

קובץ

קהילות יעקב

בירורי הלכה ופסקי דינים
מאת הרבנים והמו"צים
בבית ההוראה 'קהילות יעקב'

שער בית הדין

בירורי הלכה ופסקי דינים
בענייני חושן משפט
מאת הדיינים ומוורי הצדק
בבית הדין ובבית ההוראה 'קהילות יעקב'
בראשות מורנו הגאון
רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

סיון תשע"ד - בני ברק

בית דין צדק ובית הוראה

'קהילות יעקב'

בראשות מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

רח' קהילות יעקב 29 ב"ב טל' 5742364



זמני קבלת קהל בבית ההוראה

ע"י מורנו הרב שליט"א - בצהריים א-ה 1.30-2.00, יום ו' 1.00-12.30

ע"י מורי הוראה - בוקר 8.45-9.15, ערב 9.00-10.00 טל' 5742364

בית דין צדק

יש לפנות למזכירות בית הדין בטלפון 050-4109303 פקס 15335740046

תרעא זעירא

שני שערס נפתחים בקובץ התורני הלכתי 'קהילות יעקב', שערס גדולים לתורה ולהלכה - השער הראשון, 'שער בית ההוראה' מכיל בירורי הלכה הנוגעים למעשה ופסקי דינים בשלושת חלקי שלחן ערוך, אורח חיים יורה דעה ואבן העזר, ויש בהם עניינים מחודשים ונושאים שעדיין לא נידונו בספרות ההלכתית, אשר בע"ה יביאו תועלת למעיינים בהם. המאמרים נכתבו על ידי הרבנים הגאונים מורי הצדק המוסמכים המכהנים בבית ההוראה שבראשות מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א אב"ד דקהילות יעקב, תלמידו המובהק של מרן פוסק הדור בעל "שבט הלוי" שליט"א, הדולה ומשקה מתורת רבו ומעתיק משמועותיו לתלמידיו הרבים. - מחוסר מקום בחרנו לפרסם כעת רק חלק ממאמרי הרבנים הנושאים בעול ההוראה התמידית לשרת בקודש את עם ד' ערב ובוקר צהרים בבית הוראה "קהילות יעקב", אשר העלו בכתב חלק זעיר ומעט מן המעט מתוך השאלות שנידונו על ידם למען זכות בהם את הכלל. ועוד חזון למועד לפרסם גם משאר התלמידים הרבנים הגאונים המוסמכים שליט"א.

השער השני של הקובץ הוא 'שער בית הדין' שנכתב על ידי הרבנים הגאונים חברי הבד"ץ שליט"א שבראשות מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א אב"ד דקהילות יעקב, ה"ה הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א, רב "קהל חסידים" שיכון ה'. והגאון רבי יצחק בירך דסקל שליט"א. שער זה מחולק לשני חלקים: 'פסקי הדין' - מובאות מתוך פסקי הדין שנידונו בבית הדין. בפסקים אלה מתוודע הקורא לא רק להלכה הפסוקה אלא לכל המקורות הנימוקים ושיקול הדעת שהביא להכרעה. כל פסקי הדין היוצאים מבית הדין 'קהילות יעקב' ניתנים בדרך זו כשהם מנומקים ומוסברים בכדי להעניק לצדדים הזדמנות להבין את דין התורה וליישבו על הלב. הנימוקים מבהירים לצדדים שטענותיהם אכן נשמעו והובנו כראוי, ובמדה ואחד הצדדים חש שדבריו לא התפרשו נכון ניתנת בידו האפשרות לערער ולבקש דיון חוזר ומחודש עד שיצא לאור משפט אמת וצדק. פסקי הדין המובאים בזה חשובים לא רק מצד תוכנם בלבד אלא בעיקר כגילוי דעת שבית הדין עושה כל שביכולתו לבל יכשל חלילה בפסק מוטעה. החלק השני במדור זה מכיל 'בירורי הלכה' ותשובות למעשה' בענייני ממונות בשלחן ערוך חושן משפט מאת חברי הבד"ץ שליט"א.

כינוס הדברים ועריכתם לדפוס נעשה ברוב כשרון ודעת בידי חברי המערכת הרבנים הגאונים הרב יצחק ישעי' ווייס שליט"א אב"ד נווה אחיעזר בני ברק ומשנהו הרב חנוך טוביאס מו"צ בבית ההוראה 'כדת משה' נווה אחיעזר בני ברק. להם נאווה התודה והברכה.

תפילת כל הכותבים שטוחה בפני שוכן מרומים שלא תצא תקלה תחת ידם, ונזכה לכוון שמועה לאמיתה של תורה תוך סייעתא דשמיא לזכות את ישראל ולהגדיל תורה ולהאדירה.

ביקרא דאורייתא

בית דין צדק ובית הוראה

'קהילות יעקב'

תוכן הענינים

חלק אורח חיים

מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

חובת ציצית בביטנה שמחוברת לטלית ע"י סקוטש	יא
אמירת תחנון בברית שנדחה	יד
בירך המוציא ונזכר שלא קידש עדיין	טז
סירוק פאה נכרית בשבת	יז
דקדוקי הלכה באפיית המצות	יט
לימוד קורס טבחות מנכרי בפסח	כב
בן סמוך על שלחן אביו בקיום מצות לולב	כג

הרב יעקב הלל אוסטרליין

ר"מ ישיבת דאראג ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בירורים והערות בהלכות נטילת ידים	כו
עניני זהירות בנטילת ידים לסעודה	לח

הרב שלמה שמחה רויטמן

דומ"ץ "קהל מחזיקי הדת" דחסידי בעלזא מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בעניני היסח הדעת בברכות הנהנין	מב
--------------------------------------	----

הרב בן ציון בבצ'יק

רב ומו"צ בכני ברק ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בדיני מוקצה	מז
-------------------	----

הרב חיים ישראל ישראלי

מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

פתיחת מגירה שספק אם יש בה מוקצה בלבד	נד
--	----

הרב ישראל פרלמן מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

עשיית אינהלציה בשבת	סד
---------------------------	----

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

רב קהילת בשבילי אורייתא – ווארקא מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

תמצית מרק בשבת	סח
פסיעות בשלג בשבת	סט

הרב יצחק מאיר רושצקי

ר"מ בשיבת אמרי אמת ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

עניני מכירת חמץ ושריפת חמץ עב

הרב יהונתן בנימין ויים

רו"כ ב"מרכז התורה" אלעד ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

פחי קמח טרי, "שמורה" למצות, שנתערבו באחרות פב

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי

רב ומו"צ נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

אכילת מצות נטולות גלוטן למצוה פז

הרב אריה זילברשטיין

רב דחסידי גור כ"ב ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ויבואר גם איסור אכילה אחר אפיקומן בזה"ז ... צה

הרב יצחק ישעי' ווייס

רב אב"ד נוה אחיעזר ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בישול בשר בתשעת הימים ק

הרב יחיאל וידר

מח"ס בצדק ובמשפט מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

אם לבשו הכהנים תפילין בשעת עבודה לבישת תפילין כל היום קט

הרב יצחק שלמה פייגנבוים

ר"מ בבית תלמוד להוראה דחסידי גור ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

מגילה שנמצא בה טעות קכב

הרב חנוך טוביאס

דומ"צ בית הוראה "כדת משה" נוה אחיעזר – בני ברק

משלוח מנות האם יש בו משום ביזוי מצוה? קלז

חלק יורה דעה

מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

אפיית בשר וגבינה בתנור של שני תאים קמה

קביעת סל במקוה לטבילת כלים קנא

חיוב הטבלת חוט החשמל של מכשירים חשמליים קנה

בענייני חזקה במצות מילה קנז

כשרות קלף דידן המעובד בסיד ולא בעפצים קסד

כשרות דיו דידן והאם יש חיוב לבשלו קסה

כתב לח בס"ת אם נחשב לכתב	קסז
בגדר אריח ע"ג לבינה	קע
ספר תורה בכתב ב"י והשמות נכתבו ע"פ הזוה"ק	קעב
ברכה על החזרת מזוזה שנמצאו בה אותיות סדוקות	קעג
אם דבר של אי נעימות הוא לשון הרע	קעד
נתינת מעשר כספים וצדקה לבניו וקרוביו בלבד	קעו
אם יש חשש גזל וגניבת דעת כשמשקרים עבור מטרת צדקה	קעח
אי מועיל מחיצת שתי לבד לכהנים בבית הקברות	קפ
קיבל ע"ע ללמוד לטובת נשמתו של נפטר ושכח	קפג
הרב יחיאל מייכל פרידמן	
ראש כולל אלכסנדר ב"ב ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
בדין נצור הדם	קפד
הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן	
רב קהילת בשבילי אורייתא – ווארקא מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
הנאה ממאכלי עכו"ם	קפז
הרב עמרם פריד	
מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
בענין איסור מכירת קרקע לגוי בארץ ישראל	קפט
הרב חיים יצחק אידלס	
רב בצפון תל אביב ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
גדר תלמיד חכם	קצה
הרב אריה מרדכי ורצברגר	
בעמ"ח ספר רפידתו זהב על הלכות ריבית ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
בענין שתיית כוס של ברכת המילה	רה
הרב ישראל דייטעל מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
הפריש חלה ושוב נתערבה באחת מהקופות של חולין ונאכלה אחת מהן	רז
הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן	
רב קהילת בשבילי אורייתא – ווארקא מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"	
פדיון מעשר שני על מטבע	רטו

חלק אבן העזר

מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

דברי חיזוק למי שאינו מוצא זיווג ובעניין דחית שידוך שאינו לפי כבודו בגיל מבוגר .
רכא

בענין מסירת הכתובה לידי הכלה קודם השבע ברכות רכה
נגיעת החתן לכלה לפני חדר יחוד רכז
חדר יחוד שיש בו ספרים רכח

הרב ירמיה אדלר

דומ"צ וחבר בד"צ "מחזיקי הדת" לעניני ממונות ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בענין היתר פתח פתוח לרה"ר רל

הרב משה מרדכי טוביאס

רב אב"ד קדימה-צורן

בת הנכרי לכהונה רמ

הרב בעריש שנייבלג

ראש כולל בביתר עילית ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בירורי כמה שיטות בדין "פנים חדשות" רמח

חלק חושן משפט

פסק דין - בדין נזקי שריפה בדירה שכורה רנה
פסק דין - גרם נזק במניעת נטילת משכנתא רנו
פסק דין - למי שייך שכר דירה בקניית דירה בתשלומים רנח
פסק דין - תביעה על נזק מפינוי בכפייה לפני סיום זמן השכירות רס

מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

אימתי יש לסמוך על שליח שעושה שליחותו רסג
בענין טענת מום במקח רע
גדר אכילה גסה שאסור לפועל לאכול בשעת מלאכה ממה שהוא עושה אצל בעה"ב .
רעא

חוקי התנועה בהלכה רעג
חזרה ממקח מאדם שאינו שומר תו"מ רעו
משלוח מצרכניה שנאבד בדרך מי חייב באחריות רעז
פיטורי מלמד דרדקי שאינו מתנהג כהלכה רעח
מצא מציאה ברשותו של הגמ"ח רעט
ספיקות בעניני תשלומים למתווך רפא

הרב אברהם צבי הכהן

רב "קהל חסידים" שיכון ה' וחבר הבד"צ "קהילות יעקב"

אומן שרוצה לתפוס בשביל שכרו רפד
מציל מחברת גבייה רפז
איבד חפץ, ומצא חפץ דומה רפט
תשלום שכר עבודה, כשאינן הוכחה שעבד רצא
שוכר שהביא הקונה, השתמש בחשמל על חשבון המוכר רצה

הרב יצחק בירך דסקל

חבר הבד"צ "קהילות יעקב"

דין חזקת ג' שנים בזמנינו שרישום המקרקעין נעשים בטאבו רצז
בדין ערב קבלן שג
חתן שתבע בחזרה את השעון שו
שכר תיווך על עיסקת קומבינציה שי

הרב יצחק ישעי' ווייס

רב אב"ד נוה אחיעזר ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

זכויות הזוכה בהגרלה מוטעית שיב

הרב חנוך טוביאם

דומ"צ בית הוראה "כדת משה" נוה אחיעזר בני ברק

עקירת ירושה בצוואת המוריש ובהסכמת היורש שכב



קובץ 'קהילות יעקב'

אורח חיים



מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

חובת ציצית בביטנה שמחוברת לטלית ע"י סקוטש

א' אלול תשע"ג

לכבוד ידידי היקר הרב הגאון מוה"ר ישראל דייטעל שליט"א
מו"צ בבית הוראה קהילות יעקב בני ברק

אדשה"ט וש"ת בכבוד וידידות, הנני בזה ע"ד שאלתו דמר שהציע לפנינו בענין הביטנה הפנימית בטלית גדול בחלק העליון שלו למנוע זיעה ולכלוך בטלית עצמו, ואין תופרים אותה לטלית אלא מחברים אותה לטלית ע"י סקוטש כדי שיוכלו להורידו לכבסו, והביטנה הנ"ל יש לה ד' כנפות, ויש לדון אם הוא חייב בציצית משום די"ל שהוא בטל לבגד הגדול, וכן שאל מה דין הסקוטש לענין שבת והדבר נוגע גם לענין עטרת הטלית גדול אשר יש המחברים אותה ע"י סקוטש עכ"ד.

הנה לענין שבת אי יש בו איסור לחברו כבר כתבנו בקובץ מבית לוי (ח"ז אות י"ז, י"ח) דלענ"ד אין בו איסור משום חשש קושר או תופר ע"ש הטעם והראיה, ולענין שאלה דידן לענין חובת ציצית נראה דמדינא אין בו חיוב ונפרש דבריננו.

דהב"י (סי' ר' אות י"א) דן לגבי הסודרין שהיו נוהגים ליתן על הצואר במלכות ארץ ישראל וכן הסודרים שנהגו בספרד ליתן על כתפיהם ולא היו מטילין בהם ציצית, הב"י חיפש ליתן טעם מדוע נהגו כן וכתב בין הטעמים לפטור בזה"ל: ועוד י"ל שעיקר הבאת הסודרין ההם הוא להשתמש בהם לכמה דברים, לצרור בהם מעות, להביא בהם פירות, לקנח הזיעה וכו' ואע"פ

שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, כיון שעיקר הבאתם אינה לכך לא חשובא ולא קרינן בה אשר תכסה, ודמיא למוכרי כסות שמותרים להביא בגדי כלאים על כתפיהם למכור אע"פ שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, כדתנן כלאים (פ"ט מ"ה) ומייתי לה בשבת (כ"ט ע"ב) מוכרי כסות מוכרין כדרך ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, אלמא כיון דאין עיקר הנחת בגדים אלו עליהם משום הנאת כיסוי אע"פ שנהנה לא קרינן ביה לא תלבש, הכי נמי לא קרינן אשר תכסה בה עכ"ל, והעתיקו בקיצור להלכה בשו"ע (סי' י"א ס"א) סודר שנותנים על הצואר במלכות א"י שנקרא

בערבי שי"ד וכן בוק"א שהיו נוהגין בספרד על כתפיהם פטורים עכ"ל.

ומעתה לפי טעם הנ"ל נראה דה"ה בנדו"ד לגבי הביטנה הדין כן, והואיל וכל מטרתו הוא למנוע זיעה ולכלוך בטלית עצמו, אבל אינו בא בתור מלבוש כדי ליהנות מעצם הביטנה בתור בגד, א"כ לא שנא מבוק"א ושי"ד הנ"ל דקיי"ל בהם שהם פטורים כמ"ש הב"י, כיון דאין עיקר הנחת בגדים אלו משום הנאת כיסוי, ואע"פ שנהנה מהם לא קרינן ביה אשר תכסה בה, וק"ו הוא דהכא בנדו"ד אין לו כלל הנאת לבישה וכל כולו אינו בא רק למנוע זיעה ולכלוך מהטלית דודאי פטור הוא מציצית.

ומצינו עוד כעין טעם זה בב"י (להלן אות י"ב) לענין מלבושים שלנו שהם פתוחים מלפניהם מלמעלה למטה ויש בהם ארבע כנפות, שנים סמוך לצואר ושנים למטה סמוך לארץ, והמנהג שאין מטילים בהם ציצית, וכתב שם הב"י בזה"ל: ולי נראה שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני הקור והחום, זכר לדבר (איוב כד, ז) ואין כסות בקרה, והגלימא אין לובשים אותה להגן אלא מפני הכבוד, שהרי אפילו יש לאדם כמה מלבושים אינו יוצא לחוץ בלא גלימא, ואע"פ שלפעמים נהנה מחומה כיון שתחלת עשייתה אינו להתחמם בה לא חשב כסות ופטור עכ"ל, הרי מפורש דגם בזה כתב כעין סברא דלעיל דחיוב ציצית

הוא רק כשבא בתורת בגד להגן מפני הקור או החום, ולאפוקי כשבא למטרה אחרת וכגון לכבוד וכיו"ב, והוא כעין סברא דלעיל בבוק"א ושי"ד כנ"ל.

אולם הדרכ"מ (אות ו') השיג על הב"י בזה וכתב וכל זה איננו שוה לי, דקשה דרוב טליתות שאנו לובשים בשעת התפילה אינן להגן כלל רק לובשים אותם כדי לצאת בהם ידי חובת ציצית, וא"כ לא מקרי כסות (ר"ל לסברת הב"י) ולכן כתב הדרכ"מ טעם אחר לפטור, דמצוות ציצית היא שיחזור שתי ציציות לפניו ושתיים לאחריו, ובבגד הנ"ל כל הד' כנפות הוא לפניו וזה לא חיובה תורה בציצית והעתיקו הרמ"א סעי' י"ב.

אמנם לכאורה יש מקום לתמוה על הדרכ"מ מדוע לא השיג על הב"י גם על דין הבוק"א והשי"ד שכתב הטעם לפטור משום דאינם באים להנאת כיסוי וכן בשו"ע סעי' י"א שפסק הב"י לפטרם מציצית והרמ"א שתק ע"ז ולא השיג מידי, ומשמע דמסכים לזה וכן נראה מהגר"א שם דקיי"ל כן לפטור אותם בודאי מציצית, וקשה מאי שנא בגד אשכנזי מבוק"א ושי"ד דפטורים הם משום דלא נעשים לשם מלבוש.

גם על שו"ע הרב יש לדקדק כן, דבסעי' כ"א פסק בפשיטות לפטור הסודר שקורין שי"ד אף שנהנה בו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, מ"מ כיון שעיקר הנחתם ולבישתם הוא להשתמש בהם ולקנח הזיעה פטורים, ומאידך בסעי' כ"ב במלבושי אשכנזי הגם דישי

עליו, כיון שעשוי להתעטף בו, וא"כ ה"ה בבגד אשכנזי י"ל כן דאף שאינו עשוי להגן מקור וחום, מ"מ עשוי לשם כיסוי ובגד של כבוד ודלמא בזה חייבה תורה, וזכר לדבר רבי יוחנן קרי ליה למאני מכבודתי (שבת קי"ג ע"ב) אלמא ששם בגד הוא גם דבר שעשוי לשם כבוד, ולכן בבגד אשכנזי יש מקום יותר להחמיר ולעשות קרן עגולה כיון שעשוי לשם מלבוש (רק שהוא לשם כבוד). עכ"פ לענין נדו"ד בביטנה הנ"ל פשוט הדבר לפטור כיון שלא נעשה בעיקרו לשם מלבוש להנות ממנו אלא למנוע זיעה ולכלוך בטלית כנ"ל.

עוד יש להוסיף על דברינו ולומר דיתכן דאף בלי טעם הנ"ל של מניעת זיעה יש מקום לפטור הביטנה מציצית, דאפשר דכיון שאינו עשוי לשמש בפני עצמו כלל אלא בא לשמש את הטלית י"ל דמתבטל הוא אליו לגמרי, ולכן גם אם סקוטש אינו כחיבור לענין שבת מ"מ יש לפטור מטעם הנ"ל שהרי אין עשוי ללבשו לעצמו כלל, ואם כנים דברינו בזה נפקא לן דגם ביטנה של מעיל גשם שעשוי לחמם והוא עשוי מחתיכה מרובעת ומחובר אל המעיל בסקוטש או רוכסן, די"ל שהוא פטור מציצית כיון שאין עשוי להשתמש בו לעצמו אלא בתור נטפל למעיל גשם, וא"כ אפילו אם הוא עשוי באופן שאין כל הד' כנפות ידיה נמצאים לפניו נמי פטור, משום שאין דרך להתעטף בו בלי המעיל העליון וממילא נעשה טפל אליו, אולם בזה עדיין צ"ע ויש להתיישב בו למעשה.

בהם צד לפטור (כיון שכל הד' כנפות הם מלפניו) וכן נהגו אבל כל ירא שמים יחמיר לעצמו לעשות קרן אחת עגולה כדי שלא יהיה לו ד' כנפות מרובעים עכ"ל ומקורו מדברי המג"א, ולכאורה תקשה הרי במלבוש אשכנזי יש גם טעם נוסף (חוץ מהא דכל הד' כנפות הוא מלפניו) שהביא הב"י והיינו שאינו לובשו אלא לשם כבוד אבל לא מפני החום והקור, וא"כ קשה מדוע כאן צריך הירא שמים להחמיר על עצמו טפי מדין השי"ד שקיי"ל לפטור בפשיטות מטעם הנ"ל שאינו עשוי להגן מפני החום והקור.

אבל נראה שבאמת לק"מ, דאף שסברת הפטור בשי"ד ובוק"א היינו משום שנעשו בעיקר להשתמש בהם (לצורך בהם מעות וכן לקנח מהזיעה) והוא סברא אלימתא ויש לסמוך ע"ז לכתחלה וא"צ לעגל הקרן, אבל הסברא השניה של הב"י לפטור בגד אשכנזי משום שאינו עשוי אלא לכבוד זה אינו פשוט וברור, וחילוק גדול איכא בינייהו, דבשלמא טעם הפטור הראשון של בוק"א ושי"ד זה מובן יותר משום דבעיקר אינם עשויים ללבישה בתור מלבוש להתכסות בהם אלא להשתמש ולמנוע זיעה וכיוב"ז, משא"כ טעם הפטור של בגד אשכנזי אינו ברור דהרי בעצם הוא עשוי לשם מלבוש להתכסות בו, רק לא מפני החום והקור אלא לשם כבוד, ודבר זה אינו ברור ופשוט, דבודאי יש מקום לפקפק בו וכדהקשה הדרכ"מ על הב"י מדין טלית של מצוה דאף שאינו עשוי לשם הגנה מחום וקור מ"מ חייב בציצית ומברכים

ואין להביא ראיה מדברי המג"א (סי' י' ס"ק ה') שכתב דאם העליון של עור ותחתיו של בגד דפטור דהתחתון טפל לעליון שהוא עיקר הבגד, די"ל דשאני התם בדינו של המג"א שהתחתון מחובר אליו בחיבור גמור ע"י תפירה, אבל אם הוא מחובר ע"י סקוטש או רוכסן אפשר

דעדיין לא מתבטל אליו לגמרי שיעשה כבגד אחד וצ"ע, אבל עכ"פ בנדו"ד נראה כמש"כ דפטור הביטנה מציצית.

והריני בזה ידידו דוש"ת

יעקב מאיר שטרן

אמירת תחנון בברית שנדחה

כ' אלול תשע"ג

לכבוד ידידי הרה"ג המושלם והיחסן ר' ישראל טיקוצינסקי שליט"א בעיה"ק ירושלים ת"ו.

אדשה"ט ושו"ת בכבוד, הנני בזה אודות שאלתו ששאל בתינוק שחלה באופן שצריך להמתין ז' מעל"ע אחר שנתרפא כמבואר בשו"ע (סי' רס"ב ס"ב) ואם גמר המעל"ע הוא למשל בשעה אחת ועשרה לפני הצהרים, האם צריך לומר תחנון בבוקר בתפילה הואיל שקודם לשעה זו אי אפשר למול, וא"כ אפשר דלא הוי עדיין זמנו, והעיר מדברי התוס' פסחים ריש מקום שנהגו דף נ' ע"א שהביאו דברי הירושלמי שאיתא שם החילוק בין יחיד שמביא קרבן שאסור במלאכה כל אותו היום, ובין קרבן פסח שאינו אוסר בעשיית מלאכה ערב פסח רק מחצות ואילך, משום דשאני פסח שאינו ראוי להקריבו אלא מחצות, משא"כ ביחיד ראוי להקריב קרבנו משחרית ע"ש, וא"כ בנד"ד י"ל דאין כאן דין יו"ט שפוטר מתחנון רק מהשעה שראוי למול, ולא ראה או שמע להקפיד בזה אלא בכל גווני נוהגין שביום הברית אין אומרים נפילת אפים.

הנה באמת המנהג פשוט שאין אומרים תחנון, וטעמא דמילתא נראה דאין פטור התחנון משום יו"ט לחוד, אלא גם משום שמחת מצות מילה, וכדהביא הב"י סי' קל"א בשם השיבלי לקט וכ"כ הכל

בו סי' ע"ג וביום המילה אין אומרים תחינה ולא והוא רחום וכו', לפי שיום המילה יום שמחה על קיום המצוה עכ"ל. וכ"מ בשו"ע הרב (קל"א ס"ה) שכתב וז"ל: נהגו שלא ליפול על פניהם בבית

לאבי הבן המתעסק במצותו, וממילא אם עושים הברית בעזרה במקום שאין אבי הבן מתפלל שם יש לומר נפילת אפים, ע"ש שהאריך ונדחק בדברי הפוסקים השיירי כנה"ג ועוד ודבריו צ"ע, אבל מדברי המ"ב ושעה"צ משמע דלא ס"ל הכי, אמנם גם אם ננקוט כדברי הברכ"י אבל עכ"פ כשאבי הבן מתפלל שם הגם דהברית לא יוכל להתקיים רק כעבור איזה שעות מ"מ י"ל דיש פטור כדי לעשות יקר לאבי הבן שיתעסק היום במצוה.

עוד יש מקום להוסיף ולומר דגם אם הוי נקטינן שטעם פטור תחנון זה רק משום דהוא יו"ט שלו, עדיין יש לחלק מדין איסור מלאכה שבירושלמי הנ"ל, והיינו די"ל דלענין לאסור האדם במלאכה מכח דין יו"ט זה אינו נאסר רק משעה שראוי להקרבה, דלא אסרה תורה (ע"ש בתוס' דס"ל דמן התורה אסור בזמן הבית ואכמ"ל) קודם, אבל לענין פטור תחנון זה נאמר גם מקודם, וראיה לדבר זה מחנוכה שאין נופלים כבר במנחה לפניו כמש"כ הרמ"א (קל"א ס"ו), וכן המנהג בט"ו באב וט"ו בשבט כמש"כ המ"ב שם ס"ק ל"ב, אלמא דלענין תחנון יש מקום לפטור אפילו יום קודם וכ"ש בו ביום כבנדון דידן ודו"ק.

גם מפסח שני מוכח כנ"ל שהרי פסח שני אינו קרב אלא מחצות, ועם כל זה אין אומרים תחנון בבוקר. תו יש להוסיף על הנ"ל מה שכתב המאמר מרדכי (קל"א ס"ק י"א) בזה"ל: כלל גדול יהיה בידך בזה שכבר הסכימו הפוסקים דנפילת אפיים רשות, ושלכך מקילים בזה

החתן ביום כניסתו לחופה מפני "שיו"ט שלו" הוא, ולא בבית הכנסת ביום מילה מפני "שמצות מילה בשמחה קבלו עליהם" וכו' עכ"ל, הרי שחילק והדגיש בין הטעמים שאצל חתן זה משום יו"ט, ואצל מילה מפני שקבלו עליהם בשמחה, וממילא לפ"ז י"ל שהשמחה הוא עבור הזכות שהולכים היום לקיים מצות מילה, ולכן זה פוטר מתחנון כבר מהבוקר, וע' ש"ך (סי' רס"ה ס"ק כ"ד) שנמי כתב שהוא יום שמחה (אולם לענין לומר למנצח מייתי פלוגתא דיש מקומות מקומות דבמגנצ"א אומרים ובוורמייש"א אין אומרים ע"ש) גם מדברי הח"א שהעתיקו המ"ב (קל"א ס"ק כ"ה) משמע כן, דכתבו דבעל ברית סנדק ומוהל אין אומרים תחנון במנחה אפילו לאחר ברכת המזון דיו"ט שלהם הוא, וזה שייך לגבי הבעלי ברית כנ"ל, אבל הציבור שפטורים בבוקר זה אינו משום דהוא יו"ט שלהם, ועכצ"ל דאצלם הוא משום שמחת המצוה כנ"ל.

ולכן פטורים הם גם כשאין הבעלי ברית מתפללים אצלם וכמש"כ המ"ב שם ס"ק כ"ב ובשעה"צ ס"ק כ"א, דכיון שבביהכנ"ס זה ימול אין נפילת אפיים, וצ"ל כנ"ל דהפטור הוא משום שמחת מילה, וזה גם אם הבעלי ברית אינם שם ומשום שמחת המצוה שהולכים היום לקיים.

ומדברי מ"ב והשעה"צ משמע בפשטות דלא ס"ל כדברי הברכ"י (קל"א ס"ק ד') שהאריך וכתב דעיקר טעם הפטור הוא לעשות יקר

וכבר כתב הריב"ש (סי' תי"ב) הביאם מור"ם בדרכ"מ דנפילת אפיים רשות ולכן כל דיניו במנהג תליא עכ"ל, וכ"כ בשו"ע הרב שם ס"א, וכע"ב בברכ"י קל"א סוס"ק ד' לענין נדון ידיה וז"ל, ומ"מ אם יש מנהג קדום שלא לומר תחנונים בעזרה ביום המילה אף אם אבי הבן מתפלל לפנים הנח להם לישראל

וכו' דכבר ידעת דכל כי הני מילי תלויים במנהג ומקילין טובא בהו עכ"ל. ולכן נראה פשוט דמנהג ישראל תורה היא בנדו"ד שאין אומרים תחנון גם כשאי אפשר לקיים המצוה בשחרית.

והריני בזה ידידו דוש"ת

יעקב מאיר שטרן

בירך המוציא ונוכר שלא קידש עדיין

ד' אב תשע"ג

לכבוד המופלג החרף ובקי טובא הרה"ג מוה"ר אברהם פינחס הכהן
בינדר שליט"א

אחדשה"ט ושו"ת, הנני בזה אודות שאלתו דמר בעובדא שבא לידו במי שטעה ובירך המוציא על הפת בשבת בשחרית, ולפני שטעם מהפת נזכר שעדיין לא קידש על היין, ונסתפק מעלתו מה צריך לעשות האם יפסוק כעת ויקדש על היין, או דלמא יש לטעום קודם מהפת, והעיר בטו"ט מדברי הפו' בסי' רע"א וכן משו"ת יוסף דעת (שו"מ כרך ה' סי' י"ח) ודע"ת (סי' רע"ג ס"ה), והביא בשם חכם אחד דס"ל דיש לאכול מהפת משום דבדיעבד יש לסמוך על הסוכרים דיוצא ידי קידוש על הפת בשעת הדחק כדמשמע ממג"א סי' רפ"ט ס"ק ד', אולם כבודו מתלבט בזה וכתב דלכאורה כיון שמעיקר הדין ביש לו יין לא תקנו קידוש על הפת בשבת ביום, א"כ י"ל דלא יצא בדיעבד היכא דלא כיון לצאת כבנדון דידן עכ"ד.

הנה לענ"ד מסתברא דיש לאכול קודם מהפת, דהרי פסק רמ"א (רע"א ס"ה) והסכימו לזה האחרונים (ע' שו"ע דרב ומ"ב) דבשכח לקדש בלילה ונזכר לאחר שבירך המוציא שיקדש על הפת, הרי דס"ל דהגם דקיי"ל שאם יש לו יין בעירו וכ"ש בביתו דאינו רשאי לקדש על הפת כמבואר סי' רע"ב ס"ט, ועם כל זאת אם כבר בירך על הפת אמרינן שיקדש עליו ויוצא בו ידי חובה כדי שלא יגיע לברכה לבטלה שהוא

עוד ראוי להוסיף ולצרף כאן מש"כ הא"ר (סי' רפ"ו ס"ק ט') דבשעת הדחק יש לסמוך על הראב"ד דס"ל דמותר ביום לטעום קודם קידוש, וא"כ ה"נ כיון שאינו אלא טועם מעט מהפת הו"ל כטעימה בעלמא כנלענ"ד.

והריני בזה ידידו דוש"ת ומברכו בהצלחה
יעקב מאיר שטרן

דבר חמור, וא"כ ה"נ בנד"ד דעתי העניה נוטה לזה שיטעום מהפת ואח"כ יברך על היין בופה"ג, ואף שהרמ"א הנ"ל מיירי שהולך לכתחלה ומכוין לקדש על הפת, מ"מ נראה דעיקר הטעם הוא כדי שלא יגיע לברכה לבטלה וא"כ לא שוא הדבר, ובפרט די"א דברכה לבטלה הוא איסור תורה ע' מג"א (סי' רט"ו ס"ק ו') בשם הרמב"ם ובפאר הדור סי' ק"ה.

סידוק פאה נכרית בשבת

י"ג אייר תשע"ג

לכבוד ידידי הרב הגאון מוה"ר יעקב דוד כהן שליט"א
ראש כולל ומרביץ תורה בעיר אלעד ת"ו

אדשה"ט וש"ת בכבוד הנני בזה ע"ד שאלתו אודות סידוק הפאה נכרית בשבת, והעיר כ"ת על מה שכתב בס' אגלי טל (מלאכת גוזז סעי' י') דאשה לא תחלק את שערה או פאה נכרית שלה. והקשה דמה איסור יש בזה הרי זה פסיקת תלוש דקיי"ל דמותר בשבת. הנה בדבר זה כיוון מעלתו לדברי הקצות השלחן (סי' קמ"ו סעי' י"א בדי השלחן ס"ק כ"א ע' מ') דמייתי שם דברי האג"ט וכתב שם: דפאה נכרית אין לאסור משום תלישת השערות דקיי"ל אין פסיקה בתלוש וכו' ולכן א"א לומר דהאג"ט אוסר לחלק שערות משום חשש תלישה, ואולי ס"ל לאסור משום תיקון מנא או משום דתיקון ע"י כלי הוי עובדין דחול, ודרך אגב כללו עם דין חילוק השערות שבראשה עכ"ד.

בסי' שי"ד סי"ט דמותר להפקיע ולחתוך קשרי השפוד שקושרים בטלה ובעופות הצלויים והטעם דהו"ל פסיקת תלוש דשרי לכתחלה) וצ"ע דקורע שלא על מנת לתפור בו תפירות מקלקל בתלוש,

ובענין גדר פסיקת תלוש הנה מצאנו כבר בפמ"ג (אשל אברהם סוסי' שי"ז) שכתב וז"ל וע' שי"ד ס"ט ובמג"א ס"ק י"ד וב"י סימן זה דפסיקת תלוש מקלקל היתר גמור הוא (ור"ל דמבואר

ואפ"ה פטור אבל אסור וכו' וכתב הפמ"ג לתרץ קושייתו וז"ל, והא דקורע להפסידה אסור או בקורע בגד שמפסיד כלי, או אף בפחות מג' על ג' דלאו כלי הוא י"ל קורע כדי לתפור שתי תפירות דהוה מלאכה אלא שמקלקל פטור ואסור, משא"כ קורע חוט אחד לשתיים היתר גמור הוא עכ"ל.

ובעין זה איתא בביה"ל (סי' שי"ד ס"ח ד"ה חותלות) שכתב וז"ל: ואין שייך לאסור מחמת קורע גופא דהוא אסור מדרבנן אפילו בשלא על מנת לתפור, דאין שייך שם זה אלא בקריעת הבגד דשייך בו קורע ע"מ לתפור ולהכי גזרו רבנן אפילו בשלא ע"מ לתפור, משא"כ בזה עכ"ל. וזה ממש כדברי הפמ"ג הנ"ל. והיוצא מדבריהם דכל קריעה של תלוש כמו חוט שלא שייך לבוא אצלו לקריעה ע"מ לתפור, בזה מותר הדבר לכתחלה וכמבואר בשו"ע לענין קשרי שפוד וכן בסעי' ז' שם לענין חותמות שבכלים שיכול לחתכו בסכין, ורק באופן ששייך להגיע לתפירה אז אסור קריעה שגזרו אטו קורע ע"מ לתפור.

ונפקא מינה מזה לענין אם נתפס השעון יד או צמיד וכיוב"ז באיזה בגד ונסרק עי"ז איזה חוט ואינו יכול לשחררו אלא ע"י קריעת החוט, דמותר לקרעו דהוי פסיקת תלוש שלא שייך לבוא לידי תפירה, ולא עוד אלא דאפשר שזה רק בגדר פ"ר שרוצה לשחרר ידו או השעון שנתפס בבגדו ועי"ז נקרע החוט.

אמנם עדיין צ"ב מה דאיתא שם (שי"ז ס"ג) ברמ"א דאסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים התפורים יחד, וקשה מאי שנא מהדין של פסיקת תלוש שאין בו איסור, אבל נראה דאין הדברים דומים כלל והחילוק ביניהם רב, דשאני זוג מנעלים התפורים יחד ששם ע"י הניתוק נעשים המנעלים ראויים לשימוש, והוי כעין תיקון מנא, דכיון שהחוטים תפורים יחדיו בנעליים ובלי ניתוקם אין המנעלים ראויים לשימוש, נמצא שע"י הניתוק נעשה תיקון בנעליים, דע"י התפירה נעשו כאחד ואינם ראויים לשימוש והחיתוך או הניתוק חשיב תיקון בנעליים, שהרי עי"ז נעשים ראויים לשימוש, משא"כ בקשרי שפוד שהחבל או החוט הוא רק מסבב סביב השפוד, אין זה חשיב תיקון בשפוד ובעוף הצלוי, ולכן שרי לחתוך ולנתק החוט שסובבם.

ולאחר כל הנ"ל לענין סירוק פאה נראים יותר דברי הקצות השלחן דאין כאן משום גוזז, ומ"מ יש להחמיר בזה דעי"ז הוא מסלק ומתקן שערות קשורות וסבוכות יחדיו והו"ל כעין תיקון מנא, ולכן למעשה ראוי לכתחילה להמנע מסירוק הפאה מטעם הנ"ל, אולם אם אינו עושה עם מסרק אלא במברשת רכה יש להתיר ע' מג"א סי' שכ"ז ס"ק א' ומ"ב סי' ש"ג ס"ק פ"ו, פ"ז.

והריני בזה ידידו דוש"ת

יעקב מאיר שטרן

דקדוקי הלכה באפיית המצות

לכבוד האברך המופלג הרה"ג מוה"ר ישראל יעקב רובין שליט"א
בעיה"ק ירושלים ת"ו.
אדשה"ט ביקר וידידות.

כלל שיהא חוטין נמשכין מהם עכ"ל.
דהואיל והן מיטלטלות ועוד דאינן
נפרקים ונשברים הרי מוכח במנחות
(ע"ה, ב), דודאי ליכא בהן חשש חוטין
נמשכין וכדכתב המשנה ברורה (תס"א
שעה"צ ס"ק יט), דנראה פשוט דאם מטלטל
אותה בידיו ואינה נפרכת זהו סימן
מובהק שאין חוטין נמשכים ממנה
וכדמוכח שם בגמרא, וכ"כ החזו"א (סי'
ק"כ אות י"ז ד"ה כ' במ"ב), דמצה שלנו
שהיא דקה ושטחה גדול ומשליכין אותה
מן המרדה ודאי כבר נבחנת שהיא
מתלטלת ואינה נפרסת, וזו עדות
גמורה שהקרימה פניה.

אמנם י"ל דשאני נדון דידן, שיש בו
ריעותא שבצד אחד בקצהו עב
יותר, והחזו"א בעצמו כתב שם ד"ה
ומיהו דאם יש מקום אחד במצה שניכר
שלא נאפה יפה על כרחך אנו צריכים
לעמוד עליו אם נקרם, או שאין חוטין
נמשכים ממנו דנראה שאין הצדדים עדות
על כולו, וא"כ עדיין אין לסמוך בוודאות
על עניין הטלטול, דדילמא הא דמתלטל
ואינו נפרך היינו משום דרובא דרובא של

א. **באתי** בכמה שורות אודות מה
שעורר כבודו בענין המצות,
שמצוי לפעמים שאין הגומר רודד
כדבעי ונשאר שם עב יותר משאר חלקי
המצה, וזה גורם דאף שבאופן כללי
נאפה המצה כראוי, מ"מ באותו חלק עב
מצוי שבאמצעותו לא נאפה כדין ויש בו
חשש של חוטין נמשכים ממנו, ודבר זה
נעשה ע"י שמסיקין את התנור בהיסק
גדול מאוד ועי"ז נחרך מהר פני המצה
אף שמבפנים אכתי לא נאפה כלל. ולכן
כתב כב' להציע להקפיד במאפיות, שלא
להסיק התנור בחום שלהבת גדולה מאוד,
אלא בחום כזה שתאפה המצה גם
מבפנים בלי חשש. וכ"ת האריך בדברי
הש"ס פסחים ל"ז והפוסקים בסי' תס"א,
סעיף ג, שהסכימו דמצה שחוטין נמשכים
ממנה אין יוצאים בה ידי חובה וכן אסור
באכילה מחשש חמץ, וכדכתבו
הראשונים ועי' בביאור הלכה שם.

והנה לכאורה אין לחוש בזמנינו כלל
לענין הנ"ל, שכן אנו מקפידים
לאפות מצות דקות וכבר כתב הערוך
שולחן (תס"א ס"ז), דמצות שלנו לא שכיח

המצה כבר נאפה, אבל אותו חלק מועט שבקצה המצה יתכן שלא הגיע לשיעור הנצרך ויש בו אכתי חשש של חוטין נמשים ממנה.

ב. **אבל** נראה דגם אם אנו רואים בקצה המצה שיש שם עובי מסוים יותר מאמצעית המצה, מ"מ עדיין אין לנו טעם מספיק לאסרו, דהרי רוב המצות כשרות הן גם אם בקציהם הם עבות מעט יותר מאמצעותן, או שאר צידיהן, ומעיקר הדין אזלינן בתר רובא וכדכתב גם המג"א (סי' ל"ב ס"ק ס"ו) דדוקא היכא דהאיסור הוא בגדר מיעוט הקבוע (דהו"ל כמחצה) אז יש לחוש, אבל בלא"ה אזלינן בתר רובא, וגם לענין טריפות מצינו דרך במיעוט המצוי איכא חיוב בדיקה (עיין פמ"ג פתיחה לס' ל"ט, וגדר מיעוט המצוי ע' מש"כ במשכנות יעקב ס' ט"ז, איכרא בשו"ת הריב"ש (סי' שצ"א) כתב דזה הוי רק היכא שהוא קרוב לחציו, ע"ש ואכמ"ל. כך שבסתמא נראה דאין חיוב לחוש לזה אלא אם יתברר לאחר בדיקה שמצות הללו מצוי שהחוטין נמשכים מהם, אבל בסתמא אין צריך לחוש וכדיבואר עוד להלן.

אולם אם פרסו את המצה במקום הנ"ל ונמצא שם ריעותא שנראה שבאמצע עוביו יש שינוי במראיתו משאר צדדיו החיצוניים וניכר שלא נאפה שם היטב, בזה נראה דיש בו חשש ויש מקום לדון בו גם לענין דיעבד. ונלענ"ד דלבעל נפש ראוי להחמיר על עצמו לא לאכול

אותו חלק, וכן עוד כדי נטילה (עיין תס"א ס"ה ומ"ב שם ס"ק ל"ב), אבל מדינא אין לאסרו הואיל וקרמו שם פניה והרי כתב הנוב"י (תנינא, סי' פ), דאפילו במקום ספק אם החוטין נמשכים מועיל קרימת פנים וכן פסק המ"ב (תס"א ס"ק ט"ו) והמעייין שם בנוב"י יראה דס"ל דאפילו במצה עבה מועיל קרימת פנים משני הצדדים, ע"ש בכל התשובה ובפרט בד"ה ומעתה, שכתב וז"ל: ולא עוד אלא שבמצה העבה כאשר נצטננה ששוב אי אפשר להבחין אם חוטין נמשכים ואנו רואים בהן ריעותא מבפנים בעינן שיקרמו פניה משני צדדים, צד העליון וצד התחתון, כי אולי מה שמבואר בירושלמי דבלחם הפנים בעינן קרימה מעליא הוא מטעם שלחם הפנים הם עבים ביותר וכו' עכ"ל.

ומבואר בדבריו דגם במצה עבה ויש בה ריעותא שניכר להדיא שלא נאפה שם יפה באמצעותו, מ"מ מועיל בו קרימת פנים משני צדדים, ובמצות דידן אפילו קרימה מצד אחד יועיל דודאי גם במקום שיש בו עובי מעט מ"מ עדיין רחוק הוא מעובי לחם הפנים.

ג. **עוד** מצינו ברש"י (מנחות ע"ח ע"ב) ד"ה כל שפורסין שכתב וז"ל: דכבר אפויה כל דהוא עכ"ל. ומשמע ממנו דשיעור אין חוטין נמשכין ממנו הוא בגדר אפיה כל שהוא ורק אם לא נאפה כלל יש בו חשש, וכ"מ שם מדבריו

המצה, דיתכן מאוד דאף שקרמו פניה מבחוץ מ"מ לפנים הימנה עדיין החוטין נמשכים, ומשום הכי הוצרך הש"ס ליתן במצה שיעורא דחוטין נמשכים כי בפנים אינו נקרא קרימה, ע"ש באריכות.

ולמסקנת הדבר הנלענ"ד א. יש לזיהור מאוד שלא להסיק התנור באש גדולה מדי שעלול לגרום לקרימת פנים של המצה מבחוץ, בפנים לא נאפה כדין, והאחראים על הכשרות יש להם לפקח על זה. ב. מצות דידן שהן דקות גם אם לפעמים יש בהם מעט עביות לעומת האחרות מ"מ הם בגדר דקות שאין לחוש בהם בסתמא ומותרים הם לכתחילה, כיון שאין ניכר ונראה בהם שום ריעותא. ג. היכא דאיכא ריעותא, כגון שקצה המצה נשארה עבה וכשפורס אותה נראה שם שחלק הפנימי אינו כשאר המצה ולא נאפה כראוי, מ"מ אם קרמו פניה (עכ"פ משני הצדדים) המקל יש לו ע"מ לסמוך והמחמיר תע"ב, וראוי לבעל נפש להחמיר בו וליטול עוד כדי נטילה מהמצה. ד. היכא דיש בו ריעותא כנ"ל ואדם הבקי אומר שלפי דעתו ונסיונו כשהמצה הייתה חמה היו חוטים נמשכים ממנה יש להחמיר בו (גם אם יש בו קרימת פנים) מדינא (לא רק בעל נפש), כיוון דיש בו חשש גמור דחמץ.

והריני בזה ידידו דוש"ת

יעקב מאיר שטרן

לעיל ד"ה מאי נא ודו"ק (אכן מדברי הב"ח וש"פ נראה שצריך עכ"פ אפיה כשיעור מאכל בן דרוסאי).

ויותר מזה ראיתי בא"ר (סק"ח) שכתב בתוך הדברים וז"ל, אבל כל שחוטין נמשכים לא סמכין על קרימת פנים, ולכאורה משמע בב"ח ומג"א דסמכין על קרימת פנים לחוד עכ"ל. וצ"ע כונתו דמשמע דגם לענין לצאת בו ידי חובה יוצא (דלענין לאוסרה משום חמץ כבר כתב שם לעיל בשם הב"ח והמג"א, ואולי ט"ס נפלה בדבריו), דהרי רש"י בפסחים (ל"ז ע"א ד"ה וכן) כתב דקרמו פניה דתנן במנחות כי האי גוונא בעינן עכ"ל. ור"ל דלא סמכין על קרימת פנים הנראה לן, היכן שהחוטין נמשכים ממנו, וכ"כ המרדכי פרק אלו עוברים (סי' ת"ר) ורק במקום ספק חוטין נמשכים סמכין על קרימת פנים כמש"כ המ"ב בשעה"צ ס"ק כ"ג.

ד. אמנם לבעל נפש ראוי להחמיר דהרי ישנם פוסקים דס"ל דאפילו במקום ספק חוטין נמשכים לא מועיל קרמו פניה וכדכתב השארית יוסף (סי' מ"ח) והחק יעקב וכ"מ מהשו"ע הרב ס"ט. ועוד דעיין בשו"ת נאות דשא לבעל לבושי שרד (סי' מ"ה) באריכות דס"ל דמה שכתבו הפוסקים דקרימת פנים ואין חוטין נמשכין הו"ל חדא שיעורא, כוונתם היא רק לענין חלק הנקרם עצמו ששם שוב אין החוטין נמשכין, אבל אין מזה שום ראיה לענין פנים

לימוד קורס טבחות מנכרי בפסח

נשאלתי למעשה מחו"ל האם מותר ללמוד קורס טבחות מנכרי שמבשל ואופה דברי חמץ בחוה"מ פסח, והישראל צריך לראות וללמוד כל הפרטים של הדברים כדי שיקנה לעצמו את המקצוע של טבחות, ונלענ"ד שיש להמנע מזה, דהרי כתב הריב"ש (סי' ת') דחמץ של נכרי אסור בהנאה וכ"פ הרמ"א (סי' תמ"ג) וכ"ה הסכמת הפוסקים, ובנדון זה נראה שהוא בגדר הנאה כדלקמן.

למסור להם הנפטר דזה גם נחשב הנאה ממת כדאשכחן בחמץ כנ"ל, משא"כ המהר"ם שיק מיירי ברופא ישראל שרוצה ללמוד חכמת הניתוח מהמת, וע"ז כתב דבריו דיש בו משום איסור הנאה מעצם הלימוד.

ובספרי אמרי יעקב (דיני א"י ע' רפ"ו בביאורים) כתבנו לגבי לערוך מחקר מדעי בפירות ערלה והבאנו שם דברי החת"ס דס"ל דיש בלימוד משום איסור הנאה, אולם באמת כעת אחר העיון נראה דהחת"ס לא דיבר מזה כנ"ל ואין מדבריו ראייה, ומ"מ מדברי המהר"ם שיק יש ראייה דיש בזה משום איסור הנאה, ולכן גם בנד"ד נלענ"ד דלימוד מקצוע הטבחות הוא בגדר הנאה שקונה לעצמו מקצוע והוא גם שוה כסף, והואיל והלימוד נצרך לראות את דרך ואופן הבישול והאפיה וערוכה וכו', הו"ל בגדר נהנה מחמץ דקיי"ל שגם בשל עכו"ם אסור ליהנות כנ"ל, בשם הריב"ש והרמ"א.

דהנה מצינו בגדולי האחרונים שדנו לענין נתיחת מת שרוצים ללמוד ממנו איך לעשות לעתיד כדי להציל חולים, והנוב"י (ת' סי' ר"י) דן משום איסור ניוול המת וכתב עליו החת"ס (יו"ד סי' של"ו) וז"ל לכאורה הוי מצי לאסור בפשיטות מטעם מת ישראל אסור בהנאה מן התורה וכו', וכל שאסור בהנאה אסור להשליכו אפילו לכלבי הפקר מכ"ש למכור או לתנו לגוי עכ"ל.

ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שמ"ד) ס"ל דיש בו איסור הנאה שא"צ לדבר אחר ללמוד הניתוח, ומלבד זאת גם עצם הדבר הוא בגדר הנאה שהוא נהנה בידיעתו (ע"ש סוד"ה וא"כ) וע"ש שהעיר על החת"ס הנ"ל שלא ביאר ולא כתב הטעם משום הנאה הנ"ל שמתלמד ממנו אלא שהוא מוסר המת ונותנו לאחרים, אולם לענ"ד יתכן מאד דהחת"ס מיירי שהמתלמדים הם רופאים נכרים שאצלם אין איסור הנאה שאינם מצווים ע"ז, ולכן כתב החת"ס טעם האיסור שגם בזה אסור

עוד יש להוסיף מה דאשכחן בפר"ח (סי' תס"ז) שכתב על מי שכתב על חטה הפסוק ארץ חטה וגו' דיש בו איסור הנאה של הסתכלות עליו וז"ל, כיון שנהנים מראות ידי אומן וזריזות הסופר שבמועט החזיק את המרובה, שהרי בחטה אחת בינונית כתב י"ד תיבות מקרייה הנאה ואסור, וכי היכא דלבעל החטה אסור ה"ה נמי לאחרני עכ"ל.

וא"כ נראה דה"ה הכא שנהנה מענין החמץ שעושים ממנה כל מיני וסוגי תבשילים ועוגות שונות בצורות ואופנים שונים, וכ"ש שלומד עי"ז מקצוע דודאי דיש להמנע דזה הוי בגדר הנאה מחמץ, ואף שיש אולי לדחות מעט דשאני כאן שנהנה מעצם החטה בשעת מעשה מ"מ מיסוד דברי מהר"ם שיק דלעיל ודאי נראה כן.

בן סמוך על שלחן אביו בקיום מצות לולב

ב"ה, יום ג' לסדר וארא כ"ו טבת תשע"ג לפ"ק

לכבוד ידידי הרב הגאון המופלג טובא מוה"ר אברהם דוד פיימוץ שליט"א

אחדשה"ט וש"ת בכבוד, הנני בזה ע"ד שאלתו והערתו החשובה בענין שיטת ר"ת וסייעתו בב"מ דף י"ב דס"ל דאינו קונה מתנת אביו, ומה דנפקא לענין מצוות לולב, וכדי לברר ענין זה נקדים הא דתנן (ב"מ י"ב ע"א) מציאת בנו ובתו הקטנים הרי אלו שלו, מציאת בנו ובתו הגדולים הרי אלו שלהן, ובגמרא פליגי שמואל ורבי יוחנן, דרבי יוחנן ס"ל לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול. וקיי"ל כרבי יוחנן כדפסקו הרי"ף והרמב"ם וש"פ. ודעת ר"ת (בתוס' שם ע"ב ד"ה רבי יוחנן) דלא רק במציאה הדין כן אלא ה"ה במתנה, ולכן צריך ליזהר שלא לזכות העירוב ע"י בנו הסמוך על שלחנו, דקיי"ל כר' יוחנן ע"ש, ובנמוק"י שם (דף ו' מדפי הרי"ף) כתב: ואיכא למ"ד דכי היכי דאמרינן במציאה שהוא של אביו, כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן שתהיה לאביו, וכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה, שהרי אין לו יד לזכות לעצמו כלל, וע"ז הביא דברי הר"ן

דבגדול לא מחוור, דלא גרע מאשתו דקיי"ל דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה עכ"ד.

הנה יש לכאורה להקשות סתירה בדברי רבינו הרמ"א, דמצינו בחו"מ (סי' ע"ר ס"ב) דכתב וז"ל: ואם נתנו מתנה לקטן הסומך על שלחן אביו הרי הוא של אביו, אבל לא בבנו הגדול עכ"ל, הרי דפשיטא ליה דלהלכה עיקר כדעת הנמוק"י ולא כר"ת, והש"ך שם ס"ק ה' כתב דכ"ה נמי דעת הריטב"א בשם הרמב"ן. אבל יש להקשות מהא דכתב הרמ"א עצמו ביו"ד (סי' רנ"ג ס"א) בזה"ל: וכל מי שהוא עשיר אסור ליתן לבניו אע"פ שהם גדולים אם הם סמוכין על שלחן אביהם עכ"ל, וכתב שם הגר"א (ס"ק ד') דקיי"ל כר' יוחנן בב"מ י"ב דכה"ג מציאתו לאביו והוי כנותן לאביו עכ"ל. וקשה הרי הרמ"א פסק בחו"מ בפשיטות דנתינת מתנה הרי זה של הבן הגדול אף שהוא סמוך על שלחן אביו והרי זה סתירה לדין נתינת צדקה דחושש הרמ"א לשיטת ר"ת דגם במתנה הוי הזכיה לאב.

אבל נראה דלא קשה, דהמעין במקור הדברים במרדכי פ"ק דב"מ (סי' רמ"א) שהביא תשובת מהר"ם מרוטנבורג בענין זה, ושם איתא דאף דרבינו שמשון משפירא חולק על ר"ת ומחלק בין מציאה למתנה, אנן עבדינן כר"ת לחומרא, ועוד יכול להיות בנדון זה כיון דלית להווא לבעלים במעשר עני של כספים אלא טובת הנאה בעלמא לא קא חשיב כדעת אחרת מקנה אלא כמו

מציאה הוי וכו' ע"ש, ולפ"ז יש לתרץ וליישב דברי רבינו הרמ"א ולומר דאף שבחו"מ סתם כדעת הנמוק"י וסייעתו ופסק דאם נותנים מתנה לבן גדול אף שסמוך על שלחן אביו הרי זה שלו, אבל לענין צדקה חשש לכתחילה להחמיר מכח סברא הנ"ל של המרדכי בשם מהר"ם דשאני מעות מעשר וצדקה מסתם מתנה דמעות מעשר וצדקה לא חשוב כדעת אחרת מקנה אותו ודו"ק. אמנם עדיין יש מקום להעיר מה שמצינו באו"ח (סי' שס"ו סעי' י') דמיייתי השו"ע פלוגתת ר"ת וש"פ לענין עירוב וכתב בשם י"א שאינו מזכה ע"י בנו ובתו הסמוכים על שלחנו אפילו הם גדולים, והיא שיטת ר"ת וסייעתו, ואף דהרמ"א כתב שם דבדיעבד סומכין על דברי המיקל בעירוב ע"כ, מ"מ משמע שרק מהאי טעמא יש להקל וגם זה רק בדיעבד, וזה בפשטות נגד מה שפסק בפשיטות בחו"מ סי' ע"ר הנ"ל דהנותן מתנה לגדול הסמוך על שלחן אביו הרי הוא שלו כדעת הנמוק"י וצ"ע.

