוב דיני

הא הוא: א. אי בעינן ששים לבישולי גוים (או דסיגי ברוב). ב. אם טריפה חוזרת להכשירה.

ולדינא קיי"ל בשתי נקודות אלו לקולא [כלומר, דאין בישולי גוים מתהפך להיות תפצא דמאכלות אסורות].

והר"ן בתשובה הנ"ל הוסיף שגם תלויה בזה בעיית הכשר כלים. ובוזה הפרט נהגו להחמיר (חז"ן מבישולי גוים בשבת שנעשה בהיתר כמבואר במשנה ברורה סימן שכ"ח ס"ק ו'ג ושער הציון שמה ס"ק מ"א).

הכא כפת-חלבי, נראה לומר דהבו דלא לוסף עלה, דאין לנו להצריך כאן הכשר. לא מיבעי לכלי האפייה, שעליהם נאפית הפת לכתחילה, דיש סברא חזקה לומר שהפת-החלבי עדיין מותר הוא כל זמן אפייתו עד שחל עליו איסור האכילה לאחר גמר אפייתו, שהרי במשך כל זמן אפייתו עדיין היו יכולים ליתן על גבה התיכת גבינה (כמבואר בחכמת אדם כלל נ' הלכה ה' בשם הדיין הוזן הור"ש מווילנא) ולגרום שיהי' מותר באכילה. [דוגמת מאי דקיי"ל דאף רדיית הפת מן התנור ונתינתה לסל מהווה גמר אפייתה (לענין חיוב הפרשת חלה)], ולכאור' כן הוי נראה לומר, דאין קולת החכמת אדם הנ"ל שייכת אלא בנותן את הגבינה על גבי הפת תיכף ומיד לאחר רדייתו מן התנור - בעודו חם עדיין [דוגמת דעת השאלחות שסל רק מצרף לחלה בעוד הפת חמה תיכף ומיד לאחר הורדייה מן מהתנור]. ואף אם נתפוס לדינא כדעת רוב חכמי העיר ווילנא שנחלקו על דעת הדיין הוזן, (עיין חכמת אדם הנ"ל ובכינת אדם שם), היינו דוקא בנוגע להיתר אכילת הפת עצמה, אך בנוגע להכשר הכלים, אשר הוא מעיקרא חומרא - כפי מה שהבאנו לעיל בשם תשובות הור"ן, נראה לומר ככה"ג דהבו דלא לוסף עלה, וכדאי הוא הדיין הוזן לסמוך עליו על כל פנים בנוגע לפוט זה.

אכן, אפילו בנוגע להכלי שבו נטגן הפת-החלבי הנ"ל - הרכה זמן לאחר גמר אפייתו ואשר הוא כבר בפעקטארי"י אחד ובמדינה אחרת מאשר מקום אפיית הפת הוואת - גם כן נראה להקל ושלא להצריך הכשר כלים. ושונה בזה מבישול עכו"ם ומפת עכו"ם, דהתם הלא האיסור הוא בתורת ודאי מחמת חששא דחמתות, מה שאין כן כפת-חלכית שכל עיקרו של האיסור אינו אלא בתורת ספק, וכנ"ל מהש"ך

רוב ראשונים ועל רש"י דמתני' דטעם האיסור הוא משום חתנות ואין לאסור בישול מומר משום בנותיו. ואף לפי דברי ידירי הרה"ג ר"צ שכטר נ"י, יהיה זה שיהיה, מכל מקום אם אין בעולם מומרים אמיתיים (או לא נמצא כלל) אין על מה לפלפל כי סוף כל סוף הכל מותר.

ומה שפלפלו כמה ספרים אי שייך איסור חתנות אצל בת מומר, טעו בזה טעות גדולה כי ברוב שהכל תלוי בהאשה לבדה ולא באביה, ואם היא מומרת בודאי אסורה כי היא תכשיל אותו בכל דבר אסור, ואם היא שומרת דת מה איכפת באביה. ומעולם לא התמירו בשום ספר לאסור בעלות תשובה מטעם איסור חתנות על ידי אביה המומר. וגם ליכא למיגזר אפיית מומר משום שמא יכא לישא בתו שהיא מן הסתם מומרת כמותו דאם כן נגזר על אפיית ישראל כשר שיש לו בת מומרת, ע"י היטב בכל זה.

אכן על פי רוב אין למצא מקום להתייר בישול של מומר דהרי אין לו נאמנות לומר שהוא הדליק האש, ונמצא שבמקום שאין שם אלא המומר אין מי שיעיד שעשו כדן, ובמקום שיש שם איש נאמן וגם ראה בעיניו שהמומר הדליק האש - למה לא יעשה זה בעצמו, ואין הכי נמי אם יהיה מצב שברור שבישל המומר, בלי ספק יש להתייר בלעיל.

