

במסגרת

A series of horizontal lines for writing, consisting of a solid black line at the top, followed by a white line, a black line, and a white line, repeating down the page.



מאסף תורני
 יוצא לאור על ידי
 איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
 הרב צבי שכטר - הרב מנחם דוב גנק
 עורכים

שמעון קוועסטעל
 נשיא
 יהודה ברמן
 יו"ר ועד הכשרות
 דוד פונד
 סגן יו"ר ועד הכשרות

נוא יארק גיסן, תשמ"ט חוברת א

תוכן הענינים

מפי השמועה ממרן הגרי"ד סלוביניצ'יק שליט"א:

- ה יסוד היסודות
 - ה בענין ברכות ק"ש
 - ט בענין תקיעת שופר וחצוצרות
 - יא שיטת החזקוני בדיון ספירת העומר
 - יז עמידה בעת קריאת עשרת הדברות
 - יח בסדר הרמב"ם בהל' תענית
 - כ בענין ג' דפרענותא וז' דנחמתא
 - כב אין אישות לקטן
 - כד ביאת בן ט'
 - כו בגדר דין שאלה בנדר
 - כז בענין כפייה על הצדקה
- בירורי הלכה:**
- כט בענין פת הבאה בכיסנין
 - מד הרב ישראל בעלסקי
 - השתמשות בענזוימז להכנת מאכלים כשרים
 - הרב צבי שכטר
 - סד בדיון סחורה בדברים האסורים
 - הרב יעקב הלוי ליפשיץ
 - סז בכשרות דג הטונא שבקופסאות
 - הרב צבי שכטר
 - עז בענין דגים
 - הרב חיים טובי' הכהן טשערנף
 - פד קונטרס בענין בישול עכו"ם
 - הרב מנחם דוב גנק

Presented by

JULIUS and DOROTHY BERMAN

at the

NINTH ANNUAL DINNER

of

YESHIVAT HAR ETZION

Grand Hyatt Hotel

Tuesday, March 28, 1989

כ"א אדר ב' תשמ"ט

הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו

ברוב שמחה וברגשי הודאה להשי"ת אנו נגשים כהיום להוציא לאור בעזה"י את החוברת הראשונה של הקובץ "מסורה", היוצא לאור מטעם מחלקת הכשרות שעל יד איחוד הקהילות החרדיות באמריקה.

לחוברת תפקיד כפול:

א. לברר וללבן הלכות עמומות בעניני כשרות. לאחרונה נשתנו הרבה מסדרי הכנת המזון, ונתעוררו שאלות מחודשות בשדה הכשרות שלא נתבררו כל צרכם בספרי הפוסקים המקובלים והמפורסמים, ונרגש צורך ליצור במה מיוחדת לשם בירורים אלו.

ב. ללקט מעט מזעיר מדברי התורה שהשמיע בשיעוריו כב' מרן הגאון האדיר הר"ר יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק שליט"א, ישלח לו ד' מהרה רפואה שלמה מן השמים.

רבינו הגדול שיחי', פאר הדור והדרו, אשר העידו עליו גאוני הדור שעבר שאין כמוהו יחיד ומיוחד במינו בבהירות הבנתו ובסגנון חידושו, הגיד שיעורים לרוב משך שנים רבות בהרבה מקצועות התורה; בחומש, בגמרא, ברמב"ם, בהלכה, בדרוש ובאגדה. ואך מעט מן המעט מדבריו הנעימים והנחמדים אשר האיר בהם פני תבל נדפסו על ידו. על כן, בקשנו מכמה מתלמידיו שומעי לקחו להכין לדפוס מעט מזעיר מהני מילי מעלייתא שהשמיע רבנו משך כל השנים. וזו היא עבודה קשה שבמקדש, שהרי ידוע עד כמה הקפיד רבינו על ניסוח דבריו ועל סגנון לשונו בהגדרת יסודותיו והסברת חידושו, ובודאי א"א שלא יחסר הרבה בעתקת הדברים ע"י אחרים.

ואנו תפלה שד' יהא בעזרנו שלא נטעה במסירת דברי תורת מרן שליט"א, ושלא נכשל בדבר הלכה, ויהי נועם ד' א-לקינו עלינו לכיין ולחדש לאמתה של תורה.

יהודה ברמן

יו"ר ועד הכשרות

Copyright © 1989
All rights reserved to the
Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
45 West 36th Street
New York, N.Y. 10018



1235 - 49th Street, Brooklyn, N.Y.
Tel: (718) 438-4148

מפי השמועה ממרן הגרי"ד סלוביצ'יק שליט"א:

יסוד היסודות

ברמב"ם ריש הלכות יסודי התורה וז"ל יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו' עכ"ל. ועיין ברמב"ם פ"ח מהל' מלכים הי"א וז"ל כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם עכ"ל. [ויש גורסים ברמב"ם אם עשאן מפני הכרע הדעת... ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם].

והנה ממה דכתב הרמב"ם יסוד היסודות ועמוד החכמות מכואר דבלי הכרה ואמונה בה' לא רק שחסר יסוד האמונה אלא דחסר גם חכמה, ידיעה בה' היא עמוד החכמות, וזהו מה דקאמר הרמב"ם בהל' מלכים דאם עשה מצוה מפני הכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם [הרי מכואר דהגירסא הנכונה ברמב"ם הוא ולא מחכמיהם].

בענין ברכות ק"ש

הרמב"ם כתב (פ"א מהלכות ק"ש הל' ז') וז"ל, ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עורא הסופר ובית דינו תקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם, ומקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום וכו', כללו של דבר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה, וחוזר ומברך כמטבע, עכ"ל. ועיין בכס"מ שהביא השגת הרמ"ך, וז"ל, ולא נהירא, מההיא עובדא דההוא דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, וגם מההוא דאמר דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, ופטרו אותו מלהודות, אע"פ ששינה ממטבע בברכת הגומל, ומנימין שינה ממטבע ברכת הזן ואעפ"כ יצא, עכ"ל. הרי דהקשה על הרמב"ם דבגמ' מכואר דהמשנה ממטבע הברכה כדיעבד יצא.

חוברת זו מוקדשת לעילוי נשמת

ר' יוסף בן אהרן שמואל מילר ז"ל, הי"ד

שנקטף בדמי ימיו י"ג טבת, תשמ"ט

בעל חזון, איש אמונה ובטחון

ירא וחרד לדבר ה'

שעסק בצרכי ציבור באמונה,

ותרם מרוחו והונו

באופן כביר

להרים קרן ישראל

ולהגדיל תורה ולהאדירה

ה' ינקום דמו

שמעון קוועסטעל

נשיא, איחוד הקהילות

החרדיות באמריקה

והנה עיין עוד ברמב"ם (פ"א מהלכות ברכות ה"ה), וז"ל, ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום, ואין ראוי לשנותם, ולא להוסיף על אחת מהם, ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה, עכ"ל. וצ"ע בדברי הרמב"ם, שבהל' ק"ש פסק דהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות טועה וחייב לחזור ולברך כמטבע, ובהל' ברכות כתב רק שאין ראוי לשנותם, אבל לא כתב שחייב לחזור ולברך, ונראה מדבריו שמה שהמשנה ממטבע הברכה בדיעבד יצא, וזה סותר למה שכתב בהל' ק"ש. ועיין בביאור הגר"א (לשו"ע או"ח ריש סי' ס"ח) שעמד על סתירת הדברים, וכתב שהרמב"ם בהל' ברכות חזר בו ממה שכתב בהל' ק"ש. ועוד קשה, למה הביא הרמב"ם בכלל דין זה דהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בהל' ק"ש, שהרי מקומו בהל' ברכות, ששם דן הרמב"ם בכל דיני הברכות, ובכללן גם ברכות ק"ש. ועוד קשה, כיון שכבר הביא דין זה בהל' ברכות למה כפל הענין עוד הפעם בהל' ק"ש. [כלומר, דמלבד סתירת הדברים שבדברי הרמב"ם, צ"ע עוד בעצם סדר הדברים, למה הביא דין דמשנה ממטבע הברכה בהל' ק"ש, כיון שמקומו בהל' ברכות].

ואשר נראה לבאר בזה, דשאני ברכות ק"ש משאר ברכות, דבשאר ברכות המשנה ממטבע שטבעו חכמים, אף שהוא טועה, מכ"מ בדיעבד יצא, ואינו חוזר לברך, וכדוהוכיח הרמ"ך מסוגיות הגמ', אבל בברכות ק"ש דוקא המשנה מן המטבע לא יצא, וחייב לחזור, וזה דין מסוים דוקא בברכות ק"ש, ולכן הוא דהביאו הרמב"ם בהל' ק"ש, ומה שפסק שחייב לחזור ולברך היינו דוקא לענין ברכות ק"ש, ומיושב היטב מה דהקשה הרמ"ך מן הגמרא.

ובטעם הדבר הזה הי' נראה לפרש דברכות ק"ש מדרבנן מהווים חלק מהק"ש, וקיום אחד עם הק"ש, ואם קרא ק"ש ולא בירך, מלבד מה דהפסיד קיום הברכות, מדרבנן חשיב כאילו חיסר בעצם קיום מצות ק"ש, שלא קיימה בשלמותה.

ומה"ט תקנו חכמים ג' ברכות ק"ש שיהיו מכוונים בתוכם כנגד ג' הפרשיות של ק"ש, שתוכן הפרשה הראשונה הוא יחוד ה' וקבלת עול מלכות שמים, ובברכה ראשונה תקנו יוצר אור ובורא חושן, ומעביר יום ומביא לילה, להזכיר מדת יום כלילה ומדת לילה ביום, שהכל נברא מאל אחד, וכן בנוסח לאל ברוך נעיונות יתנו תקנו לומר — כי הוא לבדו פועל גבורות וכו', דהיינו ענין יחוד ד', ומה"ט תקנו בשחריח לומר קדושה ביוצר אור, ענין מכוון כנגד קבלת עול מלכות שמים. ובפרשה שניה ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס', דהיינו חובת ת"ת, וזהו תוכן ברכה שניה דק"ש, ולכן יכולה לשמש גם בחורת ברכת התורה. ותוכן דפרשה שלישית דק"ש הוא זכירת יציאת מצרים, וכנגדה ברכה שלישית - גאל ישראל, ודו"ק.

ועיין ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ג) וז"ל, וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבין מספק, ואין מברכין מספק, עכ"ל. ועיי"ש בהשגת הראב"ד, ומספיקא מברכין מפני שהוא ספיקא דאורייתא, מעתה ידעין ודאי טומטום ואנדרוגינוס חייבין לברך, עכ"ל.

הרי דנחלקו הרמב"ם והראב"ד במצוה דאורייתא שחייב לעשות מספק, דספיקא דאורייתא לחומרא, דלדעת הרמב"ם על ספק מצוה דאורייתא אין לברך, כיון דהברכה אינה אלא מדרבנן, וספק ברכות להקל, והראב"ד סובר דכן מברכין. אכן עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הי"ג) שכתב, וז"ל, ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזר וקורא, ומברך לפניו ולאחריה, עכ"ל. ועיי"ש בכס"מ שהביא מחשבת הרשב"א (סי' ש"כ) שתמה על הרמב"ם בזה, דכיון דפסק לענין סוכה ומילה שבכל מקום שחייב במצוה מספק, אף שהמצוה היא דאורייתא וחייב לעשותה, אין מברכין עליה, דספק ברכות להקל, וא"כ, איך פסק לענין ק"ש דבספק קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה, ועיי"ש בכסף משנה מה שחירץ בזה הרשב"א, שכנראה שסובר הרמב"ם שמעיקרא כך היתה התקנה, דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחילה עם ברכותיה וכו'.

ונל"פ בכונת דברים אלו, דהרמב"ם סובר דכל המצות שנתחייב בהם מספק, אף דספק דאורייתא לחומרא, וחייב לעשות המצוה, מ"מ אינו מברך עליה, שהרי יש כאן ב' לידות הספק נפרדות, דקיום המצוה וקיום הברכה הוו ב' קיומים נפרדים, ולכן, אף שהוכרע הספק דאורייתא — לגבי המצוה — לחומרא, אבל ספק הברכה היא ספיקא אחרייתא, ולידת הספק בפ"ע, ולכן אזלינן בה לקולא, דספק ברכות להקל. ועל זה חולק הראב"ד וסובר דיש כאן רק חד לידת-הספק, דקיום הברכה והמצוה מצטרפין אהדדי ונחשבין כחד-ספיקא, דמדרבנן כל שלא בירך ברכת המצוה, חסר לו בקיום המצוה, ולכן נחשב הכל כחד ספיקא, ואזלינן ביה לחומרא, בין לגבי חלק המצוה ובין לגבי חלק הברכה.

ועיין ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ג), וז"ל, ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשנות כל שהיא, מברך ואח"כ יהנה... וכל הנהנה בלא ברכה מעל... וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה, עכ"ל. ומדברי הרמב"ם שכתב, וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה נראה, דכמו שברכות הנהנין הן מתירות, דהברכה מתירה הנאתו, ובלשון הירושלמי, ברכתה היא פדיונה, ובלא ברכה אסור ליהנות מהעולם הזה, ויש בהנאתו משום מעילה וגזל, כן ברכות המצות — ביסודן הן מתירות, ובלא ברכה, אסור מדרבנן לקיים את המצוה, ולכן מוכן שפיר להרמב"ם דאין הברכה נחשבת

כחלק מקיום המצוה, אלא כקיום בפני עצמו, שהרי הברכה באה להתיר עשיית המצוה, ולכן חשיבא כלידת הספק בפ"ע, ולכן בספק מצוה דאורייתא אין מברכין להרמב"ם.

אבל לגבי ק"ש חלוק דין קיום הברכות מבשאר מצוות, וכמו שכתבנו, דבק"ש הברכות מדרבנן הן חלק מקיום הק"ש, ובלא בירך — לא קיים מצות ק"ש בשלימותה, וחסר לו בקיומו, [משא"כ בסוכה או כלולב, דבלא בירך — מצות הלולב או הסוכה קיים בשלימותה, אלא שהפסיד קיום הברכה, והיא מצוה בפ"ע] ולכן פסק הרמב"ם לגבי ק"ש דבספק קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה, דבק"ש הברכות ביחד עם הק"ש מהווים חד קיום, ולכן בספק הויא תדא לידת הספק, ואולינן בה לחומרא אף לענין הברכות.

והנה הגר"ח זצ"ל היה רגיל לומר דמוטב להתפלל ביחידות ולקרוא ק"ש וברכותיה בזמן ק"ש [דהיינו קודם ג' שעות], מלקרוא ק"ש לבד בלי הברכות בכדי שיוכל להתפלל בצבור אח"כ בזמן יותר מאוחר, ויצטרך לאמר ברכות הק"ש אחר זמן ק"ש, דבקרא ק"ש בלא הברכות, הרי חסר לו בקיום ק"ש בשלימותה, וכשיקרא הברכות אח"כ, הרי כבר עבר זמן ק"ש.

[והנה אפילו אחר ג' שעות, שכבר עבר זמן ק"ש, מ"מ הברכות עדיין נחשבין לברכות ק"ש, דאף דזמן דקיום מצות ק"ש עבר, מ"מ הפרשיות של ק"ש שקורא נחשבין כחפצא של ק"ש. ונל"פ דזוהי כוונת המשנה בברכות (ט): הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה, ובגמ' (י): ביארו בכוונת המשנה, שלא הפסיד הברכות, ובפשוטו תמוה ביאור זה, דהלא מסיום לשון המשנה — כאדם הקורא בתורה, מוכח להדיא דקאי אקריאת הפרשיות, ולא אמירת הברכות. אך לפי"ד ניחא, דא"א לומר ברכות ק"ש בפני"ע, דאינן באין אלא בצירוף עם הפרשיות, מאחר שהכל מהווה קיום אחד, וכאמור, ולזה קמ"ל המשנה — שאף הקורא ק"ש לאחר הזמן לא הפסיד את הברכות, שהרי כשיקרא אז את הפרשיות יהיה זה נחשב כאדם הקורא בתורה, וכחפצא של ק"ש, וממילא שפיר שייך לומר שהברכות יהיו מצורפות לאותו החפצא של ק"ש שקרא.]

ולפי"ד, כיון דברכות ק"ש מהווים חד קיום עם הק"ש, הרי דנחשבין מדרבנן כחלק מהק"ש. וכן נראה מלשון המשנה בבברכות (דף י"ג.), דכין ברכה לברכה חשיב כבין הפרקים, ולכן יש לומר שיש דין מסוים בברכות ק"ש, דכמו שבפרשיות בעינן קריאה ככתבה, כמו"כ יש דין כזה לגבי הברכות, דהיינו — דבעינן שיברך ככתבה, כנוסח וכמטבע שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, ובמשנה מהמטבע שטבעו חכמים לגבי ברכות ק"ש — תוור ומברך כתיקונה, משא"כ בשאר ברכות, דהמשנה ממטבע הברכה, אף דהוי טרעה, אינו מעכב, ואינו חייב לחזור ולברך.

והנה עיין ברא"ש ריש פ"ב דברכות, דאם קרא ק"ש בלא הברכות יצא, דהרי תנן היה קורא בתורה והגיע זמן הקריאה אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, ואע"פ שלא קרא ברכותיה, וכן פר"ח. ואמרינן נמי בירושלמי זאת אומרת ברכות אינן מעכבות. והביא מרב האי גאון דהא דאמרינן דברכות אינן מעכבות, היינו סדר הברכות, אבל אם לא אמר כלל מעכבות.

ובאמת צ"ב כשיטת רב האי גאון, שהרי ברכות לעולם אינן מעכבות, ואם אחד נטל לולב ולא בירך ודאי יצא, א"כ מאי שנא ק"ש דלרב האי גאון הברכות מעכבות. ואשר מוכח משיטת רב האי דברכות ק"ש מהוין חד קיום עם ק"ש, ולכן בלא קרא הברכות חסר [מדרבנן] בעצם הקיום דק"ש, וכזה שאני ברכות ק"ש משאר ברכות המצוה, דברכות ק"ש הוי קיום בעצם מצות ק"ש, משא"כ בשאר ברכות המצוה דבלא בירך אף דהפסיד קיום הברכה, אבל לא חיסר בעצם המצוה. (מב"י)

בענין תקיעת שופר וחצוצרות

הרמב"ם כתב (כפ"א מהל' שופר ה"ב) במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות, ולמה תוקעין עמו בחצוצרות, משום שנא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד'. והנה כתב עוד הרמב"ם (פרק י' משמיטה ויובל הלכה י'), ומעבירין שופר בכל גבול ישראל. ומשמע מפשטות לשונו, שבתקיעות של יובל, אפילו כשתקעו במקדש לא תקעו אלא בשופר ולא בחצוצרות. וקשה, דבמס' ר"ה (כו: וכו.) איתא, דכשתקעו שופר במקדש בר"ה, וכן כשתקעו במקדש בחצוצרות בתעניות, הוי חיוב לתקוע גם בחצוצרות וגם בשופר, וכמוש"כ — בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד', ולמה א"כ ביובל כשתקעו בשופר במקדש, אין כאן גם חיוב לתקוע בחצוצרות, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דעיין ברמב"ם (פ"ג מהל' שופר ה"ז), וז"ל, הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות. ומקורו מגמ' ר"ה (לד:), לא אמרו [דיש חיוב לשמוע את התקיעות על סדר ברכות] אלא בחבר עיר.

ואגב נראה להעיר שיש הבדל בהבנת ענין זה, בין אם קורים את המלה "בחבר עיר" או בחבר עיר, והנפ"מ לדינא הוא אם יש לתקוע בתפילת הציבור שבלחש, דאם המלה היא חבר עיר, חבר דהיינו ציבור העיר, אז משמע שיש לתקוע אף בתפילה בלחש. אך אם המלה היא בחבר העיר, דהיינו הש"ץ, אז משמע להדיא שאין תוקעין אלא בחזרת הש"ץ.

ונראה לומר שהרמב"ם חידש בזה דבר נפלא, דמדן זה שיש לחקוע על סדר הברכות דוקא בציבור מתבאר דבתקיעות שופר יש חובת ציבור בנוסף על מה דבודאי איכא חובת יחיד, ושאינו שופר מלולב ומצה, שאין בהם שום חובת ציבור, ומדלא הזכיר הרמב"ם שדבר זה מדברי סופרים, משמע דקיום שופר זה שבציבור — ענין דאורייתא הוא. ומעתה נ"ל דהדין של תקיעת חצוצרות עם השופר נאמר רק כשיש קיום תקיעה בציבור, דלענין יחיד התוקע במקדש לא נאמר דינא וקיום של חצוצרות (ולפי"ד י"ל דאף במקדש לא הריעו בחצוצרות — בצירוף עם תקיעת השופר — אלא דוקא בתקיעות דמעומד, דדוקא אז הוא דאיכא קיום של תקיעות בצבור. אבל לא בשעת תקיעות דמיושב, שהרי אין בהם שום קיום של ציבור.) ומעתה נ"ל דביובל אין שום קיום של ציבור בתקיעות, ועיין ברמב"ם שכתב, דהבי"ד תוקעין, וכן כל יחיד ויחיד תוקעין, אך חיוב של ציבור ליתא בתקיעות דיוה"כ של יובל, וממילא כשתוקעים ביובל אין תוקעים בחצוצרות אפילו במקדש, דענין זה ליתא אלא במקום שהציבור תוקעים בתורת ציבור, וכמשנ"ת. ולפי"ד צריכים להוסיף, דהא דתוקעים ביובל על סדר הברכות, זה יהי אפילו כמתפלל ביחיד, ומטעם דהוקש יובל לר"ה מגזיה"כ.

ועוד נ"ל באופן אחר הטעם למה ביובל אין תוקעין בחצוצרות אפילו במקדש בשעה שתוקעין בשופר, ודוקא בר"ה ובתעניות היו נוהגים כן, דבר"ה יש קיום מיוחד של תקיעת שופר במקדש, ושאינו מאכילת מצה, דאין בה שום קיום נוסף בהעשותה במקדש, אבל בשופר יש קיום מסויים של תקיעת שופר במקדש, וכן מתבאר מדברי הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף ספ"ג דסוכה, וז"ל, שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה תורה שבתוך זכרון תרועה אלא במקום והקרבתם אשה לה, ולא נאמר בכל ארצכם אלא ביובל, הרי שחידש הראב"ד חידוש גדול, דלא רק שיש קיום מיוחד של תקיעת שופר בר"ה במקדש, אלא שזה עיקר החיוב — לחקוע דוקא במקדש, ומחלק בזה בין שופר של ר"ה לבין תקיעות דיובל. וממילא י"ל, דכיון שיש חיוב מיוחד של תקיעת שופר במקדש בר"ה, שפיר חל הדין של בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד', דלפני ד' משמעו במקדש, ובר"ה יש דין מיוחד של לפני ד'. משא"כ ביובל, דקרא כתיב בכל ארצכם, וכיון שאין שמה דין מיוחד של תקיעה במקדש בשופר של יובל, אזי ממילא לא חל אז הדין הנוסף של בחצוצרות וקול שופר.

וה"נ נראה לומר שבתענית יש קיום מיוחד של תקיעת חצוצרות במקדש, דעיין בר"ן למס' תענית, דתוקעין בחצוצרות בתענית אך ורק במקדש לבד, ועל כן, שפיר חל בתענית הך דינא דבחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד'.

ועיין תוס' מגילה (כ:): ד"ה כל הלילה שהקשו למה בספירת העומר לאחר סופרים אומרים יהי רצון שיכנה ביהמ"ק ב"ב, ובתקיעת שופר אין אומרים יהי רצון זה, ועי"ש מש"כ ליישב בזה. ותמוהה קושייתם, דבשלמא בספירת העומר, ס"ל להתוס' דבזה"ז אינה אלא דרבנן, וחסר לנו עיקר המצוה, על כן אנו אומרים יהי רצון שיכנה וגו', שאז כישבנה ביהמ"ק, תהיה מצוה זו דאורייתא. אך בשופר, מהיכא תיתי שנאמר הך תפילת יהי רצון, מה ענין תקיעת שופר לביהמ"ק, ומה חסר לנו בקיום שופר בזה"ז שנתפלל שיכנה ביהמ"ק, בכדי שתתקיים הך מצוה בשלימותה. והמתבאר מתוך דברי התוס', דבשופר יש קיום מיוחד במקדש, וכמשנ"ת למעלה בדברינו, ולכך בודאי חסר לנו בזה"ז בהך מצוה, ולכך היה מקום להתפלל אף בקשר לתקיעת שופר שיכנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ואז נוכל לקיים הך מצוה בשלימותה. (מבמ"י).

שיטת החזקוני בדיון ספירת העומר

כתוב בתורה ריש פרשת בהר, וספרת לך שבע שבחות שנים, שבע שנים שבע פעמים וכו', והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש, כיום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וכו'. וכתב הרמב"ן בפירושו על התורה לפי אמור (ויקרא כג"ט), ובת"כ וספרת לך, כב"ד, ולא ידעתי אם לומר שיהיו ב"ד הגדול חייבין לספור שנים ושבעות בראש כל שנה [כלומר, ספירה בפה], ולכרך עליהן, כמו שנעשה בספירת העומר; או לומר שזיהרו בי"ד במנין¹, ויקדשו שנת החמשים. ועי' רמב"ם

1. בקשר לדיון וספרה לה שבעת ימים הכתוב אצל טהרת הזבה, הקשו התוס' כתובות (עב). ד"ה וספרה, וא"ת אמאי אין מברכת זבה על ספירתה, כמו שמברכין על ספירת העומר ... וי"ל דאין מברכין אלא ביובל, שמברכין ב"ד בכל שנה, שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר. אבל זבה שאם תראה חסור, אין לה למנות. ועי"ש על הגליון שהביא משל"ה, דאפשר שהוא ט"ס, וצ"ל בסיום לשון התוס', אין לה לברך. ומפשטות דברי התוס' משמע דס"ל, דבעינן ספירה בפה בזבה כמו בספ"ה, וכמו בספירת שנות השמיטה [וכודעת הרמב"ם, והחזקוני, והסברא הראשונה שכרמב"ן על התורה]. ורק פלפלו ע"ד הברכה, שבקושייתם הי' סבורים שמן הנכון אף לברך על ספירת ז' נקיים דובה, ובהי' חידשו לומר דמחשש דשמא תראה ותסתור הויא לה ספק ברכה, וספק ברכות להקל. וידועים דברי הנובי"י (תניינא חיו"ד סי' קכ"ג) שכתב ע"ד השל"ה הנ"ל, שהגאון הקדוש הזה לרוב קדושת חסידותו נתקיים בו, אוהב מצוות לא ישבע מצוות, ורצה למען צדקו להגדיל תורה ולהרבות מצוות ... אלא ודאי שאין זו מצוה ... ואין כונת הפסוק בוספרה לה על הספירה אלא על ההשגחה שיהיו נקיים, עי"ש, ועפ"י דבריו היה נראה לומר ככונת התוס' בקושייתם — אמאי אין מברכת זבה על ספירתה, דר"ל, שקודם שתעשה הבדיקות בכל אחד מז' הימים הנקיים, שיש לה לברך עובר לעשייתן, דעצם מעשה הבדיקה הוא הוא הקיום של וספרה לה.

רפ"י מהל' שמיטה ויובל, מצות עשה לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמשים, שנאמר, וספרת לך שבע שבתות שנים וגו', וקדשתם את שנת החמשים. ושתי מצוות אלו מסורין לב"ד הגדול בלבד. וכן דעת החזקוני ר"פ בהר, [כדעת הרמב"ם, וכסברא הראשונה שברמב"ן הנ"ל, דבעינן ספירה בפה במנין השנים], וז"ל שם: וספרת לך שבע שבתות שנים, לפי שאין כאן אלא ספירה אחת, והיא בב"ד, אין צריך לכתוב. אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות, אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה, אחת לב"ד ואחת לציבור, צריך לכתוב. אלא דכונת החזקוני סתומה כמה שכתב בנוגע לברכת המצוה, וכמה שכתב בנוגע לספירת העומר.

והנראה לומר בכיבוד דבריו, דשינוי לשון בולט יש בין פרשת אמור לבין פ' ראה בנוגע למצות ספירת העומר, דבפ' ראה כתיב שבעה שבועות תספור לך — בלשון יחיד, ואילו בפ' אמור כתיב — וספרתם לכם, בלשון רבים, וההבדל ביניהם הוא, דמה שכתוב בלשון יחיד, לכל ישראל נאמר בתורת חיוב על הציבור, ולמעשה — החיוב מוטל על הבי"ד הגדול אשר הם העושים תמיד בעד² הציבור. משא"כ מה שנכתב בתורה בל' רבים, מורה שהחיוב מוטל על כל יחיד ויחיד. וז"ל הספרי ס"פ ראה, שבעה שבועות תספור לך, בב"ד. ומנין לכל אחד ואחד, ת"ל וספרתם לכם, לכל אחד ואחד. הרי דלפי גירסת הספרי כמות שהיא, נאמרו כ' חיובים במצות ספה"ע, הא' המוטל על ב"ד הגדול בלבד, והאחד — המוטל על כל יחיד ויחיד. והגר"א הגיה בלשון הספרי וגרס, יכול בב"ד, ת"ל וספרתם לכם, לכל אחד ואחד כלומר, דאין זה אלא הוה אמינא לומר שתי מצות ספה"ע מוטלת במיוחד על ב"ד הגדול, אבל למסקנת הברייתא בספרי, אין הדבר כן. ובביאור הו"א זה נראה לומר, דכמו שמצות קידוש החודש ועיבור השנה תלויה בב"ד הגדול, כמבואר בספה"ע להרמב"ם (מ"ע קנ"ג), ועי"ש בהשגות הרמב"ן, ה"נ הו"א דספה"ע

וכדעת כל האחרונים [— ודלא כדעת הש"ה —] מבואר גם בדברי הרמב"ן כאן שכתב על הפסוק וספרתם לכם, שימנה בפיו, ויזכיר חשבונו (של כל יום ויום) כאשר קבלו רבותינו. ואין כן וספר לו, וספרה לה דובין, (כלומר, דלא בעינן בהו ספירה בפה), שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא (פירושם) שלא ישכחוהו. וכן וספרת לך דיובל שתזוהר במנין שלא תשחך [דלא ר"ל ספירה בפה — ולהלן מביא הרמב"ן את דברי הת"כ — וספרת לך — בב"ד, ומסתפק בכונתו, אי מצריך הת"כ ספירה בפה ע"י הבי"ד, או שיהוהו הבי"ד במנין].

2. וכ"ה בסוף הספר דברי אליהו (ליקוט חי' וביאורים מהגר"א) בדרך צ"ד, וז"ל, כלל גדול הוא בתורה שבכתב, בכל מקום שמדברת בלשון רבים — הוא ליחיד, פי', כי הדברים נאמרו לכל איש ואיש ישראל ביחוד, ובכל מקום שמדברת בלשון יחיד, הוא לרבים, כי לעדת בני ישראל בכלל נאמרו דבריה.

תהא ג"כ מסורה לב"ד הגדול, דמבואר בגמ' ר"ה (ו':) תני רב שמעיה, עצרת פעמים ה', פעמים ו', פעמים ו', כלומר, דשבועות לא נקבע עפ"י היום בחודש, כשאר הימים הטובים, אלא נקבע עפ"י מנין הימים לספה"ע, שהוא חל ביום החמשים — לאחר גמר ספה"ע של מ"ט יום. וממילא הו"א, דמאחר שספה"ע פועלת לקבוע את היו"ט של שבועות, שאף מצוה זו תהי' חלק ממצות קביעות הלוח, שהוא ענין המסור לב"ד הגדול דוקא. קמ"ל הספרי שאין הדבר כן, וספירת העומר היא מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד.

אכן החזקוני, כנראה, גרס בספרי כגרסא הישנה, [ודלא כמו שהגיה הגר"א], וס"ל דב' הפרשיות, ב' מצוות נפרדות הן. דפרשת ספה"ע שבס' ראה מורה על חובת הבי"ד, ופרשת ספה"ע שבס' אמור מלמדנו חובת היחיד. ומה שביארנו למעלה בתורת הוה-אמינא לפי נוסחת הגר"א, הוא למסקנא ולהלכה לפי גרסא זו, דיש ענין אחד של ספה"ע לספור להבא — בכדי לקבוע היו"ט של שבועות והיא כחלק ממצות קביעות הלוח, ואשר על כן מוטלת היא דוקא על הבי"ד הגדול, ומצוה זו אינה נגמרת ונשלמת עד שיגמרו הבי"ד לספור כל מ"ט הימים, ויקבע ע"י כן חג השבועות למחרתו. ועוד יש מצות ספה"ע המוטלת על כל יחיד ויחיד — שלא לתכלית קביעת היו"ט של שבועות, אלא סתם — לספור הימים שבין פסח לשבועות, והוא ענין ספירה לשעבר, שהיום יום אחד לעומר, ותו לא מידי, ובלילה השני לספור — שהיום ב' ימים, ובוה נשלמה ספירתו, ואינה בתורת ספירה ארוכה הנשלמת רק בקביעת עצרת³.

3. ועפ"י גרסת החזקוני בספרי, נראה לבאר דברי הגמ' התמודים והסתומים שבמס' מנחות (טו.), אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ... אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר, זכר למקדש הוא. ובפשוטו יפלא, דאפילו נימא הכי, דספירת העומר בזה"ו הוא רק מדרבנן, מכ"מ מ"ט לא מנה גם הימים וגם השבועות, וברו"ה סוף פסחים יש בזה ביאור, ואכ"מ. ועפ"י דברי החזקוני הנ"ל ה"י נראה לבאר דברי הגמ' באופן מתודש ומחודד, דנוסף על השינוי שהוכרנו בין לשונות הפסוקים שבפרשת אמור ושכפ' ראה בענין ספה"ע [דבפ' אמור כתובה המצוה בלשון רבים, ואילו בפ' ראה — בל' יחיד], יש גם שינוי אחר, דבפ' אמור נזכרה מצות ספירת הימים, תספור חמשים יום, ואילו בפ' ראה נזכרה מצות ספירת השבועות, שבעה שבועות תספור לך, ואביי צירף הדינים הנמצאים בשתי הפרשיות יחד וחידש, דב' חלקים הם למצוה זו, דמצוה למימני יומי וגם מצוה למימני שבועי. אכן לדעת החזקוני הנ"ל, דבאמת ב' מצוות נפרדות הן, ו"ל דהמצוה האחת המוטלת על כל יחיד ויחיד היא — המצוה למימני יומי, והמצוה השניה — המוטלת במיוחד על הבי"ד, דהיינו הספירה הפועלת לקביעת היו"ט דשבועות, היא המצוה למימני שבועי. ומה"ט ניחא נמי מאי דנקרא החג בתורה בשם "חג השבועות", ואינו נקרא "חג החמשים" [כמו שכינוהו הנוצרים בשם פענטיקאסט, דהיינו — חג החמשים], דספירת השבועות ע"י הבי"ד היא הקובעת את היו"ט, ולא ספירת הימים שע"י כל יחיד ויחיד, ועל כן נקרא היו"ט הזה "חג השבועות" מפני שנקבע ע"י ספירת השבועות, וכמשנ"ת.

והיה נראה לומר עוד בדעתו, דמה דבעינן שיספרו הב"ד את המנין השנים, שבע שנים שבע פעמים וכו', שהיא לא סתם מצות ספירה בעלמא, אלא שספירה זו היא הגורמת שיחול היובל, ושע"י ספירת הב"ד הוא דנקבעת קדושת שנת היובל. ודבר זה ביאר הגר"ח ז"ל, כשיטת הגאונים. דהנה מכואר בגמ' ערכין (לב:) תניא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה (בימי שנחריב, רש"י), בטלו יובלות, שנאמר, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה, ולא בזמן שגלו מקצתן. ואעפ"כ איחא שמה בגמ', א"ר נחמן בר יצחק, מנו יובלות לקדש שמיטין, דנחלקו ר' יהודה וחכמים אי שנת החמשים עולה לכאן ולכאן, או דשנת החמשים אינה מן המנין, ולדעת חכמים דר' יהודה [אשר כוותיהו קיי"ל], דשנת החמשים אינה מן המנין, דין זה נוהג לא רק בזמן שנוהגים דיני היובל, אלא אפילו בזמן שאין היובל נוהג, דמכ"מ שנת היובל אינה מן המנין, ונפק"מ לקביעות שנות השמיטה לאחר מכן. וס"ל להרמב"ם (פ"י משמיטה ויובל ה"ג וד'), דכמו שהיה דין זה נוהג בסוף תקופת בית ראשון, שמנו יובלות לקדש שמיטין, אע"פ שלא היו דיני היובל נוהגים, הוה"נ בזה"ז, שיש לנו לעשות כן, למנות שנת היובל לעצמה, בכדי לקדש שמיטין שלאחר מכן. אלא שהוסיף הרמב"ם וכתב שם בה"ג, אבל כל הגאונים אמרו, שמסורת היא כידיהם איש מפי איש, שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חורבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמיטות בלבד — בלא יובל. וכן משחרב באחרונה, לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד... ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי ארץ ישראל... ועל זה אנו סומכין, וכפי החשבון הזה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים, שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה, ובהן ראוי להתלות. ועיי"ש בהשגות הראב"ד, הגאונים שאמרו שאין מונין משנת החרבן אלא שבע [שבע], אולי ג"כ קודם החרבן, כי יש מפרשים דס"ל כר' יהודה, דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן ... מ"מ אני איני סובר ... כדבריהם וכו'. [וכמדומה שזהו המקום היחידי בכל היד החזקה, שהרמב"ם כתב לפסוק שלא כשיטתו הוא, אלא כדעת הגאונים; והראב"ד השיגו וכתב לפסוק בדוקא כשיטת הרמב"ם!]

ועפ"י פשוטו, תמוהה היא מאוד שיטת הגאונים, מאי שנא דבסוף תקופת בית ראשון, וכן במשך תקופת בית שני, היו מונין את שנת היובל לשנה בפני

ומעתה י"ל דה"ט דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר — זכר למקדש, כלומר, שיש לנו לספור בזה"ז — כל יחיד ויחיד, כמו שהיו היחידים סופרים בזמן המקדש, ובזמן המקדש גופא לא היו היחידים סופרים אלא הימים ולא השבועות, דספירת השבועות אינה מצוה אלא על הב"ד, וכדדייקי קראי, כנ"ל, וממילא, לא יהיה בזה משום זכר למקדש אם נספור אנו — בתורת יחידים — בזה"ז גם את השבועות, שהרי אף בזמן הבית גופא לא היו היחידים סופרים כן.

עצמה אע"פ שלא נהגו אז מצוות היובל, ואילו לאחר החרבן, בין בשבעים שנה של גלות בבל, ובין בזה"ז, אין למנות שנת היובל לשנה בפני"ע. וכיאר בזה הגר"ח כחיבורו על הרמב"ם, דלדעת הגאונים [אשר כוותיהו קיי"ל, וע"ז אנו סומכין, וכפי החשבון הזה אנו מורין] ענין ספירת שנות השמיטה שע"י ב"ד הגדול, איננה סתם מצות ספירה בעלמא, אלא עניינה — בכדי לקבוע ולקדש שנת היובל, דשם "שנת היובל" אינו יכול לחול מאליו, אלא דוקא ע"י ספירת הב"ד הוא דנקבע. ואשר על כן הוא דנאמרה מצוה זו דוקא לב"ד הגדול, דלהם נמסרה מצות קביעות הלוח, [דהוא ענין הנוגע לכל הציבור כולו], וענין ספירת השנים הוא חלק מאותה המצוה. ומעתה ניחא שפיר דעת הגאונים, דאיה"נ דיש ענין למנות יובלות לקדש שמיטין, אפילו בזמן שאין מצוות היובל נוהגות, אבל מכ"מ זה רק אפשר להתקיים בזמן שיש שמה ב"ד הגדול הסופרים, שע"י ספירתם הוא דחייל השם "שנת היובל" על שנת החמשים. אבל לאחר החרבן, דחסר אז ספירה וקידוש ב"ד, עצם השנה לית בה דין יובל כלל, דאין השנה מתקדשת מאליה בקדושת היובל, אלא דוקא ע"י ספירת הב"ד הוא דחיילא קדושתה.

והיה נראה לומר, דבזה שוה דעת החזקוני עם דעת הגאונים, דענין ספירת שנות השמיטין ע"י ב"ד הגדול דומה הוא בזה למצות ספירת העומר המיוחדת המוטלת על הב"ד הגדול, דכשניהם ענין הספירה הוא להבא, בכדי להגיע לאיזו תכלית מיוחדת. שבספיה"ע הב"ד מונים בכדי להגיע לקידוש חג השבועות, ובספירת שנות השמיטין, ענין הספירה הוא בכדי להגיע לקדש את שנת החמשים שנה⁴ — וממילא יש לומר, דמן הראוי היה שלא לכרך על

4. ואין להקשות לפי"ז, דכמו שבוה"ז לא מנינן יובלות לקדש שמיטין מפני שחסרה לנו ספירת ב"ד, וכהסבר הגר"ח בדעת הגאונים, ה"נ הו"ל למימר דלא יהי לנו יו"ט של שבועות, מאחר שאין לנו ב"ד הסופר והקובע ע"י ספירתם את חג העצרת. והיא פליאה עצומה על כל דברינו. אכן ע"י ילקוט שמעוני (לפ' ראה) על הפסוק ועשית חג שבועות לך, אלקיך, מכלל שנאמר חג הקציר בכורי מעשיך, יכול אם יש לך קציר אתה עושה יו"ט, ואם לאו, אי אתה עושה יו"ט, ח"ל ועשית חג שבועות לך, אלקיך, בין שיש לך קציר ובין שאין לך קציר אתה עושה יום טוב. ואולי י"ל דנכלל בדרשה זו, שבין שיש שמה ב"ד הגדול הסופר את השבועות, ובין שאין שם ב"ד הסופר שבועות, מכ"מ אתה עושה יום טוב.