ואיכא למידק לשיטת ר"ת דס"ל דגם במתנה אמרינן דהנותן לגדול זוכה בו אביו וכן אם האב בעצמו נותן מתנה לבנו אין הבן זוכה בו (כדהבאנו לעיל דברי הנמוק"י שמיייתי כן ע"ש) א"כ לפ"ז תקשה איך יכול לקיים הבן מצוות לולב כשהוא סמוך על שלחן אביו, והרי בעינן לכם מן התורה, והנלענ"ד בזה

שודאי זוכה בזה הבן, גם לשיטת הי"א שבסי' שס"ו שהוא שיטת ר"ת.

אולם באמת עדיין יש מקום לשאול לדברי האומרים דגם היכא שאביו נותן לו מתנה נמי לא זוכה בזה כדהבאנו לעיל וכ"כ הר"ן בשם י"א דגם אם אביו נותן לו מתנה הדין כן (אך הוא פליג ע"ז) ולשיטתם צ"ע דא"כ איך מקיימים מצות לולב, ע"פ רוב שהבן סמוך על שלחן אביו, והמעייין ברמב"ן (שם י"ב ע"ב ד"ה ואומר) יראה דכתב דלר"ת ה"ה הא דתנן בפ"ד דמעשר שני דמערימין על מעשר שני דאומר אדם לבנו ולבתו הא לך מעות הללו דבנו גדול הסמוך על שלחנו קטן הוא ואינו זוכה, ומשמע דלא כהבנת רעק"א אלא גם אם אינו מזכה לו ע"מ לזכות לאחרים, אלא שהאב מקנה הדבר לבנו נמי פליגי הרמב"ן ור"ת, והיינו דלר"ת לא מועיל ההקנאה והנתינה, וע"ז הקשה עליו הרמב"ן מדין מעשר שני דמוכח שמועיל, ומשמע דר"ת עצמו ס"ל בעלמא דגם במתנה של האב לבנו (גם אם זה לא ע"מ לזכות לאחרים) נמי לא מהני. ועל כן הנראה לענ"ד כמש"כ לעיל דלענין קיום מ"ע לכו"ע לא נאמר הדבר, כיון שכל הטעם של דין סמוך על שלחן אביו הוא משום איבה שתקנו חז"ל ובמקום קיום מ"ע לא תקנו ודו"ק וכן נלענ"ד ליישב שיטת ר"ת.

והריני בזה ידידו דוש"ת

יעקב מאיר שטרן

לומר דלענין ד' מינים מודה ר"ת דהבן זוכה בו גם כשהוא סמוך על שלחן אביו, וטעמא דמילתא משום דהרי הא דס"ל לר' יוחנן שגדול הסמוך על שלחן אביו זוכה בו אביו במציאה וכן במתנה (לדעת ר"ת) זה משום איבה (ע"ש ברש"י ותוס') והיינו שחז"ל תקנו זה מדעתם שלא יהיה ביניהם איבה, דאף דמן התורה זוכה הגדול לעצמו, מ"מ משום תקון חז"ל זוכה בו האב, ומסתברא דתקון זה לא נעשה במקום קיום מצוות עשה, דהרי אי לא יזכה בו הבן יתבטל מצוות ד' מינים, שהרי ע"פ הרוב הבן עד חתונתו סמוך הוא על שלחן אביו, ולכן לא תקנו בזה שיזכה בו אביו, וכ"ה המנהג פשוט שאב מקנה הד' מינים לבנו ביום הראשון דסוכות ולית מאן דחש לפקפק בזה.

וע"ע מש"כ באמרי יעקב אבהע"ז סי' כ"ח בביאורים ע' קס"ט בשם מחנה אפרים וזכ"ה דס"ל דלהלכה קיי"ל דהנותן מתנה לבנו זוכה בו. אחר כתבי הנ"ל שו"ר בחידושי רעק"א (הנדפס בור השלחן) סי' שס"ו שכתב בד"ה ולא ע"י אשתו וז"ל, אע"ג דפסקינן דהבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה ואין הבעל אוכל פירות כמבואר באהע"ז סי' פ"ח וכן הנותן לבנו גדול הסמוך על שלחנו מתנתו מתנה, צ"ל דיש חילוק בין נותן להם ממש לבין הנותן להם לזכות לאחרים וכו', עכ"ל. ולפי דבריו של רעק"א שפיר מיושב ענין הד' מינים שנותן האב לבנו הסמוך על שלחנו

הרב יעקב הלל אוסטרליין

ר"מ ישיבת דאראג

ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בירורים והערות בהלכות נמילת ידים

במעם תקנת נמילת ידים

בסימן קנ"ח בשעה"צ סק"א כתב דרש"י בשבת דף י"ד פ"י טעם תקנת נט"י משום זיעה, ולר"ח ורמב"ם ורבותיו של רש"י הטעם משום טומאה, מ"מ לדינא אם נגע בזיעה באמצע האכילה ג"כ צריך נט"י שנית, וכדלקמן בסי' קס"ד. והנה לקמן בסי' קס"ד סעיף ב' כתב בשו"ע שאם באמצע סעודתו נגע בשוק וירך יטול שנית בברכה, ובביה"ל שם (ד"ה לחזור) כתב דהרבה חלקו שלא יברך דזהו רק לטעם רש"י שמשום זיעה אבל לטעם טומאה א"צ לברך, אך כיון שיש טעם של נקיות וקדושה, (עי' מ"ב קנ"ח סק"א) ע"כ אפשר לנהוג כהמחבר ולברך. והנה לכא' זה לא שייך אלא בסעודת פת, אבל אם נטל ידיו לטיבולו במשקה כבסי' קנ"ח סעיף ד' ושוב באמצע אכילתו נגע בשוק ובמקום זיעה הנה לטעם הר"ח דמשום טומאה ליכא, וכן טעם דנקיות וקדושה ג"כ ליכא כמוש"כ התוס' בפסחים דף קט"ו: דרק בפת תקנו נטילה לקדושה ונקיות עיי"ש, א"כ דוקא לרש"י שמשום זיעה צריך

ליטול שנית. והי' מקום לומר להלכה שא"צ ליטול כי הראשונים חלקו על רש"י. אך לקמן במ"ב סימן קנ"ח ס"ק ל"ג כ' בשם המטה יהודה דאף בדבר שטיבולו במשקה אי נגע במקום הטינוף צריך ליטול ידיו שנית וכ"מ בהגר"א, וצ"ל הטעם משום דחששו לטעם רש"י.

והנה ראיתי בספר נתן פרי' הל' נט"י שכ' דלרש"י שאף משום זיעה צריך ליטול ידיו הוא לא ס"ל מטעם סרך תרומה שהוא משום טומאה אלא מטעם נקיות שע"כ צריך ליטול משום זיעה ע"כ. והנה לפי"ז יל"ע לכאורה דא"כ בדבר שטיבולו במשקה מ"ט יצטרך נטילה כשנגע בזיעה באמצע אכילתו והרי כתבו התוס' שליכא משום נקיות בטיבולו במשקה אלא בפת לבד, ואולי רש"י חולק על סברא זו וס"ל דיש גם סברת נקיות בטבולו במשקה וצ"ע. עוד כת"ש דלסברא זו שאינו משום טומאה א"כ יצטרך ליטול אפי' על פחות מכביצה דאף שאינו מקבל טומאת אוכלין מ"מ אין זה אלא משום נקיות, וביאר בזה את ספיקו של הרוקח

(שהובא בכ"י) אי צריך נטילה על פחות מכביצה.



שיעור הצריך לנטילת ידים

במ"ב סימן קנ"ח סק"י דשיעור כזית שצריך נטילה הוא אף לפירורין דקין דמצטרפין ואם הוא כביצה מפירורין יברך עליהם ענט"י. וציין שהוא משו"ע הרב וכ"מ מהגר"א. הנה יש לעיין בזה דהטעם שאין מברכין עד כביצה משום שתלוי בטומאת אוכלין דאין מקבלין טומאה מה"ת עד כביצה, ולגר"א מברכין מכזית כי הטעם משום דחשיב כבר לענין ברהמ"ז הרי זה מחייב נטילה בברכה ג"כ, וא"כ יל"ע דלטעם שתלוי בטומאת אוכלין הרי בפחות מכביצה אין מקבל טומאת אוכלין וא"כ אפי' כמה פירורין אם כל אחד פחות מכביצה לכאוי לא יקבלו טומאה ולא יתחייבו בנטילה, ובאמת כבר העיר הגר"א על טעם זה דלמה כשנמצא בדרך יאכל במפה בלי נטילה ולא יפרק לפירורין, וכן רבי עקיבא בבית האסורים (עירובין כ"א:) שלא רצה לאכול כי לא היה לו מים לנטילת ידים ומ"ט לא פירר לפירורין פחות מכזית. ומשם הוכיח שתלוי בחשיבות של ברכהמ"ז וע"כ אפי' על פירורין צריך נטילה ודוקא על כזית שזהו שיעור חיוב ברהמ"ז, וא"כ צ"ב דברי המ"ב שפסק שצריך נטילה בברכה על פירורין שמצטרפין לכביצה, והרי ממנ"פ לטעם הגר"א יברך על כזית ולטעם דקבלת

טומאה לא יברך על כמה פירורין שמצטרפין. והנה בשו"ע הרב כ' הטעם דהוה כמו בהמוציא שצריך ביותר מכביצה לברך על פירורין והביא רא"י מסי' קס"ח סעי' י', וראיתו יש להבין שהרי על פחות מכזית ג"כ איתא שם בסעיף ט' באמת דמברך המוציא, ודוקא בחביצא שפירר לפירורין ובשלו שם תלוי בכזית עיי"ש, משא"כ בנט"י שאינו נוטל על פחות מכזית, - אחר זמן ראיתי בתהל"ד שכבר העיר על השו"ע הרב בזה.



פת פחות מכזית

במ"ב (סימן קנ"ח סק"י) כתב לענין פת פחות מכזית שא"צ נטילה אם אוכל למתק כי בכל פחות מכזית אינו ברור שצריך נטילה ולגר"א א"צ נטילה, וכשאוכל למתק נחלקו אחרונים, ובפחות מכזית ולמתק א"צ. ובמ"ב סק"כ בנטילה לטיבולו במשקה פחות מכזית כ' להקל כיון שכל פחות מכזית נחלקו ובכה"ג לטיבולו במשקה שאינו ברור שצריך נטילה (עי' בראשונים) ע"כ יש להקל. והנה במהדורה שניה הוסיף המ"ב דמסימן תע"ג בטור משמע שצריך ליטול שהרי פסק הטור שם לענין כרפס שאוכל פחות מכזית ומטבל דצריך נט"י, וכ' במ"ב בהגהה דבטור סימן תע"ג לא משמע כן ובטלה דעתי מפני דעתו הרחבה, וצ"ב מ"ט לא הביא ראיה מהשו"ע שם דאי' להדיה שצריך נטילה, וכ"כ שם בבית"ל (ד"ה פחות

למתק שמתיר המ"ב. וצ"ע שהרי לעיל איירי סתם בפת פחות מכזית דכיון שהוא למתק שאני דאין ברכתו המוציא אבל כאן שמטבל הלעקיך ממש במשקה יש להחמיר מצד טיבולו במשקה ואפי' שאין מברכים עליו.

והנה בדעת המ"ב שרצה להקל בטיבולו במשקה בפחות מכזית כמו בפת ולא נחית לחלק בין טיבולו במשקה לפת י"ל שהוא לשיטתו שפי' בסקי"א הטעם בטיבולו במשקה שהמשקה נטמא ויטמא האוכלין ולא פי' כמו שפירשו הראשונים בטור שהמשקים נטמאים בפחות ג"כ וזה דומיא דפת דתרומה, וא"כ לדבריהם י"ל דטיבולו במשקה חמור טפי משא"כ לפי המ"ב הוי ממש כפת שהרי אין המאכל נטמא מהמשקין פחות מכזית והבן.



כוונת נטילת ידים

בש"ע (סימן קנח סעיף ז') בענין כוונת הנטילה לשם נטילה המכשרת דנחלקו בזה הראשונים ולהרשב"א הכוונה מעכבת ולרא"ה וסיעתו אין הכוונה מעכבת בזה עי' בב"י, ובש"ע בסי' קנ"ט סעיף י"ג כ' דלכתחילה יכוין לנטילה המכשרת, ובביה"ל (ד"ה ולכתחילה) כתב דאם נטל נט"י שאינה לשם אכילה דבזה נחלקו הרשב"א והרא"ה לעיל בסי' קנ"ח ס"ז ואי' לעיל דיטול ידיו שנית לצאת דעת

מכזית) שמכאן משמע דבטיבולו במשקה צריך נטילה על פחות מכזית ודוקא לפת גמור א"צ נטילה בפחות מכזית, והאמת דהביאור בזה הוא פשוט וכמוש"כ החזו"א דבטיבולו במשקה גזרו על טומאה שמטמא ע"י המים ואינו שייך לכזית. ועי' בשעה"צ סימן תע"ג סק"ע שהגר"א כ' שם דיברך ענט"י בכרפס, וכתב השעה"צ דכל זה דוקא כשיאכל כזית אבל בפחות מכזית ודאי שלא יברך, והגר"א קאי העיקר דינא דטיבולו במשקה. ולכאורה הוא תמוה דבפשטות הגר"א דיבר אפי' בפחות מכזית דכיון שמטבל במשקה צריך לברך אפי' על פחות מכזית אפי' שלגר"א א"צ בפת נטילה בפחות מכזית אבל בטיבולו במשקה שאני ואפי' יברך כשיטתו לברך בטיבולו במשקה, ותימה על המ"ב שלא נחת לזה. ועכ"פ כן יצא לפי המהדורה הב' במ"ב, וכ"פ החזו"א.

והנה לקמן במ"ב (סק"ו) כ' דהאוכל לעקעך למתק שטובלו ביי"ש לא הוי טיבולו במשקה ואם הרוב מים יטול, ואם פחות מכזית נראה דיש להקל, ויש כאן ב' גירסאות אם זה כמו סק"י ששם איתא דבפת למתק פחות מכזית א"צ נטילה או כמו במ"ב סק"כ דאיתא שם שבטיבולו במשקה פחות מכזית א"צ נטילה. ולפי מה שחזר בו לעיל בטיבולו במשקה גורסים כאן גם בפחות מכזית אין להקל. - ועי' במהדורת המ"ב של הוצאת בלום שכתבו בהגהה שצ"ל שיש להקל בפחות מכזית כמו בפת דלעיל

להרא"ה שנחשב נטילה היינו שאינו נחשב שאוכל בלי נטילה אבל אין לו בזה מצות נטילה כמו בנדה שטבלה בלא כונה שעלתה לה טבילה וטהורה ואין נחשב לה למצות טבילה, וכדאי' באחרונים.

ובאמת ליישב שם דעת השל"ה (וכן הוא המנהג בק"ק חסידים), י"ל דכיון שצריך לעשות ב' ברכות אשר יצר וענט"י רק השאלה מתי לעשות אם קודם זה או קודם זה ע"כ לא נחשב לברכה שאינה צריכה ודוקא כשא"צ כלל הברכה ומברך, וכעין זה ראיתי שכתב בנתן פריו. - ובפשטות נראה בזה טעמו של הביה"ל שס"ל לטמאות ידיו דכיון שיש פלוגתא א"כ אין חשש ברכה שא"צ, משא"כ לגבי אשר יצר דכיון שאין מדינא חיוב נטילה בכלי לאשר יצר (עי' סימן ד' בשו"ע) לכן ס"ל שלכתחילה יטול נטילה שאינה כראוי ויברך אשר יצר ואח"כ יטול כראוי, ואפי' כשנטל כראוי ס"ל דהעיקר לברך קודם ענט"י ואח"כ אשר יצר דהעיקר שלא יפסיק בין נטילה לברכה (ועי' עוד בזה להלן).



בביה"ל ד"ה ואם לא הסיח - כתב דאם נטל ידיו ושהה הרבה אף שלא הסיח דעתו צריך לברך דכיון שלא התנה קודם אין הנטילה עולה לזמן מרובה, ופירושו דאפי' להרא"ה לקמן בסי' קס"ד סעיף א' שהטעם שצריך להתנות על הנטילה הוא משום

הרשב"א אלא דלא יברך, וכתב הביה"ל ונראה דטוב שיטמא ידיו כדי שיתחייב בנטילה שנית ויוכל לברך. והנה יש להעיר דלקמן בסי' קס"ד לגבי נטילה לאשר יצר וענט"י לסעודה כתב המג"א בשם השל"ה העיצה שיטול ידיו לאשר יצר ויטמא ידיו ויטול שנית ויברך ענט"י, והמ"א הק' עליו דהוי ברכה שאינה צריכה, ולכן מה"ט כפי הנראה לא הביא המ"ב שם עיצה זו כלל, עיי"ש. ולכאורה צ"ב מ"ט כאן כתב הביה"ל עיצה זו שיטמא ידיו ולא חייש לברכה שאינה צריכה. ומתחילה היה נראה ליישב דכאן שנוטל יכול לברך ממנ"פ דלרשב"א צריך ליטול שוב ולברך, ולרא"ה שא"צ כונת נטילה יכול לברך עכשיו על הנטילה שנטל קודם שלא לשם אכילה ואפי' לאחר שניגב עדיין יכול לברך, וע"כ אמר שיטמא ידיו ויטול שנית ויברך כי אין מוסיף שוב ברכה שאינה צריכה שהרי גם לרא"ה יכול לברך עתה, משא"כ בסי' קס"ד שנוטל ואומר אשר יצר שמוכח בשו"ע שם שזה מיקרי הפסק וא"כ לרא"ה שוב אינו יכול לברך ענט"י על נטילה זו כי כבר הפסיק באשר יצר ולא ברך על נטילה חדשה כי כבר יצא בזה וא"צ נטילה לאכילה, משא"כ לרשב"א שצריך נטילה לאכילה, וע"כ שם לא אמר עיצה זו. אך שוב בהשקפה שניה נראה שאינו כן דעיי' בסי' קנ"ח במ"ב סקל"ב דאף להרא"ה אם נטל שלא לשם אכילה א"א לברך על נטילה זו עיי"ש. והטעם נ"ל דאפי'

ולרא"ה הרי לא הסיח דעתו ולא היה זמן שיסיח דעתו כי מיד בבהמ"ז חשב לאכול עוד וא"כ אפשר דא"צ נטילה כלל ורק אם עבר זמן מה חל עליו חיוב חדש לרא"ה ויטול ידיו ולא יברך דשמא כהרשב"א. ואף לדעת הרשב"א יל"ע אי כשבירך הסתלק מהנטילה הקודמת או לאו דהרי מתנה אדם לכל היום וטעם מתנה לרשב"א כדי שתהי' נטילה המכשרת, ומשמע דכשנטל לאכילה מועיל אפי' כשלא התנה, ודו"ק. שו"ר בשע"ת שהביא מהברכ"י שכשנטל לסעודה ובירך בהמ"ז ומיד אח"כ הביאו לו דבר שטיבולו במשקה א"צ ליטול שנית ומשמע שלצורך פת מחדש צריך נטילה ודוקא בטיבולו במשקה הקילו, והשע"ת הקשה עליו מה החילוק בסברא ודו"ק, וצ"ע.



מסתיימת המחבר בסעיף ז' משמע דכשנטל שלא לאכול ונמלך לאכול אין עולה לו הנטילה ומשמע דצריך ליטול שוב בברכה, ובסי' קנ"ט סי"ג אי' דלכתחילה יטול לשם אכילה, והיינו דלכתחילה חשש לרשב"א אבל בדיעבד מיקל כהרא"ה ודעימיה, וא"כ הוא סתירה לכאורה דכאן משמע דפסק כהרשב"א, ובאמת כן הוכיח הט"ז כאן מהא דסי' קנ"ט סי"ג דלמחבר א"צ ליטול בברכה ורק לכתחילה חשש. אמנם בביאור הגר"א כאן והובא בשעה"צ סקל"ד כתב דנראה למחבר דצריך לברך שהק' על הרישא של המחבר בנטל

שלא יסיח דעתו וכאן הרי לא הסיח, מ"מ כיון ששהה הרבה אינו מועיל, - ולפי"ז יל"ע מה דין מי שנטל ידיו לאכילה ובסוף הוצרך להפסיק ולא אכל (עי' בריטב"א הובא בשע"ת ריש סי' קנ"ח שאם נטל ידיו ובירך ענט"י על מנת לאכול ובסוף לא אכל, לא הוי ברכה לבטלה כיון שהכשיר ידיו לאכילה עיי"ש), ואחרי איזה זמן רוצה לאכול ולא הסיח דעתו בינתיים דלכאורה בכה"ג ודאי א"צ לברך, וגם ליטול ידיו צ"ע כיון דלרשב"א מהני כיון שנטל לצורך אכילה ולרא"ה מהני כיון שלא הסיח דעתו, אך י"ל דלרא"ה צריך להתנות והתנאי הוא כדי שלא יסיח דעתו אבל אם לא התנה אעפ"י שלא הסיח צריך ליטול דזהו התקנה שמא יסיח, ואעפ"כ לא יברך כי לרשב"א א"צ ליטול בכה"ג. וחזי' דבר זה מהביה"ל כאן שאם עבר כמה שעות אפי' שלא הסיח יטול בברכה אע"פ שלרא"ה הרי כאן לא הסיח, ולטעם הרשב"א לבד שצריך כונת אכילה לטעם זה לבד א"א לברך, אלא חזי' דעצם התקנה הוא שיתנה ואי לאו גם לרא"ה אינו מועיל. וא"כ י"ל דבכה"ג שהפסיק הרבה ג"כ צריך ליטול אבל בלא ברכה כי לרשב"א א"צ ליטול שהרי נטל לאכילה ורק לרא"ה לא מהני וצריך נטילה שניה וע"כ לא יברך.

וי"ע להנ"ל בנטל ידיו ואכל פת ובירך בהמ"ז ומיד אח"כ שוב רוצה לאכול עוד לחם האם צריך עוד נט"י דלרשב"א הרי נטל לאכילה מקודם

בדיעבד שכבר נטל יברך קודם ענט"י ואח"כ אשר יצר כהחיי אדם ולא אמר שזהו בדיעבד ויטמא ידיו, ודו"ק]. ונראה דכאן חשש למג"א דפסק כהרשב"א וביותר חשש להגר"א שהובא בשעה"צ סימן קנ"ח ס"ק ל"ד דמשמע דעת המחבר שיטול בברכה וע"כ פסק שיטמא ידיו. - ועכ"פ נראה לומר דלגבי ברכת אשר יצר קודם האכילה אם יטול בכוונה ובפירוש דוקא שלא על מנת ליטול לאכילה אלא לאשר יצר דבזה גם להמ"ב נראה שיוכל לטמא ידיו שהרי כיוון שלא לשם אכילה בפירוש, וגם אולי לרשב"א לא יועיל, [ויל"ע בזה דלגבי טבילה אם היפך הכוונה פוסל הטבילה נחלקו הפוסקים דבמנחת יצחק ח"ו סימן קמ"ו ובחקרי לב יו"ד סימן ל"א כתבו דאין הטבילה עולה, ובדגול מרבבה סימן ר' ובערוך השולחן סימן ג' סעיף ב' כתבו דאי"צ טבילה שנית].

ועי' בשערי תשובה סוף סימן תרל"ט דמי שמסופק אם צריך ברכה ומברך כדי לצאת מידי ספק לא מיקרי ברכה שאינה צריכה.



דיבר אחרי הנטילה

יש לברר אם לאחר שנטל ידיו לאכילה דיבר אם אפשר לו לברך שוב ענט"י - והנה דבר זה לא נתפרש בפירוש במ"ב, ויש ללמוד דבר זה דהנה השאלה היא כשנטל ברביעית דכבר נגמרה

לטיבולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם מ"ט יברך והרי הוא פסק לעיל דצריך ליטול לטיבולו במשקה, רק חשש לתוס' שלא יברך, וא"כ הו"ל נטילה הראויה ואיך יברך שוב ומשמע דס"ל דבסיפא של המחבר בנטל שלא לאכילה, ושוב נמלך לאכול ודאי יטול ויברך, וזה סותר עם סימן קנ"ט סעיף י"ג. והנה בביה"ל סי' קנ"ט סעיף י"ג כתב דאם נטל שלא לשם אכילה משמע מהרמ"א בסי' קנ"ח ס"ז שאם יש לו מים שיטול שוב כהרשב"א אלא שלא יברך. [וצ"ב למה רק משמע והלא מפורש שם ברמ"א שיטול שוב ובלא ברכה, וגם מהמחבר נראה כך מפורש שכתב דלא עלתה לו נטילה]. וע"כ כ' דטוב ליטמא ידיו כדי שיתחייב בנטילה שנית, ואולי טעמו בזה משום דחשש להגר"א שנטה לומר בסי' קנ"ח ס"ז שיטול בברכה לחוש לשיטת הרשב"א, וכהמג"א בסי' קנ"ט שהחמיר כמותו, אלא שלא רצה הביה"ל לפסוק שיברך רק כשיטמא ידיו ושוב יצטרך ליטול.

ומעתה יש לבאר מה שהקשינו לעיל למה כאן כ' הביה"ל שיטמא ידיו ויברך אפי' שלרא"ה א"א לברך, משא"כ בברכת אשר יצר וענט"י שפסק השל"ה שיטמא ידיו באמצע לא פסק המ"ב כן, וכנראה עפ"י המג"א שהיו ברכה שאינה צריכה. [וא"א לומר ששם לגבי אשר יצר וענט"י הוי לכתחילה משא"כ כאן הוי בדיעבד שכבר נטל שהרי המ"ב שם בסי' קס"ה כ' דגם

ידיכם אינו נחשב הפסק. ואולי דגם זה נחשב מעין הברכה.

וישוב ראיתי מביאים שהצל"ח בדרשותיו (דרוש ד' אות כ"ב) צווח על זה שיש שנוהרים מאד מלדבר אחרי ברכת ענט"י עד המוציא אבל אחרי שנטלו קודם הברכה אינם נזהרים והוא ממש להיפך שכאן הוא הפסק וברכה לבטלה - אבל למעשה צ"ע אי יכול לברך שוב, ואולי עדיף שיטמא ידיו ושוב יטול בברכה. ועיי' בשבט הלוי (ח"ג סי' י"ב) שסמך להתיר ולברך אפי' כשדיבר משום שיטת הרש"ל ודעימיה שיש מצוה לנגב, ועדיין לא נגמרה הנטילה.

ולענין דיבור לאחר הברכה קודם הניגוב צריך להיזהר מאד כמוש"כ בשו"ע שהניגוב הוא חלק מהמצווה וכתב בשו"ת אור לציון (ח"ב הל' נט"י פרק י"א) דלדין שנוטלים ברביעית ויותר א"כ אין הניגוב הכרח לרוה"פ וע"כ אם שומע קדיש או קדושה וברכו יענה עם הציבור, וכן יענה אמן על ברכה ששומע.



מי כשר להבין המים

במ"ב סימן קנ"ט סקס"ט כתב דבעו"ג ונדה לא גזרו וי"א משום דכולנו לטמאי מתים ולכך לא חשו לזה. וכ' האחרונים דמ"מ לכתחילה טוב ליזהר שלא יטול ידיו מהם, ובשעה צ"ס"ק ס"ד כתב שהוא הכרעת המג"א וכ"כ השו"ע הרב והדה"ח, הנה במג"א באמת כ'

הנטילה אלא רק לפי המהרש"ל יש מצוה לנגב כמוש"כ במ"ב ס"ק מ"ו ולדבריו אפשר לברך כיון שעדיין לא נגמרה הנטילה, אמנם במחבר ורמ"א מוכח דלא ס"ל כן. ויש לדמות לברכת אשר יצר וענט"י כשצריך לאמרם שניהם דהיינו כשנוטל לאשר יצר ולסעודה ואי' במ"ב סי' קס"ד שלא יאמר אשר יצר אחר ענט"י דהוי הפסק אלא יטול פחות מרביעית נטילה שלא כראוי ויברך אשר יצר ואח"כ יטול כראוי ויברך ענט"י, ואם נטל מרביעית כראוי לא יברך אשר יצר ואח"כ ענט"י דהוי הפסק בין הנטילה לברכה אלא יברך ענט"י ואח"כ אשר יצר וחזינן דאין להפסיק בדיבור ומשמעות הלשון דהוי הפסק וא"כ יצטרך לשוב ולברך ענט"י, ואולי שם לא יצטרך לברך דהוי גם כחלק מהנטילה כדאי' בב"י שם די"א שהוא לצורך טהרת ידיים (הגם ששם קאי למ"ד שיברך אשר יצר אחר ענט"י). ועכ"פ במקום שדיבר סתם ודאי הוי הפסק וצריך לברך שוב, אמנם מצד שני חזינן בביה"ל סי' קנ"ח סי"א (ד"ה מברך אח"כ) שאם שכח ובירך המוציא קודם הניגוב שיכול לברך ענט"י אח"כ כיון שלא נגמר הנטילה, ואפי' שלכאורה הרי הוא כסח ומשמע שיוכל לברך ענט"י. ואולי שאני התם שהמוציא הוא מעין הברכה שצריך לברך. ועדיין יש לעיין. וכן ממה שכ' המ"ב סימן קנ"ח סקמ"ד שיש ליזהר במה שנוהגין לומר שאו ידיכם ונמשך עד אחר הניגוב שלא כדין הם עושים כי מברכים ענט"י לאחר הניגוב ומשמע שעצם הדבר שאומר שאו

שביאר הגר"א בסעיף ח' דמחובר לקרקע היינו קבעו ולבסוף חוקקו ע"כ לדידיה בעל קרי אסור בכלי אף באופן זה ולהכי אסור בזה ג"כ לענין נטילה - וראיתי בחזו"א ידים סי' ה' ס"ק י"ג שהק' על הביה"ל בזה דכיון שלטבילת אדם כשר בקבעו ולבסוף חקקו א"כ הו"ל קרקע ממש ומ"ט לא יועיל לטבילת בע"ק ולטבילת ידים עיי"ש, - ובדברי הביה"ל יש לפלפל שבנה את יסודו עפ"י סעיפים ז' ח' ט' דהיינו לפי ביאור הגר"א בסעיף ח' שאין לשכשך ידיו עפ"י הבה"ג בכלי שחברו היינו שקבעו ולבסוף חקקו דאל"כ קשיא מסעיף ז' מאריתא דדלאי מ"ט לא שכשך שם וע"כ דשם קבעו ולבסוף חקקו אבל אם היה כלי מתחילה מועיל, וא"כ קשיא למה לא יועיל מדין טבילה להראב"ד בסעיף ט"ז שמועיל טבילה בשאובין, וע"כ שאין מועיל בקבעו ולבסוף חקקו ג"כ לטבול בו בע"ק ולא טבילת ידים, אלו חשבון דברי הביה"ל. אבל יש לדון בזה כי הראב"ד והבה"ג בפשטות אינם הולכים יחד ולבה"ג נפרש דאריתא דדלאי הי' קבעו ולבסוף חקקו דאל"כ יועיל מדין שכשוך ולהראב"ד נפרש שפי' קבעו ולבסוף חקקו כי הוא לא סבר כחידוש הבה"ג שמועיל שכשוך ולדבריו הי' קבעו ולבסוף חקקו מועיל מדין טבילה, וכן נראה כונת החזו"א שם בידיים להעיר על המ"ב. [נוחשבון הביה"ל נראה מפשטות המחבר שפסק את אריתא דדלאי ואת הבה"ג בדיעבד

דיזהר דוקא שלא יטול ידיו מהם אבל שהם יביאו המים אין להחמיר, אבל השו"ע הרב כ' דאף יש להחמיר בזה שלא יביאו המים, והוא כמו דעת הרש"ל שהובא בט"ז שאשרי מי שנזהר גם מזה שלא יביאו לו המים, ואף שכולנו טמאי מתים מ"מ מאי דאפשר לתקוני מתקנים. ועי' בחזו"א שחלק ע"ז וס"ל דאין מקום להחמיר בזה ואף ליטול ידים על ידיהם שהרי כולנו טמאי מתים ומה מועיל (ואף נדה איך תטול לעצמה), ועכ"פ האחרונים האחרים מסתמא סבירא ליה דמה דאפשר לתקן מתקנים, ואולי משום שיש בזה ב' טומאות וכך יהיה פחות טומאה.

והנה לעיל בסימן ד' אי' דיש להחמיר לכתחילה בנט"י שחרית בכל מה דמחמירים בנט"י לסעודה, וא"כ לפי הט"ז והרש"ל יש מקום להחמיר שלא תכין אשה נדה את מי הנטילה. וכן יש להחמיר אם אפשר שלא ישתמש במים שמביאים אשה נדה וגוי. וראיתי בספר מימי חסד שכ' שיש שהקפידו ליטול מספל פלסטיק דוקא שאינו מקבל טומאת משא ואף אם נדה או גוי יביאו המים לא יטמאו. אמנם ראיתי מי שרצה ללמוד שאף לט"ז יש להחמיר שנדה לא תשאב המים אבל אין איסור להביא המים, וצ"ע בלשון הט"ז.



כלי שקבעו ולבסוף חקקו

בביה"ל (סי' קנט סעיף טז) ד"ה ולהראב"ד כתב דלפי מה

הרתחה האם מותר לנט"י אפי' בלי הרתחה, דהנה בשו"ע סי' ק"ס סעיף ט' אי' דאם המים מלוחים או סרוחים שאין הכלב יכול לשתות מהם הם פסולים לנט"י, ומשמע דתלוי בשתית הכלב ואם יכול לשתות ממנו כשר. אך יל"ע דבב"י כ' בדברי רבינו יונה דאפשר שהעיקר תלוי בשתית האדם אם יכול לשתות ע"י הדחק, דשעור שהכלב יכול לשתותם הוא שהאדם יכול לשתותו ע"י הדחק. ונראה לפי"ז דאם האדם אינו יכול לשתותו כלל משום סכנה אזי אפי' שהכלב יכול לאכול לא מהני, אמנם בשו"ע לא הזכיר פרט זה. והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רמא ב') נשאל לענין מי ביוב שעוברים טיהור מים ובטיהור ראשון עדיין אין אדם יכול לשתותו אך בהמה יכולה לשתותו, ופסק דמותר לנט"י כיון שהכלב יכול לשתותו ובשו"ע משמע שזה העיקר, ובתשובה מהגר"נ גשטטנר זצ"ל (הובא בקובץ מבית לוי ח"ה) כתב להוכיח שאפי' קודם שהרתיחו אם יכולים להרתיחו ויהיה ראוי לכלב כבר מותר, ושכ"כ בס' תפארת ישראל מס' ידיים פ"א מ"ג, אבל ברדב"ז משמע שדוקא אחר התיקון מותר.

ובנידון דידן שאסרו את המים לשתיה משום חשש זיהום הנה בזה ודאי שרי לנטילה כי לכלב ודאי הוא ראוי כמו שפרסמו שרק אם ישתו הרבה ביחד אפשר להינזק וברביעית אין סכנה, ובפרט שהמים שאצלו בבית הם רק בגדר ספק, וספק מים כשרים בנט"י מותר.

ואת הראב"ד בדיעבד]. ועכ"פ יש להעיר דדוקא בשאובין אסר המ"ב אבל במי גשמים ודאי שרי דאפי' בטבילה דאוריתא מותר וכ"ש בטבילה דרבנן, שהרי שאובין לא נעשה ע"י קבעו ולבסוף חקקו, וטבילה בכלים ג"כ לא מיקרי ע"י סי' ר"א סעיפים ז' וח'. (דלא כמי שטעה בזה ע"י בקובץ מבית לוי ח"ג).

ולכאורה היה אפשר לתרץ לראב"ד דבאריתא דדלאי הטעם שא"א לטבול דליכא מ' סאה וכמו שכ' הביה"ל בעצמו בסעיף ח' בד"ה אם עיי"ש, ולפי"ז אין מקום לחומרא שלא לטבול בע"ק בכלי שקבעו ולבסוף חקקו דשאני באריתא שלא היה בה מ' סאה, ונ"ל דליכא לתרץ כן בדעת המחבר שהרי המחבר כ' דאם המשיך לצנור מותר לטבול בו ידיו דשאובין שהמשיכה כשירה, וכ' המ"ב בשם רש"ל דדוקא שיש בו מ' סאה ומשמע דדעת המחבר שהי' שם מ' סאה, ועכ"פ יש באמת ראשונים שס"ל דלא היה בו מ' סאה, ועי' רש"י שם חולין ק"ז. ובב"י סוף הל' מקואות.



מים שאין ראויין לשתיה

יל"ע במה שאירע לפני איזה זמן שהודיעו שאין המים של העיר ראויין לשתיה אפי' ע"י הרתחה האם הם כשרים לנט"י באופן שיש בו משום סכנה לשתיה, ומה הדין אם ראויים רק ע"י

חציצה בנטילת ידים

בסימן קס"א סעיף א' ברמ"א כתב ומשנ"ה לא נהגו לנקר הטיט שתחת הציפורניים כי אין מקפידין על זה לנטילה, ויל"ע מש"כ כי אין מקפידין לנטילה והרי אם מקפיד אפילו לזמן אחר הוי מקפיד, וכמוש"כ בסעיף ג' ברמ"א [לגבי טבעת] שאפילו שאין מקפיד בשעת נטילה ומקפיד בשעה שעושה מלאכה ג"כ נחשב מקפיד, ובאמת בב"ח שהעתיק לשון הרמ"א לא כתב אלא כי אין מקפידין ע"ז ולא כתב לנטילה.

ונראה לומר בזה עפ"י מש"כ בב"י (יו"ד סימן קצ"ח) להקשות סתירה ברשב"א מסי' קצ"ח הל' חציצה לסימן קס"א דבנטילת ידים הקיל בצואה שתחת הציפורן ובטבילה החמיר כיון שהיא מקפדת שלא יאמר בעלה שמצואתה לא רחצה, ותירץ שבנטילת ידים אינה מקפדת ודוקא בטבילה מקפדת ע"ז שלא יאמרו שמצואתן לא רוחצו. ולכאורה קשה שהרי בטבעת מצינו שאם מקפדת בשעת לישה שוב מיקרי קפידא לטבילה, וא"כ מ"ט כאן שמקפדת על טבילה ורחיצה לא נחשב נמי קפידא לגבי נטילת ידים, וכמו בטבעת.

ונראה לומר שדבר שבמציאות מפריע כגון טבעת בשעת לישה זה נחשב קפידא וחוצץ אפילו בטבילה דאילו מתרמי עכשיו לישה היה מפריע לה, משא"כ דבר שאינו מפריע בפועל

אלא משום שלא יאמרו וכגון בצואה שלא יאמרו מצואתן לא רוחצו וזה מפריע רק ברחיצה ע"כ בזה לא אמרין שבכל זמן יהיה חוצץ משום זמן הרחיצה ודוקא לענין הרחיצה עצמה והטבילה עצמה שאז הוא הזמן שמקפדת אז חוצץ אבל לא בזמן אחר, ולא דמי לטבעת (וכעין זה ראיתי שכתב בספר חוט שני יור"ד סימן קצ"ח).

ולפי"ז יש ליישב שפיר את דברי הרמ"א כאן שכתב שלא נהגו לנקר הטיט שתחת הציפורנים כי אין מקפידין על זה לנטילה, פי' שכיון שאינה מקפדת לנטילה אי"ח אפילו שמקפדת בשעת רחיצה דזה אינו מפריע לגבי נטילת ידים, וכמשנ"ת. משא"כ בהמשך לגבי טבעת שם מפורש שחוצץ אפילו בנטילת ידים אפילו כשרק מקפדת בשעת לישה, והיינו דשם הוא מפריע בפועל וע"כ חוצץ תמיד משא"כ בצואה שאינו מפריע בפועל אלא רק לסברת בנ"א לפעמים רוצה להורידו, ע"כ אין לזה דין חציצה כ"כ שיחצוץ אפילו בזמן שאין חוששת ואין מפריע לה, ודו"ק.



בענין מים שניים

בשעה"צ סימן קס"א סקי"ד יש להעיר דלכאורה לדברי הראב"ד שס"ל דצריך לעולם מים שניים אפילו כשנוטל מרביעית כי המים הראשונים טמאים עיי"ש

שאר היד שלא במקום הרטיה דהוי כמי שנקטעה ידו עיי"ש, וכן נפסק בשו"ע (סי' קס"ב סעיף י'). ולענין ברכה נראה מפשטות לשון השו"ע שיברך בכה"ג על נטילת ידים דהוי נטילה גמורה.

והנה יש לעיין מה הדין ברטיה שיכול להורידה דהיינו באופן שאסור לו לרחוץ ולהרטיב היד במים אבל אין כואב לו להוריד הרטיה, דהנה לכאורה הרא"ש איירי דוקא באופן שכואב לו להוריד הרטיה דאז אין חשש שיגע באמצע הסעודה עם היד שלא נטל בלחם וכמוש"כ בב"י בשם הרא"ש, ויל"ע באופן שאסור לו להרטיב היד אבל יכול להוריד הרטיה דאיכא חשש שיורידה באמצע האוכל, והשאלה אי יכול להניח רטיה על המכה וליטול שאר היד ויועיל לו והיינו שעל קטע הזה של המכה הוי כמי שנקטעה ידו דכיון דאין ברירה התירו כמו ע"י מפה אבל על שאר היד מועיל הנטילה, או דלמא כיון שיכול ליגע באוכל לא מועיל ע"ז כלל הרטיה במקום המכה ולא שייך כמי שנקטעה ידו וצריך לאכול במפה על כל היד דכיון דאין לו ברירה התירו ע"י מפה על כל היד כמו שהתירו מפה לאוכלי תרומה, והיינו דהרא"ש שם הקשה וז"ל אע"ג דאמרינן בגיטין ט"ו ע"ב דאין ידים טהורות לחצאין, הני מילי דמשי פלגא והדר משי אידך פלגא דבכהאי גוונא לא מיקרי נטילה והכא דלא מצי למימשא אידך פלגא לא מיקרי נטילה לחצאין

בראב"ד שהובא בב"י, ובמשנה ברורה סקכ"א כתב שלכתחילה ראוי להחמיר כדעת הראב"ד ליטול מים שניים אפילו שנטל רביעית. ולכאורה צ"ע שהרי א"כ שהמים הראשונים נטמאו איך יטול מים שניים והרי יש חשש שהמים יחזרו, כי על זה צריך הגבהה בסעיף א' וזה אצלינו אינו שייך כי נוטלים בעצמם וודאי ירד היד ויש חשש שירדו המים והעיצה שיטול מרביעית ואז אין חשש, אבל לראב"ד גם בזה יש חשש. ובאמת י"ל דע"ז קאמר בשעה"צ שהרשב"א שס"ל כהראב"ד שצריך מים שניים הוא בעל הדיעה דס"ל שאין חשש שיצאו המים ויחזרו, ובאמת דבראב"ד נראה להדיא שס"ל ג"כ כהרשב"א בזה דאין חשש שיצאו ויחזרו, וע"כ ממנ"פ מהני דלדין מהני רביעית להראב"ד, ולרשב"א שאין מועיל הלא אין חשש שיצאו ויחזרו, [דאל"כ החשש גדול מאד שהרי במשהו שהוא המקום שעד שם צריך ליטול ודאי יש חשש שיצא טיפה ואח"כ יחזור אלא צ"ל כנ"ל].

ובשו"ע הרב כתב כאן חידוש שבמים ששופך כדי לנקות ידו מהלכלוך אפילו שנוטל מרביעית גם כן נטמא היד כי זהו שלא בשביל הנטילה, עיי"ש.



מי שיש לו מכה בידו

כתב הרא"ש (בחולין דף ק"ו) מי שיש לו מכה ורטיה די לו שיטול

לתרץ שכיון שנטילת ידים דרבנן הקילו בכה"ג אבל לא בטבילה דאורייתא, שכל הסברא של הרא"ש הוא כמו שהתירו מפה לאוכלי תרומה, דחזי' דמהני שם משא"כ בנדה דאורייתא ליכא סברות אלו, ועוד נראה לומר דבנדה במקום שנקטעה ידה צריך לביאת מים משא"כ בנטילת ידים, ודו"ק.

והנה יש להסתפק בכואב לו היד וא"א שיגיע שם מים דהתירו לאכול ע"י מפה וביד השניה צריך נטילה, האם יברך על נטילה, דאיכא למימר שהרי חייב בנטילה ביד זו וודאי לא נקרא נטילה לחצאין וא"כ יתחייב בברכה, וכמו מי שיש לו רח"ל יד אחת לבד דודאי מברך על נטילת ידים, - או דיש לומר דכיון שחייב בנטילה ביד השניה רק שאינו יכול ופטרו אותו ע"י שיכסה במפה א"כ אינו מקיים מצות נטילה כראוי ולא יברך, וצ"ע. שו"ר בשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סימן ח') שנסתפק בזה ולמעשה פסק שיברך, וכן נסתפק אי יברך על נטילת ידים או על נטילת יד, ונוטה לומר שיברך כרגיל על נטילת ידים.

אלא כמי שנקטע לו אצבע שנוטל שאר היד. ואע"פ שלא התירו מפה לאוכלי טהרות כש"כ לחולין גרידי דלא זהיר ואתי למנגע, שאני הכא דליכא למיחש שמא יגע באוכלין בבשרו שתחת הרטיה שאין מסירו מחמת כאב המכה, והשאלה אי מש"כ הרא"ש בקושיא הב' איך מותר והרי יגע באוכל ותי' שכואב לו הרבה ולא יוריד, האם זה ג"כ קאי על תירוצ' הקושיא הא' שהוי כמו שנקטעה ידו שדוקא בכה"ג שכואב לו הרבה ולא יוריד אז נחשב כמי שנקטעה ידו ואם לאו לא יחשב כן ויצטרך לכסות כל היד במפה - ושוב ראיתי בספר מימי חסד על נטילת ידים שהסתפק בזה.

והנה על מש"כ הרא"ש דהוי כמו שנקטעה ידו, הקשה בחזו"א למה בנדה לא אמר שאם יש לה רטיה שכואב לה הרבה שיועיל לה לטבילה כמו שנקטעה ידה, ותירץ דבנדה שצריך לבוא כל הגוף במים לא מהני, משא"כ בנטילת ידים שסגי ביד לבד א"כ נחשב קטע זה מהגוף שאין צריך נטילה. - ולענ"ד נראה

עניני זהירות בנמילה ידים לסעודה

- א. נכון להדר שיהיה הכלי שלם בלי נקב וסדק כלל^א, אבל בפגמויות קטנות אין לחוש^ב. ויש נוהרים שהכלי יהיה חתיכה אחת ואין בו דד ושפתותיו ישרים כדי להנצל מספיקות^ג.
- ב. טוב שלא יטול ע"י חש"ו ועכו"ם או נדה^ד, וגם כשנשאבו ע"י עכו"ם או נדה יש מקום להחמירה.
- ג. לכתחילה יכוין לנמילה המכשרת לאכילה, ואם לא כוון ראוי שיטול שנית אחר שיטמא ידיו אם יש לו עוד מים^ה.
- ד. יזהר שלא יהיו המים שנוטל בהם מים שנעשו בהם מלאכה וכגון שציננו בו בקבוק לתינוק וכיו"ב^ו.
- ה. יש להחמיר לנגב אוזן הכלי קודם הנמילה^ז [ויש מנגבים גם שפת הכלי^ח].
- ו. יש מחמירים לנגב ידיו קודם הנמילה^ט.
- ז. יש מי שהחמיר שלא ליטול במים שנגע בהם אדם, אבל מדינא אפשר ליטול בהם^י.
- ח. יש שהחמירו שלא ליתן יד באמצע הסעודה למי שלא נטל^{יא}. וכן שלא ליגע בכלים רטובים בסעודה.

- א. וגדר פגימה אם יש סדק במשך אורך ככונס משקה, סידור הרב.
- ב. סידור הרב (סדר נטילת ידים סוף אות יב), ובתורת חיים סק"ג חיפש סמך על מה מחמירים העולם על פגימות קטנות, ועי' מ"ב סי' קנט סק"י.
- ג. כף החיים סק"ג.
- ד. משנה ברורה סי' קנ"ט ס"ק סט.
- ה. ט"ז סי' קנ"ט ס"ק טו.
- ו. מ"ב סימן קנ"ט ס"ק ע"ה, וביאור הלכה ד"ה ולכתחילה.
- ז. סימן ק"ס סעיף ב.
- ח. סימן קס"ב משנה ברורה סקמ"ט ובשעה"צ ס"ק מ"א בשם י"א דס"ל שנטמא אוזן הכלי ע"י ידיו ושוב יטמא ידיו, ובשו"ת ארץ צבי סימן
- ל"ה שינגב אוזן הכלים ובקצוה"ש כתב שלא ראינו העולם מקפידים על זה אלא המדקדקים, וכן בחזו"א ס"ק כ"ג חלק על זה.
- ט. מימי חסד ליקוטים סק"ג בשם האדמו"ר מקאלשיץ זצ"ל שמא נגע בשפה ויטמאו המים שעוברים דרך שם.
- י. שו"ע הרב וכ"כ החזו"א כי המים טמאים ויטמאו את מי הנטילה, אבל במשנה ברורה ובשעה"צ משמע שאין צריך לנגב.
- יא. בשערי עדן סק"ג בשם שו"ת אמרי אש סימן י"א שחמיו הגר"ד דייטש הקפיד על זה וכ' שהחמיר קדוש יאמר לו. אבל ברמ"א סימן ק"ס סי"א מפורש דלא נפסלו וכן הוא לדינא.
- יב. שו"ת ארץ צבי סימן לה, ומחשבות בעיצה

ז. יש מודקדים שיהא הספל מלא י.

י. יש מחמירים ליטול תמיד מים שניים אפילו שנוטל מרביעית י.

יא. יש להדר ליטול כל היד בבת אחת, ואפילו בב' שפיכות אם לא ישהה בינתיים שפיר דמי, וי"א שיהיה בשפיכה אחת ממש שלא יפסוק הקלוח י.

יב. יטול כל היד עד הקנה של זרוע ובשעת הדחק ממש סגי עד סוף האצבעות י.

יג. ידקדק ליטול רביעית שלימה על כל יד י.

יד. יהפך ידיו אנה ואנה בשעת הנטילה שיגיעו המים לכל מקום י, ויש להביט בידיו אם כיסו המים כל היד שאם נשאר מעט מגולה לא הועיל כלום, והטומאה מצאה לה מנוח באותו מקום י.

טו. יש מי שהחמיר שלא ליטול כשידיו נתייבשו ביותר עד שילחלחם מעט י.

טז. יש מחמירים להגביה היד אחרי הנטילה י, ויש שזוקפים ראשי האצבעות למעלה כנגד הראש י.

יז. יש לשפשף ידיו זה בזה אחר הנטילה י.

יח. יזהר לנגב את ידיו היטיב מהנטילה י.

כא. אפילו כשנוטל מרביעית שמדינא אין צריך מ"מ עפ"י קבלה צריך להגביה משום וינטלם וינשאם. משנה ברורה קס"ב סק"ט, וכן איתא בסידור ר"י עמדין.

כב. כף החיים.

כג. קס"ב ס"ד ברמ"א, והטעם כתב המשנה ברורה להעביר הלכלוך היטיב וצ"ע, מה מהני אחר הנטילה, ובפמ"ג סק"ד כתב כדי שיבואו המים לכל מקום, וצ"ע דלא הוי נטילה מכלי, ובמסגרת השלחן על קצוש"ע ס"ה כתב דהנוטל ב"פ אפילו כשנוטל רביעית ישפשף לאחר מים שניים דלחושש לראב"ד המים הראשונים הוי טמאים ויטמאו הידים.

כד. סימן קנ"ח סי"ב במשנה ברורה ואפילו שנוטל מרביעית משום מיאוס (ועכ"פ שלא יהיה טופלה"ט).

סימן ז' בשם האדמו"ר מקרלין, וכן נהג הרב מבריסק זצ"ל.

יג. נימוקי אורח חיים סימן קסד.

יד. כשיטת הראב"ד שצריך בכל אופן מים שניים הובא במשנה ברורה סי' קסד ס"ק נז.

טו. משנה ברורה סימן קסב סק"ל, ושעה"צ בשם המג"א.

טז. סימן קסא ס"ד ובמשנה ברורה ס"ק כ"א.

יז. סימן קסב ס"ד ומשנה ברורה סק"י שבזה יוצא הרבה חששות עיי"ש ובעיקר החשש שבסעיף א' שיצאו המים הטמאים ויכנסו שוב.

יח. בן איש חי סק"ה דאל"כ קרוב לודאי שאין המים באים על כל היד.

יט. סדר היום.

כ. מעשה איש בשם אביו של החזו"א כדי שיגיעו המים ביד לכל מקום.

יז. יש מחמירים מלקנח במגבת שיש בה לחות ממי נטילה.^כ

כ. יש מדקדקים ליטול ב' פעמים כל יד וי"א ג' פעמים.^כ ויקח הכלי ביד ימין וימלאנו מים ויעבירונו לשמאל וינגב אוזן ימין ויטול ימינו ויטול הכלי באוזן ימין וימלאנו ויטול שמאלו, וכן כברז יזהר שלא יגע ביד הנטילה ולא בשום דבר מסביב.^כ

כא. יש להזהר במשך הסעודה שלא יגע בשום דבר הפוסל את הנטילה שאם נגע באמצע סעודתו בדבר טינוף וכיו"ב צריך ליטול ידיו כראוי.^כ ואף אם אינו רוצה עוד לאכול אלא לשתות^כ, וכן לאחר ביהכ"ס חייב בנטילה כדין ל.

כב. יש לזהר שאם הפליג הרבה באמצע סעודתו חייב נטילה כראוי.^כ ואם הפליג ולא הסיח דעתו צריך עיון אי חייב^כ, וכן יש לזהר בישן אפילו שינת ארעי באמצע סעודתו צריך נטילה כדין^כ, ובמתנמנם אין צריך^כ.

כג. יש מחמירים שלא ליגע בסת"ם באמצע הסעודה ואם נגע יטול ידיו^כ.

כד. יזהר מאד שלא להשיח אפילו תיבה אחת בין נטילה לברכה^כ.

כה. יזהר שאם נגע בו אדם כשעדיין ידיו רטובות שיחזור ויטול כראוי^כ.

כז. מחצשה"ק קס"ב סקט"ז שיש שאין נוטלין כראוי וא"כ אפילו שנטלו ברביעית נטמאו המים והמגבת ויטמאו הנוטל. ובחזו"א חולק דמנטילה שלא כדין לא נטמאו המים.

כז. עפ"י האריז"ל יש ליטול ב"פ כל היד, ובבא"ח (פר' שמיני אות ד) בשם הרש"ש ג"פ בכל יד.

כח. ביה"ל סימן קסד ד"ה לחזור בשם החי"א, ושכיח בפורים שיגע במגילה, ועי' ביה"ל סימן תע"ה ד"ה יטול שהחמיר, וצ"ע.

כז. יטול ימין תחילה סי' ד' סעיף י, ומג"א ריש סימן קנח ומשנה ברורה סק"ד, ויטול הכלי בימין תחילה עפ"י קבלה כדי להכניע השמאל **כח.** שו"ע סימן קס"ד ולענין ברכה עי' משנה ברורה וביה"ל.

כז. שולחן ערוך הרב סימן קס"ה, ובדרושי הצ"ח דורש ד' אות כ"ב, ואם שח י"א דצריך נטילה שוב שבילי דוד כללי ברכות ו', ויש אומרים דאין צריך ליטול ידיו שוב, שבה"ל ח"ג סימן יב.

כט. סימן ק"ע סעיף א.

כז. שהרי נטמאו ידיו ואף כשנטל מרביעית מהראוי ליטול שוב דאף שלשועה"ר אינו נטמא מ"מ למ"א ודעי' נטמא, אך אם נגע בו אדם שכבר נטל ידיו לסעודה דידיה טהורות אין צריך ליטול שוב.

כז. משנה ברורה שם סק"ג בשם רש"ל. ויל"ע כמה מיקרי הפליג. **כב.** סימן קע"ח ס"א ביה"ל ד"ה המוציא.

