

מסכת



מאסף תורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות

של איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

חוברת ה

מסכת



שלמה רודאף
נשיא
יהודה ברמן
יו"ר ועד הכשרות
דוד פונד
סגן יו"ר ועד הכשרות

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

נוא יארק אדר, תשנ"א חוברת ה

תוכן הענינים

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

ג	הערות בנוסח הסידור
י	יסוד דינים דרבנן
יד	מיני תרגימא לסעודה שלישית
טו	באיסור אמירה לנכרי בשבת ושאר איסורים
טז	מצוה בו יותר מבשלוחו
יח	בענין פקו"נ בשבת
יט	במצות מילה
כא	ברית מילה בט"ב שנדחה
כג	בדין קשר של קיימא
כה	ביסוד דין דבר שאינו מתכוין
כז	בענין מצות לאו ליהנות ניתנו
כט	ליקוטי הערות בדברי הרמב"ם פ"ח מהל' תו"מ
לד	בענין דורש את הפרשה
לו	מתחיל בגנות ומסיים בשבח
לח	בענין אפי' כולנו חכמים
לט	הערות בנוסח ההגדה של הרמב"ם
מב	חייב אדם לראות את עצמו
מב	תערוכת חמץ במשהו
מג	גזרה ררבה
מד	תענית אסתר מוקדמת
מד	ימי הפורים

חוברת מסורה

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, ונגש צורך ליצור במה מיוחדת לשם בירורים אלו.

ב. ללקט מעט מזעיר מדברי התורה שהשמיע בשיעוריו כב' מרן הגאון האדיר הר"ר יוסף דוב הלוי סלוביצי'ק 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 ואגדה. 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 לכוין ולחדש לאמתה של תורה.

יהודה ברמן
יו"ר ועד הכשרות

מה	אינ מעבירין על המצות
מו	הערות בניחום אבלים
מט	הלכה כדברי המיקל באבל
מט	אבל אסור בת"ת
נא	בדין נהנה מסעודת חתן ואינו משמחו
נא	גילוח וסריקת פיאות ונזיר
נב	חיוב קרבני נזיר
נד	בגדר דבר הנדור
נה	לה לה מאשה
נח	נתינה בגט וזכיה באיס"ה
נט	בדין עד שיוורו לעשות
ס	דין אבות קודם מתן תורה

בירורי הלכה:

סג	בנדון החומץ הנעשה מסתם יינם
	הרב צבי שכטר
ע	ע"ד הכשרות בגבניה הקשה
	הרב צבי שכטר
עה	מי נאמן להיות משגיח לכשרות
	הרב יעקב אהרן שפירא

Copyright © 1991

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 סולוביצ'יק שליט"א:

הערות בנוסח הפידור

א] בנוסח ברכת נשמת

בנוסח ברכת נשמת, לפי מנהג אשכנז אומרים המהולל ברוב החשבחות, ומסיימים (בסוף חתימת ישתבח) קל ההודאות, והוא עפ"י גירסתינו בגמ' ברכות (נט:), דריו"ח מסיים בה הכי, אילו פיננו מלא שירה וכו' אין אנו מספיקים להודות לך ד' אלקינו... בא"ה רוב ההודאות. ושוב הקשו על זה, רוב ההודאות ולא כל ההודאות. אמר רבא, אימא קל ההודאות. א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרווייהו, רוב ההודאות וקל ההודאות. וצע"ג בזה דתמיתה הגמ' על הנוסח של ריו"ח היא באמת תמייה חזקה, וכי רק ראוי להודות להקב"ה בעד רוב הטובות שהוא עושה עמנו ולא בעד כולם, ומאחר שנדחיה נוסחתו של ריו"ח, מ"ט מסיים רב פפא בהך עניינא דלימרינהו לתרווייהו. ועיי"ש בבעה"מ, דכונת רב פפא באמרו דנימרינהו לתרווייהו היינו לומר, שיש לומר אילו פיננו מלא שירה כים וכו' (כנוסחתו של ריו"ח) ולסיים בה ולומר ברוך קל ההודאות (כפי נוסחתו של רבא) ולפי דיעה זו, אין לומר רוב ההודאות בכלל. אך עיי"ש ברי"ף ובמלחמות ובתלמידי רבינו יונה כבאור נוסח אשכנז שאומרים גם רוב ההודאות וגם קל ההודאות.

ונראה לבאר, דבאמת מבואר בס' חובת הלבבות, דענין הכרת הטוב הוא יסוד גדול מאוד בהשקפתנו, דהרגשת הכרת הטוב פועלת לקיים אצלנו את אמונתנו בהקב"ה, ולפיכך ניתנו כ"כ הרבה מצוות כתורה לחזק את הרגש הזה. ואליבא דאמת, עפ"י שכל, אין לנו להכיר טוב לבעה"ב המשלם לנו את המשכורת שלנו בעד פעולתנו, שהרי גם הוא מרויח הרבה במה שאנחנו מושכרים אצלו, וכן למי שנותן לנו מתנה, דאי לאו דהוה ליה הנאה מיניה, לא הוה יהיב ליה (גמ' מגילה כו:), וכן לאשתו, דאף שהיא עושה עמו הרבה חסד וטובות וכו' וכו', אך מכ"מ גם הוא מהנהג לה במה שמפרנסה וזנה וכו', ונמצא דאין לו להכיר טובה אלא להשי"ת בלבד, דלכל בנ"א שהטיבו לו, אף הוא הרי הטיב להם - כנגד אותה הטובה, אלא דאיאתא בגמ' ב"ק (צ"ב:), דאמרי אינשי, חמרא למריה וטיבוחא לשקיה (היין של המלך הוא, והשותים אותו מחזיקין טובה לשר המשקים, ולא למלך, רש"י). דאף דהרגשת הכרת הטוב באמת צ"ל

רק כלפי הבעה"ב (ששילם בעד היין) ולא כלפי הפועלים שמגישים לנו את היין, שהרי הבעה"ב שילם גם בעד היין וגם בעד עבודת הפועלים המגישים את היין אל שלחנות האורחים, מכ"מ, כך הוא מנהג העולם, להביע רגשי הכרת הטוב ולומר תודה למלצר המגיש לנו את היין, דאם לא נכיר טוב לזה המגיש לנו את הטובה, נבוא לבסוף לכפות אף בטובת הבעה"ב. והוה"נ בענינו, שאם לא נכיר טוב לבני"א המטיבים לנו, עפ"י החשבון השכלי שהסברנו, שכאמת לא עשו עמנו שום חסד וטובה, שהרי אף הם מרויחים ונהנים מאתנו, נבוא לסוף לכפות אף בטובתו של הקב"ה אלינו, ונראה דלפיכך אנו מקפידים בדוקא להורות להקב"ה ולהכיר טוב כלפיו רק בעד רוב הטובות שהוא עושה אתנו, ולא בעד כולם, שצריכים להניח רגשי הכרת הטוב בעד מיעוט הטובות כלפי בני"א, וה"ש דרב פפא, דהלכך נימרינהו לתרווייהו, דאליבא דאמת, הכרת הטוב בעד כל הטובות וכל החסדים כולם שייכת רק כלפי הקב"ה, אך מן ההכרח - מסכרת חמרא למרא וטיבותא לשקייא - צריכים למעט במקצת בהבעת הכרת טובות אלו כלפיו ית', ולהניח מקצתן לבני"א.

ב] כונת ישחבה

בברכת ברוך שאמר אומרים, ובשירי דוד עבדך נהללך ונשבחך וכו', ומתחילים לומר פסוקי דזמרה, עד שמסיימים לבסוף ואומרים (בשויו"ט) אילו פינו מלא שירה כים, ולשונו רנה כהמון גליו, ושפתותינו שבת כמרחבי רקיע... אין אנחנו מספיקים להודות לך... ולברך את שמך וכו', עד שמסיימים ואומרים, ישתבח שמך לעד מלכנו, כלומר, לנו - א"א לשבח על נכון, אך ישתבח שמך - מאליו, ולא על ידינו. [ואפילו בימות החול, שאין אומרים כל האריכות של נשמת - אילו פינו וכו', מכ"מ זוהי כונת הלשון ישתבח, שישתבח מאליו, בניגוד למה שאמרנו בתחילת פסד"ז - בברכת ברוך שאמר - שנשבחך אנחנו, כי הרי כבר אמרנו שבת אחר שבת אחר שבת, וכאנו לידי ההכרה וההתלטה שזה בלתי-אפשרי לנו לשבחו ית' על נכון.]

ג] עטיפה

נראה דבעינן עטיפה בשעת אמירת הדברים שבקדושה (כמבואר להדיא בתשובת הגאונים שהובאה באחרונים, שנחלקו לענין אמירת י"ג מדות בסליחות אם דינם כדבשב"ק או לא, וני"מ לאומרים ביחידות, ולענין עמידה, ולענין עטיפה.)

וכן לתפילת העמידה, וכרכתיב (תהלים ק"ב, א') תפילה לעני כי יעטף וכו'. אך לאמירת ק"ש, אף דהי' צ"ל דינו כדבשב"ק להצריך עמידה ועטיפה, ילפינן מקרא דבלכתך בדרך, שכל אדם קורא כדרכו. וממילא, כמו דלא בעינן עמידה, הוה"נ דלא בעינן עטיפה. ועי' ט"ז לאו"ח (סי' ח' סק"ג) בשם המדרש, שאמר הקב"ה לישראל, הרי לא הטרחתי עליכם לקרות (את השמע) פרוע הראש וכו'. ומנהג הגר"ח הי' להתעטף בטליתו קודם קדיש וכרכו, ואח"כ להסיר העטיפה מעל ראשו בשעת ק"ש עד שהגיע לעמידה, ואז התעטף שוב. ונראה שהקפיד בדוקא שלא להיותו מעוטף בשעת ק"ש, עפ"י המדרש הנ"ל, דמקרא דבלכתך בדרך ילפינן שלא הקפיד ולא הטריח הקב"ה עלינו לקרוא את השמע בדוקא בעטיפה, או בדוקא בפריעת הראש, ואצלנו המנהג שעטיפת הראש מורה על הכנה מיוחדת [עגמ' ברכות (גא). דכוס של ברכה טעון עיטוף, ואיתא התם בהמשך הגמ', דרב אסי פריס סודרא על רישיה.], וע"כ אם מסירים את העיטוף בשעת ק"ש, זהו הקיום של הדין הזה של כל אדם קורא כדרכו, ועי"ז אנו מראים שלא הטריח עלינו הקב"ה וכו'.

ד] בבאור ברכת רצה

בתפילת י"ח רחול אומרים בסופן של הברכות האמצעיות שמע קולנו... וקבל ברחמים וכרצון את תפילתנו... כי אתה שומע תפילת וכו', בא"ה שומע תפילה, ותומ"י מתחילים בברכה שלאחריה, רצה ד' אלקינו בעמך ישראל ובתפילתם, וכפשוטו תמוה, דהוא ממש כפל הדברים, ומ"ט תקנו אנשי כנה"ג לכפול אותה הבקשה בשתי ברכות כזא"ז. והנראה לומר בזה, דענין ברכת שמע קולנו היינו שיקבל ד' את תפילתנו, אך ענין רצה היינו, שתחשב לפניו תפילתנו כקרבן, דברוב המקומות לשון ריצוי כשהוא נמצא בחנ"ך הוא בקשר להקרבת הקרבנות, וכרכתיב - ונרצה לו לכפר עליו, וענין ריצוי הציץ ר"ל, שהקרבת מחכשר ומתקבל, למרות מה שהקריבוהו בטומאה. ועגמ' ברכות (כב:) הי' מתפלל ומצא צואה במקומו, אמר רבה, אע"פ שחטא, תפילתו תפילה. מתקיף לה רבא, והא זבת רשעים תועבה. אלא אמר רבא, הואיל וחטא, אע"פ שהתפלל, תפילתו תועבה. וענין פסוק זה דזבח רשעים תועבה הלכה היא בקשר להקרבת קרבנות, וכדאיתא בגמ' סנהדרין (מו.) אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו, ועי"ש ברש"י. וכן עגמ' שכועות (יב:) לענין כפרת השעיר המשלח, היכי דמי, אי דלא עבד תשובה, זבח רשעים תועבה וכו'. וכפשוטו יפלא, מה ענין פסוק זה לתפילה. אלא ודאי מוכח כדברינו, דלא רק שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, אלא שעצם התפילה חשובה היא כקרבן. והמהפך את התפילה

לקרבן הוא ברכת רצה, ומה"ט מוכן נמי דין הגמ' סוטה (לח:) שכל כהן שלא עקר רגליו בעבודה שוב אינו עולה לדוכן, דגשיאת כפים צריכה להתקיים דוקא לאחר גמר הקרכת קרבנות ציבור (עיי"ש בגמ' סוטה לח.), ויחיד המתפלל ואומר ברכת רצה, מהפך את תפילתו לקרבן יחיד, וש"ץ המתפלל ואומר ברכת רצה פועל הוא לקבוע את תפילתו כקרבן ציבור, ולפיכך צריך שיעלו הכהנים לדוכן בשעת ברכת רצה, שהיא היא הברכה הקובעת את תפילת הש"ץ לקרבן צבור, וממילא - המאפשרת לכהנים לישא את כפיהם. [וכעיי"ז עיי"ש בקרן אורה למס' סוטה. (הערת הכותב)].

ה] ענין חזרת הש"ץ

בחזרת הש"ץ דמוסף של יו"ט, שהכהנים נושאים אז את כפיהם נהוג אצלנו שהש"ץ אומר אלקינו ואלקי אבותינו וכו', בכדי שלא תהא קריאת "כהנים", ואמירת הפסוקים יכרך וכו' נחשבת כהפסק באמצע תפילת הש"ץ, וכדברי התוס' ברכות (לד.) ד"ה לא יענה. ובפשוטו נראה שהש"ץ צריך לומר כל הנוסח של או"א בקול רם, [ודלא כמנהג שהזכיר הרמ"א לאו"ח סי' כ"ח ס"י.] דרק מה שאומר בקול רם, ויש שמה תשעה השומעים והמקשיבים, הוא דנחשב כחלק מתפילת הש"ץ, דב' ענינים נפרדים יש בהלכה, תפילה בציבור, ותפילת הציבור, ותפילה בציבור היינו מה שיש עשרה בנ"א המתפללים תפילה בלחש ביחד במקום אחד, ותפילת הציבור היינו חזרת הש"ץ, שהחזן משמש כשלוחם של הציבור להתפלל תפילה אחת בעד כולם, ודוגמת כהן המקריב קרבן צבור בכיהמ"ק, שהוא קרבן אחד העולה בעד כל הציבור*. ועי' משנה ברכות סוף פרק אין עומדין (לד:), דהמתפלל וטעה, סימן רע לו. ואם ש"ץ הוא, סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של אדם כמותו. ועשו"ע או"ח הל' ר"ה (רס"י תקפ"א בהגהת הרמ"א), דכל ישראל כשרים הם (לשמש כש"ץ), רק שיהיה מרוצה לקהל, אבל אם מתפלל בחזקה, אין עונין אחריו אמן. ועיי"ש כבהגר"א (ס"ק י"ז) שציינן למשניות תרומות פ"א, דבשליחות בעינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, וכנראה דס"ל להגר"א שהחזן משמש כשליח הציבור מדין שליחות, וכפשוטו ל' המשנה הנ"ל. ובפשוטו הי' נראה דזה אינו.

* [וכה"ג יש בשלטי גבורים (סוף מס' ר"ה) בשם הרי"ז שהביא בשם מו"ה (והוא מורי זקני הרב דהיינו זקנו של הרי"ז בעל התוס' ר"ד), דענין זה שהש"ץ מוציא אפילו את עם שבשדות הואיל ואנוסי, שלא אמרו כן אלא בתפילות, שהן כנגד המידים, אבל תקיעת שופר ומקרא מגילה, אין ש"ץ פוטר עם שבשדות, אלא כולן צריכין לשמוע. (הוספת הכותב)]

דמדין שלוחו של אדם כמותו הי' לנו להחשיב את תפילת הש"ץ כאילו נאמרה ע"י כל אחד ואחד ממשלחיו, ואדרבא, אין רצוננו בזה, דאין אנו רוצים שכל אחד ואחד יתפלל לבדו, [דזהו ענין תפילה בלחש, שכבר התפללון] אלא רצוננו בחזרת הש"ץ - שכל הציבור יגישו לפני ד' תפילה אחת בעד כולם, וזהו ענין "תפילת הציבור". ובפשוטו נראה דלשון המשנה הנ"ל, שצרפו ענין שלוחו של אדם כמותו לש"ץ החזור על התפילה, מליצה בעלמא היא.

וממילא הי' נראה לומר, שבכדי להחשב כ"תפילת הציבור", בעינן שיהיו שמה תשעה השומעים והמקשיבים לברכת הש"ץ, ובעינן נמי שיאמר ד' שפתי תפתח (בתחילת השמו"ע) ויהיו לרצון אמרי פי (שבסוף התפילה) ג"כ בקול רם, דאיתא בגמ' ברכות (ד:), דלפיכך אין בזה משום הפסק בין גאולה לתפילה, דכיון דחקינו רבנן למימר ד' שפתי תפתח, כתפילה אריכתא דמיא. וכל מה שאומר הש"ץ בלחש ואין שמה תשעה השומעים ומקשיבים לברכותיו, אינו נחשב כחלק מ"תפילת הציבור".

וכן יש לש"ץ לדקדק לומר מודים בקול רם, באופן שישמעו הציבור, דלהקרא תפילת הציבור בעינן שישתתפו הציבור בזה שיקשיבו לתפילתו. וכן ידקדק לומר כל הנוסח של ברכת מעין שבע בקול רם. [וכמבואר כל זה במשנ"ב.]

ונראה, דחובת הציבור להתפלל "תפילת הציבור" אין זה רק בכדי שיצאו י"ח קדושה, דאפילו אמר החזן "א הויכע" קדושה, ושוב התפללו כולם בלחש, מתחייבים שוב לראות שהש"ץ יחזור על התפילה בקול רם.

ועי' רמ"א לסי' קכ"ד ס"ב, שכשיש שעה"ד ואין פנאי להש"ץ לחזור על התפילה ומתפללים "א הויכע" קדושה, שהציבור מתפללים עמו מלה במלה בלחש עד לאחר הקל הקדוש. [ועיי"ש במשנ"ב סק"ח, שאם אין השעה דחוקה כ"כ, שלא יתחילו הציבור רק לאחר שאמר הש"ץ הקל הקדוש. ועיי"ש בכף החיים שדעת כמה אחרונים אינה כן. (הוספת הכותב)] ונראה לבאר בדעת הרמ"א, שמן הנכון לומר קדושה באמצע השמונה עשרה שלו, ובשלמא כשיש חזרת ש"ץ, והיא נחשבת כתפילת הציבור, והיא מצטרפת לכל המנין וחשיב כאילו כולם ביחד הגישו תפילה אחת להקב"ה, דוגמת ציבור המגישים קרבן ציבור אחד בעד כולם, הרי נמצא שאמרו קדושה באמצע "תפילת הציבור" שלהם, אך בשעה"ד שאומרים רק "הויכע קדושה", בכדי שתהי' הקדושה באמצע השמו"ע שלהם, בעינן בדוקא שיתחילו כלום להתפלל מלה במלה עם הש"ץ.

ועיי"ש עוד במשנ"ב (סק"ט), שמדברי הרמ"א שכתב שהצבור מתפללים מלה במלה עם הש"ץ מתבאר שיאמרו לדור ודור נגיד גדלך, ולא יאמרו אתה קדוש, דעינין נוסח לדור ודור שאומר הש"ץ, איננו נוסח הברכה שנקבע לש"ץ המתפלל בניגוד לנוסח הברכה ליחיד, אלא ענינו, שבכדי לשלב את הקדושה עם ברכת קדושת השם, התקינו נוסח זה, שהקדושה מסתיימת בפסוק ימלוך ד' לעולם אלקיך ציון לדור ודור הללוקה, ותומ"י אומרים עוה"פ את הלשון לדור ודור נגיד גדלך, בכדי לעשות המשכיות וצירוף בין הקדושה והברכה, שלא יראה כאילו הקדושה היא הזכרה לעצמה שמוסיפים בקשר לברכה שלישית, אלא היא חלק-עצמי מגופה של הברכה, ולפיכך אף האומרים קדושה בתוך התפילה שבלחש שלהם, ג"כ יש להם להמשיך ולומר לדור ודור לפני נוסח אשכנז, ולא אתה קדוש, בכדי שתהפך הקדושה להיות כחלק-עצמי מגוף הברכה. ומדברי הרמ"א הללו הוכחה ליסוד שייסדנו לעיל, דבעינן שתאמר הקדושה בתוך השמו"ע שלו, ולא סתם שיענה כל אחד ואחד קדושה בזמן שחרית ובזמן מנחה, דעינין אמירת הקדושה צריכה להיות בתורת חלק-עצמי מברכת קדושת השם, וברכת קדושת השם צריכה להאמר בתורת חלק-עצמי מחפילת השמו"ע, וז"פ. ואם נרצה לומר שאין קדושה נאמרת אלא בתוך חזרת הש"ץ, א"כ שוב אין מקום לומר "א הויכע" קדושה בכלל.

ו] עמידת הקהל בשעת פתיחת ארון הקודש

מבואר בשו"ע י"ד רס"י רפ"ב, חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת... ולא יחזור לו אחוריו א"כ גבוה ממנו עשרה טפחים, ועיין בט"ז שכתב שנראה שהרכבים שעומדים לפני ארון הקודש אינם בכלל איסור זה, שכיון שהס"ת מונח בארון הקודש הוי כמו ברשות אחרת. והנה המנהג הפשוט הוא, שבכל פעם שפותחים את ארון הקודש לומר פיוטים בימים נוראים, שכל הקהל עומדים על רגליהם, ואילו לפי דברי הט"ז לכאורה ליכא חיוב עמידה בזה, מאחר שהס"ת הרי הוא נמצא ברשות אחרת, וצריכים להבין מנהג העולם בזה.

והנראה לומר בזה, דאין מנהג העמידה בזה מחמת דין כבוד הספר, אלא מטעם שכשפותחין הארון אומרין פיוטים כגון אנעים זמירות, לקל אורך דין, שדינם כדבר שבקדושה שצריך עמידה, די"ל דגדר דבשב"ק היינו כל שבח להקב"ה שאיננו בצורת ברכה או בצורת פסוק, [דאם לא נגדור כן הרי כל ברכה שבח היא להקב"ה, והרבה פרקי תהלים יש שהם מלאים שבחים להקב"ה, אלא ודאי צ"ל דכל שבח שהוא בצורת ברכה או פסוק אינו בגדר דבשב"ק דנבעי

עמידה]. ומה שעומדים בשעת אמירת קדושה, אף דקדוש קדוש קדוש וברוך כבוד ד' ממקומו הלא פסוקים המה, מכ"מ נ"ל דבשעה שאומרים אותם בתורת קדושה אינם נאמרים בתורת פסוקים, אלא שאנו אומרים אותם בתורת שירת המלאכים, ומאחר שכן, אף ששירה זו נמצאת היא בתנ"ך, מאחר שאינה נאמרת בתורת קריאת פסוקים, דינה כדבשב"ק, וכקדיש וברכו, שהם שבחים להקב"ה שאינם נאמרים בצורה של ברכה או בצורה של פסוק.

[ונראה דד"ו, דכל שבח להקב"ה שהוא בצורה של פסוק אין דינו כדבשב"ק, נלמד הוא מקרא דכתוב ובלכתך בדרך, אשר מכאן דרשו ב"ה (ברכות י:): שכל אדם קורא כדרכו, כלומר, בין עומד בין יושב, ודלא כדבשב"ק דבעי עמידה, ומכאן למדנו לכל קרה"ת, שלמרות שהי' צ"ל דינו כדבשב"ק, וליבעי עמידה, מותר לישב. ומנהגו של מהר"ם רוטנברג לעמוד בשעת קרה"ת הי' רק בתורת חומרא בעלמא. עיי' מחבר ורמ"א לאו"ח סוס"י קמ"ו. ועיי"ש בט"ז ובמג"א, שבשעת אמירת ברכות התורה, א"נ בשעת אמירת ועניית ברכו, בודאי צריכים כל הקהל לעמוד, דאלו בודאי מהווים דבשב"ק, ועיי"ש במשנ"ב ס"ק י"ח שהכריע לחלק בין אמירת ועניית ברכו, לבין שעת אמירת הברכות. ובאמת נראה שיש מקום לדון בזה ולומר, דבאמת, אף עצם הקריאה גופה הי' צ"ל דינה כדבשב"ק דניבעי עמידה, והראי', דהלא מה"ט הוא דבעיא עשרה, דינה כדבשב"ק [עגמ' מגילה (כג):], ודוחק לומר דאין קורין בתורה בפחות מעשרה הוא רק משום דאמירת ברכו דינה כדבשב"ק, ולא מפני עצם קרה"ת גופה, אלא שנתמעטה קרה"ת מדין עמידה מכח הך ילפותא דכל אדם קורא כדרכו, ומאחר שכן י"ל דאף הברכו המצורף לקרה"ת ג"כ דינו כקרה"ת, שאף דודאי הוי דבשב"ק, מכ"מ לא בעי עמידה.]

ז] ברכו בתרא

המנהג הפשוט, שמי שבא לביהכ"ס מאוחר, ואיחר לשמוע קדושה מהש"ץ, שהוא אומר א "הויכע קדושה". וכן נהגו בהרבה מקומות לומר "ברכו בתרא", אחרי גמר כל התפילה, קודם יציאה מביהכ"ס, בעד כל אלו שאיחרו לשמוע ברכו מהש"ץ. ובבריסק, אף שהניחו לומר "הויכע קדושה", הקפידו שלא לומר ברכו בתרא, כנ"ל. והוא עפ"י המשנה מגילה (כג:): שאין פורסין על השמע בפחות מעשרה. ועיי' ביאור הכסף משנה על הרמב"ם פ"ח מתפילה ה"ה, דלפי מש"כ בפרק זה, שחזר בו רבנו ממש"כ דקדושה דיוצר בעי עשרה, נראה שדעת רבנו לפירש שאין הטעם מפני הקדושה, אלא מפני שהם צריכים לומר

קדיש וברכו, וכיון שהש"ץ אומר ברכו, עכ"פ צריך לברך שום ברכה, שאם לא כן, היו נראים ככופרים ח"ו, שאומר להם לברך, ואינם חפצים, ולכן אמר ברכה של ק"ש, עכ"ל. הרי להדיא שלומר ברכו ולצאת מיד מביהכ"נ אינו נכון.

ח] אמירת אדון עולם בסוף התפילה

בשו"ע או"ח סו"ס קל"ט כתב המחבר, הקורא בתורה צריך לאחוז בס"ת בשעת ברכה, וכתב ע"ז הרמ"א, וסמכו מנהג זה על מה שנאמר ביהושע, לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך חזק ואמץ, ומזה נהגו לומר למסיים לקרות התורה בכל פעם - חזק. ועי"ש בבהגר"א ובח"י רעק"א, שמנהג זה [לומר חזק] נזכר כבר במ"ס.

ונראה להוסיף ולבאר בזה, דאיתא בגמ' ברכות (לב:) ת"ר ארבעה צריכים חיזוק ואלו הן, תורה, ומעשים טובים, תפילה, ודרך ארץ: תפילה מגין שנאמר, קוה אל ד' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ד', ופרש"י, קוה והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה. ומשמע דענין חיזוק גדרו, שאף שכבר גמר וסיים לימודו, עליו לחזור ולהתחיל עוה"פ ולהמשיך ללמוד, ונראה דמה"ט הוא דנהגו, בשעה שמסיימים מסכתא להתחיל תיכף בלימוד המס' שאחריה, וכן באותו יום השבת שמסיימים ספר בראשית מתחילים לקרוא ס' שמות למנחה, ובשמחת התורה כשמסיימים קריאת כל התורה כולה, נהגו להתחיל תיכף ומיד - באותו מעמד, בקריאת פ' בראשית, ונראה דה"ט נמי דנהגו בהרכה קהילות לשיר את הפיוט אדון עולם בסוף תפילת מוסף בשו"ט, דתפילת שחרית מתחילת באמירת אדון עולם, ולאחר שמסיימים את התפילה, אומרים עוה"פ אדון עולם, להראות כאילו אנחנו מוכנים כבר לחזור ולהתפלל מן ההתחלה עוה"פ, והוא משום דתפילה צריכה חיזוק, וכפרש"י שהבאנו, קוה וחזור וקוה. וכן המנהג שאומרים ברכו בסוף התפילה נראה שהוא גם משום דתפילה בעי חיזוק ולכן חוזרים בסוף התפילה ואומרים ברכו.

ביסוד דינים דרבנן

א] שבת (כג.) והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. ועי' רמב"ם בשורש ראשון שבספר המצוות, שאין לנו בכלל תרי"ג המצוות שהן מדרבנן, דכולם נכללים תחת המצוה של

לא תסור, ועי"ש בהשגות הרמב"ן, דמאי דאיתא בגמ' ברכות (יט:) דכל מילי דרבנן אסמכוהו אלאו דלא תסור, ר"ל בתורת אסמכתא, ולא שכן הוא מן התורה ג"כ, דקרא דלא תסור לא קאי אלא אמה שאמרו הסנהדרין בפירוש דיני התורה, וכדכתיב בתחילת הפרשה שמה, כי יפלא ממך דבר וכו', אבל בדינים דרבנן, שאין שמה ספק כלל בדיני התורה, דבדאי אין זה מדיני התורה אלא שחכמים חידשוה, בודאי אין זה בכלל לא תסור, דהיאך שייך לומר שכל הדינים דרבנן הם כלולים באמת בלאו דאורייתא דלא תסור, דא"כ, היאך הקילו תמיד בדרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא וכו', עי"ש באריכות. והוא באמת פליאה גדולה.

ב] ובביאור פלוגתתם הי' נראה לומר, דהנה איתא בגמ' עירובין (יג.) בנוגע לכל המחלוקת שבין ב"ש וב"ה, דאלו ואלו דברי אלקים חיים, נראה לומר בביאור ענין זה, דאף דלא קיי"ל להלכה כשיטת ב"ש, ונדחו דבריהם יתר משאר שיטות התנאים שלא נתקיימו, וכדאיתא בברכות (לו:) דב"ש במקום ב"ה אינו משנה, דלא אמרינן לגבי מחלוקת ב"ש וב"ה שכל המיקל בארץ (לגבי דיני ערלה) הלכה כמותו בחו"ל, מכ"מ אין לנו לומר שהלומד שיטות ב"ש עובר הוא ביטול תורה ח"ו, דכמה וכמה סויגות יש בש"ס הדנים באריכות בביאור שיטות ב"ש. אלא ודאי צ"ל דמכ"מ מיקרי שפיר חפצא של תורה לגבי מצות תלמוד תורה, אלא דלענין חובת הגברא הוא דקיי"ל דאין הלכה כמותם כלל.

ג] וה"נ נ"ל לענין דינים דרבנן, דאטו נימא שכל הלומד מס' ברכות ומגילה (הדנים ברוב רובם בהלכות שמדרבנן) עובר הוא באיסור ביטול תורה - מדאורייתא. ורק מדרבנן יש בידו מצות תלמוד תורה. ורק הלומד זכאים ומנחות (הדנים ברובם בדינים דאורייתא) מקיים מצות ת"ת דאורייתא. לא ניתן להיאמר כדברים האלה. אלא ודאי צ"ל דאף דבדאי חובת הגברא בנוגע לכל הדינים דרבנן - אך מדרבנן הוא, מכ"מ עצם ההלכות שמדרבנן לאחר שנגזרו והותקנו ע"י החכמים, נהפכו להיות חלק של התושבע"פ - מדאורייתא. וכל הלומד בהם בודאי מקיים בלימודו מצות תלמוד תורה - אף מדאורייתא. דלגבי מצות ת"ת הדבר תלוי לא בחובת הגברא לקיים דינים אלו (כאשר הבאנו משיטות ב"ש) אלא בהיות על אותם הדברים חלות שם חפצא של תורה.

ד] ועי' רמ"א לשו"ע יו"ד (סי' רמ"ו ס"ה) שהביא להלכה דברי ההגהמיי, דאף דאסור לו שכר בכדי ללמד תורה לאחרים, היינו דוקא במלמד דינים דאורייתא אבל במלמד דינים דרבנן מותר לו ליטול שכר. והוא עפ"י הגמ'

נדרים (דף לו). ולפי דברינו הנ"ל הי' נראה לומר, דמאחר שכל הדינים דרבנן מהווים חפצא של תורה מדאורייתא, אף שחובת הגברא לקיימם הוא אך מדרבנן, מכ"מ אסור למלמד ליטול שכר בעד זה, שהרי סוכ"ס הוא מלמד תורה לאחרים, ומה אתה בחנם וכי' והראי' מהגמ' נדרים יש לדחות עיי"ש.

הן ומעתה הי' נ"ל דבין הרמב"ם ובין הרמב"ן תרוייהו הכי ס"ל, דדינים דרבנן נהפכים להיות חלק מהתושבע"פ מדאורייתא - בתורת חפצא של תורה אך חובת הגברא לקיימם הוא אך מדרבנן, ומה"ט פשיטא לכו"ע דמקילין תמיד בספיקא דרבנן ועוד - דזה כבר נוגע לחובת הגברא, שהוא בודאי אך מדרבנן. ואין נפק"מ בפולגתתם אלא לענין זקן ממרא. שהרמב"ן שמה הביא לדברי הרמב"ם בהל' ממרים ריש פ"ד, שאף החולק על הבי"ד הגדול ומורד כנגדם בנוגע לדינים דרבנן (כגון שהתיר החמץ בערב הפסח בשעה ששיח) ג"כ נעשה לזק"מ, וחייב מיתה. ועי' פליג הרמב"ן בספהמ"צ, וס"ל, דלעולם אינו נעשה זק"מ אדינים דרבנן [והובאו דברי הרמב"ן האלה במשל"מ שמה]. דאין עונשין אא"כ מזהירין, ולא דזק"מ היינו מקרא דלא תסור, ולדעת הרמב"ם דקאי אף אדינים דרבנן, שפיר חייב מיתה, משא"כ להרמב"ן, דלית' ללאו זה בדינים דרבנן, א"א שיתחייב מיתה. ובסברא - כהכי פליגי, דלהרמב"ם, מאחר שכל הדינים מהווים חלק מהתושבע"פ אף מדאורייתא, והוראת חכם תמיד חלה אתושבע"פ [דאתושב"כ ליכא חלות שם הוראה, דזיל קראי בי רב הוא, וכמבואר בגמ' הוריות לענין פר העלם דבר ש"צ, ובגמ' סנהדרין לענין יצא מב"ד זכאי אין מחזירין אותו לחובה]. א"כ שפיר שייך להיות זק"מ כשמורה נגד הוראת הבי"ד הגדול אפילו בדינים דרבנן. משא"כ לשיטת הרמב"ן דמאחר שאין הזק"מ חייב מיתה עד שיוורה לעשות, וחובת הגברא בדינים דרבנן הוא אך מדרבנן, אז ממילא מובן מאליו דא"א להיות (מדאורייתא) כחינה של "יוורה לעשות" בדינים דרבנן.

