

גליון יש לחקור

פרשת דברים - ואתחנן
תש"פ לפ"ק

גליון זה נתנדב

לע"נ איש היקר אוהב חסד ורודף חסד הרבני הנכבד
ר' מנחם מנדל ב"ר יוסף מענדלאוויטש ז"ל
ראש בית המדרש וכולל מתיבתא

מחיר ההנצחות הוא רק " 100 " לשבוע

להערות והארות ולנדבות, או לקבל הגליון בדוא"ל
יש לפנות

1965 60th st

Brooklyn ny 11204

181syesh@gmail.com

708-929-1818

ע"י

לוי יצחק בלאמו"ר הרה"ג ר' שלום דוב שנעק שליט"א

בענין אם בישול עכו"ם הוה איסור הפצא או איסור גברא

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

- א] בהקשיא דרש"י סותר עצמו בהסבר הטעם שאסרו בשולי עכו"ם.
 ב] בשני הטעמים שחז"ל אסרו בישול עכו"ם וגם ו' נפק"מ מזה.
 ג] בהחקירה באיסור בישול עכו"ם, אם הוה איסור גברא או איסור הפצא.
 ד] נפק"מ א' אם צריך לפרוש ישראל מלאכול מבישול נכרי כשאינו יודע שזה נתבשל ע"י נכרי.
 ה] נפק"מ ב' אם מהני מה שיהודי מדליק האש להצילו מבישול עכו"ם.
 ו] נפק"מ ג' אם נכרי בישול מאכלים ששייך לישראל אם צריך לשלם מטעם מזיק.
 ז] נפק"מ ד' אם בישול הגוי כשיעור של כמאב"ד והשלימו הישראל, אם אסור מטעם בישול עכו"ם.
 ח] נפק"מ ה' אם יש איסור בישול עכו"ם כשמבשל בבית ישראל.
 ט] תירוץ נפלא על הקשיא של ה'תורת חיים על הגמ' דהביאו אסמכתא לאסור בשולי גוים מקרא המאוחר והו"ל להביא האסמכתא מקרא המוקדם
 י] נפק"מ ו' אם מותר ליתן לחולה שאין בו סכנה מאכל שבישולו עכו"ם.
 יא] נפק"מ ז' אם ההיתר בדבר הנאכל חי תלוי לפי כל יחיד ויחיד אי אוכלו חי, או שתלי ברוב העולם.
 יב] נפק"מ ח' אם הטעם, והבלעות של בישול עכו"ם אסור.

אוכל בכסף תשברני ואכלתי, ומים בכסף תתן לי
 ושתיתי [דברים ב' כח'].¹

נשתנה, אלא מעתה וכו', אלא מדרבנן,² וקרא
 אסמכתא בעלמא.³

בגמ' במסכת ע"ז [לז ע"ב] והשלקות מנא הני
 מילי א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא,
 אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי
 ושתיתי, כמים, מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא

בטעם האסור כתב רש"י [שם לח ע"א בד"ה
 מדרבנן] שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל
 ובמשתה, ויאכלנו דבר טמא.

יש להקשות⁴ דהא רש"י בהמשנה [שם לה
 ע"ב ד"ה והשלקות] כתב כל דבר שבישלו עובד

מקורות וביאורים

¹ הקשיא א' הואהאיך אפשר לכתוב פרשת ואתחנן כשהפסוק הוא בפרשת דברים, שתי תשובות בדבר א' שהיות שעכשיו הוא הזמן של להרבות רעיות ההיפך של שינאת חנם ממילא חשבתי שהעולם ויותר שלא אצטרך לכתוב גליון גם על פרשת ואתחנן ויהיה מספיק הגליון הזה על ב' שבעות, ב' שואתחנן הוא לשון של בקשה שאני מבקש לרחם על הכותב בזמן כזה תודה על ההבנה.
² ובטעם הדבר עיין ברש"י [שם לח ע"א ד"ה מדרבנן] שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכלנו דבר טמא, אבל עיין בתוס' [שם ד"ה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא] דמביא הרש"י, וכתב ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פירוש רש"י בהמשנה [לה ע"ב].

³ מהגמ' מבאור שבישולי עכו"ם נאסרו מדרבנן, אך עיין ביפה עינים לעבודה זרה [לז ד"ה תו'] שמעיר שבירושלמי [בשבת א ד] מובא שרבי שמעון בר יוחאי דרש איסור בישולי עכו"ם מהפסוק הנ"ל, והירושלמי אינו דוחה את הדרשה, ומשמע שאף למסקנה מדובר באיסור דאורייתא, ויוצא שלפי מסקנת הגמ' בעבודה זרה ברור שבישולי עכו"ם נאסרו מדרבנן אך יתכן שיש דעה בירושלמי שחולקת וסוברת שהם נאסרו מן התורה.

היפה עינים מעיר שהירושלמי שם מביא שרבי שמעון בר יוחאי סובר ששלקות נאסרו כחלק של גזירות י"ח דבר ויוצא שאיסור זה הוא רק איסור דרבנן, והיפה עינים נדחק מאד לתרץ קושיא זו אך לדעתו יוצא שרבי שמעון בר יוחאי סובר שבישולי עכו"ם נאסרו מדאורייתא.
 יש להעיר שאף אם בישולי עכו"ם נאסרו מדרבנן העובדה שיש אסמכתא לאיסור זה יתכן גורמת לכך שהוא נחשב איסור דרבנן חמור יותר, ועיין בפתיחה הכוללת של הפרי מגדים [לאורח חיים א כ-כב] שמחלק בין דינים דרבנן שיש להם אסמכתא שחמורים יותר, לדיני דרבנן שאין להם אסמכתא שהם קלים יותר, הפרי מגדים מחלק גם בין סוגים שונים של אסמכתא שיש אסמכתא שיש לה רמז בקרא שהיא כדבר תורה ממש, ויש שאינה רמוזה בקרא שאסורה מדרבנן, אך בדרגה חמורה מאיסור דרבנן שאין לו אסמכתא ע"ש בנוסף תוס' בעבודה זרה [לז ע"ב ד"ה השלקות] כותב דר"ת סובר דהוה גזירת הקודמין שהרי היתה הוה אמינא שזה איסור דאורייתא ויתכן שעובדה זו מראה שזה איסור חמור יותר [אך אין זה מוכרח שיתכן ששאלת התוס' נוגעת רק לזמן התקנה ולא לחומרתה].

⁴ ועיין בתוס' [שם ד"ה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא] דמביא הרש"י, וכתב ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פירוש רש"י בהמשנה [לה ע"ב], אבל צ"ע למה רש"י בהמשנה מביא הסיבה משום חתנות, וכאן כתוב דהטעם משום דמאכילו דבר טמא.
 ובעצם יש להקשות על תוס' עצמו, דהנה התוס' מביא הראב"ד דודאי שלקוח אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשל בביתו, אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילו דברים טמאים, ולא הודה לו ר"ת דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל לא חלקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העובד כוכבים, כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים עכ"ל.

נמצא לר"ת שחולק על הראב"ד להלכה ג"כ מודה לו בזה שיש שני טעמים לאסור בישול עכו"ם, ושפיר איתי לטעמא דשמא יאכילו נוסף על הטעם דחתנות שנוכח בגמ' שהרי כתבו החוס' בדעת ר"ת וז"ל שאף בבית הישראל יש לחוש שמא לא יזהר כלומר שלא יזהר ויאכילו דבר טמא, ובאמת דבר זה צריך ביאור שהרי בתחילת דברי התוס' כתבו דיותר נראה דהטעם שאסרו הוא משום חתנות לבד ואילו מדברי הר"ת

כוכבים ואפילו בכלי טהור, וכלהו משום חתנות, **ויש לתרץ ע"פ החקירה הבאה.**
 וזה דלא כמו שכתוב רש"י בהגמרא.⁵

מקורות וביאורים

נראה דסבר דהטעם הוא אף משום שמא יאכילנו דבר טמא וכן צ"ע שהרי התוס' [שם לו ד"ה השלקות] הביאו ע"ש הר"ת דהטעם שאסרו הוא רק משום חתנות.

⁵ וי"ל דיש כמה נפק"מ בין ב' טעמים אלו.

א) אם דבר שאינו משתנה מברייתו אסור נמי משום בישול עכו"ם.

עיי' בהג' אשר"י [כאן ס"י כח] שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא, ורשב"ם כתב בשם רבותינו דבשולי גוים נאסר משום גזירה שמא יאכילנו גוי דבר טמא, הילכך דבר המשתנה מברייתו ע"י האור בין מבושלין במים בין צלויין באור אסורין משום בישולי גוים אבל במידי דלא בשיל שלא נשתנה מברייתו אין לחוש לדבר טמא שהיתה ניכר בו, ובישוב סתירת דברי רש"י אי הגזירה בשלקות הי' משום חתנות או שמא יאכילנו דבר טמא כ' הב"ח [בריש ס"י קי"ב] דבגמ' מוכח דבכולן גזרו משום בנותיהן אלא דאסמכתא דקרא היא כדי שלא יאכילנו דבר טמא דמשו"ה לא שרי אלא כמים שלא נשתנה ע"י האור ואין לחוש בהם משום דבר טמא.

ושמעינן מד' הב"ח דהא דאמרו בסוגיין דהאיסור בבישולי גוים הוא רק אם נשתנה ע"י האור אבל אם לא נשתנה ע"י האור אין בזה איסור מתאים אם גזירת בשולי גוים היתה משום שיאכילנו דבר טמא והואיל והאוכל נשתנה בזה יש לחוש שיתן לו דבר טמא דהא אינו ניכר כמו שכי' בהג' אשר"י, אבל אם האיסור משום חתנות בכל ענין אסור ואף אם לא נשתנה ע"י האור, ונמצא דבזה נחלקו רש"י והתוס' ועי' בר"ן אי האיסור דוקא אם נשתנה ע"י האור.

ב) אם הגזירה של בישול עכו"ם הוה גזירה אחת אם פת עכו"ם.

דשי' התוס' [בד"ה והשלקות] דמעיקרא גזרו על בישולי גוים לפני גזירות י"ח דבר, ואז לא גזרו על הפת, והגזירה על הפת גזרו בכלל י"ח דבר, ובזה מפורש דהגזירה היה משום בנותיהן, מעתה אם הגזירה על השלקות הקדומה היתה משום חתנות כמו הגזירה המאוחרת על הפת י"ל דאחר שגזרו גם על הפת הוה גזירה אחת עם הגזירה על בישולי גוים, אבל אם הגזירה על בישולי גוים היתה שמא יאכילנו דבר טמא אין גזירת הפת בבישולי גוים גזירה אחת והואיל וטעמי הגזירה שונים.

ג) אם יש היתר של בישול פלטר.

הגמ' בעבודה זרה [לה] אומרת שהיו אלו שנהגו היתר בפת של פלטר, לא מפורש בגמ' אם יש היתר דומה של בישולי פלטר, ונחלקו בזה הראשונים, הרא"ה בבדק הבית מזכיר היתר זה וז"ל ועוד שהאופה אופה בבית מיוחד לכך ואינו מתכוין לבשל לעצמו ולא שום אדם מיוחד אלא למלאכתו לפי שהוא שכיר לאפות ולבשל לכל הבא בבית מיוחד שאין בני אדם אוכלין בו ולא שותין בו והוא רשות הרבים לכל העולם בזה אפשר לדון לזכות דכי הא לא חשיב בישולי נכרים דלא שייך בהא איקרובי דעתא וכל שכן לענין פת שהקלו בו, ועיין בשו"ת מהריט"ץ [ישנות קסא] שגם כותב כן וז"ל וא"כ אלו הבישקוגוש שאינן צריכין המוציא ולא נטילת ידיים יצאו מכלל פת כמו פת קטנית, שמא תאמר הרי הם עולים על שלחן מלכים, הא לאו מילתא היא חדא דשל פלטר ניהו וליכא טעמא דחתנות כדברי המתירים בפת פלטר, וזה ניתן לתלות אם בישולי עכו"ם נאסרו מחשש חתנות יש מקום להתיר בישולי עכו"ם של פלטר שהרי במקרה זה אין חשש של חתנות, אך אם בישולי עכו"ם נאסרו מחשש מאכלות אסורות מסתבר שיש לאסור בישולי עכו"ם של פלטר.

[ועיין גם במאירי בעבודה זרה [לה] ושלקות] שמשמע שאיסור בישולי עכו"ם מוגבל למקרה שהנכרי מבשל אוכל שנמצא בבעלות הישראל אך במקרה שהנכרי מבשל מאכלו המאכל אינו נאסר משום בישולי עכו"ם וז"ל והשלקות פירוש דברים שלנו שבשלם גוי בהכשר ועיין בהמשך דבריו לה ד"ה יש שהמאירי מסביר שזו הסיבה שיש היתר של אכילת פת פלטר והפת לא נאסרה משום בישולי עכו"ם שהרי אף איסור פת עכו"ם נובע מחשש חתנות פת של נכרי שנאפתה על ידו, אך יש להעיר ששיטה זו מחודשת מאד שלפי זה יוצא שאין איסור של פת עכו"ם בפת בעלי הבתים והאיסור מוגבל לפת שהיתה בבעלות ישראל שנאפתה על ידי נכרי וצריך עיון גדול בדעתו בזה בנוסף יש להעיר שלא ברור מדוע המאירי מניח שאין קירוב דעת וחשש של חתנות במקרה שהמאכל שייך לנכרי].

ד) אם דבר שנשתנה אבל לא ע"י האור אם יש בו איסור בישול עכו"ם.

הגמ' בעבודה זרה [לז] אומרת שמאכל שלא משתנה על ידי הבישול שדומה למים אין בו משום איסור בישולי עכו"ם, אך הגמ' שם מקשה מכך שמותר לאכול קמח שטחנו עכו"ם למרות שהטחינה הופכת את החיטה לקמח, הגמ' מתרצת שרק דבר שמשתנה על ידי בישול באור יש בו משום בישולי עכו"ם, מפשטות הגמ' נראה שדבר שלא משתנה על ידי בישול באור אינו נאסר מדין בישולי עכו"ם, אך הר"ן בעבודה זרה [טו בדפי הר"ן] מעיר שרוב הראשונים אינם מזכירים תנאי זה לאיסור בישולי עכו"ם, ועיין ברמב"ם בטור ובשולחן ערוך שמשמיטים הלכה זו, ונראה שלדעתם אף דבר שלא נשתנה על ידי בישול באור נאסר מדין בישולי עכו"ם, אך עיין בש"ך [ביוורה דעה קיג א] שטוען שמפשטות דברי הגמ' נראה שיש דרשה כזו ופוסק כן להלכה.

ועיין בהגהות אשרי לעבודה זרה [כח] שתולה שאלה זו בחקירתנו וז"ל דבשולי עובד כוכבים נאסר משום גזירה שמא יאכילנו עובד כוכבים דבר טמא הילכך דבר המשתנה מברייתו ע"י האור בין מבושלין במים בין צלויין באור אסורין משום בישולי עובד כוכבים, אבל במידי דלא בשיל שלא נשתנה מברייתו אין לחוש לדבר טמא שהיתה ניכר, ויוצא לפי ההגהות אשרי שאין לאסור בישולי עכו"ם שלא נשתנו על ידי האור מפני שאין חשש שיש בהם מאכלות אסורות, אך אם בישולי עכו"ם נאסרו מדין חתנות יש לאסור אף דברים שלא נשתנו על ידי האור כהבנת הרמב"ם הטור והשולחן ערוך.

ה) אם בישול עכו"ם אוסר כלים.

הרשב"א בתורת הבית פוסק שצריך להכשיר כלים שבישלו בהם עכו"ם וז"ל מסתברא שצריכין הכשר, דכל שאסרוהו חכמים פליטתו אסורה כמוהו אך הרא"ה בבדק הבית שם חולק ופוסק שבישולי עכו"ם אינם אוסרים כלים וז"ל ולא אסרו בו אלא לפי מה שיראה שימשך בו טעם של חתנות אבל הכלים מותרים להשתמש בהן אחר הדחה דלגבי גיעולי הכלים לא מסתבר למימר דגזרו ואסרו בהו משום בשולי נכרים דלית בהו משום חתנות ולא משום איקרובי דעתא.

ניתן לתלות שאלה זו בשתי הטעמים אם בישולי עכו"ם נאסרו משום חתנות ניתן לומר שאם אין כוונתו של העכו"ם לבשל והבישול נעשה כתוצאה צדדית מהשריפה שאין בו משום קירוב דעת ולכן אין לאסור את המאכל מדין בישולי עכו"ם, אך אם בישולי עכו"ם נאסרו מחשש איסור מאכלות אסורות יתכן שאף אם העכו"ם לא התכוון לבשל יש לחוש לתערובת מאכלות אסורות, ולכן יש לאסור את המאכל מדין בישולי עכו"ם.

ו) אם בישול עכו"ם בטל ברוב או בששים.

נחלקו הראשונים והפוסקים האם בישולי עכו"ם בטלים ברוב או בששים, הנמוקי יוסף [ביבמות כו בדפי הר"ן] פוסק שבישולי עכו"ם בטלים ברוב וז"ל ומיהו ענין פתן ובשוליהן כיון שאין איסור שוה בכל הוא אפשר דבטיל חד בתרי כן נראה עיקר בעיני וכן הסכים על ידי מורינו הר"ב ז"ל והריטב"א ז"ל, אך הש"ך ביוורה דעה [קט"ו יז] כותב שלפי הרשב"א צריך ששים לבטל בישולי עכו"ם, וכך פוסקים הגר"א ביוורה דעה [קיג לט] והפרי חדש ביוורה דעה [צט"י יז] ויש לתלות השאלה בהטעמים הנ"ל דאם בישולי עכו"ם נאסרו מחשש איסור מסתבר שיש צורך לבטלם

לצד א' דהוה רק איסור גברא ומטעם חשש חתנות, אז אולי¹⁰ אינו צריך להפרישו.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז אפילו אם הישראל אינו יודע שזה נתבשל ע"י גוי צריך להפרישו.

נפק"מ ב'¹¹ אם מהני מה שיהודי מדליק האש להצילו מבישול עכו"ם.

לצד א' דהוה רק איסור גברא אז י"ל¹² דמהני.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז י"ל¹³ דלא מהני.

יש לחקור⁶ באיסור בישול עכו"ם, אם הוה איסור גברא או איסור חפצא.⁷

צד א' הוא⁸ דהוה רק איסור גברא ומטעם חשש חתנות.

צד ב' הוא⁹ דהוה איסור חפצא.

והנפקא מינה.

נפק"מ א' אם צריך לפרוש מלאכול מבישול נכרי, כשאינו יודע שזה נתבשל ע"י נכרי.

מקורות וביאורים

בששים כשאר איסורים, אך אם בישולי עכו"ם נאסרו מחשש חתנות יתכן שדי בביטול ברוב שהרי יתכן שלאחר שהמאכל בטל ברוב כבר אין קירוב דעת ואין חשש חתנות.

