



יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות בארצות הברית
הרבי צבי שטטר – הרב מנחם דוב גנט
עורכים

חוברת כ'

אד"ת תשס"ז

נוא יארק

תוכן העניינים

בשער הקובץ/ הרב מנחם דוב גנט.....ג

מפני השМОעה מרביינו הגר"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

בדין ל"ט מלאכות בשבת.....ג

בדין קשר של קיימה

ענף א'/ גדר פטורה הקשר שאינו של קיימה.....יט

ענף ב'/ בדין עניבת לאו קשייה היא.....כד

ענף ג'/ בדין עניבת על גבי קשר.....כח

בדין ברכת התורה

ענף א'/ בדין והוא ששנה על אחר.....ל

ענף ב'/ ביאור תרי דיני בברכת התורה.....לו

ענף ג'/ בדין ברכות קראת התורה שלפניהם ולאחריהם.....מב

ענף ד'/ בדין ברכה הסמוכה לחברתה.....מג

בידיים הלהכה

בענין ברכת אירוסין/ הרב ניסן ליפא אלפערט זצ"ל.....מה

תשובה בענין ברכת חתנים/ הרב ניסן ליפא אלפערט זצ"ל.....נג

בדין תמצית מהרצני ענבים/ הרב ישראלי בעלסקי.....נו

בשער הקובץ

שمحים אנו להגיש לפני רבן ותלמידיהון את קובץ "מסורת" חלק כ' הכלול בדרך מתורת רבינו הגראי"ד זצ"ל מפני השמואה, יחד עם מאמריהם תורניים והלכתיים אקטואליים הנוגעים למערכת הקשרות המכ' הרבנים שליט"א.

קובץ זה – העשרים במספר – יצא לאור בעבר למעלה מעשור שנים שחלף מני אותו יום מר ונמהר אשר מודינו ורבינו האהוב ממן הגראי"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל עזבנו לאנחות ונסתלק לגוני מרים, וכבר מתקרכבים אנו לקראות היארצ'יט האחד עשר. אך למרות תקופה משמעותית זו, אישיותו החורנית הביבה עדין עומד כמו חי לגדר עינינו, ורוחו האיתנה בכל מה שנוגע לעמידה כליה מתחפרת על עיקרי הדת עדין מלוה אותנו לאורך כל הדרך, כאמור חז"ל: "עדיקים אפילו במתחמת קווים חיים". שיעוריו המאלפים וגאננותו המדהיימה בכל התורה כולה הטבעו חותם עז, הן בקרוב תלמידיו ומוקיריו לאפיה הפוזרים בכל רחבי תבל בארץ ובגולה, והן בקרוב בני התורה די בכל אחר ואחר הנזונים מפני השמואה ומכתבי תלמידים, ושותחים בצמא ובשקייה את דברי תורה הקוליעים והשנוגנים, והמתוקים מדבש ומנופת צופים.

שיעוריו השופעים והמכפים כמיין המתגבר בכל מקצועות התורה הפכו מזה עידן ועידן לנכס צאן ברזל של עולם הישיבות בכלל. וכך שהדבר משתקף ובא לידי ביטוי בעשרות הספרים, בקבצים התורניים של "מסורת", ובאלפי ה"שיטיקלך" שהתרפרסמו משמו במרוצת השנים האחרונות בספרים ובקבצים שונים שיוציאים לאור ללא הרף באמצעותו ועל ידי תלמידי חכמים מופלגים בא"י ובארה"ב. אשר מופיעים שם אך ורק אף קצחו וכטיפה מן הים ממשנו הגאנית והאגדיית רבת ההיקף המתפרשת באופן מדהים בכל סוגיות הש"ס, ועוד היד נתוי בהמשך רצוף של הוצאה שיעורי רבינו זצ"ל במתגרת מכון "מסורת" כיד ד' הטובה עליינו בעזה".

חושبني כי בשיעורי התורניים של מורה הרב זצ"ל התגלמה והומשה המשוג של "תורת חיים" לא כמושג מופשט ערטילאי, אלא תורה חייה ונושמת בעורקיו, והוא דם חייו כאשר עינינו חזינו כיצד התורה הקדושה היה וונשנת בעורקיו, וכשהם צפותו וכם שמו, חיota התורה ועיננה מלאה את כל ישותו והויתו. לא פעם חזינו

ואכן זאת הייתה גולת הכותורת ופיסגת חיו במסגרת עבודתו התורנית בחינוך Alfie תלמידיו, אשר רבים ממשיכים כיום בקודש בתפקידים חיוניים בקהילות ישראל, בארץ ובגולה ובכל תפוצותה ישראל. להנחלת את מסורת התורה בטהרתה, ללא כל פשרות ומשוא פנים. כאשר לדידיו שמיירת מסורת התורה בטהרתה, היא ואין בלמה מהויה המתrise והמנגן הכלודי להמשכיות שמירת התורה הקדושה בקרב הקילות ישראל. בראש ובראשונה שימוש רבינו הרוב זצ"ל בעצמו לתלמידיו כדוגמא אישית בעמידתו האיתנה במלחמותו על תורה וקדושות בית הכנסת האורתודוקסים וכיו"ב, וכל זאת בתחום אוילה עוניה שרחה בארא"ב באותםchkופות מול גורמים שונים בעלי כוח ושרדה, אך רבינו הרוב זצ"ל ברוחו האיתנה לא נכנע ולא החפשר בדברים שעיקרי היהדות תלויים בו, הוא ניצל את כשרונותיו האינטלקטואליים הנדרים ואת גאוותו המזהימה בכל מכני התורה, ובהשברתו הבאה מצא מסילות בכלבם להבהיר לפניהם ולהרשיש בתודעתם את עמדת התורה והיהדות הצרופה, דבריו האלヒו לחלה ולהכות שורשים עמוקים אצל כל השכבות מקרוב היהדות לרבי משה הלוי זצ"ל, ולמעלה בקדוש גאנוני עולם לבית בריסק זצ"ל. – "מסות' החורה" – זה המסר המרכזי אותו הנחיל משך עשרות שנים במסירות נפש לתלמידיו ושותפי לקחו.

רעין זה של שמירת 'מסורת התורה' עobar כחוט השני בכל משנת חייו, הן בדרך הלימוד והעין, הן בפסקי הלכה, הן בענייני אמונה והלכות דעתות, והן בענייני הנגאג הכלל והפרט. הkon המנחה שהנאה אותו לאורך כל הדרך אחת היא: שמירת 'מסורת התורה' מדור לדור. – שאל אביך ויגדר זקינ' ויאמרו לך.

זכור אני בסיפור מלאך שמספר לנו, תלמידיו, סיפור שיש בו המכחשה חיה לתחושים "מסורת התורה" שהשנו בקידומו, כאשר דרך הקשר אליו חenso את עצמינו נוגעים ממש יד ביד במוסרי התורה מלפני דורות ורבים. וכן סיפר לנו רבינו הרוב זצ"ל:

"זוכרני, בילדותי בעת שגרנו בעיר חסלוביין', שם כיהן אמו"ר רבי משה זצ"ל כרב העיר, פגשתי את ה"ספרא דדיינא" של העיר, והלה סיפר לי מה ששמע

כיצד בתחילת השיעור הגע מותש ועייף עד שקשה היה להאמין שכוחו עומד לו להרצות את שיעורו, אך תמיד עם תחילת שיעורו וכניסתו לעומק הסוגיא, הרי שבאופן מפליא היה ניכר שינוי קיזוני במרקשו, כאשר בכת אחת חיוניותו ורعنונו האופיינית חזרה אליו, והדברים היו שמחים כנהינתן מסני.

זכרני כי פעם הוא חש והרגיש בתמיהתנו על דבר פלא זה, כיצד יתכן במצב של עיפות ותשישות כזו להרצות את שיעורו ברעננות וחיוניות שכזו, אהמהא!

ענה לנו רבינו הרוב זצ"ל: "כשאני לומד בוגרוא את המחלוקת של אבי ורבא, הרי אני מתאר לעצמי ומרגיש באופן חי ומוחשי כיצד האמוראים הקדושים אבי ורבא עומדיםפה בבית המדרש ונושאים וננתנים במלחמותה של תורה, כשהוא אומר בכמה זהה אומר בכמה, וכשעוזם אבי ורבא מתווים בינויהם, נכנס וריש"י הקדוש ומפרש את סברת אבי באופן אחד, ואילו בעלי התוספות זועקים חמס בהבאים סתרה לפירוש ריש"י, ובית המדרש יכול כmorcha... וכשתיחסים את כל המתחום הזה, האם שיק לישון ולהרדם, הרי מתרחשת פה מאבק איתנים בין שרי התורה, כשהם נושאים ונוחתים במלחמותה של תורה..."

הוא אשר אמרנו, כי אצל הרוב זצ"ל, התורה זרמה בעורקי כ"תורת חיים" במלוא מוכן המילה, לא רק שהוא חי את חייו עם התורה, אלא שההպצא של התורה בעצם הוויתה הייתה אצל דבר חי ונושם.

תלמידיו ורבינו הרוב זצ"ל אשר יצחק מים מאבותיו ורבותיו גדולי עולם, ובין השאר אף נשא וננתן בדברי תורה בצעירותו עם זקנו הגדול מרכ' הגרא"ה מרבריסק זצ"ל, הרי שההאפשר לנדו דרכו לחשוש במוחשיות את מסורת התורה מדור לדור, כאשר הרוב זצ"ל בדמותו ובאישיותו רבת ההדר שמש לנו כחוליה מקשרת בשלשלת גדולי הדורות הקודמים, הוא העתק בナンנות את מסורת שמוותם ואת דרכי למודם, ולא פחות מכך, את השratioות האצילה ורוחם הטהורה של גדולי הדורות מדורות עברו. כשמיית שיעורי התורניים שופעי והחיות והתלהבות, יכולנו לחוש כמו חי את טעם הקדומים רבת ההדר של אבותיו ורבותיו הקדושים זצ"ל כפי שהם קיבלו מרבותיהם עד הגרא"ח מולוז'ין זצ"ל, הגאון החסיד מובילא, דור מפ' דור עד משה רבינו עלי השלוי, שקיבל התורה מפי הגבורה.

מולניא זצ"ל, ולמעלה בקדוש עד משה שקיבל תורה מפי הגבורה. זהה עוצמתה של "מסורת התורה" המקשרת את הדורות של עם ישראל עד למעמד הר סיני, כפי שהשנו אצל מורנו ורבנו זצ"ל.

בעת שהగאנ"ד דפונובי"ז רבי יוסף שלו' כהנמן זצ"ל נפטר, סיפר לי רביינו הרב זצ"ל, כי הפונובי"ז רך הגיע לשוחח בלימוד עם סבו מרן הגר"ח מבירסק זצ"ל, ולאחר שהగאנ"ד זצ"ל נאלץ ליטוע שם בדחיפות, נשאר הפונובי"ז רך משך כמה שבועות לשוחח בלימוד עם מרן הגאון רבי משה סולובייצ'יק זצ"ל, שהרצה לפני הרבה מחוץ תורה אביו מרן הגר"ח זצ"ל. וסיפר לי הרב זצ"ל כי אביו מרן הגר"ם זצ"ל התרשם רכotta מגאננותו המדמה וה"עלויישקייט" של הרב דפונובי"ז זצ"ל. עוד ציין לפניו הרב זצ"ל את מסירותו נפשו והקרבתו האישית של הרב מפונובי"ז לענן בניית התורה ושיקום ישיבת פונובי"ז לאחר חורבן השואה.

והנה לפני כמה שבועות פגשתי באקראי את הרה"ג ר' אליעזר כהנמן שליט"א ראש ישיבת פונובי"ז נכדו של הרב מפונובי"ז זצ"ל. סיפורתי לו את מה שספר לנו רבינו הרב זצ"ל, ושאלתו אם ידוע לו מהשו מהצד של משפחת הרוב מפונובי"ז בדבר הביקור הנה"ל. ענה לי הרוב כהנמן שליט"א כי אכן ידוע להם היבט פרטיה הביקור הנה"ל, כי לא בביקור בעלמא עסקין, רק בביקור שאחותו השפעתו ניכרו על דרכו לימודו של הרב מפונובי"ז משך כל ימי חייו... ומעשה שהיה כך היה:

"בעת שהרב מפונובי"ז למד ברادرין אצל מרן החפץ חיים זצ"ל, חףץ מאד ללבת ולברך את הגאון רבי חיים בריסקער זצ"ל, ולשוחח עמו בלימוד. וכשהלך להפרד וליטול רשות מרבו בעל החפץ חיים זצ"ל, הציע לו החפץ חיים ללחכות עד שמרן הגר"ח זצ"ל, יילך לנופש בעיירת נופש, כי בבריסק הגר"ח כה טרוד בענייני הציבור ובשיעורין, עד שכמעט משימה בלתי אפשרית למצוא זמן נאות לשוחח עמו בדברי תורה, על כן ייעץ לו להמתין עוד מן פורתה ולפגוש את הגר"ח בעיירת הנופש..."

ואכן כך היה, המתין הרב מפונובי"ז זצ"ל להודמנות הראשונה, והלך לפגוש את מרן הגר"ח זצ"ל בעיירת הנופש ששוכן על חוף הים, בתחום כי שם יוכל לשוחח בגופי תורה על מי מנוחות.omidah ומיד בהיפגש ביקש ממנו מרן הגר"ח זצ"ל להשמי זצ"ל זכינו ממש לחוש ו"לגעת" בגודלי ישראל ונקי רוח מדורות עברו עד הגאון

בצעירותו מפי חזון ז肯 מופלג אחד אשר סיפר כי בילדותו היה חלק מ"מקהלה ילדים" שהצטרפו למסעתו של חזון מפורט אחד, בMSGORTOT זה היה נסע עם עמו בעיר יחד עם חזון המקהלה ומשמעיים מנעימותיהם בעיירות שונות. וסיפר לו החזון הניל' כי באחת מסעות אלו בא לוילנא, ובמהלך הליכתו ברחובות ווילנא צדו עינוי אדם חדש בעל שיעור קומה, ומספרבו חבותות תלמידיו המטבבים אותו בעוראה מדוייקת של חצי מעגל מסביבו של האדם המרשימים הזה. התענין החזון בקשר החלמדים המלומים, מה שהוא ומה טיבו של אדם זה, ענו לו כי זה הוא הגאון החסיד מולניא...

אולם – ממשיך החזון הניל' בספר – סקרנותו עדין לא מצא מנוח, ועדין הטריד אותו מהזהה המוזר והחטופה הזה, בו הם מקפידים לערוד מסביבו בצוות חצי עיגול, ובכך הבulti את תמייתו ושאלתי לפני אחד מבני החבורה ...

ענה לי תלמיד אחד ממלוויו של הגאון החסיד מולניא כי זהו כמנהג הסנהדרין שישבו בחציז גורן עגולה..."

רביינו סיפר לנו זאת כMESSIAH לפי חומו חוך כדי משא ומתן בסוגיא בסנהדרין, כדי להוכיח مكان דעיקר דינה דכחציז גורן עגולה לענין ישיבת הסנהדרין, לאו דין הוא בהלכה "בית דין" של הסנהדרין, רק יטודו מהלכות תלמוד תורה מפי ראש הסנהדרין, וכמכואר בדברי הרמב"ם הלכות סנהדרין (פרק א' הלכה ג') יעוויש, ומוקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי בסנהדרין דגרסינן שהטעם הוא כדי שתכל' יהיה רואין את הנשיא וייהו שומעים את קולו. וכן מפורסם להדייה בדברי הרמב"ם שהבביה הלכה זו בהלכות תלמוד תורה (פרק ד' הלכה ב') וזה לשונו: "כיצד מלמדים, הרב יושב בראש התלמידים מוקפים לפניו עטרת כדי שייהו כלם רואים הרב ושומעים דבריו וכו', עכ"ל. ומכוון בדברי הרמב"םDiesor הלכה זו דכחציז גורן עגולה לאו דין מוסרים הוא בהלכות סנהדרין, כי אם דמהלכות תלמוד תורה מפי הרב הוא דאיתין עלה, וממילא שיר שפיר ענין זה גם בחלמדי הגר"א זיל' שקיבלו תורה מפי גדול חכמי ישראל, הלא הוא הגאון החסיד מולניא וצוק"ל.

וזה דוגמא קטנה הממחישה לדעתינו יותר מכל, כיצד על ידי מסורת בית רבינו הרוב זצ"ל זכינו ממש לחוש ו"לגעת" בגודלי ישראל ונקי רוח מדורות עברו עד הגאון

מסורת

לפנוי דברי תורה, ואכן הפונוביוז'ער רב הרצה לפניו מערכת שלימה בענייני קדושים. לאחר שיטים את דבריו, ביקשו הגרא"ח זצ"ל לשימושו לו עוד "שטייקעל תורה", ואכן הרצה לו עוד מערכת שלימה בענייני קדושים. והגרא"ח שוב בקש ממנו להשמי לפניו עוד שטייקעל, ואזו השםיע לו דבר תורה על סוגיא בבבא קמא, ובעינדא דריתהא – ריתחא דאוריתא - החבטא הרוב פפונובייז'ה קהאי לישנא: "וועי אוזו וועיסס די גمرا אוזיא זאך..." [וכי מהיכן שואכת האגדה רעיין כותה...].

ואז הרים הגאון רבי חיים את ראשו, הביט בו בעניינו היוקרות, ובכללו הבט שאגouri אמרו לו: "די גمرا וועיסס ווילל די גمرا וועיסס, מידארף פרעגן וואס שטייט אין גمرا" [הגמרה יודעת בגלל שהגמרה יודעת, צריך לשאל מה כחוב בגمرا ותו לא מורי...].

מנין או החשיב הגאנב"ד דפפונובייז'ה עצמו כתלמיד של מרן הגרא"ח זצ"ל, כאשר המשפט הקצר זהה ששמע מפי הגרא"ח זצ"ל שימוש לו כמורה דרך בדרכו העיוני משך כל ימי חייו. שהרי במשפט הקצר זהה מוקפל וכלול כדיוע כל תורה ברиск על כף רגלי אחת...

[והוסיף לי רבי אליעזר שליט"א כי לאחר מכן נאלץ הגרא"ח זצ"ל לעזוב את עירית הנפש, ונסע בדחיפות לוורשה לביתו, אשת חתנו הגאון ר' הערש גליקסון זצ"ל ראש ישיבת תורה חיים בורושא. ובמשך הזמן נשאර שם המשיך הרב דפפונובייז'ה להשתעשע ולשאת ולהתלחט במלחמותה של תורה עם בנו של הגרא"ח זצ"ל, הלא הוא מרן הגאון רבי משה זצ"ל, ומכאן הכרותם של מוריו הרב זצ"ל עם גאנונו של הרב דפפונובייז'ה. והדברים משלימים וחופפים למה ששמעתי מפי מוש"ר הגראי"ד זצ"ל].

זהו עוד דוגמא קטנה מנין אף שנตอน לנו תחושה של נגעה בדורות הקורדים, מסורת התורה מוחשית כפי שוכינו לחוש אצל רביינו הרב זצ"ל. אך יתרה מזאת סייפור זה מגלה בתוכו את יסוד היסודות של משנת רביינו זצ"ל, כפי שקיים מבית אבותיו לבית ברиск זצ"ל. שאנו אין בכחונו אלא לדעת מה כתוב בתורה ובמדרשי הראשונים ז"ל, לנתח ולטסוג תהא איזה קטגוריא של הלכה או מצוה דין מסוים זה מסווג, אך "טעמא דקרה" הוא מעלה מהשנינו. וכפי שהרב זצ"ל הטיב להגיד:

בשער הקובי

"הקדוש ברוך הוא לא חייב לנו הסברים על מה שכותב בתורה, אין לנו את היכולה בתפישתנו האנושית להשיג אפילו אף קצחו מהבנת תורה ה', שהרי כמו שבעצמותו יתברך אין לנו כל מושג כך גם רצונו שבא לידי ביטוי בתורה הקדושה היא למעלה מכל מושג. אדם צריך להבין כי עצם זה שהוא רצונו יתברך זה בעצםותו סיבה מספקת למצאות התורה".

חפיטת עולם זו כפי שקיבל ממסורות בית אבותיו עוברות כחותו השני, לא רק בתחום הלמדני בגוף תורה ובסוגיות הש"ס, אלא גם במישור של השקפת החיים ויטודות האמונה, השריש וביבנו כי יסוד היסודות של האמונה הוא, כי אנו בשכלנו האנושי מוגבלים מהשיג שאלות של מה ומדוע, וכי כל תפיקדנו אינו אלא לנתח את מה שקיים בבריאה, ולהגיע לנקודת הכרה כי יש בORA אחד יחיד ומיחוד, אשר הוא למעלה מכל מושג ואין חקר לתבונתו, אשר נתן לנו את תורה תורה אלקטית, אשר כל נסינו מצדינו להגיע עם שכלו הדל והמוגבל עד חקר חלליתו אך לשוא הוא.

ואם במסורת התורה עסקין, הרי שכמה מרגע הלב לראות כיצד גם תלמידי הרים ובני ישיבות צערדים מהדור הצעיר שלא הכירוהו אישית, עמלים בתורה, ולוקחים חלק בהעתקה שਮועטה. רק לאחרונה וכינו לברך על המוגמר על שני ספרים חשובים מתוך רביינו על עניין תשעה באב והלכות אבלות ועל עניין חלה ומצוות התלויות בארץ שיצאו לאור במסגרת מכוןנו המכון "מוסורה", ספרים אלו נערכו וлокטו מכתבי תלמידים דוקא על ידי שני תלמידי חכמים צערדים שלא הכירו אישית את הרב זצ"ל [להלן מהה: הרב אברהם חיים שיבוץ שליט"א והרב אליהם קניגסברג שליט"א], אך כמה סמלי הוא הדבר, כאשר דוקא דבר זה מסמל יותר מכל את המשכיות "מסורת הדורות" מדור לדור, כאשר התלמידי חכמים מהדור הצעיר מהווים חוליה נוספת בשלשות הדורות, ו"מסורת החורה" הלא הוא כאמור הצד המרכז של משנת חייו של רביינו זצ"ל.

בהקשר לכך ציין בהתרגשות הרב מאיר טברסקי שליט"א [נכדו של מרן הרב זצ"ל] מרבני "ישיבת רביינו יצחק אלחנן", כי למרות שמצד ההלכה חיוב האב ללמד תורה לבניו גודלה מחוכת אבי האב, למד את בניו בניו, בכל זאת מצינו בקידושין (דף ל' ע"א) דגם לימוד האב עם בניו יסודו ועיקרו ממש מוסורת התורה מדור לדור, כדי שהتورה תעבור גם לבני בניו עד סוף כל הדורות, וכגדיאתא שם: "ומה אני מקיים

מפני השםועה רבינו הגראי"ד הלווי סולובייצ'יק זללה"ה:

בדין ל"ט מלאכות בשבת

איתא בgem' (שחת דף ע"ג ע"ב): אמר רבי חייא בר אשי אמר רביامي זומר חייב משום נוטע והנותע והמכיריך והmericיב חייב משום זורע וכו', ע"כ. וחותפות ד"ה משום זורע כחבו ז"ל, אין להוכיח מכאן צורך לצורך החרות אתוללה משום אב, דהא לא קאמר שחייב שחייב להחרותו משום זורע אלאadam החרה בו משום זורע דחייב. אבל בראש פרק חולין (לקמן קלחת) משמע קצת לצורך החרות אתוללה משום אב רק אמר שומר משום Mai מתרין ביה (שיהא חייב) רביה אמר משום בורר רבי זира אמר משום מרקד, וגם זה יש לדוחות דהכי פירושו משום Mai מתרין ביה שיהא חייב, רביה אמר משום בורר אבל אם החרה בו משום מרקד פטור כיון דמתורהו משום דבר שאינו דומה לו הוא סבר שהוא מליעג בו ופטור, אבל אם החרה בו סחם אל השמר וכו', עכ"ל. והנה בדברי החותפות בטוגין משמע לכארה דנקט דין ציריך לפרט בהחזרתו על איזה אב הוא עובד, וסגי בהחזרה סתום על עצם האיסור תילול שבת שיש בעשיותו. וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ס פרק ח' דהכללות שבת הל' ב' בסגי בהחזרה כללית על עצם החילול שבת.

אולם יעוזן בחותפות ריש בבא קמא (דף ב' ע"א) בדר' ה ולרבנן אליעזר אמר קרי ליה אב שהביבאו תרי דעתות כזה ז"ל, וא"ת ונימא דນפקא מינה לענין החראה שצריך להחרות אתוללה משום אב דידה, כדאמירין בפרק חולין (שחת דף קלחת) משמע משום Mai מתרין ביה שהוא חייב, רביה אמר משום בורר אבל החרה בו פריך, ומ"ל דהכי פריך, משום Mai מתרין ביה שהוא חייב, רביה אמר משום בורר אבל החרה בו משום מרקד פטור דכין שהוא מחרה בדבר שאין דומה סבר שלמליעג בו ופטור, אבל אם החרה בו ואמר אל תשמר חייב, ועוד יש לומר דזהו שמרתן הר' דהוואי במשכן קרי ליה אב וצריך להחרות התוללה בשמה וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בדברי החותפות בכבא קמא שהביבאו ב' שיטות בזה, דלהתרין ראשון אין ציריך לפרט שם האב וסגי באומר לו אל תשמר וכו' ב', וכל הנפק"מ לענין החראה משום איזה אב מתחייבים היינו רק לאפוקי שלא יתרה משום מלאכה אחריתה שנראה כמליעג בו ופטור, אולם

זהודעתם לבנייך ولבני בניך', לומר לך שכל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו למדיו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות", הרי שכשרואים דור שלישי ורביעי שימושיים את תורהתו, בזו מתגשים עיקר חכלית הקיום ותלמוד תורה עם הבנים והתלמידים. – כך שכאשור נוכחים אנו לראות דור שלישי של תלמידי חכמים, המתפקידים בערגה על דברי חורתו המתוקים מדבר וונופת צופים, הר' שהלב מתזונן בקרבונו לראות את מסותה גדויל הדורות ממשיך מדור לדור, כבריתו של הקב"ה שלא תשכח התורה מפני זורע וזרע עד עולם.

תקותנו עזה, כי נשיך ביחס שאית ועו זהו הוציא לאור עולם עוד ועוד משיעורי רבינו זצ"ל על כל סוגיות הש"ס לשחתת לב ובן ותלמידיהם, ובקרוב בע"ה עומדים אנו לבוך על המוגמר על שני ספרים נוספים וחשובים מהורות רבינו הגראי"ד זצ"ל. וכשה נסיף חיל בהעמדות הדת והכשרות על חילה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ביקרא דאוריתא

הר' מנחם דוב גנט

לחירוץ שני של חוט' צריך מעיקר דין התראה לפרט בהתראותו את שם אב המלאכה המשוים דקცבר עלי'. ויעוין בתוספות במו"ק (דף ב' ע"ב) שנקטו כתירוץ באחרה לצורך לפרט שם האב, רהנה איתא התם: אתחמר המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מי מתרין בהיה, רבה אמר משום חורש, רב יוסף אמר משום זורע וכו', ע"ב. וכתבו שם התוס' בד"ה משום מי מתרין זול', דין אדם לוקה ולא נהרג אלא בהתראה שמתרין בו לא תעשה הר' איסורה כרמפיקין בסנהדרין (דף מא). מקרה לצורך לפרש שם האיסור בהדייא, עכ"ל. וצריך ביאור בסברת הנך תרי' שיטות.

ואשר נראה לפרש בכיוור פלוגתא זו דנחלהויסוד המלאכות דשבת, אם האיסור הוא שלא حلיל את השבת, והאבות מלאכות אינם כ"א בתורת דרכיהם ואופניהם לאיסור הכלילי דhilול שבת, ואשר לפ"ז פשיטה דסני בהתראה כללית על איסור חילול שבת. או דלמא שוריעה חרישה וקצירה וכו' מעשי איסור בפני עצמן הן, ואין חילוק האבות ורק בתורת היכי חמץ לחולות שם האיסור הכלילי דhilול שבת, כ"א דכל אב ואב תלות שם איסור בפני עצמו הוא דhilול עלה. ואשר לפ"ז צריך לפרט בהתראותו את שם האיסור של אותו אב.

והנה עי' בתוספות סנהדרין (דף ס"ג ע"א) בד"ה על כלם איינו לוקה, שהקשוו אהא דאיתא בביבה (דף י"ב ע"א) דמבשל גיד הנשה ביום טוב לוקה חמץ, וחד מיניהם משום איסור בישול ביו"ט, והקשו התוס' אמר לא השבנן להו להלאו דכל מלאכת עבודה לא תעשו בחורף לאו שבכליות, שהרי היא כוללת הרבה מלאכות ולא ליקו עליה, ויעו"ש מה שתידרצו. ולכארה אי נימא כפשוטו דהאבות מלאכות אינס אלא בתורת היכי חמץ לאייסור הכלילי דhilול שבת, אם כן מהיכי תיתלי לומר ביה דהוי לא שבכליות, דזה כל המלאכות הכלולות בלאו זה בתורת איסור אחד הוא שלא לעשות מלאכה בשבת. ועל כרחך מוכחת מדברי התוס' שם שנקטו, דhilוק מלאכות אינס רק בתורת דרכיהם ואופניהם לחולות שם האיסור הכלילי דhilול שבת, כי אם דכל מלאכה תלות שם איסור בפני התראותו, שמי' הקשו חוט' לפ"ז, דא"כ אמר לוקה ביו"ט הוא הי לאו שבכליות, כיון דהך לאו דכל מלאכת עבודה לא תעשו הרי כולל הרבה מלאכות, ומעשי איסור בפני עצמן הן. ועל זה תיריצו התוספות שם דכיוון דכתיב כל מלאכת עבודה משמע כל מלאכה שהוא עבדה, והיינו דחשב כאללו כל איסור וαιיסור מאייסורי המלאכות מפורט בפני עצמו בהלאו דאויר'חא, ובכא דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו הוא כי מאן דכתיב להדייא לא לחרוש ולא לזרע וכו'ב. ומכוואר בתוס' שגם בתירוצים לא חזנו בעיקר יסוד הדברים, דכל

מפני השמוועה מרבניו הגראי"ד זצ"ל/ בדיין ל"ט מלאכות דשבת טו

מלאכה ומלacula תלות שם איסור בפני עצמו הוא דhilול עלה, אלא דמי' לא הו' בתורת לאו שבכליות כיון דהוי כמאן דמופרש בקרא בהדייא.

אולם הרמב"ם שסתם בלשונו וכותב צורך התראה כללית, ולא הצורך התראה פרטית משום האב, הינו משומ דפליג אשיטתתוספות וס"ל להרמב"ם דכל חילוק ל"ט מלאכות אינס כ"א אופנים מוחלקין של האיסור הכלילי דhilול שבת, והנפק'ם בזה אינו אלא לעניין מנין חיובי החטאות, דhilוקי מלאכות מחלוקת כל מלאכה כמעשה שגגה בפ"ע, אבל מ"מ כל המלאכות נכללות בחולות שם האיסור הכללי דhilול שבת, וכדמешמע במנין המצאות בריש הולכות שבת, שככל כל ל"ט המלאכות בלא אחד. וגם איסור הוצאה לא מנאה הרמב"ם ללאו בפ"ע, ופליג אשיטתתוספות ריש מסכתין (שבת דף ב' ע"א ד"ה פשט), שכתו שדאייסור הוצאה לאו בפני עצמו הוא, אולם הרמב"ם ס"ל דכל המלאכות נכללות באיסור אחד דhilול שבת, וכמשנ"ת).