כו. יזהר שלא יהיה על ידיו שום דבר החוצץ בנטילת ידים^{לח}. ויעיין קודם הנמילה שאין על ידו חציצה^{לז}, וכגון זוהמת הצפרניים במקום שעודף על היד.

כז. יש מקפידים ליטול ידיו לכל דבר שמיכולו במשקה^מ, ויש שלא נהגו^{מא}.

כח. יש שנהגו ליטול הידים ולברך בעמידה דוקא^{מב}.

כט. יש שהחמירו ליטול ג' פעמים בסירוגין, וע"כ לקחו כלי עם ג' אוננים^{מג}.

ל. יש שהחמירו ליטול הידים באותו חדר שאוכלים^{מד}.

לא. ראוי להחמיר שלא להפסיק יותר משיעור הל"ך כ"ב אמה אחר הניגוב קודם המוציא^{מה}.

לב. ראוי להחמיר לכתחילה שלא ליטול ידים מכוס פלסטיק^{מי}.

לג. יברך על נטילת ידים קודם הניגוב, ואם שכח יכול לברך עד ברכת המוציא^{מז}.

לד. אם צריך ליטול ידיו לאחר יצר ולנטילת ידים לסעודה יטול פ"א שלא כדין נמילה ויברך אשר יצר ואח"כ יטול כדין ויברך על נטילת ידים. ואם נטל כראוי יברך על נטילת ידים ואח"כ אשר יצר^{מח}. וי"א דיברך אשר יצר ויטמא ידיו ויטול שוב^{מט}.

לה. י"א הפסוק שאו ידיכם קודש אחר הנמילה^נ, וי"א שלא לאומרו משום הפסק^{נא}.

לח. שו"ע סימן קסא סעיף א.

לז. פרמ"ג סק"א, וכ"כ בדרך החיים ובשלה"ק.

מ. שו"ע סימן קנ"ח ובמשנה ברורה.

מא. במג"א בשם ל"ח וכ"כ בשו"ע ר שהעולם נהגו להקל בזה.

מב. בעיטור הל' ציצית שער ג' ח"ב הביא דיעות בדבר. ועי' פאת שדך סימן ל. ומסידור האר"י נראה שדוקא בעמידה, ובסידור רבי שבת מבואר דבשבת יש לעמוד ולא בימות החול. וכן היה מנהג כמה צדיקים. (עי' ספר בארות המים וכ"כ בדרכי חיים ושלוש אות רעו).

מג. בפירוש מעשה אורג על משניות להגה"ק מקאמרנא (פ"ב ידיים מ"ג) כתב שכן נהג הגה"ק ר' צבי מזידיטשוב וכ"כ בליקוטי ש"ס (עניני נטילת ידים אות ז) בשם מהרי"א מזידיטשוב וכ"נ הדברי חיים הובא בדרכי חיים עמ' יח, וכ"נ הקדושת יו"ט, והטעם לג'

אזניים שלא יצטרך ליגע באוזן ב"פ.

מד. בשו"ת עונג יו"ט סימן י"ח דן בזה ומסיק שאם נוטל במק"א, ינגב בחדר שאוכל ושם יברך שלא יהא הפסק.

מה. שו"ע סימן קסז.

מו. כיון שיש הרבה פוסקים המחמירים האגרות משה ומנחת יצחק ומשנת יעקב ועו"פ.

מז. רמ"א סימן קנח סי"א ומשנה ברורה סקמ"ד, ובסי' הרב כתב שיברך קודם השפשוף ובח"א כתב שיברך אחר השפשוף.

מח. משנה ברורה סימן קסה סק"ב.

מט. של"ה הובא במג"א.

נ. בשל"ה וא"ר וקצש"ע.

נא. ליקוטי מהרי"ח, ומסגה"ש בשם סי' הרב, ובנימוקי אורח חיים.

הרב שלמה שמחה רויטמן

דומ"ץ "קהל מחזיקי הדת" דחסידי בעלזא
מו"צ בבית החוראה "קהילות יעקב"

בעניני היסח הדעת בברכות הנהנין

שאלה א': - מתחלקת לג' אופנים.

(א) שתה כוס משקה (מים, קולה וכד') ורוצה וחושב לשתות עוד כוס קפה או תה (והוא יודע שאין עושים ברכה אחרונה על כוס תה או קפה חם, עיין במש"ב שהמדקדקים משאירים לבסוף שיעור רביעית) ולכן החליט שיעשה מיד לאחר שתית המשקה הקר ברכה אחרונה האם צריך לברך עוד הפעם על המשקה החם ברכה ראשונה דהרי הפסיק עם ברכה אחרונה כבר.

(ב) שתה כוס משקה קר והי' בדעתו לשתות עוד כוס משקה קר ולאחר שתית כוס הא' שכח ובירך ברכה אחרונה האם צריך לברך עתה על השתי' הבאה ברכה ראשונה.

(ג) שתה כוס משקה ובדעתו לשתות עוד כוס אבל היות שהוא חושש שישכח אח"כ לברך ברכה אחרונה נמלך בדעתו מתוך כוונה לטובה לברך עתה כבר ברכה אחרונה וימשיך אח"כ לשתות את הכוס הבא. (וזה שכיח באנשים שיושבים ולומדים וכד' ושותים כמה כוסות), האם יכול לעשות כזה דבר ולא יצטרך ברכה ראשונה אח"כ?

שאלה ב': אכל וגמר לאכל ובירך ברכה אחרונה כדבעי ואח"כ רואה שנשאר לו בין השינים אוכל האם צריך לברך ע"ז ברכה ראשונה מחדש (או שצריך לעשות איזה פעולה) ומה הדין בכה"ג שיצא לחוץ דהיינו שעקר ממקומו באופן שצריך בדרך כלל לעשות עוד הפעם ברכה ראשונה האם כאן יצטרך.

שאלה ג': אכל כמה מינים כגון כמה סוגי פירות או מיני מאפה ובירך ברכה אחרונה על דעת לפטור רק מין אחד האם נפטרו כולם בברכה אחרונה זו או לא והנפ"מ לדין אם יצטרך ברכה ראשונה להמשיך דהיינו שאם פטר הכל צריך ואם לא א"צ.

(א) **בעזה"ש** נבא לבאר: בדברי המחבר (שו"ע או"ח סי'

ק"צ סעיף א') וז"ל אחר שסיים ברכת המזון מברך בורא פרי הגפן וכו' מקשה המג"א (ס"ק א') מ"ש מכל ברכות המצוות כגון קידוש והבדלה שקודם מברך בורא פרי הגפן ואח"כ מברך את ברכת המצוות וכאן מברך לאחר ברכת המזון ומתרץ בשם הטור שברכה מ"ז הוי סילוק והיסח הדעת וא"כ הוי הפסק בין הברכה לשתי' משא"כ קדוש והבדלה להיפך הם המשך ברכת בורא פרה"ג.

ובמג"א סעיף קטן ג' על דברי המחבר בסעיף ג' אחר ששתה כוס של ברכה מ"ז יברך ברכה מעין ג' מביא בשם הטור ואם דעתו לשתות עוד כוסות יברך בסוף ועל זה כותב המג"א ואם טעה ובירך אחר שתית היין ברכה אחרונה א"צ לברך לפני שתיית היין הבא שחשב לשתות מפני שדעתו הי' לשתות עוד ולא הוי הפסק.

מקשה בא"ר מובא במחצית השקל מ"ש מס"ק א' וסתמא מדוע לא הוי הברכה אחרונה הפסק כמו שראינו בפ"י מדברי המג"א בס"ק א'. ומתרץ הא"ר דכאן כיוון דטעה שאני ולעייל איירי שידע שמברך ברכה מ"ז ולכן הוי הפסק אבל טעות שאני (והיינו שטעות לא הוי היסח הדעת).

יוצא מדבריו: שהא"ר סובר שיש חילוק בין טעה או בירך בכוונה שרק אז צריך לברך ברכה ראשונה חדשה

אבל בטעות ואין נפ"מ איזה טעות א"צ לברך עוד הפעם ברכה ראשונה.

(ב) **מקשה** עליו במאמר מרדכי (כאן) כד תעין בדברי המחבר בסי' תע"ז סעיף ב' (הלכות אכילת אפיקומן) שאומר שאם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר וכו'... ואם לא נזכר עד שבירך ברכה מ"ז וכו' יטול ידיו ויברך **המוציא** וכאן הרי בירך בטעות והי' ברכה מ"ז בטעות ומ"מ ביטל הברכה מ"ז ברכה ראשונה וצריך לברך ברכה ראשונה עוד הפעם וא"כ איך מתרץ שם על המג"א שטעה שאני ומכח קושיא זו משיג המאמר והבגדי ישע וחולקים על המג"א וסוברים שברכה אחרונה הוי סילוק בכל אופן שיהיה בין טעה ובין לא טעה אם בירך ברכה אחרונה ורוצה לשתות או לאכל הלאה אפי' חשב עליו מקודם ובשעת הברכה, צריך לברך ברכה ראשונה מחדש על המשך השתיה או האכילה.

(ג) **אבל** האחרונים כן מישבים הסתירה שמצינו בדברי המג"א לשיטת הא"ר (ובסתמא שמצינו חילוק בין טעה לא טעה) וא"כ בטעה ג"כ מצינו סתירה שכאן בק"צ אין צריך לברך ברכה ראשונה ובתע"ז סעיף ב' צריך ונביא בזה לג' מהלכים ותירוצים.

א. תי' רע"א (כאן) שמחלק שיש שני סוגי טעה יש טעה בדבר הלכה (בדין) שחשב שכן הדין שצריך לברך וא"כ לא הוי היסח הדעת גמור דהרי בפ"י לא

המדובר באדם שקראו לו בתורה רק ב' פסוקים ועשה ברכה אחרונה שהדין הוא לפי המג"א שיקראו לו עוד פסוק ויאמר עוד הפעם ברכה אחרונה אבל א"צ ברכה ראשונה מפני שהי' בטעות ולכאורה זה ממש דומה לאפיקומן שחשב שכבר סיים).

ומתריץ הברכ"י וכן משמע מהשו"ע הרב כאן שיש חילוק בין שם בתע"ז שבירך ברכהמ"ז ונסתלק וחשב להסתלק ובירך בדעה צלולה ע"מ זה משא"כ כאן בדין המג"א בסי' ק"צ (ושם בקריאת התורה לא יצא ממנו הברכה אחרונה שלא במתכוון) שבק"צ הי' תמיד יודע שכשגומר לשנות מברך ויצא ממנו הברכה ע"י שיכחה וכן שם בקריאת התורה יצא ממנו בלי מחשבה והחלטה כמו בברכת המזון.

בקצור: אם בירך ברכה אחרונה בכוונה רבה כגון באפיקומן שהחליט לסיים אז הוא סילוק וצריך ברכה ראשונה (השכחה היתה לא בברכה אלא בדבר צדדי).

אם בירך ברכה אחרונה מפני ששכח או שהי' רגיל בכך דהיינו שהשכחה היתה בעצם הברכה אחרונה וא"כ לא הי' סילוק שלא החליט לאמרה ע"מ להסתלק מן האכילה.

נסתלק ולכן בק"צ חשב שכן הדין שכשגומר הכוס יין צריך לברך ברכה אחרונה משא"כ שכן בתע"ז הי' שכח וטעה שחשב שכבר אכל אפיקומן א"כ הי' היסח הדעת גמור שבירך ע"מ להסתלק מהאכילה לגמרי ולכן צריך עתה ברכה חדשה.

בקיזור: טעה בדין לא נסתלק למעשה מהאכילה ולא הי' היסח הדעת.

טעה סתמא ונסתלק בפ"י מהאכילה הי' היסח הדעת.

ב. תי' ב' מהלך החיי אדם: וכן מבואר באור לציון (פרק י"ג אות י"ט) שיש חילוק בין סילוק ע"י ברכהמ"ז לבין סילוק ע"י ברכה אחרונה אחרת שברכהמ"ז עוקר כל האכילה וכל הסעודה ואין תלוי בכוונתו ומחשבתו ולכן בתע"ז באפיקומן צריך לברך שוב ברכה ראשונה משא"כ כאן בק"צ הי' רק ברכה אחרונה וזה לא עוקר ומסלק אלא את האוכל שחושב עליו וא"כ לא הי' סילוק גדול אם חשב שלא להסתלק לגמרי.

בקיצור: ברכהמ"ז מסלק את כל הברכות בין חשב בין לא.

ברכה אחרונה לא מסלק רק אם חושב על זה ורוצה.

ג. תי' ג' מהלך השו"ע הרב סי' ק"צ סעיף ז' וכן מבואר בפ"י בברכי יוסף שו"ת סי' קל"ז ס"ק ג'. (שם

ועתה נבוא לנידון שאלותינו.

שאלה א':

אופן א': לפי המאמר מרדכי צריך ברכה ראשונה לא"ר אין צריך שהרי טעה.

למהלך א': הרע"א והקרית מלך רב: שתה כוס משקה קר וחשב שבמילא לא יכול לברך על כוס התה או הקפה הוי כטעה בדין וא"כ לא נסתלק וא"צ ברכה ראשונה.

למהלך ב': החיי אדם: ג"כ א"צ ברכה ראשונה שהרי לא הוי ברכהמ"ז אלא ברכה אחרונה.

למהלך ג': השו"ע הרב והברכי יוסף: שעשה ברכה בכוונה אבל לא חשב להסתלק שהרי טעה ואולי בכה"ג א"צ (או שצריך שהרי מ"מ עשה ברכה ע"מ לגמור אצ"ע).

אופן ב': לפי המאמר מרדכי צריך ברכה ראשונה.

למהלך א': הרע"א: לא הי' כאן טעות בדין אלא שיכחה גרידא וא"כ נסתלק וצריך ברכה ראשונה.

והקרית מלך רב אומר שבכה"ג אם טעה בדין שחשב שצריך לברך על כל כוס א"כ לא הוי סילוק וצריך.

למהלך ב': החיי אדם: לא הוי ברכהמ"ז אלא סתם ברכה אחרונה וא"כ לא נסתלק וא"צ ברכה חדשה.

למהלך ג': השו"ע הרב והברכ"י: מפני שהי' סתם שכחה ויצא ממנו בסתמא א"כ לא הוי סילוק וא"צ ברכה ראשונה.

אופן ג': למהלך א': רע"א: הרי אינו יודע את הדין ואינו רוצה להסתלק בפ"י וא"כ הוי כטעות בדין וא"צ ברכה חדשה.

למהלך ב': החיי אדם: לא נסתלק שהוי סתם ברכה אחרונה וא"צ.

למהלך ג': השו"ע הרב: לא הוי סתם שכחה א"כ הוי סילוק וצריך.

ולמעשה: מסיק בבא"ה כאן סי' ק"צ שהיות שהמאמר מרדכי חולק על הרע"א והמג"א וסובר שבכל גווני הוי סילוק והיסח הדעת וצריך ברכה א' א"כ צ"ע למעשה ולכן או שיראה לצאת ברכה ראשונה עוד הפעם

מאדם אחר או שיצא לחוץ ויעשה היסח הדעת גמור ויברך עוד הפעם ואם לא עשה כן יהרהר הברכה בלבו מפני שספק ברכות להקל.

שאלה ב': כשהאוכל נשאר בין השיניים.

למהלך א': הרע"א: לכאורה יתחייב ברכה שלא הי' כאן טעות בדין.

למהלך ב': החיי אדם: לא יתחייב שלא הוי ברכהמ"ז.

למהלך ג': אולי יתחייב שהרי כבר נסתלק (ובפרט למאמר מרדכי). אבל באחרונים מבואר שבכה"ג לכו"ע א"א להחשיב לסילוק. א' שהרי כבר הי' בפיו, ומדברים שנמצאים בפה האדם אין מסיח דעתו. ב' שמאוכל חדש שייך היסח הדעת ולא מאוכל ישן. מ"מ בשבט הקהתי ח"ד ס"ו מסיק שלכתחילה ג"כ בזה יחמיר לשמוע מאחר הברכה או שיהרהר הברכה.

ואם יצא החוצה ועשה היסח הדעת כדבעי ג"כ בכה"ג שהי' כבר בפיו אפ"ל שלא הוי עקירה ולא דמי לסוכרי'ה שיש הסיפור מהחזו"א עם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהתחיל לאכול בבית ויצא החוצה עם הסוכריה בפה, ואמר לו לעשות עוד הפעם ברכה מפני ששם הוי לעיסה חדשה אבל כאן כבר הי' בפיו ולעסו ואכלו רק שנדחק לתוך החור ולא שייך היסח הדעת דלא הוי שום דבר חדש וצ"ע.

שאלה ג': האם חל הברכה רק על מה שנתכוון לפטור כברכה אחרונה וא"כ א"צ ברכה ראשונה חדשה על השאר.

יש בזה מחלוקת בין הפמ"ג (פתיחה כללית להלכות ברכות) והרב פעלים (ח"ב ל"ב). להפמ"ג א"א לפטור רק מין אחד מפני שיש חילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה. ברכה ראשונה הוי ברכה פרטית ותלוי בדעת האדם מה רוצה ומה חושב אבל ברכה אחרונה היא הודאה כללית על עצם האכילה וההנאה ולכן על כל מה שנהנה עתה באכילה זו הוא מודה ולא תלוי כלל בדעתו ומחשבתו ולכן נפטר ע"י ברכתו כל המינים וא"כ יצטרך ברכה חדשה כשרוצה להמשיך לאכול שאר המינים. אבל הרב פעלים סובר שאין נפ"מ ותמיד תלוי בדעתו, וא"כ א"צ ברכה ראשונה חדשה.

ולמעשה: ספק ברכות להקל וכנ"ל.

הרב בן ציון בבצ'יק

רב ומו"צ בכני ברק

ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בדיני מוקצה

שאלה האם מותר בשבת לטלטל משקל או עט או שאר כלי שמלאכתו לאיסור ואין לו שום השתמשות של היתר שמונח במקום שצריך לו כגון על שולחן שבת וכן האם יש היתר לטלטל השולחן שמונח עליה מנורה בשבת.

תשובה

(א) בפמ"ג סי' ש"ח כתב דכלי שאין לו שום השתמשות היתר אסור לטלטלו לצורך מקומו. וכתב ע"ז ב"תהלה לדוד" דאשתמיט ל"י דהוי מחלוקת הרשב"א ובעל המאור דהרשב"א ס"ל דמותר לטלטלו לצורך מקומו כמו בחצוצרות דאינו ראוי לשום מלאכת היתר ואעפ"כ מותר לטלטלו בשבת, (עיי' במס' שבת דף ל"ו) ולדברי בעל המאור אסור לטלטלו אפי' לצורך מקומו, והא דשרינן בחצוצרות משום דיש בה מעט השתמשות היתר לשתות בו (והא דפליגי בה ר"י ור"ש הוא משום שיש לה רק השתמשות היתר מועט אבל אם הי' לה הרבה לא פליגי).

(ב) ולענ"ד נראה לתלות בזה גם מחלוקת רש"י ותוס' לגבי כלי קוואי (כלי של אורגים) (שבת קי"ג)

דאמר רב יהודה אמר שמואל דכלי קוואי מותר לטלטלו איבעיא להו כובד עליון וכובד תחתון מהו, ומפרש שם רש"י מי אמרינן אידי דיקירי לא חזו סתמייהו לתשמיש אחרינא והו"ל דבר שמלאכתו לאיסור. ולכא' משמע מדברי רש"י דאפי' אם אין לו תשמיש דהיתר הו"ל כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לפחות לצורך מקומו ועיי' בתוס' (קכב:) ד"ה רחת דחולק על רש"י וס"ל דכלי קוואי מותר לטלטלו כ"א לצורך גופו או מקומו וכובד עליון וכובד תחתון בכלל אסור לטלטלו.

הרי עכ"פ יש ראי' מרש"י דאפי' אין לו שום תשמיש היתר מותר לטלטלו. ואפש"ל דתוס' דחולק אינו אלא משום דאם אין לו מלאכת היתר הוי ל"י כמוקצה מחמת חסרון כיס דמקפיד עליו מחמת כבודו דלא להשתמש בו בדבר אחר והוי ל"י מוקצה מחמת חסרון כיס.

ג) וראיתי בקונטרס אחד שרצה לפרש דברי רש"י באופן אחר, דרש"י ותוס' לא פליגי, ורש"י מתכוין לומר דכובד עליון וכובד תחתון הוי כלי שמלאכתו לאיסור ואסור כמוקצה מחמת גופו דאסור לגמרי, וכלי קוואי דמשתמש בו להיתר לא מקרי כלי שמלאכתו לאיסור הפי' ברש"י דמותר להשתמש בו לצורך גופו ומקומו וכובד עליון וכובד תחתון מקרי כלי שמלאכתו לאיסור ואסור בכל האופנים אפי' לצורך גופו ומקומו.

אולם דברי המגיד משנה פרק כ"ו לא משמע הכי, אלא הפי' בדברי רש"י כמו שפירשנו לעיל דכלי קוואי הוי כלי שמלאכתו להיתר ומותר אפי' מחמה לצל וכובד עליון וכובד תחתון הוי כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לצורך גופו ומקומו, וכן משמע נמי בשלטי הגבורים.

ד) ונראה עוד להביא ראי' מתפילין דכ' בסעיף ג' ותפילין אין לטלטלן כ"א לצורך, והפי' ככלי שמלאכתו להיתר ואפי' מחמה לצל ועי' במ"א שפי' דס"ל למחבר דאפי' דשבת לאו זמן תפילין מותר להניחם בשבת ולכן דינם ככלי שמלאכתו להיתר, והקשה דמשמע בתוס' דאסור להניחם בשבת וגם מזה שנוהגים לא להניח תפילין משמע דאסור להניחם בשבת ולכן כתב דהוי ככלי שמלאכתו לאיסור ומותר רק לצורך גופו ומקומו, הרי דאפי' כלי שאין לו שום השתמשות היתר מותר לטלטלם בשבת לצורך. ועי' בשו"ע הרב

שכתב דמותר להשתמש בהם לצורך גופו כגון בשביל שישמרוהו מן המזיקים וסובר דהא דאסור ללבוש בשבת דוקא לשם מצוה אבל שלא לשם מצוה מותר, והא דחשיב להו כלי שמלאכתו לאיסור משום דרוב תשמישו לאיסור וגם עומד לאיסור כיון דעיקר תשמישו הוא לשם מצוה.

ובפי' ל"א בשו"ע כתב: אסור להניח תפילין בשבת וביו"ט משום דתפילין הוי אות ושבת ויו"ט עצמם אות והוי זלזול באות דשבת ויו"ט, ובמ"א שם כתב דאם לובשם לשם מצוה עובר משום בל תוסיף ובבאר היטב שם פי' דהמ"א סובר דדוקא לשם מצוה אסור ללבשן אבל שלא לשם מצוה מותר ללבשן. אבל קשה ללמוד כך פשט במ"א, דנראה דמוסיף על המחבר, ועוד דהרי כתב בסעיף ב' דבחוה"מ אסור להניח תפילין מזה הטעם גופי' דהוי אות, וכתב שם במ"א ובל תוסיף ליכא משום שאינו מכוון להוסיף שעושה משום ספיקא ואעפ"כ סובר המחבר דאסור להניחם אפי' שאין בל תוסיף וכן כתב בברכי יוסף דהמ"א סובר דאפי' שלא לשם מצוה אסור להניחם וכן משמע בשעה"צ סי' ל"א דכתב דהט"ז ס"ל דאפי' שלא לשם מצוה אסור להניחם. (והמ"א נמי סבר ליה הכי ואין ראי' לחלק ביניהם).

ואם כנים דברינו במ"א דאפי' שלא לשם מצוה אסור, יתיישב קו' הדגול מרבבה דהקשה על המ"א דהביא

ראי' דלמחבר אסור להניח תפילין בשבת דאם בחוה"מ אסור בשבת לא כ"ש דאסור להניחם ומק' הדגול מרכבה דהרי המחבר כותב דבשבת ויו"ט אסור ולמה צריך להביא ראי' מחוה"מ, ולפי מה שפי' לעיל אתי דברי המ"א כפתור ופרח דמה שכתב המחבר דאסור להניח תפילין בשבת אין ראי' דאפש"ל דוקא לשם מצוה אסור אבל שלא לשם מצוה מותר אבל בחוה"מ ודאי הפי' אפי' לא לשם מצוה כיון דחוה"מ אין נפ"מ בין לש"מ בין שלל"מ כיון דבין כך ובין כך אין בל תוסיף, וא"כ המ"א מדייק כמו בחוה"מ הפי' דאסור להניחם אפי' שלל"מ וכן נמי בשבת אסור להניחם אפי' שלא לשם מצוה.

ונראה לי בהכרח הפי' במ"א דאסור להניחם אפי' שלל"מ דאם נאמר דהא דאסור להניחם דוקא לשם מצוה א"כ הב"י דשרי ואפי' לשם מצוה דהרי המ"א מוסיף איסור על הב"י וא"כ למ"ד לאו זמן תפילין אם חושב ללבשן לשם מצוה ודאי עובר בבל תוסיף אלא ודאי הא דהב"י מתיר דוקא שלא לשם מצוה ולשם מצוה אסור והמ"א דמוסיף איסור אפי' שלא לשם מצוה נמי אוסר.

ובאבני נזר או"ח סימן ת"א הקשה לב"י דאומר דאם מותר להניח תפילין בשבת אפי' למ"ד לאו זמן תפילין חשיב כלי שמלאכתו להיתר איזהו תשמיש היתר יש כאן למצותן אסור להניחם וללבשן שלא לשם מצוה אסור מפני שנהנה מהם ואם אין לו תשמיש היתר אין לו דין כלי כמו שאיתא בגמרא

שרגא דנפטא מ"ט שריא ומתוך הגמ' דחזיא לכסיה בי' מנא הרי דאם אין לו תשמיש היתר אסור. ומתוך באבני נזר דיש לו תשמיש היתר ללבשן דהרי דרך מצוותו להתלבש בו ולכן מותר אפי' שלא לשם מצוה, ומביא ראי' מכלי שרת שאפי' שלא בזמן העבודה מותר ללבשן, ולפלא עליו שזה טוב רק לדברי הב"י דסובר דמותר להניחם אבל למ"א דסובר דאסור להניחם קשה מ"ט חשיב כלי שמלאכתו לאיסור.

אבל נראה לומר בהקדם קושיא אחרת לדברי הב"י אם נאמר דשבת לאו זמן תפילין הוא ומותר להניחם שלא לש"מ מ"ט חשיב כלי שמלאכתו להיתר הרי רוב תשמישו לאיסור וגם עומד לכך דהרי התפילין עשויים לש"מ אלא ודאי דתפילין חשיב בדרגה אחת יותר משאר כלים כמו שביאר בתו"ש לגבי כתבי הקודש דמותר להניחם אפי' שלא לצורך כלל דמפני קדושתו עולה בחד דרגא וא"כ אם נסבור דמותר להניחם חשיב כלי שמלאכתו להיתר אפי' דבשאר כלים כי האי גוונא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור כן נמי אם אין לו תשמיש היתר חשיב כלי שמלאכתו לאיסור אפי' שבשאר כלים כלי שמלאכתו לאיסור ואין לו שום השתמשות של היתר חשיב מוקצה מגופו ואסור אפי' לצורך גופו ומקומו.

(ה) **ואפשר** עוד להביא ראי' מסולם של עליה דאי' בסעיף י"ט סולם של עליה שהוא גדול ועשוי להטיח

בו גג אסור לטלטלו אבל של שובך מותר וכו', והוא מדברי הרמב"ם דסובר דאין לטלטל סולם של עליה והביא במ"א דברי הרמב"ם לפי שאין תורת כלי עליו. וכתב המ"א הנ"ל דטעמא דהוי כאחד מדלתות הבית ופי' שם המחצית השקל דאפי' דאפשר להשתמש בו דברים אחרים אסור כדלתות הבית דאפי' דאפשר להשתמש בו דברים אחרים אסור לטלטלו כיון דאינו עשוי לכך כן נמי בסולם של עליה אפילו דאפשר להשתמש בו דברים אחרים אסור כיון דאינו עשוי לכך עכ"ד, הרי דכלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו במקום שאין לו השתמשות היתר. ובס' תהלה לדוד הק' על המ"א לפי פירושו דהטעם דאסור לטלטל סולם של עליה משום דהוי כדלתות הבית מפני מה מותר לטלטל סולם של שובך עיי"ש, מוכח דהוא מפרש פשט במ"א דהוי כדלתות הבית לכן לא הוי כלי משום דהוי כמחובר, ולפי"ז אין להביא ראיה מסולם של עליה לכלי שאין לו שום תשמיש היתר.

(ו) **ואפ"ר** לכאוי' להביא ראיה משו"ע הרב דכתב: יש אוסרים לטלטל בגד שעטנז של ישראל אפי' לצורך גופו ומקומו מפני שאינו ראוי לכלום ויש מתירין לצורך גופו ומקומו מפני שמ"מ יש תורת כלי עליו והעיקר כסברא ראשונה מפני שאין תורת כלי מועיל אלא לכלי שמלאכתו לאיסור בשבת לבד אבל בחול מלאכתו להיתר שאף אם בשבת אינו ראוי כלל מותר

לטלטלו מפני שיש עליו תורת כלי דהיינו שראוי למלאכתו בחול כגון נר שמדליקין בו נפט בשבת אינו ראוי לכלום ומותר לטלטלו הואיל ויש עליו תורת כלי כמש"כ למעלה אבל אם גם בחול אינו ראוי למלאכה כלל אסור שאף שראוי להשתמש בו לכסות בו כלים שאין הבגד מיחד להם ולא נעשה בשביל כך אין מורדין עליו תו"כ עכ"ל. ומדברי הרב משמע דמותר לטלטלו בשבת אפי' שאין לו השתמשות היתר.

(ז) **ובאופן** זה נראה לפרש הא דכתב בס"נ הרשב"א מתיר לטלטל האיצטרלוב בשבת, ולדעת הרמב"ם (דסובר דאסור לטלטל בשבת באיצטרלוב) יש להסתפק בדבר, ומהו הספק? ולפי הנתבאר לעיל הספק הוא כלי שמלאכתו לאיסור ואין לו שום השתמשות של היתר אם מותר לטלטלו.

(ח) **ובל"ל** כתב הט"ז דמותר לטלטל לצורך גו"מ, והקשו עליו האחרונים הרי אין לו היתר להשתמש בשבת כיון דהרי הוקצה למצותו, אלא צריך לפרש דברי הט"ז דסובר דאפי' שאין לו שום תשמיש היתר מותר לטלטלו כדין כלי שמלאכתו לאיסור.

(ט) **ובס"י** רע"ט אי' דמנורה בין גדולה בין קטנה אם היא של פרקים אין מטלטלין אותה, דחיישינן שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי אבל אם אינה של פרקים רק אם היא גדולה אסורה, כן היא דעת הרמב"ם, מפני שא"א לטלטלה מחמת כבדה. ואפי'

ה) אבל מדברי הט"ז לגבי בשר חי בסעיף ל"א משמע דאפי' אין דרכה לתת לכלבים מותר לטלטלו מטעם דראוי לתתו לכלבים. ויש לחלק בין אוכל לכלים.

ועתה נבוא לשאלתנו דודאי משקל או עט וכיוצ"ב שאין משתמשין בו דבר אחר לפי דעת הרשב"א שהובא בתהלה לדוד וכן דעת רש"י שהבאנו לעיל וכן משמע בשו"ע הרב לגבי שעטנז נראה להתיר, אבל לדעת בעל המאור וכן משמע מהרמב"ם לגבי סולם של עלי' ולגבי מגורה של חוליות דאסור ואפי' דברים אלו ראויים לכסות בהם מנא אבל מכיון שאין דרך להשתמשות בהם לכסות מנא ולא לדבר אחר והבאנו לעיל דאם אין דרך להשתמש בהם לא חשיב כלי אפי' דראוי להשתמש בו.

וכתב בספר ערוך השולחן סי' ש"ח סכ"ג וכן המגורות שלנו שמדליקין בהן נרות או שמנים כמו לייכטערס ולאמפין אע"פ שלא הדליקו בהם עדיין כלל הויין כמוקצה גמורה כצורות ואבנים כיון שאין ראויים למלאכת היתר ולא דמי לאלו שבזמן הגמ' שהיו דולקין שמן בכלים וראוי לזכור זאת ולא לטעות.

וזה יוסבר לפי אותם ראשונים שכתבנו לעיל דס"ל דכלי שמלאכתו לאיסור שאין לו השתמשות היתר דאסור לטלטלו.

ובפי' ש"ט כתב הט"ז תימה על מנהגנו שמעמידים המגורה על המפה

שבקורה או אבן שיחדם לכלי אפי' הם כבדים הרבה מותר לטלטלם צריך לחלק ע"כ. ונראה דהחילוק הוא דבקורה ואבן שיחדם לכלי הוי כלי שמלאכתו להיתר לכן מותר לטלטל אפי' היא כבדה הרבה, אבל במגורה דהוי כלי שמלאכתו לאיסור ואין לו שום השתמשות היתר מחמת כבדה אסור לטלטלה והוי הרמב"ם לשי' לגבי סולם של עלי' כמו שביארנו לעיל אות ה'.

ועכשיו נביא כמה ראיות לכלי איסור שיש לו תשמיש היתר אבל אין רגילות להשתמש בזה דלא חשיב מחמת זה דיש לו תשמיש היתר.

א) לגבי מנעל אם נפסקה רצועה החיצונה אפי' דחזיא להוציא לתשמיש אסור לטלטלו. וכותב המ"א כמו לגבי מחט (להלן אות ב') כיון שאין דרכו בכך.

ב) לגבי מחט דאם חדשה ולא נקבה מותר לטלטל דחזיא להוציא בו קוץ אבל ישנה וניטל חודה או חור שלה אסור כיון דאדם זורקה לבין הגרוטאות ואפ' דיש לו תשמיש כותב המ"א דלא חשיב כיון דאין דרך להשתמש בזה לדבר זה.

ג) לגבי סולם של עלי' לדברי הרמב"ם אפי' דראוי לתשמיש לא חשיב כלי כיון דאין דרך להשתמש בזה לדבר אחר וכמו שבארנו באות ה'.

ד) לגבי מגורה שאינה של פרקים דאם היא גדולה אפי' דחזיא לתשמיש לא חשיב כלי כיון שמפני כבדה אין דרך לטלטלה.

שעל לחם משנה ואחר הקידוש מסלקין המפה ההיא, ולפיי"ז יש למפה דין בסיס לדבר האסור ועיי"ש בט"ז שתי' דכיון שאין כוונתו שתהי' המנורה שם כל השבת ע"ג השולחן מותר לטלטל השולחן לאחר שכבו הנרות ואין נעשה השולחן בסיס למנורה. ובמ"א שם תי' דכיון דאין מונח המנורה ע"ג המפה אלא באקראי לא נעשה המפה בסיס למנורה דאין כוונתו שיהי' ע"ג המפה אלא ע"ג השולחן. ובפמ"ג תי' דאה"נ דהחלק מהמפה שהמנורה מונחת עליו הוי המפה בסיס למנורה אבל בחלק שהפת מונחת לא הוי המפה בסיס למנורה ומותר לטלטלו.

ובשו"ע סי' רע"ז כתב: ואם הניחו עלי' (ע"ג השולחן) מדעת אסור לנערה שהרי הטבלא היה בסיס לדבר האסור, ובמ"א שם דאם הי' מונח על השולחן בבה"ש גם ככרות ושאר דברים פשוט שהם חשובים יותר מהנר ושרי עכ"ד. ודין זה הוזכר בסי' ש"י דבסיס לאיסור ולהיתר שרי לטלטל באם ההיתר יותר חשוב מהאיסור והככרות הם חשובים מהאיסור שהיא השלהבת. ולדברי הערוך השולחן היות שאנו נוהגים להניח ע"ג השולחן מנורה וגם נותנים החלות ע"ג השולחן בע"ש הוי השולחן בסיס למנורה ולחלות ויהי' אסור לטלטל השולחן בשבת כיון דהמנורה חשיב יותר מהחלות והיכא דהאיסור שוה יותר כתב בשו"ע דאסור לטלטל, (ולא

תיקשי זה אלא אם נסבור דהמנורה עצמה אסור לטלטלה אבל אם נסבור דהמנורה עצמה מותרת אלא דהנרות אוסרים א"כ החלות חשובים יותר מהנרות) וכאן לא שייך תי' הט"ז דלעיל דכיון שאין אנו מסלקין המנורה בשבת מהשולחן, וגם דברי המ"א בסי' ש"ט אינם דומים לעובדא דידן כיון שאנו לא מניחים באקראי ע"ג השולחן אלא בכוונה. ותי' הפמ"ג שחלק שמה שע"ג החלות מותר לטלטל זה טוב רק לגבי מפה אבל לגבי שולחן דמטלטלים כולו לא שייך תירוץ זה וכדמשמע במ"א סי' רע"ז.

ונראה לומר דהא דמתירין לטלטל השולחן משום דאין מסתכלין על החשיבות של הדבר בימות החול דודאי בימות החול המנורה שוה יותר מהחלות אבל בשבת לגבי חשיבות, יותר שוים החלות מהמנורה כיון שהוא נצרך ללחם יותר מאשר למנורה.

וסע"ד לדברי אלה מצאתי בב"י סי' רע"ט שכתב דאם נתן ככר ע"ג המנורה בשבת ודאי אסור לטלטלה דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד אלא אפי' אם נתן בע"ש דהוי המנורה בסיס גם לככר וגם לנרות אסור לטלטלו לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מהדבר המותר שנתן בו לפי שהוא צריך לו עתה בעוד שהוא דולק עכ"ד. וע"כ גם בעניננו החלות שהם נצרכים לו עתה חשוב אצלו יותר מהמנורה ולכן מותר לטלטל השולחן בשבת.

ומדי דברי בו נזכיר דלכאורה אם מניח בע"ש על השולחן מנורה וחלות ואין דעתו שישארו החלות כל השבת על השולחן א"כ תלוי זה במחלוקת האחרונים אם דבר שנעשה בסיס לאיסור ולהיתר ואין דעתו שישאר ההיתר כל השבת על השולחן אי חשיב נמי בסיס לאיסור ולהיתר דהנה יש שפסקו כר' משולם איגרא דכתב דלדעת ר"ת בתוס' שבת דף נ"א דלא מיקרי בסיס לדבר איסור אם בדעת המניח

ליטול את דבר האיסור בשבת א"כ כשהיה מונח על השולחן בע"ש דבר איסור ודבר היתר ודעתו ליטול את ההיתר בשבת מיקרי השולחן בסיס לדבר האיסור כיון שלא יהיה ההיתר שם כל השבת ולא נעשה השולחן בסיס אליו. ועיין במכתבי תורה מאדמו"ר זצ"ל סימן מ"ט שכתב לפקפק בזה מטעם דכל זמן שגם ההיתר מונח ודאי אז בסיס לשניהם וממילא ממעט את האיסור שלא יהיה נקרא שמונח כל הזמן.

הרב חיים ישראל ישראלי
מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

פתיחת מגירה שספק אם יש בה מוקצה בלבד

הנני בזה לדון בשאלה מצויה מדי שבת בשבתו, מקפיא שיש בו כמה מגירות ובמגירות מונחים מאכלים האסורים בטלטול בשבת, דהיינו עופות בשר ודגים קפואים (עי' סי' ש"ח סעיף ל"א ל"ב), ובזמנינו כ' הפוסקים לאסור אף בעופות קפואים אם לא בשעת הדחק, עיין שו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כ"ט) בתשובת שאלה למו"ח הגאון הגדול שליט"א, ובשש"כ (פי"א הערה כ' בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל), חוץ ממגירה אחת שמונח בה עוגה או גלידה וכדו', ואינו יודע באיזו מגירה מונחת, האם מותר לנסות לפתוח א' א' עד שימצא, שהרי המגירות שיש בהם מוקצה - נאסרה גם המגירה עצמה בטלטול, דנעשית בסיס לדבר האסור.

א.

אי יש להתיר מטעם ספק פס"ר

הנה בהשקפה ראשונה היה נראה לדמותו לדין ספק פסיק רישא דמבואר בט"ז (סי' שט"ז סק"ג) דמותר אף בדאורייתא, וה"נ בנידו"ד הרי אם המוקצה מונח במגירה זו הו"ל אינו מתכוין כי הוא מתכוין לפתוח המגירה שיש בה היתר, אלא שמכיון שהוא פס"ר יש לאסור, והיות, שהוא ספק אם הוא במגירה זו הו"ל ספק פס"ר, ועיין בבה"ל שם (ס"ג ד"ה ולכן) שמביא ראיה לדברי הט"ז מהרמב"ן ומצדד כן לדינא, ובפרט בנידו"ד שהוא דרבנן ודאי מותר [ואף שמצינו להחלקת יואב (או"ח סי' ח') שחולק

על הט"ז היינו משום דס"ל דהו"ל ספיקא דאורייתא לחומרא, אבל בעניינינו שהוא מדרבנן וודאי יודה להט"ז].

אמנם מצינו בשו"ע הרב (סי' רע"ז קו"א סק"א) שכתב לענין נר שמונח קרוב לפתח שאסור לפתוח הדלת מחשש שהרוח תכבנו ואף שאינו מתכוין הו"ל פס"ר, וכתב שם דאף שהוא לכאור' ספק פס"ר שמותר להט"ז שאני בנר שיש לחוש שבשעה שיתחיל לפתוח הדלת ינשב הרוח והוא ימשיך לפתוח או לסגור בטעות ויעשה איסור בוודאי, ואינו מדין פס"ר אלא הוא גזירת חכמים עי"ש שמוכיח כן מתוס' בסנהדרין (פה. סוד"ה ור"ש), וא"כ לכאורה ה"ה בעניינינו יש

לחוש שיפתח מעט בתחילה משום שהוא ספק פס"ר וכנ"ל, וגם כשיראה המוקצה ימשיך לפתוח או לסגור, אלא שדבר פשוט הוא דלא דמי, כי שם הוא חשש איסור דאורייתא ע"כ גזרו משא"כ בנידו"ד שהוא מוקצה דרבנן ודאי י"ל שלא גזרו ומותר.

שוב נתיישבתי דאין לדמות כלל נידו"ד לדין אינו מתכוין ופס"ר, דהנה קיי"ל (בסי' שט"ו ס"ו) דכשמסדרין חביות לא יסדר התחתונות תחילה ואח"כ העליונות משום דעביד כעין אהל. ומקורו מביצה (לג.), ושם בתוס' (ד"ה מלמטה - מע"ב) הקשו דהוה דבר שאינו מתכוין, ותירצו דלא דמי דהכא מתכוין לעשות מה שהוא עושה (מובא בביה"ל שם ד"ה לא), ביאור דבריהם, דהא דקיי"ל דדבר שאינו מתכוין מותר, היינו כגון שגורר ספסל שפעולתו הוא הגרירה, ועי"ז נעשה דבר נוסף - דהיינו חריץ בקרקע, ועי"ז אמרין כיון שכוונתו לפעולת הגרירה, אף שע"ז נעשה פעולה נוספת של החריץ מ"מ כיון שאינו מתכוין שרי, אבל בנידון החביות בפעולה אחת הוא עושה ב' דברים - סידור החביות ואהל, וכה"ג חשיב שפיר מתכוין, וסברא זו מבוארת ג"כ ברשב"א (שבת קלג. ד"ה ואביי) עיי"ש.

וא"כ ה"ה בעניינינו, הוא עושה פעולה אחת של פתיחת מגירה, אלא שבפעולה זו יכול להיות אחד מב' אופנים או שיפתח מגירת ההיתר או שיפתח מגירת מוקצה, אבל וודאי הוא

מתכוין למה שהוא עושה, וע"כ אין לדמותו כלל לסוגיית דבר שאין מתכוין ופס"ר.

ב.

יש להתיר משום ספיקא דרבנן לקולא

והנה באו"ח (סי' ש"ל ס"ח) מבואר דנולד לשמונה אסור לטלטלו משום שהוא מסוכן. ובספק בן ז' או בן ח' קיי"ל להלכה כמבואר במג"א (סקט"ז) ובביאור הגר"א (סק"ה) ע"פ התוס', דמותר בטלטול והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא. והקשה בספר מגורה הטהורה שם (סוף סק"א) מ"ש ממה דקיי"ל באו"ח (סי' תצ"ז ס"ג) דספק מוכן אסור. והנה במג"א שם (סי' תצ"ז סק"ג) הקשה הא קיי"ל דספק דרבנן לקולא ותירץ בתירוצי הב' דמבואר במרדכי ביבמות דאין לדמות בעניני הספיקות זה לזה דיש ספיקות שהחמירו בהם חכמים, וא' מהדוגמאות של המרדכי הוא ספק מוכן, ודברי המרדכי מובאים בש"ך (סוף דיני ס"ס סקל"ו), וכן מבואר במהרש"א (ביצה ג:) בשם תוספות ישנים דמוקצה חמור כשל תורה וספיקו להחמיר, ולפ"ז לא קשה מספק ב"ז וב"ח, שהוא איסור טלטול, ולא מוקצה, וכן בנידו"ד יש להתיר לכאור' פתיחת המגירה דספק דרבנן לקולא.

אולם בתי' הא' כ' המג"א שם הטעם דאסור בספק מוכן משום דהוה דשיל"מ, וכן קיי"ל (באו"ח סי' תקי"ג ס"ב וביו"ד סי' ק"ב ס"א) דביצה ספק אם נולדה ביו"ט אסורה, דדשיל"מ ספקו אסור.

ולפ"ז שוב יקשה קושיית המנוה"ט מ"ש מספק ב"ז וב"ח, הלא איסור טלטול (מוקצה מחמת גופו וכדו') הוה נמי דבר שיל"מ דלאחר השבת מותר.

ג.

טעם להתיר ע"פ חידוש הצ"ח בדשיל"מ

ומצאתי בתהלה לדוד (סי' של"א סק"ג) שמיישב הקושיא עפ"ד הצ"ח (ביצה ד', פסחים ט') הידועים, דבטלטול או בהשתמשות וכדו' אין לאסור משום דשיל"מ, כי הרי הא דדשיל"מ לא בטיל, הוא כמש"כ רש"י בביצה (ג: ד"ה אפילו באלף) דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ובאיסור טלטול לא שייך עד שתאכלנו באיסור וכו', כי אפשר לטלטלו גם היום וגם מחר והטלטול של היום אין לו היתר למחר (וכן מבואר בנובי"ת אהע"ז סי' ל"ח, ובפת"ש יו"ד סי' קפ"ז ס"ה בנח"צ) ולפ"ז א"ש, דבספק ב"ז וב"ח דמיירי לענין טלטול לא שייך לאסור משום דשיל"מ ולכן ספיקו להקל, ובספק מוכן כיון שאסור באכילה משום דשיל"מ אף בטלטול אסור כמבואר בראשונים שתלוי זה בזה. ולפ"ז בענינינו, דמיירי בטלטול המגירה אין לאסור משום דשיל"מ.

אמנם יש להעיר, דבשלמא בספק ב"ז וב"ח שמותר בטלטול שפיר י"ל כמש"כ התהל"ד דהטעם שמותר משום דברי הצ"ח דבאיסור טלטול לא שייך דשיל"מ, כי הטלטול הוא לשם טלטול, אבל בנידו"ד שמטלטל את המגירה, אילו

היה כוונתו לשם עצם הטלטול שפיר י"ל דטלטול זה אין לו היתר למחר, אבל הרי כוונתו לשם הוצאת העוגה וא"כ ע"ז י"ל עד שתאכלנו באיסור (דהיינו ספק טלטול מוקצה) תאכלנו בהיתר. דבמקור דבריו של הנוב"י לא מצינו שידבר באופן כזה, דאיהו מיירי לגבי עצם טלטול הביצה שנולדה ביו"ט וכן כתשובתו באה"ע (תניינא סי' ל"ח) לענין בעילה שאין לה היתר לאח"ז, אבל בענינינו שהוא טלטול לצורך אכילה י"ל עד שתאכלנו וכו' וכנ"ל.

ומצאתי באפריון שלמה (למהר"ש קלוגר) על שער המלך (פ"ב מה' יו"ט ה"ו) וכן בשו"ת אמרי נועם (ח"א סי' ל"ז) שכתבו על דברי תוס' בביצה (י: ד"ה איכא) שהקשו מ"ט זימן ב' ומצא ג' אסורים שיבטל ברוב, והקשו ע"ז למה לא עלה ע"ד התוס' לתרץ בפשיטות שהוא דשיל"מ, כמו שבאמת תירצו בתי' הב', ותירצו דמתחילה ס"ל להתוס' כסברת הצ"ח דבטלטול לא שייך דשיל"מ עיי"ש, מבואר עכ"פ מדבריהם דאף טלטול לצורך שחיטה כנידון דהתוס' שם, וה"ה בנידו"ד טלטול לצורך אכילה שפיר שייך סברת הצ"ח דלא שייך דשיל"מ.

ד.

טעם נוסף להתיר משום דחזור לאיסורו

ונראה לענ"ד ליישב קושיית המנוה"ט דהטעם דהתהל"ד באופן אחר [ולפ"ז יהיה לנו טעם נוסף להתיר גם בנידו"ד], דהנה ביו"ד (סי' ק"ב סו"ס ד')

מוכן שאסור משום ספק בדשיל"מ (כמש"כ המג"א בסי' תצ"ז סק"ג), כי אינו חוזר לאיסורו שהרי כבר ניצודו, וכן ביצה שיש ספק אי נולדה ביו"ט אסורה משום דשיל"מ, כי אינו חוזר לאיסורו, שהרי איסורו משום נולד. ולפ"ז יוצא שבנידוד"ד יהיה מותר לפתוח המגירה משום ספק דרבנן לקולא ואין לאסור משום שהוא דשיל"מ כי חוזר לאיסורו בשבת הבאה.

והיה מקום להעיר על תירוצו זה שלכאור' אין להתיר בנידוד"ד מכח שהבשר והדגים הקפואים שבמקפאי חוזרים לאיסורם בשבת הבאה, שהרי יכול לבשלם במשך השבוע ויהיו מותרים ולא יחזרו לאיסורם, אולם זה לא קשה דמצאתי באפריון שלמה (למהר"ש קלוגר) על שעה"מ (פ"ב מהל' יו"ט ה"ו) דכל היכא שצריך לעשות פעולה כדי שישאר בהתירו לא נחשב, וחשיב שפיר חוזר לאיסורו, עיי"ש שהביא ראיה לזה, וכן יש להוכיח דכן ס"ל להנוד"ק (אור"ח סי' ל') דכה"ג חשיב שפיר חוזר לאיסורו שהרי איהו מיירי בתינוק שנולד בביהשמ"ש ושמיני ספק תשיעי שלו חל ביו"ט שני וטען הנוב"י דלא חשיב דשיל"מ שאחר יו"ט מותר למול כי חוזר ונאסר לשבת ויו"ט הבאה, והרי שם יכול למולו בחול, וע"כ כדברינו.

ה.

קושיא על תירוצו זה בדשיל"מ לא שייך סברת חוזר לאיסורו

אמנם יש להקשות על תירוצנו (ליישוב הסתירה של המנוה"ט והתהל"ד)

כתב הרמ"א, דבר שיש לו היתר וחוזר ונאסר כגון חמץ בפסח לא מיקרי דבר שיל"מ (מרדכי) ויש חולקין בזה (רמב"ם) עכ"ל. ונראה מסגנון דברי הרמ"א דפסק כדעה א', שכן מבואר בפמ"ג בכללים בהוראת אור"ה (אות א') בשם הש"ך (סי' רמ"ב) ע"ש, וכ"פ הרמ"א בפירוש בתורת חטאת (כלל ע"ד דין ט'), ואע"ג שהט"ז שם (סקי"ג) והש"ך (סוף סקי"ד), וכן בנקוה"כ (סי' צ"ב על ט"ז סקט"ז) פסקו כדעת מהרש"ל שפסק כהרמב"ם דחשיב דשיל"מ, מ"מ מבואר בפוסקים דקיי"ל כדעה א' דלא הוה דשיל"מ, והם, במג"א (סי' תמ"ז סק"מ), ובפ"ת ביו"ד שם (סקי"א) בשם שו"ת פני אריה (סי' א'), וכ"פ במנח"י (כלל ל"ט סקט"ז), ובשו"ת נובי"ק (אור"ח סי' ל'), ושו"ת רעק"א (סי' כ"ו), ותורת חסד (אור"ח סי' כ'), וכן הסכים המשנ"ב להלכה (בסי' תמ"ז ס"ב בה"ל ד"ה חמץ) ע"פ המג"א ולבוש וא"ר שם והגר"א ביו"ד כאן.

ולפ"ז נראה דיש לדמות איסור טלטול מוקצה בשבת לחמץ בפסח שהרי אף המוקצה שיהיה מותר במוצ"ש מ"מ חוזר ונאסר לשבת הבאה, ועזרני השי"ת ומצאתי דמיון זה במנחת כהן (ספר התערוכות ח"ג פ"ב סוד"ה אמנם), ובשער המלך (פ"ב מה' יו"ט ה"ו), ובפמ"ג (פתיחה לה' יו"ט ח"ב פ"א אות י"א) ובתורת חסד (אור"ח סי' כ') וא"כ מיושב קושיית המנוה"ט והתהל"ד, דלהכי מותר לטלטל בשבת ספק בן ז' וב"ח ולא אסרינן משום ספק בדשיל"מ - כי הוא חוזר לאיסורו בשבת הבאה, משא"כ ספק

דהנה מבואר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ר"נ) דמש"כ הרמ"א ביו"ד (סי' ק"ב ס"ד) בדבר שחוזר לאיסורו לא מיקרי דשיל"מ, זהו רק גבי ביטול בדשיל"מ אבל לא לגבי ספק בדשיל"מ. וטעמו, דהנה ידוע דבמה שהחמירו חז"ל בדשיל"מ יש שני ביאורים מפורסמים א. דעת רש"י (בביצה ג:) משום דאמרינן ליה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ב. דעת הר"ן (בנדרים נב.), דהנה דעת ר' יהודה (חולין צח:) דמין במינו לא בטיל ויליף מדכתיב ולקח מדם הפר ומדם השעיר, דאע"פ שדם הפר מרובה משל שעיר קרי ליה דם השעיר אלמא לא בטיל, משום דהוא מין במינו, לפי שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו, אדרבה מחזקו, ורבנן דפליגי אדר"י וס"ל מין במינו בטיל, דס"ל דלא ילפינן משם לאיסור והיתר, דבשלמא דם פר ושעיר שניהם כשרים לזריקה א"כ שוין בכל צד, משא"כ באיסור והיתר אע"פ שהם מין אחד מ"מ חלוקין הן שזה אסור וזה מותר, ע"כ הו"ל כאינו מינו שמחלישו ומבטלו. ומשום הכי אמרינן בדבר שיש לו מתירין במין במינו שאינו בטיל, כי הוא דומיא דפר ושעיר ששוין במינן, וגם בענין איסור והיתר שבהם הם שוים, שהרי גם האיסור סופו להיות מותר, עכתו"ד הר"ן.

והנה סברת חוזר לאיסורו מובן רק לסברת הר"ן בדשיל"מ דכיון שחוזר לאיסורו מרחיק ההפרש שבין ההיתר להאיסור ושפיר מחלישו ומבטלו,

משא"כ לסברת רש"י, מה בכך שחוזר לאיסורו. עוד יש להוסיף דסברת חוזר לאיסורו שייך רק לגבי ביטול בדשיל"מ, דכיון שחוזר לאיסורו לא שייך הסברא של הר"ן לגבי ביטול וכנ"ל, אבל לגבי ספק בדשיל"מ דלא שייך לסברת הר"ן אין שום סברא שהמרדכי והפוסקים שפסקו כוותיה, יסברו דמותר דמה בכך שחוזר לאיסורו, הלא בספק בדשיל"מ, מה שאנו מחמירין הוא רק משום סברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור ע"י ספק - תאכלנו בהיתר א"כ אף כשחוזר לאיסורו צ"ל הדין כן. עכתו"ד החת"ס [וכ"ד גיסו הגר"ח ש"ש בירנבוים זצ"ל (חתן הגרעק"א) בספרו רחש לבב (סי' ד)].

ומצאתי שהגרעק"א (בהשמטות לשו"ת סי' ל"ח) מזכיר סברת החת"ס לחלק בין ביטול לספיקא ומיישב בזה סתירה בשו"ע מאו"ח ליו"ד עיי"ש.

ולפי יסוד זה נפל פיתא בבירא מש"כ ליישב קושיית התהל"ד דלגבי ספק מוקצה מותר משום דחוזר לאיסורו בשבת הבאה, וכן בנידו"ד לגבי פתיחת מגירות המקפיא לא יהיה לנו היתר מכח דלא הוה דשיל"מ, דנתבאר שזה אינו נכון דודאי יש לאסור ספק בדשיל"מ אף כאשר חוזר לאיסורו וכמשנ"ת מדברי הגרעק"א וחתניו החתם סופר והרחש לבב.