ו' והנה בשנות בצורת היו תמיד דנים הגאונים אם להחיר אכילת קטניות כפסח, מפני הדחק. ופעם אמר בזה הגר"ח ז"ל, שמן הדין להתיר, דאם נבוא להחמיר בדבר שאינו אלא ממנהגא כחומר כל הדינים דאורייתא יש לחשוש בזה משום כל תוס'ף, כמו המחמיר בדין דרבנן כחומר דין שהוא דאורייתא. ואמר שנראה שלזה נתכוון הרמב"ם פ"ב מהל' ממרים ה"ט הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר, ויעמוד איסור לדורות... מה זה שהזהירה תורה לא תוס'ף עליו וכי' שלא להוס'ף על דברי תורה... ולקבוע הדברי לעולם כדבר שהוא מן התורה... הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו... אבל בשו"ע העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא ב"ד... ואם יאסור בשו"ע העוף ויאמר

שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה, הר"ז מוס'ף. אבל אם אמר בשו"ע העוף מותר מן התורה, ואנו נאסור אותו, ונודיע לעם שהוא גזרה... אין זה מוס'ף אלא עושה סייג לתורה וכי'.

וצריך להבין כונת הרמב"ם בזה, דאם ר"ל שהאיסור הוא כשהב"ד מרמים את העולם ומשקרים להם לומר שדבר זהו אסור הוא מן התורה, מאי אסור כל תוס'ף איכא בזה, הלא ד"ז אסור מטעם איסור שקר ועוד מה זה שהשיג הראב"ד שמה וכתב שאפילו קבועוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא, אין בו משום כל תוס'ף, כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, אחמהה, אטו אית לי' להראב"ד שמותר לשקר ולרמות את העולם.

אלא ודאי נל"פ דזה ר"ל הרמב"ם, שאסור להחמיר בדינים דרבנן כמו בדינים דאורייתא. ואם יחמירו בדינים שמדבריהם כחומר הדינים דאורייתא, יש זה משום כל תוס'ף. ועל זה בא הראב"ד והשיג, שכל ענין עשיית האסמכתא הוא רק בכדי להחמיר בדבריהם, ולדונם כחומר כל דיני דאורייתא.*

ז' ועגמ' פסחים (ד), הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים ובהמשך הסוגיא (ד:) מבואר דה"ט בדריקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא כביטול בעלמא סגי הימנוהו רבנן דרבנן. ועפי"ד הרמב"ם הנ"ל הי' נראה לפרש בכונת הגמ' דתמיד הוכרחו החכמים להקל בדבריהם, שלא להשוותם לחומר הדין של דיני דאורייתא, ולהכי אמרינן בעלמא דספיקא דרבנן לקולא. אך בנוגע לבדיקת חמץ, עי' ראב"ד שעל הרי"ף לפסחים (דף ה' ע"א בדפי הרי"ף) דבחדא ספיקא א"א לומר [בבדיקת חמץ] ספיקא דרבנן לקולא, דעיקר דין בדיקה על הספק נתקנה, ומשו"ה, חדא ספיקא לא מפקעה לה. וע"כ הוכרחו החכמים להכניס כאן קולא אחרת, בכדי שלא יהי' דין זה שמדבריהם כחומר כל דיני דאורייתא, ולפיכך אמרו - דהימנוהו רבנן דרבנן.

ח' הרמב"ם בשורש ראשון של הספר המצות קבע שאין לכלול מצות דרבנן במנין התרי"ג, ודלא כשיטת הבה"ג שמנה מצות דרבנן כגון מקרא מגילה ונר חנוכה וכי'. ובאמת יש לתמוה על הבה"ג כמה שמנה מצות דרבנן.

* וכעיי"ז כתב הפרמ"ג מדעת עצמו בסוף הפתיחה הכוללת לאו"ח, דל"א ספיקא דרבנן לקולא כדין דרבנן שיש לו אסמכתא אך בדרך שאין בו אלא "אסמכתא בעלמא" והונו ככל דין דרבנן רגיל דו"ק בלשונו.

ואשר נל"פ בשיטת הבה"ג, דהרי במנין המצות נכללים לא רק חיובי וקיומי מצות אלא גם עניני התורה כגון שומר חינו, שומר שכר, סימני בהמה טהורה וכו', ולכן אף דמצוות דרבנן חוכתן אינו אלא דרבנן אבל מהווין הן חפצא של תורה מדאורייתא ולכן כיללן הבה"ג במנין המצות.

מיני תרגימא לסעודה שלישית

בברכות (מט:): טעה ולא זכיר של ר"ח... בברהמ"ז אין מחזירין אותו... דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. אבל בשבחת וביו"ט דלא סגי דלא אכיל, איה"נ דמחזירין אותו. ועיי"ש בתוס', דבסעודה שלישית של שבת הי' מסופק ר"י, דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפירש ר"ת, כדאמרינן בסעודת סוכה... ומיהו משמע דלא כר"ת דכולן שוות, דכיון דילפינן ממן, מדכתיב ג"פ היום היום היום, אלמא דשוות הן.

ובכיאור שיטת הר"ת הי' נ"ל דאיה"נ דבדאי ילפינן דבעינן ג' סעודות שוות בשבת מדכתיב ג"פ היום היום היום, אלא שמצד המחייב דג' סעודות הי' מספיק מיני תרגימא בעד כל הג' סעודות, אלא דעוד יש מחייב אחר לאכול בשבת, והוא מכח קרא דישע"י המחייב בכיבוד ועונג, ומטעם עונג שבת בעינן דוקא סעודה של פת, ולזה לא סגי במיני תרגימא, ואף דעפ"י פשוטו הו"ל למימר דחובת עונג מצוה אחת היא למשך זמן כל יום השבת, ע"י גמ' פסחים (קה). דכבוד יום וכבוד לילה, כבוד יום קודם, וע"י מג"א להל' קידוש (סי' רע"א סק"ד) בשם הזוהר (ובלבו"ש שמה) דמשמע דס"ל להיפוך מהש"ס דילן, דכבוד לילה עדיף מכבוד יום, ומכ"מ, מדברי שניהם מתבאר, בין לפי הזוהר ובין לפי הגמרא, דב' חיובים נפרדים המה, חיוב כבוד יום וחיוב כבוד לילה, ונראה דה"ט דבעינן ב' סעודות של פת בשבת, אחת ביום ואחת בלילה, בכדי לצאת י"ח עונג לילה ועונג יום, וביו"ט דליכא חיוב ג' סעודות, בהכי סגי, בב' סעודות של פת, האחת לעונג דלילה, והשניה לעונג דיום. ובשבת, דאיכא נמי חיובא דג' סעודות נוסף על חיובא דעונג יום ועונג לילה, בעינן נמי סעודה שלישית. של מיני תרגימא. אבל איה"נ, אם יאכל ג' סעודות של מיני תרגימא, יצא בזה לגמרי י"ח ג' סעודות, דכל ג' הסעודות שווין הם, וכדברי התוס', אלא שלא יצא בזה י"ח עונג שבת.

באיסור אמירה לנכרי בשבת ושאר איסורים

מתני' (קכא.) נכרי שבא לככות אין אומרים לו כבה, וזהו האיסור של אמירה לנכרי שבות. ועיין במס' ב"מ (צ.) דאיסתפק בגמ' אי יכול לומר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה, אי אסור כמו בשבת, או"ד דשאני שבת דיש בו איסור סקילה. והגמ' מביא ראי' ממה דאסור לסרס בהמותיו ע"י נכרי. וכ"פ הרמב"ם (פי"ג משכירות ה"ג) דאסור לחסום ע"י נכרי, וכן פסק בהל' איסור"ב דיש איסור לסרס ע"י נכרי. וז"ל בהל' שכירות; אומר לגוי חסום פרתי ודוש בה, וכ"ז וכיו"ב אסור ואינו לוקה עכ"ל עיי"ש.

והנה עיין ברמב"ם פ"א מהל' כלאים ה"ג וז"ל, ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים, עכ"ל. ובראב"ד שם הק' וז"ל, ועוד אמירה לנכרי באיסור לאו, בעיא ולא איפשיטא, ולחומרא, כבא מציעא, עכ"ל. [ועיי"ש בכס"מ וברדב"ז.]

והנראה לומר כזה דלדעת הרמב"ם, איסור אמירה לנכרי מד"ס נוהג רק בחסימה ובסירוס לבד, שרק שני אלו נזכרו בגמרא הנ"ל, דבשניהם גדר האיסור ואופיו הוא איסור חלות ולא סתם איסור פעולה, כלומר שלא תהא הבהמה חסומה בשעה שדשה, (וכעין האיסור דצעבע"ח) ולא רק מעשה החסימה אסור (ואולי זה רק מד"ס). וכן בסירוס חידשו חז"ל איסור שלא יסורסו הבהמות, ולפיכך אסור אפי' ע"י נכרי ודוקא בב' איסורים אלו מכל שאר איסורי תורה הביא הרמב"ם להך איסורא דאמירה לנכרי. אבל אם יאמר לנכרי בשל לי בכ"ח משמע דס"ל להרמב"ם דאין שם שום איסור, ואפילו מד"ס.

אלא דצ"ע בדמיון הגמ' דב"מ הנ"ל ענין אמירה לנכרי בחסימה ובסירוס לענין אמירה לנכרי בשבת, דבשבת רק מעשה של מלאכה הוא דאסור, ואין שמה כלל ענין של איסור חלות, והאיך נסתפקו גביו לומר שכמו שאמירה לנכרי אסורה בשבת, כמו"כ אסורה בסירוס ובחסימה, דהלא נקודה זו השייכת לסירוס ולחסימה לא נמצאת במלאכת שבת, והאיך שייך למילף חדא מחברתה, מאחר שחלוקים המה לגמרי זה מזה.

ומן ההכרח לומר, שאף במלאכת שבת גופא יש שני אופנים לאיסור אמירה לנכרי, חדא מפני שצוה לעכו"ם לעשות מלאכה בעדו, וכמוש"כ ברמב"ם פ"ו מהל' שבת, שמא יבואו לעשות בעצמו, והוא כעין מלאכה מדרבנן, וכמוש"כ רש"י כאן (קכא.) שעושהו שלוחו ממש. אבל נוסף על זה

יש עוד דין שני, דנכרי שעשה מלאכה מעצמו, אסור לישראל ליהנות ממנה, ורש"י פ"י במס' ביצה (כד:), שלא יהנה ממלאכת שבת, שחז"ל אסרו דוקא באיסורי שבת שמלאכתו לא תעשה כשביל ישראל בשבת. וגם זה כולל ומונה באיסור אמירה לנכרי שבות.

ועל זה נסתפקו בסוגיית הגמ' דב"מ דאולי דוקא באיסורי שבת משום חומר האיסור דסקילה הוא דאסור באמירה לנכרי. וע"כ לדינא רק מקומות אלו אסרו חז"ל אמירה לנכרי, ולא בזריעת כלאים, ואף לא בשאר איסורים. והך דאסרו אמירה לנכרי בשביעית, כמש"כ התוס' בב"מ שם, פשוט הוא דאם יש איסור חילול קדושת הארץ אסור גם ע"י נכרי, כמו שאסור לומר לנכרי לאבד ולשווף תרומה וקדשים, וכ"כ המהרש"ל בב"מ (שם).

והנה הנתיבות הק' על שיטת הנמוק"י והריטב"א, דבאופן שיש שליח לדבר עבירה דגם בשליח נכרי נמי אמרינן הכי, דא"כ, מ"ט דאמירה לנכרי אינה אסורה אלא משום שבות, הלא ה"י צ"ל הישראל חייב מדאורייתא כיון דהנכרי לאו בר חיובא הוא, ובכה"ג אמרינן דיש שליח לדבר עבירה. והנראה פשוט לומר בזה דנכרי העושה מלאכה אין זה נחשב בכלל כמעשה של חילול שבת, וכמו בכהן שאמר לו לישראל להטמא לקבר, דאפילו אליבא דשמאי הזקן דאית ל' (לפי חז"ל לישנא דגמ') דיש שליח לדבר עבירה בכה"ט כולה אף לעונשין, מכ"מ הכא לא שייך לומר כן, שהרי בכניסת הישראל ע"ג הקבר, אין בזה עבירה כלל, וה"נ נ"ל בישראל האומר לנכרי לחלל את השבת, דאין לו שייכות כלל לחילול שבת ואין כאן מעשה של חילול שבת כלל מן התורה, ורק מד"ס חידשו שיש על זה "שם מלאכה", אבל מן התורה הלא נתתי לגויי הארצות", ואינו נקרא חילול שבת כלל.

מצוה בו יותר מבשלוחו

כתב הר"ם פ"ל מהל' שבת ה"ל, וז"ל אעפ"י שיהי' אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן שוק, ולא להתעסק במלאכת שבכית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו, שזה הוא כבודו, עכ"ל. והנה מלשון שכתב "חייב" לעשות דברים, וכן ממש"כ שזה הוא כבודו, (של השבת), מוכח דחיוב גמור הוא, ולא רק מילתא יתירתא, ודלא כמוש"כ הר"ן למס' שבת (ק"ט), וחיוב גמור הוא משום כבוד שבת, ולפי"ז צ"ע איך יליף הגמ' (רפ"ב דקידושין) מזה דמצוה בו יותר מבשלוחו אפילו בקידושין, דהתם אינו אלא

למצוה יתירתא (וכבר נתקשה בזה בעל התניא בשו"ע שלו סי' ר"ג, עיי"ש) דהיאך מדמים מצות כבוד שבת שהוא חיוב גמור ולעיכובא, מצוה בו יותר מבשלוחו, שהוא רק הידור לכתחילה.

ונראה דעיין ברש"י קידושין (מא.) ד"ה מצוה, שכ' דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי. וצ"ע למה ומאי הטעם לד"ז. ונראה דיש בזה קיום של כיבוד וחביבות המצוות, ועיין גמ' ריש פרק ע"פ שיש לאכול מצוה לתיאבון וכתב שמה הרמב"ם בטעם דבר זה, כדי שתהא חביבה עליו. וכן בגמ' שבת פרק כמה מדליקין שאסור לעשות מצות כיסוי הדם ברגלו, שלא יהו המצוות בזויות עליו, והיינו טעמא נמי דבעינן שיעשה בעצמו את המצוות מדין כיבוד מצוות והגמ' מדמה כל המצוות לשבת, ללמוד דבר זה משבת, שכשעוסק בעצמו מקרי כבוד. ואף דהבדל גדול יש ביניהם, דבהכנות לשבת אם לא יעשה בעצמו הרי יחסר לו כל המצוה כולה, ובשאר מצוות, אם לא יעשה בעצמו רק יחסר הידור של לכתחילה, ה"ט, דכשבת יש מצוה מיוחדת בפני"ע של כבוד שבת, אילו בשאר מצוות הענין הוא רק שמקבל יותר שכר אם יכבד את המצוות, אבל מכ"מ, הדמיון שפיר עולה יפה, דהלימוד בזה הוא רק לקבוע מהי הגדרת "כבוד", דמדיני כבוד שבת חזינן שמה שהאדם עושה את הענין בעצמו, זוהי בחינת "כבוד".

אלא דצ"ע, דבשלמא אי נימא שקידושין הוא מצוה שפיר מובן שיש קיום כבוד למצוה זו. אבל אם נימא שהמצוה היא פרי' ורביא, ולא הקידושין, שהקידושין אינו אלא הכנה והכשר למצוה יל"ע האם יש בזה קיום לכבוד את ההכנה למצוה. ועוד קשה דאפילו אם קידושין הוא מצוה, מכ"מ נראה דאין דין מעשה הקידושין כמעשה מצוה כיסוי הדם וכמעשה אכילת מצה, אלא המצוה הוא להיות לו אישות, ואין שמה בכלל שום מעשה מצוה, שחלות האישות היא היא המצוה, ואילו היה יכול לקדש אשה בלי שום מעשה, ג"כ היה מקיים בזה מצות קידושין, וא"כ צ"ע למה יהי' דין כיבוד למעשה השדה. (ועיין בזה בס' העמק שאלה).

ועוד צ"ע, למה הביא הרמב"ם דין זה דמצוה בו יותר מבשלוחו דוקא כהל' אישות (פ"ג הי"ט) לגבי מצות קידושין, ולא הביאה לגבי שום מצוה אחרת.

[ואגב, הגר"ח העיר בענין זה מפרשת העקידה, דאעפ"י שיכול הי' אברהם אבינו לעקוד את יצחק ע"י אחרים, מכ"מ מבואר בתורה שעשה כן בעצמו, ומכאן נראה להוכיח דמצוה בו יותר מבשלוחו.]

בענין פקו"נ בשבת

כתב הר"ם פ"ב משכת ה"ג, וז"ל, כשעושים דברים האלו אין עושין אותם לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם. ואסור להתמהמה ... ואלו האפיקורסים האומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים, עיי"ש. וצ"ע מהי השקלא וטריא שהביא הרמב"ם בזה, אם יש בזה חילול שבת, או לא, ולמה תהי' שבת יותר חמורה משאר מצוות התורה. ועו"ק למה כתב הר"ם בהלכה א' שדחוייה היא השבת כשאר המצוות, ולמה הוצרך להזכיר דחיה מיוחדת לגבי שבת דהלא כבר כתב הרמב"ם דין פקו"נ בהל' יסוה"ת, ולמה חזר וכתב דבר זה עוה"פ בהל' שבת.

ונראה לומר דהרי קיי"ל דהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעו"ז, ולא הי' צריך להיות דין פקו"נ נוהג בו, כמו בע"ז אלא הי' צ"ל הדין שיהרג וא"י, אלא דאעפ"כ אמרינן דמותר, דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (עיי' גמ' יומא דף פ"ד) וביטולה הוא קיומה, ומדינא דשבת הוא דמחללין את השבת, ולא מדין פיקו"נ הרגיל שדוחה לפהת"כ, ולפיכך כתבו הר"ם לדין זה בהל' שבת במיוחד, דמחויבי השבת הוא דבר זה לחלל את השבת בשביל פקו"נ. ועיי' שם עוד, בהל' י"א דבשבת, כל דאפשר לשנות משנינן. והוא עפ"י הגמ' שבת (קכח:), דצריך להביא את השמן בשער, ולא מצינו דין זה בשאר כל התורה כולה דכמה דאפשר, שיהי' צריך לשנות. וטעם דבר זה שמרכים בשינויים (היכא דאפשר), כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, וכמש"כ הרמב"ם בטעם הדבר שאין לעשות דברים אלו לא ע"י נשים ולא ע"י עבדים וכו', כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם (פ"ב משכת ה"ג), דכל יסוד היתרא דפיקו"נ דוחה לשבת הוא מהטעם המיוחד של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ואם ע"י הפיקו"נ יבואו אדרכא להקל ולזלול באיסורי שבת, אז בכה"ג יורד כל עיקר יסוד ההיתר דפיקו"נ. משא"כ בשאר כל התורה כולה, שכך נאמרה הלכה שפיקו"נ דוחה לשאר איסורי תורה, ליתנייהו לכל הני פרטי.

והנה הר"ם כתב בהלכה א', דחוייה היא השבת אצל סכ"נ. ולכאורה הי' צ"ל הדין שהשבת הותרה במקום פיקו"נ, וכמו שביאר הר"ם בעצמו אח"כ, דמשפטי התורה הם רחמים וחסד בעולם, ולא ניתנו שימות בהם, וא"כ קשה למה כתב שהשבת דחוייה היא, אם לא ניתנו דיני התורה באופן כזה, הי' צ"ל הותרה. ונראה, דכיון דיש חיובא ומצוה לחלל עליו שבת אחת כדי שישמור

שבתות הרבה [וכמבואר בגמ' סוף יומא, הנ"ל], אילו הי' השבת הותרה במקום פקו"נ, לא הי' מקיים בזה המצוה של חלל עליו שבת אחת, דמצותה של שבת היא שיחלל את השבת בשביל פקו"נ. ומשו"ה כתב הר"ם שדחוייה היא ולא הותרה, דרק כמה שנתפוס שדחוייה היא יהיה בידינו הקיום הזה של "חלל עליו שבת אחת", אבל בשאר כל התורה כולה שפיר י"ל דמשפטי התורה הם רחמים וחסד בעולם, ולא ניתנו שימות בהם, ושממילא י"ל דגדר היתרא דפקו"נ בשאר אי' הוא בתורת הותרה. [והוא להיפך מדברי החת"ס בתשובתו, שהובאו דבריו בפתחי תשובה ליו"ד סי' ש"ע. הוספת המעתיק.]

במצות מילה

[א] גמ' ע"ז (כו.). ערבי מהול וגבעוני מהול איכא בינייהו, למ"ד המול ימול, איכא, למ"ד את בריתי תשמור, ליכא. ועיי"ש בפ"י הר"ח שפי' גבעוני מכני אברהם הם ומהולים. וקשה, דכמס' סנהדרין (נט:): מרבינן דכני קטורה חייבין במילה מקרא דכתיב ואת בריתי הפר, משמע שהם בכלל ברית, שהרי נכללים בפסוק של ואת בריתי הפר, וא"כ היאך אמרו כאן במס' ע"ז שגבעוני מהול אינו בכלל את בריתי תשמור. ועיי"ש בחי' הריטב"א שהק' כן, ותירץ דלא מרבינן מהך קרא אלא בני אברהם אבינו שגולדו לו מקטורה, ולא נתרכו כל בני קטורה לדורות הבאים, וכן דעת רש"י לסנהדרין (שם), אבל ברמב"ם (פ"י ממלכים ה"ז) מבואר להדיא שסובר שאף בני קטורה לדורות ג"כ חייבים הם במילה, קשה איך ממעטים אותם ממילת ישראל מהך קרא דואתה את בריתי תשמור הלא בכלל בני ברית הם.

ואמר בזה הג"ר משה סאלאוויצקי, ז"ל, דנראה לומר דבחויב מילה יש שתי הלכות, א' דאם לא מל נקרא מיפר ברית, [ועיי' רמב"ם פ"ג ממילה ה"ח שהאריך באיסור זה] ועובר על האיסור של ואתה את בריתי תשמור, דכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. ודין השני יש במילה שהיא מצות עשה ויש בה קיום של ברית.

ונראה דאף שסובר הרמב"ם שכל בני קטורה לדורות חייבים הם במילה, היינו דוקא בדין הראשון של האיסור של הפרת ברית, דהא מקרא דואת בריתי הפר הוא דמרבינן להו לבני קטורה, ולשון זו קיימא אאיסורא דהפרת ברית. משא"כ קיום המצוה דהכנסה לברית, ענין זה לא שייך כלל גבי בני קטורה, אלא דוקא לגבי בני ישראל, דאתה וזרעך אחריך כתיב, ובני קטורה לאו בכלל זרע אברהם המה, וכדכתיב, כי ביצחק יקרא לך זרע. [וכעיי"ז כתב כס' ערוך

השלחן ליו"ד ה' מילה (סי' רס"ה ס"ו). ומיושב בזה הגמ' כע"ז, דנתמעטו בני קטורה מלמול לישראל דאינם בני קיום המצוה דברית, ורק בן קיום הברית כשר למול.

[ויל"ע בכך קטורה שנוולד מהול, אם חייב הוא בהטפת דם ברית, אם האיסור המוטלת עליו הוא דוקא בהיותו ערל ממש, ובנוולד מהול, הרי איננו ערל בגופו, או אולי י"ל שכל זמן שלא עשה מעשה מילה עובר הוא אהך איסורא דאת בריתי הפר, ואפילו בכני קטורה, וצ"ע.]

וקשה, דקיי"ל דהנודר מן הערלים אסור במולי עכו"ם, והיינו, שאסור אפילו בכני קטורה, ולדעת הרמב"ם [הסובר שחייבים הם במילה] קשה, דהלא אינם ערלים. ועכצ"ל [עי' מזה בשאגת ארי' (סי' מ"ט)] דאע"פ שהם נימולים בגופם, מ"מ יש עליהם שם "ערלים", דלא עדיפי מנשים נכריות. כלומר, דיש דין מיוחד של שם ערלות דשייך בנכרים, אע"פ שהם נימולים בגופם. ודבר זה נלמד מקרא דכתיב כל הגוים ערלים, וכמבואר במשנה דנדריים (לא:). ועיין ברמב"ם ה' קרבן פסח, דטבילת אמהותיו מעכבתו מלאכול בפסח. ותמה עליו הראב"ד שמה, דאינה בת מילה, ואיך שייך לקרותה "ערל". אכן לפי"ד א"ש, דיש דין מיוחד ושם מיוחד של ערלות שחל על כל הנכרים, לרבות אף על אלו המולים בגופם ועל הנקיבות.

ג] ולפימש"ב, דבמצות מילה כלול גם איסור שלא להשאר בערלות, ודבר זה נלמד מקרא דכתיב ואת בריתי היפר, קשה להבין דברי התוס' קידושין (כט.). שכתבו, דאשה פטורה מלמול את בנה משום דהויה מ"ע שהז"ג, דמאי דפטורות הנשים מ"ע שהז"ג, היינו דוקא בקשר לקיומי עשה, אבל לא בנוגע לאיסורי עשה שהז"ג, [וכדברי הגרעק"א בחי' לשו"ע או"ח סי' קפ"ח], ואילו לפי"ד, שיש אף איסור עשה במילה, פשיטא דאין לפטור את הנשים ממצות מילת בניהם מטעם זמ"ג. ונראה לומר, דמה שייסדו שכלול אף איסור עשה במצות המילה, היינו דוקא בחובת מילה המוטלת על הבן הזכר, שיהיה נשאר ערל כל ימי חייו, אבל לגבי חובת האב נראה פשוט דליכא החם ענין של איסור עשה, אלא דוקא חיוב עשה וקיום הזה.*

* ועיי' שפת אמת לפסחים (צא:): ד"ה ור"ש, ונראה, דלזה נתכוונו התוס' במש"כ דהוי עשה שיש בו כרת, דכל היכא דאיכא כרת, הרי"ז מורה שיש שמה איסור, וכמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש רפ"ג דמכות, ועיי' לח"מ פ"ח מסנהדרין ה"ב (ד"ה וכל לאו שניתן) שעמד ע"ד הרמב"ם הנ"ל, ולפי דברינו נוח, דכונת הרמב"ם רק לומר כל היכא דאיכא עונש כרת, מן ההכרח לומר דיש שמה עכ"פ איסור. (הוספת הכותב)]

בדין ברית מילה בט"ב שנדחה

הנה אי' באו"ח סי' הקנ"ט ס"ט, ט"כ שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול... ואינו משלים תעניתו לפי שיו"ט שלו הוא. ועיי"ש במג"א סקי"א, ונדחה, אבל אם חל מילה בט"ב משלימין... והקשה המקשה למהר"ם לובלין בתשובה, דהא סוף פ"ג דעירובין אמרינן מהא דר"א ב"ר צדוק שאמר, פעם אחת חל ט"ב בשבת ודחינהו לאחר שבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיו"ט שלנו הוא (פירוש, שהיה קרבן עצים כיו"ד באב), ופריך טעמא דיו"ט, הא ערב יו"ט משלימין (פירוש שבכל ט"ז היו משלימין, אע"ג שהיה ערב יו"ט שלהם, ש"מ שמוחר להשלים בערב שבת), וקשה, מאי קפרידך... על כרחך שאף בט"ב אין משלימין ביו"ט שלו, א"כ, למה פסק הרב"י דמשלים בט"ב עצמו. ותירץ, דבאמת המקשן סבר דאין משלימין אפילו בט"ב עצמו. אבל התרצן... לא דחינן ט"ב עצמו בפניהם. ועיי"ש בהמשך דברי המג"א.

והמעייין שם בגמ' ערובין יראה דצע"ג תירוץ מהר"ם לובלין, דזו לא היתה נקודת המחלוקת שבין המקשן להתרצן, ולמה לא נימא כדעת השואל שבתשו' מהר"ם, דמקושיית המקשן מוכח דאף בט"ב גופא יש להחיר לאכול ביו"ט שלנו, ונקודה זו מעולם לא נדחית בסוגיא.

ובביאור הענין הי' נ"ל, דהנה שם בתחילת הסוגיא (דף מ' סוף ע"ב) אמר רבה, כי הוינן בי רב הונא איבעיא לן, בר כי רב דיתיב בתעניתא כמעלי שבתא, מהו לאשלומי. ובצדדי הספק הי' נראה לומר, דהנה חזינן מברייתא דראב"צ, דבחל יום קרבן העצים בט"ב שנדחה, שהתענו ולא השלימו את התענית. וכנראה דספקו של רבה הי' בגדר היתר זה, דיש לבאר דה"ט דלא השלימו דביום קרבן העצים יש מצות אכילה, וכל היכא דאיכא חובת אכילה, אין מחוייבים להשלים את התענית. א"נ יל"פ בגדר הך היתרא באופן אחר לגמרי: דמאחר שיום קרבן העצים דינו כיום טוב, וכסיום לשון הברייתא הנ"ל, "מפני שיו"ט שלנו היה", [וכ"ה לשון הרמב"ם סוף פ"ו מהל' כלי המקדש, והיה להם כמו יום טוב, ואסורים בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה, ודבר זה מנהג...] א"כ י"ל דהיות ודין יו"ט יש על אותו היום, שאסור לו להתענות בו, וכדין כל יו"ט, וממילא הותר לאכול.

ונראה, דב' נפק"מ לדינא איכא בחקירה הנ"ל: (א) בתענית שחל בע"ש, דמצד מצות כבוד שבת יש תמיד חובה לאכול משהו בכל ע"ש כדי שלא יכנס

לשבת כשהוא מעונה, אך א"א לומר שיש שם יו"ט על היום דערב שבת. וממילא, לפי הביאור הראשון, דה"ט דלא השלימו התענית ביו"ד אב — מפני שהי' כאותו היום מצות אכילה, הוה"נ בכל ע"ש כשחל בו תענית, דיי"ל שלא ישלימו. אך לפי הביאור השני, דיסוד ההיתר ביום קרבן עצים היה מפני שחל על היום שם יו"ט, ממילא לא שייכא הך סברא כלל בכל תענית שחל בע"ש.

(ב) ועוד נפק"מ איכא לגבי מילה בט"ב שלא נדחה, דלפי הצד הראשון הנ"ל דכל היכא דאיכא מצות אכילה א"צ להשלים התענית, א"כ הוה"נ כחלה מילה בט"ב, דיחיד להחיר אכילה לבעלי הברית מהאי טעמא גופא. אך לפי הביאור השני, דיסוד ההיתר הוא מפאת מאי דחיל על היום שם יו"ט, וביו"ט אסור להתענות, לפי"ז שפיר יש לחלק ולומר, דזה לא שייך אלא בט"ב שנדחה, דאילו ביום ט"ב גופא, מאחר שיש על היום ההוא שם ודין יום אבל, א"א שיחול עליו שם יום טוב, דיו"ט ויום אבל הם חרתי דסתרי, ומאחר שכן יש להיות הדין, דדוקא בט"ב שנדחה, ששם יום האבל היה רק אתמול, ביום השבת, והיום ביום א' ביו"ד אב, אין על עצם היום שם יום אבל כלל, אלא שהיום אנחנו מקיימים את התענית שנחייבנו בו אתמול, ככה"ג שפיר י"ל, שמאחר שחל על היום שם יום טוב, אסור לו להתענות. משא"כ בט"ב גופא, שא"א שיחול שם יו"ט ביום ט"ב גופא.

ומעתה נראה, דב' הלכות אלו תלויות זכ"ז: דאם אינו צריך להשלים בחל תענית בע"ש א"כ הוה"נ דא"צ להשלים בחלה מילה בט"ב גופא. דיסוד ההיתר דאי-השלמה הוא מכח חובת ומצות האכילה. משא"כ אם נניח דבחלה תענית בע"ש דמתענה ומשלים, א"כ צ"ל הדין דבחלה מילה בט"ב גופא שלא יהיה היתר להפסיק התענית, מאחר דיסוד היתרא דראב"צ הוא מפאת דין ושם יו"ט שחל על היום, וזה לא שייך בב' אופנים אלו.

ולפי"ז ניחא טובא פסק השו"ע, דאף דמוכח להדיא מסברת המקשן דאף בחלה המילה בט"ב גופא יש להתיר לבעלי הברית להפסיק תעניתם, מכ"מ לא קיי"ל הכי. דכל קושיית המקשן אולא רק לפי סברת התנאים הסוברים דבתענית שחלה בע"ש אינו משלים, ולכך הקשה, דא"כ בכל ט"ב הי' ערב יו"ט בעד ראב"צ, שהרי בכל יו"ד אב הי' יו"ט בעדו, ומדוע לא הפסיק תמיד תעניתו בט"ב, כדין כל תענית שחל בע"ש שמתענה ואינו משלים. ובודאי לפום הך סברא, דמותר להפסיק בכל תענית שחלה בע"ש, הוה"נ דמותר להפסיק אפי' בט"ב גופא ביש בו ביום מצות אכילה, אבל לפי מסקנת הגמ', דהלכתא (בחלה תענית בע"ש) מתענה ומשלים, כלומר, דיסוד היתרא דראב"צ הוא לא מכח מצות אכילה, אלא מכח השם יו"ט שחל על היום, א"כ ממילא יוצא, דבחלה מילה בט"ב גופא, דליכא היתרא, וכמשנ"ת.

בדין קשר של קיימא

דעת רוב הראשונים לפסוק כר"ש, דליכא אי' דאורייתא במלאכה שאין צריכה לגופה, ומכ"מ אסור הוא מדרכנן. והנה אף בדבר שאינו מתכוון נמי קיי"ל כר"ש דמותר הוא מן התורה, ולא אסרוהו אפילו מדרכנן. וצריך להבין טעם ההבדל בזה, מ"ט החמירו במלאכה שאצל"ג לאסרו מדבריהם, ולא החמירו כמו כן בדבר שא"מ. וביאר בזה הגר"מ סאלאוויצקי, ז"ל, עפ"י דברי החוס' יומא (לה.) באד"ה הני מילי, דאף דסבר ר' יהודה דדבר שאינו מתכוון אסור מדאורייתא בכל התורה כולה, מכ"מ, במלאכת שבת מותר הוא מן התורה, דהא ליכא ככה"ג מלאכת מחשבת, ונמצא, דבשבת לא פליגי ר"י ור"ש לענין דבר שא"מ, דתרווייהו ס"ל דמותר מן התורה, ואעפ"כ נחלקו אם אסור הוא מדרכנן א"ל, דלר"י אסור הוא עכ"פ מדרכנן, ואילו לר"ש, מותר הוא אף מדבריהם, ופשטות משמעות הגמ' בכמה מקומות הוא, דמחלקותם זו תלויה בפלוגתתם דכל התורה כולה אי דבר שא"מ אסור הוא מן התורה בשאר אי' תורה א"ל. וביארו בזה התוס', דטעמא דהחמירו לאסור מדבריהם דברים המותרים (מן התורה) בשבת הוא בכדי להשוותו לשאר איסורי, וממילא שפיר מוכן הענין, דאליבא דר"י הסוכר דדבר שא"מ אסור הוא מדאורייתא בכהת"כ, שפיר החמירו לאסור מדבריהם אף בשבת, בכדי להשוות שבת לשאר כהת"כ. אבל אליבא דר"ש, דדבר שא"מ מותר הוא מן התורה בכהת"כ, שוב אין שום טעם להחמיר ולאסרו - לא בכהת"כ ולא בשבת.

ונראה פשוט דה"ט נמי דהחמירו לאסור מדבריהם במלאכה שאצל"ג, דקולא זו אינה נוהגת אלא בהל' שבת, ולא בכל התורה כולה, וממילא, בכדי להשוות איסורי שבת לכהת"כ אסרו מדבריהם באצל"ג.