והנה נקטין במשנה בהוריות גבי פר העלים דבר, דורך בעקבירות מקצת המצואה הו' והוראותם מהייבות בפר העלים דבר, משא"כ בחוותו ב"ד לעקו את כל הגוף פטור, וילפין לה החם (דף ד' ע"א) מדכתיב יונעלם דבר' ולא שייקר המצואה כולה. ואיתא שם בוגמ': בעי רב יוסף אין חרישה בשבת מהו, מי אמרין כיון דקא מודו בכולחו מלחה כביטול מקצת וקיים מקצת דמי, או דלמא כיון דקא עקרין ליה לחרישה כל עיקר כבוקרת גוף דמי וכו', ע"כ. ופירש"י בד"ה בעי רב יוסף אין חרישה בשבת מהו וזיל, הכא לא מבαιיה ליה לרוב יוסף בדבר שאין הצדוקין מודין כלל אלא בכיטול מלאכות וקיים מקצת אן מבαιיה ליה. מי אמרין כיון דקא מודו - ב"ד בכולחו שאר מקצת וקיים מקצת דאייסרי כבטול מקצת וקיים מקצת דמי וחיבין וכו', עכ"ל. והנה מלאכות דשבת דאייסרי כבטול מקצת וקיים מקצת דמי וחיבין וכו', עכ"ל. והנה בעיקר הך איבעיא יש לומר דהספק הוא בהא גופה, אם כל מלאכה מל"ט אבות בהה דהוי לא שבכליות, דזה כל המלאכות הכלולות בלאו זה בתורת איסור אחד הוא שלא לעשות מלאכה בשבת. ועל כרחך מוכחת מדברי התוס' שם שנקטו, דhilוק מלאכות אינס רק בתורת דרכיהם ואופניהם לחולות שם האיסור הכלילי דhilול שבת, כי אם דכל מלאכה תלות שם איסור בפני התראותו, שמי' הקשו חוט' לפ"ז, דא"כ אמר לוקה ביו"ט הוא הי לאו שבכליות, כיון דהך לאו דכל מלאכת עבודה לא תעשו הרי כולל הרבה מלאכות, ומעשי איסור בפני עצמן הן. ועל זה תיריצו התוספות שם דכיוון דכתיב כל מלאכת עבודה משמע כל מלאכה שהוא עבדה, והיינו דחשב כאללו כל איסור וαιיסור מאייסורי המלאכות מפורט בפני עצמו בהלאו דאויר'חא, ובכא דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו הוא כי מאן דכתיב להדייא לא לחרוש ולא לזרע וכו'ב. ומכוואר בתוס' שגם בתירוצים לא חזנו בעיקר יסוד הדברים, דכל

[א"ה: ובאופן אחר יש לפרש לפי פירוש רש"י, דבאמת לפי ב' צדי האיבעיא]

נקטינן דכל אב מלאכה בחורת חלות שם אישור בפ"ע הוא, אלא דמ"מ יש צד לומר דלענין הוראת ב"ד אכתי כביטול מקטת וקיים מקטת דמי, והיינו דהא כל סברת הפטור בעקבות כל גופו ביאר הרמב"ם בפי' מחלכות שגנות הל' ב' דאתנן עליה משומש דאיין וזה בחורת הוראה אלא שכחה בעלמא הוא, ונחי דילפין לה בגין מגוזיה"כ דכתיב וכןם דבר ולא שיעקר המוצה כולה, מ"מ היינו גזיה"כ בגדרי הוראה, דעתות גודלה ב"כ של עקיות דבר שלם מן התורה לאו הוראת טעות הוא, אלא דשיכחה בעלמא הוא דמקרי. ומעתה ספר י"ל דנהי דלא מיתו של דבר כל מלאכה חלות שם אישור בפ"ע עלייו, מ"מ כיוון שבתורה המלאכות אין מפורחות ומפורשות בהדייא, משו"ה כל שלא עקרו את כל המלאכות כולן, אכתי בתורת הוראה טעות הוא דמקרי, ולא בתורת שכחה בעלמא, וכמודוק בישנא דגמרא דאיתא: מי אמרין כיון דקה מודו בכללו מלחא בכיטול מקטת וקיים מקטת דמי וכו', ואשר מבואר גם לחרץ צד לא נאמר אלא דדרמי לביטול מקטת וקיים מקטת, אבל לא מיתו של דבר ספר י"ל דミלתא דפשיטה היא דיש כאן עקירה אישור שלם, ומשום דכל מלאכה גוף אישור בפ"ע הוא].

אולם הרמב"ם בהלכות שגנות (פרק י"ד הלכה א') פסק להלכה דחו"צ מלאכת הוצאה דאם עקרו בו ב"ד פטורין כיון דהוא דבר המפורש בתורה והצדוקים מודים עקיות מקטתו, ולא הוו בתורת עקיות כל הגוף. – עכ"פ נמצא לפ"ז דלשיטת הרמב"ם אין שום צד בגין לומר דעתך מלאכה אחת הוויה בתורת עקיות כל הגוף, ומשום דהרמב"ם לשיטתי אoil שאין כל מלאכה ובתורת חלות שם אישור בפ"ע, כ"א דחילק הן מהאייסור הכללי דאייסור עשית כל מלאכה בשבת, וכמשנה".

נחוור לעניינו, הנה בעיקר דברי תוספות בשבת וככבה קמא שנשחפו אי צרך להתרות על האב משום התולדיה, או דaggi באומר לו אל תשמר וכיו"ב, אשר נראה בכיאור דברי התוספות, דבאמת לשיטת התוס' פשוט הוא לכל הצדדים דכל אב מלאכה בחורת חלות שם אישור בפ"ע הוא, וגם להצד שאין צרך להתרות אתולדה משומש אב אין הפרוש דaggi בתורתה כללית על חילול שבת, רק דס"ל לתוס' לצד זה דמשתורה על השם דהתולדיה הורי וזה נמי נחשב בתורת התראה מפורשת על האיסור שעובר בו, וכదמוכת בלשון תוס' שלא כתבו להך תירוץ אלא דברו אל תשמר הויה התראה, משמע דלשיטת תוס' אם יאמר לו אל תחולל את השבת לא סגי בהכי לכ"ע, ומשום דלשיטת תוס' לכל הדיעות ליכא קיון התראה בתורתה כללית על

ועל כרחך צריך לומר מר דהרמב"ם יפרש הך איבעיא כמובואר במאידך בתורת שם דמדבריו משמע שפירוש האיבעיא באין הוראה בשבת באופן אחר, וו"ל: למדת של כל מלאכה שלא נחרשה בהדייא שהיא מלאכה, אם הווו עלייה שאינה מלאכה חייבם, הא כל שנמנפרש איסורה בתורה אין הוראות בה הוראה, מעתה הווו שאין הוראה

איסור חילול שבת, כיוון דכל מלאכה חלות שם איסור בפ"ע הוא, רק דלהק ניסא ס"ל לתוט' דסגי בתורתה על שם הтолדה עצמה.

והנראה בביורו יסוד ספיקת התוט', דנהña יש להסביר בעיקר הרעיון לצריך לפרט בהתראה את שם האיסור בפרטות, אם נאמר בוże לצריך לפרט את חלות שם האיסור שהל על ידי מעשו, וממילא כיוון דיסוד חלות האיסור של הtolדות הוא מחתמת שם האיסור דהاب על כן צריך לפרט בתורתה הtolודה משום שם האב, או דלמא דסגי בשmagdir בהחראותו את פעלות שם האיסור בפועל, וכיוון דכלפי שם האיסור בפועל יש להtolדות כינוי ושם נפרד למעשה ופעולה האיסור, על כן סגי במא שמספרת במעשה הtolדה את שם הtolדה. כיוון דאין צורך להגדיר את חלות שם האיסור, וסגי בהגדרות שמעשה האיסור בפועל. אכן זה פשוט דכל שיורה על הtolדה משום האב גם לצד זה הו"ל התורתה מעלייתא, שהרי כל אב כולל במהותו את חולdotivo.

אלא דבעיקר הר פלוגתא דרכותינו הרשותים ז"ל ביסוד ל"ט מלאכות, אי היו בהורת ל"ט מעשי איסור בפ"ע, או דוגמאות בעלמא אין לאיסור הכללי דעתית מלאכה בשבת, אשר לכארה צ"ע בזה דמהא דקי"ל דחייב על כל אחת ואחת, שמע מינה של"ט איסורים בפ"ע הן. אך באמת דלאידך ניסא נמי צ"ע دائ נימא דחלות שם איסור בפ"ע הוא א"כ צ"ע לפ"ז מודיע בשגגה שבת ודין מלאות אינו חייב אלא את, והוא פלא דהא עבר על כמה איסורים חולוקין, ומשמע שלא דלו אלא חלות שם איסור אחד, וא"כ מהלכות חילוקי חטאות צ"ע ממה נפשך.

ובהכרח צריך לומר, אין ראי' כלל מהלכות חילוקי חטאות לעניינו, דברדעת הרמב"ם נראה בזה, דס"ל דאך דליך אלא חלות שם איסור אחד, מ"מ חייב אבל אחד ואחד, כיוון דכל אב יש לו צורת מלאכה בפ"ע, שנמצא שהל"ט אבות הן ל"ט פעולות שונות ומשונות, ושינוי הפעולות הוא המהלך, וכעין דעת מאן דאמר דתמותין מחלוקת (כrichtות דף ט"ו ע"ב) אף שכפל אותה העבריה. ובשיטת תוס' נמי יש לישב דרך לעניין חילוק חטאות הוא דאינו חייב אלא אחת, ומשום דכל הלו מלאות מצטרפי נמי לחלות איסור כללי דחילול שבת, והאיסור הכללי מצטרף את שגנת השבת לשגגה אחת, ויש עוד לפלפל בזה.

בדין קשר של קיימת

ענף א/ גדר פטור א Zukshar Sheaino Shel Kiyma

כתב הטור (אורות חיים סימן ש"ז) זוז"ל, כל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטא על קשירתו והתרתו, בין אם הוא של אומן או של הדיות. והעומד להתקיים ז' ימים פטור אבל אסור, ולצורך מצווה כגון קשור למדור שעיר או אחד משיעורי התורה מותר לכתילה. ושובען מותר לכתילה בכל יום מוחור לכתילה וכו', עכ"ל. ומובואר בדברי הטור דתלתא מיני קשרים איתנהו: א. קשר שעומד להתקיים לעולם, וזהו מלאכת קשירה מדורייתא וחביב חטא. ב. קשר העומד להתקיים לפרק זמן מסוים דשבעה ימים, שהוא השיעור לשנית הטור לאיסור קשר מדברנן. ג. קשר שאינו עומד להתקיים כלל והוא עומד להתיירו, ובקשר כזה מותר אף לכתילה לקשר בשבת.

ומקור דברי הטור הוא במתניתין ריש פרק אלף קשרים (שבת דף קי"א ע"ב) דתנו: "ואלו קשרים שחיבין עליהם, קשר הגמלין וקשר הספניך וכו'", ע"ב. ואיתא עליה במג', הא גופא קשיא, אמרות יש קשורי שאין חיבין עליהם קשר הגמלין וכקשר הספנין, חיבא הוא דליך הא איסורה איכא, והדר תנין קושרהasha מפתח חלוקה. אפילו לכתילה. הכי אמר יש קשרין שאין חיבין עליהם קשר הגמלין וכקשר הספנין, ומאי ניהו קיטרא דקטרי בזמאן וקיטרא דקטרי באיסטרידא חיבא הוא דליך הא איסורה איכא. ויש שמוחוריין לכתילה וזהו קושרה מפתח חלוקה, ע"ב. ויעוין בדברי רשי' שפירש דחjavut הטעת מדורייתא ליכא אלא בקשר העומד להתקיים לעולם, ואילו פטור אבל אסור קאי בקשר שאינו מתирו באותו יום, ומ שא"כ בקשר שנקשר על דעת להתיירו בו ביום הרי זה מותר לכתילה. וכבר כתוב הב"י בס"י ש"ז הדטור נמי ס"ל בעיקר יסוד הרין כשיתר רשי', ומה שכתב שיעור דז' ימים לאו דזוקא הוא, וכונתו לאפקוי שאין בדעתו להתיירו כל יום.

אכן הרמב"ם בפ"י מהלכות שבת הל' אי כתוב זוז"ל, הקשור קשר של קיימת והוא מעשה אומן חייב, כגון קשר הגמלין וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדלים שקשוריין הרצעניין בשעת עשייתן וכן כל כיווץ בה, אבל הקשור קשר של קיימת ואינו מעשה אומן פטור, ורק ש אינו של קיימת ואינו מעשה אומן מותר לקשרו לכתילה. כיצד נפסקה לו רצועה וקשורה נפסק החלב וקשרו או קשרו חבל בDAL או

מסורת

קשר רם בהמה הרוי זה פטור וכן כל ciòואו כאלו הקשרים שהן מעשה הדיות וכל אדם קשור אותן לקיימה, וכל קשר שאינו של קיימה אם קשוו קשר אומן הרוי זה אסור, עכ"ל. והסביר בדברי הרמב"ם שפירוש סוגיא דגמ' כהרי"ף שם, דמלאתה קשירה דאוריתא תלייא כתרי מנא, א. קשר של קיימה, ב. קשר שהוא מעשה אומן, ורק בדאיicia הנך תרי תנאי והוא דאיicia חיוב חטא, אבל כל שחרר באחד מב' תנאים אלו, כגון שהוא קשר שאינו של קיימת אבל הוא מעשה אומן, הרוי זה פטור אבל אסור מרובנן. ומשא"כ כשהסר כל הב' תנאים, והינו שקשר קשור מעשה הדיות ושאינו בר קיימת הרי"ז מותר אף לכתילה, כיון דאיicia תרתי לפטור.

ובעיקר דברי הרי"ף והרמב"ם מה שכתבו דחויב מלאתה קשור מדאורייתא תלייא במעשה אומן, אשר לכאה צ"ע בזה מקושית הרא"ש שם וזיל': ורב אלפי זיל' פריש דמעשה של אומן הוא. ולא נהירא דבקשר של קיימת אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיות, עכ"ל. וכן היכיא קושיא זו בכ"ם בשם הרמ"ך וזיל' כתוב הרמ"ך נראה כי הוא חולך בשיטת הרי"ף, ואין נראין דבריו ולא היי רגילין לפרש כן רבותי, ונראין דבריהם דכיוון שהמלאתה חזקה וכיימת ונעשה ללא שום שינוי, מה לי שעאה אומן מה לי עשה הדיות, ודבורי רשי"ם עירק, וצ"ע, עכ"ל. ולכראה דברי הרי"ף והרמב"ם צריכין ישוב מסורת החולקים, לאחר שתותוצה היא אותה תוצאה, שב' החותין קשוריין זה לה בקשר אמץ וחוזק העומד להתקיים לעולם, א"כ מה לי מעשה אומן או מעשה הדיות, והדברים צריכים ביאור.

ולשיטת רשי"י נמי צ"ע, בדברי רשי"י מבואר דכל קשר שאינו כלל של קיימת, והינו שהווע אומד להתייר בו ביום, הרוי זה מותר אף לכתילה, ואשר לכאה צ"ע בזה דכלaura מה שנא מלאתה קשור משאר מלאות, דנהי דבשאר מלאות נמי לא מחייב בחיוב חטא אלא על מלאתה המתקיימת וכחדרן בראש רפרק הבונה דרכ' ק"ב ע"כ: "זה הכלל כל העשרה מלאתה ומאלתו מתקיימת בשבת חייב", מ"מ נקטין דנהי דפטור מרובנן איסורה מיהא איכא אף כשהיא מלאתה מתקיימת, כחדרן לעניין אהל ארעוי וכיו"ב, ובשלמה לשיטת הרמב"ם ניחא שפיר, דהכי נמי נקטין במלאתה קשר רם דליך תרתי לפטורו הרוי זה אסור מרובנן דמייא דשרار מלאות. ואולם לשיטת רשי"י דס"ל דכל שאינו כלל קשר של קיימת מותר לקשוו אף לכתילה ורק בעומד להתקיים יותר מיום אחד הוא דאסור מתקנת חכמים מיוחדת מושם דמייא

מי הטעינה מרביבנו הגראי"ד זצ"ל/ בדין קשר של קיימת

קשר של קיימת, דלפ"ז צ"ע מאי שאר מלאות דנקטין במלאתה שאינה מהקיימת דפטור אבל אסור, והדברים צ"ע.

ואשר נראה לומר בזה, דעתו הרק פלוגתא דריש"י והרמב"ם הוא בעיקר דין קשר של קיימת, דליתת רשי"י חלק ביטשו דין קשר של קיימת במלאתה קשור מדין דמלאתה המתקיימת שנאמרה גבי שר מלאות, דלגי מלאתה קשור כל שהקשר אינו של קיימת הויל' חסרון בעצם החפツא דמעשה קשירה, לכל החפツא דמלאתה קשור אינו אלא כשהקשר עומדר להתקיים, ומשו"ה כל שאיז'ו קשר של קיימת ליכא אף איסורה דרבנן, שהרי אין כאן פעולה האיסור כלל. משא"כ בשאר מלאות, נהי דגס בהן נאמר תנאי שלא מחייב החטא אלא על מלאתה המתקיימת, מ"מ אי"ז כ"א דין פטור בעלמא שנאמרה במשמעות ההלכות שבת. אבל עצם שם מעשה המלאה אכן עליהו גם כשאין מלאתן מתקיימת, ומשו"ה שיר בזה איסור דרבנן, בגין אין עלאה המלאה עדין לא פקע מפעולתו. ורכותה מצינו לגבי דבר שאינו דשם מעשה המלאה דמותר לבני שמעון, ואף איסורה דרבנן ליכא, ולכאורה צ"ע מאי שאן פטור איסורה שאינו מתכוון דמותר אף מרובנן, מפטורא דמלאתה שאינה מתקיימת וכו"ב בדבר שאינו מתכוון דמותר אף מרובנן, מפטורא דמלאתה שאינה מתקיימת וכו"ב דפטור אבל אסור, אולם הביאור פשוטו הוא, דחלוק דבר שאינו מתכוון דהוא הפקעה בעצם שם המעשה, ואי"ז פטור ממש את החלטות חיזבאה דשבת, דהא דבר שאינו מתכוון היו מתייר בכל הזרחה כולה, וחווין דרבבי שמעון יסוד הפטור והוא משומש חסרון בעצם שם מעשה המלאה, וכל כי הא. גונונא דחדר בעצם שם פעולה מעשה המלאה, לא שיר בזה איסור מרובנן כלל. והכי נמי דכוותה ס"ל לדריש"י דקשר שאינו של קיימת נמי לא שיר בזה איסורה דרבנן, כיון דיסוד הפטור הוא מהמת חסרון בעצם החפツא דמעשה קשירה.

אולם בדעת הרמב"ם דמדמה דין קשר שאינו של קיימת לשאר מלאות, דנהי דלא הוא>Contact של קיימת מ"מ איסורה דרבנן מיהא איכא, נראה בזה והרמב"ם פליג בזה וס"ל דיסוד דין קשר של קיימת במלאתה קשור נמי דין פטור בעלמא הוא, דומייא דשאדר מלאות דחויבן תלייב במלאתה המתקיימת, ובתוורת תנאי בעלמא הוא בחוכמת המלאה, אבל שם החפツא דפעולות המלאה דמלאתה קשור אינו תלייב אם הוא של קיימת אם לאו.

ובביאור יסוד הרק פלוגתא, נראה דעתו הרק פלוגתא הוא בעיקר גדר מלאתה קשור דאוריתא, דנהי יש לחזור אם עיקר פעולה המלאה הוא בחחפツה הנקשר, וממושם

דעל ידי הקשר הרינו פועל חיבור ואיחוד בין שני החוטים הנפרדים, וזה עיקר החפツה דמלאתה קושר, ליצור על ידי הקשר איחוד ו קישור בין שני דברים נפרדים. או דלמא דעשית גוף הקשר עצמו הוא גופו יצירת המלאכה דמלאתה קושר, ונמצא לפי צד זה דעiker המלאכה אינו באיחוד ו קישור החפツה הנקשר, כי"א דיצירת עצמותו של הקשר עצמו הוא גופו מעשה המלאכה. - ואשר נראה לומר בזה דבזה גופאו הוא דנחلكו רשיי והרמב"ם לענין לחיזיא דאוריתא שהיה הקשר מעשה אומן דווקא, או דכל שהוא קשור של קיימה חיבר גם בעשיה הדיט. דישית הרמב"ם הוא כהר"ף דס"ל דחיזיא דחטא תלייא בקשר של מעשה אומן דווקא, ועל כרחך מוחה מזה דלשיטתי עיקר המלאכה הוא ביצירת הקשר עצמו, כיון וככלפי איחוד ו קישור החפツה פשיטה שאין שום נפקא מינה אם הוא מעשה אומן או מעשה הדיט, דהא גופו החפツה קשור בקשר של קיימה שעמד להתקיים לעולם, וכמו שתכתבו בהזה הרוא"ש והרמ"ץ דאחר דרך חזק הוא, וקשר של קיימה הוא, כי"כ מה לי מעשה אומן, מה לי מעשה הדיט, ועל כרחך דלשיטת הרמב"ם חלות המלאכה אינו בהחפツה הנקשר, כי"א דעתם יצירת החפツה דקשר הוא גופו עשיית המלאכה. ובכלפי יצירת הקשר עצמו פשוט דיש נפק"ם אם הוא מעשה אומן או מעשה הדיט, ושפיר ייל דחיזוב אינו אלא על יצירת קשר מעשה אומן, ולא על מעשה הדיט. – אולם דעת רשיי והרוא"ש והרמ"ץ זיל שלא ניתן להו בהז' חילוקא בין מעשה אומן לשיטתי הראוי לאילו אמצעי קשור הוא של קיימה לא איכפת לנו כלל בצורת הקשר, למעשה הדיט, וט"ל דכל שהוא קשור הוא במה שפועל חיבור בין שני דברים נפרדים, ועשיות עצמותו של הקשר עצמו אינו מגוון המלאכה, ומשו"ה כל שהחפツה הנקשר פועל חיבור ואיחוד ע"י הקשר של קיימה, הרויי קשר גמור להתחייב עליה מדאוריתא.

ומעתה נראה בזה הוא דתלייא פלוגתא דרש"י והרמב"ם ביסודות דינא דרך של קיימה, דריש"י לשיטתי אoil, ט"ל דעiker מלאתה קשור הוא במה שני החוטים הנקשרים מתאחדים ומתאחדים ע"י הקשר למקרה אחת, וממייל פשות דכל זה שיך רוק כשהקשר עומד להתקיים לעולם, דהיינו שהוא עומד להתיירן מחבטל הקשר ונהייה חלק מצורחות עצם הדבר הנקשר, ועל ידי הופך שני קצוות החוטים הנקשרים לחפツה אחת. משא"כ כשהקשר אינו של קיימה והוא עומד להתיירן לאחר זמן, כי"כ אין כאן שניי בהדבר הנקשר, דניא דנטשנו בעצמותן, שני חוטים נפרדים לחוט אחד מאוחד ומחובר, דכיון שהוא עומד להתיירן, גלי דעתך שאין הקשר בכלל כלל

בעצמות הדבר הנקשר. ואשר לפיו זה שפיר סבירא ליה לרשיי" דיסוד פטורא שאינו קשר של קיימה הוא ממש חסרון בעצם החפツה דמעשה המלאכה, דכל שהוא קשר של קיימה אין אכן מעשה קשרה כלל ומותר אף לכתילה, ולא דמייא לשאר מלאכות דהא דבעינן בהו מלאכה המתקימת היינו דין פטור מוסרים בהלכות חיבורא דשבת, משא"כ במלאתה קשור דין קשר של קיימה הוא מהגדרת עצם פעולת המלאכה, וכמשנית. ומה שאסרו הכתמים קשרה בעשייה להתקיים יותר מיום אחד, היינו ממש דחכמים הרוחיבו גדר השיעור דשל קיימה, ודרכנן גם בעשיי לכמה ימים גוזו חכמים אותו קשר העשיי להתקיים לעולם.

ומה שביארנו לדריש"י יסוד דין קשר של קיימה הוא מדין ביטול הקשר להדבר הנקשר, כן מבואר להדייא בדברי רשיי" אמרתניתן (שבת דף קי"ג ע"א) דתנן, קושרין דלי בפסקיא, אבל לא בחבל, רבי יהודה מתיר. כלל אמר רבי יהודה: כל קשר שאינו של קיימה אין תיבין עליו, ע"כ. ופרקיש רשיי" שם זוז"ל: קושרין דלי בפסקיא - על פי הבור, דפסקיא לא מבטל [ליה] החתום. אבל לא בחבל - ד מבטל ליה החתום, והקי שור של קיימה, שהרי קשור ותלו依 שם חמיד, עכ"ל. ואשר מבואר להדייא בדברי רשיי" יסוד דין קשר של קיימה הוא ממש דמכטל את הקשר לגוף הדבר הנקשר, ועי"ז משתנה עצם הדבר הנקשר משלני דברים נפרדים לדבר מאחד ומוחבר בעוצם יצירתו. והן הן הדברים זוס"ל לרשיי" יסוד מלאכת קשור הוא באיחוד ו קישור הדבר הנקשר, ולא בעשיית גופו הקשר עצמו.

אולם הרויי"ף והרמב"ם לשיטתי היו אoil, דבעשיה גופו הקשר עצמו, וחזינן דס"ל דעiker מעשה המלאכה הוא בעשיית גופו הקשר עצמה, כי"א דין פטור בעלמא דין קשר של קיימה אינו מהגדרת מעשה המלאכה עצמה, כי"א דין פטור בעלמא הוא, אבל גם כשאין הקשר מחבטל לגוף החפツ, ואין החפץ משנתה לחפץ מאוחד ומוחבר, מ"מ מעשה המלאכה הוא בעשיית הקשר עצמו, וככלפי הקשר עצמו מה לי אם הוא של קיימה אי לאו, ועל כרחך דין פטור מוסרים בעלמא הוא, דמשום מלאכת מחשבת איינו חיב אלא אם כן נפעל על ידי זה תיקון של איזהו הבגד או החוטים, ואי"ז אלא בתורה שיעור ותנאי בחיזוקה דשבת, אבל גם בקשר שאינו של קיימה שם פעולת מלאכת קשרה עלה, ומשו"ה הוא ט"ל דכל דליך חרוי לפטורא, הרינו חיב מדרנן גם על קשר שאינו כלל של קיימה, כיון דاكتה שם פעולת המלאכה עלה.

ענף ב' / בדין עניינה לאו קשייה היא

בבריתא בגמ' (שบท דף קי"ג ע"א) איתא, חבל רלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו ורביה יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבבד שלא יענבו, ע"ב. ובגמרה מסקין דרב יהודה קסביר דעניבא גופה קשייה היא, ומ שא"כ ת"ק קסביר דעניבא לאו קשייה היא, וגם חכמים לא גورو עניינה. אטו קשייה, כיון דעניבא בקשירה לאו מיחלפה, ומ ש"ה הוא דשרי אף לכתילה לעונוב בשבת. ולהלכה קי"ל כת"ק דעניבא לאו קשייה היא, וכן שפסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק י' הלכה ה') ז"ל, העניבה מותרת לפי שאינה מתחלפת בקשירה, לפיכך החבל שנפסק מקבץ שני קצוחיו וכורך עליו משicha ועונוב עניינה, עכ"ל. וכן פסקו כל הפוסקים ז"ל, כאמור מוקמות בש"ס דלהלכה נקטין דושא לעונוב עניינה בשבת.

והנה בעיקר הא דעניבא לאו קשייה היא, יש לחקור אם יסודו ממש חסרון בעצם צורת הקשר, דעניבא לאו צורת קשייה היא, או דלמא דאתנן עליה ממש שאיינו עשי להתקיים, כיון שכילול להתריו בנקל באחת מידיו.

והנה בוגמ' ריש פרק אלו קשרים (דף קי"א ע"ב) ממש דאתנן עליה ממש דלאו בר קי"מ הוא, דעתה התם: בעי רב אחדרבי אחוי דמר אחד, עניינה לרבי מאיר מהו, טעמה דרבבי מאיר ממש דיכול להתריו באחת מידיו והוא נמי יכול להתריו, או דילמא טעמא דרבבי מאיר ממש דלא מידרך והוא מידהך, ע"כ. הנה מבואר בוגמ' דלהצד דרבבי מאיר עניינה לאו קשייה היא הינו ממש חסרון בקשר של קי"מ, וכמבואר בוגמ' דנההי דכל שלא יבוא בכונה להתריו, הרוי שהעניבה מידהך שפир דומיא דקדר רגיל, מ"מ כיון שבנקל יכול להתריו אפילו ביד אחת וה"ל בתורת קשר שאינו של קי"מ. ולכארה משמעו דנההי דלא פסקין להלכה בר"מ דתלא באינו דאיתא בגמ' בסוכה דאיינו יכול לקיים דין אגד ע"י עניינה, כיון דעניבא לאו קשייה דאיתא בגמ' דאיינו דאיינא דכל החסרון בעניבאה הוא ממש דאיינו קשור העשו להתקיים, היא, והקשינו דאיינא דכל החסרון בעניבאה הוא ממש דאיינו קשור העשו להתקיים, איך מה ש"יך זה בלולב, הא בלולב לא בעין כל קשור של קי"מ, אולם לדברינו א"ש, כיון דבעניבאה הוא בר קי"מ הוא, הוא מצד איקות וצורת העניבה עצמה, דגוף צורת הקשר דעניבאה מוכח מתווכו שהוא עונבו על מנת להתריו בנקל. וכל כי הא גוננא, נקטין גם בהלכמה קשור דכל התורה כולה, קשור שמצד עצם צורתה לאו בר קי"מ הוא איינו יוצא בזה דין קשר.

והנה איתא בוגמ' עירובין (דף צ"ז ע"א) אהא דתנן התם דבמazard תפילין תדרשות

עשוי להתריו, רובה לא מהニア כלל אם בדעתו לקיימו לעולם, שהרי עצם החפצא דעתיבה קשר שאינו של קי"מ הוא. – עכ"פ מכ"ז משמע לכורה דעיקר ההיתר דעתיבה יסודו ממש דבעיקר צורת הקשר אינו עשי להתקיים.

אולם לפ"ז צ"ע טובא, מהא דעתא בסוכה (דף לג ע"ב), חנו רבנן הותר אגדו ביום טוב אוגדו כאגודה של ריק, ואמאי לעניבאה מעינב, הא מנין רביה יהודה היא דאמר עניינה קשייה מעלייתה היא וכו', ע"כ. ואשר מבואר בוגמ' דגם לעניין אגד ב"ד מינס דלכו"ע לא בעין שם קשור של קי"מ, מ"מ לת"ק דס"ל דעניבא לאו קשייה היא איןנו מקים דין אגד בעניבאה. וא"כ הא מוכח דיהא דעניבא לאו קשייה היא לא אתנן עליה מדין קשר שאינו של קי"מ, דהא בלולב פשיטה דליך דין קשר של קי"מ. ואף על פ"כ אין עניינה לאו קשייה היא לאו עניין אגד בלולב, והדברים צ"ע.

אכן אשר נראה בזה, דתורי דיני וגונני איתנהו בקשר שאינו של קי"מ וחולקין בעצמותן וביסוד דינם, חדא, דבעין שוגוף צורת הקשר בעצמותה תהיה בחרותה עצמה העומד להתקיים, ודין וזה מהלכות קשור דכל התורה כולה, דבעין דצורת הקשר עצמה קשור בר קי"מ, ותו נתחדש הלכה בפ"ע לעניין מלאכת קשור דשבת ממש ומלاكت מחשבת אסורה תורה, דגם שמצד איקות גוף צורת הקשר עצמה קשור של קי"מ הוא, מ"מ כיון שמצד כוונת הגברא בקשירותו, אין הקשר עשוי להתקיים לזמן מרובה, אין זה לייכא בכל התורה כולה, ורבκ להלכות שבת ממש דינא. – ועםתה נראה ורבκ בהלכות שבת ממש מלاكت מחשבת הוא דנתחדרךך דינא. כל הדינים אינם אלא לשבעת ימי התג, מ"מ הא מיהא בעין ממש דמצד איקות צורת הקשר עצמה יהי' הקשר בתורת קשור של קי"מ. ואשר על כן מבואר שפיר הא דעתה בוגמ' בסוכה דאיינו יכול לקיים דין אגד ע"י עניינה, כיון דעניבא לאו קשייה דאיתא בגמ' דאיינו דאיינא דכל החסרון בעניבאה הוא ממש דאיינו קשור העשו להתקיים, יכול להתריו ביד אחת, מ"מ כל זה איינו אלא בגונא דמתניתין דבעצם צורת הקשר הריהו קשור בקשר רגיל הוא אלא שאינו מוכיח יפה, באופן שבנקל יכול להתריו אפילו ביד אחת, ובזה הוא דלא נקטין להלכתא כר"מ ומהיבין אף ביכול להתריו באחת מידיו, כיון דצורת קשר רגיל העומד להתקיים הוא דהו"ל. ומ ש"ה כל שאין בדעתו להתריו לעולם סגי בהכי להתחייב עליה בשבת. אולם עניינה דמחולק בעיקר צורתה מצורת קשור העומד להתקיים, ומ ש"ה עונבו כדי שיוכל להתריו בנקל אפילו ביד אחת, וזה גם למד דפיגג אר"מ מודה בזה דבעניבאה דכל צורת הקשר מוכח מיניה וביה שהוא

שאין מקושרות אין מצלין אותו יועי"ש, ופרקין שם בגם': ולעניבינהו מיונב, אמר רב חסדא זאת אומרת עניבה פסולה בתפלין, אבי אמר רבי יהודה לטעםיה דאמר עניבה קשירה מעלייתא היא וכו', ע"כ. ובתוס' שם בד"ה אמר רב חסדאصاحب ז"ל, ומכאן אמרו רבינו תם דאין צריך בכל יום לחתיר קשר תפילין ולהזoor ולקשרו בשעה שמניחן כגון שהיה אמר רבינו אליו, דאי' חוזשות אמראי אסר הא מושם קשירה, הא לא הו' קשר של קיימת וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בתוס' בשם הר"ת דמהה דין מהירין לעשות קשר של תפילין בשבת, הוכיח דקשר דתפלין קשר של קיימת הוא דהוי, ואני עשו להתייר כל יום, ומשו"ה הוא דאסור לקשו"ר בשבת. – אולם בעיקור דברי Tos' צ"ע דהא גם לשיטת הר"ת נהי דאיינו צריך לקשו"ר ולהתייר כל יום, מ"מ כל קשרים באותו יום על מנת להתייר באותו יום, פשיטה דיביא ידי' חובה תפילין, דנהי דבשאך מצוחה נמי בעין קשר של קיימת הינו דואקן כמו שביארנו לענין איכות וצורת הקשר עצמה, אבל מצד כוונת הגברא לא איכפת לנו כלל אם בדעתו להתייר לאחר זמן אי לאו, וא"כ אכתיה תקשי לדידיה אמראי לא יכולקשר בשבת על מנת להתייר באותו יום, דהא גם להר"ת נהי דאי' קשר כל גם קשר של תפילין ע"מ להתייר באותו יום קשר מעלייא הוא לענין תפילין, וא"כ קושית הר"ת על רבינו אליו גם לדידי', והדברים צ"ע.