אמנם המעיין היטב בדברי רעק"א שם וכן מבואר בשו"ת (סי' כ"ו ד"ה אמנם), יראה דס"ל דהעיקר לדינא הוא דסברת חוזר ונאסר שייך אף לגבי ספק

מ"ט באמת יש להתיר בספק דשיל"מ היכא שחוזר לאיסורו, הרי החת"ס בתשובה שם טען שפיר, דסברת חוזר לאיסורו שייך רק אליבא דהר"ן, וסברת הר"ן שייך רק לגבי ביטול ולא לגבי ספק כמשנ"ת באחרונים.

ו.

יסוד נפלא בשיטת הר"ן בדשיל"מ

ונראה ליישב הקושיא, דהנה הקשה בשו"ת פני אריה (סי' א') דסברת הר"ן בפ"ע צריכה ביאור דמה בכך שהוא מין במינו והאיסור שוה במקצת להיתר, הלא כל איסורים שבתורה בטילי ברוב בין במינו ובין שלא במינו, ואפי' היתר בהיתר שדומין ממש בטל (וכדס"ל להר"ן גופיה בשו"ת סי' נ"ט, ולש"פ) ולמה החמירו חכמים בדבר שיל"מ שהרי ליכא למיחש דנפיק מיניה חורבא. לכן מפרש הפני אריה דוודאי הר"ן ס"ל דעיקר הטעם שדשיל"מ לא בטיל, הוא משום סברת רש"י, שהוא גדר והרחקה להרחיק את האדם מן האיסורין שלא יאכלם בשום נדנוד ספק אם יש אפשרות לאכלו בהיתר, ולא בא הר"ן אלא להסיר הגמגומים שיש בזה.

דהנה יש להקשות על דין זה שמשום שיש לו מתירין זה גורם לנו להחמיר, שהרי בפסחים (מד:) ובקידושין (לח.) מבואר להדיא שדבר שיש היתר לאיסורו הוא סיבה שהאיסור קיל משאר איסורים, דהיינו שהוא סיבת היתר, ואיך באו חז"ל עצמם והפכו השיטה בדבר שהוא מדרבנן לומר, דכיון שיש לו היתר

דשיל"מ, עיי"ש היטב. וכן הוא בגליון רעק"א לשו"ע ה' פסח (סי' תמ"ז ס"ד), וכן מצאתי בשו"ת רעק"א [הוצאת המאור] (ח"ד או"ח סי' מ') שמבואר דס"ל דמקילינן בספק בדשיל"מ היכא שחוזר לאיסורו עיי"ש דמיירי לענין יציאה חוץ לאלפיים אמה ביו"ט, וחולק על חתניו החתם סופר והרחש לבב [ומזה נתקשיתי מאד, ממש"כ הגרעק"א בהגהות לשו"ע או"ח (סי' ש"ח סי"ז), שמסתפק באם מצא שבר כלי בשבת ואין ידוע אם נשבר בשבת (ויהיה מותר בטלטול, כיון שהיה ראוי בין השמשות), או שנשבר בער"ש (ואז אסור בטלטול)]. וכתב רעק"א דאף שמוקצה הוא דרבנן וספק דרבנן לקולא, מ"מ יש לצדד לאסור משום שהוא דשיל"מ עיי"ש, ולמשנ"ת צ"ע הלא רעק"א ס"ל דבחוזר לאיסורו לא אסרינן בספיקא בדשיל"מ. עוד צ"ע, דהלא זהו איסור טלטול ובכה"ג להצל"ח לא הוה דשיל"מ, ומצינו להגרעק"א (בתוס' למשניות במס' ביצה פ"ג מ"ב אות י"ט), שמזכיר סברת הצל"ח מדנפשיה, וצ"ע].

ומצאתי עוד חבל פוסקים דס"ל שמקילין בספק דשיל"מ היכא שחוזר לאיסורו, והם: בשו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סי' ל') לענין מילה ביו"ט, ובגליון מהר"ם טיקטין על המרדכי (ריש ביצה) לגבי חדש [מובא בשו"ת אבני מילואים (סי' ה')], ובשו"ת תורת חסד (או"ח סי' כ'), וכן הסכים בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"א סי' ע'), וח"ה סי' כ"ג אות א'). אולם צריך ביאור שיטתם,

אח"כ, הוא סיבה דלא מהני להתיר ע"י ביטול וספיקא.

ובשלמא לענין ספק י"ל, דכיון דמיירי באיסורין מדרבנן להכי חילקו בין יל"מ לאין לו מתירין, דהיינו שדבר זה שיש לו היתר אח"כ, אין כ"כ פסידא אם נאסור אותו עכשיו, לכן אע"ג שהקילו בכל ספק של דבריהם ואמרו ספיקא דרבנן לקולא, מ"מ במקום שאין הפסד החמירו, אבל לגבי ביטול שמה"ת שפיר בטל איך אפשר שיגזרו הרחקה בדבר שסיבתו צריך להיות להקל, וכאן הוא להחמיר.

ע"כ בא הר"ן ומבאר סברת הדבר מ"ט נחלש בענין זה כח הביטול, שלכן באו חז"ל ואמרו דאע"ג שדבר שיש היתר לאיסורו הוא סיבת היתר בכ"מ, מ"מ בענין זה כיון שענין הביטול אינו נופל עליו, שפיר יש לנו לומר דאדרבה שחכמים מצאו כאן מקום לגדור שלא יבואו לידי נדנוד איסור.

והפני אריה מוסיף נופך לבאר סברת הר"ן, דהנה ענין הביטול, הוא "השבתת איזה דבר", אולם בעצם לא שייך לומר שע"י שנתערב מעט מן האחד תוך חבירו המרובה - נאבד מציאות המעט מן העולם שהרי הוא עדיין נמצא בתערובת, אלא שיש לנו לומר כן על הנלווים שלו, דהיינו שמו וטעמו וכיוצ"ב, שלעוצם מיעוטו נשבת טעמו ושמו ואין נרגש טעמו, וכן אין שם המועט נקרא, רק שם המרובה. ולכן, כתב הר"ן, אין ענין הביטול שייך אלא כשיש איזה חילוק בין מקריהם

של המועט והמרובה אבל כאשר יש שוויון ביניהם לא שייך ביטול, שהרי מציאות הדבר עודנו קיים, ומקריו לא נשבתו שהרי זה נמשך עוד ליקרא כך, ואדרבה נתחזק יותר ע"י שנצטרף אל המרובה ששהו אליו. ולהכי דשיל"מ ששהו במינו אל ההיתר, מכיון שהמינים שוים, והאיסור יש לו ג"כ דמיון לההיתר כיון שאח"כ יהיה לו היתר ומתבטל שם האיסור וישתווה אליו, ע"כ אין נופל בו ענין הביטול, להכי מצאו חז"ל מקום לגדור שלא להשתמש בענין הביטול, ואמרו דאע"ג שד"ז שיש לו היתר לאיסורו הוא בכ"מ סיבה להתיר, כאן שהביטול אינו מועיל, החמירו ואמרו עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וכסברת רש"י.

ז.

ביאור מח' הפוסקים בדשיל"מ שחזור לאיסורו

ועפ"י עומק סברת הר"ן גבי ביטול בדשיל"מ, מבאר הפני אריה דזהו ג"כ שורש מח' הרמב"ם והמרדכי בחמץ אי חשיב דשיל"מ, דהנה בסי' תנ"א ס"ד נחלקו הפוסקים אי חמץ חשיב התירא בלע וע"כ אף בדבר שתשמישו ע"י האור יהיה סגי בהגעלה, או דחשיב כאיסורא בלע וצריך ליבון, דדעת הרי"ף והרא"ש והרשב"א דחשיב איסורא בלע, משום דאף אחר הפסח שמו עליו שנקרא עליו שם חמץ אלא שלא הגיע זמן איסורו, ודעת הרמב"ם (כמו שבאר המ"מ דעתו בפ"ה מהל' חו"מ) וזה"ל (בפ' כל שעה) דחמץ חשיב התירא בלע וסגי בהגעלה דס"ל דלאחז"ל פ' מסתלק ממנו שם

ח.

יִישׁוּב הַקּוּשִׁיא דְּשִׁפּוּר יֵשׁ לְהַתִּיר סִפֵּק
בְּדִשְׁלִ"מ בַּחוּזָר לְאִיסוּרוֹ

וְעַפ"ז יִתִּישֵׁב מֵהָשִׁיב מֵהַקְשִׁינוּ מִהַחֲת"ס,
דָּאם אַמֵּנָם מֵהָשִׁיב מֵהָשִׁיב מֵהָשִׁיב מֵהָשִׁיב
אֲרִיָּה בְּעֵינֵי בִּיטוּל דְּשִׁל"מ בַּחוּזָר
לְאִיסוּרוֹ אֵינוֹ נִוְגַע לְעֵינֵינוּ, דְּאִירִינָן
לְגַבֵּי סִפֵּק בְּדִשְׁלִ"מ, מ"מ מְבֹאֵר מְשׁוּרֵשׁ
הַדְּבָרִים, שְׁבַעצֵם הִיָּה צָרִיךְ לְהִיטֵר שְׁדָּבָר
שִׁל"מ אֵין לְהַחֲמִיר בּוֹ יוֹתֵר שֶׁהִיָּה בְּכֻמָּה
מְקוּמוֹת מְצִינוּ שִׁישׁ הִיתֵר לְאִיסוּרוֹ הוּא
סִיבַת הִיתֵר, וְהַטְעָם שֶׁהַחֲמִירוֹ בְּסִפֵּקָא
בְּדִשְׁלִ"מ וְלֹא אִמְרוּ סִפֵּק דְּרַבְנָן לְקוּלָּא
כְּמוֹ בְּכ"מ מְשׁוּם דָּהֵם אִמְרוּ וְהֵם אִמְרוּ,
וְהַחֲמִירוֹ בְּמִקוֹם שֶׁאֵין פְּסִידָא כ"כ, דְּהֵינּוּ
בִישׁ לֹא מִתִּירִין, שֶׁלֹּא נִסְמָךְ עַל הַסִּפֵּק.
א"כ שִׁפּוּר יֵשׁ לָנוּ לֹמַר דָּאֵין לָךְ בּוֹ אֵלָא
חִידוּשׁוֹ, וְדוּקָא כְּשִׁישׁ לֹא מִתִּירִין בְּאִפְסָן
מוֹחֲלֵט לֹא רָצוּ לְהַקֵּל מִטְעָם סִפֵּק, אֲבָל
אִם הוּא חוּזָר לְאִיסוּרוֹ, חֲזֹר הַדִּין לְמִקְוֵרוֹ
שְׁכֹאשֶׁר יֵשׁ הִיתֵר לְאִיסוּרוֹ, אֲדֻרְבָּהּ, הוּא
סִיבַת הִיתֵר, וְע"כ לֹא נִחְמִיר בְּסִפֵּק.

וְהַשְׁתֵּא שִׁפּוּר הַדְּרָנָא לְקִמְיִיתָא,
דְּמִיּוּשָׁב קוּשִׁייתָא הַתְּהַל"ד
וְהַמְנוּה"ט, דְּלֵהֲכִי מוֹתֵר לְטַלְטֵל סִפֵּק בֵּן
ז' וּב"ח וְלֹא מִחֲמִירִין מְשׁוּם סִפֵּקָא
בְּדִשְׁלִ"מ, מְשׁוּם דְּחוּזָר לְאִיסוּרוֹ בְּשַׁבָּת
הַבָּאָה, וְלִכֵּן בְּנִידוּ"ד יִהְיֶה מוֹתֵר לְפִתּוּחַ
אֶת מַגִּירוֹת הַמִּקְפִּיא מְשׁוּם דְּסִפֵּקָא
דְּרַבְנָן לְקוּלָּא וְלֹא נִחְמִיר מְשׁוּם דְּשִׁל"מ
כִּי חוּזָר לְאִיסוּרוֹ בְּשַׁבָּת הַבָּאָה.

הַיּוֹצֵא מְדַבְּרִינוּ עַד עֵתָהּ, לְעֵינֵינוּ נִידוּ"ד,
שְׁמוֹתָהּ לְפִתּוּחַ מַגִּירוֹת הַמִּקְפִּיא

הַאִיסוּר לְגַמְרִי. וְהֵנָּה לְפִי דַעַת הַפּוֹסְקִים
דְּחִמָּץ שְׁמוֹ עָלָיו א"כ לֹא שִׁיךְ לֹמַר
דְּחִשִׁיב דְּשִׁל"מ שֶׁלֹּא יוֹעִיל בִּיטוּל, שֶׁהִיָּה
נִתְבָּאָר דְּטַעַם הַדְּבָר הוּא דְּכִיוּן שְׁשׁוּיָן
בְּמִינָן וְכֵן שֶׁם הַאִיסוּר עוֹמֵד לְרֹדֶת
וְלִהְיוֹת מוֹתֵר, לִכֵּן לֹא בְּטִיל, וְחִמָּץ
שְׁחֹזָר לְאִיסוּרוֹ דְּהֵינּוּ שֶׁאֵף מִיד אַחֵר
הַפִּסָּח נִשְׁאָר עָלָיו שֶׁם הַאִיסוּר לְעֵינֵינוּ
שְׁכִשְׁבִּלּוֹעַ בְּכָלִי ע"י הָאוֹר יִצְטָרֵךְ לִיבּוֹן
לְפִסָּח הַבָּא, א"כ שׁוֹב אֵין דְּמִיוֹן בֵּין
הַהִיתֵר לְהַאִיסוּר וְלִכֵּן שִׁפּוּר מִהֵנִי הַשְׁבַּתָּה
שֶׁם אִיסוּר הַחִמָּץ ע"י בִּיטוּל, אֲבָל לֹד'
הַפּוֹסְקִים דְּחִמָּץ מִקְרִי הַתִּירָא בְּלַע א"כ
שִׁפּוּר מִתְבַּטֵּל שֶׁם הַאִיסוּר לְאַחֵר הַפִּסָּח,
וּמִכִּיוּן שְׁכֵן, הוּ"ל דְּשִׁל"מ שִׁישׁ שְׁשׁוּיָן
בֵּין הַמוֹעֵט לְמִרְבּוּהָ וְלִכֵּן לֹא בְּטִיל.

וְהַשְׁתֵּא י"ל דְּהַרְמַב"ם שְׁסוּבָר דְּחִמָּץ
חִשִׁיב דְּשִׁל"מ, אִיהוּ לְשִׁיטָתוֹ
דְּס"ל דְּחִמָּץ חִשִׁיב הַתִּירָא בְּלַע, אֲבָל
הַמְרַדְכִי יִסְבּוֹר דְּחִמָּץ חִשִׁיב אִיסוּרָא בְּלַע
ע"כ לֹא חִשִׁיב דְּשִׁל"מ, וְהֵנָּה לְהַלְכָּה
נִפְסָק בְּשׁו"ע (ס' תנ"א ס"ד) דְּחִמָּץ
אִיסוּרָא בְּלַע מִקְרִי וְצָרִיךְ לִיבּוֹן וְכֵן
מְבֹאֵר דַּעַת הַרְמ"א (בס' תמ"ז ס"ה)
שֶׁכָּתַב שְׁכָל דְּבָר שְׁמִבְשָׁלִים בְּכָלִי חִמָּץ
אִסוּר בְּפִסָּח, וְכ' הַמַּג"א שֶׁם (סִקְכ"ד)
הַטְעָם, מְשׁוּם דְּחִמָּץ שְׁמוֹ עָלָיו [ע"כ לֹא
מִהֵנִי לְהַתִּיר מְשׁוּם נ"ט בַּר נ"ט], לְהַכִּי
ס"ל לְהַרְמ"א ג"כ לְעֵינֵינוּ דְּשִׁל"מ, דְּחִמָּץ
לֹא הוּא דְּשִׁל"מ דְּכִיוּן שְׁשׁוּמוֹ עָלָיו שִׁפּוּר
יֵשׁ נִיגוּד בֵּין הַאִיסוּר לְהַהִיתֵר שֶׁשֶׁם
הַאִיסוּר נִשְׁאָר אֵף אַחֲה"פ, וְלֵהֲכִי מִהֵנִי
בּוֹ בִּיטוּל. עֲכָתוּ"ד הַפְּנִי אֲרִיָּה.

זוכר זה אינו נחשב ספק חסרון חכמה, אלא דמי ממש לנשפך, (עיי' יו"ד סי' צ"ח ס"ב וג'), שאירע מקרה שאין שייך לשער, וה"ה כאן אירע מקרה ששכח, ואין שייך להיזכר ולברר הדבר, ע"כ הוה שפיר ספק מעליא.

י.

ספק השקול

ויש עוד לדון בנידו"ד שהתרנו משום ספיקא דרבנן לקולא, הלא רוב המגירות אסורין בטלטול, ורק א' הוא היתר א"כ אינו ספק השקול, ומבואר בש"ך דיני ס"ס (סקל"ג) דבכה"ג לא אמרין ס"ס בדאורייתא וספק בדרבנן להקל, ועיי' בדרכ"ת שם (ס"ק שס"ד) שמביא מס' שערי תורה (ח"ב כלל י' פרט ד') שדן אי בספק דרבנן לקולא נמי לא מיחשב כה"ג לספיקא.

שוב נתיישבתי דבנידו"ד אע"ג דרוב מגירות אסורין מ"מ הו"ל קבוע דכל מגירה קבועה מקומה וכמו ט' ציבורין מצה וכו' בפסחים (ט). וכל קבוע כמחצה על מחצה והו"ל שפיר כספק השקול, ומבואר בש"ך (סי' ק"י סקט"ו) דאף לקולא יש דין כל קבוע כמע"מ. ואף שאין ידוע היכן האיסור (משא"כ בתשע חנויות שידוע היכן מוכרין נבילה והיכן כשירה), מ"מ דמי לספיקא דחנויות שנחלקו בזה הפוסקים, ופסק הש"ך (סי' ק"י סק"ד) והט"ז שם (סק"ה) דהו"ל קבוע דאורייתא.

יא.

ספק דרבנן באיתחזק איסורא

והנה יש לעיין בנידו"ד שאנו מתירין מטעם ספק דרבנן לקולא הלא

לבדוק אם במגירה זו שפותח עכשיו נמצא מאכל ההיתר, משום ספיקא דרבנן לקולא, ולא דמי לספק מוכן וביצה שנולדה ביו"ט שאסורה משום דשיל"מ, משום דיש לחלק בב' אופנים. א. מש"כ התהל"ד דשאני הכא שהוא איסור השתמשות, וס"ל להצל"ח דכה"ג לא שייך דין דשיל"מ דעד שתאכלנו וכו'. ב. י"ל דשאני הכא שחוזר לאיסורו בשבת הבאה ובכה"ג קיי"ל דאינו בדין דשיל"מ, וכמשנ"ת באריכות. אולם יש לדון בזה משום שאר דיני הספיקות וכמו שנבארם אחת לאחת.

ט.

ספק חסרון ידיעה

בהשקפה ראשונה היה מקום לדון בעניינינו דהו"ל ספק חסרון ידיעה, שאינו זוכר באיזו מגירה הניח את מאכל ההיתר, ומבואר בש"ך דיני ס"ס (סקל"ד) דבספק חסרון ידיעה לא אמרין ספק דרבנן לקולא. והנה בדרכי תשובה שם (ס"ק ש"ע) דן בספק חסרון ידיעה שאח"כ נאבד ואינו לפנינו אי מיחשב לספק, ומביא שם דעת הפמ"ג להקל ומאידך דעת הגרעק"א (ביו"ד סי' ק"צ סמ"ו) להחמיר. ובעניינינו הרי ג"כ נחשב שאינו לפנינו עכשיו, שלא שייך לבדוק עתה ולכא' יהיה תלוי במחלקת הנ"ל. אולם האמת נראה פשוט דבעניינינו לכו"ע חשיב ספק, דשם מיירי באופן שמתחילה היה הדבר לפנינו ורק א"א בקיאת בדבר, ולכן ס"ל לרעק"א דכיון שמתחילה היה ספק חסרון חכמה, אסרינן ליה אף כאשר נאבד, אבל בנידו"ד, מתחילת התעוררות השאלה לא היה שייך לבדוק ולברר, ואף שאינו

מד.) או ב' שבילין (פסחים י.), משא"כ בנידון הש"ך דלא שייך לתלות, ע"כ אסרינן. ולפי חילוק זה, היה נראה לומר דה"ה בעניינינו יש להתיר, משום שהרי אין הנידון על טלטול מאכלי המוקצה עצמם, שהרי לגבי דידהו זהו טלטול מן הצד (שהרי מטלטלם ע"י המגירה) לצורך דבר המותר, אלא הנידון הוא על המגירות שנעשו בסיס לדבר האסור א"כ יש לנו כאן ספק איזו מגירות נאסרו ע"י הברש ואיזו לא נאסרה א"כ שפיר יש לתלות על כ"א מהם שלא מגירה זו נאסרה אלא תולה בחברתה, ונימא ספיקא דרבנן לקולא.

שוב נתיישבתי דאינו נכון לנידו"ד, שהרי בשעה שנתן את מאכל המוקצה במגירה ידע היכן מניח (דאל"כ לא נעשה כלל בסיס, דהו"ל כשכח כמבואר בסי' ש"ט), ונאסרה המגירה, ורק אחר שכבר ידוע איזה האסור ואיזה המותר, שכח, א"כ שוב הו"ל ממש כנידון הש"ך דאיתחזק איסורא ולא שייך לתלות וא"כ לא נוכל להקל בנידו"ד לפתוח המגירות, אם לא כלאחר יד.

אמנם אם יהיה נידון על מגירה אחת שנסתפק לנו אם נאסרה ע"י מוקצה או שיש בה דברי היתר בכה"ג שפיר יש להקל מכח סד"ר לקולא וכמשנ"ת בהרחבה, שהרי בכה"ג לא איתחזק איסורא.

מכיון שיש כאן וודאי איסור אלא שאין ידוע היכן הוא, הו"ל איתחזק איסורא ומבואר בש"ך דיני ס"ס (סק"כ וכ"א) דבכה"ג לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. הן אמת דהפר"ח חולק וס"ל דאף באיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת אמרינן סד"ר לקולא אף באיתחזק איסורא, ודעת הנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' ס"ה) להקל עכ"פ באין לו עיקר מה"ת, ובנידו"ד דמיירי באיסור מוקצה שאין לו עיקר מה"ת יהיה מותר לדידהו, אמנם עיין בפ"ת שם (סק"כ) שמביא משער המלך (פ"י מה' מקואות כלל א') שאוסר בכל גוונא, וכדעת הש"ך, וע"ע בדרכ"ת (ס"ק שכ"ח) ובדעת תורה למהרש"ם בדיני ס"ס, וכן בדע"ת הל' טריפות (סי' נ"ה סקנ"ד) שהאריכו להביא דעות הפוסקים בזה לכאן ולכאן, ולא הוכרע הדבר, וא"כ יש לכאור' לאסור בעניינינו.

והנה בנוב"י שם (באמצע ד"ה אמנם עכשיו) כתב לחלק בדין הש"ך, דהש"ך מחמיר בספק דרבנן באיתחזק איסורא, דווקא כשיש כבר איסור בתערובת ואין אנו יודעין היכן הוא דכה"ג נחשב חזקת איסור, אבל היכא שנעשה דבר מסויים שבא לאסור א' מהתערובת ואין אנו יודעים את מי מהם אסר, בכה"ג שפיר אזלינן לקולא בדרבנן, משום שכל אחד תולה בחבירו, ודמי לב' קופות שנפל סאה תרומה ואין ידוע לאיזו (יבמות פב. ופסחים

הרב ישראל פרלמן

מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

עשיית אינהלציה בשבת

הנידון: ישנם פעמים בהם רופאים מורים לסובלים מבעיות בדרכי הנשימה לעשות אינהלציה. מדובר פעמים רבות בתינוקים או בזקנים. מדובר במספר פעמים במשך היום. קיימים מכשירי אדים חמים בהם יש מיכל למים החמים, וניתן להוסיף לתוכו מים נוספים. בשבת ניתן לפתור את בעית הבישול אם יכינו כמות מים חמים מבושלים מבעוד"ו וכך יוסיפו לתוך המיכל במשך השבת. בענין זה דנו בשו"ת מנח"י ובשו"ת מעשה חושב המובאים להלן. מבכשירי אינהלציה, בשונה ממכשירי אדים חמים, קיים מקום להכניס תרומה בכמות מסוימת, כמובן שלא שייך להכין כמות גדולה של תרופה חמה מבושלת ולהוסיפה למכשיר, כך שאין כל ברירה אלא להכניס את התרופה כמות שהיא. הדיון הוא מהם הדרכים לעשות את הטיפול באופן ה"קל" יותר מבחינה הלכתית.

בנוגע למתקני אנהלציה בשבת, מצוי שיש צורך להכניס תרופה לתוך המכשיר במשך כו"כ פעמים במשך השבת והשאלה היא איך לסדר זאת שיהי' באופן היותר קל שאפשר מבחינת איסורי שבת.

א. **הנה** כבר דנו בשו"ת מנח"י ח"ז סי' כ"א, וח"ח סי' כח, ובשו"ת מעשה חושב ח"ג סימן ד' בענין מכשיר אדים חמים בשבת. לכאורה מתוך המו"מ שבדבריהם יש להעלות לענייננו.

הנה המנח"י דן לאסור עפ"י השו"ע שי"ח סי"ח בדין מגיס שאסר להגיס צמר ביורה של צבע ובשעה"צ

שם הביא טעמו של הרא"ש דהסממנים צריכים בישול לעולם שכן יוצא הצבע מהם ולפי טעם זה בנידון המכשיר אדים שדרך הבישול הוא שיתבשל בלא הרף לעשות אדים א"כ שייך בישול כל זמן שהוא על האור ול"ש בזה נתבשל כל צרכו וא"כ אף בלא הגסה כל זמן שנותן שם מים יש משום מבשל ע"כ תורף סברת המנח"י.

ב. **בשו"ת** מעשה חושב הנז' כתב לדון בדברי המנח"י - מלבד מה שנטה שם קו שדעת רוב הפוסקים דלא כסברת הרא"ש הנז', - להתיר להוסיף מים חמים למכשיר אדים אפי' לסברת

הרא"ש. סברתו היא שכונת הרא"ש שהיות ומעשה הבישול אינו בצבע עצמו אלא להוציא צבעו מהסממנים ולכן שייך בזה בישול לעולם אבל באוכל ומשקה ששייך בהם בישול בעצמם אף שיש להם שימושים אחרים שצריכים לבישול נוסף בזה יודה הרא"ש שלא שייך בישול אחרי הגדר של בישול בהם בדר"כ, כיון שבדר"כ גדר הבישול במים הוא כ"צ, שוב לא נאמר שכאשר צריך לאדים אינם נחשבים מבושלים.

והביא רא"י לדבריו מדברי שו"ת חת"ס חאו"ח סי' ע"ד במה שנחלק עם הגינת ורדים לגבי קפה בשבת. הגינת ורדים סובר שאע"פ שהקפה נקלה או נתבשל מבעו"י מ"מ היות וכשנותנו לתוך מים חמים מוציא טעמו יש בזה בישול דומיא דסממנים שמוציאים צבע ביורה וכסברת הרא"ש הנז' והחת"ס נחלק עליו התם הסממנים אין בישולם לעצמם כלל ואינם ראויים לשום דבר רק להוציא צבעם שיקלוט הצמר הצבע ולא שייך אין בישול אחר בישול כי כל שלא קלטו כל צבעם לא נתבשלו אבל דבר מאכל שנתבשל שראוי לאכול בפ"ע הרי כבר נגמר בישולו וכשנותנים מרק רותח על קטניות שנתבשלו יבש אין ספק שהמרק קולט טעם קטניות ועל שם כך שופכים עליהם בשבת ואוכלין אותו כך וכן תרנגולתא דר' אבא (שבת קמא:) אין ספק כששפכו עלי' רותחין אותן רותחין נעשו רוטב ומרק של בשר... ואפ"ה מותר בשבת כיון שכבר נתבשל מע"ש ע"כ.

מבואר שדבר ששייך בו בישול מצד עצמו אעפ"י שלצורך המסוים שהאדם משתמש בו צריך עוד תוספת בישול אעפ"כ אין בו משום בישול אם נתבשל לעצמו כל צרכו. ג. **המונח** יי השיב על השגת המעשה חושב מדברי החת"ס אמנם נראה ברור דאף בדבר שבישולם לעצמם כגון קפה להסוברים שראויים לאכילה לעצמן או קטניות שנתבשלו ואח"כ שופכים עליהם רותחים ומקבלים טעם אותו הטעם בא מכח בישול גופם הקודם משא"כ בנידו"ד דאף שהבישול של קודם גורמים שא"צ להחם שוב את המים אבל הזיעה היוצא הוי רק מהבישול שבשעת היצירה ופנים חדשות באו לכאן בכל בישול ובישול. עיי"ש בדבריו ח"ח סימן כ"ח, וע"ע בדברי המעשה חושב שהשיג גם על דבריו אלו.

ד. **ולכאן** יש מקום לדון שכל המו"מ בזה הוא רק אם דנים בשיעור הבישול של דברי מאכל בזה יש מקום לטעון בדברי המעשה חושב שכיון שכבר נתבשלו לעצמם שיעור הראוי שאפשר להגדירו כמבושל שוב לא מתחשבים בשימושים נוספים שיש לדבר מאכל שלגבי אותם שימושים צריך בישול נוסף, אבל במקרה והבישול הוא בדבר שאין כלל דברי מאכל יותר מסתבר ששיעור הבישול הוא לפי התועלת מהבישול וכל שלא הגיע התועלת מהבישול שוב שייך בהם מלאכת מבשל. יתכן שמים במכשיר אדים לא נידונים כלל כדבר מאכל אלא כתרופה שמשמשת כולה כאדים ולכן לא נדון את המים כמבושלים

משעה שהיד סולדת בהם או משעה שמוגדרים מבושל כ"צ לענין שתי' כיון שבמכשיר זה משמשים כתרופה ובזה חלוק נידו"ד מנידון החת"ס לענין קפה כיון שהתם הנידון הוא לגבי שתית הקפה וכיון שהקפה לעצמו מקרי ראוי לשתי' שוב לא אכפת לן אם להוציא את הטעם ממנו צריך בישול נוסף.

ה. **לכאן** יסוד סברא זו מבו' בדברי המנח"י ח"ח שהביא תשו' מהר"ם שיק לענין עלי תה שעירו עליהם מכ"ר מבעו"י שאין להתיר לערות עליהם שוב בשבת "דאנו לא שמענו אלא שעירו מבשל אבל לא דעירו מבשל כ"צ או דמבשל כמאב"ד חצי בישולו וא"כ כ"ז שלא נתבשל כ"צ הא קי"ל דיש בישול אחר בישול ואפי' ביבש ובמאכל ידענו שיעור כמאב"ד וכל צרכו ובעלים וסממנים שבא הבישול רק להוציא המיץ שבהם ולא לצורך עצמם לא שמענו שיעור בישולם כל צרכן ומסתבר כל זמן שיש בהם מיץ ונותן טעם ולא פסק ריחם וטעמם לא נתבשל כל צרכן ויש בהם בישול אחר בישול וכל בישול פנים חדשות" ע"כ מדברי מהר"ם שיק והמנח"י כתב שההבדל בין נידונו של המהר"ם שיק ונידונו של החת"ס הוא כך "והנה לפי הנ"ל שאני עלי התה שדן בזה המהר"ם שיק שעלי התה אינם ראויים לאכילה ודברי רבו של המהר"ם שיק החת"ס סיעתא לדבריו".

הרי דהמנח"י ביאר חילוק זה, וא"כ שפיר יתכן לומר דכל שלא נותנים

המים במכשיר למטרת שתי' שוב אין זה נידון כדבר מאכל.

ו. **במכשיר** אינהלצי' מסתבר טפי לומר שאף אם שמים במכשיר רק מי מלח אין זה מוגדר כדבר מאכל דומיא דעלי התה שבנידונו של המהר"ם שיק. והנה כ"ז דוקא אם שיך לשמור על התרופה כנוזל חם שאז יש מקום לכל המו"מ בזה אבל צריך לברר אם מבחינה רפואית זה מעשי.

ז. **מה** שיש לכאן מקום לצדד להקל זה עפ"י שי' החזו"א (או"ח סי' ל"ח סק"ד) שהלביש הצינור על דדי הפרה שסוף תנועת החשמל לבוא ע"י פתיחת השעון ותהא תנועה זו חולבת את הפרה שאין זו אלא גמרא מהגרמות המותרות. ידועה שיטתו של החזו"א לגבי חליבה בשבת שאם מתוכננת החליבה ע"י שעון שבת שעומד להפעיל את מכונת החליבה בשעה מסוימת, מותר לחבר את המכונה לפרה טרם שהפעיל השעון את המכונה. פעולה זו אינה אלא גרמא ואין בה איסור תורה ולכן שרי במקום פסידא. גם לגבי בישול סובר כן החזו"א (שם סק"ג) שאם מניח בשבת ע"ג תנור צונן מאכל ושעון שבת מאוחר יותר יפעיל את התנור ועי"כ המאכל יתבשל שאין זה אסור מה"ת, והנה על שיטתו זה דנו טובא עיי' בספר מאורי אש להגרש"ז אורבך וצ"ל פרק רביעי ענף ג' (ושם במדור תוספת אורה אות ו' במהדורת תש"ע). עכ"פ שי' החזו"א וכפי הנראה שגם הגרש"ז סובר כך דכה"ג לא חשיב מלאכה מה"ת ואי"ז אלא גרמא. ממילא יש לצדד שאם עושים כך לצורך

חולה אפי' שאין בו סכנה יהי' שרי לסדר את המכשיר שיפעל ע"י שעון שבת, וטרם שיפעל ישים התרופה במכשיר. ח. ויש עוד לדון אם ישים התרופה במכשיר בשינוי כלאחר יד אם זה יוסיף צד היתר דאף שנותן התרופה בשינוי מ"מ התרופה מתבשל ומתאדה כדרכה, מ"מ נראה שכל מה שיש לדון זה דוקא אם רוצה לשים את התרופה לאחר שהמכשיר פועל אבל אם נותן קודם שהמכשיר פועל קיל טפי וזה עפ"י מש"כ הגרש"ז (נדפס בס' מאורי אש מהדו' תש"ע בח"ב עמ' תרצ"ט ובמנחת שלמה תנינא

סי' ל"א) שמביא מהאבנ"ז שתמה במש"כ רש"י ע"ד בישול בחמה דשרי והוא משום שאין דרך בישול בכך וע"ז תמה דיהי' אסור מדרבנן כמו כל מלאכה כלאח"י ותי' האבנ"ז דהיות ומתבשל מאליו שלא ע"י מעשה לא גזרו כלאח"י ועפ"י כתב הגרש"ז בנידונו גבי עצה של חליבה בשבת ע"י החדרת מחט חלולה שתגרום לחלב לזוב מעצמו שג"כ מקרי כלאח"י אף שאין שינוי באיכות החליבה עצמה. וה"נ בענינינו אם נותן התרופה בשינוי קודם שתפעל המכונה מסתבר שיהי' קיל טפי.

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

רב קהילת בשבילי אורייתא – ווארקא
מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

תמצית מרק בשבת

שאלה: האם ניתן להכין תמצית מרק לפני שבת, על ידי שמבשלו לפני שבת במאה מעלות ובשבת כשבא לאכול מרק, להוסיף את התמצית הנוזלי לכוס מים חמים בכלי שני.

המהרש"ם (ח"א סי' קס"ד) מבאר הענין וכתב דלרשב"א לא פליגי ר"ה ור"י רק באוכלי בהמה אבל באוכלי אדם לכולי עלמא מותר. ולדידן דקיי"ל כרב יהודה, גם לרש"י שרי. במחצה"ש מג"א סי' שכ"א ס"ק י"א.

ובשו"ע (סימן שכ"א סעיף ג') בענין כבישה באוכלין כתב שם הט"ז ס"ק ג' דמזה נלמד דין חדש דאסור לשפוך בשבת יין או שאר משקים לתוך כלי שיש בו חומץ כדי שגם זה יהיה חומץ אח"כ דדומה לכובש כבשים. המשנ"ב ס"ק ט"ו מביאו וכתב שאם שופך יין או שאר משקין לכלי שיש בו חומץ, כדי להחליש כח החומץ בלבד שרי לכולי עלמא.

ובשו"ע (סי' ש"ח ס"ד) כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה דאסור לשרותו בשבת דהוי גמר מלאכה. במג"א ס"ק ט"ז, ובמחצה"ש

תשובה: הנה בענין הכנת אוכלין בשבת אם ישנה חשש של גמר מלאכה, איתא בגמ' שבת קנ"ה. גבי פקיעי עמיר לפני בהמה, פליגי רב הונא ורב יהודה. אמר רב חסדא מאי טעמא דרב הונא קא סבר למטרח באוכלא טרחינן, לשוויי אוכלא לא משוינן וכו'.

אמר רבא מאי טעמא דרב יהודה קסבר שווי אוכלא משוינן, מטרח באוכלא לא טרחינן. ונפסק כרב יהודה בשו"ע סימן שכ"ד סעיף ד'.

ובגמרא שבת דף נ: בעו מיניה מרב ששת מהו לפצוע זיתים בשבת. וברש"י מבאר לפצוע זיתים על הסלע למתק מרירותו. בתוס' מבאר שרש"י פי' מיבעיא ליה אי אסיר בשבת משום שווי אוכלא.

והפני יהושע שם מבאר שלרש"י בפציעת הזית הו"ל מוקצה ונולד.

שואם ראוי ע"י הדחק עכ"פ גם בלא
הדחתו ליכא איסור.
וכן נראה בענין הכנת תמצית תה,
שכתב המשנ"ב (בסי' ש"ח ס"ק ל"ט)
עצה המובחרת, שיתקן העסענס מערב
שבת לגמרי וכו' ולמחר כשיצטרך
לשתות יתן העסענס הצונן לתוך הכוס
ששונה בו אחר שערו המים חמין לתוכו
ונעשה כלי שני. ובמשנ"ב שם ס"ק כ"ג.
ולכן בנידוננו, שאין כאן חשש של גמר
מלאכה או חשש בישול בשבת,
נראה שאם בישל את התמצית של המרק
בישול גמור לפני שבת, מותר להוסיפו
לכלי שיש בו מים חמים בכלי שני.

דברי מורנו הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

הדברים מסתברים, דמה לי הכנסת תמצית תה או קפה לתוך מים או נתינת
תמצית מרק לתוך מים.

יעקב מאיר שטרן

פסיעות בשלג בשבת

ע"ד שא"ה שנשא"תי, שבעקבות ירידת שלג כבד נסע ראובן מחוץ לעיר
לשבת. וביקש משמעון שבשבת יטייל על יד ביתו בכדי שייראו ויורגשו
פסיעותיו בשלג, מפני חשש מגנבים. האם אריך למיעבד הכי.

וא"י בטור (או"ח סי' ש"כ): וה"ר מאיר
מרוטנבורק התיר להטיל מי רגלים
בשלג שדומה לדריסת הרגלים שדורס
אותו ברגליו ואינו חושש. ואדוני אבי
הרא"ש ז"ל היה נזהר בדבר שאינו דומה
לדריסת הרגלים כי על ידי השתן ודאי
נימוח. ובשו"ע שם (סעיף י"ג): דורס שלג
ברגליו ואינו חושש.

וגם אם השלג נימוח וזב עי"ז לית לן
בה, כיון שהוא אינו מתכוון לכך,

תשובה: בגמרא שבת (נ"א): ואין
מרזקין לא את השלג ולא
את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו.
ברש"י כתב טעם האיסור משום דקא
מוליד בשבת ודמי למלאכה
שבורא המים האלו.

הרמב"ם (פכ"א הל' י"ג) כתב שאיסור
הוא מכלל הגזירה של
סחיטת פירות וכן דעת הרשב"א ור"ן.
ומביאם משנ"ב (סי' ש"כ ס"ק ל"ג).

כ"ה בתו"ש ומביאו המשנ"ב (ס"ק ל"ט).
ובלבד שם (סי"א) כתב דה"ל דבר שאינו
מתכוון ואינו פסיק רישא.

והט"ז (שם ס"ק י' וס"ק י"א) כתב, שמפני
שהוא דבר שאי אפשר ליזהר בו
בימות החורף כי כל הארץ מלאה שלג
לכן לא גזרו בו חכמים כלל. ומביאו
בשו"ע הגרש"ז (שם סעיף כ'), ובמשנ"ב
(שם ס"ק ל"ט).

ל"ב לפי דעת הפוסקים, עצם הליכה
מותרת בשבת. ולא מצינו שאדם
יצטרך להגביל או לקצר בהילוכו מפני
חשש דריסת השלג, כמו במקרה שאדם
הנוסע בשבת בגלל פיקו"נ, צריך לקצר
הנסיעה ככל האפשר, (ראה בסי' שכ"ח
סעיף י"ב ברמ"א כשחייבים לחלל שבת,
אם אפשר לעשות ע"י שינוי כן נוהגין.
ובסי' שכ"ט סעיף א' המג"א כתב שעדיף
להפסיק בכלי מתכות או כלי חרס לכבות
השריפה מלעבור ע"פ רה"ר, ובמשנ"ב
שם ס"ק ב' עיי"ש) אבל כאן לא הזכירו
הפוסקים צורך לקצר הילוכו.

ובנידון דידן, האם יש לחשוש מפני
יצירת צורה של המנעל בשלג.

נראה מה שהאחרונים דנו אם מותר
לעשות כדורים או כעין בובה
בשלג, מהא דהרמב"ם (פ"ז מהל' שבת הל'
ו'), כל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל
עד שיעשו גוף אחד, דומה לבנין (נראה
לאסור). ובמקור חיים (סי' ש"כ סעיף ט')
שעשיית כדורי שלג ביד, יש בו שני
מלאכות, דש ובונה. וראה בשמירת שבת
כהלכתה (פרק ט"ז הערה קי"ז) שמתמה על

דבריו, שהרי איסור בונה הוא רק בדברים
שרגילין לעשות לימים הרבה.

ובתשו' באר משה (ח"ו סימן ל') כתב
להתיר עשיית כדורי שלג
במקום שיש עירוב, מפני שאינו כדרך
בנין שבין לילה היה ובין לילה אבד, וגם
אין כוונתו אלא לשחוק בעלמא א"כ
תחילת עשייתו נעשה שלא להתקיים כלל
ואין כאן מהות בנין כלל וכלל לא. ובסוף
התשו' כתב, אבל לעשות איש השלג (כמו
בובה) בודאי אסור לכו"ע. וכ"כ בשש"כ
(פרק ט"ז סעיף מ"ה) שאסור לעשות בובות
שלג.

אבל כאשר הולך בשלג, כתב המקור
חיים (שם ס"ק י"ג) שאין איסור
במה שעושה דפוס מנעליו בשלג.

והנה בעניין שאלה, האם מותר לצאת
בנעל שחוקקים אותיות על
הסוליה. נראה מדברי הרמ"א (סי' ש"מ
סעיף ג') בענין איסור שבירת עוגה שיש
עליו כמין אותיות, בס' דגול מרכבה
מצדד להקל בעיקר דין זה עיי"ש
במשנ"ב (סי' ש"מ ס"ק י"ז). ובשעה"צ
(ס"ק כ"ב) מציין הפמ"ג (סימן שט"ז א"א
אות ז') שמצדד להקל, כשיש פסיק רישא
דלא נח"ל בתרי דרבנן, כתב שאינו
מתקיים, וגם נעשה כלאחר יד. ובס'
אורחות שבת כתב להתיר.

ול"ב בנוסף למ"ש טעם של הט"ז לעיל
שלא גזרו כלל על הליכה בשלג
בגלל המסת השלג וכו', גם החשש
שבעקבות הליכתו מיוצרת צורת נעל,
ליכא כמ"ש הפמ"ג והמקור חיים (לעיל).

בשבת מחשש כתיבה. וכשראה את הקוביה אמר, הרי תכלית הענין בזה אינו הכתיבה, אלא ה"קונץ", החכמה-ההישג, ולכן מותר. ראה עוד שש"כ פרק ט"ז סעיף כ"ה להתיר. הגם שיש לחלק קצת מכיוון שבנידון שלנו יש קצת משמעות לעצם רושם הפסיעות.

לכך למעשה נראה, שאין איסור בעצם הליכה ליד בית חבירו, כמ"ש הט"ז (שם ס"ק י"א) שהיא דבר שא"א להזהר בה לא גזרו ביה. ולא מצינו שהפוסקים יאמרו לאיש שהולך בשלג שישתדל ללכת בדרך קצרה בכדי למעט בהליכה כמ"ש לעיל.

ובכדי להינצל מכל חשש, ראוי לו לשמעון, לכוון את צעדיו, שהוא הולך לסייר על יד בית חבירו לראות אם הכל כשורה ואין גנבים בבית, ועצם נוכחותו על יד הבית יועיל להרתיע אינשי דלא מעלי, ואז ליכא למיחש כלל אפילו אם נשארים עקבותיו, וילך לבטח דרכו.

אבל בנידוננו שמעוניין בסימון בכדי להרתיע גנבים אולי לא ייחשב פס"ר דלא ניחא ל'.

וראה עוד במקור חיים מהחוות יאיר (שם סק י"ג) שכתב: אם דורס בשלג כדי שהבאים אחריו ידרסו דרך הנחת רגליו בשלג, אסור.

אבל אולי יש לחלק. מפני שהמקור חיים אוסר בגלל שהבא אחריו ידרוס בתוך הדפוס עצמו שהטביע הראשון בכדי להקל על הליכתו של השני, לכן השני נזקק לפעולה והתוצאה של ההולך הראשון בדיוק בצורת הנעל, ולכן אוסר המקור חיים.

אבל כאן שאין צורך בההטבעה עצמה, להקל על הליכה וכדו' של אדם אחר, אלא לסימנא ואות חיים שאנשים נמצאים שם בבית ולא משנה לו אם יהא זה על ידי פסיעות או שום סימון אחר בכדי להרתיע גנבים.

ובענין דומה, שמעתי מאחד ששאל את הגאון הגרי"ש אלישיב ז"ל אם מותר לשחק עם "קוביה הונגרית"

הרב יצחק מאיר רושצקי

ר"מ בישיבת אמרי אמת

ומו"צ בבית החוראה "קהילות יעקב"

עניני מכירת חמץ ושריפת חמץ

בענין המנהג שלא למכור חמץ בעין לגוי רק במקום הפסד
האם יש בזה משום בל תשחית והאם גם בספק חמץ יש לנהוג כן

מכירת חמץ בעין:

להלכה מקובל בכלל ישראל לסמוך על מכירת חמץ כפי הנהוג בזמננו
כמש"כ החת"ס (או"ח ס' קי"ג) והאגרות משה (או"ח ח"ב ס' צ"ה) מוסיף
שמועיל אפילו למי שאינם שומרי תומ"צ כיון שיש להם חזקה דלא שבקי
היתירא ואכלי איסורא, ואפילו מכרו בחנות שלהם חמץ בפסח רח"ל,
עיי"ש.

אמנם כיום נתפשט המנהג אצל רבים מן היראים ושלמים שלא למכור
חמץ בעין. מנהג כזה הובא באליהו רבא (תמ"ח אות ז') שכך נהגו
בפראנקפורט, ורק כשיש הפסד התירו, עיי"ש (וכן הורה הגרש"ז אויערבך
- שלמי מועד ס' ע', ובשו"ת שבט הלוי ח"ד ס' מ"ט כתב שדבר מגונה
הוא לקנות חמץ ולמכור לגוי ע"מ שיהיה לו אחר הפסח).

ונתווסף מנהג במשך השנים שלא לקנות מוצרים שעבר עליהם הפסח,
טעם למנהג זה יש אריכות דברים ונציין בקצרה למש"כ הריטב"א ריש
פ"ב דפסחים אבל אם הערים והוא רגיל לעשות כן בכל שנים למכור לגוי
חמצו קודם פסח וליטול לאחר הפסח קנסינן ליה והוא אסור לו וכל
ישראל אחר הפסח, גם במחצה"ש (תמ"ח ס"ק ב') מאד נתחבט במכירה
שלנו כשהגוי יודע שלא יגיע בסופו של דבר לידו, (גם עיין במעשה רב -
הנהגות הגר"א אות ק"פ קפ"א, וגם לא מקפידים למסור המפתח לגוי
שכתב המ"ב תמ"ח ס"ק י"ב).

האם יש איסור בל תשחית בחמץ
למי שמכר חמצו לגוי כנהוג ובכל
זאת שורף בשריפת חמץ את
החמץ בעין

- א -

הרבה שנים נחבטתי אם המחמיר
לעצמו, צריך לחשוש לבל
תשחית, כגון אלו שלא רוצים למכור
לגוי חמץ גמור במכירת חמץ הנהוג,
ולכן שורפים כל חמץ בעין אפילו שקיות
שלמות של אוכל הראוי לאכילה, או
אפילו חמץ נוקשה כחבילות פסטה -
פתיתים וכו' בשריפת חמץ, האם נכון
חומרתם, או שזה חומרה המביאה קולא
בענין דיני בל תשחית, ומה חזית להחמיר
בזה ולהקל בזה?.

זה ברור שמי שלא עשה שטר מכירת
חמץ לגוי אין חשש של בל תשחית
כאשר בא לשרוף חמצו, ואין להתאונן
עליו מדוע לא מכר לגוי, שאיסור בל
תשחית הוא רק בעושה פעולה להשחית,
אבל אינו מחוייב לשמור שלא יגרם
השחתה, כמו שהרחיב באמרי יעקב על
חומ"מ (ס' י" סיד), ולעניננו זה שלא מכר
לגוי חמץ, לא עשה כלום בידיים רק נמנע
למכור, ואח"כ כשמגיע סמוך לזמן
הביעור מקיים מצוות ביעור.

בל השאלה היא על מי שעשה המכירה
לגוי כנהוג ובכל זאת שורף חמץ
בעין, בשעה שכבר חלה המכירה, או
אפילו שעדיין לא חלה מ"מ כיון שעשה
קנין אצל הרב שהרב ימכור לגוי א"כ
השריפה ששורף עכשיו החמץ היא עשיה

בידים של השחתה, ובל תשחית קיים גם
במאכל השייך לגוי ואפילו בהפקר
וכלשונו הטהור של שו"ע הרב (חומ"מ ס'
י" סעיף י"ד) אם הזהירה תורה על של
נכרים שנלחמים עמהם (שנאמר לא תשחית
את עצה -דברים י"ט כ') ק"ו לשל ישראל או
של הפקר, עכ"ל, בפרט למקדימים
מכירה בי"ג ניסן (עיין מ"ב סו"ס תל"ו),
שודאי כבר חלה המכירה עוד קודם
השריפה א"כ יש לדון מטעם בל תשחית,
אך השאלה היא גם לאלו המוכרים את
החמץ לגוי בי"ד מ"מ כיון שמוכרים לגוי
לפני תחילת השעה השישית (ולא מחכים
לדקה האחרונה), יוצא שהרבה פעמים
בשעה ששורפים, החמץ כבר מכור לגוי.

- ב -

אכן עד שאנו דנים אם עובר על בל
תשחית כיון שמכר את חמצו לגוי,
יש להעיר על עצם שריפת חמץ שאנו
עושים בשעה חמישית מה הרווחנו בזה
הרי החמץ מכור לגוי ואנו שורפים בעצם
חמצו של גוי ולא קיימנו את ההלכה של
שריפת חמץ המובא בשו"ע ס' תמ"ה,
הערה זו העיר כבר החת"ס בהגהותיו לס'
תמ"ח, וכתב שאם נמכור אחר שריפה
וביטול אין זה נכון כי מה מוכר לגוי
אחר שביטל, וכתב עצה מהחמודי דניאל
שקודם המכירה לגוי יתן לחבירו מעט
חמץ מתנה ע"מ להחזיר ועל זה לא חל
המכירה כי בשעת המכירה לא היה שלו,
ובזה יקיים מצוות שריפת חמץ.

ובידוע רוב העולם לא נוהגים כן, וי"ל
כיון דחשיב כאומדנא דמוכח

כלשון הרמב"ם (מלכים פ"ו הל' י'), וכבר דייק המג"א (ס' קע"א ס"ק א') מהרמב"ם (פ"ז מהל' ברכות הל' ט') שדבר שהוא לצורך האדם אין בו משום בל תשחית, והמ"ב (ביה"ל ד"ה לא) כתב בתנאי שכך הוא דרך בני אדם להשתמש בזה.

כמו כן י"ל שהרי חז"ל קבלו הוראה מסיני "עשו משמרת למשמרתי", וכלשון המשנה עשו סייג לתורה, להשמר ולגדור הרחקות מכל מיני איסורים, ודאי אין זה בגדר עושה בדרך השחתה.

והנה הש"ך כתב (יו"ד ס' ש"מ ס"ק ב') שמצוות קריעה על המת הוא רק מדרבנן, והק' עליו מהרי"ט אלגאזי בספרו קהלת יעקב ס' רע"ד איך דרבנן דוחה איסור בל תשחית, ותירץ עפ"י הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים) דרך השחתת אילן הוא מדאורייתא, אבל השחתת בגדים וכלים י"ל שהוא דרבנן, אולם בספר חקר הלכה (אות א' עמ' 35) בהלכות אבילות ס"ק ב' - מהגרנ"ה לנדא - מובא בשדי חמד - כללים מערכת הבי"ת סוף ס' מ"ז בשם ספר חדש שנדפס מקרוב, עיין מוריה קובץ שמ"ט ש"נ מנ"א תשס"ט עמ' קמ"ד) שחולק עליו ולדעתו כל בל תשחית הוא דאורייתא רק שעל אילן לוקין מהתורה ועל שאר השחתות לוקין רק מכות מדרות כיון שזה לאו שבכללות כי עיקר הלאו נאמר על אילן (מעין זה כתב בשו"ת מהרא"ל צינץ ס' ה' שכל ההשחתות הם דאורייתא ורק על השחתת אילן לוקה), ועל עצם קושיית הקה"י תירץ דבל תשחית ליכא היכא דצריך

שאינו חפץ למכור חמץ בעין שהכין לשריפה, כמו שכתב הגרש"א שטרן (בספרו פסקי ומנהגי החת"ס).

כך י"ל גם לענינו כיון שהמכירה לא חלה על מה שהכין לשריפה א"כ יש עליו חובת תשביתו ולא שייך כלל בל תשחית בזה, אך עדיין יש לדון בזה שהרי עיקר הדין של ביעור ושריפת חמץ הוא בכזית כמש"כ המ"ב (ס' תמ"ה ס"ק י'), ואם בא לשרוף יותר שמא יש בזה משום בל תשחית, כיון שנכלל במכירה, בכל זאת לעני"ד להקל בזה, שמי שאינו רגיל למכור חמץ בעין כי חושש לפוסקים (עיין פסקי תשובות ס' תמ"ח אות י') שאין למכור רק מי שיש לו הפסד מרובה, לכן יש אומדנא דמוכח בזה שהכינו לשריפה שאריזה זו אינה בכלל המכירה וממילא אין בזה משום בל תשחית (ובכלל י"ל שכל מה שהכין לשריפה לא נכלל במכירה, ולכן אף בעל מפעל של מוצרי חמץ שמחמת הפס"מ מוכר את החמץ בעין שיש לו, וכי יהיה אסור לו לשרוף חמץ יותר מכזית, זה לא שמענו אלא ע"כ כל מה שבדעתו לשרוף לא נכלל במכירה).

- א -

הדבר ברור שכל איסורי דרבנן שאסרו מאכלים מפני כל מיני גזירות, אין בזה פגיעה באיסור בל תשחית כיון שאין זה בגדר דרך השחתה, וכוחם של חז"ל לא גרע מכוחה של רפואת הגוף. **אבאר** את דברי, הרי איסור בל תשחית הוא כשעושה בדרך השחתה,

ולענין ד' נראה לומר עוד יותר, שאף כשעושה בשביל איזה חומרה או חשש לאיזה שיטה אף שלא נתקבלה להלכה מותר. שעלינו לשאת ק"ו אם לצורך תשמיש האדם אין איסור השחתה, י"ל הוא הדין כאשר מחמת איזה חשש הלכתי מחמיר וזורק המאכל, אין זה בגדר בל תשחית, ואף שהמ"ב כתב לענין תשמישי בני אדם במאכל לרפואה וכדומה שמותר רק אם דרך בני אדם כך, מ"מ עדיין מסתבר לומר שלענין חשש וחומרה הלכתית המקובלת אצל הרבה כשרי ישראל יש מקום להתיר שהרי זה צורך גדול להוסיף ולהדר בעניני הלכה, וכבר כתב הר"ן אל הריב"ש כלשון הזה (מובא בב"י או"ח סי' תר"צ). רואה אני דבריו טובים ונכוחים, שאפילו בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול, ואפילו באפשר רחוק. על אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצוות שהם כבשוננו של עולם, ואיך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים, ונכניס עצמינו במקום צר ובמשעול הכרמים, עכ"ל.