ובתוספת ביאור אמר רבנו בזה עפ"י המכואר בקונטרסו בענייני קדוש התודש, כביאור כונת הרמב"ם בספר המצוות, שכתב שבני ישראל הדרים בארץ ישראל הם המקדשים את החדשים בזה"ז, ובפשוטו תמוהים דבריו טובא, וכמו שהקשה שמה הרמב"ן בהשגותיו, דהלא ליכא שמה בא"י בזה"ז ב"ד המקדש את החדשים, והסביר בזה רבנו, שעיקר הדין הוא שענין קדוש החדוש וקביעת הלוח נמסר לכלל ישראל, ובזמן שהי' שמה ב"ד הגדול, סידרו הם את הענין בתורת בא"י כח של כלל ישראל, ובזמן שאין שמה ב"ד הגדול, ס"ל להרמב"ם שחזרה המצוה לכלל ישראל, ועיקרו של כלל ישראל היינו בני ישראל הדרים בארץ ישראל. [ע"י פיהמ"ש

מצוות ספירה אלו (של ב"ד הגדול), דאיתא בגמ' מנחות (מב:): דכל מצוה שעשייתה גמר מצוה... צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה... אינו צריך לברך, ובשתי מצוות ספירה אלו, הרי עדיין ליכא "גמר מצוה" עד גמר כל הענין, דליכא גמר קיום מצות ספה"ע של ב"ד הגדול עד שיספור ליל מ"ט ויקבעו את יום הנו"ן בתורת חג השבועות; וכן בספירות שנות השמיטה, ליכא "גמר מצוה" עד שיגמרו לספור כל מ"ט השנים, ויקדשו את שנת החמשים שנה בקדושת שנת היובל. ולכן מן הראוי ה' שלא יברכו ב"ד הגדול על שתי ספירות הללו. אלא דבספה"ע, נוסף על מה שב"ד הגדול סופרים בתורת ב"ד, מוטלת עליהם גם מצות הספירה הנוהגת בכל יחיד ויחיד, ועל אותה מצות ספירה ודאי איכא ברכה, דהיא אינה ספירה להבא דנימא שאינה נשלמת ונגמרת אלא לבסוף בגמר חליתה, דהיינו — בקידוש חג השבועות, אלא היא ספירה לשעבר, וכאמור למעלה, ובכל לילה ולילה נשלמת מצות הספירה של אותו הלילה, ונמצא שכל אחד מחברי הבי"ד יש לו קיום כפול בספירתו, הא', בתורת חובת הב"ד, והב', בתורת חובת כל יחיד מישראל, ומה שמברך על ספירתו הוא משום לחא דספירת כל יחיד ויחיד. אבל על מצות ספירת השנים, דאינו סופר אלא בתורת ב"ד, ואין אותה המצוה נגמרת אז, איה"נ דאין מברכין, דכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוה, אין מברכין עליה. ונראה שלזה נתכון החזקוני בדבריו הקצרים שהבאנו, ודו"ק היטב⁵. (הב"א).

להרמב"ם פ"ד דבכורות על המשנה השוחט בכור, וה"נ י"ל כמצות ספה"ע, דענין ספה"ע שהיא לחלית קביעת חג השבועות, בעיקרה ה"י צ"ל מסורה לכלל ישראל ולציבור כולו, ואשר על כן — בזמן שה"י שמה ב"ד הגדול, עשו הם דבר זה בתורת באי"כ של הציבור, וכזה"ו, דליכא ב"ד הגדול, י"ל דחזרה מצות ספירה דלהבא להציבור, ומכא ספירת הציבור (שהוא תחת ספירת ב"ד הגדול) הוא דנקבע היו"ט של שבועות בזה"ו. ולפי"ז יוצא, שספירת השבועות בזה"ו יהיה דאורייתא, [בכדי לקבוע שבועות, וכנ"ל], אפילו לפי המבואר בגמ' מנחות הנ"ל דספירת הימים בזה"ו אך דרבנן. [והוא ההיפך הגמור משיטת רבנו ירוחם המפורסמת, דכזה"ו ספירת הימים הוא דאורייתא וספירת השבועות היא אך דרבנן.] וה"ט דרבנן דבי רב אשי דמנו יומי שבועי, ולא ס"ל כטעמי דאמימר, וכמו שהסברנו דבריו למעלה בטוטר"ד, דאמימר ס"ל דיו"ט שבועות נקבע בזה"ו מאליו — בלי שום ספירה כלל, ורבנן דבי רב אשי ס"ל דאף בזה"ו בעינן ספירת שבועות לקבוע היו"ט, אלא בזמן שאין שמה ב"ד הגדול, חזרה מצות ספירת השבועות לכלל ישראל כולו.

5. ועפ"י הדברים האלה יש להסביר מה שכתבו התוס' מגילה (כ:): ד"ה כל הלילה, ע"ש הבה"ג, דהיכא דאינשי לברך בלילה, ימנה למחר בלא ברכה. ועיי"ש ברש"ש, ששאר הראשונים הביאו משמו של בה"ג שימנה ביום בברכה, ועפ"י פשוטו תמוהה שיטה זו שכתבו התוס' ע"ש בה"ג, דלכאורה היא פשרה בין שתי שיטות, דבגמ' מנחות (סו.) מבואר דבעינן שתה"י הספירה בלילה, והיות שנחלקו הראשונים אם דבר זה — דבעינן שיספור בלילה — מעכב אף בדעבד, או שזה רק לכתחילה, להכי קיי"ל שסופר ביום בלא ברכה, דשמא אין שמה מצוה כמה שסופר ביום, וספק ברכות להקל. אבל לא מסתבר שיעשה הבה"ג כבר הכרעה כזו

עמידה בעת קריאת עשרת הדברות

הרמב"ם נשאל (בתשובות הרמב"ם שבסוף הוצאת אל המקורות הוא סי' ס"א) אם ראוי לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות בס"ת, וז"ל השאלה, דיש מי שמנע זה והביא ראיה מהיות רז"ל ביטלו קריאתם עם ק"ש מפני המינים שהיו אומרים שיש להם יתרון על שאר התורה, ואמר בהוראתו שכל איש אשר יעמוד בעת קריאת עשרת הדברות בס"ת ראוי לגעור בו לפי שמעשה זה מדרכי המינים אשר מאמינים כי עשרת הדברות יש להם יתרון על שאר התורה... יורנו רבינו הראוי בזה, ושכרו כפול מן השמים.

תשובה זה שזכר החכם הא' מהשיבה בעת הקריאה הוא הראוי, וראיותיו כולם אמיתיים כפי דת אנשי הראות, ואין להוסיף עליו, וכך ראוי לעשות בכל מקום אשר מנהגם לעמוד, ראוי למונעם מזה בהיות שמגיע מזה הפסד האמונה, שיבואו לחשוב בתורה שיש לה יתרון קצתה על קצתה, וזה קשה עד מאד, וראוי לסתום כל הפתחים המביאים לזאת האמונה הרעה וכו' וכתב משה עכ"ל התשובת הרמב"ם.

ויש לתמוה, דכיון דהרמב"ם גער בכל תוקף במנהג העמידה בשעת קריאת עשרת הדברות, היאך זה שנתפשט מנהג זה בכל הקהלות כנגד פסק הרמב"ם.

ואשר נראה לבאר בזה, דהרי בעשרת הדברות מלבד הטעם התחתון, יש בהם גם טעם עליון, וחלוקים הם הטעמים האלו בזה, דטעם התחתון מחלק את הקריאה לפסוקים כמו הטעמים של שאר כל התורה כולה, אבל הטעם העליון אינו מחלק את הקריאה לפסוקים אלא לדברות, ולכן, לפי הטעם העליון הטעמים מצרפים כמה פסוקים בדברה דשבת כאילו הם הכל פסוק אחד, והפסוק דלא תרצח לא תנאף ולא תגנב לא תענה ברעך עד שקר נחלק ע"י הטעם העליון לד' פסוקים חלוקים, מאחר שחלוקים הם לד' דברות.

מתורת ספק. ולפי המהלך הנ"ל בשיטת החזקוני אולי יש להסביר דבר זה שהביאו התוס' ע"ש בה"ג, שאיננו בתורת הכרעה ופשרה לפסק הלכה, אלא דהכי קאמו, דענין ספירה בלילה ילפינן בגמ' מנחות מקרא דתמימות, דאימתי אתה מוצא שבע שבחות תמימות, בזמן שאתה מתחיל למנות מערב. ולפי"ז יש להמשיך ולומר, דהך קרא דתמימות כתיב בפ' אמור בקשר עם מצות כל יחיד ויחיד, ולגבי מצוה זו, איה"נ דספירה בלילה מעכבת, ואם לא ספר בלילה אינו סופר ביום כלל, אכן בפ' ראה, לגבי מצות ב"ד הגדול לספור להבא ככדי לקבוע את חג השבועות, לא כתיב בקרא דתמימות, ושפיר י"ל דמכא הך פרשה שפיר דמי לספור אף ביום, אלא דמכא חיוב הספירה שלהבא ליכא כלל ברכה, וכמו שביארנו בדעת החזקוני, דלגבי ספירה זו דלהבא היא כמצוה שעשייתה לאו גמר מצוה. וה"ט דבה"ג (שהביאו התוס' במגילה), דהיכא דאינשי לברך בלילה, שימנה למחר בלא ברכה, דמחוייב עדיין לברך בתורת ספירת השבועות דלהבא, ולא בתורת ספירת הימים דלשעבר, ועל מצות הספירה דלהבא אין לברך בכלל, אפילו היה סופר בלילה.

והנה קריאה דתורה שבכתב מתקיים בתורת קריאת פסוקים, דכל פסוקא דלא פסקי' משה אגן לא פסקינן, ולכן בקריאת התורה דעלמא, דהוי קיום של תלמוד תורה (דתורה שבכתב) ברבים, כל הקריאה מתחלקת לפי פסוקים, אולם לפי מנהגנו שאנו קוראים עשרת הדברות בטעם העליון, מוכח דאין זה קיום רגיל דתלמוד תורה וקריאת תורה שבכתב לבד (התלוי בקריאת פסוקים), אלא קיום דקריאת דברות — זכר למעמד הר סיני, אשר על כן מתחלקת הקריאה לדברות ולא לפסוקים. ובכמה קהלות נהגו שכשקורין את התורה בשבת פרשת יתרו ופרשת ואתחנן — קורין בטעם התחתון, דמצות קריאתה היא בתורת ת"ת דרבים, ולזה בעינן שתהיה הקריאה בתורת פסוקים, וכשאר קיום קריאה דכתבי הקדש, ודוקא בחג השבועות קורין בטעם העליון, ולכאורה מאי שנא קריאת עשרת הדברות בחג השבועות מקריאתה בשבת, אלא נראה דלפי"ד מובן שפיר, דבחג השבועות, קריאתה אינה בתורת ת"ת לבד, אלא גם בתורת זכר למתן תורה ומעמד הר סיני, ולכן קורין אז בטעם העליון, המתלק את הקריאה לדברות. [ומנהג הגר"ח זצ"ל בביהמ"ד שלו היה לקרות תמיד את עשרת הדברות — אף בחג השבועות — בטעם התחתון לבד.]

והנה מה שאנו נוהגים לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות, זהו משום שאנו קורין בטעם העליון, והקריאה היא בתורת זכר למעמד הר סיני, ולכן צריכים לעמוד, וכמו שעמדו העם סביבות ההר. ונראה דמה שגער הרמב"ם בתשובתו באלו העומדים בשעת קריאת עשרת הדברות הוא משום דהמינים טוענים דשאני עשרת הדברות משאר חלקי התורה, ויש יתרון לעשרת הדברות על שאר התורה, דמדברי הרמב"ם נראה בפשוטו שמנהגם היה לקרוא בטעם התחתון [וכשאר קריאת כל התורה כולה] שהרי לא הזכיר כלל מנהג הקריאה בטעם העליון, ולפי מנהג זה שפיר אסר עפ"י הטעם הנ"ל. אבל למנהג דידן שאנו קורין בטעם העליון, [דהיינו — לא בתורת קריאת פסוקים וקיום מקרא דתורה שבכתב, אלא בתורת דברות — זכר למעמד הר סיני], אז נמצא דמה שאנו עומדים אינו בכדי להראות יתרון או חשיבות מיוחדת לעשרת הדברות על שאר כל התורה כולה, אלא משום דהעם עמדו בשעת מעמד הר סיני בתחתית ההר, וכל זה אנו עושים זכר למעמד הר סיני, ואתי שפיר מנהג העולם, ודו"ק. (מב"י)

בסדר הרמב"ם בה"ל תענית

הרמב"ם בה"ל תענית מביא בד' הפרקים הראשונים ההלכות של סתם תעניות, ובפרק חמישי מביא מהלכות של ת"ב ושאר הד' תעניות. אך בשו"ע הסדר הוא להיפוך, דבסימן תקמ"ט מביא ה"ל ת"ב, ורק אח"כ מביא ה"ל שאר התעניות. וצ"ע שינוי הסדר.

ונראה דלשיטת הרמב"ם החפצא של ד' התעניות שונה לגמרי מאשר לשי' השו"ע. דעיין בר"ם (פ"א מה"ל תענית), מ"ע לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הציבור... (ובה"ב) ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן... זה הוא שיגרום להסיר הצרה מעליהם. (ה"ג) אבל אם לא יזעקו ולא יריעו... ותוסיף הצרה צרות אחרות.... (ובה"ד) ומד"ס להתענות על כל צרה וכו'. מדברי הרמב"ם רואים שיש ב' מחייבים של תשובה — חטא, וצרה, וב' דינים הן, שחטא מחייב את החוטא לחזור בתשובה, אך צרה ג"כ מחייבת בתשובה, וב' פרשיות הן, הא', או הודע אליו חטאתו; והב', בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה ושבת עד ה' אלוך, דמי שהוא נמצא בצרה אסור לו להתייאש או לומר שלא איכפת לו, אלא שהוא מחוייב לזעוק ולהריע בעת צרה, וכמוש"כ בה"א, כלומר, להתפלל להעביר הצרה, ועיקר החיוב הוא תשובה, דע"י התפלה יבוא לידי תשובה, וכמוש"כ בה"ב, דמדרכי התשובה הוא, דאם אינו מרגיש הצרה ואינו מתפלל, לא יבא לידי תשובה. כלומר שעיקר ההלכה הוא שצרה מחייבת בתשובה, אך אין תשובה בלי תפלה, וממילא יש עליו חיוב תפלה, דמעשה המצוה הוא התפלה, אבל קיום המצוה הוא התשובה. ובה"ד כתב דצרה ג"כ מחייבת בתענית, דהתענית היא קיום תפילה, דמדאורייתא יש חיוב לזעוק ולהריע בחצוצרות, ומד"ס הוסיפו, דלא סגי כסתם תפילות ותקיעות, אלא בעינן ג"כ תענית, דהתענית היא קיום - מדברי סופרים - בלזעוק ולהריע.

[וחיובא דתשובה של צרה יותר חמור הוא מאשר חיוב התשובה של חטא, דלחיוב תשובה של חטא בעינן ידיעת החטא, וכדכתיב — או הודע אליו חטאתו, ואילו חיוב תשובה של צרה מחייב בחיפוש דרכיו וכדיקת מעשיו.]

ומשו"ה הקדים הרמב"ם ההלכות של סתם תעניות קודם דיני ד' התעניות, דד' התעניות אינם אלא היכי תמצא של צרות שמחייבים בתשובה ע"י תעניות, וז"ל בריש פ"ה מה"ל תעניות, יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן, כדי לעורר הלבבות ולפתות דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להטיב, שנא' והתורו את עונם וגו'. ואין זה סתם מצוה לעשות זכר לחורבן, אלא דס"ל להרמב"ם שהחורבן הוא היכי תמצא של צרה גם בזה"ז, דכל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו וממילא צריכים להתענות על זאת הצרה כדרך שמתענים על שאר הצרות, ודוק בלשון הר"ם שם שכ', שגרם להם ולנו אותן הצרות, כלומר, דהצרות של החורבן שלנו הם, ומחייבים אותנו בתשובה.

אבל עיין לשון המחבר בשו"ע (סי' תקמ"ט ס"א), שחייבים להתענות בט"ב וב"ז בתמוז ובג' בתשרי וב' בטבת מפני דברים הרעים שאירעו בהם,

[ועיין שם במג"א שהביא את דברי הר"ם הנ"ל, אבל מדהשמיט השו"ע את דברי הר"ם], משמע שאינם מדין תענית על הצרה, אלא בתורת זכר לחורבן, [ואשר מה"ט מיד לאחר ה' ת"ב הביא בשו"ע את כל הדינים של זכר לחורבן], ומדין אכילות על החורבן, ורק אח"כ מביא המחבר ה' תענית של תשובה, והוא חיוב אחר. (מבי"מ).

[ועיין שם במג"א שהביא את דברי הר"ם הנ"ל, אבל מדהשמיט השו"ע את דברי הר"ם], משמע שאינם מדין תענית על הצרה, אלא בתורת זכר לחורבן, [ואשר מה"ט מיד לאחר ה' ת"ב הביא בשו"ע את כל הדינים של זכר לחורבן], ומדין אכילות על החורבן, ורק אח"כ מביא המחבר ה' תענית של תשובה, והוא חיוב אחר.

בענין ג' דפורענותא וז' דנחמתא

תנן במשנה תענית (כו.), חמשה דברים אירעו את אבותינו ב"ז בתמוז וחמשה בת"ב. וצריך להבין, מדוע לא הזכירו במשנה את הדברים שאירעו כעשרה בטבת ובצום גדליה, שבי' בטבת מת עזרא הסופר וכו'.

והנראה לומר בזה שיש חלות שם מיוחד לימים שבין י"ז בתמוז לט"ב, ואף שלענין דין התענית שלהם אין שום שייכות ביניהם, מכ"מ לענין קיום האכילות הנהוג בהם, יש קיום אחד לשניהם ביחד, דאין האכילות של ת"ב מתחילה בתשעה באב עצמו, אלא ב"ז בתמוז, ונמשכת והולכת ומתגדלת עד השבוע שחל בו ת"ב, ואח"כ — עד לת"ב עצמו, וכמבאר בירושלמי על הפסוק שבהפטורת דברי ירמיהו [שכתחילת ההפטורות של בין המצרים] — מקל שקד אני רואה, שקד אינו מתבשל אלא בכ"א יום, כמ"כ בין תחילת החורבן לסופו איכא כ"א יום. ואף שמדינא דגמ' לא מצינו שום ניהוג אכילות דבין המצרים, מ"מ יש חלות שם "בין המצרים" על הזמן הזה, וכמו שמצינו בדרשה הנ"ל. וכמ"כ סדר ההפטורות של ג' דפורענותא מורה שיש חלות שם של "בין המצרים". ובספר איכה כתוב, כל רודפיה השיגוה בין המצרים, ובמדרש פירש דקאי אג' השבועות שבין י"ז בתמוז לת"ב, ומוכח דחל בהימים האלו שם מיוחד של "בין המצרים", ואינם כסתם ימים בעלמא.

ונראה להוסיף עוד ולומר, דבגמ' מגילה (ד'). איתא, דמשה תיקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים ה' פסח בפסח, והל' חג בחג. והגמ' הביאה דין זה אף לגבי פורים. ונראה לומר דדין זה שייך אף לתשעה באב, וחיוב זה מתחיל כבר מ"ז בתמוז, שבי"ז בתמוז מתחיל כבר חיוב האכילות דת"ב.

(ובמדרש א"י, שרבי למד מגילת איכה בח"ב, וזהו כמו שביארנו, שתקנת מרע"ה נהגת אף בת"ב, וכן מוכח נמי מקריאת התורה וההפטורה דת"ב.) ונ"ל דזהו הטעם לג' ההפטורות דפורענותא, דכאמת היו צריכים לקרות הפטורה שהיא ענין הפרשה, אך כיון שיש קיום לקרות ולעסוק בענין החורבן בת"ב, וקיום זה מתחיל כבר מ"ז בתמוז, וכמוש"כ, ממילא אנו קוראים הפטורה מאותו הענין. וכן נ"ל שהו' דנחמתא הויין ג"כ קיום של תקנת משה לקרות בענייני ת"ב, דלא סגי בענייני אכילות לחוד, אלא תשעה באב מחייב בנחמה ג"כ.

ומעתה נ"ל דמהאי טעמא לא הזכירו במשנה רק הדברים שאירעו ב"ז בתמוז ובט"ב, בכדי לקבוע שכימים אלו יש חלות שם של "ענינו של יום", וממילא נפק"מ בזה לענין החיוב ללמוד ענייני והלכות היום, ורק באלו התעניות ישנו להקיום של תקנת משה מפני החלות שם של בין המצרים שכימים אלו, משא"כ בי' בטבת וצום גדליה, דאין בהם שום חלות שם, (רק מצות תענית בעלמא) ולא נהגת בהם תקנת משה.

ועיין בהוס' סוף מס' מגילה (לא:): דאיכא בי' דיעות בענין קריאת ההפטורה שבין יוה"כ וסוכות. דר"ת סובר שמפטירים דרשו בשבת שובה, ושובה ישראל בין יוה"כ לסוכות, ושוש אשיש בפ' נצבים, והיא ההפטורה האחרונה שבסדר ז' דנחמתא. ורבינו משולם חולק וסובר שמפטירים שובה ישראל בשבת שובה, ושוש אשיש בשבת שבין יוה"כ לסוכות. (ובפ' נצבים לא נתברר לדעתו באיזה הפטורה מפטירין.) ולכאורה שיטת ר' משולם הוא דאין שום שייכות בין חג הסוכות ושובה ישראל, ולכן קוראים שוש אשיש, שהרי יו"ט היא זמן שמחה. ובפרט בסוכות, שמצות שמחה בסוכות יתירה ממצות שמחה של שאר המועדים (עיין מזה ברמב"ם ה' לולב). אך מנהגנו הוא דלא כר"ת ודלא כרבנו משולם, ואנו מפטירים בשירת דוד בשבת שבין יוה"כ לסוכות, (שהרי הסדרה היא פ' האזינו, ולפיכך מפטירין בשירה).

התוס' הקשו על רבנו משולם, דאין מפסיקין בז' דנחמתא, כלומר, דישי סדר של ז' דנחמתא, וכל אותן ההפטורות מצטרפות להיות סדר אחד, וראי' לזה, מהא דקוראים עניה סוערה קודם לפרשת רני עקרה, אע"פ שבספר ישעיה פרשת רני עקרה קודמת לעניה סוערה, הרי שיש סדר מיוחד של ז' דנחמתא. (ולפ"ז, אם חל ר"ח אלול בשבת, אין להפטיר השמים כסאי לדעת התוס', אלא יש לקרות ההפטורה מז' דנחמתא. ועיין מזה בפוסקים.) דכל ז' ההפטורות מצטרפים לקיום אחד של "הפטורות דנחמתא".

ובתוספת ביאור נ"ל שתקנת התנאים להפטיר בנביא לא היתה לקרוא בהפטורה שמענין הפרשה, אלא להפטיר בענייניא דיומא, אלא שבכל שאר השבתות נקבע "ענייניא דיומא" ע"י ענין הפרשה, וכז' דנחמתא, ענין היום הוא נחמה.

אך צ"ע בדברי החוס' שכתבו דיש סדר של ז' דנחמתא, "דהולכות ומשובחות יותר", דמה"ת דנחמה דשוש אישיש יותר משובחת מהפטורה נחמו. ועיין בילקוט לפרשת נחמו, ומבואר שמה, שציון לא קבלה נחמת נחמו נחמו של הנביא, עד שבא הקב"ה בעצמו לנחמה ואמר לה אנכי אנכי הוא מנחמכם. דענין נחמו נחמו (שבהפטורה הראשונה) ר"ל, שהקב"ה שלח את הנביאים לנחם את ישראל, ותאמר ציון עובני ה' (שבהפטורה השנייה) ר"ל, שציון אינה מקבלת אותה הנחמה, והנביאים חזרו ואמרו כן לד' — שעניה סוערה לא נוחמה (והיא הפטורה השלישית). והקב"ה חזר והודה לישראל, שלא סגי בנחמה שע"י שליח, אלא שהוא בעצמו ינחם אותם — אנכי אנכי הוא מנחמכם. וג' פרשיות הללו — אנכי אנכי, רני עקרה, וקומי אורי — הן הן שלש הנחמות של הקב"ה בעצמו, ושוש אישיש כד' (ההפטורה השביעית) ר"ל, שישראל מקבלים דברי הנחמה של הקב"ה. וזהו ענין הסדר של הו' דנחמתא לפי הבנת הילקוט.

[ויש בדברי הילקוט האלו כמה נקודות של חידוש: אחד, שהאבל איננו מחוייב לקבל הניחומים אם אינו רוצה, כשיש לו טענה נכונה. ושנית, שהמנחם אינו יוצא ידי חובתו עד שיקבל האבל את דברי הנחמה, שקבלת הנחמה מעכבת. ושלישית, שיכולים לצאת ידי חובת ניחום אכלים ע"י שליח — אם האבל מקבל את הנחמה, אלא שיכול לטעון ולומר שרוצה שיבא המנחם בעצמו.] (מבי"מ)

אין אישות לקטן

בגמ' קידושין (דף יט.). אשר ינאף את אשת איש, פרט לאשת קטן... הכא ביכם בן תשע שנים ויום אחד הבא על יבמתו עסקינן, דמדאורייתא חזיא ליה, מהו דתימא כיון דמדאורייתא חזיא וכיאתו ביאה, הבא עליה מתחייב באשת איש, קמ"ל. ופרש"י (בד"ה דמדאורייתא חזיא ליה), וקנאה ליורשה, כדתנן בן תשע שנים שבא על יבמתו קנאה. ותמהו שמה החוס' על דבריו, דזה אינו אלא מדרבנן, ולפוסלה מן האחיין, כדתנן בהאשה רכה, עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, אבל ליורשה ולשאר דברים לא הוא כאשתו. ולכן נ"ל דמדאורייתא חזיא ליה בעלמא... וקטן זה ביאתו ביאה... מהו דתימא הואיל ומדאורייתא וכו', כלומר, אי לאו האי קרא דמעטיה, הו"א דמדאורייתא חשובה כאשתו, קמ"ל שאינו קונה אותה אלא מדרבנן, כדאמרין בעלמא, עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול.

הרי שנחלקו רש"י וחוס' בגדר דין המשנה (קידושין נ:): דקטן שקידש, אין קידושו קידושין, דלרש"י ה"ט, דקטן לאו בר דעת הוא, ובכדי ליצור קידושין, בעינן דעת הבעל. אכן ביבום, שהבא על יבמתו אפילו באונס נמי קנה, הרי שא"צ לדעת הבעל כלל, א"כ אף הקטן נמי קני מדאורייתא. משא"כ לדעת החוס', הא דאין קידושי קטן כלום הוא דין מחודש בפנ"ע הנלמד מהך קרא דאשת איש פרט לקטן, ואפילו היכא דלא בעינן דעת הבעל, כגון בייבום, נמי הכי קי"ל, דאין קדושי קטן כלום. ודין המשנה (שהביא רש"י) שבן תשע שנים שבא על יבמתו קנאה, אינו אלא מדרבנן, ואילו מדאורייתא לא קנה כלל. ולהוכיח דבר זה, הביאו החוס' מאידך מתניתין דעשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, כלומר, דהעושה מאמר ביבמתו לא קנה אלא מדרבנן, ואילו מדאורייתא - עדיין זקוקה ליבום היא, ולכך אם בא לפוטרה אחר המאמר צריכה גט וגם חליצה, גט למאמרו וחליצה לזיקתו, דמן התורה אין שמה אלא זיקה, ובדאי בעינן חליצה, ואילו מדרבנן - שיש שמה אישות, בעינן גט. ומדעשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, להצריכה גט וחליצה, מן ההכרח לומר, דקנין הקטן ביבמתו אינו אלא מדרבנן, [כמו מאמר], ולהכי מצרכינן גט לקנינו [דרבנן]. וחליצה לזיקתו [דמדאורייתא]. ואילו לדעת רש"י דבן ט' הבא על יבמתו קונה אותה מן התורה, ק"ל מ"ט בעי חליצה כשבא לפוטרה. עכ"ת קושייתם.

ועחי' הרמב"ן ליבמות (צו). שר"ל, דבביאת בן ט' אף דבעינן גט וחליצה, הגט הוא מדאורייתא ואילו החליצה אינה אלא מדרבנן, להיפך ממאמר בגדול, שהחליצה היא מן התורה והגט מדרבנן, וממילא לק"מ מה שהקשו אישיטת רש"י, עיי"ש.

ואולי י"ל עוד ביישוב שיטת רש"י, דמאי דילפינן מקרא דאשת איש פרט לאשת קטן, דליכא עונש מיתה באשת קטן. דאין זה סתם פטור עונשין בעלמא, אלא שבא הלימוד הזה להודיענו שאין אישות הקטן אישות גמורה, ואשר על כן אין לחייב את אשתו מיתה אם זינתה. וכמו דס"ל להתוס' דמהך קרא ילפינן דאין אישות לקטן כל עיקר [מן התורה], אף לרש"י י"ל קצת כעיי"ז, דאף דס"ל דשפיר אפשר להיות לקטן אישות [היכא דא"צ לדעת הבעל, וכמו בייבום, וכנ"ל], אך מכ"מ מהכא ילפי' דאין זאת אישות גמורה. וממילא לפי"ז י"ל דבקטן הבא על יבמתו, ובא לפוטרה אח"כ, שצריכה גם גט וגם חליצה - ושניהם מן התורה - דמאחר שקנה במקצת, כפי שיעור קנינו הפקיע את זיקתה של היבמה, וכלפי מה שקנאה במקצת, צריכה גט [מן התורה], וכלפי מה שלא קנאה לגמרי, עדיין נשארה זיקתה עליה במקצת, וצריכה עדיין חליצה [מן התורה], ולשון הברייתא דעשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, הכי פירושו, דכמו שבגדול שעשה מאמר צריכה גט וחליצה, ה"נ בביאה בקטן, אך אין הטעם שזה בשניהם, דאילו כמאמר בגדול, החליצה היא דאורייתא והגט אך מדרבנן,

ואילו כביאה בקטן, שניהם מדאורייתא. [והוא קצת על דרך הרמב"ן הנ"ל בחי', שרצה לומר שבביאת קטן הגט מן התורה והחליצה מדרבנן, ושלא הושוו אהרדי - ביאה בקטן ומאמר בגדול - אלא לענין זה, דבשני המקרים מצרכינן להו לתרווייהו, גם לגט וגם לחליצה].

ביאת בן ט'

[א] בקידושין (יט.) איש, פרט לקטן, אשר ינאף את אשת איש, פרט לאשת קטן. ועיי"ש בחי' הרשב"א ע"ש הראב"ד שכתב כביאור הדרשה הראשונה [דאיש פרט לקטן], דמיירי בפחות מבן ט' שנים ויום אחד, ולפטור את האשה. וצריך להבין, דאין זה מפני שהוא קטן, אלא מפני שבפחות מבן ט' אין ביאתו ביאה, ודומיא דפחותה מבת ג' שנים ויום א' שג"כ אין ביאתה ביאה, דבתוליה חוזרות, וכנותן אצבע בעין דמי, וא"כ, היאך דרשו דין זה מלשון הפסוק איש - פרט לקטן, הלא בבן ט' שנים ויום אחד עד שיהא בן י"ג שנים ויום אחד ביאתו ביאה, אע"פ שעדיין קטן הוא.

ואשר יראה לומר בזה ע"פ הגמ' סנהדרין (נד:), ת"ד זכור (כלומר, לענין זכר הנשכב) לא עשו בו קטן כגדול וכו', מאי לא עשו בו קטן כגדול, אמר רב לא עשו ביאה פחות מבן ט' שנים ככן תשע שנים, ושמואל אמר לא עשו ביאת פחות מבן ג' שנים ככן שלש שנים וגו'. הרי מתבאר להדיא, שאפילו במשכב זכור, שלא שייך בכלל כל הענין של בתוליה חוזרים, ולא שייך לרון בכלל ככה"ג אם הביאה מתאימה למציאות של ביאה או לא, אעפ"כ לכו"ע בעינין שיהא השוכב בן ט', ולענין הנשכב נחלקו האמוראים אם שיעורו בג' או בט', ולבסוף הסיקו דתניא כוותיה דרב דשיעורו בט'. והרי להדיא שאין ענין זה תלוי במציאות כלל אלא שהלכה היא, שביאת קטן וקטנה, לאו שמה ביאה, אלא דשיעור גדלות לענין ביאה אינו זהה עם שיעור הגדלות לענין דעת ולענין עונשין, דגדלות דקטנה לביאה - שיעורה כג' שנים ויום אחד, וגדלות דקטן לענין ביאה - שיעורה בט' שנים ויום אחד, ובהא הוא דנחלקו רב ושמואל בנוגע לזכור, שהוא זכר, אך הוא הנשכב, אם נאמרה ההלכה לחלק בשיעור גדלות לביאה בין זכר לנקבה, ששיעור גדלות לזכר הוא בט' שנים ויום אחד ולנקבה כג' שנים, או שנאמרה ההלכה לחלק בין שוכב לנשכב, דשיעור גדלות לנשכב הוא כג' שנים, ולשוכב בט' שנים.

ומעתה נראה לומר דזוהי כונת הך דרשה דאיש, פרט לקטן, אשר ינאף את אשת איש, דביאת קטן לאו שמה ביאה, אלא דשיעור הגדלות לדין זה איננו תלוי כ"ג שנים ויום אחד - כמו לענין להקרא בר דעת ולהיות בר עונשין, אלא דין גדלות בפנ"ע הוא, שתלוי בגיל אחר.

[ב] ועי' רמב"ם פ"ט ממלכים ה"ו, שכן נח חייב על הזכור בין קטן בין גדול, ועיי"ש בכסף משנה שכוונתו לומר שאפילו על פחות מבן תשע חייב, אלא שצ"ע מהיכן מפי' לה. ועי' מנ"ח (מצוה ק"צ אות ה') שהביא מתשובת הרא"ש, דשיעורי גדלות דיי"ג שנים ויום א', וט' שנים ויום אחד, בכלל מה שאמרו בגמ' דשיעורין הלל"מ. וכבר כתב הרמב"ם (שם פ"ט ה"י) לענין כשר מן החי, שב"ג חייב אפילו בכל שהוא, וא"צ כזית כמו בישראל, שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד, וה"נ אית לן למימר לגבי השיעורין דגדלות. ובמנ"ח הוסיף ע"ד הכס"מ וכתב, שכן הדבר לא רק בבא על הזכור, אלא אף בבא על אשת איש ועל שאר כל העריות, דשיעורא דבת ג' שנים ויום אחד, וכן שיעורא דבן ט' שנים ויום אחד הכל מהלל"מ, ולא שייכן לב"ג, ואין הכונה באמרם שפחות מכן כנותן אצבע בעין, שבמציאות אין זה נחשב כמעשה ביאה, ודברי המנ"ח מתאימים עם מש"כ למעלה.

[ג] והנה לענין שנות הבהמות להקרבת הקרבנות קיי"ל (רמב"ם פ"א ממעשה"ק ה"ג) דמונים שעות לקדשים, ואילו לענין השנים דבן ובת, לדעת כמה ראשונים לא בענין מעל"ע דשעות ממש (עי' משל"מ פ"ב מאישות ה' כ"א), ומן ההכרח צ"ל שזה ההבדל הוא חלק מההלל"מ - דכך נאמרה ההלכה - בן י"ג שנה ויום אחד, וזוהי כונת "היום אחד", שמיד בתחילת כניסת היום הראשון של השנה הי"ד הוא נעשה גדול, ומדקיי"ל אף לגבי שיעורי ביאה דבעינן בת ג' שנים ויום אחד, ובן תשע שנים ויום אחד, מסתברא לומר - כדברינו לעיל - שאלה השנים - שיעורי גדלות הן, ולכך הם ג"כ תלויים ביום א', ואילו לא הי' משיעורי גדלות, מסתברא לומר שהי' דינם כדין שנות הבהמות לגבי הקרבת הקרבנות, שמונים בהם השעות.

[ד] ועגמ' קידושין (ס:): א"ר חסדא, בני זה בן תשע שנים ויום אחד, בתי זו בת ג' שנים ויום אחד, נאמן וכו'. תניא כוותי' דרב חסדא, בני זה בן י"ג שנה ויום אחד נאמן וכו'. ועיי"ש בתוס' (סד.) ד"ה נאמן, דע"א נאמן באי... דכיון דסופו ליגדל עשאוהו כדבר שבידו. מיהו קשה, מאי איריא אב, אפילו אחר נמי, וי"ל דאב דייק טפיו... ולכך לאב עשאוהו כבידו, ולא לאחרים.

אכן עי' רמב"ם פ"ב מאישות ה' כ"ב, אין סומכים על הנשים על בנין השנים, ולא על הקרובים, אלא על פי שנים אנשים כשרים להעיד. (ה' כ"ג:): האב שאמר בני זה בן תשע שנים ויום אחד, בתי זו בת ג' שנים ויום אחד... בני זה בן י"ג שנה ויום אחד, בתי זו בת י"ב שנה ויום אחד, נאמן וכו'. ומשמע להדיא דס"ל דלגדלות בעינן - מעיקר הדין - שני עדים כשרים, אלא שלאב יש דין מיוחד של נאמנות בחורת אב, כמו שנאמן האב לומר קידשתי את בתי. והלכה זו, המצריכה מעיקר הדין כירור של שני עדים כשרים, שוה היא בין

לרשא זו כפ"ו מהל' שבועות ה"ב], כעיקרו חל הוא בתורת היתר ואחרים מיחלין ומתירים לו את נדרו, ומה"ט נקרא ענין השאלה בשם "היתר נדרים" כמשנה דספ"ק דחגיגה, א"כ, מה"ט הוא דא"א להיות שאלה אהפרה, דלאחר שיפקיעו הבי"ד את הפרת הבעל, יחזור נדר אשתו לקדמותו, ודייני הבי"ד יצטרכו לומר אסור לה אסור לה, ולא יוכלו לומר ככה"ג - מותר לך או מותר לה, וזה א"א להיות, דחלות השאלה צריכה תמיד להיות בדוקא היתר, ולא איסור, וכן ביאר בשט"מ שם לנדרים (דף סט), עיי"ש"ה. (מ"ש)

בענין כפייה על הצדקה

בגמ' ב"ב (דף ח:): כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. ובתוס' ד"ה אכפיה לרב נתן הקשו, וז"ל, וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי:): אמר כל מ"ע שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין ב"ד של מטה מזהירים עליה, וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ירך לו, וכתיב כי בגלל הדבר הזה יכרכך, ועיי"ש מה שתירצו בכמה אופנים.

ומרן שליט"א תירץ בזה בשם זקנו הגר"ח זצ"ל, דבמצות צדקה יש ב' חיובים, דיש חובת היחיד לתת צדקה ולעשות חסד, ויש גם חובת הציבור, דהציבור בתורת ציבור חייבים בצדקה. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (ריש פ"ט מהל' מתנות עניים) וז"ל, כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה וכו', מעולם לא ראינו ולא שמענו מקהל מ"שאל שאין להן קופה של צדקה, דזהו חלק מחובות הציבור, להעמיד גבאי צדקה ולחלק צדקה לעניים. וממילא נראה דניחא קושיית החוס', דהא דאין כופין על מצות עשה שמתן שכרה בצדה היינו לומר, שאין הבי"ד כופין את היחיד לקיים מצות צדקה המוטלת עליו. אבל כיון דמלבד חובת היחיד בצדקה קיימת גם חובת הציבור, הרי מה דהבי"ד כופין אין זה משום חובת היחיד, אלא בעד חובת הציבור המוטלת עליהם, דהבי"ד חייבין לראות שצדקה תנתן לעניים. וזוהי כוונת הגמ' ב"ר"ה (ו.) ת"ד מוצא שפתיך תשמור וכו' ועשית, אזהרה לבי"ד שיעשוך, שחובת הציבור לתת צדקה מתקיימת בזה שהבי"ד כופין על הצדקה, ואין זה מדין הרגיל של כפייה על המצוות — שיכופו הבי"ד את היחידים לקיים את המצוות המוטלות עליהם, אלא דין כפני"ע הוא זה, ונלמד מקרא כפני"ע, שבכפיית הבי"ד מתקיימת חובת הציבור בצדקה.

לכרר שהגיע ליי"ג שנים ויום אחד ובין לכרר שהגיע לגיל תשע שנים ויום אחד, והיה נראה בזה, דבירור ענין גדלות דינו כדבר שבערוה, בין לכרר שהבן יי"ג שנים ויום א' ובין לכרר שהוא בן תשע שנים ויום א' - תרווייהו מדיני גדלות הם, וכמשנ"ת, ואשר על כן בעינן בתרווייהו - מעיקר הדין - עדות של שני עדים כשרים.

וניתן להאמר עוד, דבאמת זוהי הגדרת דבר שבערוה בניגוד להגדרת איסורים, [דבאיסורים סגי בע"א, וכדבר שבערוה בעינן ב' עדים כשרים], דכשמבררים ענין של חלות שם שעל הגברא [אם האשה פנויה או אשת איש, או סוטה, או זונה, או רשע הפסול לעדות, וכדומה], דינו תמיד כדבר שבערוה, וכשרוצים לכרר מצב חתיכה [אם הוא חלב או שומן, או כהמה טהורה או טמאה, וכדומה], אז דינו כאיסורים. ויש בזה אריכות דברים, ואכ"מ. (הב"א)

בגדר דין שאלה בנדר

כתב הרמב"ם (פ"ב מנדרים הל' י"ד), השוטה אינו מפר בין אב בין בעל הקטן אין לו אישות, לפיכך אינו מפר. וצ"ע לשון הרמב"ם, שמאחר שייסר דשוטה אינו מפר, הרי דבעינן שיהי' הבעל בר דעת בכדי שיוכל להפר, א"כ, מ"ט הוצרך לומר דקטן אינו יכול להפר מפני שלעולם אין לו אישות, הלא אפילו היחה לו אישות (כגון ע"י יבום, שהרי עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול. ואגב צ"ע באמת, מש"כ הרמב"ם בהחלט שקטן אין לו אישות, הלא משכח"ל אישות לקטן ככה"ג), ג"כ לא יוכל להפר מה"ט דשוטה אינו מפר, דלהפרה בעינן דעת הבעל, וקטן דינו כשוטה, ששניהם אין להם דעת.

ומן ההכרח לומר, דהרמב"ם קאי אמופלא הסמוך לאיש, דלעניני הפלאה יש לו דין דעת, ואפ"ה א"י להפר מפני שאין לו אישות. וביאור זה ברמב"ם הוא דלא כדברי הר"ן לנדרים (דף סט). שביאר בטעם הגמ' שאמרו שנשאלים על ההיקם ואין נשאלים על ההפר, דהקמה כעין נדר הוא, אבל הפרה, לאו מעין נדרא, ואילו לפי דעת הרמב"ם הנ"ל משמע דס"ל דאף הפרה מפרשת הפלאה איתרבי, ומופלא הסמוך לאיש היה יכול להפר באמת אילו היחה לו אישות.

אלא דלפי"ז יש לעיין, היאך יפרש הרמב"ם בהך דינא דאין נשאלים על ההיפר, דלכאורה היה לנו לומר שכל חלות שבאה מכה דעת הפלאה ניתנה להתבטל ע"י שאלה. והנראה לומר בזה, דמאחר שענין שאלה נדרש הוא מקרא דלא יחל דברו, הוא אינו מיחל, אבל אחרים מיחלין לו, [כאשר הביא הרמב"ם

ובמצות צדקה בתורה יש כ' פרשיות, פרשה אחת בראה (דברים ט"ו, ז', ח), דכתיב כי יהיה כך אביון מאחד אחיך כאחד שעריך כארעך אשר ה' אלקיך נתן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיך האביון, כי פתח תפתח את ירך לו, והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו. וכתוב אחר בפ' בהר (ויקרא כ"ה, לה), וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך. ואמר כזה הגר"ח ז"ל, דב' פרשיות אלו הן כ' חיובים נפרדים, דחובת היחיד דמצות צדקה נלמדת מקרא דפתח תפתח שבפ' ראה, וכזה הוא דשייכן שני הלאווין דלא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך, אבל חובת הציבור נלמדת מקרא דפרשת בהר, והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, והחובה להחזיק ידי גר תושב הוא רק חלק מחובת הציבור לבד, ולכן לא נזכר בקרא דבפרשת ראה.