[יש להעיר שהש"ך עצמו משהו בין האיסור של בישול עכו"ם לאיסור של פת עכו"ם ופוסק ששניהם בטלים ברוב ועיין בזה בש"ך ביורה דעה קיגכא ועיין בש"ך קיבכג בנוגע]

⁶ היה אפשר לומר שזה תלי בהטעם שחז"ל אסרו בישול עכו"ם, דאם הטעם משום חתנות אז האסור הוא רק על הגברא דהוה כעין הרחקה, אבל אם הטעם הוא מטעם שמא יאכלנו דבר אסור אז האסור הוא איסור חפצא כמו יין נסך.

⁷ וכן יש לחקור בנוסח אחר, בענין מה שאסרו בישול עכו"ם משום חתנות, אם החשש הוא על העצם חתנות, או דכל החתנו תהוה חשש דע"י זה יבאו לאכול דבר האסור דכך משמע מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות ואין זמן להאריך בזה.

⁸ ולכאורה נראה להביא ראיה שהוא רק איסור הרחקה, דבענין בישול עכו"ם מצינו מחלוקת בין הראשונים אם נכלל בתקנה זו גם פת או לא, שיטת התוס' [בדף לז ד"ה והשלקות] שגזירת פת אינו כולל שלקות, וכן גזירת שלקות אינו כולל פת, אמנם הר"ן כתב שגזירת שלקות כוללת כל מאכלים ואפילו פת, והיינו כל מאכל שנתבשל ממש ע"י גוי אסור מטעם זה, אבל באיסור פת עכו"ם נתוסף שגם אם נתבשל ע"י ישראל נאסר אם פת זה הוא ברשותו של גוי.

ולדעת הר"ן יש לעורר לענין היתר של פת פלטר המבואר בפוסקים, וכן הביאו הר"ן עצמו, דכפשוטו אין זה היתר אלא לענין תקנת פת אבל בבישול עכו"ם לא התירו בשל פלטר וא"כ איך מותר לקנות פת פלטר לדעת הר"ן הרי עדיין יש עליו איסור בישול עכו"ם, ועכצ"ל שעכ"פ האיסור שלקות בפת עכו"ם נותר בפלטר וא"כ גם בפת של ישראל שאפאו גוי היה מסתבר להתירו גם מאיסור בישול עכו"ם, אמנם מצאתי שכתב הש"ך [בסי' קי"ב סק"ז] שאין בזה היתר דלא התירו משום בישולי עכו"ם אלא משום שהוא גזירה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה, אבל בפת של ישראל דלא שייך הא טעמא אסור עכ"ד, וכוננו נראה שהישראל יכול לאפותו בעצמו ולא ליתנו לגוי ולכן לא התירו זה.

והנה אי נימא דבישול עכו"ם הוא איסור חפצא קשה לחלק בין הדברים ולומר שהתירו באופן אחד ולא באופן אחר, ומסתבר שאם התירו האיסור שעל המאכל התירו אף בשל ישראל, אבל אם התקנה הוא רק איסור הרחקה בלבד יל"פ שבעצם קיימת האיסור לעולם, רק שבמקום שהדחק יש להתיר מהטעם המבואר לעיל שאין בזה משום קירוב להגויים כל כך וא"כ היה נראה מזה ראיה שהוא רק איסור על הגברא להרחיק עצמו.

⁹ וכמו שמצינו לענין הגזירה שגזרו חז"ל בסתם יינם שאסרו משום בנותיהם וגם משום חשש יין נסך, ועיין ברשב"א [לע"ז דף כט] שהסביר דטעם הגזירה היא משום בנותיהם שלא יבוא לידי חיתון, אבל הגדרת האיסור היא בתורת איסור יין נסך והחפצא של האיסור הוא איסור יין נסך, וכן הוא בתוס' הר"ר אלחנן [שם ד"ה יין מנלן] וז"ל וא"ת והא תמניתין בסתם יין מיירי דאסור בהנאה, דהא לא קתני יין נסך ומה ראיה מייתי מיינ נסיכם דהוי תקרובת וי"ל דפשיטא דאע"ג דאסרו יינם משום בנותיהם [דף לו'] לא הוי אסרינן ליה בהנאה יותר מפתם ושמןם אי לאו דיינ נסך ממש אסור בהנאה מה"ת, ומ"מ תחילת הגזירה לא הוי גזרינן איסור בסתם יינם משום יין נסך אי לא משוט בנותיהם, וכיוצא בזה מצינו פ"ק בשבת דקאמר דגזרו טומאה בכלי זכוכית אטו כלי חרס משום דתחילת ברייתן מן החול וכו', וברשב"א כתב דתחלה לא גזרו חכמים טומאה אלא הואיל ודמו לכלי חרס ואח"כ שמו עליהם דין כלי מתפח עכ"ל.

¹⁰ דאם נאמר יהוה הפת איסור חפצא י"ל דצריך להודיעו, אבל אם לא הוה דבר האסור על חפצא דפת אלא הוה דין איסור על הגברא כדי להרחיקו מן הנכרים, הכא שאין יודע שתבשיל זה נתבשל ע"י נכרי אזל ליה טעם האיסור דליכא חשש חתנות.

¹¹ **להבין הנפק"מ יש להקדים.**
הנה בגמ' [שם ל"ח ע"ב] איתא דפת שלש מלאכות יש בה, ואם שגר ישראל ואפה עובד כוכבים שפיר דמי, ונחלקו הראשונים האם בבישולי עכו"ם מהני הדלקת האש כמו השגירה בפת שהיא הסקת התנור, דהביי [בסי' קי"ג] הביא שדעת הר"ן והרשב"א דבישולי עכו"ם לא מהני הדלקת האש, וכתב עליו הדרכי משה דהמרדכי והתרוה"ד מתירים, וכן להלכה השו"ע [בסעיף ז'] פסק דאסור, והרמ"א הביא דברי המתירים. ויש לעיין דבמה נחלקו וי"ל שנחלקו בהחקירה הנ"ל.

¹² דלצד זה דכל האיסור הוא רק מחמת חשש חתנות דהיינו על הגברא, ולכן די בעשייה קטנה של הישראל כדי להוציא משם זה, דאחר שישראל עושה מקצת אין היהודי מכיר טובה כ"כ ממילא לא שייך עוד חשש חתנות, והר"ן [ט"ו ע"ב מד' הרי"ף] הביא בשם הרמב"ן דאם הישראל הביא עיקר האש שרי אף שעדיין אינו ראוי לאפות בו את הפת ע"ש, ונראה דהוא ס"ל דאם הישראל עשה את עיקר האש מהני שלא יחשב נתבשל ע"י עכו"ם משום דלא שייך חתנות אם הישראל עשה חלק מהבישול אפילו אם זה לא הוה העצם הבישול.

¹³ משום דלצד זה שבישולי עכו"ם זה איסור בחפצא, א"כ כמו דכדי להחשיבו בישולי עכו"ם צריך בישול חשוב שלפני כן לא היה ראוי לאכילה, הכי נמי כשבישלו עכו"ם צריך בישול ממש של הישראל כדי להוציא משם בישולי עכו"ם, ולכן סבירא ליה דהדלקת האש לא מהניא להפקיע ממנו שם בישולי עכו"ם, ואולי גם הר"ן דס"ל דהדלקת האש לא מהניא סובר דזה איסור בחפצא ולכן מצריך חלות מעשה בישול, דלצד זה אין אנו עומדין כל ציור אם שייך החשש של איסור חתנות דהא איסור חפצא זה מציאות, ואם יש עליו שם בישול עכו"ם אפילו כשלא שייך הטעם עדיין אסור, משא"כ אם לא הוה אלא איסור גברא אז י"ל שזה תלי כל מצב לעצמו.

לחקור

לצד א' דהוה רק איסור גברא אז י"ל דאם השלים הישראל אז אזל האסור, כיון דרוב הבישול היה על ידי הישראל¹⁶.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז אינו ניתר אח"כ דהא איסור שבו להיכך הלך.

נפק"מ ה' ¹⁷ אם יש איסור בישול עכו"ם כשמבשל בבית ישראל.

לצד א' דהוה רק איסור גברא ומטעם חשש חתנות, אז בביתו דליכא חשש חתנות ¹⁸ מותר לאכול מה שבישול העכו"ם בבית ישראל.¹⁹

נפק"מ ג' ¹⁴ אם נכרי בישל מאכלים ששייך לישראל, אם חייב לשלם מטעם מזיק.

לצד א' דהוה רק איסור גברא ומטעם חשש חתנות, אז אינו צריך לשלם.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז צריך לשלם.

נפק"מ ד' ¹⁵ אם בישל הגוי כשיעור של כמאב"ד (-דהיינו כחצי או שלישי בשולו), ונשלם הבישול על ידי הישראל, וכן אם צלאו ישראל אחר שבישלו העכו"ם.

מקורות וביאורים

¹⁴ להבין הנפק"מ יש להקדים.

עיי'ן בחידושי הר"ן [ע"ז דף נ"ט ע"ב] דכתב נכרי שנגע ביינו של ישראל ולא נסכו לע"ז, האויל וכל איסורו מגזרת סתם יינם אין הנכרי חייב לשלם דמי ההיזק על היין, דיכול העכו"ם לומר לו אנא לא אזקתיך ולא מידי ששרי אין היין אסור עליכם אלא מפני גדר שגדרתם לעצמכם כדי להתרחק מאתנו ואינו בדין שאהא נפסד בשביל כך ועי"ש, וסברה זה שייך נמי בבישול עכו"ם.

וכל זה הוא רק אם אסורו רבן על הגברא, אבל אם נאסר בחפצא י"ל דבכה"ג חשיב העכו"ם וחייב דליכא תו טעמא שאין הדבר נאסר אלא מפני גדר שגדרתם. וכל זה תלי בהחקירה הנ"ל אם בישול עכו"ם הוה איסור גברא או איסור חפצא.

¹⁵ להבין הנפק"מ יש להקדים.

בגמ' [שם לח ע"א] כל שהוא כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישולי נכרים, והיינו משום דבישול כמאב"ד כבר חשיב כמבושל, ולפ"ז כתב הר"ח דה"ה להיפך אם יתבשל ע"י נכרי כמאב"ד נאסר ושוב ל"מ שישלם הוסיף לבשלו דלענין בישולי נכרים נקבע לפי השיעור דעד מאב"ד, וכן דעת הרשב"א [בתוה"ב סוף ב"ג צה] דאחר שבישול העכו"ם כמאב"ד ל"מ מה שהישראל יוסיף בזה בישול.

והרא"ה [בבדה"ב שם] נחלק דרק לקולא אמרינן דאם בישל ישראל כמאב"ד שוב אין נאסר ע"י בישול עכו"ם, אבל להיפך בבישול עכו"ם כמאב"ד ישראל הוסיף בה בישול זה ודאי מותר וזה איסור החוזר להכשרו עכ"ל, אבל הרשב"א ס"ל דאחר שנאסר ע"י העכו"ם אין חוזר להכשרו ע"י בישול הישראל.

באבנ"ז [ס"ק] כתב להסתפק בבישול גוים שצלאו ישראל אחר הבישול של הגוי אי ניתר בכך, וכתב להתיר ע"פ מש"כ הרא"ה דאם בישלו הגוי בשיעור מאב"ד ואחר כך השלים הישראל את הבישול ניתר בכך, דה"ה אם צלאו ישראל אחר בישול הגוי מותר, וכ"כ בכלי חמדה [בסו"פ דברים] בשם הלק"ט אך באבנ"ז כ' בשם שו"ת מהרי"ל [ס"ק קס"ה] דאסר פת של גוי שבישלה ישראל לאחר אפיית הגוי עי"ש.

ו"ל דהרא"ה לשיטתו דאיסור בישולי גוים אינו איסור חפצא אלא איסור גברא משום חתנות ולכן סבר דאם בישלו הגוי בשיעור מאב"ד והישראל המשיך לבשלו נחשב בישול הישראל ואין בו חשש חתנות, אך המהרי"ל סבר דאיסור פת ובישול גוים הוא איסור חפצא והואיל ובישולו הגוי או שאפה הפת תו אין להם היתר אף אם יבשל הישראל את הפת אחר האפיה ביד הגוי ונחשב כעת בישול ישראל מיהו כבר נאסר החפצא כאשר הוא נאפה ע"י הגוי.

¹⁶ או אפילו בנתבשל חציו על ידי הישראל, משום דרוב הבישול לא היה על ידי העכו"ם.

¹⁷ להבין הנפק"מ יש להקדים.

הטעם שאסרו חז"ל בישול עכו"ם הוא משום חשש חתנות או חשש שיאכלנו דבר איסור, וכאשר אין סבירות של סכנת חתנות או שהנוכרי יאכילנו דבר האסור כגון שהנוכרי מבשל בכלים של ישראל ובביתו של ישראל כמו שהמשרתות השכירות שלנו עושות, נחלקו בזה הראשונים אם מותר התבשיל, הראב"ד התיר [תוס' ד"ה אלא מדרבנן מרדכי ס' תת"ל בשם ר"א מאורליינש טור שו"ע ס"י ק"ג] בשם הרב אברהם [ור"ת חלק עליו [אבל למעשה הר"ת כתוב הטעם משום שיש חשש שלא יזהר הגוי גם בביתו של ישראל, וזה לכוראה דלא כמו שאנו רוצה לומר שזה רק לצד ב' שבישול עכו"ם הוה איסור חפצא ממילא ליכא נפק"ם אם מבשל בבית של ישראל או לא].

בשו"ע מובאות שתי הדעות יש שמתיר בשפחות שלנו ויש שאוסר ואפילו בדיעבד, הגה ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים ואפילו לכתחילה נוהגים להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט.

ונחלקו האחרונים בענין היתר זה ה"ט"ז [ס"ק ג'] סמך על מה שכתב הראב"ד ובתנאי שהכלים של ישראל ובבית ישראל, והש"ך כתב שאין אנו סומכים על זה ואנו נוהגים איסור אפילו בדיעבד.

ויש לעיין דבמה נחלקו וי"ל שנחלקו בהחקירה הנ"ל.

¹⁸ וההסבר הוא דכיון דכל הדין הוא על הגברא מטעם חשש אז י"ל דבמקום דליכא חשש מותר.

¹⁹ ולצד זה אפשר לתרץ עוד קושיא חזקה.

ד'בספר תורת חיים הק' על הגמ' דהביאו אסמכתא לאסור בשולי גוים מקרא המאוחר והו"ל להביא האסמכתא מקרא המוקדם שנאמר לעיל פסוק ו' אוכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתייתם [ואכן בירושלמי כאן ובשבת פ"א ה"ד הביאו האסמכתא מהאי קרא המוקדם].

והנה הפסוק הקודם איירי ביחס לאדום והוא דבר השם שאמר אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו היושבים בשעיר וגו' אל תתגרו בהם כי לא אתן לכם מארצם וגו' אוכל תשברו מאתם וגו' ובבמדבר [כ' יד' יז'] נאמר וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום כה אמר אחיך ישראל וגו' נעברה נא בארצך, לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר דרך המלך נלך וגו', ושם נאמר בפסוקים [יח' יט' כא'] ויאמר אליו אדום לא תעבור בי וגו' ויאמר אליו בני ישראל במסילה נעלה ואם מימיך נשתה ונתתי מכרם וגו' וימאן אדום נתון את ישראל עבור בגבולו ויט ישראל מעליו וכ' הרמב"ן ויט ישראל מעליו קיצר הכתוב בזה כי מפי הגבורה נצטוו ונשמרתם מאד אל תתגרו בהם כאשר פירש להם משה, והיינו דהנאמר בפסוק הנזכר, אונל תשברו מאתם וגו' הוא לאחר שסירב אדום לתת לישראל לעבור בתוך שטחו, וע"כ ציוה השי"ת שלא יתגרו בהם ואוכל ומים יקנו מהם, ויאכלו וישתו, אך בפסוק כ"ח שהביאו בסוגיין שנאמר אוכל בכסף תשברו וגו' נאמר לפני כן בפסוקים [כו' כח'] ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון וגו' אעברה בארצך בדרך בדרך אלך לא אסור ימין ושמאל אוכל בכסף תשברו וגו'.

לחקור

נפק"מ ז' 21 אם ההיתר בדבר הנאכל חי תלוי לפי כל יחיד ויחיד אי אוכלו חי, או שתלי ברוב העולם.

לצד א' דהוה רק איסור גברא ומטעם חשש חתנות, אז י"ל שתלי בכל יחוד ויחוד.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז זה 22 תלי ברוב העולם. 23

נפק"מ ח' 24 אם הטעם, והבלעות של בישול עכו"ם אסור.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז אפילו בביתו של ישראל אסור.

נפק"מ ו' 20 אם מותר ליתן לחולה שאין בו סכנה מאכל שבישלו עכו"ם.

לצד א' דהוה רק איסור גברא אז מותר ליתן.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז אסור ליתן.

מקורות וביאורים

בקיצור היוצא מהנ"ל.

דנמצא דההבדל בין ב' הפסוקים, דלעיל איירי שלא יכנסו לתוך אדום אלא יקנו האוכל והמים מהם מחוץ לשטח של אדום, וכאן איירי שביקשו שיכנסו לתוך תחומם ושם יקנו מהם את האוכל ואת המים.

ולפי צד זה י"ל דאמנם היו יכולים ללמוד איסור זה דבישולי גוים אסורים גם מהפסוק הקודם גבי אדום, אלא למדו מהפסוק המאוחר הואיל ובזה יש חידוש נוסף דהא גבי אדום מיירי דלא ניתן לישראל לעבור בתוך תחום אדום וע"כ הא סמכתא היא רק דלא יקנו מהם אוכל מבושל, היינו שבישלו הגוי בביתו דכיון שישראל לא נכנסו בתחומו לא הי' שייך שיבשל הגוי בבית הישראל, אבל בפסוק כ"ח איירי בבקשת ישראל לעבור בתחום חשבון וע"ז הם אומרים לו אוכל בכסף וגו' וכיון שישראל נכנסו לתוך תחומם היה שייך היכי תימצא של אוכל שבישלו הגוי בבית הישראל וזה אשר אמרו בהאסמכתא לאסור אף אוכל זה כשי"ר ר"ת.

20 כתב הפמ"ג [או"ח סימן שכ"ח בא"א ס"ק י"א] דהקשה מה דאשכחן בחולה שאין בו סכנה מבשלים עבורו ע"י עכו"ם נמצא דמותר לו לאכול שלקות של נוכרי, וקשה מהא דכתב הרמ"א [יור"ד סימן קנ"ה ס"ג] שלא התירו לחולה שאין בו סכנה איסור דרבנן במאכלות אסורות, ותיירץ הפמ"ג כיון דאין זה איסור מחמת עצמו לכן מותר עיי"ש.