וענין שו"ע יו"ד סי' ש"מ ס"ז (בשם הרמב"ם) שנהגו התלמידים לקרוע זה על זה טפח אף שהם שוים וכו', הרי שמכח המנהג לא חששו להשחתה, וכן עיין סוף סי' תמ"ה ברמ"א, שבאופן שלא מצא חמץ בבדיקה, נהגו לשרוף הכלי שבדק עמו חמץ.

לאיזה דבר (כמבואר בב"ק צא בצריך למקומו ליכא ב"ת, ועיין ט"ז יו"ד סי' קט"ז ובש"ך סי' שמ"ח ס"ק ב' דמש"ה שורפין מטתן של מלכים וליכא ב"ת, מפני שזהו כבודן), א"כ ודאי לא גרע מצוות חכמים, מכבוד מת או מכבוד מלכים, וליכא משום ב"ת, ושמחתי למצא שדבריו תואמים למה שכתבתי.

והנה ביו"ד סי' כ"ח סכ"א הביא הרמ"א להלכה את דברי המרדכי (חולין פ"ו רמז תרנ"ד בשם הגאונים) שההולך במדבר או בספינה ורוה לשחוט חיה או עוף ואין עמו, ודינו לשרוף בגד ולכסות באפרו או לשחוק דינר זהב ולכסות בשחיקתו, אך אם העוף אינו שווה כהפסד הבגד שישרוף או הזהב שישחוק תקנו לו חכמים שישחוט וימצה את הדם בבגד וכו' ויברך על כיסוי הדם, וכשיגיע למקום עפר יכבס הבגד עד שיצא ממנו הדם ויכסהו ללא הברכה.

והב"י (שם) פליג על המרדכי, וכתב שתקנה זו לא נכתבה בגמ' ואילו היה כזו תקנה בכל אופן היו מתירים לשרוף בגד ולשחוק זהב מחמת בל תשחית, וכן פסק הט"ז שאם אין לו עפר לא ישחוט כלל.

וענין דרכ"מ ט' מה שיישב קושית הב"י, דהגמ' איירי באופן שהעוף יותר יקר מהבגד עיי"ש, אבל הפרי חדש (אות ל"ג) כתב שכיון שרוצה לאכול העוף, ואינו יכול לאכול בלי זה, אין בזה משום בל תשחית.

ומזה נלמד לעניננו לענין אנו שנוהגים תשחית, אח"כ מצאתי שבשו"ת שבט כמנהג פראג המובא בא"ר ס' הלוי (ח"ט ס' ק"כ אות ב') כתב שמי שנוהג תמ"ח שלא למכור לגוי חמץ בעין רק מי שלא למכור חמץ בעין אין בזה משום כל שיש לו הפסד גדול, אין בזה משום כל תשחית.

סיכום: עד עתה דובר כאן על ודאי חמץ, שאלו שנוהגים שלא למכור לגוי אלא לשרפו, אין להם לחשוש לבל תשחית, ואף אם בשטר המכירה לגוי כתב כנהוג שמוכר כל חמצו בכל מקום שהוא, אינו נחשב לשורף רכוש של הגוי, כיון שלפי מנהגו שלא למכור חמץ בעין, אמדינן שהיה דעתו שלא למכור זאת.

עוד נתבאר שכל איסורי דרבנן או מנהגי ישראל שיש להם מקור בפוסקים, אין בזה משום כל תשחית כשם שאין משום כל תשחית כשמשמש במאכל לרפואה באופן שכך הוא דרך בני אדם להשתמש.

- ד -

(ב"מ נט:) שר"א קרע, וכתבו תוס' שהחמיר על עצמו.

מאכלים שהם בגדר ספק חמץ

אולם בענין כל מיני מאכלים שהם בגדר ספק חמץ יש לדון האם לענין ספק לא אמרינן איסור בל תשחית, בספר גשר החיים (ח"א פ"ד) הביא ראייה מתוס' (מו"ק טו: ד"ה לא אשאר) שמותר לקרוע מספק, שנסתפקו חז"ל (מו"ק טו.) לענין מנודה אם צריך קריעה, ומצאנו

הרי לפנינו מפורש בדברי התוס' שמחמת ספק הלכתי אין איסור בל תשחית^א, אך לעומת זאת המהרש"ם בדעת תורה (יו"ד ס' קט"ז ס"ה) ציין לרש"י (מנחות פא. לאחר ד"ה ומשני לא אפשר - ענין אחר) שיש בספק משום בל תשחית^ב, עוד ציין לט"ז ס' שכ"ט ס"ק ה' בשם

א. הראיה שהביא מתוס' מזה שקרע ר"א, אולם ישנם ביאורים אחרים בראשונים מדוע קרע ר"א ולדבריהם אין ראייה לענין ספק בל תשחית, וכגון שלא קרע ר"א מחמת ספק אם מנודה צריך לקרוע, אלא קרע מחמת צער, ככל שמועה רעה וכמו שכתב הריב"ש, ובפרט לפי מה שכתב הרשב"א (מובא בב"י ס' של"ד סי"ב) שהנידוי בר"א היה לשם שמים, ועל נידוי כזה אין את כל פרטי המנודה על עבירה, ממילא ודאי אין בו דין קריעה וחליצת המנעל, והכל עשה ר"א מעצמו לא מן הדין אלא מחמת צערו, וכבר הרחבתי בזה בהל' אבלות ס' ש"מ ס"ל, ששאר ראשונים גרסו אחרת במעשה דר"א.

ב. שם איירי לענין מי שנדב קרבן תודה, ועשה לה תמורה, הדין הוא ותמורתו קודש, מ"מ 40 חלות מביא רק לתודה ולא לתמורה, אם נתערב לו התודה בתמורה ומתה אחד מהם, ואינו יודע איזה

מהרש"ל דגם בספק הלכתי איכא בל תשחית^ג, גם ציין לתבואות שור (ס' י"ח ס"ק כ"ג) שהשוחט צריך לבדוק הסכין אחר כל שחיטה כמו קודם שחיטה כי אם ימצא פגימה אחר ששחט כמה עופות בלי לבדוק בינתיים יש בזה משום ב"ת, ו הרי לפנינו שגם בספק אמרינן איסור בל תשחית.

אך באמת אין הכרח לומר שזה סותר לדברי התוספות הנ"ל, כי כל הראיות של המהרש"ם הם שלא נעשה בידים דבר כזה שעלול לגרום לספק בל תשחית, אבל אין הכי נמי באופן שכבר עומד בפני ספק הלכתי, כגון בההיא דרבי אליעזר שייך לומר שכו"ע מודים שמחמת ספק הלכתי נתיר לו לקרוע

מתה התודה או התמורה, ע"כ יראה עד שיסתאב (וכך פסק הרמב"ם פ"ב הל' י"ג), כי אינו יכול להביא את הנשאת למקדש כי אינו יודע אם היא תודה וצריך להביא חלות, או תמורה ובאה בלי חלות, שואלת הגמ' שינדב עוד תודה ויביא שניהם עם 80 חלות ויאמר אם שניהם תודה מה טוב, יהיה לכל אחת 40 חלות, ואם אחת היא תמורה יהיה כל 80 החלות לקרבן תודה האחד לדעת חזקיה שיכול לנדב 80 ומתקדש ממנה 40 חלות, (משא"כ לחולקים עליו אם הביא 80 לאחד כלום לא נתקדש). מתרצת הגמ' וז"ל משום דקא ממעט באכילה דארבעים, ופירש"י וז"ל ממעט באכילה דמ' דילמא לא קדשי כלל, דאידיך לא הוא תודה וכי מתותרי למחר שרף להו ועבר משום בל תשחית - כך שמעתי עכ"ל.

ביאור הדברים הוא אף שבגרמא אין איסור בל תשחית, ובשעה שמקדיש החלות, לא עשה שום מעשה השחתה, ומה בכך שעלול להווצר מצב שלא יספיק לאכלם ויהיה ספק נותר, וממילא ספק בל תשחית, אלא הביאור הוא שאנו חוששים שאז כשישרוף יהיה מעשה השחתה בידים, בספק בל תשחית, אם ישרפם כדין נותר כלום בידים, וכבר כעת אומרים לו אל תנדב 80 חלות כי אולי תבא לספק בל תשחית, בשעה שתזדקק לבערם, אם ישארו לילה, ראה כמה חמור איסור בל תשחית.

ג. לענין הפרשת חלה מעיסה כזאת שהיא כלילה עבה ולא אפאה אלא בישלה, נחלקו בזה הראשונים אם נתחייבה בחלה, ומהר"ם הסתפק בזה, לכן היה אופה חלק ממנה ועי"ז כולה נתחייבה בחלה, וכתב מהרש"ל שלא רצה להפריש קודם לכן כיון שבספק עדיין יש איסור בל תשחית.

אך ראה זו אפשר לדחות כי המעיין בט"ז יראה שמהר"ם סבר עיקר כהפוסקים שאין חיוב חלה באופן כזה, ורק שהיה ראוי להפריש חלה מפני כבודו של ר"ת, ובזה חשש לבל תשחית, לכן אפה מעט מהבצק, כדי שיתחייב הכל בחלה, אבל אילו היה לו ספק אם הלכה כר"ת יכול להיות שהיה מיקל להפריש חלה, ולא היה חושש לבל תשחית, רק בעבור כבודו של ר"ת בלבד, עדיין חשש לבל תשחית, ובאמת הש"ך ס"ק ד' פסק שם שיפריש חלה מחמת שיש בזה פלוגתת הפוסקים, הרי לפנינו שלא חשש לספק בל תשחית בהפרשת חלה מספק.

ד. מכאן יש ללמוד רק לעצם הדבר שיש להחמיר בספק בל תשחית, אבל לא מדובר כאן באופן שיש ספק הלכתי, וב' הראיות הראשונות הם שיש לחשוש שלא להגיע לספק בל תשחית אף בספק הלכתי.

ולזרוק המאכל ולא נאמר שיחמיר בזה מחמת ספק איסור בל תשחית, והטעם הוא כיון שכאשר עומד כבר בפני ספק הלכתי, אין זה בגדר השחתה.^ה

אב זה ודאי שיש ללמוד מרש"י (במנחות הנ"ל) שיש לו לעשות פעולות שלא יזדקק להגיע לספק הלכתי אם הדבר מותר באכילה, וממילא יהיה לו בזה ספק בל תשחית.^ו

א שמצאתי בשו"ת מוהרא"ל צינץ ס' ה' בענין שאלה של חמץ המתעוררת בפסח (כגון שאלה על י"ש שיש לו בביתו ולא מכר חמצו לגוי^ז, וגם כשביטל לא היה דעתו על זה כי רצה ביי"ש להשתמש בפסח, ופתאום בפסח נתעורר לו איזה ספק, והוא הדין בספק חמץ שנעשה בפסח עצמו) איך יכול ללכת לרב לשאול הרי זה ספק בל יראה וגו'.

ה. אגב עיין בספר בדיקת מזון כהלכה מהרה"ג משה ויא הי"ו לענין זריקת מאכל שנמצא נגוע בתולעים ובדיקתו היא טירחה מרובה או שמאוס בעיניו, מותר לזרוק ואין בזה משום ב"ת, וציין שהראו לו עפ"י הרמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ט, אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו מותר לקוץ אותו, וכן הביא שם בשם בעל המנחת יצחק שהשיב שאין אדם מחויב לאכול מה שאינו חפץ בו, וכן שמע מהגר"י אלישיב והגר"ש וואזנר שליט"א שבמקרים אלו מותר לזרוק המאכל ואין בזה משום ב"ת.

ו. לפי זה צ"ב שהש"ך יו"ד שכ"ט ס"ק ד', כתב שמספק יפריש חלה מבלילה עבה שעשה על דעת לבשלה, או יאפה מעט ממנה שאז יתחייב אליבא דכו"ע, ולפי רש"י אף אם אכן נאמר שבספק הלכתי מותר לאבדו, מ"מ נראה שאם אפשר צריך לעשות פעולות למנוע זאת, ע"כ היה ראוי להורות שיאפה מעט, ומדוע הש"ך משווה ומציע או שיפריש חלה ללא ברכה או שיאפה מעט היה לו להורות לאפות מעט אם אפשר לו, ואולי יש לחלק בין להצריכו שיתקן אינו מחוייב, כיון שכבר עומד בספק איסור לא נתחשב בזה שיש כאן ספק בל תשחית, אבל לגרום בידים שאולי יגיע לבל תשחית כאשר עדיין לא הגיע כלל בזה יש לחוש לרש"י, אלא שלפי זה היה לנו להורות שלא יעשו לכתחלה עיסה שבלילתה עבה אם כוונתו רק לבשלה, והרי לא שמענו להורות כך, אלא ההוראה היא שלכתחלה אפשר לעשות כן ולהפריש ללא ברכה, וצריך ביאור.

ז. דבריו צריכים ביאור שהרי הוא מדבר ביהודים שהפקירו כדין ואמרו כל חמירא וכו' וא"כ החמץ מופקר ואינם עוברים בכל יראה, וצריך לומר שתמיהתו הוא רק לפי שיטת ר"ן (א. ד"ה אלא) שמכיון שהביטול הוא בלב חיישינן שמא לא יעשה בלב שלם, ומעין זה כתב הרע"ב שחיישינן שמא ימצא גלוסקא נאה וימלך על ביטולו, וביאר התוס' יו"ט כיון שהביטול וההפקר נעשה במחשבה, כך יכול במחשבה לחזור מהביטול, וכן ראיתי מציינים לראש יוסף שביאר את דברי רש"י (פסחים ב.ד"ה בודקין) שכתב שטעם של בדיקת חמץ הוא אף שביטל עדיין חושש שיעבור בכל יראה אם ישאיר חמץ בביתו, והתוס' (פסחים ב. ד"ה אור) פליגי עליו ולדבריהם תקנו בדיקת חמץ שאם ישאר לו חמץ בביתו חיישינן שמא ישכח ויאכל, אבל אין חשש לבל יראה אחר הביטול.

ולעניננו שהיי"ש עומד בביתו בפסח לשימוש או למכירה ודאי שלא נתכוון לבטלו, ובאמת שיש מקום לומר שבאופן כזה אולי לכו"ע זה לא נכלל בביטול.

אינו רוצה אין זה לגביו כתשמישי בני אדם ודו"ק.

אכץ מצאתי בשו"ת דובב מישרים (ח"ב ס' ט"ז), שהוכיח שספק מצווה ג"כ נחשב לצורך, ואין זה דרך השחתה, ולכן אין בזה משום איסור בל תשחית, וכן עיין מ"ב ס' תמ"ג ס"ק י"ג.

לפיכך לעני"ד כל ספק חמץ מותר לשרפו אם רוצה, מ"מ אפשר

למכור לגוי, (שמי אמר לנו שהמנהג שלא למכור חמץ בעין נאמר גם על ספק חמץ, ואדרבא עדיף שימכור לגוי (שכבר הבאנו את דברי רש"י שיש לאדם לראות להתרחק שלא יבא לידי השחתת ספק איסור, ולכן כיון שממילא עושה מכירה לגוי כנהוג כיום בתפוצות ישראל שכל אחד מוכר לגוי מחשש שאולי יש לו איזה חמץ בביתו, לכן אין לו לשרוף, אף שאם רוצה לשרוף להרגיע עצמו מכל חשש אין עליו טענה כנ"ל).

דוגמא מצויה למעשה בזה, הוא לענין מי שיש בידו קמח שיכול למכרו לגוי, כיון שאינו ודאי חמץ עיין ס' תנ"ג^ה, לכן יחמיר בענין בל תשחית וימכור עכ"פ לגוי^ט, וכן מצאתי בשם החזו"א עיין פסק"ת ס' תמ"ח הע' 44.

וספק דאורייתא לחומרה מיד ישרוף ובפרט בכפרים הקטנים מניחים זאת בצד כל הפסח ורק אחר הפסח הולכים לשאול רבנים אם מותר או אסור והרי זה ספק בל יראה וכו', וכתב (בתורת לימוד זכות) כיון שיש כאן ספק בל יראה ולצד שאינו חמץ יש כאן חשש בל תשחית אם לא ימתין רק מיד ישרפנו, וכיון שכן אמרין שב ואל תעשה עדיף, עכת"ד.

אמנם יש לדון בדבריו, כיון שכבר עומד בפני ספק הלכתי מנין לנו שיש בזה ספק בל תשחית, ואם זו טענה כ"כ ברורה מדוע המוהרא"ל צינץ כתב זאת רק בגדר לימוד זכות, גם כתב בתוך דבריו שיכול להמתין מלשרפו, משמע שגם מותר לו מעיקר הדין לשרפו, ולא להמתין לתשובת הרב, כפי הנראה לומד מהרא"ל שאם חפץ מחמת ספק הלכתי לשרוף מותר, וכמו הש"ך הנ"ל שהתיר להפריש חלה מספק, אבל כשאינו רוצה לשרוף כל זמן שלא נתברר לו להדיא שהי"ש הוא חמץ, אז יש בזה אכן משום ספק בל תשחית, כי רק כשרוצה לשרוף מחמת ספק זה בגדר תשמישי האדם, כנ"ל, שכן יבא על סיפוקו וירגע, משא"כ אם

ח. וכפי שבארתי לקמן בס"ד.

ט. קמח חיטה (של כל השנה) - בזמן חז"ל היו לותתין (משרים מעט זמן במים) את החיטים לפסח קודם הטחינה. בזמנינו כתבו הגאונים שאין אנו בקיאים בזה ואסור (תנ"ג ס"ה). מ"מ פסק ה"ח ק יעקב" (ס"ק י"ח) אם שרה חיטים זמן מועט או שרחצם רחיצה מועטת - מותר להשהותו בבית אעפ"י שאסור לאוכלו מחמת שאין אנו בקיאים בלתינה. בכל זאת השהיה בבית מותרת ואי"צ למכרם לגוי כיון דלדינא דהש"ס מותר כל שאינו קרוב להתבקע, ע"כ.

- ה -

- ו -

מי שעשה מכירת חמץ לגוי ומצא
בפסח חמץ בביתו או בחצירו

מי שמכר לגוי חמץ בעין, שייך
אצלו איסור בל תשחית אם חלק
מהחמץ ישרוף

בזמננו שנוהגים לכתוב בשטר המכירה
שמוכר החמץ בכל מקום שהוא,
אם מצא חמץ בפסח בביתו, העיר
המקראי קודש (ח"א ס' ע"ד) שלא
ישרפם, כיון שמבטא בזה שאין המכירה
אמת, שמדוע הוא מבער דבר השייך לגוי,
ולהנ"ל יש להוסיף שיש בזה משום כל
תשחית, שהרי גם במאכל של גוי יש
משום כל תשחית שעל זה דברה התורה
לא להשחית מאכלים של גוים אף בעת
מלחמה (אם זה ראוי למאכל אדם כגון שקית
וופלה וכדומה).

כבר הבאנו לעייל מהא"ר שאף אלו
שנהגו לא למכור חמץ בעין, מ"מ
במקום הפסד מותר גם למנהגם, ממילא
עליהם לדעת שאין חילוק בכמות אם
הותר להם גם לפי המנהג, אז לא רק מה
שמוגדר בהפסד הם יכולים למכור, כי
הרי הם ממילא עושים מכירה.

א"כ לאור מה שנתבאר לעייל יש חשש
איסור כל תשחית אם ישרפו חלק
מהחמץ, ורק מה שניכר באומדנא ברורה
שלא נתכוון לזה במכירה כגון העשר
פתיתים שאסף בבדיקת חמץ כדי
לשרפם, כיון שניכר שדעתו לשרפם
ולא עלה על דעתו שייכלל במכירה
יהיה מותר לו לשרוף, ע"כ כל מה
שירצה לשרוף צריך שיהיה ניכר שלא

ולא כמנהג העולם שמבערים חמץ
שמוצאים בפסח, רק חמץ שנעשה
בפסח שלא היה בשעת המכירה אותו
מחויב לשרוף וכמבואר בס' תמ"ו.

אולם בזמן הט"ז והמג"א והמשנ"ב היו שורים את החיטים שטחנו לימות השנה שריה מרובה במים,
לפיכך כתבו שדינם כחמץ גמור ואסור להשהותם בבית (משנ"ב ס"ק כ"ב כ"ז) ולפי מנהגינו אף לא
למכרם לגוי אם אין בזה הפסד.

אולם בררתי (אצל הגר"ג ולקוביץ מחיפה שהוא משגיח כשרות בזה) ואמר לי שכיום רוחצים רק במעט
מים, ובדקו לאחר יותר מעשר שעות מהרחיצה, וראו שהחיטים לא התבקעו עי"ז. כיון שכך וודאי אין זה
בגדר חמץ גמור. לפי"ז ל"חק יעקב" מותר להשהותו אף ללא מכירה, בכל זאת נהגו למוכרו ומותר למוכרו
אף למי שאינו מוכר חמץ בעין (ובפרט לפי מה שכתבתי שבספק חמץ יש לחשוש לבל תשחית).

י. נשאלתי בערב פסח אהה"צ מאחד שמצא שהשאיר עוגת חמץ במקפיא שלא שרף, והוא מקפיד
שלא למכור חמץ בעין האם זה נכלל במכירה, תשובה: אם הכין עוגה זאת לשריפה יש אומדנא ברורה
שלא נתכוון לזה במכירתו, ובענינו יראה לשרפו, אך שכח לגמרי מהעוגה הזו, ומאז לא היה בדעתו
לשרפו רק לאוכלו, הרי ודאי שזה נכלל במכירה ומחמת חששות כאלו רגילים לכתוב בשטר המכירה
שמוכר חמץ בכל מקום שהוא, אף מה שלא פירט, וממילא יהיה אסור לשרוף כנ"ל, רק להצניע היטב.

נכלל במכירה, שרק אם אין דרכו למכור חמץ בעין, אמרינן שיש אומדנא ברורה שלא נתכוון לזה במכירה (כנ"ל אות ב'), משא"כ זה שכן מוכר חמץ בעין לגוי במכירת חמץ הנהוגה.

- ז -

ראוי לתת מאכלי חמץ למפעלי חסד שמוכרים אותם לגוי ואח"כ מחלקים לנזקקים מאשר לשורפם

עוד הנני להוסיף שאף אם נסבור שאין בשריפת ריבוי חמץ (חמץ ודאי כנ"ל) משום בל תשחית, מ"מ יש לראות שיחלק בזמן ההיתר חמץ לאחרים שיאכלוהו ולא יזדקק לשרף, שהרי הבאנו לעייל (אות ד') את דברי רש"י (במנחות) שיש לו לעשות פעולות שלא יזדקק להגיע לספק הלכתי אם הדבר מותר באכילה, שיש להמנע מלהגיע לספק בל תשחית, וכן הבאנו שם מעוד פוסקים.

ובפרט שמצאנו כן במג"א ומחצה"ש (ס' תל"ד סוס"ק ו') שכתבו בשם סדר היום מדוע אומרים את הביטול בלשון ארמית כל חמירא וכו' כדי שלא

יהיה עליו קטרוג שנראה כזלזול בפת שהוא חיי אדם (והמלאכים אינם מבינים לשון ארמית), ומבאר המחצה"ש אף שמקיים בזה מצווה מ"מ היה לו לחפש קודם לכן אוכלים שיאכלוהו, והנה לעייל כתבתי שאין איסור כלל בזה שגרם שיתקלקל מאכל, האיסור הוא רק להשחית בידים ולפי זה אין עליו טענה במה שלא חילק האוכלים, וגם לעצם אמירת הביטול בלשון ארמי כתב הרמ"א (תל"ד ס"ב) שיכול לאמרו בכל לשון שמבין, ומשמע מדבריו שאין ענין דוקא בלשון ארמי, והטעם י"ל כנ"ל, מ"מ יש לחוש לאיזה קטרוג שהוא בזה, שהרי היה יכול לקיים מצוות חסד עם המאכלים ולחלקם לנזקקים שיהנו מזה קודם זמן האיסור, או שימכרו לגוי וכנ"ל שבמקום הפסד גם לפי מנהג המחמירים התירו למכור לגוי, ע"כ אף שאין בל תשחית יש להדר לחלקם לנזקקים אם אפשר, אבל מן הדין אין חשש בזה ששורף כל החמץ בעין שנשאר אצלו.

אגב עיין שש"כ פ"כ הע' צ"ח, לענין אם מותר לדרוך ולבזות חמץ בפסח.

הרב יהונתן בנימין וייס

רו"כ ב"מרכז התורה" אלעד

ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

פְּחֵי קִמַּח טָרִי, "שְׁמוּרָה" לְמִצּוֹת,
שְׁנַת־עֶרְבוֹ בְּאַחֲרֵי

שאלה: מעשה שאירע כשבוע קודם פסח, במאפיה, שהיה מוכן שם הרבה פחים של קמח שנטחן לפני יותר משלשה ימים מהיום, ונתערב עם פחי קמח טרי שנטחן היום, וקמח זה הוא מיעוט נגד פחי הקמח שכבר נטחן מקודם, ואין ניכר החילוק ביניהם, האם מותר לאפות בקמח של תערובות זו.

תשובה:

מחימוץ היטיב, דהיינו שיעסוק בה בזריזות יותר מבשאר עיסות).

ובכן יש לדון במעשה דידן שנתערב קמח טרי עם קמח שכבר עבר עליו ג' ימים.

א. סוג הרחיים

הנה אם הקמח הטרי היה מ"רחיים של יד", נראה פשוט דיש להקל, כי מדינא, הקמח הנטחן ברחיים של יד, יכולים גם לכתחילה ללוש בהם תיכף אחר הטחינה, כמש"כ בבאר היטב שם (סק"כ) בשם ההלכות קטנות דאין שם חימום כלל, אלא שמסיים ההלק"ט ד"טוב להחמיר", ולפי"ז מיסתבר דבכה"ג שיש הפסד אין צריך להמתין כלל, ובפרט שגם מרקדין את הקמח דבכה"ג י"א דמצטנן ע"י הריקוד כדלקמן.

כי קא מבעיא באם נתערב שם קמח מ"רחיים של מכוונה". וגם יש

איתא בשו"ע (סי' תנג סעיף ט): צריך לטחון החיטים יום או יומיים קודם הלישה. והטעם, כדי שיתקרר הקמח מחום הטחינה.

ומצינו ג' שיעורים בזמן ההמתנה, בשו"ע איתא יום או יומיים, אמנם בד"מ הביא בשם מהרי"ו שכתב לטחון ג' ימים קודם הלישה, והובא בט"ז (סק"ג) וח"י (סקכ"ו) עיי"ש. ושיעורים אלו: יום או יומיים, ג' ימים, הוא מעת לעת דוקא, כ"כ הח"י שם, ובחיי אדם (כלל קכ סק"ה). אבל במג"א (סקי"ג) כתב דסגי בלינת לי"ה, וכ"כ הא"ר שם, והסכים עמם בשו"ע הרב, דאם אי אפשר, אז לפחות ימתין כדי שיעור לילה אחד. והו"ד במשנה ברורה סקמ"ב. (ובדיעבד אם עבר ולש בלא שהייה והמתנה, אין לאסור רק שישמרנו

ברחיים של יד בזמנינו שטוחנים הרבה מאד קמח, ושם הקמח מתחמם מאד, יותר מאשר רחיים של מכונה של זמניהם. ולפי"ז שאלתנו היא גם באם נתערב שם קמח של רחיים של יד.

ב. ידון מצד גדרי "ביטול" שבו

לכאורה יש לדון כאן מצד ביטול חד בתרי וכדקיי"ל בכל התורה דיבש ביבש מין במינו בטל חד בתרי, והכי נמי בענינינו שפחי הקמח נתערבו זו בזו, לכו"ע יש בו דין של תערובות "יבש ביבש" דבטל חד בתרי, ולכן אם יש בתערובות רוב מן הקמח הישן, שפיר יש לאפות את הקמח מיד. ואין לחוש כאן מצד "דבר שבמנין", די"א דלא בטיל (עיין רס"י ק'), כי את הקמח מוכרים לפי משקל, ולא לפי מספר פחים או חביות, ולכן בטל חד בתרי.

"חתיכה הראויה להתכבד"

וגם אין כאן משום "חתיכה הראויה להתכבד" דלא בטיל (עיין חולין ק' ע"א וטוש"ע סי' קא), כי אין כאן חשיבות חתיכה וגוש אחד, וכהא דחזינן לגבי דבר נוזלי שאינו בדין חהר"ל [=חתיכה הראויה להתכבד], כדהוכיח ביד יהודה שם (סק"ה) מהא דכתב המחבר ברס"י קי', דחביות סתומות של יין חשובות הן ולא בטלי, הא משנפתחו החביות, בטל היין, אעפ"י שמכבדים את האורח בכוס יין. אע"כ דדבר לח לא חשיב חהר"ל. וה"ה בענינינו דהקמח הוא פירורים ואין כאן חשיבות חתיכה. ומה דעתיך לעשות מזה בצק, ולאפות ממנה מצה, לא חשיב

חהר"ל, כי אז פנים חדשות באו לכאן, (ובפרט לשיטת הראשונים המובא בשו"ע שם סעיף ג' דגם חתיכה מבושלת אינה בדין חהר"ל, כיון דעכשיו שאינה מבושלת אינה ראויה להתכבד בה. ולפי"ז כש"כ בענינינו). ועכ"פ כיון דהקמח אינו ראוי להתכבד בו, שפיר יש כאן ביטול ברוב.

[ומצד אם קמח זה הוי בכלל "דבר שיש לו מתירין", נדון אי"ה לקמן.

ועכ"פ כיון שמדין ביטול אתינן עלה, ראוי לציין שאחר שכבר נתבטל הכל, מותר לערב גם את עצם הקמח זה בזה, וא"צ כאן שישים כדין תערובות של לח בלח (כהסכמת רוב הפוסקים דקמח בקמח יש לו דין של לח בלח, עיין מ"ב סי' תנג סקי"ז), דבטל רק בשישים נגדו (כדאיתא בחולין צז ע"ב ובטוש"ע יו"ד סי' קט), כי כאן כבר נודע התערובות בהיות עדיין הקמח בתוך הפחים, ואז נעשה כולו היתר. אלא שלפי שיטת הרשב"א, אסור לערב הכל ממש אלא ישאיר מחוץ לתערובות כמות קמח כמספר הפחים והחביות של הקמח הטרי, עיין בכ"ז בסי' קט סעיף ב' ובש"ך שם].

ומיסתבר שגם א"צ להחמיר כאן חומרא דמהר"ם דבאופן של ביטול ברוב, יש להשליך אחד נגד האיסור (עי' רמ"א סי' קט ס"א) והכ"נ כאן נצטרך להשאיר ולא לאפות [מיד] כמות קמח כמספר הפחים והחביות של הקמח הטרי, כי דוקא התם החמיר מהר"ם מפני "שהוא היה ת"ח וצדיק, והיה נראה דרך גנאי שיזדמן שום אכילת איסור לפיהו" (לשון

הב"י שם), אבל כאן אינו אכילת איסור בעצם, שהרי בדיעבד אם לש בקמח טרי בלי שהייה כלל בין הטחינה ללישה, ונזהר מחימוץ, מותר בדיעבד, ולפיכך מיסתבר דכאן א"צ להחמיר חומרא זו.

יתכן שאין כאן גדר "ביטול"

אולם, באמת יתכן דלא שייך כאן כלל גדר והלכות "ביטול" מיעוט ברוב, או "הלך אחר הרוב", כי כאן הרי הקמח הוא היתר גמור, אלא שיש בו זהירות לכתחילה שלא לאפות בו כל זמן שהוא חם מהטחינה, ודו"ק.

[ויעויין בשו"ע סי' תנה (ס"ד) ד"מים שלנו] שנתערב במים שלא לנו, בטל חד בתרי, וגם התם אין ההיתר משום דין "ביטול", אלא הטעם מפני דכשלא לנו הם חמין, וכשנתערבו נעשו צוננין (עיין מג"א שם סקט"ו ובח"י סק"ז, ובשו"ע הגר"ז סכ"ח). וכ"כ בפמ"ג (סי' צט ש"ד סק"ד) דהעולם נוהגין לבטלם לכתחילה. [ואעפ"י שיש אוסרים לערב בידים עיין במ"ב שם (סקל"ח), הנה הטעם הוא מפני שחשינן שיקח רק מים שלא לנו, עיין פמ"ג בא"א שם].

ג. האם הוי כאן כדבר שיש לו מתירין

והנה בין אם נאמר שיש בו ששייך לדון כאן מצד גדר ביטול, ובין שלא שייך בזה ענין ביטול, יש לדון בענינינו מהא דחזינן שבדבר שיש לו מתירין, לא אזלינן להקל בספיקא דרבנן, א"כ הוא הדין בענינינו שעל כל פח קמח יש לו ספק האם כבר עברו עליו ג' ימים, הוי בכלל "דבר שיש לו מתירין", שהרי יכול להמתין שלא

לאפות בקמח זה עד שיעבור לכה"פ מעת לעת (כהסכמת רוב הפוסקים).

וגם אם יהיה לו מזה הפסד, אם יושבית את המאפיה עד שיביא קמח אחר, לכאורה אכתי הוי בכלל דבר שיש לו מתירין, כי אין זה דומה למש"כ בשו"ע (סי' קב, ומקורו ברשב"א בתוה"ב) דאם יש לו הוצאות לא חשיב דשיל"מ, כי הכא הרי ההיתר יבוא מכח זמן, שימתין עד שיצטנן הקמח, אלא שיפסיד ממקום אחר, ומנ"ל להקל בזה בדשיל"מ. ומהאי טעמא גם אין זה דומה להא דאיתא בשו"ע שם סעיף ד' דהיכא דהמאכל מתקלקל, חשיב דשיל"מ, כי הכא הרי זה הפסד ממקום אחר.

ספיקת הפמ"ג

ומצינו גילוי לשאלה זו בדברי הפמ"ג באו"ח (סי' תקכז מש"ז סק"ב) שנסתפק בכגון דא, וז"ל שם: שאלה, הניח עירוב תבשילין לחם עם ביצה מבושלת, וביו"ט נולד ביצה [והיא מוקצה], ובישלה ונתערבה בהרבה דשיל"מ, יש לומר כאן לא הוי דבר שיש לו מתירין, דא"כ יהא אסור לבשל לשבת [כי העירוב בטל], ועדיף מנתקלקל המאכל דלא חשיב דשיל"מ, או דלמא הואיל ובתבשיל זה לית הפסד אם ימתין, אסור, ולא הוי עירוב. וצ"ע. עכ"ל. הרי שהפמ"ג נסתפק אם הפסד מצד אחר חשיב כדבר שאין לו מתירין.

והצד להקל יומתק מאד לפי רש"י (ביצה ד' ע"ב) שפירש שהוא מפני ש"עוד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר", דלפי"ז יש מקום לומר דאם יש לו הפסד לא החמירו שלא לסמוך על הביטול, משא"כ

לפי שיטת הר"ן (בנדרים נב', והובא בט"ז שם סק"ה) דהטעם הוא, דכיון שיש לו מתירין, ודומה במקצת להיתר הוי כתערובות מין במינו דלא בטיל, ודו"ק].

ואולי יש לפרש בכוונת הפמ"ג בהצד להקל, שהוא משום דכיון שלביצה של העירוב תבשילין יש לה ערך רב ביו"ט, כי חוץ מה שראויה לאכילה בעצם, הרי על ידה מותר לבשל מיו"ט לשבת, לכן לא שייך לומר בזה שימתין עד למחר לאוכלה, כי עד מחר ירד עצם חשיבותה שהיה לה ביום אתמול שהיתה מתרת לבשל מיו"ט לשבת, ולכן דן בזה הפמ"ג דאפשר דזה דומה להא דמאכל מתקלקל. אבל באמת אם זה רק הפסד מצד אחר, אין זה כלום להצילה מדין דשיל"מ.

ולפי הבנה זו בפמ"ג נמצא לענינינו, שהצד להקל בענינינו, יהיה רק אם אכן יש במאפיה כל כמות הקמח (שמורה) לצורך האפיה עד חג הפסח, וקמח זה יש בו ערך רב יותר מסתם קמח של כל ימות השנה, ואם ישבית את המאפיה ליום או יומיים ישאר לו קמח "שמורה", שיוכל להשתמש בו רק אחר הפסח שאז ירד ערכו מאד ממה שהיה מקודם פסח, כי עתה ישוה לערך קמח של שאר ימות השנה, ובזה שפיר שייך ספיקת הפמ"ג לדון להקל מצד דאפשר שזה דומה להא ד"אם המאכל מתקלקל", משא"כ אם מצד כמות הקמח יהיה לו צורך בזה למצות עד יו"ט, אלא שיהיה לו הפסד ממון מצד שיצטרך להשבית את המאפי ליום או

יומיים, התם לא נוכל להתיר לו מצד הפסד, וגם הפמ"ג יודה להחמיר בזה מצד דבר שיש לו מתירין. ודו"ק.

ד. לא החמירו דין דשיל"מ

באיסור קיל מדרבנן

אולם עדיין יש לומר, שכיון שביסוד האי דינא שכתב המחבר שצריך לטחון החיטים יום או יומיים קודם הלישה, הנה כיון שבדיעבד אם לש מיד אחר הטחינה, אין לאסור המצות, א"כ בזה אפשר דלא החמירו חומרת דבר שיש לו מתירין.

וקצת ראי' לזה מהא דמצינו לגבי "מעשה שבת" שאסור ליהנות ממלאכה שעשה נכרי עבור הישראל, ויש להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו, ונחלקו הראשונים בספק אם ליקטן בשביל ישראל או ספק אם ליקטן בשבת, אם צריך להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו, (כי בשבת בלא"ה יש בו איסור מטעם מוקצה), ובשו"ע סי' שכה (סעיף ז') הביא המחבר את כ' השיטות בזה (ועיין סעיף ט' שם).

ומעם המחמירים הוא, דכיון שיש לו מתירין בכדי שיעשו, לא מקילינן בספק דרבנן. (כ"כ הט"ז סק"ז עפ"י המגיד משנה בשם הרשב"א, וכ"כ להדיא ברמב"ן במלחמות שבת פרק שואל, וע"ע שעה"צ שם סקל"ד) וטעם המקילין פירש בשו"ע הרב (שם סעיף י'): "שכיון שאיסור זה אינו אלא כעין קנס, שלא יבוא לומר לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת, לא החמירו בספיקו, אעפ"י שיש לו מתירין". (והעתיקו במשנה ברורה

בשעה"צ שם אות לה). והמ"ב שם (סקל"ג) הביא בשם הא"ר שכתב בשם האחרונים דיש לסמוך על המקילים. מאידך, החיי אדם והפמ"ג נקטו להחמיר בזה זולת לצורך מצוה.

הרי דאעפ"י שהנאה ממעשה שבת הוא איסור גמור מדרבנן, חזינן דיש הסוברים שלא החמירו בו חומרת דשיל"מ, כיון שאינו איסור בעצם, אלא כעין קנס, ויש שנקטו להלכה להקל אפי" שלא לצורך מצוה כנ"ל, קל וחומר בעניינינו שהוא איסור קל יותר משם, כי חומרא זו להשהות הקמח בין הטחינה לאפייה, כתובה רק השבלי הלקט ובאגור, ואילו שאר גדולי הראשונים לא הזכירוה כלל, וגם חזינן דבדיעבד אם עבר ולש בלא שהייה, אין לאסור, לכן אין אנו מוסיפים בזה גם חומרת דשיל"מ, ומסתבר דגם המחמירים לענין מעשה שבת, יודו הכא. ודו"ק.

עוד נראה דיש לצרף כאן את שיטת הכנסת הגדולה שהביא במג"א שם שאם מרקדין הקמח, אין לחוש לחימום כלל ואין צריך להמתין. [אלא שכתבו האחרונים דאין לסמוך על זה וכ"כ במ"ב סקמ"ב. ובטעם שלא סמכו האחרונים על זה, יש להמתיק עפ"י מש"כ מהר"ם חלאוה (פסחים מב, א) בטעם הדבר למה הצריכו חז"ל ללוש דוקא במים שלנו, לפי שהמים מחמיצין הם, וכו', וכל שהמים יוצאים ממקורם, הם על טבעם

בשלימות, וכל ששהו אחר השאיבה, בטל כחם קצת, ובלבד שעבר עליהם הלילה, מפני שהלילה מפיג כל דבר וכו', ואין זה תלוי בחום המים וקרירותן וכו', עיי"ש. ולפי"ז יש לומר דהוא הדין לגבי קמח שלא מועיל מה שמרקדין הקמח, אלא שצריך שיעבור עליו לכל הפחות לילה אחת כדי שיפוג חמימותו. וע"ע בשו"ת חת"ס (חאהע"ז סי' קנג, ב).

ה. מסקנא דמילתא

העו"ה מן האמור דהדעת נוטה שלא גזרו כלל חומרת דשיל"מ בחומרא כגון זו שאיסורו קיל, ועכ"פ צריך שיעבור איזה שעות מהטחינה, כדי שלא יהיה רותח ביותר, עיין כף החיים (אות כב).

ואם הוא מקום הפסד כגון שיצטרך להשבית המאפי' לזמן מסוים עד שיביא קמח אחר, בזה יש צד להקל וכנ"ל מהפמ"ג דגם הפסד ממקום אחר, הרי זה דומה להא דהמאכל נתקלקל, שלא מחמירים בזה חומרת דשיל"מ. וגם הדעת נוטה לומר דבחומרא זו להשהות הקמח, כמו שלא החמירו בו לענין דיעבד, דהיינו שאם עבר ולש בקמח שלא שהה בין טחינה לאפייה, הרי זה מותר בדיעבד, כמו כן לא החמירו בזה במקום הפסד. וגם יש לצרף שיטת הכנה"ג שאם מרקדין הקמח אין לחוש לחימום כלל.

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי

רב ומו"צ נאות הפסגה מודיעין עילית

מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

אכילת מצות נטולות גלוטן למצוה

שאלה: חטים שהוציאו מהן את ה'גלוטן' כך שאינן באין לידי חימוץ, האם יוצאים בהם יד"ח מצה, והוא נוגע למעשה לחולי צליאק שאינם מעכלים את הגלוטן וגורם להם לחולי, והשאלה היא אם הוא לעיכובא לצאת יד"ח בזה.

שחמשת מינים אלו המה בתורת לחם, או דנימא דדרשא דבאים לידי חימוץ הוא סיבה וטעם דרחמנא קפיד דאין יוצאים יד"ח מצה אלא בראוי להחמיץ, ואינו גילוי על מין הלחם, אלא הוא נצרכה לעיקר מצות מצה, שרק אם הוא יכול להחמיץ נפיק ביה ידי חובת מצה, ומינים אלו הם הבאים לידי חימוץ ולכן יוצאים בהם. ולצד זה, בגוונא שהוציאו ממנו הגלוטן אין יוצא בו יד"ח שהרי לא אתי לידי חימוץ.

ומצינו במג"א סי' תנר' סק"א לענין פת סובין ומורסן שאע"פ שאין בא לידי חימוץ, מ"מ הוא ממין הבא לידי חימוץ ויוצא בה יד"ח עיי"ש. [ולענין מורסן תמה בנתיב חיים דמשנה מפורשת דמחמיץ בדף לט. אין שורין את המורסן מפני שמחמיץ].

ונראה דדין זה תליא באשלי רברבא.

תשובה: מקור הדין פסחים לה. תנן אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין וכו', ודייק עלה בגמ' הני אין אורז ודוחן לא מנהני מילי וכו' אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סרחון, מתניתין דלא כר' יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת וכו' אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ע"כ.

ויש לחקור בהא דבעינן דברים הבאים לידי חימוץ, האם הוא גילוי מילתא שמינים אלו הם מוגדרים בתורת לחם ויוצאין בהם יד"ח מצה, ואף לו יצויר שלא יחמיצו בפועל מאיזה סיבה ג"כ יוצאים בהם ידי חובה, דהם בכלל מינים הבאים לידי חימוץ, שגילתה תורה

ונקדים לזה הסוגיא בזבחים עת. אמר ריש לקיש הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור א"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו, ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, [כלומר טעם אחד בטל בחבירו המרובה ממנו, ולא ידעין מיהו, ועל כל אחד הוה התראת ספק] מתיב רבא עשה עיסה מן חיטין ומן אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואע"ג דרובא אורז, ומשני מדרבנן, אי הכי אימא סיפא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. [פירוש ומוכח מזה דטעם כעיקר דאורייתא ולא בטל ברוב], אלא מין בשאינו מינו בטעמא, ופירש"י שהטעם ניכר בו בטעמא מחייב ולקי מן התורה וכי אמר ריש לקיש בפיגול ונותר של מין ומינו דליכא למיקם אטעמא ולא תשמע מינה נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, עכ"ל.

ומבואר דאם עירב מעט דגן ברוב אורז יוצא בה יד"ח מדאורייתא דמין בשאינו מינו נותן בו טעם, וטעם לא בטל ברוב מדאורייתא.

והקשה הרמב"ן בהל' חלה, והובא ברא"ש סוף הל' חלה, האיך יוצא בה יד"ח מצה ברוב אורז ומיעוט דגן, הא קיי"ל בע"ז דף סז. כזית בכדי אכילת בטעמו וממשו דאורייתא, הא כל היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס דכו"ע לאו דאורייתא, ונהי נמי דטעמא לא בטיל האיך יוצא בה יד"ח בפסח הא עיקרה אורז הוא [טרם אכתוב המשך ד' הרמב"ן בישוב הקושיא, נעורר שלכאו

דבריו כאן תמוהין למאד דנר' כסותר עצמו מיניה וביה, דמתחילה כתב דטעמו ולא ממשו [כלומר כשאין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס] לאו דאורייתא, ומפרש לההיא מימרא דריו"ח טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו, היינו שאינו איסור מדאורייתא דטעם ולא ממשו בטל מדאורייתא, ואח"כ כתב דטעמא לא בטיל וע"כ היינו מדאורייתא לא בטל וכדמוכח בהמשך דבריו שלכן גורר את האורז מחמת טעם החטה וכדלהלן,

וצריך לדחוק כונתו מש"כ דטעמו ולא ממשו לכו"ע לאו דאורייתא, היינו שאין בו מלקות או לאו, אבל עכ"פ הטעם לא בטל מה"ת דטעם לא בטל, דחיק אוכל יטעם אין האוכל קרוי אלא ע"ש טעמו וע"י הטעם ניכר האיסור, וכמ"ש הרשב"א חולין צח. אלא שמ"מ אין לוקה דלא אכל כזית בכדי אכילת פרס, ואיב"ז אלא דין חצי שיעור אסור מה"ת, ואפשר דאפילו איסורא דח"ש לית ביה, דאינו אלא כשהוא בעין ולא בתערובת, עיין קה"י פסחים סי' לח', ומאחר שהטעם לא בטל מדאורייתא שפיר יכול לגרור אחריו את האורז וכדלהלן. וע"ע אבי עזרי פ"ו מחו"מ הל"ה].

והיינו דהרמב"ן הוקשה לו בעיסה שרובה אורז ומיעוטה דגן ואיב"ז כזית בכדי אכילת פרס, דלא אמרינן ביה טעם כעיקר מדאורייתא, א"כ אף אה"נ דלא בטל מה"ת דסו"ס ניכר

הכזית חטה שבו, כן ה"ה באופן שטעמו ולא ממשו, שאין בתערובת כזית דגן בכא"פ, מ"מ חשיכות הדגן שגרם להחמיץ את האורז גוררו כולו לשם חטה ותורת לחם עליה, כאילו היה בתערובתו כזית בכא"פ, וכלשון הרמב"ן 'ומצה נמי דגורר את האורז לעשותו לחם', כלומר כל האורז קיבל שם תורת לחם מחמת הכזית חטה שבה.

אלא שאם טעם החטה היה בטל וכמאן דליתא דמי, א"כ אין כאן חטה, ולא היה יוצא יד"ח בהאורז אע"פ שהחמיץ, דאנן בעינן מין המחמיץ דהיינו חמשת מינים בלבד, דדרשא שבעת ימים וכו' כל שבא לידי חימוץ וכו' הוא גילוי דבעינן מין המחמיץ, ולא סגי לן מה שהאורז עצמו החמיץ. ורק מחמת שטעם החטה לא בטיל, שפיר גורר כולו להיות חטה עי"ז שגרם להחמיץ כולו, וזהו גופיה הסיבה שיהא תערובתו חשובה וגוררת כולה להיות לחם.

כלומר מה שהחטה גרמה לו להאורז להחמיץ, זהו גופיה משוי ליה שהחטה לא תבטל מה"ת, והיא גוררת את האורז להיותו לחם, כמו בכזית בכא"פ, וזהו 'גרירה', שגוררו ונעשה דגן. והיינו דלרמב"ן 'גרירה' היינו שע"י החימוץ הרי הוא גורר ועושהו לחם, וכמ"ש הרמב"ן שם עוד בתחילת דבריו בזה"ל 'דאע"ג דעיסת האורז לאו לחם הוא מיהו כי מערב ליה בהדי דגן הדגן גוררו לעשותו לחם להתחייב בחלה'.

בטעמו שמורגש הוא ובמציאות אינו בטל מ"מ אין שמו דגן אלא אורז, והאיך יוצא בה ידי חובת מצה.

ולכך מפרש הרמב"ן עפ"י הירושלמי משום גרירה דהחטים גוררים את האורז להחמיץ, ושוב יוצא יד"ח בהאורז שהם באים לידי חימוץ.

והא דדייק רבא מדין זה דמין בשאינו מינו בטעמא וטעמא לא בטיל, הרי הטעם הוא משום גרירה, ע"ז כתב הרמב"ן וז"ל ודיוקא דדייק רבא מהא מתני' דמין בשא"מ בטעמא וטעמא לא בטיל, קושטא הוא, ועל הדין אורחא נמי איתמר, אע"ג דחטים גוררין את האורז אי ס"ד טעמא בטיל, דבר שנתבטל בעצמו האיך גורר את אחרים, אע"כ טעמא לא בטיל וכיון דלא בטיל וחזי לאיצטרופי בדנפשיה כגון דאיכא כזית בכדי אכילת פרס מצטרף לכל עונשים שבתורה לחלה ומצה נמי דגורר את האורז לעשותו לחם. עכ"ל.

ביאור דבריו דמה שהאורז מחמיץ לחודיה לא סגי, דאנן בעינן מין הבא לידי חימוץ דהיינו דוקא חמשת מיני דגן, ומה שסיבה חיצונית גרמה לו להחמיץ אכתי אינו נעשה עי"ז למין המחומץ, ורק מפאת שחימוצו בא לו ע"י החטה א"כ נעשה כולו מין חטה ותורת לחם עליה, וכמו לענין טעמו וממשו, כשיש בו כזית דגן בכדי אכילת פרס, נעשה כולו מין דגן, אף בלא דין גרירה, אלא עצם חשיבות תערובת הדגן סגי ליה לאשוויי בכוליה שם תורת לחם מחמת

והנה מהרמב"ן הא מוכח שבתערוכת כזית בכא"פ לא בעינן לדין גרירה, אלא מצד עצם הדין של טעמו וממשו הוא דלא בטל וממילא גורר כולו להיותו דגן, ורק היכא דלא הוי תערוכת כזית בכא"פ הוא דבעינן לדין גרירה שמחמיץ אף את האורז, אבל בכזית בכא"פ, מדין טעמו וממשו הוא דנעשה כולו דגן, אע"פ שאינו מחמיץ.

ולפי"ז הא נראה פשוט, דאם נתערב כזית דגן בקמח דוחן, אף דאין גוררו להחמיץ, [נדדוקא מינים אלו חיטה ואורז גורר להחמיץ וכמ"ש הרמב"ן שם] וכ"כ הר"ח כהן להלן ברא"ש שם] מ"מ יוצא בה יד"ח מצה, שבזה ל"צ לדין גרירה, וכל מה שהוצרכנו לדין גרירה הוא רק בטעמו ולא ממשו וכמו שהק' הרמב"ן דשמעתין איירי דליכא כזית בכא"פ.

ואף דאינו מחמיץ, מ"מ לא איכפ"ל, וכמו שנת', דלרמב"ן אי"צ שבפועל יחמיץ, אלא הוא רק גילוי מילתא על המין ותורת לחם, וכמו שהוכחנו דכן ס"ל לרמב"ן מהא דבעינן לטעם חטה ולא סגי בעצם החימוץ של האורז, וע"כ דבעינן מין לחם והוא מחמשת מינים דוקא, ולכן שפיר ס"ל דבאופן שהוא חטה מצד עצמו, כגון כזית דגן בתערוכת קמח דוחן, יצא יד"ח אע"פ שאינו מחמיץ, וכן כתב המ"ב סי' תנג' ס"ק יד' עפ"י דעת הרמב"ן דכזית דגן משאר מינים בתערוכת כדי אכילת פרס יצא יד"ח אע"פ שאינו מחמיץ.

אך במלחמות פסחים (עמ' י' ע"ב בדפי הרי"ף) מבואר דמצה במי פירות אין יוצא בה יד"ח משום דאין בא לידי חימוץ עיי"ש, וכ"כ בקובץ שיעורים פסחים (קעה). והרי זה מין דגן, וחזינן דאף במין דגן בעינן שיהא חימוץ בפועל, וסותר דבריו שהרי בתערוכת כזית בכא"פ שאין בא לידי חימוץ, [שהרי לא בעינן התם סברא דגרירה אלא מצד טעמו וממשו הוא דיוצא בה יד"ח, וכל מה שצריך לגרירה הוא מצד רוב אורז, וכן מוכח מהר"ח כהן שלולא גרירה, בכזית כא"פ אינו מחמיץ] יצא בה יד"ח, וצ"ע.

שיטתו ב' הוא שיטת הרא"ש ור"ת שם, בישוב סתירת הסוגיות, דלעולם טעם כעיקר דאורייתא, וע"י טעם החטה נהפך כולו למין דגן ואע"פ שאין בו כזית בכדי א"פ, וזהו מימרא דרבא דמין בשא"מ בטעמא, וזהו דתנן העושה עיסה מן אורז וחטים יצא יד"ח, אע"פ שהאורז רובא, וההיא דריו"ח טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו, מיירי במין במינו, והא דבעינן בירושלמי לטעם גרירה, י"ל בדעת ברא"ש בתרי אנפי, א. אה"נ הבבלי לא ס"ל טעם זה, וכדמוכח מהא דרבא דמפרש הטעם דיצא יד"ח משום דטעמא לא בטיל ולא משום גרירה, ולדרך זו ס"ל להרא"ש לגמרי כדינו של הרמב"ן, דמיעוט חטה ברוב אורז יצא יד"ח, להרמב"ן מדין גרירה, ולהרא"ש מדין טעם כעיקר, אלא שלהרמב"ן דוקא בחטים ואורז יש דין גרירה, כי הוא

דחייל ביה דין תורת לחם, ורק דבעינן לגרירה כדי שהחטה תחמיץ, דבאין לידי חימוץ אינו רק בגדר גילוי מילתא על מין החיטה, אלא בעינן שיחמיץ בפועל.

ולפי"ז כזית קמח חטה בתערובת קמח דוחן אף שיש בו כזית בכא"פ, אפ"ה אינו יוצא בו יד"ח משום דאינו מחמיץ.

ובדעת הרא"ש כתבנו בדרך ב' דיש לפרש דס"ל ג"כ בזה כהר"ח כהן דבעינן חימוץ ממש, אלא דס"ל דמהני כן אף באין בו כזית בכא"פ, דטעם כעיקר הוא עד ששים.

ועכ"פ מילתא דא ברירה דנחלקו הרמב"ן והרבינו חיים כהן אי בעינן לחימוץ בפועל וכן ס"ל להר"ח, ולכן אפילו ביש בו כזית בכא"פ דודאי מין חטה הוא, דטעמו וממשו דאורייתא, אפ"ה בעינן לדין גרירה, כדי שיחמיץ.

ולרמב"ן כל שהוא מין חטה, כגון כזית בכא"פ, אי"צ לדין גרירה, ואף דאינו מחמיץ, כגון בקמח דוחן יצא יד"ח, ורק ברוב אורז שטעם כעיקר לאו דאורייתא בעינן לגרירה שע"ז טעמו חטה.

ובאמור בדעת ברא"ש יש להסתפק, לפי צד א', ס"ל להרא"ש לקולא לגמרי, דאפילו כזית דגן ברוב דוחן ואין בו כזית בכא"פ, אפ"ה יצא בה יד"ח, דע"י טעם כעיקר נעשה כולו דגן, ולא איכפ"ל שלא יבא לידי חימוץ, דהעיקר הוא שהוא מין חטה. ולדרך הב' ס"ל כהר"ח כהן.

מחמיצו, ועי"ז גוררו להיות עליו תורת לחם, ולהרא"ש אפילו ברוב קמח דוחן, דמדין טעם כעיקר הוא דנעשה כולו דגן [כמו בכזית דגן בכא"פ של קמח דוחן להרמב"ן, שלא שייך גרירה, שהרי אינו מחמיץ ואעפ"כ יצא יד"ח דכולו מקבל שם לחם ע"י דין טעמו וממשו, כן הוא להרא"ש אף באין כזית בכא"פ]. ולפי"ז ס"ל להרא"ש דלא בעינן חימוץ בפועל, אלא מין הבא לידי חימוץ, וכדעת הרמב"ן.