ועיין במשנה פ"ג דמגילה (דף כג:), ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים... פחות מעשרה. וכיאר כזה רבינו שליט"א, דמה דבעינן דוקא לעשרה כעד תנחומי אבלים [דהיינו שורה שעושין בבית הקברות] וכן בעד ברכת חתנים היינו משום, דככל המצוות של חסד, מלבד חובת היחיד לנחם את האבלים ולשמח חתן וכלה, ישנה גם חובת הציבור, ולכן מצרכינן דוקא לעשרה, דהיינו ציבור, בעד קיום הציבור של חסד דניחום אבלים ושמחת חתן וכלה.

בירורי הלכה:

בענין פת הבאה בכיסנין

הרב ישראל בעלסקי

נקטינן דפת הבאה בכיסנין מברכינן עליו בורא מיני מזונות, והכי פסקינן בשו"ע או"ח סי' קס"ח, וזה יצא לנו ממסקנת הגמ' ברכות דף מ"א ע"ב ודף מ"ב ע"א, ופרש"י שם ד"ה פת הבאה בכיסנין, וז"ל, ומביאין עמהם פת שנלושה עם תבלין כעין אובליא"ש שלנו, ויש שעושין אותם כמין צפורים ואילנות, ואוכלין מהם דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט וכו'. ודע דדעת רש"י דמברכינן אחריו בורא נפשות. אבל בתוס' כתבו דמברך אחריו מעין ג', ומה שכתוב בגמ' דאין טעון ברכה לאחריו, זה קאי על האוכלו בתוך הסעודה. ובביאור דבריהם כתבו בחר"י, וז"ל, שזה הפת כיון שאינו מזון אלא מיני מתיקות שיש בו אינו מצטרף לענין ברכה ראשונה עם הפת שאכל מתחילה שהוא מזון וכו', אבל לאחריו אינו מברך כלל, שכבר נטפל עם שאר הדברים, וברכת שלשה פוטרת אותו, עכ"ל. ורוב ראשונים הפסו כדעת התוס', דלבסופו מברכינן מעין ג'.

וכעין זה כתוב בחידושי הרשב"א, וז"ל, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג' אלא באוכל ממנו מעט כדרך הטועם ממנו מעט לתענוג ועידון ומתיקה עכ"ל הרי דפת הבאה בכסנין שונה מלחם כמה שמוכן לתענוג ומתיקה ואין אוכלין מזה הרכה.

ובכ"י סימן קס"ח הביא דברי הרמב"ם שהיא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה עכ"ל, ובביאור דבריו הביא ב' פירושים. מתחילה כתב דהיינו דוקא בשלא נתן מים אלא מעט אבל אם נתן בה מים הרבה בטלים התבלין לגבי המים ויש לאותה עיסה דין פת גמור ואח"כ העלה דכל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו וכו' והוא שיהי' טעם תערובת ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה עכ"ל מבואר מדבריו כדברי הראשונים הנ"ל דהעיקר דפת הבאה בכסנין מובדל משאר פת כמה שאין דרך לקבוע סעודה עליו מצד שמרגישים בו מתיקות או תבלין עיי"ש, והביא שם עוד ב' פירושים וכולם הובאו בשו"ע שם סעיף ז' וז"ל המחבר שם ו"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב וכו' והוא שיהיה טעם תערובת המי

פירות או תבלין ניכר בעיסה והרמ"א חלק עליו וז"ל וי"א שזה נקרא פת גמור א"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקורין שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים, ובדרכי משה הוכיח הרב שא"א להיות כדברי הב"י שכבר נהגו בשבת ויר"ט ונשואין דמכרכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם כמראה ובטעם ע"כ דסבירה להו דלא יצא מכלל לחם כמה שעירב בו תבלין וכו' עיי"ש.

ועיין בטו"ז שם ס"ק ז' וז"ל וי"א שזה נקרא פת גמור פי' אם אין בו אלא דבש מועט אף ע"פ שניכר בה הטעם אלא שצריך שיהי' בה הרבה תבלין או דבש ומיעוטו מים שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר דהיינו מצד הטעם שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין מטעם העיסה זהו דוקא כסנין וע"ז כתב וכן נוהגין עכ"ל, הרי ביאר דברי הרמ"א שמנהגינו לברך המוציא א"כ נרגש טעם התבלין יותר מהעיסה וזהו פירוש ענין רוב תבלין או רוב דבש ומבואר מדבריו שאם יתכן שימצא איזה מין של דבש או מי פירות שיהי' להם טעם קלוש כל כך שאם יתערב בהם מיעוט מים עדיין לא יורגש טעם הדבש בהעיסה או אפילו אם מורגש, אלא שלא יהי' הטעם ניכר כל כך עד שיהי' יותר נרגש טעם הדבש מטעם העיסה אז בלתי ספק שלפי הט"ז תהיה אותה עיסה טעונה ברכת המוציא שכך כתב ז"ל בביאור דברי הרמ"א, שצריך "רובו תבלין ומיעוטו מים" ואז בדוקא יהי' "תבלין עיקר" ופירש מה זה תבלין עיקר? זהו "מצד הטעם" ופירש עוד מהו "מצד הטעם" שזהו "שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין מטעם העיסה", והדברים מבוארים למבין והוצרכתי להאריך בדברים פשוטים הואיל ושמעתי שאחדים תופסים שרבינו הט"ז ס"ל שברוב דבש ומיעוט מים ברכתו כמ"מ אפילו אם לא יורגש טעם הדבש כלל ותלו עצמם כמה שכתב להלן וז"ל ופשוט הוא שאם יש בה הרבה דבש ומיעוט מים כ"ע מודים דהוא כסנין עכ"ל, ואיך יתכן שיעלה על הדעת שיתחרט הט"ז ממה שכתב שורה לפני זה והרי כבר ביאר מהו ענין הרבה דבש ומיעוט מים, ואטו כי רוכלא ליחשב וליזיל לבאר בכל פעם מהו רוב דבש וכו', והמעייין יראה כוונת הט"ז בסיפא בעיקרה להחמיר ולאפוקי ממה דס"ל לאחדים לברך כמ"מ על עיסה שעושים עם מעט חמאה אע"פ שהטעם נרגש ואמר הוא ז"ל שזהו פת גמור הואיל ויש בו רק מיעוט חמאה, וגם אתא לאפוקי מרש"ל שכתב שצריך שיהיה יותר דבש מקמח ואי לאו מכרכין המוציא, ע"ז כתב כי די ברוב דבש כלפי המים לא כלפי הקמח, אבל מהו ענין הרוב הזה? זה מבואר בתכליתה לעיל ולא צריך לחזרה מאה פעמים ואחת, גם אין להעלות על הדעת כי מה שהצריך הט"ז שיוורגש הדבש יותר מהעיסה זהו דוקא היכא דאיכא רוב מים אבל ברוב דבש אז המים כמאן דליחא והוה כולהו דבש ומכרכין כמ"מ אף אם אין הדבש נרגש כלל זה לא יתכן כי כבר ביאר רבינו הט"ז מהו זה הרוב דבש

שהצריך, הרי שכתב בפירושו דהיינו בכדי שיהא הדבש עיקר והיינו מצד הטעם וכו' וכו', ואבקש סליחה על ביאורי הארוך שלא כדרך המחברים אלא שכבר הושרש הטעות כל כך אצל כמה בני אדם עד שלא יתבטל א"כ יעקר ג' פעמים.

ובמ"ב ס"ק ל"ג כתב על דברי הרמ"א וז"ל הרבה תבלין או דבש וכו' ר"ל שכ"כ תבלין מעורב בהן עד שעל ידי זה יהי' מנכר התבלין בטעם יותר מהקמח וכן בדבש ושמן ותלב בענין שיהי' הרוב מהן ומיעוט מים שע"ז נרגש מהן הטעם הרבה מאד עד שע"ז הם העיקר וטעם העיסה טפל עכ"ל ומה שכתב רבן של ישראל כס"ק זה הם ממש דברי הט"ז וכן הביא בביאור הלכה עיי"ש.

וראיתי בספר מקור הברכה מהרב ממנשסחר שליט"א בסימן ט"ו שכתב בין דבריו וז"ל ואיני בער ולא אדע איך לכאורה העלימו וכו' עיניהם מדברי הט"ז סימן קס"ח ס"ק ז' והביא המחבר שליט"א ג"כ דברי השל"ה וא"ר שכתבו כמו הט"ז, אולם מה שציין על כמה ספרי שו"ת דלא ס"ל הכי, אין עניינם לפת הנילוש ברוב מי פירות אלא לפת הנילוש כולו ממש מין ומי פירות, ועל זה דנו כמה אחרונים דלא כהשל"ה דהוא ז"ל ס"ל דאפ"ה מכרכין המוציא א"כ נרגש טעם המי פירות היטב והם ס"ל דבזה מכרכין כמ"מ ואף בזה יש לדון הרבה אולם בענין רוב מי פירות היכא דלא נרגש הטעם לא דברו עליו כ"א אחד מהם והוא ספר דעת תורה להגאון מבראזאן זצ"ל ונעייין בזה לקמן בע"ה.

והמעייין ביסוד הדברים יתברר לו בפשיטות דהנה הטעם שנשתנה ברכת פת הבאה בכסנין הוא מפני שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליהם ורק אוכלין אותו מעט דרך עראי כן כתב הב"י וכלבוש כתב ג"כ כעין זה וז"ל דוקא לחם שהוא משביע ועליו כתיב ואכלת ושבעת ורוב בני אדם קובעים עליו סעודתם לפיכך על פת הבאה בכסנין וכו' עיי"ש, וביאור הדברים דיסוד פת הבאה בכסנין הוא דאין צורתו וטעמו כפת ורוב בני אדם אוכלים אותו דרך עראי שלא כדרך פת, ועל יסוד זה בנויים כל הדעות כפת הבאה בכסנין וזהו טעמם של הט"ז והשל"ה וכל האחרונים, ואף אותם דס"ל דבנילוש במי פירות בלי תערובת מים כלל מכרכין כמ"מ אף היכא דלא נרגש טעם המי פירות, הרי כולם ביארו דבריהם ואמרו שאין בני אדם קובעים על פת כזה ר"ל אותו שנילוש כולו ביין, (ובשכר שעורים נסחפקו), וכל בעל נפש ידע ויחבונן כי פת שנילוש כולו ביין וכדומה לא יתכן שידמה כלל ללחם רגיל, כי ישחנה הרבה בצורתו וטעמו ומראהו וגישתא דידיה עד כי יאמר הוואה אותו והטועמו תומ"י כי אין זה לחם רגיל שבני אדם קובעים עליו סעודתם, והמעייין בספרים שדגו על זה כמו בשו"ת תפארת יוסף וספר החיים למהרש"ק יראה שעל זה

דנו ולא יותר ומעתה כאשר יזדמן לאדם איזה מין ממי הפירות שטעמו חלוש מאד שיערבם עם קמח ועם מים ועם שאור ומלח ר"ל כל חומרי פת רגיל ויאפו מזה פתים בצורות הדומים ממש בטעמם ואפילו בצורתם ללחם רגיל, הרי לכל הפוסקים הנ"ל יהי ברכתו המוציא וברכת המזון וצריך נט"י בברכה בלי ספק, לא מיבעיא להרמ"א וט"ז ושל"ה וא"ר ומ"ב דלדידיהו בענין טעם חזק של תבלין ודבש וכדומה כמו לעקרו"ך שלנו, לא פחות מזה בשום פנים אף ברוב מי פירות ומיעוט מים, אלא אף לאיך פוסקים ר"ל שו"ת תפארת יוסף וסייעתו דס"ל דבכולו מי פירות ברכתו במ"מ אף בלי כל אלה, אין ענין לזה כלל כפי שהוכחתי לעיל, ומעתה צריך לדקדק על מה שנמצא בקהילתנו ואף אצל יהודים שומרי תו"מ לאפות ולמכור בשער בת רבים מיני חלות הדומים בטעמם ובצורתם לחלות רגילים שקובעים עליו סעודת שבת וכדומה או מיני בייגלאך הדומים בטעמם וצורתם לכייגעל הרגיל ואפילו לחם ממש בטעמו ובצורתו ורושמים עליהם שברכתו במ"מ ובשאלה על מה סומכים משיבים שאופים אותו ברוב מי פירות שהוא על פי רוב מיץ תפוחים ממין שטעמו חלוש מאד ומשום זה בטל ממנו שם לחם לפי דעתם. וגם קובעים ע"ז סעודות גדולות מאד עם כשר ודגים וכל מיני מטעמים שזה אפילו כפת הבאה בכסנין גמור אסור ועל זה נדבר להלן בעה"י.

ואחדים אומרים שבאמת טעם המי פירות ניכר כפתים אלו וטוענים שכבר העירו כמה מבינים ע"ז שהכירו טעם המי פירות, ולראי' על זה לוקחים לפעמים "בילקעלע" ממין המוציא ובילקעלע אחר ממין "מזונות" וטועמים זה אחר זה במתינות גדולה ועיון הרבה וכוונה עצומה עד מאד ולועסים הלחם לאט לאט עד אשר יפעל בדקות על חוש הריח והטעם, ויצעקו פתאום הא! ראו כי טעמתי טעם תפוחים ממש, אין ספק כי צדקו אלו שאמרו שברכתו מזונות, ומפני כבוד הבריות קצרותי, וברור שלטעם "ניכר" כזה לא כוון המחבר וק"ו בן בנו של ק"ו שאין זה מספיק לשיטת הרמ"א, ועל פי רוב החלות של שבת שלנו יש להם טעם יותר מתוק מזה, וגם בכל מיני פת האחד משונה מעט בטעמו מחבירו והכל בכלל לחם גמור הוא, גם לפי רוב ראשונים אפילו בנוגע לענין טעם של איסור אין חוששין לטעם דק שרק קפילא יכול לטעום עי' ביו"ד סימן צ"ח והדברים מפורסמים, וגם מי יודע באמת עד כמה כח הדמיון פועל בהרגשת טעמים כאלו, כי אחרי כל הפעולות וההכנות, אפשר לכל אדם לטעום כל הטעם בעולם אם ירצה ויכוון לכך ולכן טוב שישתתק הדבר בענין הטעמים ההם.

אננם אחדים הביאו מקור נאמן למנהגם מספר דעת תורה להגאון מבראזאן זצ"ל כסימן קס"ח בד"ה וי"א שזה נקרא וז"ל שם ומ"ש השו"ע דהוא שיהי' טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בהעיסה נ"ל דהיינו אם הוי רוב מים, אבל ברוב מי פירות א"צ שיורגש בהעיסה טעם המי פירות עכ"ל

ואח"כ דקדק בלי' הב"י בכדי להביא הוכחה לזה עיי"ש, הרי שיטת הגאון בעל הדעת תורה דחולק על דברי הט"ז ודעימיה, ומעתה בכדי ללמד זכות על הני דנהיגי כדלעיל אולי אפשר לומר דיש להם על מי לסמוך, אולם המעיין שם יראה ברור דאף המחבר ההוא זצ"ל יסכים דבענינינו, ר"ל אותם לחמים הנילושים ברוב מי תפוחים צריך לברל עליהם המוציא וברה"ז בלי ספק, דבהקטע הסמוך לזה כתב בהמשך לדבריו וז"ל ואם נילוש במשקה מהפירות עצמן ע"י סחיטה י"ל דהוי זיעה בעלמא עיי"ש והרי הכל יודעין דמי תפוחים בכל העולם כולו נסחטים מהתפוחים ולדעת הגאון אפילו אם נילוש כולו בהם ברכתו המוציא ובסמוך לזה כתב עוד וז"ל ומ"מ בקמח מעורב עם ערד עפיל ובלא מים דינו כפת הבאה בכסנין ואין להקל בזה וצריך לאכלן בתוך הסעודה עכ"ל הרי דאף בלי מים כלל ובתערובת הערד עפיל ממש, לא המים הנסחטים מהם, החמיר לכתחילה לאכול בתוך הסעודה וברור דבכולו מים הנסחטים מתפוחים וכ"ש היכא דמעורבים במים, יפסוק הגאון ז"ל דמברכין עניי, והמוציא, וברכה"מ בלי פקפוק, אחרי ראיתי זאת עיינתי עוד הפעם בדבריו לעיל וראיתי כי דקדק הרבה להוציא ממשמעותם מי פירות הנסחטים וז"ל והנה האחרונים האריכו כדן נילוש ביין צמוקים ובארשט וקוואס עכ"ל והנה כל אלו הוציאו על ידי כישול לאפוקי ממי פירות הנסחטים דלהלן ועי' עוד להלן וז"ל אבל מ"מ בענין שהמי פירות יהיו פירות משונים כמראה וטעם ואין להקל במי אורז ודוחן וכו' והרואה יראה דגם אלו כולם ע"י כישול לא ע"י סחיטה ומבואר דדעת הגאון בענינינו לברך המוציא.

ומתחילה כשאחד הראה לי דברי הדעת תורה אמרתי כמושכל ראשון שכיון המחבר דבריו אך ורק על שיטת המחבר בשו"ע כי לא הביא רק לשון המחבר ודקדק בהם ובדבריו בב"י דוקא לברר מהו דעתו, אבל יודה הגאון הנ"ל דלהרמ"א אין לברך במ"מ רק על כגון לעקרו"ך לאפוקי כמעט כל לחם "המזונות" שאפו מעולם, והלז הגיב שאיך יכולים לומר בזה והלה הגאון זצ"ל פסק הלכה למעשה ובטח שבדעתו היה לפסוק אף לתומכים בשיטת מרן הרמ"א דהיינו כל קהילות אשכנז ועוד, והשבתי שהגאון מברעזאן זצ"ל לא הוציא לאור הספר הנוכחי בחייו ואף לא סידר אותו לדפוס כי הספר דעת תורה נדפס שנים הרבה אחר פטירתו זצ"ל מכתבי יד שהשאיר ומי יודע אם דעתו היתה כאן לברר רק דברי המחבר כמו שאמרתי לעיל ולא יוחר, ובפירושו אמרו חז"ל דכל היכא דלא אמר הרב הלכה למעשה לא עבדינן כוותה היכא דאיכא חולקים כדאמר ליה רבא לרב פפא בב"ב, וכאן מי יודע שפסק הגאון זצ"ל מעולם הלכה למעשה בזה דבכל שארי חיבודיו שהוציא בחייו לא נזכר סברא זאת כלל, על כל פנים דבר מוזר הוא עד מאוד לנהוג כיהיך נגד כל הני רבוותא, ואפילו אם הורה כן למעשה עי' פסחים נ"א ובהרבה מקומות וכ"ש

הכא דלכאורה לא הורה לעשות כן מימיו אולם הרי הוכחתי לעיל דאף הגאון זצ"ל פירש דבריו אלו בספר דעת תורה ופסק בפירושו דכל פת "מזונות" שלנו מכרך המוציא ואין לזוז מזה.

ובספר מנחת יצחק להגאון אב"ד דירושלים עיה"ק חלק ט' סימן ז' הביא דברי השואל מעיר יאהאניסבורג בדרום אפריקא וז"ל הנה באתרא הדין נהגו הנחתומים לאפות להם מזונות בצורה זו מכניסים כמות מים וכנגדם מי פירות כשורה וע"י צירוף ביצים סוכר ושמן נעשים המים המיעוט, והנה אף שאין טעם תערובת מי פירות ניכר בהעיסה וטעם הלחם כמעט שווה ללחם הרגיל שמכו לברך עליו במ"מ על סמך מש"כ המהרש"ק והמהרש"ם בדעת דבכה"ג ברכתו במ"מ, לאחרונה נתברר שהמי פירות שהשתמשו בו עד השתא עובר תהליך שבו עושים ריכוז מהמי פירות (קאנצעטריט) ולפני שמכניסים אותו לבקבוקים מוספים מים עד שמגיע לכמות שהיה קודם הריכוז, לפי חוק הממשלה מותר להם לכתוב שזה 100% מי פירות וכו', השאלה שנתעוררה עתה היא האם דין פירות אלו וכו' כמי פירות טבעי וכו' או דלמא דדין מי פירות אלו וכו' 20% מי פירות ו-80% מים עכ"ל השואל, והגאון השיב שדין 80% מים יש להם לא דין מי פירות עיי"ש, והנה כנראה תפסו הרב השואל והגאב"ד המשיב, כדעת מנהג הנחתומים דיאהאנעסבורג והצדיקו מה שמברכים במ"מ על לחם כזה אלולי שאלתם הנוכחי, אולם מי שרגיל בשו"ת מגאונים הפוסקים יראה דהשאלה והתשובה, שניהם מכוונים לפי הנהגת הנחתומים ר"ל דאף לפי אלו שהנהיגו לעצמם ולהנאתם להתלות בדעת יחיד נגד כל הפוסקים, אף לדבריהם טועים הם כי המי פירות שמשתמשים בו שם מים עליהם עפ"י דין ולא הועילו כלום, אולם לא ניסו למחות נגדם בעיקר מנהגם כי לא ישמעו כלל וכענין שכתב בעל הערוך השלחן זצ"ל בסימן קס"ח וז"ל אך אין בידינו למחות כידוע עיי"ש, וראי' ברורה לזה כי הלא רוב מי תפוחים שמשתמשים בהם היום נוצרים ע"י התהליך המתואר לעיל, ודינם כמים גמור לפי הנ"ל, ולכו"ע הפת העשוי מהם לחם גמור ועכ"ז לא שמעו הנחתומים קול נוגש ועדיין בפחזותיהו קיימי.

נחזור על הראשונות הנה הראיתי לעיל כי הגאון בעל דעת תורה זצ"ל אשר עליו סמכו המקילים כתב בכירור שאותם שלנו דין לחם גמור להם, ותמוה לי טובא איך העלימו כל אותם נחתומים וסעייתם עיניהם מתשלום דברי הדעת תורה באותו קטע ממש ולא ראו כי נסתר כל בנינם מיניה וביה, והתשובה לזה כי נסיון גדול יש כאן כי פרנסת הנחתומים באמת תלויה בהיתר הלזה כי רוב הקונים לא יסכימו להוציא ממונם על דבר שמחייב אותם ליטול ידיהם ולהאריך בברכת המזון עליו, ומוטב שיריעבו עצמם ולא יאכלו כלום וימתו עד שזכם הכיתה ושם ישבעו לחם וכ"ש אצל פועלים האצים לחזור

למלאכתם, ועוד שלדבר הטעון סעודה יצטרך בעל החנות להרחיב אהלו ולערוך שם שלחנות וכסאות וכדומה, גם אצל בני אדם בבתיהם נעשה להם כעול ליטול ידיהם וכו' כי השהיה כל שהוא והמלאכה הכבידה ליטול ידים ולישב אצל שלחן וכו' ממעט התענוג של כשבתנו וכו', ומחמת טעמים אלו והדומה להם צעקו האחרונים ז"ל שאין בידינו למחות כידוע כנ"ל וגם הנחתומים מצאו להם לפעמים מרחמים ע"ד מה שאמרו במס' מנחות דף ס"ה משה רבינו אוהב ישראל היה וכו' עיי"ש, וחפשו בכדי להצדיק עליהם את הדין ומהתגברות הרחמים העלימו עיניהם מכל דברי רבותינו הראשונים ז"ל תר"י והרשב"א ורש"י ז"ל וכו', ובעקבותם הב"י הרמ"א והלבוש והט"ז והשל"ה והא"ר והמ"ב וכן מכל מי שהעתיק לשון הט"ז כגון הגר"ז שהביא שם בפנים שברוב מי פירות ומיעוט מים ברכתו במ"מ ולמטה ציין המחבר וצוק"ל בעצמו שהן הן דברי הט"ז והוא ז"ל העתיק אותם וצוה לעיין בהם וכן בעל הערוך השלחן ועוד, וגם העלימו עיניהם מאותם הפוסקים דמחמרי טפי מינייהו כגון המג"א והמהרש"ל עד שמצאו כתב יד שהשאיר גאון אחד ז"ל מבלי לעיין בלתי אם בחלק מדבריו ואין זו מדרכי ההוראה כלל כמובן. ואני תמה מאד, כי בכל דברי רבותינו בעלי המשנה ז"ל לא מצינן בפירושו מי שהחרימוהו כי אם האחד ואלעזר בן חנוך שמו שפקק בנטילת ידים וכשמת שלחו ב"ד והניחו אבן גדולה על ארונו וכו' עיי"ש בכרכות י"ט ושם גזרו אומר שכל המזלזל בנטילת ידים חייב נדוי, והאיך יהיו אדם לזלזל בנט"י כמו הכא שמבטלים עבור זה הרבה אלפים מאחב"י כמה פעמים בכל יום תמיד והחי יתן אל לבו כי אין שום סמך על מה להשען. ועוד תמוה כי אפילו אם יצויר כי יקרה איזה חשבון שראוי לתלות עליו קולא זו, הלא כדי היה להחמיר כמבואר בכרכות דף כ' ע"ב וז"ל הגמ' מלאכי השרת אומרים לפני הקב"ה רבש"ע כתיב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ד' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת וכו' והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה עכ"ל הגמ' וברור כי אלמלא נשיאות פניו של הקב"ה ח"ו נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה רח"ל, וכל נשיאת פנים דידיה היא אטו מה שמחייבים את עצמם בכרכת המזון היכא דלא מחייבי מדאורייתא, ואתי הני רח"ל והמציאו דרך לפטור את ישראל מבהמ"ז אחרי אשר אכלו לשבוע לחם גמור לכל הדעות ותלו בטחונם בדקדוק קל אשר לא שבעתו העין, ואנן מה נעשה לאחותינו כיום שידובר בה ר"ל מה יענה הקב"ה למלאכי השרת מעתה, ודי למבין.

ועוד תמה אני הרי אמרו חז"ל (בב"ק דף ל' ע"א) האי מאן דבעי למוהו חסידא לקיים מילי דנויקין רבא אמר מילי דאבות ואמרי לה מילי דברכות והיינו להחמיר לפנים משורת הדין כדאיתא התם לענין נזיקין, ותמה על אלו

נחתומים ודעימייהו שמדקדקים בשאר ענייניהם ובמילי דברכות מקילים בתכלית, ומעתה אין לפלפל עוד כי אם לתקן הדבר כדבעי.

שוב עיינתי בספר מקור הברכה שהבאתי לעיל שביקש המחבר שליט"א (שם סימן ט"ו אות ב' וע"ע בסימן י"ד) להמציא פירוש בדברי הרמ"א וז"ל ובעיקר דברי הרמ"א נ"ל דרבותא הנ"ל יפרשו דלא כט"ז, מ"ב, אלא דכוונת רמ"א דאפילו אם אין טעם חזק (או אין טעם כלל לפי דעת הדעת תורה הנ"ל) של מי פירות נרגש בעיסה נחשב לפת הבאה בכסנין אן אין מים או מיעוט מים כהעיסה דאין דרך בני אדם לקבוע על פת שנילוש ברוב מי פירות וכו' עיי"ש, ולעיל בסמן י"ד כתב וז"ל אלא דזה גופא מה שאוכלים אותו לקינוח עושה אותן לכיסנין והביא מספר שדי חמד מערכת ברכות סימן א' ס"ק י', וז"ל בשם הרב ב"ד דכל שעיקר עשייתו הוא לאכילת עראי לא חייבו חכמים המוציא ובריה"ז וכתב דמטעם זה הוא דמברכין בורא מ"מ בכעבין יבשין לא משום שהם קשים אלא משום שעיקרם נעשו לאכילת עראי עכ"ל והמחבר שם הביא עוד רבותא דס"ל דלחמניות אף ממים וקמח שנעשו בצורה ובכמות שאין דרך לאכלם בקבע כלל כי אם לקינוח בעלמא מברכין עליהם כמ"מ עיי"ש, וכל זה אינו נוגע לעניינינו כי כמעט כל אלו הלחמים שרושמים עליהם שכרכתן מזונות נעשו בצורתם ובכמותם ממש כעין חלות ולחמים רגילים ונאפו מעיקרא לאכל מהם לכה"פ להשקיט הרעבון באמצע יום העבודה יחד עם שאר מאכלים הבאים עמהם ואף אם אחד יאכל מהם אכילת עראי הלא ברכתם של אותם לחמים שנאפו שלא לקינוח הוא המוציא לכ"ע אף על כל שהוא מהם, ועוד ראיתי סעודות שלימות שמחלקים באווירונים ובכתי חולים שהם עמוסים מכשר העולה על שלחן מלכים עם ירקות מבושלות ממינים שונים ולפעמים מרק וגם מיני מחיקה לאכול לפניהם ולאחריהם ובאמצע הכל מונח לחם אשר טעמו וצורתו ככל לחם שבעולם וכתוב עליו באותיות גדולות "ברכתו מזונות" האיך יתכן שיטעון מישהוא שזה הלחם נאפה בעיקר לאכילת עראי, וכמדומה לי שאף הרושמים ההם שבעילום שמם פסקו לכל אחב"י לברך מזונות לא מפני כוונת עשייתו פסקו כן אלא מטעם עירובם עם מי פירות כדלעיל, וכבר הראיתי כי אין לזה שחר, אולם מה שטען הרב בעל מקור הברכה שליט"א כי אפשר להעמיס בדברי הרמ"א שכונתו לזה הענין במחכ"ת שגגה היא בידיה כי הרמ"א דקדק בלשונו לכתוב שצריך להיות כעין לעקו"ך שלנו דוקא ומבלעדי זה אינו מועיל שום כוונה לעיסה שנתערכה בדבש, וסוגיא דלחמניות הוא ענין אחר לגמרי וק"ל.

גם כדאי להזכיר כי אף בענין לחמניות רוב הפוסקים לא הסכימו להדעה שהבאתי לעיל ר"ל דהכל תלוי בצורת הדבר וכוונת האופה דככדי לצאת ידי חובת לחמניות צריך להיות רכה ודקה מאד, וכן פסק המחבר סימן קס"ח סעיף

א' וז"ל לחמניות אותן שבלילתן עבה שקורין אובליאש לחם גמור הוא ומברך עליו המוציא וברה"ז, ואותן שבלילתן רכה ודקים מאד שקורין ניבלאש מברך עליהם בורא מיני מזונות וכו' וכתב הב"ח ושל"ה ומג"א ושאר אחרונים דהיינו מה שקורין נאלסילקע בלשון רוסיא שמערבין קמח עם הרכה מים בקדירה כמו דייסא ושופכים על עלי ירקות ונאפים בתנור עם העצים או במחכת בלי שמן ודוקא באלו שהם דקים ורכים ביותר אבל אם אינם רכים ודקים כל כך מברך המוציא כן כתב המג"א ובט"ז החמיר עוד יותר דמה שקורים נאלסילקע אינו דק כל כך וברכתו המוציא אלא ככדי להקרא לחמניות לפטור מברכת המוציא צריל להיות עוד דק ורך מזה, ועי' במ"ב ס"ק ל"ו וז"ל לחם גמור הוא דנעשים רק מקמח ומים כשאר פת ואף שהם דקים מכל מקום לא היה כמו כעבים יבשים דס"ז דהם יבשים מאד ואינם עשויים לאכילה ורק כוססים אותם לקינוח אבל אלו עשויים לאכילה עכ"ל ומעתה ברור דליכא למיסמך על הא דלחמניות שהביא בעל מקור הברכה אולם אדגיש עוד הפעם דאין זה נוגע לעניינינו כדבארתי לעיל ואף המלמדים זכות ובעלי הרשימות בעצמם מודים בזה ואכמ"ל עוד.

מדי כתבי זה שאלני אחד בענין בייגלאך שנעשו לפי עדות האופה אך ורק ממי פירות בלי תערובת מים כלל האם נאות עליו לברך במ"מ הואיל ואין טעמו משונה מטעם פת כלל והשבתי לו שלפי דעת השל"ה המובא לעיל אין ספק שברכתו המוציא עד שיורגש טעם המי פירות, ואף לפי דעת החולקים כבר הכריעו מרן בעל אגרות משה זצ"ל ויבלח"ט הגאב"ד בעל מנחת יצחק שליט"א דאותו המיץ תפוחים שנעשה ממנו העיסה דינו כרובו מים הואיל ומתחילה רכזו אותו והוציאו מימיו והמים שהחזירו באחרונה לא נתבטלו להיות כמי הפירות אלא נשארו מים גמורים, ואפילו אם יתכן שבאקראי לשו העיסה ממי תפוחים אשר לא נתרכזו כלל כבר כתב בעל דעת תורה ז"ל שמיץ תפוחים דינו כמים ומברכין המוציא על עיסתו אפילו נילוש כולו ממנו, ולכן השבתי לו שיברך המוציא, וכל זה הוא נוגע לנילושין במי פירות גרידא, אולם באותן שנילושין גם במיעוט מים, לית דין ולית דין דברכתן המוציא להפוסקים קדמאי ובתראי כמבואר לעיל אא"כ הוא כמו לעקו"ך שלנו ובה אודה להו רובא דרובא מלחמי המזונות המפורסמים, ושמעתי שאחרים אומרים שאה"נ שכל הנ"ל צודק, מיהו כידוע שאין בידינו למחות ומוטב שיהיו שוגגים וכו', ופשוט שאין זה טענה כלל ראשית כי רוב מחונכי הישיבות וחסידים ויראי שמים שיחיו הולכים בתמימותם וחי"ו שידחו צו מפורש מברכותיהם בעלי ההוראה, ואינם נכשלים עתה אלא מפני שתיקתו ואולי גם כמה נחתומים יטו און ויקבלו עליהם את הדין בלי תערומות וכמעט קל שיתבטל הדבר ויוסר חרפתו, ומי יודע אם לעת כזאת הגענו וכו', ויותר מזה שאף אם נצדיק

השתיקה, מי הרשה לנו לחתום על מודעותיהם כאילו אנו מסכימים לזה נמצא שאין הנחתומים אחראים כלל כי מאן מלכי רבנן כי כתב אשר נחתום בטבעת המלך אין להשיב.

ובענין דעת האופה עיין במה שהביאו בתוס' ברכות דף ל"ז ע"ב בד"ה לחם ממתניתין דחלה וז"ל המשנה כל שתחילתו עסה וסופו סופגנין חייבת בחלה וכל שתחילתו סופגנין וסופו עסה חייבת נמי בחלה ושתחילתו סופגנין וסופו נמי סופגנין פטור מן החלה ופסק ר"ת אם כן בניבלאש וכו' דתחילתן עיסה מברכין עליהם המוציא וחייבין בחלה אף על פי דסופן סופגנין ומתחילה היה ר"ל ר"ת דדוקא חייבין בחלה דמצות חלה בעודן עיסה דכתיב עריסותיכם וכו' אבל מן המוציא פטורים דעכשיו הם סופגנין ול"נ וכו' עיי"ש דמסקנת התוס' דמה שנקרא פת לענין חלה ג"כ נקרא פת לענין המוציא, והרא"ש בהל' קטנות הל' חלה הביא דעת ר"ת וביאר דבריו דלדעתו תחילה וסוף האמורים כאן ר"ל תחילת עשיית הלחם וסוף עשיית הלחם וביאורו דתחילת עשיית הלחם היא גלגול העיסה וסופו היא אפייתו בתנור, ומה שאמרו תחילתו עיסה ר"ל גלגול עיסה עבה כדרך שעושים ללחם גמור ותחילתו סופגנין פי' גלגול רק כדרך שעושים לסופגנין שהם מיני מתיקה העשויים מקמח, וסופו עיסה פי' אפייה בתנור וסופו סופגנין פי' בישול במים או טיגון בשמן או אפייה בחמה, נמצא דלדברי ר"ת קניידלאך העשויים מעיסה עבה ומובשלים במים דין לחם להם ומברכין המוציא, והרא"ש הביא דעת הר"ש דפליג ואומר דאין עיסה אלא האפייה בתנור ולזה שנאפה בתנור נתחייב בחלה משעה גלגול עיסה, ופירוש תחילתו עיסה ר"ל אם כיון בתחילה לאפותו בתנור אז משעת גלגול חייב בחלה ולא סר חיובו אף אם נמלך ובשלו במים דכבר נתחייב, ותחילתו סופגנין וסופו עיסה, ר"ל אם מתחילה היה בדעתו לבשל העיסה במים או לטגנו או לאפותו בחמה וממילא בשעת גלגול היתה פטורה, אעפ"כ אם נמלך ואפאו בתנור, הרי נתחייבה בחלה בשעת אפייה, ולדעת הר"ש ודעימיה אין הדין כן לענין ברכת המוציא דלזה הכל תלוי באפייה, ובתחילתו עיסה וסופו סופגנין דהיינו שלבסוף בישלו וכו' אז ברכתו במ"מ, וכל מקום שאפאו בתנור כדרך פת ברכתו המוציא, ובשו"ע סימן קס"ח פסק המחבר כדעת הר"ש מיהו הביא דבעל נפש יחמיר כדעת ר"ת ולא יאכל קניידלאך העשויים מגלגול עב כ"א בתוך הסעודה.

ומבסכת חלה פ"א מ"ה איתא עיסה שתחילתו סופגנין וכו' וכן הקנובקאות חייבות עכ"ל, ובפה"מ להר"מ איתא קנובקאות הוא קמח קלוי נילוש בשמן ואחר לישתו ואפייתו מפרכין אותו בידיים ומחזירין אותו קמח עכ"ל ובר"ש הביא משמעות לזה הפירוש מירושלמי וז"ל הר"ש והא דאמרי' בירושלמי בקנובקאות דמתני' דחייבות דאצטרין שלא תאמר הואיל ועתיד להחזירה לסולתה תהא פטורה מן החלה והיא לאחר גמר אפייתה רגילה להחזירה

לסולתה עכ"ל, ביאור לזה דס"ד דהואיל ותחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה ופירושו לפי הר"ש דמה שבדעתו לבשלה בסוף איפטרנה מן החלה משעת גלגול אא"כ תיאפה בתנור לבסוף, וס"ד דאף מה שבדעתו להחזירה לסולתה אחר גמר אפייתה ג"כ תהא בסוג תחילתה סופגנין ר"ל הואיל ודעתו מתחילה לגומרה שלא בתורת פת, ואף אפייתה בתנור תיחשב כמעשה סופגנין בעלמא, קמ"ל דאינו כן אלא כל מה שעושה לאחר גמר אפייתה לא מעלה ולא מוריד ונחשב פת גמור, וכן הוא הדין לענין ברכת המוציא דאין דין המוציא חלוק מדין חלה אף להר"ש אלא בהא דגלגול מחייב בחלה ואפייה מחייב בהמוציא אבל במה שנוגע לאפייה ומאפייה ואילך דין אחד להם, וראיה ברורה לזה מברכות דף ל"ז ע"ב תני דבי חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה והא תניא חייב בחלה התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעבין חייבין כלמודין פטורים ופרש"י לחם העשוי לכותח אין אופין בתנור אלא בחמה, כעבין ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי דעתיה דללחם עשאה עכ"ל ובסימן קס"ח סעיף ט"ז וז"ל לחם העשוי לכותח שאין אופין אותו בתנור אלא בחמה מברך עליו במ"מ, ולענין החילוק בין עשאן כעבין לעשאן כלימודין אם זה נוגע לברכת המוציא בזה נחלקו הטור והמחבר דלדעת הטור היכא דעשאן כעבין מברך המוציא ולהמחבר בכל אופן שאפאן בחמה מברך מזונות ועי' בביאור הגר"א ובמג"א, מיהו היכא דאפאה בתנור לכ"ע מברך המוציא דהרי כל הפוסקים הדגישו דטעמא דברכתו במ"מ אינו אלא משום הא דאפאה בחמה, והנה לחם האפוי לכותח נאפה מתחילה ע"מ להשימו בכותח ומפריין אותו בתוך הכותח העשוי מנסיובי דחלבא ומלח דהא צריך לצרפו בכדי אכילת פרס למיכל כזית מיניה בתוך הכותח ולעולם אין אוכלין כזית יחידיו (פסחים מ"ד) וגם נתעפש הרבה בתוך הכותח (שם מ"ב) ואע"פ שנאפה מתחילה לשם כך אילו אפו אותו בתנור היה ברכתו המוציא לכ"ע, וזה דומה ממש לקנובקאות, וחזינן דאף לענין ברכת המוציא הדין כמו בחלה, דכל מה שיש בדעת האופה לעשות לאחר האפייה אין משנה דינו כל שהוא וברכתו המוציא היכא דנאפה אפיה רגילה כמו בשאר פת, וזה ראיה ברורה ואין להשיב עליה.

ומעתה מה שמוכרים בשווקים וברחובות חתיחות פת קליות וקורין להם "צוויבאק" או "בייגעל סנעקס" או "מעלבע טאוסט" וכדומה, הרי החקירה על מציאותם הוכיח שבכל אחד מהם אופים פת שלם בצורתו ובטעמו, עשוי מקמח ומים בלי תערובת מתיקה, ואח"כ מניחים אותו לימים אחדים לייבשו ואח"כ חותכים אותו לחתיכות מסויימות, כל אחד כפי צורתו הידועה, ואח"כ מעבירים אותם אצל האש לעשותם קלוי והיינו כעין אפיה שניה ומוזה נוצר שם "צוויבאק" ר"ל "צוויי באק" דר' אפיה, ואח"כ לפעמים מזים על

החתיכות הללו שמן מבושם מטעמים שונים וחיכף מארזים אותם והנם מכורים בצורת מין מתיקה נראה לכאורה כפת הבאה בכסנין מעורב בתבלין, ואינם אלא פת גמור דברכתו המוציא בלי ספק, ושמעתי שאחדים ניסו להרשים תיבת "מזונות" על החותלות של אלו המינים באמרם "מסתבר" שכל מה שמיוצר ע"מ לעשותו כעין כסנין לבסוף, ע"ז לא כיוונו חז"ל באמרם "חייב בחלה" או "ברכתו המוציא", וזה טעות מוחלטת כאשר הוכחתי לעיל, ומשום המתיקות של אחדים מהם אין לדבר כלל כי היא משיחה תיצונית שניתוספה אחר גמר מלאכת הפת ואין בזה משום פת הבאה בכסנין, ומכאן סיוע לשיטת רוב הפוסקים שהבאתי לעיל דס"ל דבענין לחמניות אין לתלות בדעת האופה לאכול אותו הפת עראי כי אם בשינוי בבלילתו ובטעמו, מיהו אף לבעל שדי חמד ודעימיה דפליגי, הרי מודים דבענין לכה"פ שינוי בצורת הפת בשעת אפיה וכאן ליתא לזה לגמרי. ועל דרך כלל יש להסיר מכשול ולבטל הרשימות המטעות, כי הכל מאמינים למה שרואים ברשימות אלו, ואפילו תיבה אחת על פתח חנות שהיא מלאה מכל מאכל מעשה אופה, די בזה לפטור כל מה שכתובו מברכת המוציא ונט"י ובהמ"ז בעיני ההמון ואין דורש ואין מבקש, ואין איש שם על לב כי זה שלא כדין ולחם גמור הוא.