ועפ"י"ז ביאר הגר"מ, ז"ל, את המנהג הנזכר ברמ"א לאו"ח (סי' שיי"ז ס"א) בשם השלטי גבורים, שיש לזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה, [ועיי"ש ברמ"א שהביא טעמו של הש"ג בזה, דאין אנו בקיאים איזה מיקרי קשר של אומן, ולדעת הר"ף והרמב"ם, כל שהוא קשר של אומן אסור עכ"פ מדרכנן, אפילו כשמחיר בו ביום, עיי"ש במשנ"ב ס"ק י"ד, ובשעה"צ סק"ז, ולדעת הרא"ש, אפילו בקשר אומן, אם אינו עשוי להתקיים, אין מקום לאסור אפילו מדרכנן. אך נראה לתת בזה טעם אחר לגמרי, אשר מה"ט יש מקום לנהוג בזה איסור אפילו לדעת הרא"ש, והיינו - דהצרכת "של קיימא" בקשר הוא דין הנהוג לא רק בהל' שבת, ומטעם מלאכת מחשבת, אלא נוהג הוא בכהת"כ - כל היכא דבעינו קשר, דזהו אחד מתנאי "קשר", דבעינן שיהא

"של קיימא". והראי' מהגמ' סוף ערובין (צו.), דקשר של תפילין הללממ"ס היא, ואי מתכשרי תפילין בקשר של עניבה תלוי במחלוקת ר"י וחכמים בהל' שבת, דלר"י הסובר דעניבה קשירה מעלייתא היא, וחייבים עליה בשבת, ה"נ דמתכשרי התפילין בקשר של עניבה, ואילו לחכמים (דכוותיה ר"י) דעניבה חשיבא כאינה של קיימא לענין שבת, א"כ אף בתפילין לא מתכשרי בעניבה. הרי מבואר להדיא מתוך דברי הגמ', דמאי דבעינן בקשירה שיהא הקשר של קיימא, הוא דין הנוהג אף בשאר דיני התורה, ולא רק בהל' שבת. ועיין עוד ברא"ש למס' יבמות פרק מצות חליצה (ס' ד'), דנהגו האידנא לקשור הרצועות של סנדל החליצה בקשר גמור של קיימא, ולא רק בעניבה, דהחסרון שבעניבה (שאינה של קיימא) הוא לא רק בנוגע למלאכת שבת, אלא אף בדין קשר שבכהת"כ.

ועי' בחשו' אבנ"ז (אור"ח ס' קפ"ג) ובשו"ת צפנת פענח (ס' ש"ג), שהשואל תפילין מחברו, ומתקן את הקשר של ראש לפי גודל ראשו, ובשעת מעשה, דעתו להחזיר את הקשר לקדמותו תיכף ומיד לאחר שישגמור את תפילו, דאינו יוצא בכה"ג י"ח מצוות תפילין, דלהכשר התפילין הלא בעינן קשר של קיימא, ובדעתו להחזיר את הקשר החדש שעשה זה עתה - בו כיום ממש - פשיטא דזה לא מיקרי "של קיימא". ובפשוטו נראה דאין דבריהם נכונים בזה, דנראה דב' הלכות יש בדין "של קיימא" בנוגע לקושר, א', דבעינן שתהא צורת הקשר - של קיימא, ופשט זה מדיני קשר דכהת"כ הוא, אשר לפיכך נוהג ד"ז אף בקשר של תפילין [ולפי המנהג, אף בסנדל של חליצה], ובא הוא דפליגי ר"י וחכמים בעניבה, אם דינה כקשר ש"ק או לא, כלומר, אם צורתה כצורת קשר ש"ק א"ל. ועוד דין שני יש במלאכת קושר דשבת, הנלמד מקרא דמלאכת מחשבת, דכל שאין הקשר עשוי להתקיים לזמן מרובה, אינו בכלל "של קיימא", אך נראה פשוט, דד"ז אינו שייך כלל לדין קשר דכהת"כ, לא לענין תפילין, ופשיטא דאינו שייך לקשר שברצועות של הסנדל של חליצה, ואחי שפיר מנהג העולם שמחנקים את הקשר שבתפילה ש"ר רק על שעה קלה, ותיכף מתירים אותו, דאף דמבואר בסוף ערובין דבעינן לתפילין שיהא הקשר של קיימא, היינו דוקא בצורתו, אך פשיטא דא"צ שתהא דעתו להניחו לזמן מרובה. [קטע זה הוסיף רבנו שיחי' על דברי אביו, ז"ל].

ומעתה שפיר מוכן המנהג הנזכר בשלטי גבורים, לאסור כל קשר שיש בו שני קשרים זה ע"ג זה, אע"פ שאין בדעתו להניחו לזמן מרובה, דבהל' קשר שבכהת"כ קשר כזה דינו כ"קשר של קיימא", ובכדי להשוות דיני שבת לשאר כהת"כ, תמיד החמירו חכמים לאסור מדבריהם כל היכא שיסוד ההיתר בדאורייתא (שבהל' שבת) הוא מכח דינא דמלאכת מחשבת, וכנ"ל.

ועפ"י הדברים האלה יש לעיין בדין הנזכר בשו"ע אור"ח הל' שבת (ס' ש"מ ס"ד), דאף דליכא חיוב חטאת בכותב בכתב שאינו של קיימא, מכ"מ יש ליהדר שלא לכתוב באצבעו במשקין על השלחן או באפר, וקשה, דהלא מבואר במשנה גטין (י"ט). דאף בגט בעינן שיהא הכתב של קיימא, והרי מזה יש להוכיח, שהחסרון שבהל' שבת בכתב שאינו של קיימא הוא לא פטור המיוחד להל' שבת הנלמד מקרא דמלאכת מחשבת, אלא דין כללי הוא הנוהג בכהת"כ, דזהו אחד מתנאיי "כתב", שיהא של קיימא, וכמו שבארנו לעיל לענין קשר. וא"כ ק', היאך החמירו הראשונים לאסור מדרבנן בשבת, דכל יסוד גזרת חכמים להחמיר בהל' שבת הי', בכדי להשוות דיני שבת לשאר כהת"כ, [ובלשון התוס' הנ"ל למס' יומא], וכאן, הלא בכתב שאינו של קיימא אין עליו דין כתב אף בהלכות כהת"כ. [אף זו היתה הוספת רבנו על דברי אביו, ז"ל].

ביסוד הדין דדבר שאינו מתכוון

הנה קיי"ל דחמצו של ישראל שעבר עליו הפסח קנסוהו חכמים לאסור מדבריהם, על שעבר איסורא דכל יראה וכ"י. ומבואר בפוסקים, דאפילו הניחו בשוגג, כלומר, שלא ידע בכלל שאותו החמץ נמצא ברשותו [משנ"ב לסי' תמ"ח סק"ח], ג"כ נאסר הוא כהנאה מדבריהם. ותמה בזה הגאון בעל הנתיבות בספרו מקו"ח, דהלא זהו ממש מתעסק, שהרי לא היתה לו בזה אפילו כונת עשייה, שהרי לא ידע ולא הרגיש כלל שיש לו החמץ הזה ברשותו. ועי' תשו' רעק"א (ס' ח') שכתב, שנדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה. ונחלק עליו שמה הגרעק"א וכתב, ולענ"ד עיקר דמתעסק מיקרי ג"כ עבירה, אלא דלא חייבה התורה חטאת עליו, [דהכי ילפינן מקרא דאשר חטא בה פרט למתעסק, שפטור הוא מחטאת] חוץ מבהל' שבת, דמקרא דמלאכת מחשבת ילפינן דאינה עבירה כל עיקר, ונפק"מ בזה לענין קלב"מ, דעבירה (דכהת"כ) שנעשית באופן של מתעסק, דינה כעבירה שנעשית בשוגג, דילפינן מתנא דבי חזקי' לפוטרו ממזון אף בכה"ג. עיי"ש, והדברים ידועים.

ובפשוטו נראה כדעת הגאון בעל מקו"ח, דאף בכהת"כ עבירה שנעשית באופן של מתעסק אין דינה כעבירה כלל, דמאחר שהעושה אין לו אפילו כונת עשייה, אין הפעולה מתייחסת אליו כלל, וחשיבא (עפ"י דין) כאילו היא נעשית מאליה, ומה"ט ניחא טובא חילוקו בין עבירה שיש בה מעשה, לבין אין בה מעשה. דכנוגע לאיסורא דכל יראה, שאין העובר צריך לעשות בזה שום

פעולה, אלא רק שיהא החמץ שלו משתייך אליו, א"כ, אפילו בלא ידע כלל שיש לו חמץ ברשותו, מכ"מ, בהל' חושן משפט - חמץ זה עדיין משתייך אליו, ושלו הוא, וא"כ, פשיטא דלא שייך לומר בכה"ג דבמתעסק ליכא בכלל מעשה עבירה כלל, דכל יסוד ענינא דמתעסק היינו, דמאחר דחסרה כונת עשייה, ממילא אין הפעולה מתייחסת אליו, ודיינינן לה כאילו נעשית הפעולה מאליה, וכל שלא עשה הוא את מעשה העבירה, הרי אין כאן עבירה, אבל בלאו דכל יראה, דלא בעינן בה בכלל מעשה עבירה, לא שייך לומר כלל שכמתעסק ליכא עבירה כל עיקר. והיא סברא נכונה וברורה, ודלא כמש"כ עליו הגרעק"א, שנדחק לחלק בזה וכו'.

ואדרכא, נראה להסביר עפ"י יסוד זה את שיטת ר"ש (דכוותי" קיי"ל ככהת"כ), דדבר שאינו מתכוין מותר הוא, ולכאורה הי' לנו לחלק [כדברי רש"י ליומא (לד:)] בין אי' דאורייתא לבין אי' דרבנן, דענין דבר שא"מ היינו, שעושה האדם פעולה א', אשר היא פעולת היתר, וקיימת אפשרות שתצמח מזה אף פעולה ב', אשר היא פעולת איסור והוא אינו מעוניין אלא בפעולה א', ולא בפעולה ב' [נוכחון בגורר מטה כסא וספסל, שגריחת כלים בחצר פעולת היתר היא כשבת, אלא שקיימת אפשרות שע"כ ייעשה חריץ, ועשיית חריץ מלאכה היא מטעם חורש]. דבפשוטו הול"ל דספקא דאורייתא לחומרא, וסד"ר לקולא, ולא מצינו [לדעת התוס' ביומא שמה] דיעה כזו בין התנאים, דר"ש מתיר בדשא"מ - אפילו בדאורייתא, ור"י אוסר - אפילו בדרבנן.

והי' נראה לבאר, דבהכי פליגי הני תנאי. דר"ש סובר, דכמו דאמרינן דבמתעסק ליכא עבירה כלל, מאחר שלא היתה לו כונת עשייה כל עיקר. ה"נ ככל דשא"מ, מאחר שאין שם פס"ר שתצמח פעולה ב' מפעולה א', והוא אינו מעוניין בפעולה ב', אפילו יצא למעשה שתצמח פעולת האיסור מתוך פעולת ההיתר, הרי' בבחינת מתעסק, שאין הפעולה הזאת מצטרפת אליו כלל, וכאילו נעשית מאליה דמיא, ואין כאן עבירה כלל, ואפילו בדאורייתא. ואילו ר' יהודה פליג וס"ל, דדין מתעסק שייך דוקא היכא דלא היתה לו להעושה כונת עשייה כל עיקר, שלא ידע בכלל מתנאי הפעולה שעשה, אבל כאן שידע היטב מראש שלכה"פ קיימת אפשרות שתצמח פעולת האיסור מפעולת ההיתר, א"א לדונן כמתעסק.

בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו

ועי' רז"ה למס' ר"ה (דף ז' ע"א בדפי הרי"ף) שכתב וקיי"ל כרבא דאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו והמודר הנאה מחברו מותר לתקוע לו בשופר של מצוה דוקא בשופר של ר"ה, שמצותו מן התורה, אבל בחצוצרות בתענית לא. כלומר, דבמצוות דרבנן לא אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו. והוא תמוה, דהלא ק"ו הוא, דאם נאמר דאפילו במצוה דאורייתא דלא חשיבא כהנאה, כ"ש דמצוה דרבנן, דגריעא ממצוה דאורייתא, דאין לדונה כהנאה. ועוד קשה, דהיאך יתכן לומר שמצוות תקיעת חצוצרות בתעניות אינה מן התורה, הלא מקרא מפורש היא בפ' בהעלותך, וכי תבוא מלחמה באצרכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות וכו'. הרי להדיא דתקיעת חצוצרות בעת צרה חובתה מדאורייתא.

והיה נראה לומר בזה, דהנה בסוגיית הגמ' דפסחים (כה-כו.) בענין הנאה הבאה לו לאדם בע"כ, נחלקו בדבר אכ"י ורבא אי מותרת או אסורה, ואיכא התם תרי לישני אי פליגי בלא אפשר ולא קמיכוון, או דפליגי באפשר ולא קמיכוון, וצירפו בגמ' ענין זה לפלוגתא דר"ש ור"י בדבר שאינו מתכוון אי אסור או מותר, ובביאור דיון הסוגיא נראה לומר, [בהמשך לדברינו דלעיל], דהנאה דממילא מותרת, ואין לאסור הנאה (באיסורי הנאה) אלא היכא דאיכא מעשה המהנה, ובציור של דבר שאינו מתכוון אליכא דר"ש דשרי בעלמא, דחשיב כאילו המעשה נעשה מאליו, דאינו מתייחס אליו, וכנ"ל, הוה"נ שיש לו להיות מותר באיס"ה, דמאחר שאין המעשה מתייחס אליו, הרי' כהנאה דממילא מבלי שיהיה שמה מעשה המהנה.

ועל דרך זה נראה לבאר ג"כ בשיטת הרשב"א דעי' בר"ן למס' נדרים (ט"ו סוף ע"ב) שביאר, דכי אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו, הני מילי לומר שאין עצם קיום המצוות חשוב הנאה, אבל מכ"מ אי מתהני גופיה כהדי דמקיים מצוה, כודאי הנאה מיקרי, ומשור"ה אמרינן, הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. ועיי"ש בחי' הרשב"א לנדרים, דמבואר מדבריו דס"ל דאפילו במצוה שיש בה הנאת הגוף ממש ג"כ אמרינן דלאו ליהנות ניתנו. ובפשוטו דבריו בזה תמוהים מאוד, ויסוד הר"ן ברור הוא.

ועפ"י היסוד הנ"ל שלמדנו מסוגיית הגמ' דפסחים (דף כ"ה) יש להבין את דברי הרשב"א, דלאסור באיס"ה בעינן שיהא שמה מעשה המהנה, ובהנאה דממילא אין איסור, ומעתה שפיר י"ל דבעושה מעשה מצוה שברורה בה הנאת

הגוף, שהמעשה שלו מתייחס אל המצוה ולא אל ההנאה, י"ל דחשיב כאילו ההנאה באה מאליה - מבלי שיהיה שמה מעשה המהנה, ולפיכך היא מותרת. וכן הבין כנראה הרשב"א בטעמי דמ"ד דמצוות לאו ליהנות ניתנו, לא כהבנת הר"ן [שכ', שאין עצם המצוה חשוב כהנאה], אלא כלומר, דאף דבודאי עצם קיום המצוה חשיב כהנאה, מכ"מ, אין כאן איסור, דלעבור אי' הנאה בעינין שיהא שמה מעשה המהנה, ובעושה מצוה, הרי ההלכה קובעת שהמעשה שלו מצטרף אל המצוה, להקרא על שמה, ואינו מצטרף אל ההנאה, ונמצא שלדעת הרשב"א אין מקום לחלק בין סתם מצוה דעלמא לבין מצוה שכרוכה עמה הנאת הגוף ממש, דבתררוייהו יש לנו לומר דשרי, דאין המעשה שלו מתייחס אל ההנאה, ולפיכך היא מותרת.

ומעתה נראה לומר בכונת הרז"ה, דעי' בתשובת בית הלוי (סוף ח"ג) שכתב, דנראה דס"ל לרז"ה כדעת הרשב"א הנ"ל, דאפילו במצוה שכרוכה בה הנאת הגוף ג"כ אמרינן דלאו ליהנות ניתנו, דההלכה קובעת שהמעשה שעשה רק מתייחס אל המצוה ולא אל ההנאה, וממילא נשאר בבחינת הנאה דממילא, אשר אין בזה איסור, וס"ל לרז"ה דאף בתוקע בשופר וכחצוצרה ג"כ יש שמה הנאת הגוף ממש, וזה ר"ל בחילוקו שכתב, דדוקא במצוה דאורייתא שייך לומר שההלכה קובעת כן, שהמעשה שעשה הגברא רק יתייחס אל המצוה להחשב כמעשה מצוה, ואשר ממילא תשאר ההנאה בבחינת הנאה דממילא, אבל במצוות דרבנן אשר מדאורייתא הרי אין שמה מעשה מצוה כלל, ושמה א"א לומר כזה - שההלכה קובעת שמעשה הגברא מצטרף ומתייחס רק אל המצוה [להקרא מעשה המצוה] ולא אל ההנאה, וממילא נשאר הענין במצבו ראשון, שיש לפנינו מעשה של הנאה, ובודאי זה אסור במודר הנאה ובשאר איס"ה.

ובתוספת ביאור הי' נראה לבאר, דמעולם לא נתכוון הרז"ה לומר דתקיעת חצוצרות בתעניות אינה אלא מצוה מדרבנן, דהא ליתא, אלא כונתו לומר, דדוקא בתקיעת שופר של ר"ה, אשר הוא חובה המוטלת על כל יחיד ויחיד, ובעינין בה מעשה מצוה של תקיעת השופר, ואפילו הצבור השומעים את התקיעות מאחר, רק יוצאים י"ח בזה שמעשה התקיעה שלו ג"כ מתייחס ומצטרף אליהם, דכלא עשיית מעשה המצוה, א"א להם לצאת י"ח, בכה"ג שייך שפיר לומר הך סברא, דכל שהמעשה שלו התייחס אל המצוה להקרא ולהחשב מעשה מצוה, שוב נשאר ההנאה שלו בבחינת הנאה דממילא, אבל בתקיעת חצוצרות בתעניות, אף דודאי חובה דאורייתא היא, מכ"מ, כיון דאינה אלא חובת הציבור, אין צריכים שיהא בה מעשה מצוה, אלא רק שישמע קול חרועת החצוצרות, וממילא שוב א"א לומר שמאחר שהצטרף המעשה שלא אל

המצוה (להחשב כמעשה המצוה) ששוב נשאר ההנאה בבחינת הנאה דממילא. ונראה דלזה התחכוון הרז"ה במש"כ, דדוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה, ר"ל, דבעינין בה מעשה מצוה של תקיעה, ואשר מה"ט מתייחסת הפעולה שלו אל המצוה ולא אל ההנאה.

ליקוטי הערות בדברי הר"ם פ"ח מהל' חמיץ ומצה

(א) סדר עשיית מצוות אלו כליל ט"ו כך הוא, עכ"ל. מלשון הרמב"ם מתבאר להדיא דיש סדר למצוות הלילה. והשוה לשון הר"ם פ"ד מהל' עבודת יוה"כ, ה"א, וז"ל, סדר כל המעשים שכיום זה כך הוא, ושמה יש סוגיא שלמה במס' יומא מתי הסדר מעכב, וצ"ע כליל פסח אם שינה מהסדר, אם זה מעכב, או לא. ועיין בר"ם בסה"מ (מ"ע קנ"ז) דהחיוב סיפוג הוא בתחילת הלילה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, עיי"ש.

(ב) כליל חמשה עשר, עכ"ל. משמע דס"ל שהמחייב לכל מצוות ליל פסח איננה קדושת היום של ליל יו"ט של פסח, אלא רק ליל ט"ו בניסן שהוא יום יציאת מצרים. ונפק"מ בזה לענין תוספת יו"ט, שאפילו קיבל עליו קדוה"י מבעו"י, שלא יוכל לצאת אז י"ח מצוות הלילה, דענין התוספת רק שייך לקדושת החג, אבל המחייב להמצוות הוא ליל ט"ו, ותוספת אינה משוה לליל ט"ו.

(ג) בתחילה מוזגין כוס. לדעת הרמב"ם מצות הד' כוסות מתחילה כבר עם מוגית הכוס, וא"כ יש לדקדק שלא להתחיל לעשות את המזיגה עד לאחר צאת הכוכבים, מאחר שהיא חלק ממצות הלילה.

(ד) לכל אחד ואחד. לדעת הר"ם יש חיוב שתית הכוס לכל אחד ואחד, ודלא כספקם של התוס' והרא"ש בזה ריש פ' ערבי פסחים, דס"ל להר"ם דהחיוב ד' כוסות הוא בכדי להראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים, וממילא חיוב שתייה הוא.

(ה) ואומר עמו קידוש היום. מתבאר מלשונו שאף הקידוש הוא חלק ממצות הלילה, ואינה רק כדיון קידוש של שאר יו"ט של כל משנה, דבהקידוש הוא מזכיר שהיום הוא זמן חירותנו, ויום יציאתנו ממצרים, וע"י כן מקיים הוא

את המצוה של זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, וממילא יש להקפיד שאף אמירת הקידוש לא תתקיים עד לאחר צה"כ, שאף הוא חלק עצמי מסיפור יציא"מ.

(ו) ואח"כ מברך על נט"י ונוטל ידיו. דלשי" הר"ם מברכין על נט"י אף על דבר שטיבולו במשקה. וכן פסק הגר"א, וכן הי' נוהג הגר"מ סולוביצקי, ז"ל.

(ז) ומביאין שלחן ערוך. מלשונו משמע שהחיוב נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה הוא קודם שנוגע בו, ולא רק קודם שאוכלו, שהרי כתב שצריכים ליטול לידים קודם שמביאין את השלחן, ולא כתב קודם אכילת הירק.

(ח) ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. ועי' גמ' פסחים (קיד): דמעיקר הדין לא בעינן דוקא שני מיני בשר, ואפילו בסילקא וארוזא יוצאין. ומש"כ הרמב"ם שמביאין שני מיני בשר, כונתו לומר שכך היה מנהגו. ומנהגנו אינו כן, אלא מביאין בשר וכיצה, דהנה ענין שני התבשילין הוא שהאחד זכר לפסח והאחד זכר לחגיגה, וכגמ' נחלקו בן תימא וחכמים (פסחים ע). כחגיגת י"ד אם דינה כפסח א"ל (לענין צלי, ולענין זמן אכילתה, ושאינה באה אלא זכר מן הצאן וכת שנתה), ועיי"ש עוד (ע): דאית ליי' ליהודה בן דורתי דאף דוחה את השבת כקרבן פסח, ולהלכה קיי"ל כחכמים, דחגיגת י"ד לאו חובה, ואינה דוחה לא את השבת ולא את הטומאה וכו', ולפיכך מנהגנו להביא בשר וכיצה, הבשר זכר לפסח והביצה זכר לחגיגה, שיהיה המאכל שהוא זכר לחגיגה פחות בחשיבותו בדוקא מהמאכל שהוא זכר לפסח, להראות שהחגיגה איננה חובה כמו הפסח.

(ט) (שם ה"ב) מתחיל ומברך בפה"א ולוקח ירק ומטבל אותן בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית. מתבאר דס"ל דיש חובת אכילת כזית בכרפס, דאף דהטעם של כרפס הוא רק כדי שישאלו התינוקות, מ"מ מדרבנן תיקנו חובת אכילה בקשר להכרפס, ומשו"ה ס"ל להרמב"ם דבעינן טיבול בחרוסת, [כמו דאית ליה במצה ובמרור, דבכל מצוות אכילה ס"ל דבעינן טיבול בחרוסת, חוץ מקרבן פסח, שהוא צריך להיות נאכל לבדו וכדגס בהלל, שהיה אוכל רק מצה ומרור ביחד ולא פסח מצה ומרור, דכנראה דס"ל שהפסח צריך להאכל לבדו].

ומשו"ה מצריך נמי הרמב"ם שכל אחד ואחד לא יאכל פחות מכזית. ומשמע מדברי הרמב"ם, דלדין דס"ל כשאר הראשונים דאין חובה לאכול

כזית כרפס, דלא נתקנה בתורת חובת אכילה, מספיק נמי שרק הבעה"ב לבד יאכל חצי זית מכרפס, כמו שאר השינויים שעושים, שרק הבעה"ב לבד עושה אותם, ואין מן הצורך שכל אחד ואחד יאכל כרפס.

(י) וכאן הבן שואל, ואומר הקורא וכו'. הר"ם כנראה לומד שהבן שואל מה נשתנה על כל השינויים שהוא רואה, ועל עקירת השלחן [עיי' פ"ו ה"ג], וקורא ההגדה הוא שאומר את הנוסח של "מה נשתנה" שלנו, ומיושב בזה מה שעמדו עליו המפרשים, דמנין לו להתניוק מה שעתידיים לעשות לאח"ז, דהיינו ענין שני הטיבולים וכו', ולפי דעת הרמב"ם הכל ניחא, שאין הבן שואל את המה נשתנה שלנו, אלא הוא שואל שאלות שלו על כל השינויים שהוא רואה. וכן היה נוהג הגר"ח לחזור ולומר "מה נשתנה" שלנו אחר שגמר הבן לאמר, דלדעת הרמב"ם אמירת מה נשתנה הוא חלק מחובת הקורא.

(יא) אמירת מה נשתנה... שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה. מלשון המשנה משמע שאף בליל בדיקת חמץ מותר לאכול מצה, וכדבר הזה נחלקו הראשונים. (מהגר"ח, ז"ל).

(יב) בה"ד; ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה. ומגביה המרור בידו, ומגביה המצה בידו. אבל את הפסח אינו מגביה, וצריך להבין, מאי שנא פסח ממצה ומרור, שמגביה אותם ולא את קרבן הפסח.

(יג) ה"ה: והגיענו הלילה הזה. וצ"ע למה בכרכת שהחיינו אומרים והגיענו לזמן הזה, וכאן הלילה הזה, ונראה לבאר עפ"י מה שכבר הקדמנו למעלה, דהמחייב בפסח איננה קדושת הזמן (של הרגל) אלא ליל ט"ו בניסן, משא"כ ברכת שהחיינו, שהיא באה תמיד על הזמן ועל הרגל.

(יד) בה"ו: ואח"כ מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו... ולוקח שני ריקין וחולק אחד מהן, ומניח פרוס לתוך שלם ומכרך המוציא וכו'. והנה בהגדה שלנו עושים יחץ קודם מגיד, דבעינן לחם עוני, מה דרכו של עני בפרוסה, ובעינן נמי לחם שעונים עליו דברים הרבה, שתאמר ההגדה על מצה פרוסה, ונראה מדברי הרמב"ם כאן שאין לו כל הענין הזה של יחץ, שאינו חולק את השלמה לעשותה פרוסה עד לאחר נט"י קודם שמכרך המוציא.

אכן, עי' לעיל פ"ז ה"ג, וצריך לעשות שינוי כלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות... וכיצד משנה... ועוקרים

השלחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים אלו וכו'. ובהשגות שמה, א"א, פירוש אחר (למאי דאיתא בפרק ערבי פסחים שחופטים מצה, דר"ל) מממהרים לאכול כדי שלא יישנו, כלומר, דתיבת "מיד" ליתא בגמרא, ובמאירי לפסחים כתב דמגמ' זה המקור למנהג שגונבים את המצות, וצ"ע אם לזה התכוון הרמב"ם ג"כ במש"כ שחוטפים מצה זה מיד זה. ולכאורה נראה דאילו לזה התכוון הר"ם, הי' כותב שחוטפים מצה זה מזה, ומה ר"ל במש"כ זה מיד זה. וטפי נל"פ בכוונתו, ששנים היושבים בסמוך זל"ז תופסים במצה אחת, וחוטפים אותה לשני הצדדים ולשתי הרוחות עד שמסתמא היא נחלקת, והוא הוא היחץ שקודם להמגיד, אך לדעת הרמב"ם, אין זה מפאת צירוף שני הדינים של לחם עוני [כאשר ביארנו לעיל], אלא מדיני השינוי הוא דבר זה, וכענין עקירת השלחן, כדי שישאלו התינוקות.

(טו) ה"ח ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל. - לדעת הרמב"ם, כל מצוות אכילה של ליל פסח, דהיינו - הכרפס, המצה, המרור והכורך, כולם צריכים טיבול בחרוסת חוץ מהפסח ואפיקומן, וצ"ע בטעם דבר זה. וכן עיין בר"ם פ"ז ה"ח, דלא צריך הסיכה באכילת פסח ואפיקומן, עיי"ש, וצ"ע בטעם דבר זה ג"כ.

(טז) והיה מקום לפרש, דמה"ט אין מטבילים את האפיקומן בחרוסת, דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כדי שישאר טעם המצה בפיו ואם יטבול את האפיקומן בחרוסת, א"כ יהי' אף טעם החרוסת בפיו, ויהי' זה חסרון בטעם מצה בפיו. אכן נראה דזה אינו, דאילו הי' כך הדין, דבעינן שייטביל אף את האפיקומן בחרוסת (ככל שאר מצוות אכילת הלילה), א"כ הי' הדין מחייב שיהיה טעם שכזה של מצה שנטבלה בחרוסת בפיו, וא"כ הדק"ל, מ"ט אין מטבילין את האפיקומן בחרוסת.

והי' נראה, דהנה נחלקו התוס' והרא"ש בגדר דין אכילת אפיקומן, דשי' התוס' (פסחים קטו. ד"ה מחקיף) היא, דזהו עיקר מצות אכילת מצה לבסוף, ודעת הרא"ש (שם סי' ל"ד) היא, דענין האפיקומן הוא בכדי לעשות זכר לפסח שהי' נאכל על השוכע באחרונה וכו'. והנה הרמב"ם בסוף הפרק הביא את כל ההלכות של ישנו ונתנמנמו, ומשמע דס"ל דנוהגים דינים אלו אפילו בזה"ז, ובהשגות הראב"ד שמה כתב, דכל ענין זה רק שייך בזמן שיש שמה קרבן פסח, ויש פסול של היסח הדעת בקדשים (עי' סוגיית הגמ' בפסחים ל"ד ע"א דאתמר היסח הדעת וכו'), ועי"ז שישנו כולם, נפסל קרבן הפסח בהיסח הדעת, אבל בזה"ז שאין לנו קרבן, כל ההלכה של ישנו לא שייך בכלל. ובדעת

הרמב"ם הי' נראה לומר דס"ל כדעת הרא"ש, דאכילת האפיקומן לדידן עומדת לנו במקום אכילת הק"פ, ואשר מה"ט הוא דנקרא "צפון", שכורכים אותו במטפחת סביב, ושמים אותו תחת הכר, דהיינו שמירתו, דכמו דבעינן שימור בתרומה (מקרא דמשמרת תרומותי), הוה"נ בקדשים בעינן בהו שמירה, [ערש"י לחולין ב:], וכשהקטנים גונבים אותו צריכים שיזוהרו להניחו במקום המשתמר, ולא במקום הגלוי, בכדי שלא יהי' נפסל בהיסח הדעת, [ובשו"ע הובא להלכה כדעת הרמב"ם, דדין זה דישנו ונתנמנמו נוהג אף בזה"ז, אך שמה הובא הטעם שכתבו רש"י והרשב"ם בפ"י למשנה פסחים (קכ.), דבישנו כולם נראה כאוכל בשני מקומות, ודלא כטעמו של הראב"ד, דמיפסיל מטעם היסח הדעת.]

ומעתה י"ל, דמאחר שיש באכילת האפיקומן קיום (מדרבנן) של אכילת ק"פ, כמו דאין מטבילין את הק"פ בחרוסת (למרות מאי דהוא ממצות אכילת הלילה), הוה"נ באפיקומן, אלא דזה גופא טעמא בעי, מ"ט אין מטבילין את הפסח בחרוסת. ואולי י"ל דשאני פסח, שאינה סתם מצות אכילה (כמצה ומרור וכרפס) אלא מצות אכילת קדשים, ובקדשים בעינן שיאכל באופן של למשחה - לגדולה, וכמה שמטבילו לבשר הפסח בחרוסת, וזה יוסיף קצת טעם להבשר, אולי זה פוגם בקיום של למשחה, ועיין.

(יז) ה"ט: ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול, ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. וצ"ע דפשיטא הוא ומה ר"ל הרמב"ם בזה. ונ"ל, דמכיון שכבר אכל את הפסח ואת המצה, י"ל דכבר חל עליו האיסור שלא לאכול אחר הפסח (או אחר המצה), דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ולזה קמ"ל הרמב"ם דמותר לאכול כל מה שרוצה לאכול, ובלבד שיאכל עוה"פ כזית פסח (או כזית מצה), ואינו עובר על האיסור של אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ומוסיף הרמב"ם ומסביר, שאכילתן היא המצוה. ואולי כוונתו לומר, דאף שכבר יצא י"ח פסח (או מצה), מכ"מ כל מה שהוא ממשיך לאכול מהם הוא המשך של קיום המצוה, וזה ר"ל בלשונו, שאכילתן היא המצוה, ר"ל, שכל כזית וכזית שאוכל הוא מצוה, ולפיכך נחשבת האכילה שיאכל עוד כזית פסח (או מצה) לבסוף, כאכילת מצוה של פסח (או מצה), ולפיכך יוצא שלא עבר אהך איסורא דאין מפטירין וכו'.

(יח) ה"ד: ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין, ודברים אלו הם דלא כמבואר בשו"ע (סי' תע"ג ס"ו), שצריכים להחזיר את הקערה מיד קודם שיתחיל לומר עבדים היינו, אך דעת הר"ם (וכן נהג הגר"א ז"ל) שמחזירין הקערה והשלחן רק באמירת פסח זה ומצה זו, דס"ל שההלכה של

לחם עוני, שעונין עליו דברים נוהג דוקא בשעה שמקיים המצוות של אכילת הפסח המצה והמרור, ולא בשעת אמירת כל נוסח ההגדה (ומסתמא היתה גרסתו בגמרא, לחם שעונים עליו דברים, ולא כגירסא דידן, שעונים עליו דברים הרבה.)

(ט) הי"ד: מי שישן בתוך הסעודה והקיץ, אינו חוזר ואוכל. ועיין בשו"ע (סי' תע"ח) דדין זה נוהג רק באפיקומן. עיי"ש ברמ"א, שהוא במקום קרבן הפסח, וכשישן באמצע, נראה כאוכל בב' מקומות. ועיין בר"ם פ"ח ה"י, דיש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה, אבל לאכול הסעודה בב' מקומות אסור, דאף על המצה חל האיסור של אכילה בב' מקומות, דהלא הרמב"ם לית ליה הך סברא דאכילת האפיקומן היא זכר לפסח [וכדברי הרא"ש], אלא ס"ל שאכילת האפיקומן היא כדי לאכול כזית מצה באחרונה, [וכמוש"כ להדיא בהל' טז], ואין כאן שום ענין של זכר לפסח כלל לפי דעתו, וכל ענין אכילתו הוא אך ורק לשם מצות מצה, [ומש"כ לעיל בואת ט"ז הוא ממנהג דאחרת] ולפי דעתו חידוש גדול הוא באמת, שיש גם למצה דיני הפסח לגבי איסור זה שלא לאכול בב' מקומות.

בענין דורש את הפרשה

בנוסח ההגדה של הרמב"ם לא נמצאת הפיסקא וירד מצרימה, אנוס ע"פ הדיבור, וצ"ע טעם השמטה זו. ונראה לומר דז"ל הר"ם פ"ז מתמץ ומצה ה"ד, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הר"ז משובח, עכ"ל. ומקורו של הרמב"ם מהמשנה בפסחים (קטז), דאיתא התם, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, דבחיוב סיפור יצי"מ יש חיוב מיוחד ללמוד את פרשת ארמי אובד אבי ולדורשה, כלומר, בצירוף התושבע"פ עם החושב"כ, ואינו יוצא ידי חובתו בקריאת פסוקים של פ' שמות וארא ובא עפ"י פשוטם לבד, אלא בענין שידרוש בדרשות של תושבע"פ ג"כ, דבחובת סיפור יצי"מ בעינן שתתקיים בצורה של תלמוד תורה, ולפיכך אומרים בתורת הקדמה לדרשת הפרשה, ברוך המקום ברוך הוא, ברוך שנתן תורה וכו', ופי' בזה המפרשים שזהו כעין ברכת התורה להחיות המיוחד הזה של תלמוד תורה, שמחוייבים ללמוד את הפסוקים של ארבעה בנים וכן הפסוקים של ארמי אובד אבי, ולהוסיף דרשה על דרשה, וכמוש"כ הרמב"ם, שכל המרכה ומאריך בדרש פרשה זו הר"ז משובח. וזהו דין נוסף על כל המרכה לספר הר"ז משובח, שמובא שם לעיל בפ"ז ה"א.