כבר הערתי (על A-43) דדין פועלים רגילים בבית חרושת אינו כדין שפחות אף להמקילים בשפחות של זמנינו כי שם "שפחה" קאי רק על מי שמשועבדת לעשות כל מה שיעזונו הבעל הבית ולא פועל ושכיר רגיל, וזה דבר מוזר מאד להשוותם, ועל כן אין לצרף קולא זו במקום פועל ושכיר רגיל לשום קולא אחרת.

ישראל הלוי בעלמסקי

ערי"ח אייר תשס"ב לפ"ק נו"א יארק

תשובת הרב שכטר על הערת הנ"ל

לכאורה יש לדון על מה שכתב בקטע האחרון - ע"י החיים (ק"ג ס"ק ל"ז) שמדברי הש"ך מתבאר שאפילו בשפחות השכורות אצלנו גם כן יש להתייר בדיעבד

התורה (שהביא רע"א בחידושי'ו להלכות שחיטה מהפרמ"ג) שגם כן דינו כעכו"ם, כמעט שאינו בנמצא בינינו כי רוב העבריינים בבחינת תינוק שנשבה הם, אשר דינם כשוגגים. וכל המדובר - במחלוקת הפוסקים הנ"ל - הוא במומר אשר דינו כעכו"ם, אשר הוא דבר שאינו מצוי כל כך].

ואף לדעת המקילים בבשול מומר, אינו נראה להתייר בבשול נכרים ממש כפעקטער"י של מומר מטעם בשול עכו"ם בביתו של ישראל, [דיש דעה בתוס' (ע"ז ל"ח. ד"ה אלא) שלא גזרו ככה"ג, ובדיעבד קיי"ל להקל בזה, ולכתחילה גם כן סומכים על דיעה זו כשיש עוד סניף להקל (ע"י ש"ך סי' ק"ג ס"ק י"ג)], אכן נראה דהיינו דוקא בביתו של ישראל שומר תורה ומצוות המוקדק ומפקח על כשרות של המאכלים שברשותו, אבל לא בביתו של זה כי מסתמא היינו טעמי' דדיעה זו, ולא אסור בישולי גוים משום חתנות לבד אלא רק בצירוף טעמי' (דרש"י) דשמא יאכילנו דברים טמאים, ובעשה בבית ישראל (דהיינו דוגמת מאכל הנעשה תחת השגחה) אין לחשוש לזה. ובעכו"ם המבשל בביתו של מומר, אין לדוננו כנעשה תחת השגחה, ופשוט.

צבי שכטר

עש"ק פ' וירא, תשס"ב

הערת מהרב בעלמסקי שליט"א

כדבר שאלת בישול על ידי ישראל מומר יש להעיר כי הפתחי תשובה בשם ספר תפארת למשה החמיר עי"ש תחילת סימן קי"ג ומה שציטט מסימן קי"ב הוא לענין פה דכולי עלמא מודים דהטעם משום חתנות לבד. ומה שהביא האבני נור ראה דלא פלוג רבנן בין מומר לעכו"ם גמור מסתם יינם אינו נכון דגבי יין התמירו לשוויה כ"ן שנתנסך ולכן אסרוהו בהנאה ואף שיסוד הגזירה משום חתנות, אבל כפת ובישול לא גזרו אלא מטעם חתנות לבד ושפיר אפשר לחלק כדעת בעל תפארת למשה.

ושמעתי מומר ר' משה זצוק"ל שהמנהג להקל ואף בבישול דהמחבר הנ"ל החמיר בו וכן שמעתי מהרה"ג ר' אברהם שפי"א שליט"א והוא הגיד לי שכן שמע מרבנים הרבה מכל החוגים ולא שמע מאף אחד שנהגו לאסור. וטעמם היה מפני שסמכו על

דבשכידים אין קידוב העת ולהש"ך יש מקילים. וכן הכין בשו"ת יתוה דעת חלק ה' סימן נ"ד. אבל זה ודאי רק בדיעבד בצירוף שיטות אחרות.

מ.ג.