ואשר נראה בזה, דס"ל להר"ת דנהי דבשבת נזוטפה הלהקה מיוחדת בהלכות מלאכת קשר דשבת, אבל שאינו עשוי להתקיים מצד כוונת הקשור לאו בתורת קשר של קיימת הוא, מ"מ אי' זה להקה נפרדת לגמרי מדין קשר של קיימת לכל התורה כולה, דנימא רנתחרשה דין חדש ומהודש במעשה הקשירה של הגברא דעתך שתהא כוונתו ע"מ לקיימו לעולם, ובאמת חד דנא הואabisudo עם דין קשר של קיימת לכל התורה כולה שהואabisudo דין בהחפצא דקשר. והחילוק בין הלוות שבת לכל התורה כולה הוא בזה, ולכן כל התורה כולה עיקר הגדרת קשר של קיימת מותנה ורק באיכות כוורת גוף הקשר עצמו, ואילו בשבת נתחרש מדין מלאכת מחשבת דאף אם אויעחו אינה מוכחת מעצמותו של צורת הקשר עצמו, רק מסביבותיו ומנסיבותיו החיצונית [וכגון מהදיל שבו קשר] מוכחה שתקפקידו ושימושו של קשר זה אינו עומד להתקיים לעולם,aggi בהכى לענין שבת להחל על החפצא דקשר מורה קשור שאינו של קיימת. אבל כל קשר שבסדר שמצד עצמותו ונסיבותו החיצונית הוא בתורת החפצא של קיימת, הרי'ז חיב בשבת ולא מהניא כוונת הגברא דמתכוין בקשרתו ע"מ להתייר לאחר מכן, לאפקוי מני' חורף קשר של קיימת. וכן

מודיק בל' הגמ' (דף קי"ד ע"א) דמשני בראושכפי, בדורבן, בדבוני, בדבוני מחוזא וכו', ולא תירצו בקיצור, הא ליום, הא ליותר מיום, והא בקשרו לעולם. אלא על כההן מוכח דלא סגי במחשב להתייר בתוך יומו, אלא דבעינן שתהיה מחשבתו ניכרת מזמן גוף הקשירה, ושיראה מסווג הקשר או מן הדבר הנקשר, אם מטרתו להתקיים לעולם אי לאו.

ומעתה א"ש דברי הר"ת שכח דכיוון דמהלכות תפילין א"צ לקשו"ר ולהתייר כל יום, וסוגי קשר של קיימת, על כן נחא הא דאסור לקשו"ר בשבת, כיון דקשר של קיימת הוא, והקשינו דהא מ"מ לו יציריך קשר של תפילין ע"מ להתייר באותו יום פשיטה דוגם להר"ת י"צ ידי' חובתו, וא"כ אכתיה תקשי אמראי לא יקשר התפלין בשבת על מנת להתייר בו ביום. אלום לדבוניו א"ש דכיוון דבין מצד איכות וצורת הקשר עצמו של תפילין, ובין מצד דרך הרגילות בה שימוש של קשר של תפילין, הרי שהוא געשה בדרך קשור של קיימת, מילא אף אם בפועל יჩין בקשרתו על מנת להתייר באותו יום, לא ימי מיד', כיון שכל שאין ארעינו של הקשר מוכח מגונח החפצא דקשר, או מצד החפץ הנקשר, הרי וזה עדין בתורת קשר של קיימת, וחיב ממשום מלאכת קשר.

והנה עי' במשור' אבני נזר (או"ח סי' קפ"ג) ובשור' צפונה פענה (סי' ש"ג), שכחכו שהשואל תפליין מחבירו, ומתקן את הקשר של ראש לפ' גודל ראשו, ובשעת מעשה, דעתו להזכיר את הקשר לקדמותו חיקף ומיד לאחר שיגמור את תפילהו, ואני יוצא בכח"ג ידי' חובה מצוחה תפילין, ולהקשרו התפלין הלא בעין קשר של קיימת, וכל שבכעתו להזכיר את הקשר בו ביום, פשיטה דזה לא מיקרי קשר של קיימת. אלום לפ' המבואר נראה להלכה שלא בדבריהם, וכמו שנחבאר דבאמת גם לשיטת הר"ת דאי' לקשו"ר ולהתייר כל יום, מ"מ מהלכות תפילין פשיטה לכל קשרו התפלין ע"מ להתייר בו ביום י"צ ידי' חובה תפילין, כיון דעתך איכות הקשר עצמו וצורתה הרי וזה ראוי להתקיים לעולם, ומקרי שפיר בתורת קשר של קיימת בכל התורה כולה, והא דלא מהניא עצה זו בשבת דקשירה ע"מ להתייר בו ביום, הינו כמו שנחבאר, דכיוון דבדרכ' כל השימוש של קשר בתפלין הוא על מנת שיתקיים לזמן מרובה, משוו'ה לא מהניא כוונת הגברא לאפקוי מהקשר תורה קשר של קיימת, וכמו שנחבאר בארכות.

ענף ג' / בדין העניבת על גבי קשי

הנה בעייר דין קשר נקטין להלכה שלא מקרי קשר אלא בקשר על גבי קשותם מהן הראשונים ז"ל אם עניבה על גבי קשר אסור מושם מלאכת קשור אי לאו, ונהלכו הראשוניים בפסקם שבסעיף א' שם כשיתר רשי' שלא בעין מעשה אומן]. שרוי, היינו לשיטתו שפסק בסעיף א' שם כשיתר הקשר דעתו של הגורם ע"ג קשר מכח העניבה ולא מכח הקשר הראשון [זהרמ"א שפסק מהאgor דעתו של הגורם ע"ג קשר שרוי לשיטתו שפסק בסעיף א' שם כשיתר הקשר דעתו של הגורם ע"ג קשר שרוי לאו]. משא"כ להרמב"ם דחלות שם הקשר הוא בנסיבות הקשר עצמו, ואורת קשר יש כבר בקשירה ראשונה, והא דבעין שהייה קשר המתקיים על ידי קשר שני, היינו רק תנאי בעלמא, אבל אחר שהקשר הראשון מתקיים בפועל על ידי הקשר שעיל גביו, שפיר י"ל בחזובו הוא משום צוות הקשר הראשון המתקיים מכח הקשר השני, אשר לפ"ז שפיר י"ל כהמודכי דבעיניה ע"ג קשר אסור, כיון דעת ידי העניבה חומר הקשר הראשון להיות קשר של קיימתו, ואורת קשר יש כאן בקשירה ראשונה, וסוגי בהכי להתחייב משום מלאכת קשור דשבת.

פסק הרם"א (או"ח סי' שי"ז ס"ה).

ובעיקר גדר הך פלוגתא נראה זהה דנהליך בויסוד הא דבעין כי קשרים זה על גבי זה, אם עייר הקשר הוא הקשר הראשון, רק כלל שאינו קשור על גבי קשר שני, הרי שהקשר הראשון לא יתקיים וחיליל עללה פטורא אך שאר אינו של קיימתו, אבל אחר שמהדרקו ומהזקנו על ידי הקשר השני שקיים על גבי קשר, חיליל עיקר חולות שם קשר על הקשר הראשון. ואשר והוא דעת המודכי שאסור עניבה על גבי קשר, דנהלי העניבה בעצמותה לאו קשייה היא, מ"מ כל שעונבו על גבי קשר הראשון מהניא עניבתו להדק ולוחק את הקשר הראשון שהייה בחרות קשר של קיימתו, ושוב חיליל עליה תורת קשייה מכח הקשר הראשון, כיון דמתקיים על ידי העניבה. ונמצא דגם להמודכי אין האיסור בעצם העניבה, רק דעת ידי העניבה נפטר הקשר הראשון. משא"כ דעת האgor הוא דכין דבליל הקשר השני אין קיום כלל להקשר הראשון, על כן עיקר חולות הקשייה מתיחסת דווקא להקשר השני שמייקמת את הקשייה, ולא להקשר הראשון, ואשר לפ"ז פסק דעתו של גבי קשר נמי נכלל בחთירה דעתו לאו קשייה היא, כיון דעתך קיום הקשר הוא מכח העניבה שעיל גבי הקשר, ונמצא שעיקר חולות שם הקשר מתיחסת לעניבה ולא להקשר הראשון.

ואולי י"ל בזה דיסוד הך פלוגתא תלייא במחלוקת רשי' והרמב"ם ביסוד מלאכת קשור, אם יסודו הוא משום היבورو ואיחודה של הדבר הנקשר וכשיתר רשי', או דעתך חולות המלאכה הוא בגוף עשית הקשר עצמו וכשיתר הרוי' והרמב"ם שהצריכו מעשה אומן. דנהה לשיטת רשי' מילתא דפיטה היא אכן חולות שם הקשר הוא בעייר בקשר השני, שהרי הקשר הראשון אינו פועל כלל חיבור בהחפות הנקשר, וכל חולות

מתהילין למדוד, והשיב ר' זי דלא קיימא לנו Cáato ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צורך לאלהר למדוד, ועוד אפילו לפי היירושלמי דזוקא אהבה רבבה דלא הוי עיקר ברכחה לברכחת התורה, דעיקר אהבה רבבה לקיראת שמע נתן, ובשביל זה איןנו נפטר מברכחת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, עכ"ל. ומכאן שבחוספות שישבו בחורי אנפי, דלתיירוץא קמא נהי זיהוירושלמי קאי נמי ברכחת התורה ולאו דווקא ברכחת אהבה רבבה, מכל מקום הבבלי פlige על היירושלמי ואין צורך להסמיד הברכה למעשה הלימוד, ולתיירוץא קמא כתבו התוספות דגס להירושלמי דבעי לשנותה על אתר הינו דווקא ברכחת אהבה רבבה שביסוד קתנה נתנהה למצות קריאת שמע ולא ברכחת התורה, ומושם היכי צריך לשנותה על אתר לגליי דעתיה הדעתה דברכת התורה נתכוון ברכחו, ועל ידי ישונה על אתר חיליל על ברכחת אהבה רבבה חלות קיום ברכחת התורה, אבל ברכחת התורה דהוא מצד עצמו חפצא ברכחת התורה פשוט דין צריך לשנותה על אתר וכמו שכתו התוס' אולם בדעת הזרפתים והרמב"ם דסבירא להו דברכת התורה נמי צריך למדוד לאלהר ציריך עיון מוקשית התוס', די נימא דדמייא ברכחת התורה כדי שיחול הכרכה על הנגן לציריך לבך עובר לעשייתן וסמן לעמזה האכילה כדי שיחול הכרכה על המזווה והאכילה, והיכי נמי דכוותה ברכחת התורה צריך לשנותה על אתר כדי שיחול הרכחה על הלימוד תורה, אם כן מי שאינן מושאר ממצוות דPsiטא דכל שמאפיק ממצוותיו ופונה לדברים אחרים צריך לחזור ולברך, כיון שאין הרכחה סמוכה להלימוד שלומד אחר כן, ואין לומר בדעת הרמב"ם בזה כמו שכתו התוס' לחלק בין מצות תלמוד תורה דangi ברכחה אחת על כל היות לבין מצות אכילה בסוכה שציריך לבך על כל סעודה וסעודה ברכחת לישב בסוכה, וכתו התוס' זהה דשאני תורה שאינו מיאש דעתו דכל שעה אדם מתויב ללימוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוא מושב כל היום בלא הפסיק, ואשר לפאי זה היה אפשר לומר כן גם בדעת הרמב"ם דנהי דבשעת הרכחה צריך למדוד לאלהר, מכל מקום כל מה שלומד בהמשך היום מצטרף למשעה הלימוד שהתחילה מיד אחר ברכחת התורה ומשעה מצווה אחת היא כיון שאינו מסיח דעתו, ומושם היכי אין צורך לבך על כל לימוד ולימוד בפני עצמו, וכדנקתין בשאר ברכחות המצויות דחומר דין הפסיק בין הרכחה לתחילת המצווה דבחפסק כל דחו הדין דחוור וمبرך, מה שאין כן אחר שהתחילה משעה המצווה אף כשמפסיק באמצעותו איינו חווור וمبرך, כיון דמשעה מצווה אחת היא, ואחר שהרכחה חלה על תחילת המצווה הרי זה כולל את כל משעה המצווה. והוא הדין ברכחת התזקקה היה אפשר לומר דסבירא ליה להרמב"ם דלא קפידין אלא שלא יהיה

בדין ברכחת התורה

ענף א' – דין והוא ששנה על אותו

כתב הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ז הלכה י') וזה לשונו, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריית שמע בין קרא בתורה שבכתוב ובין קרא בתורה שבעל פה, נוטל דיון תחילה וمبرך שלש ברכות ואחר כן קורא, ואלו הן אשר קדרשו במצבותיו וציוו על דברי תורה והערב נא וכו', [ובhalbכה י"א], בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות על דברי תורה ודברי הרמב"ם במא שכתוב ברכות (פרק א' הלכה ברכחת התורה צריכה לקרות מעט מדברי תורה, ונגנו העם לקרות מעט מדברי תורה ונגנו אלו ואחר כן קורא מעט מדברי כהנים וכו', עכ"ל]. והנה מkor דברי הרמב"ם במא שכתוב ברכות (פרק א' הלכה ברכחת התורה צריכה לברך מעט מדברי תורה), הוא בירושלמי ברכות דאיתא השכים לשנותה עד שלא קרא קריית שמע ציריך לבך, משקרא קריית שמע דאיתא השכים לשנותה עד שלא קרא קריית שמע ציריך לבך, וגרסין בירושלמי "יהוא שינה על אמר", אין צורך לבך שכבך נפטר באהבה רבבה, וגרסין בירושלמי "יהוא שינה על אמר", ומובואר בירושלמי לציריך למדוד לאלהר תפלו, וכל שמסיח דעתו ואינו שונה לאלהר אין יוצא ידי חוכת ברכחת התורה, והנה בעיקר דברי הירושלמי נחלקו האשוניות ויל' אם הוא דווקא לעניין ברכחת אהבה רבבה לציריך לשנותה על אתר לגליי דעתיה הדעתה דברכת התורה נתכוון ברכחת אהבה רבבה, ומושם נפטר ברכחת אהבה רבבה למצות קריית שמע נתן קורא ושביל זה איןו נפטר מברכחת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכחת אשר בחר בנו וברכחת לעטוק בדברי תורה פוטרת כל היום, וכמו שכתו התוס' (שם בד"ה שכבר) בשם הר"י, אכן בשם הזרפתים כתבו התוספות שנגנו לומר פסוקים וברכחת כהנים גם אלו בדברים שאין להם שיעור שהוא שונה (פרק א' דפה), ואלו הדברים שאדם יוכל פירוטיהם וכו' שהיא ברייתא, מפני הירושלמי דבעי שלימוד על אתר. והנה דברי הרמב"ם מכואר בדעת הזרפתים דהך בירושלמי דבעי לשנותה על אתר קאי נמי לעניין ברכחת התורה ולאו דווקא לעניין ברכחת אהבה רבבה, וכמباואר בדברי הרמב"ם שהביא הך דינא לציריך לקרוא מעט מדברי תורה לעניין שלש ברכות דברכת התורה.

והנה בעיקר שיטת הרמב"ם וממנה הזרפתים לציריך למדוד לאלהר אחר ברכחת התורה צריך עיון בזה, וכמו שהחשו התוספות וזה לשונם: ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאנו לומדים מיד לאחר תפלה השחר שאנו טרודין והולכים כך בלבד ליא mood עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכחת התורה פעם אחרת כשהנו

הפסיק בין הברכה לתחילת הלימוד, אף שמשמעותו אחר כך אינו צריך לחזור ולברך על כל לימוד ולימוד שלומד ביום, דהיינו מsie משלו מטטרף מעשה הלימוד של כל היום להלימוד שלמד אחר ברכתו לאalter.

אלא דבראמת כל עיקר דברי תוספות טעונים ביאור, דמה לי מה שאינו מיישר דעתו מלמד, מכל מקום הרי בפועל פשיטה דכשעטוק בדברים אחרים דעתו מוסחת מגוף הלימוד, אף שאינו מתיישר מרצו למד, מכל מקום בפועל פשיטה דכשעטוק בדברים אחרים דעתו מוסחת מגוף הלימוד, אף שאינו מתיישר מרצו למד, מכל מקום בפועל אין כל במאזע לימודו, ובשלמה בשאר מצות כגון שעש השע הקיוט בתשע שעות ביום דיצא ואף שהפסיק בין תקיעה אין צורך לחזור ולברך, היינו טעם לפיה דפשיטה דכל תקיעה לחוד אין בזה כל קיום בפני עצמו של מצות תקיעת שופר וחצי מצהה הוא דחויה, ועל כרחך הויליה בעטוק במאזע המצוה, מה שאין כן בתורה דמייתא דפשיטה היא וכל לימוד זהה ליה בתורת קיום מצות תלמיד תורה בפני עצמן, ואם כן כלפי הלימוד שלומד אחר כך אmai לא הויא בתורת הפסיק בין הברכה לתחילת המצוה, ואמאי אינו חזר ומכרך.

הן אמרת דלשיטת חותם יש מקום לישיב בזה, דברמת דין ברכבת התורה ביטותו אינו דין על גוף המשעה דתלמוד תורה רק הוא דין ב"עסוק בתורה" וכדוחזין בנוסח הברכה שמברכים "עלעטוק בדרכי תורה", ובזה יש לומר דסבירא להו חולשות דאי' שאינו לומד בפועל מכל מקום כיון שאישר דעתו מלמד הרוי והבתוות עסוק התורה ושפир מצי לבך עללה ברכבת התורה, ומשם הכי אף שעטוק ממשך היום בדברים אחרים אין זה נחשב כהפסקה מעסוק התורה (גם להירושלמי) אין צריך למדור לאalter, והביאור בזה הוא מכובא רדי עסוק בתורה אינו ביטותו על עצם מעשה הלימוד, רק הוא דין ב"עסוק בתורה", וכך אף שאינו לומד בפועל מיד לאחר הברכה, מכל מקום טגי כמה שדרעתו עליה לאשוו בתורת עסוק התורה, ושפир חיל הברכה התורה על לימוד התורה שלומד משך כל היום.

אכן כל זה ניחא לשיטת התוספות דלשיטם גם מיד לאחר הברכה אינו צריך למדור לאalter, והיין מושום דלשיטתיו עיקר הברכה הוא על העסוק בתורה, ולא על גוף מעשה הלימוד, ואשר על כן אף שאינו לומד בפועל טגי כמה שדרעתו נתונה עליה לאחשבינהו כעטוק בתורה וכמו שמנבא, האומנם לדעת הרמב"ם שפסק כהירושלמי דגם ברכבת התורה צריך לשנות על אחר ולאו דזוקא ברכבת אהבה ובה,

אם כן הא מוכח דפליג בזה וסבירא ליה דגם ברכבת התורה הברכה הוא על עצם מעשה הלימוד, אם כן מהיכי תיתי שלא יצטרכו לחזור ולברך על כל לימוד ולימוד בפני עצמו, ואמאי טגי ברכבת את להפטור מדין ברכבת התורה על כל היום, והדברים צריכים עין.

ונגראה לומר בזה בהקדם ותנה בעיקר דברי הרמב"ם צריך עין שכפל דין רברכת התורה בהלכה י' ובהלכה י"א, דבHALCA י' כתוב הרמב"ם וזה לשונו, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריית שם בין קרא בתורה שבכתב ובין קרא בתורה שבعل פה וכו' וUMBOK שלש ברכות ואחר כך קורא וכו', עכ"ל. ובHALCA י"א כפל הרמב"ם דבריו וכחכז וו"ל, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה וכו', עכ"ל. ודברי הרמב"ם שכפל דבריו צרכין ביאור.

ואשר נראה בזה דלשיטת הרמב"ם תרי דיני איתנהו ברכבת התורה, חדא דין אישור למדור תורה קודם ברכבת התורה, ודין זה דמייא ביטותו לברכת הנחנין דאי' חלות אישורא בגוף ההנאה בלבד ברכחה, ואף דהגרעך"א בגלוינו (ברכות דף י"ב ע"א) כתוב להקל בזה בין ברכבת הנחנין לברכת המצאות, וברכבת הנחנין יסודו משום אישור בגין האכילה וההנאה בלבד ברכחה, וכדאיתא לקמן (דף ל"ה ע"א), תננו רבנן אסור לו לאדם שינהה מן העולם הזה בלבד ברכחה, וכל הנאהמן מן העולם הזה בלבד ברכחה מעל וכו', ע"ב. וUMBOK בגמרא ברכבת הנחנין הוא ביטותו חלות דין אישור על גוף מעשה האכילה וההנאה בלבד ברכחה, ואילו ברכבת המצאות דנקטען ברכבות איין מעכבות, ואין חלות אישור בגין גוף מעשה המצואה בלבד ברכחה, ורק דהברכה קיום דין בגין עצמו הוא, דהמצואה מחייב בחזוב נסוף ברכבת המצאות, ויעוין בגרעך"א שהחייב כן בשם המהרשה"א (פסחים דף ק"ב ע"א), אולם בדברי הרמב"ם נראה דפליג בזה ולשיטתיה דמייא ברכבת המצאות לברכת הנחנין, וגם ברכבת המצאות אייכא חלות אישור בעצם מעשה המצואה בלבד ברכחה. והדברים מודיעים בדברי הרמב"ם פרק א' מהלכות ברכות (הלכה ב') וזה לשונו, ודברי ספורים לברך על כל מצואה ומצואה ואחר כך יהנה ממנו וכו' וכל הנאה בלבד ברכחה מעל וכו' וכשות שمبرכין על ההנאה כך מברכין על כל מצואה ומצואה ואחר כך יעשה אותה וכו', עכ"ל. ומשמעות דברי הרמב"ם ממשמע ברכבת המצאות וברכת הנחנין חד דין להו, ואחר שכתב וכל הנאה בלבד ברכחה מעל, כתוב דכש שمبرכין על ההנאה כך מברכין על כל מצואה ומצואה ואחר כך יעשה אותה, ממשמע ברכבת המצאות נמי כלל באיסורה דכל הנאה מן העולם בלבד ברכחה, ויש חלות אישור בגין גוף מעשה המצואה בלבד נטילת רשות והיתר של

ברכה. ועתה נראה בזה דסבירא ליה להרמב"ם דהכי נמי בברכת התורה נאמר בזה חלות איטור למדור תורה בלבד ברכה דומיא ברכבת המצוות והנהני, ודין זה הוא המבוואר בדברי הרמב"ם (הלכה י') דכל שהשכים לקווא בחרורה מברך שלש ברכות ואחר כך קורא, והינו ביסודו דין אישור לקרות בתורה קודם ברכבת התורה.תו נאמר דין נוסף בברכת התורה והוא ביסודו חיב בענין עצמו על הימים לברך כל יום ויום ברכת התורה, כמו שכחוב הרמב"ם בהלכה י"א וזה לשונו: בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, עכ"ל. והינו משום דזהו צורת קיומם ברכבת התורה, מה שऋיך לקרות מיד לאחר הברכה, הינו משום דזהו צורת קיומם ברכבת התורה לשלב ולצורך ברכבת התורה ולימודו (וכמו שיתבאר להלן), ומכוונים שפיר כפל דברי הרמב"ם, דבאמת מה שכחוב הרמב"ם בהלכה י' והלכה י"א תרי הלכות נפרדות הן, וכמו ש衲מבהר.

ויתבראו לפיה זה דברי הרמב"ם שכחוב דבכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט וכו', וכלאורה אי נימה כפושטו דדמיון ברכבת התורה לברכת המצוות ולהודאות לשם יתפרק בכל עת שנקרה בחרורה על הטוכה הגדולה שעשה לנו בחתו תורהו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניינו, שבhem ננהל חי העולם הבא, וכאשר נצטווינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטווינו בו, ובשלישי שלברכות (דף י"א ע"א) אמרו, מניין לברכת התורה לפניינה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גורל אמרו, מניין לברכת התורה עם הבאתן, וספרות יציאת מצרים עם האכילת הפסח, עכ"ל. הנה מבואר כמה אחת עם הבאתן, ואין ראוי למונתה מצוה אחת עם הקראייה, כמו שמקרא בכורים אינו נצטווינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטווינו בו, ובשלישי שלברכות (דף י"א ע"א) למדור תורה בכל יום, מכל מקום אין חיב הברכה לכוארה אלא תוצאה מהה שלומד תורה, ואילו מדברי הרמב"ם ממשע דזהטיבו הוא בעצם הברכה דג' ברכות בכל יום, ולא הלימוד היא מהחייבת בברכה, רק אדרבה וברכות מהחייבת בלימוד תורה אחר כן, וכמובואר בירושלמי צריך לשנות על אחר, והלימוד שלומד אחר כך הוא מהלכות קיומה ברכבת התורה המוטלת על כל יום ויום, דרך הוא סדר קיומם ברכבת התורה לצרף הברכה עם לימוד התורה, ובהכרה מהדברי הרמב"ם דaicא חלות קיום דין נוסף בברכת התורה, והוא ביסודו קיומם בפני עצמו המוטלת על היום.

ונראה בזה דמקור הנך תרי הלכות, הוא ברכות (דף י"א ע"ב) דאיתא, אמר ר' יהודה אמר שmailto השכים לשנות עד שלא קרא קריית שמע צrisk לברך וכו', עכ"ב. ומכוואר בזה ברכבת התורה דמייא לברכת המצוות והנהני, ולימוד תורה טעונה ברכה, והוא ביסודו דין אישור למדור תורה ללא ברכה, דמייא לברכת הננהני וברכת המצוות, והוא המקור לדברי הרמב"ם בהלכה י' שכחוב דהמשכים לקווא בתורה קודם שיקרא קריית שמע צrisk לברך ברכבת התורה, וכן מבואר בירושלמי (פרק ז' דברות הלכה י') דגוטין: כתוב בתורה ברכה לפניינה ואין כמוב בתורה ברכה לאחריה, מה

כתב לאחריו ואכלת ושבעת וברכת, ומניין ליתן את האמור בזה ואת האמור בזה בזה, ר' שmailto בדור נחמני בשם רבינו יונתן אותה שם שם לנזירה שוה, מה שם שנאמר במזון ברכה לאחריו אף שם שנאמר בחרורה לאחריה וכו', רבינו יונתן בשם רבינו ישמעאל כל וחומר מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניינו טעון ברכה לאחריה, עד כגן תורה מזון מה אם תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה ברכה לפניינה, מזון טעון ברכה לאחריו איןנו דין שטעון ברכה לפניינו, עכ"ב. ומכוואר בירושלמי להדיין ברכבת התורה וברכת הנחנין חד דין לאו, וכדיילפין להו הא מה, והוא ביסודו דין מתיר לעמsha הלימוד, דמייא ברכבת הנחנין. אולם בסוגיא לפקן (ברכות דף י"א ע"ב) איתא, אמר רב יהודה מניין לברכת התורה לפניינה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל וברכת, מניין לברכת התורה לפניינה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא וזה, כשהוא משאה פתוחה לאלקינו וכו', עכ"ב. ופירוש רשי' בד"ה כי שם ה' אקרא וזה, עכ"ל. בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילת ואתם ענו אחריו Amen וכו', עכ"ל. והנה הרמב"ן בספר המצוות במנין העשין שלו (מצווה טו) כלל מצוות ברכבת התורה בכלל מנין העשין והוציאן כן מסוגיא הנ"ל, וכמו שכחוב שם וזה לשונו: שנצטווינו להודאות לשם יתפרק בכל עת שנקרה בחרורה על הטוכה הגדולה שעשה לנו בחתו תורהו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניינו, שבhem ננהל חי העולם הבא, וכאשר נצטווינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטווינו בו, ובשלישי שלברכות (דף י"א ע"א) אמרו, מניין לברכת התורה לפניינה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גורל אמרו, מניין לברכת התורה עם הבאתן, וספרות יציאת מצרים עם האכילת הפסח, עכ"ל. הנה מבואר כמה אחת עם הבאתן, ואין ראוי למונתה מצוה אחת עם הקראייה, כמו שמקרא בכורים אינו נצטווינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטווינו בו, ובשלישי שלברכות (דף י"א ע"א) למדור תורה בכל יום, מכל מקום אין חיב הברכה לכוארה אלא תוצאה מהה שלומד תורה, ואילו מדברי הרמב"ם ממשע דזהטיבו הוא בעצם הברכה דג' ברכות בכל יום, ולא הלימוד היא מהחייבת בברכה, רק אדרבה וברכות מהחייבת בלימוד תורה אחר כן, וכמובואר בירושלמי צריך לשנות על אחר, והלימוד שלומד אחר כך הוא מהלכות קיומה ברכבת התורה המוטלת על כל יום ויום, דרך הוא סדר קיומם ברכבת התורה לצרף הברכה עם לימוד התורה, ובהכרה מהדברי הרמב"ם דaicא חלות קיום דין נוסף בברכת התורה, והוא ביסודו קיומם בפני עצמו המוטלת על היום.

התורה בכל הימים, ונמצא לפיה וההקראה מיד לאחר הברכות אינה מתוותת הרין הכללי בכל שאר הברכות צריכה לברך עופר לעשיתון, וכןו שימושם בדברי התוס' ושאר ראשונים, רק יסודו משומם ועיקר החיוב אינו מתקיים בברכה גורידא, כי אם בתלמוד תורה על ידי ברכה, והוא ביסודה דין צירוף ומיזוג תורה עם ברכה, ומשום כך הוא דביעין להסימק מיד הלימוד להברכה, וכגד尔斯ין בירושלמי דבעי לשנות על אחר, ונינה שפיר.

ענף ב' - ביאור תנוי דין בברכת התורה.