[וכע"ז עי' הגהמי"י להל' תפילה פ"ז אות כ', שרש"י כשהי' משכים לקרות בתורה הי' מברך, וכשהי' בא לביהכנ"ס ואומר ברכות, חוזר ומברך. ומדמהו לקוראין בתורה, שמברכין אעפ"י שברכו כבר. ול"נ לר"י וכו'. ובביאור מנהגו וכונתו של רש"י הי' נראה לומר דס"ל, דמתחילה כשהשכים ללמוד קודם שחרית למד. אז תלמוד-תורה דיחיד, ואחר ברכות השחר שאמרו הכל פרשת הקרבנות בביהכנ"ס, והי' אז תלמוד-תורה דרבים, נמצא שהי' אז קיום של תלמוד תורה מסוג שונה, ולפיכך היה סבור רש"י שנתחייב אז בברכות התורה עוד הפעם, דומיא דקרה"ת, שהיא צורה מיוחדת ושונה של מצות תלמוד תורה. ואשר על כן כל העולה לתורה מחוייב לברך עוה"פ ברכות התורה, אע"פ שכבר בירך באותו היום קודם התפילה, דעכשו (כשעת קרה"ת) הוא עומד לקיים מצות תלמוד תורה בצורה מיוחדת ומחודשת, וזה גופא מחייבו לברך ברה"ת עוה"פ מחדש. וה"נ נ"ל כמצות סיפור יצי"מ של ליל פסח, שיש לה צורה מיוחדת בפנ"ע של שילוב דרשות של תושבע"פ עם הפסוקים שבתושב"כ, ויש להתחייב כאן בברה"ת מחדש.]

וככה ממשיך בעל ההגדה לדרוש את כל הפסוקים, וירעו אותנו, דלא רק ר"ל כפשוטו, שעשו רעות לנו, אלא מוסיף ודורש שהמצריים חשבו אודותינו שאנחנו רעים, והחזיקו אותנו כרעים, כמו שנאמר, הבה נתחכמה לו פן ירבה וכו' ונוסף הוא על שונאינו. (עי' בכאורו של הרב הנתיבות בהגדת מעשה נסים.) וכן דורש ויהי שם לגוי, שאינו ר"ל רק כפשוטו, שהיו לעם, אלא שהיו ניכרים וידועים בצורה מיוחדת, וכמוש"כ בעל העקידה, שגוי מורה על אומה מיוחדת, מלשון גויה, ולא כמו עם, וכל המוסיף באופן זה של דרשת הפסוקים מקיים מצותו ביותר, וד"ז הוא דין בפנ"ע מלבד ההלכה דכל המרכה לספר ה"ז משובח, וכמש"כ.

ומעתה נראה לומר דס"ל להרמב"ם, דהחיוב המחודש הזה היינו לדרוש על התיבות הכתובות כפרשת ארמי אובד אבי, ומאמר בעל ההגדה שיעקב אבינו היה אנוס על פי הדיבור בזה שירד למצרים, אינו נדרש מהתיבות הכתובות בפרשה זו של ארמי אובד אבי, דאין לדבר זה שום רמז בפרשה זו. אלא שדבר זה הי' ידוע לחז"ל מהפסוקים של אנוכי ארד עמך מצרימה, ואל תירא מרדה מצרימה, ולדעת הרמב"ם י"ל דאין זה נכלל בהחיוב של ודורש את הפרשה כולה, דאין דרשה זו נלמדת מתוך פרשה זו. ולפי נוסח ההגדה שלנו, דאיתא להך פיסקא דאנוס על פי הדיבור, נראה להסביר שגם דרשה שמחוץ להפרשה, אלא שמבארת את הפרשה, גם כן נכללת בהחיוב של ודורש את הפרשה כולה.

בענין מתחיל בגנות ומסיים בשבח

[א] פסחים (קטז). מתחיל בגנות ומסיים בשבח. צ"ע, דהול"ל מתחיל בצרה ומסיים בגאולה, ומהו הלשון גנות ושבח. ועוד יש לעיין, מהו המקור לדין זה שיש להתחיל בגנות, ולכאורה נראה לומר שהוא מביכורים, שאומרים תחילה ארמי אוכד אבי, אך שם במשניות ביכורים לא נזכר שיש הלכה כזו שצריכים להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ורק הובא דבר זה במס' פסחים. ועיין במס' סוטה (לב:): תניא רשב"י אומר אדם שכתו בקול נמוך וגנותו בקול רם, גנותו בקול רם ממקרא ביכורים, ופירש"י ד"ה וגנותו, כגון ארמי אוכד אבי היינו גנותו, שמתודין שאביהן לכן הארמי הי' רשע, עכ"ל רש"י. ומוכח מדברי רש"י דאמירה דגנותו היינו כתורת וידי שמתודה על חטא, ודבר זה צריך ביאור.

ונל"פ דהך דינא דמתחיל בגנות ומסיים בשבח מקורו הוא בסדר של הגאולה (ולא מדיני ההודאה), דכמס' סנהדרין (צו:): איתא ר' אליעזר אמר, אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו, אין נגאלין. ור"י אומר, דהקב"ה מביא מלך שגזירותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה, עיי"ש. הרי מתבאר להדיא דאין גאולה בלי תשובה, וענין השבח היינו שעשו תשובה, אשר זה הי' הדרך שהביא להגאולה. (ועיין ברכנו בחיי על התורה על פסוק ותעל שועתם אל האלוקים מן העבודה, וז"ל ואפשר לומר כי הפרשה היא רמז לגאולתנו העתידה שהיא תלויה בתשובה ובתפילה, כי כן בגאולת מצרים חזרו בחשובה... ועל כן סמך לו ומשה לרמוז כי ביאת הגואל תלויה בתשובה ובתפלה. הוספת המעתיק) ובודאי דבר פשוט הוא, דגלות באה בשביל חטא, וגאולה באה על ידי תשובה. וחייב לספר כחלק מסיפור יציא"מ איך ועל ידי מה זכו לגאולה, וזהו יסוד ההלכה דמתחיל בגנות ומסיים בשבח, שחייב לספר על הדרך שבאה הגאולה.

[ב] מאי בגנות, רב אמר מתחילה עו"ז היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו. ומנהגנו לומר את שתי הנוסחאות, אלא שבגנות של שמואל מאריכין מאד, ומספרים על כל העינויים ועל העבודה הקשה ועל הלחץ, אבל במה שאנו מתחילים בגנות לשיטת רב, דהיינו ברוחניות, אנו רק מזכירים את זה בהזכרה בעלמא ובקיצור נמרץ, כי הקיצור בגנות דרוחניות יפה היא, והאריכות בזה דבר מגונה הוא.

[ג] מאי גנות, רב אמר מתחילה עו"ז היו אבותינו. ולכאורה הדבר תמוה דאטו נימא אליבא דרב דאין מזכירים ככלל שעבדים היינו, ולא מספרים ככלל

על עבדות מצרים, ורק מזכירים להגנות של העבוד"ז, וחסרה הזכרת כל עינוי העבדות בנוסח ההגדה שלו. וכן יל"ע בסדר ההגדה שלנו, דברמב"ם בהלכות איתא שמקודם אומרים מתחילה עו"ז היו אבותינו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים, ואילו בהגדה שלנו איתא (וכ"ה ג"כ כאמת בנוסח ההגדה של הרמב"ם שלאחר ההלכות), שמתחילה אומרים עבדים היינו, ורק אח"כ מתחילה עו"ז היו אבותינו. והוא להיפך מהסדר שהזכיר מקודם.

ונראה פשוט דהא דקאמר שמואל עבדים היינו, אין כוונתו לעבדים היינו שאנחנו אומרים תיכף לאחר מה נשתנה, שזוהי התחלת התשובה לשאלות הבנים, שאנו מבארים למה אנחנו עושין את כל השינויים, ולמה אנחנו אוכלים פסח מצה ומרור; ואמירת "עבדים היינו" זה, הוא לכו"ע ולית מאן דפליג, ודבר זה בודאי נלמד מהפסוק של זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, ומהגדת לבנך בעבור זה, וכודאי זהו עיקר הקיום של סיפור יציא"מ. ופולגתא דרב ושמואל איננה בנוגע למצות סיפור יציאת מצרים ככלל, אלא רק בנוגע להחיוב המיוחד של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דלרב הוא מתחילה עו"ז וכו', דהיינו גנות רוחנית, ואילו אליבא דשמואל, הגנות ר"ל גנות גשמית, ובאמירת "עבדים היינו" יוצאים אף י"ח דין זה דמתחיל בגנות.

ועיין ברמב"ם פ"ז ה"ד, וז"ל, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים, וכל הרעה שגמלנו, והוא שידרוש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה, עכ"ל.

וצ"ע כוונת דבריו במש"כ והוא שידרוש. ונראה לומר דאליבא דשמואל אינו אומר את המילים והתיבות, "עבדים היינו", אלא מספר אודות גלות מצרים על ידי זה שהוא דורש פרשת ארמי אוכד אבי, "ועבדים היינו" שאנו אומרים בתחילת ההגדה זהו לכו"ע ואינו ענין כלל למתחיל בגנות, אלא היינו בכדי להשיב תשובה לשאלת הבנים.

[ד] והנה במה שכתבנו למעלה דמתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא דין בסיפור יציאת מצרים ולא מדיני הודאה. אבל ממה שהיו עושין כן במקרא ככורים נראה דהוי דין בהודאה בכה"ת כולה. וכן נראה מהמשנה בסוכה (נא:): שהיו אומרים אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה ומשתחיים קדמה לשמש ואנו לי-ה. עיי"ש. הרי בהודאה שאמרו בבית שני בסוכות היו מתחילין בגנות.

הנה בעל ההגדה מביא את כל ההלכות של סיפור יציא"מ, כמו חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולפי דעתו של הבן אביו מלמדו, שזהו הנלמד מקראי דארבעה בנים, וכן כל המרכה לספר הר"ז משובח, וכן רבן גמליאל ה' אומר, וכן ההלכות של סיפור יציא"מ של כל השנה, אבל הלכה אחת השמיט התנא, דהיינו שמתחיל בגנות ומסיים בשבת, ויל"ע בזה כאמת, מ"ט לא נזכרה אף הלכה זו בנוסח ההגדה. והנראה לומר בזה, שלפיכך השמיט בעל ההגדה להלכה זו מנוסח ההגדה, שאינה מהלכות סיפור יציא"מ בכלל אלא דין כללי בנוסח של אמירת הודאה, שחייבים תמיד להתחיל בגנות ולסיים בשבת.

בענין אפילו כולנו חכמים

(א) כתב הרמב"ם פ"ז מחמץ ומצה ה"א, ואעפ"י שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביצי"מ, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הר"ז משובח, ע"כ. וצ"ע, למה הביא הרמב"ם כל הדינים האלו בחדא מחתא, דחייב אפילו אין לו בן, אשר לכאורה אין לזה כל שייכות להא דאפילו חכמים גדולים חייבים, ולהא דכל המרכה לספר הר"ז משובח.

ונראה לומר, דהא דאפילו חכמים גדולים חייבים, לא ר"ל שחייבים לחזור על מה שכבר יודעים, דבזה שחוזרים על הישנות אינם יוצאים י"ח סיפור יציאת מצרים, אלא חייבים הם לחדש עוד דברים וביאורים בסיפור יציא"מ, דהחיוב הוא לא רק לספר, אלא להאריך ולחדש חידושים בסיפור יציא"מ. וכשיש לו בן, אז דבר פשוט שיכול לקיים מצות סיפור, דהכל חידוש הוא אצל הבן. אבל כשאין לו בן, אז קשה לעשות את זה. ואפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה, צריכים להתעמק ולחדש ביציא"מ, וכל המוסיף ומרבה בזה הר"ז משובח, דהחיוב הוא להתעמק ולחדש בסיפור יציא"מ. ועיין בר"מ פ"ז, ה"ב, שמצוה להודיע לבנים, דהחיוב הוא להביא ידיעה חדשה בסיפור יציא"מ. והנה בנוסחת ההגדה של הרמב"ם גרס, ואפילו כולנו חכמים ... שכל (בשי"ן) המאריך לספר ביציא"מ הר"ז משובח, [ודלא כגירסא דידן, וכל המרכה לספר בוא"ן], ולפי גירסתו מתבאר שזה המשך להדין הקודם, דאפילו חכמים חייבים, שהרי כל המאריך ומוסיף בדברים הר"ז משובח, ויש על החכמים חיוב לחדש בדברים אלו.

(ב) ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו ... יודעים את התורה וכו'. המקור בתורה לג' לשונות הללו הוא הפסוק שבפ' כי תשא ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת, שהם ג' מדרגות בחכמה.

הערות בנוסח ההגדה של הרמב"ם

(א) מתחיל על כוס שני ואומר. מדברי רמב"ם נראה שההגדה נאמרת על כוס שני, וכ"כ הר"ם עוד בפ"ז-ה"י, כוס שני אומר עליו את ההגדה. וכמו שיש ענין של אמירת קידוש על הכוס, כך נאמרה ההגדה על הכוס, ואם שכת ואמר ההגדה שלא על הכוס, לפי הר"ם לא יצא ויש מחלוקת בזה בראשונים. ויש ראשונים הסוברים שרק ההלל צריך להיאמר על הכוס שזהו מדין שירה על היין, ועיין שו"ע סי' תע"ג דמשמע הכי, ויש סוברים שרק ברכת אשר גאלנו טעונה כוס, שיש לה דין ברכה על הכוס, ומחמתה חשובה כוס השני כוס של ברכה. ולדעת הר"ם, אם שכח למלא את הכוס קודם אמירת ההגדה, צריך לתזור ולאומרו על הכוס, דכל ההגדה צריכה להאמר על הכוס.

(ב) "בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא", הר"ם מביא הקדמה זו לכל ההגדה. ולפי מנהג אשכנז מתחילין - מהא לחמא עניא - ועיין שו"ע (תע"ג ס"ז) ברמ"א שכתב, ויהי הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה עד לפיכך, שאוחז הכוס בידו, ואז יכסה הפת, עכ"ל. והטעם הוא (ע"ש בכהגר"א) משום דבגמ' פסחים (דף לו.) דרשו, במצות "לחם שעונין עליו דברים הרבה", וילפינן מזה דההגדה נאמרת על המצה, והוא קיום במצות מצה שתאמר ההגדה עליה, שעל ידי המצה הוא חייב לספר סיפור יציא"מ, וזהו ענין לחם שעונין עליו דברים הרבה, שצריכה כל ההגדה להיות נאמרת עליו. [ומפסוק דבעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך משמע שהוא דין במצות הגדה, שההגדה צריכה למצה, ושחי הדרשות מוכיחות שיש קיום אחד מצורך של הגדה ומצה ביחד.]. וכן ההלל צריך להיות נאמר על המצה וכמו שכ' רש"י לפסחים (לו.) לחם שעונין עליו דברים הרבה, ושגומרים עליו את הלל. וא"כ, מש"כ הרמ"א דכשמגיע ללפיכך מכסה הפת, צריכים לומר דאח"כ כשמתחיל לומר את ההלל מגלה המצה עוה"פ כדי לומר עליה את ההלל, ואע"ג דגם בשעת ההלל הוא מגביה את הכוס, ויש בזה ברשת לפת שאינו מברך עליו, מ"מ אין לנו ברירה בזה, כי צריכים שיהיו שניהם מגולים כדי לאמר ההלל גם על הכוס (מדין שירה על היין), וגם על המצות (מדינא דלחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה.).

ג) כיון שכל ההגדה נאמרת על המצה (מדין לחם עוני, וכנ"ל), צריך להקדים להגדה אמירת הא לחמא עניא וכבהילו יצאנו ממצרים, כדי לבאר ולפרש את ענין המצה תחילה. והנה בכיאר מצות מצה וכסיפור הנאמר עליה, נראה שיש ב' סיפורים, הא', לחם עוני, שמגיד על העינוי והעוני והעבדות במצרים, ועיין פרש"י לדברים (טז-ג) לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים. ויש בזה גם משום זכר לחירות, כמו שאומרים הגדה, מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם מיד. וכיון שכלול שני הסיפורים גם של העבדות וגם של החירות, מקדימים לומר בתחילת ההגדה פיסקא זו - כבהילו יצאנו ממצרים והא לחמא עניא, אשר היא מורה על שני ענייני המצה.

ויש עוד גירסא בנוסחת ההגדה שברמב"ם, הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא דנפקו מארעא דמצרים, ולפי"ז משמע שהסיפור אינו אלא על ענין המצה שהוא זכר לחירות ולגאולה, ולא על ענין המצה שהוא זכר לעוני כלל, אלא דבמצה גופא כודאי יש בה משום שני העניינים גם יחד.

ד) כבהילו יצאנו ממצרים. בקשר לחיבת "כבהילו" נראה לומר, דהרמב"ם חידש כאן יסוד בענין סיפור יציא"מ, ויסוד בענין הגאולה, דהנה הרמב"ם פ"ח ה"ד [וכ"ה בנוסח הגדה שלון הוסיף חיבה אחת לנוסח ההגדה, עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם מיד, ע"כ וזהו ג"כ ענין "כבהילו יצאנו ממצרים", דהיינו בחפזון, שהיתה הגאולה לפתע פתאון, דהנה כל ענייני העולם הזה הם לאט לאט, ויש מהלך טבעי שלוקח זמן, וזה מרומז בענין החמץ. שלוקח זמן להחמיץ. משא"כ גאולת ה' שהיא באה פתאום, דכשכאים מים עד נפש ומתחילים להתייאש מן הצרות, אז גאולת ה' באה מיד פתאום, [וישועת ה' כהרף עין], וזהו היסוד של הרמב"ם שצריכין להזכיר בהגדה, שגאלם מיד, וזהו ענין המצה שאין שיהוי זמן בעשייתה, אלא כבהילו וכחפזון באה הגאולה ממצרים, ונראה, שאם לא אמר וגאלם "מיד", לא יצא ידי חובתו של ר"ג לפי דעת הרמב"ם.

ה) הא לחמא עניא, דמצה הוא סימן לעוני ועינוי מצרים. ועיין תוס' פסחים (קח). וז"ל, ואע"ג דהויא לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות, עכ"ל. דהתוס' הוקשה להם, דכיון דמצה הוא לחם עוני, למה אם אכלה בלא הסיבה לא י"ת. ותי', דכחפצא של המצה צריך הוא שיהיה לחם עוני, אבל מעשה האכילה צריך הוא להתקיים בדרך של חירות, ובלא הסיבה לא יצא, דאף דהחפצא דהמצה הוא זכר לעוני על מצרים, מכ"מ המצה היא ג"כ סימן

לגאולה, וכמו שאומרים - עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם. ויש בזה יסוד עמוק, שצריכה שתהיה לחם עוני, ואם היא עשירה פסולה, שהתורה הקפידה דוקא על לחם עוני, כשיש שמה גילוי שכינה, אותה המצה נהפכת להיות סימן לגאולה ולחירות, ואוכלים אותה בדוקא בהסיבה ובאופן של חירות, דעינוי וחירות לא תלויים במה שאוכלים, אלא לפני מי אוכלים, וע"י גילוי השכינה מתהפך הלחם עוני לסימן של גאולה וחירות.

ו) כל דכפין... כל דצריך צריך להבין מה השייכות של פיסקא זו להגדה של פסחים ועיין בגמ' תענית (כ): דרב הונא ה' אומר זה תמיד בכל יום, ומי עניינו במיוחד להסדר. ונ"ל, דכיון דיש חיוב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ובעבד הרי קי"ל דכל מה שקנה עבד קנה רבו, וא"א לו להזמין אחרים, נמצא ממעשה החירות הוא להזמין אחרים לאכול אותו, ומשור"ה אומר כן, כחלק מההגדה, להראות את עצמו בן חורין. (ועיין כעין זה בפ"י הריטב"א על ההגדה.) ועוד נ"ל דמפסוק ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו ילפינן שיש חיוב במיוחד שהתורה רצתה לשתף הבעל הבית ביחד עם אחרים באכילת הפסח שלו, ולא שישב העשיר ויאכל כשהוא לעצמו.

וכוונת הפיסקא "כל דכפין ייתי ויכול" איננה מחכונת דוקא לעניים, אלא שיש קיום מיוחד בק"פ לשתף עמו שכיניו ואחרים באכילתו, ויש מח' בתנאים אם שוחטים את הפסח על היחיד, וע"י רמב"ם פ"ב מהל' ק"פ ה"כ שכתב, ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד שני יעשו אותו, ומשור"ה שייך ענין אמירת "כל דכפין" במיוחד להגדה, דקיום מיוחד הוא במצות ק"פ לשתף אחרים עמו בפסחו. (ועיין פ"י רש"י על הגדה.)

ועוד נ"ל דהגר"א לומר דיש קיום מיוחד במצות מצה ליתן צדקה, ואמר שענין מעות חטין (שנזכר כבר בירושלמי) מרומז הוא בפסוק של מצות יאכל שבעת ימים, ומשמע דס"ל שיש קיום מיוחד של צדקה שנכלל במצות מצה, ולפי דבריו אלה נראה להוסיף ולומר שאמירת "כל דכפין ייתי ויכול" שפיר יש לה שייכות מיוחדת לאמירת הא לחמא עניא.

בדין חייב אדם לראות את עצמו

ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו וכו'. ואין מאמר זה וזה עם המאמר הבא תיכף אח"ז, שבכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים, לכאורה החילוק ביניהם הוא פשוט, שבמאמר הראשון אנו רק אומרים שלולא גאולת מצרים היינו כולנו עדיין עבדים, אבל מכיון שנגאלו כבר אבותינו, הרי לא היינו שוב אנחנו עבדים, אבל בחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים נאמר חיוב חדש, שחייב לראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים. ועיין בפירש"י על ההגדה, על הפסקא שחייב אדם לראות א"ע, שכ' שאם לא יצא משם, עדיין היינו במצרים. אבל עיין ברמב"ם פ"ז מחמץ ומצה ה"ו, שכ' דחייב להראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, והרי שכתב להדיא כמש"ב.

תערובת חמץ במשהו

רמב"ם פ"א מחמץ ומצה ה"ו, אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ. אבל עירב חמץ כגון כותח הכבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן, אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת, שנאמר כל מחמצת לא תאכלו. בר"א בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכא"פ וכו'. וכספהמ"צ מנה כאן ב' לאוין במנין המצוות, ל"ת קצ"ז - שלא לאכול חמץ, ול"ת קצ"ח - שלא לאכול תערובת חמץ, ותמה עליו הרמב"ן שמה בהשגותיו, דהיכא דאיכא כזית בכא"פ לכו"ע חייב כרת, ואין זה תלוי במחלוקת ר"א וחכמים (ר"פ אלו עוברין), ואין צורך ללאו מיוחד לאסור בכה"ג, דמדין טעכע"ק דכל התורה כולה י"ל דאסור אף בחלב ודם, דאהדרי' לאיסורא קמא, ול"ל לאו מיוחד לאוכל תערובת חמץ בפסח.

וכביאור שיטת הרמב"ם נאמרו כמה מהלכים באחרונים. ועי' מרכבת המשנה (שם) שכתב ב' ביאורים: א', המנחת כהן כתב שכונת הרמב"ם היא לומר, שמפסוק זה הוא שלמדנו לאו לטעכע"ק בכל התורה כולה, ואף באוכל כזית בכא"פ של תערובת חלב ודם ג"כ יסבור הרמב"ם דליכא כרת אלא לאו גרידא. [וכי"ה בבהגר"א לאו"ח הל' פסח]. וב', מקום הניחו לי להתגדר בו, דהיכא דאיכא נתינת טעם, בודאי איכא כרת, בין בחלב ובין בדם ובין בחמץ, דבודאי י"ל דאהדרי' לאיסורא קמא. [עי' מזה ב' הדעות בתוס' חולין (צח) -

צ"ט). וכונת הרמב"ם כמש"כ דאיכא לאו מיוחד בלי כרת לאוכל תערובת חמץ בפסח, היינו היכא דאיכא כזית בכא"פ, אך אינו נו"ט, וזהו שכתב הרמב"ם פט"ו ממאכ"א הי"ב, יראה לי שאפילו דשיל"מ אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם, מותר וכו'. ואל תתמה על חמץ בפסח [כלומר, דאסרינן ל' במשהו, ומטעם דשיל"מ, ואפילו בנתערב באינו מינו], שהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו, לפיכך החמירו בו כמו שביארנו. כלומר, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואף מן התורה יש ענין של חמץ במשהו, דמשהו גדרו היכא דעפ"י כללי תערובת הי' צ"ל האיסור מתבטל, ואף כאן בחמץ, יש אי' לאו מיוחד לכזית בכא"פ אף דאינו נו"ט, ועפ"י כללי תערובת דכה"ת כולה הי' צ"ל מתבטל בכה"ג, וזהו שנאסר מכח קרא דכל מחמצת [לשיטת הרמב"ם]. וממילא ניחא מאי דהחמירו לאסור מדרבנן חמץ במשהו אפילו בדליכא כזית בכא"פ, ואפילו בנתערב בשאינו מינו, שהרי אף מן התורה דינו יותר חמור משאר איסורים.

ואמר בזה הגר"ח, שהעיקר כביאורו השני של הרב מרכה"מ.

בגזרה דרבה שמא יעבירונו

התוס' במגילה (ד: ד"ה ויעבירונו) הקשו, מ"ט לא אסרו מדרבנן מילה בזמנה בשבת מחשש שמא יעבירונו לאיזמל ד"א ברה"ר, ועי"ש מה שתוצו בזה, ובמאירי שם. והי' נראה לומר עוד בזה, דמן התורה אין בתקיעת שופר בשבת שום איסור מלאכה, והיתר גמור הוא, ומהך חששא דרבה - שמא יעבירונו, קבעו חכמים כמלאכה מדרבנן, דמאחר שהכל חייבים בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בה, והתקיעה עלולה לגרום העברת ד"א ברה"ר, דנוה מדרבנן למעשה התקיעה כמעשה העברה ד"א, וממילא אסור לנו לתקוע שופר ברה"ה שחל להיות בשבת, דמדרבנן, עצם מעשה תקיעת השופר בשבת מהווה מלאכת מעביר ד"א ברה"ר. [וכמו שגזרו שלא לעלות על האילן בשויו"ט שמא יתלוש, שקבעו חכמים שהעלייה על האילן וההשתמשות במחובר דינו כקוצר מדרבנן, וכן אסרו משמיע קול - שמא יתקן כלי שיר, כלומר, שקבעו, שכל משמיע קול דינו כמתקן מנא - מדרבנן]. וכן בלולב, וכן במגילה. אבל במילה, מה יתן ומה יוסיף מה שיקבעו מדרבנן את מעשה המילה כמעשה העברה ד"א ברה"ר, [מפני שהיא עלולה לגרום לידי כך, וכמו בשופר ולולב], הלא בין כה וכה יש במילה משום מלאכה דאורייתא, עגמ' שבת (קו.) - מה לי מתקן מילה מ"ל

לתקן כלי, ואשר מה"ט אסור מן התורה לעשות מילה שלא בזמנה בשבת וביו"ט, ואעפ"כ, גזה"כ מיוחדת ומפורשת היא להתיר המילה בזמנה בשבת, למרות מה שהיא מלאכה. וממילא שוב א"א לאוסרה אפילו מדרבנן, דהדרך לאוסרה מכח גזרה דרבה היתה לדונה ולקובעה כמלאכת העברה ד"א, ואפילו לו היו גוזרים כן, היתה עדיין נשאת בהיתרה, דהלא זהו דין התורה דמילה בזמנה דוחה שבת, למרות מה שהיא מעשה מלאכה.

בענין תענית אסתר מוקדמת

כשחל פורים ביום א', וא"א להתענות ביום שלפניו - מפני שהוא שבת, היו בזה שני מנהגים בזמן הראשונים, אם להתענות ביום ה' שלפניו או ביום ו', [ועי' בס' מגן אבות להמאירי, ענין הכ"ג]. ואף שמנהגנו הוא להתענות ביום ה', הגר"ח ז"ל הי' נמנע מלעלות לתורה. למנחה באותו היום, כי שמא העיקר כאותה הדעה להתענות ביום ו', ונמצא שאין קרה"ת כלל ביום ה' למנחה, ונמצאת ברכת העולה ברכה לבטלה.

ימי הפורים

במגילה (ה:): כתיב במגילת תענית, את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון, ואמר רבא, לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה, ואת של זה בזה. ונראה לבאר, דבאמת שני הימים נקבעו ע"י החכמים כימי הפורים, ודין שני הימים כיו"ט - בין לבני העיירות ובין לבני הכרכים, אלא דלענין קיום מצוות היום (דמקרא מגילה ומשלוח מנות וכו') מחלקינן, דלבני הכרכים יש להם לקיים את כל מצוות היום בט"ו, ולבני עיירות יש להם לקיים מצוות היום ביי"ד, דומיא דיו"ט של פסח, שקדושת היום נהגת משך כל היום של ט"ו, אלא שא"א לקיים מצוות מצה ומרור וארבע כוסות וגו' אלא דוקא בחלק מסויים מהיו"ט - דהיינו בלילה, וכן ביו"ט של ר"ה, שקדושת היום נהגת כמשך כל היום כולו, אך א"א לקיים מצוות תקיעת שופר אלא דוקא ביום. אך מאחר ששני הימים - גם י"ד אדר וגם ט"ו אדר - שניהם דין יו"ט של פורים להם, ממילא שני הימים אסורים המה בהספד ובתענית, בין לבני העיירות ובין לבני הכרכים. ועפ"י מובן נמי טעמי דהרמ"א שפסק באו"ח (סי' תרצ"ו ס"ד) דאין אבלות נהגת בפורים לא ביי"ד ולא בט"ו. דשני הימים דין יו"ט להם, וכמש"ב.

ועי' עוד שם בגמ' מגילה (ו:), שנחלקו התנאים בשנה מעוברת אם לקרוא את המגילה באדר ראשון או באדר שני, ואמר ריו"ח ושניהם מקרא אחד דרשו, בכל שנה ושנה, ר' אליעזר בר' יוסי סבר... מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט... ומסתבר טעמי, דאין מעבירין על המצוות... ורשב"ג סבר... מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן... דמסמך גאולה לגאולה עדיף. והמתבאר מדברי הגמ' הכא, דאף פורים קטן נמי דינו כיו"ט של פורים, אשר על כן מבואר שמה בגמ', ושין בהספד ובתענית שאסורים בזה ובוה, אלא שבוה נחלקו התנאים, באיזה יום מימי הפורים לקיים את מצוות היום, ביי"ד לאדר א' או ביי"ד לאדר שני, ונמצא דלפי"ז בשנה מעוברת יש ארבעה ימי פורים, י"ד וט"ו באדר ראשון, וי"ד וט"ו באדר שני. [ועי' היטב בהגר"א לאו"ח (סי' תקס"ח ס"ק ט"ז) שמן הנכון להתענות תענית היאה"צ למי שמת באדר בשנה פשוטה בין באדר הראשון ובין באדר השני, ואין הענין תלוי בלשון בנ"א כלל, אלא שמדברי הגמ' דמגילה הנ"ל מתבאר, דשני החדשים דינם - עפ"י דין - כאדר, והוא כדברי רבנו. (הוספת הכותב)].

בדין אין מעבירין על המצוות

במגילה (ו:): תניא, קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה... ר"א ברבי יוסי אומר אין קוראין אותה באדר השני, שכל מצוות הנוהגות בשני נהגות בראשון. ובהמשך הסוגיא שמה איתא, דבשלמא ר"א ברבי יוסי מסתבר טעמי, דאין מעבירין על המצוות. ועיי"ש בתוס' שהקשו, דבזבחים פ' איזהו מקומן מבואר, דשיירי הדם של החטאות הפנימיות הי' שופך על היסוד המערבי של המזבח החיצון, ודבר זה נלמד מקרא דכתיב אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד, וקשה, דלמה לן קרא להכי, חיפוק ליה דאין מעבירין על המצוות. ויש מפרשים דלא שייך למימר אין מעבירין וכו' אלא היכא שיש לפניו שתי מצוות, שיש לו לעשות קודם אותה דפגע ברישא, וזה אינו, דהכא (לענין אם קורין את המגילה באדר ראשון או באדר שני) ליכא אלא מצוה אחת, ואפ"ה מפרש הטעם משום דאין מעבירין. ועתוס' זכחים (נא). מזה שתרצו, דלא שייך אין מעבירין אלא... כגון מצות קרנות, שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים לא קבעין מהאי טעמא, אי לאו דגלי קרא בהדיא.

ובביאור דבריהם הי' נראה לומר, דכשמונחים לפניו ב' חפצים נפרדים של מצוה, כגון שני אתרוגים, והאחד סמוך לו - כאותו החדר, והשני רחוק ממנו

בחדר השני, אז שפיר י"ל דאין מעבירין על החפצא של מצוה - הסמוך לפניו, להשתמש בחפצא של המצוה שרחוק ממנו. וכן באדר הראשון ואדר השני, ובאמת שני החדשים דין אדר להם (עפ"י הלכה), וממילא גם י"ד אדר ראשון וגם י"ד אדר שני דין פורים להם, וכשפגע תחילה בי"ד לאדר הראשון, הרי בידו האפשרות לקיים את כל המצוות של פורים, ביום הזה, ואין לו להמתין עוד חודש עד שיקיים את המצוות ביום האחר - בי"ד לאדר שני, אשר הוא יותר רחוק ממנו. וכן בזריקת דם הקרבנות ע"ג קרנות המזבח, שכל קרן חלוק הוא כפנ"ע, והראי' דבקרובן חטאת זורקים על כל ד' הקרנות, ועוד יש שם קרבנות שזורקים את דמם על ב' הקרנות, הרי שחלוקים ונפרדים המה כל הקרנות זמ"ז, וכל אחת דינה כחפצא של מצוה כפנ"ע, ואשר על כן שפיר שייך בהו הך כללא דאין מעבירין. אך בנוגע לשפיכת שיריים ליסוד, לכאורה הי' נראה לדמותו לאחד שמונח לפניו לולב אחד, וקצהו האחד סמוך לו וקצהו השני רחוק ממנו, דאטו נימא בכה"ג דמחוייב האדם ליטול את הלולב (בכדי לצאת בו ידי חובת המצוה) דוקא במה שיאחז בקצהו הסמוך אצלו, הלא אין כאן אלא חדא חפצא של מצוה, ומ"ל מקיים מצותו במה שאוחזו בקצהו הקרוב אליו או בקצהו הרחוק ממנו, בין כך ובין כך הרי נמצא שיקיים את המצוה באותו הלולב, וה"נ ביסוד, דלולא הך גזה"כ (דאשר פתח אהל מועד) הו"ל למימר דכל היסוד דדינו כחדא חפצא של מצוה, ובמה שישפוך את שירי הדם באיזה צד שיהיה של היסוד, נמצא שקיים את המצוה בכל החפצא של היסוד, ומ"ל שופך בצד המערבי, ומ"ל שופך בצד דרומי, קמ"ל הך קרא, דכמו שכל ד' הקרנות מהווים חפצים נפרדים של מצוה, ה"נ ביסוד, שיסוד מערבי לחוד, ויסוד דרומי לחוד, ומאחר דדיינינן להו כשני חפצים נפרדים של מצוה, ממילא שפיר שייך בהו הך כללא דאין מעבירין וכו'.