ב. **יל"פ** בדעת הרא"ש דדין גרירה הוא כהר"ח כהן דלהלן, ולפי"ז ישתנה הדין וכדבסמוך.

שיטה שלישית הוא שיטת רבינו חיים כהן, דסוגיא בזבחים דמין בא"מ בטעמא איירי נמי בדאיכא כזית בכא"פ וכההיא דריו"ח טעמו וממשו לוקין עליו, דנעשה כולו חטים ויוצא בה יד"ח בכזית, והירושלמי שפירש הטעם משום גרירה, משום דהוי קשה ליה נהי דאזלינן בתר טעם וחשיב כולן חטים מ"מ כיון דרובה אורז אין בא לידי חימוץ והאיך יוצא בה משום מצה, ולכן הוצרך לפרש טעם החטה גורר את האורז וגורם לבא לידי חימוץ, עכ"ל. והנה מדבריו מוכח דלא סגי במין חטים לחודיה, אלא בעינן שהחטים יביאו לידי חימוץ, ולהכי בעינן לדין גרירה.

ויתפריש 'גרירה' לפ"ז דהחטין גוררין אותן להחמיץ, ומ"מ עיקר דין לחם לאו משום גרירה הוא אלא משום דטעם כעיקר, ומשום זה הוא

ויסוד מחלקותם הוא בגדר דין טעם כעיקר, להרא"ש ור"ח נהפך ההיתר לאיסור, וכל כזית שאוכל הוא חתיכת איסור, ולהרמב"ן לא נהפך ההיתר לאיסור ולכן צריך לאכול כל הפרס, וכ"כ הרמב"ן בחולין צח. ובמלחמות פ' אלו עוברין, דהחידוש בטעם כעיקר הוא שהטעם לא בטל ברוב.

ועיין במ"ב סי' תנג' ס"ק יד' שהביא ב' שיטות בתערובת חטה עם קמח דוחן באופן שיש בו כזית חטה בכדי אכילת פרס, אי יוצא בה יד"ח, שיטה א', וזהו שיטת הרמב"ן, יוצא בה יד"ח, אע"פ שאינו מחמיץ, מ"מ מין חטה בעינן ואיכא. ושיטה ב', בשם יש אומרים דאין יוצא בה, והוא שיטת רבינו חיים כהן דבעינן שיחמיץ בפועל.

וא"ל המ"ב לא הביא צד שכזית חטה ברוב קמח דוחן ואי"ב כזית בכא"פ יוצא בה יד"ח, ולדברינו יתכן דלהרא"ש גם בכה"ג יוצא בה יד"ח, [ועי' שעה"צ שם שהשוה דעת הרא"ש להרמב"ן וצ"ע].

ולאמור הרי שדין זה לענין אם הוציאו את הגלוטן מהחטה ואינו מחמיץ, תליא בפלוגתת הרמב"ן והר"ח, להרמב"ן בהל' חלה שפיר יוצאין בה יד"ח, וכ"ד המג"א דסגי ממין הבא לידי חימוץ, ולהר"ח אין יוצאין בה יד"ח, וכן להרמב"ן במלחמות פרק אלו עוברין. ולהרא"ש יש להסתפק, והמ"ב מסיק שם דבשעת הדחק יש לסמוך אדיעה ראשונה.

שיטת הרמב"ם הנה בדעת הרמב"ם בדין העושה עיסה מן החטה והאורז מצינו סתירה, דבפ"ו מחו"מ הל' ה' כתב דהעושה עיסה מן האורז וחטה יצא יד"ח, ומשמע אפילו אין בו כזית בכדי אכילת פרס, ומאידך פסק בהל' מאכלות אסורות דטעמו ולא ממשו אין אסור מן התורה דטעם כעיקר לא"ד, וכבר עמדו בזה האחרונים.

מיהו י"ל דס"ל כדרך הרמב"ן, דאף דטעמו ולא ממשו אין איסור מה"ת, היינו דודאי הטעם עצמו לא בטל, ורק דאין איסור לאכלו דלא הוי אלא חצי איסור, שהרי אי"ב כזית בכדי א"פ, וס"ל דבתערובת אין איסור ח"ש, ומ"מ לענין מצה שפיר יוצא בה יד"ח מדין גרירה, והיינו מפני שגורם לו להחמיץ וע"י גרירה גוררו כולו להיותו מין חטה, וא"ש. וכע"ז בקה"י פסחים סי' לח' עיי"ש.

ודע דבעיקר דין זה דעושה מצה מחטה ואורז, דקיי"ל דאפילו אכל כזית אחד יצא כל שיש בו תערובת כזית בכדי אכילת פרס, זולת שיטת הראב"ד שם שצריך לאכול את כל הפרס כדי שיאכל כזית דגן, וכמ"ש המ"ב כאן ובשעה"צ ס"ק טז', סותר כל זה להנתבאר במ"ב סי' רח' סעיף ג' ס"ק מג' וס"ק מז' ושעה"צ מה' לענין עשה פת מחמשת מיני דגן עם קמח קטניות שאינו מברך ברכת המזון אא"כ אכל כל ד' ביצים שבודאי אכל שיעור כזית דגן, אבל כזית לחודיה לא סגי, וצע"ג, שהרי

בכה"ג טעמו וממשו לכו"ע דאורייתא.
וצ"ע.

ובפשוטו לכאור' יש ליישב דלענין
בהמ"ז לא מהני טעם כעיקר
דבעינן אכילה שיש בה כדי שביעה
מהדגן, וכאן אין כדי שביעה מכזית
קטניות שקיבל טעם דגן, אף אי נימא
שנהפך להיות כהדגן מ"מ הא אי"ב כדי
שביעה. ומש"ה אין מברכים עליו בהמ"ז.
ואף דמדרבנן צריך לברך בהמ"ז אע"פ
שאי"ב כדי שביעה, מ"מ זהו דוקא
כשאכל עכ"פ מין המשביע אלא שלא
אכל שיעור המשביע, שבזה חייבוהו
בהמ"ז, דסו"ס אכל מין המשביע,
משא"כ בטעם כעיקר אינו מין המשביע
ולא קרינן ביה ושבעת, ובכה"ג לא
חייבוהו אף מדרבנן.

מהלך נוסף יש לבאר בעומק הענין,
ומתחילה נקדים תמיהת האבי
עזרי פ"ו מחמו"מ ה"ה ע"ד הרא"ש שגם
לענין קיום מצות מצה אמרינן טעם
כעיקר, ואשר לכאור' אינו מובן, דהתינח
לגבי איסור שייך שפיר לומר דכל שיש בו
איסור ה"ז אסור, אבל לענין מצוה מה
שייך לצאת יד"ח ע"י דין טעם כעיקר,
סו"ס הוא אורז ולא דגן, וכי אפשר לצאת
מצות מצה באורז שיש בו טעם דגן,
יעוי"ש שהאריך לתמוה בזה, ובאמת היא
פליאה האיך יוצא בו יד"ח מצה הלא אורז
הוא ולא דגן.

ונראה דבאמת מוטל עלינו להבין גם
באיסור גופיה האיך לוקה על
אכילת כזית של היתר סו"ס הר"ז רק

טעם של איסור ולא איסור גופיה.
והביאור מצינו ברשב"א חולין צח.
שכתב וז"ל כל היתר שמקבל טעם מן
האיסור וטעם האיסור ניכר בו טעימתו זו
היא הכרתו כדכתיב וחייך אכל יטעם לו
אין חשיבות האוכל אלא בטעמו ואיתא
להא טעמא בזבחים (מח). אמר רבא אמור
רבנן בטעמא וכו' דנותן טעם ברוב
דאורייתא, עכ"ל. ומבואר דיסוד הדין
הוא דשם אוכל נקרא ע"ש טעמו, וא"כ
שמו הוא איסור, ואף שגם ההיתר נותן
בו טעם, ואדרבה עיקר הטעם בא מן
ההיתר, וא"כ למה אזלינן בתר טעם
האיסור, שע"ז חל עליו איסור ניזיל בתר
טעם ההיתר, והתינח אם נפרש בדעת
הרשב"א שהטעם הוא האוסר, וכ"כ
בקובץ שיעורים פסחים (אות קעה) שפיר
מובן דכיון דיש טעם איסור ה"ה אסור
והאיסור הוא מפאת טעמו גרידא,
יעוי"ש"ה, מובן דעכ"פ אסור מצד
הטעם, וכהבנת אבי עזרי הנ"ל, אכן אם
נפרש דהגדר הוא כפשוטו דההיתר נהפך
לאיסור צ"ב מדוע אזלינן טפי בתר
האיסור.

אך הביאור הוא, דזה נאמר בגזה"כ
דטעם כעיקר, שכל שיש בו טעם
איסור אזלינן בתריה, והיינו משום
דההיתר אינו חלות דין מסויים, אלא
שהוא מתנגד להאיסור, ובניצוח איסור
והיתר האיסור גובר ואסור. דמה בכך
שהוא גם היתר, מ"מ הוא גם איסור, וזהו
הכלל בניצוח והתנגדות בין המינים נקבע
לפי האיסור.

וי"ף דה"ה לענין מצוה, שהוא חלות ושם מסויים, ואנו דנים איזה שם חל על האוכל, אמרינן דבניצוח מצוה וחולין, אזלינן בתר הדגן, שהאורז אינו שם חלות מסויים, ואינו מגרע במה שהוא עם אורז, סו"ס הוא ג"כ דגן.

וכ"ל זה כשיש ניצוח והתנגדות בין שני מינים אזלינן בתר המצוה או האיסור. דאיסור או מצוה, שיש התנגדות בין המינים, ונקבע עפ"י החשוב, דהיינו איסור או מצוה, ומטעם הנ"ל דלא מגרע מה שהוא ג"כ היתר, דבזה אין שום מעלה, וכל שיש בו מצוה או איסור אזלינן בתריה.

ומשא"כ היתר בהיתר שאין כלל ניצוח והתנגדות בין המינים, אין

אנו דנים כלל איזה שם נקבע על האוכל, ופשוט דכל שהוא רוב זהו שם המאכל. וכן בעשה פת מן הדגן ומן הדוחן או שאר קטניות, שהוא היתר בהיתר, ואין ניצוח בין המינים, דחיוב בהמ"ז הוא רק תוצאה ממה שנקבע עליו שמו, אבל אינו סיבה לחלות שם דגן על הפת, ולכן שפיר אזלינן בתר הרוב, וזהו שפסק המ"ב דאין מברכים עליו בהמ"ז עד שיאכל כל הפרס כשיעור אכילת פרס. ודו"ק.

ועדיין צ"ע טובא בסתירת המ"ב מסי' תנה' ס"ק מד' לש מצה בקצח ותבלין כשרה כיון שיש בה טעם מצה, וכתב המ"ב שם שצריך לאכול כל הפרס ולא סגי באכילת כזית, וצ"ע.

הרב אריה זילברשטיין

רב דחסידי גור ב"ב

ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ובו יבואר ענין איסור אכילה אחר אפיקומן בזה"ז

ובדעת הרשב"ם שאמר משום דדינו
ליאכל על השבע ולכך אין
מפטירין דהיינו שע"י שאסור לו לאכול
שום דבר לכן יזכור קודם לאכול ולשבע
ועי"כ יאכל על השובע, צריך להבין ג'
דברים:

א. א"כ גם בחגיגה שהיא ג"כ קדשים
איך אוכל אחר החגיגה את הפסח,
וכן הק' הגר"ח מבריסק.

ב. ועוד צריך להבין דהרי למשחה
וגדולה כדרך שהמלכים אוכלים
נאמר בכהנים ולא בחלק הישראלים.

ג. ותו והלא בשאר קדשים יש דין
שנאכל על השובע ומדוע שם לא
נאמר אין מפטירין אחר אכילת הקדשים,
על קושיא הג' נ"ל לומר משום דכהנים
זריזים הם ולכך אף שנאכל על השבע
יודעים ליזהר וא"צ לתת להם דין דאין
מפטירין, ודו"ק.

ב. שיטת הר"ן דהא דאין מפטירין וכו'
הוא משום שאם יבוא לאכול
אחר הפסח ישכח שאכל הפסח ויכול
לאכול הפסח במקו"א ואז יאכל הפסח

במשנה פסחים קיט: "אין מפטירין
אחר הפסח אפיקומן". ובגמ'
שם אמר רב יהודה אמר שמואל אין
מפטירין אחר מצה אפיקומן וכן פסק
המחבר בשו"ע סי' תע"ח ס"א וז"ל
"אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר"
עכ"ל. ובטעם הדבר דאין מפטירין אחר
הפסח אפיקומן מצינו כמה שיטות
בראשונים.

א. הרשב"ם שם ד"ה כגון, בא"ד,
וז"ל "שלא יאבד ממנו
טעם הפסח, ולפי שדינו ליאכל בסוף על
השבע, וכן כל הקרבנות, כדכתיב
למשחה לגדולה כדרך שהמלכים
אוכלין, עכ"ל. חזינן כאן בדברי
הרשב"ם שני טעמים שאין מפטירין
וכו', א. שלא יאבד ממנו טעם הפסח,
ב. לפי שדינו ליאכל בסוף על השובע.

ויש מהראשונים שלמדו (רבינו דוד -
תלמיד הרמב"ן) שזה טעם אחד
ברשב"ם וצריך לגרוס לפי שדינו ליאכל
וכו', וזה המשך למש"כ שלא יאבד ממנו
טעם פסח לפי שדינו ליאכל על השובע.

בב' מקומות ולכך ע"י שמשאיר טעם פסח בפיו יזכור שלא יאכל עוד הפסח, ולפי"ז במצה נאמר דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן זה זכר לפסח.

ג. **שיטת בעל המאור** לפי שבזמן שביהמ"ק קיים היו אוכלין הפסח לפני מן החומה והיה המקום צר להם לפיכך מיד אחר אכילתם היו עולים לראש גגותיהם לומר את ההלל כמו שאמרו כזיתא פסחא והלילה פקע אגרא, לפיכך חשו להם חכמים שלא ישכחו אחר אכילת הפסח מלומר ההלל לכך אסרו להפטיר אחר אפיקומן שלא לפסח טעם הפסח והנהיגו הדבר אף לאחר חרבן הבית זכר למקדש ולפיכך אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, עכ"ל. ולפי דבריו אחר ההלל יכול לאכול.

ולפי דבריו ז"ל אין שייכות דין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן לדין הפסח נאכל על השובע וזה שני דינים נפרדים.

ד. **שיטת הרמב"ן במלחמות הטעם** דאין מפטירין וכו' מכיון שפסח נאכל על השובע, והא דהפסח נאכל על השובע הוא כדי שלא ישבור עצם ולכך שלא יבוא לאכול הפסח כשהוא רעב תיקנו שאסור לאכול אחר הפסח אפיקומן ועי"כ יראה לאכול סעודתו לפני הפסח ועי"ז יאכל הפסח על השובע, ובמצה תיקנו חכמים כן זכר לפסח.

ה. **שיטת התוספות** דף ק"כ ד"ה מפטירין, דלמ"ד אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אבל אחר

מצה מפטירין, הטעם הוא מפני שהפסח נאכל על השובע כדי שלא יבוא לשבירת עצם ולכך תקנו שלא יאכלו אחריו שום דבר כדי שיאכלנו על השובע ואף דבשאר קרבנות ג"כ יש דין שנאכל על השובע, התם הוא כדי שלא יצא משלחן רבו רעב ובמצה לא שייך כן. אבל למ"ד אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, מוכרחים אנו לומר דאין הטעם מפני שנאכל על השובע דהרי במצה לא שייך טעם דשבירת עצם, אלא סבר דבעינן שיהא טעם מצה ופסח בפיו, ע"כ.

ו. **שיטת הרמב"ם**. הרמב"ם בפ"ח מהל' קר"פ ה"ג כתב וז"ל "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהן תחלה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו", עכ"ל.

ובפ"י מה' מעשה הקרבנות הי"א כ' הרמב"ם וז"ל "היתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהי' נאכל "עם" השובע, היתה להן אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהי' נאכלת אכילה גסה, וכן בשירי המנחות", עכ"ל.

ומקורו מהגמ' מנחות כא: שהגמ' דורשת על הפסוק "והנותרת ממנה יאכלו" וגו' שיאכלו עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע. ולפי"ז צריך להבין מדוע את החגיגה א"צ לאכול אכילת שובע.

בה"י (בפ"ח מה' חו"מ) "ואינו טועם אח"כ כלום כל הלילה".

ולדעת הרמב"ן דטעמא דאין מפטירין וכו' זה כדי שלא יבוא לשבור עצם ולכן יאכל על השובע - לדעת הרמב"ם הרי יכול לאכול אחר הפסח וא"כ יכול לבוא לשבור עצם אע"כ כהרמב"ן, וכפי' הא' בתוס' דס"ל כרמב"ן ג"כ לא ס"ל.

אלא די"ל דס"ל בפי' הב' בתוס' דס"ל דטעם דאין מפטירין אינו שייך לדין הפסח נאכל על השובע אלא דבעינן דיהא טעם פסח ומצה בפיו.

וצריך להבין בדעת הרמב"ם הרי הפסח נאכל על השבע (פסחים ע.) וא"כ מדוע התיר הרמב"ם לאכול אחר הפסח, והרמב"ם עצמו פסק כן בפ"ח מה' ק"פ ה"ג עיי"ש.

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם דהנה יש ב' דרכים לפרש הא דהפסח נאכל על השבע, א. שאחר ששבע - אבל עדיין אינו קץ במזונו - שיאכל את הפסח, ופי' זה מתאים להסבר הירושלמי דהא דפסח נאכל על השובע הוא כדי שלא ישבור עצם, וזה בגלל שהוא כבר שבע. ופי' ב' - על השבע היינו שישבע מזה, וזה למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, שלא יהי' רעב באכילה זו אבל גם שלא יהי' שבע לגמרי כמו שכתב רש"י פסחים ע' ע"א ד"ה על השבע, וז"ל "שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להן, עכ"ל. וזהו עיקר הנאת האדם ששבע מן האכילה וזה

ולפני שנבוא לבאר את דברי הרמב"ם נקדים את הרמב"ם בהל' חו"מ בפ"ח שמביא הרמב"ם את סדר הלילה וכי' בה"ז וז"ל "ואח"כ (ר"ל אחר אכילת מצה ומרור) מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח, עכ"ל.

ובה"ט שם ממשיך וכתב וז"ל "ואח"כ ממשיך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפי' כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובוה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריו כלום, כדי שיהי' הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה, עכ"ל. היוצא מדבריו בה' חו"מ שישנם שני אכילות בק"פ בתחלה אוכל אחר החגיגה ואח"כ ממשיך באכילתו ובשתייתו ואח"כ שוב אוכל מהפסח ואינו טועם אח"כ כלום.

ואין דבריו מובנים לכאורה לא לפי אף שיטה דלהרשב"ם דס"ל דאין מפטירין זה כדי שיזכור לאכול על השובע, ולפי הרמב"ם הרי אוכל אחר אכילת הפסח וכן לפי הר"ן שיזכור ע"י שאסור לאכול אחר הפסח שלא לאכול בב' מקומות - הרי הרמב"ם התיר לאכול אחר הפסח.

וכן לדעת בעה"מ שלא ישכח מלומר ההלל לכן אסרו לאכול אחר הפסח עד ההלל - הרי הרמב"ם כ' בפירוש

חגיגה לא הי' צריך ליאכל על השבע משא"כ באכילת הקרבן פסח שאכילת הבעלים היא כאכילת הכהנים ולכך הי' צריך ליאכל על השבע.

ולפי"ז גם יובן פי' הרשב"ם שהוא לומד דאין מפטירין הוא כתוצאה לפסח נאכל על השבע וכן למד הרמב"ן וכן התוס' בתחלת דבריהם וקשה דהרי כל הקדשים נאכלין על השבע, ולפי דברינו יובן מאוד מפני שרק בק"פ אכילת הבעלים היא כאכילת הכהנים שנאכלת על השובע.

נחזור לביאור הרמב"ם, ומש"כ הרמב"ם בפ"ח מה' חו"מ ה"ט ואח"כ אוכל מה שרוצה ושותה כל מה שרוצה ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפי' כזית ואינו טועם אחריו, בזה"ז אוכל כזית מזה ואינו טועם אחריו כדי שיהי' הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו "שאכילתן היא המצוה", עכ"ל. זה דין אחר ואינו שייך לפסח נאכל על השובע אלא דחז"ל תיקנו זאת, דהרי לדעת הרמב"ם אוכל מהחגיגה ואח"כ נשבע מהפסח ואח"כ אוכל מה שרוצה וא"כ לא ניכר מצות האכילה לכן תיקנו שיאכל שוב כזית באחרונה מקרבן הפסח שיהא ניכר שמכל האכילות המצוה היא הפסח, והיום שהמצה זכר לפסח לכן גם המצה שאוכל באחרונה אין אוכל אחריה כלום.

ויש לדייק בדברי הרמב"ם שבה' מעשה"ק (פ"י ה' י"א) שכ' היתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין

הגדר לרמב"ם בפסח נאכל על השבע, וזה מש"כ הרמב"ם בפ"ח מה' ק"פ ה"ג "ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו" ומש"כ הרמב"ם בתחלת ההלכה "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע", כוונתו אכילה שישבע ממנה, דזה הפי' על השבע ובמהר"י קורקוס הבין שהכוונה שיאכל ממנו הרבה שישבע ממנו, ולפי הבנתו יהי' הפירוש ברמב"ם "ואם לא אכל כזית יצא ידי חובתו" הכוונה אם לא אכל הרבה וא"כ לא היתה אכילת שובע.

אבל יתכן לומר דאין הפירוש שיאכל הרבה אלא שהשביעה תהי' מהפסח, והמשיך הרמב"ם דאין נפק"מ כמה שיאכל והעיקר שיאכל כזית וישבע ממנו וזהו כוונתו ואם אכל כזית י"ח, אם שבע ממנו, ואם לא שיאכל עד שישבע ממנו. אלא שעדיין קשה מה שהקשינו דהרי הרמב"ם פסק בפ"י מה' מעשה"ק דכל הקדשים צריך לאכול על השובע וא"כ שבע כבר מקרבן חגיגה, ואם כ' הרמב"ם שישבע מן הפסח, ובה' חו"מ כ' שיאכל החגיגה ואח"כ הפסח א"כ נראה דעדיין לא שבע מן החגיגה והרי גם היא כשאר קדשים צריך שישבע ממנה.

ונראה לפרש דמש"כ הרמב"ם דכל הקדשים צריכים שיאכלו על השובע כדרך שהמלכים אוכלים זה מיירי באכילת כהנים אבל לא באכילת בעלים חוץ מקרבן פסח, ובקרבן פסח אכילת הבעלים כאכילת הכהנים ולכך בקרבן

ותרומה כדי שתהי' נאכלת עם השובע, ואילו בה' ק"פ כ' "מצוה מן המובחר" לאכול בשר הפסח אכילת שובע ואילו בשאר הקרבנות לא כ' מצוה מן המובחר.

ולפי דרכנו ניחא משום שבשאר הקרבנות אכילת שובע זה מן הדין כמו שהגמ' במנחות (כא:): דורשת עה"פ "יאכלו אהרן ובניו", ומשם לומדים דנאכל על השובע וזה באכילת הכהנים את הקדשים והמנחות, אבל בפסח זה דין דרבנן שהחשיבו את אכילת ישראל בפסח כאכילת הכהן בקדשים, ולכן זה רק מצוה מן המובחר.

גם יש לדייק בדברי הרמב"ם שכ' בה' מעשה"ק (שם) כדי שתהי' נאכלת "עם" השובע, ולא כתב על השובע דכוונתו שישבעו באכילה זו וכמו שבשאר הקרבנות אין דין דאין מפטירין אע"ג דהדין הוא שנאכלין, עם השובע ה"נ בפסח דין דהפסח נאכל על השובע לא מושך אחריו להרמב"ם דין דאין מפטירין אלא דאין מפטירין הוא דין בפני עצמו, דרצו חז"ל שיהי' ניכר שאכילת הפסח בזמן הבית הוא המצוה, וכן בזה"ז אכילת מצה היא המצוה ולכן אין מפטירין אחר המצה אפיקומן.

הרב יצחק ישעי' ווייס

רב אב"ד נוה אחיעזר

ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

בישול בשר בתשעת הימים

שאלה: האם מותר לבשל בשר בתשעת הימים כדי לאוכלו אחרי תשעה באב.

הצנעת סכין של שחיטה בתשעת הימים

בשן"ע (או"ח תקנא, ט): יש נוהגים שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בשבת זו וכו'. הגה: ומצניעים מראש חודש ואילך הסכין של שחיטה, שאין שוחטים כי אם לצורך מצוה, כגון לחולה או שבת או מילה או פדיון הבן וכיוצא בו. ומקורו הובא בדרכי משה (ח): כתב [רבינו ירוחם] בתולדות אדם וחווה (נתיב יח, ב): ויש מקומות שנוהגים להצניע סכין של שחיטה ושלא לשחוט לקצבים מראש חודש אב עד אחר תשעה באב. וכן כתב הרמב"ן [ראה להלן] עכ"ל. וכן הוא בהגהות מיימוניות (תענית ה, ט). וכן הוא המנהג, מלבד מה ששוחטים לצורך שבת או לחולה או למילה וכדומה לזו. - בעקבות מנהג זה נשאל בשו"ת קרן לדוד (להגרא"ד גרינוואלד אב"ד סאטמער, או"ח קמז) אם מותר לבעל בית ההארכה לבשל בתשעת הימים בשר עבור אורחיו, והאם אין לחוש שמא יאכל בשעת הבישול.

[ולא זכינו למסקנתו]. - ובזמנינו שנוהגים לבשל כמות ולהקפיא לאחר זמן, נתעוררה השאלה אם הותר לבשל בשר כדי להקפיא ולהצניע לאוכלו לאחר זמן איסורו.

ביטול השחיטה בתשעת הימים

הלבוש (כאן) שינה מלשון הרמ"א, וכתב 'ונוהגין לבטל השחיטה', והוא כלשון הרמב"ם (תעניות ה, ו) 'ויש מקומות שנהגו לבטל השחיטה מראש חודש עד התענית'. והובא בבית יוסף כאן. וכנראה הרמב"ם הוא מקור דברי המאירי (תענית ל, ב) שכתב, אע"פ שהרבה דברים התרנו בזה מכח ההלכה, אין לו לאדם להקל ראשו בכך, וכל המחמיר על עצמו ומרבה באבלות הרי זה משובח, וחסידיהם הראשונים נהגו בעצמן וכו', ויש מקומות שנהגו לבטל בית השחיטה מראש חודש כמו שכתבנו למעלה [ל, א ד"ה ובסעודה] המהודרים במדת החסידות אין דרכן לאכול בשר כל אותו היום, ובמקומות הרבה נהגו לבטל

בית השחיטה מראש חודש עד התענית].
ובכל מקום בט' באב מבטלים אותה עד
שיעבור חצי היום, וכל המרבה בענינים
אלו הרי זה משובח, ומחצות ולמעלה
מיהא נהוג בכל מקום לשחוט ולתקן
לצורך הלילה וכו'. ובביאורי מהר"ן
שפירא על הטור דייק בלשון הרמב"ם:
'אף לשחוט אסור, אע"פ שאינו אוכל
בשר. והטעם משום מראית העין. וכמו
שכתב בספר כלבו (סב) שנהגו בהרבה
מקומות לבטל השחיטה מראש חודש עד
התענית או כל אותו שבת עד עבור
מקצת יום התענית. ויש ששואל על זה
מה שנהגו לשחוט בתשעה באב מחצות
היום ולמעלה. והשיב כיון שהכל יודעים
שלא יאכל היום אין בכך כלום, עכ"ל.
הרי לך מכאן שזה הלשון לבטל
השחיטה, שהזכיר הרמב"ם שאף
השחיטה אסורה, אע"פ שאינו אוכל
הבשר. והטעם הוא מפני מראית העין.
- לכאורה לשון 'להצניע', משמע
שהסיבה היא מחשש שישכח וישחוט
ויאכל. אבל לשון 'לבטל' מתפרש גם
מטעמים אחרים כמו מראית עין.

להשהות דבר בלא הדחה

היתר הפעון הדחה

עייין בשו"ת רב פעלים (ב, יו"ד ו) שדן
בדבר היתר שהונח בקדירה של
איסור, שמותר אחר הדחה. אם יכול
להשאירו בקדרה עד שירצה לאכלו.

וכתב שדין זה דומה למה שאמרו
שמצניעין מר"ח ואילך סכין של
שחיטה. ומאחר דאמרו מצניעין משמע
הטעם משום דחוששין שמא ישכח
וישחט ויאכל, ולכן יצניע הסכין כדי
שלא תהיה מצויה תחת ידו. וכן הבין
הרב חמודי דניאל (מליחה, ח) מדברי המגן
אברהם (כח), דהטעם דמצניעין הוא
משום שמא ישחט ויאכל ע"ש. וכן
מובן מדברי הגר"א מווילנא ז"ל (יח)
שכתב ומצניעין כמו בכבוס דבטלי וכו'.
עכ"ל. וכונתו שבגמרא דתענית (כט, ב)
שאמרו דבטלי קצרי דבי רב, והתם
החשש אם יכבסו ויניחו עד אחר ט'
באב, שמא יבא ללבוש קודם. ולכן גם
כאן גזרו להצניע הסכין שמא ישכח
וישחוט ויאכל. ועיין מג"א (שם יח)
ובמחצית השקל שם, נמצא גזרו בכה"ג
גבי סכין, וזה דמי להשאת המאכל בכלי
איסור, מחשש שמא ישכח, עכ"ד דברי
הרב פעלים. - נראה שלמד מעניין הצנעת
הסכין, שכשהסכין לפניו יש חשש
שישכח וישחוט, וכן גם כשהמאכל
לפניו בכלי האיסור.

מקורות מנהג הצנעת הסכין

אך ברבינו ירוחם (בדפוסים שלפנינו)
שממנו הביא הרמ"א את המנהג
'להצניע הסכין', הגירסא 'להגביה
הסכין'. ונראה שלפי שאין לו מובן,
תיקן הרמ"א 'להצניע'. אולם מעיון

א. וכעת נדפסו פסקי תשעה באב לבעל חמודי דניאל (קובץ בית הלל א, תשנט), והעלה להלכה ע"פ
הדיוק הזה במגן אברהם, שאצל קצב נכרי אין ליקח ממנו בשר לצורך שבת רק ביום ה', ע"ש.

השחיטה, כשם שהשביתו את הכובסים.
ואם כן יתכן שאין הבדל אם לוקח כעת
את הדבר הטעון הדחה וזוכר להדיחו, או
מניחו זמן מועט של כמה ימים, שכיון
שהוא זמן מועט, ומונח בקדירת האיסור,
יזכור שעליו להדיחו, ולא חיישינן שמא
ישכח. וכמו שחילק החמודי דניאל עצמו,
בין האיסור להשהות הבשר ג' ימים,
שגורם חיוב צליה. לבין ההיתר להשהות
זמן מועט עוף ספק, לאחר שכבר נעשה
הדבר, כדי שלא יפסיד. וה"ה בנידון הרב
פעלים, שחיוב ההדחה כבר נגרם, יכול
להשהותו ולא חיישינן שמא ישכח.

מהו המנהג שהביא הרמב"ן

ומה שכתב רבינו ירוחם בסוף דבריו
'וכן כתב הרמב"ן', לא הובא
בשמו ע"י הטור, אף שכלל בספרו את
כל הדינים העולים מדברי הרמב"ן. וכן
לא מצאתי בין דיני תשעה באב שבתורת
האדם להרמב"ן (אבלות ישנה. קב) שכתב
בעניין זה, מלבד מה שכתב: ועכשיו נמי
יש מקומות שנוהגין שלא לאכול בשר
מראש חדש ועד התענית. [והוא הלשון
שהובא בשמו בטור (סוף סימן תקנא), אלא
שבטעות נדפס 'הרמב"ם', והבית יוסף
העתיק נכון 'הרמב"ן']. ולא הזכיר המנהג
שאין שוחטין. וכן לא מצאתי בשאר
ספריו שהגיעו לידינו. וכמדומה שצריך
להגיה ברבינו ירוחם ובדרכי משה
'הרמב"ם' במקום 'הרמב"ן', וכוונתו
למה שהעתיקתי לעיל בשמו 'ויש
מקומות שנהגו לבטל השחיטה מראש

ואם צדקתי, והגירסא הנכונה ברבינו ירוחם היא 'להשבית', אם כן אין טעמו מחשש שמא ישכח וישחט, אלא שאין שוחטים כיון שאין אוכלים. או מחשש שמא כשיהיה בשר מצוי ישכח ויאכל. ובאמת החמודי דניאל שציין אליו הרב פעלים, העלה שאסור להשהות בשר בלא מליחה ג' ימים, שאז מותר רק בצליה ולא בכישול, שמא ישכח ויבשלו, אף שהוא זמן מועט. והוכיח מהמגן אברהם, אך המגן אברהם והחמודי דניאל לא כתבו 'שמא ישחט ויאכל', אלא 'שמא יאכל'. שאין ראית הסכין גורמת שישכח וישחוט, אלא היותו מתעסק בבשר גורמת שיאכל. וגם הגר"א שציין להא דבטלי קצרי דבי רב, אין משם ראייה להצנעה, אלא להשבתה של בית

חודש עד התענית'. כמובא בבית יוסף כאן.

מנהג אשכנז שהובא בהגהות מיימוני

ומה שהביא הדרכי משה מהגהות מיימוניות (תענית ה, ט), זה לשון ההגהה: 'וכן נהגו בכל אשכנז, וגם שלא לשתות יין'. וסומנה הגהה זו [החל מדפוס ר של ההגהות מיימוני הרגילות, ויניציאה רפ"ד. ובהגהות מיימוניות דפוס קושטא רס"ט הושמטה הגהה זו] על הרמב"ם המובא לעיל: 'ויש מקומות שנהגו לבטל השחיטה מראש חודש * עד התענית'. ועל כן הביא הרמ"א את מנהג הצנעת הסכין גם בשם ההגהות מיימוני. אלא שאחר נשיקות רגלי זקני הרמ"א, תמוה מאוד מה שלא מצאנו בספרי מנהגי אשכנז הקדומים מי שהזכיר את המנהג שלא לשחוט. [אם כי יבואר לקמן שאולי נרמז מנהג זה בספר הפרנס. מ"מ להובא בספרות המנהגים. ואף בפרנס הוא רק אם נבין דבר מתוך דבר]. כמו כן תמוה מה שהוסמך למנהג זה 'וגם שלא לשתות יין', שלכאורה אין לו שום קשר עם ההמנעות מלשחוט מראש חודש. על כן נראה לעניות דעתי שהגהה זו שייכת לדברי הרמב"ם בקטע שלפי קטע זה, שכתב: 'וכבר נהגו ישראל שלא לאכול בשר בשבת [=שבוע] זו', ועל זה הגיה 'וכן נהגו בכל אשכנז, וגם שלא לשתות יין'. וכאן באמת ניתן להוסיף את ההמנעות משתיית היין. אלא שמחמת שלפני הגהה זו נכתבה

בגליון ההגהה המתחילה 'כתב מהר"ם' בעניין 'מעשה ברבינו יעב"ץ [בדפוס ר 'בריי"עב"ץ] שהיה בעל ברית... ורחץ', שסומנה על דברי הרמב"ם 'ולא יכנסו למרחץ עד * שיעבור התענית', לא נותר מקום בגליון, ולכן נדחקה הגהה זו ממקומה ע"י המחבר או המעתיק ממקומה, ונכתבה בסמוך מעט למטה. ולכן צויינה בטעות ע"י המעתיקים כשייכת לסוף ההלכות לענין ביטול השחיטה, ולא במקומה ליד עניין מניעת אכילת הבשר. [ותמיהני על עורכי הרמב"ם מהדו' הר"ש פרנקל שהעבירו ממקומה את ההגהה הנ"ל המתחלת "כתב מהר"ם" ממקומה סמוך ל"ולא יכנסו למרחץ", כפי שצויינה בדפוס ר ובדפוסים המאוחרים, והקדימו אותה לאמצע הלכה ה' וסימנה אצל 'אחד מארבע צומות שחל בשבת דוחין אותו * לאחר השבת', שם אין לה כמעט קשר לנידון הריעב"ץ, מלבד שהקל ברחיצה בט' באב נדחה. ושירבובה לפני ההגהות השייכות להלכה ו', שבדפוסים הקודמים הודפסו לפניה].

מניעת השחיטה שלא יבא לאכול בשר

וכתב המגן אברהם (תקנא, כח): ואם חל תשעה באב ביום ה' מותר לשחוט אחר חצות לכבוד השבת [ב"ח], אבל באבודרהם כתב הטעם דמראש חודש עד התענית גזרינן דלמא אתי למיכל מיניה, אבל ביום התענית לא שייך למיגזר, אם כן לעולם שרי. -

ולכאורה מטעמו של האבודרהם, שכשמתעסק בשחיטת הבשר יש לחוש שיבא לאכלו, מלבד ביום הצום. אם כן יש לאסור אף בישול בשר בימים שנהוג שלא לאכלו.

דברי האבודרהם באיסור השחיטה

ונבאר תחילה את דברי האבודרהם (ריש הל' תשעה באב, מהדורת י"ם תשכ"ג, ע' רנה), וזה לשונו: 'כתב רבינו האי, אע"ג דאמרינן בירושלמי דתעניות (פ"א ה"ו) ודפסחים בפרק מקום שנהגו (פ"ה ה"א) אמר ר' זעירא נשיא דנהיגי דלא למשתיא חמרא ודלא למיכל בשרא מן דאב עליל עד אפוקי תעניתא מנהגא, שבו פסקה אבן שתיה, מה טעם כי השתות יהרסון, מנהג כל ישראל דלא למשחט מריש ירחא כי אם בט' באב משש שעות ולמעלה, לפי שעד יום התענית נמנעו מלשחוט שלא יבא לאכול, וביום התענית שאין אדם אוכל אין לגזור ולחוש, וכן המנהג בבבל. ובאלו הארצות לא פשט המנהג רק יחידים נוהגין אותו. - ודברי האבודרהם עד "בבבל" הועתקו מספר המנהיג (הל' ת"ב, יח"ט בדפו"ר קושטא רע"ט) בשינוי קל, שבמקום 'מנהג כל ישראל' כתב המנהיג 'נהגו על כל ישראל' [בדפו"ח השמיטו תיבת "על"]. והאבודרהם הוסיף רק מן 'ובאלו הארצות'. כמו כן במנהיג דפו"ר נראה כי מן 'מנהג כל...' הוא עניין חדש, שמתחיל כאן סי' יט, וכן מחולק באבודרהם בכמה מהדורות. אך

באבודרהם דפו"ר (אשכנזה ר"ג דף 113) ובשאר מהדורות המנהיג, נראה שהוא המשך דברי רב האי.

וכן כתעני' וכו' וכת' רבי' קמי' אעב' דאמ' - ביה' דתעני' וכו' יהו' פ' מקום פנהגו - אף זעיר' פשי'א דנהג' דלא למיט' ח חמרא ודלא למיכל בשרא מן דעיל אב עד אפוקי תעניתא מנהגא שבו פסקה אבן שתיה מ'ט' כי קשתות ייהרסון י' וכו' כהגו על כל ישראל למשחט מריש ירחא דאב כי אם בט' כה' משש שעות ונמעלה לפי שער קיום כמנעו מלשחוט שלא יבא לאכול וכיום התעני' שאין אדם אוכל אין לגזור ולחוש וכן מנהג בבבל כי קיימי נ' טכלו' טכלי' כדרכן ט' כ' כמכ' ט' כי' קכפרי' ואכל' ל' זשיט' חנהגו' כמים כה' ספר המנהיג אברהם בן נתן הירחי עמוד מס 99 והדפוס ע"י תכנת אוצר החכמה

הקשיים בלשונם של המנהיג והאבודרהם

ונראה שלשונם צריכה תיקון ודבריהם הסבר. לשונם צריכה תיקון שפתחו ב"אע"ג" שנכון מנהג הנשים שלא לאכול בשר מר"ח, נוהגים שלא לשחוט מריש ירחא. ולכאורה היה צריך לומר "כיון שנהגו". ורק בסיום דבריו כשכותב שהותר לשחוט בת"ב עצמו משש שעות, היה מקום להקדים "אע"ג שמר"ח עד תשעה באב אין שוחטין מ"מ שוחטין בתשעה באב לפי...". [ולפי הדפו"ח שההמשך אינו מדברי רב האי, אין כלל הסבר ל"אע"ג", שהרי דברי רב האי מסתיימים בנתינת טעם, ותו לו]. - ותחילה הייתי סבור שהכוונה 'אע"ג' שהירושלמי אומר שהוא רק מנהג נשים, [מ"מ] "נהגו על כל ישראל" אף הגברים "דלא למשחט".

דברי הרי"ץ גיאות בעניין שחיטה בתשעה באב

אלא שדברי רב האי גאון אלו הובאו גם בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות תשעה באב עמוד כב), בשינויים משמעותיים, וז"ל: ונשאל ממר רב האי, נהגו באלו המקומות דאע"ג דמימנעין מלמיכל בישראל מריש ירחא דאב עד התענית, וכן טבחי ישראל לא ישחטו כלל עד צאת התענית, וביום התענית משש שעות ולמעלה אזלין טבחי ישראל לשוקא, וזבנין ישראל בשרא. ודשאלין הדין מנהגא, השיב, לא לקשי לכון הדין מנהגא, דהכל יודעין שמניעת שחיטה קודם לתענית משום מאכל, וביום התענית ליכא דאכיל. ומנהג בבל, לבתר פלגיה דיומא ביום תשעה באב שחטין טבחין וזבנין. - וכבר העיר באוצר הגאונים לתענית (סי' צח) שבנוסחת הרי"ץ גיאת לא הביא רב האי כלל את דברי הירושלמי, ומשער שבעל המנהג שילב לתוך דברי רב האי שראה ברי"ץ גיאת את הירושלמי המסביר את מנהג מניעת אכילת הבשר כפי שמצא בריצ"ג סוף הלכות קידוש.

ביאור ה'אע"ג' שבדברי רב האי גאון

בדברי השואל של רב האי שבריצ"ג מבואר ה"אע"ג" בפשיטות, שאל השואל שאע"ג שמנהג מקומו שאין אוכלין בשר מר"ח ועד התענית [ולא הזכיר כלל שרק הנשים אינם אוכלים], ואין שוחטין מר"ח ועד צאת

התענית, יש טבחים השוחטים בתשעה באב מחצות, ויש הקונים מהם אז. האם טבחים אלו עושים כהלכה. - והשיב להם רב האי שהכל יודעים שסיבת מניעת השחיטה היא משום אכילה, וכיון שבתענית אין אוכלים, שפיר נהגו לשחוט בתענית, וסיים שמנהג בבל לשחוט מחצות ולמכור.

הקושי בעניין מנהג בבל באכילת בשר

אך כבר העיר הגר"ג אוברלנדר באור ישראל (מאנסי, מ עמ' פח) שבבבל לא נהגו איסור באכילת בשר אלא בסעודה המפסקת באם היא לאחר חצות. וכמו שכתבו רב שרירא ורב האי בנו בתשובה שנדפסה מכת"י באוצר הגאונים (שם צה), וסיים: ואעפ"כ הרבה יש שמחמירין על עצמן ולא מתוך שחייבין אלא מידה יתירה, ואנו לא אכלנו מעולם בשר בערב ט' באב. ולכאורה הדברים סותרים למ"ש האבודרהם בשמו ש"מנהג כל ישראל" [ולשון המנהג "נהגו על כל ישראל"] דלא למשחט מריש ירחי. הגר"ג אוברלנדר משער: ושמא בעל ספר המנהג רבי אברהם בר נתן הירחי, מוסר כאן מסורת של פרובנס בשם הגאון, מסורת הנוגדת למה שהיה מקובל בבבל. - והדברים דחוקים, שישם בעל המנהג בפי רב האי מנהג שכלל לא נהג בו ולא כתבו. [אם כי השערת האוצה"ג הנ"ל, ששילב את דברי הירושלמי לתוך דברי הגאון, להבהרת מקור המנהג, ניתנת להאמר, שחפץ

להעשיר את דבריו במקורות נוספים, שלא הביא רב האי].

ביאור מנהג בב" ש בדברי רב האי

לענ"ד יישוב הסתירה פשוט, מה שכתב בתשובתו לעניין השחיטה, לא כתב לפי מנהג בבל, אלא לפי מה שנהגו במקום השואל. ומה שסיים בסופה "וכן מנהג בבבל", אין כוונתו על מניעת האכילה והשחיטה מראש חודש, אלא על היתר השחיטה בתשעה באב מחצות. - וכבר כתבתי שמ"ש "נהגו על כל ישראל" או "נהגו כל ישראל", אין הכוונה למנהג בכל תפוצות ישראל, [בפרט כשידוע לנו שעד ימינו אין 'מנהג זה נוהג בכל ישראל'], אלא הכוונה שבמקום שנהגו איסור מריש ירחא, לא רק הנשים נהגו כן כבלשון הירושלמי, אלא כל ישראל, כלומר אף הגברים ואולי אף הקטנים נהגו כן.

שיטת המהר"ם מרוטנברג באיסור השחיטה

בספר הפרנס (לר' משה תלמיד המהר"ם מרוטנברג, תכד): עוד שאלתי פה קדוש [המהר"ם מרוטנברג] בפעם ההוא, אם חלו נשואין [אור] י"א אב, למה אין שוחטין ערב ט' באב קודם חצות בעוד שהוא מותר לאכול. והשיב נ"ל משום שנהגו העם שלא לאכול בשר מר"ח אב עד התענית לאחר ט' באב, הוי ליה כדברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור, [אי אתה רשאי להתירן בפניהם], דמשמע בפ"ב דנדרים (טו, א) דהעובר עובר בכל יחל מדרבנן, דכיון

דאיכא איסורא לדידן מחמירין ביה, כמו בכיבוס בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה דאסור אפילו לכבס ולהניח, כדאיתא פ' בתרא דמסכ' תענית (כט, ב) אמר רב ששת תדע דקבטלי קצרי דבי רב. להכי לא שרינן אלא מחצי היום ט' באב, וכדתניא בתוספתא (תענית ד, יג) מתקנין בט' באב למוצאי ט' באב. - והנה מה שכתב 'משום שנהגו העם שלא לאכול בשר מר"ח אב עד התענית לאחר ט' באב, הוי ליה כדברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור', על כרחך כוונתו שכיון שנהגו שלא לאכול נהגו אף שלא לשחוט, וכמו שהביא הרמב"ם. [ואף שלא מצאתי זכר לזה במנהגי אשכנז, כנ"ל]. וכיון שכן אסור לשחוט אף לצורך אכילה בזמן היתר, דהיינו לאחר תשעה באב, ולא מחשש שמא יבוא לאכלו [שלא הזכיר כלל], אלא משום עצם המנהג, שכיון שיש שנהגו בו איסור, אי אתה רשאי לעשות כן. כמו שמוכח מקצרי דרב. ולכן אף לצורך חתן שהיה מותר לשחוט, אסור כיון שאסור לאחרים.

ביאור תשובת רב האי גאון שבר"צ גיאת

והשתא תתבאר היטב תשובת רב האי גאון בנוסחתה הקדומה שהובאה בר"צ גיאת. ששאל השואל: 'נהגו באלו המקומות, דאע"ג דמימנעין מלמיכל בישראל מריש ירחא דאב עד התענית, וכן טבחי ישראל לא ישחטו כלל עד צאת התענית. וביום התענית

מנהג מניעת השחיטה בתשעה באב כדי שיהא עסוק באב

גם הרשב"א בתשובה (א, שו) כתב: אמרת עוד שחולקים במי ששחט בתשעה באב בבוקר. שהאחד אומר מותר לשחוט, וטעמו שלא מצינו מי אסרו. וטעם האוסר כיון שנהגו העם שלא לשחוט באותו יום עד חצות או עד לערב, עבירה היא ביד מי ששוחט, כיון שמבטל המנהג. ודבר שנהגו העם בו איסור אסור לנהוג בו היתר. תשובה, גם בזה הדין עם האוסר. וכבר שנינו (דף נ"ד ב') מקום שנהגו לעשות בו מלאכה עושין. מקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה אין עושין. אף על פי שאין עיקר לאיסורו מן הדין, אלא שנהגו כדי להתאבל על שנגזרה גזרה וכו'. וכל שכן בתשעה באב, שכלל דברים אלו לא נהגו בהן אלא כדי שיהא יושב ומחשב באבלה של ירושלים, ולהתאונן ולהתעסק בנהי וקינות כאבל. ואם נהגו שלא לשחוט בבוקר עד חצות או אפילו עד הערב, לא נהגו כן הראשונים אלא כדי להתאבל ולהתאונן ולהתעסק בהספד על החורבן, ואסור להקל בזה. וגדולה מזו נהגו אבותיכם נוחי נפש שלא לאכול בשר משנכנס אב וכו'. - והביאו בארחות חיים (הנ"ל).

מסקנת הדברים

אם צדקנו בהסבר זה, שאף רב האי גאון לא חשש לשמא יבוא לאכלו. ואם כי האבודרהם הבין מתוך דברי רב

משש שעות ולמעלה אזלין טבחי ישראל לשוקא, וזבנין ישראל בשרא'. וצריך לבאר בדבריו שפתח שנהגו 'לא ישחטו כלל עד צאת התענית', ומסיים 'וביום התענית אזלין טבחי ישראל לשוקא, וזבנין ישראל בשרא', ועל כרחק כוונת השואל שנהגו במקומו שלא לשחוט כלל אף בתשעה באב, וכעת החלו יחידים לשחוט בתשעה באב אחר חצות. והשיב, 'לא לקשי לכון הדין מנהגא', היינו מנהג אלו שהחלו לשחוט בתשעה באב, 'דהכל יודעין שמניעת שחיטה קודם לתענית משום מאכל', כלומר שסיבת מניעת השחיטה בתשעת הימים היא שלא יראו השוחט או הנוטלים מן הבשר כאילו הם אוכלים בשר בימים אלו. ולכן מסיק 'וביום התענית ליכא דאכיל', ואם כן אין מקום לחשד כאילו הלוקח מן הבשר יאכלנו ביום הצום. ומסיים 'ומנהג בבל, לבתר פלגיה דיומא ביום תשעה באב שחטין טבחין וזבנין', כלומר שאין מנהג בבל כמנהג מקומו של השואל, שם נהגו עד כה שלא לשחוט עד סיום התענית, אלא בבבל המנהג מאז הוא לשחוט ולקנות בשר מחצות תשעה באב. - והמעין בתשובה זו לא ימצא בה רמז לגזירה שמא ישכח ויאכל, שמופיע במנהיג ובאבודרהם. אלא היא מה שכתבו האורחות חיים (תשעה באב, י) והכלבו (שהבאתיו לעיל): ושאל השואל על מה נהגו שלא לשחוט בט"ב אלא מחצות ולמעלה, והשיב המשיב כיון שהכל יודעין שאין אוכלין היום אין בכך כלום.

האי שיש חשש שמא יבוא לאכלו. כיון שביסוד דבריו, שהיא תשובת רב האי אין צורך לפרש כן. לכאורה אין לנו לגזור 'חשש שמא יבוא לאכלו', במקום שלא גזרו חז"ל, ובמקום שאיסור האכילה הוא אך ורק משום מנהג. וכיון שכבר הביא המגן אברהם שהב"ח התיר לשחוט מחצות רק בחל ט"ב ביום ה' לצורך שבת, אם כן על כרחך גם הב"ח אינו סובר כטעמא דהאבודרהם דאין שוחטין מר"ח דילמא אתא למיכל מיניה, שהרי רב האי התיר לשחוט בכל תשעה באב אחר חצות. ואף שכתב האבודרהם

שבבבל נהגו כן אבל באלו הארצות לא נהגו כן אלא יחידים, מ"מ כיון שהרמ"א והמג"א ושאר פוסקים כתבו כן לדינא, ודאי שיש לנהוג כן שלא לשחוט בתשעת הימים. - אבל כל זה לעניין שחיטה, כיון שמצאנו שיש שחששו בו לשמא יבוא לאכלו, אף אם אינו נמצא במקורות המנהג, לענ"ד אין להתיר. אבל בעניין הבישול, כיון שלא נמצא אחד מהפוסקים שהזכיר איסור זה. אין לנו לחדש מעצמנו איסור בישול מחשש שמא יבוא לאכלו. ואין מקום להקיש דבר לדבר, משחיטה לבישול.

הרב יחיאל וידר

מח"ס בצדק ובמשפט

מו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

אם לבשו הכהנים תפילין בשעת עבודה לבישת תפילין כל היום

חוצצות". ותירץ, לא קשיא, הא דיד, הא דראש, [נפרש", דיד חוצצות דהוא בין בגד לבשר, דראש אין חוצצות כדמפרש ואזיל]. והקשה בגמרא, מאי שנא דיד דכתיב (ויקרא כג, א) ילבש על בשרו, - שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, דראש נמי כתיב (שמות שם) ושמת המצנפת על ראשו. ותירץ בגמרא, תנא שערו היה נראה בין ציץ למצנפת - ששם מניחין תפילין, ע"כ. ועיי"ש בתוספות ד"ה תפילין מהו שיחוצו, ובספר החינוך (מצוה צ"ט אות ט"ז).

וּפ"ד הגמרא דזבחים הנ"ל אולו דברי הגמרא בערכין (ג:), הכל חייבין בתפילין, כהנים לויים וישראלים. פשיטא. כהנים איצטריך ליה, סד"א הואיל וכתיב (דברים ו, ח) וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך, כל דאיתיה במצוה דיד איתיה במצוה דראש, - והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיד, דכתיב (ויקרא שם) - ילבש על בשרו - [ונדרשו חז"ל] שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו, אימא במצוה דראש נמי לא ליחייב, קמ"ל דלא מעכבי אהדדי, כדתנן (מנחות לח, וכך הוא במשנה

בפרשת תצוה אמר הכתוב (שמות כט, ו), ושמת המצנפת על ראשו, ואמרו על זה חז"ל בזבחים (יט.), תנא שערו היה נראה בין ציץ למצנפת, - ששם מניחין תפילין. דבעי התם רבי זירא, תפילין מהו שיחוצו וכו', [נפרש"י ז"ל, למיהוי יותר בגדים]. איגלל מילתא ומטא לקמיה דרבי אמי, א"ל, תלמוד ערוך הוא בדינו, - "תפילין חוצצות". והקשה בגמרא, מיתיבי, כהנים בעבודתן ולויים בדוכן וישראל במעמדן פטורין מן התפלה ומן התפילין, [נפרש"י, מן התפלה, משום שאינם יכולים לכוין, ומן התפילין משום דקי"ל (סוכה כה). העוסק במצוה פטור מן המצוה]. מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות, [כלומר, דאלת"ה מה קמ"ל "דפטורין" הכהנים מהנחת תפילין, - הרי אסורין הן בהנחה משום שהם חוצצין, וכדלקמן], לא, אם הניחן חוצצות. והקשה בגמרא, אי הכי - פטורין, - אסורין מיבעי ליה. ותירץ, כיון דאיכא לויים וישראל דלא מתני ליה אסור, משום הכי תנא פטורין. והקשה בגמרא, והתניא "אם הניחן אינן

מסכת תפילין פרק ראשון) תפלה של יד אינה מעכבת של ראש, ושל ראש אינה מעכבת של יד. ומאי שנא דיד דכתיב (שם) ילבש על בשרו, ראש נמי כתיב (שמות שם) ושמת המצנפת על ראשו. תנא שעררו היה נראה בין ציץ למצנפת, עכ"ד הגמרא בערכין.

ודייקו התוספות בערכין (ד"ה ציץ), ממאי דלא קאמר בגמרא לתרץ על קושיית הגמרא על מה דקאמר שחייבין בתפילין "פשיטא", הו"ל לתרץ כהנים איצטריך ליה, סד"א וכו' קמ"ל דנהי דפטורין בעידן עבודה, ברם בלא עידן עבודה אינם פטורין. וכפי שתירץ בגמרא לעיל מיניה גבי הכל חייבין בציצית - דאשתרי מכלאים בשעת עבודה, ברם שלא בשעת עבודה לא אשתרי, יעו"ש. דבהכרח צריך לומר דפשיטא ליה "דחייבין לעולם בתפילין של ראש [אפילו בשעת עבודה]". וסיים התוספות, ולא בעי ליה למימר [לתרץ על מה דהקשה בגמרא פשיטא], דס"ד דליפטרו מתפילין של יד שלא בעידן עבודה, [קמ"ל דחייבים הכהנים שלא בשעת עבודה], דפשיטא ליה דחייבין, עכ"ד התוספות בערכין שם.