הנה בהגחות מיימוניות (פרק ז' מהלכות תפלה אות כ') כתוב זה לשונו, וכותב ר' י"י בתשובה לה"ר אשר מלוני שמצוין בפסקיו ה"ר שעמונן תלמידו של ר' י"י, שרש"י כההיה משכים לקרות בחוראה היה מביך וכשהיה בא לבית הכנסת ואומר ברכות חזור ולברך על כל למד וליימוד בפני עצמו, ומאי שנא מברכת המצוות דנוי ברכחה אחת פוטרת כמה מצוות, מכל מקום כל שהפסיק ונתחס בדברים אחרים פשיטה דעתך לחזור ולברך, אכן לדבינו הדברים מכוארים, וכמו שנתבאר דתורי דין איתנו בברכת התורה, חדא, דין "מתיר". ברכת התורה מהניא להפקיע האיסור שבylimוד בא ברכה דומיא בברכת הנחנן והמצוות, ותו תחולות קיומן דין ברכה בפני עצמה המוטלת על הימים, ומעתה נראה דמה שפסק הרמב"ם בהלכה י"א כהירושלמי דבעי לשנות על אחר, אין יסדו מחלוקת הדין "מתיר". שבו, ובזה שפיר יש לומר דעת הרמב"ם הוא כשיתח התוספות דעתך חרשות ברכת התורה ולא חשיבא ברכחה לבטלה, ואף על גב שכבר שהקורא בתורה מביך ברכות הקרבנות ואיזהו מקוםן ורבי ישמעאל, הוא הדין דהכא לא בירך קודם בפרשת הקרבנות ולא דמי לקורא בתורה, והחומר דפלו אם בירך על עסק התורה שעסוק בפני עצמו צריך לכך הוא לחזור ולברך על קריתו בצד, שכן תייקנו לברך שם אשר בחר לנו כמו שנקנה ברכחה לאחריה, עכ"ל.

ולכאורה עיקר שיטת ר' י"י תמורה עד מאי, ומהיכי תיתי לחזור ולברך ברכת התורה בכיתת הכנסת, אחר שכבר בירך בכיתתו קודם למדונו, וכי היכי דסגי ברכחה אחת לפטור את כל הלימוד שלמדו ממש כל היום, כמו כן הבריות והפסוקים שקורא בכיתת הכנסת יפטרו על ידי הברכת התורה שבירך בכיתתו, ומה הסברא לברך ברכחה נוספת ואמאי לא הווי בתורת ברכחה לבטלה, ומה שמדוברו ר' י"י ברכחה דקוריאת התורה, דאף לאחר שבירכו ברכת התורה תזרין וمبرיכין, כבר תהה בזה הרשב"א וההגחות מיימוניות, דמעצם והՃבי לחזור מוכחה מזה ולא מזמן ברכחת התורה אתנית עליה, רק ברכחה בפני עצמן הן שנקנו במסומים על מצות קריית התורה

ברכת התורה המוטלת על כל יום ויום, ומאי נדרש לשנות על אחר היינו משום דכך הוא עיקר סדר וקיים ברכבת התורה, לצרף ולשלב הברכה עם לימוד תורה, וחרא קיימת הוא דקיום תלמוד תורה עט ברכותיה, וכדייפין מקרהuchi שם וגוי, דקיומו חדא הוא לצרף ה"כי שם ה' אקרא" דהינו תלמוד תורה עם ה"הבו גודל לאקלינו" דהינו ברכבת התורה.

ומעתה לפי זה יתיישב שפיר מה שהקשינו לדפי הרמב"ם שפסק כהירושלמי דגם לענין שלוש ברכות ברכבת התורה צrisk ללימוד לאלתר, וכ dredgersin בירושלמי "והוא ששנה על אחר", אם כן הוא חזין דעתך הזכות ברכבת התורה הוא על עצם מעשה הלימוד, ולפי זה אמאי סגי ברכחה אחת לפחות פטור כל היום, ומהיכי תיתי שלא יצטרכו לחזור ולברך על כל למד וליימוד בפני עצמו, ומאי שנא מברכת המצוות דנוי ברכחה אחת פוטרת כמה מצוות, מכל מקום כל שהפסיק ונתחס בדברים אחרים פשיטה דעתך לחזור ולברך, אכן לדבינו הדברים מכוארים, וכמו שנתבאר דתורי דין איתנו בברכת התורה, חדא, דין "מתיר". ברכת התורה מהניא להפקיע האיסור שבylimוד בא ברכה דומיא בברכת הנחנן והמצוות, ותו תחולות קיומן דין ברכה בפני עצמה המוטלת על הימים, ומעתה נראה דמה שפסק הרמב"ם בהלכה י"א כהירושלמי דבעי לשנות על אחר, אין יסדו מחלוקת הדין "מתיר". שבו, ובזה שפיר יש לומר דעת הרמב"ם הוא כשיתח התוספות דעתך חרשות ברכת התורה ולא על "עסך התורה", ולא על גוף מעשה הלימוד, ולכן סגי במה שדעתו נהונה עלייה, ושם בשעה שעסוק בדברים אחרים איןו מתייחס מלימוד, כדי שיחולחול הולאות ברכבת התורה על עסק התורה, ונהי דברכת התורה איכא נמי קיומן דין "מתיר" דומיא ברכבת המצוות, מכל מקום הרי זה חלוק לענין וזה שאין נדרש שיחול הרכבה על גוף מעשה הלימוד, וסגי במה שהוא חל על "עסך התורה", והוא דבעי לשנות לאלתר יסודו מצד הדין השני שבברכת התורה הנלמד מכיוון ד' אקרא הבו גודל לאקלינו שהוא ביטordo קיומן הזכות ברכבת התורה בפני עצמו המוטלת על כל יום ויום, אך הוא טופס קיומה דברכת התורה, לצרף ברכחה ללימודה, וכדכתיב בקרואuchi שם ה' אקרא וגוי' וכמו שפירש ר' י"י דכשבא משה לפתח בדברי שירה אמר להם לישראל, אני אברך תחיליה ואתם ענו אחורי אמן וכו', והוא ביטndo שילוב וצירוף לימוד התורה עם ברכתה, וקיום דין זה סגי ברכחה אחת ביום, אבל מצד הדין "מתיר" שבו, אין צורך שירח ברכחה והרשב"א וההגחות מיימוניות, דמעצם והՃבי לחזור מוכחה מזה ולא מזמן ברכחת התורה", ואחר שאינו מייחס דעתו מלימוד, שפיר חיליא הרכבה על כל עסק

ואשר לפי דרכינו יתישבו דברי הרמב"ם שכחוב (שם בהלכה י') וזה לשונו, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקראו קריית שם בין קרא בתורה שכחוב ובין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תקופה ומכך שלש ברכות ואחר כך קורא וכו', עכ"ל. וכאותה צריך עיון בדברי הרמב"ם, דהיינו מקור דברי הרמב"ם הוא במימרא דרב יהודה אמר שמואל (דף י"א ע"ב) אך אמר השכים לשונו עד שלא קרא קריית שם צריך לבך, משקרא קריית שם אינו צריך לבך שכבר נפטר באהבה רבה, עכ"ל. ולפי זה צריך עיון אמאי השמייט הרמב"ם הא דעתנים ויוצאים ידי חוכת ברכת התורה בברכת אהבה רבה. וכן דיש לישיב כמו שכחוב שם בהגות מימוניות, והוא מבואר בדברי הרמב"ם שכחוב "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקראו קריית שם", וכונתו לאפוקי אם קרא קריית שם קודם למועדו שכבר נפטר באהבה רבה, מכל מקום אכתי צריך עיון: קצת אמאי קיצר עיון המשך בדברי הרמב"ם (בHALCA י"א) שכחוב הלכתא גברתא יש כאן. וביוור צריך עיון המשך בדברי הרמב"ם בHALCA י"א שכחוב וזה לשונו, בכל יום חייב אדם לבך שלוש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה וכו', עכ"ל. הנה מבואר בדברי הרמב"ם דסבירא לה דחוות ברכת התורה המוטלת על כל יום ויום מתיקית רך על ידי שלוש ברכות אלו, ולאותה הדברים מהוים דהא בסוגיןן מבואר להדייה בברכת אהבה רבה נמי מתיקים דין ברכת התורה, וכדריאתא דמשקרה קריית שם אינו צריך לבך שכבר נפטר באהבה רבה, ואם כן אמאי היובא בברכת שלוש ברכות דברכת התורה, דהא יוצא ידי חוכתו ברכת אהבה רבה.

אכן לפי מה שנתבאר יhabaro דברי הרמב"ם כמין הומר, דיש לומר דשיטת הרמב"ם הוא וכל מי דנקטינן דמשקרה קריית שם אינו צריך לבך שכבר נפטר באהבה רבה, כל זה אינו אלא לענין התורת איסטורה ותלמוד תורה בלבד ברכה, ועלה שיטודו מחותמת חותם היום שלמהות. וכדריאתן החתום דאיפלגו אמוראי, דאייכא מאן דאמר דסביר דלמקרה צריך לבך ולמדרש אינו צריך לבך, ולאידך מאן דאמר למקרה ולמדרש צריך לבך ולמשנה אינו צריך לבך וכו', וחווין דאיירין החתום לענין חותם ברכת התורה שיטודו מהלכות "מתיר", ולענין דין מסויים זה ברכת התורה הוא דנקטינן לכל שקרה קריית שם שרי ללימוד בלבד בלבד ברכה שכבר נפטר באהבה רבה, וכל עוד לא בירך לייכא איסטורה בגין מעשה הלימוד, אכן לענין הקיום השני שברכת התורה שיטודו מושום קיומ דין ברכות הברכה שمبرך בכל יום ויום, שפיר יש לומר דקיים מסויים זה שבכל יום ויום מתקיים אלא בגין ברכות אלו שברכת התורה, והלכה

בציבור, דומיא דברכת אשר בחר בנכאים טובים שנתקנה על ההפטירה, ואם כן מהיל תיתי להוכחה מזה לברכת התורה, דהא בברכת התורה הא חיזין דאין צריך לחזור ולברך על כל מעשה לימוד ברכה בפני עצמה, ואם כן הוא על כרחך דמה שחווזין ומברכין על קריית התורה ב濟בור הוא זה דין ברכה בפני עצמו שנתקנה במסוטים על קריית התורה ב濟בור, ולא עוד אלא בדקירת התורה הא חיזין דمبرכין לפניה ולאחריה, ואילו בברכת התורה מסקין בברכות (שם דין ע"א ע"ז) דمبرכין לפניה ולא לאחריה, אלמא דתורי הלכות נפרדות זו, ודרכי רשי' שמדמותו לברכת קריית התורה צריכין עיון.

אולם להמבואר לעיל נחיא שפיר, דנראה בוה דשיטת רשי' הוא כדעת הרמב"ם דתני איתנו בברכת התורה, חדא, דין "מתיר" לאיסטורה דלימוד תורה בלבד ברכה, וכש שהמצוות טענות ברכה כך הוא הדין בלימוד תורה דעתך מהייבת ברכה, ודין חותם ברכה זו והוא מהלכות תלמוד תורה, ותו נאמר בוה קיומ דין נוסף מחותת היום, דילפין לה מכבי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינו, דאייכא חיובא בכל יום ויום לשלב ולצורך לימוד התורה וברכתה בכל יום ויום, ולפי זה שפיר יש לומר דדברי רשי' מוסכמים על מי שהשכים לקרות בתורה קודם שהAIR היום, נמצא דאן בברכו שבירך קודם למועדו קיומ דין ברכת התורה של מהותה, וכמו שפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן מ"ז סעיף י"א) בטלמוד תורה הלילה הולך אחר היום כדכתיב והגית בו יום וליליה]. וגם אינו יכול לסמן על ברכת התורה מאתמול להתיר איסטורylimוד בלבד ברכה שהרי הסיכון דעתו בשינה, ומושום hei צריך לחזור ולברך ברכת התורה כשהשכים לקרות בתורה כדי להתיר איסטורה דלימוד בלבד ברכה, אבל מכל מקום אין בוה קיומ דין ברכת התורה בפני עצמה שיטודו מחותמת חותם היום שלמהות. וכך שמשמעות בית הכנסת אחר שכבר האיר היום צריך לחזור ולברך ברכת התורה כדי לקיים דין ברכת התורה הנלמד מכבי שם ה', שהוא ביטודו דין שלוב וצירוף לימוד התורה עם ברכתה, וחדר קיומה היא, אקרא, שהוא ביטודו דין שלוב וצירוףylimוד התורה עם ברכתה. – ושפיר מבוארם דברי רשי' דמשמעות הכי והוא דהמשכים לירוד התורה ברכות ברכות מהותן קיומ דין ברכות ברכות, דהברכה שمبرך קודם למועדו לתורה צריך לבך ברכך כי' פעמים ברכות התורה, דהברכה שمبرך קודם למועדו הוא מהותן חלות קיומ דין "מחיר" ללימודו, כדי להפקיע איסטורה דלימוד בלבד בלא ברכה, ואילו הברכה שחזור וمبرך בבית הכנסת יסודו מושם חותם ברכת התורה בפני עצמו שהוא מהותן הימים, וכמו שכתב הרמב"ם בHALCA י"א דבכל יום ויום חייב אדם לבך שלוש ברכות אלו.

גודל לאלקינו, ודין זה אינו כמו בכ Rakha המצוות דהברכה לא שייכא כלל לגוף קיום המצויה, והמצויה אינה אלא מהחייבת בחותבת ברכה בפני עצמו, והברכה פוטרת ומתריה את המצויה, אבל אין הברכה מצטרפת לגוף המצויה, אכן חילוק בוה תלמיד תורה דנתחדרש בקרוא דכי שם ה' אקרוא חלות קיום אחד דתלמוד תורה בכרכותיה, ובזה הוא דמדמה ליה רשי"י לברכת קריית התורה, וכמו שנחכאר.

וסעד ומכוו ליסוד זה, דברכות קריית התורה שלפניה ולאחריה חלק הן מגוף סדר קיום המצויה והתקנה דكريית התורה, וקיים מדה הוא לשלב ולצערף קריית תורה שבכתב ברוכים עם ברוכותיה, נראה דיש להוציא כנ' מקרא מלא בנחימה (ח, ה-ו): יש לומר דכינון דבפועל אכתי פש' לנ' חוייא דב' ברכות אף שכבר בירך ברכת אהבה רכה, משום הכיו' לא תורה הרמב"ם לכתבו להדייא, דכל הנפקא מינא אין כי אם לעניין האיסור שחול בגוף הלימוד בלבד ברכה, אבל בפועל עדין מהויב לבוך ג' ברכות דברכות התורה מהמת חותבת היום, אף דלענין התורה איסורה דתלמוד תורה כלא ברכה כבר נפטר בברכת אהבה רכה. וליהי לא תורה הרמב"ם לכתבו להדייא, ורק מדיוקה דרישנא אנו למדים זאת, וכמו שכותב הגהות מיימוניות.

ומעתה יתבארו בא ריבוי דברי רשי"י שידמה דין ברכת התורה לדין הרכות דكريית התורה, דכי היכי דחוור ומכורך בשעה שקורא ביציר, אף שכבר בירך בביתו התוויה, אך המשכים לקרותה בתורה הוזר ומכורך בבית הכנסת אף שכבר בירך ב ביתו קודם לימודו, ולכאורה צרייך עיין ממה שחתמה בזה בהגחות מיימוניות והרשב"א הדא פשיטה דהברכות שמברכין על קריית התורה לפניה ולאחריה אין ישונן מדין ברכת התורה, רק ברכות בפני עצמן הן שנתקנו במסוטים לקריית התורה, ומהיכי תיתי לדמותם. אכן לפי המבואר דיסוד החזוב להזוז ולבירך בבית הכנסת לשיטת רשי"י אתין עליה מושום חותבת ברכת התורה המוטלת על היום, והא צרייך לשנות על אחר הינו מושום דחודה קיימת הוא לשלב ולצערף לימוד תורה בכרכותיה, וככליפין מכி שם ד' אקרוא הבו גודל לאלקינו, דלפי זה שפיר הוכיה רשי"י דמהא דمبرכין על קריית התורה ביציר, אך דין על קריית התורה ביציר, ונהי דכבר קיים דין ברכת התורה, אם כן על כרחך מוכחה מזה דהברכות שמברכין בקריית התורה, אין בא לפטור ולהתיר את קריית הברה ביציר, רק דין הוא בגוף סדר הקרייה ביציר לשלב ולצערף קריית התורה עם נתינתה שבת לנoston התורה, והדא קיומה הוא לקרות התורה ביציר ברכותיה, והכי נמי דכוותה בחותבת ברכת התורה שבכל יום ויום, סבירא ליה לרשי"י דמלבד הדין "מתיר" שבברכת התורה המפקיע את האיסור תלמוד תורה בלבד ברכה, נתחדרש קיום דין נוסף של שלילוב תלמוד תורה עם ברכת התורה ומתקיים כזה קיומה דכי שם ה' אקרוא הבו

וז אינה נפטרת בברכת אהבה רכה, ואף דשרי ללימוד קודם ג' הרכות דברכת התורה, מכל מקום אכתי מהויב לבוך ממשך היום את ג' הרכות, כדי לקיים דין מסויים זה דחותבת ברכה בפני עצמו הנלמד מקרה דכי שם ד' אקרוא וגוי, ושפיר מבואר לפני זה מה שכחוב והמבחן"ט בהלכה י"א דבכל יום ויום חיב אדם לבוך שלוש ברכות אלו, כיוון דקיום מסויים זה דאתהין עליה מחותבת היום אין מתקיים רק בגין ברכות אלו.

וניחא שפיר הוא דהשmittת הרמב"ם הלכה זו דמשקרא קריית שמע אין צרייך לבוך, ורק מדויק דבוריו אנו למדים זאת וכמו שכותב בהגחות מיימוניות, אולם לפחות ברכת אהבה יש לומר דכינון דבפועל אכתי פש' לנ' חוייא דב' ברכות אף שכבר בירך ברכת אהבה רכה, משום הכיו' לא תורה הרמב"ם לכתבו להדייא, דכל הנפקא מינא אין כי אם לעניין האיסור שחול בגוף הלימוד בלבד ברכה, אבל בפועל עדין מהויב לבוך ג' ברכות דברכות התורה מהמת חותבת היום, אף דלענין התורה איסורה דתלמוד תורה כלא ברכה כבר נפטר בברכת אהבה רכה. וליהי לא תורה הרמב"ם לכתבו להדייא,

הא גוף הקריאה עצמה אינה בתורת דבר שבקדושה, ואמאי אסור לקרות הקריאה עצמה בפחות מעשרה. – אולם להמכוון לעיל הדברים מבוארים שפיר, וכל זה אינו
קשה אלא אי נימא דברכות קריית התורה הן כשר ברכת המצוות, דהברכה לא מישך שיכאל לגוף המצוות, דהיינו הוא אף דהברכות מקרי בתורת דבר שבקדושה מהמת אמרית ברכו, מכל מקום מה שיקד זה לענין גוף הקריאה עצמה, אכן לפיה מה שנחכברachi שמי שפיר, ובאמת חלק בויה ברכת קריית התורה דחולות קיום אחד הוא לצרף ולשלב כמקשה אחת קריית התורה בכרכותיה, ותקנת קריית התורה ב齊יבור נקבעה על ידי עוזרא לא רק לשם לימוד גראידיא, אלא צירוף קיושו שמם עם לימוד התורה, וכמכובא.

ענף ג' - בדין ברכות קריית התורה שלפניהם ולאחריהם.

והנה גרסין בירושלמי (סוף פרק ה' דברכות) והובא בר"ף פרק ג' י"א ע"ב בדרפי הר"ף, וברא"ש (שם אות ג'), היה קורא בתורה ונשאלה מהתינו יהיל ממוקם שהחילה הראשון, ואם תאמר ממוקם שפיר מהריאנים נתברכו לפניהם ולא לאחריהם, והאחרונים נתברכו על פניהם, וכתיב תורת ה' חסימה משיבח נפש, שהחילה כללה חסימה, מה שאין כן בשאר מצוות פשיטה דעתן להברכות שיוכחות כל לגוףם, וכמו שנחכבר בארכטה.

– בדין ברכה הסמוכה לחברתה, לעניין ברכות שלאחריהם, או שמע, מגילה, הלל, ופסוקי זומרא.

בבבאים (דף ק"ד ע"ב) איתא, כל הברכות כולן פותח בכורן וחותם בהן בכורן בגלות מצות וברכבת הפירות וברכבה הסמוכה לחברתה וברכבה אחרונה שבקרית ע"ב. ואשר מכובא בಗמ' דנחי דמספיק וקורא קריית שמע בין הברכות לברכת אמרת ויציב שלאחריה, מכל מקום אכתיה מקרי הברכה שלאחריה ברכבה הסמוכה להברכה שלפניה, והפרשיות דקריית שמע שקורא ביניטים לא ולאחריהם, והוא להיה חסרון בשלימות ותמיםות התורה עצמה, והרבנן
ולגין ברכה אחרונה של קריית הלל ושל פסוקי זומרא דאף שמספיק בהן ואשר נראה מוכרת להדייה מדברי הירושלמי כמו שנחכבר לעיל
וההגנות מיומניות לדין ברכות קריית התורה תרי קיומיים איתנהן
ברכה בפני עצמה דומיא לשאר ברכות המצוות, ותו נתhoodש ביה
בגוף החפצא דקריית התורה, לשלב ולצורך קריית התורה עם ברכות

את ההלל ויראו עינינו להשכיבנו וישתבח לבורך שאמר, ולא הו הפסוקים הפסיקו ברכה אהרוןנה שבקריאת שמע דלא הו קריית שמע הפסיק וכו', עכ"ל. ובבואר בתוספות דפסוקים בעלמא לא הו הפסיק ואכתי מקרי הברכה שלאחריה בתורה ברכחה הסמוכה להברכות שלפניה, ולכך הוא דאי פותחין בתן בברוך דומיא דברכה אחרונה של קריית שמע.

ואשר לכאהורה צריך עיון זהה, דמאי שנא ברכה שלאחריה דקראיית התורה וקריאת המגילה בדברכתן פותחת בברוך, ואמאי לא מקרי בתורת ברכה הסמוכה לחברתה, דהא אף דפסיק בין הברכה בברוך, ואמאי לא מקרי בתורת ברכה הסמוכה לחברתה, דהא אף דפסיק בין הברכה שלפניה לברכה בקריאת התורה, ואין פותחין בהן בברוך. - אכן חילוק זהה ברכות דמייא לשאר ברכות המצוות והברכה לא מיש שיכא כלל בברוך כיוון דדין ברכות דמייא בקריאת הפסוקים שקורא בינוותם הוותה ליה הפסיק לחולות קיום גוף המצוות, ואשר על כן קריית הפסוקים שקורא בינוותם הוותה ליה הפסיק בין הברכה שלפניה להברכה שלאחריה, ולא מקרי ברכה הסמוכה לחברתה, ולכך הוא דברכתן פותחת בברוך.

ובאמת דכיסוד דברינו מפורש להדריא בדברי הריטב"א (מגילה דף כ"א ע"ב כד"ה) ולאחריה מאי מביך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הא-ל הרכב וכו'), וזה לשונו: ואסיקנא דחוותם ברוך אתה ה' הנפריע לישראל מכל צרייהם הא-ל המושיע וכו', ותמייה לנו, למה פותחת ברכה זו בברוך שהיא סמוכה לחבירותה לברכה קודם מגילה וכו', וכי תימא כיון דתלייא במנוג פותחת בברוך, והרי ברכה אחרונה של הלל שתלויה במנוג כדאיתא במסכת סוכה, ואפילו hei הפתק שונן אחר בין ברכה לברכה כמו ראשונה שלפניה הלל וכו', ונראה אבל שיש הפסיק ושונן קדימה שהכל עניין שכח אלו שהברכות והקריאת אינם מענין אחד, כגון פסוקי דזמרה שהכל עניין שכח זומרה, וכן ברכות הלל והhallל שהכל לשבח, ואי אפשר לשיח ולגלgal עליהם דבר אחד, וכן ברכות קריאת שמע וקריאת שמע שהכל עניין קרייה ושונן וקבלת עול המלאכים, שענינו קבלת עול מלכות שמים, וברכה זו מצטרפת לקיומה דפרשה ראשונה שלפניה קבלת עול מלכות שמים. השניה – ברכת אהבה רבה והמלכתו ית' על יצירה מלכות שמים, וכוחזין שיש במתבע הברכה קדושות יוצר והמלךתו ית' על יצירה האור ובריאת החושך וכו', וכן יש בה אמרית קדוש קדוש דהינו קבלת עול מלאכים, שענינו קבלת עול מלכות שמים, וברכה זו מצטרפת לקיומה דפרשה ראשונה שלפניה קבלת עול מלכות שמים. היא כמובן פרשה והיה אם שמעו, ומctrפה לחולות קיומה דפרשה שנייה שענינה קבלת עול מצאות. והשלישית שלאחריה – ברכת גאל ישראל עניינה גאותה ישראל במצוות ובמצאות ולעתיד לבוא, וברכה זו עולה כמובן פרשת זיאמר, ומctrפה לחדר קיומה ולפיכך לא חשיבא סמוכה והרי הוא כברכת מזון שפותחת בברוך אף על פי שקדמה לזריפת עייאת מצאים). וכמו כן בפסוקי דזמרה ובקריאת ההלל יש לומר דברכת

לה ברכת הלוחם, וכן ברכת כסוי אף על פי שקדם לה ברכת שחיטה וכו', עכ"ל הריטב"א. והסבירו להdia בדרכיו הריטב"א כמו שתכחאר דעיקר החילוק בין הברכה שלאחריה דקירתה שמע ופסקוי זומרה והלلبין הברכה שלאחריה דקירתה התורה ומגילה, הוא בעיקר יסוד דין תקנת דין ברכותם, וברכות קריית התורה ומגילה דמיון ומגילה, השאר ברכות המצוות, בהברכות שלחן הן בתורת חלות קיומם בפני עצמן, ואינם כללות בגוף קיומם המצוות, ומושם הכי הוא דהקיירת התורה ומגילה שקרה ביןיטים הוה לה הפסק בין הברכות שלפניין, אכן חילוק בהן ברכות קריית שמע פסקוי זומרה והלבל, סמכות להברכות שלפניין, אכן תקנתם הן מצטרפות לקיומם גוף המצוות, וחלות קיומם אחד יש שכן של דבעיקר יסוד תקנתם דמיון מצטרפות לקיום גוף המצוות, וחלות קיומם אחד יש שכן של ריצוי דברי שבת, ואילו הקרייה הוא חפצא של לימוד תורה בדברים, אלא דנתחדש בזה דין "צירוף" בעלמא, לצוף ולשלב הנהן תרי מילוי ולקיים בחודא מהחטא, שתקנה. – וכן מכואר בדרכי הרשב"ם (פטחים דף ק"ד ע"א) שפירש בהא דאיתא התם ברכאה אחרונה שכקרית שמע אין פותחין בה בכורון; וזה לשונו: וברכאה אחרונה שכקרית שמע, אף על פי שאין ברכאה אחרה לעמלה הימנה שהתחילה בה בכורון, וחשבין לה ברכאה הסמוכה לתחבירתה לאוთה שלפני קריית שמע, שהרי מחותבר אמרת ויציב על סופו של קריית שמע, וכידאמרין ברכות (דף י"ד ע"ב) שציריך לטמוך אמרת ויציב אחר אני ה' אלקיים כדבריך וה' אלקיים אמרת, הלך בחודא ברכאת אריכתא דמיון, עכ"ל. ואשר מכואר בדרכי הרשב"ם דהא ברכאה אחרונה דקירתה שמע אינה פותחת בכורון ומשיבא סמכה להברכות שלפנייה, היינו מושם שלילות קיומם אחד יש כאן להקריאת שמע וברכotta וכהדא ברכאת השבעין להן, שהרי ברכאה אחרונה המשך הוא לעניין וכיירת מצרים של פרשה שלישית, (והכי נמי הברכות הראשונות מענין קבלת על מלכות שמים וקבלת על מצאות הן, ושפירות יש לומר דהברכות משיק שיכיא להלlot קיומ גוף המצוות דקירתה שמע, ומושם הכל הוא דהפסוקים של קריית שמע לא הוו הפסק בין הברכות שלפנייה לבין הרכות שלאחריה, ובתוכה ברכאה לחכירתה דיניינן לה, וכמכואר להdia בדרכי הרשב"ם).

ומעתה ציריך עיון בויה, דלאכוארה כל זה סותר למה שיטdone לעיל, ברכות קריית התורה מצטרפת ומשתלבת להלlot קיומ אחד של שלילוב וצירוף קריית התורה וברכotta בחודא מהחטא, ומתקיים בויה קיומה דכי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקיני, וכמו שהוכחנו לעיל, ואילו מהא ברכאתה שלאחריה פותחת בכורון חזין להיפך,

דהפסוקים שקוראו בתורה הוה ליה הפסיק בין הברכות שלפנייה ולאחריה, ומושם הכי לא מקרי ברכה הסמוכה להכירה, ומוכת מזה דתרי קיומי נינהו, ברכה לחוד וקריאת התורה לחוד, וכשאר ברכת המצוות דמיון דין להברכה שייכות לקיום המצויה עצמהה, והדברים טעונים ביאור.

אכן לאmittio של דבר נראה פשוט בויה שלא קשי אידי, דנהי ברכת התורה נמי מצטרפת בחולות קיומה לעצם מעשה הקרייה, מכל מקום שפיר יש מקום לחלק בין ברכת קריית התורה לברכות קריית שמע. פסקוי זומרה והלבל, ברכות קריית התורה הברכות והקרייה בעיקר החפצא תרי מילוי נינהו, בהברכות הוא מעשה של ריצוי דברי שבת, ואילו הקרייה הוא חפצא של לימוד תורה בדברים, אלא דנתחדש בזה דין "צירוף" בעלמא, לצוף ולשלב הנהן תרי מילוי ולקיים בחודא מהחטא, וכידלפין לה בגמרא מכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיני, ואין זה אלא דין "צירוף" בעלמא בחולות קיומם, אבל בעיקר המעשה והפעולה פשיטה פשיטה מילוי נינהו. ומושם הכי הוא דהפסוקים של קריית התורה שקרה ביןיטים הוה ליה בתורת הפסיק בין הברכה שלפנייה ובין הברכה שלאחריה, ומושם דנהי דהברכות מצטרפות לחולות קיומ אחד עם הקרייה, מכל מקום בפועל הקרייה שקרה ביןיטים פשיטה דAMILTA באפי נפשה הוא דחויה, ובבעיקר מעשה הקרייה אין כאן המשך לריצוי דברי שבת ברכאת אריכתא דמיון, עכ"ל. ואשר מכואר בדרכי הרשב"ם דהא ברכאה אחרונה דקירתה שמע אינה פותחת בכורון ומשיבא סמכה להברכות שלפנייה, היינו מושם שלילות קיומ אחד יש כאן להקריאת שמע וברכotta וכהדא ברכאת השבעין להן, שהרי ברכאה אחרונה המשך הוא לעניין וכיירת מצרים של פרשה שלישית, (והכי נמי הברכות הראשונות מענין קבלת על מלכות שמים וקבלת על מצאות הן, ושפירות יש לומר דהברכות משיק שיכיא להלlot קיומ גוף המצוות דקירתה שמע, ומושם הכל הוא דהפסוקים של קריית שמע לא הוו הפסק בין הברכות שלפנייה לבין הרכות שלאחריה, ובתוכה ברכאה לחכירתה דיניינן לה, וכמכואר להdia בדרכי הרשב"ם).

ענף ב' – חתימת הברכה
 רב אתה בריה דרכא מסיים בה משמייה דבר יהודיה בא"י מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין. מאן דלא חתים מידיהו אברכת פירות ואברכת מצות. ומאן דחתים בה מידיהו אקידושא.

ופירוש"י בריה מידי דהוה אקידושא ז"ל, כיון דבלשון קדושה היא כקידוש היום חתמין בה כי החתום דביהיא חתמין משום דיש בה הפסק כגון כי הוא יום תקופה למקראי קודש. והחותס' כתבו על פירוש"י ולא נראה. וטעם דמה בכך שנאמר בה לשון קדושה. והלא רשי' עצמו כי שאין לשון קדושה גורם שיחזור בה אלא שאינו קידוש שיש בה הפסק שמזכיר בה מקראי קודש, כלומר, ולפיכך הויה כברכה ארוכה שכל שיש בה ב' עניינים הויה ברכה ארוכה שחوتמת בכברוך אבל ברכת אירוסין דהיא כולה הוראה היא לא מה חותם בכברוך.

וגם פירוש התוס' אינו מרוחה כי' דלמה לו לומר מידי דהוה אקידושא, יאמר דהטעם הוא דהוה ברכה ארוכה. ויש ליישב, דבכל מקום כברכה ארוכה יש בה שבב וכקשה זוהו כב' ברכות הכלולות ביחסן, אבל ברכת אירוסין אין בה תפילה, ולפיכך אמר מידי דהוה אקידושא דאין בה תפילה ואעפ"כ חותמת בכברוך, ש"מ כיוון דארוך חותמים בכברוך א"כ הה"ה בכברכה אירוסין, אבל על פירוש"י קשה לנו.