הערות בענין ניחום אבליים

[א] מצות ניחום אבליים מלבד מה דהוי' מצוה של חסד וקיום במצות ואהבת לרעך כמוך, כמבואר ברמב"ם ריש פ"ד מהל' אבל, הוי ג"כ קיום בעצם ניהוג האבלות, שיבואו מנחמים לנחם האבל, וזוהי כונת הרמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"ז) במש"כ יראה לי שנחמת אבליים קודם לביקור חולים, שניחום אבליים גמילות חסד עם החיים ועם המתים. כלומר, דמלבד מצות החסד שעם החיים, יש גם קיום בעצם ניהוג האבלות, שיהיו מנחמים, וזהו הנקרא גמילות חסד עם המתים.

וכן יש להוכיח דבר זה גם מדין הגמ' בשבת (דף קנב), ומובא ברמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ד), מת שאין לו אבליים להחנחם, באים עשרה בני אדם כשרים ויושבין (עליהם) במקומו כל שבעת ימי האבלות ושאר העם מתקבצין עליהם, עכ"ל. הרי דיש מצות ניחום אבליים כשאין שם אבל, דמ"מ חוכת הציבור הוא שישכו עשרה בני אדם כל שבעת ימי האבלות, ואחרים באים ומנחמים אותם, ודין זה הוא בתורת קיום ניהוג האבלות, שהרי מצד גמילות חסד לחיים לכבד א"א להבינו, שהרי אין כאן אבל השרוי בצער, אלא דזהו מדין קיום אבלות וכבוד מתים. וכן עיין ברמ"א יו"ד (שע"ד ס"ו) בשם תשובת הרא"ש, דאף מי שאינו קרוב אלא שרוצה להתנדב לנהוג באבלות, אין מוחין בידו כלומר, שיש עכ"פ איזה קיום בזה עכ"פ בתורת אינו מצווה ועושה ומקור לזה יש להביא מדברי הרמב"ם הנ"ל. ועפ"י הדברים האלו יש ליעץ לבנים מאומצים לנהוג באבלות במות הוריהם שגידולם [אף כי בודאי א"א לחייבם בזה מדינא], דקיום עכ"פ בודאי איכא, וכנ"ל.

ועוד יש להוכיח דניחום אבליים מהווה קיום בעצם ניהוג האבילות ממה דביום האחרון של האבלות אמדינן מקצת היום ככולו, ונגמרת האבלות רק שמשיעמדו המנחמים (מו"ק דף יט:), דלכאורה מדוע יש לו להאכל לחכות עד שיעמדו המנחמים, אלא ודאי מוכח דניחום האבל הוא קיום בניהוג האבלות, ולכן אין לו לאבל להפסיק אבלותו ביום האחרון עד קיום ניהוג זה, דבכדי לומר מקצת היום ככולו יש דיעות הסוכרים דבעינן שניהוג לכה"פ במצקת היום במצקת ניהוגי האבלות.

ובביאור ענין זה הי' נראה לומר דיש מצוה על האבל לקבל את התנחומין מן המנחמים וכן כתב הגר"ח (כמכתב תנחומין שנרפס בירחון צפונות) שמצוה לקבל ניחומים, ושהוא אחד מניהוגי האבלות. ועיין באר הגולה ליו"ד (סי' שע"ו) בשם הרב האי גאון, שאין המנחמים רשאים לפתוח עד שיפתח האבל לומר ברוך דיין האמת, כלומר צידוק הדין, ונראה דזוהי כונת הגר"ח שיש בקבלת האבל את התנחומין משום ניהוג אבלות, דהיינו שהוא חלק מחיוב צדוק הדין.

והנה האור שמח תמה על מה שכתב הרמב"ם שניחום אבליים קודם לביקור חולים מפני שנחום אבליים יש בו משום גמילות חסד עם החיים ועם המתים, שהרי בגמ' סוכה (דף מא:) תניא ר"א בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולכו בידו... הולך לבקר חולים ולנחם אבליים וללכו בידו, הרי דהקדים אנשי ירושלים ביקור חולים לניחום אבליים. ותירץ

האור שמת, דמה דפסק הרמב"ם דניחום אכלים קודם לביקור חולים הוא דוקא בשאר כל השנה כולה, משום דנוסף על מה שיש בו משום גמילות חסד עם החיים, יש בו גם משום כבוד המתים, ויש בזה קיום באבלות. אבל מנהג אנשי ירושלים ברגל היה (שהרי נטלו לולבם בידם), וברגל דאין נוהגים בו אבלות, שוב י"ל דביקור חולים קודם לניחום אכלים, דניחום אכלים ברגל אינו אלא משום כבוד החיים בלבד, ואין בו משום כבוד המתים, ולכן ברגל ביקור חולים קודם לניחום אכלים.

ב] בכדי לצאת ידי חובת מצות ניחום אכלים, צריכים שהאבל יקבל את התנחומין, ויש מעשה קבלת תנחומין שצריך לעשות ע"י נדנדוד ראשו, וכדומה. ועיי' בילקוט שמעוני על הפסוק עניה סוערה לא נוחמה, שהוסיף הקב"ה לנחמם עד שאמרו שוש אשיש בה', וקיבלו ישראל את הניחומים.

ג] ענין הנחמה הוא שאומרים לו להאכל שהטובה הנאה היא כ"כ גדולה שיתנחם בכך באכידתו, ולא יהי' נחשב לו הצער כלל. ועיי' ברמב"ם (סוף הל' תענית) שהצומות יהפכו לימים טובים חדשים. ומשמע דר"ל, שיהיו לימים טובים ממש, [ודלא כרש"י שפירש בר"ה (יח): שרק יהיו אסורים בהספד ותענית], ויתוספו ימים טובים חדשים ונוספים שלא היו מעולם. וכן בפסוקים, וישם מדברה כעזן וערבחה כגן ה', וכן כתוב, ויהי אור הלבנה כאור החמה ואור החמה שבעתיים, הרי להדיא שענין הנחמה הוא שיהיו טובות ותענוגים והתגלות שלא היו מעולם.

ד] עיקר מצות ניחום הוא למלא את החסרון שאירע, שאם מת זה שהיה המפרנס של המשפחה, אז מחוייבים מצד מצות ניחום למלא את זה. כגון למשל אם מת הבעל, ואשתו מחוסרת פרנסה, ממצות ניחום הוא לאסוף כספים בכדי לפרנסה, וזה פשוט וברור. אך נראה להוסיף שאם בעלה הי' נשכר מאה דולר לשבוע, אין יוצאים י"ח מצות ניחום בזה שנותנים לה רק מאה דולר, שענין הנחמה הוא (כנ"ל) שצריך להיות יותר טוב מאשר בתחילה, ועל כן נראה שצריכים לתת לה מאתיים.

ה] המנהג הוא שכשיש יותר מאבל אחד אומרים לכולם ביחד המקום ינחם אתכם, ובפשוטו היה נראה שיש בזה משום אין עושיין מצוות תבילות חבילות, ויותר נכון הוא לאומרו לכל אבל במיוחד וכפני עצמו.

הלכה בדברי המיקל באבל

כתשו' משיב דבר (חיו"ד סי' ע"ב) פסק, כמי שהודיעוהו על ידי טלגרף שקרובו נפטר במדינה אחרת, ושהלוי' תחייים ביום המחרת, שלא חלה עליו אבלות עד יום מחרת, אחרי הקבורה. ובשדי חמד (בפאת השדה, מערכת אבלות סי' י"ד) הביא קונטרס מחתנו של הנצי"ב הג"ר רפאל שפירא, שנחלק בזה על חותנו, וס"ל שחלה האבלות ככה"ג תומ"י בשעת שמיעה. ואמר בזה הג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, דלהלכה דקיי"ל הלכה בדברי המיקל באבל, יש להחיר אפילו בתרתי-דסתרי, ובכה"ג יש לומר שהאבלות אינה מתחלת עד למחר, אחרי שעת הקבורה, והיא נשלמת בתחילת יום ה' עפ"י החשבון - כאילו התחילו למנות מהיום.

אבל אסור בתלמוד תורה

איתא בשו"ע יו"ד סי' שפ"ד, אבל כל שבעה אסור לקרות בתנ"ך משנה גמרא וכו', אם האבל כהן, ואין בביהכנ"ס כהן אחר, אסור לו לעלות לקרות בתורה. ועיי' ט"ז ליו"ד סי' ת"ב סקה.

ועיי' ט"ז ליו"ד סי' ת"ב סק"ה ע"ש הב"ת, דבחל יום האחרון דשבעה בשבת, דל"א מקצת היכ"כ, ואסור לו לעלות לתורה אפילו למנחה, כיון שאינו עושה מעשה הניכר בו משום אבלות. [והשוה רא"ש (פ"ג דמו"ק סי' למ"ד) דמה"ט ל"א מקצת היכ"כ באבלות כלילה, דאין ניהוג באבלות ניכר כל כך]. והט"ז כתב עליו דלא קיי"ל הכי, והוכיח דסגי במקצת ניהוג דשוא"ת דדברים שבצינעא הנוהגים בשבת.

וצריך להבין, איזה איסור יש בעליית האבל לתורה תוך שבעה שלו, הלא אף דאבל אסור בתלמוד תורה, מכ"מ אינו מחוייב לצאת בשעת קרה"ת, וכן מותר לו לחזור על הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום (יו"ד סי' ח', ס"א במחבר, וש"ך שמה סק"ד), וכן מותר הוא בקריאת שמע ובקריאת פ' הקרבנות, דכל שהוא סדר היום מותר [עיי' שו"ע או"ח תקנ"ד ס"ד ומשנ"ב שם סק"ז]. דיסוד האיסור דתלמוד תורה הוא משום דפקודי ד' ישרים משמחי לב, ובקריאת סדר היום, אף דכודאי יש בזה משום קיום תלמוד תורה, י"ל דאינו בכחינה משמחי לב מפני הרגילות.

ונראה דמתבאר מזה דב' הלכות יש כאיסור תלמוד תורה, הא', שלא ללמוד, והב', שלא ללמד לאחרים. ובזמן התלמוד, העולה לתורה הי' קורא מתוך הספר בכדי ללמד אותם הפסוקים לכל הקהל, ואף דבזה"ז כבר הונהג אצלנו שבעל-הקריאה קורא את כל הפרשה בעד כל העולם, מכ"מ מדין שומע כעונה חשוב כאילו כל אחד מן העולם קרא את הפרשה שלו, וחשוב העולה כמלמד תורה להקהל, ואף דכל מה שהוא מסדר היום איננו בכחינת משמחי לב, וממילא אין בו איסור, היינו דוקא שמתר לאבל ללמוד לעצמו סדר היום, אבל ללמדו לאחרים אסור.

[וכן מבואר להדיא במג"א לאו"ח (סי' תקנ"ד סק"ב) דבט"ב תינוקות של בית רבן בטלים, דאסור ללמוד עמהם אפילו דברים הרעים, דאף דאינו משמח, מכ"מ ללמד לאחרים הוא איסור בפנ"ע.

ועד"ז י"ל בבאור המנהג הנזכר ברמ"א לאו"ח (רס"י קל"ה), דיש חיוב לקרוא לחתן שבתוך שבעת ימי המשחה-לעלות לתורה, ודינו כרגלים, עיי"ש ונל"פ בטעם הדבר, דעל החתן יש חובת שמחה. וכתב הרמב"ם פ"ו מיו"ט ה"כ, כשאדם אוכל ושותה ושמח כרגל, לא ימשך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק ... אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות וכו'. וכן עיי' רמב"ם סוף פ"ב מהל' חגיגה, כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה, לא יהי' אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שיעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאומללים וכו'. וחזו"ן מדברי הרמב"ם, דחלק חשוב ממצות שמחה הוא שישמח גם את האחרים, ובאוכל ושותה לעצמו ואיננו משתף את העניים עמו, הר"ז קצת בכחינת הוללות וסכלות. ומאחר שלימוד תורה הוא אופן של שמחה, וכדקיי"ל דאסור באבל ובט"ב משום דכתיב פקודי ד' ישירים משמחי לב, על כן אף המלמד תורה לאחרים הוא אופן של קיום מצות שמחה, ועל כן נהגו שהחתן דורש בדברי תורה בשעת החתונה, ושהחתן עולה לתורה תוך ז"י המשחה שלו, דמכח דין שומע כעונה חשיב כאילו העולה הוא הוא הקורא בתורה, וכאילו הוא הוא המלמד את התורה לקהל השומעים, עכת"ד*.

* ועי' מטה אפרים להל' ר"ה סי' תקפ"ד סי"ז, דראוי לכל גבר ירא ד' להשתדל שיהי' לו עליי' בימים הנוראים, ולפי"ד רבנו י"ל דראוי הדבר בכל הרגלים, ומכח מצות שמחה, שישמח לאחרים בלמודו תורה להם. (הוספת המעתיק)

בדין הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו

ברכת חתנים אומרים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, שמברכין להחתן והכלה שישמחם ה' כמו ששימח לאדם הראשון בנישואיו. ובאמת צ"ע, היכן מצינו בתורה ששימח הקב"ה לאדם הראשון ולחוה. ונראה, דעיי' במדרש רבה לבראשית (פ"ח-ט"ו) א"ר שמלאי, מצינו שהקב"ה מברך חתנים שנאמר ויברך אותם אלוקים, והי' איתא בפרקי דר' אליעזר (פרק י"ג), שעשה שושבינים וברכם משום גמילות חסדים. [ועיי' בפ"י רבו של הרמב"ן שמביא זה הפסוק והמדרש בפ"י לנוסח הברכה של כשמחך יצירך.] ונראה דזהו גופא השמחה ששימח ה' לאדם ולחוה, כמה שבירכם, וכמוש"כ, ויברך אותם אלוקים. ובקשר לזה אמר הגר"ח ז"ל, דמה דאיתא במס' ברכות (ה:), דכל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר כחמש קולות, ביאורו שאינו ממתין עד השבע ברכות שבסוף, דזהו הפירוש של אינו משמחו, דהו' ברכות הוא קיום השמחה וחייב בו' ברכות מטעם מצות שמחת חתן וכלה, דהכרחה הזו שמברכים להחתן ולהכלה היא היא הקיום של שמחת החתן והכלה.

בענין גילוח וסריקת פאות וניזיר

כתב הר"ם פ"ה מ'ל נזירות הי"ד, וז"ל, נזיר חופף על שערו בידיו... אבל לא יסרוק במסרק, ולא יחוף באדמה מפני שמשרת את השער ודאי, ואם עשה כן אינו לוקה, עכ"ל. ומקשים הקרן אורה ומנ"ח, דכיון דפס"ר הוא, למה אינו לוקה. והיניחו בצ"ע. ונל"פ, דכל שער ושער שבראשו הוא חפצא של איסור בפני עצמו בנוגע ללאו זה, ובאמת על כל שער ושער הוי דבר שאינו מתכוין, שהרי אין שמה פסיק רישיה על אותו השער, אבל היינו דוקא לענין איסור הל"ת, אבל לגבי העשה של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו, החפצא של האיסור היא כל הראש כולו, ועל הראש כולו כבר יש שמה פסיק רישיה, דמהראש בודאי יפול לכה"פ שער אחד, דאיסור עשה הוא לקחת מהראש אפילו שער אחד, וכמו שכתב הרמב"ם לענין סם (שם בהלכה י"ב) וז"ל, העביר על ראשו סם שמשיר שער, והשיר שער, אינו לוקה, אבל בטל מ"ע שנא' גדל פרע שער ראשו דסם הרי הוא עובר על איסור העשה, אף דגרמא הוא, ואילו לגבי הלא העשה בענין דוקא מעשה גילוח בתער, ולא יעבור דעושה עיי' גרמא, אבל לגבי העשה שפיר עובר אף בגרמא.

לכן בפיאות הראש דמק' הגרעק"א (מובא בפ"ת ליו"ד סי' קפ"א) מותר לסרוק פיאות הראש הלא בוודאי ישיר לכה"פ שער אחד (לדעת האוסרים להשיר שער אחד). ונ"ל דאפילו לדעת האוסרים לקיחת שערות מהפיאות, כל שער ושער הוא חפצא של איסור בפ"ע, דאסור לקיחת שיערות מהפיאות, כל במקום הזה, וכלפי כל שער ושער הוא באמת דבר שאינו מתכוין, דליכא פס"ר בעד שום שער בפרטות, ורק לגבי נזיר יש לנו איסור עשה זה המיוחד של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו, שכל הראש הוא החפצא של האיסור, ולגבי כל הראש כבר יש שמה פס"ר וכשנת"ב, והא דאסור לסרוק את השער, צ"ל דהוא אך מדרבנן.

הגרמ"ס ז"ל ביאר באופן אחר יותר פשוט, דהא דסריקה במסרק מהווה פס"ר משום דודאי משרת את השער, היינו דבסריקות הרבה בודאי יפול לכה"פ שער אחד, אבל אין שמה פס"ר בעד שום מעשה סריקה בפ"ע, רק שבצירוף כל הפעולות בודאי יפול שער אחד. ולגבי הל"ת שבנזיר ושהשרת הפיאות דנים על כל פעולת סריקה בפ"ע אי היא פס"ר או לא, וכיון דכל פעולת סריקה בפ"ע איננה פס"ר, אינו לוקה בנזיר, וליכא איסורא בכלל בהשחתת פאת הזקן, אבל לגבי העשה דקדוש יהי' גדל פרע אין דנים על כל פעולת סריקה בפ"ע, אלא אומרים דאם בצירוף כל פעולות הסריקה יפול שער אחד, נתבטל המצות עשה של קדוש יהי' גדל פרע, משו"ה אסור. ואינו לוקה דלאו ליכא, כיון דאכל פעולה ופעולה בפ"ע ליכא פס"ר.

ואגב יש להזכיר שדעת הגר"ח ז"ל היתה, ועיין מזה בס' אגלי טל שאין צריך להשאיר שיעור של כדי לכוף ראשו לעיקרו בפיאות ובזקן (עי' בזה בס' דרכ"ת ליו"ד), דלא בעינן שם חפצא של שער, אלא גדר האיסור הוא שלא להשחית ושלא להקיף את הפיאות, וכל זמן שמרגישים את השיער כשמעביר אצבעותיו על פניו, כל כה"ג לא מקרי השחתת והקפת ההפיאות (צ"ע בפיאות דיש מחלוקת אם דין השחתה עליו).

בגדר חיוב קרבנות הנזיר

הרמב"ם כתב בפ"א מנדרים ה"י, החטאת והאשם, אע"פ שאין באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו, אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם כמו שיתבאר, לפיכך האומר פירות

אלו עלי כחטאת או כאשם... הרי אלו אסורין, ואין צריך לומר באומר הרי הן עולה או שלמים או מנחה או חודה שהן אסורים, שכל אלו באין בנדר ונדבה.

הרי מתבאר מדברי הרמב"ם (וכן הכין כנראה, בכונת הגמ' פ"ק דנדרים, ע"י כסף משנה כמה דברים: א', דלא מיקרי דבר הנודר אלא באיסור הבא בנדר או בנדבה. ב', דחיוב הנזיר להביא קרבנותיו בכלות זמן המלאת שלו, אין גדרו כחיוב חטאת חלב או כחיוב אשם גזלות, שעבירת אכילת החלב בשוגג מחייבת בחטאת, ומעשה הגזלה מחייבת באשם, וה"נ נימא שכלות ניהוג הנזירות מחייבת בקרבנות הנזיר, דז"א, אלא גדרו הוא שכלול בהפלאות נדר הנזירות שלו (של אמירת 'הריני נזיר') יש קבלת איסורי טומאה, תגלחת ויין, וקבלת התחייבות להביא את קרבנותיו המיוחדות בכלות הזמן. וג', מאחר שיש בסוג קרבנות החטאת והאשם עכ"פ קרבן אחד (זה של הנזיר) הבא בנדר ונדבה, כבר הפך כל הסוג הזה של קרבנות להחשב כדבר הנודר.

והנה, נקודה זו השני' מתבארת היא מכמה מקומות נוספים: א) רש"י בפי' על התורה [על הפסוק בפ' נשא (במדבר ו-כ"א) זאת תורת הנזיר אשר ידור קרבנו לך' על נזרו, מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו אשר ידור] הביא מהספרי שאם אמר הריני נזיר ע"מ לגלח על ק' עולות ועל ק' שלמים, שמחוייב להביא כל זה, נוסף על ג' הקרבנות שנוכרו בחורה. ולכאורה יש להקשות פשיטא, דמה ר"ל הספרי בזה, הלא בודאי אם מקבל אדם על עצמו להביא ק' עולות או ק' שלמים, שהוא מחוייב להביא כפי אשר נדר. אלא ודאי צ"ל דהכי קאמר, דכל הק' שלמים (או הק' עולות) חשובים הם בקרבנות הנזיר, ולדעת התנאים הסוברים דבעינן הקרבת כל קרבנות הנזיר להתיר לו את איסוריו (של טומאה, תגלחת, ויין), לא יהי' לו היתר בכה"ג (בקיבל על עצמו בשעת קבלת נדר הנזירות) עד שיביא את כל ק' העולות, (ועי' מזה חי' הגר"י על הרמב"ם, הוספת המעתיק), וזה זה א"א להבינו אא"כ נתפוס כנ"ל, דהמחייב בעלמא להנזיר בהבאת קרבנותיו בכלות זמן נזירותו הוא נדרו, דחשיב כאילו כלול הי' בנדרו התחייבות להביא ג' קרבנות הנזיר, וממילא אם בשעת נדרו התנה ואמר, ע"מ שאגלח על מאה עולות, שפיר י"ל דבכה"ג מחייבו נדרו להביא יותר מג' הקרבנות הכתובים.

ב) בגמ' נדרים (ד). מבואר דאיכא אי' כל תאחר דנזירות במאחר קרבנותיו, ועיי"ש בסוגיא, דאין זה מכח הדין הכללי דבל תאחר הנוהג בכל חטאות ואשמות, אלא דין מיוחד הוא זה הנוהג דוקא בנזיר, ולפי פשוטו צריכים לבאר כנ"ל, דהנה הוא המחייב להבאת הקרבנות, כמו שהנדר מחייבו בג' ניהוגי

הנזירות (כל', באי' הטומאה, התגלחת, והיין), וכמו שיש בל תאחר במאחר ניהוגי נזירותו, כמו"כ יש כל תאחר דנזירות כמאחר קרבנות הנזירות, שאף הקרבנות מניהוגי הנזירות הם, שנתחייב בהם מחמת נדרו. ועיין עוד זכחים (ק"ז): אי קרבנות נזירות דינן כחובות או ישרות לענין במה, ובגמ' ביצה (ט:): הריני נזיר ואגלח ממעות מע"ש, ועוד מקומות בש"ס.

בגדר דין דבר הנדור

הנה בנדרים קיי"ל דבעינן התפסה בדבר הנדור, וכהתפיס בדבר האסור לא חייל נדרא. ועי' משנה רפ"ב דנדרים (יג:): ואלו מותרין... כבשר חזיר, כעבודת כוכבים, כעורות לבוביך וכו' כחלת אהרן וכתרומתו. וכבר עמדו הראשונים על כך, מ"ט לא חשיבא תרומה וחלה כדבר הנדור מל"ח זה שחלה קדושתן ע"י קריאת שם, אשר הוא מעשה הפלאה, והר"ז דומה ממש לקרבנות שחלים ע"י מעשה הפלאה של הפרשת הקרבן, ואשר בגלל כן חשובים כל הקרבנות כדבר הנדור.

ובקשר לקושיא זו נאמרו ונשנו בראשונים ד' דיעות: א', התוס' והרא"ש כתבו (בדף י"ב סע"א), דאע"ג דמיתסר ע"י פיו, לא הוי דבר הנדור, דהא מעיקרא נמי היה אסור משום טבל וכו', עיי"ש. ב', הר"ן (שם) תירץ, כיון שאינו אסור לכל, אין דינו כדבר הנדור. ועי' בר"ן לעיל (דף י"א סע"ב) שביאר כונתו בזה, דאי מחמת נדרו, ראוי היה שיהא אסור לכל וכו'. ג', הרמב"ם (פ"א מנדרים ה"י וי"א) כתב, דלא מיקרי דבר הנדור לענין התפסה בנדרים אלא בדבר הבא בנדר ונדבה, ואין שם דרך להביא אלו (חלה ותרומה) בנדר ונדבה. ד', והראב"ד בהשגות שמה כתב, אנו רגילים לפרש מפני שהחלה ותרומה נכסי כהן הן, וממון בעלים, ולא מיקרי דבר הנדור אלא בדבר שהוא ממון גבוה.

ואמר בזה הג"ר משה סאלאוויצ'יק, ז"ל, דעו"ל עפ"י דברי הגמ' נדה (מו.) דבמופלא הסמוך לאיש שהקדיש ואכל, לוקה משום לא יחל דברו. ועיי"ש (בעמוד ב') בהמשך הסוגיא, דלמ"ד מופלא הסמוך לאיש דאורייתא י"ל דבהקדיש הוא ואכלו אחרים (שהם גדולים) הם לוקים משום לא יחל דברו. והובאו דברי הגמ' הללו בר"ן לנדרים (דף ט"ו סוף ע"א) להוכיח, שהאוסר נכסיו על אחרים בנדר, ואכלו האחרים, שהם לוקים משום בל יחל,

אף שהם לא כיטאו את הנדר בפיהם, דאיסורא דבל יחל גדרו, שלא יעבור על איסור שנוצר ע"י נדר, בין אם נוצר האיסור ע"י נדר שלו, בין אם נוצר ע"י נדרו של מישהו אחר.

ומעתה נ"ל, דלהחשב כדבר הנדור לא סגי במה שנוצר האיסור ע"י מעשה הפלאה, אלא בעינן נמי שיהא גדר האיסור איסור של נדר, ולכך בחלה ובתרומה, אף דחלים הם רק ע"י קריאת שם ומעשה הפלאה, מכ"מ אין בזה האוכל תרומה משום אי' בל יחל, ולפיכך אין איסורם חשוב כדבר הנדור, משא"כ באסר נכסיו על אחרים בנדר, או בהקדיש קרבן, שאפילו אחרים שיעברו על אי' הנדר ועל אי' ההקדש יעברו איסור של הפלאה (דבל יחל), לפיכך חשובים איסורים האלו כדבר הנדור.

ובאמת נראה להוסיף עוד ולומר, דזו היתה באמת דעת כל הראשונים בקשר להגדרת דבר הנדור, אלא שכל ארבעה ההסברים הנ"ל שהזכירו הראשונים לא הי' אלא להסביר ולהטעים, מאי טעמא יש בנהנה מן הקרבנות איסור בל יחל, וכזה האוכל תרומה אין בו משום בל יחל, ולזה ביארו התוס' והר"ן והרמב"ם והראב"ד - כל אחד ואחד לפי דרכו - מ"ט אין בתרומה משום בל יחל, אכל בעיקר יסוד הגדרת דבר הנדור י"ל דכו"ע מודו לסברת הגרמ"ס ז"ל הנ"ל, שתלוי בגדר האיסור שיש על הדבר כעת, אלא יש בו איסור של הפלאה, ולא מספיק מה שנוצר האיסור ע"י מעשה הפלאה.

לה לה מאשה

הרמב"ם כתב פ"ט מעדות ה"ד, העבדים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, מכלל שאחיו כמוהו, מה אחיו בן ברית, אף העד בן ברית, ק"ו לעכו"ם, אם עבדים שהן במקצת מצוות פסולין, העכו"ם לא כל שכן. [נמקורו של הרמב"ם הוא מהגמ' בב"ק פ' החובל (פח.), הצד השוה שבהן שכן אינן בכלל המצוות ופסולין להעיד, אך עיי"ש בהמשך הסוגיא שלא נשארה דרש זו למסקנא, וכבר עמד על כך בכסף משנה.]

והמתבאר מדברי הרמב"ם, שמה שהעבד פסול לעדות הוא מפאת חסרון קדושת הישראל שלו, ובתורת נכרי הוא שפסול. דנראה פשוט, דאף דילפינן לעבד לה לה מאשה לענין מ"ע שהזמן גרמא, שאין דין שניהם זהה כזה,

דאשה ישראלית בודאי יש לה קדו"י גמורה ושלמה (כמו שיש לאיש), אלא שיש לה פטור מיוחד לגבי מ"ע שהז"ג. ואילו העבד אין לו קדו"י שלמה, ולגבי מ"ע שהז"ג דינו כנכרי. ונפק"מ בזה לענין ברכה, דאף דהרמ"א כתב להלכה כדעת הר"ת, שהנשים רשאות לברך על המ"ע שהז"ג, נראה לומר שהעבד אינו יכול לברך, דכשלמא אשה יכולה שפיר לומר "קדשנו במצוותיו וצונו לישב בסוכה", דיש לה קדו"י גמורה - אף לגבי מצות סוכה, אלא דיש לה פטור, אבל העבד אין לו קדו"י בכלל לגבי מצות סוכה, והיאך יאמר בברכה כדברים האלה.

אכן, עתוס' גיטין (מ.) ד"ה כשרכו, שכתבו להדיא דלא כדברינו, אף עבד כנעני המניח תפילין רשאי לברך, כמו אשה המברכת אלוכל ואשופר. והנראה לומר בכאור הענין עפ"י דברי הרמב"ם פ"ג מא"י ביאה הי"ב, כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת כפני שלשה ביום שבו תגמר גירוחו ויהיה כישראל, ובפשוטו משמע מלשונו דס"ל דהך טבילה שניה דאורייתא היא, דמלכתחילה כשטבל לשם עבדות חלה עליו רק מקצת קדו"י, ובמקצת - נשאר דינו כנכרי, ולפיכך טעון מעשה גירות שני בכדי להשלים את הקדו"י שלו. אבל הנמק"י כתב דהך טבילה שני' שהצריכו בעבד שנשתחרר, אינה אלא דרבנן, דבגטין (מ.) דנו בכותב שטר שחרור לשפחתו ואמר לה צאי בו והתקדשי בו, והקשו על זה התוס' ביבמות (מז:): ד"ה שם, דהיאך שייך תפיסת קידושין בשפחה אעפ"י שנשתחררה כל זמן שעדיין לא טבלה טבילה שניה, ומכח קושיא זו הכריח הנמק"י שם דכל הצורך להך טבילה שני' אינו אלא דרבנן, דמן התורה כשטבל מעיקרא לשם עבדות חלה על העבד קדו"י גמורה ושלמה, אלא, שכל זמן שהי' עבד, עבדותו הפקיעתו ממ"ע שהז"ג. ובשעה שמשתחרר פקעה עבדותו, ונשאר דינו כישראל גמור (כאשר הי' מכבר) מבלי שום מפקיע. ולפי"ז בודאי ניהא דברי התוס' גיטין הנ"ל, שדין העבד כדין האשה, ששניהם יכולים לברך ולומר אקב"ו על גטילת לולב, שאף בעבד כנעני יש לו קדו"י גמורה ושלמה, אשר היתה ראויה לחייב באמת אף בלולב ושופר ובכל מצוות התורה, לולא הפטור וההפקעה שגרמה לו עבדותו וכמו באשה, שקדוה"י שלה שוה לשל איש, - חזקה היא לחייבה בכל המצוות, אלא שיש לה פטור מכל המ"ע שהז"ג.

והנה בסוגיית הגמ' יבמות (דף מז) הי' ס"ד להצריך אף קבלת עול מצוות בקשר להטבילה השני', ובפשוטו צל"פ דהיינו, שיקבל עליו הגר חובת כל המ"ע שהז"ג, דאילו לענין לאוין ומ"ע שלא הז"ג, הלא כבר מחוייב ועומד הוא העבד הזה משעת הטבילה הראשונה שלו. והנה לפי ס"ד זה לכאורה

בודאי צ"ל שאין לו להעבד אלא קדו"י לחצאין, ואיננה שלמה עד שעת הטבילה השני', אשר בודאי דאורייתא היא, ורק אז יקבל עליו עול שאר כל המצוות, וכדעת הרמב"ם הנ"ל. ורק לפי מסקנת הגמ', דלא בעינן קבלת עול"מ בשעת טבילה שני', אז שייך להיות מחלוקת כגדר קדו"י של העבד.

והנה לדעת רמב"ם, דטבילה שני' דאורייתא היא, צ"ע קושיית התוס', היאך תפסי קידושין בשפחה שנשתחררה ועדיין לא טבלה לגמור אל הקדו"י שלה. והגר"ח (להל' אי' ביאה) תירץ, דמה שמצינו כמה איסורים מחודשים ופטולים והלכות בעבד לפעמים זהו מפני מקצת הנכריות שבו, שחסרה לו בקדו"י שלו במקצת, ולפעמים זהו מחמת השם עבדות שעליו, נכאשר כתבנו לעיל בדעת הנמק"י, והנפק"מ בין סוגי ההלכות האלו יהי' לענין זמן שבין שחרור העבד והטבילה השני', דכל שהוא מפני שחסרה לו במקצת בקדו"י שלו, אזי עד הטבילה השניה עדיין ישנו להחסרון הזה. וכל שהוא מפני השם עבדות שעליו, לא יהי' נוגע בזמן ההוא, שהרי כבר פקעה אז מכל וכל העבדות בשעת השחרור.

והנה הא דליכא תפיסת קידושין בעבדים, זהו מפני הדין עבדות שעליו, ולא מפני הנכריות שבו, שהרי לנכרי שפיר איכא יחס. והא דליכא תפיסת קידושין לישראל כנכרי, זהו מטעם אחר, דא"א להיות יחס בין ישראל לנכרי, והיינו נמי טעמא דאמרינן דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דבשעה שנתגייר הראשון, פקע היחס שביניהם. דא"א להיות שום יחס בין ישראל לנכרי, ואח"כ כשיתגייר השני, א"א להיחס לחזור יש מאין, דיחס של קורבה צריך להתחיל משעת לידה. אבל בין ישראל לעבד שפיר הי' שייך להיות יחס, לולא הגזה"כ דשבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור, המלמדנו דאין לעבד יחס כלל, אפילו כלפי עבד אחר, הרי להדיא שהוא דין מיוחד מחמת השם עבדות שעליו, ולפיכך, בזמן שבין השחרור והטבילה השני', שפיר תפסי קידושין בהך שפחה.

והנה יש להסתפק בהא דעבד פסול לעדות, אם הוא בתורת הגויות שכו, או בתורת עבדות. ומדברי הרמב"ם שהבאנו (בתחילת דברינו) מתבאר להדיא שהוא בתורת גויות. ועגמ' ב"ק (פח) הנ"ל, דלחד מ"ד ילפינן פסול העבד לעדות מקרא דלא יומתו אבות על בנים, לא יומתו עפ"י אבות שאין להם חיים בנים. וע"ז הקשו, דא"כ אף הגר צ"ל פסול לעדות מכח קרא דבנים לא יומתו על אבות, דלא יומתו עפ"י בנים שאין להם חיים אבות, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואין לו יחס אבות. וע"ז השיבו, הכי השתא, גר נהי דאין לו חיים למעלה, למטה יש לו חיים. לאפוקי עבד, דאין לו חיים לא למעלה ולא למטה.

כלומר דבעבד, השם עבדות שלו מפקיע ממנו כל עניני יחס, ונמצא שהגברא דעבד מופקע מיחס, אך הגברא דהגר איננו מופקע מיחס, אף דבהיכי תמצא אין לו יחס למעלה. ולפי לימוד זה יוצא, שפסול העבד לעדות איננו בתורת הגויות שבו (כדברי הרמב"ם), אלא מתורת העבדות שבו.