והנה לא מצאנו למי שחולק על דברי התוספות שבערכין הנ"ל במה דס"ל שהכהנים "חייבים" היו להלך מעוטרין בתפילין של ראש במשך כל היום - ואף בשעת עבודה, ולכאורה דבריו צ"ע ומוקשים במאור מדברי הגמרא שבזבחים הנ"ל כי מהם יש

לדייק שלא כדעתם. דקאמר התם, והתניא "אם הניחין" אינן חוצצות, ותירץ לא קשיא הא דיד הא דראש, כלומר, דתפילין דראש "אין חוצצות" - ע"כ צ"ל דאיירי בשעת עבודה, דעל שעת עבודה שייך שידון על אם הם חוצצות, ואינם חוצצות - מטעם דמפרש ואזיל, - תנא שעררו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניחין תפילין, ע"כ, אלמא דעל של ראש בשעת עבודה קאמר "אם הניחין", - לשון שאינו יכול להשתמע שיש עליו "חיוב" להניחן - וכדעתיה דהתוספות עפ"ד הגמרא בערכין, כ"א ההנחה תלויה ברצונו. ודברי הגמרא שבזבחים עולין כפי דקי"ל נמי להלכה, דאין חיוב על האדם שיניח לתפיליו עליו במשך כל היום, כ"א לכשיניחן יקיים מצוה, כיון שזמן מצותן היא משך כל היום, וכדלקמן.

דבטוש"ע (חאו"ח סי' ל"ז סעיף ב') נפסק, דמצותן להיותם עליו כל היום, ומהיות שצרכים גוף נקי - שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם - ואין כל אדם יכול ליזהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום וכו', ומ"מ צריך כל אדם ליזהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה, עכ"ל. ובפמ"ג (שם א"א ס"ק ב') הסתפק אם מהתורה חייב כל היום בתפילין או מן התורה די ברגע אחד שמניח, ומדרבנן כל היום, - ובטלוא עכשיו - שאין לנו גוף נקי כל היום. וכתב הפמ"ג, דבלבוש (סי' ל"ז סעיף ב') מבואר דמדה"כ (דברים שם) לאות על ירך

יצא דצריך כל היום מן התורה, ומלשון הרמב"ם (הלכות תפילין פ"ד הכ"ה) שפסק, [קדושת תפילין קדושתן גדולה היא ש] כל זמן ש[ה]תפילין (עליו) [בראשו של אדם ועל זרועו] הוא עניו וירא שמים [ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו] (ומדבר) בדברי האמת ו[ה]צדק לפיכך צריך (ש) "[ל]השתדל" להיותן עליו כל היום שמצותן כך הוא, [אמרו עליו על רב - תלמידו של רבינו הקדוש (לא מצאתי מקומו), שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין, עכ"ל הרמב"ם. כלומר, דדייק מלשון הרמב"ם שכתב "שישתדל", שדעתו שראוי שינהג כן בעצמו, אולם אין חיוב בדבר, ודו"ק. ועיין לקמן בדברינו ד"ה ועיין במגן גבורים, שהבאנו את מה שכתבו שראו באחרונים איך שהם למדו בהבנת דעת הרמב"ם, וברם לעצמם ס"ל בדעת הרמב"ם כדפירשנו הכא בדעתו הק']. וסיים הפמ"ג, ועיקרן של דברים דאם לא הניח יום אחד כלל לתפילין ביטל מצות עשה, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר מן התורה להיותן עליו כל היום (ויש כמה דברים מן התורה כן), ועכשיו נהגו כו', עכ"ל הפמ"ג. ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה מצותן) שהביא מדברי הפמ"ג הנ"ל, וכתב שמדברי הא"ר מוכח שהיודע לשמר עצמו אין לו לפטור את עצמו ממצות תפילין כל היום. ועיין במג"א כאן (ס"ק ב') דהבין בדעת המחבר דכוונתו אף להיודע לשמר

עצמו דעכ"ז לא יניח מפני הרמאים, דלא כדברי הא"ר שהביא הביאור הלכה. שוב עיינתי בא"ר שלפנינו וראיתי שהוא מעתיק לדברי המג"א הנזכר בלבד ואינו חולק עליו כלל, וצ"ע מנין יצא לביה"ל לומר כן על שמו. ויעוי"ש בביה"ל עוד מש"כ בזה מהישועות יעקב (סי' זה ס"ק א') שפסק דמן התורה "מצותן" כל היום, ע"כ. ועיין לקמן בדברינו סוד"ה והנה מכל וכו' איך שפירשנו דעתו. ועיין עוד בביאה"ל מש"כ בזה.

ועיין במגן גבורים (סי' הנ"ל ס"ק ב') שאף הם כתבו ע"ד המחבר מצוותן להיות עליו כל היום, - לדון אם הוא מצוה מן התורה שיהיה עליו כל היום, או מן התורה סגי אפילו ברגע אחד רק מדרכנן המצוה להיות עליו כל היום, וכתבו דמדברי הלבוש (הנ"ל) נראה קצת שהוא מן התורה, אמנם מדעת כל הפוסקים לא נראה כן. וכתבו שראו באחרונים שכתבו דדעת הרמב"ם (שם) נראה ממש"כ, צריך כל אדם להשתדל להיותן עליו כל היום "שמצותן כך הוא", דס"ל דהוא מן התורה, ואינו, דכוונת הרמב"ם לומר דכ"ז שמניחם מקיים מצות התורה, וכן שאם הסיח דעתו יצטרך שו"פ לברך עליהם, אולם אינו מחוייב להניחם כ"א מצוה איכא למניחם, וכדמשמע מהמשך דברי הרמב"ם מש"כ למה שאמרו עליו על רב וכו' - שכוונתו להגדיל מעשה המצוה הזאת ממדת חסידות, ולא יתכן שכך הוא הדין, דא"כ מהי הרבותא דרב קיים מצוה

וזה פשוט שההבנה בדברי המגן גבורים הנזכר כשדנו אם יש "מצוה" מן התורה שיהיו עליו כל היום וע"ז הביאו את דעת הלבוש, דכוונתם היא אם יש "חיוב" מן התורה שיהיו עליו כל היום, וכפי מה שהסתפק הפמ"ג אם יש "חיוב" לכל היום וע"ז הביא את דעת הלבוש דהכי ס"ל, שכן אף בדעת הרמב"ם הבינו במגן גבורים דסבירא לו שיש מצוה מד"ת במשך כל היום למניחם, ע"כ צ"ל בדעת הלבוש הבינו שמד"ת מצווה ומחויב להניחם כל היום, ודו"ק.

והנה מכל הלין יצא לנו, דהיחיד שבפוסקים שכפי הנראה יש ללמוד בדבריו דס"ל דמד"ת חייב וצריך כל אדם שהתפילין יהיו מונחים עליו במשך כל היום - הוא זקני הלבוש ז"ל, ולשאר כל הפוסקים לא נראה כן. ולהפמ"ג עפ"ד הרמב"ם יצא דרך "למצוה מן המובחר" מן התורה להיות עליו כל היום, ולהמגן גבורים יצא בדעת הרמב"ם דאין מצוות להיות עליו כל היום אפילו לא מדרבנן כ"א "ממדת חסידות", וכשמניחם מקיים מצות התורה, כיון שאינו מחויב להניחם כ"א מצוה איכא למניחם.

ברם כד נעיין בדברי זקני בלבוש נחזא דאף הוא ס"ל ככל דברי כל הפוסקים דס"ל שאינו מחויב מד"ת להיות עליו כל היום. דז"ל, ומצותן להיות עליו כל היום, דהא סתם כתיב (דברים יא, יח) וקשרתם אותם וגו' משמע קשירה תמידית. ועוד כתיב (שמות יג, ט)

דאורייתא, (ועיין בדבריהם שם שכבר עמדו על שלא ידוע מקור דברי הרמב"ם למש"כ מה שאמרו על רב, ושהרמ"ע מפאנו בתשובותיו ציין לשבת פרק במה טומנין, וכתבו דאינן שם בנמצא, אלא שנאמן הרמב"ם בעדותו מאד כי כל יקר ראתה עינו, וכן הוא ביוחסין להר"א זאקיסו), וכך נראה מדברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ה הי"א) שכתב "דתלמיד חכם" צריך שיהיה מוכתר בתפילין תמיד, וכך יתפרשו נמי דברי התוספות בסוכה (מה: ד"ה אחד) שכתבו, וכן תפילין כל היום מצותן שיהיו מונחים בראשו ובזרועו, וכך יעלו דברי הגמרא ביומא (פו. כצ"ל) ובסוכה (כח.) ומגילה (כח.) ובשבת (ק"ח: כצ"ל), דאם נאמר שהחיוב מה"ת או מדרבנן מה רבותא דכל הנהו שקיימו מצות תפילין דאורייתא או דרבנן, ע"כ צ"ל דרק ממדת חסידות שנו כאן, לשרידים אשר ה' קורא, וכפי שהעידו על קדוש ישראל מכובד הגאון התנא האלקי מוהר"א ווילנא ז"ל אשר כל ימיו היה מוכתר בתפילין ועטוף בציצית ובקושי גדול התירם, וכן ראוי ונכון לכל הירא וחרד על דבר ה', אשרי לו ואשרי חלקו, וכן מורה לשון תיתי לי, דהוא ממדת חסידות, וכפי שכתבו בתוספות בבכורות (ב: ד"ה שמא יתחייב), עכ"ד. וכן מצאנו במשנה ברורה (שם ס"ק ז') שכתב בשם הברכי יוסף ע"ד המחבר, דזהו לכל אדם, אבל אנשי מעשה נוהגין ללמוד אחר התפלה בתפילין וכו'.

כל דהו", עכ"ל לענינינו. הרי לך דאף הלבוש ס"ל לעיקר בפירוש דה"כ במצוה דהנחת תפילין, דאין מד"ת חיוב שיניחם עליו כל היום, כ"א בזמן כל שהוא סגי. ונראה שמשום זה כתבו במגן גבורים, דמדברי הלבוש (הנ"ל) "נראה קצת" שהוא מן התורה, כיון שרק מחלק דבריו נראה כך, והבן. וע"כ צ"ל וכן נראה הפירוש בדעתו דהלבוש שלא יראו דבריו כסותרים, דס"ל כמסקנת דברי הפמ"ג מש"כ לדעת עצמו, דלמצוה "מן המובחר" להיותן עליו כל היום מדין תורה הוא, אלא שלקיים המצוה מה שמחויב יצא בקשירה כל דהו פעם אחת במשך היום.

ועיין בישועות יעקב (סי' ל"ז ס"ק א') שהביא לדעת הלבוש הנ"ל, ועל פי דברנו בהסבר דעתו דהלבוש יעלו דברי הישועות יעקב בפירוש הלבוש ובהראיה שהביא לדעתו מדברי התוספות בסנהדרין (פח: ד"ה אי וכו') כהוגן, דבזה שאני דין התפילין מדין הד' מינים, דבתפילין יש "מצוה" לחובשן כל היום בכל רגע מד"ת, אולם בד' מינים מכי אגבינהו יצא יד"ח, ע"כ. (ויש להוסיף ע"ד, דאע"פ שמצאנו שהמצוה של ד' מינים היא מצוה נמשכת יותר מכדי אגבהה בלבד - עיין מש"כ בדבר זה בסי' באריכות, ברם לרוב הפוסקים בהלל הוא רק מדרבנן, ובהקפות ובמשך היום יש רק ענין ומנהג ליטלם, - שעל סמך שיש עוד לפני מי שכבר הגביה הד' מינים המצוה דרבנן והענין והמנהג קי"ל דסגי

והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, ואות וזכרון צריכין להיות תמידין. אבל מפני שצריכין גוף נקי וכו' ועוד שצריכין שלא יסיח דעתו מהן וכו' ואין כל אדם יכול ליזהר בזה, ע"כ נהגו שלא להניחם כלל כל היום, "כי סגי להו בקשירה פעם אחת בכל יום, אע"פ שיסירם מיד נמי יצא ידי זכירה וקשירה" וכו', עכ"ל הנוגע לענינינו. הרי לך דאע"פ שמריש דבריו נראה דיצא לו לכאורה בהבנת פשטות החיוב שבדברי הכתוב דקשירה ואות זכרון - שצריכין להיות עליו תמידין במשך כל היום, מ"מ ממש"כ בסוף דבריו דאע"פ שמיד לאחר שהניחם הסירם נמי יצא יד"ח בזה - מלבד לעצם קיום המצוה דהנחת תפילין - נמי לדה"כ מש"כ קשירה ואות זכרון, ע"כ צ"ל דפירש לעיקר בהבנת דברי הכתוב דבשהיית רגע כמימרא סגי בהחיוב שמד"ת לזה. וכך נראה נמי מדברי הלבוש ממש"כ בדבריו שבסימן כ"ה סעיף א' לאחר שהסביר באריכות ענין הד' פרשיות שבתפילין שבהם איכא יחודו של עולם וחסדיו עמנו וזכרון מצוותיו וקבלת עול מלכותו, שכשיהיו נגד הלב והמוח יכוין במחשבה לכל הנזכרים, בזה"ל, ומן הדין היה שיהיו התפילין על האדם כל היום, כי בכל עת ובכל רגע מחוייב האדם להעלות כל הדברים הנזכרים על לבו ומחשבתו, אבל מפני שאין כל אדם יכול לעשות זה כל היום וכו' לא נהגו להניחן אלא בבקר וכו' ובזה יוצאין ידי חובת מצותן מן התורה שאמרה סתם וקשרתם "קשירה

הקודמת, ולכן כשבא להניחן שו"פ לקיים מצוה חדשה של הנחת תפילין מחוייב שו"פ בברכה חדשה, משא"כ בד' מינים להנענועין שבהלל על אף שהם מדרבנן אף ואם הסיח דעתו מהן לאחר נטילה אין מברך, כיון שאין במצות הנענועין כ"א השלמה והמשך למצוה שקיים בנטילה שהקדים להן, ולא קיום מצוה חדשה של נטילת לולב שעליה יצא כבר בפעם הראשונה שנטלן, ודו"ק).

ולזה היתה נמי כוונת הביאור הלכה הנ"ל שהביא דהפמ"ג הסתפק אם "חיויב" יש מד"ת לכל היום וכו' והוסיף להביא ע"ז את דברי הישועות יעקב שס"ל "שמצוותן" כל היום, כלומר, דמצוה איכא ולא חיובא, וכפי מסקנת הפמ"ג דלעיל, והבן.

ומצאתי בהל' הגר"א ומנהגיו - להג"ר משה שטרנבוך שליט"א (סי' ל"ט, הובאו דבריו בהגהות שבספר מעשה רב השלם סי' ל"ז) שהוכיח "שמצוותן" כל היום מן התורה - מדברי הר"ן והרשב"א פ"ד דשבת (מט.) והנמוקי יוסף פ"ח דסנהדרין (עד:) - שהקשו מאלישע בעל הכנפים נימא יהרוג ואל יעבור, אף שהתפילין היו על ראשו וא"כ קיים באותו יום מצות תפילין, "החובה" מן התורה כל היום, עיי"ש. וכן מתוספות סוכה (מה. ד"ה אחד) משמע שמצוותן כל היום. אבל בכס"מ פ"ה מיסודי התורה (סוה"א"ג) מוכח שאין "חיויב" כ"א פעם אחת ביום, וראיה לדבריו מהתוספתא פ"ו דברכות, מאימתי מניחין בשחרית לא

שיהיה אפשר בדיעבד למי שלא בירך עליהם עובר לעשייתן בעת נטילתם בפעם הראשונה לברך עדיין עליהם, דנקרא עדיין עובר לעשייתן, אבל הזקן ממרא אינו חייב על דבריהם וענינים ומנהג, כ"א על מה דמבואר ברמב"ם הלכות ממרים (פ"ג ה"ה), וז"ל, אין זקן ממרא חייב מיתה עד וכו' ויחלוק על בית דין בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת או בתפילין, ועיין בהשגת הראב"ד ע"ד בפ"ד סוה"ג), ועיין בדברי התוס' והישועות יעקב והרמב"ם שם והבן. והחילוק שאנו מוצאים בין הדין דתפילין להדין דד' מינים, - שבתפילין כשחלצן והסיח דעתו מהן ורוצה להניחם שוב דמחוייב שו"פ לברך על הנחתן, שהוא לא כפי הדין שבד' מינים לאחר שכבר בירך עליהם פ"א לנטילה אף שהניחם לגמרי מידיו והסיח דעתו מהן וירצה ליטלם שו"פ להלל לא יצטרך לברך עליהם שו"פ אם יטלם, אע"פ שעל מצוה דרבנן יכול לברך עליה כוכ"פ במשך היום אם הסיח דעתו ממנה, כפי שכתב הישועות יעקב עצמו (שם) עיי"ש בריש דבריו, - אינו משום שבתפילין "מחוייב" להניחם עליו כל היום, כ"א ההבנה בזה הוא ע"פ דברי המג"א (סי' ח' ס"ק י"ט) מה שציין מדברי הרבינו יונה (סופ"ק דברכות ועיין ברבינו יונה שם ו. ד"ה ואמר) והובאו דבריהם בדעת תורה (סי' ל"ז סעיף ב' ועיי"ש) לענין תפילין וציצית, - דבתפילין "שמצוותן" כל היום שאם יניחם יקיים מצוה, והיות ובכל פעם כשחולצן והסיח דעתו מהן נגמרה מצוה

הניחן מניחן כל היום, ומשמע שהחיוב כל יום ויום דווקא, עכ"ד. ולענ"ד מש"כ, "החובה" מן התורה, כוונתו "המצוה", ולא שיש חיוב, וכפי שנראה מריש דבריו שבא להוכיח "שמצוותן". ומש"כ מהכ"מ ושכן מוכח מהתוספתא עולה נמי כדברינו, "שהחיוב" הוא רק פ"א במשך היום, וזמנם לכתחילה בשחרית, אלא שאם לא הניחם בשחרית יכול להניחם "לחיוב" שיש עליו במשך כל היום, - מכיון שהמצוה היא משך כל היום, והבן. ועיין בדעת תורה (שם) שהביא בשם מי שהעירוני שיש להביא ראיה מדברי הר"ן [וכן הרשב"א והנמק"י - שהביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א הנזכר על שמם], ודחה לראיה שיש להביא מדברי הר"ן [ואה"נ מהרשב"א והנמק"י] שאינו מוכרח, די"ל שגם משום מצות עשה דרבנן חייב למסור את עצמו בשעת השמד, ועיי"ש שדייק מדברי התוספות בסוכה (מה: ד"ה אחד) משמע קצת "דמצוותן" מד"ת כל היום, ומדברי הטוב"י (סוסי" ל"ח) מהגמרא המובאת בשימושא רבא (שער הלימוד - בשם ה"ר יהודה ברצלוני, ואינה בגמרא שלנו) על שם רבא, "דמצות" הנחתן כל היום הוא רק בדגמיר תנ"ך, וכן מוכח מדברי הרבינו יונה (סופ"ק דברכות הנ"ל) "שמצוותן" כל היום, ומדברי הירושלמי בהוריות (פ"א ה"ג) משמע ממה דקאמר הרי עקרת שם כל אותו היום, דדוקא אם עקר כל היום הוי עקירה, - "דחיוב" תפילין רק פ"א ביום, וכן הביא משו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"א סי' נ"ב) בשם אביו ראיה

משבועות (כה:): "דלהחיוב" סגי בפ"א ביום, אלא שהשו"מ הפריך לראיתו, כמ"כ הביא לדברי הישועות יעקב הנ"ל "דמצוותן" כל היום מד"ת.

ובחידושי הגר"א (שבת יט., הובאו דבריו במעשה רב השלם שם) כתב ע"ד הגמרא בשבת (מט.) מה יונה כנפיה מגינות עליה, כך תפילין, ופירשו התוספות (שם ד"ה כנפיה) דכשהיא פורחת באחת מהכנפים, נחה בשניה, דבר חידוש. דהנמשל הם ישראל, אף שאינם יכולים לעשות המצוות כתיקונם, אעפ"כ עושין כל מה שיוכלו. ולכן היה אומר רבינו הגאון ז"ל שמחוייבים לילך כל היום בתפילין, ואף כי לפעמים לא ישמור עצמו משיחה בטלה, לא יבטל אותה, דכל פעם עושה מצוה אחרת בהנחתו. (נגד דעת השו"ע סי' ל"ז סעיף ב' דנתן פנים מסבירות למנהג שלא להניחם מהאי טעמא כי יש לשמור עצמו מהסח הדעת), עכ"ד. ולענ"ד דבריו צרכים עיון, שכן אין ראיה מהתם אלא על שאין איסור לקיים מצוה שיודע שלא יקיימה בעת עשייתה בשלמותה, אבל לא על שמותר לקיים מצוה כשיש סברא וודאית שע"י קיום המצוה יעבור עי"ז איסור, ובתפילין אם ידבר שיחה בטילה בעת שהם מונחים עליו קאעביד איסורא, ואין מקור להתיר בכך, ומי יאמר מסברת עצמו דאף בהכי שרי ויש מצוה, אדרבה אפשר דכהמנהג המובא בשו"ע הוא הראוי והנכון. וראה מש"כ בישועות יעקב הנ"ל על עצמו לאחר שהוכיח שיש מצוה להניח תפילין עליו במשך כל

היום מד"ת, ובאמת שאיני יודע אי נימא דהיסח הדעת וגוף שאינו נקי אינו רק מדרכנן, - איך בטלו מצוה של תורה, ובאמת ראיתי חסידים ואנשי מעשה שאין מסירין התפילין כל היום, "ואנחנו" לרוב טרדות הזמן אין בידינו לקיים מצוות כתיקונן, השם יסיר מעלינו טרדות הזמן ועול סבלו ונזכה לקיים מצותו ויטע בלבנו אהבתו ויראתו, עכ"ל.

ולפ"ד יצא, שלכל הפוסקים אין "חיוב" מד"ת שיניח תפילין עליו כל היום, וכפי הנראה מדברי הגמרא שבזבחים, וצ"ע לכאורה ע"ד התוספות.

ברם אין כאן קושיא כלל וכלל, כיון דאין הפירוש בדברי התוספות הוא - דפשיטא לגמרא שיש חיוב להניח תפילין שיהיו עליו במשך כל היום, כ"א הפירוש הוא דפשיטא לגמרא ולא עלה על דעת לומר שלכהנים במשך היום יש זמן שאינם מצווים ואין עליהם חיוב למצוה להניח תפילין כלל - כך שאם יניחו תפילין באותו העת של הזמן שאין עליהם חיוב יהיו מחוייבים להניח שו"פ תפילין כי עדין לא יצאו יד"ח מצות הנחת תפילין באותו היום כי הניחו תפילין שלא בעידן דהחיוב של אותה המצוה לגבי הכהנים, וכדין מי שיאכל כזית מצה לפני ליל התקדש החג דמחויב הוא לאכול בליל התקדש החג עד חצות שו"פ כזית מצה, וכיוצא בזה כל מצוה שיש לה עת וזמן, מכיון שלא קיים המצוה בעידנה, דאינו כן, ופשוט הוא לגמרא דחיוב דמצות

תפילין בין דראש ובין דיד אפילו לכהנים הוא לעולם במשך כל היום, ולכן לא יכלו לתרץ בגמרא אפילו בדרך של הו"א דיש פטור מהמצוה דתפילין דראש או דיד במשך היום, והבן. ולפיכך יצא דאימתי שיניחו תפילין יצאו יד"ח מצות הנחת תפילין, כיון שאין להם זמן שבו הם פטורים ממצות תפילין אלא חייבים הם לעולם באותה המצוה. כך היא ההבנה בדברי התוספות בפירוש דברי הגמרא שבזבחים, - דהכל חייבין בתפילין, - בין כהנים וכו'.

ואולם מה דקאמר בגמרא דזבחים, כהנים בעבודתן וכו' פטורין מן התפילין, היינו כדפרש ברש"י, "משום דקי"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה". ואם הניחן חוצצות, והקשה בגמרא, והתניא "אם הניחן אינן חוצצות", ותירץ, לא קשיא, הא דיד, הא דראש, ופרש"י, דיד חוצצות דהוא בין בגד לבשר, דראש אין חוצצות כדמפרש ואזיל מטעם דשערו היה נראה בין ציץ למצנפת - ששם מניחין תפילין, ע"כ, אין בהם סתירה לדברי התוספות כלל, דהגמרא מפטור שאינו מחוייב להניחם באותו העת שהוא עוסק בעבודה קאמר מפני שהוא עוסק במצוה קאירי, ואה"נ גם התוספות ס"ל הכי דבעידן עבודה שהוא עוסק במצוה הכהנים פטורים מלהניח תפילין כיון שהם עוסקים במצות עבודה, אבל לא שאין הכהן באותו העת של העבודה מחויב באותה מצוה כלל, כי אינו בר אותה המצוה,

ואה"נ אם יניח באותו העת בודאי יצא יד"ח ולא יצטרך להניחם שו"פ, ולכן אמרה הגמרא, ואם הניחן לתפילין בעת העבודה יש לדון אם הם חוצצים או אם הם אינם חוצצים, - ברם יד"ח מצות תפילין יצא יד"ח, (- עכ"פ בשל ראש שאינו עובר על חציצה, ואכאמל"ב), והבין.

ובדברינו בפירוש דברי הגמרות
דזבחים ודערכין ודברי התוספות הנ"ל, יתורץ הקושיא שמצאנו שהתקשו בה בשו"ת שאגת אריה (סי' ל"ז, הובאו דבריו ביפה עינים - המודפס בסוף המסכתא - ערכין שם) ואחריו בשו"ת שואל ומשיב (כ"א ח"ב סי' ע"ה דף לב ע"ד. ד"ה והנה, וכתב התם שכבר הקשה כן בש"א). שהקשו דלכאורה דברי הגמרא שבערכין סותרים לדברי הגמרא שבזבחים, דבערכין משמע דכהנים בשעת עבודה חייבים בתפילין של ראש, משום דאין בו משום חציצה, ולא פטר להו משום עוסק במצוה, ואילו בזבחים ממה דקאמר התם דכהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן פטורים מן התפלה ומן התפילין, ואם הניחן חוצצין, (עיין מש"כ בש"א שם, והא דלא משני וכו') והא דתניא דאינם חוצצין בשל ראש קאיירי, לא משמע הכי, דע"כ הא דכהנים פטורים בשעת עבודה מן התפילין אפילו משל ראש נמי פטירי - כמו שפטרו לויים וישראלים אע"ג דלא שייך בהו טעמא דחציצה, וכמו שכולן פטורין מן התפלה, וטעמא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. והשו"מ נשאר

בזה בצ"ע, אולם הש"א משום רצונו ליישב להאי סתירה חילק במהלכים דחוקים, ובתחילה החל לומר דדברי הגמרא בערכין יעלו אליבא דמ"ד דלא ס"ל דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכפי דפירש רש"י בסוכה (כו. ד"ה משום ר' שילא) אליבא דר' שילא, אלא מפני שהתוספות (שם ד"ה חתן) חלקו על רש"י והוכיחו דלכו"ע פטור העוסק במצוה מן המצוה, ע"כ נכנס הש"א בדרך דחוק אחר, בחילוק שי"ל בפטור דהעוסק במצוה וכו' אם הפטור הוא אף כשיכול לקיים שניהם, - דלדעת התוספות והרא"ש (שם) דווקא כשאנו יכול לקיים שניהם - ולדעתם י"ל דבערכין איירי ביכול דכבר הניח תפילין קודם שהתחיל בעבודה, ובזבחים איירי שעדיין לא הניח, אלא מפני שלהר"ן ושאר פוסקים (שם) דס"ל דאף ביכול לקיים שניהם פטור, - וא"כ א"א לתרץ כנ"ל, ע"כ לדעתם תירץ, דבערכין הרבותא דכהנים חייבים בתפילין דראש אע"ג דאינם יכולים להניח לשל יד משום חציצה - דאין מעכבין זא"ז, ושלא יקשה לך איך יתכן שהוא חייב בשל ראש ואינו פטור משום שהוא עוסק במצוה וכו', אוקים דעסקו בעבודת הקרבת חטאות העוף על ספק לידה או זיבה - דבזה על הכהן לנהוג לחומרא בכל משום הספק - לובש בגדי כהונה ואסור ללבוש תפילין של יד ולשל ראש חייב - מפני שאפילו בשעת הקרבת קרבן גמור אם רוצה להניחו הרשות בידו אלא שא"צ משום (כצ"ל) עוסק במצוה, וע"כ מספק שאינו קרבן

חייב להניח של ראש מספק שמא אינו עוסק במצוה וחייב בתפילין, וזהו הרבותא, דאע"ג דליתא בשל יד מספיקא, בשל ראש חייב - משום דלא מעקבי אהדדי, עכת"ד בקיצור, ועיי"ש, ובשו"ת בית הלוי (סי' ג') מה שדן בדבריו, ואכזהל"ב.

אולם לדברינו א"צ לכל זה, דכל קושייתו החלה משום שהבין בדברי הגמרא שבערכין שהכהנים "חייבים" בתפילין של ראש בשעת עבודה "להניחם", ולכן הקשה מדברי הגמרא שבזבחים דמשם נראה דהם פטורים מלהניח לתפילין של ראש בשעת עבודה משום שהם עוסקים במצוה, ולכן הוצרך לידחוק בהבנת החיוב שבערכין בכל הני דחוקים, דאתיא לרש"י כמ"ד דס"ל דאע"ג שהוא עוסק במצוה חייב הוא במצוה אחרת, ולדעות שחולקים על רש"י - להדעות דס"ל דכשיכול לקיים שניהם חייב - דאיירי שכבר הניחם קודם עבודה, ולדעות דס"ל דמ"מ פטור - דאיירי בעבודה של ספק קרבן. ברם כשנפרש בגמרא דערכין כדברינו, דמה דאמרו התם שהכהנים חייבים בתפילין של ראש בשעת עבודה היינו "שהם בר חיובא בעת העבודה במצות תפילין", ובגמרא דזבחים מיירי מזה "שאינם מחוייבים באותה העת להניחם" כיון שהם עוסקים כבר במצות עבודה ולכן פטורין הן מלעסוק במצוה אחרת, אולם אף הגמרא דזבחים סוברת שאם ינחם בעת העבודה

יצא יד"ח מצות תפילין כיון שהוא מחוייב גם באותה העת במצות תפילין, - וכפי שכתב השאגת אריה בעצמו - "דבשעת הקרבת קרבן גמור אם רוצה להניחו הרשות בידו אלא שא"צ משום עוסק במצוה", הרי לך ממה שאמר "הרשות בידו", כלומר שיקיים אז בהנחה זו למצות תפילין כיון שאינו פטור אז בשעת עבודה ממצות תפילין כ"א "מחוייב" הוא במצות תפילין וכדברי הגמרא שבערכין, ואין כאן סתירה בכלל, ודו"ק.

ובשואל ומשיב (שם) הקשה עוד קושיא נוספת, על דברי הרמב"ם שבהל' תפילין (פ"ד הי"ג) פסק, דכהנים בשעת עבודה "פטורין" מן התפילין, וקשה טובא למה לא ביאר דזה בתפילין של ראש אבל בשל יד "אסורין", וכמו שפסק בהל' כלי המקדש והעובדים בו (פ"י ה"ו, כצ"ל), וכפי הנראה הרמב"ם דחה לגמרי הך דערכין מקמיה הך דזבחים, ונשאר בצ"ע.

ובדברינו מיושב נמי לסתירת הרמב"ם שהקשה השואל ומשיב הנ"ל, והעתיק לך לשון דברי הרמב"ם שהקשה מהם, שבהלכות תפילין פסק, כהנים בשעת העבודה והלויים בשעה שאומרים השיר של הדוכן וישראל בשעה שעומדים במקדש "פטורין" מן התפלה ומן התפילין, עכ"ל, דמשמע דפטורין ואין איסור בדבר אפילו על של יד, והרי ממה שפסק בהלכות כלי המקדש והעובדים בו, נאמר בבגדי

כהונה על בשרו ולבשם (ויקרא טז, ד) מלמד שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו לבגדים אפילו נימא אחת או עפר או כינה מתה אם היתה בין בשר לבגד הרי זו חציצה ועבודתו פסולה לפיכך "אין" הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת אבל של ראש אינה חוצצת ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח, עכ"ל, הרי דבשל יד איכא איסורא נמי ולא רק פטורין, ולא הו"ל למישתק מהאי איסורא בהל' תפילין, ונראים דבריו כסותרים. ברם לדברינו יעלו דברי הרמב"ם בדיוק רב, כי כאשר מיירי בהל' תפילין מהחייבים והפטורים מתפילין, הקפיד לכתוב על הכהנים שבשעת עבודה הם "פטורין" - כפי שהוא בגמרא דזבחים, - דכוונתו להדגיש בזה דמ"מ ברי חיובא הם במצות תפילין אף בשעת העבודה, אלא שהם פטורין משום שהם עוסקים במצוה, ברם בהל' כלי המקדש והעובדים בו דמיירי מההלכות שיש על הכהנים העובדים בבית ה', ע"כ מצד האיסור שיש להניח את התפלה של יד בעת העבודה משום שהן חוצצות בשעת העבודה - כפי שהוא בגמרא דערכין, מוכרח היה למנקט "אין" - לשון "איסור", ודו"ק.

עוד יתיישב בדברינו, מה דמצאנו בזכור לאברהם (ח"א עמ' סד ב', הובא בשד"ח ח"ג מערכת כף כלל טז אות ג', עמ' 167 ע"ב) בשם כתבי הקודש להחז"ש הרחב"י שהקשה ע"ד הרמב"ם בהלכות כלי המקדש והעובדים בו (שם) שפסק,

דאין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת אבל של ראש אינה חוצצת "ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח", עכ"ל, דלמה אינו נקרא הדיוט כשמניחם בזמן שהוא פטור מהמצוה כמבואר בירושלמי (פרק היה קורא ס"ה ט', ובפרק קמא דשבת ה"ב) והובא להלכה בראשונים (תוספות גיטין ו: ד"ה אמר ר' יצחק, סוטה יז ד"ה כתבה אגרת, מנחות לב ד"ה הא מורידין, הג"מ פ"ו מסוכה, ועוד בהרבה מהראשונים יעיין בשד"ח שם ריש כלל ט"ז עמ' 164 עמ' ב') דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובזכור לאברהם כתב לתרץ, שכשהכהנים לא בתורת חיוב רוצים להניחם - אלא כדי לעמוד ביותר קדושה, ולכן מניחין אותם קודם תחילת העבודה כדי להעמוד בה כל היום, ע"ז פסק הרמב"ם דשרי, אבל אם כוונתם לקיים מצות תפילין אה"נ אפשר דגם הרמב"ם יודה דהוי הדיוטות, עכ"ד לענינינו.

אולם כד נעיין בכל המקומות שמוזכר ההסכמה דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, נראה דאיירינן בדברים שהוא פטור ואינו מצווה ובר חיובא כלל וכלל בדבר שהוא עושה, שלכן לכשיעשה בלא שיש לו שום רווח ותועלת לא כלפי שמיא ולא כלפי עצמו, הגון ונכון הדבר שנקראו הדיוט. אולם באופן שהוא מצווה ובר חיובא למצוה כל דהיא, אלא שיש עליו פטור מדין שהוא עוסק במצוה - דבר צדדי המוריד את החיוב לעשותו בזמן שהוא עסוק כבר

ויראו ממך (דברים כח, י) ותניא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש. ועיי"ש בפרש"י ותוספות בכונת הענין.

ונקדים לפירושינו ב' פירושים נחמדים שמצאתי בדבריו של הבן איש חי - בספרו בניהו בן יהודע ע"ד הגמרא שם, האחד, עפ"ד הגאון מהר"י ז"ל ב"ד - שכתב דתפילין של יד הוא כנגד המעשה, ושל ראש כנגד המחשבה, וכידוע שאצל ישראל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ומחשבה רעה אין מענישים עליה. וההפך מכן אצל אומות העולם, (תוספתא פאה פרק א' ד', קידושין לט: ושם בתוספות ד"ה מחשבה). ולכן כשרואים אומות העולם תפילין של ראש - שהוא נגד המחשבה - שישראל מקבלין עליהן שחר, - שדבר זה ליתיה בהו, אזי יראים מהם, שבזה ידעו שישראל בודאי גוברין עליהן משני צדדים.

עוד פירש שם, כי יתרון שיש לישראל על אומות העולם במצוות הוא תר"ו מצוות, (שכן ז' מצוות נצטוו נמי בני נח). והם מרומזין בשיניין שבתפילין של ראש, ב' פעמים שי"ן - ת"ר, ויש בהם שין אחת שיש בה ו"ו אחד יתר, - שמספרו ששה, הרי תר"ו. ואלו הם מצוות עשה ולא תעשה הרמוזים בתיקונים. ובזה פירש לדה"כ ביחזקאל (טז, י), ואחבשך בשש ואכסך משי, שש הם שני שיניין שבתפילין הנזכר לעיל הרומזים לתר"ו מצוות עשה ולא תעשה, וזה אכסך משי, אותיות שמ"י, כי כולם

במצוה אחרת, ברם לכשיעשה את המצוה אף אז בזמן הפטור - יקבל שכר עליה כיון שהוא בר חיובא, - וכפי שאמרנו שהוא במצות תפילין של ראש בעת העבודה ע"פ דברי הגמרות דזבחים וערכין - וכפי שכבר כתב בשאגת אריה הנזכר, א"כ בכזה יש לומר, דאין מקום ואינו נכון ולא מן הראוי שיהיו נקראים הכהנים שיניחו לתפילין של ראש בעת העבודה על מעשה זה הדיוטות, מטעם שסכ"ס מקיימים הם בהנחה זו למצות תפילין, ובזה יש להם רווח ותועלת הן כלפי שמיא והן כלפי עצמן, ואדרבה על כזה אמרו חז"ל (סוטה יג.) חכם לב יקח מצוות (משלי י, ח), עיי"ש, ולכן פסק הרמב"ם שאם רצה הכהן להניחם לתפילין דראש בשעת העבודה מניח, ודו"ק.

הנה דיברנו מענין אם הכהנים בשעת עבודה מעוטרים היו בתפילין, - וכן אם כל אדם מחויב לילך במשך כל היום מעוטר בתפילין, - ויצא לנו שאין הכרח. ומ"מ נודע לנו בשם האר"י ז"ל "שרשימו" של התפילין נשאר על גבי האדם אף לאחר חליצתן למשך כל היום, (עין בספר אפוקי ים - ביאור אגדות - מרבי יצחק אייזיק חבר ז"ל - שבת פח.), ובבן איש חי - שנה שניה - פרשת ויקרא (ס"ק י"ח) - לגבי ר"ח, וכ"כ בספרו בן יהודע - שבת (קנג.), ועיי"ש מש"כ בזה).

ולפ"ד האר"י ז"ל הנזכר יש לפרש לדברי הגמרא בברכות (ו.) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך

רמוזים בשם הוי"ה ב"ה. ולז"א כי שם ה' נקרא עליך, - אלו תפילין שבראש - שבהם יתרון על אומות העולם, ובזה ויראו ממך, בראותם את ריבוי המצוות שיש לכם, עכ"ד, ויעוי"ש עוד כמה פירושים נחמדים.

וּלְפָנֶיךָ הָאֵרֶץ ז"ל יתפרש אלו תפילין שבראש, היינו "רושם התפילין של ראש שנשאר על גבי האדם אפילו לאחר חליצתן", דאילו בתפילין של יד דרשו חז"ל במנחות (לז:): מדברי הכתוב (שמות יג, ט) והיה לך לאות, ולא לאחרים לאות, שלא יראה כלפי חוץ רישומן, משא"כ רשימו של תפילין של ראש - אדרבה על זה קאמר - וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך - ע"י רישומו של מצות תפילין, שיראו שהמצוות פועלות על גופן של כלל ישראל "אות" ו"רשימה", כלומר סימן דבר גשמי הנפעל ע"י מעשהם הרוחניים - שבזה הם מובדלים ומופלים לטובה מבין אומות העולם, ומזה יבינו את חולשתם וריחוק מקומם לפניו יתב"ש מדרגת עם בני ישראל לפניו יתב"ש, ויגיעו לפחד ויראו ממך, והבן.

וְזוּהִי הַכוּוֹנָה במה שאמרו בגמרא שם, אלו תפילין "שבראש", ולא אמרו המונחים על הראש. (איברא דיש לפרש דלזו היתה כוונתם ז"ל, שכן האו"ת בי"ת היא במקום על, עיין במש"כ רש"י עדה"כ בבראשית כז, מ. ובשמות ו, כז. דעל חרבך תחיה, הוא כפי שאם היה כתוב בחרבך תחיה. ולדברינו יתפרש),

דהכוונה היא על רשימו של תפילין של ראש שעשו ופעלו למי שהתעטר בהן סימן ואות בראש גופיה.

וּבִזְהָ יש לפרש, שערות היו נראין בין ציץ למצנפת "ששם היה מניחין תפילין", דר"ל, אע"ג ששערו היה נראה - משום שתפילין כבר לא היו מונחין שם על ראשו כי חלצן, ולא הלך בהן בשעת עבודה, מ"מ רשימו עדין היה ניכר על אותו מקום, וזהו ששם מניחין תפילין.

וּבִזְהָ יש לפרש בהקדמת דברי המדרש (ילקוט שמעוני בראשית - פרק יד - רמז ע"ו), בשכר שאמר אברהם (בראשית יד, כג) אם מחוט ועד שרוך נעל, זכו בניו לשתי מצוות, חוט של תכלת ורצועה של תפילין וכו', דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש. - שעל כך י"ל אזלו דברי חכמז"ל (עיין במדרש תנחומא - לך ט', ובסוטה לד., וכדברי הרמב"ן ז"ל פרשת לך - בראשית יב, ו), מעשה אבות "סימן" לבנים. דלדברי האר"י ז"ל שהתפילין עושין "אות ורושם סימן" על המתעטר בהן הניכר על המניחם אפילו לאחר שחלצן, יצא, דמגודל המעשה אבות - של אברהם אבינו ע"ה - שלא נטל מחוט ועד שרוך נעל, - בזה פעל סימן לבנים, - שיהיה על בניו "אות ורושם" - סימן" הנעשה עליהם מהנחתן לתפילין, וכדברי המדרש, וכאמור.

הרב יצחק שלמה פייגנבוים

ר"מ בבית תלמוד להוראה דחסידי גור

ומו"צ בבית ההוראה "קהילות יעקב"

מגילה שנמצא בה טעות

תיבות אפילו עד חציה וקראם הקורא
על פה יצא, הג"ה אבל אם השמיט
תחילתה או סופה אפילו מיעוטה לא
יצא, ואפילו באמצעה דוקא דלא השמיט
ענין שלם אבל ביותר מחציה אפילו הן
כתובות אלא שהן מטושטשות ואין
רישומן ניכר פסולה.

ובסי' תרצ"א ס"ג כתב הרמ"א בהג"ה
ובדיעבד אין לפסול מגלה משום
חסרות ויתרות דלא גרע מהשמיט בה
הסופר אותיות דכשרה (וכמו שנתבאר סי'
תר"צ סעיף ג').

ולכבי תידוק בלשון הפוסקים תראה דלא
איירו כי אם בג' אופני פסול - א.
בפסול דהשמטת תיבות או פסוקין, ב.
שינוי בחסרות ויתרות שינוי בחסרות כגון
ויהי אמן את הדסה אמן חסר וי"ו והוא
כתבו אומן מלא וי"ו, ושינוי ביתרות כגון
ויאמר המלך יבוא ויבוא המן דתיבות
ויבוא כתיבי מלא וי"ו והשמיטן הסופר
לוי"ו וכתבן חסרים, ג. בפסול האותיות
שהיו מטושטשות או מקורעות,

אלא דאין מבואר בדבריהם מה יהיה
באופן ששינה אותיות או תיבות
במגילה וכגון ומרדכי "לא" יכרע "ולא"

דברי הגמרא והפוסקים דחפרון
תיבות או אותיות במגילה אינו
מעכב במקצתה ויביא להסתפק
אם שינה תיבות במגילה ועי"ז
נשתנה המשמעות

א. בגמרא מגילה יח: ת"ר השמיט בה
הסופר אותיות או פסוקין
וקראו הקורא כמתורגמן המתרגם יצא,
מיתבי היו בה אותיות מטושטשות או
מקורעות אם רישומן ניכר כשרה ואם
לאו פסולה, ומתצינן לא קשיא הא
בכולה הא במקצתה עכ"ד הגמרא.

וכן מבואר ברמב"ם פרק ב' דמגילה
הל' י' וז"ל היו בה אותיות
מטושטשות או מקורעות אם רישומן
ניכר אפילו היו ברובה כשרה, ואם אין
רישומן ניכר אם היה רובה שלם כשרה
ואם לאו פסולה והקורא בה לא יצא,
השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים
וקראן הקורא את המגילה על פה יצא.

וב"ב בטור ושו"ע סי' תר"צ ס"ג צריך
לקרותה כולה ומתוך הכתב, ואם
קראה על פה לא יצא, וצריך שתהא
כתובה כלה לפניו לכתחילה, אבל
בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה

מנחות לב: ד"ה כתבה [למזוזה] איגרת בלא שרטוט ולא דקדק בחסירות ויתירות כאיגרת בעלמא עכ"ל, מבואר בדבריו דבאיגרת אין מדקדקין בחסר ויתר, אבל בחסר תיבה שלמה או אפילו אות אחת ומשנה משמעות מי יימר דאגרת מקרי, וכי יעלה על הדעת דיהא כשרה אגרת הפורים הזאת שמטרתה גם לספר גדולת מרדכי ומסירות נפשו במה שמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, והסופר השמיט תיבות לא ובמגילה זו נכתב ומרדכי יכרע וישתחוה וכי אגרת פורים זו.

**יביא להוכיח דגם אם ע"י החסרון
נשתנה המשמעות כשר ובטעם
הדבר**

ג. **אלא** דמה נעשה כיון דהגמרא והפוסקים סתמו וכתבו דבכל חסרון שהוא כשרה המגילה אם הוא במיעוטה, ונראה מזה דאפילו אם ע"י החסרון משתנה משמעות התיבה וכגון שחסר אות מ"ם מתיבת המלך דאז הכתיב הוא הלך מלשון הליכה וכל כיו"ב ואפ"ה כשר, והו"ה אם חיסר תיבת לא ועכשיו כתיב במגילה ומרדכי יכרע ואפ"ה כשר.

ובן מבואר להדיא בביאור הלכה סי' תר"צ ד"ה אבל וז"ל ברם צריך לברר דלכל סברות הנ"ל משמע לכאורה דאם לא חיסר בראש ובסוף וגם באמצע לא חיסר ענין שלם כשר כל זמן דלא חיסר רובה, ולפי"ז משכחת בשחיסר בכל תיבה ותיבה שבמגילה מקצת אותיות עד

יشتחוה והסופר שינה וכתב "לו" בוי"ו ובשינוי זה המגילה מזוייף מתוכו ח"ו, ונחזי אנן.

**יביא דברי הראשונים בטעם
הדבר דחסרון במגילה אינו
פוסל דנקראת אגרת, ויתמה
דהלא אם ע"י חסרון משתנה
המשמעות אין שם אגרת עלה**

ב. **הנה** בטעם הדבר דחסרון מועט אינו פוסל במגילה כתבו הרמב"ן והרשב"א והובא בר"ן על הרי"ף ה: ד"ה ת"ר השמיט ע"ש שהעתיק לשון הרשב"א וז"ל דהכא כשתחלת המגילה וסופה כתובה אלא דבאמצע היא חסרה ומש"ה כל היכא דלא מיחסרא רובה כשרה דאינה נראית כספר חסר **אלא כספר מלא שיש בו טעויות, ומגילה כיון שנקראת איגרת אין מדקדקין בה לפסלה בכך ע"ש, וכ"כ שם בשם הרמב"ן דקל הוא שהקילו חכמים במגילה מפני שנקראת אגרת כיון שאין הפסול מתפשט בכולה, ודמי למאי דאמרינן לקמן יט. בתפירה שאע"פ שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה כל שהטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה אבל בס"ת אין הדין כן שאפילו לא השמיט בה אות אחת פסול עכ"ל.**

ויש לדון במה שכתבו הראשונים דכיון דמגילה נקראת אגרת היכא דהשמיט מקצת המגילה כשרה, הלא לא מצינו שנקראת אגרת אלא אם לא דקדק בה בחסר ויתר וכמוש"כ רש"י

שלא יהיה אפשר לקרוא כלל המגילה בשביל זה ואיך ס"ד דיהיה כשר הלא אין זה ספק כלל, ובע"כ דאין אנו חושבין כולה או מקצתה במספר האותיות אלא במספר התיבות, ואפילו המיעוט של האותיות מטושטשות כל שיש בכל תיבה או ברובה איזה אות מטושטש פסול עכ"ל, ומבואר דגם בחסר שמשנה משמעות התיבה כל שהוא במקצת המגילה כשר.

וא" תשיבנו מדיוק לשון רש"י במנחות הנ"ל די"ל דלרבותא נקטיה כיון דאיירי התם במזוזה דפסולה בחסרון כל דהוא ולזה פירש רש"י דגם אם השינוי היה בחסרות ויתרות ולא נשתנה משמעות הענין מ"מ פסולה המזוזה, אבל באמת י"ל דבמגילה גם אם ע"י החסר והיתר נשתנה המשמעות עדיין אגרת מקרי וכשרה.

ובהבנת דין זה צריך לומר דבאמת אם לא היה במגילה דין של קריאה כי אם דין כתיבה וכמו במזוזה ודאי דלא היה שייך להכשיר בחסרון דשינוי משמעות דהלא העיקר חסר מן הספר והוא היפך מפרשת גדולת מרדכי וכי אגרת פורים היא זו, אבל כיון דהעיקר במגילה הוא הקריאה ופרסום הנס וכדברי הברייתא הנ"ל השמיט בה הסופר אותיות או פסוקין וקראו הקורא כמתורגמן המתרגם יצא, הרי דעיקר הדגש שלא לשנות הוא בהקריאה דהלא זו מטרתה לפרסומי ניסא, ומעתה גם אם במגילה נכתבה שלא כדת והיפך מפרשת

גדולת מרדכי כגון שחיסר מפסוק ומרדכי לא יכרע תיבת לא מ"מ כיון שקרא כדינה יצא.

יביא להסתפק אם שינה תיבות במגילה ועי"ז נשתנה המשמעות

ה. א"א דיש להסתפק מה יהיה הדין היכא דשינה או הוסיף איזה אות או תיבה במגילה ועי"ז שינה המשמעות, וכגון בפסוק ומרדכי "לא" יכרע וכתב ומרדכי "לו" יכרע בוי"ו, או בפסוק נדדה "שנת" המלך וטעה וכתב נדדה "שנה" המלך וכל כיו"ב האם כשר בכה"ג.

וצדדי הספק הוא לפי מש"כ התוס' מגילה ט. ד"ה בשלמא לבאר דברי הגמ' דשקיל וטרי בהבנת הברייתא דמקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא וכו' אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו אשורית וכו', ומפרש בגמרא במגילה מאי תרגום שכתבו מקרא איכא אמר רב פפא ונשמע פתגם המלך רב נחמן בר יצחק אמר וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן, והקשו התוס' ד"ה בשלמא ז"ל וקשה אמאי מיפסלא בהכי והלא אילו היה חסר כל אלו הג' תיבות לא מיפסיל בהכי וכו', ודחק הקונטרס לומר דגרע טפי כשהוא כתוב תרגום מכשהוא לא נכתב כלל, ויש לומר דהכא לא בא אלא להשמיענו דהוי טעות וצריך להגיהו עכ"ל.

וב' תירוצי התוס' נחלקו בכה"ג דאילו לא נכתב לא היה נפסל מה הדין אם נכתב שלא כהוגן, ולתירוצא קמא

נעשית מזוייפת מתוכה, וכן נראה לי מפני שהשינוי מוכיח שהוא שינוי נעשה בכונה ודרך מחשבת תיקון ומ"מ יש פוסקין שאם קראם הקורא תרגום אע"פ שכתבו בלשון מקרא יצא כדין השמיט, והדבר רופף בידינו עכ"ל.

ומהשתא יש לדון לדעת הפוסלים מקרא שכתבו תרגום וסברתם דהיכא שנכתב שלא כהוגן גרע מאילו לא נכתב כלל, יש לומר דהוא הדין בכה"ג דיתר אות או שינה אות דפסול דהוי כמזוייף מתוכו וגרע מאילו לא נכתב כלל, משא"כ לדעת הסוברים דכל היכא שאילו לא נכתב כשר הו"ה אם נכתב שלא כדינו כשר [וראה להלן אות ז' מש"כ עוד בזה].

והיה מקום לומר דגם לדעת הסוברים גבי מקרא שכתבו תרגום דכשר י"ל דדוקא בדין דמקרא שכתבו תרגום דלא שינה ממשמעות המגילה אלא שינה במסורת דהיה צריך להיות בלשון תרגום והוא שינה ללשון הקודש ובכה"ג י"ל דאינו פוסל דלא גרע מלא נכתב כלל, אבל היכא דע"י מה שכתב שינה המשמעות לא שייך לומר דגרע מאילו לא נכתב כלל.

אלא דזה אינו דהלא גם בחסרון אותיות ותיבות שייך שינוי משמעות וכנ"ל אות ב' ג' ואפ"ה כשר וממילא אי ס"ל דהיכא שנכתב בטעות הרי הוא כלא נכתב כלל הו"ה אם שינה ונשתנה המשמעות הרי הוא כלא נכתב כלל וכשר.

[וחשבו זאת התוס' לדוחק] גרע טפי מה שנכתב שלא כהוגן משלא נכתב כלל, ולתירוצ' בתרא [דמשמע דהסכימו לו התוס'] כל היכא דאילו לא נכתב כשר גם כשנכתב שלא כהוגן הרי הוא כשר.

וראה עוד בריטב"א שם ד"ה ותרגום וז"ל ותרגום שכתבו מקרא במגילה פרישנא דהיינו ונשמע פתגם המלך וכו' ולא למימרא דמפסלי בהכי וכו' ולקמן אמרינן גבי מגילה שאם השמיט בה הסופר וקראה הקורא כמתורגמן יצא אלמא דלא מיפסיל בהכי, אלא הכי קאמר דשנוי תרגום מקרא זה מצטרף עם שאר טעויות לפסול עכ"ל, והביא להם בבה"ל סי' תר"צ ס"ז ד"ה הכתובה.

וראה עוד בתוס' הרא"ש שם ד"ה כגון דתירץ ב' תירוצים ז"ל וי"ל דטפי עדיפא להכשיר כשהוא חסר לגמרי משאילו כתבו שלא כהלכתו, עי"ל דאהני האי שינוי לענין שאם חסרה יריעה אם היה זה עם החסרון ובלא כן לא יהיה חסר יריעה לכך קאמר הכא שישלים החסרון ויהיה פסולה עכ"ל.

וראה עוד דברי המאירי בזה במגילה יט. וז"ל ותרגום שבמגילה שכתבו מקרא כגון פתגם המלך שכתבו דבר המלך וכן יתנו יקר שכתבו יתנו כבוד התבאר בפרק ראשון ט. שנפסלה המגילה, ויש שואלין הלא אף בהשמיט מקצתה אנו מכשירין אותה בכאן, ומשיבין שזו

בל"ל העולה מכל זה דהיכא דהוסיף אות ונשתנה המשמעות תליא בב' הדעות הנ"ל ולדעת האומרים דמקרא שכתבו תרגום פסול הו"ה בזה, ולדעת המכשירים הו"ה בנידון דידן דכשר.

**יביא דעות הסוברים דבשינה
אות ונשתנה המשמעות פסול
ויבאר דעת הרמ"א בזה**

ה. ובאמת מצינו לכמה אחרונים שכן כתבו דהנה הרמ"א בסי' תרצ"א ס"ב כתב וז"ל ובדיעבד אין לפסול מגילה משום חסירות ויתירות דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה עכ"ל.

ובחכמת שלמה להגר"ש קלוגר הנדפס
שם על הגליון הבין דמש"כ הרמ"א דביתירות כשר איירי גם בכה"ג דשינה משמעות התיבה, וכתב ז"ל והנה אף שהרמ"א פסק כן בפשיטות אין זה מוסכם דהנה עיקר דין זה דביתירות נמי כשר הוא ממה דקיי"ל בהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה וס"ל דיתר כחסר דמי, והמעייין בתוס' פ"ק דמגילה ט. ד"ה בשלמא שהביא שם בשם הקונטרס מוכח דס"ל דשינוי גרע מחסרון ואף במקום דחסר כשר שינוי פוסל, וא"כ י"ל הו"ה נמי בזה אף דהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה מ"מ אם שינה וכתב יתיר פוסל דזה הוי שינוי, ונהי דהתוס' תירצו תירוץ אחר מ"מ מידי ספיקא לא נפיק, לכן נראה דבחסרות כשר כמ"ש הרמ"א כן, וביתירות פסולה

מספק ואם ליכא אחרת לא יברך עליה עכ"ל.