ענף ג' – ברכת אירוסין – ברכת המצווה או ברכת השבת
 שיטת הרמב"ם שקידושין היא מצווה עשה, וברכת אירוסין היא ברכת המצווה (רמב"ם הל' אישות, פ"ג ה"ג) ומברכין קודם קידושין, ושאמם לא בירך קידושין לא יבורך שהורי מי דהוה הוועברתו לבטלה.

והריتب"א העיד בדברוב המקומות נהגו לאומרה אחר הקידושין. וכותב ז"ל: והרבנן ז"ל הופיע על המדה ואומר שם קדש ולא בירך לא בירך אחר הקידושין והרבנן ז"ל הופיע על ברכת המצווה כברך המצווה כל, ולא מילחאה היא, דחתם היא ברכת המצווה כדפירושתי וזה אינה ברכת המצווה כלל, ואילו היהת ברכת המצווה היה לנו לומר אקב"ז על הקידושין ולא היה לנו לומר וצונו על העניות, כי היכן מצינו ברכה בעניות, אין הקדושה נובעת מהעניות, אלא הקדושה בא מהסייעין והגדורים והאיסורים שקבלנו על עצמנו, ולפיכך מוצריין בברכה זו איסור האروسות וההיתר שע"י נישואין.

בירורי הלכה

הרב ניטן ליפא אלפערט ז"ל

בעניין ברכת אירוסין

ענף א'

[כתובות ז:] ברכת אירוסין Mai מברך. רבנן בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרויהו ממשמי' דבר יהודיה אמר: בא"י אמרה אקב"ז על העניות, אסור לנו את האروسות, והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין.

והקשו הראשונים על נוסח ברכת אירוסין: א) היכן מצינו ברכה כגון זו שمبرכין על מה שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו לשחות. ב) וייתר ניתן לומר אשר הזירינו על העניות. ג) מה ראו חכמים להזכיר בברכה זו איסור האروسות, והלא בקידוש שבת וו"ט לא הזיכרו איסור מלאכה. ועיין בשיטמ"ק על כתובות מה דשקלו וטרו בזה.

והנראה בזה של בלבד הלואין דעריות יש גם מצות עשה בעניות דכתיב קדושים תהיו – ופירוש"י עה"ת שהוא מ"ע לפחות מן העניות ז"ל: קדושים תהיו: הי פרושים מן העניות וכן מן העבירה. ומה מוסיפה מצווה עשה זו על האחרות של העניות? מצווה קדושה, קדש עצמן במושת לך, ולהו סיף סייגין וגדרים לשמרה שלא נעבור על איסור עריות, ולהתקדש בקדושה יתירה. ונמצא שאנו מברכים אקב"ז על העניות, הינו על מצווה עשה של קדושים תהיו, ומתוואה מקדושה זו שאין להיות חי אישות א"כ בקידושין ונישואין ואפילו יהוד פנואה אסורה. וזה מה שאומרים "וזכרנו לנו את האروسות", דאף שהאיסור הוא מדרבנן, הקדים הוא מן התורה מד"ת של קדושים תהיו. ובזה שונה מצווה קדושה שיש בעניות ובברכה מברכה קידוש של שבת וו"ט, כי איסור מלאכה של שבת וו"ט נובע מקדושת היום שיום זה מופרש מובදל מכל ימי השבוע, שהוא קדוש לה, משא"כ בקדושה שנצעתוינו לקדש עצמנו בעניות, אין הקדושה נובעת מהעניות, אלא הקדושה בא מהסייעין והגדורים והאיסורים שקבלנו על עצמנו, ולפיכך מוצריין בברכה זו איסור האروسות וההיתר שע"י נישואין.

ק"ש היו ברכות המצוה או לא. הרשב"א סבר שהן ברכות בפני עצמן, אלא שתיקנות לומר לפני ק"ש. והודאי שאין מברכין אקב"ז לברכה את שמע. אמנם הרמב"ם סבר שהן ברכות המצוה שהורי כתוב בהלכות ברכות (פ"א, הל' י"ז) שאין לענות Amen אחר הבוחר בעמו יישר אל באחבה כככל ברכת המצוה שאין להפסיק בין הברכה למצוה. וקשה דהא מפסיקים בין ברכה לק"ש ושאל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובשאר ברכות המצוה אם יתן שלום יצטרך לברך עוד הפעם.

וחתובה בזה, שישנם ב' סוגים ברכות המצוה. א) ברכה על המצוה בנוסח אקב"ז על... ב) ברכה שמבראה ומוציאה לאור סגולת המצוה ויקורתה, וברכה כזו אינה ברכה על המצוה אלא הברכה היא חלק מן המצוה.

וברכות ק"ש מבארות העניינים שיש בק"ש, פירוש בקבלת מלכות שמים שבק"ש. שפסק ראשון היה ציווי על קבלת מלכות ויחדנו ית', וכן ג' וזה תיקנו ברכת יוצר אור ובורא חושך וכו' כי הוא לברו פועל גבורות, עשויה חדשות, בעל מלחות וכו'. ובואהבת יש עניין של אהבת ה' ולימוד תורה, וכן ג' וזה תיקנו ברכת אמת ויציב. ומדרבנן הרכות עם ק"ש הן חטיבה אחת של קבלת מלכות שמים. ובזה יוכן פסקו של הרמב"ם [היל' ק"ש פ"ב הל' י"ג] שבספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיהם, משא"כ בשאר המצאות שתוויה על המצוה ולא על הברכה.

ומהאי טעמא יוכן הוא דמפסיק בין הברכה לקראית שמע, אלא כמפסיק בין ברכה אחת של ק"ש להוה כמפסיק בין הרכבה לקראית שמע, מכאן שיש לך רשות לדבר בהם. [ועי' בגמ' טז]. לשניה. ובק"ש נאמר ודרכותם, מכאן שיש לך רשות לדבר בהם. ובאמת רשיית עשות כן ומשמע ממש שבשעה שאומר ברכות ק"ש עוטק במלאתו מה שאין רשאי לעשות כן ברכת המזון אפילו ברכת רביעית].

וראייה לזה מהירושלמי מגילה (פ"ד, מ"ה) במ"י שקרא ונשתתק, אם יתחיל השני במקומות שפסק הראשון נתברכו ראשונים ולא נתברכו אחרים, ואית תימא מה בכך הא כתבי תורה ה' תמיימה, ע"כ. והלא איןנו חסר כלום מהתורה ה', שאומר כל הפסוקים אלא שחסר לו ברכת התורה, אלא מכאן שברכת התורה היא חלק מקריאת התורה. ובזה יוכן למה אין אמת ויציב פותחת בברוך לא מפני שההיא סוכה להברכה המשנה היה הראשון פותחת והאחרון חותם והוה הפסיק גדול. וקשה למה ברכת אחרונה של מגילה פותחת בברוך. ותירץ הרא"ן שהיא ברכה בפני עצמה ואינה ברכת המגילה ונראה שיש לרמב"ם באור אחר בעניין זה. ונחלהקו הראשונים אם ברכות

ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקידשנו הקב"ה יותר מאשר האמות בעניין פריה ורבייה, ולפיכך אנו מסדרין עליו שצונו על העניות שאין קידושין חמוץין בהם, ואפילו הארוסות שהקידושין תופסין בהן אסור לנו עד שחכנס וכו', עכ"ל.

והן ג' קושיות: א) למה אין מברכין אקב"ז על הקידושין. ב) למה לא מבורך החתן. ג) למה מוכרים חופה.

ענף ז' – מطبع של ברכות

ישנם ד' סוגים בطبع של ברכות: א) ברכה שפותחת בברוך וחותמת בברוך. ב) ברכה שפותחת בברוך ואני חותמת בברוך. ג) ברכה שחותמת בברוך ואני פותחת בברוך. ד) ברכה שאינה פותחת ואני חותמת בברוך. וודאי שלא במרקחה נעשה כן אלא יש טעם לשינויו המטבעות. והיטוד לطبع של ברכות הוא כבריתא המובאה בפסחים (דף ק"ד ע"ב) ויושלם ברכות פ"א: "כל הרכות כולן פותח בברוך וחותם בחתן בברוך חוף מברכת מצוה וברכה הפירות וברכה הסמוכה לחבריתה וברכה אחרונה שבקריאת שמע...". ועיין שם בתוס' ד"ה כל שכחטו שכרכות השבח שאני.

והנה שברכה אחרונה שבק"ש אינה פותחת בברוך מפני שהיא ג"כ סוכה להברחה וק"ש לא הוה הפסיק. והרמב"ם בפי"א הל"א מהלכות ברכות שנייה את הסדר וכותב: "כל הרכות כולן פותח בהם בברוך וחותם בהם בברוך חוץ מברכה אחרונה של קריית שמע וברכה הסמוכה להברחה וברכת הפירות והדומה לה וברכת עשיית המצוה", משמע שברכה אחרונה של ק"ש אינה מטעם ברכה הסמוכה לחברתה. וצ"ב ד"כ למה אינה פותחת בברוך.

והתומר פסחים (קד): סוף ד"ה חוץ הקשו למה אין ישתחב ויהלוך פותחות בברוך. ותירץ דסמכות להברתו לברוך שאמר ולברכת ההלל ואין פסוקי דזמרה ואmittת התלול הפסיק.

עוד הקשו למה ברכה אחרונה של ברכת התורה פותחת בברוך. ותירץ דבזמנם המשנה היה הראשון פותחת והאחרון חותם והוה הפסיק גדול. וקשה למה ברכת אחרונה של מגילה פותחת בברוך. ותירץ הרא"ן שהיא ברכה בפני עצמה ואינה ברכת המגילה ונראה שיש לרמב"ם באור אחר בעניין זה. ונחלהקו הראשונים אם ברכות

הרבי ניסן ליפא אלפערט זצ"ל

תשובה בעניין ברכת חתנים

מי שחייב וכבר ברכת אשר יציר קודם יוצר האדם, אם יכול הוא או אחר לברך ברכת יציר האדם.

והנה בש"יע א"ח סימן מ"ז סעיף ה' כתוב אם קדם וברך זוקף כפופים קודם שבירך מתיר אסורים לא יברכינה, ומ庫רו הוא מדברי רב עמרם גאון הובא בטורו בס"י כישושב (מג"א), ועל אף שהטורו, ורש"ל והב"ח סוברים שיברכינה, ס"י המג"א דספק ברכות להקל, וכן היא דעת הגרא"א שציין על זה עיין במג"א.

ואנו הדין וכל שכן בנידון דין שהרי שכברך אשר יציר את האדרבצלמו וכו' והתיקין לו מבניו בנין עדי עד בא"י יוצר האדם, הרי כבר נתן שבת והוראה על יצירת אדם ותוהה, ואמר יוצר האדם, ולמה לו לחזור שבוב ולברך יוצר האדם.

ומכבר שאלתי את זה כי האדרמו"ר שליט"א והшибלי שעדרין יש להסתפק כיון שנתקנו ב' הרכות להדגיש העניין של ב' יצירות, עיין בגמ' כתובות (דף ח' ע"א) ובגמ' עירובין (דף נ' ע"ב) ובפעמ' השני אמר לי שאין לבך.

ובחפשי בספרים מצאתי בספר עצי ארוזים על שו"ע אה"ע סי' ס"ב סעיף א' לאחר שכתב שאין סדר ברכת חתנים מעכבר זוזיל, מיהו נראה לי שאם שכח ובירך אשר יציר קודם יוצר האדם דשוב אינו מברך אותה, בין למ"ד נגד ב' יצירות ובין למ"ד בתור מחשבה ברכה שנייה שנתקנה כנגד יצירות וכור ונקבה והוא מעין היזוג פוטרת הראשונה, עכ"ל. ונחתית תורה בלבבי שכיוונית לדעת גדולים.

ומדבריו נראה שעיקר ברכה היא השניה שהיא מעין ברכת היזוג, ויוצר האדם אינה מברכת היזוג, אלא אגב שאנו מברכים על יצירת אדם ותוהה, אנו נותנים שבת והודאה על יצירה הראשונה של אדם שהוא עיקר ותחילה כמו שיכ' ריש"י בכתבות, וכיון שכבר ברכנו על יצירות זכר ונקבה ומעין היזוג, יש בכלל מאתים מנה.

דזמרה, ולפיכך אין פוחחות בכבודו. והוא דברכה אחורונה של תורה פוחחת בכבודו, שאפשר לאומרה אחר קריית ג' פסוקים של אלופי עשו שאין בהן לא שם ולא מלכות. ומהאי טעמא ברכת הרבי את ריבינו פוחחת בכבודו מפני שאין ב מגילת אסתר לא שם ולא מלכות.

ויצא מזה שברכת אירוסין היא מסווג ברכת המצווה כברכת ק"ש, וברכת התורה, שהברכה היא חלק מן המצווה. ובזה נסתלקה קושית הראשונים למה אין אומרים בא"י אמרה אקב"ז על הקידושין, Dao היותה ברכה על המצווה, אבל הכלמים תיקנו ברכה שהיא חלק מהמצווה המבוארת סגולת המצווה ותפארתה. עיי' ברמב"ם ריש הל' אישות. ומצוות קידושין באה מחתמת קדושת ישראל שנמקדו בהר שני.

ובזה אפשר לישב גם מנהג העולם שאחר אומר ברכת אירוסין ולא החתן, דהיינו דמדרבנן היא חלק ממעשה הקידושין, כמו שאפשר לקדש ע"י שליח, יש לברך ע"י השליח והטעם שלא לביש את החתנים.

וזהו הביאור בಗמ' דמן דוחטים מידי דהוה אקידושא, שכמו שקידוש אינה ברכה על המצווה אלא היא עצמה היא המצווה, כמו כן ברכת אירוסין לא הוה ברכה על המצווה אלא היא עצמה חלק מן המצווה. אלא שיש לשאול למה חותמים בברכת קידוש, על זה תירץ רשי' משום דיש בה הפסק כי הוא יום תקופה למקראי קודש, פירוש כיון שאינה ברכה על המצווה אלא גוף המצווה היא הברכה על סגול וקדושה שבת ובברכה כזו יש להוסיף דברים בדברה שאינה כ"כ מגוף המצווה באופן יש. הוא הדין בברכת אירוסין שתיקינו בלשון קדושה [ולא בלשון אקב"ז על המצווה] מטבע הברכה היא כברכה ארוכה שאפשר להוטר בה דברים מקדושת ישראל וכחנה. ואף על פי שלא הוסיף אבל כיון שנאמרה בטבע שאפשר להוטר יש לה דין של ברכה ארוכה.

* * *

ולכארה היה נ"ל שיש לחלק בין שני הלשונות בגם' כתובות (שם) דלחדר לישנא מאן דמברך שית סבר ב', יצירות הו לפירש", והינו כמוון דאמר זב היה וממנו נבראת האשה, ומ"ד חמץ סבר כמ"ד יצירה אחת הוαι, פירש, שנוצרו דו-פרצופים, ורוק נתפדו אח"כ.

ושוב דחתה הגם' ואמרה לא, דכולה חדא יצירה הואי, מר סבר בתר מחשבה אולין, (רבמחשבה עללה לבראות שנים) ומר סבר בתר מעשה אולין.

ועיין ביפה עינים שמיישב פירש רשי' מקושית התוט', דלשון זה במחשבה עללה לבראות שנים, הינו גופים מיוחדים ממש, ולבטוף נברא אחד (פירש, דו-פרצופין) יעוי"ש בדבריו, ונמצא שאם אולין בתר מחשבה היו כאן ב' יצירות, יצירה אחת במחשבה של זכר לחודא ונקבה לחודא, יצירה אחרת למעשה שנוצרו בגוף אחד, אף שאפשר שהז שני פרצופין.

וניחוי אן, בשלמא למ"ד ב' יצירות הו דבתחלת נוצר ורק אורה"ר ואח"כ נתקנה זהה מצלעותיו, שפיר מברכים על יצירה ראשונה יוצר האדם, שrok האדם נוצר, אבל למ"ד דאולין בתר מחשבה, שעלה במחשבה לבראות שנים, זכר לחוד ונקבה לחודא, איפה נרמו ענין זה בברכת יציר האדם, אדרבה מלשון זה נשמע כאילו ורק האדם נוצר ולא האשה, וצ"ל שמיוזרא דרשין, כיון שבברכת אשר יוצר אלו מברכים על יצירת זוג' ומעין הזיווג למה תקין לברך יוצר האדם, ע"כ באת הברכה לממדנו שהיו ב' יצירות במחשבה, וכיון שב' היצירות היו רק במחשבה ולא למעשה לא תיקנו ברכיה במפורש עליה אלא רמו על שני היצירות.

ויזוא מזה נפקא מינה לדינה שלשון ראשון כיון שבידך על יצירת זכר ונקבה ומעין הזיווגתו אין צורך לברך על יצירת זכר לחוד כמוו שכבר ברכת זוקף כפופים אינו מברך מתיר אסורים, אבל לשון שני כיון שمبرכה יצירה אלו לומדים שהחיי ב' יצירות, מה לי אם מברך יוצר האדם בתחילתה או בסוף, כיון שבתחילתה נתקנה הברכה להשミニינו מיתורא שהיה ב' יצירות במחשבה. וביתר שאת י"ל דלמ"ד ב' יצירות הווה, כך היא הסדר הנכון לשבח את הקב"ה שיצר את האדם, ואח"כ להודות שלא רק שיצר את האדם אלא שהתקין ממנו את האשה, ועיין יתפעל האדם

מריבוי הטובות שעשה הקב"ה בעולמו, אבל לאחר שכבר בירך ברכת אשר יצר את האדם וכבר ז"א שיצר את שנייהם,תו לא מעלה כלום מה שיברך על יצירת האדם לחוד, אבל אם נתקנה הברכה יוצר האדם כדי ללמדנו שבמחשבה עללה לבראות שנים נראה שבא להדגиш שעל פי מדות הדין הויא יצירה הנקייה יצירה עצמאית, ושניהם האיש והאשה נכללו בכלל יוצר האדם, עדיין יש מקום לברך ברכה זו גם לאחר שבירך ברכת אשר יצר.

ואינו מוכרת, וזו"ל המהרש"א בחידושים אגדות בד"ה במתילה עללה במחשבה כן', והוא שאמרו במתילה עללה במחשבה לבראו במדת הדין ראה שאין העולם וזה, עניין שהוא העניין הזה במתילה עללה במחשבה לבראות ב' בשאר הנבראים, מתקיים בו, אך הוא העניין הזה במתילה עללה במחשבה לבראות ב' בשאר הנבראים, וכשראה שהאדם יכולו קטטה ואין העולם יכול להתקיים אך ורק שלום בינויהם ושם יק' בינויהם בראו אחד על שם של הקב"ה שהוא היחיד בעולמו אולי שהיא שלום בינויהם כאילו הם גוף אחד, עכ"ל.

ולפי זה כיוון שכבר ברוך אשר יצר וכו' והתקין לו ממוני בניין עד' עד', להראות חסדי ה' על מעשיו להשריך השלים בינויהם כאילו הם גוף אחד,תו אין צורך לברך יוצר האדם, כיון שכבר נתן שבח והודאה שנבראו כגוף אחד.

ועודadam יאמר יוצר האדם לבסוף הרי זה סותר כונה זו כאילו במתילה בראם בגין אחד, ואח"כ אמר שבראים בשאר הנבראים.

ומהאי טעמא נראה שאין כאן עצה להזמין אחד שלא שמע ברכת אשר יצר והוא יוצר האדם, כיון שהברכה נאמרה לפני החתן והכלה כאילו נאמרה לפני אדם וחווה, אין להפוך את הסדר כלפיהם. וה' שהוא י"ת' שלום ושמו שלו' ישכנן את שכינתו בינויהם וימלא את הברכה שנחסרה.

לענין מוס"ק (עיין מ"א ריש סימן רט"ז), ואף שלכאורה חמורה כי לפני עצירת החרצנים היה השמן בתוך החרצנים ממש מפקד פקיידי או מבול בלבוי ואיפה השני שנותר על ידו, מיהו אף על פי כן אין בהשמנת מוצרות הפרי שמננו הוציאו היין וכאליו נשנה כימייקרה הוא גוף נפרד ולא שייך להיין כלל. ולכאורה מוכחה מדברי החתם סופר אלה שלדעתו אף כל מה שימושה מגוף הגרעין דינו כיין אי לאו ד נשנה. וכל זה בשמנן אבל בתמצית הגרעין גופא أنها חלק מה היין הטבעי שהוא בחזרניים מעיקרה ודיל מכאן טעם היין שברנו עליו לעיל, הלא בגוף החרצן יש כה האיסור עצמו, ואיך נתקבל כה זה על ידי הוצאה התמצית וצ"ע.

אולם המעניין בדבריו שם יראה דמיירי החתום בחזרניים שהוכבבו בתחילת ונכנס כהם ריח היין ועל זה דאג החתום סופרداولי נשאר תמצית היין בתוך השמן, והוחזק לתוך נשנה כדרעת ריבינו יונה ושגם הוחזק שאין בו טעם יין. אבל בא דין אין לחוש כלל כי מעולם לא נכנס שום טעם וריח בחזרניים דלא הוכבבו ולא נכבשו מותרים לגמרי מצד עצמו. מיהו היה נראה דלរוחה דמלתא נכוון להוציאת התמצית דוקא בחזרניים שנתייכבו לשון הפטוקים הובא בשולחן ערוך י"ד סימן ק"ג כי בili וה נכנסת הלחות בתוך התמצית ואולי על הלחות יש לחוש לסחם יינס.

אםنم על פי מה שהובא בתיאור התקלิก סעיף ג' שהוחמו החזרניים ומתיבשו עי"ש ויש לעין אם לא ניתן להם או דין י"ב יבוש של י"ב חדש שעיל ידי וזה הותרו למגרי (מס' ע"ז דף כ"ט ע"ב ובסור"ע י"ד סימן קכ"ג סעיף י"ד עיין שם היטב) וכן אץ רק לעין אם מודת היוכש שהובא למללה (עשרה אהתו לחות) אם היא פחותה ממה שבחרצנים שנתייכבו י"ב חדש, ויש לננות ולהשווות אלו לאלו ואם נמצא שאין מחרצני ענבים של סחם יינס. ונימוק דבריו הוא bahwa מה שכתוב במאמר שמן תערובת יין כיוון שטעמו כמו פעמים ולא נטעם ונרגש טעם יין אין להוש... והכא כמה ישראלים טועמו ולא הרגשו בו טעם יין עכ"ל. ולכאורה איררי החם היכא דבאמת נבלע טעם היין אל תוך החזרניים על ידי כבוש ומכל מקום התיר התת"ס מושם טעם ישראל. והיה נראה דהכא עדיף שהרי כאן לא נבלע שום טעם בחזרניים מפני שלא היו כבושים עם מין הענבים ולא בעין אפילו טעם ישראל. ולפי זה היה אפשר לחתת תעוזת ההקשר וכ"ש אחר כל הרוחצות והנקוי הנ"ל שלא הניתן עי"כ שהיין היה נבלע בתחום הגרעין מה שאין כן בעובדא של החת"ס שהיה הגרעינים ספוגים מין אחרי כבושים בתוכו.

ואחר כך הראו לי שה坦מצית הנ"ל יש שעושים אותו באופן אחר תחת השגחה הרבה לרפא חולשת הלב ולפיקך יש לטרוח למצא דרך הישר מצד דיני איסור והיתר בשבייל להטיב לאחינו בני ישראל.

ישראל הלוי בעלסקי

אתוך כך הראו לי שה坦מצית הנ"ל יש שעושים אותו באופן אחר תחת השגחה

הרבי ישראלי בעלסקי

תמצית מחרצני ענבים

שאלה: האם לחתת הכלור למייצר תמצית מזרע ענבים (grapeseed extract) שמוציאים לאחר רחיצה מקיפה וייבוש הגרעינים. ומייצרים מייצרים כי אין שם טעם של ענבים בתמצית.

תחלקן הייצור הוא כדלהלן:

א) לוקחים חזרניים ווגים מיד לאחר כתישתם לייצור יין לבן (לא רוצים לחכotta بعد החזרניים מין אדם ששורים זמן רב עם המין).

ב) רוחצים אותם היטב במים קרים 10 פעמים כדי להוציא כל שמן של מין הנשאות אחריו הכתישה. ולאחר הרחיצה כמעט כל טעם של ענבים נשארת.

ג) מייבשים את הנשאר לחצי-שעה בחוות של 600°C. מבקרים את הגרעינים עצם שלאחר ייבושם יש להם לתות של עשרה אחוז. מחזקים את הגרעינים הנקיים ויבשים עד הזמן שמוסאים את התמצית.

ד) התמצית מזרעים (extract) עם מים בחוות של 90°C.

חשיבותה: הנה ידוע מה שכותב בשווית החתום סופר (י"ד סימן קי"ז) להתייר שמן מחרצני ענבים של סחם יינס. ונימוק דבריו הוא bahwa מה שכתוב במאמר שמן תערובת יין כיוון שטעמו כמו פעמים ולא נטעם ונרגש טעם יין אין להוש... והכא כמה ישראלים טועמו ולא הרגשו בו טעם יין עכ"ל. ולכאורה איררי החם היכא דבאמת נבלע טעם היין אל תוך החזרניים על ידי כבוש ומכל מקום התיר התת"ס מושם טעם ישראל. והיה נראה דהכא עדיף שהרי כאן לא נבלע שום טעם בחזרניים מפני שלא היו כבושים עם מין הענבים ולא בעין אפילו טעם ישראל. ולפי זה היה אפשר לחתת תעוזת ההקשר וכ"ש אחר כל הרוחצות והנקוי הנ"ל שלא הניתן עי"כ שהיין היה נבלע בתחום הגרעין מה שאין כן בעובדא של החת"ס שהיו הגרעינים ספוגים מין אחרי כבושים בתוכו.

מייהו עדין לא יצאו מידי ספק כי שם ביאר החת"ס שהשמנן הנוצר מן החזרניים נשבע כנשנה לגמרי מהחרוץ שלפניהם ומותר לדעת ר' יונה ששם על שינוי הזה

תמידית מבלי להוציאין כל מהענכים, ובאותו תהליך ליהא בהחרצנים שאלת בילעת אין למורי דלא כחתוליך הרגיל המתוואר לעלה, ואין בו צד איסור לפוי התהיליך המתוואר שם, ואמרתי יישר חילם להמציא דבר רפואי בהכשר גמור למי שצריך לו, ובודאי יש להכשוין.

ישראל בעליקי

ה' טבת תשס"ב

הערות הרוב שכטר שליט"א

הדברים נראים נוכנים מאוד – כנ"ל – שמאחר שהగրעינים לא היו כבושים ביום הנכרי, שכן אין שם בית מייחש כלל. ומה שהזוכרו לו (בעל פה) שהחרצנים היו מונחים בכל גודל (המיוחד לכך) על י"ח חדשים וייש כאן ייבוש י"ב חדש ועוד, שהלעיר שסתמכו הייבוש שבזמן המשנה היה זהה שהענכים היו מונחים בחוץ במקום שהחמה הייתה זורחת עליהם ליבשם, אבל במונחים בכלי שבפנים – בחוץ הבית – ואין החמה ורוחת עליהם אויל אין זה בבחינת ייבוש. אבל בל"ה נראה שמדובר, כאמור, שהרי הגרעינים לא היו כבושים בהין.

צבי שכטר

עש"ק פ' אמרור, תשס"ג.

תשובה להועדה הנ"ל מהרב בעליקי שליט"א

על מ"ש בענין הייבוש צריך לדקדוק וכבר טענתי כך להרב אייזקסין והוא ראה לי שאין הכי נמי כshallotות מגיע ל% 7 אינה יורדת עוד יותר לעולם, ואם כן לא נשנה שום דבר אחד ו' חדש ומה זה י"ב חדש? ולפי זה אין הכי נמי נדרש להבט אל עניין הייבוש בענינים פקוחות מחדש.

ג. בעליקי

י"א חמוץ תשס"ג

הרוב צבי שכטר

בעניין חמימות מאכל "לבריות" ו- MRE בשבת

בנדון חמימות מאכל (meals ready to eat) ששובכים מהם מלחכים על חמיכת ברול של מגנזיום"ס (magnesium) והוא מתחמס, ואפשר לבשל אוכלים או משקים בחום הגדל היוצא מזה משך י"ד דקות, ונתעוררה השאלת, אם מותר לבשל בשבת באופן זה. ויש לעיין בזה משום ד' איסורים—בישול, החזרה, מכיה בפטיש, והטמנה.

בישול

המאכל המתחמס כבר נטבח בפערטער", ואין בו ממש בשול, דין בשול אחר בשול, אכן המים הדרי מתבשלים עכשו לפעם הראשונה. אלא דין כאן בשול באש (או בתוליד האש).

והנה המגן אברהם (סימן שי"ח ס"ק י") הביא בשם מהירושל"י דעת דין לא אסור חכמים בישול חמולדות חממה אלא בהוסר מן החמתה, אבל כל זמן שהדבר עדין עומד בחמתה, וניכר לכל שתוליד חממה הוא, אין כאן איסור אפילו מדרבן, ואולי יש לומר דהכי נמי הכא דין כאן בשול לא באש ולא בתוליד האש. וכך דהbinsול כאן הוא בקיומו אשר היא בבחינת חולדות חממה, שככל כמה"ג אסור הוא מדרבן, יש מקום לומר שלדעota השובט מהירושל"י בכח"ג לא יהא בזה אפילו הר איסור דרבנן, שהיקיטור הגורם להבשול עדין מוחכר הוא ממש עם תחינת הברול של המגנזיום"ס, כי הכל מונח בטעם בתוך קופסת הקודיבור"ד.

אליא שאין לסfork על זה להקל, חדא, שהמג"א ושאר הפוסקים דחו לדברי המירושל"ל. ונסנית, דיש לטעון ולומר שאף מהירושל"י יש מקום לטעון ולומר שמאחר שהכל מכוסה בקופסת הקודיבור"ד, ואין בני אדם העומדים שם רואים את הנעשה מבפנים, אין וואים אלא היאך שהמאכל בקופסת הפלסטיק מתחמס בכח הקיטור, ואינו כל כך ברור מהיון נתחם הקיטור זהה – אם מחמת האש, או מחמת דבר אחר.

בירורי הלכה/ בעניין חמיית מאכל "לבירות" ו- mre בשבת סא

נמצא אכן לחוש לאיסור התורה לגבי המאכל המתהמשם, אבל עדין יהיו כאן איסור בשול דרבנן לגבי המתחשים, אלא אם כן נתפס כהך סברא שהצענו – שהמחם מים על מנת שייהפכו לקיטור שלא יהיה אפילו דרבנן, ודבר זה צריך לעיין.

מכה בפטיש

והי נראה לומר, שמאחר ששצירוף מי-המלח עם הבROL של מגאנזיו"ם גורם לריאקשיין (reaction) זה לבוא, שאולי דיןו מכמה בפטיש דרבנן, כי שמכניס התיקע של הפאן (fan) או הריפריזיורטייד (refrigerator) אל תוך שקע העלעקטרי", דמקובל להלכה שיש בו (לכל הפחות) איסור מכמה בפטיש דרבנן (עיין כתבי הרוב הענקן חלק א' דף 121).natalio להחzon איש דין מכמה בפטיש דאוריתית, וכמודעה לי שרוב הפסיקים סבורים לומר שדין מכמה בפטיש דרבנן על פי דברי הר"ן בהבנת דין הגמ' בכתובות (דף ס'). בצדנו שעלו בו קשושים עד כדי כך שאינו פועל להוריד את מי הגשימים מעל גבי הגג, שהמסיד אותו הקשושים ומאפשר הפעלת הצנור, דין מכמה בפטיש דרבנן].

ולפי זה מן הנכון לאסור אפילו ביום טוב שלא לחם בכח"ג, משום איסור מכמה הפטיש.