וכל תירוצו רק אם נימא דהוה חיוב על הגברא להרחיקו מן הנכרי ולא דשוויהו רבנן איסור חפצא על הפת כשאר איסורי דרבנן, ועיין בשו"ת רעק"א [קמא סימן ה'] שחקר אם מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול פרות הנושרין בשבת, וצידד להתיר כיון דהמאכל בעצמותו מותר, ורק איסור מוקצה משום דיומא קגרים ליה אפשר דשרי, והוא כדברינו דכל דלא הוה איסור חפצא ורק הוה דיני הרחקה על הגברא יש להתיר לחולה שאין בו סכנה.

וכל זה תלי בהחקירה הנ"ל אם בישול עכו"ם הוה איסור גברא או איסור חפצא.

21 **להבין הנפק"מ יש להקדים.**

הנה הברכי יוסף [בסימן קי"ג] הביא מספר בני חיי דדין דבר הנאכל חי תלוי לפי כל יחיד ויחיד אי אוכלו חי או לא, דאי אוכלו חי שוב אין בו איסור אע"פ שרוב העולם אינו אוכלו חי ואי אינו אוכלו חי יש בו איסור אף אי רוב העולם אוכלו חי, אך הברכי יוסף עצמו שם חלק וכתב דהוה תלוי לפי רובא דאינשי.

ונראה בדעת הבני חיי דס"ל דעיקר ההיתר בדבר הנאכל חי הוא משום דכל שאינו מועיל לו שוב לא שייכא בזה גזירת בנותיהם וממילא אף אי רוב העולם מועיל לו הבישול מ"מ כיון שלגברא לא הויעל שוב אין בזה גזירת בנותיהם, אלא שיש להוסיף בזה דאי הוה איסור חפצא משום גזירת בנותיהם א"כ דחוק לומר שלא גזרו חכמים איסור בישול על החפצא לפי דעת היחיד דכיון דאותו חפצא יש בו חשש בנותיהם שוב סברא הוא דגרו עליו איסור חפצא כאשר נתבשל ע"י העכו"ם, וע"כ דס"ל לבני חיי דלא הוה אלא איסור גברא שלא יאכל דבר המביאו לידי חתנות ולכן כל שהוא עצמו היה אוכלו חי שוב אין לו תועלת מהנכרי ואי"ז מביאו לידי חתנות.

אכן בדעת הברכי יוסף נראה דס"ל דאף אי כשנאכל חי לא שייך בזה חתנות ולא גזרו בזה חכמים, מ"מ עיקר הגזירה הוה בחפצא ולכן דין החפצא תלוי ברוב העולם, ובדבר שרוב העולם אוכלים אותו חי לא שייך בזה חתנות ולא גזרו חכמים איסור חפצא, ובדבר שרוב העולם אוכלים אותו רק מבושל שייך בזה חתנות אצל רוב העולם ושוב גזרו איסור חפצא על האוכל.

וכל זה תלי בהחקירה הנ"ל אם בישול עכו"ם הוה איסור גברא או איסור חפצא.

22 ובעצם יש לחקור בכל היתר והיתר אם הוא בא מדין כללי בכל התורה כולה או אי הוה קולא מיוחדת לגבי דינים אלו לגבי דבר שנאכל כמות שהוא חי, מהרש"י הנ"ל משמע דכל הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישול בכל התורה כולה, ובזה מובן שיטת הרמב"ם [פ"ג מהל שבת ה"ט] שכתב המבושל דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור.

אבל קשה לומר כן דהלא מצינו דבשר בחלב בעי בישול אף מה"ה, ומזה מוכח דיש בישול בדבר שנאכל כמות שהוא חי, ולכן חשיב בישול החלב בישול אף דחלב נאכל כמות שהוא חי, ולכן צ"ל דהוה דין מיוחד בבישול עכו"ם.

23 וכצד זה למד הברכי יוסף.

ואפשר"ל עוד דהברכי יוסף ס"ל דטעם ההיתר הוא משום דכל שאין הבישול מועיל לו לא הוה מעשה בישול וא"כ פשיטא דהוה תלוי ברוב העולם דאם אצל רוב העולם אינו נאכל חי חשיב חפצא מבושל.

ונראה דבהני תרי ביאורים בדעתו של הברכי יוסף תליא ספיקו של הפר"ח [בסימן קי"ג ס"ק ג'] דהפר"ח שם נסתפק **הצד דאזלינן בתר רוב אינשי, אי תלי ברוב העולם, או שתלוי בכל מקום ומקום לפי מנהגו, ויעוין בחכמת אדם ובברכי יוסף שם שנקטו דאזלינן בתר מנהג המקום אלא א"כ מנהג המקום הוא מנהג גרוע ומשוונה יעו"ש.**

ונראה דאי הטעם דאזלינן בתר רוב העולם הוא משום דחכמים קבעו איסור על החפצא לפי רוב העולם א"כ פשוט שאין לנו לילך אחר רוב המקום שהרי חכמים ודאי לא חישבו מקום פלוני ומקום אלמוני אלא חישבו לפי מנהג רוב העולם, אכן אי נימא דטעם האיסור הוא משום דבכדי להתיר בעינן שהדבר לא יהיה מבושל ואי כלפי רוב העולם הוה מבושל שוב יש לו תורת מבושל ולא אזלינן בזה בתר דעת היחיד א"כ שפיר יש לומר דבזה קובע רוב המקום ואם במקום פלוני לא חשיב מבושל שוב אין בו דין מבושל, אבל כשדיינינן בדעת תלמידי ב"ש וב"ה שגזרו את הגזירה על החפצא ששייך בהם חשש בנותיהם ודאי שלא דיינינן לפי רוב המקום אלא לפי רוב העולם.

24 **להבין הנפק"מ יש להקדים.**

ובנוגע הקושיא בהסתירה בדברי רש"י.²⁵

לצד ב' דהוה בעצם איסור, יש לתרץ²⁶ דוודאי דהסיבה שחז"ל גזרו היה משום חתנות,²⁷ אבל ההגדרה היה כאילו דיש כאן חשש איסור, דהיינו איסור חפצא.²⁸

לצד א' דהוה רק איסור גברא ומטעם חשש חתנות, אז ליכא איסור על טעם או בליעות מבישול עכו"ם.

לצד ב' דהוה איסור חפצא, אז גם הטעם והבליעות אסור.

מקורות וביאורים

נחלקו הראשונים האם בישולי עכו"ם אוסרים כלים, הרשב"א בתורת הבית פוסק שצריך להכשיר כלים שבישלו בהם עכו"ם, וז"ל מסתברא שצריכין הכשר דכל שאטרוהו חכמים פליטתו אסורה כמוהו, אך הרא"ה בבדק הבית שם חולק ופוסק שבישולי עכו"ם אינם אוסרים כלים וז"ל ולא אסרו בו אלא לפי מה שיראה שימשך בו טעם של חתנות אבל הכלים מותרים להשתמש בהן אחר הדחה דלגבי גיעולי הכלים לא מסתבר למימר דגזרו ואסרו בהו משום בשולי נכרים דלית בהו משום חתנות ולאו משום איקרובי דעתא. והנה נחלקו הראשונים בגדר הגזירה דבישולי גוים דהרא"ה בבדק הבית [על תורת הבית בית ג' סוף ש"ז] כ' דהואיל והגזירה היתה משום חשש חתנות הרי האיסור רק היכא דשייך חשש זה אבל טעם דבישולי גוים מותר הואיל ואין בזה חשש לחתנות, אבל הרשב"א [שם] והר"ן כתבו דעשו בישולי גוים כמא"ס ולכן אף טעם בשולי גוים אסור אף שאין בהטעם חשש לחתנות, ובחי' הריטב"א [ל"ח ע"א הובא ב' הדעות], וכן בהמחבר מביא ב' דעות אם כדירה שבישול עכו"ם בו צריך הגעלה.

יש לעיין בדממה נחלקו, וי"ל שתלי בהחקירה הנ"ל.

²⁵ בעצם על הקושיא יש כמה תירוצים, וכתבנו החקירה משום שזה באמת יסוד.

(א) הב"ח [יו"ד סי' קיג ס"ב] פירש שבאמת רש"י מודה למה שפירשו שאר הראשונים שעיקר הגזירה משום חתנות, וכפי שחז"ל אסרו בשאר דברים, ולכן רש"י פירש כך במשנה, אמנם בגמרא שהביאו אסמכתא שהקישו אוכל למים כפי שהמים לא נשתנו כן האוכל מותר רק כשלא נשתנה, ולפי זה פירש רש"י את טעם האיסור שמא יאכילנו דבר טמא שע"פ זה אפשר להבין את האסמכתא שתלו איסור זה במה שהאוכל נשתנה שמפני כן יש לחוש שהדבר טמא לא יהיה ניכר והנכרי יכשיל את הישראל באכילתו, אבל אם הטעם הוא מחשש חתנות אז ליכא שום חילוק אם המאכל נשתנה או לא.

וכדבריו מבואר ברשב"ם [שם] שביאר בדרך זו את הדין הנלמד מאסמכתא שרק דבר שנשתנה מברייתו אסור, שהטעם בדין זה משום שדבר שלא נשתנה מברייתו ע"י האור אין לחוש שמא יאכילנו דבר טמא כיון שהוא ניכר, ורק בדבר שנשתנה ונתבשל אינו ניכר ויש לחוש שמא יאכילנו דבר טמא.

(ב) המקור מים חיים [יו"ד סי' קיג ס"א] פירש שרש"י בא ליישב ולבאר את שני הגדרים שאמרו בגמרא בדין זה שאיסור בישולי נכרים הוא רק בדבר שאינו נאכל כמות שהוא חי, וכן רק בדבר שעולה על שולחן מלכים. שהטעם של חתנות הוא לבאר את הגדר שצריך שיהיה עולה על שולחן מלכים שרק דבר חשוב שעולה על שולחן מלכים הדרך שהנכרי יזמין את הישראל לאכול עמו, וע"י כן יבואו לידי קירוב הדעת ולידי חתנות, אך בדבר שאינו חשוב ואינו עולה על שולחן מלכים אין לחוש לכך.

ובכדי לבאר את הגדר השני שצריך דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי, כתב רש"י הטעם הנוסף שיש לחוש שמא יאכילנו דבר טמא וחשש זה הוא רק בדבר שאינו נאכל חי שכיין שהתבשל והשתנה יש לחוש שהישראל לא יכיר בו שהוא דבר טמא ויאכלנו אך בדבר שנאכל חי ניכר אם הוא דבר טמא ואין לחוש חשש זה.

²⁶ ולצד זה זה מובן חילוק דין בישול עכו"ם מדין עכו"ם, דבפת עכו"ם כל עיקר גזירת איסורו היה רק משום חתנות, וגם חלות האיסור הוא משום חתנות, ולכן מציון בקשר לאיסור זה הרבה קולות, שהרי בפח מותר אף בזריקת קיסם, משא"כ לענין בישול לדעת הרבה ראשונים והרמב"ם כתב דבפת סגי כשישראל זרק קיסם דיש היכר בזה, ואפשר דמה דמועיל היכר זהו דוקא בפת משום דאין שם חפצא של מאכלות אסורות, ורק איסור חתנות ובוזה סגי בהיכר זה, אבל בבישול עכו"ם דהחפצא אסור משום חשש דבר טמא, בזה לא מהני היכר לבד. והנה לענין פת עכו"ם לא מציון שייאסור כלים, וכן מבואר בשו"ע [יו"ד סי' קי"ב סעי' ט"ו] מי שנזהר מפת עכו"ם מותר לאכול בקערה עם מי שאינו נזהר ממנו, ואע"פ שטעם פת עכו"ם מתערב בפת ישראל אינו חושש, ולפי הנ"ל הרי מובן שפיר ד'לענין בישול עכו"ם כיון דהחפצא אסור כדבר טמא, ממילא גם טעם כעיקר אסור והכלים שנתבשלו בהם צריכים הכשר, משא"כ בפת עכו"ם דכל איסורו הוא משום חתנות אין כאן דין טעם כעיקר ולא צריכים הכלים הכשר ולכן לא הזכיר בשו"ע דין הכשר כלים בסי' קי"ב לענין פת רק בסי' קי"ג לענין בישולי עכו"ם.

²⁷ **ובעצם יש הכרח לומר דהאיסור לא הוה סתם מחשש שמא יאכלנו דבר טמא, דאם זה החשש אז יש להקשות הגמ' בעבודה זרה [לח] מביאה שתי גירסאות במימרא של רב שמואל בר רב יצחק אמר רב בסורא גרסו שכל שנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי עובדי כוכבים, ובפומבדיתא גרסו שכל שאינו נאכל על שולחן מלכים ללפת בו את הפת אין בו משום בישולי עובדי כוכבים, ויש להעיר שהיתרים אלו מובנים יותר אם נניח שאיסור בישולי עכו"ם קשור לקירוב דעת וחתנות שמסתבר לומר שאין בבישולו של דבר שנאכל כמו שהוא חי משום קירוב דעת שהרי אף בלי הבישול המאכל היה ראוי לאכילה כמו כן מסתבר שהכנת מאכל שאינו עולה על שולחן מלכים אינה מוסיפה לקירוב דעת ולכן זה לא יגרם לחשש חתנות, אך אם בישולי עכו"ם נאסרו מפני חשש אכילת דבר שאינו כשר קשה להבין הסברא להיתרים אלו וצריך עיון בזה.**

ממילא לתרץ רש"י י"ל שבעצם סובר שהטעם הוה משום חשש חתנות והחשש שיכלנו דבר אסור לא הוה אלא להגדיר האיסור.

²⁸ **ולצד זה יש לתרץ עוד קשיא.**

הנצי"ב בעמק שאלה [שאי' קמ"א] הקשה למה צריך את האסמכתא לאסור בישולי גוים, נימא דאסרו כשאר גזירות חז"ל שנסמכו על מה שנאמר לעשות משמרת למשמרתי עי"ש.

אבל לפי צד זה דבישול עכו"ם הוה איסור חפצא אז יש לתרץ, שכל גזירות של חז"ל הוה איסור גברא, וכאן נתחדש איסור חפצא.

א בענין אם אש שנדלקה ע"י שעון נקרא בישול עכו"ם

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

א] בהשאלה אש שנדלקה ע"י שעון לפני הבישול האם זה כאילו הדליקה הישראל לענין בישול עכו"ם, או לא.
ב] בהחקירה בענין איסור בישול עכו"ם, האם בעינן דוקא שידליקנו ישראל, או דילמא העיקר הוא דהנכרי לא עשה את כל הבישול.

צד א' הוא ³¹ דבעינן דוקא שידליקנו ישראל, ושיתוף פעולה ממקור אחר לא מהני.

צד ב' הוא ³² העיקר הוא דהנכרי לא עשה את כל האפיה או את כל הבישול, וכל שיש שיתוף פעולה מאיזה מקום שיהא מהני.

ובנוגע השאלה ³³ אם אש שנדלקה ע"י שעון לפני הבישול האם זה כאילו הדליקה הישראל לענין בישול עכו"ם, או לא.

לצד א' דבעינן דוקא שידליקנו ישראל, ושיתוף פעולה ממקור אחר לא מהני, אז לא מספיק אם התנור נדלק מאליו.

לצד ב' דהעיקר הוא דהנכרי לא עשה את כל האפיה או את כל הבישול, וכל שיש שיתוף פעולה מאיזה מקום שיהא מהני, אז מהני נמי אם זה נדלק מאליו - להכשירו.

אוכל בכסף תשברני ואכלתי, ומים בכסף תתן לי ושתיתי [דברים ב' כח].

בגמ' במסכת ע"ז [לז ע"ב] והשלקות מנא הני מילי א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא, אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי, כמים מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא נשתנה אלא מעתה וכו', אלא מדרבנן ²⁹ וקרא אסמכתא בעלמא.

יש לעיין ³⁰ אש שנדלקה ע"י שעון לפני הבישול, האם זה כאילו הדליקה הישראל לענין בישול עכו"ם, או לא.

ויש לתלות השאלה בהחקירה הבאה.

יש לחקור בענין איסור בישול עכו"ם, האם בעינן שידליקנו ישראל דוקא, או דילמא העיקר הוא דהנכרי לא יעשה את כל הבישול.

מקורות וביאורים

²⁹ ובטעם הדבר עיין ברש"י [שם לח ע"א ד"ה מדרבנן] שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכלנו דבר טמא, אבל עיין בתוס' [שם ד"ה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא] דמביא הרש"י, וכתב ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פירוש רש"י בהמשנה [לה ע"ב].

³⁰ דהיינו ע"י שעון שהוכן זמן מה לפני כן להדליק את התנור למשל פועל נכרי שרוצה להתחיל לאפות בחמש בבוקר בתנור אלקטרי האם אפשר לסדר שידלק התנור מעצמו בשעה חמש ויהא זה כאלו הדליקו ישראל ע"י יו"ד סי' קי"ב סע' ט' בנוגע לפת עכו"ם וסי' קי"ג סע' ז' בהגה בנוגע לבישול עכו"ם דהדלקת ישראל מהני.

^{31,31} כצד זה משמע מלשון הרמב"ם [פ"ז ממאכלות אסורות ה"ז] שכתב וז"ל וכל שבישלו הישראל מעט בישולו בין בתחילה בין בסוף מותר לפיכך אם הניח העכו"ם בשר או קדרה על גבי האש והפך בשר ודגים בקדרה או שהניח ישראל וגמר עכו"ם הרי זה מותר עכ"ל, ודיוק הלשון הוא דבעינן בדוקא שיהא יד ישראל באמצע ושיהא הבישול נעשה בשותפות הישראל והנכרי יחד, אבל בנעשה מאליו לא מהני. ובשו"ע [סי' קי"ג סע' ו'] העתיק המחבר לשון הרמב"ם.

אולם אולי דיבר הרמב"ם בהוה באשר בימים ההם לא היחה אפשרות אחרת חוץ ממעשה מצד הישראל.
^{32,32,32} כצד זה משמע בגמ' במסכת ע"ז [לח ע"ב] דאיתא התם אמר רב אחא בר בר חנא א"ר יוחנן בין שהניח עכו"ם והפך ישראל, בין שהניח ישראל והפך עכו"ם מותר, ואינו אסור עד שתהא תחילתו וגמרו ביד עכו"ם עכ"ל, ומהלשון עד שתהא תחילתו וגמרו ביד עכו"ם משמע דכל שהנכרי לא עשה הכל שרי ולא בעינן בדוקא שיהא יד ישראל באמצע.

³³ **להלכה למעשה.**

ע"י בשו"ת מחזה אליהו [חלק ב' סימן מ"ג אות ח'] שהאריך להוכיח שם שלא מהני גרמא דישאל להפקיע מידי בישול שיעשה על ידי הנכרי ולכן לא מהני הדלקת האש על ידי שעון אם אח"כ משים הנכרי את הקדירה עליה או את הפת בתנור.