וכן בענין מאכל שקורין "פיצא", שמוכרים לרוב "פיצא" קפואה והקונה מחממו בתנור או במחבת, הנה אופן הכנת פיצא הקפואה שונה מהכנת הפיצא במאפיות שלהם דהתם מעיקרא לשיין את העיסה ומושחין אותה בגבינה ושמן ועגבניות ותבלינים ואח"כ אופין הכל ביחד, אבל בפיצא הקפואה לשיין מקודם עיסה מקמח ומים ואופין אותה אפיה גמורה, ואחר האפיה מושחים אותה במינים הנ"ל כשהם טריים ומקפאים את הכל, והחימום שאצל הקונה ממיס המשיחה ומבליעה כפת האפוי, ולפי מה שבארנו לעיל, ברכת המין האחרון היא המוציא בלי ספק הואיל ובשעת האפיה פת גמור הוא ומה שהיתה בדעת האופה מעיקרא לעשות לאחר האפיה לא מעלה ולא מוריד וכמו שנחבאר לעיל, ומה שלפעמים מערבים אותה מעיקרא במיץ תפוחים, ע"פ רוב אין זה מפקיעה מברכת המוציא כמבואר בארוכה לעיל, ולא הועילו כלום בתקנתם אא"כ נרגש טעם התפוחים יותר מהעיסה קודם הזלת המשיחה הקפואה לתוכה כדלעיל, וזה כמעט אינו מצוי כלל. ובאמת יש מקום לפקפק על ברכת פיצא רגילה בכלל ואסדר הדברים בקיצור.

ז"ל המחבר או"ח סימן קס"ח סעיף י"ז, פשטידא הנאפת בתנור בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליה המוציא וברכת המזון עכ"ל ובט"ז ס"ק כ' הביא מספר עמק ברכה שמחלק בין מילוי בשמים למילוי בשר ודגים מטעם דבשר ודגים באים ללפת הפת וע"כ הוה טפל לפת משא"כ בפירות ולכן במילוי פירות עדיין בברכתו העיקרית דהיינו המוציא, אבל במילוי פירות נשתנה ברכתו

לבמ"מ. והט"ז הקשה עליו דמקור דין זה מהאגור והוא ז"ל כתב וז"ל דאע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר מברכין עליה המוציא דמין דגן חשיב עכ"ל ש"מ דלא חשבינן לבשר ודגים לטפל ולכן ביאר הט"ז דכרי המחבר דמירי הכא בקבע סעודה על הפשטיד"א (והוא מה שקורין היום "פאסטא" לא קוגעל כמו שטעו רבים) ואין חילוק בין מילוי בשר למילוי פירות והשו"ע הוצרך להשמעינו דלא תימא דהעיסה בטל לבשר דלכאורה הבשר עיקר, קמ"ל דלא.

ובמג"א ס"ק מ"ד פליג עליה וז"ל אפילו לא קבע עליו דהנהו לא מבטלי תורת לחם דהם עצמם מזון משא"כ בפירות דהוה קינוח עכ"ל, ובספר מ"ב בבה"ל כתב דהרבה אחרונים מסכימים לדינא לדברי הט"ז דממולא בבשר ודגים דינו כמו ממולא בפירות שאינו מברך עליהם המוציא וברה"מ אלא בדקבע וכו' עיי"ש, וכתב עוד דהמחבר יודה לדברי הט"ז בעיקר אלא דהמחבר מייר בשהיה עשוי כעין סתם לחם בעלמא ועל פשטיד"א כזה דוקא מברכין המוציא, עפ"י היסוד שכתבו הפוסקים דפת כסנין הוא העשוי רק לקינוח סעודה בעלמא, וכמו שמורה לשון הרי"א ז"ל שכתב (על הדין שלפנינו) וז"ל, שהן עשוין פת ולפתן כאחד ולקביעות סעודה הן עשויים ור"ל דחשוב הבשר והדגים שממולא בתוכו כמו שאוכל לחם עם בשר ודגים הואיל שלחם זה עשוי לקביעות סעודה ולא לקינוח, אכן אם עשויים ריקים קטנים ומעורב בהן פתיתים של בשר וגיבן שאין עשויים רק לקינוח אחר הסעודה דינו ממש כפת שמעורב בפירות וכו' עיי"ש היטב בלשונו הזהב שהם ממש קילורין לעינים.

והנה הפיצא הרגילה שהיא אפויה ביחד עם משיחה עבה של גבינה ומיני תבלינים והיה ממש כעיסה הממולא בגבינה וטעם המשיחה ניכר בהעיסה (עי' מ"ב ס"ק כ"ח) א"כ צריך לדון, דאם תכלית אפיייתה הוא לשלב הלפתן עם הפת ולעשות מהם סעודה שלימה ממאכל אחד, בכדי להשביע הרעבון בלי הטירחא הדרוש בקיבוץ המאכלים השונים, א"כ לכאורה ברכתו צריך להיות המוציא לפי דברי מרן בעל המשנה ברורה זצ"ל, מיהו אם עיקר תכלית הפיצא הוא למאכל טעים ועראי ולקינוח בעלמא א"כ ברכתו צ"ל במ"מ, והנה ראינו מצד אחד שהמוני אנשים אוכלים אותה בעד ארוחת צהרים וזה להם סעודה שלימה ככל יום ויום ממש, אבל מאידך גיסא יש מרבית פיצא שאוכלין אותה עד שעה מאוחרת, בחניות המיוחדות לזה שפתוחין כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו, ולכאורה כל זה הוא מיועד לאכילת עראי, ויש לדון על זה, מיהו הנח להן לבני ישראל שמברכין עליה במ"מ אא"כ קבעו עליה, וכן הסכימו כמה פוסקים, מיהו על הפיצא הקפואה אין מה לדון, דברכתה המוציא וכה"מ וצריך ליטול ידיים בברכה כראוי אא"כ העיסה עצמה נשתנה לפת כסנין כדין וכשנ"ת לעיל.

ויש פרק כיצד מברכין דף ל"ה ע"א ת"ר אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה מן העולם בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל

חכם, ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה עכ"ל הגמ' ויש לבאר מאי ס"ד דגמ' דילך אצל חכם בלי עשיית שום דבר, האי ביאה רקנית ללא שום תועלת הוא. ונ"ל דהיה אפשר לומר דילך אצל חכם לראות מה מעשהו וללמוד ממעשה רב איך לברך, ועוד איכא למימר פירוש אחר, דהליכה אצל חכם היא כנוי ללימוד דרך העיון והסברא, כמו שמצינו בכל מקום דכיננו חז"ל לימוד הסברה בלי שימוש תלמידי חכמים, לזה אמר הגמ' דליתא דאין למדין הלכות ברכות ממעשה רב, וכדחזינן לקמן ל"ח ע"ב אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל כזית מליח וכו' וטרח הגמ' להוציא שום דבר ממעשה דר' יוחנן ולא עלתה בידם והביאו התוס' שם מהירושלמי דיוקים אחרים ממעשה דר' יוחנן ופליג על סוגיא דין עיי"ש, וחזינן עד כמה קשה ללמוד אפילו ממעשה דר' יוחנן כ"ש וכ"ש ממעשה חכמים פחותים מיניה דאפשר דמה שאצל החכם עיקר וטפל, נהפוך הוא אצל הרואה אותו ומדקדק ממעשיו, וכן הרבה שינויים וטעותים עד שבשביל זה התאוננו חכמינו ז"ל באמרם "ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא" ר"ל דלא יועיל לו מעשה רב כלל, וגם ליתא לפירוש הב' דמסברא הפשוטה א"א ללמוד שום דבר, פוק חזי איך טעו שלמים וגם רבים בהא דלעיל כדבארנו בארוכה, והושפעו ביותר ממאמרם ז"ל למה לי קרא סברא הוא, ולכן אמר רבא לא כן הדבר אלא ילך אצל חכם מעיקרא. ובשלהי פרקין איתא בענין ברכת מים דשאלו בגמ' הלכתא מאי ואמרו פוק חזי מאי עמא דבר וזה סיום הפרק, ואפשר דמעיקרא אמרו דאין ללמוד ממעשה כי בלי לימוד אצל חכם הטעות מצויה, מיהו אחר שמסיימין כל הפרק כולו ויודעין היטב מה שרואין אפשר למימר פוק חזי מאי עמא דבר דליכא שוב למטעי כדלעיל.

ומן הראוי היה לדון על ענין קביעות סעודה, היכא דאכל פת הבאה בכסנין דרך קבע ובשיעור שאחרים קובעין עליו, דצריך לברך המוציא ובהמ"ז, ויש להאריך ולבאר כמה עניני קבע ושכינה ובשיעורים שלהן לפי דעות כל הפוסקים ולהתחיל מהגמ' וראשונים כדבעי, מיהו לזה יצטרך קונטרס מיוחד וכבר הארכתי הרבה לעיל, על כן באחי רק לעורר לבל יכשלו כי כבר ראיתי שערוריה אצל כמה חתונות מהחרדים שמחלקים מה שקורין "מזונות חלות" אצל הנשים ומכריזים בקול רם שהנשים פטורות מנט"י והמוציא ובהמ"ז, וזה עבירה גסה לכל הדעות, דלדברי הכל זה קביעות סעודה גמורה, אין אף אחד בעולם שטעם טעם תורה שיאמר שיש מקום להקל בזה, ויש בזה חילול שם שמים בפרהסיא שמחאספים מאות נשים, ועוברות על הדין ביחד, אוי לעינים שכך רואות, וסעודת מצוה נהפך לסעודת עבירה רח"ל וצריך לבטל זה בתוקף, ובפרט שנתחזק בזה אצל כמה אנשים מאנ"ש שנשים עם בפני עצמן ופטורות מכמה המצוות וח"ו שיעשה כזאת בישראל. עוד ראיתי סעודות גדולות ארוזים

בהכשר ויתרון שמחלקים כאוירונים והבאתיו לעיל, ומונח שם וכו', לחם שקורין עליו שם "מזונות" ויש לדון שזה נאכל בקבע וחייב בהמוציא וכו' אף אם היה באמת פת הבאה בכסנין, ואחרים דנו דהתם שיעור הפת קטן מאד ולפי כמה פוסקים אין מספיק בזה לחייב ברכת המוציא, וכבר אמרתי שבכדי לדון על זה כראוי צריך להאריך, ואין כאן מקומו. אולם יש כמה צדדים לחייבו בברכת המוציא לרוב הפוסקים אף אם היה כאן פת כסנין גמור, וח"ו שירא שמים יקל בזה, אף פעם אחד בחייו. אולם כבר הוכחתי בכירור גמור שברכת כל אלו הפתים היא המוציא בלי ספק אף על משהו מהם, והדין על קביעות סעודה מיותר בנוגע לתאפיות אלו, ואין להשגיח כלל על הרשימות ועל השלטים של הנחתומים וההולכים בעקבותם. ונ"ל שמי שנגעה יראת ד' בלבו לא יקנה ממינים אלו כלל אף אם יעשה כדון ויברך עליהם המוציא בביתו, והטעם לזה כי מי שיראה אותו לוקח ממינים אלו ידמה בלבו שהקונה הזה מסכים עם ההערמה ובדעתו לברך מזונות כדברי הרשימה ויאמר הרואה בלבו, אם החרדי הזה עושה כן מסתמא יודע מה שהוא עושה ונכון לעשות כמותו, ונמצא עתה שהקונה מחטיא את הרבים, וגמ' מפורשת היא במס' ברכות דף ל"ה שהמחטיא את חבריו בענייני ברכות חבר הוא לירעבם כן נבט וז"ל הגמ' א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גזול להקב"ה וכנסת ישראל שגא' גזול אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית וכו' מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירעבם כן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים ופרש"י וז"ל אין פשע, ולפי שהוא מקיל רואים האחרים ולמדים ממנו לעשות כן וכו' ולכן נקרא המקיל חבר לאיש משחית לירעבם כן נבט, שחטא והחטיא את ישראל כך הוא חוטא ומחטיא עכ"ל, ונ"ל שאם האחד רוצה לקנות ממינים אלו כשהם מוצבים בחנויות לא יעשה כן אלא אם יכריז לכל העומדים שם שברכתו המוציא ואם לאו אל יקנה, ובחנויות המיוחדים למינים אלו אל יכנס כלל כי לא יועיל ההכרזה.

ועי' ספר שמירת שבת כהלכתה (מהדורא א', פ"ט הערה נ"ה) שלהוציא דם מגוף האדם לשם בדיקות יש בו איסור חורה. וח"א רצה לטעון, שלדעת החוס' שבת (עה.) ד"ה כי היכי, שהאיסור הכרוך בחבלה בשבת הוא מטעם מלאכת שוחט דכתיב כי הדם הוא הנפש, ומה לי קטלה כולה ומ"ל קטלה פלגא, א"כ היינו דוקא כמוציא דם אדום, שדינו כדם, ודוקא על החלק האדום של הדם, וכנ"ל מהגמ' בחולין, ובמוציא דם בכדי לבדוק שאר חלקי הדם חוץ מהחלק האדום, יש לומר דכה"ג חשיבא כמלאכה שאצל"ג, דעל החלק הצלול לא נאמר כי הדם הוא הנפש, ועל החלק האדום הרי הוא אצל"ג. עכ"ד. ואף כי דבר חידוד הוא, מכ"מ לפי"מ שנתבאר למעלה, אינו נכון לדינא, כי דוקא לאחר שהפרידו את החלק הצלול מן החלק האדום, אז אין דינו עוד כדם, אבל כל עוד שמחבורים יחד בחיבורם הטבעי, ולא הופרדו זה מזה, דין דם על הכל, ושפיר חשיבא מלאכה הצל"ג אפילו אם אין בדעתו לבדוק אלא שאר חלקי הדם.

ב. בהגדרת חלב

ועי' יו"ד (סי' פ"ו ס"ו) שמי חלב מן התורה דינו כפארעווע, ורק מדרכנן דינו כחלב. ועיי"ש בדרכ"ת (ס"ק פ"ב) ע"ש החמודי דניאל, בנפל חלב לקדירה של בשר, ויש בקדירה ששים כודאי כנגד החלב ונסיובי רק באופן שהיו מפרידים אותה מהמי חלב שבו, אבל בצירוף המי חלב הוי ספק אם יש ששים, ונסתפק אם נימא כיון דהמי חלב שבתוך החלב אינו אוסר מה"ת רק מדרכנן, א"כ הו"ל כדין נשפך, וסגי במה שידוע עכ"פ דנגד האיסור דאורייתא — שהוא החלב והנסיובי — יש כודאי ששים, ונגד המי חלב שיש ספק אם יש ששים אינו אוסר, דהוי ספקא דרבנן ולקולא; או דלמא דנימא דגם המי חלב כל זמן שהוא עם גוף החלב הוי הכל מדאורייתא בכלל חלב, ולדינא כתב ממשמעות הפוסקים להחמיר, דכל זמן שלא נפרד המי חלב, בעינן ששים מן התורה גם נגד חלק המי חלב שיש בהחלב, עיי"ש, ועי' בס' מנחת פתים שכתב שכן עיקר לדינא. (1)

(1) וכ"ה בחשו' הר צבי חיו"ד (סי' פ"ד), דכשו"ע יו"ד (סי' צ"ב ס"ח) מבואר, דמחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הוצעה עולה ונבלעת בקדירה, ואוטרחה. ונסתפק בהר צבי בזה, אי כה"ג הוי כב"ח דאורייתא או דרבנן, דהלא הוצעה העולה הוא מהמי חלב ולא מעצם החלב, והא דאין מי חלב אוסר את הבשר מן התורה, היינו דוקא בשכבר נפרד מן החלב, אבל בנדיד, שהוצעה עדיין מקושרת היא עם החלב כעצמו, אולי יש לומר שעדיין אוסר מדאורייתא. [ועיי"ש במסקנת דבריו, דהוי אך דרבנן מטעם אחר.]

השתמשות בענזוימוז להכנת מאכלים כשרים

הרב צבי שכטר

א. בהגדרת דם

כתב הרמב"ם פ"ו ממאכ"א ה"א, האוכל כזית מן הדם במזיד חייב כרת וכו', ועיי"ש בס' צפנת פענח שציין להגמ' חולין (פז): לענין צללתא דדמא, ופרש"י שמה, אותם המים שהם מן הדם עצמו (כנ"ל דצ"ל), כשהוא נקשר יש סביבותיו צלול כמים, ואם יש בו מראית דם מכשיר, ואי לא לא. כלומר, דדוקא החלק האדום של הדם דין דם עליו, דילפינן בנדה (יט.) מקרא דמלכים, ויראו מואב את המים אדומים כדם, דדוקא במראה אדום דין דם עליו. ופסוק זה לא נכתב דוקא לגבי דם הנדה אלא לענין דיני דם בכה"ת כולה. [עי' דבר אברהם ח"ב סי' ט'. וצ"ע דברי החזו"א (חיו"ד סי' י"ב אות ד') שתפס בפשיטות שלענין הזאת דם בקרבנות, אין מראות הטהורות כנדה פוסלות, וצע"ג, מדוע לא נימא דהוי דין בדם בכל התורה כולה.] ואפילו בדם שיש בו מראה אדום, דוקא החלק האדום דין דם עליו, ולא החלק הצלול. ואעפ"כ מתבאר עפ"י פשוטו מדברי הרמב"ם, שכל זמן שלא הצליל את הדם לוקה על כזית ממנו, אעפ"י שאילו הי' מפריד המים הצלולים מן הדם, לא היה נשאר בחלק הקרוש האדומי שיעור כזית. [וכבר העיר בזה החת"ס בחשו' חיו"ד (סי' ע') ע"ש התורת חיים.]

וקשה, דבגמ' מנחות (נד.) הובאה המשנה דמס' עוקצין, בשר העגל (שלא הי' בו כביצה, רש"י) שנתפח (עד כביצה) וכו', משתערין לכמות שהן (עכשיו, וטמא הראיל ועכשיו יש בו כביצה), ובהמשך הגמ' מתבאר דהיכא דמעיקרא לא הוה ב"י כשיעור והשתא אית ב"י, דמחמירין מדרכנן לדונו כיש בו כשיעור, אבל היינו דוקא לחומרא אבל לא לקולא. ועי' משנ"ב (סי' ר"ח ס"ק מ"ז ומ"ח), דאף דמברכין על המאכל כמ"מ או המוציא בתחילה, אין מן ההכרח לומר שלאחריו יהיה טעון ברכת על המח' או ברהמ"ז, דאם אין בו כזית דגן ככא"פ, אין מברכין ברכות אלו. ואף שהשלים את השיעור בדבש ובסוכר ובתערובת של עוד כמה מרכיבים, לא נימא שלקולא ג"כ יצטרפו אלו המרכיבים להשלים את השיעור בכדי להצריך ברכה אחרונה של על המח'. ולפי"ז צריך עיון באוכל כזית דם, מ"ט מצטרף החלק הצלול של הדם (שכשלעצמו אין עליו דין דם) עם החלק האדום להשלים השיעור.

ומן ההכרח צ"ל בזה, שדוקא לאחר שהפריד המים הצלולים מן הדם אז אין עליהם דין דם. אבל כל עוד שהם בחיבורם הטבעי, דין דם יש על הכל.

ג. בהגדרת דגן

וכה"ג מצינו עוד במס' חלה (פ"ב מ"ו) שהמורסן מצטרף להשלים השיעור דחמשת רבעים קמח ועוד להתחייב בחלה, אבל בניטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן, שוב אינו מצטרף. ועיי"ש במשנה ראשונה שמסתימת המשנה והפורסקים משמע דאפילו ניטל המורסן ע"י עכורים או קטן שלא מדעתו של בעה"ב, ושוב הוחזר לתוכו ג"כ שלא מדעתו דאעפ"כ אינו מצטרף לכשיעור. ועי' בהג"ר"א לאור"ח (תנ"ד סק"א) דדין זה לא נאמר דוקא לענין חלה, דהו"ה למצה, דחד דינא להו, כמו שמבואר בפרק כל שעה ובמנחות (עא.). הרי לפנינו דוגמא נוספת, שכל זמן שהם מחוברים יחד כחיבורם הטבעי דין דגן יש אף על המורסן, [אעפ"י שאינו בא לידי חימוץ לחדא דיעה במג"א שמה], אבל בהוסר, שוב אין דינו כדגן, אפילו הוחזר אח"כ לתוכו. (2)

ד. בהגדרת לחם

ועי' קרן אורה למנחות (נד) דפת ספוגנית כיון דאין בו חלל אלא שהוא ספוגי, משתער כמות שהוא מדאורייתא, ונפק"מ לענין איסור אם אכל כזית חמץ פת ספוגי אטו לא לקי משום דאין בו שיעור, וכן לענין אכילת מצוה כמו כזית מצה דליכא כזית קמח בכזית אפוי דלישתן רכה, אטו נימא דלא יצא ידי מצוה, זו לא שמענו. [בחזו"א לעוקצין (סי' ג' אות ה') כתב כן, אלא שנתקשה מאוד בהבנת הסוגיא דמנחות] אלא ודאי, כיון דאין בו חלל, רק שהוא ספוגי, חשיב כזית פת דבר תורה. ועי' אורחות חיים (ספינקא) סי' ר"י אות א' ע"ש מהר"ש סורנאניי דמים הנבלעים במאכל, ונהפכו ממים ונעשו פת, חשיבי פת גמור ומצטרף, והוא כסברת הרב קרן אורה, ובפתח הדביר כתב דככה"ג מחייב בכרכה אחרונה רק מדרבנן ולא מדאורייתא. והוא כדעת החזו"א. אלא דס"ל עוד להרב פתח הדביר, דלחייב בכרכה אחרונה מדרבנן מיקרי לחומרא, [ודלא כדעת המשנ"ב שהבאנו לעיל אות א']. הרי שלפעמים ההלכה קובעת שאף הדבר החיצוני הניתוסף למאכל נהפך עפ"י דין להיות דינו כהמאכל עצמו, דכך היא הגדרת "פת".

ה. בהגדרת יין

והשוה ספרי לפ' נשא עה"פ מיין ושכר יזיר ע"ש ר"א הקפר, דין זה מזוג, ושכר זה חי. ומשמע דר"ל, שהמים שביין המזוג מצטרף לשיעור רביעית לחייבו להנזיר מלקות. [ועי' מש"כ בזה באור שמח פ"ה מנזירות ה"ד]. ובפשוטו נראה דה"ט, דהמים שמערכים אל תוך היין הופך דינם לחיות כיון גופא, דזהו הגדרת "יין", וכסברת הקרן אורה הנ"ל לענין פת.

(2) כן שמעתי מכב' מו"ר, שיחי'. ועי' במפרשי המשניות (שמה) מש"כ עפ"י הירושלמי, ואולי יש להעמיס דברי רבנו גם בכונת הירושלמי.

ו. בדין יוצא מן החי

ועי' גמ' ע"ז (לה). שגבינה שהועמדה בעור קיבת נבילה אסורה באכילה, ועי' שו"ע יו"ד סוס"י פ"ז, שאפשר להעמיד כחלב הנמצא בקיבה. הרי להדיא שהדבר שיש לו כח ההעמדה הוא לא בשר הקיבה, אלא המשקה הזב מכרס הבהמה (ענזימים) הנקרא רעני"ן בלע"ז, והנה דבר פשוט הוא שגוף הבהמה רק יוצר כל אלו המשקאות כל זמן שהבהמה בחיים, אבל לאחר מיתה, אינה יוצרת עוד ענזימים (3), ונראה פשוט, שמאחר שלמדנו מקרא דארץ זבת חלב ודבש שהחלב אין בו משום יוצא מן האסור, [עגמ' פ"ק בכורות (ו):], אזי מקרא זה גופא יש ללמוד שאף שאר מאכלים ומשקאות היוצאים מן החי (המותר), אין בהם משום יוצא מן האסור, ומהכא ילפינן דמימי חלב שרי, עי' ש"ך ליו"ד (סי' פ"א ס"ק י"ב). וה"נ יש לומר דמהכא ילפינן היתרא לביצי עוף טהור, [ועי' מזה בש"ך לסי' פ"ז סק"ט]. ועי' דרכ"ת (פ"ז ס"ק פ') שהביא מקשים, אמאי כנפל חלב זכר לתוך הבשר א"צ ששים לבטלו, נהי דמשום בכ"ח אין בו איסור, מכ"מ יהי אסור משום יוצא מן החי, כיון דלא הוי בכלל חלב שהתירה התורה (4). ולפי דברינו ניחא בפשיטות, דכל זה נכלל בהיתרא דחלב, דאין דין יוצא מן האסור נהוג בשום דבר היוצא מן החי. [וכ"ה בחזו"א (חיו"ד סי' י"ב אות וא"ו) שמי רגלים של בהמה טהורה מותר, דילפינן מחלב שהתירה תורה].

(3) ושמעתי אומרים שאין זה לגמרי נכון, דהאמת היא, שאף לאחר מיתת הבהמה, עדיין נפלטים קצת ענזימים. ובאמת לפי זה צע"ג הדין שהבאנו, שהמעמיד כחלב הנמצא בקיבת נבילה, שכל הגבינות שנתהו מזה כשרות, והלא הענזימים הנפלטים לאחר מיתת הבהמה ג"כ נמצאים הם באותו החלב, והם אסורים מדין נבילה, ומדוע לא נאמר שהענזימים ההוא יאסור את כל הגבינות מדין מעמיד. ואף דיש שמה ג"כ ענזימים שנפלט מחיי הבהמה, שזה היתר גמור, כמו חלב הבהמה, מכ"מ אין להתיר כזה מטעם זוו"ג, שהרי אולי הענזימים של איסור (שיצא לאחר מות הבהמה) יש בכחו להעמיד הגבינה לבדו, אפילו בלי סיוע הענזימים של היתר, ובש"ך (סוס"י פ"ז ס"ק ל"ו) מבואר, דכל כה"ג לא מיקרי זוו"ג. ולפי מה שיתבאר להלן (בסוף הערה וא"ו) שהענזימים הנפלט לאחר מיתה אינו אסור אלא מדרבנן כשכבר הופרש מן הבשר כמו כאן, שכבר יצא אל החלב שבקיבה, והסירו אותו החלב מבשר הקיבה להעמיד בו חלב אחר להופכו לגבינה, אם כן יש ליישב ולומר, דאף דשפיר גורו על דבר המעמיד שאינו בטל אפילו באיסורים דרבנן (כחלב עכורים, עי' ט"ז ודגמ"ר ליו"ד סוס"י קט"ו; ותמך שעבר עליו הפסח, עי' מג"א סי' תמ"ב סק"ט ע"ש הראב"ן; ועי' דרכ"ת לסי' פ"ז ס"ק קמ"ז שהביא מחלוקת האחרונים בזה), מכ"מ כאן שאינו ניכר כלל שיש שמה ענזימים שנפלט לאת"מ, יש לומר דככה"ג ל"ג בו רבנן. ועיין.

(4) וה"נ יש להקשות במאי דקיימא לן דדם שבשלו אסור רק מדרבנן, אמאי לא יאסר מדאורייתא מטעם יוצא מן החי.

קיבת נבילה ועושהו לגבינה, אין אומרים שהרענין שהעמיד הוא משקה של היחר, ובשר הנבילה הרי לא פעל ההעמדה, אלא דנים על משקה הרענין כאילו הוא חלק-עצמי מבשר הנבילה, ושפיר יש עליו ג"כ איסור נבילה (6). אבל בהעמיד כחלב הנמצא בכרס הנבילה, הרי בכה"ג, הרענין שפועל את ההעמדה כבר פירש מעל פני בשר הכרס מחיי הבהמה קודם שנתנבלה, ומאחר שלא היה דינו כבשר בשעת התנבל הבהמה, אין עליו איסור כלל, ורענין זה דינו כחלב זכר וכמימי חלב הנ"ל, שאין אי' יוצא מן האסור בכל הדברים היוצאים מן החי (המותר).

שהבהמה כעת היא נבילה, נראה דאין בו איסור כלל, דגם זה נכלל בהיתרא דקרא דארץ זבת חלב ודבש, וכנ"ל. ואם הטריקסאין בא מבהמה טמאה, פשיטא דאסור כחלב בהמה טמאה, וכדין כל יוצא מן האסור.

6) ושמעתי שפעם אירע שהג"ר אליעזר טעלוער השתתף בחתונה אחד מבני הגר"ח מכריסק, וכשחזר לטעלו אמר לחכמי ישיבתו שהרב מכריסק יודע באמת ללמוד, כי אירעה שאלה בעניני אור"ה, והורה הגר"ח להלכה בטורי"ד. ומעשה שהי' כך היה, שכמה כה"כ בשלו בשר בכיתם לסעודת החתונה, ובכית אחד מהם היתה מונחת חתיכת בשר טריפה שקנו מהקצב על מנת להאכילו לחתול, ועפ"י טעות, זרקה המשרתת את חתיכת הבשר הטריפה אל חוך הקדירה אשר בה היו מבשלים את הבשר הכשר, וכעת אינם מכירים איזו חתיכה היא הכשרה ואיזו הטריפה, והיות שכמה וכמה חתיכות היו בקדירה — חתיכות גדולות וגם קטנות, והקדירה גדולה היתה, הי' בלתי-אפשרי לעמוד על הדבר אם הי' שמה ששים כנגד חתיכת הטריפה או לא. והורה הגר"ח, דאף דבשר בבשר הוא מין במינו, ולא בעי ששים אלא מדרבנן, ובכל כה"ג מתירים בספק ששים, (כמבואר ברס"י צ"ח), מכ"מ כאן הבשר הטריפה אשר היתה מיועדת לאכילת החתול הרי כודאי לא נמלחה, והרי הדם שבו שהתערב כשאר הבשר שבקדירה הוא כבר מין בשאינו מינו, ומאחר דבמשא"מ בעינן ס' מדאורייתא, צריכים להתמיר בו בכל ספק ששים. ואף דקיי"ל דדם שבשלו דרבנן, בזה חידש הגר"ח, דהיינו דוקא דם מבהמה כשרה, אבל בעורבא זו, הרי המדובר הי' בחתיכת בשר טריפה, ובדם מבהמה טריפה, נוסף על איסור הדם שיש כאן, הרי הדם הזה אסור הוא מדאורייתא גם מתורת יוצא מן האסור, וכחלב בהמה טמאה וחלב טריפה, וממילא בספק ששים במבשא"מ צריכים להחמיר (וכ"ה בסדר הנהגות באור"ה להרפ"ג, סדר ב', אות מ"א.) ואף ההו"ט בפסחים (כב.) ד"ה והרי דם הוכיחו, דדם אינו בכלל בשר, ודם נבילה אין עליו איסור נבילה אלא איסור דם בלבד, בזה חילק הגר"ח בין נבילה לטריפה, דכמש"כ התוס' ביצה (ו:) ד"ה ביצים לחלק ולומר, דביצת טריפה אסורה מדאורייתא מטעם יוצא מן האסור, שהרי גדלה באיסור, אבל ביצת נבילה אי אפשר לאסרה מטעם יוצא מן האסור, שהרי לאחר שנתנבלה העוף, הרי כבר פסק אז גידול הביצה, וכל מה שגדלה הביצה מחיי העוף, אין בזה משום יוצא מן האסור, שאי' נבילה לא חל ע"ה לאחר מיתה. וממילא א"א לאסור ביצת נבילה מדאורייתא אלא בכיצה שרינה כבשר, ושהיא גופה דין נבילה עלה, אבל לא כתורת יוצא מן הנבילה. וה"נ יש לומר בדם, שדם טריפה אסור גם מתורת דם, וגם מתורת יוצא מן האסור, שהרי גדל באיסור, אבל כדם נבילה, שלא גדל באיסור, ודם הרי אינו בכלל בשר, אזי ממילא אין שם אלא איסור דם בלבד. (כן שמעתי סיפור הדברים מכ"ה הג"ר זעליג עפשטיין והג"ר גרשון זאקס, שיחי.)

ועי' רמב"ם פ"ב ממאכ"א ה"ג, שבשר אדם יש בו אי' עשה, והרמב"ן הקשה עליו היאך אפשר שיהיה בשר האדם אסור, והחלב והדם היוצא ממנו מותר, ועיי"ש במגיד משנה, שדעת הרמב"ם כנראה היא, שזה הכלל דהיוצא מן הטמא טמא אינו נוהג אלא לטמא שהוא בלאו, אבל בשר האדם אינו אלא בעשה. [וכ"ה משמעות לשון הר"ם שמה רפ"ג, כל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורים שלוקים על אכילתם, הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה. ומשמע להדיא מדיוק לשונו, שאין דין יוצא מן האסור נוהג אלא באיסורי לאוין שלוקין על אכילתם.] ולדעת הרמב"ם י"ל דכל זה נכלל בילפותא דקרא דארץ זבת חלב ודבש, דבהמה בחייה בחזקת אי' אינה זבוחה היא ולא בחזקת אי' אמ"ה; שהרי הרמב"ם פסק (פ"ה ממאכ"א ה"ה) דבהמה בחייה לאו לאכרים עומדת, [עיי"ש בלח"מ], וכמש"כ התוס' בשבועות (כד.) ד"ה האוכל; ואינה זבוחה הוא אי' עשה ולא איסור לאו, ומה"ט הוא דחלב שרי, ומה"ט נמי שרינן ביצי עוף טהור, ומימי חלב, וחלב זכר, וחלב ודם היוצאים מן האדם, שבכל אלו ליכא איסור לאו איסור שממנו הם יוצאים, אלא איסור עשה בלבד.

ואפילו לדעת הרמב"ן, דלא נחית לחילוק זה, מכ"מ נראה לומר דמקרא דזבת חלב ודבש ילפינן דליכא אי' דיוצא מן האסור בכל יוצא מן החי, ולא דווקא כחלב, ומסולקת התמיהה שהביא הדרכ"ת בקשר לחלב זכר. ולפי"ז קשה, דהלא אפילו העמיד חלב בעור קיבת נבילה, הדבר המעמיד הוא לא הבשר אלא הענוי"ם, והענוי"ם ההוא הלא יצא מבשר כרס הבהמה מחיים, דלאחר מיתה אין גוף הבהמה יוצר שום משקאות עוד, וא"כ יש לומר דאותו המשקה שיצא מכרס הבהמה בחיי הבהמה — אין בו איסור, דומיא דחלב ומימי חלב וחלב זכר, וא"כ קשה, מ"ט אסרינן גבינה שהועמדה בעור קיבת נבילה, והלא בשר הנבילה אינו מעמיד, והדבר המעמיד — משקה הרענין — היתר הוא, מאחר שיצא מגוף הבהמה בחייה. וקושיא זו הביא הדרכ"ת (סי' פ"ז ס"ק ק"מ).

ז. בהגדרת בשר

והנראה לומר ביישוב קושיא זו עפ"י משל מהל' דם, דהנה קיי"ל [כתוס' חולין (יד.) ד"ה ונסבין] דדם האברים שלא פירש מותר, דכל זמן שלא פירש דיינינן על הדם כאילו הוא חלק-עצמי מהבשר. וה"נ יש לומר לענין משקה הרענין הזב מכרס הבהמה, דמאחר שנמצא על פני בשר הכרס מבפנים ולא נפרד עדיין מן הבשר (5), דינו כחלק-עצמי מבשר הכרס, וכשמעמיד חלב בעור

5) ועפ"י פשוטו נראה דהיינו דוקא בענוי"ם הנפלט מבשר הכרס, ועומד על פני בשר הכרס, דכל כה"ג חשיב כעדיין לא פירש מן הבשר. אבל בענוי"ם (הקרא טריקסאין) הנפלט מהפענקריע"ס שעבר לכרס, שכבר נפרד ונפרש ממקומו (מהפענקריע"ס) מחיי הבהמה, אף

ח. בהגדרת שאור

ועגמ' ע"ז (סח). שהובאה המשנה ממס' ערלה, שאור של תרומה או של כלאי הכרם שנפלה לתוך העיסה והחמיצה, אם אוסר את הכל א"ל, ובפשוטו יפלא, דהלא הדבר העושה את פעולת החימוץ הוא לא הדגן האסור, אלא החידיקים (הבעקטייריי"א), וחידיקים מותרים המה, וכמבואר באגרו"מ (יר"ד ח"ב סי' קמ"ו), וק' א"כ, מ"ט אסרינן עיסה שנתחמצה ע"י שאור של תרומה או של כה"כ, וכעין קושיית הדרכ"ת הנ"ל בנוגע למעמיד בעור קיבת נבילה. וה"נ איכא לאקשווי בנוגע להל' פסח, דמבואר בגמ' ביצה (ז): דשאור אינו ראוי

והי' נ"ל להעיר בזה ולומר, דאף מה שכתבו התוס' בדם נבילה ליכא איסור נבילה אלא דווקא אי' דם, דם הוי בכלל בשר, דהיינו דוקא בדם שבעורקים, אבל בדם שהי' באברים בשעת מיתה, נראה לומר דדם זה שפיר הוי בכלל בשר, (אשר מה"ט קי"ל דם אברים שלא פירש מותר מטעם דם, שדינו כבשר), ואף דלאחר שפירש ויצא דם זה מפנים החתיכה, אז אין דינו עוד כבשר, מכ"מ, כל שבשעת מיתה הבהמה הי' על הדם הזה איסור נבילה, חו לא פקע איסור זה אחר כך, אפילו כשפירש הדם. ולפי"ז, אפילו בצירוף שנפלה חתיכת בשר נבילה שלא נמלחה אל תוך קדירה המלאה מבשר כשר, ג"כ היה לנו להחמיר בספק ששים, הכל כפי החשבון הנ"ל. וצ"ע דברי הפרמ"ג והגר"ח הנ"ל, שרק אמרו כן בדם טריפה ובהמה טמאה.

ואמר לי בזה כב' ידידי הר"ר מרדכי וויליג, שיחי', דיש לחלק ולומר, דכמו שלאחר הפרדת החלק הצלול מן הדם, שוב אין דינו כדם, כנ"ל; וכן כשמפרידים מימי החלב מהחלב, שוב אין דינם כחלב; אף הי' י"ל דאין דין הדם שבאברים כבשר, אלא כל עוד שהוא עדיין מחובר בבשר, אך לאחר שפירש ממנו, ואין עוד דינו כבשר (לענין הלי' דם), י"ל דכמו"כ פקע ממנו האיסור של נבילה, עכת"ד. ואף דמסתבר לומר שמכ"מ עדיין יהי' עליו עכ"פ איסור דרבנן של נבילה, [דומיא דמימי חלב, הואיל ופעם אחת היה דינו כחלב, אף לאחר הפרדה נשאר דינו כחלב מדרבנן; ומסתברא דה"נ י"ל במשקף הצלול שבדם, שאף לאחר הפרדת החלק האדום ממנו ישאר באסורו עכ"פ מדרבנן; ועי' מזה בחשו' חת"ס שהבאנו באות א', וכן נראה לומר אף בדם האברים שבנבילה], אך מכ"מ, מאחר שאין אסורו אז אלא מדרבנן, שוב הדרינן לכללין, דספק ששים לקולא (היכא דכל הצורך לששים אינו אלא דרבנן), וא"ש בפשיטות דברי הפרמ"ג והגר"ח לדינא בטוטר"ד.

ועפ"י סברא זו, שלאחר שכבר הופרש הענווי"ם והדם מבשר הנבילה שלא יהי' אסור אלא מדרבנן, אעפ"י שכל זמן שהוא מצורף עם הבשר — דינו כבשר ואסור מן התורה, עפ"י ההשוואה למימי חלב, יש להוסיף עוד ולומר (כן טען ידידי הרמ"ו הנ"ל), דאף דהחידיקים הגדלים בתוך תערובת של או"ה (שהאיסור שבו נותן טעם ואשר על כן אינו מתבטל) דינם כחלק של התערובת (ואם התערובת אסורה, אז החידיקים יהיו אסורים), מ"מ כהפירש את כל החידיקים מתוך המרק האסור שבו גדלו, אולי יש לומר שלא יהיו אסורים כעת אלא מדרבנן, וממילא בהפליטו ענווי"מ י"ל [לפי"ד המשנ"ב שהבאנו באות ט' ע"פ הפרמ"ג] דיש להתיר כדין כל איסור דרבנן שהשתנה, וצ"ע עוד בזה.

לאכילה, ואעפ"כ אסרתו תורה בפסח, הואיל וראוי לחמץ בו עיסות אחרות (7). [וער"ן לפסחים (דף י"ג ע"ב בדפי הרי"ף), ובפרמ"ג וחזו"א בזה, ואכ"מ]. וקשה, דהדגן שהוא הדבר החמצי, אינו יכול לחמץ, והחידיקים הגורמים פעולת החימוץ — הרי אינם חמץ, וא"כ, מדוע אסרה תורה שאור אע"פ שא"ר לאכילה. ומן ההכרח צ"ל על הדרך הנ"ל, דמאחר שהחידיקים אינם נראים לעין, ע"כ אינם נידונים כדברים נפרדים מן השאור, ודינם (עפ"י — הלכה) כחלק עצמי ממנו, וחשיב (עפ"י דיין) כאילו חלק עצמי מהשאור האסור (או החמצי) גם להחמץ את העיסה האחרת.

והנה בתקופה האחרונה נהווה דבר מאוד מחודש בתעשיית הכנת המזון, שמשתמשים בענווימי"ם הנפליטים מחידיקים לשם תיקון כל מיני מאכלים, ומקודם מכניסים החידיקים לתוך מרק מיוחד בכדי שיגדלו ויפרו וירבו ושיתחזקו, ובכדי שיוכלו להפליט את הענווימי"ם הנצרכים. ובהרבה מקרים יש במרק המיוחד ההוא תערובת של מאכ"א בנותן-טעם, ולפעמים יש במרק חלב עכו"ם בנותן-טעם או שמן קטניות, וכזה יש מן הצורך לדון לגבי הענווימי"ם הנפליטים לבסוף מן החידיקים, אם לדונם כאסורים בפסח, כחלביים, או כאסורים; א"ל. ויש שרצו לדון בזה ע"פ השוואה ומשל מדין בהמה שנתפטמה

(7) ועי' אחיעזר (חיר"ד סי' י"א אות ג') דכודאי מה שראוי לחמץ בו עיסות אחרות מהני גם בשאר איסורים דלא גלי קרא, כמו בשאור דחמץ, דהא שאור דתרומה וטבל דלא פקע איסורי' מיני, אע"פ שאינו ראוי לאכילה כלב, ובעכ"ח צ"ל משום שראוי להחמץ בו עיסה. וכ"ה בחזו"א (חיר"ד סי' ט"ו אות וא"ו), וכ"ה להדיא בחזו"ד (סי' ק"ג סוף סק"א). וע"ד מה שכתב שם, ומה"ט שמרים שחימצו עיסה אסורה אף דהשמרים א"ר לאכילה, כיון שעומדים לכך, עי"ש באחיעזר עפ"י תשו' משכנ"י, ובחזו"ן איש הנ"ל (סי' ט"ו אות ג'), ובתשו' הר צבי (חיר"ד סי' פ"ב), ובשו"ת משנת רבי אהרן (סוף סי' י"ז) בפרטי ענין זה, מתי הוי דאורייתא, ומתי אינו אלא דרבנן.