הטמנה

וכמו כן היה נראה להעיר, שהקאמפונג'י שבליקוואוד ("לבירות") מיעצים שכיניסו בחזרה את תתיכת הבROL עם המאגניין"ם אשר שפכו עליו המים מדרבנן אסרו בשול אחר בשול מחותרת בשול, וממילא היה תלוי בנדון הניל של דוד-השימוש, אך חוץ הקופסה של קארדבאר"ד (cardboard) ביחיד עם המאכל המלוחים, אל תוך הקופסה של פלסטי"ק, כדי שהקייטור יחמו בטוב. וה קופסה של קארדבאר"ד שב קופסה של פלסטי"ק, אשר על גבה יש בת קופסת הפלסטי"ק של המאכל, ויש נגע מכל הצדדים ממש בקופסת הפלסטי"ק של המאכל וכקערה של פלסטי"ק אשר נועת מושתת חתיכת הבROL, אשר על גבה יש בת קופסת הפלסטי"ק של המאכל, ויש מקום לדונו כהטמנה בדבר המוסיף הכל, שאסור אפילו אם התחילה התחלה זהה מערכ שבת, וכל שכן שאסור לעשות הטמנה שכזו בשבת גופה.

ואף דמボואר בגמ' (שבת דף נא), שם הסירו את המאכל המבושל מהכל-ראשון אשר בשולחו בו, והכניסוו אל תוך כלוי אחר, ששוב אין בזה משום איסור הטמנה,

מסורת

והנה בודד-שם חדש שני גאנוי דורנו – הגרייד סולובייצ'יק והגר"ם פינишטיין ז"ל – שדנו כבשול דאוריתא, דרש"י (שבת דף לט. ד"ה דשרי) פירש דעתם דבשול בחמה שרי מן התורה, הוא מפני שאין דרך בשול בכך, והיות שבזמננו הפק אופן בשול זה (של דוד-שם) להיות נורמלי, או מAMILIA הפק דבר זה להיות איסור דאוריתא. וכפי מה שמענו, עדין לא החבל אופן זה (של MRE) של בשול בצבא האמריקאי, לא אצל הנוצרים ואף לא אצל היהודים, ואף הקאמפונג'י החדש הזה ("לבירות") עדין לא הצליח להחדיר אופן זה של בשול בין דאוריתא ובין המונחים. ומAMILIAינו נראה לומר עליו (כעת) שהפק דין להיות כאיסור בשול דאוריתא ואף לגבי המים.

ולמסקנה יוצאה דיש כאן איסור בשול דרבנן לגבי המים.

[אלא דיש להעיר שאולי אפילו במஸל את המים על גבי האש ממש על דעתם שיהפכו לקיטור שאין בו ממש בשול, הוайл שככל המים עומדים להפוך לקיטור, ואין בדעתו לשחטם בהם בעודם חמימים, ועיין בזה.]

ה חוזה

ואפילו נניח שבמתחם מים עד שנהפך לקיטור אין בו איסור של בשול כלל, אפילו מדרבנן, יש לעורר את שאלת ההזורה לגבי המאכל (שבקובסת הפלסטי) שכבר נהשבל כל צרכו מקודם בפעיטה או".

והנה הראשונים נחלקו בטעם האיסור דהחוזה, ולדעת חכמי ספרד גדורו הוא, שמדרaban אסור בשול אחר בשול מחותרת בשול, ומAMILIA היה תלוי בנדון הניל של דוד-השימוש, אך נתפס כדעת המהרש"ל וגם נתפס שלmarsh"ל היתר גמור הוא לכשל בכח"ג (שהדבר שמתהמשם עדין מונה הוא בחמה) אז לא יהיה כאן איסור החזהה. אלא דמאתך דדריגא הרי לא קייל בפרט זה כדעת מהרש"ל, כמו שנתבאר, הי' לנו לאסור מטעם החזהה – לדעת חכמי ספרד.

אכן להלכה קייל כדעת הר"ת ובבעל התוטס', שגדיר איסור החזהה הוא – שמא יחתה, כלומר מחשש מכבה ומבער, ומAMILIA היה נראה לוודר שחתיכת הבROL דינה כ"פלטה של שבת", שלדעת רוב הפסיקים אין בו ממש החזהה כלל, הוайл וזה אכן אפשרות כלל של מכבה ומבער.

בירורי הלהקה/ ג'לאטין מעורות בהמות שחווטות שאינן "ג'לאט" סג

ג'לאטין מעורות בהמות שחווטות שאינן "ג'לאט"

אברהם צבי ישראליון

ראש כולל בכיהכ"ג "תפארת נחמן"

רחוב אבן שפרוט 2 ב"ב

בס"ד ג' מוחשון חס"ד

לכבוד הרה"ג משה אליפנט שליט"א

סגן יוז"ר או-יו העולמי

להלן תשובת סבי מרכן הגראי"ש אלישיב שליט"א:

בעניין הזילטין העשוין מעורות של בהמות כשרות, השאלה היא בגוף כשרות שמקור מוצרים רק משחיתת "חלק", האם הוא יכול לקחת את העורות מכשרות רגילה, וליציר מהם דז'ילטין ולמוכרם בתoro חלק.

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

עוד הוסיף מרכן שליט"א: שהעור צורך מליחה כמו בשר.

באתי על החתום

א.צ. ישראליון

הנה מי שיש לו מים ורוחחים בקדורה, וראה בשכבה שכבה האש שמתחת לקדורה, ובא לשפוך אותו המים אל תוך כל-טהרם"ס (Thermos) ב כדי להעמיד חומו, נחלקו בזו הגדולים, שהగו"יל צירלסון (הרברט דקישנו"ב) הי"ד בתשובות מערכיו לב הקיל בזה עלי פי הנגמ' הנ"ל, וכדעתו תפסו רוב הפוסקים שאחריו (עיין אגרות משה או"ח חלק א' סימן צ"ה, חזון איש או"ח סימן ל"זאות ל"ב ושמירת שבת הילכתו פרק א' הלכה ע'). ודעתו מיעוט הפוסקים להחמיר (עיין פסקי תשובה סימן **) וטעמים בזה, דבשופך המאכל לכלי שני טעם ההיתר הוא שהרי הוא מראה שאין בדעתו לחממו כל כך, שאליו כן, כי' מניחו בכלי הראשון, אבל בטהרם"ס הרי אדרבא, מה שופכו לטהרם"ס הוא מפני שבדעתו להעמיד חומו, כי אם ישארו בכלי הראשון יlk לו החום, כי כבר כבה האש מתחתתו. והכי נמי הכא – טעמא דAMILTAASHHISROHO מה הכלוי ראשון ושמו בו בכלי שני של פלסטיק הוא ב כדי לאפשר אופן זה של הבשול, ויש לומר לדעתה הנี้ הפוסקים יש לאסור מטעם הטמנה, אך לדעתו רוב הפוסקים אין לחוש בזה ממשום הטמנה.

צבי שכתדר

עש"ק פ' מקץ, ז' דחנוכה, תשס"ד

גם מה שכח שספר חכמת אדם קובע לפי שספרו התפרש וכור' והרי לא הזכיר דבר זה בפירוש בספרו חכמת אדם, ולשונו שם איןנו מפורש יותר מלשונו של הש"ך שהפמ"ג וכל האחרונים לא דקדכו ממנה כזה. ואף אם נבדיק דעת החזון איש ונΚבל שמה שהוא זיל לדרך הוא האמת הנכון וכל האחרונים טועו, אפיו הכי היאך נΚנות שבכל ארץ ליטא דקדקו כל הרובנים ואנשי המורה שבאותו דור מלשון החכמת אדם שיש לנו גזה בישראל – אולי הבינו מלשונו כהנתן הפמ"ג? ובפרט ספר הפמ"ג החפשט בכל ישראל ועדין לא יצא טבעו של החזון איש זצ"ל בעולם. ויותר על פי מה ששמעתי מפי קדשו של הגאון האדריך מרן ר' יעקב אומגעצקי זצ"ק' שטרם קבלו כרב בציטוביא"ן, שהיה עיריה קטנה בליטא, בתרנו על כל שורה בספר פמ"ג י"ד חלק א', ובورو שבעל ארץ ליטא נהנו כדובי ההפמ"ג, אם כן מה שפשת ספר חכמת אדם אינו נוגע לדין וזה אלא שהענין היא שיש לנו לסfork על מה שהיעיד החכמת אדם שכן יש לנו גזה בליטא, וזה על פי עדוותם לא על פי מה שפשת ספרו כמכואר לעיל. עניין פשוט בישראל הוא שקבלו על עצם לנוהג כדובי הספר או התקנה מאז וhalbא, וכן עדות הוא שמיד שכן היה המנהג מלפנים]. ועל זה אני חזר שאמ' שנקל שחייב באמת נהוג כתה, הרי לא פשתה בישראל, ובפרט שאחרי שהכל יידעו מודעת הפמ"ג בזה היה לכל הפחות לרבות אחד או שניים להדפיס בספר או בתשובה שבמדינתינו נהוגן דלא כההpfm"ג, אלא דפסות דלא היה נהוג כזה מעולם וכך לא הביאו שום מתרב או ספר מנהגים.

ומה שכח במקتاب החזון איש זצ"ל שנוהגים רק לאכול בקר וצאן אויל' שיגרא דליישנא הוא כי ברור שנางנו לאכול מה שנקרא אצלנו צבי וכן הובא בחכמת אדם שם בכלל לי' סעיף א' עי"ש וכן נפוץ בכל ישראל. גם הובא בשולחן ערוך דין אליל בופל' ביו"ד סימן כ"ח סעיף ד' (זה מין אחר שונה מאותו בופאל' שמדובר במדרבים עלי עתה שהוא באמת היה הנקרה ביסון"ן אלא שכינויו בופאל') ושם איתא דנהגו שלא לכסות דמו, ובגהה' שם כתוב הרמ"א זצ"ל שיש להחמיר לכוסות בלבד ברכיה עי"ש, מוכחה מדבריהם שנางנו לאכלו בזמנם, ולא שמענו מאיוזה ספר וסופר שנשנה מנוהג זה עד זמנו של החכמת אדם, אשר ע"כ אף אם נאמין שיש איזה מגדר מילתא בענין, וזה ברור דאיינו מוגבל לבקר וצאן בלבד, עיין בזה היבט.

נחוור עוד לדבריו החכמת אדם וזה לשונו שם סימני בהמא וחיה נפטרשו בחוויה והם ב' סימנים מעלה גרה ופרטוטיה סדרוקות, ויש חילוק בין היה להמא וכור' ומאריך קצת בענין היה ומסיים זיל ולפי שאין אנו אוכלין אלא מה שקבלו במסורת וכור' ולכן לא העתקתי הסימנים עכ"ל. והשתא מה שכח באחרונה שלא העתק ולא פשתה בישראל שאין לו שום חוקף – עיין מסכת ע"ז דף לי' כל הסוגיא שם.

הרבי ישראלי בעלסקי

בדין "ביסון"

לאחרונה הועלה שאלה זו למשה כי תחילה לשוחות מין והחת חסות השגות מקובלות שונות בתוכרת מהדרין וגלאט, ושמענו שאחרים ערכו על זה בטעה שכבר פשוט המנהג במקומות מיוחדים שלא לאכול שום בהמא וחיה חז' ממה שיש עליה מסורת וכברעת הרמ"א אצל עופות בסימן פ"ב סעיף ג'. ודקדכו מלשון הש"ך י"ד סימן פ' ס"ק א' שכן הוא עי"ש ד"ה אם הם מפוצלות כרכות והודרות וחירוקות – וכותב זיל עיין פ"י של דברים בבית יוסף ולפי שאין לנו עתה אלא מה שקבלנו במסורת וכדליךן גבי עוף קזרתי עכ"ל ר' ל' שקיים הש"ך בפיווש סימני קרני החיות, ועין בהפמ"ג זיל שם הכי קאמור, כיון שבו הփירושים אין לאכול החלב אלא במסורת דין אנו בקאים במובילו חירקיהו ושאר סימנים עכ"ל. מוכן מאלי שדעתו דלא דרש הש"ך מסורת אלא לעניין היכר מה שהוא חי' ולא בהמא, כי הסימנים להכיר בין חי' להמא לא יכול להבחין בין טמא לטהור ספרי סמכין אסימני מעלה גרה ומפריס פרסה, וכן מכואר שם באורך ע"ש.

והנה בהוצאה הנפוצה של ספר חזון איש על י"ד סימן י"י סיפחו המדרפיסים לסתוף דבריו הקדושים שבסימן, איזו מכתבים פרטימיים בהם נחלק על דברי ההפמ"ג הנ"ל וודעתו דאף להבחין בין טהור לטמא בעין טהור ואין לנו אלא בהמות כבשים ועזים זיל שם (באחד מהמכתבים), אחרי שידיעו כמה החמירו ורבתוינו הראשונים והאחרונים זיל שלא לפוזן גדר שנדרו הראשונים זיל אין לנו לנחות מדברי הגאון הכהמת אדם שקבע בספרו שמנางנו שלא לאכול בהמות וחיות אלא במסורת והכיב פשطن של דברי הש"ך סימן פ' ס"ק א' ודלא כההpfm"ג עי"ש בארכוה' מהכיבות וככפי פשطن ולהלאה הם דברי החזון איש במקtabו לא לשון החכמת אדם). והנה כתוב שם עוד זיל ואף לדברי ההפמ"ג לדין אסור מנהג שקבע בחכמת אדם וספרו החפשט בדורו בכל ארץ ליטא וכו' ודאי לנו הבקר וצאן שבמסורת עכ"ל ובהמשר המכתיים הכא כמה פעמים שאין לנו אלא בהמות בקר כבשים ועיזים עי"ש.

ומעניין יראה שהמסורת והמנג הנ"ל לא היו ידועים למラン החזון איש ולשום אדם רק על פי דקדוקו בלשון הש"ך (ולא כהpfm"ג וכל האחרונים) וכבלשון החכמת אדם, וצריך הרבה עיון על זה כי מנהג ומגדיר מלחאה שלא נודע לשום אדם לא עדי' מגירה מפורשת היועצת ממנהדרי גודלה בלשכת הגזית על פי מניין והסכמה שלם ולא פשתה בישראל שאין לו שום חוקף – עיין מסכת ע"ז דף לי' כל הסוגיא שם.

מאכילהתו, ודומה קצת למה שכחוב הש"ך ביו"ד סימן פ"ב ס"ק י"א ע"ש, ויש לחלק. עוד עליה על לבו דהוואיל וכבר קבעו וייתו כל שבעת החיות הטהורות המפורשות בקרוא ולכמה דעתות אין עוד מיניהם בעולם מלבד אלו, נמצאה דהבאלאו שלפנינו והוא מין שור דדומה הרבה לשור יותר מכל החיים הידועות וגם קרניהם דומות לקרני השור דאים מפותחות כרכות הדורות וחורוקות לקרני החיים, ובודאי לא בעי לשור מסורה אף למין פרטיו היוצא מן הרגיל. ועיין כלשון החכמת אדם שהבאתי לעיל ממשע דבריך דוקא על מני חיה ולא על שור שה כבשים ושה עזים וכיוצא בו.

היו"צ אמדרבינו שיש להתייר בהרחה מין זה לכל ישראל ולא מקריبشر שהורה בה חכם רק במקומו של החוזן איש אפשר שיש למינע מזה. אבל ח"ו לסמן להתייר חלבו, אלא ייקראו אותו היטב דין בהמה רגילה דאן לתלות לקולא בחלב רק במה שאנו קורין צבי, והחומר ייחמיר לעצמו ולא יורה לאתרים.

בעה"ח יומן ר' לחודש כסלו שנת תשס"ד, נוא יארק

ישראל הלוי בעלסקי

כן נראה לנו לדינה שלפי המבוואר בספרי האתරונים (שהובאו בבריהם בתשיבות הרב שטיין והרב וואונר שיחי)¹, נראה לא היה מנהג נפוץ בזיה.

צבי שchter

עש"ק פ' בא, תשס"ד

¹ עיין בכרח ופלוי סימן פ' אות ב' (בפלוי), הקפ' החיים סימן פ' אות ה' ועוד אחרים מפרשין כמו שכחוב הפמ"ג (הערת העורך).

הסימנים של קרני החיות לפי שאין לנו נפק"ם בהם, מוכח מזה שכך העתיק בספרו יש באמת נפק"ם למשמעות מיידיתם – כמובן, מה שהיסר ולא העתיק אין נפק"ם מהם ומה שהעתיק הביא לתועלת כדי שנעשה מעשה על ידם, ואנו רואים שהעתיק שפיר בתחילת אותו סעיף סימן מעלה גרה ומפריס פרוסות סדרות, מוכח דהעתיקם לתועלת כדי שנדע להבחין על ידם מה לאכול ומה שלא לאכול, ואילו היה מנהג שלא לאכול רק בקר וצאן לא היה שום תועלת בהעתיקת סימני הכתירים. אלא ברור כחמה של האוצר עניין המסורת אלא במה שנוגע לחלוקת חיה להמה, ולכן לא העתיק אותו סימנים שעל פיהם נזיר הלב המין ההוא או נחייבו בכיסוי הדם בברכה, ועל זה כתוב שאסור לנו לאכול מן החיה רק הצבי, וצונו לומר – בתורת חיה אין לנו אלא הצבי וחוץ מזה נהמיר על כלום דין ספק בהמה.

מעתה נעיין מין זה הנקרא בופאלו אמריקה, מה שהוא מפריס פרסה ומעלה גרה והוא דבר מציאותי ולא הסתפק בו אדם. והנה מעולם לא נמצא מין זה בטבעו מחוון לגולמי אמריקה וכמובן אין על זה מסורה רגילה, אלא דלפי הניל מבואר דסוגיא דעלמא דלא בעין מסורה דלא מצאנו בפירוש מי שנחגג לאסור מהווון למן החוזן איש אלא הכל נהגו היתר מכובאר בפנים. וכן הוא האמת כי דעת החוזן איש צ"ל, אף דרב גובריה, מכל מקום זה ברור דבמחלהקת שנייה, ואף בשעתו נחלקו עלייו גдолין עולם ושקלו וטרו עמה ולא באו לידי השואה, ואף לא הכנס תחוזן איש דבר והבספרו. וסוגיא דעלמא דלא בעין מסורה מפורשת למני בהמות וחיות להבדיל בין הטמא ובין הטהור רק בין החיה הנאכלת בחולבה ובין החיה אשר חלכה לא תאכל. והנה מבואר בחו"ם סימן כ"ה סעיף ב' דהיכא דאייפלגי בה רבנותה ולא איפטיקה הילכתא בהודיא כאחד מהם אולינו בתר סוגיא דעלמא ואף בעין איסור והיתר כן הוא ברמ"א שם עיין היטב,ומי שלא עשה כן ופסק דלא בסוגיא דעלמא מיקרי טעה בשיקול הדעת וישלם מביתו אלא אם כן הוא מומחה לרבים וגם קבלו עליהם בעלי הדין – ר"ל דמי שאסרبشر ממין שאין עליו מסורה על האחד, ומפני הוראותו נפסד הבשר והפטיד זה מנון, חייב הרב המורה לשלם לו הפסידו דזהה טעה בשיקול הדעת והדברים ארוכים. ואולי בעיר בני ברק יצ"ז שהוא מקומו של הגאון מרן החוזן איש זוק"ל אפשר שיש לחומר ועיין ברמ"א שם וו"ל ואם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם וכמי וכל שכן היכא שנחגו לחומר על פי החכם, ויש להאריך בעניין זה ואין כאן מקום.

מי הוו לבי אומר לי שאפשר שהחוזן איש גופיה יסכים רשותי הבאלאו של אמריקה דלא מצאנו מעולם מי שנחגג שלא לאכולו כיוון שלא ראהו אבותינו ולא מנעו

ואפלו אם יש סברא (ואני מבין סברא זו בכלל) שבצק שנילושה עם מים, הרי הוא בצק עכשו ולא מים, ואין זה דומה למעט מים בתחום המי פירות (שהחמיר המשנה ברורה והערוך השולחן הניל' שלא להשתמש בתערובת זו למצה) ששם הוא תערובת מים ומץ פירות וכן הוא תערובת בצק ובצק, לענ"ד גם אם בא בזק שנילושה במים נפל לתוכו קצת בזק הנילושה במץ פירות, בזה גם כן צריכים להחמיר שלא להשתמש בזה למצה הקשר לפסת, מפני שהוא דומה למה שהביא המשנה ברורה בכיוור הלכה סימן חס"ב סעיף א' בר"ה אין לווש בהם, שאסור לכתהילה לווש מצה עם קמח ומים כשנפלו על הקמח מי פירות ונתיבשו המי פירות, מפני שכבר נתעורר בהם כח המי פירות ומהירות לחמץ עד כאן דברי המשנה ברורה. משמע מכאן שאפלו כשהאין שם מי פירות כלל, שכבר נתיבשו, מכיוון שהיה עליי מי פירות פעם אחת, כבר יש חשש שהבצק הנעשה מקמח זה עם מים, ימehr לחמץ, מפני שכבר נתעורר בה כח המי פירות. ולפי זה בנידון דידן שימושים בזק שנילושה במץ שכבר נתעורר בה כח המי פירות, פירות עם חתיכות קטנות של בזק הנילושה במים, שיש כאן בעין של מים ומץ פירות, על כל פנים לכתהילה צריכים להחמיר שלא לאשר מצות הללו לפסת. וראוי לסדר שאצל חברות מאנישעווין¹ ישנו היתר היבט כל הכלים והורשות קודם שמתחילה לולש עיטה של מצה עשרה עם מי פירות.

ברכת כל טוב

אברהם יצחק זשווארעעל

תשובה הרוב זינגר שליט"א בנוגע לשאלת הניל'

יום ד' לסדר "זיהי חי" שרה" חננ"ה

לכבוד ידי הרוב אברהם שליט"א

בנוגע לחשובתו בעניין אפיית מצה עשרה על כלים שתחילה אף עליהם מצה רגילה, אם יש לחוש לשידורים של הבצק של מצה רגילה שיש בהם מים מהniloshah, שואלי נשתיירו על הכלים, ואו יש מקום לומר שהמשהו מים שבתוכן אלו השיריים יחמיר את העיטה של מצה עשרה שעכשו אופים על כלים אלו. ויצאת שיש

חליפת תשובה מהרבנים:
הרבי שמואל הכהן זינגר
הרבי אברהם יצחק זשווארעעל
הרבי צבי שכטר

בדין ניקוי כלים בין מצות פסח למכות הנילושים עם מי פירות

יום ב' לסדר "ומצות אפה" חננ"ה

כבוד ידי הרוב שמואל זינגר שליט"א
המקיים בכל יום צווי הקב"ה "ושמרתם את המצות"
אחדשה"ט,

הנני ורוצה להעיר לכת"ר שליט"א, שבנוגע לסדר ההשגחה של מצה עשרה, ב"ה
וכינו לסדר שהמץ תפוחים שמשתמשים בו כדי לעשות מצה עשרה, נעשו
בחשגה מעולה ואין בו חשש של ערוכות מים בהם כלל. וגם המץ תפוחים מורכו
הוא גם כן באומו סדר שיש עליו השגחה שלא יהיה אפלו משחו מים מעורב בתוכו.
כל זה נעשו על ידי השתרולות שחוודעת השאלות לפני הרוב שכטר שליט"א והרב
גנק שליט"א, והזכרת להם פסק המשנה ברורה באו"ח סימן חס"ב ס"ק ו' שאפלו
कשייש ששים במץ פירות נגד המים, גם כן אסור לווש עיטה במץ פירות הללו מושום
שמחרר לחמץ. וכן פסק בעורוק שהלchan או"ח סימן חס"ב ס"ק י"ג עיין שם.

רציתי להעיר שלענ"ד ראוי שישדרו אצל אפיית מצה עשרה שהלישה והאפייה
תהיה בדוקא אחר נקיון גמור של כל הכלים שנוגעים ללייה ואפייה. במצה ורגילה
וכן במצה שומרה משעת קצירה, אנו סומכים שיש עסק כל היום, וגם הפירות
וחתיכות קטנות בטלים בהבצק החדש, ובודאי יש ששים נגד החתיכות הקטנות
והפירות שנופלים על הבצק החדש, אבל אם יש פירותים וחתיכות קטנות מבק
שniloshah במים שנופלים לחוץ בזק הנילושה במץ פירות, לכואורה הוי בגדר בזק
שniloshah במץ פירות ומעט מים, שהוא מחייב עליו (לכל הפחות לכתהילה) כנ"ל.

עיסה ורגילה של קמח ומים מחייבן. מAMILא בנדון שלנו המים כבר נחבטל בבקע של מצה רגילה, ואף אם נאמר שעדרין שם מים עליון ולא נשנה כמו בין תוסס להיות הפעזה חדשה, עדין יש להתרטט הביאור הלהה כאן דזה דומה להישה עם מי פירות שיש בו משהו מים שנחרב מכבר, וכבר נחבטל ומוחזר לכתהילה. וכן אין אלו מתרירים זה לכתהילה שאנחנו רק וודאים להיות נקיים מחושך דשמא נחרב משהו כזה בעיטה החדש של מי פירות, וזה הווי רק חשש ושיך לומר על זה שהוא נחשב לדיעבד ובוודאי יהיה מותר לדעת הביאור הלהה.

רציתי להוסיף שלפי דעת הביאור הלהה שהבאתי יש מקום להתרטט אופן עשיית המי תפוחים למצה עשויה שתקנתי לשנה הזאת. והיינו שמשיכו לנוקות התפוחים במים באופן הרגילה.

ובאמת שצרכים להמשיך בזה,adam לא ישטפו התפוחים במים יש לחוש שהתרופות שעורקים על התפוחים כשותם על העז להמית החרקים, ישארו עליהם וכיינטו בתוך המין ויחלו השותים או האוכלים המין מחמתם מבואר בהרבה ספרי רפואיים פירשו דהין מותר דוקא מושום ביטול ושיש ביטול מים למי פירות (להלן – הלא מהה אלהו רבה והחק יעקב הבית מאיר ועוד), יש יותר משום שהמים נחפן על ידי חיסית החירוש לחלק של היין ואין לו קיום עצמאיים. ומילא אין שיך כאן מי פירות עם תערוכת מים רק הכל נחפן ליין ועיישי במג"א ובמ"ב. אף כאן נאמר שעל ידי הלישה נחפן המים עם הקמח לחפש אחד, ושוב אכן למים קיום חփוץ עצמאי ושוב לא שיך כאן משהו מושׂעַר עם העיטה החדשה של מי פירות.

ואסיים בכרכפת כל טוב, ובכבוד והערכה,

שמעאל הכהן זינגר

העתה הוב שכבול שליט"א על החשובות הניל'

לכארו לפי מי דקייל דמי פירות אין מחייבים, אבל למי פירות עם מים הוא ממש להחייבן, צrisk לפרש שהמי פירות פועלם על המים שהם לא יחייבו בשיעור רק שצרכים לשמר עיטה זו שונעה ממי פירות עם משהו מים כמו שומרים

להחמיר והבאת ראייה מזמן כמה שנפל עליו מי פירות ונথיבש, שהביאו הביאור הלהה בסימן חס"ב ד"ה "אין לולש בהם" ואסור שם בכיאור הלהה לחזור ולולש כמה זה עם מים דחווש שמא יתרעorder כה המי פירות ויחמץ את העיטה.

רציתי להעיר כאןשתי העורות להקל בעניין זה.

תחילה יש לחלק בין הנדרון שלנו לדון של הביאור הלהה, לדון של הביאור הלהה אייריה היכא שמי פירות נפלו על הקmach ונथיבשו שם ושוב מלחלחים הקmach עם מים וחוזר ונתעוררורים המי פירות ומהחmits את העיטה. וכן בנדון של הביאור הלהה המצאה הרגילה כבר נילושה מכבר ונעשה בזק, וכשלשים עיטה חרשה של מי פירות של חחש שהבקע הישן הנשאר יתערב עם העיטה החדשה. וכן יש לומר שזה דומו ממש לדון יין המוכא שם בשוע"ע בסעיף ג' דמותר לולש עמו אף שנפל מים על החירוש בשעת הביציר. ובבואר באחרונים דאף אם חפסין לחומרא וධיתר כאן אין מהחמת ביטול דאין שיך ביטול מים למי פירות (אגב יש להעיר שהרבה פוסקים גדולים פירשו דהין מותר דוקא מושום ביטול ושיש ביטול מים למי פירות – הלא מהה אלהו רבה והחק יעקב הבית מאיר ועוד), יש יותר משום שהמים נחפן על ידי חיסית החירוש לחלק של היין ואין לו קיום עצמאיים. ומילא אין שיך כאן מי פירות עם תערוכת מים רק הכל נחפן ליין ועיישי במג"א ובמ"ב. אף כאן נאמר שעל ידי הלישה נחפן המים עם הקmach לחפש אחד, ושוב אכן למים קיום חփוץ עצמאי ושוב לא שיך כאן משהו מושׂעַר עם העיטה החדשה של מי פירות.

ויש להעיר שנייה שף אס נסכים דעדין נקרא שם מים שעדרין שנקרא בשם המים שנחרב עם הקmach של המצאה הרגילה, ושוב יתוור המים הזה ויחמץ את העיטה החדשה של מי הפירות, לפי הדעה שימושו מים שנחרב עם מי פירות מחייבן, עדין יש מקום מרווחה להתרטט בזה. והיינו ממה שכחוב הביאור הלהה שם בסעיף ג' ד"ה "יזואיל" דהוואיל שיש הרבה דעתו (שהבאתי לעיל) המתירים תערוכת מים עם מי פירות אף לולש בהם לכתהילה לפטח, על כל פנים יש להתרטט לדידין לכתהילה לולש עם מי פירות שנחבטל בהם מכבר מושם. והביאור בזה הוא דברנו זה כבר נחבטל המים, ואף שתפנסין לחומרא שמי אין מחבטל במי פירות, והוא רק אם מערבים מים עם מי פירות בשעת לישת דאו יש לומר שמדובר ממהר לחייבן העיטה. אבל אם המים כבר נחבטל בהמי פירות, יש לומר ששוב אין מחבטל להחייבן בשעת לישת, ורק שצרכים לשמר עיטה זו שונעה ממי פירות עם משהו מים כמו שומרים

הרבי צבי שכתבר

הגעה אחר מאכל שיש בו דבר המעיד של איסור

במפעל מסוימים (הმთხალ უ იდი ნერიმ) עושים יוגרְט כשר ו גם יוגרְט האסור, דהיינו, שהעמדת היוגרְט האסור נעשה על ידי גלטטין של נבללה, וניכר ההבדל שבין שני סוגי היוגרְט, שהקשר קלוש הוא, וזה של איסור - יותר עב הווא וויתר סמיך, והם עושים אותו בכלים נפרדים, אך אין שם השגהה תמידית, וקיימת אפשרות שהנכדים יזרקו קצת יוגרְט האסור (הנשאר לבסוף) אל תוך עשייה היוגרְט הקשר, כי אין לנכרי נאמנות בעניין מאכלות אסורתו), ואף שיש בודאי שיש נגד הגילטין קיימת אפשרות שלא יהיה שם ששים נגד כל היוגרְט האסור שנזרק (אול...בנ"ל) אל תוך היוגרְט הקשר, וכייל' (ברם"א לסיון צ"ב סעיף ד') דאמרין חנ"ג אפילו בשאר איסורים, ואף דעתם מכוון לפוסקים דאמרין חנ"ג בשאר איסורים אפילו בנוגע ס"ק קמ"ז, מכל מקום מכוון לפוסקים דאמרין חנ"ג לסייע ס"ק מ"ב - שלא לאיסור דרבנן. [ודעת הפרמ"ג - שהובאה בדרכי תשובה לסיון צ"ב ס"ק מ"ב] לאורח חנ"ג בתעורוכת שנארה מכח דין מעמיד, צ"ג, דמהיכא תויי לומר כן]. לומר חנ"ג בתורה שכתוב הש"ך בשם ס"ק י"ב (דchan"ג בשאר איסורים הוא אכן ובודאי קייל' (כמה שכתוב הש"ך בשם ס"ק י"ב) דchan"ג בשאר איסורים הוא אכן דרבנן, וממילא, ככל ספק שיולד בהז, בודאי אפשר לומר דספק דרבנן לקולא. ולפיכך, אם יסתפק לנו אם זרקו הנכדים מקצת יוגרְט האסור (הנשאר לבסוף) אל תוך עשיית היוגרְט הקשר, מסתמא אפשר לומר דספק דרבנן לקולא, אך אי אפשר "לייחס הקשר" על הסמק הזה, ופושט. ובודאי צריכים לדקדק בנקודת זה.