ובספר אהלי יעקב כתוב נראה פשוט דאם נכרי מניח קדירה על האש לפני שמדליקה השעון שהכינו ישראל ודאי זה יציל מידי בישול עכו"ם דבאופן זה הבישול נעשה על ידי גרמא ישראל והנכרי עשה רק הכנה בעלמא לבישול ופשוט שאין על זה שם בישול עכו"ם.

ולפי זה יש עצה לנשים ההולכות לעבודה ורוצות שיהיו תבשיליהן מוכנים כאשר חוזרות הביתה והוא שהנכרי יניח את התבשיל על הכירה לפני שנדלק האור מאליו על ידי שעון ואז לא יחול עליו שם בישול עכו"ם הגם דעכו"ם גרם שיתבשל תבשיל זה במה שהניחו על הכירה שהיתה עומדת להדלק דמאחר דבאותה שעה עדיין לא היה דלוק מעשה הנכרי אינו גרמא וגרמא בבישול עכו"ם לאו כלום הוא אמנם צריך זהירות רבה לסמוך על המשרתים שלא שכחו להניח קודם ההדלקה ולכן נראה שמן הראוי להיזהר בזה.

בענין גדר היתר של עולה על שלחן מלכים

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

א] בהחקירה בהגדרת דין זה דעולה על שלחן מלכים אם הכונה היא שיהא מאכל הראוי לסעודת מלך, או דהכונה היא רק שלא יהא מאכל גרוע.

ב] נפק"מ א' אם יש איסור בישול עכו"ם כשאוכל סרדינים.

ג] נפק"מ ב' אי בעינן לאיסור בישול עכו"ם שיהא מלפת בו את הפת, או לא.

והיינו שמאכל זה עצמו ראוי לעשות ממנו סעודת מלכים מצד חשיבותו.

צד ב' הוא דהכונה היא רק שלא יהא מאכל גרוע שאין ראוי להעלותו על שולחן מלכים, אבל אם מעלים אותו על שולחן מלכים יחד עם מאכלים אחרים, מאכל חשוב הוא.

והנפקא מינה.

נפק"מ א' ³⁷ אם יש איסור בישול עכו"ם כשאוכל סרדינים.

לצד א' דבעינן שיהא מאכל הראוי לסעודת מלך ככל תפארתה בבחינת סעודת שלמה בשעתו, אז אין ³⁸ איסור בישול עכו"ם באכילת סרדינים.

בגמ' במסכת ע"ו [לז ע"ב] והשלקות מנא הני מילי א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא, אוכל בכסף תשביירי ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי כמים מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא נשתנה אלא מעתה וכו', אלא מדרבנן ³⁴ וקרא אסמכתא בעלמא.

יש לחקור ³⁵ בהגדרת דין זה ד"עולה על שלחן מלכים", אם הכונה היא שבעינן שיהא מאכל הראוי לסעודת מלך, או דהכונה היא רק שלא יהא מאכל גרוע. ³⁶

צד א' הוא דבעינן שיהא מאכל הראוי לסעודת מלך ככל תפארתה, בבחינת סעודת שלמה בשעתו,

מקורות וביאורים

³⁴ ובטעם הדבר עיין ברש"י [שם לח ע"א ד"ה מדרבנן] שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכלנו דבר טמא, אבל עיין בתוס' [שם ד"ה אלא מדרבן וקרא אסמכתא בעלמא] דמביא הרש"י, וכתב ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פירוש רש"י בהמשנה [לה ע"ב].

³⁵ וי"ל שחקירה זו תלי בהיסוד האיסור בבישול עכו"ם, דהנה להסוברים דנאסר משום חתנות מובן שפיר דינא דצריך שיהא עולה על שלחן מלכים, דאו הוי מאכל חשוב ומראה אופן ודרך חיבה ויש לומר דהוי דוקא במאכל שעולה על שלחן מלכים בסעודת מלכות, אבל לאלו הראשונים הסברי דאסרו בבישול עכו"ם משום חשש שיאכילנו הגוי דבר טמא צ"ב למה צריך שיהא המאכל עולה על שלחן מלכים. והנה לפי מה שכתבנו דלרש"י יש גם ענין של חתנות וזוהי הסיבה שאסרו בבישול עכו"ם מובן למה בעינן שיהא עולה על שלחן מלכים, אבל לרשב"ם דהטעם הוא משום שמא יאכילנו דבר טמא לבד יש לעיין מה הסיבה דאינו אסור אלא אם עולה על שלחן מלאכים.

וצ"ל דמה דצריך שיהא עולה על שלחן מלכים הוא משום דאין אדם מזמין את חברו אלא על דבר שעולה על שלחן מלכים, ולכאורה נראה דמטעם זה לא בעינן שיהא דוקא סעודה ואוכל מפואר, אלא שלא יהא מאכל גרוע, ועיין ברמב"ם [פי"ז מהל' מאכ"א הט"ו] וז"ל אבל דבר שאינו עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת כגון תורמוסין ששלקו אותן עכו"ם אע"פ שאינן נאכלים חיינן הרי אלו מותרין, ועיקר הגזירה משום חתנות שלא יזמנו העכו"ם אצלו בסעודה, ודבר שאינו עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת אין אדם מזמן את חברו עליו עכ"ל, הרי דאף דכתב דבישול עכו"ם אסור משום חתנות מ"מ כתב דדבר שאינו עולה על שלחן מלכים אין אחד מזמן את חברו עליו, ולכן יכול להיות דאף לטעם דחתנות הגדרת עולה על שלחן מלכים אינה תלויה בסעודת מלכות, אלא סגי שיהא אוכל שאינו גרוע.

³⁶ ונראה דב' הגדרות אלו בענין עולה על שלחן מלכים תלויים בב' תירוצים בתוס' [שם דף לא ד"ה ותרווייהו] שכתבו דבשכר של שעורים אין בו משום בישול עכו"ם משום שאינו עולה על שלחן מלכים, ועוד טעם אחר להתיר דכי היכי דהתבואה בטלה לגבי המים לענין ברכת שהכל ה"נ היא בטלה לענין איסור בישול עכו"ם.

ויש מקום לומר דהתירוץ השני בתוס' גבי שכר לא סמך על התירוץ הראשון, משום דסבר לשכר עולה על שלחן מלכים, והנה אם שכר עולה על שלחן מלכים או לא לכאורה תלוי בחקירתנו דאי עולה על שלחן מלכים הוא דוקא שיהא ראוי לסעודה מפוארת של מלכות הרי בסעודת מלכות שותין יין ולא שכר, אבל אי הגדרת עולה על שלחן מלכים הוא שלא יהא מין גרוע שאף מלך יכול לאכלו הרי מלך גם שותה לפעמים שכר.

³⁷ ראיתי מהרה"ג ר' שמעון שוואב זצ"ל שפעם שאל מהחזו"א מה דעתו ע"ד אכילת הסרדינים אם אסורים משום בישול עכו"ם או לא, והשיב לו החזו"א שאסור, ושוב שאלו עוד הגר"ש שהלא כמה ראשי ישיבה מאירופה נהגו בזה היתר והיו אוכלים סרדינים וכנראה הסבורים היו דאינו עולה על שלחן מלכים, והשיבו החזו"א דאף סרדינים ראויים לעלות על שלחן מלכים, שהרי גם מלכת אנגליה אוכלת סרדינים בעד ארוחת הבקר שלה, ויש לעיין דבמה נחלקו, וי"ל שנחלקו בהחקירה הנ"ל.

³⁸ וההסבר הוא משום דלצד זה הכוונה שיהא ראוי לסעודה של מלכות הרי בסעודה של מלכות אין מגישים סרדינים, וראיתי בשם הגרי"ד סולוויצ'ק שליט"א שנתמה על כל המאכלים שקונים בקופסאות ואין חוששין לבישול עכו"ם, דאחד הטעמים הוא משום דאין נחשבים ראויים לעלות על שלחן מלכים.

לחקור

לצד א' דבעינן שיהא מאכל הראוי לסעודת מלך ככל תפארתה בבחינת סעודת שלמה בשעתו, אז צריכין שיהא מלפת בו את הפת.

צד ב' הוא דהכונה היא רק שלא יהא מאכל גרוע, אז אסור בישול עכו"ם אפילו אינו מלפת בו את הפת.

צד ב' הוא דהכונה היא רק שלא יהא מאכל גרוע, אז יש איסור³⁹ בישול עכו"ם על אכילת סרדינים.

נפק"מ ב'⁴⁰ אי בעינן לאיסור בישול עכו"ם שיהא מלפת בו את הפת, או לא.

----- מקורות וביאורים -----

³⁹ וההסבר הוא דלצד זה הכונה שלא יהא מאכל גרוע אז יהיו הסרדינים אסורים כיון שאינם מאכל גרוע ואף מלך היה אוכלו, ממילא נקרא עולה על שולחן מלכים.

⁴⁰ והנה נחלקו הראשונים אי בעינן לאיסור בישול עכו"ם שיהא מלפת בו את הפת הרשב"א בתוה"א כתה בשם הר"ח שדייסא אסורה אף שאין מלפתים בה את הפת הללפת את הפת לאו דוקא, אבל הריטב"א [בע"ז דף לה] חולק עליו דבעינן לאיסור שיהא דוקא ללפת בו את הפת, וכן נראה גם מלשון הרמב"ם שהבאנו, והנה לכאורה מה דצריך שיהא אוכל ללפת בו את הפת הוא משום קביעת הסעודה והזמנת אורחים תלוי בפת ולהר"ח שברשב"א דלא כעינן שיהא דוקא ללפת בה את הפת י"ל דגם זה דצריך שיהא עולה על שולחן מלכים אינו משום דאין מזמין חבירו עליו אלא דבעינן שיהא דבר השוב ודרך חיבה ולכן צריך שיהא עולה על שלהן מלכים.

בענין היתר הנאכל חי, לענין בישול עכו"ם.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

בהחקירה ביסוד ההיתר היכא דנאכל חי, אם משום דחסר בהבישול, או משום דאינו נחשב למהנה היהודי.

שם בישול כ"כ (כעין בישול זוטרתא), או דהמבשל באופן כזה אינו נחשב למהנה היהודי.

צד א' הוא ⁴² דכל מה שנאסר הוא בישולי עכו"ם, וכיון דנאכל חי לא חשיב בישול, והיינו דבישול הגדרתו היא דמכשיר הדבר לאכילה, ולכך היכא דנאכל גם בלי"ז לא הוי בישול לענין זה. ⁴³

צד ב' הוא דודאי חשיב בישול, אלא דמ"מ טעם האיסור לא שייך באופן זה, דטעם האיסור הוא משום חתנות, והיינו דע"י שמהנה הגוי את הישראל בזה שמבשל לו ומכשיר לו את הדבר לאכילה זה מביא לידי קירוב דעת ביניהם, אבל היכא דיכול הישראל להנות מהדבר גם בלי הגוי, והבישול הוא רק תוספת של הנאה, לא יהיה כ"כ קירוב הדעת ובכה"ג אין חשש שיבואו לחתנות.

אוכל בכסף תשברני ואכלתי, ומים בכסף תתן לי ושתיתי [דברים ב' כח].

בגמ' במסכת ע"ז [לז ע"ב] והשלקות מנא הני מילי א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא, אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי, כמים מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא נשתנה אלא מעתה וכו', אלא מדרבנן ⁴¹ וקרא אסמכתא בעלמא. אמר רב כל הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי עובדי כוכבים.

יש לחקור ביסוד ההיתר היכא דנאכל חי, אם משום דחסר בהבישול, היינו דבישול כזה אין עליו

מקורות וביאורים

⁴¹ ובטעם הדבר עיין ברש"י [שם לח ע"א ד"ה מדרבנן] שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכלנו דבר טמא, אבל עיין בתוס' [שם ד"ה אלא מדרבן וקרא אסמכתא בעלמא] דמביא הרש"י, וכתב ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פירוש רש"י בהמשנה [לה ע"ב].

⁴² וכצד זה משמע מדברי רש"י במסכת ביצה [ט"ז ד"ה אין בהם] דל"ח בישול דכתב רש"י בהיתר דנאכל חי וז"ל שגזרו חכמים בבשולי נכרים משום חתנות ועל שנאכל כמו שהוא חי לא גזרו על בשולו דכיון שנאכל כמו שהוא חי אינו בשול דלא אהני מידי, והיה נראה בפשוטו מדבריו דיסוד ההיתר הוא כיון דאי"ז בישול דלא אהני מידי דיכל ג"כ לאוכלו חי והיינו דבישול הגדרתו היא דמכשיר הדבר לאכילה ולכך היכא דנאכל גם בלי"ז לא הוי בישול.

⁴³ ואע"ג דאכתי קיים הטעם דחתנות, מ"מ גדר האיסור הוא בישול זה ל"ח בישול, [והטעם דגזרו דוקא על בישול כיון דרק בישול גורם לחתנות ולא היכא דלא מבשל].

בענין אמירת בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

א] בהקושיא למה לא אמרין על כל ברכה שיש מחלוקת בין המחבר והרמ"א שטוב לומר אחר הברכה בשכמל"ו, כמו שכתב הרמ"א (סי כה) אחר ברכה על תפילין של ראש.
ב] בהחקירה בענין אמירת בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה אם זה תיקון לברכה לבטלה, או דהוה רק תשובה על החילול ה'.
ג] בהא דאיסור להזכיר שם ה' לבטלה, וברכה לבטלה הווי שני איסורים נפרדים.
ד] נפק"מ א' אם צריך לומר בשכמל"ו מיד סמוך להברכה, או שמהני אח"כ נמי.
ה] נפק"מ ב' אם כשאמר ברכה לבטלה נתגלה לו שלא רק ברכה זו היתה לבטלה, רק כבר כמה ברכות היו לבטלה, כמה פעמים צריכין לומר בשכמל"ו.
ו] נפק"מ ג' אם אדם צריך תיקון על מה שבירך ברכה לבטלה, אפילו אם אמר אח"כ בשכמל"ו או לא.
ז] נפק"מ ד' מי שהיה שרוי בתענית ושכח ולקח מאכל ובירך עליו ונזכר מהתענית, מה עדיף, לאכול פחות מכזית מפני הברכה לבטלה, או לומר בשכמל"ו.
ח] נפק"מ ה' אם אפשר לענות אמן על ברכת על מצות תפילין.

וכתב הרמ"א ויש אומרים לברך על של ראש על מצות תפילין אפילו לא הפסיק בינתים וכו', וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.⁴⁴

ויש להקשות אמאי בשאר מקומות כגון בהא דלהרמ"א נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, או דאנן מברכינן על הלל דר"ח, והרי להמחבר כל אלו הוי ברכה לבטלה⁴⁵, ואמאי לא אמר הרמ"א⁴⁶ בכל הני דטוב לומר בשכמל"ו.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבאה.⁴⁷

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא [דברים ה יא].

בגמ' במסכת ברכות [לג ע"א] אמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר"י ור"ל דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא.

כתב המחבר (סימן כה סעיף ה') ויניח של יד תחלה ויברך להניח תפילין, ואחר כך יניח של ראש, ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתייהם.

מקורות וביאורים

⁴⁴ בליקוטי הגר"א (בסידור הגר"א השלם דף קח ירושלים תשל"ב) כתב דבפ' שמע ישראל נכללו כל עשרת הדברות, וברוך שם כבוד וכו' נגד לא תשא, ולזה תקנו כל המזכיר שם שמים לבטלה שיאמר תיכף בשכמל"ו, עכ"ל.

⁴⁵ ואין לומר אולי איה"נ בכ"מ טוב לומר בשכמל"ו, רק דהמקום הראשון בשו"ע שבא נדון כזה הוא בהל' תפילין, וה"ה בשאר מקומות שיש מחלוקת בין המחבר והרמ"א שטוב לומר בשכמל"ו, דלא משמע כן.

⁴⁶ אין הקושיא על הרמ"א עצמו, דיכול להיות דאי אפשר להקשות עליו, דאולי בשאר המצוות לא הסתפק כלל, (מחמת קוצר הזמן לא עלה בידי לעיין בזה), ממילא אם אין לו ספק אין צורך לומר דטוב לומר בשכמל"ו, אבל לדידן ודאי קשה.

⁴⁷ להבין כל הענין ביתר שאת צריכין להקדים.

דבעצם יש להקשות על כל הענין שיש איסור לומר ברכה לבטלה, דאין מובן טעם האיסור, אמאי אסרוהו חכמים, הרי רשאי כל אדם לנסח תפלה ותהלה לה', וכל ברכה הריהו דרך הודאה ואינה לבטלה.

וכדי להסביר החסרון צריכין להקדים דבגמרא מצינו שני סוגיות נפרדות.

א) הסוגיא דברכות (לג ע"א) מיידי בברכה לבטלה, ולדעת הרמב"ם הוא דאורייתא מ'לא תשא, ואף אם נאמר שהוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא, מכ"מ אין עניינה מחמת הזכרת שם שמים לבטלה בעלמא, רק עצם ברכה לבטלה אסורה מכח 'לא תשא', כי הרי ברך את שם ה' והודה לו כשאינה צריכה, ע"כ היא אסורה.

ב) והסוגיא בתמורה (ד ע"א) איירי דוקא במוציא שם שמים לבטלה, וזה לכו"ע מדאורייתא ועובר עליה רק בעשה ד'את ה' אלוקיך תירא', ואין בה כלל לאו ד'לא תשא', אף לא אסמכתא אקרא של 'לא תשא', דאין זה דומה כלל לשבועת שוא שאינו משתמש בשם לשוא, ורק חסרון מורא שמים אית בה, ואינו דומה לברכה לבטלה דאיכא בה ענין של 'לשוא' שמודה בשעה שאין לו להודות כמבואר, על כן הודאתו גדר שוא בה, כשבועת שוא, ובגמ' לא מוזכר במוציא ש"ש לבטלה שיש בה גם משום 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא' אף לא בדרך של אסמכתא.

בחזו"א (או"ח סי' קל"ז ה"ל ראש השנה ס"ק ה') מסביר דזה ודאי דרשאי אדם לנסח תפלה ותהלה לה', רק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה עיי"ש.