ועי"ש עוד במשנת ר"א (אות יט) לענין אחשבי, ואחשבי ע"י תערובת, שהרי אין הו"עלאטין נאכל אלא ע"י תערובת, ונראה להעיר בזה, דגדר הך איסור דרבנן (שלא לאכול מאכ"א שנפסלו לאכילה מטעם אחשבי) היינו, דאף דמדאורייתא אמרינן דבטלה דעתו אצל דעת כל בני אדם (עי' רא"ש ר"פ כל שעה), מ"מ מאחר שהוא אוכלו במצב הזה, למרות מה שא"ר לאכילה, הרי הוא מראה כנפשו, שלגבי ידידה המאכל הזה לא נפסל לאכילה, וע"כ אסורו — מדרבנן, דלגבי ידידה חשיב כאילו הוא עדיין ראוי לאכילה, אבל כהי' המאכל א"ר לאכילה לזמן-מה, ואח"ז הפך להיות שוב ראוי לאכילה ע"י מה שעירבו לחוכו דברים אחרים, ורק אז אנו באים לאכלו, הרי אין אכילתו דהשתא מראה כלל על כך שלא היינו מחשיבים אותו כנפסל מאכילה בזמן הקודם, שהרי אדרבא, בזמן שהיה נפסל לאכילה — לא אכלנוהו, ואז כבר נהפך להיות היתר, ושוב אינו חוזר לאיסורו, וא"כ נראה דליתא הכא בכלל להך איסורא דרבנן דאחשבי.

ממאכלות אסורות, שדנו בו הפוסקים ביו"ד (סי' ס'), ועי' תשרי תורת חסד (מלובלין) או"ח (סי' כ"א). אך נראה דהמשל הזה הוא כחרס הנשבר, וכנגד היסוד המתבאר מקרא דשאור דפסת, וממתני' דשאור של תרומה ושל כה"כ הנ"ל, דמאחר שאין החידקים נראים לעין, א"א לדונם כאילו הם דבר נפרד ועומד בפני"ע, אלא כחלקי-עצמי של החלב, ושל המאכ"א ושל שמן הקטניות (8), וממילא אם אחר כך יפליטו החידקים ענזימיים, נדון על זה כאילו החלב,

8) אך נראה פשוט, דהיינו דוקא בגדלו החידקים במרק של מאכ"א, ופרו ורבו שמה, או דיינין להו כחלקי-עצמי מהמאכ"א. אבל ככבר גדלו החידקים והובאו ממקום אחר, והוכנסו אל תוך מרק של מאכ"א לא בכדי שיפרו וירבו עוד, אלא בכדי להקרישם, נראה דכה"ג תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בנבחים (ע"ח). בהיתר מועט שנתערב באיסור מרובה, אם מתבטל ההיתר והופך דינו להיות כאיסור, ובאוכל כזית מן התערובת ילקה (כן דעת רש"י). או דנימא דלעולם אין היתר מתבטל באיסור ליהפך לאיסור, ועי' מזה בפרמ"ג בשער התערובת, ובעונג יו"ט (סי' ד'), בדרכ"ת (סי' ק"ט סק"א, וסי' צ"ב ס"ק ג"ט), קובץ הערות (סי' ג"ט), בתשרי לב ארי' (גרונסו) ח"א (סי' א'), ועוד.

הנה בשנים האחרונות נתעוררה שאלה זו בנוגע להכנת הוענטא"ן גא"ס, שמתחילה מקרישים את החידקים (המותרים) בתוך טיפת שומן של בשר נבילה, ואח"כ מעבירים את זה אל תוך קדירה מלאה מים בצירוף כמה נוטריוענט"ס, והחידקים הלא מתערבים כטיפת שומן הנבילה ומתבטלים שמה כרוב, (אילו היתה כך מציאות הדברים, אלא ששמעתי ממומתה אחד שאין הדבר כן, דליכא בכלל תערובת של מיעוט החידקים כרוב טיפת שומן של הנבילה, דכל שאין הדבר כן, ויכר היטב ועומד בפני"ע), ולדעת רש"י, הם מתהפכים להיות איסור, ואח"כ כשמשמים את זה בקדירה המלאה מים צלולים אף ע"פ שיש הרבה יותר מששים נגד טיפת שומן בשר הנבילה, מכ"מ מכה גידול החידקים, המים אינם עוד צלולים ומשתנים במראיהם להיות כמו חלביים במקצת, ולכאורה יש להחמיר בזה בדאורייתא כדעת הפר"ח והחת"ס שהבאנו באות י"ב, דבדאורייתא חזותא מילתא, ואם יפליטו החידקים הללו ענזימיים, אולי י"ל דניזיל לתורמא לאוסרם, אף דהויא בחינת נשתנה לגמרי, דבדאורייתא הכריע המשנ"ב עפ"י הפרמ"ג לאיסור כנשתנה. [אלא א"כ נימא דיש כאן עוד צדדים להיתר לסמוך עליהם, דהיינו, א', שי' התוס' דאין ההיתר המתבטל כרוב של איסור נהפך להיות איסור, וכי' דבשור"ע פסקו דאפילו בדאורייתא ל"א חזותא מילתא היא בנוגע לתערובת. וכן נראה עפ"י פשוטו, דאין מן הנכון לגבב כ"כ חומרות אהדין.] אבל אם החידקים עוד לא הפליטו הענזימיים עד שהתערבה כל התערובת בתערובת אחרת, והתבטלה שם כששים — מפני שלא היתה שמה שום שינוי מראה, לולא טעמא דדבר המעמיד, בזה קיי"ל לדינא דהאי דמעמיד אינו מתבטל אינו אלא דרבנן, וכמבואר במג"א (סי' תמ"ב סק"ט), וא"כ כשיפליטו החידקים הענזימיים שלהם יהי כבר נשתנה באיסור דרבנן, שבוה הכריע הפרמ"ג הנ"ל לקולא.

ואם לקחו ענזימיים כשר ועירבחו בסארביטאל (שהוא משקה של קטניות, שהרבה מחמירים לכתחילה שלא להשתמש בו לפסת, עי' מש"כ בזה בפנים באות ט'), ונתבטל אותו הענזימיים כרוב, בנוגע לאיסור שמן קטניות דקיל, נראה דשפיר יש לסמוך ע"ד התוס' דל"א שהיתר נהפך להיות איסור (בהתבטל כרוב בתוך האיסור), והענזימיים נשאר כשר לפסת, וכנגד הסארביטאל כודאי יש הרבה יותר מששים, ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה — כלפי הסארביטאל, שהרי איננו נוהג טעם בתערובת החדשה, ולא מעמידו, ואין בו שום תועלת חיובית במה שזרקוהו אל תוך התערובת החדשה, אלא רק לעצור ולמנוע את הענזימיים מלפעול את שלו כיתר שאת ויתר עז. [ועי' עוד לקמן במאמר אות י"ב בהערה טז.]

או המאכ"א, או שמן הקטניות השתנו — אם הענזימיים החדש יהי' משונה לגמרי במהותו הכימיית ובטעמו [עי' בתשרי שבט הלוי ח"ה סי' נ"ו.] (9)

9) אך יש מקום לחלק בזה ולומר, דהיינו דוקא בצירוף כגון יין של איסור שנשתנה לחומץ, שלכל ליטר יין — יהי' ליטר חומץ, ולכל ב' ליטרים יין — יהיו ב' ליטרים חומץ; או אפילו בצירוף של חידקים הגדלים ומפריים ומרכיבים בתוך מרק מיוחד שיש בו תערובת של מאכ"א, שמקצת מהמרק הרי נתחסר ונבלע אל תוך הכעקטירא, והם מפליטים כמה ענזימיים, דיש לדון אף ככה"ג ולומר שעכ"פ מקצת מהמרק האסור באכילה השתנה לענזימיים, והי' דין הענזימיים תלוי בזה — אם הי' כאן שינוי גמור; ואם האיסור כאן הוא דאורייתא או דרבנן, והכל כאמור, דההלכות חמיר נקבעות הן עפ"י מה שנראה לעין, [עי' אגרי"מ הנ"ל לענין ריבוע התפלין, מראות דם הנדה, ומיתת המות.] ואין החידקים נראים כדברים העומדים בפני עצמם בתוך המרק, אלא הדבר נראה כאילו היין השתנה לחומץ, וכאילו המרק השתנה לענזימיים.

אבל בצירוף שהפאנזימי גדלים ע"ג פרוסת לחם ומפריים ומרכיבים כל כך עד שהושחרו פני כל הלחם, ואינו נראה לעין כלל שנחסר הלחם במקצת, ואח"כ מפריחים אותם מע"ג הלחם אל תוך מאלעסיים, ושמה הם מפליטים את הענזימיים שלהם שגורם שיהפך וישתנה המאלעסיים לציטרייק עסי"ד, ככה"ג יש מקום לומר שלא לרדן את זה כלחם שהשתנה לפאנזימי, שנאמר שיהא כה"ג אסור בין באיסורי אכילה ובין באיסורי הנאה [א"כ יהי' שינוי גמור, וכל המדובר הוא רק באיסור דרבנן בלבד], אלא טפי נראה דכה"ג יש לדנו כהמה שנתפטמה כל ימיה באיסורים, דקיי"ל לדינא (עי' ש"ך ליו"ד סי' סמ"ך ודרכ"ת שמה ס"ק י"ב) לחלק בין איסורי אכילה לבין איסורי הנאה, דדוקא כנתפטמה כל ימיה באיסורי הנאה הוא דאסרינן לאותה בהמה, שאם יאכלנה, הרי נמצא שנהנה (קצת בעקיפין) מאיסורי הנאה, ואף דבעלמא תפסינן בפשיטות שאין לנו לרדן על החידקים כעל בהמות, (וכמו שייסורנו באות ח'), מכל מקום לענין דין זה דנתפטמה, הרי אין הדבר תלוי דוקא בהיותה בהמה, אלא הי' כדן יש שבה עצים בפת — אם השתמש בעצי איסורי הנאה, והכהמה והחידקים לא גרעו מהפת שנאפה מחום עצי איסורי הנאה.

[אלא שכאן יש מקום לחלק ולומר, דהא דאסרינן הפת באפה בעצי איס"ה, היינו דוקא באבוקה כנגדו (ערמ"א ליו"ד סי' קמ"ב ס"ד), או לכה"פ באפה ע"ג גחלים לוחשות (עגמ' פסחים כ"ז), אבל ע"ג גחלים עוממות, לדברי הכל הפת מותרת, דבמה שיאכל ויהנה מהפת, זה כבר כ"כ רחוק מהאיס"ה העיקרי עד שכבר א"א לומר שהוא נהנה אפילו בעקיפין מהחפצא דאיסורא. והי' י"ל דכוותה, שהפאנזימי שגדלו כל ימיהם ע"ג הלחם ממש דומים הם לפת הנאפה בעצי איסור"ה באבוקה כנגדו, אך אין אנו אוכלים אותם הפאנזימי גופא, אלא שהם מפליטים — בתערובת אחרת — ענזימיים, אשר בו אנו משתמשים בהכנת איה מוזן, אחר, ובאכילת אותו המוזן, הרי"ו כ"כ רחוק מהלחם, דבדאי לא חמיר מגחלים עוממות, דלכו"ע שרי הפת בהנאה, דכל כה"ג אין ההנאה באה אלא בעקיפין דעקיפין. וכל מה שהחמירו האחרונים בחמץ בפסח אפילו בגחלים עוממות [בסי' תמ"ה ס"ב] מפני שחמץ במשהו, וככה"ג — הנאה כ"ש מיהא הוי, היינו דוקא כבישל ואפה כן בפסח — ע"ג גחלים עוממות, אבל כאן שהכל נעשה קודם הפסת, דין חמץ כשאר איסורים דעלמא, עי' תורת חסד (חאו"ח סי' כ"א) הנ"ל — ואף דפשיטא דלכתחילה אף בגחלים עוממות של איסור"ה אסור לאפות את הפת, מכ"מ, היינו דוקא בעצי איסור"ה שאסורים כבר כעת בהנאה. אך בחמץ קודם הפסת, שכעת הוא מותר בהנאה, י"ל דאין בזה איסור אפילו לכתחילה, וכבוא חג הפסח ויחול איסור

ט. איסור שנשתנה

ובאיסור שנשתנה הרי נחלקו הראשונים, עמג"א לאור"ח (סי' רט"ז סק"ג) ולדינא הכריע המשנ"ב (שמה סק"ז) עפ"י הפרמ"ג במשבצות שמה לדונו כספקא דדינא ולחלק בין דאורייתא לדרבנן, להחמיר בדאורייתא ולהקל בדרבנן (10). וכנראה דה"ט נמי דתפסו הפוסקים לדינא כדעת החת"ס בתשובה (הו"ד בפ"ת ליו"ד סי' קכ"ג סק"י) שסתם יינם שנשתנה למשקה מתוק מותר, דאיסור

ההנאה, שוב לא נוכל לומר שע"י אכילת המאכל הרי הוא נהנה בעקיפין מן החמץ שעליו גדלו הנהו פאנג"י, דזה הוי כבר עקיפין דעקיפין, וכמו שנתבאר.

ולפעמים יש פאנג"י הגדלים ע"ג אורז, היושב ע"ג אג"ר (הנראה כגילי) שיש בו תערובת של חמץ בפחות מששים, ואותם הפאנג"י מפליטים אח"כ ענויימ"ם, והוא הנקרא מייקרוביא"ל רענע"ט, ונראה פשוט, שמאחר שהקטניות מותרות בהנאה, אין בפאנג"י הוה משום בהמה שנתפסמה באיסור"ה, וגם משום האג"ר שמלמטה אין לחוש מב' טעמים, א', שהרי החמץ שבו כבר התבטל בס' קודם הפסח [אם היתה בזה ידיעת התערובת], ובלח בלח ל"א חו"ג, וב', דאין בזה הפאנג"י משום נתפסמה באיסור"ה כל ימיה, שהרי נתפסמה אף מהאורז, שיותר בהנאה בפסח.

(10) והנה כל האחרונים תפסו שהמחלוקת בנשתנה רק שייכת בא"י אכילה, דאילו באיסורי הנאה שנשתנו הרי קיי"ל (סוף תמורה) שכל הנקברים לא ישרפו, דאפרן אסור, ואין לך שינוי גדול מזה, וה"ט נמי דגמ' פסחים (כ"א): דחרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאח"ז, אבל בחרכו לאח"ז — לאחר שכבר חל עליו איסור ההנאה, תו לא מהני מה שחרכו ולא שום שינוי אחר. וע"י ח"י (לסי' תמ"ה סק"ט) דרבר זה גופא, דכל הנקברין אפרן אסור, אינו אלא דרבנן. ומסתמא ה"ט דס"ל דסכרת פנים חדשות מהניא מדאורייתא אפילו לגבי איסורי הנאה, ורק מדרבנן החמירו לאסור באיסורי הנאה.

וע"י לשון המחבר כיו"ד (סוף סי' פ"ד) דשרץ שרוף מותר לאכלו משום רפואה, ומשמע דבלא רפואה אסור, ועיי"ש בהערות יד אברהם שהביא קושיית המנ"י דמנין לו להמחבר לאסור שלא לרפואה, הלא בש"ס מבואר דכל הנשרפין אפרן מותר. ובפשוטו תמוהה תמיהתו, דהלא שרץ אינו מהנשרפין. אך נראה דהכי קא ק"ל, דמן התורה יש להחיר בנשתנה אפילו באיסורי הנאה, ורק מדרבנן החמירו בהנך דנקברין, וכמש"כ בעצמו בח"י הנ"ל, אך באיסורי אכילה י"ל דלא החמירו מדרבנן כל עיקר, ותמיד שרי בנשתנה. והמחבר כנראה החמיר לאסור לבריאים באיסור אכילה שנשתנה, לכה"פ בדאורייתא (כשרץ).

וע"י מנ"ח (מצוה קס"ב) דשרץ שאינו ראוי לאכילת אדם בין כה וכה, ואעפ"כ אסרתו תורה, אין סברא לומר בו שאם אוכלו שלכד"א, או אם נפסל מאכילת אדם, שלא יהא בו עדיין האיסור דאורייתא, שהרי מעיקרא נמי היה שלכד"א ולא היה ראוי לאכילת אדם ואעפ"כ אסרתו התורה, [וכן כתב המנ"ח עוד במצות גיד הנשה, לפי מאי דקיי"ל דאין בגידין בנ"ט. וזה שלא כדברי הפרמ"ג בפתיחה לה' פסח (ח"ב פ"ב אות ב')] שכתב בין לענין גיד הנשה ובין לענין שאור דאף שאסרתם תורה אף דאין ראויים לאכילת אדם, מ"מ אינו חייב בהם אלא א"כ אכלם כדרך אכילתם]. וממילא כשרץ שרוף שיותר מן התורה, מן ההכרח צ"ל שיסוד ההיתר הוא מטעם נשתנה. ואעפ"כ אסרוהו חכמים שלא לרפואה, והרי להדיא מבואר מזה לכה"פ

דסתם יינם אינו אלא דרבנן, ובדרבנן קיי"ל לדינא דאי' שנשתנה מותר. וממילא נ"ל בנוגע לקטניות דאינו אסור אלא ממנהגא, וקיל אפילו מאיסור דרבנן, וכן יש לומר בנוגע לחלב עכו"ם דרבנן, ויש להחיר הענויימים הנפלטים אם יהי' בכה"ג שיהי' נשתנה לגמרי. והנה מה שלוקחים קאר"ן סירא"פ שהוא שמן קטניות מתוק מאוד, וזה משתנה לבסוף להיות סארביטא"ל, שהוא עדיין קצת מתוק, נראה דכה"ג לא מיקרי "נשתנה", דבגמ' ע"ז (כ"ט): מבואר שייך שנשתנה לחומץ עפ"י התהליך הנ"ל, שהחידקים שותים וכולעים לתוכם את היין, ואח"כ מפליטים מגופם את החומץ, דזה פשיטא דלא מיקרי "נשתנה", ומבואר בתשו' אמרי יושר (ח"ב סי' ק"מ) דה"ט, דעדיין טעם חריפותו בו כשהשתנה לחומץ וליי"ש, ודוקא בעובדא דהחת"ס שהשתנה הסתם יינם להיות כעת משקה מתוק הוא דמיקרי נשתנה, שחל שינוי במהותו הכימית וגם בטעמו.

אבל בהשתנה אוחו הקאר"ן סירא"פ (שטעמו מתוק) להיות אסקארבי"ק עסי"ד (שטעמו חמוץ), בכה"ג נראה דחשיב שפיר כנשתנה לגמרי, ושרי.

י. חלב שאין לו טעם חלב

ובחלב שהשתנה לגמרי, אם לדון על המשקה החדש (הענויימ"ם) שנפלט מהבעקטריא"א שהוא עדיין כחלבי, אם אין הדבר נוגע אלא לבעיא דרבנן, תפסינן לקולא, וכאמור. ואפילו אם אח"כ רוצים לבשלו עם בשר ממש באופן שיהי' נותן טעם, עדיין יש מקום לטעון ולומר שלא יהא דינו כחלב, עפ"י דברי התוס' חולין (נח). ד"ה ושוין ע"ש הר"ת, דבביצת נבילה החמירו משום דהוי דבר האסור, אבל בשר עוף כחלב דהוי היתר, דכל חד וחד באפי נפשיה שרי, יש להקל. וכמדומה לי ששמעתי ממור"ר הגריד"ס, שיחי' כביאור דבריהם, דאף דביצתה כגופה, ודינה כחלק מהנבילה, מכ"מ אין דינה כבשר לענין בכ"ח, מאחר שאין לה טעם בשר (11). ונ"ל דלזה נתכוון בתוס' הר"ר פרץ לביצה (ו): ד"ה ומצא בה, שכתב, וז"ל, ור"י.... תירץ דשאני ביצה בחלב דבאה מהיתר, והיא עצמה היתר, ובאה להיתר, אבל בטריפה ונבילה דבאה מאיסור אזלינן בה להחמיר. ור' ... נותן טעם לדבריו, דהכא גבי ביצה בחלב

כחלקו האחד (החלק החמור) של הכרעת הפרמ"ג והמשנ"ב, דאי' דאורייתא נשאר באיסורו — לכה"פ מדרבנן — אפילו לאחר שנשתנה.

(11) אכן יש מקום לבאר דברי ר"ת באופן אחר לגמרי, עפ"י דברי ספר היראים (שהובאו בקובץ שיעורים למס' ביצה, אות כ"ז), דביצים הוו בכלל נבילה, דבכל דבר הנאכל איחסר נבילה, אבל אינם בשר, ולענין בכ"ח — בשר בעינן. אך לפי"ז לשינוי של הר"ת דחוק הוא מאוד, שחילק בין דבר האסור לבין בכ"ח, שכל חד וחד באפי נפשיה שרי. ולכאורה טפי משמע כמו שביארנו בפנים.

הוי נ"ט בר נ"ט, התרנגולת לביצה, והביצה לחלב. אבל גבי טריפה חר טעם, שהתרנגולת נוחתת טעם איסור לביצה, ולכך אסורה. ולפי פשוטו הדברים תמוהים ומופלאים, דמה ענין נ"ט בר נ"ט לכאן. אך לפי הנ"ל ניחא קצת, דהנה דין נ"ט בר נ"ט דשרי לא נמצא בגמ' אלא לגבי כב"ח, במס' חולין (ק"א:), בדגים שעלו בקערה. והתוס' סוף מס' ע"ז (עו). ד"ה מכאן הבינו, דהך היתרא נהיג בכל מקרה של היתרא בלע, ואפילו בחמץ קודם זמנו נמי. וכן הובא לדינא באור"ח (רס"י תנ"ב). אך במג"א לאור"ח (סי' תמ"ז ס"ק כ"ד) הביא דעת הראשונים הסוברים דחמץ שמו עליו ואין להתיר מטעם נ"ט בר נ"ט אלא בכב"ח. ויל"פ בדעת ראשונים אלו דנ"ט בר נ"ט דהיתרא אינו תלוי בדין מהו הנקרא היתרא בלע לענין הגעלה וליבוך, אלא שדין מיוחד הוא דבטעם קלוש שוב אין על הכשר דין כשר, ולא על החלב דין חלב. דליצור איסור כשר בחלב בעינן שיהא על הכשר טעם כשר, וכנ"ל.

ואפילו בבליעת נותר קודם זמנו, שמפורש בגמ' (סוף ע"ז) להדיא שנקרא היתרא בלע, יש לומר שלא יהא נוהג הך היתרא דנ"ט בר נ"ט, דקולא מיוחדת היא זו דוקא לענין שם כשר ושם חלב. וממילא י"ל, דלזה התכוון הר"ר פרץ הנ"ל במה שהביא לכאן דין נ"ט בר נ"ט, שרצה להוכיח יסוד זה, דבכדי ליצור איסור כשר בחלב בעינן שיהא טעם כשר בהכשר, אשר זהו החסרון בכיזה גמורה שבמעיי העוף, שאין בו טעם כשר, והוכיח יסוד זה. מהך דינא דנ"ט בר נ"ט, כפי הבנתו, שקולא זו נוהגת דוקא בכב"ח.

וכה"ג מצינו לענין מימי חלב, שהביא הש"ך (סי' פ"א ס"ק י"ב) ע"ש הרא"ש דאין בו איסור יוצא מן החי, דלכל מילי דינו כחלב, (ועל כן שפיר הוי בכלל היתרא דקרא דארץ זבת חלב ודבש), חוץ מלענין כב"ח, דלא אסרה תורה אלא כחלב כמו שיוצא מהאם, דהיינו — שמעורב עם האוכל. ומסתמא היינו כונתו, דאף שדינו כחלב, מכ"מ, אין בו טעם חלב, ובכדי לאסור מטעם כשר בחלב בעינן חלב שיש בו טעם חלב, ובשר שיש בו טעם כשר (12). ונראה להוסיף עוד ולומר, דאף דהחמירו מדרבנן לרזן על מימי חלב כחלב גמור, ה"ט, דרק היתה כאן הפרדה פשוטה, ומעיקרא ה"י המימי חלב חלק-עצמי מהחלב, וכאמור לעיל, [עמש"כ בזה בסוף הערה וא"ו], אבל בנשתנה החלב לגמרי ונהפך לדבר אחר, יש מקום לומר שלא יהי' בו אפילו איסור דרבנן. ועיין.

(12) וכן מצאתי בשו"ת משנת רבי אהרן (קטלר) חיו"ד סי' ט"ז אות וא"ו.

יא. בגדר דין מעמיד

ואם לא הותר הענזיים מדין נשתנה (או מפני שלא נחשב "כנשתנה לגמרי"; או מפני שהדיון הוא בקשר לדאורייתא) והשתמשו בענזי"ם האסור הזה בכדי להעמיד איזה מאכל אחר, וקיי"ל (ביו"ד סוס"י פ"ז) דדבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל, ואח"כ ע"י ברירה כימית הסירו את כל האיסור הראשון עם כל הבעקטיריא עם כל הענזי"ם, ככה"ג נחלקו הפוסקים במאכל החדש, אם נהפך להיות היתר או לא, דהנה התוס' חולין (ק"ב). ד"ה תרי הוכיחו מן הגמ', שאף שמתחילה נאסר השומן הנוטף מן הכשר מחמת הדם המעורב בו, מכ"מ אח"כ כיון שהדם נפרש ממנו לגמרי (ע"י תרי גללי דמלחא) ואין נשאר בו טעם ואפילו משהו (13), חוזר וניתר השומן, ואפילו למ"ד אפשר לסחטו אסור. ובדבר המעמיד נחלקו הפוסקים בטעמא דמילתא דאינו מתבטל, אב נאמר, שכמו באיסור הנותן טעם בהיתר, מאחר שטעמו נרגש, לפיכך חשיב כניכר האיסור ואינו מתבטל, וה"נ בעושה פעולת העמדה, חשוב המשהו של איסור כניכר (מדרבנן) ולפיכך אינו מתבטל, ולפי"ז, בהוסר כל האיסור לגמרי מהמאכל שעשה בו פעולת ההעמדה, י"ל דיהי' מותר, דומיא דהוסר כל הדם משומן של בשר ע"י תרי גללי דמלחא, דהשומן חוזר להיות מותר; או דנימא, דהמאכל כמצבו המחודש שהועמד בו מכת הדבר האסור חשיב כאילו הוא יוצא מן האסור, ודינו כחלב בהמה טריפה וכיצת עוף טמא, (ע"י קובץ שיעורים לפסחים אות קי"ט), ולפי"ז, אפילו אם נסיר מכאן האיסור העיקרי, עדיין ישאר המאכל המחודש באיסורו, דומיא דחלב וכיזה הנ"ל, שאפילו לאחר שהוסרו הבהמה והעוף האסורים מכאן, ישארו הדברים הללו היוצאים מהם באיסורם. וע"י דרכ"ת (סי' פ"ז ס"ק קמ"ד) שדעת רוב הפוסקים להקל בזה — בהוסר

(13) ולכאורה צריכים להוסיף ולומר, דמסתמא יש שם איזה שיעור בתערובת איסור בהיתר שנאמר שבפחות מזה השיעור נחשב האיסור כאילו אינו בכלל, ואף דבכל הביטולים בעינן תמיד ידיעת התערובת, היינו דוקא בכדי לבטל את האיסור, אבל בשיעור כ"כ קטן א"צ אפילו לאחורי לדין ביטול, וכן במאי דקיי"ל דאין אלא ביטול בתחילת התערובת, דהיינו דוקא אם נשאר לבסוף עכ"פ משהו-איסור שהוא לכה"פ בכחית "משהו". אבל כושאר שיעור כ"כ קטן שאפילו בשם משהו לא יכונה, ככה"ג לא נימא הך כללא — דאין ביטול אלא מתחילת התערובת. ולפי"ז תחייב שפיר תמיהת האחרונים (ע"י שד"ח מערכת חמץ ומצה סי' ד', אות ט"ו) דהנה קיי"ל דתקרובת ע"ז אינה בטלה בכב"מ, הכי נימא שאם זורק כומר המים לנהר נאסר כל הנהר, בודאי לא מסתברא, וכה"ג נמי יש לטעון בחמץ בפסח, אם זרק גכרי פת להם באוקיינוס בפסח, אטו נימא שיאסרו כל מי נהרות שבעולם מכה בליעת המשהו ההוא, (ועיי"ש בשד"ח מה שדחק בזה) ולכאורה צ"ל שיש שמה איזה שיעור (כגון אחד מאלף אלפי אלפים, או כיוצ"ב) אשר בפחות מזה השיעור אין האיסור אפילו בכחית "משהו". ועיין. —

הדבר האסור שעשה את פעולת ההעמדה, דאין עוד איסור, (14) דלא שייך כל הענין של יוצא מן האסור אלא בצירוף דומיא דחלב וכיצה מבע"ח האסור, מפני שגדל באיסור, וכלשון המשנה דעדות (פ"ה מ"א). ומה שהקשה הדרכ"ח שמה מדין יש שבח עצים בפת, בפשוטו נראה לומר דלהלכה לק"מ, דהנה התוס' פסחים (כו:): ד"ה חדש יותץ הקשו אמתני' דתרומות דהמבשל בשבת בשוגג יאכל, מ"ט לא נימא דיש שבח מוקצה בפת, דגחלים מוקצים הם. ואור"י דלא שייך אלא באיס"ה דוקא. כלומר, דכל הענין דיש שבח עצים בפת גדרו, שע"י אכילת הפת שנאפה באש שבח מכה עצי איסורי הנאה, נחשב כאילו נהנה מאיסורי הנאה, אף כי לא באה הנאתו מאיסור"ה באופן ישיר, אלא בעקיפין קצת. ובר"ן סוף ע"ז (דף ל"ב ע"א בדפי הרי"ף) כתב על קושייתם, דמהך מתני' דתרומות ליכא לאוכוחי הכי, לפי שלא שמענו שבח עצים בתבשיל, אלא דוקא בפת. ובכונת הר"ן בחילוקו זה נראה פשוט, דס"ל כסברת הדרכ"ח הנ"ל ע"ש היד יהודה, דאיסורא דיש שבח עצים בפת הוא משום דחשיב כאילו הפת, שהשתנתה צורתה מעיסה דמעיקרא לפת דהשתא, כאילו יצא מן העצים האסורים. וסברא זו לא שייכא כלל בתבשיל, דליכא למימר שמה שפנים חדשות באו לכאן מכה העצים. אכן לדעת התוס' שלא חילקו בין פת לתבשיל, מתבאר דלית להו הך סברא — לדון על הפת כאילו הוא יוצא מן האסור, שענין זה שייך דוקא בבע"ח, דומיא דחלב וכיצה — שגדלו באיסור. ועי' רמ"א ליו"ד (קמ"ב ס"ד) שהביא את דברי התוס' להלכה, דכל הגדון של יש שבח עצים בפת שייך רק בדבר שאסור בהנאה, אבל אם אפה או בישל אצל דבר שאסור באכילה, אפילו אבוקה כנגדו מותר.

ועגמ' שבת (יז:): דגידולי תרומה תרומה היתה אחת מגזירות י"ח דבר, והקשה בשט"מ (ע"ש הרא"מ) ובמאירי לנדרים (נו:): מ"ט לא אסרינן גידולי תרומה מדינא, מטעם יוצא מן האסור. [וכן עמד על כך בספר שערי יושר (ש"ג פכ"ה)]. ודעת רוב הראשונים דכל כה"ג לא מיקרי יוצא מן האסור, דלא דמי לביצים וחלב שגדל באיסור מכה הבע"ח. [עי' תשו' פרי יצחק (להג"ר איצלה מפעטרבורג) סי' ט"ו. ולפי דברינו מיושבת תמיהת החזו"א (חיו"ד סי' י"ב אות ז') אשיטת רבנו יונה בנוגע לאסור שנשתנה, מ"ט לא נאסרנו עדיין מדין יוצא

(14) וכ"ה בשדי חמד (ח"ח עמ. 166, במערכת חלב של נכרי אות ג'), שאם העמידו ייגורטי בייגורטי של נכרים אי מהני בפעם אחת בלבד או דוקא אחר ג' פעמים, הנה הגאון חקרי לב רצה להקל והביא ראיה מדין גידולי היחור מעלים את העיקר בנדרים דף נ"ט, והרב מהר"ש חיים השיב על דבריו.... דשאני הכא שהעיקר קיים בעיניו ואינו ניכר מצד הגידולים.... כאילו בעיניה הוא, כיון דאוקומיה איסורא וכי'. כלומר, בדבר המעמיד והאיסור הראשון עדיין שם אינו מתבטל. אבל אין הכי נמי דאם הוסר האיסור הראשון משם שוב לא יהי' מקום לאסור.

מן האסור. וכן בס' קה"י (ח"ח סי' כ"ד) ג"כ תפס בסברא זו. ולפי"ד רוב הפוסקים לא ס"ל הכי ולא קיי"ל הכי לדינא, וכדברי הדרכ"ח. [ודיון הגמ' ע"ז (מט.) אם יש לאסור גידולי ערלה, היינו מפני שהערלה אסורה היא בהנאה, וע"י אכילת הפרי הגדל ממנה י"ל דמיקרי נהנה (בעקיפין קצת) מהפרי שנטע, עיי"ש בתוס' ד"ה שאם נטע הב'. ודעת מיעוט הראשונים שם היא, שאפילו בגידולי נטיעות יש מקום לאסור מטעם יוצא מן האסור, אך היינו דוקא בערלה וכיוצא בה, דהוי איסורא דממילא, אבל בתרומה, מע"ש, טבל, והקדש, וכיוצא בהן, שאין האיסור חל ממילוי, אלא בענין כהו מעשה האוסר, ככה"ג לא שייך לאסור הגידולים בתורת יוצא, שהרי אף על יוצא גופא לא שייך שיהי' אי דאורייתא, שהרי לא היה עליו מעשה האוסר. [עמש"כ בזה בהפרדס, שנה מ"ח, חוברות ב' ווא"ו]. וכדעת רוב הראשונים קיי"ל, [וכמו שתפס בתשו' פרי יצחק הנ"ל]. ועל כן א"א לאסור במעמיד מטעם יוצא מן האסור, כנ"ל, אלא מטעם דחשיב כניכר האיסור, דומיא דנותן טעם, ואשר על כן שפיר קיי"ל כדעת רוב הפוסקים (כדרכ"ח הנ"ל ע"ש הס' יד יהודה) דבהוסר כל האיסור לגמרי מן התערובת שיחזור להיתרו, דומיא דגמ' דתרי גללי דמילחא הנ"ל (15).

יב. אי חזותא מילתא היא

והנה הרבה פעמים מערכים מאכ"א אל תוך המרק שהבעקטיריא גדל בו, ואין האיסור נותן טעם בהיתר (כי יש בו פחות מאחד מששים), וגם לא עושה בו פעולת העמדה, אלא שגורם בו לשינוי מראה; שלפעמים המרק בתחילה היה לו מראה הנראה כאילו קצת חלב מעורב בו פה ושם, וע"י תערובת האיסור, המרק הופך להיות צלול, ומראהו טהור; ולפעמים יש למרק מראה צבע אחד, ואחר התערובת הופך מראהו לצבע שונה. ועי' דרכ"ח (סי' ק"ב סק"ל) ואמרי בינה (חיו"ד הל' תערובת סי' ז'), שיש ג' דיעות באחרונים בנשתנה מראה התערובת מחמת האיסור: יש מתירים בפשיטות מאחר שאין שמה נתינת טעם [וכן פסק הרמ"א ליו"ד רס"י ק"ב, והמחבר באו"ח תקי"ג

(15) ובענין דוקא הוסר כל האיסור לגמרי, ולא סגי בהוסר כ"כ מן האיסור עד שיהא עכשיו ששים לביטול, דאין ביטול אלא בתחילת התערובת, ומאחר שבתחילת התערובת לא התבטל האיסור, לא יתבטל כעת מכה זה שהוסר הרבה מן האיסור. אבל בתערובת שיש בה נתינת טעם של חלב (כל', שאין ששים נגד החלב שבו), ולבסוף הסירו קצת מן החלב עד שעכשיו יש ששים כנגד החלק החלבי, עי' ש"ך (סי' צ"ד ס"ק כ"ג) ע"ש תשו' מהר"ם לובלין, (וכן הביא המג"א סי' תמ"ז ס"ק ל"ח בשמו) דל"א שאוזה החתיכה (או שאוזה התערובת) נשארת חלבית, דבחלב לחוד לא בעינן דין ביטול בכדי למנוע איסור בכ"ח מלחול, [כמבואר בחשו' רעק"א (סי' ר"ז)]. ועי' עוד הערה י"ז מזה, ולא איכפת לן במה שאין ביטול אלא מתחילת התערובת, דסוכ"ס, טעם חלב אין כאן, וממילא אין כאן בעיית בשר בחלב.

ס"ג.] ויש אוסרים משום דנחשב כניכר האיסור ואינו מתבטל; ודעת הפר"ח ועוד כמה פוסקים, שהדבר תלוי בספק הגמרא (סוף ב"ק) אי חזותא מילתא היא אי לא, והיא איבעיא דלא איפשיטא, ועל כן יש להכריע בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. והחח"ס כתב בהגהותיו, שאין לזוז מפסק הפר"ח. ועיי"ש בדרכ"ח ע"ש תשו' שאילת שלום, דכל הדיון הזה היינו דוקא היכא דניכר מראה האיסור שנתערב בתוך ההיתר, אבל אם פעולת האיסור היא להציל את מראה ההיתר ולהעמידו על מראהו העצמי, אין לזה שייכות כלל לבעיית חזותא, (16) ויש להתיר, אפילו באיסור דאורייתא, ואפילו לדעת הפר"ח והחח"ס הנ"ל. וכן הביא עוד בדרכ"ח (לסי' צ"ט סוף ס"ק מ"ו) ע"ש הישועות יעקב דם שעירכו בצוקער בכדי להציל, מאחר שאינו נ"ט, שפיר מתבטל.

יג. דין ידיעת התערובת

והנה כשמערכים מעט איסור אל תוך המרק אשר בו יגדלו ויפרו וירבו הבעקטייריא, ויש ששים במרק נגד האיסור, ואינו עושה פעולת העמדה, דקיי"ל דמתבטל, נראה פשוט דבכדי לומר שמתבטל בעיני ידיעת התערובת, כמבואר בתוספתא דתרומות (הובאה בבהגר"א ליו"ד סי' צ"ד ס"ח), ויש סברא לומר שהוא דין דאורייתא, עפ"י סוגיית הגמ' ב"ק (ע"ד): בדין עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל, כמבואר אצלנו במק"א (בהפרדס שנה נ"א חוכרת ב'), וכאן שהתערובת הרי נעשה אצל הקאמפעיני של הנכרים ואנחנו יודעים מזה, יש כאן ידיעת התערובת אבל ידיעת הבעלים אין כאן, ואם נתפוס דבעיני דוקא ידיעת הבעלים, א"כ לא יתבטל עד שנקנה את התערובת מן הנכרי, ואז לכאורה יש לאסור קניית התערובת מטעם אין מבטלים איסור לכתחילה. ואף שבפסקי הר"ר אליהו מלונדריש החמיר בזה, דאין ביטול אלא א"כ יש שמה ידיעת הבעלים (שהם ישראל), מכ"מ האחרונים תפסו דמספיק ידיעת אחרים מן

(16) ועי' הר צבי (חיו"ד סי' פ') בעירבו ספירטוס (שנעשה מסתם יינם) ביין מתוק בכדי לעכב את חסיסו, שמתחילה כתב, שמאחר שטעם הספירטוס לא מורגש וניכר בתוך היין, ועיקר טעם היין הוא מעצמותו, אלא שהספירטוס גורם ומונע שיין ההיתר לא ישנה את טעמו שיש לו מתחילת ברייתו, י"ל דאין זה מעמיד, אלא מעכב שלא יחדש בהיין טעם חדש. אכן לבסוף הציע לומר לאורך גיסא, דמכיון דמצד טבע היין שחוסס טעמו מתחלף, והיות להיין עדיין טעם מתיקות, זה גופא מראה שיש כאן ספירטוס, שהוא מונע ומעמידו על טעמו הראשון, ואולי י"ל שיהא חשוב כאילו הוא בעין לפנינו. [ולבסוף הכריע להקל מטעם אחר]. ולפי סברתו השניה יש מקום לדון ע"ד השאלת שלום שהביא הדרכ"ח, אך לפי פשוטו טפי נראית סברתו הראשונה של ההר צבי. [ועמש"כ לעיל סוף הערה ח'.]

התערובת (עי' שדי חמד מערכת חמץ ומצה סי' ג' אות ט"ז), כאשר העיר בזה הגרש"י זוין (בסופרים וספרים). וממילא נראה, שכל שיש ישראל שומר מצוות היודע שבביהח"ד הזה מכינים מאכלים אלו, ובתהליך הכנתם מתבטלים איסורים בששים, דסגי בהכי לידון כידיעת התערובת לומר שכבר נתבטל משעה שהתערב (17).

יד. לקנות מן העכו"ם — אי חשיב כדיעבד

ואף דקיימא לן דדשיל"מ לא בטל, דעד שתאכלנו באיסור האכלנו בהיתר, כלומר דאף דנתערב האיסור מאליו, מכ"מ — גם מה שהאדם מחליט בדעתו לסמוך על הביטול בציור שבקל הי' יכול להשתמט מזה, ג"כ הוי בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה. ולדעת כמה פוסקים (עי' תשו' תורת חסד הנ"ל ודרכ"ח סי' ק"ח ס"ק כ"ף) גם בכל תערובת אר"ה, אף שכבר נתערב ונתבטל, מ"מ אם אפשר בקל ובאותם הדמים לקנות המאכל הזה מאחרים מבלי לסמוך על דין ביטול, בודאי הכי עדיף טפי, די"ל שכעצם הקני"ו נמי יש בו משום אין מבטלין וכו', שלא לסמוך על ביטול ברוב לכתחילה.

טו. בעיית אין מבטלין בגורם לאיסור שישתנה

ולענין איסור שנשתנה שכבר הבאנו דברבנן קיי"ל לקולא, אם יש בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, עי' יד אפרים לסי' צ"ט ס"ה (ודרכ"ח שמה ס"ק מ"ז) שנחלקו הפוסקים ברצוה לפגום איסור עד שיהא נפסל מאכילה בכדי להתירו, אם יש בזה משום אין מבטלין וכו', ודעת רוב הפוסקים להתיר. [וכן הוכיח באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' ל') מדברי הראשונים.] וה"נ דכווחה, שכל האיסור מסתלק מן העולם מכל וכל, ולא שנשאר באיסורו אלא שנתבטל, נמי נראה דרוב הפוסקים יאמרו להיתרא. ויש סברא לחלק ביניהם ולומר, שאפילו לדעת תשו' יעב"ץ האוסר לפגום איסור על מנת להתירו, דהכא כנשתנה לגמרי, ופנים חדשות באו לכאן, י"ל דאף לדעתו נמי יהי' מותר לשנותו לכתחילה ע"מ להתירו, דהמאכל המחדש שיהי' מותר לבסוף, לאחר גמר התהליך, לא יזדהה עם המאכל האסור שקדמו, ודינו כאילו הוא דבר אחר לגמרי, ואין לומר בכאן

(17) ועי' דרכ"ח (סי' צ"ט ס"ק ק"ב) ע"ש האו"ה, דבחלב שהתערב במים ונתבטל כס', א"צ ידיעת התערובת, דבכדי למנוע איסור בשר בחלב מלחול אין צריך לבוא לידי דין ביטול, כמבואר בתשו' רעק"א (סי' ר"ז), הו"ד בפתחי תשובה (סי' פ"ז ס"ק י"ט) שהחפצא של החלב עדיין נחשב כבעיני מאחר שלא התבטל, אך מכ"מ החלב הזה הרי אין בו טעם חלב, וחלב שאין בו טעם חלב אינו עושה בשר בחלב, וכמש"כ (באותו יו"ד).