אלא, שכעת התעוררה שאלה יותר חמורה. בשעת עשיית היוגרְט האסור בתחילתו מערבים (בצונן בלבד) קצת גילtein עם קצת חלב-סקים (skim milk) באופן שבודאי אין בו שום, אלא אדרבא, הוא בערך מחצה על מחצה. לאחר זה מוסיפים הרבה חלב-סקים, באופן שבודאי יש בו ששים נגד הגילtein (אשר בתעורוכת השני) הוא בערך 1/2, ככלו, שיש בערך מאתים (כגנדו), אלא שהgiltein מעמיד את הכל, ואותה התעורוכת השני מבשלים בקדירה אשר אחר כך משתמשים באותה הקדרה לבשל בו את היוגרְט הקשר, והשאלה היא - אם צריכים להगעל את הקדרה בין בישול היוגרְט האסור לבין בישול היוגרְט הקשר.

מסורה

אלא בזמן פחות, ולא שהמים פועלים על המי פירות שהם ייחמיצו. ואם כן יש מקום לחלק ולומר, וכך שהמשנה ברורה הביא מדברי הפסוק שלבתיחה היכא דליך שאעת הוחק, מן הנכון להחמיר אפילו בכבר נתיבשו המי פירות מעל גבי החיטים, הינו דוקא מפני שהמים (שמוסיפים עכשו) הם בעין; והוא עיקר הגורם להחמור, אלא שהמי פירות פועלם על המים שגם ימחרו להחמיר (בפחות משיעור מיל'), וזה נגרם אפילו בבלوغ. אבל בכבר נבלעו המים אל תוך בזק ואינם עוד בעין, ולכן שמי פירות שמוטפים עליהם יפעלו עליהם שהם ייחמיצו כי נראה לו מר דזה או אפילו.

אכן המשנה ברורה (שם בסימן תס"ב ס"ק ו') הביא בשם הפסוקים ליהפן, דאפילו כבר לש את העיטה במים, ואחר כך הכנסים את המי פירות קודם האפייה, שיש לחוש שימהר להחמיר. ועייש' בברא היטב ס"ק ב' שיש מגודולי האחידונים שהיו תוששים לדעת הראשונים הטוביים שאפילו במ"י פירות בלבד נמי יכול לכל הפחות מקטצת חימוץ, ודין העיטה כחמצן נוקשה. ולפי זה יש לפרש דבמי פירות עם מים שמשהו להחמיר, שהפשטה הוא שהמים פועלם על המי פירות, ולפיכך שייך להחמיר אפילו בציור הנ"ל, שהמים כבר בלווים בהעיטה והויספו עכשו מי פירות בעין.

אך לכוארה נראה דזה אינו, שהרי המשנה ברורה לא הביא דעת האחידונים הנ"ל המחייבים (שהביא הברא היטב) למי פירות ואף על פי כן הביא לחומרת האחידונים האחרות שאפילו בכבר נילושה העיטה בהמים ואחר כך הוסיף את המ"י פירות, שוגם יש לחוש שימהר להחמיר [הרוי דס"ל שלא תלין אהדרין]. וחווינן להדריא שהעורת הר"ר אברהם, שיחי', צודקת. אלא אם כן נתעקש לומר, דבעזרות מים עם מי פירות בעין שעיל כל פנים אחד משני המשקאות יהי' בעין - או המים או המי פירות, אבל כשבניהם כבר בלווים (ביבזק) ליכא למיחש, מפני שהענין הוא שהמי פירות יכולים לפעול על המים, וגם המים יכולים לפעול על המי פירות - שימהר להחמיר. אבל לפען"ד דבר זה לא מסתבר.

צבי שכתבר

עש"ק פ' חי' שרה, תשנ"ה

בירורי הילכה/ הגעלה אחר מאכל שיש בו דבר המעיד של אסור עה

נאמר טעם זה אלא לגוזר ולאסור גבינה עכו"ם). ונוסף על כך, הנה קי"ל לדינה דמעמיד איןו אלא מדרבן, ויש דעתו בפוסקים (עיין דרכי תשובה שם ס"ק מ"א) שלא אמרין חנ"ג אלא בחתיכה שנאסרה מן התורה, ולא בחתיכה שנאסרה רק מדרבן. ועיין פמ"ג (סימן צ"ז ס"ק א' בשפ"ד) בשם תשיבות הרדכ"ז שלא אמרין חנ"ג בלח בחלב בעכו"ם בזמן הזה. והוא ז"ל הבין בכוונתו שرك בא להקל בחלב בעכו"ם בזמן הזה, דהיינו איסוריו טפי משאר איסורים דרבנן לא אמרין חנ"ג בלח בלח (כשהאר הבין בזה ופסק כן להלכה, ובכל איסורים דרבנן לא אמרין חנ"ג בלח בלח (כשהאר איסורים)). ולפי זה, לאחר דקי"ל שמעמיד רק אסור מדרבן, והמדובר שלנו הוא בלח בלח, אין צורך לחוש לחומרת חנ"ג. וכן בנדון היוג"ט שהועמד על ידי גיליטן, אין הדבר כל כך ברור שיש בזה ממשום מעמיד, שפעולות הגיליטן בתערובת זו רק גורמת שהיא קצת יותר סძיך ווודה עב - ואולי אין בזה ממשום מעמיד, ומאתר של החומרה דמעמיד איןו אלא מדרבן, מסתברא לומר דספקא דרבנן לקולא. ובפרט שחומרת חנ"ג בשאר איסורים איןו אלא מדרבן, ואולי י"ל שאין אלו מחייבים לגבב כאן חומרות על גבי חומרות.

ועל כולם - הסביר הרור"ם גנק, שיחי" שיש להו סוף דיש מקום להסביר בדעת הטור שהובאו בדבריו בדרכי תשובה הנ"ל ס"ק מ"ב), דין חנ"ג בשאר איסורים (כפי הבנה המנתה ברוך והערוך השלחן) הינו ר"ית לשיטתו, דסבירא לי' דמכח טעם כעיקר לוקים על אפשרות כויה מן התערובת - אף על פי שאין בו כויה מן האיסור. ככלומר, דהיתר מהחפץ להיות איסור. ואף שרובינו בשיעוריו האריך להסביר שלא קי"ל הכי ובהأتي את דבריו באורך בספריו בעקביו הצעאן], שהרי חנ"ג בשאר איסורים הו א"ן דרבנן, וטעם כעיקר דאוריתא. ובמלח הכלਊ מדים קי"ל דספקר מתבטל בס' - הרי דרבנן, וטעם כעיקר דאוריתא. וזהו מודען דמן דרבנן דלא אמרין חנ"ג בלחב (כמש"כ הר"ן באורך טוף פרק כל הבשר), וממעמיד איןו אסור בבשר בלחב, וממילא - אי אפשר לגוזר חנ"ג בשאר איסורים במיעמיד. אך סברא זו היא לא כל כך מקובלת, שהרי מלicha גם כן אינה אוסרת בבשר בלחב מן התורה, ואפילו הכி לדעת כמה פוסקים שפיר חנ"ג בע"ז). אכן עדין יש מקום לחלק, וממעמיד איןו אסור בבשר בלחב אפילו מדרבן, מה שאין כן מלילה, דאיתנה אוסרת בבשר בלחב מן התורה, אך מדרבן - שפיר אוסרת. ודרוחק.

ובפירושו hei נראה לומר חנ"ג אפילו בתערובת שرك נאסרה מטעם מעמיד, כמו שהקדמו, מכל מקום hei נראה שאין אותו היגור"ט אסור את הכלוי בבליעתו. דבבבונת עניין חנ"ג בשאר איסורים נחלקו הרשכ"ט והר"ח (בתוס' חולין קח: ד"ה אמר), ולדינה קי"ל (סימן ק"ה סעיף י"ד) דבמלח הכלਊ מדים דלא אמרין שהחיתר נהפך לאיסור, ומלה עבידא לטעמא, ואסור אפילו בפחות מסמ"נ. אלא (casus הסביר רבני) לכל הר' דינא דחנ"ג בשאר איסורים לא נאמר אלא לגבי השכון הששים, שלא סגי בס' נגד האיסור, אלא דבעינן לשועורי ס' נגד כל החתיכה שהובילה את האיסור. ומעטה hei נראה למור, לכל הלהבה של בליעת כלים הלא מיוסדת היא אידין טעם כעיקר, וממילא היכא אין האיסור נותר טעם אל תוך הכלוי, אי אפשר לאיסור את הכלוי, וכאן, בשעה שבשלו את התערובת השני תחון הקדרה, כבר hei מאמתים בחלב-הסק"ט בגנו, וממילא ליכא נתינה טעם מהgilitan אל תוך הכלוי, וממילא אין צורך הגעלה.

אכן כל זה נסתור מדברי החוטס' בחולין (ק): לעניין הגעלה כל גודל (בן יומו). דודוקא אליבא דר' אפרים אפשר להגעלו פעמיים, וכבר hei א"ס. אך לדין לא מהニア עצה זו. והכי קי"ל ביז"ד. הרי דחנ"ג אסור אף בבליעת כלים.

ואין צד להקל (שלא להזכיר הגעלה) אלא אם כן נתפס שלא אמרין חנ"ג בתערובת שנאסר מכח מעמיד. והיא סברת הפורמ"ג (בא"ח סימן חטס'ז מ"ז סוף ס"ק י"ז, והובאה בדרכי תשובה י"ד סימן צ"ב ס"ק מ"ב). והינו טעמא, לכל דתוקן רבנן כעין דאוריתא תיקון, ובدلיכא בעין דאוריתא, אי אפשר לתיקן דרבנן כזה, והכא - חנ"ג בשאר איסורים הוא דרבנן אותו חנ"ג בבשר בלחב (כמש"כ הר"ן באורך טוף פרק כל הבשר), וממעמיד איןו אסור בבשר בלחב, וממילא - אי אפשר לגוזר חנ"ג בשאר איסורים במיעמיד. אך סברא זו היא לא כל כך מקובלת, שהרי מלילה גם כן אינה אוסרת בבשר בלחב מן התורה, ואפילו הכי לדעת כמה פוסקים שפיר חנ"ג בע"ז). אכן עדין יש מקום לחלק, וממעמיד איןו אסור בבשר בלחב אפילו מדרבן, מה ש אין כן מלילה, דאיתנה אוסרת בבשר בלחב מן התורה, אך מדרבן - שפיר אוסרת. ודרוחק.

והנה במעמיד יש דעתה בראשונים ואחרונים דלית להו בכלל כל הר' דינא (дал

ועל פי כל הצירופים הללו היה נראה להקל דין מן הצורך להכשיר את הכלוי הזה).

הוא דין הנגשה ולא עניין של בירור, לפיכך תלוי בידיעת הבעלים, דהיינו דעת זומם מכאן ולחבא הוא נפסל אלילא דרבא, (עיין העירה לעמוד קפ"ז בספר בעקביו הצאן, ובמיש"כ בהפרודש שנה נ"א, חוברות ב'). והכי נמי דין נודעה לעניין חנ"ג בשאר איסורים לא אמרין חנ"ג אףלו שלא במקום הפסד מרובה. וטעם דבר זה, רחנן' בשאר איסורים נגזרUTO בשאר בחלב (כגון מל מהר"ן סוף פרק כל הכהר), ובבשר בחלב בצונן ליכא חנ"ג دائורייתא. כלומר, ולגוזר ולומר חנ"ג בשאר איסורים אףלו בצונן הוי בבחינת אין גוזרים גזירה לגזירה. אך לכארורה זה רומה לציר של מליחת, הג"ל, שאפלו המקלים שלא לומר חנ"ג במיעיד מחמיים במליחה, דכל הפחות נהוג שם איסור בשאר בחלב מדרבנן, והכי נמי הי' נראה לומר כן אף בחלב בצונן -

צבי שכטר

ג' לס' דברים, ה' אב, תשנ"ח

הנספה בעניין חנ"ל מהדב שכטן שליט"א

מה שמקילים כדייבער או בשעת הדחק להगעל ברווחים שבגובה ק"ע מעלה² כבודאי פשיטה שאיןנו נכוון לכתילה, שהרי בספרו הגרם"פ צ"ל כתוב בכמה מקומות שיש להזכיר גובה של ר' י"ב מעלה. וממילא היכא לאפשר לעשות כן, בודאי מן הנכוון לעשות ולא לסמוק על הקולא הנ"ל.²

² ובמשנה ברורה כתוב במקומות אחד בכיוור הלהקה שקיימת אפשרות, שמי שמחלית לסמוק על קולא לכתילה במקומות שאין לסמוק עליה אלא כדייבער – או בשעת הדחק – י"ל שעבור אבל תרגע. ומסתמא עניין זה דכל תרגע לא שייך אלא בנדון של מצות עשה, ובנדון הגעה על פי פשוטו אין כאן מזכה להגעל – שהרי אין מבריכין על הגעה – אלא שההגעה רק משמשת כמתיר לאיסור. וממילא, מה שייך לומר במתיר לכתילה دائורייתא, וכmesh"כ התוס' סוף מסכת נדה (ס"ה כל הראו), אך מכל מקום בודאי יש בזה מעין אין מבטלין איסור לכתילה לסמוק על "קולא" ועל "היתר" שנאמר בדယע, באופן של לכתילה. ואילו היל בוה מקום מצות עשה, הרי בזה משום חשש איסור دائורייתא לדלא תרגע, ומאתר שאין של מתיר, עניין אין מבטלין וכו'. לית"י אלא מדרבנן.

וידיידי הר"ר זישא בלען, שיחי, העירני שבדרך תשוכה (שם ס"ק ס"ה) הבהיר שהיד יהודה ועוד פוסקים הכרינו לדינה כדעת מהרש"ל, דבלח בלח בצונן בשאר איסורים לא אמרין חנ"ג אףלו שלא במקום הפסד מרובה. וטעם דבר זה, רחנן' בשאר איסורים נגזרUTO בשאר בחלב (כגון מל מהר"ן סוף פרק כל הכהר), ובבשר בחלב בצונן ליכא חנ"ג دائורייתא. כלומר, ולגוזר ולומר חנ"ג בשאר איסורים אףלו בצונן הוי בבחינת אין גוזרים גזירה לגזירה. אך לכארורה זה רומה לציר של מליחת, הג"ל, שאפלו המקלים שלא לומר חנ"ג במיעיד מחמיים במליחה, דכל הפחות נהוג שם איסור בשאר בחלב מדרבנן, והכי נמי הי' נראה לומר כן אף בחלב בצונן –

ועל כל פנים יש שמה איסור בשאר בחלב מדרבנן. ואשר על כן קשה מאד לסמוק על קולא זו (דצוגן). [ומסתמא צרכיהם להוסף ולומר, דבאמת חנ"ג בלח בלח (בשאר איסורים) אינו אלא בתורת חמרא, (וכמו שיתבאר בהמשך דברינו), ומאתר שיש כאן סברא נוספת (גזירה לגזירה – בצונן) חזיא הר' סברא לאיזטרופי להקל לגמרי ולומר דליך בכחה"ג חנ"ג בלח בלח].

ועיין רמ"א (סימן צ"ב סעיף ד') דבchan"ג בלח בשאר איסורים קי"ל להקל בהפסד מרובה, וזה מורה על כך (עיין הקדמה הרמ"א לספרו תורה חטא) שמעיקר הדין זה מוחר. ועיין פתحي תשובה (סימן צ"ט ס"ק ו') שנחלקו הפוסקים אי בעין נורעה המعروبات בכדי לומר חנ"ג בשאר איסורים. ובלח בלח, שמעיקר הדין לא אמרין חנ"ג (בשאר איסורים) אלא רק מצד החמורא, יש יותר מקום להקל בזה ולומר שלא לומר חנ"ג אלא בנסיבות התעורבות (עיין שם בשם המנתה יעקב). ויש דיעות הסוכרים דבעינן לזה ידיעת הבעלים בדוקא, לאפקוי ידיעת אחרים, ומאתר שהבעלים כאן נכוונים הם, יש מקום לומר (עוד טנוף להקל, בנוסף למזה שכחתי למלילה) דלאו שמה ידיעה (עיין מה שכחתי בספר בעקביו הצאן, עמוד ק"א) דענין ידיעה הינו (עיין דרכי תשובה לסימן צ"ד ס"ק ל"ב) שיודע היאך יש לו לנוהג כאן, ולגביה הנכוונים אין נפקא מינה בהנחה שלו, וממילא אין על ידיעתם חלות שם "ידיעה".

ואף דבעולם קי"ל דסגי בידיעת אחרים (עיין מה שכחתי שם בספר בעקביו הצאן הנ"ל), מכל מקום יש סברא חזקה לומר דלא סגי במא שידוע לנו בדרך כלל את סדר עשייתם היוגר"ט האסור, אלא דבעינן ידיעת המביאה לידי הנגעה בפועל ממש, ודומיא דמש"כ המtos' בחולין (יא). בחזקקה שלא נחברה בשעתה, דמאתר דחוקה

פשיטה דעד שחאכלנו באיסור בהסתמך על הקולא מوطב שנאכלנו בהיתר גמור מבלי להסתמך על קולות, אף זה גם כן קצת בבחינת אין מובלין וכו', שלא לסמן לכתילה על הקולות כל היכא דאפשר בנקל לימנע מזה.

ולכל זה העירוני כב' יידי יקירי הר"ד יעקב בולוגרונ"ד, יצ"ז, מבלטימורה.

צבי שctrl

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

* * *

הרב דניאל עפטשיין

ביקורת משגיח במאפייה בפסח

יש לעיין אם משגיח יכול לבזרק מאפייה של עכו"ם (שעוושים שם פת פלטר) בימי פסח. ומובן לכל שגם האינס יהודים יודעים בברירות שאין המשגיח מברק אותו בפסח, אין כאן מירחת כלל,ומי יודע הקלקולים שאפשר שייצאו מזה.

איתא בפסחים (כו). א"ר שמעון בן פוי אמר ר'ב"ל משות בר קפרא, קול ומראה רוח אין בהם שום מעיליה, פריך הגם, וריח אין בו משות מעיליה, והוא חניא המפטט את הקטרות...להתלמד בה החיב, והمرהיה בה פטור אלא שמעל. ומסיק, אלא אמר ר'ב פפא קול ומראה אין בה משות מהן ממש, וריח לאחר שתעלת תמרות אין בו שום מעיליה הוואיל ונגעשית מצותה.

חוינו מכאן שריח נחשב הנאה ממשי ומה שאסור בהנאה אסור להריח בה גם כן, ודין זה דאוריתא הוא.

ועל פי הנ"ל יש לומר לשאלתנו שאסור למשגיח לבקר מאפייה בפסח שיש אישור הנאה כשמരיה החמץ שם. ואין נפקא מינה בין חמץ של ישראל לחמצוץ של עכו"ם כדפסיק הרמ"א סימן חמ"ג סעיף א' וכן כתוב הביאור הלכה בראש הסימן דאסור

וכן יש להעיר העירה נחוצה דמה שהקלנו בthan"ג בשאר איסורים כלוח בלח לעניין "יוגר"ת היא בבחינת "קולא" ובמה שהוראה בה חכם, ובמקום שאין שמה שעת הדחק בודאי טפי עדיף להגעל ובהגעה גמורה, דהנכים המנהלים את המפעל בודאי לא יבינו את דקות עניין הקולא, וכדכתיב – ומשפטים בל' ידעומ – ויחשבו שקל בעינינו כל עניין ההשגה והפקות, שלפעמים כן מצריכים הגעה ולפעמים לא מצריכים הגעה. ואף שהצריך שימתנו כ"ד שעוט עד שייהיו הכלים אינס בני יומן הרוי וה הפסר לחברת המפעל, וכל כה"ג שעת הדחק מיקרי, מכל מקום אם בין כה וכלה עושים הם CIP לנוקות בדבר הפוגם, בני להזיריך שייעשו כן בגובה של F 190° תחת גובה של F 170°, ולהגעל אחר כך במים בגובה של F 212°.

ושמעתי (בHALOWEEN חותמי הורא"י שפירא זיל לפני ככ"א שנה) שפעם בזקנותו של החפץ חיים היו מסוימים על שלוחנו בשכת כמה מתלמידיו הישיבה, ולאחר שהגיעה המשורתה (היהודי) את המرك, ביקש החפץ חיים מהדור התלמידים שיכנס למטבח לשאול מהמשורתה אם המرك כשר, והשਬ אותו תלמיד שஸתמא מהמקות זקנותו אויל נשחטשה דעתו עד שלא זכר שהמשורתה היא יהודיה המודקדקת במצוות, ופשיטה שלא תגישי מرك של איטור, ונמנע אותו תלמיד ולא נכנס למטבח, והחפץ חיים לא אכל את המرك שלפניו. לאחר עברו כמה דקות, והמרק כבר הלך והתפרק במקצת, ביקש החפץ חיים מאותו התלמיד ננייל, שילך ויכנס למטבח לשאול על כשרות המرك, ועוד הפעם נמנע ולא הלך, בחושבו שהרב הזקן אויל השתבש בדעתו, ולא רצה לבדוק את המשורתה בשאללה שכזו. הצדיק החפץ חיים המתין עוד כמה דקות, ועדין לא שתה את המرك שלפניו, ואו ביקש כבר פעם שלישית מאותו התלמיד – מבלי לכעוס עליו – שילך ויכנס וכו', הכל ננייל, ואו כבר קם הבהיר ונכנס למטבח וניגש למשורתה, והחגziel בפניה ואמר לה שאיננו מבין כוונת הרוב, אלא שכן ביקש ממנו שילך וישאל ממנה וכו'. כמשמעות המשורתה את דבריו קמה בנסיבות וצעה בקול או – כן שכחתי להגיד לו להרב, הוא ביקש ממני שככל פעם שתהה שאלת העוף שאכניס אל חוך המرك, אפילו אם יפסוק המורה הוראה להקל על השאלה, שהוא איננו רוצה לאכול ממנו, וכדברי יחזקאל הנביא שאמר שהי' נמנע מלأكل מבהמה שהורה בה חכם, והיות היהת שאלת העוף, ושכחתי מלומר להרב החפץ חיים שלא לאכול את המرك... וממילא פשיטה בנידון דין – בהגעלת הכלים שהתבשל בהם היוגר"ת שנעשה עם המעמיד האסור וכו' – בודאי

אם כן יש לומר על פי יסודות הללו שאיתה ברשי"י דבנדון דין ודאי מותר לבקש לבקר מאפייה של חמץ כיון שהוא עוסק במצבה של צורכי רבים לפחות על כשרות המזון וגם אינו מכויין ואני חביב לו ליהנות והוא בגין לא אפשר ולא מכויין. והחשש הראשון של הביאור הלכה אין חשש בכך.

ולכואורה יש להביא ראייה שם אינו מכויין להריה בו שאינו בגין נהנה מהריה, מהשען הצוין לסימן רט"ז (סעיף י"ד) אותן מ"ז שכח ווזל: דקדתי בלשון זה כווננו למה שכח במשנה ברורה שマーך שנוטל אותו להריה בהם לאפוקי כשנכנס לבית והריה ריח תפוחים או ריח פת חמם דבודאי לכולי עלמא אין לו לברך שלא עדיף מנכנס לאדם אחד ושם בחזרתו מונח שם בשמיים שאין צריך לברך אף שמתכוון להריה ממשום דהנהו בשםים לאו לריה עבריא במ"ש המג"א בראש סימן ר"ז עכ"ל, והכי נמי בהזה. אבל כשןוטל פירות בידו [או פת] כדי להריה דבר זה משווה לו כמה שעשוי להריה כמו שכחוב האחרוננים וכו'. חזון מהכא דכשבא לבית או למאפייה והריה אף כשמכוון אינו בגין הנאה לברך עליו דכלוי עלמא אינו עומד להריה בו וכל שכן כשהיו מכויין להריה בו.

וכל זה עולה בכו אחד עם חשש הראשון של הביאור הלכה. אבל כאמור חישב השני במקומו עומד. אכן יש לומר (לחש השם) ובמקרים מסוימים ניתן לאיכא למיגדור. וראי מיז"ד סימן קפ"ד סעיף י' שהרוצה לצאת לדרכן צריך לפקוד אשתו אפילו סמור לוסתחה וכחוב הרם"א שאפילו בתשMISS שרי. ועיין בת"ז ס"ק י"ד שכח ווזל: כיון דוסותות דרבנן במקומות שאין ריח של גוזר עכ"ל. וידוע שהחתם סופר והגונע בייהודה קראו תגר על דין וזה אבל עיין בספר משמרות הבית שהביאה כמה וכמה אחרוננים שפסקו כהרמן". ולענ"ד נראה שאפילו החות"ס והנוב"י מודו בשאלת שלנו אכן כאן גזירה מחוץ ל אסור הריהת חמץ. וכך יש להניח לMSGICH לבדוק מאפיות של עכו"ם בחול המועד פסתה.

דניאל עפטשטיין

הערת הרב שכטב בעניין הניל:

הדברים נראים נכונים. – ואולי יש להוסיף עוד ולומר, שככל החשש שמא יאכל

הריה פת חמזה של עכו"ם. אמנם הביאור הלכה הניל מפרק בעיקר דין דריה של פת חמץ, דעתה ביר"ד סימן ק"ח (סעיף י' על פל' הש"ך שם ס"ק כ"ז) בדבר שאינו עומד לריה מותר להריה בו,³ ופת אינו עומד להריה בו. והביאור הלכה מшиб דבאמת לא ביריא עיקר זה והם פת עומד לריה שחורת"א סימן רט"ז סעיף י"ד מביא ב' דעות בזו. ומשמעות הגרא"א ביר"ד סימן ק"ח שאסור להריה חמץ והביאור הלכה לא הכריע לכן הדבר נשאר בספק. ומבייא טעם אחר שאין להריה בחמצן משום דשם לא יכולו שלא בדילה מיניה قولא שתא.

ונראה שעל פי הביאור הלכה יש לאסור לבקש מאפייה חמצי בפסח מפני שני טעמים: א) דילמא יש אישור דאוריתא ליהנות מריהת הפת (ב) דילמא ייכא לאכל חמץ.

אולם לענ"ד הקלושה והרטושה אינו דומה שאלהנו למה שנכתב בביאור הלכה. עיין בגמרא פסחים (כח): דאיתמר הנהה הבהא לו לאדם בעל כרחוacci אמר מורתה ורבא אמר אסורה, אפשר וקאמכין אי אפשר וקאמכין قولי עלמא לא פלייגי דאסורה, לא אפשר ולא מכוון قولי עלמא לא פלייגי דשתי, כי פלייגי דאסורה ולא מכוון ע"ש שיש איכא דאמר שהמחלוקה ביןacci לרבעא בדלא אפשר וקאמכין ע"ש. הגם שיש ספק בגמרא בדיק במאקי מיפלגי, אבל לפי כי לשונות قولי עלמא לא פלייגי בדלא אפשר ולא קאמכין דשתי. ועיין ברש"ד ד"ה הכי גורסן שכח ווזל: וקאמכין להתקרוב כדי להנות כגון ריח של עבודה זורה או אפילו אי אפשר לו ליבדל ומהיו מתכוון הוא וחביב לו ליהנות עכ"ל. נראה מרשי"י יסוד גדול שאם אינו רוצה להנות, אף על פי שננהה במצוות נקרה אינו מתכוון. ועיין ברש"ד דף כו. בד"ה דלא אפשר ווזל: מלודוש לרבים הלוות החג עכ"ל. ודע דרש"י מיררי לפיacci שלא סבירא ליה דלתוכו עשווי ויש אישור הנהה מצילו דהיכל, ואף על פי כן מפני צורך הרובים נקרה לא אפשר וזה יסוד גדול.

אין סומכים על ספק ספיקא להתריר האכילה, למה שתק הרמ"א על מה שכח המחבר (שם בהלכה ד') ו"שנה שרבו גשמי... אין חושים לסתום חטים של אותה שנה" דסבירא בט"ז ס"ק ה' דההיתר הוא מטעם ספק ספיקא? ותירץ הט"ז על שני קושיותיו דבHALCA ב' אין הפסד בשהיית החטים עד אחר הפסק ואם כן למה לו לסמוך על הספק ספיקא ולאכול החטים אם אפשר לחכות ולאכלם kali שום חשש איסור. [ונאפשר היה לפרש דההט"ז תירץ קושיותו הראשון לשיטתו דהו סובר (ביו"ד סימן ק"ד ס"ק י"ג) דחמן הו דבר שיש לו מתיירים, ומילא אין סומכים על ספק ספיקא להתריר איסור אכילת חמץ, אבל זה לא ייאיל לפרש הרמ"א דסובר (ביו"ד סימן ק"ב סעיף ד') ובחותרת חטא פרק ע"ד אות ט' וע"ש בסימני) דחמן אין נקרא דבר שיש לו מתיירים כיוון דחווזר לאיסורו בשנה הבאה. וכואורה מטעם זה פירוש הפמ"ג (סימן חט"ז במאז"ז ס"ק י"ד) דכוונת הט"ז (באיה"ח) הוא דחמן הו "כען" דבר שיש לו מתיירים, ואפילו באופן זה אין לסמוך על ספק ספיקא]. ונראה דההט"ז תירץ קושיותו השניה באומרו דאין סומכין על ספק ספיקא כיוון דאין הפסד בשהייתה, ולכן יש צורך גדול להתריר החטים כיוון דבשנה ההיא רבו גשמי על כל החטים, או סומכים על הספק ספיקא גם להתריר האכילה (או משום דאן וזה דבר שיש לו מתיירים "אמיתי" או משום דכתיב הרמ"א ביו"ד דכשיש צורך, אפשר לסמוך על ספק ספיקא גם להתריר דבר שיש לו מתיירים).

והנה שני הספק ספיקות שבסימן חט"ז, הם ספיקות אם מעולם היה חמץ כאן, ואף על פי כן החמיר הרמ"א בHALCA ב' שלא לסמוך על ספק ספיקא להתריר אכילה של חמץ שאינו אלא "כאין" דבר שיש לו מתיירים. ומהו יש להוכיח שהרמ"א חולק על הרא"ש וסובר דכל סוג ספק ספיקא אינו מתריך דבר שיש לו מתיירים, ורק כשיש צורך סומכים על ספק ספיקא, ולכן מיקל הרמ"א בשנה שרבו גשמי (הלכה ד') ובספק חדש – כמו שכח הש"ך בתירוץ השני.

ואחר כך ראייתי שבביאור הגרא"א יו"ד סימן ק"י ס"ק ל"ג כתוב על מה שכח הרמ"א דאין סומכים על ספק ספיקא להתריר דבר יש לו מתיירים, ד"כן כתוב המדרכי... ועיין באיה"ח חט"ז ס"ב בהג"ה, וכן כתוב הרא"ש בראש כל ב' בשם הרמ"מ לעניין חדש והשיג עלייו דשם הטעם הוא משום דספק א' בתערובת וכן"ל". וכואורה דכוויתו כמו שכחתי דמהרמ"א בסימן חט"ז סעיף ב' יש ראייה דסובר כהרי"ם המובא בתחלת דבריו הרא"ש, וחולק על מה שכח הרא"ש בטופו. וברור שכוויתו.

רק שייך במריה במתכוון – למורת מה שאין כאן ממשום איסורי הנאה, הוואיל ואין עומר לריח וכאמור – אייכא למיחש לשםiacל. אבל بلا אפשר ולא קמכוון, ואין כאן מעשה הרחה,תו לייכא למיחש לשםiacל.

צבי שכטר

עש"ק פ' וארא, תשס"ד

* * *

הרב דוד כהן

בדין ספק חדש

כתב הרמ"א ביו"ד סימן ק"י סעיף ח' דאין סומכים על ספק ספיקא להתריר דבר שיש לו מתיירים אלא במקומות צורן. והש"ך בס"ק נ"ז הביא דהרא"ש (בחשיבותו כלל ב'อาท א') כתוב דזה דוקא בספק ספיקא בעין ביצה שנולדה ביו"ט שנחערבה בBITSIM אחרים ואחד מהחערבות נחר Urbach בעוד ביצים של היתר, אבל אם יש ספק ספיקא אם היה כאן איסור כלל, או סומכים על ספק ספיקא גם להתריר דבר שיש לו מתיירים, ולכן כתוב הרא"ש דאפשר להתריר ספק חדש בשיש לספק אם הוא מתבואה של שנה שעברה וגם יש ספק אם התבואה של שנה זו נשרש לפנוי פסה (הגם דחרש הו דיבור שיש לו מתיירים). ומתהלה כתוב הש"ך דמדרביה הרמ"א (ביו"ד סימן רצ"ג סעיף ג') ספק ספיקא הנ"ל לענין חדש, יש לדמייך דסובר הרמ"א כהחילוק של הרא"ש. ואחר כך כותב הש"ך דאפשר גם לפרש להרמ"א חולק על הרא"ש וסובר דאן חילוק בין שני סוגים ספיקא, אבל ספק חדש הוא בגדיר "מקום צורן" ובאופן זה אפשר לסמוך על ספק ספיקא להתריר דבר שיש לו מתיירים.