וההסבר דברך הוא אף שיש בה שבח והילול לה', אבל אחרי שתקנו חכמים מטבע ברכה בבא להנות מן העוה"ז, ואסרו לאדם להנות בלא ברכה, ואיסור זה קיים אף אם יודה להשי"ת על ההנאה בכל נוסח שהוא ימציא לעצמו, מכ"מ כל עוד שלא ברך במטבע שלהם אסור לו להנות, וכן הדין בברכת המצוות אין האדם יוצא בברכה על המצוות בנוסח שימציא לעצמו, וחיבוהו לברך במטבע שתקנו,

יש לחקור בענין אמירת בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה, אם זה תיקון שאין כאן ברכה לבטלה, או דהוה רק תשובה על החילול ה'.⁴⁸

צד א' הוא⁴⁹ דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה.⁵⁰

צד ב' הוא⁵¹ דבאמת משבירך לבטלה הוי מעוות לא יוכל לתקון, אלא אמירה זו הוי מעין

מקורות וביאורים

ע"כ אם מברך ברכה זו שתקונה לבטלה הרי זה כעין שבועה לבטלה ויש בזה זלזול שם ה', דמכיון שמטבע זו קבועה רק היכא שבא להנות, הרי כשנאמר בשעה שאינו בא להנות לא מבעי שאין בזה שום שבח כלל, רק גם זלזול יש בה. והדבר דומה כשקבעו שרי וחכמי המדינה נוסח הודאה מסויים ומיוחד לאומרה לפני המלך רק בשעה שנותן לעבדיו לאכול ולשתות, הרי מי שאומרה לפני המלך לא בעת שבא לאכול ולשתות יש בזה זלזול, והריהו כניגש למישהו ואומר לו תודה לך על שנתת לי פת לאכול בשעה שלמעשה לא נתן לו.

ויתכן שמשום זה גופא קבעו חכמים מטבע מיוחד בבא ליהנות או לקיים מצוה, ואף שאכן יתכן בכל צורה ונוסח להודות לה' מכ"מ קבעו נוסח ומטבע ברכה מיוחד שרק כך יצא האדם יד"ח ברכה, והיינו מכיון שלהודות ולשבח לה' אפשרי לאדם בכל עת, אמנם אינו מחוייב בה, וחובת הברכות חלה רק כשבא האדם ליהנות ע"כ אילו לא קבעו מטבע מיוחדת להשתמש בה רק כשבא ליהנות וכ"א יודה לפי דעתו ללא תקנת מטבע מיוחד או לא היה בולט ויכר מברכתו שהיא באה על ההנאה העכשווית, דהרי ברכה והודאה זו נאמרת לעולם בכל עת ושעה, ע"כ קבעו מטבע מיוחד וממילא נאסר להשתמש בה ללא שנהגה. **בקיצור היוצא מכל הנ"ל.**

דשם לבטלה, וברכה לבטלה, שני ענינים נפרדים הם, ולכל אחד מקור משלו, שם לבטלה הוא מכח 'את ה' אלקיך תירא', וברכה לבטלה אינו משום שם לבטלה רק דהוא כנשבע לשוא, ועובר על 'לא תשא', וכמו ששבועה לשוא הוא זלזול בה' אף כשלא הזכיר שם ה', כי אין סוף עניינו הזכרת שמו לבטלה, רק השבועה היא לשוא, שנשבע בה' יתברך לשוא, ואפילו אם אינו מזכיר שמו להדיא, כמו כן בברכה לבטלה, הברכה היא לבטלה, לא שהשם שבו לבטלה, רק מברך בשעה שאינו צריך כאילו שהיה צריך, הרי יש בזה זלזול וברכת שוא.

וזה מאוד חשוב לדעת כדי להבין בכלליות מה המדובר כאן, וביותר כדי להבין לבסוף התירוץ על הקושיא.

[ולפי יסוד זה אפשר לתרץ קושיא אחרת.

דהנה ברמב"ם בהלכות ברכות (פ"ד ה"י) מביא דינא דירושלמי וז"ל: נטל אוכל וברך עליו ונפל מידו ונשרף, או שטפו נהר, נוטל אחר וחוזר ומברך עליו, אע"פ שהוא מאותו המין, וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה, ע"כ.

ובהלכות שבועות (פ"ב ה"א) כתב וז"ל: ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, הרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכיר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאוד, וכיוצא בזה שלא יהא לבטלה, עכ"ל.

וכתבו הראשונים דמקור דברי הרמב"ם אלו בשם לבטלה הוא מירושלמי ברכות כיצד מברכין בברכה לבטלה שהביאו הרמב"ם בהל' ברכות, אמנם הרמב"ם שינה הלשון דברכה לבטלה הביא הרמב"ם לשון הירושלמי דאומר בשכמל"ו, ובשם לבטלה כתב וישבח ויפאר ויהדר לו וכו', אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאוד, ולא הזכיר בשכמל"ו וצריך ביאור.

ולפי הנ"ל יש לתרץ דשאני שבח של בשכמל"ו שכתב הרמב"ם בהל' ברכות, מברוך הוא לעולם ועד ושאר לשונות של שבח פאר והידור שהזכיר הרמב"ם בהל' שבועות, והדבר נעוץ בעצם ההבדל בין איסור ברכה לבטלה ושם לבטלה, דבטעה בלשון והוציא שם לבטלה חייבוהו להסמיך לו שבח פאר הידור והוא תיקון ממש שע"כ אינו לבטלה, וכמש"כ הרמב"ם כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא וכו', או גדול הוא וכו', וכן הוסיף כאן הר"מ ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו וכו' והיינו שאם לא ימהר לא יתקן הדבר בהוספת השבח צריך להשמע סמוך שיראה שזה מקושר לה' שהוציא, ועוד מדוקדק בדבריו שאינו מזכיר את מי הוא מהלל ומשבח אלא אומר ברוך הוא גדול הוא בלשון נסתר וקאי על שם ה' שהזכיר לפני כן לבטלה שגם הלשון עצמו מורה שנטמך לה' שהזכיר.

אמנם בהל' ברכות בברכה לבטלה שאיסורו משום 'לא תשא' אף אם אמרו בלשון של הודאה ושבח מכ"מ הוא לבטלה ויש בזה זלזול בכבודו ויתברך ע"כ צריך לומר בשכמל"ו הוא הכרזת קבלת עול מלכות שמים שמשבח את שם כבוד מלכותו והיא מורא מלכות ומורא שמים, וכשזלזל רח"ל בכבוד שמים ועבר על 'לא תשא' חוזר תיכף ומתקנו בברוך שם כבוד מלכותו].

⁴⁸ בעצם צריכין קודם להבין מה הטעם שאומרים בשכמל"ו, ובוזה יכולין לראות אם זה תיקון או רק כעין תשובה.

(א) בערוה"ש (או"ח סי' ר"ו סעי' ט"ז) כתב וז"ל: התקנה של בשכמל"ו על ברכה לבטלה לא נתבאר הטעם, ואולי מפני שהוציא ש"ש לבטלה, לפיכך צריך לקבל עליו עול מלכות שמים, עכ"ל, הרי מבואר מזה שס"ל דהו"ל כעין תשובה על שהוציא ש"ש לבטלה וכצד ב' בהחקירה.

(ב) החזו"א (או"ח סי' קל"ז סק"ו) הביא הירושלמי בכיצד מברכין שצריכין לומר בשכמל"ו וכתב וז"ל: ויש לעיין בשלמא מזכיר ש"ש לבטלה ודאי מתקן במה שאומר ברוך שם, אבל מברך ברכה שא"צ נהי דאין כאן חיוב, מ"מ שפיר יש בה הודאה שהרי מברך ומודה לד' על הלחם שברא בעולם וכיוצא כזה ומה תיקן באמירתו ברוך שם יותר מזה שאמר ברוך שמו בתחילתו, וע"כ צ"ל דכיון דמדרבנן אסרו ברכה שא"צ, תיקנו בזה להראות שזה אסור ולהחשיבו כמוציא ש"ש לבטלה, וזה נמי רק כצד ב'.

⁴⁹ כצד זה משמע בהרמב"ם, דכתב (בפ"ד ה"י מברכות) וז"ל: נטל אוכל וברך עליו ונפל מידו ונשרף, או שטפו נהר וכו', וצריך לומר בשכמל"ו על ברכה ראשונה, כדי שלא להוציא ש"ש לבטלה, הרי דע"י אמירה זו לא יצא ש"ש לבטלה, וכן כתב הרמב"ם בהלכות שבועות (בפ"ב ה"א) וז"ל: ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפ"י להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור, ואע"פ שלא נשבע וכו' לפיכך אם טעה בלשון והוציא ש"ש לבטלה, ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא יזכר לבטלה, ומבוארת שיטתו דמהני לתקן מה שהוציא ש"ש לבטלה.

⁵⁰ ולהסביי הדבר, האיך מהני מה שאמר בשכמל"ו שיהיה לבטלה עיין בסוף דברינו בתירוץ הקושיא בהגהות.

⁵¹ כצד זה משמע מלשון הטור והשו"ע (בס"י ר"ו ס"ו) דכתבו וז"ל: צריך לומר בשכמל"ו על שהוציא ש"ש לבטלה, ומבוארת שיטתם דאין באמירה זו כדי לתקן, אלא מעין תשובה המשקל דתחת שהוציא ש"ש לבטלה מצווה הוא לשבח ולפאר.

לחקור

מהני רק על ברכה זו, ממילא אינו אומר אלא פעם אחת, כיון דבעינן שתהיה אמירת ברוך שם סמוכה לברכה לבטלה.

לצד ב' דבאמת משבירך לבטלה הוי מעוות לא יוכל לתקון, אלא אמירה זו הוי מעין תשובה דתחת אשר חילל את ה' בברכתו לבטלה, מצווה הוא לקדשו ולרוממו באמירת בשכמל"ו יאמר לכל ברכה פעם אחת.

נפק"מ ג' ⁵⁸ אם אדם צריך תיקון על מה שבירך ברכה לבטלה, אפילו אם אמר אח"כ בשכמל"ו או לא.

לצד א' דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה, אז אינו צריך עוד שום תיקון.

לצד ב' דבאמת משבירך לבטלה הוי מעוות לא יוכל לתקון והוי רק כעין תשובת המשקל, צריך תיקון על מה שבירך ברכה לבטלה.

נפק"מ ד' ⁵⁹ מי שהיה שרוי בתענית ושכח ולקח מאכל ובירך עליו ונזכר מהתענית, מה

תשובה על החלק ⁵² אשר חילל את ה' בברכתו לבטלה, ממילא מצווה הוא לקדשו ולרוממו באמירת בשכמל"ו.

והנפקא מינה.

נפק"מ א' אם צריך לומר בשכמל"ו מיד סמוך להברכה, או שמהני אח"כ נמי. ⁵³

לצד א' דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה, צריך לאמרו מיד ⁵⁴ אחר ⁵⁵ הברכה.

לצד ב' דבאמת משבירך לבטלה הוי מעוות לא יוכל לתקון, והוי רק כעין תשובת המשקל, מהני אפילו אמר אח"כ. ⁵⁶

נפק"מ ב' ⁵⁷ אם כשאמר ברכה לבטלה נתגלה לו שלא רק ברכה זו היתה לבטלה, רק כבר כמה ברכות היו לבטלה, כמה פעמים צריכין לומר בשכמל"ו.

לצד א' דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה, לא

----- מקורות וביאורים -----

וכן העלה בשו"ת הר צבי [או"ח ח"א סי' צ"ט] בדעת התוס'.
⁵² דהיינו דיש את עצם העבירה של ברכה לבטלה, וחוף מזה יש החלק של חילול ה' דמשתמש בברכה שיש שם ה' לבטלה, ועל חלק זה של החילול ה' צריכין לומר בשכמל"ו, וזה להראות דכבוד ה' חשוב מאוד אצלו רק שהיה טעות.

⁵³ ויש שכתבו דלאחר זמן מופלג שאין בו היכר כלל, לכו"ע לא מהני.
⁵⁴ וזה מדויק בלשון הרמב"ם, בהל' שבועות [שם] ימהר מיד וישבח, וכן בשו"ת מהר"ח או"ז [ס"ס קכ"ט] שהביא ממורו שאם לפעמים היה מזכיר ש"ש לבטלה היה אומר לאלתר בשכמל"ו, הרי מבואר דצריך לומר כן מיד אחר הברכה לבטלה. וכן בשו"ת אבני צדק כתב דהא דאין אומרים בר"ח אחר ברכת הלל בשכמל"ו מפני הספק ברכה וכמו שעושים זה בברכת תפילין, דהיינו משום דתיכף אחר הברכה א"א לו להפסיק בין הברכה לאמירת הלל, ולאחר אמירת הלל כבר עבר זמנו. וכן בליקוטי הגר"א [בסידור הגר"א השלם דף צג ירושלים תשל"ב] כתב דבפסוק שמע ישראל נכללו כל עשרת הדברות, וברוך שם כבוד וכו' נגד לא תשא, ולזה תקנו כל המזכיר שם שמים לבטלה שיאמר תיכף בשכמל"ו עכ"ל.

⁵⁵ וכמה הוא שיעור של תיכף, בהראשונים שכתבנו לעיל לא מוזכר שיעור, אבל בשבלי הלקט (סימן קס"ו) כתב דמסתברא דצ"ל בשכמל"ו מיד אחר שהזכיר את השם לבטלה, ושיעור עיכוב זה הוא כדי שאילת שלום תלמידי לרב דבהכי לא חשיבא הפסקה, וכן כתב בספר תניא רבתי (סימן ל').

⁵⁶ הטור וכן השו"ע לא כתבו שיאמר כן מיד דלשיטתם דלא הוי תיקון אלא תשובה, אין קפידא שיאמר מיד ויכול לומר כן גם אח"כ, וכ"כ באשל אברהם (סי' כ"ה) דיכול לומר בשכמל"ו גם לאח"ו.

ובספר משנה כסף כתב דמועיל לומר בשכמל"ו גם לאחר שהפסיק הרבה, ומביא מעשה רב מהגה"ק רבי דוד יונגרייז זצ"ל ראב"ד פעיה"ק ת"ו שהיה נוהג תמיד לומר אחר התפילה בשכמל"ו מחשש ספק אמירת ברכה לבטלה.

⁵⁷ המקור להנפק"מ הוא משום דראיתי בספר דעת קדושים (סימן רע"ט סק"ג) והו"ד בספר מנחת שבת [סימן ע"ח סק"י"ז] כתב דבספר תורה שנמצא בו טעות ומוציאין אחר, אזי כל אותן שברכו הברכות בספר תורה הראשון יאמרו בשכמל"ו כל כך פעמים שאמרו האזכרות בלשון הברכה, וכן יש לעשות בכל דבר שנתגלה למפרע שהיה חשש ברכה לבטלה או ברכה שאינה צריכה, עכ"ל, ויש לעיין דמה מהני עכשיו לומר הרבה פעמים בשכמל"ו על ברכות שעשה לפני הרבה זמן, וי"ל שתלי בהרירה הנ"ל.

⁵⁸ נפק"מ זה כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ט').
⁵⁹ כתב המחבר בהלכות תענית (תקסח סעיף א') וז"ל: אבל אם נדר להתענות יום א' או שני ימים, וכשהתחיל להתענות שכח ואכל כזית, איבד תעניתו, וחייב לצום יום אחר, עכ"ל.

וכתב שם הברכי יוסף (אות א') בשם ספר נחפה בכסף, דמי שהיה שרוי בתענית ושכח ולקח מאכל ובירך עליו, ונזכר מהתענית, יאכל פחות מכזית מפני הברכה, ועולה לו התענית, ובס' אדמת קדש גמגם בזה ואין דבריו נראין, וכ"כ מהר"ש גארמיזאן כדברי הנחפה בכסף, עכ"ד.

ובשע"ת (שם סק"א) הביא הנ"ל וכתב וז"ל: וצ"ע בד' צומות שנראה דאסורים יש לו לומר מיד שנזכר בשכמל"ו עכ"ל, וע' בס' ארחות חיים, שהביא מכמה רבנים שכתבו דיותר נכון שיאמר אחר הברכה בשכמל"ו, ואם לקח בפיו יפלוט ולא יאכל כלום ויאמר

לחקור

לצד א' דבשכמל"ו הוא תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה יכול לענות אמן.⁶¹

לצד ב' דבאמת משבירך לבטלה הוא מעוות לא יוכל לתקון, אינו יכול לענות אמן.

ונחזור לקושייתנו למה אין אומרים בשכמל"ו אחר כל מקום שיש מחלוקת,

לצד א' יש לתרץ דבשכמל"ו הוא תיקון לברכה לבטלה, זה רק בברכת השבח⁶² ולא בברכת המצוות, וממילא על ברכת 'על מצות תפילין' דהוה⁶³ ברכת השבח מהני מה שאומר

עדיף, לאכול פחות מכזית מפני הברכה לבטלה, או לומר בשכמל"ו.

לצד א' דבשכמל"ו הוא תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה ודאי עדיף לומר בשכמל"ו.

לצד ב' דבאמת משבירך לבטלה הוא מעוות לא יוכל לתקון, אפשר דיאכל פחות מכזית להנצל מאיסור ש"ש לבטלה.

נפק"מ ה' אם⁶⁰ אפשר לענות אמן על ברכת על מצות תפילין.

----- מקורות וביאורים -----

בשכמל"ו, ויעוי"ש בהגהת מהרש"ם שתמה טובא על דברי הברכ"י הנ"ל, והעלה דבד' צומות יאמר בשכמל"ו ולא יאכל כלל, וכיצא בזה כתב המ"ב (בסי' תקט"ו סק"ה) לענין אכילת מוקצה בשוגג דאפילו אם כבר בירך ע"ז אסור לבלוע דמוקצה, והוא כשאר אכילת איסור, עכ"ד.

היוצא מכל הנ"ל.

דנחלקו הפוסקים אם אדם שטעה ובירך על מאכל ביום התענית ונזכר לפני שאכל שהיום תענית, אם יותר טוב שיאכל פחות מכזית כדי להנצל מאיסור ברכה לבטלה, או שיותר טוב לא לאכול ולומר בשכמל"ו. ויש לעיין במה נחלקו. וי"ל דנחלקו בחקירה הנ"ל.

⁶⁰ דהנה בפמ"ג הלכות תפילין (סימן כ"ה ס"ה בא"א ס"ק י') כתב: ויש להסתפק אם יענה אמן אחר ברכת על מצות תפילין של ראש בשומע מחברו לפי מה דכתב המחבר לקמן (סימן רט"ו) דאין עונין אמן אחר ברכה לבטלה. ולכאורה י"ל בספקו דתלוי בהחקירה הנ"ל.

⁶¹ והטעם הוא פשוט משום דלא הוה כלל ברכה לבטלה.

נפק"מ זו ראייתי בכמה אחרונים, אבל בעצם צריך לעיין בזה משום דכשברך עדיין לא אמר בשכמל"ו, א"כ במצב של עכשיו הוה ברכה לבטלה, וממילא אסור לענות אמן, ומה שיהיה אח"כ זה לא מהני עכשיו, דעכשיו הוא עדיין ברכה לבטלה, ואולי אפשר לזכרון דכך נהגו כלל ישראל לומר אחר הברכה בשכמל"ו ממילא לא נקרא ברכה לבטלה, וצ"ע.

⁶² כדי להבין החילוק בין ברכות המצוות דלא מהני הבשכמל"ו לתקן העבירה, לברכת השבח דמהני הבשכמל"ו לתקן העבירה, יש להקדים.