שגרום להתיר דבר האסור, אלא שגרום שהדבר האסור חלף הלך לו, ובא לכאן דבר אחר שהוא מותר. ועיין (18)

טז. בקנסא דמי שנעשה בשבילו

ועכ"פ, אפילו נתפוס לומר שלדעת תשו' יעב"ץ, כמו שאסור לכתחילה לפגום איסור, כמו"כ אסור לגרום היתר עי"ז שיגרום שישתנה האיסור, מכ"מ בקאמפעניי של נכרים העושים את כל זה, בודאי מותר לקנות הימנו, ובלבד שאין העכו"ם מוסיף לעשות יותר בשביל הישראל, דאז הוי כאומר לו להדיא בשל לי, עי' דרכ"ת (ק"ח ס"ק כ"ף) הנ"ל. ואפילו הוסיף הנכרי לעשות בשביל הישראל, או שהקאמפעני גופא (שמשנים את האיסור בתהליך הכימי) של ישראל הוא, או שיש שמה פועלים ישראלים, אף אם נתפוס כדעת היעב"ץ להחמיר, שיש בזה משום אין מבטלין וכו', מכ"מ נראה בדעבד לא יהי בזה קנס לומר שאסור לאכול הימנו אחר כך למי שנתבטל בשבילו, שהרי לדעת רוב הפוסקים אין בזה אפילו איסור לכתחילה, וכבר ייסד הפרמ"ג [הו"ד במשנ"ב להל' שבת סי' שיי"ח סק"ב], דקנסא דמבשל בשבת שאסור לאכלו הוי דוקא היכא דודאי עבר אאיסור בישול (או שאר איסורי מלאכת שבת), אבל ככל ספק פלוגתא, אין לאסור בדעבד. וה"נ דכוותה, דבגמ' (פ' הניזקין) ובפוסקים הושוו בו קנסות אלו אהדדי.

ולפי"ז נ"ל דבקדירות הבלועות מחלב הקאמפעניי, שנחלקו בו פוסקי דורנו אם נוהג בו איסור חלב עכו"ם או לא, שדעת החזו"א והגרמ"פ ועוד גדולים הי' להתיר (מעיקר הדין), והרבה הי' מחמירים ואוסרים, אם כן, אם בעל ביהח"ר מהנגררים אחר דעת המקילים בזה, ונוהג היתר בחלב הקאמפעניי, וכישל אחר כך בקדירות אלו מאכל כשר באופן שבודאי יש ששים נגד החלב הבלוע, אין להחמיר לאסור לקנות מהמאכל ההוא אפילו בעד הנוהגים להחמיר בחלב הקאמפעניי מכח דין מי שנתבטל בשבילו (בסי' צ"ט ס"ה), שהרי עכ"פ מידי ספק פלוגתא לא יצא, ובכל מקרה של ספק פלוגתא נראה פשוט שאין לאסור בדעבד, ודומיא דיסוד הפרמ"ג במבשל בשבת.

(18) אכן מדברי המנ"י שהביא הפרמ"ג (במש"ז סוסי" פ"ד), מתבאר להדיא שאוסר אפילו בכה"ג שנשתנה לגמרי, שכתב, דלשרוף שרץ לכתחילה ע"מ ליתנו לבריא לאכול אסור מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, הא שרץ שרוף מותר אף לבריא. ובפשוטו נראה דשרץ שרוף הוא ג"כ במצב של נשתנה לגמרי, ומיקרי פנים חדשות מכל וכל. ובדרכ"ת שמה (פ"ד ס"ק קצ"ה) נחלק על סברא זו, עפ"י דברי הח"צ ורוב הפוסקים, דמותר לפגום איסור לכתחילה. ואילו לפי סברתנו היה מקום להתיר אפילו לדעת תשו' היעב"ץ, וכאמור.

ולא דמי כה"ג לדיון הפרמ"ג ועוד אחרונים (הו"ד בדרכ"ת לסי' צ"ט ס"ק ס"ה), בזמן אחד שיאכל אצלו, ונתערב דבר שנדר האורח באינו מינו בפחות מששים, אי שרי בעה"ב להוסיף עד ששים בכדי לבטלו, מאחר דלדידיה שרי, ודעת כמה מגדולי האחרונים לאיסורא, אבל נראה פשוט דאין הנדון דומה להתם, דהתם ליכא כלל פלוגתא, ואפילו לפי דעתו של בעה"ב אסור האורח בהחלט לאכול מאכל זה מחמת נדרו, אלא שמאחר שבעה"ב לא נדר מזה, לדידי' שרי. אבל בחלב הקאמפעניי (או בכל שאר ספק פלוגתא), הרי לפי דעתו של בעל ביהח"ר (הנגרר אחר דעת הפוסקים המתירים), הרי החלב הזה הוא היתר גמור — בין לדידי' ובין לאחרני, ובודאי ליכא בכה"ג איסור דאין מבטלין וכו'. ואף דכתב הרמ"א ליו"ד (סי' קי"ט ס"ז) שמי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגים בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור, וכתב עי"ז בש"ך ס"ק כ"ף, דאלפני עור לא עברי... וכתשו' מהרלב"ח האריך מאוד בדינים אלו ... מי שנוהג איסור באיזה דבר מחמת שסובר שהדין כן, ואוכל בבית מי שמתירו ... אסור לבשל לו בכליו, אפילו אינן בני יומן, ואצ"ל שאסור להאוסר לומר להמתיר לבשל לו בכליו שאב"י. אבל כשהמתיר מבשל לכתחילה לו ולצורך אחרים ג"כ, מותר, דהוי כדעבד, עכ"ל הש"ך. וה"נ נראה לומר לענין כלים שהם בני יומן אך יש שמה ששים, וכישל המתיר בעד עצמו ובעד כל הקונים שלו, ורוב היהודים האורתודוקסים באמירקא נוהגים היתר בחלב הקאמפעניי, דאף בכה"ג חשיב כדעבד, ואין איסור כלל על הקונה לאכול מהמאכל ההוא מכח דין מי שנתבטל בשבילו, וכאמור.

ובהוסר כל האיסור מכל וכל, נראה פשוט מהגמ' חולין הנ"ל בתרי גללי דמלחא דשרי לכתחילה להסיר, [עי' דרכ"ת לסי' צ"ט ס"ק מ"ה] וגם נראה מאותה הגמ' דשרי לכתחילה אפילו לערב האיסור לכתחילה ע"מ להסירו לגמרי אח"כ, דמאחר שזהו התהליך הרגיל בכתיהחרושת, שוב אין לחשוש כאן לשמא לא יסירנו לבסוף.

בדין סחורה בדברים האסורים

הרב יעקב הלוי ליפשיץ

כתב בדרכי תשובה ליו"ד סימן קי"ז אות ס"ג, לפי"ז גם בדבר מאכל שנחערב בו איסור תורה בני"ט מותר לסחור בו, כיון דרוב שיטות ס"ל טע"כ לאו דאורייתא ובאיסור דרבנן מותר הסחורה עכ"ד, והוא מכת"י מו"ה דוד ביסטריץ תלמיד תחת"ס. ובפשוטו הדברים תמוהים, דהא מבואר בב"י באריכות שרוב פוסקים סוברים שטע"כ הוא מה"ת, - ועיי"ש עוד שהביא דבר חדש מספר באר יעקב, שאף דבר המותר אליבא דחד - והוא דעת יחיד, מותר בסחורה, אכן לא כתב טעם לדבר. וקשה להבין כמובן, שמכיון שרק דעת יחיד היא, הלא נדחה מהלכה, זולת היכא שכתבו, שיש לסמוך עליו וכדומה, ולא ראיתי מעוררין בזה. ומה שהביא ראיה מדברי הפרי חדש שהתיר לסחור בדג ברבוטא [שהתירו ר"ת באכילה], עיי"ש בפרי חדש (אות כ"ו בסוף דבריו ד"ה דע) שאף שהתירו ר"ת אין לסמוך עליו, דאיתו אזיל לטעמיה דסימני עוברי דגים דאורייתא וכו', ועל זה סמכו לאכול דג ברבוטא, ואף שאסר לבסוף כתב וכדאי הם לסמוך להסתחר בו, דאינהו מיכל אכלי ואנן לא משתכרינן. וכן כתב מהרש"ל ביש"ש פרק אלו טריפות (סי' קכ"ב) וז"ל, מ"מ הכא שהרבה גאונים התירו לאכילה, כ"ש אנו מותרים להסתחר בו.

ונראה שמה שסומכים על המתירים, לא משום שכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים סומכים על המקילים בענין איסור סחורה, דמאי שנא איסור תורה זה משאר איסורים, אך ע"כ משום שמה שהאוסרים אינם אוכלים אותו דג שהוא משום שאין סומכים על סימני הדג, ואין להם על מה לסמוך להתיר, וע"כ ממילא אסורה, אכן לענין סחורה, כדאי לסמוך על הסימן של ר"ת, אכן אילו היתה מחלוקת שהוכרעה לאיסור - היה אסור אפילו בסחורה.

ומוכח עוד מדברי הפרי"ח דלא כמש"כ שיש לסמוך על דעת יחיד - שהביא הדרכי תשובה מי שסובר כן, דהלא כתב המהרש"ל - מ"מ הכא שהרבה גאונים כתבו להתיר - ע"כ משמע שרבים התירו - ואלו היתה שיטת ר"ת דיעה יחידאה, לא היינו סומכים עליו. ובאמת נראה לומר עוד, דמאחר שרבים הם שהתירו, ע"כ מדינא מותר באמת, אלא שאנו מחמירים שלא לאכול מפני חוסר הידיעה והמסורת בסימני דגים. וזהו טעם מה שכתבו, הני אוכלים ואנו לא נסתחר בו.

וכמדומני שעל סמך דברי הדרכי תשובה הנ"ל סמכו הרבה למכור בחנותם דברים שיש בהם תערובת איסור, אך היתר זה צריך ביאור. ויחזן שמפני שנהגו

העם לזלזל בהך איסור סחורה, וכבר צעקו האחרונים על כך, עיין בחכמת אדם (כלל ס"ט), לפיכך הניחו חכמים לאלו הסומכים על סכרות להיתר כאלו, אף שקשים הם להבין מאוד, ודברי הבאר יעקב שכתב שיש לסמוך על דעת יחיד, צריך עיון באמת, ועיי"ש בחכמת אדם שהביא קצת דבריו בענין איסור סחורה אי הוי מה"ת או מדרבנן, [וכתב עליו שהוא א' מחכמי זמננו], ומפלפל בדבריו, אך לא הביא ממנו חידוש זה.

אכן היה נלפענ"ד שדין סחורה תלוי בהנהגת דיני איסור והיתר, שאם יתכן היתר לדבר הנאסר, אף שכעת אינו מותר, מ"מ לא נאסר אותו דבר בסחורה, מכיון שאינו אסור בהחלט, וע"כ דבר שמותר במקום הפסד, או דבר שיש מקומות שנוהגים בו היתר, אף שבמקום זה נוהגים אסור, מ"מ דין איסור סחורה לא יהיה עליו, מכיון שמותר לישראל לאכול או מפני מסורת מקומו, או משום הפסד ממונו, שמותר לסמוך על פסקי גאונים וכו', שאין לסמוך עליהם זולת לעת הצורך. ואין זה משום שאיסור סחורה קל הוא, אלא מפני שהדבר הזה תלוי אם יש היתר בדבר, והיכא שיש איזה היתר שהוא לאוכלו, תו לא מקרי חפץ זה בשם "טמאים יהיו לכם" שבהויתם יהו, שמינה ילפינן שאסור לישא וליתן בו. וזהו שכתבו הפרי חדש והמהרש"ל, שכדאי הם הר"ת והגאונים לסמוך עליהם, פי' שיש לסמוך על אלו שאוכלים את הדג, וא"כ לדין, אף שנוהגים בו איסור, מ"מ מותר למוכרו, כיון שיש לישראל סמך היתר לאוכלו, וראוי לסמוך על היתר זה, שוב לא מקרי "טומאה".

וא"כ הדבר הנ"ל, הוה"נ בהנהגת דברים האסורים מטעם טכע"ק, דהלא שיטת רש"י והרמב"ן ועוד כמה ראשונים דאין איסור זה מן התורה, ואף דנקטינן כמש"כ המחבר בשו"ע יו"ד רס"י צ"ח דטע"כ דאורייתא, אכן אין ספק שכדאי הם רש"י והרמב"ן וכו' לסמוך עליהם במקום הפסד גדול, וממילא הוה"ד י"ל דמותר למוכרו ג"כ, וכנ"ל.

אכן העומד לנגדי הוא מש"כ הש"ך ליו"ד (סוף סימן רמ"ב) לפרש מש"כ הרמ"א בחושן משפט (סימן כ"ה) שאין לסמוך על דעת יחיד במקום הפסד זולת באיסור דרבנן ולא באיסור דאורייתא. על כן יש לעיין עוד אם באמת ננים הדברים שכתבנו, שיש לסמוך לעת הצורך והדחק על שיטות הני ראשונים הסוברים שטעם כעיקר אינו אלא מדרבנן.

בכשרות דג הטונא שבקופסאות

הרב צבי שכטר

לפני הרבה שנים יצאה הוראה מאת הגרי"א הענקין ז"ל לאסור אכילת דגים של טונא הנמכרים בקופסאות במדינתנו, ובמאמרו של כב' הגרי"ב שליט"א (שנדפס בהמתכתא) האריך להחזיק בהוראה הנ"ל. ושמעתי אחרים המוסיפים עוד לומר שאין רשות לשום פוסק בזה"ז להורות קולא בזה, מכח הדין דמס' ע"ז (ז). הנשאל לחכם... ואסר, לא ישאל לחכם ויתיר, ועי' ש"ך ל"ד (סי' רמ"ב ס"ק נ"ד), דאפילו התיר (בדעבד) אינו מותר (לדעת הר"ן והריב"ש). ונתבקשתי מכבר זה כמה שנים מאת חברי ותלמידי לחוות דעתי בכתב בנדון זה, וכעת נעתרתי לבקשתם, וזה החלי בס"ד.

א. ענין חכם שאסר

ראשית כל מן הנחוץ להעיר שענין חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר אינו ענין לכאן כלל וכלל, וכמו שהביא הרמ"א ל"ד (סי' רמ"ב ס"א) ע"ש תשובת מהרי"ק (בדפוסים שלנו הוא בס"י קס"ט אות ג'), דכל זה דוקא באותה הוראה עצמה, אבל במעשה אחר, פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו. ועי"ש בפנים במהרי"ק שכתב, אבל בעוכר אחרינו מי הוא שיטעה לומר שלא יוכל להתיר, א"כ, כשיטעה חכם אחד בשקול דעתו, ישאר טעות זה לדורות, כיון שלא יהא שום חכם רשאי להתיר. ועוד שהרי מלאים כל הפוסקים לאלפים ולרבבות שרש"י שהאיר עיני כל ישראל, ועפ"י חכמתו ותורתו העולם עומד, אפילו הכי בהרבה דברים אוסר, ור"ת בן כתו התיר משיקול דעתו, ואם הי' לי פנאי וזמן הייתי כותב לו כמה וכמה, וכן שאר הפוסקים אשר לא יספר מרוב. וחי נפשי כי נלאיתי להאריך באלו השיבושים וכו'. עכ"ל. [ובס' גליוני הש"ס להגרי"י ענגיל פ"ק דע"ז (שם) הביא, שכן הוא גם בתשו' הרדב"ז, כדברי תשובת מהרי"ק.] והנה כל אותם הקופסאות שהיו בימי הגאון הג"ל כבר אינם עוד בעולם, ועל קופסאות אחרות אנחנו דנים היום, וזה פשוט וברור.

שנית מן הנחוץ להעיר, שלא אנחנו צעירי הדור העני והיתום הזה באנו לנהוג היתר בזה מדעת עצמנו, חלילה. אלא שכך קבלנו מרבותינו, כי דבר ידוע הוא לכל מקורבי מו"ר הגרי"ס שיחי, שהי' דעתו נוטה בהחלט להקל בזה. וכן שמעתי שהג"ר אהרן קאטלער, ז"ל, הי' סבור שמותר לאכול באמבעל בי טונא. וכמו כן היו עוד כמה מורי הוראה מובהקים שהיו סבורים להקל בזה בטונא פיש שבקופסאות. ע"כ באתי בזה לא לחדש חידושים אלא לסדר ולברר את הנלפע"ד בנדון זה בהבנת דעת מו"ר, שיחי, ובדעת הסוברים כמותו.

ב. סימני דג טהור

כבר התברר עפ"י בדיקה כמה פעמים שקיימים סימני סנפיר וקשקשת בדג הטונא, ושעל כן דינו כדג טהור. ומבואר בתשובות זכרון יהודה (בן הרא"ש) בדגים א"צ מסורה. ועי' מזה תשובת הדיין מפרנקפורט בס' מנחם משיב (סי' ל"א) ובתשו' מנחת יצחק (ח"ג סי' ע"א). ועי' דרכי תשובה ל"ד (סי' פ"ג סק"ד) ע"ש תשו' בית שלמה, דאף דבעופות אשכחן בש"ס שגזרו איסור על עופות טהורים מפני שנמצאים טמאים הדומים להם, מכ"מ בדגים אין להחמיר, ואין לנו להוסיף חומרות לאסור דבר שמפורש בתורה ובדברי חז"ל להיתר וכו'.

והנה בדג הטונא שממין הסקיפ ג'ק, אף שיש לו הרבה קשקשות, אך הן חוגרות את הדג כחגורה באמצע גופו, ונתעוררה השאלה לפני ככ"ה שנים שאולי יש לאסור מכה דברי הרמ"א ל"ד (רס"י פ"ג) ע"ש הרמב"ן, דאין להתיר רק כשהקשקשת עומדת תחת לחייו, או זנבו, או סנפירו, אכן עי"ש רס"י פ"ג בפרמ"ג בשפ"ד, בערוך השלחן ובכף החיים, דחומרת הרמ"א דבעינן שתהא הקשקשת במקום מיוחד, היינו משום דחיישינן שמא נשר ממקום אחר ונדבק בדג זה, והיינו דוקא באין לדג אלא קשקשת אחת, וכלשונו של הרמ"א — דאין להתיר בקשקשת אחת רק כשהיא עומדת תחת לחייו וכו', ומיהו בהרבה קשקשות, אף שאינן במקומות אלו מותר, דלא חיישינן בהרבה שנדבקו בדג זה. ושמעתי שבשעתו אז, הביאו את דג הסקיפ ג'ק לפני מרן הגרי"ד הלוי סאלאווייטשיק, שליט"א, לבדקו והורה בו להיחרא.

וכן נתעוררה עוד שאלה מעניינת בקשר לסימני דג הטונא, שהפועלים הנכרים העובדים בביהח"ד לכישול הדגים אינם בודקים אחר קשקשים, אלא רק בודקים שיהיו הדגים ממין הזה של אלבעקאר, סקיפ ג'ק, ויעללל פין, ויתכן שעפ"י מקרה היו בין השאר דגים ממינים אלו שחסרים להם קשקשים, ויש מקום לטעון ולומר שדג כזה יהיה אסור. אכן עי' תשו' החת"ס ח"ד (סי' ע"ה) שכתב להדיא דלא כן, דכללא כילי חז"ל פ"ק דבכורות שכל היוצא מן הטהור טהור, וא"א בשום אופן שדג טהור הנוולד מביצת דג טהור יהיה טמא... אפילו לא יהיה לו שום סימן טהרה, עכ"ל.

ג. אי בעינן בדיקה להתיר הדג

והנה שמעתי אוסרים מטעם דבעינן בדיקת סימנים להתיר. והיות שבבית החרושת שבפורטוריקא אין שמה יהודים הבודקים כל דג ודג בפנ"ע להכיר סימניו, אלא הפועלים הנכרים העובדים שמה הם הם הבודקים, נמצא שחסר כאן המתיר בדביקת סימנים. וכפשוטו נראה דאין זה נכון, דהא קיי"ל (ע"ז לט.) דאין לו עכשיו, ועתיד לגדל לאחר זמן, הר"ז מותר. והרי בכ"ג א"א

כלל לבדוק בסימנים, שהרי ליתנייהו, אלא ודאי מוכח שהסימנים של סנפיר וקשקשת רק נצרכים לקבוע על המין שזה מין דג טהור, וכל שאנו מכירים את המין שרי, אף דאין בודקים את הסימנים.

וכ"ה להדיא בדרכי תשובה (ריש סי' פ"ג) שציין לדברי המנ"ח (למצוה קנ"ד), שאם אכל דג ולא בדק רק בסימן אחד דסנפיר, ולא בדק אחר סימן דקשקשת, אף שנמצא אח"כ שיש לו קשקשת והוא טהור, אפ"ה ביטל העשה בדריקת סימני הדגים, וע"ז הוסיף הרב דרכ"ת, דכל זה הוא רק בדג שאינו ידוע וניכר בטב"ע שהוא ממין דגים טהורים. אבל בדג שהוא ידוע וניכר בטב"ע שהוא ממין הטהורים, לכו"ע א"צ לבדוק הסימנים בכל פעם. וכ"כ עוד הרב דרכ"ת (ברישי סי' עט) ע"ד סי' החינוך (מצוה קנ"ג) שעשה גמור הוא לבדוק בסימני בהמה וחי, ומי שלא למד לידע הסימנים להבחין ולא בדק, אלא שראה בה סימן אחד וסמך עליו ואכל ממנה, אע"פ שמצא אח"כ שהיה אכל, הרי"ז ביטל עשה זה של בדיקת סימנים. וע"ז הוסיף הדרכ"ת וכתב, ופשוט הוא מדברי הפוסקים, דכל זה בבהמה וחייה הבאה לפנינו מחדש, ואינה ניכרת בטב"ע שהוא ממין בהמה וחייה טהורה. אבל בכל בהמה וחייה שהוא ידוע וניכר להדיא בטב"ע שהוא ממין טהורים, א"צ לבדוק הסימנים בכל פעם.

אכן, אף שזה בודאי אמת, שכל שמכירים את מין הדג בטב"ע שא"צ כלל לבדוק בסימניו, מכ"מ, הלא בדגי טונא הנמכרים בקופסאות אין לנו טב"ע כלל וכלל, שהרי הוסרו כל הסימנים יחד עם כל העור, ומנ"ל בכלל שזה הדג הוא ממין הטונא. וכי אפשר לסמוך על בדיקת הפועלים הנכרים העובדים בביהח"ד שבפורטוריקא, והלא עכו"ם אין לו נאמנות כלל בעיני אר"ה.

ד. חזקת אומן לא מרע אומנתיה

ועי' שר"ע יו"ד (סי' פ"ג ס"ז), קרבי דגים אינם נקחים אלא מהמומחה, אא"כ אומר לו הישראל (וכרמ"א — או עכו"ם) המוכרם, אני מלחתים

1. כסי' בית שמואל למס' ע"ז (לט). ד"ה ת"ר, הביא מחלוקת הרמב"ם (במרו"ג) והרמב"ן (בפירושו עה"ת) בגדר דין סימני דגים, לדעת הרמב"ם הסימנים מורים על שזה מין דג פלוני, והמין ההוא מין טהור; ואילו לדעת הרמב"ן, לא המין הוא שמותר, אלא שהסימנים הם הם המתירים. וכתשו"ח ח"ס הביא שרב אחד הקשה בזה על הרמב"ן, ובסי' בית שמואל הסביר את הקושיא, דמאחר דאפילו אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן נמי שרי, היאך שייך לומר שהסימנים מתירים, הלא כאן שרי אף דליכא סימנים עדיין. ועיי"ש מה שתירץ. ועכ"פ, היאך שלא נתן לדעת הרמב"ן, עדיין נשאר יסודו של הרב דרכ"ת, שא"א כלל לומר שבדיקת הסימנים הוא המתיר, אלא כל שידוע לנו בבירור איזה מין דג הוא זה, ואנו יודעים מכבר שלאותו המין דג ישנם סימני טהרה, סגי בזה להתיר אכילה אותו הדג.

והוצאתים מדג טהור. ועיי"ש בבהגר"א (ס"ק כ"ה) שכתב ע"ד הרמ"א, שכ"כ כל הפוסקים בביצי עוף טהור (דשרי ליקח אף ממומחה עכו"ם), וכמ"ש בסי' פ"ו ס"א, וכגירסת הספרים שלנו (בחולין סג): לוקחים ביצים מן העכו"ם וכו'. ועיי"ש בש"ך (ס"ק כ"ה) דמדברי הרמ"א משמע, דאפילו בקרבי דגים שנימוחו נמי מהני כשאומר העכו"ם אני מלחתים, והוא תמוה מאוד וכו', דודאי אין עדות לעובד כוכבים. ועיי"ש בדרכי תשובה (ס"ק ע"ה) שבאורח מישור השיב ע"ד הש"ך והעלה שדברי הרמ"א הם נכונים בלי פקפוק. ועיי"ש בהערות צבי לצדיק (על גליון הי"ד) שכתב, דברי הרמ"א תמוהים וכו', והיכן מצינו לעכו"ם נאמנות אם לא באומן וכו'.

וכפשוטו נראה, דהיינו ממש נידון דידן שהדייגים הנכרים שעל הספינות הצדים את הטונא פיש בודאי אומנים הם, שהרי מקפידים תמיד לתפוס דוקא את הטונא, מפני שהבעלים של ביהח"ר לא יקנו מהם שאר דגים, והקפידא שלהם איננה מצד חשבונות הלכתיים, אלא מצד חשבונות מסחריים של העסק שלהם, שיש להם כבר סדר מיוחד של נקיון הדגים ובישולם, ואף שמבשלים ג' סוגים ממין דג הטונא, דהיינו — אלבעקאר, סקיפ ג'ק, ויעללא פינ, מכ"מ אין יכולים לבשל שלשתם ביחד, שכל אחד מהם טעון זמן בישול שונה מחברו, ועל כן מקפידים מאוד פועלי ביהח"ר בשני דברים: א) שלא יהיו שמה שום דגים אחרים; וב) שיהיו כל ג' הסוגים האלו נפרדים זמ"ז בשעת בישול. ואפילו באותו המין גופא של אלבעקאר, לא יכניסו דגים שמראיהם שונה ממראה הרגיל של שאר הדגים מטעמים מסחריים, ככדי שיהא להם "קוואליטי קונטרול", וממילא נראה פשוט, דאף דאין נאמנות לעכו"ם באיסורים אפילו במסל"ת, מכ"מ סמכינן אפועלים הנכרים לא בתורת עדות ונאמנות, אלא בתורת רובא דליתא קמן. דחזקה על אומן דלא מרע אומנתיה, שכן תמיד מקפידים הדייגים להשתמש ברשתות העשויות במיוחד לתפוס מיני דגים אלו בפרטות, ובודקים את הדגים בשעת תפיסתם, כי כל מה שלא יוכלו למכור לביהח"ר יורקו בחזרה לאוקיינוס, כדי שיהי' יותר מקום בספינה להעמיד עוד דגים מן המין שכן יוכלו למכור, ואז בודקים הדייגים עוה"פ כשמגיעים ליבשה — קודם שמוכרים את שלהם, והקונים בודקים קודם שיקנו — לידע בבירור שזה המין הפרטי הנצרך למסחר שלהם, ובודקים עוה"פ כעבודת ביהח"ר, ולאחר שכבר נתבשרו הדגים ונמצאים כבר בקופסאות הסגורות, בודקים אנשי ביהח"ר עוה"פ בפתיחת קופסא יחידה פה ושם לראות אם באמת הוסר כל העור עם הקשקשים מן הדג או לא, ופשיטא שבודקים אז ג"כ לידע בבירור שהדג הנמכר הוא באמת דג הטונא ולא אחר. וזה ממש בחינת "חילק אומן" שזכר בגמ' [ויחבאר להלן באות ח"ת]. ואין רוב זה מטעם מירתת שמפחדים

לשקר מפני קנסות הממשלה,² שנוכל לטעון ולומר דאולי הריוח שירווחו כשקרא עולה פייכמה על הקנסות שישלמו כשיתפסום הממשלה, אלא הענין דלא מרע אומנתיה כאן הוא מטעמים מסחריים שלהם.

ועיין במאמרו של כב' הגרי"ב שליט"א (בהמתכתא) שטען נגד דברי החלקת יעקב שכתב, שהאומנים מקפידים מאד להסיר כל הטמאים משום דמקלקלי לטהורים, האם בדק או נסה שהאמת כן הוא וכו', ובפשוטו נראה דודאי כן הוא האמת — שכן מקפידים על כך במאוד מאוד, כאשר שמענו מכל אלו שנסעו לכתי-חרושת האלו וזה פשוט וברור.³

ה. בשיטת הריב"ש דלא מהני רוב מדאורייתא לקבוע מין טהור

ועיי"ש עוד בהמתכתא שכתב, אולם האמת יורה דרכו שעדיין יש להסתפק לאחד מני אלף או יותר שיתערב בכאן מין טמא וכו', ובפשוטו נראה לומר בזה דאף דאיה"נ שקיימת אפשרות רחוקה מאוד של אחד מני אלף שהתערב בכאן דג טמא, שאולי לא תפסו את טעותם ולא זרקוהו בחזרה לאוקיינוס, ולמרות כל הבדיקות שבודקים וחוזרים ובודקים מהטעמים המסחריים שלהם, אולי עפ"י טעות יצא שנשאר איזה דג טמא בכמה קופסאות, מכ"מ נראה דבכגון זה י"ל דאזלינן בתר רובא. ואף דהריב"ש (בתשו' קצ"ב) כתב דמכיון שהתורה ציותה לבדוק בסימנים... על כרחנו יש לנו לחוש לכל אחד ואחד מהם, ואפילו הוא מיעוטא וכו'. כלומר, דכאן הוי יוצא מן הכלל, ולא אזלינן בתר רובא, מכ"מ נראה פשוט דבספק רחוק כזה של אחד מני אלף, אף להריב"ש אין לאסור:

2. עי' תשו' הרמ"א (סי' נ"ד) שהביא רוב כזה מתשו' הרשב"א, דהשתא בזה"ז אין חוששין שיחליקו הנכרים גבינותיהם בשומן חזיר, מאחר שעונשין עליו למי שאוכל אותו בימי עינוייהו.

3. ומה מאוד תמוהים דברי הגאון מהרע"י ביביע אומר (ח"ה חיו"ד סי' ט') שהסכים לדעת הפוסקים לסמוך אחזקת אומן לא מרע אומנתיה לברר שהשמן הוא טהור ושאינו בו תערובת משמן טמא (באות ד'), ולא רצה לסמוך אהך חזקה גופא בנוגע לזיהוי מין הדג (באות ג'), דמאי שנא האי מהאי, הלא בגמ' מבואר להדיא דסמכינן אחזקת אומן ל"מ אומנתיה בנוגע לזיהוי מין הדג כאשר הביא הגרי"ב במאמרו — ממס' ע"ז (לד'): דחילק אומן מוחו. וכבר שמענו מכל המשגיחים, דכשבודקים בכתי החרושת לזהות את הדגים, עוד לא קרה אף פעם שימצאו איזה מין דג אחר שמה; לא מיבעי שלא מצאו שום דג טמא, אלא אף סוג אחר של טונא לא מצאו — חוץ מסוג זה של אלבעקור, או מה שצריך להיות כאותו הזמן, והר"ז שדברי דומה לחילק אומן, דסמכינן אחזקת אומן דלא מרע אומנתיה. ומסתמא בהכרח צ"ל שדברי הגאון הראל"צ קאי היכא דליכא חזקת אומנות — מטעמים מסחריים שלהם — להקפיד בדוקא על כך שיהא דוקא מזה הסוג שמה המין במיוחד. אבל כדאיכא קפידא אף על זה, אין מקום לבעל-הדין לחלוק בזה כלל, ואצלנו דבר בדוק ומנוסה הוא מכמה שנים של בדיקות המשגיחים שזאת היא המציאות.

ו. חמשה סוגי רוב

דהנה מתבאר מן הגמ', דה' סוגי רובא יש: א. רוב גרוע (כמו למשל כשיש רוב של נ"א אחוז בלבד), דאמרינן ב' דרובא וחזקה, לאו רובא עדיף, אלא שקולים הם [תוס' ע"ז (מא:)] ד"ה ואין ספק], דטעמא דרובא וחזקה רובא עדיף הוא משום דרוב הוי מברר, וחזקה רק הוי דין הנהגה, היכא דאין לנו בירור על המציאות, ובמקום רוב — המברר את המציאות, לא נאמר דין הנהגה. אכן היינו דוקא ברוב בריא, אך ברוב גרוע (כנ"א אחוז), אף הרוב אינו אלא דין הנהגה, וא"כ, שאין לפנינו בירור המציאות כלל, אוקי דין הנהגה דחזקה בהדי דין הנהגה דרובא ונימא דשקולים הם; ב. רוב בריא, דשפיר חשיב כבירור, ושפיר נהיג ביה כללא דרובא וחזקה רובא עדיף, אלא שעומד עכ"פ כנגדו מיעוט המצוי, (כמו למשל — אם יש שבעים או שמונים אחוז לצד אחד.) [ועי' עוד תוס' קידושין (פ.) ד"ה סמוך מיעוטא לחזקה]; ג. ולמעלה מזה יש רוב יותר בריא, שהמיעוט שכנגדו אינו אלא מיעוט שאינו מצוי (כמו למשל רוב של תשעים אחוז), וההבדל לדינא שבין סוג רוב זה השלישי לסוג רוב השני נמצא בחי' הרמב"ן ובמלחמות פ"ק דחולין, והובא לדינא בשו"ע יו"ד, דהיכא דאפשר למכדק בדקינן, ולא סמכינן ארובא — ברוב שמסוג השני. אכן ברוב שמסוג השלישי, אפילו לכתחילה א"צ לבדוק. ואף דנ"מ זה ליתיה אלא מדרבנן, כמבואר להדיא במלחמות שם, מ"מ נפ"מ בדאורייתא נמי איכא בין הני ב' סוגי רובא לענין שלוחי מצוה אינם ניוזקין, דהיכא דשכיח היזקא ליתיה להאי כללא (פסחים ח:), ומסתמא גדר ענין זה דשכיח היזקא היינו — היכא דאיכא מיעוט המצוי. ד. ולמעלה מזה נמצא בגמ' (ריש גיטין), דאף דר"מ חייש למיעוטא, אפילו במיעוט שאינו מצוי, מכ"מ במיעוטא דמיעוטא (כמו למשל ברוב של צ"ט אחוז), אזי אף ר"מ יודה דלא חיישינן למיעוטא. ואף דלא קיי"ל כר"מ בהא דחייש למיעוטא (עתוס' חולין יא:)] ד"ה לר"מ דחייש למיעוטא, מכ"מ נפק"מ בזה לדינא לענין להוציא ממון עפ"י רובא, דאף דפסקינן כשמואל (ר"פ המוכר פירות) דאין הולכין בממון אחר הרוב, מכ"מ כבר ייסד הגרעק"א (בתשו' תניינא סי' ק"ג אות ט"ו) דברוב הבריא כ"כ שאינו עומד כנגדו אלא מיעוטא דמיעוטא, כמו דבכה"ג מודה ר"מ דל"ח למיעוטא, ה"ג אית לן למימר לדינא דשפיר הולכין בממון אחה"ר, דטעמא דמילתא דאין הולכין בממון אחה"ר הוא משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה (עיי"ש בתשו' הנ"ל אות ה' מזה), ובכה"ג לא שייכא הך סברא.⁴ ה.

4. בכ"מ (ז.) ישראל שיש לו עשרה ספק פט"ח בחוך ביתו, מפריש עליהן עשרה שיין, ומעשרן והן שלו, ועיי"ש בתוס' ד"ה מפריש, תימא, דבפ"ק דכבורות אמרינן דשה אחד פוטר כמה פט"ח, ומה צריך עשרה שיין. ושמעתי בזה מכב' הגר"א קידורני (מכור-פארק) שיחי, שאם יפדה כל פעם באותו השה גופא בזה אחר זה, ימצא שאחר הפדין הראשון יהי ספק

ולמעלה מזה יש רוב יותר בריא, שהמיעוט העומד כנגדו אינו אלא אחד מני אלף, שייסד החת"ס בתשו' (חיו"ד סי' של"ח, הו"ד בפ"ת ליו"ד שני"ז סק"א), דאף דבעלמא קיי"ל (ספ"א דכתובות) דלא הלכו בפיקו"נ אחה"ר, וצריכים לחוש אפילו למיעוטא דמיעוטא, מכ"מ בספק של אחד מני אלף, דאין בני אדם נורמליים חוששים מסכנה כזו כל עיקר, ככה"ג ודאי אמרינן דשומר פתאים ד', ולא מיקרי כלל ספק סכנה לדחות לשום איסור⁵.

ומעתה נראה פשוט שבספק של אחד מני אלף, דלא מיקרי ספק כלל אפילו לגבי ספק סכנה, דפשיטא דאין בזה משום ביטול העשה דבדיקת סימנים אם סומכים על רוב שכזה. ועי' בפנים בתשו' הריב"ש גופא שכתב כן להדיא, דכיון שהתורה צותה לבדוק בסימנים שלא יהיה מכ"ד עופות הטמאים... על כרחנו יש לנו לחוש לכל אחד מהם, ואפילו הוא מיעוטא, וזולתי לפרס ועזניה בישוב שאינן נמצאים שם כלל, כמש"כ הר"ם ז"ל, שאינן נמצאין אלא במדברות ואיי הים הרחוקים עד מאוד שהן סוף היישוב, אבל כשאפשר להמצא חוששין למיעוט כדאמרינן גבי בהמה... ובלבד שיכיר ערוך, ואע"פ שהערוך מיעוטא דמיעוטא לגבי שאר בהמות טהורות וכו'.

ז. הבנה מחודשת בדעת הריב"ש

ועי' תשו' הר צבי (חיו"ד סי' ע"ד) בקשר לדברי הריב"ש הנ"ל שכתב להקל בנדון שלו מכמה טעמים, וכ' סברותיו הראשונות שייכן אף לנד"ד: א. דהיכא דלא שכיח המין הטמא כלל וכלל, אף הריב"ש עצמו מודה, כמש"כ בפרס ועזניה, [וכדברינו באות הקודמת]. וב' שכונת הריב"ש דל"א בזה בתר רובא הוא שמכיון שאמרה תורה והבדלתם, שמצוה לבדוק, לכן, כל שיש איזה אפשרות לבדוק, יש חיוב לבדוק ולהבדיל ולא לסמוך בזה על הרוב, (וכן מטין דברי הריב"ש בסימן קצ"א), אבל במקום שכבר אזלא כל אפשרות שהיא

השקול של חמשים אחוז שהשה הזה אינו שלו; ולאחר הפד"ה השני"ה"י רק 25 אחוז; ולאחר הפד"ה השלישית יהי רק 12.5 אחוז; לאחר הפד"ה הרביעית — 6.25; החמישית — 3.125; הששית — 1.5625; הז' — 0.78125; הח' — 0.390625; וכו', ונמצא שלאחר עשר פדיות יהי רוב כ"כ חזק המורה שזה השה צריך ליתנו לכהן, דבכה"ג לא נוכל עוד לומר דאין הולכין בממון אחה"ר, וכיסודו של הגרעק"א הנ"ל, ודפח"ח.

5. ודברי החת"ס הנ"ל הם בניגוד לתשו' מהר"ם שיק (חיו"ד סי' רמ"ד) לענין הצורך למציצה אף בזה"ז, שכתב, שאפילו יאמרו הרופאים שאפילו אחד מני אלף אלפים ורבי רבבות לא יבוא לידי סכנה ע"י חסרון מציצה... ואם יבוא לאחד מאלפי אלפים וכו' תינוקות סכנה, כבר מותר לחלל שבת עבורו. והסכמת רוב הפוסקים בנדון זה כדעת החת"ס, ואכ"מ.

לבדוק הולכים גם בזה אחה"ר. וגם סברתו זאת השניה של הגרצפ"פ נמי שייכא בני"ד, שהרי כשהקופסאות באות לפנינו, כבר לא קיימת האפשרות לבדוק כעת, וממילא ליחא למצות והבדלתם.

ח. איסור "חילק" ושיטת רש"י בדין זה

אכן לכאורה עדיין יש לאסור מכח המשנה דע"ז (לה:), ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורים... והחילק. ופירשו בגמ' (לט.) מפני מה אסורה, מפני שערכונה עולה עמה, ופרש"י (על המשנה לה:), הו"ד בהמתיכתא הנ"ל) שדגים טמאים הדומים לה עולים עמה, הלכך ל"ש טרופה ל"ש אינה טרופה איכא למיחש לאחד מאלף ביניהם וכו'. הרי להדיא, דאף שהסברנו בדעת הריב"ש דליכא איסורא דאורייתא (מכח העשה דבדיקת סימנים) בספק של אחד מני אלף, מכ"מ, איסורא דרבנן עכ"פ שפיר איכא.

ונראה דגם זה ליחא. חדא, דהמעין בלשון שאר הראשונים והפוסקים יראה שאף שפירשו כולם כרש"י בהבנת ענין זה דחילק, לשון זה ד"אחד מני אלף" לא נמצא בשום אחד מהם — לרבנות פרש"י שעל הרי"ף — חוץ מבס' אור"ז (סי' קצ"ו). ובפשוטו משמע דס"ל לרוב הראשונים דלא כרש"י בזה, ובספק של אחד מני אלף — אפילו איסורא דרבנן ליכא.