ועיי"ש עוד ברמב"ם פ"ט מעדות ה"ה, דח"ע וחכ"ח ג"כ פסול הוא לעדות. הרי דס"ל דעבדות פוסלת, ולא רק דעבד חסר לו ההכשר לעדות. דאילו הי' גדר ההלכה דעבד חסר לו הכשר לעדות, בח"ע וחכ"ח הי' לנו להכשירו מכח החכ"ח שבו. אלא ודאי צ"ל דס"ל להרמב"ם דהעבדות פוסלתו לעדות, ולפיכך פסול אף הח"ע וחכ"ח מכח הח"ע שבו. ועפ"י סברא הי' נראה דבאשה ליכא פסלות כלל, אלא רק שחסר לה הכשר לעדות, ולפיכך הי' נראה לומר דלדעת הראב"ד (רפ"ב מהל' שופר) דאנדרוגינוס דינו כחציו זכר וחציו נקבה, לא יהי' פסול לעדות מצד החציו נקבה, דאין באשה פסלות לעדות, אלא רק שחסרה הכשר לעדות, וכאן באנדרוגינוס, שפיר יהי' כשר לעדות מצד החציו זכר שבו.

נתינה בגט וזכייה באי"ה

גטין (כ.) שלחו מתם, כתבו על איס"ה כשר. ועי' קצה"ח (סי' ר' סק"ה) שהקשה, והלא אין זכייה באי"ה, וכמבואר בבב"ב (מד: מה.) שוד שהמית עד שלא נגמר דינו מכרו מכור הקדישו מוקדש ... משנגמר דינו מכרו אינו מכור הקדישו אינו מוקדש, (ופרש"י, דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושיה), וא"כ, היאך מהני גט שנכתב באי"ה, והלא א"א להקנותו לאשה. ותירץ דלחדש דבגט לא בעינן הקנאת הנייר מיד הבעל ליד האשה, אלא סגי במעשה נתינה, וכדכתיב ונתן בידה.

והקשה ע"ז הגר"ח, ז"ל, דהלא איתא בבב"ב (עו.). ונתן בידה, אין לי אלא בידה, חצרה... מנין, ת"ל ונתן מכ"מ. ומפסוק זה ילפינן בב"ב (י:) לכל המטלטלין שנקנים ביד ובחצר, ואם איתא דלגט לא בעינן להקנאת הנייר מיד הבעל אל יד האשה, וסגי במעשה נתינה, היאך אפשר ללמוד מכאן לקניני יד וחצר לכל התורה כולה. אלא ודאי נראה פשוט דאף בגט נמי בעינן להקנאת הנייר, דבלא"ה לא מיקריא "נתינה", ואהא דב"ב דמכרו אינו מכור, כבר הקשו החוס' (סנהדרין פ.) לשיטת ר"ת, דשור הנסקל מותר בהנאה מחיים, מ"ט

משנגמ"ד מכרו אינו מכור, ועל זה הוכרח הר"ת לתרץ, דלא ר"ל הכרייתא דאין המכר חל, שהרי לדידיה הבהמה עדיין מותרת היא בהנאה, אלא ר"ל, שאסור לענות את דינו ומצוה לסקלו. ונראה דהוה"נ איכא לפרושי אפילו לדעת שאר הראשונים הסוברים ששור הנסקל אסור בהנאה מחיים, דמכ"מ המכר שפיר חל, נדשפיר איכא זכייה באי"ה, וכדעת הריב"ש שהביא שמה הקצות] ואין כונת הכרייתא אלא לומר - שאסור לענות את דינו ומצוה לסקלו. ולפי"ז פשיטא דקו' הקצות ליתא מעיקרא.

בדין עד שיוורו לעשות

כתב הר"ם פ"א מביאת מקדש ה"ג, וז"ל: וכשם שאסור לכהן להכנס למקדש מפני השכרות, כך אסור לכל אדם, בין כהן בין ישראל, להורות כשהוא שחור. עכ"ל. ובהל' ד' וז"ל: ומותר לשיכור ללמד תורה, ואפי' הלכות ומדרשות, והוא שלא יורה. ואם הי' חכם קבוע להוראה לא ילמד, שלימודו הוראה היא, עכ"ל. ומקורו מגמ' כריתות (יג:), דרב לא מוקי אמורא עלויה מיו"ט לחבירו משום שכרות. וק', דבמס' הוריות (ב.) איתא, אמר שמואל לעולם אין ביי"ד חייבין עד שיאמרו מותרין אתם. רב דימי מנהרדעא אמר עד שיאמרו להם מותרין אתם לעשות, מ"ט לפי שלא נגמרה הוראה, ועיי"ש בהמשך הגמ' שהביאו ממתניתין דסנהדרין, דאף זקן ממרא אינו חייב עד שיוורה הב"ד לעשות: ומוכת מזה דהוראה לחוד, ולימוד לחוד, ולא מיקרי הוראה עד שיוורו לעשות, וא"כ ק' דברי הרמב"ם שכתב שחכם לא ידרוש ביו"ט משום שכרות, דהא אפי' הסנהדרין שהם עיקר תושבע"פ וכלשונו של הרמב"ם פ"א מממרים ה"א] לא נחשב להוראה עד שיוורו לעשות. ועיי' מש"כ רש"י למס' כריתות (יג:) דבשעת הדרשה, כו"ע בעו מיניה (שאלות למעשה), ונמצא שבשעת דרשת החכם היתה שמה הוראה למעשה ולפיכך היה אסור ביו"ט משום שכרות. אבל הר"ם הרי לא כתב כדברי רש"י אלא כתב שלימודו הוראה היא, וצ"ע למה אסור, הרי חסרה ההוראה לעשות. ועו"ק דהר"ם כהל' ממרים פ"ג ה"ג, ו', וח' הביא את הדין דזקן ממרא אינו חייב עד שיוורה לעשות, והוא כשיטת רב דימי מנהרדעא (ריש הוריות), ואילו לענין הוראת הסנהדרין כתב הרמב"ם בעצמו שם בפ"ג ה"ח, שאומרים להם הבית דין כך הוא הדין, ושמה לא הצריך עד שיוורו לעשות.

וביאר בזה הג"ר משה סאלאוויצ'יק, ז"ל, שדעת הרמב"ם היא שדוקא לענין דיני פדיון העלם דבר של ציבור, וזקן ממרא, ויחיד שעשה בהוראת ב"ד, שהיתה ההוראה שמה בטעות ושלא כהלכה, ובעיקרו של דבר הוראה בטעות לא הויא הוראה כלל, אלא דגויה"כ מיוחדת היא בג' מקומות אלו שדין הוראה יש לה לחייב בפר, העלם דבר של צבור, לחייב את הזק"מ ולפטור את היחיד שעשה עפ"י הוראתם, אזי בכה"ג הוא דכענין עד שיוורו לעשות. אבל בסנהדרין שהורו עפ"י האמת כדין וכהלכה, לא בעינן בהו הוראה לעשות. וכן בחכם הדורש כהלכה ביו"ט, עובר איסור שכרות, אפילו מבלי שיוורה לעשות.

בגדר דין האבות קודם מתן תורה

הרמב"ם בריש פ"ט מהל' מלכים, אחר שהביא ענין ד' מצוות בני נח בקצרה, הוסיף וכתב, וכן הי' הדבר ככל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה... ויצחק הפריש מעשר... ויעקב הוסיף גיד הנשה, וכו'. מקור דבריו בשמות רבה (פ"ל פסקא ו'), והובא ג"כ בחי' הר"ן לסנהדרין (נו:). כגירסת הרמב"ם. [אכן במדרש רבה שלפנינו אין הגירסא כך.]

וכבאור כונת המדרש הזה הי' נ"ל, דהנה ידועה מחלוקת הראשונים באבות קודם מתן תורה, אי יצאו מכלל בני נח או לא. הרמב"ן על התורה סוף פ' אמור ובס' פרשת דרכים דרוש א' דנו בזה באריכות. והעיקר נר' כדעת הסוברים שיצאו מכלל ב"נ אך עדיין לא הי' להם קדושת ישראל גמורה, דענין קדושת ישראל גדרו - התחייבות במצוות, וכדמוכח מנוסחת ברכות המצוות - אשר קדשנו במצוותיו וציוונו, והיות שהאבות לא נצטוו ככל התרי"ג מצוות אלא רק בקצת מצוות נוספות על ד' המצוות של ב"נ, מסתברא לומר שהי' להם מקצת קדושת ישראל. ומעתה נראה, דזו היא כונת המדרש רבה הנ"ל, דמכואר בתורה שכרת הקב"ה ברית עם כל אחד מן האבות בפ"ע, ומשמע לי' לבעל המדרש שענין כריתת הברית הוא יצירת קדושת-ישראל, וכדמצינו בסיני, שענין כריתת הברית בסיני הי' - ליצור קדו"י על האומה הישראלית, וכדמצינו בסיני, שענין כריתת הברית בסיני הי' - ליצור קדו"י על האומה הישראלית, והיות שענין קדושת ישראל תלוי הוא בהתחייבות במצוות, הי' סבור בעל המדרש שכריתת הברית עם אברהם הי' תוכנו ענין של מצוה מיוחדת - נוסף על ד' מצוות ב"נ

שנצטוו בה כל באי עולם. וכן הברית עם יצחק, שהוסיפה קדו"י יתירה על אשר הי' לאברהם, מן ההכרח לומר שהי' תוכנו ג"כ איזה מצוה נוספת, וכן הברית עם יעקב אבינו, דהא בהא תליא - כריתת ברית עניינה יצירת קדו"י, וקדו"י תלוי' בהתחייבות במצוות. ועל כן בא בעל המדרש וחידש, דאיה"נ, דלכל אחד מן האבות היחה תוספת מצוה, דבא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה... ויצחק הפריש מעשר וכו'. דלולא תוספת המצוה, לא הי' לכריתת הברית שום משמעות.

בנדון החומץ הנעשה מסתם יינם

הרב צבי שכטר

בענין החומץ הנעשה מאלקוהול שנעשה מסתם יינם, אף שבס' חכמת אדם (כלל ע"ה ס"א) הביא מכמה ספרים מחומר האיסור דסתם יינם, וקבלה ביד כמה גדולים שהשותה סתם יינם יכשל בודאי לבעול ארמית, מכ"מ הפוסקים הביאו את דברי הירושלמי פ"ד דסנהדרין דאין מדקדיקין ביי"ג, ובפרט בנדון דידן שיש לפנינו כעיא של הפסד מרובה עד למאור, ויש לעיין אולי יש כאן איזה צדדים להקל:

א. היין נעשה בצרפת ע"י נכרים בלי השגחה, ואף דליכא ודאי מגע, עי' רש"ש לע"ז (נה). דביין שנעשה ע"י נכרים א"צ מגע לאסרו (מטעם בנותיהם), ודוקא לאסור יין ישראל (מטעם חשש ניסוך) בעינן מגע. ואף דביו"ד (קכג ס"ז) משמע כפשטות לשון רש"י ותוס' (למס' ע"ז שמה) דבעינן מגע הנכרי בכדי לאסור אפילו ביין נכרי, וכן תפס בפשיטות באגר"מ יו"ד ח"ב סי' גב, (אלא דצע"ג מה שהקיל שמה במגע הנכרי בינו לאחר שנתבשל, עי' רש"ש לע"ז (כט):) ובתשו' הר צבי חיו"ד סי' קי"א), מכ"מ אין להקל מטעם ספקא דרבנן, שמא לא נגעו ביין לאחר שהמשיכו, דבכל מקרה של ספק מגע מיקרי סתם יינם, עי' טוטו"ד מהדו"ג ח"ב סי' כ"ו, וכ"ה במהר"ם שיק חיו"ד סי' קמ"ה.

ב. ואף שאין עושין את האלקוהול מהיין עצמו אלא מהתמד הנעשה מן השמרים, ששופכים מים כשיעור השמרים ע"ג השמרים י"ג פעמים עד שנבלע היטב במים כל טעם היין שבשמרים, וקיימת אפשרות (אף כי איננה ברורה כל כך) שתמד זה לא יהא עליו עוד דין יין, ואולי י"ל שהיין שבתמד נתבטל בששה (כמבואר ביו"ד קל"ד ס"ה, ועיי"ש עוד בס"י קכ"ג ס"ט מדיני תמד לענין סתם יינם), מכ"מ נראה שא"א להחיר על סמך זה, שהרי לפי עדות המומחה מהקאמפפני שבצרפת יש בשמרים הללו (שמהם עושים את התמד) שבעים אחוז משקה, הרי שיש בו הרבה יין שכבר נאסר מקודם לכן בתורת סתם יינם מחמת ספק מגע, ואח"כ כשמזיעים את התמד (הנקרא דיסטילישון) כל המים נשארים בכלי, ורק האלקוהול הוסר בזיעה, (כי האלקוהול מזיע כשמגיע 65 מעלות, ואין המים מזיעים עד שמגיעים ל100 מעלות), וכל

האלקוהול כולו בא מן היין ומן הענביסולא מן המים, כידוע, נמצא שהיין שהתבטל מקודם בששה (אפילו נניח הנחה מפוקפקת זו, כנ"ל) הרי חזר וניעור, שהרי ע"י הזיעה הפרדנו את המים מן התערובת, וע"י רמ"א ליו"ד (צ"ח ס"ד) שאם נפל חלב לתבשיל ונתבטל בס', אם יתנו מים צוננים, וטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה על המים, בודאי צריך להסירו משם, דבכה"ג שהפרידו ההיתר מן האיסור, לכר"ע אמרינן דחזור וניעור, וה"נ הכא.

ג. ואף דקיימת אפשרות שמערבים האלקוהול בששה חלקים מים קודם שמשנתנה לחומץ, לא שייך לומר בכה"ג שסתם יינם מתבטל בששה חלקים (כנ"ל אות ב), דהיינו דוקא בייץ, דבנתערב בכל כך מים (או שאר משקים, עיי"ש בנו"כ) אינו אלא קיוהא בעלמא (אגר"מ יו"ד ח"א סי' סב), אבל באלקוהול שמתערב במים, הטעם נרגש בחזק אפילו ביותר מששה. וכן חפס בפשיטות באגר"מ יו"ד ח"ב סי' לו, דלבטל אלקוהול הנעשה מסתם יינם בעינן סמ"ך.

(ועוד יש להעיר, דבש"ך (סי' קלד ס"ק כ"א) הביא ע"ש האו"ה, דסתם יינם שנתערב בחשביל בעי ס', ודוקא במשקין מתבטל כשיש ששה חלקים כנגדו, ובס' שערי רחמים (הנהגות הגר"ח מוואלאזין) אות מט הביאו ע"ש הגר"ח דיי"ש אין דינו כמשקה אלא כאוכל, וכ"ה בחשו" הגאון מקאזיגלאב (שנדפסה בעם התורה שנת תשד"מ, חוברת ח), ויסוד הענין הוא שהגדרת משקה בניגוד לאוכל איננו שהוא נוזל כנגוד לגוש אלא שיהי' בעווערידו"ש בניגוד למאכל ואכמ"ל, ולפי"ז י"ל דאלקוהול נמי דינו כאוכל ולא כמשקה, ולא יתבטל בששה חלקים מים כנגדו, ולפי"ז צ"ע ג"כ תשו' הגר"מ פ"ה הנ"ל בענין בלענדיד י"ש, ועיין בזה).

וביאר ענין זה דקיוהא בעלמא, ע"י עוד אגר"מ יו"ד ח"ג סי' יט, דבכה"ג חזר דינו להיות כזיעה בעלמא. ובמאמרו של הגר"י קניבסקי ז"ל בעם התורה תשר"ם חוברת ז' חפס לו המהלך האחר של הפרמ"ג בהכנת ענין זה, דהוי נטל"פ. אבל אף לפי ההבנה האחרת ג"כ נראה דבאלקוהול בעינן ס', ולא יתבטל בששה.

ד. ואין לומר דזה מיקרי נשתנה לגמרי, וע"י מג"א לאו"ח סי' רט"ז שהביא מחלוקת הראשונים בזה, ושם כפרמ"ג וכמשנ"ב הכריעו להקל בא"י דרבנן, וע"י פ"ת ליו"ד קכ"ג סק"י ע"ש החת"ס שהתיר סתם יינם בזה"ז בנשתנה, (וע"י אמרי יושר ח"ב סי' ק"מ), דנראה פשוט דאלקוהול וחומץ לא מיקרו נשתנו

לגמרי, ע"י אתון דאורייתא (כלל ד אות ז), ובתשו' מהרש"ם ח"א סי' טו, ובמנחת יצחק (ח"א סי' קכח) שדן להדיא בנדון כי האי. ואותה התשובה מהגר"פ צימעטבוים נדפסה גם בספרו דברי פנחס (סי' ו), אלא שבמנח"י הוסיף לבסוף שאף הג"ר ישראל וועלץ מבודפעסט חזר בו ממה שרצה להקל בזה.

וגם החשבון שבס' מרחשת (ח"א סי' ה) דבסתם יינם בזה"ז שמוחר בהנאה שיש להחזיר בנשתנה לחומץ ע"פ סכרת הר"ר יונה הנ"ל, כל החשבון ההוא יחד עם דברי רש"י לע"ז (דף מו) כבר הובא בפוסקים האחרים, ע"י אמרי יושר והספרים שהובאו במנחת יצחק הנ"ל, ודחאוהו עפ"י פסקי הרמ"א.

[ומש"כ בס' מנחת יצחק הנ"ל סכרא לחלק בין נשתנה פעם אחת לבין איסור שנשתנה ב' פעמי, אולי יש מקום להסביר דבר זה כדלהלן: בחי' הגר"ח ובתשו' חלקת יואב (שיוכא להלן באות ז) כתבו סכרא לומר, דכאוכל שנפסל וחזר ונראה, אולי יש לדונו כיוצא מן האסור. והנה שי' הרמב"ם (פ"ג ממאכ"א ה"ו) דכיוצא ליכא אלא אי' עשה, וע"י מגיד משנה (שם פ"ב ה"ג) דלדעת הרמב"ם אי' יוצא אינו נוהג אלא במאכ"א שיש בהם אי' לאו ולא במה שאין בו אלא אי' עשה, וכדמשמע להדיא מלשון הרמב"ם בעצמו (שם ריש פ"ג), וע"י זכר יצחק להג"ר איצלה מפוניבז' (סי' פ) בבאור הגמ' ע"ז סוף פרק אין מעמידין ע"פ היסוד הזה, ומעתה יש מקום לומר, דבנשתנה פעם אחת יהי' אסור מטעם יוצא. משא"כ בנשתנה ב' פעמים יהי' מותר.

אכן נראה פשוט דמה שנשתנה היין לאלקוהול, אין זה בכחינת "נשתנה" כלל, אלא הפרדה בעלמא, שבכל יין תמיד יש אלקוהול וע"י הזיעה מפרידים אותו (כנ"ל באות ב'). ואף מה שהאלקוהול השתנה לחומץ, דעת רוב רובם של כל הפוסקים שהבאנו היא שאף זה לא מיקרי נשתנה לגמרי.]

ה. ואין לומר דבשעה שעירבו את האלקוהול ברוב מים, מאחר שלא הי' בו טעם היין, שאינו אסור בנותן טעם, דאף דהאלקוהול אסור, מכ"מ אינו נותן טעם יין בהמים, וכסברת הפרמ"ג לאו"ח סי' רטז, וממילא נידון האלקוהול כדבר שאינו נותן טעם כלל - לא לשבח ולא לפגם, אשר נחלקו בזה הש"ך והפר"ח (ביו"ד סי' קג) אי בטל ברוב או דבעינן סמ"ך, (עיי"ש בפרמ"ג), ואולי יש להקל בסתם יינם כדעת הפר"ח, דו"א, דלא הקיל הפרמ"ג אלא בא"י שנשתנה לגמרי אשר בזה נחלקו הראשונים, דאפילו לדעת האוסרים, מכ"מ טעם האוכל המחדש איננו טעמא דאיסורא, (ואף סברתו זו צע"ג, ולא כתבה

הפרמ"ג אלא בתורת אולי, אבל כאן שלא נשתנה לגמרי (כנ"ל אות ג). אין מקום להקל בזה, שהרי טעם האלקוהול הוא טעם האיסור, שהרי האלקוהול הוא הא"י.

ו. וגם לא מסתבר לומר דמאחר שהאלקוהול אין בו טעם כלל (לפי חכמי הטבע), שיהא בטל ברוב להפר"ח (הנ"ל באות ד), דנראה פשוט דמה שהאדם מרגיש את האלקוהול כששותים את התערובת, זהו גופא מיקרי טעם אף שאינו נרגש בלשון.

ז. קודם שמשנים את האלקוהול לחומץ, נהגו הקאמפעיניז לפגום אותו, בכדי שלא יתחייבו לשלם מסים גבוהים (כמו שמשלמים ליי"ש), ויש שטענו עפ"י דברי החו"ד (ריש סי' קג) שכל שנפסל מאכילת אדם, אף אם תקנו אח"כ עד שנעשה שוב ראוי לאכילה, שנשאר בהיתרו. והנה כמה אחרונים רק הסכימו לדבריו כנפסל מאכילת הכלב בתחילה, ולא סגי כנפסל מאכילת האדם, דעדיין לא פקע מיניה שם אוכל, ע"י ח"י הגר"ח (מפי השמועה) לסוגיית הגמ' נזיר (ג). בענין נצל בנבלת בהמה, וכן הוא בתשו' חלקת יואב חיו"ד סי' יא, ע"פ הגמ' חמורה (לא). לענין אפרוח שנולה מביצת טריפה, דאימת קא גביל לכי מסרח וכו'. וע"י תשו' אחיעזר (חיו"ד סי' יא, וח"ג סי' לא) מזה. ובחזו"א חאו"ח סי' קטז אות ב כתב, דאין סברא לחלק ולומר דדוקא כנפסל לכלב וחזר דאז מיקרי פנים חדשות, יותר מאשר כנפסל לאדם.

אכן יש כמה וכמה אופנים לפגום האלקוהול, ולא התבררה המציאות כלל אם באמת נפגם האלקוהול עד כדי כך שנפסל מאכילת הכלב, או אפילו מאכילת האדם. וע"י סי' מנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך שליט"א (סי' יז) שהוכיח מהגמ' פ"ק דבכורות דבכדי להחשב כנפסל מאכילת אדם, בעינן שיהא נפסל טובא באמת, ולא מספיק כמה שאנחנו מפונקים ולא נאכל את זה. והנה בפגם פורתא סגי להפקיע שם אלקוהול מיניה לענין דינא דמלכותא דתשלומי המסים הגבוהים (שמשלמים בעד יי"ש וכיוצא בו).

ח. ואגב יש להעיר, דמדברי החו"ד הנ"ל משמע דס"ל דדוקא בנסרח המאכל מאליו הוא דנהפך להיות, אך אם עירבו בו דברים מרים שפגמו אותו, אין זה מותר מטעם נבילה שאינה ראויה לגר, אלא דעכ"פ מיקרי שלא כדרך אכילתו, שמותר ג"כ מן התורה אך אסור עכ"פ מדרבנן, אא"כ במקום חולה. ובלימוד שו"ע יו"ד העיר מרן הגר"ד הלוי סאלאוויטשיק שליט"א, שלא הי' ניחא לי' חילוק זה, דמה לי נפגם מאליו, ומה לי פוגמו בידים.

אלא שכפוגמו בידים יש לרדן מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, דאינו נוהג דוקא במתירו להאיסור ע"י ביטול, אלא אף ע"י פגימה, ע"י מזה ביד אפרים ליו"ד סי' צט ס"ה. וכן ע"י ש"ך ליו"ד סי' צה סק"ג, שאפילו לדעת המחבר דשפיר שייך דינא דנ"ט בר נ"ט אפילו ע"י ביטול, מכ"מ היינו דוקא בכבר נתבשלו הדגים בקדרה של בשר. אבל לבשלם לכתחילה על דעת לאכלם בכוחה, אף להמחבר אסור. ועפ"י פשוטו נראה שהוא מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, אף דהיתרא דנ"ט בר נ"ט אינו כלל מתורת ביטול. וע"י עוד מענין זה בחזו"א או"ח סי' קיז סק"ה, וסי' קמז סוף סק"ח ד"ה טבלאות. וע"י מזה בתשו' בן פורת להגר"י ענגיל ח"ב סי' ג (דף ז ע"ג) ע"פ לשון החת"ס בתשובה. די"ל גדר הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה היינו דאסור להערים נגד דיני התורה וממילא שפיר מובן מאי דאין דין זה נוהג דוקא בנוגע להיתרא דביטול, אלא אף לגבי שאר היתרים. [וע"י עוד מזה במאמרינו שבענין ענזימו, שנדפס במסורה (חוכרת א) אות ט"ו].

וכן דעת החזו"א (או"ח סי' קטז סק"ז וח') דבעירב בו דבר מר שאפשר להפרידו, האוכלו מיקרי אוכל שלא כדרך אכילתו. אך בעירב בו דבר מר שאי אפשר להפרידו, אז שפיר מיקרי נפסל מאכילת האדם, אף שלא נסרח האוכל מאליו. והוא כסברת מו"ר.

אך בח"י הגר"ח הנ"ל בענין נצל לנבלת בהמה ייסד דרך אגב, דההיתר של אינו ראוי לכלב הוא דוקא באסרח, אבל בלא אסרח לא איכפת לן מה שאינו ראוי לכלב. והיינו כפשטות משמעות החו"ד הנ"ל.

ט. כשהכניסו את כל האלקוהול לג'עניריטור ע"מ לשנותו לחומץ, הג'עניריטור היה מלא חומץ דהיתרא, והיה באותה שעה הרכה יותר משישם בחומץ דהיתרא כנגד האלקוהול דאיסורא, ויש שרצו לומר דנימא קמא קמא בטיל. ונראה דזה ליתא. תדא, שהרי בה בשעה שנתהוותה התערובת לא היתה אז כלל ידיעת האיסור עד לאחר כמה חדשים, ובלא נודעה התערובת אין דין ביטול נוהג כלל, כמבואר בש"ך יו"ד סי' צט ס"ק כא. ומקור ענין זה הוא בתוספתא דתרומות, הובאה בכהגר"א ליו"ד סי' צד סק"ח, והיא סברא דאורייתא המתבארת מתוך סוגיא דפרק מרובה דעד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל, ואכ"מ.

ועוד, דכאן אחר כמה ימים של שפיכת אלקוהול של איסור, בודאי כבר השתנה המצב כל כך, עד שאין שם עוד אפילו רוב פשוט של חד בתרי בחומץ

דהיתרא נגד האלקוהול דאיסורא, וא"כ כבר לא שייך עוד לומר קמא קמא בטל, וכמש"כ הפרמ"ג שם (ע"ד הש"ך הנ"ל) ע"ש הפר"ח. וכן תפס בפשיטות הגריד"ס בשיעוריו ליו"ד, דכה"ג מיקרי כבר ניכר האיסור. דהגדרת תערוכת היינו רוב היתר ומיעוט איסור ולא ניכר האיסור, אבל כאן שידוע לנו בכירור שהרוב של האיסור, הרי האיסור הוא בעין, ואין זה נחשב כתערוכת כלל וכלל, ולא שייך עוד לומר כאן ענין ביטול כל עיקר.

י. והנה באמצע התהליך להתהוות החומץ, כל התערוכת נפסלת מאכילת הכלב, שהרי נהפכת להיות סם המות ממש, וממילא י"ל דאף דאח"כ חוזר ונהפך שוב להיות ראוי לאכילת אדם, דמכ"מ יש לו להשאר בהיתרו דמעיקרא, וכנ"ל (אות ז). אכן, כפי מה שהעידו המומחים בזה, זה רק על כמה דקות מספר באמצע התהליך, ולא מסתבר להשוות כה"ג לכיצת טריפה שבגמ' תמורה הנ"ל. והר"ז דומה ממש לעשיית גבינה, שאפילו העמידו חלב בקיבת נבילה ממש, מכ"מ היה לנו להתיר כל הגבינות, שהרי באמצע התהליך הוא נפסל מאכילת האדם ואף מאכילת הכלב, והול"ל ששוב לא יהי' חוזר לאיסורו.

יא. וכן לא שייך להתיר ולומר דענין השתנות היין לחומץ מתהווה ע"י מה שהבעקטיריא (אשר הם בעלי חיים קטנטנים מיקרוסקופיים) בולעים את האלקוהול ומוציאים את החומץ, והוא כפירשא בעלמא, וצריך להיות מותר מה"ט - מפני שנתעכל, דעי' גמ' פ"ק דבכורות לענין מי רגלים של חמור ולענין דבש גזין וצריקין, דאם לאחר העיכול הדבר ראוי לאכילה, שאינו נידון כפירשא בעלמא. (עי' תוס' מנחות (ט). ד"ה דבלע, וחזו"א חאו"ח סי' קטז אות ב בכיבור דבריהם, דאיסורים בראוי לאכילה תליא, והלכך בנפסל לאדם פקע איסורה, אבל באיסור שנבלע כמעט החי ודיינינן שיהא עיכול אף שלא נפסל לאכילה, כזה אמרינן דכל שראוי לאכילה באיסוריה קאים. אבל לענין טומאת נבילה, לא תלוי בראוי לאכילה אלא בשם נבילה, והלכך, אף הראוי לכלב שם בשר עליה, אבל כשנכנס למעי של החי חשיב מעוכל ופנים חדשות וכו'. וכדבריהם קיי"ל לדינא באו"ח סוף סי' תס"ז, וכמבואר שם בכהג"א ס"ק נ"ג, דאין ללמוד איסור מטומאה.

יב. ואפילו לדעת החולקים וסוברים דכל מאכלות אסורות שנתעכלו מותרים, אפילו בלא נפסלו ע"י העיכול מאכילת אדם, מכ"מ נראה דבנד"ד אי אפשר להתיר מטעם זה. דדבר ידוע הוא שאנו בולעים תמיד בעקטיריא לאלפים ולרכבות, ומעולם לא שמענו מי שיחשוש כזה לאיסור אכילת שרצים. והי' מקום לומר כזה דה"ט דשרי, דלדעת חכמי הטבע של ימינו אין

הבעקטיריא האלו לא מסוג החי ולא מסוג הצומח, אלא סוג בריאה בפנ"ע היא, אשר אינה שייכת בכלל לאיסור שרץ. אכן עי' אג"מ יו"ד ח"ב סי' קמו שביאר ד"ז באופן אחר, דמאחר שאינם נראים לעינים אלא ע"י מיקרוסקופ, אין ההלכה מתחשבת בהם. וכן הביא ע"ש הג"ר שמחה זעליג ע"ש הגר"ח לענין מראות דמי הנדה, וכן לענין ריבוע התפילין ועוד. ולפי יסוד זה נראה פשוט שבוראי א"א להתיר את החומץ מטעם עיכול, שהרי א"א לאחזו את החבל בשני ראשיו, דמ"ט שרינן בעקטיריא בכלל ואין בו משום אי' שרץ, מפני שמיקרוסקופיים הם ואינם נראים לעין וההלכה לא מתחשבת בהם, וממילא מה"ט נמי נראה לומר שאין להתחשב במה שבלעו את האלקוהול והוציאו את החומץ (כמי רגלים), אלא נדון הענין כאילו נשתנה היין ונעשה לחומץ, והיות שלא נשתנה לגמרי, אין מקום להקל בזה.

יג. וכמו כן אין מקום לטעון ולומר דמאחר דבכדי ליצור את החומץ בעינן נוסף על האלקוהול האסור גם בעקטיריא דהיתר וכן נוטרענטס ואקסיגין דהיתר, ונמצא דהחומץ שנוצר ע"י כל זה הוא בבחינת זוו"ג דמותר, גם כל החשבון הזה לא מסתבר, דמאחר שאין אנו מתחשבים בעקטיריא מפני שאינם נראים (כנ"ל אות י"ב). ואשר מה"ט הכרענו שלא לדון על החומץ כיוצא מן הבעקטיריא, אלא כיון-איסור שנשתנה ולא נשתנה לגמרי, אז ממילא א"א לדנו כזוו"ג, דענין זה שייך רק כיוצא מן האסור ומן המותר, שלא לאסורו מטעם יוצא מן האסור. [נדברי מהרש"ם בתשו' ח"ג סי' רלד שהביא מתשו' אבני צדק שהביא מהס' מראה יחזקאל שדנו בענין זוו"ג בקשר לסתם יינם, זהו באופן שהי' מעמיד, דמה שמעמידים ע"י דבר איסור נידון ע"פ הלכה כיוצא מן האסור, עי' קובץ שיעורים להג"ר אלחנן לפסחים סי' קי"ט. ועי' מש"כ בזה במאמרינו הנ"ל בענין הענויימו אות י"א].

יד. ולסמוך אדעת המשכנ"י חיו"ד סי' לד (שרמז אליו בפ"ת ליו"ד קכ"ג ס"ק יז) דבזה"ז דסתם יינם שרי בהנאה, ושוב ליתא לסכרת אפרן אסור, נשאר דין סתם יינם כשאר מאכ"א, אשר לדעת קצת פוסקים יש להתיר זיעה (דיסטילישין) דמאכ"א. בפשוטו נראה דא"א לסמוך אסכרא זו בלבד בלי צירוף עוד טעמים להיתרא, שהרי דבר ידוע ומפורסם הוא שבפסח אסרינן יי"ש (של חמץ) אף דאינו אלא זיעה בעלמא. (עי' דבר אברהם ח"ג סי' יג.) אכן עי' אחיעזר (חיו"ד סי' י"א) הנ"ל, דבקצת מקומות היו נוהגים לשתות הקאניאק הנעשה מענבים בלי דרישת הכשר אם נעשה מייך כשר והוא עפ"י שיטת המשכנ"י, ואף דלגבי חמץ דאורייתא לא שמענו מי שיסמוך עליו, מכ"מ לגבי סתם יינם דרבנן היו מקומות שנהגו להקל.

ע"ד כשרות הגבינה הקשה לפמח

הרב צבי שכטר

א. בשנים האחרונות הונהג כתי החרושת לעשיית הגבינה הקשה, שתחת מלהשתמש ברענע"ט (הכא מקיבת בהמה) להעמיד את החלב, ולשנותו לגבינה, משתמשים ברענעלי"ז, והוא ענזי"ם הנפלט מפאנגי"י שגדלו בתערובת של גלוקר"ס ועוד דברים אחרים. אותו הגלוקר"ס נעשה מפאטיט"ו סטארץ שהכניסו לתוכו טערמעמ"ל. (ויבואר עוד מזה להלן, בהמשך הדברים.) ואותו הטערמעמ"ל הוא ענזי"ם הנפלט מהפאנגי"י שגדלו בגלוקר"ס, המעורב עם סא"י. והנה מקום עשיית הרענעלי"ז הזה הוא ביוראפ, ועפ"י רוב, הגלוקר"ס הזה (שהכל מחחיל ממנו) נעשה הוא מדגן, שמערכים אותו עם מים ומייבשים אותו בתנור, וקיימת אפשרות חזקה שמסתמא אותו הגלוקר"ס חמץ דגן גמור הוא. ואף שמערכים סא"י עם הדגן הזה, מכ"מ הדגן הוא הרוב, וא"כ, הוא חמץ בעין; א"נ, אפילו אם הסא"י הוא הרוב, והדגן הוא המיעוט, מכ"מ, הדגן בודאי נותן טעם הוא באותה התערובת, ולדינא קיי"ל (בי"ד רסי" צ"ח) דטעכע"ק דאורייתא הוא. וממילא נראה פשוט, שכל הפאנגי"י שגדלו באותה התערובת האסורה, דינם ג"כ כמותה, וכמו דקי"ל כבעקטירי"א הגדלים בעיסה של חמץ שאף אותם הבעקטירי"א דינם ג"כ כחמץ, וכדאיחא פ"ק דביצה, דיש חומר בשאור (מה שאין בחמץ) שחימוצו קשה, ומשמע, שעפ"י ההלכה, החמץ (של השאור) הוא הפועל להחמיץ להעיסות האחרות, ובפשוטו יפלא, דהלא דבר ידוע הוא שלא הדגן החמצי פועל להחמיץ, אלא הבעקטירי"א החיים הנמצאים בתוכו, אלא ודאי מוכח, שכל הבעקטירי"א שגדל בעיסה שלחמץ - דינו ג"כ כחמץ, ואין חידוש זה מצומצם דוקא לא"י חמץ, אלא הלכה היא הנוהגת בכל איסורי תורה, וכדברי הגאון ר' חיים עוזר בספרו אחיעזר. [הו"ד במאמרנו כענין השתמשות בענזי"מ"ז להכנת מאכלות כשרים, נדפס במסורה, חוברת א', אות ח"ת]

ואף דיש מקום לחלק קצת ולהפריד בין הדבקים ולומר, דשאני הכא, שהפאנגי"י הגדלים בתוך התערובת ניכרים הם קצת, וממילא נבדלים ונפרדים הם מגופה של התערובת, יותר מאשר הבעקטירי"א הגדלים בתוך העיסה [עיי"ש במאמרנו הנ"ל, בהערה ט"ת], אך מכ"מ נראה שא"א להקל על סמך הברל דק שכזה, שכאמת יש מקום גדול לדון בו.