הנה בעצם יש לעיין האין מהני מה שאמר בשכמל"ו אחר שבירך ברכה לבטלה לעקור העבירה.

ראיתי בחכמת שלמה בהגהות על השו"ע, וביותר בספר שו"ת משנת יוסף (ח"י סימן ה') להסביר, דאם אומר שבח לה' אחר שבירך ברכה לבטלה ואומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, נמצא שעיי"ז נהיה שבח ארוך ברוך אתה יאמ"ה המוציא לחם מן הארץ ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אפילו לא אכל עכשיו אבל נעשה מזה שבח לה', נמצא שבברכת הנהנין הבשכמל"ו מתקן שלא יהיה ש"ש לבטלה כי בלי הבשכמל"ו היתה זו ברכת הנהנין לבטלה שלא תיקונה חז"ל לאמרה כשבח, אלא כמטבע של ברכה כשנהנה, אבל כשהוסיף לה בשכמל"ו ה"ז עשה מזה שבח חדש לה' כמו איזה פיוט.

וכל היסוד הזה דנעשה כמו פיוט חדש שייך רק בברכת השבח ובברכת הנהנין, אבל בברכת המצוות דהנוסח של הברכה נתקן על החיוב של המצוה ולא על שבח, א"כ אפילו אם ממשיך להודות לה' לא מהני זה להפוך הנוסח של הברכה לפיוט גדול, דהא הברכה הוה נוסח ומטבע של ברכת המצוות, שזה אינו הודאה, וממילא אי אפשר שמה שמוסיף אח"כ עליו ברכת השבח דיהפוך הברכה לפיוט אחד של שבח.

דבשלמא בברכת הנהנין וברכת השבח, אפילו אם הברכה נתקנה על המצוה, אבל מהות הברכה הוה שבח והלל כדי לשבח את ה', וממילא אם האדם ממשיך אחר הברכה להודות לה' נמצא דכל הברכה הוה חלק מהשירה, והוה כאילו אדם אומר ברכה בתוך לימוד הגמרא שאינו אסור, משום שזה חלק מהלימוד, ה"ה כאן אם הברכה הוה ברכת השבח אז אפשר שמה שאמר אח"כ בשכמל"ו יהיה המשך מהברכה וע"י זה יהפוך כל הברכה לחלק מפיוט גדול של שבח.

משא"כ בברכת המצוות דלא הוה ענין של הודאה, אלא ברכה על המצוה, וזה לא שייך לומר שמטבע שנקבע לומר על חיוב המצוה כשורצה לקיים, (והוא אומר זה בעצם לקיים המצוה), דיהפוך הברכה אחר כך לפיוט גדול של שבח.

⁶³ המחבר בש"ע (סימן ח' סעיף ו') כתב דעל טלית קטן יכול לברך להתעטף, אע"פ שאינו מתעטף אלא לובשו, הגה וי"א שמברכין על מצות ציצית וכן נוהגין ואין לשנות. עכ"ל.

ודבר זה הוא מחלוקת הראשונים וכמבואר באריכות ב"י (שם בד"ה ודרך וכו') ע"ש, והמחבר הכריע בזה כדעת הסוברים דאף טלית קטן שלנו חייב בציצית ואע"פ שאינו עשוי לעטיפה, וממילא שפיר מברך על כך מצוה ברכת המצוה להתעטף בציצית, ואולם הרמ"א כתב דהמנהג הוא שלא לברך ברכה זו, אלא ברכת על מצות ציצית.

ובביאור הטעם כתב בדרכי משה (שם בסק"ה) וז"ל: וטעם המנהג נ"ל כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה, ולכן לא מברכין להתעטף, או להתלבש, דאז הוה משמע דעכשיו מקיימין המצוה כהוגן, רק מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית, ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקונה, ולכן תקנו לשון 'על' שלשעבר משמע. כן נ"ל טעם המנהג.

היוצא מכל זה בקיצור.

שלשון 'על' הוא על המצוה בכלליות, דהיינו ברכת השבח, ולא ברכת המצות.

לחקור

משא"כ בברכת המצות לא מהני מה שאמר בשכמל"ו לתקן הברכה לבטלה, ממילא לא תקנו לומר בשכמל"ו.

אח"כ בשכמל"ו לעקור הברכה לבטלה, וממילא אמרינן בשכמל"ו על הצד דהוה ברכה לבטלה שזה מתקן האיסור.

----- מקורות וביאורים -----

וכן מחלק בארצות החיים בנוסח הברכה, שברכת 'להניח' היא ברכת המצות, וברכת 'על מצות' היא ברכת השבח על נתינת המצוה לישראל שנתן לנו ה' מצוה כזאת לזכות.
 וכן משמע בב"ח, דהב"ח כתב בהלכות מילה שיש מצוות שמברך לפנייהם ולאחריהם, כגון תפילין שיש בהם ברכת 'להניח תפילין' עובר לעשייתן וברכת 'על מצות תפילין' לאחריה, ובזה פירש גם בברית מילה ברכת 'על המילה' לפנייה וברכת 'להכניסו' לאחריה ע"י"ש, עכ"פ משמע שברכת 'על מצות' הוה ודאי ברכת השבח דאם לא כן האיך מברך אחר גמר המצוה.
 וכן כתב בחתן סופר (סימן לה) דהוה ברכת השבח, וכתב דמשו"ה אמרינן 'על', ד'על' שייך בכל מצוות שהן מצוות כלליות, משא"כ בברכת המצות אמרינן 'להניח' 'לישב' 'להתעטף', וכן מבואר בערוך השלחן (סימן כה סעיף י- יג).

בענין למה לא אמרי נשים בשכמל"ו אחר ברכה על מ"ע שהז"ג.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

א] בהקושיא למה לא אמרינן על כל ברכה שיש מחלוקת בין המחבר והרמ"א שטוב לומר אחר הברכה בשכמל"ו, כמו שכתב הרמ"א אחר הברכה שעל תפילין של ראש.
 ב] בהקושיא הידועה על דין זה, שאומרים בשכמל"ו אחר שמברכין על מצות תפילין, דממ"נ אי הלכה דמברך שנים פשוט שאצ"ל בשכמל"ו, ואם מחוייבים רק ברכה אחת נמצא דכשמברך ברכת על מצות תפילין הוי כמפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וכה"ג אליבא דכ"ע מברך שתים וא"כ לא בעינן בשכמל"ו.

יש לחקור ביסוד הדין מי שבירך והפסיק כדיבור, דהוה הפסק, ⁶⁵ אם זה משום דרך דיבור נחשב הפסק, או משום דבלא דיבור חסר בהמחשבה של ההיסח הדעת.

צד א' הוא דדווקא דיבור הוי הפסק. ⁶⁶

צד ב' הוא דבעצם היסח הדעת במחשבה הוה היסח הדעת, רק שיש מדריגות ⁶⁷ במחשבה, דיש מחשבות בלא עיון, ויש מחשבות בעיון, ומחשבה שהיא כל כך חזקה עד כדי כך ⁶⁸ שבאה לידי דיבור, זוהי מחשבה שהוה הפסק.

ונחזור להקושיא למה אין אומרם בשכמל"ו בכל מקום שיש מחלוקת, או נשים במ"ע שהזמ"ג.

לצד ב' יש לתרץ הקושיא, בהקדם קושיא אחרת.

דמקשים העולם ⁶⁹ על דין זה שאומרים בשכמל"ו אחר שמברכין על מצות תפילין, דממ"נ אי הלכה דמברך שנים פשוט שאצ"ל בשכמל"ו, ואם מחוייבים רק ברכה אחת נמצא דכשמברך ברכת על מצות תפילין הוי כמפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וכה"ג

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא [דברים ה יא].

איתא בגמ' במסכת ברכות [לג ע"א] אמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר"י ור"ל דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא.

כתב המחבר (סימן כה סעיף ה'): ויניח של יד תחלה ויברך להניח תפילין ואחר כך יניח של ראש, ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתיים, וכתב הרמ"א ויש אומרים לברך על של ראש על מצות תפילין אפילו לא הפסיק בינתים וכו', וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ויש להקשות אמאי בשאר מקומות כגון בהא דלהרמ"א נשים מברכות על מצ"ע שהזמ"ג, או דאנן מברכינן על הלל דר"ח, והרי להמחבר כל אלו הוי ברכה לבטלה ⁶⁴ ואמאי לא אמר הרמ"א בכל הני דטוב לומר בשכמל"ו.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבאה.

מקורות וביאורים

⁶⁴ . ואין לומר אולי איה"נ בכ"מ טוב לומר בשכמל"ו רק דהמקום הראשון בשו"ע שבא נדון כזה הוא בהל' תפילין, וה"ה בשאר מקומות שיש מחלוקת בין המחבר והרמ"א שטוב לומר בשכמל"ו דלא משמע כן.

⁶⁵ לתוס' דהפסק הוה מצד היסח הדעת.

⁶⁶ ואפשר דהסברא היא, דכמו שיש כלל דאתי דיבור ומבטל דיבור, ממילא דיבור יכול להיות הפסק בין הברכה להמצוה, משום שלדיבור יש כח לעקור דיבור אחר, משא"כ סתם היסח הדעת בלא דיבור לא מהני לעקור הדיבור.

⁶⁶⁷ בדוגמא לגבי צער, כשהרופא רוצה לדעת כמה גדול הכאב הוא שואל ממספר אחד עד עשר כמה הוא הכאב, ה"ה במחשבה יש מחשבה שהיא רק בדרגא אחד, ויש מחשבה שהיא כ"כ בעומק שהיא במדרגת עשר, ומחשבה שבאה לידי מעשה היא מדריגה עשר, ורק מדריגה עשר הוה היסח הדעת. וענין זה הוא מה שנרמז בתורת הקבלה דספירת המלכות היא בחינת הדיבור, והיינו שענינה של ספירת המלכות הוא להוציא מהכח אל הפועל, והדיבור מוציא מהכח אל הפועל את המחשבה, והיינו שעל ידי הדיבור נגמרת המחשבה, ומתגלה שהמחשבה היתה מחשבה כ"כ עד שגרמה תנועות וחמימות בכוחות הנפש, ועל ידי זה יצא הדיבור לפועל.

⁶⁸ נמצא דבעצם הדיבור לא הוה ההפסק, רק המחשבה שמביאה לידי דיבור הוה ההפסק.

⁶⁹ כן הקשו בכמה ספרים, בהדרת קודש מביא דמפי השמועה מוסרים כי הגאב"ד דפוניבו' הגרי"ש כהנמן זצ"ל אמר כן בשם הג"ר אליעזר גורדון זצ"ל מטעלו.

לצד ב' שהדיבור הוה רק כדי לגלות שהמחשבה הוה מחשבה כזו שיכולה לגרום הפסק, דלא הוה סתם מחשבה קלושה אלא מחשבה שמביאה לידי דיבור, נמצא דאין הדיבור ההפסק אלא דמגלה דכבר היה הפסק⁷³, ממילא יכולין להשתמש עם הברכה.

ולפי כל הנ"ל אפשר לתרץ הקושיא הנ"ל.

דיש חילוק גדול בין תפילין לשאר מצוות, דבתפילין ודאי לא הוה ברכה לבטלה, רק כל השאלה היא אם הוה גורם ברכה שאינה צריכה, ועל זה מהני⁷⁴ בשכמל"ו, משא"כ במ"ע שהזמ"ג דלהצד שאסור לברך אז הוה ברכה לבטלה, ועל ברכה לבטלה⁷⁵ לא מהני בשכמל"ו.

אליבא דכ"ע מברך שתים וא"כ לא בעינן בשכמל"ו.⁷⁰

ויש לתרץ דכיון דלפני שהתחיל הברכה על התפילין של ראש לא הוה הפסק עדיין, נמצא דרק אחר שהתחיל הברכה נעשה הפסק,⁷¹ ממילא אי אפשר להשתמש עם חלק הברכה שאמר לפני שנתחייב בברכה.⁷²

נמצא דכל הסיבה שאי אפשר להשתמש עם הברכה של על מצות תפילין לכ"ע, הוא משום דכיון דהברכה עושה ההפסק, ממילא אי אפשר להשתמש בו.

ויסוד זה תלוי בחקירה הנ"ל.

לצד א' שהדיבור עצמו הוא ההפסק, אי אפשר להשתמש עם הברכה משום שהברכה עצמה הוה ההפסק.

מקורות וביאורים

⁷⁰ על עצם הקושיא יש כמה שמתרצים דמה שעושה מספק לא הוה הפסק, וממילא כיון דכל הסיבה דמברכין על מצות תפילין הוה מצד ספק, זה לא נקרא הפסק.

⁷¹ דהיינו לפני שאמר המילה 'ברוך' לא היה עדיין חיוב ברכה משום שעדיין לא היה כאן הפסק, רק ע"י הברכה נעשה הפסק, ורק עכשיו אחר שכבר התחיל הברכה נתחייב בעוד ברכה, א"כ אי אפשר להשתמש עם חלק הראשון של הברכה, משום שחלק זה אמר לפני שנתחייב לברך, ורק אחר שאמר ברוך, חל עליו חיוב ברכה משום שהפסיק ע"י אמירת ברכה, וכיון דאינו אומר עוד פעם המילה 'ברוך', א"כ נמצא דחסר מהברכה, וברכה שחסרה אינו ברכה.

⁷² ואין לומר דאין הכי נמי דלפני שאמר 'ברוך אתה', לא היה עדיין מחויב בברכה, אבל אחר שהתחיל לברך אפילו מילה אחת כבר נתחייב בברכה, וזה בזמן של תוך כדי דיבור כדיבור דמי, א"כ למה אינו יכול להשתמש עם ה'ברוך' שעשה ההפסק.

על זה כתב בספר הנ"ל שכיון שברכה זו היתה ע"י עבירה ממילא אי אפשר להשתמש עם אותה ברכה, שנעשה עבירה על ידה, דכמו שיש דין של מצוה הבאה בעבירה על עצם המצוה שאינו יוצא בה ה"ה נמי על הברכה דנעשה עבירה בה (דהא ע"י שאמר 'ברוך' הוה הפסק להצד שאינו צריך רק ברכה אחת). ומביא ראיה שהברכה יותר חמורה מעצם העבירה דהא לגבי קיום מצות ציצית סמכין על חזקה דהציצית כשר, ורק משום הברכה שהוא דבר חמור צריכין לבדוק הציצית, נמצא דהברכה יותר חמורה, ממילא כאן הברכה הוה עבירה ואינו יוצא עם ברכה כזו זה חידוש, וצ"ע.

⁷³ היינו שהדיבור מגלה דמצד הסברא האומרת שיש לברך עוד ברכה על תפילין של ראש, ואינו יוצא יד"ח בברכת של יד, ממילא נקבע במחשבתנו על כרחינו שיש הפסק בין השל יד לשל ראש, דהצד הזה – גם אם הוא ספק וגם אם כלפי שמיא גליא שאינו כן – מכריח אותנו לברך עוד ברכה, והדיבור [בלשון תורת קבלה ספירת המלכות, כלומר הענין החיצוני המגלה על הפנימי ומוציאו לידי גילוי] הוא רק התוצאה הסופית.

⁷⁴ משום דלצד זה אין אמירת בשכמל"ו תיקון על העבירה של ברכה לבטלה דהוה כאילו לא בירך לבטלה, אלא הוה תיקון על החלק של החילול ה' שהיה כאן זלזול בכבוד שמים, ועל זלזול מהני אמירת בשכמל"ו.

⁷⁵ משום דלצד זה לא מהני בשכמל"ו לתקן עצם העבירה דיהיה כמי שלא אמר כלום.

בענין הפטור של המקלקל בשבת

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

א] בהקשיא דמאי היה הוה אמינא דמעשי שבת אסור בהנאה דא"כ נמצא דהוה מקלקל.
 ב] בהחקירה במהות הפטור של מקלקל בשבת דפטור, אי הוה חסרון מצד חפצא או גברא.
 ג] נפק"מ א' באופן שעושה מלאכה שלא לשם מקלקל ולא לשם מתקן אלא בלא שום תועלת.
 ד] נפק"מ ב' אם אמרינן קים ליה בדרבה מיניה במקלקל.
 ה] נפק"מ ג' אם מי שרוצה לנקום בחבירו ושורף ביתו אם חייב משום מעביר או לא.
 ו] נפק"מ ג' בעושה מעשה שעפ"י המציאות לא נחשב מקלקל, אבל לפי דיני תורה אסור להשתמש בה ונמצא דעושה מעשה קלקול האם בכה"ג הוי מקלקל או לאו.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

יש לחקור במהות הפטור ⁷⁷ של מקלקל בשבת דפטור, אי הוה חסרון מצד חפצא או גברא. ⁷⁸

צד א' הוא דהוה דין בהחפצא של המלאכה, משום דהמקלקל לא נחשב לעושה מלאכה כלל, דשם בישול וכדומה הוא רק כשמועיל אבל באופן שהוא מקלקל אין לו שם של מבשל ⁷⁹, דליכא מעשה כלל. ⁸⁰

צד ב' הוא דהוה דין בהגברא, דמצד החפצא [דהיינו המלאכה] גם המקלקל נקרא בשם זורע ומבשל, ואף נקרא בשם מלאכה, אלא שיש תנאי צדדי במלאכת שבת שאינו חייב אלא במלאכת מחשבת, ומלאכת מחשבת היינו דבר שיש בו חשיבות, ותיקון אבל מקלקל הוא סתירה למלאכת מחשבת והוא תנאי צדדי שאם

שמור את יום השבת לקרשו [דברים ה' יב'].

הגמ' במסכת כתובות [לד ע"א] רבי יוחנן הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת, לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו, ולא לאחרים, מאי טעמא דרבי יוחנן הסנדלר, כדדריש ר' חייא אפיתחא דבי נשיאה, ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורין באכילה, אי מה קודש אסור בהנאה אף מעשה שבת אסור בהנאה ת"ל לכם, שלכם יהא, יכול אפילו בשוגג, ת"ל מחלליה מות יומת במזיד אמרתי לך ולא בשוגג.

ויש להקשות מה היה ההו"א בגמ' שיאסר בהנאה עד כדי שצריך פסוק לגלות לנו שאינו כן, הרי אם יאסר בישולו בהנאה נמצא שלא חטא כלל, דרק קלקל במעשהו, ומקלקל בשבת פטור. ⁷⁶

מקורות וביאורים

⁷⁶ וקשיא זו הוא גלגל החזור, דהא הגמ' רצתה ללמוד מקודש דאצל עושה המלאכה שבת הוא אסור בהנאה, א"כ אם התבטל הוא אסור בהנאה נמצא דלא הוה אלא מקלקל, ואם הוא מקלקל נמצא דהמאכל לא אסור בהנאה, ואם לא אסור בהנאה נמצא שהמעשה שלו הוה תיקון, ואם הוא תיקון נמצא דהוה מלאכה בשבת שהמאכל נאסר, ואם המאכל נאסר אז נמצא דלא הוה מלאכה ואם לא הוה מלאכה אז אינו חוזר, וחוזר חלילה.