אמנם לכי תידוק היטב בלשון הרמ"א תראה דאינו מוכרח דסבר דביתר אות שמשנה משמעות התיבה כשר, דהרמ"א איירי בהני חסירות ויתירות השייכים למקרא ומסורת דכשמחסר או מייתר אינו משנה משמעות, ומוכח לה ממה דכתב דאין לפסול משום חסירות ויתירות דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות, ולשון הרמ"א תמוה למאי כתב דאין לפסול משום חסירות דלא גרע מהשמיט הסופר אותיות הא היא היא שמחסר אותיות, ואי משום יתירות מייתי לה הכי הו"ל למימר ואין לפסול משום יתירות [דיתר כנטול דמין] דלא גרע מהשמיט, ועל כרחך דהשמיט בה הסופר אותיות מיירי כשהשמיט ושינה המשמעות, וע"כ כתב דאין לפסול משום חסירות ויתירות השייכים למקרא ומסורת ושם אין משתנה המשמעות דלא גרע מהשמיט ושינה המשמעות.

ודו"ק גם מלשון האור זרוע הלכות פורים סי' שע"ג שהוא מקור דברי הרמ"א שכתב ז"ל ועל חסירות ויתירות אין לחוש הואיל ואין פוסל בכך כדאמרינן בפרק הקורא את המגילה למפרע, ת"ר השמיט בה הסופר אותיות ופסוקים וקראן הקורא כתורגמן המתרגם יצא וכ"ש ביתירות עכ"ל, ואי יתירות דהאו"ז איירי כשמשנה המשמעות אמאי הוא כ"ש מהשמיט בה הלא תרוייחו צריכי דבא ללמדנו דכשר גם בשינוי

משמעות, וע"כ דיתירות כוונתו להני
השייכים למקרא ומסורת, והאו"ז קאי
אדלעיל מיניה דלעיל מיניה כתב
באריכות כל המסורת דחסירות ויתירות
דמגילה ע"ש, ועל זה כתב דאין לחוש
בדיעבד, ומעתה ליכא הוכחה מדברי
האור זרוע מה יהיה הדין היכא דיתר
ושינה המשמעות.

נמצינו למדין דהרמ"א איירי באופן
שינה בחסירות ויתירות
דמקרא ומסורת ובזה כתב דכשר דלא
גרע מהשמיט בה אותיות אבל באופן
דשינה אותיות ועי"ז נשתנה המשמעות
לא שמענו מדבריו, ושוב י"ל דס"ל
דבכה"ג פסול הוא דהוי כמזוייף מתוכו.

וגם בקרבן נתנאל פ"ב דמגילה סי' א'
אות א' ס"ל להחמיר בזה וז"ל
ופרי חדש סי' תרצ"א הביא בשם ספר
הזכרונות חק תוכות פסול, והקשה עליו
דלא גרע מקרא על פה איזה תיבות
ע"ש, ואישתמיטתיה מש"כ תוס' בשם
רש"י בפ"ק ט. דגרע טפי כשכתב שלא
כהוגן מאילו לא נכתב כלל עכ"ל.

וראיתי עוד בשבט הלוי ח"ז או"ח סי'
ק"ט וכן במשנת הסופר למו"ר
הגרי"מ שליט"א סי' כ"ח ד"ה צורות
האותיות דהביאו דברי הפמ"ג שהקשה
על מה שכתב השו"ע סי' תרצ"א סעי' ג'
עשרת בני המן צריך לכתבם כשירה ולא
כשאר שירות וכו' ואם לא עשה כן
פסולה, והפמ"ג בא"א שם ס"ק ז' תמה
וכי גרע מהשמיט בה הסופר כל עשרת
בני המן עד חציה דכשרה, וצ"ל דגרע

שינוי ממ"ש חז"ל ממה שלא כתב כלל
דוגמת מש"כ התוס' מגילה ט. עכ"ד
הפמ"ג, ומוכח מכאן דלהלכה ס"ל
להפמ"ג כהני דעות דכששינה גרע טפי
מלא נכתב כלל.

יבאר דל"ה לכה נראה דגם אם
שינה אות ונשתנה המשמעות
כשר ומזוייף מתוכו לא מקרי כי
אם היכא שניכר שרוצה לשנות
מדברי חז"ל

ו. **והנה** הגם דגדולי עולם כדוגמת
הגרש"ק בחכמת שלמה
והקרבן נתנאל אמרי מילתא, לע"ד צ"ע
דבריהם, דאם כנים אנו בזה דביתר ושינה
משמעות הוא קלקול והוי מזוייף מתוכו,
מאי שנא מחיסר ושינה משמעות דלא
נחשב לקלקול ולמזוייף מתוכו, הגע
בעצמך מאי שנא אם הוסיף או שינה
אות וכגון שכתב "שרביש" בשי"ן
במקום "שרביט" בטי"ת ובשעת
הקריאה קורא שרביט כדינו דבכה"ג
אמרינן דהוא מזוייף מתוכו, אבל אם
חיסר אות וכתב הלך במקום המלך וקורא
המלך דלא כמו שכתוב בתוכו כשר וכי
בכהאי גוונא לא הוי מזוייף מתוכו.

וזי"ל בתר טעמא הלא מה שבהשמיט בה
אותיות או תיבות כשר הוא משום
דמגילה נקראת אגרת וכו"ל והגם שע"י
השמטתו גרע טפי וכגון שכתב ומרדכי
יכרע וישתחוה שהוא היפוך פרשת גדולת
מרדכי אפ"ה אמרינן כל שקורא כראוי
יצא ידי חובתו ומה"ת לומר דאם שינה
באות אחת הוי מזוייף מתוכו.

ואין לומר דשאני כשהוסיף אות או שינה דניכר ממעשה ידיו שרצה לשנות מהמסורה שניתן לנו ע"י הנביאים ולכן חשיב מזוייף מתוכו אבל אם חיסר אינו כמזוייף, וכי במחסר אות לא שייך לומר דחיסר בכוונה כדי לשנות מהמסורה לנו, ומה ראית לומר דביתר אות חשיב טפי מזוייף יותר מאם חיסר הא בתרווייהו יתכן לומר שנעשו בשוגג בלא כונה ויתכן לומר דנעשו בכוונה.

ובאמת לכי תידוק תראה דכל דבריהם בנויים ע"ד התוס' ט. שכתבו בלשונם דגרע טפי כשהוא כתוב תרגום מלא כתב כלל, והבינו דכל שינוי הנכתב גרע מלא נכתב, אבל אנן שזכינו לאור המאיר דהמאירי חזינן דדייק וצחצח לשונו להגדיר אימתי פסול וכתב מפני שהשינוי מוכיח שהוא שינוי נעשה בכוונה ודרך מחשבת תיקון, וכוונתו מבוארת דדוקא תרגום שכתבו מקרא דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהיה חפץ בשיויון שכל המגילה תהיה נכתבת בלשון הקודש ועל כן שינה לכותבו מקרא, ובדרך כלל אין דבר זה נעשה ע"י טעות וכל כיו"ב אז מקרי מזוייף מתוכו דהא שינה מהמסורת שנתקבלה ברוח הקודש, אבל כשטעה בטעות אנוש השכיחה בוודאי דבכה"ג לא מקרי מזוייף מתוכו וליכא למ"ד דבכה"ג יפסל.

ואם כנים אנו בזה שוב ליכא ראיה ממה דשינה בעשרת בני המן פסול דדוקא שם כיון שצריך להיות כשירה ושינה לכתוב ככל המגילה

ושינוי זה מוכיח שהוא שינוי הנעשה בכוונה ודרך מחשבת תיקון ובאופן זה השווה הפמ"ג האי דינא לדינא דמקרא שכתבו תרגום, אבל בטעות אחרת ליכא למ"ד דפסול.

ובסברא זו יונה לן מה דהרמ"א והא"ז נזקקו לומר דשינה בחסירות ויתירות לא גרע מהשמיט אותיות ולא ביארו מה יהיה הדין באופן שיתר או שינה אותיות כיון דבכה"ג פשיטא דכשר ודין אחד הוא כהשמיט בה הסופר אותיות, אבל בחסר ויתיר הו"א דנחשב נמי לצורך תיקון דרוצה להוסיף בתיבת ישב וי"ו דלא יטעו לקרותו ישב בקמ"ץ ויהיה פסול קמ"ל דגם בכה"ג כיון דדרך לטעות בזה הוי כהשמיט בה אותיות.

וסברא זו מצאתי גם בערוך השולחן תרצ"א ס"ק ה' כתב וז"ל ויש להסתפק אם כתב הרבה אותיות ותיבות ופסוקים בצבע [ולא בדיו] באופן שאם היו מטושטשים או חסרים היתה כשרה כגון שהיתה במיעוטה אם [נאמר] גם כן בכתבן בצבע כשר, וכן אם עשאן חק תוכות וכיו"ב דלא גריעא מטשטוש וחסרון, או דילמא לטשטוש ודאי דלא דמי שהיו כשרין ונתקלקלו ואפ"ל לחסרון לא דמי דשינוי גרוע יותר מחסרון כדאשכחן גבי גט דשינוי פסול וחסרון כשר וכן במגילה אולי זה מקרי נכתבת בפסול וצ"ע עכ"ל.

וצריך אתה לידע דבגוונא דתרגום שכתבו מקרא או דלא עשה

בני המן כשירה הגם דהסופר אומר בוודאות דהוא לא נתכוין לדרך תיקון ולא עשאו בכונה מ"מ כיון דבדרך כלל עושים כך דרך תיקון נכנס לגדר דמזוייף מתוכו, משא"כ כשטעה והשמיט או שינה או יתר הגם דאומר שעשאו בכוונה דרך תיקון מ"מ כיון שאינו ניכר דהוא דרך תיקון לא נכנס לגדר דמזוייף מתוכו, וא"ש דהגמ' והפוסקים מסתם לה סתומי וכתבו דמקרא שכתבו תרגום וכו' פסול ולא חילקו אם עשה הדבר כדרך תיקון אם לאו, וכן לגבי עשרת בני המן סתם בשו"ע דפסול כנלע"ד.

יבאר אם חק תוכות מקרי מזוייף מתוכו. ובביאור דעת הפרי חדש אי ס"ל דמזוייף מתוכו פסול ויתכן שהראשונים נחלקו בביאור הפסול דתרגום שכתבו מקרא אם הוא מדין זיוף או מדין שינוי

ו. **בספר הזכרונות** זכרון ט' פרק ג' כתב וז"ל מה ששמעתי אומרים שבמגילה אין לה דין דחק תוכות ואינו פוסל בה, והוא דבר תמוה שהרי כתיבה בעינן דכתיב ותכתב אסתר המלכה ומינה ילפינן בגמרא שצריכה שתהא כתובה על הספר ובדיו וכו' וא"כ כתיבה בעינן ולא חקיקה כדאמר וכתב ולא וחקק ע"ש.

והפרי חדש סי' תרצ"א ס"ק ג' תמה ע"ד וז"ל יש פוסלין חק תוכות במגילה, ולא נראה שכיון שפיסול חק תוכות הוי משום דכתיב וכתב ולא וחקק אם רובה כתובה בהכשר לא פסלה

וכההיא דאמרינן השמיט בה הסופר אותיות או פסוקין וקראן הקורא ע"פ יצא, והו"ה למגילה שדפוסה רובא שפסולה, וכ"כ ב"ח עכ"ל.

והקרבן נתנאל פ"ב דמגילה סי' א' אות א' הקשה עליו דאישתמיטתיה מש"כ תוס' בשם רש"י בפ"ק ט. דגרע טפי כשכתב שלא כהוגן מאילו לא נכתב כלל עכ"ל.

והפרי ריהטא נראה דנחלקו הפרי חדש והקרבן נתנאל אי קיי"ל כדעת הסוברים דתרגום שכתבו מקרא פסול דגרע טפי שנכתב שלא כדינו מאילו לא נכתב כלל והכי ס"ל להק"נ והפר"ח ס"ל כדעת הסוברים דכל היכא דאילו לא נכתב כשר הו"ה אם נכתב שלא כהלכתו כשר.

אמנם מו"ר הגר"מ שליט"א במשנת הסופר סי' כ"ח ביאור הסופר ד"ה צורות האותיות יצא לחדש דבר נפלא דבאמת גם הפרי חדש מודה דכל היכא דהוא מזוייף מתוכו פסול גם אם השינוי הוא במקצת האותיות אלא דס"ל דבחק תוכות כיון שאינו ניכר לקורא לא מקרי מזוייף מתוכו.

והפרי"ז צ"ל דלדעת הקרבן נתנאל גם היכא שאין ניכר הזיוף כל שהכותב כתבו בשינוי מהדין הרי הוא פסול.

והפרי"ז נתחדש לן מחלוקת בגדר הפסול דתרגום שכתבו מקרא ולדעת הקרבן נתנאל לא אכפת לן במה שאינו ניכר בדרך קריאה אלא כל היכא שהכותב שינה מהדין בקום ועשה הרי

ליה כמזוייף מתוכו, ולדעת הפוסלין
מזוייף מתוכו הו"ה להיכא דשינה
ונשתנה המשמעות.

מ"מ נ"ל דלהלכה יש להקל בזה, דהלא
התוס' מגילה ט. ד"ה מקרא לא
הסכימו לדברי רש"י מדכתבו ודחק
הקונטרס לומר דגרע טפי כשהוא כתוב
תרגום מכשהוא לא נכתב כלל, ויש לומר
דהכא לא בא להשמיענו אלא דהוי טעות
וכו', ומבואר בדבריהם דלא חשו לדברי
רש"י להלכה ורק הזכירו דבריו וכתבו
דבריו דחוקים, ולהלכה ס"ל דבאמת כשר
גם במקרא שכתבו תרגום אלא דצריך
לתקנו.

ובן מבואר בפסקי התוס' שם אות כ"ד
דכתבו ז"ל חסר פסוק אחד קורין
בו חסר פסוק וקראו על פה כשר עד רובו
וכ"ש מקרא שכתבו תרגום עכ"ל, ולא
הזכירו כלל שיטת רש"י, ומבואר
דלהלכה שיטת להחמיר דלא כמוש"כ
בחכמת שלמה הנ"ל אות ה'.

ובן בריטב"א הנ"ל אות ד' כתב להדיא
דכשר וכת' הב' דתוס', ורק המאירי
כתב דהדבר רופף בידינו, והתוס' הרא"ש
אכן הביא ב' השיטות אך בשיטה השניה
כתב להקל בזה ולפי כללי הפסק תירוצ
השני הוא העיקר להלכה כידוע.

ובן משמע מהשו"ע והפוסקים
דהשמיטו לכתוב דין זה דמקרא
שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא,
וכמו"כ לא כתבו מציאות זו דשינה
ונשתנה המשמעות דפסול, וע"כ דלהלכה

הוא פסול אפילו במקצתה, והפרי חדש
פליג וס"ל דהפסול הוא מחמת שהוא
מזוייף מתוכו וניכר לקורא משא"כ
בפסול שאינו ניכר לקורא.

ואם כנים אנו בזה יתכן שגם
הראשונים נחלקו בזה דהתוס'
מגילה ט. ד"ה מקרא שכתבו דגרע טפי
כשהוא כתוב תרגום מכשהוא לא נכתב
כלל, ולא כתבו שהוא מזוייף מתוכו
ס"ל דכל פסול שהוא בקום ועשה
פסול גם אם אינו ניכר לקורא, והמאירי
מגילה יט. שכתב שזו נעשית מזוייפת
מתוכה, וכן נראה לי מפני שהשינוי
מוכיח שהוא שינוי נעשה בכונה ודרך
מחשבת תיקון ס"ל דדוקא אם הזיוף
ניכר לקורא משא"כ בחק תוכות דכשר
אם הוא במקצתה.

ומעתה היכא ששינה אות במגילה
ונשתנה המשמעות תליא
בפלוגתא דלדעת האומרים דשינוי גרע
טפי מאילו לא נכתב וגם בשינה מקצתה
פסול הו"ה באופן זה פסול, אבל לדעת
המאירי דגדר הפסול הוא דוקא היכא
שהוא מזוייף מתוכו י"ל דדוקא היכא
שניכר שהוא שינוי הנעשה בכונה ודרך
תיקון אבל אם ניכר שהוא טעות כשר
וכנ"ל אות ד', ובאתי רק להעיר.

**יביא דלהלכה לא חשו הפוסקים
לסברא דמזוייף מתוכו וכ"ש היכא
דשינה ונשתנה המשמעות דכשר**
ח. ודע דגם אם יבא בעל דין לחלוק
בסברא שכתבתי לעיל בהבנת
דברי המאירי ונימא דבכל הפסולין הוי

קיי"ל דבכה"ג כשר דלא גרע מחיסר בה אותיות.

וכן מסיק להלכה בשבט הלוי חלק ז' סי' ק"ט, וכן דעת הדעת תורה למרשם סי' תרצ"א ס"ב והובא במשנת הסופר סי' כ"ח בביאור הסופר ד"ה צורות האותיות.

יבאר שיטת השו"ע דתרגום שכתבו מקרא כשר ואנו דנים אותו כאילו לא נכתב כלל ולפי"ז גם אם שינה אות ונשתנה המשמעות כשר

ט. ועדיין פס' לן לבאר דעת השו"ע דהנה השו"ע סי' תרצ"א ס"ג כתב ז"ל עשרת בני המן צריך לכתבם כשירה ולא כשאר שירות וכו' ואם לא עשה כן פסולה.

והפמ"ג בא"א שם ס"ק ז' תמה וכי גרע מהשמיט בה הסופר כל עשרת בני המן עד חציה דכשרה, וצ"ל דגרע שינוי ממ"ש חז"ל ממה שלא כתב כלל דוגמת מש"כ התוס' מגילה ט. עכ"ד הפמ"ג.

נמצינו למדים לדברי הפמ"ג שיטת השו"ע דאם שינה גרע טפי מלא כתב כלל וכסברת רש"י שהביאו התוס' במגילה ט.

ולפי"ז תמוה מדוע השמיט השו"ע האי דינא דמקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא פסולה, ובאמת המ"ב בביאור הלכה סי' תרצ"א ס"ח הרגיש בזה וכתב בביאור הלכה ד"ה הכתובה וז"ל ואם שינה בה אף איזה תיבות ללשון אחר פסולה לכמה פוסקים,

ומקורו ממגילה דף ט. מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא, ואע"ג דאפילו חיסר וקרא בע"פ כשר, כתבו הראשונים דשאני הכי דהוי כמזוייף מתוכו, והריטב"א מצדד להכשיר בזה וצ"ע עכ"ל, ודבריו תמוהים אמאי נשאר בצ"ע הלא השו"ע השמיט דין זה ובוודאי הוא משום דלא סבירא ליה.

שוב ראיתי בשבט הלוי ח"ז סי' ק"ט דתמה ע"ד הפמ"ג דאם אנו נאמר דדעת השו"ע להלכה הוא כסברת התוס' דגרע טפי כשהוא כתב כיון דהוא מזוייף מתוכו, א"כ יקשה באמת הערת הגר"ש קלוגר הנ"ל אות ה' דאיך נכשיר חסרות ויתרות דלא גרע מלא נכתבו כלל הלא להתוס' איפכא מסתברא וא"כ תקשה הילכתא אהילכתא.

ובאמת למש"כ באות ה' לאו קושיא היא דבאמת מדברי הרמ"א אינו מוכח דאם שינה ונשתנה המשמעות דכשר, אלא דמ"מ קשיא אמאי השמיטו השו"ע והפוסקים דינא דגמרא דתרגום שכתבו מקרא פסול וע"כ דלא ס"ל סברא זו דמזוייף מתוכו ושוב הדרא קושיא לדוכתא אמאי אם שינה עשרת בני המן ולא עשאן כשירה פסולה ומ"ש מאם לא כתבן כלל.

וצריך לומר כמוש"כ בשבט הלוי שם דיהיה מזה ראייה למש"כ בספר כף החיים סי' תרצ"א אות כ"ג דבניו של המן אם אין כתובין מעכבין ואין אדם יוצא בהן י"ח ע"ש מס' האשכול ופת"ע, ולפי"ז בשאר המגילה כל היכא דאם

השמיט כשר אם כתב ושינה נמי כשר
דלא גרע מאילו לא נכתב כלל.

העוֹלָה לַהֲלָכָה דְּכָל שִׁינוּי בַּמְגִּילָה כְּשֶׁר אִם הוּא בַּמִּקְצֵתָהּ

י. מִכָּלֹּךְ זֶה נִרְאֶה לַעֲדֹכָל דְּכָל שִׁינוּי
בְּכַתִּיבַת הַמְּגִילָה בֵּין כְּשַׁחֲסֵר
בֶּה אוֹתוֹת וְתִיבוֹת אִפִּילוּ אִם נִשְׁתַּנָּה
מִשְׁמַעוֹת הַתִּיבָה, וּבֵין שְׁשִׁינָה הַתִּיבוֹת אוֹ
יֵתֵר עֲלֵיהֶן אוֹתוֹת, וּבֵין כְּשִׁינָה בַּחֲסֵר
וְיֵתֵר שְׁאִינוּ מִשְׁנֵה מִשְׁמַעוֹת הַתִּיבָה
כּוֹלְהוּ דִּין אֶחָד לָהֶם דְּבִדְעֵבֵד אֵין
לְפִסּוּל, וְהֵינּוּ כְּשִׁכְבֵּר קָרָא בֶּה וְכִשְׁאֵין
לוֹ מְגִילָה אַחֲרָת יוֹכֵל לִקְרוֹת בֶּה
לְכַתְּחִילָה וּלְבָרֵךְ כְּמוֹשׁ"כ בַּמִּכָּ"ב ס"י
תִּרְצ"א ס"ק י"ד וּבִשְׁעַר הַצִּיּוֹן ס"ק י"א.

מִיָּדוֹ הָעִירָנִי מוֹ"ר הַגָּרִי"מ בַּעַל מִשְׁנַת
הַסּוֹפֵר שְׁלִיט"א לַמִּשְׁכָּ"כ בִּשְׁעַר
אִפְרַיִם שַׁעַר ה' סַעֲי' נ"ט דְּצִיבוֹר שִׁישׁ
בִּידֵם מְגִילָה שִׁישׁ חֲסֵרוֹן תִּיבוֹת בְּאִמְצָעָהּ
וְאֵין חֲסֵר עֲנִין שְׁלֵם יְכוּלִין לִקְרוֹת בְּבִרְכָּהּ
וְהַטְעוֹת יִקְרָא הַקּוֹרֵא בַּעַ"פ, אֲבָל יַחֲדָי
שִׁישׁ בִּידוֹ מְגִילָה פִּסּוּלָה כַּהֲ"ג יִקְרָא וְלֹא
יִבְרַךְ, וְעַ"ש בִּפְתַּח־שַׁעֲרֵים שְׁנִימָק דְּבִרְיוֹ
וּז"ל וּמִ"ש שִׁיחִיד יִקְרָא בְּלֹא בִּרְכָּה
כְּנִלְעֵ"ד כִּיּוֹן שְׁלִפִי דַּעַת הָאֲ"ח בִּשְׁם
הַרְאֵב"ד מִשְׁמַע דִּיחִיד אֵין לוֹ לְבָרֵךְ
כְּדִמְשַׁמַּע סִי' תִּרְצ"ז, וְאִף דְּלֹא קִי"ל הִכִּי
מִ"מ כִּיּוֹן שֶׁאֵין לָהֶם מְגִילָה כְּשֶׁרָה ג"כ
נִרְאֶה שֶׁאֵין לוֹ לְבָרֵךְ, וְגַם בְּצִיבוֹר צ"ע
דְּשִׁמָּא מִ"ש הַשְּׁמִיט בֶּה תִּיבוֹת וְכו' יִצָּא
הֵינּוּ דְּבִדְעֵבֵד לַעֲנִין הַקְּרִיאָה אֲבָל לֹא
שִׁיבְרַךְ, אֲךָ נִרְאֶה כִּיּוֹן שְׁבִדְעֵבֵד יִצָּא יֵשׁ לוֹ
לִקְרוֹת בְּצִיבוֹר בִּשְׁעַת הַדַּחַק בְּבִרְכָּה עַכ"ל.

וְאִנִּי בַּעֲנֵי לֹא זָכִיתִי לְהַבִּין כָּלֵל סִבְרַת
הַשְּׁעָרִי אִפְרַיִם דִּמְתוֹרֵף דְּבִרְיוֹ
נִרְאֶה דְּסִבְרַת דְּבַהֲשִׁיט בֶּה הַסּוֹפֵר
אוֹתוֹת מִצַּד עֲצֻמָּה אֵין לָהּ דִּין מְגִילָה
וְהִיא פִּסּוּלָה, וְמָה דְּקוֹרִין בֶּה הוּא מִדִּין
קְרִיאָה לְפִרְסוּמִי נִיסָא, וּמִשׁוּ"ה תִּמָּה אֵין
מְבִרְכִין בֶּה בְּצִיבוֹר, וְלִזְזָה בִּיחִיד כְּתִב
דֹּאֵין לוֹ לְבָרֵךְ דְּבִלְאָ"ה דַּעַת הַרְאֵב"ד
דֹּאֵין חִיּוֹב לִיחִיד לִקְרוֹא הַמְּגִילָה.

וְלִפְנֵי"ד תְּמוּהִים דְּבִרְיוֹ דִּהְלֹא הִבְאֵתִי
לְעִיל אוֹת ב' דְּבִרְיוֹ הַר"ן
בַּמְּגִילָה (ה: מְדַפֵּי הַרִי"ף) בְּטַעַם הַדְּבַר
דְּבַחֲסֵרוֹן מִקְצֵתָהּ פִּסּוּלָה הוּא מִטַּעַם
שְׁנִקְרֵאת אַגְרָת, וּמִבּוֹאֵר מִזֶּה דְּמְגִילָה זֹו
כְּשֶׁרָה וְאֵין עֲלֶיהָ שֵׁם פִּסּוּלָה וְאִ"ש
שְׁמִבְרְכִין עֲלֶיהָ בְּשׁוּפִי כְּשֶׁאֵין לוֹ אַחֲרָה,
וּמִ"ש צִיבוֹר וּמִ"ש יַחֲדָי, וְמָה"ת לְחוּשׁ
בִּיחִיד לְדַעַת הַרְאֵב"ד הִלָּא מָה דְּקוֹרִין
בַּמְּגִילָה זֹו אֵינוֹ מִחֲמַת סַפֵּק אֲלֹא זֶה הַדִּין
דְּבִדְעֵבֵד שְׁפִיר דְּמִי לִקְרוֹא בֶּה, וְאִילוּ
הוּ"א דְּמָה שְׁקוֹרִין בֶּה בְּדִיעֵבֵד הוּא מִדִּין
סַפֵּק דְּאִזְלִינֵן לְחוּמְרָא אִזְ שִׁיךְ לִוְמֵר
דְּבִיחִיד יֵשׁ לְצַרְף דַּעַת הַרְאֵב"ד לַס"ס
וְלֹא יִבְרַךְ מִשְׁא"כ אִי אִמְרִינֵן דְּמְגִילָה זֹו
כְּשֶׁרָה מְדִינָא לִ"ש יַחֲדָי וְלִ"ש צִיבוֹר.

יִבְאֵר דָּאֵם הִיוּ בֶּה אוֹתוֹת
מִטּוֹשְׁטוֹת אוֹ מְקוֹרְעוֹת אוֹ
שִׁישׁ בָּהֶם שִׁינוּי צוֹרֵת אוֹת דִּינָם
כְּשֶׁרָה פִּסּוּלִין דְּבִרְבּוּבָה פִּסּוּלִין
וּבַמִּקְצֵתָהּ כְּשֶׁרָה

יא. פִּשׁ לֵן לְבִאֵר בְּדִין מִטּוֹשְׁטוֹת אוֹ
מְקוֹרְעוֹת שְׁכַתֵּב הַרְמַב"ם פֶּרֶק
ב' דְּמְגִילָה הִל' י' וּז"ל הִיוּ בֶּה אוֹתוֹת

ואז אם הוא כן ברובה פסול ובמקצתה כשר.

ובן מבואר בדעת תורה למהרש"מ סי' תרצ"א סי"ב וז"ל עיין בר"א או"ח סי' י"ג בדין כתב באלפי"ן יו"ד הימנית שע"ג האלפי"ן מהופך דהיינו שהדיבוק לקו האמצעי הוא מצד שמאל של היו"ד וכתב דגם בס"ת אין הפסול ברור ובפרט במגילה דלא גרע מהשמיט בה אותיות והתיבות של אלפי"ן אינם יותר מחציין, וגם אם היה כ"ל המגילה מאותיות א"ל לא גרע ממשטוש ורישומן ניכר דכשר גם ברובה עכ"ל, ומבואר להדיא בדבריו דבמשטוש כשר גם ברובה ומקרי בכה"ג רישומו ניכר אפילו שאין לאות דין כשרות לגבי סת"ם.

[ובן] מצדד בקרבן נתנאל פ"ב אות ל' וז"ל הא בכולה הא במקצתה קשה דיוקים אהדדי, לכן נראה הא דקתני ברייתא השמיט אותיות או פסוקים במקצתה הא ברובה פסול ובמשטוש דוקא בכולה [היינו הא דקתני אם אין רישומו ניכר פסולה דוקא בכולה] אבל רובה כשר, ובש"ע ובכל הפוסקים פסקו אפילו במשטוש רובה פסול וצ"ע עכ"ל, ולדידיה רישומו ניכר היינו דיש לאות דין כשרות כמו בשאר סת"ם ואין רישומו ניכר היינו דאותיות אלו פסולות לגמרי לגבי סת"ם והוא מצדד להכשיר ברובה הגם דאין האותיות כשרות לגבי סת"ם].

אלא דלאחר העיון נראה ברור דהיכא דאין כתובה האות כדינה אין

משטושטשות או מקורעות אם רישומן ניכר אפילו היו ברובה כשרה, ואם אין רישומן ניכר אם היה רובה שלם כשרה ואם לאו פסולה והקורא בה לא יצא, עכ"ל, וכ"כ בטור ושו"ע סי' תר"צ ס"ג אבל ביותר מחציה אפילו הן כתובות אלא שהן משטושטשות ואין רישומן ניכר פסולה.

ולפום ריהטא נראה דגדרו של רישומו ניכר הוא כמבואר בשו"ע או"ח סי' ל"ב סכ"ז וז"ל אותיות ותיבות שנמחקו קצת אם רישומן ניכר כ"כ שתינוק דלא חכים ולא טיפש יכול לקרותם מותר להעביר עליו הכתב ולחדשו וכו', והיינו דרישומן ניכר הכוונה דיש דין אות עליה ככל אותיות דסת"ם וכדמיון מש"כ בשו"ע או"ח סי' ל"ב סכ"ז, וכשארין רישומן ניכר הרי הוא כמו שהאותיות חסירות לגמרי ובתרווייהו במקצתה כשר וברובה פסול.

אלא דלאחר העיון תמוה דאי ליכא רבותא במשטושטשות או במקורעות יותר משאר פסולים מה ראה התנא לנקוט דוקא דוגמאות אלו ואמאי לא שנה בדרך קצרה היו כתובין האותיות כדינן כשרה שלא כדינן פסולה.

ומבורח זה היה נראה לפרש דרישומן ניכר איירי באופן דאין לאות זו צורת אות כשאר דיני סת"ם, ונתחדש לן דלגבי מגילה כל שניכר איזה צורת אות זו לא מקרי חסר לגבי מגילה ואפילו שכך הוא ברוב המגילה, ולא יהא נקרא חסר כי אם באופן שאין רישומה ניכר

הסופר באמצעה תיבות עד חציה וקראם הקורא ע"פ יצא, אבל ביותר מחציה אפילו הן כתובות אלא שהן מטושטשות ואין רישומן ניכר פסולה עכ"ל, ולא כתבו דין זה דהיכא דרישומו ניכר כשרה אפילו ברובה, ואי אמרת דבאופן שניכר האות אפילו אם אין לה צורת אות דסת"ם כשר אפילו ברובה אמאי השמיט השו"ע דין זה, ועל כרחך הוא כמוש"כ דרישומו ניכר היינו שהאות כשרה לגבי סת"ם ואין רישומו ניכר היינו כשהאות פסולה ואפילו שניכר האות, וזה מה שכתב השו"ע דאם השמיט עד חציה וקראם הקורא בע"פ יצא, אבל ביותר מחציה אפילו שלא קראן ע"פ דהאותיות היו כתובות אלא שאין רישומן ניכר פסולה.

וכן מבואר להדיא בבאור הלכה שם ד"ה אלא בשם החיי אדם כלל קנ"ה סט"ז דל"ד אין רישומן ניכר דהו"ה אם היו נפסקין האותיות חשוב כחסר עכ"ד.

ולכ"י תידוק תראה דגם מסברא מוכרח לומר כן דהלא בהא דאמרינן דאם חסר בה מקצת אותיות כשרה ביארו הראשונים כנ"ל אות ב' דכיון דהפסול במקצתה עדיין שם ספר מלא עליה אלא שיש בה טעויות ומגילה שנקראת אגרת הקילו בחסרון מקצתה, הרי לך דצריך שיהא עליה דין ספר ברובה, ואיך יתכן לומר שאם רוב אותיותיה אינם כדין אותיות סת"ם יהא כשר הלא בכה"ג ליכא דין ספר עליה.

רישומו ניכר מקרי ונחשב כחסר דפסול ברובה, והוא מוכרח כן דאי אמרינן דרישומו ניכר איירי באופן דהאות פסולה אלא דשייך לקרותה, ולפי"ז צריך לומר דאין רישומה ניכר איירי באופן שא"א לקרות איזה אות זו וצריך לקוראה בע"פ, א"כ אמאי הרמב"ם הנ"ל כשהוא מדבר מאופן דהשמיט בה הסופר אותיות או פסוקים הוא מדגיש וקראן הקורא את המגילה על פה וכשהוא איירי לגבי אותיות המטושטשות ואין רישומן ניכר לא כתב דקראן הקורא בע"פ, וע"כ דאין רישומן ניכר היינו שיש עליה דמות אות אלא דאין דיני צורת אות סת"ם עליה וע"כ לא נקרא שקורא בע"פ דהוא רואה האות ועל פיה קורא, וברור.

ומאי דהקשתי דמה רבותא איכא כשהאותיות מטושטשות או מקורעות יותר מכשחסרים לגמרי, י"ל דהרבותא היא בכשרות דהו"א אפילו היכא דרישומה ניכר אם הטשטוש ברובה תהיה פסולה דלאו שם מגילה עלה בכה"ג, וזה מדויק בלשון הרמב"ם דכתב אם רישומן ניכר **אפילו** היו רובה כשרה, והיינו דבאמת זה הרבותא דגם אם היה הטשטוש ברובה הו"א דיפסל מדין מנומר וכיו"ב קמ"ל דכשרה כיון דשם אות עליה.

ולכ"י תידוק תראה דגם הטור והשו"ע כונתם לומר דרישומו ניכר היינו דצורת האות עליה ואין רישומו ניכר היינו כאשר האות פסולה לגבי סת"ם, מדכתבו וז"ל אבל בדיעבד אם השמיט

העולה להלכה מכלל הנ"ל:

א. היה חסר במגילה אותיות או פסוקים, וכן אם היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, או שאין צורת אות עליהם אם הוא עד חציה כשרה בדיעבד, ואפילו אם ע"י החסרון נשתנה משמעות התיבה [כנ"ל אות א' ג'].

ב. אבל אם חסר רוב אותיותיה, או שרוב אותיותיה אין צורתם כדיני אותיות של סת"ם [הגם שיכול הקורא לקרוא מתוך מגילה זו] פסולה [כנ"ל אות א' י"א].

ג. ודע דאין אנו חושבין כולה או מקצתה במספר האותיות אלא במספר התיבות, ואפילו המיעוט של האותיות מטושטשות כל שיש בכל תיבה איזה אות מטושטש פסול, כ"כ המ"ב סי' תר"צ ס"ג בבה"ל ד"ה אבל.

ונראה לי דכל זה דוקא באופן שהפסול הוא כשהאותיות מטושטשות וא"א לקרוא התיבה דאז גם אם האותיות המטושטשות הם מיעוט מ"מ א"א לקרוא במגילה זו כיון דרוב התיבות נשתנו ממשמעותם.

אבל אם הפסול הוא במה שאין לאותיות צורת אות דסת"ם כיון שלא נשתנה התיבה לא יפסל אלא אם כן רוב אותיות דמגילה אינם כדינם.

ד. וכשנינה בה איזה אות או יתר בה אות אפילו אם עי"ז נשתנה המשמעות כשרה כיון שהפסול הוא במקצתה, דלא גרע מאילו לא נכתב כלל דכשרה [כנ"ל אות ו' ט' י'].

ה. וכל זה בשינוי דמחזי שהוא טעות ונעשה בדרך שגגה, אבל אם נראה שעושה בכוונה ודרך תיקון וכגון מקרא שכתבה תרגום או תרגום שכתבו מקרא י"א דפסול, ולמעשה נראה דכשר מדהשמיטו הפוסקים דין זה [כנ"ל אות ט' י'].

ו. חק תוכות נראה דדינו כשאר פסולין דבמקצתה כשר וברובה פסול [כנ"ל אות ז' י'].

ז. שאר פסולין כגון כתב אותיות שלא בדיו או בדפוס וכל כיו"ב דינן כשאר פסולין דבמקצתה כשר וברובה פסול [ראה באות ו' י'].

ח. כל מה דאמרינן דבמקצתה כשר ה"מ באמצע המגילה אבל אם השמיט תחילתה או סופה יתכן דאפילו אם השמיט פסוק אחד שלם דפסול, והו"ה

אם השמיט ענין שלם אפילו באמצעה פסול [כמבואר בשו"ע סי' תר"צ ס"ג וע"ש במ"ב ס"ק י' י"א י"ב ובבה"ל ד"ה אבל].

ז. כשהשמיט עשרת בני המן לגמרי כתב בכף החיים בשם האשכול ופת"ע דחשיב כענין שלם ופסול, אמנם הפמ"ג ס"ל דלא חשיב כענין שלם וכשר [כנ"ל אות ט'].

י. עשרת בני המן שצריכים להיות כתובים כשירה וכתבם כשאר המגילה פסול [כמבואר בשו"ע סי' תרצ"א ס"ג].

יא. בכל הפסולים הנ"ל דמכשרינן למגילה זו הני מילי בדיעבד והיינו כשכבר קרא בה או כשאין לו מגילה אחרת יוכל לקרות בה לכתחילה, אבל לכתחילה בוודאי דצריך שתהא כשרה כולה כסת"ם [כמוש"כ המ"ב סי' תרצ"א ס"ק י"א ובסי' תרצ"צ ס"ק ח'].

יב. והיכא שאין לו מגילה אחרת אפילו כשהוא ביחידות יכול לקרוא בה ולברך עליה דהא ספר ואיגרת מקרי ושמה עליה [כנ"ל אות י'].

הרב חנוך מוביאס

דומ"צ בית הוראה "כדת משה"

נוה אחיעזר – בני ברק

משלוח מנות

האם יש בו משום ביזוי מצוה?

על שולחנם של ראשי הקהל, ובמיוחד של הרבנים הגאונים שליט"א, נערמים מידי שנה ביום הפורים משלוחי-מנות רבים. בעבור החג מתחבטים בני-ביתם, כיצד להתמודד עם הכמויות הגדולות של עוגות ומיני מתיקה. לא את הכול ניתן לשמר, ואפילו את מה שכן – חודש ימים לפני חג הפסח מחפשים דרך להפטר מהם ולא מעוניינים בשימורם.

ישנם אישי-ציבור שמעניקים את משלוחי המנות למוסדות סעד ורווחה כמו בתי-רפואה ומעונות-קשישים וכדומה. ואגב כך, התעוררה השאלה: בין המקבלים מצויים לא מעט כאלה שאינם בני-ברית. האם מאכלים שנעשה בהם מצוה מותר לתתם לנכרים, או שיש בזה משום 'ביזוי מצוה' ויש להימנע מכך?

שאלה זו אינה נחלתם של מתי-מעט, היא נוגעת כמעט לכל אחד. בבתים רבים מעסיקים כיום עוזרות-בית נוכריות – האם מותר לתת להם לאחר הפורים ממשלוחי המנות?

רבים יאמרו ששאלה זו אינה צריכה לפנים, והצדק עמם. אלא ש'פסק הלכה' שפורסם ברבים שיש בכך ביזוי מצוה הביאנו להעלות נושא זה ולהוכיח שאין זה 'ביזוי' ואין כאן 'מצוה'. ואפרש שיחתי:

שנשלחו מנות איש לרעהו נחשבים ל'מצוה' ואסור לבזותם? והתשובה לשתי השאלות – שלילית. בנתינה לנכרי אין משום ביזוי, ובמאכלים שנעשתה בהם מצוה אין את קדושת המצוה ומעלתה. ושניהם למדנו מן התוספתא.

שתי שאלות לפנינו: הראשונה, האם נתינה לנכרי יש בה משום 'ביזוי'? והשנייה, האם מאכלים אלו

נברר מדוע אין בנתינה לנכרי משום 'ביזוי':

הרדב"ז (על הרמב"ם שם הלכה כב) חולק עליו וכותב: "ואין הכהנים אוכלין המתנות אלא צלי בחרדל שנאמר למשחה כדרך שהמלכים אוכלים. ודווקא בזמן שהכהנים עצמן אוכלין המתנות, אבל נתנן או מכרן לישראל - הישראל אוכל אותן כמו שירצה. תדע, שאם רצה להאכיל אותם לגויים או לכלבים הרשות בידו". הרי שסבירא-ליה דאף מתנות כהונה הראויים לאכילה ניתנים לנכרי. להלכה - הביא הש"ך (יורה-דעה סימן סא ס"ק ה) את דברי המהרש"ל.

מעתה, לא מבעי לרדב"ז שנתניה לנכרי או אפילו לבעל-חי אין בה משום ביזוי, אלא אף למהרש"ל - שהלכה כמותו - אין בכך משום ביזוי. דהרי לא אסר המהרש"ל ליתן מתנות-כהונה הראויים לאכילה לנכרי או לכלב אלא משום דאין בזה "למשחה - לגדולה", אבל בלאו-הכי היה מותר, למרות שנעשה בהם מצוה - על-כרחך שנתניה לנכרי אינה 'ביזוי מצוה'.

ובדרך אגב, יש להעיר על מה שכתב ה'ערוך השלחן' (יורה-דעה סימן סא סעיף ח): "יכול הכהן למוכרן וליתנם לכלבים, מפני שאין בהם שום קדושה" והוסיף בסוגריים: "זה שכתבתי דיכול להאכיל לכלבים, זהו כשנתקלקל הבשר ובלאו-הכי הוי ביזוי מצוה". אולם, אין זה מדויק. כאמור, מקור הדברים הוא ב"ם של שלמה, ושם מבואר שלהאכיל

תוספתא ערוכה היא מסכת חולין (פ"ט ה"ב): "מתנות [כהונה] אין בהם משום קדושה - אפילו מוכרן לעובד-כוכבים אפילו נותן לפני כלבו". ופסקה הרמב"ם בהלכותיו הלכות 'ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין' (פ"ט ה"ב) והביאו הטור יורה-דעה הלכות 'מתנות כהונה' (סימן סא).

איברא, לענין מתנות כהונה נחלקו הפוסקים, מהרש"ל ורדב"ז, אבל מכל-מקום לענין חפץ שנעשה בו מצוה כולל-עלמא מודים שמותר ליתנו לנכרי. דהנה, על הלכה זו ש"מתנות [כהונה]... אפילו מוכרן לעובד-כוכבים אפילו נותן לפני כלבו", קשה שהרי במסכת חולין (קלב ע"ב) "אמר רב חסדא: מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי ואין נאכלות אלא בחרדל. מאי טעמא? אמר קרא (במדבר יח-ח) 'לְמַשְׁחָה' - לגדולה. כדרך שהמלכים אוכלים". (וראה שם תוד"ה "אין" ורא"ש סימן ו). אם-כן, מאחר שצריך לאוכלם דרך גדולה אין מותר לו לתתם לנכרי או להאכילן לכלבים? ונחלקו הפוסקים: המהרש"ל ב"ם של שלמה' (חולין פרק י סימן יא) תירץ: "נראה, דווקא היכא שאינם ראויים לאכילתן, כגון שהסריחו, או שבאו מבהמות כחושים ורע בשר - יכול להאכילן לכלבים או למכרן לגויים כדרך נבילה וטריפה לישראל". הרי שלשיתתו, מתנות-כהונה הראויים לאכילה אסור ליתנם לנכרי. אולם,

מתנות כהונה לכלבים אינו אסור משום 'ביזוי מצוה', אלא משום 'למשחה - לגדולה'.

הרעיון שנתונה לנכרי יש בה משום ביזוי עלה מבית-מדרשו של רבי שאול ברלין. בשו"ת בשמים ראש (סימן קסט) כתב: "על דבר מצת מצוה - שהורית שאסור ליתן ממנו לגוי, והבאת ראייה מדברי הרמב"ם ז"ל (סוף פרק ט מהלכות קרבן פסח [הלכה ח]) 'וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ושכיר', אבל לגוי דאיתא ליה ברישא לא אמר. יפה דקדקת! ומטעם 'ביזוי מצוה' היא. ורבותי היו נוהרים בכל השנה בפרוסת המוציא". כידוע, כבר קבעו גדולי הדורות שייחוס הבשמים ראש לרבינו הרא"ש אינו אמין. ובכל זאת כיוון שרבי שאול ברלין גדול בתורה היה, מביאים את דברי הספר ומתייחסים לגופם של דברים ולא לייחוסם, אל האמור ולא אל האומר - והאמור כאן אין לו שחר.

מלבד מה שהנידון עצמו אודות 'מצת מצוה' מופרך, שהרי אין המצה נעשית 'מצוה' רק לכשתאכל לשם מצוה; קודם לכן, כבר נפסקה ההלכה ש"הזמנה לאו מילתא". אם-כן עצם השאלה 'לבזות מצת מצוה' אינה במציאות. מלבד זאת, הראיה מדברי הרמב"ם לא רק שאינה ראייה אלא עוד הוכחה לצד השני. זה לשון הרמב"ם: "אין מאכילין ממנו [מקרבן פסח] לגוי, אפילו גר תושב או שכיר... [אבל] מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר". דייק מי

שדייק: מכך שלא הזכיר הרמב"ם שמותר להאכיל מצה ומרור לגוי - ראייה שאסור להאכילם לגוי. והמעין היטב בדברי הרמב"ם יווכח בדיוק להיפך, אדרבא - לעניין גוי אין צריך לומר שמותר להאכילו מצה ומרור, בוודאי שמותר. וכי למה יהיה איסור בדבר? כלום קדושה יש בחתיכת מצה או קלח מרור? כעין מה שכתבו התוספות (במסכת יבמות עא ע"א ד"ה "בו") שמן הפסוק "כל בן נכר [היינו, יהודי משומד] לא יאכל בו [בקרבן פסח]" (שמות יב, מג), "לא שייך למדרש הכי 'בו אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ומרור'... דאטו מצה ומרור קדושה אית בהן". היפוכו של דבר, מה שדורש ביאור בדברי הרמב"ם הוא - מדוע היה צריך להורות כן על גר תושב ושכיר שמותר להאכילם מצה ומרור. אמנם דרשה זו מקורה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי על הפסוק "תושב ושכיר לא יאכל בו" (שמות יב, מה), "בו אינו אוכל, אוכל הוא במצה ומרור" - אבל הא גופא קשיא, מה באה דרשה זו ללמדנו? רבי יוסף קורקוס (על הרמב"ם שם) נדחק ליישב "דהוה-אמינא כי היכי דאינו אוכל פסח הוא-הדין מצה ומרור, כיון שעיקרן עם הפסח". אמנם יש לדון בדבריו, אבל עיקר הדבר - על גוי אפילו הוה-אמינא לא היה שיהיה אסור להאכילו מצה ומרור.

וא תקניטני ממה שכתב בטורי זהב (אורח-חיים סימן קסז ס"ק יח) "ואני ראיתי בספר טעמי המצות להרקנטי

האפשרות היחידה היא לתת משיירי מצת המצוה לנכרי. על שיירי המצוה אין איסור ביזוי רק חיוב חיבוב, שכן האיסור לבזות מצוה הוא רק על המצוה עצמה; ואילו החיבוב שנהגו הוא גם על שיירי המצוה).

בנידון דידן, מאכלים שקיימו בהם מצות משלוח מנות - לא זו בלבד שאין בנתינתם לנכרי משום ביזוי, אלא אף משום חיבוב מצוה אין מניעה לתתם לנכרי ומהטעם שיבואר להלן שאין הם בגדר 'מצוה'. אולם אף בלא זה נראה שאין אנו רשאים לבדות מלבנו הנהגות חיבוב שאין להם מקור ולא באו אלינו בקבלה מרבנותינו גדולי הדורות. צא ולמד! הרב בית יוסף (בסוף סימן קסז) הביא דברי שניים מן הראשונים, האבודרהם (הלכות ברכות שער הראשון, בציעת הפת, עמוד שטז) שכתב: "נהגו שלא להאכיל חתול ושאר בהמה חיה ועוף מן החתיכה שנגעה מחתיכת המוציא", ובעל הכלבו (ריש סימן כד "דין הלכות סעודה וברכת הפירות") שכתב: ונהגו כל ישראל שלא להאכיל בהמה חיה ועוף ולא גוי מחתיכה שנוגעת בה חתיכת המוציא". ושניהם מבאר אחד שאבו מימם, מספר המנהגות לרבי אשר מלוניל תלמיד הראב"ד (ראה אודותיו באוצר הגדולים אלופי יעקב חלק ב עמודים רסב - רסג). כתב על כך הבית יוסף: "ולא ראינו ולא שמענו מי שנזהר בכך, ואין לדבר סמך כלל", ומאליו מובן שלא הביא זאת בשולחנו הערוך. אולם הטורי

במצוה דמצוה, שמזהיר בה שלא להאכילה למי שאינו בן ברית, ונותן טעם הגון לזה". כי לאו משום ביזוי מצוה אתי עלה. לא נמצאים הדברים בספר טעמי המצוות לריקנטי, אלא בספר טעמי המצוות לרבי מנחם [ברבי משה] הבבלי שהיו שייחסוהו בטעות לרבי מנחם [ברבי בנימין] ריקנטי. בלא תעשה ו כתב בהערות-סוגריים: "ובימי חורפי ראיתי אנשי מעשה ז"ל נזהרים שלא לתת מצוה לישמעלים בפסח והיו מפייסים אותם במעות". ואמנם לא כתב לכך טעם, אבל מתוך הקשר הדברים - מאחר שהערה זו נכתבה בהקשר לאיסור להאכיל מקרבן פסח לבן נכר - ניתן להבין שהטעם הוא משום שמצוה הוקשה לקרבן פסח, וכשם שקרבן פסח אסור להאכיל לנכרי כך את המצוה אין לתת לנכרי. ונראה שלספר זה התכוון גם השל"ה (מסכת פסחים, עמוד 'מצוה עשירה', דרוש חמישי [אות רסז במהדורת אבן ישראל]) כשכתב: "מצאתי בספר אחד, שעל כן לא יתנו לגוי ממצוה לאכול כי הוא במקום פסח".

גם הטעם שנתן שם הטורי זהב אינו משום 'ביזוי מצוה' אלא משום 'חיבוב מצוה', "שיש חיבוב מצוה במה שנשתייר מן מצוה ומרור". ומדויקים הדברים היטב: מניעת הנתינה לנכרי אינה משום ביזוי אלא משום חיבוב מצוה. (זאת ועוד, כאמור לעיל - אין אפשרות לתת את מצת המצוה עצמה לנכרי, שהרי אין המצוה נעשית מצוה אלא לכשתאכל;

זהב (שם ס"ק יח) הביא: "ראיתי רבים נוהגים נזהרים מזה בפסח [שלא ליתן משיירי מצת מצוה לנכרי], ממילא יש ליזהר גם בחתיכת המוציא בזה, דחד טעמא הוא", ובהמשך דבריו ביאר שהטעם הוא משום חיבוב מצוה. השתא, הגע עצמך, כלום לא העלה הבית יוסף על דעתו שהיסוד להנהגה זו הוא משום חיבוב מצוה? מדוע איפוא דחה אותה בשתי ידיים? - אלא הוא אשר אמרנו: אין אדם רשאי לבדות מלבו הנהגות חיבוב! וכיוון שהבית יוסף לא ראה גם לא שמע מי שנוהר בכך, ואף לא מצא סמך לדבר - דחה הנהגה זו. ואילו הטורי זהב שראה רבים שנוהגים כן בפסח מצא בזה יסוד לנהוג כן בכל השנה. ולענייננו: ללא קבלה מרבתינו וללא סמך אין אנו יכולים לקבוע הנהגת חיבוב ולמנוע מלתת את המאכלים שנתקיימה בהם מצות משלוח מנות לנכרי.

הן אמת שמצינו לאחד הגדולים, רבי רפאל-עמנואל חי-ריקי הי"ד, שחידש שבהאכלת בהמה טמאה יש משום ביזוי. על הא דתנן במסכת תרומות (פרק יא משנה ט) "כרשיני תרומה - מאכילין אותם לבהמה, ולחיה, ולתרנגולים. ישראל ששכר פרה מכהן, מאכילה כרשיני תרומה", כתב בספרו 'הון עשיר' (וציטטו מלה במלה ב'תוספות אנשי-שם' שם): "ישראל ששכר פרה - מדלא תנן 'בהמה' סתם, ופרט 'פרה' דהיא בהמה טהורה, נראה לי

דרמזו לנו דאין נכון להאכילה [את התרומה] כי אם למין טהור. ואפשר דמהאי טעמא נמי הזכיר ברישא תרנגולים שלא כדרכו [שהרי התחיל 'לבהמה ולחיה' באופן כללי, ואם-כן היה לו להשלים ולומר 'ולעופות', והתנא פרט 'תרנגולים'] לגלות אבהמה וחיה דבטהורים דומיא דתרנגולים מיירי. ואפשר דאפילו איסור יש בדבר כי בזיון גדול הוא לתרומה שתאכל על-ידי דבר טמא, אף-על-גב דמאכל בהמה היא". והוא לא כתב זאת כ'פירוש' בלבד, אלא 'הלכה למעשה', שכן הוא חותם דבריו במילים: "וכן נראה לעניות דעתי מכח משנה זו".

הרי שלדברי בעל 'הון עשיר' למדים אנו מן המשנה ש'כרשיני תרומה', שאינם מאכל-אדם ומיועדים רק למאכל-בהמה, יש בהם משום 'ביזוי' אם יאכלים לבהמה טמאה ולפיכך יש להקפיד על כבודם ולמנוע בזיונם ולהאכיל בהם רק בעלי-חיים טהורים ולא טמאים. ומינה יכולים עיינו להקיש שהוא-הדין - ואולי עוד כל-שכן - מאכל אדם שנעשה בו מצוה יש בו משום 'ביזוי' אם יאכילו לנכרי. אולם לא מצינו בפוסקים מי שיאסור להאכיל כרשיני תרומה לבהמה טמאה. אדרבא, לשונות הרמב"ם מורים להיפך. בהלכות תרומות (פרק ו הלכה א) כתב: "תרומה ותרומת-מעשר נאכלת לכהנים... הם ועבדיהם הכנענים ובהמתן". ובהמשך (פרק ט הלכה ז) כתב: "ישראל ששכר בהמה מכהן -

מאכילה תרומה". הרי שאת הראוי לבהמה מותר להאכיל לכל בהמה ללא חילוק בין טמאה לטהורה, דלא כבעל 'הון עשיר'.

ובאשר לשאלה השניה: דברי מאכל שנשלחו מנות איש לרעהו, לאחר שנעשה בהם המצוה אין הם עוד בגדר 'מצוה' שאסור לבזותם. כן שנינו בתוספתא סוכה (פרק א, ד; הובאה במסכת סוכה י ע"א וש"נ): "תלה בה אגוזים, אפרסקאות, ורימונים, וגלוסקאות, פרכילי ענבים, ועטרות של שבולים לא יאכל מהן אפילו ביום-טוב האחרון של חג". ובמסכת שבת (כב ע"א) ביארו שהטעם משום 'ביזוי מצוה'. (ואף

שבשבת מה ע"א מבואר שהטעם משום מוקצה, כבר כתב הר"ן בביצה דף יז ע"א מדפי הרי"ף, דכולהו איתנהו - כל שבעת ימי החג, אסורים משום 'ביזוי מצוה'; ובשמיני של חג, בארץ ישראל, אסורים משום 'מוקצה' וכן נפסק להלכה בטור ושולחן-ערוך (סימן תרלח סעיף ב). הרי שפירות שנעשה בהם מצוה - בשעת קיום המצוה אסור אמנם להסתפק מהם משום 'ביזוי מצוה', אך עם גמר קיום המצוה מותר להסתפק מהם ואין בהם משום 'ביזוי מצוה'. אם-כן הוא-הדין מעדנים ומגדנות לאחר שקיימו מצות משלוח-מנות - אין בהם משום 'ביזוי מצוה'.