ומעתה בודאי עלינו לומר שאף הענזי"ם טערמעמ"ל הנפלט מהפאנגי"י

ע"ד הכשרות בגבינה הקשה

האלו, שגדלו על התערובת הזאת, הוא ג"כ אסור בא"י חמץ, כי עלינו לדנו כאיסור שנשתנה, וכמשנ"ב (סי' רט"ז) הביא לדינא הכרעת הפרמ"ג להחמיר בזה בכל איסורי דאורייתא [עיי"ש במאמרנו הנ"ל, אות ט"ת].

ב. וא"א להתיר בזה מטעם זוד"ג, [שהפאנגי"י לא יפליטו את הטערמעמ"ל אא"כ יגדלו בתערובת שיש בו גם הגלוקר"ס של חמץ וגם הסא"י]. דכלל זה לא שייכא אלא בנוגע לדין יוצא מן האסור, שבמקום שדבר מאכל יוצא מן האסור ומן המותר, אין בו איסור זה של יוצא; א"נ, בדבר המעמיד, שכשיש בו דברים הגורמים - בצירופם יחד - להעמדה, שלא יהא נוהג בזה דינא דדבר המעמיד. אבל בנד"ד, אין כאן העמדה, אלא אדרבא, הפאנגי"י ניזונים הם מהתערובת הזאת, ועי"כ, זה מאפשר להם להפליט את הענזי"ם (טערמעמ"ל) שישמש כדבר המעמיד, לשנות את צורת הפאטיט"ו סטארץ"י לגלוקר"ס, ומאחר שאינם ניכרים להדיא כדבר-נפרד העומד בפנ"ע, אין לדון כה"ג כבהמה שנתפטמה ממאכ"א עם מאכלות כשרים, אלא כאיסור שנשתנה, [וכמבואר כל זה במאמרנו הנ"ל, אות ח"ת, ובמאמרנו שבענין סתם יינם שנשתנה לחומץ, אות י"ב. ודברי הגאון בעל מנחת יצחק (ח"י סי' ל"ה) בזה צע"ג].

ג. ומעתה, עלינו לאסור אף את הגלוקר"ס שהועמד ע"י הטערמעמ"ל, כדין דבר המעמיד, דקי"ל בעלמא דאפילו באלף לא בטיל. וממילא עלינו לאסור אף את הרענעלי"ז (אשר הוא הענזי"ם הנפלט מהפאנגי"י שגדלו בתערובת של הגלוקר"ס האסור הזה עם הסא"י ועוד מרכיבים, דהגלוקר"ס בודאי נותן טעם באותה התערובת, וממילא כל הפאנגי"י הגדלים שמה דינם כגוף התערובת האסורה, וממילא הרענעלי"ז הנפלט דינו כאיסור שנשתנה, והכל כנ"ל באות א'). ואף דאין אוכלים את גוף הרענעלי"ז, אלא משתמשים בו כדבר המעמיד לעשות מהחלב גבינה קשה לפסח ולשאר ימות השנה, הלא קיי"ל דדבר המעמיד לא בטל. ואף דזה כבר מעמיד דמעמיד, שהרי הטערמעמ"ל (שפסקנו עליו דין של חמץ) העמיד את הפאטיט"ו סטארץ, עד שהשתנה לגלוקר"ס, ואותו הגלוקר"ס השתנה לרענעלי"ז, ועכשיו אותו הרענעלי"ז משמש כדבר המעמיד, לשנות את החלב לגבינה קשה, ונמצא שזה חרי משהו, מכ"מ ע"י מג"א להל' פסח (סי' תמ"ב סק"ט) בשם הראב"ן, דאפילו עד ארבע וחמש פעמים ג"כ יש לאסור במעמיד דמעמיד בחמץ. ואף שהט"ז ליר"ד (סוף סי' קט"ו) הביא בשם הב"י, דמי שהעמיד חלב בחלב חמוץ של עכור"ם, ולקח מחלב זה והעמיד בו אחר, ומאחר אחר, שמותר ליקח חלב שלישי זה ולהעמיד בו ולאכלו, דלאחר זה ג"פ כבר כלה חלב של עכור"ם, עיי"ש בדגמ"ר, דקולא זו שייכא דוקא בחלב עכור"ם, שאינו אסור רק מספק.

ד. ואף דלכאורה יש מקום לטעון ולומר, שהגלוקר"ס שנוצר מהפאטיט"ו סטארץ' ע"י העמדת הטערמעמ"ל יש להחיר מטעם זוז"ג, שנוסף על הטערמעמ"ל, גם מכניסים שמה אמ"ג (A.M.G.) שהוא ענזיי"ם שני, ושני הענזיימ"ם ביחד פועלים לשנות את הפאטיט"ו סטארץ' ולאשוויי לגלוקר"ס, ולכאורה זהו ממש ענין זוז"ג בדבר המעמיד וצ"ל מותר. נכי לפי דעת המומחים והשערותם, הטערמעמ"ל בלי האמ"ג לא היה יכול להחל את השינוי מהפאטיט"ו סטארץ' להגלוקר"ס, וא"כ הוא באמת זוז"ג.]

ואין לטעון ולומר שאף לגבי הענזיי"ם הזה השני - אמ"ג, ג"כ קיימת אפשרות שדינו כחמץ, שהרי בתהליך עשייתו מתחילים בזה שמכניסים טערמעמ"ל בפאטיט"ו סטארץ' וכזמננו זה בודאי בלתי-אפשרי הוא לברר - ע"ד אותו הטערמעמ"ל - אם בא ממקור של חמץ א"ל, וא"כ י"ל שכל אמ"ג שבעולם יהי' דינו כספק חמץ. אך נראה דו"א, שהרי מבואר בדרכ"ת (סוף סי' פ"ז), שכל הפוסקים תפסו לדינא, שכל החומרא של דבר המעמיד, שאפילו באלף לא בטל, אינו אלא מדרכנן, וממילא נראה פשוט, בדבר המעמיד שיש בו ספק איסור, דיח להכריע להקל, מטעם ספקא דרבנן לקולא, וממילא עלינו לתפוס, שכל אמ"ג שבעולם (שתמיד משתמשים בו כדבר המעמיד, כלומר, ותמיד יש הרבה יותר מששים כנגדו) כשר הוא.

ומאחר שכן, שהכרענו על האמ"ג שהוא כשר מספק, הי' לנו להחיר אף את הגלוקר"ס שבא מהפאטיט"ו סטארץ' ע"י צירוף העמדת הטערמעמ"ל והאמ"ג ביחד, כדין זוז"ג.

ה. אך, דא עקא. שאין זורקים שני הענזיימ"ם הללו אל תוך הפאטיט"ו סטארץ' בבת אחת, דמתחילה מכניסים את הטערמעמ"ל אל הפאטיט"ו ס., והוא נהפך לדעקסטריין, ורק אח"כ מכניסים את האמ"ג אל הדעקסטריין, והוא נהפך לגלוקר"ס. ואילו לא הי' הדעקסטריין משמש לשום תכלית אחרת חוץ מזו, להמשיך בה הלאה, ולשנותה לגלוקר"ס ע"י שמכניסים לתוכה את האמ"ג, הי' החשבון צודק, דשפיר דהוי דינו כזוז"ג, אפילו בהכניסו את שני המעמידים בזה אחר זה. אבל מאחר שהדעקסטריין משמש אף לדברים אחרים (להכנת מאכלים אחרים), נמצא, שבשעה שהכניסו את הטערמעמ"ל אל תוך הפאטיט"ו ס., ונהפך לדעקסטריין, ועדיין לא היתה באותה שעה שום ענין של זוז"ג, עלינו לאסור את הדעקסטריין, דליכא אלא חד גורם של טערמעמ"ל של חמץ, ודבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל. ושוב אח"כ כשמכניסים את הענזיי"ם אמ"ג אל תוך הדעקסטריין לשנותו לגלוקר"ס, זה כבר לא יועיל

להחירו, דמאכל אסור שהועמד ע"י ענזיי"ם כשר (כאמ"ג, שאנו מתירים אותו מטעם ספק מעמיד, וכנ"ל אות ד') ונשתנה, אין בזה מקום להחיר.

וממילא, כל שנתפוס שאותו הגלוקר"ס אסור הוא, למרות מה שאח"כ מערכים אותו עם מלח ועם סא"י ועם עוד נוטריענט"ס, ומכניסים אל תוך התערובת הזאת חידקים (המפליטים את הענזיי"ם רענעלי"ז), לכאורה עלינו לדון את כל אותה התערובת כהערובת של איסור (מדין טעכע"ק), ועל הרענעלי"ז הנפלט כאיסור שנשתנה, שעדיין נשאר באיסורו הראשון, וממילא עלינו לאסור את כל הגבינות שהועמדו ברענעלי"ז הזה מלאכלם בפסח, דדבר המעמיד אפילו באלף לא בטל.

ו. והמקום היחידי להקל בזה הוא עפ"י דברי הפרמ"ג לאור"ח סי' רט"ז, שהכריע להלכה - בקשר למחלוקת הראשונים שהביא המג"א שמה לענין איסור שנשתנה - להחמיר בדאורייתא ולהקל בדרכנן, ואין זה מטעם סד"ר לקולא, דבספק דאורייתא שנתגלגל להיות סד"ר ס"ל לכמה פוסקים דלא אזלינן לקולא, וכאן הביא המשנ"ב את הכרעת הפרמ"ג להקל בדרכנן - לא רק באיסור דרבנן שנשתנה, אלא אף באי' דאורייתא שנשתנה, וכעת רוצים לערבו אל תוך היתר באופן שיהי' שמה ששים, ובודאי יחבטל, אלא שאין מבטלין איסור לכתחילה (- מדרכנן), וכזה ג"כ הכריע הפרמ"ג להקל, לתפוס ולומר בנוגע לכל עניני דרבנן, דכל שנשתנה האיסור - הרי הוא מותר. ועיי"ש עוד בפרמ"ג במשנ"ב שהקיל עוד יותר, דלדעת הש"ך ליו"ד סי' צ"ח בשם האור"ח, דכל שיש שמה ששים, אע"פ שעדיין נותן טעם ביותר מס', אין האיסור בזה אלא מדרכנן, דאף בכה"ג - אפילו באיסור דאורייתא, יש להקל - כנשתנה, דכל בדרכנן יש להקל בנשתנה. ומעתה נ"ל דהוה"נ בנד"ד, שהטערמעמ"ל (של חמץ) מעמיד את הפאטיט"ו סטארץ' לשנותו לדעקסטריין, ואח"כ - הרענעלי"ז מעמיד את החלב לשנותו לגבינה קשה, ותמיד יש הרבה יותר מששים, ונמצא שכל הדין בזה הוא אך בדרכנן, מטעם מעמיד, והכא בוודאי נשתנה האיסור, שהרי הענזיי"ם הנפלט מהחידקיי"ם הוא שונה לגמרי בטעמו ובמראיתו ובאופיו ובמהותו הכימי וכו' וכו' מכפי מה שהיתה התערובת הראשונה אשר הכנסנו את החידקים אל תוכו [ובכרוב המקרים כן הוא בענזיימ"ז, ואף כאן כן הדבר], וממילא יש לסמוך על הכרעת הפרמ"ג (שהובאה להלכה במשנ"ב) שכל כדרכנן יש להקל באיסור שנשתנה. [ועמש"כ מזה במאמרנו הנ"ל בעין הענדימ"ז, אות טי"ת, והערה ט"ח; ובמאמרנו שבענין החומץ הנעשה מסתם יינם, אותיות י"ב וי"ג.]

אלא דיש לפקפק בזה קצת, דהלא הכרעת הפרמ"ג להקל כדרבנן הוא במקרים כודדים של אי' דרבנן, אבל כאן הרי אנו תופסים להקל במליוני חתיכות של גבינה קשה בעד כל כלל ישראל שבכל העולם כולו, אך מכ"מ נראה דעכ"פ אין מחוייבים לפרסם איסור על הגבינות הקיימות כעת, אך מכאן ולהבא כודאי יש לתקן את המצב ושלא להשתמש ברענעלי"ז, אלא כענויים אחר שאין בו חשש.

ז. ולבסוף כדאי להעיר עוד, שהגלוק"ס (של חמץ) שהכנסנו לתוכו את הפאנג"י אשר הפליטו את הטערמעמ"ל, אותו הגלוק"ס בעצמו איננו כודאי חמץ, כי אף שעפ"י הרוב באותם המקומות שכיראפ מסתמא הוא בא מהדגן, אין זה מן ההכרח שהדגן הוא החמיץ קודם שהסירו ממנו את הגלוק"ס. כי אמרו לנו המומחים שמקודם מערבים מים בדגן, ואח"כ מייבשים אותו בתנור, וקיימת אפשרות שהייבוש נעשה בתנור באופן שהדגן נאפה, וכל שנאפה, שוב אינו בא לידי חימוץ, ואין שמה אלא חשש של געבראק"ס כעד החסידים הנוהגים להחמיר בזה, וממילא, אף שהוא [לפי חומרתם] ספק חמץ, וסד"א לחומרא, מכ"מ הטערמעמ"ל (היוצא מהפאנג"י שגדלים בגלוק"ס הזה) בטל הוא בששים כשמכניסים אותו בפאטיט"ו ס., אלא שאינו מחבטל מטעם מעמיד, ומאחר שכל האיסור דמעמיד אינו אלא דרבנן, י"ל דבכה"ג אינו אלא ספק מעמיד וסד"ר לקולא [וכנ"ל אות ד'], ואין להחמיר אפילו מטעם נחגלגל, דלא נולד אצלנו הספק קודם שהכנסנו את הטערמעמ"ל אל תוך הפאטיט"ו ס., דנימא דהי' לנו להחמיר אז בספקא דאורייתא, אלא שזה עכשיו שנוולד לנו הספק - בשעה שכל הרענעלי"ז כבר מונח לפנינו, וכעת - מתחילת לידת הספק - הוא ספקא דרבנן (מטעם ספק מעמיד, וכנ"ל) ולקולא. אך בנוגע לספק הזה, מסתברא שנוכל לבררו בנקל עפ"י שיחה טלפונית ליוראפ על כמה דקות, וכל שאפשר לבררו בנקל, אין לדונו כספקא דרבנן ככדי להקל בו, וכמבואר בפוסקים.

מי נאמן להיות משגיח לכשרות

הרב יעקב אהרן שפירא
פאר ראקאווי, נ"י.

שאלה: בענין חנות הדגים המוכרת חתיכות דגים שאין בהם סימנים ובעל החנות הוא מחלל שבת ממש, ואין לו שום נאמנות כלל, ולכן העמידו אצלו משגיח תמידי להשגיח בעינא פקיאח שלא יביאו הבעלים אל תוך החנות שום דג אשר איננו טהור, וגם עומד שמה תמיד באופן שלא יחול על הדגים איסור בשר שנתעלם מן העין. אך המשגיח הזה אין יודעים ממנו כמעט מאומה, רק שאומרים עליו ששומר שבת הוא כפי דעתו והכנתו, כי הוא עם הארץ גדול, שכמעט אינו יודע אף צורת אל"ף, גם העיד עליו אב"ד אחד שרואה אותו בביהכ"נ בכל יום מלוכש בטור"ת ומתפלל. אבל יותר מזה אין יודעים. גם קשה הדבר לדרוש ולחקור אחריו, יען שכל ימיו לא הי' שומר תו"מ כלל, ורק כב' שנים האחרונות חזר בתשובה, גם הי' דר ברוסלאנד כל אותו הזמן, ולכן קשה מאד הדרישות וחקירות למצוא עי"ז דבר ברור, אך יש טוענים דמכיון דכפי ראות העינים הוא שומר תו"מ, והוא איש ישר ונאמן, הלא כל ישראל בחזקת כשרות הם וע"פ דין כודאי נאמן באיסורים לומר שאין מוכרים שם דגים טמאים, ולכן אין לנו לחפש חומרות יותר מהש"ע, ואל תהי צדיק הרבה כתיב. ויש מפקפקים לומר דאינו ראוי לקבוע עם הארץ כזה, שכמעט שאין מכירים אותו כלל, להיות משגיח תמידי, ובפרט שבעל החנות מחלל שבת ואין לו נאמנות כלל מצד עצמו.

תשובה: מה שטוענים המקילים דכל ישראל בחזקת כשרות הם, וא"צ לדרוש ולחקור אחריו כל שנראה שהוא איש ישר ונאמן, הנה זה טעות, שהרי כאן איירינג באיסורא דלפני עור לא תתן מכשול, ומבואר ברמב"ם פי"א מהל' מאכ"א הכ"ה דבזמן הזה אין לוקחין יין ובשר וגבינה וחתיכת דג שאין בה סימן אלא מאדם שהוחזק בכשרות, וכ"כ בפ"ג הכ"א גבי גבינה וחתיכת דג, ופ"ח ה"ז, ופ"י מהל' שחיטה הי"ד גבי בשר, והכי משמע נמי מפיהמ"ש פ"ד דדמאי, אהא דתנן התם, האומר למי שאינו נאמן על המעשרות קח לי ממי שהוא נאמן וגו', ופי' הרמב"ם, איש נאמן על טומאה וטהרה שאינו מאכיל איסור ולא טמא, עכ"ל, וכ' ע"ז התויו"ט, דאע"פ דכל ישראל בחזקת נאמן שאינם אוכלים דבר איסור, מ"מ לענין בשר ויין וכדומה צריכים דוקא מוחזקים, עכ"ל. וכתב הרדב"ז (פי"א מהל' מאכ"א) דטעמא דמילתא משום

דברים אלו קלים הם אצל עמי הארץ וחשודים לעבור על לפני עור לא תתן מכשול, ולכן לא מוקמינן כל ישראל בחזקת כשרות לענין זה, אלא צריכין מוחזקים דוקא.

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ת"ה) הובאו דבריו בכסף משנה (פ"ג ופי"א ממאכ"א) כתב, דמקור דברי הרמב"ם מהך דעבודה זרה (דף ל"ט ע"א), אין לוקחין בסוריא לא יין ולא מוריים ולא חלב ולא מלח סלקונדרית ולא גבינה אלא מן המומחה, וכולן אם נתארח אצל בעל הבית מותר, מסייע ליה לריב"ל, דאמר ריב"ל, שגר לו בעה"ב לביתו, מותר. מ"ט, בעה"ב לא שביק היתרא ואכיל איסורא, עכ"ל. ולפי דעת הרמב"ם, סוריא בגמרא לאו דוקא אלא כל חוץ לארץ בכלל, וכ"ש הוא, ובזמן שאין ארץ ישראל כולה לישראל גם א"י דינו כחו"ל לזה, וכ"כ כל הנושאי כלים והגר"א בביאורו לירוד סי' קי"ט, דמקור דברי הרמב"ם מסוגיא זו.

וצ"ב, דהלא קיי"ל בכל מקום דכל ישראל בחזקת כשרות הם, עד שיודע לן כמה נפסל, ומבואר ברמב"ם (פ"ב מהל' קידוה"ח ה"ב) לגבי עדות דקידוה"ח, דרק גזירה מיוחדת היא שגזרו גבי עדות החודש, דצריכין שהבי"ד יכירו את העדים, אבל בלא"ה כל ישראל בחזקת כשרות, ובהג' מרדכי ריש מס' חולין מביא מש"כ הר"ח, שצריך שיהא השוחט נאמן, דלא חיישינן ביה שמא יאכיל נבלות וטריפות לישראל, וכתב ע"ז המרדכי, דאינו יודע מניין לו, דקיי"ל כל ישראל בחזקת כשרות, ע"כ. וגדולה מזו כתב הרמ"א ח"מ סי' ל"ד ס"ד, דאפילו היכא דבדואי עבר איסור, מ"מ כל היכא דנוכל לומר דמכת טעות עבר, לא פסלינן ליה לכל עדות שבתורה, ק"ו ב"ב של ק"ו היכא דנוכל לומר דאינו עובר כלל. וא"כ צ"ב הא דחיישינן לכל חנווני להאכיל נבלות וטריפות לישראל, וחזקת כשרות שלו לאן הלכה.

והנראה לומר כזה, דהנה הא דמוקמינן לכל אדם בחזקת כשרות, כבר כתבו דדין זה חדא דאית ביה תרתי היא, א', מדין חזקה דמעיקרא, דמיום הולדו לא עשה עבירה עד שידוע לך שעשה, וב', מדין רוב, דרוב ישראלים כשרים הם וכל דפריש מרובא פריש, וכ"כ בשו"ת נוב"ק אה"ע סי' ס"ט, ובשו"ת חת"ס אה"ע סי' ו', ובשו"ת יעקב יו"ד סי' קי"ט אות ב' ואה"ע סי' ז' אות ה', דחזקת כשרות תרתי אית ביה, רוב, וחזקה דמעיקרא. אך לענ"ד לא נוכל להשתמש בהני תרתי לטיבותא בכל מקום, דהנה יש ב' מיני דיונים שאנו דנין ע"פ חזקת כשרות: א', היכא דאנו דנים על איזה מעשה עבירה אם נעשה או לא נעשה, דמוקמינן גברא אחזקתי, אחזקת כשרות לומר שלא נעשה

העבירה על ידו, וכ', היכא דאנו דנין על האדם עצמו, ולא על העבירה, אם יש לו לאדם זה דין חשוד או לא. והנה משונה הוא הדיון שדנין על האדם מהדיון שדנין על העבירה, שהרי חשוד אין פירושו מי שעשה עבירה, אלא מי שיעשה עבירה אם יהיה לאל ידיו לעשותה, והא דצריך אדם לעבור על איזה מעשה איסור בכדי שנוכל לקרותו חשוד, זה רק בתורת סימן לדבר שיעשה עוד עבירות ומעשים האסורים, אבל אין עשיית עבירה של החשוד עצם סיבת השם-חשוד שלו, ששם חשוד תלוי באישיותו של אדם, אם הוא אדם שמסתמא יעבור על איסורים או מיקרי חשוד, ועשיית מעשה האיסור אינו אלא סימנא מילתא בעלמא.

ולכן י"ל דלא מהניא חזקת כשרות מדין חזקה דמעיקרא אלא היכא דאנו דנין על העבירה עצמה אם נעשתה או לא נעשתה, דמדין חזקה צ"ל דלא נעשה מעשה העבירה עד שידוע לך שנעשה, אבל היכא שאנו דנין על חלות שם חשוד של האדם, לא מהניא חזקת כשרות מדין חזקה דמעיקרא, דמכיון דחשוד אין פירושו אדם שעשה עבירה מכבר, אלא אדם שמסתמא יעשה עבירה לעתיד, ועשיית העבירה הוא רק משמש סימן שהוא עתיד לעבור עוד א"כ אף היכא דאין לנו סימן, יש להסתפק אולי נולד חשוד, ר"ל באישיותו של אדם שמסתמא יעבור על איסורים. ואין לומר משום חזקה דמעיקרא אנו יודעין שאינו חשוד, דחזקה דמעיקרא אומרת דמכיון שהחזק בכך עד כה מסתמא לא נשתנה, אבל הכא, מכיון שא"צ שום מעשה להיעשות "חשוד" בכך, והכל תלוי באישיותו של אדם אם הוא אדם כזה שמסתמא יעבור על איסורים או לא, א"כ אולי מיום הולדו נולד באישיות של חשוד. וצ"ל דרק מדין רוב ישראל כשרים אמרינן דרוב ישראל אינן חשודים לעבור על איסורים חמורים, וכל דפריש מרובא פריש.

והנה יש עוד נ"מ בין חזקת כשרות דאתי מכח רובא לבין הך דאתי מכח חזקה דמעיקרא, שהרי הרוב תלוי לפי המקום ולפי הזמן, אם יש מציאות הרוב, ואילו יצוייר שיתרבו גנבים עד כדי כך דחו א"א לומר שרוב ישראל שבאותו מקום ושבתותו זמן נזהרים הם בגניבה, הלא שוב א"א לאוקמי לגברא אחזקה זו דאתי מכח רובא, שהרי ליחא לרוב באמת, אבל החזקה דמעיקרא שלא עשה אדם זה מעשה גניבה היא חזקה בעצם, ולכן עומד וקיים כמקומו אף במקום דנפשי גנבים.

ויובן בזה מש"כ הרמב"ם דאין לוקחין בשר ויין וכו' אלא מהמוחזק בכשרות, שהרי לענין חלות שם חשוד אין צריכין מעשה בפועל אלא אישיות

של חשוד, וא"כ חזקה דמעיקרא שלא עשה מעשה איסור ליכא, ונשארה רק החזקה שמצד רוב ישראל כשרים הם, וזה תלוי לפי המציאות, וכיון דראינו דאיסורא דלפני עור לא תחן מכשול קל הוא בעיני הבריות, שוב ליכא בזה אף רוב, וא"כ לגבי איסורא דלפני עור, דכל אחד מישראל הוי בגדר ספק חשוד, דאין להם חזקת כשרות, לא מצד חזקה דמעיקרא ולא מצד רוב, אא"כ הוא בעצמו הוחזק להיות נזהר, ואז יהיה מותר לקנות ממנו, אבל בלא"ה לא.

ולפי"ז יובנו היטב דברי הפני יהושע בגיטין (דף י"ז ע"א) הסתומים, דאיתא שם, מפני מה תיקנו זמן בגיטין, רבי יוחנן אמר משום בת אחרת. ובתוס' פ"י, שלא יחפה עליה כשאין בו זמן, דלא אמרינן אוקמה אחזקת אשת איש והשתא הוא דאיגרשה, כיון שהיא גרושה לפנינו, ועוד, דאדרבה אוקמה בחזקת כשרה שלא נבעלה כשהיא אשת איש, עכ"ל התוס'. והמפרשים פירשו דדברי התוס' חד תירוץ הוא, דחזקת כשרות בצידוף גרושה לפנינו הוו תרתי לטיבותא במקום חדא, ולא היינו יכולים לחייבה בלא"ה.

ובפני יהושע הקשה, דאף בלא תרתי לטיבותא ג"כ לא היינו יכולים לחייבה, שהרי חזקת כשרות לחוד עדיפא מחזקת אשת איש, כי חזקת אשת איש הו"ל חזקה קמייחא, וחזקת כשרות אלימא אף להוציא ממון, ק"ו דעדיף מחזקת אשת איש, ות"י, דהכא איתרע חזקת כשרות, שהרי בודאי נבעלה, ואפילו ביאת פנוי אסור, ולכן צריכין תרתי במקום חדא, ובלא"ה אינה חייבת.

ושוב כתב הפנ"י, דהטעם דחזקת כשרות דאיתרע לא מהניא כלל, ולא אמרינן שעכ"פ לא עברה על איסור אשת איש אף אם בודאי עברה על איסור פנוי, משום דבלא"ה יש להבין חזקה זו (חזקת כשרות), מה טיבה, הא אולי מבטן אמה לעולם לא היתה בחזקת כשרות, ובע"כ צ"ל דחזקה זו מטעם רובא קאתי, דרוב ישראל כשרים הם, ולא חזקה דמעיקרא היא, ולכן אשה זו שודאי נבעלה, ועברה עכ"פ איסור פנוי, הרי הוציאה את עצמה מן הרוב, ושוב א"א לומר שהיא בחזקת כשרות כלל, עכ"ד.

ובשו"ת נחלת דוד (סי' כ"ו) הרבה לחמוה על דברי הפני יהושע הללו. ראשית, מש"כ דילמא מבטן אמה מעולם לא היתה בחזקת כשרות, אינו מובן לכאורה, דמאי פסול שייך בה בשעה שנולדה, ועד ג' שנים ויום א' שאינה ראויה לביאה ודאי לא נפסלה בשום ביאת א' מן הפסולים, וא"כ שפיר שייך בזה למימר העמידנה על חזקתה דמעיקרא. וכן הקשו על הפנ"י בשערי תורה (כלל ח' פרט א') ובס' הלכה רכה סי' ט"ו (ובמה שתי' השערי תורה שם

דמחזקינן מפסול לפסול, ע"י מש"כ בזה בספרי משפטי הברורים סי' ה' (דור"ק).

עוד הקשה מהא דחולין (דף י"א ע"ב) מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בטר רובא, ורצתה הגמרא למילף ממכה אביו, דאי לאו משום רוב דילמא לאו אביו הוא, ובתוס' הקשו דאף בלאו רובא דרוב בעילות אחר הבעל, הא נימא דאשה בחזקת כשרות קיימא, עכ"ק, ולפי מש"כ הפנ"י דחזקת כשרות מטעם רוב לק"מ קושיית התוס'. וכן הקשה על הפנ"י גם בשערי תורה שם, ונשאר בצ"ע.

ולכן כתב הנחלת דוד דבע"כ אין חזקת כשרות מטעם רוב כלל אלא חזקה דמעיקרא היא כמו חזקת אשת איש ושאר חזקות דאוקי גברא אחזקתי דכשר עד שידוע לך שנפסל, ע"כ. וכתב בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' ש"י, וז"ל, דבר גלוי וידוע שכל ישראל בחזקת כשרים הם כמו שאנו אומרים בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שידוע לך כמה נשחטה ויוציאה מחזקת איסור אבר מן החי. נשחטה, יצאה מחזקת האיסור אשר היה לה, ובחזקת היתר עומדת, עד שידוע לך בבירור כמה נטרפה, כמבואר פ"ק דחולין. וכמו כן כל בן ישראל עשאו ה' ישר מתחילת ברייתו ובחזקת כשרות הוא עד שידוע לך בבירור שבקש חשבונות ואורחות עקלקלות לצאת מדרך האמת והישר, עכ"ל.

אך י"ל לפי הג"ל דלא הקשה הפנ"י אלא על חזקת כשרות דהתם, דגם התם א"א לומר דחזקת כשרות מטעם חזקה דמעיקרא, דהרי בעובדא דא אין סיבת הספק על זמן מעשה הביאה, אלא על זמן נתינת הגט, אם בשעה שנבעלה באיזה זמן שהי' - היתה גרושה או אשת איש, וא"כ מכיון שהחזקת כשרות הבא מכח חזקה דמעיקרא לא קאי בעצם על כשרות האשה אלא על מעשה הביאה, כנ"ל דר"ל דלא נעשה מעשה הביאה עד זמן היותר מאוחר, אבל על היותה אשת איש או גרושה אין זה ענין אל עצם החזקה, שוב א"א להשתמש בחזקה זו דקאי על זמן הביאה לגבי שאלה אחרת של זמן הגט, דלא מהני חזקה דמעיקרא אלא על עצם הענין שבו נולד, וראיה לזה מהך דקידושין (דף י"ב ע"ב), אמר שמואל קדשה בתמרה מקודשת, שמא שוה פרוטה במדי, והרי שיטת הרמב"ם פ"ד מאישות הי"ט, דחיישינן מדאורייתא אולי באמת שוה פרוטה במדי, וכן הוא דעת הרמב"ן מוכא בב"י אה"ע סי' ל"א, (ודלא כהתוס') שם שכי' דהכל רק גזירה דרבנן, וקשה, נוקים אשה אחזקתה אחזקת פנוי' לומר דבודאי אינה מקודשת. ובע"כ צ"ל דמכיון דעצם הספק הוא שמא שוה פרוטה במדי הרי אין ענין חזקת פנוי' של האשה שייכת לערך התמרה במדי,

ולא מהניא החזקה דמעיקרא אלא על אותו דבר שחל בו, ולא על הזולת, ואע"פ שב' הענינים תלויים זה בזה, עכ"ז כיון דאין עצם החזקה קאי על שורש הספק, תו לא מהני כלל. וכמו כן בעוכרא דירן, דשורש הספק הוא זמן נתינת הגט, אין חזקה של זמן מעשה הביאה יכולה לפסוק על זמן נתינת הגט. ובע"כ דכל חזקת הכשרות דהכא הוא מצד שאין אשה זו חשודה לעבור על איסור אשת איש, וע"ז הקשה הפנ"י, אולי מבטן אמה נולדה חשודה. ר"ל, אע"פ שלא עשתה שום מעשה איסור, אבל מ"מ אישיות של חשודה אולי יש לה, ותי, משום דרוב ישראל כשרים הם ואינם חשודים לעבור על איסור אשת איש, ודר"ק.

אך, כל זה רק היכא דלא מהניא חזקה דמעיקרא על המעשה משום דאינה משתייכת אל סיבת הספק, ואנו דנים שוב על אישיותו של האדם, אבל היכא שדנין על איזה מעשה עבירה אם נעשה או לא נעשה, אז י"ל דאף הפני יהושע מודה דאזלינן בתר חזקה דמעיקרא לומר דמעולם לא נעשה המעשה עד שיודע לך, כי יש חזקה דמעיקרא על המעשה שלא נעשה. ויתורץ לפי"ז קושיית הנחלת דוד והשערי תורה מתוס' חולין, דהתם מירי במעשה זנות בפועל, והנדרון הוא אם זנתה או לא זנתה, ובכה"ג אף הפנ"י מודה דאזלינן בתר חזקה דמעיקרא, ושפיר הקשו התוס' דאולי משום חזקה חייב במכה אביו ולא משום רוב.

והנה במש"כ הרמב"ם דאין לוקחין אלא ממי שהחזק בכשרות, בודאי יש להקשות כקו' הפני יהושע, דאולי מבטן אמו נולד חשוד, וכנ"ל. ובע"כ צ"ל דלא מחזקינן כל אחד להיות ספק חשוד משום דרוב ישראל כשרים, אבל כשרואין פרצה באיזה ענין, אשר תו א"א לומר שרוב ישראל כשרים באותו מקום ובאותו זמן, הרי אין סומכין אלא על המוחזקים, ואתי שפיר בזה שיטת הרמב"ם.

ובאמת בלא"ה לא שייך בנר"ד חזקת כשרות על הגברא דלא נולד חשוד, שהרי משגיח זה חי כמעט כל ימיו מלוכלך בחטא, ורק בב' שנים האחרונות חזר בתשובה וקיים אז תו"מ, אבל קודם לכן לא הי' שומר תו"מ כלל, שהרי אכל נוי"ט וחלל שבת בפרהסיא. וא"כ, איך נוכל לומר אוקי גברא אחזקה דמעיקרא דלא נולד חשוד, הא אדרבה, כלפי המשגיח הזה החזקה דמעיקרא אומרת שמאז נכנס לכלל חיוב מצוות הי' חשוד על הכל, ואע"פ שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד וכו', וכו', אך מ"מ חזקה דמעיקרא דלא הי' חשוד בודאי אין לו, דאיתרע ע"י מעשיו הרעים.