ולכואורה אפשר להביא ראייה להצד השני של הש"ך – דהרמ"א חולק על חילוקו של הרמ"מ – דהנה הרמ"א באיה"ח סימן חט"ז סעיף ב' כתוב ד"דין שהיה מונח בעליה וירדו גשמי... שאר מקומות מותר להשווון מכח ספק ספיקא... אבל לא כלן בפסח אסור ולא מהני ספק ספיקא". והקשה הט"ז (ס"ק ד') קלה לא נסמך על הספק ספיקא להתריר גם אכילת החטים? וגם הקשה הט"ז דאם, מאיזה טעם שהיה,

הווב צבי שכטר

הקשר תנור שנאפה בו פת חלבוי

בנ戎ן עיטה שנילושה בחלב, שאסרו חכמים לאכלה לאווחה הפת אפילו בפני עצמה, נחלקו האחרונים אם מדרבן מתחפהcta אותה הפת להחשב כחפצא של מאכלות אסורות, ולהחשב כחטיכא שאיסורה מחתמת עצמה, ואם הפת החשובה כחטיכא הרואוי' להתקבב, שלא תחבטל ברוב; או דנימא שאפילו מדרבן לא דנווה כחפצא של מאכלות אסורות, אלא שלמעשה גוזרו שלא לאכלה אפילו בפני עצמה גורה שמא יבוא הדבר לדי קלוקול.

ואף שהפתחי תשובה (סימן צ"ז ס"ק ב') הביא לדברי הלכושי שרד (הלכותבשר בחלב ס"ק קל"ח) המחייב בזה, עיין ודרכי תשובה (שמה ס"ק י"א) שהביא שגם החותת דעתה (שנתלק על החשובות צמה זרך סימן פ') וגם הטוב טעם ודעת (תליתאי סימן ק"פ וקצ"ה) (שנתליך על הלכושי שרד הנ"ל) חרוויהו סבירה להו להקל בשאלת הנ"ל. וכן נראה להדייה דעת הש"ך (שמה ס"ק ב') וגם דעת הגהות אישור והיתר (הובא ב"ז), שגדיר האיסור שלא לאכול פת-חלב אפילו בפני עצמה הוא רק איסור בתורת ספק, ואיננו איסור שנגזר בתורת ודאי – מטעם הספק-חששא דשמא יכול לסת זו עםבשר, [כבגנית עכו"ם שנגזרה בתורת איסור ודאי מחתמת החששא דשנא העמידהה בקיית נבילה – עיין ש"ץ בכללי ספק ספיקא אותן קטן י"ז בשם התורת חטא].

ומאוחר שכן, כי נראה לומר שאין צורך להכשיר הכלים שעליהם אפו (או טיגנו לאחד מכן) את הפת החלביה הוצאה, דין הקשר כלים יסודו בדיון טעם כעיקר (כמובואר בסוגיות הגמ'), וטעם עיקרי רק שייך במאכלות אסורות (כיסוד הר"ש למכשירין). ובאמת בשולחן ערוך (י"ד סימן ק"ג סעיף ט"ז) הובאה מחלוקת הראשונים אי בעין הקשר כלים בכלים שבלו בשול עכו"ם או פת עכו"ם, ובסוף סימן ה' שבשו"ח הר"ז כתוב דזה תלוי בחלוקת היסודית בגדר הך איסור דבשול עכו"ם ופת עכו"ם, אם אין בו אלא איסור התרקרבות מחתמת החשא וחנתנות, או דנימא מדרבן דנווה כחפצא של מאכלות אסורות. ודברי הר"ז שמה בתשובה זהה ממש עם דיוינו של דאנני גור (חלק י"ד סימן ק') שהסביר שב' פלוגות הללו תליין:

אבל העולות שבת בסימן חס"ז ס"ק ג' פירוש דברי הורמ"א (בסיימון חס"ז סעיף ב') באופן אחר. העולות שבת סובר דההרמ"א מהמיר לעין אכילה משום דכל ספק ספיקא הוא מטעם רוב, דרוב האידדים הוא להתיר, וכיון דחמצז אסור במשהו אין סומכים על הרוב להתיר. וכחוב העולות שבת בהדייא דיןין לפרש דההרמ"א מהמיר משום דספק ספיקא אינו יכול להתייר דבר שיש לו מתיירים, משום דיש ראייה מההורמ"א בסימן רצ"ג סעיף ד' דההרמ"א סובר כחייבו של הרואה"ש המוכא בש"ך. וממיילא הזריק העולה שבת לדוחוק דההרמ"א מיידי דלא אףו החטאים לפני פשת, אדם לא כן היה החמצז בטל לפני פשת בחזון שאין אישור משהו. אבל הט"ז אפשר לפреш כפשוטו גם אפו החיטים לפני פשת, גם לפנוי פשת אין ספק ספיקא מתייר דבר שהוא "כעין" דבר שיש לו מתיירים. והעולה שבת הביא דיוק כוותיה, דהבית יוסף (סימן חס"ז דף רט). הביא דהמקור לתומרת "הרמ"א" הוא מהראב"יה דכתיב "זרע על גב דלענן ביראה יתבטלו הספיקות ברובן, לגבי אכילה דהוי במשהו לא מקילין עכ"ל", וסבירו דלענן אישור שהיה יש לסמוך על ספק ספיקא דהוא מטעם רוב, אבל לעין אכילה אין לסמוך על ספק ספיקא, דהיינו רוב, וכיון דחמצז במשהו.

לסיכום, הט"ז סובר דחוمرة הרמ"א הוא משום דיןין על ספק ספיקא להתייר שום דבר שיש לו מתיירים, ויש מהו ראייה דההרמ"א חולק על הרואה"ש. ומצד שני, העולות שבת סובר דחוمرة הרמ"א הוא משום דחמצז אסור במשהו וההורמ"א סובר כמו שכחוב הרואה"ש.

ולכארה שיש נפקא מינה להלכה בין שני השיטות, דלהעולה שבת בספק חדש אפשר לסמוך על הספק ספיקא אף אם אין שעטה הצורך, אבל להט"ז אין סומכים על זה רק במקום צורך. זאת אומרת – מי שסמוך על הרמ"א ואינו מקפיד לקנות דברים שהם "ודאי ישן", אם יש בעירו אפשרות לקנות לחם של ספק חדש וגם לחם שנעשה מקמח שהוא ודאי ישן, לפי הט"ז יצטרך לקנות הלחים של ודאי ישן כיוון דבאופן כזה אין לסמוך על הספק ספיקא של הרמ"א, אבל לפי העולה שבת אף בענין זה, מותר הוא לקנות הלחים של ספק חדש.

ונראה דההש"ך תפס דהעיקר כתירוץו הראשון דההרמ"א סובר כהרואה"ש (כמו שכחוב העולות שבת אבל החזק יעקב סימן חס"ז ס"ק י' סובר כהט"ז וכן נראה דעת המשנה בורותה (נסימן חס"ז ס"ק י"א ובשער העיון סימן חס"ז ס"ק י"ט וכ"ג)).

ומהגחות איסור והיתר, והבו דלא לוסיף על חומרת ההקשר המקובלת והנהוגה לדינה בקשר לבישולי גוים.

וממילא, הכלי שבו נאפית או נתגנה הפת יש בו בליעת הלב, ומותר לבשל בו מאכל הלב מבלי שום צורך להכשו מבליעת הפת, רהפת מעולם לא נתהפק להיות חחיכה דאיסורה שיאזריך הประสง, אלא ורק שאסור לנו לאכלה מוחמת חששא דשםא בליעת הלב תביא לידי קילוקו ללא יודעים, לנ"ל.

צבי שכטר

עש"ק פ' בראשית תשס"ד

* * *

הרוב צבי שכטר

בשול עכו"ם בישראל מומר

בנידון בשול עכו"ם בישראל מומר, נחלקו הפסיקים בדבר ע"י פתיחי חסובה סי' קי"ב ס"ק א' שהביא מהספר תפארת למשה שיש מקום להקל, אכן בשוו"ת אכני נור (י"ד סי' צ"ב) כתוב להחמיר זהה. ועל פי פשטונו אין אריך להיות הרין, דאף דעתם התקונה (משמעותיהם) לא שייך במומר, מכל מקום רוב גוררות רוזל נגורו בתרות רחובות (הירשנזהן מהובוקען) הקיל בגע מומר בין ישראל, דלא שייך טעםם לא פלוג, וכל שדרינו ננקרי (ומומר דינו ננקרי) שייך בו האיסור, כמו בסתם יננס, דהתקנים ר"ח הירשנזהן (מהובוקען) הקיל בגע מומר בין ישראל, דלא שייך טעםם דוחש נסוך, ובחרו צבי (חילק י"ד) נחلك עלייו - מהטעם הנ"ל, והשוה שוי"ת שאלת דוד (להганון ר' זודיל קארליינער) בוגנע לדין דירות עכו"ם כדייה בהמה, שאם יש רק ישראל אחד, אין הנקרי אסור, דהו מיילחא דלא שכחא שידור שם ישראל, דהעכו"ם חזודים אשפיכות דמים, ובעלי התוס' כתבו שמה בקשר לדין זהה שכן הוא הדין אף במומר (ע' עירובין ס"א: חוט' ר"ה הדר). (והוא זיל רצה לצרף זה אף לחמצאו של נקרי שעבר עלייו הפסת, והוא פלא לאכאו).

ז אבל בדרך כלל יש להקל כי מחולל שבת "כפרהטי" כמעט שאיןנו בנמצא אצלנו - כמובן בתשיבות בניין ציון ובחזון איש (חלק י"ד סימן ב'), ואף מומר לרוב דיני

הא בהא: א. אי בעין ששים לבישולי גוים (או דטגי ברוכ). ב. אם טריפה חזרת להכשרה.

ולдинא קי"ל בשתי נקודות אלו לקולא [כלומר, דין] בישולי גוים מתחפק להיות חפצא דמאכלות אסורות].

וח"ר"ן במשמעותה הנ"ל הוסיף שגד תלואה בזה בשייטת הקשר כלים. ובזה הפרט נהגו להחמיר (חו"ץ מבישולי גוים בשבות שנעשה בהיתר כאמור במעשה ברורה סימן שכ"ח ס"ק ס"ג ושור הציון שהוא ס"ק מ"א).

והכא בפתח-חלבי, נראה לומר דהבו דלא לוסיף עלה, דין לנו להזכיר כאן הקשר לא מיבעי לכלי האפייה, שעליהם נאפית הפת לכתיהלה, דיש סברא חזקה לומד שהפת-החלבי עדין מותר הוא כל זמן אפילו איסור האכילה לאחר גמר אפייתו, שהו הי ממשך כל זמן אפייתו עדין היו יכולם ליתן על גבה החיכית גבינה (כਮבוואר בחכמת אדם כלל נ' הלכה ה' בשם הדין הזקן הרור"ש מוולנא) ולגרום שהיה מותר באכילה, [דוגמת מאי דקי"ל דאף ורדיית הפת מן התנור ונחינהה לסל מהו גמר אפייתה (לענין חיקוק הפרשת חלה)], ולכלאי כן ה' נואה לומר, דין קולות החכמת אדם הנ"ל שייכת אלא בנותן את הגבינה על גבי הפת תיכף ומיד לאחר רדייתה מן התנור – בעורו חמ' עדין [דוגמת דעת השאלות של רך מצרע לחלה בעוד הפת חממה תיכף ומיד לאחר הרדייה מן התנור]. ואף אם נחפות לדינה כדעת רוב חכמי העיר ווילנא שנחלקו על דעת הדין הזקן, (עיין חכמת אדם הנ"ל וככיננת אדם שם), הינו דוקא בוגנע להתייר אכילת הפת עצמה, אך בוגנע להקשר הכלים, אשר הוא מעיקרא חומרא – כפי מה שהבאנו לעיל בשם תשוכות הרכ"ן, נראה לומר בכ"ה ג' דהבו דלא לוסיף עלה, וכదאי הוא הדין הזקן לסמור עליו על כל פנים בוגנע לפרט זה.

אךן, אפילו בוגנע להכליל שבו נתגן הפת-החלבי הנ"ל – הרבה זמן לאחר גמר אפייתו ואשר הוא כבר בפסקתא"י אחר ובמדינה אחרית מסר מקום אפיית הפת הזאת – גם כן נראה להקל ושלא להזכיר הקשר כלים. ו殊anya בזה מבישול עכו"ם כנ"כ בפתח-חלבית של עיקרו של האיסור אינו אלא בתרות ספק, וכנ"ל מהש"ד

בירורי הילכה/ בשול עכו"ם בישראל מומר

רוב הראשונים ועל רשי"י דמתני' דטעם האיסור הוא משום חתנות ואין לאסור בישול מומר משום בנותיו. ואף לפ"ז דברי יידי הרה"ג ר"ץ שכטר נ"י, יהיה מה שהיא, מכל מקום אם אין בעולם מומרים אמיתיים (או לא נמצא כלל) אין על מה לפלפל כי סוף כל סוף הכל מותר.

ומה שפלפלו כמה ספרים אי שייך איסור חתנות אצל בת מומר, טעו בהז טעות גדולה כי ברור שהכל חולוי בהasha לבדה ולא באביה, ואם היא מומרת בודאי אסורה כי היא תכשל אותו בכל דבר אסור, ואם היא שומרת רוח מה איכפת באביה. ומעולם לא התמירו בשום ספר לאסור בעלות תשובה מטעם איסור חתנות על ידי אביה וגם ליכא למיגור אפיקית מומר משום שהוא יבא לשא בתו שהוא מן הסתם מומרת כמותוadam כן נגזר על אפיקית ישראל כשר שיש לו בת מומרת, עי' היטיב בכל זה.

אכן על פי רוב אין למצאה מקום להתריר בישול של מומר דהרי אין לו נאמנות לומר שהוא הדליק האש, ונמצאו שבמקומות שאין שם אלא המומר אין מי שייעיד שעשו כדין, ובמקומות שיש שם איש נאמן וגם ראה בעיניו שהמומר הדליק האש - למה לא יעשה זה בעצמו, וכן הכי נמי אם יהיה מצב שבו שבירושם השם, בלי ספק יש להתריר ככליעיל.

כבר הערתי (על 43-A) זדין פועלים רגילים בבית הורות אינו כדין שפחות אף להמקילים בשפחות של זמינו כי שם "שפחחה" קאי רק על מי שמשועבדת לעשו כל מה שיצנוו הבעל הבית ולא פועל ושכיר רגיל, וזה דבר מזור מאד להשווות, ועל כן אין לצרף קולא זו במקום פועל ושכיר רגיל לשום קולא אחרת.

ישראל הלוי בעסקי

ער"ח איר תשס"ב לפ"ק נוא יארק

תשובה הרבת שכטר על הערכה הניל'

לא כוארה יש לדון על מה שכתר בקטע האחרון - עי' כפ' החיים (קי"ג ס"ק ל"ז) שמדובר בש"ך מחබאר שאפילו בשפחות השכורות אצלנו גם כן יש להתריר בדיעדר הרבה מכל חוחוגים ולא שמע מוף אחד שנגנו לאסור. וטעם היה מפני ששםכו על

התורה (שהביא רעך"א בחידושיו להלכות שחיטה מהפרם"ג) שגם דין עכו"ם, כמעט בנמצא בינו לבין כי רוב העבראים בבחינת תינוק שנשנהה הם, אשר דין כשותגים. וכל המדבר - בחלוקת הפסקים הנ"ל - הוא במומר אשר דין עכו"ם, אשר הוא דבר שאינו מצוי כל כך).

ואף לדעת המקילים בשול מומר, איןנו נראה להתריר בישול נקרים ממש בפסקתער"י של מומר מטעם בשול עכו"ם בביתו של ישראל, נדייש דעתה בתוס' (ע"ז ד"ה אלא) שלא גרו בכח"ג, ובಡיעבד קי"ל להקל בזה, ולכתהילה גם כן סומכים על דעתה זו וכייש עוד סניף להקל (עי' ש"ך טי' קי"ג ס"ק ז'), אכן נראה דהינו דוקא בביתו של ישראל שומר תורה ומצוות המדקדק ומפקח על כשרות של המאכלים שברשותו, אבל לא בביתו של זה כי מסתמא הינו טעמי' דעתה זו, שלא אסרו בישולי גוים משום חתנות בלבד אלא רק במצוות מاقل הנעשה תחת השגחה) אין בדברים טמאים, ובנעשה בבית ישראל (זההינו דוגמת מاقل הנעשה תחת השגחה) אין לחושש להזה. ובעכו"ם המבשיל בביתו של מומר, אין לדונו לנעשה תחת השגחה, פשוט.

צבי שכטר

עש"ק פ' וירא, תשס"ב

הערה מהרב בעסקי שליט"

בדבר שאלת בישול על ידי ישראל מומר יש להעיר כי הפתחי תשובה בשם ספר תפארת למשה החמיר עי"ש תחילת סימן קי"ג ומה שצייט מסימן קי"ב הוא לעניין פת דכוכלי עלמא מודים דהטעם משום חתנות בלבד. ומה שהבא ראייה דלא פלוג רבנן בין מומר לעכו"ם גמור מסתמ יי"ם או נבן דבבי יין החמיר לשויה כיון שתנתנסך וכן אסרוו בהאגה ואפיקת הגדרה משום חתנות, אבל בפת ובישול לא גרוו אלא מטעם חתנות בלבד ושפיר אפשר לחילק כדעת בעל תפארת למשה.

ושמעתי מרנן ר' משה וצוק"ל שהמנוג להקל ואף בכישול דהמחבר הנ"ל החמיר בו וכן שמעתי מהרה"ג ר' אברהם שפירא שליט"א והוא הגיד לי שכן שמע מרבניים הרבה מכל חוחוגים ולא שמע מוף אחד שנגנו לאסור. וטעם היה מפני ששםכו על

בירורי הلقה/ בעניין גבינה קשה

רבכידים אין קירוב הדעת ולהש"ך יש מקילים. וכן הבין בש"ת יתוה דעת חלק ה' סימן ו"ד. אבל זה ודאי רק כדיعبد בצרוף שיטות אחרות. מ.ג.

נ.ב. הר' יוסף גראוסמן הרואה שמה שכח ר' בעלסקי בשם ר' משה זצוק"ל לענין ישראל מומר נמדד באגרות משה יו"ד חלק א' סוף סי' מה וריש סי' מ"ז. ועוד ע' בפמ"ג יו"ד קי"ב ש"ד ב' (בשם הפר"ח), בחוזן איש יו"ד סי' ב' סוף סי' ק כ"ב, ובשו"ת מנתת יצחק חלק ג' סימן ע"ד סי' ק י"ד שמחמים. (העורך)

* * *

הרב ישראלי בעלסקי

בעניין גבינה קשה

הראו לי כרزو שיצא מאחד מהרבנים שכט הוודיע לכל היהודים שבגינה שייצרו ו' חדשים לפני אכילתה אין לאכול אחריה בשר בלי המנתה ו' שעות, אף שמיומן-יוםים אחר תוצורתה נארזה בפלסטיק ולא נשנה כל שהוא מאותו זמן - אפילו הכינזורה היא שאחרי ו' חדשים חל על הגבינה שם "גבינה קשה" ודרינה כביו"ד סימן פ"ט סעיף ב' בהג"ה, ואילו זאת יצא והדפיס על הגבינה המיוצרת תחת השגחתו שהחיב להמתן ר' שעות אחריה לאכילת בשר.

והנה לדאכוני אני מוכחה לתקן המעוות אף שדבר זה מכאייב לנפשי כי כבוד הרבניים יקר עלי מיהו צער היהודים המתודמים כי לכרכזו זה יש יסוד ועל פי זה יחמירו על עצם שלא כדין - צער זהה גם כן יקר עלי ולא עדע מה עשה. והנה מקור דין זה נמצא בספר תורה התאת לבנו הרמן"א (כלל ע"ז אות ב') והוא מס' איסור והיותר (סימן מ' סי' ק ח' ו'י) ושם איתמא דיש אומרים דגבינה קשה אין אוכלן וכו' וזיל ומון הסתום אם היא ישנה ו' חדשים חשב קשה וכן הוא לשון הש"ך בס' ק ט"ז שם. וברור כחמה שהמתנה ו' חדשים או אפילו שנים הרבה שאינה פועלת על היישון או על הקושי של הגבינה אינה נוגעת לגדרי דין זה, כי רק דבר אחד יש על

על פי שיטת הר"ר אברהם שבטוור, ולא רק בשפחות הקנות אשר אנו מוזהרים עליהם בשבת (בדברי הרמב"ן).

צביב שכתור

ר' יח אייר תשס"ב

חשיבות הלב בעלסקי על העורה הניל

לדאכוני לא עיין יידי בדברי כי אני לא חילקתי בין שפחות הקנות ובין השוכרות, אלא בין השוכרות לשנה וייתר המשועבדות לנו וועושים בעל כرحم בין ירצה ובין לא ירצה כמפורט בש"ך לכל מעין ובין פועלם ורגלים השוכרים ליום ואין עליהם שם שעבור וועשים מרצונם, בהני לא התיר שום פוטק מעולם מלבד ר' אברהם שהביא הטור ולא סמכו עליו בעלי צירופים הרבה כדיוע לכל. ומה עשה באשר הרוב מהמחבר של כף חיים ציטט הש"ך והשטייט תיבת הנשכרות לשנה כלשון הש"ך וטהה בהבנת דברי הש"ך לחלוון. ומכל מקום אף הוא לא התיר פועל רגיל מטעם שפהה המשועבדות לא יתכן כלל.

ישראל הלוי בעלסקי

ר' אייר תשס"ב נוא אראק

חשיבות על הניל

היום - ז' אייר - עיינתי בספר חלקת בניין (סי' קי"ג סי' ק ל"ה) וראיתי שנשאר בצע"ע בנקוודה זו ממש.

צ. ש.

חו"ד בעניין זה מהרלבנן שלייט"א

בעניין שכיריים בפועל, עיין מה שכתרתי בספרינו ג' שושנים חלק ב' סימן ל"ב

הרבי מנחם דוב גנץ

בעניין מראית עין בחדרי חדרים

ביו"ד סי' פ"ג סע' ג' כתוב הרמ"א זוזיל, ונוהgo לעשנות משקדים ומונחים בה בשר עגל הוואיל רק מודרבנן אבל בשר בהמה יש להניה אצל החלב שקדים משום מראית העין כמו שנתבאר לעיל סי' ס"ג לעניין דם.

ועיין ש"ך (אות ו') שהליך על הרמ"א בזה שכח דמראית עין אינו נהוג באיסור דרבנן ורק באיסור דאוריתא דבשר וחלב היישן למראית עין וצריך להניה שם שקדים, זוזיל, דהא אפלו בмеди דרבנן היישן למראית העין בכמה דוכתי ומהם בש"ס פרק ב מה בהמה (דף נ"ד) ולא כוגג אע"פ שהוא פוקוק משום דמיוחז כמאןداول לחינגה, פירש"י לשוק למכור והינו מראית העין וכדאיתא בפ' כמה אשה (סוף דף ס"ד) וזהו מוסכם מכל הפוסקים וכמו שנתבאר באו"ח סי' ש"פ אע"פ שאיסור מקח וממכר בשכת אינו אלא מודרבנן וכן מוכח בהדיा בתוס' בכתובות פ' אע"פ (דף ט' ע"א) ד"ה מעכין דאפלו בмеди דרבנן היישן למראית העין, עכ"ל.

وعיין בנהלת צבי שכח לתרץ קושית הש"ך על הרמ"א זוזיל, אינו מבין השגתה על הרמ"א כלל דודאי גם הרמ"א זול מודה דאפלו בDRVBNN HYSHNN למראית עין כמכואר בכמה דוכתי אך היינו דוקא במ"ע גמור שהוא בפני הראות, מא"כ הכא דמיירי שմבשל בביתו ואין חשש לאסור ורק משום הא דקי"ל דכ"מ שאסרו חכמים משום מראית עין אפלו בחדרי חדרים אסור זה אינו אלא בмеди דאוריתא דהא כן כתבו התוס' בהדיा בכתובות ד"ס ע"א דהא אפלו בחדרי חדרים אסור זה אינו אלא בмеди שהרואה יחשדתו שעובר איסור דאוריתא אבל אם יחשדתו שעובר איסור דאוריתאתה אבל אם יחשדתו שעובר מיל' DRVBNN לא עי"ש. וכן הוא בפסקין חוס' פ"ק דעבודה זורה סי' י"ג, ע"ש. ואו לא קשה מש"ס פ' במה בהמה דהנתם איךACA מראית עין גמור משא"כ הכא ואפלו אם הוא בפני בני ביתו ג' כח שיב בחדרי חדרים כמכואר בא"ח סי' רמ"ג מפני שבני ביתו יודעים הדבר על בוריו. ואפשר דמהורש"ל והש"ך הבינו מרכבת הרמ"א משמע דמיירי אפלו בסעודות גדולות דaicaca מראית עין גמור ועל זה שפיר השיגנו, עכ"ל.

מה להתחשב וזהו "קשה" והזמן הקשור לו הוא רק בחינה לבירר על יהה גדר הקושי ר"ל כמה היא קשה וכלsoon הש"ך "ישנה ו' חדרים חשייבא קשה".

אולם יותר יש לתמונה האיך יכול אדם בפח הטעות ולא ישים על לבו יסוד הדברים והרי הם מפורטים ומובאים לכל בסימן הנ"ל בש"ך ס"ק ב' ובט"ז ס"ק א' ע"ש שטעם המסתנה הוא או משום המשכת הטעם או משום בשר הנשאר בין השניהם. וודעת מהחייבים המסתנה גם כן אחורי גבינה קשה הוא מאותו הטעם כי ס"ל שלגבינה קשה יש המשכת טעם מפני חוריפותה וחימוץ ואולי נבדקת בשניהם גם כן. ובגעינו לנו ל"ל וכי כי מז שמארוין אותה לא נשנה הטעם ולא נעשה קשה ממה שהיה לפניו זה לירבק בשניהם ודינה לא נשנה במתנה זו.

ואולי טועון איזה טוען שאנו חייבים שלא ליטוש תורה אם ולהתחזק بما שעשו קדמאי להמתין אחר גבינה כוון, ליהוי דעתו שלא נמצא כזה בקדמוניים ולא נהגו כך בבית היישן (עד אلطער הימים) ועל המודשים שהמציאו פאן דעת זו - עליהם להביא ראה ובלעדיו וזה נשאר הדין כמו הימי הפוסקים ועוד תנה ואין שום יסוד להשאלה הנוכחית ומכוון להשכחה ושלום על ישראל.

ע"ז בעה"ח ט"ז לחדר שבט שנת חננ"ז לפ"ק פה נוא יארק

ישראל הלוי בעלסקי

גב. ועיין בדברי מロン בעל יד יהודה הובאו בדרכי חשובה סימן פ"ט ס"ק מג' שלדעתו אף גבינה קשה ממש שבשלו אורה ונעשה רלה דין להחמיר אחריה ואף ששמעתין שאחרים מחדרים על עצם שלא לסמן על זה, הכו דלא להוסיף עלה דכיםבשלים אותה טרם נעשה קשה ליכא למ"ד וכל שכן כשהנעשה אורייה או איזה פועלה לעכבר היישן לא יעלה על הדעת לחשבו קשה לעניין זה.

הנ"ל

הוספת הרוב שכתטר שליט"א: וכן שמעתי מרבני הגריד"ס ז"ל כשלמדנו שלותן ערוך י"ד בישיבה, שהגבינה הקשה המצויה אצלנו (American cheese) שאין צבי שכתטר בה הדין הזה.

חילוק אם הוא יחשדוו שהוא עשה איסור דאורייתא או איסור דרבנן שהרי שבשניהם הוא נחשב להיות בעל עכירה ולכך אסור. אבל בחדרי חדרים מה דמראית עין אסור, וככלaura צ"ב למה אסור היכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור, וככלaura צ"ב למה אסור היכמים מפני מראית עין אף אילו בחדרי חדרים אין מראית עין. אלא נראה לבאר מדוע שאסור ממש מראית עין הוא משום שע"י מעשיים אם אחר ראה ויחשב שהוא אסור איסור עלול הוא להכחישו שיחשוב שהדבר הזה מותר או שיחשב שהוא אסור והאחר עושה איסור ומהם והייתם נקיים לצורך להמנע מעשה זה, ומטעם זה חכמים אמרו שמלבד המראית עין עצם המעשה אסור. ולכן נראה דמי שעבר על מראית עין לא רק שעבר על איסור כללי של והייתם נקיים אלא גם מדרבנן עבר על איסור הפרט של אותו איסור שנראה שעבר עליו, ולכן מי שהוליך את הסולם משוכך לשוכך במועד זהוי מראית עין דשם אמרו להטיח גנו הוא צריך (כדמבער בגמ' ביצה שם) עובר גם על איסור פרט דחילול יו"ט. ולכן אסור גם בחדרי חדרים שהרי אף שאין מראית עין כיוון שאינו בפרהסיא אבל מ"מ עצם המעשה אסור מטה' יו"ט ולכן אף בצעוע אסור.

והנה בשיטת הרמ"א דבאיסור בשולחן דרבנן לא היישן למראית עין [ולפי הנחת צבי זהו דוקא בחדרי חדרים] יש מקום לומר שדברי הרמ"א הם דוקא במראית עין דכב"ח דרבנן, שהרי בשולחן דרבנן אינו אף מדרבנן חפצא של בשולחן, שהרי חזין. דאיינו אסור בהנאה, ומותר בבישול. ועוד דנהלכו הרמב"ם והרשב"א אי אמרין حتיכה נעשה נבללה גבי בשולחן דרבנן, דלהרמב"ם בכשר בתחלב דרבנן לא אמרין חנין (עיין בט"ז וביו"ד סי' צ' אות ד) הרי דבשר בתחלב דרבנן אינו חפצא של בשולחן אלא איסור גברא משום גזירה, ולכן יש לומר שלא דרבנן אמרין דאסור בחדרי חדרים כיון שאין איסור בכב"ח בחפצא, שנאמר שעצם הפעולה דמראית עין יאסר בחדרי חדרים, ולכן אינו אסור ממש מראית עין באיסור דרבנן של בכב"ח אלא בגלי ובפרהסיא משום שחזור שעובר על איסור דכב"ח אף דהוי דרבנן אבל בחדרי חדרים שאסור בעצם משום איסור דכב"ח, בדרבנן דאיינו איסור חפצא של בכב"ח ליכא דין לאסור בחדרי חדרים.

ומה דבמראית עין יש גם איסור פרט依 דאותו עבירה שחוודה בו מוכח מהרמב"ם פ"ה מהל' יו"ט הל' ד' שכחוב זו"ל, אין מוליכין את הסולם של שוכך משוכך לשוכך ברשות הרבים שהוא יאמרו לתיקן גנו הוא מוליכו. אבל ברשות היחיד מוליכו. אע"פ שכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, כאן התירו מפני שמחת יום טוב, עכ"ל. ועיין בהראב"ד כמה שהשיג על הרמב"ם מהגמ' ביצה דהgem' לא חילקה בין רשות היחיד לרשות הרבים. ועיין במגיד משנה ובלה"מ מה שכתבו לתרץ דברי הרמב"ם מהגמ', מ"מ להרמב"ם חזין דברה"ר אין שמחת יו"ט מתיר ווקך בורה"י שמחת יו"ט מתייר. והסבירו הוא בדברות הרבים דהוי איסור כללי דמראית עין דוהיitem נקיים אין איסור יו"ט בלבד אלא איסור כללי דוהיitem נקיים ואין מקום לשמחת יו"ט להתיר אך אין איסור כללי שאינו איסור יו"ט במסוסים, משא"כ ברשות היחיד דמה אסור הוא משום דעתם המעשה אף בצעועו אסור ונעשה למעשה איסור דחילול יו"ט, ולכן שמחת יו"ט יכול להתирו כיון דהוי איסור יו"ט במסוסים ולכן שיק שיהא אסור בחדרי חדרים וכמו שביארנו.

ולפ"ז נראה לבאר תירוץ הנחת צבי דבפרהסיא אסור ממש מראית עין בין איסור דאורייתא בין איסור דרבנן, שהרי יסוד האיסור הוא משום והייתם נקיים, ובזה אין