ועוד, והוא העיקר, דעי' רש"י לסוכה (יח.) שמתחילה רצה לאסור את הדג הטהור הנקרא בלע"ז שטינקעס, וז"ל, וכמדומה שנאמר לי שגם בהם דרך להתערב דגים קטנים טמאים ואינם ניכרים... והעולם נוהג בהם היתר, ואין פוצה פה, וד' הטוב יכפר. [אלא שלבסוף סיים להתיר]. וי"ל דרש"י בע"ז פירש צחנתא חילק וכו'. [ואין לה סנפיר וקשקשת, ועתיד לגדל לאחר זמן סנפיר וקשקשת, וקיי"ל דמותרת, ואמר בגמ' מפני מה אסורה, מפני שערכונה עולה עמה, דגים טמאים הדומים לה... ולא מינכרי]. וע"כ לא אסרוהו אלא בעוד שלא צמחו בו הקשקשים, דאז אין ניכר בינו לבין הטמאים, אבל לאחר שצמחו בו הקשקשים, ניכר היטב על ידיהם, וכ"כ הש"ך ביו"ד סי' קי"ד ס"ק ט"ז [וזה"ל שמה, מיני דגים קטנים, שאין להם קשקשת, ועתידים לגדל לאחר זמן, וקיי"ל דמותר, רש"י, וכן פי' הרמב"ם בפ"ה המשנה והברטנורא, ולפי"ז משמע דשאר דגים קטנים שיש להם קשקשת מותרים, שהרי יכול להבחין ביניהם ובין הטמאים. עכ"ל. וכ"ה להדיא בכל הראשונים שביארו ענין זה דחילק, דמיירי דוקא באין לו קשקשת, ועתיד לגדל לאחר זמן. וכדברי הש"ך כתב גם בס' כף החיים ליו"ד שמה. ועיי"ש עוד לשון הרמב"ם בפיהמ"ש, ואסרוהו לפי שהוא עולה מן הים עם מין אחר טמא שמתחלף בו מאוד עד שלא יכירוהו אלא

ובתש"ו יביע אומר (ח"ה חיו"ד סי' ט') כתב להחזיר מטעם השני לבדו, דבישול ע"י קיטור לא נאסר בכלל הגזירה, בלי צירוף הטעם הראשון. אלא שכתב שמה, דהיינו דוקא בסרדינים, שהוגד לו מפי מגידי אמת הבקיאים בעשיית הסרדינים שחלהיך בישראלם כך הוא, שקודם שמבשלים אותם בקופסאות מעשנים אותם בקיטור, וע"י כך מתבשלים מעט עד שראויים לאכילה, ולפיכך אין בהם משום גזרת שלקות, שכבר היו ראויים לאכילה ע"י הקיטור קודם הבישול (שבקופסאות),⁶ אבל בדג הטונא שמבשלים אותם ברותחים מבלי שיקדימו לעשנם כלל, כאשר הוגד לנו מפי מגידי אמת, אין להתירם.

וע"י בס' בית אבי (ח"ג סי' קט"ו) שכתב שהפרוצס הולך ככה, שלאחר שמנקים את הדג... מכניסים אותו לתא של קיטור יבש עד שנעשה ראוי לאכילה,⁷ ואח"כ, כאשר ממלאים את הקופסאות... מכניסים אותם עוה"פ לתוך תאי קיטור לת... וזהו מטעם חוק הממשלה, כדי להשמיד ולהרוג את

6. וע"י שבט הלוי (ח"ו סי' ק"ח אות וא"ו) שכיום נשתנה אופן בישול הסרדינים, ואינם נמלחים לפני עשייתן, ושמן אותם בקופסאות כרול תוך שמן, ואחרי שנגרו כבר הם מתבשלים בכח זיעה... שע"י הזיעה השמן מתבשל מהר, והם מתבשלים ע"י בישול בשמן, ולפי שורת ההלכה יש בהם משום בשול עכו"ם [והשוה מש"כ מזה בהערה הבאה]... והמקילים בזה טומכים עצמם על יסוד המבואר בקצת ספרים, שאין מעשה ביהח"ר שעושים בו רבנות לרבים בכלל גזרת חתנות, ומפה קדוש החזו"א זצ"ל שמעתי להחמיר בזה, עכ"ד.

ובאמת כתעשיית הכנת-המזון חלים שינויים יומיומיים באופני הבישול, ובמקורות המרכיבים, ובכל אופני תהליכי הכנת המזון, ועל הרבנים הממונים על הכשרות להשיג בעינא פקיאח בעניינים אלה, ולדון מתדוש תמיד על כל פרט ופרט במיוחד הנוגע לכשרות המאכלים.

7. ההנחה היא, שאילו לא היו הדגים ראויים לאכילה כקיטור הראשון, היו נאסרים ע"י הבישול שע"י הקיטור השני, כי הקיטור מתמם את הרוטב שבתוך הקופסאות, והדג המתבשל ברוטב נאסר כדין הרגיל של בישול עכו"ם, למרות מה שהרוטב התחמם ע"י הקיטור, [והשוה בהערה הקודמת מה שהבאנו מהגאון בעל שבט הלוי, שיח"י]. ויש מחכמי הדור שנוטים להקל גם בזה, ודבריהם בזה צ"ע.

ועוד הניח הגרי"א, שיח"י, שדוקא בישול בקיטור יבש אין בו משום בישול עכו"ם, דהיינו מעושן ממש, אבל בבישול בקיטור לח ס"ל שדינו כבישול ממש, [ודל"א כסברת הרב יביע אומר והזיעות שכדרכ"ת הג"ל], ואשר על כן לא רמו הגרי"א לתשובתו לדברי הדרכ"ת. ולזה נתכוון במש"כ בסיום אותה החשובה, שתיאור הפרוצס הנ"ל שמע מרב אחד העוסק בהשגחות, אבל המכשירים של "הדגים" אומרים אחרת. כלומר, שהם אומרים שהדגים מתבשלים מתחילה ע"י קיטור לח, אשר לפי דעת הגאון בעל בית אבי אין להקל בזה. אבל לדינא תפסינו כדברי הרב מנח"י והרב יביע אומר להקל אף בזה, או בצירוף סברת האומרים דשאני בישול בביח"ר, או בלי צירוף אותה הסברא, וכמו שהבאנו דבריהם בפנים.

אחרים מבני אדם]. אולם בדיקה מיהא בעיא. ודע דקשיא לי, מאי איריא דחשיב במשנה החילק בין דברים של נכרים, דאפילו דישראל נמי אסור, וי"ל. עכ"ל הרש"ש [עם ההוספות שלי בסוגריים]. ונראה דה"נ דכוותה בנד"ד, שהרי כשצדים דגי הטונא הם דגים גדולים, וניכרים בהם היטב הקשקשים, וממילא אין בזה משום איסורא דחילק, לפי דברי הש"ך, ועפ"י דברי כל הראשונים. וכ"ה בתש"ו מנחם משיב (הנ"ל), דטונא שאנו אוכלים גדולים הם מאוד, ואינו ענין כלל לחילק שהם קטנים שעדיין לא גדלו קשקשיהם אשר ע"כ א"א להבחין ביניהם.

ועוד בה שלישיה, דאף בחילק גופא, האומנים הבקיאים כן יכולים להבדיל בין הטהורים לטמאים, ומבואר בגמ' להדיא (לד':) דחילק אומן שרי, שהרי הטמאים מקלקים לטהורים, וה"נ דכוותה ממש דומה בדומה, שמטעמים מסחריים שלהם הם בודקים וחוזרים ובודקים כמה פעמים בכדי שיבשלו בביהח"ר שלהם דוקא מינים אלו של טונא פיש, ומקפידים לבשולם בנפרד וכו', וכמו שהארכנו מכבר [באות ד'].

ועוד, דבפיהמ"ש (הנ"ל) משמע להדיא (וכ"ה בפשטות משמעות המחבר בהביאו דין זה ביו"ד קי"ד ס"י), שהמדובר הוא שבודאות עולים דגים קטנים טמאים עם הסולחנית, ואיכא ודאי תערובת, ובכה"ג ס"ל לרש"י, דמדרבנן אסרו את כל התערובת אף דאיכא אלף היתר כנגד החד איסור, וכדקיי"ל לדינא דבריה לא בטלה אפילו באלף (ע"י ביאור הגר"א ליו"ד סי' ק' סק"ה), ולפ"ז נוחא טובא מ"ט לא הזכירו שאר הראשונים דחומרא דחילק שייכא אפילו בספק של אחד מני אלף (אשר הערנו ע"ז לעיל), דלפי"ד הדבר פשוט, דאין זו חומרא מחודשת בחילק, אלא מכח הדין המקובל דבריה לא בטלה אפילו באלף — היכא דאיכא איסורא ואיכא ודאי תערובת. וכ"ה להדיא בלבוש לסי' פ"ג ולסי' קי"ד. אך בנד"ד, שבכל יום ויום מבשלים בביהח"ר כמה אלפים דגים, וליכא כלל ודאות של תערובת דג טמא ביניהם בביהח"ר, כי אדרכא, הדייגים והקונים והפועלים מקפידים מאוד לברר בדוקא האלבעקור שממראה השוה, וכאמור, אין זה בכלל איסורא דחילק כל עיקר.

ט. בעיית בישול עכו"ם

והנה בישול דגי הטונא הרי נעשה הוא בביהח"ר ע"י פועלים נכרים, ועפ"י פשוטו ה"י לנו לאסור מגזירת שלקות. וע"י מנחת יצחק (ח"ג סי' כ"ז אות וא"ו), שכתב להקל, בנתבשל בביהח"ר ואין מכירים בכלל את מי שבישלו, וגם שמתבשל ע"י קיטור, ויש מגדולי האחרונים הסוברים (הו"ד בדרכ"ת) שקיטור דינו כעישון, [שלא גזרו במעושן משום בשול עכו"ם], והני תרתי סברות חזו לאיצטרופי אהדי להקל בזה. [וכפל דבריו אלה עוד שם בח"ג סוף סי' ע"ב].

הבקטריות מן הדגים כדי שיוכלו לעמוד זמן רב ולא יתעפשו. ועפ"י כתב להקל מבלי לצרף הסברה הראשונה דכבישול בביהח"ד אין הקונה מכיר כלל את הנכרי שעשה את הבישול, אלא מכת הסברה השני' לכה, דקיטור דינו כמעושן, והכל ממש כדברי הרב יביע אומר במש"כ לענין הסרדינים, אלא שכנראה שהשתנה תהליך הבישול ממקום למקום, ודג הטונא הנמכר פה באמריקא אופן בישולו הוא שהוא כבר ראוי לאכילה אחרי הקיטור הראשון. וכן שמעתי גם אני מאחד המשגיחים, שלאחר הקיטור הראשון, כבר ראויים כל הדגים לאכילה בטוב טעם, ועל זה אנו סומכים להקל בנוגע לאיסור זה, "כאשר נהגו כמה צדיקים וגאונים באירופא לענין הסרדינים, ומעשה רב להיתרא". [עיי"ש הלשון ביביע אומר אות ג', ובמנחת יצחק ח"ד סי' פ"א].⁸

8. ועג"מ שכת (נא). דאף דקיי"ל דכל שהוא נאכל כמות שהוא חי אין בו משום בשולי נכרים, מכ"מ אדם חשוב שאני. ועי' בתשובת שבט הלוי הנ"ל (אות ג') שכתב בזה, שהב"ח תמה שהשו"ע השמיטו, ובמנחת יעקב נדחק מאוד בטעמו ליישב דבזה"ז לא שייך להחמיר בזה, וקצת אחרונים נמשכים אחריו. איברא כבר כתב הש"ך סי' קנ"ב שכלל זה הלכה היא בין כבישול גויים בין בשאר אי' שכתורה, וכ"כ בפשיטות בשו"ת דברי יוסף... וכן הלכה, ומש"כ בערוך השלחן להקל עפ"י המג"א סי' רנ"ז... התוס' שכת שם דעתו להחמיר, עכ"ד.

אך לפעמים לא שייך לומר דאדם חשוב שאני, כי אף בניהוג חומרות שלפנים משורת הדין ג"כ צריכים מסורה לידע איזו חומרא יש לה משמעות, ושפיר מיקריא מרת חסידות, ואיזו חומרא אין בה ממש, וכדברי החת"ס בתשובתו (חאו"ח סוף סי' ט"ו) שלמד מרבו החסיד שכנהונה היאך להנהיג הנהגות חודשות של חומרא, ולפעמים ככגון נידון דידן שייך לומר על הנהגים חומרא בחורת מרת חסידות שכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים, וכדברי תשו' הרמ"א ודברי הערוך השלחן שהביא בתשו' יביע אומר (הנ"ל אות ד') בקשר לכביית תערובת שמן טמא שבסרדינים.

וכמדומה לי ששמעתי שכשכאו תלמידי הישיבות הליטאיות לא"י נכנסו קבוצה מהם לקבל פני הסכא קדישא, זצ"ל, ולשוחח אתו בדברי תורה, והיה זה בימי הספירה, והניחו מלגלח זקניהם, וניכר הי' על פניהם שבכל שאר ימות השנה כן היו מגלחים את זקניהם, והקפיד עליהם החכם אלפאנדי ולא רצה לשוחח אתם בדברי תורה, וטען ואמר, שכתוב בשיר השירים הראיני את מראיך השמעיני את קולך, שמקודם צריכים לראות את פניהם — אם מגדלים הם את זקנם או שמגולחים המה, ורק אח"כ — השמעיני את קולך, שייך לשוחח אתם בדברי תורה. (כן שמעתי ממור"ר הגרי"ס, שיחי'). וטען כנגדם, שמקילים בחמורות, ומחמירים בקלות, שבעיית התגלחת בימי הספירה קלה היא כלפי בעיית הגילוח כל השנה כולה. (כן שמעתי מכ"י הרה"ג מוה"ר שמעון רס, שיחי').

וכמו כן על האדם החשוב הרוצה להחמיר על עצמו, ולנהוג מרת חסידות בנפשו, לידע כמה להחמיר וכמה שלא להחמיר, שלא יהו הנהגותיו כחוכא ואיטולא מחמת הסתירות שביניהם. וכעין זה שמעתי ע"ש מור"ר הגרי"ס על אדם גדול אחד שהי' מן המחמירים בנדון דג הטונא, והיתה עמדתו ידועה לקולא בעיני הלכה אחרים יותר חמורים, והי' רבנו תמה בזה, היאך שהלה מחמיר כ"כ בקלות, ומיקל כ"כ בחמורות. וד"ל.

בענין דגים

הרב חיים טובי' הכהן טשערנף

ראיתי מבוכה בין כמה מורי הוראה שליט"א בענין כשרות דג טונא הנמכר בקופסאות, אשר אין על הדגים עצמם שום סימן שהם מיני הדגים הטהורים (דגים קלופים)¹. וכיון שלענ"ד נראה שהדבר מפורש בדברי רבותינו הראשונים והפוסקים, באתי בקצירת האומר להביא מדבריהם ז"ל².

1. ומש"כ מופת הדור הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל, לאסור בדגים קלופים, אינו נוגע לנ"ד כאשר יכאר להלן שאין שום דגים טמאים נמצאים בבתי חרושת של הטונא. (וכמש"כ שעושים הקילוף במכונות גדולות, ובזמן קצר, וא"א לראות כל דג, ואינו נוגע לעינינו, כי כיום כל הטונא, מתחילת הייצור עד גמר הבישול בקיטור, הכל נעשה ביד, ובודקים כל דג ודג לראות אם לא נתעפשו).

שוב ראיתי דברי הגרי"א הענקין זצ"ל, ומתוך דבריו מבואר שלא רק שאין הדיון שלו נוגע לנ"ד, אלא שאדרבה הוא היה מתיר בנ"ד בלתי שום ספק. דהרי כל דבריו הוא כשאינן מפרישין הדגים הטמאים מן הטהורים. עי' מה שכתב בהפרדס חוברת ד' שנת ל"ז, סי' כ"ט, ד"ה רוב-רובא דאיתא קמן, וכד"ה רובא דליתא קמן וכו'.

עוד כתב בהפרדס שבט תשכ"ו, סי' ל"ג סד"ה בהפרדס: "ומחלב של א"י שהתירו חז"ל לסמוך ע"ז, שאם אין בעדרו דבר טמא, אין ראוי, שהוא רוב ומצוי, עי' בב"ב כ"ג (ר"ל כג:-כד.), וקעין ודא"י". וכונתו, שהמעייין בב"ב שם ימצא דין של רוב ומצוי לגבי טומאת אשה, וד"ל הגמ' שם: תנינא, דם שנמצא בפרודודור ספיקו טמא, שחזקתו מן המקור (שדם המקור טמא הוא), ואע"ג דאיכא עלייה דמקרבא. (היינו שהעלייה, שדמיה טהורין, יותר קרובה לפרודודור) א"ל רבא רוב ומצוי קאמרת, עכ"ל. ופרש"י שם: דמיו (של המקור) רבים יותר משל עלייה, ועוד שהן חזירין לזוב משם, ודמי עלייה אין חזירין לצאת וכו' עכ"ל. ועי' בדברי המאירי שם. וה"ה כאן שאם אין בעדרו של גוי דבר טמא, אין חוששין שהביא ממקום אחר חלב טמא, כי רוב החלב מן הטהורין, וגם חלב טהור מצוי שם. ולכן בנ"ד, שידוע שהקפדת בתי חרושת של הטונא הוא שיהיו דוקא הג' מינים של הטונא (הטהורים) מצויים שם, (עי' לקמן), ועושים כמה בדיקות ביד להפריש שאר מיני דגים, ודאי רוב ומצוי הוא, והגרי"א הענקין היה מתיר.

ואין להקשות מהא דמבואר בשו"ע (יו"ד) סי' קט"ו סעי' א', דהדין שאם אין טמא בעדרו חלבו מותר, היינו דוקא אם הישראל יושב מבחוץ, ורק שאינו יכול לראות חליבת העכו"ם. כי עי' בשו"ת אג"מ ח"א סי' מ"ח, ד"ה ומה שרצה כח"ר, שביאר דבעיני ישראל יושב מבחוץ דוקא במקום שיכול הגוי לצאת לחוץ ולזייף, אבל כשידוע שאין מקום לצאת (ולקנות) דבר אחר, שפיר דמי. ואדרבה בנדון הטונא כבר זורקין כל מיני דגים אחרים מהספינות, כי יודעים שאין בתי חרושת של הטונא קונים אלא ג' מיני הטונא, ואין כדאי להם (הספינות) להחזיק מיני דגים שאינם יכולים למכור.

2. ושמעתי טוענים למה אין לעשות השגחה תמידית לכמה ימים או שבועות, ועי"ז אפשר לעשות מספיק קופסאות טונא לכל הקהילה החרדית באמריקה. ואין זו טענה מספקת. כי אמת הוא שבמקום היישובים של היהודים החרדים יהיה מספיק טונא, אבל לאלו הצריכים לנטוע

הנה מקור דין איסור לקיחת דגים מחותכים מהנכרי מבואר במשניות ובגמ' דע"ז³. וז"ל המשנה הראשונה: ואלו דברים של עכו"ם אסורים, ואין איסורין איסור הנאה וכו', וטרית טרופה והחילק וכו' וז"ל המשנה השנייה: ואלו מותרים באכילה וכו' וטרית שאינה טרופה וכו', עכ"ל.

ובדף ל"ה: פרש"י ז"ל שהטרית הוא מין דג קטן אשר הדרך הוא למלחו. וטעמא דאסורא הוא מפני שהדגים טרופות, מלשון טריפה, שנשחברו ונחתכו גופן עד שאין ניכרין מאיזה מין דגים הם, וכיון שבשרם אינם ניכרין חוששין לתערובות דג טמא.

והחילק, פרש"י שם שהוא דג קטן אשר אין לה סנפיר וקשקשת, ועתיד לגדלם לאחר זמן, לכן הוא דג טהור. וטעמא דאיסורא הוא מפני שמבואר בגמ' ל"ט. שעירבונה עולה עמה, היינו דגים טמאים הדומים לה, וא"א לסתם אינשי להכיר ולהפריד ביניהם, וע"י היטב בגמ' שם דף ל"ד: מ"ד דחילק אומן שרי. ורש"י ביאר שם⁴ הטעם, דכיון שהדגים הטמאים (עירבונה) מקלקל טעם הטהורים, ואין ברצון האומן להפסיד מסחרו, לכן הוא מפריש הטמאים מן הטהורים (שאומן מומחה מכיר שפיר ביניהם)⁵.

ובמשנה שנייה שם מבואר כנ"ל, שטרית שאינה טרופה מותרת. ובגמ' שם פ"י שטרית שאינה טרופה היינו כשראש ושרדה של הדגים ניכרים. ולדעת רוב ראשונים היינו ניכרים בטביעת עין איזה מין דגים הם. וממילא יודעים אם הדג הוא ממיני הכשרים.

ובמה שפ"י רש"י ז"ל שהטרית היא דג קטן, הנה אף שמצינו לכמה ראשונים שמסכימים לדעתו בזה⁶ מ"מ בעל תוס' רי"ד ז"ל פ"י⁷ שהוא מין דג

למקומות רחוקים עבור פרנסתם, אשר שם בשם ישראל לא יכונה, בפרט לנסיעה לכמה ימים או שבועות, לא ימצא כלום מדברים אלו לאכילה. ואם קופסאות הטונא מותרים מדינא, אסור לנו לאסור אותם ולמנוע מאחינו בניי ההספקה הראויה להם.

3. משנה שם דף ל"ה: גמ' שם ל"ט, ומשנה דף ל"ט: וגמ' שם ל"ט: מ'. וע"י בטור ושו"ע יו"ד סי' פ"ג, וסי' קי"ד.

4. ד"ה חילק.

5. וע"י בב"י וד"מ הארוך יו"ד סי' קי"ד שהביאו דין דחילק אומן מותר. וכתבו בטעמא שלא מובא דין זה בטור ושאר פוסקים, שלא היה הדג חילק כנמצא ביניהם. אבל נכון להדגיש שהדרישה שם כתב דאולי הטעם הוא מפני שאין לסמוך על דגים בלי סימנים. וע"ע בדברי הר"ן סוף פירקין.

6. ע"י בהריטב"א, ופי' הרא"ה (הוצאת בלוי), ופי' תלמידי רבינו יונה שם. וע"ע בדברי המאירי בזה. אמנם בפי' תלמידי ר"י הביאו שהערוך חולק.

7. ע"ז ל"ה: מהר"י תליתאה, ד"ה פסקא ואלו דברים.

גדול הנקרא טונינ"א, והביא שכ"כ הערוך⁸. וכן פירשו הרא"ש והר"ן והנמק"י בנדירים דף ג"א: ועיין המתרגם מגילה ר"י, שפירש שטונינ"א הוא טהון פיש, כלומר מה שאנו קורין היום טונא⁹. וע"י המתרגם חולין ס"ו, שכתב לתקן דברי רש"י בע"ז דף ל"ה: שבמקום "דגים קטנים מלוחים", צ"ל "דגים טהורים מלוחים", ע"ש.

ובעל תוס' רי"ד בסוגיין¹⁰ האריך בכיבוד איסור והיתר דגים חתוכים הנקחים מן העכו"ם. וכתב שלפי מהלך הש"ס שם, אם בא חבית מלאה חתיכות דגים קטנים בעינין הכרת ראש ושרדה לכל אחד ואחד כדי להתירם. אבל אם בא חבית מלאה דגים חתוכים, ונמצא שם ראש ושרדה של דג גדול, סומכים על סימן זה להחיר כל החתיכות שבחבית, שמסתמא ממנה באו¹¹.

ובסוף דבריו שם כתב עוד שאף שלפעמים באים חביות, ואין בהם שום סימן של ראש ושרדה, כמו החביות המליאות טונינ"א (טונא לדעתו), שלפעמים יש חביות שאין שם רו"ש, יש להתירם מטעם החזקה, וכיאר שם מהו החזקה, וז"ל: "שחזקה יש לנו שאין עושין שם אלא מטונינ"א, ולא מדג טמא"¹². והביא ראיה שיש לסמוך על חזקה זו מהא דאיתא בגמ' שם ל"ט.

8. ערך טרית. וע"ש פ"י שכלשון רומי הוא מין דג גדול ממיני אטונס. וע"י ע"ז ל"ט. (וע"ע רש"י ברכות דף מ"ד. ד"ה ספלי טרית, ורש"י מגילה ר"י. ד"ה טרית, ורש"י חולין ס"ו. ד"ה סולחנית, ואכמ"ל).

9. וע"י בספר חרגום לעז מאת הדיין ר"י גוקאוויצקי, מספר 700, שכן כתב. וכן עיינו בספרים חיצוניים, ומצאתי שמין הטונא היו ידוע בימי קדם, וחפשו אותה כים התיכון והאוקיינוס.

10. מהר"י ג', ע"ז דף מ'. ד"ה אמר רב פפא.

11. כמש"כ הרי"ד בפירוש לעיל סר"ה פסקא ואלו דברים.

12. ושמעתי שיש שרצו לפרש כונת הרי"ד לצרף החזקה עם הא דכתב ששאר החביות יש להם סי' של ראש ושרדה, והיינו שלא לסמוך על היתר של החזקה לחוד (ולא ידעתי למה), דוגמא לדבר דיני עגונה המבואר בשו"ע אה"ע סי' י"ז, שמצדדים טעמים ואומדנות קלושים, להתיר אשה עגונה. ומלבד שאין זה פשוט משמעות דברי הרי"ד, דהא ריהטת לשונו הוא, שהוא מתיר החביות שאין בהם סי', מטעם החזקה שיש לנו, וכו', ושכן כתב הרי"ז (ע"י לקמן) בפירושו בכונתו, אין הנידון דומה להיתר עגונה כלל. שלענין החביות שאין להם רו"ש, כבר אבד הסימן הראשון, כי בגמ' פ"י שטרית טרופה האסורה היינו שאין להם ראש ושרדה. ומנין שיכולים להמשיך הסימן מחבית א' על חבית אחרת? וכבר כתב הרי"ד שבחבית אחת צריכים היכר דרו"ש אבל דג ודג כדי להתירו, ואינו מועיל הסימן של מקצתם ברו"ש, כל שכן מחבית לחבית! והרמ"א באה"ע סי' י"ז סע' כ"ד כתב שאפילו ק' סימנים שאינם מובהקים אינם מצטרפים לשאר אומדנות. ואף שמבואר בכ"ת שמואל שם אות ע"ג, מתשו' משאח בנימין סי' ס"ג, שזה דוקא בסימנים גרועים, אבל סי' אמצעיים כן מצטרפים לסימן מובהק, מ"מ אף אם נניח שבחבית אחת יהיה הסי' של רו"ש סי' אמצעי לגבי החתיכות האחרות, אבל מחבית לחבית ודאי סי' גרוע הוא, כאשר יבואר לכל המעיין בשו"ת משאח בנימין שם.

"מכריו ר' אבהו בקיסרי קירבי דגים נקחין מכל אדם, חזקתן אינם באים אלא מפלוסא ואספמיא וכו'", עכ"ל¹³.

וכבר העתיקו הראשונים והפוסקים דברי הרי"ד להלכה. עי' שלטי הגבורים סוף פ"ב דע"ז, בד"ה לשון ריא"ז, שהרא"ז (נכד בעל תוס' רי"ד ז"ל) כתב בענין הא דר' ברונא (עי' לקמן) שקרבי דגים אינם נקחין אלא מן המומחה, שזהו סתמא דמילתא, והלאה כתב, "ובמקום שהן מוחזקין שאינם באים אלא מדגים טהורים, מותר לקנות אותם מכל אדם. וכן י"ל בטריה, מקום שאין מוחזקין אותם אלא מדגים טהורים, היא מותרת בלי סימן, כמו שביאר מז"ה", (מורי זקני הרב — הוא בעל תוס' רי"ד ז"ל). מבואר היטב שכוונת הרי"ד ז"ל היתה להתיר אם הוא מוחזק דוקא לטהורין, וכנ"ל. ודין טריה טרופה האסורה הוא במקום שאין מפרישין הדגים הטמאים, או שלא ידוע לנו אם מפרישין. וכן השיבולי הלקט בח"ב העתיק הרי"ד בזה. ועי' בב"י יו"ד סי' פ"ג (ד"ה כתוב בשבולי הלקט) שהעתיק השבולי הלקט באין פוצה פה ומצפצף. וע"ש בדרכי משה הארוך (אות ב') שהעתיק דברי הב"י בזה. נמצינו למדין שכל הפוסקים, היינו הרי"ד הריא"ז, שבולי הלקט, ב"י, וד"מ, מסכימים

ולא עוד אלא שבנ"ד הא דאין בכמה חביות ראש ושרה היא ריעותא לפנינו, דכיון שידוע לנו שהם מפרישין הטמאים מן הטהורים (עי' לקמן), א"כ כשאין סי' של רו"ש שפיר יש לומר שמדגים אחרים (טמאים) באו.

ודוגמא לזה מצינו בכתובות דף כ"ד: באיבעית הגמ' אם מעלין מנשיאות כפים ליוחסין. ושם הביא הגמ' מבני ברזילי (שהיתה איזה ריעותא בחזקת כהונתם) לראיה שאין מעלין, שאף שהיו פורסים ידיהם בגולה, דחו אותם מן הכהונה. ובגמ' דחו ראייה זו וכתבו לענין בני ברזילי: "שאני הכא דריע חוקייהו". ורש"י ז"ל שם ד"ה שאני הכא, כתב דהריעותא הוא שהכל רואים שאר כהנים אוכלים קדשי המקדש, והם אינן אוכלים, יש כאן היכר גדול שיש בהן צד פסול. אבל שאר בני אדם כגון כהני זה"ז שאין להם הריעותא, כיון שאין אף אחד אוכל מקדשי המקדש, לעולם מעלין מנ"כ ליוחסין, ע"ש.

היוצא לנו מזה שאם יש סימן מצד אחד (כגון שאר כהנים אוכלים) וסי' כנגדו (כגון בני ברזילי שאינן אוכלין) הסימן שכנגדו הוא ריעותא לפנינו. וכן י"ל בנדון הרי"ד שכיון שיש חביות שיש להם רו"ש, אלו שאין להם הלא זה ריעותא לפנינו, והוא הוכחא שמדגים אחרים באו, והאין שייך לצרף הך הוכחא דרו"ש בחבית זו לחזקה אחרת דאין מוכרים אלא אלו. אלא ברור שכונת הרי"ד היתה להתיר רק מטעם חזקת ר' אבהו. ויוצא, שעם טעם חזקת ר' אבהו אין אנו צריכים היתר הראשון של הרי"ד, ומובן מזה מדוע הריא"ז לא הזכיר היתר הא' של הרי"ד (כי כונתו היתה להעתיק פסקי הדינים העיקריים), והרי"ד הזכיר טעם הראשון רק מפני שזה בא בדרך פירושו לדברי הש"ס שם (שתפקיד חיבורו לבאר הסוגיא על הדרך, ובסוגיא מוזכר דין של הכרת דגים בראש ושרה. וכונת הרי"ד הוא שאין להוציא מפי' הסוגיא לאסור הטונינא שאין להם רו"ש, כי כל הטונינא מותר מסיבה אחרת), ודו"ק.

13. ופרש"י שם שאין דג טמא מצוי בפלוסא ואספמיא.

לזה לדינא¹⁴. ועי' לקמן שגם יש לצרף לזה דעת הר"ן בתשובותיו.

לכן בנדון קופסאות הטונא ברור שמותרים לכתחילה, כיון שידוע לנו ע"י המשגיחים יראים ושלמים, הנוסעים לבתי חרושת של הטונא לפרקים זה כבר למעלה מעשרים שנה, שאף פעם לא נמצא שם שום דג טמא, אף לא דג טהור שלא מג' מיני הטונא שמשחמשים בהם, גם ידוע לנו ע"י דברי המשגיחים איך שמקפידים בעלי בית החרושת על ענין זה עד מאד, מטעמי מסחר.

אך לפום ריהטא דברי הרי"ד קשים מב' טעמים, וכדלקמן: א) בגמ' דע"ז סוף מ'. איתא; "אמר ר' ברונא קירבי דגים ועוברין אין נקחין אלא מן המומחה". (ולדעת רוב ראשונים כוונת מומחה כאן הוא למי שמוחזק לירא שמים, שלא למכור דגים טמאים. ועי' הרמב"ן והריטב"א). וכיון שדין ר' ברונא מובא בראשונים ושו"ע (יו"ד סי' פ"ג סע' ז'), משמע שמסקנת הסוגיא כדבריו, ולא כדברי ר' אבהו.

ב) על הא דאיתא בגמ' שם דלקסרי באים דגים מפלוסא ואספמיא, הביא הגמ' מהא דאמר אביי דצחנחא (פרש"י שהוא הדג חילק) דבב נהרא מותר. ומשו"ט שם יוצא טעמא משום שאין קרקעית של אותה נהר מגדל דג טמא. ומסקנת הגמ' הוא דהאידינא דקא שפכי בנהר בב עוד נהרות, הכל אסור. משמע קצת דלא שייך חזקת ר' אבהו עוד¹⁵. וממילא אין נידון הרי"ד דומה לנידון

14. ואין להקשות מהא דאין דין זה מוכח בשו"ע, חדא דכל דברי השו"ע קיצורים הם ותלויים על הארכת הב"י. ושנית לענין חילק אומן הנ"ל כבר כתב הב"י ביו"ד סי' קי"ד ד"ה ומש"כ ולמעלה בה"ל דגים, טעמא דלא הובא דין חילק אומן בטור וראשונים, הוא מפני שלא היה בנמצא בימיהם הדג חילק, ואינו נוגע למעשה, ולא הביאה המבחר בשו"ע. ועי' בד"מ הארוך שם שהעתיק הב"י בזה. (ועי' בספר יד מלאכי בכללי הטור והב"י שאף דינים שהביא בב"י, ולא בשו"ע, המה הלכה למעשה ואף להחולקים שם, זהו רק אם הב"י ראה מחלוקת כדבר, וכאן אין שום מחלוקת), וכן י"ל כאן שמקום המוחזק לטהורין לא היה שכיח בזמנו. עוד שמעתי שיש שרצו להסתפק בכונת הב"י והד"מ, ואמרו שכונת הרי"ד היתה לצרף שני הדינים, של ראש ושרה וחזקת ר' אבהו, כנ"ל, ואף שהרא"ז כתב שאינו אלא טעם אחד של חזקה, מ"מ הב"י והד"מ מן הסתם לא ראוהו, ואפשר שכונתם היתה לפרש הרי"ד להלכה בצירוף שני הטעמים. ומלבד מה שהבאנו לעיל שאין לפרש כן דברי הרי"ד, הרי אף אם היה מקום לפרש כן, מ"מ כבר כתב הרמ"א בשו"ע תו"מ סי' כ"ה סוף סעי' ב' (מתשובת מהרי"ק) שאף שיש לפסוק היום כדעת הבתראי בהלכה, דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך, זהו רק אם הבתראים ראו דברי הראשונים, אבל אם לא ראו אפשר לפסוק כהראשונים, דאולי לא ידעו מזה הבתראים, ואם ידעו היו חוזרים לדעת הראשונים. וה"ה כאן שאף אם לא ידעו הב"י והד"מ מפי' הריא"ז, מ"מ אם ראו י"ל דהוי הדרי בהו, בפרט שהריא"ז היה נכד הרי"ד, שמסתמא ממנו קיבל, ולכן הוי לכל הפחות ספק ספיקא נגד סברא זו.

15. כי י"ל דה"ה בזמנינו כבר עירבו כל הימים שבעולם (עי' שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' ח', בד"ה וכיון שצריך), וקצת משמע כן מסגנון קושית הרי"ד במה שהקשה (עי' לקמן) מדברי

חזקת קסרי, כי בקסרי כל שורש מסחרם היתה מפלוסא ואספמיא שלא היו שם דגים טמאים, אבל בזמן הזה כבר צריכים להפריש בין הטמאים והטהורים, והיה לו לבעל תוס' רי"ד להביא ראיתו מהא דחילק אומן הנ"ל, שמפריש האומן הטמאים מן הטהורים ולא מהא דקסרי.

והנה על הקושיא הראשונה כבר כתב הרי"ד¹⁶ שדין ר' ברונא הוא במקומות שלוקחים גם מדגים טמאים, לכן אינן נקחין אלא מן המומחה, אבל דין ר' אבהו שייך במקומות שאין לוקחין כ"א מן הטהורין. וסר הקושיא הא'.

אולם לפי זה החזקנו הקושיא הב', שהרי בכלל אין דמיון בין חזקת הטונינ"א של בעל תוס' רי"ד ז"ל, לנדון פלוסא ואספמיא, כיון שצריכים להפריש הטמאים מן הטהורים, וצ"ע.

וכדי לירד לעומקן של דברים צריכים אנו לעיין היטב במהו חזקת קסרי, ופלוסא ואספמיא. וכן יש לבאר דין חילק אומן, ומה יש בין שני הדינים.

ונקדים להקשות קצת, דהמעייין בדברי רש"י על הא דחילק אומן, יראה שהאריך לבאר טעם היתר זה. אבל בטעם על מה היו לוקחין בקסרי מפלוסא ואספמיא דוקא, לא כתב ולא ביאר כלום, ולכאורה צ"ע, די"ל כמו שטעם היתר חילק אומן חשוב הוא, ונוגע למעשה, כן צריך לבאר טעמא דקיסרי, דמסתמא גם זה נוגע לנדון היתר דגים.

אבל יעויין היטב בדברי הרי"ד¹⁷ שמתוך דבריו מבואר דחזקת קיסרי הוא דאע"ג דמשתכחי התם דגים טמאים, או שהיו יכולים להבאים (או שהביאים) ממקום אחר, אנו סומכים על החזקה, כיון שידוע לנו דרך מסחרם, ואינם לוקחים לסחורה בקסרי עצמה, מאיזה סיבה שהיא, אף פעם, מדגים טמאים. וכעין זה כתב הר"ן בתשובותיו סי' מ"ה, ומטעם זה התיר הבשר שבשאלה שם. לכן כל שידוע לנו שדרך מסחרם דוקא בטהורין, יש לנו להתיר, אף כשמפרישין הטמאים מן הטהורים.

ר' ברונא על דברי ר' אבהו, שמשמע שבתקופות קרובים היו, דאלי"כ לא שייך להקשי אהרדי, דאולי נשתנה הענין אחר כך. וצ"ל דאז נשתנה הענין כמשמעות הגמ' "והאידינא". ועי' במאירי בפירקין ל"ט, ד"ה עיר.

16. שם מהד' ג' ד"ה אמר רב ברונא.

17. מהד' קמא (דע"ז) דף ל"ט. אות ל"ח ד"ה חזקתן אינן. ולפי תירוץ הראשון של הרי"ד, דלא גרסי "כי הא", לענין מימרא דאביי דצחנתא דבב נהרא, ומילתא כאנפי נפשיה הוא, ודאי סר הקושיא הב'.

אמנם נ"מ גדולה יש בין חזקת קסרי לדין חילק אומן¹⁸. דהא חילק אומן אינו דבר ברור לנו שכך הוא. דאם איתא דחילק אומן של איזה מקום מותר, היינו טעמא דידוע לנו שכן דרכם בכך. אבל כיון דאיתא חילק אומן סתם, משמע בכל העולם. וזה תלוי רק בסברא, ולא בידיעה ודאית, כי מ"ד חילק אומן מותר לא עבר בכל העולם לראות אם כן הוא, וודאי האי מ"ד לא ברוח הקדש אחי ליה, ודו"ק. ולכן האריך רש"י ז"ל לבאר הסברא של חילק אומן¹⁹.

וממילא מוכן היטב הא דכתב הרי"ד דמיון חזקת חביות הטונינ"א לחזקת קסרי. דהא ידוע היתה שבאותו מקום אין דרך מסחרם אלא בטונינ"א דוקא. ואף שהם צריכים להפריש הדגים הטמאים, אין זה נ"מ לנו, דעיקר יסוד קסרי הוא חזקתן, שידוע וברור לנו שאין נקחין אלא מן הטהורים. ואף שלענין הטונינ"א אפשר להם לעשות מסחרם בדרך אחרת, שלא להפריש, אין אנו חוששין לזה, כמו בקיסרי, שאף שהיו שם דגים טמאים, או שהיו יכולים להביאם ממקום אחר בכל עת שירצו, לא חש לזה ר' אבהו, כמו שביאר הרי"ד, והר"ן בתשובותיו. לכן אין חזקת קסרי תלוי במה שלקחו דוקא ממקום שלא היו צריכים להפריש, אלא שכיון שדרכם הפרטי במסחר היתה לקחת רק מן הטהורין, מוחזקין היו בזה, וממילא מותרים כל הדגים שלהם²⁰. הרי לפנינו שנ"ד כבר דנו בו הראשונים ז"ל, ראה זה חדש אשר היה לעולמים.

18. אף דברור כשמש שעוד נ"מ גדולה יש בין חילק לטריח (טונא) דהא בטריח אין צריכים הפרשת אומן דוקא, או טירחא יתירה, שהרי הוא ניכר היטב אף לסתם אינשי (ובפרט שגדולים הם).

19. והיא סברא נכונה וטעם חזק, דטעם הפסד ממון חזק הוא, לכן הבי"ו והר"מ (הארוך) הביאו דין זה. מ"מ כיון שהיא תלויה רק בסברא מקום יש לחלוק על זה כדברי הדרישה והר"ן הנ"ל. אבל אינו כן בחזקת ר' אבהו כדפרישית. לכן הר"ן (על הרי"ף) שכתב דלפי הסוגיא בדרך ל"ט. מופרך האי מ"ד דחילק אומן, מ"מ בתשובותיו העתיק דין ר' אבהו להלכה, ע"ש.

20. וכיון שטעם זה תלוי בדרך מסחר, אין אנו צריכים לחשוש "שיתאור" העכורם לתת לנו דגים טמאים בכונה (כמו שראיתי בטענת מקצת רבנים ועי' בשו"ע יו"ד סי' קי"ח סעי' י', ובשו"ת נו"ב מהד' קמא יו"ד סי' ל"ח, ואכמ"ל). ובלא זה ודאי אין להעכורם שום נאמנות בדיני אור"ה, כידוע. אבל פשוט שלכל הפחות צריכים המשגיחים לנסוע לשם לפרקים, כדי לידע אם עדיין עומדין בחזקתן.

בסתם יין מיירי דאסור בהנאה, דהא לא קתני יין נסך, ומה ראייה מייתי מיין נסיכס דהוי תקרובת. וי"ל דפשיטא דאע"ג דאסרו יינם משום בנותיהם (דף לו:), לא הוי אסרינן ליה בהנאה יותר מפתם ושמנם אי לאו דיין נסך ממש אסור בהנאה מה"ת. ומ"מ תחילת הגזירה לא הוי גזורין אסור בסתם יינם משום יין נסך אי לא משום בנותיהם. וכיוצא בזה מצינו פ"ק דשבת דקאמר דגזרו טומאה בכלי זכונית אטו כלי חרס משום דתחילת ברייתן מן החול וכו'. [וברשב"א כתב מתחלה לא גזרו חכמים טומאה אלא הואיל ודמו לכלי חרס, ואח"כ שמו עליהם דין כלי מתכת, עכ"ל].

ועפ"י הדברים האלה נראה שחלוק דין בישול עכו"ם מדין פת עכו"ם, דבפת עכו"ם כל עיקר גזירת אסורו היה רק משום חתנות, וגם חלות האיסור הוא בתורת אי חתנות, ולכן מצינו בקשר לאיסור זה הרבה קולות, שהרי בפת מותר אף בזריקת קיסם משא"כ לענין בישול לדעת הרבה ראשונים. והרמב"ם כתב דבפת סגי כשישראל זרק קיסם דיש היכר בזה. ואפשר דמה דמועיל היכר, זהו דוקא בפת, משום דאין שם חפצא של מאכלות אסורות, ורק בתורת איסור חתנות, ובוה סגי בהיכר זה. אבל בבישול עכו"ם, דהחפצא אסור משום חשש דבר טמא, בזה לא מהני "היכר" לבד.