⁷⁷ מקור הדין של מקלקל בשבת דפטור הוא דשנינו במשנה במסכת שבת [קה ע"ב] הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלים פטורים, ומבואר מזה שיש פטור כללי במלאכת שבת שאינו חייב אלא באופן שהוא מתקן, אבל המקלקל אינו חייב.

⁷⁸ ובחקירה זו נחלקו רש"י ותוס'.

דבגמ' במסכת בב"ק [לה א] הובא תני דבי חזקיה הלומד מהפסוקים דדין קם ליה בדרבה מיניה שהמתחייב בנפשו אינו משלם הוא לא רק כשמתחייב באמת בנפשו, אלא אפי' כשעשה הדבר בשוגג ואינו חייב מיתה ג"כ פטור מתשלומין, דכיון שאם היה עושה הדבר במזיד היה חייב מיתה הרי גם בשוגג פטור מתשלומים, וכגון השורף גדיש בשבת בשוגג פטור מלשלם על הגדיש אף שאינו חייב מיתה כיון שאם היה במזיד היה חייב מיתה אמרי' בזה קים ליה בדרבה מיניה.

ומוסיף רש"י [ד"ה רבא] דהוה הדין לגבי מקלקל, דאף שהמקלקל אינו חייב מיתה, מ"מ כיון שאם היה עושה באופן של תיקון היה חייב מיתה א"כ הוא הדין כשהוא מקלקל הרי הוא פטור מתשלומין דהרי סוף כל סוף עשה פעולה שהיה חייב מיתה על זה, אולם התוס' [ד"ה מתני'] פליגי על רש"י שאי אפשר לדמות מקלקל לשוגג, וזה לשונם ועוד דלא דמי לשוגג שיש בו איסור מלאכה אבל כאן אין איסור במקלקל, שאין כאן שם איסור ודאי אין פעולתו פוטר מתשלום.

⁷⁹ ובאמת י"ל דגם המקלקל נקרא מבשל וזורע אבל אינו מקלקל שם מלאכה, דמלאכה שאמרה תורה עליו לא תעשה כל מלאכה היינו רק מלאכת אומנות שיש בה תיקון אבל באופן שאינו מתקן לא נקרא שמה מלאכה ואינו חייב.

⁸⁰ משום דכל ענין של מלאכה הוא להשביח החפץ, אבל אם הוא מקלקל אז נמצא דלא עשה כלום, ומעשה שאינו כלום, לא נקרא מלאכה.

לחקור

מסתבר שאינו מחשבת, דרך כשיש בו איזה תועלת נחשב מלאכת מחשבת.

נפק"מ ב' אם אמרין קים ליה בדרכה מיניה במקלקל.

לצד א' דהוה דין בהחפצא של המלאכה, דהמקלקל לא נחשב לעושה מלאכה כלל, אז אי אפשר לומר קים ליה בדרכה מיניה, דהא ליכא מעשה איסור כלל.

לצד ב' שהפטור של המקלקל הוא בהגברא דאינו בכלל מלאכת מחשבת, אבל אינו חסר בהעצם המלאכה אז אפשר לומר קים ליה בדרכה מיניה.

נפק"מ ג' ⁸⁴ במי שרוצה לנקום בחבירו ושורף ביתו אם חייב משום מעביר או לא.

הוא מקלקל אינו חייב דנחשב שעשה מעשה איסור, אלא שפטור עליו. ⁸¹

והנפקא מינה.

נפק"מ א' ⁸² באופן שעושה מלאכה שלא לשם מקלקל ולא לשם מתקן, אלא בלא שום תועלת, אבל אינו קלקול כלל, האם בכהאי גוונא חייב או לא.

לצד א' דהוה דין בהחפצא של המלאכה, דהמקלקל לא נחשב לעושה מלאכה כלל, אז במקום שאינו מקלקל אפילו אינו מכוון לתיקון שייך ⁸³ לומר דיש עליו שם מלאכה וחייב.

לצד ב' שהפטור של המקלקל הוא בהגברא דאינו בכלל מלאכת מחשבת, אז מסתבר לומר דבעי' שיעשה מעשה תיקון, דכל שאינו מתקן

מקורות וביאורים

⁸¹ דהיינו דאינו חסר בעצם המלאכה, אלא דהוה גזירת הכתוב דפטור.

⁸² מציינו בזה מחלוקת בין הפוסקים. דהנה המגיד משנה [פ"א ה"ז] גבי חופר גומא כותב ומכאן שאם היתה הגומא במקום שאין בו קלקול אע"פ שאינו צריך לה חייב עליה לדעת רבינו ז"ל וזה פשוט. ומבואר להדיא דאף אם אין לו שום צורך בגומא כל שאינו מקלקל הרי הוא חייב, וכן משמע לכאורה בדברי רש"י במסכת גיטין [ט"ז ע"א ד"ה מקלקל] שהכותב סיקרא ע"ג דיו יש אומרים שחייב משום כותב שכיון שכתבו ניכר לא נחשב מקלקל, ומבואר דאף שאין בו עכ"פ תיקון מ"מ כל שאין בו קלקול הרי הוא חייב ואין צריך שיהיה מתקן.

אולם לעומת זאת ס"ל לכמה אחרונים שאם אינו מתקן אינו חייב אף שאינו מקלקל במרכבת המשנה [פ"א ה"א] כתב בין דבריו דבאופן שאין בו לא תיקון ולא קלקול אינו חייב אפי' לר' יהודה שהרי אינו מתקן מידי. וכ"כ באגלי טל [חורש אות ו'] דפשיטא דבשבת בעינן תיקון ובלא תיקון אינו חייב, ונתקשה לפי זה בדברי המגיד משנה הנ"ל המחייב בחופר גומא כשאינו צריך לא לתיקון ולא לקלקול, וע"ש שמיישב דגם כוונת המגיד משנה הוא שאם אינו מקלקל אף שאינו צריך את הגומא הרי הוא מתקן לגבי העפר אבל אם אינו מתקן כלל אינו חייב. ובקהילות יעקב במסכת שבת [ס"ו מו'] כתב ג"כ בפשיטות שאם אינו מתקן אינו חייב אף שאינו מקלקל, ומסיק דמין הגאון החזו"א הביא ראייה לזה מהא דאמרין במסכת שבת [ע"ה ע"א] דשוחט חייב משום צובע משום דניחא ליה בצביעה זו כדי שיקפצו עליה קונים, ומבואר דאי לאו דהוה ניחא להו בהכי לא היה חייב אף שאינו מקלקל דבלא תיקון אינו חייב.

היוצא מכל הנ"ל בקיצור. שברש"י ומהמגיד משנה משמע דמלאכה דעשה שלא לשם תיקון ולא לשם קולקול ד'חייב, אבל משאר ראשונים והפוסקים משמע דאם אינו מתכוון לתקן אינו חייב, ויש לעיין דבמה נחלקו, וי"ל שנחלקו בהחקירה הנ"ל.

⁸³ וההסבר הוא דלצד זה שהפטור הוא דלא נקרא פעולת זריעה כלל, נראה דבעי' שיהיה מקלקל ממש דאם אינו מקלקל אין סברא שלא יהיה נקרא זורע שהרי סוף כל סוף הוא זורע, ורק באופן שמקלקל ממש אפשר לומר שאינו בכלל זורע שמעשה קלקול אינו זורע, אבל בלא קלקול הרי הוא חייב.

⁸⁴ הנה כתב הרמב"ם [בפ"ב מהל' שבת ה' א'] המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב, אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל, והמבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו אע"פ שהוא משחית חייב מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו, ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב. והראב"ד כתב [שם] כל זה הבל ורעות רוחי.

ויסוד פלוגתתם הוא בדברי הגמ' במסכת שבת [קה ע"ב] לגבי הקורע בחמתו דפריך בגמ' אימר שמעת ליה לר' יהודה במתקן במקלקל מי שמעת ליה, ומשני א"ר אבין האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו, ופריך וכה"ג מי שרי והתניא וכו' המקרע בגדיו בחמתו וכו' יהא בעיניך כעובד ע"ז, ומשני לא צריכא דקעביד למירמא אנשי ביתיה. והנה ביסוד פירכת הגמ' וכה"ג מי שרי ע' ברש"י [שם] מי שרי והא תניא וכו', אלמא לאו מתקן הוא שמלמד ומרגיל את יצרו לבא עליו, ומבואר לפ"ז דרך בקורע בחמתו דעביד למירמא אימתא אנשי ביתיה חשיב מתקן, אבל בלאו הכא הוא בכלל מקלקל, וכ"מ בתוס' ובראשונים שם. אולם הרמב"ם מפרש שעיקר הקושיא היא ובחול כה"ג מי שרי, וכמו שפי' כל זה בכס"מ [בפ"ח מהל' שבת ה"ח] עיי"ש וכן מבו' שם בראב"ד בהרחבה יותר עיין שם.

ובביאור פלוגתתם י"ל דפליגי בהחקירה הנ"ל ביסוד הפטור דמלאכת מקלקל. דנראה דהרמב"ם ס"ל דפטור מלאכת מקלקל הוא פטור במעשה הגברא, ואפשר דלפינן לה ממלאכת מחשבת דבעי' כוונה ומחשבה לשם מלאכת תיקון, וע"כ התיקון והקלקול הכל תלוי בדעתו של הגברא, ואם בדעתו של הגברא הו"ל תיקון חשיב שפיר כמלאכת מחשבת ומלאכת תיקון, אולם הראב"ד והראשונים ס"ל דהוי חסרון בהחפצא של המלאכה, דהוי פטור בגוף החפצא של המלאכה, דמעשה של מלאכת קלקול הוי גריעותא בגוף החפצא דהמלאכה, וע"כ לא אזלינן בתר דעתו לחוד, ואם אך כלפי כ"ע חשבי' לקורע בחמתו כעבירה הוי קלקול ולא כתיקון, ולא אכפ"ל במה שיש לו נחת רוח במעשיו, וביותר נראה דמתקן הוא תנאי בעיקר שם המלאכה, דכל החשיבות של המלאכה הוא במה שהיא מלאכת תיקון, וע"כ לא אזלי בתר דעתו אלא בתר החפצא של המעשה אם יש לו חשיבות של מלאכת תיקון או קלקול.

לחקור

כלפי הגברא, דהא ממילא אסור להנות א"כ חסר במלאכת מחשבת.

ובנוגע הקושיא דמה היה ההוא אמינא בגמ' שיאסר בהנאה עד כדי שצריך פסוק לגלות לנו שאינו כן, הרי אם יאסר בישולו בהנאה נמצא שלא חטא כלל דרק קלקל במעשהו ומקלקל בשבת פטור.

לצד א' דהוה דין בהחפצא של המלאכה, דהמקלקל לא נחשב לעשיית מלאכה כלל, אז אם במציאות הוה המעשה מעשה תיקון, א"כ נמצא דצד החפצא של המלאכה לא חסר כלום ממילא חייב, וא"כ קשה הקשיא הנ"ל.

לצד ב' דהוה חסרון בהמלאכה, דמלאכה שאינו אלא מקלקל לא נקרא כלל מלאכה יש לתרץ הקשיא,⁸⁵ דהא מה דהמאכל אסור בהנאה לא הוה חסרון בהמלאכה, דהמלאכה הוא טוב מאוד, אלא שיש איסור שמונע ליהנות ממנו, ואריה הוא דרביע עליה.

לצד א' דהוה דין בהחפצא של המלאכה, דהמקלקל לא נחשב לעושה מלאכה כלל, אז אי אפשר לחייבו דהא למעשה המלאכה לא הוה מלאכת תיקון כלל.

לצד ב' שהפטור של המקלקל הוא בהגברא דאינו בכלל מלאכת מחשבת, אבל אינו חסר בהעצם המלאכה אז אפשר לומר דחייב דהא אצלו הוה השריפה תיקון.

נפק"מ ד'⁸⁵ בעושה מעשה שעפ"י המציאות לא נחשב מקלקל, אבל לפי דיני תורה אסור להשתמש בה, ונמצא דעושה מעשה קלקול, האם בכה"ג הוי מקלקל או לאו.

לצד א' דהוה דין בהחפצא של המלאכה, דהמקלקל לא נחשב לעשיית מלאכה כלל, אז אם במציאות הוה המעשה מעשה תיקון, א"כ נמצא דמצד החפצא של המלאכה לא חסר כלום, ממילא חייב.

לצד ב' שהפטור של המקלקל הוא בהגברא דאינו בכלל מלאכת מחשבת, אז י"ל דכיון דבמציאות, על ידי המלאכה לא השתנה כלום

מקורות וביאורים

⁸⁵ הנה במשנה מכות [כא ע"ב] שנינו יש חורש תלם אחד וחייב שמונה, והיינו בחורש בשור וחמור ביו"ט וכו' והקשו שם בגמרא למה לא מנו גם משום זורע ביו"ט, ובמנחת חינוך [מצוה רחצ] מביא בשם התומים שהקשה איך אפשר לחייבו בכה"ג משום זורע, הא כיון שזורע כלאים הרי זה אסור בהנאה לעולם וא"כ כל הזריעה הוא קלקול ואיך אפשר לחייבו משום זורע, [וע"ש מה שתירץ בזה שבשמיטה לא נאסרים הכלאים ע"ש]. אולם במנחת חינוך חולק על קושייתו וסובר דבכה"ג הקושיא מעיקרא ליתא דנראה דלא הוי מקלקל בשבת ויו"ט רק אם הוא דבר קלקול והשחתה כמנהג של עולם כמו חובל ואין צורך לדם, ומבעיר ואין צריך לעפרו, כי הוא משחית ומקלקל דרך מנהג העולם, וכן קורע בגדים, ושובר כלים ודומיהם, אבל מה שמתקן על פי מנהגו של עולם אף דאיסורא רביע עליו, מ"מ לא נקרא מקלקל ולא מצינו זה עכ"ל.

בקיזור היוצא מהנ"ל. שיש מחלוקת בין התומים והמנחת חינוך אם עושה מעשה שעפ"י המציאות לא נחשב מקלקל, אבל לפי דיני תורה אסור להשתמש בה ונמצא דעושה מעשה קלקול האם בכה"ג הוי מקלקל או לאו, ויש לעיין דבמה נחלקו, ויל שנחלקו בהחקירה הנ"ל.

⁸⁶ בעצם זה הוא ממש הראיה של המונחת חינוך, וא"כ איך אפשר לחייב המבשל בשבת הא הוי ליה מקלקל שהרי נאסר בהנאה אלא ע"כ דכיון שמצד המציאות הוי ליה מתקן לא איכפת לן שעל פי התורה אסור באכילה דעכ"פ הוי ליה מתקן מצד המציאות.

בענין אם בל תשקצו הוה איסור גברא או איסור חפצא.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

- א] בהקשיא על המעשה שצו חכמים לרבי ישמעאל שניחנה לאמו לשתות המים שרחץ בו רגליו משום מצות כיבוד, הרי האמא עוברת על איסור דאורייתא של לא תשקצו, ובמקום איסור אין מצוה של כיבוד אב.
- ב] בהחקירה בענין האיסור של בל תשקצו, אם הוא זה אסור על החפצא או על גברא.
- ג] נפק"מ א' אם כלי שנבלע בו דבר מאוס צריך הגעלה, או שסגי אם משפשו.
- ד] נפק"מ ב' אם יש אסור לאכול פחות מכזית.
- ה] נפק"מ ג' אם יש אסור בל תשקצו בדבר שאינו מאוס אצלו, אבל הוא מאוס אצל שאר בני אדם.
- ו] נפק"מ ד' אם יודע שיש דבר משוקץ אבל אינו נראה בעין, אם יש איסור בל תשקצו או לא.

כבר את אביך ואת אמך [דברים ה' ז'].

איתא ⁸⁷ בירושלמי [פאה פרק א' הלכה א',

וכן קדושין פרק א' הלכה ז'] דאמיה דר' ישמעאל כל שעתא ושעתא דהוה אתי רבי ישמעאל מבי מדרשא היתה רוחצת את רגליו והיתה שותה את המים, כששמע רבי ישמעאל שהיתה עושה כך היה מסרב בדבר, עד שבאת לפני חכמים והיתה קובלת על ר' ישמעאל בנה שלא היה מקיים מצות כיבוד, ונבהלו חכמים בדבר ושאלו לרבי ישמעאל וספר להם

המעשה וצוור לו שניחנה לעשות רצונה ובענין זה הוא כיבוד.

ויש להקשות ⁸⁸ מדוע היה כאן מצות כיבוד, הרי היא עוברת על איסור דאורייתא של לא תשקצו, ובמקום איסור אין מצוה של כיבוד אם, ⁸⁹ א"כ מדוע היה חייב לשמוע בקולה.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

יש לחקור ⁹⁰ בענין האיסור של בל תשקצו אם הוא זה איסור על החפצא, או על גברא.

מקורות וביאורים

⁸⁷ מובא בתוס' מסכת קידושין [לא ע"ב ד"ה הוי ליה אימא].

⁸⁸ כך הקשה בהגהות פורת יוסף [קדושין ל"א ע"ב].

⁸⁹ כמו שמבואר בשו"ע [יור"ד סימן ר"מ].

⁹⁰ **יש להקדים.** הנה נחלקו הראשונים והאחרונים אם איסור לא תשקצו הוא דאורייתא או דרבנן [עיי' לקמן בהארה] ממילא י"ל דהסבורים דהוה איסור דרבנן אז מסתבר יותר דהוה איסור גברא כמו כל איסור מדרבנן דבפשוטו הוה איסור גברא, דהא החכמים לא יוכלו לשנות המציאות של חפץ המותר לדבר האסור [יש נידון בזה ואכמ"ל] משא"כ אם הוה איסור דאורייתא אז י"ל דהוה איסור גברא וגם איסור חפצא.