ונשאר רק חזקה דאתי מכת רובא, דרוב ישראל כשרים (ורק היכא שאנו דנין על מעשה העבירה אם נעשה או לא, י"ל שעכ"פ איכא חזקה על אותו מעשה שלא נעשה, אכתי עומד וקיים במקומו, אבל בודאי שבמשך חייו עשה הרכה דברים לפסלו לכל דבר, ורק מצד רוב ישראל כשרים מחזקינן ליה להיות איש נאמן). וזה תלוי לפי המקום והזמן כנ"ל.

אך יש להקשות עמש"כ הפנ"י דחזקת כשרות מטעם רוב הוא, דרוב ישראל כשרים הם, דהא בבבא בתרא (דף ל"א ע"ב) שתי כתי עדים המכחישות זו את זו, אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, ר"ח אמר בהדי סהדי שקרי למה לי, ופי' הרשב"ם, ולא יעידו בשום עדות שבעולם, דאוקי ממונא אחזקתי, ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים. והיינו בין לר"ה בין לר"ח מהני חזקת כשרות של העדים במקום תרי ותרי, ורק נחלקו אם מוציאין ממון ע"פ חזקה זו. (ולשון הרשב"ם לא יעידו "בשום עדות בעולם" דמשמע אפילו להחזיק ממון לא מהני עדותם, צ"ב, ואבאר להלן). ואי נימא דחזקת כשרות הוא רק מטעם רוב, דרוב ישראל כשרים הם, הלא הכא בב' כתי עדים המכחישות זו את זו, הלא זה אינו, שהרי בין הני ד' סהדי כהכרח יש לכל הפחות כ' פסולים, שהרי בודאי כת א' מעידה שקר, וא"כ, שוב הוי לכל אחד ואחד מאותם עדים ספק השקול אם הוא כשר או פסול, וא"א שוב להשתמש ברוב ישראל כשרים, דהוי תערובות חדשה. והגע בעצמך - אם יתערבו ד' בהמות ביחד כ' טריפות עם כ' כשרות, ולא נודע לן הי מינייהו הכשרות והי מינייהו הטריפות, ככה"ג בודאי א"א לומר על כל אור"א רוב בהמות אינן טריפות, דהוי"ל ספק חדש הנולד ע"י תערובת חדשה, והי"נ מותר האדם מן הכהמה אין, ואם יש ד' בני אדם שנתערבו, גם זה מיקרי תערובת חדשה, והיאך סמכין ארוב לפי הפנ"י, וצ"ע.

(ואולי י"ל דאף הכא מודה הפנ"י דאיכא חזקת כשרות מצד חזקה דמעיקרא, דיי"ל דהא דצריכין מעשה עבירה לפסול את העד אין זה רק מצד סימן לרשעות העד, אלא דאף אי כלפי שמיא גליא שאישיות של חשוד יש לו לעד הזה, מ"מ כל שלא עבר עבירה בפועל, הרי הוא עד כשר אף כלפי שמיא, ויש לפלפל בזה טובא, ואכמ"ל).

ועכ"פ דעת הפנ"י דהיכא דלא שייכא חזקה דמעיקרא דלא נעשה מעשה עבירה או הדין של חזקת כשרות בנוי הוא רק על רוב ישראל כשרים. וראיתי לדודי צוק"ל בשו"ת דברי יואל (י"ד סי' ל"ד) שמביא ג"כ מש"כ הפנ"י, דחזקת כשרות מטעם רוב הוא, ומבאר שיטתו שלא תהא קשה מהתוס' חולין

גבי מכה אביו בהרבה אופנים, עיי"ש, ומסיק, דכוראי לפי"ד חזקת כשרות אינה חזקה בעצם, אלא הלוי לפי המקום והזמן ומציאות הדברים, וכ' עוד דאפילו חזקה דאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה שהיא חזקה מכוראת בש"ס בלי שום חולק, הרי כתב הב"י אה"ע (סי' י"ז) וכן פסק הרמ"א להלכה (שם ס"ב), דהני מילי בדורות הראשונים, אבל האידנא דנפישא חוצפא ופריצותא בעלמא, איתרע חזקה זו, ואינה נאמנת, ק"ו בימינו אלו שרבתה המכשלה בכל עניני דת התורה"ק, כודאי אין ללמוד מדורות הראשונים בענין חזקת כשרות, וחזר על דבריו עוד בס"י פ"ח, ושם מביא עוד מש"כ הב"ח יו"ד (סי' י"ח) דכל חזקה רוב שהוא מצד מנהג, והמנהג עשוי להשתנות, שוב אין לסמוך עליו, ולפי הפני"י גם חזקת כשרות בכלל זה, עכ"ד.

ועיי"ש עוד בדברי יואל (סי' ל"ד אות ד') שכ', דאף לפי הראב"ד שחולק על הרמב"ם, ופי' הגמרא דרק בסוריא וכיוצ"ב אין לקנות ממי שאינו מוחזק, שהחננונים שמה היו חשודים, אבל בלא"ה יש לסמוך על כל אדם, אף שאין מכירין אותו, לקנות ממנו כשר ויין וכדומה, אף הוא לא אמר אלא היכא דלא נפיש חשודין, אבל במקום ובזמן שיש אפילו מיעוט המצוי של חשודין, אף הראב"ד מודה להרמב"ם דאין לקנות אלא ממי שמכירין אותו, והראיה, דהרי אין לוקחין בסוריא, וא"א לומר דסוריא הי' אז מקולקל לגמרי, כי הלא הי' דרים שם תנאים ואמוראים, ובמקום רבנן ותלמידיהון בזמן התנאים הי' הרבה תורה ויראה, וגם מצד הסברא נראה שאלו הי' מוחזק שכלן או אפילו רובן חשודים היו למכור דברים האסורים, לא הי' צריך להשמיענו שאין לוקחין שם מסתם אדם, דפשיטא הוא, דכל דפריש מרובא פריש, וע"כ שהי' רק חשודא מצוי שם באופן שחששו חז"ל למיעוט המצוי, ולא נתנו שם חזקת כשרות לסתם בני אדם, ומביא מתוס' שבת (דף י"ג ע"א ד"ה רבא), דאף דרוב ע"ה מעשרין הם, ומה שאמרו בסוטה (דף מ"ח ע"א) שלא היו מפרישין, צ"ל שלא היו מפרישין כולם, מ"מ חשו למיעוט בדמאי יותר ממקום אחר, משום שהוא מיעוט דשכיחא טובא, וא"כ, ע"כ צ"ל שבשאר ענינים שהתירו חז"ל ליקח מסתם בני אדם נתכרר להם שלא הי' החשדא אפילו כדרך מיעוט השכיח, ומשו"ה גם לדעת הראב"ד א"א לומר דכללא כ"ל, דבכל מקום יש חזקת כשרות, דהרי סוריא יוכיח, והדברים סתומים בגמ' מהו הגבול בזה, ולמה חששו דוקא בסוריא, אבל מדחזינן בדמאי שחששו למיעוט המצוי אף היכא דרובא בכשרות, תו א"א להקל יותר גם במקומות אחרים, וילמד סתום מן המפורש. ובזמננו שרבתה המכשלה והקלות רח"ל, והתורה והיראה נתמוטטה בדיוטא התחתונה, לא עדיפי מסוריא, ובעוה"ר אין הנחשדים מיעוט המצוי אלא רוב המצוי, ואין לנו לסמוך על חזקת כשרות אף לדעת הראב"ד ז"ל, עכ"ל.

ועי' בערוך השולחן (סי' קי"ט ס"ג) שהקשה על פי' של רש"י, שדעתו כמו דעת הראב"ד, דרק בסוריא היו חשודים, וז"ל, ובאמת פירש"י אינו מוכן כל כך, דהא סוריא הוי מדינה, ובה ערים רבות, ואין שייך לומר שכל החננונים שבמדינה חשודים הם. וממ"נ, אם כולם חשודים, איך אפשר לומר שבשאר הארצות אינם חשודים. וצריך ליישב בדוחק, שבמדינת סוריא נתפשט הקלקול ולא במדינות אחרות, ולהרמב"ם א"ש בפשיטות, עכ"ל. והנה לפי מש"כ הדברי יואל, אין זה דוחק כ"כ, שהרי לפי"ד א"צ שיהא כל חנווני שבמדינה חשוד, אלא שהי' שמה בסוריא מיעוט המצוי של חשודים, ולכן אי אפשר להעמיד סתם איניש שאין מכירין אותו בחזקת כשרות ודו"ק.

ובבכורות (ל"ו ע"ב) אמר רבי יהודה אין רואין בכור ישראל א"כ כהן עמו, ופירש"י, שמא אם יאמר לו קבוע, ישחטנו ויאכל הוא, דכיון דקבוע הוא, הרי הוא נאכל לכל אדם, שגזילת כהן הוא, והאי לא חייש לגזילה ואכיל ליה, ופריך בגמרא, הכי השתא, התם נהי דקדשים בחוץ לא אכיל, אממוני' דכהן חשיד, ופירש"י החס, גבי שאר מומין שאין מובהקין איכא למחשדיה לישראל שמא יגזול את הכהן. ואע"ג דאדם כשר הוא, בהא מילתא דלא בעי לשוחטו אלא ע"פ מומחה, דנהי דקדשים בחוץ לא אכיל, דבכרת היא השוחט קדשים בחוץ, מיהו אגזילה דכהן דלאו בעלמא, חשיד, עכ"ל. ואיפסקא הילכתא הכי ברמב"ם פ"ג מהל' בכורות ה"ג ובטוש"ע יו"ד סי' שיי"ד סי"א. והנה זה אינו מסתבר כלל לומר דרוב ישראלים חשודים לגזול מתנות כהונה, אע"כ משום דהו"ל מיעוט המצוי שגוזלים ע"כ חשדינן לכולהו, וזה למרות החזקת כשרות שכל ישראל כשרים הם. ובע"כ צ"ל משום דחזקה זו תלוי' לפי שעתו ומקומו, והיכא דראינו דאיזה מצוה קלה בעיני הכריות, שוב פקעה חזקת כשרות באותו דבר.

וכן בהך דגיטין (נ"ד ע"א), נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבחות, אשר על כן הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקב, אע"ג דנוטע בשבת בשוגג יקיים, דאם יקיים השוגג בשביעית יאמר המזיד שוגג הייתי, עיי"ש. וכן מהך דתנן ביבמות (ק"י"ח ע"א) האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, ובאה ואמרה מת בעלי תנשא וגו' וצרתה אסורה, והטעם מכורא בסוגיא משום שחשודה להינשא באיסור כדי לאסור את צרתה לבעלה, שהן בחזקת שונאות זו את זו, עי' אה"ע סי' י"ז ס"ה. וקשה, חזקת כשרות לאן הלכה, אע"כ משום דנפיש רמאין דעבדי הכי. וגם הכא א"א לומר דרוב בנות ישראל הכשרות חשודות בכך, אבל ביאור הדבר כנ"ל, דהיכא דאנו רואים שקל בעיני הכריות איזו חטא, שוב פקעה החזקת כשרות כלפי אותו החטא. וגם הכהנים

חשודים הם לעשות מום בכבוד בהמה טהורה, ואינם נאמנים לומר שמאליו נפל המום, כמבואר במתני' בככורות (ל"ה ע"א), וברמב"ם פ"ב מהל' בכורות, ובש"ע יו"ד סי' שיי"ד. ובפסחים (פ"ה ע"א) שמשום איבה ממקריכי הקרבנות נחשדו הכהנים לפגל את הקרבנות, ואע"פ שעל זה נחשדו, מ"מ על טומאה אכתי לא נחשדו (עיי"ש בתוס'), ולכן גזרו שפיגול מטמא את הידים. וע"ע מש"כ הרב המגיד פ"א מהל' אישות ה"ד להביא ראיה לשיטת הרמב"ם, דפנוי אפילו אינה מופקרת וגם טבלה לנדתה אסורה מן התורה בלא קידושין, וז"ל, נראה סיוע לרבינו ז"ל כמה שאמרו בהרבה דוכתי חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואם לא הי' פנוי שאינה מופקרת באיסור מן התורה, לא היינו סומכין על חזקה זו, דבאיסורי דרבנן לאו כ"ע זהירי, עכ"ל. הרי להדיא דהיכא דלאו כו"ע זהירי ליכא שוב חזקת כשרות. וגם הכא לא ניתן להאמר שכל ישראל, או אפילו רובם, אינם נוהרים באיסורים דרבנן, ולא כתב הרב המגיד דכו"ע לא זהירי, אלא, דלאו כו"ע זהירי, והיינו דאיכא מיעוט המצוי טובא דלא זהירי, וכן הרכה כיוצא בזה.

היוצא לנו מכל דברינו הנאמרים, דלכו"ע חזקת כשרות להיות נאמן שלא למכור דבר האסור תלוי' באיזה מקום ובאיזה זמן איירינן, אך נחלקו בגדרן של הדברים, דלהרמב"ם אף היכא דליכא מיעוט המצוי כ"כ אין לוקחין ממי שאין מכירין אותו, ולהראב"ד צריכין עכ"פ מיעוט המצוי של חשודים, ובלא"ה סומכין אף על איניש דעלמא אף דאין מכירין אותו. והנה כדעת הראב"ד כן ס"ל לרש"י ותוס' והרא"ש והר"ן והמאירי והריטב"א בשם רוב הגדולים, והרמ"ך בפ"ג מהל' מאכ"א, וכ' שם שגם מנהג העולם כהראב"ד.

והנה דעת המחבר ביו"ד סי' קי"ט ס"א כהראב"ד, דמסתם ישראל לוקחין אא"כ חשוד הוא בפרט, וכן דעת הרבה קמאי ז"ל כנ"ל, והרמ"א מביא בשם י"א אפי' ממי שאינו חשוד, אלא שאין מכירין אותו, אין לוקחין ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור, והוא דעת הרמב"ם. ובש"ך שם הכריע כדעת רש"י והראב"ד. וכ', דרק בשחיטה קיי"ל דאין לוקחין מסתם בני אדם, יען דשכיחא טובא, וגם דיני שחיטות מרובים. גם הפר"ח נוטה לדעת הש"ך, וכן מסיק גם בשו"ת שואל ומשיב (מ"ג ח"א סי' קמ"ד). ובפרי תואר (סי' קי"ט) כ' דבעם הארץ ודאי יש להחמיר. אך זהו דוקא בע"ה שבימי התלמוד, שאינו לא במקרא ולא כמשנה ולא בד"א. משא"כ בזמנה"ז אין להחמיר אלא במידי דחזינן דמזלולי בהו. גם הישועות יעקב (סי' קי"ח אות ט') מסיק כהראב"ד. וככף החיים סי' קי"ט (להג' ר' עובדי' יוסף שליט"א) כתב דרוב ככל האחרונים הסכימו לדעת המחבר להקל בסתם כל אדם, וכן עמא דבר.

אך רבו המחמירים בזה, עי' ט"ז שם שפסק כדעת הרמב"ם והרמ"א, וכ' שנכון הוא, בפרט שאנו רואים קלקול הדורות ולא אפשר דרי, וכ"כ בחכמת אדם (כלל ע"א אות א') דראוי להחמיר כדעת הרמב"ם בזמנה"ז. ובמג"א (סי' ל"ט) אהא דכתב המחבר (שם סק"ט), המוכר תפילין ואמר שהיו של אדם גדול נאמן, וכ' דצריך שהמוכר יהא עכ"פ מוחזק בכשרות, כמבואר ביו"ד סי' קי"ט. ועי' בכור שור בסוגיא דע"ז הנ"ל שהכריע דבאיסור דאורייתא דאורייתא כגון בשר וכדומה אסור, כדעת הרמב"ם, ובאיסור דרבנן אסור מצד התקנה, שהרי תקנת הקדמונים הי' במדינתנו בחרם שאין לקנות מכל אדם יינות וגבינות וכדומה שהוא מדרבנן, אלא א"כ כשיש בידו כתב הכשר ממורה הוראה שחקר על המאכל ועל המשקה ההוא אם נעשה בכשרות. ובשו"ת דברי יואל (יו"ד סי' ל"ד אות ג') כתב בנידון ידידיה שהי' במידי דאורייתא, דאף בלי התקנה אין לנו אחר הכרעת התבו"ש שהכריע מצד הדין כרמ"א שפסק כהרמב"ם. גם הערוך השולחן (סי' קי"ט סק"ט) כתב דבכל מילי קיי"ל בזה כהרמב"ם והרמ"א זולת בכשר דיש להקל כהראב"ד עיי"ש.

ועיי"ש בש"ך שמביא מש"כ הדרכי משה בזה דהמנהג הוא דלא כהרמב"ם אלא דמחזקינן כל אדם בחזקת כשרות, ובט"ז כ' דמשלא כתבו הרמ"א בש"ע משמע שאין לנהוג כן עכ"ל, וכ"כ הבכור שור שם, דלכן השמיט המנהג בהג"ה משום דס"ל דמנהג הזה שלא ברצון החכמים הוא.

הרי באמת אף מדברי הדרכי משה בעצמם בלא השמטת הרמ"א ראיה גמורה ליכא, דיעו' או"ח סי' תקל"ט סעיף י"ב, וז"ל, אין לוקחין בתים ואבנים ובהמה אלא לצורך המועד או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל וגו'. הגה, ודוקא הני דאיכא פרסום בקנייתן ואושי מילתא, אבל שאר כלים נהגו לקנותן בצנעה, עכ"ל הרמ"א, ובמגן אברהם שם האריך להוכיח דלא כדברי הרמ"א. ושוב אחר שמסיק שאין להקל כתב, שאפשר שמשום כן כתב הרמ"א נהגו לקנותן, כלומר שמדינא אין נכון לקנותן, עכ"ד. הרי אע"פ שכ' הרמ"א הלשון נהגו, ולא הוסיף מאומה שלא נכון המנהג, מ"מ אין ראיה בכוננת הרמ"א אם כוננתו בזה דיש לנהוג הכי או לא, כ"ש כנ"ד שהשמיט הרמ"א לגמרי את המנהג בש"ע, וכמש"כ הט"ז והתבו"ש.

והנה הרמב"ם והרמ"א והמג"א והתבו"ש כתבו להחמיר בזה אף בזמנם, אבל הט"ז והחכמ"א הוסיפו דבזמנה"ז יש להחמיר עוד יותר שרואין קלקול הדורות, ובדברי יואל שם כ' דאף הראב"ד מודה בזמנה"ז, דלא עדיף המצב היום מסוריא, וצריך להחמיר. (עיי"ש שמביא גם בשם המהר"ם שיי"ק יו"ד סי'

א' דבעוה"ר "כמעט" פסקה חזקת כשרות מסתם ישראל, עכ"ל). גם כערוך השולחן סי' קי"ט ס"ט, אחר שהכריע דעתו כהראב"ד, דאין איסור ליקח בשר מכל אדם, כתב שוב אח"כ בזה"ל, אבל בשאר דברים ודאי דיש לחוש לדעת הרמב"ם, כיון שרבינו הרמ"א פוסק כן, וכן המנהג בכל תפוצות ישראל, כשאחד שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה וחמאה או קמח פסח או כרכשאות יבשות ובשר מעושן וכיוצא באלו, מביא עמו כתב הכשר מרב היושב על כסא ההוראה. וביחוד בזמן הזה, שרבתה הפריצות והמינות, אסור ליקח מאדם שאין מכירין אותו בלא כתב הכשר. ולכן, אע"ג דכתבנו דבכשר אין צורך, מ"מ בזמנה"ז פשיטא דאסור, דבזמננו לא שייך הטעם שכתבנו בסי' א' סעיף י"א, מפני שבעה"ר הדור פרוץ. ולכן, כל שיראת ה' נוגע בלבו לא יאכל שומן וכרכשות ובשר מעושן בלא כתב הכשר, ואין לשנות, עכ"ל. גם הכף החיים (סי' קי"ט) שס"ל מעיקר הדין כהמחבר, וכ' שכן דעת רובם ככולם של האחרונים, כתב אח"כ דבזמנה"ז יש לחוש לדעת הרמב"ם, דאחסור דרי, ומביא שכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעינא (סי' ע') ועוד, ושכיוצ"ב כ' הכנה"ג הגה"ט בשם המהרש"ם סי' צ', דאף לדעת המחבר אם יש אמתלא לחוש בדבר ואין האיש מוחזק בכשרות, חוששים להחמיר. ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' נ' כתב גבי מי שמוכר בשר כשר ובשר נבילה בחנותו דאין לו שום נאמנות, יען שחשוד הוא לעבור אלפני עור לא תתן מכשול, ואח"כ כתב ובפרט במדינתנו שצריך לחקור ולדרוש היטב אף על אלו שמוכרין רק בכשרות, אולי הם חשודים, כידוע בעה"ר, שודאי אסור לאכול אצל מי שמוכר גם טריפה, עכ"ל. הרי שכתב להדיא דבמדינתנו אין לסמוך על חזקת כשרות דסתם איניש, אף אם הוא מוכר רק דברים המותרים, אלא דצריכין לדרוש ולחקור אחריו היטב הדק, אולי הוא מן החשודים בעוה"ר. (ומ"ש שהמוכר טריפות לישראל חשוד אלפני עור לא תתן מכשול, אף שלכאורה אין זה תרי עברי דנהרא, שהרי אפשר כנקל לקנות בשר טריפה גם ממקום אחר, י"ל, עי' פתחי תשובה ליו"ד סי' ק"ס, ואכמ"ל).

וראיתי בסי' ישיב משה (היוצ"ל כעת, בעמוד שס"ג) שמביא בשם הרה"ג בעל מנחת יצחק צוק"ל, ויבד"ל הרה"ג רי"ש אלישיב, שליט"א, דשניהם בסגנון אחד פסקו, שלא לסמוך בזמן הזה על רוב הכנוי על חזקת כשרות ויראת שמים של בני אדם, כמו רוב מצויין וכי' מומחים הם, והחס מביא מש"כ הדרכי תשובה (סי' ס"ה ס"ק י"ד), שהאר"ך להביא האוסרים בשר בהמה ואפילו בשר עוף שנשחטה חוץ לעיר מחשש ששחטן שוחט בלתי הגון, אע"פ שקיי"ל בגמרא להכשיר לכתחילה מטעם רוב, דיעו' ט"ז (סי' ס"ה סק"ז) בשם המהרש"ל, וז"ל, ואני הגבר שמעתי וראיתי שרוב המנקרים שלנו ... כמה

פעמים מקילין בחלב ובקנוקנות של גיד מחמת מהירות, על כן נהגתי בעצמי שלא לאכול בשר מנוקר עד שיראה למנקר אחר ויבדוק אם הוא מנוקר כראוי, עכ"ל.

אשר על כן במשגיח זה, שכמעט שאין מכירין אותו כלל, ואין יודעים ממנו מאומה אם הוא באמת הוחזק בכשרות או לא, רק ששומר שבת ומניח טו"ת בכל יום ותו לא, הרי פשוט וברור שאין לסמוך עליו כלל וכלל לכו"ע, עד שנחקר ונדרוש אחריו היטב הדק, ויתברר אם הוא מוחזק בכשרות או לא. אבל עד שיחברר נאמנותו בזה, שלא קל בעיניו לאו דלפני עור לא תתן מכשול, אין לסמוך עליו כלל.

עוד טעם גדול איכא בזה שלא להאמין להמשגיח הזה אף לדעת הראב"ד, דהנה משגיח זה, מלבד תפקידו בתור משגיח, הוא גם עובד בהתנות בתור פועל, שחותך את הדגים כמו שאר הפועלים העובדים שמה בחנות, וכל פרנסתו תלויה על החנות באופן דאם תסגר החנות יאבד פרנסתו לגמרי, לכן הו"ל בגדר שוחט לעצמו ומוכר לאחרים, והרי שיטת הערוך השולחן (סי' א' ס"ק ט-יא) דאע"ג דמעיקר הדין לא ס"ל להטור והב"י כדעת הרמב"ם, אבל מ"מ בזה ס"ל כהרמב"ם, כיון ששוחט בעצמו למכור יש לחוש אם אינו מומחה, דחיישינן דמפני יצרא דממונא יקל לעצמו איזה קולא שלא ע"פ דין, וצריך לדעת שהוא ירא אלקים ביותר, עיי"ש בערוה"ש. וע"ע בספר תורת יקותיאל (סי' י"ח סק"י), ושערי תורה (כלל ח' פרט ג', ו).

ועי"ל דבעובדא דידן דאין להאמין להמשגיח אף לדעת הראב"ד וסיעתו, ע"פ מש"כ השערי תורה כלל ח' פרט ג' (אות י"ז) להקשות אהא דהשיג הראב"ד רק בפ"א מהל' מאכ"א, ולא בפ"ג או פ"ח, והוא תמוה, דהו"ל להקדים ולהשיג, עוד הקשה מפ"ג ממאכ"א הי"ח גבי כיצה, דמשמע ממש"כ הראב"ד שם שהוא ס"ל כהרמב"ם, ודבריו בזה סותרין אהדדי, ות"י בזה"ל, ונלענ"ד בכוננת הראב"ד דסובר דהא דאמרינן דסתם ישראל בחזקת כשרות הם היינו בדבר שהוא מבורר ומפורסם לכל שהוא ודאי איסור, דליכא שום ספק להורות היתר בדבר, ככה"ג אפי' נוגע נאמן, דלא נחשד לעבור על לאו דלפני"ע, אא"כ יודע שהוא נחשד לעבור גם על איסור ברור, אבל מן הסתם איסור ודאי חמור בעיני העולם. אבל בדבר שהוא ספק, ולא נתפרסם איסורו, כיון שיש להורות היתר לומר שהוא כשר, אולי עייל נפשי' לספיקא ומורה היתר לעצמו משום הרוחת ממון, ובעינן שיהא מוחזק לן לכשר, דאינו מכניס א"ע משום הרוחת ממון אפילו על ספק איסור. ולכן בפ"ב ממאכלות אסורות,

בביצת עוף וכיצי דגים וגבינות ותחית דג שאין בו סימן, ולא ברור שאסור. יש לחוש שמורה לעצמו היתר, ולכן דייק הראב"ד ז"ל בלשונו הקדוש, דבעינן שיהא מוחזק בכשרות בנאמנות שאין מכניס את עצמו בספק איסור. שמוחזק לנו שמדקדק במעשיו. וכן בפ"ח ממאכ"א בטבח, שיש הרבה טריפות בשחיטה שטריפה מחמת ספק, יש לחוש אולי יורה לעצמו היתר לומר שהוא מותר. אבל בפ"א ממאכ"א ז"ל שהראב"ד לא השיג רק על מ"ש הרמב"ם אין לוקחין יין ובשר כי אם ממוחזק, דכיון שהם מפורסמים לודאי איסור, דהכל יודעין שיהיו ובשר של עכו"ם אסור בודאי, ולא מחמת ספק, לא נחשד אפילו סתם ישראל לעבור משום חימוד ממון. והיינו דדייק הראב"ד בלשונו וכתב, שאין עם הארצים חשודין להתליף ולא למכור דבר אסור אא"כ נחשד. והכוונה, כיון שהוא ודאי איסור. ואף שנרשמה השגת הראב"ד על מ"ש הרמב"ם וכן הכשר והגבינה, י"ל דקאי על בשר ויין וכו', עכ"ל. וכע"ז חב. גם בצפנת פענח פ"א ממאכ"א הכ"ה, דבחתית דג סומך עצמו על סימן אחד של ראש ושדרה, וכן גבי גיד הנשה חיישינן שאינו בקי בניקור ולכן בעי מוחזק, עיי"ש.

והנה מש"כ, דבמקום הוראת היתר יש לחוש טפי, זה ברור בכ"מ, ע"י בהך דבכורות (י"ב ע"ב), דחשודים הכהנים לעבוד בפטר חמור קודם הפדיון. דמורים היתר לעצמם, עיי"ש ברש"י וכיו"ד סי' שכ"א, וכן בהך דסנהדרין (כ"ו ע"ב) דכהנים חשודים על השביעית, שמורים היתר לעצמם, ובהך דבבא מציעא (ב' ע"ב) אהא דקתני התם שנים אוחזין בטלית חולקין בשבועה, דרישא במציאה וסיפא במו"מ, וצריכא, דאי תנא מציאה, הוה אמינא מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עליה משום דמורי ואמר חבראי לאו מידי חסר בה, איזל אחפיס וכו', ופירש"י, דמורה היתר לעצמו לאחוז בה בלא משפט. ועכ"פ, הרי בחתיכת דג שאין בו סימן, כיון דאינו ודאי איסור אלא ספק, איכא הוראת היתר, ואף הראב"ד מודה דצריכין הוחזק בכשרות, ועל כן בעובדא דידן שתפקיד המשגיח לשמור פן יביאו הבעלים חתיכת דג שאין בו סימן לתוך חנותו, יש לחוש שיוורה המשגיח היתר לעצמו שלא למחות בהבעלים יען דאינו אלא ספק איסור, ובפרט שכבר העיד המשגיח הזה על עצמו שבעיניו בעל החנות הוא איש ישר ונאמן (אף שבאמת אין לו שום נאמנות כלל) בודאי יש לחוש שיאמין לבעל החנות שהחתיכות באים מדגים טהורים, ולא ימחה בו, כנ"ל.

ומילי דחימה ראיתי בזה בערוך השולחן, שכ' (סי' קי"ט ס"ט) להקשות על דעת הרמב"ם מהא דקיי"ל החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות, והרי איש כזה שהוא חשוד על דבר אחד, ודאי רחוק הוא מלקרותו הוחזק בכשרות, ועכ"ז מותר לקנות ממנו דבר שאינו חשוד עליו, ואף ד"ל דמשנה זו מיירי

בנתיארא אצלו, ולא לקנות ממנו, אבל לא משמע כן, דהא משנה זו קאי אמשניות הקודמות דמיירי במכירה, ות"י הערוה"ש בזה"ל, והתשובה לזה, דזה שכתבנו דכשהוא חשוד על דבר אחד רחוק מלקרותו מוחזק בכשרות, אין הכוונה שיהיה ירא אלקים מרבים או חסיד וצדיק, אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל, מניח טלית ותפילין ומתפלל ג"פ בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג אח בני ביתו בכשרות דתורה"ק, זה נקרא מוחזק בכשרות, עכ"ל. ואין דבריו מובנים כלל, דהא מי שאין מכירין אותו מתארח אצלו אע"פ שאין קונין ממנו, הרי להדיא דאין חושדין בו אלא אלאו דלפני עור שהוא קל בעיני הבריות, וכמש"כ הרדב"ז פכ"ה מהל' מאכ"א, ולא לדבר אחר, וא"כ מה בכך שהוא הוחזק להיות נזהר בכל דבר אחר, הא בנוגע ללפני עור אכתי לא ידעינן מאומה.

גם יש לתמוה, דדברי הערוך השולחן בזה סותרין אהרדי, שהרי בס"ד כתב טעמא דמילתא אמאי אין קונין אלא ממי שמוחזק בכשרות, ע"פ הך דבבא בתרא (דף פ"ט ע"ב), דבי"ד חייבין להעמיד ממונים על החנוונים שלא יעשו מדות שקרים, ודריש ליה מקרא, ואע"ג דאין איש מישאל חשוד על הגניבה ועל הלאוין שבמדות שקר, מ"מ החנוונים מפני שהם מוכרים תמידים תקף להו יצרייהו דממונא, כ"ש בלאו דלפני עור, דודאי חשידי בזה, ולכן צריך על נאמנות כזה מי שהוחזק בכשרות דוקא, עכ"ל. והגע עצמך, ואטו כל אותם החנוונים שבי"ד חייבים להעמיד אצלם משגיחים אינם מניחים טו"ת ומתפללים ג"פ בכל יום, א"ו דאע"פ דשומרי תו"מ הם, מ"מ תקף להו יצרא דממונא דוקא, וכמש"כ הערוה"ש בעצמו, "וכ"ש לאו דלפני עור דודאי חשידי בזה"ז, וא"כ מה יועיל בזה חזקתו שהוא נזהר כדת וכדין בשאר מילי, אם הוא לא הוחזק שלא לעבור אלאו דלפני עור עצמו, ובע"ד דאית ביה גם ענין חימוד ממון צריך לדעת שהוא עומד בנסיון הממון, ודברי הערוה"ש בזה אינם מובנים כלל.

ובמה שנתקשה כ"כ הערוה"ש מהא דחשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות, ע"י שערי דעה (יו"ד סי' קי"ט) שכתב, דאף לדעת הרמב"ם, דאין סומכין על מי שאין מכירין אותו, אף הוא מודה דלגבי שביעית סומכין על כל אדם, משום דאמרין בפ' עד כמה (דף ל' ע"א), דלכל אחד (לשביעית ולמעשרות) יש חומר, דמעשר בעי חומה, ושביעית אין לו פדיון, ולכן סובר, דדוקא במעשר ושביעית הוא דמן הסתם אינו חשוד בהן, משום החומר שיש לכל אחד ואחד, אבל בשאר דברים, גם בסתם חוששין, ומביא מש"כ המג"א (בסי' רמ"ד סק"ו), דבשביעית הקילו דלא חיישינן למראי' עין של אורחים,

וכ', דאפשר דהיינו ג"כ מהאי טעמא, דלא יחשדוהו שעובר על שביעית, דמן הסתם אינם חשודים בכך, עיי"ש שמתרץ לפי"ז קושיית הש"ך על הרמב"ם (סי' קי"ט).

וראיתי בשו"ת משיב דבר (ח"כ סי' ז') שפי' בדרך אחרת את שיטת הרמ"א בשם הרמב"ם, והוא ע"פ הא דאיתא בירושלמי דמאי, ומוכא בתוס' יומא (דף ט' ע"ב), דיחיד בפני עצמו שמותר ליקח ממנו, אבל המוכר לרבים, כ"ד מחוייבים לראות שהוא מוחזק בכשרות, דלא רבים יחכמו לדקדק אחריו אם יהא דבר שיהא מקום לחשוד, ולכן בכיתו מותר לאכול אצלו, אבל בחנותו שאני, עכ"ד. וכדבריו כתב נמי בצפנת פענח פ"ג ממאכ"א הכ"א. והרי גם לפי"ז כיון דבחנווני איירינן, אסור לקנות ממנו עד שיתברר אם הוא הוחזק בכשרות או לא.

היוצא לנו מכל דברינו הנאמרים, דאף שהעמידו בחנות משגיח שכל כאיה יעברון לפניו, מ"מ לא הרי משגיח כהרי משגיח, ולא נאמר בכגון דא ע"א נאמן באיסורין א"כ העד הוחזק בכשרות, ר"ל, שלא לעבור אאסורא דלפני עור לא תתן מכשול הקל בעיני ההמון. זאת ועוד, כיון שהמשגיח משמש גם בתור פועל בחנות, צריך שיהא מוחזק לעמוד בנסיון הממון ג"כ, ולא סגי בזה שהוא שומר שבת (כדעתו השפלה) מחללו, כי לא ניתן לפועל צדק אלא ביום נבחר מעש להברק, ובלא"ה אין לקנות מחנות זו חתיכת דג שאין בו סימן בשום אופן. וכל זה מצד שורת הדין המבוארת בש"ס ופוסקים, ולא מצד חומרא או הידור.

חוברת זו נדפסת לכבוד

הורינו היקרים

משה ודינה דייקמאן שיחי'

עמודי החסד ומוקירי רבנן

יהי רצון שיאריך ה' שנותם בנעימים

וירו רוב נחת מכל יוצאי חלציהם

הרב מנחם ונחמה הולצר

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

Sheldon Rudoff

President

Julius Berman

Chairman Kashruth Commission

David Fund

Vice Chairman

Rabbi Menachem Genack

Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

Rabbi Pinchas Stolper

Executive Vice President

Rabbi Hershel Schachter
Rabbi Menachem Genack
Editors

No. 5
March 1991