נב. הרי יוסף גרוסמאן הוראה שמה שכתב רב בעלסקי בשם ר' משה זצוק"ל לענין ישראל מומר נמצא באגרות משה יו"ד חלק א' סוף סי' מ"ה ודיש סי' מ"ו. ועוד ע' בפמ"ג יו"ד קי"ב ש"ד ב' (בשם הפרי"ח), בחזון איש יו"ד סי' ב' סוף ס"ק כ"ב, ובשו"ת מנחת יצחק חלק ג' סימן ע"ד ס"ק י"ד שמתמזרים. (העורך)

* * *

הרב ישראל בעלסקי

בענין גבינה קשה

הראו לי כרוז שיצא מאחד מהרבנים שבו הודיע לכל היהודים שגבינה שייצרו ו' חדשים לפני אכילתה אין לאכול אחריה בשר בלי המתנה ו' שעות, אף שמזים-יומים אחר תוצרתה נארוה בפלסטיק ולא נשתנה כל שהוא מאותו זמן - אפילו הכי גזירה היא שאחרי ו' חדשים חל על הגבינה שם "גבינה קשה" ודינה כביד"ד סימן פ"ט סעיף ב' בהג"ה, ואי לזאת יצא והדפיס על הגבינה המיוצרת תחת השגחתו שחייב להמתין ו' שעות אחריה לאכילת בשר.

והנה לדאבוני אני מוכרח לתקן המעות אף שדבר זה מכאיב לנפשי כי כבוד הרבנים יקר עלי מיהו צער היהודים המתדמים כי לכוזו זה יש יסוד ועל פי זה יחמירו על עצמם שלא כד"ן - צער הזה גם כן יקר עלי ולא אדע מה אעשה. והנה מקור דין זה נמצא בספר חורת חטאת לרבנו הרמ"א (כלל ע"ו אות ב') והוכח מספר איסור והיתור (סימן מ' ס"ק ח' ו') ושם איתא דיש אומרים דגבינה קשה אין אונקלין וכו' וז"ל ומן הסתם אם היא ישנה ו' חדשים חשיב קשה וכן הוא לשון הש"ך בס"ק ט"ו שם. וברור כחמה שהמתנת ו' חדשים או אפילו שנים הרבה שאינה פועלת על היישון או על הקושי של הגבינה אינה נוגעת לגודי דין זה, כי רק דבר אחד יש על

על פי שיטת הר"ך אברהם שבטור, ולא רק בשפחות הקניות אשר אנו מזהירים עליהם כשכתב (כדברי הרמב"ן).

צבי שכטר

ר"ח אייר תשס"ב

משוכבת הרב בעלסקי על הערה הנ"ל

לדאבוני לא עיין ידידי בדברי כי אני לא הילקתי בין שפחות הקניות ובין השכורות, אלא בין השכורות לשנה ויותר המשועבדות לנו ועושים בעל כרחם בין ידעו ובין לא ידעו כמפורש בש"ך לכל מעיין ובין פועלים ורגלים השכורים ליום ואין עליהם שום שעבוד ועושים מרצונם, כהני לא החיר שום פוסק מעולם מלבד ר' אברהם שהביא הטור ולא סמכו עליו בלי צירופים הרבה כידוע לכל. ומה אעשה כאשר הרב המחבר של כף חיים ציטט הש"ך והשמיט תיבת הנשכרות לשנה כלשון הש"ך ושעה בהכנת דברי הש"ך לחלוטין. ומכל מקום אף הוא לא התיר אלא כישראל יוצא ונכנס וחותה תמיד כגחלים עיי"ש, אבל להחזיר פועל רגיל מטעם שפחה המשועבדת לא יתכן כלל.

ישראל הלוי בעלסקי

ו' אייר תשס"ב נוא יארק

משוכבת על הנ"ל

היום - ו' אייר - עיינתי בספר חלקת בנימין (סי' קי"ג ס"ק ל"ה) וראיתי שנשאר בצ"ע בנקודה זו ממש.

ז. ש.

חז"ל בענין זה מזהב נגח שליט"א

בענין שניות בממל, עיין מה שכתבתי בספרי גן שושנים חלק ב' סימן ל"ב

חילוק אם הוא יחשדוהו שהוא עשה איסור דאורייתא או איסור דרבנן שהרי שבשניהם הוא נחשב להיות בעל עבירה ולכן אסור. אבל בחדרי חדרים מה דמראית עין אסור הוא משום שעצם המעשה אסור באיסור הפרטי, כגון גבי סולם ברה"י באיסור י"ט ובבג"ד באיסור כשר וחלב, אבל זהו דוקא אם האיסור הוא איסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן לא אסור המעשה באיסור פרטי, ולכן בחדרי חדרים באיסור דרבנן מותר.