נאמר בתורה [ויקרא יא מג] ולא תשקצו את נפשתיכם בכל השורץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם, ועוד נאמר [שם כ כה] והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטהור ובין העוף הטהור ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא ע"כ. **נמצא מפורש בשתי פסוקים אלו ששרצים ובהמה ועוף הטהורים נאמרו בהם אסור בל תשקצו.** אלא שבגמרא [מכות טז ע"ב] איתא אמר רב אחאי המושהה את נקביו עובר משום לא תשקצו, אמר רב ביבי בר אבאי האי מאן דשתי בקרנא דאומנא קעבר משום לא תשקצו, ופרש"י [ד"ה קרנא דאומנא] מקיזי דם בקרן במציצה עכ"ל. ובגמרא במסכת שבת [צ ע"ב] איתא נמי דרב כהנא הוה קאים קמיה דרבא והוה קעבר שושיבא פרש"י מין חגב טהור אמר ליה שקליה דלא לימרו מיכל קאכיל ליה וקעבר משום בל תשקצו ע"כ, וכתב רש"י [שם בד"ה אי הכי וכו'] ואי משום דאין בו איסור אבר מן החי דחגב אין טעון שחיטה אית ביה מיהא משום בל תשקצו דמאס הוא וכל דבר מיאוס אית ביה משום בל תשקצו. וכן כתב הרמ"א [בהגה ביו"ד סי' יג ס"א] שהוסיף על מה שפסק מרן ז"ל שחגבים ודגים אין טעונים שחיטה בזה"ל ומותר לאוכלם מתים או לחתוך מהם אבר ולאוכלו אבל אסור לאוכלם חיים משום בל תשקצו עכ"ל הרי למדנו שאפילו בחגב טהור חי יש בו משום איסור בל תשקצו.

רק יש לעיין אם אסור בל תשקצו גבי האוכל חגב טהור חי או שאר דברים המאוסים הנזכרים בגמ' מכות ושבת הנ"ל אם הוא מן התורה או דרבנן.

כתב הרמב"ם [בהל' מאכלות אסורות פי"ז הלכה כ"ט ו'] וז"ל אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן כגון מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצ"ב וכן אסרו לאכול בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננה מהן כגון כלי בית הקסא וכלי זכויות של ספרין שגורעין בהן את הדם וכיוצ"ב וכן לאכול בידיים מזוהמות ועל גבי כלים מלוכלכים שכל דברים אלו בכלל אל תשקצו את נפשתיכם והאוכל מאכלות אלו מכין אותו מכת מרדות עכ"ל משמע דהוה רק איסור דרבנן [רק עיי' בב"י יו"ד קטו דמשמע מדבריו דלא הוה פשיטא ליה דהרמב"ם סובר דהוה רק איסור דרבנן ואכמ"ל], אבל הריטב"א [בחי' למכות טז ד"ה אמר רב ביבי אמר אב"י מאן דשתי בקרנא דאומנא וכו'] מפורש במהדורא קמא פירוש רבינו מאיר הלוי בזה ונראה ממנו דס"ל שזו איסור תורה, אבל כל המפרשים ז"ל כתבו שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא כאידך דהמשהה נקביו עכ"ל, וכן מצאתי למאירי במכות [שם] שאחר שהאריך לבאר כל פרטי הדינים לגבי איסור אכילת שרצים שהיא מן התורה סיים מדברי סופרים שלא להמאס אדם את עצמו בעשיית דברים המאוסים ושנפשו של אדם קיהה וכו' וכן אמרו על מי ששותה בכוסות מציצה וכו' עכ"ל.

לצד א' דהוה איסור חפצא, אז הוה האיסור בכזית דווקא כמו כל דבר שאסור לאכול מן התורה, שהשיעור הוא בכזית.

לצד ב' דהוה איסור גברא, אז אסור אפילו⁹³ בכל שהוא.

נפק"מ ג'⁹⁴ אם יש איסור בל תשקצו בדבר שאינו מאוס אצלו, אבל הוא מאוס אצל שאר בני אדם.⁹⁵

לצד א' דהוה איסור חפצא, אז אין זה תלי רק אם דבר זה מאוס אצל רוב בני אדם.⁹⁶

לצד ב' דהוה איסור גברא, אז י"ל שתלי⁹⁷ אם זה הדבר מאוס אצלו או לא.

נפק"מ ד'⁹⁸ אם יודע שיש דבר משוקץ במה שאוכל, אבל אינו נראה בעין, אם יש איסור בל תשקצו או לא.

צד א' הוא דהוה איסור חפצא, דהיינו דכל דבר המאוס הוה חפצא דאיסורא, כמו שאר המאכלות האסורות שבתורה.

צד ב' הוא דהוה איסור גברא, דהיינו דיש איסור על האדם לאכול דבר שהוא מאוס.

והנפקא מינה.

נפק"מ א'⁹¹ אם כלי שנבלע בו דבר מאוס צריך הגעלה, או שסגי אם משפשפו.

לצד א' דהוה איסור חפצא, אז צריך הגעלה כמו כל אסורי תורה.

לצד ב' דהוה איסור גברא, אז די אם משפשפו.

נפק"מ ב'⁹² אם יש איסור לאכול פחות מכזית.

מקורות וביאורים

וגם רבותינו האחרונים ז"ל נחלקו אם איסור בל תשקצו לדברים המאוסים הוא מן התורה או מדרבנן, כי מדברי ה"ט"ז [שם סק"ו] שכתב שאין לוקין על לאו זה מפני שהוא לאו שבכללות ע"ש מכלל דפשיט"ל דאיסורו מן התורה, וכן כתב בפשיטות הפמ"ג [בשפ"ד ס"ו פ"א סק"ג] וכן דעת הכנה"ג והובא בחק"ל שם וכן נוטה דעת החק"ל שכ' בסוף דבריו כי כעת יותר נראה לי דהוי מדין תורה עכ"ל, וכ"נ מדברי מהריק"ש בספרו [ערך לחם יו"ד סי' קכא ס"ד].

היוצא מהנ"ל בקיצור. שנחלקו הראשונים והאחרונים אם האיסור בל תשקצו בשאר מקומות הוה דאורייתא או דרבנן, וי"ל שהחקירה תלי נמי בזה.

⁹¹ עיין בב"י יו"ד [סי' קכא] דכתב וז"ל כתוב בא"ח כשם שמכשירים הכלים משום בליעת איסור, כך מכשירים אותם בהגעלה או בליגון מחמת דבר מיאוס כגון מי רגלים או דבר אחר מאוס, דכתיב אל תשקצו את נפשותיכם, וכן נהגו כל ישראל ואין להקל על המנהג עכ"ל, ואני אומר שהמנהג זה אין לו עיקר וגם לא פשוט בינינו אלא משפשפו ביותר ודיו עכ"ל ויש לעיין דבמה נחלקו, וי"ל דנחלקו בחקירה הנ"ל.

⁹² הנה כתב בשו"ת בית יעקב [סימן ק"ג] דמסתבר דאין איסור בל תשקצו בפחות מכזית דודאי לא חמור האוכל חגב חי דעובר על בל תשקצו מאוכל מינים טמאים שאינו עובר אלא ככזית, אבל ראיתי במנחת אשר דמביא ראייה מהב"ח שיש איסור בל תשקצו אפילו בפחות מכזית, שכתב למי שברך על הפרי ונמאס לא יאכל כיון שיש בזה בל תשקצו אף שכרכתו יוצאת לבטלה ואת"ל דאינו עובר בבל תשקצו אלא בכזית למה לא יאכל פחות מכזית כדי שלא תהא ברכתו לבטלה ולא יעבור על ב"ת אלא ע"כ דעובר בכל שהו.

בקיצור היוצא מהנ"ל.

יש לנו מחלוקת אם שייך איסור בל תשקצו בפחות מכזית, אבל יש להקשות על הבית יעקב דהא אין כאן איסור אכילה, אלא איסור כללי שלא לעשות דבר מאוס ומשוקץ [ומשו"ה אסרו גם להשהות נקביו] וא"כ אין בזה כלל גדר שיעור כזית, וי"ל שנדון זה תלי בהחקירה הנ"ל.

⁹³ וההסבר הוא דכיון דהאסור הוא המעשה שהוא מאוס, ובמעשה עבירה ליכא שיעור כזית, דשיעור כזית לא הוה רק באכילה.

⁹⁴ בספר יראים [סימן עג עמוד יח] כתב וזה לשונו אל תשקצו את נפשותיכם פירוש אל תמאסו עצמכם ואל תאכלו במאוס ובשיקוץ כמו שמובא בגמרא במסכת מכות [טז ע"ב] אמר רב אחאי המששה את נקביו עובר משום לא תשקצו וכמו שאמר רב ביבי בר אביי האי מאן דשתי מיא בקרנא דאומנא מי ששוותה מים בקרן שעושים בו הקזת דם פירוש שמוצצו דם בקרן עובר בבל תשקצו למדנו שהזהיר הבורא שלא ימאסו ישראל לא באכילתם ולא בעניינים כי אם ינהגו עצמם בקדושה וכבוד, כדתיניא במסכת ברכות [נג ע"ב] והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש אני למדנו מזה שהמפליג עצמו בשיקוץ ממנהג שכיניו ומכני עירו עובר בלאו, מדברי היראים משמע שבל תשקצו תלי במנהג שכניו ובני עירו ולא בדעתו, ואילו בהגהות הגרי"פ על הסמ"ג [סימן פ'] כתב וזה לשונו ואפילו אינו מאוס כי אם בעיניו יש להיזהר, הרי שבל תשקצו תלי בדעתו וצריך להבין מחלוקתם, וי"ל שתלי בהחקירה הנ"ל.

⁹⁵ וי"ל דה"ה אם יש דבר שמשוקץ אצלו ולא אצל אחרים שתלי בהחקירה הנ"ל, [אבל יש לחלק דאם זה רק מאוס אצלו לא נקרא כלל שעושה דבר שהוא משוקץ].

⁹⁶ וההסבר הוא דלצד דהוה איסור חפצא, נמצא דצריכין לקובע על החפץ אם זה הוה החפץ שהתורה אסרה, ממילא כדי לקבוע אם זה הוה החפץ שהתורה אסרה זה נקבע רק ע"י רוב בני אדם, דאי אפשר לומר שחפץ אחד הוה אסור לאחד ומותר לאחר, דחפצא דאיסורא הוה לכל אחד ואחד שוה.

⁹⁷ דלצד זה דאינו צריך לקבוע על החפצא דהוה חפצא דאיסורא, אז י"ל שתלי אם זה דבר שהוא מאוס אצל אדם זה נמי אסור.
⁹⁸ כדי להבין הנפק"מ יש להקדים.

לא תשקצו, ובמקום איסור אין מצוה של כיבוד
אם, א"כ מדוע היה חייב לשמוע בקולה.

לצד ב' ¹⁰¹ דהוה איסור גברא, אז י"ל דהאיסור
בל תשקצו תלוי בדידה, ¹⁰² וכל שלעצמו אינו
בל תשקצו אינו עובר, וכיון שלאמו של רבי
ישמעאל זה לא היה משוקץ דזה היה זכות
בשבילה, לכן לא היתה עוברת איסור. ¹⁰³

לצד א' דהוה איסור חפצא, אז אפילו ⁹⁹ אם
אינו רואה הדבר המאוס זה אסור.

לצד ב' דהוה איסור גברא, אז אם אינו ראוה
אז אינו ¹⁰⁰ אסור.

ובנוגע הקושיא מדוע היה כאן מצות כיבוד
אם, הרי האמא עוברת על איסור דאורייתא של

מקורות וביאורים

הגמרא במסכת [חולין סז ב] מביא ארמרת דרני דבשרא [פירוש תולעים הנמצאים בין העור לבשר] בבהמה אסורים, דכוורי [פירוש
תולעים הנמצאים בין העור לבשר בדגים] מותרים, אמר רבינא לאימו אכניסי לי את התולעים שבדגים לתוך הדגים שלא אראה אותם
ואקוץ בהם ואוכל אותם שאל רב משרשיא בריה דרב אחא לרבינא במה זה שונה מתולעים שבבהמה, אמר לו בהמה בשחיטה היא
מותרת והתולעים אין להם דין שחיטה ובאיסורן עומדים, ודגים באסיפה בלבד הם מותרים לכן גם התולעים מותרים באסיפה.
המעדני יום טוב [שם ס"ק ט"] שואל והרי מוכח פרק ר"ע שאסור לאכול חגב חי וכן אסור לאכול דג חי משום בל תשקצו, אם כן
איך רבינא אכל את התולעים של הדגים. וי"ל שתלי בהקירה הנ"ל.
⁹⁹ וההסבר הוא פשוט מאוד, דכיון דלצד זה האיסור הוא על החפץ, מה יועיל לו שלא יראה, הרי איסור בכל מקום שהוא נמצא הוא
אסור.

¹⁰⁰ וההסבר הוא דכיון שאין זה בעצם חתיכה של איסורא, רק דיש איסור לאדם לעשות דבר שהוא מאוס, א"כ אם אינו ראוה אז
אינו קץ בזה ממילא אינו אסור, לפ"ז ניתן לתרץ את קושיית מעדני יום טוב שרבינא סבר שהאיסור הוא על האדם, ולכן אם אינו
רואה אותם אינו קץ בהם ומותר שאם האיסור היה על החפץ מה יועיל לו שלא יראה הרי איסור בכל מקום שהוא נמצא הוא אסור.
¹⁰¹ כך תירץ בהגהות פורת יוסף [קדושין ל"א ע"ב] דהאיסור בל תשקצו תלוי בדידה, וכל שלעצמו אינו בל תשקצו אינו עובר, וכיון
שלאמא של רבי ישמעאל זה לא היה משוקץ דזה היה זכות בשבילה, לכן לא היתה עוברת איסור.
¹⁰² כמו שכתבנו בנפק"מ ג'.

¹⁰³ על העצם הקשיא ראיתי בספר זרע חיים [סימן ז'] לתרץ על פי מה שכתב בספר עלי תמר על הירושלמי דאימיה דרבי ישמעאל
עשתה כן לסגולה ולרפואה, א"כ אתי שפיר שהרי בכהאי גוונא שעושה לצורך רפואה ליכא ביה משום בל תשקצו [וכמו שכתב
בכף החיים יו"ד סימן פ"א אות ז'] א"כ ה"ה הכא.

בענין אם מיתה הוא העדר החיות או חלות מיתה. 104

א] בהקשיא דהאיך היה מותרים בנשותיהן הא כיון שמתו פקעו הקידושין.
 ב] בהחקירה בענין המיתה אם זה רק העדר החיות, או דהוה חלות מיתה.
 ג] נפק"מ אם מיתה נתפס בזמן.

אם יוספים אנחנו לשמע את קול ה' אלוקינו
 עוד ומתנו (דברים ה, כב).

בגמ' במסכת שבת [פח ע"א] כל דיבור
 ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמתן של
 ישראל¹⁰⁵ שנאמר נפשי יצאה בדברו ומאחר
 שמדיבור ראשון יצאה נשמתן דיבור שני היאך
 קיבלו, הוריד הקב"ה טל שעתיד להחיות בו
 מתים והחיה אותם וכו'.

ויש להקשות דהאיך היה מותרים בנשותיהן
 הא כיון שמתו פקעו הקידושין.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

יש לחקור בענין המיתה אם זה רק העדר
 החיות, או דהוה חלות מיתה.

צד א' ¹⁰⁶ הוא דהוה רק העדר החיות.

צד ב' הוא ¹⁰⁷ דהוה חלות מיתה.

נפקא מינה.

נפק"מ אם מיתה נתפס בזמן.¹⁰⁸

לצד א' דהוה רק העדר החיות, אז אין מיתה
 נתפס בזמן.

צד ב' דהוה חלות מיתה, אז נמצא דמיתה
 נתפס בזמן.

ובנוגע הקשיא דהאיך היה מותרים
 בנשותיהן הא כיון שמתו פקעו
 הקידושין.

לצד ב' דמיתה הוה חלות מיתה, אז י"ל
 שבשעת מתן תורה היה רק החלק של העדר
 החיים אבל חלות מיתה לא חל.

מקורות וביאורים

¹⁰⁴ יש הרבה מה לכתוב אבל מחמת חוסר הזמן לא כתבתי וכן בעצם כל הגליון נכתב מהר מאוד מחמת חוסר זמן ובפרט החקירה
 הזאת ואתכם הסליחה.

¹⁰⁵ אשר לפי זה יש לבאר מה שאמרו ישראל למשה רבינו אל ידבר עימנו אלהים פן נמות והיינו שחששו שלא יקומו לתחיה אחר
 שימותו כי הרי באמת מתו אחר כל דיבור וכן מתבאר בפרקי דר"א [פרק מ].

¹⁰⁶ כצד זה מובא בשם הגרי"ז עיין לקמן בנפק"מ א'.

¹⁰⁷ כצד זה משמע בגמ' במסכת בב"ב [קלז ע"א] דנחלקו אימתי חלה מתנת שכיב מרע, דדעת אב"י שהיא חלה עם גמור מיתה,
 ודעת רבא שהיא חלה אחר גמור מיתה, ונפ"מ אם אמר ראובן מתנה לפלוני שמעון ואחריו לפלוני לוי ושמעון נתנו במתנת שכ"מ
 ליהודה, דלדעת רבא כבר זכה לוי קודם בשעת גמור מיתה, וביאר הרשב"ם [ד"ה ר"ג] דמשעה שהתחיל האי ראשון לטרוף תחילת
 מיתה קנה השני דאחריו עם גמור מיתה משמע דמשעה שאין הראשון צריך לנכסים הללו זיכה הנותן לזה השני אחריו עכ"ל, הרי
 להדיא בסוגיא זו שיש שעה מסוימת של שעת מיתה והיא השעה שהמיתה מתחלת לטרוף בגוף האדם.

וכן במורה נבוכים [ח"ג פ"י] הביא דעת המדברים דמת אינו העדר החיים בלבד, כי אם דהוא בריה מסוימת לעצמה, ויעוין במורה
 [ח"א פ' ע"ג בהקדמה השביעית] ששיטת המדברים דכל שעה מחדש הקב"ה במת בריאה של מיתה, והשיג עליהם הר"מ ומי יתן
 וידעתי עד מתי יברא ה' מקרה המות במת האם כ"ז שתארו קיים או כ"ז שעצם מעצמיו חיים, ודעת הר"מ דמיתה אינו אלא העדר
 החיים יעו"ש.

הרי מבואר מדברי המדברים דאילו לא היה נברא בריאה מיוחדת של מיתה אזי היה בטל כל ענין המיתה, ואף שאין כאן מצב של
 חיות, מ"מ ענין המיתה אף היא בריאה מיוחדת, ואף שהר"מ נחלק על המדברים, מ"מ הרמ"א בספרו תורת העולה [חלק ב' פרק
 שני בסופו בהצעה השלישית ופרק ג'] הסכים לדברי כת המדברים.

¹⁰⁸ אין לי נפק"מ להלכה אם מיתה נתפס בזמן או לא, אבל בספר משנת יעקב [הלכות יסודי התורה] כתב ששאל את הגרי"ז זצ"ל
 הלא חיות אינו זמן מסוים ומוגדר, אלא שהלילה מתחלק לב' חלקים ו' שעות ראשונות ו' שעות אחרונות והקו המבדיל הוא חצות
 אך אינו משך זמן כלל והיאך אמרין דזמן המכה היה בחצות, והשיב לו הגרי"ז דגם מיתה אינו מאורע שנתפס בזמן ואשר ע"כ שפיר
 שייך לומר דבחצי הראשון היו חיים ומתחילת חצי השני לא חיו.