והנה לענין פת עכו"ם לא מצינו שיאסור כלים. וכן מבואר בשו"ע יו"ד (סי' קי"ב סעי' ט"ו), מי שנוהר מפת עכו"ם מותר לאכול בקערה עם מי שאינו נוהר ממנו, ואע"פ שטעם פת עכו"ם מתערב בפת ישראל, אינו חושש. ולפי"ד הרי מוכן שפיר, דלענין בישול עכו"ם כיון דהחפצא אסור כדבר טמא, ממילא גם טעם כעיקר אסור, והכלים שנתבשלו בהם צריכים הכשר. משא"כ בפת עכו"ם, דכל איסורו הוא משום חתנות, אין כאן דין טעם כעיקר, ולא צריכים הכלים הכשר, ולכן לא הזכיר בשו"ע דין הכשר כלים בסי' קי"ב לענין פת, רק בסי' קי"ג לענין בישולי עכו"ם.

והנה עיין בתוס' ע"ז (דף ל"ח.) ד"ה אלא וז"ל אומר הר"ר אברהם ב"ר דוד דודאי שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשל בביתו. אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל, אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילנו דברים טמאים. ולא הודה לו ר"ת, דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל, לא חלקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העובד כוכבים, כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים, עכ"ל. והנה חזינן, דלהראב"ד יש ב' טעמים לאיסור בישול עכו"ם. ויש לפרש כמו שהסברנו, דככל תקנה יש להבחין בין הטעם והסיבה שגזרו חכמים, לבין הגדרת וחלות התקנה, והסיבה לגזור לאסור בישול עכו"ם הי' משום חתנות אבל חלות האיסור משום שמא יאכילנו, וכנ"ל. ונראה, דאף הר"ת שחולק על הראב"ד להלכה, ג"כ מודה לו בזה שיש שני טעמים לאסור בישול עכו"ם, ושפיר איתי

קונטרס בענין בישול עכו"ם

הרב מנחם גנק

במשנה ע"ז (דף לה:): חנון ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה... ובפת... והשלקות. [וברש"י, והשלקות, כל דבר שבישלו עובד כוכבים ואפילו בכלי טהור, וכולהו משום חתנות]. ובגמ' (דף לו:): והשלקות, מנא הני מילי א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא, אוכל בכסף תשכירני ואכלתי, ומים בכסף תתן לי ושתיתי, כמים מה מים שלא נשתנו, אף אוכל שלא נשתנה. אלא מעתה, חטין ועשאן קליות ה"נ דאסורין. וכי תימא ה"נ, והתניא חטין ועשאן קליות מותרין. אלא כמים, מה מים שלא נשתנו מבריתן, אף אוכל שלא נשתנה מבריתו. אלא מעתה, חטין וטחנן ה"נ דאסורין. וכ"ת ה"נ, והתניא חטין ועשאן קליות הקמחים והסלתות שלהן מותרין. אלא כמים מה מים שלא נשתנו מבריתן ע"י האור, אף אוכל שלא נשתנה מבריתו ע"י האור. מידי אור כתיב. אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא [וברש"י מדרבנן, שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכלנו דבר טמא]. אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל שאינו נאכל על שולחן מלכים ללפת בו את הפת אין בו משום בישולי עובדי כוכבים. מאי ביניהו, איכא ביניהו דגים קטנים וארדי ודייסא.

א. גירי פת עכו"ם ובישול עכו"ם

ועיין בתוס' ד"ה אלא וז"ל, פרש"י דרבנן גזור משום דחייש שמא יאכילנו דברים טמאים. ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות. וכן פ"ה במתני'. ובאמת צריך ביאור, למה כתב רש"י ב' טעמים נפרדים לאיסור בישולי נכרים. ואשר נראה לפרש בזה דחלוק דין בישול עכו"ם מפת עכו"ם, שהרי אף דטעם וסיבת האיסור שוה בשניהם — חתנות, וכפרש"י על המשנה, אבל בבישול עכו"ם, כיון דיש גם חשש דשמא יאכילנו דבר טמא, חלוק הוא בחלות איסורו ודינו מפת עכו"ם, ודינו כאיסור חפצא וכמאכלות אסורות דדבר טמא. שהרי תמיד כשחז"ל גזרו איזו גזירה, יש לחלק בין הסיבה שבעבורה גזרו, לבין הגדרת האיסור, וכמו שמצינו לענין הגזירה שגזרו חז"ל בסתם יינם, שאסרו משום בנותיהם, וכמו שמצינו לענין הגזירה שגזרו חז"ל בסתם יינם, שאסרו משום בנותיהם, וגם משום חשש יין נסך. ועיין ברשב"א לע"ז (דף כט:): שהסביר דטעם הגזירה היא משום בנותיהם, שלא יבוא לידי חיתון, אבל הגדרת האיסור היא בתורת איסור יין נסך, והחפצא של האיסור הוי איסור יין נסך. וכן הוא בתוס' הר"ר אלחנן שם ד"ה יין מנלך, וז"ל, וא"ת והא מתניתין

לטעמא דשמא יאכילנו נוסף על הטעם דחתנות שנוכר בגמ', שהרי כתבו התוס' בדעת ר"ת, וז"ל, שאף בבית ישראל יש לחוש שמא לא יזהר. כלומר, שלא יזהר, ויאכילנו דבר טמא. ובאמת דבר זה צריך ביאור, שהרי כתחילת דברי התוס' כתבו, דיותר נראה דהטעם שאסרו הוא משום חתנות לבד. ואילו מדברי הר"ת נראה דסבר דהטעם הוא אף משום שמא יאכילנו דבר טמא. וכן צ"ע שהרי התוס' ע"ז (לז:): ד"ה השלקות הביאו ע"ש הר"ת דהטעם שאסרו הוא רק משום חתנות.

ועיין ברמב"ם כפי' המשניות שכתב, וז"ל, רוב דברים אלו כגון הפת והשלקות וכיוצא בהן כולם נאסרו כדי שנתרחק מהם ולא נתערב עמהם כדי שלא נמשך בהתערבנו עמהם לשלוח יד כמה שהוא אסור, וזה ענין אמרם משום חתנות, עכ"ל. הרי דהרמב"ם כולל בטעמא ד"חתנות" גם שלא יבוא לידי רק שיאכל דבר האסור. ולפי"ז הרי שפיר מובנים גם דברי רש"י, די"ל דטעמא דלא יבוא לאכול הוי חלק מטעם הגמ' דחתנות.

ב. התנאי ד"ראוי לעלות על שולחן מלכים"

והנה בכדי שיהא אסור משום בישול עכו"ם צריך שיהא המאכל ראוי לעלות על שולחן מלכים. ויש להסתפק בהגדרת דין זה ד"עולה על שולחן מלכים", אם הכוונה היא שיהא מאכל הראוי לסעודה מלך בכל תפארתו, בכחיות "סעודת שלמה בשעתו", דהיינו סעודה בכל התכליות הראויות למלכות; או אין הכוונה אלא שלא יהא מאכל גרוע. ושמעתי מהרה"ג ר' שמעון שוואב שליט"א, שפעם שאל מהחזו"א מה דעתו ע"ד אכילת הסרדינים הנמכרים בקופסאות, אם אסורים משום בישול עכו"ם או לא. והשיב לו החזו"א שאסור. ושוב שאלו עוד הגר"ש שהלא כמה ראשי ישיבה מאירופה נהגו בזה היתר, והיו אוכלים סרדינים, וכנראה דסבורים היו דאינו עולה על שולחן מלכים. והשיבו החזו"א, דאף סרדינים ראויים לעלות על שולחן מלכים, שהרי גם "מלך אנגליה אוכל סרדינים בעד ארוחת הבקר שלו". [כן השיבו באידיש]. ונראה דהמחלוקת שבין החזו"א ושאר הגדולים תלויה בהגדרת דין זה ד"עולה על שולחן מלכים", דאם הכוונה שלא יהא מאכל גרוע, או יהיו הסרדינים אסורים כיון שאינם מאכל גרוע, ואף מלך היה אוכלו. אבל אם הכוונה שיהא ראוי ל"סעודה של מלכות", הרי בסעודה של מלכות אין מגישים סרדינים. [ושמעתי פעם ממר"ד הגר"ד סולוביצ'יק שליט"א דמה דאוכלים כל המאכלים שקונים בקופסאות, ואין חוששין לבישול עכו"ם דאחד הטעמים הוא משום דאין נחשבים ראויים לעלות על שולחן מלכים. אך לא שמעתי ממנו להדיא ביאור על הנקודה הנ"ל.]

ונראה דב' הגדרות אלו בענין "עולה על שולחן מלכים" תלויות בב' התירוצים שכתוס' למס' ע"ז (דף לא:): ד"ה ותרזויהו, שכתבו דבשכר של שעורים אין בו משום בישולי עכו"ם משום שאינו עולה על שולחן מלכים. ועוד טעם אחר להחיר, דכי היכי דהתבואה בטלה לגבי המים לענין ברכת שהכל, ה"נ היא בטלה לענין איסור בישול, ע"כ. ויש מקום לומר דהתירוץ השני בתוס' לגבי היתר השכר לא סמך על התירוץ הראשון משום דסבר דשכר מיקרי "עולה על שולחן מלכים". ולכאורה היה נראה דענין זה אי שכר מיקרי עולה על שולחן מלכים או לא, תלוי בחקירתנו הנ"ל דאי גדר עולה על שולחן מלכים היינו שיהא ראוי לסעודה מפוארת של מלכות הרי בסעודת מלכות שותין יין ולא שכר. אבל אי הגדרת עולה על שולחן מלכים היינו שלא יהא מין גרוע, שאף המלך יכול לאכלו, הרי גם המלך שותה שכר לפעמים.

והנה לאלו הראשונים דסברי דבישול עכו"ם נאסר מטעם חתנות, שפיר מובן דינא דצריך שיהא עולה על שולחן מלכים, דאו הוי מאכל חשוב, ומראה אופן ודרך חיבה, ויש לומר דהוי דוקא במאכל שעולה על שולחן מלכים בסעודת מלכות, אבל לאלו הראשונים דסברי דאסרו בישולי עכו"ם משום חשש שיאכילנו הגוי דבר טמא, צ"כ, למה צריך שיהא המאכל עולה על שולחן מלכים. והנה לפי מה שכתבנו דאף לדעת רש"י ב' טעמים יש לאיסור בישולי עכו"ם, ולעולם בעינן נמי לטעמא דחתנות לאסור, וכמו שנכתב למעלה, שפיר מובן למה בעינן שיהא עולה על שולחן מלכים. אבל לדעת הרשב"ם [המובא בהג"א פ"ב דמס' ע"ז] דהטעם היחיד לאיסור בישולי עכו"ם הוא משום שמא יאכילנו דבר טמא, צריך לומר, דמה צריך שיהא עולה על שולחן מלכים הוא משום דאין אדם מזמין את חברו אלא על דבר שעולה על שולחן מלכים. ולכאורה נראה דמטעם זה לא בעינן שיהא דוקא סעודה מפוארת ואוכל מפואר, אלא רק שלא יהא המאכל גרוע. ועיין ברמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א ה"טו) וז"ל, אבל דבר שאינו עולה על שולחן מלכים לאכול בו את הפת, כגון תורמוסין ששלקו אותן עכו"ם, אע"פ שאינן נאכלים חיים, הרי אלו מותרין... שעיקר הגזירה משום חתנות, שלא יזמנו העכו"ם אצלו בסעודה, ודבר שאינו עולה על שולחן מלכים לאכול בו את הפת, אין אדם מזמין את חברו עליו, עכ"ל. הרי דאף דכתב דבישול עכו"ם אסור משום חתנות, מ"מ כתב בטעם דין זה דדבר שאינו עולה על שולחן מלכים אין אדם מזמין את חברו עליו, ולכן "עולה על שולחן מלכים" אינה תלויה דוקא ב"סעודת מלכות", אלא סגי בזה שיהא אוכל שאינו גרוע.

והנה נחלקו הראשונים אי בעינן לאיסור בישול עכו"ם שיהא ללפת בו את הפת. הרשב"א בתוה"א כתב בשם הר"ח שדייסא אסורה אף שאין מלפתים בה את הפת, דלשון ללפת בו את הפת הנזכר בגמרא לאו דוקא הוא. אבל הריטב"א

לע"ז (דף לח.) חולק עליו וסובר דבכדי לאסור בעינין דוקא שיהא דבר הנאכל ללפת בו את הפת. וכן נראה גם מלשון הרמב"ם שהבאנו. ובפשוטו נראה דמה דצריך שיהא האוכל ראוי ללפת בו את הפת הוא משום דרך אז חשיב המאכל כחלק מסעודה קבועה דלא אסרו חכמים אלא במאכל שאדם מזמן את חברו עליו, וכדברי הרמב"ם הנ"ל, ועיקר הזמנת אורחים תלויה בפת ובסעודה. ולהר"ח שכתב"א דלא בעינין שיהא דוקא ללפת בו את הפת, יש לומר דגם זה דצריך שיהא עולה על שלחן מלכים אינו משום דאין אדם מזמין חברו עליו, אלא דבעינין שיהא דבר חשוב ודרך חיבה, ולכן צריך שיהא עולה על שלחן מלכים.

והנה לפני שנה נתעוררה שאלה בענין דג טונא הבא מבנקוק טאילנד בהשגחת ה"או. יו.", אם יש בו משום בישולי עכו"ם. ונראה דאין בו חשש כלל מכמה טעמים. דהנה לפי מה שהבאתי בשם מרן הגר"ד, שליט"א, דהאוכל הנמצא בקענ"ז (המשומר בקופסאות) אין בו משום בישול עכו"ם לפי שאינו עולה על שלחן מלכים, הוא הדין נמי בטונא שבקענו, שהרי בסעודת מלכים אין מגישים "טונא" הבא מ"קענו". אכן זה תלוי בהגדרת עולה על שלחן מלכים וכמו שכתבנו למעלה.

והנה בענין הסרדינים שנהגו כמה צדיקים לאכול באירופא יש שכתבו שאין בהם משום בישולי עכו"ם כיון שהם דגים קטנים, ובגמ' ע"ז (דף לב.) מבואר דדגים קטנים אינם עולים על שלחן מלכים. (ועי' בתוס' שם ד"ה דגים). אולם הב"ח סי' קי"ג כתב דדגים קטנים שמוותרים היינו דוקא כשהם ממין דגים גדולים שלא גדלו כל צורכן. אבל במין דג קטן, יש בו משום בישול עכו"ם, דבקטנותם ג"כ חשובים הם (ומובא בש"ך אות ט"ז). וכן עיין בערוך השלחן שכתב, דהערינג וסרדינים חשובים הם, ולא חשיבי דגים קטנים, כיון שזה כל גודלם, ועולים על שלחן מלכים, ויש בהם משום בישולי עכו"ם. ועיין ביביע אומר (חלק ה' חיו"ד סי' ט) שכתב דבדג טון כיון דהוי דגים גדולים, עולים הם על שלחן מלכים, ויש בהם משום בישולי נכרים, [אלא אם כן נתבשלו בקיטור, דהוי כמעושן, דאין בו דין בישול לענין בישולי נכרים. ולמעשה כן הוא התהליך במפעל שמתבשל תחילה ע"י קיטור] אלא דלדעתו בעינין בשגחה תמידית בדגים משום דינא דטרית טרופה.

והנה נראה לומר דכדין זה של אינו עולה על שלחן מלכים, לא מסתבר לומר שיש בזה ענין של קביעות מינים, שמין דג פלוני מיקרי עולה על שלחן מלכים, ומין אלמוני מיקרי אינו עולה, דמדברי הרמב"ם (פי"ז מהל' מ"א כ"א הי"ב והי"ט) מתבאר שגדר דין זה תלוי בכל מקום ומקום כפי מנהגו, שאותו המאכל יכול להיות אסור במדינה אחת משום בשול עכו"ם, מפני ששם הוא עולה על ש"מ, ובמדינה אחרת יהיה מותר דשמה אינו עולה על שלחן מלכים,

וא"כ לא מסתבר לומר שגדר דבר זה הוא ענין של קביעות המין, אלא שהדבר תלוי בכל מאכל ומאכל בפנ"ע — אם זה המאכל בפרטות עולה היא על ש"מ או לא, וממילא ה"י נראה לומר בפשיטות דדג הטונא כמות שהוא נמכר בקופסאות אינו עולה כלל על ש"מ וממילא אין בו משום בישולי גוים.

ג. "דבר שנאכל כמו שהיא חי"

בהגדרת נאכל כמו שהוא חי נחלקו הראשונים, הריטב"א כתב (ע"ז לח.) שדבר שראוי לאכלו חי, אף שדרך בני אדם לאכלו מבושל, נחשב עדיין לנאכל כמו שהוא חי. וכן הביא הרשב"א בתורת הבית בשם הר"ח והראב"ד, דדייסא אין בו משום בישול עכו"ם, כיון דהחטין ראיות לכוס כשהן חיות. ויש חולקים וסוברים דדייסא אינו בכלל נאכל כמו שהוא חי, כיון שאין בני אדם רגילים לאוכלו חי. וכן כתבו המאירי ורבינו ירוחם.

והנה עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' שבת ה"ג), וז"ל, המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צורכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור עכ"ל. ולכאורה קשה דאם דבר שאינו צריך בישול כלל פטור בשבת, דלא חשיב בישול ככה"ת כולה, א"כ למה לן דין מסוים דדבר שנאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישול עכו"ם, כיון דלדעת הרמב"ם אף לענין שבת אינו בישול. וצ"ל שהרמב"ם יסבור כדעת הריטב"א הנ"ל, דדבר שנאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישול עכו"ם אף שאין בני"א רגילים לאכלו אלא מבושל, ובאופן זה לענין שבת היה חייב משום בישול, שהרי מוסיף הוא תיקון בהמאכל ע"י הבישול, ובכה"ג הוא דהויא קולא מיוחדת בהל' בישול עכו"ם.

וכן נחלקו בגמרא בדבר שנאכל כמו שהוא חי ע"י הדחק אם יש בו משום בישולי עכו"ם או לא. עיין בזה בגמ' ע"ז (לח.): במחלוקת חזקיה ובר קפרא ור' יוחנן. דחזקיה ובר קפרא סברי דדגים גדולים מלוחים שצלאן גוי אין בהם משום בישולי עכו"ם, כיון שנאכלין ע"י הדחק במולחן, ור' יוחנן סבר דאכילה ע"י הדחק לאו אכילה ויש בו משום בישול עכו"ם. כן פי' הרשב"א בתורת הבית, והמרדכי בשם ר' שמעי' והר"ן. [רש"י פי' מחלוקתן בענין אחר אי מליחה ע"י עכו"ם חשיב כמבושל לענין בישולי עכו"ם או לא].

ועיין בשו"ע יו"ד (סי' קי"ג סעיף י"ב), דגים מלוחים גדולים אינם נאכלים אלא ע"י הדחק, לפיכך אם צלאן עכו"ם אסורים, ויש מתירין.

והנה בנד"ד בענין ה"טונא", הרי בהרבה מדינות ה"טונא" נאכל כמו שהוא חי, בארצות המזרח הרחוק, ובפרט ביאפן כך דרך אכילתו, ונקרא "סושי", ועכשיו באמריקה וכן בארץ ישראל נאכלין חי במסעדות יאפניות. ואפילו אי תימא דאין זה הרוב באמריקה, הרי ודאי דנאכל וראוי לאוכלו חי ולהריטב"א

כיון שראוי לאכלו חי, אף דרגילים לאכלו מבושל, חשיב נאכל כמו שהוא חי. ואפילו אי נימא דאינו נאכל חי אלא ע"י הדחק, יש דעה במחבר דנאכל ע"י הדחק חשיב נאכל כמו שהוא חי. ולכן נראה שיחשב ה"טונא" לדבר שנאכל כמו שהוא חי, וממילא אין בו משום בישולי נכרים.

והנה בגמ' (דף לז:): שהכאנו לעיל איתא, מה מים שלא נשתנו מברייתן אף אוכל שלא נשתנה מברייתו. ולכן רש"י וכן הר"ן (בדף לח:): סוברים, דכל אוכל הדומה למים שלא נשתנה מברייתו מותר, כיון שחכמים הסמיכו איסור בישולי עכו"ם על האי קרא. וכן עיין בהג"א (סי' כח) שכתב, דכיון דבישולי עכו"ם אסורים משום שמא יאכילנו דבר טמא, דבר שלא נשתנה מברייתו ע"י האור אין לחוש לדבר טמא, שהיה ניכר. והנה הרשב"א בתורת הבית כתב, דמה דהצריכה הגמ' שיהא נשתנה מברייתו, אין זה תנאי חדש בהל' בישול עכו"ם, אלא דמותר מדין דבר שנאכל כמו שהוא חי, שאין בו משום בישול כהל' בישול עכו"ם, ובגמ' כתבו דקליות מותרות משום דלא נשתנו מברייתן. וברמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א הי"ז) כתב טעם אחר, שאין אדם מזמין חבירו על הקליות. הרי שדחה האסמכתא דכמים, דכל אוכל הדומה למים שלא נשתנה מברייתו מותר, וכן הוא בלח"מ. אבל עיין בש"ך שכתב, דאף דבשו"ע ורמ"א לא הביאו דין זה דבעינן שנשתנה מברייתו, העיקר שאם לא נשתנה מברייתו מותר. והנה בגמ' מבואר, שדג שצלאו עכו"ם אסור משום בישולי נכרים. וצ"ל לרש"י והר"ן, שע"י הצלייה נשתנה הדג מברייתו, וצ"ע, דמאי שנא חטיטין שצלאן ונעשו קליות דאינן נחשבינן לנשתנה מברייתן מדג שצלאו, שהרי הדג אחר הצלייה גם כן נראה כדג, שהרי לא נימוח. וצ"ע מהו השיעור דנשתנה מברייתן.

ד. הדלקת האש ע"י ישראל (או זריקת קיסם)

והנה בפת קי"ל אם הסיק ישראל את התנור, אף שאפה הגוי את הפת מותר ואין בו משום פת עכו"ם. ונחלקו הראשונים לענין בישולי עכו"ם, אי מועיל הדלקת הישראל לבד. הר"ן כתב דהדלקת האש לבד מועלת רק לגבי פת עכו"ם ולא לגבי בישול עכו"ם. וכן הוא ברא"ש (סי' לג). וכן משמע מסתימת דברי הרמב"ם, שלא הביא דין זריקת קיסם לחוך האש רק לגבי פת עכו"ם, ולא הזכירו גבי בישולי עכו"ם. וכן כתב הרשב"א בתורת הבית. אבל החוס' בע"ז (דף לח:): ד"ה ואיחא, כתבו וז"ל, מכולה שמעתין משמע דבעינן שיהא הישראל מקרב הכישול קצת. ומה שנהגו להשליך קיסם לתנור, סומכין על מה שיש בדברים שבין בני ככל לבני ארץ ישראל דקאמר, בני ככל משליכין קיסם לתנור, ובני מערב אומרים קיסם זה מה מעלה ומה מוריד, ואנו נמשכין אחר

בני ככל ותלמודם עכ"ל. וגם המרדכי כתב דהיסק תנור מועיל אף לענין בישולי עכו"ם.

ובשו"ע י"ד (סי' ק"ג סעיף ז') כתב המחבר וז"ל, אין היסק התנור מועיל אלא בפת, אבל בתכשיל אין הדלקת האש ע"י ישראל מעלה ומוריד אלא ההנחה דוקא, לפיכך הרוצה לבשל במחבת בתנור של עכו"ם צריך שיתן ישראל המחבת לתוך התנור למקום הראוי להתכשל בו. וברמ"א שם, השיג על זה וז"ל, ויש חולקין וסבירא להו דהדלקת האש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו לענין פת, וכן נוהגין. ואפילו חיתוי בלא כונה מועיל. וי"א דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם רק שהעכו"ם הדליק האש מאש של ישראל שרי.

ועיין בש"ך אות י' הביא מספר או"ה דצריך דוקא חיתוי בכונה, שיכון לסייע בחיקון האש להכשיר.

והנה בסכת הרמ"א דאפילו בלא כונה מועיל, נראה דס"ל דע"י חיתוי גחלים או זריקת הקיסם נחשב לבישול ישראל, כיון שסייע בבישול ע"י חיקון האש, ולכן אף בלא כונה שרי, כיון שהוי "בישול ישראל" אבל הרמב"ם כתב (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הי"ג) גבי פת וז"ל, ואפילו לא זרק אלא עץ לתוך התנור הותר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה, עכ"ל, הרי מבואר מהרמב"ם דע"י זריקת קיסם לא נחשב דהוי אפיית ישראל, אלא דהוי היכר לדעת שפת עכו"ם אסורה, והיכר זה בלבד מתיר, ולכן מסתברא דבעינן שיהא דוקא בכונה. אבל להרמ"א, אין זריקת קיסם מדין היכר, אלא דע"י חיתוי הגחלים או זריקת קיסם ע"פ דין נחשב הכל ל"בישול ישראל", ממילא לא בעינן כונה. ומאחר שאין זה "מתיר" מיוחד שאמרן ל"התיר" בו את הפת, אלא שהחשיבו עי"ז כאילו אפה ישראל, והה"ד כבישול נמי שנחשב כבישול ישראל. ולפי"ז סוברין הי"א שברמ"א דאפילו אש מאש נמי מותר, כיון דסוף סוף בלי יד הישראל באש הראשון לא היה מתכשל, ונמצא שהכל מוצרף אליו. אבל המחבר שהלך בשיטת הרמב"ם, דזריקת קיסם אינו אלא משום היכר, וכמבואר בדבריו כיו"ד (סי' קי"ב סעי' ט'), נראה דבעי שיכון בהדלקת האש, ומסתברא נמי דס"ל שלא יועיל אש שהודלק מאש שהדליק הישראל, ואפי' בעד פת עכו"ם, דאין כזה היכר.

והנה כנ"ד בדג הטונא הבא מבאנקוק, המשגיח מדליק את האש ונשאר אותו אש מודלק כל היום, ונמצא שלפי פסק הרמ"א אין כאן משום בישול עכו"ם. וח"א אמר דלהרמ"א דזריקת קיסם וחיתוי גחלים מועיל זהו דוקא כשהקדירה יושבת כבר על התנור, ואז הוא דמצטרף החיתוי לבישול. אבל נראה ברור דזה אינו כן, שהרי בהדליק אש מאש להי"א שברמ"א דג"כ מותר, וכ"ש הכא שהדליק הישראל האש הזה, ואח"כ הביא הנכרי את הקדירה החיתוי

ג"כ מותר, וכן נראה מדברי הרמ"א (בסעיף ד') גבי שפחות בבית ישראל שכתב, ואפילו לכתחלה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות מבשלים בבית ישראל, כי א"א שלא יחתה אחד מבני הבית מעט. והיינו שאפילו בתחילת היום, דאם לא כן מאי אי אפשר יש כאן. הרי שלהדיא מתבאר שמועיל היסק התנור אפילו כשעדיין אין הקדירה שם, ופשוט. ואדרבה, כשהקדירה כבר מונחת על הכירה, אף להמחבר מהניא השלכת קיסם, וכ"ה כתשו' אבני נזר (חיו"ד סי' צ"ו אות ה), דבכה"ג הוי בישול ישראל ממש.

והנה החיד"א והכף החיים כתבו שהספרדים נוהגין דוקא בכל מקום כפסק המחבר, ולכן להספרדים ועדות המזרח אין להקל בזריקת קיסם כהרמ"א, אכן הג"ר עובדיה יוסף כתב בספר יחיה דעה (חלק ה' סי' נ"ד), דבמלון שבארץ ישראל, כיון שיש שם עוד צדדים להיתר, כגון שיטת הראב"ד, דבבית ישראל אין בישול עכו"ם, וכן י"ל דבשכירים העובדים שלא מחיבה, אין דרך חתנות אלא דרך כפיה, והרא"ה התיר בשם רבינו יצחק ב"ר מנוח באופן זה, יש לצדד ולומר שאף לספרדים יש לצרף אהרדי כל הני שיטות ולהקל מכח ס"ס, והביא מהחיד"א דבפסק ספיקא יש להתיר כנגד הב"י, ואף במקום שב' הספקות הן שלא כדעת המחבר. אלא דלספרדים לכתחילה ודאי יש להדר שיהא דוקא בישול ישראל.

ה. שכירים

בשו"ע יו"ד (ק"ד סעיף ד'), יש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאוסר ואפילו בדיעבד. וברמ"א כתב, ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים. ועיין בש"ך שהביא מתשובת הרמב"ן דבשפחות שקנויות לנו, דמלאכה דעבד העכו"ם — דישאל הוא, ומוזהר עליו בשבת מה"ת, ולית' בכלל עכו"ם, והלכך ליתיה בכלל גזירת חתנות, עכ"ל הרמב"ן. ובש"ך הוסיף וכתב, דלפי"ז בשפחות שלנו שבארצות אלו, שאין קנויות לנו, רק שנשכרו לשנה, ואין אנו מוזהרין עליהם בשבת, כמו שנתבאר בא"ח סי' ש"ד, ולפי"ז מש"כ הרב בדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים, לא א"ש בשפחות שלנו, וצ"ל דקאי אשפחות דמירי המחבר, או ר"ל דיש לסמוך אדברי המתירין בישולי עכו"ם בבית ישראל, והוא דעת ר' אברהם וכו'. ועיין באו"ה של המהרש"ל (סי' ע"ה) מביא דאין איסור משום בישולי עכו"ם אלא בעושה מרצונו משום גזירת חתנות, אבל אלו השפחות והעבדים שלנו שעושים בע"כ בין ירצו בין לא ירצו, אין בזה קירוב הדעת. ומ"מ אין דבריהם מחוורין, ואין אנו סומכין ע"ז, ואנו נוהגין איסור אפי' בדיעבד, ע"כ. וכן הוא בתשובת הרשב"א (סי' ס"ח). ולפי"ז י"ל דסברת המתיר שכתב המחבר הוא מטעם זה, ולזה כתב הרב דיש לסמוך עליהם בדיעבד, עכ"ל הש"ך.

והנה מתחילה נבאר את דברי הרמב"ן שכתב, דבשפחות הקנויות לנו, כיון שמוזהרין עליהם בשבת, יצאו מכלל גוי. ודבריו תמוהין, שהרי ודאי גוים גמורים הם, כיון שלא נתגיירו, וכי כיון שאנו מוזהרין עליהם לענין מלאכה בשבת יש להם דין ישראל, והלא אף בבהמתו מוזהר בשבת. אלא נראה, דכך היא כונתו, דכיון דבישולי עכו"ם נאסר משום חתנות, כיון דבשפחה ועבד מוזהר על שביתתו בשבת, הרי הוא נחשב לחלק מ"ביתו של ישראל", ולכן אין בו חשש חתנות, דלא גזרו גזירת חתנות אלא בעכו"ם שהוא חוץ לביתו של ישראל, אבל ודאי אין לו דין ישראל כלל.

והנה לפי מה שהביא הש"ך, יש מתירים בדיעבד אף בפועלים הנשכרים כיון שאין כאן קירוב הדעת, שאין עושין מרצונם אלא בכפייה מטעם השכירות. ולפי"ז, אף בכל ביח"ד שהפועלים נכרים יש מקום להתיר בדיעבד וכדברי הש"ך.

ו. בישול בבית חרושת

הרא"ה כתב בכדק הבית (בית ג' שער ז'), וז"ל, שהאופה אופה בבית מיוחד לכך, ואינו מתכוין לבשל לעצמו ולא לשום אדם מיוחד אלא למלאכתו, לפי שהוא שכיר לאפות ולבשל לכל הבא בבית מיוחד שאי בני אדם אוכלין בו ולא שותין בו, והוא רשות הרבים לכל העולם, בזה אפשר לדון לזכות, דכי הא לא חשיב בשולי נכרים, דלא שייך בהא איקרובי דעתא, וכל שכן לענין פת שהקלו בו, עכ"ל. ולהרא"ה בכל ביח"ד אין בו משום בישולי נכרים, מבשלים לכל העולם.

ואפשר לומר שביח"ד אלים מפלטר, דמה שהתירו פת פלטר היינו דוקא כפת, ולא בבישול [ודמוכח גם מהרמ"א (סי' ק"ב סעיף ו)], דיש אוסרים פת שביצים טוחים על פניו, משום שהן בעין ואסורים משום בישול, דאף דהפת מותר משום פלטר, הביצים אסורים]. אבל זהו דוקא בפלטר, שהישראל והנכרי המבשל נפגשים, שהנכרי מוכר לישראל. אבל בבישול הנכרים שבבתי חרושת שבזמננו, שאין הישראל האוכל את המאכל נפגש כלל עם הפועל הנכרי העובד בזה, שוב אין כאן חשש חתנות כלל, ומותר. וכן הי' סבור הגר"מ פיינשטיין זצ"ל. ופעם אידע שאלה כזו במפעל שהיה עושה "עג ראלס", ונשאל הגר"מ פיינשטיין ע"י הרה"ג ר' נטע גרינטבלאט שליט"א אחד מתלמידיו המובהקים, שהוא מהרכנים באו. יו, וכתב הר"ר נטע את חות דעת רבו הר"ר משה בענין זה, וקראו לפניו, והסכים שכך היתה כונתו, ולכן אני מוסר בזה את כל התשובה, שעוד לא נדפסה:

[שאלה, בדבר המכונה האוטומטית שנוצרה במיוחד לחמם בימים טרופות בחימום של קיטור- (סטים, בלע"ז), ונעשות מה שקורים "עג רָאָלס", וזהו צורת הפעלתה: "בתחילת השבוע אינו יהודי לוחץ כפתור חשמלי שמדליק ומכיין את המכונה, ובכל עת שהביצים הטרופות באות אליה ע"י צינור מכלי אחר, מתחלת המכונה לפעול מעצמה, וגורמת להכלים שבתוכה הנקראים בשם "מאלדס" לקבל את הביצים, והכלים עוברים מעל לקיטור עד שהביצים נגמרות ע"י החום, ואז המכונה מוציאה את ה"עג רָאָלס" לחוץ ואורזת אותם בחבילות. אחרי שמתרוקנים הכלים, המכונה מפסיקה מעצמה מלפעול, וכך היא עומדת בלא פעולה עד שביצים אחרות באות אליה, שאז מתחילה מעצמה, באופן אוטומטי, את תהליך יצירת ה"עג רָאָלס". כי מתחילה המכונה ומפסיקה מעצמה עבודתה עד סוף השבוע, שאז מפסיקים את כוח החשמל המחובר אליה. גם ביאת הביצים טרופות אל מכונת החימום היא באופן אוטומטי מכלי המצד בחדר אחר. כשמתמלא הכלי בכימים, יש מנוע ("מוטור") שמתחיל מעצמו להעביר את הביצים למכונת החימום השניה, ע"י שנפתח הצינור, והביצים עוברות בתוכו למכונת החימום [ע"כ לשון השאלה].

[חשובה]. יש לדון להחיר "עג רָאָלס" אלו מאיסור בישול עכו"ם, דהנה כבר דנו בעלי הוראה בדור שעבר, כשעלתה שאלת ה"סרדינים" וכדומה להחיר משום דבמציאות לא שייך בהם גזירה דחנתות, דהרי מתבשלים בבית חרושת ע"י כמה וכמה פועלים אינם יהודים, ונאכלים במקום אחר לגמרי, באופן שלא יבואו האוכלים להתקרב לאלה שעסקו בבישולם. והאוסרים סוברים שמ"מ יש לאסור משום לא פלוג רבנן. וגראה שלא שייך לאסור משום לא פלוג אלא כשהבישול הוא באופן הרגיל, בגוונא ששייך שיבואו לידי קירוב, שאז אף כשהבישול הוא במקום אחר, שלא שייך התקרבות לא"י המבשלים, אסור משום לא פלוג. אבל באופן שלנו, שמתחממים הביצים ע"י מכונה, ובצורה שכזו שלעולם לא מבשלים במכונה זאת באופן שיש חשש של קירוב במציאות, (ובאמת כשהביצים מתחממות, אין א"י מתעסקים או בהחימום), י"ל שאין לאסור משום לא פלוג, דהרי בצורה זו של בישול אין חשש של חתנות לעולם.

כתבתי את זה לי בהסכמת מרן הר"מ, ואחר שכתבתי קראתי את זה לפניו ואמר שנכתב כראוי. עכ"ד.

ועיין עוד במנחת יצחק (ח"ג סי' כ"ו) שהביא דעת המהר"יט צהלון המובא בברכ"י, דבישול פלטר מותר, והשתמש בזה כסניף להיתר, יחד עם דעת הפוסקים הסוברים דקיטור חשוב כמעושן.

[אלא דאנן באו. יו. דנין תוצרת בית חרושת כדין פלטר דאסור לענין בישול עכו"ם ומותר לענין פת וכדהוכחנו מהרמ"א לעיל].

ז. היתר דג מעושן

המעושן אין בו משום בישולי עכו"ם. כן נפסק ברמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א ה"ז), וז"ל דג שמלחו עכו"ם ופירות שעישן עד שהכשירן לאכילה, הרי אלו מותרין. מליח אינו כרותח בגזירה זה, והמעושן אינו כמבושל. ומקורו מהירושמי בנדרים (פ"ו ה"א) דהוי בעיא דלא איפשטא ופסק לקולא. וכן פסק בשו"ע יו"ד (סי' קי"ג סי"ג). והנה נסתפקו האחרונים אי בישול ע"י קיטור הוי כמעושן, ומותר בבישולי עכו"ם, או לא. דיש לומר דע"י קיטור אינו כמעושן, ונחשב לבישול ממש. ועיין בזה בדרכי תשובה ס"ק ט"ו בשם בעל זר זהב על האו"ה (כלל מ"ג ס"ק ד') שכתב, דאין ראייה מחיובי שבת שהחמירו בו אפי" בתולדות האור, "ובפרט שהבישול ע"י מכונת הקיטור הוא דבר שנתחדש עתה, א"כ י"ל שלא היה בכלל הגזירה". וכן הביא בשם שו"ת אבן שתיה סי' ג', שגם היתר דקיטור חשיב כמעושן ומותר משום בישולי עכו"ם. (ועיין ספר טהרת מים עמוד קצ"ט).

והנה עיין יביע אומר (חלק ה' חיו"ד סי' ט) שהביא מהירושמי בשבת, המתיר אבר חייב משום מבשל. הצולה המטגן השולק והמעשן כולהו משום מבשל. הרי דמעושן הוי בישול ממש וחייב בשבת מה"ת, ומ"מ לענין בישול עכו"ם אין מעושן כמבושל, א"כ מה לי בעישון מה לי בקיטור. ומה דפסק הרמב"ם (פ"ט מהל' מאכ"א ה"ו) לענין בישול דבשר בחלב דמעושן הוי ספק ואינו לוקה עליו, כתב הפמ"ג במש"ז (סי' פ"ז סק"א), וכן הוא בגליון הש"ס, לחלק בין שבת לבשר בחלב, דבשבת שנתרבו תולדות מקרא, מעושן הוי תולדה דמבשל וחייב, משא"כ לענין בשר בחלב י"ל דבעינן בישול ממש. ועיי"ש ביביע אומר שמשקנתו לדינא, דבישול בקיטור הוי כמעושן, ואין בו משום בישול עכו"ם.

והנה כשמבשלים מאכלים שבקופסאות בבתי חרושת, נותנים מים בקופסאות, והקיטור מחמם את המים, י"ל דאין זה נחשב למעושן אלא בישול ממש, אבל בנד"ד בטונא, הרי הדג עובר דרך הקיטור עצמו, ועי" זה מתבשל ונעשה ראוי לאכילה, וא"כ לאלו הסוברים דקיטור כמעושן, אין בו משום בישולי נכרים.

* * *

בסיכום הדברים, נראה שיש להתיר דג הטונא הבא בקופסאות מבחי חרושת של הנכרים שבבנקוק, ואפילו לכתחילה, בלא חשש מכל הלין טעמי דלהלן:

(א) אפשר דאינו נקרא עולה על שלחן מלכים, דתלוי בשיעור של עולה על שולחן מלך בסעודת מלכות מפוארת. ונחלקו בזה באחרונים. וממור מרן הגרי"ד סולובייצ'יק שליט"א שמעתי להקל בזה. ואף דדגים גדולים חשובים, ועולים על שלחן מלכים, אך מה שיש בקופסאות אפשר דאין עולים, דהכל תלוי לפי המקום.

(ב) "טונא" נאכל כמו שהוא חי עכשיו ונקרא "שושי", ולהריטב"א והר"ח והראב"ד דייסא אין בו משום בישול עכ"ם כיון שיכולים לאכלו חי, אף שרגילים לאכלו מבושל, וכש"כ שעכשיו בזמננו בהרבה מסעדות אוכלים טונא חי בלא בישול [ואפילו בראוי לאכילה ע"י הדחק ג"כ הוי ב' דעות במחבר].

(ג) בבנקוק האש הודלק ע"י ישראל. ואף להספרדים שנוהגים כהמחבר הסובר שאין זריקת קיסם מועיל לגבי בישול, כאן יש עוד הרבה ספיקות, ויש מקום גדול להקל אף לדידהו [וכפסק הגאון בעל יחזה דעת חלק ה' סי' נ"ד].

(ד) דיש מתירין בדיעבד בפועלים הנזכרים, כיון שאין כאן קרוב הדעת, שאין עושין מרצונם, ואין כאן גזירת חתנות, וכמש"כ הש"ך סי' קי"ג ס"ק א'.

(ה) להרא"ה כבדק הבית (בית ג' שער ז') במקום שמבשל לכל העולם ואינו מבשל לשום אדם מיוחד אין בו משום בישול עכ"ם. ומלבד זה הבאנו הוראת הגר"מ פיינשטיין שכשתהליך היצור אינו דומה למה שאפשר לעשות בבית, אין חשש חיתון, מאחר שהפועל גוי רחוק מהישראל הקונה, ואין לאסור בה"ג אפילו בתורת לא פלוג רבנן. וכן עיין במנחת יצחק שהתיר מכח סברא זו בצירוף עם הסברא שבאות הבאה.

(ו) הטונא מתבשל בקיטור, וכישול בקיטור נחשב כמעושן, כאשר הבאנו מהדרכי תשובה ס"ק טו ע"ש הזר זהב, וכן כתב בשו"ת אבן שתיה.

ובפרט שיש להקל בנוגע לאיסור בישול נכרים, שאינו אלא דרבנן, ובכל מקום שיש שם איזה ספק קיי"ל דמותר, וכמבואר בשו"ע יו"ד קי"ג סעיף י"א.

MESORAH

A Torah Journal
Published by the
Kashruth Division of the
Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
45 West 36th Street
New York, N.Y. 10018

Sidney Kwestel

President

Julius Berman

Chairman Kashruth Commission

David Fund

Vice Chairman

Rabbi Emanuel Holzer

Rabbi Hershel Schachter
Rabbi Menachem Genack
Editors

No. 1
April 1989