והנה בשיטת הרמ"א דבאיסור כשר בחלב דרבנן לא היישינן למראית עין נלפי הנחלת צבי זהו דוקא בחדרי חדרים] יש מקום לומר שדברי הרמ"א הם דוקא במראית עין דבב"ח דרבנן, שהרי כשר בחלב דרבנן אינו אף מדרבנן תפצא של כשר בחלב, שהרי חז"ן. דאינו אסור בהנאה, ומותר בבישול. ועוד דנחלקו הרמב"ם והרשב"א אי אמרינן חתיכה נעשה נכילה גבי כשר בחלב דרבנן, ולהרמב"ם בכשר בחלב דרבנן לא אמרינן חני"ץ (עיי' בט"ז ובכ"ד סי' צ' אות ד) הרי דכשר בחלב דרבנן אינו תפצא של כשר בחלב אלא איסור גביר משום גזירה, ולכן יש לומר דלא אמרינן דאסור בחדרי חדרים כיון שאינו איסור בב"ח תפצא, שנאמר שעצם הפעולה דמראית עין יאסור בחדרי חדרים, ולכן אינו אסור משום מראית עין באיסור דרבנן של בב"ח אלא בגלוי ובפרהסיא משום שתשודר שעובר על איסור דבב"ח אף דהוי דרבנן אבל בחדרי חדרים שאסור בעצם משום איסור דבב"ח, בדרבנן דאינו איסור תפצא של בב"ח ליכא דין לאסור בחדרי חדרים.

ואשר נראה לבאר בתירוץ הנחלת צבי ומה שהוביא מהתוס' בכתובות, דמה דמבואר בגמ' כיצח (דף ט) דכל מקום שאסור חכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור, דלכאורה צ"ב למה אסרו אפילו בחדרי חדרים, והי בחדרי חדרים אין כאן מראית עין. אלא דנראה לבאר משום דמה שאסור משום מראית עין הוא משום שע"י מעשיו אם אחר יראה ויחשוב שהוא אסור יאסור עלול הוא להכשילו שיחשוב שהדבר הזה מותר או שיחשוב שזה אסור והאחר עושה איסור ומשום והייתם נקיים צריך להמנע ממעשה זה, ומטעם זה חכמים אמרו שמלבד המראית עין עצם המעשה אסור. ולכן נראה דמי שעבר על מראית עין לא רק שעבר על איסור כללי של והייתם נקיים אלא גם מורכבנו עבר על איסור הפרטי של אותו איסור שנראה שעבר עליו, ולכן מי שהולך את הסולם משוכך לשוכך במועד דהוי מראית עין דשמא יאמרו להטיח גגו הוא צריך (כדמבואר בגמ' כיצח שם) עובר גם על איסור פרטי דחילול י"ט. ולכן אסור גם בחדרי חדרים שהרי אף שאין מראית עין כיון דאינו בפרהסיא אבל מ"מ עצם המעשה אסור מהל' י"ט ולכן אף בצנעא אסור.

ומה דבמראית עין יש גם איסור פרטי דאיתו עבירה שתשודר בו מוכת מהרמב"ם פ"ה מזהל' י"ט הל' ד' שכתב וד"ל, אין מוליכין את הסולם של שוכך משוכך לשוכך ברשות הרבים שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו. אבל ברשות היחיד מוליכו. אע"פ שכל מקום שאסור חכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור, כאן התירו מפני שמחת יום טוב, עכ"ל. ועיין בהראב"י כמה שהשיג על הרמב"ם מהגמ' כיצח דהגמ' לא חילקה בין רשות היחיד לרשות הרבים. ועיין במגיד משנה ובלח"מ מה שכתבו לתרוץ דברי הרמב"ם מהגמ', מ"מ להרמב"ם חז"ן דברה"ר אין שמחת י"ט מותר ורק ברה"י שמחת י"ט מתיר. והביאוד הוא דברשות הרבים דהוי איסור כללי דמראית עין דוהייתם נקיים אינו איסור י"ט לבד אלא איסור כללי דוהייתם נקיים ואין מקום לשמחת י"ט להתיר הך איסור כללי שאינו איסור י"ט במסוים, משא"כ ברשות היחיד דמה דאסור הוא משום דעצם המעשה אף בצנעא אסור ונעשה למעשה איסור דחילול י"ט, ולכן שמחת י"ט יכול להתירו כיון דהוי איסור י"ט במסוים ולכן שייך שיזא אסור בחדרי חדרים וכמו שביארנו.

ולפ"ז נראה לבאר תירוץ הנחלת צבי דבפרהסיא אסור משום מראית עין כן איסור דאורייתא כן איסור דרבנן, שהרי יסוד האיסור הוא משום והייתם נקיים, ובוה אין